אוצר החכמה

תלמוד בבלי המבואר

מתיבתא

עם
ביאורי הגמרא, רש"י ותוספות
ילקוט ביאורים
אליבא דהלכתא, פניני הלכה
תמצית הדף וכפתור ופרח



מהדורת זכרון משה

הקדמה למסכת ראש השנה

מסכת זו נקראת מסכת ראש השנה, מפני שנתבארו בה פרטי ראשי השנים שבחדשי השנה, והטעם שנקראית 'ראש השנה' בלשון יחיד ולא ראשי שנים בלשון רבים, לפי שעיקר קריאת שמה הוא על שם ראש השנה שבאחד בתשרי, שעיקר המסכתא מדברת על עניני היום הזה[א].

והמאירי בתחילת ביאורו למסכתין פירט עניני המסכתא, וחילקם לחמשה חלקים כדלהלן: **א.** לבאר בו הזמנים שהוקבעו להיות כל אחד מהם ראש השנה לאיזה ענין, במה הם, ועל איזה ענין יתייחד כל אחד מהם להיות לו לראש הן בדברים התלויים בבית דין של מטה, הן בדברים התלויים בבית דין של מעלה. **ב.** לבאר ענין קידוש החודש, והודעת קידושו לבני הגולה, - על איזה צד שולחין ובאיזה חודש, ועל איזה צד אין שולחין. **ג.** לבאר ענין העדים שמקבלין מהם עדות החודש - איזה כשר לכך ואיזה פסול, ועל איזה צד מקבלין אותם, וענין חקירתם האיך היתה נעשית, והאיך היו מקדשין. **ד.** לבאר ענין תקיעת שופר, הן דינין שבגוף השופר, הן דינין שבדרכי תקיעתו, הן דינין שבתוקע ובשומע, הן דין הזמן הראוי לתקוע ושאין ראוי לתקוע. **ה.** לבאר ענין סדר היום בתפלה, וברכות ותוספות שבתפלות מוסף, וכל מה שמתחדש בענין זה.

להלן יבוארו הענינים שנתחדשו ונידונו במסכתין.

א. ראשי השנים

אחד בניסן: ביום זה נקבעו כמה דברים שתחילת ענינם ממנו[ב], כמבואר להלן, ושניים מהם - למלכים ולרגלים, נמנו במשנה (ג.), והשאר בברייתא (ו.)[ג].

א. למלכים - למלכי ישראל, והיינו שביום זה מתחילה שנה חדשה למלכותו, ואפילו אם התמנה למלוך באדר, משהגיע ניסן נחשב לו שכבר מלך שנה אחת ויתחילו למנות לו שנה שניה[ד], וכשכותבים את הזמן בשטרות לשנות המלך[ה], כותבים לפי מנין זה[ו]. ולמדו דבר זה בגמרא (ג:) מהיקש מלכות שלמה ליציאת מצרים שמונים לה מניסן[ז]. והטעם לזה כתב בספר היד החזקה[ח] לפי שביציאת מצרים נהיה בריאה חדשה להתחיל להנהיג את העולם בניסים ובנפלאות, לכן למלכי ישראל מונים מניסן שהם תלויים בהשגחה יתירה ובניסים[ט].

ב. לרגלים - שהרגל שבחודש ניסן דהיינו חג הפסח, נחשב לרגל הראשון משלושת הרגלים. והנפקא מינה היא לענין דין הקרבת נדרים ונדבות שאמרה התורה שלא יאחר מלהביאם, וסובר התנא של המשנה ששיעור רַל תאחר[אוצר החכמה] הוא שלשה רגלים כסידרן, וחג הפסח הוא הרגל ראשון במנין זה, שאם נדר נדרו לאחר הפסח אינו עובר עד חג הסוכות לשנה הבאה, שיעברו שלושה הרגלים כסידרן שחג הפסח הראשון שבהם[י].

ג. לחדשים - למנין חדשי השנה[יא], שחודש ניסן נקרא החודש הראשון[יב], ולמדוהו מדכתיב (שמות יב ב) 'הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה' ולמדו בגמרא שהפסוק הזה מדבר בניסן, וקרא לו הכתוב ראשון לחדשי השנה. והטעם שמונים מניסן, כתב הרמב"ן (בפי' התורה שם) שהוא בכדי למנות לגאולתינו ממצרים שהיתה בחודש ניסן[יג] ובזה נזכור יציאת מצרים[יד].

ד. להפסקת עיבורין - שכיון שקדשו את החדש לשם ניסן שוב אינם יכולים לעבר את השנה, שאינם רשאין לעשות את ניסן אדר שיהיה חודש זה סוף לשנה הקודמת, שבאחד בניסן כבר נכנסה שנה אחרת לענין עיבור[טו].

ה. לתרומת שקלים - שקרבנות הציבור שמקריבים מיום זה והלאה צריכים לבוא מתרומה חדשה, מהשקלים שהביאו ישראל בשנה זו[טז].

ו. לשכירות בתים - לדעת יש אומרים בברייתא (ו.) אחד בניסן הוא ר"ה לשכירות בתים, שהמשכיר בית לחבירו ואמר 'לשנה זו' כלתה שנתו באחד בניסן, ואפילו לא דר בו אלא חודש אחד[יז]. והטעם שר"ה שלו הוא אחד בניסן[יח] מבואר בגמרא (ו:) משום שסתם אדם השוכר בית סמוך לתשרי הוא לצורך כל ימות הגשמים ולא מסתבר שכוונתו עד אחד בתשרי[יט].

אחד באלול: למעשר בהמה [לדברי רבי מאיר] - יום זה נחשב לתחילת שנה לענין שאין מעשרין את הנולדים עד יום זה, עם הנולדים מיום זה והלאה, ששיעור חיוב מעשר בהמה הוא שיוולדו לו עשר בהמות בשנה אחת, שנאמר (לנביא יד כג) 'עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה', ודרשו בגמרא (בכורות נג:) שכוונת הפסוק 'עשר תעשר' לשני חיובי מעשרות, מעשר דגן ומעשר בהמה, ועל שניהם אמר הכתוב 'שנה שנה' כלומר שאין חיוב המעשר אלא על רק על אלו שנתחייבו בשנה זו עצמה ולא מצרפים את הנולדים בשנה זו

(הופץ לעיל בהערות) שביאר מה הטעם למנות מיציאת מצרים. **י. וכשיטת** רבי שמעון בברייתא (ד.). וראה בסוגיית הגמרא (ד. - ו:) שמצווה זו נוהגת גם בשאר נדרים ונדבות ולאו דווקא בקרבנות, וכן בבכור ומעשר. וראה להלן בענין זה בהרחבה. **יא. ברייתא** (ו.) וברש"י (ד"ה למדכיס). **יב. וכתב** הרשב"א דנפקא מינה לידע החגים שכתוב בהם בראשון, בחודש השלישי, וכן לשאר סיפורי הכתובים שכתוב בהם בחודש השני בחודש העשירי וכיוצא בהן לדעת מתי היה. וראה מצפה איתן (ו.) שכתב שכיון דקיי"ל שכסידרן אחד מלא ואחד חסר, א"כ צריך לידע סידרן. **יג. ועיין** בעין יעקב במגילה (ג:) בפי' הכותב (ד"ה עוד כתב) שביאר דברי הרמב"ן והשיג על בעל העיקרים (מאמר ג' פט"ז). **יד. וראה** אור החיים (שם) בביאור הפסוק, שהטעם שקראה תורה לניסן 'ראש חדשים' כיון ש'ראש' פירושו מובחר על דרך אומרו (שמות ל כג) 'בשמים ראש' שפירושו המובחר שבבשמים וכן 'ראש חדשים' פי' מובחר שבחדשים, ודקדק הפסוק לומר 'לכם', כי אינו משובח ומעולה שבחדשים אלא לישראל, וכמו שאמרו רז"ל (ר"ה יא.) בניסן נגאלו בניסן עתידין ליגאל, כי החודש הוא מסויים לטובת ישראל, ועל כן 'ראשון הוא' ראוי להיות 'לכם' שיהיו מונים מניסן לצד מעלתו. **טו. ברייתא** (ו.) וברש"י (ד"ה הפסקת). **טז. ברייתא** (ו.) וברש"י (ד"ה ולתרומת). וכתב הפנ"י (ו: ד"ה תוס') שגם ר"ה זה חל מהלילה כשאר ראשי שנים, ונפק"מ לעצים שהיו צריכים בלילה בשביל האברים ופדרים, שהיו צריכים להיות מתרומה חדשה, ועיין טורי אבן (ע"ב ד"ה ופס) ומנחת חינוך (מצוה קפ אות י) מה שפלפלו בדבריו. **יז. גמרא** (ו:), ולדעת ת"ק נחלקו הראשונים, הר"ן כתב שלת"ק ר"ה לענין זה הוא באחד בתשרי, שכן הוא נקרא אצל בני אדם ר"ה. והרשב"א כתב שמונים שנים עשר חודש מיום ליום. **יח. שהרי** לכל מילי 'שנה' תלוי באחד בתשרי. **יט. ועוד** שנינו בברייתא (ו:) ששה עשר בניסן ראש השנה לעומר, ששה בסיון ראש השנה לשתי הלחם. וברש"י פירש ראש השנה לעומר, היינו שמתיר העומר לאכול מן החדש מכאן ואילך. ראש השנה לשתי הלחם, היינו שנתחדשה השנה וכמו שאמרו רז"ל (ר"ה יא.) בניסן נגאלו בניסן עתידין ליגאל, כי החודש הוא מסויים לטובת ישראל, ועל כן 'ראשון הוא' ראוי להיות 'לכם' שיהיו מונים מניסן לצד מעלתו. **טו. ברייתא** (ו.) וברש"י (ד"ה הפסקת). **טז. ברייתא** (ו.) וברש"י (ד"ה ולתרומת). וכתב הפנ"י (ו: ד"ה תוס') שגם ר"ה זה חל מהלילה כשאר ראשי שנים, ונפק"מ לעצים שהיו צריכים בלילה בשביל האברים ופדרים, שהיו צריכים להיות מתרומה חדשה, ועיין טורי אבן (ע"ב ד"ה ופס) ומנחת חינוך (מצוה קפ אות י) מה שפלפלו בדבריו. **יז. גמרא** (ו:), ולדעת ת"ק נחלקו הראשונים, הר"ן כתב שלת"ק ר"ה לענין זה הוא באחד בתשרי, שכן הוא נקרא אצל בני אדם ר"ה. והרשב"א כתב שמונים שנים עשר חודש מיום ליום. **יח. שהרי** לכל מילי 'שנה' תלוי באחד בתשרי. **יט. ועוד** שנינו בברייתא (ו:) ששה עשר בניסן ראש השנה לעומר, ששה בסיון ראש השנה לשתי הלחם. וברש"י פירש ראש השנה לעומר, היינו שמתיר העומר לאכול מן החדש מכאן ואילך. ראש השנה לשתי הלחם, היינו שנתחדשה השנה להביא מנחות מן החדש, שהעומר מתיר במדינה, ושתי הלחם במקדש. וכתב הריטב"א שהקרבתם הוא יום אחד, ומ"מ נקרא יום זה ראש השנה לענין שמתיר התבואה. והשפת אמת כתב שלולי דברי רש"י נראה לפרש שתבואה הנשרשת קודם העומר - העומר מתירו, והנשרש אחר העומר - צריך לעבור עליו עומר הבא כמבואר במנחות (ע.), ולכך נקרא ר"ה.

א. **פני** יהושע (עז: ד"ה ח"ר כרוספדלי). ובספר סמוכים לעד כתב שלפי שבר"ה נברא האדם ובו נידון בכל שנה לכן נקרא הכל ע"ש ראש השנה, כי כל מה שבעולם התבואה והפירות והמים הכל נברא לצורך האדם, וראיה לדבר שהרי העולם נברא בכ"ה באלול, והאדם נברא בא' בתשרי, ולא נקרא ראש השנה אלא ביום בריאת האדם. **ב. וראה** בבעל הטורים על הפסוק 'החודש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה' (שמות יב ב) ששלושה ענינים רמוזים בפסוק זה שיש בו ג' פעמים תיבת 'חודש' ובין כל אחד ואחד ג' תיבות, מלכים רגלים וחדשים (ורמ"ה שם עוד מה שכתב שם). **ג. ובגמרא** מבואר על כל דבר שמנה בברייתא ולא במשנה מדוע לא מנאהו התנא של המשנה. **ד. רש"י** (ב. ד"ה ח"ר) ועיין פני יהושע (שם) שכתב שגם בזה שייך מחלוקת ר"א ור"מ לקמן (י.) אם יום אחד בשנה חשוב שנה, ולר"מ אם עמד בכ"ט באדר משהגיע ניסן עלתה לו שנה, ולר"א רק אם עמד שלשים יום לפני ר"ח ניסן עלתה לו שנה, ובטורי אבן (ב: ד"ה הח קמ"ל) כתב שכאן לכו"ע יום אחד חשוב שנה, עיי"ש הטעם, וכן כתב בשפת אמת בשם הריטב"א (ב.) שכאן שהוא תקנת חכמים מודה ר"א שיום אחד חשוב שנה. **ה. והיו** כותבים כן משום שלום מלכות כדאמרינן בגיטין (פ.), רש"י, ובתוס' (ב ד"ה למלכים) תמהו שבמלכי ישראל לא שייך טעם זה, ועיין בפנ"י מה שביאר בדברי רש"י. **ו. ופירש** רש"י (ב.) הטעם שקבעו זמן קבוע ולא מונין לכל מלך מיום שמלך, שמא יבוא לפנינו שטר הלואה שכתוב בו כסליו שנה ג' למלך פלוני והעדים מעידים שההלואה היתה בתמוז שנה ג', ולא יידעו הדיינים באיזה חודש עמד המלך, אם עמד בחודשים שבין כסליו לתמוז והשטר מאוחר וכשר או שעמד בחודשים שבין תמוז לכסליו והשטר מוקדם ופסול, לכן תיקנו זמן קבוע שבו מתחדשת השנה - בניסן ונמצא שלעולם תמוז קודם לכסליו. והר"ן (ג: ד"ה ופירש) השיג על רש"י וכתב שאין לחשוש לכך, ופירש שהטעם כדאמרינן בגמרא (ב:) מנין למלכים שאין מונין להם אלא מניסן וכו' מקיש מלכות שלמה ליציאת מצרים, כלומר דכיון דיציאת מצרים היתה תחילת מלכותן של ישראל, שאם לא כן היינו משועבדים, בדין הוא שכל מלך ממלכי ישראל יעשה במלכותו זכר ליציאת מצרים. **ז. ועיי"ש** בגמרא מנין שליציאת מצרים מונין מניסן. **ח. הובאו** דבריו בשפתי חכמים (ד"ה ג' ניסן). **ט. אבל** בתשרי הוא התחלת סידור העולם במנהגו הטבעי, ולכן למלכי אומות העולם מונים מתשרי כמבואר בגמרא (ג.). וע"ע בר"ן

עם הנולדים בשנה האחרת. וסבר ר״מ שר״ה הוא באחד באלול שהקישה תורה מעשר בהמה למעשר דגן לומר שכשם שמעשר דגן סמוך לגמרו עישור, - היינו באחד בתשרי (ירמיה׳ יג) שהוא סמוך לגמרו, שכל ימות החמה מניחם ליבש בגרנות שבשדות, כך גם מעשר בהמה סמוך לגמרו עישורו, שהן מתעברות באדר ויולדות באב ואחד באלול הוא סמוך לגמרו.

אחד בתשרי: א. למעשר בהמה [לדברי ר״א ור״ש] - לענין שאין מעשרין את הנולדים עד יום זה, עם הנולדים מיום זה והלאה, כמו שנתבאר לעיל בסמוך בדברי ר״מ, ור״א ור״ש חולקים על ר״מ וסוברים שאחר בתשרי הוא ר״ה למעשר בהמה, וטעמם שהם מפרשים כוונת התורה בהיקש שתי המעשרות לומר שכשם שמעשר דגן ראש השנה שלו תשרי[ב], כך גם מעשר בהמה ר״ה שלו תשרי.

ב. לשנים - בגמרא (ח.) אמרו שלושה דרכים בכוונת המשנה. א. רב פפא פירש, לשטרות, והיינו לתחילת שנות מלכי אומות העולם, שהיו כותבים בשטרות למנין שני מלכות המלך, כדרך שנתבאר לעיל אוצר החכמה שמונין למלכי ישראל באחד בניסן, ולמלכי אומות העולם היו מונין מתשרי[כא]. ב. רבי זירא פירש, לתקופת החמה ולבנה, כלומר שמונין ומחשבים את תקופת החמה ומולדות הלבנה מתשרי[כב], וכמ״ד בתשרי נברא העולם[כג]. ג. רב נחמן בר יצחק פירש, לדין, שהקדוש ברוך הוא דן באחד בתשרי את כל באי העולם כל הקורות אותם עד תשרי הבא[כד].

ג. לשמיטין - משנכנס תשרי אסור לחרוש ולזרוע מן התורה[כה]. ולמדוהו בגמרא (ח:) מגזירה שוה 'שנה שנה' שנאמר 'וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ' (ויקרא כה ד) ונאמר (דברים יח יג) 'מֵרֵאשִׁית הַשָּׁנָה' מה שם תשרי אף כאן תשרי[כו]. והוא הדין לענין ירקות הנלקטים מתשרי והלאה, או תבואה שהביאה שליש לאחר שנכנס תשרי, שנוהגת בהם קדושת שביעית לענין איסור סחורה וחיוב ביעור[כז].

ד. ליובלות - מאחד בתשרי מתחילה שנת היובל לכל דיניה, לאיסור חרישה וזריעה ולשילוח עבדים עברים ולהחזרת השדות לבעליהם. והמשנה כדברי רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא (ח:) שמאחד בתשרי מתחיל החירות לעבדים, שמראש השנה עד יום הכפורים לא היו העבדים נפטרין לבתיהן ולא משתעבדים לאדוניהם, אלא אוכלים ושותים ושמחים ועטרותיהם בראשיהם, וכיון שהגיע יום הכפורים תקעו בית דין בשופר, ונפטרו עבדים לבתיהם[כח], והשדות חוזרות לבעליהם[כט].

ה. לנטיעה - למנין שני ערלה, ואפילו נטעה באב[ל], משהגיע אחד בתשרי עלתה לו שנה ומתחילים למנות לו שנה שניה[לא]. ובגמרא (ט:) למדוהו בגזירה שוה מהפסוק 'שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל, וּבַשָּׁנָה הָרְבִיעִת וגו'' (ויקרא יט כג-כד) וכתיב (דברים יח יג) מֵרֵאשִׁית הַשָּׁנָה, שהוא באחד בתשרי. והרמב״ם (מעשר שני פ״ט ה״ח) הוסיף שהוא גם ראש השנה לנטע רבעי[לב].

ו. לירקות ולמעשרות - למעשר ירק ולמעשר דגן[לג], שאין תורמין ומעשרין מן ירק הנלקט לפני ראש השנה על הנלקט אחר ראש השנה[לד]. והוא הדין למעשר דגן שאין תורמים ומעשרים מתבואה שהביאה שליש לפני ר״ה על תבואה שהביאה שליש אחר ר״ה[לה]. ולמדוהו מדכתיב (דברים יד כב) 'עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה', ולמדו שנה שנה מתשרי דכתיב 'מראשית השנה'[לו].

ז. לנדרים - לענין מה ששנינו בברייתא (יג:) המודר הנאה מחבירו לשנה, מונה שנים עשר חודש מיום ליום, ואם אמר לשנה זו, אפילו לא עמד אלא בעשרים ותשעה באלול, כיון שהגיע יום אחד בתשרי עלתה לו שנה[לז], והטעם שר״ה שלהם הוא בניסן משום שאין אדם נודר אלא בלשון שהוא רגיל לדבר בה, ובלשון בני אדם אחד בתשרי הוא תחילת השנה.

אחד בשבט וט״ו בשבט: דרך צמיחת האילן היא שונה מדרך צמיחתם של הירקות, ולכך נשתנה דינם לענין קביעת חיובי התורה בהם, שהאילן, לאחר שחנט הפרי - שנפל הפרח ומתחיל הפרי לצמוח[לח], שוב אין צמיחתו מהגשמים שיירדו לאחר מכן, ולפיכך קבעו חכמים שפירות האילן מתעשרים לפי זמן חנטתם[לט].

ונחלקו בית שמאי ובית הלל אימתי הוא ראש השנה של האילנות[מ], לבית שמאי ראש השנה שלהן הוא באחד בשבט, ולבית הלל בחמשה עשר בשבט. וטעם מחלוקתם הוא, שלב״ש חנטת הפרי הוא באחד בשבט, כיון שאז כבר ירדו רוב גשמי השנה ועלה השרף באילנות וחונטין הפירות מעתה[מא], ולב״ה חנטת הפרי היא בט״ו בשבט[מב], כיון שנמשכו מטבת עד חצי שבט ששה שבועות שהם חצי ימי תקופת טבת, שהתקופה נמשכת עד ניסן, וחמשה עשר בשבט הוא הזמן האמצעי שבין שתי התקופות, ומאחר שעברה חציה של תקופת טבת כבר תשש כחה ואין כח הקרירות חזק כל כך, והחנטה הולכת ומתגברת[מג].

וראש השנה לאילן הוא לענין מעשר, שאין מעשרין פירות האילן שחנטו קודם שבט על אלה שחנטו לאחר שבט, שבאילן החיוב הוא לפי זמן החנטה[מד]. וכן לענין מעשרות של שנה שניה הנכנסת לשלישית, וכן לענין ערלה[מה], ולדין שמיטה בשנה השביעית[מו].

ב. ארבעת ימי הדין:

ראש השנה: כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון[מז], ואמר הקב״ה[מח]

כ. כמבואר בברייתא (יג:). **כא. והטעם** שלא מנו מזמן שעמד המלך, לרש״י הטעם כמו במלכי ישראל כדלעיל שמא לא ידעו הדיינים מתי עמד המלך ולא ידעו אם השטר מוקדם או מאוחר, ולהר״ן הטעם שמא יעמוד מלך עכו״ם בניסן וימנו לו מניסן ויבואו לחשוב שגם למלכי האומות מונין מניסן, לפיכך קבעו ר״ה שלהם תשרי. **כב. ונפקא** מינה בתקופות לידע לחשב שיהא חל חג הפסח דהיינו תחילת חודש ניסן של לבנה, בתקופת ניסן של חמה, וכמבואר בגמרא (כא:), וכן לענין חג הסוכות כמבואר בסנהדרין (יג:). ובמולד הלבנה נפקא מינה לקידוש החודש בזמנו, וכמבואר להלן. **כג. ודלא** כמ״ד בניסן נברא העולם, ועיין בתוס׳ (ד״ה לתקופות) מה הנפק״מ ביניהם. **כד. ולמדוהו** מהפסוק (דברים יח יג) מראשית השנה ועד אחרית שנה, שמראשית השנה נידון מה יהא בסופה. עיי״ש שהגמרא מבארת מנין שהוא בתשרי. **כה. רש״י** (ג.). **כו. והפסוק** 'מראשית השנה' הכוונה לתשרי כמו שלמדו בגמרא לעיל מהפסוק 'תקעו בחדש שופר' וגו'. **כז. רש״ש** (ג. נרסם״י ד״ה למתיתין). **כח. אבל** חכמים אומרים שאין אחד בתשרי ר״ה ליובלות אלא העבדים משתחררים ביום הכיפורים (ועיין בילקוט ביאורים (ח:) שגם לחכמים איסור עבודת הקרקע ביובל מתחיל בר״ה). והנפקא מינה בין חכמים לר׳ ישמעאל בנו של ריב״ב היא בשדה היוצאת ומחלקת לכהנים ביובל, אם מתחלקת למשמר שעובד בראש השנה או למשמר שעובד ביום הכיפורים. עיין רש״י (ערכין כח: ד״ה פגע), ורמב״ם (ערכין פ״ד הכ״ד). ובמשנה למלך (שם) האריך בזה. **כט. ובטורי** אבן כתב שגם הקרקעות תלויים ועומדים מר״ה ועד יוה״כ - שאין הלוקח משתמש בהן, ואינן חוזרות למוכר עד יום הכפורים (ולפ״ז נמצינו מקן פי׳ כח ע״ב). ועוד כתב, שמר״ה עד יוה״כ הוא תלוי ועומד אם יתקעו בשופר ביוה״כ, וכשתוקעים ביוה״כ חלים שתי מצוות אלו למפרע מראש השנה. **ל. ובגמרא** (ח: - ט:) נחלקו בזה כמה ימים צריך לנטוע לפני ראש השנה כדי שתעלה לו שנה. **לא. רש״י** (ג.). **לב. וראה** בטורי אבן (ט: ד״ה כמיכן) שהאריך לבאר לאיזה ענין הוא ר״ה לרבעי. **לג. במשנה** כתוב רק 'למעשרות' ובברייתא כתוב 'לירקות ולמעשרות' וביארה הגמרא שלירקות היינו למעשר ירק דרבנן ולמעשרות היינו למעשר דגן דאורייתא, והתנא של המשנה שנה דרבנן וכ״ש דאורייתא. **לד. רש״י** (ג.). **לה. זמן** חיוב תבואה במעשר הוא משיגדל שליש גידולו כדלפינן בגמרא (יג:), ובירק הולכים בתר לקיטה כמבואר בגמרא (יד.), ובאילן אחר חנטה במבואר שם, וע״ע בדף יג ע״ב זמן מעשר בקטניות. **לו. תוס׳** (ח. ד״ה מה), וכתבו שם שעוד י״ל על פי דברי רש״י כתובות (כה. ד״ה ולפ נמחייבו) שלא נתחייבו ישראל במעשר עד שהתחילו למנות שמיטין, א״כ תלתה התורה את המעשר בשמיטין, ושמיטין ר״ה שלהם הוא תשרי. **לז. ומבואר** בגמרא (שם) שאפילו למאן דאמר יום אחד בשנה אינו חשוב שנה, מודה הוא שבנדרים יום אחד נחשב שנה, משום שכוונתו היתה לצער עצמו, והרי כבר נצטער. **לח. כ״כ** רש״י (נמדבר יז כג) שזה נקרא חנטה. וראה במאירי (כ. ד״ה נמחד נשבט) י״מ שהוא הוצאת הפרחים קודם צמיחת הפרי כלל. וראה שפתי חכמים (כ. נרסם״י ד״ה לשלש שנים). וראה בחידושי ר״א מגריידיץ (מעשרות פ״ו), ובשו״ת מלבושי יו״ט (ח״ב קונטרס חופת קרקע קרקע סי׳ יד-טו), וחזון איש (שביעית פ״ז סקי״ח- יב). **לט. גמרא** (יד. ועיין רש״י יג ע״ב ד״ה מנין). ובדף יג ע״ב מבואר שתבואה וזיתים משביאו שליש, ונחלקו הראשונים בפירוש הגמרא, ראה ר״ן (יד.) וריטב״א (יב:), ובטורי אבן (יד. ד״ה הואיל) ותוס׳ רע״א (פ״ח שם ה). וראה ברש״ש (ב.) שדן בדבריהם. **מ. והטעם** שאין ר״ה שלהם תשרי [כמו בתבואה שאף שהולכים בה אחר הבאת שליש מ״מ ר״ה שלה תשרי ולא עשו לה ר״ה בפני עצמה סמוך לזמן הבאת שליש] שדרשו בגמרא (י.) מהפסוק 'ובשנה הרביעית' 'ובשנה החמישית' שו׳ מוסיף על ענין ראשון, שפעמים שברביעית עדיין אסורה משום ערלה, כגון אם מיהרו פירות השנה הרביעית לחנוט קודם שבט - אסורים משום ערלה, שעד שבט עדיין נחשב כשנה שלישית (תוס׳ יד. ד״ה נמחד). **מא. רש״י** (יד.), ועיי״ש בילקוט ביאורים בביאור מהות ענין ר״ה לאילנות. **מב. תוס׳** (יד. ד״ה נמחד). **מג. מאירי** (ג.). וראה בירושלמי (ר״ה פ״ק ה״ב). **מד. רש״י** (ב.). **מה. גמרא** (י.), ועיי״ש ברש״י שאף שלענין שני ערלה ר״ה הוא באחד בתשרי כמבואר לעיל, מ״מ לענין היתר אכילה בשנה השלישית אין מותר אלא הפירות שחנטו אחר ט״ו בשבט שאחר השנה השלישית. **מו. טורי** אבן (יד. ד״ה הואיל) ותוס׳ רע״א (פ״ק שם ה). וראה ברש״ש (ב.) שדן בדבריהם. **מז. ובברייתא** (טו.) שנינו שלרבי מאיר הכל נידונים בראש השנה, וגזר דין שלהם נחתם ביום הכפורים. ולרבי יהודה הכל נידונין בראש השנה, וגזר דין שלהם נחתם כל אחד ואחד בזמנו, בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן, בחג נידונין על המים, ואדם נידון בראש השנה, וגזר דין שלו נחתם ביום הכפורים. ולרבי יוסי אדם נידון בכל יום. ולרבי נתן אדם נידון בכל שעה. ומפרשת הגמרא שהמשנה שבארבעה פרקים העולם נידון היא בשיטת תנא דבי רבי ישמעאל שהם סוברים שבארבעה פרקים העולם נידון, בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן, בחג נידונין על המים, ואדם נידון בראש השנה, וגזר דין שלו נחתם ביום הכפורים. **מח. וכתב** בגליון מהרש״א (טו.) שאף שדין זה הוא מדרבנן, שייך בו לשון זה. וראה בריטב״א.

הזכירו לפני ביום זה מלכויות - כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות - כדי שיעלה זכרונכם לפני לטובה[מט], על ידי התקיעות[נ], ותקעו לפני בשופר של איל כדי להזכיר עקידת יצחק וייחשב לכם כאילו עקדתם את עצמכם לפני[נא].

סוכות: נידונים בו על המים, דהיינו על הגשמים שיירדו בשנה זו, ולכך ציותה התורה לנסך מים בימי החג[נב] אמר הקב"ה נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה[נג].

פסח: נידונים על התבואה[נד] אם תצמח כראוי, ולכך אמר הקב"ה הביאו לפני עומר[נה] בפסח כדי שתתברך התבואה שבשדות[נו].

עצרת: נידונים על פירות האילן אם יהיו מבורכין, ומפני כך אמרה תורה להביא את שתי הלחם, אמר הקב"ה הביאו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות האילן. ואע"פ שהם מן החיטין, מ"מ כיון שהם מתירים להביא את פירות הביכורים, שייך בהם ריצוי על הפירות, ועוד שר' יהודה לשיטתו שסובר (סנהדרין ע:) שהעץ שאכל אדם הראשון ממנו היה חטה, וא"כ חטה היא ג"כ מפירות האילן[נז].

ג. מצות תקיעת שופר

מצות עשה מן התורה לשמוע תרועת השופר בראש השנה, שנאמר (במדבר כט א) 'יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם', ואע"פ שאין כתוב שופר במפורש בראש השנה, דרשו חכמים שתרועה האמור בפסוק הוא בשופר, מיובל דכתיב ביה (ויקרא כה כט) 'וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי'[נח].

הטעם שנקרא שופר: יש שכתב שקיבלו חז"ל שהוא מלשון שפופרת, כלומר דבר החלול, ולא כל דבר החלול נקרא שופר, אלא דוקא קרן של בהמה וחיה החלולין, שכן הן בטבען שיוצא עצם אחד מראשו ועליו תקוע עצם חלול, וזה העצם החלול הוא הנקרא שופר[נט]. ויש שכתב[ס] ששופר הוא לשון הידור ותיקון, מלשון (מהלים סט ו) 'אַף נַחֲלָתְךָ שָׁפְרָה עָלָי'[סא].

טעם התקיעה: כתב החינוך (מצוה תה) ביום ראש השנה שהוא היום הנועד מקדם לדון בו את כל באי העולם, צריך כל אחד להעיר טבעו לבקש רחמים על חטאיו מאדון הרחמים, כי אל חנון ורחום הוא נושא עון ופשע וחטאה ונקה לשבים אליו בכל ליבם. וקול השופר מעורר הרבה את לב כל שומעיו, וכל שכן קול התרועה, כלומר הקול הנשבר. ומלבד ההתעוררות שבו, יש לו לאדם זכר בדבר שישבור יצר לבו הרע בתאוות העולם ובחטאים בשומעו קולות נשברים[סב].

שיעור אורך השופר: צריך שיהא השופר גדול כדי שיוכל לאחזו בידו ויהא בולט משני צידי ידיו[סג]. והיינו שיהיה כשיעור ארבעה גודלים של אדם בינוני[סד], וזה כפי שיעור רוחב האגודל באמצעו ולא בראש האגודל ששם הוא מתקצר, והוא נקרא טפח שוחק[סה].

דיני השופר: מדיני השופר, שיהא מקרן הכבש זכר לעקידת יצחק[סו], ושיהיה כפוף, לסימן שיכוף לבו לשמים[סז], וכן שיהא שלם, ושלא יהא בו דבר המעכב את שמיעת קולו כראוי, וכך שנינו במשנה (כו. - כז:) ששופר שנסדק[סח] ודבקו או שדיבק שברי שופרות פסול, משום שהוא כשני שופרות[סט]. ואם ניקב וסתמו במינו באופן שאחר שסתמו לא נשתנה קולו מכפי שהיה קודם שניקב, כשר. ואם נשתנה קולו ממה שהיה בתחילה, פסול. צפהו זהב במקום הנחת פה, פסול. שלא במקום הנחת פה, כשר. צפהו זהב מבפנים, פסול. מבחוץ, אם נשתנה קולו מכמות שהיה, פסול, ואם לאו כשר[ע].

עוד דינים המכשירים או פוסלים את השופר: שופר של קרבן עולה, ושופר של שלמים, לכתחילה לא יתקע בהם, ואם תקע יצא ידי חובתו, משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו לישראל, להיות קיומם להם הנאה, אלא לעול על צואריהם ניתנו[עא]. ומשום סברא זו מותר למודר הנאה מחבירו לתקוע לחבירו תקיעה של מצוה, והמודר הנאה משופר מותר לו לתקוע בו תקיעה של מצוה[עב].

ושופר של ע"ז אין תוקעים בו לכתחילה, משום שהוא מאוס[עג], ואם תקע בו יצא[עד]. ובשופר של עיר הנדחת אף בדיעבד לא יצא, שכיון שהוא עומד לשריפה הרי הוא כמי שאין בו שיעור[עה]. ושופר הגזול שתקע בו, יש מי שכתב[עו] שיצא ידי"ח, כיון שאין המצוה אלא בשמיעת הקול, שאע"פ שלא נגע בו ולא הגביהו, יצא בשמיעת התקיעה, ואין בקול דין גזל[עז]. ויש שכתב[עח] שאין יוצאים בו ידי"ח, שאף על פי שבקולו הוא יוצא, הרי זו מצוה הבאה בעבירה, ואין יתרצה האדם בכך אל אדוניו ביום הדין.

מקום עמידת התוקע והשומע: צריך שיהא קול השופר נשמע בלא שיתערב בו קול אחר, ולכך אם תקע לתוך בור, והשומע עמד מחוץ לבור, אם שמע קול השופר יצא, אבל אם שמע קול הברה שאינו קול השופר עצמו, לא יצא. ושיעור דבר זה תלוי בהבחנת האדם עצמו איזה קול שמע[עט]. ואם עמד בתוך הבור לעולם הוא יוצא ידי"ח, שבודאי שמע קול שופר[פ].

האם המצוה היא התקיעה או השמיעה: נחלקו הראשונים אם מצות התורה היא לתקוע בשופר, או שהמצוה היא לשמוע קול שופר, בטור (סי' תקפה) כתב, שקודם שיתקע יברך לשמוע קול שופר ולא לתקוע, דלאו בתקיעה תליא מילתא אלא בשמיעה[פא], כמבואר במשנה (כו:) התוקע לתוך הבור כו' לא יצא, משום שלא שמע קול שופר אלא קול הברה[פב]. והרא"ש (פ"ד סי' י) כתב, שדעת

מט. ונתבאר פרטי הזכרתם בתפילת מוסף בגמרא (לב-לג:), ובשו"ע (סי' תקפג). **נ. ועיין** בילקוט ביאורים (עז.) הטעם לאמירת פסוקי שופרות. **נא. גמרא** (עז.). וראה להלן בענין מצות התקיעה. **נב. עיין** תענית (ג:) שיטות התנאים בזה באלו ימים מימי החג מנסכים. **נג. ובאיזה** יום מהחג נידונים, בטורי אבן כתב שהתחלת הדין ראשון וגמר הדין ביום שביעי, ובערוך לנר כתב שנראה שכל הדין הוא ביום הראשון. **נד. ובשפתי** חכמים ציין לדברי התוס' (יב: ד"ה המנוקה), שכתבו לבאר מה נכלל בשם תבואה. **נה. הבא** מן השעורין, ומתיר לאכול מהתבואה החדשה של שנה זו. **נו. ובטורי** אבן התקשה מתי הוא זמן הדין, וא"א לומר שביום הראשון שהרי את העומר מביאים ביום השני, וקשה לומר שהדין הוא כל ימי הפסח שא"כ דין התבואה יותר ארוך מדין האדם שדין האדם יום אחד, וע"כ כתב שתחילת הדין ביו"ט ראשון וגמר הדין ביום אחרון וכמו דין האדם שנידון בר"ה וגמר דינו ביו"כ, ומביאים את העומר ביום השני לפני גמר הדין, ובערוך לנר כתב שאפשר לומר שהדין הוא ביום ראשון ומה שאמרו שטעם העומר ביום שני של פסח מפני הדין, היינו ע"פ דברי הגמרא (יז:) שגם אחר גמר הדין אפשר לשנותו לטובה ולרעה. ועיין בספר החינוך (מצוה שג) שנצטוינו בזה בשני של פסח ולא בראשון, כדי שלא נערב שמחה בשמחה, כי הראשון נכון לזכר הנס הגדול שהוציאנו ברוך הוא מעבדות לחירות, מיגון לשמחה). **נז. גמרא** (טו.), וברש"י (שם). **נח. גמרא** (לג:- לד.). **נט. חיי** אדם (כלל קמ ס"ג) ומקורו מהר"ן (ו. ד"ה וכתבו). **ס. ריטב"א** (כו. ממשנה) בשם הרמב"ן, וזה לשון הרמב"ן (בכתבי הרמב"ן פ"ח בדרשה לרמז השנה ד"ה עכשיו): והנקלפים לאחר תקונם הם שופר, מגזרת 'בְּרוּחוֹ שָׁמַיִם שִׁפְרָה' (איוב כו יג), שמתחן כאהל. **סא. והטור** (סי' תקפה) כתב ש'שופר' ראשי תיבות אין שטן ואין פגע רע, פירוש, כשיש שופר אין פגע רע. **סב. ובאבודרהם** (סדר תפלת ר"ה) הביא דברי רבי סעדיה [גאון] שכתב עשרה טעמים למצות תקיעת שופר. **סג. וראה** במקראי קודש (ימים נוראים סי' יג) שהאריך לדון אם יש לדקדק מדין זה שמצוה לאחוז השופר בידו כשתוקע, ולא יהא מונח. **סד. וכיון** שארבעת האצבעות שהוא אוחז בהן את השופר אינן רחבות כמו אגודלים, נמצא שהשופר בולט משני צידי היד. רא"ש. **סה. שו"ע** (סי' תקפו ס"ט), ובמשנ"ב (תקנ"ד). וראה בביאור הלכה (שם ד"ה ד' גודלים) שביאר שאף לדעת הרא"ש ששיעור טפח הוא מדרבנן, כדי שלא יאמרו שלתוך ידו הוא תוקע, מ"מ גם מן התורה צריך שיעור כדי שיהיה אפשר לתקוע בו. ובמאור ישראל (כו:) האריך לבאר הדין בתוקע בשופר ששיעורו פחות ממה שנזכר בברייתא. **סו. ובכלל** זה גם כבשה נקבה אלא דהמהדרין ביותר נוהגין לחזור אחר של איל דוקא דהוא זכר טפי לאיל של יצחק (משנ"ב סי' תקפו סק"ג). **סז. גמרא** (כו:). **סח. ובברייתא** (כו:) נתבאר שאם נסדק לארכו פסול, ואם נסדק לרחבו יש לחלק, שאם נשאר ממקום הנחתו בפה עד הסדק שיעור שהוא כשר לשופר, הרי הוא כשר, אבל אם לא נשאר כשיעור הזה, פסול. **סט. רש"י** כז. ד"ה פסול. ובשפתי חכמים העיר, שלרש"י הפירוש נסדק היינו כשנחלק לשנים, ובתוס' (כו: ד"ה נסדק) משמע שאין הפסול משום שהוא כשני שופרות. עיי"ש. **ע. ועיין** במשנ"ב סי' תקפט ובילקוט ביאורים בסוגיא כל פרטי הדינים בהלכות אלו. **עא. גמרא** (כח.) וברש"י שם. וברמב"ם (שופר פ"ג ה"ג) כתב שופר של עולה לא יתקע בו, ואם תקע יצא שאין דין מעילה בקול. ואם תאמר והלא נהנה בשמיעת הקול מצות לא ליהנות ניתנו. ועיין בלחם משנה בביאור דברי הרמב"ם. **עב. וכתב** הריטב"א (כח. ד"ה ומסתמא יצא) דאע"ג דאיכא שכר מצות בהאי עלמא, אין הנאה ההיא עם עשיית המצוה ממש שיהנה הוא בעשייתה בשעת עשייה, אלא שהמעשה גורם לו טובה, ואין זה נחשב הנאה באיסורי הנאה אלא כשההנאה מגוף הדבר האסור. וראה באבני מלואים (סי' כח סק"ס) שביאר דעות הראשונים אם הנאת הגוף יחד עם הנאת המצוה, מותרת. **עג. ר"ן** (ז.). **עד. וראה** בר"ן ובפורת יוסף שביארו למי היה שייך הע"ז. **עה. וראה** בלחם משנה (שופר פ"ג ה"ג) שהאריך הרבה בביאור שני דינים אלו. וראה בקהלות יעקב (סוכה סי' כה בענין כתומי מכתם שיעוריה). **עו. רמב"ם** (שופר פ"ג ה"ג), ע"פ ביאור המגיד משנה שם. **עז. והראב"ד** השיג עליו שאפילו יהיה בו דין גזל, יום תרועה יהיה לכם מ"מ, כמבואר בירושלמי (סוכה פ"ג ה"ב). **עח. ריטב"א** (כח. ד"ה ולענין). ועיין באמרי בינה (דיני יו"ט סי' כ ד"ה ועיין). **עט. ב"י** (סי' תקפו) ובדבריו דוחה קושיית הרא"ש (פ"ג סי' ח), היאך משערים זה. **פ. גמרא** (כו:). **פא. וכתב** בבית יוסף (או"ח סי' תקפט) בשם הכל בו (סי' סד) שאפילו המדבר ואינו שומע דקיימא לן (תרומות פ"א מ"ג) שהוא כפיקח לכל דבריו אינו מוציא. כיון דאינו שומע דלאו בר חיובא הוא, וכן כתב הר"ש בר צמח בתשובה (משנ"ת ח"ג סי' קיג). וטעמא משום דבשמיעה תליא מילתא דהא מברכין על השמיעה, וכיון שאינו שומע אינו מחוייב בדבר ולא מוציא ידי חובה, אבל שומע ואינו מדבר יוצאים בתקיעתו. וראה עקבי חיים (סי' יח - כ) בזה. **פב. והרמב"ם** (נשו"ת פאר הדור סי' נח) ביאר דהתקיעה כדי לשמוע הוא כמו עשיית סוכה לישב בה והמצוה רק הישיבה הכא נמי המצוה רק השמיעה, ובשו"ת אבני נזר (או"ח סי' מ סק"ו) הקשה, שאם כן

רבינו תם שיש לברך על תקיעת שופר משום דעשייתה היא גמר מצותה[פג].

תקיעה בשבת: כשחל יום טוב של ראש השנה בשבת, מן התורה מותר לתקוע בו, שתקיעה היא חכמה ואינה מלאכה, ואסרו חכמים לתקוע[פד], משום שחששו שמא ירצה האדם ללמוד את סדר התקיעות, וילך אצל בקי, ויבוא להעביר את השופר ארבע אמות ברה"ר ובכך יעבור על איסור הוצאה[פה]. ובמקדש שלא אסרו בו משום שבות, תוקעים אף בשבת[פו]. ומשחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיתקעו בכל מקום שיש בו בית דין[פז].

מנין התקיעות: חייב אדם לשמוע בראש השנה תשע תקיעות, שהן שלש תרועות[פח] ולכל תרועה תקיעה פשוטה לפניה ולאחריה[פט]. ותרועה זו האמורה בתורה, יש להסתפק אם היא היללה שאנו קורים תרועה, או אם היא גניחה מה שאנו קורים שברים, או אם הם שניהם יחד, לפיכך כדי לצאת ידי כל הספקות צריך לתקוע תשר"ת ג' פעמים, ותש"ת ג' פעמים, ותר"ת ג' פעמים[צ]. ונחלקו תנאים (סוכה נג:) אם תקיעה ותרועה ותקיעה מצוה אחת הם או כל אחת מצוה בפני עצמה, לרבי יהודה מצוה אחת הם, ולחכמים תקיעה מצוה לחוד ותרועה מצוה לחוד[צא].

והמנהג לתקוע מאה תקיעות, היינו שלושים תקיעות לפני תפילת מוסף[צב], ושלושים בתפילה שבלחש על סדר שלש הברכות מלכויות זכרונות ושופרות - עשר תקיעות לכל ברכה, וכן בתפילת השליח צבור תוקעים שלושים, ועשר תקיעות נוספות כשגומרים את כל התפילה. ובתוס' (נג: ד"ה שיעור) הביאו את דברי הערוך (ערך ערב) שהטעם שתוקעים כמנין זה הוא כנגד מאה פעיות שפעתה אמו של סיסרא[צג].

תקיעות במיושב ובמעומד: מבואר בגמרא (טז.) שהיו תוקעים כשהם יושבים - קודם תפילת מוסף[צד], וחוזרים ותוקעים כשהם עומדים - בתפילת מוסף, על סדר הברכות שאומרים מלכויות וזכרונות ושופרות. וכתב הטור (סי' תקפה) מקור הדין שמצות התקיעה במעומד דכתיב (במדבר כט ו) 'יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם', וילפינן מ'לכם' דכתיב גבי עומר, וספירת העומר היא במעומד דכתיב (דברים טז ט) 'מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ בַּקָּמָה', אל תקרי ב'קמה' אלא ב'קומה'[צה].

והטעם שתוקעים במיושב וחוזרים ותוקעים במעומד, הוא כדי לערבב את השטן, שכשישמע שישראל מחבבין את המצות מסתתמין דבריו ואינו משטין[צו].

ד. קידוש החודש

מצוה מן התורה לקדש חדשים ולעבר שנים בבית דין גדול בחכמה וסמוך[צז] בארץ ישראל[צח], ולקבוע מועדי השנה על פי אותו קידוש, שנאמר (שמות יב ב) 'הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים', כלומר, כשתראו את חדושה של הלבנה תקבעו לכם ראש חודש, או אם אפילו לא תראוה כיון שהיא ראויה להיראות על פי החשבון המקובל[צט].

ובמסכתין נתבארו הרבה דינים השייכים למצוה זו, כדלהלן.

העדאת העדים וחקירתם: מצוה לקדש על פי ראיית העדים את חידוש הלבנה[ק], ואף שבשאר איסורים עד אחד נאמן, חידשה התורה שצריך בזה שני עדים[קא]. לפיכך, הרואה שנתחדשה הלבנה[קב] יש לו ללכת לבית דין הגדול שבירושלים[קג], ואף אם הרואים הם קרובים ופסולים להצטרף לעדות אחת[קד], או שראה יחיד, יש להם לילך, שמא יבוא אחר ויצטרף עמו לעדות החודש[קה].

העדים היו מתכנסים לחצר גדולה[קו], ומכניסים הבי"ד תחילה את הגדול שבזוג שבא ראשון, ובודקים אותו בכמה שאלות כיצד ראה את הלבנה לפני החמה או לאחר החמה וכו'[קז], לברר שראה את חידוש הלבנה ולא טעה בראייתו, או שאינו משקר, ואחר כך היו מכניסים את השני ובודקים אותו, ואם נמצאו דבריהם מכוונים - עדותן קיימת. ושאר כל הזוגות שואלין אותן ראשי דברים, בשביל שיהו רגילים לבוא[קח].

כשרות העדים: נחלקו חכמים, אם קרובים כשרים לעדות החודש, דכתיב 'תעבירו שופר' (שמ' שם). **צ. גמרא** (לד.) וכן נפסק בשו"ע (סי' תקל ס"ג). ובגמרא שם מבואר שאין יוצאים יד"ח לכו"ע אם יתקעו תשר"ת לחוד אף שתוקעים ב' אופני התרועה, שאפשר ששברים עיקר והתרועה מפסקת בין השברים לתקיעה, וכן להיפך. **צא. ובעמק** סוכות (סוכה שם) ביאר שלר' יהודה הוא דבר אחד ולכך אין להפסיק ביניהם יותר מכדי נשימה, ואם הפסיק הרי זה כמו שהפסיק בשיעור התקיעה שנתבטל מה שתקע קודם, ולרבנן אף שמצוה אחת הן מ"מ בעצמותן שני דברים הם, ולכך אם הפסיק ביניהם לא נתבטלה תקיעה קודמת. וכעין זה ביאר בהישג יד (ערכין י.). וראה עוד בצפנת פענח (הסמטות שנפוץ הלכות מתנות עמ"ס עמוד 6) בביאור מחלוקתם. **צב. ובגמרא** (טז.) נקראו תקיעות דמיושב. **צג. ודיני** התקיעות נתבארו בשו"ע סי' תקצ. **צד. ועיין** בשו"ת הרדב"ז (סי' אלף קמ), ובתורה תמימה (במדבר כט ו) בטעם שנשתנה מצוה זו - שתוקעין מיושב, מכל המצוות שכתוב בהם 'לכם' שצריך לעשותם מעומד. **צה. ובחידושי** הרשב"ץ (ר"ה לד:) וביראים תמהו על הטור מנין לו גז"ש זו שלא נזכרה בדברי חז"ל. וראה במקראי קודש (יסוד נורמ"ס סי' כמ) שהאריך לבאר שיטות הראשונים בזה. **צו. גמרא** (טז:) ורש"י שם. וכתבו התוס' (טז: ד"ה ותוקעים) שלא שייך איסור בל תוסיף בעשיית מצוה פעמיים. ועיין טורי אבן שהאריך בדברי התוס'. וראה עוד ברשב"א שתירץ באופן אחר, ועיין בפני יהושע בזה. ובפנים יפות (סוף פרשת ויקרא ד"ה מכלל) פירש שכיון שרואה שישראל עושים תשובה מאהבה, ועי"ז נעשין העוונות כזכויות (כמבואר ביומא פו:), מתוך כך הוא מעורבב מלהזכיר את העוונות. וראה עוד בילקוט ביאורים פירושים נוספים בענין עירבוב השטן. **צז. וטעם** שאין מצוה זו אלא בסמוכים לפי שנאמר 'החדש הזה לכם' ולמשה ואהרן נאמר, ומשמע דוקא בגדולים וסמוכים כמותכם (חינוך מצוה ד). **צח. ובהמשך** דבריו כתב החינוך שם שמי שחכם גדול וסמוך יש לו רשות לעשות מצוה זו אף בחו"ל והוא שלא הניח כמותו בארץ. **צט. ספר** החינוך (שם). ועוד כתב שם, שכמו כן תכלול מצוה זו מצות עיבור השנה, לפי שיסוד מצות קידוש החודש כדי שיעשו ישראל מועדי השם במועדם, וכמו כן מצות עיבור השנה מזה היסוד היא. ואולם מלבד זה המקרא נאמרו מקראות בתורה למצות העיבור, והוא מה שכתוב (שמות יג י) 'ושמרת את החוקה הזאת למועדה', וכן (דברים טז ו) 'שמור את חדש האביב'. **ק. ולהלן** יתבאר ענין מצוה זו. **קא. כן** משמע מפני יהושע (כה. ד"ה נמצנה שם וכמנו). ועיין בטורי אבן (כה: ד"ה ומ"מ) שכתב לענין אדם שבא לגולה והעיד שקידשו בי"ד את החודש שלא אמרינן שנאמן מטעם ע"א נאמן באיסורים (שם מטעם דעבידא לגלויי עיי"ש) שמפני חומר המועדות לא היו מאמינים לע"א, עיי"ש. **קב. וכתב** הפני יהושע (כה: נפרש"י ד"ה לחומרו) שאי אפשר לראות הלבנה בחידושה אלא סמוך לחשיכה. **קג. ומבואר** במשנה (לא:) שהתקין רבן יוחנן בן זכאי שאפילו ראש בית דין בכל מקום שלא יהו העדים הולכין אלא למקום הוועד, ופירש רש"י שהם יקדשוהו בלא ראש בית דין. **קד. לדעת** רבנן (במשנה שם). **קה. משנה** (שם). ובעדים קרובים ילכו שניהם, ואין אומרים שילך רק אחד מהם שהרי ממילא אינם יכולים להצטרף יחד, מפני שאפשר שאותו אחד יפסל משום גזלנות וכדומה לפירוש הרמב"ם (פ"ג ה"ח), או שיכשל בלשונו לפירוש רש"י (שם. ד"ה שמא) ויזדקקו להעד השני שיצטרף עם אחר. וראה בערוך לנר (שם) בביאור דברי רש"י. **קו. עיין** תוס' יו"ט (פ"ג מ"ה) שמרש"י (שם: ד"ה תנא) משמע שרק בשבת היו מתכנסים בחצר זו, אך מהרמב"ם (פ"ג ה"ז) משמע שאף בחול היו מתכנסים בחצר זו ושם בודקים אותם. **קז. כמבואר** במשנה (שם:), וברמב"ם (פ"ג ה"ז) כתב, שעדי קידוש החודש צריכים דרישה וחקירה, וראה מנחת חינוך (מצוה ד אות כח-לט) בזה.

קח. משנה (שם:). וראה עוד במשנה כד. וכה. בדרך בדיקת העדים.

השומע ממי שאינו מחויב למה לא יצא, יהא דינו כמו סוכת גנב"ך שאף שאין העושים בני חיובא, כשרה. ותירץ שכיון דכתיב תקעו בחודש שופר, ומינה יליף בגמרא שתרועת ראש השנה בשופר, והרי כתיב תקעו במעשה, וכן ילפינן התם בגזירה שוה ממדבר והתם כתיב ותקעתם, ואף שהתכלית המצוה היא השמיעה מכל מקום בעינן שיפעול זאת במעשה, והיינו שיתקע כדי שישמע או שיתקע שלוחו, אבל אם אחר תוקע כדי שישמע הרי הקול נכנס ממילא באזניו ושמיעה איננה מעשה, וע"כ אם התוקע אינו בר חיובא שאינו יכול להיעשות שליח א"א לצאת בתקיעתו, וכמ"ש הרא"ש (נדרים עב:) ששמיעה הוא דבר שנעשה ממילא ואינו יוצא בקול זה שבא ממילא לאזניו. וכ"כ בישועות יעקב (סי' תקפט), וביאר דבריו במקראי קודש (יסוד נורמ"ס סי' טז) שאין התקיעה מעיקר המצוה, אלא שמתנאי המצוה היא שתהא התקיעה ע"י בר חיובא. [ועיי"ש שדן בדין אשה יכולה לתקוע לעצמה, ועוד דן אם השומע מאחרים יוצא ידי"ח מדין שומע כעונה, או מתורת שליחות על התקיעה]. ובכפות תמרים (יסוד תרועה, ד"ה כתב מרנ"ם) כתב שהמצוה כוללת תקיעה ושמיעה שניהם יחד, עיי"ש באורך. וכדבריו כתב בשו"ת שאגת אריה (סי' ו). ועיין בזה בשו"ת חלקת יואב (מו"ם סי' נג), ובחזון איש (מו"ם סי' ז). **פג. וביום** תרועה, (כט. ד"ה מרנ"ם) הקשה כיצד יוצא אדם בתקיעת חבירו, והרי מצוה שבגוף אינה בשליחות, ותירץ שלמדים מהפסוק 'יום תרועה יהיה לכם' שכל ישראל יכולים לצאת ידי חובתם בתרועה אחת, והיינו שגילתה תורה שבמצוה זו יש שליחות אע"פ שהיא מצוה שבגופו. **פד. וברש"א** (טז. ד"ה ומפמפרש) כתב שאין בזה איסור משום בל תגרע, כיון שהוא לצורך. ועיין בביאור דבריו בטורי אבן (טז: ד"ה ותוקעין), ובשו"ת בית הלוי (מ"מ סי' מכ) ודברי יחזקאל (סי' יז ד"ה ולפימ"ש). **פה. משנה** (כט:) וגמרא (שם). ובתוס' (כט: ד"ה שמא) כתבו שלא חששו שמא יוציאנו מרשות היחיד לרשות הרבים, משום שיש לו היכר שהוא רה"ר, אבל העברת ד' אמות שאין לו בה היכר, יש לגזור שמא ישכח ויעבירנו. ועיי"ש שהביאו פירוש רש"י (נסוכה מג.), ודחו דבריו. והר"ן (סוכה כח:) כתב שהטעם שדחו חז"ל התקיעה משום שאין אנו בקיאים בקביעות החודש, ואפשר שיום ראשון של ר"ה הוא חול, ועיין במג"א (מו"ם סי' תקפח סק"ד) מש"כ עפי"ז לענין הקושיא מדוע לא אסרו תקיעה בשבת משום שמא יתקן כלי שיר. ועיין שער המלך (סופר פ"ג ה"ו ד"ה והרמ"ס ז"ל) בזה. **פו. וראה** בטורי אבן (כט: ד"ה ובענין) שהקשה שבדבר שאינו לכבוד המקדש לא התירו איסור שבות, ופירש שלא רצו חכמים לבטל לגמרי התקיעה, כיון שהוא להעלות זכרונם של ישראל לאביהם שבשמים. **פז. משנה** (כט:), והטעם כתב הרמב"ם (סופר פ"ג ה"ט) מפני שב"ד זריזין הן, ולא יבואו התוקעים להעביר השופר בפניהם ברה"ר, שב"ד מזהירין את העם ומודיעים אותם. ובגמרא (ל.) נתבארו פרטי התקנה. וראה במרומי שדה (ל.) בביאור הסוגיא. ובתוס' (כט: ד"ה אפילו) כתבו שלכך הקילו בשופר יותר מבלולב שבלולב לא הותר בשום מקום בשבת, ששופר כיון שהוא להעלות זכרונם של ישראל לאביהם שבשמים לא רצו לבטל לגמרי, וכיון שתיקנו לתקוע בבי"ד אחד תיקנו בכל מקום שיש בי"ד. ועוד כתב הר"ן שבשופר אם לא יתקעו כלל כשחל בשבת חיישינן שתשתכח תורת שופר, אבל לולב אף אם לא נוטלים בשבת נוטלים בשאר ימים. ועיין בתוס' יו"ט (פ"ד מ"ג) וברש"ש (פסוס') מה שדנו בדברי הר"ן. וראה בהמועדים בהלכה (ר"ה פרק ד) שהאריך לבאר ענין תקנת ריב"ז בשיטות רש"י והרמב"ם. **פח. דכתיב** ביוה"כ של יובל והעברת שופר תרועה, וברה"ה כתיב שבתון זכרון תרועה יום תרועה יהיה לכם, ודרשו חכמים שתקיעות של יובל ור"ה שווים בשניהן שמצותן בשלש תרועות. גמרא (לג:). **פט. דכתיב** 'והעברת שופר תרועה', משמע העברת קול אחד לפני התרועה, וכן לאחריה

רבי שמעון מכשיר וחכמים פוסלים. וסברת מחלוקתם היא בדרשת הפסוק (שמות יג ו) 'וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם', ר"ש סובר, ש'לכם' בא ללמד שעדות זו תהא כשרה בכם - משה ואהרן, אע"פ שהם אחים ופסולים לשאר עדויות שבתורה, ורבנן סוברים ש'לכם' בא ללמד שהדבר מסור לחשובי הדור כמותם[קט] שיקבלו עדות החודש ויקדשוהו[קי].

בראשונה היה כל אדם שהוא בחזקת כשרות, נאמן לעדות החודש, אף כשאין מכירין אותו[קיא], ומשהתחילו הבייתוסים להטעות את חכמים[קיב], התקינו שלא יהיו מקבלים עדות אלא אם בי"ד מכירים אותו, ואם הבי"ד לא הכירו אותו, היו שולחים עמו עדים המוכרים לבי"ד שבירושלים[קיג] שיעידו על כשרותו[קיד]. וגם עדים אלו רשאים לחלל את השבת לצורך זה[קטו].

חילול שבת בעדים: מצוה על העדים לחלל שבת כדי לבוא ולהעיד, ולכן מותר להם לבוא מחוץ לתחום[קטז], וכן אם העד אינו יכול ללכת מרכיבים אותו על החמור[קיז], וגם מותר לשאתו במיטה אף שיש בזה איסור הוצאה, וכן הותר להם במקום הצורך לקחת כלי זיין אף שאינן דרך מלבוש ויש בהוצאתם איסור[קיח], ודרשוהו חז"ל מהפסוק 'אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם' (ויקרא כג ד) שהזהירה התורה שלא יעבור מועד זמן קריאתם, דהיינו קידוש החודש, ואפילו אם יצטרכו לחלל שבת בשביל כך[קיט]. ובלבד שלא יהו רחוקים מבית דין מהלך לילה ויום[קכ]. ואף באופן שנראתה הלבנה בבירור וא"כ ודאי ראוה גם עדים הסמוכים לבי"ד, מכל מקום העדים הרחוקים מחללים את השבת כדי להעיד[קכא].

ומשמעות הכתוב היא, שהעדים מחללים את השבת גם על חדשים שאין בהם מועדות, שגם ראש חודש נכלל בפסוק, לפי שגם הוא נקרא מועד[קכב]. ולאחר שחרב בית המקדש, אסרו חכמים לחלל את השבת ותיקנו שלא יחללו אלא רק על ניסן ותשרי, שבהם תלויים המועדות[קכג].

קידוש בית דין על פי עדים: מצוה שיקדשו בית דין סמוכים את החודש על פי עדות העדים שראו את חידוש הלבנה, דכתיב (שמות יג ג) 'הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים', כזה ראה וקדש[קכד]. ומצוה זו היא גם כשהעדים באים להעיד ביום שלושים ואחד, אע"פ שגם בלא עדותם היו בי"ד מקדשים את החודש ביום זה שהרי אי אפשר לאחר יותר את קביעת החודש, כיון שהמצוה היא לקדש ע"פ הראייה[קכה].

ואחר שקיבלו בי"ד את דברי העדים, ראש בית דין אומר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש[קכו]. ונחלקו החכמים, אם היו בי"ד מקדשין אותו גם כשלא נראה בזמנו, דהיינו שלא באו עדים ביום שלושים ור"ח ביום שלושים ואחד, רבי אלעזר ברבי צדוק סובר שכיון שלא באו עדים ביום שלושים על כרחך ר"ח ביום ל"א ואינו תלוי בבי"ד ואין צריך לקדשו שכבר קידשוהו שמים. וחכמים סוברים שגם בזה מקדשין. ויש שכתב[קכז] שראב"צ מודה שמצוה לקדש על פי הראייה, שיסכימו בי"ד ויקבעו את החודש ע"פ עדים שראו את הלבנה, ואמירת 'מקודש' היא מצוה בפני עצמה, ובזה נחלק עליהם, שכשבי"ד קובעין את ראש החודש שלא בזמנו - היינו ביום שלושים ואחד, אין מצוה לומר מקודש[קכח].

ובתחילה היו העדים הולכים למקומו של ראש בית הדין כיון שהוא צריך לומר 'מקודש'[קכט], והתקין רבן יוחנן בן זכאי שאפילו ראש בית דין בכל מקום שלא יהיו העדים הולכין אלא למקום ישיבת בי"ד, ומקדשין בית דין את החודש בלא ראש בי"ד[קל]. משום שחשש שימנעו העדים מלבוא מפני שלא ירצו לטרוח ללילך אחר ראש בית דין[קלא].

קבלת עדים מן המנחה ולמעלה: שנינו במשנה (ה:) בראשונה היו מקבלין עדות החודש כל היום, פעם אחת נשתהו העדים מלבוא ונתקלקלו הלויים בשיר[קלב], התקינו שלא יהו מקבלין אלא עד המנחה[קלג], ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגין אותו היום קודש[קלד] ולמחר קודש[קלה]. משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו מקבלין את עדות החודש כל היום[קלו].

קידוש החודש בטעות: אף אם טעו בי"ד וקדשו את החודש, הרי זה מקודש, ודין זה נלמד ממה שנאמרה תיבת 'אֹתָם' שלש פעמים בפרשת המועדות (ויקרא כג), ודרשום חכמים תיבה זו בשינוי הלשון, 'אֹתָם' - אפילו שוגגין, 'אֹתָם' - אפילו מזידין[קלז], 'אֹתָם' - אפילו מוטעין[קלח].

קידוש בי"ד ע"פ חשבונם, או מטעם אחר: פעמים שבית דין דוחים את עדות העדים ומשתיקים אותם שלא יעידו כדי שיקבעו את החודש על פי חשבונם[קלט], או משום סיבה הנראית להם לתיקון העולם, כגון משום ירקיא, היינו להפריד את השבת ויום טוב זה מזה, בכדי שלא יכמושו הירקות הנאכלים כשהן חיין - בשבת שאחר יום טוב, או ביום טוב שאחר שבת. או משום מתיא, היינו להפריד שבת ויום הכפורים זה מזה, בכדי שלא יסריח מת שימות באחד מהן שיהא ראשון, ולא יקבר לא היום ולא למחר[קמ]. וכן היו מעברים את חודש אדר שיהא בו ל' יום, כדי שחג הפסח יחול בתקופת ניסן[קמא].

אופן ההודעה על קידוש החודש לבני הגולה: בראשונה היו משיאין

קט. **ראה** בדברי החינוך שהובאו לעיל. קי. **ועיין** בריטב"א (כג.) מנין למד ר"ש דין זה שקידוש החודש רק בסמוכין, ועיין טורי אבן (שם) בזה. קיא. **ובמשנה** (כג.) נמנו הפסולים לעדות החודש - המשחק בקוביא, ומלוי ברבית, ומפריחי יונים, וסוחרי שביעית, ועבדים. ובשפתי חכמים העיר מדוע נקטה המשנה דווקא פסולים אלו, ולא את שאר הפסולים, וראה ברמב"ם (עדות פ"ט ה"ח) שמונה עשרה מיני פסולין נוספים. וכתב בקרבן ראשית (כג.) שבתחילה היה עדות החודש קל משאר עדויות, וקיבלו אותו מכל אדם לפי שאין בו דין הזמה, וכמש"כ הרמב"ם (קידוש החודש פ"ג ה"ג). ועיין מנחת חינוך (מלוה ד אות יג) שדן בפסול נוגע בעדות החודש. קיב. **כדי** שיקבעו בי"ד את החודש באופן שיהא יו"ט ראשון של פסח בשבת, ויקוים הפסוק הנאמר לענין התחלת ספירת העומר 'ממחרת השבת', כפשוטו, שלא לפי דרשת חכמים שכוונת הפסוק ליו"ט שנקרא שבת (רש"י כג: ד"ה להטעות). וראה בפני יהושע (כג.) שהקשה שלכאורה חשש זה שייך רק בחודש ניסן. ובערוך לנר (שם) כתב שהם רצו לקלקל קביעות החודש גם בשאר החדשים. קיג. **כ"כ** השפ"א (כג.). קיד. **משנה** (שם). ופירש רש"י שבי"ד שבעירו של העד היה שולח עימו אדם זה. ועיין שפת אמת (שם) שנתקשה בדברי רש"י. קטו. **כן** מוכח בגמרא (כג:). ובטורי אבן (כג. ד"ה מקדשין) הקשה שכיון שמן התורה כל אדם בחזקת כשרות א"כ היאך התירו חכמים לחלל שבת להעיד על כשרות העד, שהוא עקירת דין תורה בקום ועשה. ותירץ שאחר שתיקנו חכמים שאין מקבלין עדותו, הרי הוא אינו בר הגדה, וא"כ מן התורה קידוש החודש תלוי בו. וראה ברש"ש (כג:) ובמצפה איתן (כג. ממשנה), ובתרועת מלך (סי' ג אות ח). קטז. **ובערוך** לנר (כג:) העיר שלהשיטה שאיסור תחומין הוא מדרבנן אין צריך קרא להתיר לעדים לבוא מחוץ לתחום, וצ"ל שהפסוק בא להתיר להם הוצאה. קיז. **ובענין** האיסור ברכיבת החמור בשבת ראה במפרש ברמב"ם (קידוש"ח פ"ג ה"ד), וראה בזה בתוי"ט (ר"ה פ"ק מ"ט) ובחידושי מהרי"ח שם. קיח. **משנה** (כג.), ורמב"ם (קידוש החודש פ"ג ה"ד) ובמפרש שם. קיט. **רש"י** (כג: ד"ה שמפילו). קכ. **שאם** רחוקים כ"כ שיגיעו רק למחר אין לבי"ד צורך בעדותן, שלמחר ממילא יקדשו החודש אף בלא עדותן כיון שהוא כבר יום ל"א, וראה רש"ש (כג.), ומנחת חינוך (מלוה ד אות ג ד"ה והנה מצומצם) שדנו שלכאורה שייך שיהא צורך בעדותם גם כשרחוקים יותר משיעור זה. קכא. **וראה** בפני יהושע (כג: ד"ה ממשנה בין שנתקשה) שנתקשה בדין זה מדוע יחללו שבת שלא לצורך, עיי"ש. קכב. **תוס'** (כג: ד"ה על שני מדשיס). קכג. **ואין** מחללין על סיון מפני חג השבועות, כיון שהוא נקבע ביום החמשים להבאת העומר בפסח. וראה מנחת חינוך (מלוה ד אות ג) שמבאר מפני מה אסרו חכמים לחלל השבת בשאר חדשים. קכד. **גמרא** (כ.) וברש"י (שם). קכה. **גמרא** שם. קכו. **משנה** (כד.), ובגמרא למדו דינים אלו מפסוקים. קכז. **מנחת** חינוך (מלוה ד אות ג). קכח. **אמנם** ביראים (סי' רנט), ובריטב"א (כ. ד"ה שמפילו), מבואר שמצוה אחת היא, ולראב"צ שסובר שכשמקדשין שלא בזמנו אין אומרים 'מקודש', אין מצוה לקדש על פי הראייה כלל. קכט. **רש"י** (שם: ד"ה שמפילו). ובטורי אבן (שם) כתב טעם אחר, שכיון שהוא מופלא של בי"ד, ראוי ללכת אחריו. קל. **משנה** (שם:). קלא. **גמרא** (שם). ובטורי אבן (שם: ד"ה שמפילו) נסתפק אם הסנהדרין מקדשין לחלוטין או רק בתנאי על מנת שירצה הראש בי"ד. קלב. **ורש"י** פירש שהקלקול היה בר"ה (ועיין בפנ"י מנין למד זה), וכתב בטורי אבן שגם התקנה שלא לקבל עדים מהמנחה ולמעלה היתה רק על ר"ה, אבל בשאר חדשים היו מקבלים עד שחשיכה. אמנם בפנ"י משמע שגם בשאר חדשים היתה תקנה שלא היו מקבלים עד שחשיכה אלא זמן מה קודם, אלא שלא היו צריכים כ"כ זמן מהמנחה ולמעלה רק בר"ה שהיה הרבה קרבנות להקריב. קלג. **היינו** עד מנחה קטנה מתשע שעות ומחצה. טורי אבן (ה: ד"ה התקינו). קלד. **בטעם** שהיו גומרים אותו יום בקדושה, עיין רש"י וריטב"א (ה:). קלה. **ועיין** בצפנת פענח (יו"ט פ"ק הכ"ב) שכתב שמשמע מרש"י ותוס' בכמה מקומות שהיו מונים את היום השני לאחד בתשרי, אך ברש"י במנחות (ק: ד"ה שני ימים) לא משמע כן. קלו. **ולשיטת** רש"י (פירוש ה: ד"ה מי גמ' מוקה) התקנה היתה שיקבעו את היום הראשון לעיקר, ומ"מ היו נוהגין קודש גם ביום השני. ולשיטת תוס' (שם) מתקנת ריב"ז נתבטלה תקנה הראשונה לגמרי. וראה בשאר הראשונים, ובצל"ח (פסחים שם). קלז. **היינו** בידיעת החשבון. ריטב"א (כה.). וראה בערוך לנר (כה.) שהאריך לבאר שלוש דרשות אלו. קלח. **ברייתא** (כה.). ובמנחת חינוך (מלוה ד אות כ) כתב לחדש לפי"ז שאי אפשר לחזור מקידוש החודש תוך כדי דיבור, כיון שהיתר החזרה היינו כשטעה, ובקידוש החודש דרשו חכמים 'אתם' אפילו מוטעין, א"כ לא שייך בו טעות וחרטה, וממילא אין בו דין חזרה תוך כדי דיבור. קלט. **ובגמרא** (כ: - כא.) נתבארו פרטי דינים בחישוב מולד הלבנה. וראה בהקדמה לשפתי חכמים על מסכת ר"ה, שהאריך בזה. קמ. **גמרא** (כ.) ורש"י שם. וראה בהגהות רי"א חבר (ד"ה מיכא) מה שהעיר בדברי רש"י. ובגמרא (שם) נתבאר הנפקא מינה בין שני הטעמים. וכן נתבאר בגמרא אימתי היו דוחים דברי העדים לקדש החודש או לעברו. קמא. **גמרא** כא. וברש"י (ד"ה ולא תמוקם). וראה מנחת חינוך (מלוה ד אות כג, כד).

משואות - מדורות בראשי ההרים, להודיע לבני הגולה באיזה יום קידשו בי״ד את החודש[קמב], אבל משקלקלו הכותים, והשיאו גם הם משואות, שלא בזמן החדש, בכדי להטעות את ישראל[קמג], התקינו שיהו שלוחין יוצאין להודיע לבני הגולה אימתי קידשו בי״ד את החודש[קמד]. ועל ששה חדשים היו השלוחין יוצאין, על ניסן מפני הפסח, על אב מפני התענית, על אלול מפני ראש השנה[קמה], על תשרי מפני תקנת המועדות[קמו], על כסליו מפני חנוכה, ועל אדר מפני הפורים[קמז]. וכשהיה בית המקדש קיים יוצאין אף על אייר מפני פסח קטן[קמח]. ואפילו שליח אחד נאמן[קמט]. ואין השלוחין רשאין לחלל את השבת, כיון שקביעות החודש בבי״ד אינה תלויה בהם ולא עליהם נאמר הלימוד ׳במועדו׳ ואפילו בשבת[קנ].

יש מקומות שהיו מגיעין אליהן שלוחי ניסן ולא היו מגיעין אליהן שלוחי תשרי, ומן הדין היה שביום טוב של פסח יעשו יום אחד שהרי הגיעו אליהן השלוחין ויודעים באיזה יום נקבע ראש חודש, ויום טוב של סוכות יעשו שני ימים שהרי לא הגיעו אליהן השלוחין, אך כדי שלא נחלוק במועדות התקינו חכמים שכל מקום שאין שלוחי תשרי מגיעין שם, עושין שני ימים גם בפסח[קנא], ואפילו ביום טוב של עצרת[קנב].

קמב. ואופן השאתן מפורש במשנה (כג:). קמג. **שבית** דין לא היו משיאין משואות אלא בחודש שנתקדש ביום שלשים, וכשלא היו משיאין לערב של יום שלשים הכל יודעין שהחודש מעובר, ופעם אחת עיברו בית דין את החודש ולא השיאו משואות לערב שלושים, והכותים השיאום בהרים שלהם, והטעו את בני הגולה לעשותו חסר. רש״י שם. קמד. **משנה שם.** קמה. **לרש״י** (יח. ד״ה על מנת) היינו שכיון שהודיעו השליחים מתי ר״ח אלול היו מונים שלשים יום ועושים ר״ה, ולא הוצרכו לנהוג בר״ה שני ימים מספק שמא אלולו מעובר לפי שהולכים אחר רוב שנים שאין אלול מעובר. ולתוס׳ (שם) היו נוהגים שני ימים מספק שמא אלול מעובר, ומה ששלחו שלוחים על אלול היינו כדי שיידעו ממתי מתחילין למנות לשני ימי הספק. קמו. **אף** שהיו יוצאים על אלול, הוצרכו לצאת גם על תשרי, שמא עיברו את אלול. גמרא (יט:). קמז. **ובגמרא** (יט:) הובאה ברייתא שלרבי אם נתעברה השנה היו יוצאים אף על אדר שני. קמח. **משנה** (יח.). ובמאירי (יח.) הקשה האיך היו יוצאין בזמן שבית המקדש קיים, והלא במשואות היו מודיעין, שאף לאחר חורבן היו נוהגים בזה כמו שאמרו בתלמוד המערב ר׳ בטל את המשואות, ור׳ לאחר חורבן היה, וכתב שגדולי המפרשים פירשו שלא היו המשואות נעשין תחלה אלא כנגד בבל, אבל לסוריא ושאר מחוזות הרחוקים שבצדדים אין מקום להודעה על פי משואות, והיו שלוחים יוצאים להם לעולם. קמט. **ואפילו** אינו שליח בי״ד אלא סתם אדם שבא ואמר אני שמעתי מפי בית דין שקדשו את החודש ביום פלוני נאמן ומתקנין את המועדות על פיו. גמרא (כג:) ורמב״ם (קידוש המחודש פ״ג הי״ד). וראה בזה בטורי אבן (כג:) ובמנחת חינוך (מצוה ד אות ג). קנ. **ברייתא** (כג:). קנא. **גמרא** (כג:). קנב. **אף** שאינו תלוי בראייה ולא בשלוחין שהרי אין עושין עצרת אלא על ספירת הימים מיום שני של פסח, מ״מ חששו חכמים שאם יעשו עצרת יום אחד יעשו גם סוכות יום אחד אף במקום שאין שלוחי תשרי מגיעים. רמב״ם (קידוה״ח פ״ג הי״ב) והמפרש שם. ובטורי אבן הקשה אם כן מדוע הטריחו את השלוחין ללכת ולהודיע בניסן, הרי ממילא היו עושים בפסח שני ימים משום גזירה, עיי״ש מש״כ. ובהגהות מצפה איתן תירץ ע״פ תוס׳ בסוכה (מג. ד״ה ג׳ ימים) שיהיה נפקא מינה להולך במדבר שבמקומו מגיעים שלוחי ניסן ותשרי, והלך למקום שמגיעים רק שלוחי ניסן, שאין צריך לנהוג שני ימים אם ישמע שנתקדש ניסן, ולא גוזרים בו אטו תשרי, אבל אם לא יבואו שליחים יהא חייב לנהוג שני ימים מחמת הספק.

פרק ראשון - ארבעה ראשי שנים

בפרק זה יתבארו הזמנים בשנה שהם ראשי שנים לעניינים שונים (מ"ח), וכן הזמנים שהעולם נידון בהם לפי מעשיהם (מ"ג). ובהמשך הפרק (משנה ג-ט) נידונים מקצת מענייני קידוש החודש.

משנה

המשנה תבאר אלו זמנים בשנה נחשבים כראש השנה לגבי עניינים שונים:

אַרְבָּעָה רָאשֵׁי שָׁנִים הֵם - ארבעה זמנים קבועים יש בשנה שכל אחד מהם נחשב ראש השנה של שנה חדשה לעניינים המפורטים להלן.

א. **בְּאֶחָד בְּנִיסָן, רֹאשׁ הַשָּׁנָה לְמִנְיַן שְׁנוֹת הַמְּלָכִים**, שהיו רגילים לכתוב בשטרות את זמן כתיבתם לפי מנין שנות שלטון המלך של אותו הזמן משום שלום מלכות[א] [ולא כמו שאנו רגילים למנות לפי מספר השנים מבריאת העולם], וקבעו חכמים שתחילת שנת המלך היא באחד בניסן[ב]. וְכן הוא ראש השנה **לָרְגָלִים**, שהרגל שבו והיינו חג הפסח הוא הראשון לשלושת הרגלים[ג].

ב. **בְּאֶחָד בֶּאֱלוּל, רֹאשׁ הַשָּׁנָה לְמַעְשַׂר בְּהֵמָה**, שמצוה להפריש לקרבן כל בהמה עשירית מן הבהמות הנולדים בכל שנה[ד], ואין מפרישין מן הנולדים בשנה אחת על הנולדים בשנה אחרת[ה], ואחד באלול הוא תחילת שנה חדשה לענין זה. **רַבִּי אֶלְעָזָר וְרַבִּי שִׁמְעוֹן** חולקים **וְאוֹמְרִים**, שראש השנה למעשר בהמה הוא **בְּאֶחָד בְּתִשְׁרֵי**[ו].

ג. **בְּאֶחָד בְּתִשְׁרֵי, רֹאשׁ הַשָּׁנָה לַשָּׁנִים** - למנין השנים[ז]. **וְלַשְּׁמִיטִין**, שמיום אחד בתשרי של השנה השביעית, אסורה החרישה והזריעה מן התורה[ח]. **וְלַיּוֹבְלוֹת**, שמיום אחד בתשרי של שנת החמשים חלים דיני היובל, ואסור לחרוש ולזרוע[ט]. וכן הוא ראש השנה **לַנְּטִיעָה** - למנין שלש שנות ערלה[י], שאפילו נטע אילן בחודש אב, מונים לו מאחד בתשרי שאחריו שנה שניה[יא]. **וְכֵן הוּא רֹאשׁ הַשָּׁנָה לַיְרָקוֹת** - לענין מעשר הירק[יב], שהדין הוא שאין מעשרים מן הירק הנלקט בשנה

א. **רש"י** (ד"ה למלכים). כלומר, כדי שיהיה לנו שלום עם המלכות על ידי שיאמרו שחשובים הם בעינינו, שאנו כותבים את השטרות בשמם. גמרא (גיטין פ.) ורש"י (שם ד"ה משום). ומשמע מדבריו שמה ששנינו שאחד בניסן הוא ראש השנה למלכים היינו למלכי אומות העולם, שבהם שייך הטעם של 'שלום מלכות'. והקשו התוספות (ד"ה למלכים) שהרי להלן בגמרא (ג.) מבואר שאחד בניסן הוא ראש השנה רק למלכי ישראל, אבל מלכי אומות העולם מונים את שנתם מאחד בתשרי. וביאר הפני יהושע (גרס"י ד"ה למלכים) שגם כוונת רש"י היא למנין שמונים למלכי ישראל, ומה שהביא רש"י מהגמרא בגיטין שכותבים את מנין שנות המלך משום שלום מלכות, כוונתו להוכיח שהיה המנהג לכתוב לפי מנין המלכים, בישראל לפי מלכי ישראל ובאומות העולם לפי מלכיהם, ולכן כשגלינו לבין האומות הוצרכו לתקן לכתוב לפי מנין שנות מלכי האומות משום שלום מלכות, כדי שלא יאמרו שאינם חשובים בעינינו, ולכך שינו מהמנהג שהיו רגילים לכתוב בשטרות את שנות מלכי ישראל, אבל אילו לא היו רגילים קודם לכן לכתוב מנין שנות מלכי ישראל, הרי לא שייך בזה שלום מלכות. וכעין זה כתב בחידושי הר"ן (ד"ה למלכים). ובערוך לנר (נמוק' ד"ה למלכים) הוכיח ששלום מלכות שייך גם במלכי ישראל, ולזה נתכוין רש"י במה שכתב שכתבו שנות המלך משום שלום מלכות, עיין שם. ובחכמת מנוח (נמוק' שם) כתב, שרש"י פירש כן לפי ההוה אמינא בגמרא (ח.) שמשמע שם שמדובר במלכי אומות העולם.

ב. **ואף** אם התחיל למלוך בחודש שבט או אדר, כשהגיע אחד בניסן מתחילה שנה שניה למלכותו. רש"י (ד"ה למלכים). הגמרא להלן תבאר מפני מה תיקנו ראש השנה למלכים, ומדוע תיקנו שיהא זה באחד בניסן.

ג. **גמרא** (להלן ד.). ושם יבואר לענין איזה דין יש חילוק מהו הרגל הראשון.

התנא הקדים ראש השנה למלכים לראש השנה לרגלים, אף שמלכים הוא מדרבנן [כמו שמשמע ברש"י להלן (ד"ה למלכים), ראה ערוך לנר (להלן ע"ב ד"ה ח"ל יהודה)] ורגלים הוא מן התורה, לפי שלמלכים הוא בא' ניסן ולרגלים הוא בט"ו ניסן, כמבואר בגמרא להלן (ד.). או משום שראש השנה לרגלים אינו כדברי הכל, כמבואר בגמרא להלן (שם). שפתי חכמים (ד"ה למלכים).

ד. **כמו** שנאמר בתורה (ויקרא מ נב). וכיצד מעשר את הבהמות, כונס את כל הטלאים או העגלים לדיר, ועושה לו פתח קטן כדי שלא יצאו שנים כאחד, וכשיוצאים מן הדיר מונה אותם א' ב' ג' וכו' עד שיגיע לעשירי, וכשיצא העשירי, צובעו בצבע אדום, ואומר הרי זה מעשר. והוא קדוש, ומקטירים אימוריו על המזבח, ובשרו נאכל לבעלים בירושלים, כדין קדשים קלים. רמב"ם (נכורות פרק ו-ז).

ה. **כמו** שדרשו בבכורות (נג:) מהכתוב לענין מעשר התבואה (דברים יד כב) 'עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה'. וכפל הכתוב לשון מעשר 'עשר תעשר', אחד למעשר בהמה ואחד למעשר דגן, ללמד ששניהם שוים בדין זה, שאין מעשרים מן היוצא בשנה אחת על של שנה אחרת. רש"י (ד"ה למעשר) על פי מה שפירש השפתי חכמים (גרס"י שם) בדבריו [וביאר הריטב"א (ד"ה נמצא נמלוג) שגזירת הכתוב היא שאין לעשר משל שנה אחת על של שנה אחרת, שלכך נאמר 'שנה שנה' ולא נאמר 'שנה בשנה', שאילו היה נאמר כן, היה משמע שאפשר לעשר בשנה הבאה כל מה שנולד בשנה זו. והרמב"ם (נכורות פ"ו ה"ה) כתב שאין זה לימוד מפורש בפסוק, ולכן אם עישר משנה לשנה, בדיעבד חל המעשר. ועיין בילקוט ביאורים]. נפקא מינה נוספת יש בדין זה, שאין מצטרפים חמשה שנולדו בשנה זו לחמשה שנולדו בשנה שלאחריה בכדי שיהיו עשרה ויתחייבו במעשר בהמה. מאירי (ד"ה והמשנה הרמשונה) וכן כתב הרמב"ם (נכורות פ"ו ה"ו). ובשפת אמת (גרס"י שם) העיר על רש"י מדוע לא נקט נפקא מינה זו.

ו. **לדעתם** אין זמן מיוחד לענין זה, אלא תשרי שהוא סתם ראש השנה הוא גם כן ראש השנה לענין זה. מאירי (ד"ה והמשנה הרמשונה). וראה גם בגמרא להלן (ח.) שטעמם משום היקש.

ז. **בגמרא** (להלן ח.) נחלקו בזה אמוראים, יש אומרים שאחד בתשרי הוא ראש השנה למלכי אומות העולם לענין השטרות, ומה שאמרו אחד בניסן ראש השנה למלכים הוא רק למלכי ישראל [ולפירוש זה יש לומר שלגבי מלכי האומות לא אמר התנא 'למלכים' שלא רצה התנא לקרותם 'מלכים' כמלכי ישראל, אלא קראם 'שנים' על דרך הכתוב (ישעיה ט יח) 'אם יהיו חטאיכם כשנים'. הון עשיר]. ויש אומרים שהוא ראש השנה לתקופת חמה ולבנה. ויש אומרים שהוא ראש השנה לדין, שבאחד בתשרי הקב"ה דן את כל באי העולם. וראה ברמב"ן (דרשה לרשב"ג השנה, הו"ד בילקוט בילמוני) מדוע קראה התורה (ויקרא כג כד) לחודש תשרי 'חדש השביעי', אף שראש השנה לשנים הוא חודש תשרי.

ח. **רש"י** (ד"ה לשמיטין). ועיין טורי אבן (ד"ה לשמיטין), פני יהושע וערוך לנר (גרס"י, הו"ד בילקוט בילמוני), שביארו מדוע לא שנו באחד באלול ראש השנה לשמיטין, כיון שאסור במלאכה שלשים יום קודם ראש השנה משום תוספת שביעית. וכתב הערוך לנר (שם), שלולי דברי רש"י היה אפשר לומר שראש השנה לשמיטין היינו לענין זריעה וקצירה והשמטת כספים, שבהם אין ראה חח 18/06/2018 שביעית.

השנה השביעית היא שנת השמיטה [ונקראת 'שמיטה' על שם המצוות הנוהגות בה, כדלהלן]. שני עניינים עיקריים הם במצות השמיטה, א. שמיטת קרקע. מצוה זו כוללת איסור מלאכה בשדה ובכרם [ראה רמב"ם הלכות שמיטה (פ"ג) בפרטי האיסור], קדושת שביעית על הפירות הגדלים בשנה זו, שצריך להפקירם (ויקרא כה ו-ז, שמות כג יא), איסור לעשות בהם סחורה (ע"ז סג.) או להשחיתם (פסחים נג:), וחיוב לבער את הפירות מן הבית בסוף זמן הימצאם בשדה (שם). ב. שמיטת כספים, דהיינו הפקעת כל החובות של ממון שחייב אדם לחבירו, ואיסור לתבעם מן הלוה לאחר השביעית (דברים טו ג). השביעית היא אחת מהמצוות התלויות בקדושת הארץ. ונחלקו תנאים ואמוראים בכמה מקומות בש"ס אם קדושת ארץ ישראל לגבי מצוות קיימת בזמן הזה [ראה יבמות (פג.) ועוד, ראה גם מועד קטן (ג:) מחלוקת רבי וחכמים בזה].

ט. **רש"י** (ד"ה לשמיטין).

שנת החמשים שלאחר שבע שמיטות היא שנת היובל [ונקראת 'יובל' על שם תקיעת השופר שתוקעים בה שהוא נקרא יובל, שהאיל שממנו לוקחים את השופר קרוי 'יובל'. רש"י (ויקרא כה י) עפ"י מה שפירשו האבן עזרא והרמב"ן (שם) בדבריו. או שיובל הוא מלשון שלוח, שבשנה זו משלחים את העבדים. אבן עזרא ורמב"ן (שם)]. ונחלקו רבי יהודה וחכמים (ערכין יג:) כיצד היה מנין השמיטה והיובל, האם שנת היובל אינה נכללת במספר השנים, ואחרי היובל מנו שנה ראשונה לשמיטה וליובל, כלומר, שהשנה החמשים ואחת היא השנה הראשונה למחזור הבא, או ששנת היובל היא גם השנה הראשונה למחזור הבא. במצות היובל נכללות כמה מצוות: א. לתקוע בשופר ביום הכיפורים שבה (ויקרא כה ט). ב. לקדש את שנת החמשים (שם כה י) [ובעת הקידוש היו הסנהדרין מברכים 'אשר קדשנו במצותיו וצונו' וכו' וכמו שמברכין על מצות ספירת העומר. משנה למלך (יובל פ"י ה"ח) על פי תוספות (מנחות סה: ד"ה ופפרתם)]. ג. לשחרר עבדים עבריים, בין עבד שנרצע לאחר שש שנים ובין עבד שעדיין לא מלאו שש שנים לעבודתו (שם). ד. להשיב הקרקעות הנמכרות לבעליהן הראשונים (שם כה יג). ה. איסור לעבוד את הארץ ולקצור הספיחים ולאסוף הפירות כדרך אסיפתם בשאר שנים (שם כה יא-יב). מצות היובל נוהגת מן התורה רק בזמן שכל ישראל יושבים בארץ ישראל, ולפיכך משגלו שבטי ראובן וגד וחצי שבט מנשה שישבו בעבר הירדן, בטלו היובלות. וכן כשחזרו ישראל מגלות בבל, לא שבו כל השבטים, ולכן לא נהגו דיני שנת היובל. וכן אינה נוהגת אלא אם כן כל שבט יושב על חלקו ולא כשהם מעורבים זה בזה (ערכין לב:).

י. **פירות** האילן בשלש השנים הראשונות של האילן הרי הם ערלה [ונקראים 'ערלה' מלשון אטום וסגור, כמו 'ערל לב' (ירמיהו ד ד), כאילו הפירות סגורים באילן ועדיין לא צמחו. רש"י (ויקרא יט כג) על פי הרמב"ן (שם)], ואסורים באכילה ובהנאה (פסחים כב:). ואם ערלה נוהגת בזמן הזה הדבר תלוי במחלוקת אם קדושת ארץ ישראל לגבי מצוות קיימת בזמן הזה [ראה בהערה לעיל לגבי שביעית], ולדעת האומרים שקדושת הארץ בטלה, דין הערלה בארץ ישראל בזמן הזה הוא כערלת חוץ לארץ, וספק ערלה יהא מותר בה כספק ערלה בחוץ לארץ שהוא מותר [כמבואר בקידושין (שם)].

יא. **רש"י** (ד"ה ולנטיעה). וראה בילקוט ביאורים שיש אומרים, שלענין זה צריך שתהא הנטיעה לכל המאוחר בט"ו באב. ויש אומרים, שאף בסוף חודש אב.

יב. **מתבואת** ארץ ישראל חייבים להפריש תרומות ומעשרות מן התורה, וכך הוא סידורו: א. בתחילה מפרישים 'תרומה גדולה' [מן התורה אין לה שיעור, ואפילו חטה אחת פוטרת את כל הכרי, וחכמים תיקנו לה שיעור, אחד מארבעים לנותן בעין יפה, אחד מחמישים לנותן בעין בינונית, אחד משישים לנותן בעין רעה. משנה (תרומות פ"ד מ"ג)], ונותנים אותה לכהן (דברים יח ד). ב. אחר כך מפרישים עשירית מהנשאר ל'מעשר

ארבעה

ארבעה ראשי שנים: **למלכים.** רגילים היו למנות זמן שטרותיהם לשנות המלך משנה שעמד בה המלך, כדאמרינן במסכת גיטין (ד׳ פ.) משום שלוס מלכות, וקבעו חכמים אחד ניסן לתחלת שנתו, ואפילו עמד בשבט או באחד בלחה שנתו מתהגיע ניסן ויתחילו למנות לו שנה שניה: **ולרגלים.** מפרש בגמרא (ד׳ ז.): **למעשר בהמה.** שאין מעשרין מן העולדים בשנה זו על העולדים בחבירתה, דכתיב (דברים יד) עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה, ואמר מר בבכורות בפרק מעשר בהמה (דף נג: [1]) בשני מעשרות הכתוב מדבר אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן: **לשנים.** מפרש בגמ׳ (דף ח.): **לשמיטין וליובלות.** [2] משנכנס תשרי אסור לחרוש ולזרוע מן התורה: **לנטיעה.** למינין שני ערלה, ואפילו נטעה באחד בלחה שאתה הראשונה לסוף חלול, ובכולהו מפרש טעמא בגמרא [3]: **לירקות.** למעשר ירק, שאין תורמין ומעשרין מן הנלקט לפני ר״ה על שלא אחר ר״ה [4]: **לאילן.** לעניין מעשר, שאין מעשרין פירות [5] שחנטו קודם שבט על שחנטו לאחר שבט, שאילן הולך אחר חנטה [6], ובגמ׳ [7] מפרש מאי שנא שבט: **גמ׳ למאי הלכתא.** כלומר למה הוקבע יום מיוחד למנין המלכים, לימא שעל [8] כל מלך ומלך תתחיל שנתו מיום שעמד בו: **לשטרות.** להזמין ביזה שטר חוב מוקדם למלוה וביזה מאוחר: **דתנן.** במסכת שביעית (פ״י מ״ה): **שטרי חוב המוקדמין פסולין.** לפי שרלה לטורף לקוחות שלקחו שדה מן הלוה מזמן שבשטר, ושלא כדין הוא שהרי קדמה מכירה להלוחה, ובשטר [9] מעיד שהלוחה קדמה, לפיכך קנסוהו מלגזות בו [10] (ע) ולא יטורף אפילו מזמן המלוה, ואינו אלא כמלוה על פה שאינו גובה מן המשועבדים, ואם לא קבעו יום לתחילת שנות המלך אלא כל מלך ומלך לפי יום שעמד [11] אין להזמין אם השטר מוקדם או מאוחר, כגון אם כתוב בו בכסליו בשנה שליתית לוה פלוני מפלוני מנה [12], והעדים אמרו בשמתמו בו לא ראינו שהלוהו אלא אחר אלא שאני חייב לפלוני מנה, כלומה שבשני (ב״ב ד׳ קסז:) כותבין שטר ללוה אע״פ שאין מלוה עמו, ואין אנו יודעין אם הלוהו קודם לכן או אחר כן, אבל ראינו שהלוהו מנה בתמוז בשנה שליתית למלך פלוני, ואם אין הדיינין יודעין בזאיזה אדם עמד המלך אין להזמין אם תמוז קודם לכסליו אם כסליו קודם לתמוז, אם שנתו מתחלת בין תמוז לכסליו (ג) נמלא כסליו קודם לתמוז בכל שנותיו ושטר מוקדם הוא, ואם עמד בין כסליו לתמוז שלאחריו נמלא תמוז קודם לכסליו בכל שנותיו ושטר מאוחר הוא, ועכשיו שקבעו ניסן ר״ה לעולם תמוז קודם לכסליו: עלתה לו שנה. כלומר כלתה לו שנתו, ומעתה מונין לו שנה שניה: **מאי**

ראשי שנים הם [13] **באחד בניסן ר״ה למלכים ולרגלים** [14] **באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה ר׳ אלעזר ור״ש אומרים** [15] **באחד בתשרי ראש השנה לשנים** [16] **ולשמיטין** [17] **וליובלות** [18] **לנטיעה** [19] **ולירקות** [20] **באחד בשבט ראש השנה לאילן כדברי** [21] **בית שמאי בית הלל אומרים** [22] **בחמשה עשר בו: גמ׳** [23] **למלכים למאי הלכתא אמר רב חסדא לשטרות דתנן** [24] **שטרי חוב המוקדמין פסולין** [25] **והמאוחרין כשרין. תנו רבנן מלך שעמד בעשרים ותשעה באדר כיון שהגיע אחד בניסן עלתה לו שנה ואם לא עמד אלא באחד בניסן אין מונין לו שנה עד שיגיע ניסן אחר אמר מר מלך שעמד בעשרים ותשעה באדר כיון שהגיע אחד בניסן עלתה לו שנה הא** קמ״ל

ארבעה ראשי שנים הן. נכל דוכתי תני הן כדלמכחן הכא ובפ׳ בתרא דשבועות (ד׳ מט.) מרבעה שומרים הן ובפ״ק דחולין (ד׳ יז:) ג׳ פגימות הן ובפ׳ אין מעמידין (ע״ז ד׳ נ.) ג׳ יינות הן ובפ׳ כל הבלמים (שם ד׳ מז:) ג׳ בתים הן ג׳ מבנים הן ג׳ מילות [26] הן אבל בריש ב״ק (ד׳ ב. ושם) תנן מרבעה אבות נזיקין ולא תני הן משום דקאי אבתריה כלומר מרבעה אבות נזיקין הללו לא ראי זה כראי זה ותדע דבגמרא [27] במניינא דרבי חייא ורבי הושעיא תני הן [28]:

למלכים. פי׳ בקונטרס משום שלוס מלכות ואינו דהכא למלכי ישראל קאמרי ודוקא גבי גיטין אמרינן הכי פרק הזורק (גיטין ד׳ פ. ושם) אמר עולא מפני מה תקנו מלכות בגיטין משום שלוס מלכות וגבי גיטין פסולין ודאי אפי׳ מלכות שאינה הוגנת כמלכות [29] מדי ויון אבל מתני׳ דהכא פירוש לשטרות ובפ״ק דע״ז (ד׳ י.) אמרינן בגמרא מין מונין (ג) אלא למלכי יון בלבד ומסקינן נמי התם דלמלכים דהכא למלכי ישראל וכן אמרינן לקמן (ד׳ ג.) בגמר׳ לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי אומות העולם מתשרי מנין ולריך לפרש דאין לריך שלוס מלכות אלא בגבי אשה דמשום דבר גדול ומילתא דמשכחת לפי שעל ידי גט מותרת לכל אדם ומשיב משאר שטרות:

לשטרות דתנן שטרי חוב המוקדמים. פירש בקונטרס שאם לא קבעו יום לתחילת שנת המלך אלא לכל מלך לפי מה שעמד פעמים שאין להזמין כגון אם כתוב בו בכסליו בשנה שליתית ובאו עדים ואמרו כשחתמנו לא ראינו שהלוהו אלא אחר לנו חתמו כאותה שאנינו כותבין שטר ללוה אע״פ שאין המלוה עמו ואין אנו יודעין אם הלוהו קודם לכן או אחר כך אבל ראינו שהלוהו בתמוז שנת שלש למלך ואם אין הדיינין יודעין בזאיזה אדם עמד המלך אין להזמין אם תמוז קודם לכסליו ואם כסליו קודם לתמוז אם שנתו מתחלת בין תמוז לכסליו אלא כסליו קודם לתמוז בכל שנותיו ושטר מוקדם הוא ואם עמד בין כסליו לתמוז נמלא תמוז קודם לכסליו בכל שנותיו ושטר מאוחר הוא, ועכשיו שקבעו ניסן ר״ה לעולם תמוז קודם לכסליו: עלתה לו שנה. כלומר כלתה לו שנתו, ומעתה מונין לו שנה שניה: מאי אמר מאחר וכתבוהו ומיהו יכול לפרש פירוש אחר שכתוב בשטר בתמוז בשנת שלש והעדים החתומים אומרים שבכסליו בשנת ג׳ היתה המלוה והייתי מכשיר מספק וע״י שקבעו ניסן ר״ה אנו יודעין שהוא מוקדם לעולם תמוז קודם לכסליו ומיהו עיקר פירושו בשנת גדולה שעשו תקנה בין יכחו כל העולם מתי עמד המלך וכן סופר שכותב כל היום שטרות תחיל יכתוב ועוד דא״כ הוי מלי למימר דנפקא מינה טובא לכל שטרות שלא ידעו מה לכתוב בו ביום [30] דאין יודעין מתי מתחלת שנת המלך ועוד דכי האי גוונא לאו מוקדם [31] לאחדי דאמר בפ״ק דב״מ (דף יג. ושם) עדיו בחתומיו זכין לו ולרב חסי דפליג עליה למה הוצרכו לעשות תקנה זו הא אמרינן [32] אין כותבין שטר ללוה אא״כ מלוה עמו אלא בשטרי הקנאה ונראה דנפקא מינה לשטרי חוב (ד) המוקדמין היינו כגון אם עמד המלך בחאד בניסן כשיגיע אחד בניסן אחר שנה שליתית ובשטר שנכתב בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ד׳ ואם עמד המלך בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ה׳ ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ו׳ ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ז׳ ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ח׳ ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ט׳ ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת י׳ ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת י״א ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת י״ב ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת י״ג ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת י״ד ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ט״ו ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ט״ז ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת י״ז ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת י״ח ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת י״ט ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת כ׳ ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת כ״א ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת כ״ב ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת כ״ג ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת כ״ד ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת כ״ה ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת כ״ו ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת כ״ז ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת כ״ח ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת כ״ט ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ל׳ ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ל״א ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ל״ב ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ל״ג ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ל״ד ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ל״ה ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ל״ו ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ל״ז ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ל״ח ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ל״ט ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת מ׳ ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת מ״א ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת מ״ב ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת מ״ג ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת מ״ד ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת מ״ה ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת מ״ו ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת מ״ז ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת מ״ח ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת מ״ט ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת נ׳ ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת נ״א ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת נ״ב ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת נ״ג ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת נ״ד ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת נ״ה ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת נ״ו ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת נ״ז ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת נ״ח ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת נ״ט ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ס׳ ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ס״א ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ס״ב ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ס״ג ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ס״ד ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ס״ה ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ס״ו ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ס״ז ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ס״ח ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ס״ט ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ע׳ ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ע״א ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ע״ב ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ע״ג ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ע״ד ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ע״ה ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ע״ו ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ע״ז ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ע״ח ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ע״ט ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת פ׳ ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת פ״א ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת פ״ב ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת פ״ג ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת פ״ד ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת פ״ה ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת פ״ו ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת פ״ז ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת פ״ח ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת פ״ט ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת צ׳ ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת צ״א ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת צ״ב ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת צ״ג ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת צ״ד ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת צ״ה ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת צ״ו ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת צ״ז ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת צ״ח ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת צ״ט ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק׳ ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״א ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״ב ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״ג ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״ד ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״ה ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״ו ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״ז ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״ח ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״ט ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קי׳ ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קי״א ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קי״ב ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קי״ג ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קי״ד ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קי״ה ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קי״ו ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קי״ז ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קי״ח ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קי״ט ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קכ׳ ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קכ״א ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קכ״ב ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קכ״ג ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קכ״ד ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קכ״ה ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קכ״ו ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קכ״ז ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קכ״ח ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קכ״ט ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קל׳ ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קל״א ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קל״ב ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קל״ג ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קל״ד ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קל״ה ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קל״ו ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קל״ז ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קל״ח ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קל״ט ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קמ׳ ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קמ״א ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קמ״ב ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קמ״ג ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קמ״ד ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קמ״ה ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קמ״ו ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קמ״ז ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קמ״ח ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קמ״ט ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״נ ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״נ״א ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״נ״ב ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״נ״ג ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״נ״ד ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״נ״ה ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״נ״ו ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״נ״ז ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״נ״ח ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״נ״ט ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״ס ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״ס״א ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״ס״ב ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״ס״ג ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״ס״ד ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״ס״ה ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״ס״ו ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״ס״ז ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״ס״ח ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת ק״ס״ט ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קע׳ ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קע״א ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קע״ב ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קע״ג ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קע״ד ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קע״ה ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קע״ו ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קע״ז ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קע״ח ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קע״ט ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קפ׳ ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קפ״א ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קפ״ב ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קפ״ג ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קפ״ד ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קפ״ה ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קפ״ו ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קפ״ז ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קפ״ח ואם עמד בשלשה בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קפ״ט ואם עמד בחאד בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קפ״ט ואם עמד בשנים בניסן לעגיד לגבות בו בשנת קפ״ט

אחת על הנלקט בשנה אחרת[ג], ובא׳ בתשרי מתחילה שנה חדשה לענין זה.

ד. **בְּאֶחָד בְּשְׁבָט, רֹאשׁ הַשָּׁנָה לָאִילָן** - לענין מעשר פירות האילן[ד], שהדין הוא שאין מעשרים מפירות האילן שחנטו בשנה אחת, על אלו שחנטו בשנה אחרת, ובאחד בשבט מתחילה שנה חדשה לענין זה[ה]. והיינו **בְּדִבְרֵי בֵּית שַׁמַּאי**[ו]. אבל **בֵּית הִלֵּל** חולקים **ואוֹמְרִים**, שראש השנה לאילן הוא **בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ** - בשבט[ז].

★

גמרא

שנינו במשנה, באחד בניסן ראש השנה **לַמְּלָכִים.**

הגמרא תבאר מדוע קבעו שיהיה יום מסוים לשנות המלכים: שואלת הגמרא, **לְמַאי הִלְכְתָא** - לענין איזו הלכה, קבעו חכמים יום מסוים לתחילת שנה בשנות שלטון המלך, ולא אמרו שכל מלך, תחילת שנה שלו הוא יום שמלך בו[ח].

משיבה הגמרא, **אָמַר רַב חִסְדָּא, לְשְׁטָרוֹת** - חכמים הוצרכו לתקן זמן קבוע למנין שנות המלך, כדי להבחין בשטרות שהזמן שנכתב בהם אינו הזמן שבו נעשתה ההלואה, איזה שטר חוב מוקדם ואיזה מאוחר, כלומר אם הזמן הכתוב בשטר הוא קודם שנעשית ההלואה בפועל או לאחר מכן, וכמו שיבואר להלן. **דְּתַנַּן** - ששנינו במשנה (סנהדרין פ״ה מ״ה), **שְׁטָרֵי חוֹב הַמּוּקְדָּמִין** - שהזמן הנכתב בהם הוא קודם לזמן שבו נעשתה ההלואה בפועל[ט], **פְּסוּלִין**, משום שבשטרות אלו יכול המלוה לגבות מלקוחות שקנו שדה מן הלוה אחר הזמן הכתוב בשטר וקודם שנעשתה ההלואה בפועל[י], ושלא כדין הוא, שהרי שדה זו נמכרה קודם ההלואה, ולא נשתעבדה למלוה בשעת ההלואה[יא]. ולכן קנסו את המלוה שלא יגבה מלקוחות בשטר זה כלל, ולא יגבה בשטר זה אפילו מנכסים שמכר הלוה לאחר הזמן שלוה בפועל[יב]. **וְהַמְאוּחָרִין** - שטרות שהזמן הנכתב בהם הוא אחר הזמן שבו נעשתה ההלואה, **כְּשֵׁרִין**, כיון שבשטרות אלו אין המלוה יכול לגבות שלא כדין, שהרי בדין יכול הוא לגבות מנכסים שמכר הלוה לאחר הזמן הכתוב בשטר[יג]. וכיון שכותבים את הזמן בשטרות על פי מנין שנות המלך, אם לא

ראשון׳ הניתן ללוי (במדבר יח כא), וממעשר זה צריך הלוי להפריש עשירית ל׳תרומת מעשר׳ הניתנת לכהן (שם יח כו). ג. לאחר מכן מפרישים עשירית מהנשאר ל׳מעשר שני׳ [בשנה הראשונה, השניה, הרביעית והחמישית לשנת השמיטה] או ל׳מעשר עני׳ [בשנה השלישית והשישית לשמיטה] (דברים יד כב, כח-כט). לדעת רש״י (פסחים מד. ד״ה ומפקינן, ועוד) ורוב הראשונים, אין חיוב תרומה מדאורייתא אלא בדגן [דהיינו חמשת מיני דגן, והם, חטה, שעורה, שבולת שועל, כוסמין, שיפון], זיתים וענבים. ומדרבנן צריך להפריש אף משאר פירות וירקות. אולם דעת הרמב״ם (תרומות פ״ג ה״[illegible]) שכל פירות האילן וזרעים וקטניות חייבים בתרומה מן התורה, חוץ מירקות וכדומה שחיובם מדרבנן, ראה דרך אמונה (שם, ובפירוש ההלכה שם ד״ה כל) בביאור דעות אלו ודעות נוספות בראשונים. חכמים תיקנו להפריש תרומות ומעשרות גם בחוץ לארץ במקומות הסמוכים לארץ ישראל, והם, בבל, עמון, מואב ומצרים. רמב״ם (תרומות פ״א ה״ו). גם הפרשת תרומות ומעשרות היא אחת מהמצוות התלויות בקדושת הארץ, ואם נוהגת בזמן הזה הדבר תלוי במחלוקת אם קדושת ארץ ישראל לגבי מצוות קיימת בזמן הזה [ראה בהערה לעיל לגבי שביעית], אולם ראה רמב״ם (תרומות פ״א ה״ה, ובפירוש המשניות שם) שיש לו דעה אחרת בזה.

יג. **רש״י** (ד״ה לירקות). וכן לענין הפרשת מעשר שני ומעשר עני, שירקות שגדלו בשנה השלישית והשישית לשנת השמיטה מפרישים מהם מעשר עני, ובשאר השנים מעשר שני. רמב״ם (פירוש המשנה). ורש״י ביאר רק לענין הדין שאין מעשרים מן החדש על הישן אגב כך שבראש השנה למעשר בהמה גם כן הכוונה כך, שבו לא שייך דין זה. טורי אבן (ד״ה ולירקות). ראה טעמים נוספים מדוע לא ביאר רש״י לענין דין זה בערוך לנר (נרש״י שם, הו״ד בילקוט הפרשיות).

יד. **ראה** בהערה לעיל על דברי המשנה ׳ולירקות׳ בענין מצות הפרשת תרומות ומעשרות.

טו. **רש״י** (ד״ה לאילן). וכן לענין הפרשת מעשר שני ומעשר עני, שפירות שחנטו בשנה השלישית והשישית לשנת השמיטה מפרישים מהם מעשר עני, ובשאר השנים מעשר שני. רמב״ם (פירוש המשנה). וראה עוד בגמרא להלן (י.) שיש בזה נפקא מינה גם לענין ערלה ונטע רבעי. עוד מבואר ברמב״ם (הלכות פ״ג ה״ז) שיש בזה נפקא מינה לענין ביכורים, שאין מביאים ביכורים מן החדש על הישן, ולכן אין מביאים מפירות שחנטו קודם ט״ו בשבט על פירות שחנטו לאחר ט״ו בשבט. וראה עוד בערוך לנר (סוכה מ. ד״ה הוא) וברש״ש (ד״ה נמ׳ נמצנט) אם יש בזה נפקא מינה לענין שביעית. ראה גם דרך אמונה (הלכות שמיטה ויובל פ״ד ה״ט) לדעות הראשונים בזה. ובגמרא (להלן יד.) יבואר מדוע ראש השנה לאילן הוא בשבט.

החנטה היא הוצאת פרי קטן. ויש מפרשים שהוא הפרח היוצא קודם יציאת הפרי. מאירי (ד״ה נאמר נמצנט).

הטעם שהולכים באילן אחר החנטה הוא, משום שכל גדילת פירות האילן היא על ידי השרף העולה באילן קודם החנטה [כלומר, החנטה היא סימן שכבר עלה השרף באילן], ועל ידי השרף גדל הפרי, ששרף האילן נכנס בפירות וממנו הם גדלים. רש״י (להלן יג: ד״ה מנא, להלן יד. ד״ה אף כן). ומשהגיע לחנטה כבר קיבל האילן מהקרקע את כל היניקה הצריכה לפרי, ומכאן ואילך מצמיח את הפרי מעצמו. ריטב״א (להלן יג: ד״ה והא דקתני מנחה). ופירות האילן שונה דינם מן הירק, שהירק אין לו גוף הנטוע בארץ שיכול לקבל בעצמו את כל כוח היניקה ולגדל את הפרי בלא יניקה מהארץ, אלא כל שעה הוא יונק מהארץ, ולכן בירק הזמן הקובע הוא הלקיטה, שאז הוא גמר הפרי. על פי הריטב״א (שם) [ונחלקו הראשונים לגבי ירקות אם הולכים אחר זמן הלקיטה בפועל, או אחר הזמן שהפרי נגמר וראוי ללקטו, ראה תוספות (להלן יג: ד״ה אחר) ורמב״ם (מעשר שני פ״ו ה״ד). ראה גם דרך אמונה (שם)].

טז. **כלומר**, דין זה הוא כדברי בית שמאי ששמענו שכך דעתם בברייתא להלן (יד.). מצור דבש (ד״ה כדברי) על פי רש״י (מנחות שם. ד״ה כדברי). ובהון עשיר (ד״ה כדברי) ביאר, שבית שמאי לא אמרו כן בפירוש, אלא מכלל דבריהם למדנו שכך הם סוברים, ולכן אמר התנא ׳כדברי בית שמאי׳ ולא ׳דברי בית שמאי׳. וראה עוד בשפתי חכמים (ד״ה כדברי) מה שכתב בזה.

יז. **שלדעתם** אז הוא זמן החנטה. תוספות (להלן יד. ד״ה נמצנט).

שנינו במשנתנו שיש חמשה ראשי שנים: א. באחד בניסן ראש השנה למלכים. ב. בחמשה עשר בניסן ראש השנה לרגלים. ג. באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה. ד. באחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמיטה וליובל לנטיעה ולירקות. ה. באחד בשבט או בחמשה עשר בשבט ראש השנה לאילנות. הגמרא להלן (ז:) תבאר מדוע פתח התנא ואמר ׳ארבעה ראשי שנים הם׳ ולא אמר ׳חמשה׳.

יח. **רש״י** (ד״ה למלכים). ורבינו חננאל (ד״ה מתניתין) ועוד ראשונים פירשו, שהשאלה היא מה הנפקא מינה מתי יהיה ראש השנה למלכים. והריטב״א (ד״ה למלכים) דחה פירוש זה, שהרי ודאי צריכים לידע הלכה זו כדי לידע איזה זמן לכתוב בשטר, ולכן ביאר כפירוש רש״י. וראה עוד בפני יהושע (ד״ה למלכים) בביאור פירושו של רש״י.

יט. **אף** על פי שעדים החתומים על שטר הרי זה כמי שנחקרה עדותם בבית דין [אחרי שנתברר לנו שהחתימות אינן מזויפות. שיטה ישנה (הו״ד בשיטה מקובצת כתובות יח: ד״ה הרי אלו)], ואינם יכולים לחזור בהם מעדותם הראשונה שהם מעידים בו [אבל אילו לא היה זה כמי שכבר נחקרה עדותם היו אכן יכולים לחזור בהם, שקודם שנחקרה עדותם עדיין לא נגמרה הגדת העדות. ריטב״א (שם ד״ה המחכר)], נאמנים הם לומר שהשטר מוקדם, כיון שאומרים שלא העידו בחתימתם אלא על עיקר ההלואה ולא על זמנה, ולא אמרו שעדים החתומים בשטר נעשה כמי שנחקרה עדותם אלא על עיקר ההלואה, ולא על הזמן שבשטר. העיטור (מ״ק דף ט.). והבעל המאור (ד״ה למלכים) והרמב״ן (ב״מ עב. ד״ה אלא) פירשו, שלא אמרו שהעדים נאמנים לומר שהשטר מוקדם, אלא באומרים שטעו בזמן בענין שמצוי לטעות בו [אבל אינם נאמנים לומר שחתמו אף על פי שידעו שהשטר מוקדם, שלדעתם העדים מעידים אף על הזמן, ונמצא שעכשיו אומרים שהעידו שקר בעת חתימתם]. ראה עוד בטור ובשולחן ערוך (חו״מ סי׳ מג ס״מ) שהובאו הדעות בזה.

כ. **בהלואה** שנעשתה בשטר, משתעבדים נכסי הלוה, שהם שלו בשעת ההלואה, למלוה, לגבות מהם את החוב מהזמן הנכתב בשטר, ואף אם אחר כך מכרם או נתנם הלוה לאחר יכול המלוה להוציאם מיד הקונה [והקונה חוזר ונוטל מן המוכר מה שהפסיד. רמב״ם (מכירה פי״ט ה״ג). ואף יכול הוא להוציא קרקעות מלקוחות שקנו אחריו, כיון שהנכסים השתעבדו לו לאחריות על מכירת קרקע זו. שם (מלוה ולוה פי״ח ה״ה)], שהלואה בשטר יש לה קול, והיה הלוקח צריך להיזהר שלא לקנות נכסי הלוה שמשועבדים למלוה.

כא. **כגון** שההלואה היתה בט״ו בניסן, והזמן שכתבו בשטר הוא אחד בניסן. בשטר כזה יכול המלוה לגבות את הקרקעות שמכר הלוה מאחד בניסן אף על פי שלא נשתעבדו לו הקרקעות אלא מט״ו בניסן. רשב״ם (ב״ב קמז: ד״ה המוקדמים).

כב. **ואפילו** באופן שאין לחשוש שיגבה בשטר זה שלא כדין, כגון שיקחו הבית דין את השטר בידם ולא יתנו ליטול נכסים שנמכרו קודם הזמן שלוה בפועל, או שיכתבו הבית דין על השטר עצמו שאי אפשר לגבות בו אלא מאותו הזמן שלוה בו בפועל, מכל מקום אינו גובה ממשועבדים משום קנס, כיון שמתחילת כתיבתו היה ראוי לגבות בו מהזמן הראשון. סמ״ע (מו״מ סי׳ מג סק״י). וכשבא לבית דין בשטר כזה לתבוע את הלוה, אזי או שגובה בו מיד מבני חורין וקורעים את השטר. או שכותבים לו פסק דין על הלוה שהוא חייב לו, וממילא טורף אף מנכסים משועבדים, אך רק מיום שנכתב הפסק דין [שהפסק דין הוא כמלוה בשטר]. אבל אין מוסרים לו את השטר כדי שיגבה בו מהלוה מבני חורין, שהרי יש לחשוש שיגבה בו ממשועבדים מהזמן הראשון. ש״ך (שם סק״י).

לדעת רש״י (ב״מ עב. ד״ה פסולים) ועוד ראשונים, השטר פסול רק לגבות מנכסים משועבדים [-נכסים שנמכרו] אבל יכול לגבות על ידו מנכסים בני חורין [-נכסים שברשות הלוה], ואין הלוה נאמן לומר שפרע את ההלואה. אך לדעת התוספות (ד״ה שטרי, ב״מ שם ד״ה שטר) השטר פסול לגמרי, ונאמן הלוה לומר שפרע את ההלואה [וראה בסמ״ע (מו״מ שם ס״ק יח) ובש״ך (שם ס״ק יג) שנחלקו לפי דעת התוספות אם נאמן הלוה אף לומר שלא לוה מעולם]. אמנם אם הלוה מודה שלוה ולא פרע, חייב לשלם גם לדעת התוספות. ש״ך (סי׳ נג סק״ד) [ולא כמו שנראה לכאורה מדברי התוספות (ב״ב קמז: ד״ה המוקדמים) שפטור אף אם הלוה מודה]. ראה גם ערוך לנר (נמוק׳ ד״ה שטרי) מה שכתב בדברי רש״י.

כג. **כגון** שלוה בניסן, וכתב את השטר בתשרי [שאחר ניסן], או שכתב את השטר

ארבעה

ארבעה ראשי שנים: **למלכים.** רגילים היו למנות זמן שטרותיהם לשנות המלך משנה שעמד בה המלך, כדאמרינן במסכת גיטין (ד׳ פ.) משום שלוש מלכות, וקבעו חכמים אחד ניסן לתחלת שנתו, ואפילו עמד בשבט או באדר כלתה שנתו משהגיע ניסן ויתחילו למנות לו שנה שניה: **ולרגלים.** מפרש בגמרא (ד׳ ז.): **למעשר בהמה.** שמין מעשרין מן הגולדים בשנה זו על הגולדים בחבירתה, דכתיב (דברים יד) עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה, ואמר מר בבכורות (דף נג:[1]) בפרק מעשר בהמה (דף נ.) בשתי מעשרות הכתוב מדבר אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן: **לשנים.** מפרש בגמ׳ (דף ח.): **לשמיטין וליובלות**[2]. משנכנס תשרי אסור לחרוש ולזרוע מן התורה: **לנטיעה.** למנין שני ערלה, ואפילו נטעה בחג כלתה שנתה הראשונה לסוף אלול, וכבולהו מפרש טעמא בגמרא[3]: **לירקות.** למעשר ירק, שמין תורמין ומעשרין מן הנלקט לפני ר״ה על של אחר ר״ה[4]: **לאילן.** לענין מעשר, שמין מעשרין פירות[5] המילן שחנטו קודם שבט על שחנטו לאחר שבט, שבמילן הולך אחר חנטה[6], ובגמ׳[7] מפרש מאי שנא שבט: **גמ׳ למאי הלכתא.** כלומר למה הוקבע יום מיוחד למנין המלכים, תימא שעל[8] כל מלך ומלך מתחיל שנתו מיום שעמד בו: **לשטרות.** להבחין איזה שטר חוב מוקדם למלוה ואיזה מאוחר: דתנן. במסכת שביעית (פ״י מ״ה): **שטרי חוב המוקדמין פסולין.** לפי שרגילה לטרוף לקוחות שלקחו שדה מן הלוה מזמן שבשטר, ושלא כדין הוא שהרי קדמה מכירה להלואה, ובשטר[9] מעיד שהלוהו קדמה, לפיכך קנסוהו מלגבות בו[10] (ע) ולא יטרוף אפילו מזמן המלוה, ואינו שלא כמלוה על פה שאינו גובה מן המשועבדים, ואם לא קבעו יום לתחילת שנות המלך שלא כל מלך ומלך לפי יום שעמד[11] אין להבחין אם השטר מוקדם או מאוחר, כגון אם כתוב בו בכסליו בשנה שלישית לוה פלוני מפלוני מנה[12], והעדים אמרו בשחתמו בו לא ראינו שהלוהו שלא הלוה אמר לנו חתמו עלי שאני חייב לפלוני מנה, כלומר שאינו (ב״ב ד׳ קמז:) כותבין שטר לוה אע״פ שאין מלוה עמו, ואין אנו יודעין אם הלוהו קודם לכן או אחר כן, אבל ראינו שהלוהו מנה בחמוז בשנה שלישית למלך פלוני, ואם אין הדיינין יודעין בזאיזה חדש עמד המלך אין להבחין אם חמוז קודם לכסליו אם כסליו קודם לחמוז, אם שנתו מתחלת בין חמוז לכסליו (ג) נמצא כסליו קודם לחמוז בכל שנותיו ושטר מוקדם הוא, ואם עמד בין כסליו לחמוז שלאחריו נמצא חמוז קודם לכסליו בכל שנותיו ושטר מאוחר הוא, ועכשיו שקבעו שנתו של ר״ה לעולם חמוז קודם לכסליו: עלתה לו שנה. כלומר כלתה לו שנתו, ומעתה מונין לו שנה שניה: מאי

א א מיי׳ פ״ו מהל׳ בכורות הלכה ו סמג עשין ריב:
ב ב ג מיי׳ פ״ד מהל׳ שמיטין הל׳ ט ופ״י הל׳ ד סמג עשין קמז ולאוין רמח:
ג ד מיי׳ פ״ט מהל׳ מעשר שני הל׳ ח סמג עשין קלז טוש״ע י״ד סימן רלד סעיף ד:
ד ה ו מיי׳ שם פ״ח הל׳ ג ופ״ה מהל׳ תרומות הל׳ יא סמג עשין קלו טוש״ע י״ד סימן שלח סעיף ג וסעיף קכה:
ה ז מיי׳ פכ״ג מהל׳ מלוה ולוה הל׳ ח סמג עשין נד טוש״ע ח״מ סימן מג סעיף ז:
ו ח מיי׳ שם הלכה ג טוש״ע שם סעיף יב ויג:

רבינו חננאל

ארבעה ראשי שנים הם באחד בניסן ר״ה למלכים ולרגלים. ואמרינן למלכים למאי הלכתא בעינן למידע ר״ה שלהן. אמר רב חסדא **לשטרות.** כלומר כיון שזמן השטרות למנין שנות המלכים מונין כדאמרינן בשנת כך וכך לינאי המלך בשנת כך וכך ליוחנן כ״ג. צריכין אנו לידע ר״ה שלהן איזה יום ואיזה חודש הוא. שאם יצא לפנינו שטר יודעין כמה שנים יש לו ומאותו הזמן שנכתב השטר נשתעבדו לו כל הנכסים של לוה ואם מכר הנכסים אח״כ בעל חוב בא וטורף ומוציא מידו. וכיון שר״ה של מלכים ניסן עד ניסן אחר תשלום השנה וכסדר הזה מונין והולכין וכן שני שטרות היוצאין על אדם אחד מן הזמן של זה ושל זה מתברר איזה קודם ולו משפט לטרוף הנכסים קודם. ואם ילוה אדם לחבירו מעות בניסן בשנת ה׳ לינאי המלך ויקדים זמן השטר ויכתב בניסן בשנת ד׳ לינאי המלך. אם נתברר בב״ד כי העדים הקדימו זמנו של אותו השטר פסול הוא כדתנן בסוף מס׳ שביעית שטרי חוב המוקדמין פסולין דאתי למיטרף לקוחות שלא כדין אבל המאוחרין כשרין: **מלך שעמד בכ״ט באדר** כיון שהגיע יום אחד בניסן עלתה לו שנה

הגהות וציונים

ס] כת״י **דברי**, וכ״ה באגודה, ולקמן ריש דף ח משמע כלפנינו (דק״ס): **ג]** לכאורה תיבת ״וליובלות״ מיותר דהא מוקי לה בגמרא (ח:) לענין שילוח עבדים (פורת יוסף): **ג]** צ״ל **מפירות** (כ״ה בראשונים מעתיקי רש״י ובכת״י): **ד]** ״שעל״ ליתא בכת״י ובראשונים (עי׳ הלשון בריטב״א ובחי׳ הר״ן) ובאה״מ מגיה אימא **שלכל** מלך: **ה]** כת״י **והשטר** מעיד: **ו]** בכת״י נוסף **פעמים שאין** להבחין, וכן העתיקו תוס׳ ור״ן, (וכן יש עוד כמה שנויים בתוס׳ ור״ן): **ז]** בכת״י ליתא תיבות ״לוה פלוני מפלוני מנה״ וכ״ה בתוס׳ ובר״ן: **ח]** צ״ל **אשירות** (רש״ש):

מסורת הש״ס עם הוספות

א) ע״ז י., **ב)** [בכורות נז:], **ג)** [שם נא.], **ד)** [ע׳ בפרש״י לקמן יד. בפיסקא], **ה)** [ע״ז י.], **ו)** ב״מ יז. שם עב. סנהדרין לב. שביעית פ״י משנה ה ב״ב קנז: שם קעח: [לקמן דף ח.], **ז)** [ולקמן ח.], **ח)** לקמן דף י., **ט)** לקמן דף יב., **י)** לקמן יג:, **כ)** יד., **ל)** ב״מ עב., **מ)** ב״ק ד:, **נ)** ב ע״א.

הגהות הב״ח

(ע) ר״ש״י ד״ה שטרי חוב המוקדמין כו׳ (ולא יטרוף אפי׳ וכו׳ עד מן המשועבדים) תמ״מ וע״ב מדברי התום׳ [בד״ה שטרי חוב] משמע שלא היה לפניהם לשון זה בפי׳ ר״ש׳: **(ב)** בא״ד דין תמוז לכסליו שלאחריו נמצא: **(ג)** תוס׳ ד״ה למלכים וכו׳ דבגולה אין מונין. ע״ב פי׳ לשטרות אין מונין: **(ד)** ד״ה לשטרות וכו׳ וגרלמה דנפקא מינה לשטרי חוב. ע״ב ויש להקשות ממאי לן פי׳ התום׳ דרך זה על פי פירש״י בטעות הדיינין דנפקא מינה כגון שעמד המלך בח׳ ניסן והלוהו היתה בח׳ ניסן בשנה שליש׳ וכתיבת השטר בכסליו שלאחריו בשנה שליש׳ דשטר מאוחר הוא והדיינין יטעו ביום ח׳ ויפסרו שהמלך עמד בניסן ונמצא לח׳ ניסן היה סוף שנה שליש׳ שהלוה לו מעותיו ושטר מוקדם הוא וי״ל דאם כן לאחר שתקנו רבי״ם ניסן ר״ה למלכים נמי אימא למיתם לטעות הדיינין דאם עמד המלך בי״ט ניסן וכתיבת השטר בסוף שנה בכ״ט בחדר בשנה רלשנה ועדים מעידים שההלוואה היתה עכשיו בכסליו לפני חדר דשטר מאוחר הוא יטעו הדיינין ביום ח׳ ויפסרו שהמלך עמד בכ״ט בחדר ומיד שיגיע ניסן מתחיל שנה שניה ונמצא שכתיבת השטר בכ״ט בחדר בשנה רלשנה היתה מקמי ההלוואה שבכסליו שהיה שנה שניה אבל לפי׳ לעיל מייתינן לטעות זה דיינין אלא לטעות זה סופר נימא:

משנת ראשונים

ארבעה ראשי שנים הם. יש מקומות ששונה המניין ברישא כמו בכאן ובבבא קמא (דף ב.) ארבעה אבות נזיקין ובפרק קמא דר״ה (דף ב.) ד׳ ראשי שנים ואיכא דוכתי דתני מניינא לבסוף, לפני אידיהן של עובדי כוכבים ג׳ ימים ברפ״ק דמסכת ע״ג (דף ב.), ובפ״ק דקידושין (דף ב.) האשה נקנית בג׳ דרכים ושואלין ודורשין בהלכות החג לפני החג ל׳ יום (פסחים דף ו.). **[תוספות, יומא ב.]**

ולרגלים. בגמרא מוקי לה לבל תאחר וכו״ש דבעי ג׳ רגלים כסדרן וחג המצות תחילה. **[הריטב״א]** **באחד בתשרי ראש השנה לשנים.** הוא מה שפירשנו בענין למלכים אלא שפי׳ בגמ׳ שמשנה ראשונה מתבארת במלכי ישראל שמונין להם מניסן מצד יציאת מצרים ושניה למלכי אומות העולם ומ״מ בזמן הזה מונין כל חשבון שלנו מתשרי. **[מאירי]** **למלכים למאי הלכתא.** עיקר הפירוש כדפרש״י ז״ל למאי הלכתא הוקבע יום ידוע למנין מלכים אלא כל מלך תתחיל שנתו מיום שנולד בו, ומהדרינן דאיצטריך הא לענין שטרות וכדאמר ואזיל, אבל ליכא לפרושי למאי הלכתא לאיזה ענין אנו צריכים מנין למלכים, חדא דמילתא פשיטא הוא שאנו צריכין זה לענין השטרות, ותו דאם איתא כיון דמהדרינן לשטרות למה לי למימר תו וכדתנן שטרי חוב המוקדמין פסולין. **[הריטב״א]**

ראשי שנים הם [ט] באחד בניסן ר״ה למלכים ולרגלים [י] באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה ר׳ אלעזר ור״ש אומרים [כ] באחד בתשרי באחד בתשרי ראש השנה לשנים [ל] ולשמיטין [מ] וליובלות [נ] לנטיעה [ס] ולירקות [ע] באחד בשבט ראש השנה לאילן כדברי [פ] בית שמאי בית הלל אומרים [צ] בחמשה עשר בו: **גמ׳** [ק] למלכים למאי הלכתא אמר רב חסדא לשטרות דתנן [ר] שטרי חוב המוקדמין פסולין [ש] והמאוחרין כשרין. תנו רבנן מלך שעמד בעשרים ותשעה באדר כיון שהגיע אחד בניסן עלתה לו שנה ואם לא עמד אלא באחד בניסן אין מונין לו שנה עד שיגיע ניסן אחר אמר מר מלך שעמד בעשרים ותשעה באדר כיון שהגיע אחד בניסן עלתה לו שנה הא קמ״ל

ארבעה ראשי שנים הן. גכל דוכתי תני הן כדאמכן הכא ובפ׳ בתרא דשבועות (ד׳ מט.) מרבעה שומרים הן ובפ״ק דחולין (ד׳ יז:) ג׳ פגימות הן ובפ׳ אין מעמידין (ע״ז ד׳ ל.) ג׳ יינות הן ובפ׳ כל הגלמים (שם ד׳ מז:) ג׳ בחיס הן ג׳ מבניס הן ג׳ מילנות[מ] הן אבל בריס ב״ק (ד׳ ב. ושם) תנן מרבעה מבות נזיקין ולא תני הן משום דקאי אבתריה כלומר מרבעה מבות נזיקין הללו לא רבי זה כרבי זה ותדע דבגמרא[מ] במניינא דרבי חייא ורבי אושעיא תני הן[מ]:

למלכים. פי׳ בקונטרס משום שלוש מלכות ואינו להכא למלכי ישראל קאמרי ודוקא גבי גיטין אמרינן הכי פרק הזורק (גיטין ד׳ פ. ושם) אמר עולא מפני מה תקנו מלכות בגיטין משום שלוש מלכות וגבי גיטין פסולין ולמי אפי׳ מלכות שאינה הוגנת כמלכות[נ] מדי ויון אבל מתני׳ להכא פירוש לשטרות ובפ״ק דע״ז (ד׳ י.) אמרינן דבגולה אין מונין (ג) אלא למלכי יון בלבד ומסקינן נמי התם למלכים להכא למלכי ישראל וכן אמרינן לקמן (ד׳ ג.) בגמר׳ לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי אומות העולם מתשרי מונין ולריך לפרש דאין לריך שלוש מלכות אלא בגבי מאה לפי שהוא דבר גדול ומילתא דמסיבות לפי שעל ידי גבי מותרת לכל אדם וחביב מאחר שטרות:

לשטרות דתנן שטרי חוב המוקדמים. פירש בקונטרס אפי׳ לא קבעו יום לתחילת שנת המלך אלא לכל מלך לפי מה שעמד פעמים שאין להבחין כגון אם כתוב בו בכסליו בשנה שליש׳ ובאו עדים ואמרו בשחתמנו לא ראינו שהלוהו אלא הלוה אמר לנו חתמו כשחתמנו לא ראינו שהלוהו אלא הלוה אמר לנו חתמו כלומר שאינו כותבין שטר לוה אע״פ שאין המלוה עמו ואין אנו יודעין אם הלוהו קודם לכן או אחר כך אבל ראינו שהלוהו בחמוז שנה שליש׳ למלך פלוני, ואם אין הדיינין יודעין בזאיזה חדש עמד המלך אין להבחין אם חמוז קודם לכסליו אם כסליו קודם לחמוז, אם שנתו מתחלת בין חמוז לכסליו (ג) נמצא כסליו קודם לחמוז בכל שנותיו ושטר מוקדם הוא, ואם עמד בין כסליו לחמוז שלאחריו נמצא חמוז קודם לכסליו בכל שנותיו ושטר מאוחר הוא, ועכשיו שקבעו ניסן ר״ה לעולם חמוז קודם לכסליו: עלתה לו שנה. כלומר כלתה לו שנתו, ומעתה מונין לו שנה שניה: מאי

שמני מומר מחרוהו וכתבוהו ומיהו יכול לפרש פירוש אחר שכתוב בשטר בחמוז בשנת שלש והעדים החתומים מומרים שבכסליו בשנת ג׳ היתה המלוה והייתי מכשיר מספק וע״י שקבעו בניסן ר״ה אנו יודעין שהוא חמוז קודם לכסליו ומיהו עיקר פירושו תימה גדולה שעשו תקנה מכחוב כל העולם מתי עמד המלך וכן סופר שכותב כל היום שטרות האיך יכתוב ועוד דמ״כ הוי מלי למימר דנפקא מינה טובא לכל שטרות שלא ידעו מה לכתוב בו ביום[ס] דאין יודעין מתי מתחלת שנת המלך ועוד דכי האי גוונא למאי מוקדם[נ] לאתויי דאמר בפ״ק דצ״מ (דף יג. ושם) עדיו בחתומיו זכין לו ולרב אסי דפליג עליה למה הוצרכו לעשות תקנה זו הא אמרינן[מ] אין כותבין שטר לוה אע״פ שלא הלוה עמו אלא שהלוהו אחר כך ומיהו לא קשיא דהתם בשטרי הקנאה ונראה לנפקא מינה לשטרי חוב (ד) המוקדמין היינו כגון אם עמד המלך באחד בניסן כשיגיע אחד בניסן אחר יכתוב בשטר פסול המופר ויסבור למשתקד עמד המלך בשנים בניסן לעבד אינים דטעי אחד יומא ויכתוב באחד בניסן בשנה רלשנה שלימה שהיא שנה שניה וכתוב לשנה ונמצאו ב״ד טורפין מן הלקוחות של שנה זו אלא כדין אבל עכשיו שקבעו ניסן ר״ה תו לא אתי לידי תקלה דאפי׳ עמד משתקד בשנים בניסן כשמגיע ניסן אחר מתחילין למנות לו שנה אחרת ומ״ת מכחי אתי לידי תקלה דאם עמד בכ״ט בחדר בשנה רלשנה למלך[ע] כשיגיע כ״ט אחר יטעה הסופר ביום אחד באחד בניסן ויכתוב עכשיו בכ״ט בחדר (בשנה רלשנה למלך) ונמצא מוקדם שנה שלימה לאו פירכא היא דכשעמד בכ״ט בחדר מיד שיגיע לאחד בניסן מתחיל למנות שנה שניה ויודע הסופר שכל השנה כתב בכל השטרות שנה שניה הלכך לא טעי ויש שיטה אחרת בירושלמי[ס] דין מ״ד מניסן מנין בין מ״ד מתשרי מנין מה ביניהן מ״ר יאמק שטרות יוצאות ביניהן לוה בחייר וכתב ביה שנה שניה למלכות מכר מכירה במרחשון וכתב בו שנה שניה למלכות מ״ד מניסן מנין מלוה קדמאה מ״ד מתשרי מנין מכירה קדמאה ומילתא מחריתי היא ולא אתי לפרושי מאי טעמא קבעו ניסן ראש השנה **שטרי** חוב המוקדמין **פסולין.** בשלהי מיזהו נשך (ב״מ ד׳ עב. ושם) פי׳ בקונטרס פסולין לגבי מתעבדי אבל מבני חרי גבי ולא יתכן וכמו שפירשנו שם (ד״ה שטר) אבל

ע] [לפנינו שם ליתי׳ מלת הן. וע״ע תוס׳ ב״ק ב ע״א ד״ה ארבעה] (גליון): **פ]** צ״ל **ומלכות** (באה״מ, עיי״ש בגיטין ועי׳ תוס׳ הרא״ש): **צ]** צ״ל **היום** (באה״מ): **ק]** יש להוסיף **הוא** (באה״מ, וכ״ה בתוס׳ הרא״ש): **ר]** צ״ל **אמר** (עיי״ש ב״מ יב ע״ב - יג ע״א): **ש]** כאן יש להקיף התיבות ״בשנה ראשונה למלך״ בחצאי עיגול במקום שהקיפו להלן בסוף השורה בטעות (גנזי יוסף, באה״מ) וכ״כ חכ״מ ורש״ש שיש למחוק תיבות אלו כאן:

יקבעו יום לתחילת שנות המלך אלא כל מלך ומלך ימנו לו לפי היום שבו התחיל למלוך, אי אפשר יהיה להבחין אם השטר מוקדם או מאוחר, כגון, שטר שכתוב בו שבכסלו בשנה שלישית למלך פלוני לוה ראובן משמעון מנה, והעדים החתומים על השטר אומרים שבאותה שעה לא ראינו שלוה[כד], ואין אנו יודעין אם הלוהו קודם כתיבת השטר או אחר כך, אבל ראינו שהלוהו מנה בתמוז בשנה שלישית לאותו מלך[כה], ואם אין הדיינים יודעים באיזה חודש התחיל אותו מלך למלוך, הרי אי אפשר לידע אם בשנות מלכות המלך תמוז קודם לכסלו, או כסלו קודם לתמוז, שאם התחיל למלוך בין תמוז לכסלו שאחריו, אם כן כסלו של שנה שלישית למלך, שבו נכתב השטר, היה קודם לתמוז של שנה שלישית למלך, שבו נעשתה ההלואה בפועל, והשטר מוקדם, ופסול, ואם התחילה מלכותו בין כסלו לתמוז שאחריו, אם כן תמוז של שנה שלישית, שבו נעשתה ההלואה בפועל, קודם לכסלו של שנה שלישית, שבו נכתב השטר, ושטר מאוחר הוא וכשר[כו]. אמנם עכשיו שקבעו שניסן הוא ראש השנה למלכים, לעולם תמוז קודם לכסלו לענין זה, ובמעשה זה השטר מאוחר וכשר.

★

הגמרא מביאה ברייתא בענין ראש השנה למלכים:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, מֶלֶךְ שֶׁעָמַד - שהתחיל למלוך בְּעֶשְׂרִים וְתִשְׁעָה בַּאֲדָר, כֵּיוָן שֶׁהִגִּיעַ אֶחָד בְּנִיסָן למחרת, עָלְתָה לוֹ שָׁנָה, ומכאן ואילך מונים לו שנה שניה. וְאִם לֹא עָמַד אֶלָּא בְּאֶחָד בְּנִיסָן, אֵין מוֹנִין לוֹ שָׁנָה, עַד שֶׁיַּגִּיעַ נִיסָן אַחֵר לשנה הבאה.

הגמרא מבארת את דברי הברייתא:

אָמַר מַר - הובא לעיל בברייתא, מֶלֶךְ שֶׁעָמַד בְּעֶשְׂרִים וְתִשְׁעָה בַּאֲדָר, כֵּיוָן שֶׁהִגִּיעַ אֶחָד בְּנִיסָן, עָלְתָה לוֹ שָׁנָה.

מבארת הגמרא, **הָא**

18/06/2018 אהח

בשעת ההלואה בניסן, אלא שכתב בו שההלואה היתה בתשרי [שאחריו], השטר כשר כיון שהלקוחות אינם מפסידים בכך, אלא המלוה עצמו מפסיד במה שאינו יכול לגבות מהלקוחות קרקעות שקנו לאחר זמן ההלואה, אף שכבר היו משועבדים לו קודם, אלא גובה מזמן הכתוב בשטר, והמלוה בשטר כזה מחל על שעבודו עד הזמן הכתוב בו. רשב"ם (ב"ב קנ: ד"ה והמלומדים).

כד. **אלא** הלוה אמר להם אז שיכתבו לו שטר שחייב לפלוני מנה, שיכולים העדים לכתוב ללוה שטר אף אם אין המלוה לפניהם ולא ראו את ההלואה כדי שיהיה השטר מוכן בידו לתת למלוה כשילוה לו [כמו ששנינו בב"ב (קסו:)]. רש"י (ד"ה שטרי).

כה. **והלוה** והמלוה מודים שהיא אותה ההלואה הכתובה בשטר ולא היתה אלא הלואה אחת, שאם לא כן, אף על פי שיעידו העדים שלא ראו את נתינת המעות בעת הכתיבה, או שיעידו בפירוש שהמעות שנתן לו בפניהם היה לאחר הזמן הכתוב בשטר, אין בכך כלום, שהרי יתכן שההלואה אחרת היא. תוספות (ד"ה לשטרות) וריטב"א (ד"ה ונמצא) בדעת רש"י.

כו. **רש"י** (ד"ה שטרי). אמנם התוספות (ד"ה שטרות) כתבו שלא מסתבר שעשו תקנה משום חשש רחוק כזה, שישכחו כולם באיזה יום התחיל המלך למלוך. ופירשו שאין החשש שלא ידעו הדיינים, אלא החשש הוא שיטעה הסופר הכותב את השטר ביום אחד ובכך יעשהו שטר מוקדם. כגון, אם עמד המלך באחד בניסן, כשיכתוב הסופר שטר באחד בניסן בשנה שלאחריו יש לחשוש שיטעה לחשוב שהמלך התחיל למלוך בב' ניסן, ועכשיו עדיין שנה ראשונה למלך [שאדם עשוי לטעות ביום אחד], ויכתוב 'א' בניסן שנה ראשונה למלך', ונמצא שהשטר מוקדם בשנה מזמן ההלואה. אבל אחר שקבעו חכמים את א' בניסן לזמן קבוע אין חשש זה קיים. וראה ביאורים נוספים בילקוט ביאורים.

ארבעה

ארבעה ראשי שנים: **למלכים.** רגילים היו למנות זמן שטרותיהם לשנות המלך משנה שעמד בה המלך, כדאמרינן במסכת גיטין (ד׳ פ.) משום שלוש מלכות, וקבעו חכמים אחד ניסן לתחלת שנתו, ואפילו עמד בשבט או באדר כלתה שנתו משהגיע ניסן ויתחילו למנות לו שנה שניה: **ולרגלים.** מפרש בגמרא (ד׳ ז.): **למעשר בהמה.** שאין מעשרין מן הגולדים בשנה זו על הגולדים בחבירתה, דכתיב (דברים יד) עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה, ואמר מר בבכורות (דף נג:[1]) בפרק מעשר בהמה (דף ח.): **לשנים.** מפרש בגמ׳ (דף ח.): **לשמיטין וליובלות**[2]. משנכנס תשרי אסור לחרוש ולזרוע מן התורה: **לנטיעה.** למנין שני ערלה, ואפילו נטעה בחג כלתה שנתה הראשונה לסוף אלול, ובכולהו מפרש טעמא בגמרא[3]: **לירקות.** למעשר ירק, שאין תורמין ומעשרין מן הנלקט לפני ר״ה על של אחר ר״ה[4]: **לאילן.** לענין מעשר, שאין מעשרין פירות[5] האילן שחנטו קודם שבט על שחנטו לאחר שבט, שבאילן הולך אחר חנטה[6], ובגמ׳[7] מפרש מאי שנא שבט: **גמ׳ למאי הלכתא.** כלומר למה הוקבע יום מיוחד למנין המלכים, אימא שעל[8] כל מלך ומלך תתחיל שנתו מיום שעמד בו: **לשטרות.** להבחין איזה שטר חוב מוקדם למלוה ואיזה מאוחר: דתנן. במסכת שביעית (פ״י מ״ה): **שטרי חוב המוקדמין פסולין.** לפי שרגילה לטרוף לקוחות שלקחו שדה מן הלוה מזמן שבשטר, ושלא כדין הוא שהרי קדמה מכירה להלואה, ובשטר[9] מעיד שהלוהו קדמה, לפיכך קנסוהו מלגבות בו[10] (ע) ולא יטרוף אפילו מזמן המלוה, ואינו שלא כמלוה על פה שאינו גובה מן המשועבדים, ואם לא קבעו יום לתחילת שנות המלך שלא כל מלך ומלך לפי יום שעמד[11] אין להבחין אם השטר מוקדם או מאוחר, כגון אם כתוב בו בכסליו בשנה שלישית לוה פלוני מפלוני מנה[12], והעדים אמרו כשחתמנו בו לא ראינו שהלוהו שלא הלוה אמר לנו חתמו עלי שאני חייב לפלוני מנה, כלומר שאינו (ב״ב ד׳ קמז:) כותבין שטר ללוה אע״פ שאין מלוה עמו, ואין אנו יודעין אם הלוהו קודם לכן או אחר כן, אבל ראינו שהלוהו מנה בתמוז בשנה שלישית למלך פלוני, ואם אין הדיינין יודעין בזיזה חדש עמד המלך אין להבחין אם תמוז קודם לכסליו אם כסליו קודם לתמוז, אם שנתו מתחלת בין תמוז לכסליו (ג) ונמצא כסליו קודם לתמוז בכל שנותיו ושטר מוקדם הוא, ואם עמד בין כסליו לתמוז שלאחריו ונמצא תמוז קודם לכסליו בכל שנותיו ושטר מאוחר הוא, ועכשיו שקבעו שנתן ר״ה לעולם תמוז קודם לכסליו: עלתה לו שנה. כלומר כלתה לו שנתו, ומעתה מונין לו שנה שניה: מאי

ראשי שנים הם[13] **באחד בניסן ר״ה למלכים ולרגלים**[14] **באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה ר׳ אלעזר ור״ש אומרים**[15] **א)באחד בתשרי באחד בתשרי ראש השנה לשנים ב)ולשמיטין ג)וליובלות ד)לנטיעה ה)ולירקות** [16] **באחד בשבט ראש השנה לאילן כדברי**[17] **בית שמאי בית הלל אומרים** [18] **בחמשה עשר בו: גמ׳** [19] **למלכים למאי הלכתא אמר רב חסדא לשטרות דתנן** [20] **שטרי חוב המוקדמין פסולין** [21] **והמאוחרין כשרין. תנו רבנן מלך שעמד בעשרים ותשעה באדר כיון שהגיע אחד בניסן עלתה לו שנה ואם לא עמד אלא באחד בניסן אין מונין לו שנה עד שיגיע ניסן אחר אמר מר מלך שעמד בעשרים ותשעה באדר כיון שהגיע אחד בניסן עלתה לו שנה הא קמ״ל**

ראשי שנים הן. נכל דוכתי תני הן כדמסכתן הכא ובפ[אוצר החכמה] דשבועות (ד׳ מט.) **ארבעה** שומרים הן ובפ״ק דחולין (ד׳ יז:) ג׳ פגימות הן ובפ׳ חין מעמידין (ע״ז ד׳ ל.) ג׳ יינות הן ובפ׳ כל הנלמים (שם ד׳ מז:) ג׳ בחיס הן ג׳ חנניס הן ג׳ מילנות[22] הן אבל בריס ב״ק (ד׳ ב. ושם) תנן ארבעה חבות נזיקין ולא תני הן משום דקאי אבתריה כלומר ארבעה חבות נזיקין הללו לא ראי זה כראי זה ותדע דבגמרא[23] בעיינא דרבי חייא ורבי חושעיא תני הן[24]:

למלכים. פי׳ בקונטרס משום שלוש מלכות ואינו להכא למלכי ישראל קמיירי ודוקא גבי גיטין אמרינן הכי פרק הזורק (גיטין ד׳ פ. ושם) אמר עולא מפני מה תקנו מלכות בגיטין משום שלוש מלכות וגבי גיטין פסולין ולאי אפי׳ [25]עכשיו שאינה הוגנת כמלכות[26] מדי ויון אבל מתני׳ להכא פירוש לשטרות ובפ״ק דע״ז (ד׳ י.) אמרינן דבגולה אין מונין (ג) אלא למלכי יון בלבד ומסקינן נמי התם למלכים להכא למלכי ישראל וכן אמרינן לקמן (ד׳ ג.) בגמר׳ לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי אומות העולם מתשרי מונין ולריך לפרש למה לריך שלוש מלכות אלא בגט מאה לפי שעל ידי גט מותרת לכל אדם וחציד מאחר שטרות:

לשטרות דתנן שטרי חוב המוקדמים. פירש בקונטרס אפי׳ לא קבעו יום לתחילת שנת המלך אלא לכל מלך לפי מה שעמד פעמים שאין להבחין כגון אם כתוב בו בכסליו בשנה שלישית ואמו עדים ואמרו כשחתמנו לא ראינו שהלוהו אלא הלוה אמר לנו חתמו כאותה שאינו כותבין שטר ללוה אע״פ שאין המלוה עמו ואין אנו יודעין אם הלוהו קודם לכן או אחר כך אבל ראינו שהלוהו בתמוז שנת שלש למלך ואם אין הדיינין יודעין בזיזה חדש עמד המלך אין להבחין אם תמוז קודם לכסליו ואם כסליו קודם לתמוז אם שנתו מתחלת בין תמוז לכסליו נמצא כסליו קודם לתמוז בכל שנותיו ואם עמד בין כסליו לתמוז נמצא תמוז קודם לכסליו בכל שנותיו ועכשיו שקבעו ניסן ר״ה לעולם תמוז קודם לכסליו ולריך לפרש שהלוה והלוה שהלוהו אחת היא דאי לאו הכי מנא ידעי והשתא משמע לפי׳ הקונטרס מספק היינו חושבין אותו מוקדם אי לאו דקבעו ניסן ר״ה שע״י כן אנו יודעין בו שהוא מאוחר ואי אפשר לומר כן דאין לנו לפסול שום שטר מספק כדמוכח בריש אחד דיני ממונות (סנהדרין דף לב. ושם) דקאמר שטר שזמנו כתוב באחד בניסן בשמיטה ובאו עדים ואמרו היאך אפשר שכבר נכתב ועדיו כשרים חייסין שמא אחרוהו וכתבוהו הרי שאנו תולין להכשיר מספק וכן בגט פשוט (ב״ב דף קעח. ושם) דקאמר שטר שזמנו כתוב בשבת או בי׳ בשתרי כשר שאני אומר אחרוהו וכתבוהו ומיהו יכול לפרש פירוש אחר שכתוב בשטר בתמוז בשנת שלש והעדים החתומים אומרים שבכסליו בשנת ג׳ היתה המלוה והייתי מכשיר מספק וע״י שקבעו בניסן ר״ה אנו יודעין שהוא מוקדם לעולם תמוז קודם לכסליו ומיהו עיקר פירושו תימה גדולה שעשו תקנה פן יסכמו כל העולם מתי עמד המלך וכן סופר שכותב כל היום שטרות החיך יסכם ועוד דמ״כ הוי מצי למימר דנפקא מינה טובא לכל שטרות שלא ידעו מה לכתוב בו ביום[27] דאין יודעין מתי מתחלת שנת המלך ועוד דכי האי גוונא לאו מוקדם[28] לאחרי דאמר בפ״ק דע״ז (דף יג. ושם) עדיו בחתומיו זכין לו ולרב אסי דפליג עליה למה הוצרכו לעשות תקנה זו הא אמרינן[29] אין כותבין שטר ללוה אע״פ שלא נשטרי הקנאה ונראה דנפקא מינה לשטרי חוב (ד) המוקדמין היינו כגון אם עמד המלך בחאר בניסן כשיגיע אחד בניסן בשנה ראשונה ועדים מעידים שהלוהו היתה עכשיו בכסליו לפני אלו דשטר מאוחר הוא יטעו הדיינין ביום ג׳ ויסברו שהמלך עמד בכ״ט באדר ואיל שיגיע ניסן מתחיל שנה שניה ונמצא שכתיבת השטר בכ״ט באדר בשנה ראשונה היתה מקמי ההלוואה שבכסליו שהיא שנה שניה אבל לפי׳ לעולם אין מעידין לטעות של דיינין אלא לטעות של סופר ניחא:

משנת ראשונים

ארבעה ראשי שנים הם. יש מקומות ששונה המניין ברישא כמו בכאן ובבבא קמא (דף ב.) ארבעה אבות נזיקין ובפרק קמא דר״ה (דף ב.) ד׳ ראשי שנים ואיכא דוכתי דתני מניינא לבסוף, לפני אידיהן של עובדי כוכבים ג׳ ימים ברפ״ק דמסכת ע״ג (דף ב.), ובפ״ק דקידושין (דף ב.) האשה נקנית בג׳ דרכים ושואלין ודורשין בהלכות החג לפני החג ל׳ יום (פסחים דף ו.). **[תוספות, יומא ב.]**

ולרגלים. בגמרא מוקי לה לבל תאחר וכר״ש דבעי ג׳ רגלים כסדרן וחג המצות תחילה. **[הריטב״א]** **באחד בתשרי ראש השנה לשנים.** הוא מה שפירשנו בענין למלכים אלא שפי׳ בגמ׳ שמשנה ראשונה מתבארת במלכי ישראל שמונין להם מניסן מצד יציאת מצרים ושניה למלכי אומות העולם ומ״מ בזמן הזה מונין כל חשבון שלנו מתשרי. **[מאירי]** **למלכים למאי הלכתא.** עיקר הפירוש כדפרש״י ז״ל למאי הלכתא הוקבע יום ידוע למנין מלכים אלא כל מלך תתחיל שנתו מיום שנולד בו, ומהדרינן דאיצטריך הא לענין שטרות וכדאמר ואזיל, אבל ליכא לפרושי למאי הלכתא לאיזה ענין אנו צריכים מנין למלכים, חדא דמילתא פשיטא הוא שאנו צריכין זה לענין השטרות, ותו דאם איתא כיון דמהדרינן לשטרות למה לי למימר תו וכדתנן שטרי חוב המוקדמין פסולין. **[הריטב״א]**

מסורת הש״ס עם הוספות

א) ע״ז י., ג) [בכורות נז:], ג) [שם נח.], ד) [ע׳ בפרש״י לקמן יד. בפיסקא], ה) [ע״ז י.], ו) ב״מ יז. שם עב. סנהדרין לב. שביעית פ״י משנה ה ב״ב קנז: שם קעח: [לקמן דף ח.], ז) [ולקמן ח.], ח) לקמן דף י., ט) לקמן דף יב., י) לקמן יג:, כ) יד., ל) ב״מ עב., מ) ב״ק ד:, נ) ב ע״א.

הגהות הב״ח

(ע) ר״ש״י ד״ה שטרי חוב המוקדמין כו׳ (ולא יטרוף אפי׳ וכו׳ עד מן המשועבדים) תמ״מ וכ״ג מדברי התוס׳ [בד״ה שטרי חוב] משמע שלא היה לפניהם לשון זה בפי׳ רש״י: (ב) בא״ד דין תמוז לכסליו שלאחריו נמצא: (ג) תוס׳ ד״ה למלכים וכו׳ דבגולה אין מונין. נ״ב פי׳ לשטרות אין מונין: (ד) ד״ה לשטרות וכו׳ ונראה דנפקא מינה לשטרי חוב. נ״ב ויש להקשות ממאי לא פי׳ התוס׳ דלך זה על פי פירש״י בטעות הדיינין דנפקא מינה כגון שעמד המלך בג׳ בניסן והלוהו בה׳ בניסן בשנה שליסית וכתיבת השטר בכסליו שלאחריו בשנה שליסית דשטר מאוחר הוא והדיינין יטעו ביום ג׳ ויסברו שהמלך עמד בכ״ט באדר בשנה שלפניה ונמצא בה׳ בניסן היא סוף שנה שהלוה לו מעותיו ושטר מוקדם הוא וי״ל דשם כן לאחר שתקנו דר״ח ניסן ר״ה למלכים נמי אינה למיתם לטעות הדיינין דשם עמד המלך בר״ח ניסן וכתיבת השטר בסוף שנה בכ״ט באדר בשנה ראשונה ועדים מעידים שההלוואה היתה עכשיו בכסליו לפני אלו דשטר מאוחר הוא יטעו הדיינין ביום ג׳ ויסברו שהמלך עמד בכ״ט באדר ואיל שיגיע ניסן מתחיל שנה שניה ונמצא שכתיבת השטר בכ״ט באדר בשנה ראשונה היתה מקמי ההלוואה שבכסליו שהיא שנה שניה אבל לפי׳ לעולם אין מעידין לטעות של דיינין אלא לטעות של סופר ניחא:

עין משפט נר מצוה

א א מיי׳ פ״ו מהל׳ בכורות הלכה ו סמג עשין ריב: ב ב ג מיי׳ פ״ד מהל׳ שמיטין הל׳ ט ופ״י הל׳ ד סמג עשין קמז ולאוין רמח: ג ד מיי׳ פ״ט מהל׳ מעשר שני הל׳ ח סמג עשין קלז טוש״ע י״ד סימן רלד סעיף ד: ד ה ו מיי׳ שם פ״ח הל׳ ג ופ״ה מהל׳ תרומות הל׳ יא סמג עשין קלו טוש״ע י״ד סימן שלח סעיף ג ושעיף קכה: ה ז מיי׳ פכ״ג מהל׳ מלוה ולוה הל׳ ח סמג עשין נד טוש״ע ח״מ סימן מג סעיף ז: ו ח מיי׳ שם הלכה ג טוש״ע שם סעיף יב ויג:

רבינו חננאל

ארבעה ראשי שנים הם באחד בניסן ר״ה למלכים ולרגלים. ואמרינן למלכים למאי הלכתא בעינן למידע ר״ה שלהן. **אמר רב חסדא לשטרות.** כלומר כיון שזמן השטרות למנין שנות המלכים מונין כדאמרינן בשנת כך וכך לינאי המלך בשנת כך וכך ליוחנן כ״ג. צריכין אנו לידע ר״ה שלהן איזה יום ואיזה חודש הוא. שאם יצא לפנינו שטר יודעין כמה שנים יש לו ומאותו הזמן שנכתב השטר נשתעבדו לו כל הנכסים של לוה ואם מכר הנכסים אח״כ בעל חוב בא וטורף ומוציא מידו. וכיון שר״ה של מלכים ניסן עד ניסן אחר תשלום השנה וכסדר הזה מונין והולכין וכן שני שטרות היוצאין על אדם אחד מן הזמן של זה ושל זה מתברר איזה קודם ולו משפט לטרוף הנכסים קודם. ואם ילוה אדם לחבירו מעות בניסן בשנת ה׳ לינאי המלך ויקדים זמן השטר ויכתב בניסן בשנת ד׳ לינאי המלך. אם נתברר בב״ד כי העדים הקדימו זמנו של אותו השטר פסול הוא כדתנן בסוף מס׳ שביעית שטרי חוב המוקדמין פסולין דאתי למיטרף לקוחות שלא כדין אבל המאוחרין כשרין: **מלך שעמד בכ״ט באדר** כיון שהגיע יום אחד בניסן עלתה לו שנה

הגהות וציונים

מ] כת״י **דברי**, וכ״ה באגודה, ולקמן ריש דף ח משמע כלפנינו (דק״ס): **נ]** לכאורה תיבת ״וליובלות״ מיותר דהא מוקי לה בגמרא (ח:) לענין שילוח עבדים (פורת יוסף): **ג]** צ״ל **מפירות** (כ״ה בראשונים מעתיקי רש״י ובכת״י): **ד]** ״שעל״ ליתא בכת״י ובראשונים (עי׳ הלשון בריטב״א ובחי׳ הר״ן) ובאה״מ מגיה אימא **שלכל** מלך: **ה]** כת״י **והשטר** מעיד: **ו]** בכת״י נוסף **פעמים שאין** להבחין, וכן העתיקו תוס׳ ור״ן, (וכן יש עוד כמה שנויים בתוס׳ ור״ן): **ז]** בכת״י ליתא תיבות ״לוה פלוני מפלוני מנה״ וכ״ה בתוס׳ ובר״ן: **ס]** צ״ל **אשירות** (רש״ש): **ע]** [לפנינו שם ליתי׳ מלת הן. וע״ע תוס׳ ב״ק ב ע״א ד״ה ארבעה] (גליון): **י]** צ״ל **ומלכות** (באה״מ, עיי״ש בגיטין ועי׳ תוס׳ הרא״ש): **כ]** צ״ל **היום** (באה״מ): **ל]** יש להוסיף **הוא** (באה״מ, וכ״ה בתוס׳ הרא״ש): **מ]** הא **אמר** (עיי״ש ב״מ יב ע״ב - יג ע״א): **נ]** כאן יש להקיף התיבות ״בשנה ראשונה למלך״ בחצאי עיגול במקום מה שהקיפו להלן בסוף השורה בטעות (גנזי יוסף, באה״מ) וכ״כ חכ״מ ורש״ש שיש למחוק תיבות אלו כאן:

ב: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

אבל בתחלת שנה לא. ומ"ת ולמו קל וחומר הוא כדתמרינן לקמן (ד' י.) בפרקין ומה נדה שאין תחלת היום עולה לה בסופה סוף יום עולה לה בתחלתה שנה שיום אחד עולה בסופה חינו דין שיום ג' עולה לה בתחלתה לאו פירכא היא אדרבה (כ"ש הכא דהכי ניחא טפי[1]) דדין הוא בעומד (ומונה לו) אחר תחתיו באדר דמונין לו שנה בשביל יום אחד דהיינו בתחלת שנותיו כעין נדה שסוף היום עולה לה בתחלתה אבל מת בניסן לא ימנה לו שנה בשביל יום אחד כיון דהיינו סוף שנותיו כמו נדה שאין תחלת היום עולה לה בסופה:

דאימנו עליה מאדר ומלך בן מלך. תע"ג דלעיל סגי לה בטעמא דאימנו עליה מאדר הכא לא סגי ליה בהכי דמההוא דלעיל שמעינן ליה והך רישא והך גבי הדדי מתניין ואפילו לא מתניין גבי הדדי כדאמרינן[2] בפרק גט פשוט (ג"ב ד' קסו. ושם) גבי הא דתניא כסף בדינרין אין פחות מג' דינרין זהב כסף והדר תני בחידך זהב בדינרין אין פחות מבשני דינרין כסף זהב ופריך מבתריה[3] דילמא (למימר[4]) להכא פריכי בתרי דינרי[5] קאמר ליה ומשני אידי יד בעל השטר על התחתונה ופריך אי הכי רישא נמי כלומר בהיא דכסף בדינרין נמי הוה ליה למימר אידה יד בעל השטר על התחתונה ובשני דינרי כסף כספא פריכא קאמר ליה ואע"ג שהם ג' בריותות קרי ליה רישא דקיס ליה דגבי הדדי מיתנו (ורב[6]) שמואל דחק לפרש שם בענין אחר:

בחדש זיו הוא החדש השני. משמע הכא דהיינו טייר כיון דמניסן מנין למלכים ולקמן (דף יח.) משמע דניסן הוא חדש זיו שנולדו בו מאות העולם שהם זיותני עולם מיהו בקונטרס פי' לקמן דהכי קאמר כשנתחדש טייר כבר נולדו זיותני עולם בניסן ח"י זימנין דניסן בתקופה נמשך בתוך טייר של בשנה:

מקיש מלכות שלמה ליציאת מצרים. מפשטיה דקרא לא מצי למילף (ג) משום דנולדו בו זיותני עולם דלילמא מחדר מנין ולניסן קרי ליה חדש זיו ואפי' מי הוה (הכי[7]) קרי ליה לטייר חדש זיו משום דאית ביה זיוא לאילני[8] אין להוכיח דלמא מניסן מנין מלמה דקרי ליה חדש שני למלך בניסן:

מה יציאת מצרים מניסן. ומאי[9] לילף יציאת מצרים מויעל אהרן לא מצי למילף דבאחד בניסן ר"ה דלילמא מט"ו בניסן מנין אבל למאי לילף מויהי בחדש הראשון וגו' ניחא: **בחדש** החמישי. על כרחך שהוא אב דמלקרי בקרא בחדש ניסן רמשון הוא לכם מכלל דכל חדשים האחרים הנרמזים אמרינן אמיי שאי שביעי בניינו[10] למנין הרמשון מנין: **בשלמא** האיך קרא מפרש דליציאת מצרים. פי' קרא דויעל וכו' אבל קרא דויהי לא מפרש ליציאת מצרים: ויש

קמ"ל דניסן ר"ה למלכים (ה) ויום אחד בשנה חשוב שנה ואם לא עמד אלא באחד בניסן אין מונין לו שנה עד שיגיע ניסן אחר פשיטא לא צריכא דאימנו עליה מאדר מהו דתימא נימנו ליה תרתין שנין קמ"ל. ת"ר (ו) מת באדר ועמד אחר תחתיו באדר מונין שנה לזה ולזה מת בניסן ועמד אחר תחתיו בניסן מונין שנה לזה ולזה מת באדר ועמד אחר תחתיו בניסן מונין ראשונה לראשון ושניה לשני אמר מר מת באדר ועמד אחר תחתיו באדר מונין שנה לזה ולזה פשיטא מהו דתימא שתא לבי תרי לא מנינן קמ"ל מת בניסן ועמד אחר תחתיו בניסן מונין שנה לזה ולזה פשיטא[11] מהו דתימא כי אמרינן יום אחד בשנה חשוב שנה בסוף שנה אבל בתחלת שנה לא אמרינן קמ"ל מת באדר ועמד אחר תחתיו בניסן מונין ראשונה לראשון ושניה לשני פשיטא לא צריכא דאימנו עליה מאדר ומלך בן מלך הוא מהו דתימא נימנו לי' תרתין שנין קמ"ל. א"ר יוחנן מנין למלכים שאין מונין להם אלא מניסן שנאמר (ז) ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים בשנה הרביעית בחדש זיו הוא החדש השני למלך שלמה על ישראל מקיש מלכות שלמה ליציאת מצרים מה יציאת מצרים מניסן אף מלכות שלמה מניסן ויציאת מצרים גופה מנלן דמניסן מנינן דילמא מתשרי מנינן לא סלקא דעתך דכתיב (ב) ויעל אהרן הכהן אל הר ההר על פי ה' וימת שם בשנת הארבעים לצאת בני ישראל מארץ מצרים בחדש החמישי באחד לחדש וכתיב (ג) ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חדש באחד לחדש דבר משה וגו' מדקאי באב וקרי לה שנת ארבעים וקאי בשבט וקרי לה שנת ארבעים מכלל דר"ה לאו תשרי הוא בשלמא היאך (ח) מפרש דליציאת (ג) מצרים אלא האי ממאי דליציאת מצרים דילמא להקמת המשכן (ד) כדאמר רב פפא שנת עשרים שנת עשרים לגזרה שוה הכא נמי שנת ארבעים שנת ארבעים לגזרה שוה מה כאן ליציאת מצרים אף כאן ליציאת מצרים וממאי דמעשה דאב קדים דילמא מעשה דשבט קדים לא ס"ד דכתיב (ד) אחרי הכותו את סיחון וכי נח נפשיה דאהרן אכתי הוה סיחון קיים דכתיב

מאי קמ"ל לא גרסי' מלא (ו) קמ"ל ניסן ר"ה למלכים וכו': **דאימנו** עליה. נמנו וגמרו הסרים למעותו: לזה ולזה. הבא לכתוב שטר בחדר לאחר שעמד השני, אם רצה לכתוב בשטר בשנת פלוני למלך שמת כותב, ואם רצה כותב בשנה ראשונה למלך פלוני שעמד: **מת בניסן** ועמד אחר תחתיו בניסן. והוא הדין אם עמד באחד מכל החדשים שעד ניסן הבא, ורוצה למנות בכל השטרות שיכתבו משעמד השני למנין שנות הראשון מונה, והרוצה כותב בשנה ראשונה למלך שעמד: **ושניה לשני.** הבא לכתוב משעמד זה לא ימנה שנה שניה למלך שמת, שאין שנה זו שלו, ולא ימנה את הראשונה לשני לקרות שנה שעמד בה שניה, שלא שניה[7] זו ראשונה לשני: **שתא לבי תרי לא** מנינן. משנכנס בה המלך שמת אפי' יום אחד לא יכתבו כל שנה זו בשטר למנין מלך העומד שלא למלך המת: **בסוף שנה.** כגון מלך העומד בחדר כלתה לו שנה כשיגיע לחדר, וחשוב לו יום שבסוף שנה זו כשנה שלימה להיות שנה הבאה נקראת שנה שניה: **אבל יום אחד בתחילת שנה.** לא יחשוב לו יום אחד שנה, ולא יכתבו שטר בשנה זו לשמו משמת: **ומלך בן מלך הוא.** לאי משום דאימנו עליה לא מיבעיא לן למשעינן, דשמעינן לה מרישא, אבל השתא דאיכא תרתי אימא דאימנו עליה מאדר מהו דתימא נימנו

קָא מַשְׁמַע לָן - דבר זה באה הברייתא להשמיענו, **דְּנִיסָן** הוא **רֹאשׁ הַשָּׁנָה לַמְּלָכִים**[א]. ועוד משמיעה הברייתא **שיוֹם אֶחָד בַּשָּׁנָה חָשׁוּב שָׁנָה**, ולכן גם אם עמד בעשרים ותשעה באדר, מיד לאחר מכן באחד בניסן מונים אותו כשנה שניה למלכותו[ב].

הגמרא מבארת את המשך הברייתא:
עוד שנינו בברייתא, וְאִם לֹא עָמַד אֶלָּא בְּאֶחָד בְּנִיסָן, אֵין מוֹנִין לוֹ שָׁנָה, עַד שֶׁיַּגִּיעַ נִיסָן אַחֵר.

מקשה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - הלא פשוט הדבר שיכול למנות גם לשני, שהרי כבר התחיל למלוך בשנה זו.

מתרצת הגמרא, **מַהוּ דְּתֵימָא** - שמא תאמר, **שַׁתָּא לְבֵי תְּרֵי לֹא מָנִינַן** - אין מונין שנה אחת לשני מלכים, וכיון שבתחילת השנה מלך הראשון, לא ימנו בשנה זו למלך שעמד בה אלא לראשון שמת[ג]. **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיעה לנו הברייתא שאין הדבר כן, והבא לכתוב שטר, אם רצה, כותב שהיא שנה ראשונה למלך השני[ד].

הגמרא מבארת את הדין השני של הברייתא:
עוד שנינו בברייתא, מֵת בְּנִיסָן, וְעָמַד אַחֵר תַּחְתָּיו בְּנִיסָן, מוֹנִין שָׁנָה לָזֶה וְלָזֶה.

מקשה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - הלא פשוט הדבר שיכול למנות לשניהם, שהרי כבר שנינו בתחילת הברייתא שמונים שנה אחת לשני מלכים[ה].

מתרצת הגמרא, **מַהוּ דְּתֵימָא** - שמא תאמר, **כִּי אָמְרִינַן** - אימתי אמרנו **שיוֹם אֶחָד בַּשָּׁנָה חָשׁוּב שָׁנָה**, רק יום שהוא **בְּסוֹף שָׁנָה**, כגון מלך שעמד בכ"ט באדר, שמונים לו יום זה כשנה ראשונה לענין שיהיו מונים לו מיום אחד בניסן שלמחרתו שנה שניה[ו], **אֲבָל** יום אחד **בִּתְחִלַּת שָׁנָה לֹא אָמְרִינַן** - אין אנו אומרים שיום זה נחשב כשנה, לענין שיהיו יכולים למנות למלך שעמד בשנה זו יום אחד בלבד, ולכן מלך שמת באחד בניסן, אין מונים לו בשטרות שכותבים בשנה זו[ז]. **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיעה לנו הברייתא שאין הדבר כן, אלא אף יום אחד בתחילת השנה נחשב כשנה, ומלך שמת באחד בניסן מונים לו בשטרות שכותבים באותה שנה כיון שמלך יום אחד.

אוצר החכמה

א. **יש** הגורסים בגמרא 'מאי קא משמע לן, הא קא משמע לן דניסן ראש השנה למלכים'. אך רש"י (ד"ה מאי) כתב שאין לגרוס 'מאי קא משמע לן', שאין להקשות מה החידוש בברייתא, שיש לומר בפשיטות שהברייתא באה להשמיענו שאחד בניסן ראש השנה למלכים, ואף על פי שכבר שמענו כן ממשנתנו, מכל מקום הרי רוב הברייתות נשנו במשניות [כמבואר בתענית (כפ.) שאמר אילפא שיכול להביא מקור מן המשניות לכל הברייתות ששנו רבי חייא ורבי אושעיא]. ריטב"א (ד"ה קמ"ל). והוסיף, שאף אם גורסים כן בגמרא יש לפרש שאינו קושיא אלא ביאור, שהגמרא מבארת את החידוש בברייתא בדרך שאלה ותשובה. ובתוספות ישנים (ד"ה מאי) ביאר גירסא זו, ש'הא קא משמע לן דניסן ראש השנה למלכים' הוא חלק מהקושיא, וכוונת הגמרא לתמוה, וכי באה הברייתא להשמיענו שאחד בניסן ראש השנה למלכים, הלא אם כן היה לה לומר כן בפירוש, ועל זה תירצה הגמרא שהברייתא באה להשמיענו גם שיום אחד בשנה חשוב שנה.

ב. **ואף** לשיטת רבי אלעזר (להלן י.) שרק שלשים יום בשנה חשוב כשנה, היינו דווקא לענין דינים דאורייתא, אבל לענין ראש השנה למלכים שאינו אלא תקנת חכמים, מודה רבי אלעזר שגם יום אחד חשוב כשנה. ריטב"א (ד"ה ויוס) וכן כתב בטורי אבן (ד"ה הא), עיין שם. אולם הפני יהושע (לעיל ע"א נרמ"י ד"ה למלכים) והשפת אמת (שם ד"ה נמ' נימן) ועוד אחרונים דייקו מלשון רש"י (שם) שחולק על הריטב"א, וסובר שלדעת רבי אלעזר גם כאן אין נחשב למלך שנה אלא אם עמד שלשים יום קודם ניסן.

ג. **רש"י** (ד"ה לזה). והוסיף בחידושי הר"ן (ד"ה מונין) בשם התוספות, שכשם שיכולים למנות למלך שמת אפילו במה שנעשה לאחר מותו באותה שנה, כך יכולים למנות למלך שעמד אף במה שנעשה קודם שעמד באותה שנה אם כותבים את השטר אחר שמלך. אמנם המאירי (ד"ה מת המלך) פירש, שעד היום שמת הראשון מונים למלך שמת, ומהיום שעמד השני מונים שנה ראשונה למלך השני, ו'מונין שנה לזה ולזה' היינו שאותה שנה נמנית לשני מלכים, תחילתה למלך אחד וסופה למלך אחר. ובתוספות הרא"ש (ד"ה מת) פירש בשם הירושלמי (ה"ח), שבחודש אדר אין כותבין בשטר אלא לפי מלכות המלך הראשון, וכשיגיע ניסן מונים שנה שניה למלך שעמד באדר. ורבינו חננאל (ד"ה ת"ר) פירש, שצריך לכתוב על שם שניהם ביחד, כך וכך למלך פלוני [שמת] ושנה ראשונה למלך פלוני [שעמד]. ובטורי אבן ובשפת אמת (ד"ה מונין) תמהו על רש"י מדוע לא פירש מה ששנינו 'מונין שנה לזה ולזה' כפשוטו, שמונים לשניהם, וכמו שפירש רבינו חננאל.
וכתב הרשב"א (ד"ה מת) בשם הירושלמי, שמלך שעמד באדר ומת באדר באותה שנה אין מונים לו כלל. וראה בריטב"א (ד"ה והא) שכתב שהבבלי אינו סובר כן.

ד. **רש"י** (ד"ה מת). והמאירי (ד"ה מת נימן) פירש גם בזה לפי דרכו [בהערה לעיל], שרק עד מיתת המלך הראשון מונים לו.

ה. **רש"י** (ד"ה ומניה). ובשטר שנכתב בניסן קודם שהתחיל השני למלוך, כתב השפת אמת (ד"ה והנה) שכותבים את שנת המלך שמת [וכן משמע במאירי (ד"ה מת נמלך)]. אבל הערוך לנר (ד"ה מונין) כתב, שבאותו זמן שאין מלך כותבים את מנין השנים לבריאת העולם.

ו. **קושיית** הגמרא 'פשיטא' היא רק על מה ששנינו שמונה לשני, אבל מה שמונה לראשון יש בזה חידוש, שאף על פי שכבר עמד מלך אחר מכל מקום יכולים למנות לו. רש"ש (ד"ה מת) על פי רש"י (ד"ה שמת). אולם ראה בטורי אבן (ד"ה מהו) שלא משמע כן בדבריו. וכתב השפתי חכמים (ד"ה ת"ר) שיש לפרש שקושיית הגמרא היא על מה שמונים לראשון, שפשוט שיכולים למנות לו כיון שמלך אחד עשרה חדשים בשנה זו [וראה בהערה לעיל (על דברי הגמרא 'מונין שנה לזה ולזה') בשם המאירי שאין מונים לראשון אחר שמת, ולדבריו יש לומר שקושיית הגמרא 'פשיטא' היא גם על מה שמונים לראשון]. וראה בהערה להלן על דברי הגמרא 'קא משמע לן' בשם התוספות ישנים והרש"ש (ד"ה מ"ד).

ז. **רש"י** (ד"ה שמת), וראה בהערה הבאה.
לפי צד זה שאין מונים שנה אחת לשני מלכים היינו מעמידים את מה ששנינו בברייתא לעיל שמלך שעמד בעשרים ותשעה באדר, מונים לו אותו יום לשנה, כגון שלא היה מלך אחר לפניו באותה שנה, אבל אם היה מלך אחר בתחילת השנה אין מונים אלא לראשון. תוספות ישנים (ד"ה מונה), עיין שם עוד. וראה עוד בטורי אבן (ד"ה מהו) שביאר את הסיפא לפי ההוה אמינא. והוסיף התוספות ישנים שאין לומר ששנה התנא דין זה להשמיענו שיום אחד בשנה חשוב שנה, שאם כן היה לו לשנות בפירוש 'מלך שעמד בכ"ט באדר' וכו' כמו בברייתא לעיל.

ח. **רש"י** (ד"ה שמת) ביאר שהחידוש הוא מה שמונים לשני. ונראה שפירש את קושיית הגמרא 'פשיטא' על מה ששנינו שמונים לשני [ראה בהערה לעיל על דברי הגמרא 'פשיטא']. רש"ש (ד"ה מת). ובתוספות ישנים (ד"ה מ"ד) ביאר, שהחידוש הוא שמונים למלך הראשון אף על פי שכבר מת [ומשמע שמפרש את קושיית הגמרא 'פשיטא' על מה ששנינו שמונים לראשון, ראה בהערה לעיל שם בשם השפתי חכמים].

ט. **ריטב"א** (ד"ה מת).

י. **כמו** ששנינו בברייתא (לעיל ע"ח).

יא. **רש"י** (ד"ה מכאן). וכמו שמצאנו לגבי נדה (להלן י.), שסוף היום הראשון לספירתה נחשב לה ליום שלם, ואילו תחילת היום האחרון של ספירתה אינו נחשב לה כיום שלם. תוספות (ד"ה מכאן).

ב: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

אבל בתחלת שנה לא. ות"ת ולמו קל וחומר הוא כדתמרינן לקמן (ד' י.) בפרקין ומה נדה שאין תחלת היוסף עולה לה בסופה סוף יוסף עולה לה בתחלתה שנה שיוסף אחד עולה בסופה חינו דין שיוסף ז' עולה לה בתחלתה לאו פירכא היא אדרבה (כ"ש הכא דהכי ניחא טפי[1]) דדין הוא בעומד (ומונה לו) אחר תחתיו באדר דמונין לו שנה בשביל יוסף אחד דהיינו בתחלת שנותיו כעין נדה שסוף היוסף עולה לה בתחלתה אבל מת בניסן לא ימנה לו שנה בשביל יוסף אחד כיון דהיינו סוף שנותיו כמו נדה שאין תחלת היוסף עולה לה בסופה:

דאימנו עליה מאדר ומלך בן מלך. מע"ג דלעיל מגי לה בטעמא דאימנו עליה מאדר הכא לא מגי ליה בהכי דמההוא דלעיל שמעינן ליה והך ריבתא והך גבי הדדי מתניין ואפילו לא מתניין גבי הדדי כדאמכמן[2] בפרק גט פשוט (ג"ב ד' קסו. ושם) גבי הא דתניא כסף בדינרין אין פחות מג' דינרין והב כסף והדר תני בחידך והב בדינרין אין פחות מבשני דינרין כסף והב ופריך מאתריה[3] דילמא (למימר[4]) דהבא פריכי בתרי דינרי[5] קאמר ליה ומשני אגיי יד בעל השטר על התחתונה ופריך אי הכי ריבתא נמי כלומר דהיה דכסף בדינרין נמי הוה ליה למימר שיהא יד בעל השטר על התחתונה ובשני דינרי כסף כספא פריכא קאמר ליה ומע"ג שהם ג' בריותות קרי ליה ריבתא דקיס ליה דגבי הדדי מיתנו (ורב[6]) שמואל דחק לפרש שם בענין אחר:

בחדש זיו הוא החדש השני. משמע הכא דהיינו מייר כיון דמניסן מנין למלכים ולקמן (דף יא.) משמע דניסן הוא חדש זיו שנולדו בו אותות העולם שהם זיותני עולם מיהו בקונטרס פי' לקמן דהכי קאמר כשנתחדש מייר כבר נולדו זיותני עולם בניסן ע"ג זימנין דניסן לתקופה ממך בתוך מייר של גבנה:

מקיש מלכות שלמה ליציאת מצרים. מפשטיה דקרא לא מצי למילף (ג) משום דנולדו בו זיותני עולם דדילמא מאדר מנין ולניסן קרי ליה חדש זיו ואפי' מי הוה (הכי[7]) קרי ליה למייר חדש זיו משום דאית ביה זיוא לאילני[8] אין להוכיח דאלמא מניסן מנין משלמה דקרי ליה חדש זיו משום דהכי הוה מעשה שמלך בניסן:

מה יציאת מצרים מניסן. ומאי[9] דיליף יציאת מצרים מועל מהרן לא מצי למילף דבאחד בניסן ר"ה דדילמא מט"ו בניסן מנין אגב למאי דיליף מויהי בחדש הראשון וגו' ניחא:

בחדש החמישי. על כרחך שהוא אב דמדקרי בקרא בחדש ניסן רחמנא הוא לכם מכלל דכל חדשים האחרים הנרמזים אמרינן אפי' בשביעי בתשיעי[10] למנין הרחמנא מנינן: **בשלמא** האיך קרא מפרש דליציאת מצרים. פי' קרא דויעל וכו' אגב קרא דויהי לא מפרש ליציאת מצרים: ויש

קמ"ל דניסן ר"ה למלכים (ו) ויום אחד בשנה חשוב שנה ואם לא עמד אלא באחד בניסן אין מונין לו שנה עד שיגיע ניסן אחר פשיטא לא צריכא דאימנו עליה מאדר מהו דתימא נימנו ליה תרתין שנין קמ"ל. ת"ר (ז) מת באדר ועמד אחר תחתיו באדר מונין שנה לזה ולזה מת בניסן ועמד אחר תחתיו בניסן מונין שנה לזה ולזה מת באדר ועמד אחר תחתיו בניסן מונין ראשונה לראשון ושניה לשני אמר מר מת באדר ועמד אחר תחתיו באדר מונין שנה לזה ולזה פשיטא מהו דתימא שתא לבי תרי לא מנינן קמ"ל מת בניסן ועמד אחר תחתיו בניסן מונין שנה לזה ולזה פשיטא[11] מהו דתימא כי אמרינן יום אחד בשנה חשוב שנה בסוף שנה אבל בתחלת שנה לא אמרינן קמ"ל מת באדר ועמד אחר תחתיו בניסן מונין ראשונה לראשון ושניה לשני פשיטא לא צריכא דאימנו עליה מאדר ומלך בן מלך הוא מהו דתימא נימנו לי' תרתין שנין קמ"ל. א"ר יוחנן מנין למלכים שאין מונין להם אלא מניסן שנאמר (ג א) ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים בשנה הרביעית בחדש זיו הוא החדש השני למלך שלמה על ישראל מקיש מלכות שלמה ליציאת מצרים מה יציאת מצרים מניסן אף מלכות שלמה מניסן ויציאת מצרים גופה מנלן דמניסן מנינן דילמא מתשרי מנינן לא סלקא דעתך דכתיב (ב) ויעל אהרן הכהן אל הר ההר על פי ה' וימת שם בשנת הארבעים לצאת בני ישראל מארץ מצרים בחדש החמישי באחד לחדש וכתיב (ג) ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חדש באחד לחדש דבר משה וגו' מדקאי באב וקרי לה שנת ארבעים וקאי בשבט וקרי לה שנת ארבעים מכלל דר"ה לאו תשרי הוא בשלמא היאך (ג) מפרש דליציאת (ג) מצרים אלא האי ממאי דליציאת מצרים דילמא להקמת המשכן (ד) כדאמר רב פפא שנת עשרים שנת ארבעים שנת ארבעים שוה הכא נמי שנת ארבעים שנת ארבעים לגזרה שוה מה להלן יציאת מצרים אף כאן ליציאת מצרים וממאי דמעשה דאב קדים דילמא מעשה דשבט קדים לא ס"ד דכתיב (ד) אחרי הכותו את סיחון וכי נח נפשיה דאהרן אכתי הוה סיחון קיים דכתיב מאי קמ"ל לא גרסי' חלא (ה) קמ"ל ניסן ר"ה למלכים וכו': **דאימנו עליה.** נמנו וגמרו הסריס למעותו: לזה ולזה. הבא לכתוב שטר בחדר לאחר שעמד השני, אם רצה לכתוב בשטר בשנת פלוני למלך שמת כותב, ואם רצה כותב בשנה ראשונה למלך פלוני שעמד: **מת בניסן ועמד אחר תחתיו בניסן.** והוא הדין אם עמד בתחד מכל המחשים שעד ניסן הבא, וכולה למנות בכל השטרות שיכתבו משעמד השני למנין שנות הראשון מונה, והרוצה כותב בשנה ראשונה למלך שעמד: **ושניה לשני.** הבא לכתוב משעמד זה לא ימנה שנה שניה למלך שמת, שאין שנה זו שלו, ולא ימנה את הראשונה לשני לקרות שנה שעמד בה שניה, חלא שניה[12] זו ראשונה לשני: **שתא לבי תרי לא מנינן.** משנכנס בה המלך שמת אפי' יום אחד לא יכתבו כל שנה זו בשטר למנין מלך העומד חלא למלך המת: **בסוף שנה.** כגון מלך העומד בחדר כלתה לו שנה כשיצא חדר, וחשוב לו יום שבסוף שנה זו כשנה שלימה להיות שנה הבאה נקראת שנה שניה: **אבל יום אחד בתחילת שנה.** לא יחשוב לו יום אחד שנה, ולא יכתבו שטר בשנה זו לשמו משמת: **ומלך בן מלך הוא.** לפי משוס דימנו עליה לא מיצטריך למשמעינן, דשמעינן לה מריש, אבל השתא דיכא תרתי חימא נימנו ליה מקמייתא, קמ"ל, וטעמו של דבר (ה) לפי שהמלכות ירושה היא, דכתיב (דברים יז) למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו: **בחדש זיו.** הוא חייר, כדמפרש קרא הוא החדש השני, ומתרגמינן לקמן (ד' ז.) ניסן ר"ה למלך מנין החדשים: **למלך שלמה על ישראל.** משנה רביעית קאי, ומקרא מסורס הוא, בשנה רביעית למלך שלמה על ישראל בחדש זיו הוא החדש השני, ה"ג כתיב קרא מחרינא לקמן ויחל לבנות בחדש השני [בשני] בשנת מרבע למלכותו (דה"ב ג): מקיש מלכות שלמה. לענין מנין השנים ליציאת מצרים, שהרי המקרא הזה מנה שנה זו שנת ד' מאות ושמונים ליציאת מצרים ובשנת מרבע למלוך שלמה: **מה יציאת מצרים.** מנין השנים שמונין לה מתחילין מניסן, אף מלכות שלמה מניסן: **אימא מתשרי.** מע"פ שילמו בניסן משהגיע תשרי קרמו לו שנה שניה, לפי שתשרי ר"ה לשנים הנמנים לגבי יציאת עולם והוא הדין ליציאת מצרים: **ויהי בארבעים שנה הואיל משה באר את התורה.** מכלל לתשרי לאו ר"ה, דלמי תשרי ר"ה הוא הוה ליה בשבט שנת מ': דילמא להקמת המשכן. שהיה בשנה השנית: **כדאמר רב פפא.** לקמיה: [ה]**שנת עשרים שנת עשרים לגזרה שוה.** רב פפא כולהו שנת שבפסוק לגריכי ללמוד זה מזה כולהו גמר להו רב פפא מרבו ללמוד סתום מן המפורש על ידי דין גזירה שוה: דילמא מעשה דשבט קדים. ובתשרי שלפניו נכנסה שנת מרבעים: אחרי הכותו את סיחון. נאמר בתורה חלא

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [לקמן ז: י. נדה מה.], ז) [תוספתא פרק ו], ח) מכילתא פ' בא, ט) [לקמן ג:], י) לקמן יא ע"א.

הגהות הב"ח

(ו) רש"י ד"ה מאי קמ"ל ל"ג חלא הא קמ"ל דניסן: (ז) תוס' ד"ה מקים כו' לא מצי למילף דדילמא מאדר מנין ולניסן קרי ליה חדש זיו משום דנולדו בו זיותני עולם ומפילו מי הוה קרי ליה:

גליון הש"ם

רש"י ד"ה ומלך בן מלך כו' לפי שהמלכות בו'. כריתות ה ע"ב:

תורה אור השלם

א) וַיְהִי בִשְׁמוֹנִים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּשָּׁנָה הָרְבִיעִית בְּחֹדֶשׁ זִו הוּא הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי לְמָלְכוֹ שְׁלֹמֹה עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּבֶן הַבַּיִת לַיְיָ: [מלכים א, ו א]

ב) וַיַּעַל אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֶל הֹר הָהָר עַל פִּי יְיָ וַיָּמָת שָׁם בִּשְׁנַת הָאַרְבָּעִים לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ: [במדבר לג, לח]

ג) וַיְהִי בְּאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה וּבְעַשְׁתֵּי עָשָׂר חֹדֶשׁ בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הִבֵּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְיָ אֹתוֹ אֲלֵהֶם: [דברים א, ג]

ד) אַחֲרֵי הַכֹּתוֹ אֶת סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּחֶשְׁבּוֹן וְאֶת עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּעַשְׁתָּרֹת בְּאֶדְרֶעִי: [דברים א, ד]

משנת ראשונים

לא צריכא דאימנו עליה מאדר ומלך בן מלך הוא. דאילו אימנו עליה לבד הא שמעינן לה מאידך אלא שהוסיף עכשו דאפי' מלך בן מלך דוקא מיום עמידתו ולא מיום מינויו. **[הרשב"א]**

מהו דתימא נימנו ליה תרתין שנין קא משמע לן. הואיל ולא הוקם עדין כבר היו רשאין להמליך אחר תחתיו, ולמדת שכל שמת המלך מונין לו אף לאחר מיתה עד שהוקם אחר שיהיו מונין לו. **[מאירי]**

ויציאת מצרים גופה מנלן דמניסן מנינן. דילמא מתשרי מנינן. שאע"פ שהדבר ברור שבניסן יצאו ממצרים שמא בתשרי מנו שנה שניה, ואף על גב דלחדשים מיהא בהדיא קראו לניסן ראשון מ"מ חשבון חדשים אינו שוה לשל שנים. **[מאירי]** **מכלל דראש השנה לאו תשרי הוא.** משום דאקשי ליה דילמא מתשרי מנינן אהדר ליה הוא הדין לשאר חדשים שבין אב לשבט, והכי מוכח לקמן דאקשינן ואימא תמוז ואימא אב ואימא אדר ולהכי דילג מאב לאדר לפי שאי אפשר להיות ר"ה בינתים כדכתיבנא. **[הריטב"א]** **הכא נמי שנת ארבעים שנת ארבעים לגזרה שוה.** לאו גזירה שוה ממש אלא ילמד סתום מן המפורש הוא, ולהכי לא בעינן שתהא מופנה. **[הריטב"א]**

הגהות וציונים

מ] בכת"י היינו הך, (במקום "פשיטא") וכן הלשון יפה (דק"ס): נ] [קרא] (גליון): ס] בכת"י ליציאת: ע] צ"ל שנה (באה"מ): פ] כל הדבור "שנת עשרים" ליתא בכת"י: צ] ס"א ל"ג (גליון): ק] בדפו"י אשכחן וכ"ה בתוס' הרא"ש, ולפנינו ע"פ מהרש"א עיי"ש: ר] נדצ"ל אבתרייתא: ש] ח"מ מ"ז (גליון) אוצר החכמה: ת] צ"ל בתרי דינרי דהבא (רש"ש, וכ"ה בגמרא בב"ב): כ] [צ"ל ורבינו] (גליון): ל] רש"א מ"ז (גליון): מ] צ"ל למאי (באה"מ, וכ"ה בתוס' הרא"ש): נ] צ"ל במניינן (באה"מ): ס] נדצ"ל להמליכו:

הגמרא מבארת את הדין השלישי של הברייתא:
עוד שנינו בברייתא, **מֵת בַּאֲדָר, וְעָמַד אַחֵר תַּחְתָּיו בְּנִיסָן, מוֹנִין** את השנה **הָרִאשׁוֹנָה לָרִאשׁוֹן, וְאֶת** השנה **הַשְּׁנִיָּה לַשֵּׁנִי.**

מקשה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - הלא פשוט הדבר, שהרי הראשון מלך רק בשנה הראשונה והשני מלך רק בשנה השניה.

מתרצת הגמרא, **לֹא צְרִיכָא** - לא הוצרכה הברייתא לומר זאת אלא באופן **דְּאִיתְּמִנּוּ עֲלֵיהּ מֵאַדָּר** - שהשרים נמנו וגמרו בדעתם למנותו [-את השני] למלך באדר, ולא התחיל למלוך עד ניסן, **וְאותו** שנמנו להמליכו **מֶלֶךְ בֶּן מֶלֶךְ הוּא,** והוא יורש את המלוכה[יב], **מַהוּ דְּתֵימָא** - שמא תאמר, כיון שהוא בן של מלך, וגם נימנו עליו להמליכו, **נֵימְנוּ לֵיהּ תַּרְתֵּין שְׁנִין** - נחשב את ימי מלכותו מהיום שנמנו להמליכו ונמנה לו מאחד בניסן שנה שניה[יג], **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיעה לנו הברייתא שאין הדבר כן, ואין מונים שנותיו של מלך אלא מהזמן שהתחיל למלוך בפועל[יד].

★

רבי יוחנן מביא מקור לכך שראש השנה למלכים הוא אחד בניסן:
אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מִנַּיִן לַמְּלָכִים שֶׁאֵין מוֹנִין לָהֶם את שנות מלכותם **אֶלָּא מִנִּיסָן,** שֶׁנֶּאֱמַר בענין הבית שבנה שלמה (מלכים ו׳ ו׳), **'וַיְהִי בִּשְׁמוֹנִים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּשָּׁנָה הָרְבִיעִית בְּחֹדֶשׁ זִיו[טו] הוּא הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי לְמֶלֶךְ שְׁלֹמֹה עַל יִשְׂרָאֵל** וַיִּבֶן הַבַּיִת לַה״[טז], וממה שמנה הכתוב שנה זו גם ליציאת מצרים [-ארבע מאות ושמונים שנה] וגם למלכות שלמה [-שנה הרביעית], **מַקִּישׁ** הוא את מנין שנות **מַלְכוּת שְׁלֹמֹה** למנין השנים **לִיצִיאַת מִצְרַיִם, מַה** - כשם שמנין השנים **לִיצִיאַת מִצְרַיִם** מתחיל **מִנִּיסָן, אַף** מנין שנות **מַלְכוּת שְׁלֹמֹה** מתחיל **מִנִּיסָן'**. ומכאן שמנין השנים לשלמה ולכל מלכי ישראל הוא מניסן[יז].

שואלת הגמרא, **וְיִצִיאַת מִצְרַיִם גּוּפָהּ** [-עצמה], **מְנָלָן דְּמִנִּיסָן מָנִינַן** - מנין לנו שמונין לה מניסן, **דִּילְמָא מִתִּשְׁרֵי מָנִינַן** - שמא מונים לה מתשרי, שאף על פי שיצאו ממצרים בניסן, בתשרי שאחריו התחילו למנות שנה שניה ליציאת מצרים, שמכיון שבתשרי הוא ראש השנה לשנים הנמנים לבריאת העולם, יש לומר שהוא גם ראש השנה ליציאת מצרים[יח].

משיבה הגמרא, **לֹא סַלְקָא דַּעְתָּךְ** - לא יעלה בדעתך לומר שמנין השנים ליציאת מצרים הוא מתשרי, **דִּכְתִיב** במיתת אהרן (במדבר לג לח), **'וַיַּעַל אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֶל הֹר הָהָר עַל פִּי ה', וַיָּמָת שָׁם בִּשְׁנַת הָאַרְבָּעִים לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ'**, **וּכְתִיב** בתוכחת משה (דברים ל ג) **'וַיְהִי בְּאַרְבָּעִים שָׁנָה בְּעַשְׁתֵּי עָשָׂר חֹדֶשׁ בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ דִּבֶּר מֹשֶׁה' וגו'. מִדְּקָאֵי בְּאָב** וְקָרֵי לָהּ **שְׁנַת אַרְבָּעִים** - ממה שהפסוק העוסק במיתת אהרן שהיתה באב [שהוא החודש החמישי לניסן][יט], קורא לה שנת הארבעים, **וְקָאֵי בְּשָׁבָט** וְקָרֵי לָהּ **שְׁנַת אַרְבָּעִים** - והפסוק העוסק בתוכחת משה שהיתה בשבט [שהוא החודש האחד עשר לניסן] אחר שמת אהרן קורא לה שנת הארבעים[כא], **מִכְּלָל דְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה לָאו תִּשְׁרֵי הוּא** - מוכח

יב. **כמו** שנאמר (דברים יז כ) 'למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל' [כמבואר בהוריות (יג:)]. רש״י (ד״ה ומלך) על פי מה שביאר הערוך לנר (נרש״י סח) ועוד אחרונים בדבריו. וראה במהרש״א (נרש״י סח, וד״ה נימנו נרש״י סח) שביאר את דברי רש״י באופן אחר.

יג. **כלומר**, מלך בן מלך אינו צריך שימשחו אותו למלכות אלא כשנחלקו עליו אחרים כמבואר במסכת הוריות (יג:), וכיון שנמנו להמליכו ואינו צריך אפילו משיחה, היינו סבורים לומר שאפשר למנות לו מיד גם קודם שהתחיל למלוך בפועל. שפתי חכמים (ד״ה נמנו - הסני). וראה עוד בהערה להלן בשם החסדי דוד בענין ירושת המלוכה.

יד. **וחידוש** זה לא שמענו בברייתא הקודמת, ששם נתחדש רק שאם נמנו וגמרו בדעתם למנות מלך אין מונים לו שנה זו, אבל כאן נתחדש שאף אם בנוסף לכך הוא בן מלך והוא יורש את המלוכה, מכל מקום אין מונים לו אלא מעת שמלך בפועל. רש״י (ד״ה ומלך). ואין להקשות שאם כן יש חידוש רק במה שאין מונים את הראשונה לשני, אבל מה שמונים אותה לראשון פשוט הוא, והיה לו לומר רק 'מונין את השניה לשני', שיש לומר גם להיפוך, שכיון שהמלוכה שלו בירושה היינו סבורים שמונים רק לשני ולא לראשון, ולכן משמיענו התנא שני דברים, גם שמונים את הראשונה לראשון, וגם שמונים את השניה לשני. שפתי חכמים (ד״ה נמנו - הסני). ואין להקשות שאם כן ישנה התנא רק ברייתא זו שהיא במלך בן מלך, וממילא נלמד שכל שכן בברייתא לעיל במלך שאינו בן מלך שאין מונים את הראשונה לשני, שכן לולי הברייתא לעיל לא היינו מעמידים ברייתא זו במלך בן מלך, והיינו אומרים שדין זה הוא רק במלך שאינו בן מלך. ואין להקשות שיפרש התנא כאן שמדובר במלך בן מלך, שכן היא דרך התנא לסתום ולא לפרש. דברי שמואל (הגרפמ, ד״ה נמנו).
ותמה החסדי דוד (על המוספתא פ״ח ה״ח), שאם אכן הדין הוא שהבן יורש את המלוכה ואינו צריך מינוי, מדוע באמת לא נמנה לו בניסן שנה שניה, הרי משעה שאביו מת הוא כבר מלך, וכל שכן אם נמנו עליו גם השרים למנותו. ותירץ, שאכן בן מלך שאין לו אחים, יורש את המלוכה מיד כשאביו מת, אבל כאן מדובר כשיש לו אחים, ולכן כל זמן שלא מינוהו אינו מלך. אבל החתם סופר (שו״ת, או״ח סי׳ יג) כתב, שבמלכי ישראל אין הבן יורש את המלוכה אלא אם כן הוא ראוי לכך, ואם אינו ראוי מעמידים אחר למלך, וצריך מינוי אף במלך בן מלך גם כשאין לו אחים, ולכן אין מונים לו מיד כשמת אביו. וראה עוד בנודע ביהודה (מהדו״ק או״ח סי׳ ו) בענין ירושת המלוכה.

טו. **חודש** 'זיו' הוא חודש אייר, כמו שמפורש בפסוק זה 'הוא החודש השני', דהיינו חודש אייר שהוא החודש השני למנין החדשים [ראה בהערה להלן בסמוך].
הגמרא כאן דנה אימתי הוא ראש השנה לענין מנין שנות המלכים, אבל לענין מנין החדשים הדבר ברור שמונים מניסן, שנאמר בו (שמות יג ג) 'החודש הזה לכם ראש חדשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה', כמבואר בגמרא להלן (ו.) [ואם כן החודש השני הוא אייר]. רש״י (ד״ה נמנו). ולהלן (יא.) תבאר הגמרא למה נקרא בשם זה. וראה גם תוספות (ד״ה נמנו זיו).

טז. **הכתוב** 'למלוך שלמה על ישראל' אינו עולה על הנאמר 'החודש השני' אלא על הנאמר 'בשנה הרביעית', וכך יש לפרש את הפסוק, בשנה הרביעית למלוך שלמה על ישראל, בחודש זיו [-אייר] שהוא החודש השני לחדשי השנה, כלומר בנין הבית לא היה בחודש השני למלכותו של שלמה, אלא בשנה הרביעית למלכותו, בחודש אייר שהוא החודש השני למנין החדשים. וכך מפורש בפסוק (דברי הימים ב׳ ג ב) 'ויחל לבנות בחודש השני, בשני, בשנת ארבע למלכותו'. רש״י (ד״ה למלך). אמנם התוספות (ד״ה נמנו זיו) פירשו, שהכתוב 'בחדש השני' הוא בשנה הרביעית למלכות שלמה.

יז. **התוספות** (ד״ה מקיש) הוסיפו לבאר לפי פירושם (בהערה לעיל) שהכתוב 'בחודש השני' הוא בשנה הרביעית למלכות שלמה, שהגמרא הוצרכה ללמוד שמונים למלכים מניסן משום שהוקש ליציאת מצרים, ולא למדו ממה שמפורש בפסוק שהחודש השני למלכות שלמה הוא אייר, כיון שיתכן שלכל מלך מונים מהזמן שעמד בו, ושלמה עמד בניסן ולכן מנו לו מניסן. עיין מהרש״א (גמוס׳ ד״ה מקיש) ופני יהושע (נרש״י ד״ה נמנו וגמוס׳ ד״ה נמנו) בדברי התוספות. והשפת אמת (גמוס׳ ד״ה מקיש) תמה על דברי התוספות, שהרי דוד המלך מת בעצרת [כמו שכתבו התוספות בחגיגה (יז. ד״ה שלש) בשם הירושלמי], ומסתמא מלך שלמה בנו מיד אחר כך. ודוחק לפרש שכוונת התוספות שמה שהמליך דוד את שלמה בחייו [ראה מצודת דוד (מלכים א׳ א ל)] היה בניסן הקודם, שלא מסתבר כלל לומר שמנו למלכות שלמה כשעדיין היה דוד אביו חי.

יח. **מדיקש** זה למדנו גם מהו הטעם שמונים למלכים מניסן, והוא, שיציאת מצרים היתה תחילת מלכותם של ישראל, שאם לא כן היינו משועבדים, ולכן צריך כל מלך ממלכי ישראל שיעשה במלכותו זכר ליציאת מצרים. חידושי הר״ן (ד״ה מקיש).
לכאורה משמע שהיא דרשה גמורה שמונים מניסן, וכן כתב הרע״ב במשנתנו, אולם ברש״י (לעיל ע״ח ד״ה למאי) משמע שהיא תקנת חכמים. וכן ביאר בדבריו הפני יהושע (סס ד״ה למאי), ותמה עליו שהרי כאן למדו דין זה מהפסוק, ומשמע שאינה תקנת חכמים. ובערוך לנר (ד״ה ח״כ) יישב דעת רש״י, שמהפסוק לא שמענו אלא שכך מנו לשלמה, אבל לא שמענו לענין שאר מלכים, ומשום שטרות הוצרכו לתקן יום מיוחד לכל המלכים [כמו שביארה הגמרא לעיל (ע״ח)], ותיקנו שיהיה יום זה בניסן אחר שלמלכות שלמה מנו מניסן. ובשפתי חכמים (נרש״י לעיל ע״ח ד״ה למלכים) כתב בשם הכתית למאור שהפסוק הוא אסמכתא.
לפי דרשה זו הראיה היא שראש השנה למלכים הוא בניסן, אבל אין לנו ראיה שהוא באחד בניסן, ושמא הוא בחמשה עשר בניסן כזמן יציאת מצרים. אמנם לפי הדרשה להלן (ג.) מ׳ויהי בחדש הראשון׳ מוכח שראש השנה למלכים הוא באחד בניסן. תוספות (ד״ה מה). והרשב״א (להלן ג. ד״ה ומס) והריטב״א (סס ד״ה והשתא) ביארו, שזה היה פשוט לגמרא שאין לומר שראש השנה הוא באמצע החודש, ולחלק את החודש לשתי שנים.

יט. **רש״י** (ד״ה לימא). ויש להקשות לפירושו, שהרי להלן מקשה הגמרא שנאמר שראש השנה למלכים הוא באייר או סיון או חודש אחר, אף שלא שייך בהם הטעם שהם ראש השנה לשנים. ויש לומר, שרש״י בא לפרש רק מדוע הקדימה הגמרא ושאלה שנאמר שראש השנה למלכים בתשרי ולא שאלה כפי סדר החדשים. טורי אבן (ד״ה דילמא) ופני יהושע (נרש״י סס). וראה בילקוט ביאורים שהקשו הראשונים והאחרונים מכמה פסוקים שמשמע שמונים ליציאת מצרים מניסן, ואיך אפשר לומר שימנו מתשרי או מחודש אחר.

כ. **הגמרא** דנה אימתי הוא ראש השנה לענין מנין שנות המלכים, אבל לענין מנין החדשים הדבר ברור שמונים מניסן, שנאמר בו (שמות יב ג) 'החדש הזה לכם ראש חדשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה', וחודש אב הוא החודש החמישי למנין החדשים. תוספות (ד״ה נמנו), וכן מבואר ברש״י (ד״ה ח״כ נמנו, וד״ה בהערה לעיל) על דברי הגמרא 'בשנה הרביעית נמנו זיו').

כא. **בפסוק** שכתוב לגבי מיתת אהרן נאמר בפירוש שהיה זה בשנת הארבעים ליציאת מצרים, אך בפסוק שנאמר בתוכחת משה נאמר רק שזו היתה בשנת הארבעים אבל לא נתפרש לאיזה מנין. הגמרא להלן תבאר מנין שהיה זה בשנת הארבעים ליציאת

ב: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

אבל בתחלת שנה לא. וא"ת ולמו קל וחומר הוא כדתמרינן לקמן (ד' י.) בפרקין ומה נדה שאין תחלת היום עולה לה בסופה סוף יום עולה לה בתחלתה שנה שיום אחד עולה בסופה אינו דין שיום מ' עולה לה בתחלתה לומר פירכא היא מדרבה (כ"ש הכא דהכי ניחא טפי[1]) דדין הוא בעומד (ומונה לו) אחר תחתיו בארד דמונין לו שנה בשביל יום אחד דהיינו בתחלת שנותיו כעין נדה שסוף היום עולה לה בתחלתה אבל מת בניסן לא ימנה לו שנה בשביל יום אחד כיון דהיינו סוף שנותיו כמו נדה שאין תחלת היום עולה לה בסופה:

דאימנו עליה מארד ומלך בן מלך. מע"ג דלעיל סגי לה בטעמא דאימנו עליה מאדר הכא לא סגי ליה בהכי דמההוא דלעיל שמעינן ליה והך רישא והך גבי הדדי מתניין ואפילו לא מתניין גבי הדדי כדאשכחן[2] בפרק גט פשוט (ג"ב ד' קסו. ושם) גבי הא דתניא כסף בדינרין אין פחות מג' דינרין זהב כסף והדר תני בארידך זהב בדינרין אין פחות מבשני דינרין כסף זהב ופריך מבתריה[3] דילמא (למימר[4]) דהבא פריכי בתרי דינרי[5] קאמר ליה ומשני אגב יד בעל השטר על התחתונה ופריך אי הכי רישא נמי כלומר דהיה דכסף בדינרין נמי הוה ליה למימר שיהא יד בעל השטר על התחתונה ובשני דינרי כסף כספא פריכא קאמר ליה ומע"ג שהם ג' בריותא קרי ליה רישא דקיס ליה דגבי הדדי מיתנו (ורב[6]) שמואל דחק לפרש שם בענין אחר:

בחדש זיו הוא החדש השני. משמע הכא דהיינו מייר כיון דמניסן מנין למלכים ולקמן (דף יא.) משמע דניסן הוא חדש זיו שנולדו בו אבות העולם שהם זיותני עולם מיהו בקונטרס פי' לקמן דהכי קאמר כשנתחדש מייר כבר נולדו זיותני עולם בניסן מ"ע זימנין דניסן בתקופה נמשך בתוך מייר של בענה:

מקיש מלכות שלמה ליציאת מצרים. מפשטיה דקרא לא מצי למילף (ג) משום דנולדו בו זיותני עולם דלמא מאדר מנינן ולניסן קרי ליה חדש זיו ואפי' מי הוה (הכי[7]) קרי ליה למייר חדש זיו משום דאית ביה זיוא לאילני[8] אין להוכיח דלמא מניסן מנינן משלמה דקרי ליה חדש זיו משום דהכי הוה מעשה שמלך בניסן:

מה יציאת מצרים מניסן. ומאי[9] דיליף יציאת מצרים מויעל מהרן לא מצי למילף דבאחד בניסן ר"ה דלמא מט"ו בניסן מנינן אבל למאי דיליף מויהי בחדש הראשון וגו' ניחא:

בחדש החמישי. על כרחך שהוא אב דמדקרי בקרא בחדש ניסן רחמנא הוא לכם מכלל דכל חדשים האחרים הנרמזים אמרינן אפי' בשביעי בתשיעי[10] למנין הרחמנא מנינן: **בשלמא** האיך קרא מפרש דליציאת מצרים. פי' קרא דויעל וכו' אבל קרא דויהי לא מפרש ליציאת מצרים: ויש

קמ"ל דניסן ר"ה למלכים (ו) ויום אחד בשנה חשוב שנה ואם לא עמד אלא באחד בניסן אין מונין לו שנה עד שיגיע ניסן אחר פשיטא לא צריכא דאימנו עליה מאדר מהו דתימא נימנו ליה תרתין שנין קמ"ל. ת"ר (ז) מת באדר ועמד אחר תחתיו באדר מונין שנה לזה ולזה מת בניסן ועמד אחר תחתיו בניסן מונין שנה לזה ולזה מת באדר ועמד אחר תחתיו בניסן מונין ראשונה לראשון ושניה לשני אמר מר מת באדר ועמד אחר תחתיו באדר מונין שנה לזה ולזה פשיטא מהו דתימא שתא לבי תרי לא מנינן קמ"ל מת בניסן ועמד אחר תחתיו בניסן מונין שנה לזה ולזה פשיטא[11] מהו דתימא כי אמרינן יום אחד בשנה חשוב שנה בסוף שנה אבל בתחלת שנה לא אמרינן קמ"ל מת באדר ועמד אחר תחתיו בניסן מונין ראשונה לראשון ושניה לשני אמר מר מת באדר ועמד אחר תחתיו באדר מונין שנה לזה ולזה פשיטא לא צריכא דאימנו עליה מאדר ומלך בן מלך הוא מהו דתימא נימנו לי' תרתין שנין קמ"ל. א"ר יוחנן מנין למלכים שאין מונין להם אלא מניסן שנאמר (ג א) ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים בשנה הרביעית בחדש זיו הוא החדש השני למלך שלמה על ישראל מקיש מלכות שלמה ליציאת מצרים מה יציאת מצרים מניסן אף מלכות שלמה מניסן ויציאת מצרים גופה מנלן דמניסן מנינן דילמא מתשרי מנינן לא סלקא דעתך דכתיב (ב) ויעל אהרן הכהן אל הר ההר על פי ה' וימת שם בשנת הארבעים לצאת בני ישראל מארץ מצרים בחדש החמישי באחד לחדש וכתיב (ג) ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חדש באחד לחדש דבר משה וגו' מדקאי באב וקרי לה שנת ארבעים וקאי בשבט וקרי לה שנת ארבעים מכלל דר"ה לאו תשרי הוא בשלמא היאך (ד) מפרש דליציאת (ג) מצרים אלא האי ממאי דליציאת מצרים דילמא להקמת המשכן (ד) כדאמר רב פפא שנת עשרים שנת ארבעים שנת ארבעים שוה הכא נמי שנת ארבעים שנת ארבעים לגזרה שוה מה להלן יציאת מצרים אף כאן ליציאת מצרים וממאי דמעשה דאב קדים דילמא מעשה דשבט קדים לא ס"ד דכתיב (ד) אחרי הכותו את סיחון וכי נח נפשיה דאהרן אכתי הוה סיחון קיים דכתיב מאי קמ"ל לא גרסי' הלא (ה) קמ"ל ניסן ר"ה למלכים וכו': **דאימנו** עליה. ונמנו וגמרו הסריס למעותו: לזה ולזה. הבא לכתוב שטר בחדר לאחר שעמד השני, אם רצה לכתוב בשטר בשנת פלוני למלך שמת כותב, ואם רצה כותב בשנה ראשונה למלך פלוני שעמד: **מת בניסן ועמד אחר תחתיו בניסן.** והוא הדין אם עמד בתחד מכל המחשים שעד ניסן הבא, וזוהה למנות בכל השטרות שיכתבו משעמד השני למנין שנות הראשון מונה, והרוצה כותב בשנה ראשונה למלך שעמד: **ושניה לשני.** הבא לכתוב משעמד זה לא ימנה שנה שניה למלך שמת, שאין שנה זו שלו, ולא ימנה את הראשונה לשני לקרות שנה שעמד בה שניה, שלא שניה[12] זו ראשונה לשני: **שתא לבי תרי לא מנינן.** משנכנס בה המלך שמת אפי' יום אחד לא יכתבו כל שנה זו בשטר למנין מלך העומד שלא למלך המת: **בסוף שנה.** כגון מלך העומד בחדר כלתה לו שנה כשילא חדר, וחשוב לו יום שבסוף שנה זו כשנה שלימה להיות שנה הבאה נקראת שנה שניה: **אבל יום אחד בתחילת שנה.** לא יחשוב לו יום אחד שנה, ולא יכתבו שטר בשנה זו לשמו משמת: **ומלך בן מלך הוא.** לפי משוש לימנו עליה לא מיבעיא לשמעינן, דשמעינן לה מרישא, אבל השתא דליכא תרתי חיישא נימנו ליה מקמייתא, קמ"ל, וטעמו של דבר (דברים יז) למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו: **בחדש זיו.** הוא חייר, כדמפרש קרא הוא החדש השני, ומניין לקמן (ד' ז.) ניסן ר"ה למלכים: **למלך שלמה על ישראל.** משנה רביעית קאי, ומקרא מסורס הוא, בשנה רביעית למלך שלמה על ישראל בחדש זיו הוא החדש השני

מכך שראש השנה למנין השנים ליציאת מצרים אינו בתשרי, שאילו היה ראש השנה לענין זה בתשרי, אם כן בתשרי שאחר מיתת אהרן מתחילה שנת ארבעים ואחת, ותוכחת משה לישראל בשבט היה בשנת ארבעים ואחת ולא בשנת הארבעים, ובפסוק נאמר שהוכיחם בשנת הארבעים[נב].

הגמרא דוחה את הראיה שמונים ליציאת מצרים מניסן:

שואלת הגמרא, **בִּשְׁלָמָא הַיְאךְ** - אותו פסוק הנאמר במיתת אהרן אכן הכוונה למנין השנים מיציאת מצרים, שכן הפסוק עצמו **מְפָרֵשׁ דְּלִיצִיאַת מִצְרַיִם הוּא**[נג], **אֶלָּא הַאי** - הפסוק הזה הנאמר בתוכחת משה, **מִמַּאי דְּלִיצִיאַת מִצְרַיִם** - מִנַּין לנו שמְנִין השנים הנזכר בו הוא ליציאת מצרים, **דִּילְמָא** - שמא הכוונה היא לשנת הארבעים **לַהֲקָמַת הַמִּשְׁכָּן** שהיתה רק בשנה השנית לצאת בני ישראל ממצרים[נד], וכיון שהפסוקים אינם מדברים על אותו מנין השנים אין ראיה שמונים ליציאת מצרים מניסן.

משיבה הגמרא, יש לומר **כִּדְאָמַר רַב פָּפָּא** (להלן ג:), נאמר (נחמיה ז ו) 'וַיְהִי בְּחֹדֶשׁ כִּסְלֵיו שְׁנַת עֶשְׂרִים', ולא נאמר לאיזה מנין, ונאמר שם (ג ו) 'וַיְהִי בְּחֹדֶשׁ נִיסָן שְׁנַת עֶשְׂרִים לְאַרְתַּחְשַׁסְתְּא הַמֶּלֶךְ', ודורשים 'שְׁנַת עֶשְׂרִים' 'שְׁנַת עֶשְׂרִים' לִגְזֵרָה שָׁוָה, שכשם שבפסוק השני שנת עשרים היא לארתחשסתא, כך בפסוק הראשון שנת עשרים היא לארתחשסתא[נה]. **הָכָא נַמִּי** - גם כאן נדרוש 'שְׁנַת אַרְבָּעִים' 'שְׁנַת אַרְבָּעִים' לִגְזֵרָה שָׁוָה, **מַה כָּאן** במיתת אהרן שנת ארבעים היא **לִיצִיאַת מִצְרַיִם, אַף כָּאן** בתוכחת משה, שנת ארבעים היא **לִיצִיאַת מִצְרַיִם.**

שאלה נוספת על הראיה שמונים ליציאת מצרים מניסן:

שואלת הגמרא, **וּמַאי דְּמַעֲשֶׂה דְּאָב קָדִים** - מנין שמיתת אהרן באב קדמה לתוכחת משה שהיתה בשבט, **דִּילְמָא מַעֲשֶׂה דְּשֶׁבֶט קָדִים** - שמא קדמה תוכחת משה שהיתה בשבט למיתת אהרן שהיתה באב, ואם כן יתכן שמנין השנים ליציאת מצרים הוא מתשרי, ותוכחת משה היתה בשבט אחר תשרי של תחילת שנת הארבעים, ומיתת אהרן היתה באב שאחר כך, ושניהם היו בשנת הארבעים[נו].

משיבה הגמרא, **לֹא סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - לא יעלה בדעתך לומר שאהרן מת לאחר תוכחת משה, **דִּכְתִיב** בתוכחת משה שהיתה 'אַחֲרֵי הַכֹּתוֹ אֶת סִיחֹן' (דברים ג ז), 'וְכִי נָח נַפְשֵׁיהּ דְּאַהֲרֹן - וכשמת אהרן, **אַכַּתִּי הַוָּה** - עדיין היה **סִיחוֹן קַיָּים, דִּכְתִיב**

18/06/2018 אהרח

מצרים ולא למנין אחר. הגמרא תבאר גם, מנין שהוכיח משה את ישראל בחודש שבט שאחר מיתת אהרן ולא בחודש שבט שקודם מיתת אהרן.

כב. וכמו כן מוכח מכאן שגם שאר החדשים שבין חודש אב לשבט [דהיינו, אלול חשון כסלו טבת שבט] אינם ראש השנה למלכים, שכן גם אם היה ראש השנה באחד החדשים הללו היה צריך למנות בחודש שבט שנת ארבעים ואחת. ומה שאמרו בגמרא 'מכלל דתשרי לאו ראש השנה' הוא משום שהקושיא היתה 'דילמא מתשרי מנינן'. ריטב"א (ד"ה מדקמ"ל). וכן פירש רש"י להלן (ג. ד"ה ומימר). הגמרא להלן (ג.) תבאר מנין שראש השנה למלכים אינו בשאר החדשים שבין שבט לאב [דהיינו, אדר אייר סיון תמוז אב].

כג. שנאמר בו 'בשנת הארבעים לצאת בני ישראל מארץ מצרים'.

כד. כמפורש בפסוק (שמות מ יז) 'ויהי בחודש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן'.

כה. כך למד רב פפא מרבו שבכל מקום שנאמר בפסוק 'שנת' ולא התפרש לאיזה מנין, נלמד סתום מן המפורש על ידי גזירה שוה. רש"י (ד"ה שנת). ואינו גזירה שוה ממש, אלא הכוונה שיש ללמוד למקום בו לא התפרש הדבר ממקום שבו התפרש. ריטב"א (ד"ה הא). ולזה נתכוין רש"י במה שכתב 'ללמוד סתום מן המפורש'. טורי אבן (ד"ה הכי).

כו. צריך ביאור, שאף שאין להוכיח מסדר הפסוקים שמיתת אהרן היתה קודם תוכחת משה, לפי שאין מוקדם ומאוחר בתורה, מכל מקום הרי תוכחת משה היתה 'בעבר הירדן בארץ מואב' (דברים א ה), ואהרן מת בהר ההר (במדבר לג לח), ובפרשת מסעי (שם לג מא-מב) מפורש שבהר ההר היו הרבה מסעות קודם שבאו לארץ מואב. מהרש"א (ח"א, להלן ג. ד"ה מה - הרמזון) וטורי אבן (ד"ה דילמא מעשה). ובטורי אבן הוסיף להקשות, שהרי במשנה תורה נזכר בכמה מקומות מיתת אהרן, ואם כן על כרחך שמת אהרן קודם תוכחת משה שבמשנה תורה. ועיין בערוך לנר (ד"ה דילמא) שכתב ליישב קושייתם.

אחר מיתת אהרן (נמדבר כו ס) 'וַיִּשְׁמַע הַכְּנַעֲנִי מֶלֶךְ עֲרָד יֹשֵׁב הַנֶּגֶב כִּי בָּא יִשְׂרָאֵל דֶּרֶךְ הָאֲתָרִים וַיִּלָּחֶם בְּיִשְׂרָאֵל'[א], ומלך ערד הוא סיחון[ב], ודרשו חכמים, **מַה שְּׁמוּעָה שָׁמַע** מלך ערד שמשום כך יצא להילחם, **שָׁמַע שֶׁמֵּת אַהֲרֹן וְנִסְתַּלְּקוּ עַנְנֵי כָּבוֹד**[ג], **וּכְסָבוּר שְׁנִיתְּנָה רְשׁוּת לְהִלָּחֵם בְּיִשְׂרָאֵל. וְהַיְינוּ דִּכְתִיב** - וזהו מה שנאמר במיתת אהרן (שם כ כט) 'וַיִּרְאוּ כָּל הָעֵדָה כִּי גָוַע אַהֲרֹן', **וְאָמַר רַבִּי אַבָּהוּ, אַל תִּקְרֵי 'וַיִּרְאוּ'**, שמשמעו שראו את מיתתו [שהרי נאמר בפסוק (שם כ כח) שאהרן מת בראש ההר, ואחר כך ירדו משה ואלעזר מן ההר, ומשמע שלא ראו כל ישראל במיתתו שם בהר ההר'], **אֶלָּא 'וַיֵּרָאוּ'**, שהם נראו על ידי אחרים, וזה על ידי שבמיתת אהרן נסתלקו מהם ענני הכבוד ונתגלו. מבארת הגמרא, **וּפְדָרֵישׁ לָקִישׁ** - דרשה זו מתפרשת על פי דברי ריש לקיש, **דְּאָמַר רֵישׁ לָקִישׁ, 'כִּי' מְשַׁמֵּשׁ** בלשון התורה **בְּאַרְבַּע לְשׁוֹנוֹת** - בארבעה פירושים שונים, פעמים שהיא באה במקום **אִי** - אם[ד], פעמים שבאה במקום **דִּילְמָא** - שמא, פעמים שבאה במקום **אֶלָּא**, דהיינו שסותר את הנאמר קודם לכן[ז], ופעמים שבאה במקום **דְּהָא** - שהרי, שנותן טעם לדבר[ח]. כלומר מה שאמרנו 'אל תקרי ויראו אלא וייראו' מתפרש על פי דברי ריש לקיש שאמר ש'כי' מתפרש גם בלשון נתינת טעם, וכאן מתפרש שנראו כל העדה 'מפני' שמת אהרן, לפי שבמותו נסתלקו ענני הכבוד[ט]. ומוכח שבשעה שמת אהרן היה עדיין סיחון חי, ועל כרחך שמיתת אהרן קדמה לתוכחת משה, שהיתה לאחר מות סיחון כאמור בפסוק המובא לעיל (ע"ח), ואם כן בהכרח שאין מונים ליציאת מצרים מתשרי.

הגמרא דוחה את הראיה שסיחון היה חי כשמת אהרן:
מקשה הגמרא, **מִי דָּמֵי** - האם יש לדמות את הנאמר במשה [שהוכיח את ישראל אחר שמת סיחון] לנאמר במיתת אהרן [שמת בזמן שהיה מלך ערד חי]. **הָתָם** - שם במיתת אהרן נאמר 'כְּנַעֲנִי' - 'וַיִּשְׁמַע הַכְּנַעֲנִי מֶלֶךְ עֲרָד', ואילו **הָכָא** - כאן בתוכחת משה נאמר 'אַחֲרֵי הַכֹּתוֹ אֶת סִיחוֹן', ואיך מביא ראיה מכנען לסיחון'.

מתרצת הגמרא, **תָּנָא** בברייתא, **הוּא** - זה שנקרא **סִיחוֹן, הוּא** אותו שנקרא **עֲרָד** ו**הוּא** גם אותו שנקרא **כְּנַעַן**, שאותו מלך היה, ונקרא 'סִיחוֹן' על שם **שֶׁהוֹמָה לְסָיִיחַ בַּמִּדְבָּר**, שהוא קל ברגליו[י], ונקרא 'כְּנַעַן' **עַל שֵׁם מַלְכוּתוֹ** שמָלך בארץ כנען[יב], **וּמַה שְּׁמוֹ** האמיתי, 'עֲרָד' **שְׁמוֹ**[יג]. **אִיבָּא דְּאָמְרִי** - יש ששנו ברייתא זו בלשון אחרת, נקרא 'עֲרָד' על שם **שֶׁהוֹמָה לְעָרוֹד בַּמִּדְבָּר** - חמור הבר, נקרא 'כְּנַעַן' **עַל שֵׁם מַלְכוּתוֹ**, שמָלך על בני כנען, **וּמַה שְּׁמוֹ**, 'סִיחוֹן' **שְׁמוֹ**[יד]. ואם כן שוב יש להוכיח שקדמה מיתת אהרן שהיתה בשעה שהיה סיחון קיים, לתוכחת משה.

★

הגמרא הוכיחה שאין לומר שראש השנה למנין השנים ליציאת מצרים הוא בתשרי, וכמו כן מוכח שגם שאר החודשים שבין חודש אב לשבט שאחריו אינם ראש השנה למלכים[טו]. עתה דנה הגמרא מדוע אין לומר שהוא בחודשים שבין שבט לאב[טז]:
שואלת הגמרא, **וְאֵימָא** - ושמא נאמר **שׂרֹאשׁ הַשָּׁנָה** למנין השנים ליציאת מצרים הוא **בְּאִיָּיר**.

משיבה הגמרא, **לָא סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - לא יעלה בדעתך לומר כן, **דִּכְתִיב** (שמות מ יז) 'וַיְהִי בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן [-ניסן[יז]] **בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית** [-ליציאת מצרים[יח]], **בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ, הוּקַם הַמִּשְׁכָּן**', **וּכְתִיב** (במדבר י

א. **ברש"י** על התורה (במדבר שם) מבואר שכוונת הגמרא לפסוק זה, וכן הוא בתרגום יונתן (שם). אך התוספות (ד"ה ויבמע) הקשו, שהרי בפסוק זה מפורש ששמע מלך ערד שבא ישראל דרך האתרים, ואין מקום לשאול 'מה שמועה שמע'. ולכן פירשו שכוונת הגמרא לפסוק הנאמר בפרשת מסעי (במדבר לג מ) 'וישמע הכנעני מלך ערד', ושם לא נכתב איזה שמועה שמע. וכתב המהרש"א (מ"ח ד"ה מה - השני), שבאמת קושיית התוספות קשה גם לפירושם, שכיון שהמעשה הנזכר בפרשת מסעי (לג מ) הוא אותו המעשה הנזכר בפרשת חוקת (כא ח), ובפרשת חוקת מפורש ששמע שבא ישראל דרך האתרים, אם כן אף שבפרשת מסעי לא מובא מה שמע יש לנו ללמוד מהפסוק בפרשת חוקת מה שמע. ולכן ביאר בדברי רש"י, שדרשת חז"ל היא מסמיכות הפסוקים של שמועת מלך ערד למיתת אהרן בשתי הפרשיות, שהוי"ו של 'וישמע' מרמז על הענין הקודם שהוא מיתת אהרן וזו היא השמועה ששמע. ומה שאמר הכתוב 'כי בא ישראל דרך האתרים', לא בא להורות אלא על המקום ששם בא להילחם עמם. ראה גור אריה (במדבר כא ח) ואיי הים (ד"ה ויבמע) מה שכתבו לבאר את דברי רש"י.

ב. **כמו** שתבאר הגמרא להלן.
במדרש מבואר שמלך ערד הוא עמלק שעשה עצמו כסיחון כדי שיטעו בו, ומכל מקום יש להוכיח שהיה סיחון קיים ממה שעשה עצמו כסיחון. תוספות (ד"ה ויבמע).

ג. **ענני** הכבוד היו קיימים בזכות אהרן, וכשמת נסתלקו. תרגום יונתן וירושלמי שם בפסוק.

ד. **מהרש"א** (מ"ח ד"ה אלא). וראה שם עוד שהביא מהמדרש שמשמע שכן ראו שמת. והתוספות (ד"ה אלא) ביארו, שאין לפרש כאן 'ויראו' מלשון ראייה, שאם כן הלשון 'כי' שבפסוק אינו מתפרש באחד מהלשונות ש'כי' משמש בהם. וראה גם בתוספות הרא"ש (ד"ה אלא, הו"ד בילקוט בילאורים) שפירש באופן אחר.

ה. **כגון**, 'כי יהיה להם דבר בא אלי ושפטתי' (שמות יח טז), שפירושו אם יהיה להם דבר. וכן 'כי תפגע שור אויבך' (שם כג ד), שפירושו אם תפגע בו, וכן 'כי יקרא קן צפור לפניך' (דברים כב ו), שפירושו אם יקרא קן צפור לפניך. וכן 'כי תבואו אל הארץ' (שמות יג כה), 'כי תלכון לא תלכו ריקם' (שם ג כא), 'כי תכלה לעשר' (דברים כו יב), 'כי תשא את ראש בני ישראל' (שמות ל יב), שכל אלו משמשים בלשון 'כאשר' שהוא מלשון 'אם', שמצאנו בכמה מקומות ש'אם' משמש בלשון 'כאשר', כמו 'ואם יהיה היובל' (במדבר לו ד), שפירושו כאשר יהיה היובל, שהרי בודאי יהיה, ואי אפשר לפרשו בלשון 'אם' שהוא ספק. וכן 'ואם תקריב מנחת בכורים' (ויקרא ב יד), שפירושו וכאשר תקריב, שהרי חובה הוא. וכן 'אם כסף תלוה' (שמות כב כד), שפירושו כאשר תלוה. וכן 'אם יבלענו ממקומו' (איוב ח יח) המדבר בשלוות רשעים, שפירושו כאשר. רש"י (ד"ה כדריש).

ו. **כגון**, 'כי תאמר בלבבך רבים הגוים האלה ממני' וגו' 'לא תירא מהם' (דברים ז יז-יח), שפירושו שמא תאמר רבים הגוים האלה, אל תאמר כן, אלא לא תירא מהם. וכן 'כי תאמרו מה נרדף לו' (איוב יט כח), שפירושו שמא תאמרו למה נרדוף אותו. וכן 'וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית' (ויקרא כה כ), שפירושו שמא תאמרו מה נאכל. וכן 'כי תראה חמור שונאך וחדלת מעזב לו' (שמות כג ה), שפירושו שמא תראה ולא תעזור לו, וכן בהרבה מקומות נאמר 'כי' ופירושו 'שמא'. רש"י (ד"ה כדריש).

ז. **כגון**, 'ויאמר לא כי צחקת' (בראשית יח טו), שפירושו לא כמו שאת אומרת אלא צחקת. וכן 'ולא תקפוץ את ידך מאחיך האביון כי פתוח תפתח את ידך לו' (דברים טו ז-ח), שפירושו אל תקפוץ את ידך אלא תלוה לו. רש"י (ד"ה כדריש).

ח. **כגון**, 'ותכחש שרה לאמר לא צחקתי כי יראה' (בראשית יח טו), שפירושו שאמרה לא צחקתי לפי שיראה. וכן 'הודו לה' כי טוב' (תהלים קיח א), שפירושו הודו לה' שהרי הוא טוב. רש"י (ד"ה מדריש).

ט. **כן** הוא פירוש הפסוק לפי המדרש שבמות אהרן נסתלקו ענני הכבוד, אבל לפי פשוטו של מקרא כוונת התיבה 'כי' היא 'אשר', כלומר, בני ישראל ראו אשר מת אהרן, והלשון 'אשר' נכלל בלשון 'אי' [שהוא מהארבע לשונות ש'כי' משמשת בהם], שכן מצאנו בכמה מקומות ש'אם' משמש בלשון 'אשר', כגון (איוב יד ה) 'אם חרוצים ימיו', שאיוב מתאר שם את חיי האדם אשר ימיו קצובים על פי גזירת המקום. רש"י (במדבר כ כט).

י. **שהרי** סיחון לא היה כנעני, כמבואר במסכת נדה (שם.), שסיחון ועוג היו בני אחיה בר שמחזאי שהיה מן הנפילים [שהם מלאכים שירדו לעולם בדור אנוש], ואם כן 'סיחון' אינו 'כנען' הנזכר בפסוק. מהרש"א (מ"ח ד"ה הכא).

יא. **ערוך** (ערך סיח).

יב. **ונקראת** כך על שם יושביה שהיו מבני כנען, אך סיחון עצמו לא היה מבני כנען כמו שנתבאר. מהרש"א (מ"ח ד"ה הכא).

יג. **אמנם** לפי פשוטו של מקרא ערד הוא שם המדינה או שם עירו. תוספות (ד"ה ערד). ומה שכפלה הגמרא תיבת 'שמו', הוא להשמיענו שאין שם זה כפי פשוטו, שהוא על שם המדינה או העיר, אלא שמו האמיתי. קרבן ראשית (שמות שם) בביאור כוונת התוספות.

יד. **ומה** שהכריח את הברייתא לומר ש'הכנעני מלך ערד' הנזכר כאן הוא סיחון, הוא משום שמלך ערד ממש היה אחד מהשלשים ואחד מלכים שכבש יהושע (יהושע יב יד), וכאן משמע שמלחמה זו שלחם מלך ערד עם ישראל היתה כבר בימי משה, ולכן אמרו שמלך ערד הנזכר כאן הוא סיחון, שתחילת כיבושו של משה היה בסיחון. מהרש"א (מ"ח ד"ה הכא).

טו. **רש"י** (ד"ה ואימא) ונתבאר בהערה לעיל (ג: על דברי הגמרא 'מכלל דרמי השנה לאו תשרי הוא').

טז. **באמת** אין שום סברא שיהיה ראש השנה בשאר חודשים, ורק לגבי תשרי יש סברא כיון ששנות עולם נמנים ממנו, וכל הקושיות להלן קלושות הם, אך כיון שעל דרשתו של רבי אלעזר להלן אין להקשות אפילו קושיות קלושות אלו, הקשו כן על דרשתו של רבי יוחנן. חידושי הר"ן (ד"ה ואימא). אמנם ראה פני יהושע (ד"ה ואימא - השני) שנתן טעם לכל אחד מהחודשים מדוע יש הוה אמינא שיהא ראש השנה. וראה עוד מה שכתב הריטב"א (ד"ה ואימא) בזה.

יז. **כפי** שביארנו לעיל (ג:), לענין מנין החודשים הדבר ברור שמונים מניסן, שנאמר בו (שמות יב ג) 'החודש הזה לכם ראש חדשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה', ואם כן החודש הראשון הנזכר בפסוק היינו ניסן, וכן להלן החודש השני היינו אייר שהוא שני לניסן, והחודש השלישי הוא סיון שהוא שלישי לניסן.

יח. **פשוט** שהכוונה ליציאת מצרים ולא להקמת המשכן, שהרי רק עכשיו הוקם המשכן. ריטב"א (ד"ה מדקאי).

רבינו חננאל

ויבא הכנעני מלך ערד. במדרש [ח] ממרין דהיינו עמלק כמו שיסד הפייט בפזמון של פרשת זכור כסות ולשון שינה [ט] היות כמלך ערד אחר מ"מ דייק שפיר דהוה סיחון קיים מדשינה עמלק עלמו לבא כדמותו ונראה דמההוא דמסעי קא דריש דמי מההוא דחקת הא מפרש דשמע כי בא ישראל דרך האתרים ורש"י לא דק בפי' חומש [י]:

אלא ויראו בדר"ל. כלומר שנתגלו לפי שמת אהרן והיינו דלשון דהא דאי אמרת ויראו [יא] לשון רחייה אין מתיישב לפרש הכי כי דשוס [מחד מ] מהנך דאחרא לשונות מיהו קשיא דילמא לשון כאשר (ג) כלומר וירלו כאשר גוע אהרן כמו וירלו מאי יוסף כי מת אביהם וימכרו לו ישמעאלים (בראשית נ) וירלו פלשתים כי מת גבורם (שמואל ב יז) ושמא אין מתיישב כאן כמו בהני והא דמפרשינן קראי דלשון כאשר כמו כי בא סוס פרעה (שמות טו) כי תרצו ופריתם (ירמיה ג) אין זה לשון חמיסי כדפירש בקונטרס דכי תבא וכי תלכון כי תשא כי תלכה וכל המשמשין בלשון כאשר לשון אם הם משמש בלשון כאשר כמו ואם יהיה היובל הרי זה כאשר יהיה שהרי ודאי יהיה וכן ואם תקריב מנחת בכורים ה"ז כאשר תקריב שהרי הוא חובה [יב] ומה שפי' כאן בקונטרס כל המשמש בלשון אשר לשון אם הם לא יתכן ונסוף המגרש (גיטין דף ל.) פירש בקונטרס שהם לשון דהא וכן עיקר:

אי דילמא אלא דהא. כי ימלא כי יקרא כי תרצה כי תפגע כולם ל' אם הם וכן רובם כי תאמר בלבבך אין ראוי לפרש בלשון אם להיות משמע לשון אם תאמר לא תירא הא אם לא תאמר תירא וע"כ לשון דילמא הוא כלומ' שמא תאמר בלבבך רבים הגוים וגו' לא תאמר כן וכן [יג] כי תאמר [יד] מה נרדף לו [טו] וכי תאמרו מה נאכל [טז] כי תרצה חמור שונאך [יז] כי גוע אהרן דמשמע [יח] לשון דהא והיינו לשון אשר:

ערד שמו. ופשטיה דקרא ערד עם המדינה או עם עירו:

וקאי באייר וקרי ליה שנה השנית. ואין לומר דקרא דאייר להקמת המשכן הוא דקאמר ולעולם ר"ה אייר דאמר שנה השנית לג"ש כדאמר לעיל גבי שנת מ' ושנת כ' ומיהו הוה מצי למתוי קרא דפרשת במדבר סיני ולא הוה צריך לגזרה שוה זו דמפרש ביה קרא באחד לחדש [השני] בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים (במדבר ט):

שני בשבת לא אשכחן. והא דכתיב ויהי בזוקר יוס שני (בראשית ח) מפרש בירושלמי [יט] אין למדין מבריתו של עולם כלומר דלמו משנת קמי חלת שהיה יוס שני לבריתו של עולם:

תניא כוותיה דר' יוחנן. לפי לחפוקי דר' חלעזר דהא מייתי נמי דר' חלעזר בהך ברייתא ובקרא דר' חלעזר לא סגי דהוה חמינא דלשלמה ודאי הוי שני לירח שמונין לו למלכותו לפי שעמד בניסן חצי שנה מלכים לא להכי צריך נמי דמקים ליניאת מצרים:

מכלל דניסן לאו ראש השנה. מע"פ שים כמה חדשים בין ניסן לתשרי שים לומר שהם לחם השנה מ"מ הואיל לחפיקתיה מניסן מוקמיה מתשרי דמשמע דהוה לחם השנה לכמה דברים לשמיטין ויובלות (ג):

למניינא

ויצא דבר מכלל דבר. דמכלל דבר אחד יצא דבר אחר:

למניינא עשרים לדריוש המלך שהוא מרחשסתא ומסקא ל"ה (ג:) מלמו שנת עשרים שנת עשרים לג"ש מן הכתוב שני למטה ויהי בחדש ניסן שנת כ' למרחשסתא וגו' ומחדש תשרי היו מונין לחשנון השנים ועל כן נאמר כאן ויהי בחדש כשלו שנת כ' וגו' והוא כשלו הצו לאחר תשרי ולמטה נאמר ויהי בחדש ניסן שנת כ' וגומר הוא ניסן שנאומה שנה ואיני יכול לפתור ולומר מניסן היו מונין לחשנון שנותיהם ואותו מעשה הכתוב למטה שנאמר ויהי בחדש ניסן שנת כ' וגו' ואין מוקדם ומאוחר בהם אלא זה לבד זה איני יכול לפתור ולומר והפרסיות מוכיחות שאף אותו מעשה של פרשה שנייה לא היתה כי אם בשניל מעשה זה של פרשה זאת לחשונה [נחמיה א א].

ויהי בשמונים שנה וגו'. **אמר רב חסדא לא שנו אלא** למלכי ישראל אבל למלכי אומות העולם מתשרי מנינן שנא' [כ] דברי נחמיה בן חכליה ויהי בחדש כסליו שנת עשרים וגו' וכתיב [כא] ויהי בחדש ניסן שנת עשרי לארתחשסתא וגו' מדקאי בכסליו וקרי ליה שנת עשרים וקאי בניסן וקרי ליה שנת עשרים מכלל דר"ה לאו ניסן הוא בשלמא היאך מפרש דלארתחשסתא אלא האי ממאי דלארתחשסתא דילמא

ויבא הכנעני מלך ערד שמע שמע שמת אהרן ונסתלקו ענני כבוד [ט] וכסבור ניתנה רשות להלחם בישראל והיינו דכתיב [ב] ויראו כל העדה כי גוע אהרן וא"ר אבהו אל תקרי ויראו אלא ויראו [ל] כדריש לקיש [ג] דאמר ר"ל כי משמש בד' לשונות אי דילמא אלא דהא מי דמי התם כנען הכא סיחון תנא הוא סיחון הוא ערד הוא כנען סיחון שדומה לסייח [ד] במדבר כנען על שם מלכותו ומה שמו ערד שמו איכא דאמרי ערד שדומה לערוד במדבר כנען על שם מלכותו ומה שמו סיחון שמו. ואימא ר"ה אייר לא סלקא דעתך דכתיב [ג] ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן וכתיב [ה] ויהי בשנה השנית בחדש השני [מ] נעלה הענן מעל משכן העדות מדקאי בניסן וקרי לה שנה שנית וקאי באייר וקרי לה שנה שני מכלל דר"ה לאו אייר הוא ואימא ר"ה סיון לא ס"ד דכתיב [ה] בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ואם איתא בחדש השלישי בשנה השנית לצאת וגו' מיבעי ליה ואימא תמוז ואימא אב ואימא אדר אלא אמר ר"א מהכא [ו] ויחל לבנות בחדש השני בשנת ארבע למלכותו מאי שני לאו [ג] שני לירח שמונין בו למלכותו מתקיף לה רבינא ואימא שני בחדש א"כ שני בחדש בהדיא הוה כתיב ביה ואימא בשני בשבת חדא דלא אשכחן שני בשבת דכתיב ועוד מקיש שני בתרא לשני קמא מה שני קמא בחדש אף שני בתרא בחדש. תניא כוותיה דר' יוחנן מניין שאין מונין להם למלכים אלא מניסן שנא' [ז] ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים וגו' וכתיב [ח] ויעל אהרן הכהן אל הר ההר על פי ה' וגו' [וכתיב [ט] ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חדש [מ]] וכתיב [י] אחרי הכותו את סיחון וגו' ואומר וישמע הכנעני וגו' ואומר ויראו כל העדה כי גוע אהרן וגו' ואומר ויהי בחדש הראשון בשנה השנית וגו' ואומר ויהי בשנה השנית בחדש השני וגו' ואומר בחדש השלישי לצאת בני ישראל וגו' ואומר ויחל לבנות וגו'. א"ר חסדא [ג] לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי אומות העולם מתשרי מנינן שנא' [כ] דברי נחמיה בן חכליה ויהי בחדש כסליו שנת עשרים וגו' וכתיב [כא] ויהי בחדש ניסן שנת עשרי לארתחשסתא וגו' מדקאי בכסליו וקרי ליה שנת עשרים וקאי בניסן וקרי ליה שנת עשרים מכלל דר"ה לאו ניסן הוא בשלמא היאך מפרש דלארתחשסתא אלא האי ממאי דלארתחשסתא דילמא

ויהי בזוקר יוס שני (בראשית ח) מפרש בירושלמי [יט] אין למדין מבריתו של עולם כלומר דלמו משנת קמי חלת שהיה יוס שני לבריתו של עולם:

תניא כוותיה דר' יוחנן. לפי לחפוקי דר' חלעזר דהא מייתי נמי דר' חלעזר בהך ברייתא ובקרא דר' חלעזר לא סגי דהוה חמינא דלשלמה ודאי הוי שני לירח שמונין לו למלכותו לפי שעמד בניסן חצי שנה מלכים לא להכי צריך נמי דמקים ליניאת מצרים:

מכלל דניסן לאו ראש השנה. מע"פ שים כמה חדשים בין ניסן לתשרי שים לומר שהם לחם השנה מ"מ הואיל לחפיקתיה מניסן מוקמיה מתשרי דמשמע [כב] לחם השנה לכמה דברים לשמיטין ויובלות (ג):

למניינא

שני בשבת לא אשכחן. והא דכתיב ויהי בזוקר יוס שני (בראשית ח) מפרש בירושלמי [יט] אין למדין מבריתו של עולם כלומר דלמו משנת קמי חלת שהיה יוס שני לבריתו של עולם:

תניא כוותיה דר' יוחנן. לפי לחפוקי דר' חלעזר דהא מייתי נמי דר' חלעזר בהך ברייתא ובקרא דר' חלעזר לא סגי דהוה חמינא דלשלמה ודאי הוי שני לירח שמונין לו למלכותו לפי שעמד בניסן חצי שנה מלכים לא להכי צריך נמי דמקים ליניאת מצרים:

מכלל דניסן לאו ראש השנה. מע"פ שים כמה חדשים בין ניסן לתשרי שים לומר שהם לחם השנה מ"מ הואיל לחפיקתיה מניסן מוקמיה מתשרי דמשמע [כב] לחם השנה לכמה דברים לשמיטין ויובלות (ג):

למניינא

עשרים לדריוש המלך שהוא מרחשסתא ומסקא ל"ה (ג:) מלמו שנת עשרים שנת עשרים לג"ש מן הכתוב שני למטה ויהי בחדש ניסן שנת כ' למרחשסתא וגו' ומחדש תשרי היו מונין לחשנון השנים ועל כן נאמר כאן ויהי בחדש כשלו שנת כ' וגו' והוא כשלו הצו לאחר תשרי ולמטה נאמר ויהי בחדש ניסן שנת כ' וגומר הוא ניסן שנאומה שנה ואיני יכול לפתור ולומר מניסן היו מונין לחשנון שנותיהם ואותו מעשה הכתוב למטה שנאמר ויהי בחדש ניסן שנת כ' וגו' ואין מוקדם ומאוחר בהם אלא זה לבד זה איני יכול לפתור ולומר והפרסיות מוכיחות שאף אותו מעשה של פרשה שנייה לא היתה כי אם בשביל מעשה זה של פרשה זאת לחשונה [נחמיה א א].

ויהי בשמונים שנה וגו'. **אמר רב חסדא לא שנו אלא** למלכי ישראל אבל למלכי אומות העולם מתשרי מנינן שנא' [כ] דברי נחמיה בן חכליה ויהי בחדש כסליו שנת עשרים וגו' וכתיב [כא] ויהי בחדש ניסן שנת עשרי לארתחשסתא וגו' מדקאי בכסליו וקרי ליה שנת עשרים וקאי בניסן וקרי ליה שנת עשרים מכלל דר"ה לאו ניסן הוא בשלמא היאך מפרש דלארתחשסתא אלא האי ממאי דלארתחשסתא דילמא

ויבא הכנעני מלך ערד שמע שמע שמת אהרן ונסתלקו ענני כבוד [ט] וכסבור ניתנה רשות להלחם בישראל והיינו דכתיב [ב] ויראו כל העדה כי גוע אהרן וא"ר אבהו אל תקרי ויראו אלא ויראו [ל] כדריש לקיש [ג] דאמר ר"ל כי משמש בד' לשונות אי דילמא אלא דהא מי דמי התם כנען הכא סיחון תנא הוא סיחון הוא ערד הוא כנען סיחון שדומה לסייח [ד] במדבר כנען על שם מלכותו ומה שמו ערד שמו איכא דאמרי ערד שדומה לערוד במדבר כנען על שם מלכותו ומה שמו סיחון שמו. ואימא ר"ה אייר לא סלקא דעתך דכתיב [ג] ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן וכתיב [ה] ויהי בשנה השנית בחדש השני [מ] נעלה הענן מעל משכן העדות מדקאי בניסן וקרי לה שנה שנית וקאי באייר וקרי לה שנה שני מכלל דר"ה לאו אייר הוא ואימא ר"ה סיון לא ס"ד דכתיב [ה] בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ואם איתא בחדש השלישי בשנה השנית לצאת וגו' מיבעי ליה ואימא תמוז ואימא אב ואימא אדר אלא אמר ר"א מהכא [ו] ויחל לבנות בחדש השני בשנת ארבע למלכותו מאי שני לאו [ג] שני לירח שמונין בו למלכותו מתקיף לה רבינא ואימא שני בחדש א"כ שני בחדש בהדיא הוה כתיב ביה ואימא בשני בשבת חדא דלא אשכחן שני בשבת דכתיב ועוד מקיש שני בתרא לשני קמא מה שני קמא בחדש אף שני בתרא חדש. תניא כוותיה דר' יוחנן מניין שאין מונין להם למלכים אלא מניסן שנא' [ז] ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים וגו' וכתיב [ח] ויעל אהרן הכהן אל הר ההר על פי ה' וגו' [וכתיב [ט] ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חדש [מ]] וכתיב [י] אחרי הכותו את סיחון וגו' ואומר וישמע הכנעני וגו' ואומר ויראו כל העדה כי גוע אהרן וגו' ואומר ויהי בחדש הראשון בשנה השנית וגו' ואומר ויהי בשנה השנית בחדש השני וגו' ואומר בחדש השלישי לצאת בני ישראל וגו' ואומר ויחל לבנות וגו'. א"ר חסדא [ג] לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי אומות העולם מתשרי מנינן שנא' [כ] דברי נחמיה בן חכליה ויהי בחדש כסליו שנת עשרים וגו' וכתיב [כא] ויהי בחדש ניסן שנת עשרי לארתחשסתא וגו' מדקאי בכסליו וקרי ליה שנת עשרים וקאי בניסן וקרי ליה שנת עשרים מכלל דר"ה לאו ניסן הוא בשלמא היאך מפרש דלארתחשסתא אלא האי ממאי דלארתחשסתא דילמא

למניינא

שני בשבת לא אשכחן. והא דכתיב ויהי בזוקר יוס שני (בראשית ח) מפרש בירושלמי [יט] אין למדין מבריתו של עולם כלומר דלמו משנת קמי חלת שהיה יוס שני לבריתו של עולם:

תניא כוותיה דר' יוחנן. לפי לחפוקי דר' חלעזר דהא מייתי נמי דר' חלעזר בהך ברייתא ובקרא דר' חלעזר לא סגי דהוה חמינא דלשלמה ודאי הוי שני לירח שמונין לו למלכותו לפי שעמד בניסן חצי שנה מלכים לא להכי צריך נמי דמקים ליניאת מצרים:

מכלל דניסן לאו ראש השנה. מע"פ שים כמה חדשים בין ניסן לתשרי שים לומר שהם לחם השנה מ"מ הואיל לחפיקתיה מניסן מוקמיה מתשרי דמשמע [כב] לחם השנה לכמה דברים לשמיטין ויובלות (ג):

למניינא

עשרים לדריוש המלך שהוא מרחשסתא ומסקא ל"ה (ג:) מלמו שנת עשרים שנת עשרים לג"ש מן הכתוב שני למטה ויהי בחדש ניסן שנת כ' למרחשסתא וגו' ומחדש תשרי היו מונין לחשנון השנים ועל כן נאמר כאן ויהי בחדש כשלו שנת כ' וגו' והוא כשלו הצו לאחר תשרי ולמטה נאמר ויהי בחדש ניסן שנת כ' וגומר הוא ניסן שנאומה שנה ואיני יכול לפתור ולומר מניסן היו מונין לחשנון שנותיהם ואותו מעשה הכתוב למטה שנאמר ויהי בחדש ניסן שנת כ' וגו' ואין מוקדם ומאוחר בהם אלא זה לבד זה איני יכול לפתור ולומר והפרסיות מוכיחות שאף אותו מעשה של פרשה שנייה לא היתה כי אם בשביל מעשה זה של פרשה זאת לחשונה [נחמיה א א].

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) עי' תוספתא ריש פרק יא דסוטה, **ז)** גיטין ל. מענית ט. שבועות מט: [פסחים לג:], **ח)** [לקמן ח.], **ט)** מכילתא ס"פ יתרו פסוק כב, **י)** [מגומגמ פ' חקת], **יא)** [מיוס יט], **יב)** ויקרא כה, כ, **יג)** שמות כג, ה, **יד)** ריש מכילתין.

הגהות הב"ח

(א) גמ' במדם השני בעשרים בחדש נעלה הענן: **(ב)** תום' ד"ה אלא כו' דילמא לשון כאשר הוא כלומר: **(ג)** ד"ה מכלל כו' לשמיטין ויובלות ולירקות והס"ד:

תורה אור השלם

א) וַיִּשְׁמַע הַכְּנַעֲנִי מֶלֶךְ עֲרָד יֹשֵׁב הַנֶּגֶב כִּי בָּא יִשְׂרָאֵל דֶּרֶךְ הָאֲתָרִים וַיִּלָּחֶם בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁבְּ מִמֶּנּוּ שֶׁבְי: [במדבר כא, א]

וַיִּשְׁמַע הַכְּנַעֲנִי מֶלֶךְ עֲרָד וְהוּא יֹשֵׁב בַּנֶּגֶב בְּאֶרֶץ כְּנַעַן בְּבֹא בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: [במדבר לג, מ]

ב) וַיִּרְאוּ כָּל הָעֵדָה כִּי גָוַע אַהֲרֹן וַיִּבְכּוּ אֶת אַהֲרֹן שְׁלֹשִׁים יוֹם כֹּל בֵּית יִשְׂרָאֵל: [במדבר כ, כט]

ג) וַיְהִי בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הוּקַם הַמִּשְׁכָּן: [שמות מ, יז]

ד) וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ נַעֲלָה הֶעָנָן מֵעַל מִשְׁכַּן הָעֵדֻת: [במדבר י, יא]

ה) בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּיּוֹם הַזֶּה בָּאוּ מִדְבַּר סִינָי: [שמות יט, א]

ו) וַיָּחֶל לִבְנוֹת בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בַּשָּׁנָה אַרְבַּע לְמַלְכוּתוֹ: [דברי הימים ב' ג, ב]

ז) וַיְהִי בִשְׁמוֹנִים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּשָּׁנָה הָרְבִיעִית בְּחֹדֶשׁ זִו הוּא הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי לְמָלְךְ שְׁלֹמֹה עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּבֶן הַבַּיִת לַיְיָ: [מלכים א' ו, א]

ח) וַיַּעַל אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֶל הֹר הָהָר עַל פִּי יְיָ וַיָּמָת שָׁם בִּשְׁנַת הָאַרְבָּעִים לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ: [במדבר לג, לח]

ט) וַיְהִי בְּאַרְבָּעִים שָׁנָה בְּעַשְׁתֵּי עָשָׂר חֹדֶשׁ בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְיָ אֹתוֹ אֲלֵהֶם: [דברים א, ג]

י) אַחֲרֵי הַכֹּתוֹ אֶת סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּחֶשְׁבּוֹן וְאֶת עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּעַשְׁתָּרֹת בְּאֶדְרֶעִי: [דברים א, ד]

כ) דִּבְרֵי נְחֶמְיָה בֶּן חֲכַלְיָה וַיְהִי בְחֹדֶשׁ כִּסְלֵיו שְׁנַת עֶשְׂרִים וַאֲנִי הָיִיתִי בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה: [נחמיה א, א]

כא) וַיְהִי בְּחֹדֶשׁ נִיסָן שְׁנַת עֶשְׂרִים לְאַרְתַּחְשַׁסְתְּא הַמֶּלֶךְ יַיִן לְפָנָיו וָאֶשָּׂא אֶת הַיַּיִן וָאֶתְּנָה לַמֶּלֶךְ וְלֹא הָיִיתִי רַע לְפָנָיו: [נחמיה ב, א]

הגהות וציונים

מ) בכת"י ובילקו"ש (חקת רמז תשסד) **ויראו** (ונקוד **וַיִּרָאוּ**), וכ"ה ברש"י ותוס' שבדפו"י, וכ"ה נכון (דק"ס), והיינו לפי מה שפי' רש"י ותוס' "נתגלו", אך עי' תוס' הרא"ש דמשמע שפי' מלשון יראה (פחד): **נ)** [פי' שהוא קל ברגליו. ערוך] (גליון): **ג)** תיבת "לאו" ליתא בכת"י: **ד)** בכת"י **ואומר** (וכן בכל הברייתא), וכ"ה נכון, דאילו "וכתיב" אינו לישנא דברייתא (דק"ס): **ה)** רש"א (גליון): **ו)** ח"מ מ"ז (גליון): **ז)** תיבות "לא תקפון ידך וגו' **כי פתוח תפתח** אלא פתוח תפתח" שייך לעיל אחר תיבות ה"ז לשון אלא (חכמת מנוח, ומה שמוסיף "כי פתוח תפתח" כ"ה בכת"י ודפוס קראקא): **ח)** צ"ל **נפקא** (דפוס פיזרו וכת"י): (גליון): **ט)** בשנה **התשיעית בחודש העשירי** בעשור לחודש, כצ"ל עפ"י קרא דיחזקאל רפכ"ד (הג"ר שמחה מדעסויא), וכעי"ז ביחזקאל רפ"כ ובמלכים ב' רפכ"ה ובירמיה נב, ד: **י)** עיין מהרש"א שהכוונה ששינה הלשון מן הכסות וכפירש"י בחומש, אולם בילקוט שמעוני (רמז תשסד) כתוב דלבושיהון ושיחתן היו של כנענים (ערוך לנר): **כ)** "ורש"י לא דק בפי' חומש" אינו בת"י (מהרש"א): **ל)** צ"ל **ויראו** (באה"מ): **מ)** ח"מ (גליון): **נ)** צ"ל **תאמרו** (מהרש"א): **ס)** עיין מהרש"א וחכמת מנוח: **ע)** צ"ל **משמע** (באה"מ):

ליקוטי רש"י

ופיפרי עשה מלוה זו שבשבילה תכנס לארץ בשכר שתירש תכנס כלומר מפני שיקיים וכשתבואו אל הארץ תמס זקוקים למלות הללו וכי בא סוס פרעה וגו' מפני שבא סוס פרעה וגו' לפיכך ותקח מריס וגו' וכל (כגון) אלו שאין תמה יכול לפותרן בלשון כשאר כמו ופפתרין בלשון כשאר כמו כי יאמרו אליכם בניכם כי יהיה להם דבר כולן לשון אם הם [גיטין צ.]. **לארתחשסתא.** הוא דריוש ועל שם המלכות נקרא כך [נחמיה ב א]. דריוש השני שמלך אחר אחשורוש ונקרא שלשה שמות דריוש כורש ארתחשסתא [מגילה יא:]. הוא דריוש ונקרא ארתחשסתא ע"ש המדינה והמלכות כי כל מלכי פרס היו נקראים כך כאשר כל מלכי מלרים נקראי' פרעה [עזרא ו יד]. **דברי נחמיה** וגו'. מכאן ואילך כתב נחמיה ספר זה. **שנת עשרים.** היא שנת ישמע הכנעני מלך ערד ותנא הוא ערד הוא סיחון ומה שמועה שמע. שמע כי מת אהרן ונסתלקו ענני הכבוד וכתיב ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חדש וגו' אחרי הכותו את סיחון שנה אחר מיתתו של אהרן זה המעשה. וקאי בשבט וקרי לה שנת ארבעים ש"מ דראש השנה שמונים ליציאת מצרים לאו תשרי הוא. **ואימא** ר"ה אייר **ודחינן לא** ס"ד כו'. ואימא סיון ודחינן לא ס"ד כו'. ואקשינן ואימא תמוז ואימא אב ואימא אדר ולמה הניח אלול ותשרי ומרחשון וכסליו וטבת לפי שבפי' דחאם המקרא הוא שאמרנו מדקאי באב במיתת אהרן וקרי לה שנת ארבעים וקאי בשבט וקרי לה שנת ארבעים ש"מ כי מאב ועד שבט אין אחד מהן ר"ה. שאילו היה אחד מהן ר"ה בארבעים ואחת הוה ליה למכתב אלא ודאי בהני כולי (האי) ליכא לספוקא בחד מינייהו דהוא ר"ה ובתמוז ובאב ובאדר לא מצא פסוק לדחות. ואמר ר' אלעזר מהכא ויחל לבנותו בחדש השני בשני בשנת ארבע למלכותו. מקיש שני בתרא לשני קמא בשנת ארבע למלכותו. **תניא** כוותיה דר' יוחנן מניין שאין מונין להם למלכים אלא מניסן שנא' ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה וגו': **אמר רב חסדא לא שנו אלא** למלכי ישראל אבל למלכי אומות העולם מתשרי מנינן דכתי' דברי נחמיה בן חכליה ויהי בחדש כסליו שנת עשרים וגו' וכתיב ויהי בחדש ניסן שנת עשרי לארתחשסתא וגו' וקרי ליה שנת עשרים וקאי בניסן וקרי ליה שנת עשרים מכלל דר"ה לאו ניסן הוא בשלמא היאך מפרש דלארתחשסתא אלא האי ממאי דלארתחשסתא דילמא למניינא **שני** בשבת לא אשכחן. והא דכתיב ויהי בזוקר יוס שני (בראשית ח) מפרש בירושלמי אין למדין מבריתו של עולם כלומר דלמו משנת קמי חלת שהיה יוס שני לבריתו של עולם: **תניא** כוותיה דר' יוחנן. לפי לחפוקי דר' חלעזר דהא מייתי נמי דר' חלעזר בהך ברייתא ובקרא דר' חלעזר לא סגי דהוה חמינא דלשלמה ודאי הוי שני לירח שמונין לו למלכותו לפי שעמד בניסן חצי שנה מלכים לא להכי צריך נמי דמקים ליניאת מצרים ליניאת מלרים: **מכלל** דניסן לאו ראש השנה. מע"פ שים כמה חדשים בין ניסן לתשרי שים לומר שהם לחם השנה מ"מ הואיל לחפיקתיה מניסן מוקמיה מתשרי דמשמע [כב] לחם השנה לכמה דברים לשמיטין ויובלות (ג): למניינא עשרים לדריוש המלך שהוא מרחשסתא ומסקא ל"ה (ג:) מלמו שנת עשרים שנת עשרים לג"ש מן הכתוב שני למטה ויהי בחדש ניסן שנת כ' למרחשסתא וגו' ומחדש תשרי היו מונין לחשנון השנים ועל כן נאמר כאן ויהי בחדש כשלו שנת כ' וגו' והוא כשלו הצו לאחר תשרי ולמטה נאמר ויהי בחדש ניסן שנת כ' וגומר הוא ניסן שנאומה שנה ואיני יכול לפתור ולומר מניסן היו מונין לחשנון שנותיהם ואותו מעשה הכתוב למטה שנאמר ויהי בחדש ניסן שנת כ' וגו' ואין מוקדם ומאוחר בהם אלא זה לבד זה איני יכול לפתור ולומר והפרסיות מוכיחות שאף אותו מעשה של פרשה שנייה לא היתה כי אם בשביל מעשה זה של פרשה זאת לחשונה [נחמיה א א].

יח) וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית [-ליציאת מצרים"ט], בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי [-אייר], נַעֲלָה הֶעָנָן מֵעַל מִשְׁכַּן הָעֵדוּת', מִדְּקָאֵי - ממה שהכתוב הראשון עוסק בהקמת המשכן שהיה בְּנִיָּן, וְקָרֵי [-וקורא] לָהּ, שָׁנָה שֵׁנִית ליציאת מצרים, וְקָאֵי - והכתוב השני עוסק בהסתלקות הענן שהיתה אחר כך בְּאִיָּיר, וְקָרֵי גם לָהּ שָׁנָה שֵׁנִית ליציאת מצרים, מִכְּלָל דְּרֵאשׁ הַשָּׁנָה לָאו אִיָּיר הוּא - מוכח שראש השנה ליציאת מצרים אינו בחודש אייר, שאילו היה ראש השנה באייר, נמצא שהסתלקות הענן שהיתה אחר הקמת המשכן היתה בשנה השלישית ליציאת מצרים, ולא בשנה השנית.

שואלת הגמרא, וְאֵימָא - ושמא נאמר שרֵאשׁ הַשָּׁנָה למנין השנים ליציאת מצרים הוא בסִיוָן.

אוצר התכמה

משיבה הגמרא, לֹא סָלְקָא דַּעְתָּךְ - לא יעלה בדעתך לומר כן, דִּכְתִיב בביאת בני ישראל להר סיני (שמות יט ו) 'בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי, לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם', וְאִם אִיתָא - ואם אכן ראש השנה ליציאת מצרים הוא בסיון, 'בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית לְצֵאת' וגו' מִיבָּעֵי לֵיהּ - היה צריך לכתוב בפסוק, שהרי בסיון התחילה שנה שניה, אלא ודאי ראש השנה ליציאת מצרים אינו בסיון, וכיון שהפסוק עוסק במה שהיה בשנה הראשונה ליציאת מצרים לא הוצרך לפרש באיזו שנה מדובר[ב].

שואלת הגמרא, וְאֵימָא - ושמא נאמר שראש השנה למנין השנים ליציאת מצרים הוא בתִּשְׁרֵי, וְאֵימָא - או שמא נאמר שהוא באָב, וְאֵימָא - או שמא נאמר שהוא באֲדָר.

מחמת קושיות אלו מביאה הגמרא מקור אחר לכך שראש השנה למלכים הוא באחד בניסן:

אֶלָּא אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, מֵהָכָא - מה שראש השנה למלכים הוא באחד בניסן נלמד מהפסוק שנאמר בבנין בית המקדש על ידי שלמה (דברי הימים ב' ג ג), 'וַיָּחֶל לִבְנוֹת בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי, בְּשֵׁנִי, בִּשְׁנַת אַרְבַּע לְמַלְכוּתוֹ'. ויש לברר, מַאי - מה בא הכתוב ללמדנו במה שחזר על המילה 'שֵׁנִי', לָאו - האם אין הכוונה, שהחודש השני [-אייר] למנין החודשים הוא גם חודש שֵׁנִי לְיֶרַח שֶׁמּוֹנִין בּוֹ לְמַלְכוּתוֹ - לחודש ניסן שממנו מונים שנות מלכות שלמה, ומכאן שראש השנה למלכים הוא באחד בניסן[בא].

דוחה הגמרא, מַתְקִיף לָהּ רָבִינָא - הקשה רבינא על רבי אלעזר, וְאֵימָא - שמא נאמר ש'בשני' היינו ביום שֵׁנִי בַּחֹדֶשׁ, וכוונת הפסוק ששלמה התחיל לבנות את בית המקדש ביום השני לחודש אייר.

משיבה הגמרא, אי אפשר לומר כן, דְּאִם כֵּן, 'שֵׁנִי בַּחֹדֶשׁ' בְּהֶדְיָא הֲוָה כְּתִיב בֵּיהּ - היה הכתוב אומר בפירוש 'שני בחודש'[בב].

חוזרת הגמרא ומקשה, וְאֵימָא ש'בשני' היינו בַּשֵּׁנִי בַּשַּׁבָּת - ביום השני לימי השבוע.

דוחה הגמרא, מחמת שני טעמים אין לומר כן, חֲדָא, דְּלָא אַשְׁכְּחַן שֵׁנִי בַּשַּׁבָּת דִּכְתִיב - לא מצאנו שיזכיר הכתוב את היום בשבוע[בג]. וְעוֹד, מַקִּישׁ שֵׁנִי בָּתְרָא - 'בשני' האחרון, לְשֵׁנִי קַמָּא - ל'בחודש השני' הנאמר בתחילה, מַה 'שֵׁנִי' קַמָּא מפורש שהוא חֹדֶשׁ שני, אַף שֵׁנִי בָּתְרָא פירושו חֹדֶשׁ שני, והיינו שאייר מלבד שהוא חודש השני למנין החודשים, הוא גם החודש השני לחודש שממנו מתחילים למנות שנות המלכים כמו שהוכיח רבי אלעזר.

הגמרא מביאה ברייתא המוכיחה שראש השנה למלכים הוא באחד בניסן, מהפסוקים שהובאו לעיל:

תַּנְיָא כְּוָותֵיהּ דְּרַבִּי יוֹחָנָן - שנינו בברייתא כדברי רבי יוחנן[בד], מִנַּיִן שֶׁאֵין מוֹנִין לָהֶם לַמְּלָכִים אֶלָּא מִנִּיסָן, שֶׁנֶּאֱמַר (מלכים א' ו א) 'וַיְהִי בִּשְׁמוֹנִים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם וגו', הוּא הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי לְמֶלֶךְ שְׁלֹמֹה עַל יִשְׂרָאֵל', הוקשה מלכות שלמה ליציאת מצרים, מה יציאת מצרים אנו מונים מניסן אף מלכות שלמה מונים מניסן. וּכְתִיב (נחמיה ג לח) 'וְעַל אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֶל הַר הָהָר עַל פִּי ה'' וגו', [וּכְתִיב (דברים ו ג) 'וַיְהִי בְּאַרְבָּעִים שָׁנָה בְּעַשְׁתֵּי עָשָׂר חֹדֶשׁ'], וּכְתִיב (שם ו ד) 'אַחֲרֵי הַכֹּתוֹ אֶת סִיחֹן' וגו', וְאוֹמֵר (נחמיה כא ו) 'וַיִּשְׁמַע הַכְּנַעֲנִי' וגו', וְאוֹמֵר (שם כ כט) 'וַיִּרְאוּ כָּל הָעֵדָה כִּי גָוַע אַהֲרֹן' וגו', והיינו שתוכחת משה היתה לאחר שמת סיחון, וסיחון בא להילחם עם ישראל אחר שמת אהרן, הרי שמיתת אהרן באב קדמה לתוכחת משה בשבט. ואם כן ממה שהפסוק (נחמיה ג לח) העוסק במיתת אהרן, שהיתה באב, קורא לשנה ההיא שנת הארבעים, והפסוק (דברים ו ג) העוסק בתוכחת משה, שהיתה בשבט אחר שמת אהרן, גם כן קורא לה שנת הארבעים, משמע שראש השנה למנין השנים ליציאת מצרים אינו בין חודש אב לחודש שבט שאחריו. וְאוֹמֵר (שמות מ יז) 'וַיְהִי בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית וגו' הוּקַם הַמִּשְׁכָּן', וְאוֹמֵר (נחמיה י יח) 'וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי וגו' נַעֲלָה הֶעָנָן', וממה שהפסוק העוסק בהקמת המשכן, שהיה בניסן, קורא לה שנה שנית ליציאת מצרים, והפסוק העוסק בהסתלקות הענן, שהיתה באייר שאחריו, גם כן קורא לה שנה שנית, משמע שראש השנה ליציאת מצרים אינו בחודש אייר, שאילו היה באייר נמצא שהסתלקות הענן שהיתה אחר הקמת המשכן היתה בשנה השלישית ליציאת מצרים, ולא בשנה השנית. וְאוֹמֵר (שמות יט ו) 'בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל' וגו', הרי שראש השנה ליציאת מצרים אינו בסיון, שאילו היה בסיון היה צריך לכתוב בפסוק 'בשנה השנית', שהרי בסיון התחילה שנה שניה. וְאוֹמֵר - והכתוב אומר בפירוש שראש השנה למלכים הוא בניסן, שכך כתוב (דברי הימים ב' ג ג), 'וַיָּחֶל לִבְנוֹת' וגו'

יט. **גם** כאן מדובר בשנה השנית ליציאת מצרים ולא להקמת המשכן, שיש ללמוד בגזירה שוה 'בשנה השנית' 'בשנה השנית' מהפסוק הקודם שנאמר בענין הקמת המשכן ששם ודאי הכוונה לשנה השנית ליציאת מצרים [כמו שנתבאר לעיל (ג: על דברי הגמרא 'למלוך שלמה על ישראל')]. ותירץ הריטב"א (ד"ה ומימה), שגם לרבי אלעזר לומדים לשאר המלכים ממה שהקיש הכתוב במלכים (ב' ו ו) מלכות שלמה ליציאת מצרים לומר שלשניהם לעולם מונים מניסן, וכמו שאמר רבי יוחנן לעיל (ג:). וכן מבואר בתוספות (ד"ה מניין). וכתב הטורי אבן (ד"ה מניין), שאף על פי שליציאת מצרים עצמה יש לומר שמונים מתמוז או אב או אדר, כמו ששאלה הגמרא לעיל, מכל מקום ממה שהוקשה יציאת מצרים למלכות שלמה, ולמלכות שלמה מונים מניסן כמו שכתוב בפסוק, נלמד שגם ליציאת מצרים מונים מניסן [ושוב יש ללמוד בהיקש שלכל המלכים מונים מניסן]. והרשב"א והר"ן (ד"ה תירצו), שאם נאמר שמנה הכתוב 'בשני' הוא דווקא לשלמה שעמד בניסן, למה הוצרך לכתוב גם 'בחודש השני' דהיינו למנין החודשים, וגם 'בשני' דהיינו למלכות שלמה, הרי כיון שכתב 'בחודש השני' לידע באיזה חודש אנו עומדים, ו'בשנת ארבע למלכותו' לידע באיזו שנה למלכותו אנו עומדים, שוב אין צריך לכתוב באיזה חודש עומדים למלכותו [שהרי ידוע לנו שהוא החודש השני למלכותו כיון שעמד בניסן], אלא על כרחך בא הכתוב להשמיענו שגם לשאר המלכים מונים מניסן, והחודש השני למנין החדשים הוא גם החודש השני לשנות המלכים. וראה עוד בהערה להלן על דברי הגמרא 'ואומר ויחל לבנות'.

כב. **כמו** שמצינו בכמה מקומות (ברכות ח ה, יג, שמות מ ג, יז, ועוד) שכתוב בפסוק 'באחד לחודש', וכן כתוב (יחזקאל כד ו) 'בעשור לחודש'. רש"י (ד"ה שני כמדבר).

כג. **וכן** אמרו בירושלמי (ה"ו) 'לא מצאנו חשבון זה מן התורה'. וראה בריטב"א (ד"ה מדלג) לטעם הדבר שלא הזכירה התורה את ימות השבוע. והקשו בירושלמי (שם), שהרי כתוב (ברכות ח ה) 'ויהי ערב ויהי בוקר יום שני' [וכן שאר הימים], ותירצו, אין למדים מברייתו של עולם. וביארו התוספות (ד"ה שני) את תירוץ הירושלמי, ששם אין הכוונה יום שני לשבת, אלא שאז היה יום שני לבריאתו של עולם. והריטב"א (שם, בתירוץ השני) ביאר את תירוץ הירושלמי, שבבריאת העולם לא היה שייך למנות חודש או שנה, ולכן מנה הכתוב את ימי השבת. והקרבן ראשית והמהר"ץ חיות (ברש"י ד"ה שני בשבת) כתבו בביאור דברי רש"י, שבמקום שלא נזכר סימן אחר בפסוק יתכן שהפסוק יזכיר את היום בשבוע לסימן, אבל במקום שכבר אמר הפסוק סימן אחד אין דרכו להוסיף ולפרש איזה יום בשבוע היה. וראה עוד בשפת אמת (ד"ה להמ) מה שכתב בדברי רש"י.

כד. **אין** כוונת הגמרא שבברייתא זו שנינו שלא כרבי אלעזר, שהרי גם דרשת רבי אלעזר הובאה בסוף הברייתא [ראה בהערה להלן על דברי הגמרא 'ואומר ויחל לבנות'].

אלא ויראו. נתגלו: כדריש לקיש. כי גוע נתינת טעם הוא לדבר שלפניו, נתגלו העדה לפי שגוע אהרן, שלשון כי נד' לשמות משמש במקרא, פעמים נח במקום חס, פעמי' נח במקום דילמא שמא, פעמי' נח במקום דהא שנותן טעם לדבר, פעמים נח במקום אלא ושותר את דבור שלפניו, כי יהיה להם דבר (שמות יח) כי תפגע (שם כג) כי יקרה קן (דברים כב) כולן לשון אם הם, וכן כי תדמו (שמות יג) כי תלכון (שם ג) כי תכלה (דברים כו) כי תשא (שמות ל) וכל המשמשין במקום כאשר ובמקום אשר כולן לשון אם הם, שמינו בכמה מקומות אם משמש לשון כאשר ולשון אשר, כמו ואם יהיה היובל (במדבר לו) שהרי בודאי יהיה, ואם תקריב מנחת בכורים (ויקרא ב) הרי זה וכאשר תקריב שהרי מובה הוא[ז], וכן אם כסף תלוה (שמות כב), אם יבלענו ממקומו (איוב ח) המדבר בשלות רשעים. דילמא כגון כי תאמר בלבבך (דברים ז) שמא תאמר רבים הגוים האלה ממני איכה אוכל להורישם (שם כא) כי תירא מהם, כי יהיה להם דבר קטן שלפניו, כי תפגע (שם כג) כי יקרה קן (דברים כב) כולן לשון אם הם, וכן כי תדמו (שמות יג) כי תלכון (שם ג) כי תכלה (דברים כו) כי תשא (שמות ל) וכל המשמשין במקום כאשר ובמקום אשר כולן לשון אם הם, שמינו בכמה מקומות אם משמש לשון כאשר ולשון אשר, כמו ואם יהיה היובל (במדבר לו) שהרי בודאי יהיה, ואם תקריב מנחת בכורים (ויקרא ב) הרי זה וכאשר תקריב שהרי מודה הוא[ז], וכן אם כסף תלוה (שמות כב), אם יבלענו ממקומו (איוב ח) המדבר בשלות רשעים. דילמא כגון כי תאמר בלבבך (דברים ז) שמא תאמר רבים הגוים האלה ממני איכה אוכל להורישם (שם כא) כי תירא מהם, כי תזכור את אשר עשה ה' אלהיך לפרעה (דברים ז) כי תמלא ידך (שמות כט) כי תבא אל ארץ (ויקרא יד) כי תשא את ראש (שמות ל) כי תצא למלחמה (דברים כא) כי תבנה בתים חדשים (שם כב) כי תקח אשה (שם כד) כי תצא מחנה (שם כג) כי תשא את ראש בני ישראל (שמות ל

אוצר החכמה

בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי, בַּשֵּׁנִי', והיינו שאייר הוא החודש השני לחודש שממנו מתחילים למנות שנות המלכים, שהוא ניסן[כה].

★

שנינו במשנתנו שאחד בניסן ראש השנה למלכים. הגמרא מבארת באלו מלכים מדובר:

אָמַר רַב חִסְדָּא, לֹא שָׁנוּ במשנתנו שבאחד בניסן ראש השנה למלכים, אֶלָּא לְמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל, אֲבָל לְמַלְכֵי אוּמּוֹת הָעוֹלָם מֵאחד בתִּשְׁרֵי מְנִינַן[כו]. שֶׁנֶּאֱמַר בתחילת ספר נחמיה (ז ו) 'דִּבְרֵי נְחֶמְיָה בֶּן חֲכַלְיָה, וַיְהִי בְּחֹדֶשׁ כִּסְלֵיו שְׁנַת עֶשְׂרִים' וגו', ומביא שם את דברי חנני חבירו על מצב היהודים שנשארו בירושלים[כז]. וּכְתִיב אחר כך בדברי נחמיה למלך פרס שאמר את הדברים ששמע מחנני (שם ג ז), 'וַיְהִי בְּחֹדֶשׁ נִיסָן שְׁנַת עֶשְׂרִים לְאַרְתַּחְשַׁסְתְּא' וגו', מִדְּקָאֵי - לְאַרְתַּחְשַׁסְתְּא הוא, דְּיָלְמָא - שמא הפסוק מדבר בשנת עשרים ממה שהפסוק הראשון עוסק בְּכִסְלֵיו, וְקָרֵי [-וקורא] לֵיהּ שְׁנַת עֶשְׂרִים, וְקָאֵי - והפסוק שבפרק שאחריו עוסק בְּנִיסָן וְקָרֵי לֵיהּ גם כן שְׁנַת עֶשְׂרִים, מִכְּלָל - משמע מזה דְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה למלכי אומות העולם לָאו בְּנִיסָן הוּא, שאילו היה ראש השנה בניסן היה הכתוב בפרק השני צריך לומר 'שנת עשרים ואחת'. וכיון שראש השנה למלכי אומות העולם אינו בניסן, אם כן מסתמא הוא בתשרי שהוא ראש השנה לכמה עניינים[כח].

הגמרא דוחה את ההוכחה של רב חסדא:

בְּשִׁלְמָא הַיְינוּ - מובן מה שאמרנו שהפסוק השני העוסק בחודש ניסן מדבר בשנת עשרים למלכות ארתחשסתא, שכן הפסוק מְפָרֵשׁ דְּשנת עשרים לְאַרְתַּחְשַׁסְתְּא הוא, אֶלָּא הַאי - הפסוק הראשון העוסק בחודש כסלו שנאמר בו 'שנת עשרים' סתם, מַאי דְּשנת עשרים

18/06/2018 אחח

כה. **פסוק** זה הוא דרשתו של רבי אלעזר, והברייתא הביאה גם את הפסוקים שמהם למד רבי יוחנן שמונים למלכים מניסן כיון שהראיה מפסוק זה לבד יש לדחות שרק לשלמה מונים מניסן כיון שעמד בניסן, ולכן הוכיחה הברייתא לענין שאר המלכים ממה שהקיש הכתוב מלכות שלמה ליציאת מצרים לומר שלשניהם לעולם מונים מניסן [כמו שנתבאר בהערה לעיל (על דברי הגמרא 'לירח שמונין בו למלכותו')]. תוספות (ד"ה מניסן). וביאר הטורי אבן (ד"ה מניסן), שהגמרא הביאה את כל הפסוקים שמהם דרש רבי יוחנן שמונים למלכים מניסן, ולא הביאה רק את הפסוק של רבי אלעזר שממנו לומדים שמונים לשלמה מניסן, ואת הפסוק שבו הוקשה מלכות שלמה ליציאת מצרים לומר שלכל המלכים מונים מניסן, כיון שפסוקים אלו הם דברי נביאים, וכל מה שיכול להוכיח מפסוקים של תורה עדיף. וראה גם רשב"א (ד"ה מניסן) ור"ן (ד"ה ומימרא, לעיל ג: ד"ה מקום) שביארו לפי שיטתם (בהערה לעיל על דברי הגמרא 'שני לירח שמונין בו למלכותו'). אמנם התוספות רי"ד (ד"ה מניסן) כתב שאין לגרוס בברייתא את דרשת רבי אלעזר, משום שאם כן היה צריך לומר תניא כוותיה דרבי אלעזר, ועיין שם עוד מה שכתב לבאר אם גורסים כן.

כו. **והטעם** שלמלכי אומות העולם מונים מתשרי הוא כדי לחלק ביניהם לבין מלכי ישראל, ולכן למלכי ישראל שאפשר לתלות את מלכותם ביציאת מצרים, שאז יצאנו מעבדות לחירות, מונים מניסן [וראה בהערה לעיל (ג: על דברי הגמרא 'לפי שלמה מינן') בשם הר"ן], ולמלכי אומות העולם שאי אפשר לתלות כן מונים מתשרי, שבו נברא העולם [לשיטת ר"א (להלן י:)], או מפני שאז הוא יום הדין לכל יושבי תבל, וגם מלכי האומות נידונים בו. ריטב"א (ד"ה ומר).

כז. **כפי** שיובא להלן (ע"ב).

כח. **תוספות** (ד"ה מכלל). לעיל כשאמרה הגמרא שראש השנה למלכים אינו בתשרי אלא בניסן שאלה הגמרא מדוע לא נאמר שהוא בתמוז או בשאר החדשים, לפי שניסן אינו ראש השנה לשום ענין, ואף לרגלים אינו אלא בחמשה עשר בניסן ולא בראש חודש ניסן, אבל כאן פשוט לגמרא שכיון שראש השנה למלכי אומות העולם אינו בניסן יש לומר שהוא בתשרי שהוא ראש השנה לכמה עניינים. חידושי הר"ן (ד"ה מכלל). וראה בהערה לעיל [על דברי הגמרא 'מתשרי מנינן'] בשם הריטב"א (ד"ה ומר) שכתב טעמים אחרים מדוע מונים להם מתשרי.

מסורת הש"ס עם הוספות

מ) עי' תוספתא ריש פרק יא דסוטה, נ) גיטין ל. תענית ט. שבועות מט: [פסחים נג:], ג) [לקמן ח.], ד) מכילתא ס"פ יתרו פסוק כב, ה) [מנחות פ' מקח], ו) [יומא יט], ז) ויקרא כה, כ, ח) שמות כג, ה, ט) ריש מכילתין.

הגהות הב"ח

(א) גמ' נמחק השני בעשרים בחדש נעלה הענן: (ב) תוס' ד"ה אלא כו' לשמיטין וליובלות ולירקות וכו"ל: (ג) ד"ה מכלל כו' מכלל הוא כלומר: כתיב בכל הברייתא, וכ"ה נכון, דאילו "וכתיב" אינו לישנא דברייתא (דק"ס): ה] רש"א (גליון): ו] ח"מ ואומר (וכן בכל הברייתא), וכ"ה נכון, דאילו "וכתיב" אינו לישנא דברייתא (דק"ס): ז] תיבות "לא תקפוץ ידך וגו' כי פתוח תפתח אלא פתוח תפתח" שייך לעיל אחר תיבות ה"ז לשון אלא (חכמת מנוח, ומה שמוסיף "כי פתוח תפתח" כ"ה בכת"י ודפוס קראקא): ח] צ"ל נפקא (דפוס פיזרו וכת"י): ט] בשנה התשיעית בחודש העשירי בעשור לחודש, כצ"ל עפ"י קרא דיחזקאל רפכ"ד (הג"ר שמחה מדעסויא), וכעי"ז ביחזקאל רפ"כ ובמלכים ב' רפכ"ה ובירמיה נב, ד: י] עיין מהרש"א שהכוונה ששינה הלשון מן הכסות וכפירש"י בחומש, אולם בילקוט שמעוני (רמז תשסד) כתוב דלבושיהון ושיחתן היו של כנענים (ערוך לנר): כ] "ורש"י לא דק בפי' חומש" אינו בת"י (מהרש"א): ל] צ"ל וירא (באה"מ): מ] ח"מ (גליון): נ] צ"ל תאמרו (מהרש"א): ס] עיין מהרש"א וחכמת מנוח: ע] צ"ל משמע (באה"מ):

הגהות וציונים

ס] בכת"י ובילקו"ש (חקת רמז תשסד) **ויראו** (ונקוד **וַיַּרְאוּ**), וכ"ה ברש"י ותוס' שבדפו"י, וכ"ה נכון (דק"ס), והיינו לפי מה שפי' רש"י ותוס' "נתגלו", אך עי' תוס' הרא"ש דמשמע שפי' מלשון יראה (פחד): ג] [פי' שהוא קל ברגליו. ערוך] (גליון): ג] תיבת "לאו" ליתא בכת"י: ל] בכת"י

משנת ראשונים

וישמע הכנעני מלך ערד. זה עמלק, שנאמר עמלק יושב בארץ הנגב. ושנה את לשונו לדבר בלשון כנען, כדי שיהיו ישראל מתפללים להקב"ה לתת כנענים בידם והם אינם כנענים, ראו ישראל לבושיהם כלבושי עמלקים ולשונם לשון כנען, אמרו נתפלל סתם, שנאמר אם נתון תתן את העם הזה בידי. [רש"י, במדבר כא א]

מה שמועה שמע שמע שמת אהרן ונסתלקו ענני כבוד. פשטיה דקרא כי בא ישראל דרך האתרים דכל זמן שהיה להם ענני כבוד היו הולכים דרך ישר בפרהסיא בלי פחד, והשתא דנסתלקו היו צריכין לילך כמו מרגלים מקום צנוע מפני היראה. [רבי חיים פלטיאל, במדבר כא א]

כי משמש בארבע לשונות אי, דילמא, אלא, דהא. לא אתי למימר דאם נפרש ויראו לשון ראיה שלא יתפרש כי באחד מאלו ארבע לשונות, דאיכא לפרושו בלשון כאשר כמו ויראו אחי יוסף כי מת אביהם וכמו וירא פלשתים כי מת גבורם, וכאשר הוא לשון אי כמו שפרש"י, אלא בא לומר אף על פי שנפרשנו בלשון יראה מתיישב כי באחד מאלו הלשונות בלשון דהא. [תוספות הרא"ש]

מדקאי בכסליו וקרי ליה שנת עשרים וקאי בניסן וקרי ליה שנת עשרים מכלל דראש השנה לאו ניסן הוא. פי' ומדאפיק תנא מניסן שהוא ראש השנה למלכי אוקמי' אתשרי שהוא ראש השנ' לשמיטין וליובלות ולמולי טובא והיינו דלא פרכי' הכא ואימא תמוז ואימא אב כדלעיל משום דלעיל דעקרינן ראש השנה מתשרי שהוא ראש השנה לשנים ובעי' לאוקמיה אניסן פרכי' אימא תמוז לפי שאין ניסן ראש השנה לשום דבר שאף לרגלים אין ראש אלא ט"ו שבו אבל הכא נקטי' בפשיטות, דכיון דעקרינן ליה מניסן מוקמינן ליה אתשרי. [חידושי הר"ן]

אלא ויראו. נתגלו: כדריש לקיש. כי גוע נתינת טעם הוא לדבר שלפניו, נתגלו העדה לפי שגוע אהרן, שלשון כי נד' לשמות משמש במקרא, פעמים נח במקום חס, פעמי' נח במקום דילמא שמא, פעמי' נח במקום דהא שנותן טעם לדבר, פעמים נח במקום אלא וסותר את דבור שלפניו, כי יהיה להם דבר (שמות יח) כי תפגע (שם כג) כי יקרא קן (דברים כב) כולן לשון חס הם, וכן כי תדמו (שמות יג) כי תלכון (שם ג) כי תכלה (דברים כו) כי תשא (שמות ל) וכל המשמשין במקום כאשר ובמקום אשר כולן לשון חס הם, שמלינו בכמה מקומות חס משמש לשון כאשר ולשון כאשר, כמו וחס יהיה היובל (במדבר לו) שהרי בודאי יהיה, וחס תקריב מנחת בכורים (ויקרא ב) הרי זה וכאשר תקריב שהרי מובה הוא[ז], וכן חס כסף תלוה (שמות כב), חס יבלענו ממקומו (יומא ח) המדבר בשלות רשעים. דילמא כגון כי תאמר בלבבך (דברים ז) שמא תאמר רבים הגוים האלה לא תאמר כן לא תירא מהם, כי תאמרו מה נרדף לו (יומא יט) וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית (ויקרא כה) כי תראה חמור שונאך (שמות כג) (כי תראה והתעלמת[ו]) והרבה כאלו לשון שמא הן. לא לחקתי כי יראה (בראשית יח) ה"ז לשון להם לפי שיראה. ויאמר לא כי לחקת (שם) ה"ז לשון אלא. כי גוע אהרן כשאתה קורא ויירא הרי זה לשון להם, הודו לה' כי טוב (תהלים קיח) שהרי טוב, לא תקפוץ את ידך וגו' (דברים טו) אלא פתוח תפתח[ח]: **סוס: ערוד.** חמור הבר: **ואימא אדר.** לכל חדשים שבין אב לשבט פקע[ט] לן לעיל מדקאי באב וקרי ליה שנת מרבעים וכו': **מאי שני.** להדר כאב פעם אחרת בקרא בשני, מהכא שמעי' דשני לירח שמונין בו למלכים: **שני בחדש בהדיא הוי כתיב ביה.** לכאורה מקומות באחד לחדש, וכאיב בשנה השלישית[י] בעשור לחודש: **שני בשבת לא אשכחן דכתיב ביה קרא.** להדר ביה קרא בשני: **תניא כוותיה דר' יוחנן.** בכולי קראי לחייבי לעיל:

ויצא

וישמע הכנעני מלך ערד. במדרש[ס] אומרים דהיינו עמלק כמו שלפיל הפייט בפזמון של פרשת זכור בקום ולשון שיחה[ע] היות כמלך ערד אצל מ"מ דייק שפיר דהוה שיחון קיים מדשינה עמלק עצמו לבא כדמותו וגרמה דמההוא דמעטי קא דריש דאי מהתוא לחקת הא מפרש דשמע כי בא ישראל דרך האתרים ורש"י לא דק בפי' חומש[כ]:

אלא ויראו כדר"ל. כלומר שנתגלו לפי שמת אהרן והיינו בלשון דהא דאי אמרת וירלו[ל] לשון רמייה אין מתייצב לפרש האי כי בשום [אחד[מ]] מהנך בקרא לשומת מיהו קשיא דילמא לשון כאשר (ג) כלומר וירלו אחי לשון כאשר גוע אהרן כמו וירלו אחי יוסף כי מת אביהם ויאמרו לו ישטמנו (בראשית נ) וירלו פלשתים כי מת גבורם (שמואל ב כ יז) ושמא אין מתייצב כאן כמו בהני והא דמפרשינן קראי בלשון כאשר כמו כי בא סוס פרעה (שמות טו) כי תרבו ופריתם (ירמיה ג) אין זה לשון חמיסי כדפירש בקונטרס לכי תצא וכי תלכון כי תצא כי תלכה וכל המשמשין בלשון כאשר לשון חס הם משמשין שמלינו בכמה דוכתי חס משמש בלשון כאשר כמו וחס יהיה היובל הרי זה כאשר יהיה שהרי ודאי יהיה וכן וחס תקריב מנחת בכורים ה"ז כאשר תקריב שהרי הוא מובה[ז] ומה שפי' כאן בקונטרס כל המשמש בלשון כאשר לשון חס הם לא יתכן ובסוף המגרש (גיטין דף ל.) פירש בקונטרס שהם לשון להם וכן עיקר:

אי דילמא אלא דהא. כי ימלא כי יקרא כי תרצה כי תפגע כולם ל' חס הם וכן רובם כי תאמר בלבבך אין שייך לפרש בלשון חס להוה משמע לשון חס תאמר לא תירא הא חס לא תאמר תירא וע"כ לשון דילמא הוא כלומ' שמא תאמר בלבבך רבים הגוים וגו' לא תאמר כן וכן[י] כי תאמר[כ] מה נרדף לו[ל] וכי תאמרו מה נאכל[מ] כי תראה חמור שונאך[ס] כי גוע אהרן דמשמע[ע] לשון להם והיינו לשון כאשר:

ערד שמו. ופשטיה דקרא ערד שם המדינה או שם עירו:

וקאי באייר וקרי ליה שנה השנית. ואין לומר דקרא דאייר להקמת המשכן הוא דקאמר ולעולם ר"ה אייר דאמר שנה השנית לג"ם כדאמר לעיל גבי שנת מ' ושמת כ' ומיהו הוה מצי לאתויי קרא דפרשת במדבר סיני ולא הוה לריך לגזרה שוה זו דמפרש ביה קרא באחד לחדש [השני] בשנה השנית לנאתם מארץ מצרים (במדבר ט):

שני בשבת לא אשכחן. והא דכתיב (בראשית ח) מפרש בירושלמי[ט] אין למדין מבריתו של עולם כלומר דלאו אשבת קמי מלא שהיה יום שני לבריתו של עולם:

תניא כוותיה דר' יוחנן. לאו לאפוקי דר' אלעזר דהא מייתי נמי דר' אלעזר בהך ברייתא ובקרא דר' אלעזר לא סגי דהוה אמינא דלשלמה ודאי הוי שני לירח שמונין לו למלכותו לפי שעמד בניסן אבל לשאר מלכים לא להכי לריך נמי דמקיש ליליאת מלרים: **מכלל** דניסן לאו ראש השנה. מע"פ שים כמה מדשים בין ניסן לתשרי שים לומר שהם לשם השנה מ"מ הואיל דאפיקתיה מניסן מוקמינן אתשרי דמשכחן דהוה לשם השנה לכמה דבריס לשמיטין וליובלות (ג):

א) וישמע הכנעני מלך ערד מה שמועה שמע שמע שמת אהרן ונסתלקו ענני כבוד[ס] וכסבור ניתנה רשות להלחם בישראל והיינו דכתיב [ב] ויראו כל העדה כי גוע אהרן וא"ר אבהו אל תקרי ויראו אלא ויראו[ס] כדריש לקיש [ג] דאמר ר"ל כי משמש בד' לשונות אי דילמא אלא דהא מי דמי התם כנען הכא סיחון תנא הוא סיחון הוא ערד הוא כנען סיחון שדומה לסייח[נ] במדבר כנען על שם מלכותו ומה שמו ערד שמו איכא דאמרי ערד שדומה לערוד במדבר כנען על שם מלכותו ומה שמו סיחון שמו. ואימא ר"ה אייר לא סלקא דעתך דכתיב [ג] ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן וכתיב [ד] ויהי בשנה השנית בחדש השני (ו) נעלה הענן מעל משכן העדות מדקאי בניסן וקרי לה שנה שנית וקאי באייר וקרי לה שנה שני מכלל דר"ה לאו אייר הוא ואימא ר"ה סיון לא ס"ד דכתיב [ה] בחדש השלישי לצאת בני ישראל מארץ מצרים ואם איתא בחדש השלישי בשנה השנית לצאת וגו' מיבעי ליה ואימא תמוז ואימא אב ואימא אדר אלא אמר ר"א מהכא [ו] ויחל לבנות בחדש השני בשנת ארבע למלכותו מאי שני לאו[ז] שני לירח שמונין בו למלכותו מתקיף לה רבינא ואימא שני בחדש א"כ שני בחדש בהדיא הוה כתיב ביה ואימא בשני בשבת חדא דלא אשכחן שני בשבת דכתיב ועוד מקיש שני בתרא לשני קמא מה שני קמא חדש אף שני בתרא חדש. תניא כוותיה דר' יוחנן מניין שאין מונין להם למלכים אלא מניסן שנא' [ז] ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים וגו' וכתיב [ח] ויעל אהרן הכהן אל הר ההר על פי ה' וגו' [וכתיב [ט] ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חדש[ס]] וכתיב [י] אחרי הכותו את סיחון וגו' ואומר וישמע הכנעני וגו' ואומר ויראו כל העדה כי גוע אהרן וגו' ואומר ויהי בחדש הראשון בשנה השנית וגו' ואומר ויהי בשנה השנית בחדש השני וגו' ואומר בחדש השלישי לצאת בני ישראל וגו' ואומר ויחל לבנות וגו'. א"ר חסדא [ג] לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי אומות העולם מתשרי מנינן שנא' [כ] דברי נחמיה בן חכליה ויהי בחדש כסליו שנת עשרים וגו' וכתיב [ל] ויהי בחדש ניסן שנת עשרי לארתחשסתא וגו' מדקאי בכסליו וקרי ליה שנת עשרים וקאי בניסן וקרי ליה שנת עשרים מכלל דר"ה לאו ניסן הוא בשלמא היאך מפרש לארתחשסתא אלא האי ממאי דלארתחשסתא דילמא למניינא

אוצר החכמה

תניא מכלל דניסן לאו ראש השנה. מע"פ שים כמה מדשים בין ניסן לתשרי שים לומר שהם לשם השנה מ"מ הואיל דאפיקתיה מניסן מוקמינן אתשרי דמשכחן דהוה לשם השנה לכמה דבריס לשמיטין וליובלות (ג):

תורה אור אוח"ח 18/06/2018

א) וַיִּשְׁמַע הַכְּנַעֲנִי מֶלֶךְ עֲרָד יֹשֵׁב הַנֶּגֶב כִּי בָּא יִשְׂרָאֵל דֶּרֶךְ הָאֲתָרִים וַיִּלָּחֶם בְּיִשְׂרָאֵל וַיִּשְׁבְּ מִמֶּנּוּ שֶׁבִי: [במדבר כא, א]

וַיִּשְׁמַע הַכְּנַעֲנִי מֶלֶךְ עֲרָד וְהוּא יֹשֵׁב בַּנֶּגֶב בְּאֶרֶץ כְּנַעַן בְּבֹא בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: [במדבר לג, מ]

ב) וַיִּרְאוּ כָּל הָעֵדָה כִּי גָוַע אַהֲרֹן וַיִּבְכּוּ אֶת אַהֲרֹן שְׁלֹשִׁים יוֹם כֹּל בֵּית יִשְׂרָאֵל: [במדבר כ, כט]

ג) וַיְהִי בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן בְּשָׁנָה הַשֵּׁנִית בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ הוּקַם הַמִּשְׁכָּן: [שמות מ, יז]

ד) וַיְהִי בַּשָּׁנָה הַשֵּׁנִית בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּעֶשְׂרִים בַּחֹדֶשׁ נַעֲלָה הֶעָנָן מֵעַל מִשְׁכַּן הָעֵדֻת: [במדבר י, יא]

ה) בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּיּוֹם הַזֶּה בָּאוּ מִדְבַּר סִינָי: [שמות יט, א]

ו) וַיָּחֶל לִבְנוֹת בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בַּשָּׁנָה אַרְבַּע לְמַלְכוּתוֹ: [דברי הימים ב' ג, ב]

ז) וַיְהִי בִּשְׁמוֹנִים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּשָּׁנָה הָרְבִיעִית בְּחֹדֶשׁ זִו הוּא הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי לְמָלֹךְ שְׁלֹמֹה עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּבֶן הַבַּיִת לַיְיָ: [מלכים א' ו, א]

ח) וַיַּעַל אַהֲרֹן הַכֹּהֵן אֶל הֹר הָהָר עַל פִּי יְיָ וַיָּמָת שָׁם בִּשְׁנַת הָאַרְבָּעִים לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ: [במדבר לג, לח]

ט) וַיְהִי בְּאַרְבָּעִים שָׁנָה בְּעַשְׁתֵּי עָשָׂר חֹדֶשׁ בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ דִּבֶּר מֹשֶׁה אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל כְּכֹל אֲשֶׁר צִוָּה יְיָ אֹתוֹ אֲלֵהֶם: [דברים א, ג]

י) אַחֲרֵי הַכֹּתוֹ אֶת סִיחֹן מֶלֶךְ הָאֱמֹרִי אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּחֶשְׁבּוֹן וְאֶת עוֹג מֶלֶךְ הַבָּשָׁן אֲשֶׁר יוֹשֵׁב בְּעַשְׁתָּרֹת בְּאֶדְרֶעִי: [דברים א, ד]

כ) דִּבְרֵי נְחֶמְיָה בֶּן חֲכַלְיָה וַיְהִי בְּחֹדֶשׁ כִּסְלֵיו שְׁנַת עֶשְׂרִים וַאֲנִי הָיִיתִי בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה: [נחמיה א, א]

ל) וַיְהִי בְּחֹדֶשׁ נִיסָן שְׁנַת עֶשְׂרִים לְאַרְתַּחְשַׁסְתְּא הַמֶּלֶךְ יַיִן לְפָנָיו וָאֶשָּׂא אֶת הַיַּיִן וָאֶתְּנָה לַמֶּלֶךְ וְלֹא הָיִיתִי רַע לְפָנָיו: [נחמיה ב, א]

משנת ראשונים

וישמע הכנעני מלך ערד. זה עמלק, שנאמר עמלק יושב בארץ הנגב. ושנה את לשונו לדבר בלשון כנען, כדי שיהיו ישראל מתפללים להקב"ה לתת כנענים בידם והם אינם כנענים, ראו ישראל לבושיהם כלבושי עמלקים ולשונם לשון כנען, אמרו נתפלל סתם, שנאמר אם נתון תתן את העם הזה בידי. [רש"י, במדבר כא א]

מה שמועה שמע שמע שמת אהרן ונסתלקו ענני כבוד. פשטיה דקרא כי בא ישראל דרך האתרים דכל זמן שהיה להם ענני כבוד היו הולכים דרך ישר בפרהסיא בלי פחד, והשתא דנסתלקו היו צריכין לילך כמו מרגלים מקום צנוע מפני היראה. [רבי חיים פלטיאל, במדבר כא א]

כי משמש בארבע לשונות אי, דילמא, אלא, דהא. לא אתי למימר דאם נפרש ויראו לשון ראיה שלא יתפרש כי באחד מאלו ארבע לשונות, דאיכא לפרושו בלשון כאשר כמו ויראו אחי יוסף כי מת אביהם וכמו וירא פלשתים כי מת גבורם, וכאשר הוא לשון אי כמו שפרש"י, אלא בא לומר אף על פי שנפרשנו בלשון יראה מתיישב כי באחד מאלו הלשונות בלשון דהא. [תוספות הרא"ש]

מדקאי בכסליו וקרי ליה שנת עשרים וקאי בניסן וקרי ליה שנת עשרים מכלל דראש השנה לאו ניסן הוא. פי' ומדאפיק תנא מניסן שהוא ראש השנה למלכי אוקמי' אתשרי שהוא ראש השנ' לשמיטין וליובלות ולמולי טובא והיינו דלא פרכי' הכא ואימא תמוז ואימא אב כדלעיל משום דלעיל דעקרינן ראש השנה מתשרי שהוא ראש השנה לשנים ובעי' לאוקמיה אניסן פרכי' אימא תמוז לפי שאין ניסן ראש השנה לשום דבר שאף לרגלים אין ראש אלא ט"ו שבו אבל הכא נקטי' בפשיטות, דכיון דעקרינן ליה מניסן מוקמינן ליה אתשרי. [חידושי הר"ן]

למנינא אחרינא. לפום מעשה שהיה ובירושלמי[ז] דומה לטעמא מניסן מנין והמי דקאי בכסליו וקרי ליה שנת עשרים וקאי בניסן כו' (ח) בירושלמי גרס התיב ר' יצחק והכתיב ויהי בחדש מאת שנה וגו' (נחמיה ח) ותני עלה שנת המבול היתה עולה מן המנין תפתר כר"ח דלמר בתשרי נברא העולם והכתיב (נחמיה ג) ויהי בחדש ניסן שנת עשרים ונאמר (שם ח) ויהי בחדש כסליו שנת עשרים תפתר כר"ח דלמר כל שנה שלא נכנסו לה ל' יום אין מונין אותה שנה שלימה ופריך והא כתיב (שמות מ) ויהי בחדש הראשון בשנת השנית בחד לחדש הוקם המשכן ומ"ת[ז] שנה שלישית היא ולא מנתה אלא שניה ע"י שלא נכנסו לה שלשים יום לתין מונין אותה שנה שלימה כלומר אם תרצה לדחות שאינה שלישית היתה ולא מנתה אלא שניה שלא נכנסו לה ל' יום והכתיב (במדבר י) ויהי בשנה השנית בחדש השני [בעשרים בחדש] נעלה הענן מעל משכן והא אית בשתא תמנין יומין ותין מונין אותה שנה שלימה:

שנת עשרים לארתחשסתא המלך יין לפניו. פשטיה דקרא משמע דהאי עובדא דנחמיה בפני ארתחשסתא המלך (ג) היה דהוה דריוש בן אסתר שנהג הנית בימיו אבל אי אפשר לומר כן דהא בשנת שית למלכות דריוש נגנה הבית כדכתיב ושיציא בית דנא[ח] ועד יום תלתא לירח אדר די היא שנת שית למלכות דריוש מלכא. ותני עלה באותו הזמן כלומר באותה לשנה הבאה עלה עזרא מבבל וגלותו עמו. וכתיב ויבא ירושלם בחדש החמישי היא שנת השביעית למלך ואם איתא דמניסן מנין ליה קאי בשנת שית הגיע ניסן הנה נכנסה שנה שביעית בניסן אחר עוד נכנסה שנה שמינית ואם איתא דמניסן מנין לדריוש עצמו בחדש החמישי היא שנת השביעית למלך ואם איתא דמניסן מנין ליה למכתב ועוד מי דמי התם בורש בלומר אהח18/06/2018 היה עלון כשורלו לכורש מנו (לא) מניסן כמלכי ישראל הכא דריוש. **ופרקינן תנא הוא כורש** הוא דריוש הוא ארתחשסתא. מ"מ קשו קראי אהדדי ופריק ר' יצחק ל"ק כאן קודם שהחמיץ כלומר שלש [או] ארבע שנים מנו לו מניסן ומשנה ששית ולמעלה כיון שהחמיץ מנו לו מתשרי. **ואתקיף עלה רב כהנא** והא הני קראי מפרשי דבבנין הבית הוו עסקי ומי החמיץ קודם שיבנה הבית והא כתיב

למנינא אחרינא הוא אמר רב פפא [ט] שנת עשרים שנת עשרים לגזירה שוה מה התם לארתחשסתא אף הכא לארתחשסתא וממאי דמעשה דכסליו קדים דילמא מעשה דניסן קדים לא ס"ד דתניא דברים שאמר חנני לנחמיה בכסליו אמרן נחמיה למלך בניסן דברים שאמר חנני לנחמיה בכסליו שנאמר [א] דברי נחמיה בן חכליה ויהי בחדש כסליו שנת עשרים ואני הייתי בשושן הבירה ויבא חנני אחד מאחי הוא ואנשים מיהודה ואשאלם על היהודים הפליטה אשר נשארו מן השבי ועל ירושלם ויאמרו לי הנשארים אשר נשארו מן השבי שם במדינה ברעה גדולה ובחרפה וחומת ירושלם מפורצת ושעריה נצתו באש אמרן נחמיה למלך בניסן שנאמר [ב] ויהי בחדש ניסן שנת עשרים לארתחשסתא המלך יין לפניו ואשא את היין ואתנה למלך ולא הייתי רע לפניו ויאמר לי המלך מדוע פניך רעים ואתה אינך חולה אין זה כי אם רע לב ואירא הרבה מאד ואומר למלך המלך לעולם יחיה מדוע לא ירעו פני אשר העיר בית קברות אבותי חרבה ושעריה אוכלו באש ויאמר לי המלך על מה זה אתה מבקש ואתפלל אל אלהי השמים ואומר למלך אם על המלך טוב ואם ייטב עבדך לפניך אשר תשלחני אל יהודה [אל] עיר קברות אבותי ואבננה ויאמר לי המלך והשגל יושבת אצלו עד מתי יהיה מהלכך ומתי תשוב וייטב לפני המלך וישלחני ואתנה לו זמן. מתיב רב יוסף [ג] ביום עשרים וארבעה לחדש בששי בשנת שתים לדריוש וכתיב [ד] בשביעי (בשנת שתים) בעשרים ואחד לחדש ואם איתא בשביעי בשנת ג' מיבעי ליה אמר ר' אבהו כורש מלך כשר היה לפיכך מנו לו כמלכי ישראל מתקיף לה רב יוסף חדא דא"כ קשו קראי אהדדי[ט] דכתיב [ה] ושיציא ביתא דנא [ג] עד יום תלתא לירח אדר די היא שנת שית למלכות דריוש מלכא ותניא [ג] באותו זמן לשנה הבאה עלה עזרא מבבל וגלותו עמו וכתיב [ו] ויבא ירושלם בחדש החמישי היא שנת השביעית למלך ואם איתא שנת השמינית מיבעי ליה ועוד מי דמי התם כורש הכא דריוש תנא הוא כורש הוא דריוש הוא ארתחשסתא כורש שמלך כשר היה ארתחשסתא על שם מלכותו ומה שמו דריוש שמו מ"מ קשיא א"ר יצחק לא קשיא כאן קודם שהחמיץ כאן לאחר שהחמיץ. מתקיף לה רב כהנא ומי החמיץ והכתיב ומה

ויבא חנני. מירושלים נח, שכבר עלו בני הגולה מימות כורש והיו שם בימיו ובימי מחשורוש, ומרתחשסתא זהו דריוש שמחר מחשורוש, שנאנה הבית בשנת שתים לדריוש[ג], והרבה נשתרו בגבל, ומחמיה בן חכליה היה שר המשקים למלך בשושן הבירה: **בששי בשנת שתים.** שניהם בנבואת חגי, נגדק במקרא ולא נמנה כתוב בפסוק שני בשנת שתים, אך י"ל שלפסוק של מעלה היתנו קאי שכתוב בו בשנת שתים: כורש מלך בשר היה. כלומר על שם שהיה כשר קראוהו כורש, ושמו מעיד עליו, לפיכך מנו לו כמלכי ישראל: **חדא.** למס מניסן מנין קאו קאי מהדדי: **באותו זמן לשנה הבאה.** ע"כ שניעית היא לו ממה נפשך: **וכתיב בעזרא ויבא ירושלם בחדש החמישי היא שנת השביעית למלך.** ומי מנו לו מניסן שמינית היא: ועוד. אלא דריוש קיימינן, ואת אמרת כורש מלך כשר היה: **הוא כורש בר.** אף דריוש שמחר מחשורוש נקרא כורש: **החמיץ.** נעשה רשע, כשעלה עזרא כבר החמיץ: ומי החמיץ. כשעלה עזרא: **והכתיב.** בחגרת שלח ביד[ג] עזרא לפחות שהיו לו בארץ יהודה: ומה

תורה אור השלם

א) דִּבְרֵי נְחֶמְיָה בֶּן חֲכַלְיָה וַיְהִי בְּחֹדֶשׁ כִּסְלֵיו שְׁנַת עֶשְׂרִים וַאֲנִי הָיִיתִי בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה: וַיָּבֹא חֲנָנִי אֶחָד מֵאַחַי הוּא וַאֲנָשִׁים מִיהוּדָה וָאֶשְׁאֲלֵם עַל הַיְּהוּדִים הַפְּלֵיטָה אֲשֶׁר נִשְׁאֲרוּ מִן הַשֶּׁבִי וְעַל יְרוּשָׁלִָם: וַיֹּאמְרוּ לִי הַנִּשְׁאָרִים אֲשֶׁר נִשְׁאֲרוּ מִן הַשֶּׁבִי שָׁם בַּמְּדִינָה בְּרָעָה גְדֹלָה וּבְחֶרְפָּה וְחוֹמַת יְרוּשָׁלִַם מְפֹרָצֶת וּשְׁעָרֶיהָ נִצְתוּ בָאֵשׁ: [נחמיה א, א - ג]

ב) וַיְהִי בְּחֹדֶשׁ נִיסָן שְׁנַת עֶשְׂרִים לְאַרְתַּחְשַׁסְתְּא הַמֶּלֶךְ יַיִן לְפָנָיו וָאֶשָּׂא אֶת הַיַּיִן וָאֶתְּנָה לַמֶּלֶךְ וְלֹא הָיִיתִי רַע לְפָנָיו: וַיֹּאמֶר לִי הַמֶּלֶךְ מַדּוּעַ פָּנֶיךָ רָעִים וְאַתָּה אֵינְךָ חוֹלֶה אֵין זֶה כִּי אִם רַע לֵב וָאִירָא הַרְבֵּה מְאֹד: וָאֹמַר לַמֶּלֶךְ הַמֶּלֶךְ לְעוֹלָם יִחְיֶה מַדּוּעַ לֹא יֵרֵעוּ פָנַי אֲשֶׁר הָעִיר בֵּית קִבְרוֹת אֲבֹתַי חֳרֵבָה וּשְׁעָרֶיהָ אֻכְּלוּ בָאֵשׁ: וַיֹּאמֶר לִי הַמֶּלֶךְ עַל מַה זֶּה אַתָּה מְבַקֵּשׁ וָאֶתְפַּלֵּל אֶל אֱלֹהֵי הַשָּׁמָיִם: וָאֹמַר לַמֶּלֶךְ אִם עַל הַמֶּלֶךְ טוֹב וְאִם יִיטַב עַבְדְּךָ לְפָנֶיךָ אֲשֶׁר תִּשְׁלָחֵנִי אֶל יְהוּדָה אֶל עִיר קִבְרוֹת אֲבֹתַי וְאֶבְנֶנָּה: וַיֹּאמֶר לִי הַמֶּלֶךְ וְהַשֵּׁגַל יוֹשֶׁבֶת אֶצְלוֹ עַד מָתַי יִהְיֶה מַהֲלָכֶךָ וּמָתַי תָּשׁוּב וַיִּיטַב לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וַיִּשְׁלָחֵנִי וָאֶתְּנָה לוֹ זְמָן: [נחמיה ב, א - ו]

ג) בְּיוֹם עֶשְׂרִים וַאַרְבָּעָה לַחֹדֶשׁ בַּשִּׁשִּׁי בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לְדָרְיָוֶשׁ הַמֶּלֶךְ: [חגי א, טו] ד) בַּשְּׁבִיעִי בְּעֶשְׂרִים וְאֶחָד לַחֹדֶשׁ הָיָה דְּבַר יְיָ בְּיַד חַגַּי הַנָּבִיא לֵאמֹר: [חגי ב, א] ה) וְשֵׁיצִיא בַּיְתָה דְּנָה עַד יוֹם תְּלָתָה לְיַרַח אֲדָר דִּי הִיא שְׁנַת שֵׁת לְמַלְכוּת דָּרְיָוֶשׁ מַלְכָּא: [עזרא ו, טו] ו) וַיָּבֹא יְרוּשָׁלַיִם בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי הִיא שְׁנַת הַשְּׁבִיעִית לַמֶּלֶךְ: [עזרא ז, ח]

הגהות וציונים

מ] עי' בבעל המאור נוסחא אחרת בסוגיין: **כ]** [פי' סוף תשלום בנין הבית] (גליון): **ג]** עי' מהרש"א, רש"ש וחכמת מנוח, והבאה"מ כ' דצ"ל ששלח **בספר** עזרא: **ד]** בירושלמי **אין** תימה: **ה]** ת"י (גליון): **ו]** צ"ל מנינן **לו כמלכי** ישראל (רש"ש ועוד), וכ"ה בתוס' הרא"ש: **ז]** צ"ל **דמחדש** (רש"ש), ועי' הגהות הב"ח: **ח]** בדפו"ר **פקיד'** וצ"ל **פקידה**, וכ"ה בתוס' הרא"ש כורש **הראשון** של **פקידה**, והיינו של "פקידת הבית", ור"ל דהאי קרא ליכא לפרושי כפשטיה אלא דארתחשסתא היינו כורש הראשון של פקידה, שהיתה בשנה ראשונה למלכותו שנתן רשות לעלות לירושלים ולבנות הבית (עי' בסוף דבה"י ובריש ס' עזרא וברש"י שם), והמשך הפסוק "המלך יין לפניו" מילתא אחריתא היא וקאי על המלך דריוש בן אסתר וזה היה בשנת שלש למלכותו, כך מבואר בחי' הר"ן: **ט]** צ"ל **הוא** (באה"מ), ובתוס' הרא"ש ליתא תיבה זו כלל: **י]** בדפו"ר **קרא** וכ"ה בתוס' הרא"ש: **כ]** לשון הפסוק הוא ושיציא ביתה דנה **עד יום תלתה** לירח אדר: **ל]** גי' רש"א (גליון): **מ]** יש להוסיף וגו' (מהרש"א):

נ] [לעיל ג:], **ס]** [ערכין יג.], **ע]** עזרא ד כד ומובא במגילה יא ס"ב ע"ש וברש"י, **פ]** ב., **צ]** בד"ה שנת.

הגהות הב"ח

(ח) תום' ד"ה למנינא כו' וקאי בניסן כו' וה"ג בירושלמי התיב וכו' ומם מאת שנה בראשון בא' לחדש וגו' ותני עלה: (ז) ד"ה שנת כו' בפני מרתחשסתא המלך דהוא דריוש כו' הניח בימיו היה מבל מ"מ: (ג) בא"ד בשנת עשרים לחדש דמתשרי קא משיב: (ד) בא"ד ובתרפה לפי שהאומות היו שולים מותם: (ה) ד"ה ביום כו' בשנת שתים לדריוש בשביעי בעשרים: (ו) בא"ד מלאכה נניח ה' צבאות מלהיסם: (ז) בא"ד ולגמר בעניס ובשביעי כ"ל:

לְמִנְיָנָא אַחֲרִינָא - למאורע אחר הוא[א].

אוצר החכמה

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב פָּפָּא**, לומדים **'שְׁנַת עֶשְׂרִים'** ו**'שְׁנַת עֶשְׂרִים'** **לִגְזֵירָה שָׁוָה**, ששנת עשרים שכתוב בה שהיא למנין ארתחשסתא (נחמיה ב ו), מלמדת על שנת עשרים שאין כתוב בה לאיזה מנין היא (עס ו ו), **מָה הָתָם** - כמו שם, בפסוק השני, מפורש שהמנין הוא **לְאַרְתַּחְשַׁסְתְּא, אַף הָכָא** - אף כאן, בפסוק הראשון, המנין הוא **לְאַרְתַּחְשַׁסְתְּא.**

קושיא נוספת על הראיה של רב חסדא:

שואלת הגמרא, **וּמַאי דְּמַעֲשֶׂה דְּכַסְלֵיו קָדִים** - ומנין שהמעשה [שאמר חנני לנחמיה] שהיה בכסלו, היה קודם למעשה [שאמר נחמיה למלך] שהיה בניסן, **דִּילְמָא מַעֲשֶׂה דְּנִיסָן קָדִים** - שמא המעשה שהיה בניסן היה קודם למעשה שהיה בכסלו, והפסוקים לא נכתבו על הסדר[ב], ואם כן שוב אפשר לומר שניסן הוא ראש השנה גם למלכי אומות העולם, ולא כמו שאמר רב חסדא.

משיבה הגמרא, **לֹא סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - לא יעלה בדעתך לומר כן, **דְּתַנְיָא** בברייתא, אותם **הַדְּבָרִים שֶׁאָמַר חֲנָנִי לִנְחֶמְיָה בְּכִסְלֵיו, אֲמָרָן נְחֶמְיָה** אחר כך **לַמֶּלֶךְ בְּנִיסָן**[ג].

ומבארת הברייתא, **דְּבָרִים שֶׁאָמַר חֲנָנִי לִנְחֶמְיָה בְּכִסְלֵיו**, הם מה **שֶׁנֶּאֱמַר** (נחמיה ו ו-ג) **'דִּבְרֵי נְחֶמְיָה בֶּן חֲכַלְיָה, וַיְהִי בְּחֹדֶשׁ כִּסְלֵיו שְׁנַת עֶשְׂרִים'**[ד], **וַאֲנִי הָיִיתִי בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה**[ה], **וַיָּבֹא חֲנָנִי אֶחָד מֵאַחַי** [-מחבריו] **הוּא וַאֲנָשִׁים מִיהוּדָה, וָאֶשְׁאָלֵם עַל הַיְּהוּדִים מֵהַפְּלֵיטָה אֲשֶׁר נִשְׁאֲרוּ** בירושלים **מִן הַשֶּׁבִי**, ולא הוגלו לבבל[ז], **וְעַל** העיר **יְרוּשָׁלָיִם. וַיֹּאמְרוּ לִי, הַנִּשְׁאָרִים אֲשֶׁר נִשְׁאֲרוּ מִן הַשֶּׁבִי שָׁם בַּמְּדִינָה** נתונים **בְּרָעָה גְדוֹלָה וּבְחֶרְפָּה**, לפי שהעובדי כוכבים בוזזים ושוללים אותם, **וְחוֹמַת יְרוּשָׁלַיִם מְפֹרֶצֶת, וּשְׁעָרֶיהָ נִצְּתוּ בָאֵשׁ**[ח]. והדברים **שֶׁאָמְרָן נְחֶמְיָה לַמֶּלֶךְ בְּנִיסָן, הם מה שֶׁנֶּאֱמַר** (עס ב ו-ו)

'וַיְהִי בְּחֹדֶשׁ נִיסָן, שְׁנַת עֶשְׂרִים לְאַרְתַּחְשַׁסְתְּא הַמֶּלֶךְ, יַיִן לְפָנָיו - הביאו יין לתת לפני המלך, **וָאֶשָּׂא אֶת הַיַּיִן וָאֶתְּנָה לַמֶּלֶךְ**[ט], **וְלֹא הָיִיתִי רַע לְפָנָיו** - ואני לא הייתי רגיל להיות עומד לפניו בפנים זועפים ורעים, כי אם שמח וטוב לב, ועכשיו עמדתי לפניו כשפני זועפים ורעים בגלל השמועה ששמעתי על ירושלים, **וַיֹּאמֶר לִי הַמֶּלֶךְ, מַדּוּעַ פָּנֶיךָ רָעִים וְאַתָּה אֵינְךָ חוֹלֶה, אֵין זֶה כִּי אִם רַע לֵב**, שאתה רוצה להמיתני בסם המות ששמת בכוס היין, **וָאִירָא הַרְבֵּה מְאֹד** שלא יעליל עלי המלך עלילה זו, **וָאֹמַר לַמֶּלֶךְ, הַמֶּלֶךְ לְעוֹלָם יִחְיֶה**[י], **מַדּוּעַ לֹא יֵרַע פָּנַי עַל אֲשֶׁר הָעִיר** ירושלים, שהיא **בֵּית קִבְרוֹת אֲבוֹתַי חֳרֵבָה, וּשְׁעָרֶיהָ אֻכְּלוּ** [-נשרפו וכלו][יא] **בָאֵשׁ. וַיֹּאמֶר לִי הַמֶּלֶךְ, עַל מַה זֶּה אַתָּה מְבַקֵּשׁ** - איזה דבר תבקש ממני ואעשה לך, **וָאֶתְפַּלֵּל אֶל אֱלֹהֵי הַשָּׁמָיִם** - ובעת עומדי לפני המלך התפללתי אל אלקי השמים שימלא שאלתי ובקשתי[יב], **וָאֹמַר לַמֶּלֶךְ, אִם עַל הַמֶּלֶךְ טוֹב, וְאִם יִיטַב עַבְדְּךָ לְפָנֶיךָ** - אם אני טוב ומקובל ואהוב לפניך, הנני מבקש **אֲשֶׁר תִּשְׁלָחֵנִי אֶל יְהוּדָה** - שתיתן לי רשות לעלות לירושלים **[אֶל] עִיר קִבְרוֹת אֲבוֹתַי, וְאֶבְנֶנָּה. וַיֹּאמֶר לִי הַמֶּלֶךְ, וְהַשֵּׁגַל יוֹשֶׁבֶת אֶצְלוֹ** - ובשעה שדיבר אלי היתה אשתו המלכה יושבת אצלו[יג], **עַד מָתַי יִהְיֶה מַהֲלָכְךָ - מתי תלך לירושלים[יד], וּמָתַי תָּשׁוּב, וַיִּיטַב לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וַיִּשְׁלָחֵנִי, וָאֶתְּנָה לוֹ זְמָן'** מתי אחזור אליו[טו]. ומבואר שדברי נחמיה למלך בחודש ניסן, היו אותם הדברים שסיפר לו חנני בחודש כסלו, ומוכח שהמעשה שהיה בניסן היה לאחר המעשה שהיה בכסלו, ושניהם היו בשנת עשרים למלך ארתחשסתא, ומוכח מהברייתא שראש השנה למלכי אומות העולם אינו בניסן, וכדברי רב חסדא[טז].

רב יוסף מקשה על רב חסדא שאמר שמונים למלכי אומות העולם מתשרי:

מֵתִיב רַב יוֹסֵף - הקשה רב יוסף על רב חסדא, נאמר בפסוק בענין תחילת בנין הבית השני (חגי ב טו), שהיה **'בְּיוֹם עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה לַחֹדֶשׁ, בַּשִּׁשִּׁי** - בחודש הששי [-אלול] **בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לְדָרְיָוֶשׁ',**

א. **תוספות** (ד"ה למנינא). וראה רש"ש (ד"ה למנינא) שפירש שהכוונה למלכות דריוש הראשון.

ב. **שאין** מוקדם ומאוחר בתורה. רש"י (נחמיה ו ו).

ג. **כהקדמה** לדברי הגמרא נפרט בקיצור סדר המאורעות כפי שסידרם בשפתי חכמים (הקדמה למסכת פ"ח) ובאור ישועה (ד"ה ממר). בשנת ג' אלפים של"ח נחרב בית המקדש הראשון, ובשנת ג' אלפים שפ"ט, תמה מלכות בבל כשנהרג בלשצר המלך, ותחתיו מלך דריוש המדי [בן אחשורוש, ואין זה אחשורוש בעלה של אסתר המלכה שהיה כמה שנים אחר כך]. מלכותו נמשכה שנה אחת, וכשמת בשנת ג' אלפים ש"צ מלך חתנו כורש הפרסי על פרס בבל ומדי. בשנה הראשונה למלכותו נתן כורש ליהודים רשות לבנות את בית המקדש, ומסר להם את כלי המקדש שהביא נבוכדנצר לבבל כששרף את בית המקדש. אז עלו אנשי כנסת הגדולה ובראשם זרובבל נכדו של יכניה מלך יהודה ועמו עוד ד' ריבוא אנשים נשים וטף מישראל ובנו את המזבח בירושלים והקריבו עליו קרבנות, וכשבנו את יסוד בית המקדש כתבו אויבי היהודים שבארץ ישראל מכתב למלך כורש שיפסיק את הבנין כי היהודים רוצים למרוד בו, ועשה כן והפסיק הבנין. מלכות כורש נמשכה שלש שנים, ואחריו מלך אחשורוש ארבע עשרה שנים [בשנת שלש למלכו עשה סעודה בשושן, ובשנת שתים עשרה למלכותו היה נס הפורים]. ואחריו מלך בנו דריוש הפרסי, וכפי שיבואר להלן בגמרא נקרא גם 'כורש' ו'ארתחשסתא' [והיה בנה של אסתר המלכה. תוספות (ד"ה שנת) ורש"י (עזרא ד כד) בשם המדרש (ויק"ר יג ה). והבית מאיר (נתוס' עס) הוכיח שדעת רש"י להלן (ד. ד"ה כלנחמ) שהיה גוי גמור, וסובר שהבבלי חולק בזה על המדרש], ובשנה השנית למלכותו, שהוא שמונה עשרה שנה אחר פקודת כורש הראשונה לבנות את בית המקדש, בכ"ד אלול שנת ג' אלפים ת"ח, אחר תום שבעים שנה לחורבן הבית הראשון, החלו לבנות את בית המקדש השני, וכששאלו הגוים מה הם עושים, ענו שבונים על פי הרשות של כורש [הראשון], ושלחו הגוים לדריוש [הוא כורש השני] שיחקור אם אמת הוא שנתן להם כורש [הראשון] רשות, ואכן נמצא מכתבו של המלך כורש הראשון לבנות את בית המקדש, ובאיזה אופן לבנותו, ושלח דריוש לשרים שלו שבירושלים שיתנו לישראל כל מה שהם צריכים לבנין בית המקדש והקרבנות. ובג' אדר שנת ג' אלפים תי"ב, בשנה השישית למלכות דריוש, סיימו לבנותו, ובארבעה עשר בניסן שאחר כך הקריבו את התמיד בפעם הראשונה אחר חורבן הבית הראשון. שנה אחרי כן באחד בניסן יצא עזרא מבבל ונטל עמו אגרת מהמלך לגזברי המלך שבארץ ישראל שיסייעו לו, ובחודש אב הגיע לארץ ישראל. ובשנת עשרים לדריוש עלה נחמיה לירושלים ובנה את חומת העיר, ואחר שתים עשרה שנה חזר לבבל. בשנת ג' אלפים תמ"ב עמד אלכסנדר מוקדון שהיה המלך הראשון למלכות יון ולקח את המלכות מדריוש מלך פרס, ונגמרה מלכות פרס לאחר חמשים ושתים שנה שמלכו.

ד. **כפי** שנתבאר בגמרא לעיל היינו שנת עשרים לארתחשסתא, והוא דריוש בנו של אחשורוש. רש"י (ד"ה ושנת) ותוספות (ד"ה שנת, בפירוש השני).

ה. **שהוא** מקום מושב המלך. מצודת ציון (נחמיה עס).

ו. **רש"י** ומצודת דוד (עס).

ז. **ראה** במלבי"ם (עס) שמה שאמר לו חנני הוא רק על היהודים שנשארו בירושלים ולא גלו לבבל, אבל היהודים שעלו עם זרובבל מבבל לא היו נתונים ברעה ובחרפה.

ח. **היהודים** שעלו מבבל בנו בשנה הששית למלכותו של ארתחשסתא רק את בית המקדש ולא את חומות העיר ושעריה, ועכשיו בשנת עשרים למלכותו ביקש נחמיה לבנות אף את חומת העיר ושעריה. רש"י (עס ו ג) ותוספות (ד"ה שנת, בפירוש השני), וראה עוד בתוספות (עס, בפירוש הראשון) דרך נוספת לביאור הכתוב, וזמן המאורע.

ט. **נחמיה** היה שר המשקים, וכך היה מנהגם שהמביא יין למלך אינו נותן בעצמו את היין למלך אלא שר המשקים נותנו למלך. רש"י (עס).

י. **רש"י** (עס). ופניך זעומים כדרך הרוצח כאשר ירצח. מצודת דוד (עס). והמהרש"א (מ"ח ד"ה יין) ביאר על פי האמור בירושלמי (קידושין פ"ד ה"ח, הובא בתס' קידושין סט: ד"ה המתמתח) שקודם שנתן למלך את היין היה צריך לטעום ממנו כדי שלא יחשדוהו שהטיל סם המות בכוס, והתירו לו חכמים לשתות מיין של גוים. וכששמע נחמיה בשורות רעות מירושלים הזיר עצמו מן היין, ומה שאמר נחמיה 'לא הייתי רע לפניו', היינו שהייתי רגיל לשתות יין לפני המלך, כי שותה יין נקרא לב טוב, כלשון הפסוק (משלי ו י) 'כטוב לב המלך ביין', וההיפוך הוא לב רע, ולכך שאלו המלך מדוע פניך רעים, דהיינו שאינך שותה מן היין.

יא. **כלומר**, בירך את המלך שיחיה לעולם, שכן הוא מדרך המוסר לברך את המלך בתחילת הדברים. מצודת דוד (עס).

יב. **חנני** אמר לנחמיה 'ושעריה נצתו באש', ונחמיה שינה הלשון ואמר למלך 'ושעריה אכלו באש', כיון שהצתה לא משמע שהאש כילתה את הדבר כמו 'אכלו באש' שמשמע כליון גמור, ואמר כן להפליג בפניו גודל החורבן. מהרש"א (מ"ח ד"ה ושעריה).

יג. **רש"י** (עס). אבל ראה במהרש"א (ד"ה יין) ובמלבי"ם (נחמיה עס) שפירש שהכוונה היא שמה שאמר למלך 'אם על המלך טוב' וגו', התכוין בלבו להתפלל אל ה', אלא שבפיו אמר זאת אל המלך.

יד. **המפרשים** בנחמיה פירשו שהכוונה לאשתו המלכה. אמנם ראה פירוש אחר בגמרא להלן (ד.). וראה בילקוט ביאורים מדוע הזכיר נחמיה שהיתה השגל יושבת אצלו.

טו. **רש"י** (עס).

טז. **כלומר**, מתחילה שאל אותו המלך מתי ילך לירושלים ומתי ישוב משם, וקודם שהשיב לו נחמיה כבר נתן לו המלך רשות ללכת לירושלים, ואחר כך השיב נחמיה למלך על מה ששאל אותו מתי ילך ומתי ישוב. מלבי"ם (עס ב ו).

יז. **גם** ממשמעות הפסוקים יש להוכיח שנחמיה אמר למלך את מה ששמע מחנני, ואף

למנינא אחרינא. לפוס מעפה פהיה ובירושלמי [7] דופה לנעופ מניפן מנין והלי לקלי בכפליו וקרי ליה פנת עפריפ וקלי בניפן כו' (ה) בירושלמי גרפ התיב ר' ילחק והכתיב ויהי בלחת וסם מלות פנה וגו' (נרלפיה ח) ותני עלה פנת המפול לינה עופה מן המנין תפתר כר"ח דלמר בתפרי נפרת העופ והכתיב (נלפיה ג) ויהי בחדש ניפן פנת עפריפ ונלמר (פס ה) ויהי בחדש כפליו פנת עפריפ תפתר כר"ח דלמר כל פנה פלח נכנפו לה ל' יום לין מונין לותה פנה פלימה ופריך והל כתיב (פמות מ) ויהי בחדש הרלפון בפנה הפנית בלחד לחדש הוקפ המפכן ומ"ת [7] פנה פליפית היא ולח מנלה חלח פניה ע"י חלח נכנפו לה פלפים יום לחין מונין לותה פנה פלימה כלומר לם תרלה לדלות פפנה פליפית היתה ולח מנלה חלח פניה חלח נכנפו לה ל' יום והכתיב (נמדבר י) ויהי בפנה הפנית בחדש הפני [בעפריפ בחדש] נעלה הענן מעל מפכן והל לינה בפתא חמפין יומין ולין מונין לותה פנה פלימה:

שנת עפרים לארתחפפתא המלך יין לפניו. פפטיה דקרא מפמע דהלי עובדא דנחמיה בפני מרתפפתא המלך (נ) היה דהוה לריוש בן מפתר פנגנה הבית בימיו חבל מי מפפר לומר כן דהל בפנת לינה פנת בית למלכות לריוש נגנה הבית כלכתיב ופילית בידה בתא ופמרפה לפי פהעכו"פ (ד) פוללים לותם עד פנת עפריפ לדריוש פבקפ על חומת העיר עד פעלתה מרוכה לחומת ירופלים כדמוכחי קרלי תך בנין הבית לח נתעפקו פכבר היה בנוי: **ביום** עפרים וארבעה לחדש בפפי בפנת פפתים לדריוש (ה) ובפביעית בעפרים ולחד לחדש היה דבר ה'. תרי קרלי ניהו זה לחר זה מיד בנגופה פל חגי ולין מפורפ פם מה היה בעפריפ ולרבעה למודם בפפי ולע"פ פהוח תחלת פרפה ל"ל דקלי לפרפה קמייתל לכתיב לעיל מינה ויבלו ויעפו מלחכה בבית ה' (ו) חלהיפם כלומר ביום עפרים ולרבעה למודם בפפי דבלותו יום התחילו לפתת בלנים ולנפר בעלים (ז) ובפביעית בעפריפ ולחד לחדש היה דבר ה' חל חגי לזרפ להתחזק על המלחכה:

באותן זמן לשנה הבאה עלה עזרא מבבל וגלותו עמו. דהכי מוכחי קרלי כלכתיב (עזרא ו) ושילית בימה דנת [ט] לירת חדר וכתיב בתריה לחר דעבדו חנוכת הבית ולחר כך עבדו פסח (ולמר) [ולחי מינה מנינן [י]] כפעפו פסח היה שנה פביעית וכתיב בתריה לחר הפגריפ החלה במלכות חרתחפפתא [מ] וכתיב (פס ז) הוח עזרל עלה מבבל וכתיב ויבל ירופלם בחודם החמישי היח שנת השביעית למלך וכתיב (פס) בלחד לחדם הרלפון הוח יפוד המעלה מבבל והיינו בלחותו הזמן לשנה הבלה וסמוך לחדר היה ולי מינה על כרחך היה שנה שמינית: **הוא** כורש הוא דריוש הוא ארתחשפתא. פלפתן כתובים בחד קרל לעיל מקרל דושילית בימה דנת והכי כתיב ופבי יהודלי בנין ומפלחין בנופת חגי נביאה וזכריה בר עדוא ובנו ופכללו מן טעם חלהל ישרלל ומטעם כורש ודריוס וחרתחפפתא מלך פרס וכתיב ושילית בימה דנת עד יום תלתה לירח חדר דהיה שנת שית לדריוס מלכה: **וארתחשפתא** על שם מלכותו. ולף כורש הרלפון שנקרל חרתחפפתא כדפרישית לעיל [ה] כמו כן היינו על פם מלכותו:

בפביל למנינא אחרינא הוא אמר רב פפא [פ] שנת עשרים שנת עשרים לגזירה שוה מה התם לארתחשפתא אף הכא לארתחשפתא וממאי דמעשה דכפליו קדים דילמא מעשה דניפן קדים לא ס"ד דתניא דברים שאמר חנני לנחמיה בכפליו אמרן נחמיה למלך בניפן דברים שאמר חנני לנחמיה בכפליו שנאמר [א] דברי נחמיה בן חכליה ויהי בחדש כפליו שנת עשרים ואני הייתי בשושן הבירה ויבא חנני אחד מאחי הוא ואנשים מיהודה ואשאלם על היהודים הפליטה אשר [נישארו] 18/06/2018 מן השבי ועל ירושלם ויאמרו לי הנשארים אשר נשארו מן השבי שם במדינה ברעה גדולה ובחרפה וחומת ירושלם מפורצת ושעריה נצתו באש אמרן נחמיה למלך בניפן שנאמר [ב] ויהי בחדש ניפן שנת עשרים לארתחשפתא המלך יין לפניו ואשא את היין ואתנה למלך ולא הייתי רע לפניו ויאמר לי המלך מדוע פניך רעים ואתה אינך חולה אין זה כי אם רע לב ואירא הרבה מאד ואומר למלך המלך לעולם יחיה מדוע לא ירעו פני אשר העיר בית קברות אבותי חרבה ושעריה אוכלו באש ויאמר לי המלך על מה זה אתה מבקש ואתפלל אל אלהי השמים ואומר למלך אם על המלך טוב ואם ייטב עבדך לפניך אשר תשלחני אל יהודה [אל] עיר קברות אבותי ואבננה ויאמר לי המלך והשגל יושבת אצלו עד מתי יהיה מהלכך ומתי תשוב וייטב לפני המלך וישלחני ואתנה לו זמן. מתיב רב יוסף [ג] ביום עשרים וארבעה לחדש בששי בשנת שתים לדריוש וכתיב [ד] בשביעי (בשנת שתים) בעשרים ואחד לחדש ואם איתא בשביעי בשנת ג' מיבעי ליה אמר ר' אבהו כורש מלך כשר היה לפיכך מנו לו כמלכי ישראל מתקיף לה רב יוסף חדא דא"כ קשו קראי אהדדי [ה] ושיציא ביתא דנא [ג] עד יום תלתא לירח אדר די היא שנת שית למלכות דריוש מלכא ותניא [ו] באותו זמן לשנה הבאה עלה עזרא מבבל וגלותו עמו וכתיב [ו] ויבא ירושלם בחדש החמישי היא שנת השביעית למלך ואם איתא שנת השמינית מיבעי ליה ועוד מי דמי התם כורש הכא דריוש תנא הוא כורש הוא דריוש הוא ארתחשפתא כורש שמלך כשר היה ארתחשפתא על שם מלכותו ומה שמו דריוש שמו מ"מ קשיא א"ר יצחק לא קשיא כאן קודם שהחמין כאן לאחר שהחמין. מתקיף לה רב כהנא ומי החמין והכתיב ומה

ס) [לעיל ג:], ג) [ערכין יג.], ג) עזרא ד כד ומובא במגילה יא סע"ב ע"ש וברש"י, ז) ב., ה) בד"ה שנת.

הגהות הב"ח

(ס) תוס' ד"ה למנינא כו' וקלי בניפן כו' וה"ג בירושלמי התיב וכו' ופס מלות פנה בראשון בא' לחדש וגו' ומני עלה: (ב) ד"ה פנת כו' בפני מרתפפתא המלך דהוא לריוס כו' הכית בימיו היה חבל פ"פ: (ג) בא"ד דפנת עפריפ לחדם דמתפרי קל מפיב: (ד) בא"ד ובמרפה לפי פהאומות היו פוללים לותם: (ה) ד"ה ביום כו' בפנת פתים לדריוס בפביעי בעפריפ: (ו) בא"ד מלחכה בבית ה' צבאות חלהיהם: (ז) בא"ד ולנפר בעלים ובפביעי כל"ל:

תורה אור השלם

א) דִּבְרֵי נְחֶמְיָה בֶּן חֲכַלְיָה וַיְהִי בְּחֹדֶשׁ כִּסְלֵיו שְׁנַת עֶשְׂרִים וַאֲנִי הָיִיתִי בְּשׁוּשַׁן הַבִּירָה: וַיָּבֹא חֲנָנִי אֶחָד מֵאַחַי הוּא וַאֲנָשִׁים מִיהוּדָה וָאֶשְׁאָלֵם עַל הַיְּהוּדִים הַפְּלֵיטָה אֲשֶׁר נִשְׁאֲרוּ מִן הַשִּׁבְי וְעַל יְרוּשָׁלָיִם: וַיֹּאמְרוּ לִי הַנִּשְׁאָרִים אֲשֶׁר נִשְׁאֲרוּ מִן הַשִּׁבְי שָׁם בַּמְּדִינָה בְּרָעָה גְדֹלָה וּבְחֶרְפָּה וְחוֹמַת יְרוּשָׁלַיִם מְפֹרֶצֶת וּשְׁעָרֶיהָ נִצְתוּ בָאֵשׁ: [נחמיה א, א - ג]

ב) וַיְהִי בְּחֹדֶשׁ נִיסָן שְׁנַת עֶשְׂרִים לְאַרְתַּחְשַׁסְתְּא הַמֶּלֶךְ יַיִן לְפָנָיו וָאֶשָּׂא אֶת הַיַּיִן וָאֶתְּנָה לַמֶּלֶךְ וְלֹא הָיִיתִי רַע לְפָנָיו: וַיֹּאמֶר לִי הַמֶּלֶךְ מַדּוּעַ פָּנֶיךָ רָעִים וְאַתָּה אֵינְךָ חוֹלֶה אֵין זֶה כִּי אִם רֹעַ לֵב וָאִירָא הַרְבֵּה מְאֹד: וָאֹמַר לַמֶּלֶךְ הַמֶּלֶךְ לְעוֹלָם יִחְיֶה מַדּוּעַ לֹא יֵרַע פָּנַי אֲשֶׁר הָעִיר בֵּית קִבְרוֹת אֲבֹתַי חֳרֵבָה וּשְׁעָרֶיהָ אֻכְּלוּ בָאֵשׁ: וַיֹּאמֶר לִי הַמֶּלֶךְ עַל מַה זֶּה אַתָּה מְבַקֵּשׁ וָאֶתְפַּלֵּל אֶל אֱלֹהֵי הַשָּׁמָיִם: וָאֹמַר לַמֶּלֶךְ אִם עַל הַמֶּלֶךְ טוֹב וְאִם יִיטַב עַבְדְּךָ לְפָנֶיךָ אֲשֶׁר תִּשְׁלָחֵנִי אֶל יְהוּדָה אֶל עִיר קִבְרוֹת אֲבֹתַי וְאֶבְנֶנָּה: וַיֹּאמֶר לִי הַמֶּלֶךְ וְהַשֵּׁגַל יוֹשֶׁבֶת אֶצְלוֹ עַד מָתַי יִהְיֶה מַהֲלָכֶךָ וּמָתַי תָּשׁוּב וַיִּיטַב לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וַיִּשְׁלָחֵנִי וָאֶתְּנָה לוֹ זְמָן: [נחמיה ב, א - ו]

ג) בְּיוֹם עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה לַחֹדֶשׁ בַּשִּׁשִּׁי בְּשָׁנַת שְׁתַּיִם לְדָרְיָוֶשׁ הַמֶּלֶךְ: [חגי א, טו] ד) בַּשְּׁבִיעִי בְּעֶשְׂרִים וְאֶחָד לַחֹדֶשׁ הָיָה דְבַר יְיָ בְּיַד חַגַּי הַנָּבִיא לֵאמֹר: [חגי ב, א] ה) וְשֵׁיצִיא בַּיְתָה דְּנָה עַד יוֹם תְּלָתָה לְיַרַח אֲדָר דִּי הִיא שְׁנַת שֵׁת לְמַלְכוּת דָּרְיָוֶשׁ מַלְכָּא: [עזרא ו, טו] ו) וַיָּבֹא יְרוּשָׁלַיִם בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי הִיא שְׁנַת הַשְּׁבִיעִית לַמֶּלֶךְ: [עזרא ז, ח]

הגהות וציונים מ] עי' בבעל המאור נוסחא אחרת בסוגיין: נ] [פי' סוף תשלום בנין הבית] (גליון): ג] עי' מהרש"א, רש"ש וחכמת מנוח, והבאה"מ כ' דצ"ל ששלח **בספר** עזרא: ד] בירושלמי **אין** **תימר**: ה] ת"י (גליון): ו] צ"ל מנינן **לו כמלכי** ישראל (רש"ש ועוד), וכ"ה בתוס' הרא"ש: ז] צ"ל **דמחדש** (רש"ש), ועי' הגהות הב"ח: מ] בדפו"ר **פקיד'** וצ"ל **פקידה**, וכ"ה בתוס' הרא"ש כורש **הראשון** של **פקידה**, והיינו של "פקידת הבית", ור"ל דהאי קרא ליכא לפרושי כפשטיה אלא דארתחשסתא היינו כורש הראשון של פקידה, שהיתה בשנה ראשונה למלכותו שנתן רשות לעלות לירושלים ולבנות הבית (עי' בסוף דבה"י ובריש ס' עזרא וברש"י שם), והמשך הפסוק "המלך יין לפניו" מילתא אחריתא היא וקאי על המלך דריוש בן אסתר וזה היה בשנת שלש למלכותו, כך **כ]** לשון הפסוק הוא ושיציא ביתה דנה **עד יום תלתה** לירח אדר: **ל]** גי' רש"א (גליון): **מ]** יש להוסיף וגו' (מהרש"א):

פ) גרפה דמפר וע"ל וממאי דמעפה דכפליו קדים וכו' לפ"ד וכו' ופפוטה היא. צ) גרפה מזה כי לביעו היה גורפ מדפ דמ"כ קפו קלי מהדדי ועוד דכתיב ופיליה בימה דנת [ט] לירח חדר וכתיב בתריה חחר הדפגריפ החלה במלכות חרתחפפתא וכתיב (פס ז) הוח עזרל עלה מבבל וכתיב ויבל ירופלם בחודם החמישי היח שנת השביעית למלך וכתיב (פס) בחחד לחדם הרלפון הוח יפוד המעלה מבבל והייפו בחותו הזמן לשנה הבלה וממון לחדר היה ומי מניפן מנין על כרחך היה שנה שמינית: **הוא** כורש הוא דריוש הוא ארתחשפתא. פלפתן כתובים בחד קרל לעיל מקרל דושילית בימה דנת והכי כתיב ופבי יהודלי בנין ומפלחין בנופת חגי נביאה וזכריה בר עדוא ופפלפו מן טעם חלהל ישרלל ומטעם כורש ודריוס וחרתחפפתא מלך פרס וכתיב ושילית בימה דנת עד יום תלתה לירח חדר דהיה שנת שית לדריוס מלכה: **וארתחשפתא** על שם מלכותו. ולף כורש הרלפון פנקרל חרתחפפתא כדפרישית לעיל [ה] כמו כן היינו על פם מלכותו:

משנת ראשונים

ואשא את היין ואתנה למלך . ואנכי נשאתי את כוס היין ונתתיה למלך וכך הוא המנהג שהמביא יין בחצר המלך אינו נושא ונותנו למלך אבל שר המשקים מקבל כוס היין מיד המביא והוא נושא ונותנו למלך. **[רש"י, נחמיה ב א]** **ולא הייתי רע לפניו.** כי חפץ שרותי. **[אבן עזרא, נחמיה ב א]** ואני לא הייתי רגיל להיות רע לפניו ברוע פנים כי אם שמח וטוב לב ועתה הייתי זועף ברוע פנים. **[רש"י, נחמיה ב א]** **ויאמר לי המלך מדוע פניך רעים.** שבורים כדרך החולה. **[אבן עזרא, נחמיה ב ב]** **אין זה כי אם רע לב.** אין המעשה הזה כי אם רוע לב שיש בלבבך עלי להמיתני בסם המות בשתיית כוס זה. **[רש"י, נחמיה ב ב]** **ואתפלל אל אלהי השמים.** ואמרתי לפני המלך בתפילתי כן יהיה רצון מלפני אלהי השמים שתמלא שאלתי ובקשתי. **[רש"י, נחמיה ב ד]** **ועוד מי דמי התם כורש, הכא דריוש.** ק"ל מאי האי דפריך מי דמי הכא כורש התם דריוש דמשמע דלא ידע מה דתניא הוא דריוש הוא כורש הוא ארתחשסתא, ואילו לדידיה נמי חזינן דחשיב דריוש וארתחשסתא אחד, דהא קראי דמייתי חד מני לדריוש וחד מני לארתחשסתא, ואמאי קשיא ליה טפי כורש ודריוש טפי מדריוש וארתחשסתא. **[הריטב"א]**

מבואר בחי' הר"ן: **ט]** צ"ל **הובא** (באה"מ), ובתוס' הרא"ש ליתא תיבה זו כלל: **י]** בדפו"ר **קרא** וכ"ה בתוס' הרא"ש:

וּכְתִיב בפסוק שאחריו בענין נבואת חגי לזרזם במלאכת הבנין (עס ג ו) 'בַּשְּׁבִיעִי - בחודש השביעי [-תשרי] (בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם[יח]) בְּעֶשְׂרִים וְאֶחָד לַחֹדֶשׁ הָיָה דְּבַר ה' בְּיַד חַגַּי הַנָּבִיא לֵאמֹר'. וְאִם אִיתָא שראש השנה למלכי אומות העולם הוא בתשרי, 'בַּשְּׁבִיעִי בִּשְׁנַת שָׁלֹשׁ' מִיבָּעֵי לֵיהּ - היה צריך הפסוק לומר 'בשביעי בשנת שלש' [אבל אם עדיין הוא בשנה השנית אין צורך לכתוב זאת, כיון שכבר כתב בפסוק הקודם שמדובר כאן בשנה השנית[יט]].

מתרצת הגמרא, אָמַר רַבִּי אַבָּהוּ, כּוֹרֶשׁ מֶלֶךְ כָּשֵׁר הָיָה[כ], לְפִיכָךְ מָנוּ לוֹ את מנין השנים כְּמַלְכֵי יִשְׂרָאֵל שמונים להם מניסן ולא מתשרי, אבל לשאר מלכי אומות העולם מונים מתשרי[כא].

מַתְקִיף לָהּ רַב יוֹסֵף - הקשה רב יוסף על תירוצו של רבי אבהו, חֲדָא - קושיא אחת, דְּאִם כֵּן שמנו לדריוש מניסן, קָשׁוּ קְרָאֵי אַהֲדָדֵי - סותרים הכתובים זה את זה, דִּכְתִיב על בנין בית המקדש השני (עזר' ו טו), 'וְשֵׁיצִיא בַּיְתָה דְּנָה עַד יוֹם תְּלָתָה לְיַרַח אֲדָר דִּי הִיא שְׁנַת שֵׁת לְמַלְכוּת דָּרְיָוֶשׁ מַלְכָּא' - ונשלם בניית בית זה, ביום שלישי לחודש אדר בשנה ששית לדריוש המלך. וְתַנְיָא בברייתא, בְּאוֹתוֹ זְמַן לַשָּׁנָה הַבָּאָה, עָלָה עֶזְרָא מִבָּבֶל וְגָלוּתוֹ עִמּוֹ[כב], וּכְתִיב (עס ז ח) 'וַיָּבֹא [עזרא ל]ִירוּשָׁלַיִם בַּחֹדֶשׁ הַחֲמִישִׁי [-אב][כג], הִיא שְׁנַת הַשְּׁבִיעִית לַמֶּלֶךְ'[כד]. וְאִם אִיתָא - ואם אכן נכונים דברי רבי אבהו שמונים לדריוש מניסן, שְׁנַת הַשְּׁמִינִית מִיבָּעֵי לֵיהּ - היה צריך הפסוק לומר 'היא שנת השמינית למלך', שהרי חודש אדר שבו נשלמה בניית המקדש היה בשנה השישית, ובניסן הסמוך לו החלה השנה השביעית, ובניסן שאחריו שעלה עזרא מבבל החלה השנה השמינית, וחודש אב שאחר כך הוא בשנה השמינית.

וְעוֹד קשה על דברי רבי אבהו, מִי דָּמֵי - האם יש לדמות מה שאמר שכורש מלך כשר היה, לפסוקים שנאמרו בחגי בענין בנין בית המקדש, הָתָם [-שם], דברי רבי אבהו, נאמרו על כּוֹרֶשׁ, הָכָא - כאן, בפסוקים שנאמרו בחגי, שמוכח מהם שראש השנה אינו בחודש תשרי, מדובר על המלך דָּרְיָוֶשׁ.

הגמרא מיישבת את הקושיא השניה:

תָּנָא בברייתא, הוּא כּוֹרֶשׁ, הוּא אותו שנקרא דָּרְיָוֶשׁ[כה], והוּא גם אותו שנקרא אַרְתַּחְשַׁסְתְּא, שאותו מלך היה[כו], ונקרא כּוֹרֶשׁ על שם שֶׁמֶּלֶךְ כָּשֵׁר הָיָה, ונקרא אַרְתַּחְשַׁסְתְּא עַל שֵׁם מַלְכוּתוֹ, שכל מלכי פרס נקראו כך[כז], וּמַה שְּׁמוֹ האמיתי, דָּרְיָוֶשׁ שְׁמוֹ.

אומרת הגמרא, מִכָּל מָקוֹם עדיין קַשְׁיָא קושייתו הראשונה של רב יוסף, שהרי הכתובים סותרים, שבספר חגי משמע שמנו לדריוש מניסן, ואילו בספר עזרא משמע שמנו לדריוש מתשרי.

מתרצת הגמרא, אָמַר רַבִּי יִצְחָק, לֹא קַשְׁיָא, כָּאן בספר חגי שמשמע שמנו לדריוש מניסן, מדובר קוֹדֶם שֶׁהֶחְמִיץ - קודם שנתקלקל ונעשה רשע[כח], ולכן מנו לו כמלכי ישראל שמונים להם מניסן, וְכָאן בספר עזרא שמנו לו מתשרי, מדובר לְאַחַר שֶׁהֶחְמִיץ ונעשה רשע[כט], ולכן מנו לו כשאר מלכי אומות העולם מתשרי.

מקשה הגמרא, מַתְקִיף לָהּ רַב כַּהֲנָא - הקשה רב כהנא על תירוצו של רבי יצחק, וּמִי הֶחְמִיץ - האם התקלקל דריוש כשעלה עזרא, וְהָכְתִיב באגרת ששלח דריוש ביד עזרא למושלי היהודים ביהודה[ל], כשבנו את בית המקדש (עזר' ו ט),

הברייתא עצמה למדה כן מהכתובים, ולא הובאה הברייתא אלא לתוספת ראיה. רש"ש (ד"ה לח).

יח. **תיבות** אלו אינם בפסוק שם, אך כיון שבפסוק שלפני כן כתוב שהיה בשנת שתים לדריוש ובפסוק זה שבא אחריו לא נכתב באיזה שנה הוא, מסתבר שגם בפסוק זה מדובר על אותה שנה [שאם לא כן היה הכתוב מפרש את השנה]. רש"י (ד"ה נשנת).

יט. **ערוך** לנר בביאור דברי רש"י (ד"ה נשנת).

כ. **כלומר**, על שם שהיה כשר קראוהו כורש, ושמו מעיד עליו. רש"י (ד"ה כורש) [ש'כורש' הוא חילופי אותיות 'כשר'. מהרש"א (ד"ה כורש). וכתב בזאת מנוחתי (ד"ה כורש), שנוסף לו אות 'ו' לרמז שהיה כשר רק ו' שנים ואחר כך החמין]. וביאר הפני יהושע (נרס"י שם) בכוונת רש"י, שאף על פי שרבי אבהו הזכיר את כורש בדבריו, כוונתו למלך דריוש שממנו הקשה רב יוסף, וכפי שתבאר הגמרא בסמוך, אלא שנקט 'כורש מלך כשר היה' ולא 'דריוש מלך' וכו', כדי להוכיח שמלך כשר היה, שעל שם כך נקרא כורש כפי שמבארת הגמרא להלן.

כא. **ראה** בהערה לעיל (על דברי הגמרא 'ממרן נחמיה למלך נגיסן') בשם רש"י בעזרא ובשם התוספות שכורש היה בנה של אסתר המלכה, ולכאורה קשה לפי זה מדוע הוצרך רבי אבהו לומר שמונים לו כמלכי ישראל כיון שהיה מלך כשר, הרי ישראל גמור היה כיון שאמו מישראל [כמבואר ביבמות (מה:)]. וכתב הבית מאיר (נמוק' ד"ה שנת) שמטעם זה פירש רש"י להלן (ד. ד"ה כלומר) שכורש היה בן נח, והיינו שהיה גוי, וסובר שהבבלי חולק בזה על המדרש שכתב שהיה בנה של אסתר. וביד יוסף (ד"ה ממיכ) כתב ליישב את הגמרא שלנו עם מה שכתוב במדרש שהיה בנה של אסתר, שאף שהיה ישראל גמור מכל מקום כיון שהמליכוהו הגוים והוא מָלַך עליהם מונים לו כמלכי אומות העולם, אם לא משום שמלך כשר היה ולכן מנו לו כמלכי ישראל כל זמן שלא החמיץ. וראה ביאורים נוספים בילקוט ביאורים.

כב. **בנין** הבית נגמר בשלשה באדר, ועזרא עלה מבבל באחד בניסן. הברייתא מבארת שעזרא לא עלה בניסן מיד לאחר שנגמר הבית אלא בשנה הבאה [ראה בתוספות (ד"ה נשנתו) שכן יש להוכיח מהכתובים שעליית עזרא היתה בשנה הבאה לאחר גמר הבניין], ומה ששנינו בברייתא 'באותו זמן לשנה הבאה' היינו לפי שניסן הוא סמוך לאדר.

כג. **עזרא** עלה מבבל באחד בניסן, והתעכב בדרך עד חודש אב. תוספות (ערכין יג. ד"ה שנתו).

כד. **בפסוק** הקודם מבואר שהכוונה למלך ארתחשסתא, והיינו דריוש כמבואר להלן.

כה. **שאף** דריוש שמלך אחר אחשורוש נתכנה בשם 'כורש' כשמו של המלך שמָלך קודם אחשורוש. רש"י (ד"ה הוא).

כו. **ונלמד** מלשון הפסוק (עזר' ו יד) 'כורש ודריוש וארתחשסתא מלך פרס', וממה שנאמר 'מלך' בלשון יחיד ולא 'מלכי פרס', משמע שהוא אותו מלך אלא שהיו לו שלשה שמות. בעל המאור (ד"ה והוי). ואין לומר שלעולם מלכים היו, ומה שכתוב בפסוק 'מלך' בלשון יחיד הכוונה על ארתחשסתא שהיה חי והיה מלך, אבל השנים הראשונים כבר מתו ולא נקראו מלכים באותו הזמן, שאם כן בפסוק שאחריו (עס ו טו) 'שנת שת למלכות דריוש מלכא', מדוע מונה לדריוש שכבר מת, ועוד שקראו מלך, אלא על כרחך דריוש וארתחשסתא מלך אחד היה, ואם כן צריך לומר שגם כורש הוא אותו מלך, שאם לא כן היה צריך הפסוק לפרש שהוא מלך אחר. חכמת מנוח (נמוק' ד"ה הוא) בביאור דברי התוספות. והריטב"א (ד"ה ופ"ת) כתב, שכך היתה קבלה בידם, שאותו מלך היה. אמנם כתב הבעל המאור (ד"ה אגב), שדברי הגמרא הם לפי הדרש, אך לפי פשט הפסוק שלושת השמות הם שלושת המלכים שסייעו בבנין בית המקדש, כורש הוא הראשון שהתחיל בבנין הבית, ודריוש הוא שסיים את הבנין, והשלישי הוא ארתחשסתא שבימיו נבנו חומות ירושלים ככתוב בנחמיה. וראה עוד בבעל המאור (ד"ה מצאתי) שגרס גירסא אחרת בכל סוגיית הגמרא, ומה שפירש לפי זה.

כז. **כשם** שכל מלכי מצרים נקראו פרעה. רש"י (עזר' ו יד).

כח. **להלן** (ד.) יבואר במה החמין.

כט. **שכשעלה** עזרא מבבל כבר החמין. רש"י (ד"ה החמין). ולכן גם בפסוקים שבנחמיה נמנו שנותיו מתשרי, וכפי שהביא רב חסדא. וראה ברשב"א (להלן ד. ד"ה מנלן) וריטב"א (שם ד"ה ג"ל), שבתחילה כשציוה לבנות את בית המקדש חשבו שהוא כשר ומנו לו כמלכי ישראל, ואחר כך כשנתברר להם שעשה כן לטובת עצמו, כדי שיתפללו עליו, הוכיח סופו על תחילתו שהיה חומץ, ומנו לו כמלכי אומות העולם.

ל. **רש"י** (ד"ה והכתיב). ובחכמת מנוח (נרס"י שם) וברש"ש (ד"ה ממקיף) הקשו, שהרי הכתב הנזכר בפסוק זה אינו הכתב שנשלח ביד עזרא, אלא היה הכתב הראשון ששלח דריוש בשנה השניה למלכותו לשרים שיסייעו לבנין הבית זמן רב קודם שעלה עזרא [ראה בהערה לעיל (על דברי הגמרא 'ממרן נחמיה למלך נגיסן')].

'וּמָה חַשְׁחָן וּבְנֵי תוֹרִין וְדִכְרִין וְאִמְּרִין לַעֲלָוָן לֵאֱלָהּ שְׁמַיָּא, חִנְטִין מְלַח חֲמַר וּמְשַׁח, כְּמֵאמַר כָּהֲנַיָּא דִּי בִירוּשְׁלֶם, לֶהֱוֵא מִתְיְהֵב לְהֹם יוֹם בְּיוֹם דִּי לָא שָׁלוּ' - ומה שצריכים, בני בקר ואילים וכבשים, חטים מלח יין ושמן, להעלות לאלהי השמים, כאשר יאמרו הכהנים אשר בירושלים, יהיה נתון להם בכל יום ויום בלא דיחוי. ומכאן נראה שמלך כשר היה, שהרי סייע להחזיק את בית המקדש[א].

מתרצת הגמרא, אָמַר לוֹ רַבִּי יִצְחָק לרב כהנא, רַבִּי, מִטּוּנָךְ - ממשאך, כלומר, אדרבה, ממקום שהבאת להקשות עלי משם יש להביא ראיה לדברי שהחמיץ, שהרי בהמשך האיגרת של דריוש כתב (עז ו י) שנותן את כל הדברים האמורים 'דִּי לֶהֱוֹן מְהַקְרְבִין נִיחוֹחִין לֵאֱלָהּ שְׁמַיָּא וּמְצַלִּיו לְחַיֵּי מַלְכָּא וּבְנוֹהִי' - כדי שיהיו מקריבים קרבנות לנחת רוח לאלהי השמים, ויהיו מתפללים על חיי המלך ובניו. הרי מוכח שלא עשה כן אלא להנאתו, כדי שיתפללו עליו, ומכאן שהחמיץ, שאילו היה נשאר בכשרותו היה נותן לשם שמים.

הגמרא מקשה על דברי רבי יצחק:
וּמַאן דְּעָבַד הָכִי - וכי מי שעושה כן, שמכוין להנאת עצמו, לָאו מְעַלְּיוּתָא הִיא - אין זו מצוה מעולה. וְהָתַנְיָא בברייתא, הָאוֹמֵר, סֶלַע זוֹ לִצְדָקָה בִּשְׁבִיל שֶׁיִּחְיוּ בָּנַי בזכות מצוה זו, וּבִשְׁבִילְךָ שֶׁאִזְכֶּה בָּהּ לְחַיֵּי הָעוֹלָם הַבָּא, הֲרֵי זֶה צַדִּיק גָּמוּר[ג]. הרי מוכח שגם כשמכוין להנאת עצמו מצוה היא ונחשב לצדיק גמור, ואם כן אין להוכיח שדריוש החמיץ ממה שנתן את צרכי המקדש כדי שיתפללו עליו.

מתרצת הגמרא, לָא קַשְׁיָא, כָּאן - מה ששנינו בברייתא שהנותן צדקה על מנת שיחיה בנו הרי זה צדיק גמור, מדובר בְּיִשְׂרָאֵל, שכוונת לבו לשמים, ואף אם באים עליו יסורים לאחר שנתן צדקה, אינו מהרהר אחר מדותיו של הקב"ה אלא תולה יסוריו בעוונותיו, וְכָאן - מה שאמרנו כאן שאם נותן צדקה להנאתו אין זו צדקה, מדובר בְּעוֹבְדֵי כּוֹכָבִים, שאם אין מטיבין להם מתחרטים על מה שנתנו[ד]. ולכן מה שנתן דריוש לא נחשב לו למצוה[ה].

הגמרא מביאה ראיה אחרת שדריוש החמיץ:
וְאִיבָּעֵית אֵימָא - ואם תרצה תאמר, מְנָלַן דְּאַחְמִיץ - מנין לנו שהחמיץ דריוש, דִּכְתִיב באיגרת ששלח ביד עזרא' וכתב בה כיצד לבנות את בית המקדש (עז ו ז), 'נִדְבָּכִין דִּי אֶבֶן גְּלָל תְּלָתָא, וְנִדְבָךְ דִּי אָע חַדַת, וְנִפְקְתָא מִן בֵּית מַלְכָּא תִּתְיְהֵב' - שלש שורות של אבן שיש, ושורה אחת של עץ חדש, והוצאת הבנין תינתן מאת המלך[ז]. מבררת הגמרא, לָמָּה לֵיהּ דַּעֲבַד הָכִי - ומדוע ציוה לעשות כן, לבנות שורה של עץ בתוך השורות של אבן. מבארת הגמרא, סָבַר בלבו, אִי מָרְדוּ בִּי יְהוּדָאֵי אִיקְלְיֵיהּ בְּנוּרָא - אם ימרדו בי היהודים אשרוף את בית המקדש באש, ומשום כך ציוה לבנותו בעץ. ומכאן שהחמיץ[ח].

מקשה הגמרא, אַמַּאי שְׁלַמָּה לָא עֲבַד הָכִי - וכי שלמה המלך לא עשה כן כשבנה את בית המקדש, וְהָכְתִיב במקדש שבנה שלמה (מלכים ו' ו לו) 'וַיִּבֶן אֶת הֶחָצֵר הַפְּנִימִית שְׁלֹשָׁה טוּרֵי גָזִית וְטוּר כְּרֻתֹת אֲרָזִים' - שלש שורות של אבני גזית, ושורה של קורות ארזים מחוטבות. הרי שגם הוא בנה שורות של עץ בין שורות האבנים, ומנין לנו שדריוש עשה כן משום שהחמיץ.

מתרצת הגמרא, שלשה חילוקים היו בין מה שעשה שלמה לבין מה שעשה דריוש, חילוק אחד, שְׁלַמָּה עֲבַד - עשה שורת עץ מִלְּמַעְלָה, ומתחתיה שלש שורות אבנים, וְאִיהוּ עֲבַד - והוא [-דריוש] עשה את שורת העץ מִלְּמַטָּה, ושורות האבנים מעליה, כדי שיוכל לשרוף את בית המקדש מן היסוד[ט]. ועוד חילוק, שְׁלַמָּה שַׁקְעֵיהּ בִּבְנְיָנָא - שיקע את קורת העץ בבנין, אִיהוּ לָא שַׁקְעֵיהּ בִּבְנְיָנָא - והוא לא שיקע אותה בבנין, אלא עשאה בולטת כדי שיהיה הבנין נוח להישרף. ועוד חילוק, שְׁלַמָּה סַדְיֵיהּ בְּסִידָא - סייד את קורת העץ בסיד, אִיהוּ לָא סַדְיֵיהּ בְּסִידָא - והוא לא סד אותה בסיד, כדי שיהיה נוח להישרף[י].

א. **צריך** ביאור, שהרי זה היה בתחילה קודם שהחמיץ, והחמצתו היתה לאחר ששלח כתב זה קודם שבא עזרא לירושלים [ראה בהערה לעיל (ג:) על דברי הגמרא 'והכתיב' בשם הרש"ש והחכמת מנוח]. ויש לבאר, שכיון שאנו רואים שהיה כשר כל כך עד שהפסוק מספר בשבחו, הרי האומר שהחמיץ אחר כך צריך להביא ראיה לזה. ריטב"א (לעיל ג: ד"ה ממקיף). והחכמת מנוח (עז ד"ה ומי) ביאר קושיית הגמרא, שאם החמיץ אחר ששלח את האיגרת היה לו לשלוח איגרת אחרת לבטלה. וראה ביאור נוסף בערוך לנר (ד"ה לי).

ב. **בפסחים** (מ.) הגירסא 'או בשביל שאזכה' וכו', ולפי הגירסא כאן יש חידוש גדול יותר, שאף על פי שמבקש הרבה הרי זה צדיק גמור. שפתי חכמים (ד"ה וכשביל).

ג. **רש"י** (ד"ה הרי) מפרש, שאם רגיל לעשות כך הוא צדיק גמור. וביארו המגילת ספר (לאזין ד) והיעב"ץ (נרש"י עז) בכוונתו, שאם רגיל לעשות כך תמיד עד שמצוה זו מכריעה את כף המאזנים שיהיו לו רוב זכויות, הרי זה צדיק גמור, לפי שמצוה גמורה היא, אבל בשביל פעם אחת שעשה כן עדיין אינו נחשב צדיק גמור. ובפסחים (מ: ד"ה ה"ז) ובבבא בתרא (י: ד"ה ה"ז) פירש רש"י, שנקרא צדיק גמור בדבר זה, ולא נחשב שעשה מצוה שלא לשמה [אבל אין הכוונה שנחשב כצדיק גמור במה שנתן צדקה פעם אחת]. וכן הביא רבינו חננאל (ד"ה וממיין) שיש מפרשים 'הרי זו צדקה גמורה', והיינו שקיים מצוה זו כתיקונה. וראה עוד במגילת ספר (עז) מדוע שינה רש"י פירושו כאן ממה שפירש בפסחים ובבבא בתרא.
וכתב בגנת ורדים (שו"ת, או"ח כלל ג סי' כח), שזה ודאי שאין לעשות מצוה להנאתו ולטובתו, כגון להניח מזוזה כדי שתשמור על ביתו וכדומה, כי הוא מועל בקדושתה של תורה, ומה שאמרו בגמרא שהאומר סלע זו לצדקה על מנת שיחיו בני הרי זה צדיק גמור, היינו כשמתנדב בעשיית צדקה לשם נתינת צדקה לעני, אלא שאינו עושה אותה לשם שמים אלא כדי שתהיה לו הנאה. ובערוך לנר (נמוס' ד"ה נשניל) כתב, שבודאי האומר לרבו אעבוד אותך באמונה בשביל שתתן לי שכר, הרי זה מגונה. אבל האומר לרבו אעבוד אותך באמונה בשביל שתרשני להיות עבדך שנים רבות, אין זה מגונה, אלא אדרבה הרי זה משובח, שמראה כמה הוא דבוק ברבו, ולכן האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיו בני או שאזכה לחיי עולם הבא, הרי הוא חפץ חיים לו ולבניו כדי להודות לה' על חסדו, ושיעבדו בניו להקב"ה ימים רבים, ולכן שאלה הגמרא שהרי גם ארתחשסתא ביקש רק שיבקשו חיים מהקב"ה לו ולבניו, ושמא היתה כוונתו כדי שיוכל להיטיב לישראל הוא ובניו, ולמה קרא לו על זה שהחמיץ.
ומה ששנינו (מנות פ"ח מ"ג) אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, היינו במי שעושה כאומות העולם, שאם נתן צדקה ולא באה ישועתו מתחרט על שנתן את הצדקה, כדלהלן בגמרא. תוספות (ד"ה נשניל) על פי הגהת מהרש"א (נמוס' עז) ותוספות יו"ט (מנות עז) וכן מבואר בתוספות בפסחים (מ: ד"ה שיזכה). וראה ביאורים נוספים בילקוט ביאורים.

ד. **רש"י** (ד"ה כאן). והריטב"א (ד"ה כאן) כתב, שישראל אם אינו נשכר בעולם הזה אינו חושש, כי מאמין הוא בעולם הבא, אבל אומות העולם כשאינו נשכר בעולם הזה הרי הוא מקלל. והיד רמ"ה (נ"ב י: ד"ה מניח) ביאר, שישראל שמבקש שיחיה בנו מתכוין לשם שמים, שיעסקו בניו בתורה ובמצוות, אבל גוי שמבקש שיחיה בנו, כוונתו להנאת גופו [וראה כעין זה בהערה לעיל בשם הערוך לנר].

ה. **ולא** רק שאינו נחשב לו לצדקה, אלא כחטא יחשב לו. כמו שאמרו (נ"ב י:) 'כל צדקה וחסד שאומות עובדי כוכבים עושין, חטא הוא להן, שאינם עושין אלא להתגדל בו'. והביאו שם ראיה מהפסוק 'די להון' וגו' המובא כאן.

ו. **רש"י** (ד"ה נדנכין). והעירו המהרש"א (מ"ח ד"ה ומדנך) והחכמת מנוח (נרש"י עז), שזה לא היה הכתב שנשלח ביד עזרא, אלא היה הכתב הראשון ששלח דריוש בשנה השניה למלכותו לשרים שיסייעו לבנין הבית, וזה היה זמן רב קודם שעלה עזרא. וראה בהערה להלן [על דברי הגמרא 'איקלייה בנורא'] בשם התוספות.

ז. **צריך** ביאור מדוע הביאה הגמרא את סוף הפסוק 'ונפקתא מן בית מלכא תתיהב', הרי אדרבה מזה נראה שהיה כשר. ויש לבאר שהגמרא רוצה להוכיח שדריוש ציוה לבנות באופן אחר ממה שבנה שלמה, ולכן אמר תחילה איך יבנו ואחר כך אמר שיתנו את הכסף, ולא אמר תחילה שיתנו כסף לקנות עצים ואבנים ואחר כך איך יבנו, שאמר להם שאם יבנו שורה של עץ תחילה יתן להם את הכסף גם על האבנים, ואם לא יעשו כן לא יתן להם כלום. בית לוי (ד"ה מנ"ל).

ח. **וזה** ראיה שהחמיץ, כיון שגם אם ימרדו בו, אינו ראוי לשרוף את בית המקדש שהוא ביתו של הקב"ה. אולם ראה שפתי חכמים (ד"ה סנגר).
ואף שכורש הראשון כתב זאת, כמו שכתוב שם (עזרא ו ג-ה), כיון שדריוש [כורש השני] ציוה לבנות הבית על פי דברים אלו ולא אמר שיבנו כמו שירצו, מוכח שהחמיץ. אמנם קשה, שהרי מה שציוה דריוש לבנות את הבית על פי דברי כורש הראשון היה בשנה השניה למלכותו, והפסוק בנבואת חגי שממנו למדנו שמנו לדריוש מניסן כמלכי ישראל גם הוא נאמר בשנה השניה למלכותו, אם כן מוכח שמנו לו מניסן אף על פי שכבר החמיץ. ושמא בתחילת הבנין היו סבורים שהוא כשר, ומנו לו מניסן, ואחר כך נתברר להם שבאותו הזמן כבר החמיץ. תוספות (ד"ה ונדנך), וכעין זה כתב הר"ן (ד"ה מנג"ח), שמתחילה לא דקדקו בדבר, וכיון ששמעו שנתן רשות לבנות את בית המקדש חשבו שהוא כשר, ומנו לו מניסן כמלכי ישראל, וכשחזרו וראו שלא נתן להם רשות לבנות אלא שלש שורות של אבן ואחת של עץ, נתברר להם שהחמיץ ומנו לו מתשרי [אולם ראה בהערה לעיל (על דברי הגמרא 'מנלן דאחמיץ דכתיב') בשם רש"י שפירש שזה היה הכתב ששלח ביד עזרא שעלה מבבל בשנה השביעית למלכותו].

ט. **שפתי** חכמים (ד"ה ואיהו).

י. **שפתי** חכמים (עז). אין להוכיח חילוקים אלו מן הפסוקים, אלא כך היתה קבלה ביד חז"ל. תוספות (ד"ה שלמה).

ומה חשחן. כלומר כל מה שחפצים הכהנים תנו להם משלי: מטונך. ממשלך שנתת עלינו להשיבנו אני משיבך תשובה, רצה מה כתוב בה די להון מהקרבין וגו' ומצלין לחיי מלכא, למדת שלא לשם שמים עשה כי אם להנאתו: הרי זה צדיק גמור. אם רגיל בכך: כאן בישראל. שלבו לשמים, ואם מריעין לו בחייו אינו קורא לו[ז] חגר אלא תולה היסורין בעונו, אבל עובד כוכבים אם אין מטיבין לו כגמולו קורא חגר: נדבכין די אבן גלל. כתב שמלת ביד עזרא כתוב בו שורות של אבני שיש שלם בחומות הבית והרציעי של עץ: בלבתא. למשכב, ובני נח הוזהרו על כך, שנאמר (בראשית ג) והיו לבשר אחד מלמד שהיה אחד יוצא מהמה ואחד נעשין בשר אחד[ח], אשין יולדין מן האדם: בנות מלכים ביקרותיך. מיקרות[ט] אותך לעתיד לבא: לעולם שגל. לעולמת מלכתא היא: ורבה בר לימא. להאי שגל דהכא גמרא גמר לה מרבית דכלהת הואי: עד כסף כברין מאה. תנו להם לגויי[י] הבית: רגל שבו ר"ה לרגלים. רגל שהוא בחדש הנכנס בחד בניסן הוא רמז השנה לרגלים: נפקא מינה. דהאי ר"ה: לענין נדר[כ]. שהוא מוזהר בכל תאחר ותלה הכתוב ליחורו שלשה רגלים, ושמועה מתניתין שאינו עובר עד שיהא פסח רשות לשלשתן, שאם עברו עליו שלא כסדרן אינו עובר: אחד הנודר. האומר דמי עלי, שאחד המקדיש. דבר לבדק הבית: ואחד המעריך. שאמר ערכי עלי, שהערך קלוב בתורה[מ] כפי שניו: פעמים שלשה. פעמים שהוא בכל תאחר בשלשה רגלים: פעמים חמשה. לבעינן כסדרן: חייבי הדמין. אמר דמי עלי: והחרמין. מרמי גבוה: בכור ומעשר. מעשר בהמה: מכדי קשיא דמלפא לה ושתייא אלא מעתה דכתיב[ז] בנות מלכים ביקרותיך נצבה שגל לימינך בכתם אופיר ואי שגל כלבתא היא מאי קא מבשר להו נביא[ג] לישראל הכי קאמר בשכר שחביבה תורה לישראל כשגל לעובדי כוכבים זכיתם לכתם אופיר ואיבע"א לעולם שגל מלכתא היא ורבה בר לימא גמרא גמיר לה ואמאי קרי לה שגל שהיתה חביבה עליו כשגל אי נמי שהושיבה במקום שגל. איבעית אימא מנלן דאחמיץ מהכא[ח] עד כסף כברין מאה ועד חנטין כורין מאה ועד חמר בתין מאה ועד בתין משח מאה ומלח די לא כתב וגו' מעיקרא בלא קיצותא והשתא בקיצותא ודילמא מעיקרא לא הוה קים ליה בקיצותא אלא מחוורתא כדשניין מעיקרא: ולרגלים: רגלים באחד בניסן הוא בחמשה עשר בניסן הוא אמר רב חסדא רגל שבו ראש השנה לרגלים נפקא מינה לנודר למיקם עליה בבל תאחר ורבי שמעון היא[ד] דתניא[ג] אחד הנודר ואחד המקדיש ואחד המעריך "כיון שעברו עליו ג' רגלים עובר בבל תאחר ר"ש אומר[ז] ג' רגלים כסדרן וחג המצות תחילה [ט]וכן היה ר"ש בן יוחי[ס] אומר רגלים ג' פעמים ד' פעמים חמשה כיצד נדר לפני הפסח ג' לפני עצרת חמשה לפני החג ארבעה. ת"ר[י] חייבי הדמין והערכין החרמין וההקדשות חטאות ואשמות עולות ושלמים צדקות[ך] ומעשרות בכור ומעשר ופסח לקט כדתנן התם וכל זמן שלא הפרים לא קמי בבל תאחר אבל משהפרים קמי בבל תאחר אף על פי שלא הגיע לזמן הביעור ותלע לקמן[ל] דרשינן תרי קראי לכולהו חד לחמר ולא לפרים וחד לחפרים ולא לקריב אבל מעשרות לא משכחן שלא חד קרא ועוד משכחת לה כשנתמרח בכרי בין רגל לביעור דהא פשיטא כל זמן שלא נתמרח לא מיחייב למידי ועוד דלחפילו תמ"ל חייב חתא קרא דביעור [א] לעבור עליו בשני לאוין דכוותה משכחן פ"ק דנדרים (דף ג:) וקתני תימה שלא חשיב הכא תרומה ובכורים דכי היכי דמרבי לקמן (ל' ה:) מעשר נרבי נמי תרומה ובכורים ושמא בבבל מעשר איתנהו כמו בבל דוכתי דקתני חייב ולתרומה[ך] ולבכורים ומיהו לבכורים אין לחוש דאין דינם בשלשה רגלים שלא מעורת ועד החג בקריאה וממג עד חנוכה בלא קריאה[מ]: לקט

בשביל שיחיו בני. והא דתנן פרק קמא דמסכת חגוגה (מ"ג) שלא תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס היינו בחומות[ך] העולם שתורין על הרשעות:

ונדבך די אע. הכי קאמר בגמלא כורש הרשעון כתיב כדאיתא בספר עזרא בשנה הראשונה לכורש לבקר ולחפש בכתיב (עזרא ו) בשנת הראשון לכורש מלכא שם טעם ובקשו בבית ספריא די גנזיא ומכל מקום כיון לעל פי אותה מגילה זוה לבנות הייב מינה שפיר דהשתין ומיהו קשיא לעיל מינה דבתחילת מלכות אחשורוש כתבו שטנה[ט] וכתיב[י] בשנת עבילת בית אלהא די בירושלם והוא בטלה עד שנת שתים לדריוש מלך פרס וקרמי דנפותא חגי שמנו לו מניין בשנת שתים לדריוש כתיב בהו ועוד טובא אלא מייתי הכא אלמא מנו לו מניין מע"פ שכבר החמין ושמא לא נתברר להם הדבר עד אחרי כן:

שלמה עבד מלמעלה ואיהו עבד מלמטה. אלו מקרא דרים אלא קבלה היתה בפיהם:

עד בסף בברין מאה. בשנת שבע למלך היה כשעלה עזרא מבבל:

שלשה רגלים בסדרן. ומתניתין דניסן ר"ה ר"ש היא והכי אמרינן לקמן (דף ז:):

והחרמין. בין חרמי גבוה בין חרמי כהנים: ר"ת פסק לבדקה שפוסקים ליתן בית גבאי ישנה בבל תאחר מלמוסרה לגבאי ואין הגבאי בבל תאחר מלחלקה אבל מה שאבד נודר[ל] בית עלמו[מ] לכשירצה חייב בבל תאחר:

צדקות ומעשרות. והא דאמר רבא לקמן (דף ו.) ולדקה מיחייב עלה לאחר ה"מ דקיימי עייסי אבל אם מיחייב להדורי בתרייהו כל זמן שלא עברו עליה רגלים והא דפרין פשיטא ומשני מהו דתימא הואיל ובעיינא דקרבנות כתיב עד דעברו עליה שלשה רגלים כקרבנות היינו אפילו היכי דקיימי עייסי ואין לפרש דהא דקאמר עובר לאחר היינו עשה כדאשכחן בחבריה דבגרגל אחד עובר בעשה[ס] דל"ב הוה ליה למימר עד דעבר עליה רגל אחד בקרבן:

ומעשרות. בגון מעשר ראשון ומעשר שני ומה שקבע עליהם הכתוב זמן ביעור בדכתיב (דברים יד) מקצה שלש שנים תוציא וגו' ותנן בפרק ה' (מ"ו) דמעשר שני ערב יום טוב הראשון של פסח של רביעית ושל שביעית היה ביעור להתם אע"פ שלא הפרים חייב להפרים ובלבד שבאו לעזרת מעשר

א) ומה חשחן ובני תורין ודכרין ואמרין לעלון לאלה שמיא חנטין מלח חמר ומשח כמאמר כהניא די בירושלם להוא מתיהב להם יום ביום די לא שלו אמר לו רבי יצחק רבי[ג] מטונך[ב] די להון מהקרבין ניחוחין לאלה שמיא ומצלין לחיי מלכא ובנוהי ומאן דעבד הכי לאו מעליותא היא והתניא האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיו בני ובשביל שאזכה בה לחיי העולם הבא הרי זה צדיק גמור לא קשיא כאן בישראל כאן בעובדי כוכבים. ואיבעית אימא מנלן דאחמיץ דכתיב[ג] נדבכין די אבן גלל תלתא ונדבך די אע חדת ונפקתא מן בית מלכא תתיהב למה ליה דעבד הכי סבר אי מרדו בי יהודאי איקלייה בנורא אטו שלמה לא עבד הכי והכתיב[ד] שלשה טורי גזית ושור כרתות ארזים שלמה עבד מלמעלה ואיהו עבד מלמטה שלמה שקעיה בבנינא איהו לא שקעיה בבנינא שלמה סדייה בסידא איהו לא סדייה בסידא. (אמר) רב יוסף ואיתימא רבי יצחק[ג] מנלן דאחמיץ מהכא[ה] ויאמר לי המלך והשגל יושבת אצלו מאי שגל אמר רבה בר לימא משמיה דרב כלבתא אלא מעתה הא דכתיב[ו] ועל מרא שמיא התרוממת ולמאנייא די ביתיה היתיו קדמך ואנת ורברבניך שגלתך ולחנתך חמרא שתין בהון ואי שגל כלבתא היא כלבתא בת משתיא חמרא היא הא לא קשיא דמלפא לה ושתייא אלא מעתה דכתיב[ז] בנות מלכים ביקרותיך נצבה שגל לימינך בכתם אופיר ואי שגל כלבתא היא מאי קא מבשר להו נביא[ג] לישראל הכי קאמר בשכר שחביבה תורה לישראל כשגל לעובדי כוכבים זכיתם לכתם אופיר ואיבע"א לעולם שגל מלכתא היא ורבה בר לימא גמרא גמיר לה ואמאי קרי לה שגל שהיתה חביבה עליו כשגל אי נמי שהושיבה במקום שגל. איבעית אימא מנלן דאחמיץ מהכא[ח] עד כסף כברין מאה ועד חנטין כורין מאה ועד חמר בתין מאה ועד בתין משח מאה ומלח די לא כתב וגו' מעיקרא בלא קיצותא והשתא בקיצותא ודילמא מעיקרא לא הוה קים ליה בקיצותא אלא מחוורתא כדשניין מעיקרא: ולרגלים: רגלים באחד בניסן הוא בחמשה עשר בניסן הוא אמר רב חסדא רגל שבו ראש השנה לרגלים נפקא מינה לנודר למיקם עליה בבל תאחר ורבי שמעון היא[ד] דתניא[ג] אחד הנודר ואחד המקדיש ואחד המעריך "כיון שעברו עליו ג' רגלים עובר בבל תאחר ר"ש אומר[ז] ג' רגלים כסדרן וחג המצות תחילה [ט]וכן היה ר"ש בן יוחי[ס] אומר רגלים ג' פעמים ד' פעמים חמשה כיצד נדר לפני הפסח ג' לפני עצרת חמשה לפני החג ארבעה. ת"ר[י] חייבי הדמין והערכין החרמין וההקדשות חטאות ואשמות עולות ושלמים צדקות[ך] ומעשרות בכור ומעשר ופסח לקט כדתנן התם וכל זמן שלא הפרים לא קמי בבל תאחר אבל משהפרים קמי בבל תאחר אף על פי שלא הגיע לזמן הביעור ותלע לקמן[ל] דרשינן תרי קראי לכולהו חד לחמר ולא לפרים וחד לחפרים ולא לקריב אבל מעשרות לא משכחן שלא חד קרא ועוד משכחת לה כשנתמרח בכרי בין רגל לביעור דהא פשיטא כל זמן שלא נתמרח לא מיחייב למידי ועוד דלחפילו תמ"ל חייב חתא קרא דביעור [א] לעבור עליו בשני לאוין דכוותה משכחן פ"ק דנדרים (דף ג:) וקתני תימה שלא חשיב הכא תרומה ובכורים דכי היכי דמרבי לקמן (ל' ה:) מעשר נרבי נמי תרומה ובכורים ושמא בבבל מעשר איתנהו כמו בבל דוכתי דקתני חייב ולתרומה[ך] ולבכורים ומיהו לבכורים אין לחוש דאין דינם בשלשה רגלים שלא מעורת ועד החג בקריאה וממג עד חנוכה בלא קריאה[מ]: לקט

ה) וּמָה חַשְׁחָן וּבְנֵי תוֹרִין וְדִכְרִין וְאִמְּרִין לַעֲלָוָן לֶאֱלָהּ שְׁמַיָּא חִנְטִין מְלַח חֲמַר וּמְשַׁח כְּמֵאמַר כָּהֲנַיָּא דִּי בִירוּשְׁלֶם לֶהֱוֵא מְתְיְהֵב לְהֹם יוֹם בְּיוֹם דִּי לָא שָׁלוּ: [עזרא ו, טו]

ב) דִּי לֶהֱוֹן מְהַקְרְבִין נִיחוֹחִין לֶאֱלָהּ שְׁמַיָּא וּמְצַלִּין לְחַיֵּי מַלְכָּא וּבְנוֹהִי: [עזרא ו, י]

ג) נִדְבָּכִין דִּי אֶבֶן גְּלָל תְּלָתָא וְנִדְבָּךְ דִּי אָע חַדַּת וְנִפְקְתָא מִן בֵּית מַלְכָּא תְתְיְהֵב: [עזרא ו, ד]

ד) וַיִּבֶן אֶת הֶחָצֵר הַפְּנִימִית שְׁלֹשָׁה טוּרֵי גָזִית וְטוּר כְּרֻתֹת אֲרָזִים: [מלכים א' ו, לו]

ה) וַיֹּאמֶר לִי הַמֶּלֶךְ וְהַשֹּׁגֵל יוֹשֶׁבֶת אֶצְלוֹ עַד מָתַי יִהְיֶה מַהֲלָכֶךְ וּמָתַי תָּשׁוּב וַיִּיטַב לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וַיִּשְׁלָחֵנִי וָאֶתְּנָה לוֹ זְמָן: [נחמיה ב, ו]

ו) וְעַל מָרָא שְׁמַיָּא הִתְרוֹמַמְתָּ וּלְמָאנָיָא דִּי בֵיתֵהּ הַיְתִיו קָדָמָךְ וְאַנְתְּ וְרַבְרְבָנָךְ שְׁגַלְתָּךְ וּלְחֻנְתָּךְ חַמְרָא שָׁתִין בֶּהֱוֹן וְלֵאלָהֵי כַסְפָּא וְדַהֲבָא נְחָשָׁא פַּרְזְלָא אָעָא וְאַבְנָא דִּי לָא חָזִין וְלָא שָׁמְעִין וְלָא יָדְעִין שַׁבַּחְתָּ וְלֵאלָהָא דִּי נִשְׁמְתָךְ בִּידֵהּ וְכָל אֹרְחָתָךְ לֵהּ לָא הַדַּרְתָּ: [דניאל ה, כג]

ז) בְּנוֹת מְלָכִים בִּיקָרוֹתָיִךְ נִצְבָה שֵׁגַל לִימִינֵךְ בְּכֶתֶם אוֹפִיר: [תהלים מה, י]

ח) עַד כֶּסֶף כַּכְּרִין מְאָה וְעַד כַּסַּת כַּכְּרִין מְאָה וְעַד חַמַּר חִנְטִין כּוֹרִין מְאָה וְעַד בַּתִּין מְשַׁח מְאָה וּמְלַח דִּי לָא כְתִב: [עזרא ז, כב]

הגהות וציונים

ס] תיבת "רבי" ליתא בכת"י ובע"י, וכנראה כ"ה ישר (דק"ס, עיי"ש): **כ]** [**אמר**] (גליון): **ג]** תיבת "נביא" ליתא בכת"י ובילקו"ש, וכ"ה ישר מאד (דק"ס), ועי' מהר"ץ חיות: **ל]** תיבות "ורבי שמעון היא" ליתא בכת"י, וכן ליתא בראשונים, וכן נראה מהתוס' ד"ה שלשה (רש"ש, יד דוד), וכן משמע מרש"י (דבש תמר): **ה]** [ברב אלפס אי' **וכך היה רבי שמעון אומר** וכו' וכ"ה הגיר' בתוספ' לפנינו] (גליון): **ו]** בכת"י נוסף **תרומות** (ועי' תוס'): **ז]** תיבת "לו" מיותר (באה"מ, וכן ליתא בכת"י): **מ]** צ"ל **מבקרות** (דפו"י, ועיין בליקוטי רש"י): **ט]** אולי צ"ל **לצרכי** הבית (שהרי הבית כבר נשלם אז, עי' תוס' לעיל ג ע"ב ד"ה שנת, באה"מ): **י]** בכת"י **נודר**: **כ]** [עי' מה שפירש התוס' י"ט שם בכוונת דברי תוס' אלו ועי' בתוס' ע"ז יט ע"א ד"ה על מנת כו' וכן בפסחים ח ע"ב ד"ה שמזכה] (גליון) הכוונה להגיה **כאומות** העולם (וכעי"ז במהרש"א עפ"י תו"י): **ך]** יש להוסיף **שיהא** (באה"מ): **מ]** נראה שיש להוסיף **ליתן** ועי' בפני יהושע ובערוך לנר ובהגהות חת"ס (בילקוט מפרשים), וע"ע ר"ן ותוס' ישנים: **ל]** צ"ל דקתני חייב **במעשר** וה"ה **לתרומה** (כ"ה בתוס' הרא"ש, (ותיבת "ולבכורים" ליתא עיי"ש), ועיין מלאכת שלמה דמאי פ"ו מ"ג, ועיין רש"ש): **ס]** בתוס' הרא"ש אי' לעבור עליו **בשתים**:

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [חולין קלב. זבחים לב:], ג) פסחים ח. ב"ב י:, ג) [תוספ' פרק ג], ד) [ביצה דף יט:], ה) [תוספ' דערכין פ"ג], ו) סנהדרין נח., ז) מגילה דף כג:, ח) ויקרא כו, ט) עזרא ד ו, י) שם ד כד, כ) לקמן ע"ב, ל) [דף ו.], מ) בכורים פ"א מ"ו.

גליון הש"ם

גמ' וכן היה רשב"י אומר. כעין זה ב"ב לג ע"ב. נדה מז ע"ב:

הגהות מהר"ב רנשבורג

אה/06/2018!

א] תוספות ד"ה ומעשרות וכו' לעבור עליו בשני לאוין וכו'. נ"ב נלמו דוקא ב' לאוין אלא נלמו ועשה וכמ"ש הרשב"ם. להח קרא דביעור עשה הוא. וכ"כ בעל יד דוד:

ליקוטי רש"י

ומה חשחן. ומה מיהיו מוסקין. ובני תורין. בני בקר ואילים וכבשים לעולות לאלהי השמים. חנטין. לקמחים. ומלח. לקרבנות. המר. יין לנסכים. ומשח. ושמן למנחות. כמאמר כהניא וגו'. כאשר יאמרו הכהנים אשר בירושלים יהי נתון להם דבר יום ביומו. די לא שלו. בלא דיחוי שנ"ל [עזרא ו טז]. מטונך. ממשלך שנתתה עלי להכניע תכניע עלינו [זבחים לב:]. הגעתיך [חולין קלב.]. די להון. למען אשר יהיו מקריבים ניחוחים לאלהי השמים ויהיו מתפללים על חיי המלך ובניו [עזרא שם י]. הרי זה צדיק גמור. על דבר זה ומשכחה זו [ב"ב י:]. בדבר זה ולא תאמרינן שלא לשמה עושה שלא קיים מצות בוראו שלשה לעשות לדקה ומתכוין לתף להנאת עצמו שיזכה בה לעולם הבא אף שיהיו בניו [פסחים ח:] [המשך בסוף המסכת].

תורה אור השלם

א) וּמָה חַשְׁחָן וּבְנֵי תוֹרִין וְדִכְרִין וְאִמְּרִין לַעֲלָוָן לֶאֱלָהּ שְׁמַיָּא חִנְטִין מְלַח חֲמַר וּמְשַׁח כְּמֵאמַר כָּהֲנַיָּא דִּי בִירוּשְׁלֶם לֶהֱוֵא מְתְיְהֵב לְהֹם יוֹם בְּיוֹם דִּי לָא שָׁלוּ: [עזרא ו, טו]

ב) דִּי לֶהֱוֹן מְהַקְרְבִין נִיחוֹחִין לֶאֱלָהּ שְׁמַיָּא וּמְצַלִּין לְחַיֵּי מַלְכָּא וּבְנוֹהִי: [עזרא ו, י]

ג) נִדְבָּכִין דִּי אֶבֶן גְּלָל תְּלָתָא וְנִדְבָּךְ דִּי אָע חַדַּת וְנִפְקְתָא מִן בֵּית מַלְכָּא תְתְיְהֵב: [עזרא ו, ד]

ד) וַיִּבֶן אֶת הֶחָצֵר הַפְּנִימִית שְׁלֹשָׁה טוּרֵי גָזִית וְטוּר כְּרֻתֹת אֲרָזִים: [מלכים א' ו, לו]

ה) וַיֹּאמֶר לִי הַמֶּלֶךְ וְהַשֹּׁגֵל יוֹשֶׁבֶת אֶצְלוֹ עַד מָתַי יִהְיֶה מַהֲלָכֶךְ וּמָתַי תָּשׁוּב וַיִּיטַב לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וַיִּשְׁלָחֵנִי וָאֶתְּנָה לוֹ זְמָן: [נחמיה ב, ו]

ו) וְעַל מָרָא שְׁמַיָּא הִתְרוֹמַמְתָּ וּלְמָאנָיָא דִּי בֵיתֵהּ הַיְתִיו קָדָמָךְ וְאַנְתְּ וְרַבְרְבָנָךְ שְׁגַלְתָּךְ וּלְחֻנְתָּךְ חַמְרָא שָׁתִין בֶּהֱוֹן וְלֵאלָהֵי כַסְפָּא וְדַהֲבָא נְחָשָׁא פַּרְזְלָא אָעָא וְאַבְנָא דִּי לָא חָזִין וְלָא שָׁמְעִין וְלָא יָדְעִין שַׁבַּחְתָּ וְלֵאלָהָא דִּי נִשְׁמְתָךְ בִּידֵהּ וְכָל אֹרְחָתָךְ לֵהּ לָא הַדַּרְתָּ: [דניאל ה, כג]

ז) בְּנוֹת מְלָכִים בִּיקָרוֹתָיִךְ נִצְבָה שֵׁגַל לִימִינֵךְ בְּכֶתֶם אוֹפִיר: [תהלים מה, י]

ח) עַד כֶּסֶף כַּכְּרִין מְאָה וְעַד כַּסַּת כַּכְּרִין מְאָה וְעַד חַמַּר חִנְטִין כּוֹרִין מְאָה וְעַד בַּתִּין מְשַׁח מְאָה וּמְלַח דִּי לָא כְתִב: [עזרא ז, כב]

עין משפט נר מצוה

ז א מיי' פי"ד מהל' מעשה הקרבנות הל' יג סמג לאוין שלח:

רבינו חננאל

ומה חשחן ובני תורין ודכרין ואמרין לעלון לאלה שמיא וגו' אמר ליה ר' יצחק דמטונך כלומר מן המקרא שהבאת מוכיח שהחמיץ שנאמר די להון מהקרבין ניחוחין לאלה שמיא ומצלין לחיי מלכא ובנוהי. הנה לא נתנדב לשם שמים אלא להנאתו. **ואמרינן** ומאן דעבד כי האי גוונא לאו מעליותא היא. והתניא האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיו בני ובשביל שאזכה לעוה"ב הרי זה צדיק גמור. ויש שמפרשין הרי זו צדקה גמורה ושנינן ה"מ לישראל אבל בעובדי כוכבים לא. **ואיבעית אימא מנ"ל דאחמיץ** מהכא נדבכין די אבן גלל תלתא ונדבך די אע וגו' למה לי' למעבד נדבך דאע אלא אמר אי מרדו בן יהודאי אקליה בנורא. והא שלמה נמי עבד הכי כו' ואיבעית אימא מנ"ל דאחמיץ מהכא שנאמר ויאמר לו המלך והשגל יושבת אצלו מאי שגל אמר רבה בר לימא כלבתא. **ואסיקנא לעולם שגל מלכתא היא.** ורבה בר לימא גמרא גמיר כו' איבעית אימא מנ"ל דאחמיץ דכתיב עד כסף כברין מאה ועד חמר בתין מאה וגו' מעיקרא בלא קיצותא והשתא בקיצותא כו'. **ירושלמי** מה בין דאמר מניסן מנינן למ"ד מתשרי מנינן א"ר יונה ומאן דעבד כי האי גוונא לאו מעליותא היא. והתניא האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיו בני ובשביל שאזכה לעוה"ב הרי זה צדיק גמור. ויש שמפרשין הרי זו צדקה גמורה ושנינן ה"מ לישראל אבל בעובדי כוכבים לא. **ואיבעית אימא מנ"ל דאחמיץ** מהכא נדבכין די אבן גלל תלתא ונדבך די אע וגו' למה לי' למעבד נדבך דאע אלא אמר אי מרדו בן יהודאי אקליה בנורא. והא שלמה נמי עבד הכי כו' ואיבעית אימא מנ"ל דאחמיץ מהכא שנאמר ויאמר לו המלך והשגל יושבת אצלו מאי שגל אמר רבה בר לימא כלבתא. **ואסיקנא לעולם שגל מלכתא היא.** ורבה בר לימא גמרא גמיר כו' איבעית אימא מנ"ל דאחמיץ דכתיב עד כסף כברין מאה ועד חמר בתין מאה וגו' מעיקרא בלא קיצותא והשתא בקיצותא כו'. **ירושלמי** מה בין דאמר מניסן מנינן למ"ד מתשרי מנינן א"ר יונה שטרות היו יוצאין נפק שטר מלוה וכתיב ביה באייר שנה שניה למלכות פלוני. מ"ד מניסן מנינן ר"ה למלכי מלוה קדמה. מ"ד מתשרי מנינן השנה למלכים מכירה קדמה: **ירושלמי** היו מונין ליציאת מצרים שנאמר ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים וגו' נבנה הבית היו מונין לבניינו שנא' ויהי מקץ ארבעים שנה אשר בנה שלמה וגו' לא זכו מנו לחורבן הבית שנאמר בעשרים וחמש שנה לגלותנו וגו' לא זכו נתחייבו למנות לאוה"ע שנאמר בשנת שתים לדריוש שנת שלש לכורש: **מתני' ולרגלים.** אוקמה רב חסדא רגל שבו ראש לרגלים. נפקא מינה לנודר כלומר אם יתנדב אדם ויעברו עליו ג' רגלים וחג המצות תחלה עובר עליו בבל תאחר ומני ר' שמעון היא דתניא אחד הנודר כו'. ופשוטה היא עד הרי כאן ארבעה: **ת"ר חייבי הדמין והערכים** והחרמים וההקדשות חטאות ואשמות עולות ושלמים צדקות ומעשרות בכור מעשר ופסח

חשק שלמה על ר"ח

ג) נשון הירושלמי כאן כך הוא ת"ר יוצא שטרות יוצאות ביניהן לזה מלוה בתייר וכתב בה שנייה למלכות. מכר מכירה במרחשון וכתב בה שנייה למלכות מ"ד מניסן מנינן וכו'. כ"ה בירושלמי.

הגמרא מביאה ראיה נוספת שדריוש החמיץ:
(אָמַר) רַב יוֹסֵף, וְאִיתֵימָא - ויש אומרים שאמר זאת **רַבִּי יִצְחָק, מְנָלַן דְּאַחְמִיץ** - מנין לנו שהחמיץ, **מֵהָכָא** - מכאן, שנאמר בפסוק בנחמיה (ב ו) בין הדברים שסיפר נחמיה על מה שאירע לו עם המלך[יא], **'וַיֹּאמֶר לִי הַמֶּלֶךְ וְהַשֵּׁגַל יוֹשֶׁבֶת אֶצְלוֹ', מַאי** - מהו **'שֵׁגַל'. אָמַר רַבָּה בַּר לֵימָא, מִשְׁמֵיהּ דְּרַב** - משמו של רב, 'שגל' היא **כַּלְבְּתָא** - כלבה שהיתה מיוחדת למלך למשכב. ומכאן שהחמיץ, שהרי גם בן נח אסור לשכב עם בהמה[יב].

מקשה הגמרא, וכי 'שגל' הכתוב[אוצר החכמה] לכלבה, **אֶלָּא מֵעַתָּה, הָא דִּכְתִיב** בתוכחת דניאל לבלשאצר (דניאל ה כג) **'וְעַל מָרֵא שְׁמַיָּא הִתְרוֹמַמְתָּ, וְלָמָאנֵיָא דִּי בֵיתֵהּ הַיְתִיו קָדָמָךְ, וְאַנְתְּ וְרַבְרְבָנָךְ שֵׁגְלָתָךְ וּלְחֵנָתָךְ חַמְרָא שָׁתַיִן בְּהוֹן'** - ועל אדון השמים נתגאית, ואת הכלים של ביתו [-בית המקדש] הביאו לפניך, ואתה ושריך והשגל ופילגשך, שתיתם בהם יין. **וְאִי 'שֵׁגַל' כַּלְבְּתָא הִיא** - ואם אכן 'שגל' היא כלבה, **כַּלְבְּתָא בַּת מִשְׁתְּיָא חַמְרָא הִיא** - וכי דרך הכלבה לשתות יין.

מתרצת הגמרא, **הָא לָא קַשְׁיָא** - זה לא קשה, אכן כלבה יכולה לשתות יין, באופן **דְּמַלְּפָא לָהּ וְשָׁתְיָא** - שמרגילים אותה לשתות.

חוזרת הגמרא ומקשה, **אֶלָּא מֵעַתָּה** ששגל היינו כלבה, קשה הא **דִּכְתִיב** בשבח תלמידי החכמים ומלך המשיח לעתיד לבוא (תהלים מה י) **'בְּנוֹת מְלָכִים בִּיקָרוֹתָיִךְ נִצְּבָה שֵׁגַל לִימִינֵךְ בְּכֶתֶם אוֹפִיר'** - בנות מלכים מייקרות אותך[יג], והשגל ניצבת לימינך כשהיא מקושטת בזהב הבא מאופיר. **וְאִי 'שֵׁגַל' כַּלְבְּתָא הִיא** - ואם אכן כדבריך ש'שגל' היא כלבה, **מַאי קָא מְבַשַּׁר לְהוּ נְבִיא לְיִשְׂרָאֵל**[יד] - מה היא הבשורה שמבשר הנביא לישראל שהכלבה תשב לימינם, וכי שבח הוא להם.

מתרצת הגמרא, **הָכִי קָאָמַר** - כך היא כוונת הפסוק לומר, **בְּשָׂכָר שֶׁחֲבִיבָה תּוֹרָה לְיִשְׂרָאֵל כְּמוֹ שחביבה שֵׁגַל** - כלבה המיוחדת למשכב, **לְעוֹבְדֵי כּוֹכָבִים, זְכִיתֶם לְכֶתֶם אוֹפִיר.**

הגמרא מיישבת את הקושיות מהפסוקים על דרשתו של רבה בר לימא באופן אחר, **וְאִיבָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה תוכל ליישב זאת כך, **לְעוֹלָם** בכל מקום שהוזכרה **שֵׁגַל, מַלְכְּתָא הִיא** ולא כלבה, **וְרַבָּה בַּר לֵימָא** שפירש את הכתוב בנחמיה 'והשגל יושבת אצלו' שהיא כלבה, **גְּמִיר לָהּ** - קיבל מרבו שבפסוק זה יש לפרש כך, שהשגל שהיתה עם דריוש היתה כלבה. **וְאַמַּאי קָרֵי לָהּ שֵׁגַל** ומדוע קורא לה הפסוק כאן 'שגל', מפני **שֶׁהָיְתָה** הכלבה **חֲבִיבָה עָלָיו כְּשֵׁגַל** - כמלכה. **אִי נַמִּי** - אופן נוסף, לכך קרא לה הפסוק כאן שגל, מפני **שֶׁהוֹשִׁיבָהּ** דריוש **בִּמְקוֹם** המיוחד **לְשֵׁגַל** [-למלכה[טו]].

הגמרא מביאה ראיה נוספת שדריוש החמיץ:
אִיבָּעֵית אֵימָא - אם תרצה תאמר, **מְנָלַן דְּאַחְמִיץ** - מנין לנו שהחמיץ, **מֵהָכָא** - מכאן, שהרי באיגרת ששלח דריוש עם עזרא לממונה בירושלים שיתן לצרכי המקדש[טז] כתוב (עזרא ז כב), **'עַד כִּסַּף כַּכְּרִין מְאָה, וְעַד חִנְטִין כֹּרִין מְאָה, וְעַד חֲמַר בַּתִּין מְאָה, וְעַד בַּתִּין מְשַׁח מְאָה, וּמְלַח דִּי לָא כְתָב'** וגו' - עד מאה ככר כסף, ועד מאה כורים חטים, ועד מאה בתים[יז] יין, ועד מאה בתים שמן, ומלח בלא קצבה. ומוכח שהחמיץ, שהרי **מֵעִיקָּרָא בְּלָא קִיצּוּתָא** - מתחילה ציוה שיתנו להם בלא קצבה[יח], **וְהַשְׁתָּא בְּקִיצּוּתָא** - ועכשיו ציוה שיתנו להם עם קצבה.

דוחה הגמרא, **וְדִילְמָא מֵעִיקָּרָא לָא הֲוָה קִים לֵיהּ בְּקִיצּוּתָא** - ושמא מתחילה לא ידע כמה יצטרכו, ולכן לא נתן קצבה, ואחר שהעריך כמה הוא הצורך נתן קצבה, אך לא משום שהחמיץ. **אֶלָּא מְחַוַּורְתָּא דְּדַשְׁנְיָין מֵעִיקָּרָא** - הדבר ברור שיש לומר כמו הראיות שהבאנו בתחילה.

★

שנינו במשנה, באחד בניסן ראש השנה וכו' **וְלָרְגָלִים.**

הגמרא מבררת מה כוונת המשנה:
מקשה הגמרא, וכי ראש השנה **לְרְגָלִים בְּאֶחָד בְּנִיסָן הוּא**, והרי הרגל החל בניסן, דהיינו פסח, שעליו אפשר לומר שהוא ראש השנה לרגלים, **בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר בְּנִיסָן הוּא.** מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב חִסְדָּא**, כוונת המשנה לומר, שבאחד בניסן מתחיל חודש, שהָרֶגֶל שֶׁחל בּוֹ [-בחודש זה], הוא **רֹאשׁ הַשָּׁנָה לָרְגָלִים**[יט].

הגמרא מבארת לענין מה נחשב הפסח ראש השנה לרגלים:
מה ששנינו שיש ראש השנה לרגלים, **נַפְקָא מִינָּה** - הדין היוצא מזה למעשה הוא, **לְעִנְיַן נוֹדֵר** נדר, **לְמֵיקַם עֲלֵיהּ בְּבַל תְּאַחֵר** - לעבור עליו באיסור 'בל תאחר'[כ], ומשמיעה לנו משנתנו באומרה שפסח הוא ראש השנה לענין בל תאחר, שאינו עובר ב'בל תאחר' אלא אם עברו עליו שלושת הרגלים כסדרם, שפסח בתחילה, ואחריו שבועות וסוכות. ומשנתנו, דעת **רַבִּי שִׁמְעוֹן** בן יוחי[כא] **הִיא**, הסובר שאם עברו עליו שלשה רגלים שלא כסדרם אינו עובר ב'בל תאחר'.

הגמרא מביאה ברייתא בה שנינו את דברי רבי שמעון בן יוחי:
דְּתַנְיָא בברייתא, **אֶחָד הַנּוֹדֵר** - האומר 'ערכי עלי', ששמין כמה שוה עבד כמותו להמכר בשוק, וצריך לתת דמיו לבדק הבית[כב], **וְאֶחָד הַמַּקְדִּישׁ** חפץ לבדק הבית[כג], **וְאֶחָד הַמַּעֲרִיךְ** - האומר 'ערכי עלי',

יא. **פסוק** זה הובא לעיל (ג:).
יב. **שנאמר** (בראשית ג כד) 'על כן יעזב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד', ואמרו (סנהדרין נח.) 'והיו לבשר אחד', יצאו בהמה חיה ועוף שאינן נעשין בשר אחד עם האדם, שאין יולדים מן האדם. ורק איש ואשה שיכולים להוליד ולדות, נעשה בשרם אחד, שבולד היוצא מהם נעשה בשר האב והאם אחד. רש"י (ד"ה כלבתא, סנהדרין נח. ד"ה מי). והוא בכלל שבע מצוות בני נח, שנצטוו על העריות. מהרש"א (ח"א ד"ה מאי).
יג. **רש"י** (ד"ה נמוקי). וברש"י בתהלים (שם) פירש, שהוא מלשון ביקור, שבנות המלכים יהיו מבקרות אותך.
יד. **לשון** הגמרא 'מבשר להו נביא' צריך ביאור, שהרי פסוק זה כתוב בספר תהלים, שהוא מן הכתובים שנאמרו ברוח הקודש ולא מן הנביאים שנאמרו בנבואה. ובפרט שפרק זה נתייחס לבני קרח [שפותח בפסוק 'למנצח על שושנים לבני קרח'], והם לא היו נביאים [ראה רש"י במגילה (יד. ד"ה נמוקה) שארבעים ושמונה נביאים עמדו לישראל, ומנה שם את כולם, ובני קרח אינם בכללם]. וגם בשום מקום לא מצאנו שחז"ל יכנו פסוק בכתובים בלשון 'אמר נביא'. מהר"ץ חיות (ד"ה מאי). ובשפתי חכמים (ד"ה מאי) ביאר, שאפשר שמכל מקום ברוח הקודש ובנבואה אמרו כן, כמבואר ברש"י שבתהלים (מג ו) שבני קרח נתנבאו על הגלויות ועל חרבן הבית ועל מלכות בית דוד. וברש"י במגילה (שם) מנה ארבעים ושמונה נביאים וכתב 'שנים לא ידעתי', ואפשר ששנים אלו הם בני קרח. וראה בהגהות וציונים בשם דקדוקי סופרים, שיש כתבי יד שלא כתוב בהם תיבת נביא, וכן היא הגירסא הישרה.
טו. **כלומר**, לימינו, כמו שאמר הכתוב (תהלים שם) 'נצבה שגל לימינך'. מהרש"א (ח"א ד"ה נמקוס).
טז. **רש"י** (ד"ה עד) כתב, שדברים אלו ניתנו לצורך בנין הבית. ודבריו צריכים ביאור, שהרי עזרא עלה שנה אחת לאחר שכבר גמרו לבנות את הבית [כמו שנתבאר בהערה לעיל (ג:) על דברי הגמרא 'והכתיב']. ערוך לנר (כתובות ד"ה ונדכן).
יז. **שם** מדה, והיא שלש סאים. מצודת ציון (עזרא שם).
יח. **כמו** שנאמר בפסוק (עזרא ו ט) 'ומה חשחן' וגו', המובא בתחילת הסוגיא, שיתנו כל מה שיצטרכו הכהנים. שפתי חכמים (ד"ה מעיקרא).
יט. **רש"י** (ד"ה רגל). ולפי זה ראש השנה לרגלים הוא בחמשה עשר בניסן ולא באחד בניסן. ומבואר ברש"ש (ד"ה רגל), שכן משמע לכאורה בגמרא להלן (ו:) שהקשו שהיה לתנא למנות חמשה ראשי שנים, כיון שבאחד בניסן הוא ראש השנה למלכים, ובחמשה עשר בניסן הוא ראש השנה לרגלים. וכן מוכח ממה שמבואר בגמרא שם שאיסור בל תאחר חל בכניסת הרגל. וראה ברש"ש (שם) שביאר את תירוצו של רב חסדא באופן אחר.
כ. **הנודר** בהמה לקרבן למזבח, אסור לאחר מלהביאו, ואם איחר עבר בלא תעשה, שנאמר (דברים כג כב) 'כי תדור נדר לה' אלהיך לא תאחר לשלמו'. ודורשים מן הכתוב, שרק אם עברו שלשה רגלים עובר בבל תאחר [כמבואר להלן (ע"ב)]. רש"י (ד"ה לענין).
כא. **כמבואר** ברש"י בשבועות (ג: ד"ה משמו) שסתם רבי שמעון היינו רבי שמעון בן יוחי. וכן מפורש בברייתא להלן.
כב. **רש"י** (ד"ה ממד). והתוספות רי"ד (ד"ה ממד) חלק עליו, שסתם נודר היינו שאמר 'הרי עלי להביא קרבן'.
כג. **רש"י** (ד"ה ומחד המקדיש). וכתב היד דוד (ד"ה ממד) שלכאורה היה אפשר לפרש לעיל (ג:) על דברי הגמרא 'והכתיב']. ערוך לנר (כתובות ד"ה ונדכן).
יז. **שם** מדה, והיא שלש סאים. מצודת ציון (עזרא שם).
יח. **כמו** שנאמר בפסוק (עזרא ו ט) 'ומה חשחן' וגו', המובא בתחילת הסוגיא, שיתנו כל מה שיצטרכו הכהנים. שפתי חכמים (ד"ה מעיקרא).
יט. **רש"י** (ד"ה רגל). ולפי זה ראש השנה לרגלים הוא בחמשה עשר בניסן ולא באחד בניסן. ומבואר ברש"ש (ד"ה רגל), שכן משמע לכאורה בגמרא להלן (ו:) שהקשו שהיה לתנא למנות חמשה ראשי שנים, כיון שבאחד בניסן הוא ראש השנה למלכים, ובחמשה עשר בניסן הוא ראש השנה לרגלים. וכן מוכח ממה שמבואר בגמרא שם שאיסור בל תאחר חל בכניסת הרגל. וראה ברש"ש (שם) שביאר את תירוצו של רב חסדא באופן אחר.
כ. **הנודר** בהמה לקרבן למזבח, אסור לאחר מלהביאו, ואם איחר עבר בלא תעשה, שנאמר (דברים כג כב) 'כי תדור נדר לה' אלהיך לא תאחר לשלמו'. ודורשים מן הכתוב, שרק אם עברו שלשה רגלים עובר בבל תאחר [כמבואר להלן (ע"ב)]. רש"י (ד"ה לענין).
כא. **כמבואר** ברש"י בשבועות (ג: ד"ה משמו) שסתם רבי שמעון היינו רבי שמעון בן יוחי. וכן מפורש בברייתא להלן.
כב. **רש"י** (ד"ה ממד). והתוספות רי"ד (ד"ה ממד) חלק עליו, שסתם נודר היינו שאמר 'הרי עלי להביא קרבן'.
כג. **רש"י** (ד"ה ומחד המקדיש). וכתב היד דוד (ד"ה ממד) שלכאורה היה אפשר לפרש

מסורת הש"ס עם הוספות

ומה חשחן. כלומר כל מה שחפצים הכהנים תנו להם משלי: מטונך. ממשלך שנחת עלינו להשיבנו מי משיבך תשובה, ולמה מה כתוב כה די להון מהקרבין וגו' ומצלין לחיי מלכא, למדת שלא לשם שמים עשה כי שם להנאתו: הרי זה צדיק גמור. שם רגיל בכך: כאן בישראל. שלבו לשמים, ושם מריעין לו בחייו חינו קורא לו[ז] תגר אלא תולה היסורין בעונו, אבל עובד כוכבים שם אין מטיבין לו כגמולו קורא תגר: נדבכין די אבן גלל. כתב שפלת ביד עזרא כתוב בו שורות של אבני שיש שלש בחומות הבית והרביעי של עץ: בלבתא. למשכב, ובני נח הוזהרו על כך, שנאמר (בראשית ג) והיו לבשר אחד ילמו בהמה וחיה ועוף שאין נעשין בשר אחד[ח], אין יולדין מן המלח: בנות מלכים ביקרותיך. מיקרות[ט] חותך לעתיד לבא: לעולם שגל. דעלמא מלכתא היא: ורבה בר לימא. להאי שגל דהכא גמרא גמר לה מרבים דכלבתא הוא: עד כסף כברין מאה. תנו להם לבעלי[י] הבית: רגל שבו ר"ה לרגלים. רגל שהוא בחדש הנכנס בחמד ניסן הוא רמז השנה לרגלים: נפקא מינה. להאי ר"ה: לענין נדר[כ]. שהוא מוזהר בכל תאחר ותלה הכתוב לימודו שלשה רגלים, ושמועה[ל] מתניתין שאינו עובר עד שיהא פסח רשות לשלשתן, שם עברו עליו שלא כסדרן אינו עובר: אחד הנודר. האומר דמי עלי, שמשמין לנדק הבית: ואחד המקדיש. לנדר ערכי עלי, שהערך קלוד בתורה[מ] כפי שניו: פעמים שלשה. פעמים שהוא בכל תאחר בשלשה רגלים: פעמים חמשה. לבעיגן כסדרן: חייבי הדמין. אמר דמי עלי: והחרמין. חרמי גבוה: בכור ומעשר. מעשר בהמה: מכדי קשיא דמלפא לה ושתייא אלא מעתה

דכתיב[ז] בנות מלכים ביקרותיך נצבה שגל לימינך בכתם אופיר ואי שגל כלבתא היא מאי קא מבשר להו נביא[ג] לישראל הכי קאמר בשכר שחביבה אוצר החמה לישראל כשגל לעובדי כוכבים זכיתם לכתם אופיר ואיבע"א לעולם שגל מלכתא היא ורבה בר לימא גמרא גמיר לה ואמאי קרי לה שגל שהיתה חביבה עליו כשגל אי נמי שהושיבה במקום שגל. איבעית אימא מנלן דאחמיץ מהכא[ה] עד כסף כברין מאה ועד חנטין כורין מאה ועד חמר בתין מאה ועד בתין משח מאה ומלח די לא כתב וגו' מעיקרא בלא קיצותא והשתא בקיצותא ודילמא מעיקרא לא הוה קים ליה בקיצותא אלא מחוורתא כדשניין מעיקרא: ורגלים: רגלים באחד בניסן הוא בחמשה עשר בניסן הוא אמר רב חסדא רגל שבו ראש השנה לרגלים נפקא מינה לנודר למיקם עליה בבל תאחר ורבי שמעון היא[ד] דתניא[ג] אחד הנודר ואחד המקדיש ואחד המעריך[א] כיון שעברו עליו ג' רגלים עובר בבל תאחר ר"ש אומר[ו] ג' רגלים כסדרן וחג המצות תחילה[ס] וכן היה ר"ש בן יוחי[ס] אומר רגלים פעמים ג' פעמים ד' פעמים חמשה כיצד נדר לפני הפסח ג' לפני עצרת חמשה לפני החג ארבעה. ת"ר[ה] חייבי הדמין והערכין החרמין וההקדשות חטאות ואשמות עולות ושלמים צדקות[ו] ומעשרות בכור ומעשר ופסח לקט

כדתנן[ט] דרשיון תרי קרמי לכולהו חד לחמר ולא תפרים וחד לתפרים ולא תקריב אגל מעשרות לא משכחן תלא חד קרא ועוד משכחת לה כשנתמרח בכרי בין רגל לביעור דהא פשיטא כל זמן שלא נתמרח לא מיחייב לחמידי ועוד דתפילו אמ"ל חייב אתא קרא לביעור[אז] לעבור עליו בשני לחוץ דכוותה משכחן פ"ק דנדרים (דף ג:) וקתני תימה הלא חשיב הכא תרומה[ס] ובכוריס דכי היכי דמרבי לקמן (ד' ה:) מעשר נרבי נמי תרומה ובכוריס ושמא אגלל מעשר לימתנהו כמו אגלל דוכתי דקתני חייב ותרומה[ס] ולבכוריס ומיהו לבכוריס אין לחוש דאין בשלשה רגלים אלא מעלרת ועד החג בקריאה ומחג עד חנוכה אלא קריאה[מ]: לקט

גליון הש"ס

גמ' וכן היה רשב"י אומר. כעין זה ב"ב לג ע"ב. נדה מז ע"ב:

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן תוספות ד"ה ומעשרות וכו' לעבור עליו בשני לאוין וכו'. כ"ג לאו דוקא כ' לאוין אלא לאו ועשה וכמ"ש הרמב"ם[פ]. דהא קרא דביעור עשה הוא. וכ"כ בעל יד דוד:

תורה אור השלם

א) וּמָה חַשְׁחַן וּבְנֵי תוֹרִין וְדִכְרִין וְאִמְּרִין לַעֲלָוִן לֵאלָהּ שְׁמַיָּא חִנְטִין מְלַח חֲמַר וּמְשַׁח כְּמֵאמַר כָּהֲנַיָּא דִּי בִירוּשְׁלֶם לֶהֱוֹא מְתְיְהֵב לְהֹם יוֹם בְּיוֹם דִּי לָא שָׁלוּ: [עזרא ו, ט]

ב) דִּי לֶהֱוֹן מְהַקְרְבִין נִיחוֹחִין לֵאלָהּ שְׁמַיָּא וּמְצַלַּיִן לְחַיֵּי מַלְכָּא וּבְנוֹהִי: [עזרא ו, י]

ג) נְדַבָּכִין דִּי אֶבֶן גָּלָל תִּתְלָתָא וְנִדְבַךְ דִּי אָע חַדַת וְנִפְקְתָא מִן בֵּית מַלְכָּא תִּתְיְהֵב: [עזרא ו, ד]

ד) וַיִּבֶן אֶת הֶחָצֵר הַפְּנִימִית שְׁלֹשָׁה טוּרֵי גָזִית וְטוּר כְּרֻתֹת אֲרָזִים: [מלכים א' ו, לו]

ה) וַיֹּאמֶר לִי הַמֶּלֶךְ וְהַשֻּׁגָל יוֹשֶׁבֶת אֶצְלוֹ עַד מָתַי יִהְיֶה מַהֲלָכֶךָ וּמָתַי תָּשׁוּב וַיִּיטַב לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ וַיְשַׁלְּחֵנִי וָאֶתְּנָה לוֹ זְמַן: [נחמיה ב, ו]

ו) וְעַל מְרָא שְׁמַיָּא הִתְרוֹמְמְתָּ וּלְמָאנָיָא דִּי בֵיתֵהּ הֵיתִיו קֳדָמָךְ וְאַנְתְּ וְרַבְרְבָנָךְ שֵׁגְלָתָךְ וּלְחַנָּתָךְ חַמְרָא שָׁתַיִן בְּהוֹן וְלֵאלָהֵי כַסְפָּא וְדַהֲבָא נְחָשָׁא פַּרְזְלָא אָעָא וְאַבְנָא דִּי לָא חָזַיִן וְלָא שָׁמְעִין וְלָא יָדְעִין שַׁבַּחְתָּ וְלֵאלָהָא דִּי נִשְׁמָתָךְ בִּידֵהּ וְכָל אָרְחָתָךְ לֵהּ לָא הַדַּרְתָּ: [דניאל ה, כג]

ז) בְּנוֹת מְלָכִים בִּיקָרוֹתָיִךְ נִצָּבָה שֵׁגַל לִימִינֵךְ בְּכֶתֶם אוֹפִיר: [תהלים מה, י]

ח) עַד כֶּסֶף כַּכִּרִין מְאָה וְעַד חִנְטִין כֹּרִין מְאָה וְעַד חֲמַר בַּתִּין מְאָה וְעַד בַּתִּין מְשַׁח מְאָה וּמֶלַח דִּי לָא כְתָב: [עזרא ז, כב]

עין משפט נר מצוה

ז א מיי' פי"ד מהל' מעשה הקרבנות הל' יג סמג לאוין שלא:

רבינו חננאל

ומה חשחן ובני תורין ודכרין ואמרין לעלון לאלה שמיא וגו' אמר ליה ר' יצחק דמטונך כלומר מן המקרא שהבאת מוכיח שהחמיץ שנאמר די להון מהקרבין ניחוחין לאלה שמיא ומצלין לחיי מלכא ובנוהי. הנה לא נתנדב לשם שמים אלא להנאתו. **ואמרינן** ומאן דעבד כי האי גוונא לאו מעליותא היא. והתניא האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיו בני ובשביל שאזכה לעוה"ב הרי זה צדיק גמור. ויש שמפרשין הרי זו צדקה גמורה ושנינן ה"מ לישראל אבל בעובדי כוכבים לא. **ואיבעית אימא מנ"ל דאחמיץ** מהכא נדבכין די אבן גלל תלתא ונדבך די אע וגו' למה לי' למעבד נדבך דאע אלא אמר אי מרדו בן יהודאי אקליה בנורא. והא שלמה נמי עבד הכי כו' ואיבעית אימא מנ"ל דאחמיץ מהכא שנאמר ויאמר לו המלך והשגל יושבת אצלו מאי שגל אמר רבה בר לימא כלבתא. **ואסיקנא לעולם שגל מלכתא היא.** ורבה בר לימא גמרא גמיר כו' איבעית אימא מנ"ל דאחמיץ דכתיב עד כסף ככרין מאה ועד חמר בתין מאה וגו' מעיקרא בלא קיצותא והשתא בקיצותא ודילמא מעיקרא לא הוה קים ליה בקיצותא אלא מחוורתא כדשניין מעיקרא. ורגלים באחד בניסן הוא אמר רב חסדא רגל שבו ראש השנה לרגלים נפקא מינה לנודר כלומר אם יתנדב אדם ויעברו עליו ג' רגלים וחג המצות תחלה עובר עליו בבל תאחר ומני ר' שמעון היא דתניא אחד הנודר כר'. ופשוטה היא עד הרי כאן ארבעה: **ת"ר חייבי הדמין והערכים והחרמים וההקדשות** חטאות ואשמות עולות ושלמים צדקות ומעשרות בכור מעשר ופסח

חשק שלמה על ר"ח

ט) נסון הירושלמי כאן כך הוא ס"ר יונה סטורות יולאות בייחן לוה מלוה בשליר וכתב בה שנייה למלוות. מכר מכירה במרחסון וכתב בה שנייה למלוה מ"ד מניחן מניין וכו'. כ"ה בירושלמי.

משנת ראשונים

אמר לו רבי יצחק רבי מטונך. כלומר ממשא שבאת להטיל עלינו נטיל עליך דכתיב בסופיה ומצלין לחיי מלכא ובנוהי ולא נתכוין אלא להנאתו, וא"ת כיון דהשתא הוי חומץ אימת הוי כשר, תירצו תוס' שבתחלה כשצוה לבנות הבנין חשבוהו לכשר מנו לו כמלכי ישראל, אח"כ הוכיח סופו על תחלתו דהיה חומץ ומנו לו כמלכי אומות העולם. **[הריטב"א]** **הרי זה צדיק גמור.** פרש"י אם הוא רגיל בכך ואית דגרסי הרי זה צדק גמור. **[תוספות הרא"ש]** כך קבלנו מרבי משה הדרשן צדיק גמור פירוש צדקה חשובה היא אע"פ שהזכיר שיחיו בניו זוכה לחיי עד. **[הערוך]** **באן בישראל.** אין זה אלא כמתעורר לעמוס על עצמו עול מצות מחמת יראת העונש ואם מגיעהו עונש אח"כ אינו קורא תגר ואינו מהרהר אחר מדותיו של הקדוש ברוך הוא בכך אלא שמצדיק את דינו ומברך על הרעה כעל הטובה ואם עשה על מנת כן ר"ל שאם יגיעהו אח"כ שיקרא תגר ויהרהר אחר מדותיו ית' הרי זה רשע וסכל גמור. **[מאירי]** **וטור ברתת ארזים.** קורות ארזים כרותות וחטובות היטב לשומם בכותל והיו שלשה הטורים מאבן גזית והאחד מקורות ארזים וכת"י כרותות מריש ובדברי רז"ל על מריש הגזול שבנאו בבירה **[רד"ק מלכים א, ו לו]** **בכור ומעשר.** פי' מעשר בהמה, וא"ת והא שלמים הוא וכבר קתני ליה שלמים, וי"ל תנא שלמים הבאים בנדר ותנא שלמים הבאין בחיוב. **[הריטב"א]**

הגהות וציונים

מ] תיבת "רבי" ליתא בכת"י ובע"י, וכנראה כ"ה ישר (דק"ס, עיי"ש): **נ]** **[אמר]** (גליון): **ג]** תיבת "נביא" ליתא בכת"י ובילקו"ש, וכ"ה ישר מאד (דק"ס), ועי' מהר"ץ חיות: **ד]** תיבות "ורבי שמעון היא" ליתא בכת"י, וכן ליתא בראשונים, וכן נראה מהתוס' ד"ה שלשה (רש"ש, יד דוד), וכן משמע מרש"י (דבש תמר): **ה]** [ברב אלפס אי' **וכך היה רבי שמעון אומר** וכו' וכ"ה הגיר' בתוספ' לפנינו] (גליון): **ו]** בכת"י נוסף **תרומות** (ועי' תוס'): **ז]** תיבת "לו" מיותר (באה"מ, וכן ליתא בכת"י): **ח]** צ"ל **מבקרות** (דפו"י, ועיין בליקוטי רש"י): **ט]** אולי צ"ל **לצרכי** הבית (שהרי הבית כבר נשלם אז, עי' תוס' לעיל ג ע"ב ד"ה שנת, באה"מ): **י]** בכת"י **נודר**: **כ]** [עי' מה שפירש התוס' י"ט שם בכוונת דברי תוס' אלו ועי' בתוס' ע"ז יט ע"א ד"ה על מנת כו' וכן בפסחים ח ע"ב ד"ה שמזכה] (גליון) הכוונה להגיה **כאומות** העולם (וכעי"ז במהרש"א עפ"י תו"ש): **ל]** יש להוסיף **שיהא** (באה"מ): **מ]** נראה שיש להוסיף **ליתן** ועי' בפני יהושע ובערוך לנר ובהגהות חת"ס (בילקוט מפרשים), וע"ע ר"ן ותוס' ישנים: **נ]** צ"ל דקתני חייב **במעשר** וה"ה **לתרומה** (כ"ה בתוס' הרא"ש, (ותיבת "ולבכורים" ליתא עיי"ש), ועיין מלאכת שלמה דמאי פ"ו מ"ג, ועיין רש"ש): **ס]** בתוס' הרא"ש אי' לעבור עליו **בשתים**:

שצריך לתת לבדק הבית את הערך הקצוב בתורה[כג], כֵּיוָן שֶׁעָבְרוּ עָלָיו שְׁלֹשָׁה רְגָלִים ועדיין לא נתן, עוֹבֵר בְּבַל תְּאַחֵר[כד]. רַבִּי שִׁמְעוֹן בן יוחי[כה] אוֹמֵר, אינו עובר על 'בל תאחר' אלא אם לאחר שנדר עברו עליו שְׁלֹשָׁה רְגָלִים כְּסִדְרָן - כסדר שהם מוזכרים בפסוקים בכל מקום[כו], וְחַג הַמַּצּוֹת תְּחִלָּה - הוא הראשון משלשתם, כלומר שעבר פסח ואחריו שבועות ואחריו סוכות[כז], וְכֵן [-וכך] הָיָה רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יוֹחַי אוֹמֵר על פי שיטתו, מספר הָרְגָלִים שאם עברו עובר בבל תאחר, אינו קבוע, אלא פְּעָמִים שהם שְׁלֹשָׁה רגלים, פְּעָמִים שהם אַרְבָּעָה רגלים, וּפְעָמִים שהם חֲמִשָּׁה רגלים. כֵּיצַד, נָדַר לְפְנֵי הַפֶּסַח, עובר בבל תאחר אם עברו שְׁלֹשָׁה רגלים, פסח שבועות וסוכות. נדר לְפְנֵי עֲצֶרֶת [-שבועות], עובר רק כשעברו עליו חֲמִשָּׁה רגלים, שבועות סוכות פסח שבועות וסוכות, כיון שצריך שיעברו

שלשת הרגלים כסדרן. נדר לְפְנֵי הֶחָג [-סוכות], עובר אם עברו אַרְבָּעָה רגלים, סוכות פסח שבועות וסוכות.

הגמרא מביאה ברייתא המפרטת את הדברים שיש בהם בל תאחר, ואת שיטות התנאים מתי עובר בבל תאחר:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, חַיָּיבֵי הַחֲמִין - כל מי שהתחייב באומרו 'דמי עלי', וְהָעֲרָכִין - שאמר 'ערכי עלי', הַחֲרָמִין - שאמר דבר זה יהיה חרם[כט] לבדק הבית[ל], וְהַהֶקְדֵּשׁוֹת - שהקדיש חפץ לבדק הבית, וכן מי שחייב חַטָּאוֹת וַאֲשָׁמוֹת - שעשה עבירה שנתחייב עליה חטאת או אשם, או עוֹלוֹת וּשְׁלָמִים - שנדר להביא עולות או שלמים, צְדָקוֹת - שנדר צדקה לעניים[לא], וּמַעֲשְׂרוֹת - שהפריש מעשר ראשון או מעשר שני או מעשר עניים[לב], בְּכוֹר בהמה טהורה[לג], וּמַעֲשֵׂר בהמה[לד], וּפֶסַח[לה], כשאין עניים לפנינו, שאינו מחויב לטרוח למצוא עניים אלא לאחר שעברו שלשה רגלים. והרשב"א (ד"ה ונדקות) ביאר, שמה שאמר רבא שעובר לאלתר היינו בעשה של 'מוצא שפתיך תשמור' (דנריס כג כד) [כמבואר בגמרא להלן (שם)], אבל בבל תאחר אינו עובר עד שיעברו שלשה רגלים. אבל הר"ן (ד"ה ונדקות) כתב, שבאמת בצדקה עובר בבל תאחר מיד, ודווקא בדבר התלוי במקדש, כמו קרבנות, אינו עובר עד שיעברו שלשה רגלים, ומה ששנינו בברייתא כאן שעובר אחר שלשה רגלים, היינו שאחר שעברו שלשה רגלים ודאי עובר בבל תאחר בכל המנויים, אמנם יש מהם שעובר לאלתר.

ר"ת פסק שמה שאדם נודר ליתן צדקה לגבאי עובר ב'בל תאחר' אם אינו נותנה לגבאי, והגבאי אינו עובר אם מתאחר מלחלק לעניים, אבל מה שאדם נודר לתת לעניים כשירצה אינו עובר ב'בל תאחר'. תוספות (ד"ה ומעשרות).

לב. תוספות (ד"ה ומעשרות). והוסיפו, שאולי תרומה גדולה היא בכלל 'ומעשרות' לענין בל תאחר. אולם ראה בטורי אבן (ד"ה ומעשרות) שכתב שאין בל תאחר בתרומה גדולה ומעשר ראשון. ובערוך לנר (שם ד"ה ומעשרות) שהשיג עליו. עוד כתבו התוספות, שמה שקבעה בהם התורה זמן לביעור המעשרות בערב פסח של שנה רביעית ושביעית, היינו שאף אם לא הפריש חייב להפריש, אבל בבל תאחר אינו עובר אם לא הפריש, ורק אם הפריש כבר והשהה אותם בביתו, עובר על בל תאחר גם אם לא הגיע זמן הביעור. וכן הוצרכה התורה לקבוע זמן לביעור, באופן שנתמרח הכרי לאחר סוכות של שנה רביעית או שביעית, שהרי בערב פסח של אותה שנה עדיין אינו עובר בבל תאחר, ולכך חייבתו התורה להפריש משום מצות הביעור [אבל קודם שמירח, פשוט שאינו חייב בכלום]. אך כתבו התוספות עוד, שיתכן שגם אם נשתהה מלהפריש המעשרות עובר בבל תאחר, ומה שקבעה התורה זמן לביעור המעשרות בערב פסח של שנה רביעית ושביעית, היינו שאז יתחייב בעוד לאו, בנוסף על הלאו של בל תאחר.

לג. יש מפרשים שהישראל הוא שעובר עליו בבל תאחר אם איחר ליתנו לכהן, ויש מפרשים שהכהן הוא שעובר אם איחר מלהקריבו לאחר שקיבלו מהישראל. מאירי (ד"ה אמר). וראה גם שו"ת חכם צבי (סי' יג) ומנחת ברוך (סי' קד) שנחלקו בזה.

מצות עשה להפריש כל פטר רחם הזכרים בין שהוא שלם ובין שהוא טרפה [ונחלקו תנאים (נדריס יג. ערכין כט.) אם יש מצוה גם להקדישו בפה]. וכשהוא תם נשחט בעזרה כשאר קדשים קלים, וזורקים דמו ומקטירים אימוריו, ושאר הבשר נאכל לכהנים. וכשהוא בעל מום ניתן לכהנים ואוכלים אותו בכל מקום בתורת חולין. רמב"ם (מעורות פ"ח הלכות ה-ז).

לד. מעשר בהמה דינו כשלמים, ואף שכבר שנה התנא שלמים חזר ושנה מעשר בהמה, כדי להשמיענו שדין זה נוהג בין בשלמים הבאים בנדבה בין בשלמים הבאים בחובה. ריטב"א (ד"ה נכור). וכתב הטורי אבן (ד"ה נכור ומעשר), שבכור ומעשר בהמה אינם כשאר קרבנות שחייב להביאם כגון חטאות ואשמות שעובר עליהם בבל תאחר אף אם עדיין לא הפרישם, אלא באלו רק אחר שהפריש עובר בבל תאחר, אבל כל זמן שלא הפריש אינו עובר בבל תאחר במה שאינו מפריש אף שחייב הוא להפריש, כיון שיכול להפקיע חיוב זה שלא יהיה צריך להפריש, כגון על ידי שיעשה מום בכל העדר. אבל המצפה איתן (ד"ה נכור) כתב, שמפורש בירושלמי (שקלים פ"ג ה"ו) לגבי מעשר בהמה, שעובר אף אם לא הפריש.

מצוה להפריש עשירית מן הבהמות הנולדים בכל שנה, כמו שנאמר בתורה (ויקרא כז לב). וכיצד מעשר את הבהמות, כונס את כל הטלאים או העגלים לדיר, ועושה לו פתח קטן כדי שלא יצאו שנים כאחד, וכשיוצאים מן הדיר מונה אותם א' ב' ג' וכו' עד שיגיע לעשירי, וכשיצא העשירי, צובעו בצבע אדום, ואומר הרי זה מעשר. והוא קדוש, ומקטירים אימוריו על המזבח, ובשרו נאכל לבעלים בירושלים, כדין קדשים קלים. רמב"ם (מעורות פרק ו-ז).

לה. הגמרא להלן (ה.) תבאר איך שייך לגבי קרבן פסח שעובר אחרי שלשה רגלים אף שזמנו בפסח.

שהמקדיש היינו בין לבדק הבית ובין למזבח, ורש"י פירש שמדובר בנודר לבדק הבית כיון שסבר ש'מקדיש' היינו כמו 'נודר' ו'מעריך' המוזכרים בברייתא זו שהם קדשי בדק הבית. והטעם ששנה התנא רק קדשי בדק הבית ולא קדשי מזבח, משום שקדשי מזבח שיש מצוה להביאם ברגלים, פשוט שעוברים עליהם משום בל תאחר, ולא הוצרך התנא להשמיע דבר זה, אבל קדשי בדק הבית היה מקום לומר שאינם תלויים ברגלים ואין עוברים עליהם משום בל תאחר, ולכך הוצרך התנא להשמיע שאף עליהם עוברים משום בל תאחר [אולם ראה בהערה לעיל, שהתוספות רי"ד פירש ש'נודר' היינו שנדר למזבח].

כד. ומשלם כפי הערך שקבעה תורה בפרשת ערכין (ויקרא כז ג-ח), לזכר, מבן חודש ועד בן חמש שנים חמשה שקלים, מבן חמש ועד בן עשרים שנה עשרים שקלים, ולנקבה, מבת חודש ועד בת חמש שנים שלשה שקלים, מבת חמש ועד בת עשרים עשרה שקלים, מבת עשרים ועד בת ששים שלשים שקלים, ומבת ששים ומעלה עשרה שקלים. רש"י (ד"ה ומחד המעריך). והוא הדין אם אמר 'ערך פלוני עלי', שנותן כן. מאירי (ד"ה מחד).

כה. האחרונים [חידושי הגרנ"ט (נדריס סי' מח), דגל ראובן (סי' יד), דברי יחזקאל (סי' יג ענף ג אות ו), קהלות יעקב (סי' ג)] חקרו, אם כל זמן שלא עברו שלשה רגלים אינו נחשב איחור כלל, או שגם קודם שעברו שלשה רגלים נחשב איחור, אלא שאינו עובר בלאו עד שיעברו שלשה רגלים, עיין בדבריהם.

כו. כמבואר ברש"י בשבועות (ג: ד"ה מחמו) שסתם רבי שמעון היינו רבי שמעון בן יוחי. וכן מפורש בהמשך הברייתא.

כז. בשמות (כג טו-טז, לד יח-כג) ובויקרא (כג ו-לד) ובדברים (טז ג-טז).

כח. לבאורה לא היה רבי שמעון צריך לומר 'כסדרן', שהרי כיון שאומר 'חג המצות תחילה', ממילא שמענו שצריך שיהיו השלשה רגלים כסדרן. וביאר הטורי אבן (להלן ד: ד"ה אלא), שבא לומר, שאין די בכך שחג המצות הוא ראשון, אלא צריך שבשלשה רגלים כסדרן, הנודר יהיה חייב בראיה ושמחה, ולכן אם נדר קודם הפסח, ובפסח היה חייב בראיה ושמחה, ובשבועות היה פטור מראיה ושמחה, ובסוכות ובפסח ובשבועות הבאים היה חייב בראיה ושמחה, אינו עובר בבל תאחר אף על פי שתחילה עבר עליו חג המצות, כיון שהחיוב בראיה ושמחה ברגל של סוכות היה לפני החיוב בראיה ושמחה ברגל של שבועות. אולם בדברי יחזקאל (סי' יג ענף ג אות ו) הביא שהעמודי אור (סי' לג אות ג) מסתפק אם צריך שיהיה חייב בכל שלשת הרגלים בראיה ושמחה, או שאם ברגל אחד היה חייב, עובר בבל תאחר לאחר שעברו עליו שלשה רגלים אף אם בשתי הרגלים האחרים לא היה חייב בראיה ושמחה.

כט. 'חרם' הוא לשון הקדש. רש"י (יחזקאל מד כט). וראה בחינוך (מצוה שמו) שביאר באופן אחר.

ל. רש"י (ד"ה והחרמין). והתוספות (ד"ה והחרמין) כתבו שמדובר בין בחרמי גבוה בין בחרמי כהנים. וביאר הטורי אבן (ד"ה והחרמין), שרש"י פירש לשיטתו (להלן ה: ד"ה אלו החרמין) שבחרמי כהנים אין בל תאחר, והתוספות פירשו לשיטתם (שם ד"ה ערכין) שיש בל תאחר גם בחרמי כהנים.

האומר 'נכסים אלו חרם לבדק הבית', הרי הם הקדש לבדק הבית, והנהנה מהם מעל עד שיפדו. ואם אמר 'נכסים אלו חרם לכהנים', הרי הם חרמי כהנים, וניתנים לכהנים, וקודם שנתנם לכהנים דינם כהקדש, והנהנה מהם מעל, ואין להם פדיון, ואחר שנתנם לכהן הרי הם חולין, והכהן רשאי למכרם, ולעשות בהם כרצונו. והאומר 'נכסים אלו חרם' ולא פירש, נחלקו רבי יהודה בן בתירא וחכמים אם הם חרמי בדק הבית או חרמי כהנים. ראה בערכין (כח:-כט.).

לא. בגמרא להלן (ו.) אמר רבא שבצדקה עובר משום בל תאחר מיד, כיון שיש לפנינו עניים הזקוקים לכך. וביארו התוספות (ד"ה ונדקות), שדברי רבא אמורים כשיש עניים לפנינו, ומה ששנינו בברייתא כאן שרק אחר שלשה רגלים עובר משום בל תאחר הוא

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [מולין קלב. וכמיש לב:], ע) פסחים ח. ע"ב י:, ף) [תוספ' פרק ח], צ) [ביצה דף יט:], ק) [תוספ' ערכין פ"ג], ר) סנהדרין נח., ש) מגילה דף כג:, ת) ויקרא כו, ע) עזרא ד ו, י) שם ד כד, כ) לקמן ע"ב, ל) [דף ו.], מ) בכורים פ"א מ"ו.

גליון הש"ס

גמ' וכן היה רשב"י אומר. כעין זה ב"ב לג ע"ב. נדה מז ע"ב:

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן] תוספות ד"ה ומעשרות וכו' לעבור עליו בשני לאוין וכו'. כ"ג נלמ' דוקא כ' נאוין אלא נלאו ועשה וכמ"ש הרמב"ם פ]. דהא קרא דכיעור עשה הוא. וכ"כ בעל יד דוד:

תורה אור השלם

א) וּמָה חִשְׁחָן וּבְנֵי תוֹרִין וְדָכְרִין וְאָמְרִין לַעֲלָוָן לֶאֱלָהּ שְׁמַיָּא חִנְטִין מְלַח חֲמַר וּמְשַׁח כְּמֵאמַר כָּהֲנַיָּא דִי בִירוּשְׁלֶם לֶהֱוֹא מְתְיַהֲב לְהֹם יוֹם בְּיוֹם דִּי לָא שָׁלוּ: [עזרא ו, ט]

ב) דִּי לֶהֱוֹן מְקָרְבִין נִיחוֹחִין לֶאֱלָהּ שְׁמַיָּא וּמְצַלַּיִן לְחַיֵּי מַלְכָּא וּבְנוֹהִי: [עזרא ו, י]

ג) נְדַבָּכִין דִּי אֶבֶן גָּלָל תְּלָתָא וְנִדְבָּךְ דִּי אָע חַדַּת וְנִפְקְתָא מִן בֵּית מַלְכָּא תְּיהֲב: [עזרא ו, ד]

ד) וַיִּבֶן אֶת הֶחָצֵר הַפְּנִימִית שְׁלֹשָׁה טוּרֵי גָזִית וְטוּר קְרָשֵׁת אֲרָזִים: [מלכים א' ו, לו]

18/06/2018 אריה

וַיֹּאמֶר לִי הַמָּלְךְ וְהַשִּׂגֶל יוֹשֶׁבֶת אֶצְלוֹ עַד מָתַי יִהְיֶה מַהֲלָכֶךָ וּמָתַי תָּשׁוּב וַיִּיטַב לְפָנַי הַמֶּלֶךְ וַיְשַׁלְּחֵנִי וָאֶתְּנָה לוֹ זְמָן: [נחמיה ב, ו]

ו) וְעַל מָרָא שְׁמַיָּא הִתְרוֹמַמְתָּ וּלְמַאנָיָא דִי בַיְתֵהּ הֲיֵתְיוּ קֳדָמָךְ וְאַנְתְּ וְרַבְרְבָנָךְ שֵׁגְלָתָךְ וּלְחַנָּתָךְ חַמְרָא שָׁתַיִן בְּהוֹן וֵאלָהֵי כַסְפָּא וְדַהֲבָא נְחָשָׁא פַּרְזְלָא אָעָא וְאַבְנָא דִי לָא חָזַיִן וְלָא שָׁמְעִין וְלָא יָדְעִין שַׁבַּחְתָּ וֵאלָהָא דִי נִשְׁמָתָךְ בִּידֵהּ וְכָל אָרְחָתָךְ לֵהּ לָא הַדַּרְתָּ: [דניאל ה, כג]

ז) בְּנוֹת מְלָכִים בִּיקָרוֹתָיִךְ נִצְּבָה שֵׁגַל לִימִינֵךְ בְּכֶתֶם אוֹפִיר: [תהלים מה, י]

ח) עַד כְּסַף כַּכִּרִין מְאָה וְעַד חִנְטִין כֹּרִין מְאָה וְעַד חֲמַר בַּתִּין מְאָה וְעַד בַּתִּין מְשַׁח מְאָה וּמֶלַח דִּי לָא כְתָב: [עזרא ז, כב]

עין משפט נר מצוה

ז א מיי' פי"ד מהל' מעשה הקרבנות הל' יג סמג לאוין שלח:

רבינו חננאל

ומה חשחן ובני תורין ודכרין ואמרין לעלון לאלה שמיא וגו' אמר ליה ר' יצחק דמטונך כלומר מן המקרא שהבאת מוכיח שהחמיץ שנאמר די להון מהקרבין ניחוחין לאלה שמיא ומצלין לחיי מלכא ובנוהי. הנה לא נתנדב לשם שמים אלא להנאתו. **ואמרינן** ומאן דעבד כי האי גוונא לאו מעליותא היא. והתניא האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיו בני ובשביל שאזכה לעוה"ב הרי זה צדיק גמור. ויש שמפרשין הרי זו צדקה גמורה ושנינן ה"מ לישראל אבל בעובדי כוכבים לא. **ואיבעית אימא מנ"ל דאחמיץ** מהכא נדבכין די אבן גלל תלתא ונדבך די אע וגו' למה לי' למעבד נדבך דאע אלא אמר אי מרדו בן יהודאי אקליה בנורא. והא שלמה נמי עבד הכי כו' ואיבעית אימא מנ"ל דאחמיץ מהכא שנאמר ויאמר לו המלך והשגל יושבת אצלו מאי שגל אמר רבה בר לימא כלבתא. **ואסיקנא לעולם שגל מלכתא היא.** ורבה בר לימא גמרא גמיר כו' איבעית אימא מנ"ל דאחמיץ דכתיב עד כסף ככרין מאה ועד חמר בתין מאה וגו' מעיקרא בלא קיצותא ודילמא מעיקרא לא הוה קים ליה בקיצותא אלא מחוורתא כדשניין מעיקרא: ולרגלים באחד בניסן הוא בחמשה עשר בניסן הוא אמר רב חסדא רגל שבו ראש השנה לרגלים נפקא מינה לנודר למיקם עליה בבל תאחר ורבי שמעון היא דתניא אחד הנודר ואחד המקדיש ואחד המעריך כיון שעברו עליו ג' רגלים עובר בבל תאחר ר"ש אומר ג' רגלים בסדרן וחג המצות תחילה וכן היה ר"ש בן יוחי אומר רגלים פעמים ג' פעמים ד' פעמים חמשה כיצד נדר לפני הפסח ג' לפני עצרת חמשה לפני החג ארבעה. ת"ר חייבי הדמין והערכין החרמין וההקדשות חטאות ואשמות עולות ושלמים צדקות ומעשרות בכור ומעשר ופסח לקט כדתנן התם וכל זמן שלא הפרים לא קמי נגל תאחר אבל מעשרות קמי נגל תאחר אף על פי שלא הגיע לזמן הביעור ומדעת לקמן דרשינן תרי קראי לכולהו חד לתאחר ולא תפרים וחד לתפרים ולא תקריב אבל מעשרות לא תאכלן אלא חד קרא ועוד מאכלת לה כשנתערב בכרי דין רגל לביעור דהא פשיטא כל זמן שלא נתערב לא מיחייב תאחר ועוד דתפילו אמ"ל חייב אתא קרא דביעור אז לעבור עליו בשני לאוין דכוותה מאכלן פ"ק דנדרים (דף ג:) וקתני תימה דלא חשיב הכא תרומה וכבורים דכי היכי דמרבי לקמן (ד' ה:) מעשר נרבי נמי תרומה וכבורים ושמא בכלל מעשר ליתנהו כמו בכל דוכתי דקתני חייב ולתרומה ולבכורים ומיהו לבכורים אין לחוש דאין בשלא רגלים אלא מעלת ועד החג בקריבה ומחג עד חנוכה בלא קריבה לקט

משנת ראשונים

אמר לו רבי יצחק רבי מטונך. כלומר ממשא שבאת להטיל עלינו נטיל עליך דכתיב בסופיה ומצלין לחיי מלכא ובנוהי ולא נתכוין אלא להנאתו, וא"ת כיון דהשתא הוי חומץ אימת הוי כשר, תירצו תוס' שבתחלה כשצוה לבנות הבנין חשבוהו לכשר מנו לו כמלכי ישראל, אח"כ הוכיח סופו על תחלתו דהיה חומץ ומנו לו כמלכי אומות העולם. [**הריטב"א**] **הרי זה צדיק גמור.** פרש"י אם הוא רגיל בכך ואית דגרסי הרי זה צדק גמור. [**תוספות הרא"ש**] כך קבלנו מרבי משה הדרשן צדיק גמור פירוש צדקה חשובה היא אע"פ שהזכיר שיחיו בניו זוכה לחיי עד. [**הערוך**] **כאן בישראל.** אין זה אלא כמתעורר לעמוס על עצמו עול מצות מחמת יראת העונש ואם מגיעהו עונש אח"כ אינו קורא תגר ואינו מהרהר אחר מדותיו של הקדוש ברוך הוא בכך אלא שמצדיק את דינו ומברך על הרעה כעל הטובה ואם עשה על מנת כן ר"ל שאם יגיעהו אח"כ שיקרא תגר ויהרהר אחר מדותיו ית' הרי זה רשע וסכל גמור. [**מאירי**] **וטור כרתת ארזים.** קורות ארזים כרותות וחטובות היטב לשומם בכותל והיו שלשה הטורים מאבן גזית והאחד מקורות ארזים וכת"י כרותות מריש ובדברי רז"ל על מריש הגזול שבנאו בבירה [**רד"ק מלכים א, ו לו**] **בכור ומעשר.** פי' מעשר בהמה, וא"ת והא שלמים הוא וכבר קתני ליה שלמים, וי"ל תנא שלמים הבאים בנדר ותנא שלמים הבאין בחיוב. [**הריטב"א**]

הגהות וציונים

מ] תיבת "רבי" ליתא בכת"י ובע"י, וכנראה כ"ה ישר (דק"ס, עיי"ש): **נ]** [**אמר**] (גליון): **ג]** תיבת "נביא" ליתא בכת"י ובילקו"ש, וכ"ה ישר מאד (דק"ס), ועי' מהר"ץ חיות: **ל]** תיבות "ורבי שמעון היא" ליתא בכת"י, וכן ליתא בראשונים, וכן נראה מהתוס' ד"ה שלשה (רש"ש, יד דוד), וכן משמע מרש"י (דבש תמר): **ס]** [ברב אלפס אי' **וכך היה רבי שמעון אומר** וכו' וכ"ה הגיר' בתוספ' לפנינו] (גליון): **ו]** בכת"י נוסף **תרומות** (ועי' תוס'): **ז]** תיבת "לו" מיותר (באה"מ, וכן ליתא בכת"י): **ם]** צ"ל **מבקרות** (דפו"י, ועיין בליקוטי רש"י): **מ]** אולי צ"ל **לצרכי** הבית (שהרי הבית כבר נשלם אז, עי' תוס' לעיל ג ע"ב ד"ה שנת, באה"מ): **י]** בכת"י **נודר**: **כ]** [עי' מה שפירש התוס' י"ט שם בכוונת דברי תוס' אלו ועי' בתוס' ע"ז יט ע"א ד"ה על מנת כו' וכן בפסחים ח ע"ב ד"ה שמזכה] (גליון) הכוונה להגיה **כאומות** העולם (וכעי"ז במהרש"א עפ"י תו"ש): **ל]** יש להוסיף **שיהא** (באה"מ): **מ]** נראה שיש להוסיף **ליתן** ועי' בפני יהושע ובערוך לנר ובהגהות חת"ס (בילקוט מפרשים), וע"ע ר"ן ותוס' ישנים: **נ]** צ"ל דקתני חייב **במעשר** וה"ה **לתרומה** (כ"ה בתוס' הרא"ש, [ותיבת "ולבכורים" ליתא עיי"ש), ועיין מלאכת שלמה דמאי פ"ו מ"ג, ועיין רש"ש): **ס]** בתוס' הרא"ש אי' לעבור עליו **בשתים**:

בשביל שיחיו בני. והא דתנן פרק קמא דמסכת מגות (מ"ג) אלו תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס היינו בחומות[ך] העולם שהוחין על הרשעות:

ונדבך די אע. הני קרא נמגילת כורש הרשעון כתיב כדאיתא נספר עזרא כשנה דריוש לנקר ולחפש כדכתיב (עזרא ו) נמדין דריוש מלכא שם טעם ונקלו נבית ספריא די גנזיא ומכל מקום כיון דעל פי אותה מגילה נוה לנעות דייק מינה שפיר דהמיץ ומיהו קשיא לעיל מינה דמתחילת מלכות אחשורוש כתבו שטנה[ט] וכתיב[י] נמדין נטילת עבידת בית אלהא די בירושלם והות נטלא עד שנת תרתין למלכות דריוש מלך פרס וקרמי דנחות מגי שמעו לו מניין בשנת שתים לדריוש כתיב נהו ועוד טובא אלא מייתי הכא אלמא מעו לו מניין מע"פ שכבר החמין ושמא לא נתנדר להם הדבר עד אחרי כן:

שלמה עבד מלמעלה ואידו עבד מלמטה. לאו מקרא דריש אלא קבלה היתה בפיהם:

עד כסף ככרין מאה. בשנת שבע למלך היה כשעלה עזרא מבבל:

שלשה רגלים בסדרן. ומתניתין דניסן ר"ה ר"ח היא והכי אמרינן לקמן (דף ז:):

והחרמין. בין חרמי גבוה בין חרמי כהנים: ר"ת

פסק לנדקה שפוסקים ליתן ביד גבאי ישנה בבל תאחר מלמוסרה לגבאי ואין הגבאי בבל תאחר מלחלקה אבל מה שאבדם נודר[כ] ביד עצמו[מ] לכשירצה מיהא בבל תאחר:

צדקות ומעשרות. והא דאמר רבא לקמן (דף ו.) ולדקה מיחייב עלה לאלתר ה"מ דקיימי עניים אבל לא מיחייב להדורי בתרייהו כל זמן שלא עברו שלשה רגלים והא דפריך פשיטא ומאי מהו דתימא הואיל ובעיינינן דקרבנות כתיב עד דעברו עליה שלשה רגלים כקרבנות היינו אפילו היכי דקיימי עניים ואין לפרש דהא דקאמר עובר לאלתר היינו עשה כדאשכחן בחגיגה[כ] דמ"כ הוה ליה למימר עד דעבר עליה רגל אחד בקרבן:

ומעשרות. כגון מעשר לאחון ומעשר שני ומעשר עני ומה שקבע עליהם הכתוב זמן ביעור כדכתיב (דברים יד) מקצה שלש שנים תוציא וגו' ותנן בפרק ה' (מ"ו) דמעשר שני ערב יום טוב הראשון של פסח של רביעית ושל שביעית היה ביעור דהתם מע"פ שלא הפרים חייב להפרים ובלבד שבאו לעונת מעשר

חשק שלמה על ר"ח

ס) נסון הירושלמי כאן כך הוא ס"ר יונה שטורות יולאות בימיהן לוה מלוה בשיר וכתב בה שנייה למלוה. מכר מכירה במרחטון וכתב בה שנייה למלוה מ"ד מניין מניין וכו'. כ"ה בירושלמי.

לקט שבחה ופאה. חייב להניח בשדה דמי שקיל להו עבר גלח מעשה דכתיב לא תלקט (ויקרא יט) ולא תעוף (דברים כד) ולא תכלה (ויקרא שם) וכתיב (שם) לעני ולגר תעזוב ◦והיכא דעבר ונטלם חייב להחזיר וליתן דמי עביד לא מהני כדליתא פ"ק דתמורה (דף ו.) ואם לא הפרים פחה מן הקמה מפרים מן העמרים או מן הכרי והיכא נגל מחצר ועוד יש לפרש דשקל דהיתר כגון דליכא עניים ואז ליכא נגל מחצר והא דתמרינן בסוף הזרוע (חולין ד' קלד:) לוי זרע בכיסוי לא הוו עניים למשקל לקט מחצר לקמי' דרב שמא אמר לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים לא קאמר ליטקול לנפשיה אלא דלא עבר אם כונס בתוך ביתו ומיהו מדפריך התם מתרומה דאם אין שם כהן שוכר פרה ומביאה ופריך נמי ממתני' דאם אין שם כהן מעלין אותם בדמים ומשני שאני התם דניתנה כתיב הכא מעמע דנלקט שכחה ופאה שקיל לנפשיה ולפי' קאמר קשיא דאליבא דלית לה עניים ועבר ונטלם הרי עובר לא תלמר נגל מחצר דלוקח היכא דליכא עניים אין עובר נגל מחצר אלא ברגלים אבל היכא דליכא עני עבר לא תלמר כמו נדקה[מ] ויש לפרש כגון דמלקט לעורך עניים כי היכי דתנן בפ"ד דפאה (משנה ט) מי שמלקט ואמר הרי זה לפלוני עני ר"ח אומר זכה לו ואע"ג דלא יתנה לעני הגמלא לחמון והא לא תשיב הכא פרט ועוללות כיון דתני הני לא אם להני: **אין** צריך לומר חג הסוכות שבו הכתוב מדבר למה נאמר לומר שזה אחרון. זו היא גירסת הקונטרס והשתא ר' אלעזר ור"ש דורשין בענין אחד אלא דמר סבר שזה גורם ומר סבר שזה מחרון ורבינו חננאל גריס אין צריך לומר בחג המצות שבו פתח הכתוב תחילה למה נאמר לומר שזה רשות: **אלה** תעשו לה' במועדיכם. ומיעוט מועדים שיש ואע"ג דהאי קרא בקרבנות מוסף הוא דכתיב הא כיצד ביה מבעי להו לכדרבי אלעזר דאמר ר' אושעיא[י] דאמר ר' אלעזר אמר ר' אושעיא [ג]מניין לעצרת שיש לה תשלומין כל שבעה תלמוד לומר [ב]בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות מקיש חג השבועות לחג המצות מה חג המצות יש לו תשלומין כל שבעה אף חג השבועות יש לו תשלומין כל שבעה וליקש לחג הסוכות מה להלן שמונה אף כאן שמונה[י] שמיני רגל בפני עצמו הוא אימור דאמרינן שמיני רגל בפני עצמו לענין [ד]פז"ר קש"ב אבל [ה]לעניין תשלומין דברי הכל[ס] תשלומין דראשון הוא דתנן[ס] מי שלא חג יום טוב הראשון של חג חוגג את כל הרגל ויום טוב האחרון של חג[ע] תפשת מרובה לא תפשת תפשת מועט תפשת אלא למאי הלכתא כתביה רחמנא לחג הסוכות לאקושיה לחג המצות מה שנאמר ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך ובפרק לולב וערבה (סוכה ד' מז. ושם) אין משמע כך דתניא התם כשם שנאמר טעונים קרבן שיר וברכה ולינה כך שמיני טעון שיר וזמרה[ע] לומר מאי ברכה זמן ופריך זמן כל שבעה מי איכא ומשיק מאי ברכה ברכת המזון ותפלה ודומה להוה דמפרש[פ] ר"ת ההיא להכא ורגל לעצמו טעונה לינה ורבינו חננאל פירש לעניין תשלומין משום לחמרי' דמועד קטן בפרק בתרא (ד' יט.) הקובר מתו שבעה ימים קודם לרגל בטלה ממנו גזירת שלשים וזימנין דליכא שבעה קודם הרגל ואפי' הכי בטלה ממנו גזירת שלשים משום שמיני עצרת ור"ת עלמו יפד בשעריב שלו קודם לינה ושלשים ידחם כאחר אבלים ינחם ומיהו אי אפשר לומר כדאמרי דהא לחמרין בפרק בתרא דמועד קטן (ד' כד: ושם) יום אחד לפני החג והחג ושמיני שלו הרי כאן אחד ועשרים יום ומהיכא דסוכה אין כאן רגיה אם אין ברכה להכא כי ההוא דהתם והתם[פ] לא הוה מצי לאוקומי בברכת המלך משום דליתיה בשבעת ימי החג. שיר לומר ר"ת שהיו אומרים בבית הכנסת מזמור שלש מה שאין כן בכל שאר ימי החג שלא היו אומרים מזמור שלש אלא ביום אחד ואלו ביום אחר כדליתא פרק החליל (סוכה ד' נה. ושם) ומשמיך הומתה"י ומשנה סופרים משמע שהיו אומרים בבית הכנסת למנצח על השמינית ושמא כמו כן היו הלויים אומרים בבית המקדש:

תפשת מרובה לא תפשת. לא דמי להא דדרשינן[ק] ימים שנים רבים שלשה להתם ניחא טפי שאם נחת להוסיף יותר משנים[ר] אין לדבר סוף אבל הכא יש לדבר סוף דטפי משמונה לא ובתורת כהנים[ש] תניא[ת] ימים שנים יכול ימים הרבה אמר רבי עקיבא כל שמשמעו מרובה ומשמעו מועט תפשת מרובה לא תפשת ר' יהודה בן בתירא אומר שמי מדות אחת כלה ואחת אינה כלה מודדין בזמדה כלה ולא בזמדה שאינה כלה אמר רבי נחמיה וכי למה נא הכתוב נפתוח לו לנעול כו' ודרים סוכה (ד' ה: ושם) היא כתובה: מה

ג) [גילה דף יט:], ד) [תוספ' דערכין פ"ג], ה) גילה יט:, ו) [סנהדרין ז.], ה) [גילה דף יט:], ו) מגיגה יז. מ"ק כד:, ז) יומא ג. מגיגה יז. סוכה מח., ח) גילה כ: מגיגה ט: [יז. יומא ג.] מגילה ה., ט) [מגיגה יז ומ"ק], י) סוכה דף נה:, כ) [פרק י"ט הל' ג], ל) תהלים יב, מ) לקמן דף ו., נ) [גיטין מו.], ס) זבים פרשתא ה ה"ה.

גליון הש"ס

תוס' ד"ה לקט וכו' והיכא דעבר ונטלם. עיין יומא לו ע"ב (תד"ה לאו דנגילה) [תוס' יבמות ד"ה גלאו דנגילה (ג)]:

הגהות וציונים

ח] בכת"י ור"ש **מאי טעמיה דתניא רבי שמעון** אומר, וכ"ה בריטב"א ובר"ח, והיא הגירסא הנכונה, עיין ביצה יט ע"ב (דק"ס): ט] תיבות "דברי הכל" ליתא בכת"י, ובחגיגה (דק"ס): ג] בדפוס קראקא **כשחוזרן** (דק"ס), ועיין בליקוטי רש"י ובר"ן ד"ה כיון שעברו: ד] זה סתירה שבתחלה כתב שלא נתפרש שירו, ובחגיגה (יז.) וכן ביומא (ג.) לא כתב ממסכת סופרים, שוב ראיתי בתוס' ישנים ביומא שם שזאת הוספה הוא מתלמידי רש"י והכניסו בפנים (ערוך לנר): ה] צ"ל **ממתנות** (רש"ש): ו] יש להוסיף **רגל לעצמו**, וכ"ה בתוספתא (גנזי יוסף): ז] נדצ"ל **נרצה** לומר (וכן העתיק ביפה עינים, ובתוס' הרא"ש **ובעי למימר**): ח] צ"ל **מפרש** (רש"ש): ט] צ"ל **דהתם** (וכ"ה בתוספות הרא"ש): י] בתוספות הרא"ש **משלשה**: כ] [בת"כ **דכתיב** ויקרא טו **כי יזוב זוב דמה ימים רבים**] (גליון):

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

תורה אור השלם

א) שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַיְיָ אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה: שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת תִּסְפָּר לָךְ מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ בַּקָּמָה תָּחֵל לִסְפֹּר שִׁבְעָה שָׁבֻעוֹת: חַג הַמַּצּוֹת תַּעֲשֶׂה לָךְ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת אֲשֶׁר צִוִּיתִךָ לְמוֹעֵד חodֶשׁ הָאָבִיב כִּי בְּחodֶשׁ הָאָבִיב יָצָאתָ מִמִּצְרָיִם: [דברים טז, א, ט, יג]

ב) שָׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר בְּחַג הַמַּצּוֹת וּבְחַג הַשָּׁבֻעוֹת וּבְחַג הַסֻּכּוֹת וְלֹא יֵרָאֶה אֶת פְּנֵי יְיָ רֵיקָם: [דברים טז, טז]

ג) כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִּדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה: וַהֲבֵאתֶם שָׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יֶדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקַרְכֶם וְצֹאנְכֶם: [דברים יב, ה-ו] ד) אַלֶּה תַּעֲשׂוּ לַיְיָ בְּמוֹעֲדֵיכֶם לְבַד מִנִּדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְכֵּיכֶם וּלְשַׁלְמֵיכֶם: [במדבר כט, לט]

ח א מיי' פי"ד מהל' מעשה הקרבנות הל' יג סמג לאוין שלא:
ט ב מיי' פי"ח מהל' שגגות הל' ט:
י ג מיי' פ"ח מהל' חגיגה הל' ז:
יא ד מיי' פ"י מהל' תמידין הל' ה והל' יג:
יב ה מיי' פ"ח מהל' חגיגה הל' ד ופי"ב הל' ה:
יג ו מיי' שם פ"ח הל' ז:

רבינו חננאל

לקט שכחה ופאה כיון שעברו עליהן ג' רגלים עובר בבל תאחר רבי מאיר אומר כו'. מ"ט דת"ק מכדי מיניהו סליק כלומר הלא המקרא מפרש המועדים ועולה מהן. היה לו לכתוב שלש פעמים האלה בשנה יראה כל זכורך למה חזר ופרטן פסח שבועות וסוכות אלא ללמד כי אם יעברו עליו ג' רגלים מכל מקום בענין הזה ולא יביא הנדר שנדר ויקריבנו עובר בבל תאחר לשלמו. ור' שמעון מ"ט דתניא ר"ש אומר למה פתח הכתוב בחג המצות תחלה לומר שזה ראשון. זה הלשון המדוקדק והכי קאמר מכדי קרא ג) בחג המצות סליק הוה ליה לאתחולי מההוא דקאי עליה למה ליה למיהדר ולאתחולי מפסח למדכר סדר הרגלים זמנא אחריתי אלא ללמד שלעולם פסח ראש לרגלים ולא מחייב בבל תאחר עד שיעברו עליו ג' רגלים וחג המצות ראשון. נמצאו פעמים ג' רגלים פעמים ד' פעמים ה': **וטעמא דר' מאיר דמחייב** במאחר נדרו אפילו רגל אחד דכתיב ובאת שמה והבאתם שמה. ש"מ כי בעת שיבא לחוג חייב להביא נדרו ואפי' ברגל ראשון. ורבנן ור"ש ההוא לעשה כלומר כיון שיעבור ברגל אחד ולא הביא עובר בעשה ואינו עובר בבל תאחר עד שיעברו ג' רגלים: **וטעמא דר' אלעזר בן יעקב** שנאמר אלה תעשו לה' במועדיכם מיעוט מועדים שנים מחייבתו התורה לעשות נדריו בשני המועדים הראשוני' מעת שנדר ואחר שני המועדים באיזה נדר שיפגע תחלה ולא הקריבו עובר בשני המועדים ג) הראשונים בעשה. ואם יתאחר יותר עובר בלאו ורבנן אמרי לך זה המקרא לכדר' יונה בא. דא"ר יונה במס' שבועות פ"א בענין כפרת השעירים אמר קרא אלה תעשו לה' במועדיכם הוקשו כל המועדים כולן זה לזה: **וטעמא דר' אלעזר בר' שמעון** מדכתיב חג המצות חג השבועות וחג הסוכות ואמר לך לא היה צריך לכתוב חג הסוכות והא מיניה סליק היה לו לומר בו ובחג המצות ובחג השבועות יראה כל זכורך. בחג הסוכות שכתב למה בא לומר שזה גורם משכחת לה לר"א בר"ש. פעמים שאינו עובר בבל תאחר אלא עד שיעבור עליו ג' רגלים כגון דאקדשיה קודם חג המצות ואם הקדישו אחר חג המצות ב' רגלים ואחר עצרת רגל אחד והוא סוכות ללמד שאינו חייב לבל תאחר עד שיעבור חג הסוכות ולא יקריבנו: **ור' מאיר דנפקא ליה מובאת שמה** ור' אליעזר בן יעקב דנפקא ליה מאלה תעשו לה' במועדיכם האי קרא בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות מאי דרשי ביה. **ואסיקנא** ר' מאיר ור' אליעזר סבירא להו דכי אתאי האי קרא לאקושי חג השבועות לחג המצות מה חג המצות יש לה תשלומין כל שבעה אף חג השבועות יש לה תשלומין כל שבעה. כלומר מי שלא חג חגיגתו בי"ט של עצרת יש לו לחוג עד ז' ימים כחג המצות דהא כתיב ז' ימים תחוג וגו'. ומה ג) ת"ל תחגוהו מלמד שיום אחרון תשלומין לראשון. **מי שלא חג בי"ט הראשון חוגג**

חשק שלמה על ר"ח ט) גרסה דל"ל מחג הסוכות סליק.

ג) כ"ה הגמון ג"כ בירושלמי ג) נגון רבינו ל"ע דהא נעשה עובר מיד ברגל אחד. ואולי דל"ל ואחר שעבר מועד אחד מהמועדים ולא הקריבו עובר בעשה ואם יתאחר אחר שני המועדים עובר בלאו. והדבר ל"ע. בפ"ק דמגיגה ה"ו אבל טפ"ה ול"ל מחוגו אומו והוא קרא דיוקרא כ"ד הנאמר גבי חג הסוכות.

וכן לֶקֶטא, שִׁכְחָהב, וּפֵאָהג, כל אלו בֵּיוָן שֶׁעָבְרוּ עֲלֵיהֶן שְׁלֹשָׁה רְגָלִים אפילו שלא כסדרן, ולא נתנם, עוֹבֵר בְּ׳בַל תְּאַחֵר׳ד. רַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, אינו עובר ב׳בל תאחר׳ אלא אם עברו שְׁלֹשָׁה רְגָלִים כְּסִדְרָן וְחַג הַמַּצּוֹת תְּחִלָּה. רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, בֵּיוָן שֶׁעָבַר עֲלֵיהֶן רֶגֶל אֶחָד ולא נתנם, עוֹבֵר בְּ׳בַל תְּאַחֵר׳. רַבִּי אֶלְיעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב אוֹמֵר, בֵּיוָן שֶׁעָבְרוּ עֲלֵיהֶן שְׁנֵי רְגָלִים, עוֹבֵר בְּ׳בַל תְּאַחֵר׳. רַבִּי אֶלְעָזָר בְּרַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר, בֵּיוָן שֶׁעָבַר עֲלֵיהֶן חַג הַסּוּכּוֹת, עוֹבֵר עֲלֵיהֶן בְּ׳בַל תְּאַחֵר׳ה.

הגמרא מבארת את טעמי הדעות שנשנו בברייתא. תחילה מבארת הגמרא את טעמו של תנא קמא:

מבררת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא דְּתַנָּא קַמָּא** - מהו טעמו של תנא קמא הסובר שעוברים ב׳בל תאחר׳ אחר שלשה רגלים אף אם אינם כסדרם. משיבה הגמרא, נאמר בתורה (דברים טז ו) ׳שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה׳ אֱלֹהֶיךָ׳, ובאותה פרשה נאמר (שם פסוק י) ׳וְעָשִׂיתָ חַג שָׁבֻעוֹת לַה׳ אֱלֹהֶיךָ׳, ובהמשך נאמר (שם פסוק יג) ׳חַג הַסֻּכּוֹת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים׳. ואחר כך נאמר (שם פסוק טו) ׳שָׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי ה׳ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר בְּחַג הַמַּצּוֹת וּבְחַג הַשָּׁבֻעוֹת וּבְחַג הַסֻּכּוֹת וְלֹא יֵרָאֶה אֶת פְּנֵי ה׳ רֵיקָם׳. ולכאורה קשה, **מִכְּדֵי מִינַּיְהוּ סָלֵיק** - הרי הפסוק ׳שלוש פעמים בשנה׳ נאמר לאחר שהוזכרו שלשת המועדים, ואם כן **לָמָּה לִי לְמִהְדַּר וּמִיכְתַּב** - מדוע הוצרכה התורה לחזור ולכתוב ׳בְּחַג הַמַּצּוֹת וּבְחַג הַשָּׁבוּעוֹת וּבְחַג הַסּוּכּוֹת׳, והרי היה די לכתוב ׳שלש פעמים האלה בשנה יראה׳ וגו׳. אלא **שְׁמַע מִינָּהּ** - יש ללמוד מפסוק זה ששלשה רגלים זהו השיעור ׳לְענין ׳בַּל תְּאַחֵר׳, והיינו ששלשת רגלים אלו הם הזמן שקבעה התורה לתשלום הנדר, ומי שלא שילם בהם את נדרו, עבר על לאו זה׳.

הגמרא מבארת את טעמו של רבי שמעון הסובר שאינו עובר ב׳בל תאחר׳ אלא אחר שעברו שלשה רגלים כסדרן:

וְרַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵרו, אף שהוצרך הכתוב לחזור ולמנות את שמות הרגלים כדי לחייב ב׳בל תאחר׳ [כמו שדרש תנא קמא], מכל מקום **אֵינוֹ צָרִיךְ** לחזור ולומר ׳וּבְחַג הַסּוּכּוֹת׳, **שֶׁפֵּרֵשׁ דִּיבֵּר הַכָּתוּב** - שהרי הפסוק אמור בפרשת חג הסוכות, והיה די לכתוב ׳יראה כל זכורך את פני ה׳ אלהיך במקום אשר יבחר, ובחג המצות ובחג השבועות שלוש פעמים בשנה׳ז, ולָמָּה נֶאֱמַר ׳ובחג הסוכות׳, אלא לוֹמַר שֶׁזֶּה אַחֲרוֹן לשלשת הרגלים, ורק אם עברו עליו שלשה רגלים כסדרן, קודם פסח ואחריו שבועות ואחריו סוכות, עובר ב׳בל תאחר׳.

הגמרא מבארת את טעמו של רבי מאיר:

מבררת הגמרא, **וְרַבִּי מֵאִיר, מַאי טַעֲמָא** - מה טעמו של רבי מאיר הסובר שאם עבר עליו רגל אחד עובר ב׳בל תאחר׳. משיבה הגמרא, **דִּכְתִיב** (דברים יג ה-ו) ׳כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר ה׳ אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם, לִשְׁכְנוֹ תִדְרְשׁוּ **וּבָאתָ שָּׁמָּה, וַהֲבֵאתֶם שָּׁמָּה** עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֶת מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יֶדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקַרְכֶם וְצֹאנְכֶם׳, סמך הכתוב ׳ובאת שמה׳ ל׳והבאתם שמה׳, לומר שכאשר אדם בא שמה [-לבית המקדש] ברגל ליראות ולחוג, חייב הוא להביא שמה קרבנותיו, ואפילו הוא רגל ראשוןא׳.

הגמרא מבארת את טעם החולקים על רבי מאיר, ותשובת רבי מאיר על דבריהם:

וְרַבָּנָן - ושאר התנאים [תנא קמא, ורבי שמעון, ורבי אליעזר בן יעקב, ורבי אלעזר ברבי שמעון] לא דורשים כרבי מאיר משום שסוברים שהלימוד **הַהוּא** מ׳ובאת שמה׳ ׳והבאתם שמה׳, בא **לַעֲשׂוֹת** - ללמד שיש עליו מצות עשה להביא קרבנותיו ברגל ראשון, ואם לא הביא עובר בעשה של ׳והבאתם׳ב, אבל אין לימוד מכאן שעובר בלאו של ׳בל תאחר׳ מיד אחר רגל ראשון. **וְרַבִּי מֵאִיר** משיב על כך, **כֵּיוָן דְּאָמַר לֵיהּ רַחֲמָנָא** לנודר [בכתוב ׳ובאת שמה׳ ׳והבאתם שמה׳] **אַיְיתֵי** - הבֵא את הקרבן ברגל ראשון, זה הוא הזמן שקבעה לו התורה, ולכן כאשר הגיע זמן זה **וְלָא אַיְיתֵי** - והוא לא הביא בו, הרי איחר את נדרו, **וּמְמֵילָא קָם לֵיהּ** - הרי הוא עומד **בְּאִיסּוּר** של **׳בַּל תְּאַחֵר׳**ג.

א. **שבולת** אחת או שתים הנופלות מתוך המגל בשעת קצירה או מתוך ידו כשליקט את השבולים צריך להניחם לעניים, שנאמר (ויקרא יט ט-י) ׳ולקט קצירך לא תלקט וגו׳ לעני ולגר תעזוב אותם׳.

ב. **עומר** אחד או שנים ששכח ללקט, וכן מעט תבואה ששכח לקצרה צריך להניחה לעניים, שנאמר (דברים כד יט) ׳כי תקצור קצירך בשדה ושכחת עומר בשדה לא תשוב לקחתו לגר ליתום ולאלמנה יהיה׳.

ג. **פאת** השדה, ציותה התורה להניחה לעניים ולא לקוצרה, שנאמר (ויקרא יט ט-י) ׳ובקוצרכם את קציר ארצכם לא תכלה פאת שדך לקצור וגו׳ לעני ולגר תעזוב אותם׳.

ד. **צריך** ביאור מה שייך בלקט שכחה ופאה ׳בל תאחר׳, הרי מונחים הם בשדה ועניים באים ונוטלים אותם. וביארו התוספות (ד״ה לקט), שמדובר כגון שלא השאירם בשדה אלא נטלם על מנת ליתנם לעניים, ועובר ב׳בל תאחר׳ אם עברו שלשה רגלים ולא נתנם לעניים. וראה עוד בילקוט ביאורים בענין זה.

והוא הדין שעובר ב׳בל תאחר׳ על פרט [-ענבים הנופלים מיד הבוצר בשעת הבצירה (פאה פ״ז מ״ג)] ועוללות [-אשכולות ענבים שלא גדלו כל צרכם ואין להם לא ׳כתף׳, דהיינו האשכולות הקטנים של הענבים היוצאים לאורך שדרת האשכול הגדול, ולא ׳נטף׳, דהיינו קבוצת גרגרי ענבים הנמצאים בסוף שדרת האשכול בקצהו התחתון הצר, אלא שורה אחת של ענבים] שהם של עניים. תוספות (שם).

ה. **לדעת** רבי אלעזר ברבי שמעון, פעמים שעובר ב׳בל תאחר׳ אחר רגל אחד, כגון שנדר קודם סוכות, פעמים שעובר אחר שני רגלים, כגון שנדר קודם שבועות, ופעמים שעובר רק אחר שלשה רגלים, כגון שנדר קודם פסח.

ו. **רבינו** חננאל (ד״ה מ״ט).

ז. **וכך** היא משמעות סוף הפסוק ׳ולא יראה את פני ה׳ ריקם׳, היו נראים לפני ה׳ בשלשת רגלים אלו לשלם את נדריכם, ולא תבואו ריקם. רש״י (ד״ה שמע). ואף על פי שלפי פשוטו כוונת הפסוק ׳ולא יראה את פני ה׳ ריקם׳ שיביאו עולת ראייה, מכל מקום מכך שחזר הפסוק וכתב ׳בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות׳, משמע שגם בלא מצות ראייה חייבו הכתוב לעלות אם יש עליו נדר כדי לשלמו. פני יהושע (נדרים שם). ועיין שם עוד שדן לפי זה אם מי שאינו חייב להביא עולת ראייה, כגון זקן וחולה, עובר ב׳בל תאחר׳. וראה גם בשפת אמת (ד״ה ר״מ) בענין זה.

ח. **ברבינו** חננאל ובריטב״א (ד״ה ורבי שמעון) הגירסא ׳ורבי שמעון מאי טעמיה, דתניא רבי שמעון אומר׳, והיינו שהגמרא מביאה בברייתא המפרשת את טעמו של רבי שמעון, ואינו דברי הגמרא עצמה. וכן הגירסא בביצה (יט:), והיא הגירסא הנכונה. דקדוקי סופרים.

ט. **ריטב״א** (ד״ה ורבי שמעון).

י. **ביארנו** את הגמרא לפי הגירסא שלפנינו, וכן היא גירסת רש״י (ד״ה הכי גרסינן). ורבינו חננאל (ד״ה ור׳ שמעון, הו״ד בשטמ׳ ד״ה אין) גרס, ׳דתניא רבי שמעון אומר, למה פתח הכתוב בחג המצות תחילה, לומר שזה ראשון׳. ופירש את הגמרא לפי גירסתו, הרי הפסוק עוסק בחג הסוכות, ואם כן היה לו להתחיל מהחג שבו הוא עוסק, ומדוע התחיל הפסוק מפסח, אלא ללמד שלעולם פסח הוא ראשון לרגלים, ואינו עובר ב׳בל תאחר׳ עד שיעברו עליו שלשה רגלים וחג המצות ראשון.

ביאר הטורי אבן (ד״ה אלא), שלכך הזכיר הפסוק את חג השבועות, ולא היה די בכך שיזכיר את פסח וסוכות וממילא שבועות באמצע, להשמיענו שה׳בל תאחר׳ תלוי אף בשבועות, כלומר שצריך שגם בשבועות הנודר יהיה חייב בראיה ושמחה, ולכן מי שהיה פטור בשבועות מראיה ושמחה, כגון שהיה חולה, לגביו אין נחשב חג השבועות לרגל לענין בל תאחר [ראה להלן (ו:) בספק הגמרא לגבי נשים], ואם לא היה מוזכר בפסוק גם חג השבועות, היינו סבורים שדי בכך שבפסח וסוכות חייב בראיה. אולם בדברי יחזקאל (פי׳ יג ענף ו אות ו) הביא שהעמודי אור (פי׳ לו אות ג) מסתפק אם צריך שיהיה חייב בכל שלושת הרגלים בראיה ושמחה.

יא. **רבינו** חננאל (ד״ה וטעמא דר׳ מאיר). ומכל מקום אינו עובר אלא ברגל, אבל כשהוא בירושלים שלא בזמן החיוב אינו עובר, ש׳ובאת שמה׳ הכוונה בזמן שמחויב לבא, ולא כשנמצא בירושלים שלא בזמן החיוב. וכן מי שפטור מראיה ושמחה, שאינו עובר משום שלא נאמר בו ׳ובאת שמה׳, אינו עובר אפילו אם הוא בירושלים. שפת אמת (ד״ה ר״מ).

יב. **ועיין** בילקוט ביאורים, שנחלקו האחרונים אם עובר בעשה רק ברגל או גם לאחר הרגל. והסוברים שעובר רק ברגל נחלקו אם עובר רק ברגל הראשון או בכל רגל ורגל. וראה שם עוד בביאור דעת הרמב״ם שעובר בעשה גם על צדקה ומתנות עניים אף שאין צריך להביאם לבית המקדש.

יג. **כלומר**, איסור ׳בל תאחר׳ הוא שלא לאחר מלהביא את הקרבן בזמן שקבעה לו התורה, וכיון שנתפרש במקום אחר שצריך להביא ברגל ראשון, ממילא אם לא הביאו ברגל ראשון עובר ב׳בל תאחר׳. על פי שפת אמת (ד״ה וממילא).

וראה בילקוט ביאורים מנין לרבי מאיר שבצדקה ומעשרות שלא שייך בהם ׳ובאת שמה׳ עובר בבל תאחר.

לקט שבחה ופאה. חייב להניח בשדה למי שקיל להו עבר גלח תעשה לכתיב לא תלקט (ויקרא יט) ולא תעוד (דברים כד) ולא תכלה (ויקרא שם) וכתיב (שם) לעני ולגר תעזוב ◦ והיכא דעבר ונטלם חייב להחזיר וליתן למי שניל לא מהני כלתיתא פ"ק דתמורה (דף ו.) ואם לא הפרים פחה מן הקמה מפרים מן העמריס או מן הכרי והיכא דגל מחמר ועוד ים לפרס דשקל בהיתר כגון דליכא עניים ואז חיכא דגל מחמר והא דאמרינן בסוף הזרוע (חולין ד' קלד:) לוי זרע בכיסור לא הוו עניים למשקל לקט אתא לקמי' דרב שמת אמר לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים אלא קאמר ליטשקול לנפשיה אלא דלא עבר אם כונם בתוך ביתו ומיהו מדפריך התם מתרומה דאם אין שם כהן שוכר פרה ומביאה ופריך נמי ממתני' [ב] דאם אין שם כהן מעלין אותם בדמים ומשני שאני התם דנתינה כתיב בהו משמע דבלקט שכחה ופאה שקיל לנפשיה ולפי' קאמ קשיא דאי דליכא עניים ועבר ונטלם הרי עובר לאלתר בגל אחמר דלוקא היכא דליכא עניים אין עובר בגל אחמר אלא ברגלים אבל היכא דליכא כלל אחמר כמו נדקה [ג] וים לפרס כגון במלקט לעורך עניים כי ההיא דתנן בפ"ד דפאה (משנה ט) מי שמלקט ואמר הרי זה לפלוני עני ר"א אומר זכה לו וחכ"א יתננה לעני הנמצא אחריו אלא לרגלים ולא מחייב בבל תאחר עד שיעברו עליו ג' רגלים וחג המצות ראשון. נמצאו פעמים ג' רגלים פעמים ד' פעמים ה': **וטעמא דר' מאיר דמחייב** במאחר נדרו אפילו רגל אחד דכתיב ובאת שמה והבאתם שמה. ש"מ כי בעת שיבא לחוג חייב להביא נדרו ואפי' ברגל ראשון. ורבנן ור"ש ההוא לעשה כלומר כיון שיעבור ברגל אחד ולא הביא עובר בעשה ואינו עובר בבל תאחר עד שיעברו ג' רגלים: **וטעמא דר' אליעזר בן יעקב** שנאמר אלה תעשו לה' במועדיכם מיעוט מועדים שנים מחייבתו התורה לעשות נדריו בשני המועדים הראשוני' מעת שנדר ואחר שני המועדים באיזה נדר שיפגע תחלה ולא הקריבו עובר בשני המועדים [ג] הראשונים בעשה. ואם יתאחר יותר עובר בלאו ורבנן אמרי לך זה המקרא לכדר' יונה בא. דא"ר יונה במס' שבועות פ"א בענין כפרת השעירים אמר קרא אלה תעשו לה' במועדיכם הוקשו כל המועדים כולן זה לזה: **וטעמא דר' אלעזר בר' שמעון** מדכתיב חג המצות השבועות וחג הסוכות ואמר לך לא היה צריך לכתוב חג הסוכות והא מיניה סליק היה לו לומר בו ובחג המצות ובחג השבועות יראה כל זכורך. בחג הסוכות שכתב למה בא לומר שזה גורם משכחת לה לר"א בר"ש. פעמים שאינו עובר בבל תאחר אלא עד שיעבור עליו ג' רגלים כגון דאקדשיה קודם חג המצות ואם הקדישו אחר חג המצות ב' רגלים ואחר עצרת רגל אחד והוא סוכות ללמד שאינו חייב לבל תאחר עד שיעבור חג הסוכות ולא יקריבנו: **ור' מאיר דנפקא ליה מובאת שמה** ור' אליעזר בן יעקב דנפקא ליה מאלה תעשו לה' במועדיכם האי קרא בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות מאי דרשי ביה. **ואסיקנא** ר' מאיר ור' אליעזר סבירא להו דכי אתאי האי קרא לאקושי חג השבועות לחג המצות מה חג המצות יש לה תשלומין כל שבעה אף חג השבועות יש לה תשלומין כל שבעה. כלומר מי שלא חג חגיגתו בי"ט של עצרת יש לו לחוג עד ז' ימים כחג המצות דהא כתיב ז' ימים תחוג וגו'. ומה ג) ת"ל תחגוהו מלמד שיום אחרון לראשון. **מי שלא חג בי"ט הראשון חוגג**

לקט שבחה ופאה כיון שעברו עליהן שלשה רגלים עובר בבל תאחר רבי שמעון אומר שלשה רגלים כסדרן [ד] **וחג המצות תחלה ר' מאיר אומר כיון שעבר עליהן רגל אחד עובר בבל תאחר רבי אליעזר בן יעקב אומר כיון שעברו עליהן שני רגלים עובר בבל תאחר רבי אלעזר ברבי שמעון אומר** [ה] **כיון שעבר עליהן חג הסוכות עובר עליהן בבל תאחר. מאי טעמא דתנא קמא מכדי** [א] **מיניהו סליק למה לי למהדר ומיכתב** [ב] **בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות שמע מינה לבל תאחר** [ג] **ורבי שמעון** [ו] **אומר אינו צריך לומר בחג הסוכות שבו דיבר הכתוב למה נאמר לומר שזה אחרון ורבי מאיר מ"ט דכתיב** [ז] **ובאת שמה והבאתם שמה ורבנן** [א] **ההוא לעשה ורבי מאיר כיון דאמר ליה רחמנא אייתי ולא אייתי ממילא קם ליה בבל תאחר ורבי אליעזר בן יעקב מאי טעמא דכתיב** [ח] **אלה תעשו לה' במועדיכם מיעוט מועדים שנים ורבנן ההוא לכדרבי יונה דאמר** [ט] **רבי יונה הוקשו כל המועדים כולם זה לזה** [י] **שכולן מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו ורבי אלעזר ברבי שמעון מאי טעמא דתניא** [יא] **רבי אלעזר בר' שמעון אומר לא יאמר חג הסוכות שבו דיבר הכתוב למה נאמר לומר שזה גורם. ורבי מאיר ורבי אליעזר בן יעקב האי בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות מאי דרשו ביה מיבעי להו לכדרבי אלעזר אמר ר' אושעיא** [יב] **דאמר ר' אלעזר אמר ר' אושעיא** [ג] **מניין לעצרת שיש לה תשלומין כל שבעה תלמוד לומר** [ב] **בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות מקיש חג השבועות לחג המצות מה חג המצות יש לו תשלומין כל שבעה אף חג השבועות יש לו תשלומין כל שבעה וליקש לחג הסוכות מה להלן שמונה אף כאן שמונה** [יג] **שמיני רגל בפני עצמו הוא אימור דאמרינן שמיני רגל בפני עצמו לענין** [ד] **פז"ר קש"ב אבל** [ה] **לעניין תשלומין דברי הכל** [ג] **תשלומין דראשון הוא דתנן** [יד] **מי שלא חג יום טוב הראשון של חג חוגג את כל הרגל ויום טוב האחרון של חג** [טו] **תפשת מרובה לא תפשת תפשת מועט תפשת אלא למאי הלכתא כתביה רחמנא לחג הסוכות לאקושיה לחג המצות מה**

שנאמר ביום השמיני שלח את העם וידרכו את המלך ונפרק לונ וערבה (סוכה ד' מז. ושם) אין משמע כך לתניא התם כשם שאמרו ימי החג טעונים קרבן שיר וברכה ולינה כך שמיני טעון כו' ורונה] לומר מאי ברכה זמן ופריך זמן כל שבעה מי איכא ומסיק מאי ברכה ברכת המזון ותפלה ודומה לההוא דמפרש [טז] ר"ת ההיא דהכא ורגל לעצמו שטעונה לינה ורבינו חננאל פירש לענין תפילות משום דאמרי' בפרק בתרא (ד' יט.) הקובר מתו שבעה ימים קודם לרגל בטלה ממנו גזירת שלשים וזימנין דליכא שבעה קודם הרגל ואפי' הכי בטלה ממנו גזירת שלשים משום שמיני עצרת ור"ת עלמו יפל בדעריב שלו קודם לליה ושלשים ידחס יחס כחשר חבלים יחס ומיהו אי אפשר לומר שידחה לגמרי דהא אמרינן בפרק בתרא למועד קטן (ד' כד: ושם) יום אחד לפני החג והחג ושמיני שלו הרי כאן אחד ועשרים יום ומהיכא דסוכה אין כאן רליה אם אין ברכה דהכא כי ההוא דהתם והתם [יז] לא הוה מצי לאוקומי בברכת המלך משום דליתיה בשבעת ימי החג. איר אומר ר"ת שהיו אומרים בבית הכנסת מזמור שלם מה שאין כן בכל שאר ימי החג שלא היו אומרים מזמור שלם אלא אחד ביום ואחד ביום אחר כלאיתא פרק החליל (סוכה ד' נה. ושם) ומימיך הומנה"י ובמסכת סופרים משמע שהיו אומרים בבית הכנסת למנצח על השמינית ומתוך כמו כן היו הלויים אומרים בבית המקדש:

תפשת מרובה לא תפשת. לא דמי להא דדרשינן [יח] ימים שיש בשלשה להתם ניחא טפי שאם נאחז להוסיף יותר משנים [יט] אין לדבר סוף מבל הכא ים לדבר סוף דטפי משמונה לא ובמורת כהנים [כ] תניא [כא] ימים שניס יכול ימים הרבה אמר רבי עקיבא כל שמשמעו מרובה ומשמעו מועט תפשת מרובה לא תפשת ר' יהודה בן בתירא אומר אמי מדות אחת כלה ואחת אינה כלה מודדין בזמלה כלה ולא בזמלה שאינה כלה אמר רבי נחמיה וכי למה בא הכתוב לפתוח או לנעול כו' ובריש סוכה (ד' ה: ושם) היא כתובה:

מה

את שמו שם לשכנו תדרשו ובאת שמה: והבאתם שמה עולתיכם וזבחיכם ואת מעשרותיכם ואת תרומת ידכם ונדריכם ונדבותיכם ובכרת בקרכם וצאנכם: [דברים יב, ה-ו] ד) אלה תעשו לה' במועדיכם מנדריכם ונדבותיכם לעולתיכם ולמנחתיכם ולנסכיכם ולשלמיכם: [במדבר כט, לט]

עין משפט נר מצוה

ח א מיי' פי"ד מהל' מעשה הקרבנות הל' יג סמג לאוין שלג:

ט ב מיי' פי"ח מהל' שגגות הל' ט:

י ג מיי' פ"ח מהל' תגיגה הל' ז:

יא ד מיי' פ"י מהל' תמידין הל' ה והל' יג:

יב ה מיי' פ"ח מהל' תגיגה הל' ד ופי"ב הל' ה:

יג ו מיי' שם פ"ח הל' ז:

רבינו חננאל

לקט שבחה ופאה כיון שעברו עליהן ג' רגלים עובר בבל תאחר רבי מאיר אומר כו'. מ"ט דת"ק מכדי מיניהו סליק כלומר הלא המקרא מפרש המועדים ועולה מהן. היה לו לכתוב שלש פעמים האלה בשנה יראה כל זכורך למה חזר ופרטן פסח שבועות וסוכות אלא ללמד כי אם יעברו עליו ג' רגלים מכל מקום בענין הזה ולא יביא הנדר שנדר ויקריבנו עובר בבל תאחר לשלמו. ור' שמעון מ"ט דתניא ר"ש אומר למה פתח הכתוב בחג המצות תחלה לומר שזה ראשון. זה הלשון המדוקדק והכי קאמר מכדי קרא ו) בחג המצות סליק היה ליה לאתחולי מההוא דקאי עליה למה ליה למיהדר ולאתחולי מפסח למדכר סדר הרגלים זמנא אחריתי אלא ללמד שלעולם פסח ראש לרגלים ולא מחייב בבל תאחר עד שיעברו עליו ג' רגלים וחג המצות ראשון. נמצאו פעמים ג' רגלים פעמים ד' פעמים ה': **וטעמא דר' מאיר דמחייב** במאחר נדרו אפילו רגל אחד דכתיב ובאת שמה והבאתם שמה. ש"מ כי בעת שיבא לחוג חייב להביא נדרו ואפי' ברגל ראשון. ורבנן ור"ש ההוא לעשה כלומר כיון שיעבור ברגל אחד ולא הביא עובר בעשה ואינו עובר בבל תאחר עד שיעברו ג' רגלים: **וטעמא דר' אליעזר בן יעקב** שנאמר אלה תעשו לה' במועדיכם מיעוט מועדים שנים מחייבתו התורה לעשות נדריו בשני המועדים הראשוני' מעת שנדר ואחר שני המועדים באיזה נדר שיפגע תחלה ולא הקריבו עובר בשני המועדים ג) הראשונים בעשה. ואם יתאחר יותר עובר בלאו ורבנן אמרי לך זה המקרא לכדר' יונה בא. דא"ר יונה במס' שבועות פ"א בענין כפרת השעירים אמר קרא אלה תעשו לה' במועדיכם הוקשו כל המועדים כולן זה לזה: **וטעמא דר' אלעזר בר' שמעון** מדכתיב חג המצות השבועות וחג הסוכות ואמר לך לא היה צריך לכתוב חג הסוכות והא מיניה סליק היה לו לומר בו ובחג המצות ובחג השבועות יראה כל זכורך. בחג הסוכות שכתב למה בא לומר שזה גורם משכחת לה לר"א בר"ש. פעמים שאינו עובר בבל תאחר אלא עד שיעבור עליו ג' רגלים כגון דאקדשיה קודם חג המצות ואם הקדישו אחר חג המצות ב' רגלים ואחר עצרת רגל אחד והוא סוכות ללמד שאינו חייב לבל תאחר עד שיעבור חג הסוכות ולא יקריבנו: **ור' מאיר דנפקא ליה מובאת שמה** ור' אליעזר בן יעקב דנפקא ליה מאלה תעשו לה' במועדיכם האי קרא בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות מאי דרשי ביה. **ואסיקנא** ר' מאיר ור' אליעזר סבירא להו דכי אתאי האי קרא לאקושי חג השבועות לחג המצות מה חג המצות יש לה תשלומין כל שבעה אף חג השבועות יש לה תשלומין כל שבעה. כלומר מי שלא חג חגיגתו בי"ט של עצרת יש לו לחוג עד ז' ימים כחג המצות דהא כתיב ז' ימים תחוג וגו'. ומה ג) ת"ל תחגוהו מלמד שיום אחרון לראשון. **מי שלא חג בי"ט הראשון חוגג**

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [גיטה דף יט:], ז) [תוספ' לערכין פ"ג], ח) גיטה יט:, ט) [שבועות י:], י) [גיטה דף יט:], יא) תגיגה יג. מ"ק כד:, יב) יומא ג. תגיגה יג. סוכה מח., יג) גיטה כ: תגיגה ט: [יז. יומא ג.] מגילה ה., יד) [תגיגה יז ומ"כ], טו) סוכה דף נה:, טז) [פרק י"ט הל' ג], יז) תהלים יב, יח) לקמן דף ו., יט) [גיטין מו.], כ) זבים פרשתא ה ה"ה.

גליון הש"ס

תוס' ד"ה לקט וכו' והיכא דעבר ונטלם. עיין יומא לו ע"ב (תד"ה לאו דנזילה) [תוס' יבמות ד"ה נלאו דנזילה (ג)]:

הגהות וציונים

[א] בכת"י ור"ש **מאי טעמיה דתניא רבי שמעון** אומר, וכ"ה בריטב"א ובר"ח, והיא הגירסא הנכונה, עיין ביצה יט ע"ב (דק"ס): [ב] תיבות "דברי הכל" ליתא בכת"י, ובחגיגה (דק"ס): [ג] בדפוס קראקא **כשחוזרן** (דק"ס), ועיין בליקוטי רש"י ובר"ן ד"ה כיון שעברו: [ד] זה סתירה שבתחלה כתב שלא נתפרש שירו, ובחגיגה (יז.) וכן ביומא (ג.) לא כתב ממסכת סופרים, שוב ראיתי בתוס' ישנים ביומא שם שזאת הוספה הוא מתלמידי רש"י והכניסו בפנים (ערוך לנר): [ה] צ"ל **ממתנות** (רש"ש): [ו] יש להוסיף **רגל לעצמו**, וכ"ה בתוספתא (גנזי יוסף): [ז] נדצ"ל **ורצה** לומר (וכן העתיק ביפה עינים, ובתוס' הרא"ש **ובעי למימר**): [ח] צ"ל **מפרש** (רש"ש): [ט] צ"ל **דהתם** (וכ"ה בתוספות הרא"ש): [י] בתוספות הרא"ש **משלשה**: [יא] [בת"כ **דכתיב** ויקרא טו **כי יזוב זוב דמה ימים רבים**] (גליון):

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

תורה אור השלם

א) שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַיי אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה: שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת תִּסְפָּר לָךְ מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ בַּקָּמָה תָּחֵל לִסְפֹּר שִׁבְעָה שָׁבֻעוֹת: חַג הַשָּׁבֻעוֹת תַּעֲשֶׂה לְךָ שְׁבַעַת יָמִים בָּאָסְפְּךָ מִגֹּרֶנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ:

[דברים טז, א, ט, יג]

ב) שָׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחָר בְּחַג הַמַּצּוֹת וּבְחַג הַשָּׁבֻעוֹת וּבְחַג הַסֻּכּוֹת וְלֹא יֵרָאֶה אֶת פְּנֵי יְיָ רֵיקָם:

[דברים טז, טז]

ג) כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם

חשק שלמה על ר"ח

ו) נרמה לי"ל מחג הסוכות סליק. ז) לשון רבינו ג"ע להם בעשה עובר מיד בגלל אחמר. ואולי לי"ל ואחר שעבר מועד אחד מהמועדים ולא הקריבו עובר בעשה ושם יתאחר אחר שני המועדים עובר בלאו. והדבר ג"ע. ח) בפ"ק דתגיגה ה"ו אבל טפ"ה ול"ל מחוגו אומו והוא קרא דויקרא כ"ד הנאמר בחגי חג הסוכות. ט) כ"ה הלשון ג"כ בירושלמי

במועדים (נמדבר כט לט) **'אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַה' בְּמוֹעֲדֵיכֶם** לְבַד מִנִּדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְכֵּיכֶם וּלְשַׁלְמֵיכֶם', הרי כתוב שצריך להביא את הנדרים והנדבות במועדים[ד], **ומיעוט 'מוֹעֲדִים'** - והמעט ביותר שנשמע מלשון רבים של 'במועדיכם', הוא **שְׁנַיִם** - שני מועדים, ויש ללמוד מכאן שצריך להביא את הנדרים והנדבות קודם שיעברו שני רגלים, ואם איחר ולא הביאם בזמן זה עובר ב'בל תאחר'[ט].

הגמרא מבארת את טעם החולקים על רבי אליעזר בן יעקב:
וְרַבָּנָן - ושאר התנאים שלא דורשים כן, סוברים שהפסוק **הַהוּא** נצרך **לְכִדְרַבִּי יוֹנָה** - לדרשתו של רבי יונה[י], **דְּאָמַר רַבִּי יוֹנָה**, בפסוק 'אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַה' בְּמוֹעֲדֵיכֶם', **הוֹקִישׁוּ כָּל הַמּוֹעֲדִים כּוּלָּם** [שביניהם גם ראש חודש[יא]] **זֶה לָזֶה**[יב], ללמד שכל שעירי חטאת המועדים כפרתם שוה, **שֶׁכּוּלָּן מְכַפְּרִים עַל טוּמְאַת מִקְדָּשׁ וְקָדָשָׁיו** - על טמא שנכנס למקדש או אכל קדשים, או טהור שאכל קדשים טמאים, כשם ששעיר ראש חודש מכפר על חטא טומאת מקדש וקדשיו[יג].

הגמרא מבארת את טעמו של רבי אלעזר ברבי שמעון:
מבררת הגמרא, **וְרַבִּי אֶלְעָזָר בְּרַבִּי שִׁמְעוֹן, מַאי טַעְמָא** - מה טעמו של רבי אלעזר ברבי שמעון הסובר שאין עוברים ב'בל תאחר' אלא כשיעבור עליו חג הסוכות. משיבה הגמרא, **דְּתַנְיָא** בברייתא, **רַבִּי אֶלְעָזָר בְּרַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמֵר**, אילו היתה כוונת הכתוב כשחזר ומנה את שמות הרגלים, לחייב ב'בל תאחר' [כמו שסובר תנא קמא], אם כן **לֹא יֵאָמֵר** 'וּבְחַג הַסּוּכוֹת', **שֶׁבּוֹ דִּיבֵּר הַכָּתוּב** - שהרי הפסוק אמור בפרשת חג הסוכות, והיה די לכתוב 'יראה כל זכורך את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר, ובחג המצות ובחג השבעות שלוש פעמים בשנה', **וְלָמָּה נֶאֱמַר** 'וּבְחַג הַסֻּכּוֹת', **אֶלָּא לוֹמַר שֶׁזֶּה** - חג הסוכות **גּוֹרֵם** איסור בל תאחר, ואין זמן תשלום הנדר תלוי בשלשה רגלים כלל[יד].

הגמרא מבארת את טעם החולקים על רבי אליעזר בן יעקב:
שואלת הגמרא, **וְרַבִּי מֵאִיר וְרַבִּי אֱלִיעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב**, הסוברים שעוברים על 'בל תאחר' אפילו אם לא עברו שלשה רגלים, **הַאי** פסוק **'וּבְחַג הַמַּצּוֹת וּבְחַג הַשָּׁבוּעוֹת וּבְחַג הַסּוּכוֹת'**, **מַאי דָּרְשׁוּ בֵּיהּ** - מה הם דורשים מכך שחזר הכתוב למנות את המועדים אחר שבהם עסק קודם לכן. משיבה הגמרא, **מִיבָּעֵי לְהוּ לְכִדְרַבִּי אֶלְעָזָר אָמַר רַבִּי אוֹשַׁעְיָא** - פסוק זה נצרך לדרשה שאמר רבי אלעזר משמו של רבי אושעיא, **דְּאָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר אָמַר רַבִּי אוֹשַׁעְיָא, מְנַיִן לָעֲצֶרֶת** [-חג השבועות[יא]] **שֶׁיֵּשׁ לָהּ** [-לקרבנות ראיה וחגיגה שלה] **תַּשְׁלוּמִין כָּל שִׁבְעָה**, שאם לא הביא בו ביום עולת ראיה ושלמי חגיגה, יכול להביאם בששת הימים שאחרי שבועות[יב], **תַּלְמוּד לוֹמַר**, **'וּבְחַג הַמַּצּוֹת וּבְחַג הַשָּׁבוּעוֹת וּבְחַג הַסּוּכוֹת'**, **מַקִּישׁ חַג הַשָּׁבוּעוֹת לְחַג הַמַּצּוֹת, מָה חַג הַמַּצּוֹת אִם לֹא הֵבִיא עוֹלַת רְאִיָּתוֹ וּשְׁלָמֵי חֲגִיגָתוֹ בְּיוֹם טוֹב** ראשון, **יֵשׁ לוֹ תַּשְׁלוּמִין כָּל שִׁבְעָה**[יג], **אַף חַג הַשָּׁבוּעוֹת יֵשׁ לוֹ תַּשְׁלוּמִין כָּל שִׁבְעָה.**

הגמרא דנה בדרשת רבי אושעיא:
מקשה הגמרא, מה ראית להקיש את חג השבועות לחג המצות שיש לו תשלומין כל שבעה בלבד, **וְלֵיקִישׁ** את חג השבועות **לְחַג הַסּוּכוֹת**, שהרי אף הוא הוזכר באותו פסוק, ונדרוש כך, **מַה לָּהֵן** - כמו ששם, בחג הסוכות, יש תשלומים כל **שְׁמוֹנָה**, שבעת ימי חג הסוכות ושמיני עצרת, **אַף כָּאן**, בחג השבועות, יהיו תשלומים כל **שְׁמוֹנָה**[יד]. מתרצת הגמרא, **שְׁמִינִי** עצרת **רֶגֶל בִּפְנֵי עַצְמוֹ הוּא**, ואינו מימי חג הסוכות, ואם כן כשכתבה התורה 'חג הסוכות' היינו שבעת ימי החג ולא שמיני עצרת, ואי אפשר להשלים בו את חובת הבאת הקרבנות של חג הסוכות[טו].

דוחה הגמרא את התירוץ, **אִימּוֹר** - מה שיכולים אנו לומר, **דְּאָמְרִינַן** [-שאומרים] **שְׁמִינִי רֶגֶל בִּפְנֵי עַצְמוֹ**, הוא רק **לְעִנְיַן** ששת

יד. **שכיון** שנאמר בפסוק 'לבד מנדריכם ונדבותיכם', משמע ש'אלה תעשו במועדיכם' הולך גם על הנדרים והנדבות. תוספות (ד"ה אלא). וראה טורי אבן (ד"ה אלא).

טו. **כלומר**, איסור 'בל תאחר' הוא שלא לאחר מלהביא את הקרבן בזמן שקבעה לו התורה, וכיון שאמרה התורה שצריך להביא קודם שיעברו שני רגלים, ממילא אם לא הביאו בזמן זה עובר ב'בל תאחר', כמו שנתבאר בדעת רבי מאיר. שפת אמת (ד"ה ורמב"ן).

רק אם עברו שנים משלושת הרגלים, פסח שבועות וסוכות, עובר, כיון שבהם יש חיוב לבוא לעזרה, וכשם שלענין עשה תלה הכתוב את החיוב 'והבאתם שמה' בחיוב 'ובאת שמה', כך גם הלאו 'בל תאחר' תלוי בחיוב לבוא לעזרה. אבל אם עברו עליו ראש השנה ויום הכיפורים, או שני ראשי חדשים, אינו עובר אף שגם הם נקראים מועד, משום שבהם אין חיוב לבוא לעזרה. טורי אבן (ד"ה רמב"ן).

טז. **בכל** אחד מהמועדים [פסח, שבועות, ראש השנה, יום הכיפורים, סוכות, שמיני עצרת, וראש חודש] היו מקריבים שעיר לחטאת בין קרבנות המוספים [ראה במדבר פרקים כח-כט], שעירי חטאת אלו באים לכפר על חטא, ומבואר במשנה (שבועות ג.) שבאים לכפר על חטא טומאת מקדש וקדשיו, כלומר על טמא שנכנס למקדש או אכל קדשים, או טהור שאכל קדשים טמאים. נחלקו תנאים (שם) על איזה אופן של טומאת מקדש וקדשיו בא כל אחד מהשעירים לכפר [וכמה אופנים יש בטומאת מקדש וקדשיו: א. שידע שהוא טמא, ואחר כך שכח ונכנס למקדש או אכל את הקודש, ואחר כך נזכר שהיה טמא. ב. שידע שהוא טמא, ואחר כך שכח ונכנס למקדש או אכל את הקודש, וגם אחר כך לא נזכר שהיה טמא. ג. שמתחילה קודם שנכנס למקדש או שאכל את הקודש לא ידע שהוא טמא, ואחר שנכנס או שאכל נודע לו שהיה טמא. ד. שמתחילה קודם שנכנס למקדש או שאכל את הקודש לא ידע שהוא טמא, וגם אחר שנכנס או שאכל לא נודע לו שהיה טמא. ה. אדם טהור שאכל בשוגג קדשים טמאים. ומבואר בגמרא שם שעל האופנים שחייב להביא קרבן אין השעירים מכפרים כפרה גמורה, אלא תולים להגן על החוטא מהיסורים עד שיביא קרבנו]. רבי יונה מבאר את המקור לדעת רבי מאיר הסובר שכל השעירים כפרתם שוה, וכולם מכפרים על כל האופנים של טומאת מקדש וקדשיו [מלבד האופן הב' הנ"ל, ששעיר הפנימי של יום הכפורים מכפר עליו].

יז. **שאף** הוא נקרא 'מועד', שנאמר (מיכה ו טו) 'קרא עלי מועד', ודרשו פסוק זה לגבי ראש חודש, כמבואר במסכת שבועות (י.).

יח. **כיון** שהפסוק 'אלה תעשו לה' במועדיכם' כתוב בסוף פרשת הקרבנות, הרי הוא עולה על כל הקרבנות. שפתי חכמים (ד"ה הוקשו).

יט. **שנאמר** לגבי שעיר חטאת ראש חודש (ויקרא י יז) 'לשאת את עון העדה', ללמד שמכפר על טומאת מקדש וקדשיו, וכמו שדורשת הגמרא בשבועות (ח:-ט:).

כ. **לכאורה** קשה לרבי אלעזר ברבי שמעון, למה הזכיר הפסוק את חג המצות וחג השבועות, וכעין שאילת הגמרא להלן לרבי מאיר ורבי אליעזר בן יעקב. וכתב הריטב"א (ד"ה ור"מ), שבאמת היה אפשר לשאול גם לדבריו, אלא שלדברי רבי מאיר ורבי אליעזר בן יעקב השאלה גם מדוע הזכיר הפסוק את חג הסוכות, ולכן העמידה הגמרא את השאלה לדבריהם, ותשובת הגמרא מיישבת גם לדעת רבי אלעזר ברבי שמעון [וכן משמע ברש"י להלן (ה. ד"ה ומ"ק), שכתב בדעת רבי אלעזר ברבי שמעון כתשובת הגמרא בסמוך]. עוד תירץ הריטב"א, שלרבי אלעזר ברבי שמעון שהוצרך הפסוק להזכיר את חג הסוכות, ממילא צריך להזכיר גם את האחרים, שאם יכתוב רק 'שלש פעמים יראה כל זכורך לפני ה' אלהיך בחג הסוכות', יהיה משמע שצריך להראות שלש פעמים בחג הסוכות.

כא. **חג** השבועות נקרא 'עצרת' בלשון חכמים, לפי שביום זה מסתיים החג שאנו חוגגים לגאולתו של עם ישראל, כי אף שיצאו ישראל ממצרים, עדיין לא הסתיימה גאולתם עד שקבלו את התורה, נמצא שימי חג הפסח הם הימים הראשונים של החג, וחג השבועות הוא יומו האחרון של החג, ומכאן שמו 'עצרת', שהוא כינוי ליום האחרון של החג, כמו 'שמיני עצרת'. תורה תמימה (ויקרא כג ז אות יז) על פי מדרש רבה (ויקרא כא ג). וכעין זה מבואר ברמב"ן (ויקרא כג לו). ובפסיקתא זוטרתא (פר' פנחס, הו"ד בנרמי יוסף אות סי' מלך מק"ח) מבואר שנקרא כן על פי לשון תרגום אונקלוס, שתרגם את הכתוב (במדבר כט לה) 'בשבועותיכם', 'בעצרתיכון'.

כב. **שלש** מצוות עשה נצטוו ישראל בכל רגל משלשת הרגלים, ואלו הן, הראייה, להיראות לפני ה' בעזרה ביום טוב הראשון של חג ולהביא קרבן עולה. והחגיגה, להקריב שלמים ביום טוב הראשון של חג. והשמחה, להקריב קרבן שלמים נוסף על שלמי החגיגה, ואלו נקראים שלמי שמחת חגיגה. רמב"ם (מגיגה פ"ג ה"ו).

כג. **שנאמר** בחג הסוכות (ויקרא כג מא) 'וחגותם אותו חג לה' [-הבא קרבן חגיגה] שבעת ימים בשנה, חקת עולם לדרתיכם, בחדש השביעי תחגו אותו', ואין לפרש שהכוונה שיש חיוב להביא הקרבנות בכל יום משבעת הימים, שהרי נאמר 'אותו', אם כן למה נאמר 'שבעה', לתשלומים, שמי שלא הביא חגיגתו ביום הראשון כמצותה, יכול להביאה בכל אחד משאר הימים (מגיגה ט.). רש"י (ד"ה מניין). והוא הדין לחג הפסח שיש לו תשלומים כל שבעה, שהרי אף הוא שבעת ימים. רש"י (מגיגה ז. ד"ה מה).

כד. **ועיין** טורי אבן (ד"ה מניין) מדוע לא הקשו שנלמד מחג הסוכות לחג המצות שיהיה לו תשלומים כל שמונה.

כה. **ריטב"א** (ד"ה שמיני). וכתב עוד, שלפי זה היה רבי אושעיא יכול להקיש את שבועות לסוכות, שהרי גם בסוכות אפשר להשלים רק כל שבעה, והטעם שהקיש לפסח, שאם היה מקיש לסוכות היה מקום לטעות ולומר שבסוכות יש לו תשלומים כל שמונה, ונלמד לשבועות שיש לו תשלומים כל שמונה. וראה שפת אמת (ד"ה שמיני) שביאר באופן אחר, וכן בשו"ת חתם סופר (מ"ז סי' כמ).

ד: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

לקט שבחה ופאה. חייב להניח בשדה למי שקיל להו עבר גלח תעשה לכתיב לא תלקט (ויקרא יט) ולא תעוד (דברים כד) ולא תכלה (ויקרא שם) וכתיב (שם) לעני ולגר תעזוב ◦ והיכא דעבר ונטלם חייב להחזיר וליתן למי שציל לא מהני כלתיתא פ"ק דתמורה (דף ו.) ואם לא הפרים פחה מן הקמה מפרים מן העמרים או מן הכרי והיכא נגל מחמר ועוד ים לפרש דשקל דהיתר כגון דליכא עניים ואז חיכא נגל מחמר והא דאמרינן בסוף הזרוע (חולין ד' קלד:) לוי זרע בכיסור לא הוו עניים למשקל לקט מחמ לקמי' דרב שמת אמר לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים אלא קאמר ליטשקול לנפשיה אלא דלא עבר אם כונס בתוך ביתו ומיהו מדפריך התם מתרומה דאם אין אם כהן שוכר פרה ומביאה ופריך נמי ממתני' ◦ דאם אין אם כהן מעלין אותם בדמים ומשני שאני התם דניתנה כתיב הכא ומשמע דנלקט שכחה ופאה שקיל לנפשיה ולפי' קאמ קשיא דאי דליכא עניים ועבר ונטלם הרי עובר לאלתר נגל מחמר דלוקה היכא דליכא עניים אין עובר נגל מחמר אלא ברגלים אגל היכא דקיימי עניים קא עבר לאלתר כמו נדקה ◦ וים לפרש כגון דמלקט לעורך עניים כי ההיא דתנן בפ"ד דפאה (משנה ט) מי שמלקט ואמר הרי זה לפלוני עני ר"א אומר זכה לו וחכ"א יתננה לעני הנמצא באותן והא דלא תשיב הכא פרט ועוללות כיון דתני הני לא אם להני: **אין** צריך לומר חג הסוכות שבו הכתוב מדבר למה נאמר לומר שזה אחרון. זו היא גירסת הקונטרס והשתא ר' אלעזר ור"ש דורשין בעניין אחד אלא אלא דאמר סבר שזה גורם ומר סבר שזה מחרון ורבינו מנחם גריס אין צריך לומר בחג המצות שבו פתח הכתוב תחילה למה נאמר לומר שזה לשבוח: **אלה** תעשו לה' במועדיכם. ומיעוט מועדים שניס ואע"ג דהאי קרא בקרבנות מוסף הוא דכתיב הא כתיב נמי

פז"ך קש"ב. פירש הקונטרס רגל בפני עצמו שאין שם חג הסוכות עליו ורוצה לומר דנברכת המזון ותפלה מזכירין שמיני עצרת ולא סוכות וברכה לעצמה פי' בקונטרס שמברכין היו המלך זכר לחנוכת הבית דכתי' בספר מלכים (מ' ח') ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך כדתניא בתוספתא דסוכה [פ"ד] י"ט האחרון של חג פייס בפני עצמו זמן לעצמו [ד] קרבן שיר וברכה לעצמו שנאמר ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך ובפרק לולב וערבה (סוכה ד' מז. ושם) אין משמע כך דתניא התם כשם שנאמר טעויות קרבן שיר וברכה ולינה כך שמיני טעון כו' ורוצה [ד] לומר מאי ברכה זמן ופריך זמן כל שבעה מי איכא ומסיק מאי ברכה ברכת המזון ותפלה ודומה להוה למפרע [ה] ר"ת ההיא דהכא ורגל לעצמו טעונה לינה ורבינו מנחם פירש לעניין מבילות משום לשמרי' דמועד קטן בפרק בתרא (ד' יט.) הקובר מתו שבעה ימים קודם לרגל בטלה ממנו גזירת שלשים ושימין דליכא שבעה קודם הרגל ואפי' הכי בטלה ממנו גזירת שלשים משום שמיני עצרת ור"ת עלמו יפד בשעריב שלו קודם לינה ושלשים ילחם כאשר אלנלים ינחם ומיהו אי אפשר לומר שיהיה שמיני עצרת דמועד קטן (ד' כד: ושם) יום אחד לפני החג והחג ושמיני שלו הרי כאן אחד ועשרים יום ומהיכא דסוכה אין כאן ראיה אם אין ברכה דהכא כי ההוא דהתם והתם [ו] לא הוה מצי למוקומי ברכת המלך משום דליתיה בשבעת ימי החג. שיר לומר ר"ת שהיו אומרים בבית הכנסת מזמור שלש מה שאין כן בכל שאר ימי החג שלא היו אומרים מזמור שלש אלא ביום אחד וחציו ביום אחר כדאיתא פרק החליל (סוכה ד' נה. ושם) ובשמיני הומנה"י ובמסכת סופרים משמע שהיו אומרים בבית הכנסת למעלה על השמיניות ושמא כמו כן היו הלויים אומרים בבית המקדש:

תפשת מרובה לא תפשת. לא דמי להא דלרשין [ז] ימים שניס רבים שלשה להתם ניחא טפי שאם בחת להוסיף יותר משניס [ח] אין לדבר סוף אבל הכא יש לדבר סוף דטפי משמונה לא ובתורת כהנים [ט] תניא [י] ימים שניס יכול ימים הרבה אמר רבי עקיבא כל שמשמעו מרובה ומשמעו מועט תפשת מרובה לא תפשת ר' יהודה בן בתירא אומר שמי מדות אחת כלה ואחת אינה כלה מודדין בשלה כלה ולא בשלה שאינה כלה אמר רבי נחמיה וכי למה בא הכתוב לפתוח או לנעול כו' ובריש סוכה (ד' ה: ושם) היא כתובה:

מה

ח א מיי' פי"ד מהל' מעשה הקרבנות הל' יג סמג לאוין שלא:
ט ב מיי' פי"ח מהל' שגגות הל' ט:
י ג מיי' פ"א מהל' מגיגה הל' ז:
יא ד מיי' פ"י מהל' תמידין הל' ה והל' יג:
יב ה מיי' פ"ח מהל' מגיגה הל' ד ופ"ג הל' ה:
יג ו מיי' שם פ"ח הל' ז:

לקט שבחה ופאה כיון שעברו עליהן ג' רגלים עובר בבל תאחר רבי מאיר אומר כו'. מ"ט דת"ק מכדי מיניהו סליק כלומר הלא המקרא מפרש המועדים ועולה מהן. היה לו לכתוב שלש פעמים האלה בשנה יראה כל זכורך למה חזר ופרטן פסח שבועות וסוכות אלא ללמד כי אם יעברו עליו ג' רגלים מכל מקום בענין הזה ולא יביא הנדר שנדר ויקריבנו עובר בבל תאחר לשלמו. ור' שמעון מ"ט דתניא ר"ש אומר למה פתח הכתוב בחג המצות תחלה לומר שזה ראשון. זה הלשון המדוקדק והכי קאמר מכדי קרא ו) בחג המצות סליק היה ליה לאתחולי מההוא דקאי עליה למה ליה למיהדר ולאתחולי מפסח למדכר סדר הרגלים זמנא אחריתי אלא ללמד שלעולם פסח ראש לרגלים ולא מחייב בבל תאחר עד שיעברו עליו ג' רגלים וחג המצות ראשון. נמצאו פעמים ג' רגלים פעמים ד' פעמים ה': **וטעמא דר' מאיר דמחייב** במאחר נדרו אפילו רגל אחד דכתיב ובאת שמה והבאתם שמה. ש"מ כי בעת שיבא לחוג חייב להביא נדרו ואפי' ברגל ראשון. ורבנן ור"ש ההוא לעשה כלומר כיון שיעבור ברגל אחד ולא הביא עובר בעשה ואינו עובר בבל תאחר עד שיעברו ג' רגלים: **וטעמא דר' אליעזר בן יעקב** שנאמר אלה תעשו לה' במועדיכם מיעוט מועדים שנים מחייבתו התורה לעשות נדריו בשני המועדים הראשוני' מעת שנדר ואחר שני המועדים באיזה נדר שיפגע תחלה ולא הקריבו עובר בשני המועדים ג) הראשונים בעשה. ואם יתאחר יותר עובר בלאו ורבנן אמרי לך זה המקרא לכדר' יונה בא. דא"ר יונה במס' שבועות פ"א בענין כפרת השעירים אמר קרא אלה תעשו לה' במועדיכם הוקשו כל המועדים כולן זה לזה: **וטעמא דר' אלעזר בר' שמעון** מדכתיב חג המצות חג השבועות וחג הסוכות ואמר לך לא היה צריך לכתוב חג הסוכות והא מיניה סליק היה לו לומר בו ובחג המצות ובחג השבועות יראה כל זכורך. בחג הסוכות שכתב למה בא לומר שזה גורם משכחת לה לר"א בר"ש. פעמים שאינו עובר בבל תאחר אלא עד שיעבור עליו ג' רגלים כגון דאקדשיה קודם חג המצות ואם הקדישו אחר חג המצות ב' רגלים ואחר עצרת רגל אחד והוא סוכות ללמד שאינו חייב לבל תאחר עד שיעבור חג הסוכות ולא יקריבנו: **ור' מאיר דנפקא ליה מובאת שמה** ור' אליעזר בן יעקב דנפקא ליה מאלה תעשו לה' במועדיכם האי קרא בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות מאי דרשי ביה. **ואסיקנא** ר' מאיר ור' אליעזר סבירא להו דכי אתאי האי קרא לאקושי חג השבועות לחג המצות מה חג המצות יש לה תשלומין כל שבעה אף חג השבועות יש לה תשלומין כל שבעה. כלומר מי שלא חג חגיגתו בי"ט של עצרת יש לו לחוג עד ז' ימים כחג המצות דהא כתיב ז' ימים תחוג וגו'. ומה ג) ת"ל תחגוהו מלמד שיום אחרון לראשון. **מי שלא חג בי"ט הראשון חוגג**

ו) [גיטה דף יט:], ב) [מוספ' לערכין פ"ג], ג) גיטה יט:, ד) [שבועות י.], ה) [גיטה דף יט:], ו) מגיגה יז. מ"ק כד:, ז) יומא ג. מגיגה יז. סוכה מח., ח) גיטה כ: מגיגה ט: [יז. יומא ג.] מגילה ה., ט) [מגיגה יז ומ"כ], י) סוכה דף נה:, כ) [פרק י"ט הל' ג], ל) תהלים יב, מ) לקמן דף ו., נ) [גיטין מו.], ס) זבים פרשתא ה ה"ה.

תוס' ד"ה לקט וכו' **והיכא דעבר ונטלם.** עיין יומא לו ע"ב (תד"ה לאו דנגילה) [תוס' יבמות ד"ה נלאו דנגילה (ב)]:

ס] בכת"י ור"ש **מאי טעמיה דתניא רבי שמעון** אומר, וכ"ה בריטב"א ובר"ח, והיא הגירסא הנכונה, עיין ביצה יט ע"ב (דק"ס): ע] תיבות "דברי הכל" ליתא בכת"י, ובחגיגה (דק"ס): ג] בדפוס קראקא **כשחוזרן** (דק"ס), ועיין בליקוטי רש"י ובר"ן ד"ה כיון שעברו: ל] זה סתירה שבתחלה כתב שלא נתפרש שירו, ובחגיגה (יז.) וכן ביומא (ג.) לא כתב ממסכת סופרים, שוב ראיתי בתוס' ישנים ביומא שם שזאת הוספה הוא מתלמידי רש"י והכניסו בפנים (ערוך לנר): פ] צ"ל **ממתנות** (רש"ש): ו] יש להוסיף **רגל לעצמו**, וכ"ה בתוספתא (גנזי יוסף): ז] נדצ"ל **ורצה** לומר (וכן העתיק ביפה עינים, ובתוס' הרא"ש **ובעי למימר**): ח] צ"ל **מפרש** (רש"ש): ט] צ"ל **דהתם** (וכ"ה בתוספות הרא"ש): י] בתוספות הרא"ש **משלשה**: כ] [בת"כ **דכתיב** ויקרא טו **כי יזוב זוב דמה ימים רבים**] (גליון):

א) שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַיְיָ אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה: שִׁבְעָה שָׁבֻעֹת תִּסְפָּר לָךְ מֵהָחֵל חֶרְמֵשׁ בַּקָּמָה תָּחֵל לִסְפֹּר שִׁבְעָה שָׁבֻעוֹת: חַג הַמַּצּוֹת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים תֹּאכַל מַצּוֹת אֲשֶׁר צִוִּיתִךָ לְמוֹעֵד חodesh הָאָבִיב כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב יָצָאתָ מִמִּצְרָיִם:

[דברים טז, א, ט, יג]

ב) שָׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָל זְכוּרְךָ אֶת פְּנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר בְּחַג הַמַּצּוֹת וּבְחַג הַשָּׁבֻעוֹת וּבְחַג הַסֻּכּוֹת וְלֹא יֵרָאֶה אֶת פְּנֵי יְיָ רֵיקָם:

[דברים טז, טז]

ג) כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִּדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָּׁמָּה: וַהֲבֵאתֶם שָׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יֶדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקַרְכֶם וְצֹאנְכֶם: [דברים יב, ה-ו]

ד) אֵלֶּה תַּעֲשׂוּ לַיְיָ בְּמוֹעֲדֵיכֶם לְבַד מִנִּדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם לְעֹלֹתֵיכֶם וּלְמִנְחֹתֵיכֶם וּלְנִסְכֵּיכֶם וּלְשַׁלְמֵיכֶם:

[במדבר כט, לט]

חשק שלמה על ר"ח ח) גרסה דל"ל מכא הסוכות סליק. ט) לשון רבינו ל"ע דהא בעשה עובר מיד בגרגל לחבר. ומ"ל ואחר שעבר מועד אחד מהמועדים ולא הקריבו עובר בעשה ואם יתאחר אחר שני המועדים עובר בלאו. והדבר ל"ע. י) כ"ה הלשון ג"כ בירושלמי בפ"ק דחגיגה ה"ו אבל בס"ה ול"ל מחוגו מועו והוא קרא דויקרא כ"ד הנאמר גבי חג הסוכות.

הדינים שסימנם בראשי תיבות הוא **פז"ר קש"ב** [-פייסכו, זמנכז, רגלכח, קרבנכט, שירל, ברכהלא], **אֲבָל לְעִנְיַן תַּשְׁלוּמִין** של קרבנות חג הסוכות, **לִדְבָרֵי הַכֹּל** שמיני עצרת **תַּשְׁלוּמִין דְּרִאשׁוֹן הוּא. דִּתְנַן** - ששנינו במשנה (חגיגה ט.), **מִי שֶׁלֹּא** חָג - שלא הביא קרבן חגיגהלב **בְּיוֹם טוֹב הָרִאשׁוֹן שֶׁל** חָג - חג הסוכות, **חוֹגֵג אֶת כָּל הָרֶגֶל** - מביאו כל ימי הסוכות, **וְכֵן בְּיוֹם טוֹב הָאַחֲרוֹן שֶׁל** חַג [-שמיני עצרת]לג. הרי מפורש במשנה שאפשר להשלים בשמיני עצרת את חובת הבאת הקרבנות של חג הסוכות, ונמצא שיש לחג הסוכות תשלומים כל שמונה ימים כן חוזרת הקושיא שנקיש את חג השבועות לחג הסוכות, ונאמר שחג השבועות יש לו תשלומין כל שמונה.

מתרצת הגמרא על פי משל, **תָּפַשְׁתָּ מְרוּבֶּה לֹא תָפַשְׁתָּ, תָּפַשְׁתָּ מוּעָט תָּפַשְׁתָּ** - אם נותנים לך לתפוס אחד משני דברים, ואינך יודע איזה מהם אתה רשאי לקחת, טוב לך לתפוס את הדבר המועט, שאז אם יתברר שהיה לך לתפוס את המרובה, הרי יוסיפו לך, ואם לא יוסיפו מכל מקום לא יטלו ממה שבידך כלום. אבל אם תתפוש את המרובה, אם יתברר שהיה לך לתפוש את המועט, יטלו ממה שבידך, ואתה נראה כשקרן, שתפסת את מה שאינו ראוי לךלד. וכן כאן, שאתה יכול להקיש את חג השבועות לחג הסוכות ולומר שיש לו תשלומים כל שמונה, ואתה יכול להקישו לחג הפסח ולומר שיש לו תשלומים כל שבעה, טוב לך לתפוש את המועט ולהקישו לחג הפסח, ולומר שיש לו תשלומים כל שבעה, שאם תתפוש את המרובה לומר שיש לו תשלומים כל שמונה, אני יכול להשיבך, מניך לך שהפסוק מלמד את השיעור המרובה של שמונה ימים ולא את השיעור המועט של שבעה ימים, והלא אף השיעור המועט נכלל במשמעות פסוק זה, אבל כשאתה תופס את המועט ואני ירצה להשיב ולומר לך שתתפוס את המרובה, יש לך להשיב שעל כל פנים השיעור המועט גם הוא נכלל בזהלה.

הגמרא מבארת מדוע הוזכר בפסוק 'חג הסוכות': מקשה הגמרא, **אֶלָּא** - אם כן שמקישים את חג השבועות לחג המצות ולא לחג הסוכות, **לְמַאי הִלְכְתָא כַּתְבֵיהּ רַחֲמָנָא לְחַג הַסּוּכּוֹת** - לשם מה הזכירה התורה באותו פסוק גם את חג הסוכות. מתרצת הגמרא, חג הסוכות נזכר בפסוק כדי **לְאַקּוֹשֵׁיהּ** - להקישו **לְחַג הַמַּצּוֹת**, וללמוד ממנו,

כו. עשרים וארבע משמרות של כהנים היו עובדות בבית המקדש לפי סדר קבוע הנזכר בדברי הימים (מ' כד ז-יח) [משה רבינו חילק את הכהנים לשמונה משמרות, ארבע מאלעזר וארבע מאיתמר בני אהרן הכהן, ושמואל הנביא ודוד המלך חילקום לעשרים וארבע משמרות. רמב"ם (כלי המקדש פ"ד ה"ג) על פי הגמרא בתענית (מ.)]. בני המשמר היו עובדים שבוע אחד, ומתחלפים בשבת, אמנם ברגלים היו כל המשמרות עובדות יחד בקרבנות הבאים מחמת החג, והיו עושים גורל איזה משמר יזכה בכל קרבן מקרבנות החג [וראה ביומא (כב. וברש"י שם ד"ה הפניעו) איך היו עורכים את הגורל במקדש]. אבל בחג הסוכות שהיו בו הרבה קרבנות לא היו עושים פייס בכל הקרבנות, אלא כל משמרת היתה מתעסקת בקרבן אחד. ביום טוב ראשון של סוכות היו מקריבים שלשה עשר פרים, והקריבום שלש עשרה משמרות לפי הסדר הקבוע בדברי הימים, ללא גורל. נשארו שם אחת עשרה משמרות לשאר הקרבנות. למחרת היו שם שנים עשר פרים, והקריבום אחת עשרה המשמרות שלא הקריבו פרים אתמול, ואת הפר הנותר הקריבו בני המשמר הראשון, ונמצא שהקריבו פר פעם שניה, וכסדר זה היו מקריבים בכל ימי החג, עד שכל המשמרות הקריבו פרים שלש פעמים, חוץ משתי משמרות שהקריבו שתי פעמים, כמבואר בסוכה (נה: ורש"י שם). אבל את הפר של שמיני עצרת לא היו מקריבים לפי סדר המשמרות, אלא היו עושים גורל בין כל המשמרות, כמו בשאר ימים טובים, ועל זה אמרו ששמיני עצרת רגל בפני עצמו לענין פייס [וראה זכרון שארית יוסף (נרש"י ד"ה פז"ר, הו"ד בגיליוני רש"י)].

כז. שמברך ברכת שהחיינו בשמיני עצרת אף שכבר בירך ביום טוב ראשון של סוכות, משום שהוא חג בפני עצמו. רש"י (ד"ה פז"ר, סוכה מח. ד"ה זמן).

כח. ששמיני עצרת אינו נקרא 'חג הסוכות'. רש"י (ד"ה פז"ר). וביארו התוספות (ד"ה פז"ר) שכוונתו לענין שבברכת המזון ובתפילה מזכירים 'את יום שמיני עצרת' ולא 'את יום חג הסוכות'. ובסוכה (מח. ד"ה רגל) פירש רש"י, לענין שאין יושבים בו בסוכה. ובתוספות ר"י הלבן (יומא ג. ד"ה פז"ר) כתב שאין נוהגות בו מצוות לולב וסוכה. וראה בערוך לנר (סוכה מז. ד"ה נסוכה) שכתב שלזה נתכוין רש"י שם, אלא שקיצר. וראה ביאורים אחרים בילקוט ביאורים.

כט. ששמיני עצרת אין קרבנו כקרבנות החג שמתמעטים והולכים. שביום הראשון מקריבים שלשה עשר פרים וביום השני שנים עשר וכן הלאה, והיה ראוי לפי סדר זה שביום השמיני יביאו ששה פרים, ובאמת מביאים רק פר אחד. וכן במנין האילים והכבשים אינו כשאר ימות החג, שבשאר ימי החג קרבים שני אילים וארבעה עשר כבשים, ובשמיני עצרת קרב איל אחד ושבעה כבשים. רש"י (ד"ה פז"ר).

ל. שאין השיר שאומרים הלויים על הדוכן ביום השמיני שוה לשיר של סוכות [שבסוכות היו השירים רומזים על ענין מתנות עניים. רש"י (סוכה מז. ד"ה שיר)], ולא נתפרש לנו מהו השיר שאומרים בשמיני עצרת. ובמסכת סופרים (פי"ט ה"ג) נתבאר שהוא המזמור (תהלים יג) 'למנצח על השמינית'. רש"י (ד"ה פז"ר). וראה בביאורי רש"י מה שנתבאר בזה. ורבינו תם (הו"ד בתוספות ד"ה פז"ר) פירש, שבכל ימי החג לא היו אומרים בבית הכנסת מזמור שלם, אלא חציו ביום אחד וחציו ביום אחר, ובשמיני היו אומרים מזמור שלם [וראה בערוך לנר (בתוס' שם, סוכה נה. ברש"י ד"ה ולקמן) מה שדן בדברי התוספות]. וראה בריטב"א (ד"ה ושיר, הו"ד בילקוט בימורים) שביאר באופן אחר.

לא. ברכת המלך שהיו מברכים אותו בשמיני עצרת, זכר לחנוכת בית המקדש שבירכו את המלך ביום שמיני עצרת, כמו שכתוב (מלכים א' ח סו) 'ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך'. רש"י (ד"ה פז"ר). ורש"י בסוכה (מח. ד"ה ברכה) פירש, שמזכירים בברכת המזון ובתפילה 'את יום השמיני חג עצרת הזה' [כמו שפירש כאן על רגל]. וכן פירשו התוספות (ד"ה פז"ר).

לב. רש"י (חגיגה ט. ד"ה מי). וכן אם לא הביא עולת ראיה. רע"ב (שם פ"ק מ"ו) [ראה בהערה לעיל על דברי הגמרא שיש לה תשלומין כל שבעה].

לג. שאף הוא נתרבה לענין תשלומין כמו שדרשו במסכת חגיגה (ט.) מכך שנאמר (ויקרא כג מד) 'בחודש השביעי תחוגו אותו', שיש לו תשלומים בכל ימי החג האמורים בחודש זה.

לד. רש"י (סוכה ה. ד"ה תפסתם).

לה. על פי רש"י בחולין (קלח. ד"ה תפסתם).

מַה חַג הַמַּצּוֹת - כשם שחג המצות, כל העולה בו לבית המקדש, **טָעוּן לִינָה** בירושלים במוצאי יום טוב הראשון עד הבוקר שלמחרתו, **אַף חַג הַסּוּכּוֹת** - כך גם חג הסוכות, כל העולה בו לבית המקדש, **טָעוּן לִינָה** בירושלים במוצאי יום טוב הראשון עד הבוקר שלמחרתו[א].

מבררת הגמרא, **וְהָתָם** - בחג המצות, **מְנָלָן** - מהיכן למדנו שטעון לינה. משיבה הגמרא, **דִּכְתִיב** בפרשת חג הפסח (דברים טז ז), 'וּפָנִיתָ **בַּבֹּקֶר וְהָלַכְתָּ לְאָהָלֶיךָ**', כלומר, אל תחזור לביתך בלילה אלא בבוקר[ב].

הגמרא מבררת לדעת תנא קמא ורבי שמעון מנין שיש תשלומין לשבועות:

שואלת הגמרא, **וְתַנָּא קַמָּא וְרַבִּי שִׁמְעוֹן (בֶּן אֶלְעָזָר)** שדורשים את הפסוק 'שָׁלוֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה וגו' בְּחַג הַמַּצּוֹת וּבְחַג הַשָּׁבֻעוֹת וּבְחַג הַסֻּכּוֹת', לענין 'בל תאחר', **תַּשְׁלוּמִין לָעֲצֶרֶת מְנָא לְהוּ** - מנין להם שיש תשלומים לקרבנות ראיה וחגיגה של שבועות בששת הימים שאחרי שבועות, שהרי לדבריהם אין כוונת הכתוב להקיש את חג השבועות לחג המצות לענין תשלומין, אלא רק לומר שצריך שלושה רגלים לעבור על 'בל תאחר'[ג].

משיבה הגמרא, **נַפְקָא לְהוּ מִדְּתָנֵי רַבָּה בַּר שְׁמוּאֵל** - דין זה נלמד לדעתם מהנאמר בברייתא ששנה רבה בר שמואל, **דְּתָנֵי רַבָּה בַּר שְׁמוּאֵל, אָמְרָה תּוֹרָה, מִנֶּה יָמִים שלמים**[ד] [עשרים ותשעה או שלושים יום[ה]], **וּלמחרת** קַדֵּשׁ **חָדְשִׁי** בהבאת קרבנות מוסף של ראש חודש ביום זה[ו]. וכן **מִנֶּה** ארבעים ותשעה **יָמִים** [-ספירת העומר], **וּלמחרת** קַדֵּשׁ **עֲצֶרֶת** בהבאת קרבנות ראיה וחגיגה. וכיון שכן יש ללמוד מזה לזה את משך הזמן שאפשר להביא בו את הקרבנות, **מַה חֹדֶשׁ לְמִנְיָנוֹ** - כשם שהבאת קרבנות ראש חודש נעשית במשך הזמן שעל ידו הוא נמנה, שהרי החודש נמנה בימים וקרבנותיו קרבים במשך כל אותו יום, **אַף עֲצֶרֶת לְמִנְיָנָהּ** - אף הבאת קרבנות ראיה וחגיגה של חג השבועות אפשר שתיעשה במשך הזמן שעל ידו היא נמנית, וכיון שהיא נמנית על ידי שבועות, כמו שאמרה התורה (ויקרא כג טו) 'שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה', אפשר להביא את הקרבנות במשך שבוע, כלומר בחג השבועות ובששת הימים שלאחריו[ח].

הגמרא מבררת את הלימוד של שבועות מראש חודש:

מקשה הגמרא, מאחר שלומדים מראש חודש שהבאת קרבנות ראיה וחגיגה של עצרת נעשית במשך הזמן שעל ידו היא נמנית, אם כן **אֵימָא עֲצֶרֶת חַד יוֹמָא** - נאמר שאפשר להביא קרבנות ראיה וחגיגה של עצרת רק יום אחד ולא שבעה ימים, שהרי מצוה למנות את הימים, כמו שאמרה התורה (ויקרא כג טו) 'תִּסְפְּרוּ חֲמִשִּׁים יוֹם'. מתרצת הגמרא, **אָמַר רָבָא, אַטּוּ עֲצֶרֶת יוֹמֵי מְנִינַן שָׁבוּעֵי לָא מְנִינַן** - וכי לחג העצרת, מונים רק ימים ולא שבועות, **וְהָאָמַר מַר** - והלא אמר אביי[ט], בספירת העומר **מִצְוָה לְמִימְנֵי יוֹמֵי** - למנות את הימים', **וּמִצְוָה לְמִימְנֵי שָׁבוּעֵי** - למנות את השבועות[י]. **וְעוֹד**, 'חַג **שָׁבוּעוֹת' כְּתִיב** בתורה (שמות לד כב, דברים טז י, טז), ומכך שקראה התורה לעצרת בלשון 'חג שבועות', מוכח שעיקר המנין שעל ידו היא נמנית הוא שבועות. ולכן יש ללמוד מראש חודש, שאפשר להביא את קרבנות ראיה וחגיגה של עצרת במשך שבוע ימים.

★

הגמרא דנה בדברי הברייתא לעיל (ד.) שמונה את קרבן פסח בין הדברים שאם נתאחר מלהביאם שלשה רגלים עובר ב'בל תאחר': מקשה הגמרא, **וּפֶסַח בַּר מִיקְרַב בִּרְגָלִים הוּא** - וכי ניתן להקריב

א. וכן חג השבועות טעון לינה, שכיון שהוקש לחג המצות לענין תשלומים, הוא הדין לענין לינה, שהרי אין היקש למחצה (כרימות כנ:). פני יהושע (ד"ה מה).

ב. ובהכרח שכוונת הכתוב לבוקר של יום ראשון של חול המועד, ולא לבוקר של יום טוב ראשון, שהרי ביום טוב ראשון צריך להשאר בירושלים כדי להראות פניו בעזרה. רש"י (ד"ה ופניתָ, סוכה מז. ד"ה ולינה) [מדברי רש"י מבואר שמצות ראיה מתקיימת רק ביום, וראה בטורי אבן (מגיגה יז: ד"ה דכמיב) שהאריך להוכיח שמצות ראיה מתקיימת בלילה. שפת אמת (נרש"י ד"ה ופניתָ)]. ורש"י בחגיגה (יז: ד"ה ופניתָ) פירש, שודאי כוונת הכתוב לבוקר של יום ראשון של חול המועד, שהרי ביום טוב ראשון אסור לחזור לביתו משום שאסור לצאת מחוץ לתחום.

ביארנו את הגמרא כדעת רש"י כאן (ד"ה טעון) ובחגיגה (יז. ד"ה טעון) שחיוב הלינה בירושלים הוא בליל מוצאי יום טוב. אבל בפסחים (נה: ד"ה טעון) כתב רש"י, שחיוב הלינה הוא בליל יום טוב הראשון, ולמחרת רשאי לצאת מירושלים ככתוב (דברים טז ז) 'ופנית בבקר והלכת לאהלך'. ואף על פי שעדיין אסור לחזור לביתו עד מוצאי יום טוב משום שאסור לצאת מחוץ לתחום, ועוד שצריך להראות פניו בעזרה ולהביא עולת ראיה, מכל מקום אינו חייב לשהות בתוך ירושלים, אלא יכול הוא לשהות מחוץ לחומה, והכתוב 'והלכת לאהלך' הכוונה לאהלו שמחוץ לחומה. וביישוב הסתירה ברש"י עיין ערוך לנר (נרש"י ד"ה טעון נהגהה מבן המחבר) וקרבן ראשית (ד"ה ומחר). אמנם התוספות כאן (ד"ה מה) ובזבחים (נו. ד"ה ופניתָ) כתבו, שצריך ללון בירושלים כל שבעת ימי הפסח.

ג. הגמרא שאלה רק לתנא קמא ורבי שמעון, אבל לרבי אלעזר ברבי שמעון הסובר שעובר על 'בל תאחר' אם עבר עליו חג הסוכות לא קשה, כיון שדורש דין 'בל תאחר' רק ממה שנאמר 'חג הסוכות', וחג השבועות וחג המצות שנאמרו בו הם מיותרים בכדי להקישם זה לזה לענין תשלומין. רש"י (ד"ה ומ"ק).

צריך ביאור, מדוע לא שאלה הגמרא על תנא קמא ורבי שמעון מנין להם שסוכות טעון לינה, שהרי לדבריהם הפסוק אינו מיותר להקיש סוכות לפסח ללמד שטעון לינה. וכתב הרש"ש (ד"ה ומ"ק) שיתכן שבאמת סוברים שאין כלל מצות לינה, וגם הרמב"ם לא הזכיר כלל דין לינה. וראה עוד מה שהביא מהתוספות בחגיגה (יז. ד"ה אף חג), ומה שכתב השפת אמת (ד"ה מה) בדעתם. וראה עוד בפני יהושע (ד"ה ומ"ק) שתירץ באופנים אחרים.

ד. שנאמר (במדבר יח כ) 'עד חודש ימים', הרי שחודש נמנה לימים. רש"י (ד"ה מנה).

ה. רש"י במנחות (סה: ד"ה מנה) כתב, מנה תשעה ועשרים יום ויקדש חדש ביום שלשים. ורש"י בחגיגה (יז: ד"ה מנה - הרשקון) פירש, מנה שלשים ימים [ובאמת פעמים שמונים עשרים ותשעה יום ופעמים שמונים שלושים יום, ראה דברי הרמב"ם המובאים בהערה להלן].

ו. ממולד למולד של הלבנה הוא עשרים ותשעה ימים ושתים עשרה שעות ותשע"ג חלקים [כשהשעה מחולקת לאלף ושמונים חלקים, והם 44 דקות ועוד 1/18 דקות]. ואי אפשר שראש החודש יהיה באמצע היום, בשעת המולד, ויהיה מקצת היום מחודש שעבר ומקצתו מהחודש הבא, שנאמר (במדבר יח כ) 'עד חודש ימים', ימים אתה מחשב לחודשים, ואי אתה מחשב שעות לחודשים (מגילה ה.). ולפיכך עושים את חודשי הלבנה מהם חודש חסר ומהם חודש מלא, חודש חסר הוא עשרים ותשעה יום אף על פי שחודשה של לבנה הוא יותר מזה, וחודש מלא הוא שלשים יום אף על פי שחודשה של לבנה פחות מזה. רמב"ם (קידוש החודש פ"ח הלכה ז-ג).

ז. רש"י (ד"ה מנה, ד"ה וקדש) ותוספות (ד"ה ממרה). ורבינו משולם (הו"ד בתוספות שם) גרס 'מנה שנים וקדש יובל', משום ש'מנה ימים וקדש חודש' הוא דרשת חז"ל, ולא שייך לומר 'אמרה תורה' אלא בדבר שהצדוקים מודים בו. אבל התוספות (שם) כתבו שאמנם יש סעד לדבריו, אך אין להגיה משום כך את ספרי הגמרא, וראה בתוספות מה שכתבו לדחות גירסת רבינו משולם.

ח. וראה בהערה להלן בשם הרש"ש מדוע למדו שעצרת יש לה תשלומים כל שבעה רק לענין קרבנות ראיה וחגיגה, ולא לענין קרבנות מוסף של עצרת.

ט. דברי אביי מובאים במנחות (סו.). ובחגיגה (יז:) הגירסא בגמרא היא 'והאמר אביי', ובדקדוקי סופרים הביא שיש ספרים שגרסו כן גם בגמרא כאן.

י. שנאמר (ויקרא כג טו) 'תספרו חמשים יום' (מגיגה יז:).

יא. שנאמר (דברים טז ט) 'שבעה שבועות תספר לך' (שם).

תירוץ זה של הגמרא צריך ביאור, שהרי כיון שמונים גם ימים וגם שבועות, לכאורה יש לנו לומר 'תפשת מרובה לא תפשת', ולא יהיה תשלומים לעצרת אלא יום אחד. ותירצו התוספות (ד"ה ממרה), שכיון שהוקשה עצרת לחודש, כמו שהחודש מתקדש לכל מה שהוא נמנה, כך עצרת תקדש לכל מה שהיא נמנית, דהיינו ימים ושבועות. והריטב"א (ד"ה מטו) כתב, שמשום קושיא זו המשיכה הגמרא ואמרה 'ועוד חג שבועות כתיב', שלכן לומדים תשלומים לפי מנין השבועות ולא לפי מנין הימים. והר"ן (ד"ה מטו) תירץ, שאין אומרים 'תפשת מרובה לא תפשת' אלא במקום שאם נלמד מהמרובה אין ללמוד מהמועט, אבל כאן אפשר ללמוד משניהם ולומר שעיקר עצרת הוא יום אחד והתשלומים הם שבעה ימים. והרש"ש (ד"ה מה) כתב, שכאן לומדים משניהם, שאת קרבנות המוספים מקריבים יום אחד, ואת קרבנות ראיה וחגיגה מקריבים שבעה ימים, וכתב שלפי זה מיושב מדוע לא למדו שעצרת יש לה תשלומים כל שבעה גם לענין קרבנות המוספים הבאים בעצרת. וראה בביאור על ספר המצוות לר"י פערלא (עשין נו ד"ה וגרמה) מה שהקשה על תירוצי התוספות והריטב"א והר"ן, ותירץ באופן אחר.

הרמב"ם (ספר המצוות עשה קסו) כתב, שאין ראיה מלשון הגמרא כאן שספירת הימים וספירת השבועות הן שתי מצוות, שהרי רק אמרו מה שצריך לעשות, ושחלקי המצוה הם ספירת הימים וספירת השבועות. אמנם אם היה נאמר בגמרא 'מנין הימים מצוה ומנין השבועות מצוה', היה משתמע שהן שתי מצוות. וראיה שהן מצוה אחת, שאם מנין השבועות מצוה בפני עצמה לא היה צריך למנותם אלא אחת לשבוע ולא כל יום [אמנם בעל המאור (פסחים קכו:) כתב, שהמקומות שנהגו שלא למנות שבועות בכל יום ויום אלא במלאת השבוע בכל שבוע ושבוע, הוא המנהג היפה]. ועוד, שהיינו אומרים שתי ברכות 'אשר קדשנו במצותיו וצונו על ספירת ימי העומר' ו'על ספירת שבועי העומר'. אבל רבינו ירוחם (מולדות אדם ומה נ"ה ח"ד) כתב, שהן שתי מצוות, אלא שמנין השבועות הוא מצוה מן התורה רק בזמן שבית המקדש קיים, ואילו מנין הימים הוא מצוה מן התורה אף בזמן הזה [ובזמן המקדש היו מברכים שתי ברכות].

מה חג המצות טעון לינה. לא שילין בירושלים כל ז' ימי הפסח ולמחר ימי הפסח ישכים וילך לו לבבל דוכתי למרבין ליה כגון לשמיני עצרת ולנכורים ולפסח שני ולכל הקרבנות שקיפרי בפרשת ראה תזכי[ו] לא מרבין ליה אלא לילה אחד והאי קרא למייתי בנופיה דפסח כתיב בפרשת ראה תזבח הפסח בערב וכתיב ואכלת ושבעת ופנית בבקר ומיהו לאו בבקר ממש דהוה י"ט אלא כדפי' בקונט' דטעון לינה ליל חולו של מועד דכ"ע לא קאמר קרא שהרי הוא יום שחייב לירושלים בעזרה וכן חג הסוכות דטעון לינה היינו לילה אחד והאי דמשמע בפ' לולב וערבה (סוכה ד' מז.) גבי חג דליכא לינה כל שבעה מלא פריך לינה כל שבעה מי ליכא כדפריך גבי זמן היינו שלא לא יבא ברגל בירושלים ביום רק יום שני אלא באחד מימי החג טעון לינה לילה שלא באחד מז' ימי הפסח ותימה למיפוק ליה דטעונין לינה משום שלמי שמחה דהיו כל שמונה כדתנן ההלל והשמחה שמונה בפ' לולב וערבה (שם ד' מב:) ואפי' בשאר ימות השנה אם מביא קרבן טעון לינה כדתניא בפירקין ופנית בבקר והלכת לאהליך מלמד שהיו עולין לרגל ומבשלין בשר בתוך העיר ואוכלין ומיהו לאו בבקר ממש דהוה י"ט אלא כדפי' בקונט' דטעון לינה ליל חולו של מועד דכ"ע לא קאמר קרא שהרי הוא יום שחייב לירושלים בעזרה וכן חג הסוכות דטעון לינה היינו לילה אחד והאי דמשמע בפ' לולב וערבה (סוכה ד' מז.) גבי חג דליכא לינה כל שבעה מלא פריך לינה כל שבעה מי ליכא כדפריך גבי זמן היינו שלא יבא ברגל בירושלים ביום רק יום שני אלא באחד מימי החג טעון לינה

קרבן פסח ברגלים, והלא קרבן **פֶּסַח זְמַנָּא קְבִיעָא לֵיהּ** - זמן הקרבתו קבוע, שהוא בארבעה עשר בניסן, **וְאִי אַקְרֵבֵיהּ אַקְרֵבֵיהּ** - אם הקריב אותו בזמנו, הרי הקריבו כדינו, **וְאִי לָא אַקְרֵבֵיהּ** - ואם לא הקריבו בזמנו, **אִידְּחֵי לֵיהּ** - הרי הוא נדחה מלהקריבו לשם פסח[י], ומיד שלא הקריבו עובר[יא]. מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב חִסְדָּא, 'פֶּסַח' כְּדִי נַסְבֵּיהּ** - שלא לצורך שנה אותו התנא בברייתא[יב], ובאמת אין דינו כשאר קרבנות שעוברים עליהם ב'בל תאחר' אחר שלשה רגלים.

מתרצת הגמרא תירוץ נוסף, **רַב שֵׁשֶׁת אָמַר, מַאי 'פֶּסַח'** - מהו 'פסח' שהזכירה הברייתא, אין הוא קרבן פסח אלא **שַׁלְמֵי פֶּסַח** - בהמה שהוקדשה לפסח[יג] ואבדה והקריבו פסח אחר במקומה[יד], ולאחר מכן נמצאה[טו], וצריך להקריב אותה כשלמים[טז], ועל קרבן זה אמר התנא שאם לא הקריבו בתוך שלשה רגלים אחר שנמצא עובר ב'בל תאחר'.

מקשה הגמרא על תירוץ רב ששת, **אִי הָכִי** - אם כן ש'פסח' האמור בברייתא הכוונה לשלמי פסח, **הַיְינוּ שְׁלָמִים** - הרי הוא כמו כל שלמים, ושלמים כבר נשנו בברייתא, ומדוע הוצרכה הברייתא לחזור ולשנות שלמי פסח. מתרצת הגמרא, **תָּנָא שְׁלָמִים הַבָּאִין מֵחֲמַת פֶּסַח** - שנה התנא בברייתא שלמים שהוקדשו בתחילה לשם פסח ונעשו שלמים, **וְתָנָא שְׁלָמִים הַבָּאִין מֵחֲמַת עַצְמָן** - ושנה שלמים שהוקדשו מתחילה לשלמים. והוצרך התנא לשנות גם שלמי פסח, משום שאילו היה שונה רק שלמים הבאים מחמת עצמם, **מָלְקֶה דַּעְתָּךְ אֲמִינָא** - היה עולה בדעתך לומר, ששלמי פסח, **הוֹאִיל וּמֵחֲמַת פֶּסַח קָאָתוּ** [-באו] ונעשו לשלמים,

18/06/2018 אהח
אוצר החכמה

יב. **שביון** שהקרבן עמד בזמן ההקרבה ולא הוקרב, דחוי הוא ופסול לגמרי (פסחים נו:). ברוך טעם (הגהות על טורי מנן ד"ה ועוד). וראה עוד בטורי אבן (ד"ה קד"ם) מה שביאר בענין הדיחוי.

יג. **תוספות** (ד"ה ומי). וביארו האחרונים [ראה חכמת מנוח (נמוקפות שם) טורי אבן (ד"ה ופסח) יהודה יעלה (שו"ת מ"ם יו"ד סי' שלז) מנחת חינוך (מצוה ה אות יח) שפת אמת (ד"ה ופסח)], שהכוונה שעובר בבל תאחר [ולא כסברת השואל בשו"ת יהודה יעלה (שם) שכוונת התוספות שעובר בעשה של הקרבת קרבן פסח], ושכן מדויק מרש"י (ד"ה ופסח, להלן ע"ג ד"ה כפסח, ושם ד"ה ועולות), ושכן משמע מתירוץ רב חסדא להלן 'פסח כדי נסבה', שהרי לא יתכן שיאמר התנא דבר שאינו אמת, שעובר על פסח ב'בל תאחר' כשבאמת אינו עובר כלל, אבל אם עובר ב'בל תאחר' מיד, הרי הוא כצדקה שנשנתה בברייתא אף שעובר עליה מיד מהטעם שביאר הר"ן (הובא בהערה לעיל ד. על 'ולדקות') [אבל לפי גירסת רבינו חננאל (מובא בהערה להלן) אין ראיה מתירוץ רב חסדא]. אמנם המאירי (לעיל ד. ד"ה אמר) כתב, שכל קרבן שיש לו זמן קבוע, כמו פסח שזמנו בארבעה עשר בניסן, אינו ב'בל תאחר'. וכן כתב הטורי אבן (שם) לפרש, שקושיית הגמרא 'ואי לא אקריבה אידחי ליה' היא שלא יעבור עליו כלל בבל תאחר, משום שאין 'בל תאחר' אלא בקרבן שלאחר איחורו עדיין ישנו בתשלומים, אבל פסח לאחר זמנו שוב אינו ראוי להקריבו. וכתב המנחת חינוך (שם) שכן דעת הרמב"ם.
כתב השפת אמת (שם), שאף לדעת רש"י [ותוספות] שעובר ב'בל תאחר' מיד בערב פסח, זהו רק אם אין הקרבן ראוי להקרב בפסח שני, אבל באופן שהוא לא נדחה והוא ראוי להקרב בפסח שני, לא יעבור בבל תאחר כשלא הקריבו בפסח ראשון אלא מיד כשלא יקריבנו בפסח שני.

יד. **רש"י** (סוטה יט: ד"ה כדי). ורבינו חננאל (ד"ה ופריק) גרס 'פסח פסיק ניביה', כלומר, יש לחתוך את 'פסח' מגירסת הברייתא.

טו. **רש"י** כאן (ד"ה שלמי) ובמנחות (פג: ד"ה מומר). אמנם רש"י בזבחים (ט. ד"ה שלמים, לו. ד"ה ושלמי, נט: ד"ה שלמי) פירש ששלמי פסח היינו חגיגת ארבעה עשר [קרבן שלמים הקרב עם הפסח כשבני החבורה מרובים, כדי שתהיה אכילת הפסח על השובע. משנה (פסחים סט:)]. ובתוספות (ד"ה שלמי) הכריחו כפירוש רש"י כאן.

טז. **רש"י** (ד"ה שלמי) כתב 'ונתכפר באחר', ומשמע מדבריו שהפסח הוא כפרה, וראה בביאורי רש"י מה שכתבנו בזה.

יז. **תוספות** (ד"ה שלמי). וביאר הטורי אבן (ד"ה קד"ם), שזה כדעת רבה הסובר (פסחים נז:) שאם נמצאה ואחר כך נשחטה בהמה אחרת במקומה לקרבן פסח, לעולם אינה קריבה כלל. שאילו לדעת רבי זירא (שם), רק אם נמצאה קודם חצות יום ארבעה עשר בניסן ואחר כך נשחטה בהמה אחרת במקומה אינה קריבה כלל, אבל אם נמצאה אחר חצות יום ארבעה עשר בניסן ונשחטה במקומה בהמה אחרת לקרבן פסח, תיקרב לשלמים.

יח. **כמבואר** בפסחים (נז:).

מה חג המצות טעון לינה. לא שלין בירושלים כל ז' ימי הפסח ולמחר ימי הפסח יסכים וילך לו דבכל דוכתי דמרבינן לינה כגון לשמיני עצרת ולבכוריים ולפסח שני ולכל הקרבנות בסיפרי בפרשת ראה תנכי[1] לא מרבינן לינה אלא לילה אחד והאי קרא למיימי בגופיה דפסח כתיב בפרשת ראה תזבח הפסח בערב וכתיב ובשלת ואכלת ופנית בבקר ומיהו לאו בבקר ממש דהוה י"ט אלא כדפי' בקונט' דטעון לינה ליל חולו של מועד דבי"ט לא קאמר קרא שהרי הוא יום שמייד לירושת בעזרה וכן חג הסוכות לטעון לינה היינו לילה אחד והאי דמשמע בפ' לולב וערבה (סוכה ד' מז.) גבי חג דליכא לינה כל שבעה אלא מדלא פריך לינה כל שבעה מי איכא כדפריך גבי פסח שני דיוסלים ביום לאסון רק ביום שני או באחד מימי החג טעון לינה לילה של מחרתו וכן אם בא אחד מז' ימי הפסח ואינו יכול להקריבו אלא בי"ד בניסן: שלמי חגיגה[2] לא מרבינן לינה אלא לילה אחד והאי קרא למיימי בגופיה דפסח כתיב בפרשת ראה תזבח הפסח בערב וכתיב ובשלת ואכלת ופנית בבקר ממש דהוה י"ט אלא כדפי' בקונט' דטעון לינה ליל חולו של מועד דבי"ט לא קאמר קרא שהרי הוא יום שמייד לירושת בעזרה וכן חג הסוכות לטעון לינה היינו לילה אחד והאי דמשמע בפ' לולב וערבה (סוכה ד' מז.) גבי חג דליכא לינה כל שבעה אלא מדלא פריך לינה כל שבעה מי איכא כדפריך גבי פסח שני דיוסלים ביום לאסון רק ביום שני או באחד מימי החג טעון לינה לילה של מחרתו וכן אם בא אחד מז' ימי הפסח יסכים וילך לו דבכל דוכתי דמרבינן לינה כגון לשמיני עצרת ולבכוריים ולפסח שני ולכל הקרבנות בסיפרי בפרשת ראה תנכי[1] לא מרבינן לינה אלא לילה אחד והאי קרא למיימי בגופיה דפסח כתיב בפרשת ראה תזבח הפסח בערב וכתיב ובשלת ואכלת ופנית בבקר ממש דהוה י"ט אלא כדפי' בקונט' דטעון לינה ליל חולו של מועד דבי"ט לא קאמר קרא שהרי הוא יום שמייד לירושת בעזרה וכן חג הסוכות לטעון לינה היינו לילה אחד והאי דמשמע בפ' לולב וערבה (סוכה ד' מז.) גבי חג דליכא לינה כל שבעה אלא מדלא פריך לינה כל שבעה מי איכא כדפריך גבי פסח שני דיוסלים ביום לאסון רק ביום שני או באחד מימי החג טעון לינה לילה של מחרתו וכן אם בא אחד מז' ימי הפסח יסכים וילך לו דבכל דוכתי דמרבינן לינה כגון לשמיני עצרת ולבכוריים ולפסח שני ולכל הקרבנות בסיפרי

עין משפט נר מצוה

יח **א** מיי׳ פי״ד מהל׳ מעשה הקרבנות הל׳ טו סמג לאוין סלח:

יט **ב** מיי׳ פי״ג מהל׳ פסולי המוקדשין הל׳ יג:

כ **ג** מיי׳ פי״ד מהל׳ מעשה הקרבנות הל׳ יד:

כא **ד** מיי׳ פ״ח מהל׳ נכורות הל׳ יג:

רבינו חננאל

אמר מאי פסח שלמי פסח כו׳. ופשוטה היא: מנהני מילי מי שידור ולא ישלם עובר בבל תאחר שנאמר כי תדור נדר וכתוב אחר אומר ואם נדר או נדבה מה זה הנדר נדבה עמו אף זה הנדר נדבה עמו. והוה ליה לקרא למכתב כי תדור נדר ודיו למה ליה למכתב להי׳ אלהיך. אלא כל דבר שיתן אדם לה׳ לרבות הדמין כגון אם יאמר אדם דמי עלי חייב לשלם דמי שווין. אבל אם יאמר אדם ערכי עלי בין נאה בין כעור מעריכין אותו כפי שניו כדכתיב מבן עשרים ועד בן ששים ערכו של זכר נ׳ שקל כסף בשקל הקדש. והחרמין כדכתיב אך כל חרם אשר יחרים וגו׳. וההקדשות כמשמען: לא תאחר לשלמו הוא הנדר עצמו ולא חליפיו כלומר אינו עובר בחליפין ואוקימנה חליפי עולה ושלמים. וכגון שנדר עולה או שלמים והפרישן קודם חג המצות ועברו חג המצות וחג השבועו׳ ולא הקריבן. ואחר חג השבועות נפל בהן מום וחיללן על אחרים ואמר אלו חליפי אלו. ועבר חג הסוכות ולא הקריב אלו שהעמידן תחת הבעלי מום. והייתי אומ׳ מאחר שאלו מכח הראשונים הם באים כמי שעברו עליהן ג׳ רגלים דמו וליחייבו בבל תאחר קמ״ל: כי דרוש ידרשנו אלו חטאות ואשמות עולה ושלמים. לה׳ אלהיך אלו צדקות ומעשר׳ בכור ופסח. מעמך זה לקט שכחה ופאה: והיה בך חטא ולא בקרבנך חטא. כלומר הקרבן המאוחר זמן כשר הוא. ואקשינן האי סברא מדאחרי׳ נפקא דתניא יכול יהא בכור שעברה שנתו פסול כפסולי המוקדשים ת״ל ואכלת לפני ה׳ אלהיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך וגו׳. מקיש בכור למעשר כו׳ מה מעשר אינו נפסל. כלומר כיון דכתיב לפני ה׳ אלהיך תאכלנו שנה בשנה אם עובר שנתו נפסל מקיש בכור למעשר מה מעשר אינו נפסל משנה לחברתה אף בכור נמי אינו נפסל משנה לחברתה ופרקינן [סד״א] ה״מ שאינו נפסל מאוחר זמן בכור דלא בר הרצאה הוא אבל קדשים כגון עולות וחטאות וכיוצא בהן דבני הרצאה נינהו אימא לא לירצו קמ״ל בך חטא ולא בקרבנך חטא ואכתי מאחר נדרו שהוא כשר ומרצה מדבן עזאי נפקא

הגהות וציונים

ס] רש״י ל״ג תיבת ״ובכור״ (תוס׳ הרא״ש עי״ש, מהרש״א ואחרונים). ובכת״י הגי׳ אלו צדקות ומעשרות ובכור **מעשר ופסח**, וכ״ה בתוס׳ ד״ה אלו ובראשונים (ועי׳ תוד״ה ומעשרות): **ג]** בדפו״י נוסף **כל** (ונשמט בדפו״ח בטעות, דק״ס): **ג]** [עי׳ מהרש״א] (גליון) המהרש״א הוא על תוס׳ ד״ה ומעשרות ובכור. ומבאר דלרש״י כן דרשינן בכור ומעשר בהמה מדרש ידרשנו ומ״ש מעשרות אינו אלא מעשר דגן: **ד]** [צ״ל והכי] (גליון) צ״ל **ולהכי** (רש״ש), וכ״ה בדפוס קראקא (דק״ס) **ה]** בתוס׳ הרא״ש העתיק **אלמא משהה**: **ו]** ת״י (גליון): **ז]** בתו״י נוסף **דמסתבר טפי** (מהרש״א): **ח]** נדצ״ל **ועולת ראיה** וכ״ה בתוס׳ הרא״ש, ובדפו״ר ותימה **שהרי** חגיגה וראיה: **ט]** בתוס׳ הרא״ש נוסף **ורעייה דרבנן**: **י]** כ״ה בכת״י, ובספרי ובילקו״ש הגירסא ונאמר להלן **נדר מה להלן** וכו׳ ותיבות ״אם נדר או נדבה״ ליתא וכן לא היה לפני רש״י (ולכן פי׳ ואם נדר כו׳) וכן יש בכת״י:

מסורת הש״ס עם הוספות

ס) [נדרים ד.], ג) [נקמן ו: נדרים ז.], ג) [מנחות פ:], ד) תמורה כח: [זבחים כט. תוספתא סנהדרין פ״ג], ה) ד., ו) לקמן ו., ז) תמורה טז., ח) [מנחות עט:], ט) בכורות דף כו:, י) חגיגה דף ט., כ) [פסחים דף עג. ד״ה מאכל], ל) דף ד. ד״ה ומעשרות.

הגהות הב״ח

(מ) גמ׳ ונאמר להלן נדר ואם נדר או נדבה׳: (נ) שם שהומס נמוך הרגל וחילולו על אחר ועבר עליו: (ג) רש״י ד״ה ה׳ אלהיך כו׳ לדקות ומעשרו׳ ובכור שכתוב בהן כו׳ מעשר דגנך ובכורות בקרך וצאנך והסי״ד: (ד) שם ד״ה חילופי עולה כו׳ מחרת ממחיה ונתכפר בה ואח״כ נמצאת הראשונה: (ה) שם ד״ה דבני הרצאה נינהו מס לכפרה: (ו) תום׳ ברים העמוד ואל לעברה זמנו ולא שנתו ואל ללא עברה:

הגהות מהר״ב רנשבורג

א] רש״י ד״ה ויפסל הואיל ועבר עליו ואיחרו. נ״ב עי׳ טולי מגן ויד דוד ופ״י:

תורה אור השלם

א) כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַיי אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ כִּי דָרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ יי אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ וְהָיָה בְךָ חֵטְא:
[דברים כג, כב]

ב) וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל: [ויקרא ז, טז]

ג) וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי יי אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת יי אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים: [דברים יד, כג]

ליקוטי רש״י

לא תאחר לשלמו. (ספרי) שלשה רגלים ולמדוהו רבותינו מן המקרא [דברים כג כב]. **אלו חטאות ואשמות.** דמחייב מדם קלי עליהו בגלל מאחר [נדרים ד.]. **ולא בקרבנך חטא.** שמא ליחרו ליגו נפסל והיה כך מטו סיפיה דקרא דלא מאחר לשלמו הוא [זבחים כט:]. **תודה שנתערבה בתמורתה.** דלא ידע הי תודה והי תמורה. **ומתה אחת מהו וכו׳.** מגל מס שמיהן עומדות מניהן לעזרה ומרעיס חלות עמהם ומתנה מס זו תודה יהא למס שלה וזו תמורתה ומס זו תודה יהא למס שלה וזו תמורתה וקא בעי מלמודא מי דאמר הא גברא מתחלה הרי עלי תודה לא קני דלא מייתי מודעו וכיון דלא קני לא מייתי יכול להפרישו מחרת למחריות הלכך לייתי בהמה עם הנותרת ולתני [מנחות פ: כת״ק]. **דלמא תמורה היא.** וכגון דאמרינן לעיל תודה טעונה לחם ולא תמורה משום הכי אין לה תקנה [מנחות פ:]. **שעברה שנתה.** וזהו ליחור דכתיב לפני ד׳ תאכלנו שנה בשנה [זבחים כט.]. **כפסולי המוקדשין.** כלומר נפל בו מום [שם:]. **ויפסל.** מהקדנה הואיל וכתיב שנה בשנה [תמורה כא: ועי״ש בצ״ק]. **מה מעשר אינו נפסל משנה לחברתה.** שהרי בשליחי זמן ניעור לנער כל המעשרות מן הבית ולהמוולות כדכתיב מקלה שלש שניס מולין (דברים יד) [זבחים שם]. **דלאו בר הרצאה הוא.** אינו בא לכפר אבל קדשים כגון עולה שמכפרת על עשה ושלמים שמניחין לזורון ליתן שלום בין ישראל לאביהם שבשמים ואימת הואיל ואיחרו פסול נעבודה [נ״א. בא בעבירה] הוא ולא לירצו קא משמע לן [זבחים שם].

שנתו וזמנו וחד לעברה (ו) שנתו ולא זמנו וחד ללא עברה לא שנתו ולא זמנו ומיהו ההוא נמי יש לייתבי דמיירי בזמנו ממש דתניא בתורת כהנים אחד זכר ואחד נקבה מנין שאם אמר הרי עלי (ז) נאמר להלן נדר. ואם נדר או נדבה וגו׳: אלו הדמין והערכין בו׳. שהן קדשי בדק הבית וכולן לה׳ ומין לכהנים בהן כלום: הוא ולא חילופיו. עליו אתה עובר ולא על חילופיו, ולקמיה מפרש לה: אלו חטאות ואשמות. שהן נדרשין ממך, שהרי חובה הם מוטלין עליך: ועולות ושלמים. כגון עולת ראיה ושלמי חגיגה שהן חובה, לאלו נדר ונדבה נדרשין ממך, וה״ה נמי לנכור [ג] ולמעשר ופסח שהן חובה: ה׳ אלהיך אלו צדקות ומעשרות. דהא קרא יתירא הוא, לחוה ליה למכתב כי דרוש ידרשנו וכבר ה׳ כתוב למעלה בתקרא, נדרוש בית לאתויי לדקות ומעשרות (ג) שכתוב בהן שם זה, ולך תהיה לדקה לפני ה׳ אלהיך (דברים כד), ואכלת לפני ה׳ אלהיך מעשר דגנך (שם יד): מעמך זה לקט שכחה ופאה. שהן חלקו של עני, דכתיב בית את העני עמך (שמות כג): ולא בקרבנך חטא. אין הקרבן נפסל בכך: חילופי עולה. כגון מנדה והפריש מחרת מחתיה (ד) ונמלאת הראשונה ונתכפר בה: מקרב קרבי. וכיון דקרבה הרי היא קרבן לעצמה, ולשלמו קרינא בית: חילופי חטאת. שכיפרו בעליה, מחמת חטאות המתות היא [ו], ופסיטא דלא עבר עליה בגל תאחר: חילופי תודה. וכגון שנתערבה בראשונה, וקי״ל [ח] על זבח התודה חלות התודה טעונה לחם ולא חליפתה ולא תמורתה טעונין לחם: ומתה אחת מהן. שהיו שתיהן קיימות מניחן ומביא חלות כנגדם לתודה ואומר הרי הלחם הזה לחם תודה, שמחיית התודה מקדש מרעיס כשנפטרה, אבל ממה אין לחברתה תקנה, (והיכי [ט]) ממעט קרא מגל תאחר: וחללו על אחר. למר זה תחת זה, ונעל מוס יוצא לחולין: פלגא דעתך בו׳. והכי קאמר קרא אם על האחד עבר זמן איחור חייב, ולא שיטורפו הוא וחילופיו לג׳ רגלים: שעברה שנתו. מלמד בתוך שנתו, שנאמר (דברים טו) לפני ה׳ אלהיך תאכלנו שנה בשנה [י]: כפסולי המוקדשים. כגבל מוס: ויפסל. הואיל ועבר עליו ואיחרו, [א] שהרי אין שנה בלא שלשה רגלים בדוד שהיו שלשתן בשנה אחת, ואם איתא דלא עבר עליה בגל תאחר לא הוי חילופי תודה, ומיהו אי עבר עליה בגל תאחר הוי חילופי תודה, ולקמיה מפרש לה: אלו חטאות ואשמות. שהן נדרשין ממך, שהרי הם מוטלין עליך: ועולות ושלמים. כגון עולת ראיה ושלמי חגיגה שהם חובה לאלו נדר ונדבה נדרשין ממך, וה״ה נמי לנכור ולמעשר ופסח שהן חובה: ה׳ אלהיך אלו צדקות ומעשרות. דהא קרא יתירא הוא, לחוה ליה למכתב כי דרוש ידרשנו וכבר ה׳ כתוב למעלה בתקרא, נדרוש בית לאתויי לדקות ומעשרות (ג) שכתוב בהן שם זה, ולך תהיה לדקה לפני ה׳ אלהיך (דברים כד), ואכלת לפני ה׳ אלהיך מעשר דגנך (שם יד): מעמך זה לקט שכחה ופאה. שהן חלקו של עני, דכתיב בית את העני עמך (שמות כג): ולא בקרבנך חטא. אין הקרבן נפסל בכך: חילופי עולה. כגון נמלאת הראשונה ונתכפר בה: מקרב קרבי. וכיון דקרבה הרי היא קרבן לעצמה, ולשלמו קרינא בית: חילופי חטאת. שכיפרו בעליה, מחמת חטאות המתות היא [ו], ופסיטא דלא עבר עליה בגל תאחר: חילופי תודה. וכגון שנתערבה בראשונה, וקי״ל [ח] על זבח התודה חלות התודה טעונה לחם ולא חליפתה ולא תמורתה טעונין לחם: ומתה אחת מהן. שהיו שתיהן קיימות מניחן ומביא חלות כנגדם לתודה ואומר הרי הלחם הזה לחם תודה, שמחיית התודה מקדש מרעיס כשנפטרה, אבל ממה אין לחברתה תקנה, (והיכי [ט]) ממעט קרא מגל תאחר: וחללו על אחר. למר זה תחת זה, ונעל מוס יוצא לחולין: פלגא דעתך בו׳. והכי קאמר קרא אם על האחד עבר זמן איחור חייב, ולא שיטורפו הוא וחילופיו לג׳ רגלים: שעברה שנתו. מלמד בתוך שנתו, שנאמר (דברים טו) לפני ה׳ אלהיך תאכלנו שנה בשנה [י]: כפסולי המוקדשין

כְּפֶסַח דָּמוּ - יהיה דינם כדין הפסח, וכשם שאם לא הקריב את הפסח עובר ב'בל תאחר' מיד, כך בשלמים הבאים מחמת הפסח עובר עליהם ב'בל תאחר' מיד ברגל ראשון אחר שנמצאו[א], **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיעה הברייתא שאין הדין כן, אלא דינם כשלמים שעוברים עליהם ב'בל תאחר' רק לאחר שעברו שלשה רגלים.

★

לעיל (ד ע"ח ועמ"ב) שנינו בברייתא את המצוות שהמאחר לקיימם עובר בהם ב'בל תאחר', הגמרא מבארת את המקור לכך:
מבררת הגמרא, **מְנָהֲנֵי מִילֵּי** - מהיכן למדנו שעוברים ב'בל תאחר' על מצוות אלו.

משיבה הגמרא, **דְּתָנוּ רַבָּנָן** בברייתא, כתוב בתורה לענין 'בל תאחר' (דברים כג כב) 'כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה' אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ, כִּי דָּרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ ה' אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ וְהָיָה בְךָ חֵטְא'. מכך שנאמר 'כִּי תִדֹּר נֶדֶר', **אֵין לִי** לרבות שעובר בבל תאחר, **אֶלָּא** על **נֶדֶר**, כלומר שאמר 'הרי עלי קרבן', שנזכר בפירוש בפסוק, אבל על **נְדָבָה**, כלומר שאמר על בהמתו 'הרי זו קרבן'[ב], **מִנַּיִן** שעובר ב'בל תאחר'[ג]. **נֶאֱמַר כָּאן** 'נֶדֶר', **וְנֶאֱמַר לְהַלָּן** לענין נותר (ויקרא ז טז) '**אִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה** זֶבַח קָרְבָּנוֹ', ויש ללמוד 'נדר' 'נדר' בגזירה שוה[ד], **מַה לְּהַלָּן נְדָבָה** כתובה **עִמּוֹ** - עם נדר, **אַף כָּאן** כשכתבה התורה 'נדר' הכוונה לכלול גם **נְדָבָה עִמּוֹ**, ומכאן שאיסור 'בל תאחר' הוא גם על נדבה.

ומה שנאמר בהמשך הפסוק 'לַה' אֱלֹהֶיךָ', **אֵלּוּ הַדָּמִין, הָעֲרָכִין, וְהַחֲרָמִין, וְהַהֶקְדֵּשׁוֹת**[ה], שכל אלו הם קדשי בדק הבית שמוקדשים רק 'לה' אלהיך' ואין לכהנים חלק בהם כללי, ומלמד הפסוק שאף אותם אם איחר מלהביא עובר ב'בל תאחר'.

בהמשך הפסוק נאמר, 'לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ', וכיון שנאמר 'לשלמו', יש לדרוש, **הוּא וְלֹא חִילּוּפָיו** - רק על הקרבן שהפריש עובר ב'בל תאחר', ולא על קרבן שבא במקומו[ח].

ומה שנאמר בהמשך הפסוק 'כִּי דָּרוֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ', שמשמע קרבנות שהוא נדרש להביאם, **אֵלּוּ חַטָּאוֹת וַאֲשָׁמוֹת** שנתחייב להביאם מחמת חטא, וכן **עוֹלוֹת** ראיה **וּשְׁלָמִים** של חגיגה שחייב להביאם ברגל[ט], שכל אלו חובה המוטלת עליו להביאם[י].

בהמשך הפסוק נאמר, 'ה' אֱלֹהֶיךָ', ולכאורה תיבות אלו מיותרות, שהרי כבר נאמר בתחילת הפסוק 'כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה' אֱלֹהֶיךָ', אלא **אֵלּוּ** - יש לדרוש מכך לחייב ב'בל תאחר' על **צְדָקוֹת** לעניים, **וּמַעֲשְׂרוֹת** של גידולי קרקע[יא], **וּבְכוֹרִים**[יב], שבכל אלו נאמר 'ה' אלוהיך'[יג].

בהמשך הפסוק נאמר 'מֵעִמָּךְ', **זֶה** - תיבה זו באה ללמד שחייב ב'בל תאחר' על **לֶקֶט שִׁכְחָה וּפֵאָה**, שנאמר בענין מצות הלואה לעני (שמות כב כד) 'אֶת הָעָנִי עִמָּךְ', ויש ללמוד ש'עמך' האמור לגבי בל תאחר עוסק במתנות עניים[יד].

בסוף הפסוק נאמר 'וְהָיָה בְךָ חֵטְא', ומשמע שדווקא 'בך' יהיה חטא של 'בל תאחר' אם לא תקיים את חובותיך בזמנם, **וְלֹא בְּקָרְבָּנְךָ חֵטְא**, כלומר, אף אם תאחר לא יפסל הקרבן מחמת כן[טו].

★

א. **רש"י** (ד"ה כפסח). ואם נמצאו שלמי הפסח כבר בערב הפסח [לאחר שחיטת הפסח, ראה בהערה לעיל (ע"ח סוף) בשם הטורי אבן], ועבר חג הפסח בלא שהקריבם, עבר ב'בל תאחר'. ערוך לנר (לעיל ע"ח סוף' ד"ה ומי) בהגהה מבן המחבר. אולם ראה שם בערוך לנר שהוא לא הבין כן בדברי רש"י.
רש"י פירש כשיטתו שיש 'בל תאחר' בקרבן פסח [ראה בהערה לעיל (ע"ח על דברי הגמרא 'מילתי ליה')]. ולפי הסוברים שבקרבן פסח אין בל תאחר כלל [ראה בהערה שם], ביאר בהגהות ר"א לנדא (לעיל ע"ח ד"ה סלקא) את דברי הגמרא, שהיה עולה בדעתנו לומר, שכמו שבקרבן פסח אין 'בל תאחר' כלל, כך גם בשלמים הבאים מחמת פסח אין 'בל תאחר' כלל.

ב. **כגון** שאמר 'הרי זו עולה' או 'הרי זו שלמים', שהם קרבנות הבאים בנדבה.

ג. **המשנה** במגילה (ח. הוספה בגמרא להלן ו.) מבארת את ההבדל בין נדר לנדבה, שבנדר שאמר 'הרי עלי קרבן', הרי חייב את עצמו להביא קרבן, ואם הקדיש בהמה ואבדה או נגנבה חייב להביא אחרת במקומה, שכל זמן שלא הקריב לא קיים את נדרו. ואילו בנדבה שאמר על אחת מבהמותיו 'הרי זו קרבן', אם אבדה או נגנבה אינו חייב להביא אחרת, שהרי לא חייב את עצמו כלום, ואין חובתו אלא להביא את הבהמה ההיא לקרבן [עיין מאירי (מגילה שם ד"ה והמשנה המתנית)]. וראה בילקוט ביאורים מדוע לא למדו נדבה מהפסוק (דברים כג כד) 'מוצא שפתיך תשמור', שנאמר בו בפירוש 'נדבה'.

ד. **רש"י** (להלן ו. ד"ה והמ).

ה. **ונתבאר** עניינם לעיל (ד.).

ו. **רש"י** (ד"ה מלו הדמין). ופירש כן כשיטתו לעיל (ד. ד"ה והחרמין) שדווקא בחרמי גבוה עובר ב'בל תאחר', אבל חרמים הניתנים לכהנים אינם ב'בל תאחר'. אבל התוספות שפירשו שם (ד"ה והחרמין) שגם בחרמי כהנים עוברים בבל תאחר, פירשו כאן (ד"ה ערכין) שהלימוד לדמים וערכין וחרמים והקדשות הוא שבכולם נאמר 'לה'' [בערכין נאמר (ויקרא כז ג) 'בערכך נפשות לה'', בחרמים נאמר (שם כז כח) 'כל חרם קודש קדשים הוא לה'', ובהקדשות נאמר (שם כז יד) 'איש כי יקדיש את ביתו קודש לה'']. והפסוק שנאמר בחרמים כולל גם חרמי כהנים (נכורות לב.), ולכן הם נדרשים מהפסוק 'לה' אלוהיך' שיש בהם 'בל תאחר'. טורי אבן (לעיל ד. ד"ה וחרמיס).

ז. **מכך** שאמר הכתוב 'לשלמו' ולא 'לשלם', משמע דווקא הוא. משך חכמה (דברים כג כג).

ח. **להלן** תבאר הגמרא במה מדובר.

ט. **רש"י** (ד"ה ועולות). ואף על פי שעולת ראיה ושלמי חגיגה יש להם זמן קבוע כמו לפסח, מכל מקום אם הפרישם ולא הקריבם עובר ב'בל תאחר' לאחר שלושה רגלים, כיון שאינם נפסלים כשעבר זמנם. תוספות (ד"ה מלו). והתוספות רי"ד (מהדו"מ ד"ה מלו) כתב, שכאן מדובר שברגל היו אבודים והפריש אחרים תחתיהם והקריבם ואחר כך נמצאו הראשונים, שאסור להתעכב מלהקריבם שלושה רגלים [אבל אם היו ברשותו ברגל ולא הקריבם, עובר ב'בל תאחר' מיד]. והריטב"א (ד"ה ועולות) כתב, שמדובר שהפריש לעולת ראיה ושלמי חגיגה בלא לפרש שהם לרגל זה, שיכול להקריבם בכל רגל ואסור להתעכב מלהקריבם שלושה רגלים [אבל אם הפרישם לרגל זה ולא הקריבם, עובר ב'בל תאחר' מיד]. אמנם הטורי אבן (ד"ה עולות) כתב שנראה לו לפרש שעולות היינו עולות של זב וזבה יולדת ומצורע, שמביאים עולות ביום טהרתם, ושלמים היינו שלמי נזיר שמביא במלאת ימי נזרו. וכתב רש"י (שם), שאין לפרש שהכונה לעולות ושלמים של נדר או נדבה, שהם חובה עליו להביאם לאחר שנדר, שהרי כבר נזכרו בתחילת הפסוק.

י. **כתב** רש"י (שם), שמפסוק זה יש לרבות גם בכור, מעשר בהמה, ופסח, שכל אלו הם קרבנות שחובה עליו להביאם. אבל התוספות (ד"ה ומעשרות) כתבו שאין ללמוד בכור ומעשר בהמה מפסוק זה, שהרי אם אין לו בכור או מעשר בהמה אינו חייב להביאם. וראה עוד בהערה להלן (על דברי הגמרא 'ומעשרות ובכור'). וראה עוד בתוספות (שם) לגבי פסח. וראה גם בהערה להלן בסמוך שיש גורסים בגמרא שלומדים פסח מ'לה' אלוהיך'.

יא. **לדעת** רש"י (ד"ה ועולות) שמעשר בהמה לומדים מ'דרוש ידרשנו', 'מעשר' הנזכר כאן היינו של גידולי קרקע [שהוא 'ומעשרות' שבברייתא לעיל (ד.), וראה בביאור ובהערה שם מה נכלל בזה]. אבל לדעת תוספות (ד"ה ומעשרות), שמ'דרוש ידרשנו' אין ללמוד לקרבנות שאין חובה עליו להביאם אם אין לו, מכאן לומדים גם מעשר בהמה. מהרש"א (נמוסי שם). ורבינו חננאל (ד"ה כי) ועוד גרסו כאן 'אלו צדקות, ומעשרות [גידולי קרקע], בכור, ומעשר [בהמה], ופסח'.

יב. **לדעת** התוספות (ד"ה מעשרות), שמ'דרוש ידרשנו' אין ללמוד לקרבנות שאין חובה עליו להביאם אם אין לו, מכאן לומדים לבכור, אך רש"י (ד"ה 'עולות') שכתב שבכור לומדים מ'דרוש ידרשנו', אינו גורס כאן 'בכור'. מהרש"א (נמוסי שם). אולם בהגהות הב"ח (אות ג) הגיה בדברי רש"י 'צדקות ומעשרות ובכור'. וראה בקהלות יעקב (סי' ה) שרצה לפרש שיש שני מיני בל תאחר בבכור, אחד נלמד מ'דרוש ידרשנו' ואחד נלמד מ'ה' אלהיך'.

יג. **לגבי** צדקה נאמר (דברים טו יג) 'ולך תהיה צדקה לפני ה' אלהיך', לגבי מעשר [ובכור] נאמר (שם יד כג) 'ואכלת לפני ה' אלהיך וגו' מעשר דגנך [ובכורות בקרך וצאנך]. רש"י (ד"ה ה'). ואף ש'מעשר דגנך' שבפסוק זה הוא מעשר שני, הוא הדין שאר המעשרות, שכל המעשרות [ואף מעשר בהמה] הוקשו זה לזה. ועוד שבפרשת ביעור מעשרות נאמר (דברים כו יג) 'ואמרת לפני ה' אלהיך בערתי הקודש מן הבית', וכל המעשרות בכלל. פני יהושע (נרשי"י שם). ואלו לא נלמדים מתחילת הפסוק שנאמר בו 'לה' אלהיך' כפי שנלמדו משם דמים וערכים וחרמים, משום שאלו קלים מדמים וערכים וחרמים, ותחילה מרבים את החמורים, וכשיש יתור נוסף מרבים אף את הקלים. ריטב"א (ד"ה ה').

יד. **רש"י** (ד"ה מעמך). גם צדקות הם חלק העני, והיה אפשר ללמדם מ'עמך', אלא שהברייתא דורשת מה שאפשר מהתיבות המוקדמות בפסוק. טורי אבן (ד"ה ה'). וראה פני יהושע (נמוסי ד"ה ערכין) שביאר באופן אחר.

טו. **התוספות** (ד"ה מה) תמהו מנין היה לנו לומר שיהיה הקרבן פסול, שהוצרך הפסוק להשמיענו שאינו פסול. ומרש"י (ד"ה מימא) נראה שרצה ליישב קושיא זו, שהיינו סבורים שהוא פסול משום מצוה הבאה בעבירה [שפוסל בקרבן (סוכה ל.)]. ואף שהמצוה אינה באה על ידי העבירה, מכל מקום כיון שאם לא היה מביא את הקרבן היה יכול להשאל עליו ולא היתה עבירה, ובמה שמביאו גורם ששוב לא יוכל להשאל עליו, נחשבת הבאתו מצוה הבאה בעבירה. אמנם התוספות סוברים שאין להחשיבה משום כך מצוה הבאה על ידי עבירה. אגודת איזוב (נ מתמר אות ד). ובשיטה מקובצת (זבחים כט. מוסי' ד"ה ומין) תירץ, שהיינו סבורים שפסולה

שנתו וזמנו וחד לעבדה (ו) שנתו ולא זמנו וחד ללא עבדה לא שנתו ולא זמנו ומיהו ההוא נמי יש ליישב לתירוצי בתוכו הפסח שלהן התנאים שמסמיכין אחד קרא אע"ג דנפקי מתרי קראי כדמשכחת בפרק בתרא: גבית הקברות זקן ומינו לפי כבודו או שהיתה שלו מרובה משל חבירו אע"ג דנפקי מתרי קראי ללא אחד קרא אחד אלא לאחד כדמסיק התם וכן פ"ק דחגיגה (דף ד.) לגלים פרט לבעלי קדין והאי קרא גופיה דמשכחת לה בשאר דרשינן ליה בפרק מי שהיה טמא (פסחים עו: ושם) לרבות תמורת הפסח אחר הפסח שקרבה שלמים ומוקי לה בנמלא אחר שחיטה והמיר בו אחר שחיטה וקרא אמשכחת בעלמא דפשיטא ליה ולא לריכא קרא:

ונאמר להלן אם נדר או נדבה. הוה אלי למתוי מהאי עניינא גופיה לכתיב ביה (דברים כג) כאשר נדרת נדבה:

ערכין וחרמין והקדשות. נכולהו כתיב להי' גבי ערכין כתיב בערכך נפשות להי' (ויקרא כז) ובחרמין כתיב (שם) קדש קדשים הוא להי' וגבי חרמי כהן נמי דריש ליה בזבחים (ד"ר פ"ק כל פסולי המוקדשים (ד' נב.) ובהקדשות כתיב (שם) איש כי יקדיש את ביתו קדש להי' ות"ת מהאי טעמא נמי תיפוק ליה חטאת ואשם ועולה ושלמים כדדרשינן נמי לקמן בשמעתין מדכתיב להי' אלהיך בקרא דמוקמ שפתיך תשמור וי"ל [לקמן דתית ליה קרא אחרינא לקדשי בדק הבית אשאר דברת מוקי ליה קרא להי' אלהיך לחטאות ואשמות דמתבר אבל הכא] לא משמע אלא שבא על חטא:

אלו חטאות ואשמות. שהן נדרשין ממך שהרי הם מוטלין חובה עליך ועולות ושלמים כגון עולת ראיה ושלמי חגיגה שהם חובה דאלו נדרים ונדבות מכי תדור נדר נפקי ותימה שלמי חגיגה ורמיה[ח] זמנא קביעא להו דעבר הרגל ולא חג אינו חייב בחליוריתו[ט] ות"כ אם תקריבנו לעיל גבי פסח וי"ל דמ"מ היכא דהופרשו ולא הקריבם קאי עליהו בבל תאחר כיון שלא נפסלו בכך וי"מ דנפקא להו חטאת מדכתיב לשון דריסה גבי חטאת דכתיב (ויקרא י) דרש דרש משה ואשם עולה ושלמים לתיתקוש דהיקישא דואת התורה בסוף התודה (מנחות דף פג: ושם) ולא יתכן דת"כ נדרים ונדבות נמי ובכור ומעשר ופסח נמי תיפוק מהאי דהכא **ומעשרות** ובכור. מעשר ובכור מכי דרוש ידרשנו לא נפקא להו למי תיוצא דידהו לחיוצא לחטאת ואשם דמי ליה בכור ומעשר לא מייחיב בהו ופסח לא גרסינן הכא דמי בשלמי פסח כרב שפת מהיכא דנפקא שלמים נפקא להו ומיהו יש לחלק:

אי חליפי חטאת למיתה אזלא. ותי חליפי אשם לרעייה אזלא דקי"ל (זבחים כה:) כל שבחטאת מתה באשם רועה ולר"ת דמפרש[י] דמן הדין באשם קרב עולה[יא] ת"כ מקרב קרבי: **שהומם** בתוך הרגל. ותין כל תאחר אלא בכל הרגל: **מה** מעשר אינו נפסל משנה לחברתה. פירש בקונטרס דכתיב מקנה שלם שניס תוליה את כל מעשר תבואתך אם שהה מעשרות שנה ראשונה ושניה ואפילו למאי דפריסית לעיל[יב] דאיכא נכלה תאחר במעשר שהופרש ולא נתנו וקרא דשנת הביעור מצטריך לאותו שלא הופרש ת"כ ובכולהו משתעי קרא דמתבער וקאת תימה בכולה שמעתין מהיכא תיתי לן דנפסל דאיצטריך קרא דאינו נפסל וכן אותו בלא ירצה ואין מאחר נדרו בלא ירצה ולמה לי: **קדשים** דבני הרצאה נינהו. דעולה מכפרת על חיובי עשה כדאמרינן בפרק קמא דזבחים (דף ז: ושם):

מדבן

כפסח דמו. וכרגל דאמון יעבור עליהן: **מנא הני מילי.** דאכל הכי תניא כמתניתא לעיל[ג] איכא בל תאחר: **נדר.** הרי עלי[ד]: **נדבה.** הרי זו[ה]: **נאמר** להלן נדר. ואם נדר או נדבה וגו': **אלו** הדמין והערכין כו'. שהן קדשי בדק הבית וכולן להי' ואין לכהנים בהן כלום: **הוא ולא חילופיו.** עליו אתה עובר ולא על חילופיו, ולקמיה מפרש לה: **אלו חטאות ואשמות.** שהן נדרשין ממך, שהרי חובה הם מוטלין עליך: **ועולות ושלמים.** כגון עולת ראיה ושלמי חגיגה שהן חובה, דאלו נדר ונדבה נינהו דקרא כתיבי, וה"ה נמי לנכור[ו] ולמעשר ופסח שהן חובה: **ה' אלהיך אלו צדקות ומעשרות.** דהא קרא יתירא הוא, להוה ליה למכתב כי דרוש ידרשנו וכבר ה' כתוב למעלה בתקרא, נדרום דיה לאתויי לדקות ומעשרות (ג) שכתוב בהן שם זה, ולך תהיה לדקה לפני ה' אלהיך (דברים כד), ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך (שם יד): מעמך זה לקט שכחה ופאה. שהן חלקו של עני, דכתיב ביה את העני עמך (שמות כג): **ולא בקרבנך חטא.** אין הקרבן נפסל בכך: **חילופי עולה.** כגון מנדה והפרים אחרית תחתיה (ד) ונמלא הרחשונה ומתכפר בה: **מקרב קרבי.** וכיון דקרבה הרי היא קרבן לעלמה, ולשלמו קרינן ביה: **חילופי חטאת.** שכיפרו בעליה, מחמת חטאות המתות היא[ז], ופשיטא דלא עבר עליה בבל תאחר: **חילופי תודה.** וכגון שנתערבה בראשונה, וקי"ל[ח] על זבח התודה חלות המודה טעונה לחם ולא חליפתה ולא תמורתה טעונין לחם: **ומתה אחת מהן.** שהם היו שתיהן קיימות מביאין ומביא מרבעים חלות כמשפט המודה ואומר הרי הלחם הזה לשם אותה שהיא תודה, ושחיטת המודה תקדם מרבעים כמשפטה, אבל מתה אין לחברתה תקנה, (והיכי[ט]) ממעט קרא מבל תאחר: **וחללו על אחר.** למר זה תחת זה, ובעל מום יולא לחולין: **שלקא דעתך** כו'. והכי קאמר קרא שם על האחד עבר זמן חיוב חייב, ולא שילטרפו הוא וחילופיו לג' רגלים: **שעברה שנתו.** מלותו בתוך שנתו, שנאמר (דברים טו) לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה[י]: **כפסולי המוקדשים.** כבעל מום: **ויפסל.** הואיל ועבר עליו וחיחרו, [יא] שהרי אין שנה שלא שלחה רגלים ברוב שניס:

כפסח דמו קמ"ל. מנהני מילי דתנו רבנן [א] כי תדור נדר אין לי אלא נדר נדבה מנין נאמר כאן נדר ונאמר להלן (ו) [ב] אם נדר או נדבה מה להלן נדבה עמו אף כאן נדבה עמו [א] לה' אלהיך אלו הדמין הערכין והחרמין וההקדשות [א] לא תאחר לשלמו הוא ולא חילופיו [א] כי דרוש ידרשנו [ו] אלו חטאות ואשמות עולות ושלמים [א] ה' אלהיך אלו צדקות ומעשרות ובכור[ז] [א] מעמך [ג] זה לקט שכחה ופאה [א] והיה בך חטא [א] ולא בקרבנך חטא. אמר מר לא תאחר לשלמו הוא ולא חילופיו חילופי מאי אי חילופי עולה ושלמים מקרב קרבי אי חילופי חטאת למיתה אזלא אלא מאי חילופי חילופי תודה דתני [ג] רבי חייא [ב] תודה שנתערבה בתמורתה ומתה אחת מהן חברתה אין לה תקנה היכי ליעביד ליקרבה וליקריב לחם בהדה דלמא תמורה היא ליקרבה בלא לחם דלמא תודה היא והא כיון דלאו בת הקרבה היא קרא למעוטי למה לי אמר רב ששת לעולם למעוטי חילופי עולה ושלמים והכא במאי עסקינן [ג] כגון שעברו עליו שני רגלים והומם וחיללו על אחר ועבר עליו רגל אחד סלקא דעתך אמינא הואיל ומכח קמא קאתי כמאן דעתדי עליו ג' רגלים דמי קמ"ל ולרבי מאיר דאמר כיון שעבר עליו רגל א' עובר בבל תאחר מאי איכא למימר אמר רבא הכא במאי עסקינן כגון שהומם בתוך הרגל וחיללו [ג] ועבר עליו [ג] הרגל סלקא דעתך אמינא הואיל ומכח קמא קאתי כמאן דעבר עליה כוליה רגל דמי קמ"ל. והיה בך חטא ולא בקרבנך חטא והא מהכא נפקא מדאחרים נפקא דתניא [ד] אחרים אומרים יכול יהא בכור שעברה שנתו כפסולי המוקדשין ויפסל תלמוד לומר [ג] ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך מקיש בכור למעשר מה מעשר אינו נפסל משנה לחברתה [ד] אף בכור אינו נפסל משנה לחברתה איצטריך סלקא דעתך אמינא הני מילי בכור דלאו בר הרצאה הוא אבל קדשים דבני הרצאה נינהו אימא לא לירצו קא משמע לן ואכתי

מדבן

מקיש בכור למעשר. כמעשר דגן קא משמעי קרא: מה מעשר אינו נפסל כו'. דכתיב (שם יד) מקלה שלם שניס וגו' שם שהה מעשרותיו שנה ראשונה ושניה: (ה) **הרצאה.** שם לכפרה שם לדורון: **אימא לא לירצו.** מאחר שהניחן נעזירה: **אומו**

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) [נדרים ד.], י) [נקמן ו: נדרים ז.], יא) [מנחות פ:], יב) תמורה כח: [זבחים כט. תוספתא מנהדרין פ"ג], יג) ד., יד) לקמן ו., טו) תמורה טז., טז) [מנחות עט:], יז) בכורות דף כו:, יח) חגיגה דף ט., יט) [פסחים דף עג. ד"ה ואשם], כ) דף ד. ד"ה ומעשרות.

הגהות הב"ח

(ו) גמ' ונאמר להלן נדר ואם נדר או נדבה ו'): (ז) שם שהומס נמוך הרגל וחילולו על אחר ועבר עליו: (ח) רש"י ד"ה ה' אלהיך כו' לדקות ומעשרו' ובכור שכתוב בהן כו' מעשר דגנך ובכורות בקרך וצאנך והסמ"ד: (ט) שם ד"ה חילופי עולה כו' תמרת תמחיה ונתכפר בה ואח"כ נמצאת הראשונה: (י) שם ד"ה דבני הרצאה נינהו אם לכפרה: (יא) תום' ברים העמוד וחד לעבדה זמנו ולא שנתו וחד ללא עבדה:

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן] רש"י ד"ה ויפסל הואיל ועבר עליו ואיחרו. נ"ב עי' טורי מגן ויד דוד ופ"י:

תורה אור השלם

א) כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַיְיָ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ כִּי דָרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ יְיָ אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ וְהָיָה בְךָ חֵטְא:
[דברים כג, כב]

ב) וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל: [ויקרא ז, טז]

ג) וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים:
[דברים יד, כג]

משנת ראשונים

להי' אלהיך אלו הדמין, הערכין, והחרמין. מדקא מרבי להו מהכא משמע דסבירא ליה סתם חרמים לגבוה (ערכין כח:), אי נמי בשפירש כן שיהיו לגבוה. **[הריטב"א]**

כי דרש ידרשנו אלו חטאות ואשמות. פשטיה דקרא כי תדור נדר לא תאחר לשלמו אבל בחובה לא אשמעינן ונפקא מינה מידרשנו. **[תוספות, נדרים ד.]**

עולות ושלמים. פי' המורה עולות ראייה ושלמי חגיגה וא"ת היאך קבע שלש רגלים למצותן ברגל הראשון שהקריבן כגון שהפרישן ואבדן והקריב אחרים תחתיהן ונמצאו שלא יאחרם יותר מג' רגלים. **[תוספות רי"ד]** **אלא מאי חילופיו חילופי תודה.** תימה לי אמאי לא קאמר נמי חילופי חטאת וכגון שנתערב בחילופיה דומיא דתודה, וי"ל דניחא ליה למימר חילופי תודה דהתם בלא תערובת היתה התמורה קריבה. **[תוספות הרא"ש]** **מה מעשר אינו נפסל משנה לחברתה.** פרש"י דכתיב מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך אלמא משהה מעשרותיו של שנה ראשונה ושניה, ואף למאי דפרישית לעיל דבל תאחר מיירי במעשר שהופרש ולא ניתן וקרא דשנת הביעור איצטריך לאותו שלא הופרש, מ"מ נהי דלא איצטריך קרא אלא לאותו שלא הופרש מיהו בכל המעשרות איירי קרא דצריך לבערם. **[תוספות הרא"ש]** וקצת תימה מהיכא תיתי לן דנפסל דאיצטריך קרא דאינו נפסל וכן אותו בלא ירצה ולא מאחר נדרו בלא ירצה, וי"ל דאיכא שום דרשא למיפסלה אי לאו הני קראי. **[תוספות הרא"ש]**

עין משפט נר מצוה

יח **א** מיי' פי"ד מהל' מעשה הקרבנות הל' טו סמג לאוין שלא:
יט **ב** מיי' פי"ג מהל' פסולי המוקדשין הל' יג:
כ **ג** מיי' פי"ד מהל' מעשה הקרבנות הל' יד:
כא **ד** מיי' פ"ו מהל' נזקות הל' יג:

רבינו חננאל

אמר מאי פסח שלמי פסח כו'. **מנהני מילי מי שידור ולא ישלם** עובר בבל תאחר שנאמר כי תדור נדר וכתוב אחר אומר ואם נדר או נדבה מה זה הנדר נדבה עמו אף זה הנדר נדבה עמו. והוה ליה לקרא למכתב כי תדור נדר ודיו למה ליה למכתב להי' אלהיך. אלא כל דבר שיתן אדם להי' לרבות הדמין כגון אם יאמר אדם דמי עלי חייב לשלם דמי שווין. אבל אם יאמר אדם ערכי עלי בין נאה בין כעור מעריכין אותו כפי שניו כדכתיב מבן עשרים ועד בן ששים ערכו של זכר נ' שקל כסף בשקל הקדש. והחרמין כדכתיב אך כל חרם אשר יחרים וגו'. וההקדשות כמשמעו: **לא תאחר לשלמו הוא הנדר עצמו** ולא חליפיו כלומר אינו עובר בחליפין ואוקימנה חליפי עולה ושלמים. וכגון שנדר עולה או שלמים והפרישן קודם חג המצות ועברו חג המצות וחג השבועו' ולא הקריבן. ואחר חג השבועות נפל בהן מום וחיללן על אחרים ואמר אלו חליפי אלו. ועבר חג הסוכות ולא הקריב אלו שהעמידן תחת הבעלי מום. והייתי אומ' מאחר שאלו מכח הראשונים הם באים כמי שעברו עליהן ג' רגלים דמו וליחייבו בבל תאחר קמ"ל: **כי דרוש ידרשנו** אלו חטאות ואשמות עולה ושלמים. לה' אלהיך אלו צדקות ומעשר' בכור ומעשר ופסח. מעמך זה לקט שכחה ופאה: **והיה בך חטא ולא בקרבנך חטא.** כלומר הקרבן המאוחר זמן כשר הוא. ואקשינן האי סברא מדאחרי' נפקא דתניא יכול יהא בכור שעברה שנתו פסול כפסולי המוקדשים ת"ל ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך וגו'. **מקיש בכור למעשר כו' מה מעשר אינו נפסל.** כלומר כיון דכתיב לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה אם עובר שנתו נפסל מקיש בכור למעשר מה מעשר אינו נפסל משנה לחברתה ופרקינן [סד"א] ה"מ שאינו נפסל מאוחר זמן בכור דלא בר הרצאה הוא אבל קדשים כגון עולות וחטאות וכיוצא בהן דבני הרצאה נינהו אימא לא לירצו קמ"ל בך חטא ולא בקרבנך חטא ואכתי מאחר נדרו שהוא כשר ומרצה מדבן עזאי נפקא

הגהות וציונים

ח] רש"י ל"ג תיבת "ובכור" (תוס' הרא"ש עי"ש, מהרש"א ואחרונים). ובכת"י הגי' אלו צדקות ומעשרות ובכור **מעשר ופסח**, וכ"ה בתוס' ד"ה אלו ובראשונים (ועי' תוד"ה ומעשרות): **ג]** בדפו"י נוסף **כל** (ונשמט בדפו"ח בטעות, דק"ס): **ג]** [עי' מהרש"א] (גליון) המהרש"א הוא על תוס' ד"ה ומעשרות ובכור. ומבאר דלרש"י כן דרשינן בכור ומעשר בהמה מדרש ידרשנו ומ"ש מעשרות אינו אלא מעשר דגן: **ד]** [צ"ל **והכי**] (גליון) צ"ל **ולהכי** (רש"ש), וכ"ה בדפוס קראקא (דק"ס) **ה]** בתוס' הרא"ש העתיק **אלמא משהה:** **ו]** ת"י (גליון): **ז]** בתו"י נוסף **דמסתבר טפי** (מהרש"א): **ח]** נדצ"ל **ועולת ראיה** וכ"ה בתוס' הרא"ש, ובדפו"ר ותימה **שהרי חגיגה וראיה:** **ט]** בתוס' הרא"ש נוסף **ורעייה דרבנן:** **י]** כ"ה בכת"י, ובספרי ובילקו"ש הגירסא ונאמר להלן **נדר מה להלן** וכו' ותיבות "אם נדר או נדבה" ליתא וכן לא היה לפני רש"י (ולכן פי' ואם נדר כו') וכן יש בכת"י:

הגמרא מבארת את דברי הברייתא שאין ׳בל תאחר׳ בחילופי קרבן:
אָמַר מַר - הובא לעיל בברייתא, **׳לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ׳, הוּא וְלֹא חִילּוּפָיו** - דווקא על הבהמה עצמה שהופרשה לקרבן עובר ב׳בל תאחר׳ ולא על הבהמה שהחליפה אותה.

מבררת הגמרא, **חִילּוּפֵי מַאי** - בחילופין של איזה קרבן מדובר, **אִי** - אם נאמר שמדובר **בְּחִילּוּפֵי עוֹלָה וּשְׁלָמִים**, כגון שאבדה הבהמה שהקדיש לעולה או לשלמים, והקדיש אחרת תחתיה, ושוב נמצאה הראשונה והקריבה, ונותרה הבהמה שנועדה להיות חילופי עולה או שלמים[ט״ז], אין לפרש כן, שהרי בהמות אלו **מִקְרַב קָרְבֵי** - צריך להקריבם, וכיון שכן הרי הן כקרבן עצמו, ואף הן בכלל ׳לא תאחר לשלמו׳. **אִי** - ואם נאמר שמדובר **בְּחִילּוּפֵי חַטָּאת**, כגון שאבדה חטאתו, והפריש אחרת תחתיה, ושוב נמצאה הראשונה והקריבה, ונותרה הבהמה שנועדה להיות חילוף חטאת, אין לפרש כן, לחובתו, שהרי השניה **לְמִיתָה אָזְלָא** - הולכת למיתה[י״], ופשוט שאין עובר עליה ב׳בל תאחר׳[י״א].

משיבה הגמרא, **אֶלָּא מַאי** - מה הם ׳חִילּוּפָיו׳ ששנינו בברייתא, **חִילּוּפֵי תּוֹדָה**[י״ב] - שהיתה לו בהמת תודה והמיר אותה בבהמה אחרת[י״ג], ונתערבו התודה ותמורתה, ומתה אחת מהן, ואין ידוע אם הנשארת היא התודה הראשונה או שהיא תמורתה, ואי אפשר להקריבה, **דְּתָנֵי רַבִּי חִיָּיא, תּוֹדָה שֶׁנִּתְעָרְבָה בִּתְמוּרָתָהּ** - בבהמה אחרת שאמר עליה שתהא תמורתה, ששתיהן קדושות[י״ד], **וּמֵתָה אַחַת מֵהֶן**, ואין ידוע איזו היא, **חֲבֵרְתָּהּ** שנשארה **אֵין לָהּ תַּקָּנָה** - אי אפשר להקריבה[י״ה], שאת הבהמה שהפריש מתחילה לתודה מקריב עם לחם, אבל את תמורתה מקריב ללא לחם[י״ו], ואם כן **הֵיכִי לֵיעֲבֵיד** - כיצד יעשו עם הבהמה הנשארת, **לֵיקְרְבָהּ וְלֵיקְרֵיב לֶחֶם בַּהֲדָהּ** - אם תאמר שיקריבה ויביא עמה לחם, יש לחשוש **דִּלְמָא** - שמא אותה הנשארת **תְּמוּרָה הִיא**, ואסור להביא עמה לחם, שכיון שאינה חייבת בלחם אם מביא לחם הרי הוא חולין בעזרה, ואסור להכניס חולין בעזרה[י״ז], ואם תאמר **לֵיקְרְבָהּ** [-שיקריבה] **בְּלֹא לֶחֶם**, יש לחשוש **דִּלְמָא** - שמא אותה הנשארת **תּוֹדָה הִיא**, ואסור להקריבה בלא לחם[י״ח]. ועל אופן זה דרשה הברייתא שאין לאו של ׳בל תאחר׳ בחילופי קרבן, כיון שאי אפשר להקריבה[י״ט].

דוחה הגמרא, **וְהָא כֵּיוָן דְּלָאו בַּת הַקְרָבָה הִיא** - והרי כיון שבהמה זו אינה ראויה להקרבה, **קְרָא לְמַעוּטֵי לָמָּה לִי** - מדוע צריך פסוק למעט שאין עוברים עליה ב׳בל תאחר׳, והלא כיון שאינו יכול להקריבה אי אפשר שיעבור עליה ב׳בל תאחר׳, שהאיסור אינו אלא כשמאחר מלהקריב בהמה שחייב בהקרבתה[כ׳].

רב ששת מבאר את דברי הברייתא באופן אחר:
אָמַר רַב שֵׁשֶׁת, לְעוֹלָם כוונת הברייתא [-למעט] **חִילּוּפֵי עוֹלָה וּשְׁלָמִים** מאיסור ׳בל תאחר׳, **וְהָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן** - וכאן, בברייתא, במה המדובר, שהוצרך הפסוק לרבותם אף שהם קרבים כמו הקרבן עצמו, **כְּגוֹן שֶׁעָבְרוּ עָלָיו** - על הקרבן הראשון **שְׁנֵי רְגָלִים, וְהוּמַם** - ונפל בו מום[כ״א], **וְחִילְּלוּ עַל אַחֵר** - על בהמה אחרת[כ״ב], **וְעָבַר עָלָיו** - על הקרבן השני עוד **רֶגֶל אֶחָד, סָלְקָא דַּעְתָּךְ אֲמִינָא** - היה עולה בדעתך לומר, **הוֹאִיל וּמִפֹּחַ קָמָא קָאָתֵי** - הואיל והקרבן השני בא מכח הקרבן הראשון, **כְּמַאן דְּעָבְרוּ עָלָיו שְׁלֹשָׁה רְגָלִים דָּמֵי** - הרי זה כאילו עברו עליו שלשה רגלים, ויעבור עליו ב׳בל תאחר׳, **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיענו הפסוק שאין הדבר כן, אלא אינו עובר ב׳בל תאחר׳ עד שיעברו שלשה רגלים על הקרבן השני[כ״ג], ומה שדרשה הברייתא ׳לא תאחר לשלמו, הוא ולא חילופיו׳, הכוונה היא שעובר ב׳בל תאחר׳ אם עברו על קרבן אחד שלשה רגלים, ולא מצטרפים הקרבן וחילופיו לשלשה רגלים[כ״ד].

הגמרא מבארת מדוע נצרכת הדרשה ׳הוא ולא חילופיו׳ לדעת רבי מאיר:
מקשה הגמרא, **וְלִרַבִּי מֵאִיר דְּאָמַר** (לעיל ד:) **שְׁנֵי גְּוָנִין שֶׁעָבַר עָלָיו רֶגֶל אֶחָד עוֹבֵר בְּ׳בַל תְּאַחֵר׳, מַאי אִיבָּא לְמֵימַר** - איך נבאר את הדרשה ׳הוא ולא חילופיו׳, הרי לדעתו גם בלא דרשה זו אין מצרפים את הקרבן עם חילופיו, כיון שמיד ברגל ראשון עובר בבל תאחר. מתרצת הגמרא, **אָמַר רָבָא, הָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן** - כאן, בברייתא, במה המדובר, **כְּגוֹן שֶׁהוּמַם** [-שנפל בו מום] **בְּתוֹךְ הָרֶגֶל** הראשון

בהמה בשנתה השניה, לקרבן שצריך להיות בשנתו הראשונה. וראה ביאורים נוספים בילקוט ביאורים.

טז. רש״י (ד״ה חילופי) לפי הגירסא ברש״י שלפנינו. אבל הב״ח (אות ד) גרס ברש״י ׳כגון שאבדה והפריש אחרת תחתיה ונתכפר בה, ואחר כך נמצאת ראשונה׳. ובשפת אמת (ד״ה חילופי, הו״ד בילקוט גילורים) הקשה עליו, שאם כגירסתו שהקריב את השניה, וזו שלפנינו היא הראשונה שהקדישה, אם כן איך נמעטה מ׳לשלמו׳ ולא חילופיו, הרי היא עצמה הקרבן שהקדיש, וגם איך נקראת חליפיו.

יז. מבואר בתמורה (טז.) שיש חמש חטאות שהלכה למשה מסיני שהולכות למיתה, ואלו הן: א. חטאת שנתכפרו בעליה. ב. חטאת שמתו בעליה. ג. תמורת חטאת. ד. חטאת שעברה שנתה. ה. ולד חטאת. ואין ממיתים אותן בידים, אלא מכניסים אותן לבית ללא מזון (קידושין נה: ורש״י שם ד״ה והיא).

יח. ובן אין להעמיד בחילופי אשם, כיון שגם אותם אין מקריבים על המזבח, וכפי הכלל (תמורה יח.) ׳כל שבחטאת מתה, באשם רועה׳. ולדעת רבינו תם שמן התורה חילופי אשם קרבים לעולה ורק רבנן גזרו שירעו, אי אפשר להעמיד בחילופי אשם משום שמן התורה עוברים עליהם ב׳בל תאחר׳ מכיון שהם קרבים, והם כמו חילופי עולה ושלמים. תוספות (ד״ה אי).

יט. התודה באה כהודאה לה׳ על נס שנעשה לו. רש״י (ויקרא ז יג). ודין הקרבתה כשלמים, אלא שנאכלת ליום ולילה בלבד, ויש להביא עמה ארבעים חלות.

כ. תוספות הרא״ש (ד״ה אלא) רש״ש (ד״ה אלא) ושפת אמת (ד״ה חילופי עולה). וביאר הרש״ש שנקראת ׳חילופי תודה׳ כלשון הפסוק לגבי תמורה (ויקרא כז י) ׳לא יחליפנו ולא ימיר אותו׳, ואין לפרש שהכוונה לבהמת תודה שהפריש תחת הראשונה שאבדה, שהרי אם הביאה קודם שנתכפר מביא חלות עמה.

כא. אסור להמיר בהמת קרבן בבהמה אחרת, ואם המיר הרי הבהמה ותמורתה קדושות (ויקרא כז י).

כב. אלא תרעה עד שיפול בה מום. רמב״ם (פסולי המוקדשין פי״ג הי״ג). וכתב מהר״י קורקוס (שם) בדעת הרמב״ם, שיביא בדמיה תודה בלא לחם. וראה בהשגות הראב״ד (שם) מה שכתב לעשות.

כג. שנאמר (ויקרא ז יג) ׳על זבח התודה חלות׳ וגו׳, ודרשו (מנחות עט:) שרק התודה טעונה לחם, אבל חליפתה ותמורתה אין טעונים לחם. רש״י (ד״ה חילופי תודה).

כד. כמבואר בחולין (קו.). מאירי (ד״ה תודה).

כה. אכן אם היו שתי הבהמות עומדות לפנינו, היה מקריב את שתיהן, ומביא את הלחם ומתנה ואומר שלחם זה בא לשם אותה שהיא התודה, ושחיטת התודה תקדש את הלחם כדין. רש״י (ד״ה ומתה).

כו. אף על פי שאי אפשר להקריב תודה זו, ואמרנו לעיל לגבי חילופי חטאת שכיון שאי אפשר להקריבה אין עוברים עליה ב׳בל תאחר׳, מכל מקום כיון שחילופי תודה עצמה ראויה להקרבה, ורק משום שנתערבה בתודה עצמה אי אפשר להקריבה, הוצרך הפסוק לומר שאין עוברים עליה ב׳בל תאחר׳ [ראה בתוספות הרא״ש (ד״ה אלא) שכתב סברה זו].

כז. ואף על פי שהבהמה עצמה ראויה להקרבה, מכל מקום למעשה אינו יכול להקריבה.

כח. הגמרא שינתה והעמידה שמדובר בהומם ולא בנאבד, משום שרק בהומם, שהקרבן השני בא מכח הקרבן הראשון שחילל עליו, יתכן לומר שיצטרפו שני הרגלים עם הרגל האחד, אבל בנאבד, הרי קדושת הראשון עומדת במקומה, ועל השניה חלה קדושה חדשה, ואין סברא לומר שיצטרף הרגל האחרון לרגלים שעברו על הבהמה הראשונה. מרומי שדה (ד״ה והכא). וראה בטורי אבן (ד״ה כגון, הו״ד בהערה להלן על דברי הגמרא ׳קא משמע לן׳) שיישב באופן אחר.

כט. שלקח בהמה אחרת ואמר ׳הרי זו תחת זו׳, כלומר תחת אותה שיש בה מום, והבהמה שיש בה מום יוצאת לחולין. רש״י (ד״ה ומצאנו).

ל. כתב בטורי אבן (ד״ה כגון) שעל כרחך מדובר בעולה ושלמים של נדבה, דהיינו שאמר ׳הרי זו עולה׳ או ׳שלמים׳, ולא בעולה ושלמים של נדר, דהיינו שאמר ׳הרי עלי עולה׳ או ׳שלמים׳, שאם מדובר בנדר אם כן הרי מעת שנתחייב להביא קרבן כבר עברו שני רגלים, ואיך נמתין לו עוד שלשה רגלים אחרים. וביאר לפי זה, שלכן בתירוץ זה העמידה הגמרא שמדובר בהומם ולא העמידה שמדובר בנאבד והפריש אחר תחתיו, שאם מדובר בנאבד אם כן מדובר בקרבן שנדר להביאו, שהרי בקרבן נדבה שאבד אינו צריך להביא אחר תחתיו [ראה בהערה לעיל על דברי הגמרא ׳נדבה מנין׳], וכאן בעל כרחך מדובר בנדבה ולא בנדר כמו שנתבאר [וראה במרומי שדה (ד״ה והכא, הו״ד בהערה לעיל על דברי הגמרא ׳והומם׳), שביאר באופן אחר מדוע לא העמידה הגמרא שנאבד]. אולם רבינו חננאל (ד״ה לא) כתב שמדובר גם בנדר. וביאר בעמק ברכה (כלל תמחר אות ג), שאחר שהפריש קרבן לנדרו שוב אינו עובר ב׳בל תאחר׳ על הנדר, שכבר קיים את נדרו במה שהפריש קרבן, ואינו עובר ב׳בל תאחר׳ אלא על שמאחר מלהקריב את הקרבן.

לא. ומכל מקום הנודר להביא קרבן, מתחיל למנות שלשה רגלים משעת הנדר, ואינו מונה מנין חדש משעה שהפריש בהמה לנדרו. טורי אבן (ד״ה כגון) [ראה גם בהערה לעיל בשם העמק ברכה]. אולם ראה ערוך לנר (להלן ו. ד״ה חד) שכתב שאינם מצטרפים.

שנתו וזמנו וחד לעבדה (ו) שנתו ולא זמנו וחד לזה עבדה לא שנתו ולא זמנו ומיהו ההוא נמי יש לישב לחייבי במותר הפסח שדרך התגיות שמסמיכין אחד קרא אע"ג דנפקי מתרי קראי כדמשכחת בפרק בא. שהן קדשי בדק הבית וכולן לה' ואין לכהנים בהן כלום: הוא ולא חילופיו. עליו אתה עובר ולא על חילופיו, ולקמיה מפרש לה: אלו חטאות ואשמות. שהן נדרשין ממך, שהרי חובה הם מוטלין עליך: ועולות ושלמים. כגון עולת ראיה ושלמי חגיגה שהן חובה, לחלו לנדר ונדבה נדרשת דקרא כתיבי, וה"ה נמי לנכור [ג] ולמעשר ופסח שהן חובה: ה' אלהיך אלו צדקות ומעשרות. דהא קרא יתירא הוא, להוה ליה למכתב כי דרוש ידרשנו וכבר ה' כתוב למעלה במקרא, נדרום היה לאתויי לצדקות ומעשרות (ג) שכתוב בהן שם זה, ולך תהיה לצדקה לפני ה' אלהיך (דברים כד), ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך (שם יד): מעמך זה לקט שכחה ופאה. שהן חלקו של עני, לכתיב היה את העני עמך (שמות כג): ולא בקרבנך חטא. אין הקרבן נפסל בכך: חילופי עולה. כגון מנדבה והפרים אחרת תחתיה (ד) ונמצאת הראשונה ונתכפר בה: מקרב קרבי. וכיון דקרבה הרי היא קרבן לעצמה, ולשלמו קרינן ביה: חילופי חטאת. שכיפרו בעליה, מחמת חטאות המתות היא [ה], ופסיטה לא עבד עלה בגד תחת: חילופי תודה. וכגון שנתערבה בראשונה, וקי"ל [ו] על זבח התודה חלות המודה טעונה לחם ולא חליפתה ולא תמורתה טעונין לחם: ומתה אחת מהן. שהם היו שתיהן קיימות מביאין ומביא מרובעים חלות כמשפט המודה ואומר הרי הלחם הזה לשם מותה שהיא תודה, ושחיטת המודה תקדם מרובעים כמשפטה, אבל ממה אין לחברתה תקנה, (והיכי [ז]) ממעט קרא מבל תאחר: וחללו על אחר. למר זה תחת זה, ובעל מום יולא לחולין: שלקא דעתך בו'. והכי קאמר קרא שם על החחד עבר זמן חיחור חייב, ולא שיטרפו הוא וחילופיו לג' רגלים: שעברה שנתו. מלותו בתוך שנתו, שנאמר (דברים טו) לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה [ט]: כפסולי המוקדשים. כבעל מום: ויפסל. הוחיל ועבר עליו וחיחרו, [א] שהרי אין שנה בלא שלשה רגלים ברוב שנים: מקיש בכור למעשר. כמעשר דגן קא משמע לן: מה מעשר אינו נפסל בו'. דכתיב (שם יד) מקלה שלם שניס וגו' שם שהם [ח] מעשרותיו שנה לשנה ושניה: (ה) הרצאה. שם לכפרה: לחלון: אימא לא לירצו. מאחר שהניחן נעזירה: מותו

אי חליפי חטאת למיתה אזלא. ותי חליפי חשם לרעייה חזלה דקי"ל (זבחים כה:) כל שבחטאת מתה בחשם רועה ולר"ת דמפרש [י] דמן הדין בחשם קרב עולה [יא] מ"ל מקרב קרבי: שהומם בתוך הרגל. ותין בל תאחר חלה בכל הרגל: מה מעשר אינו נפסל משנה לחברתה. פירש בקונטרס דכתיב מקלה שלם שניס תוליה חת כל מעשר תבוחתך חס שהה מעשרות שנה לחשונה ושניה ותפילו למאי דפריסית לעיל [יב] דאיכא נבול תאחר במעשר שהופרש ולא נתנו וקרא דשנת הביעור מנטריך לחותו שלא הופרש מ"מ בכולהו משבחין מהיכא תיתי לן לנפסל דאיצטריך קרא לחינו נפסל וכן חותו בלא ירצה ותין מאחר נדרו בלא ירצה וקשת תימה מהיכא תיתי לן לנפסל דאיצטריך קרא לאו הני קראי. [תוספות הרא"ש]

כפסח דמו קמ"ל. מנהני מילי דתנו רבנן [א] כי תדור נדר אין לי אלא נדר נדבה מנין נאמר כאן נדר ונאמר להלן (ו) [ב] אם נדר או נדבה מה להלן נדבה עמו אף כאן נדבה עמו [א] לה' אלהיך אלו הדמין הערכין והחרמין וההקדשות [א] לא תאחר לשלמו הוא ולא חילופיו [א] כי דרוש ידרשנו [ו] אלו חטאות ואשמות עולות ושלמים [א] ה' אלהיך אלו צדקות ומעשרות ובכור [ו] [א] מעמך [ג] זה לקט שכחה ופאה [א] והיה בך חטא [א] ולא בקרבנך חטא. אמר מר לא תאחר לשלמו הוא ולא חילופיו חילופי מאי אי חילופי עולה ושלמים מקרב קרבי אי חילופי חטאת למיתה אזלא אלא מאי חילופיו חילופי תודה דתני [ג] רבי חייא [ב] תודה שנתערבה בתמורתה ומתה אחת מהן חברתה אין לה תקנה היכי ליעביד ליקרבה וליקריב לחם בהדה דלמא תמורה היא ליקרבה בלא לחם דלמא תודה היא והא כיון דלאו בת הקרבה היא קרא למעוטי למה לי אמר רב ששת לעולם למעוטי חילופי עולה ושלמים והכא במאי עסקינן [ג] כגון שעברו עליו שני רגלים והומם וחיללו על אחר ועבר עליו רגל אחד סלקא דעתך אמינא הואיל ומכח קמא קאתי כמאן דעברו עליו ג' רגלים דמי קמ"ל ולרבי מאיר דאמר כיון שעבר עליו רגל א' עובר בבל תאחר מאי איכא למימר אמר רבא הכא במאי עסקינן כגון שהומם בתוך הרגל וחיללו [ג] ועבר עליו [ג] הרגל סלקא דעתך אמינא הואיל ומכח קמא קאתי כמאן דעבר עליה כוליה רגל דמי קמ"ל. והיה בך חטא ולא בקרבנך חטא והא מהכא נפקא מדאחרים נפקא דתניא [ד] אחרים אומרים יכול יהא בכור שעברה שנתו כפסולי המוקדשין ויפסל תלמוד לומר [ג] ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך מקיש בכור למעשר מה מעשר אינו נפסל משנה לחברתה [ד] אף בכור אינו נפסל משנה לחברתה איצטריך סלקא דעתך אמינא הני מילי בכור דלאו בר הרצאה הוא אבל קדשים דבני הרצאה נינהו אימא לא לירצו קא משמע לן ואכתי

מדבן

כדכתיב לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה אם עובר שנתו נפסל מקיש בכור למעשר מה מעשר אינו נפסל משנה לחברתה אף בכור נמי אינו נפסל משנה לחברתה ופרקינן [סד"א] ה"מ שאינו נפסל מאוחר זמן בכור דלא בר הרצאה הוא אבל קדשים כגון עולות וחטאות וכיוצא בהן דבני הרצאה נינהו אימא לא לירצו קמ"ל בך חטא ולא בקרבנך חטא ואכתי מאחר נדרו שהוא כשר ומרצה מדבן עזאי נפקא

הגהות וציונים

ח] רש"י ל"ג תיבת "ובכור" (תוס' הרא"ש עי"ש, מהרש"א ואחרונים). ובכת"י הגי' אלו צדקות ומעשרות ובכור **מעשר ופסח**, וכ"ה בתוס' ד"ה אלו ובראשונים (ועי' תוד"ה ומעשרות): **ג]** בדפו"י נוסף **כל** (ונשמט בדפו"ח בטעות, דק"ס): **ג]** [עי' מהרש"א] (גליון) המהרש"א הוא על תוס' ד"ה ומעשרות ובכור. ומבאר דלרש"י כן דרשינן בכור ומעשר בהמה מדרש ידרשנו ומ"ש מעשרות אינו אלא מעשר דגן: **ד]** [צ"ל **והכי**] (גליון) צ"ל **ולהכי** (רש"ש), וכ"ה בדפוס קראקא (דק"ס) **ה]** בתוס' הרא"ש העתיק **אלמא משהה**: **ו]** ת"י (גליון): **ז]** בתו"י נוסף **דמסתבר טפי** (מהרש"א): **ח]** נדצ"ל **ועולת ראיה** וכ"ה בתוס' הרא"ש, ובדפו"ר ותימה **שהרי** חגיגה וראיה: **ט]** בתוס' הרא"ש נוסף **ורעייה דרבנן**: **י]** כ"ה בכת"י, ובספרי ובילקו"ש הגירסא ונאמר להלן **נדר מה להלן** וכו' ותיבות "אם נדר או נדבה" ליתא וכן לא היה לפני רש"י (ולכן פי' ואם נדר כו') וכן יש בכת"י:

עין משפט נר מצוה

יח א מיי' פי"ד מהל' מעשה הקרבנות הל' טו סמג לאוין סלא:

יט ב מיי' פי"ב מהל' פסולי המוקדשין הל' יג:

כ ג מיי' פי"ד מהל' מעשה הקרבנות הל' יד:

כא ד מיי' פ"ח מהל' נכורות הל' יג:

רבינו חננאל

אמר מאי פסח שלמי פסח כו'. **מנהני מילי מי שידור ולא ישלם** עובר בבל תאחר שנאמר כי תדור נדר וכתוב אחר אומר ואם נדר או נדבה מה זה הנדר נדבה עמו אף זה הנדר נדבה עמו. והוה ליה לקרא למכתב כי תדור נדר ודיו למה ליה למכתב לה' אלהיך. אלא כל דבר שיתן אדם לה' לרבות הדמין כגון אם יאמר אדם דמי עלי חייב לשלם דמי שווין. אבל אם יאמר אדם ערכי עלי בין נאה בין כעור מעריכין אותו כפי שניו כדכתיב מבן עשרים ועד בן ששים ערכו של זכר נ' שקל בסף בשקל [18/06/2018 אחה"ק ש:] והחרמין כדכתיב אך כל חרם אשר יחרם וגו'. וההקדשות כמשמעו: **לא תאחר לשלמו הוא הנדר עצמו** ולא חליפיו כלומר אינו עובר בחליפין ואוקימנה חליפי עולה ושלמים. וכגון שנדר עולה או שלמים והפרישן קודם חג המצות ועברו חג המצות וחג השבועו' ולא הקריבן. ואחר חג השבועות נפל בהן מום וחיללן על אחרים ואמר אלו חליפי אלו. ועבר חג הסוכות ולא הקריב אלו שהעמידן תחת הבעלי מום. והייתי אומ' מאחר שאלו מכח הראשונים הם באים כמי שעברו עליהן ג' רגלים דמו וליחייבו בבל תאחר קמ"ל: **כי דרוש ידרשנו** אלו חטאות ואשמות עולה ושלמים. לה' אלהיך אלו צדקות ומעשר' בכור ומעשר ופסח. מעמך זה לקט שכחה ופאה: **והיה בך חטא בך ולא בקרבנך חטא.** כלומר הקרבן המאוחר זמן כשר הוא. ואקשינן האי סברא מדאחרי' נפקא דתניא יכול יהא בכור שעברה שנתו פסול כפסולי המוקדשים ת"ל ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך וגו'. **מקיש בכור למעשר כו' מה מעשר אינו נפסל.** כלומר כיון דכתיב לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה אם עובר שנתו נפסל מקיש בכור למעשר מה מעשר אינו נפסל משנה לחברתה ופרקינן [סד"א] ה"מ שאינו נפסל מאוחר זמן בכור דלא בר הרצאה הוא אבל קדשים כגון עולות וחטאות וכיוצא בהן דבני הרצאה נינהו אימא לא לירצו קמ"ל בך חטא ולא בקרבנך חטא ואכתי מאחר נדרו שהוא כשר ומרצה מדבן עזאי נפקא

הגהות וציונים

המורה עולות ראייה ושלמי חגיגה וא"ת היאך קבע שלש רגלים למצותן ברגל הראשון שהקריבן כגון שהפרישן ואבדן והקריב אחרים תחתיהן ונמצאו שלא יאחרם יותר מג' רגלים. **[תוספות רי"ד]** **אלא מאי חילופיו חילופי תודה.** תימה לי אמאי לא קאמר נמי חילופי חטאת וכגון שנתערב בחילופיה דומיא דתודה, וי"ל דניחא ליה למימר חילופי תודה דהתם בלא תערובת היתה התמורה קריבה. **[תוספות הרא"ש]** **מה מעשר אינו נפסל משנה לחברתה.** פרש"י דכתיב מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך אלמא משהה מעשרותיו של שנה ראשונה ושניה, ואף למאי דפרישית לעיל דבל תאחר מיירי במעשר שהופרש ולא ניתן וקרא דשנת הביעור איצטריך לאותו שלא הופרש, מ"מ נהי דלא איצטריך קרא אלא לאותו שלא הופרש מיהו בכל המעשרות איירי קרא דצריך לבערם. **[תוספות הרא"ש]**

מסורת הש"ס עם הוספות

ו] [נדרים ד.], **ז]** [נקמן ו: נדרים ז.], **ח]** [מנחות פ:], **ט]** תמורה כח: [זבחים כט. תוספתא מנהדרין פ"ג], **י]** ד"ה **ו]** לקמן ו'. **יא]** תמורה טז'., **יב]** [מנחות עט:], **יג]** בכורות דף כו:, **יד]** חגיגה דף ט'. **כ]** [פסחים דף עג. ד"ה מעשר], **ל]** דף ד. ד"ה ומעשרות.

הגהות הב"ח

(ו) גמ' ונאמר להלן נדר ואם נדר או נדבה'): **(ג)** שם שהומס נמוך הרגל וחילולו על אחר ועבר עליו: **(ג)** רש"י ד"ה ה' אלהיך כו' לצדקות ומעשרו' ובכור שכתוב בהן כו' מעשר דגנך ובכורות בקרך וצאנך והסמ"ד: **(ד)** שם ד"ה חילופי עולה כו' תמרת תמחיה ונתכפר בה ואח"כ נמצאת הראשונה: **(ה)** שם ד"ה דבני הרצאה נינהו מם לכפרה: **(ו)** תום' ברים העמוד וחד לעבדה זמנו ולא שנתו וחד לזה עבדה:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] רש"י ד"ה ויפסל הואיל ועבר עליו ואיחרו. נ"ב עי' טורי מגן ויד דוד ופ"י:

תורה אור השלם

א) כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַיְיָ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ כִּי דָרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ יְיָ אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ וְהָיָה בְךָ חֵטְא:
[דברים כג, כב]

ב) וְאִם נֶדֶר אוֹ נְדָבָה זֶבַח קָרְבָּנוֹ בְּיוֹם הַקְרִיבוֹ אֶת זִבְחוֹ יֵאָכֵל וּמִמָּחֳרָת וְהַנּוֹתָר מִמֶּנּוּ יֵאָכֵל: [ויקרא ז, טז]

ג) וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ לְמַעַן תִּלְמַד לְיִרְאָה אֶת יְיָ אֱלֹהֶיךָ כָּל הַיָּמִים:
[דברים יד, כג]

משנת ראשונים

לה' אלהיך אלו הדמין, הערכין, והחרמין. מדקא מרבי להו מהכא משמע דסבירא ליה סתם חרמים לגבוה (ערכין כח:), אי נמי בשפירש כן שיהיו לגבוה. **[הריטב"א]**

כי דרש ידרשנו אלו חטאות ואשמות. פשטיה דקרא כי תדור נדר לא תאחר לשלמו אבל בחובה לא אשמעינן ונפקא מינה מידרשנו. **[תוספות, נדרים ד.]**

עולות ושלמים. פי'

לנדרו, וְחִילְּלוֹ על בהמה אחרת, וְעָבַר עָלָיו - על הקרבן השני הָרִגֵּל, סָלְקָא דַּעְתָּךְ אֲמִינָא - והיה עולה בדעתך לומר, שאמנם אין עוברים ב׳בל תאחר׳ אלא אם עבר על הקרבן רגל שלם[לב], אך הוֹאִיל וּמִפֹּחַ קָמָא קָאָתֵי - הואיל והקרבן השני בא מכח הקרבן הראשון, כְּמַאן דְּעָבַר עֲלֵיהּ כּוּלֵּיהּ רֶגֶל דָּמֵי - הרי זה כאילו עבר עליו רגל שלם[לג], קָא מַשְׁמַע לָן - משמיענו הפסוק שאין הדבר כן, אלא צריך שיעבור על הקרבן השני לבדו רגל שלם, ואינו עובר ב׳בל תאחר׳ אלא ברגל הבא[לד].

★

הגמרא ממשיכה לבאר את דברי הברייתא, ודנה במקור הדין שאין הקרבן נפסל מחמת שעברו עליו ב׳בל תאחר׳:

שנינו בברייתא, שמהכתוב (דברים כג כד) ׳וְהָיָה בְךָ חֵטְא׳ דורשים וְלֹא בְּקִרְבָּנְךָ חֵטְא - שאין הקרבן נפסל אף אם עבר עליו ב׳בל תאחר׳.

מקשה הגמרא, וְהָא מֵהָכָא נַפְקָא - וכי דין זה נלמד מהכתוב ׳והיה בך חטא׳, והרי מִדְּאַחֲרִים נַפְקָא - מהדרשה שדרשו אחרים[לה] הוא נלמד. דְּתַנְיָא בברייתא, אֲחֵרִים אוֹמְרִים, מאחר שמצוה להקריב בכור בתוך שנתו[לו], יָכוֹל הייתי לומר שֶׁהָא בְּכוֹר שֶׁעָבְרָה שְׁנָתוֹ [-שאיחר בעליו מלהקריבו בתוך שנתו הראשונה] כְּפְסוּלֵי הַמּוּקְדָּשִׁין [-כקרבן שנפל בו מום ונפסל], וְיִפָּסֵל מלהקריבו כיון שעבר עליו ואיחרו, תַּלְמוּד לוֹמַר - מלמדנו הכתוב בפרשת מעשרות (דברים יד כג) ׳וְאָכַלְתָּ לִפְנֵי ה׳ אֱלֹהֶיךָ בַּמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר לְשַׁכֵּן שְׁמוֹ שָׁם, מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירוֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכוֹרוֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ׳ וגו׳, מַקִּישׁ בְּכוֹר לְמַעֲשֵׂר דגן, מַה מַּעֲשֵׂר דגן אֵינוֹ נִפְסָל אם נשתהה מִשָּׁנָה לַחֲבֶרְתָּהּ, ואם שהה מליתנו בשנה ראשונה או שניה צריך ליתנו בשנה הבאה[לז], אַף בְּכוֹר אֵינוֹ נִפְסָל אם שהה מִשָּׁנָה לַחֲבֶרְתָּהּ. והרי ברוב שנים כשעברה עליו שנה עברו עליו שלשה רגלים[לח] ועבר ב׳בל תאחר׳[לט], ואף על פי כן אין הקרבן נפסל, ויש ללמוד מכך שקרבן אינו נפסל אף שעבר עליו ב׳בל תאחר׳[מ], ולמה אם כן צריך לדרוש זאת מהכתוב ׳והיה בך חטא׳.

מתרצת הגמרא, אִיצְטְרִיךְ - הוצרך הפסוק להשמיענו שהקרבן אינו נפסל, שכן סָלְקָא דַּעְתָּךְ אֲמִינָא - היה עולה בדעתך לומר, שמה שלמדנו מהפסוק ׳מַעְשַׂר דְּגָנְךָ תִּירוֹשְׁךָ וְיִצְהָרֶךָ וּבְכֹרוֹת בְּקָרְךָ וְצֹאנֶךָ׳ שהקרבן אינו נפסל, הָנֵי מִילֵּי בְּכוֹר דְּלָאו בַּר הַרְצָאָה הוּא - דברים אלו אינם אלא בבכור שאינו בא לכפרה או לדורון, אֲבָל שאר קָדָשִׁים, דִּבְנֵי הַרְצָאָה נִינְהוּ - שבאים לכפרה או לריצוי[מא], אֵימָא לֹא לִירַצּוּ - נאמר שאם איחרם ועבר עליהם ב׳בל תאחר׳ אינם מרצים כיון שהביאם בעבירה, קָא מַשְׁמַע לָן - משמיענו הפסוק ׳והיה בך חטא׳ שאין הדבר כן, אלא אף קרבנות הבאים לכפרה או לריצוי אינם נפסלים בשל כך והם מרצים[מב].

מקשה הגמרא, וְאַכַּתִּי - ועדיין קשה, מדוע צריך את הדרשה של ׳והיה בך חטא׳,

18/06/2018 אהח

לב. תוספות (ד״ה שהומס).

לג. ואף שעדיין חסר מקצת מהרגל, דהיינו אותו זמן שמשהומם עד שהקדיש אחר תחתיו [ומטעם זה המקשן לא תירץ כרבא אף שרב ששת כבר אמר כעין תירוץ זה לשאר התנאים], מכל מקום סובר רבא שהיה מקום לחשוב שיעבור ב׳בל תאחר׳ באופן זה. פורת יוסף (ד״ה ורע״מ). והערוך לנר (ד״ה וחלנו) כתב, שצריך לומר שהראשון נעשה בעל מום בלילה, ואז הקדיש אחר תחתיו, וכיון שהלילה אינו זמן שיכול להקריב בו קרבנות, אין זה חסרון לענין ׳בל תאחר׳.

לד. ומכל מקום ברגל הבא עובר אף קודם שיעבור כל הרגל, ששני חצאי רגלים מצטרפים לרגל שלם, כגון אם חיללו בחצות יום שלישי של סוכות עובר בבל תאחר בחצות יום שלישי של פסח. ערוך לנר (ד״ה וחלנו) על פי התוספות (להלן ו: ד״ה שנה). אולם ראה ברש״ש (ד״ה כגון) שמסתפק בזה.

לה. ׳אחרים׳ הוא רבי מאיר, וקנסו אותו שלא יהיה נקרא בשמו משום מעשה שהיה (הוריות יג:).

לו. שנאמר בפרשת הבכור (דברים טו כ) ׳לפני ה׳ אלוהיך תאכלנו שנה בשנה׳. רש״י (ד״ה שנאמר).

לז. שנאמר (דברים יד כח) ׳מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההיא׳. רש״י (ד״ה מה).

לח. שהרי אין שנה בלא שלשה רגלים ברוב השנים [אמנם יש שנים שאין בהם שלשה רגלים, כמבואר בגמרא להלן (ו:)]. רש״י (ד״ה ויפסל).

לט. רש״י (ד״ה ויפסל). וכתב בחידושי הר״ן (ד״ה יכול) שאין צריך לכך, שהרי ׳אחרים׳ הם רבי מאיר [ראה בהערה לעיל], והוא סובר שברגל אחד עובר בבל תאחר, ואי אפשר שתעבור שנה בלא שיעבור לפחות רגל אחת, אלא שרש״י רצה לפרש גם לפי החולקים על רבי מאיר. וראה בהערה להלן.

מ. מרש״י (ד״ה ויפסל) מבואר שההוכחה היא מכך שהבכור אינו נפסל אף שעבר בלאו של ׳בל תאחר׳. אבל מכך שעבר על עשה של ׳והבאתם שמה׳ [וכמו שאמר רבא להלן (ו.) שכשעבר רגל אחד כבר עבר בעשה זה], אין להוכיח, משום שיש לדחות שעשה הוא קל ולכן אין לפסול את הקרבן, אבל כשעבר על לאו שהוא חמור יש לפסול את הקרבן. וכן אין להוכיח מכך שהבכור אינו נפסל אף שעבר על עשה של ׳שנה בשנה׳, משום שיש לדחות שהטעם שלא נפסל הוא משום שעבר רק בעשה, אבל כאשר עבר בלאו של ׳בל תאחר׳ נפסל הקרבן. על פי טורי אבן (ד״ה ולמ) ויד דוד (נרש״י סמ).

מא. כגון עולה שמכפרת על מצות עשה, ושלמים שבאים לדורון ליתן שלום בין ישראל לאביהם שבשמים. רש״י (זבחים כט: ד״ה דלמו), ותוספות (כתן ד״ה קדשים).

מב. הגמרא ביארה שהוצרך הפסוק ׳והיה בך חטא׳ ללמדנו שאף הקרבנות המרצים אינם פסולים כשעבר עליהם ב׳בל תאחר׳, ולכאורה קשה, מאחר שלומדים שאף הקרבנות המרצים אינם פסולים, מדוע נצרך ההיקש למעשר להשמיענו דין זה בבכור, הרי כל שכן הוא שאינו נפסל. ותירץ הטורי אבן (ד״ה מכל) שאם לא היה היקש למעשר והיינו לומדים זאת רק מ׳והיה בך חטא׳, היינו אומרים שהקרבן אמנם אינו נפסל לגמרי אך גם אינו מרצה, אבל עתה שהוקש בכור למעשר וכבר לומדים מכך שאין הקרבן נפסל, יש ללמוד מ׳והיה בך חטא׳ שהקרבן אף מרצה.

הרי **מִדְּבָן עַזַאי נַפְקָא** - מהדרשה שדרש בן עזאי נלמד דין זה שאין הקרבן נפסל אף על פי שאיחר להביאו. **דְּתַנְיָא** בברייתא (מורת כהניס פ"ח), **בֶּן עַזַּאי אוֹמֵר**, נאמר בענין פיגול[א] (ויקרא ז יח) 'וְאִם הֵאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה, הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יֵחָשֵׁב לוֹ, פִּגּוּל יִהְיֶה' - קרבן שהוקרב על דעת שיאכל לאחר זמנו אינו עולה לו לרצון והוא פיגול, ויש לשאול, תיבת 'אותו', **מַה תַּלְמוּד לוֹמַר** - מה באה ללמדנו, הרי אפשר היה לכתוב 'לא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב לא יֵחָשֵׁב לוֹ', אלא **לְפִי שֶׁנֶּאֱמַר** (דברים כג כג) 'כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַה' אֱלֹהֶיךָ **לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ**', **שׁוֹמֵעַ אֲנִי** - יכול אני להבין **שֶׁאַף** [18/06/2018] **הַמְּאַחֵר נִדְרוֹ** ומביא קרבנו לאחר שעבר עליו ב'בל תאחר', הרי הוא **בְּ'בַל יֵרָצֶה'** - קרבנו פסול כמו קרבן שחשב מקריבו לאכלו לאחַר זמנו שנאמר בו 'לא ירצה', **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדת אותנו תיבת 'אותו' שבפסוק 'לא ירצה המקריב אותו', שדווקא 'אותו' - קרבן הפיגול, **בְּ'לֹא יֵרָצֶה'**, **וְאֵין מְאַחֵר נִדְרוֹ בְּ'לֹא יֵרָצֶה'**, אלא קרבנו כשר ומרצה. ואם כן כבר שמענו שקרבן שאיחר להביאו אינו נפסל, ולמה נצרך הפסוק 'והיה בך חטא'.

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא** הפסוק 'והיה בך חטא' בא ללמדנו, שאם תעבור על 'בל תאחר', רק **בְּךָ** יהיה **חֵטְא**, **וְלֹא בְּאִשְׁתְּךָ** יהיה **חֵטְא**, **סָלְקָא דַּעְתָּךְ אֲמִינָא** - שהיה עולה בדעתך לומר, **הוֹאִיל וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן**, **וְאִי תֵּימָא** - ויש אומרים שאמר זאת **רַבִּי אֶלְעָזָר**, **אֵין אִשְׁתּוֹ שֶׁל אָדָם מֵתָה** קודם זמנה **אֶלָּא אִם כֵּן מְבַקְּשִׁין מִמֶּנּוּ מָמוֹן** שגזל מאחרים **וְאֵין לוֹ** לשלם[ב], **שֶׁנֶּאֱמַר** (משלי כג כז) 'אִם אֵין לָךְ לְשַׁלֵּם, **לָמָּה** יִקַּח מִשְׁכָּבְךָ מִתַּחְתֶּיךָ' - למה תגזול, ובכך תגרום שה' יקח את אשתך קודם זמנה, בעבור שגזלת ואין לך מה לשלם[ג], **אֵימָא בְּהַאי עִנְיָן דְּ'בַל תְּאַחֵר' נַמִּי אִשְׁתּוֹ מֵתָה** - אמור שבעבור עון זה של 'בל תאחר', שאינו משלם את נדרו, גם כן אשתו מתה, **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיענו הפסוק 'והיה בך חטא' שאין הדבר כן, אלא רק הנודר נענש על חטא זה, אבל אשתו אינה מתה בעון זה[ד].

★

הגמרא מביאה ברייתא הדורשת פסוק נוסף הנאמר לענין בל תאחר: **תָּנוּ רַבָּנָן** בברייתא, נאמר בתורה (דברים כג כד) 'מוֹצָא שְׂפָתֶיךָ תִּשְׁמֹר וְעָשִׂיתָ כַּאֲשֶׁר נָדַרְתָּ לַה' אֱלֹהֶיךָ נְדָבָה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּפִיךָ'. ויש לדרוש, **'מוֹצָא שְׂפָתֶיךָ'**, **זוֹ מִצְוַת עֲשֵׂה** לשלם את נדרו, שכן מן הסתם כוונת הכתוב לומר 'מוצא שפתיך קיים'. **'תִּשְׁמוֹר'**, **זוֹ מִצְוַת לֹא תַעֲשֶׂה**, שלא לאחר את הנדר, שהרי בכל מקום שנאמר לשון 'השמר' הוא 'לא תעשה'. **'וְעָשִׂיתָ'**, משמעו בעל כרחך, ומכאן **אַזְהָרָה לְבֵית דִּין שֶׁיְּעַשְּׂךָ** - שיכפו עליך שתעשה ותקיים את דבריך[ז].

בהמשך הפסוק מפרטת התורה את החיובים הכלולים בעשה ולא תעשה האמורים, **'כַּאֲשֶׁר נָדַרְתָּ'**, **זֶה נֶדֶר** - שאמר 'הרי עלי קרבן' **'לַה' אֱלֹהֶיךָ'**, **אֵלּוּ חַטָּאוֹת וַאֲשָׁמוֹת** שנתחייב להביאם מחמת שחטא, וכן **עוֹלוֹת** ראיה **וּשְׁלָמִים** של חגיגה שחובה להביאם ברגל[ח], שהמילים 'לה' אלהיך' מיותרים כדי לרבות קרבנות שאדם מחויב להביאם[ט]. **'נְדָבָה'**, **כְּמַשְׁמָעוֹ**, שנידב את בהמתו לקרבן. **'אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ'**, **אֵלּוּ קָדְשֵׁי בֶדֶק הַבַּיִת** - שנדר או נתנדב ליתן לצרכי בית המקדש, שהמילים 'אשר דברת' מיותרים כדי לרבות נדרים ונדבות לבדק הבית[י]. **'בְּפִיךָ'**, **זוֹ צְדָקָה** - שנדר ליתן צדקה לעניים, שהמילה 'בפיך' מיותרת כדי לרבות הנודר צדקה לעניים[יב].

הגמרא מקשה שלש קושיות על הברייתא:

אָמַר מַר - הובא לעיל בברייתא, **'מוֹצָא שְׂפָתֶיךָ'**, **זוֹ מִצְוַת עֲשֵׂה.** וקשה, **לָמָּה לִי** ללמוד שיש מצות עשה מ'מוצא שפתיך', הרי **מֵהַפְסוּק** (דברים יג ה-ו) 'וּבָאתָ שָׁמָּה וגו' **וַהֲבֵאתֶם שָׁמָּה'** נַפְקָא - **לְמַדְנוּ** (לעיל ד:) שיש מצות עשה[יג].

עוד שנינו בברייתא, **'תִּשְׁמוֹר'**, **זוֹ מִצְוַת לֹא תַעֲשֶׂה.** וקשה, **לָמָּה לִי** ללמוד שיש לא תעשה מ'תשמר', הרי **מֵהַפְסוּק** (דברים כג כג) **'לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ' נַפְקָא** - למדנו שיש מצות לא תעשה.

עוד שנינו בברייתא, **'וְעָשִׂיתָ'**, **אַזְהָרָה לְבֵית דִּין שֶׁיְּעַשְּׂךָ.** וקשה, **לָמָּה לִי** ללמוד אזהרה לבית דין שיעשוך מ'ועשית', הרי **מֵהַפְסוּק** ראובן (במדבר ל ג) 'והיוצא מפיכם תעשו'. וראה בהגהות היעב"ץ (במוס' סח) מה שביאר בדעתם. והריטב"א (ד"ה תנו) כתב, שאפילו אם הכתוב היה אומר רק 'מוצא שפתיך כאשר נדרת לה' אלהיך', היה משמע שכוונתו שצריך לקיים הנדר כיון שנאמר בשבועות ונדרי איסור (במדבר ל ג) 'ככל היוצא מפיו יעשה'.

ו. כמבואר במנחות (עט:), שכל מקום שנאמר בתורה לשון 'השמר' או 'פן' או 'אל', הוא 'לא תעשה'. רש"י (ד"ה תשמור).

ז. 'ועשית' אינו מצות עשה לבית דין שיכפו אותו, שהרי הפסוק נאמר לנודר, ולא מצאנו מצות עשה שנאמרה לאחד 'עשה כך' והיא מצות עשה לאחרים, אלא 'ועשית' הכוונה לנודר, שאם לא תשמע לעשות מחמת העשה והלא תעשה שיש עליך לשמור את הנדר, אזי 'ועשית אותו' בעל כרחך על ידי שהבית דין יכפו אותך לקיימו. ריטב"א (ד"ה תשמור). אולם ראה מאירי (ד"ה כיון) שפירש שהוא אזהרה לבית דין.

בברייתא מבואר לכאורה שבית דין כופים על צדקה לעניים, שגם היא נזכרה בפסוק זה כמובא בהמשך הברייתא, וראה בזה בילקוט ביאורים.

ח. אין לפרש שהכונה לעולות ושלמים של נדר או נדבה, שאלו בכלל 'נדר' המוזכר לעיל ו'נדבה' הנזכרת בהמשך. על פי רש"י (לעיל ה: ד"ה ועולות).

ט. רש"י (ד"ה לה') פירש, ש'לה' אלוהיך' מרבה חטאות ואשמות עולות ושלמים שיש בהם חלק לה'.

י. כגון שאמר 'הרי זו עולה' או 'הרי זו שלמים', שהם קרבנות הבאים בנדבה.

יא. שהרי קדשי מזבח כבר נזכרו בפסוק 'לה' אלוהיך', ולכן 'אשר דיברת' מיותר לרבות קדשי בדק הבית. ריטב"א (ד"ה אמר). וראה בר"ן (ד"ה נפיק) שהביא פירוש אחר בשם ריב"ן.

יב. רש"י (ד"ה נפיק). שהרי הדברים שמתחייב בהם באמירה לגבוה כבר נזכרו בפסוק, ואם כן 'בפיך' מיותר לרבות התחייבות להדיוט, ואין לך דבר שמתחייב להדיוט באמירה אלא צדקה. ריטב"א (ד"ה נפיק). והתוספות (ד"ה נפיק) פירשו, ש'בפיך' זו צדקה, שנאמר (ישעיה מה כג) 'יצא מפי צדקה'. וראה בר"ן (ד"ה נפיק) ובפני יהושע (ד"ה ת"ר) מדוע לא נזכרו בברייתא כאן מעשרות בכור לקט שכחה ופאה שנזכרו בברייתא הקודמת, והובאו דבריהם בילקוט ביאורים.

יג. שכך למדו חכמים לעיל (ד:) מכך שסמך הכתוב 'ובאת שמה' ל'והבאתם שמה', שכאשר אדם בא שמה [-לבית המקדש] הרי הוא בעשה של 'והבאתם שמה' [-להביא קרבנותיו]. ואף על פי ששם למדנו עשה רק לקרבנות, וכאן למדנו שיש עשה גם בצדקה ושאר עניינים שאינם קרבנות, מכל מקום צריך לקיים את הלימוד שיש מצות עשה, אף לגבי קרבנות, כיון שעיקר הפסוק 'מוצא שפתיך' נאמר לגבי קרבנות, ולא יתכן שמפסוק זה נלמד רק לגבי דברים אחרים ולא לענין קרבנות. שפת אמת (ד"ה מוצא).

א. **'פיגול'** הוא קרבן שחשב עליו הכהן המקריב מחשבת פסול בשעה שעשה אחת מהעבודות [שחיטה, קבלת הדם, הולכת הדם למזבח, זריקת הדם על המזבח], כגון שחשב שיקטיר ממנו מה שצריך להקטיר אחר הזמן שצריך להקטירו, או שיאכל בשרו אחר הזמן שצריך לאכלו. רמב"ם (פסולי המוקדשין פי"ג). והאוכלו, במזיד חייב כרת ובשוגג חייב חטאת (כריתות ג.).

ב. **רש"י** (זבחים כט: ד"ה מנקטין). [וכתב בשיטה מקובצת (סס אות ג), שמדובר שאף אשתו שותפה באותו עון, שכאשר מבקשים ממנו את מה שהוא חייב הוא משתמט ואומר שכל נכסיו משועבדים לכתובת אשתו, וגם היא אומרת שאין לו]. אך התוספות (ד"ה אלא) פירשו שמדובר בממון שנדר, וכמו שאמרו בשבת (לב:) שבעון נדרים מתה אשתו של אדם, ומה שדורשים להלן בסמוך שכשמאחר נדרו אין חטא באשתו, היינו כשמשלם אחר כך, אלא שעבר ב'בל תאחר' [וראה בערוך לנר (במוס' סס) מדוע לא פירש רש"י כפירוש התוספות]. והקשה הריטב"א (ד"ה אימא), עד מתי ימתינו מלהענישו במיתת אשתו. ופירש, שאם לא היה לו לשלם אין אשתו מתה, אבל אם תבעוהו ומתחילה היה לו לשלם ולא שילם במזיד, אשתו מתה אף על פי שעכשיו רוצה לשלם ואין לו. ובחידושי הר"ן (סנהדרין כב. ד"ה אלא, הו"ד בטורי אבן ד"ה אלא - נתיבות המשפט) כתב, שאם הוא גומר בדעתו שלא לשלם מתה אשתו, אבל אם בדעתו לשלם לאחר זמן, אין אשתו מתה. וראה ביאורים אחרים בילקוט ביאורים.

ג. **כן** הביאור לפי הדרשה כאן. אמנם לפי פשוטו הפסוק מדבר על עֲרֵב, שבפסוק הקודם (סס כג כו) נאמר 'אל תהי בתוקעי כף בַּעֹרְבִים משאות' כלומר אל תהיה בחברת אנשים התוקעים כף זה בעבור זה להיות ערב בחובו בשעבוד מקוים, ובחברת אנשים הנעשים ערבים על ההלואות, וממשיך הפסוק 'אם אין לך לשלם למה יקח משכבך מתחתיך' - אם לא יהיה לך לשלם למה תגרום שהמלוה יקח ממך את מצעות משכבך. מצודת דוד (סס).

ד. **אין** כוונת הגמרא לפרש את הברייתא, שהרי הברייתא דרשה 'והיה בך חטא, ולא בקרבנך חטא', דהיינו שהקרבן אינו נפסל אם איחר מלהביאו, אלא כוונת הגמרא שבן עזאי הדורש שאין הקרבן נפסל מ'לא ירצה המקריב אותו' לומד מ'והיה בך חטא' שאין אשתו מתה בעון זה, אבל התנא של הברייתא אינו סובר כן. וכן מפורש בגמרא בזבחים (כט:) שדרשה זו נאמרה לבן עזאי. אמנם אפשר לומר שכוונת הגמרא לפרש את הברייתא, שמה ששנינו 'והיה בך חטא, ולא בקרבנך חטא', הכוונה היא, שאף על פי שאיחר מלקיים את נדרו, מכל מקום אין שום חסרון בקיום הנדר, ולא יענש על כך במות אשתו. שפת אמת (ד"ה אלא).

ה. **רש"י** (ד"ה מוצא). והתוספות (ד"ה זו) פירשו, שיש ללמוד שהכתוב 'מוצא שפתיך' בא לומר שצריך לקיים את נדרו ממה שנאמר בתנאי שעשה משה עם בני גד ובני

ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראשון השנה ו.

מסורת הש"ס
עם הוספות

ס) זבחים כט., ג) זבחים סה: סנהדרין דף כב., ד) [ירושלמי ר"ה פ"ג ה"ה], ה) לעיל ד:, ה) יבמות קו. קדושין כ. ב"ב מח. ערכין כח., ו) [חולין דף קלט.], ז) מגילה ח. קיצין פ"ח מ"ח חולין קלט., ח) [תמורה יח: ע"ש], ט) עדיות פרק ז מ"ו תמורה יח., י) [תמורה סה:], כ) [עירובין נו.], ל) לעיל ה:, מ) לעיל ד:, נ) [ל"ל הכותב פו.], ס) [וע"ע חוס' ב"ב מח. ד"ה יקריב], ע) קידושין יט: וש"נ.

הגהות
מהר"י לנדא

א] בתוס' ד"ה יקריב וכו' ואצולות מ"ט בעי למשבועני. כ"ל ועי' בתוס' מס' כריתות דף יב ע"ב בד"ה מו למ"ת:

תורה אור השלם

א) וְאִם הָאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יַחְשֹׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא: [ויקרא ז, יח]

ב) כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַיְיָ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ כִּי דָרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ יְיָ אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ וְהָיָה בְךָ חֵטְא: [דברים כג, כב]

ג) אִם אֵין לְךָ לְשַׁלֵּם (אוצר החכמה)
לָמָּה יִקַּח מִשְׁכָּבְךָ מִתַּחְתֶּיךָ: [משלי כב, כז]

ד) מוֹצָא שְׂפָתֶיךָ תִּשְׁמֹר וְעָשִׂיתָ כַּאֲשֶׁר נָדַרְתָּ לַיְיָ אֱלֹהֶיךָ נְדָבָה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּפִיךָ: [דברים כג, כד]

ה) כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִּדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה: וְהֵבֵאתֶם שָׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֶת מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יֶדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקַרְכֶם וְצֹאנְכֶם: [דברים יב, ה-ו]

ו) אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי יְיָ: [ויקרא א, ג]

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

ס] בכת"י **דאפריש**: ב] בכת"י ובילקו"ש שם על מנת **שלא אתחייב** באחריותה, (וכצ"ל, דק"ס) וכ"ה בתוס' ובמנחות קט ע"א: ג] מכאן עד "שכיחי עניים" ליתא בכת"י ובילקו"ש ובהרבה ראשונים: ד] צ"ל **דקאמר** (רש"ש): ה] עי' הגהת הב"ח, וכעי"ז הגיה בבאה"מ הזאת **אתפילין דהוי עשה למאי** דמוקי ר"ע וכו', ועי' שם היטב ביאור הדברים (ומיישב תמיהת המהרש"א): ו] צ"ל **שתשלם** מה **שנדרת** ועשה (באה"מ, ועיין תוס' הרא"ש): ז] ת"י (גליון): ח] צ"ל **מוצא** (באה"מ): ט] תיבת "אנדבה" מיותר (גנזי יוסף), ונדצ"ל **דקרא**: י] צ"ל **באומר** (רש"ש) או שצ"ל **אומר**: כ] יש להוסיף כאן **תרתי** (במקום להלן, באה"מ עיי"ש ביאורו): ל] עי' הגהת הב"ח, ובאה"מ מגיה **ואיפכא משכחת** לה (עיי"ש):

עין משפט
נר מצוה

כב א ב מיי' פי"ד מהל' מעשה הקרבנות הל' טו סמג לאוין סלח:
בג ג ד מיי' שם הל' טז סמג לאוין סלח:
בד ה מיי' שם הלכה ד ופ"ע מהל' נדרים הל' ג סמג עשין קכג:
בה ו מיי' שם הלכה ו (ופ"ע מהל' נדרים שם) סמג שם:
בו ז מיי' פ"ח מהלכות מתנות עניים הל' ג טוש"ע יו"ד סי' רנו סעי' ג [רב אלפס כאן ובפ"ק דף כ.]:
בז ח מיי' פי"ד מהלכות מעשה הקרבנות הל' יג סמג עשין קפד:
בח ט מיי' פ"ד מהלכות תמורה הל' ו סמג לאוין שמה:

הגהות הב"ח

(ג) תוס' ד"ה תשמור כו' את החקה הזאת בתפילין דמוקי לה ר"ע: (ב) **באד** ולריך לאלק. כ"ג ועי' בתוס' פרק המוצא תפילין מבואר החילוק: (ג) ד"ה תד כו' הוא כאומר הרי עלי נדר כו' כל"ל ותיבת כזה נמחק: (ד) **באד** להתחייב באחריותה אלמא למשכחת לה:

גליון הש"ס

[מכת"י גמ' כל היכא דאיתיה. ע' נדרים דף [ט ע"ב רס"י ד"ה] נדפה נמ"י]: תוס' ד"ה **איזהו** נדר. משנה היא. וכונתם בזה עי' נב"ק דף סג ע"ב תד"ה מי קתני:

רבינו חננאל

דתניא בן עזאי אומר כתיב אם האכול יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה וכתיב ביה המקריב אותו אותו בלא ירצה. כלומר זה הפיגול הוא בלא ירצה דדייק המקריב (ו) בכאן פירוש בלא ירצה. אבל בכל מקום המקריב שהוא הזובח הוא החייב ולא הזבח. ופרקינן לא תימא בך חטא ולא בקרבנך חטא. אלא אימא בך חטא ולא באשתך חטא. פי' בעון בל תאחר אין אשתו של אדם מתה. **ת"ר מוצא שפתיך תשמור ועשית כו'.** אמר מר מוצא שפתיך תשמור זו מצות עשה למה לי והלא כבר אפיקנה מובאת שמה והבאתם שמה. תשמור זו מצות ל"ת כדקיי"ל כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא בל"ת. למה לי הא בהדיא כתיב לא תאחר לשלמו. **ועשית אזהרה לב"ד שיעשוך** הא מיקריב אותו לרצונו נפקא. דתניא הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. ופרקינן חדא קרא בדאמר הרי עלי כך וכך ולא הפריש שכופין אותו להפריש ואחר שהפריש ולא הקריב שכופין אותו להקריב. והני תרתי למה לי צריכא דאי אשמעינן אמר הרי עלי ולא הפריש שכופין אותו משום דלא קיימיה לדיבוריה כו'. **ומי מצית אמרת דאמר ולא הפריש** והא נדבה כתיב ביה ותנן איזהו נדר האומר הרי עלי עולה וכו' ופריק רבא כגון דאמר הרי עלי עולה ע"מ שאיני חייב באחריותה. בפיך זו צדקה שנא' בי נשבעתי יצא מפי צדקה. אמר רבא וצדקה מיחייב עלה לאלתר דהא קיימי עניים: **אמר רבא כיון שעבר עליו רגל אחד** עשה מפי צדקה. אמר רב פפיס מעידני שהיתה לנו פרה של זבחי שלמים ואכלנו בפסח ואכלנו ולדה שלמים בחג. **ואמרי בשלמא בפסח** לא אקרבוה אימור לא מלו ליה תמניא יומי אלא בעצרת היכי משהי לה ועברי עלה בעשה אמר רב זביד משמיה דרבא כגון שהיה הולך ומייסד בכל עניו:

אא"כ מבקשים ממנו ממון ואין לו. בסוף פרק שני דזבחים (דף כט.) פליג ר' אלעזר בן עזאי ודריש לאותו בזבח הוא מדבר ואינו מדבר בכהן אבל רואה לייסד כהן אלידא דבן עזאי וכולה סוגיא מסיק התם כמו דשמעתין וק"ק שהרי התם דוחק לייסד מילתא דאחריס אלידא דבן עזאי ובתמורה בסוף אלו קדשים (דף כח: ושם) גבי ר' יוסי היה אומר ג' דברים משום ג' זקנים משמע דבן עזאי דמוקי היקישא למעשר לגבור מה גבור אינו נאכל אלא לפנים מן החומה אף מעשר אינו נאכל אלא לפנים מן החומה לית ליה לאחריס וקאמר[ד] ולרבנן דמפקי ליה לטעמא אחרינא גבור אינו נפסל משום לאבודה מנא להו ומיהו אין לחוש אם הס"ס הולך ומייסד בכל ענין:

תשמור זו מצות לא תעשה. תימה הא אמרינן בפ' המוצא תפילין (עירובין דף צו. ושם) גבי הא דמוקים ושמרת את החקה הזאת (ה) דמוקי ר"ע בפסח לאפ"ה פסח זו מצות עשה משום דהשמר לעשה עשה וכן בפרק בתרא דיומא (דף פא.) גבי הא דאמר ר"ל מפני מה לא נאמר אזהרה בעניני לכתוב ופריך ולכתוב השמר ומשני השמר לעשה עשה והאי נמי השמר לעשה הוא שיסלס[ו] מה שנדר ועשה מוצא שפתיך וי"ל דתפלין לאחר שקיעת החמה דקאי לעשה להנחת תפלין הוי עשה אבל תשמור להכא קאי אלא תאחר לעיל מינה שישמור שלא יאחר ור' יוחנן לאחר בסוף הקומץ רבה (מנחות דף לו: ושם) גבי מניח תפלין לאחר שקיעת החמה דהשמר לעשה לאו הוא היה לפסח ומילה מצות עשה ע"כ לא כר"ע והיה דר"ל דיומא לא קיימי ומיהו לא יתכן כלל לאוקמיה לא כר"ע דמשנה היא בפ"ק דכריתות (דף ג.) ומוגיא דשמעתא משמע בגמ' (דף ג:) לאתויי כר"ע דקתני מוד ולא קתני ידעוני (ג) ולריך לאלק בהיא דר' יוחנן לא לאאר השמר לעשה:

בפיך זו צדקה. לכאורה יש לפרש לדקה (ישעיה מה): **יקריב** אותו מלמד שכופין אותו. כל מצות עשה נמי כופין כדאמר בפרק [ז] נערה שנתפתתה (כתובות דף מט: ושם) מכין אומו על שתלה נפשו והא לאינטריך קרא הכא משום דאלקא דעתא דאין כופין כאן לפי שכאוב לרגליו וי"ת הא דתנן פרק האומר מאקלי (ערכין דף כא.) חייבי חטאות ואשמות אין ממכרין אותן חייבי עולות ושלמים ממכרין אותן ה"ד אי מקמי דאתא לידי בל תאחר אפי' עולות ושלמים נמי לא ואי דעבר בבל תאחר אפי' חטאות ואשמות נמי וי"ל דלעולם בשלא עבר עדיין אלא דאיכא אחרינא שהוא מתעלל להביא [ומוליא הולאות אנס שלא לגורך כדי שלא יאחר בידו מה לקנות[ח]] ולהכי ממכרין ואס אין מולאין ממה למאכלו אז כופין כדקאמר הכא וי"ת ועולות מ"ט [א] (לא) בעי למאכלי טפי מחטאות ואשמות והא דפ"ק דזבחים (דף ו.) אמר מעות נמי מכפרים אחייבי עשה י"ל כיון דאמרינן בעלמא (יומא דף פו.) שאס עשה תשובה לא זז משם עד שמוחלין לו הרי בתשובה מכפר ולא דמי לחטאות ואשמות[ט]: **דאמר** דאמר **ולא אפריש**. גראה לי דמשני כך שהרי הקשה מעשה ומלא תעשה ומעשוי גראה בכל אד רואה[י] כ' פסוקים ותרי למה לי ומשני לריכי בכל אד תרי קראי דאד קרא אחת גלל אמר ולא אפרים וקרא השני אחת גלל אפרים ולא אקריב ופריך מי מלית אמרת דאמר ולא אפרים והא נדבה כתיבא ותנן כו' פירושו כך ג"ל היאך מוקמת העשה והלא מעשה והעשוי אנדבה[ט] דקראי דאמר ולא אפרים הא אותן ג' ענייניס עשה ולא תעשה ועשוי גראה דקאי לנדבה כמו לנדר שהרי אמור ולא אפרים אינו אומר הרי זו אלדבה הוא כאומר[י] הרי עלי (ג) כזה נדר שהרי אינו מפרים אז ונדבה פירושה היא דאמר הרי זו ומפרים באותה שעה כדתנן אזהו וכו' ומשני משכחת לה[כ] דאמר ולא אפרים דמשמע נדר משכחת לה תרתי אפי' נדבה כגון דאמר הרי עלי עולה על מנת שלא אתחייב באחריותה כשאומר הרי עלי הוא כמו נדר ורולה לעשות נדבה כשאמלאר בו דין נדבה באומר לאינו אפין להתחייב באחריותה (ד)[ל] שלא דמשכחת לה דאמר ולא אפרים כמו האומר הרי עלי ועל כל זאת היא כנדבה שהרי רולה שלא יתחייב באחריותה כנדבה: **איזהו** נדר. [ס]משנה היא בפ"ק (משנה ז') דקינין: **על** מנת שלא **אתחייב באחריותה**. לא דמי למתנה על מה שכתוב בתורה[ע]:

שהיה

▼ מדבן עזאי נפקא דתניא[ס] בן עזאי אומר [א] אותו מה ת"ל לפי שנא' [ב] לא תאחר לשלמו שומע אני אף מאחר נדרו בבל ירצה ת"ל אותו אותו בלא ירצה [ג] ואין מאחר נדרו בלא ירצה אלא בך חטא ולא באשתך חטא סד"א הואיל וא"ר יוחנן ואי תימא ר' אלעזר [ד] אין אשתו של אדם מתה אא"כ מבקשין ממנו ממון ואין לו שנאמר [ה] אם אין לך לשלם למה יקח משכבך מתחתיך אימא בהאי עון דבל תאחר נמי אשתו מתה קמ"ל. ת"ר [ו] מוצא שפתיך זו מצות עשה תשמור זו מצות לא תעשה ועשית [ז] אזהרה לב"ד שיעשוך כאשר נדרת זה נדר לה' אלהיך אלו חטאות ואשמות עולות ושלמים נדבה כמשמעו אשר דברת אלו קדשי בדק הבית בפיך [ח] זו צדקה. אמר מר מוצא שפתיך זו מצות עשה למה לי מובאת שמה והבאתם שמה נפקא [ט] תשמור זו מצות לא תעשה למה לי מלא תאחר לשלמו נפקא ועשית אזהרה לב"ד שיעשוך למה לי מיקריב אותו נפקא דתניא [י] יקריב אותו מלמד שכופין אותו יכול בעל כרחו ת"ל [יא] לרצונו הא כיצד [יב] כופין אותו עד שיאמר רוצה אני [יג] חד דאמר ולא אפריש וחד אפריש [יד] ולא אקריב וצריכא דאי אשמעינן אמר ולא אפריש משום דלא קיימיה לדיבוריה אבל אפריש ולא אקריב אימא [טו] כל היכא דאיתיה בי גוא דרחמנא איתיה צריכא ואי אשמעינן אפריש ולא אקריב דקא משהי ליה גביה אבל אמר ולא אפריש אימא דיבורא לא כלום הוא צריכא ומי מצית אמרת דאמר ולא אפריש והא נדבה כתיבא ותנן [טז] אי זהו נדר האומר הרי עלי עולה ואי זו היא נדבה האומר הרי זו עולה ומה בין נדר לנדבה נדר מת או נגנב חייב באחריותו נדבה מתה או נגנבה אינו חייב באחריותה אמר רבא משכחת לה כגון [יז] דאמר הרי עלי עולה על מנת שאיני חייב [יח] באחריותה. בפיך זו צדקה אמר רבא [יט] וצדקה מיחייב עלה לאלתר מ"ט דהא קיימי עניים פשיטא מהו דתימא כיון דבעניינא דקרבנות כתיבא עד דעברי עלה ג' רגלים כקרבנות קמ"ל [כ] התם הוא דתלינהו רחמנא ברגלים אבל הכא לא דהא שכיחי עניים. אמר רבא [כא] [ח]כיון שעבר עליו רגל אחד עובר בעשה מיתיבי [כב] העיד ר' יהושע ור' פפיים [כג] על ולד שלמים שיקרב שלמים אמר ר' פפיים אני מעיד שהיתה לנו פרה של זבחי שלמים ואכלנו בפסח ואכלנו ולדה שלמים בחג בשלמא בפסח לא אקרבוה אימור דמחוסר זמן הוה אלא ולדה בעצרת היכי משהי לה ועברי עליה בעשה אמר רב זביד משמיה דרבא [כד] כגון שהיה

מלות עשה ע"כ לא כר"ע והיה דר"ל דיומא לא קיימי ומיהו לא יתכן כלל לאוקמיה לא כר"ע דמשנה היא בפ"ק דכריתות (דף ג.) ומוגיא דשמעתא משמע בגמ' (דף ג:) לאתויי כר"ע דקתני מוד ולא קתני ידעוני (ג) ולריך לאלק בהיא דר' יוחנן לא לאאר השמר לעשה:

בפיך זו צדקה. לכאורה יש לפרש לדקה (ישעיה מה): **יקריב** אותו מלמד שכופין אותו. כל מלות עשה נמי כופין כדאמר בפרק [ז] נערה שנתפתתה (כתובות דף מט: ושם) מכין אומו על שתלה נפשו והא לאינטריך קרא הכא משום דלקלקא דעתא דאין כופין כאן לפי שכאוב לרגליו וי"ת הא דתנן פרק האומר מאקלי (ערכין דף כא.) חייבי חטאות ואשמות אין ממכרין אותן חייבי עולות ושלמים ממכרין אותן ה"ד אי מקמי דאתא לידי בל תאחר אפי' עולות ושלמים נמי לא ואי דעבר בבל תאחר אפי' חטאות ואשמות נמי וי"ל דלעולם בשלא עבר עדיין אלא דאיכא אחרינא שהוא מתעלל להביא [ומוליא הולאות אנס שלא לגורך כדי שלא יאחר בידו מה לקנות[ח]] ולהכי ממכרין ואס אין מולאין ממה למאכלו אז כופין כדקאמר הכא וי"ת ועולות מ"ט [א] (לא) בעי למאכלי טפי מחטאות ואשמות והא דפ"ק דזבחים (דף ו.) אמר מעות נמי מכפרים אחייבי עשה י"ל כיון דאמרינן בעלמא (יומא דף פו.) שאס עשה תשובה לא זז משם עד שמוחלין לו הרי בתשובה מכפר ולא דמי לחטאות ואשמות[ט]: **דאמר** דאמר **ולא אפריש**. גראה לי דמשני כך שהרי הקשה מעשה ומלא תעשה ומעשוי גראה בכל אד רואה[י] כ' פסוקים ותרי למה לי ומשני לריכי בכל אד תרי קראי דאד קרא אחת גלל אמר ולא אפרים וקרא השני אחת גלל אפרים ולא אקריב ופריך מי מלית אמרת דאמר ולא אפרים והא נדבה כתיבא ותנן כו' פירושו כך ג"ל היאך מוקמת העשה והלא מעשה והעשוי אנדבה[ט] דקראי דאמר ולא אפרים הא אותן ג' ענייניס עשה ולא תעשה ועשוי גראה דקאי לנדבה כמו לנדר שהרי אמור ולא אפרים אינו אומר הרי זו אלדבה הוא כאומר[י] הרי עלי (ג) כזה נדר שהרי אינו מפרים אז ונדבה פירושה היא דאמר הרי זו ומפרים באותה שעה כדתנן אזהו וכו' ומשני משכחת לה[כ] דאמר ולא אפרים דמשמע נדר משכחת לה תרתי אפי' נדבה כגון דאמר הרי עלי עולה על מנת שלא אתחייב באחריותה כשאומר הרי עלי הוא כמו נדר ורולה לעשות נדבה כשאמלאר בו דין נדבה באומר לאינו אפין להתחייב באחריותה (ד)[ל] שלא דמשכחת לה דאמר ולא אפרים כמו האומר הרי עלי ועל כל זאת היא כנדבה שהרי רולה שלא יתחייב באחריותה כנדבה: **איזהו** נדר. [ס]משנה היא בפ"ק (משנה ז') דקינין: **על** מנת שלא **אתחייב באחריותה**. לא דמי למתנה על מה שכתוב בתורה[ע]:

שהיה

שכופין אותו משום דלא קיימיה לדיבוריה כו'. **ומי מצית אמרת דאמר ולא הפריש** והא נדבה כתיב ביה ותנן איזהו נדר האומר הרי עלי עולה וכו' ופריק רבא כגון דאמר הרי עלי עולה ע"מ שאיני חייב באחריותה. בפיך זו צדקה שנא' בי נשבעתי יצא מפי צדקה. אמר רבא וצדקה מיחייב עלה לאלתר דהא קיימי עניים: **אמר רבא כיון שעבר עליו רגל אחד** עשה מפי צדקה. אמר רב פפיס מעידני שהיתה לנו פרה של זבחי שלמים ואכלנו בפסח ואכלנו ולדה שלמים בחג. **ואמרי בשלמא בפסח** לא אקרבוה אימור לא מלו ליה תמניא יומי אלא בעצרת היכי משהי לה ועברי עלה בעשה אמר רב זביד משמיה דרבא כגון שהיה הולך ומייסד בכל עניו: **אמר רבא כיון שעבר עליו ג' רגלים בכל יום ויום עובר בבל תאחר.** ואותבינן עליה מהא אחד בכור ואחד כל הקדשים כיון שעברו עליהן שנה בלא רגלים או רגלים בלא שנה עובר בבל תאחר. ודייקינן מדלא קתני בכל

חשק שלמה על ר"ח ו) גראה לי"ל דדייק המקריב אותו פירוש נכאן גלא יראה אגל נכל מקום וכו'.

(ויקרא ו ג) 'אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ, אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אוֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי ה'' **נַפְקָא** - למדנו שבית דין כופים את האדם לקיים את נדרו, **דְּתַנְיָא** בברייתא, הכתוב **'יַקְרִיב אוֹתוֹ'** שלכאורה מיותר הוא, שהרי כבר נאמר 'יקריבנו'[י], **מְלַמֵּד** שֶׁבית דין **כּוֹפִין אוֹתוֹ** [-את הנודר] לקיים את נדרו[יא], אולם **יָכוֹל** הייתי לפרש שכופים אותו להביא את הקרבן **בְּעַל כָּרְחוֹ, תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב **'לִרְצוֹנוֹ'**, שצריך להקריבו לרצונו. **הָא כֵּיצַד** מתקיים דבר זה שכופים אותו להביא את הקרבן בעוד שהקרבתו צריכה להיות לרצונו. דבר זה מתקיים על ידי **שכּוֹפִין אוֹתוֹ** ביסורים[יב] **עַד שֶׁיֹּאמַר 'רוֹצֶה אֲנִי'**[יג], ובכך נחשב 'לרצונו' כיון שגמר בלבו להקריב[יד].

מתרצת הגמרא, **חַד** - פסוק אחד עוסק באופן **דְּאָמַר** 'הרי עלי להביא קרבן' **וְלֹא אַפְרִישׁ** - ועדיין לא הקדיש את הקרבן, ומשמיענו הפסוק שאם מאחר מלהקדישו עובר בלאו ועשה, ובית דין כופים אותו על כך. **וְחַד** - והפסוק השני עוסק ב**אַפְרִישׁ וְלֹא אַקְרִיב** - באופן שהקדיש קרבן ועדיין לא הקריבו, ומשמיענו הפסוק שאם מאחר מלהקריבו עובר בלאו ועשה, ובית דין כופים אותו על כך[טו].

הגמרא מבארת למה לא היה די להשמיענו באופן אחד ונלמד ממנו שהוא הדין באופן השני:

וְצָרִיכָא (אוצר החכמה) - וצריך שני פסוקים כדי להשמיענו דינים אלו בשני האופנים, **דְּאִי אַשְׁמְעִינַן אָמַר וְלֹא אַפְרִישׁ** - שאם היה הכתוב משמיענו שעובר בלא תעשה ועשה ובית דין כופים אותו, רק באופן שנדר להביא קרבן ועדיין לא הקדישו, הייתי אומר שדינים אלו נוהגים רק באופן זה **מִשּׁוּם דְּלֹא קַיְימֵיהּ לְדִיבּוּרֵיהּ** - כיון שלא קיים את דיבורו שנדר שיביא קרבן, **אֲבָל אַפְרִישׁ וְלֹא אַקְרִיב** - באופן שכבר הקדיש קרבן אלא שעדיין לא הקריבו, **אֵימָא כָּל הֵיכָא דְּאִיתֵיהּ בֵּי גַּוָּא דְּרַחֲמָנָא אִיתֵיהּ** - הייתי אומר שבכל מקום שהוא נמצא הרי הוא בבית האוצר של ה'[טז], כלומר ברשות הקדש[יז], וכבר קיים את נדרו[יח], משום כך **צְרִיכָא** - הוצרך הפסוק להשמיענו שחייב בעשה ולא תעשה ובית דין כופים אותו אם מתאחר מלהקריבו.

וְאִי אַשְׁמְעִינַן אַפְרִישׁ וְלֹא אַקְרִיב - ואם היה הכתוב משמיענו שעובר בלא תעשה ועשה ובית דין כופים אותו, רק באופן שכבר הקדיש קרבן אלא שעדיין לא הקריבו, הייתי אומר שדינים אלו נוהגים רק באופן זה, משום **דְּקָא מַשְׁהֵי לֵיהּ גַּבֵּיהּ** - שמשהה אצלו דבר שכבר שייך לגבוה, **אֲבָל** אם **אָמַר** 'הרי עלי להביא קרבן' **וְלֹא אַפְרִישׁ** - ועדיין לא הקדיש בהמה לקרבן, **אֵימָא דִּיבּוּרָא לָא כְּלוּם הוּא** - הייתי אומר שדיבור בלבד אינו נחשב לכלום, ואם מתאחר מלקיים את נדרו אין בזה איסור[יט], משום כך **צְרִיכָא** - הוצרך הפסוק להשמיענו שחייב בעשה ולא תעשה ובית דין כופים אותו אם מתאחר מלהפריש קרבן.

הגמרא דנה במה שתירצה שכל פסוק משמיע אופן אחר:

מקשה הגמרא, **וּמִי מָצֵית אָמְרַת דְּאָמַר וְלֹא אַפְרִישׁ** - וכי אתה יכול לומר שבאחד מהפסוקים מדובר באופן שאמר שיביא קרבן ועדיין לא הקדיש את הקרבן, **וְהָא 'נְדָבָה' כְּתִיבָא** - והרי בשני הפסוקים כתובה גם נדבה[כ], **וְתַנַן** - ושנינו במשנה (קינים פ"ח מ"ה), **אֵי זֶהוּ נֶדֶר, הָאוֹמֵר 'הֲרֵי עָלַי עוֹלָה'. וְאִי זוֹ הִיא נְדָבָה, הָאוֹמֵר 'הֲרֵי זוֹ עוֹלָה'**[כא]. **וּמַה** החילוק **בֵּין נֶדֶר לִנְדָבָה**, שבנֶדֶר, אם **מֵת אוֹ נִגְנַב** הקרבן לאחר שהקדישו, **חַיָּיב בְּאַחֲרָיוּתוֹ**, וצריך להביא במקומו קרבן אחר, שהרי חייב את עצמו להביא קרבן, וכל זמן שלא הקריב לא קיים את נדרו. אבל **נְדָבָה**, אם **מֵתָה אוֹ נִגְנְבָה אֵינוֹ חַיָּיב בְּאַחֲרָיוּתָהּ**, שהרי לא חייב את עצמו אלא להביא את הבהמה ההיא לקרבן. ואם כן איך יתכן שאחד מהפסוקים מדבר באמר ולא הקדיש, הרי באופן זה הוא נדר ולא נדבה, ואילו הפסוק מרבה גם נדבה.

יד. **והיה** אפשר לכתוב 'יקריבנו אל פתח אהל מועד לרצונו לפני ה''. רשב"ם (ג"כ מ"ח. ד"ה יקריב).

טו. **רש"י** (קידושין נ. ד"ה שכופין). ואף על חטאות ואשמות כופים אותו אם עבר ב'בל תאחר', ומה ששנינו (ערכין כ"ח.) שחייבי עולות ושלמים ממשכנים אותם, אבל חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנים אותם, היינו קודם שעבר ב'בל תאחר', שאז בחייבי עולות ושלמים אם אנו רואים שמתעצל מלהביאם, ומוציא הוצאות שלא לצורך כדי שלא ישאר בידו ממה לקנות קרבן, ממשכנים, ואם אין מוצאים במה למשכנו אז כופים אותו, אבל בחטאות ואשמות כיון שלא מתכפר לו עד שיביאם אין אנו חוששים שלא יביאם, שכל אדם רוצה שתהיה לו כפרה. תוספות (ד"ה יקריב, ג"כ מ"ח. ד"ה יקריב). ואף על פי שעולות ושלמים מכפרים על עשה, הואיל ואינם חובה אין כפרתם נחשבת בעיניו ויבוא להשהותם, ולכן ממשכנים עליהם. רש"י (ערכין כ"ח. ד"ה ממשכנים). ותוספות (שם) תירצו, שעל עשה יכול לעשות תשובה ויתכפר לו בלא קרבן. אולם ראה בקצות החושן (סי' ט סק"ח) שכתב על פי העיטור, שרק בעולות ושלמים כופים, אבל בחטאות ואשמות אין כופים.

מדברי התוספות הנזכרים [ועוד ראשונים שכתבו כדברי התוספות הללו] מבואר שדין כפייה הנזכר כאן היינו אחר שלשה רגלים כשעבר ב'בל תאחר'. וכן כתב המאירי (ד"ה מיון). וכתב עוד בשם יש אומרים, שאחר שלשה רגלים, גם על חטאות ואשמות ממשכנים. אבל ברמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד הט"ו) מבואר שכופים אותו מיד כדי שיקריבו ברגל הראשון [שהרי יש מצות עשה להקריבו ברגל ראשון (לעיל ד:)]. הר המוריה (שם). ובשפת אמת (ערכין כ"ח. ד"ה מיני) כתב, שמה שמבואר בתוספות שכופים אחר שלשה רגלים אינו בדווקא, והוא הדין כשהגיע רגל אחד כופים אותו כדי שלא יעבור בעשה, עיין שם עוד בענין זה.

טז. **רשב"ם** (ג"כ מ"ח. ד"ה עד). ומכים אותו עד שתצא נפשו. תוספות (ד"ה יקריב).

יז. **בית** דין כופים על קיום של כל מצות עשה, והטעם שצריך מקור מיוחד ללמד שכופים על הקרבנות הוא משום שהיינו אומרים שכיון שנאמר בהם 'לרצונו', אי אפשר לכופו שיביא קרבן, ולכן צריך הפסוק 'יקריב אותו' להשמיענו שכופים אותו עד שיאמר רוצה אני. תוספות (שם). ועיין עוד בהגהות היעב"ץ (נמוק' שם) ובשפת אמת (ד"ה ועשית) מה שכתבו בדברי התוספות, הובאו דבריהם בילקוט ביאורים. ובריטב"א (ד"ה ועשית) מבואר בשם רבו, שמ'ועשית' לומדים שכופים אותו ליתן לעניים הצדקה שנדר אף על פי שמתן שכרה כתוב בתורה, ושאינה כשאר מצוות עשה שמתן שכרן כתוב בתורה שאין בית דין כופים עליה, והכפייה כאן אינה רק משום שכופים על המצוות, אלא גם כדי שיקבלו העניים או הקדש מה שזכו מחמת נדרו, וכמו שכופים אותו לפרוע מה שחייב להדיוט.

יח. **שנוח** לו לאדם שתהיה לו כפרה. גמרא (ג"כ מ"ח.). וכשאמר 'רוצה אני' ודאי בלב שלם אמר כן. רשב"ם (שם ד"ה עד). ואף על פי שעד עכשיו לא היה בלבו להביא, עכשיו כשנתרצה אנו אומרים שביטל מחשבתו הראשונה. תוספות רי"ד (קידושין נ. ד"ה ממאי).

הרמב"ם (גירושין פ"ג ה"כ) ביאר מדוע בעל שמתרצה ליתן גט על ידי כפיית בית דין רגלים אינו בדווקא, והוא הדין כשהגיע רגל אחד כופים אותו כדי שלא יעבור בעשה, עיין שם עוד בענין זה.

יט. **הגמרא** לא פירשה איזה פסוק מדבר באמר ואיזה פסוק מדבר בהפריש, ובטורי אבן (ד"ה מד) האריך לדון אם כל פסוק מדבר באופן אחד בלבד, ובאיזה מהם מדבר כל אחד. אמנם ברש"י (ד"ה והא) נראה שכל אחד מהפסוקים יכול ללמד על כל אחד מהאופנים [ראה בהערה להלן על דברי הגמרא 'והא נדבה כתיבא']. וכן כתב הפני יהושע (ד"ה ת"ר), שכל אחד מהפסוקים יכול ללמד על כל אחד מהאופנים, אלא שיש מצוות שמנויות בפסוק הראשון ולא בפסוק השני, ויש שמנויות רק בפסוק השני, ולומדים לגביהן זה מזה. אבל הריטב"א (ד"ה מד וד"ה ומד) כתב, שהפסוק 'מוצא שפתיך' שמשמעו אמירה, מדבר באמר ולא הפריש, והפסוק 'יקריב אותו' וכן הפסוק 'והבאתם שמה' שמשמע שאינו מחוסר אלא הקרבה, מדבר באופן שכבר הפריש [וכן נראה בתוספות (ד"ה מד)].

כ. **'בי** גזא' היינו מקום שאצור בו זהב וכסף. רש"י (גיטין סמ: ד"ה מגי).

כא. **שכן** כתוב (מהלים כד ו) 'לה' הארץ ומלואה' (חולין קלט.).

כב. **הפני** יהושע (ד"ה ת"ר) והטורי אבן (ד"ה מד) הקשו שהרי לגבי צדקה לא שייך לומר 'בי גזא דעניים איתא', שבודאי אף שהפריש וזכו עניים מכל מקום הממון אינו ברשותם, וחייב לתת הממון לעניים. וראה בילקוט ביאורים.

כג. **הטורי** אבן (ד"ה מימו - הרמתון) פירש, שהיינו סבורים שמחמת הדיבור אינו חייב להביא, ולכן הוצרך הפסוק להשמיענו גם אמר ולא הפריש. אך השפת אמת (ד"ה מגי) פירש, שבודאי ידענו שאמירה לגבוה כמסירה להדיוט (קידושין כח:), אלא שבלא הפסוק היינו אומרים שלענין 'בל תאחר' אינו כלום, שמה שהקפידה התורה 'לא תאחר לשלמו' הוא דווקא כשנמצא בביתו דבר של הקדש, אבל לקיים נדרו שהוא דיבור בלבד זמנו לעולם. ובמצפה איתן (ד"ה מימו) כתב, שמדברי הרא"ש (נדרים כט:) משמע, שמכאן למדנו דין זה שאמירה לגבוה כמסירה להדיוט.

כד. **בפסוק** 'מוצא שפתיך' כתוב בפירוש 'נדבה', ובפסוק 'כי תידור' נתרבתה נדבה מגזירה שוה (לעיל ה:). רש"י (ד"ה והא). וכתב השפת אמת (ד"ה מד), שמדברי רש"י אלו מבואר שאין הכרע איזה פסוק מלמד על אמר ולא הפריש ואיזה פסוק מלמד על הפריש ולא הקריב, ולכן הוצרך לפרש שבשני הפסוקים נאמרה נדבה. אמנם הריטב"א (ד"ה מד) כתב שהפסוק 'מוצא שפתיך' שמשמעו אמירה, מדבר באמר ולא הפריש, ולפי זה אין צריך למה שכתב רש"י [אלא הגמרא מקשה, שמאחר שפסוק זה מדבר בנדר, איך אפשר לפרש שכתובה בו נדבה].

כה. **והוא** הדין אם אמר 'הרי עלי שלמים' או 'הרי עלי מנחה' שהוא נדר, ואם אמר 'הרי זו שלמים' או 'הרי זו מנחה' שהיא נדבה, שעולות שלמים ומנחות באים בנדבה. וביאר הר"ן (נדרים ט. ד"ה כנדמסם), שנדר פירושו דבר שאינו בא לגמרי בנדבת הלב, ונדבה פירושו מה שהאדם נודר יותר בנדבת נפשו ושמעשיו יותר רצויים, ולכן אמרו שנדר הוא כשאמר 'הרי עלי', לפי שאינו מתנדב לגמרי, כיון שלא הפרישו עכשיו, ונדבה הוא כשאומר 'הרי זו', לפי שמתנדב מיד, ונדרו רצוי יותר.

ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה ו.

אותו מה ת"ל. בתורת כהנים מני לה גבי פיגול לא ירלה המקריב לאותו לא יחשב: **מוצא שפתיך** זו מצות עשה. דמסתמא הכי אמר קרא מולא שפתיך קיים: **תשמור** זו מצות לא תעשה. שלא תאחר, כדר' אלעזר נפקא ליה (מנחות דף נט:[כ]):

מדבן עזאי נפקא. בסוף פ"ב דזבחים (דף כט.) פליג ר' אלעזר בן עזאי ודריש לאותו בזבח הוא מדבר ואינו מדבר בכהן אבל רואה לייצד כהן אלידא דבן עזאי וכולה סוגיא מסיק התם כמו בשמעתין וק"ק שהרי התם דוחק לייצד מילתא דאחריס אלידא דבן עזאי ובתמורה בסוף אלו קדשים (דף כח: ושם) גבי ר' יוסי היה אומר ג' דבריס משום ג' זקניס משמע דבן עזאי דמוקי היקישא דמעשר לבכור מה בכור אינו נאכל אלא לפניס מן החומה אף מעשר אינו נאכל אלא לפניס מן החומה ליה לאחריס וקאמר[ד] ולרבנן דמפקי ליה לטעמא אחרינא בכור שאינו נפסל מאליו להבדילה מנא להו ומיהו אין לחוש אם הס"ס הולך ומייצד בכל ענין:

אא"כ מבקשים ממנו ממון ואין לו. בסוף פרק שני דזבחים (דף כט:) פי' בקונטרס ממון של גזל אבל גרמא דמיירי בנדר כדמוכח בפרק בתרא מדליקין (שבת דף לב: ושם) לתניא ר' נתן אומר בעון נדרים מתה אשתו של אדם שנאמר אם אין לך לשלם למה יקח משכבך מתחתיך והא דדריס התם כהא דתניא בתורת כהנים אלא אם כן אמר הרי עלי עולה כמנחת פלוני ואין לו ואי אפשר לו לקנות אלא בגזל הרי זה יגזול ויקריב שנאמר אשר לא תשיג ידו ואין לו אלא מה שבידו ואי אפשר לו לקנות אלא בגזל הרי זה יגזול ויקריב שנאמר אשר לא תשיג ידו ואין לו אלא מה שבידו:

תשמור זו מצות לא תעשה. תימה הא אמרינן בפ' המוצא תפילין (עירובין דף צו. ושם) גבי הא דמוקים ושמרת את החקה הזאת (ה) דמוקי ר"ע בפסח לאפ"ה פסח זו מצות עשה משום דהשמר דעשה עשה וכן בפרק בתרא דיומא (דף פה.) גבי הא דאמר ר"ל מפני מה לא נאמר אחריה בעינוי משום לא תפסר דהיכי ליכתוב ופריך ולכתוב השמר בעינוי ומשני השמר דעשה עשה והאי נמי השמר דעשה הוא שיצאו[ו] מה שנדר ועשה מוצא שפתיך וי"ל דתפלין לאחר שקיעת החמה דקאי לעשה דהנחת תפלין הוי עשה אבל תשמור דהכא קאי אלא תאחר לעשות נדרך ולר' יוחנן דאמר בסוף הקומץ רבה (מנחות דף לו: ושם) גבי מניח תפלין לאחר שקיעת החמה דהשמר דעשה לאו הוא דהיה לפסח ומילה מצות עשה ע"כ לא כר"ע והיה דר"ל דיומא לא קיימי ומיהו לא יתכן כלל לאוקמיה דלא כר"ע דמשנה היא בפ"ק דכריתות (דף ג.) ומוגיא דשמעתא משמע בגמ' (דף ג:) דאיכא כר"ע דקתני חוב ולא קתני ידעוני (ג) ולריך לאלק דהיא דר' יוחנן דלא דמיא לשאר השמר דעשה:

בפיך זו צדקה. לכאורה יש לפי לדקה (ישעיה מה): **יקריב** אותו מלמד שכופין אותו. כל מצות עשה נמי כופין כדאמר בפרק נערה שנתפתתה (כתובות דף מט: ושם) מכין אותו עד שתלא נפשו והא דאיתרריך קרא הכא משום דאלתא דעתא דאין כופין כאן לפי שכתוב לרצונו וא"ת הא דתנן פרק האומר (ערכין דף כא.) חייבי חטאות ואשמות אין ממכרין אותן חייבי עולות ושלמים ממכרין אותן ה"ד אי מקמי דאתא לידי בל תאחר אפי' עולות ושלמים נמי לא ואי דעבר בעל תאחר אפי' חטאות ואשמות נמי וי"ל דלעולם בשלא עבר עדיין אלא דאיכא [ומוליא הוצאות אגב שלא יוכרך כדי שלא יאחר בידו מה לקנות[ז]] ולהכי ממכרין ואם אין מוצאין במה למוכרו אז כופין כדקאמר הכא וא"ת ועולות מ"ט [א] (לא) דבי למוכרי טפי מחטאות ואשמות והא בפ"ק דזבחים (דף ו.) אמר מר דעולות נמי מכפרים אחייבי עשה י"ל כיון דאמרינן בעלמא (יומא דף פו.) שאם עשה תשובה לא זז משם עד שמוחלין לו הרי בתשובה מכפר ולא דמי לחטאות ואשמות[ט]: **חד** דאמר **ולא אפריש**. נראה לי דמשני כך שהרי הקשה מעשה ומלא תעשה ומעשוי נראה בכל חד וחד[ט] כ' פסוקים ותרי למה לי ומשני לריכי בכל חד תרי קראי לחד קרא לחתא גלל אמר ולא אפרים ולקרא השני לחתא גלל אפרים ולא אקריב ופריך מי מלית אמרת דאמר ולא אפרים והא נדבה כתיבא ותנן כו' פירושו כך ק"ל היאך מוקמת העשה והלא מעשה ומעשוי מנדבה[ט] דקראי דאמר ולא אפרים הא אותן ג' ענייניס עשה ולא תעשה ועיטוי נראה דקאי לנדבה כמו לנדר שהרי אמר ולא אפרים אינו אומר הרי זו מלדבה הוא כאומר[ך] הרי עלי (ג) כזה נדר שהרי אינו מפרים אז ונדבה פירושה היא דאמר הרי זו ומפרים אותה שעה כדתנן אינהו וכו' ומשני מסכחת לה[ך] דאמר ולא אפרים דמשמע נדר מסכחת לה תרתי אפי' נדבה כגון דאמר הרי עלי עולה על מנת שלא אתחייב בחטאתה כשאומר הרי עלי הוא כמו נדר ורולה לעשות נדבה כשמלאר בו דין נדבה באומר אינו אפילו להתחייב בחטאתה (ד)[ל] שלא דמסכחת לה דאמר ולא אפרים כמו האומר הרי עלי ועל כל זאת היא כנדבה שהרי רולה שלא יתחייב בחטאתה כנדבה: **איזהו** נדר. [ס]משנה היא בפ"ק (משנה ז') דקינין: **על** מנת שלא **אתחייב באחריותה**. לא דמי למתנה על מה שכתוב בתורה[ט]:

מדבן עזאי נפקא דתניא[מ] בן עזאי אומר [א]**אותו** מה ת"ל לפי שנא' [ב]**לא תאחר** לשלמו שומע אני אף מאחר נדרו בבל ירצה ת"ל אותו אותו בלא ירצה [א]ואין מאחר נדרו בלא ירצה אלא בך חטא ולא באשתך חטא סד"א הואיל וא"ר יוחנן ואי תימא ר' אלעזר [ג]אין אשתו של אדם מתה אא"כ מבקשין ממנו ממון ואין לו שנאמר [ג]אם אין לך לשלם למה יקח משכבך מתחתיך אימא בהאי עון דבל תאחר נמי אשתו מתה קמ"ל. ת"ר [ד]מוצא שפתיך זו מצות עשה תשמור זו מצות לא תעשה ועשית [ב]אזהרה לב"ד שיעשוך כאשר נדרת זה נדר לה' אלהיך אלו חטאות ואשמות עולות ושלמים נדבה כמשמעו אשר דברת אלו קדשי בדק הבית בפיך [ג]זו צדקה. אמר מר מוצא שפתיך זו מצות עשה למה לי [ה]מובאת שמה והבאתם שמה נפקא[ד] תשמור זו מצות לא תעשה למה לי מלא תאחר לשלמו נפקא ועשית אזהרה לב"ד שיעשוך למה לי מיקריב אותו נפקא דתניא[ה] [ו]יקריב אותו מלמד שכופין אותו יכול בעל כרחו ת"ל [ו]לרצונו הא כיצד [ג]כופין אותו עד שיאמר רוצה אני [ד]חד דאמר ולא אפריש וחד אפריש[ס] ולא אקריב וצריכא דאי אשמעינן אמר ולא אפריש משום דלא קיימיה לדיבוריה אבל אפריש ולא אקריב אימא [ו]כל היכא דאיתיה בי גוא דרחמנא איתיה צריכא ואי אשמעינן אפריש ולא אקריב דקא משהי ליה גביה אבל אמר ולא אפריש אימא דיבורא לא כלום הוא צריכא ומי מצית אמרת דאמר ולא אפריש והא נדבה כתיבא ותנן [ז]אי זהו נדר האומר הרי עלי עולה ואי זו היא נדבה האומר הרי זו עולה ומה בין נדר לנדבה נדר מת או נגנב חייב באחריותו נדבה מתה או נגנבה אינו חייב באחריותה אמר רבא משכחת לה כגון [ו]דאמר הרי עלי עולה על מנת שאיני חייב [ט]באחריותה. בפיך זו צדקה אמר רבא [ו]וצדקה מיחייב עלה לאלתר מ"ט דהא קיימי עניים פשיטא מהו דתימא כיון דבעניינא דקרבנות כתיבא עד דעברי עלה ג' רגלים כקרבנות קמ"ל [ג]התם הוא דתלינהו רחמנא ברגלים אבל הכא לא דהא שכיחי עניים. אמר רבא [מ][ח]כיון שעבר עליו רגל אחד עובר בעשה מיתיבי [ט]העיד ר' יהושע ור' פפיים [ס]על ולד שלמים שיקרב שלמים אמר ר' פפיים אני מעיד שהיתה לנו פרה של זבחי שלמים ואכלנו בפסח ואכלנו ולדה שלמים בחג בשלמא בפסח לא אקרבוה אימור דמחוסר זמן הוה אלא ולדה בעצרת היכי משהי לה ועברי עליה בעשה אמר רב זביד משמיה דרבא [י]כגון שהיה

מלות עשה ע"כ לא כר"ע והיה דר"ל דיומא לא קיימי ומיהו לא יתכן כלל לאוקמיה דלא כר"ע דמשנה היא בפ"ק דכריתות (דף ג.) ומוגיא דשמעתא משמע בגמ' (דף ג:) דאיכא כר"ע דקתני חוב ולא קתני ידעוני (ג) ולריך לאלק דהיא דר' יוחנן דלא דמיא לשאר השמר דעשה:

בפיך זו צדקה. לכאורה יש לפי לדקה (ישעיה מה): **יקריב** אותו מלמד שכופין אותו. כל מלות עשה נמי כופין כדאמר בפרק נערה שנתפתתה (כתובות דף מט: ושם) מכין אותו עד שתלא נפשו והא דאיתרריך קרא הכא משום דאלתא דעתא דאין כופין כאן לפי שכתוב לרצונו וא"ת הא דתנן פרק האומר (ערכין דף כא.) חייבי חטאות ואשמות אין ממכרין אותן חייבי עולות ושלמים ממכרין אותן ה"ד אי מקמי דאתא לידי בל תאחר אפי' עולות ושלמים נמי לא ואי דעבר בעל תאחר אפי' חטאות ואשמות נמי וי"ל דלעולם בשלא עבר עדיין אלא דאיכא [ומוליא הוצאות אגב שלא יוכרך כדי שלא יאחר בידו מה לקנות[ז]] ולהכי ממכרין ואם אין מוצאין במה למוכרו אז כופין כדקאמר הכא וא"ת ועולות מ"ט [א] (לא) דבי למוכרי טפי מחטאות ואשמות והא בפ"ק דזבחים (דף ו.) אמר מר דעולות נמי מכפרים אחייבי עשה י"ל כיון דאמרינן בעלמא (יומא דף פו.) שאם עשה תשובה לא זז משם עד שמוחלין לו הרי בתשובה מכפר ולא דמי לחטאות ואשמות[ט]: **חד** דאמר **ולא אפריש**. נראה לי דמשני כך שהרי הקשה מעשה ומלא תעשה ומעשוי נראה בכל חד וחד[ט] כ' פסוקים ותרי למה לי ומשני לריכי בכל חד תרי קראי לחד קרא לחתא גלל אמר ולא אפרים ולקרא השני לחתא גלל אפרים ולא אקריב ופריך מי מלית אמרת דאמר ולא אפרים והא נדבה כתיבא ותנן כו' פירושו כך ק"ל היאך מוקמת העשה והלא מעשה ומעשוי מנדבה[ט] דקראי דאמר ולא אפרים הא אותן ג' ענייניס עשה ולא תעשה ועיטוי נראה דקאי לנדבה כמו לנדר שהרי אמר ולא אפרים אינו אומר הרי זו מלדבה הוא כאומר[ך] הרי עלי (ג) כזה נדר שהרי אינו מפרים אז ונדבה פירושה היא דאמר הרי זו ומפרים אותה שעה כדתנן אינהו וכו' ומשני מסכחת לה[ך] דאמר ולא אפרים דמשמע נדר מסכחת לה תרתי אפי' נדבה כגון דאמר הרי עלי עולה על מנת שלא אתחייב בחטאתה כשאומר הרי עלי הוא כמו נדר ורולה לעשות נדבה כשמלאר בו דין נדבה באומר אינו אפילו להתחייב בחטאתה (ד)[ל] שלא דמסכחת לה דאמר ולא אפרים כמו האומר הרי עלי ועל כל זאת היא כנדבה שהרי רולה שלא יתחייב בחטאתה כנדבה: **איזהו** נדר. [ס]משנה היא בפ"ק (משנה ז') דקינין: **על** מנת שלא **אתחייב באחריותה**. לא דמי למתנה על מה שכתוב בתורה[ט]:

הגהות מהר"י לנדא

אן בתוס' ד"ה יקריב וכו' ואעולות מ"ט בעי למשכוני. כ"ל ועי' בתוס' מס' כריתות דף יב ע"ב בד"ה מו למתא:

הגהות אור השלם

א) וְאִם הָאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יַחְשֹׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא: [ויקרא ז, יח]

ב) כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַיְיָ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ כִּי דָרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ יְיָ אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ וְהָיָה בְךָ חֵטְא: [דברים כג, כב]

ג) אִם אֵין לְךָ לְשַׁלֵּם לָמָּה יִקַּח מִשְׁכָּבְךָ מִתַּחְתֶּיךָ: [משלי כב, כז]

ד) מוֹצָא שְׂפָתֶיךָ תִּשְׁמֹר וְעָשִׂיתָ כַּאֲשֶׁר נָדַרְתָּ לַייָ אֱלֹהֶיךָ נְדָבָה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּפִיךָ: [דברים כג, כד]

ה) כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה: וַהֲבֵאתֶם שָׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֶת מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וְאֶת תְּרוּמַת יֶדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקַרְכֶם וְצֹאנְכֶם: [דברים יב, ה-ו]

ו) אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי יְיָ: [ויקרא א, ג]

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

מ] בכת"י **דאפריש**: **נ]** בכת"י ובילקו"ש שם על מנת **שלא אתחייב** באחריותה, (וכצ"ל, דק"ס) וכ"ה בתוס' ובמנחות קט ע"א: **ג]** מכאן עד "שכיחי עניים" ליתא בכת"י ובילקו"ש ובהרבה ראשונים: **ד]** צ"ל **דקאמר** (רש"ש): **ה]** ע' הגהת הב"ח, וכעי"ז הגיה בבאה"מ הזאת **אתפילין דהוי עשה למאי** דמוקי ר"ע וכו', ועי' שם היטב ביאור הדברים (ומיישב תמיהת המהרש"א): **ו]** צ"ל **שתשלם** מה **שנדרת** ועשה (באה"מ, ועיין תוס' הרא"ש): **ז]** ת"י (גליון): **ח]** צ"ל **מוצא** (באה"מ): **ט]** תיבת "אנדבה" מיותר (גנזי יוסף), ונדצ"ל **דקרא**: **י]** צ"ל **באומר** (רש"ש) או שצ"ל **אומר**: **כ]** יש להוסיף כאן **תרתי** (במקום להלן, באה"מ עיי"ש ביאורו): **ל]** ע' הגהת הב"ח, ובאה"מ מגיה **ואיפכא משכחת** לה (עיי"ש):

הגהות הב"ח

(ה) תוס' ד"ה תשמור כו' את החקה הזאת בתפילין דמוקי לה ר"ע: **(ז)** **באי"ד** ולריך לאלק. נ"ב ועי' בתוס' פרק המונח תפילין מבואר החילוק: **(ג)** ד"ה אד כו' הוא כאומר הרי עלי נדר כו' כל"ל ותיבת כזה נאמק: **(ד)** **באי"ד** להתחייב בחטאתה אלמא דאסכחת לה:

גליון הש"ס

[מכת"י גמ' כל היכא דאיתיה. ע' נדרים דף [ט ע"ב רס"י ד"ה] נדפה נמי]: תוס' ד"ה איזהו נדר. משנה היא. וכונתם בזה עי' בב"ק דף סג ע"ב תד"ה מי קתני:

רבינו חננאל

דתניא בן עזאי אומר כתיב אם האכול יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה וכתיב ביה המקריב אותו אותו בלא ירצה. כלומר זה הפיגול הוא בלא ירצה דדייק המקריב (ו) בכאן פירוש בלא ירצה. אבל בכל מקום המקריב שהוא הזובח הוא החייב ולא הזבח. ופרקינן לא תימא בך חטא ולא בקרבנך חטא. אלא אימא בך חטא ולא באשתך חטא. פי' בעון בל תאחר אין אשתו של אדם מתה: **ת"ר מוצא שפתיך תשמור ועשית כו'.** אמר מר מוצא שפתיך תשמור זו מצות עשה למה לי והלא כבר אפיקנה מובאת שמה והבאתם שמה. תשמור זו מצות ל"ת כדקיי"ל כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא בל"ת. למה לי הא בהדיא כתיב לא תאחר לשלמו. **ועשית אזהרה לב"ד שיעשוך** הא מיקריב אותו לרצונו נפקא. דתניא הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. ופרקינן חדא קרא בדאמר הרי עלי כך וכך ולא הפריש שכופין אותו להפריש ואחר שהפריש ולא הקריב שכופין אותו להקריב. והני תרתי למה לי צריכא דאי אשמעינן אמר הרי עלי ולא הפריש שכופין אותו משום דלא קיימיה לדיבוריה כו'. **ומי מצית אמרת דאמר ולא הפריש** והא נדבה כתיב ביה ותנן איזהו נדר האומר הרי עלי עולה וכו' ופריך רבא כגון דאמר הרי עלי עולה ע"מ שאיני חייב באחריותה. בפיך זו צדקה שנא' בי נשבעתי יצא מפי צדקה. אמר רבא וצדקה מיחייב עלה לאלתר דהא קיימי עניים: **אמר רבא כיון שעבר עליו רגל אחד עובר בעשה.** מיתיבי אמר רב פפייס מעידני שהיתה לנו פרה של זבחי שלמים ואכלנו בפסח ואכלנו ולדה שלמים בחג. **ואמרי בשלמא בפסח** לא אקרבוה אימור לא מלו ליה תמניא יומי אלא בעצרת היכי משהי לה ועברי עליה בעשה. **ופריק רב זביד** כגון שהיו הבעלים חולין בעצרת ולא עלו ולא חגגו. ופריק רב אשי פירוק אחר ופשוט הוא: **אמר רבא כיון שעבר עליו ג' רגלים בכל יום ויום עובר בבל תאחר.** ואותבינן עליה מהא אחד בכור ואחד כל הקדשים כיון שעברו עליהן שנה בלא רגלים או רגלים בלא שנה עובר בבל תאחר. ודייקינן מדלא קתני בכל

ו) נראה לי"ל דדייק המקריב מותו פירוש בכאן בלא יהיה אצל בכל מקום וכו'.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רָבָא, מַשְׁפַּחַת לָהּ** - מוצא אתה אופן שאמר ולא הקדיש ודינה כנדבה, **בְּגוֹן דְּאָמַר** 'הֲרֵי עָלַי עוֹלָה עַל מְנָת שֶׁאֵינִי חַיָּיב **בְּאַחֲרָיוֹתָהּ**', כלומר, שאם תמות או תגנב לא אתחייב להביא אחרת תחתיה[כג], ואופן זה נקרא 'נדבה', כיון שאינו חייב באחריות הקרבן. וזו היא ה'נדבה' שריבה הכתוב המדבר באמר ולא הקדיש[כד].

★

הגמרא ממשיכה לבאר את דברי הברייתא:
שנינו בברייתא **'בְּפִיהָ' זוֹ צְדָקָה**, שהמתחייב ליתן צדקה הרי זה בכלל נדר, ואם מאחר ליתנה, עובר ב'לאו' וב'עשה'[כה].

אָמַר רָבָא, וּצְדָקָה, מִיחַיַּיב עֲלָהּ לְאַלְתַּר - והנודר ליתן צדקה, צריך ליתן מיד לאחר שנדר, ואם אינו נותן, מתחייב עליה ב'בל תאחר'[כו]. ואף שלגבי הקרבנות שנינו בברייתא לעיל (ד:), שאינו עובר על לאו זה עד שיעברו שלשה רגלים משנדר[כז], בצדקה אין הדין כן. **מַאי טַעֲמָא** - מהו טעם הדבר שצדקה שונה מקרבנות, **דְּהָא קָיְימֵי** - שהרי עומדים **עֲנִיִּים** בכל מקום, ואינו צריך לעלות לירושלים בשביל ליתן להם כמו בקרבנות, ועל כן לגבי צדקה אין הלאו תלוי בעליה לרגל לירושלים, אלא מתחייב מיד[כח].

מקשה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - דבר פשוט הוא שלגבי צדקה אין לאו זה תלוי ברגלים[כט], ומה מחדש רבא. מתרצת הגמרא, **מַהוּ דְּתֵימָא** - שמא תאמר, **כֵּיוָן דִּבְעִנְיָינָא דְּקָרְבָּנוֹת כְּתִיבָא** - כיון שבענין הקרבנות כתוב בתורה הלאו של 'בל תאחר', ומשם למדים לצדקה, יתכן שגם בצדקה אינו עובר **עַד דְּעָבְרֵי עֲלָהּ** - עד שיעברו עליו משנדר, **שְׁלֹשָׁה רְגָלִים, כְּקָרְבָּנוֹת**, שאינו עובר עליהם עד לאחר שלשה רגלים[ל], **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיענו רבא שאין הדבר כן, אלא **הָתָם הוּא דְּתָלִינְהוּ רַחֲמָנָא** - דווקא שם, בקרבנות, תלה הכתוב את הלאו של 'בל תאחר' **בִּרְגָלִים**, כיון שטעונים הבאה לירושלים, וברגל הוא עולה לירושלים[לא], **אֲבָל הָכָא** - כאן, בצדקה, **לֹא** תלה הכתוב ברגלים, וסברא היא, **דְּהָא** - שהרי **שְׁכִיחֵי עֲנִיִּים**, ויכול ליתן להם מיד, וכיון שלא נתן, עובר ב'בל תאחר'[לב].

★

הגמרא שבה לעסוק בדיני איחור קרבנות:
אָמַר רָבָא, אף שעובר ב'בל תאחר' אחר שעברו עליו שלשה רגלים, **כֵּיוָן שֶׁעָבַר עָלָיו רֶגֶל אֶחָד, עוֹבֵר בַּעֲשֵׂה**[לג], שנאמר לגבי הבאת חובותיו לבית המקדש (דברים יב ה-ו) 'וּבָאתֶם שָׁמָּה וַהֲבֵאתֶם שָׁמָּה'[לד],

כג. ואין זה נחשב כמתנה על מה שכתוב בתורה שתנאו בטל (כמובנו פג.). תוספות (ד"ה על). וביאר הריטב"א (ד"ה אמר רבא משפחת) שבנדר מה שחייב באחריותו אינו מגזירת הכתוב, אלא משום ששיעבד עצמו לכך, שאמר 'הרי עלי', ולכן אם פירש שאינו מקבל על עצמו אחריות תנאו קיים. ובתוספות הרא"ש (ד"ה על) ביאר, שכיון שיש קרבן נדבה שדינו כך, מסתמא לדעת כן הוא נודר, שיהיה נדרו כנדבה.

כד. לפי מה שכתב הר"ן (נדרים ט. ד"ה בנדמוסף, הו"ד בהערה לעיל על דברי הגמרא 'המומר הרי זו עולה') ש'נדבה' נקראת כן כיון שעושה אותה בנדבת הלב לגמרי שמפרישה מיד, קשה שלא שייך זאת באמר ולא הקדיש. ואפשר שכאן היא נקראת 'נדבה' בלשון מושאל כיון שדומה לסתם נדבה בכך שאינו חייב באחריותה. רש"ש (ד"ה א"ר).

כה. ראה בהערה לעיל הטעם שתיבת 'בפיך' נדרשת לענין צדקה.

כט. רש"י (ד"ה כיון). וכתבו התוספות (לעיל ד. ד"ה נדקות), שאין לומר שהולך על ה'עשה' האמור לעיל, ויבואר להלן.

ל. ושם מביאה הגמרא המקור לכך, שנאמר בתורה בספר דברים (פרק טז) ענין שלשת הרגלים, ומשם למדים כל דיניהם ומצות עליה לרגל שבהם, וחוזר הכתוב ואומר אחר כך (שם פסוק טז) 'שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך את פני ה' אלהיך במקום אשר יבחר, בחג המצות, ובחג השבועות, ובחג הסכות, ולא יראה את פני ה' ריקם', ללמדך, שיש להביא בשעת עליה לרגל נדרים שהתחייב עליהם, ואם לא מביא במשך שלשת הרגלים, עליו נאמר 'לא תאחר לשלמו' (שם כג כב).

לא. ואם אין שם עניים, מפריש ומניח עד שימצא עניים. ואם התנה בשעת נדרו, שלא יתן עד שימצא עני, אינו צריך אף להפריש. רמב"ם (ממנות עניים פ"ח ה"ח). וכעין זה כתב הרא"ש (פי' ח), שמדובר שמפריש סתם, אבל יכול להפריש על דעת שיהיו מונחים אצלו עד שירצה ליתנם. וכתב רבינו תם [הובא בר"ן על הרי"ף (ד"ה וכמצו)], שכאשר מקבל על עצמו ליתן צדקה, הרי אם היה נותנה לגזבר של צדקה, בודאי שהיה יוצא ידי חובתו ולא היה עובר, וכן הגזבר יכול היה להשהות הצדקה בידיו עד שייראה לו ליתנה לעני הראוי, אם כן גם הנודר רשאי להשהות הצדקה בידו, שלדעת עצמו נודר, ועושה עצמו כגזבר של צדקה שיכול להמתין ולחלק הצדקה כפי ראות עיניו. וביאר הר"ן (שם) בדבריו, שמה שאמר רבא 'מיחייב לאלתר' היינו שצריך מיד לתת לב לחלקה לעניים כפי ראות עיניו, ואם גמר בדעתו לקפוץ ידו ולא ליתן הצדקה עכשיו, עובר ב'בל תאחר' לאלתר. והמאירי (ד"ה נדקה) הביא בשם גדולי הרבנים, שמה עובר ב'בל תאחר' מיד, היינו משתבעה הגבאי ממנו ולא נתן לו.

כתבו התוספות (לעיל ד. ד"ה נדקות), שבאם אין שם עניים, אינו עובר על 'בל תאחר', אולם לאחר שלשה רגלים חייב לחזר אחריהם, ואם לא עשה כן, עובר אז ב'בל תאחר' לאלתר, [ומה שמבואר בגמרא להלן, שסברה בתחילה שאף צדקה מותר להשהות שלשה רגלים ודחתה זאת, היינו במקרה שעניים מצויים לפניו, אבל אכן, היכן שאין עניים מצויים, מותר להשהות שלשה רגלים אף למסקנת הגמרא. ולפי זה מבארים התוספות את הברייתא האמורה לעיל (ד ע"ב ועי"ג), שחייבי צדקות אינם עוברים ב'בל תאחר' עד שיעברו שלשה רגלים, היינו בשאין עניים מצויים לפניו]. והר"ן (על הרי"ף, ד"ה ונדקה) חולק על דבריו ואומר, שאין שייכות כלל בין שלשה רגלים לצדקה, ואף לאחר שלשה רגלים אין צריך לחזר אחר עניים, וכשיזדמן לפניו עני ולא יתן לו, יעבור אז ב'בל תאחר'.

לב. שמדוע יעלה בדעתנו לומר שצדקה שייכת לרגלים, שרק דבר התלוי במקדש יש לשייכו לרגלים [וכפי שמבואר בפסוקים מהם למדים את דיני בל תאחר, שמדובר בדברים התלויים במקדש]. על פי הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ונדקה).

לג. מכאן הוכיחו התוספות (לעיל ד. ד"ה נדקות), שאין לומר שכוונת רבא שעובר ב'עשה' מיד [אבל ב'בל תאחר' אינו עובר אלא לאחר שלשה רגלים], שאם כן היה לגמרא לומר, שמא תאמר שעובר ב'עשה' אחר רגל אחד כקרבנות שעובר עליהם ב'עשה' אחר רגל אחד [כדברי רבא להלן], ולכן בוודאי שכוונת רבא היא על האיסור של 'בל תאחר', שבקרבנות עובר אחר שלשה רגלים. וראה בהערה להלן דעת הרשב"א.

לד. מאירי (ד"ה נדקה).

לה. הקשו הרשב"א (לעיל ד. ד"ה ונדקות) והריטב"א (ד"ה ומה - הסני), אם 'בל תאחר' תלוי ביכולת שבידו להביא, בני ירושלים, שיכולים להביא קרבנותיהם לבית המקדש מיד, יתחייבו מיד ב'בל תאחר' גם על קרבנות [ראה במאירי (שם) שאכן הביא כזו סברא בשם יש אומרים, שבני ירושלים חייבים להביא קרבנותיהם מיד]. ועוד הקשו, אף שאר ישראל, אחר שמחויבים לעלות לירושלים ברגל, ויש עליהם מצות עשה להביא קרבנותיהם ברגל הראשון, למה לא יתחייב מיד ב'בל תאחר' מי שהיה שם והיה בידו להקריב נדריו, ומדוע אין עוברים עד אחר רגל השלישי. ועוד הקשו, שעתה יוצא שהפסוק של 'בל תאחר' מתפרש לצדדים, שלגבי קרבנות כוונתו לאיחור של שלשה רגלים, ולגבי צדקה כוונתו לאלתר. ועוד קשה, מהי קושיית הגמרא 'פשיטא', שודאי אין זה דבר פשוט ששונה דין צדקה מקרבנות. ותירץ הריטב"א, שכיון שמשאר מקומות באים לירושלים רק ברגלים, לא ציוה הכתוב ב'עשה' אלא ברגל, ולא אסר ב'לא תעשה' אלא אחר שעברו שלשה רגלים, ולא חייב הכתוב את אנשי ירושלים יותר מיושבי שאר מקומות כיון שמדובר בגבוה ויכול להמתין, אבל בצדקה, ששכיחים עניים בכל מקום, והם צריכים לו בכל שעה, אין כלל מקום להמתין אלא חייב ליתן מיד, שאם לא כן, ירעבו העניים. ולכן גם נקט רבא בלשון ש'מתחייב לאלתר', שדבר שאינו תלוי בזמן כלל, אי אפשר לומר עליו לשון 'עובר', שענינו הוא, שמיד כאשר מקבל עליו, חייב ליתן בלא דיחוי.

והרשב"א דחה פירוש רש"י ותוספות מחמת קושיות אלו, וביאר שדברי רבא לא נאמרו על הלאו של 'בל תאחר', שזוהי גזירת הכתוב שאין עובר עליו עד לאחר שלשה רגלים, בין בקרבנות, בין בצדקה ובין בכל דבר, ודברי רבא אינם כלפי הברייתא של קרבנות שאינו עובר עליהם עד שלשה רגלים, אלא כלפי הברייתא לעיל בסמוך, שדרשה מהפסוק (דברים כג כד) 'מוצא שפתיך תשמור וגו' אשר דברת בפיך' שמי שאינו מקיים את נדרו עובר ב'עשה', ש'עשה' זה, בצדקה מתחייב מיד. ולכן גם לא אמר 'עובר עליה לאלתר', שהוא לשון השייכת בלאו, אלא 'מיחייב עליה לאלתר', שהוא לשון השייכת בציווי עשה. ואף שיש לשאול, שהרי אמרה הגמרא 'עד דעברי עליה שלשה רגלים כקרבנות', ואם אכן דברי רבא נאמרו על ה'עשה', אין זה אלא רגל אחד, שהרי עובר ב'עשה' כבר ברגל הראשון, אפשר לומר, שנקטה לשון זו משום שאין זה מקום הנדון אם בקרבן מתחייב לאחר רגל אחד או לאחר שלושה רגלים, ולא דקדקה הגמרא בלשונה, אלא נקטה את הפשטות, שכיון שנאמר בתורה (דברים טז טז) 'בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות', ועל זה נאמר אחר כך (שם כג כג-כד) בפרשת נדרים, 'לא תאחר לשלמו' וגם 'מוצא שפתיך תשמור', מסתבר שבשניהם אינו עובר עד לאחר שלשה רגלים, ולכן מבארת הגמרא את חידושו של רבא באופן זה.

לו. התורי אבן (ד"ה כיון - הרמשון) כתב, שעובר ב'עשה' אחר כל רגל ורגל שעובר ואינו מביא. אולם האחרונים דייקו מדברי הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד הי"ג), שכתב 'מתנות עניים, מצות עשה מן התורה שיביא הכל ברגל שפגע בו תחלה', שברגל הראשון הוא עובר ב'עשה', אך ברגלים שלאחר מכן אינו עובר.

כתב הפני יהושע (לעיל ד. ד"ה ועוד), שמדבריו של רבא שאמר 'כיון שעבר עליו רגל אחד עובר בעשה', ולא כפי שאמר לקמן (ע"ג) 'כל יום ויום עובר בבל תאחר', יש לדייק, שעובר בעשה פעם אחת אחר הרגל, ולא בכל יום ויום כפי שעובר בבל תאחר [ראה בתמורה (יח.), שם מביאה הגמרא דברי רבא 'כל יום ויום עובר עליהם בבל תאחר', ויש הגורסים שם 'כל יום ויום עובר בעשה', שעובר על כל יום שאינו מביאו, וראה במהר"ץ חיות (ד"ה כיון) שעומד על סתירת הלשונות].

לז. רש"י (ד"ה עובר). והוא על פי דברי הגמרא לעיל (ד:), שמפרשת בטעמו של רבי מאיר, שסובר שאחר רגל אחד עובר ב'בל תאחר', שלומד זאת מפסוק זה ודורש, שכיון שאמרה התורה להביא ברגל הראשון ולא הביא, הרי הוא מאחר את נדרו ויש לו לעבור בלאו, ועל זה מיישבת הגמרא לשיטת רבנן שסוברים שאינו עובר עד שיעברו שלשה רגלים, שמפסוק זה למדים לחייב ב'עשה' אחר רגל אחד, אבל ב'לא תעשה'

אותו מה ת"ל. בתורת כהנים מני לה גבי פיגול לא ירלה המקריב לותו לא יחשב: מוצא שפתיך זו מצות עשה. דמסתמא הכי אמר קרא מולא שפתיך קיים: תשמור זו מצות לא תעשה. שלא תאחר, כדר' אבין ג"ר חילעי כל מקום שנאמר השמר פן ואל כו' (מנחות דף נט:[כ]): ועשית. על כרחך, מכאן אזהרה לב"ד לכוף: לה' אלהיך. קרא יתירא הוא לדרשה דבר שבחובה: בפיך זו צדקה. קרא יתירא דריש: יקריב אותו אל פתח אהל מועד. יקריב אותו קרא יתירא הוא, להא כתיב נדריהם יקריבנו: חד דאמר. עלי ולא אפרשה: והא נדבה בתיבא. ונקרא דבל תאחר נמי רבינן ליה בגזירה שוה[ל]: מת או נגנב. אם הפרישו לאחר זמן: משבחת לה. לאחר ולא הפרים והויא נדבה: בגון דאמר הרי עלי עולה על מנת. שכשאפרישנה לא אתחייב באחריותה: כיון דבעניינא דקרבנות כתיבא. לבל תאחר: עובר בעשה. על הקרבן, דכתיב ובאת שמה והבאתם[מ]: על ולד שלמים. שהפרים בהמה מעוברת, או עיברה לאחר הקדישה: מחוסר זמן. שאין לו עבדו עליו שמונה ימים: שהיה

מדבן עזאי נפקא. בסוף פ"ב דזבחים (דף כט.) פליג ר' אלעזר אבן עזאי ודריש לאותו בזבח הוא מדבר ואינו מדבר בבהן אבל רואה לייצב בהן אליבא דבן עזאי וכולה סוגיא מסיק התם כאן בשמעתין וק"ק שהרי התם דוחק לייצב מילתא דאחריס אליבא דבן עזאי ובתמורה בסוף אלו קדשים (דף כח: ושם) גבי ר' יוסי היה אומר ג' דבריס משום ג' זקניס משמע דבן עזאי דמוקי היקישא דמעבר לבבור מה בבור אינו נאבל אלא לפניס מן החומה אף מעבר אינו נאבל אלא לפניס מן החומה לית ליה לאחריס וקאמר[ז] ולרבנן דמפקי ליה לטעמא אחרינא בבור שאינו נפסל משום להבדילה מנא להו ומיהו אין לחוש אם הס"ס הולך ומייצב בבל ענין:

אא"כ מבקשים ממנו ממון ואין לו. בסוף פרק שני דזבחים (דף כט:) פי' בקונטי ממון של גזל אבל גרמ' דמיירי בגדר בדמוכח בפרק במה מדליקין (שבת דף לב: ושם) לתניא ר' נתן אומר בעון נדרים מתה אשתו של אדם שנאמר אם אין לך לשלם למה יקח משבבך מתחתיך והא דדריס התם בבור שאינו נאבל אלא לפניס מן החומה לית ליה לאחריס וקאמר[ז] ולרבנן דמפקי ליה לטעמא אחרינא בבור שאינו נפסל משום להבדילה מנא להו ומיהו אין לחוש אם הס"ס הולך ומייצב בבל ענין:

אא"כ מבקשים ממנו ממון ואין לו. בסוף פרק שני דזבחים (דף כט:) פי' בקונטי ממון של גזל אבל גרמ' דמיירי בגדר בדמוכח בפרק במה מדליקין (שבת דף לב: ושם) לתניא ר' נתן אומר בעון נדרים מתה אשתו של אדם שנאמר אם אין לך לשלם למה יקח משבבך מתחתיך והא דדריס התם בבור שאינו נאבל אלא לפניס מן החומה לית ליה לאחריס וקאמר[ז] ולרבנן דמפקי ליה לטעמא אחרינא בבור שאינו נפסל משום להבדילה מנא להו ומיהו אין לחוש אם הס"ס הולך ומייצב בבל ענין:

תשמור זו מצות לא תעשה. תימה הא אמרינן בפ' המוכר את הבית (ערובין דף עו. ושם) גבי הא דמוקים ושמרת את החקה הזאת (ה) דמוקי ר"ע בפסח לאפ"ה פסח זו מצות עשה משום דהשמר דעשה עשה וכן בפרק בתרא דיומא (דף פה.) גבי הא דאמר ר"ל מפני מה לא נאמר אזהרה בעיני לכתוב ופריך ולכתוב השמר בעיני ומאי השמר דעשה עשה והאי נמי השמר דעשה הוא שיצא[ו] מה שנדר ועשה מוצא שפתיך וי"ל דתפלין לאחר שקיעת החמה דקאי לעשה דהנחת תפלין הוי עשה אבל תשמור דהכא קאי אלא תאחר לעניל מינה שישמור שלא יאחר ולר' יוחנן דאמר בפוף הקומץ רבה (מנחות דף לו: ושם) גבי מניח תפלין לאחר שקיעת החמה דהשמר דעשה לאו הוא דהיא לפסח ומילה שכופין אותו משום דלא קיימיה לדיבוריה כו'. **ומי מצית אמרת דאמר ולא הפריש** והא נדבה כתיב ביה ותנן איזהו נדר האומר הרי עלי עולה וכו' ופריך רבא כגון דאמר הרי עלי עולה ע"מ שאיני חייב באחריותה. בפיך זו צדקה שנא' בי נשבעתי יצא מפי צדקה. אמר רבא וצדקה מיחייב עלה לאלתר דהא קיימי עניים: **אמר רבא כיון שעבר עליו רגל אחד עובר בעשה.** מיתיבי אמר רב פפייס מעידני שהיתה לנו פרה של זבחי שלמים ואכלנו בפסח ואכלנו ולדה שלמים בחג. **ואמרי בשלמא בפסח** לא אקרבוה אימור לא מלו ליה תמניא יומי אלא בעצרת היכי משהי לה ועברי בעשה. **ופריק רב זביד** כגון שהיו הבעלים חולין בעצרת ולא עלו ולא חגגו. ופריק רב אשי פירוק אחר ופשוט הוא: **אמר רבא כיון שעבר עליו ג' רגלים בכל יום ויום עובר בבל תאחר.** ואותבינן עליה מהא אחד בכור ואחד כל הקדשים כיון שעברו עליהן שנה בלא רגלים או רגלים בלא שנה עובר בבל תאחר. ודייקינן מדלא קתני בכל

ז) נרמה לל"ל לדייק המקריב אותו פירוש בכאן בלא יהיה אבל בכל מקום וכו'.

מסורת הש"ס
עם הוספות

ח) זבחים כט., ג) זבחים שם: סנהדרין דף כב., ג) [נדרים ז.], ל) לעיל ד:, ה) יבמות קו. קדושין כ. ב"ב מת. ערכין כח., ו) [חולין דף קלט.], ז) מגילה ח. קיבין פ"א מ"א חולין קלט., ח) [תמורה יח: ע"ש], ט) עדיות פרק ז מ"ו תמורה יח., י) [תמורה שם:], כ) [עירובין נו.], ל) לעיל ה:, מ) לעיל ד:, נ) [ל"ל הכותב פו.], ס) [וע"ע תוס' ב"ב מת. ד"ה יקריב], ע) קידושין יט: וש"נ.

הגהות
מהר"י לנדא

אן) בתוס' ד"ה יקריב וכו' ואעולות מ"ט בעי למשכוני. כל"ל ועי' בתוס' מס' כריתות דף יב ע"ב בד"ה אלו למע:

תורה אור השלם

א) וְאִם הָאָכֹל יֵאָכֵל מִבְּשַׂר זֶבַח שְׁלָמָיו בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי לֹא יֵרָצֶה הַמַּקְרִיב אֹתוֹ לֹא יַחְשֹׁב לוֹ פִּגּוּל יִהְיֶה וְהַנֶּפֶשׁ הָאֹכֶלֶת מִמֶּנּוּ עֲוֹנָהּ תִּשָּׂא: [ויקרא ז, יח]

ב) כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַיְיָ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ כִּי דָרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ יְיָ אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ וְהָיָה בְךָ חֵטְא: [דברים כג, כב]

ג) אִם אֵין לְךָ לְשַׁלֵּם לָמָּה יִקַּח מִשְׁכָּבְךָ מִתַּחְתֶּיךָ: [משלי כב, כז]

ד) מוֹצָא שְׂפָתֶיךָ תִּשְׁמֹר וְעָשִׂיתָ כַּאֲשֶׁר נָדַרְתָּ לַייָ אֱלֹהֶיךָ נְדָבָה אֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ בְּפִיךָ: [דברים כג, כד]

ה) כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִּדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָּׁמָּה: וַהֲבֵאתֶם שָּׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֶת מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וְאֶת תְּרוּמַת יֶדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקַרְכֶם וְצֹאנְכֶם: [דברים יב, ה-ו]

ו) אִם עֹלָה קָרְבָּנוֹ מִן הַבָּקָר זָכָר תָּמִים יַקְרִיבֶנּוּ אֶל פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד יַקְרִיב אֹתוֹ לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי יְיָ: [ויקרא א, ג]

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

ס] בכת"י **דאפריש**: ג] בכת"י ובילקו"ש שם על מנת **שלא אתחייב** באחריותה, (וכצ"ל, דק"ס) וכ"ה בתוס' ובמנחות קט ע"א: ג] מכאן עד "שכיחי עניים" ליתא בכת"י ובילקו"ש ובהרבה ראשונים: ד] צ"ל **דקאמר** (רש"ש): ה] עי' הגהת הב"ח, וכעי"ז הגיה בבאה"מ הזאת **אתפילין דהוי עשה למאי** דמוקי ר"ע וכו', ועי' שם היטב ביאור הדברים (ומיישב תמיהת המהרש"א): ו] צ"ל **שתשלם** מה **שנדרת** ועשה (באה"מ, ועיין תוס' הרא"ש): ז] ת"י (גליון): ח] צ"ל **מוצא** (באה"מ): ט] תיבת "אנדבה" מיותר (גנזי יוסף), ונדצ"ל **דקרא**: י] צ"ל **באומר** (רש"ש) או שצ"ל **אומר**: כ] יש להוסיף כאן **תרתי** (במקום להלן, באה"מ עיי"ש ביאורו): ל] עי' הגהת הב"ח, ובאה"מ מגיה **ואיפכא משכחת** לה (עיי"ש):

עין משפט
נר מצוה

כב א ב מיי' פי"ד מהל' מעשה הקרבנות הל' טו סמג לאוין שלח:
כג ג ד מיי' שם הל' טז סמג לאוין שלח:
כד ה מיי' שם הלכה ד ופי"ל מהל' נדרים הל' ג סמג עשין קכג:
כה ו מיי' שם הלכה ו (ופי"ל מהל' נדרים שם) סמג שם:
כו ז מיי' פ"ח מהלכות מחנות עניים הל' ל טוש"ע יו"ד סי' רמז סעי' ג [רב אלפס כאן ובפ"ק דף כ.]:
כז ח מיי' פי"ד מהלכות מעשה הקרבנות הל' יג סמג עשין קפד:
כח ט מיי' פ"ד מהלכות תמורה הל' ו סמג לאוין שמה:

הגהות הב"ח

(ה) תוס' ד"ה תשמור כו' את החקה הזאת בתפילין למוקי לה ר"ע: (ו) **באה"ד** ולריך לאחלק. כ"ב ועי' בתוס' פרק המונח תפילין מבואר החילוק: (ז) ד"ה אד כו' הוא לאומר הרי עלי נדר כו' כל"ל ואיבעי כאן נאמקי: (ח) **באה"ד** להתחייב באחריותה אלמא למאכחת לה:

גליון הש"ם

[מכמ"י גמ' כל היכא דאיתיה. ע' נדרים דף [ט ע"ב רש"י ד"ה] נדפה נמי]: תוס' ד"ה איזהו נדר. משנה היא. וכונתם בזה עי' בב"ק דף סג ע"ב תד"ה מי קתני:

רבינו חננאל

דתניא בן עזאי אומר כתיב אם האכול יאכל מבשר זבח שלמיו ביום השלישי לא ירצה וכתיב ביה המקריב אותו אותו בלא ירצה. כלומר זה הפיגול הוא בלא ירצה דדייק המקריב [אוצר החכמה] בן פירוש בלא ירצה. אבל בכל מקום המקריב שהוא הזובח הוא החייב ולא הזבח. ופרקינן לא תימא בך חטא ולא בקרבנך חטא. אלא אימא בך חטא ולא באשתך חטא. פי' בעון בל תאחר אין אשתו של אדם מתה: **ת"ר מוצא שפתיך תשמור ועשית כו'.** אמר מר מוצא שפתיך תשמור זו מצות עשה למה לי והלא כבר אפיקנה מובאת שמה והבאתם שמה. תשמור זו מצות ל"ת כדקיי"ל כל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא בל"ת. למה לי הא בהדיא כתיב לא תאחר לשלמו. **ועשית אזהרה לב"ד שיעשוך** הא מיקריב אותו לרצונו נפקא. דתניא הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני. ופרקינן חדא קרא בדאמר הרי עלי כך וכך ולא הפריש שכופין אותו להפריש ואחר שהפריש ולא הקריב שכופין אותו להקריב. והני תרתי למה לי צריכא דאי אשמעינן אמר הרי עלי ולא הפריש

שמשמעו, ברגל הראשון שתבוא לבית המקדש, הבא כל נדרים שעליך[לח].

הגמרא מקשה על רבא מדברי משנה:
מקשה הגמרא, **מֵיתִיבִי** - הקשו בני הישיבה על דברי רבא, שנינו מחלוקת במשנה (תמורה יח.) לגבי ולד של בהמת שלמים [שהפריש לשלמים בהמה מעוברת, או שנתעברה הבהמה אחר ההפרשה], שחכמים סוברים שקרב הולד לשלמים, ורבי אליעזר סובר, שאין הולד קרב אלא כונסים אותו לכיפה עד שימות[לט]. ועל זה שנינו במשנה שם, **הֵעִיד רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ וְרַבִּי פָּפְּיִים עַל וְלַד שְׁלָמִים זה, שֶׁיִּקְרַב שְׁלָמִים**, וכחכמים המתירים להקריבו, **שֶׁאָמַר רַבִּי פָּפְּיִים, אֲנִי מֵעִיד שֶׁהָיְתָה לָנוּ פָּרָה שֶׁל זִבְחֵי שְׁלָמִים, וַאֲכַלְנוּהָ בַּפֶּסַח, וְאָכַלְנוּ**

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב זְבִיד מִשְּׁמֵיהּ דְּרָבָא** [-בשם רבא], **כְּגוֹן**

18/06/2018 אורח

וְלָדָהּ שְׁלָמִים בֶּחָג. ומבינה הגמרא, ש'חג' היינו חג הסוכות. ויש להקשות, **בְּשְׁלָמָא בַּפֶּסַח לֹא אַקְרְבוּהָ** - מובן הדבר מדוע בפסח לא הקריבו את הולד יחד עם אמו, **אֵימוּר דְּמְחוּפַּר זְמַן הֲוָה** - שיכולים אנו לומר ולהעמיד שהיה אז מחוסר זמן, דהיינו שלא הגיע היום השמיני משנולד[מ], ולא הותר בהקרבה[מא], **אֶלָּא** יש להקשות, **וְלָדָהּ בָּעֲצֶרֶת, הֵיכִי מַשְׁהֵי לָהּ** - בחג השבועות, איך שהו מלהקריב את הולד, שהמתינו עד לחג הסוכות, **וְעָבְרֵי עֲלֵיהּ בַּעֲשֵׂה** - ועברו בזה על מצות עשה, לשיטת רבא שהמשהה קרבנו רגל אחד עובר ב'עשה'. אלא בהכרח יש להביא מכאן ראיה, שאין עובר ב'עשה' אחר רגל אחד, וקשה לדברי רבא.

אינו חייב עד שיעברו שלשה רגלים. וכתב הריטב"א (ד"ה ממר - הסני), שאין להקשות, שכיון שאלו דברי רבנן, מה חידש רבא בדבריו, משום שביאורה של הגמרא שם בשיטת רבנן, הוא רק לאחר שרבא חידש את חידושו זה, שעובר ב'עשה', ולכן שייך להעמיד על כך דברי הפסוק. והשפת אמת (ד"ה ממר - הסלישי) יישב, שאפשר שמה שאמרו רבנן שעובר ב'עשה', הולך על זה העולה לירושלים ואחר כך שב למקומו ואינו מביא, אבל אם עלה לירושלים והוא עדיין שם, אף שעבר הרגל, מנין שעובר, ועל זה מחדש רבא, שבאם עבר רגל אחד ולא הביא, מיד עובר ב'עשה', ואין זה תלוי בעלייתו לירושלים.

לח. **רש"י** (תמורה יח: ד"ה נכנ).
דקדק השפתי חכמים (ד"ה ממר רנמ) בדברי רש"י (ד"ה עובר) שכתב 'על הקרבן', שאינו עובר ב'עשה' אלא על קרבנות, אבל בשאר חובות שעליו אינו עובר. וכתב בספר החינוך (מצוה תלמ), שאין 'עשה' זה נוהג אלא בזמן שבית המקדש קיים, שבידינו להביא קרבנותינו. והרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד ה"ג) כתב, שעובר ב'עשה' על כל הדברים שאדם מחויב בהם, בין בנדרים ונדבות, בין בקרבנות ובין במעשרות ובמתנות עניים. וכתב המשנה למלך על דבריו, שאינו יודע מנין הוציא זאת, שבפשטות, דברי הפסוק הולכים על דברים העומדים להקרבה בלבד ולא על שאר דברים. ועוד כתב, שלפי הרמב"ם שהולך על כל חובות שעליו, דין זה נוהג אף בזמן שחרב הבית. וראה עוד בערוך לנר (ד"ה מוצא) שפירש סברת הרמב"ם ומקור דבריו.

לט. **'כיפה'** היינו מקום סגור שימות שם. וטעמו, שחוששים שמא ישהה את האם מלשחטה עד שיוולדו ולדות הרבה, ויגדל עדרים מן הולדות, ויבוא להשתמש בהם לגיזה ולעבודה [האסורים בבהמת קדשים]. תמורה (יח.) ורש"י (שם ד"ה גזירה). אולם הרמב"ם בפירוש המשניות (תמורה פ"ג מ"ו), ביאר, שאם ישהה את האם כדי שתלד לו וולדות, יעבור ב'בל תאחר'. וחכמים לא ראו לחשוש את חששו של רבי אליעזר.

מ. **לעיל** מבואר (ה:), שכדי לעבור על ה'עשה' צריך שיעבור עליו רגל שלם, ואם נולד בתוך הפסח [ובכך לא הגיע יום השמיני שלו בפסח כלל] ממילא אף בלא שהוא 'מחוסר זמן' אינו נשחט בפסח, שכיון שנולד בפסח, שוב לא עבר עליו רגל שלם ואינו עובר ב'עשה', אלא באה הגמרא לחדש, שאף אם נולד קודם הפסח, והיום השמיני שלו חל בפסח, גם כן אינו עובר ב'עשה', שכיון שבחלק מן הפסח היה 'מחוסר זמן', נחשב שלא עבר עליו רגל שלם. ערוך לנר (ד"ה מימר).

מא. **שנאמר** (ויקרא כב מ) 'שור או כשב או עז כי יולד, והיה שבעת ימים תחת אמו, ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה להי'. וכתב השפתי חכמים (נדפ"י ד"ה ממופר), שמשמע מדברי הגמרא, שמה שנאמר 'שבעת ימים יהיה עם אמו' אין בזה ציווי כלל כלפי האם שיהיה הולד עמה, אלא האם מותרת בשחיטה מיד, שהלא מבאר בזה מדוע לא שחטו את הולד בפסח בעוד שהאם נשחטה אז, ואין לשון זו פונה אלא כלפי הולד.

אותו מה ת"ל. בתורת כהנים מני לה גבי פיגול לא ירלה המקריב לאותו לא יחשב: **מוצא שפתיך** זו מצות עשה. דמסתמא הכי אמר קרא מועלת שפתיך קיים: **תשמור** זו מצות לא תעשה. שלא תאחר, כדר' אלעזר נפקא. נסוף פ"ג דזבחים (דף כט.) פליג ר' אלעזר ור' יוסי ורבי יהודה בן בתירא ור' יהושע ור' אלעזר בן עזריה ור' עקיבא ור' חנינא בן עזאי ור' יוסי הגלילי ור' אלעזר בן יעקב ור' אלעזר בן שמוע ור' נחוניא בן הקנה ור' יוסי בן דוסתאי ור' יוסי בן יהודה ור' יוסי בן חלפתא ור' יוסי בן מחוי ור' יוסי בן מתיה ור' יוסי בן משולם ור' יוסי בן פנחס ור' יוסי בן קיסמא ור' יוסי בן קצרא ור' יוסי בן שאול ור' יוסי בן שלמיה ור' יוסי בן שמעון ור' יוסי בן שמעון בן יוחי ור' יוסי בן שמעון בן לקונית ור' יוסי בן שמעון בן שטח ור' יוסי בן שמעון בן שיבולת ור' יוסי בן שמעון בן שיבולת ור' יוסי בן שמעון בן שיבולת

שהיה חולה בעצרת רב אשי אמר מאי ואכלנו ולדה שלמים בחג דקתני חג השבועות ואידך כל היכא דתני פסח תני עצרת. (אמר[ו]) רבא [א]כיון שעברו עליו ג' רגלים בכל יום ויום עובר בבל תאחר מיתיבי [ז]אחד בכור ואחד כל הקדשים כיון שעברו עליהם שנה בלא רגלים רגלים בלא שנה עובר בבל תאחר והאי מאי תיובתיה אמר רב כהנא [ח]מאן דקא מותיב שפיר קא מותיב מכדי תנא אלאוי קא מהדר ליתני בכל יום ויום עובר בבל תאחר ואידך תנא למיקבעיה בלאו קא מהדר בלאוי יתירי לא קא מהדר. גופא אחד בכור ואחד כל הקדשים כיון שעברו עליהם שנה בלא רגלים רגלים בלא שנה עובר בבל תאחר בשלמא רגלים בלא שנה משכחת לה אלא שנה בלא רגלים היכי משכחת לה הניחא למאן דאית ליה כסדרן משכחת לה אלא למאן דלית ליה כסדרן היכי משכחת לה בשלמא לרבי משכחת לה בשנה מעוברת דתניא [ט]א) שנה תמימה רבי אומר מונה ג' מאות וששים וחמשה יום כמנין ימות החמה וחכ"א [י]מונה י"ב חדש מיום ליום ואם נתעברה שנה נתעברה לו משכחת לה לרבי דאקדשה בתר חג המצות דכי מטא שילהי אדר בתראה שנה מליא רגלים לא מלו אלא לרבנן היכי משכחת לה כדתני רב שמעיה עצרת פעמים ה' פעמים ששה פעמים שבעה הא כיצד שניהן מלאין חמשה שניהן חסרין שבעה אחד מלא ואחד חסר ששה ומאן תנא דפליג עליה דרב שמעיה אחרים היא דתניא [יא]אחרים אומרים [יב]אין בין עצרת לעצרת אין [יג]בין ר"ה לר"ה אלא ד' ימים בלבד ואם היתה שנה מעוברת [יד]חמשה. בעי ר' זירא יורש מהו בבל תאחר [טו]כי תדור נדר אמר רחמנא והא לא נדר או דלמא [טז]ובאת שמה והבאתם שמה [יז]והא מיחייב ת"ש דתני רבי חייא [יח]מעמך [יט]פרט ליורש והאי מעמך מיבעי ליה [כ]זה לקט שכחה ופאה קרי ביה עמך וקרי ביה מעמך. בעי ר' זירא אשה מה היא בבל תאחר מי אמרינן הא לא מיחייבא בראיה או דלמא הא איתה בשמחה א"ל אביי ותיפוק ליה [כא]דהא איתה בשמחה ומי אמר אביי הכי [כב]והאמר אביי אשה בעלה משמחה לדבריו דר' זירא קאמר [כג]. איבעי' להו [כד]בכור מאימתי מונין לו שנה אביי אמר משעה שנולד רב אחא בר יעקב אמר משעה שנראה להרציאה ולא פליגי [כה]הא בתם שהיה חולה. הולד: כל היכא דקתני פסח. דנעי למיתני נתריה שבועות תני עצרת ולא חג: שנה בלא רגלים. לקמיה מפרש: למיקבעיה בלאו קא מהדר. להודיעך כל לידי זמן התחלת גל תחבר שנו: אלאוי יתירי לא מהדר. להודיעך לאוין הרבים שנו: הניחא למאן דבעי בסדרן משכחת לה. דעברה שנה ולא עברו רגלים כסדרן, ולמדך דכיון דעברה שנה אע"פ שלא עברו רגלים כסדרן חייב, וסבר לה כר"ש נחלת ופליג עליה נחלת: בשלמא לרבי. לחמר חדם העיבור הינו מן השנה חוץ מי"ח יום שאנת חמה יתירה על הלבנה משכחת לה בשנה מעוברת: שנה תמימה. החמורה בנתי ערי חומה מונה שס"ה ימים וחצי נשנה פשוטה, וחף בשנה מעוברת כיון שעברו ג' מאות ושמים וחמשה ימים משמכרה נחלט לו: מיום ליום. מט"ו בניסן לחמשה עשר בניסן, [כו]שם מכרה בט"ו בניסן, [כז]נתעברה לו למוכר, ועל כרחו של לוקח הינו נחלט עד שיגיע ט"ו בניסן: בתר חג המצות. בתוך הרגל, ותית לחמרי לחחר הרגל, [כח]ושילהי חדר בתרא לאו דוקא חלא לחחר שיעת חדר קחמר: שנה מליא. ג' מחות ושמים וחמשה ימים: פעמים ששה. שהוא שנה בסיון יום החמשים לעומר: שניהם מלאים. ניסן ואייר, הרי ט"ו ימים מניסן ול' לחייר מלא להו חמשים בחמשה בסיון: א' מלא כו'. ומשכחת לה שנה חלא רגלים, כגון שניהם מלחים ותירע עשרת בה' בסיון והקדישה למחרת בו' בסיון, ושנה בסיון מעוברת כיון שעברו ג' מחות ושמים וחמשה ימים משמכרה נחלט לו: מיום ליום. מטו

שֶׁהָיָה הולד חוֹלֶה בָּעֲצֶרֶת[א], ופסול היה להקרבה[ב], ומשום כך המתינו עד לחג הסוכות, ולכן לא עברו ב'עשה' על שהייתו.

אוצר החכמה
הגמרא מביאה תירוץ אחר על הקושיא:
רַב אַשִׁי אָמַר, מַאי - מהו **'וְאָכַלְנוּ וְלָדָה שְׁלֵמִים בֶּחָג' דְּקָתָנֵי** - ששנינו בעדותו של רבי פפייס, אין הכוונה לחג הסוכות, אלא לַחַג **הַשָּׁבוּעוֹת**, שאכן שחטוהו ואכלוהו ברגל הראשון שיכלו, ולא קשה על דברי רבא שאמר שלאחר רגל אחד עובר בעשה.

הגמרא מבארת מדוע רבא לא תירץ כתירוצו של רב אשי:
וְאִידָךְ - ורב זביד משמו של רבא שלא פירש כן, משום שסבר שֶׁכָּל **הֵיכָא דְּתָנֵי פֶּסַח** - כל מקום שהתנא שונה 'פסח' ולאחר מכן רוצה לשנות 'שבועות', אינו כותב זאת בלשון 'חג', אלא **תָּנֵי** - כותב זאת בלשון **'עֲצֶרֶת'**[ג]. ועתה שכתב 'חג' לאחר ששנה 'פסח', ודאי שאין כוונתו לחג השבועות אלא לחג הסוכות, ולכן יש לתרץ באופן אחר[ד].

★

הגמרא חוזרת לענין 'בל תאחר' באיחור נדרים ונדבות:
(אָמַר) רָבָא, כֵּיוָן שֶׁעָבְרוּ עָלָיו שְׁלֹשָׁה רְגָלִים ולא הביא קרבנו, מכאן ואילך, **בְּכָל יוֹם וְיוֹם** שאינו מביא, **עוֹבֵר בְּ'בַל תְּאַחֵר'**[ה].

אומרת הגמרא, **מֵיתִיבִי** - הקשו בני הישיבה על דברי רבא, שנינו בברייתא', **אֶחָד בְּכוֹר וְאֶחָד כָּל הַקָּדָשִׁים, כֵּיוָן שֶׁעָבְרוּ עֲלֵיהֶם שָׁנָה**[ז] **בְּלֹא** שיעברו שלשה **רְגָלִים** [ולהלן תבאר הגמרא כיצד], מאז שהתחייב להביאם, או שעברו עליהם **רְגָלִים בְּלֹא** שתעבור **שָׁנָה, עוֹבֵר בְּבַל תְּאַחֵר**. שואלת הגמרא על המקשן, **וְהַאי מַאי תְּיוּבְתֵּיהּ** - וזה, מה פירכתו, כלומר, מה קשה למקשן מדברי הברייתא. מבארת הגמרא קושייתו, **אָמַר רַב כַּהֲנָא, מַאן דְּקָא מוֹתִיב, שַׁפִּיר קָא מוֹתִיב** - מי שמקשה, יפה מקשה, **מִכְּדֵי תַּנָּא אַלָּאוֵי קָא מְהַדַּר** - הרי מחפש התנא אחר ריבוי הלאוים שעובר עליהם זה המאחר חובתו, ואם אכן נכונים דבריו של רבא, **לֵיתָנֵי** - שיכתוב גם התנא בברייתא, שבְּכָל יוֹם וְיוֹם עוֹבֵר בְּ'בַל תְּאַחֵר', וכיון שלא אמר כן, משמע שאין עובר בכל יום, אלא עובר על לאו אחד בלבד[ח], וקשה לרבא.

מתרצת הגמרא את הקושיא על רבא, **וְאִידָךְ** - ורבא יענה על כך, **תַּנָּא לְמִיקְבְּעֵיהּ בְּלָאו קָא מְהַדַּר** - התנא מחפש אחר כל הזמנים שמתחיל בהם הלאו של 'בל תאחר', אולם **בְּלָאוֵי יַתִּירֵי לָא קָא מְהַדַּר** - אינו מחפש אחר ריבוי מנין הלאוים שיעבור עליהם, ולכן אינו מזכיר כמה לאוים עובר, אלא רק מתי מתחיל לעבור על הלאו, ובאמת אפשר שעובר על הלאו בכל יום, ואין קשה לרבא.

★

הגמרא מבארת את דברי הברייתא:
גּוּפָא - נשוב לעצם דברי הברייתא שהובאה ונבארה, **אֶחָד בְּכוֹר וְאֶחָד כָּל הַקָּדָשִׁים, כֵּיוָן שֶׁעָבְרוּ עֲלֵיהֶם שָׁנָה בְּלֹא רְגָלִים** או **רְגָלִים בְּלֹא שָׁנָה, עוֹבֵר בְּ'בַל תְּאַחֵר'**. מבררת הגמרא, **בְּשְׁלָמָא** [-מובן הדבר] **רְגָלִים בְּלֹא שָׁנָה מַשְׁכַּחַת לָהּ** - מוצא אתה מקרה זה שיעברו שלשה רגלים בלא שתעבור שנה, וכגון שנולד הבכור קודם פסח, וכשעובר חג הסוכות, הרי עברו עליו שלשה רגלים ועדיין לא עברה שנה[ט], **אֶלָּא** שתעבור **שָׁנָה בְּלֹא** שיעברו שלשה **רְגָלִים, הֵיכִי מַשְׁכַּחַת לָהּ** - כיצד מוצא אתה מקרה זה, כיון שבכל זמן שהתחייב, באותו המועד לשנה הבאה כבר עברו שלשה רגלים.

הגמרא מבארת עוד את הקושיא:
הָנִיחָא - מובן הדבר **לְמַאן דְּאִית לֵיהּ כְּסִדְרָן** - לרבי שמעון שסובר (לעיל ד:) שצריך שיעברו הרגלים כסדרם, כלומר, שיהיה פסח תחילה, ובכל זמן שמתחייב, אין מתחילים למנות שלשה רגלים אלא מפסח, ומשעברו פסח שבועות וסוכות ולא הביא, עובר אז ב'בל תאחר', **מַשְׁכַּחַת לָהּ** - מוצא אתה מקרה זה של שנה בלא רגלים, וכגון שהתחייב אחר הפסח, שכאשר עוברת שנה שלימה, נחשב הדבר שעדיין לא עברו שלשה רגלים, כיון שאין מונים אלא מפסח שאחר נדרו, ובא ואומר התנא, שגם בזה עובר ב'בל תאחר' מדין 'שנה', אף

א. **רש"י** ותוספות (ד"ה שהיה). ורבינו חננאל (ע"פ ד"ה ופריק) פירש, שהיה הבעלים חולה, ואנוס היה מלעלות להקריב. וכן הביא המאירי (לעיל ע"פ ד"ה זה) בשם יש מפרשים, וחידוש יש בזה, שאין חייב לשלחו ביד אחר.

ב. **כדברי** המשנה בבכורות (מ:) 'ואלו אין שוחטין עליהם וכו' זקן, חולה ומזוהם'. ומקור הדבר נלמד בתמורה (כח:) מן הפסוק (ויקרא ו יו) 'ואם מן הצאן קרבנו, מן הכבשים או מן העזים', ומשמע שיש מהם שאינם כשרים לקרבן כגון הללו. וכן יש לאסרם מטעם האמור בפסוק (מלאכי ו ח), 'וכי תגישו פִּסֵּחַ וחולה אין רע' [-וכי אין זה דבר רע להקריב קרבן שהוא פִּסֵּחַ או חולה]. תוספות (ד"ה שהיה).

ג. **אבל** במקום שקורא לפסח בלשון 'חג המצות', קורא אחר כך לשבועות בלשון 'חג'. רש"י (תמורה יח: ד"ה כל). [וראה במשמר הלוי (תמורה סי' עט) בביאור חילוקי הלשונות].

ד. **ורב** אשי יענה על כך, שאף שבכל מקום דרך התנא לשנות בלשון זו, כאן לא דקדק כל כך, כיון שברור שכוונתו לחג השבועות, שבוודאי נמנעו מלעבור ב'עשה'. ריטב"א (ע"פ ד"ה כגון).

ה. **ומלבד** שבת שאינה זמן הקרבה, שאינו עובר בה על 'בל תאחר'. שפתי חכמים (ד"ה בכל).
כתב הבעל המאור (ד"ה בשלמא), שכיון שברגלים תלה הכתוב, וראית פני ה' ברגל היא ליום אחד, ממילא האיחור הוא ביום, ולכן עובר על כל יום ויום שאינו מביא. וכתב המאירי (ד"ה ענרו), שאף שבכובש שכר שכיר נאמר (ויקרא יט יג) 'לא תלין פעולת שכיר איתך עד בוקר' ודורשת הגמרא בבבא מציעא (קי:), שאינו מתחייב עד שיגיע הבוקר, ומכל מקום אינו חייב אלא בבוקר ראשון, ומכאן ואילך אינו חוזר ומתחייב, יש לחלק בין זה לבין 'בל תאחר', שבכובש שכר שכיר, אף שמתחייב בבוקר, אחר שהתחייב, חיובו נמשך ביום ובלילה, אבל בקרבן, כיון שאינו קרב בלילה, בכל יום כשמגיע הבוקר מתחדש חיובו להקריב, וכיון שאינו מקריב עובר ב'בל תאחר' פעם נוספת. וראה בריטב"א (ד"ה ממר) מה שכתב בחילוק הדין לגבי צדקה.

ו. **וכעין** זה בתוספתא בערכין (פ"ג ה"ח).

ז. **ענין** 'שנה' לגבי 'בל תאחר' מקורו בבכור, שצריך הבעלים ליתן את בכור הבהמה לכהן שלשים יום מלידתו, וצריך הכהן לאכלו בתוך שנה מלידתו [וצריך לשחטו בעזרה כשאר קדשים קלים, ולזרוק דמו ולהקטיר אימוריו. ואם בעל מום הוא, נאכל בכל מקום כשאר חולין, והרי הוא ממונו של כהן. רמב"ם (נזקות פ"ח הל' ג-ח)] שנאמר בו (דברים טו כ) 'לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה' מלמד שנאכל כל שנתו. וממנו למדים בספרי (רמה פיסקא קכד) לכל הקדשים שנאמר (שם טו יט) 'כל הבכור אשר יולד', לרבות לשאר קדשים, שצריכים להיאכל בתוך שנה, ואם לא אכלם עובר ב'בל תאחר'. ולכן כתב התנא עיקר דין זה לגבי בכור. תוספות (ד"ה ממר).

בר"ן (ד"ה ממר) העיר, שהרי לגבי ה'עשה' של 'ובאת שמה והבאתם שמה' (דברים יב ה-ו), שעובר עליו לאחר רגל אחד, ומזה למד רבי מאיר (לעיל ד:), שכיון שנאמר לו להביא ולא הביא, הרי הוא עובר בלאו של 'בל תאחר', ומכל מקום רבנן חולקים עליו ואומרים, שאף שהתורה אמרה שחייב להביא, אין בכך סיבה שיעבור גם משום 'בל תאחר', אם כן מדוע לגבי 'שנה' אנו אומרים, שכיון שהתורה נתנה זמן שצריך להביא תוך שנה, אם לא הביא יש לו לעבור ב'בל תאחר'. ומבאר, שאכן אף רבנן סברו שכל היכן שנאמר להביא ולא מביא יש לו לעבור ב'בל תאחר', אלא שבעשה של 'ובאת שמה והבאתם שמה' אין למדים כן משום שאם נאמר שעובר בבל תאחר אחר רגל אחד, יהיה מיותר מה שחוזר הפסוק וכולל 'בחג המצות, ובחג השבועות, ובחג הסכות' (דברים טז טז), אלא ודאי בא ללמדנו, שאין נחשב איחור קודם שיעברו שלשה רגלים, וכפי שלומדת הגמרא לעיל (ד:), מה שאין כן לגבי 'בל תאחר' של שנה, שבא לחדשנו שעובר גם בשנה בלא רגלים.

ח. **רבינו** חננאל (ד"ה ממר - השני, תחילתו בע"פ).

ט. **ובאופן** זה עובר אף לשיטת רבי שמעון (לעיל ד:) שצריך שיעברו שלשה רגלים כשפסח תחילה. רבינו חננאל (ד"ה פי').

י. **וסובר** כרבי שמעון לענין זה, שאין עובר בשלשה רגלים אלא אם עוברים כסדרם, וכגון שאם נדר קודם סוכות, אינו עובר אחר שבועות אף שעברו שלשה רגלים, אולם חולק עליו בכך, שאם עברה שנה שלימה עובר אף שלא עברו שלשה רגלים. רש"י והרשב"א (ד"ה הניחא). וכתב הריטב"א (ד"ה נמלמד) שלפי זה מיושבת הקושיא שמקשים, שאיך שייך להעמיד כמי שסובר שצריך שיהיו הרגלים כסדרם, והלא לרבי שמעון אין חייב על שנה שאין בה רגלים. ואם חולק על רבי שמעון בזה, מיושב. עוד יישב על קושיא זו, שאכן אי אפשר להעמיד כמי שסובר שצריך רגלים כסדרם, ומן הטעם הנ"ל, אלא אומרת הגמרא, שאילו היינו יכולים להעמיד כדבריו מובן היה, אלא כיון שאי אפשר להעמיד כן, איך יתיישבו דברי הברייתא. והבעל המאור (ד"ה נמלמד) והר"ן (ד"ה הניחא) פירשו, שדברי הברייתא נחלקים, שברגלים בלא שנה, עובר משום 'בל תאחר', אבל בשנה בלא רגלים, אינו עובר משום 'בל תאחר' וכרבי שמעון, אלא עובר רק בעשה של 'לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה' (דברים טו כ), ולא דקדק התנא לחלק ביניהם. ומה שאומרת הגמרא 'לאוי קמהדר' כוונתה 'איסורי קמהדר' [והוסיף הר"ן, שאין להקשות מה בא לחדש אחר שאמרה הגמרא לעיל (ע"פ) שאחרי רגל אחד כבר עובר בעשה, שחידש כאן שאף שפסוק זה נאמר בבכור, מכל מקום למדים מזה 'שנה בלא רגלים' לשאר הקדשים, וכן למדים 'רגלים ללא שנה' לבכור משאר הקדשים, על אף שנאמרה בו 'שנה' במפורש]. עוד כתב הבעל המאור ליישב, שאפשר לומר שסובר כרבי שמעון, ומה שאומר רבי שמעון שצריך שיעברו הרגלים כסדרם, ולכן פעמים שצריכים לעבור ארבעה או חמשה רגלים, היינו לענין לעבור בכל יום ויום, שכיון

שהיה חולה בעצרת. לפסול להקדיש כדתנן בנכורות (דף מא.) זקן חולה ומזוהם ובפרק כל המקורים (תמורה דף כח:) דרשינן ליה מדכתיב מן הלמן מן הכבשים ומן העזים ועוד כתיב (מלאכי ג) כי תגישו פסח וחולה מין רע: **אחד** בכור ואחד כל הקדשים. להכי נקט בכור לעיקר שנה בבכור כתיב[1] מדכתיב כל הבכור אשר יולד (דברים טו) מלמד שהבכור נאכל כל שנתו כלומר לכתיב ביה תאכלנו שנה בשנה[2] ושאר הקדשים דרים התם[3] מדכתיב כל:

בשלמא רגלים בלא שנה משכחת לה. כגון לחקדשה ערב פסח (ג)[4] כך הפי' [5] הניחא למ"ד דבעי כסדרן משכחת לה כגון לחקדשה בתר חג המלות: **שנה** בלא רגלים היכי משכחת לה. לחי נחקדשה בתוך הרגל דכי מטית ליכא שלש רגלים דשלימים בעינן כדלעיל[6] ה"ג ליכא רגלים שלימים לסוף רגל לחשון דלחשתקד מלטרף (על[7]) תחלת רגל להשתא ובירושלמי[8] מפרש תפתר כגון לחקדשה כשהיה מחוסר זמן בפסח ולקמן אין משמע כן לחמרינן אין מוצין שנה לנכור אלא משעה שרצוי להרצלה: **בשלמא** לרבי משכחת לה בשנה מעוברת. לר"מ לחמר לעיל[9] ברגל אחד ולר"ח בן יעקב לחמר שני רגלים לא משכחת לה אלא בחולה ברגלים והוא הדין להוה מני לשנויי הכא[10] לרבי ורבנן: **כמנין** ימות החמה. ופי' בקונטרס וה"ה בכל סתם לרבי לילפינן מתמימה דבתי ערי חומה כדמוכח בפרק (שני[11]) דערכין (דף לא:): **בתר** חג המצות. לאו דוקא דהוא הדין בתוך חג המלות כדמוכח לעיל[12] לכולי רגל נעי:

וורש מדהו בבל תאחר. דיורש חייב להביא כדתנן בפסכת קינין (פ"ג משנה ה) ומייתי לה נכמה דוכתי לחשתא שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשים עולתה ומשמע בפ"ק דקדושין (דף יג:) דלמ"ד שעבודא לאו דאורייתא כשהפרישה מחיים ולמ"ד דאורייתא מע"פ אלא הפרישה מחיים ובפרק יש נכסים (נכורות דף נא:) נמי אמר מה להלן יורשים חייבים בעולת רחיה של מבין: **הא** ליתא בראיה. והוא הדין זקן וחולה[13] ומי שאין לו קרקע[14] וכל הפטורים מן הרחיה: **דהא** איתה בשמחה. וקרינא בה ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך (דברים טז) כל זכורך, וכיון דלא מיחייבא למיסך לא שייך בה זמן רגלים לגבי תאחר, או דלמא מיחייבא למיסך משום שמחה, לכתיב (שם) ושמחת בחגך ואמר מר (פסחים ד' קט.) זמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שלמים שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם (ואכלת) ושמחת: **בעלה** משמחה. בבשר בבהמי לבעלי, בא"י לבעלי פסחי דאכילה בעי, ואין מעבירין ואין מחסרין שום חדש לעורך, והויא לה שנה שב"ד ימים, ונמלאת כל השנה שבועים שלמים חוץ מד' ימים, והן הדוחין קבועות השנה מקבועות מנרתה: **ואם** היתה שנה מעוברת חמשה. קשבר חדש עיבור לעולם חסר, ואינו דומה לת המועדות שלא יוסף לחד שהוא יתר על ד' שבועות: **יורש** מדהו בבל תאחר. על נדר מבין: **קרי** ביה עמך ומעמך. ודרים בית תרתי, דעמך משמע ליה חלקו של עני, ומ' ימירא למעוטי יורש: **מי אמרי'** הא לא מיחייבא בראיה. לכתיב

שלא עברו הרגלים, וכשאמר 'שנה בלא רגלים' כוונתו, בלא רגלים כסדרם, **אֶלָּא לְמַאן דְּלֵית לֵיהּ פִּסְדָרָן** - אלא לתנא קמא[א] שחולק על רבי שמעון (סס), וסובר שאין צריך שיעברו הרגלים כסדרם, ולעולם מונים שלשה רגלים מזמן שהתחייב, **הֵיכִי מַשְׁכַּחַתְּ לָהּ** - כיצד מוצא אתה מקרה שעוברת שנה שלמה בלא שיעברו בינתיים שלשה רגלים.

ממשיכה הגמרא ומבארת את השאלה, **בְּשְׁלָמָא** - ומובן הדבר **לְרַבִּי** שאומר שחודש העיבור [-אדר ראשון בשנה מעוברת[ב]] אינו ממנין השנה[ג], **מַשְׁכַּחַתְּ לָהּ** - שמוצא אתה מקרה שתעבור שנה בלא שיעברו שלשה רגלים, והוא, **בְּשָׁנָה מְעוּבֶּרֶת.** ומבארת הגמרא, **דְּתַנְיָא** בברייתא, נאמר בתורה (ויקרא כה), שהמוכר בית לחבירו בתוך עיר מוקפת חומה מימות יהושע בן נון, יכול לגאלו בדמים במשך שנה שלימה, ועל זה נאמר (שם פסוק ל) 'וְאִם לֹא יִגָּאֵל עַד מְלֹאת לוֹ שָׁנָה תְּמִימָה, וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר בָּעִיר אֲשֶׁר לוֹ חֹמָה לַצְּמִיתֻת לַקֹּנֶה אֹתוֹ, לֹא יֵצֵא בַּיֹּבֵל', ששוב אין המוכר יכול לגאלו ושייך הבית לקונה לעולם. ונחלקו התנאים מהי 'שנה תמימה', **רַבִּי אוֹמֵר, מוֹנֶה שְׁלֹשׁ מֵאוֹת וְשִׁשִּׁים וַחֲמִשָּׁה יוֹם, כְּמִנְיַן שנה של יְמוֹת הַחַמָּה**[ד]. **וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, מוֹנֶה שְׁנֵים עָשָׂר חֹדֶשׁ מִיּוֹם לְיוֹם,** ש'שנה' משמעותה שנים עשר חודש ולפי התאריך, ואם מכרו לו בחמשה עשר בניסן, יכול לפדותו עד חמשה עשר בניסן לשנה הבאה, **וְאִם נִתְעַבְּרָה הַשָּׁנָה, נִתְעַבְּרָה לוֹ,** כלומר, נוסף עוד חודש בשנה לטובת המוכר שבו יכול לגאול את הבית, ועל כרחו של קונה יכול לגאול עד חמשה עשר בניסן של אותה שנה[ה]. ומבארת הגמרא מדוע אין קשה לדבריו, **מַשְׁכַּחַתְּ לָהּ** - כיון שמוצא אתה **לְרַבִּי** מקרה שעברה שנה בלא רגלים, וכגון **דְּאַקְדְּשָׁהּ** [-שהקדיש את הבהמה] **בְּתַר** [-אחר] **חַג הַמַּצּוֹת,** ולאחר מכן היתה שנה מעוברת, **דְּכִי מְטָא שִׁילְהֵי אֲדָר בְּתְרָאָה** - שכאשר מגיע סוף אדר האחרון, **שָׁנָה מָלְיָא** - מלאה שנה לנדרו לשיטת רבי, שהרי עברו שלש מאות ששים וחמשה יום[ו], אולם שלשה **רְגָלִים לָא מָלוּ** [-לא מלאו] מאז שנדר, שהרי נדר אחר הפסח, ועברו בינתיים סוכות ושבועות בלא פסח, ומחדש בזה התנא ואומר, שעובר בזה על לאו של 'בל תאחר'. אם כן לשיטת רבי אין להקשות.

הגמרא מעמידה את הקושיא:

אֶלָּא לְרַבָּנָן שסוברים שמנין שנה הוא מיום ליום על פי התאריך[ז], **הֵיכִי מַשְׁכַּחַתְּ לָהּ** - איך מוצא אתה שתעבור שנה בלא שיעברו שלשה רגלים[ח].

מיישבת הגמרא, **כְּדְתָנֵי** - כפי ששנה **רַב שְׁמַעְיָה** בברייתא, **עֲצֶרֶת** [-חג השבועות], **פְּעָמִים** שהוא חל **בַּחֲמִשָּׁה** בסיון, **פְּעָמִים** שהוא חל **בְּשִׁשָּׁה** בסיון, **וּפְעָמִים** שהוא חל **בְּשִׁבְעָה** בו. ומפרש, **הָא** - דבר זה **כֵּיצַד,** לפי שלא נאמר בתורה היום בחודש סיון שבו חל חג השבועות, אלא נאמר שהוא חמשים יום אחר חג הפסח, בתום ספירת העומר[ט]. ולכן, אם חודש ניסן וחודש אייר, **שְׁנֵיהֶן מְלֵאִין,** והיינו, שיש בשניהם שלשים יום[י], חל חג השבועות **בַּחֲמִשָּׁה** בסיון, שמיום ששה עשר בניסן שבו מתחילים לספור ספירת העומר עד שלשים בניסן יש חמשה עשר יום, ועוד שלשים יום של חודש אייר הרי ארבעים וחמשה, נמצא

שברגלים תלוי הדבר, וראיית פנים היא יום אחד, עובר בכל יום ויום, אבל דבר התלוי בשנה, אינו עובר אלא על כל שנה ושנה, ועל זה מתחייב אחר שנה בלא רגלים. והראב"ד (בהשגה על דבריו) חולק ואומר שאין לחלק חילוק זה. ובטורי אבן (ד"ה המימה) מבאר השיטות באריכות.

יא. ולרבי מאיר שמחייב ברגל אחד, ולרבי אלעזר בן יעקב שמחייב בשני רגלים, ודאי שאין ליישב ולהעמיד מקרה זה אלא באופן שהיה חולה בשעת הרגל ולאחר מכן הבריא, וקודם שמגיע הרגל שלאחר מכן, מלאה שנה. ואכן יכולה היתה הגמרא לפרש כן גם בשיטת רבנן. תוספות (ד"ה מנלמ"ה). וכתב הר"ן (ד"ה מנלמ"ה), שמה שלא יישבה הגמרא כן, משום שהיינו חושבים שאין אפשרות ליישב הברייתא באופן שהיה בריא, ויש לנו ליישב גם באופן שהיה בריא. וכתב הפני יהושע (גמוס' שם), שלולי דבריהם היה אפשר לדחות, שאין שייך ליישב כגון שהיה חולה, כיון שדווקא לגבי ה'עשה' של 'ובאת והבאת', שהוא דין חיובי ברגל להביא חובותיו, ובין רגל לרגל אינו מצווה בכך, בזה שייך לומר, שכיון שהיה חולה בשעת הרגל, אנוס הוא, ושוב אינו חייב להביא עד הרגל הבא, אבל הלאו של 'בל תאחר' אינו דין על הרגל, אלא הוא איסור לאחר יותר מדאי, וקבעה התורה זמן של רגלים, וכיון שעברו הרגלים [כל אחד לשיטתו כמה רגלים], חייב משום 'בל תאחר', ואף שפטור כאשר חולה, אין זה אלא לאותה שעה שהיה חולה בלבד, אבל כשעומד מחוליו, אם עברו בינתיים הרגלים שמתחייב מחמתם, צריך להביא מיד, ואין אומרים שימתין עד לרגל הבא, וממילא אין שייך שתעבור שנה קודם שיעברו שלשה רגלים.

יב. רש"י להלן (יט: ד"ה כמה).

יג. מלבד אחד עשר יום שיתירה שנת החמה על שנת הלבנה. רש"י (ד"ה מנלמ"ה). והיינו, שאנו קובעים את חודשי השנה ומועדיה לפי מחזור הלבנה, ובשנת הלבנה ישנם שלש מאות חמישים וארבעה יום, ובימות החמה ישנם שלוש מאות שישים וחמשה יום, הרי ששנת החמה יתירה על שנת הלבנה, אחד עשר יום. ועונות השנה נקבעות לפי מחזור החמה, ולפי מנין ימות הלבנה שמחסרים בכל שנה אחד עשר יום, לאחר מספר שנים, יחולו החודשים בעונות אחרות של השנה, ולכך קבעו חכמים שכל מספר שנים יעברו את השנה ויוסיפו עוד חודש למנין השנה [והוא הנקרא אדר הראשון], והיא 'שנה מעוברת', ובכך שמוסיפים לשנה עוד חודש, מכסים על ההפרש של ימות החמה על ימות הלבנה, של כמה שנים. ולהלן יבואר עוד בענין.

יד. וכתבו התוספות (ד"ה כמנין) בדעת רש"י (שם), שסובר כן רבי בכל מקום, שכאשר נאמר 'שנה' משמעו שלש מאות ששים וחמשה יום, ולא על פי היום בחודש. ויבואר עוד להלן.

טו. ולשניהם הוא מהריבוי בלשון התורה שאמרה 'שנה תמימה', שלרבי למדים שמונים שנה של ימות החמה [שלש מאות ששים וחמשה יום], ולא של ימות הלבנה. ולרבנן למדים, שאם התעברה השנה, התעברה בשביל המוכר, ו'תמימה' היינו מתאריך של יום המכירה לאותו תאריך בשנה הבאה. על פי רש"י בערכין (לא: ד"ה נמעברה), תוספות (ד"ה כמנין) ורבינו חננאל (ד"ה מנלמ"ה).

טז. פירש רש"י (ד"ה נמר), שהקדיש אחר החג בתוך הרגל, ואם תמנה שלש מאות ששים וחמשה יום, תגיע לסוף אדר שני [ורגל זה אינו נחשב כיון ששנינו לעיל (ה:), שצריך רגל שלם. תוספות (ד"ה נמר)]. וכגון שהקדיש ביום ט"ז בניסן, ואחר שלשה מאות חמישים וששה יום, הוא כ"ז באדר שני של שנה הבאה. רבינו חננאל (ד"ה מנלמ"ה). וכתב הריטב"א (ד"ה כגון), שיפה פירש רש"י, שהרי אם הקדיש רק לאחר החג כולו, נמצא סוף שלש מאות ששים וחמשה יום בתחילת חודש ניסן, ולא בסוף אדר.

פירוש נוסף פירש רש"י, שהקדיש אחר הפסח כולו, ו'שילהי אדר' לאו דווקא, אלא כוונתו לאחר אדר, כשנכנס כבר ניסן. ובתוספות ישנים (יומ"ט סה: ד"ה דמניח) מביאים ביאור בשם הרשב"ם, שלעולם סובר רבי שאין מונים לימות החמה אלא בבתי ערי חומה בלבד, שדווקא שם נאמר 'שנה תמימה', אבל בקדשים מונים אחר ימות הלבנה, ושנה היא שלש מאות חמשים וארבעה יום, אולם מתחדש עוד דבר בדברי רבי, שאין חודש העיבור בכלל מנין השנה, וזהו אף בקדשים, ועל כן אם הקדיש בכ"ב בניסן, יוצא ששלש מאות חמשים וארבעה יום לאחר מכן בשנה מעוברת, הוא בכ"ב באדר שני, ועברה שנה ולא עברו רגלים.

יז. וכן סוברים שאין צריך שיעברו שלשה רגלים כסדרם, כאמור לעיל (ד:).

יח. ואף אם נדר באמצע הרגל, שאינו נחשב בפני עצמו כיון שצריך רגל שלם, ולשנה הבאה בזמן הזה עדיין לא עברו שלש רגלים מתחילה עד סוף, מכל מקום מצטרף סוף הרגל של השנה שנדר בה, לתחילת הרגל של שנה זו, ונחשב שעברו שלשה רגלים שלמים. תוספות (ד"ה שנה). וכתב הריטב"א (ד"ה נמנלמ"ה - הרמזון), שדבר זה עצמו מוכח מדברי הגמרא כאן, שאם לא כן אין קשה קושיית הגמרא. וכתב הטורי אבן (ד"ה מכאמת - הרמזון), שיש להוכיח גם, שהנודר בשעה מסוימת ביום, לא מלאה שנה לענין 'בל תאחר' אלא באותה שעה שנדר בה, שאם נאמר שעובר מיד בכניסת היום שנדר בו, יכולה היתה הגמרא להעמיד, שנדר באמצע היום באמצע הרגל, וחלפה שנה כבר בליל אותו היום לשנה הבאה, ואילו הרגלים לא מלאו עד אותה שעה, שהרי אומרת הגמרא להלן (ז:), שברגלים אין עובר עד אותה שעה שנדר בה, וסברא יש בכך, שאם צריך שימלאו הרגלים בשלמות, מה לי אם חסר יום, מה לי אם חסרה שעה. מוכח שגם בדין 'שנה' צריך שיהיה באותה שעה שנדר בה.

בירושלמי (פ"ק ה"ה) העמידו, באופן שנולד הבכור כמה ימים קודם הפסח, שבפסח עצמו היה מחוסר זמן [שלא עברו שמונה ימים מלידתו ולכך פסול להקרבה], ולכן אין למנותו במנין הרגלים, וכשעומד באותו היום שנולד בו בשנה שלאחריו, עברה שנה ולא עברו שלשה רגלים. וכתבו התוספות (ד"ה שנה), שמדברי הגמרא להלן, שאומרת שאין מונים לבכור שנה אלא משעה שראוי להרצאה מוכח, שכמו שהוא מחוסר זמן לענין מנין הרגלים, כך הוא מחוסר זמן לענין מנין שנה, ואין מונים לו אף לשנה אלא משעה שראוי להקרבה.

כתב הפני יהושע (ד"ה מנלמ"ה), שלכאורה יכולה היתה הגמרא לומר, שרבנן שסוברים שאין צריכים הרגלים להיות כסדרם, סוברים כרבי, שמונים שנה לימות החמה, ואלו החולקים על רבי בענין זה סוברים שצריכים הרגלים להיות כסדרם כרבי שמעון, וממילא לפי כולם אפשר שתעבור שנה בלא רגלים. וביאר, שמקובלנו להלכה שאין הרגלים צריכים להיות כסדרם, כפי שמשמע מפשיטות דברי רבא שאומר שצריך שיעברו שלשה רגלים סתם, וכן כתב הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד ה"ג), וכן מקובלנו שלא כרבי לענין מנין 'שנה', ורוצה הגמרא להעמיד דברי הברייתא על פי ההלכה.

יט. שמתחילים למנות ספירת העומר למחרת חג ראשון של פסח, בט"ז בניסן, ומונים ארבעים ותשעה יום, וביום החמישים לספירת העומר חל חג השבועות, שנאמר (ויקרא כג טו-טז) 'וספרתם לכם ממחרת השבת וגו' עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום וגו' וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש יהיה לכם, כל מלאכת עבודה לא תעשו'.

כ. חודש חסר היינו חודש שיש בו עשרים ותשעה ימים, וביום השלשים מתחיל החודש שלאחריו, וחודש מלא היינו חודש שיש בו שלשים יום, והוא נקרא חודש מעובר, שנוסף לו יום, והחודש שלאחריו מתחיל ביום השלשים ואחת.

שהיה חולה בעצרת. לפסול להקרבה כלמטן בנכורות (לקמן מא.) זקן חולה ומזוהם ובפרק כל המסורים (תמורה לף כח:) דרשינן ליה מדכתיב מן הלמן מן הכבשים ומן העזים ועוד כתיב (מלאכי ג) כי תגישו פסח וחולה מין רע: **אחד** בכור ואחד כל הקדשים. להכי נקט בכור לעיקר שנה בבכור כתיב[ו] מדכתיב כל הבכור אשר יולד (דברים טו) מלמד שהבכור נאכל כל שנתו כלומר לכתיב ביה תאכלנו שנה בשנה[ז] ושאר הקדשים דרים התם[ט] מדכתיב כל:

בשלמא רגלים בלא שנה משכחת לה. כגון לחקדשה ערב פסח (ג)[ו] כך הפי' [ז] הייחא למ"ד לבעי כסדרן משכחת לה כגון לחקדשה בתר חג המלות: **שנה** בלא רגלים היכי משכחת לה. לחי נחקדשה בתוך הרגל דכי מטית ליכא שלש רגלים דשלימים בעינן כדלעיל[י] ה"ג ליכא רגלים שלימים לסוף רגל לחשון דלחשתקד מלטרף (על[ח]) תחלת רגל להשתא ובירושלמי[כ] מפרש טפתר כגון לחקדשה כשהיה מחוסר זמן בפסח ולקמן אין משמע כן לחמרינן אין מוין שנה לנכור אלא משעה שרלוי להרלאה: **בשלמא** לרבי משכחת לה בשנה מעוברת. לר"מ לחמר לעיל[ל] ברגל אחד ולר"ח בן יעקב לחמר שני רגלים לא משכחת לה אלא בתולה ברגליס והוא הדין לתוה מני לשנויי הכא[מ] לרבי ולרבנן: **בשנים** ימות החמה. ופי' בקונטר' וה"ה בכל סתם לרבי לילפינן מתמימה דבתי ערי חומה כדמוכח בפרק (שני[מ]) דערכין (דף לא:): **בתר** חג המצות. אלו דוקא להוא הדין בתוך חג המלות כדמוכח לעיל[ס] לכולי רגל בעי:

וירש מהו בבל תאחר. דיורש חייב להביא כדתנן בתסכת קינין (פ"ג משנה ה) ומייתי לה בכמה דוכתי לחשתא שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשים עולתה ומשמע בפ"ק דקדושין (דף יג:) דלמ"ד שעודה לאו דאוירייתא כשהפרישה מחיים ולמ"ד דאוירייתא מע"פ אלא הפרישה מחיים ובסוף יש נכור (בכורות דף נא:) נמי אמר מה להלן יורשים חייבים בעולת רחיה של מביהן: **הא** ליתא בראיה. והוא הדין זקן וחולה[פ] ומי שאין לו קרקע[ע] וכל הפטורים מן הרחיה: **דהא** איתה בשמחה. וקרינא בה ושמחת בחגך אתה ובנך ובתך ועבדך ואמתך והלוי אשר בשעריך (דברים טז) כל זכורך, וכיון דלא מיחייבא למיסך לא שייך בה זמן רגליס לגבי תאחר, **או** דלמא מיחייבא למיסך משום שמחה, לכתיב (שם) ושמחת בחגך ואמר מר (פסחים ד' קט.) זמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שלמים שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם (ואכלת) ושמחת: **בעלה** משמחה. בבבל בבבלי לבעוטין, בא"י בבבלי פסחן המגוהלין, הכי גיתא בקדושין (ד' לד:): **הא בתם.** לקמי להרלאה משנראה להרלאה: בעל

שהיה חולה בעצרת רב אשי אמר מאי ואכלנו ולדה שלמים בחג דקתני חג השבועות ואידך כל היכא דתני פסח תני עצרת. (אמר[פ]) רבא [א]כיון שעברו עליו ג' רגלים בכל יום ויום עובר בבל תאחר מיתיבי [פ]אחד בכור ואחד כל הקדשים כיון שעברו עליהם שנה בלא רגלים רגלים בלא שנה עובר בבל תאחר והאי מאי תיובתיה אמר רב כהנא [ב]מאן דקא מותיב שפיר קא מותיב מכדי תנא אלאוי קא מהדר ליתני בכל יום ויום עובר בבל תאחר ואידך תנא למיקבעיה בלאו קא מהדר בלאוי יתירי לא קא מהדר. גופא אחד בכור ואחד כל הקדשים כיון שעברו עליהם שנה בלא רגלים רגלים בלא שנה עובר בבל תאחר בשלמא רגלים בלא שנה משכחת לה אלא שנה בלא רגלים היכי משכחת לה הניחא למאן דאית ליה כסדרן משכחת לה אלא למאן דלית ליה כסדרן היכי משכחת לה בשלמא לרבי משכחת לה בשנה מעוברת דתניא [18/06/2018 אהה] שנה תמימה רבי אומר מונה ג' מאות וששים וחמשה יום כמנין ימות החמה וחכ"א [ב]מונה י"ב חדש מיום ליום ואם נתעברה שנה נתעברה לו משכחת לה לרבי דאקדשה בתר חג המצות דכי מטא שילהי אדר בתראה שנה מליא רגלים לא מלו אלא לרבנן היכי משכחת לה כדתני רב שמעיה עצרת פעמים ה' פעמים ששה פעמים שבעה הא כיצד שניהן מלאין חמשה שניהן חסרין שבעה אחד מלא ואחד חסר ששה ומאן תנא דפליג עליה דרב שמעיה אחרים היא דתניא [ג]אחרים אומרים [ג]אין בין עצרת לעצרת אין [ד]בין ר"ה לר"ה אלא ד' ימים בלבד ואם היתה שנה מעוברת [ה] חמשה. בעי ר' זירא יורש מהו בבל תאחר [ב]כי תדור נדר אמר רחמנא והא לא נדר או דלמא [ג]ובאת שמה והבאתם שמה [ג] והא מיחייב ת"ש דתני רבי חייא [ב]מעמך [ד]פרט ליורש והאי מעמך מיבעי ליה [ה]זה לקט שכחה ופאה קרי ביה עמך וקרי ביה מעמך. בעי ר' זירא אשה מה היא בבל תאחר מי אמרינן הא לא מיחייבא בראיה או דלמא הא איתה בשמחה א"ל אביי ותיפוק ליה [ה]דהא איתה בשמחה ומי אמר אביי הכי [ו]והאמר אביי אשה בעלה משמחה לדבריו דר' זירא קאמר [ז]. איבעי' להו [ו]בכור מאימתי מונין לו שנה אביי אמר משעה שנולד רב אחא בר יעקב אמר משעה שנראה להרצאה ולא פליגי [ו]הא בתם

כט א מיי' פי"ד מהל' מעשה הקרבנות הלכה טו:
ל ב מיי' פי"ב מהלכות שמיטין הל' ג והל' ה ופי"א מהל' נכורות הל' יב סמג עשין ריח טוש"ע יו"ד סי' שו סעיף י:
לא ג סמג עשין מז:
לב ד ה מיי' פי"ד מהל' מעשה הקרבנות הלכה יד:
לג ו מיי' פי"ג מהלכות נכורות הל' ח סמג עשין ריד טוש"ע יו"ד סי' שו סעי' ז:

בכל יום ויום עובר בבל תאחר ש"מ דבלאו אחד בלבד הוא דעבר. ופרקינן למיקבעיה בלאו קמיהדר בלאוי יתירי כלומר בכל יום ויום עובר בלאו לא קא מחזר: **פי' בשלמא רגלים בלא שנה** משכחת לה ואפילו למאן דבעי כסדרן כגון שנולד בתחלת ניסן דכד מטי ליה שלהי תשרי הרי ג' רגלים מלו להו פסח ועצרת וסוכות. שנה לא מליא: **אלא שנה בלא רגלים היכי משכחת לה.** בשלמא למאן דאית ליה כסדרן משכחת לה כגון דאקדשה באייר דכי מטי ליה אייר אחרינא שנה מליא ועדיין רגלים לא מלו דהא לא עבר עליו אלא חג המצות בלבד וצריך לעבור עליו עוד עצרת וחג הסוכות ואח"כ יעבור בבל תאחר אלא למאן דלית ליה כסדרן היכי משכחת לה. **בשלמא אליבא דר'** דתני ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה ודייק הלשון דכתיב תמימה ואמר שנה תמימה מונה ימים כמנין ימות החמה משכחת לה כגון דאקדשיה בתר יום חג המצות והוא ביום ט"ז בניסן דכי מטא שלהי אדר בתראה והוא יום (כ"ה) [כ"ז] באדר שני מלאו לה שס"ה ימים ולא עברו עליו אלא עצרת וסוכות בלבד ועדיין נשאר פסח למלאות שלש רגלים וחהו שנה מליא. רגלים לא מלאו. הנה זה אליבא דר'. לרבנן דא' מונה י"ב חודש מיום ליום ואם נתעברה השנה נתעברה לו היכי משכחת לה **ואמרינן משכחת לה** כגון דהוה עצרת דההיא שתא בה' בסיון ואקדשיה בו' בסיון דהוא בתר חג עצרת ובשנה הבאה חל עצרת להיות בז' בסיון הנה בששה בסיון שלמה שנה ועדיין ג' רגלים לא מלאו להן כדרב שמעי' דתני עצרת פעמים בה' בסיון [פעמים בו' בסיון] פעמים בז' בסיון. כיצד שניהם מלאין ניסן ואייר עצרת בה' בסיון. ניסן מלא אייר חסר עצרת בו' בסיון ניסן ואייר חסרים עצרת בז' בסיון. (בירושלמי) אם הם שניהן מלאין מתחילין ספירת העומר מי"ו בניסן הנה ט"ו בניסן ול' מאייר. הנה מ"ה ימים בה' בסיון תשלום נ' יום והוא יו"ט של עצרת. ואקדשיה בששה בסיון דהוא אחר עצרת ובשנה הבאה חל עצרת להיות בז' בסיון כו' ופרשוהו בתלמוד א"י שנה בלא רגלים היכי [משכחת] לה. א"ר אבדימי שהיתה עצרת בה' בסיון ונולד הבכור בו' בסיון והיתה העצרת של שנה הבאה בז' בסיון כי מטי ו' בסיון שלמו לו י"ב חודש מיום ליום (ואם נתעברה השנה נתעברה לו). ועדיין לא עברו עליו אלא ב' רגלים בלבד סוכות ופסח והנה שנה מליא. אבל ג' רגלים לא מלו. **מאן תנא דפליג עליה על רב שמעיה** ואמרינן אחרים היא דתניא אין בין עצרת לעצרת ואין בין ר"ה לר"ה אלא ד' ימים בלבד. ואם היתה שנה מעוברת ה'. פירוש אחרים אין לו זו הסברא שניהן מלאין או חסרין אלא לעולם אחד מלא ואחד חסר שעולין י"ב חדש שנ"ד ימים. כשתשליכם ז"ז נשארו ד' ובשנה מעוברת מוסיפין לו אדר שני שהוא כ"ט יום כ"ח יוצאין ז"ז נשאר יום אחד וד' שנשארו מן השנ"ד ימים הרי ה' ימים במעוברת. נמצא בר פלוגתיה דרב שמעי' אחרים: **בעי ר' זירא יורש מהו בבל תאחר.** ואפשיטא דיורש אינו עובר בבל תאחר: **בעי ר' זירא אשה מהו בבל תאחר.** א"ל אביי ותיפוק לי מהא דהא איתא בשמחה ושמחת אתה וביתך וקיי"ל ביתו זו אשתו. ואקשינן ומי אמר אביי הכי כי אשה איתה בשמחה. והא אמר אביי במסכת קדושין [בפ"א ד' לד] אשה בעלה משמחה כלו' אזהרה על הבעל לשמח את אשתו ברגל ואין האשה מוזהרת. ופרקינן לדבריו דר' זירא דאמר או דלמא הא איתא בשמחה קאמר וליה לא סבירא ליה: **איבעיא להו בכור מאימתי מונין לו שנה.** כלו' כיון דכתיב לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה בעינן שנה שלמה שיהיה ראוי לאכילה או לא. ואסיקנא בבכור תם בעינן שנה משנראה להרצאה והוא מיום השמיני והלאה עד מלאת לו שנה תמימה. ובכור בעל מום משעה שנולד שראוי לאכילה והוא דקים ליה בגויה שכלו לו חדשיו מונין לו שנה משעה שנולד:

ע) [מוס' לערכין פ"ג], ג) ערכין לא: [יומא סה:], ג) לקמן כ. שבת פז: סוכה נד: ערכין ט: [תוס' שם פ"ק], ד) [עמ"ש תוס' לקמן כ. ד"ה ומס היתה], ה) [לעיל ה:], ו) קדושין לד:, ז) [עי' תוס' ערכין יח: ד"ה שנתו], ח) בכורות כו:, ט) [נספרי פרשת ראה], י) ה:, כ) ד:, ל) ד:, מ) [ל"ל נמרא] ממנס נפ"ב שם ט: מוכח ג"כ ובתוס' הרא"ש כדמוכח ביומא פרק שני שעירי, נ) [לף ה:], ס) ריש חגיגה, ע) פסחים ח ע"ב.

(א) תוס' ד"ה נשלמא רגלים כו' ערב פסח וכך הפירוש בהא דקאמר הניחא למ"ד: (ב) ד"ה אשה כו' עד הכא מלן אייתיה ומשני עד הכא דמחייבת מימים בשמחה אייתיה משמע:

גמ' אמר רב כהנא מאן דקא מותיב. כעין זה שנת קכג ע"ח כתובות יח ע"ב: רש"י ד"ה בתר חג המצות וכו' ושילהי אדר בתרא לאו דוקא. עיין יומא סה ע"ב בתי' ד"ה לתניח:

א) וְאִם לֹא יִגְאַל עַד מְלֹאת לוֹ שָׁנָה תְּמִימָה וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר בָּעִיר אֲשֶׁר לוֹ חוֹמָה לַצְּמִיתֻת לַקֹּנֶה אֹתוֹ לְדֹרֹתָיו לֹא יֵצֵא בַּיֹּבֵל: [ויקרא כה, ל]

ב) כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַיי אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ כִּי דָרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ יי אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ וְהָיָה בְךָ חֵטְא: [דברים כג, כב]

ג) כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יי אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִּדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָּׁמָּה: וַהֲבֵאתֶם שָּׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יֶדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקַרְכֶם וְצֹאנְכֶם: [דברים יב, ה - ו]

[נדפס בסוף המסכת]

פ] [צ"ל ואמר] (גליון): צ] כת"י ואין (וכ"ה בגמ' בכ"מ), וכ"ה בר"ח: ג] בכת"י נוסף אמר רחמנא: ל] בכת"י נוסף וליה לא סבירא ליה (וכ"ה בר"ח): ס] כאן הס"ד, ומתחיל הדיבור **נתעברה לו.** למוכר וכו' (גנזי יוסף): ו] **דכתיב ביה תאכלנו כו'** מדכתיב כל כצ"ל (גליון). מהרש"א בשם תו"י מוחק מכאן עד "כלומר" (ונראה דזהו כוונת הגליון). ובבאה"מ מוסיף כאן **כדדריש בספרי**: ז] עי' הגהות הב"ח ומהרש"א, ובבאה"מ מוסיף **ובממוך** כך הפי': ח] הך הניחא הוא התחלת דבור תוס' אחר (גליון): ט] גי' רש"א **עם** (גליון) וכן גורס תחלת **הרגל** (וכ"ה בתוס' הרא"ש): י] צ"ל **הכי**, וכ"ה בדפו"י (הג' יעב"ץ): כ] ח"מ (גליון): ל] צ"ל **משמחו** (דבש תמר), עי' תוס' הרא"ש:

לפי החשבון, שהיום החמישים שבו חל חג השבועות הוא בחמשה בסיון. ואם החודשים ניסן ואייר **שְׁנֵיהֶן חֲסֵרִין**, חל חג השבועות **בְּשִׁבְעָה** בסיון, שהרי ששה עשר בניסן עד לסופו יש ארבעה עשר יום, ועוד עשרים ותשעה יום של אייר הרי ארבעים ושלשה, נמצא יום החמשים חל בשבעה בסיון. ואם **אֶחָד** מן החודשים **מָלֵא וְאֶחָד** מהם **חָסֵר**, וכגון שניסן מלא ואייר חסר, יוצא חג השבועות **בְּשִׁשָּׁה** בסיון, כיון שמששה עשר בניסן עד לסופו יש חמשה עשר יום, ועוד עשרים ותשעה יום לחודש אייר הרי ארבעים וארבעה יום, נמצא חג השבועות חל בששה בסיון. ולפי זה, אפשר שתעבור שנה בלא רגלים, וכגון שהקדיש בששה בסיון בשנה שחודש ניסן וחודש אייר מלאים, וחג השבועות כבר חל בחמשה בחודש, ובשנה שלאחריה היו שני החודשים חסרים וחל חג השבועות בשבעה בחודש, וכשעומד בששה בחודש בשנה השניה, עברה כבר שנה מהזמן שהקדיש, שהרי הקדיש בששה בסיון, אולם שלשה רגלים עדיין לא עברו, שהקדיש אחר שבועות של שנה שעברה, ועדיין לא הגיע שבועות של שנה זו[כא]. ועל זה מחדש התנא, שעובר ב׳בל תאחר׳ בשנה בלא רגלים.

הגמרא מבארת כשיטת מי הולך התנא קמא של הברייתא לעיל, שאינו מביא את האפשרות של ׳שנה בלא רגלים׳:
מבררת הגמרא, **וּמַאן תַּנָּא דְּפָלֵיג עֲלֵיהּ** [-ומיהו התנא שחלק עליו] **דְּרַב שְׁמַעְיָה**, שלאותו תנא לא ניתן יהיה למצוא מקרה שתעבור שנה ולא יעברו שלשה רגלים, והוא התנא קמא בברייתא לעיל (ע״ב ועמ״ב), שאומר שעובר ב׳בל תאחר׳ אחר שלשה רגלים, ואינו מביא את הדין שעובר בשנה בלא רגלים[כב]. מבארת הגמרא, הדעה החולקת על רב שמעיה, שיטת **אַחֲרִים הִיא**[כג], **דְּתַנְיָא** בברייתא, **אַחֲרִים אוֹמְרִים, אֵין בֵּין עֶצֶרֶת** של שנה אחת **לַעֲצֶרֶת** של שנה שלאחריה, **וְאֵין בֵּין רֹאשׁ הַשָּׁנָה** של שנה אחת **לְרֹאשׁ הַשָּׁנָה** של שנה שלאחריה, **אֶלָּא אַרְבָּעָה יָמִים בְּלֶבַד**, והיינו, שסוברים אחרים, שלעולם כל חודשי השנה אחד מלא ואחד חסר, שבחודש אחד יש שלשים יום ובחודש שלאחריו יש עשרים ותשעה[כד]. נמצא לפי החשבון, שיש בכל שנה ששה חודשים של עשרים ותשעה ימים, שהם מאה שבעים וארבעה ימים, וששה חודשים של שלשים ימים, שהם מאה ושמונים ימים, וביחד מגיע מניינם לשלש מאות חמשים וארבעה יום. ולפי זה, אם נחלק מנין הימים לשבע, נמצא שיש בכל שנה חמשים שבועות שלמים ועוד ארבעה ימים. וארבעה ימים אלו הם ההפרש בימות השבוע, בין חג של שנה זו לחג של שנה שלאחריה. ואם חל למשל ראש השנה בשבת, יחול ראש השנה שלאחריו ביום רביעי בשבוע[כה]. וכן אם חל חג השבועות ביום ראשון, בשנה שלאחר מכן יחול ביום חמישי. **וְאִם הָיְתָה שָׁנָה מְעוּבֶּרֶת**, ההפרש בין החגים הוא **חֲמִשָּׁה** ימים, כיון שחודש העיבור לעולם חסר, וימיו עשרים ותשעה, נמצא מוסיף על שנה פשוטה ארבעה שבועות ויום אחד, ולכן בהפרש של ימות השבוע מוסיף עוד יום על ההפרש של שנה רגילה, ואם חל ראש השנה בשבת, יחול זה שלאחריו ביום חמישי[כו]. ולשיטת אחרים לעולם יוצא חג השבועות בששה בסיון, כיון שתמיד ניסן ואייר, אחד חסר ואחד מלא, והחמישים יום נשלמים בששה בסיון, וממילא אין שייך ליישב באופן האמור לעיל שהקדיש בששה בסיון. והברייתא לעיל, שאינה מביאה הדין של ׳שנה בלא רגלים׳, בשיטת אחרים נאמרה, שאין שייך שתעבור שנה בלא שיעברו שלשה רגלים[כז].

★

הגמרא מבררת ענין ׳בל תאחר׳ לגבי היורשים:
מסתפקת הגמרא, **בָּעֵי** - נסתפק **רַבִּי זֵירָא, יוֹרֵשׁ מַהוּ** - מה דינו לענין להתחייב על נדרי אביו **בְּ׳בַל תְּאַחֵר׳**[כח]. ומבאר צדדי הספק, **׳כִּי תִדּוֹר נֶדֶר לַה׳ אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ׳** (דברים כג כב) **אָמַר רַחֲמָנָא** - אמרה התורה, ומכאן שהנודר נדר עובר בלאו כשמתעכב שניהם מלאים, יש להוסיף יום על ימות השנה, ויהיה מנינה שלש מאות חמשים וחמשה ימים, ויהיה ההפרש בין החגים משנה לחברתה, חמשה ימים בשנה פשוטה וששה ימים בשנה מעוברת, ואם שניהם חסרים, יש להפחית יום אחד מן המנין, ויהיה מנינה שלש מאות חמשים ושלשה ימים, ויהיה ההפרש בין החגים, שלשה ימים בשנה פשוטה וארבעה בשנה מעוברת. על פי המאירי (ד״ה כנגר).

כא. רש״י (ד״ה ׳ו מלא׳). וכתב הטורי אבן (ד״ה כמתני), שלחינם נדחק להעמיד באופן שלשנה זו היו שניהם מלאים, ולשנה הבאה היו שניהם חסרים, שאפשר להעמיד שבשנה שנדר היה אחד מלא ואחד חסר, ונדר בששה בסיון, בעיצומו של חג השבועות, ולשנה הבאה היו שניהם חסרים וחל החג בשבעה בסיון, ומלאה שנה בששה בסיון, אולם רגלים לא מלאו לפי שהקדיש באמצע החג, ועבר עליו רק מחציתו, וחג של שנה זו עדיין לא התחיל. או באופן שבשנה שנדר היו שניהם מלאים, וחל החג בחמשה בחודש, ונדר בששה בו, ולשנה הבאה היה אחד מלא ואחד חסר, וחל החג בששה בחודש, וביום ששה בסיון בשעה שנדר, הרי עברה שנה מלאה, ואילו שלשה רגלים מלאים יעברו רק בערב.

כב. רש״י (ד״ה מאן) על פי הפני יהושע (ד״ה ומאן). וראה עוד בהערה אחר ביאור הגמרא בדברי אחרים.

כג. ׳אחרים׳ היינו רבי מאיר. שפתי חכמים (ד״ה אחרים). כפי המבואר בדברי הגמרא בהוריות (יג:) שקנס רבן שמעון בן גמליאל שהיה הנשיא, את רבי מאיר על שזלזל בכבודו שלא יקראו לו בשמו [ראה שם באריכות], והיכן שנקרא בש״ס ׳רבי מאיר׳ ולא ׳אחרים׳ היינו לפני הקנס. תוספות בסוטה (יב. ד״ה אחרים).

כד. ואין מעברים חדש שאמור להיות חסר לפי החשבון, ואין מחסרים יום מחודש שאמור להיות מלא. רש״י (ד״ה אלא).
מלכתחילה יש בכל חודש עשרים ותשעה ימים, שתים עשרה שעות ושבע מאות תשעים ושלשה חלקים, והיה צריך להיות יום השלשים בכל פעם, חציו לחודש שעבר וחציו לחודש הבא, ולכן קבעו שתמיד חודש אחד מלא וחודש אחד חסר, ולכן גם יום שלשים בחודש נקרא ראש חודש, שיש בו שייכות לחודש הבא. שפתי חכמים (נקרא״י ד״ה אלא).

כה. ואם היו בשנה חמשים שבועות שלמים, היה יוצא ראש השנה שלאחריו גם הוא בשבת.

כו. וההפרש המדויק בין השנים הוא, בשנה פשוטה, ארבעה ימים ושמונה שעות ושמונה מאות שבעים וששה חלקים, ובשנה מעוברת ההפרש הוא, חמשה ימים, עשרים ואחת שעות וחמש מאות שמונים ותשעה חלקים, כפי שכתב הרמב״ם (קידוש החודש פ״ו ה״ד), ולא ירד הש״ס למנין השעות. שפתי חכמים (ד״ה אין).
ההפרש של חמשה ימים הוא בין שנה פשוטה לשנה מעוברת, אבל בין שנה מעוברת לשנה פשוטה שאחריה, חוזר ההפרש לארבעה ימים. ונחלקים דברי הברייתא במה שאומרת ׳שנה מעוברת חמשה׳, שלגבי עצרת, ההפרש של חמשה ימים הוא בין שנה פשוטה לבין שנה מעוברת שלאחריה, ולגבי ראש השנה, ההפרש של חמשה ימים הוא בין ראש השנה של שנה מעוברת, לשנה פשוטה שלאחריה, אבל בין ראש השנה של שנה פשוטה לזה של שנה מעוברת שלאחריה, יש הפרש של ארבעה ימים. רמב״ם (מידומים ד״ה ולריך).
ולהלכה, שחודש חשון וחודש כסלו, פעמים שהם מלאים ופעמים שהם חסרים, כפי הצורך, עולה חשבון זה באם הן כסדרם, שאחד מהם מלא והאחר חסר, אולם אם לחודש הבא, ולכן קבעו שתמיד חודש אחד מלא וחודש אחד חסר, שיש בו שייכות לחודש הבא. שפתי חכמים (נקרא״י ד״ה אלא).

כז. רש״י (ד״ה מאן) ביאר כאמור, ששאלה הגמרא מיהו התנא שסובר שאין אופן של שנה בלא רגלים. והקשה הרש״ש (ד״ה ומאן), מנין לרש״י לפרש כן, שהוצרכה הגמרא לברר מיהו תנא קמא שאינו סובר המקרה של ׳שנה בלא רגלים׳, שאפשר שאינו סובר הדין של ׳שנה בלא רגלים׳, שסובר ששנה בלא רגלים אינו חייב עליה משום ׳בל תאחר׳, וכפי שרבי שמעון אינו סובר כן. ועוד, שגם לפי אחרים, שאין לדבריהם את היישוב של חג השבועות, הלא שייך עדיין ליישב שהיה חולה ברגל, [כמובא לעיל מדברי התוספות (ד״ה בשלמא)]. וביאר, שכוונת הגמרא להקשות על המקשה, וכי לא ידע את שיטת רב שמעיה, שאפשר שתהיה שנה בלא רגלים. ועל זה מתרצת הגמרא, ששאל המקשה לשיטת אחרים, ולא ידע את שיטת רב שמעיה. והפני יהושע (סס) כתב לבאר ברש״י, שמכך שלא אומרת הגמרא, שתנא קמא אינו סובר דין זה של ׳שנה בלא רגלים׳, משמע שמבינה שלפי כולם יש לדין זה לגבי ׳בל תאחר׳, שזוהי הפשטות הנלמדת מ׳שנה בשנה׳ האמור לגבי בכור, ורק משום שאין מקרה כזה לדעתו אינו אומר כן, ולכן הבין שהגמרא באה לברר למה סבר שאין מקרה כזה.
הקשה השפת אמת (ד״ה ומאן), לפי פירוש רש״י, שלתנא קמא אין מקרה של שנה בלא רגלים, אם כן למה נאמר בבכור ׳שנה׳, שהרי אינו עובר בשום אופן מצד השנה בלא לעבור מצד הרגלים. וזהו דוחק לומר שהוא בשביל לעבור עליו בשני לאוים. ולכן מבאר, שלפי מי שסובר שאין מקרה של שנה בלא רגלים, מה שאמרה התורה ׳שנה׳ בבכור, הוא בשביל לומר שאין עובר בבכור על ׳בל תאחר׳ על פי הרגלים אלא על פי שנה בלבד, ואם מלאו שלשה רגלים ולא מלאה שנה, אינו עובר, ובשאר קדשים אין כלל ענין של שנה אלא שלשה רגלים בלבד, ואין סובר דרשת ספרי ללמוד מבכור לשאר קדשים. אולם זהו שלא כפירוש רש״י שפירש קושיית הגמרא לתנא קמא דלעיל (ד ע״ב ועמ״ב), שהרי תנא קמא לעיל אומר גם לגבי בכור שעובר בשלשה רגלים, ובהכרח אין שאלת הגמרא לשיטתו, אלא היא מימרא בפני עצמה, שמבררת הגמרא מיהו החולק על רבי שמעיה.

כח. שלהביא קרבנות אביו בוודאי שחייב, כפי שאומרת המשנה בקינין (פ״ג מ״ה), האשה שהביאה חטאתה ומתה, יביאו יורשים עולתה, וכן נאמר בבכורות (נמ:), שיורשים חייבים בעולת ראיה של אביהם. ומשמע בקידושין (יג:), שלפי מי שסובר ששעבוד מדאורייתא, כלומר, שמן התורה משתעבדים נכסי האדם לחובותיו, כיון שנדרה נתחייבו נכסיה, ואפילו אם לא הפרישה קרבן מחיים, חייבים היורשים להביאו. ולפי מי שסובר שאין שעבוד מדאורייתא, ואין נכסי האדם משתעבדים לחובותיו, רק בהפרישה הקרבן מחיים מחויבים היורשים להביאו. תוספות (ד״ה יורש).

שהיה חולה בעצרת. לפסול להקרבה כלמען נצכורות (לקמן מא.) זקן חולה ומזוהם ונפרק כל המסורים (תמורה לקמן כח:) דרשינן ליה מדכתיב מן הלמן מן הכבשים ומן העזים ועוד כתיב (מלאכי ג) כי תגישו פסח וחולה מין רע: **אחד** בכור ואחד כל הקדשים. להכי נקט בכור לעיקר שנה בבכור כתיב[ו] מדכתיב כל הבכור אשר יולד (דברים טו) מלמד שהבכור נאכל כל שנתו כלומר לכתיב ניה תאכלנו שנה בשנה[ז] ושאר הקדשים דרים התם[ט] מדכתיב כל:

בשלמא רגלים בלא שנה משכחת לה. כגון לחקדשה ערב פסח (ג)[ו] כך הפי' [ז] היחת למ"ד לבעי כסדרן משכחת לה כגון לחקדשה בתר חג המנות: **שנה** בלארגלים היכי משכחת לה. לחי נחקדשה בתוך הרגל דכי מטית ליכא שלש רגלים דשלימים בעינן כדלעיל[י] ה"ג ליכא רגלים שלימים לסוף רגל לחסון לחשתקד מנטרף (על[יא]) תחלת רגל להשתא וכירושלמי[יב] מפרש תפתר כגון לחקדשה כשהיה מחוסר זמן בפסח ולקמן חין משמע כן לחמרינן חין מוין שנה לנכור חלא משעה שרחוי להרחלה: **בשלמא** לרבי משכחת לה בשנה מעוברת. לר"מ לחמר לעיל[יג] ברגל חחד ולר"ח בן יעקב לחמר שני רגלים לא משכחת לה חלא נחולה נרגלים והוא הדין להוה מני לשנויי הכא[יד] לרבי ולרבנן: **כמנין** ימות החמה. ופי' נקונט' וה"ה נכל שנים שתם לרבי לילפינן מתמימה דנחי ערי חומה כדמוכח נפרק (שני[טו]) דטרכין (דף לח:): **בתר** חג המצות. לחו דוקא להוא הדין נתוך חג המנות כדמוכח לעיל[טז] לכולי רגל נעי:

יורש מהו בבל תאחר. ליורש מייב להניח כדתנן נמסכת קינין (פ"ג משנה ה) ומייתי לה נכמה דוכתי החשה שהניחה חטאתה ומתה יניחו יורשים עולתה ומשמע נפ"ק דקדושין (דף יג:) למ"ד שעבודא לאו לחוריתא כשהפרישה מחיים ולמ"ד לחוריתא מע"פ שלא הפרישה מחיים ונסוף ים נכור (נכורות דף נח:) נמי חמר מה להלן יורשים חייבים נעולת רחיה של מניהן: **הא** ליתא בראיה. והוא הדין זקן וחולה[יח] ומי שאין לו קרקע[יט] וכל הפטורים מן הרחיה: **דהא** איתה בשמחה. וקרינא נה ונחת שמה והנחתם שמה: **אשה** בעלה משמחה. פי' נקונט' נגנל נגגדים [נגעוים] ונמ"י נכלי פחתן המגוהצין כדחיתא נקדושין (ד' לח: ושם) וקשיא לר"ת להני מילי נזמן הזה חנל נזמן שניית המקדש קייס חין שמחה חלא נבשר כדחמר נע"פ (פסחים ד' קט. ושם) ועוד חמרי פ"ק דחגיגה (ד' ו. ושם) חמתני' דחיזה קטן כל שחינו יכול לחחוז נידו [של חניו[כ]] לעלות מירושלים להר הניח עד הכא מתן (ג) חתייה ומשני עד הכא מיחייבה חמיה נשמחה משמע שזקוקה לעלות משום שלמי שמחה ומפרש ר"ת נעלה משמחה שהחיוב על נעלה ולא עליה לפיכך לא קרינא נה ונחת שמה והא דקחמר נחגיגה דמיחייבה חמיה משום נעלה ולא משום היא ומיהו חשכחן נפסחים פ' חלו דנרים (ד' עא.) לפי' זמן שבהמ"ק קייס היכא דלא חפשר משמחה[כא] נכסות נקיה ויין יקן כגון היכא דחל יו"ט דחשון של חג להיות נשנת דנעינן זביחה נשעת שמחה: **הא**

שהיה חולה בעצרת רב אשי אמר מאי ואכלנו ולדה שלמים בחג דקתני חג השבועות ואידך כל היכא דתני פסח תני עצרת. (אמר[כב]) רבא [א]כיון שעברו עליו ג' רגלים בכל יום ויום עובר בבל תאחר מיתיבי [כג]אחד בכור ואחד כל הקדשים כיון שעברו עליהם שנה בלא רגלים רגלים בלא שנה עובר בבל תאחר והאי מאי תיובתיה אמר רב כהנא [ב]מאן דקא מותיב שפיר קא מותיב מכדי תנא אלאוי קא מהדר ליתני בכל יום ויום עובר בבל תאחר ואידך תנא למיקבעיה בלאו קא מהדר בלאוי יתירי לא קא מהדר. גופא אחד בכור ואחד כל הקדשים כיון שעברו עליהם שנה בלא רגלים רגלים בלא שנה עובר בבל תאחר בשלמא רגלים בלא שנה משכחת לה אלא שנה בלא רגלים היכי משכחת לה הניחא למאן דאית ליה כסדרן משכחת לה אלא למאן דלית ליה כסדרן היכי משכחת לה בשלמא לרבי משכחת לה בשנה מעוברת דתניא [ג]א) שנה תמימה רבי אומר מונה ג' מאות וששים וחמשה יום כמנין ימות החמה וחכ"א [ב]מונה י"ב חדש מיום ליום ואם נתעברה שנה נתעברה לו משכחת לה לרבי דאקדשה בתר חג המצות דכי מטא שילהי אדר בתראה שנה מליא רגלים לא מלו אלא לרבנן היכי משכחת לה כדתני רב שמעיה עצרת פעמים ה' פעמים ששה פעמים שבעה הא כיצד שניהן מלאין חמשה שניהן חסרין שבעה אחד מלא ואחד חסר ששה ומאן תנא דפליג עליה דרב שמעיה אחרים היא דתניא [ג]אחרים אומרים [ג]אין בין עצרת לעצרת אין [ד]בין ר"ה לר"ה אלא ד' ימים בלבד ואם היתה שנה מעוברת [ד]חמשה. בעי ר' זירא יורש מהו בבל תאחר [ב]כי תדור נדר אמר רחמנא והא לא נדר או דלמא [ג]ובאת שמה והבאתם שמה [ג]והא מיחייב ת"ש דתני רבי חייא [ב]מעמך [ד]פרט ליורש והאי מעמך מיבעי ליה [ה]זה לקט שכחה ופאה קרי ביה עמך וקרי ביה מעמך. בעי ר' זירא אשה מה היא בבל תאחר מי אמרינן הא לא מיחייבא בראיה או דלמא הא איתה בשמחה א"ל אביי ותיפוק ליה [ה]דהא איתה בשמחה ומי אמר אביי הכי [ו]והאמר אביי אשה בעלה משמחה לדבריו דר' זירא קאמר [ז]. איבעי' להו [ו]בכור מאימתי מונין לו שנה אביי אמר משעה שנולד רב אחא בר יעקב אמר משעה שנראה להרצאה ולא פליגי [ו]הא בתם

(דברים טז) כל זכורך, וכיון דלא מיחייבא למיסק לא שייך בה זמן רגליס לבל תאחר, או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה, לכתיב (שם) ושמחת בחגך ואמר מר (פסחים ד' קט.) בזמן שבית המקדש קייס חין שמחה חלא בבשר שלמים שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם (ואכלת) ושמחת: **בעלה משמחה.** בבל בבגדי בבעונין, בע"י בבגדי פסתן המגוהצים, הכי ניתא בקדושין (ד' לח:): **הא בתם.** לקחי להרחבה מצרחה להרחבה:

נעל קרינא בה ונחת שמה והא דקחמר בחגיגה דמיחייבה חמיה משום שלמי שמחה[ט] נכסות נקיה ויין יקן כגון היכא דחל יו"ט דחשון של חג להיות נשבת דבעינן זביחה נשעת שמחה: **הא**

שהיה חולה. הולך: כל היכא דקתני פסח. דבעי למיתני בתריה שבועות תני עצרת ולא חג: **שנה בלא רגלים.** לקמיה מפרש: למיקבעיה בלאו קא מהדר. להודיעך כל לידי זמן התחלת כל תחבר שבו: אלאוי יתירי לא מהדר. להודיעך לחוין הרבים שבו: **הניחא** למאן דבעי בסדרן משכחת לה. דבעבירה שנה ולא עברו רגלים כסדרן, ולמדך דכיון דעברה שנה אע"פ שלא עברו רגלים כסדרן חייב, וסבר לה כר"ש בחלק ופליג עליה בחלק: **בשלמא** לרבי. לחמר חדם העיבור חינו מן השנה חוץ מי"ח יום שבשת חמה יתירה על הלבנה משכחת לה בשנה מעוברת: **שנה תמימה.** החמורה בבתי ערי חומה מונה שם"ה ימים וחצי בשנה פשוטה, וחף בשנה מעוברת כיון שעברו ג' מחות ושבעים וחמשה ימים משמכרה נחלט לו: **מיום ליום.** מט"ו בניסן לחמשה עשר בניסן, שם מכרה בט"ו בניסן,[ח] נתעברה לו למוכר, ועל כרחו של לוקח חינו נחלט עד שיגיע ט"ו בניסן: **בתר** חג המצות. בתוך הרגל, וחית לחמרי לחחר הרגל, [ט]ושלהי חדר בתרא לחו דוקא חלא לחחר שיצא חדר קחמר: **שנה מליא.** ג' מחות ושבעים וחמשה ימים: **פעמים ששה.** שהוא שבה בניסן יום החמשים לעומר: **שניהם מלאים.** ניסן ואייר, הרי ט"ו ימים מניסן ול' לחייר מלא להו חמשים בחמשה בניסן: **א' מלא כו'.** ומשכחת לה שנה חלא רגלים, כגון שניהם מלחים וחירע עצרת בה' בניסן והקדישה למחרת בו' בניסן, ולשנה חבחה היו שניהן חסרים וחירע עצרת בו' בניסן, והשנה מלחה ניום ו' בניסן משהקדישה ועדיין לא עבר עצרת עליו: **מאן תנא כו'.** ת"ק דלא חייבי בשנה חלא רגלים: **אלא** ד' ימים. קסבר לעולם כל חדשי השנה חחד מלא וחחד חסר, ואין מעברין ואין מחסרין שום חדש לעולם, והויא לה שנה של ג"ד ימים, ונמלחת כל השנה שבועים שלמים חוץ מד' ימים, והן הדוחין קציעות השנה מקציעות חנרתה: **ואם היתה שנה מעוברת חמשה.** קסבר חדש עיבור לעולם חסר, ואינו דוחה חת המועדות חלא יום חחד שהוא יתר על ד' שבועות: **יורש מהו בבל תאחר.** על נדר חביו: **קרי ביה עמך ומעמך.** ודרים ניה תרתי, לעמך משמע ליה חלקו של עני, ומ' יתירא למעוטי יורש: **מי אמרי' הא לא מיחייבא בראיה.** לכתיב (דברים טז) כל זכורך, וכיון דלא מיחייבא למיסק לא שייך בה זמן רגלים לבל תאחר, **או דלמא מיחייבא** למיסק משום שמחה, לכתיב (שם) ושמחת בחגך ואמר מר (פסחים ד' קט.) בזמן שבית המקדש קייס חין שמחה חלא בבשר שלמים שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם (ואכלת) ושמחת: **בעלה משמחה.** בבבל בבגדי בבעונין, בע"י בבגדי פסתן המגוהצים, הכי ניתא בקדושין (ד' לח:): **הא בתם.** לקחי להרחבה מצרחה להרחבה:

נעל

קרינא בה ונחת שמה והא דקחמר בחגיגה דמיחייבה חמיה משום שלמי שמחה[ט] נכסות נקיה ויין יקן כגון היכא דחל יו"ט דחשון של חג להיות נשבת דבעינן זביחה נשעת שמחה:

כט א מיי' פי"ד מהל' מעשה הקרבנות הלכה טו:
ל ב מיי' פי"ב מהלכות שמיטין הל' ו והל' ה ופי"ח מהל' נכורות הל' יב סמג עשין ריח טוש"ע יו"ד סי' שו סעיף י:
לא ג סמג עשין מז:
לב ד ה מיי' פי"ד מהל' מעשה הקרבנות הלכה יד:
לג ו מיי' פי"ח מהלכות נכורות הל' ח סמג עשין ריד טוש"ע יו"ד סי' שו סעי' ז:

בכל יום ויום עובר בבל תאחר ש"מ דבלאו אחד בלבד הוא דעבר. ופרקינן למיקבעיה בלאו קמיהדר בלאוי יתירי כלומר בכל יום ויום עובר בלאו לא קא מחזר: **פי' בשלמא רגלים בלא שנה** משכחת לה ואפילו למאן דבעי כסדרן כגון שנולד בתחלת ניסן דכד מטי ליה שלהי תשרי הרי ג' רגלים מלו להו פסח ועצרת וסוכות. שנה לא מליא: **אלא שנה בלא רגלים היכי משכחת לה.** בשלמא למאן דאית ליה כסדרן משכחת לה כגון דאקדשה באייר דכי מטי ליה אייר אחרינא שנה מליא ועדיין רגלים לא מלו דהא לא עבר עליו אלא חג המצות בלבד וצריך לעבור עליו עוד עצרת וחג הסוכות ואח"כ יעבור בבל תאחר אלא למאן דלית ליה כסדרן היכי משכחת לה. **תלמוד אליבא דר'** דתני ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה ודייק הלשון דכתיב תמימה ואמר שנה תמימה מונה ימים כמנין ימות החמה משכחת לה כגון דאקדשיה בתר יום חג המצות והוא ביום ט"ז בניסן דכי מטא שלהי אדר בתראה והוא יום (כ"ה) [כ"ז] באדר שני מלאו לה שס"ה ימים ולא עברו עליו אלא עצרת וסוכות בלבד ועדיין נשאר פסח למלאות שלש רגלים וחהו שנה מליא. רגלים לא מלאו. הנה זה אליבא דר'. לרבנן דא' מונה י"ב חודש מיום ליום ואם נתעברה השנה נתעברה לו היכי משכחת לה **ואמרינן משכחת לה** כגון דהוה עצרת דההיא שתא בה' בסיון ואקדשיה בו' בסיון דהוא בתר חג עצרת ובשנה הבאה חל עצרת להיות בז' בסיון שלמה הנה בששה בסיון שלמה שנה ועדיין ג' רגלים לא מלאו להן כדרב שמעי' דתני עצרת פעמים בה' בסיון [פעמים בו' בסיון] פעמים בז' בסיון. כיצד שניהם מלאין ניסן ואייר עצרת בה' בסיון. ניסן מלא אייר חסר עצרת בו' בסיון ניסן ואייר חסרים עצרת בז' בסיון. (בירושלמי) אם הם שניהן מלאין מתחילין ספירת העומר מי"ו בניסן הנה ט"ו בניסן ול' מאייר. הנה מ"ה ימים בה' בסיון תשלום נ' יום והוא יו"ט של עצרת. ואקדשיה בששה בסיון דהוא אחר עצרת ובשנה הבאה חל עצרת להיות בז' בסיון כו' ופרשוהו בתלמוד א"י שנה בלא רגלים היכי [משכחת] לה. א"ר אבדימי שהיתה עצרת בה' בסיון ונולד הבכור בו' בסיון והיתה העצרת של שנה הבאה בז' בסיון כי מטי ו' בסיון שלמו לו י"ב חודש מיום ליום (ואם נתעברה השנה נתעברה לו). ועדיין לא עברו עליו אלא ב' רגלים בלבד סוכות ופסח והנה שנה מליא. אבל ג' רגלים לא מלו. **מאן תנא דפליג עליה על רב שמעיה** ואמרינן אחרים היא דתניא אין בין עצרת לעצרת ואין בין ר"ה לר"ה אלא ד' ימים בלבד. ואם היתה שנה מעוברת ה'. פירוש אחרים אין לו זו הסברא שניהן מלאין או חסרין אלא לעולם אחד מלא ואחד חסר שעולין י"ב חדש שנ"ד ימים. כשתשליכם ז"ז נשארו ד' ובשנה מעוברת מוסיפין לו אדר שני שהוא כ"ט יום כ"ח יוצאין ז"ז נשאר יום אחד וד' שנשארו מן השנ"ד ימים הרי ה' ימים במעוברת. נמצא בר פלוגתיה דרב שמעי' אחרים: **בעי ר' זירא יורש מהו בבל תאחר.** ואפשיטא דיורש אינו עובר בבל תאחר: **בעי ר' זירא אשה מהו בבל תאחר.** א"ל אביי ותיפוק לי מהא דהא איתא בשמחה ושמחת אתה וביתך וקיי"ל ביתו זו אשתו. ואקשינן ומי אמר אביי הכי כי אשה איתה בשמחה. והא אמר אביי במסכת קדושין [בפ"א ד' לד] אשה בעלה משמחה כלו' אזהרה על הבעל לשמח את אשתו ברגל ואין האשה מוזהרת. ופרקינן לדבריו דר' זירא דאמר או דלמא הא איתא בשמחה קאמר וליה לא סבירא ליה: **איבעיא להו בכור מאימתי מונין לו שנה.** כלו' כיון דכתיב לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה בעינן שנה שלמה שיהיה ראוי לאכילה או לא. ואסיקנא בבכור תם בעינן שנה משנראה להרצאה והוא מיום השמיני והלאה עד מלאת לו שנה תמימה. ובכור בעל מום משעה שנולד שראוי לאכילה והוא דקים ליה בגויה שכלו לו חדשיו מונין לו שנה משעה שנולד:

ה) [מוס' לעיל פ"ג], ג) ערכין לג: [יומא סה:], ג) לקמן כ. שבת פז: סוכה נד: ערכין ט: [מוס' שם פ"ק], ד) [עמ"ס תוס' לקמן כ. ד"ה ומס היתה], ה) [לעיל ה:], ו) קדושין לד:, ז) [עי' תוס' ערכין יח: ד"ה שנתו], ח) בכורות כו:, ט) [נספרי פרשת רחה], י) ה:, כ) ד:, ל) ד:, מ) [ל"ל נתרש] ממנס נפ"ג שם ט: מוכח ג"כ ובתוס' הרא"ש כדמוכח ביומא פרק שני שעירי, נ) [לקמן ה:], ס) ריש חגיגה, ע) פסחים ח ע"ב.

הגהות הב"ח

(ג) תוס' ד"ה נשלמא רגלים כו' ערב פסח וכך הפירוש בהא דקאמר הניחא למ"ד: (ד) ד"ה אשה בתר חג המצות וכו' ושילהי אדר בתרא לאו דוקא. עיין יומא סה ע"ב ומ"י ד"ה למניין:

גליון הש"ס

גמ' אמר רב כהנא מאן דקא מותיב. כעין זה שבת קכג ע"ב כמוצות יו"ט ע"ב: רש"י ד"ה בתר חג המצות וכו' ושילהי אדר בתרא לאו דוקא. עיין יומא סה ע"ב ומ"י ד"ה למניין:

תורה אור השלם

א) וְאִם לֹא יִגְאַל עַד מְלֹאת לוֹ שָׁנָה תְּמִימָה וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר בָּעִיר אֲשֶׁר לוֹ חֹמָה לַצְּמִיתֻת לַקֹּנֶה אֹתוֹ לְדֹרֹתָיו לֹא יֵצֵא בַּיֹּבֵל: [ויקרא כה, ל]

ב) כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַיי אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ כִּי דָרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ יי אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ וְהָיָה בְךָ חֵטְא: [דברים כג, כב]

ג) כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יי אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִּדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָׁמָּה: וַהֲבֵאתֶם שָׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יֶדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקַרְכֶם וְצֹאנְכֶם: [דברים יב, ה - ו]

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

כא] [צ"ל ואמר] (גליון): כב] כת"י ואין (וכ"ה בגמ' בכ"מ), וכ"ה בר"ח: כג] בכת"י נוסף אמר רחמנא: כד] בכת"י נוסף וליה לא סבירא ליה (וכ"ה בר"ח): כה] כאן הס"ד, ומתחיל הדיבור **נתעברה לו.** למוכר וכו' (גנזי יוסף): כו] **דכתיב ביה תאכלנו כו'** מדכתיב כל כצ"ל (גליון). מהרש"א בשם תו"י מוחק מכאן עד "כלומר" (ונראה דזהו כוונת הגליון). ובבאה"מ מוסיף כאן **כדדריש בספרי**: כז] עי' הגהות הב"ח ומהרש"א, ובבאה"מ מוסיף **ובממוך** כך הפי': כח] הך הניחא הוא התחלת דבור תוס' אחר (גליון): כט] גי' רש"א **עם** (גליון) וכן גורס תחלת **הרגל** (וכ"ה בתוס' הרא"ש): ל] צ"ל **הכי**, וכ"ה בדפו"י (הג' יעב"ץ): לא] ח"מ (גליון): לב] צ"ל **משמחו** (דבש תמר), עי' תוס' הרא"ש:

בתשלומו, **וְהָא** - והרי היורש **לֹא נָדַר**, אלא אביו, ואין לו להתחייב בלאו זה. **אוֹ דִלְמָא** - או שמא, כיון שנאמר (שם יג ה-ו) 'וּבָאתָ שָׁמָּה וַהֲבֵאתֶם שָׁמָּה וגו' וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם', ומכאן למדים שחייב אדם להביא חובותיו ברגל[כט], **וְהָא מִיחַיַּיב** - והרי מחויב היורש להביא נדרי אביו, ויש לו להביאם ברגל, אם כן, אם לא הביאם, ראוי שיתחייב על כך ב'בל תאחר'[ל].

פושטת הגמרא, **תָּא שְׁמַע** - בא ושמע ראיה לדבר, **דְּתָנֵי רַבִּי חִיָּיא** בברייתא, נאמר בהמשך הפסוק המובא לעיל בענין 'בל תאחר' (שם כג כג) 'כִּי דָרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ ה' אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ', ויש לדרוש, **פָּרַט לְיוֹרֵשׁ**, כלומר, דווקא ממך, הנודר, ידרשנו, אבל מן היורש לא ידרשנו[לא], הרי שאין היורש בכלל לאו זה[לב].

מקשה הגמרא, **וְהַאי** - ודרשה זו, מתיבת 'מֵעִמָּךְ', **מִיבָּעֵי לֵיהּ** - הלא צריכים לה לריבוי, ש'מעמך' **זֶה לָקֵט שִׁכְחָה וּפֵאָה**, שנאמר (שמות כג כב) 'אֶת הֲעָנִי עִמָּךְ'[לג], ומכאן למדים שמתנות עניים חייב עליהם ב'בל תאחר'[לד], ומנין למדים למעט יורש. מיישבת הגמרא, **קְרִי בֵּיהּ** 'עִמָּךְ' **וּקְרִי בֵּיהּ** 'מֵעִמָּךְ', כלומר, יש לנו לדרוש שתי דרשות מתיבה מיותרת זו[לה], מן המשמעות של 'עמך' אנו למדים שעובר בלאו על מתנות עניים שבידו, ומן האות מ"ם המיותרת, דורשים למעט יורש[לו].

★

הגמרא מביאה ספק נוסף של רבי זירא בענין בל תאחר:
בָּעֵי - נסתפק **רַבִּי זֵירָא, אִשָּׁה** שנדרה קרבן, **מַה הִיא** - מה דינה לענין להתחייב **בְּ'בַל תְּאַחֵר'**. ומבאר צדדי הספק, **מִי אָמְרִינַן** - האם אנו אומרים, **הָא לֹא מִיחַיְּיבָא בִּרְאִיָּיה** - הרי אינה מחויבת במצות 'ראיה' בשעת הרגל, שנאמר בחובת העליה לרגל (דברים טז טז) 'שָׁלֹשׁ פְּעָמִים בַּשָּׁנָה יֵרָאֶה כָּל זְכוּרְךָ', הרי שדווקא הזכרים מחויבים אבל הנקבות לא, וכיון שאינה חייבת לעלות לרגל, מסתבר שלגביה אין זמן הרגלים גורם לעבור על הלאו של 'בל תאחר'[לז], **אוֹ דִלְמָא** - או שמא, **הָא אִיתָּהּ בְּשִׂמְחָה** - הלא היא בכלל חובת השמחה בחגים שנאמר (שם טז יד) 'וְשָׂמַחְתָּ בְּחַגֶּךָ, אַתָּה וּבִנְךָ וּבִתֶּךָ'[לח], ושנינו (פסחים קט.), שבזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, שנאמר (דברים טז ז) 'וְזָבַחְתָּ שְׁלָמִים וְאָכַלְתָּ שָׁם, וְשָׂמַחְתָּ לִפְנֵי ה' אֱלֹהֶיךָ', ואפשר שחייבת היא לעלות לירושלים ברגל בשביל לאכול שלמים בירושלים מדין חובת שמחה, וכיון שצריכה לעלות לרגל, יש לה להתחייב ב'בל תאחר' מחמת הרגלים[לט].

פושטת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ אַבַּיֵי** לרבי זירא, **וְתֵיפּוֹק לֵיהּ** - הלא אפשר להוציא דין זה מתוך דברין, **דְּהָא אִיתָּהּ בְּשִׂמְחָה** - שהרי היא בכלל חובת השמחה, וכיון שכך, חייבת לעלות לרגל בשביל לאכול שלמים כאמור, ואם חייבת לעלות לרגל, יש לה להתחייב ב'בל תאחר' מחמת הרגלים[מ].

הגמרא תמהה על השמועה שנאמרה בשם אביי:
מקשה הגמרא, **וּמִי אָמַר אַבַּיֵי הָכִי** - האם אפשר שאמר כן אביי, שאשה יש עליה חובת שמחה בבשר שלמים, **וְהָאָמַר אַבַּיֵי, אִשָּׁה בַּעְלָהּ מְשַׂמְּחָהּ** בחג בבגדים[מא], ואין היא בכלל חובת השמחה באכילת בשר שלמים[מב]. מתרצת הגמרא, אביי **לְדָבָרָיו דְּרַבִּי זֵירָא**

כט. **כפי** שדרשה הגמרא לעיל (ד:) שכשעולה לרגל מצוות עשה עליו להביא כל חובותיו וקרבנותיו.

ל. **שכל** שמחויב להביא ואינו מביא, הרי הוא מאחר את חובתו, ועובר על הלאו של 'בל תאחר', וכיון שחייב היורש להביא, יש לו להתחייב אף שלא נדר בעצמו, ומה שאמרה התורה 'כי תדור' לאו דווקא. ריטב"א (ד"ה נעי - הרמתון). ולעיל [בענין רגלים בלא שנה] הובאה סברת הר"ן (ד"ה ממד), שזהו אף לשיטת חכמים שחולקים על רבי מאיר ואומרים (ד:) ש'והבאתם שמה' אינו אלא לעשה, ואין להוכיח מכך שעובר ב'בל תאחר' אחר רגל אחד, שדווקא שם אומרים כן, משום שיש יתור 'בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות' ללמדנו שאינו מחויב ב'בל תאחר' עד שיעברו שלשה רגלים, וממילא אין פסוק זה, שמשמעו לחייב אחר רגל אחד, בא לחייב אלא עשה בלבד. אבל בשאר מקומות, כל מי שהוא בכלל 'והבאתם שמה', כיון שחייבתו התורה להביא, ממילא יש לו להתחייב ב'בל תאחר'. אולם הרש"ש (ד"ה נעי) תמה, הלא אפשר שמחויב היורש ב'עשה' מדין ו'הבאתם' ובכל אופן אינו עובר על ה'לא תעשה', שחיובו בעשה אינו שייך לחיובו בלאו. וכתב, שאפשר ליישב שגם לגבי ה'עשה' הלא נאמר (דברים כג כד) 'מוצא שפתיך תשמור', שמשמע שהולך לזה שהתחייב, ובכל אופן מחויב היורש בעשה, אף שאין זה מוצא פיו, כיון שסוף סוף מחויב הוא להביא, ואם כן יש לנו להביא ראיה ל'בל תאחר', שאף שנאמר 'נדריך' בכל אופן מתחייב היורש, אף שאין זה נדריו.

לא. **דהיינו**, דווקא נדר שבא ממך, מחמת שנדרת, עליו תחוייב ב'בל תאחר', אבל על נדר שמישהו אחר נדר, אינך מחויב. שפתי חכמים (ד"ה מעמך).

לב. **כתב** הריטב"א (ד"ה נעי - הרמתון), שמביאה הגמרא ראיה רק לכך ש'בל תאחר' לא נאמר ביורש, שלגבי זה התמעט מ'מעמך', אולם עדיין מחויב הוא ב'עשה' של 'והבאת שמה', שסוף סוף מחויב הוא להביא. ובפסקי הריא"ז (ד"ה יורש) כתב, שאף בעשה אין היורש מחויב, אלא שיש לו מצוה לקיים חובות אביו כשאר יורשים.

לג. **רש"י** (לעיל ה: ד"ה מעמך).

לד. **כפי** שדרשה הגמרא לעיל (ד:).

לה. **שפתי** חכמים (ד"ה קרי).

לו. **כתב** השפת אמת (ד"ה מעמך), שאין לדחות ולומר שבא המיעוט לומר, שאין היורש חייב ב'בל תאחר' לאחר שלשה רגלים מזמן שנדר אביו, אבל על כל פנים חייב לאחר שלשה רגלים מעת שהגיע אליו, שזהו דבר פשוט שאינו חייב מזמן שנדר אביו, ואין צד לחייבו אלא מזמן שבא לרשותו, ובוודאי שלא בא הכתוב לחדש אלא שהתמעט היורש לגמרי.

לז. **כתב** רש"י (ד"ה מי) 'לא שייך בה זמן רגלים לבל תאחר', וכתב האור החמה (ד"ה ממ"ל) לדקדק בדבריו, שאין צד לרבי זירא שאין האשה עוברת כלל בלאו של 'בל תאחר', אלא רק שאין שייכות בין הרגלים ל'בל תאחר' כיון שבין כך אינה מחויבת לעלות, והרי זה כצדקה שעוברת מיד. אמנם מדברי המאירי (ד"ה ממה) משמע ששאלת הגמרא היא, האם אשה חייבת בכלל ב'בל תאחר', שלפי הצד הראשון, לא נאמר בה כלל לאו זה לגבי קרבנות. והקשה החתם סופר (ד"ה נעי), שבנדרים (ד:) מובא 'והרי חטאת יולדת וכו' ואיתא בבל תאחר', שמשמע שאשה בכלל 'בל תאחר' [אמנם הראב"ן (שו"ת סי' נה) כתב, שדברי הגמרא בנדרים הם אחר שפשט אביי בגמרא כאן, שאשה יש בה משום 'בל תאחר']. ולכן מבאר כמדויק מרש"י, שזהו ודאי שיש בה משום 'בל תאחר', שצריכה לשמור מוצא פיה כאיש, אלא שהספק הוא האם יש לה זמן של שלשה רגלים כאיש או לא, שאם אינה בכלל זה, עוברת מיד.

ולסברא זו, שהפטור מן העלייה לרגל אינו ב'בל תאחר' של שלשה רגלים, כל מי שפטור מן הראיה, כגון זקן או חולה (מגיגה ג.), או מי שאין לו קרקע (פסחים ח:), הרי הוא בכלל זה. תוספות (ד"ה הא). וכתב המאירי (ד"ה ממה), שכל זה הוא דווקא לגבי קרבנות, שתלה הכתוב את הלאו ברגלים, אבל בשאר דברים, כגון צדקה וכדומה שאינם שייכים לעליה לרגל, האשה וכל שאר הפטורים מעליה לרגל, חייבים ב'בל תאחר'.

לח. **רש"י** (ד"ה מי) הביא פסוק זה של 'ושמחת בחגך', שמשמע מפסוק זה שכולם בכלל שמחה זו. ורבינו חננאל (ד"ה נעי - הגיי) וכן הריטב"א (ד"ה ממ"ל) הביאו הפסוק 'ושמחת אתה וביתך' (דברים יד כו), ו'ביתו' זו אשתו, מכאן שאשה חייבת בשמחה.

לט. **רש"י** (ד"ה מי). וכתבו התוספות (ד"ה דהא), שכיון שיש עליה חובת שמחה, ממילא הרי היא בכלל 'ובאת שמה והבאתם שמה', והובא לעיל [בדברי הגמרא לענין יורש] שכל מי שהוא בכלל עשה זה, הרי הוא בכלל 'בל תאחר'.

מ. **הביאור** הוא על פי רש"י (שם) שאומר 'או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה', שהספק של רבי זירא הוא, האם חייבת לעלות, שאם חייבת לעלות, בוודאי חייבת גם ב'בל תאחר'. ועל זה אומר אביי, שכיון שחייבת בשמחה, בוודאי שחייבת לעלות, וכיון שחייבת לעלות, חייבת ב'בל תאחר'.

הקשה הטורי אבן (ד"ה מן), אם כן מה סבר רבי זירא בתחילה, שבודאי כיון שהיא בכלל שמחה הרי היא בכלל 'בל תאחר', וכמו שרואים שאכן מתקבלת סברתו של אביי ואין חולקים על כך. ולכן ביאר, שאף שהיא בכלל שמחה, הסתפק רבי זירא, האם הגורם ל'בל תאחר' זה זמן הראייה בתוך עזרה, ובזה מחויבים רק הזכרים המקריבים קרבנותיהם, או שהגורם הוא זמן העליה לירושלים, ובזה גם האשה מחויבת מחמת השלמים הנאכלים רק בירושלים. ועל זה עונה לו אביי, שבודאי תלוי הדבר בעליה לירושלים, שהרי במעשר שני נאמר (דברים יד יז) 'לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך', שצריך להיאכל בירושלים, אולם אין צריך לשם כך לראות פני עזרה, ומעשר שני הרי הוא בכלל 'בל תאחר' (לעיל ד.), הרי שלא הקפיד הכתוב ברגלים אלא על העליה לירושלים. [וראה עוד בדבריו שם שמבאר מה סבר רבי זירא]. והשפת אמת (ד"ה מי) כתב לבאר, שמה שאנו תולים את הלאו של 'בל תאחר' ברגלים, נלמד הדבר מן הפסוק 'בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסכות' (דברים טז טז), ושם מוזכרת חובת הראיה, ויש מקום לומר, שאף שהאשה חייבת לעלות משום שמחה, כיון שאינה חייבת מדין ראיה, אינה בכלל 'בל תאחר'. ועל זה השיב לו אביי שאין הבדל מה המחייב לעלות, וכיון שמחויבת מדין 'שמחה', נאמר בה 'בל תאחר'.

מא. **כל** אשה כפי הראוי לה, בבבל כפי הנהוג, בבגדי צבעונים, ובארץ ישראל, בבגדי פשתן מגוהצים, כמובא בקידושין (ל:). רש"י (ד"ה בעלה).

מב. **מבינים** התוספות (ד"ה ממה) והריטב"א (ד"ה ממ"ל) ברש"י (שם), שמקשה הגמרא מדברי אביי, שהאשה אין שמחתה באכילת בשר שלמים אלא בבגדים, וסותר לדבריו קודם. והקשו התוספות, שזהו דווקא בזמן הזה, אבל בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים אף לאשה, כמובא ברש"י (ד"ה מי) מדברי הגמרא בפסחים (קט.). ועוד, שמהגמרא בחגיגה (ו.) משמע שאשה חייבת לעלות לירושלים לשם שמחה [אמנם המאירי (ד"ה ממה) כתב, שהיינו מצד חובת בעלה ולא מצד חובת עצמה]. ופירש רבינו תם, שאכן אשה בכלל שמחה של אכילת שלמים בירושלים, ודווקא בזמן הזה

שהיה חולה בעצרת. לפסול להקדנה כלתן נכסורות (לקמן מג.) זקן חולה ומזוהם ובפרק כל המסורים (תמורה לקמן כח:) דרשינן ליה מדכתיב מן הלמן מן הכבשים ומן העזים ועוד כתיב (מלאכי ג) כי תגישו פסח וחולה מין רע: **אחד** בכור ואחד כל הקדשים. להכי נקט בכור לעיקר שנה בבכור כתיב[ו] מדכתיב כל הבכור אשר יולד (דברים טו) מלמד שהבכור נאכל כל שנתו כלומר לכתיב ביה תאכלנו שנה בשנה[ז] ושאר הקדשים דרים התם[ט] מדכתיב כל:

בשלמא רגלים בלא שנה משכחת לה. כגון לחקדשה ערב פסח (ג)[ו] כך הפי' [ז] הייחא למ"ד לבעי כסדרן משכחת לה כגון לחקדשה בתר חג המצות: **שנה** בלא רגלים היכי משכחת לה. לאי נחקדשה בתוך הרגל כדי מטיא שתא לאכתי ליכא שלש רגלים דשלימים בעינן כדלעיל[ו] ה"נ ליכא רגלים שלימים לסוף רגל לאחון דאשתקד מנטרף (על[ז]) תחלת רגל דהשתא ובירושלמי[ב] מפרש טפתר כגון לחקדשה כשהיה מחוסר זמן בפסח ולקמן אין משמע כן דאמרינן אין מוצין שנה לנכור אלא משעה שראוי להרצאה: **בשלמא** לרבי משכחת לה בשנה מעוברת. לר"מ דאמר לעיל[ו] ברגל אחד ולר"ח בן יעקב דאמר שני רגלים לא משכחת לה אלא נחולה ברגלים והוא הדין דהוה מצי לאנויי הכא[ז] לרבי ולרבנן: **כמנין** ימות החמה. ופי' בקונטרס וה"ה כל שנים שתם לרבי לילפינן מתמימה דבתי ערי חומה כדמוכח בפרק (שני[ט]) דערכין (דף לא:): **בתר** חג המצות. לאו דוקא דהוא הדין בתוך חג המצות כדמוכח לעיל[ו] לכולי רגל בעי:

וורש מדהו בבל תאחר. דיורש מייד להניח כדתנן בתוכת קינין (פ"ג משנה ה) ומייתי לה בכמה דוכתי התם שהניחה חטאתה ומתה ינישו יורשים עולתה ומשמע בפ"ק דקדושין (דף יג:) דלמ"ד שעבודא לאו דאוריתא כשהפרישה מחיים ולמ"ד דאוריתא מע"פ אלא הפרישה מחיים ובפרק נכסות (נכורות דף נא:) נמי אמר מה להלן יורשים חייבים בעולת רחיה של מבין: **הא** ליתא בראיה. והוא הדין זקן וחולה[ח] ומי שאין לו קרקע[י] וכל הפטורים מן הרחיה: **דהא** איתה בשמחה. וקרינא בה ושמחת שמה והתם שמה: **אשה** בעלה משמחה. פי' בקונטרס [בעבול בבגדים] ובמ"י בכלי פשתן המגוהצין כדאיתא בקדושין (ד' לד: ושם) וקשיא לר"ת דהני מילי בזמן הזה אבל בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר כדאמר בע"פ (פסחים ד' קט. ושם) ואוד אמרי' פ"ק דחגיגה (ד' ו. ושם) אמתני' דאיזה קטן כל שאינו יכול לאחוז בידו [של אביו[ט]] לעלות מירושלים להר הבית עד הכא מאן (ג) אמייה ומשני עד הכא מיחייבה אמיה בשמחה משמע שזקוקה לעלות משום שלמי שמחה ומפרש ר"ת בעלה משמחה שהחיוב על בעלה ולא עליה לפיכך לא קרינא בה ובעל שמחה והא דקאמר בחגיגה דמיחייבה אמיה משום בעלה ולא משום היא ומיהו משכחן בפסחים פ' אלו דברים [ד' עא.] לפי' זמן שבהמ"ק קיים היכא דלא אפשר משמחה[י] בכסות נקיה ויין כגון היכא דחל יו"ט לחשון של חג להיות בשבת דבעינן זביחה בשעת שמחה: הא

שהיה חולה בעצרת רב אשי אמר מאי ואכלנו ולדה שלמים בחג דקתני חג השבועות ואידך כל היכא דתני פסח תני עצרת. (אמר[ח]) רבא [א]כיון שעברו עליו ג' רגלים בכל יום ויום עובר בבל תאחר מיתיבי [ט]אחד בכור ואחד כל הקדשים כיון שעברו עליהם שנה בלא רגלים רגלים בלא שנה עובר בבל תאחר והאי מאי תיובתיה אמר רב כהנא [ב]מאן דקא מותיב שפיר קא מותיב מכדי תנא אלאוי קא מהדר ליתני בכל יום ויום עובר בבל תאחר ואידך תנא למיקבעיה בלאו קא מהדר בלאוי יתירי לא קא מהדר. גופא אחד בכור ואחד כל הקדשים כיון שעברו עליהם שנה בלא רגלים רגלים בלא שנה עובר בבל תאחר בשלמא רגלים בלא שנה משכחת לה אלא שנה בלא רגלים היכי משכחת לה הניחא למאן דאית ליה כסדרן משכחת לה אלא למאן דלית ליה כסדרן היכי משכחת לה בשלמא לרבי משכחת לה בשנה מעוברת דתניא [ג]א) שנה תמימה רבי אומר מונה ג' מאות וששים וחמשה יום כמנין ימות החמה וחכ"א [ב]מונה י"ב חדש מיום ליום ואם נתעברה שנה נתעברה לו משכחת לה לרבי דאקדשה בתר חג המצות דכי מטא שילהי אדר בתראה שנה מליא רגלים לא מלו אלא לרבנן היכי משכחת לה כדתני רב שמעיה עצרת פעמים ה' פעמים ששה פעמים שבעה הא כיצד שניהן מלאין חמשה שניהן חסרין שבעה אחד מלא ואחד חסר ששה ומאן תנא דפליג עליה דרב שמעיה אחרים היא דתניא [ג]אחרים אומרים [ג]אין בין עצרת לעצרת אין [ד]בין ר"ה לר"ה אלא ד' ימים בלבד ואם היתה שנה מעוברת [ה] חמשה. בעי ר' זירא יורש מהו בבל תאחר [ב]כי תדור נדר אמר רחמנא והא לא נדר או דלמא [ג]ובאת שמה והבאתם שמה [ג]והא מיחייב ת"ש דתני רבי חייא [ב]מעמך [ד]פרט ליורש והאי מעמך מיבעי ליה [ה]זה לקט שכחה ופאה קרי ביה עמך וקרי ביה מעמך. בעי ר' זירא אשה מה היא בבל תאחר מי אמרינן הא לא מיחייבא בראיה או דלמא הא איתה בשמחה א"ל אביי ותיפוק ליה [ה]דהא איתה בשמחה ומי אמר אביי הכי [ו]והאמר אביי אשה בעלה משמחה לדבריו דר' זירא קאמר [ז]. איבעי' להו [ו]בכור מאימתי מונין לו שנה אביי אמר משעה שנולד רב אחא בר יעקב אמר משעה שנראה להרצאה ולא פליגי [ו]הא בתם שהיה חולה. הולד: כל היכא דקתני פסח. דבעי למיתני בתריה שבועות תני עצרת ולא חג: שנה בלא רגלים. לקמיה מפרש: למיקבעיה בלאו קא מהדר. להודיעך כל ימי זמן התחלת כל תאחר שנו: אלאוי יתירי לא מהדר. להודיעך לאיזה לאיזה מין הכיס שנו: הניחא למאן דבעי בסדרן משכחת לה. דבעי שנה ולא עברו רגלים כסדרן, ולמדך דכיון דעברה שנה אע"פ שלא עברו רגלים כסדרן חייב, וסבר לה כר"ש נחלק ופליג עליה בחלק: בשלמא לרבי. לאמר חדש העיבור אינו מן השנה חוץ מי"ח יום שאמנת חמה יתירה על הלבנה משכחת לה שנה מעוברת: שנה תמימה. החמורה בבתי ערי חומה מונה שס"ה ימים ושפי' בשנה פשוטה, ושם בשנה מעוברת כיון שעברו ג' מאות ושמים וחמשה ימים משמכרה נחלט לו: מיום ליום. מט"ו בניסן לחמשה עשר בניסן, שם מכרה בט"ו בניסן,[ט] נמעברה לו למוכר, ועל כרחו של לוקח היו נחלט עד שיגיע ט"ו בניסן: בתר חג המצות. בתוך הרגל, ושית לאמרי לאחר הרגל, [י]ושלהי אדר בתרא לאו דוקא אלא לאחר שינה מדר קאמר: שנה מליא. ג' מאות ושמים וחמשה ימים: פעמים ששה. שהוא שנה בסיון יום החמשים לעומר: שניהם מלאים. ניסן ואייר, הרי ט"ו ימים מניסן ול' לאייר מלא להו חמשים בחמשה בסיון: א' מלא בו'. ומשכחת לה שנה מלא רגלים, כגון שניהם מלאים ושרע בסיון ולקדישה למחרת בו' בסיון, ושנה שהשה היו שניהן חסרים ושרע עצרת בו' בסיון, והשנה מלאה ביום ו' בסיון משהקדישה ועדיין לא עבר עצרת עליו: מאן תנא כו'. ת"ק דלא לאירי נשנה מלא רגלים: אלא ד' ימים. קסבר לעולם כל מדשי השנה אחד מלא ואחד חסר, ואין מעברין ואין מחסרין שום מדם לעורך, והויא לה שנה שע"ד ימים, ונמלאת כל השנה שבועים שלמים חוץ מד' ימים, והן הדומין קביעות השנה מקביעות מנרתה: ואם היתה שנה מעוברת חמשה. קסבר מדם עיבור לעולם חסר, ואינו דומה את המועדות אלא יום אחד שהוא יתר על ד' שבועות: יורש מהו בבל תאחר. על נדר אביו: קרי ביה עמך ומעמך. ודרים ביה תרתי, דעמך משמע ליה חלקו של עני, ומ' יתירה למעוטי יורש: מי אמרי' הא לא מיחייבא בראיה. לכתיב (דברים טו) כל זכורך, וכיון דלא מיחייבא למיסק לא שייך בה זמן רגלים לגבי תאחר, או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה, לכתיב (שם) ושמחת בחגך ואמר מר (פסחים ד' קט.) זמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר שנאמר וזבחת שלמים ואכלת שם (ואכלת) ושמחת: בעלה משמחה. בבבגדי לבנים, בע"י בבגדי פשתן המגוהצים, הכי איתא בקדושין (ד' לד:): הא בתם. דקאי להרצאה משנרמה להרצאה: בעל

מסורת הש"ס עם הוספות

כט א מיי' פי"ד מהל' מעשה הקרבנות הלכה טו:
ל ב מיי' פי"ב מהלכות שמיטין הל' ג והל' ה ופי"א מהל' נכורות הל' יב סמג עשין ריש טושיע יו"ד סי' שו סעיף י:
לא ג סמג עשין מז:
לב ד ה מיי' פי"ד מהל' מעשה הקרבנות הלכה יד:
לג ו מיי' פ"ג מהלכות נכורות הל' ח סמג עשין ריד טושיע יו"ד סי' שו סעי' ז:

רבינו חננאל

בכל יום ויום עובר בבל תאחר ש"מ דבלאו אחד בלבד הוא דעבר. ופרקינן למיקבעיה בלאו קמיהדר בלאוי יתירי כלומר בכל יום ויום עובר בלאו לא קא מחזר: **פי' בשלמא רגלים בלא שנה** משכחת לה ואפילו למאן דבעי כסדרן כגון שנולד בתחלת ניסן דכד מטי ליה שלהי תשרי הרי ג' רגלים מלו להו פסח ועצרת וסוכות. שנה לא מליא: **אלא שנה בלא רגלים היכי משכחת לה.** בשלמא למאן דאית ליה כסדרן משכחת לה כגון דאקדשה באייר דכי מטי ליה אייר אחרינא שנה מליא ועדיין רגלים לא מלו דהא לא עבר עליו אלא חג המצות בלבד וצריך לעבור עליו עוד עצרת וחג הסוכות ואח"כ יעבור בבל תאחר אלא למאן דלית ליה כסדרן היכי משכחת לה. **בשלמא אליבא דר'** דתני ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה דייק הלשון דכתיב תמימה ואמר שנה תמימה מונה ימים כמנין ימות החמה משכחת לה כגון דאקדשיה בתר יום חג המצות והוא ביום ט"ז בניסן דכי מטא שלהי אדר בתראה והוא יום (כ"ה) [כ"ז] באדר שני מלאו לה שס"ה ימים ולא עברו עליו אלא עצרת וסוכות בלבד ועדיין נשאר פסח למלאות שלש רגלים וחהו שנה מליא. רגלים לא מלאו. הנה זה אליבא דר'. לרבנן דא' מונה י"ב חודש מיום ליום ואם נתעברה השנה נתעברה לו היכי משכחת לה **ואמרינן משכחת לה** כגון דהוה עצרת דההיא שתא בה' בסיון ואקדשיה בו' בסיון דהוא בתר חג עצרת ובשנה הבאה חל עצרת להיות בז' בסיון שלמה הנה בששה בסיון שלמה שנה ועדיין ג' רגלים לא מלאו להן כדרב שמעי' דתני עצרת פעמים בה' בסיון [פעמים בו' בסיון] פעמים בז' בסיון. כיצד שניהם מלאין ניסן ואייר עצרת בה' בסיון. ניסן מלא אייר חסר עצרת בו' בסיון ניסן ואייר חסרים עצרת בז' בסיון. (בירושלמי) אם הם שניהן מלאין מתחילין ספירת העומר מי"ו בניסן הנה ט"ו בניסן ול' מאייר. הנה מ"ה ימים בה' בסיון תשלום נ' יום והוא יו"ט של עצרת. ואקדשיה בששה בסיון דהוא אחר עצרת ובשנה הבאה חל עצרת להיות בז' בסיון כו' ופרשוהו בתלמוד א"י שנה בלא רגלים היכי [משכחת] לה. א"ר אבדימי שהיתה עצרת בה' בסיון ונולד הבכור בו' בסיון והיתה העצרת של שנה הבאה בז' בסיון כי מטי ו' בסיון שלמו לו י"ב חודש מיום ליום (ואם נתעברה השנה נתעברה לו). ועדיין לא עברו עליו אלא ב' רגלים בלבד סוכות ופסח והנה שנה מליא. אבל ג' רגלים לא מלו. **מאן תנא דפליג עליה על רב שמעיה** ואמרינן אחרים היא דתניא אין בין עצרת לעצרת ואין בין ר"ה לר"ה אלא ד' ימים בלבד. ואם היתה שנה מעוברת ה'. פירוש אחרים אין לו זו הסברא שניהן מלאין או חסרין אלא לעולם אחד מלא ואחד חסר שעולין י"ב חדש שנ"ד ימים. כשתשליכם ז"ז נשארו ד' ובשנה מעוברת מוסיפין לו אדר שני שהוא כ"ט יום כ"ח יוצאין ז"ז נשאר יום אחד וד' שנשארו מן השנ"ד ימים הרי ה' ימים במעוברת. נמצא בר פלוגתיה דרב שמעי' אחרים: **בעי ר' זירא יורש מהו בבל תאחר.** ואפשיטא דיורש אינו עובר בבל תאחר: **בעי ר' זירא אשה מהו בבל תאחר.** א"ל אביי ותיפוק לי מהא דהא איתא בשמחה ושמחת אתה וביתך וקיי"ל ביתו זו אשתו. ואקשינן ומי אמר אביי הכי כי אשה איתה בשמחה. והא אמר אביי במסכת קדושין [בפ"א ד' לד] אשה בעלה משמחה כלו' אזהרה על הבעל לשמח את אשתו ברגל ואין האשה מוזהרת. ופרקינן לדבריו דר' זירא דאמר או דלמא הא איתא בשמחה קאמר וליה לא סבירא ליה: **איבעיא להו בכור מאימתי מונין לו שנה.** כלו' כיון דכתיב לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה בעינן שנה שלמה שיהיה ראוי לאכילה או לא. ואסיקנא בבכור תם בעינן שנה משנראה להרצאה והוא מיום השמיני והלאה עד מלאת לו שנה תמימה. ובכור בעל מום משעה שנולד שראוי לאכילה והוא דקים ליה בגויה שכלו לו חדשיו מונין לו שנה משעה שנולד:

עין משפט נר מצוה

הגהות הב"ח

(ו) תוס' ד"ה נשלמא רגלים כו' ערב פסח וכך הפירוש בהא דקאמר הניחא למ"ד: (ז) ד"ה אפה כו' עד הכא מאן אייתיה ומשני עד הכא דמחייבת מיתיה בשמחה אייתיתיה משמע:

גליון הש"ם

גמ' אמר רב כהנא מאן דקא מותיב. כעין זה שנת קכג ע"ח כתובות יח ע"ב: רש"י ד"ה בתר חג המצות וכו' ושילהי אדר בתרא לאו דוקא. עיין יומא סה ע"ב בתוס' ד"ה לתניא:

תורה אור השלם

א) וְאִם לֹא יִגְאַל עַד מְלֹאת לוֹ שָׁנָה תְּמִימָה וְקָם הַבַּיִת אֲשֶׁר בָּעִיר אֲשֶׁר לוֹ חוֹמָה לַצְּמִיתֻת לַקֹּנֶה אֹתוֹ לְדֹרֹתָיו לֹא יֵצֵא בַּיֹּבֶל: [ויקרא כה, ל]

ב) כִּי תִדֹּר נֶדֶר לַיי אֱלֹהֶיךָ לֹא תְאַחֵר לְשַׁלְּמוֹ כִּי דָרֹשׁ יִדְרְשֶׁנּוּ יְיָ אֱלֹהֶיךָ מֵעִמָּךְ וְהָיָה בְךָ חֵטְא: [דברים כג, כב]

ג) כִּי אִם אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְיָ אֱלֹהֵיכֶם מִכָּל שִׁבְטֵיכֶם לָשׂוּם אֶת שְׁמוֹ שָׁם לְשִׁכְנוֹ תִּדְרְשׁוּ וּבָאתָ שָּׁמָּה: וַהֲבֵאתֶם שָּׁמָּה עֹלֹתֵיכֶם וְזִבְחֵיכֶם וְאֵת מַעְשְׂרֹתֵיכֶם וְאֵת תְּרוּמַת יֶדְכֶם וְנִדְרֵיכֶם וְנִדְבֹתֵיכֶם וּבְכֹרֹת בְּקַרְכֶם וְצֹאנְכֶם: [דברים יב, ה - ו]

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

ח] [צ"ל ואמר] (גליון): ט] כת"י ואין (וכ"ה בגמ' בכ"מ), וכ"ה בר"ח: י] בכת"י נוסף אמר רחמנא: ל] בכת"י נוסף וליה לא סבירא ליה (וכ"ה בר"ח): מ] כאן הס"ד, ומתחיל הדיבור **נתעברה לו.** למוכר וכו' (גנזי יוסף): נ] **דכתיב ביה תאכלנו כו'** מדכתיב כל כצ"ל (גליון). מהרש"א בשם תו"י מוחק מכאן עד "כלומר" (ונראה דזהו כוונת הגליון). ובבאה"מ מוסיף כאן **כדדריש בספרי**: ס] עי' הגהות הב"ח ומהרש"א, ובבאה"מ מוסיף **ובממוך** כך הפי': ע] הך הניחא הוא התחלת דבור תוס' אחר (גליון): פ] גי' רש"א **עם** (גליון) וכן גורס תחלת **הרגל** (וכ"ה בתוס' הרא"ש): צ] צ"ל **הכי**, וכ"ה בדפו"י (הג' יעב"ץ): ק] ח"מ (גליון): ר] צ"ל **משמחו** (דבש תמר), עי' תוס' הרא"ש:

קָאָמַר, כלומר, אביי עצמו אכן סובר שאין אשה בכלל חובת שמחה בבשר שלמים[מג], אולם בא לומר, שלדברי רבי זירא שאמר שיש לאשה חובת שמחה בבשר שלמים, יש לו לפשוט שחייבת ב׳בל תאחר׳[מד].

★

הגמרא חוזרת לענין של חובת הבאת בכור עד שנה:

מסתפקת הגמרא, אִיבַּעְיָא לְהוּ - הסתפקו בני הישיבה, בְּכוֹר שנאמר בו (דברים טו כ) ׳לִפְנֵי ה׳ אֱלֹהֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ שָׁנָה בְשָׁנָה׳, ומכאן שצריך הכהן לאכול את הבכור בתוך שנה ללידתו[מה], מֵאֵימָתַי מוֹנִין לוֹ שָׁנָה לענין חובת אכילה, האם מונים לו שנה מזמן שנולד, או מזמן שראוי הוא להקרבה, ואינו ראוי להקרבה אלא מיום השמיני ללידתו[מו].

פושטת הגמרא, אַבַּיֵי אָמַר, מונים לו שנה מִשָּׁעָה שֶׁנּוֹלַד. רַב אַחָא בַּר יַעֲקֹב אָמַר, מונים לו מִשָּׁעָה שֶׁנִּרְאָה לְהַרְצָאָה - מזמן שרצוי הוא לקרבן[מז], והוא היום השמיני ללידתו[מח]. ומבארת הגמרא, וְלָא פְּלִיגִי - ולא נחלקו אביי ורב אחא בר יעקב, הָא - מה שאמר רב אחא שמונים לו משעה שראוי להקרבה, מדובר בְּתָם, שראוי הוא להקרבה, שמכיון שצריך להקריבו קודם שיאכלנו, הרי שבשמונה ימים הראשונים שהוא מחוסר זמן, אינו יכול לאכלו, ועל כן יש לנו למנות מאותו יום שיכול לאכלו, שתהיה לו שנה שלימה שיוכל לאכלו[מט],

בעלה משמחה בבגדים, אלא שמשמעות דברי אביי היא, שאין חובת השמחה של אשה מוטלת עליה אלא על בעלה, וצריכה לעלות לירושלים מדין חובת בעלה, בשביל שישמח עמה, וממילא אין היא בכלל ׳ובאת שמה והבאת שמה׳. והפני יהושע (נמוק׳ סט) תירץ ברש״י, שסובר הוא שאף בזמן שבית המקדש קיים, אם אי אפשר, משמחה בבגדי צבעונים, שאין הבדל כלל בין הזמן הזה לזמן בית המקדש, ובא לומר, שכוונת אביי ׳אשה בעלה משמחה׳ היא, שלעולם תלוי הדבר באשה, שאם רצונה לקיים מצות שמחתה בעליה לרגל עם בעלה ולאכול שלמים עמו, זוהי עיקר השמחה, אולם אם אינה רוצה לעלות לרגל אינה חייבת, ובעלה משמחה בבגדי צבעונים, וממילא אינה חייבת ב׳בל תאחר׳.

מג. **ולדבריו** גם אינה בכלל ׳בל תאחר׳. וראה הערה הבאה.

מד. **הרמב״ם** (מעשה הקרבנות פי״ד ה״ד) פסק, שבין איש ובין אשה חייבים ב׳בל תאחר׳. והמאירי (ד״ה סה) הביא שיטות הסוברות, שאין אשה עוברת על ב׳בל תאחר׳ כיון שאינה בכלל ׳ובאת שמה׳, וכדברי אביי. וביאר, שנחלקו הפוסקים איזו גמרא עיקר, שאלו שפוסקים ואומרים שאשה עוברת ב׳בל תאחר׳ סוברים, שהעיקר הוא כגמרא בחגיגה (ו.), שאומר שם אביי שאשה חייבת לעלות ולשמוח בשלמים, וממילא עוברת ב׳בל תאחר׳, ואינם מקבלים דחיית הגמרא כאן ׳וליה לא סבירא ליה׳. והפוסקים שאומרים שאינה עוברת סוברים שגמרתנו עיקר, וכדברי אביי שסובר שאשה אינה בכלל חובת השמחה באכילת שלמים, ומה שאומרת הגמרא בחגיגה שחייבת, היינו מצד חובת בעלה עליה ולא מצד חובת עצמה. ובלחם משנה (שם) מאריך לדון בדברי הרמב״ם.

בטורי אבן (ד״ה לדבריו) דן האם נוהג ׳בל תאחר׳ בשאר הפטורים מן הראיה וחייבים בשמחה, לפי שיטת אביי שסובר שאין אשה חייבת בשמחה [שלעיל התבאר בדברי תוספות (ד״ה הם) שספק הגמרא נוגע לגבי כל הפטורים מן הראיה כאשה, האם חייבים ב׳בל תאחר׳, וכיון שלאביי אין אשה חייבת בשמחה, וממילא אינה חייבת ב׳בל תאחר׳ יש לנו עדיין להסתפק לגבי שאר פטורים החייבים בשמחה].

מה. **וצריך** להקריבו לזרוק דמו על המזבח שנאמר (במדבר יח יז) ׳אך בכור שור וגו׳ קודש הם, את דמם תזרוק על המזבח׳. ואם הוא בעל מום שאינו יכול להקריבו, הרי הוא כשאר בהמת כהן של חולין, ואוכלו בכל מקום, ויכול למכרו ואפילו לתנו לנכרי. על פי הרמב״ם (נמוקות פ״ו הל׳ ג-ג).

מו. **כפי** שנאמר (ויקרא כב מ) ׳שור או כשב או עז כי יולד, והיה שבעת ימים תחת אמו, ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה׳׳.

מז. **׳הרצאה׳** הוא מלשון שרצוי הוא להקרבה, שנאמר (ויקרא כב מ) ׳ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה׳׳.

מח. **לעיל** הוכיחו מכאן התוספות (ד״ה שנה), שבכל ׳בל תאחר׳, הזמן שאין ראוי להקרבה אינו בחשבון. וכתב השפת אמת (נמוק׳ שם) שיש לדחות, שדווקא לגבי בכור שאין בו נדר, אלא שהתורה חייבתו, כיון שאין חיוב התורה להקריבו חל אלא משעה שנראה להרצאה, ממילא מסתבר שאין למנות את השנה אלא מאותה שעה, אבל מי שנדר, חובת נדרו מתחילה מרגע שנדר, ואף שעדיין אינו יכול להקריב מחמת שהוא מחוסר זמן, אפשר שיש לו כבר להתחיל למנות את הזמן.

מט. **על** פי רבינו חננאל (ד״ה מיניעי).

הָא - ומה שאמר אביי שמונים לו משעה שנולד, מדובר **בְּבַעַל מוּם**, שנולד עם מום ואינו ראוי להקרבה, ואין צריך להמתין ליום שמיני שלו בשביל להקריבו ולאוכלו, אלא עומד לאכילה מיד כשאר חולין שנאכלין (דברים טו כא-כג) 'וְכִי יִהְיֶה בּוֹ מוּם, פִּסֵּחַ אוֹ עִוֵּר, כֹּל מוּם רָע, לֹא תִזְבָּחֶנּוּ לַה' אֱלֹהֶיךָ, בִּשְׁעָרֶיךָ תֹּאכְלֶנּוּ הַטָּמֵא וְהַטָּהוֹר יַחְדָּו כַּצְּבִי וְכָאַיָּל', ולכן מונים מלידתו[א].

מקשה הגמרא, **בַּעַל מוּם מִי מָצֵי אָכֵיל לֵיהּ** - האם יכול לאכול בכור בעל מום מיום שנולד, שלכן אתה אומר שמונים לו שנה מאותו יום, והלא עד היום השמיני הרי הוא ספק נפל[ב], ואם נפל הוא, אין שחיטה מטהרתו באכילה[ג], ולכן צריך להמתין ליום השמיני, שאז הוא בחזקת בר קיימא. ואם כן, גם בבעל מום יש לנו למנות שנה מהיום השמיני, מחמת שאי אפשר לאכלו[ד]. מתרצת הגמרא, **דְּקִים לֵיהּ בֵּיהּ שֶׁכָּלוּ לוֹ חֳדָשָׁיו** - שידוע לו על בכור בעל מום זה, שנגמרו חדשי עיבורו[ה], ובודאי בר קיימא הוא ולא נפל, ומותר לאכלו מיום שנולד, ולכך יש למנות לו מאותו היום[ו].

★

לעיל ביארה הגמרא את דברי המשנה (ג.) בענין ארבעה ראשי שנים, ועתה מביאהברייתא שיש ראשי שנים נוספים:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **בְּאֶחָד בְּנִיסָן רֹאשׁ הַשָּׁנָה לֶחֳדָשִׁים**, שאז מתחילים למנות את מנין חודשי השנה, שחודש ניסן הוא החודש הראשון במנין החדשים[ז], **וְלָעִיבּוּרִין** [יבואר להלן בגמרא], **וְלִתְרוּמַת שְׁקָלִים**, שבו מתחילים להקריב קרבנות הלקוחים מתרומת השקלים שנתרמו לאותה שנה[ח]. **וְיֵשׁ אוֹמְרִים, אַף לִשְׁכִירוּת בָּתִּים**, שאם השכיר אדם בית לחבירו, וקבע עמו שהשכירות היא עד לסוף שנה זו, כאשר מגיע אחד בניסן, כלתה השנה, ואף אם לא עבר אלא חודש אחד בלבד[ט].

הגמרא מביאה מקורות לדברי הברייתא:

מבררת הגמרא, אחד בניסן ראש השנה **לֶחֳדָשִׁים, מְנָלַן** - מנין לנו דבר זה. מבארת הגמרא, **דִּכְתִיב** בציווי ה' אל משה ואהרן קודם יציאת מצרים 'הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים, רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה' (שמות יב ג), שציום שיהיה ניסן החודש הראשון למנין חודשי השנה. ומנין אתה יודע שהכוונה לחודש ניסן, לפי שנאמר שם (פסוק ג) 'דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר, בֶּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה, וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת, שֶׂה לַבָּיִת', שציום שידברו באותו היום לבני ישראל, שבעשרה בחודש זה יפרישו שה לקרבן פסח, ומוסיף ואומר (שם פסוק ו) 'וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה, וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ וגו' כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם', שצריכים לשמרו ולבדקו שלא אירע בו מום, עד ארבעה עשר בניסן, ובבין הערבים הוא נשחט, ומכאן אתה למד, שמה שנאמר שהחודש הזה 'ראש חדשים', הכוונה לחודש שמקריבים בו קרבן פסח. **וּכְתִיב** (דברים טז א) 'שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב, וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ, כִּי

א. **כן** כתבו רש"י (ד"ה נעל) ותוספות (ד"ה הא), שמדובר שנולד במומו, ועומד מתחילה להישחט בחוץ. וביארו התוספות, שאם לא נולד במומו, אלא שנעשה בו מום אחר לידתו, כיון שבשעה שנולד היה ראוי להקרבה, וצריך היה להמתין מלאכלו, שוב אין מונים לו מלידתו. וכתב הריטב"א (לעיל ע"ב ד"ה והא), שכיון שהתחילו למנות לו כבר משעה שנראה להרצאה, שוב אין משנים למנות לו משעה שנולד. ואפשר, שאם הומם בתוך שמונה ללידתו, כיון שעדיין לא התחילו למנות לו משעת הרצאה, אף שלא התחילו למנות לו בפועל משעה שנולד, בכל אופן חוזרים ומונים לו לפי הזמן שנולד. והערוך לנר (נמוק' ד"ה הא) כתב, שאם נפל בו מום לאחר לידתו, וכגון שהומם ביום השלישי, מונים לו שנה מאותו היום [ואין שבים למנות לו מיום שנולד, ואין ממתינים ליום השמיני], ולא משעה שהיה נראה להרצאה אם היה נותר תם. ואף על פי כן, כיון שאין מונים לו במקרה כזה משעה שנולד, אי אפשר להעמיד דברי אביי שאמר 'משעה שנולד', אלא באופן שנולד במומו, כדברי רש"י ותוספות. וכתב השפתי חכמים (נדרים ד"ה נעל), שאם נולד תם, ונפל בו מום ממש ביום לידתו, כיון שהותר לאכילה באותו היום, מונים לו מיום לידתו.

ב. **והיא** ברייתא בשבת (קלה:), כל ששהה באדם שלשים יום אינו נפל, ובבהמה שמונה ימים.

ג. **רש"י** (ד"ה מי). והובא במדרש הגדול על הפסוק (דברים יד כא) 'לא תאכלו כל נבלה', שהנפל הוא בכלל נבלה, והאוכל מבשרו לוקה כאוכל נבלה שלא נשחטה.

ד. **מכאן** רוצה הטורי אבן (ד"ה נעל) להוכיח, שבכור בעל מום אין חיוב לאכלו בתוך שנה מן התורה, שלכאורה מה היא קושיית הגמרא מצד חשש נפל, שהלא אין איסור זה אלא מדרבנן, כיון שמן התורה הולכים אחר רוב ולדות שאינם נפל, וכיון שמן התורה מותר באכילה מיום לידתו, מה הצד שידחה איסור דרבנן את מנין 'שנה' שלו שהוא מן התורה. אלא בודאי, מה שנאמר בתורה (דברים טו כ) 'תאכלנו שנה בשנה', שמכאן למדים שצריך הבכור להיאכל תוך שנה, היינו דווקא לגבי בכור הראוי להקרבה, שדווקא בו נאמר בתחילה 'לפני ה' אלהיך תאכלנו', ובכור בעל מום נאכל בכל מקום כשאר חולין, וממילא אינו בכלל הציווי להיאכל תוך שנה, ורק מדרבנן תיקנו שיאכל גם הוא תוך שנה. ותיקנו רבנן כעין דאורייתא, וגם בעל מום מונים לו משעה שראוי לאכילה, וכיון שאין ראוי לאכילה מדרבנן עד יום השמיני, יש לדחות מנין שנה שלו, לפי שגם הוא מדרבנן. אולם בריטב"א (ד"ה ופרכינן) [יובאו דבריו בהערה להלן בתירוץ הגמרא] משמע, שאף שהוא איסור מדרבנן, דוחה מניינו מדאורייתא. ובמהרי"ט אלגאזי (מובא בהלכות גדולות להרמב"ן פ"ד מום כג) דן בדבר, והוכיח מספרי (רמה פע"ב) ומדברי הרמב"ם (נזקות פ"ו ה"ח), שגם בכור בעל מום, חייב מן התורה לאכלו תוך שנה. וראה עוד בענין זה בהערה ביישוב הגמרא.

ה. **בבהמה** גסה, תשעה חדשים, ובבהמה דקה חמשה חדשים, כמובא בבכורות (ח.).

ו. **ואם** לא כלו לו חדשיו, כיון שאינו נאכל אלא מיום השמיני, אין מונים לו אלא מאז. רמב"ם (נזקות פ"ו ה"ח). אולם המאירי (ו: ד"ה הנכור) כתב, שאף כשלא כלו לו חדשיו ואסור באכילה עד היום השמיני, מונים לו מלידתו, שכיון שיש אופן שראוי הוא לאכילה מיד, מניינו של בעל מום הוא מלידתו.

הריטב"א (ד"ה ופרכינן) הביא דברי בעלי התוספות שרצו להוכיח מהגמרא, שמה שאין ולד הבהמה ראוי להרצאה במשך שבעה ימים, זהו איסור מגזירת הכתוב שתלה את היתרו ביום השמיני, ואף כאשר וודאי אינו נפל, שאם לא כן, מדוע בתם, אחרי שהגיע יום השמיני שלו והתברר שאינו נפל, אין מונים לו למפרע משעת לידתו, כיון שהוברר הדבר שהיה ראוי לאכילה מיום לידתו, אלא מוכח מכאן שהוא מגזירת הכתוב. ודחה הריטב"א דבריהם, שאין הבדל בין אם אינו יכול לאכול מדין ודאי, לבין אם זה מדין ספק, שסוף סוף כיון שלא היה לו לאכול, אין יכול להתחיל למנות משם. ומביא ראיה לכך, שמדוע לא ענתה הגמרא על השאלה לגבי בעל מום, שכיון שהגיע יום השמיני שלו והוברר שאינו נפל, ממילא הותר באכילה למפרע, שאיסור אכילה זה הוא ודאי מדין ספק, אלא מכיון שסוף סוף אינו יכול לאכלו, אין להתחיל למנות. והוכיח השפת אמת (ד"ה נעל) מדבריו, שאף שאיסור אכילה של ספק נפל הוא מדרבנן, כיון שסוף סוף אי אפשר לאכלו, לא אמרה התורה למנות לו אלא משעה שראוי לאכילה, ואף מחמת איסור מדרבנן. ושלא כדברי הטורי אבן שהובא בהערה לעיל [בקושיית הגמרא], שחובת אכילה של בכור בעל מום תוך שנה היא רק מדרבנן, ולכן מחמת ספק דרבנן יש לאחר מניינו, כיון שאף מחמת ספק דרבנן נדחה מניינו מדאורייתא.

ז. **כתב** רש"י על הפסוק 'החודש הזה לכם ראש חדשים' (שמות יב ג), ואין מקרא זה יוצא מידי פשוטו, דהיינו, שאמר ה' למשה על חודש ניסן, זה יהיה ראשון לסדר מנין החדשים, ויהיה אייר קרוי שני, וסיון קרוי שלישי. וכתב הריטב"א (ד"ה ת"ר), שלדעת רבי אליעזר (לקמן י:) שסובר שבתשרי נברא העולם, אחד בתשרי הוא החודש הראשון, אלא שנצטוינו למנות החדשים ליציאת מצרים, שאין הכתוב אומר 'ראשון הוא לחדשי השנה' אלא ראשון הוא **לכם** לחדשי השנה' (שמות יב ג) [וכפי שאנו מונים את ימות השבוע כלפי שבת, ראשון בשבת, שני בשבת, כך אנו מונים את החדשים, ראשון ליציאת מצרים, שני ליציאת מצרים וכן הלאה], והיינו, שמנין החודשים הוא ציווי עלינו להתייחס לזמן יציאת מצרים. עוד כתבו הריטב"א (שם) והר"ן (ד"ה נמחד), שעל ידי שיודעים אנו מנין החדשים, יודעים אנו זמן המועדות כפי שנאמרו בתורה, מתי חלים, זה בחודש הראשון וזה בחודש השביעי, וכן יודעים אנו לפרש הסיפורים הכתובים שנאמר בהם בחודש זה וזה.

ח. **שנינו** במסכת שקלים (פ"ו מ"ו), 'באחד באדר משמיעים על השקלים', פירוש, שבית דין שולחים בכל ערי ישראל ומכריזים שיביאו שקליהם, וזוהי מצות מחצית השקל האמורה בתורה (שמות ל יג) 'זה יתנו כל העובר על הפקודים'. רמב"ם (פירוש המשניות שם). וכשהיו מביאים השקלים למקדש, היו מקבצים אותם בשלש קופות גדולות, שכל אחת מכילה תשע סאים. ושנינו על זה בשקלים (פ"ג מ"ו), שלש פעמים בשנה תורמים את הלשכה, קודם הפסח, קודם שבועות וקודם סוכות, שבכל פעם היו נוטלים משלש הקופות הגדולות, וממלאים מהם לשלש קופות קטנות, שכל אחת מכילה שלש סאים. וכספי הקופות נקראים 'תרומת הלשכה', ומהם היו נוטלים לקנות תמידים של כל יום, ומוספים של שבתות ומועדים, וכל קרבנות ציבור ונסכיהם. רמב"ם (שקלים פ"ד ה"ו) [וראה שם עוד דברים שהיו לוקחים מכסף זה].

כתב הרמב"ם (שקלים פ"ג ה"ו), שבאחד בניסן היו תורמים מתרומה חדשה, כלומר, בתחילת חודש ניסן ממלאים בפעם הראשונה את הקופות הקטנות מן הקופות הגדולות, מן השקלים שנתרמו בשנה זו. וכתב עוד (שם פ"ד ה"ו), משהגיע חודש ניסן, אין מקריבים יותר קרבנות ציבור מן התרומה הישנה, אלא רק מן התרומה החדשה. והיינו שיש שני דברים שמתחדשים בניסן, שממלאים את הקופות מן התרומה החדשה, ושמקריבים הקרבנות מן התרומה החדשה. וכן כתב רש"י (ד"ה ולתרומת) 'להקריב ראשון קרבנות הלקוחים מתרומת קופות של שקלי שנה זו', שהשקלים שנאספו באדר של שנה זו, מביאים מהם קרבנות לראשונה באחד בניסן.

ט. **אבל** אם השכיר לו בית ואמר לו שמשכיר לו לשנה, ולא אמר 'שנה זו', מונה לו שנים עשר חודש מיום ליום. וכן אם שכר אחר באדר, שלא היה חודש שלם בין השכירות לבין אחד בניסן, הרי הבית ברשותו למשך שנה שלימה, לפי שאין אדם טורח לשכור בית לפחות משלשים יום, ובודאי התכוין לשכור לשנה שלימה. גמרא להלן (ע"ב).

ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה ז.

הא בבעל מום. בעל מום מעיקרו לחסט ונעשה בעל מום כיון דלא חזי למכילה מוכיס לו משעת הרלוה ואין לדקדק מכאן שיהיה שייך כל תאחר בתוכה להכא לענין להתכילו[ח] בתוך שנתו לגריך כדאיתא פרק [עד כמה] (נכורות דף כו:):

מדברי קבלה למדנו. לא תלי למילף מכאן[ט] מיוייהו כלל אם לא נאמר שהיתה קבלה בידם סדר שמות החדשים זה אחר זה והכי אמר בירושלמי[י] שמות החדשים עלו בידם מבבל בראשונה בירח הראשון שבו נולדו מאות בירח בול שבו[כ] כל העולם נובל והארץ עשויה בולות בולות שבו בולים[כא] לבהמה בבהיכם בירח זיו שבו זיו המילעות מכאן ואילך ויהי בחדש ניסן שנת עשרים ויהי בחדש כסלו שנת עשרים בחדש העשירי הוא חדש טבת:

בשנים קא מיירי. וקשיא להא קא אמר לרגליס ואמר לעיל[כב] כיון שעברה עליו שנה בלא רגליס ורגליס בלא שנה י"ל מכל מקום בחדשים לא קא מיירי:

הם העידו. משנה היא בעדיות (פ"ו משנה ז) ופ"ק דסנהדרין (ד' יב: ושם) גבי עבדוה[כג] דיוס ל' של אדר לאמר רב נחמן מעובר ובקדוש ומקשי ליה רבא מכדי מפורים לפסח תלתין יומין הוי ומפורים דרשינן בהלכות הפסח וכי מטי ריש ירחא ומרמקי' להו אחי לזלזולי ה"ג ה"מ לאקשויי ממתניתין דעדיות:

בהפסקה לא קא מיירי. לקמן (ד' יב.) (ג) גבי אחד בחשרי ר"ה לירקות ולא קתני לנדריס כדקתני בברייתא משום דמתניתין בהפסקה לא קא מיירי:

מראשית השנה. לקמן (ד' ח.) ממרינן דזה תשרי:

שמא לא ימסרם יפה יפה. פלוגתא דתנאי היא בסוף פרק הבית והעליה (ב"מ ד' קיח.) גבי שומרי ספיחים בשביעית אי מתנדב אומר חנס וקנא תימה לפרין הכא פשיטא במילתא דהויא פלוגתא דתנאי ושמא יש לחלק להכא[ה] ליכא למיחש כולי האי כמו בשומר:

הא בבעל מום מי מצי אכיל ליה דקים ליה ביה שכלו לו חדשיו. ת"ר[ו] באחד בניסן ראש השנה לחדשים ולעיבורין ולתרומת שקלים וי"א אף לשכירות בתים לחדשים מנלן דכתיב[א] החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה דברו אל כל עדת ישראל לאמר בעשור לחדש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית והיה לכם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחדש הזה ושחטו אותו וגו' וכתיב[ב] שמור את חדש האביב ועשית פסח וגו' איזהו חדש שיש בו אביב הוי אומר זה ניסן וקרי ליה ראשון ואימא אייר בעינא אביב[ז] וליכא ואימא אדר בעינא רוב אביב וליכא מידי רוב אביב כתיב אלא אמר רב חסדא מהכא[ג] אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי באספכם את תבואת הארץ איזהו חדש שיש בו אסיפה הוי אומר זה תשרי וקא קרי ליה שביעי ואימא מרחשון ומאי שביעי שביעי לאייר בעינא אסיף וליכא ואימא אלול ומאי שביעי שביעי לאדר בעינא רוב אסיף וליכא מידי רוב אסיף כתיב אלא אמר רבינא דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו מדברי קבלה למדנו[ד] ביום עשרים וארבעה לעשתי עשר חדש הוא חדש שבט רבה בר עולא אמר מהכא[ה] ותלקח אסתר אל המלך אחשורוש אל בית מלכותו בחדש העשירי הוא חדש טבת רב כהנא אמר מהכא[ו] בארבעה לחדש התשיעי בכסלו רב אחא בר יעקב אמר מהכא[ז] ויקראו סופרי המלך בעת ההיא בחדש השלישי הוא חדש סיון רב אשי אמר מהכא[ח] הפיל פור הוא הגורל לפני המן מיום ליום ומחדש לחדש שנים עשר הוא חדש אדר ואיבעית אימא מהכא[ח] בחדש הראשון הוא חדש ניסן וכולהו מאי טעמא לא אמרי מהאי דלמא מאי ראשון ראשון למילתיה ותנא דידן בשנים קמיירי בחדשים לא קמיירי: ולעיבורין: לעיבורין מניסן מנינן והתניא[ט] אין מעברין השנה לפני ר"ה ואם עיברוה אינה מעוברת אבל מפני הדחק מעברין אותה אחר ר"ה מיד ואעפ"כ אין מעברין אלא אדר אמר רב נחמן בר יצחק מאי עיבורין[ג] הפסקת עיבורין דתנן[ג] הן העידו[ד] שמעברין השנה כל אדר שהיו אומרים עד הפורים מ"ט דמאן דאמר עד הפורים כיון דאמר מר[ק] שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום אתי לזלזולי בחמץ ואיתי מידע ידיע דשתא מעברתא בחושבנא תליא מלתא וסברי חושבנא הוא דלא סליק להו לרבנן עד האידנא ותנא דידן בהתחלה קמיירי בהפסקה לא קמיירי: ולתרומת שקלים: מנלן א"ר יאשיה אמר קרא[ט] זאת עולת חדש בחדשו לחדשי השנה[י] אמרה תורה חדש והבא קרבן מתרומה חדשה וגמרי שנה שנה מניסן דכתיב[א] ראשון הוא לכם לחדשי השנה ולגמור שנה שנה מתשרי דכתיב[י] מראשית השנה דנין[י] שנה שיש עמה חדשים משנה שיש עמה חדשים ואין דנין שנה שיש עמה חדשים משנה שאין עמה חדשים אמר רב יהודה אמר שמואל קרבנות צבור הבאין באחד בניסן מצוה להביא מן החדש[ז] ואם הביא מן הישן יצא אלא שחיסר מצוה תנ"ה[מ] קרבנות צבור הבאין באחד בניסן מצוה להביא מן החדש ואם הביא מן הישן יצא אלא שחיסר מצוה[ח] ויחיד שהתנדב משלו כשרין בלבד[ג] שימסרם לצבור[ט] פשיטא מהו דתימא ליחוש שמא לא שכחה נדבר קודם שיגיע ומזלזלי בחמץ. **אבל מפני הדחק.** שמא לא יהא שם בית דין מופלא שמוך לאדר או שמא יבא המלך מדומי ויעכב על ידן מעברין אותה ומודיעין לגולה אחר רגל השנה מיד שעיברוה. **ואעפ"כ אין מעברין.** אותה נאני מדעים מפני שיש כשיגיע אדר יעבו אני מדרים [סנהדרין יב.]. **הן העידו.** ר' יהושע ור' פפיים בפסקת עדיות. **שמעברין השנה כל אדר.** ואף על פי שלא נמלכו לעבר קודם הפורים וקדעו את המגילה באדר הרגלון ואתר כך רגו שהשנה נריכה להתעבר ועברוה. **שהיו אומרים כן'.** לפיכך הולרכו להעיד כן שהיו שהר מכמים מומרים עד הפורים מעברין ושוב אין מעברין וטעמא מפרש בפסקת ר"ה דתן הפורים התחילו לדרוש בהלכות הפסח דתניא שואלים בהלכות הפסח קודם לפסח ל' יום וכי מרחק להו לא ליימי לשלושי בית דין שכבר שמעו מן הדרשנים לעשות הפסח בסוף ל' ואתי לזלזולי בחמץ [שם פו.]. וכיון דלא עיברוה קודם הפורים ושמעו דרשה על הלכות הפסח כי הדר מעברי בית דין לשתא ומודעי לעלמא לא מהימני להו לשלושי ג"ד ומזלזלי בחמץ. **בחושבנא תליא מילתא.** שהקיץ והחורף לפי חשבון מקופת החמה סה מתגלגלין וכשרבין ימי שנות החמה על שנות הלבנה יותר מדאי מתאחר התניב לאחר הפסח שהמועדות שנו קובעין לאחר תולדות הלבנה [שם יב:]. **חדש בחדשו לחדשי השנה.** לאחדי תילוסין יתירי כתיבי לדרשה לומר לך יש

עין משפט נר מצוה

לד א מיי' פ"ד מהל' קדוש החדש הלכה יג סמג עשין מו:
לה ב מיי' שם הלכה ו סמג שם:
לו ג ד מיי' שם הל' יד:
לז ה טוש"ע או"ח סי' תכט סעיף ו:
לח ו ז מיי' פ"ד מהל' שקלים הל' יא סמג עשין מה:
לט ח מיי' פ"ח מהל' כלי המקדש הל' ז:

רבינו חננאל הגיה הכתב

באחד בניסן ר"ה לחדשים כו'. מנ"ל דכתיב ראשון הוא לכם לחדשי השנה. ונדחה. ופירש רב חסדא ונדחו דבריו. ואמר רבינא דבר זה אינו מפורש בתורה אבל מפורש הוא בדברי קבלה. ביום עשרים וארבעה לעשתי עשר חדש הוא חדש שבט וגו'. ואסיקנא ומתניתין דלא קתני לחדשים לא פליג אלא בשנים קא מיירי בחדשים לא קא מיירי: **ולעיבורין אוקימנא להפסקת עיבורין.** כלומר כיון שהגיע ניסן נפסק עבור משנה זו. כדתנן הן העידו שמעברין את השנה כל אדר שהיו אומרים עד הפורים. ואם נשלם אדר ולא עיברוה נפסק העיבור ושוב אין מעברין שנה זו. ותנא דידן בהתחלת השנים מיירי בהפסקת עיבור מזו השנה לא מיירי: **ולתרומת שקלים** פירוש' בשלשה פרקים בשנה תורמין את הלשכה. ובג' קופות של ג' ג' סאין היו תורמין הלשכה. והתרומה הראשונה של תרומת שקלים היתה באחד בניסן כר' טבי דאמר קרא זאת עולת חדש בחדשו לחדשי השנה. חדש והבא קרבן מתרומה חדשה. וכתיב ביה בניסן ראשון הוא לכם לחדשי השנה. וגמר שנה שנה מניסן. וכי הא דתניא קרבנות הצבור הבאות באחד בניסן מצוה להביא מן החדש. ואם הביא מן הישן יצא אלא שחיסר [מצוה] ויחיד שהתנדב משלו כשרין ובלבד שימסרם לצבור: **ותנא דידן** כיון דקתני אם הביא יצא לא פסיקא ליה: **וי"א** אף לשכירות בתים ראש השנה ניסן.

גליון הש"ס

תוס' ד"ה שמא וכו' **ליכא למיחש כולי האי.** עיין יומא לה ע"ב תוס' ד"ה ניתום:

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן רש"י ד"ה עיבורין מניסן מנינן כו' ולעיין בצרכי עיבור השנה בניסן כל"ל:

ליקוטי רש"י

אין מעברין השנה וכו'. אין יושבין בית דין קודם לראש השנה לעיין ולומר מתעבר שנה זו נאני מדרים מפני שיש

הגהות הב"ח

(ג) רש"י ד"ה ולתרומת שקלים. ראשון להקריב קרבנות הלקוחים מתרומת שלש קופות: (ד) תוס' ד"ה בהפסקה כו' לקמן גבי אחד. נ"ב נראה דקשיא להו אמתי [לא פריך הש"ס גבי לירקות ולנדרים בברייתא לקמן דף י"ב [ותנא דידן אמתי לא תניא נדרים אלא] דס"ל למלומדא תנא ושייר אם כן הכא נמי לא הוי ליה למימר בהפסקה לא קמיירי אלא דאתי ושייר [ותנא קאמרי לקמן נמי סתם מתיבתא בהפסקה בהפסקה לא קמיירי]. 18/06/2018

הגהות וציונים

ג] כת"י שמור, ועיין ביאורו בחי' הריטב"א: ד] מכאן עד "ואיבעית אימא מהכא" ליתא בכת"י (ועי' מהרש"א, ריטב"א, תוס' הרא"ש): ה] בכת"י ור"ח ובלבד: ו] יש להוסיף הוא (באה"מ): ז] צ"ל עיבור (רש"ש, וכ"ה בדפו"י): ח] צ"ל והזקיקו (וקאי אדרשנים, באה"מ): ט] דפו"י חדשים יתירי לדרשה (ועי' ליקוטי רש"י מיומא ומגילה): י] בתוס' הרא"ש לאוכלו בתוך שנתו קאמר כדאיתא: כ] תיבת "מכאן" מיותר, וכן ליתא בתוס' הרא"ש: כא] לפנינו בירושלמי שבו העלה נובל, וכך צ"ל בתוס' (ערוך לנר, עיי"ש): כב] לפנינו בירושלמי בולים, וכ"ה בתוס' הרא"ש, (ועי' ערוך לנר): כג] [צ"ל קידשו] (גליון): מ] יש להוסיף שיהיה שומר חנם (באה"מ). ולפנינו בב"מ שם מתנדב הוא ושומר חנם:

תורה אור השלם

א) הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בָּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: [שמות יב, ב - ג]

וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם: [שמות יב, ו] ב) שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַיי אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ יי אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה: [דברים טז, א] ג) אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג יי שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן: [ויקרא כג, לט] ד) בְּיוֹם עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה לְעַשְׁתֵּי עָשָׂר חֹדֶשׁ הוּא חֹדֶשׁ שְׁבָט בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לְדָרְיָוֶשׁ הָיָה דְבַר יי אֶל זְכַרְיָה בֶּן בֶּרֶכְיָהוּ בֶּן עִדּוֹא הַנָּבִיא לֵאמֹר: [זכריה א, ז] ה) וַתִּלָּקַח אֶסְתֵּר אֶל הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ אֶל בֵּית מַלְכוּתוֹ בַּחֹדֶשׁ הָעֲשִׂירִי הוּא חֹדֶשׁ טֵבֵת בִּשְׁנַת שֶׁבַע לְמַלְכוּתוֹ: [אסתר ב, טז] ו) וַיְהִי בִּשְׁנַת אַרְבַּע לְדָרְיָוֶשׁ הַמֶּלֶךְ הָיָה דְבַר יי אֶל זְכַרְיָה בְּאַרְבָּעָה לַחֹדֶשׁ הַתְּשִׁעִי בְּכִסְלֵו: [זכריה ז, א] ז) וַיִּקָּרְאוּ סֹפְרֵי הַמֶּלֶךְ בָּעֵת הַהִיא בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי הוּא חֹדֶשׁ סִיוָן בִּשְׁלוֹשָׁה וְעֶשְׂרִים בּוֹ וַיִּכָּתֵב כְּכָל אֲשֶׁר צִוָּה מָרְדֳּכַי אֶל הַיְּהוּדִים וְאֶל הָאֲחַשְׁדַּרְפְּנִים וְהַפַּחוֹת וְשָׂרֵי הַמְּדִינוֹת אֲשֶׁר מֵהֹדּוּ וְעַד כּוּשׁ שֶׁבַע וְעֶשְׂרִים וּמֵאָה מְדִינָה מְדִינָה וּמְדִינָה כִּכְתָבָהּ וְעַם וָעַם כִּלְשׁוֹנוֹ וְאֶל הַיְּהוּדִים כִּכְתָבָם וְכִלְשׁוֹנָם: [אסתר ח, ט] ח) בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן הוּא חֹדֶשׁ נִיסָן בִּשְׁנַת שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה לַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הִפִּיל פּוּר הוּא הַגּוֹרָל לִפְנֵי הָמָן מִיּוֹם לְיוֹם וּמֵחֹדֶשׁ לְחֹדֶשׁ שְׁנֵים עָשָׂר הוּא חֹדֶשׁ אֲדָר: [אסתר ג, ז] ט) וְנִסְבֵּיהֶם חֲצִי הַהִין יִהְיֶה לַכֶּבֶשׂ וּשְׁלִישִׁת הַהִין לָאַיִל וּרְבִיעִת הַהִין לַכֶּבֶשׂ יַיִן זֹאת עֹלַת חֹדֶשׁ בְּחָדְשׁוֹ לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: [במדבר כח, יד] י) אֶרֶץ אֲשֶׁר יי אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי יי אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה: [דברים יא, יב]

בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ ה' אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה', מכאן שקרבן פסח קרב ב'חודש האביב', **וְאֵיזֶהוּ חֹדֶשׁ שֶׁיֵּשׁ בּוֹ 'אָבִיב'**, שהתבואה מגיעה בו לראשונה לגמר בישולה', **הֲוֵי אוֹמֵר, זֶה נִיסָּן**, הרי שהפסח קרב בניסן, **וְקָרֵי לֵיהּ** - ובפסוקים לעיל קורא הכתוב לחודש שבו קרב הפסח, **'רִאשׁוֹן'**, הרי שחודש ניסן הוא החודש הראשון למנין חודשי השנה, ואחד בניסן הוא ראש השנה לענין זה.

מקשה הגמרא, **וְאֵימָא** - ושמא נאמר שהחודש הראשון הוא **אִיָּיר**, שגם בו התבואה מתבשלת[א], והוא 'חודש האביב' שבו חל חג הפסח, ועליו אמרה תורה שהוא הראשון למנין החדשים, ומנין לך שהוא ניסן. מיישבת הגמרא, **בָּעֵינָא** - צריך שיהיה חודש זה ראוי להקראות **'אָבִיב'**, שהתבואה מתבשלת בו לראשונה, **וְלֵיכָּא** - ואין חודש אייר בכלל כן, שאף שיש מן התבואה שמתבשלת בו, אין זו התבואה הבכירה אלא המאוחרת, ואין זה 'אביב', שהוא לשון אב וראשון[ב].

ממשיכה הגמרא להקשות, **וְאֵימָא** - ואולי נאמר שמה שנאמר 'חדש האביב' כוונתו לחודש **אֲדָר**, שחלק מן התבואה כבר מתבשלת בו, וראוי הוא להקראות 'אביב', והוא החודש הראשון.

מיישבת הגמרא, **בָּעֵינָא 'רוֹב אָבִיב'** - שמה שנאמר 'חודש האביב', צריך שיהיו רוב התבואות מבכרות בו, **וְלֵיכָּא** - ובאדר אין רוב התבואות מבכרות אלא מיעוטן[ג], ולכן בהכרח שהוא ניסן.

מקשה הגמרא, **מִידֵּי** - וכי **'רוֹב אָבִיב' כְּתִיב** בתורה, שמכך רוצה אתה להוכיח שאין זה חודש אדר, הלא 'אביב' לבד נאמר, ואפשר שהוא חודש אדר אף שרק מעט מן התבואה מבכירה בו.

הגמרא מביאה מקור אחר לכך שניסן הוא החודש הראשון במנין החדשים:

אָלָּא אָמַר רַב חִסְדָּא, מֵהָכָא - מכאן למדים שהחודש הראשון הוא ניסן, שנאמר (ויקרא כג לט) לגבי חג הסוכות **'אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי, בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ, תָּחֹגּוּ אֶת חַג ה' שִׁבְעַת יָמִים, בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן', אֵיזֶהוּ חֹדֶשׁ שֶׁיֵּשׁ בּוֹ אֲסִיפָה, הֲוֵי אוֹמֵר זֶה תִּשְׁרֵי**, שאוספים בו את הפירות מן השדה קודם ימות הגשמים[ד], **וְקָא קָרֵי לֵיהּ** - וקורא לו הכתוב **'שְׁבִיעִי'**, ולפי החשבון, אם תשרי הוא החודש השביעי הרי שהחודש הראשון הוא ניסן.

שואלת הגמרא, **וְאֵימָא** - ואולי נאמר שמה שנאמר 'החודש השביעי' כוונתו לחודש **מַרְחֶשְׁוָן, וּמַאי 'שְׁבִיעִי', שְׁבִיעִי לְאִיָּיר**, שאייר הוא החודש הראשון במנין החדשים[ט], והחודש השביעי לו זה מרחשון. מיישבת הגמרא **בָּעֵינָא** - החודש השביעי צריך שיהיה בו **אָסִיף, וְלֵיכָּא** - וחשון אין בו אסיף[י].

מוסיפה הגמרא לשאול, **וְאֵימָא** - ואולי נאמר שמה שנאמר 'החודש השביעי' הכוונה לחודש **אֱלוּל**, שגם בו יש אסיף[יא], **וּמַאי 'שְׁבִיעִי', שְׁבִיעִי לַאֲדָר**, שחודש אדר הוא החודש הראשון במנין החדשים והחודש השביעי לו זה אלול[יב]. מיישבת הגמרא, **בָּעֵינָא** - צריך הוא להיות חודש שיש בו **רוֹב אָסִיף, וְלֵיכָּא** - ואלול אין בו רוב אסיף אלא מעט, שרוב הפירות נאספים בחודש תשרי.

מקשה על כך הגמרא, **מִידֵּי** - וכי **'רוֹב אָסִיף' כְּתִיב** בתורה, הלא נאמר רק 'באספכם', שצריך שחודש זה יהיה בו אסיף[יג], ואם כן אפשר שאלול הוא החודש השביעי, ואדר הוא החודש הראשון.

מביאה הגמרא מקור אחר:

אָלָּא אָמַר רָבִינָא, דָּבָר זֶה, שהחודש הראשון הוא חודש ניסן, **מְתוּרַת מֹשֶׁה רַבֵּינוּ לֹא לָמַדְנוּ**, כלומר, אינו נלמד מן הפסוקים בתורה, אולם **מִדִּבְרֵי קַבָּלָה לָמַדְנוּ**, שיש לכך מקור בדברי הנביאים[יד], שנאמר (זכריה ח ז) **'כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת צוֹם הָרְבִיעִי וְצוֹם הַחֲמִישִׁי וְצוֹם הַשְּׁבִיעִי וְצוֹם הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה לְבֵית יְהוּדָה לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה וּלְמוֹעֲדִים טוֹבִים, וְהָאֱמֶת וְהַשָּׁלוֹם אֱהָבוּ'**, שמנין החודשים מתחיל בניסן, שהוא החודש הרביעי לחורבן בית ראשון, ומנין זה נמשך גם לאחר החורבן, שהרי בגדליה נהרג בתשרי[טו], ומכאן שהחודש הראשון הוא ניסן.

רַב כַּהֲנָא אָמַר מֵהָכָא - מכאן למדים, שנאמר (זכריה ז ג) **'וַיְהִי בִּשְׁנַת אַרְבַּע לְדָרְיָוֶשׁ הַמֶּלֶךְ, הָיָה דְבַר ה' אֶל זְכַרְיָה בְּאַרְבָּעָה לַחֹדֶשׁ הַתְּשִׁיעִי, בְּכִסְלֵו'**, ואם כסלו הוא החודש התשיעי, ניסן הוא החודש הראשון.

רַב אֲחָא בַּר יַעֲקֹב אָמַר מֵהָכָא - מכאן למדים, שנאמר (מלאכי ג יט) **'וְיִקְרְאוּ סִפְרֵי הַמֶּלֶךְ בָּעֵת הַהִיא, בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי, הוּא חֹדֶשׁ**

ו. **'אביב'**, הוא לשון 'אב', כלומר, הוא הראשון לכך שהתבואה מתמלאת בו. רש"י (ד"ה האביב, שמות כג טו).

יא. **כפי** שעולה מתירוץ הגמרא ומפירוש רש"י (ד"ה בעינא).

יב. **בהגהות** וציונים מביא בשם גירסא כתב יד 'בעינא שימור וליכא'. וביאר הריטב"א (ד"ה ואימא), שהכוונה על דברי הפסוק (דברים טז ג) 'שמור את חודש האביב', ומשמעו, שצריך אתה לעיין היטב שהגיע כבר האביב, ואז תעשה הפסח, ובאייר אין צריך לעיין בדבר, שכל העולם מלא אביב.

יג. **ביאר** הר"ן (ד"ה בעינא), שכיון שכתוב בפשטות 'אביב', משמעו רוב אביב. ולהלן יובא המשך דבריו. והאדרת אליהו (ד"ה ואימא - הסמי) כתב, שכיון שרוב פירות מתבכרים בניסן, מעט הפירות שמתבכרים באדר בטלים אצלם.

יד. **בשביל** שלא ירטבו. ועד ימות הגשמים, עשויים הם ערימות ערימות בשדה בשביל לייבשם. רש"י (ד"ה סיפ).

טו. **הקשה** המהרש"א (ד"ה ואימא), כיצד אפשר לומר שחודש אייר הוא ראשון לחדשים, והלא לעיל אמרה הגמרא שאי אפשר שהוא החודש הראשון כיון שצריך שיהיה זה חודש ה'אביב', ואין אייר חשוב כן. וראה בהערה הבאה ישוב על כך.

טז. **כתב** הריטב"א (ד"ה ואימא), שגם כאן יש גורסים 'בעינן שימור וליכא' וכפי גירסת הכתב יד לעיל בגמרא בענין ה'אביב', ובאה הגמרא ליישב, שכיון שנאמר 'שמור את חודש האביב', שמשמעו לעשות את הפסח בזמן שצריך עיון אימתי הוא האביב, ובאייר אין צריך עיון, לפי שכל העולם מלא אביב, אי אפשר לומר שזה אייר, ומאחר שהחודש הראשון אינו אייר, אי אפשר לומר שהחודש השביעי הוא חשון, אלא תשרי, וממילא החודש הראשון הוא ניסן. ומתיישבת קושיית המהרש"א, כיצד שאלה הגמרא 'ואימא אייר', שאכן זה גופא תירוץ הגמרא, שמאותה סיבה שאמרה הגמרא לעיל, יש לדחות. והטורי אבן (ד"ה ואימא) ביאר לפי הגירסא 'בעינא אסיף', שאף שאפשר היה לדחות כפי שדוחה לעיל, שאי אפשר לומר שאייר הוא החודש הראשון מכיון שאינו אביב, אף על פי כן העדיף לדחות מגוף דברי הפסוק שנאמר בו 'אסיף'.
רש"י (ד"ה סיפ) פירש, ש'אסיפה' היינו שאוספים הפירות מן השדה לבית מפני הגשמים. וכתב האדרת אליהו (ד"ה ואימא - הסמי), שזהו רק להוה אמינא, אולם אחר כך שואלת הגמרא, שגם חודש חשון יש בו אסיף, ועל זה מתרצת 'בעינא אסיף וליכא', כלומר, שמשנה ההבנה ואומרת שאין הכוונה לאסיפת הפירות לבית, אלא לחיתוך הפירות מן המחובר, וכמו שאומרת הגמרא להלן (יג.) 'מאי אסיף, קציר', וכיון ש'אסיפה' היינו חיתוך פירות האילן, לא שייך לומר שהוא בחודש חשון, שהרי כבר נקטפו כל הפירות בתשרי.

יז. **זוהי** כוונת הגמרא כפי שמשמע מתירוצה שצריך 'רוב אסיף'.

יח. **שהרי** נתבאר לעיל שגם חודש אדר יש בו מיעוט אביב, והוא יכול להיחשב כחודש הראשון, שהרי לא כתוב בתורה שהחודש הראשון צריך שיהיה בו 'רוב אביב'.

יט. **לכאורה** קשה, הלא לעיל כבר דחתה הגמרא לימוד זה מן הטעם שלא נאמר 'רוב אביב', ומה חשבה הגמרא מלכתחילה להוכיח מ'רוב אסיף', שתשרי הוא החודש השביעי. ותירץ הר"ן (ד"ה בעינא), שהגמרא הבינה בפשטות, שכיון שכתוב 'חודש האביב' משמעותו שצריך שיהיה **רוב** אביב באותו חודש, וחשבה הגמרא שטעם הדחייה שלא נאמר 'רוב' הוא משום שנאמר שם בפסוק גם לשון 'שימור', שהוא לשון מיעוט, ובא לומר שאין צריך אלא מעט אביב, אבל בפסוק של 'באספכם' לא נאמר 'שימור', ויש ללמוד מכך כפשוטו, שצריך שיהיה רוב אסיף, ועל זה מיישבת הגמרא, שאף על פי כן, כיון שלא נאמר 'רוב אסיף', אין למעט מכך חודש אלול.

כ. **הפסוקים** המובאים להלן, אף שהם בדרך סיפור, ולא בלשון ציווי, מכל מקום כיון שהם מדברי הנביא, חשובים דברי קבלה ללמוד מהם. ערוך לנר (ד"ה מדברי).

כא. **ולימוד** זה, וכן הלימודים להלן, הם לאחר שהיה בידם קבלה על שמות החדשים וסידרם, תשרי, חשון, כסלו, וכן הלאה, וכפי שאמר בירושלמי (ר"ה פ"ג ה"ג), 'שמות החדשים עלו בידם מבבל'. ואחרי שידוע לנו דבר זה מביאים הראיות, שתחילת מניינם הוא בניסן. אבל לולי כן, לא היה מועיל להביא ראיה מכך שחודש שבט הוא החודש האחד עשר, שעדיין אין ראיה שחודש ניסן הוא החודש הראשון, שאפשר שאייר הוא ראשון, ושבט קודם לטבת, וכן על זה הדרך. תוספות (ד"ה מדברי) ותוספות רבינו פרץ (ד"ה נמלמד).

ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה ז.

הא בבעל מום. בעל מום מעיקרו לתס ונעשה בעל מום כיון דלא חזי למכילה מוכיס לו משעת הרגאה ואין לדקדק מכמן שיהיה שייך בל תאחר בתיבה לכהן להעין להתכילו[ס] בתוך שנתו לעיל כדתיתא פרק [עד כמה] (בכורות דף כו:):

מדברי קבלה למדנו. לא מצי למילף מכמן[ע] מיניהו בלו אס לא נאמר שהיתה קבלה בידם סדר שמות המדשים זה אתר זה והכי אמר בירושלמי[ף] שמות המדשים עלו בידם מבבל בראשונה בירח המיתניס שבו עלו תולו אמות בירח בול שבו[ץ] בל העולם נובל והארץ עשויה בולות בולות שבו בולים[ק] לבהמה בבתיהם בירח זיו שבו זיו המילונות מכמן ואילך ויהי בתדש ניסן שנת עשרים ויהי בתדש בסלו שנת עשרים בתדש העשירי הוא תדש טבת:

בשנים קא מיירי. וקשיא להא קא אתר לרגליס ואתר לעיל[כ] כיון שעברה עליו שנה בלא רגליס ורגליס בלא שנה י"ל מכל מקום בתדשים לא קא מיירי:

הם העידו. משנה היא בעדיות (פ"ז משנה ז) ופ"ק דסנהדרין (ד' יב: ושם) גבי עברוה[ר] ביום ל' שלו אלר אתר לאתר רב נתמן מעובר וקדום ומקשי ליה רבא מכדי מפורים לפסח תלתין יומין הוי ומפורים דרשינן בהלכות הפסח וכי מטי ריש ירתא ומרתקי להו אתי לזלזולי ה"ג אתר לקשויי אתמניתין דעדיות:

בהפסקה לא קא מיירי. לקמן (ד' יב.) (ג) גבי אתד בתשרי ר"ה לירקות ולא קתני לנדריס כדקתני בנרייתא משום דאתמניתין בהפסקה לא קא מיירי:

מראשית השנה. לקמן (ד' ת.) אתרינן דזה תשרי:

שמא לא ימסרם יפה יפה. פלוגתא דתנאי היא בסוף פרק הבית והעליה (ב"מ ד' קיח.) גבי שומרי ספיחים בשביעית אי מתנדב[מ] שומר חנס וקנסת תימה דפרין הבא למיתב בולי האי במו בשומר:

הא בבעל מום. בעל מום מעיקרו לתס ונעשה בעל מום בין לבתר מזי למכילה מוכיס לו משעת הרגאה ואין לדקדק מכמן שיהיה שייך בל תאחר בתיבה לכהן להעין להתכילו[ס] בתוך שנתו לעיל כדתיתא פרק [עד כמה] (בכורות דף כו:):

מדברי קבלה למדנו. לא מצי למילף מכמן[ע] מיניהו בלו אס לא נאמר שהיתה קבלה בידם סדר שמות המדשים זה אתר זה והכי אמר בירושלמי[ף] שמות המדשים עלו בידם מבבל בראשונה בירח המיתניס שבו עלו תולו אמות בירח בול שבו[ץ] בל העולם נובל והארץ עשויה בולות בולות שבו בולים[ק] לבהמה בבתיהם בירח זיו שבו זיו המילונות מכמן ואילך ויהי בתדש ניסן שנת עשרים ויהי בתדש בסלו שנת עשרים בתדש העשירי הוא תדש טבת:

בשנים קא מיירי. וקשיא להא קא אתר לרגליס ואתר לעיל[כ] כיון שעברה עליו שנה בלא רגליס ורגליס בלא שנה י"ל מכל מקום בתדשים לא קא מיירי:

הם העידו. משנה היא בעדיות (פ"ז משנה ז) ופ"ק דסנהדרין (ד' יב: ושם) גבי עברוה[ר] ביום ל' שלו אלר אתר לאתר רב נתמן מעובר וקדום ומקשי ליה רבא מכדי מפורים לפסח תלתין יומין הוי ומפורים דרשינן בהלכות הפסח וכי מטי ריש ירתא ומרתקי להו אתי לזלזולי ה"ג אתר לקשויי אתמניתין דעדיות:

בהפסקה לא קא מיירי. לקמן (ד' יב.) (ג) גבי אתד בתשרי ר"ה לירקות ולא קתני לנדריס כדקתני בנרייתא משום דאתמניתין בהפסקה לא קא מיירי:

מראשית השנה. לקמן (ד' ת.) אתרינן דזה תשרי:

שמא לא ימסרם יפה יפה. פלוגתא דתנאי היא בסוף פרק הבית והעליה (ב"מ ד' קיח.) גבי שומרי ספיחים בשביעית אי מתנדב[מ] שומר חנס וקנסת תימה דפרין הבא למיתב בולי האי במו בשומר:

הא בבעל מום בעל מום מי מצי אביל ליה דקים ליה ביה שבלו לו חדשיו. ת"ר[פ] באתד בניסן ראש השנה לאדשים ולעיבורין ולתרומת שקלים וי"א אף לשבידות בתים לאדשים מנלן דבתיב[א] **החדש הזה לבם ראש אדשים ראשון הוא לבם לאדשי השנה דברו אל בל עדת ישראל לאמר בעשור לאדש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית והיה לבם למשמרת עד ארבעה עשר יום לאדש הזה ושתטו אותו** וגו' וכתיב[ב] **שמור את אדש האביב** איזהו אדש שיש בו אביב הוי אומר זה ניסן וקרי ליה ראשון ואימא אייר בעינא אביב[פ] **וליבא** ואימא אדר בעינא רוב אביב **וליבא** מידי רוב אביב בתיב אלא אמר רב **אסדא מהבא**[ג] אך בתמשה עשר יום לאדש השביעי באספבם את תבואת הארץ איזהו אדש שיש בו אסיפה הוי אומר זה תשרי וקא קרי ליה שביעי ואימא מרתשון ומאי שביעי שביעי לאייר בעינא אסיף **וליבא** ואימא אלול ומאי שביעי שביעי לאדר בעינא רוב אסיף **וליבא** מידי רוב אסיף בתיב אלא אמר רבינא דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו מדברי קבלה למדנו[ד] ביום עשרים וארבעה לעשתי עשר אדש הוא אדש שבט דבה בר עולא אמר מהבא[ה] ותלקח אסתר אל המלך אתשורוש אל בית מלבותו באדש העשירי **הוא** אדש טבת רב בהנא אמר מהבא בארבעה לאדש התשיעי בבסלו רב אתא בר יעקב אמר מהבא[ו] ויקראו סופרי המלך בעת **ההיא** באדש השלישי **הוא** אדש סיון רב אשי אמר מהבא[ח] הפיל פור הוא הגורל לפני המן מיום ליום ומאדש לאדש שנים עשר **הוא** אדש אדר ואיבעית אימא מהבא[ט] באדש **הראשון הוא** אדש ניסן וכולהו מאי טעמא לא אמרי מהאי דלמא מאי ראשון למילתיה ותנא דידן בשנים קמיירי באדשים לא קמיירי: ולעיבורין: לעיבורין מניסן מנינן והתניא[י] **א**ין מעברין השנה לפני ר"ה ואם עיברוה אינה מעוברת אבל מפני הדתק מעברין אותה אתר ר"ה מיד **ב**ואעפ"כ אין מעברין אלא אדר אמר רב נתמן בר יצתק מאי עיבורין **ג**הפסקת עיבורין דתנן[ג] הן העידו[ד] **ש**מעברין השנה בל אדר שהיו אומרים עד הפורים מ"ט דמאן דאמר עד הפורים ביון דאמר מר[ז] **ה**שואלין בהלבות הפסח קודם לפסח שלשים יום אתי לזלזולי בתמץ ואידך מידע ידיע דשתא מעברתא בתושבנא תליא מלתא וסברי תושבנא הוא דלא סליק להו לרבנן עד האידנא ותנא דידן בהתחלה קמיירי בהפסקה לא קמיירי: ולתרומת שקלים: מנלן א"ר יאשיה אמר קרא[ט] **ו**את עולת אדש בתדשו לאדשי השנה **ז**אמרה תורה אדש והבא קרבן מתרומה אדשה וגמרי שנה שנה מניסן דבתיב[א] **ר**אשון הוא לבם לאדשי השנה ולגמור שנה שנה מתשרי דבתיב[י] **מ**ראשית השנה דנין[י] שנה שיש עמה אדשים משנה שיש עמה אדשים ואין דנין שנה שיש עמה אדשים משנה שאין עמה אדשים[ל] **א**מר רב יהודה אמר שמואל קרבנות צבור הבאין באתד בניסן מצוה להביא מן החדש[ל] **ו**אם הביא מן הישן יצא אלא שחיסר מצוה תנ"ה[מ] קרבנות צבור הבאין באתד בניסן מצוה להביא מן החדש ואם הביא מן הישן יצא אלא שחיסר מצוה[ח] **ו**יתיד שהתנדב משלו בשרין בלבד[ג] שימסרם לצבור[ט] פשיטא מהו דתימא ליתוש שמא לא

מסורת הש"ס
עם הוספות

ע) תוספתא פ"א ה"א, ג) [סנהדרין יב. תוספ' סס פ"ב], ג) סנהדרין פו. עדיות פרק ז מ"ז, ד) פסתים ו. מגילה כט: סנהדרין יב: [ע"ז ה. תוספ' מגילה פ"ג בבורות נמ.], ה) יומא סה: מגילה כט: ע"ס, ו) [נקמן מ: ט:], ז) יומא סה:, ח) [תוספתא פרק ג'], ט) [יומא לה: ב"מ קיס.], י) דפרקין ה"ב, כ) ו ע"ב.

הגהות הב"ח

(ע) רש"י ד"ה ותרומת שקלים. ראשון להקריב קרבנות הלקוחים מתרומת שלש קופות: (פ) תוס' ד"ה בהפסקה כו' נקמן גבי תתר. נ"ב נראה דקאי להו למתי [לא פריך הס"ס גבי] לירקות ולנדרים בנרייתא נקמן דף י"ב [ומצא דיהן מתי לא תשיב נדרים אלא] דס"ל לתלמודא תנא ושייר אס בן הבא נמי לא הוי ליה למימר בהפסקה לא קמיירי אלא דתני ושייר [ואתא קתמרי נקמן נמי סתם מתירוצא] להבא בהפסקה לא קמיירי:

הגהות וציונים

ע] בת"י שמור, ועיין ביאורו בתי' הריטב"א: פ] מבאן עד "ואיבעית אימא מהבא" ליתא בבת"י (ועי' מהרש"א, ריטב"א, תוס' הרא"ש): ג] בבת"י ור"ת ובלבד: ד] יש להוסיף הוא (באה"מ): ה] צ"ל עיבור (רש"ש, וכ"ה בדפו"י): ו] צ"ל והזקיקו (וקאי אדרשנים, באה"מ): ז] דפו"י חדשים יתירי לדרשה (ועי' ליקוטי רש"י מיומא ומגילה): ח] בתוס' הרא"ש לאוכלו בתוך שנתו קאמר כדאיתא: ט] תיבת "מבאן" מיותר, וכן ליתא בתוס' הרא"ש: י] לפנינו בירושלמי שבו בתוס' (ערוך לנר, עיי"ש): כ] לפנינו בירושלמי בולים, וכ"ה בתוס' הרא"ש, (ועי' ערוך לנר): ל] [צ"ל קידשו] (גליון): מ] יש להוסיף שיהיה שומר חנם (באה"מ). ולפנינו בב"מ שם מתנדב הוא ושומר חנם:

תורה אור השלם

א) הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בָּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: [שמות יב, ב - ג]

וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם: [שמות יב, ו]

ב) שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַיי אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה: [דברים טז, א] ג) אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג יְיָ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן: [ויקרא כג, לט] ד) בְּיוֹם עֲשָׂרִים וְאַרְבָּעָה לְעַשְׁתֵּי עָשָׂר חֹדֶשׁ הוּא חֹדֶשׁ שְׁבָט בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לְדָרְיָוֶשׁ הָיָה דְּבַר יְיָ אֶל זְכַרְיָה בֶּן בֶּרֶכְיָהוּ בֶּן עִדּוֹא הַנָּבִיא לֵאמֹר: [זכריה א, ז] ה) וַתִּלָּקַח אֶסְתֵּר אֶל הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ אֶל בֵּית מַלְכוּתוֹ בַּחֹדֶשׁ הָעֲשִׂירִי הוּא חֹדֶשׁ טֵבֵת בִּשְׁנַת שֶׁבַע לְמַלְכוּתוֹ: [אסתר ב, טז] ו) וַיְהִי בִּשְׁנַת אַרְבַּע לְדָרְיָוֶשׁ הַמֶּלֶךְ הָיָה דְּבַר יְיָ אֶל זְכַרְיָה בְּאַרְבָּעָה לַחֹדֶשׁ הַתְּשִׁעִי בְּכִסְלֵו: [זכריה ז, א] ז) וַיִּקְרְאוּ סֹפְרֵי הַמֶּלֶךְ בָּעֵת הַהִיא בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי הוּא חֹדֶשׁ סִיוָן בִּשְׁלוֹשָׁה וְעֶשְׂרִים בּוֹ וַיִּכָּתֵב כְּכָל אֲשֶׁר צִוָּה מָרְדְּכַי אֶל הַיְּהוּדִים וְאֶל הָאֲחַשְׁדַּרְפְּנִים וְהַפַּחוֹת וְשָׂרֵי הַמְּדִינוֹת אֲשֶׁר מֵהֹדּוּ וְעַד כּוּשׁ שֶׁבַע וְעֶשְׂרִים וּמְאָה מְדִינָה מְדִינָה וּמְדִינָה כִּכְתָבָהּ וְעַם וָעַם כִּלְשׁוֹנוֹ וְאֶל הַיְּהוּדִים כִּכְתָבָם וְכִלְשׁוֹנָם: [אסתר ח, ט] ה) בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן הוּא חֹדֶשׁ נִיסָן בִּשְׁנַת שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה לַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הִפִּיל פּוּר הוּא הַגּוֹרָל לִפְנֵי הָמָן מִיּוֹם לְיוֹם וּמֵחֹדֶשׁ לְחֹדֶשׁ שְׁנֵים עָשָׂר הוּא חֹדֶשׁ אֲדָר: [אסתר ג, ז] ט) וְנִסְפָּיִהֶם חֲצִי הָהִין יִהְיֶה לַפָּר וּשְׁלִישִׁת הַהִין לָאַיִל וּרְבִיעִת הַהִין לַכֶּבֶשׂ יַיִן זֹאת עֹלַת חֹדֶשׁ בְּחָדְשׁוֹ לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: [במדבר כח, יד] י) אָרֵן אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה: [דברים יא, יב]

עין משפט
נר מצוה

לד א מיי' פ"ד מהל' קדוש החדש הלכה יג סמג עשין מו:
לה ב מיי' שם הלכה ח סמג שם:
לו ג ד מיי' שם הל' יד:
לז ה טוש"ע או"ח סי' תכט סעיף ג:
לח ו ז מיי' פ"ד מהל' שקלים הל' יא סמג עשין מה:
לט ח מיי' פ"ח מהל' כלי המקדש הל' ז:

רבינו חננאל

באתד בניסן ר"ה לאדשים בו'. מנ"ל דבתיב ראשון הוא לבם לאדשי השנה. ונדתה. ופירש רב תסדא ונדתו דבריו. ואמר רבינא דבר זה אינו מפורש בתורה אבל מפורש הוא בדברי קבלה. ביום עשרים וארבעה לעשתי עשר אדש שבט וגו'. ואסיקנא ומתניתין דלא קתני לאדשים לא פליג אלא בשנים קא מיירי בתדשים לא קא מיירי: **ולעיבורין אוקימנא להפסקת עיבורין.** כלומר כיון שהגיע ניסן נפסק עבור משנה זו. כדתנן הן העידו שמעברין את השנה כל אדר שהיו אומרים עד הפורים. ואם נשלם אדר ולא עיברוה נפסק העיבור ושוב אין מעברין שנה זו. ותנא דידן בהתחלת השנים מיירי בהפסקת עיבור מזו השנה לא מיירי: **ולתרומת שקלים** פירוש, בשלשה פרקים בשנה תורמין את הלשכה. ובג' קופות של ג' ג' סאין היו תורמין הלשכה. והתרומה הראשונה של תרומת שקלים היתה באתד בניסן כר' טבי דאמר קרא זאת עולת אדש בתדשו לאדשי השנה. חדש והבא קרבן מתרומה אדשה. וכתיב ביה בניסן ראשון הוא לכם לאדשי השנה. וגמר שנה שנה מניסן. וכי הא דתניא קרבנות הצבור הבאות באתד בניסן מצוה להביא מן החדש. ואם הביא מן הישן יצא אלא שחיסר [מצוה] ויחיד שהתנדב משלו בשרין ובלבד שימסרם לצבור: **ותנא דידן** כיון דקתני אם הביא יצא לא פסיקא ליה: **וי"א** אף לשבידות בתים ראש השנה ניסן.

גליון הש"ס

תוס' ד"ה שמא ובו' ליבא למיתש בולי האי. עיין יומא לה ע"ב תוס' ד"ה ניתוש:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] רש"י ד"ה עיבורין מניסן מנינן בו' ולעיין בצרבי עיבור השנה בניסן לג"ל:

משנת ראשונים

באתד בניסן ראש השנה לאדשים. כתיב בראשון ובראש השנה ויום הבפורים כתיב בתושבנא שמואל קרבנות הבאין באתד בניסן מצוה להביא מן החדש ואם הביא מן הישן יצא אלא שחיסר מצוה תנ"ה קרבנות צבור הבאין באתד בניסן מצוה להביא מן החדש ואם הביא מן הישן יצא אלא שחיסר מצוה ויחיד שהתנדב משלו בשרין בלבד שימסרם לצבור פשיטא מהו דתימא ליתוש שמא לא בחודש השביעי ואם לא ידענו איזה חודש ראש לחדשים אין אחד מן המועדות ידוע, וזה עיקר. **[הרשב"א] מידי רוב אסיף כתיב.** ואף על גב דהא שבקינן לעיל לקרא דהחודש הזה משום קושיא זו דמידי רוב כתיב והשתא הדרינן לה י"ל דלאו גבי הדדי אתמור אף על גב דבגמרא מסדר להו זו אחר זו. **[תוספות הרא"ש] ואף על פי כן אין מעברין אלא אדר.** משום דבעינן שיהא תשרי שביעי כדכ' בחדש השביעי באחד לחדש, וטבת נמי בעינן שיהא עשירי כדכ' בחדש העשירי הוא חדש טבת, ושבט נמי לא דכתיב בחדש שנים עשר הוא חדש אדר, אי נמי דומיא דחדש מה חדש מעברין אותו באחד ממנוייו דהיינו יום אף שנה באחד ממנוייו דהיינו חדש, ומה חדש מעברין אותו ביום אחרון אף שנה בחדש אחרון, אי נמי משום דבחדש הסמוך לניסן איפשר לעמוד על האביב ופירות האילן. האידנא ותנא דידן בהתחלה קמיירי בהפסקה לא קמיירי: ולתרומת שקלים: מנלן א"ר יאשיה אמר קרא[ט] זאת עולת חדש בחדשו לחדשי השנה **[ה]** אמרה תורה חדש והבא קרבן מתרומה חדשה וגמרי שנה שנה מניסן דכתיב[א] ראשון הוא לכם לחדשי השנה ולגמור שנה שנה מתשרי דכתיב[י] מראשית השנה דנין[י] שנה שיש עמה חדשים משנה שיש עמה חדשים ואין דנין שנה שיש עמה חדשים משנה שאין עמה חדשים[ל] אמר רב יהודה אמר שמואל קרבנות צבור הבאין באתד בניסן מצוה להביא מן החדש[ל] ואם הביא מן הישן יצא אלא שחיסר מצוה תנ"ה[מ] קרבנות צבור הבאין באתד בניסן מצוה להביא מן החדש ואם הביא מן הישן יצא אלא שחיסר מצוה[ח] ויחיד שהתנדב משלו בשרין בלבד[ג] שימסרם לצבור[ט] פשיטא מהו דתימא ליתוש שמא לא

דצריכא עיבור עבורה **[יד רמ"ה, סנהדרין יב:]**

סִיוָן, בִּשְׁלוֹשָׁה וְעֶשְׂרִים בּוֹ', ואם סיון הוא החודש השלישי, ניסן הוא החודש הראשון.

רַב אַשִׁי אָמַר מֵהָכָא - מכאן למדים, שנאמר (עס ג ז) 'הַפִּיל פּוּר הוּא הַגּוֹרָל לִפְנֵי הָמָן, מִיּוֹם לְיוֹם וּמֵחֹדֶשׁ לְחֹדֶשׁ שְׁנֵים עָשָׂר, הוּא חֹדֶשׁ אֲדָר', הרי שחודש אדר הוא החודש השנים עשר, ולפי זה ניסן הוא החודש הראשון.

וְאִיבָּעֵית אֵימָא מֵהָכָא - ואם תרצה תוכל ללמוד זאת מכאן, שנאמר שם בתחילת הפסוק 'בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן הוּא חֹדֶשׁ נִיסָן בִּשְׁנַת שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה לַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ', הרי כתוב במפורש, שחודש ניסן הוא החודש הראשון.

מקשה הגמרא, **וְכוּלְּהוּ** - וכל שאר האמוראים שמביאים מקורות אחרים, **מַאי טַעְמָא לָא אָמְרֵי מֵהַאי** - מה הטעם שאינם למדים מפסוק זה של 'בחודש הראשון', והלא נאמר בה במקורש שחודש ניסן הוא הראשון. מתרצת הגמרא, לפי שיש לדחות, **דִּלְמָא, מַאי** - שמא, מהו שנאמר בפסוק 'רִאשׁוֹן', **רִאשׁוֹן לְמִילְּתֵיהּ** - ניסן הוא החודש הראשון למעשה המן, שבו החל סיפור המעשה שעלה לגדולה והפיל את הגורל, ולא החודש הראשון למנין החדשים, ולכן הביאו ראיות מפסוקים אחרים[כב].

הגמרא חוזרת לתחילת הענין, שאחד בניסן הוא ראש השנה לחדשים, ומבארת מדוע התנא במשנה לא הזכיר זאת:
וְתַנָּא דִּידָן - והתנא במשנתנו (לעיל ג.) שלא הזכיר את ראש השנה לחדשים בכלל ראשי השנה שבאחד בניסן, **בְּשָׁנִים קָמַיְירֵי** - בדבר הנוגע לשנים, עוסק התנא, וכגון ראש השנה למלכים, שהוא ענין הנוגע לשנה שלימה, אבל **בֶּחֳדָשִׁים לָא קָמַיְירֵי** - בדבר הנוגע לחדשים, אינו עוסק, וראש השנה לחדשים אינו נוגע לשנה, אלא רק קובע את מנינם[כג].

★

עוד שנינו בברייתא, 'וְלָעִיבּוּרִין', שאחד בניסן הוא ראש השנה לעיבור השנה. הבינה הגמרא בתחילה, שהיו בית דין יושבים באחד בניסן ודנים, האם לעבר את השנה הבאה[כד].

הגמרא מבארת את הדבר:
מקשה הגמרא, **לָעִיבּוּרִין מִנַּיִן מָנִינָן** - האם מונים את תחילת השנה לענין עיבורים מאחד בניסן, כלומר, וכי באחד בניסן רשאים בית דין לישב ולעיין בצרכי העיבור של השנה הבאה ולקבוע ששנה הבאה מעוברת היא, **וְהָתַנְיָא** בברייתא, **אֵין מְעַבְּרִין הַשָּׁנָה**, כלומר, אין בית דין מעיינים בצרכי העיבור של שנה הבאה, בשביל לקבוע שיהיו בה שני אדרים ולהודיע לגולה שעיברו את השנה, **לִפְנֵי רֹאשׁ הַשָּׁנָה**, משום שעלול הדבר להשתכח עד אדר הבא [שהוא חודש העיבור][כה], **וְאִם עִיְּבְרוּהָ** קודם ראש השנה, **אֵינָהּ מְעוּבֶּרֶת**[כו]. וראוי שיקבעו ויודיעו לגולה קרוב כמה שאפשר לזמן העיבור, שבחודש אדר יודיעו שהחודש הבא הוא אדר שני, **אֲבָל מִפְּנֵי הַדְּחָק**, וכגון במקרה שחוששים שלא יתירו הגויים לקיים מושב בית דין בזמן הקרוב לחודש העיבור, או שנקרא הנשיא לחצר המלך, ועלול להתעכב שם עד לאותו זמן, ואי אפשר לעבר את השנה שלא לדעת הנשיא[כז], **מְעַבְּרִין אוֹתָהּ אַחַר רֹאשׁ הַשָּׁנָה מִידֵּי**[כח], ומודיעים אז לגולה[כט]. **וְאַף עַל פִּי כֵן**, כלומר, ואף שמעברים מיד אחר ראש השנה, וראוי לעבר כמה שיותר קרוב לחודש העיבור, **אֵין מְעַבְּרִין** את השנה על ידי הוספת חודש **אֶלָּא אֲדָר**, כלומר, אין מוסיפים על השנה אלא את אדר, שעושים שני אדרים, ואין מוסיפים חודש אחר קרוב יותר לזמן העיבור[ל]. ונמצינו

כב. הקשה הריטב"א (ד"ה דלמא), אם כן גם משאר הפסוקים המובאים במגילת אסתר אין להביא ראיה, שמא מונה והולך לפי תחילת הענין [וכן הקשה המהרש"א (ד"ה מאי)]. ותירץ הריטב"א, שאין הדרך בכך, שאף אם יש איזה מאורע שרוצה למנות מראשו, אין מונה כן אלא בתחילתו ואומר כך וכך אירע בחודש זה שהוא היה הראשון לתחילת הענין, אבל המשך החדשים אינו מונה אלא כפי מנין חדשים הרגיל. והרש"ש (ד"ה דלמא) והערוך לנר (ד"ה רשאון) כתבו, ש'ראשון למילתיה' יש בכך איזה חידוש, שמיד בחודש שעלה לגדולה, מיד הפיל פור להשמיד ולהרוג את היהודים, וזאת רצו להזכיר במגילה, וזהו דווקא לגבי החודש הראשון, אולם אין צד שסופרי המגילה מנו את כל מנין החדשים לפי תחילת ענינו של המן. ובחתם סופר (ד"ה מיגעית) הביא תירוץ נוסף.

כג. הקשו התוספות (ד"ה נמנים), והלא שנינו לעיל (ו:), שפעמים יש רגלים בלא שנים, והיינו שפעמים עוברים על 'בל תאחר' בשלשה רגלים בלא שעוברת שנה, אם כן כשאמר התנא שאחד בניסן ראש השנה לרגלים, הרי הזכיר ראש השנה שאינו נוגע לשנה שלימה. ותירצו, שעיקר דברי הגמרא הם לומר, שלא עסק התנא בדברים הנוגעים רק לחדשים, אף שעסק גם בדברים שאינם נוגעים לשנים בלבד, וכגון רגלים. וכתב הערוך לנר (נמוק' סח), שעדיין קשה, שאם התנא עוסק גם בדברים שאינם נוגעים לשנים, היה לה לגמרא לתרץ שהתנא אינו עוסק בדברים הנוגעים לחדשים לבד [אבל ברגלים שאינו נוגע לחדשים בלבד עוסק], ולמה הוסיפה הגמרא שעוסק בדברים הנוגעים לשנים, שמשמע שעוסק דווקא בדברים הנוגעים לשנים ולא בדברים הנוגעים לרגלים. ולכן ביאר, שהרי כל קושיית התוספות היא מצד שיש רגלים בלא שנים, ואם רגלים היו שנה שלימה, לא היה קשה להם, ולעיל (ד.) ביארה הגמרא, שהתנא של משנתנו הולך בשיטת רבי שמעון, שצריך שיהיו הרגלים כסדרם, שפסח תחילה, והתבאר עוד (לעיל ו:), שרבי שמעון אינו סובר ששנה בלבד גורם ל'בל תאחר', כיון שלדעתו שצריך שיעברו הרגלים כסדרן, פעמים שעוברים ארבעה או חמשה רגלים עד שיעברו כסדרן, והם יותר משנה, ועל כן אפשר לומר, שכשאמר התנא שניסן הוא ראש השנה לרגלים [כדעת רבי שמעון שצריך שיעברו כסדרן ולפעמים הם יותר משנה], ממילא זה נחשב כדבר הנוגע לשנים, ולא לרגלים.

כד. על פי רש"י (ד"ה לעיבורין).

כה. ועלולים מחמת כן להגיע לידי זלזול באיסור אכילת חמץ, שינהגו את פסח שלא בזמנו. על פי רש"י (סנהדרין יב. ד"ה מין).

כו. כתב רש"י בקושיית הגמרא (ד"ה עיבוריס) 'וכי רשאים בית דין לישב ולעיין', והיה משמע לכאורה שאין רשאים בית דין אפילו רק לישב ולדון האם לעבר את השנה הבאה, אולם על הברייתא כתב רש"י (ד"ה מין) 'אין מעיינין בצרכי ציבור להודיע לגולה שעיברו בית דין את השנה', וכתב השפתי חכמים (נרס"י ד"ה עיבוריס), שזהו שמוסיף רש"י ואומר 'להודיע לגולה' וכו', שדווקא על מנת להודיע לגולה אין להם לעשות כן, אבל בודאי שמותר להם לחשב החשבונות לצורך כך. וכן שנינו בסנהדרין (יב.) 'חשובי מחשבי גלויי לא מגלו', שיכולים בית דין לישב ולחשב קודם ראש השנה בלא לקבוע ולהודיע לרבים על עיבור השנה, עד אחר ראש השנה. והמאירי (ד"ה מין) כתב באופן שכולל שני הלשונות ברש"י, שאין בית דין יושבים ומחשבים צורך העיבור מניסן על דעת להודיע לגולה, משום שעדיין אין להם לידע אם צריכה השנה להיות מעוברת מפני הדברים הנצרכים לה, ואף מחמת הדברים שניכר להם כבר שצריכים לעבר, מכל מקום אין מעברים, לפי שאין מעברים קודם ראש השנה [ומדברי כולם משמע לכאורה, שלענין קביעות עיבור השנה לא שייך לחלק בין הקביעה לבין ההודעה, אלא כשקובעים בית דין העיבור, ממילא מודיעים על כך לגולה, ורק לישב ולחשב בסתם אפשר, בלא לקבוע]. והטורי אבן (ד"ה ועיבורין) הקשה, שלפי מה שמסיקה הגמרא בסנהדרין, שיכולים לחשב בלבד אף לפני ראש השנה, היה אפשר לומר, שאין סתירה בין הברייתות, שמה שנאמר בברייתא שאחד בניסן הוא ראש השנה לעיבורים, היינו שמאחד בניסן יושבים בית דין ומחשבים, אבל קודם לכן אף אין מחשבים, והברייתא השניה אומרת, שלקבוע ולגלות לציבור, אין מגלים עד לאחר ראש השנה. ותירץ, שלענין לישב ולחשב, מדוע לא יוכלו לעשות כן קודם אחד בניסן, שהרי שנינו שם בסנהדרין, שרבי עקיבא חישב עיבור של שלש שנים, זו אחר זו, וקבעו בית דין אחר כך העיבור, כל שנה בזמנה. ועוד, שכלל אין מקום לחשוש בענין זה, שדווקא לגבי לגלות העיבור לגולה, יש חשש שמא ישתכח העיבור, ויקיימו את חג הפסח חודש אחד קודם זמנו, ונמצאו אוכלים חמץ בפסח בזמן הנכון, אולם אם רק יחשבו אם לעבר וישתכח החשבון, כיון שבמציאות לא עיברו בית דין, לא יגרם שום מכשול, כיון שיקיימו את פסח בזמנו.

כז. כפי ששנינו בסנהדרין (יא.), אין מעברים את השנה אלא אם כן ירצה נשיא, ומעשה היה ברבן גמליאל שהלך לשלטון בסוריא ונתעכב שם, ועיברו את השנה על דעת כן שיסכים לכך מדעתו לכשיחזור.

כח. סיכום הדברים, וכן כתב הרמב"ם (קידוש החודש פ"ד ה"ג), עיבור קודם ראש השנה אינו עיבור אף בדיעבד. ולכתחילה ראוי לעבר מה שיותר מאוחר, והוא בחודש אדר, ואז מודיעים שהחודש הבא אינו ניסן, אלא אדר שני, אולם בשעת הדחק, מועיל לעבר מראש השנה ואילך. וכתב בטורי אבן (ד"ה מגלו), שמתחילת דברי הברייתא יש לדייק, שדווקא קודם ראש השנה אין מעברים, אבל ראש השנה עצמו, כלאחר ראש השנה, ומן הסיפא יש לדייק, שדווקא אחר ראש השנה מעברים מפני הדחק, אבל ראש השנה עצמו, כלפני ראש השנה, ויש להסתפק האם בראש השנה עצמו מועיל עיבור או לא. ויש לבאר, שמה שאמרה הברייתא שאם עיברוה אינה מעוברת, היינו דווקא קודם ראש השנה, אבל אם עיברוה בראש השנה עצמו, בדיעבד מעובר, ומה שאמרה הברייתא שבשעת הדחק מעברים, היינו שבמקרה כזה מעברים אז לכתחילה, וזהו דווקא אחר ראש השנה, אבל בראש השנה עצמו, אין מעברים לכתחילה אפילו בשעת הדחק, ורק אם עיברוה מעוברת. אולם צריך טעם לכך, במה שונה ראש השנה עצמו, שלכתחילה אין לעבר אף מפני הדחק, מיום אחר ראש השנה, שמפני הדחק אפשר לעבר אז לכתחילה.

כט. רש"י (סנהדרין יב. ד"ה מגלו). [וגם מזה מוכח, שלגבי קביעות עיבור לא שייך לחלק בין הדברים, אלא אם קובעים בית דין שהשנה מעוברת, מיד מודיעים על כך לגולה].

ל. ענין העיבור נעשה לצורך כך שיהיה הפסח חל תמיד באביב, ולולי שהיינו מעברים

ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה ז.

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) תוספתא פ"א ה"א, ב) [סנהדרין יב. תוספ' סנ פ"ב], ג) סנהדרין פו. עדיות פרק ז מ"ז, ד) פסחים ו. מגילה כט: סנהדרין יב: [ע"ז ה. תוספ' מגילה פ"ג בכורות נח.], ה) יומא סה: מגילה כט: ע"ש, ו) [נקמן מ: ט:], ז) יומא סה:, ח) [תוספתא פרק ג'], ט) [יומא לה: ד"ה קיט.], י) דפרקין ה"ב, כ) ו ע"ב.

הגהות הב"ח

(ו) רש"י ד"ה ולתרומת שקלים. ראשון להקריב קרבנות הלקוחים מתרומת שלש קופות: (ב) תוס' ד"ה בהפסקה כו' לקמן גבי מחד. נ"ב נראה דקשיא להו אמאי [לא פריך הש"ס גבי] לירקות ולנדרים בגריימת לקמן דף י"ב [ומצינן לומר דלא מצינן לא תציב נדרים ולא] דס"ל לתלמודא תנא ושייר אם כן הכא נמי לא הוי ליה למימר בהפסקה לא קמיירי אלא ולהכי קאמרי לקמן נמי שמן תמירות] להכא בהפסקה לא קמיירי:

הגהות וציונים

ו) כת"י שמור, ועיין ביאורו בחי' הריטב"א: ז) מכאן עד "ואיבעית אימא מהכא" ליתא בכת"י (ועי' מהרש"א, ריטב"א, תוס' הרא"ש): ח) בכת"י ור"ח ובלבד: ט) יש להוסיף הוא (באה"מ): י) צ"ל עיבור (רש"ש, וכ"ה בדפו"י): יא) צ"ל והזקיקו (ועי' אדרשנים, באה"מ): יב) דפו"י חדשים יתירי לדרשה (ועי' ליקוטי רש"י מיומא ומגילה): יג) בתוס' הרא"ש לאוכלו בתוך שנתו קאמר כדאיתא: יד) תיבת "מכאן" מיותר, וכן ליתא בתוס' הרא"ש: טו) לפנינו בירושלמי שבו העלה נובל, וכך צ"ל בתוס' (ערוך לנר, עיי"ש): טז) לפנינו בירושלמי בולליים, וכ"ה בתוס' הרא"ש, (ועי' ערוך לנר): יז) [צ"ל קידשו] (גליון): יח) יש להוסיף שיהיה שומר חנם (באה"מ). ולפנינו בב"מ שם מתנדב הוא ושומר חנם:

תורה אור השלם

א) הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בָּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: [שמות יב, ב - ג]

וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם: [שמות יב, ו]

ב) שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַיי אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה: [דברים טז, א] ג) אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג יְיָ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן: [ויקרא כג, לט] ד) בְּיוֹם עֲשָׂרִים וְאַרְבָּעָה לְעַשְׁתֵּי עָשָׂר חֹדֶשׁ הוּא חֹדֶשׁ שְׁבָט בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לְדָרְיָוֶשׁ הָיָה דְבַר יְיָ אֶל זְכַרְיָה בֶּן בֶּרֶכְיָהוּ בֶּן עִדּוֹא הַנָּבִיא לֵאמֹר: [זכריה א, ז] ה) וַתִּלָּקַח אֶסְתֵּר אֶל הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ אֶל בֵּית מַלְכוּתוֹ בַּחֹדֶשׁ הָעֲשִׂירִי הוּא חֹדֶשׁ טֵבֵת בִּשְׁנַת שֶׁבַע לְמַלְכוּתוֹ: [אסתר ב, טז] ו) וַיְהִי בִּשְׁנַת אַרְבַּע לְדָרְיָוֶשׁ הַמֶּלֶךְ הָיָה דְבַר יְיָ אֶל זְכַרְיָה בְּאַרְבָּעָה לַחֹדֶשׁ הַתְּשִׁעִי בְּכִסְלֵו: [זכריה ז, א] ז) וַיִּקְרְאוּ סֹפְרֵי הַמֶּלֶךְ בָּעֵת הַהִיא בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי הוּא חֹדֶשׁ סִיוָן בִּשְׁלוֹשָׁה וְעֶשְׂרִים בּוֹ וַיִּכָּתֵב כְּכָל אֲשֶׁר צִוָּה מָרְדֳּכַי אֶל הַיְּהוּדִים וְאֶל הָאֲחַשְׁדַּרְפְּנִים וְהַפַּחוֹת וְשָׂרֵי הַמְּדִינוֹת אֲשֶׁר מֵהֹדּוּ וְעַד כּוּשׁ שֶׁבַע וְעֶשְׂרִים וּמְאָה מְדִינָה מְדִינָה וּמְדִינָה כִּכְתָבָהּ וְעַם וָעָם כִּלְשׁוֹנוֹ וְאֶל הַיְּהוּדִים כִּכְתָבָם וְכִלְשׁוֹנָם: [אסתר ח, ט] ח) בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן הוּא חֹדֶשׁ נִיסָן בִּשְׁנַת שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה לַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הִפִּיל פּוּר הוּא הַגּוֹרָל לִפְנֵי הָמָן מִיּוֹם לְיוֹם וּמֵחֹדֶשׁ לְחֹדֶשׁ שְׁנֵים עָשָׂר הוּא חֹדֶשׁ אֲדָר: [אסתר ג, ז] ט) וְנִסְפָּיִהֶם חֲצִי הַהִין יִהְיֶה לַפָּר וּשְׁלִישִׁת הַהִין לָאַיִל וּרְבִיעִת הַהִין לַכֶּבֶשׂ יַיִן זֹאת עֹלַת חֹדֶשׁ בְּחָדְשׁוֹ לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: [במדבר כח, יד] י) אֶרֶץ אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה: [דברים יא, יב]

עין משפט נר מצוה

לד א מיי' פ"ד מהל' קדוש החדש הלכה יג סמג עשין מו:
לה ב מיי' שם הלכה ח סמג שם:
לו ג ד מיי' שם הל' יד:
לז ה טוש"ע או"ח סי' תכט סעיף ג:
לח ו ז מיי' פ"ד מהל' שקלים הל' יא סמג עשין מה:
לט ח מיי' פ"ח מהל' כלי המקדש הל' ז:

רבינו חננאל

באחד בניסן ר"ה לחדשים כו'. מנ"ל דכתיב ראשון הוא לכם לחדשי השנה. ונדחה. ופירש רב חסדא ונדחו דבריו. ואמר רבינא דבר זה אינו מפורש בתורה אבל מפורש הוא בדברי קבלה. ביום עשרים וארבעה לעשתי עשר חדש שבט וגו'. ואסיקנא ומתניתין דלא קתני לחדשים לא פליג אלא בשנים קא מיירי בחדשים לא קא מיירי: **ולעיבורין אוקימנא להפסקת עיבורין.** כלומר כיון שהגיע ניסן נפסק עבור משנה זו. כדתנן הן העידו שמעברין את השנה כל אדר שהיו אומרים עד הפורים. ואם נשלם אדר ולא עיברוה נפסק העיבור ושוב אין מעברין שנה זו. ותנא דידן בהתחלת השנים מיירי בהפסקת עיבור מזו השנה לא מיירי: **ולתרומת שקלים** פירוש, בשלשה פרקים בשנה תורמין את הלשכה. ובג' קופות של ג' ג' סאין היו תורמין הלשכה. והתרומה הראשונה של תרומת שקלים היתה באחד בניסן כר' טבי דאמר קרא זאת עולת חדש בחדשו לחדשי השנה. חדש והבא קרבן מתרומה חדשה. וכתיב ביה בניסן ראשון הוא לכם לחדשי השנה. וגמר שנה שנה מניסן. וכי הא דתניא קרבנות הצבור הבאות באחד בניסן מצוה להביא מן החדש. ואם הביא מן הישן יצא אלא שחיסר [מצוה] ויחיד שהתנדב משלו כשרין ובלבד שימסרם לצבור: **ותנא דידן** כיון דקתני אם הביא יצא לא פסיקא ליה: **וי"א** אף לשכירות בתים ראש השנה ניסן.

גליון הש"ס

תוס' ד"ה שמא וכו' ליכא למיחש כולי האי. עיין יומא לה ע"ב תוס' ד"ה נימוס:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א) רש"י ד"ה עיבורין מניסן מנינן כו' **ולעיין בצרכי עיבור** השנה בניסן כ"ל:

משנת ראשונים

באחד בניסן ראש השנה לחדשים. כתיב בראשון ובראש השנה ויום הכפורים כתיב בחודש השביעי ואם לא ידענו איזה חודש ראש לחדשים אין אחד מן המועדות ידוע, וזה עיקר. **[הרשב"א] מידי רוב אסיק כתיב.** ואף על גב דהא שבקינן לעיל לקרא דהחודש הזה משום קושיא זו דמידי רוב כתיב והשתא הדרינן לה י"ל דלאו גבי הדדי אתמור אף על גב דבגמרא מסדר להו זו אחר זו. **[תוספות הרא"ש] ואף על פי כן אין מעברין אלא אדר.** משום דבעינן שיהא תשרי שביעי כדכ' בחדש השביעי באחד לחדש, וטבת נמי בעינן שיהא עשירי כדכ' בחדש העשירי הוא חדש טבת, ושבט נמי לא דכתיב בחדש שנים עשר הוא חדש אדר, אי נמי דומיא דחדש מה חדש מעברין אותו באחד ממנוייו דהיינו יום אף שנה באחד ממנוייו דהיינו חדש, ומה חדש מעברין אותו ביום אחרון אף שנה בחדש אחרון, אי נמי משום דבחדש הסמוך לניסן איפשר לעמוד על האביב ופירות האילן. האידנא ותנא דידן בהתחלה קמיירי בהפסקה לא קמיירי: ולתרומת שקלים: מנלן א"ר יאשיה אמר קרא [ט] זאת עולת חדש בחדשו לחדשי השנה [י] אמרה תורה חדש והבא קרבן מתרומה חדשה וגמרי שנה מניסן דכתיב [א] ראשון הוא לכם לחדשי השנה ולגמור שנה שנה מתשרי דכתיב [י] מראשית השנה דנין [יא] שנה שיש עמה חדשים משנה שיש עמה חדשים ואין דנין שנה שיש עמה חדשים משנה שאין עמה חדשים [יב] אמר רב יהודה אמר שמואל קרבנות צבור הבאין באחד בניסן מצוה להביא מן החדש [יג] ואם הביא מן הישן יצא אלא שחיסר מצוה תנ"ה [יד] קרבנות צבור הבאין באחד בניסן מצוה להביא מן החדש ואם הביא מן הישן יצא אלא שחיסר מצוה [טו] ויחיד שהתנדב משלו כשרין בלבד [טז] שימסרם לצבור [יז] פשיטא מהו דתימא ליחוש שמא לא

דצריכא עיבור עבורה **[יד רמ"ה, סנהדרין יב:]**

בעל מום. שנולד בתמום ועומד ליפחת בתוך, מיום שנולד הוה רחוי לכך, ומונין לו משנולד: **מי מצי אביל ליה.** ביום שנולד, דלמא נפל הוה ואין שחיטה מטהרתו עד שיהה שמונה ימים דשוב נפק ליה מכלל נפל, דתניא (שבת ד' קלה:) רשב"ג אומר כל שהה שלשים יום בחלם חינו נפל ובהמה שמונה ימים: **לחדשים.** למנין חדשי השנה: **לעיבורין.** קח ס"ל ליפב ג"ד ולעיין אם השנה הגאה צריכה להתעבר: **ולתרומת שקלים.** (ו) להקריב רחשון קרבנות הלקוחים מתרומת קופות של שקלי שנה זו: **אף לשבירות בתים.** המשכיר בית לחבירו ואמר לשנה זו כלתה שנתו בחחד בניסן, ואפי' לא דר בו אלא חדש אחד: החדש הזה לכם. ומנלן דניסן [ב] דכתיב ויקחו להם שה לפסח וכתיב קרא אחרינא שהפסח בחדש האביב איזהו חדש שיש בו אביב הוי אומר זה ניסן וקרי ליה ראשון ואימא אייר בעינא אביב [ג] וליכא ואימא אדר בעינא רוב אביב וליכא מידי רוב אביב כתיב אלא אמר רב חסדא מהכא [ד] אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי באספכם את תבואת הארץ איזהו חדש שיש בו אסיפה הוי אומר זה תשרי וקא קרי ליה שביעי ואימא מרחשון ומאי שביעי שביעי לאייר בעינא אסיף וליכא ואימא אלול ומאי שביעי שביעי לאדר בעינא רוב אסיף וליכא מידי רוב אסיף כתיב אלא אמר רבינא דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו מדברי קבלה למדנו [ה] ביום עשרים וארבעה לעשתי עשר חדש הוא חדש שבט רבה בר עולא אמר מהכא [ו] ותלקח אסתר אל המלך אחשורוש אל בית מלכותו בחדש העשירי הוא חדש טבת רב כהנא אמר מהכא [ז] בארבעה לחדש התשיעי בכסלו רב אחא בר יעקב אמר מהכא [ח] ויקראו סופרי המלך בעת ההיא בחדש השלישי הוא חדש סיון רב אשי אמר מהכא [ט] הפיל פור הוא הגורל לפני המן מיום ליום ומחדש לחדש שנים עשר הוא חדש אדר ואיבעית אימא מהכא [י] בחדש הראשון הוא חדש ניסן וכולהו מאי טעמא לא אמרי מהאי דלמא מאי ראשון ראשון למילתיה ותנא דידן בשנים קמיירי בחדשים לא קמיירי: ולעיבורין: לעיבורין מנינן מנינן והתניא [יא] אין מעברין השנה לפני ר"ה ואם עיברוה אינה מעוברת אבל מפני הדחק מעברין אותה אחר ר"ה מיד [ב] ואעפ"כ אין מעברין אלא אדר אמר רב נחמן בר יצחק מאי עיבורין [ג] הפסקת עיבורין דתנן [ג] הן העידו [ד] שמעברין השנה כל אדר שהיו אומרים עד הפורים מ"ט דמאן דאמר עד הפורים כיון דאמר מר [ד] [ה] שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום אתי לזלזולי בחמץ ואידך מידע ידיע דשתא מעברתא בחושבנא תליא מלתא וסברי חושבנא הוא דלא סליק להו לרבנן עד האידנא ותנא דידן בהתחלה קמיירי בהפסקה לא קמיירי: ולתרומת שקלים: מנלן א"ר יאשיה אמר קרא [ט] זאת עולת חדש בחדשו לחדשי השנה [י] אמרה תורה חדש והבא קרבן מתרומה חדשה וגמרי שנה מניסן דכתיב [א] ראשון הוא לכם לחדשי השנה ולגמור שנה שנה מתשרי דכתיב [י] מראשית השנה דנין [יא] שנה שיש עמה חדשים משנה שיש עמה חדשים ואין דנין שנה שיש עמה חדשים משנה שאין עמה חדשים [יב] אמר רב יהודה אמר שמואל קרבנות צבור הבאין באחד בניסן מצוה להביא מן החדש [יג] ואם הביא מן הישן יצא אלא שחיסר מצוה תנ"ה [יד] קרבנות צבור הבאין באחד בניסן מצוה להביא מן החדש ואם הביא מן הישן יצא אלא שחיסר מצוה [טו] ויחיד שהתנדב משלו כשרין בלבד [טז] שימסרם לצבור [יז] פשיטא מהו דתימא ליחוש שמא לא

הא בבעל מום. בעל מום מעיקרו לחם ונעשה בעל מום כיון דלא חזי למכילה מוכיס לו משעת הרנאה ואין לדקדק מכאן שיהיה שייך בל תאחר בתחילה לכהן לענין להאכילו [טו] בתוך שנתו לגריך כדאיתא בפרק [עד כמה] (בכורות דף כו:):

מדברי קבלה למדנו. לא מצי למילף מכאן [טז] מיניהו בלו חם לא נאמר שהיתה קבלה בידם אלא שמות החדשים זה אחר זה והכי אמר בירושלמי [יז] שמות החדשים עלו בידם מבבל בראשונה בירח הניתנים שבו נולדו אבות בירח בול שבו [יח] בל העולם נובל והארץ עשויה בולות בולות שבו בולים [יט] לבהמה בבתיהם בירח זיו שבו זיו המילנות מכאן ומילך ויהי בחדש ניסן שנת עשרים ויהי בחדש בסלו שנת עשרים ויהי בחדש העשירי הוא חדש טבת:

בשנים קא מיירי. וקשיא להא קא אמר לרגליס ואמר לעיל [כ] כיון שעברה עליו שנה בלא רגליס ורגליס בלא שנה י"ל מכל מקום בחדשים לא קא מיירי:

הם העידו. משנה היא בעדיות (פ"ז משנה ז) ופ"ק דסנהדרין (ד' יב: ושם) גבי עברוה [כ] ביום ל' של אדר דאמר רב נחמן מעובר וקדוש ומקשי ליה רבא מבדי מפורים לפסח תלתין יומין הוי ומפורים דרשינן בהלכות הפסח וכי מטי ריש ירחא ומרחקי להו אתי לזלזולי ה"ל מאי לאקשויי אמתניתין דעדיות:

בהפסקה לא קא מיירי. לקמן (ד' יב.) (כ) גבי אחד בתשרי ר"ה לירקות ולא קתני לנדריס בדקתני בגריימת משום דמתניתין בהפסקה לא קא מיירי:

מראשית השנה. לקמן (ד' ח.) אמרינן דזה תשרי:

שמא לא ימסרם יפה יפה. פלוגתא דתנאי היא בפרק הבית והעליה (ב"מ ד' קיח.) גבי שומרי ספיחים בשביעית אי מתנדב [כא] שומר חנם וקנה תימה דפרין הכא פשיטא בעלמא דהויא פלוגתא דתנאי ושמא יש לחלק דהכא [כב] ליכא למיחש כולי האי כמו בשומר:

יפה

למדים מדברי הברייתא, שאין מעברים קודם ראש השנה, ואין יכולים בית דין לישב באחד בניסן ולקבוע אם לעבר את השנה, וקשה אם כן, לענין מה אמרה הברייתא שאחד בניסן ראש השנה לעיבורים.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, מַאי** - מהו שנאמר בברייתא שאחד בניסן ראש השנה ל'**עִיבּוּרִין**', היינו ל'**הַפְסָקַת עִיבּוּרִין**', כלומר, שאין מתחיל אז איזה ענין או דין הנוגעים לעיבור, אלא מפסיק אז איזה ענין, דהיינו, שעד לסוף חודש אדר, יכולים בית דין לעבר את השנה ולומר שהחודש הבא יהיה אדר שני, ומשהגיע אחד בניסן, פסקה שנה שעברה מלהיות מעוברת עוד, כלומר, אינה יכולה עוד להתעבר, כיון שאין יכולים לשנות את חודש ניסן שיהיה אדר שנילא. ונמצא שאחד בניסן הוא 'ראש השנה לעיבורים', שממנו ואילך מתחילה שנה אחרת לענין עיבור השנהלב. ומביאה הגמרא מקור לדין זה, שעד שמגיע אחד בניסן של אותה שנה אפשר לעבר, **דְּתָנַן** - ששנינו במשנה (עדיות פ"ו מ"ז), על רבי יהושע ורבי פפייס, **הֵן הֵעִידוּ שֶׁמְּעַבְּרִין הַשָּׁנָה כָּל אֲדָר**, שאם ראו בית דין אחר הפורים שצריכים לעבר את השנה, מעברים, ולהוציא מדברי חכמים **שֶׁהָיוּ אוֹמְרִים**, שמעברים את השנה רק **עַד הַפּוּרִים**, אבל לאחר מכן אין מעברים. והתנא בברייתא הולך בשיטת רבי יהושע ורבי פפייס, שמעברים עד סוף אדר.

הגמרא מבארת את דברי התנאים במשנה בעדיות:

מבררת הגמרא, **מַאי טַעְמָא דְּמַאן דְּאָמַר** - מהו הטעם של חכמים שסוברים שמעברים את השנה רק **עַד הַפּוּרִים**לג. מבארת הגמרא, **כֵּיוָן דְּאָמַר מַר** - כיון ששנינו בברייתא, **שׁוֹאֲלִין בְּהִלְכוֹת הַפֶּסַח קוֹדֶם לַפֶּסַח שְׁלֹשִׁים יוֹם, אָתֵי לְזַלְזוֹלֵי** - יבואו לזלזל ולהיכשל **בְּאִיסּוּר חָמֵץ**, שלפי שכבר מפורים התחילו הדרשנים לדרוש ברבים הלכות הפסח, והודיעו לשומעיהם שלסוף שלשים יום [-מזמן שהחלו לדרוש, בחמשה עשר באדר] צריכים לעשות הפסח, כבר התקבל הדבר אצלם, שיש לקיים אז את חג הפסח. ואם לאחר מכן יקבעו בית דין שהשנה מעוברת, וישלחו שלוחים להודיע שנדחה חג הפסח לחודש שאחריו, כיון שכבר קיבלו את דברי הדרשנים, עלולים הם שלא לקבל דברי השלוחים, ויקיימו הפסח כפי שקיבלו מן הדרשנים, ובזמן הנכון של הפסח לא יקיימוהו שנית, ונמצאו אוכלים חמץ בפסח. ולכן אין מעברים אלא עד הפורים, קודם לזמן שמתחילים הדרשנים לדרוש בהלכות הפסח.

וְאִידָךְ - ורבי יהושע ורבי פפייס שסוברים שמעברים אחר הפורים, ואינם חוששים לחשש זה, סוברים, **מֵידַע יְדִיעַ** - יודעים המון העם, **דְּשַׁתָּא מְעַבַּרְתָּא, בְּחוּשְׁבָּנָא תַּלְיָא מִלְּתָא** - שעיבור השנה, לפי חשבון תלוי הדבר, שהקיץ והחורף תלויים בתקופת החמה, וכשרבים ימות החמה על ימות הלבנה יותר מדאי, מתאחר האביב להגיע אחר הפסחלה, וצריכים חכמים לישב ולחשב היטב חשבון התקופות בשביל לדעת האם לעבר את השנה, **וְסָבְרִי, חוּשְׁבָּנָא הוּא דְּלָא סָלְיק לְהוּ לְרַבָּנָן עַד הָאִידָּנָא** - וכשיבואו אליהם שלוחי בית הדין להודיעם שהתעברה השנה יבינו ויאמרו, מה שלא הודיעונו עד עתה שמעוברת השנה, ומחמת כן כבר הודיעו לנו הדרשנים שיש לקיים את הפסח לסוף שלשים, אין זה אלא משום שעד עתה לא עלה ביד חכמים לחשב חשבון התקופות, ורק עתה חישבו בית דין וקבעו שמעוברת השנה, ויקבלו דברי השלוחים, ויקיימו את הפסח במועדו הנכון.

הגמרא חוזרת לתחילת הענין, שאחד בניסן הוא ראש השנה לעיבורים, ומבארת מדוע התנא במשנה (לעיל ג.) לא הזכיר זאת:

וְתַנָּא דִּידָן - והתנא במשנתנו שאינו מזכיר ראש השנה לעיבורים, **בְּהַתְחָלָה קָמַיְירִי** - עוסק הוא בראשי שנים שהם תחילת איזה ענין [וכגון ראש השנה למלכים, שמשם ואילך מונים שנה חדשה למלך], אבל **בְּהַפְסָקָה לָא קָמַיְירִי** - אין הוא עוסק בראשי שנים שהדין היוצא מהם נוגע להפסקה, וראש השנה לעיבורים הוא לענין זה שמפסיקים לעבר את השנה ממנו ואילך.

★

עוד שנינו בברייתא לעיל לגבי ראשי שנים שבאחד בניסן 'וְלִתְרוּמַת שְׁקָלִים'. הגמרא מביאה מקור לכך:

מבררת הגמרא, **מְנָלָן** - מנין לנו דין זה, שאחד בניסן הוא ראש השנה לתרומת שקלים, שבו מתחילים להקריב הקרבנות משקלי קופות התרומה של אותה שנה. עונה הגמרא, **אָמַר רַבִּי יאשִׁיָּה, אָמַר קְרָא** - נאמר בפסוק בסיכום ציווי הקרבת הקרבנות בראשי חדשים 'זֹאת עֹלַת חֹדֶשׁ בְּחָדְשׁוֹ לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה' (במדבר כח יד), ויש מן התיבות בלשון 'חדש' שמיותרות הנ"לי, אלא כך **אָמְרָה הַתּוֹרָה, חַדֵּשׁ וְהָבֵא קָרְבָּן מְתֻרוּמָה חֲדָשָׁה**, כלומר, יש לך חודש שאתה צריך לחדשו בהבאת עולות של תמידים ומוספים מתרומה חדשה, משקלי הציבור שנתרמו לאותה שנה, **וְאֵיזֶה חודש הוא זה, גָּמְרֵי** - למדים אנו 'שָׁנָה' 'שָׁנָה' בגזירה שוה **מִנִּיסָן, דִּכְתִיב** (שמות יג ג) לגבי חודש ניסן 'רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה', וכאן נאמר 'זֹאת עֹלַת חֹדֶשׁ בְּחָדְשׁוֹ לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה', מכאן שבאחד בניסן יש לחדש הקרבת קרבנות ציבור מן התרומה החדשה שבקופות.

את השנה אחת לזמן, היה יוצא פסח פעמים בחורף ופעמים בקיץ, ולכך נאמר (דברים טז א) 'שמור את חודש האביב', שמור שיהיה הפסח באביב. רמב"ם (קידוש החודש פ"ד ה"ח). ובטעם הדבר שמעברים את חודש אדר דווקא, כתב רש"י (ד"ה ומעפ"כ), לפי שדורשים 'שמור את חודש האביב', שאת החודש הסמוך לאביב יש לעבר, כדי שיבוא אביב בזמנו, והחודש הסמוך לאביב הוא אדר. ומבואר בהמפרש על הרמב"ם (שם), שהוא ענין שבמציאות, שאם היו מעברים איזה חודש קודם לאדר, פעמים שהתבואה ממהרת להתבשל, ושוב מתברר שלא היה צורך בעיבור, ולכך עושים העיבור סמוך לניסן, שיודעים אז אם צריך לעבר, וכך תמיד יוצא פסח בזמן האביב. והתוספות בסנהדרין (יג. ד"ה מין) כתבו, שלפי שנאמר (משלי ג ז) 'לחודש שנים עשר הוא חודש אדר', אם יעברו חודש אחר, לא יהיה חודש אדר החודש השנים עשר, אלא החודש השלושה עשר, אבל אם מעברים את אדר, לעולם החודש השנים עשר הוא חודש אדר. וכתב הטורי אבן (ד"ה ומעפ"כ) שאין די בטעמים אלו, אלא עיקר הדבר מבואר במכילתא (נזיקין מס' דפסחא פ"ג), שאמר רבי נתן, 'שמור את חודש האביב' עבר את החודש הסמוך לאביב. וכמה מעברים, לפי שהוא אומר 'שמור את חודש', מכאן אתה למד, שמעברים את השנה ומוסיפים לה חודש. וסברא היא, שכיון שחודש מתעבר ושנה מתעברת, מה חודש אתה מוסיף לו אחד ממנוייו, דהיינו יום אחד שנמנה בתוך החודש, כך בשנה אתה מוסיף לה אחד ממנוייה, דהיינו חודש. ועוד נאמר שם, מה חודש מתעבר בסופו, כלומר, שמוסיפים יום אחד בסוף החודש, אף שנה מתעברת בסופה, שמוסיפים חודש לסוף השנה, ולכן אין מעברים אלא חודש אדר.

לא. ואף ביום השלשים באדר לא יעברו, כיון שראוי הוא להיות האחד בניסן, ובניסן כבר אין מעברים, אולם אם עיברו, מעוברת השנה בדיעבד. גמרא (סנהדרין יג:). ואם באו עדים שראו את הלבנה אחר שכבר עיברו את השנה, מקדשים את החודש [שאותו יום אינו יום השלשים של החודש הקודם, אלא היום הראשון בחודש הבא], ונעשה אותו היום, האחד בחודש אדר שני. אבל אם באו העדים קודם שעיברו את השנה, נעשה אותו יום האחד בחודש ניסן, ושוב אין מעוברת השנה [אף בדיעבד]. רמב"ם (קידוש החודש פ"ד ה"ז).

לב. כלומר, שהוא אכן 'ראש השנה לעיבורים', אלא שבפשטות הבינה הגמרא, שראש השנה משמעו, שממנו ואילך מתחיל איזה ענין, ומסיקה שאין זה לענין תחילת העיבור אלא להפסקתו, ולגבי זה הרי הוא ראש השנה, שמתחילה שנה אחרת לענין זה, וכפי שמשמע מדברי רש"י (ד"ה הפסקה).

לג. שלענין שאין מעברים מאחד בניסן פשוט הטעם, כפי שכתב רש"י (ד"ה הפסקה), שאין רשאים בית דין לעשות את חודש ניסן לאדר, ואין מעברים אלא חודש אדר, ונזקקת הגמרא לברר, מדוע אין מעברים אחר הפורים.

לד. כן פירש רש"י (ד"ה אמי), שהכוונה על דרשות ברבים. והריטב"א (ד"ה שולין) הוכיח מדברי התוספתא (מגילה פ"ג ה"ג), שאין זה דרשות שברבים [שהם רק בפסח עצמו], אלא רק שאלות בהלכות פסח שהיו באים לשאול בבית הועד, ומכל מקום, כיון שמתחילים בני אדם לשאול משלשים יום קודם הפסח, ומתחילים לעסוק בצרכי החג, כאשר יבואו שלוחי בית דין להודיעם שעיברו את השנה, לא יקבלו דבריהם. ובפסחים (ו.) ובכורות (נח.) הגירסא היא 'שואלין ודורשין בהלכות הפסח', ובסנהדרין (יג.) הגירסא היא 'שואלין' בלבד. וראה ביאור הלכה (סי' תכט ס"ו ד"ה שולין) שהבין בדברי רש"י, שגם היו דורשים ברבים, וגם היו נושאים ונותנים בהלכות הפסח. אמנם הרי"ף גורס גם בפסחים 'שואלין' בלבד, ופירש שם הר"ן (ד"ה דתניא), שמשמעות הדבר, שאם באו שני תלמידים לשאול, האחד שואל בהלכות פסח, והאחר שואל בענין אחר, זה ששואל בהלכות פסח נחשב 'שואל כענין', כיון שהוא שלשים יום קודם חג הפסח, ויש להקדים לענות לו על שאלתו, על פי האמור בתוספתא בסנהדרין (פ"ז ה"ה). ובביאור הלכה (שם) מבאר השיטות באריכות.

לה. רש"י (סנהדרין יג: ד"ה נמוסגנא).

לו. על פי ההגהות וציונים ברש"י (ד"ה נמדקמן) ורש"י במגילה (כט: ד"ה מודעם).

בעל מום. שנולד במומו ועומד ליקחט בחוץ, מיום שנולד הוא לאוי לכך, ומונין לו משנולד: **מי מצי אכיל ליה.** ביום שנולד, דלמא נפל הוה ואין שחיטה מטהרתו עד שיהא שמונה ימים דשוב נפק ליה מכלל נפל, דתניא (שבת ד' קלה:) רשב"ג אומר כל שהיה שלשים יום בחזקת שהוא שמונה ימים: **לחדשים.** למנין חדשי השנה: **לעיבורין.** קמ"ל ליבב"ג ולעיין אם השנה הבאה צריכה להתעבר: **ולתרומת שקלים.** (ג) להקריב משון קרבנות הלקוחים מתרומת קופות של שקלי שנה זו: **אף לשבירות בתים.** המשכיר בית לחבירו ואמר לשנה זו כלתה שנתו בחד בניסן, ואפי' לא דר בו אלא חדש אחד: **החדש הזה לכם.** ומנלן דניסן [ד] דכתיב ויקחו להם שה לפסח וכתיב קרא אחרינא שהפסח בחדש האביב היום בו אביב, שהתבואה בכירה בו להיות מבושלת בגמר ניסן: **בעינא אביב וליכא.** שכבר נגמרה מניסן, ואי איכא זרעא אפילה אין זה נכיר אלא אפיל: **ואימא אדר.** לאיכא זרעא מרפא המתבכר מאדר: **רוב אביב.** שיהו רוב תבואות מתבכרות בו: **שיש בו אפיפה.** שמכניסין בו פירות לבית מפני הגשמים, וכל הקיץ הן עשויות גדישין לייבש: **ראשון למילתיה.** למעשה המן: **ותנא דידן.** אלא תנא דמתני' ר"ה לחדשים: **עיבורים מניסן מנינן.** בתמיה, וכי רשחין ב"ד ליבב ולעיין בזוכי עיבור [א] ר"ה בניסן: **אין מעברין.** אין מעיינין בזוכי עבור [ה] להודיע לגולה שעיברו ב"ד את השנה, אלא יושבת הדבר עד אחר הפסח: **אבל מפני הדחק.** שמפחדין שלא יגזרו שכניסי מליבב ב"ד, או שצריך הגשיא לחנך המלך ואין מעברין את"כ ירלה נשיא כדאמר בסנהדרין (דף יח.): **ואעפ"כ אין מעברין אלא אדר.** אין מוסיפין חדש על השנה אלא אחר, דכתיב שמור את חדש האביב והסמוך לאביב עבר שיבא אביב בזמנו: **הפסקת עיבורין.** שכיון שקדשו את החדש לפסח ניסן הפסקה שנה שעברה מלהיות מעוברת עוד, שאין רשאין לעשות ניסן אחר, שכבר נכנסה שנה אחרת לענין עיבור: **הם העידו.** רבי יהושע ור' פנחס, **שמעברים את השנה כל אדר,** אם רצו ב"ד ליאחר הפורים שהשנה צריכה להתעבר מעברין אותה: **שהיו אומרים עד הפורים.** לפי שהיו חכמים אומרים שאין מעברין את"כ ומיחשבו בדבר לפני הפורים, לכך הזקקו לעדות זו: **אתי לזלזולי בחמץ.** שכבר מן הפורים ואילך התחילו הדרשנים לדרוש בדברים בהלכו' הפסח הזקקו [ו] הסומעים לעשות פסח לסוף ל' יום, ואם יעברו ב"ד את השנה לא יתקבלו דברי שלוחי ב"ד לשומעין לדחות את הפסח, שכבר שמעו מן הדרשני': **בהפסקי לא קא מיירי.** בדרשני שאין להפסקה לא קא מיירי: **חדש בחדשו לחדשי.** מדשי ימירא [ז] לדרשה: יפה

הא בבעל מום. בעל מום מעיקרו לחם ונעשה בעל מום כיון דלא חזי למכילה מוכיס לו משעת הרצחה ואין לדקדק מכאן שיהיה שייך בו תחבר בתיבה לכהן לעניין להחכילו [ח] בחוך שנתו לגריך כדחיתא פרק [עד כמה] (בכורות דף כו:):

מדברי קבלה למדנו. לא מצי למילף מכאן [ט] מיניהו כלל אם לא נאמר שהיתה קבלה בידם סדר שמות החדשים זה אחר זה והכי אמר בירושלמי [י] שמות החדשים עלו בידם מבבל ברשומה בירח החיתניס שבו נולדו אבות בירח בול שבו [יא] כל העולם נובל והארץ עשויה בולות בולות שבו בולים [יב] לבהמה בבחיסם בירח זיו שבו זיו החילונות מכאן ומילך ויהי בחדש ניסן שנת עשרים ויהי בחדש כסלו שנת עשרים בחדש העשירי הוא חדש טבת:

בשנים קא מיירי. וקשיא להא קא אמר לרגליס ואמר לעיל [כ] כיון שעברה עליו שנה גלח רגליס ורגליס גלח שנה י"ל מכל מקום בחדשים לא קא מיירי:

הם העידו. משנה היא בעדיות (פ"ז משנה ז) ופ"ק דסנהדרין (ד' יב: ושם) גבי עברוה [ט] ביום ל' של חדר דאמר רב נחמן מעובר וקדוש ומקשי ליה רבא מכדי מפורים לפסח תלתין יומין הוי ומפורים דרשינן בהלכות הפסח וכי מטי ריש ירחא ומרחקי להו אחי לזלזולי ב"ש ב"ה לאקשויי אמתניתין דעדיות:

בהפסקה לא קא מיירי. לקמן (ד' יב.) (ג) גבי אחד בחשרי ר"ה לירקות ולא קאני לנדריס כדקאמי בברייתא מסוס דמתניתין בהפסקה לא קא מיירי:

מראשית השנה. לקמן (ד' ח.) אמרינן דזה תשרי:

שמא לא ימסרם יפה יפה. פלוגתא דתנאי היא בסוף פרק הבית והעליה (ב"מ ד' קיח.) גבי שומרי ספיחים בשביעית אי מתנדב [מ] שומר חנם וקנה תימה לפרוך הכא פשיטא להא דאמרי בפלוגתא דתנאי דהויא פלוגתא דתנאי ושמא יש לחלק דהכא [ס] ליכא למיחש כולי האי כמו בשומר:

בחודש השביעי ואם לא ידענו איזה חודש ראש לחדשים אין אחד מן המועדות ידוע, וזה עיקר. **[הרשב"א] מידי רוב אפיפ כתיב.** ואף על גב דהא שבקינן לעיל לקרא דהחודש הזה משום קושיא זו דמידי רוב כתיב והשתא הדרינן לה י"ל דלאו גבי הדדי אתמור אף על גב דבגמרא מסדר להו זו אחר זו. **[תוספות הרא"ש] ואף על פי כן אין מעברין אלא אדר.** משום דבעינן שיהא תשרי שביעי כדכ' בחודש השביעי באחד לחדש, וטבת נמי בעינן שיהא עשירי כדכ' בחדש העשירי הוא חדש טבת, ושבט נמי לא דכתיב בחדש שנים עשר הוא חדש אדר, אי נמי דומיא דחדש מה חדש מעברין אותו באחד ממנוייו דהיינו יום אף שנה באחד ממנוייו דהיינו חדש, ומה חדש מעברין אותו ביום אחרון אף שנה בחדש אחרון, אי נמי משום דבחדש הסמוך לניסן איפשר לעמוד על האביב ופירות האילן. האידנא ותנא דידן בהתחלה קמיירי בהפסקה לא קמיירי: ולתרומת שקלים: מנלן א"ר יאשיה אמר קרא [ס] זאת עולת חדש בחדשו לחדשי השנה [ע] אמרה תורה חדש והבא קרבן מתרומה חדשה וגמרי שנה מניסן דכתיב [א] ראשון הוא לכם לחדשי השנה ולגמור שנה שנה מתשרי דכתיב [ק] מראשית השנה דנין [ר] שנה שיש עמה חדשים משנה שיש עמה חדשים ואין דנין שנה שיש עמה חדשים משנה שאין עמה חדשים [ש] אמר רב יהודה אמר שמואל קרבנות צבור הבאין באחד בניסן מצוה להביא מן החדש [ת] ואם הביא מן הישן יצא אלא שחיסר מצוה תנ"ה [ת"ת] קרבנות צבור הבאין באחד בניסן מצוה להביא מן החדש ואם הביא מן הישן יצא אלא שחיסר מצוה [ח] ויחיד שהתנדב משלו כשרין בלבד [ג] שימסרם לצבור [ט] פשיטא מהו דתימא ליחוש שמא לא

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) תוספתא פ"א ה"א, ב) [סנהדרין יב. תוספ' סנ פ"ב], ג) סנהדרין פו. עדיות פרק ז מ"ז, ד) פסחים ו. מגילה כט: סנהדרין יב: [ע"ז ה. תוספ' מגילה פ"ג בכורות נמ.], ה) יומא סה: מגילה כט: ע"ש, ו) [נקמן מ: ט:], ז) יומא סה:, ח) [תוספתא פרק ג'], ט) [יומא לה: ב"מ קיח.], י) דפרקין ה"ב, כ) ו ע"ב.

הגהות הב"ח

(ג) רש"י ד"ה ולתרומת שקלים. ראשון להקריב קרבנות הלקוחים מתרומת שלש קופות: (ד) תוס' ד"ה בהפסקה כו' נקמן גבי אחד. נ"ב נראה דקאמי להו אמתי [לא פריך הש"ס גבי] לירקות ולנדרים בברייתא לקמן דף [ומנא דידן אמתי לא תניא נדרים אלא] דס"ל לתלמודא תנא ושייר אם כן הכא נמי לא הוי ליה למימר בהפסקה לא קמיירי אלא דמני ושייר [והא קאמרי לקמן נמי שמן מחירוסא] להכא בהפסקה לא קמיירי:

הגהות וציונים

ג] כת"י שמור, ועיין ביאורו בחי' הריטב"א: ד] מכאן עד "ואיבעית אימא מהכא" ליתא בכת"י (ועי' מהרש"א, ריטב"א, תוס' הרא"ש): ה] בכת"י ור"ח ובלבד: ו] אהח"ש להוסיף הוא (באה"מ): ז] צ"ל עיבור (רש"ש, וכ"ה בדפו"י): ח] צ"ל והזקיקו (ויקאי אדרשנים, באה"מ): ט] דפו"י חדשים יתירי לדרשה (ועי' ליקוטי רש"י מיומא ומגילה): י] בתוס' הרא"ש לאובלו בתוך שנתו קאמר כדאיתא: יא] תיבת "מכאן" מיותר, וכן ליתא בתוס' הרא"ש: יב] לפנינו בירושלמי שבו העלה נובל, וכך צ"ל בתוס' (ערוך לנר, עיי"ש): יג] לפנינו בירושלמי בולים, וכ"ה בתוס' הרא"ש, (ועי' ערוך לנר): יד] [צ"ל קידשו] (גליון): טו] יש להוסיף שיהיה שומר חנם (באה"מ). ולפנינו בב"מ שם מתנדב הוא ושומר חנם:

תורה אור השלם

א) הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בָּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: [שמות יב, ב - ג]

וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם: [שמות יב, ו]

ב) שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַיי אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה: [דברים טז, א] ג) אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג יְיָ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן: [ויקרא כג, לט] ד) בַּיּוֹם עֲשָׂרִים וְאַרְבָּעָה לְעַשְׂתֵּי עָשָׂר חֹדֶשׁ הוּא חֹדֶשׁ שְׁבָט בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לְדָרְיָוֶשׁ הָיָה דְבַר יְיָ אֶל זְכַרְיָה בֶּן בֶּרֶכְיָהוּ בֶּן עִדּוֹא הַנָּבִיא לֵאמֹר: [זכריה א, ז] ה) וַתִּלָּקַח אֶסְתֵּר אֶל הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ אֶל בֵּית מַלְכוּתוֹ בַּחֹדֶשׁ הָעֲשִׂירִי הוּא חֹדֶשׁ טֵבֵת בִּשְׁנַת שֶׁבַע לְמַלְכוּתוֹ: [אסתר ב, טז] ו) וַיְהִי בִּשְׁנַת אַרְבַּע לְדָרְיָוֶשׁ הַמֶּלֶךְ הָיָה דְבַר יְיָ אֶל זְכַרְיָה בְּאַרְבָּעָה לַחֹדֶשׁ הַתְּשִׁעִי בְּכִסְלֵו: [זכריה ז, א] ז) וַיִּקְרְאוּ סִפְרֵי הַמֶּלֶךְ בָּעֵת הַהִיא בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי הוּא חֹדֶשׁ סִיוָן בִּשְׁלוֹשָׁה וְעֶשְׂרִים בּוֹ וַיִּכָּתֵב כְּכָל אֲשֶׁר צִוָּה מָרְדֳּכַי אֶל הַיְּהוּדִים וְאֶל הָאֲחַשְׁדַּרְפְּנִים וְהַפַּחוֹת וְשָׂרֵי הַמְּדִינוֹת אֲשֶׁר מֵהֹדּוּ וְעַד כּוּשׁ שֶׁבַע וְעֶשְׂרִים וּמְאָה מְדִינָה מְדִינָה וּמְדִינָה כִּכְתָבָהּ וְעַם וָעַם כִּלְשׁוֹנוֹ וְאֶל הַיְּהוּדִים כִּכְתָבָם וְכִלְשׁוֹנָם: [אסתר ח, ט] ח) בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן הוּא חֹדֶשׁ נִיסָן בִּשְׁנַת שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה לַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הִפִּיל פּוּר הוּא הַגּוֹרָל לִפְנֵי הָמָן מִיּוֹם לְיוֹם וּמֵחֹדֶשׁ לְחֹדֶשׁ שְׁנֵים עָשָׂר הוּא חֹדֶשׁ אֲדָר: [אסתר ג, ז] ט) וְנִסְפְּיהֶם חֲצִי הַהִין יִהְיֶה לַפָּר וּשְׁלִישִׁת הַהִין לָאַיִל וּרְבִיעִת הַהִין לַכֶּבֶשׂ יַיִן זֹאת עֹלַת חֹדֶשׁ בְּחָדְשׁוֹ לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: [במדבר כח, יד] י) אָרֹן אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה: [דברים יא, יב]

עין משפט נר מצוה

לד א מיי' פ"ד מהל' קדוש החדש הלכה יג סמג עשין מו:

לה ב מיי' שם הלכה ח סמג שם:

לו ג ד מיי' שם הל' יד:

לז ה טוש"ע או"ח סי' תכט סעיף ג:

לח ו ז מיי' פ"ד מהל' שקלים הל' יא סמג עשין מה:

לט ח מיי' פ"ח מהל' כלי המקדש הל' ז:

רבינו חננאל

באחד בניסן ר"ה לחדשים כו'. מנ"ל דכתיב ראשון הוא לכם לחדשי השנה. ונדחה. ופירש רב חסדא ונדחו דבריו. ואמר רבינא דבר זה אינו מפורש בתורה אבל מפורש הוא בדברי קבלה. ביום עשרים וארבעה לעשתי עשר חדש שבט וגו'. ואסיקנא ומתניתין דלא קתני לחדשים לא פליג אלא בשנים קא מיירי בחדשים לא קא מיירי: **ולעיבורין אוקימנא להפסקת עיבורין.** כלומר כיון שהגיע ניסן נפסק עבור משנה זו. כדתנן הן העידו שמעברין את השנה כל אדר שהיו אומרים עד הפורים. ואם נשלם אדר ולא עיברוה נפסק העיבור ושוב אין מעברין שנה זו. ותנא דידן בהתחלת השנים מיירי בהפסקת עיבור מזו השנה לא מיירי: **ולתרומת שקלים** פירוש' בשלשה פרקים בשנה תורמין את הלשכה. ובג' קופות של ג' ג' סאין היו תורמין הלשכה. והתרומה הראשונה של תרומת שקלים היתה באחד בניסן כר' טבי דאמר קרא זאת עולת חדש בחדשו לחדשי השנה. חדש והבא קרבן מתרומה חדשה. וכתיב ביה בניסן ראשון הוא לכם לחדשי השנה. וגמר שנה שנה מניסן. וכי הא דתניא קרבנות הצבור הבאות באחד בניסן מצוה להביא מן החדש. ואם הביא מן הישן יצא אלא שחיסר [מצוה] ויחיד שהתנדב משלו כשרין ובלבד שימסרם לצבור: **ותנא דידן** כיון דקתני אם הביא יצא לא פסיקא ליה: **וי"א** אף לשכירות בתים ראש השנה ניסן.

גליון הש"ס

תוס' ד"ה שמא וכו' ליבא למיחש בולי האי. עיין יומא לה ע"ב תוס' ד"ה ניחום:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] רש"י ד"ה עיבורין מניסן מנינן כו' ולעיין בצרכי עיבור השנה בניסן כ"ל:

משנת ראשונים

באחד בניסן ראש השנה לחדשים. כתיב בראשון ובראש השנה ויום הכפורים כתיב

18/06/2018 אהח

שואלת הגמרא, **וְלִגְמוֹר** 'שָׁנָה' 'שָׁנָה' בגזירה שוה **מִתִּשְׁרֵי**, שגם בו נאמר 'שנה', **דִּכְתִיב** - שנאמר בפסוק (דברים יא יב) 'אֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בָּהּ **מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה** וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה', וראשית השנה היינו תשרי[לז], ונאמר שבאחד בתשרי צריך להתחיל להביא קרבנות ציבור מן התרומה החדשה. מיישבת הגמרא, **דְּנִין שָׁנָה שֶׁיֵּשׁ עִמָּהּ חֳדָשִׁים מִשָּׁנָה שֶׁיֵּשׁ עִמָּהּ חֳדָשִׁים**, כלומר, יש לנו ללמוד את הפסוק שמוזכרת בו שנה יחד עם חדשים, דהיינו 'לחדשי השנה' הרומז לשקלי הקופות, מן הפסוק שמוזכרת בו שנה עם חדשים, דהיינו 'לחדשי השנה' האמור לגבי חודש ניסן, **וְאֵין דָּנִין שָׁנָה שֶׁיֵּשׁ עִמָּהּ חֳדָשִׁים**, דהיינו 'לחדשי השנה' האמור בשקלי הקופות, **מִשָּׁנָה שֶׁאֵין עִמָּהּ חֳדָשִׁים**, דהיינו 'מראשית השנה' האמור על אחד בתשרי, שלא הוזכרו חדשים בפסוק.

הגמרא מוסיפה לבאר דין הבאת קרבנות מן התרומה החדשה:
אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר שְׁמוּאֵל, קָרְבְּנוֹת צִבּוּר הַבָּאִין בְּאֶחָד בְּנִיסָן [וממנו ואילך], **מִצְוָה לְהָבִיא מִן הֶחָדָשׁ** - מן התרומה החדשה, **וְאִם הֵבִיא מִן הַיָּשָׁן, יָצָא** ידי חובתו[לח], **אֶלָּא שֶׁחִיסַּר מִצְוָה** - שלא קיים המצוה הנלמדת לעיל מן הפסוק.

מביאה הגמרא ראיה לדבריו, **תַּנְיָא נַמִּי הָכִי** - שנינו כן בברייתא כדברי רב יהודה בשם שמואל, **קָרְבְּנוֹת צִבּוּר הַבָּאִין בְּאֶחָד בְּנִיסָן, מִצְוָה לְהָבִיא מִן הֶחָדָשׁ, וְאִם הֵבִיא מִן הַיָּשָׁן, יָצָא, אֶלָּא שֶׁחִיסַּר מִצְוָה**[לט].

ממשיכה הברייתא ואומרת, **וְיָחִיד שֶׁהִתְנַדֵּב מִשָּׁלּוֹ**, ממונו לקרבנות ציבור, **כְּשֵׁרִין** הקרבנות, **וּבְלֹבַד שֶׁיְּמַסְּרֵם לַצִּבּוּר**[מ].

מקשה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - הלא פשוט הוא דין זה, שאם מסרם לציבור כשרים הקרבנות, שהרי הם של ציבור, ומה חילוק יש בינם לשאר קרבנות שהם של ציבור, שגם הם באים משקלים שנמסרו לציבור על ידי יחידים. מתרצת הגמרא, **מַהוּ דְּתֵימָא** - שמא תאמר, בקרבן שמביא יחיד על מנת שיהיה של הציבור, יש לנו **לֵיחוּשׁ שֶׁמָּא**

18/06/2018 אהח

לז. **ולהלן** (ח.) דורשים מדברי הפסוק 'מראשית השנה עד אחרית השנה', שבתחילת השנה נדון מה יהיה בסופה, מכאן שבתחילת השנה הוא יום הדין, ונאמר עוד (תהלים פט ד) 'תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו', איזהו חג שהחודש מתכסה בו, כלומר, שהוא בתחילת החודש, שהלבנה בתחילת מולדה ואינה נראית, הרי זה אחד בתשרי, ונאמר לאחריו (פסוק ה) 'כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב', הרי שאחד בתשרי הוא ראשית השנה, שבו העולם נדון.

לח. **ואם** לא הגיעה עדיין התרומה החדשה, מקריבים לכתחילה משל הישנה. רמב"ם (קלים פ"ד ה"ט).

לט. **ואף** שהוא נלמד מן הכתובים, בעניני קדשים אין פוסלים הדינים האמורים בתורה עד שיאמר לך זאת הכתוב בלשון שהוא לעכב, כפי ששנינו במנחות (יט.). טורי אבן (ד"ה ומס).

מ. **כלומר**, אין די בכך שיקריבו משל היחיד בשביל הציבור, אלא צריך שיקרבו הקרבנות השייכים לציבור, וצריך היחיד למסור הקרבן על מנת שיהיה ממון הציבור. על פי הרמב"ם (כלי המקדש פ"ט ה"ז).

הא בבעל מום. בעל מום מעיקרו לתס ונעשה בעל מום כיון דלא חזי למכילה מוכיס לו משעת הרצאה ואין לדקדק מכאן שיהיה שייך בל תאחר בתיבה לכהן להעין להתכילו[ס] בתוך שנתו לעיל כדתיתא פרק [עד כמה] (בכורות דף כו:):

מדברי קבלה למדנו. לא תני למילף מכאן[ע] מיניהו בלל אס לא נאמר שהיתה קבלה בידם סדר שמות המדשים זה אחר זה והכי אמר בירושלמי[פ] שמות המדשים עלו בידם מבבל בראשונה בידם התיתנים שבו נולדו אבות בידם בול שבו[צ] בל העולם נובל והארץ עשויה בולות בולות שבו בולים[ק] לבהמה בבתיהם בידם זיו שבו זיו התילנות מכאן ואילך ויהי בחדש ניסן שנת עשרים ויהי בחדש בסלו שנת עשרים בחדש העשירי הוא חדש טבת:

בשנים קא מיירי. וקשיא להא קא אמר לרגליס ואמר לעיל[ר] בין שעברה עליו שנה בלא רגליס ורגליס בלא שנה י"ל מבל מקום בחדשים לא קא מיירי:

הם העידו. משנה היא בעדיות (פ"ז משנה ז) ופ"ק דסנהדרין (ד' יב: ושם) גבי עברוה[ש] ביום ל' של אדר דאמר רב נחמן מעובר וקדוש ומקשי ליה רבא מבדי מפורים לפסח תלתין יומין הוי ומפורים דרשינן בהלבות הפסח וכי מטי ריש ירחא ומרחקי להו אתי לזלזולי ה"ג ה"מ לאקשויי אמתניתין דעדיות:

בהפסקה לא קא מיירי. לקמן (ד' יב.) (ג) גבי אתד בתשרי ר"ה לירקות ולא קתני לנדריס כדקתני בגרייתא משום דמתניתין בהפסקה לא קא מיירי:

מראשית השנה. לקמן (ד' ת.) אמרינן דזה תשרי:

שמא לא ימסרם יפה יפה. פלוגתא דתנאי היא בפרק הבית והעליה (ב"מ ד' קיא.) גבי שומרי ספיחים בשביעית אי מתנדב[מ] שומר חנס וקנה תימה דפריך הבא פשיטא במילתא דהויא פלוגתא דתנאי ושמא יש לחלק דהבא[ת] ליבא למיחש בולי האי במו בשומר:

הא בבעל מום בעל מום מי מצי אביל ליה דקים ליה ביה שבלו לו חדשיו. ת"ר[ף] באחד בניסן ראש השנה לחדשים ולעיבורין ולתרומת שקלים וי"א אף לשבידות בתים לחדשים מנלן דבתיב[א] החדש הזה לבם ראש חדשים ראשון הוא לבם לחדשי השנה דברו אל בל עדת ישראל לאמר בעשור לחדש הזה ויקחו להם איש שה לבית אבות שה לבית והיה לבם למשמרת עד ארבעה עשר יום לחדש הזה ושחטו אותו וגו' וכתיב[ב] שמור את חדש האביב איזהו חדש שיש בו אביב הוי אומר זה ניסן וקרי ליה ראשון ואימא אייר בעינא אביב[ג] וליבא ואימא אדר בעינא רוב אביב וליבא מידי רוב אביב בתיב אלא אמר רב חסדא מהבא[ד] אך בחמשה עשר יום לחדש השביעי באספבם את תבואת הארץ איזהו חדש שיש בו אסיפה הוי אומר זה תשרי וקא קרי ליה שביעי ואימא מרחשון ומאי שביעי שביעי לאייר בעינא אסיף וליבא ואימא אלול ומאי שביעי שביעי לאדר בעינא רוב אסיף וליבא מידי רוב אסיף בתיב אלא אמר רבינא דבר זה מתורת משה רבינו לא למדנו מדברי קבלה למדנו[ה] ביום עשרים וארבעה לעשתי עשר חדש הוא חדש שבט רבה בר עולא אמר מהבא[ו] ותלקח אסתר אל המלך אחשורוש אל בית מלבותו בחדש העשירי הוא חדש טבת רב בהנא אמר מהבא[ז] בארבעה לחדש התשיעי בבסלו רב אחא בר יעקב אמר מהבא[ח][ט] ויקראו סופרי המלך בעת ההיא בחדש השלישי הוא חדש סיון רב אשי אמר מהבא[י] הפיל פור הוא הגורל לפני המן מיום ליום ומחדש לחדש שנים עשר הוא חדש אדר ואיבעית אימא מהבא[כ] בחדש הראשון הוא חדש ניסן וכולהו מאי טעמא לא אמרי מהאי דלמא מאי ראשון ראשון למילתיה ותנא דידן בשנים קמיירי בחדשים לא קמיירי: ולעיבורין: לעיבורין מניסן מנינן והתניא[ל] אין מעברין השנה לפני ר"ה ואם עיברוה אינה מעוברת אבל מפני הדחק מעברין אותה אחר ר"ה מיד ואעפ"כ אין מעברין אלא אדר אמר רב נחמן בר יצחק מאי עיבורין הפסקת עיבורין דתנן[מ] הן העידו[נ] שמעברין השנה בל אדר שהיו אומרים עד הפורים מ"ט דמאן דאמר עד הפורים כיון דאמר מר[ס] שואלין בהלבות הפסח קודם לפסח שלשים יום אתי לזלזולי בחמץ ואידך מידע ידיע דשתא מעברתא בחושבנא תליא מלתא וסברי חושבנא הוא דלא סליק להו לרבנן עד האידנא ותנא דידן בהתחלה קמיירי בהפסקה לא קמיירי: ולתרומת שקלים: מנלן א"ר יאשיה אמר קרא[ע] זאת עולת חדש בחדשו לחדשי השנה[פ] אמרה תורה חדש והבא קרבן מתרומה חדשה וגמרי שנה מניסן דכתיב[צ] ראשון הוא לבם לחדשי השנה ולגמור שנה שנה מתשרי דכתיב[ק] מראשית השנה דנין[ר] שנה שיש עמה חדשים משנה שיש עמה חדשים ואין דנין שנה שיש עמה חדשים משנה שאין עמה חדשים[ש] אמר רב יהודה אמר שמואל קרבנות צבור הבאין באחד בניסן מצוה להביא מן החדש[ת] ואם הביא מן הישן יצא אלא שחיסר מצוה תנ"ה[א] קרבנות צבור הבאין באחד בניסן מצוה להביא מן החדש ואם הביא מן הישן יצא אלא שחיסר מצוה[ב] ויחיד שהתנדב משלו בשרין בלבד[ג] שימסרם לצבור[ד] פשיטא מהו דתימא ליחוש שמא לא

19.06.2013

ב) שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַיי אֱלֹהֶיךָ כִּי בְּחֹדֶשׁ הָאָבִיב הוֹצִיאֲךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ מִמִּצְרַיִם לָיְלָה: [דברים טז, א] ג) אַךְ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאָסְפְּכֶם אֶת תְּבוּאַת הָאָרֶץ תָּחֹגּוּ אֶת חַג יְיָ שִׁבְעַת יָמִים בַּיּוֹם הָרִאשׁוֹן שַׁבָּתוֹן וּבַיּוֹם הַשְּׁמִינִי שַׁבָּתוֹן: [ויקרא כג, לט] ד) בְּיוֹם עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה לְעַשְׁתֵּי עָשָׂר חֹדֶשׁ הוּא חֹדֶשׁ שְׁבָט בִּשְׁנַת שְׁתַּיִם לְדָרְיָוֶשׁ הָיָה דְּבַר יְיָ אֶל זְכַרְיָה בֶּן בֶּרֶכְיָהוּ בֶּן עִדּוֹא הַנָּבִיא לֵאמֹר: [זכריה א, ז] ה) וַתִּלָּקַח אֶסְתֵּר אֶל הַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ אֶל בֵּית מַלְכוּתוֹ בַּחֹדֶשׁ הָעֲשִׂירִי הוּא חֹדֶשׁ טֵבֵת בִּשְׁנַת שֶׁבַע לְמַלְכוּתוֹ: [אסתר ב, טז] ו) וַיְהִי בִּשְׁנַת אַרְבַּע לְדָרְיָוֶשׁ הַמֶּלֶךְ הָיָה דְּבַר יְיָ אֶל זְכַרְיָה בְּאַרְבָּעָה לַחֹדֶשׁ הַתְּשִׁעִי בְּכִסְלֵו: [זכריה ז, א] ז) וַיִּקְרְאוּ סֹפְרֵי הַמֶּלֶךְ בָּעֵת הַהִיא בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי הוּא חֹדֶשׁ סִיוָן בִּשְׁלוֹשָׁה וְעֶשְׂרִים בּוֹ וַיִּכָּתֵב בְּכָל אֲשֶׁר צִוָּה מָרְדֳּכַי אֶל הַיְהוּדִים וְאֶל הָאֲחַשְׁדַּרְפְּנִים וְהַפַּחוֹת וְשָׂרֵי הַמְּדִינוֹת אֲשֶׁר מֵהֹדּוּ וְעַד כּוּשׁ שֶׁבַע וְעֶשְׂרִים וּמְאָה מְדִינָה מְדִינָה וּמְדִינָה כִּכְתָבָהּ וְעַם וָעַם כִּלְשׁוֹנוֹ וְאֶל הַיְהוּדִים כִּכְתָבָם וְכִלְשׁוֹנָם: [אסתר ח, ט] ח) בַּחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן הוּא חֹדֶשׁ נִיסָן בִּשְׁנַת שְׁתֵּים עֶשְׂרֵה לַמֶּלֶךְ אֲחַשְׁוֵרוֹשׁ הִפִּיל פּוּר הוּא הַגּוֹרָל לִפְנֵי הָמָן מִיּוֹם לְיוֹם וּמֵחֹדֶשׁ לְחֹדֶשׁ שְׁנֵים עָשָׂר הוּא חֹדֶשׁ אֲדָר: [אסתר ג, ז] ט) וְנִסְפְּחִים חֲצִי הַהִין יִהְיֶה לַפָּר וּשְׁלִישִׁת הַהִין לָאַיִל וּרְבִיעִת הַהִין לַכֶּבֶשׂ יַיִן זֹאת עֹלַת חֹדֶשׁ בְּחָדְשׁוֹ לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: [במדבר כח, יד] י) אֶרֶץ אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה: [דברים יא, יב]

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) תוספתא פ"א ה"א, ג) [סנהדרין יב. תוספ' סס פ"ג], ג) סנהדרין פו. עדיות פרק ז מ"ז, ד) פסחים ו. מגילה כט: סנהדרין יג: [ע"ז ה. תוספ' מגילה פ"ג בבורות נמ.], ה) יומא סה: מגילה כט: ע"ש, ו) [נקמן מ: ט:], ז) יומא סה:, ח) [תוספתא פרק ג'], ט) [יומא לה: ב"מ קיט.], י) דפרקין ה"ב, כ) ו ע"ב.

הגהות הב"ח

(מ) רש"י ד"ה ולתרומת שקלים. ראשון להקריב קרבנות הלקוחים מתרומת שלש קופות: (נ) תוס' ד"ה בהפסקה כו' לקמן גבי אתד. נ"ב נראה דקשיא להו אמאי [לא פריך הש"ס גבי] לירקות ולנדרים בגרייתא לקמן דף י"ב [ומנא דידן אמאי לא תניא נדרים אלא] דס"ל לתלמודא תנא ושייר אס כן הכא נמי לא היה ליה למימר בהפסקה לא קמיירי אלא דאמאי ושייר [ואהא קאמרי לקמן נמי סמך אתירוצא] דהכא בהפסקה לא קמיירי:

הגהות וציונים

אוצר החכמה

(מ) כת"י שמור, ועיין ביאורו בחי' הריטב"א: (נ) מכאן עד "ואיבעית אימא מהבא" ליתא בכת"י (ועי' מהרש"א, ריטב"א, תוס' הרא"ש): (ס) בכת"י ור"ח ובלבד: (ע) יש להוסיף הוא (באה"מ): (פ) צ"ל עיבור (רש"ש, וכ"ה בדפו"י): (צ) צ"ל והזקיקו (ויקאי אדרשנים, באה"מ): (ק) דפו"י חדשים יתירי לדרשה (ועי' ליקוטי רש"י מיומא ומגילה): (ר) בתוס' הרא"ש לאוכלו בתוך שנתו קאמר כדאיתא: (ש) [תיבת "מכאן" מיותר, וכן ליתא בתוס' הרא"ש: (ת) לפנינו בירושלמי שבו העלה נובל, וכך צ"ל בתוס' (ערוך לנר, עיי"ש): (א) לפנינו בירושלמי בולים, וכ"ה בתוס' הרא"ש, (ועי' ערוך לנר): (ב) [צ"ל קידשו] (גליון): (ג) יש להוסיף שיהיה שומר חנם (באה"מ). ולפנינו בב"מ שם מתנדב הוא ושומר חנם:

תורה אור השלם

א) הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: דַּבְּרוּ אֶל כָּל עֲדַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בָּעָשֹׂר לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְיִקְחוּ לָהֶם אִישׁ שֶׂה לְבֵית אָבֹת שֶׂה לַבָּיִת: [שמות יב, ב - ג]

וְהָיָה לָכֶם לְמִשְׁמֶרֶת עַד אַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ הַזֶּה וְשָׁחֲטוּ אֹתוֹ כֹּל קְהַל עֲדַת יִשְׂרָאֵל בֵּין הָעַרְבָּיִם: [שמות יב, ו]

עין משפט נר מצוה

לד א מיי' פ"ד מהל' קדוש החדש הלכה יג סמג עשין מו:

לה ב מיי' שם הלכה ח סמג שם:

לו ג ד מיי' שם הל' יד:

לז ה טוש"ע או"ח סי' תכט סעיף ג:

לח ו ז מיי' פ"ד מהל' שקלים הל' יא סמג עשין מה:

לט ח מיי' פ"ח מהל' כלי המקדש הל' ז:

רבינו חננאל

באחד בניסן ר"ה לחדשים כו'. מנ"ל דכתיב ראשון הוא לכם לחדשי השנה. ונדחה. ופירש רב חסדא ונדחו דבריו. ואמר רבינא דבר זה אינו מפורש בתורה אבל מפורש הוא בדברי קבלה. ביום עשרים וארבעה לעשתי עשר חדש הוא חדש שבט וגו'. ואסיקנא ומתניתין דלא קתני לחדשים לא פליג אלא בשנים קא מיירי בחדשים לא קא מיירי: **ולעיבורין אוקימנא להפסקת עיבורין.** כלומר כיון שהגיע ניסן נפסק עבור משנה זו. כדתנן הן העידו שמעברין את השנה כל אדר שהיו אומרים עד הפורים. ואם נשלם אדר ולא עיברוה נפסק העיבור ושוב אין מעברין שנה זו. ותנא דידן בהתחלת השנים מיירי בהפסקת עיבור מזו השנה לא מיירי: **ולתרומת שקלים** פירוש' בשלשה פרקים בשנה תורמין את הלשכה. ובג' קופות של ג' ג' סאין היו תורמין הלשכה. והתרומה הראשונה של תרומת שקלים היתה באחד בניסן כר' טבי דאמר קרא זאת עולת חדש בחדשו לחדשי השנה. חדש והבא קרבן מתרומה חדשה. וכתיב ביה בניסן ראשון הוא לכם לחדשי השנה. וגמר שנה שנה מניסן. וכי הא דתניא קרבנות הצבור הבאות באחד בניסן מצוה להביא מן החדש. ואם הביא מן הישן יצא אלא שחיסר [מצוה] ויחיד שהתנדב משלו כשרין ובלבד שימסרם לצבור: **ותנא דידן** כיון דקתני אם הביא יצא לא פסיקא ליה: **וי"א** אף לשכירות בתים ראש השנה ניסן.

גליון הש"ס

תוס' ד"ה שמא וכו' ליבא למיחש בולי האי. עיין יומא לה ע"ב תוס' ד"ה ניתוס:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א) רש"י ד"ה עיבורין מניסן מנינן בו' ולעיין בצרכי עיבור השנה בניסן לג"ל:

משנת ראשונים

באחד בניסן ראש השנה לחדשים. כתיב בראשון ובראש השנה ויום הכפורים כתיב **מידי** רוב אסיפה כתיב. ואף על גב דהא שבקינן לעיל לקרא דהחודש הזה משום קושיא זו דמידי רוב כתיב והשתא הדרינן לה י"ל דלאו גבי הדדי אתמור אף על גב דבגמרא מסדר להו זו אחר זו. **[תוספות הרא"ש]** **ואף על פי כן אין מעברין אלא אדר.** משום דבעינן שיהא תשרי שביעי כדכ' בחדש השביעי באחד לחדש, וטבת נמי בעינן שיהא עשירי כדכ' בחדש העשירי הוא חדש טבת, ושבט נמי לא דכתיב בחדש שנים עשר הוא חדש אדר, אי נמי דומיא דחדש מה חדש מעברין אותו באחד ממנוייו דהיינו יום אף שנה באחד ממנוייו דהיינו חדש, ומה חדש מעברין אותו ביום אחרון אף שנה בחדש אחרון, אי נמי משום דבחדש הסמוך לניסן איפשר לעמוד על האביב ופירות האילן. **[תוספות הרא"ש, סנהדרין יב.]** **שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום.** לא שחייבין לדרוש כן ברבים אלא שיש רשות לתלמיד לשאול והוי שואל כענין שיהא ממדות החכם הנזכרים באבות (פ"ה מ"ז) שואל כענין ומשיב כהלכה, וכאותה שאמרו (תוספתא סנהדרין פ"ז ה"ה) ב' תלמידים ששאלו אחד שואל כענין ואחד שלא כענין שמשיבין לשואל כענין, והכא אם בא לשאול קודם לפסח שואל כענין ומשיבין לו. **[הריטב"א, מגילה ד.]** **ואידך מידע ידיע דשתא מעברתא בחושבנא תליא מלתא.** לפי שהקיץ והחורף לפי חשבון תקופת החמה הן באין וכשרבו יומות החמה על ימות הלבנה יתר מדאי הרי האביב בא אחר הפסח ולבי מודעי' להו אפי' בתר אדר ראשון הימוני מהימני דאמרי חושבנא הוא דלא סליק להו לרבנן עד האידנא שפיר וסברי דלא צריכא עיבור וכיון דחזו דצריכא עיבור עברוה **[יד רמ"ה, סנהדרין יב:]**

לא עלתה ולרגלים פסיקא ליה. צריך לדקדק מי הוה מצי לשנויי כדמשני לקמן כי קא חשיב מידי דלא בעי למעשה:

לו שנה. ולא מחרתן הדמים מודיעים[כ] והרי[ם] המעות מתנה מו פקדון[ל]:

מני. פי' והא דאמרי' בריש נחמן נחמן גיטין ר"ה לרגלים דהיא נשנית סתמא ומני היא ומשני ר"ש היא ופריך ריש לחמר מרבעה לחמי שנים הן רחמי השנה למלכים ולרגלים וסיפא הא דאמרי רבי אלעזר ור"ש אחד בתשרי[ז] ופריך ריש וסיפא ר' שמעון ומציעתא רבי מחיר[מ] רבי היא פי' רבי תנא מתני' ושנאה אליבא דתנאי וסתם לה כוותייהו מי הכי דאמר תנא כמו רבי שנאה מתני' ונסיב לה אליבא דתנאי ס"ל כוותיה

התורם **לֹא יִמְסֹרֶם לַצִּבּוּר יָפֶה יָפֶה**, כלומר, לא יתנם בלב שלם[א], ונמצאו הקרבנות באים משל יחיד ולא משל ציבור, ועל כן אין ליקח ממנו. **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיענו התנא שאין לנו לחשוש לכך[ב], ואפשר ליקח לקרבנות ציבור מתרומת היחיד.

הגמרא מבארת מדוע לא הזכיר התנא במשנה (לעיל ג.) ראש השנה זה של 'תרומת שקלים':

וְתַנָּא דִּידָן - והתנא במשנתנו שלא שנה את אחד בניסן שהוא ראש השנה לתרומת השקלים סובר, **כְּיָון דְּקָתָנֵי** בברייתא, שאף שלכתחילה מאחד בניסן צריך להביא קרבנות מן התרומה החדשה, **אִם הֵבִיא** קרבנות מן התרומה של שנה שעברה, בדיעבד **יָצָא, לֹא פְּסִיקָא לֵיהּ** - לא פסוקה לו ההלכה, כלומר, אין זה ראש השנה מוחלט לענין שיחשיבו התנא בכלל ראשי שנים, שלא הזכיר התנא אלא ראשי שנים הנוגעים להלכות פסוקות.

★

שנינו בברייתא (לעיל ע"ח), **וְיֵשׁ אוֹמְרִים** שאחד בניסן הוא ראש השנה **אַף לִשְׁכִירוּת בָּתִּים.**

הגמרא מביאה ברייתא שמבואר בה לגבי מה נחשב אחד בניסן ראש השנה בשכירות בתים:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הַמַּשְׁכִּיר בַּיִת לַחֲבֵירוֹ**, ואמר המשכיר[ג] שהוא משכיר לו את הבית 'לְשָׁנָה', **מוֹנֶה** השוכר משעה שהשכיר לו **שְׁנֵים עָשָׂר חוֹדֶשׁ** שלמים **מִיּוֹם** שהושכר לו הבית, עד **לְיוֹם** זה בשנה שאחריה. **וְאִם** [אהרון 18/מא/2018] **אָמַר** המשכיר[ד] שהוא משכיר לו את הבית 'לְשָׁנָה זוֹ', הדין הוא, **שֶׁאֲפִילּוּ לֹא עָמַד** בשעה שהשכיר לו את הבית **אֶלָּא בְּאֶחָד בַּאֲדָר, כְּיָון שֶׁהִגִּיעַ יוֹם אֶחָד בְּנִיסָן**, אף שלא עבר אלא חודש אחד משעת השכירות, **עָלְתָה לוֹ שָׁנָה** - נסתיימה שנת השכירות, וכל שכן אם עבר יותר מחודש משעת השכירות עד אחד בניסן, שנסתיימה השכירות[ה], וזהו שאמרו שאחד בניסן הוא ראש השנה לענין שכירות בתים[ו].

ומבארת הגמרא, שדין זה הוא דווקא אם שכר ממנו באחד באדר או קודם לכן, כמו שאמרה הברייתא, אבל אם שכר ממנו אחר אחד באדר, אין השכירות מסתיימת באחד בניסן, **וַאֲפִילּוּ לְמַאן דְּאָמַר** - לדעת רבי מאיר הסובר (לקמן י.) **שִׁיּוֹם אֶחָד בַּשָּׁנָה חָשׁוּב שָׁנָה** - שאף יום אחד בלבד יכול להיחשב לשנה, ושאר דברים שהתחילו יום אחד קודם ראש השנה שלהם, אנו אומרים שנשלמה השנה לדבר זה[ז], כאן אם שכר ממנו אחר אחד באדר, אין השכירות מסתיימת באחד בניסן, **דְּשָׁאנֵי הָכָא** - ששונה הדין כאן לגבי שכירות, **דְּלֹא טָרַח אִינִישׁ לְמֵיגַר בֵּיתָא לְבָצִיר מִתְּלָתִין יוֹמִין** - שאין אדם טורח לשכור בית לפחות משלושים יום, ואם כן השוכר בית אחר באדר, ודאי אין כוונתו שתסתיים השכירות באחד בניסן[ח].

הגמרא מבארת מדוע נקבע אחד בניסן לראש השנה לשכירות בתים:

שואלת הגמרא, **וְאֵימָא** - ושמא נאמר שראש השנה לשכירות בתים הוא באחד ב**תִּשְׁרֵי**[ט], והמשכיר בית עד אחד באלול ואמר שהוא משכיר 'לשנה זו', תסתיים השכירות באחד בתשרי. משיבה הגמרא, **סָתָם כִּי אֲגַר אִינִישׁ בֵּיתָא** - השוכר בית סמוך לתשרי בלא לפרש עד מתי הוא שוכר את הבית, **לְכוּלְּהוּ יְמוֹת הַגְּשָׁמִים אֲגַר** - ודאי כוונתו היא לשכור את הבית לכל ימות הגשמים, ואם כן השוכר בית באחד באלול ודאי אין כוונתו שתסתיים השכירות באחד בתשרי, ולא ניתן לומר שאחד בתשרי הוא ראש השנה לשכירות בתים'.

מבררת הגמרא, **וְתַנָּא קַמָּא דְּבָרַיְיתָא** שחולק על ה'יש אומרים', **וְכֵן הַתַּנָּא דִּידָן** - של משנתנו שלא מנה לשכירות בתים בין הדברים שאחד בניסן הוא ראש השנה שלהם, ששניהם סוברים שאחד בניסן אינו ראש השנה לשכירות בתים, מהו טעמם[י]. משיבה הגמרא, **בְּנִיסָן נַמִּי מִישְׁפַּח שְׁכִיחַ קִיטְרֵי** - גם בימי ניסן עדיין מצוי שמתקשרים העננים ויורדים גשמים, והרי הם כימות הגשמים, ובודאי אין כוונת השוכר לצאת מהבית בניסן, ואין לומר שאחד בניסן הוא ראש השנה לשכירות בתים[יא].

★

א. **ובשביל** שרוצה שיקרבו משלו. רש"י (ב"מ קיח. ד"ה ורבנן).

ב. **לפי** שיודע היחיד שאם לא ימסרם בלב שלם, לא יצא הציבור ידי חובתו. על פי הריטב"א (ע"ח ד"ה והא).

ג. **והוא** הדין אם אמר השוכר שהוא שוכר ממנו את הבית 'לשנה'. על פי שפתי חכמים (ד"ה אמר).

ד. **והוא** הדין אם אמר השוכר שהוא שוכר ממנו את הבית 'לשנה זו'. שפתי חכמים (סס).

ה. **כתבו** התוספות והתוספות הרא"ש (ד"ה עלמה), שאין לומר שנברר לכמה זמן השכיר על פי המעות שנתן לו השוכר, ואם נתן לו דמי שכירות של שנה שלימה לא תסתיים השכירות באחד בניסן [וכפי שאמרו בבבא בתרא (עז:) לגבי מוכר צמד, שהוא העול ושאר כלי הבקר, ואין ידוע אם נתכוון למכור גם את הבקר], משום שיש לומר שידע השוכר שמסתיימת השכירות באחד בניסן, ונתן לו מעות אלו במתנה, או שנתן לו את המעות כדי שיהיו אצלו פיקדון [וכסברות האמוראים המבוארות בבבא מציעא (טו:)].

ו. **דין** זה שאחד בניסן נחשב ראש השנה לשכירות בתים, אינו דין דאורייתא, אלא חכמים קבעו אותו [על פי מה ששיערו כוונת בני אדם באומרם 'שנה זו' בשכירות בית, כמבואר בגמרא להלן]. רש"י (ד"ה הכי גרסינן).

ז. **ראה** לעיל (ג:) ולקמן (י.).

ח. **ואם** שכר ממנו בית אחר באדר, ואמר 'לשנה זו', כתב רש"י (ד"ה אלא), שהוא דר בבית עד אחד בניסן של שנה שאחריה, שמה שאמר 'לשנה זו' כוונתו היתה על השנה שמתחילה באחד בניסן [והסתפק השפת אמת, אם מתחילה השכירות מיד, וגם הימים שנשארו בחודש אדר הם של השוכר, או שהשכירות מתחילה בראש חודש ניסן, והימים שנשארו בחודש אדר הם של המשכיר. וכתב שדעתו נוטה שעד ראש חודש ניסן הימים הם של המשכיר]. אבל הריטב"א (ד"ה הכי גרסינן) כתב, שמונה שנים עשר חדשים מיום תחילת השכירות. וביאר שמה שאמר 'לשנה זו', יש לפרש שכוונתו היתה שיתחיל לדור בבית מיד, ולא יוכל לדחותו לשנה אחרת. והמאירי (ד"ה המשכיר) כתב, שעומד השוכר בבית שלושים יום, וכטעם המבואר בגמרא שאין אדם שוכר בית לפחות משלושים יום.

ט. **מדברי** חידושי הר"ן (ד"ה ומנ"ח) נראה, ששאלת הגמרא 'ואימא תשרי' היא משום שאחד בתשרי נקרא ראש השנה בלשון בני אדם, ולכן כשאמר 'לשנה זו', יש לומר שכוונתו עד לאחד בתשרי. והשפתי חכמים (ד"ה ומימ"ח) פירש, ששאלת הגמרא היא משום שתשרי נחשב ראש השנה לגבי כמה דברים, וכעין מה שכתבו התוספות לעיל (ג. ד"ה מכלל).

י. **מבואר** בחידושי הר"ן (ד"ה ומנ"ח), שאף שבלשון בני אדם, אחד בתשרי נקרא ראש השנה, ומשום כך היה לנו לומר שהאומר 'לשנה זו' כוונתו עד אחד בתשרי, מכל מקום בשכירות בתים כיון שקודם ימות הגשמים אדם רגיל לשכור בית לכל ימות הגשמים, ודאי אין כוונתו שתסתיים השכירות באחד בתשרי, ומשום כך יש לומר ששנה לענין שכירות בתים מתחילה באחד בניסן.

יא. **לעיל** (ע"ח) אמרה הגמרא, שהתנא של משנתנו אינו מדבר בהפסקה, כלומר, שאינו מונה ראשי שנים שבהם תלוי זמן סיום של איזה דבר, אלא רק ראשי שנים שתלוי בהם תחילת איזה דבר. והקשו הרשב"א (ד"ה ומנ"ח) והריטב"א (ד"ה ויש מקשים), איך הוכיחה הגמרא ממה שהתנא של משנתנו לא אמר שאחד בניסן הוא ראש השנה לשכירות בתים, שהוא חולק על היש אומרים בברייתא, הלא אפשר שהוא סובר כיש אומרים, רק שראש השנה לשכירות בתים הוא ענין הפסקת השכירות, והתנא של משנתנו אינו מזכיר ראשי שנים שתלוי בהם הפסקה. ותירץ הרשב"א, שכיון שהתנא קמא של הברייתא ודאי חולק על היש אומרים, נוח לנו יותר לומר שאף התנא של משנתנו חולק עליהם, ומשום כך לא מנה לראש השנה זה, מאשר לומר שהטעם שלא מנה אותו הוא משום שאינו עוסק בהפסקה. והריטב"א תירץ, שלא ניתן לומר כך, משום שראש השנה לשכירות בתים, אינו נוגע רק להפסקת שכירות, אלא אף להתחלת שכירות, וכגון שאמר הריני שוכר את הבית לשנה הבאה, שלדעת היש אומרים בברייתא מתחילה השכירות באחד בניסן.

יב. **[וזמן** אחר מלבד ניסן ותשרי, ודאי אין לנו טעם לומר שיהיה ראש השנה לשכירות בתים, שכל מה שאמרו שאחד בניסן הוא ראש השנה לשכירות בתים, הוא משום שיש שייכות בניסן לתחילת שנה שהוא ראשון לחדשים, אבל זמן אחר, ודאי אין לומר שיהיה ראש השנה לשכירות בתים].

ביארו הרשב"א (ד"ה ומנ"ח) והריטב"א (ד"ה ופרכינן), שהתנא של משנתנו והתנא קמא של הברייתא סוברים, שכיון שאין זמן שניתן לומר שהוא ראש השנה לשכירות בתים, שכוונתם באמרם 'לשנה זו', הייתה עד לזמן זה, שהרי בין ניסן ובין תשרי הם מימות הגשמים, לכן אף כשאמר 'שנה זו' הרי זה כמו שאמר שנה סתם, ועומד השוכר בבית שנים עשר חדשים. וביאר הריטב"א, שמה שאמר 'שנה זו' יש לפרש שכוונתו היתה שתתחיל השכירות מיד. אבל בחידושי הר"ן (ד"ה ומנ"ח) כתב, שכיון שאין לנו טעם לתלות את תחילת השנה לענין שכירות בתים בניסן יותר מתשרי, יש לילך אחר לשון בני אדם שקוראים לאחד בתשרי ראש השנה, והוא ראש השנה אף לשכירות בתים. וראה בשער משפט (סי' שיג סק"ג) שמבאר דעת הר"ן, שאין סברא לומר שהאומר 'שנה זו' כוונתו לשנה שלימה כיון שמשמעות 'שנה זו' היא עד כלות שנה זו. וראה בשפת אמת (ד"ה ומנ"ח) שכתב דרך אחרת בדעת התנא של משנתנו.

לא עלתה ולרגלים פסיקא ליה. צריך לדקדק מי הוה מצי לשנויי כדמשני לקמן כי קא חשיב מידי דלא תלי במעשה: לו שנה. ולא חמרינן הדמים מודיעים[כ] והרי[ם] המעות מתנה מו פקדון[ל]: מני. פי' והא דאמרי' בריש' בחמד בניסן ר"ה לרגלים דהיא נשנית שתמת ומני היא ומשני ר"ש היא ופריך ריש' דחמר מרבעה לחמי שניס הן רחש השנה למלכיס ולרגליס וסיפא הא דחמרי רבי חלעזר ור"ש חחד בתשרי[ס] ופריך ריש' וסיפא ר' שמעון ומציעתא רבי מתיר[מ] רבי היא פי' רבי תנא מתני' ושנאה חליבא דתנאי ושתס לה כוותייהו מי הכי דחד תנא כמו רבי שנאה מתני' ושנאה חליבא דתנאי ושתס הוה רק חרבעה דחיהו ר"ש לא סבר חחד בחלול ר"ה לבהמה אבל (ג) הא דאמרת דרבי נסיב לה חליבא דתנאי ותנא חחד בחלול בשביל ר"ה[נ] מ"ל חמשה ר"ה הוו ומשני חמר רבא חרבעה לד"ה לר"ת חרבעה דל רגליס לר"ש חרבעה דל מעשר בהמה: **והרי** רגלים דלא חיילי מאורתא. חפילו ביום לא חיילי עד יום שני למחן דחמר[מ] נדרים ונדבות מין מקריבין ביו"ט ומשני לחתויי מעיקרא מחייב וקאי בקונטרס פירש להביח קרבן מחויב ועומד הוא משעה שנדר והיה לו להקריבו מערב הרגל ולא הוקבעו רגליס לענין הקרבת הקרבן חלא לענין בל תחחר ומחורתא נמי חייל ולא פי' כן בשביל שיעבור בבל תחחר משנכנס רגל שליחי בתחלת הלילה דהא לר"ת דחמר לעיל[ס] ברגל תחחר לבל תחחר: סיפא[ר] ר' חלעזר ור"ש חומרים בח' בתשרי: **רבי היא.** הוא חמרה למתני', ונסיב מילתיה חדא כחד תנא וחדא כחד תנא: **אי הבי.** דחד גברא חמרה למתני' ונסיב מילתיה חדא כחד תנא[ע] חמשה רחשי השנים נינהו חחד בניסן וט"ו בניסן וחחד בחלול וחחד בתשרי וט"ו בשבט, הא ניחא מי מוקמת לה לריש' בר"ש שפיר דלידיה מרבעה נינהו דלית ליה חחד בחלול, חלא מי חד תנא חמרינהו קשיא: **אמר רבא.** לעולם רבי היא, והכי קחמר חנא חמשה סבירא לי ומיהו הכל מודים לי בחרבעה: לר"ת. דחית ליה חחד בחלול דל רגליס, דלידיה ברגל חחד עובר בבל תחחר כדחניא בברייתא דלעיל (ד' ד:): **ולר' שמעון דל מעשר בהמה.** דחית ליה חלא בחחד בתשרי, ובלאו מעשר נמי רחש השנה הוא: **ובהן במה ראשי שנים.** הלכך ניסן לחית ליה תרי חד קחשיב ליה: ר"ה לעומר. לחכול מן החדש מכחן ומילך: ר"ה לשתי הלחם. נתחדשה השנה להביח מנחות מן החדש, שהעומר מחיר במדינה ושתי הלחם בחקדש[פ]: **לרבא.** דחמר מרבעה לדברי הכל ליתני מתניתין שיחת: לרב נחמן. דחמר מדשיס קא חשיב ניתני ה', דהם לא תנן סיון בחתני': **מאורתא.** מחקדש היום: **מידי דלא חייל מאורתא.** כגון בט"ז בניסן לא נתחדשה שנה[צ] מן החדש מערב עד למחר לחחר שקרב העומר, וכן בשאר בסיון: **והרי רגלים.** דקתני מתניתין לענין בל תחחר, דקס"ד זמן בל תחחר לחו מחורתא הוא[ק] כשקדש היום חייל [חלא] עד שתגא שעה שהיה רחויה להביח נדריס ונדבות, וחין זחת עד שיקריב תמיד של שחר שחין קרבן קודש לו[ר]: ומשנין **לאתויי מעיקרא מחייב וקאי.** להביח קרבן נדרו מחייב ועומד משעה שנדר והיה לו להקריבו מערב הרגל, ולא הוקבעו רגליס לבל תחחר לענין הקרבת קרבן חלא לענין מיחל עליה בל תחחר, ומחורתא נמי חייל: **והרי יובלות.** דקתני ברחשי שניס דמתני', דלא חילי חלא על ידי תקיעת שופר דכ"ד, ומינה חלא ביום דכמיב ביום הכפורים תעבירו שופר[ש] (ויקרא כה): **רבי ישמעאל בנו'.** לקמן בפירקין (דף ח:): **מראש השנה חייל.** ומינו תלוי בתקיעה, הלכך מחורתא דר"ה חייל: **דלא תלי במעשה.** כניסת רחש השנה שלהן חינה תלויה במעשה, חלא משהגיע היום הוה רחש השנה ומתחדשת השנה למילתיה: **מידי דתלי במעשה.** כגון רחש השנה לעומר ושתי הלחם, שין השנה מתחדשת להתיר חדש בזמנה חו בתקדש חלא בהקרבת העומר וכבשי עלרת: **והרי רגלים.** קא סלקא דעתך שחין בל תחחר חל עד שתגא שעה הרחויה להבחת קרבן נדרו, נמלא שהוא תלוי בתמיד של שחר: **ממילא קא חייל.** מתקדש היום: **והרי** ושתי הלחם ממש ראשי השנים אלא גרמת היתר חדש שלו אנו מונין ראשי שנים אלו, וזה פשוט. **[הריטב"א]**

והרי רגלים מידי דתלי במעשה וקא חשיב. פי' שאין קרבנות יחיד קרבין אלא לאחר הקרבת תמידין ומוספין, ומהדרינן לבל תאחר ממילא קחייל, פי' שחיובו בל תאחר משעה שנדר הוא כההוא פירוקא דלעיל, אלא כדון דאשתני השתא לישנא דפירכא אשתני נמי לישנא דפירוקא, ומיהו תרוייהו חד ענינא הוא. **[הריטב"א]**

לא יסרס לצבור יפה יפה קא משמע לן ותנא דידן כיון דקתני אם הביא יצא לא פסיקא ליה: ויש אומרים אף לשכירות בתים: תנו רבנן[פ] המשכיר בית לחבירו לשנה מונה שנים עשר חודש מיום ליום ואם אמר לשנה זו אפילו לא עמד אלא באחד באדר כיון שהגיע יום אחד בניסן עלתה לו שנה ואפילו למאן דאמר[ג] יום אחד בשנה חשוב שנה שאני הכא דלא טרח איניש למיגר ביתא לבציר מתלתין יומין ואימא תשרי סתם[ג] כי אגר איניש ביתא לכולהו ימות הגשמים אגר ותנא קמא דברייתא ותנא דידן בניסן נמי מישכח שכיח קיטרי: באחד באלול ר"ה למעשר בהמה:[פ] מני רבי מאיר היא (דתניא[ד]) ר"מ אומר באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה ולרגלים מני רבי שמעון היא אימא סיפא ר' אלעזר ור"ש אומרים באחד בתשרי רישא וסיפא ר"ש ומציעתא ר"מ אמר רב יוסף[ה] רבי היא ונסיב לה אליבא דתנאי ברגלים סבר לה כר"ש ובמעשר בהמה סבר לה כר"מ אי הכי ארבעה חמשה הוו אמר רבא ארבעה לדברי הכל לר"מ ארבעה דל רגלים לר"ש ארבעה דל מעשר בהמה רב נחמן בר יצחק אמר ארבעה חדשים ובהן כמה ראשי שנים. מיתיבי[א] ששה עשר בניסן ראש השנה לעומר[ב] ששה בסיון ראש השנה לשתי הלחם לרבא ליתני ששה לר"נ בר יצחק ליתני חמשה אמר רב פפא כי קא חשיב מידי דחייל מאורתא מידי דלא חייל מאורתא לא קא חשיב והרי רגלים דלא חיילי מאורתא וקחשיב[ו] כיון שצריך לאיתויי מעיקרא מיחייב וקאי והרי יובלות דלא חיילי מאורתא וקחשיב[ז] ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא היא דאמר[ח] מראש השנה חייל יובל רב שישא בריה דרב אידי אמר כי קא חשיב מידי דלא תלי במעשה מידי דתלי במעשה לא קא חשיב והרי רגלים מידי דתלי במעשה וקא חשיב בל תאחר ממילא חייל והרי

מיהו דתלי במעשה. ולמאן דאמר (בתמורות דף סח.) חפילו בזמן שבית המקדש קיים החיר המוזח מתיר מ"מ עד יום הביאכם למנוה כדאמרינן בתמורות פרק רבי ישמעאל (שם): והרי

ס) תוספתא פ"א ה"ה, ע) [לעיל דף ג: וש"נ], ג) [בבא מציעא דף קח: ע"ש], ד) [בכורות נו:], ה) [מגילה ט: שבועות ל. חולין פד. קד.], ו) [לקמן ח:], ז) לעיל דף ד., ח) מנחות דף סח:, ט) פסחים נח:, י) לקמן לד., כ) [ב"ב דף עח. וע"ש בתוס'], ל) [עיין קדושין מו: ב"מ טו.], מ) ביצה יט., נ) ד:, ס) עי' לעיל ה ע"ב.

(א) גמ' דלא חיילי מאורתא וקחשיב (כיון שצריך) תמ"מ ונ"ב רש"י לא גרס להו וכן הוא בתוס': (ב) תוס' ד"ה ולרגלים כו' מכל השתא דמחרת דרבי:

ס] בכת"י נוסף **מתני'**: כ] [צ"ל דתנן] (גליון): ג] בכת"י נוסף **הא מני**: ד] נראה דל"ג בגמרא "אימא סיפא ר' אלעזר ור"ש אומרים באחד בתשרי" וכן ליתא בכת"י: ה] יש להוסיף **ואחד** בחד **תנא** (באה"מ): ו] יש להוסיף **לאכול** (באה"מ), וכ"ה בדפוס קראקא (דק"ס): ז] תיבת "הוא" נמחק (חכמת מנוח): ח] בתוס' הרא"ש הגירסא **דשמא** הוו **מעות** מתנה וכו': ט] נראה דיש להוסיף **ומשני**: י] צ"ל **ר"מ** (באה"מ): כ] לכאן שייך ד"ה "והרי יובלות" שבתחילת דף ח ע"א (חכ"מ):

ותנא דידן בניסן נמי מישכח שכיח קיטרי. משום תנא דברייתא הוא דבעי לשנויי הכי דלתנא דידן הוה מצי לשנויי בהפסקה לא קמיירי. **[תוספות הרא"ש]**

והרי רגלים דלא חיילי מאורתא וקחשיב. והקשה הרשב"א ז"ל אפי' נימא דלקרבנות לא חייל מאורתא מאי הוי אכתי חייל מאורתא לענין דמים וערכין. ולדידי לא קשי' דלדמין וערכין נמי לא חייל מאורתא עד חש"מ דליפרע ביו"ט אי אפשר דכמקח וממכר הוי ואסור מדברי קבלה דכתיב ממצוא חפציך. **[חידושי הר"ן]**

כי קא חשיב מידי דלא תלי במעשה. פי' עומר ושתי הלחם אינן באין אלא לאחר הקרבת תמיד, א"נ והוא הנכון שאין חדש ניתר לגבוה ולא להדיוט אלא אחר הקרבת העומר ושתי הלחם וכדפרש"י שהרי פי' לעיל שאין העומר

מ א מיי' פ"ז מהלכות תמידין הל' ג סמג עשין קלט טוש"ע יו"ד סי' רלג סעיף ח:

מא ב מיי' שם פ"ח הל' ח סמג עשין יח יב:

דתניא המשכיר בית לחברו לשנה מונה י"ב חדש מיום ליום. ואם א' לשנה זו אפי' לא עמד אלא באחד באדר כיון שהגיע יום אחד בניסן ושלמו לו שלשים יום חשוב שנה שאני הכא דלא טרח אינש ואגר ביתא לבציר מל' יומין. ואקשינן ואימא ר"ה לשכירות בתים תשרי. ודחינן התם בתשרי כי אגר אינש ביתא לכלהו ימות הגשמים אגר. ותנא דידן ות"ק דברייתא בניסן נמי שכיחי קיטרי ולא אגר ח) לחלתין יומין ותו לא: **ובאחד באלול ר"ה למעשר בהמה.** ר' אלעזר ור' שמעון אומרים באחד בתשרי. ואוקימנא לר' מאיר דתנן בכורות פרק מעשר בהמה ר' מאיר אומר באחד באלול ר"ה למעשר בהמה ואקשינן והא אוקימנא רישא ר' שמעון דאמרינן ולרגלים מני ר' ש

18/06/2018

הוא נפקא מיניה לנודר כו'. רישא ר' שמעון כדאמרינן וסיפא נמי ר' שמעון דקתני סיפא ר' אלעזר ור' שמעון אומרים באחד בתשרי ומציעתא ר' מאיר. ופריק רב יוסף (לעולם) מתני' רבי הוא ונסב ליה למתניתין אליבא דתנאי. וברגלים סבר לה כר' שמעון ובמעשר בהמה סבר לה כרבי מאיר. ובמה דשביק ר' עקיבא דדייקי דבריו בבכורות פר' מעשר בהמה באחד בתשרי ר"ה למעשר בהמה וסתים לן סתמא כר' מאיר דפליג עליה קשיא לן טובא. חדא דר"מ תלמיד דר"ע הוא. ועוד קי"ל בכל מקום הלכה כר' עקיבא אפי' מחברו. ואשכחנא בהדיא תמן אמר ר' יוחנן מפי שמועה אמרה מפי חגי זכריה ומלאכי ולפיכך לא דחאה בן עזאי לגמרי אלא אמר האולין מעשרין בפני עצמן: **אי הכי אמאי קתני ארבעה** והא חמשה הוו למלכים ולרגלים שנים שזה בא' בניסן והוא ר"ה למלכים. אבל לרגלים בחמשה עשר בניסן הוא ובאחד באלול ובאחד בתשרי ובט"ו בשבט הרי (זה) [ה'] ופריק רבא [ארבעה] לדברי הכל. לר' מאיר דל רגלים כלומר חסר רגלים מן המשנה לגמרי נשארו לו [ארבע] אחד בניסן למלכים. ואחד באלול [ר"ה] למעשר בהמה. ואחד בתשרי ר"ה לשנים [ובט"ו] בשבט ר"ה לאילן הרי ארבעה. לר' שמעון דל מעשר בהמה מאחד באלול נשארו למלכים ולרגלים שנים ובאחד בתשרי ובט"ו בשבט הרי ד' אבל מעשר בהמה בפירוש חולק עם ר' מאיר במס' בכורות פרק מעשר בהמה. וסבר ר"ה למעשר בהמה באחד בתשרי. **רב נחמן בר יצחק פריק ואמר** הכי קתני ד' חדשים והם ניסן ואלול ותשרי ושבט. ובהן כמה ראשי שנים. למלכים ולרגלים בחדא חשיב להו ואותבינן עליה מהא דתניא ט"ז בניסן ר"ה לעומר. ו' בסיון ר"ה לשתי הלחם. לרבא ליתני ששה ד' דמתני' ועומר ושתי הלחם ששה. לרב נחמן דמוקים לה למתני' בד' חדשים ליתני ה' דהא סיון ליתא במתני'. **ופריק רב פפא תנא דידן לא חשיב ד'** אלא מאי דחייל מאורתא כגון הא דקתני למלכים ואוקימנא לשטרות. כלומר משיחשיך השמש ונכנס אחד בניסן אם יכתב שטר חוב וכותב זמנו שנה שניה כותב אע"פ שעדיין לא האיר היום. אבל העומר ושתי הלחם שאין מצותן אלא ביום ולא בלילה לא קתני. **ואקשינן והלא רגלים** דקתני במתניתין ולא אוקימנא אלא למעבר בלא תאחר ולא אוקימנא אלא למעבר בלא תאחר) ג) מפני דהקרבה לית' אלא ביממא הלתא הקרבן לירושלים בליליא מי ליתא אלא כיון דאתא לחוג ולא אייתי איחייבי ליה כאילו עבר עליה מעיקרא. וקתני. (ואקשינן והלא רגלים דקתני במתני' ולא אוקימנא אלא למעבר בלא תאחר) **ואקשינן והרי יובלות** דקתני ביוה"כ תעבירו שופר וגו' דהוא ביום ולא בלילה וקתני במתני' ופרקינן מתני' ר' (שמעון) [ר"י בנו של ריב"ב] היא דאמר מר"ה חייל יובל ור"ה מאורתא הוא דחייל רב שישא פריק כי קחשיב תנא דידן מידי דלא תלי במעשה

שנינו במשנה, **בְּאֶחָד בֶּאֱלוּל רֹאשׁ הַשָּׁנָה לְמַעְשַׂר בְּהֵמָה**, שאז מתחילה שנה חדשה, ואין מעשרים מהנולדים בשנה אחת על הנולדים בשנה אחרת.

הגמרא מבררת מיהו התנא ששנה את משנתנו:
מקשה הגמרא, **מַנִּי** - משנתנו שאמרה שבאחד באלול הוא ראש השנה למעשר בהמה, כדעת מי היא, הלא כדעת **רַבִּי מֵאִיר הִיא**, **(דתניא) [דְּתַנְיָא]** - ששנינו במשנה (נכורות ח:), **רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר בְּאֶחָד בֶּאֱלוּל רֹאשׁ הַשָּׁנָה לְמַעְשַׂר בְּהֵמָה**, ואילו תחילת המשנה שאמרה **וְלָרְגָלִים** - שאחד בניסן הוא ראש השנה לרגלים לענין 'בל תאחר' שממנו מתחילים למנות את שלושת הרגלים, **מַנִּי** - כדעת מי היא, הלא כדעת **רַבִּי שִׁמְעוֹן הִיא**, שסובר שאין עוברים בבל תאחר עד שיעברו שלשה רגלים כסדרם, ופסח הוא הרגל הראשון[יג]. **וְאֵימָא סֵיפָא** - ואמור ובאר את הסיפא של המשנה, **רַבִּי אֶלְעָזָר וְרַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמְרִים**, שראש השנה למעשר בהמה הוא **בְּאֶחָד בְּתִשְׁרֵי**, וקשה, איך יתכן **דְּרֵישָׁא וְסֵיפָא** - שתחילת וסוף המשנה הם דברי **רַבִּי שִׁמְעוֹן, וּמְצִיעָתָא** - ודברי המשנה האמצעיים הם דברי **רַבִּי מֵאִיר**. כלומר, שאם משנתנו היא כדעת רבי מאיר, לא היה לה לכתוב סתם שאחד בניסן ראש השנה לרגלים בלי לפרש שהוא רק דברי רבי שמעון[יד], ואם היא כדעת רבי שמעון, לא היה לה לכתוב סתם שאחד באלול הוא ראש השנה למעשר בהמה בלא לכתוב שאין זה אלא דעת רבי מאיר[טו]. מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב יוֹסֵף**, משנתנו כדעת תנא אחד היא שנויה, שדעת **רַבִּי הִיא, וְנָסֵיב לָהּ אַלִּיבָּא דְּתַנָּאֵי** - ונקט רבי בכל אחד מהדינים האמורים במשנה את דעת התנא שהוא סובר שהלכה כמותו בדבר זה, **שִׁבְרָגְלִים סָבַר לָהּ** - סובר רבי שהלכה **כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן** שאין עוברים על 'בל תאחר' אלא בשלשה רגלים כסדרן ופסח בתחילה, **וּבְמַעְשַׂר בְּהֵמָה סָבַר לָהּ** - סובר רבי **כְּרַבִּי מֵאִיר**, שאחד באלול הוא ראש השנה לענין מעשר בהמה.

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם אכן משנתנו כולה דעת רבי היא, קשה, מדוע אמרה המשנה **אַרְבָּעָה** ראשי שנים הם, הלא **חֲמִשָּׁה** ראשי שנים הָווּ - הם, שהרי מה שאמרה המשנה שאחד בניסן הוא ראש השנה לרגלים, ביארה הגמרא לעיל (ד.) דהיינו שהרגל שבחודש שנכנס באחד בניסן, דהיינו פסח, הוא ראש השנה לרגלים, ואם כן ראש השנה זה הוא בט"ו ניסן, ונמצא שיש חמשה ראשי שנים. א. אחד בניסן למלכים. ב. ט"ו בניסן לרגלים. ג. אחד באלול למעשר בהמה. ד. אחד בתשרי לשנים ולשמיטים. ה. אחד בשבט או ט"ו בשבט לאילן. שאילו היינו מפרשים שתחילת המשנה היא כדעת רבי שמעון, לא היתה קשה קושיא זו, כיון שהוא סובר שראש השנה למעשר בהמה הוא אחד בתשרי ולדבריו אין אלא ארבעה ראשי שנים, אך אם אנו מפרשים שמשנתנו היא דעת תנא אחד, קשה.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רָבָא**, באמת משנתנו כולה דעת רבי היא, וכך אמר רבי, שאמנם לדעתי יש חמשה ראשי שנים, אך מכל מקום **אַרְבָּעָה** ראשי שנים יש **לִדְבָרֵי הַכֹּל**, **לְדעת רַבִּי מֵאִיר יש אַרְבָּעָה** ראשי שנים, **דְּלָ** - שיש לחסר מחמשת הראשי שנים, את ראש השנה **לִרְגָלִים**", **וּלְרַבִּי שִׁמְעוֹן יש אַרְבָּעָה** ראשי שנים **דְּלָ** - שיש לחסר מחמשת הראשי שנים את ראש השנה **לְמַעְשַׂר בְּהֵמָה**, כיון שלדעת רבי שמעון אינו בזמן נפרד באחד באלול, אלא הוא באחד בתשרי שהוא גם ראש השנה לשנים ולשמיטין. תירוץ נוסף מביאה הגמרא, **רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק אָמַר**, המנין ארבעה האמור במשנה, אינו מתייחס למספר הימים שהם ראשי שנים, אלא למספר החדשים שיש בהם ראש השנה, וכך הוא פירוש המשנה, שיש **אַרְבָּעָה חֳדָשִׁים, וּבָהֶן** - ובחדשים אלו יש **כַּמָּה רָאשֵׁי שָׁנִים**, ומשום כך אף שבניסן יש שני ראשי שנים אינו נמנה אלא לאחד.

הגמרא מקשה שבין אם המשנה מונה את הראשי שנים ובין אם היא מונה את החדשים שיש בהם ראשי שנים, קשה מדוע אמרה שיש רק ארבעה ראשי שנים, שהרי מצאנו בברייתא ראשי שנים נוספים שאינם מנויים במשנתנו:
מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה על דברי רבא ורב נחמן בר יצחק[טז], שנינו בברייתא, **שִׁשָּׁה עָשָׂר בְּנִיסָן** הוא **רֹאשׁ הַשָּׁנָה לָעוֹמֵר**, שמקריבים בו את מנחת העומר, המתירה לאכול מהתבואה החדשה של שנה זו[יז], ומתחדשת השנה לענין שמאותו יום והלאה מותר לאכול תבואה חדשה[יח]. **שִׁשָּׁה בְּסִיוָן**, שהוא חג השבועות, הוא **רֹאשׁ הַשָּׁנָה לִשְׁתֵּי הַלֶּחֶם**, שמקריבים בו את שתי הלחם[יט] שהקרבתם מתירה להביא מנחות מהתבואה החדשה של שנה זו[כ], ומתחדשת השנה שמאותו יום והלאה מותר להקריב מהתבואה החדשה. ומבארת הגמרא את הקושיא, **לְרָבָא** שהמשנה מונה את הימים שהם ראש השנה **לֵיתְנֵי** - היה למשנה לומר **שִׁשָּׁה** ראשי שנים הם, **וּלְרַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק** שהמשנה מונה את החדשים שיש בהם ראש השנה, אמנם ששה עשר בניסן שהוא ראש השנה לעומר אינו מוסיף על המנין האמור במשנה, כיון שניסן נכלל במנין זה[כא], אך מכל מקום משום ראש השנה לשתי

יג. **תוקן** על פי הגליון. הגהות וציונים.
יד. **כמבואר** לעיל (ד.).
טו. **שרבי** מאיר חולק על רבי שמעון (לעיל ד:) וסובר שעוברים על בל תאחר אחר שעובר רגל אחד.
טז. **ביארו** הרשב"א והריטב"א (ד"ה הא), שלשון הגמרא אינו מדוקדק, שהרי המציעתא והסיפא אינם דינים נפרדים שניתן להקשות שאינם בשיטת אותו תנא, שהרי דין אחד הוא שנחלקו בו תנאים בזמן ראש השנה למעשר בהמה, והמשנה מביאה את שתי הדעות. אלא קושיית הגמרא היא מהרישא שסתם בה התנא כרבי שמעון על המציעתא שסתם בה התנא כרבי מאיר, וכתב הערוך לנר (ד"ה ריפא), שמה שהזכירה הגמרא את דברי רבי שמעון בסיפא, הוא משום שבמגילה (ט:) שאלה הגמרא גם כן כעין קושיא זו על המשנה שם, ותירץ שם רב חסדא, שאכן הרישא והסיפא אינם דעת אותו תנא, ומשום כך הביאה הגמרא את דברי רבי שמעון בסיפא, כדי שכאן לא נוכל לתרץ כדברי רב חסדא, שהרי אף אם נרצה לתרץ שאכן הרישא והמציעתא אינם דעת אותו תנא, עדיין יש להקשות מדוע ברישא נשנה דעת רבי שמעון בסתמא, ואילו במציעתא וסיפא נשנו דעת רבי מאיר בסתמא ודעת רבי שמעון בשמו כחולק על הסתמא, והיה לה למשנה להשוות את כל דברי רבי שמעון ולהביא את כל דבריו בשמו, או להביא את כל דבריו בסתם ולומר שרבי מאיר חולק וסובר שראש השנה למעשר בהמה הוא באחד באלול.
יז. **שרבי** מאיר חולק על רבי שמעון, כמובא בברייתא לעיל (ד:).
יח. **אף** ללא דברי רבא ורב נחמן בר יצחק יכלה הגמרא להקשות על המשנה שיש יותר מארבעה ראשי שנים, אלא שכן הוא דרך הגמרא להוסיף בקושיא ולומר שאף למה שביארו האמוראים את דברי המשנה גם כן קשה. מירא דכייא (ד"ה מימיני). וראה בבית לוי (ד"ה לרבנן) ובחסדי יהונתן (ד"ה מימיני) שפירשו באופן אחר מדוע הקשתה הגמרא דווקא על דברי רבא ורב נחמן בר יצחק [ולהלן (ח.) תביא הגמרא שרב אשי תירץ את משנתנו באופן אחר, ולדבריו לא קשה קושיית הגמרא כאן].
יט. **כמפורש** בתורה (ויקרא כג יז-יח) 'והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן, והניף את העמר לפני ה' לרצנכם, ממחרת השבת יניפנו הכהן וגו'. ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, עד הביאכם את קרבן אלהיכם'. ועומר הוא שם מידה, והיא עשירית מאיפה (רש"י שם). ובמנחות (סח:) דרשו, שמנחת העומר באה משעורים.
כ. **רש"י** (ד"ה ר"ה לעומר) וריטב"א (ד"ה מימיני). וביאר הריטב"א, שמה שאמרה הברייתא 'ראש השנה לעומר' אין זה דווקא, שהרי לא שייך לומר ראש השנה על הקרבת העומר, שהרי באותו יום שמתחיל הזמן שאפשר להקריבו, גם מסתיים הזמן שאפשר להקריבו, אלא ודאי רצתה הברייתא לומר שהוא ראש השנה לענין ההיתר שעושה העומר, דהיינו שמיום זה מותר לאכול מהתבואה החדשה. וכתב השפת אמת (נדרים שם) שלולי דברי רש"י היה נראה לפרש, שראש השנה לעומר היינו שכל התבואה שנשתרשה אחר יום זה, אין העומר הקרב ביום זה מתירה, ואסורה היא באכילה עד שיתירה העומר של שנה הבאה, כמבואר במנחות (ע:). וראה בערוך לנר (ד"ה אבל) שפירש באופן נוסף.
כא. **שתי** הלחם היו באים לעזרה, אבל לא היו מקריבים אותם על גבי המזבח, ועליהם נאמר (ויקרא ג יג) 'קרבן ראשית תקריבו אתם לה' ואל המזבח לא יעלו לריח ניחוח. רמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ב ה"ג).
כב. **שתי** הלחם היו קרבים בחג השבועות כמפורש בתורה (שם כג טו-יז) 'וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עמר התנופה שבע שבתות תמימת תהיינה, עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה', ממושבתיכם תביאו לחם תנופה שתים שני עשרנים סלת תהיינה חמץ תאפנה בכורים לה". ודרשו בספרי (דברים פרשה יב סי' יג, הובא בנדרים שם נמנחות ה: ד"ה קודם) ממה שנאמר (ויקרא ג יג) 'קרבן ראשית', וכוונת הפסוק היא לשתי הלחם, ששתי הלחם צריכים להיות ראשית לכל המנחות, שאין מקריבים מנחות מהתבואה החדשה קודם הקרבת שתי הלחם. ושתי הלחם היו באים מחיטים (רמב"ם שם שם לד כג).
כג. **ומה** שלא הזכירה המשנה שיש בניסן ראש השנה נוסף, אין זו קושיא, שיש לומר 'תנא ושייר', דהיינו שהתנא לא כתב את כל הראשי שנים, אלא הותיר חלק שלא כתבם במשנה, וכל קושיית הגמרא היא רק על המנין שאמר התנא, שבכל מקום שנאמר מנין, לא ניתן לומר 'תנא ושייר' ולא כלל במנין דברים שהיו יכולים להיכלל בו, כמבואר

יג. **תוקן** על פי הגליון. הגהות וציונים.
יד. **כמבואר** לעיל (ד.).
טו. **שרבי** מאיר חולק על רבי שמעון (לעיל ד:) וסובר שעוברים על בל תאחר אחר שעובר רגל אחד.
טז. **ביארו** הרשב"א והריטב"א (ד"ה הא), שלשון הגמרא אינו מדוקדק, שהרי המציעתא והסיפא אינם דינים נפרדים שניתן להקשות שאינם בשיטת אותו תנא, שהרי דין אחד הוא שנחלקו בו תנאים בזמן ראש השנה למעשר בהמה, והמשנה מביאה את שתי הדעות. אלא קושיית הגמרא היא מהרישא שסתם בה התנא כרבי שמעון על המציעתא שסתם בה התנא כרבי מאיר, וכתב הערוך לנר (ד"ה ריפא), שמה שהזכירה הגמרא את דברי רבי שמעון בסיפא, הוא משום שבמגילה (ט:) שאלה הגמרא גם כן כעין קושיא זו על המשנה שם, ותירץ שם רב חסדא, שאכן הרישא והסיפא אינם דעת אותו תנא, ומשום כך הביאה הגמרא את דברי רבי שמעון בסיפא, כדי שכאן לא נוכל לתרץ כדברי רב חסדא, שהרי אף אם נרצה לתרץ שאכן הרישא והמציעתא אינם דעת אותו תנא, עדיין יש להקשות מדוע ברישא נשנה דעת רבי שמעון בסתמא, ואילו במציעתא וסיפא נשנו דעת רבי מאיר בסתמא ודעת רבי שמעון בשמו כחולק על הסתמא, והיה לה למשנה להשוות את כל דברי רבי שמעון ולהביא את כל דבריו בשמו, או להביא את כל דבריו בסתם ולומר שרבי מאיר חולק וסובר שראש השנה למעשר בהמה הוא באחד באלול.
יז. **שרבי** מאיר חולק על רבי שמעון, כמובא בברייתא לעיל (ד:).
יח. **אף** ללא דברי רבא ורב נחמן בר יצחק יכלה הגמרא להקשות על המשנה שיש יותר מארבעה ראשי שנים, אלא שכן הוא דרך הגמרא להוסיף בקושיא ולומר שאף למה שביארו האמוראים את דברי המשנה גם כן קשה. מירא דכייא (ד"ה מימיני). וראה בבית לוי (ד"ה לרבנן) ובחסדי יהונתן (ד"ה מימיני) שפירשו באופן אחר מדוע הקשתה הגמרא דווקא על דברי רבא ורב נחמן בר יצחק [ולהלן (ח.) תביא הגמרא שרב אשי תירץ את משנתנו באופן אחר, ולדבריו לא קשה קושיית הגמרא כאן].
יט. **כמפורש** בתורה (ויקרא כג יז-יח) 'והבאתם את עמר ראשית קצירכם אל הכהן, והניף

לא עלתה ולרגלים פסיקא ליה. צריך לדקדק מי הוה מצי לשנויי כדמשני לקמן כי קא חשיב מידי דלא תלי במעשה: לו שנה. ולא חמרינן הדמים מודיעים [כ] והרי [פ] המעות מתנה לו פקדון [ל]: מני. פי' והא דאמרי' בריש' בחמד בניסן ר"ה לרגלים דהיא נשית סתמא ומני היא ומשני ר"ש היא ופריך ריש' דאמר מרבעה לחמי שנים הן רמש השנה למלכים ולרגלים וסיפא הא דאמרי רבי אלעזר ור"ש אחד בתשרי [ק] ופריך ריש' וסיפא ר' שמעון ומציעתא רבי מאיר [ר] רבי היא פי' רבי תנא מתני' ושנאה אליבא דתנאי וסתם לה כוותייהו מי הכי דאמר תנא כמו רבי שנאה מתני' ונשיב לה אליבא דתנאי דאמר ר"ש הוה אני דהדיא בריש' הוה רק מרבעה דאיכו ר"ש לא סבר אחד בתשרי ראש השנה לבהמה אבל (ג) הא דאמרת דרבי נשיב לה אליבא דתנאי ותנא אחד בתשרי בשביל ר"ה [ש] מ"ר אמר ר"ה הוו ומשני אמר רבא מרבעה לר"ה לר"ש מרבעה לא רגלים לר"ש מרבעה לא מעשר בהמה: **והרי** רגלים דלא חיילי מאורתא. אפילו ביום לא חיילי עד יום שני למאן דאמר [מ] נדרים ונדבות אין מקריבין ביו"ט ומשני לאתויי מעיקרא מחייב וקאי בקונטרס פירש להביא קרבן מחויב ועומד הוא משעה שנדר והיה לו להקריבו מערב הרגל ולא הוקבעו רגלים לענין הקרבת הקרבן אלא לענין בל תאחר ומאורתא נמי חייל ולא פי' כן בשביל שיעבור בבל תאחר משנכנס רגל שלישי בתחלת הלילה דהא לר"מ [ע] דרגל מחייב מדרבנן עד שיעברו עליו ג' ימים ובפרק ג' דגיולה (ד' יט: ושם) אמר דאין מביאין תודה בחג המצות ובעצרת אלא בחג הסוכות משמע דאם הביא בחג הסוכות בתוך המועד אלא עבר והא פירש כאן בקונטרס דמאורתא חייל היינו לענין דאם מחויב ועומד לפני הרגל מיכא כוליה רגל ואם נכנס רגל וקא נדר אפי' ליל ראשון ליכא כוליה רגל [פ] ואינו עולה למנין שלשה רגלים: [צ] **מידי** דתלי במעשה. ולמאן דאמר (במנחות דף סה.) אפילו בזמן שבית המקדש קיים האיר המזרח מתיר מ"מ עד יום הביאכם למצוה כדאמרינן במנחות פרק רבי ישמעאל (שם): **והרי** מעיקרא מחייב וקאי. להביא קרבן נדרו מחייב ועומד משעה שנדר והיה לו להקריבו מערב הרגל, ולא הוקבעו רגלים לגבי תאחר לענין הקרבת קרבן אלא לענין מיחל עליה בל תאחר, ומאורתא נמי חייל: והרי יובלות. דקתני גרמי שנים דמתני', דלא חיילי אלא על ידי תקיעת שופר דכ"ד, ואינה אלא ביום הכיפורים תעבירו שופר [ק] (ויקרא כה): רבי ישמעאל בנו'. לקמן בפירקין (דף מ:): **מראש השנה חייל**. ואינו תלוי בתקיעה, הלכך מאורתא דר"ה חייל: **דלא תלי במעשה**. כגון רגם השנה שלהן אינה תלויה במעשה, אלא מתגביע היום הוה רגם השנה ומתחדשת השנה למילתיה: **מידי דתלי במעשה**. כגון רגם השנה דעומר ושתי הלחם, שאין הקרבת העומר ושתי הלחם מתחדשת להתיר חדש במדינה או במקדש אלא בהקרבת העומר וכבשי עצרת: **והרי רגלים**. קא סלקא דעתך שאין בל תאחר חל עד שתגיע שעה הראויה להבאת קרבן נדרו, נמצא שהוא תלוי בתמיד של שחר: **ממילא קא חייל**. משקדם היום: **והרי**

לא ימסרם לצבור יפה יפה קא משמע לן ותנא דידן כיון דקתני אם הביא יצא לא פסיקא ליה: ויש אומרים אף לשכירות בתים: תנו רבנן [פ] המשכיר בית לחבירו לשנה מונה שנים עשר חודש מיום ליום ואם אמר לשנה זו אפילו לא עמד אלא באחד באדר כיון שהגיע יום אחד בניסן עלתה לו שנה ואפילו למאן דאמר [ג] יום אחד בשנה חשוב שנה שאני הכא דלא טרח איניש למיגר ביתא לבציר מתלתין יומין ואימא תשרי סתם [ג] כי אגר איניש ביתא לכולהו ימות הגשמים אגר ותנא קמא דברייתא ותנא דידן בניסן נמי מישכח שכיח קיטרי: באחד באלול ר"ה למעשר בהמה: [פ] מני רבי מאיר היא (דתניא [ס]) [ד] ר"מ אומר באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה ולרגלים מני רבי שמעון היא אימא סיפא ר' אלעזר ור"ש אומרים באחד בתשרי רישא וסיפא ר"ש ומציעתא ר"מ אמר רב יוסף [ה] רבי היא ונסיב לה אליבא דתנאי ברגלים סבר לה כר"ש ובמעשר בהמה סבר לה כר"מ אי הכי ארבעה חמשה הוו אמר רבא ארבעה לדברי הכל לר"מ ארבעה דל רגלים לר"ש ארבעה דל מעשר בהמה רב נחמן בר יצחק אמר ארבעה חדשים ובהן כמה ראשי שנים. מיתיבי [א] ששה עשר בניסן ראש השנה לעומר [ב] ששה בסיון ראש השנה לשתי הלחם לרבא ליתני ששה לר"נ בר יצחק ליתני חמשה אמר רב פפא כי קא חשיב מידי דחייל מאורתא מידי דלא חייל מאורתא לא קא חשיב והרי רגלים דלא חיילי מאורתא וקחשיב [ו] כיון שצריך לאיתויי מעיקרא מיחייב וקאי והרי יובלות דלא חיילי מאורתא וקחשיב [ז] ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא היא דאמר [ח] מראש השנה חייל יובל רב ששא בריה דרב אידי אמר כי קא חשיב מידי דלא תלי במעשה מידי דתלי במעשה לא קא חשיב והרי רגלים מידי דתלי במעשה וקא חשיב בל תאחר ממילא חייל והרי

יפה יפה. בלב שלם: ותנא דידן. למה תנייה כמתני': כיון דקתני אם הביא יצא לא פסיקא ליה. מילתא דליתעבד כרמשי שניס: הכי גרסינן תנו רבנן המשכיר בית לחבירו כו'. ולא גרסינן מנלן, דלאו מקראי יליף, דמדרבנן הוא: **אלא באחד באדר**. אבל בניסן מהכי לא אמרינן עלתה לו שנה, ודר בה שנה שלימה, דליכא למימר דאמעתא דהויא שתא מגרה, למה טרח ליתן למיגר ביתא לבציר מתלתין יומין: ואימא תשרי. ר"ה לשכירות בתים, אם לא עמד אלא באחד בתשרי עלתה לו שנה: ומשני כי אגר איניש ביתא. סמוך לתשרי לכולהו ימי הגשמים אגר: ות"ק דברייתא. למה אמר לשכירות בתים: קיטרי. עשים מתקשרין וגשמים יורדין, והוי כימות הגשמים: **ולרגלים מני** ר"ש. דהא מציעתא לריכא [ט] דאית ליה כסדרן לבל תאחר: סיפא [י] ר' אלעזר ור"ש אומרים בא' בתשרי: רבי היא. הוא אמרה למתני', ונשיב מילתיה אאא כאחד תנא ואאא כאחד תנא: אי הבי. דאד גברא אמרה למתני' ונשיב מילתיה אאא כאחד תנא [יא] אמעתא דרשא השתים נינהו אאד בניסן וט"ו בניסן ואאד באלול ואאד בתשרי וט"ו בשבט, הא ניאא אי מוקמת לה לריש' כר"ש שפיר דלדידיה מרבעה נינהו דלית ליה אאד באלול, אלא אי אד תנא אמרינהו קשיא: אמר רבא. לעולם רבי היא, והכי קאמר תנא אאשה שבירה לי ומיהו הכל מודים לי בארבעה: לר"מ. דאית ליה אאד באלול דל רגלים, דלדידיה ברגל אאד עובר בבל תאחר כדתניא בברייתא לעיל (ד' ד:): ולר' שמעון דל מעשר בהמה. לליתיה אלא באאד באדר, ובלאו מעשר נמי רשש השנה הוא: ובהן בשה ראשי שנים. הלכך ניסן אאד היה אדי אאד קאשיב ליה: ר"ה לעומר. לאכול מן החדש מכאן ואילך: ר"ה לשתי הלחם. אאדש השנה להביא מנחות מן החדש, שהעומר מתיר בשדינה ושאי הלחם בשקדם [יב]: לרבא. לאאר מרבעה לדברי הכל ליאני אאדי אאשיין שיאא ר', דהא לא תנן סיון בשאני': מאורתא. משקדם היום: מידי דלא חייל מאורתא. כגון בט"ז בניסן לא נאאדש שנה [יג] מן החדש אאדש עד למאר לאאר שקדם העומר, וכן בשאר בסיון: והרי רגלים. דקאני אאשיין לענין בל תאחר, דקש"ד זמן בל תאחר לאו אאורתא הוא [יד] בשקדם היום חייל [אלא] עד שאגא שעה שהיא ראויה להביא נדרים ונדבות, ואין זאת עד שיקריב אאיד של שאר שאין קרבן קודש לו [טו]: ומשנין לאתויי

יפה יפה. בלב שלם: ותנא דידן. למה תנייה כמתני': כיון דקתני אם הביא יצא לא פסיקא ליה: מילתא דליתעבד כרמשי שניס: הכי גרסינן תנו רבנן המשכיר בית לחבירו כו'. ולא גרסינן מנלן, דלאו מקראי יליף, דמדרבנן הוא: אלא באחד באדר. אבל בניסן מהכי לא אמרינן עלתה לו שנה, ודר בה שנה שלימה, דליכא למימר דאמעתא דהויא שתא מגרה, למה טרח ליתן למיגר ביתא לבציר מתלתין יומין: ואימא תשרי. ר"ה לשכירות בתים, אם לא עמד אלא באחד בתשרי עלתה לו שנה: ומשני כי אגר איניש ביתא. סמוך לתשרי לכולהו ימי הגשמים אגר: ות"ק דברייתא. למה אמר לשכירות בתים: קיטרי. עשים מתקשרין וגשמים יורדין, והוי כימות הגשמים: ולרגלים מני ר"ש. דהא מציעתא לריכא [ט] דאית ליה כסדרן לבל תאחר: סיפא [י] ר' אלעזר ור"ש אומרים בא' בתשרי: רבי היא. הוא אמרה למתני', ונשיב מילתיה אאא כאחד תנא ואאא כאחד תנא: אי הבי. דאד גברא אמרה למתני' ונשיב מילתיה אאא כאחד תנא [יא] אמעתא דרשא השתים נינהו אאד בניסן וט"ו בניסן ואאד באלול ואאד בתשרי וט"ו בשבט, הא ניאא אי מוקמת לה לריש' כר"ש שפיר דלדידיה מרבעה נינהו דלית ליה אאד באלול, אלא אי אד תנא אמרינהו קשיא: אמר רבא. לעולם רבי היא, והכי קאמר תנא אאשה שבירה לי ומיהו הכל מודים לי בארבעה: לר"מ. דאית ליה אאד באלול דל רגלים, דלדידיה ברגל אאד עובר בבל תאחר כדתניא בברייתא לעיל (ד' ד:): ולר' שמעון דל מעשר בהמה. לליתיה אלא באאד באדר, ובלאו מעשר נמי רשש השנה הוא: ובהן בשה ראשי שנים. הלכך ניסן אאד היה אדי אאד קאשיב ליה: ר"ה לעומר. לאכול מן החדש מכאן ואילך: ר"ה לשתי הלחם. נאאדש השנה להביא מנחות מן החדש, שהעומר מתיר בשדינה ושאי הלחם בשקדם [יב]: לרבא. לאאר מרבעה לדברי הכל ליאני אאדי אאשיין שיאא ר', דהא לא תנן סיון בשאני': מאורתא. משקדם היום: מידי דלא חייל מאורתא. כגון בט"ז בניסן לא נאאדש שנה [יג] מן החדש אאדש עד למאר לאאר שקדם העומר, וכן בשאר בסיון: והרי רגלים. דקאני אאשיין לענין בל תאחר, דקש"ד זמן בל תאחר לאו אאורתא הוא [יד] בשקדם היום חייל [אלא] עד שאגא שעה שהיא ראויה להביא נדרים ונדבות, ואין זאת עד שיקריב אאיד של שאר שאין קרבן קודש לו [טו]: ומשנין לאתויי מעיקרא מחייב וקאי. להביא קרבן נדרו מחייב ועומד משעה שנדר והיה לו להקריבו מערב הרגל, ולא הוקבעו רגלים לגבי תאחר לענין הקרבת קרבן אלא לענין מיחל עליה בל תאחר, ומאורתא נמי חייל: והרי יובלות. דקאני גרמי שנים דמתני', דלא חיילי אלא על ידי תקיעת שופר דכ"ד, ואינה אלא ביום הכיפורים תעבירו שופר [ק] (ויקרא כה): רבי ישמעאל בנו'. לקמן בפירקין (דף מ:): **מראש השנה חייל. ואינו תלוי בתקיעה, הלכך מאורתא דר"ה חייל: **דלא תלי במעשה**. כגון רגם השנה שלהן אינה תלויה במעשה, אלא מתגביע היום הוה רגם השנה ומתחדשת השנה למילתיה: **מידי דתלי במעשה**. כגון רגם השנה דעומר ושתי הלחם, שאין הקרבת העומר ושתי הלחם מתחדשת להתיר חדש במדינה או במקדש אלא בהקרבת העומר וכבשי עצרת: **והרי רגלים**. קא סלקא דעתך שאין בל תאחר חל עד שתגיע שעה הראויה להבאת קרבן נדרו, נמצא שהוא תלוי בתמיד של שחר: **ממילא קא חייל**. משקדם היום: **והרי**

מיבעי ליה לכדתניא בברייתא [יז] לעיל (ד' ד:): **ולר' שמעון דל מעשר בהמה**. לליתיה אלא באאד באדר, ובלאו מעשר נמי רשש השנה הוא: **ובהן בשה ראשי שנים**. הלכך ניסן אאד היה אדי אאד קאשיב ליה: **ר"ה לעומר**. לאכול מן החדש מכאן ואילך: **ר"ה לשתי הלחם**. נאאדש השנה להביא מנחות מן החדש, שהעומר מתיר בשדינה ושאי הלחם בשקדם [יב]: **לרבא**. לאאר מרבעה לדברי הכל ליאני אאדי אאשיין שיאא ר', דהא לא תנן סיון בשאני': **מאורתא**. משקדם היום: **מידי דלא חייל מאורתא**. כגון בט"ז בניסן לא נאאדש שנה [יג] מן החדש אאדש עד למאר לאאר שקדם העומר, וכן בשאר בסיון: **והרי רגלים**. דקאני אאשיין לענין בל תאחר, דקש"ד זמן בל תאחר לאו אאורתא הוא [יד] בשקדם היום חייל [אלא] עד שאגא שעה שהיא ראויה להביא נדרים ונדבות, ואין זאת עד שיקריב אאיד של שאר שאין קרבן קודש לו [טו]: ומשנין **לאתויי מעיקרא מחייב וקאי**. להביא קרבן נדרו מחייב ועומד משעה שנדר והיה לו להקריבו מערב הרגל, ולא הוקבעו רגלים לגבי תאחר לענין הקרבת קרבן אלא לענין מיחל עליה בל תאחר, ומאורתא נמי חייל: **והרי יובלות**. דקאני גרמי שנים דמתני', דלא חיילי אלא על ידי תקיעת שופר דכ"ד, ואינה אלא ביום הכיפורים תעבירו שופר [ק] (ויקרא כה): **רבי ישמעאל בנו'**. לקמן בפירקין (דף מ:): **מראש השנה חייל**. ואינו תלוי בתקיעה, הלכך מאורתא דר"ה חייל: **דלא תלי במעשה**. כגון רגם השנה שלהן אינה תלויה במעשה, אלא מתגביע היום הוה רגם השנה ומתחדשת השנה למילתיה: **מידי דתלי במעשה**. כגון רגם השנה דעומר ושתי הלחם, שאין הקרבת העומר ושתי הלחם מתחדשת להתיר חדש במדינה או במקדש אלא בהקרבת העומר וכבשי עצרת: **והרי רגלים**. קא סלקא דעתך שאין בל תאחר חל עד שתגיע שעה הראויה להבאת קרבן נדרו, נמצא שהוא תלוי בתמיד של שחר: **ממילא קא חייל**. משקדם היום: **והרי**

ושתי הלחם ממש ראשי השנים אלא גרמת היתר חדש שלו אנו מונין ראשי שנים אלו, וזה פשוט. **[הריטב"א]**

והרי רגלים מידי דתלי במעשה וקא חשיב. פי' שאין קרבנות יחיד קרבין אלא לאחר הקרבת תמידין ומוספין, ומהדרינן לבל תאחר ממילא קחייל, פי' שחיוב בל תאחר משעה שנדר הוא כההוא פירוקא דלעיל, אלא כדון דאשתני השתא לישנא דפירכא אשתני נמי לישנא דפירוקא, ומיהו תרוייהו חד ענינא הוא. **[הריטב"א]**

דהא סיון ליתא במתני'. **ופריך רב פפא תנא דידן לא חשיב ד'** אלא מאי דחייל מאורתא כגון הא דקתני למלכים ואוקימנא לשטרות. כלומר משיחשיך השמש ונכנס אחד בניסן אם יכתב שטר חוב וכותב זמנו שנה שניה כותב אע"פ שעדיין לא האיר היום. אבל העומר ושתי הלחם שאין מצותן אלא ביום ולא בלילה לא קתני. **ואקשינן והלא רגלים** דקתני במתניתין ולא אוקימנא אלא למעבר בלא תאחר ולא קרבן הקרבת הקרבנות ביום הן ולא בלילה וקתני. (ואקשינן והלא רגלים דקתני במתני' ולא אוקימנא אלא למעבר בלא תאחר) ג) מפני דהקרבה לית' אלא ביממא הלתא הקרבן לירושלים בלילא מי ליתא אלא כיון דאתא לחוג ולא אייתי איחייבי ליה כאילו עבר עליה מעיקרא. **ואקשינן והרי יובלות** דקתני ביוה"כ תעבירו שופר וגו' דהוא ביום ולא בלילה וקתני במתני' ופרקינן מתני' ר' (שמעון) [ר"י בנו של ריב"ב] היא דאמר מר"ה חייל יובל ור"ה מאורתא הוא דחייל רב ששא פריק כי קחשיב תנא דידן מידי דלא תלי במעשה אלא כיון דחל הזמן נוהג כגון הללו ד' דמתני'. אבל עומר ושתי הלחם דתליין במעשה בקצירה ושתי הלחם בלישה ואפייה (הא) לא קא חשיב. **והרי רגלים דאוקימנא** לר"ש ולחייב בו לנודר בבל תאחר והקרבת הנדר מידי דתלי במעשה הוא וקתני. ופרקינן בל תאחר ממילא קא חייל כלומר אינו מתחייב בבל תאחר אלא אם לא יביא הקרבן ואיחור הבאת הקרבן אינו מעשה. **והרי יובלות** שיש להן מעשה תקיעת שופר ושלוח עבדים וחזרת ממכר ופרקינן מתני' ר' ישמעאל היא דאמר מר"ה (שנא') חייל יובל. והני כולהו אינן אלא ביום הכפורים ופריק רב אשי פירוק אחר ואמר הכי קתני ד' ראשי שנים הן ג' לדברי הכל שהן ראשי חדשים באחד בניסן ובאאד באלול ובאאד בתשרי. אבל הרביעי באאד בשבט מחלוקת ב"ש וב"ה: **ר' אלעזר ור' שמעון אומרי' באאד בתשרי** א"ר יוחנן ושניהן מקרא אאד דרשו לבשו כרים הצאן וגו' עד אימתי נעשו הצאן מלבוש לכרים שהן הטלאים כלומ' מתעברות בזמן שהעמקים יעטפו בר. ואימתי מתכסים העמקים מצמחי התבואה באדר הלכך מתעברות באדר ויולדות באב להי' חדשים. ר"ה שלהן אלול. ור"א ור"ש אומרים בזמן ששבולת אומרת שירה מתעברות כלומר שהתבואה גדולה ונעשית קמה. ובזמן שהרוח מנשבת בהן נשמע מתוכה בקול הברה וזו היא כעין שירה. ואימתי מגיעות בזה הגבול בניסן. הלכך מתעברות בניסן ויולדות באלול. ר"ה שלהן תשרי: **פירוש חרפתא**. הבכירות. אפלתא. האפילות: **בשלמא האי קרא דייקא כר' מאיר** שמתעברות באדר בזמן שהעמקים יעטפו בר באדר ומשתכחי נמי ג) באדר. בכירות שעומדות קמה ואומרות שירה. אלא לר"א ולר"ש איפכא הוא והכי הוה ליה למכתב לבשו כרים הצאן יתרועעו אף ישירו. ועמקים יעטפו בר כלומ' מתעברות בניסן בזמן שיתרועעו אף ישירו. ואיכא נמי עמקים [יעטפו] בר (באפליאתא) [בחרפייתא]. **ופריך רבא לדברי הכל באדר מתעברות** כדמפרש קרא ובאקושי מעשר בהמה למעשר דגן פליגי ופשוטה היא:

חשק שלמה על ר"ח ו) נראה מזה דמפרש כפי' הרשב"ם ז"ל בתחלתו כאן ועי' היטב בס"ך ובשעה"מ בפ"ק מ"ע ה"ב. ז) לולי ל"ל ומשני נהי דהקרבה ליתא אלא ניחוש דלמא הקרבן בירושלים בלילה וכו'. ג) נראה דל"ל יעטפו בר באדר ומשתכחי נמי אפילות שעומדות קמה בניסן ומומרות שירה.

עין משפט נר מצוה

מ א מיי' פ"ז מהלכות תמידין הל' ג סמג עשין קלט טוש"ע יו"ד סי' רלג סעיף ו:

מא ב מיי' שם פ"ח הל' ו סמג עשין יא יב:

רבינו חננאל

דתניא המשכיר בית לחברו לשנה מונה י"ב חדש מיום ליום. ואם א' לשנה זו אפי' לא עמד אלא באחד באדר כיון שהגיע יום אחד בניסן ושלמו לו שלשים יום עלתה לו שנה. דאפילו למ"ד יום אחד בשנה חשוב שנה שאני הכא דלא טרח אינש ואגר ביתא לבציר מל' יומין. ואקשינן **ואימא ר"ה לשכירות בתים תשרי.** ודחינן התם בתשרי כי אגר אינש ביתא לכולהו ימות הגשמים אגר. ותנא דידן ות"ק דברייתא בניסן נמי שכיחי קיטרי ולא אגר

18/06/2018 אתי

ו) לתלתין יומין וחד לא: **ובאחד באלול ר"ה למעשר בהמה.** ר' אלעזר ור' שמעון אומרים באחד בתשרי. ואוקימנא לר' מאיר דתנן בכורות פרק מעשר בהמה ר' מאיר אומר באחד באלול ר"ה למעשר בהמה ואקשינן והא אוקימנא רישא ר' שמעון דאמרינן ולרגלים מני ר' שמעון הוא נפקא מיניה לנודר כו'. רישא ר' שמעון כדאמרינן וסיפא נמי ר' שמעון דקתני סיפא ר' אלעזר ור' שמעון אומרים באחד בתשרי ומציעתא ר' מאיר. ופריק רב יוסף (לעולם) מתני' רבי הוא ונסב ליה למתניתין אליבא דתנאי. וברגלים סבר לה כר' שמעון ובמעשר בהמה סבר לה כרבי מאיר. ובמה דשביק ר' עקיבא דדייקי דבריו בבכורות פר' מעשר בהמה באאד בתשרי ר"ה למעשר בהמה וסתים לן סתמא כר' מאיר דפליג עליה קשיא לן טובא. חדא דר"מ תלמיד דר"ע הוא. ועוד קי"ל בכל מקום הלכה כר' עקיבא אפי' מחברו. ואשכחנא בהדיא תמן אמר ר' יוחנן מפי שמועה אמרה מפי חגי זכריה ומלאכי ולפיכך לא דחאה בן עזאי לגמרי אלא אמר האלולין מעשרין בפני עצמן: **אי הכי אמאי קתני ארבעה** והא חמשה הוו למלכים ולרגלים שנים שזה בא' בניסן והוא ר"ה למלכים. אבל לרגלים בחמשה עשר בניסן הוא ובאחד באלול ובאחד בתשרי ובט"ו בשבט הרי (זה) [ה'] ופריך רבא [ארבעה] לדברי הכל. לר' מאיר דל רגלים כלומר חסר רגלים מן המשנה לגמרי נשארו לו [ארבע] אחד בניסן למלכים. ואחד באלול [ר"ה] למעשר בהמה. ואחד בתשרי ר"ה לשנים [ובט"ו] בשבט ר"ה לאילן הרי ארבעה. לר' שמעון דל מעשר בהמה כו' חסר מעשר בהמה מאחד באלול נשארו למלכים ולרגלים שנים ובאחד בתשרי ובט"ו בשבט הרי ד' אבל מעשר בהמה בפירוש חולק עם ר' מאיר במס' בכורות פרק מעשר בהמה. וסבר ר"ה למעשר בהמה באחד בתשרי. **רב נחמן בר יצחק פריק ואמר** הכי קתני ד' חדשים והם ניסן ואלול ותשרי ושבט. ובהן כמה ראשי שנים. למלכים ולרגלים בחדא חשיב להו ואותבינן עליה מהא דתניא ט"ז בניסן ר"ה לעומר. ו' בסיון ר"ה לשתי הלחם. לרבא ליתני ששה ד' דמתני' ועומר ושתי הלחם ששה. לרב נחמן דמוקים לה למתני' בד' חדשים ליתני ה'

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) תוספתא פ"א ה"ה, **ע)** [לעיל דף ג: וש"נ], **ג)** [נכא מציעא דף קא: ע"ש], **ד)** [נכורות נו:], **ה)** [מגילה ט: שבועות ל. חולין פד. קד.], **ו)** [לקמן מ:], **ז)** לעיל דף ד. אוצר החכמה **ח)** מנחות דף סח:, **ט)** פסחים נח:, **י)** לקמן לד., **כ)** [ב"ב דף עח. וע"ש בתוס'], **ל)** [עיין קדושין מו: ב"מ טו.], **מ)** ביצה יט., **נ)** ד:, **ס)** עי' לעיל ה ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' דלא חיילי מאורתא וקחשיב (כיון שצריך) תמ"מ ונ"כ רש"י לא גרס להו וכן הוא בתוס': **(ב)** תוס' ד"ה ולרגלים כו' אבל השתא לאמרת דרבי:

הגהות וציונים

מ] בכת"י נוסף **מתני'**: **נ]** [צ"ל דתנן] (גליון): **ג]** בכת"י נוסף **הא מני**: **ד]** נראה דל"ג בגמרא "אימא סיפא ר' אלעזר ור"ש אומרים באחד בתשרי" וכן ליתא בכת"י: **ה]** יש להוסיף **וחדא כחד תנא** (באה"מ): **ו]** יש להוסיף **לאכול** (באה"מ), וכ"ה בדפוס קראקא (דק"ס): **ז]** תיבת "הוא" נמחק (חכמת מנוח): **ח]** בתוס' הרא"ש הגירסא **דשמא** הוו **מעות** מתנה וכו': **ט]** נראה דיש להוסיף **ומשני**: **י]** צ"ל **ר"מ** (באה"מ): **כ]** לכאן שייך ד"ה "והרי יובלות" שבתחילת דף ח ע"א (חכ"מ):

משנת ראשונים

ותנא דידן בניסן נמי מישכח שכיח קיטרי. משום תנא דברייתא הוא דבעי לשנויי הכי דלתנא דידן הוה מצי לשנויי בהפסקה לא קמיירי.

[תוספות הרא"ש]

והרי רגלים דלא חיילי מאורתא וקחשיב. והקשה הרשב"א ז"ל אפי' נימא דלקרבנות לא חייל מאורתא מאי הוי אכתי חייל מאורתא לענין דמים וערכין. ולדידי לא קשי' דלדמין וערכין נמי לא חייל מאורתא עד חש"מ דליפרע ביו"ט אי אפשר דכמקח וממכר הוי ואסור מדברי קבלה דכתיב ממצוא חפצך.

[חידושי הר"ן]

כי קא חשיב מידי דלא תלי במעשה. פי' עומר ושתי הלחם אינן באין אלא לאחר הקרבת תמיד, א"נ והוא הנכון שאין חדש ניתר לגבוה ולא להדיוט אלא אחר הקרבת העומר ושתי הלחם וכדפרש"י שהרי פי' לעיל שאין העומר

הלחם שהוא בסיון **לִיתְנֵי** - היה למשנה לומר **שַׁחֲמִשָּׁה** ראשי שנים הם[כד].

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב פָּפָּא, כִּי קָא חַשֵּׁיב** - התנא של משנתנו מה שהוא מונה לראש השנה, הוא רק **מִידֵי דְּחָיֵיל מֵאוֹרְתָא** - דבר שתחילת השנה חלה בליל אותו יום, מיד בתחילת הלילה, אבל **מִידֵי דְּלָא חָיֵיל מֵאוֹרְתָא** - דבר שתחילת השנה שלו לא חלה בלילה, אלא ביום, **לָא קָא חַשֵּׁיב** - אין התנא מונה אותו במנין ראשי השנים, ומשום כך אינו מונה את ראש השנה לעומר ואת ראש השנה לשתי הלחם, שהם אינם מתחילים בלילה, אלא רק ביום כשמקריבים את העומר ואת שתי הלחם.

הגמרא מקשה על תירוצו של רב פפא:
מקשה הגמרא, וכי ניתן לומר שהתנא של משנתנו אינו מונה לראש השנה דבר שאינו מתחיל בלילה, **וַהֲרֵי רְגָלִים דְּלָא חָיְילִי מֵאוֹרְתָא**, כלומר, שנה לענין 'רגלים', דהיינו לענין לעבור בבל תאחר אם לא יביא קרבן שנדר להביאו, לאחר שיעברו שלש רגלים, אינה מתחילה בלילה של ט"ו בניסן, אלא רק ביום, אחר שקרב התמיד של שחר, שאז הוא הזמן שניתן להקריב נדרים ונדבות[כה], שסברה הגמרא שהרגל מטיל עליו חובה להביא את הקרבן שנדר[כו], ובודאי לא יכול לחול עליו חובה להביא את הקרבן בזמן שלא ניתן להקריבו[כז], **וְקָחַשֵּׁיב** - ואף על פי כן מנה התנא את ראש השנה ליובלות בין ראשי השנים. מתרצת הגמרא, משנתנו כדעת **רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ שֶׁל רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן בְּרוֹקָא הִיא** סוברת, **דְּאָמַר** (לקמן ח:) **מֵרֹאשׁ הַשָּׁנָה** [-באחד בתשרי] **חָיֵיל יוֹבֵל**, שכניסת היובל אינה תלויה בתקיעת השופר של יום הכפורים, אלא כבר בראש השנה בתחילת הלילה חל היובל[לב].

הגמרא מביאה תירוץ נוסף מדוע משנתנו אינה מונה את ראש השנה לעומר ואת ראש השנה לשתי הלחם:
רַב שֵׁישָׁא בְּרֵיהּ [-בנו] **דְּרַב אִידִי אָמַר, כִּי קָא חַשֵּׁיב** - התנא של משנתנו מה שהוא מונה לראש השנה, הוא רק **מִידֵי דְּלָא תְּלִי בְּמַעֲשֶׂה** - דבר שהתחלתו אינה תלויה בעשיית מעשה, אלא הוא מתחיל מאליו בלא שום מעשה, אבל **מִידֵי דְּתָלִי בְּמַעֲשֶׂה** - דבר שנדר, **מֵעִיקָּרָא מִיחַיַּיב וְקָאֵי** - כבר מתחילה בשעה שנדר, עוד קודם ט"ו ניסן, הוא כבר מחוייב, ואם כן אין הרגל מטיל עליו חיוב להביא את הקרבן, אלא שאמרה התורה שאינו עובר בבל תאחר עד שיעברו עליו שלש רגלים כסדרם משעה שנתחייב להביא קרבן, ומנין שלש הרגלים, תלוי בתחילת הלילה בכניסת הרגל[לג].

בקידושין (טז:) [אולם ראה שם בתוספות (ד"ה והא), שפירשו את דברי הגמרא שם באופן אחר] חשק שלמה (ד"ה לרבנ"י). וראה בטורי אבן (ד"ה לרבנ"י) שיישב באופן אחר.

כד. **הקשו** האחרונים [טורי אבן (ד"ה לרבנ"י) פני יהושע (ד"ה לרבא) ועוד], הרי לעיל אמרה הגמרא שהתנא של משנתנו אינו מונה ראש השנה לתרומת שקלים, משום שבדיעבד אם הקריב מהתרומה הישנה יצא, והרי גם לגבי שתי הלחם שנינו במנחות (סמ:) שאם הקריב מנחה מתבואה חדשה קודם הקרבת שתי הלחם, בדיעבד הקרבן כשר, ומדוע מקשה הגמרא שהיה לתנא לכתוב ראש השנה לשתי הלחם. ותירץ הטורי אבן, שבתרומת הלשכה מלבד מה שאם הקריב בדיעבד יצא, אם לא ניתן להקריב מהתרומה החדשה, מביאים לכתחילה מהתרומה הישנה, ומשום כך לא מנה התנא לראש השנה זה, אבל שתי הלחם, שאף אם לא מצא ישן אסור להקריב לכתחילה מהחדש, היה לתנא למנות ראש השנה זה. וראה בילקוט ביאורים תירוצים נוספים בזה.

כה. **שאסור** להקריב שום קרבן קודם הקרבת תמיד של שחר, כמבואר בפסחים (נח:) שנאמר בפרשת תרומת הדשן (ויקרא ו ה) 'ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר, וערך עליה העלה', ודרשו ממה שנאמר 'העלה' ולא נאמר 'עולה', שכוונת הפסוק היא שמיד אחר עריכת העצים יקריב את העולה החשובה, שנאמרה תחילה לכל העולות, דהיינו עולת התמיד, כלומר, שלא יקריב לפניה שום קרבן. רש"י (פסח ד"ה העולה).
וכתבו התוספות (ד"ה והרי), שלסוברים (ביצה יט.) שנדרים ונדבות אינם קרבים ביום טוב, תתחיל השנה רק ביום הראשון של חול המועד אחר הקרבת התמיד, שרק אז יכול הוא להקריב את מה שנדר.

כו. **ביאר** בחידושי הר"ן (ד"ה והרי) שעתה הבינה הגמרא, שהטעם שתלתה התורה את האיסור של בל תאחר במה שיעברו שלש רגלים, הוא משום שקודם שמגיע רגל אינו מחוייב להביא את קרבנו, אלא ברגל הראשון שאחר נדרו חל עליו חובה להביא את הקרבן, וברגל השני שוב חל עליו חובה, וברגל השלישי שוב חל עליו חובה, וכל שאינו מקיים את חיובו בשלש רגלים הרי הוא עובר בבל תאחר.

כז. **נראה** מדברי התוספות (ד"ה והרי), שלסברת הגמרא בקושיא, כיון שלא חלה חובה להביא את הקרבן עד לאחר הקרבת התמיד ברגל, אם נדר להביא קרבן בליל ט"ו ניסן, למחרת אחר הקרבת התמיד חלה עליו חובה להביא את קרבנו, ואם לא יביאו עד סוכות, יעבור בבל תאחר [אבל לתירוץ הגמרא אין זה כך וכפי שיובא להלן].

כח. **תמהו** הרשב"א (ד"ה והרי) והריטב"א (ד"ה ומקשינן), הרי לעיל (ז.) מובאת ברייתא, שדין זה שעוברים בבל תאחר לאחר שלש רגלים, אינו רק לענין קרבנות, אלא אף לענין ערכין והקדשות וצדקות ומעשרות ועוד, ואם כן, אף אם לענין קרבנות אין השנה מתחילה בלילה, מכל מקום יש לומר ששנה התנא לראש השנה לרגלים, משום שלגבי שאר דברים מתחילה השנה בלילה. ותירצו, שהגמרא סברה שכיון שגם הקרבנות וגם שאר הדברים שעוברים בהם בבל תאחר לאחר שלש רגלים, הכל נלמד מפסוק אחד, כיון שלגבי קרבנות הדבר תלוי ביום, אין לנו לפרש את הדרשה בשתי אופנים, ואף לשאר דברים מתחילה השנה ביום. והוסיף הריטב"א, שהתירוץ הנכון הוא, שהגמרא לא דקדקה בקושייתה, וסברה שכיון שהתנא כתב 'לרגלים' סתם, כוונתו אף לענין קרבנות, ואמנם יכלה הגמרא לדחות שהתנא כתב כן לגבי שאר דברים, אלא שהעדיפה לתרץ לפי האמת שאף לגבי הקרבנות מתחילה השנה בלילה.

כט. **נמחק** על פי הב"ח. וכתב הדקדוקי סופרים (פוס ג) שתיבות אלו אינן בכל הכתבי יד, ואף רש"י (ד"ה ומקשינן) ותוספות (ד"ה והרי) והריטב"א (ד"ה למחוי) העתיקו את דברי הגמרא בלא תיבות אלו [אמנם בדברי רבינו חננאל (ד"ה ומקשינן והלא) משמע שגרס לתיבות אלו, ומפרש שתירוץ הגמרא הוא, שכיון שצריך הוא להביא את הקרבן לירושלים כשהוא עולה לרגל כדי להקריבו, והבאה זו צריכה להיות קודם הרגל [שהרי ביום טוב עצמו אינו יכול להביא את הקרבן לירושלים משום איסור תחומין], לכן הוא מתחייב בבל תאחר מכניסת הרגל בתחילת הלילה].

ל. **שאינו** עובר בבל תאחר אלא כשעברו עליו שלש רגלים שלמים, וכיון שדבר זה תלוי בתחילת הלילה של פסח, אם נדר להביא קרבן אחר שנכנס הרגל של פסח, לא יחשב שעבר עליו פסח לאחר שנדר להביא קרבן, ויעבור בבל תאחר רק אם לא יביא את קרבנו עד סוכות של השנה השניה. תוספות (ד"ה והרי).
פירשנו את דברי הגמרא על פי מה שפירשו התוספות (ד"ה והרי) את דברי רש"י (ד"ה והרי, ומצינן) וכן פירש הר"ן (ד"ה והרי). שהנידון כאן הוא מתי מתחיל מנין השלשה רגלים, אם התחלת הרגל הראשון הוא בבוקר שאז ראויים הנדרים להקרבה, או בלילה בתחילת הרגל. וראה בתוספות (פסח) שכתבו שלא ניתן לפרש שהנידון כאן הוא לגבי הרגל השלישי אם הוא עובר בבל תאחר בתחילת הלילה או רק בבוקר, משום שבכמה מקומות מוכח שאין עוברים בבל תאחר עד שיעבור כל הרגל השלישי. ובטורי אבן (ד"ה והרי) כתב שלא ניתן לפרש שהנידון הוא לגבי הרגל השלישי, שהרי כאן אנו עוסקים בראש השנה לרגלים, וראש השנה הוא ודאי הרגל הראשון. אמנם ראה בשפת אמת (ד"ה והרי) שכתב, שמדברי רש"י נראה שהנידון הוא על הרגל השלישי, וכתב שכן נראה גם מדברי הריטב"א (ד"ה למחוי). וראה בדבריו מה שכתב ליישב את קושיות התוספות והטורי אבן.

לא. **נאמר** בתורה לגבי יובל (ויקרא כה ט-י) 'והעברת שופר תרועה בחדש השביעי בעשור לחדש ביום הכפרים תעבירו שופר בכל ארצכם, וקדשתם את שנת החמשים שנה וקראתם דרור בארץ לכל יושביה, יובל היא תהיה לכם ושבתם איש אל אחזתו ואיש אל משפחתו תשבו'. ונחלקו בזה תנאים (לקמן ח:), לדעת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא, כל דיני היובל מתחילים בראש השנה, ואז משתחררים העבדים, ויש עוד דין שצריכים בית דין לתקוע בשופר ביום הכפורים של היובל. ולדעת חכמים, אין העבדים משתחררים עד שיתקעו בית דין בשופר ביום הכפורים. ועתה סברה הגמרא שהתנא של משנתנו סובר כדעת חכמים שהיובל חל רק בשעה שבית דין תוקעים בשופר.
והקשו התוספות (ח. ד"ה והרי) הלא במשנתנו מבואר שראש השנה ליובל הוא באחד בתשרי, ואם כן כיצד סברה הגמרא שמשנתנו סוברת כחכמים שהיובל מתחיל רק ביום הכפורים. ותירץ הרשב"א (ד"ה הא), שאכן אף עתה ידעה הגמרא שמשנתנו סוברת כרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא, אלא שסבר המקשן שלדעת רבי ישמעאל, אף שהיובל מתחיל בראש השנה, מכל מקום עיקר היובל הוא לאחר שתוקעים בשופר ביום הכפורים, ומשום כך הקשה, שאם התנא אינו מונה דברים שאינם מתחילים בלילה, אף את ראש השנה ליובלות לא היה לו למנות, כיון שההתחלה של עיקר היובל היא ביום ולא בלילה. ובאופן אחר תירץ, שאכן עתה סברה הגמרא שמשנתנו סוברת כחכמים, אלא שסבר המקשן שמה שאמרה המשנה שבאחד בתשרי הוא ראש השנה ליובלות, פירושו הוא שבאחד בתשרי מתחיל החודש שבו ראש השנה ליובלות, וכמו שפירש רב נחמן (לעיל ז.) את מה שאמרה המשנה שבאחד בניסן הוא ראש השנה לרגלים.

לב. **לפירוש** הראשון של הרשב"א בסברת הגמרא בקושייתה (רמה הערה לעיל) תירוץ הגמרא הוא, שלדעת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא, אף עיקר היובל מתחיל באחד בתשרי.

לא עלתה ולרגלים

לא פסיקא ליה. צריך לדקדק מי הוה מצי לשנויי כדמשני לקמן כי קא חשיב מידי דלא תלי במעשה:

לו שנה. ולא חמרינן הדמים מודיעים [כ] והרי [פ] המעות מתנה מו פקדון [ג]:

מני. פי' והא דאמרי' בריסא בחמד בניסן ר"ה לרגלים דהיא נשנית סתמא ומני היא ומשני ר"ש היא ופריך ריסא דחמר מרבעה לחמי שניס הן רחם השנה למלכים ולרגלים וסיפא הא דאמרי רבי אלעזר ור"ש אחד בתשרי [ד] ופריך ריסא ומציעתא רבי מאיר [ס] רבי היא פי' רבי תנא מתני' ושנאה אליבא דתנאי וסתם לה כוותייהו מי הכי דחד תנא כמו רבי שנאה מתני' ונסיב לה אליבא דתנאי דחמרי דרבי נסיב לה אליבא דתנאי ותנא אחד בחלול ר"ה למעשר בהמה [ב] מ"ל דאמרי' בריסא בחמד בניסן ר"ה לרגלים דהיא נשנית סתמא ומני היא ומשני ר"ש היא ופריך ריסא דחמר מרבעה לחמי שניס הן רחם השנה למלכים ולרגלים וסיפא הא דאמרי רבי אלעזר ור"ש אחד בתשרי [ד] ופריך ריסא ומציעתא רבי מאיר [ס] רבי היא פי' רבי תנא מתני' ושנאה אליבא דתנאי וסתם לה כוותייהו מי הכי דחד תנא כמו רבי שנאה מתני' ונסיב לה אליבא דתנאי דחמרי דרבי נסיב לה אליבא דתנאי ותנא אחד בחלול ר"ה למעשר בהמה. ר' אלעזר ור' שמעון אומרים באחד בתשרי. ואוקימנא לר' מאיר דתנן בכבורות פרק מעשר בהמה ר' מאיר אומר באחד באלול ר"ה למעשר בהמה ואקשינן והא אוקימנא רישא ר' שמעון דאמרינן ולרגלים מני ר' שמעון הוא נפקא מיניה לנודר כו'. רישא ר' שמעון כדאמרינן וסיפא נמי ר' שמעון דקתני סיפא ר' אלעזר ור' שמעון אומרים באחד בתשרי ומציעתא ר' מאיר. ופריך רב יוסף (לעולם) מתני' רבי הוא ונסב ליה למתניתין אליבא דתנאי. וברגלים סבר לה כר' שמעון ובמעשר בהמה סבר לה כרבי מאיר. ובמה דשביק ר' עקיבא דדייקי דבריו בבכורות פר' מעשר בהמה באחד בתשרי ר"ה למעשר בהמה וסתים לן סתמא כר' מאיר דפליג עליה קשיא לן טובא. חדא דר"מ תלמיד דר"ע הוא. ועוד ק"ל בכל מקום הלכה כר' עקיבא אפי' מחברו. ואשכחנא בהדיא תמן אמר ר' יוחנן מפי שמועה אמרה מפי חגי זכריה ומלאכי ולפיכך לא דחאה בן עזאי לגמרי אלא אמר האלולין מעשרין בפני עצמן: **אי הכי אמאי קתני ארבעה** והא חמשה הוו למלכים ולרגלים שנים שזה בא' בניסן והוא ר"ה למלכים. אבל לרגלים בחמשה עשר בניסן הוא ובאחד באלול ובאחד בתשרי ובט"ו בשבט הרי (זה) [ה'] ופריך רבא [ארבעה] לדברי הכל. לר' מאיר דל רגלים כלומר חסר רגלים מן המשנה לגמרי נשארו לו [ארבע] אחד בניסן למלכים. ואחד באלול [ר"ה] למעשר בהמה. ואחד בתשרי ר"ה לשנים [ובט"ו] בשבט ר"ה לאילן הרי ארבעה. לר' שמעון דל מעשר בהמה כו' חסר מעשר בהמה מאחד באלול נשארו למלכים ולרגלים שנים ובאחד בתשרי ובט"ו בשבט הרי ד' אבל מעשר בהמה בפירוש חולק עם ר' מאיר במס' בכורות פרק מעשר בהמה. וסבר ר"ה למעשר בהמה באחד בתשרי. **רב נחמן בר יצחק פריק ואמר** הכי קתני ד' חדשים והם ניסן ואלול ותשרי ושבט. ובהן כמה ראשי שנים. למלכים ולרגלים בחדא חשיב להו ואותבינן עליה מהא דתניא ט"ז בניסן ר"ה לעומר. ו' בסיון ר"ה לשתי הלחם. לרבא ליתני ששה ד' דמתני' ועומר ושתי הלחם ששה. לרב נחמן דמוקים לה למתני' בד' חדשים ליתני ה' דהא סיון ליתא במתני'. **ופריק רב פפא תנא דידן לא חשיב ד'** אלא מאי דחייל מאורתא כגון הא דקתני למלכים ואוקימנא לשטרות. כלומר משיחשיך השמש ונכנס אחד בניסן אם יכתב שטר חוב וכותב זמנו שנה שניה כותב אע"פ שעדיין לא האיר היום. אבל העומר ושתי הלחם שאין מצותן אלא ביום ולא בלילה לא קתני. **ואקשינן והלא רגלים** דקתני במתניתין ולא אוקימנא אלא למעבר בלא תאחר. והקרבת הקרבנות ביום הן ולא בלילה וקתני. (ואקשינן והלא רגלים דקתני במתני' ולא אוקימנא אלא למעבר בלא תאחר) ג) מפני דהקרבה לית' אלא ביממא הלתא הקרבן לירושלים בליליא מי ליתא אלא כיון דאתא לחוג ולא אייתי איחייבי ליה כאילו עבר עליה מעיקרא. **ואקשינן והרי יובלות** דקתני ביוה"כ תעבירו שופר וגו' דהוא ביום ולא בלילה וקתני במתני' ופרקינן מתני' ר' (שמעון) [ר"י בנו של ריב"ב] היא דאמר מר"ה חייל יובל ור"ה מאורתא הוא דחייל רב שישא פריק כי קחשיב תנא דידן מידי דלא תלי במעשה אלא כיון דחל הזמן נוהג כגון הללו ד' דמתני'. אבל עומר ושתי הלחם דתליין במעשה כגון עומר דתלי בקצירה ושתי הלחם בלישה ואפייה (הא) לא קא חשיב. **והרי רגלים דאוקימנא** לר"ש ולחייב בו לנודר בבל לנודר מידי דתלי במעשה הוא וקתני. ופרקינן בל תאחר ממילא קא חייל כלומר אינו מתחייב בבל תאחר אלא אם לא יביא הקרבן ואיחור הבאת הקרבן אינו מעשה. **והרי יובלות** שיש להן מעשה תקיעת שופר ושלוח עבדים וחזרת הקרבת הנד

שהתחלתו תלויה בעשיית מעשה, **לֹא קָא חָשֵׁיב** - אין התנא מונה אותו במנין ראשי השנים, ומשום כך אינו מונה את ראש השנה לעומר ואת ראש השנה לשתי הלחם, שהרי אין השנה מתחדשת להתיר לאכול מתבואה חדשה, אלא במעשה של הקרבת העומר, וכן אינה מתחדשת להתיר להקריב מנחה מתבואה חדשה, אלא במעשה של הקרבת הכבשים הבאים עם שתי הלחם[לג].

מקשה הגמרא על תירוצו של רב שישא בריה דרב אידי, וכי ניתן לומר שהתנא של משנתנו אינו מונה לראש השנה דבר שהתחלתו תלויה במעשה, **וַהֲרֵי רְגָלִים מִידֵי דְּתָלֵי בְּמַעֲשֶׂה**, כלומר, שנה לענין 'רגלים', דהיינו לענין לעבור בבל תאחר אם לא יביא קרבן שנדר להביאו, לאחר שיעברו שלש רגלים, אינה מתחילה אלא לאחר מעשה ההקרבה של תמיד של שחר של הרגל הראשון, שאז הוא הזמן שניתן להקריב נדרים ונדבות[לד], **וְקָא חָשֵׁיב** - ואף על פי כן מנה התנא את ראש השנה לרגלים בין ראשי השנים. מתרצת הגמרא, הדין של **בַּל תְּאַחֵר מְמֵילָא חָיֵיל** - מעצמו הוא חל בלא שום מעשה, מיד כשנכנס הרגל[לה].

18/06/2018 אהח
אוצר החכמה

לג. **כן** מבואר ברש"י (ד"ה מידי), שהקרבת הכבשים היא המתירה להקריב מנחה מהתבואה החדשה, וכן מבואר בדבריו בזבחים (ו: ד"ה נכסי). אמנם ראה בתוספות במנחות (מס:) שכתבו, שהלחם הוא המתיר את הקרבת המנחות, אלא שהכבשים באים כדי להכשיר את הלחם, דהיינו שהכבשים מקדשים את הלחם כדי שיתיר את הקרבת המנחות.

לד. **ראה** בהערה לעיל לגבי קושיית הגמרא על רב פפא, מהו ביאור סברת הגמרא בזה.

לה. **ובתירוץ** הגמרא לעיל כשדנה בדברי רב פפא, שמנין שלש רגלים לענין בל תאחר אינו תלוי בהגעת זמן שראוי להקריב בו ברגל, אלא הוא מתחיל מיד בתחילת הרגל.

מקשה הגמרא, וכי ניתן לומר שהתנא של משנתנו אינו מונה לראש השנה דבר שהתחלתו תלויה במעשה, **וַהֲרֵי יוֹבְלוֹת** התחלתם תלויה במעשה, שאין היובל חל עד שיתקעו בית דין בשופר ביום הכיפורים[א], ואף על פי כן מנה התנא את ראש השנה ליובלות בין ראשי השנים. מתרצת הגמרא, משנתנו כדעת **רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ שֶׁל רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן בְּרוֹקָה הִיא** סוברת, שלשיטתו היובל מתחיל מיד באחד בתשרי, ואינו תלוי בתקיעת השופר ביום הכיפורים.

הגמרא מביאה תירוץ נוסף מדוע אמרה המשנה שיש רק ארבעה ראשי שנים:

וְרַב אַשִׁי אָמַר, כך הוא פירוש המשנה, **אַרְבָּעָה[ן][ב] רָאשֵׁי (ה)שָׁנִים הֵם, שֶׁהֵן בְּאַרְבָּעָה[ן] רָאשֵׁי חֳדָשִׁים**, שהם אחד בניסן אחד באלול אחד בתשרי ואחד בשבט, אבל הראשי שנים המוזכרים במשנה שאינם בראשי חדשים, אינם נכללים במנין זה, ומשום כך ראש השנה לרגלים אינו נכלל במנין, משום שאינו בראש חודש, ומטעם זה גם לא כתבה המשנה ראש השנה לעומר וראש השנה לשתי הלחם[ג].

מקשה הגמרא, הלא אחד מארבע ראשי השנים שהם בראשי חדשים הוא ראש השנה לאילנות שהוא **בְּאֶחָד בִּשְׁבָט**, והלא אין זה אלא **כְּבֵית שַׁמַּאי** בהמשך המשנה, אבל לבית הלל ראש השנה לאילנות הוא בט"ו בשבט, וכי סתם לנו התנא בתחילת[ד] המשנה שלא כבית הלל.

מתרצת הגמרא, התנא אינו סותם כדברי בית שמאי, שהמשך המשנה שנחלקו בה בית שמאי ובית הלל מתי הוא ראש השנה לאילנות, הוא פירוש לתחילת דברי המשנה, **וְהָכִי קָאָמַר** - וכך מתפרשת המשנה, שארבעה ראשי שנים אלו שאמרנו שהם בראשי חדשים, **שְׁלֹשָׁה** מהם, דהיינו אחד בניסן אחד באלול ואחד בתשרי, הם **לְדִבְרֵי הַכֹּל**[ה], והראש השנה **בְּאֶחָד בִּשְׁבָט**, אינו לדברי הכל, אלא הוא תלוי במַחֲלוֹקֶת **בֵּית שַׁמַּאי וּבֵית הִלֵּל**.

★

שנינו במשנה, **רַבִּי אֶלְעָזָר וְרַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמְרִים**, ראש השנה למעשר בהמה הוא **בְּאֶחָד בְּתִשְׁרֵי**.

הגמרא מבארת מנין למדים מתי הוא ראש השנה למעשר בהמה: **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, וּשְׁנֵיהֶם** - בין רבי מאיר שאמר שראש השנה למעשר בהמה הוא באחד באלול[ה], ובין רבי אלעזר ורבי שמעון שאמרו שהוא באחד בתשרי, **מִקְרָא אֶחָד דָּרְשׁוּ** - למדו את שיטתם מאותו פסוק, וכל אחד מפרשו באופן אחר, **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים סה יד) **'לָבְשׁוּ כָרִים הַצֹּאן [-הכבשות[ו] מהצאן התלבשו, כלומר התעברו'], וַעֲמָקִים יַעַטְפוּ בָר**

[-הבקעות יהיו מכוסות בתבואה, כלומר, שהתבואה צומחת וניכרת יפה] **יְתָרוֹעֲעוּ אַף יָשִׁירוּ'** - וכשיבא זמן הקציר שבו התבואה מתקשה, אזי כשתנשב הרוח ינקשו השבלים זו על זו, וישמע קול, ויראה כאילו השבלים משוררות[ז]. והאמור בפסוק זה אינו בזמן אחד, שהזמן שבו התבואה צומחת וניכרת יפה הוא באדר, והזמן שבו מתקשות השבלים הוא אחרי כן, בחודש ניסן שהוא זמן הקציר, ונחלק רבי מאיר עם רבי אלעזר ורבי שמעון כיצד יש לדרוש פסוק זה. **רַבִּי מֵאִיר סָבַר**, כך יש לדרשו, **אֵימָתַי 'לָבְשׁוּ כָרִים הַצֹּאן'**, כלומר, מתי הוא הזמן שבו מתעברות הצאן, **בְּזְמַן שֶׁ'עֲמָקִים יַעַטְפוּ בָר'**, **וְאֵימָתַי** הוא זמן זה שבו **'עֲמָקִים יַעַטְפוּ בָר'**, **בְּחוֹדֶשׁ אֲדָר**, ולמדנו שהכבשים **מִתְעַבְּרוֹת בְּחוֹדֶשׁ אֲדָר וְיוֹלְדוֹת בְּחוֹדֶשׁ אָב**, שהרי זמן העיבור של כבשים הוא חמשה חודשים[ט], ומשום כך אמר **שֶׁרֹאשׁ הַשָּׁנָה שֶׁלָּהֶן** לענין מעשר בהמה, הוא באחד ב**אֱלוּל**, שהזמן שמתחדשת השנה לענין שהנולד אחר זמן זה יחשב לחדש שאינו יכול להתעשר עם הישן, הוא סמוך לזמן שבו מסיימות הכבשים ללדת, וכיון שהן יולדות בחודש אב, לכן ראש השנה שלהן הוא באחד באלול. **וְרַבִּי אֶלְעָזָר וְרַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמְרִים**, כך יש לדרוש פסוק זה, **אֵימָתַי 'לָבְשׁוּ כָרִים הַצֹּאן', בְּזְמַן שֶׁ'יִתְרוֹעֲעוּ אַף יָשִׁירוּ'** - שנראה כאילו השבלים משוררות, **וְאֵימָתַי** הוא זמן זה שבו **הַשִּׁבֳּלִים אוֹמְרוֹת שִׁירָה, בְּחוֹדֶשׁ נִיסָן**, שאז השבלים מתקשות, ולמדנו שהכבשים **מִתְעַבְּרוֹת בְּנִיסָן, וְיוֹלְדוֹת בְּחוֹדֶשׁ אֱלוּל**, ומשום כך אמרו **שֶׁרֹאשׁ הַשָּׁנָה שֶׁלָּהֶן** הוא באחד ב**תִּשְׁרֵי**.

הגמרא מבארת כיצד מתפרשים כל חלקי הפסוק לדעת רבי מאיר ולדעת רבי אלעזר ורבי שמעון:

שואלת הגמרא, **וְאִידָךְ נַמִּי** - ואף לדעת התנא השני, דהיינו רבי מאיר, שדורש שזמן עיבור הכבשים הוא באדר, **הָא כְּתִיב** - הרי מכל מקום נאמר בפסוק **'יִתְרוֹעֲעוּ אַף יָשִׁירוּ'**, שהוא בניסן, והיה לו ללמוד מכך שזמן עיבור הכבשים הוא בניסן, ואם אינו לומד כך, כיצד מפרש הוא חלק זה בפסוק. משיבה הגמרא, **הַהוּא** - חלק זה בפסוק מדבר **בְּאַפְלָתָא** - בכבשים שמתאחרות להתעבר, **דְּהָוְיִין בְּנִיסָן** - שהם מקבלות זכר רק בניסן, אבל רוב הכבשים מתעברות באדר[יא]. וכך נדרש הפסוק, ש'לבשו כרים הצאן', בזמן ש'עמקים יעטפו בר', וגם בזמן ש'יתרועעו אף ישירו', שרוב הצאן מתעברות באדר, ומיעוט מתעברות בניסן.

שואלת הגמרא, **וְאִידָךְ נַמִּי** - ואף לדעה האחרת, דהיינו דעת רבי אלעזר ורבי שמעון, שדורשים שזמן עיבור הכבשים הוא בניסן, **הָכְתִיב** - הרי מכל מקום נאמר בפסוק **'וַעֲמָקִים יַעַטְפוּ בָר'**, שהוא באדר, ויש ללמוד מכך שזמן עיבור הכבשים הוא באדר, וכיצד מפרשים הם

א. **כמבואר** בהערה לעיל (ז:).

ב. **התיקונים** בלשון הגמרא הם על פי הגהות וציונים.

ג. **רש"י** (ד"ה רב אשי). ותמה הפני יהושע (ד"ה רב אשי) שעדיין יש להקשות, שאף שלא ניתן למנות את ראש השנה לעומר וראש השנה לשתי הלחם במנין ראשי השנים של המשנה, מכל מקום היה למשנה לכותבם כפי שכתבה ראש השנה לרגלים אף שאינו במנין ראשי השנים. ותירץ, שלא היה קשה לרב אשי שיש ראשי שנים שלא הוזכרו במשנה, שאין התנא צריך למנות את כל ראשי השנים, ורק על המניין שאמר התנא הוקשה לו, שלא שייך לומר שיש ארבעה ראשי שנים אם יש יותר, וכיון שראש השנה לעומר וראש השנה לשתי הלחם אינם יכולים להיכלל במנין זה, לא הוקשה לו מדוע לא הוזכרו במשנה. והחשק שלמה (ז: ד"ה לרבנ"י) כתב שיש לתרץ עוד, שרב אשי בא לתרץ רק את קושיית הגמרא הראשונה שבמשנה עצמה הוזכרו חמשה ראשי שנים, אבל לא בא לתרץ את הקושיא מראש השנה לעומר וראש השנה לשתי הלחם [וכעין זה כתב גם הפני יהושע בתירוצו הראשון].

ד. **אין** כוונת הגמרא שכל התנאים מודים לשלשה ראשי שנים אלו, שהרי רבי אלעזר ורבי שמעון חלקו במשנה ואמרו שאחד באלול אינו ראש השנה למעשר בהמה, אלא כוונת הגמרא היא שבשלשה אלו אף בית הלל מודים. רש"י (ד"ה שלשה).

ה. **כמבואר** לעיל (ז:) שהסובר במשנתנו שבאחד באלול ראש השנה למעשר בהמה, הוא רבי מאיר.

ו. **רש"י** (דניאל ג יב, עמוס ו ד) פירש, ש'כרים' היינו כבשים. ובמצודת ציון (עמוס שם) פירש, שהם כבשים שמנים.

ז. **רש"י** (ד"ה נשמו). והתוספות (ד"ה נשמו) הביאו בשם התרגום, שפירוש הפסוק הוא שהתלבשו הכרים בצאן, והוא לשון נקיה לומר שעולים הזכרים על הנקבות ומעברים אותם. ורבינו חננאל (ד"ה רבי אלעזר) פירש, שהתעברו הצאן ונעשו מלבוש לכרים, שהם הטלאים.

ח. **פרק** זה בתהלים נוסד על ברכת הגשמים אשר נתן ה' אחרי הרעב. מלבי"ם (תהלים סה). ואמר בפסוק זה, שעל ידי הגשמים שירדו 'לבשו כרים הצאן' וגו'.

ט. **שכל** חודש אדר הוא הזמן שמתעברות בו הכבשים, שיש שמתעברות בתחילת אדר, והן יולדות לאחר חמשה חדשים בתחילת אב, ויש שמתעברות בסוף אדר והן יולדות בסוף אב, ויש שמתעברות באמצע אדר, והן יולדות באמצע אב, וכיון שיש לנו לקבוע זמן ששוה בדרך כלל בכל הכבשים, אמרו שעד סוף חודש אב הוא זמן לידת הכבשים. ריטב"א (ד"ה מתעברות).

י. **תמה** בחידושי הר"ן (ד"ה ויולדות) הרי מה שהבהמות יולדות חמשה חדשים אחר זמן עיבורם, אינו אלא בבהמה דקה, שזמן עיבורה הוא חמשה חדשים, אבל בהמה גסה מבואר בבכורות (מ.) שזמן עיבורה הוא תשעה חדשים, ואם כן מדוע נקבע ראש השנה למעשר בהמה לפי זמן לידת בהמה דקה. ותירץ, שהתורה הקישה בהמה דקה ובהמה גסה לענין מעשר בהמה, שאמרה (ויקרא כז לב) 'וכל מעשר בקר וצאן', ויש ללמוד מכך שראש השנה לענין מעשר בהמה של בהמה דקה ובהמה גסה הוא באותו זמן, וכיון שרוב הבהמות הם בהמות דקות, יש לקבוע את זמן ראש השנה למעשר בהמה, לפי הזמן שראוי לקבוע את ראש השנה בבהמות דקות. וביאר הטורי אבן (ד"ה מתעברות) שבהמה דקה מרובה, משום שיש שני מינים של בהמה דקה שחייבים במעשר, כבשים ועזים, ובהמה גסה יש בה רק מין אחד שחייב במעשר, דהיינו בקר, ועוד שבהמות דקות יולדות יותר מבהמות גסות. והתוספות יום טוב (מ"ב) כתב, שאף זמן לידת בהמה גסה הוא באב, אלא שבהמות גסות מקדימות להתעבר ארבעה חודשים קודם שמתעברות בהמות דקות.

יא. **ואף** שיש כבשים שיולדות באלול, מכל מקום כיון שרוב הכבשים יולדות באב, המיעוט נגררים אחר הרוב לענין מעשר, והזמן שבו תלוי תחילת השנה נקבע לפי הרוב. טורי אבן (ד"ה מתעברות).

מסורת הש"ס
עם הוספות

ע) [בכורות דף נג:], ג) [לעיל דף ב. וש"נ], ד) [שם], ז) [לעיל ג.], ה) [פסחים קא: כתובות יז:], ו) [נקמן י: כו. ע"ז ח.], ז) [נקמן דף יב.], ח) [נקמן לד.] ביצה טו. סנהדרין דף יא:, ט) [כלאים בכורות ד' ח.], י) ח:, כ) ע' חולין דף ס:, ל) לקמן כ ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' נמו של ריב"ב היא רב חסי אמר: (ב) רש"י ד"ה ר"ה שלהן מלוג. דסמוך לגמרו הוא זמן: (ג) ד"ה קלקי אתא לאשמועי' דברי נחמיה בן חכליה דאמרן בריש פרקין הס"ד: (ד) תוס' ד"ה לתקופות כו' למאי שנרפו כל השעות והימים של כל:

תורה אור השלם

א) לָבְשׁוּ כָרִים הַצֹּאן וַעֲמָקִים יַעַטְפוּ בָר יְתְרוֹעָעוּ אַף יָשִׁירוּ:
[תהלים סה, יד]

ב) עֲשֵׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה:
[דברים יד, כב]

ג) אֶרֶץ אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה:
[דברים יא, יב]

ד) תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר בַּכֶּסֶה לְיוֹם חַגֵּנוּ:
[תהלים פא, ד]

ליקוטי רש"י

דעתו ונסיב מילתיה כי הני מרי תנאי בחדא כמר שרשה דבריו של זה בזו ושל זה בזו [חולין פד.]. לבשו כרים הצאן. ימלאום הטרון והערבה מן הגמן הנמים לרעות הדשא אשר הממים המטר [תהלים סה יד]. בזמן שיתרועעו שבלים בניסן מלמד ניסן זמן זיווג בהמה הוא [לקמן יא.]. ועמקים יעטפו בר. ע"י המטר יהיו מעוטפים העמקים בחטה ושם יתרועעו הבריות מרוע שמחה ויבירו מרוב הנכלה [תהלים שם]. לתקופות. להבחין מיזה שטר חוב מוקדם לשטרות. [לעיל ב.]. לתקופת תמוז. [לעיל ב.]. דכתיב מראשית השנה עד וגו' מראש נידון מה יהא בסופה. וממאי דתשרי הוא דכתיב תקעו בחדש שופר וגו' ופשוטה היא: ולשמיטין

עין משפט
נר מצוה

מב א מיי' פ"ג מהל' תפוסה הל' ג:

רבינו חננאל

באחד בתשרי ר"ה לשנים. ואוקמה רב חסדא כר' זירא [מתני לה] דאמר ר"ה לחשבון תקופות. ור' אליעזר הוא דאמר כדבעינן למימר לקמן בתשרי נברא העולם. רב נחמן בר יצחק אמר ר"ה לתקופת תמוז. ומאי בר יצחק אמר. ר"ה לשנים למאי הלכתא לשטרות. לתחילת שנות מלכים, כדפירשית בריש פרקין (דף ג.): קראי אתא לאשמועינן. (ג) כדתמרן בריש פרקין (דף ג.) דדרי נחמיה בן חכליה: ואי בעית אימא. רב חסדא דאיתקריך לאשמועינן כדתמרן דמלכי חומות בתשרי ליה ליה הא דרב פפא לפירוש דלשנים דמתני', דר' זירא מתני ר"ה לשנים לתקופת חמה ולבנה, לומר שמונין לבריית והילוכן [של] תקופת החמה ומולדות הלבנה מתשרי: ור"א היא דאמר בתשרי נברא העולם. לקמן בפרקין (דף י:): רב נחמן

חלק זה בפסוק. משיבה הגמרא, **הַהוּא** - חלק זה בפסוק מדבר **בְּחַרְפְּיָיתָא** - בכבשים שמקדימות להתעבר[יב], **דְּאָתְיָין מֵאֲדָר** - שהן מקבלות זכר כבר באדר, אבל רוב הכבשים מתעברות בניסן[יג]. וכך נדרש הפסוק, ש'לבשו כרים הצאן', גם בזמן ש'עמקים יעטפו בר', וגם בזמן ש'יתרועעו אף ישירו', שרוב הצאן מתעברות בניסן, ומיעוט מתעברות באדר.

הגמרא מקשה על רבי יוחנן שפירש שרבי מאיר נחלק עם רבי אלעזר ורבי שמעון בדרש פסוק זה:
מקשה הגמרא, איך יתכן לומר שתנאים אלו נחלקו בדרשת הפסוק של 'לבשו כרים הצאן', הלא **בְּשֶׁלָּמָא** - מובנת דרשת פסוק זה **לְרַבִּי מֵאִיר**, שאמר שרוב כבשים מתעברות באדר, שהוא דורש את הפסוק **כְּדִכְתִיב** - כפי הסדר שנכתב בפסוק, ש'**לָבְשׁוּ כָרִים הַצֹּאן**' - שזמן עיבור הכבשים הוא **בְּזְמַן שֶׁ'עֲמָקִים יַעַטְפוּ בָר'**, שהוא באדר, ומוסיף הפסוק, **וְאִיכָּא נַמִּי** - שיש גם מיעוט כבשים שמתעברות כש'יִתְרוֹעֲעוּ **אַף יָשִׁירוּ'**, שהוא בניסן, **אֶלָּא לְרַבִּי אֶלְעָזָר וְרַבִּי שִׁמְעוֹן** שאמרו שרוב הכבשים מתעברות בניסן, קשה, **דְּאִיפְּכָא מִיבָּעֵי לֵיהּ** - שהיה לכתוב להפוך הסדר, ולומר ש'**לָבְשׁוּ כָרִים הַצֹּאן' בְּזְמַן שֶׁ'יִתְרוֹעֲעוּ אַף יָשִׁירוּ'**, ולהוסיף על כך, **וְאִיכָּא נַמִּי** - שיש גם כן כבשים **דְּמִתעברות בזמן ש'עֲמָקִים יַעַטְפוּ בָר'**, ומדוע הקדים הפסוק את הזמן שבו רק מיעוט כבשים מתעברות, לזמן שרוב הכבשים מתעברות.

הגמרא מביאה פירוש חדש במחלוקת של רבי מאיר עם רבי אלעזר ורבי שמעון:
אֶלָּא אָמַר רָבָא, דְּכוּלֵּי עָלְמָא - בין רבי מאיר ובין רבי אלעזר ורבי שמעון אינם חולקים שדרשת פסוק זה היא כך, **'לָבְשׁוּ כָרִים הַצֹּאן' בְּזְמַן שֶׁ'עֲמָקִים יַעַטְפוּ בָר'**, דהיינו **בַּאֲדָר**, ואכן הכבשים יולדות באב, **וְהָבָא** - וכאן לגבי זמן ראש השנה למעשר בהמה, **בְּהַאי קְרָא קָמִיפַּלְגִי** - בדרשת פסוק זה שנאמר לגבי הפרשת מעשר מתבואה נחלקו, שנאמר (דברים יד כב) **'עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר** אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ', שדרשו חכמים, שמה שכפל הפסוק לשון מעשר שתי פעמים, הוא מפני **שְׁנֵי מַעֲשְׂרוֹת הַבָּתוּב מְדַבֵּר, אֶחָד מַעֲשֵׂר בְּהֵמָה וְאֶחָד מַעֲשַׂר דָּגָן** [-תבואה], ונכתבו שניהם בפסוק אחד, כדי להקישם ולדרוש מזה לזה, ונחלק רבי מאיר עם רבי אלעזר ורבי שמעון מה יש לדרוש מהיקש זה, **רַבִּי מֵאִיר סָבַר** שכך יש לדרוש, **מַקִּישׁ** הכתוב **מַעֲשַׂר בְּהֵמָה לְמַעֲשַׂר דָּגָן**, כדי ללמד, **מַה** - כשם **שְׁמַּעֲשַׂר דָּגָן סָמוּךְ לְגָמְרוֹ עֲישׂוּרוֹ** - סמוך לזמן שבו מסתיימת מלאכתו ומתחייב הוא במעשר[יד], אז הוא ראש השנה שלו לענין מעשר, שדגן מתחייב במעשר בשעת הכנסתו לבית[טו], ואחר זמן הקציר בניסן, רגילים להניח את התבואה בשדה לכל ימות החמה כדי שתתייבש, ורק אז מכניסים אותה לבית, וראש השנה שלו הוא באחד בתשרי[טז] כשמסתיימים ימות החמה, כך **אַף מַעֲשַׂר בְּהֵמָה**, יש ללמוד **שָׁסָּמוּךְ לְגָמְרוֹ עֲישׂוּרוֹ** - שסמוך לזמן שבו מתחייבות הבהמות במעשר, דהיינו זמן לידתן, אז הוא ראש השנה שלו, וכיון שהכבשים יולדות בחודש אב, הרי שאחד באלול הוא סמוך לגמרו'. **וְרַבִּי אֶלְעָזָר וְרַבִּי שִׁמְעוֹן סָבְרִי**, שכך יש לדרוש, **מַקִּישׁ** הכתוב **מַעֲשַׂר בְּהֵמָה לְמַעֲשַׂר דָּגָן**, כדי ללמד, **מַה** - כשם **שְׁמַּעֲשַׂר דָּגָן רֹאשׁ הַשָּׁנָה שֶׁלּוֹ** הוא באחד ב**תִּשְׁרֵי**, **אַף מַעֲשַׂר בְּהֵמָה** גם כן **רֹאשׁ הַשָּׁנָה שֶׁלּוֹ** הוא באחד ב**תִּשְׁרֵי**.

★

שנינו במשנה, **בְּאֶחָד בְּתִשְׁרֵי רֹאשׁ הַשָּׁנָה לַשָּׁנִים.**

הגמרא מבארת את כוונת המשנה:
מבררת הגמרא, **לְמַאי הִלְכְתָא** - לגבי איזה דבר אחד בתשרי הוא ראש השנה לשנים. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב פָּפָּא** לענין מנין השנים שכותבים ב**שְׁטָרוֹת**, שהיו רגילים לכתוב בשטרי הלואה את זמן ההלואה לפי מנין שנות המלך, ואמרה המשנה שלעולם באחד בתשרי מתחילה שנה חדשה למנין זה, ואף אם עמד המלך בכ"ט באלול, כיון שהגיע אחד בתשרי מתחילה שנה חדשה, והיא נקראת שנה שניה למלך, והטעם שהוצרכו לקבוע יום מיוחד לתחילת שנת המלך, הוא משום **דְּתָנַן** - ששנינו במשנה (שביעית פ"י מ"ה) **שִׁטְרֵי חוֹב הַמּוּקְדָּמִין** - שהזמן שנכתב בהם הוא לפני הזמן שבו ניתנה ההלואה, **פְּסוּלִין** השטרות, ואין המלוה יכול לגבות את חובו מקרקעות שמכר הלווה לאחרים לאחר ההלואה, אלא מלוה זה דינו כמלוה בעל פה שאין המלוה גובה אלא מנכסים שהם עדיין ברשות הלווה[יז], שבכל מלוה בשטר משתעבדים כל נכסי הלווה למלוה, ואף אם מוכרם הלווה לאחרים, לא פוקע מהם השעבוד ויכול המלוה לגבות מהם[יט], אבל שטר זה, כיון שהקדים את הזמן הכתוב בו לזמן ההלואה, ודאי עשה כן כדי לגבות שלא כדין ממי שקנו נכסים מהלוה קודם ההלואה, אחר הזמן שנכתב בשטר, ולכן קנסוהו חכמים שלא יוכל לגבות בשטר זה אף מנכסים שמכר הלווה אחר זמן ההלואה. **וְשִׁטְרֵי חוֹב הַמְאוּחָרִין** - שהזמן שנכתב בהם הוא לאחר הזמן שבו ניתנה ההלואה, **כְּשֵׁירִין**, שאין המלוה מפסיד לשום אדם במה שאיחר את הזמן הכתוב בשטר, וגובה הוא רק מנכסים שמכר הלווה אחר הזמן הכתוב בשטר. וכדי שיהיה ניתן להבחין בין שטרי חוב מוקדמים לשטרי חוב מאוחרים, קבעו שלעולם באחד בתשרי תתחיל שנה חדשה למנין שנות המלכים, שאילו לא היה זמן קבוע לכל המלכים, אלא כל מלך היו מונים לו מהיום שהעמידוהו למלך, אם יבוא לפנינו שטר שנכתב ונחתם על ידי העדים לבקשת הלווה בלא שראו העדים את ההלואה[כ], ויאמרו העדים שאין הם יודעים אם הזמן שכתוב בשטר הוא קודם ההלואה או אחר ההלואה, ויודעים הם רק שהלוה המלוה הזה ללוה הזה בזמן אחר מהזמן הכתוב בשטר[כא], אם לא נדע מתי עמד המלך, לא נדע אם שטר זה מוקדם או מאוחר, וכגון, שיהיה כתוב בשטר בחודש כסלו לשנה השלישית, ויעידו העדים שהלוהו בתמוז בשנה השלישית, אזי אם עמד המלך באחד מהחדשים שאחר תמוז קודם כסלו, נמצא שחודש כסלו

יב. **חרפייתא** הוא מלשון 'בימי חרפי' (מיוחס כט ד), שפירשו שם רש"י והמצודת ציון, שהם ימי קדמותי.
יג. **לגירסא** שלפנינו, כאן תירצה הגמרא 'ההוא בחרפייתא', ולעיל בדעת רבי מאיר תירצה הגמרא 'ההוא באפלתא', אבל הריטב"א (ד"ה גירסא) הביא שיש שגורסים להיפך, וראה שם ביאורו. והובא בילקוט ביאורים.
יד. **תוספות** יום טוב (מ"ח) וטורי אבן (ד"ה סמוך) בביאור כוונת רש"י (ד"ה מעשר). וראה בדבריהם שכתבו שהתוספות (ד"ה סמוך) פירשו באופן אחר.
טו. **כמבואר** בבבא מציעא (פח.). וביאר הטורי אבן (שם), שאף לתירוץ הגמרא (שם פח:) שתבואה מתחייבת במעשר מעת שנעשה גורן אף קודם ראיית פני הבית, מכל מקום הרי אינה מתחייבת במעשר קודם מירוח, דהיינו, החלקת פני התבואה אחר שנאספה לערימה, ואין אוספים את התבואה רק אחר שהיא מתייבשת.
טז. **כמפורש** בברייתא להלן (יג.). רש"י (ד"ה מעשר). וכתבו התוספות (ד"ה מה), שדין זה שראש השנה למעשר דגן הוא באחד בתשרי, נלמד בגזירה שוה, שבמעשר נאמר (דברים יד כב) 'עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה', ונאמר (שם יח יג) 'מראשית השנה עד אחרית שנה', כשם ששנה האמורה שם מתחילה באחד בתשרי, כך שנה לגבי מעשר מתחילה באחד בתשרי, וכשם שלמדה הגמרא לקמן (ע"ב) בגזירה שוה מאותו פסוק שראש השנה לשמיטין הוא באחד בתשרי. עוד כתבו, שיש לומר שהמקור לכך שראש השנה למעשר דגן הוא באחד בתשרי, הוא כפי שכתב רש"י בכתובות (כה. ד"ה ולפ - השני), שלא נתחייבו ישראל במעשר עד שהתחילו למנות שמיטין, וכיון שתלה הכתוב את חיוב המעשר בשמיטין, יש ללמוד ששנה לגבי מעשר מתחילה בזמן שמתחילה שנה לגבי שמיטין, ותחילת שנה של שמיטין היא באחד בתשרי כמבואר במשנתנו (ג.). אמנם ראה בתוספות יום טוב (מ"ח), שנראה שהבין בדברי רש"י שבמה שאמרו 'סמוך לגמרו עישורו', יש גם נתינת טעם מדוע ראש השנה למעשר דגן הוא בתשרי, שמסתבר שראש השנה למעשר הוא סמוך לזמן שהוא מתחייב במעשר.
יז. **ביאר** הפני יהושע (ד"ה ר"מ), שאף שלא כל הדברים החייבים במעשר, ראש השנה שלהם הוא סמוך לגמרם, שהרי תירוש ויצהר, שהם עשויים מענבים וזיתים שהם פירות האילן, חייבים הם במעשר וראש השנה שלהם הוא בחודש שבט [כמבואר במשנה (ג.)], מכל מקום כיון שבפסוק זה נאמר 'תבואת זרעך', משמע שהפסוק מדבר במעשר דגן, שדגן הוא מין זרעים, ולכן יש להקיש מעשר בהמה למעשר דגן.
יח. **רש"י** (לעיל ג. ד"ה שטרי). אבל התוספות (שם ד"ה שטרי) כתבו, שאינו יכול לגבות כלל בשטר זה, ואף לא מנכסים שהם ברשות הלווה.
יט. **כמבואר** בבבא בתרא (קעה.) וראה שם (ע"ב) מדוע רק במלוה בשטר גובה המלוה מנכסים משועבדים ולא במלוה בעל פה.
כ. **וכמבואר** בבבא בתרא (קמז:) שמותר לכתוב שטר חוב לבקשת הלווה אף שאין המלוה עמו.
כא. **והיינו** באופן שידוע לנו שלא הלוה מלוה זה ללוה זה רק הלואה אחת, שאם לא כן ייתכן שהלוהו גם בזמן האמור בשטר, וגם בזמן שראו העדים. חידושי הר"ן (לעיל ג. ד"ה למלכים).

18/06/2018 אהרון

והרי יובל. שהוא תלוי בתקיעה: רב אשי אמר. הכי קאמר: כמתניתין קאי דתנן בראש השנה לפי שלש מנה לחמי שנים הבאים ברחמי חדשים, ומין רגלים מן המנין קאי כדאמרינן רגל שנו[ג], ולהכי לא תני נמי ר"ה לעומר ושמי הלחם: ופרכינן [הגהת הב"ח] א"כ באחד בשבט. סתם לן תנא ברישא כב"ש, דהי כב"ה הא אמרי בתרא ר"ה שלשה לדברי הכל. תנא דמתניתין סתם ברישא אחד בשבט ברחמי שנים, והדר פריש ומזיל בשיפא באחד בשבט ר"ה לאילן דברי ב"ש, למימרא דהא דסתם ברישא ברחמי שנים ברחמי חדשים לאו דברי הכל הוא אב"ש קאי: [שלשה לדברי הכל. לאו דוקא,[ד]] דהא אחד בתלוא נמי פלוגתא היא דר"א ור"ש אומרים באחד בשבט, [אלא אב"ה קאי]: לבשו כרים הצאן. מקרא הוא בספר תהלים לבשו כרים הצאן ועמקים יעטפו בר יתרועעו אף ישירו, לבשו כרים הצאן מתעברות באדר וילדות באב ר"ה שלהן אלול ר' אלעזר ור"ש אומרים אימתי לבשו כרים הצאן בזמן שיתרועעו אף ישירו אימתי[ה] שבלים אומרות שירה בניסן מתעברות בניסן וילדות באלול ר"ה שלהן תשרי ואידך נמי הא כתיב יתרועעו אף ישירו ההוא באפלתא דהויין בניסן ואידך נמי הכתיב ועמקים יעטפו בר ההוא בחרפיתא דאתיין מאדר[ו] בשלמא לר"מ כדכתיב לבשו כרים הצאן בזמן שעמקים יעטפו בר ואיכא נמי יתרועעו אף ישירו אלא לרבי אלעזר ור"ש איפכא מיבעי ליה לבשו כרים הצאן בזמן שיתרועעו אף ישירו ואיכא נמי דעמקים[ז] יעטפו בר אלא אמר רבא דכ"ע לבשו כרים הצאן בזמן שעמקים יעטפו בר באדר והכא בהאי קרא קמיפלגי: [ב] עשר תעשר[ח] בשני מעשרות הכתוב מדבר אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן ר"מ סבר מקיש מעשר בהמה למעשר דגן מה מעשר דגן סמוך לגמרו עישורו אף מעשר בהמה סמוך לגמרו עישורו ורבי אלעזר ור"ש סברי מקיש מעשר בהמה למעשר דגן מה מעשר דגן ר"ה שלו תשרי אף מעשר בהמה ר"ה שלו תשרי: באחד בתשרי ר"ה לשנים: למאי הלכתא אמר רב פפא[ט] לשטרות דתנן[י] שטרי חוב המוקדמין פסולין והמאוחרין כשירין והתנן באחד בניסן ר"ה למלכים ואמרינן[יא] למאי הלכתא ואמר רב חסדא לשטרות לא קשיא כאן למלכי ישראל כאן למלכי אומות העולם אלא הא דאמר רב חסדא[יב] לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי אומות העולם מתשרי מנינן רב חסדא[יג] מתניתין אתא לאשמועינן לא רב חסדא קראי אתא לאשמועינן ואיבעית אימא רב חסדא כרבי זירא מתני לה דרבי זירא אמר לתקופה ור"א היא דאמר[יד] בתשרי נברא העולם רב נחמן בר יצחק אמר[טו] אי לדין דכתיב[טז] מראשית השנה ועד אחרית שנה מראשית השנה נידון מה יהא בסופה ממאי[יז] דתשרי הוא דכתיב[יח] תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו[יט] איזהו חג שהחדש

[ג] והרי יובלות. יש תימה מאי ס"ד הא לא מיתוקמינן כלל אלא לרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה היא (ה) ורב אשי אמר ארבע[ו] ראשי השנים הם שהן בארבע ראשי חדשים באחד בשבט כב"ש ה"ק שלשה לדברי הכל באחד בשבט מחלוקת ב"ש וב"ה: ר' אלעזר ור"ש אומרים באחד בתשרי: א"ר יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו שנאמר[א] לבשו כרים הצאן ועמקים יעטפו בר יתרועעו אף ישירו ר"מ סבר אימתי לבשו כרים הצאן בזמן שעמקים יעטפו בר ואימתי עמקים יעטפו בר באדר מתעברות באדר וילדות באב ר"ה שלהן אלול ר' אלעזר ור"ש אומרים אימתי לבשו כרים הצאן בזמן שיתרועעו אף ישירו אימתי[ב] שבלים אומרות שירה בניסן מתעברות בניסן וילדות באלול ר"ה שלהן תשרי ואידך נמי הא כתיב יתרועעו אף ישירו ההוא באפלתא דהויין בניסן ואידך נמי הכתיב ועמקים יעטפו בר ההוא בחרפיתא דאתיין מאדר[ג] בשלמא לר"מ כדכתיב לבשו כרים הצאן בזמן שעמקים יעטפו בר ואיכא נמי יתרועעו אף ישירו אלא לרבי אלעזר ור"ש איפכא מיבעי ליה לבשו כרים הצאן בזמן שיתרועעו אף ישירו ואיכא נמי דעמקים[ד] יעטפו בר אלא אמר רבא דכ"ע לבשו כרים הצאן בזמן שעמקים יעטפו בר באדר והכא בהאי קרא קמיפלגי[ב] עשר תעשר[ח] בשני מעשרות הכתוב מדבר אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן ר"מ סבר מקיש מעשר בהמה למעשר דגן מה מעשר דגן סמוך לגמרו עישורו אף מעשר בהמה סמוך לגמרו עישורו ורבי אלעזר ור"ש סברי מקיש מעשר בהמה למעשר דגן מה מעשר דגן ר"ה שלו תשרי אף מעשר בהמה ר"ה שלו תשרי: באחד בתשרי ר"ה לשנים: למאי הלכתא אמר רב פפא[ט] לשטרות דתנן[י] שטרי חוב המוקדמין פסולין והמאוחרין כשירין והתנן באחד בניסן ר"ה למלכים ואמרינן[יא] למאי הלכתא ואמר רב חסדא לשטרות לא קשיא כאן למלכי ישראל כאן למלכי אומות העולם אלא הא דאמר רב חסדא[יב] לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי אומות העולם מתשרי מנינן רב חסדא[יג] מתניתין אתא לאשמועינן לא רב חסדא קראי אתא לאשמועינן ואיבעית אימא רב חסדא כרבי זירא מתני לה דרבי זירא אמר לתקופה ור"א היא דאמר[יד] בתשרי נברא העולם רב נחמן בר יצחק אמר[טו] אי לדין דכתיב[טז] מראשית השנה ועד אחרית שנה מראשית השנה נידון מה יהא בסופה ממאי[יז] דתשרי הוא דכתיב[יח] תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו[יט] איזהו חג שהחדש [ומכמי[כ]] נריכי למימר דנסיב לה מלידה דתנאי דלרגלים לא מיתוקמא כר"מ: **לבשו** כרים הצאן. מתרגמינן יעלון דוכרייה עילוי ענא והוא לשון נקיה[מ] ובקונט' מפרש[נ] לקמן (ד' יא.) לגבי הא דאמר רבי יהושע בניסן נברא העולם דקאמרינן נמיסן נגרה הפרק זמן בהמה וחיה שמזדווגים זה עם זה ובכמן לא פירש כן:

סמוך לגמרו עשורו. ומ"ג דתנן בפ"ק דמעשרו' (מ"ג) התמוה והזיתים מסיבלו שלש מ"מ אין דרך ללקוט אלא כשגמרו: **מה** מעשר דגן ר"ה שלו תשרי. כדתנן בפירקין (דף ג.) ולירקות דהיינו למעשר כך מפרש בגמ' (דף יב.) ומיהו לא מפרש מנלן ושמא נפקא לן מדכתיב עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה וגמר שנה שנה מתשרי דכתיב מרחשית השנה כדלקמן (ע"ב) גבי לשמיטין [ועי"ל דטעמא דמתשרי כדפירש רש"י פ"ב דכתובות (דף כה.) דלא נתחייבו ישראל במעשר עד שהתחילו למנות שמיטין ח"כ מעשר דשמיטין תלה רחמנא ושמיטין הוי מתשרי ר"ה[נ]: **רב** חסדא בר' זירא. דמוקים ליה למתני' לתקופות והא דלא תנא תשרי ר"ה למלכי אומות העולם לפי שהמשנה מגרסת העולם לא קמיירי: **לתקופות** כר"א דאמר בתשרי נברא העולם.

ומונין מולד הלבנה והתקופה מאחד בתשרי ורבי יהושע מונה מניסן ויש נפקותא מרובה בדבר כמה שקודם מניסן של זה למניסן של זה חלי שנה והא דקיימא לן פרק כילד מעברין (עירובין ד' נו. וסס) לחלן תקופת ניסן נופלת חלק מארבעה לבעי היום חס בתחילת היום וכו' היינו משום דהתם כולהו כר' יהושע דתניא בברייתא[ס] כוותיה דשמואל[ע] סבר כר' יהושע ולר"ח בכ"ה בחלוק נברא העולם ולר' יהושע בכ"ה בחדר היינו דכשנברא חדש קדם החדש וזה טעם למחשבי העבור לאחר שנרפו כל השעות (ל) והקפה[ף] של כל מחזורים שמסיימין ז"ט תרמ"ג פי' ז' ימים תשע שעות תרמ"ג חלקים דרגילים לומר לפי שהיתה הלבנה נזופה ע"י שקטרגה[צ] והנה נזיפה בעלמה ז"ט תרמ"ג ולא מלינו טעם זה בכל מקום אלא זהו הטעם לפי שהמונה מבריאת העולם לא מונה ר"ה עד יום שבו נברא חדש הלחמנן וכשעה תשיעית נלטווה כדאמר בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין ד' לח:) ומסתמא אז קדם החדש ומשקדם החדש ע"כ היה המולד ו' שעות קודם דשית שעי מכסי סיהרא[ק] ונמלא המולד בתחילת

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [נכורות דף נג:], ד) [עיין תוס' ד"ה ר"ה שלהן אלול. דסמוך לגמרו הוא זמן: (ג) ד"ה קרמי מתא לשמועי' דברי נחמיה בן חכליה דאמרן בריש פרקין הס"ד: (ד) תוס' ד"ה לתקופות כו' לאחר שנברא כל השעות והימים של כל: ה) [פסחים קא: כתובות יז:], ו) [לקמן י: כו. ע"ז ח.], ז) [לקמן דף יב.], ח) [לקמן לד.] בייפה טז. סנהדרין דף יא:, ט) [כדלתיא בנכורות ד' ח.], י) ח:, כ) עי' חולין דף ס:, ל) לקמן כ ע"ב.

הגהות הב"ח

(ה) גמ' בנו של ריב"ב היה רב אחי אמר: (ו) רש"י ד"ה ר"ה שלהן אלול. דסמוך לגמרו הוא זמן: (ג) ד"ה קרמי מתא לשמועי' דברי נחמיה בן חכליה דאמרן בריש פרקין הס"ד: (ד) תוס' ד"ה לתקופות כו' לאחר שנברא כל השעות והימים של כל:

תורה אור השלם

א) לָבְשׁוּ כָרִים הַצֹּאן וְעֲמָקִים יַעַטְפוּ בָר יְתְרוֹעֲעוּ אַף יָשִׁירוּ:
[תהלים סה, יד]

ב) עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה:
[דברים יד, כב]

ג) אֶרֶץ אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה:
[דברים יא, יב]

ד) תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר בַּכֶּסֶה לְיוֹם חַגֵּנוּ:
[תהלים פא, ד]

משנת ראשונים

והרי יובלות. אף על גב דמקשה גופא ידע דמתני' כר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא אתיא דהא קתני דבאחד בתשרי ראש השנה ליובלות אפ"ה הוי ס"ל למקשה דעיקר יובל בתר תקיעת שופר הוא ותלי במעש' ואיהו משני ליה דכיון דר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא הוא מר"ה הוא דחייל עיקר יובל ולא תלי במעשה [חידושי הר"ן]

מתעברות באדר וילדות באב. דזמן עיבור בהמה דקה ה' חדשי'. וכי תימא תינח בהמה דקה בהמה גסה מאי איכא למימר דהא ימי עיבורה של בהמה גסה ט' חדשים כדאית' התם. י"ל דקרא אקשינהו כדכתי' כל מעשר בקר וצאן. ואכתי לא ניחא לי דמאי חזית דמקשת בקר לצאן ניקש צאן לבקר. ואפשר משום דרובה ניגהו. [חידושי הר"ן]

עין משפט נר מצוה

מב א מיי' פ"ג מהל' תמורה הל' ג:

רבינו חננאל

באחד בתשרי ר"ה לשנים. ואוקמה רב חסדא כר' זירא [מתני לה] דאמר ר"ה לחשבון תקופות. ור' אליעזר הוא דאמר כדבעינן למימר לקמן בתשרי נברא העולם. רב נחמן בר יצחק אמר ר"ה לדין. דכתיב מראשית השנה עד וגו' מראש נידון מה יהא בסופה. וממאי דתשרי הוא דכתיב תקעו בחודש שופר וגו' ופשוטה היא: ולשמיטין

הגהות וציונים

ס] כת"י ארבעה ראשי שנים הם שהן בארבעה ראשי חדשים: ע] בכת"י ואימתי: ג] בכת"י הגי' כאן ההוא באפילתא דהויין מניסן, ולעיל הגי' ההוא בחרפיתא דהויין מאדר, וכ"ה בבעל המאור ובריטב"א, אולם גירסת רש"י כלפנינו ועיין בחשק שלמה בילקוט מפרשים: ד] בכת"י ועמקים: ה] [ע"ז י ע"א ושם איתא רב חסדא אכן מתידוצו ואיבעית אימא ר"ח כרבי זירא וכו' מוכח דליתא ובריש"ף וברא"ש דהכא איתא רב פפא] (גליון): ו] בכת"י וממאי: ז] יש להוסיף תיבת וכו', והיינו גמ' דלעיל ד ע"א (באה"מ): ח] רש"א (גליון): ט] צ"ל בא' בניסן ר"ה למלכים למאי (זכר ישעיהו): י] יש להוסיף נידון (באה"מ): כ] דיבור זה שייך לעיל ז ע"ב [לפני ד"ה מידי] (חכמת מנוח): ל] ת"י (גליון): מ] והוא תלמוד ערוך ובת"י אינו. העתק מחילופי גרסאות (גליון) ועיין מהרש"א: נ] יש להוסיף ליה (באה"מ): ס] לקמן יב ע"א דלתקופה מונין כר' יהושע (באה"מ, וכן מבואר בתוס' הרא"ש): ע] צ"ל ושמואל (באה"מ), והיינו שמואל בעל המימרא שם בעירובין: פ] מכאן הוא ענין בפנ"ע, וצ"ל ולר"א (באה"מ): צ] עי' הגהת הב"ח, ורש"ש גורס והחלקים. ובשערי תורת בבל בשם ספר מצרף כסף הגיה והתפ"ה, וכ"ה בדפו"י והתפה, ובתוס' הרא"ש והתפהי"ן:

קודם לחודש תמוז בשנת המלך, והשטר הוא שטר מוקדם, ופסול. ואם עמד המלך בחודשים שאחר כסלו קודם תמוז, נמצא שתמוז קודם לכסלו בשנת המלך, ושטר זה הוא שטר מאוחר, וכשר. לכן קבעו שלעולם באחד בתשרי תתחיל שנה חדשה למנין שנות המלך[כב].

מקשה הגמרא, איך ניתן לפרש ש'ראש השנה לשנים' האמור במשנה, היינו לענין מניין שנות המלכים, **וְהָתְנַן** - והרי שנינו גם כן במשנה, **שְׁבְּאֶחָד בְּנִיסָן** הוא **רֹאשׁ הַשָּׁנָה לַמְּלָכִים, וְאָמְרִינַן** - ושאלנו (לעיל ג.) **לְמַאי הִלְכְתָא** - מדוע נקבע יום מיוחד שיהיה ראש השנה למנין המלכים, ולא אמרו שכל מלך תתחיל שנתו מהיום שעמד בו למלך[כג], **וְאָמַר רַב חִסְדָּא, לִשְׁטָרוֹת** - כדי שיהיה ניתן להבחין איזה שטר חוב קודם למלוה ואיזה מאוחר מהמלוה, וכפי שנתבאר. הרי שתחילת השנה למנין שנות המלכים היא באחד בניסן ולא באחד בתשרי. מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא, כָּאן** - כשאמרה המשנה שראש השנה לשטרות הוא באחד בניסן, כוונתה היא שהוא תחילת השנה **לְענין** מנין השנים של **מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל, וְכָאן** - כשאמרה המשנה שאחד בתשרי הוא ראש השנה לשנים, כוונתה היא שהוא תחילת השנה **לְענין** מנין השנים של **מַלְכֵי אוּמוֹת הָעוֹלָם**[כד].

מקשה הגמרא, **אֶלָּא**, מאחר שפירוש משנתנו הוא, שראש השנה למלכי אומות העולם הוא באחד בתשרי, קשה, **הָא** - דבר זה **דְּאָמַר רַב חִסְדָּא** (לעיל ג.), על מה שאמרה המשנה שראש השנה למלכים הוא באחד בניסן, **לֹא שָׁנוּ** - לא אמרו במשנה כן **אֶלָּא לְענין** מניין שנות **מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל, אֲבָל לְמַלְכֵי אוּמוֹת הָעוֹלָם** מאחד **בְּתִשְׁרֵי מָנִינַן** - מונים את שנותיהם, **רַב חִסְדָּא מַתְנִיתִין אָתָא לְאַשְׁמוּעִינַן** - וכי רב חסדא בא להשמיענו דבר שנכתב במשנה בפירוש, הלא המשנה עצמה אומרת בהמשך שאחד בתשרי הוא ראש השנה 'לשנים' ונתבאר שהכוונה למניין שנות מלכי אומות העולם. מתרצת הגמרא, **לֹא** - רב חסדא לא בא להשמיענו את עצם הדין שמלכי אומות העולם מונים מאחד בתשרי, אלא **רַב חִסְדָּא קְרָאֵי אָתָא לְאַשְׁמוּעִינַן** - בא להשמיענו מאיזה פסוקים אנו למדים שיש חילוק לענין זמן תחילת השנה בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם, וכפי שנתבאר לעיל (ג ע"ב ועי"ג)[כה].

הגמרא מביאה תירוץ נוסף על הקושיא מה בא רב חסדא להשמיענו:

וְאִיבָּעֵית אֵימָא - ואם תרצה תוכל ליישב קושיא זו כך, **שַׁרַב חִסְדָּא**, שאמר שלמלכי אומות העולם מונים מתשרי, סובר שמה שאמרה משנתנו שאחד בתשרי הוא ראש השנה לשנים, אין הכוונה למנין שנות מלכי אומות העולם[כו], אלא **כְּרַבִּי זֵירָא מַתְנֵי לָהּ** - מפרש הוא את דברי המשנה, **דְּרַבִּי זֵירָא אָמַר**, שמה שאמרה המשנה שאחד בתשרי הוא ראש השנה לשנים, היינו, **לַתְּקוּפָה**, שהתקופה הראשונה מארבעת התקופות שיש בשנת חמה, היא תקופת תשרי[כז], שאנו מחשבים את סדר הילוך החמה והלבנה מתחילת חודש תשרי של בריאת העולם, **ומשנתנו כדעת רַבִּי אֱלִיעֶזֶר הִיא, דְּאָמַר** (לקמן י:) **בְּתִשְׁרֵי נִבְרָא הָעוֹלָם**, ותקופת תשרי היא התקופה שבה נתלו המאורות ברקיע[כח].

הגמרא מביאה ביאור נוסף בדברי המשנה:

רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק אָמַר, מה שאמרה המשנה שאחד בתשרי הוא ראש השנה לשנים, היינו **לְענין הַדִּין**, שבתחילת השנה דן ה' את כל באי העולם, וגוזר מה יהיו הקורות אותם באותה שנה, **דִּכְתִיב** - שנאמר (דברים יא יב) 'אֶרֶץ אֲשֶׁר ה' אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ, תָּמִיד עֵינֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בָּהּ, **מֵרֵאשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה**' ודרשו חכמים פסוק זה, **שְׁמֵרֵאשִׁית** [-מתחילת] **הַשָּׁנָה נִידּוֹן** כל אחד ואחד **מַה יְּהֵא** עליו **בְּכָל** אותה השנה **עַד סוֹפָהּ**, ושנה לענין זה מתחילה בתשרי, ובאחד בתשרי הוא הזמן שבו נידונים כל באי העולם[כט].

מבררת הגמרא, **מַאי דְּתִשְׁרֵי הוּא** - מניין לנו שתשרי הוא תחילת השנה לענין הדין. משיבה הגמרא, **דִּכְתִיב** - שנאמר (תהלים פא ד-ה) 'תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר, **בַּכֶּסֶה לְיוֹם חַגֵּנוּ**' - יש לתקוע בשופר, ביום החג שיש בו כיסוי, **וְאֵיזֶהוּ חַג**

כב. כן פירש רש"י לעיל (ב. ד"ה שטרי), וראה בהערות שם שהתוספות (שם ד"ה לשטרות) פירשו באופן אחר.

כג. רש"י (לעיל ב. ד"ה למאי).

כד. לענין (ג ע"ב ועי"ג) ביארה הגמרא שהחילוק לענין ראש השנה בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם נלמד מתוך הפסוקים בספר נחמיה.

העיר השפתי חכמים (ד"ה כמן), מאחר שגם 'לשנים' וגם 'למלכים' היינו לשטרות, מדוע באחד בתשרי נקטה המשנה 'לשנים', ובאחד בניסן נקטה המשנה 'למלכים'. וכתב שיש ליישב.

כה. רש"י (ד"ה קרמ) על פי פירוש השפתי חכמים (ד"ה רב חסדא). וכן מבואר בדברי הטורי אבן (לעיל ג: ד"ה לא ס"ד). אמנם היד דוד (שם ד"ה דתניא) ביאר, שתירוץ הגמרא הוא, שרב חסדא בא לפרש את הפסוקים בנחמיה שהביאה הגמרא לעיל (ג:), ואף שהגמרא הביאה שם ברייתא שמפרשת את הפסוקים, מכל מקום רב חסדא לא שמע ברייתא זו, ופירש דבר זה מעצמו.

כו. ולתירוץ זה משנתנו לא הזכירה כלל מתי הוא זמן ראש השנה למלכי אומות העולם. וביארו התוספות (ד"ה רב חסדא), שהטעם שלא הזכירה המשנה ראש השנה זה הוא, משום שהמשנה לא דברה באומות העולם.

כז. שנת החמה מתחלקת לארבע תקופות, תקופת ניסן, תקופת תמוז, תקופת תשרי, תקופת טבת. וראה באבודרהם (סער התקופות) שביאר, שתקופה היא מלשון הקפה, כלומר חזרה וסיבוב, שבכל התקופות הללו, השמש מקיפה ומשלימה את סיבובה. וביאר שזמני היום והלילה משתנים מתקופה לתקופה, שבתקופות תשרי וניסן זמני היום והלילה שווים, ובתקופת תמוז היום ארוך יותר מהלילה, ובתקופת טבת היום קצר יותר מהלילה.

כח. אבל לדעת רבי יהושע (לקמן י:) שבניסן נברא העולם, התקופה הראשונה בשנת החמה, היא תקופת ניסן. וכתבו התוספות (ד"ה לתקופות), שיש נפקא מינה גדולה בין חשבונו של רבי אליעזר לחשבונו של רבי יהושע. וביאר הפני יהושע (נתוס' שם), שיש בזה נפקא מינה לדין האמור לקמן (כא.) שלעולם צריך שתחול תחילת תקופת ניסן, קודם ט"ו בניסן, ואם עולה החשבון שתקופת ניסן מתחילה לאחר ט"ו בניסן, מעברים את השנה, וכיון שלדעת מי מהם שלחשבונו נברא העולם חצי שנה קודם לחשבון התנא השני, כל תקופה מתחילה ט"ו שעות קודם שמתחילה התקופה לפי חשבונו של התנא השני [שהרי לדעת כולם תחילת חשבון התקופה תלוי בזמן שנתלו המאורות בבריאת העולם, שהוא בתחילת היום הרביעי לבריאה, אלא שלדעת רבי אליעזר אז התחילה תקופת תשרי, ולדעת רבי יהושע אז התחילה תקופת ניסן, ומשך כל תקופה הוא תשעים ואחד יום ושבע שעות ומחצה, ותשעים ואחד יום הם שלש עשרה שבועות שלמים, ונמצא שכל תקופה מתחילה באותו יום מימות השבוע שהתחילה התקופה הקודמת, אלא שהיא מתחילה שבע שעות ומחצה אחר השעה שהתחילה התקופה הקודמת, ואם כן לדעת מי שסובר שהעולם נברא חצי שנה קודם, תחילת התקופה שלאחר חצי שנה מבריאת העולם, התחילה אחר ט"ו שעות מתחילת היום, ואילו לדעת התנא שאז נברא העולם, התחילה התקופה בתחילת היום, ונמצא שלעולם כל תקופה לחשבון של הסובר שהעולם נברא חצי שנה קודם, מתחילה ט"ו שעות קודם שהיא מתחילה לחשבון של התנא השני], ויכול להיות שנה שבה לחשבונו של תנא אחד תתחיל תקופת ניסן קודם ט"ו ניסן, ולחשבונו לא יהיו צריכים לעבר את השנה, ולחשבונו של התנא השני תתחיל תקופת ניסן אחר ט"ו ניסן, ולחשבונו יהיו צריכים לעבר את השנה. וראה בזה עוד בילקוט ביאורים.

כט. העיר השפתי חכמים (ד"ה ר"נ), הלא מבואר במשנה לקמן (טז.), שיש ארבעה זמנים בשנה שבהם נידונים על איזה ענין מה יהיה עליו במשך כל השנה, בפסח על התבואה, בעצרת על פירות האילן, בראש השנה נידונים כל באי העולם, ובסוכות נידונים על המים, ואם כן מדוע לא נקטה המשנה את כל הזמנים האלו במנין ראשי השנים. וראה מה שכתב ליישב בזה.

ל. שדרשו את תיבת 'בכסה' מלשון כיסוי. אמנם לפי פשוטו 'בכסה' היינו בזמן המיועד להיות חג (רש"י תהלים שם). וכתב בגליוני הש"ס (ד"ה דכתיב) שלפי כוונת הפשט, היה צריך להיות כתוב 'בכסא' באל"ף, וממה שנכתב 'בכסה' בה"א, למדו לדרשו מלשון כיסוי.

ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה ח.

והרי יובל. שהוא תלוי בתקיעה: רב אשי אמר. הכי קאמר מתניתין חלת מרובעה לפי שלא תהא רחבה יתירה, ומין רגליס מן המנין חלת כדאמרינן רגל שנו[ג], ולהכי לא תני נמי ר"ה לעומר ושתי הלחם: ופרכינן א"כ באחד בשבט. סתם לן תנא

והרי יובלות ר' ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקה היא (מ) ורב אשי אמר ארבע[מ] ראשי השנים הם שהן בארבע ראשי חדשים באחד בשבט כב"ש ה"ק שלשה לדברי הכל באחד בשבט מחלוקת ב"ש וב"ה: ר' אלעזר ור"ש אומרים באחד בתשרי: א"ר יוחנן ושניהם מקרא אחד דרשו שנאמר (א) לבשו כרים הצאן ועמקים יעטפו בר יתרועעו אף ישירו ר"מ סבר אימתי לבשו כרים הצאן בזמן שעמקים יעטפו בר ואימתי עמקים יעטפו בר באדר מתעברות באדר וויולדות באב ר"ה שלהן אלול ר' אלעזר ור"ש אומרים אימתי לבשו כרים הצאן בזמן שיתרועעו אף ישירו אימתי[נ] שבלים אומרות שירה בניסן מתעברות בניסן ויולדות באלול ר"ה שלהן תשרי ואידך נמי הא כתיב יתרועעו אף ישירו ההוא באפלתא דהויין בניסן ואידך נמי הכתיב ועמקים יעטפו בר ההוא בחרפיתא דאתיין מאדר[ג] בשלמא לר"מ כדכתיב לבשו כרים הצאן בזמן שעמקים יעטפו בר ואיכא נמי יתרועעו אף ישירו אלא לרבי אלעזר ור"ש איפכא מיבעי ליה לבשו כרים הצאן בזמן שיתרועעו אף ישירו ואיכא נמי דעמקים[ד] יעטפו בר אלא אמר רבא דכ"ע לבשו כרים הצאן בזמן שעמקים יעטפו בר באדר והכא בהאי קרא קמיפלגי (ב) עשר תעשר[ס] בשני מעשרות הכתוב מדבר אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן ר"מ סבר מקיש מעשר בהמה למעשר דגן מה מעשר דגן סמוך לגמרו עישורו אף מעשר בהמה סמוך לגמרו עישורו ורבי אלעזר ור"ש סברי מקיש מעשר בהמה למעשר דגן מה מעשר דגן ר"ה שלו תשרי אף מעשר בהמה ר"ה שלו תשרי: באחד בתשרי ר"ה לשנים: למאי הלכתא אמר רב פפא[ס] לשטרות דתנן[ג] שטרי חוב המוקדמין פסולין והמאוחרין כשירין והתנן באחד בניסן ר"ה למלכים ואמרינן[ג] למאי הלכתא ואמר רב חסדא לשטרות לא קשיא כאן למלכי ישראל כאן למלכי אומות העולם אלא הא דאמר רב חסדא[ד] לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי אומות העולם מתשרי מנינן רב חסדא[ס] מתניתין אתא לאשמועינן לא רב חסדא קראי אתא לאשמועינן ואיבעית אימא רב חסדא כרבי זירא מתני לה דרבי זירא אמר לתקופה ור"א היא דאמר[ס] בתשרי נברא העולם רב נחמן בר יצחק אמר[א] לדין דכתיב[ג] מראשית השנה ועד אחרית שנה מראשית השנה נידון מה יהא בסופה ממאי[ס] דתשרי הוא דכתיב[ד] תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו[ס] איזהו חג שהחדש

[ג] וחרי יובלות. יש תימה מאי ס"ד הא לא מיתוקמינן כלל אלא לרבי ישמעאל בנו של ר"י ב"ר לקמן[ו]: [באחד בשבט בבית שמאי. פי' בתמיה[ט]]: **שלשה** לדברי הכל ואחד בשבט מחלוקת. הא לא מתוקמא כר"ש דלית ליה אחד באלול אלא כר"מ [ואכתי[ט] נריכי למימר דנסיב לה אליבא דתנאי דלרגליס לא מיתוקמא כר"מ: **לבשו** כרים הצאן. מתרגמינן יעלון דוכרייא עילוי ענא והוא לשון נקיה[מ] ובקונט' מפרס[נ] לקמן (ד' יא.) לגבי הא דאמר רבי יהושע בניסן נגרה העולם דקאמרינן בתוספתא הפרק זמן בהמה וחיה שמזדווגים זה עם זה ובכמן לא פירש כן:

סמוך לגמרו עשורו. ומ"ג דתנן בפ"ק דמעשרו' (מ"ג) התמוה והזיתים משיגיעו שליש מ"מ אין דרך ללקוט אלא כשגמרו: **מה** מעשר דגן ר"ה שלו תשרי. כדתנן בפירקין (דף ג.) ולירקות דהיינו למעשר כך מפרס בגמ' (דף יב.) ומיהו לא מפרס מגלן ושמא נפקא לן מדכתיב עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה וגמר שנה שנה מתשרי דכתיב מרחשית השנה כדלקמן (ע"ב) גבי לשמיטין [ועי"ל דטעמא דתשרי כדפירש רש"י פ"ב דכתובות (דף כה.) דלא נתחייבו ישראל במעשר עד שהתחילו למנות שמיטין ח"כ מעשר דשמיטין תלה רחמנא ושמיטין הוי תשרי ר"ה[נ]: **רב** חסדא בר' זירא. דמוקים ליה למתני' לתקופות והא דלא תנא תשרי ר"ה למלכי אומות העולם משום דנחומות העולם לא קמיירי:

לתקופות כר"א דאמר בתשרי נברא העולם.

ומונין מולד הלבנה והתקופה מאחד בתשרי ורבי יהושע מונה מניסן ויש נפקותא מרובה בדבר כמה שקודם מניסן של זה למניסן של זה חלי שנה והא דקיימא לן פרק כילד מעברין (עירובין ד' נו. וסה) לחלן תקופת ניסן נופלת חלק בחמישה בשבת ובעי היום חס שבתחלת היום וכו' היינו משום דהתם כולהו כר' יהושע דתניא בברייתא[ס] כוותיה דשמואל[ע] סבר כר' יהושע ולר"ח בכ"ה בחלון נברא העולם ולר' יהושע בכ"ה בחדר היינו דכשנברא חדש קדם החדש וה טעם למחשבי העבור לאחר שנרפו כל השעות (ד) והקפה[ף] של כל מחזורים שמסירין ז"ט תרמ"ג פי' ז' ימים חסר שעות תרמ"ג חלקים דרגילים לומר לפי שהיתה הלבנה נופה ע"י שקטרגה[צ] והגה נוסה בעלמה ז"ט תרמ"ג ולא מלינו טעם זה בכל מקום אלא זהו הטעם לפי שהמונה מבריאת העולם לא מונה ר"ה עד יום שני שנברא חדש הלבנה וכשעה חסיעית נקטוה כדאמר בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין ד' לח:) ומסתמא מן קדם החדש ומקדם החדש ע"כ היה המולד ד' שעות קודם לחצי שעי מכסי סיהרא[ק] ונמצא המולד בתחילת

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [נכורות דף נג:], ד) [לעיל דף ב. וש"נ], ג) [שם], ד) [לעיל ג.], ה) [פסחים קג: כתובות יז:], ו) [לקמן י: כו. ע"ז ח.], ז) [לקמן דף יב.], ח) [לקמן לד.] ביצה טז. סנהדרין דף יא:, ט) [כלומיתא בנכורות ד' ח.], י) ח:, כ) עי' חולין דף ס:, ל) לקמן כ ע"ב.

הגהות הב"ח

(מ) גמ' בנו של ריב"ב היא רב אשי אמר: (נ) רש"י ד"ה ר"ה שלהן חלוי. דסמוך לגמרו הוא זמן: (ג) ד"ה קאמר אתא לאשמועי' דברי נחמיה בן חכליה דאמרן בריש פרקין הס"ד: (ד) תוס' ד"ה לתקופות כו' לאמר שנברא כל השעות והימים של כל:

תורה אור השלם

א) לָבְשׁוּ כָרִים הַצֹּאן וַעֲמָקִים יַעַטְפוּ בָר יְתְרוֹעֲעוּ אַף יָשִׁירוּ:
[תהלים סה, יד]

ב) עֲשֵׂר תְּעַשֵּׂר אֵת כָּל תְּבוּאַת זַרְעֶךָ הַיֹּצֵא הַשָּׂדֶה שָׁנָה שָׁנָה:
[דברים יד, כב]

ג) אֶרֶץ אֲשֶׁר עֵינֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ דֹרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה:
[דברים יא, יב]

ד) תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר בַּכֶּסֶה לְיוֹם חַגֵּנוּ:
[תהלים פא, ד]

משנת ראשונים

והרי יובלות. אף על גב דמקשה גופא ידע דמתני' כר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא אתיא דהא קתני דבאחד בתשרי ראש השנה ליובלות אפ"ה הוי ס"ל למקשה דעיקר יובל בתר תקיעת שופר הוא ותלי במעש' ואיהו משני ליה דכיון דר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא הוא מר"ה הוא דחייל עיקר יובל ולא תלי במעשה [חידושי הר"ן]

מתעברות באדר ויולדות באב. דזמן עיבור בהמה דקה ה' חדשי'. וכי תימא תינח בהמה דקה בהמה גסה מאי איכא למימר דהא ימי עיבורה של בהמה גסה ט' חדשים כדאית' התם. י"ל דקרא אקשינהו כדכתי' כל מעשר בקר וצאן. ואכתי לא ניחא לי דמאי חזית דמקשת בקר לצאן ניקש צאן לבקר. ואפשר משום דרובה נינהו. [חידושי הר"ן]

עין משפט נר מצוה

מב א מיי' פ"ג מהל' תמורה הל' ג:

רבינו חננאל

באחד בתשרי ר"ה לשנים. ואוקמה רב חסדא כר' זירא [מתני לה] דאמר ר"ה לחשבון תקופות. ור' אליעזר הוא דאמר כדבעינן למימר לקמן בתשרי נברא העולם. רב נחמן בר יצחק אמר ר"ה לדין. דכתיב מראשית השנה עד וגו' מראש נידון מה יהא בסופה. וממאי דתשרי הוא דכתיב תקעו בחודש שופר וגו' ופשוטה היא: ולשמיטין

הגהות וציונים

ס] כת"י ארבעה ראשי שנים הם שהן בארבעה ראשי חדשים: ע] בכת"י ואימתי: ג] בכת"י הגי' כאן ההוא באפילתא דהויין מניסן, ולעיל הגי' ההוא בחרפיתא דהויין מאדר, וכ"ה בבעל המאור ובריטב"א, אולם גירסת רש"י כלפנינו ועיין בחשק שלמה בילקוט מפרשים: ד] בכת"י ועמקים: ה] [ע"ז י ע"א ושם איתא רב חסדא אכן מתירוצו ואיבעית אימא ר"ח כרבי זירא וכו' מוכח דליתא ובריש"ף וברא"ש דהכא איתא רב פפא] (גליון): ו] בכת"י וממאי: ז] יש להוסיף תיבת וכו', והיינו גמ' דלעיל ד ע"א (באה"מ): ח] רש"א (גליון): ט] צ"ל בא' בניסן ר"ה למלכים למאי (זכר ישעיהו): י] יש להוסיף נידון (באה"מ): כ] דיבור זה שייך לעיל ז ע"ב [לפני ד"ה מידי] (חכמת מנוח): ל] ת"י (גליון): מ] והוא תלמוד ערוך ובת"י אינו. העתק מחילופי גרסאות (גליון) ועיין מהרש"א: נ] יש להוסיף ליה (באה"מ): ס] לקמן יב ע"א דלתקופה מונין כר' יהושע (באה"מ, וכן מבואר בתוס' הרא"ש): ע] צ"ל ושמואל (באה"מ), והיינו שמואל בעל המימרא שם בעירובין: פ] מכאן הוא ענין בפנ"ע, וצ"ל ולר"א (באה"מ): צ] עי' הגהת הב"ח, ורש"ש גורס והחלקים. ובשערי תורת בבל בשם ספר מצרף כסף הגיה והתפ"ה, וכ"ה בדפו"י והתפה, ובתוס' הרא"ש והתפהי"ן:

ח: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

עין משפט
נר מצוה

מג א מיי׳ פ״י מהל׳ שמיטין הל׳ יד סמג עשין קלג קלד ולאוין רסח:

הגהות הב״ח

(ה) רש״י ד״ה וקדשתם כו׳ והעברת שופר תרועה בחדש: (ג) תום׳ ד״ה לתקופות. כדפי׳ ליום אחד בשנה חשוב שנה ולתקופה מניסן מונין ומולד תשרי בהר״ד: (ג) תום׳ ד״ה שהחדש כו׳ ולפ״ז ניחא לאומרו דמוטב כל״ל ותיבת פי׳ נמחק: (ד) ד״ה בעשרה כו׳ פריך דהא אמר רב מקדש כל״ל: (ה) בא״ד לרגלים והכא נמי מצי לשנויי הכי:

גליון הש״ס

תום׳ ד״ה שהחדש וכו׳. והר״ר משולם מפרש. עיין יומא ג ע״ב תד״ה אלא למ״ד:

רבינו חננאל

ולשמיטין מנ״ל דכתיב ובשנה השביעית שבת שבתון וגו׳ וגמר שנה שנה מתשרי דכתיב מראשית השנה: וליובלות אוקימנ׳ כר׳ ישמעאל דסבר האי דכתיב וקדשתם את שנת החמשים שנה וגו׳ מלמד שמתקדשת שנת היובל מתחלתה כלומר מר״ה ודייק מלישנא יתירא מאחר אוצר החכמה וקדשתם את שנת החמשים שנה למה בא אלא ללמד שקידוש שנת היובל מר״ה. ורבנן שחולקין על ר׳ ישמעאל אומרים למה בא שנה ללמדך כי היובל שנים אתה מקדשו ולא חדשים: תניא אידך יובל היא שנת החמשים שנה מת״ל לפי שנאמר וקדשתם את שנת החמשים שנה שיכול בכניסתה תהא מתקדשת בר״ה ויציאתה תהא מושכת והולכת עד יוה״כ שכן מוסיפין מחול על קודש ת״ל יובל היא שנת החמשים שנה תהיה לכם אין קדושתה אלא עד ר״ה:

ליקוטי רש״י

שהחדש מתכסה בו. שהלבנה מתכסה בו שאינה נראית לכל אדם אלא שחרית ליושבי מזרח וערבית ליושבי מערב כדאמר בראש השנה (כ:) עשרים ומרבע שעות מתכסה סיהרא [ביצה טז.]. שהלבנה אינה נראית בעליל לכל העולם לכתיב אדם בכסה [סנהדרין יא:]. הוי אומר זה ר״ה. דאלו אמר יום טוב כבר נתמלאה הלבנה במקצת ונראית בכל מקום [ביצה שם]. שאגה בראש אדם הוא שאר חגים נאמרו בחדש הס וכתיב כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב. ת״ר כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב מלמד שאין ב״ד של מעלה נכנסין לדין אא״כ קידשו ב״ד של מטה את החדש תניא אידך כי חק לישראל הוא אין לי אלא לישראל לאומות העולם מנין ת״ל משפט לאלהי יעקב א״כ מה ת״ל כי חק לישראל מלמד שישראל נכנסין תחילה לדין כדרב חסדא [ג] דאמר רב חסדא מלך וציבור מלך נכנס תחילה לדין שנאמר [ב] משפט עבדו ומשפט עמו מאי טעמא אי בעית אימא לאו אורח ארעא למיקם מלכא אבראי ואיבעית אימא מקמי דליפוש חרון אף: ולשמיטין: מנלן דכתיב [ג] ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ וגמר שנה שנה מתשרי דכתיב [ד] מראשית השנה ולגמור שנה שנה מניסן דכתיב [ה] ראשון הוא לכם לחדשי השנה [ו] דנין שנה שאין עמה חדשים משנה שאין עמה חדשים ואין דנין שנה שאין עמה חדשים משנה שיש עמה חדשים: וליובלות: יובלות באחד בתשרי הוא יובלות בי׳ בתשרי הוא דכתיב [ז] ביום הכפורים תעבירו שופר הא מני [ח] רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא היא [ט] דתניא [י] וקדשתם את שנת החמשים שנה מה ת״ל לפי שנאמר [יא] ביוה״כ יכול לא תהא מתקדשת אלא מיוה״כ ואילך ת״ל וקדשתם את שנת החמשים [יב] מלמד שמתקדשת והולכת [יג] מתחילתה מכאן אמר ר׳ ישמעאל בנו של ר׳ יוחנן בן ברוקא [יד] א״מר״ה עד יוה״כ לא היו עבדים נפטרין לבתיהן ולא משתעבדין לאדוניהם אלא אוכלין ושותין ושמחין ועטרותיהן בראשיהן כיון שהגיע יוה״כ [טו] תקעו ב״ד בשופר נפטרו עבדים לבתיהן ושדות חוזרות לבעליהן ורבנן [טז] שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים. תניא אידך [יז] יובל היא [יח] מה תלמוד לומר לפי שנאמר וקדשתם את שנת החמשים יכול כשם שמתקדשת והולכת מתחילתה כך מתקדשת והולכת בסופה ואל תתמה שהרי מוסיפין מחול על קדש תלמוד לומר [יט] יובל היא שנת החמשים שנת החמשים אתה מקדש ואי אתה מקדש שנת החמשים ואחת ורבנן

מסורת הש״ס
עם הוספות

ג) [לקמן טז.] ע״ז ג:, ג) [לעיל ז. לקמן ט:], ג) [ערכין דף כח.], ד) [קדושין דף מ:], ה) [לעיל ז:], ו) שבת קלג:, ז) [לקמן כד.], ח) [דף נו.], ט) לעיל דף ב:, י) [ל״ל לקמן כ:], כ) [ועי׳ תוס׳ ביצה טז. ד״ה מיזהו], ל) פכ״ט, מ) עי׳ ירושלמי שבועות פ״ק ה״ד, נ) יומא מג: שבועות יד., ס) [שבועות דף ט. מולין ס:], ע) [וע״ע תוס׳ ביצה טז. ד״ה מיזהו ותו׳ עירובין מ. ד״ה זכרון ותו׳ לקמן לה.], פ) ריש עמוד א׳, צ) ד ע״א.

תורה אור השלם

א) כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב:
[תהלים פא, ה]

ב) וְיִהְיוּ דְבָרַי אֵלֶּה אֲשֶׁר הִתְחַנַּנְתִּי לִפְנֵי יְיָ קְרֹבִים אֶל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יוֹמָם וָלָיְלָה לַעֲשׂוֹת מִשְׁפַּט עַבְדּוֹ וּמִשְׁפַּט עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ:
[מלכים א׳ ח, נט]

ג) וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ שַׁבָּת לַיְיָ שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמֹר: [ויקרא כה, ד]

ד) אֶרֶץ אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה:
[דברים יא, יב]

ה) הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: [שמות יב, ב]

ו) וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם:
[ויקרא כה, ט]

ז) וְקִדַּשְׁתֶּם אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וְקָרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֶיהָ יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ:
[ויקרא כה, י]

ח) יוֹבֵל הִוא שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה תִּהְיֶה לָכֶם לֹא תִזְרָעוּ וְלֹא תְקַצְרוּ אֶת סְפִיחֶיהָ וְלֹא תִבְצְרוּ אֶת נְזִרֶיהָ:
[ויקרא כה, יא]

הגהות וציונים

ט] בכת״י נוסף דאמר מר״ה חייל יובל, וכ״ה בילקו״ש, ולעיל ז ע״ב: י] בכת״י נוסף שנה, וכ״ה בילקו״ש ובתו״כ, וכן פירשו הראב״ד והר״ש שם דמ״שנה״ קא דריש עיי״ש (וכן משמע בר״ח): יא] בכת״י נוסף שנת החמשים שנה מה ת״ל והלא כבר נאמר וקדשתם את שנת החמשים שנה יכול (והיא הנוסחא הנכונה דלאו ״יובל היא״ דריש אלא ״שנת החמשים שנה״ דריש, דק״ס, עיי״ש): יב] צ״ל ומאחר (באה״מ): יג] [צ״ל שנה] (גליון) ובדפו״י תרמ״ב דלחצי שנה עודפת: יד] נדצ״ל ולתקופה מניסן מנינן כדתניא לקמן מונין לתקופה מניסן ולמולדות מתשרי ומולד תשרי ב׳ ה׳ וכו׳ נחלקו ר״א ור׳ יהושע והלא היו יכולים וכו׳, (רש״ש, וכעי״ז בבאה״מ), וע״ע מהרש״א וחכמת מנוח: טו] צ״ל ולמבול מתשרי (הג״ר שמחה מדעסויא, וכ״ה בברייתא לקמן): טז] [צ״ל ל״ב] (גליון): יז] ביומא ושבועות הג׳ ויכפר על החייב: יח] [עי׳ רש״א] (גליון): יט] דיבור זה שייך לקמן דף ט ע״א:

שהחדש מתכסה בו הוי אומר זה ר״ה וכתיב [א] כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב. ת״ר כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב מלמד שאין ב״ד של מעלה נכנסין לדין אא״כ קידשו ב״ד של מטה את החדש תניא אידך כי חק לישראל הוא אין לי אלא לישראל לאומות העולם מנין ת״ל משפט לאלהי יעקב א״כ מה ת״ל כי חק לישראל מלמד שישראל נכנסין תחילה לדין כדרב חסדא [ג] דאמר רב חסדא מלך וציבור מלך נכנס תחילה לדין שנאמר [ב] משפט עבדו ומשפט עמו מאי טעמא אי בעית אימא לאו אורח ארעא למיקם מלכא אבראי ואיבעית אימא מקמי דליפוש חרון אף: ולשמיטין: מנלן דכתיב [ג] ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ וגמר שנה שנה מתשרי דכתיב [ד] מראשית השנה ולגמור שנה שנה מניסן דכתיב [ה] ראשון הוא לכם לחדשי השנה [ו] דנין שנה שאין עמה חדשים משנה שאין עמה חדשים ואין דנין שנה שאין עמה חדשים משנה שיש עמה חדשים: וליובלות: יובלות באחד בתשרי הוא יובלות בי׳ בתשרי הוא דכתיב [ז] ביום הכפורים תעבירו שופר הא מני [ח] רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא היא [ט] דתניא [י] וקדשתם את שנת החמשים שנה מה ת״ל לפי שנאמר [יא] ביוה״כ יכול לא תהא מתקדשת אלא מיוה״כ ואילך ת״ל וקדשתם את שנת החמשים [יב] מלמד שמתקדשת והולכת [יג] מתחילתה מכאן אמר ר׳ ישמעאל בנו של ר׳ יוחנן בן ברוקא [יד] א״מר״ה עד יוה״כ לא היו עבדים נפטרין לבתיהן ולא משתעבדין לאדוניהם אלא אוכלין ושותין ושמחין ועטרותיהן בראשיהן כיון שהגיע יוה״כ [טו] תקעו ב״ד בשופר נפטרו עבדים לבתיהן ושדות חוזרות לבעליהן ורבנן [טז] שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים. תניא אידך [יז] יובל היא [יח] מה תלמוד לומר לפי שנאמר וקדשתם את שנת החמשים יכול כשם שמתקדשת והולכת מתחילתה כך מתקדשת והולכת בסופה ואל תתמה שהרי מוסיפין מחול על קדש תלמוד לומר [יט] יובל היא שנת החמשים שנת החמשים אתה מקדש ואי אתה מקדש שנת החמשים ואחת ורבנן

שהחדש מתכסה בו. לרחוקים, כגון שחרית לבני מערב וערבית לבני מזרח, לפי שקטנה היא שמוך לחידושה: **אלא אם כן קדשו** החדש בו׳. וה״ק אם קבעו ישראל את מק החדש יהא משפט להקב״ה: מלך וציבור. כשהקב״ה דן לותם מלך נכנס תחילה: **משפט עבדו.** שלמה קאמר ליה: דליפוש חרון אף. בשביל עונות נצור: **מנלן.** שאנת שמיטה מקודשת מר״ה ואסור בעבודת הקרקע: **וקדשתם שנת החמשים** מה ת״ל. מכיון שאמר שבע שבתות שניס והעברת שופר (ו) בחדש השביעי יודע אני שהיא שנת החמשים: **לא נפטרים לבתיהם.** דכתיב **תעבירו** שופר והדר וקדשתם לדור: **ולא** משתעבדין. דכתיב וקדשתם את שנת החמשים: **ועטרותיהן בראשיהן.** שם לשום עטרה ברחשו שיהא חפצי: **שנים אתה מקדש.** כשאנת יובל נכנסת מלוה על ב״ד לומר מקודשת השנה: **ואי אתה מקדש שום חדש.** כר״א בר״ש דאמר לקמן בפרק שני (ד׳ כד.) בין שנראה בזמנו בין שלא נראה בזמנו אין מקדשין אותו, ויליף טעמא מהכא: **לפי שנאמר וקדשתם את שנת החמשים.** לדלפין מיניה שמתקדשת מתחלתה: יכול כך מתקדשת בסופה. אחר רחש השנה, ותמשך עד יום הכפורים: **ואל תתמה.** שם משמרין אותה בתוך שנה שלאחריה: שהרי מוסיפין מחול על קודש. כדאמרינן לקמן בשמעתין: ת״ל יובל היא. מיעוטא היא:

ורבנן

שהחדש מתכסה בו. שאין הלבנה נראית לרחוקים כגון שחרית לבני מערב וערבית לבני מזרח לפי שקטנה היא שמוך לחדושה כפי הקונטרס והגיה ר״ת [ב] דאיתא מויקרא רבה בפרשת אמור אל הכהנים [ג] דקאמר התם תקעו בחדש בכסה ליום חגנו והלא ניתן חדש בכסה ויש בו חג וחגו ביומו מלא תשרי ועוד מפרש ר״ת מתכסה מזומן כמו ליום הכפורים יבא ביתו דבפרק חלק (סנהדרין דף לו:) גבי עמון ומואב שיבבי ביתי דישראל היו וכו׳ [ד] והר״ר משולם מפרש שהחדש מתכסה בו שאין מהלכו ר״ת קרב נראית השנה כדכתיב מלבד עולת החדש ומנחתה ולא כתיב מלבד מהלת ועולה והקשה לו ר״ת דברים תוספתא דשבועות תניא (ל׳ [ה]) שעירים מקריבים ישראל בכל שנה ושנה ושבת שבתי חדשים ובאמצע למוסף דר״ה וחיות אשר הנה מרובעות יפל ר״ח הקלירי מוספי חדש עשתי עשרה להיינו פרים בני בקר שנים ואיל אחד כבשים בני שנה שבעה ושעיר לכפר והשיב לר״ת שלא אמר שאין בו מוסף [ו] שלא מתכסה הכא חלוקין בקרא למלבד כמו שהזכיר עולה ועוד פי׳ מתכסה שאין מזכירין מוסף של ר״ח בתפלה משום דאמרי׳ [ז] רשב״ג ה״ל בריה דבשים קליה עייל קמי חיבותא כי מטו לרחשי חדשים חשתיק ולא רנה לאמרו (ג) פי׳ דמוטב שיבא זכאי ויכפר על החייב ואל יבא חייב ויכפר על הזכאי [ח] פירוש ההוא דר״ח קרוי חייב משום דאמרי׳ [ט] אמר הקב״ה הביאו כפרה וכו׳ עכ״ל ור״ת רגיל להזכירו ולומר מלבד עולת החדש ולסיים ושני שעירים לכפר חד דר״ח וחד דר״ה [י]: **בעשרה** בתשרי הוא. לרב אחי דאמר לעיל [יא] מרבעה לחדי השנה בד׳ לחדי חדשים פריך (ד) [יב] הא דמ״ל לרב אחי מחדש לעיל [יג] רגל שבו ר״ה לרגליים (ה) הוה נמי מצי לשנויי הכי: [יד] **ורבנן** שנת חמשים אתה מונה. לרבנן כיון דאינה מתקדשת מתחילתה אינטריך ליה קרא להכי ולא אינטריך למעוטי סופה מחמת דמוסיפין מחול על הקדש להשתא מבלר בניר מוסיפי מבעיא ומ״ת מדרבה כ״ש לרבי טפי משום דכתיב בקרא שנה ואין כאן שנה שלימה אלא יום יתר ממנו ביום יהוה״כ אחר ויש לומר דכיון דלא שייך טעמא דתוספת ממילא נלא שום יתור ממעטא מקרא דוקדשתם למשמע דוקא שנת החמשים: ומי

[מכאן שייך לדף ט.] **ואי אתה מונה שנת חמשים ואחת.** שלא תתחיל למנות ז׳ שנים של שמיטה הבא בשנת היובל עצמה שלא תהא מונה אחת לשנת כ׳ ולשנה הבאה אחריה שנת כ״ג שנייה אלא לשנת חמשים ואחת ושנת כ׳ עצמה נמנית ליובל שעבר שאין עולה למנין שנוע הבא כדאמר [נדרים סא.]. **שנת חמשים עולה.** לשנת יובל עצמה שלא תהא מונה אחת לשנת כ׳ ולשנה הבאה אחריה שנת כ״ג שנייה אלא לשנת חמשים ואחת ושנת כ׳ עצמה נמנית ליובל שעבר שאין עולה למנין שנוע הבא כדאמר [נדרים סא.]. **שנת חמשים עולה.** לשנת יובל והיא תחילת יובל הבא הלכך לר׳ יהודה לא הוי שנת יובל אלא מ״ט שנים **בחריש ובקציר תשבות.** למה נזכר חריש וקציר יש מרבותינו אומרים על חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית ללמדך שמוסיפין מחול על הקדש (ר״ה ט.) וכך משמעו שאת ימים תעבוד ושיום השביעי תשבות ועבודת ו׳ הימים שהתרתי לך ים שנה שהחרים והקניט לאסור ומן ל״ל חריש וקציר של שביעית שהרי כבר נאמר (ויקרא כה) שדך לא תזרע וגו׳ וי״ל שאינו מדבר אלא בשנת חרישה וקציר וקניר לשות אף קניר רשות יצא העומר שהוא מצוה ודוחה את השבת [שמות לד כא].

שֶׁהַחֹדֶשׁ [-הלבנה[א]] מִתְכַּסֶּה בּוֹ, ואינה נראית לרחוקים ממנה, שהלבנה סמוך לחידושה קטנה היא, וקודם שמתכסה הלבנה בסוף החודש היא נראית בבוקר במזרח, ואז אינה נראית ליושבים במערב, וכשהיא מתחדשת, היא נראית בערב במערב, ואז אינה נראית ליושבים במזרח[ב], הֲוֵי אוֹמֵר - יש לך לומר, שחג זֶה רֹאשׁ הַשָּׁנָה הוא, שזמנו הוא בתחילת החודש[ג], אבל שאר החגים זמנם אינו בתחילת החודש, אלא לאחר שכבר נתמלאה הלבנה ונראית בכל מקום[ד], וּכְתִיב - ונאמר בפסוק שאחרי כן (שם פסוק ה), 'כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב' - חוק הוא לישראל לתקוע באותו יום, והוא יום משפט לה'[ה], הרי שראש השנה הוא גם תחילת השנה לענין הדין.

★

הגמרא מביאה דרשות נוספות בפסוק זה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, נאמר (שם) 'כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא, מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב', פסוק זה מְלַמֵּד, שֶׁאֵין בֵּית דִּין שֶׁל מַעְלָה נִכְנָסִין לַדִּין, אֶלָּא אִם כֵּן קִדְּשׁוּ בֵּית דִּין שֶׁל מַטָּה אֶת הַחֹדֶשׁ, שרק אחר שקבעו בית דין יום זה לראש חודש[ו], דנים בבית דין של מעלה[ז], שכך נדרש בפסוק זה, שרק אם קבעו ישראל את חוק החודש, יהיה יום זה משפט לה'.

דרשה נוספת מביאה הגמרא, תַּנְיָא אִידָךְ - בברייתא אחרת שנינו, ממה שנאמר 'כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא', אֵין לִי ללמוד אֶלָּא שראש השנה הוא יום דין לְיִשְׂרָאֵל, אבל שראש השנה הוא יום דין גם לְאוּמּוֹת הָעוֹלָם מְנַיִן אנו למדים, תַּלְמוּד לוֹמַר - מלמדנו הכתוב 'מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב', שהוסיף בזה הפסוק דין נוסף על האמור קודם לכן, לומר שכל באי העולם נידונים ביום זה[ח]. ממשיכה הברייתא, ומאחר שכל העולם נידון ביום זה, אִם כֵּן מַה תַּלְמוּד לוֹמַר - מה מלמדנו הכתוב באמרו 'כִּי חק לְיִשְׂרָאֵל', שמשמע שיש דין מיוחד לישראל. אלא פסוק זה מְלַמֵּד שֶׁיִּשְׂרָאֵל נִכְנָסִין תְּחִילָּה לַדִּין, קודם לשאר האומות. אומרת הגמרא, וטעם הדבר הוא כְּדְרַב חִסְדָּא, דְּאָמַר רַב חִסְדָּא, מֶלֶךְ וְציבּוּר כשהם נידונים לפני ה', הַמֶּלֶךְ נִכְנָס תְּחִילָּה לַדִּין, שֶׁנֶּאֱמַר בתפילת שלמה המלך (מלכים ח' ח נט) 'לַעֲשׂוֹת מִשְׁפַּט עַבְדּוֹ וּמִשְׁפַּט עַמּוֹ', ו'עבדו' היינו שלמה שהוא מלך, והוזכר משפטו קודם משפטם של ישראל, הרי שכל שהוא חשוב קודם להכנס לדין[ט]. ומבארת הגמרא, מַאי טַעְמָא - מהו הטעם שמלך קודם להכנס לדין, אִי בָּעֵית אֵימָא - אם תרצה תאמר שהטעם הוא משום דְּלָאו אוֹרַח אַרְעָא לְמֵיקַם מַלְכָּא אַבָּרַאי - שאין זו מידת דרך ארץ שיעמוד וימתין המלך בחוץ[י]. וְאִיבָּעֵית אֵימָא - ואם תרצה תאמר שהטעם הוא מפני שיש לדון את המלך מִקַּמֵּי דְּלֵיפּוּשׁ - קודם שירבה חֲרוֹן אַף ה' בשביל עוונות הציבור, כדי שלא יפרע מהמלך על כל עוונותיו מחמת חרון האף[יא], ומטעמים אלו דינם של ישראל קודם לדין של שאר אומות, שישראל חשובים יותר משאר האומות, ואין זו מידת דרך ארץ שימתינו על שאר האומות, ולכן יש לדונם קודם שירבה חרון האף מחמת עוונות אומות העולם[יב].

★

שנינו במשנה, שאחד בתשרי הוא ראש השנה לשנים וְלַשְּׁמִיטִין.

הגמרא מבארת את המקור לכך שאחד בתשרי הוא ראש השנה לשמיטין:

שואלת הגמרא, מְנָלָן - מהיכן למדנו ששנת השמיטה מתחילה באחד בתשרי, ואז נאסרת עבודת הקרקע[יג]. משיבה הגמרא, דִּכְתִיב - שנאמר

א. **בכמה** מקומות הלבנה נקראת חודש, כמו שאמרו בסנהדרין (מב:) 'מאימתי מברכין על החדש'. ריטב"א (ד"ה מיהו).

ב. **רש"י** (ד"ה שהחדש), על פי המבואר בגמרא להלן (כ: ונרמ"י שם ד"ה כ"ד). שהלבנה בזמן שסמוך למולד, היא נמצאת בסמיכות לשמש, וקודם שהיא מתכסה, היא נראית בבוקר בקרן מזרחית דרומית כשהיא זורחת מעט קודם החמה, וכשהיא חוזרת ומתגלה, היא נראית בתחילת הלילה בקרן מערבית דרומית, כשהיא שוקעת מעט אחר החמה. ומחמת קוטנה בזמן חידושה, היא מתכסה מעיני כל העולם שש שעות קודם חידושה ושש שעות לאחר חידושה, ומלבד שתים עשרה שעות אלו, יש עוד שתים עשרה שעות שבהן היא נראית מחלק מהמקומות אך לא מכל העולם, שבמערב אין הלבנה נראית כבר שתים עשרה שעות קודם השש שעות שבהן אינה נראית בכל העולם, דהיינו שמונה עשרה שעות קודם חידושה, אך נראית היא שוב שש שעות לאחר חידושה, ואילו במזרח, נראית הלבנה עד שש שעות קודם חידושה, אך אינה נראית שוב עד שיעברו שתים עשרה שעות לאחר שנראתה במערב, דהיינו שמונה עשרה שעות לאחר חידושה, ונמצא שבכל מקום שהוא אין הלבנה נראית סמוך לחידושה עשרים וארבע שעות, אך בכל מקום אינה נראית בשעות אחרות. ותמה הגנזי יוסף (נרמ"י שם), מדוע פירש רש"י את מה שאמרו שהלבנה מתכסה הוא על אותן שעות שהיא נראית בחלק מהמקומות ורק אינה נראית לרחוקים ממנה, ולא פירש שאמרו כן על השעות שבהן אינה נראית בשום מקום. וכתב שאולי רש"י רצה לפרש שהיא מתכסה גם לאחר שנראתה בארץ ישראל ונתקדש החודש והוקבע יום זה לראש השנה. אך תמה, שאם כן לא היה לרש"י להזכיר כלל שהיא נראית במזרח ואינה נראית במערב, שהרי זמן זה הוא קודם הזמן שמקדשים את החודש, שמקדשים את הלבנה כשהיא נראית בארץ ישראל, וארץ ישראל עומדת במערב, וכשהלבנה נראית במזרח, הוא קודם שנראתה בארץ ישראל.

והתוספות (ד"ה שהחדש) הביאו שרבינו תם מפרש ש'מתכסה' הוא מלשון זימון, ומה שאמרו 'שהחדש מתכסה בו', היינו חג שראש חודש מזדמן בו. עוד הביאו התוספות שרבינו משולם פירש, שראש החודש מתכסה בחג זה, שאין מזכירים את קרבנות המוספים של ראש חודש בתפילה. אך הביאו התוספות שרבינו תם היה רגיל להזכיר 'מלבד עולת החדש', ולסיים 'ושני שעירים לכפר' [שבהם נכלל גם שעיר של ראש חודש]. וראה בילקוט ביאורים עוד פירושים בזה מהראשונים.

ג. **ואין** לומר שהכוונה היא לכל ראש חודש, משום שאף שראש חודש נקרא מועד, מכל מקום אינו נקרא חג. גבורת ארי (מענית כט: ד"ה מאן - הרשאון).

ד. **תמה** הפני יהושע (ד"ה מיהו), מדוע הוכיחה הגמרא שהפסוק מדבר בראש השנה ממה שנאמר 'בכסה ליום חגנו', ולא הוכיחה כן מתחילת הפסוק שנאמר 'תקעו בחודש שופר', והחג שבו מצווים אנו לתקוע בשופר הוא בראש השנה. ותירץ, שמתחילת הפסוק לא ניתן להוכיח שכל הפסוק מדבר בראש השנה, שבפשטות יש לומר, שהפסוק מדבר על שני זמנים, ואמנם תחילת הפסוק מדבר בראש השנה, אך המשך הפסוק 'בכסה ליום חגנו' מדבר על חג הסוכות שהוא נקרא חג, וענין הדין שמוזכר בפסוק שאחרי כן, מדבר על חג הסוכות [שנידונין בו על המים כמבואר לקמן (טז.)] ולא על ראש השנה [שהרי לא מצאנו שראש השנה נקרא 'חג'], לכן הוצרכה הגמרא לדרוש גם את 'בכסה ליום חגנו' על ראש השנה. וראה בערוך לנר (ד"ה שהחדש) ובשפת אמת (לעיל ע"ב ד"ה רנב"י) שיישבו קושיא זו באופנים אחרים.

ה. **השפתי** חכמים (לעיל ע"ב ד"ה שהחדש) הביא מדרש [הובא גם בסמ"ג (מ"ע מג)] שהטעם שנקבע הדין בזמן שהלבנה בכיסוי, הוא כדי שלא יהיו למעלה שני עדים להעיד על חטאם של ישראל, אלא תהיה רק השמש לבדה להעיד, ועד אחד לא יקום לכל עון.

ו. **כמבואר** לקמן (מ.) שבית דין מקדשים את החודש, ומבואר לקמן (כה.) שקביעות החודש מסורה לגמרי לבית דין, שאינו חל אלא על פי מה שיכריעו בבית דין של מטה.

ז. **מבואר** בירושלמי (ס"ג, הניקוד המוספות הרא"ש ד"ה שמין) שדבר זה הוא שבח גדול לישראל, שהקב"ה מעמיד את זמן המשפט על פי מה שיקבעו בבית דין של מטה. כתב השפת אמת (ד"ה מין), שכוונת הגמרא היא, שאין בית דין של מעלה דן, אלא כשיודעים שבאותו יום יקדשו בית דין של מטה את החודש, שאם קבעו בית דין של מטה לעבר את חודש אלול, אין בית דין של מעלה דן באותו יום, אבל כשיודעים שבית דין של מטה יקדשו את החודש באותו יום, דנים בבית דין של מעלה כבר בתחילת היום.

ח. **שפתי** חכמים (ד"ה למוה"ע). ובאופן אחר ביאר, שדרשו כן ממה שנאמר 'לאלוהי יעקב', ולא נאמר 'משפט ליעקב' כמו שנאמר בתחילת הפסוק שהוא 'חוק לישראל'. אמנם המהר"ל (מידושי אגדות ד"ה ועוד) ביאר, שבכל מקום שנאמר 'אלוהי יעקב', הכוונה היא שהוא אלוהי הכל, וכמו שנאמר (ירמיה י טז) 'חלק יעקב כי יוצר הכל הוא'. וסיבת הדבר היא, שיעקב נחלתו מתפשט בלי מיצר ובלי גבול, עד למדרגה שהיא סיבת הכל.

ט. **הקשה** מהר"י קארו (הוספת נפתח עיניים לקמן טז. ד"ה מנלן), הרי אמרו לקמן (יח.) שכל באי עולם נסקרים בסקירה אחת, ואם כן מה שייך בזה שיהיה המלך קודם לכולם. ותירץ, שאף שכולם נסקרים בבת אחת, מכל מקום גזר הדין נגזר על כל אחד בפני עצמו, וגזר דינו של המלך קודם לכולם. ובאופן אחר תירץ, שדווקא כל הציבור נסקרים בסקירה אחת, אבל מלכים נסקרים בפני עצמם. וראה בחידושי אגדות למהר"ל (ד"ה מנלן) שפירש באופן אחר.

י. **תמה** הערוך לנר (ד"ה למיקס), מה שייך טעם זה לגבי בית דין של מעלה, הרי הדין של מעלה הוא בזכירה ופקידה ואין המלך עומד שם. ומשום כך פירש שטעם זה לא נאמר לגבי בית דין של מעלה, אלא לגבי בית דין של מטה, שמלך שבא לדין [והיינו מלך ממלכי בית דוד שדנים אותם, כמבואר בסנהדרין (יט.)], דנים אותו קודם, כיון שאין זה מנהג דרך ארץ שיעמוד בחוץ, והטעם הנוסף שאמרו, שיש לדון את המלך קודם שירבה חרון אף, נאמר לגבי בית דין של מעלה. אמנם בריטב"א (ד"ה לעשות) מבואר, שהטעם שלא יעמוד המלך מבחוץ, גם כן נאמר לגבי בית דין של מעלה.

יא. **רש"י** בעבודה זרה (ג: ד"ה לליפוק). וביאר המהרש"א (מ"ב, שם ד"ה מקמי), שכל שהוא חשוב יותר, חס הקב"ה עליו שלא ירבה עליו חרון האף. וביאר הקרבן ראשית (לקמן טז. ד"ה מקמי), שאף שכל משפטיו של ה' אמת הם, ואף בשעת חרון אף משפטיו אמת, מכל מקום יש חילוק בין משפט בשעת חרון אף למשפט שלא בשעת חרון אף, משום שבזמן חרון אף מעניש ה' גם על אי קיום מצוות עשה, כמבואר במנחות (מב.).

יב. **ריטב"א** (ד"ה לעשות).

יג. **רש"י** (ד"ה מנלן). וביאר הערוך לנר (נרמ"י שם), שבא רש"י להדגיש שהדין שיש

ח: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

בתחילת שעה ט"ו דהיא שעה שליסית של יום ומימן ו"ד פי' ביום ו' בסוף שעה י"ד היה המולד מאחר[ד] שלא היה ר"ה עד יום ו' שקידם מדם הראשון החדש נמצא שנברא העולם בכ"ה בתלול ומותה שנה של מותו שמונין משום ליום אחד בשנה חשוד שנה וכשתדקדק על מולד ניסן של מותו שלפני תשרי של ישוד שבו נברא מדם תמצא מולד ניסן נרציני בחמש שעות תרמ"ג חלקים שאתה צריך להשלין ג' ד' תל"ח לאחריו ג' ימים ד' שעות תל"ח חלקים ומולד תשרי של מותו שלפניו שנמצא ג' ה' ר"ד ולתקופה מניסן של מותו מונין שהיתה התקופה בתחילת ליל חרבעה ונמצאת תקופת תשרי של ישוד של אחריו ביום ד' ט"ו שעות כדאמרינן בפרק כילד מעברין[ה] אין בין תקופה לתקופה אלא תשעים ואחד יום וז' שעות ונמצא לשתי תקופות ט"ו שעות ונמצא לקדמה תקופת תשרי למולד ח' כ"ג פי' יום אחד כ"ג שעות ונמצא לקדמה תקופת ניסן את המולד ז' ט' תרמ"ג דל חלי (שעה[ו]) עודפת התקופה על המולד ה' י' תרמ"ג פי' ה' ימים י' שעות תרמ"ג חלקים וכשתלרף ה' י' תרמ"ג עם ח' כ"ג עולה ז' ט' תרמ"ג והרי עכשיו נוהגין למנות מתשרי של תוהו שנות העולם כדפי' ליום אחד בשנה חשוד שנה[ט] (ג)[ו] ותקופת ניסן מונין מולד תשרי ג' ה' ר"ד וזקוקים להסיר ז' ט' תרמ"ג ודבר תימה הוא שמה נחלקו ר"ח ור' יהושע (דף יב.) מונין לתקופה מניסן ולמולדות[ז] מתשרי והלא היו יכולים לנהר הדבר מתשרי שהרי בו נברא העולם ומתשרי נמנו שני המלכים ויובלות שנותיהם ושמיטותיהם ושנות הנטיעה ושנות השבוע לשמיטין ויובלות ומתשרי נמנו שני שטרות שכותבין בארץ ישראל בשנת כך לשמיטתן וליובלן ומתשרי נמנו שני שכירות שכיר יום ושכיר חדש ושכיר שנה ומתשרי נמנו שני הקצבות לשנה לשנים לשלשה לחמשה לשבעה לעשרה ולעשרים שנה ומתשרי נמנו שני שמיטת קרקעות ומתשרי נמנו שני שמיטת כספים ומתשרי נמנו שני שכר בתים ועליות ומתשרי נמנו שני שכר בהמה ועבדים ומתשרי נמנו שני שכר שבתות ויובלות ומתשרי נמנו שני שכר שבתות לשבתות ומתשרי נמנו שני שכר שבתות ליובלות ומתשרי נמנו שני שכר שבתות ויובלות ומתשרי נמנו שני שכר שבתות ויובלות ומתשרי נמנו שני שכר שבתות וי

(ויקרא כה ד) 'וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִית שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ', שלא יעשו בה עבודות בקרקע, וְגָמַר 'שָׁנָה' 'שָׁנָה' מִתְּשָׁרֵי - ולמדו בגזירה שוה את תיבת 'שנה' שנאמרה בפסוק זה, מתיבת 'שנה' שנאמרה לגבי דבר שמתחיל בחודש תשרי, דִּכְתִיב - שנאמר (דברים יא יב) 'מֵרֵאשִׁית הַשָּׁנָה', והיינו תשרי[ד], שכשם ששם מתחילה השנה מתשרי, כך בשמיטה מתחילה השנה בתשרי.

מקשה הגמרא, וְלִגְמוֹר 'שָׁנָה' 'שָׁנָה' מִנִּיסָן - ומדוע לא נלמד גזירה שוה מתיבת 'שנה' שנאמרה לגבי דבר שמתחיל בחודש ניסן, דִּכְתִיב - שנאמר לגבי חודש ניסן (שמות יב ג) 'רֹאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה'[ט], ומנין לנו לדרוש את הגזירה שוה מתשרי. מתרצת הגמרא, דָּנִין - יש לנו ללמוד גזירה שוה לדבר שנאמרה בו 'שָׁנָה' שֶׁאֵין - שלא הוזכרו עִמָּהּ חֲדָשִׁים, מִ'שָּׁנָה' שֶׁאֵין עִמָּהּ חֲדָשִׁים, וְאֵין דָּנִין - ואין ללמוד גזירה שוה לדבר שנאמרה בו 'שָׁנָה' שֶׁאֵין עִמָּהּ חֲדָשִׁים, מִ'שָּׁנָה' שֶׁיֵּשׁ - שהוזכרו עִמָּהּ חֲדָשִׁים, ובשמיטה, וכן ב'שנה' שנאמרה לגבי חודש תשרי, לא הוזכרו חדשים סמוך ל'שנה', ואילו ב'שנה' שנאמרה לגבי חודש ניסן, הוזכרו חדשים סמוך ל'שנה', שנאמר 'לחדשי השנה', ומשום כך יש ללמוד גזירה שוה זו מתשרי ולא מניסן[ז].

★

שנינו במשנה, שאחד בתשרי הוא ראש השנה לשנים ולשמיטין וְלַיּוֹבְלוֹת.

הגמרא מבארת שנחלקו תנאים מתי הוא תחילת השנה של יובל: מקשה הגמרא, וכי יוֹבְלוֹת תחילת שנתם בְּאֶחָד בְּתִשְׁרֵי הוּא, והלא יוֹבְלוֹת תחילת שנתם בַּעֲשָׂרָה בְּתִשְׁרֵי הוּא, דִּכְתִיב - שנאמר לגבי יובל (ויקרא כה ט) 'וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ, בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר', שיש לתקוע בשופר ביום הכיפורים של שנת היובל, ואם כן כבר למדנו שהיובל הוא בשנת החמשים, ופסוק זה מיותר הוא[ג], ומַה תַּלְמוּד לוֹמַר - ומה מלמדנו הכתוב בזה, אלא, לְפִי שֶׁנֶּאֱמַר בפסוק 'בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים', יָכוֹל הייתי לומר שלֹא תְהֵא שנת היובל מִתְקַדֶּשֶׁת אֶלָּא מִיּוֹם הַכִּפּוּרִים וְאֵילָךְ, תַּלְמוּד לוֹמַר - לכך נאמר 'וְקִדַּשְׁתֶּם אֶת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים', ופסוק זה מְלַמֵּד שֶׁשנת היובל מִתְקַדֶּשֶׁת וְהוֹלֶכֶת מִתְּחִילָתָהּ, והיובל מתחיל באחד בתשרי. מִכָּאן אָמַר רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ שֶׁל רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן בְּרוֹקָא הִיא, שהוא סובר שהיובל מתחיל בראש השנה[י]. דְּתַנְיָא - ששנינו בברייתא, נאמר (שם פסוק י) 'וְקִדַּשְׁתֶּם אֶת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה', ופסוק זה מיותר הוא, שהרי נאמר קודם לכן (שם ח-ט) 'וְסָפַרְתָּ לְךָ שֶׁבַע שַׁבְּתֹת שָׁנִים וגו' וְהָיוּ לְךָ יְמֵי שֶׁבַע שַׁבְּתֹת הַשָּׁנִים תֵּשַׁע וְאַרְבָּעִים שָׁנָה, וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי', שבחודש השביעי אחר שתספור ארבעים ותשע שנים יהיה היובל, ואם כן כבר למדנו שהיובל הוא בשנת החמשים, ופסוק זה מיותר הוא[יא], ומַה תַּלְמוּד לוֹמַר - ומה מלמדנו הכתוב בזה, אלא, לְפִי שֶׁנֶּאֱמַר בפסוק 'בְּיוֹם הַכִּפּוּרִים', יָכוֹל הייתי לומר שלֹא תְהֵא שנת היובל מִתְקַדֶּשֶׁת אֶלָּא מִיּוֹם הַכִּפּוּרִים וְאֵילָךְ, תַּלְמוּד לוֹמַר - לכך נאמר 'וְקִדַּשְׁתֶּם אֶת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים', ופסוק זה מְלַמֵּד שֶׁשנת היובל מִתְקַדֶּשֶׁת וְהוֹלֶכֶת מִתְּחִילָתָהּ, והיובל מתחיל באחד בתשרי. מִכָּאן אָמַר רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ שֶׁל רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן בְּרוֹקָא, בתחילת שנת היובל, בימים שמֵּרֹאשׁ הַשָּׁנָה עַד יוֹם הַכִּפּוּרִים לֹא הָיוּ עֲבָדִים נִפְטָרִין [-רשאים לילך] לְבָתֵּיהֶן[יב], וְלֹא היו מִשְׁתַּעְבְּדִין [-עובדים] לַאֲדוֹנֵיהֶם, אֶלָּא אוֹכְלִין וְשׁוֹתִין[יג] וּשְׂמֵחִין, וְאם היה רצונם בכך היו נותנים עַטְרוֹתֵיהֶן בְּרֹאשֵׁיהֶן להראות שיצאו לחפשי[יד], כלומר, שלא היו משתעבדים בהם כלל[טו], וּכְיוָן שֶׁהִגִּיעַ יוֹם הַכִּפּוּרִים תָּקְעוּ בֵּית דִּין[טז] בַּשּׁוֹפָר, ואז נִפְטְרוּ עֲבָדִים לְבָתֵּיהֶן, וְשָׂדוֹת חוֹזְרוֹת לְבַעֲלֵיהֶן, שאף שעיקר היובל מתחיל בראש השנה, כפי שנדרש מהפסוק 'וקדשתם את שנת החמשים שנה', מכל מקום גזירת הכתוב היא שלא יהיו העבדים נפטרים לבתיהם ולא יחזרו השדות לבעליהן עד לאחר תקיעת השופר ביום הכיפורים[יז].

בשנת השמיטה בתחילתה, הוא רק מה שאסור בעבודת קרקע, אבל הדין של שמיטת כספים, ששנת השמיטה משמטת את כל החובות [כמפורש בתורה (דברים טו ג)], אינו בתחילת שנת השמיטה אלא בסופה, כמבואר בערכין (כח:).

יד. כפי שהוכיחה הגמרא לעיל.

טו. ופסוק זה מדבר בחודש ניסן, כמו שהוכיחה הגמרא לעיל (ז.).

טז. שכל גזירה שוה שניתן לדרוש אותה משני פסוקים, יש לדרוש אותה מהפסוק שהוא דומה יותר לפסוק שאנו רוצים לדרשו. ריטב"א (לעיל ז. ד"ה דנין).

יז. וזמן תקיעת שופר זו ומקומה, מבואר לקמן (ג.).

יח. כמה דינים יש בשנת היובל, והם מפורשים בפסוקים (ויקרא כה י-יח): א. שיוצאים העבדים העבריים לחירות. ב. שהשדות שנמכרו חוזרות לבעליהן הראשונים או ליורשיהן. ג. שאסורות כל עבודות הקרקע. וכתב הר"ן (ד"ה יובלות), שמה שאמרו כאן שאין היובל מתחיל אלא ביום הכיפורים, אין זה אלא לענין שילוח העבדים וחזרת הקרקעות, אבל איסור העבודה בקרקע, לדעת כולם הוא מתחיל בראש השנה. וביאר השפת אמת (ד"ה ובזה) שאחר שאמרה התורה 'והעברת שופר תרועה וגו' ביום הכיפורים', אמרה 'וקדשתם את שנת החמשים שנה, וקראתם דרור בארץ לכל יושביה', ומשמע ששילוח העבדים וחזרת הקרקעות תלויה בתקיעת השופר, אבל איסור העבודה בקרקע נאמר בפסוק נפרד שנאמר (שם כה יח) 'יובל הוא שנת החמשים שנה תהיה לכם לא תזרעו וגו', ומשמע שאיסור זה אינו תלוי בתקיעת השופר האמורה לפניו, אלא היא שייכת בכל שנת היובל. ותמה הר"ן, הלא ודאי ראש השנה ליובל האמור במשנה, הוא ראש השנה לענין איסור עבודה בקרקע, שהרי רק בעבודת הקרקע שהיא אסורה כל שנת היובל שייך לומר ראש השנה, אבל לגבי שילוח העבדים וחזרת הקרקעות, שאינם דבר מתמשך, אלא הם בפעם אחת, לא שייך לומר בהם ראש השנה, וכיון שאיסור עבודת הקרקע מתחיל בראש השנה, מה היא תמיהת הגמרא שהיובל מתחיל ביום הכיפורים. ותירץ, שקושיית הגמרא היא שמכל מקום כיון שלגבי חלק מדיני היובל אין היובל מתחיל אלא ביום הכיפורים, לא היה למשנה לכתוב בצורה מוחלטת שאחד בתשרי הוא ראש השנה ליובל. ומה שסתמה הגמרא בלשונה ואמרה 'יובלות בעשרה בתשרי הוא' ולא פירטה שרק לענין שילוח עבדים מתחיל היובל ביום הכיפורים, הוא משום שהשם 'יובל' הוא על שם שילוח העבדים, או משום תקיעת השופר שנקראת יובל, או משום שהוא מלשון הובלה, שהעבד רשאי לצאת ויכולות רגליו להוביל אותו למרחוק. עוד תירץ הר"ן, שבאמת כוונת המשנה באמרה ראש השנה ליובלות, הוא אף לענין שילוח העבדים וחזרת השדות, שאף שהעבדים משתחררים והשדות חוזרות ברגע אחד, מכל מקום דין זה נוהג כל שנת היובל, שעבד ושדה הנמכרים במשך כל שנת היובל אינם מכורים [לדברי שמואל בערכין (כט:), ולדברי רב שם, הרי הם מכורים וחוזרים, ואיבדו הקונים את מעותיהם]. והשפת אמת תירץ, שלא יכלה הגמרא לתרץ שראש השנה ליובלות האמור במשנה הוא לענין איסור עבודת הקרקע, שלשון המשנה משמע שהוא ראש השנה לענין דבר חדש שלא נהג עד עתה, ואילו עבודת הקרקע אסורה היא כבר בשנה שקודם היובל, משום שהיא שנת שמיטה.

יט. כתבו התוספות (ד"ה נעשרה) [על פי המהרש"א (נמוק' שם)], שלדעת רב אשי שאמר לעיל (ע"ח), שאין המשנה מונה אלא ראשי שנים שהם בראשי חדשים, ניתן לתרץ שאכן ראש השנה ליובלות הוא בעשרה בתשרי, ומה שלא מנתה ראש השנה זה לראש השנה בפני עצמו, הוא מפני שאינו בראש חודש, ומה שאמרה המשנה שראש השנה ליובלות הוא באחד בתשרי, היינו כמו שפירש רב חסדא (לעיל ד.) לגבי מה שאמרה המשנה שאחד בניסן הוא ראש השנה לרגלים, שראש השנה ליובלות הוא בחודש שמתחיל באחד בתשרי. וכתב הרשב"א (לעיל ז: ד"ה הא), שהגמרא כאן לא תירצה שפירוש המשנה הוא כרב אשי, משום שהגמרא סברה כרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא, ולכן רצתה להעמיד את המשנה כשיטתו. ועוד, שפשטות המשנה משמעותה היא כשיטת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא. אמנם הטורי אבן (ד"ה יובלות) כתב, שלא יכלה הגמרא לתרץ כן, שהרי המשנה אמרה שאחד בתשרי הוא ראש השנה ליובלות לנטיעה ולירקות, ואם ראש השנה ליובלות הוא ביום הכיפורים, היה למשנה להקדים את נטיעה וירקות שראש השנה שלהם הוא באחד בתשרי, קודם ליובלות.

כ. רש"י (ד"ה וקדשתם). והקשה הטורי אבן (ד"ה וקדשתם), הלא פסוק זה מלמד שצריך לקדש את שנת היובל, כמבואר בגמרא להלן, ואם כן אין הפסוק מיותר לדרוש ממנו דרשה נוספת. ומשום כך פירש, שדרשת הברייתא היא ממה שהוכפלה תיבת 'שנה' בפסוק זה, שנאמר 'וקדשתם את שנת החמשים שנה', ואחת מתיבות אלו מיותרת היא. וכפירושו מבואר ברבינו חננאל (ד"ה וליובלות).

כא. שהרי נאמר (שם כה ט) 'ביום הכיפורים תעבירו שופר בכל ארצכם', ורק בפסוק שאחרי כן נאמר 'וקראתם דרור בארץ לכל יושביה', ומבואר שאף שהיובל מתחיל בראש השנה, אין העבדים רשאים לילך לבתיהם עד אחר תקיעת השופר ביום הכיפורים. רש"י (ד"ה לא). וראה בזה עוד בהערה להלן.

כב. שהיו עדיין אוכלים ושותים משל אדוניהם. שפתי חכמים (ד"ה אוכלין).

כג. כריכת הסודר בראש היא סימן לחירות, ומשום כך לא היו העבדים כורכים סודר, אך מראש השנה של שנת היובל, כיון שיצאו לחירות יכולים הם לכרוך סודר. מאירי (ד"ה זה).

כד. ריטב"א (ד"ה ועטרותיהן).

כה. כתב המנחת חינוך (מצוה שלט אות ו) שאין דין מיוחד בתקיעת שופר של יובל בבית דין, שהרי כל אחד מישראל מחויב בתקיעת שופר זו [כמבואר לקמן (ג.)], ומה שאמרו כאן ששילוח העבדים הוא אחר שתקעו בית דין בשופר, הוא משום שהרגילות היא שבית דין זריזים הם ומקדימים לתקוע תחילה. אבל הערוך לנר (לקמן ט: ד"ה יכול) כתב, שחלות היובל תלוי דווקא בתקיעת שופר של בית דין, וכדבריו מבואר בפשטות הגמרא שם.

כו. ריטב"א (לעיל ז: ד"ה ומ"מ). והטורי אבן (ד"ה מר"ה) פירש, שרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא סובר, שאף שהיובל מתחיל בראש השנה, מכל מקום הוא תלוי

ח: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

בתחילת שעה ט״ו דהיא שעה שליסית של יום ופימן ו״ד פי׳ ניוס ו׳ בסוף שעה י״ד היה המולד מאחר[ד] שלא היה ר״ה עד יום ו׳ שקידם מדס הרשון החדש נמצא שנדרש העולס כ״ס בחלול ומותה שנה של מותו שמונין משוס ליום אחד בשנה חשוד שנה וכשתדקדק על מולד ניסן של מותו שלפני תשרי של יישוד שזו נדרש מדס תמצא מולד ניסן נרציעי בתשע שעות תרמ״ג חלקים שמתה צריך להשלין ג׳ ד׳ תל״ח לאחריו ג׳ ימים ל׳ שעות תל״ח חלקים ומולד תשרי של מותו שלפניו שנמצא ג׳ ה׳ ר״ל ולתקופה מניסן של מותו מונין שהיתה התקופה בתחילת ליל מרבעה ונמצאת תקופת תשרי של יישוד של אחריו ניוס ד׳ ט״ו שעות כלאחרינן בפרק כיצד מעברין[ה] אין בין תקופה לתקופה אלא תשעים ואחד יום וז׳ שעות ומחצה נמצא לשתי תקופות ט״ו שעות ונמצא דקדמה תקופת תשרי למולד ח׳ כ״ג פי׳ יום אחד כ״ג שעות ונמצא דקדמה תקופת ניסן את המולד ז׳ ט׳ תרמ״ג דל חלי (שעה[ו]) עודפת התקופה על המולד ה׳ י׳ תרמ״ג פי׳ ה׳ ימים י׳ שעות תרמ״ג חלקים וכשתצרף ה׳ י׳ תרמ״ג עם ח׳ כ״ג עולה ז׳ ט׳ תרמ״ג והרי עכשיו נוהגין למנות מתשרי של תוהו שנות העולס כדפי׳ ניוס אחד בשנה חשוד שנה ט[ז] (ג)[ז] ותקופת ניסן מונין מולד תשרי ג׳ ה׳ ר״ל וזקוקים להסיר ז׳ ט׳ תרמ״ג ודבר תימה הוא שמה נחלקו ר״ח ור׳ יהושע (קף יב.) מונין לתקופה מניסן ולמולדות[ח] מתשרי והלא היו יכולים לנהר הדבר כר״ל שעות מיכסי סיהרא בין חדתא לעתיקא כדתימא בסוף פ״ק דערכין[י] (קף ט: ושם) והם מרתיקין המולד זה מזה ג׳ ד׳ תל״ח כולי האי מין לתוי לטוטות למיך יטעו בו שני ימים: **שהחדש** מתכסה בו. שמין הלבנה נרחית לרחוקים כגון שתרית לבני מערב וערבית לבני מזרח לפי שקטנה היא סמוך לתדושה כפי׳ האוצר החכמה[יא] והביא ר״ת[יב] ראיה מויקרא רבה בפרשת אמור אל הכהנים[יג] דקאמר התם תקעו בחדש בשופר בכסה ביום חגנו והלא ניסן חדש ובכסה ויש בו חג אלא זה שחגו בו ביום ומין לך חדש שהוא נכסה ויש בו חג וחגו ביומו אלא תשרי ועוד מפרש ר״ת מתכסה מזומן כמו ליום הכסא יבא ביתו דבפרק חלק (סנהדרין דף לו:) גבי עמון ומואב שיבבי בית דיסי דתרעא דישראל הוו וכו׳[יד] והר״ר משולם מפרש שהחדש מתכסה בו שתין חטאת ר״ח קרב נרחש השנה כדכתיב מלבד עולת החדש ומנחתה ולא כתיב מלבד חטאת ועולה והקשה לו ר״ת דברים תוספתא דשבועות תניא (ל׳[טו]) שעירים מקריבים ישראל בכל שנה וחשיב י״ב נרחשי חדשים ובמופן דמוסף דר״ה וחיות חשר הנה מרובעות יסד ר״ח הקלירי מוספי חדש עשתי עשרה דהיינו פרים בני בקר שניס ואיל אחד כבשים בני שנה שבעה ושעיר לכפר והשיב לר״ת שלא תמר שתין בו מוסף[טז] אלא מתכסה שלא הזכיר הכא חטאת בקרא למלבד כמו שהזכיר עולה ועוד פי׳ מתכסה שתין מזכירין מוסף של ר״ח בתפלה משום לתמרי׳[יז] דשב״ג ה״ל בריה דבשים קליה עייל קמי מיבותא כי מטי לרחשי חדשים מישתיק ולא רנה לתמרו (ג) פי׳ דמוטב שיבא זכאי ויכפר על החייב ואל יבא חייב ויכפר על הזכאי[יח] פירוש ההוא דר״ח קרוי חייב משום לתמרי׳[יט] תמר הקב״ה הביאו כפרה וכו׳ עכ״ל ור״ת רגיל להזכירו ולומר מלבד עולת החדש ולשיים ושני שעירים לכפר חד דר״ח וחד דר״ה[כ]: **בעשרה** בתשרי הוא. לרב אשי דתמר לעיל[כא] תרבעה לחשי השנה בד׳ רחשי חדשים פרים (ד)[כב] הא דת״ל רב חסדא לעיל[כג] רגל שבו ר״ה לרגליס (ה) הוה נמי מצי לשנויי הכא הכי: **[כד]ורבנן** שנת חמשים אתה מונה. לרבנן כיון דתינה מתקדשת מתחילתה מיצטריך ליה קרא להכי ולא מיצטריך ליה קרא מחמת דמוסיפין מחול על הקדש דהשתא מבלר בציר חוספי מבעיא ות״ת מדרבה כ״ש לריך טפי משוס דכתיב בקרא שנה ומין כאן שנה שלימה אל״כ תמשך עד יוה״כ אחר ויש לומר דכיון דלא שייך טעמא דתוספת ממילא בלא שוס יתור ממעטא מקרא לוקדשתם דמשמע דוקא שנת החמשים: ומי

ורבנן

שהחדש מתכסה בו הוי אומר זה ר״ה וכתיב [א] כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב. ת״ר כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב מלמד שאין ב״ד של מעלה נכנסין לדין אא״כ קידשו ב״ד של מטה את החדש תניא אידך כי חק לישראל הוא אין לי אלא לישראל לאומות העולם מנין ת״ל משפט לאלהי יעקב א״כ מה ת״ל כי חק לישראל מלמד שישראל נכנסין תחילה לדין כדרב חסדא [ב] דאמר רב חסדא מלך וציבור מלך נכנס תחילה לדין שנאמר [ב] משפט עבדו ומשפט עמו מאי טעמא אי בעית אימא לאו אורח ארעא למיקם מלכא אבראי ואיבעית אימא מקמי דליפוש חרון אף: ולשמיטין: מנלן דכתיב [ג] ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ וגמר שנה שנה מתשרי דכתיב [ד] מראשית השנה ולגמור שנה שנה מניסן דכתיב [ה] ראשון הוא לכם לחדשי השנה [ג] דנין שנה שאין עמה חדשים משנה שאין עמה חדשים ואין דנין שנה שאין עמה חדשים משנה שיש עמה חדשים: וליובלות: יובלות באחד בתשרי הוא יובלות בי׳ בתשרי הוא דכתיב [ו] ביום הכפורים תעבירו שופר הא מני [ג] רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא היא [ח] דתניא [ז] וקדשתם את שנת החמשים שנה מה ת״ל לפי שנאמר [ז] ביוה״כ יכול לא תהא מתקדשת אלא מיוה״כ ואילך ת״ל וקדשתם את שנת החמשים [ד] מלמד שמתקדשת והולכת [ד] מתחילתה מכאן אמר ר׳ ישמעאל בנו של ר׳ יוחנן בן ברוקא [ט] [א]מר״ה עד יוה״כ לא היו עבדים נפטרין לבתיהן ולא משתעבדין לאדוניהם אלא אוכלין ושותין ושמחין ועטרותיהן בראשיהן כיון שהגיע יוה״כ [ו] תקעו ב״ד בשופר נפטרו עבדים לבתיהן ושדות חוזרות לבעליהן ורבנן [ז] שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים. תניא אידך [ח] יובל היא [ג] מה תלמוד לומר לפי שנאמר וקדשתם את שנת החמשים יכול כשם שמתקדשת והולכת מתחילתה כך מתקדשת והולכת בסופה ואל תתמה שהרי מוסיפין מחול על קדש תלמוד לומר [ח] יובל היא שנת החמשים שנת החמשים אתה מקדש ואי אתה מקדש שנת החמשים ואחת

ורבנן

שלמה קאמר ליה: דליפוש חרון אף. נבציל עונות נבור: מנלן. שמנת שמיטה מקודשת מר״ה ואמור נעבודת הקרקע: וקדשתם שנת החמשים מה ת״ל. מכיון שאמר שבע שבתות שניס והעברת שופר (ו) נחדש השביעי יודע אני שהיא שנת החמשים: לא נפטרים לבתיהם. דכתיב תעבירו שופר והדר וקרחתם דרור: ולא משתעבדין. דכתיב וקדשתם את שנת החמשים: ועטרותיהן בראשיהן. אם רלה לשוס עטרה נרחשו להרחות שילא חפצי: **שנים אתה מקדש.** כשמנת יובל נכנסת מנוה על ב״ד לומר מקודשת השנה: **ואי אתה מקדש שום חדש.** כר״ח בר״ש דאמר לקמן בפרק שני (ד׳ כד.) בין שנרחה בזמנו בין שלא נרחה בזמנו אין מקדשין אותו, ויליף טעמא מהכא: לפי שנאמר וקדשתם את שנת החמשים. לילפינן מיניה שמתקדשת מתחלתה: יכול כך מתקדשת בסופה. אחר רחש השנה, ותמשך עד יום הכפורים: ואל תתמה. אם משמרין אותה נתוך שנה שלאחריה: שהרי מוסיפין מחול על קודש. כדאמרינן לקמן בשמעתין: ת״ל יובל היא. מיעוטא היא:

ורבנן

עין משפט נר מצוה

מג א מיי׳ פ״י מהל׳ שמיטין הל׳ יד סמג עשין קלג קלד ולאוין רסח:

הגהות הב״ח

(א) רש״י ד״ה וקדשתם כו׳ והעברת שופר תרועה בחדש: (ב) תום׳ ד״ה למקופות. כדפי׳ ר״ש מקמל נשנה חשוב שנה ולתקופה מניסן מונין ומולד תשרי בהר״ד: (ג) תום׳ ד״ה שהחדש כו׳ ולא גרסי לאומרו דמוטב כל״ל ותיבת פי׳ נמחק: (ד) ד״ה בעשרה כו׳ פריך דהא אמר רב מקדש כל״ל: (ה) בא״ד לרגלים והכא נמי מני לשנויי הכי:

גליון הש״ם

תום׳ ד״ה שהחדש וכו׳. והר״ר משולם מפרש. עיין יומא ג ע״ח תד״ה אלא למ״ד:

רבינו חננאל

ולשמיטין מנ״ל דכתיב ובשנה השביעית שבת שבתון וגו׳ וגמר שנה שנה מתשרי דכתיב מראשית השנה: וליובלות אוקימנ׳ כר׳ ישמעאל דסבר האי דכתיב וקדשתם את שנת החמשים שנה וגו׳ מלמד שמתקדשת שנת היובל מתחלתה כלומר מר״ה ודייק מלישנא יתירא מאחר דכתיב וקדשתם את שנת החמשים שנה למה בא אלא ללמד שקידוש שנת היובל מר״ה. ורבנן שחולקין על ר׳ ישמעאל אומרים למה בא שנה ללמדך כי היובל שנים אתה מקדשו ולא חדשים: **תניא אידך יובל היא** שנת החמשים שנה מת״ל לפי שנאמר וקדשתם את שנת החמשים שנה שיכול בכניסתה תהא מתקדשת בר״ה ויציאתה תהא מושכת והולכת עד יוה״כ שכן מוסיפין מחול על קודש ת״ל יובל היא שנת החמשים שנה תהיה לכם אין קדושתה אלא עד ר״ה:

משנת ראשונים

מלך וציבור מלך נכנס תחילה לדין. וישראל לגבי עכו״ם כמלך לגבי ישראל חשיבי מטעמא דדריש בגמרא דלא ליפוש חרון אף ולא ליתבו מאבראי. [הריטב״א]

ביום הכפרים תעבירו שופר. נקרא היום הזה כפורים לא כפרה, כי מיעוט כפורים שנים, כפרת כנסת ישראל של מעלה שנטמאת בעונותיהן של ישראל, וכפרת ישראל שלמטה, וכן הוא אומר (ישעיה נ א) ובפשעכם שולחה אמכם, ועל כן כתיב כי ביום הזה יכפר עליכם, אכפר לא כתיב אלא יכפר, ר״ל כי עם היום הזה הנקרא תשובה יכפר עליכם. היודע סוד זה יבין כמה גדול כח התשובה וכמה עולמות מתקן. **[ריקאנטי, ויקרא טז יח]** **תעבירו שופר.** לשמחת חירות העבדים והשבת השדות לבעליהם. **[ספורנו, ויקרא כה ט]** **וקדשתם את שנת החמשים מלמד שמתקדשת והולכת מתחילתה.** ולשנה אחרת מר״ה מתחילין למנות שש שנים לשבוע האחר, ואין מוסיפין ממנה להיותה בכלל קדושת שנה שעברה אפילו יום אחד ואצ״ל עד יוה״כ. **[מאירי]** **אלא אוכלין ושותין ושמחין ועטרותיהן בראשיהן.** פירושה בתלמוד המערב מפני שהכורך סודר על ראשו מברך ברוך עוטר ישראל בתפארה והעבדים לא היו כורכין סודר מפני שהוא סימן לחרות וכשהגיע זמן היובל היו כורכין ומברכין וזהו שאמרו ועטרותיהם בראשיהן. **[מאירי]**

מסורת הש״ס עם הוספות

ה) [לקמן טז.] ע״ז ג׳:, ו) [לעיל ז׳. לקמן ט׳:], ז) [ערכין דף כח.], ח) [קדושין דף מ׳:], ט) [לעיל ז׳:], ו) שבת קלג:, ז) [לקמן כד.], ח) [דף נו.], ט) לעיל דף ב׳:, י) [ל״ל לקמן כ׳:], כ) [ועי׳ תוס׳ ביצה טז. ד״ה מיזהו], ל) פכ״ט, מ) עי׳ ירושלמי שבועות פ״ק ה״ד, נ) יומא מג: שבועות יד., ס) [שבועות דף ט. מולין ס׳:], ע) [וע״ע תוס׳ ביצה טז. ד״ה מיזהו ותו׳ עירובין מ. ד״ה זכרון ותו׳ לקמן לה.], פ) ריש עמוד א׳, צ) ד ע״א.

תורה אור השלם

א) כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב:
[תהלים פא, ה]

ב) וַיְהִיוּ דְבָרַי אֵלֶּה אֲשֶׁר הִתְחַנַּנְתִּי לִפְנֵי יְיָ קְרֹבִים אֶל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יוֹמָם וָלָיְלָה לַעֲשׂוֹת מִשְׁפַּט עַבְדּוֹ וּמִשְׁפַּט עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ:
[מלכים א׳ ח, נט]

ג) וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ שַׁבָּת לַיְיָ שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמֹר: [ויקרא כה, ד]

ד) אֶרֶץ אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה:
[דברים יא, יב]

ה) הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: [שמות יב, ב]

ו) וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם:
[ויקרא כה, ט]

ז) וְקִדַּשְׁתֶּם אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וְקָרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֶיהָ יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ:
[ויקרא כה, י]

ח) יוֹבֵל הִוא שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה תִּהְיֶה לָכֶם לֹא תִזְרָעוּ וְלֹא תְקַצְרוּ אֶת סְפִיחֶיהָ וְלֹא תִבְצְרוּ אֶת נְזִרֶיהָ:
[ויקרא כה, יא]

הגהות וציונים

ט] בכת״י נוסף **דאמר מר״ה חייל יובל**, וכ״ה בילקו״ש, ולעיל ז ע״ב:

כ] בכת״י נוסף **שנה**, וכ״ה בילקו״ש ובתו״כ, וכן פירשו הראב״ד והר״ש שם דמ״שנה״ קא דריש עיי״ש (וכן משמע בר״ח): **ג]** בכת״י נוסף **שנת החמשים שנה** מה ת״ל **והלא כבר נאמר** וקדשתם את שנת החמשים **שנה** יכול (והיא הנוסחא הנכונה דלאו ״יובל היא״ דריש אלא ״שנת החמשים שנה״ דריש, דק״ס, עיי״ש): **ד]** צ״ל **ומאחר** (באה״מ): **ה]** [צ״ל **שנה**] (גליון) ובדפו״י תרמ״ב **דלחצי שנה** עודפת: **ו]** נדצ״ל **ולתקופה מניסן מונין כדתניא לקמן מונין לתקופה מניסן ולמולדות מתשרי ומולד** תשרי ב׳ ה׳ וכו׳ נחלקו ר״א **ור׳ יהושע והלא** היו יכולים וכו׳, (רש״ש, וכעי״ז בבאה״מ), ועי״ע מהרש״א וחכמת מנוח: **ז]** צ״ל **ולמבול** מתשרי (הג״ר שמחה מדעסויא, וכ״ה בברייתא לקמן): **ח]** [צ״ל **ל״ב**] (גליון): **ט]** צ״ל שאין בו **חטאת** אלא (רש״ש): **י]** ביומא ושבועות הגי׳ ויכפר על **החייב**: **כ]** [עי׳ רש״א] (גליון): **כא]** דיבור זה שייך לקמן דף ט ע״א:

שואלת הגמרא, **וְרַבָּנָן** שסוברים שהיובל מתחיל ביום הכיפורים, ואינם דורשים את הפסוק 'וקדשתם את שנת החמשים שנה' כפי שדרשו רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא, מה דורשים הם מפסוק זה. משיבה הגמרא, רבנן דורשים פסוק זה כך, **שָׁנִים אַתָּה מְקַדֵּשׁ** - רק בשנת החמשים שהיא שנת היובל יש מצוה על בית דין לקדש[כג] בכניסתה 'מקודשת השנה'[כד], **וְאִי אַתָּה מְקַדֵּשׁ חֳדָשִׁים** - אבל אין מצוה לקדש חדשים, ואין בית דין צריכים אחר שקובעים הם את זמן ראש החודש לומר 'מקודש החודש'. שרבנן סוברים כדעת רבי אלעזר ברבי שמעון (לקמן כד.) שלעולם אין מקדשים את החודש[כה].

★

הגמרא מביאה פסוק נוסף שנאמר לגבי יובל, שדרשתו תלויה במחלוקת רבנן ורבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא:
תַּנְיָא אִידָךְ - בברייתא אחרת שנינו, נאמר (ויקרא כה יז) **'וּבֵל הִיא** שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה תִּהְיֶה לָכֶם', **מַה תַּלְמוּד לוֹמַר** - מה מלמדנו הכתוב בזה, הלא כבר קודם לכן (שם פסוק י) הוזכר שהיובל הוא בשנת החמשים[כו], אלא, **לְפִי שֶׁנֶּאֱמַר 'וְקִדַּשְׁתֶּם אֶת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים'**, ודרשו מכך, שהיובל מתחיל כבר בראש השנה, עוד קודם שתקעו בשופר ביום הכיפורים, **יָכוֹל** הייתי לומר, **שִׁשִּׁים שִׁשנת** היובל **מִתְקַדֶּשֶׁת וְהוֹלֶכֶת מִתְחִילָתָהּ**, שאף שאין תוקעים אלא ביום הכיפורים, מכל מקום מוסיפים ומקדשים את היובל כבר מראש השנה[כז], **בָּךְ מִתְקַדֶּשֶׁת וְהוֹלֶכֶת בְּסוֹפָהּ**, אחר שנגמרה השנה וימשך היובל עד יום הכיפורים של שנה שאחריה, ויהיו ימים אלו אסורים גם הם בעבודת קרקע, **וְאַל תְּתַמַּהּ** על כך, איך יתכן שאף בשנה שאחר היובל יהיו ימים שתהיה בהם קדושת יובל, **שֶׁהֲרֵי** לגבי כמה דברים, **מוֹסִיפִין מֵחוֹל עַל קֹדֶשׁ**, בין לפניהם ובין לאחריהם, ואין זו תמיהה אם תהיה תוספת על שנת היובל בשנה שאחריה[כח], **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב במה שאמר **'יוֹבֵל הִיא שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים'**, שאין לומר כן, שתיבת 'היא', משמעותה למעט, שרק שנה זו היא בכלל היובל, וכך נדרש פסוק זה, שרק את **שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים אַתָּה מְקַדֵּשׁ, וְאִי אַתָּה מְקַדֵּשׁ** את **שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים וְאַחַת**, שהיובל מסתיים בראש השנה של השנה החמישים ואחת[כט].

בתקיעת שופר של יום הכיפורים, שאם לא יתקעו בשופר ביום הכיפורים, לא יחול היובל, אבל כשתוקעים ביום הכיפורים, מתברר שכבר חל היובל בראש השנה, ומשום כך לא היו העבדים נפטרים לבתיהם עד יום הכיפורים, עד שיתברר שאכן חל היובל.

כג. רש"י (ד"ה שנים). ומבואר בדבריו, שרק בשנת היובל יש מצוה לקדש את השנה, אבל שמיטה אין מצוה לקדשה. אמנם המאירי (ד"ה שמיטה) כתב, שאף שנת השמיטה יש מצוה לקדשה. וכן כתב הרז"ה (נמצאה, הובאה בספר המרומות שער מה חות ד), וביאר, שמה שאמרו 'שנים אתה מקדש', היינו כל השנים הקדושות שיש בחמשים שנה של יובל, שאף שנים של שמיטה יש מצוה לקדשן. והפסקי רי"ד (סנהדרין י: ד"ה רב חסדי) פירש, שיש חיוב בכל שנה לקדש את חודש תשרי שהוא החודש הראשון בשנה, אבל אין חובה לקדש את שאר החדשים.

כח. אמנם דעת המשנה (להלן כד.) היא, שתמיד יש לקדש את החודש ולומר 'מקודש מקודש'. ודעת רבי אלעזר ברבי צדוק (נמצאה שם) היא, שאם נקבע החודש בזמנו, דהיינו ביום השלושים מתחילת החודש שקדם לו, צריכים בית דין לקדשו, אבל אם נקבע ראש חודש שלא בזמנו, דהיינו ביום השלושים ואחד מתחילת החודש שקדם לו, אין צריכים לקדשו.

כט. ריטב"א (ד"ה תניא).

בתקיעת שופר של יום הכיפורים, שאם לא יתקעו בשופר ביום הכיפורים, לא יחול היובל, אבל כשתוקעים ביום הכיפורים, מתברר שכבר חל היובל בראש השנה, ומשום כך לא היו העבדים נפטרים לבתיהם עד יום הכיפורים, עד שיתברר שאכן חל היובל.

כז. רש"י (ד"ה שנים). ומבואר בדבריו, שרק בשנת היובל יש מצוה לקדש את השנה, אבל שמיטה אין מצוה לקדשה. אמנם המאירי (ד"ה שמיטה) כתב, שאף שנת השמיטה יש מצוה לקדשה. וכן כתב הרז"ה (נמצאה, הובאה בספר המרומות שער מה חות ד), וביאר, שמה שאמרו 'שנים אתה מקדש', היינו כל השנים הקדושות שיש בחמשים שנה של יובל, שאף שנים של שמיטה יש מצוה לקדשן. והפסקי רי"ד (סנהדרין י: ד"ה רב חסדי) פירש, שיש חיוב בכל שנה לקדש את חודש תשרי שהוא החודש הראשון בשנה, אבל אין חובה לקדש את שאר החדשים.

כח. אמנם דעת המשנה (להלן כד.) היא, שתמיד יש לקדש את החודש ולומר 'מקודש מקודש'. ודעת רבי אלעזר ברבי צדוק (נמצאה שם) היא, שאם נקבע החודש בזמנו, דהיינו ביום השלושים מתחילת החודש שקדם לו, צריכים בית דין לקדשו, אבל אם נקבע ראש חודש שלא בזמנו, דהיינו ביום השלושים ואחד מתחילת החודש שקדם לו, אין צריכים לקדשו.

כט. ריטב"א (ד"ה תניא).

ל. ביאר הפני יהושע (ד"ה יכול), שודאי לדעת רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא מה שהיובל מתחיל בראש השנה, אין זה מדין תוספת על שנת היובל, אלא שעיקר היובל מתחיל בראש השנה. אך עתה אומרת הברייתא, שאילו לא היה נאמר 'יובל היא', היינו יכולים לטעות ולומר שמה שלמדנו מ'וקדשתם את שנת החמשים' שהיובל מתחיל מראש השנה, אין זה מעיקר היובל, שעיקר היובל מתחיל ביום הכיפורים, ומשום תוספת מתחיל היובל בראש השנה.

לא. כן הוא פירוש הברייתא כפי שהיא מובאת לפנינו, וראה בתורת כהנים (נהר פרסמא ג פרק ג ה"ח) שהובאה ברייתא זו בשינוי קצת, וביאר שם הר"ש, שכוונת הברייתא היא, שהיינו יכולים לומר, ששנת היובל מתחילה ביום הכיפורים ומסתיימת ביום הכיפורים, ומה שאמרה התורה שמתחילה השנה בראש השנה, אין זה מצד עיקר היובל, אלא הוא מדין תוספת, שהרי מוסיפים מחול על הקודש.

לב. ביאר הריטב"א (ד"ה תניא), שמדרשה זו למדים שאין חלק בשנת החמשים ואחת שיהיה בכלל עיקר קדושת היובל שיהיו אסורים בו כל עבודת הקרקע, אבל ודאי יש איסורים שנוהגים בשנת החמשים ואחת מחמת היובל, שכשם שמוסיפים מחול על הקודש בשמיטה, כמבואר בגמרא להלן (ט.), כך מוסיפים מחול על הקודש ביובל.

שואלת הגמרא, וְרַבָּנָן שסוברים שהיובל מתחיל רק ביום הכיפורים, וממילא אינם צריכים פסוק כדי ללמד שאין היובל ממשיך עד יום הכיפורים של השנה החמשים ואחתא, אם כן הפסוק 'יובל הוא שנת החמשים' שדרשו ממנו בברייתא שאין היובל ממשיך בשנה החמשים ואחת, מה הם דורשים ממנו. משיבה הגמרא, חכמים דורשים פסוק זה כך, ששנת היובל רק 'שְׁנַת חֲמִשִּׁים' אַתָּה מוֹנֶה בה, וְאִי אַתָּה מוֹנֶה בה גם שְׁנַת חֲמִשִּׁים ליובל זה, וְגם שנה אַחַת ליובל הבאב, אלא מנין השנים ליובל הבא מתחיל רק אחר שנת היובל, ועושים שמיטה רק בשנה השביעית שאחר היובל, ובאה דרשה זו לְאַפּוֹקֵי - להוציא מִשיטתו דְּרַבִּי יְהוּדָה דְּאָמַר (נדרים סג.) שִׁשְׁנַת חֲמִשִּׁים עוֹלָה לְכָאן וּלְכָאן - גם לשנת החמשים ליובל זה, וגם לשנה אחת ליובל הבא, ועושים שמיטה בשנה הששית שאחר היובל, קָא מַשְׁמַע לָן - משמיעתנו התורה דְּלָא - שאין אומרים כן, אלא מנין השנים של יובל הבא מתחיל משנה שאחר היובלג.

★

הגמרא מבארת מהו מקור הדין שהוזכר בברייתא (לעיל ח:), שמוסיפים מחול על הקודש:
מבררת הגמרא, וּמה שאמרה הברייתא, דְּמוֹסִיפִין מֵחוֹל עַל קֹדֶשׁ, מְנָלָן - מהיכן למדנו דין זה. משיבה הגמרא, דְּתַנְיָא - ששנינו בברייתא, נאמר (שמות לד כא) 'שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת, בֶּחָרִישׁ וּבַקָּצִיר תִּשְׁבֹּות', וסוף הפסוק שמְצַוֶּה על שביתה ממלאכת חריש וקציר, ודאי לא בא ללמד שמלאכות אלו אסורות בשבת, שהרי בשבת לא רק חרישה וקצירה נאסרו, אלא אף כל שאר המלאכות נאסרוד. ונחלקו תנאים לענין מה נאמר פסוק זה, רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר, חלק זה בפסוק נאמר לענין שביעיתה, ובודאי אֵינוֹ צָרִיךְ לוֹמַר שחָרִישׁ וְקָצִיר שֶׁל השנה השְׁבִיעִית אסורים, שֶׁהֲרֵי כְּבָר נֶאֱמַר בשנה השביעית (ויקרא כה ד) 'וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ שַׁבָּת לַה', שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע וגו' וְכַרְמְךָ לא תִזְמֹר', ולימדה אותנו התורה בזה שמלאכות קרקע אסורות בשביעית, אֶלָּא בא הפסוק ללמד על חָרִישׁ שֶׁל שדה אילנותז בְּעֶרֶב שְׁבִיעִית, דהיינו בשנה הששית, הַגְּבָנָם לְשְׁבִיעִית - המועיל לפירות הגדלים בשביעית, שהוא אסורח, וְעַל קָצִיר שֶׁל שְׁבִיעִית הַיּוֹצֵא לְמוֹצָאֵי שְׁבִיעִית - תבואה שהיה ניתן לקוצרה בשביעית, דהיינו שכבר הביאה שלישט, ויצאה שנת השביעית ולא נקצרה', שצריך לנהוג בה כל דיני שביעיתי. ומלמדנו הפסוק שיש תוספת על קדושת השנה השביעית, גם בשנה שלפניה וגם בשנה שאחריה, ומכאן לומדים גם לשבתות וימים טובים ויום הכיפורים שיש להוסיף עליהם לפניהם ואחריהם. רַבִּי יִשְׁמָעֵאל אוֹמֵר, אף סוף הפסוק מדבר לענין שבת, והטעם שפירטה התורה למלאכת חורש וקוצר, הוא כדי ללמדנו, מָה חָרִישׁ רָשׁוּת - שכשם שחרישה שנאסרה בשבת היא חרישה של רשות, כלומר שאינה מצוה, שהרי אין חרישה שיש בה מצוה, כך אַף קָצִיר שנאסר בשבת, אינו

א. **שהרי** אם אף שנת היובל עצמה אין כולה קדושה, שהימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים אינם בכלל היובל, כל שכן שאין היובל ממשיך בשנת החמשים ואחת. תוספות (לעיל ח: ד"ה ורבנן). והוסיפו התוספות, שאין לומר שממה שנאמר בפסוק 'שנה' יש ללמוד שימשך היובל עד יום הכיפורים שאז נשלמת שנה משעה שהיובל חל, משום שפשטות לשון הפסוק 'וקדשתם את שנת החמשים' משמע שהיובל אינו אלא בשנת החמשים ולא בשנת החמשים ואחת, ואם אין לנו טעם לומר שיהיה תוספת על היובל בשנת החמשים ואחת, אין צריך את ייתור הפסוק 'יובל הוא שנת החמשים שנה' כדי ללמד דבר זה.

ב. **רש"י** (ד"ה ורבנן). והוא פירוש הגמרא לגירסא שלפנינו שגורסים 'חמישים ואחת'. אולם התוספות (ד"ה ומי) כתבו שיש לגרוס 'חמשים אחת' בלא וי"ו, ופירשו, שאין מונים את שנת החמשים גם לשנה אחת לשמיטה וליובל הבאים. וכתב הריטב"א (ד"ה ורבנן) שכוונת הפירוש שוה לשתי הגירסאות, אלא שגירסת התוספות יותר מכוונת.

ג. **נראה** מדברי הגמרא, שלדעת כל התנאים מסברא היינו אומרים ששנת היובל עולה גם לשנה הראשונה ליובל הבא אחריו, אלא שלדעת חכמים מה שנאמר 'שנת החמשים' בא להוציא מסברא זו ולומר ששנת היובל אינה נמנית לשנה הראשונה ליובל הבא, אבל רבי יהודה ורבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא סוברים, ש'שנת החמשים' בא ללמד שאין צריך להוסיף על היובל בשנה שאחריו, ונשארת הסברא ששנת היובל עולה למנין היובל שאחריו.

ד. **ואין** לומר שבא הפסוק לחלק, כלומר, ללמד שאין מתחייב בשבת רק העושה את כל המלאכות כולן, אלא אף העושה אחת מהמלאכות האסורות בשבת מתחייב, משום שדבר זה נלמד בשבת (ע.) מדרשות אחרות. ריטב"א (ד"ה ומוסיפין). וראה בילקוט ביאורים שנתבאר מדוע לא העמידו שבא הפסוק ללמד על תוספת שבת.

ה. **וכך** הוא פירוש הפסוק, 'ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבות', ואף בששה ימים שמותר לך לעשות מלאכה, יש לך לשבות בחריש ובקציר בשנת השמיטה. רש"י במכות (ח: ד"ה אין) על פי הריטב"א (סס ד"ה אין).

ו. **במועד** קטן (ג.) נחלקו רבי יוחנן ורבי אלעזר אם החורש בשביעית לוקה, וביארה הגמרא, שהסובר שהחורש בשביעית לוקה, לומד זאת מכלל ופרט וכלל, מהפסוק שהביאה הגמרא כאן, ש'שבת שבתון יהיה לארץ' הוא כלל, שמשמע שאסור לעשות שום מלאכה בקרקע, ו'שדך לא תזרע וכרמך לא תזמור, את ספיח קצירך לא תקצור ואת ענבי נזירך לא תבצור' (ויקרא כה ד-ה) הוא פרט, שמשמע שרק מלאכות אלו אסורות, ונאמר אחרי כן 'שנת שבתון יהיה לארץ' שהוא גם כן כלל, ודרשו מכך שלא רק המלאכות המוזכרות בפרט אסורות, אלא אף שאר מלאכות הדומות למלאכות אלו, כגון חרישה, גם כן אסורות. והסובר שהחורש בשביעית אינו לוקה, סובר שמה שכתבה התורה בפירוש איסור בזמירה ובצירה, אף שמלאכת זמירה נכללת במלאכת זריעה ומלאכת בצירה נכללת במלאכת קצירה, הוא כדי להשמיענו שאין חייבים אלא על המלאכות האמורות בפסוק בפירוש. והקשו התוספות (ד"ה שהרי) שאמנם לדעת הסובר שלוקים על חרישה, מובנים דברי הגמרא, שיש ללמוד מפסוק זה שגם חרישה אסורה, ונמצא שהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות' מיותר לדרשה, אבל לדעת הסובר שאין לוקים על חרישה, הרי כשם שלא ניתן ללמוד מהפסוק של 'שדך לא תזרע' וגו' שלוקים על חרישה, כך אין ללמוד ממנו כלל איסור בחרישה, ואם כן אין אנו יודעים שחרישה אסורה אלא ממה שנאמר 'בחריש ובקציר תשבות' [אך מכל מקום אין לוקים על חרישה, משום שאינה אלא איסור עשה], ואם כן פסוק זה אינו מיותר לדרשה אחרת. ותירצו, שאמנם לדעה זו 'חריש' אינו מיותר לדרשה, אך כיון ש'קציר' האמור בפסוק זה לא ניתן לומר שבא ללמד על עיקר האיסור, שהרי נאמר בפירוש בתורה (סס) שקצירה אסורה בשביעית, וצריך לדרשו לענין תוספת שביעית, אף 'חריש' האמור עמו יש לדרשו לענין תוספת שביעית. והר"י קורקוס (על הרמב"ם, שמיטה ויובל פ"ו ה"ח) כתב, שלדעה זו לומדים שחרישה אסורה ממה שנאמר (סס כה ג) 'ושבתה הארץ שבת לה'".

ז. **רש"י** (ד"ה מהגבנם). ותמה הרש"ש (נרש"י סס), מדוע פירש רש"י דווקא על שדה אילן, הלא גם שדה תבואה אסור לחרוש קודם שביעית [כמבואר במועד קטן (ג:)], שהחרישה בשדה התבואה מועילה לספיחים [-היינו תבואה הצומחת מגרעיני התבואה שנפלו בשעת הקציר] שגדלים בשביעית. אמנם כתב הרש"ש, שבדברי רש"י במועד קטן (ג: ד"ה שמכלה) נראה, שהאיסור לחרוש שדה תבואה קודם שביעית אינו אלא מדרבנן, ואם כן ודאי אין דורשים זאת מפסוק זה.

ח. **מבואר** במועד קטן (ג:-ד.) שמדאורייתא אסור לחרוש שלושים יום לפני ראש השנה של שביעית, וחכמים הוסיפו לגזור שלא לחרוש בשדה אילן מעצרת שקודם שביעית, ובשדה תבואה מפסח שלפני שביעית.

ט. **רש"י** (ד"ה וקציר, מכות ח: ד"ה וקציר). וראה ברמב"ם (שמיטה ויובל פ"ד ה"ג) שדין זה הוא גם בקטניות ובפירות האילן, וראה שם מה השיעור בכל אחד מהם.

י. **ביארו** התוספות (ד"ה וקציר), שודאי לא בא הפסוק ללמד על תבואה שנזרעה בשביעית שאסורה היא, שהרי כבר למדנו שאסור לזרוע בשביעית ממה שנאמר 'שדך לא תזרע' [ואין לומר שבא הפסוק ללמד שאם עבר וזרע יש על התבואה קדושת שביעית, שהרי אמרו ביבמות (י.) שאין הפסוק בא ללמד איך הוא הדין אם לא קיים את דין התורה. פני יהושע (נמוס' סס)], אלא בא הפסוק ללמד על ספיחים [-דהיינו תבואה שצמחה מאליה מהגרעינים שנפלו מהתבואה בשעת הקצירה] שגדלו בשביעית שיש עליהם קדושת שביעית. אך תמהו התוספות, שכבר למדנו איסור בספיחים שגדלו בשביעית מפסוק אחר, שנאמר (ויקרא כה ה) 'הן לא נזרע ולא נאסוף', ודרשו (ספרי פרשתא ג:), וכי מאחר שהזריעה אסורה בשביעית, ממה יאספו, אלא ודאי בא הפסוק ללמד על ספיחים שגדלו בשביעית שאסורים הם. ואמנם לפירוש רש"י (סס ד"ה כל) שמהתורה ספיחים אסורים רק לאחר זמן הביעור, מובן שהוצרכה התורה ללמד שיש לנהוג בספיחים כדין פירות שביעית גם לאחר השביעית. אבל לפירוש רבינו תם (נמוס' סס ד"ה כל) שספיחים אסורים מדאורייתא אף קודם זמן הביעור, קשה מדוע הוצרכה התורה ללמד שיש בהם קדושת שביעית. ותירצו התוספות, שאיסור ספיחים אינו אלא בספיחים שנקצרו בשביעית, אבל ספיחים שנקצרו אחר שביעית, אינם אסורים, וספיחים אלו הוצרכה התורה להשמיענו שיש לנהוג בהם כבפירות שביעית.

יא. **ברש"י** כאן (ד"ה וקציר) ובמכות (ח: ד"ה וקציר) נראה, שלדרשה 'קציר' זו אין פירושו קצירת התבואה, אלא התבואה שהביאה שליש בשביעית, נקראת קציר, ועל תבואה זו אמרה התורה 'תשבות', שתנהג בה מנהג שביעית. אמנם בתוספות (ד"ה וקציר - הזני) נראה שפירשו כפשוטו, שהפסוק מזהיר שלא לקצור את התבואה שגדלה בשמיטה. וביארו, שהאיסור הוא רק לקצור כדרך הקוצרים, אבל לקצור בשינוי, דהיינו שקוצר מעט מעט לצורך אכילתו, מותר, וכדין פירות שביעית.
ומבואר ברש"י במכות (סס) שלמדים מפסוק זה, שיש בתבואה זו קדושת שביעית. אבל התוספות (נקמן יג: ד"ה מנהג) ביארו, שלא רק שיש דין פירות שביעית על תבואה זו, לענין שאסור לעשות בה סחורה, וחייבת היא בביעור ולשאר דיני פירות שביעית, אלא אף אסור לעשות עבודת קרקע לצורך פירות אלו, גם בשנה שאחר השביעית. וביארו, שמה שיש קדושת שביעית על הפירות, אין זה משום תוספת שביעית, אלא הוא משום שגדלו בשביעית, ורק מה שאסור לעשות עבודת קרקע בשבילם בשנה שאחר השביעית, זהו משום תוספת שביעית.

יב. **תוספות** (ד"ה ורבי עקיבא). שיש ללמוד במה מצינו, שכשם שבשביעית שהיא זמן שיש בו קדושה גילתה התורה שיש להוסיף עליה לפניה ולאחריה, כך הוא הדין בכל

ורבנן. דלמ"ד מוקדשים שמתקדש מתחילתה ולמ"ד מיעטריך היא למעוטי קופה, דרבי ליה הכי שנת החמשים אתה מונה ואי אתה מונה שנת היובל שעבר ואחת למניין יובל הבא, ואי אתה מונה שנת היובל הבא אלא משנה שלאחר היובל: **ולאפוקי** מדר' יהודה. דאמר במסכת נדרים שנת חמשים עולה לכאן ולכאן, שנת היובל ושנה לאשה לשמטה הבאה: אין צריך לומר חריש וקציר של שביעית. דעל כרחך מע"ג דריש דקרא בשבת קאי לכתיב שבת ימים תעבוד סיפיה משביעית קאי, דמי משבת, חרים וקליר הוא דאסור אחר מלאכות מי שרו: חריש של ערב שביעית. אלא יחרוש שדה חילן ערב שביעית חריש שיועיל לשביעית: וקציר של שביעית. כגון תבואה שהיתה בשביעית[ו] אתה נוהג בה מנהג שביעית בשמיטין: ר' ישמעאל אומר מה חריש רשות כו'. ולא דבר הכתוב אלא לענין שבת כלכתיב בה בשבתות תבואת שביעית ויוסף השביעי תשבות בחריש ובקציר תשבות[ז] אלא מעתה מה חרים אין לך חרים של מלוה ולפילו לזרוע לעורך עומר ושמי הלחם, שהרי אם מלוה מרוש אינו מורש, ומי אוסרו לך בשבת, אף קליר שמי אוסר לך בשבת כדברי ועוד דאמרי אינשי מי שהוא עשיר ואין לו צורך אלא בשבת אחת אינו מוכר שדהו אלא לאחר שבת, ואי אתה מונה שנת החמשים אתה מונה ומי אתה מונה שנת היובל שעבר ואחת למניין יובל הבא, ולאפוקי מדר' יהודה. דאמר במסכת נדרים שנת חמשים עולה לכאן ולכאן, שנת היובל ושנה לאשה לשמטה הבאה: אין צריך לומר חריש וקציר של שביעית. דעל כרחך מע"ג דריש דקרא בשבת קאי לכתיב שבת ימים תעבוד סיפיה משביעית קאי, דמי משבת, חרים וקליר הוא דאסור אחר מלאכות מי שרו: חריש של ערב שביעית. אלא יחרוש שדה חילן ערב שביעית חריש שיועיל לשביעית: וקציר של שביעית. כגון תבואה שהיתה בשביעית[ו] אתה נוהג בה מנהג שביעית בשמיטין: ר' ישמעאל אומר מה חריש רשות כו'. ולא דבר הכתוב אלא לענין שבת כלכתיב בה בשבתות תבואת שביעית ויוסף השביעי תשבות בחריש ובקציר תשבות[ז] אלא מעתה מה חרים אין לך חרים של מלוה ולפילו לזרוע לעורך עומר ושמי הלחם, שהרי אם מלוה מרוש אינו מורש, ומי אוסרו לך בשבת, אף קליר שמי אוסר לך בשבת כדברי ועוד דאמרי אינשי מי שהוא עשיר ואין לו צורך אלא בשבת אחת אינו מוכר שדהו אלא לאחר שבת, **ואי** אתה מונה שנת החמשים אחת. כלומר ואי"ו גרסי למין שנת חמשים למעוטי שנת החמשים אתה מונה ומי אתה מונה שנת היובל שעבר ואחת למניין יובל הבא: **ולאפוקי** מדר"י. פי' הלכה כרבי יהודה דאמר שנת החמשים עולה לכאן ולכאן מדאמרינן בפרק קמא דע"ז (דף ט: ושם) בשמעתא דתנן דבי מליהו גבי מאן דלא ידע בכמה שני בשבוע קאי נשקול מכל מאה תרמי ושדי מפרטי וכל הסוגיא כדבריו ועוד דשם מתניתין דהכא חוקמא כרבי ישמעאל דפליג מרבנן דפליגי על רבי יהודה ועוד דלר' ישמעאל מקדשין חדשים ואין קי"ל בכוליה הש"ס שמקדשין חדשים[ח] ור' יוסי נמוקו עמו[ט] קאי כרבי ישמעאל בפ"ק [דקדושין] (דף מ:) מוכח דמאן דאית ליה מתחילתו משמט ובערכין בסוף [המקדיש שדהו] (דף כח:) מוכח דמאן דאית ליה מתחילתו משמט סבר לה כרבי ישמעאל דאמר מר"ה חיילא יובל [אבל לא גרסה דהא מוכח התלמוד הכא ובפ' (אין נערכין[י]) (ערכין דף יג ושם) **לאפוקי** מדרבי יהודה] ומיהו אין רגיל גמורה מהא דקאמר הכא ובערכין לאפוקי מדרבי יהודה דאסכתן בפרק המגרש (גיטין דף פה:) אתקין רבא[כ] בגיטין מן יומא דנן ולעלם לאפוקי מדרבי יוסי דאמר זמנו של סטר מוכיח עליו מע"ג דרבא גופיה פסק כוותיה בים נוחלין (ב"ב דף קלו.) וכן בפ"ק[ט] לכתובות (דף י.) לאפוקי דרשב"ג דאמר כתובה דאורייתא וקיימא לן[י] כ"מ שנה רשב"ג בשנתנו הלכה כמותו והיא משנה בפרק בתרא דכתובות (דף קי:[כ]): **שהרי** כבר נאמר שדך **לא תזרע**. תימה הא אינטריך למאן דאמר נרים מועד קטן (דף ג.) (ו) לחורש בשביעית לא לקי דקאמר מכדי זמירה בכלל זריעה ובלירה בכלל קלירה למאי הלכתא כתבינהו רחמנא למימר דאחרנייתא לא מחייב אלמא מאי דאחרנייתא לא מחייב אלא משום דילדו לא מחייב אלא מהכא דכתיב בהדיא ומ"כ צריך לכתוב חרישה לאשמועינן דאסירא וי"ל דעיקר דיוקא מקציר ומדקלירה לאוספת חריפה נמי לתוספת[ט]: **וקציר** של שביעית. פי' הריב"ח בקציר ספיחים שהניחו שלים בשביעית דאי בשביעית אלא תזרע נפקא ואכתי קשיא דהאי נמי מהן לא תזרע[מ] נפקא להו בפרק מקום שנהגו (פסחים ד' נח: ושם) לפי' [נ] ר"ת דאסר ספיחים אפילו קודם ניעור כדין זרע ויד ואף באכילה תרי קראי בספיחים למה לי ולפירוש רש"י דהתם ניחא וי"ל[ס] דספיחים לא חזלינן בהו הבאת שלים וכי תאסרינן ספיחין מהן לא זרע היינו דלקטין בשביעית קמ"ל בחרים ובקציר ואי מהכא לא הייתי אומר לאכילה אלא לסחורה קמ"ל הן לא זרע: **וקציר** של שביעית היוצא למוצאי שביעית. דוקא כי אורחיה אסור לקלוט אבל ע"י שינוי מותר אפילו בשביעית כדאיתא בת"כ[ע] דדרים ואת ענבי נזירך לא תבצור כדרך בוצרין מכאן אמרו תחנה של שביעית אין קונין אותה בשוקה[פ] אבל קונה אותה בחרבה וה"נ תנן בפ"ק דשביעית (משנה ו) והא דתניא בתורת כהנים[צ] מן המשומר אי אתה בוצר אבל אתה בוצר מן המופקר מופקר נמי כדרך בציר אסור וע"י שינוי אלא כדרך בציר מופקר ארי ומשומר אפילו אלא כדרך בציר נמי אסור ושומרי ספיחים בשביעית דפרק הבית והעליה (ב"מ דף קיח.) שומרי ספיחים בשביעית נוטלין שכרן משום עומר ושמי הלחם ת"ק אסור כיון דמשומר ואמאי לא אמרינן[ק] מן המותר ליטרפל[ר] י"ל דלא היה שמירה ממש דלא היו נריכים לשומרה מבני אדם דמהיליהן היו פורשין כשהיו יודעין שהן לעורך עומר ולא היו שומרין אותן אלא מבהמה וחיה ועוף: **ורבי** ישמאל מוסיפין מחול על הקודש מנא ליה. תימה לר"ת הא אמרינן פ"ק דמועד קטן (דף ד.) (ג) הלכתא לרבי ישמעאל קרא לר"ע דעשר נטיעות הלכה למשה מסיני וכיון דהלכתא למשרי ילדה ממילא זקנה אסורה ותירץ ר"ת דהכא מיבעי ליה בתוספת של אחר שביעית מנא ליה ובחנם דחק דכיון דשביעית גופה מהלכה לא ילפינן מינה שבת ויוה"כ וי"ט[ד] דאין דנין ק"ו מהלכה[ש] והשתא לר' ישמעאל מיעטריך קרא משום שבת וי"ט ומיעטריך הלכתא למשרי ילדה והא דלא משני הכי דמו"ק[פ] לר"ע דמיעטריך קרא ללמד על שבת וי"ט ויוה"כ משום דמהלכה לא ילפי' דמ"כ לא הוי ליה למכתב קרא גבי שביעית כיון דלשביעית גופיה לא צריך אלא ללמד על אחריני: **כל** מקום שנאמר שבות. ואתא לרבות שביעית: **ורבי** עקיבא האי ועניתם מאי עביד ליה. דר"ע הוה יליף כולהו משביעית שבת וי"ט ויוה"כ דכולהו מודו דתוספת יוה"כ דאורייתא דכתיב בפרק שואל (שבת דף קמח:) ובפרק המצית (ביצה דף ל.) וק"ק דבפ' מקום שנהגו (פסחים דף נד: ושם) בעי למימר להא דיוה"כ ספקו אסור בדין השמשות שלו חייבי ואמאי הא אפילו ודאי יום שמוך לחשיכה אסור בכניסתו או ודאי לילה שמוך ליום ביניהתו משום תוספת וכמו כן קשיא בפרק במה מדליקין (שבת דף לד.) דתנן ספק חשכה אין מדליקין ושמא משום דסגי בתוספת משהו נקיט הכי ועוד דרבן גמליאל בפרק קמא דמו"ק (דף ג:) לית ליה תוספת כלל דקאמר התם נמנו על שני פרקים הללו והתירוס כלומר פסח ועצרת ומפרש בירושלמי גרים מסכת שביעית בשעה שהתירו למקרא[ק] סמכו שבת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך מה ערב שבת גרמשית אתה מותר לעשות עד שתשקע החמה אף כל ערב (שבת[ר]) אתה מותר לעשות עד שתשקע החמה וטעם זה נמי אימא גרים מו"ק (ד' ד.) יליף שבת שבתון משבת גרמשית מה להלן היא אסורה ולאחריה מותר כו' אלא לא קאי דמסקנא הכי אלא לרבי דאמר

אלא קציר של **רְשׁוּת**, **וְיָצָא** מכלל האיסור **קְצִיר** שעורים לצורך מנחת **הָעוֹמֶר**[ג], **שֶׁהוּא** [-קציר זה] **מִצְוָה**[ד], ואם חל ט״ז ניסן שהוא זמן הקרבת העומר בשבת, קצירת העומר דוחה שבת[ה].

שואלת הגמרא, **וְרַבִּי יִשְׁמָעֵאל** שאינו דורש פסוק זה לענין תוספת שביעית, הדין **שמוֹסִיפִין מֵחוֹל עַל קֹדֶשׁ מִנָּא לֵיהּ** - מהיכן הוא למד אותו[ו]. משיבה הגמרא, רבי ישמעאל **נַפְקָא לֵיהּ** - למד דין זה **מִדְּתַנְיָא** - מהדרשה האמורה בברייתא, שנאמר לגבי יום הכיפורים (ויקרא כג לב) 'וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב, מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם', ושנינו בברייתא, אילו היה נאמר בפסוק רק 'וְעִנִּיתֶם **אֶת נַפְשׁוֹתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה** לחודש', **יָכוֹל** היית לומר, שיש להתענות **בְּתִשְׁעָה** לחודש[ז], **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב 'בָּעֶרֶב', שאין צריך להתענות אלא מתחילת הלילה שאחר היום התשיעי כשמתחיל היום העשירי[ח], ממשיכה הברייתא ואומרת, **אִי** - אם היה נאמר בפסוק רק 'בָּעֶרֶב', **יָכוֹל** היית לומר שאין צריך להתענות אלא **מִשֶּׁתֶּחְשַׁךְ** ויעשה לילה, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב, 'בְּתִשְׁעָה', שכבר בתשיעי צריך להתענות, ובלילה אין זה תשיעי אלא עשירי, **הָא כֵּיצַד** - כיצד ניתן לפרש פסוק זה, על כרחך שכך היא כוונת הפסוק, שיש להתענות בעשירי וכפי שנאמר 'בערב', ומה שנאמר 'בתשעה' בא ללמד שמַתְחִיל **וּמְתַעֲנֶּה מִבְּעוֹד יוֹם** - קודם שנעשה לילה, ופסוק זה **מְלַמֵּד שֶׁמּוֹסִיפִין מֵחוֹל עַל קֹדֶשׁ.** וּמֵחֵלֶק זה בפסוק **אֵין לִי** ללמוד, **אֶלָּא** שיש להוסיף על יום הכיפורים **בְּכִנְיָסָתוֹ**, אבל שגם **בִּיצִיאָתוֹ** צריך **לַהֲנִיחַ** עליו **מִנַּיִן** יודעים אנו, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב 'מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב', שיש להתענות מתחילת הלילה של יום העשירי, עד תחילת הלילה שאחריו, ואף בתחילת הלילה יש להתענות, כדי להוסיף על יום הכיפורים ביציאתו[ט]. ומחלק זה בפסוק **אֵין לִי** ללמוד **אֶלָּא** שיש להוסיף מחול על הקודש ביום **הַכִּפּוּרִים**, אבל שגם **בְּשַׁבָּתוֹת** צריך להוסיף מחול על הקודש **מִנַּיִן** יודעים אנו, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב 'תִּשְׁבְּתוּ', ותיבה זו מיותרת היא, ובאה ללמד שגם בשבתות יש להוסיף מחול על הקודש. ממשיכה הברייתא ואומרת, **יָמִים טוֹבִים** שצריך להוסיף בהם מחול על הקודש **מִנַּיִן** אנו יודעים, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב, 'שַׁבַּתְּכֶם', שתיבה זו מיותרת ובאה ללמד שבכל הימים טובים יש להוסיף מחול על הקודש. **הָא כֵּיצַד** - ומהו הכלל העולה מכל הדרשות שנאמרו בפסוק זה, **שְׁכָל מָקוֹם שֶׁיֵּשׁ בּוֹ שְׁבוּת** - כל זמן שהוזכרה בו בתורה לשון שביתה[י], דהיינו שבת, יום טוב, יום הכיפורים ושביעית[יא], **מוֹסִיפִין** בו **מֵחוֹל עַל קֹדֶשׁ.**

הגמרא מבארת מה דורש רבי עקיבא ממה שנאמר ביום הכיפורים 'בתשעה לחודש':

שואלת הגמרא, **וְרַבִּי עֲקִיבָא** שלמד שמוסיפים מחול על הקודש, מ'בחריש ובקציר תשבות', ואינו צריך ללמדו מהפסוק שנאמר לגבי יום הכיפורים, **הַאי** [-פסוק זה] 'וְעִנִּיתֶם **אֶת נַפְשׁוֹתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה**', **מַאי עֲבִיד לֵיהּ** - מה הוא דורש בו. משיבה הגמרא, **מִיבָּעֵי לֵיהּ לְכִדְתָנֵי חִזְקִיָּה בַּר רַב מִדְּפָתֵי** - רבי עקיבא סובר שפסוק זה נצרך כדי לדרוש ממנו כמו שדרשו בברייתא ששנה חייא בר רב ממקום הנקרא דפתי, **דְּתָנֵי** [-ששנה בברייתא] **חִזְקִיָּה בַּר רַב מִדְּפָתֵי**, נאמר (ויקרא כג לב) 'וְעִנִּיתֶם **אֶת נַפְשׁוֹתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה**', ותמוה, **וְכִי בְּתִשְׁעָה מִתְעַנִּין**, **וַהֲלֹא בָּעֲשִׂירִי מִתְעַנִּין**[יב], **אֶלָּא לוֹמַר לָךְ** - ללמדך, **שְׁכָל הָאוֹכֵל וְשׁוֹתֶה בַּתְּשִׁיעִי**, כדי להכין עצמו להתענות בעשירי[יג], **מַעֲלֶה עָלָיו הַכָּתוּב**

הזמנים שיש בהם קדושה, שיש להוסיף עליהם לפניהם ולאחריהם. ותמה רבי עקיבא איגר (גגליון הש״ס) הרי בשביעית נאסרו רק מלאכות, ואם כן איך ניתן ללמוד במה מצינו, שצריך להוסיף עינוי ביום הכיפורים לפניו ולאחריו. ועוד תמה, הרי בשביעית אף לא כל עבודות הקרקע נאסרו לפניה [כמבואר בתוספות להלן (ע״ג ד״ה ומותר)], ואיך ניתן ללמוד במה מצינו שצריך להוסיף שביתה מכל המלאכות בשבת ויום טוב לפניהם ולאחריהם.

והשיעור שצריך להוסיף בשבת ויום טוב ויום הכיפורים, כתבו התוספות (ד״ה ורבי עקיבא) שדי בתוספת משהו. והריטב״א (ד״ה יכול) כתב, שצריך להוסיף זמן שיהיה ניכר שהוסיף על עיקר היום.

יג. **מנחת** העומר היא מנחה שקריבה בט״ז ניסן, והיא מתירה לאכול מהתבואה החדשה, כמפורש בתורה (ויקרא כג י-יא) 'והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן, והניף את העומר לפני ה' לרצונכם, ממחרת השבת יניפנו הכהן, וגו' ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, עד הביאכם את קרבן אלהיכם'. ודרשו במנחות (סה:), שמנחת העומר באה משעורים. ומצותה היא שיקצרו את השעורים בליל ט״ז ניסן, שהוא מוצאי יום טוב ראשון של פסח, כמבואר במנחות (סה. עב.). 'עומר' הוא שם מדה, והיא עשירית מאיפה.

יד. **רק** קצירת השעורים לצורך העומר מצוה היא, אבל חרישה וזריעה לצורך העומר אינה מצוה, שאם מצא שדה חרושה וזרועה אינו צריך לחרוש ולזרוע, ואם כן אף אם לא מצא שדה חרושה, וצריך הוא לחרוש לצורך העומר, אין חרישה זו מצוה, אבל קצירת העומר מצוה היא, שאף אם מצא תבואה קצורה אינו יכול להקריב ממנה, אלא צריך הוא לקצור לשם מנחת העומר [שנאמר בעומר (שם כג י) 'וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר' וגו', שאין העומר בא אלא מתבואה שנקצרה לצורך הבאת העומר]. רש״י (ד״ה רבי ישמעאל, מכות ח: ד״ה שם) על פי הגמרא במכות (שם).

טו. **ביאר** הריטב״א (ד״ה רבי ישמעאל), שרבי ישמעאל סובר, שיש חובה להביא את העומר דווקא משעורים שנקצרו באותו היום, וכן סוברת המשנה במנחות (סה.), אבל רבי עקיבא סובר שאפשר להביא את העומר גם משעורים שנקצרו לפני אותו יום, ומשום כך אם חל ט״ז בניסן בשבת, אין קצירתו דוחה שבת, אלא מביאים את העומר משעורים שנקצרו קודם שבת. ובמכות (שם) כתב הריטב״א (ד״ה יש), שיש לומר שרבי עקיבא סובר שקצירת העומר דוחה שבת, אך סובר הוא שדבר זה אינו נלמד מפסוק, אלא הוא הלכה למשה מסיני.

טז. **במועד** קטן (ד.) הסיקה הגמרא, שמה שמוסיפים בשביעית מחול על הקודש, לדעת רבי ישמעאל הוא מהלכה למשה מסיני, ולדעת רבי עקיבא הוא נלמד מהפסוקים וכפי שהביאה הגמרא לעיל. והקשו התוספות (ד״ה ורבי ישמעאל), מה היא שאלת הגמרא על רבי ישמעאל מהיכן למדים שמוסיפים מחול על הקודש, הלא לדעת רבי ישמעאל דבר זה הוא מהלכה למשה מסיני. ותירץ רבינו תם (נמוק׳ שם), שמהלכה למשה מסיני אנו יודעים רק שיש להוסיף על השביעית לפניה, ושאלת הגמרא כאן היא מנין שמוסיפים על השביעית לאחריה. והתוספות תירצו, ששאלת הגמרא היא לדעת רבי ישמעאל מנין שצריך להוסיף מחול על הקודש בשבת ויום טוב ויום הכיפורים. וביארו, שלדעת רבי עקיבא שתוספת שביעית נלמדת מפסוק, ניתן ללמוד משביעית לשבת ויום טוב, אבל לדעת רבי ישמעאל שתוספת שביעית היא מהלכה למשה מסיני, לא ניתן ללמוד משביעית לשבת ויום טוב, שהרי כלל הוא שאין לומדים [בקל וחומר והוא הדין למה מצינו] מהלכה למשה מסיני, ומשום כך מקשה הגמרא לדעת רבי ישמעאל מהיכן לומדים שמוסיפים מחול על הקודש בשבת ויום טוב. והרשב״א (ד״ה הא) תירץ, שסוגיית הגמרא כאן נאמרה לפני מסקנת הגמרא במועד קטן שלרבי ישמעאל תוספת שביעית היא מהלכה למשה מסיני, אבל למסקנת הגמרא שם, אכן לא ניתן לשאול מהיכן יודעים לדעת רבי ישמעאל שמוסיפים מחול על הקודש.

יז. **תמוה**, הרי כמה פסוקים קודם לפסוק זה (ויקרא כג ג) נאמר 'אך בעשור לחודש השביעי הזה יום הכיפורים הוא, מקרא קודש יהיה לכם ועיניתם את נפשותיכם', ומבואר שיום הכיפורים הוא בעשירי, ואם כן איך היינו סבורים לומר שיש להתענות בתשיעי. ותירץ הריטב״א (ד״ה יכול) שהיה ניתן לומר, שאמנם יום הכיפורים הוא בעשירי, אך מה שאמרה התורה 'ועיניתם את נפשותיכם' אין זה ביום הכיפורים אלא הוא בתשיעי, יום קודם יום הכיפורים. ובאופן אחר כתב, שודאי לא ניתן לפרש שיש להתענות בתשיעי, אלא שהגמרא מעדיפה להוכיח כן מפסוק זה, אף שהוא מפורש בפסוק שקודם לכן. והערוך לנר (ד״ה יכול) תירץ, שהיינו סבורים לומר, שמלבד מה שצריך להתענות בעשירי, צריך להתענות גם בתשיעי.

יח. **'ערב'** הוא תחילת הלילה. רמב״ן (שמות יב ו) ורד״ק (מלכים ו ה). [אמנם ראה ברמב״ן (שם) שפירש, שגם אחר הצהריים נקרא ערב].

יט. **שמה** שאמר הכתוב 'עד ערב' היינו עד, ועד בכלל [כלומר, שהזמן שאמר הכתוב שעד לזמן זה יש להתענות, הוא עדיין בכלל הזמן שיש להתענות, שגם בתחילת זמן זה יש להתענות]. רש״י (ד״ה עד).

כ. **בריתא** זו הובאה גם ביומא (פא:) ושם הלשון הוא 'כל מקום שנאמר שבות'.

כא. **לפירוש** התוספות [ראה הערה לעיל] שלדעת רבי ישמעאל תוספת שביעית נאמרה בהלכה למשה מסיני והגמרא באה לבאר רק את המקור לתוספת קדושה בשבת, יום טוב ויום הכיפורים, ביאר הריטב״א (ד״ה והנכון), שאין כוונת הברייתא לומר שיש לדרוש מפסוק זה שבכל מקום שנאמרה בו שביתה יש בו דין תוספת קדושה, אלא שכיון שכך הוא האמת, שעולה הדין שכל שנאמר בו שביתה יש בו דין תוספת קדושה, נקטה הברייתא לשון זה. אבל לפירוש רבינו תם ולפירוש הרשב״א [ראה הערה לעיל] שהגמרא דנה מה המקור לתוספת קדושה בשביעית לדעת רבי ישמעאל, פירוש הברייתא הוא, שמפסוק זה יש ללמוד שכל שנאמר בו שביתה, יש להוסיף בו מחול על הקודש.

כב. **וכפי** שמפורש בתורה (ויקרא כג כז) 'אך בעשור לחודש השביעי הזה, יום הכיפורים הוא וגו', ועיניתם את נפשותיכם'. ט״ז (או״ח סי׳ תרכ סק״ח). [אמנם ראה בהערה לעיל, שלפירוש אחד בריטב״א אין הכרח מפסוק זה שהעינוי הוא בעשירי, ומכל מקום ודאי שהעינוי הוא בעשירי וכמו שהוכיחה הברייתא לעיל ממה שנאמר 'בערב'].

כג. **כן** מבואר ברש״י ביומא (פא: ד״ה כל) ובברכות (ח: ד״ה מעלה).

ורבנן. דלמ"ד יליפי מוקדשים שתקדם מתחילתה ולמ"ז מיעטריך היא למעוטי סופה, דרבי ליה הכי שנת החמשים אחת מונה ואי אתה מונה שנת היובל שעבר ואחת למניין יובל הבא, ואי אתה מונה שנת היובל הבא אלמא שלאחר היובל: ולאפוקי מדר' יהודה. דאמר בסוכת נדרים שנת חמשים עולה לכאן ולכאן, שנת היובל ושנה לאחוזה לשמטה הבאה: אין צריך לומר חריש וקציר של שביעית. דעל כרחך מע"ג דריסת דקרא נשתנה מקרי דכתיב שבת ימים תעבוד סיפיה משביעית מקרי, דמי משבת, חריס וקציר הוא דאסור שאר מלאכות מי שרו: חריש של ערב שביעית. שלא יחרוש שדה מיין ערב שביעית חריס שיועיל לשביעית: וקציר של שביעית. כגון תמוחה שהניחה שלים בשביעית[ו] שאתה נוהג בה מנהג שביעית בשמינית: ר' ישמעאל אומר מה חריש רשות רשות כאן. ולמ"ד הכתוב מלא לענין שתהא כרכתיב בית נפשותיכם לומר בערב אי בערב יכול משתחשך ת"ל בתשעה הא כיצד מתחיל ומתענה מבעוד יום מלמד שמומיפין מחול על קדש אין לי אלא בכניסתו ביציאתו מנין ת"ל מערב עד ערב אין לי אלא יוה"כ שבתות מנין ת"ל תשבתו ימים טובים מנין ת"ל שבתכם הא כיצד כל מקום שיש בו שבות מומיפין מחול על קדש ור"ע האי ועניתם את נפשותיכם בתשעה מאי עביד ליה לכדתני חייא בר רב מדפתי ועניתם את נפשותיכם בתשעה וכי בתשעה מתענין והלא בעשירי מתענין אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו יוכל

ואי אתה מונה שנת החמשים אחת. למ"ו גרס למין שנת חמשים לאחוזה לשביעית הבאה:

ולאפוקי מדר"י. לומר ר"י אפ"ה הלכה כרבי יהודה לאמר שנת החמשים עולה לכאן ולכאן מדאמרינן בפרק קמא דע"ז (דף ט: ושם) בשמעתא לתנא דבי חזקיהו גבי מאן דלא ידע בכמה שני בשבוע קאי נשקול מכל מאה תרתי ושדי אפרטי וכל הסוגיא כדבריו ועוד דסתם מתניתין דהכא אוקמא כרבי ישמעאל דפליג אדרבנן דפליגי על רבי יהודה ועוד דלר' ישמעאל מקדשין חדשים ואין קי"ל כוותיה הש"ס שמקדשין חדשים[ז] ור' יוסי נמוקו עמו[ז] קאי כרבי ישמעאל בפ"ק [דקדושין] (דף כח:) מוכח דיובל בתחילתו משמט ובערכין בסוף [המקדיש שדהו] (דף כח:) מוכח דמאן דאית ליה מתחילתו משמט סבר לה כרבי ישמעאל דאמר מר"ה חיילא יובל [אבל לא נראה להא מוכח התלמוד הכא ובפ' (אין נערכין[ח]) (ערכין דף יג ושם) לאפוקי מדרבי יהודה] ומיהו אין ראיה גמורה מהא דקאמר הכא ובערכין לאפוקי מדרבי יהודה דאמכתן בפרק המגרש (גיטין דף פה:) אתקין רבא[ט] בגיטין מן יומא דנן ולעלם לאפוקי מדרבי יוסי דאמר זמנו של סטר מוכיח עליו מע"ג דרבא גופיה פסק כוותיה בים נוחלין (ב"ב דף קלו.) וכן בפ"ק[י] (דף כ.) לאפוקי דרשב"ג דאמר כתובה לאורייתא וקיימא לן[יא] כ"מ שנה רשב"ג בממנתו הלכה כמותו והיא משנה בפרק בתרא דכתובות (דף קי:[יב]): **שהרי** כבר נאמר שדך לא תזרע. תימה הא אינטריך למאן דאמר נרים מועד קטן (דף ג.) (ו) למורם בשביעית לא לקי דקאמר מכדי זמירה בכלל זריעה ובזירה בכלל קצירה למאי הלכתא כתבינהו רחמנא למימר דלהני תולדות מחייב לאחריותא לא מחייב אלמא אפי' תולדות דכתיבי בחדות לא מחייב אלא היכא דאיכא חריסה ומ"כ צריך לכתוב חריסה להשמועינן דאסירא וי"ל דעיקר דיוקא מקציר ומדקצירה לתוספת חריסה נמי לתוספת[יג]: **וקציר** של שביעית. פי' הריב"ח בקציר ספיחים שהניחו שלים בשביעית לאי למזרע דיד בשביעית אלא מזרע ופקע ואכתי קשיא להאי נמי מהן לא נזרע[יד] נפקא לן בפרק מקום שנהגו (פסחים ד' נא: ושם) לפי'[טו] ר"ת לאסר ספיחים אפילו קודם ניעור כדין נזרע דיד ואף בהלכה תרי קראי בספיחים למה לי ולפירוש רש"י להתס ניחא וי"ל[טז] דספיחים לא חזלינן בתר הנאת שלים וכי אסרינן ספיחין מהן לא נזרע היינו דנלקטין בשביעית קמ"ל בחרים ובקציר ואי מהכא לא הייתי אומר לאכילה אלא לאסורה קמ"ל הן לא נזרע: **וקציר** של שביעית היוצא למוצאי שביעית. דוקא כי אורחיה אסור לקנור אבל ע"י שינוי מותר אפילו בשביעית כלאיים בת"כ[יז] דברים ואת עבדי וזירך לא תגלור מכאן אמרו חתנה של שביעית אין קונין אותה בשוקה[יח] אבל קונה אותה בחרבה וה"ג תנן בפ"ח דשביעית (משנה ו) והא דתניא בתורת כהנים[יט] מן המשומר אי אתה גוזר[כ] אבל אתה גוזר מן המופקר מופקר נמי כדרך בזירה אסור וע"י שינוי אלא כדרך בזירה מופקר הרי ומשומר אפילו אלא כדרך בזירה נמי אסור ושומרי ספיחים בשביעית דפרק הבית והעלייה (ב"מ דף קיח.) שומרי ספיחים בשביעית נוטלין שכרן משום עומר ומתי הלתס ת"ל אסור כיון דמשומר ואמתי לא אמרינן[כא] מן המותר ליזרעאל[כב] י"ל דלא היה שמירה ממש דלא היו נריכים לשומרה מבני אדם דמחיליהן היו פורשין כשהיו יודעין שהן לנורך עומר ולא היו שומרין אותן אלא מבהמה וחיה ועוף: **ורבי** ישמעאל מומיפין מחול על הקודש מנא ליה. תימה לר"ת הא אמרינן פ"ק דמועד קטן (דף ד.) (ג) הלכתא לרבי ישמעאל קראי לר"ע דעשר נטיעות הלכה למשה מסיני וכיון דהלכתא למשרי ילדה ממילא זקנה אסורה ותירץ ר"ת דהכא מיבעי ליה בתוספת של אחר שביעית אגא ליה ובאנס דאק דכיון דשביעית גופה מהלכה לא ילפינן מינה שבת ויוה"כ וי"ט[כג] דאין דנין ק"ו מהלכה[כד] ומשתא לר' ישמעאל אינטריך קרא משום שבת וי"ט ואינטריך הלכתא למשרי ילדה והא דלא משני הכי דמו"ק[כה] לר"ע אינטריך קרא ללמד על שבת וי"ט ויוה"כ משום דמהלכה לא ילפי' דמ"כ לא הוי ליה למכתב קראי גבי שביעית כיון דלשביעית גופיה לא נריך אלא ללמד על אחריני: **כל** מקום שנאמר שבות. ואתא לרבות שביעית: **ורבי** עקיבא האי ועניתם מאי עביד ליה. דר"ע הוה יליף כולהו משביעית שבת וי"ט ויוה"כ דכולהו מודו דתוספת יוה"כ דאורייתא כדאמרינן בפרק שואל (שבת דף קמח:) ובפרק המביא (בילה דף ג.) וק"ק דבפ' מקום שנהגו (פסחים דף נד: ושם) בעי למימר להא דיוה"כ שפקו אסור בזין השמשות שלו מיירי ואתאי היא אפילו ודאי יום שמוך לאסיכה אסור בכניסתו או ודאי לילה שמוך ליום ביניתתו משום תוספת וכמו כן קשיא בפרק בתרא דמו"ק (שבת דף נד.) דתנן שפק חשכה אין מדליקין ושמא משום דסגי בתוספת משהו נקיט הכי ועוד דרבן גמליאל דפרק קמא דמו"ק (דף ג:) ליה ליה תוספת כלל דקאמר התס נמנו על שני פרקים הללו והתירוס כלומר פסח ועצרת ומפרש בירושלמי נרים מסכת שביעית בשעה שהתירו למקרא[כו] שמכו שבת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך מה ערב שבת בראשית אתה מותר לעשות עד שתשקע החמה אף כל ערב (שבת[כז]) אתה מותר לעשות עד שתשקע החמה וטעם זה נמי אינתא בריש מו"ק (ד' ד.) יליף שבת שבתון מסבור השבת השבתון האמור בשבת ויום טוב, דהא בר מהא איכא עשה דמכתיב ושבתה הארץ שבת שבתון יהיה לארץ ולא מוקמינן טפי בעשה יתירי כיון דאיכא למידרשיה בערב שביעית, ולרבותא נקט [הכי] דלא מיבעיא דלא צריכין לעשה דהא אפילו ל"ת אית ביה דכתיב שדך לא תזרע. [**הריטב"א, מכות ח:**] **אלא חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית.** עבודת הארץ ועבודת אילנות שבה אסורה בשביעית שנא' ושבתה הארץ וכתיב שדך לא תזרע וכו', ובזמן שבית המקדש קיים אף עבודת ששית בסמוך לשביעית ל' יום אסורה מכח הלכה למשה מסיני וחכמים גזרו והוסיפו על הלכת סיני, בשדה אילן מעצרת ואילך ובשדה לבן מפסח ואילך, אבל בזמן שאין בית המקדש קיים אף ל' יום של ערב שביעית הותרו, ול' אלו פירושן אחר קליטה ששיעורה שני שבתות. [**מאירי, מכות ח:**] **וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית.** פירות שביעית שיצאו לשמינית כל שהגיעו לעונת המעשרות קודם ראש שנה של שמינית הרי הן בקדושת שביעית, ואם לא באו לעונת המעשרות קודם ראש שנה של שמינית הרי הם כשל שמינית ושיעור זה בתבואה וקטנית ואילנות, אבל ארז ודחן ופרגין ושמשמין ופול המצרי שזרעו לזרע הולכין בהם אחר גמר פרי והירק אחר לקיטתו. [**מאירי, מכות ח:**] **יצא קציר העומר שהוא מצוה.** פירוש ודוחה שבת, ומאן דלא דריש הכי או סבירא ליה דקצירת העומר אינה דוחה שבת דהא פלוגתא היא במנחות (עב.), או דסבירא ליה דהלכה למשה מסיני הוא וכדאיתא נמי בפ"ק דמועד קטן (ד.) וכדכתיבנא התם בסנהדרין. [**הריטב"א, מכות ח:**]

מד א מיי' פ"י מהל' שמיטין הלכה ז טור י"ד סי' שלג:

מה ב מיי' פ"ג מהל' שמיטה הל' ו ופ"ד הל' ט:

מו ג מיי' פ"ד שם הל' יג:

מז ד מיי' פ"ז מהל' תמידין הלכה ו סמג עשין קלט:

מח ה מיי' פ"ו מהל' שביתת עשור הל' ו סמג לאוין מה ועשין לב טוש"ע ס"ח סי' תרח סעיף ג:

מט ו [א] טוש"ע ס"ח סימן תרד סעיף ג:

(ג) תוס' ד"ה שהרי כו' דמורם בשביעי' נ"ב פי' מולדה דמורם דהיינו מסקה מיס לזרעים כדאיתא התס להדיא בדף ג' לגבי מורם דאב מלאכה הוא דלקי עליה בשביעית לאתוי אסר רחמנא ועיין בתוס' דף יב ע"ב ובמ"מ לשס: (ד) **שם** ד"ה ור' ישמעאל כו' פ"ק דמועד קטן דעשר נטיעות הלכה למשה מסיני והלכתא לר' ישמעאל קראי לר"ע וכיון דהלכתא:

א) שֵׁשֶׁת יָמִים תַּעֲבֹד וּבַיּוֹם הַשְּׁבִיעִי תִּשְׁבֹּת בֶּחָרִישׁ וּבַקָּצִיר
18/06/2018 הָאוֹצָר הַחָכְמָה [שמות לד, כא]

ב) וּבַשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן יִהְיֶה לָאָרֶץ שַׁבָּת לַיי שָׂדְךָ לֹא תִזְרָע וְכַרְמְךָ לֹא תִזְמֹר: [ויקרא כה, ד]

ג) שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הוּא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם: [ויקרא כג, לב]

גמ' כ"מ שיש בו שבות. ק"ל לרע"ק דלמ דריס כן ויליף מסביעית הא מזה לא מצינן למילף רק דין תוספת לענין איסור מלאכה אבל לענין עיטוי ביוה"כ מנ"ל דהא אין ללמוד עיטוי ממלאכה כמה מצינו דמה למלאכה דנוהג בשבתות וי"ט ועצ"ג. וביותר ק' מפילו לענין מלאכה הא בשביעי' מיטו אסור בתו' מדאורייתא רק מריסה וקצירה אבל לא נטיעה כמ"ש תוס' ד"ה ומותר לקיימן ות"כ ביוה"כ ושבת מנלן מוספת בשחרי מלאכות ול"ע: רש"י ד"ה וקציר וכו' אתה נוהג בה. עיין לקמן ד' יב ע"ב תד"ה מנהג: תוס' ד"ה וקציר של שביעית היוצא וכו' אבל אתה בוצר מן המופקר. עיין סוכה ד' לט ע"ב תוס' ד"ה בד"ה:

אן בגיוני עין משפט תוס' ו' מסכ מיי' פ"ג מהלכות נדרים הלכה ט' ועי' בכ"מ שם:

אינו צריך לומר חריש וקציר של שביעית שהרי כבר נאמר שדך לא תזרע וגו'. ולי"א

ולאפוקי מדר' יהודה דאמר שנת החמשים עולה למנין היובל ועולה למנין ז' שביעית כלומר זורעין ה' שנים. והיובל עולה למנין ששית ומשמיטין השביעית: ופשטינא דמומיפין מחול על קדש מהא דכתיב בחריש ובקציר תשבות וא"ר עקיבא חריש של ערב שביעית שנכנס בשביעית וקציר של שביעית כלומר הספיחין שצמחו בשביעית ולא הספיק לתלשן ונכנסו למוצאי שביעית שמשביתין ט) בשנה השביעית. **ור' ישמעאל אומר לא בא זה הכתוב** אלא להקיש קציר לחריש ולאסור קציר של רשות כמו חריש של רשות. וממילא שמעינן כי קציר העומר שהוא מצוה מותר אבל שמומיפין מחול על הקדש מהא נפקא מדתניא ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש יכול בתשעה ת"ל בערב. [אי בערב] יכול [וכו'] עד מקום שנאמר שבות מומיפין מחול על הקודש. ור"ע האי ועניתם את נפשותיכם מיבעי ליה לכדתני חייא בר רב מדפתי דתני וכו':

ט) תוס' ל"ל שמשביתין כמו קציר של שנה השביעית.

מ] בכת"י נוסף **אותה**, וכן הלשון יפה לפי' רש"י (דק"ס): **נ]** כת"י כל מקום **שנאמר** שבות וכ"ה בתוס' ובר"ח וביומא: **ג]** בדפוס קרקא **ובא** ללמדך, ואולי צ"ל **ובחריש** ובקציר תשבות בא ללמדך וכו' ועיין ליקוטי רש"י: **ד]** בתוס' הרא"ש **ועוד דר'** יוסי **דנמוקו** עמו: **ה]** בדפו"י ובתוס' הרא"ש אתקין **רב**, ועין גיטין דף פה ע"ב משכ"כ בגליון: **ו]** בדפו"י **ולפי'**, ולהגי' שלפנינו צ"ל להלן **ותרי** קראי בספיחים (באה"מ): **ז]** יש להוסיף **דס"ד** (באה"מ): **מ]** גירסת רש"א **במקצע** (גליון) במשניות איתא כלפנינו ואין צריך להגיה בתוס', וכוונת המהרש"א לשלול גירסא אחרת מוטעית שהיתה לפניו (גנזי יוסף): **ע]** יש להוסיף **דבעי** (באה"מ): **י]** נראה דיש להוסיף **בי היכי** דאין: **כ]** בתוס' הרא"ש **על** המקרא סמכו: **ל]** [צ"ל **שבתות שנים**] (גליון): **מ]** נדצ"ל **לר"ע** (גנזי יוסף, ועיי"ש):

כאילו התענה תשיעי ועשירי. כלומר כמו שלזה הקב"ה להתענות והתענה אבל השתא ולמי אסור להתענות כדאמרינן בפסחים פרק אלו דברים (ד' סח:) מר בריה דרבינא כולי שתא הוה יתיב בתעניתא לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכפורי וסבר לה כר"ע דאי כר' ישמעאל לית ליה הך דרשה ודהכי ניחא הא דלא קאמר התם הכל מודים בערבי יום הכפורים דצעינן נמי לכם כדקאמר התם מעצרת:

ובל היא. להיות אסור בזריעה וקלירה כדכתיב (ויקרא כה) לא תזרעו ולא תקצרו ואע"פ שאין שמטו השמטת קרקע שדות החוזרות לבעלים ביובל:

מקרא נדרש לפניו ולא לפני פניו ולאחריו. פירוש מיעוטא דהיא מוקמינן אקריאת דרור שהיא לפניו ולא אתקיעה דלפני פניו ולא אהשמטה דלאחריו דכתיב בתריה ושבתם איש אל משפחתו ואיש אל אחוזתו דאי אפשר לומר שיחזור לאחוזתו ולמשפחתו אלא בשנת היובל שהוא חמשים שנה ולקרא אחרינא דכתיב (ויקרא כה, יג) בשנת היובל הזאת תשובו איש אל אחוזתו:

מברך. כופף היאור בארץ ומכסהו בעפר וקונן בחמלת כפיפתו ואותו היאור יולא לנד מחר כפוף[ו] מעט מעיקר המילן:

מרכיב. הוא המרכיב מילן בחבירו ומשמע דמברך ומרכיב חייב בערלה וקשיא דבפ"ק דערלה (משנה ה) משמע דהרכבה פטור מן הערלה ותניא נמי בתורת כהנים[ס] ונטעתם פרט למברך ומרכיב מכאן אתה אומר ספוק גפנים וספוקן[ז] וספוק ספוקן מע"פ[ח] שהבריכן בארץ מותר ולשון ספוק בגפנים כלשון [הרכבה[ט]] במילן ומה שמברך בשנה זו ומוליא זמורות וחזר והבריכן לשנה אחרת זהו ספוק ספוקן וי"ל דהתם כשלא נפסקה מחבית ובמילן זקן והכא כשנפסקה מחבית כדמוכח [לקמיה[י] דמונין לו משעת נטיעתו[כ]] (בפ"ק דערלה[כא]) ולריך לדקדק אי הוה שייך לשנויי הכי בפרק משום מלחמה (סוטה דף מג:) גבי חוזר מעורכי המלחמה משום מברך ומשני כאן בהרכבת חיסור כאן בהרכבת היתר[ל]: **ומותר** לקיימן בשביעית. לא הוה לריך למיתני בשביעית כיון דתנא ריש ערב שביעית ומתוך כך מדקדקין דאפילו לכתחילה שרי ליטע ותדע דלקמן מוקמינן לה כר"מ ובפ' הנזקין (גיטין נג:) שמעינן לר"מ דאמר בנוטע בשביעית דין בשוגג ודין במזיד יעקר והיינו טעמא דמפרש התם דמחסרו על השביעית אבל אי לאו הכי מותר לקיים כדאמר התם מ"ל אם היה כאן אדם חשוב לא היה מחייב לקיים ולקמן[יא] נמי קתני אין נוטעין פחות משלשים יום [הא שלשים יום נוטעין לכתחלה[יב]] וההיא דלעדרי האומר שלשים לריך שלשים ושלשים מוקי לה ר"ת לענין ערלה ולא לענין שביעית כמו שאפרש[יג] ומדקאמר מותר לקיימו הוה משמע לכתחלה אסור ליטע דאי לכתחלה שרי מה לייך מותר לקיימו ושמא מיידי דבעי למיתני סיפא אסור לקיימו תנא ריש מותר לקיימו ותימה דבפ"ג דשביעית (משנה ח) תנן ומייתי לה בפ"ק דמו"ק (דף ג:) שחורשין בשדה הלבן עד פסח ובשדה האילן עד עלרת וכיון דאפילו ליטע בתחילה שרי שלשים יום לפני ר"ה אמאי אסור לחרוש לשמרי נמי לחרוש עד לפני ר"ה שלשים יום ואור"ת דלא החמירו בנטיעה כמו בחרישה משום דאין תוספת שביעית בנטיעה אלא בחרישה דכתיב ביה קרא כדדרשינן לעיל (ע"ח) מבחרים ובקליר משבות ועוד יש ליתן טעם משום דכל חורש ערב שביעית הוי להועיל בשביעית אבל אין לאסור ערב שביעית ליטע מחמת שהאילן גדל בשביעית דכל האילנות נמי מיגדל גדלי בשביעית ומ"כ לא יטע לעולם ובירושלמי מפרש טעמא אחרינא ברים מסכת שביעית דגרסינן התם ולמה עד עלרת עד כאן הוא יפה לפרי מכאן ואילך מנגל פירותיו והא תניא אחד אילן קרק ואחד אילן מאכל עד כאן מעבה הקורות מכאן ואילך מחיים כאן ולפי טעם זה ניחא דכיון דאין מועיל לאילן מכאן ואילך מיחזי כמתקן שדהו לעורך שביעית:

ופירות

כאילו התענה תשיעי ועשירי. ת"ר [א] יובל היא (מ) אע"פ שלא שמטו אע"פ שלא תקעו יכול אע"פ שלא שלחו ת"ל היא דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר יובל היא אע"פ שלא שמטו אע"פ שלא שלחו יכול אע"פ שלא תקעו ת"ל היא וכי מאחר שמקרא אחד מרבה ומקרא אחד ממעיט מפני מה אני אומר יובל (ג) היא אע"פ שלא שלחו ואין יובל אא"כ תקעו לפי שאפשר לעולם בלא שילוח עבדים ואי אפשר לעולם בלא תקיעת שופר דבר אחר זו מסורה לב"ד וזו אינה מסורה לבית דין מאי דבר אחר וכי תימא אי אפשר דליכא חד בסוף העולם דלא משלח[מ] זו מסורה לב"ד וזו אינה מסורה לב"ד בשלמא לרבי יוסי כדקאמר טעמיה אלא לרבי יהודה מ"ט אמר קרא [א] וקראתם דרור בארץ [ס] וקסבר [מ] מקרא נדרש לפניו ולא לפני פניו[נ] דכולי עלמא דרור לשון חירות מאי משמע דתניא אין דרור אלא לשון חירות א"ר יהודה מה לשון דרור כמדייר בי דיירא ומוביל סחורה בכל מדינה אמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן [א] שלשתן מעכבות בו קסברי מקרא נדרש לפניו ולפני פניו ולאחריו והכתיב יובל ההוא דאפילו בחוצה לארץ והכתיב בארץ ההוא [ב] בזמן שנוהג דרור בארץ נוהג בחוצה לארץ בזמן שאינו נוהג בארץ אינו נוהג בחוצה לארץ: ולנטיעה: מנלן דכתיב [ב] שלש שנים ערלים וכתיב [ג] ובשנה הרביעית ויליף שנה שנה מתשרי דכתיב [ד] מראשית השנה וליגמר שנה שנה מניסן דכתיב [ה] ראשון הוא לכם לחדשי השנה [ג] דין שנה שאין עמה חדשים משנה שאין עמה חדשים ואין דין שנה שאין עמה חדשים משנה שיש עמה חדשים: ת"ר [ד] אחד הנוטע אחד המבריך ואחד המרכיב ערב שביעית שלשים יום לפני ראש השנה עלתה לו שנה ומותר לקיימן בשביעית פחות משלשים יום לפני ראש השנה לא עלתה לו שנה ואסור לקיימן בשביעית

ופירות

מסורת הש"ס
עם הוספות

א) [סנה לג: קידושין טו: ב"מ לה. זבחים כד: חולין קיח:], **ב)** קידושין לח:, **ג)** [לעיל ז. ח:], **ד)** [תוספ' פ"ח ומוספ' שביעית פרק ג], **ה)** קדושים פרשתא ג ה"ב, ו) י:, ז) [וע"ע תו' קידושין ו: ד"ה כל מלוה], **ח)** בדף י: ד"ה שלשים.

הגהות הב"ח

(מ) גמ' ת"ר יובל היא יובל ולא ע"פ שלא שמטו יובל אע"פ שלא תקעו יכול ת"ל היא דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר יובל היא אע"פ שלא שמטו אע"פ שלא שלחו יכול אע"פ שלא תקעו ת"ל היא דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר יובל היא אע"פ שלא שמטו אע"פ שלא שלחו יכול אע"פ שלא תקעו ת"ל היא וכי מאחר שמקרא אחד מרבה ומקרא אחד ממעיט מפני מה אני אומר יובל היא אע"פ שלא שלחו ואין יובל אא"כ תקעו לפי שאפשר לעולם בלא שילוח עבדים ואי אפשר לעולם בלא תקיעת שופר דבר אחר זו מסורה לב"ד וזו אינה מסורה לבית דין מאי דבר אחר וכי תימא אי אפשר דליכא חד בסוף העולם דלא משלח זו מסורה לב"ד וזו אינה מסורה לב"ד בשלמא לרבי יוסי כדקאמר טעמיה אלא לרבי יהודה מ"ט אמר קרא וקראתם דרור בארץ וקסבר מקרא נדרש לפניו ולא לפני פניו דכולי עלמא דרור לשון חירות מאי משמע דתניא אין דרור אלא לשון חירות א"ר יהודה מה לשון דרור כמדייר בי דיירא ומוביל סחורה בכל מדינה אמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן מ

כְּאִלּוּ ציוותה התורה להתענות גם בתשיעי וגם בעשירי[א], והוא אכן הִתְעַנָּה גם בתְּשִׁיעִי וְגם בעֲשִׂירִי, שכך מתפרש הפסוק, 'ועניתם את[אוצר החכמה] נפשתיכם בתשעה', מה שאתם אוכלים בתשעה נחשב לכם לעינוי[ב].

★

הגמרא דנה מה הם התנאים שבהם חל איסור על עבודת קרקע ביובל:

נאמר בתורה לגבי יובל (ויקרא כה טז-יז) 'וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי וגו', וְקָרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֶיהָ, יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם, וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ וגו', לֹא תִזְרָעוּ וְלֹא תִקְצְרוּ אֶת סְפִיחֶיהָ וְלֹא תִבְצְרוּ אֶת נְזִרֶיהָ'. ומבואר שיש ארבעה דברים שנצטוו בהם ביובל. א. לתקוע בשופר ביום הכיפורים. ב. לשלח את העבדים העבריים. ג. להחזיר את השדות לבעליהם הראשונים. ד. שאסור לעשות עבודות בקרקע. ומה שנאמר 'יובל היא תהיה לכם', מיותר הוא, שהרי כבר נאמר קודם לכן שיש לקדש את שנת החמישים, ובודאי בא זה לדרשה, ללמד על התנאים שצריך כדי שיחול איסור עבודות הקרקע ביובל, ומביאה הגמרא שנחלקו תנאים אלו מצוות עשה שיש ביובל עשייתם מעכבת שלא יחול איסור עבודות הקרקע.

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, נאמר בשנת היובל (ויקרא כה י) 'יוֹבֵל הִיא תִּהְיֶה לָכֶם', ויש לדרוש מייתור הפסוק, שלעולם שנה זו תהיה יובל, ומלמד הפסוק, שעבודות קרקע אסורות בשנה זו אַף עַל פִּי שֶׁלֹּא שָׁמְטוּ - שלא החזירו את השדות לבעליהם הראשונים, וְאַף עַל פִּי שֶׁלֹּא תָּקְעוּ בשופר ביום הכיפורים[ג]. מבררת הברייתא, מאחר שלמדנו שאיסור עבודות הקרקע אינו תלוי בקיום המצוות עשה, יָכוֹל הייתי לומר שאיסור עבודות הקרקע חל אַף עַל פִּי שֶׁלֹּא שִׁלְּחוּ את העבדים, תַּלְמוּד לוֹמַר - מלמדנו הכתוב 'הִיא', שמשמע מיעוט, לומר שרק שנה שעשו בה את הדברים האמורים בפסוק חלים בה דיני יובל, ולמדנו שאם לא שלחו את העבדים, לא חל האיסור על עבודות העבריים. ג. להחזיר את השדות לבעליהם הראשונים. ד. שאסור לעשות עבודות בקרקע. ומה שנאמר 'יובל היא תהיה לכם', מיותר הוא, שהרי כבר נאמר קודם לכן שיש לקדש את שנת החמישים, ובודאי בא זה לדרשה, ללמד על התנאים שצריך כדי שיחול איסור עבודות הקרקע ביובל, ומביאה הגמרא שנחלקו תנאים אלו מצוות עשה שיש ביובל עשייתם מעכבת שלא יחול איסור עבודות הקרקע.

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, נאמר בשנת היובל (ויקרא כה י) 'יוֹבֵל הִיא תִּהְיֶה לָכֶם', ויש לדרוש מייתור הפסוק, שלעולם שנה זו תהיה יובל, ומלמד הפסוק, שעבודות קרקע אסורות בשנה זו אַף עַל פִּי שֶׁלֹּא שָׁמְטוּ - שלא החזירו את השדות לבעליהם הראשונים, וְאַף עַל פִּי שֶׁלֹּא תָּקְעוּ בשופר ביום הכיפורים[ג]. מבררת הברייתא, מאחר שלמדנו שאיסור עבודות הקרקע אינו תלוי בקיום המצוות עשה, יָכוֹל הייתי לומר שאיסור עבודות הקרקע חל אַף עַל פִּי שֶׁלֹּא שִׁלְּחוּ את העבדים, תַּלְמוּד לוֹמַר - מלמדנו הכתוב 'הִיא', שמשמע מיעוט, לומר שרק שנה שעשו בה את הדברים האמורים בפסוק חלים בה דיני יובל, ולמדנו שאם לא שלחו את העבדים, לא חל האיסור על עבודות הקרקע[ד], דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה[ה]. רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, מה שנאמר 'יוֹבֵל הִיא תִּהְיֶה לָכֶם', בא לרבות שעבודות קרקע אסורות בשנה זו אַף עַל פִּי שֶׁלֹּא שָׁמְטוּ - שלא החזירו את הקרקעות לבעלים הראשונים, וְאַף עַל פִּי שֶׁלֹּא שִׁלְּחוּ את העבדים העבריים, יָכוֹל הייתי לומר שאיסור עבודת קרקע חל אַף עַל פִּי שֶׁלֹּא תָּקְעוּ בשופר ביום הכיפורים, תַּלְמוּד לוֹמַר - מלמדנו הכתוב 'הִיא', שאם לא תקעו בשופר, לא חל האיסור על עבודות הקרקע.

ומבאר רבי יוסי את שיטתו, וְכִי מֵאַחַר שֶׁמִּקְרָא אֶחָד מְרַבֶּה וּמִקְרָא אֶחָד מְמַעֵט, כלומר, שחלק אחד בפסוק זה דהיינו מה שנאמר 'יובל תהיה לכם', מרבה שלעולם חל היובל אף בלא קיום המצוות עשה, וחלק אחד בפסוק זה דהיינו מה שנאמר 'היא', ממעט שאין היובל חל אלא אם קיימו את המצוות עשה, מִפְּנֵי מָה אֲנִי אוֹמֵר שיש לרבות שחל היוֹבֵל (הִיא') אַף עַל פִּי שֶׁלֹּא שִׁלְּחוּ את העבדים, ולמעט שאֵין היוֹבֵל חל אֶלָּא אִם כֵּן תָּקְעוּ בשופר, לְפִי שֶׁאִפְשָׁר לָעוֹלָם בְּלֹא שִׁילּוּחַ עֲבָדִים - שיתכן שלא יהיה בכל העולם עבדים עבריים בישראל, ולא יהיה מצוה לשלח עבדים, וְאִי אֶפְשָׁר לָעוֹלָם בְּלֹא תְּקִיעַת שׁוֹפָר - ולא יתכן שלא יהיה לכל הפחות שופר אחד בעולם כדי לתקוע בו, ומסתבר שהתורה תלתה את חלות היובל בדבר שהוא מצוי לקיימו'. דָּבָר אַחֵר - טעם נוסף יש בזה, זוֹ - מצות תקיעת שופר, מְסוּרָה היא לְבֵית דִּין, שיכולים הם לצוות על שלוחם לתקוע[ו], וְזוֹ - ומצות שילוח עבדים, אֵינָהּ מְסוּרָה לְבֵית דִּין, אלא ליחידים, למי שיש לו עבד עברי, ולא מסתבר שתלתה התורה את חלות היובל במצוה שמסורה ליחידים, שאם ימאנו לשלח לא יחול היובל.

ומבאר רבי יוסי את שיטתו, וְכִי מֵאַחַר שֶׁמִּקְרָא אֶחָד מְרַבֶּה וּמִקְרָא אֶחָד מְמַעֵט, כלומר, שחלק אחד בפסוק זה דהיינו מה שנאמר 'יובל תהיה לכם', מרבה שלעולם חל היובל אף בלא קיום המצוות עשה, וחלק אחד בפסוק זה דהיינו מה שנאמר 'היא', ממעט שאין היובל חל אלא אם קיימו את המצוות עשה, מִפְּנֵי מָה אֲנִי אוֹמֵר שיש לרבות שחל היוֹבֵל (הִיא') אַף עַל פִּי שֶׁלֹּא שִׁלְּחוּ את העבדים, ולמעט שאֵין היוֹבֵל חל אֶלָּא אִם כֵּן תָּקְעוּ בשופר, לְפִי שֶׁאִפְשָׁר לָעוֹלָם בְּלֹא שִׁילּוּחַ עֲבָדִים - שיתכן שלא יהיה בכל העולם עבדים עבריים בישראל, ולא יהיה מצוה לשלח עבדים, וְאִי אֶפְשָׁר לָעוֹלָם בְּלֹא תְּקִיעַת שׁוֹפָר - ולא יתכן שלא יהיה לכל הפחות שופר אחד בעולם כדי לתקוע בו, ומסתבר שהתורה תלתה את חלות היובל בדבר שהוא מצוי לקיימו'. דָּבָר אַחֵר - טעם נוסף יש בזה, זוֹ - מצות תקיעת שופר, מְסוּרָה היא לְבֵית דִּין, שיכולים הם לצוות על שלוחם לתקוע[ו], וְזוֹ - ומצות שילוח עבדים, אֵינָהּ מְסוּרָה לְבֵית דִּין, אלא ליחידים, למי שיש לו עבד עברי, ולא מסתבר שתלתה התורה את חלות היובל במצוה שמסורה ליחידים, שאם ימאנו לשלח לא יחול היובל.

הגמרא מבארת למה הוצרך רבי יוסי לשני טעמים:

מבררת הגמרא, מַאי דָּבָר אַחֵר - מפני מה לא היה די לרבי יוסי בטעם הראשון שהוצרך להביא טעם נוסף. מבארת הגמרא, רבי יוסי מוסיף ואומר, וְכִי תֵּימָא - ואם תרצה לומר, שהטעם הראשון שלא מסתבר שתלתה התורה את חלות היובל בשילוח העבדים כיון שיתכן שלא יהיו כלל עבדים, אינו נכון, כיון שאִי אֶפְשָׁר דְּלֵיכָּא חַד בְּסוֹף הָעוֹלָם דְּלָא מְשַׁלַּח - שלא יתכן שלא יהיה לפחות ישראל אחד בעולם שיהיה לו עבד לשלחו[ז], יש לומר טעם אחר, שזוֹ מְסוּרָה לְבֵית דִּין וְזוֹ אֵינָהּ מְסוּרָה לְבֵית דִּין.

הגמרא מבארת את דעת רבי יהודה:

שואלת הגמרא, בְּשִׁלָּמָא [-מובן הדבר] לְרַבִּי יוֹסֵי, כְּדְקָאָמַר טַעֲמֵיהּ - וכפי שהוא עצמו מפרש שני טעמים מדוע מסתבר לתלות את חלות היובל בתקיעת השופר. אֶלָּא לְרַבִּי יְהוּדָה קשה, מַאי טַעֲמָא - מהו

א. **תוספות** ורשב"א (ד"ה כאילו). שאין לפרש שאכן יש ענין בתענית בערב יום הכיפורים אלא שאף האוכל באותו יום מעלה עליו הכתוב כאילו התענה, שהרי מבואר בפסחים (מח:) שאין להתענות בערב יום הכיפורים.

ב. **שעל** כרחך מה שנאמר 'ועניתם את נפשותיכם' אין הכוונה לעינוי, שהרי העינוי הוא בעשירי, אלא ודאי כוונת התורה היא לקרוא לאכילה ושתיה של יום התשיעי עינוי. רש"י (לעיל ע"ח ד"ה כל). וביומא (פח:) פירש רש"י (ד"ה כל), שלפי דרשה זו, כך מתפרש הפסוק שאמר 'ועניתם את נפשותיכם', תכינו את עצמכם באכילה בתשיעי, כדי שתוכלו להתענות בעשירי, ומה שכתבה התורה את האכילה בתשיעי בלשון עינוי, הוא כדי ללמד שהאוכל בתשיעי הרי הוא כאילו התענה. וכתב רש"י (לעיל ע"ח ד"ה כל), שכיון שהאכילה בתשיעי נחשבת לעינוי, כל המוסיף באכילה ביום זה, הרי זה עדיף. מעלת האכילה בתשיעי כתב הריטב"א (ד"ה כאילו) שהוא כדי שיוכל להתענות יפה ולא יבוא לידי דחיית העינוי ביום הכיפורים [וכן נראה גם בדברי רש"י ביומא (פח: ד"ה כל)]. טעם נוסף כתב הריטב"א בשם רבינו יונה, שבאכילה בתשיעי מראים שיום הכיפורים קדוש הוא לאלוקינו וראוי לאכול בו ממתקים כמו בראש השנה, אלא שגזירת הכתוב היא לפרוש בו מתאוות גופניות כדי שנהיה כמלאכים. וראה בזה טעמים נוספים בילקוט ביאורים.

ג. **ביארו** הפני יהושע (ד"ה ת"ר) והטורי אבן (ד"ה יובל), שאין כוונת הברייתא שמעצמנו היינו אומרים שאין היובל חל אלא אם כן קיימו את כל המצוות האמורות בו והוצרכו ללמוד מהדרשה שהיובל חל, שמסברא ודאי אין קיום המצוות מעכב את חלות היובל, ומה שהוצרכה הברייתא ללמוד מדרשה שהיובל חל אף אם לא קיימו את המצוות הללו, הוא רק מחמת הדרשה שתביא הברייתא בסמוך מ'היא' שאין היובל נוהג אלא כשנתקיימו המצוות האמורות בו, ולזה הוצרכנו לדרשה ללמד שאין כל המצוות מעכבות את חלות היובל. וראה בזה עוד בהערה להלן.

ד. **הסתפקו** הערוך לנר (ד"ה יכול) המנחת חינוך (מצוה שלה אות ג) והשפת אמת (ד"ה ומקופק), אם רוב ישראל לא שלחו את עבדיהם, והיה מיעוט ששלחו, אם חל היובל או לא [וראה בזה עוד בהערה להלן].

ה. **להלן** תבאר הגמרא מדוע לדעת רבי יהודה דורשים את תיבת 'היא' דווקא לשילוח העבדים ולא לשמיטת קרקעות ותקיעת שופר.

ו. **נמחק** על פי הב"ח.

ז. **בפשטות** נראה מדברי הברייתא, שאילו היה היובל תלוי בשילוח העבדים, אם לא היו עבדים עבריים בישראל בכל העולם, לא היה חל היובל, וכן נקט המנחת חינוך (מצוה שלה אות ג). [וראה בשפת אמת (ד"ה שמקשר) שדן אם לא יהיו עבדים בארץ, ויהיו עבדים בחוץ לארץ, אם יחול היובל על ידי שילוח העבדים בחוץ לארץ]. אולם הראב"ד (על תורת כהנים בהר פרשה ג פ"ג ה"ד) פירש, שאף אם לא יהיה שום עבד עברי לשלח גם כן יחול היובל, ומכל מקום אמר רבי יוסי, שכיון ששילוח עבדים יתכן שלא יהיה בעולם, ואילו תקיעת שופר לא יתכן שלא יהיה, מסתבר שתלתה התורה את חלות היובל בדבר שיהיה תמיד.

הקשה הרשב"א (ד"ה הפ), שטעם זה שאמר רבי יוסי אמנם מפרש מדוע אין לתלות את חלות היובל בשילוח העבדים, אך אינו מבאר מדוע אין לתלות את חלות היובל בהחזרת השדות, שהרי לדעת רבי יוחנן (גיטין מח.) אחים שחלקו בנחלת אביהם נחשבים ללקוחות, שהרי הם כמו שקנו כל אחד את חלקו משאר האחים, וביובל מחזיר כל אחד את חלקו, ומחלקים שוב ביניהם, ולשיטתו לא יתכן שלא יהיו שדות להחזיר ביובל, שהרי ודאי לא יתכן שבכל היובל לא ימות אדם שיש לו כמה בנים. ותירץ, שבאמת משום כך אמר רבי יוסי טעם נוסף, ומה שהגמרא להלן לא אמרה שמשום כך הוצרך רבי יוסי לטעם נוסף אלא אמרה טעם אחר, הוא משום שביארה את אחד משני הדברים שמחמתם הוצרך רבי יוסי לטעם נוסף. וראה בטורי אבן (ד"ה ומ"ש) שכתב בזה תירוץ אחר.

ח. **רש"י** (ד"ה ד"ח). וביאר המנחת חינוך (מצוה שלה אות ו) שאין דין מיוחד בתקיעת שופר בבית דין, שהרי כל אחד מישראל מחויב בתקיעת שופר זו (כמבואר לקמן ג.), ומה שאמרו שהיא מסורה לבית דין, היינו שביד הבית דין לקיים מצוה זו, על ידי שיצוו לשליחם לתקוע [וכן נקט השפת אמת (ד"ה ומסופק), וכתב שאפשר שיש להוכיח מכאן שהמצוות שהיובל תלוי בקיומן, אין צריך שיקיימו אותם רוב ישראל כדי שיחול היובל, אלא אף אם קיימו אותם רק מיעוט מישראל חל היובל, ומשום כך די במה שיתקעו בית דין כדי שיחול היובל]. אבל הרמב"ם (סמיטה ויובל פ"י ה"י) כתב, שמצוה זו מסורה תחילה לבית דין. וכתב המנחת חינוך (שם) שמקורו הוא מדברי הגמרא כאן, דהיינו שהרמב"ם מפרש שמה שאמרו שהיא מסורה לבית דין, היינו שהיא מסורה תחילה, אך תמה מהי הכוונה בזה שמצוה זו מסורה תחילה לבית דין, והרי מיד בתחילת היום מצווים כל ישראל לתקוע. והערוך לנר (ד"ה יכול) כתב, שאמנם יש מצוה לכל אחד מישראל לתקוע, מכל מקום חלות היובל תלוי דווקא בתקיעת שופר של בית דין, וזהו שאמרו שמצוה זו מסורה לבית דין.

ט. **כוונת** הגמרא ברורה היא, אולם לשון הגמרא כפי הגירסא שלפנינו מגומגם מעט, וראה בדקדוקי סופרים שהביא בזה גירסאות אחרות.

ט: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

עין משפט
נר מצוה

נ **א** מיי׳ פ״י מהלכות שמיטין הל׳ יג סמג עשין קנח: **נא ב** מיי׳ שם הל׳ ח:

אוצר החכמה 18/06/2018

תורה אור השלם

א) וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם: וְקִדַּשְׁתֶּם אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וְקָרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֶיהָ יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשׁוּבוּ: יוֹבֵל הִוא שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה תִּהְיֶה לָכֶם לֹא תִזְרָעוּ וְלֹא תִקְצְרוּ אֶת סְפִיחֶיהָ וְלֹא תִבְצְרוּ אֶת נְזִרֶיהָ:
[ויקרא כה, ט-יא]

ב) וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל:
[ויקרא יט, כג]

ג) וּבַשָּׁנָה הָרְבִיעִת יִהְיֶה כָּל פִּרְיוֹ קֹדֶשׁ הִלּוּלִים לַיי׳:
[ויקרא יט, כד]

ד) אֶרֶץ אֲשֶׁר יי׳ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי יי׳ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה:
[דברים יא, יב]

ה) הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה:
[שמות יב, ב]

רבינו חננאל

ת״ר יובל אע״פ שלא השמיטו הקרקעות ואע״פ שלא תקעו בשופר. יכול אע״פ שלא שלחו את העבדים ת״ל היא. כלו׳ וקראתם דרור ושלחתם את העבדים יובל היא ואם לאו אינה יובל דברי ר״י ר׳ יוסי אומר יובל אע״פ שלא שמטו ואע״פ שלא שלחו את העבדים יכול אע״פ שלא תקעו ת״ל היא אפילו לא קיימו בה אלא מצוה אחת יובל היא: א״ר יוסי וכי מאחר שהכתוב תולה אותה בתקיעת שופר. פי׳ דכתיב תעבירו שופר בכל ארצכם וקדשתם את שנת החמשים שנה כלומר כיון שתקעתם נתקדשה השנה. ומקרא אחר תולה אותה בשילוח עבדים שנאמר וקראתם דרור יובל היא מפני מה אני מרבה התקיעה בלבד לפי שאפשר לעולם בלי שילוח עבדים. כלומר אם אין בכל ישראל עבד עברי מה יעשו ואי אפשר לעולם בלא תקיעת שופר דהא משתכחן בכל עידן ולא עוד אלא שהתקיעה מסורה לב״ד. ושילוח עבדים והשמטת קרקע מסורין לכל אדם. הנה ר׳ יוסי פריש טעמיה. **אלא ר׳ יהודה מאי טעמיה.** קסבר מקרא א׳ נדרש לפניו. ולא לפני פניו. פי׳ כתיב יובל היא ולמעלה מזה כתיב וקראתם דרור דורשין יובל היא על וקראתם דרור. וזהו מקרא נדרש לפניו ואין דורשין יובל היא על והעברת שופר שהוא קודם וקראתם דרור. נמצא וקראתם דרור לפניו ונמצא והעברת לפני פניו: **לשון דרור חירות.** כמדייר בי דיירא ומוביל סחור׳ לכל מדינה: **א״ר יוחנן זו דברי ר׳ יהודה ור׳ יוסי** אבל חכ״א שלשתן מעכבין קסברי מקרא נדרש לפניו ולפני פניו תקיעת שופר ושילוח עבדים כדאמרן ולאחר השמטת קרקעות שנאמר יובל היא תהיה לכם ושבתם איש אל אחוזתו. **ואקשינן והכתיב יובל היא למעט** ופרקינן האי יובל לא אתא למעט אלא ללמד שתהא יובל נוהגת בחוצה לארץ האי בהדיא כתיב וקראתם דרור בארץ לכל יושביה. ודחינן ההוא דרור בארץ לכל יושביה יובל היא. ללמד בזמן שאתה קורא דרור בארץ אתה קורא דרור בחוצה לארץ: **ולנטיעה. פי׳ שני הערלה מתשרי מנינן** מנ״ל דכתיב שלש שנים יהיה לכם ערלים וכתיב ובשנה הרביעית ויליף שנה שנה מתשרי דכתיב **ת״ר אחד הנוטע** ואחד המבריך ואחד המרכיב ערב שביעית שלשים יום לפני ראש השנה עלתה לו שנה ומותר לקיימן בשביעית פחות משלשים יום לפני ראש השנה לא עלתה לו שנה ואסור לקיימן בשביעית
ופירות

(דפ״ק דערלה[ב]) וצריך לדקדק מי הוה שייך לשנויי הכי נפרק משום מלחמה (סוטה דף מג:) גבי חוזר מעורכי המלחמה משום מבריך ומשני כאן בהרכבת מיסור כאן בהרכבת היתר[ו]: **ומותר** לקיימן בשביעית. לא הוה צריך למיתני בשביעית כיון דתנא ריפא ערב שביעית ומתוך כך מדקדקין לאפילו לכתחילה שרי ליטע ומדע לנקמן מוקמינן לה כר״מ ובפ׳ הנזקין (גיטין נג:) שמעינן לר״מ דאמר נוטע בשביעית דין בשוגג ודין במזיד יעקר והייגו טעמא דמפרש התם דמשמו אגל מי לאו הכי מותר לקייס כדאמר התם מ״כ אם היה כאן שום מיסור לא היה מתיר לקייס ולקמן[ו] נמי קתני אין נוטעין פחות משלשים יום [הא שלשים יום נוטעין לכתחלה[ז]] וההיא דלעדני האומר שלשים לריך שלשים ושלשים מוקי לה ר״ת לענין ערלה ולא לענין שביעית כמו שאפרש[ח] ומדקאמר מותר לקיימו הוה משמע לכתחלה אסור ליטע דאי לכתחלה שרי מה לריך מותר לקיימו ושמא מיידי דצעי למיתני סיפא אסור לקיימו תנא ריפא מותר לקיימו ותימה דבפ״ב דשביעית (משנה ח) תנן ומייתי לה בפ״ק דמו״ק (דף ג:) שחורשין בשדה הלבן עד פסח ובשדה החילן עד עלרת וכיון דאפילו ליטע בתחילה שרי שלשים יום לפני ר״ה אמאי אסור לחרוש לשחרי נמי לחרוש עד לפני ר״ה שלשים יום ואור״ת דלא החמירו בנטיעה כמו בחריסה משום דאין תוספת שביעית בנטיעה אלא בחריסה דכתיב בה קרא כדדרשינן לעיל (ע״ח) מבחרים ובקליר משמע ועוד יש ליתן טעם משום דכל חורם ערב שביעית הוי להועיל בשביעית אבל אין לאסור ערב שביעית ליטע מחמת שהחילן גדל בשביעית דכל החילנות נמי מיגדל גדלי בשביעית ות״כ לא יטע לעולם ובירושלמי מפרש טעמא אחרינא דרים מסכת שביעית דגרסינן התם ולמה עד עלרת עד כאן הוא יפה לפרי מכאן ואילך מנכל פירותיו והא תניא אחד זה ואחד זה מיחזי כמתקן שדהו לעורך שביעית:
ופירות

כאילו התענה תשיעי ועשירי. ת״ר [א] יובל היא [ז] אע״פ שלא שמטו אע״פ שלא תקעו יכול אע״פ שלא שלחו ת״ל היא דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר יובל היא אע״פ שלא שמטו אע״פ שלא שלחו יכול אע״פ שלא תקעו ת״ל היא וכי מאחר שמקרא אחד מרבה ומקרא אחד ממעיט מפני מה אני אומר יובל [ג] היא אע״פ שלא שלחו ואין יובל אא״כ תקעו לפי שאפשר לעולם בלא שילוח עבדים ואי אפשר לעולם בלא תקיעת שופר דבר אחר זו מסורה לב״ד וזו אינה מסורה לבית דין מאי דבר אחר וכי תימא אי אפשר דליכא חד בסוף העולם דלא משלח[ט] זו מסורה לב״ד וזו אינה מסורה לב״ד בשלמא לרבי יוסי כדקאמר טעמיה אלא לרבי יהודה מ״ט אמר קרא [א] וקראתם דרור בארץ [ה] וקסבר [ט] מקרא נדרש לפניו ולא לפני פניו[ג] דכולי עלמא דרור לשון חירות מאי משמע דתניא אין דרור אלא לשון חירות א״ר יהודה מה לשון דרור כמדייר בי דיירא ומוביל סחורה בכל מדינה אמר ר׳ חייא בר אבא א״ר יוחנן זו דברי ר׳ יהודה ור׳ יוסי אבל חכמים אומרים [י] שלשתן מעכבות בו קסברי מקרא נדרש לפניו ולפני פניו ולאחריו והכתיב יובל היא דאפילו בחוצה לארץ והכתיב בארץ ההוא [ג] בזמן שנוהג דרור בארץ נוהג בחוצה לארץ בזמן שאינו נוהג בארץ אינו נוהג בחוצה לארץ: ולנטיעה: מנלן דכתיב [ב] שלש שנים ערלים וכתיב [ג] ובשנה הרביעית ויליף שנה שנה מתשרי דכתיב [ד] מראשית השנה וליגמר שנה שנה מניסן דכתיב [ה] ראשון הוא לכם לחדשי השנה [ג] דנין שנה שאין עמה חדשים משנה שאין עמה חדשים ואין דנין שנה שאין עמה חדשים משנה שיש עמה חדשים: ת״ר [ד] אחד הנוטע אחד המבריך ואחד המרכיב ערב שביעית שלשים יום לפני ראש השנה עלתה לו שנה ומותר לקיימן בשביעית פחות משלשים יום לפני ראש השנה לא עלתה לו שנה ואסור לקיימן בשביעית
ופירות

יובל היא יובל אע״ג שלא שמטו כו׳. יובל היא תהיה לכם, לעיל מיניה כתיב והעברת שופר וקדשתם את שנת החמשים שנה וקראתם דרור והדר כתיב יובל היא תהיה לכם, וקרא יתירא הוא לדרשה, והכי תדרשנה יובל היא לכם מ״מ, ואפי׳ לא נעשו בו דברים הללו העברת שופר ולשוב אל אחוזה להיינו שמיטת קרקעות שקנו זה מזה דכתיב בתר האי קרא ושבתם איש אל אחוזתו, מעתה כל שלא שמטו יכול עליו להיות אסור בזריעה ובנירה וקלירה כדכתיב לא תזרעו וגו׳: **יכול אע״פ שלא שלחו.** עבדיס יהא יובל: **ת״ל היא.** אס עשית דברים הללו היא יובל ואס לאו אינו יובל, ולקמיה מפרש ויובל אתי חזי דתלי בקריאת דרור: **שאפשר לעולם בלא שילוח עבדים.** פעמיס שאין עבד עבדי דיארגל שיטעון שילוח: **ואי אפשר.** שלא יהא שופר מלוי בעולס, לפיכך יש לנו לומר כשתלה הכתוב לא תלה אלא בדבר המלוי לעולס: **ד״א תקיעת שופר מסורה לב״ד.** לעות לשלוחס לתקוע, ושילוח עבדיס מסורה ליחידיס ואס יאמן יבטל היובל, הלכך לא תלאו הכתוב בו: **אמר קרא וקראתם דרור.** וסמיך ליה יובל היא: **מקרא נדרש לפניו.** מיעוטא דהיא לקריאת דרור קאי דסליק מיניה, ולא לתקיעת שופר הכתובה לפני פניו: **כמדייר בי דיירא.** מי שהוא נרשותו לגור בכל מלון שירלה: **ולאחריו.** שמיטת קרקעות דכתיב בתריה ושבתם איש אל אחוזתו: **והכתיב יובל.** לרבות, דמשמע יובל מ״מ: **ולנטיעה מנלן.** דר״ה שלה תשרי: **מבריך.** כופף את הזמורות בארץ שקורין פרופינ״ה[ג]: **מרכיב.** חילן בתוכו שקורין מויסטי״ר[ד]: **עלתה לו שנה.** כיון שהגיע יום אחד בתשרי עלתה לו שנה למנין שני ערלה: **פחות משלשים יום לא עלתה לו שנה.** עד תשרי הבא, אס אינה ערב שביעית, ואס ערב שביעית היא אסור לקיימו משום תוספת שביעית שמוסיפין מחול על קודש:
ופירות

מסורת הש״ס
עם הוספות

ס) [שבת לב: קידושין טו: ב״מ לה. זבחים כד: חולין קיח:], **ג)** קידושין לח:, **ג)** [לעיל ז. ח:], **ד)** [תוספ׳ פ״ק ותוספ׳ שביעית פרק ג], **ה)** קדושים פרשתא ג ה״ב, **ו)** י:, **ז)** [וע״ש תו׳ קידושין לו: ד״ה כל מלוה], **ח)** בדף י: ד״ה שלשים.

הגהות הב״ח

(ג) גמ׳ ת״ר יובל היא יובל אף ע״פ שלא שמטו כו׳ ר׳ יוסי אומר יובל היא יובל אע״פ: **(ג) שם** מפני מה אני אומר יובל אע״פ כ״ל ומיבעי היא נמחק:

גליון הש״ם

גמ׳ וקסבר מקרא נדרש לפניו. עיין סוטה לג ע״ב תד״ה ור״י [שם ע״ש]:

הגהות וציונים

ס) בכת״י דליכא **עבד** בסוף **העולם** זו מסורה: **ע)** בכת״י נוסף **ולא לאחריו**, וכ״ה בתוס׳ כאן ובסוטה דף לג ע״א ד״ה ור׳ יהודה, וכ״ה נכון ועיין טורי אבן (דק״ס): **ג)** ענפים שכופפים ומשרישים בקרקע כשהם עדיין מחוברים לגפן: **ד)** לחבר ענף באילן: **ה)** בתוס׳ הרא״ש ור׳ יוסי **נמי** מודה **בהא**: **ו)** צ״ל רחוק (גנזי יוסף): **ז)** תיבת ״וספוקן״ מיותר (בארות המים) וליתא בתו״כ שם: **ח)** תיבת ״אע״פ״ ליתא בתוס׳ הרא״ש: **ט)** רש״א (גליון) בדפו״י איתא **הברכה**. והגיה מהרש״א כלפנינו, ועיין בהג״ר שמחה מדעסויא: **י)** ת״י (גליון): **כ)** רש״א מ״ז (גליון) ועיין רש״ש: **ל)** רש״א (גליון):

משנת ראשונים

כאלו התענה תשיעי ועשירי. כאילו נצטוה להתענות תשיעי ועשירי והתענה בהם, כי הראה שמחתו בהגיע זמן כפרתו, ותהיה לו לעדה על דאגתו לאשמתו, ויגונותיו לעונותיו.
[שערי תשובה לרבינו יונה שער ד]

והשנית כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים סעודה לשמחת המצוה, כי יגדל וישגא מאד שכר השמחה על המצוות, כמו שנאמר ועתה עמך הנמצאו פה ראיתי בשמחה להתנדב לך, ונאמר תחת אשר לא עבדת את ה׳ אלקיך בשמחה ובטוב לבב, ומפני שהצום ביום הכפורים, נתחייבו לקבוע סעודה על שמחת המצוה בערב יום הכפורים. **[שערי תשובה לרבינו יונה שער ד]** מדכתיב בערב על כרחך לא מקפיד אעינוי דתשעה והכי משמע קרא כלומר התקן עצמך בתשיעי שתוכל להתענות בעשירי, ומדאפקיה קרא בלשון עינוי ילפינן דהיינו לומר לך דהרי הוא כאילו מתענה בתשיעי. **[בית יוסף אורח חיים סימן תרד]** הכי קאמר כל המרבה באכילה ושתיה בתשיעי מעלה עליו כאילו התענה ונראה דמשום הכי פירש רש״י בפרק קמא דראש השנה דהכי קאמר קרא ועניתם בתשעה אכילת תשעה אני קורא עינוי וכיון דאכילתו עינוי חשיבה כל דמפיש באכילה ושתיה טפי עדיף. **[בית יוסף אורח חיים סימן תרד]** **לפי שאפשר לעולם בלא שילוח עבדים.** וה״ה נמי בלא השמטת קרקעות. **[תוספות הרא״ש]** הקשה הרשב״א ז״ל תינח שלא שלחו שמטו מאי איכא למימר דהא אי אפשר לר׳ יוחנן דאמר האחין שחלקו מחזירין זה לזה ביובל דאי אפשר דהוו כולי עלמא חד בר חד וי״ל דמשום הא נמי הוא דקאמר וזו מסורה לב״ד וחדא מנייהו נקט. **[חידושי הר״ן]**
אחד הנוטע אחד המבריך ואחד המרכיב. מדקתני עלה אם לערלה ערלה אם לרבעי רבעי נראה דערלה נוהגת בהרכבה ובהברכה, וקמ״ל בהברכה דאע״פ שאינה נטיעה לכתחילה ממש כדכתיב גבי ערלה אפי׳ הכי כנטיעה חשבינן לה, והרכבה אשמעינן נמי דסד״א שאין נוטע אלא הנוטע בארץ אבל לא זה שנוטע באילן קמ״ל. **[הריטב״א]**

הטעם שמחמתו יש לדרוש שחלות היובל תלויה בשילוח העבדים יותר מבשאר המצוות. משיבה הגמרא, טעמו של רבי יהודה הוא, משום שבתחילת הפסוק של 'יובל היא תהיה לכם', שממנו אנו דורשים שיש מצוה ממצוות היובל שאיסור העבודה בקרקע תלוי בקיומה, **אָמַר קְרָא** - נאמר בפסוק '**וְקָרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ**' - שיש לשחרר את העבדים ביובל', ואילו המצוה לתקוע בשופר נאמרה בפסוק שקודם לכן, והמצוה להחזיר את השדות נאמרה אחר שנאמר 'יובל היא', **וְקָסָבַר** רבי יהודה, **שִׁמְקָרָא נִדְרָשׁ** רק על מה שנאמר **לְפָנָיו** בסמוך אליו, **וְלֹא** על מה שנאמר **לִפְנֵי פָנָיו** - לפני הדבר שנאמר לפניו, וכמו כן אינו נדרש על מה שנאמר לאחריו, והמיעוט מ'היא' שמלמד שאין איסור העבודה בקרקע חל אלא כשמקיימים את מצוות היובל, נדרש רק על מצוות שילוח העבדים שנאמרה לפניו, ולא על מצוות תקיעת שופר שנאמרה לפני פניו, ולא על מצוות החזרת השדות שנאמרה לאחריו[א].

★

הגמרא מבארת כיצד הפסוק 'וקראתם דרור' מתפרש על שחרור העבדים:

אומרת הגמרא, ממה שנתבאר בדבריהם של רבי יוסי ורבי יהודה עולה, **דִּכְווֹתֵי עָלְמָא** - שבין לרבי יוסי ובין לרבי יהודה 'וקראתם דרור' מתפרש על שחרור העבדים[ב], והיינו ש'**דְּרוֹר לְשׁוֹן חֵירוּת** הוא. שואלת הגמרא, **מַאי מַשְׁמַע** - כיצד מונח במשמעות המילה 'דרור' לשון חירות. משיבה הגמרא, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **אֵין דְּרוֹר אֶלָּא לְשׁוֹן חֵירוּת, אָמַר רַבִּי יְהוּדָה, מַה** [-מהו] **לְשׁוֹן 'דְּרוֹר', כְּמִדַּיר בֵּי דַּיְרָא** - כאדם שרשאי לגור בכל מקום שיחפוץ לגור, **וּמוֹבִיל** - ויכול הוא להוביל **סְחוֹרָה בְּכָל מְדִינָה** שהוא רוצה, כלומר, שאינו משועבד לאחרים[ג].

★

הגמרא מביאה דעת תנאים נוספת בנידון זה:

אָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא אָמַר [-בשם] **רַבִּי יוֹחָנָן**, ברייתא זו, היא **דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה וְרַבִּי יוֹסֵי, אֲבָל חֲכָמִים אוֹמְרִים, שְׁלָשְׁתָּן** - שלושת המצוות עשה שנאמרו ביובל, דהיינו תקיעת שופר ביום הכיפורים, שילוח העבדים, והחזרת השדות לבעלים, **מְעַכְּבוֹת בּוֹ** ביובל, ולא חל איסור העבודה בקרקע, אלא אם כן קיימו את כל המצוות הללו. ומבארת הגמרא את שיטת חכמים, **קָסָבְרֵי** - שסוברים חכמים, **שִׁמְקָרָא נִדְרָשׁ** גם **לְפָנָיו**, וגם **לִפְנֵי פָנָיו**, וְגם **לְאַחֲרָיו**, והמיעוט הנלמד מ'היא' שאין היובל חל אלא אם כן קיימו את המצוות האמורות בו, נדרש גם על שילוח העבדים שנאמר לפניו, וגם על תקיעת השופר שנאמרה לפני פניו, וגם על החזרת הקרקעות שנאמרה לאחריו.

שואלת הגמרא, **וְהָכְתִיב** - והרי נאמר '**יוֹבֵל**', ואמרו בברייתא לעיל שיש לדרוש מתיבות יובל תהיה לכם, שהיובל חל אף אם לא קיימו את המצוות האמורות בו, ואיך ניתן לומר שכל המצוות הנוהגות ביובל מעכבות בו. משיבה הגמרא, לדעת חכמים, הייתור **הַהוּא** בא לרבות **דַּאֲפִילּוּ בְּחוּצָה לָאָרֶץ** גם כן נוהג היובל לענין שילוח עבדים[ד], ואינו בא לרבות שהיובל נוהג אף אם לא קיימו את המצוות האמורות בו[ה].

מקשה הגמרא, איך יתכן לומר שאף בחוץ לארץ יש לשלח את העבדים, **וְהָכְתִיב** - והרי נאמר '**וְקָרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ**', ומשמע שרק בארץ צריך לשלח את העבדים. מתרצת הגמרא, **הַהוּא** - מה שנאמר בפסוק זה 'בארץ', לא בא לומר שאין שילוח עבדים נוהג אלא בארץ, אלא בא לומר, שרק **בִּזְמַן שֶׁנּוֹהֵג דְּרוֹר**, דהיינו שילוח עבדים, **בָּאָרֶץ**, אזי **נוֹהֵג** שילוח עבדים גם **בְּחוּצָה לָאָרֶץ**, אבל **בִּזְמַן שֶׁשילוח עבדים אֵינוֹ נוֹהֵג בָּאָרֶץ**, דהיינו בזמן שאין כל ישראל יושבים בארץ, שגלו מקצת מישראל[ו], **אֵינוֹ נוֹהֵג** גם **בְּחוּצָה לָאָרֶץ**[ז].

★

שנינו במשנה, **וְלַנְּטִיעָה** - שאחד בתשרי הוא ראש השנה גם לענין ערלה ונטע רבעי[ח], שאף הנוטע בחודש אב[ט], כשהגיע אחד בתשרי נחשב שנשלמה לנטיעה שנה אחת.

א. **להלן** תבאר הגמרא מנין לנו שפסוק זה מדבר בשילוח העבדים.

יא. **תמוה**, הרי בברייתא מבואר, שממה שנאמר יובל תהיה לכם, דורש רבי יהודה שהיובל חל אף אם אין תוקעים בשופר ואין מחזירים את השדות, ואיך דורש כן רבי יהודה, הלא תקיעת השופר נאמרה לפני פניו, והחזרת השדות נאמרה לאחריו, ורבי יהודה סובר שאין מקרא נדרש לפני פניו ולאחריו. ותירצו התוספות (ד"ה מקרא) שבכל מקום סובר רבי יהודה שמקרא נדרש גם לפני פניו וגם לאחריו, ומשום כך ניתן לדרוש מ'יובל' לתקיעת שופר ולהחזרת השדות, אלא שלגבי 'היא' שהוא נדרש רק על דבר אחד, אמר רבי יהודה שמסתבר לדורשו רק על לפניו ולא על לפני פניו ולאחריו. עוד תירצו התוספות, שהמשמעות ממה שנאמר יובל תהיה לכם היא, שבכל אופן שהוא חל היובל, ואין צריך לדורשו על פסוק מסוים, ורק הדרשה מ'היא' שמשמעותה היא שרק אם מקיימים את האמור בפסוק חל היובל, בזה יש לנו לדון לאיזה פסוק מתייחסת דרשה זו. והתוספות הרא"ש (ד"ה מקרא) תירץ, שאכן לא ניתן לדרוש מיובל תהיה לכם ללפני פניו ולאחריו, אלא שאין אנו צריכים לדרשה כדי ללמוד שאם לא קיים חלק ממצוות היובל שיהיה חל איסור העבודה בקרקע, שבלא שום דרשה יודעים אנו שאם לא נתקיימו חלק ממצוות היובל לא בטלות שאר המצוות משום כך, ואכן הדרשה מיובל תהיה לכם, אינה דרשה גמורה, ורק מחמת שהוצרכה התורה לכתוב 'היא' כתבה גם כן יובל תהיה לכם.

יב. **שרבי** יהודה אמר שיש לדרוש מ'היא' ששילוח עבדים מעכב משום שמקרא נדרש לפניו, והמקרא שלפניו הוא 'וקראתם דרור' שהוא מדבר בשילוח העבדים, ואף רבי יוסי אינו חולק עליו בזה, אלא שאמר טעמים אחרים מדוע יש לדרוש מ'היא' לתקיעת שופר.

יג. **מבואר** ברש"י (ד"ה כמדייר), שדרור הוא מלשון דירה, שדר הוא בכל מקום שהוא רוצה. ולפירושו לא מובן מה שמסיימת הברייתא 'ומוביל סחורה בכל מדינה'. וכתב הגר"א (על תורת כהנים בהר פרשה ג פ"ג ה"ג), שאין זה המשך הביאור ללשון דרור, אלא כיון שנאמר במגילת אסתר (ט ו) 'ודר וסחרת', ודרשו שנתן חירות לכל הארץ וגם נתן רשות לסחור בכל מדינה [ראה כעין זה במגילה (יג.)], אמרו אף כאן שיכול הוא לסחור בכל מדינה. והמלבי"ם (בהר יח) פירש, שאכן הוא דבר נפרד, אבל הוא משמעות נוספת של חירות שיש בתיבת דרור, שדרור הוא מלשון דר המורה על הסיבוב, שיכול לסבוב בכל מדינה שהוא רוצה לעשות סחורה. אמנם הערוך (ערך דר השלישי) פירש ש'כמדייר בי דיירא ומוביל סחורה בכל מדינה' הוא דבר אחד, ופירושו הוא, כשירוץ הסבל כשהוא נושא סחורה ויוליך הסחורה בכל מדינה לסחור, ו'כמדייר' הוא לשון ריצה.

יד. **החזרת** השדות אינה שייכת בחוץ לארץ, שחזרת השדות ביובל נאמרה רק לגבי שדות שנחלו ישראל בכניסתם לארץ. וכתב הטורי אבן (ד"ה ההוא), שגם תקיעת שופר אינה נוהגת אלא בארץ, שהרי נאמר 'תעבירו שופר בכל ארצכם', ומשמע שרק בארץ צריך לתקוע ולא בחוץ לארץ. וכדברי הטורי אבן דייק המנחת חינוך (מצוה שלט אות ג) מדברי החינוך, אך תמה, שגם לגבי שילוח עבדים נאמר 'בארץ', ואף על פי כן הגמרא מרבה מ'יובל' שהוא נוהג אף בחוץ לארץ, ואם כן מנין לנו שלגבי תקיעת שופר אין מרבים שיהיה נוהג בחוץ לארץ.

טו. **כתבו** התוספות (ד"ה דאפילו) שאף רבי יוסי שדורש מ'יובל' לרבות שהיובל נוהג גם כשאין מקיימים את המצוות האמורות בו, גם כן סובר ששילוח עבדים נוהג גם בחוץ לארץ, שהרי הגמרא לעיל כשהיא מבארת את דברי רבי יוסי, אמרה, שאי אפשר שלא יהיה אחד בכל העולם שלא יהיה לו עבד עברי, ומבואר שבכל העולם צריך לשלח את העבדים. וכתבו ששמא הוא דורש כן מפסוק אחר.

טז. **כמבואר** בערכין (לג:).

יז. **כן** מבואר פירוש הגמרא ברבינו חננאל (ד"ה ודמיון) ובסמ"ג (עשין סי' קנ-קנג), וכן הביא הטורי אבן (ד"ה ההוא) בשם רש"י. וביאר המקנה (קידושין לח: ד"ה שהדרור), שהיינו סבורים לומר, שרק בארץ היובל תלוי במה שכל ישראל נמצאים בארץ, אבל בחוץ לארץ אין סברא שיהיה היובל הנוהג בחוץ לארץ תלוי במה שכל ישראל יושבים בארץ, וכיון שריבתה התורה שהיובל נוהג אף בחוץ לארץ, אין לחלק בזה בין הזמן שישראל יושבים בארץ לזמן שאינם יושבים בארץ, ולכך הוצרכה התורה להשמיענו 'בארץ' שאין היובל נוהג בחוץ לארץ אלא בזמן שהוא נוהג בארץ. אבל הראב"ד (השגות על הרי"ף גיטין לו:) תמה, שלא יתכן שיהיה היובל נוהג בחוץ לארץ בזמן שאינו נוהג בארץ, ומשום כך פירש, ש'בזמן שאינו נוהג בארץ', היינו שלא קיימו בארץ את כל מצוות היובל שלא תקעו או לא שלחו את העבדים, וגילתה התורה שאז אינו נוהג אף בחוץ לארץ. ותמה הטורי אבן (שם), שאף על פירוש הראב"ד יש לתמוה, כיון שסוף סוף אין היובל נוהג בארץ, פשוט שאינו נוהג גם בחוץ לארץ. וכתב, שיש לקיים את פירוש הראב"ד, שהוצרכנו לדרשה זו, לאופן שבארץ תקעו בשופר והחזירו את השדות, אך לא שלחו את העבדים, ובחוץ לארץ שלחו את העבדים, שהיינו סבורים לומר שכיון שמצות שילוח עבדים נוהגת גם בחוץ לארץ, נחשב שנתקיימה מצוה זו, וחל היובל, לכך השמיעתנו התורה 'בארץ', שאם לא נתקיימה מצות שילוח עבדים בארץ, אין היובל נוהג.

יח. **כל** אילן בשלש השנים הראשונות לנטיעתו, כל הפירות שגדלים בו הרי הם ערלה ואסורים באכילה ובהנאה, והפירות הגדלים בשנה הרביעית, הרי הם קדושים כמעשר שני, ואינם נאכלים אלא בירושלים [אמנם ניתן לפדותם על מעות, ואז הם כפירות חולין שמותר לאוכלם בכל מקום, ומעלים את המעות לירושלים וקונים בהם אוכלים], שמה שנאמר בהם (ויקרא יט כד) 'יהיה כל פריו קדש', היינו שיהיו קדושים כמעשר שני שנאמר בו (ויקרא כז ל) 'קדש לה''. רש"י (ויקרא יט כד). ופירות השנה הרביעית נקראים בלשון המשנה והגמרא 'נטע רבעי'.

יט. **ראה** בגמרא להלן.

עין משפט
נר מצוה

נ **א** מיי׳ פ״י מהל׳ שמיטין הל׳ יג סמג עשין קנח: **נא ב** מיי׳ שם הל׳ ח:

אהח18/06/2018

תורה אור השלם

א) וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם: וְקִדַּשְׁתֶּם אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וְקָרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֶיהָ יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשׁוּבוּ: יוֹבֵל הִוא שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה תִּהְיֶה לָכֶם לֹא תִזְרָעוּ וְלֹא תִקְצְרוּ אֶת סְפִיחֶיהָ וְלֹא תִבְצְרוּ אֶת נְזִרֶיהָ:
[ויקרא כה, ט-יא]

ב) וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל:
[ויקרא יט, כג]

ג) וּבַשָּׁנָה הָרְבִיעִת יִהְיֶה כָּל פִּרְיוֹ קֹדֶשׁ הִלּוּלִים לַיי׳:
[ויקרא יט, כד]

ד) אֶרֶץ אֲשֶׁר יי׳ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי יי׳ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה:
[דברים יא, יב]

ה) הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: [שמות יב, ב]

רבינו חננאל

ת״ר יובל אע״פ שלא השמיטו הקרקעות ואע״פ שלא תקעו בשופר. יכול אע״פ שלא שלחו את העבדים ת״ל היא. כלו׳ וקראתם דרור ושלחתם את העבדים יובל היא ואם לאו אינה יובל דברי ר״י ר׳ יוסי אומר יובל אע״פ שלא שמטו ואע״פ שלא שלחו את העבדים יכול אע״פ שלא תקעו ת״ל היא אפילו לא קיימו בה אלא מצוה אחת יובל היא: א״ר יוסי וכי מאחר שהכתוב תולה אותה בתקיעת שופר. פי׳ דכתיב תעבירו שופר בכל ארצכם וקדשתם את שנת החמשים שנה כלומר כיון שתקעתם נתקדשה השנה. ומקרא אחר תולה אותה בשילוח עבדים שנאמר וקראתם דרור יובל היא מפני מה אני מרבה התקיעה בלבד לפי שאפשר לעולם בלי שילוח עבדים. כלומר אם אין בכל ישראל עבד עברי מה יעשו ואי אפשר לעולם בלא תקיעת שופר דהא משתכחן בכל עידן ולא עוד אלא שהתקיעה מסורה לב״ד. ושילוח עבדים והשמטת קרקע מסורין לכל אדם. הנה ר׳ יוסי פריש טעמיה. **אלא ר׳ יהודה מאי טעמיה.** קסבר מקרא א׳ נדרש לפניו. ולא לפני פניו. פי׳ כתיב יובל היא ולמעלה מזה כתיב וקראתם דרור דורשין יובל היא על וקראתם דרור. וזהו מקרא נדרש לפניו ואין דורשין יובל היא על והעברת שופר שהוא קודם וקראתם דרור. נמצא וקראתם דרור לפניו ונמצא והעברת לפני פניו: **לשון דרור חירות.** כמדייר בי דיירא ומוביל סחור׳ לכל מדינה: **א״ר יוחנן זו דברי ר׳ יהודה ור׳ יוסי** אבל חכ״א שלשתן מעכבין קסברי מקרא נדרש לפניו ולפני פניו תקיעת שופר ושילוח עבדים כדאמרן ולאחר השמטת קרקעות שנאמר יובל היא תהיה לכם ושבתם איש אל אחוזתו. **ואקשינן והכתיב יובל היא למעט** ופרקינן האי יובל לא אתא למעט אלא ללמד שתהא יובל נוהגת בחוצה לארץ האי בהדיא כתיב וקראתם דרור בארץ לכל יושביה. ודחינן ההוא דרור בארץ לכל יושביה יובל היא. ללמד בזמן שאתה קורא דרור בארץ אתה קורא דרור בחוצה לארץ: **ולנטיעה. פי׳ שני הערלה מתשרי מנינן** מנ״ל דכתיב שלש שנים יהיה לכם ערלים וכתיב ובשנה הרביעית ויליף שנה שנה מתשרי דכתיב **ת״ר אחד הנוטע** ואחד המבריך ואחד המרכיב ערב שביעית שלשים יום לפני ראש השנה עלתה לו שנה ומותר לקיימן בשביעית פחות משלשים יום לפני ראש השנה לא עלתה לו שנה ואסור לקיימן בשביעית

עלתה

מסורת הש״ס
עם הוספות

ס) [שבת לב: קידושין טו: ב״מ לה. זבחים כד: חולין קיח:], **ב)** קידושין לח:, **ג)** [לעיל ז. ח:], **ד)** [תוספ׳ פ״ו ותוספ׳ שביעית פרק ג], **ה)** קדושים פרשתא ג ה״ב, **ו)** י:, **ז)** [וע״ש תו׳ קידושין לו: ד״ה כל מלוה], **ח)** בדף י: ד״ה שלשים.

הגהות הב״ח

(ג) גמ׳ ת״ר יובל היא יובל אף ע״פ שלא שמטו כו׳ ר׳ יוסי מומר יובל היא יובל מע״פ: **(ד) שם** מפני מה אני מומר יובל מע״פ כל״ל ומיבת היא נמחק:

גליון הש״ם

גמ׳ וקסבר מקרא נדרש לפניו. עיין סוטה לג ע״ב תד״ה ור״י [סס ע״ש]:

הגהות וציונים

ח) בכת״י דליכא **עבד** בסוף **העולם** זו מסורה: **ג)** בכת״י נוסף **ולא לאחריו**, וכ״ה בתוס׳ כאן ובסוטה דף לג ע״א ד״ה ור׳ יהודה, וכ״ה נכון ועיין טורי אבן (דק״ס): **ג)** ענפים שכופפים ומשרישים בקרקע כשהם עדיין מחוברים לגפן: **ד)** לחבר ענף באילן: **ה)** בתוס׳ הרא״ש ור׳ יוסי **נמי** מודה **בהא**: **ו)** צ״ל **רחוק** (גנזי יוסף): **ז)** תיבת ״וספוקן״ מיותר (בארות המים) וליתא בתו״כ שם: **ח)** תיבת ״אע״פ״ ליתא בתוס׳ הרא״ש: **ט)** רש״א (גליון) בדפו״י איתא **הברכה**. והגיה מהרש״א כלפנינו, ועיין בהג״ר שמחה מדעסויא: **י)** ת״י (גליון): **כ)** רש״א מ״ז (גליון) ועיין רש״ש: **ל)** רש״א (גליון):

משנת ראשונים

כאלו התענה תשיעי ועשירי. כאילו נצטוה להתענות תשיעי ועשירי והתענה בהם, כי הראה שמחתו בהגיע זמן כפרתו, ותהיה לו לעדה על דאגתו לאשמתו, ויגונותיו לעונותיו. **[שערי תשובה לרבינו יונה שער ד]**

והשנית כי בשאר ימים טובים אנחנו קובעים סעודה לשמחת המצוה, כי יגדל וישגא מאד שכר השמחה על המצוות, כמו שנאמר ועתה עמך הנמצאו פה ראיתי בשמחה להתנדב לך, ונאמר תחת אשר לא עבדת את ה׳ אלקיך בשמחה ובטוב לבב, ומפני שהצום ביום הכפורים, נתחייבו לקבוע סעודה על שמחת המצוה בערב יום הכפורים. **[שערי תשובה לרבינו יונה שער ד]** מדכתיב בערב על כרחך לא מקפיד אעינוי דתשעה והכי משמע קרא כלומר התקן עצמך בתשיעי שתוכל להתענות בעשירי, ומדאפקיה קרא בלשון עינוי ילפינן דהיינו לומר לך דהרי הוא כאילו מתענה בתשיעי. **[בית יוסף אורח חיים סימן תרד]** הכי קאמר כל המרבה באכילה ושתיה בתשיעי מעלה עליו כאילו התענה ונראה דמשום הכי פירש רש״י בפרק קמא דראש השנה דהכי קאמר קרא ועניתם בתשעה אכילת תשעה אני קורא עינוי וכיון דאכילתו עינוי חשיבה כל דמפיש באכילה ושתיה טפי עדיף. **[בית יוסף אורח חיים סימן תרד]** **לפי שאפשר לעולם בלא שילוח עבדים.** וה״ה נמי בלא השמטת קרקעות. **[תוספות הרא״ש]** הקשה הרשב״א ז״ל תינח שלא שלחו שלא שמטו מאי איכא למימר דהא אי אפשר לר׳ יוחנן דאמר האחין שחלקו מחזירין זה לזה ביובל דאי אפשר דהוו כולי עלמא חד בר חד וי״ל דמשום הא נמי הוא דקאמר וזו מסורה לב״ד וחדא מנייהו נקט. **[חידושי הר״ן]** **אחד הנוטע אחד המבריך ואחד המרכיב.** מדקתני עלה אם לערלה ערלה אם לרבעי רבעי נראה דערלה נוהגת בהרכבה ובהברכה, וקמ״ל בהברכה דאע״פ שאינה נטיעה לכתחילה ממש כדכתיב גבי עורלה אפי׳ הכי כנטיעה חשבינן לה, והרכבה אשמעינן נמי דסד״א שאין נוטע אלא הנוטע בארץ אבל לא זה שנוטע באילן קמ״ל. **[הריטב״א]**

כאילו התענה תשיעי ועשירי. ת״ר [א] **יובל היא** (ו) **אע״פ שלא שמטו אע״פ שלא תקעו יכול אע״פ שלא שלחו** ת״ל היא דברי רבי יהודה רבי יוסי אומר יובל היא אע״פ שלא שמטו אע״פ שלא שלחו יכול אע״פ שלא תקעו ת״ל היא וכי מאחר שמקרא אחד מרבה ומקרא אחד ממעיט מפני מה אני אומר יובל (ג) **היא אע״פ שלא שלחו ואין יובל אא״כ תקעו לפי שאפשר לעולם בלא שילוח עבדים ואי אפשר לעולם בלא תקיעת שופר דבר אחר זו מסורה לב״ד וזו אינה מסורה לבית דין מאי דבר אחר וכי תימא אי אפשר דליכא חד בסוף העולם דלא משלח** [ז] **זו מסורה לב״ד וזו אינה מסורה לב״ד בשלמא לרבי יוסי כדקאמר טעמיה אלא לרבי יהודה מ״ט אמר קרא** [א] **וקראתם דרור בארץ** [ה] **וקסבר** [ו] **מקרא נדרש לפניו ולא לפני פניו** [ז] **דכולי עלמא דרור לשון חירות מאי משמע דתניא אין דרור אלא לשון חירות א״ר יהודה מה לשון דרור כמדייר בי דיירא ומוביל סחורה בכל מדינה אמר ר׳ חייא בר אבא א״ר יוחנן זו דברי ר׳ יהודה ור׳ יוסי אבל חכמים אומרים** [א] **שלשתן מעכבות בו קסברי מקרא נדרש לפניו ולפני פניו ולאחריו והכתיב יובל היא דאפילו בחוצה לארץ והכתיב בארץ ההוא** (ג) **בזמן שנוהג דרור בארץ נוהג בחוצה לארץ בזמן שאינו נוהג בארץ אינו נוהג בחוצה לארץ: ולנטיעה: מנלן דכתיב** (ב) **שלש שנים ערלים וכתיב** [ג] **ובשנה הרביעית ויליף שנה שנה מתשרי דכתיב** [ד] **מראשית השנה וליגמר שנה שנה מניסן דכתיב** [ה] **ראשון הוא לכם לחדשי השנה** [ג] **דנין שנה שאין עמה חדשים משנה שאין עמה חדשים ואין דנין שנה שאין עמה חדשים משנה שיש עמה חדשים: ת״ר** [ד] **אחד הנוטע אחד המבריך ואחד המרכיב ערב שביעית שלשים יום לפני ראש השנה עלתה לו שנה ומותר לקיימן בשביעית פחות משלשים יום לפני ראש השנה לא עלתה לו שנה ואסור לקיימן בשביעית**
ופירות

יובל היא. להיות אסור בזריעה וקלירה כדכתיב (ויקרא כה) **לא תזרעו ולא תקצרו ואע״פ שלא שמטו השמטת קרקע שדות המוזרות לבעלים ביובל:**

מקרא נדרש לפניו ולא לפני פניו. פירוש מיעוטא דהיא מוקמינן מקריאת דרור שהיא לפניו ולא מתקיעה דלפני פניו ולא מהשמטה דלאחריו דכתיב בתריה ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו והא דמוקמי׳ ליובל דיובל לפני פניו ולאחריו משום דבעלמא נמי דרים הכי אלא להכא מוקי מיעוטא בדמי מי נמי ליובל משמע שריבה הכתוב שכל ענין הוא יובל [וע״ע תו׳ זבחים כ״ד: ד״ה נמקרא]: **דאפילו בחוצה לארץ.** ר׳ יוסי מודה [ח] מדקאמר לעיל א״א לליכא חד בסוף העולם ושמא נפקא ליה מקרא אחריתא:

מבריך. כופף היחור בארץ ומכסהו בעפר וקושרו בגד [ט] **מעט מעיקר האילן: מרכיב. הוא המרכיב אילן באילן ומשמע למבריך ומרכיב חייב בערלה וקשיא דבפ״ק דערלה** (משנה ה) **משמע להרכבה פטור מן הערלה ותניא נמי בתורת כהנים** [י] **ונטעתם פרט למבריך ומרכיב מכאן אתה אומר ספוק גפנים וספוקן** [כ] **וספוק ספוקן מע״פ** [ל] **שהבריכן בארץ מותר ולשון ספוק בגפנים כלשון** [הרכנה] [מ] **באילן ומה שמבריך בשנה זו ומוליא זמורות ומזר והבריכן לשנה אחרת זהו ספוק ספוקן וי״ל דהתם כשלא נפסקה מאביה ובאילן זקן והכא כשנפסקה מאביה כדמוכח** [לקמיה] [נ] **דמוקין לו משעת נטיעתו** [ס] **(בפ״ק דערלה** [ב]) **וצריך לדקדק מי הוה שייך לשנויי הכי בפרק משום מלחמה** (סוטה דף מג:) **גבי חוזר מעורכי המלחמה משום מבריך ומשני כאן בהרכבת מיסור כאן בהרכבת היתר** [נ]: **ומותר לקיימן בשביעית. לא הוה צריך למיתני בשביעית כיון דתנא ריבא ערב שביעית ומתוך כך מדקדקין לאפילו לכתחילה שרי ליטע ומדע לקמן מוקמינן לה כר״מ ובפ׳ הנזקין** (גיטין נג:) **שמעינן לר״מ דאמר נטוע בשביעית דין בשוגג ודין במזיד יעקר והייגו טעמא דמפרש התם דמשמו על השביעית אבל מי לאו הכי מותר לקייס כדאמר התם מ״ב אם היה כאן שום מיסור לא היה מתיר לקייס ולקמן** [נ] **נמי קתני אין נוטעין פחות משלשים יום** [הא שלשים יום נוטעין לכתחלה] [ס] **וההיא דלעדבי האומר שלשים לריך שלשים ושלשים מוקי לה ר״ת לענין ערלה ולא לענין שביעית כמו שאפרש** [מ] **ומדקאמר מותר לקיימו הוה משמע לכתחלה מסור ליטע דאי לכתחלה שרי מה לריך מותר לקיימו ושמא מיידי דצעי למיתני סיפא מסור לקיימו תנא ריבא מותר לקיימו ותימה דבפ״ב דשביעית** (משנה ח) **תנן ומייתי לה בפ״ק דמו״ק** (דף ג:) **שחורשין בשדה הלבן עד פסח ובשדה החילן עד עלרת וכיון דלפילו ליטע בתחילה שרי שלשים יום לפני ר״ה ממאי מסור לחרוש לשתרי נמי לחרוש עד לפני ר״ה שלשים יום ולוי״ת דלא החמירו בנטיעה כמו בחריסה משום דמין תוספת שביעית דמורייתא נלטה בחריסה דכתיב בה קרא כדדרשינן לעיל** (ע״ח) **מבחרים ובקליר תשבות ועוד יש ליתן טעם משום דכל חורש ערב שביעית הוי להועיל בשביעית אבל אין לאסור ערב שביעית ליטע מחמת שהאילן גדל בשביעית דכל האילנות נמי מיגדל גדלי בשביעית וא״כ לא יטע לעולם ובירושלמי מפרש טעמא אחרינא דרים מסכת שביעית דגרסינן התם ולמה עד עלרת עד כאן הוא יפה לפרי מכאן ואילך מנגל פירותיו והא תניא אחד אילן סרק ואחד אילן מאכל עד כאן מעשה הקורות מכאן ואילך מתיש כאן ולפי טעם זה ניחא דכיון דאין מועיל לאילן מכאן ואילך מיחזי כמתקן שדהו לעורך שביעית:**
ופירות

הגמרא מבארת את המקור לכך שאחד בתשרי הוא ראש השנה לנטיעה:

שואלת הגמרא, **מְנָלָן** - מהיכן למדנו שאחד בתשרי הוא ראש השנה לענין ערלה ונטע רבעי. משיבה הגמרא, **דִּכְתִיב** - שנאמר לגבי ערלה (ויקרא יט כג), 'וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ **שָׁלֹשׁ שָׁנִים** יִהְיֶה לָכֶם **עֲרֵלִים** לֹא יֵאָכֵל', **וּכְתִיב** - ונאמר בפסוק שאחרי כן, 'וּבַשָּׁנָה **הָרְבִיעִית** יִהְיֶה כָּל פִּרְיוֹ קֹדֶשׁ', הרי שהוזכר לשון שנה גם לגבי ערלה וגם לגבי נטע רבעי, **וְלֵיתֵי שָׁנָה מִתְּשָׁרֵי** - ולמדו בגזירה שוה 'שנה' שנאמרה בפסוקים אלו, מ'שנה' שנאמרה לגבי דבר שמתחיל בחודש תשרי, **דִּכְתִיב** - שנאמר (דברים יח יג) 'מֵרֹאשִׁית **הַשָּׁנָה**', והיינו תשרי[כ], שכשם ששם מתחילה השנה מתשרי, כך בערלה ונטע רבעי מתחילה השנה בתשרי. מקשה הגמרא, **וְלֵיגְמַר שָׁנָה מִנִּיסָן** - ומדוע לא נלמד גזירה שוה מ'שנה' שנאמרה לגבי דבר שמתחיל בחודש ניסן, **דִּכְתִיב** - שנאמר לגבי חודש ניסן (שמות יב ב) 'ר**אשון הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה**'[כא], ומנין לנו לדרוש את הגזירה שוה מתשרי. מתרצת הגמרא, **דַּיְנִין** - יש לנו ללמוד גזירה שוה לדבר שנאמרה בו 'שָׁנָה' **שֶׁאֵין** - שלא הוזכרו **עִמָּהּ חֲדָשִׁים**, **מִ**'שָׁנָה' **שֶׁאֵין עִמָּהּ חֲדָשִׁים**, **וְאֵין דַּיְנִין** - ואין ללמוד גזירה שוה לדבר שנאמרה בו 'שָׁנָה' **שֶׁאֵין** - שלא הוזכרו **עִמָּהּ חֲדָשִׁים**, **מִ**'שָׁנָה' **שֶׁיֵּשׁ** - שהוזכרו **עִמָּהּ חֲדָשִׁים**, ובערלה ונטע רבעי, וכן בשנה שנאמרה לגבי חודש תשרי, לא הוזכרו חדשים סמוך לשנה, ואילו בשנה שנאמרה לגבי חודש ניסן, הוזכרו חדשים סמוך לשנה, שנאמר 'לחדשי השנה', ומשום כך יש ללמוד גזירה שוה זו מתשרי ולא מניסן[כב].

★

הגמרא מביאה ברייתא שמבוארים בה כמה פרטי דינים בהלכה זו שאחד בתשרי הוא ראש השנה לערלה ונטע רבעי:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **אֶחָד הַנּוֹטֵעַ** אילן חדש בקרקע[כג], **וְאֶחָד הַמַּבְרִיךְ** [-מכופף ענף של אילן ותוחבו לאדמה עד שמשריש, ואחר כך קוצץ את חיבורו לאילן, והוא נעשה אילן לעצמו[כד]] **וְאֶחָד הַמַּרְכִּיב** ענף של אילן בתוך אילן אחר[כה], אם עשה כן **עֶרֶב שְׁבִיעִית** - בשנה שקודם שנת השמיטה, לפחות **שְׁלֹשִׁים יוֹם לִפְנֵי רֹאשׁ הַשָּׁנָה** של שנת השמיטה, אזי כשהגיע ראש השנה, **עָלְתָה לוֹ שָׁנָה** - נחשב שנשלמה לו שנה אחת, ובראש השנה מתחילה השנה השניה למנין שני הערלה[כו], **וּמוּתָּר לְקַיְּמָן** אף כשנטע והבריך והרכיב **בְּעֶרֶב שְׁבִיעִית**[כז], ואין דינם כאילנות שניטעו בשמיטה שצריך לעקרם[כח]. אבל אם נטע והבריך והרכיב בכל השנים שאינן ערב שביעית[כט], **פָּחוֹת מִשְּׁלֹשִׁים יוֹם לִפְנֵי רֹאשׁ הַשָּׁנָה, לֹא עָלְתָה לוֹ שָׁנָה** בראש השנה, ורק בתשרי של שנה שאחריה תגמר השנה הראשונה למנין שני הערלה[ל]. **וְאִם** היה זה בערב שביעית, **אָסוּר לְקַיְּמָן בַּשְּׁבִיעִית** וצריך לעקרם כדין אילן שניטע בשביעית, שאף בפחות משלושים יום קודם שנת השמיטה אסור לטעת משום התוספת שצריך להוסיף על השביעית מחול על הקודש[לא].

כ. **כפי** שהוכיחה הגמרא לעיל (ח:).

כא. **ופסוק** זה מדבר בחודש ניסן, כמו שהוכיחה הגמרא לעיל (ו.).

כב. **שכל** גזירה שוה שניתן לדרוש אותה משני פסוקים, יש לדרוש אותה מהפסוק שהוא דומה יותר לפסוק שאנו רוצים לדרשו. ריטב"א (לעיל ז. ד"ה דנין).

כג. **היינו** שהוא נוטע בקרקע גרעין או ייחור מאילן, והוא הדין לעוקר אילן ממקומו ונוטעו במקום אחר. רמב"ם (מעשר שני פ"י ה"ח).

כד. **שהיו** כופפים את ענפי האילן עד שמגיעים לארץ, ומכסים את אמצע הענף בקרקע, עד שהענף משריש במקום שהטמינו, ואז קוצצים את חיבור הענף לעץ הראשון, ונעשו כשתי אילנות. רשב"ם (ב"ב פג. ד"ה המנריך). ולשון הברכה כתב רש"י (ב"ב יט: ד"ה מנריך) שהוא מלשון 'ויברך הגמלים' (בראשית כד יא), שמכופפם כדי לשבת.

כה. **שעושה** נקב באילן, ונוגע בקצה הרך מאילן אחר, ותוחב לתוך נקב זה, וצומח הענף הרך באילן שהוכנס לתוכו. רש"י בסוטה (מג: ד"ה מרכיב).

כו. **דין** זה אינו דווקא בנוטע ערב שביעית, אלא הוא הדין בכל שנה, ומה שהזכירה הברייתא שנטע בערב שביעית, הוא משום הנידון השני בברייתא, אם מותר לקיים את הנטיעה. ולהלן (י ע"ב ועי"ב) תבאר הגמרא מדוע רק בשלושים יום קודם ראש השנה עלתה לו שנה בראש השנה.

מבואר בברייתא, שבהברכה והרכבה יש דין ערלה. והקשו התוספות (ד"ה מרכיב) שבתורת כהנים (קדושים פרשה ג ה"ב) דרשו שהרכבה והברכה אינן חייבות בערלה. ותירצו, שהברייתא בתורת כהנים מדברת כשהרכיב באילן ענף מאילן שעומד סמוך לאילן זה, ולא קצץ את הענף מהאילן שגדל בו, וכן בהברכה שלא קצץ את הענף שהבריך מהאילן הגדול, אבל הברייתא כאן מדברת כשקצץ את האילן שהבריך או הרכיב. וראה ביאורים תירוצים נוספים בזה מהראשונים.

כז. **ביארו** התוספות (ד"ה ומותר) שלא היתה צריכה הברייתא להזכיר שמותר לקיימן היינו בשביעית, שהרי כבר בתחילת הברייתא מוזכר שנטע בערב שביעית, והיה די שתאמר הברייתא שמותר לקיימן, ומה שחזרה הברייתא והזכירה בשביעית, הוא כדי ללמד שאף לכתחילה מותר לטעת עד שלושים יום קודם ראש השנה [שלשון הרישא אחד הנוטע וכו', הוא לשון בדיעבד, ומשמע שאם נטע מותר לקיימן אבל לכתחילה אין לטעת שלושים יום קודם ראש השנה, ולכן חזרה הברייתא ואמרה 'בשביעית', כדי לנתק דין זה מהאמור ברישא, ולהעמידו בפני עצמו, שאף לכתחילה מותר לטעת. מהרש"א (גמ' סח)]. אך תמהו התוספות, שאם מותר לטעת עד שלושים יום קודם ראש השנה, מדוע בחרישה אסרו (שביעית פ"ו מ"ח) בשדה תבואה מפסח, ובשדה אילן מעצרת. וכתבו שלשה טעמים לחלק בין חרישה לנטיעה. א. רבינו תם חילק, שמדאורייתא אין איסור בתוספת שביעית אלא בחרישה וקצירה, אבל נטיעה אינה אסורה מדאורייתא בתוספת שביעית [שהרי דין תוספת שביעית למדו (לעיל ע"ב) ממה שנאמר 'בחריש וגו' תשבת', ויש ללמוד מכך שרק מלאכות שדומות למלאכת חורש, שהן מועילות לפירות הגדלים בשמיטה אסרה התורה, אבל נטיעה אינה מועילה לפירות שמיטה, שהרי הפירות שיגדלו בשמיטה יהיו אסורים באכילה משום ערלה. ריטב"א (ד"ה והקשה). אמנם התוספות הרא"ש (ד"ה ומותר) כתב, שמסתמא יש לרבות מהפסוק שכל דיני שביעית נוהגים גם בתוספת שביעית, ואין לחלק בין חרישה לשאר מלאכות] ומשום כך בחרישה החמירו יותר מנטיעה. ב. שחרישה אסרו משום שחרישה זו מועילה לפירות הגדלים בשנת השמיטה, אבל נטיעה אין לאסור משום שהאילן שהוא נוטע עכשיו יגדל בשמיטה, שהרי כל האילנות ואף האילנות שנטעו זמן רב קודם לשמיטה, גדלים בשמיטה, ואם נרצה לאסור שלא יגרמו שיגדלו האילנות בשמיטה, היה לנו לאסור נטיעה לעולם. ג. בירושלמי מבואר, שמה שאסור חרישה מעצרת, הוא משום שחרישה אחר עצרת מזיקה לפירות שנמצאים עתה על האילן, ואם כן מוכח שהוא חורש לצורך הפירות שיצמחו על האילן בשנת השמיטה, אבל בנטיעה לא שייך טעם זה, שהרי אינו נוטע בשביל פירות השביעית.

כח. **כמבואר** בתרומות (פ"ג מ"ג) שהנוטע בשביעית צריך לעקור את נטיעתו. ומבואר בגיטין (נג:) שטעם הדבר הוא משום שקנסו חכמים שלא להנות מעשיית איסור.

כט. **הדין** שתאמר הברייתא שאם הוא פחות משלושים יום קודם ראש השנה לא עלתה לו שנה, אינו אלא לגבי שאר השנים שאינן ערב שביעית, אבל בערב שביעית, אין נפקא מינה בדין זה, כיון שצריך לעקור את הנטיעה, וכפי שמסיימת הברייתא.

ל. **רש"י** (ד"ה פחות) וכן מבואר ברמב"ם (מעשר שני פ"ט ה"ח). ולפירושם, אם נטע פחות משלושים יום קודם ראש השנה, אף אחר שנשלמה שנה שלימה מיום שנטע, עדיין לא עלתה לו שנה, עד שיגיע ראש השנה, ונמצא, שמה שאמרו שאחד בתשרי הוא ראש השנה לנטיעה, יש בו גם חומרא. וראה בטורי אבן (ד"ה פחות) שהאריך להביא כמה ראיות לדבריהם.

לא. **רש"י** (ד"ה פחות). שצריך להוסיף על השמיטה לפניה כמבואר לעיל (ע"ב). ומבואר במועד קטן (ג:) שלמדו מהלכה למשה מסיני שזמן תוספת שביעית מדאורייתא הוא שלושים יום.

בגמרא להלן (י ע"ב ועי"ב) יבואר, שישנם שני דרכים לבאר מדוע רק הנוטע שלושים יום קודם ראש השנה עלתה לו שנה, שבתחילה סברה הגמרא שהוא משום שרק שלושים יום יכולים להיחשב שנה, אבל פחות משלושים יום אינם יכולים להיחשב שנה, ולבסוף מסיקה הגמרא שהטעם הוא משום ששלושים יום הוא הזמן שבו הנטיעה נשרשת, ואין מתחילים למנות אלא משעה שנשתרשה. ולפירוש זה, אף בשמיטה הטעם שהנוטע פחות משלושים יום קודם ראש השנה אסור לקיימה, הוא משום שהיא משתרשת בשמיטה, ומה שרש"י מפרש כאן שהוא משום שנטע בתוספת שביעית, אין זה אלא למה שסברה הגמרא בתחילה שהטעם בערלה הוא משום שפחות משלושים יום אינו נחשב שנה, שטעם זה שייך רק בערלה ולא בשמיטה. ריטב"א (ד"ה פחות). והביא הריטב"א (ד"ה והקשה) שרבינו תם על פי דרכו (רמה הערה לעיל) שנטיעה אינה אסורה בתוספת שביעית מדאורייתא, הקשה, שכיון שאין מלאכות אלו אסורות מדאורייתא, אין לקנוס שיהיו צריכים לעקור את הנטיעות. וכתב הריטב"א, שרבינו תם עצמו פירש, שאף למה שסברה הגמרא בתחילה שמה שצריך שלושים יום לגבי ערלה הוא משום שפחות משלושים יום אינו נחשב שנה, הטעם שהנוטע פחות משלושים יום קודם שמיטה אסור לקיים, הוא משום שהוא משריש בשמיטה. ותמה עליו הריטב"א שבגמרא נראה שבתחילה סברה הגמרא שאין צריך שלושים יום להשרשה. והריטב"א ביאר, שלסברת הגמרא עתה, הטעם שהנוטע בערב שביעית פחות משלושים יום קודם ראש השנה אסור לקיים, הוא משום שנטיעה זו כיון שאין עולה לה שנה בראש השנה, השנה הראשונה שלה היא שנת השמיטה, וכיון שלאחר זמן כשימנו את שנותיה משנת השמיטה ירננו לומר שניטעה בשמיטה ממש, לכן החמירו שיהיה דינה כנטיעה שניטעה בשמיטה, ויהיה אסור לקיימה. וראה בהערה להלן (י:) שרבינו תם הקשה קושיות נוספות על פירוש רש"י.

הברייתא חוזרת לדון בדין אילן שניטע שלושים יום לפני ראש השנה:

וּפֵירוֹת נִטְּעָהא זוֹ שניטעה לפחות שלושים יום קודם ראש השנה, אף שבראש השנה עלתה לה שנה, מכל מקום **אֲסוּרִין עַד חֲמִשָּׁה עָשָׂר בִּשְׁבָט** - כל הפירות שחנטו באילן זה קודם חמשה עשר בשבט אסורים הם כדין הפירות של השנה שקדמה להם, **אִם לָעֲרָלָה** - אם הנידון הוא לגבי ערלה, דהיינו, פירות שחנטוב באילן זה קודם חמשה עשר בשבט בשנה הרביעית, שפירות השנה שקדמה לשנה זו אסורים משום ערלה, אף פירות אלו **עֲרָלָה** הם, **וְאִם לִרְבָעִי** - ואם הנידון הוא לגבי רבעי, דהיינו, פירות שחנטו באילן זה קודם חמשה עשר בשבט בשנה החמישית, שפירות השנה שקדמה לשנה זו אסורים באכילה מחוץ לירושלים משום רבעי, אף פירות אלו **רְבָעִי** הם, שאף שאחד בתשרי הוא ראש השנה לנטיעה, ראש השנה לאילן הוא בחמשה עשר בשבטג, ואחר שנשלמו שני הערלה אין אילן זה נקרא נטיעה אלא אילן, ואין מתחדשת בו שנה לצאת משני הערלה ומשנה הרביעית, אלא בחמשה עשר בשבט. ובאמת ראש השנה המתיר אילן מידי ערלה, הוא בחמשה עשר בשבט, ומה שאמרו בתחילת הברייתא שבאחד בתשרי עלתה לו שנה, הוא להחמיר, שאין ניתרים בחמשה עשר בשבט, אלא אילנות שניטעו שלושים יום לפני אחד בתשריד. ודין זה אינו אלא באילן שניטע לפחות שלושים יום קודם ראש השנה, אבל אילן שניטע פחות משלושים יום קודם ראש השנה, ששנות הערלה שלו נשלמים רק בראש השנה שלאחר שנשלמו שלש שנים לנטיעתו, אזי בראש השנה שבו נשלמו שנות הערלה שלו יוצא הוא מידי ערלה, ואין צריך להמתין בו עד חמשה עשר בשבט. ומכל מקום אילן הניטע שלושים יום קודם ראש השנה עדיף על אילן שניטע פחות משלושים יום קודם ראש השנה, שהניטע פחות משלושים יום קודם ראש השנה, יצא מידי ערלה רק בראש השנה של אחר שלש שנים, והניטע שלושים יום קודם ראש השנה, יצא מיד ערלה בחמשה עשר בשבט שקודם לכן[ה].

הגמרא מבררת את המקור לדין האמור בסוף הברייתא שאין אילן יוצא מדין ערלה עד חמשה עשר בשבט:

שואלת הגמרא, **מְנָא הָנֵי מִילֵּי** - מהיכן למדנו דברים אלו, ששנות ערלה ורבעי מסתיימות בט"ו בשבטו. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא אָמַר** [-בשם] **רַבִּי יוֹחָנָן, וְכֵן תָּנָה מִשְׁמֵיהּ דְּרַבִּי יַנַּאי** - ויש שמטים ומכריעים לומר דבר זה בשם רבי ינאי, **אָמַר קְרָא** - שנאמר בפסוק (ויקרא יט כג-כה) 'שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל. **וּבַשָּׁנָה הָרְבִיעִית** יִהְיֶה כָּל פִּרְיוֹ קֹדֶשׁ הִלּוּלִים לַה'. **וּבַשָּׁנָה הַחֲמִישִׁת** תֹּאכְלוּ אֶת פִּרְיוֹ', שכתבה התורה וי"ו החיבור גם לגבי השנה הרביעית וגם לגבי השנה החמישית, ובא לומר שלגבי איזה דבר צריך לדרוש את הפסוק הנכתב אחר הוי"ו כהמשך לנאמר קודם לכן, והרי זה כאילו נאמר שלש שנים לא יאכל, ובשנה הרביעית גם כן יהיה הדין כן, וכן יהיה כל פריו קודש, ובשנה החמישית גם כן יהיה הדין כן', ולמדנו מכך, **שִׁפְעָמִים שֶׁבָּרְבִיעִית** - שהנטיעה עומדת בשנתה הרביעית, **וַעֲדַיִין אֲסוּרָה** - ועדיין הפירות הגדלים בה אסורים לעולם[ח] **מִשּׁוּם עֲרֵלָה**, והיינו כשניטעה שלושים יום קודם ראש השנה, וחנטו פירותיה בשנה הרביעית קודם חמשה עשר בשבט, **וּפְעָמִים שֶׁבַּחֲמִישִׁית** - שהנטיעה עומדת בשנתה החמישית, **וַעֲדַיִין אֲסוּרָה מִשּׁוּם רְבָעִי**, והיינו כשניטעה שלושים יום קודם ראש השנה, וחנטו פירותיה בשנה החמישית קודם חמישה עשר בשבטט. שכיון שלמדנו שראש השנה לאילן אינו באחד בתשרי, אלא יש זמן בשנה שאם חנטו הפירות לפני אותו זמן דינם כפירות שחנטו

א. **בתחילה** עסקה הברייתא בשלשה דברים, נטיעה הברכה והרכבה, ואילו כאן הזכירה הברייתא רק נטיעה. וציין הרש"ש (ד"ה ופירות) למה שפירש בפאה (פ"ג מ"ז), שבהרבה מקומות פתח התנא בכמה דברים, וכשהוא מזכיר שוב הלכה השייכת לדברים אלו, אינו מזכיר אלא אחד מהם, והרי זה כמו שנאמר הנוטע וכו', ואין לחלק בזה בין נטיעה להברכה והרכבה. וראה בטורי אבן (ד"ה ופירות) שהאריך לדון אם דין זה הוא אף בהברכה והרכבה.

ב. **חנטה** היא השלב בגדילת הפרי שבו נופל הפרח שקדם לפרי. רש"י (נמדבר יז כג).

ג. **כדעת** בית הלל במשנה (לעיל ג.) אבל לדעת בית שמאי (שם) ראש השנה לאילן הוא באחד בשבט.

ד. **אבל** אם לא היה ראש השנה לנטיעה באחד בתשרי, והיה הכל תלוי בחמשה עשר בשבט, אף אילן שניטע שלושים יום קודם חמשה עשר בשבט, היו נשלמים שנות הערלה שלו אחר שיעבור עליו שלש פעמים חמשה עשר בשבט. תוספות (ד"ה ופירות) ורשב"א (ד"ה ופירות - הגמי).

ה. **כן** כתב הרא"ש (הלכות ערלה סי' ט) שמשמע מדברי רש"י (ד"ה ופירות), וכן דעת הרמב"ם והראב"ד (מעשר שני פ"ט ה"ח). וכתבו הראשונים [רשב"א (ד"ה ופירות - הגמ"ן) ריטב"א (ד"ה ופירות) רא"ש (שם)] שכן משמע מלשון הברייתא 'ונטיעה זו', שלא כל הנטיעות יוצאות מידי ערלה בחמשה עשר בשבט, אלא רק הנטיעה האמורה בברייתא דינה כן [וראה בהערה להלן ראיה נוספת שהביאו לשיטה זו מהמשך הגמרא]. וכתב הריטב"א (שם), שמסתבר שלשיטה זו אין חילוק בין נטיעה שניטעה שלושים יום קודם ראש השנה, לבין נטיעה שניטעה אפילו בתחילת השנה, וכולן אינן ניתרות אלא בחמשה עשר בשבט, ורק נטיעה שניטעה פחות משלושים יום קודם ראש השנה ניתרת בראש השנה [אמנם ראה בילקוט ביאורים שיש ראשונים שכתבו שנטיעה שניטעה בין ראש השנה לחמשה עשר בשבט דינה שונה, ויש כמה דעות בראשונים מה דינה של נטיעה זו].

וטעם החילוק לענין זה בין נטיעה של שלושים יום קודם ראש השנה לנטיעה של פחות משלושים יום קודם ראש השנה, ביארו הר"ן (ד"ה ופירות) והרא"ש (שם), שרק בנטיעה של שלושים יום קודם ראש השנה שהקילו בה שתעלה לה שנה אף קודם שעברה שנה מיום נטיעתה, החמירו בה שתצא מידי ערלה רק בחמשה עשר בשבט, אבל נטיעה של פחות משלושים יום קודם ראש השנה, שהחמירו בה שאין נשלמים שני הערלה שלה עד שיעברו עליה שלש שנים שלימות, הקילו בה שתצא מידי ערלה בראש השנה. אך תמה הריטב"א (שם), שדבר זה אינו תלוי בחומרא וקולא, אלא הגמרא בסמוך דורשת דין זה מפסוקים, ומנין לנו לחלק בין שלושים יום קודם ראש השנה לפחות משלושים יום.

והבעל המאור (ד"ה מה"מ) חולק בזה על רש"י והרמב"ם, ומפרש שכל האילנות יוצאים מידי ערלה רק בחמשה עשר בשבט, וגם אילן שניטע פחות משלושים יום קודם ראש השנה, אינו יוצא מידי ערלה עד חמשה עשר בשבט אחר שעברו עליו שלש שנים שלימות. ולשיטתו נמצא, שהנוטע שלושים יום קודם ראש השנה הרויח במה שהקדים ולא נטע בתוך השלושים יום שקודם ראש השנה, שנה שלימה. ומה שאמרה הברייתא 'נטיעה זו', אין פירושו שדין זה אינו בכל הנטיעות, אלא פירושו הוא, שנטיעה זו שגורמת לה לאיסור ערלה, גורמת שיהיה בה איסור עד חמשה עשר בשבט. וביארו הרשב"א והריטב"א, שלשיטת הבעל המאור, הטעם שאסורים הפירות עד חמשה עשר בשבט, הוא מהטעם שביארה הגמרא לקמן (יז.) מדוע חמשה עשר בשבט הוא ראש השנה לאילן, לפי שבחמשה עשר בשבט יצאו רוב גשמי שנה, וכל הנחנט קודם זמן זה, נחנט מכח הגשמים של השנה שקודם תשרי, ומשום כך גם בערלה ורבעי, כיון שנחנט מכח הגשמים של שנות הערלה או הרבעי, דינו כדין השנה שמחמת גשמיה הוא נחנט [וזהו כפי שפירשו התוספות (שם ד"ה נמחד) את דברי הגמרא, אמנם ראה במעדני יום טוב על הרא"ש (שם), שביאר שרש"י מפרש שם את דברי הגמרא באופן אחר, ומשום כך אינו מפרש כשיטת הבעל המאור].

		שנת הנטיעה	שנה שניה	שנה שלישית	שנה רביעית	שנה חמישית	שנה שישית
רש"י	נטע שלושים יום לפני ראש השנה	ערלה שנה ראשונה	ערלה שנה שניה	ערלה שנה שלישית	עד ט"ו בשבט ערלה, אחרי ט"ו בשבט רבעי	עד ט"ו בשבט רבעי, אחרי ט"ו בשבט מותר	מותר
	נטע פחות משלושים יום לפני ראש השנה	ערלה	ערלה שנה ראשונה	ערלה שנה שניה	ערלה שנה שלישית	רבעי	מותר
בעל המאור	נטע שלושים יום לפני ראש השנה	ערלה שנה ראשונה	ערלה שנה שניה	ערלה שנה שלישית	עד ט"ו בשבט ערלה אחרי ט"ו בשבט רבעי	עד ט"ו בשבט רבעי אחרי ט"ו בשבט מותר	מותר
	נטע פחות משלושים יום לפני ראש השנה	ערלה	ערלה שנה ראשונה	ערלה שנה שניה	ערלה שנה שלישית	עד ט"ו בשבט ערלה אחרי ט"ו בשבט רבעי	עד ט"ו בשבט רבעי אחרי ט"ו בשבט מותר

ו. **ברש"י** (ד"ה ופירות) מבואר, שהטעם בזה הוא משום שאחר שנשלמו שני הערלה אין זו נטיעה אלא אילן, וראש השנה לאילן הוא בחמשה עשר בשבט, ולכאורה לפי דבריו לא היתה צריכה הגמרא לשאול מהיכן למדנו זאת, אמנם ראה בתוספות לקמן (יז. ד"ה נמחד) שביארו שכל הדין שראש השנה לאילן אינו בראש השנה אלא בזמן אחר, הוא משום הדרשה שתביא הגמרא כאן, ואם כן נמצא שדברי רש"י אינם אלא לפי הדרשה שתביא הגמרא, ומובן מדוע שואלת הגמרא 'מנא הני מילי'. וראה בזה בילקוט ביאורים.

ז. **ראה** בפני יהושע (ד"ה נמחד) שביאר מדוע צריך לשתי דרשות אחת לגבי ערלה ואחת לגבי רבעי.

ח. **רש"י** (ד"ה ועדיין) גרס, 'ועדיין אסורין', שדברי הגמרא מתייחסים לפירות, שיש פעמים שפירות השנה הרביעית אסורים משום ערלה.

ט. **כתבו** הראשונים [רשב"א (ד"ה ופירות - הגמ"ן) ריטב"א (ד"ה ופירות) רא"ש (שם)], שמלשון הגמרא 'פעמים שברביעית וכו' ופעמים שבחמישית' נראה כפירוש רש"י (לעיל הערה ד) שרק אילן שניטע שלושים יום קודם ראש השנה אינו יוצא מידי ערלה עד חמשה עשר בשבט. דהיינו שפירוש הגמרא הוא, שהדין שפירות שחונטים קודם חמשה עשר בשבט ערלה הם, אין זה בכל האילנות, אלא פעמים שכן הוא הדין, והיינו באילנות שניטעו שלושים יום קודם ראש השנה. אבל הבעל המאור (שם) פירש, שמה

ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה י.

ופירות נטיעה זו אסורין עד ט"ו בשבט. דהיי לנטיעה ר"ה תשרי לענין ערלה לחיל מיהת ט"ו בשבט[ד] כדדרים רבי ינאי מדכתיב ובשנה הרביעית ובשנה החמישית והת דקבעי שבט ר"ה הוחיל ויצאו רוב גשמי שנה כלחמרינן לקמן (דף יד.) מ"מ נפקא מינה דמאי דתשרי ר"ה לענין נוטע ל' יום לפני ר"ה דעלתה לו שנה ולא חזלינן בתר ט"ו בשבט למנות ל' יום לפני ט"ו בשבט ויש הלכות גדולות שכתוב בהם ופירות שנה רביעית בתר דפריק להו אסורין עד דנפקא[ה] ועיילא חמישית ושבוש הוא דבהני[ו] לא חיירי בשמעתין כלל לחותן שחנטו ברביעית קודם ט"ו בשבט אסורין לעולם והחנוטין ברביעית אחר ט"ו בשבט אבו לאחר פדייה לחלחר ובהג"ה[ז] של אפפימיא כתוב ופירי דפרדם בשנת אחרנא אסירי עד לפריק להו:

הא אמרי[ח] יום אחד בשנה חשוב שנה. השתא לא ידע הא דמסקינן לבסוף לל' לקליטה:

בן כ"ד חדש ויום אחד. סתם אוצר החכמה פר בן שלש כדקתני סיפא והתי יום אחד משום דיום אחד בשנה חשוב שנה ולר"ח ל' יום[ט] יום ל' אין דינו לא כבן בקר ולא כפר מידי דהוה אפלוגם בסוף פ"ק דחולין (ד' כג. ושם) דאיצטריך לו לרבוי ושמא השם שאני מדקתני בפ"ק דפרה (משנה ג) דבן י"ג חדש הינו כשר לא לחיל ולא לכבש ולא קתני הכי גבי פר ולא לכל מילי דמרינן דיום אחד בשנה חשוב שנה דיש דבריס דאפילו מעת לעת דעינן כדתנן בפ' יולא דופן (נדה ד' מה.) בן ט' שנים ויום אחד בן י"ג שנה ויום אחד בת י"ב שנה ויום אחד דאותו יום אחד כדי להשלים מעת לעת דבבת[מ] ג' שנים ויום אחד פליגי תנאי בגמ' (שם ד' מד:) דלר"מ אפי' בבת שאי שנים ויום אחד מתקדשת בביאה דכבת ג' שלימות דמיא דיום אחד בשנה חשוב שנה ומכמיס בעו בת ג' ויום אחד דמעת לעת בעינן: **עגל** פתם בן שנה בן בקר בן שתים פר בן ג'. ט"ל בן בקר בן שתים דקאמרינן היינו עגל בן בקר ולא פר בן בקר כדאמרינן בהורייות[כ] גבי פר כהן משיח דאי פר יכול אפילו זקן ת"ל בן מי בן יכול קטן ת"ל פר הא כילד בן ג' כדברי חכמים ר"מ אומר אף בן מרובע בן חמש כשרים ואימה דתנן בפ"ק דפרה (משנה ג) ר' יוסי הגלילי אומר פריס בני שתים שנאמר ופר בני בן בקר תקח לחטאת ואכ"ח אף בני ג' ר"מ אומר אף בני מרובה וחמשה כשרים אלמא מכשיר ר"מ בפר אפילו בני שתי שנים דהא מוסיף אדבי יוסי הגלילי והכא משמע מדעגל בן בקר לר"מ בן שנים פר בן בקר בן ג' אבל פחות מבן ג' לא ול"ל דאף דקאמר ר"מ בן שנים פר בן בקר בן ג' (שם) אדרבה קאי ולא אדר' יוסי הגלילי ובתורת כהנים מתני דר' יוסי הגלילי בתר מילתא דרבה דרבה דרבה:

ולאו ק"ו הוא ומה נדה. מריש פירקין ל"ק מידי כדפריסית התם (ד' ג: ד"ה תנא): **שנים** שיום אחד עולה להם בתחילתן אינו דין שיום אחד עולה להם בסופן. התי תחילתן היינו תחילת שנה וסוף חשבון והתי סופן היינו סוף שנה ותחילת חשבון ות"ת זבה תוכיח שהיא מיפכא מנדה שאין סוף היום עולה לה בתחילתה שזהו מנהג כותיס כדאיתא בריש פרק בנות כותים (נדה ד' נג. ושם) דיום שפוסקת בו סופרתו למנין ז' דתע"ג דפריך עלה אתן נמי נספריה לא קיימא לן הכי מדפריך בפרק בתרא דנדה (ד' סט.) ורב ככותאי אמרה לשמעתיה ופ"ה תחילת היום עולה בסופה לר' יוסי בפרק כילד לולין (פסחים ד' פא.) דלמרינן[נ] מקלת היום ככולו דלא מצי למשכח טומאת התהום דזבה משום דאין סותרת למפרע ואינה מטמאה אלא מכאן ולהבא וזבה גדולה נמי לא משכחת אלא בשופעת או ברואה שני בין השמשות ול"ל דהאי ק"ו דהכא לרבנן ולא לרבי יוסי מיהו אפילו לרבנן קשיא דנהי נמי דלכי חזיא בשביעי מטמאה למפרע מ"מ כיון דשריא לשמש לאחר טבילה מיד מדאורייתא אי לאו משום דאסרו רבנן שמא תבא לידי ספק כדאמרינן בפרק בתרא דנדה (ד' עב. ושם) ע"כ עולה לה תחלת היום דאי לאו הכי וספרה לה ז' ימים ואחר תטהר אמר רחמנא (ויקרא טו) וליכא ורחה דלא למיא זבה להני דהא לימים נקיים קפיד רחמנא והיכך יעלה סוף היום והרי אין יום זה טהור לכבד לאתה ומ"ש דבשומרת יום סוף היום עולה כמו שאפרש שאני התם דאפירת אחד לאחד נפקא לן בסוף נדה (דף עג.) מדכתיב יהיה אבל הכא אחר תטהר כתיב דדרשינן שלא תהא טומאה מפסקת אבל תחלת היום דין הוא שיעלה בסופה לכל כמה דלא לאתה הרי הוא טהור ות"ת ואמאי דחיק למשכוחי זבה גמורה לר' יוסי ברואה בשאי דין השמשות הא משכחת לה ברואה בלילות דאפירת לילה לאו אפירה היא כדאיתא בפ"ב דמגילה (ד' כ. ושם) וי"ל דלחיק לזבה בימאי משום דכתיב כל ימי זובה דמהאי טעמא מ"ל ר' שמעיה לר' אבא בסוף נדה (שם) לימא בימאי תהוי זבה בלילות תהוי נדה ובפ"ק דהוריות (ד' ד.) נמי גבי נדוקים דאמר[ס] זבה לא הוי אלא בימאי ומיהו לא יתכן דאם כן הוה ליה לפרושי ולימא זבה בימאי היכי משכחת לה ועוד דכי משני

ברואה

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) [לעיל דף ג: וש"נ], ג) דבורא דחובה פ"ג ה"ו, ד) פסחים דף צ:, ה) נדה סו., ו) דבורא דחובה פ"ג ה"א.

הגהות הב"ח

(ח) רש"י ד"ה ופירות כו' של שנה הרביעית מיד. נ"ב כלומר קודם ט"ו בשבט: (ג) ד"ה בן שתים כו' לף בשנים. נ"ב פי' מלא כתיב תמים בכל מקום ומחד וכתיב תמימים מחסע שהשור מותם לגמרי דכתם שהשור מותם בתמות השור מותם לף בשנים ואיל בן שתי שנים דמלכתם בן שנה איל בן שתי שנים הוא לף עגל בן בקר בן שתים וכ"ש להדיא בתורת כהנים תמים תמימים לף בשנים ע"ש דף י':

תורה אור השלם

א) וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל: וּבַשָּׁנָה הָרְבִיעִת יִהְיֶה כָּל פִּרְיוֹ קֹדֶשׁ הִלּוּלִים לַיי: וּבַשָּׁנָה הַחֲמִישִׁת תֹּאכְלוּ אֶת פִּרְיוֹ לְהוֹסִיף לָכֶם תְּבוּאָתוֹ אֲנִי יי אֱלֹהֵיכֶם:
[ויקרא יט, כג - כה]

הגהות וציונים

ט] כת"י **אסורין** (וכן בסמוך), וכ"ה ברש"י: י] צ"ל בסוף **שנים** אבל בתחילת **שנים** לא **קאמר** אמר רבא (רש"ש, וכ"ה בכת"י): יא] בכת"י **שנים** שיום אחד עולה **להם בסופן** אינו דין שיום אחד עולה **להן בתחילתן** (וכן הגיה הרש"ש עי"ש): יב] נדצ"ל שאע"פ **שתשרי ר"ה** לנטיעה, וכ"ה בר"ן וברש"י שבריי"ף: יג] בר"ן וברש"י שבריי"ף נוסף **בשבט**: יד] נדצ"ל **בסופן** (עי' לעיל אות ג): טו] בתוס' הרא"ש נוסף **ראש השנה**: טז] בתוס' הרא"ש נוסף **שתא**: יז] צ"ל **דבהכי** (רש"ש), וכ"ה בתוס' הרא"ש: יח] צ"ל **ובה"ג** (גליון): יט] צ"ל **אמר** (גליון): כ] צ"ל וכל **אותן ל' יום** אין דינו (רש"ש, פורת יוסף ועוד), או שצ"ל וכל **אותו יום** ול' יום, עי' ערוך לנר (וכעי"ז בתוס' הרא"ש): כא] צ"ל **ובבת** (רש"ש), ובתוס' הרא"ש **ובת** ג' **שנים** פליגי תנאי (וליתא תיבות "ויום אחד"): כב] צ"ל **דאמר** (רש"ש): כג] דפו"ר **דאמ'**, וצ"ל **דאמרי** (באה"מ):

עין משפט נר מצוה

נב א מיי' פ"ט מהל' נטע רבעי הל' י סמג עשין קלט טוש"ע י"ד סי' רלד סעי' ד ה:
נג ב מיי' פ"ח מהל' מעשה הקרבנות הל' יד סמג עשין קפג:

רבינו חננאל

עלתה לו שנה ומותר לקיימן בשביעית. פחות מכאן לא עלתה לו שנה ואסור לקיימן בשביעית ופירות נטיעה זו אסורין עד יום ט"ו בשבט אם לעולה ערלה אם לרבעי רבעי. מנ"ל דכתיב שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל. ובשנה הרביעית יהיה כל פריו. מדקא מסיק לא יאכל ובשנה הרביעית ולא מפסיק הי ניהו שמעינן מינה פעמים שבא רביעית ואסורין משום ערלה. כגון שנטע פחות ל' יום לפני ר"ה: **והא דתנו רבנן דלא כר' מאיר.** דאי ר' מאיר האמר יום אחד בשנה חשוב שנה. דתניא פר האמור בתורה סתם בן עשרים וארבעה חדש ויום אחד דברי ר' מאיר. ודחינן אפילו תימא ר"מ לא אמר ר"מ יום אחד בשנה [חשוב] שנה אלא בסוף שנה כגון בן כ"ד חדש ויום אחד תחשוב לו יום להשלימו שלש שנים. אבל בתחלת שנים כגון האי נטיעה וכיוצא בה שלשים יום בעי לעלות לו שנה: **אמר רבא [ולאו] ק"ו ומה נדה שאין תחלת היום עולה לה בסופה.** פי' יום שביעי לנדתה (כל שבעה) ט) כל יום השביעי ולא אמרינן מקצת היום ככולו. ואמרינן מקצת היום ככולו בתחלת נדתה שאם ראתה שעה אחת מן היום משלמת ו' ימים אחרים וטהורה היא שיום אחד עולה לה ג) בסוף שניו

חשק שלמה על ר"ח

ט) תולי ל"ל דכתיב שבעת ימים תהיה בנדתה תהא בנדתה כל שבעה כל יום כו'. ג) נראה למפר כאן ול"ל עולה לה בסופה שיום אחד עולה לה בסוף השנים וכו'.

ליקוטי רש"י

כל מקום שנאמר בתורה עגל סתם בן שנה הוא. לילף מועגל וכבש (בן) [בני] שנה [סוטה מו.].

19/06/2018 אהח

בשנה שקדמה לשנה זו, יש לנו לומר שזמן זה הוא ט״ו בשבט, שאז כבר ירדו רוב גשמי אותה שנה, ואז מתחילה החנטה באילנות, ואילו החונטים קודם זמן זה, חונטים על ידי גשמי השנה שעברה׳.

★

הגמרא דנה בטעם הדין שרק הנוטע שלושים יום קודם ראש השנה עלתה לו שנה בראש השנה:
הגמרא מבינה עתה, שאילן מיד בנטיעתו הוא נקלט בקרקע, ומה שאמרה הברייתא שרק אילן הניטע שלושים יום קודם ראש השנה, עלתה לו ראש השנה, הוא משום שאין חשיבות של שנה בפחות משלושים יום[י״א], ומשום כך שואלת הגמרא, **לֵימָא** - האם יש לומר שברייתא זו היא **דְּלָא כְּדעת רַבִּי מֵאִיר**, **דְּאִי** - שאם ברייתא זו סוברת כדעת **רַבִּי מֵאִיר**, יקשה, **הָא** - הרי רבי מאיר **אָמַר יוֹם אֶחָד בַּשָּׁנָה חָשׁוּב שָׁנָה** - אפילו דבר שהיה רק יום אחד מתוך שנה יכול להיחשב כאילו עברה שנה לדבר זה[י״ב], **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **פַּר הָאָמוּר בַּתּוֹרָה סְתָם**, בלא שיהיה מוזכר מנין שני הפר, היינו פר **בֶּן עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה חֹדֶשׁ וְיוֹם אֶחָד**, **דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר. רַבִּי אֶלְעָזָר אוֹמֵר, בֶּן עֶשְׂרִים וְאַרְבָּעָה חֹדֶשׁ וּשְׁלֹשִׁים יוֹם**[י״ג]. וטעם הדבר הוא, **שֶׁהָיָה רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר**[י״ד] **כָּל מָקוֹם שֶׁנֶּאֱמַר ׳עֵגֶל׳ בַּתּוֹרָה סְתָם**, בלא שיהיה כתוב בו מנין שנותיו, ובלא שיהיה כתוב בו גם ׳בן בקר׳[ט״ו], הכוונה היא **לְבֶן שָׁנָה**, כלומר, בתוך השנה הראשונה ללידתו[ט״ז], וכשנאמר ׳עגל **בֶּן בָּקָר**׳[י״ז], הכוונה היא **לְבֶן שְׁתַּיִם** - לעגל בשנה השניה ללידתו[י״ח], וכשנאמר ׳**פַּר**׳, ואף כשנאמר ׳פר בן בקר׳[י״ט], הכוונה היא **לְבֶן שָׁלֹשׁ** שנים[כ], ובן עשרים וארבעה חודש ויום אחד, נחשב לבן שלש שנים, שעברו עליו שתי שנים שלימות, והיום האחד מהשנה השלישית נחשב לשנה, שיום אחד בשנה חשוב שנה. ורבי אלעזר סובר שרק שלושים יום יכולים להיחשב לשנה, ומשום כך רק בן עשרים וארבעה חודש ושלושים יום נחשב פר[כ״א]. הרי שלדעת רבי מאיר אפילו יום אחד נחשב לשנה, ואם כן הברייתא שסוברת שאין חשיבות של שנה בפחות משלושים יום, היא כדעת רבי אלעזר ולא כדעת רבי מאיר.

משיבה הגמרא, **אֲפִילּוּ תֵּימָא** - אפילו אם תאמר שברייתא זו סוברת כדעת **רַבִּי מֵאִיר**, לא יקשה מדוע רק אילן שניטע שלושים יום קודם ראש השנה עלתה לו שנה בראש השנה, **דִּכְי קָאָמַר** - שכשאמר **רַבִּי מֵאִיר שִׁיּוֹם אֶחָד בַּשָּׁנָה חָשׁוּב שָׁנָה**, לא אמר כן אלא **בְּסוֹף שָׁנָה** - בשנה שבה נגמר מנין שנים שהצריכה התורה[כ״ב], וכגון במנין השנים שצריך שיעברו על הפר כדי שיקרא שמו פר, שבשנה האחרונה למנין זה, דהיינו השנה השלישית, אמר רבי מאיר שאף יום אחד יכול להיחשב לשנה, **אֲבָל בִּתְחִלַּת שָׁנָה** - בשנה הראשונה למנין שנים שהצריכה התורה, וכגון בשנה הראשונה של ערלה, **לֹא** אמר רבי מאיר שיום בשנה חשוב שנה, אלא מודה הוא שאין חשיבות של שנה בזה בפחות משלושים יום[כ״ג].

מקשה הגמרא, **אָמַר רָבָא**, איך יתכן לומר שרבי מאיר סובר שיום בשנה חשוב שנה רק בסוף מנין של שנים, ולא בתחילת מנין של שנים, **וְלָאו כָּל וָחוֹמֶר הוּא** - וכי אין דבר זה נפרך בקל וחומר, שאם יום אחד נחשב לשנה בסוף השנים, ודאי שהוא נחשב לשנה בתחילת השנים, שיש ללמוד קל וחומר מנדה, **וּמַה נִּדָּה** - אשה הרואה דם שטמאה שבעה ימים משעת ראיית הדם, שדינה הוא **שֶׁאֵין תְּחִלַּת הַיּוֹם עוֹלָה לָהּ בְּסוֹפָהּ** - תחילת היום האחרון משבעת ימי טומאתה אינו נחשב לה כיום שלם, ואינה יכולה לטבול

שאמרה הגמרא ׳פעמים׳ אין זה משום שדין זה אינו בכל האילנות, אלא אמרה כן משום שאין שיחנטו הפירות קודם חמשה עשר בשבט, ואמרה שפעמים יארע שינהג דין ערלה ברביעית ודין רבעי בחמישית, דהיינו, אם יארע שיחנטו הפירות קודם חמשה עשר בשבט. וכפירושו משמע גם ברש״י (ד״ה פעמים) [שאף שהוא סובר שדין זה אינו אלא באילן שניטע שלושים יום קודם ראש השנה [כמבואר בהערה לעיל], מכל מקום לא זו היתה כוונת הגמרא באומרה ׳פעמים׳, אלא כוונתה כפי שפירש הבעל המאור].

י. **ראה** גמרא לקמן (יב.) ותוספות שם (ד״ה נמחד).

יא. **בן** משמע בתוספות (ד״ה הא), וכן פירש הר״ן (ד״ה ליתא). וביאר הר״ן, שהגמרא סברה כך משום שסברה שהנוטע בתוספת שביעית צריך לעקור [וכמבואר ברש״י (לעיל ט: ד״ה פחות)], וכיון שאמרה הברייתא שהנוטע שלושים יום לפני ראש השנה בערב שביעית אינו צריך לעקור, על כרחך שנקלטת הנטיעה מיד, שאם לא היתה נקלטת מיד היה צריך לעוקרה משום שהיא נקלטת בתוספת שביעית. וראה בהערה לעיל (ט:) שיש ראשונים שפירשו באופן אחר מדוע לסברת הגמרא עתה, הנוטע פחות משלושים יום קודם ראש השנה בערב שביעית צריך לעקור. אמנם הרמב״ן (ד״ה הא) כתב, שעתה סברה הגמרא שלדעת הברייתא צריך בשביל קליטת הנטיעה שבועיים כדעת רבי יוסי ורבי שמעון בשביעית (פ״נ מ״ו, הובאה בגמרא להלן ע״ב) או שלשה ימים כדעת רבי יהודה (שם). וביאר, שהגמרא הבינה שלא ניתן לפרש שצריך שלושים יום בשביל קליטת הנטיעה, וכדעת תנא קמא (במשנה שם), מפני שאם כן אף לדעת רבי מאיר שיום אחד נחשב שנה, לא היה די בשלושים יום אלא בשלושים ואחד ימים (על פי הגהת רבי מיכאל מלונדר בגמ״ן שם), וכפי שתקשה הגמרא להלן (ע״ב).

יב. **כתבו** הראשונים [רשב״א (ד״ה והא), ריטב״א (ד״ה והוי) ועוד], שלא אמר רבי מאיר שיום אחד חשוב שנה, אלא לגבי דברים האמורים בתורה, וכן לגבי מנין שנות המלכים בשטרות, שתיקנו בזה חכמים שיהיה יום נחשב שנה, אבל בשטרות ובתנאים שבין בני אדם, שנה היינו דווקא מיום ליום. וכתבו התוספות (ד״ה בן) שאף לגבי דברים האמורים בתורה, לא לגבי כל דבר אמר רבי מאיר שיום בשנה חשוב שנה, שיש דברים שצריך בהם שנים שלימות מיום ליום [והוא הדין לדעת רבי אלעזר (בממוך) ששלושים יום בשנה חשוב שנה, אין זה לגבי כל דבר].

יג. **ראה** בילקוט ביאורים מדוע לא אמר רבי אלעזר עשרים וחמשה חדשים.
כתבו התוספות (ד״ה בן) שלדעת רבי מאיר ביום הראשון של השנה השלישית, ולדעת רבי אלעזר בשלושים יום הראשונים של השנה השלישית, פר זה אין דינו לא כפר ולא כעגל בן בקר, וכשם שמצינו שכבש בחודש הראשון של שנתו השניה אינו נקרא יותר כבש, ועדיין אינו נקרא איל, אלא הוא נקרא פילגס, כמבואר בפרה (פ״ו מ״ג), כך פר זה אינו לא עגל ולא פר. אולם כתבו התוספות ששמא אין דין פר זה דומה למה שמצינו בדין פילגס, שהרי לא מצאנו בשום מקום שיאמרו לגבי פר שאינו לא בן בקר ולא פר.

יד. **לא** רק רבי מאיר אמר כן, שהרי דבר זה שאומר רבי מאיר הוא מוסכם בין לרבי מאיר ובין לרבי אלעזר וכפי שיבואר, אלא כיון שרבי מאיר הוא התנא המוזכר ראשון בברייתא, אמרו דבר זה בשמו. ריטב״א (ד״ה למניין).

טו. **ראב״ד** (על תורת כהנים דנדבה פרשתא ג פ״ג ה״ז). וביאר הרש״ש (ד״ה פר) שאין זה דומה לפר סתם שאמרה הברייתא קודם לכן, שבפר סתם נכלל גם פר שנאמר בו בן בקר, אלא שלא הוזכרו מנין שנותיו, ועגל סתם היינו עגל שלא נאמר בו בן בקר [ובפר לא ניתן לחלק כן, כיון שאף פר שנאמר בו בן בקר, גם כן הוא בן שלש, כמו שיבואר בהערה להלן].

טז. **שנאמר** בקרבנות שהביאו ישראל ביום השמיני למילואים (ויקרא ט ג), ׳ועגל וכבש בני שנה׳, הרי שעגל הוא בן שנה. רש״י (ד״ה עגל).

יז. **ראב״ד** (שם). וכן נראה בדברי התוספות (ד״ה עגל).

יח. **עגל** בן בקר׳ נאמר בקרבנות שהקריב אהרן ביום השמיני למילאים (שם ט ג) ׳עגל בן בקר לחטאת ואיל לעולה תמימים׳, ודרשו בתורת כהנים (דנדבה פרשתא ג פ״ג ה״ז) ממה שנאמר ׳תמימים׳, שהעגל בן בקר והאיל שוים בשנים [שממה שלא נאמר תמים בכל אחד מהם לבדו, אלא צירפה אותם התורה וכתבה בהם ׳תמימים׳ הוא ללמד שיהיו שוים גם לענין השנים], שכשם שאיל הוא בן שתי שנים [כמבואר בפרה (פ״ו מ״ג)], כך עגל בן בקר הוא בן שתי שנים. רש״י (ד״ה בן שמיני).
כתב המנחת חינוך (מצוה לעט אות ט), שכשם שנחלקו רבי מאיר ורבי אלעזר בפר, כך נחלקו לגבי עגל בן בקר, שלדעת רבי מאיר בן שנה ויום אחד נקרא עגל בן בקר, ולדעת רבי אלעזר רק בן שנה ושלושים יום נקרא עגל בן בקר, ומהטעם המבואר להלן במחלוקתם.

יט. **רש״י** (ד״ה פר). וראה בזה בהערה להלן.

כ. **לשון** הברייתא ׳כל מקום׳ משמע שבא ליתן כלל בדבר שנאמר בהרבה מקומות. וכתב הראב״ד (על המורת כהנים שם), שנקטה הברייתא לשון זו רק משום פר, שפר נאמר בהרבה מקומות, אבל עגל ועגל בן בקר, נאמרו רק במקום אחד, ומאותו מקום גם נלמד את מנין שנותיהם. והוסיף, ששמא נקטו לשון זה ללמד גם על עגלה ערופה, שנאמר בה (דברים כא ג) ׳עגלת בקר׳, והרי היא שוה לעגל בן בקר.

כא. **ברייתא** זו מבואר, ש׳פר׳ הוא בן שלש, אמנם דעת רבי יוסי הגלילי (פרה פ״ג מ״ג, תורת כהנים שם ה״ג) היא, שבן שנתיים [דהיינו, כשהוא בשנתו השניה] נקרא פר. ונחלקו (שם) רבי מאיר וחכמים מהו הזמן שבו נקרא הפר ׳פר בן בקר׳, חכמים סוברים שרק בן שלש נקרא פר בן בקר, אבל יותר מבן שלש אינו נקרא פר בן בקר, שלשון ׳בן׳ מורה על צעירות, ויותר מבן שלש אינו צעיר אלא זקן (תורת כהנים שם). אבל רבי מאיר סובר שאף יותר מבן שלש נקרא פר בן בקר, אלא שלכתחילה אין מביאים זקנים מפני הכבוד. וביאר המלבי״ם (ויקרא שם רמ) שרבי מאיר סובר ש׳בן בקר׳ לא בא להורות על מנין שנות הפר, אלא ׳פר בן בקר׳ פירושו פר ממין הבקר.

כב. **רש״י** (ד״ה כי). ולשון הגמרא כפי הגירסא שלפנינו קשה קצת, וברש״י הגירסא היא ׳כי קאמר וכו׳ בסוף שנים׳ וכן בסמוך ׳בתחילת שנים׳, וכתב הרש״ש (ד״ה כי) שכן יש להגיה בגמרא.

כג. **ואין** להקשות שמכל מקום אף אם שנת הנטיעה אינה עולה למנין השנים, מכל מקום כיון שבשנה שבסוף מנין השנים מודה רבי מאיר שיום בשנה חשוב שנה, אם כן אחר שיעברו שתי שנים שלימות, אחר שיעבור יום אחד בשנה השלישית יסתיימו שני הערלה, שהרי זה פשוט שאף אם יום בשנה חשוב שנה, אין אנו מחשיבים שנה

ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה א.

ופירות נטיעה זו אסורים בו'. ואף על פי שאמרנו עלתה לו שנה, אם חנטו בה פירות לאחר ר"ה של שנה (ו) שלישית מיד עדיין אסורין הן עולמית משום ערלה, שאע"פ שר"ה תשרי[ד] לנטיעה ט"ו בשבט ר"ה לאילן, וזו כבר נעשית אילן, לפיכך אין שנתה מתחדשת לגאת מידי ערלה עד ט"ו בשבט, אבל משם ולהלן אם יחנטו בה פירות דין רבעי עליהם לאכול בירושלים, ובט"ו[ה] לשנה הבאה יגאו מידי רבעי פירות החנוטים בה מכאן ואילך, לכך הועילו לה ל' שלפני ר"ה שממהר התירה מט"ו בשבט ועד ר"ה: **מנא הני מילי.** שאנות ערלה ורבעי נמשכין לאסור פירות החנוטים קודם ט"ו בשבט לאחר שכלו שלשת שני ערלה: ומטו בה. ים מטין ומכריעין בשמועה זו לאומרה משמיה דרבי ינאי: **ובשנה הרביעית.** וי"ו מוסיף על ענין ראשון, יהיה לכם ערלים אף בתוך שנה הרביעית: ובשנה החמישית. תאכלו את פריו מוסיף על ענין רבעי דקליק מיניה: **פעמים שברביעית.** כגון אם מיהרו פירותיו לחנוט ברביעית לפני שבט: ועדיין אסורין משום ערלה. אסורין בהנאה עולמית: **פעמים שבחמישית בו'.** כגון פירות שחנטו בה קודם שבט טעונין תלול, אבל אם איחרה חניטתה עד לאחר ט"ו בשבט אין בהן איסור: נימא. הא דקתני לעיל פחות מל' יום לא עלתה לו שנה דלא כרבי מאיר: **עגל בן שנה.** דכתיב (ויקרא ט) עגל וכבש בני שנה: בן בקר. של שמיני למולאים שנאמר (שם) קח לך עגל בן בקר לחטאת: **בן שתים.** שנאמר קח לך עגל בן בקר ואיל לעולה תמימים, והכי תניא להא בתורת כהנים[ג] השוה בן בקר ואיל לעולה תמימים אף בשנים (ג): **פר.** אפילו כתב פר בן בקר לא נקרא פר בפחות מג' שנים: כי קאמר ר"מ בסוף שנים. כגון יום אחד בשנה שלישית, שהוא סוף הכשר שנותיו של פר: אבל בתחילת שנים. כגון שנה ראשונה של נטיעה שהיא תחילת מנין שני ערלה לא אמר: ומה נדה שאין תחלת היום עולה לה בסופה. שנאמר (שם טו) שבעת ימים תהיה בנדתה תהא בנדתה כל ז'[ו], ולא תאמר מקצת יום שביעי ככולו ומטמאל ביום: סוף היום עולה לה בתחלתה. שאם ראתה סמוך לשקיעת החמה עולה לה יום זה בז' ימי נדה, ואינה צריכה למנות אלא ו' והוא, ונמצה למדנו מהא דקאמר שאינה זקוקה לנקיים, שלא הצריכה תורה אפילו ז' נקיים אלא לזבה, אבל לנדה אפי' ראתה כל ז' ופסקה עם שקיעת החמה טובלת לערב, ומיהו עכשיו החמירו גזרת ישראל על עצמם להחזיקן בספק זיבות לטעון ז' נקיים בלא דם[ז], ואין יום שפוסקת בו עולה לה למנין ז', והרבה טעו בשמועה זו ללמוד מכאן לספור יום שפוסקת בו למנין ז' נקיים, שהיו מפרשים סוף היום עולה לה בתחלתה לסוף יום שפוסקת בו עולה לה לאסון לז' נקיים, וזו מדת גזות כותיים הוא שאינו בהן (נדה דף לג.) יום שפוסקת בו סופרת למנין ז': ה"ג **שנים שיום אחד עולה להם בסופו[ח] בו'.** שנים הקלוקין לכל דבר, שיום אחד עולה להן בתחלת שנה אחרונה בסוף שנים הקלוקות לדבר: אינו

ופירות נטיעה זו אסורים עד ט"ו בשבט. דנהי דלנטיעה ר"ה תשרי לענין ערלה לאילן מיהא ט"ו בשבט[ד] כדדרים רבי ינאי מדכתיב ובשנה הרביעית ובשנה החמישית והא דקאמר שבט ר"ה הוא ויצאו רוב גשמי שנה כדאמרינן לקמן (דף יד.) מ"מ נפקא מינה דאי אמרי ר"ה לענין נוטע ל' יום לפני ר"ה דעלתה לו שנה ולא אילין נמי דאתר ט"ו בשבט למנות ל' יום לפני ט"ו בשבט ויש הלכות גדולות שכתוב בהם ופירות שנה רביעית נאכל דפריק להו אסורין עד דנפקא[ט] ועיילא חמישית ושנוש הוא דנהני[י] לא מיירי בשמעתין כלל לאותן שחנטו ברביעית קודם ט"ו בשבט אסורין לעולם והחנוטין ברביעית אחר ט"ו בשבט שרו לאחר פדייה לאלתר ובהג"ה[כ] של אסקמיה כתוב ופירי דפרדם בשנת ארבע אסירי עד דפריק להו:

הא אמרי[כא] יום אחד בשנה חשוב שנה. השתא לא ידע הא דמסקינן בסוף לי' לקליטה: **בן** כ"ד חדש ויום אחד. אתם פר בן שלש כדקתני סיפא והאי יום אחד משום דיום אחד בשנה חשוב שנה ולר"א ל' וכל אותו[כב] יום ל' אין דינו לא כבן בקר ולא כפר מידי דהוה אפלגם בסוף פ"ק דחולין (ד' כג. ושם) דאילטריך או לרבוי ושמא התם שאני מדקתני בפ"ק דפרה (משנה ג) דבן י"ג חדש הינו כשר לא לחיל ולא לכבש ולא קתני הכי גבי פר ולא לכל מילי דמרינן דיום אחד בשנה חשוב שנה דים דבריס דאפילו מעת לעת בעינן כדתנן בפ' יולא דופן (נדה ד' מה.) בן ט' שנים ויום אחד בן י"ג שנה ויום אחד בת י"ב שנה ויום אחד דאותו יום אחד כדי להשלים מעת לעת דבבת[כג] ג' שנים ויום אחד פליגי תנאי בגמ' (שם ד' מד:) דלר"מ אפי' בבת שני שנים ויום אחד מתקדשת בביאה דכבת ג' שלימות דמיא דיום אחד בשנה חשוב שנה ומכמים נעו בת ג' ויום אחד למעת לעת בעינן: **עגל** תם בן שנה בן בקר בן שתים פר בן ג'. ע"כ בן בקר בן שתים דקאמרינן היינו עגל בן בקר ולא פר בן בקר כדאמרינן בתורת כהנים[כד] גבי פר כהן משיח דתניא פר יכול אפילו זקן ת"ל בן אי בן יכול קטן ת"ל פר הא כיצד בן ג' כדברי חכמים ר"מ אומר אף בן מרובע בן חמש כשרים ותימה דתנן בפ"ק דפרה (משנה ג) ר' יוסי הגלילי אומר פריס בני שנים שנאמר ופר בני בן בקר תקח לחטאת ואכ"מ אף בני ג' ר"מ אומר אף בני מרובע וחמשה כשרים אלמא מכשיר ר"מ בפר אפילו בני שתי שנים דהא מוסיף אדרבי יוסי הגלילי והכא משמע מדשגל בן בקר לר"מ בן שנים פר בן בקר בן ג' אבל פחות מבן ג' לא ול"ל דאף דקאמר ר"מ בתמכת פרה (שם) מדרבנן קאי ולא אר' יוסי הגלילי ובתורת כהנים מתני דר' יוסי הגלילי בתר מילתא דר"מ ומכמים ורבנן דהתם לאו רבנן דפרה:

ולאו ק"ו הוא ומה נדה. מריש פירקין ל"ק מידי כדפריסית התם (ד' ג: ד"ה מבעל): **שנים** שיום אחד עולה להם בתחילתן אינו דין שיום אחד עולה להם בסופן. הא תחילתן היינו תחילת שנה וסוף חשבון והא סופן היינו סוף שנה ותחילת חשבון ות"ת וזה תוכיח שהיא מיפכא מנדה שאין סוף היום עולה לה בתחילתה שזהו מנהג כותיים כדאיתא בריש פרק בנות כותים (נדה ד' נג. ושם) דיום שפוסקת בו סופרתו למנין ז' דתע"ג דפריך עלה אין נמי נספריה לא קיימת לן הכי מדפריך בפרק בתרא דנדה (ד' סט.) ורב ככותאי אמרה לשמעתיה ופ"ה תחילת היום עולה לה בתחילתה ולא בסופה. ט"כ בן בקר בן שתים דקאמרינן היינו עגל בן בקר ולא פר בן בקר כדאמרינן בתורת כהנים[כה] גבי פר כהן משיח דתניא פר יכול אפילו זקן ת"ל בן אי בן יכול קטן ת"ל פר הא כיצד בן ג' כדברי חכמים ר"מ אומר אף בן מרובע בן חמש כשרים ותימה דתנן בפ"ק דפרה (משנה ג) ר' יוסי הגלילי אומר פריס בני שנים שנאמר ופר בני בן בקר תקח לחטאת ואכ"מ אף בני ג' ר"מ אומר אף בני מרובע וחמשה כשרים אלמא מכשיר ר"מ בפר אפילו בני שתי שנים דהא מוסיף אדרבי יוסי הגלילי והכא משמע מדשגל בן בקר לר"מ בן שנים פר בן בקר בן ג' אבל פחות מבן ג' לא ול"ל דאף דקאמר ר"מ בתמכת פרה (שם) מדרבנן קאי ולא אר' יוסי הגלילי ובתורת כהנים מתני דר' יוסי הגלילי בתר מילתא דר"מ ומכמים ורבנן דהתם לאו רבנן דפרה:

הוי יודע שלא אמרו יום אחד לשנה חשוב שנה לר"מ או שלשים יום לר"א אלא בדיני תורה אי נמי למלכים לדברי הכל ביום אחד ומתקנת חכמים, אבל בשטרות ותנאים של בני אדם אין לך למנות אלא שנה שלימה של י"ב חדש כלשון בני אדם, ואפשר דאפי' חדש העיבור בכלל כדאתמר גבי שכירות. [הריטב"א] **כל מקום שנאמר עגל בתורה תם בן שנה, בן בקר בן שתים.** פירושו כשאמר עגל בן בקר ואריאשא קאי אבל כשאמר פר בן בקר הרי זה בן שלש כדפרש"י, ובספרא מייתי לה מדכתיב קח לך עגל בן בקר וכו' תמימים, תמימים אף בשנים והשוה הכתוב בן בקר לאיל. [הריטב"א]

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [לעיל דף ג: וש"נ], ג) דבורא דחובה פ"ג ה"ו, ד) פסחים דף צ:, ה) נדה סו., ו) דבורא דחובה פ"ג ה"א.

הגהות הב"ח

(ו) רש"י ד"ה ופירות כו' של שנה הרביעית מיד. נ"ב כלומר קודם ט"ו בשבט: (ז) ד"ה בן שתים כו' אף בשנים. נ"ב פי' מלגא כתיב תמים בכל מקום ואחד וכתיב תמימים מכאן שהשוה מותם לגמרי דכשם שהשוה מותם אף בשנים ואיל בן שתי שנים דמדכתיב בן שנה איל בן שתי שנים הוא אף עגל בן בקר בן שתים וכ"ש להדיא בתורת כהנים תמים תמימים אף בשנים ע"ש דף י':

תורה אור אהח 19/06/2018

א) וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל: וּבַשָּׁנָה הָרְבִיעִת יִהְיֶה כָּל פִּרְיוֹ קֹדֶשׁ הִלּוּלִים לַיי: וּבַשָּׁנָה הַחֲמִישִׁת תֹּאכְלוּ אֶת פִּרְיוֹ לְהוֹסִיף לָכֶם תְּבוּאָתוֹ אֲנִי יי אֱלֹהֵיכֶם:

[ויקרא יט, כג - כה]

הגהות וציונים

ח) כת"י **אסורין** (וכן בסמוך), וכ"ה ברש"י: ט) צ"ל בסוף **שנים** אבל בתחילת **שנים** לא **קאמר** אמר רבא (רש"ש, וכ"ה בכת"י): י) בכת"י **שנים** שיום אחד עולה **להם בסופן** אינו דין שיום אחד **עולה להן בתחילתן** (וכן הגיה הרש"ש עי"ש): יא) נדצ"ל שאע"פ **שתשרי** ר"ה לנטיעה, וכ"ה בר"ן וברש"י שבריש"ף: יב) בר"ן וברש"י שבריש"ף נוסף **בשבט**: ו] נדצ"ל **בסופן** (עי' לעיל אות ג): ז] בתוס' הרא"ש נוסף **ראש השנה**: ח] בתוס' הרא"ש נוסף **שתא**: ט] צ"ל **דבהכי** (רש"ש), וכ"ה בתוס' הרא"ש: י] צ"ל **ובה"ג** (גליון): כ] צ"ל **אמר** (גליון): ל] צ"ל וכל **אותן ל' יום** אין דינו (רש"ש, פורת יוסף ועוד), או שצ"ל וכל **אותו יום ול' יום**, עי' ערוך לנר (וכעי"ז בתוס' הרא"ש): מ] צ"ל **ובבת** (רש"ש), ובתוס' הרא"ש **ובת ג' שנים פליגי** תנאי (וליתא תיבות "ויום אחד"): נ] צ"ל **דאמר** (רש"ש): ס] דפו"ר **דאמ'**, וצ"ל **דאמרי** (באה"מ):

עין משפט נר מצוה

נב א מיי' פ"ט מהל' נטע רבעי הל' י סמג עשין קלט טוש"ע י"ד סי' רלד סעי' ד ה:

נג ב מיי' פ"ח מהל' מעשה הקרבנות הל' יד סמג עשין קפג:

רבינו חננאל

עלתה לו שנה ומותר לקיימן בשביעית. פחות מכאן לא עלתה לו שנה ואסור לקיימן בשביעית ופירות נטיעה זו אסורין עד יום ט"ו בשבט אם לערלה ערלה אם לרבעי רבעי. מנ"ל דכתיב שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל. ובשנה הרביעית יהיה כל פריו. מדקא מסיק לא יאכל ובשנה הרביעית ולא מפסיק הי ניהו שמעינן מינה פעמים שבא רביעית ואסורין משום ערלה. כגון שנטע פחות ל' יום לפני ר"ה: **והא דתנו רבנן דלא כר' מאיר.** דאי ר' מאיר האמר יום אחד בשנה חשוב שנה. דתניא פר האמור בתורה סתם בן עשרים וארבעה חדש ויום אחד דברי ר' מאיר. ודחינן אפילו תימא ר"מ לא אמר בשנה [חשוב] שנה אלא בסוף שנה כגון בן כ"ד חדש ויום אחד תחשוב לו יום להשלימו שלש שנים. אבל בתחלת שנים כגון האי נטיעה וכיוצא בה שלשים יום בעי לעלות לו שנה: **אמר רבא [ולאו] ק"ו ומה נדה שאין תחלת היום עולה לה בסופה.** פי' יום שביעי לנדתה (כל שבעה) ט) כל יום השביעי ולא אמרינן מקצת היום ככולו. ואמרינן מקצת היום ככולו בתחלת נדתה שאם ראתה שעה אחת מן היום משלמת ו' ימים אחרים וטהורה היא שיום אחד עולה לה כ) בסוף שניו

חשק שלמה על ר"ח

ט) מולי ל"ל דכתיב שבעת ימים תהיה בנדתה תהא בנדתה כל שבעה כל יום כו'. כ) גרסה דמסקר כאן ול"ל עולה לה בסופה שנים שיום אחד עולה לה בסוף השנים וכו'.

משנת ראשונים

ופירות נטיעה זו אסורין עד חמשה עשר בשבט, אם לערלה - ערלה, ואם לרבעי - רבעי. מנא הני מילי וכו' אמר קרא ובשנה הרביעית. כל מנלן או מנא הני מילי שייך בדברים שיש להם עיקר מן התורה, אבל בדברים שאין להם עיקר מן התורה אומר מאי קראה, וזה מורגל באסמכתאות ודרשות דוק ותשכח.

[הליכות עולם שער שני פרק א]

דאי רבי מאיר הא אמר יום אחד בשנה חשוב שנה. ואפילו למ"ד במס' ר"ה (י.) דיום אחד בשנה חשוב שנה בהא מודה דהוי שלשים יום שאין אדם לוה מחבירו לפרוע ליומא אוחרי.

[הריטב"א, מכות ג:]

להיטהר מטומאתה עד הלילה שאחר השבעה ימים[נד], מכל מקום סוף הַיּוֹם עוֹלֶה לָהּ בְּתְחִלָּתָהּ - בתחילת טומאתה, היום שבו ראתה, נחשב לָהּ לאחד מימי טומאתה ואינה טמאה מלבד יום זה אלא עוד ששה ימים, ואף שלא ראתה בתחילת היום, ולא היתה טמאה כל היום, נחשב הוא לה ליום שלם[נה], שָׁנָה - כל דבר שקצבה התורה למנות בשנים, שְׁיוֹם אֶחָד עוֹלֶה לָהּ בְּסוֹפָהּ - שיום אחד בתחילת השנה האחרונה הקצובה לאותו ענין נחשב לדעת רבי מאיר כשנה שלימה,

אחת לשתי שנים, ובודאי אף המשך השנה דינה כשנה זו, ומשום כך, בערלה, שכדי להתיר את הנטיעה צריך שתגיע השנה הרביעית, אינה ניתרת עד סוף השנה, ורק בשנות הפרים וכדומה שאין אנו צריכים שתגיע השנה הבאה, אלא רק שיקרא הפר בן שלש שנים, די במה שיום אחד נחשב שנה. רש"ש (ד"ה כי).

כד. **שנאמר** בנדה (ויקרא טו יט) 'שבעת ימים תהיה בנדתה', ולמדו מכך (פסחים 5:), שאין הנדה יכולה להיטהר ביום השביעי לטומאתה, אלא הרי היא טמאה כל השבעה ימים. רש"י (ד"ה ומה).

כה. **הגמרא** מדברת בנדה דאורייתא, כלומר, אשה שראתה דם, שדינה מדאורייתא שטמאה שבעה ימים, ולאחר היום השביעי יכולה היא לטבול ולהיטהר, ואף אם ראתה דם בכל שבעה ימים אלו, אם פסק הדם ביום השביעי יכולה היא לטבול. אבל זבה, דהיינו אשה שראתה דם בשלושה ימים רצופים בתוך האחד עשר ימים שאחרי השלמת ימי נדתה, אינה יכולה להיטהר עד שתספור שבעה נקיים, דהיינו ימים שלא תראה בהם דם. וזבה שונה דינה מנדה, שהיום שהיא מפסיקה לראות בו דם, אינו עולה לה למנין שבעה נקיים אף שבסוף היום לא ראתה דם (כמבואר נדה לג. פט.), ומאידך ביום השביעי מהשבעה ימים נקיים, מקצת היום נחשב ליום שלם, ומדאורייתא יכולה היא לטבול אף בתחילת היום, אלא שחכמים החמירו בה שלא תטבול עד לאחר היום השביעי (כמבואר נדה סו:). אמנם בנות ישראל החמירו על עצמן שכל ראיית דם ינהגו בו כאילו היא ספק זיבה, שלא להיטהר עד שיעברו שבעה ימים נקיים (כמבואר נדה סו.).

והקשו התוספות (ד"ה שניים), שיכלה הגמרא להוכיח מזבה, שאין להקל בתחילת המנין יותר מסופו, שהרי זבה אף שבסוף מניינה מקצת היום עולה למנין, בתחילת מניינה אין מקצת היום עולה למנין. ותירצו, שמה שבזבה מקצת היום עולה למנין רק בסופה, אין זה משום שמקילים יותר בסופה, אלא שכיון שהקפידה התורה שבעה ימים אלו נקיים בלא דם, אין היום הראשון יכול לעלות למנין, שכיון שראתה דם בתחילת אותו יום, אין זה יום נקי, ומאידך בסוף המנין, אף שעדיין לא עבר כל היום, כיון שעבר מקצת היום ולא ראתה בו, הרי הוא יום נקי, ויכול הוא לעלות למנין.

ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה א.

19/06/2018 אהח

ופירות נטיעה זו אסורים בו'. ואף על פי שאמרנו עלתה לו שנה, אם חנטו בה פירות לאחר ר"ה של שנה (ו) שלישית מיד עדיין אסורין הן עולמית משום ערלה, שאע"פ שר"ה תשרי[ד] לנטיעה ט"ו בשבט ר"ה לאילן, וזו כבר נעשית אילן, לפיכך אין שנתה מתחדשת לגמרי מידי ערלה עד ט"ו בשבט, אבל משם ולהלן אם יחנטו בה פירות דין רבעי עליהם לאכול בירושלים, ובט"ו[ה] לשנה הבאה ילמו מידי רבעי פירות החנוטים בה מכאן ואילך, לכך הועילו לה ל' שלפני ר"ה שממהר התירה מט"ו בשבט ועד ר"ה: **מנא הני מילי.** שאנות ערלה ורבעי נמשכין לאסור פירות החנוטים קודם ט"ו בשבט לאחר שכלו שלשת שני ערלה: ומטו בה. ים מטין ומכריעין בשמועה זו לאומרה משמיה דרבי ינאי: **ובשנה הרביעית.** וי"ו מוסיף על ענין ראשון, יהיה לכם ערלים אף בתוך שנה הרביעית: ובשנה החמישית. תאכלו את פריו מוסיף על ענין רבעי דקליק מיניה: **פעמים שברביעית.** כגון אם מיהרו פירותיו לחנוט ברביעית לפני שבט: ועדיין אסורין **משום ערלה.** אסורין בהנאה עולמית: **פעמים שבחמישית בו'.** כגון פירות שחנטו בה קודם שבט טעונין חלול, אבל אם חיסרה חניטתה עד לאחר ט"ו בשבט אין בהן איסור: נימא. הא דקתני לעיל פחות מל' יום לא עלתה לו שנה דלא כרבי מאיר: **עגל בן שנה.** דכתיב (ויקרא ט) עגל וכבש בני שנה: בן בקר. של שמיני למולאים שנאמר (שם) קח לך עגל בן בקר לחטאת: **בן שתים.** שנאמר קח לך עגל בן בקר ואיל לעולה תמימים, והכי תניא להא בתורת כהנים[ג] השוה בן בקר ואיל לעולה תמימים אף בשנים (ג): **פר.** אפילו כתב פר בן בקר לא נקרא פר בפחות מג' שנים: **כי קאמר ר"מ בסוף שנים.** כגון יום אחד בשנה שלישית, שהוא סוף הכשר שנותיו של פר: **אבל בתחילת שנים.** כגון שנה ראשונה של נטיעה שהיא תחילת מנין שני ערלה לא אמר: ומה נדה שאין תחלת היום עולה לה בסופה. שנאמר (שם טו) שבעת ימים תהיה בנדתה תהא בנדתה כל ז'[ו], ולא תאמר מקצת יום שביעי ככולו ומטמאל ביום: **סוף היום עולה לה בתחלתה.** שאם ראתה סמוך לשקיעת החמה עולה לה יום זה בז' ימי נדה, ואינה צריכה למנות אלא ו' והוא, ונדה דאורייתא קאמר שאינה זקוקה לנקיים, שלא הצריכה תורה ספירת ז' נקיים אלא לזבה, אבל לנדה אפי' ראתה כל ז' ופסקה עם שקיעת החמה טובלת לערב, ומיהו עכשיו החמירו גזרת ישראל על עצמם להחזיקן בספק זיבות לטעון ז' נקיים בלא דם[ז], ואין יום שפוסקת בו עולה לה למנין ז', והרבה טעו בשמועה זו ללמוד מכאן לספור יום שפוסקת בו למנין ז' נקיים, שהיו מפרשים סוף היום עולה לה בתחלתה לסוף יום שפוסקת בו עולה לה לאסון לז' נקיים, וזו מדת גזות כותיים הוא שאינו להן (נדה דף לג.) יום שפוסקת בו סופרת למנין ז': ה"ג **שנים שיום אחד עולה להם בסופו[ח] בו'.** שנים הקלוקין לכל דבר, שיום אחד עולה להן בתחלת שנה מחרושה בסוף שנים הקלוקות לדבר:

מינו כותיים כדאיתא בריש פרק בנות כותים (נדה ד' לג. ושם) דיום שפוסקת בו סופרתו למנין ז' דתע"ג דפריך עלה אין נמי נספריה לה קיימת לן הכי מדפריך בפרק בתרא דנדה (ד' סט.) ורב ככותאי אמרה לשמעתיה ופ"ה תחילת היום עולה בסופה לר' יוסי בפרק כילד צולין (פסחים ד' פח.) דלמרינן[נ] מקצת היום ככולו דלא מצי למשכח טומאת התהום דזבה משום דאין סותרת למפרע ואינה מטמאה אלא מכאן ולהבא וזבה גדולה נמי לא משכחת אלא בשופעת או בדומה שני אין השמשות ול"ל דהאי ק"ו דהכא לרבנן ולא לרבי יוסי מיהו אפילו לרבנן קשיא דנהי נמי דלכי חזיא בשביעי מטמאה למפרע מ"מ כיון דשריא לשמש לאחר טבילה מיד מדאורייתא אי אלא משום דאמרו רבנן שמא תבא לידי ספק כדאמרינן בפרק בתרא דנדה (ד' עב. ושם) ע"כ עולה לה תחלת היום דאי אלא הכי וספרה לה ז' ימים ואחר תטהר אמר רחמנא (ויקרא טו) וליכא ונראה אלא למיא זבה להני דהא אימים נקיים קפיד רחמנא והיאך יעלה סוף היום והרי אין יום זה טהור לכבר לאחה ומע"פ דאשומרת יום סוף היום עולה כמו שאפרש אחי התם דספירת אחד לאחד נפקא לן בסוף נדה (דף עג.) מדכתיב יהיה אבל הכא אחר מטהר כתיב דדרשינן אלא תהא טומאה מפסקת אבל תחלת היום דין הוא שיעלה בסופה לכל כמה דלא לאחה הרי הוא טהור ומ"ת ואחי דחיק לאשכוחי זבה גמורה לר' יוסי ברואה בשתי בין השמשות הא משכחת לה ברואה בלילות דספירת לילה לאו ספירה היא כדאיתא בפ"ב דמגילה (ד' כ. ושם) וי"ל דדחיק לזבה בימי משום דכתיב כל ימי זובה דמהאי טעמא מ"ל ר' אחא בסוף נדה (שם) אימא בימי תהוי זבה בלילות תהוי נדה ובפ"ק דהוריות (ד' ד.) נמי גבי נדוקים דאמר[פ] זבה לא הוי אלא בימי ואיהו לא יתכן דאם כן הוה ליה לפרושי ולימא זבה בימי היכי משכחת לה ועוד דכי משני ברואה

ופירות נטיעה זו אסורין עד ט"ו בשבט. דנהי דלנטיעה ר"ה תשרי לענין ערלה לאילן מיהא ט"ו בשבט[ד] כדדרים רבי ינאי מדכתיב ובשנה הרביעית ובשנה החמישית והא דקאמר שבט ר"ה הוא ויעלו רוב גשמי שנה כדאמרינן לקמן (דף ד.) מ"מ נפקא מינה דמאי דתשרי ר"ה לענין נוטע ל' יום לפני ר"ה דעלתה לו שנה ולא אזלינן אחר ט"ו בשבט למנות ל' יום לפני ט"ו בשבט ויש הלכות גדולות שכתוב בהם ופירות שנה רביעית אחר דפריק להו אסורין עד דנפקא[ט] ועיילא חמישית ושנוש הוא דבהני[ט] לא אזלינן אחר משמעתין כלל לאותן שחנטו ברביעית קודם ט"ו בשבט אסורין לעולם והחנוטין ברביעית אחר ט"ו בשבט שרו לאחר פדייה לגאולה ובהג"ה[י] של אסקמיה כתוב ופירי דפרדם בשנת ארבע אסירי עד לפריק להו:

הא אמרי[כ] יום אחד בשנה חשוב שנה. השתא לא ידע הא דמסקינן לבסוף לל' לקליטה: **בן** כ"ד חדש ויום אחד. אתם פר בן שלש כדקתני סיפא והאי יום אחד משום דיום אחד בשנה חשוב שנה ולר"א ל' וכל אותו[כ] יום ל' אין דינו לא כבן בקר ולא כפר מידי דהוה אפלגם בסוף פ"ק דחולין (ד' כג. ושם) דאיצטריך או לרבויי ושמא התם שאני מדקתני בפ"ק דפרה (משנה ג) דבן י"ג תדם אינו כשר לא לאיל ולא לכבש ולא קתני הכי גבי פר ולא לכל מילי אמרינן דיום אחד בשנה חשוב שנה דים דבריס דאפילו מעת לעת בעינן כדתנן בפ' יולא דופן (נדה ד' מה.) בן ט' שנים ויום אחד בן י"ג שנה ויום אחד בת י"ב שנה ויום אחד דאותו יום אחד כדי להשלים מעת לעת דבבת[מ] ג' שנים ויום אחד פליגי תנאי בגמ' (שם ד' מד:) דלר"מ אפי' בבת שני שנים ויום אחד מתקדשת בביאה דכבת ג' שלימות דמיא דיום אחד בשנה חשוב שנה ומכמים נעו בת ג' ויום אחד למעת לעת בעינן: **עגל** תם בן שנה בן בקר בן שתים פר בן ג'. ט"כ בן בקר בן שתים דקאמרינן היינו עגל בן בקר ולא פר בן בקר כדאמרן בתורת כהנים[ס] גבי פר כהן משיח דתניא פר יכול אפילו זקן ת"ל בן אי בן יכול קטן ת"ל פר הא כיצד בן ג' כדברי חכמים ר"מ אומר אף בן חמש כשרים ותימה דתנן בפ"ק דפרה (משנה ג) ר' יוסי הגלילי אומר פריס בני שנים שנאמר ופר בני בן בקר תקח לחטאת ומכ"ש אף בני ג' ר"מ אומר אף בני ארבעה וחמשה כשרים אלמא מכשיר ר"מ בפר אפילו בני שתי שנים דהא מוסיף אדברי יוסי הגלילי והכא משמע מדעגל בן בקר לר"מ בן שנים פר בן בקר בן ג' אבל פחות מבן ג' לא ול"ל דאף דקאמר ר"מ בסמכת פרה (שם) אדברי יוסי הגלילי ובתורת כהנים מתני דר' יוסי הגלילי בתר מילתא דר"מ ומכמים ורבנן דהתם לאו רבנן דפרה:

ולאו ק"ו הוא ומה נדה. מריש פירקין ל"ק מידי כדפריסית התם (ד' ג: ד"ה מבעל): **שנים** שיום אחד עולה להם בתחילתן אינו דין שיום אחד עולה להם בסופן. האי תחילתן היינו תחילת שנה וסוף חסרון והאי סופן היינו סוף שנה ותחילת חסרון ות"ת זבה תוכיח שהיא מיפכח מנדה שאין סוף היום עולה לה בתחילתה שזהו מנהג כותים כדאיתא בריש פרק בנות כותים (נדה ד' לג. ושם) דיום שפוסקת בו סופרתו למנין ז' דתע"ג דפריך עלה אין נמי נספריה לה קיימת לן הכי מדפריך בפרק בתרא דנדה (ד' סט.) ורב ככותאי אמרה לשמעתיה ופ"ה תחילת היום עולה בסופה לר' יוסי בפרק כילד צולין (פסחים ד' פח.) דלמרינן[נ] מקצת היום ככולו דלא מצי למשכח טומאת התהום דזבה משום דאין סותרת למפרע ואינה מטמאה אלא מכאן ולהבא וזבה גדולה נמי לא משכחת אלא בשופעת או בדומה שני אין השמשות ול"ל דהאי ק"ו דהכא לרבנן ולא לרבי יוסי מיהו אפילו לרבנן קשיא דנהי נמי דלכי חזיא בשביעי מטמאה למפרע מ"מ כיון דשריא לשמש לאחר טבילה מיד מדאורייתא אי אלא משום דאמרו רבנן שמא תבא לידי ספק כדאמרינן בפרק בתרא דנדה (ד' עב. ושם) ע"כ עולה לה תחלת היום דאי אלא הכי וספרה לה ז' ימים ואחר תטהר אמר רחמנא (ויקרא טו) וליכא ונראה אלא למיא זבה להני דהא אימים נקיים קפיד רחמנא והיאך יעלה סוף היום והרי אין יום זה טהור לכבר לאחה ומע"פ דאשומרת יום סוף היום עולה כמו שאפרש אחי התם דספירת אחד לאחד נפקא לן בסוף נדה (דף עג.) מדכתיב יהיה אבל הכא אחר מטהר כתיב דדרשינן אלא תהא טומאה מפסקת אבל תחלת היום דין הוא שיעלה בסופה לכל כמה דלא לאחה הרי הוא טהור ומ"ת ואחי דחיק לאשכוחי זבה גמורה לר' יוסי ברואה בשתי בין השמשות הא משכחת לה ברואה בלילות דספירת לילה לאו ספירה היא כדאיתא בפ"ב דמגילה (ד' כ. ושם) וי"ל דדחיק לזבה בימי משום דכתיב כל ימי זובה דמהאי טעמא מ"ל ר' אחא בסוף נדה (שם) אימא בימי תהוי זבה בלילות תהוי נדה ובפ"ק דהוריות (ד' ד.) נמי גבי נדוקים דאמר[פ] זבה לא הוי אלא בימי ואיהו לא יתכן דאם כן הוה ליה לפרושי ולימא זבה בימי היכי משכחת לה ועוד דכי משני ברואה

אוצר החכמה

א ופירות נטיעה זו אסורין עד ט"ו בשבט אם לערלה עולה ואם לרבעי רבעי מה"מ א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן ומטו בה משמיה דר' ינאי אמר קרא [א] ובשנה הרביעית ובשנה החמישית פעמים שברביעית ועדיין אסורה[ב] משום ערלה ופעמים שבחמישית ועדיין אסורה משום רבעי. לימא דלא כר"מ דאי ר"מ הא אמר [ג] יום אחד בשנה חשוב שנה דתניא פר האמור בתורה סתם בן עשרים וארבעה חדש ויום אחד דברי ר"מ ר' אלעזר אומר בן עשרים וארבעה חדש ול' יום שהיה ר"מ אומר [ד] כל מקום שנאמר עגל בתורה סתם בן שנה בן בקר בן שתים פר בן שלש אפילו תימא ר"מ כי קאמר ר"מ יום אחד בשנה חשוב שנה בסוף שנה[ה] אבל בתחלת שנה לא אמר רבא ולאו ק"ו הוא ומה נדה שאין היום עולה לה בסופה סוף היום עולה לה בתחלתה שנה[ו] שיום אחד עולה לה בסופה אינו

מסורת הש"ס עם הוספות

(ו) [לעיל דף ג: וש"נ], ג) דבורא דחובה פ"ג ה"ו, ד) פסחים דף צ:, ה) נדה סו., ו) דבורא דחובה פ"ג ה"א.

הגהות הב"ח

(ו) רש"י ד"ה ופירות כו' של שנה הרביעית מיד. נ"ב כלומר קודם ט"ו בשבט: (ב) ד"ה בן שתים כו' לף בשנים. נ"ב פי' מלמד כתיב תמים בכל מקום ותמך וכתיב תמימים במשמע שהשוה מותם לגמרי דכשם שהשוה מותם בשתים ואיל בן שתי שנים דמדכתב בן שנה איל בן שתי שנים הוא לף עגל בן בקר בן שתים וכ"ש להדיא בתורת כהנים תמים תמימים לף בשנים ע"ש דף י':

תורה אור השלם

א) וְכִי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ וּנְטַעְתֶּם כָּל עֵץ מַאֲכָל וַעֲרַלְתֶּם עָרְלָתוֹ אֶת פִּרְיוֹ שָׁלֹשׁ שָׁנִים יִהְיֶה לָכֶם עֲרֵלִים לֹא יֵאָכֵל: וּבַשָּׁנָה הָרְבִיעִת יִהְיֶה כָּל פִּרְיוֹ קֹדֶשׁ הִלּוּלִים לַיי: וּבַשָּׁנָה הַחֲמִישִׁת תֹּאכְלוּ אֶת פִּרְיוֹ לְהוֹסִיף לָכֶם תְּבוּאָתוֹ אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם:
[ויקרא יט, כג - כה]

הגהות וציונים

ה] כת"י **אסורין** (וכן בסמוך), וכ"ה ברש"י: ו] צ"ל בסוף **שנים** אבל בתחילת **שנים** לא **קאמר** אמר רבא (רש"ש, וכ"ה בכת"י): ז] בכת"י **שנים** שיום אחד עולה **להם בסופן** אינו דין שיום אחד **עולה להן בתחילתן** (וכן הגיה הרש"ש עי"ש): ח] נדצ"ל שאע"פ **שתשרי ר"ה** לנטיעה, וכ"ה בר"ן וברש"י שבריש"ף: ט] בר"ן וברש"י שבריש"ף נוסף **בשבט**: י] נדצ"ל **בסופן** (עי' לעיל אות ג): כ] בתוס' הרא"ש נוסף **ראש השנה**: ל] בתוס' הרא"ש נוסף **שתא**: מ] צ"ל **דבהכי** (רש"ש), וכ"ה בתוס' הרא"ש: נ] צ"ל **ובה"ג** (גליון): ס] צ"ל **אמר** (גליון): ע] צ"ל **וכל אותו ל' יום** אין דינו (רש"ש, פורת יוסף ועוד), או שצ"ל **וכל אותו יום ול' יום**, עי' ערוך לנר (וכעי"ז בתוס' הרא"ש): מ] צ"ל **ובבת** (רש"ש), ובתוס' הרא"ש **ובת ג' שנים פליגי** תנאי (וליתא תיבות "ויום אחד"): נ] צ"ל **דאמר** (רש"ש): ס] דפו"ר **דאמ'**, וצ"ל **דאמרי** (באה"מ):

עין משפט נר מצוה

נב א מיי' פ"ט מהל' נטע רבעי הל' י סמג עשין קלט טוש"ע י"ד סי' רלד סעי' ד ה:
נג ב מיי' פ"ח מהל' מעשה הקרבנות הל' יד סמג עשין קפג:

רבינו חננאל

עלתה לו שנה ומותר לקיימן בשביעית. פחות מכאן לא עלתה לו שנה ואסור לקיימן בשביעית ופירות נטיעה זו אסורין עד יום ט"ו בשבט אם לערלה ערלה אם לרבעי רבעי. מנ"ל דכתיב שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל. ובשנה הרביעית יהיה כל פריו. מדקא מסיק לא יאכל ובשנה הרביעית ולא מפסיק הי ניהו שמעינן מינה פעמים שבא רביעית ואסורין משום ערלה. כגון שנטע פחות ל' יום לפני ר"ה: **והא דתנו רבנן דלא כר' מאיר.** דאי ר' מאיר האמר יום אחד בשנה חשוב שנה. דתניא פר האמור בתורה סתם בן עשרים וארבעה חדש ויום אחד דברי ר' מאיר. ודחינן אפילו תימא ר"מ לא אמר ר"מ יום אחד בשנה [חשוב] שנה אלא בסוף שנה כגון בן כ"ד חדש ויום אחד תחשוב לו יום להשלימו שלש שנים. אבל בתחלת שנים כגון האי נטיעה וכיוצא בה שלשים יום בעי לעלות לו שנה: **אמר רבא [ולאו]** ק"ו ומה נדה שאין תחלת היום עולה לה בסופה. פי' יום שביעי לנדתה (כל שבעה) ו) כל יום השביעי ולא אמרינן מקצת היום ככולו. ואמרינן מקצת היום ככולו בתחלת נדתה שאם ראתה שעה אחת מן היום משלמת ו' ימים אחרים וטהורה היא שיום אחד עולה לה ז) בסוף שניו

חשק שלמה על ר"ח

ו) תולי ל"ל דכתיב שבעת ימים תהיה בנדתה תהא בנדתה כל שבעה כל יום כו'. ז) נראה למחר כאן ול"ל עולה לה בסופה שנים שיום אחד עולה לה בסוף השנים וכו'.

משנת ראשונים

ופירות נטיעה זו אסורין עד חמשה עשר בשבט, אם לערלה - ערלה, ואם לרבעי - רבעי. מנא הני מילי וכו' **אמר קרא ובשנה הרביעית.** כל מנלן או מנא הני מילי שייך בדברים שיש להם עיקר מן התורה, אבל בדברים שאין להם עיקר מן התורה אומר מאי קראה, וזה מורגל באסמכתאות ודרשות דוק ותשכח.
[הליכות עולם שער שני פרק א]

דאי רבי מאיר הא אמר יום אחד בשנה חשוב שנה. ואפילו למ"ד במס' ר"ה (י.) דיום אחד בשנה חשוב שנה בהא מודה דהוי שלשים יום שאין אדם לוה מחבירו לפרוע ליומא אוחרי.
[הריטב"א, מכות ג:]

הוי יודע שלא אמרו יום אחד לשנה חשוב שנה לר"מ או שלשים יום לר"א אלא בדיני תורה אי נמי למלכים לדברי הכל ביום אחד ומתקנת חכמים, אבל בשטרות ותנאים של בני אדם אין לך למנות אלא שנה שלימה של י"ב חדש כלשון בני אדם, ואפשר דאפי' חדש העיבור בכלל כדאתמר גבי שכירות. **[הריטב"א]** **כל מקום שנאמר עגל בתורה סתם בן שנה, בן בקר בן שתים.** פירושו כשאמר עגל בן בקר וארישא קאי אבל כשאמר פר בן בקר הרי זה בן שלש כדפרש"י, ובספרא מייתי לה מדכתיב קח לך עגל בן בקר וכו' תמימים, תמימים אף בשנים והשוה הכתוב בן בקר לאיל. **[הריטב"א]**

עין משפט
נר מצוה
19/06/2018

נד א מיי׳ פ״ג מהל׳ שמיטין הל׳ יח סמג לאוין רסז:

נה ב ג מיי׳ וסמג שם ומיי׳ פ״ט מהל׳ נטע רבעי הל׳ ח סמג עשין קלו טוש״ע י״ד סי׳ רלד סעיף ד:

נו ד מיי׳ פ״ט מהל׳ נטע רבעי הל׳ ח טוש״ע שם:

רבינו חננאל

לא כ״ש שיהיה יום אחד עולה לו בתחלת שניו. אלא זו הברייתא למי הוא לר׳ אלעזר דאמר פר האמור בתורה בן כ״ד חדש (ושלשה) [ושלשים] יום. ה) שלשים ושלשים בעי דתניא אין נוטעין ואין מרכיבין ערב שביעית פחות משלשים יום לפני ר״ה. ואם נטע והבריך והרכיב יעקור ר׳ יהודה אומר כל הרכבה שאינה קולטת לג׳ ימים שוב אינה קולטת. ר׳ יוסי ור׳ שמעון אומר׳ ב׳ שבתות. **ואמר רב נחמן לדברי האומרים שלשים** לקליטה כלומר שישרש הנטע צריך אחר שישרש שלשים יום אחרים לעלות לו שנה. עכשיו ר׳ אלעזר אי סבר לה כת״ק דאמר בעינן ל׳ יום לקליטה בעי ל׳ יום אחרים לעלות לו שנה. ואי כרבי יהודה ס״ל ל״ג הוו ליה למיתנא כו׳. אלא לעולם הא דת״ר אחד הנוטע ואחד המבריך כו׳ ר׳ מאיר היא. וכי קתני שלשים לפני ר״ה עלתה לו שנה לקליטה. אבל (א׳) לעלות לו שנה בשני ערלה יום אחד די לו. והא דלא קתני ל״א יום דסבר יום שלשים עולה לכאן ולכאן: א״ר יוחנן **שניהם מקרא אחד דרשו.** ויהי באחת שנה בראשון ושש מאות שנה באחד לחדש ר׳ מאיר סבר מדאכתי יום אחד הוא דעל בשנה וקרי ליה שנה יום אחד בשנה חשוב שנה. ור׳ אלעזר אי כתב בשש מאות ואחת שנה כדקאמרת כו׳. אלא אחת אשש מאות קאי ומדיום אחד בחדש חשוב חדש ש״מ דחדש בשנה חשוב שנה. חדש למנויו ושנה למנוייה. מכלל דר׳ מאיר ור׳ אלעזר כר׳ יהושע סבירא להו דאמר בניסן נברא העולם: **תניא ר׳ אליעזר אומר** בתשרי נברא העולם בתשרי נולדו אבות בתשרי מתו אבות בפסח יצחק בר״ה נפקדה שרה רחל וחנה בר״ה

חשק שלמה על ר״ח

ס) גרמה לי״ל ופרכינן מי הכי שלשים וכו׳.

ס) שניעית פ״ב מ״ו יבמות פג., ב) [פסחים נה.], ג) [מכות ג: נדה מד: מה.], ד) [לעיל ח. לקמן כז. ע״ז ח.], ה) [נרכות כט. יבמות סד:] לקמן יא., ו) עי׳ מו״ק ג:, ז) מגילה ה., ח) [וע״ע תוס׳ פסחים פח. ד״ה ל״ג וכו׳], ט) ושם ד״ה לדברי, י) דף ב., כ) שמות מ יז, ל) במדבר י יא.

הגהות הב״ח

(ס) רש״י ד״ה ויהי בתחת כו׳ המים מתיליהן נמשכו עד סיון: (ב) תום׳ (בע״ח) ד״ה שניס כו׳ מוכיח כן דפריך התס: (ג) בא״ד לגריכה ז׳ נקייס קאמר ויוס: (ד) ד״ה שלשים כו׳ (פירוש דלא מיירי בתוספת שניעית כלל אלא בקליטה) תפ״מ וע״ש הגה״ה:

תורה אור השלם

א) וַיְהִי בְּאַחַת וְשֵׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה בָּרִאשׁוֹן בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ חָרְבוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ וַיָּסַר נֹחַ אֶת מִכְסֵה הַתֵּבָה וַיַּרְא וְהִנֵּה חָרְבוּ פְּנֵי הָאֲדָמָה: [בראשית ח, יג]

ליקוטי רש״י

יעקור. דקס קלטה בשניעית דמין הרכבה קולטת בפחות משלשים יום. צריך ל׳ ושלשים. כדי שתקלוט שלשים לפני שניעית כשניעית דמו דנפקא לן מנחרים ונקליר תשנות במשקין בית השלחין (מ״ק ג:). **שלשה ושלשים.** ג׳ לקליטה שתקלוט קודם זמן המיסול [יבמות פג.]. **בראש השנה נפקדה שרה** וכו׳. שהקב״ה פוקד העקרות לשמוע תפלתן בר״ה וגוזר עליהן הריון [יבמות סד:]. נמ זכרונם לטובה וגזר עליהן הריון [לקמן יא.]. פקידה. משעה שהמלאך פוקד הטיפה ומביאה לפני המקום מה תהא עליה כדתמרינן בפרק כל היד במסכת נדה (טו:) מיד מזרקה בו נשמה ומיות [סנהדרין צא:].

אינו דין שיום אחד עולה בתחלתה ואלא מאי ר״א שלשים ושלשים בעי דתנן ה) א״ין נוטעין ואין מבריכין ואין מרכיבין ערב שביעית פחות מל׳ יום לפני ר״ה ואם נטע והבריך והרכיב יעקור (דברי ר׳ אליעזר ו) ר״י אומר ז) כל הרכבה שאינה קולטת בג׳ ימים שוב אינה קולטת רבי יוסי ור״ש אומרים ב שתי שבתות ואמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה לדברי האומר ל׳ צריך ל׳ ושלשים לדברי האומר שלשה צריך שלשה ושלשים ג לדברי האומר ב׳ שבתות צריך שתי שבתות ושלשים יום וא״נ כר׳ יהודה ס״ל ג׳ ושלשים בעי אלא לעולם ר״מ וכי קאמר ל׳ לקליטה אי הכי ל״א בעי קא סבר יום ל׳ עולה לכאן ולכאן. א״ר יוחנן ושניהן מקרא אחד דרשו א) ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש ר״מ סבר מדאכתי יום אחד הוא דעייל בשנה וקא קרי לה שנה שמע מינה יום אחד בשנה חשוב שנה ואידך אי כתיב בשש מאות ואחת שנה כדקאמרת השתא דכתיב באחת ושש מאות שנה שנה אשש מאות קאי ומאי אחת אתחלתא דאחת קאמר ור״א מ״ט דכתיב בראשון באחד לחדש מדאכתי יום אחד הוא דעייל בחדש וקא קרי ליה חדש ש״מ יום אחד בחדש חשוב חדש ומדיום אחד בחדש חשוב חדש ג ד׳ יום בשנה חשובין שנה וחדש למנוייו ושנה למנוייה (מכלל דתרוייהו סבירא להו בניסן נברא העולם). תניא ד רבי אליעזר אומר בתשרי נברא העולם בתשרי נולדו אבות בתשרי מתו אבות בפסח נולד יצחק ה) בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה בראש השנה יצא יוסף מבית האסורין בר״ה

דרומה שני בין השמשות הל״ל שלש בין השמשות ומיהו בסוף פרק שני דנזיר (ד׳ טו. וסס) גרסי׳ בכל הספרים כגון לחזק שלשה בין השמשות סמוך לשקיעת החמה ללמד הוי שהות ביוס לשליך ליה למניינא ונרמה לפרש לכך לא קאמר בדומה בלילות משום דר״ס יוסי כי היכי דתחילת היוס שליך לה שימור ה״נ סוף היוס שליך לה שימור ובסוף פ״ב דנזיר (גז״ס) מוכיח כן (ג) דגרים התס כיון דחזאי בפלגי דיומא ואידך ו פלגי דיומא שליך לה שימור ואע״ג דר״ת מפרש דאידך פלגא דיוס של מחריו קאמר לא משמע כן וגס מתוך שנויא דמשני דלא הוה שהות ביוס ואין זה מנהג כותים לסופרת יוס שפוסקת דהתס בזבה גמורה לגריכה ז׳ נקייס (ג) ויוס שפוסקת לאו נקי הוא אבל בשומרת יוס לא כתיב טהרה אלא מדויית דקרא אתי כדפריסית ועוד דבסופרת ז׳ הוי ח סוף היוס בתחלת ספירה אבל בשומרת יוס הוי בסוף ספירה דסגי ליה בחד יומא ט):

אין נוטעין. משנה היא פ״ב דשביעית (משנה ו):

שלשים ושלשים. פי׳ בקונטרס שלשים לקליטה ושלשים לתוספת שביעית דבעינן שלא תהא נקלטת בתוספת שביעית וקשיא לר״ת חדא דבשלון המשנה אין משמע כן (ד) פי׳ שלא אירי בתוספת שביעית כלל אלא בקליטה ועוד דא״כ מאי קשיא ליה מי מוקמה להא דגרייתא דלעיל כר״א הא כי היכי דבמתני׳ דשביעית קתני ל׳ ומוקמי ליה בקליטה אלא שלשים של תוספת ה״נ אימא דשלשים דגרייתא דלעיל בשלשים של קליטה אלאו הכי קתני ועוד לקמן (ד׳ יג:) גבי חורז ודותן ופרגין ושומשמין דמחלק לענין שביעית בין השריסו לפני ר״ה להשריסו לאחר ר״ה משמע אלא חייסין דמה שהשריסו בתוספת דקתני שביעית דומיא דמעשר ומפרש ר״ת דה״ק ר״נ לדברי האומר ל׳ לקליטה בשביעית צריך שלשים ושלשים לענין ערלה פי׳ ולא אתי לפרושי מתני׳ אלא מערלה אבל לענין שביעית לא חייסין אלא שלא תקלוט בשביעית עלמה ולר׳ יהודה דקולטת בג׳ ימים מותר לקייס כיון דלא נקלט בשביעית אע״פ שנטעה באיסור בתוספת שביעית ג׳ ימים לפני ר״ה ואורז ודותן ופרגין ושומשמין שזריעתן באיסור מלאכה דאורייתא כדכתיב (ויקרא כה) לא תזרע ואסירי בתוספת שביעית מ״מ לא חייסין ובלבד שישריסו לפני ר״ה והא דמייתי בסוף הערל (יבמות דף פג.ט) הא דר״נ גבי הלכה כר׳ יוסי בתגדרוגינוס ובהרכבה לאו משום דאתי ר״נ לפרושי מתני׳ משביעית דלא מייתי לה אלא למימר דאף לענין ערלה הלכה כר׳ יוסי:

יום שלשים עולה לכאן ולכאן. בפרק המזקין (גיטין דף נד.) גבי הא דאמר ר״מ נוטע בשביעית בין בשוגג בין במזיד יעקור קאמר וכי תימא שבת נמי זימנין דמקלט יום שלשים בשבת דאי נטע בההוא יומא סלקא ליה שתא ואי לא לא סלקא ליה שתא לא נקט ל׳ משום דנבעי שלשים לחשוב שנה דהא לר״מ ביום א׳ סגי ומשום קליטה נקט ל׳ ומיהו בפרק יולא דופן (נדה דף מה.) משמע קצת דאיכא תנא לר״מ דאמר ל׳: **מדאכתי** יום אחד הוא דעייל וקא קרי ליה שנה. דא״ל לומר דשנה שנית למעשר היתה ולא תשיב ליה שנה משום דאכתי לא עייל אלא יום ח׳ דהכתיב קרא אחרינא (בראשית ח) ובחדש השני בשבעה ועשרים יום לחדש ולא כתיב בשתים ושש מאות שנה למנין שני לנח ומשום הכי קתני בשלשים ושלשים ולא בשלשה ושלשים דאי בשלשה ושלשים הוה אמינא דבשלשה ושלשים ביום ג׳ עייל אלא בשלשים ושלשים ביום ל״ג עייל ומשום הכי קתני בשלשים ושלשים ולא בשלשה ושלשים. **מכלל** דתרוייהו. ר״מ ור״ש סבירא להו בניסן נברא העולם דהא תרוייהו מודו שזו היתה תחילת השנה פירוש דהכל מודים דברחשון הוא ניסן דניסן לקרי לרחשון דכתיב (שמות יג) החדש הזה לכם וגו׳ רחשון ופי׳ בקונטרס דלא גרסי׳ ליה דלמא כר״ש סבירא להו והאי רחשון לאו ניסן הוא אלא תשרי ומפני שהוא רחשון לבריאת עולם ולמנין השנים קרי ליה רחשון ובסדר עולם תניא בהדיא דלר״ש האי רחשון תשרי ונראה לעולם גרסי׳ ליה ודייק מהא דאמר בתשרי נברא העולם דלמא האי רחשון ניסן וקרי ליה רחשון לחדשים ועמד מבול שנה וחצי ואו לא תידוק מיניה יום אחד בשנה חשוב שנה: **נראם**

*) המשך רס״י השייך לקמן נמצא בדף יח.

מבול דתרוייהו. ר״מ ור״ש סבירא להו בניסן נברא העולם דהא תרוייהו מודו שזו היתה תחילת השנה פירוש דהכל מודים דברחשון הוא ניסן דניסן לקרי לרחשון בשנה ואיידך ו אי כתיב בשש מאות ואחת שנה כדקאמרת השתא דכתיב באחת ושש מאות שנה שנה אשש מאות קאי ומאי אחת אתחלתא דאחת קאמר ור״א מ״ט דכתיב בראשון באחד לחדש מדאכתי יום אחד הוא דעייל בחדש וקא קרי ליה חדש ש״מ יום אחד בחדש חשוב חדש ומדיום אחד בחדש חשוב חדש ג ד׳ יום בשנה חשובין שנה וחדש למנויו ושנה למנוייה (מכלל דתרוייהו סבירא להו בניסן נברא העולם). תניא ד רבי אליעזר אומר בתשרי נברא העולם בתשרי נולדו אבות בתשרי מתו אבות בפסח נולד יצחק ה) בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה בראש השנה יצא יוסף מבית האסורין בר״ה

שנה, וימי ג) הקליטה אין עולין לה, דכמאן דמנח בציתא ג) דמיא כל זמן שלא קלטה: דתנן. לאין נטיעה קולטת בפחות מל׳ יום: יעקר. לפי שקלטה בשביעית: דברי ר״מ לא גרס: לדברי האומר ל׳ יום. לקליטה: צריך שלשים ושלשים. שלשים לקליטה ול׳ לתוספת ט), כר״ת: לעולם. ברייתא לעיל ר״מ היא, וכי קאמר שלשים לקליטה קאמר, שתהא הנטיעה ל׳ יום לפני ר״ה כדי שתהא נקלטת ערב ר״ה, וקא סבר ר״מ דלא יהיבנא לתוספת ל׳ יום אלא יום אחד: **שלשים ואחד בעי.** שתהא יום הקודש לר״ה מסוד לשנה לחשונה של עולה, כדקתני עלתה לו שנה: ושניהם. ר״מ ור׳ אלעזר: ויהי **באחת ושש** מאות שנה. לסוף עשתי עשר אלף שהתחיל מבול לירד, לדברי האומר בתשרי נברא העולם ומבול ירד בי״ז במרחשון כדלקמן (דף יא:) הוי המי ברחשון בחד לחדש בתרי בתשרי, דמ״ח להיות ניסן שהרי מ׳ יום מבול וחמשים ומאת יום שגברו המים מליהן (ו) משכו עד סיון, ומ״כ היו הלוך וחסור עד חדש העשירי והוא אד שהיה עשירי לירידת גשמים וזו גרמו רחשי ההרים, ומחד בחד עד אחד בתשרי נגלעו המים, והיינו דכתיב ויהי בחת ושש מאות שנה ברחשון בניסן, ובין למר קאמר שלשים לקליטה קאמר, שתהא הנטיעה ל׳ יום לפני ר״ה כדי שתהא נקלטת ערב ר״ה, וקא סבר ר״מ דלא יהיבנא לתוספת ל׳ יום אלא יום אחד: שלשים ואחד בעי. שתהא יום הקודש לר״ה מסוד לשנה לחשונה של עולה, כדקתני עלתה לו שנה: ושניהם. ר״מ ור׳ אלעזר: ויהי **באחת ושש** מאות שנה. לסוף עשתי עשר אלף שהתחיל מבול לירד, לדברי האומר בתשרי נברא העולם ומבול ירד בי״ז במרחשון כדלקמן (דף יא:) הוי המי ברחשון בחד לחדש בתרי בתשרי, דמ״ח להיות ניסן שהרי מ׳ יום מבול וחמשים ומאת יום שגברו המים מליהן (ו) משכו עד סיון, ומ״כ היו הלוך וחסור עד חדש העשירי והוא אד שהיה עשירי לירידת גשמים וזו גרמו רחשי ההרים, ומחד בחד עד אחד בתשרי נגלעו המים, והיינו דכתיב ויהי בחת ושש מאות שנה ברחשון בניסן, ובין למר קאמר שלשים לקליטה קאמר, שתהא הנטיעה ל׳ יום לפני ר״ה כדי שתהא נקלטת ערב ר״ה, וקא סבר ר״מ דלא יהיבנא לתוספת ל׳ יום אלא יום אחד: **שלשים ואחד בעי.**

אֵינוֹ דִּין שֶׁיּוֹם אֶחָד עוֹלֶה בְּתְחִלָּתָהּ, כלומר, שודאי בתחילת מנין השנים יום אחד יש להחשיבו לדעת רבי מאיר כשנה שלימה, שכיון שלמדנו מנדה שאף דבר שאינו משלים בסוף המנין יכול הוא להיכלל במנין בתחילתו, ודאי דבר שמשלים בסוף המנין, יכול להיכלל במנין בתחילתו. וכיון שנתברר שלדעת רבי מאיר גם בתחילת מנין השנים יום אחד נחשב לשנה, חוזרת שאלת הגמרא, שהברייתא שאמרה שרק אילן שניטע שלושים יום קודם ראש השנה עלתה לו שנה בראש השנה, היא שלא כדעת רבי מאיר.

הגמרא חוזרת עתה ממה שסברה עד עתה שהנטיעה נקלטת מיד בקרקע, ותבאר שכדי שבראש השנה תעלה שנה לנטיעה, מלבד מה שצריך להקדים וליטע קודם ראש השנה בשיעור זמן שיכול להחשב שנה, צריך להוסיף ולהקדים ליטע את שיעור הזמן שבו לוקח לנטיעה להיקלט בקרקע[א], שאין נטיעה נחשבת לנטוע לנטועה, אלא משעה שהיא נקלטת, אבל קודם זמן זה הרי היא כמונחת בבית, ואין ימים אלו נכללים בזמן שצריך כדי להחשב שנה.

מקשה הגמרא על שאלתה, **וְאֶלָּא מַאי** - מה סבור אתה לומר, שברייתא זו סוברת כדעת **רַבִּי אֶלְעָזָר** שאמר (לעיל ע"ח) לגבי פר האמור בתורה, שרק שלושים יום יכולים להחשב לשנה, זה לא יתכן, שאם כן **שְׁלֹשִׁים וּשְׁלֹשִׁים בָּעֵי** - היתה צריכה הברייתא לומר שרק אם נטע ששים יום קודם ראש השנה עולה לה שנה בראש השנה, שלושים יום כדי שתיקלט הנטיעה בקרקע, ועוד שלושים יום כדי שיחשבו הימים שהיא נטועה לשנה, שאין הנטיעה נקלטת בקרקע מיד, אלא רק לאחר זמן, **דִּתְנַן** - ששנינו במשנה (שביעית פ"ב מ"ו), **אֵין נוֹטְעִין** אילן חדש, **וְאֵין מַבְרִיכִין** [-מכופפים ענף של אילן ותוחבים אותו באדמה עד שמשריש, ואחר כך קוצצים את חיבורו לאילן, והוא נעשה אילן לעצמו[ב]], **וְאֵין מַרְכִּיבִין** ענף של אילן בתוך אילן אחר, **עֶרֶב שְׁבִיעִית** - בשנה שקודם שנת השמיטה **בְּפָחוֹת מִשְּׁלֹשִׁים יוֹם לִפְנֵי רֹאשׁ הַשָּׁנָה** של שנת השמיטה, משום שאין האילן נקלט בקרקע עד שלושים יום מנטיעתו, ואם יטע בפחות משלושים יום קודם ראש השנה, ימצא שתיקלט הנטיעה בשנת השמיטה, **וְאִם נָטַע וְהִבְרִיךְ וְהִרְכִּיב** פחות משלושים יום קודם ראש השנה, **יַעֲקוֹר** את הנטיעה או ההברכה או ההרכבה, כדין נטיעה בשביעית שצריך לעקרה[ג] **(דִּבְרֵי רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר[ד]). רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, כָּל הַרְכָּבָה שֶׁאֵינָהּ קוֹלֶטֶת בִּשְׁלֹשָׁה יָמִים שׁוּב אֵינָהּ קוֹלֶטֶת** לעולם, והוא הדין שנטיעה והברכה נקלטים בשלשה ימים[ה], ומשום כך מותר לנטוע שלשה ימים קודם ראש השנה. **רַבִּי יוֹסֵי וְרַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמְרִים**, הזמן שלוקח לנטיעה להיקלט הוא **שְׁתֵּי שַׁבָּתוֹת. וְאָמַר רַב נַחְמָן אָמַר** [-בשם] **רַבָּה בַּר אֲבוּהּ** בביאור משנה זו, **לְדִבְרֵי הָאוֹמֵר** - לדעת תנא קמא במשנה, שזמן הקליטה של נטיעה הוא **שְׁלֹשִׁים** יום, **צָרִיךְ** להקדים ולנטוע ששים יום קודם שנת השמיטה, **שְׁלֹשִׁים** יום שבהם תיקלט הנטיעה, **וּשְׁלֹשִׁים** יום לתוספת שביעית, שאף השלושים יום שקודם ראש השנה נוהגים בהם דיני שמיטה[ו], וצריך שתיקלט הנטיעה לפני ימים אלו[ז]. **וּלְדִבְרֵי הָאוֹמֵר** - לדעת רבי יהודה שזמן הקליטה של נטיעה הוא **שְׁלֹשָׁה** ימים, **צָרִיךְ** להקדים ולנטוע **שְׁלֹשָׁה וּשְׁלֹשִׁים** קודם ראש השנה, שלשה לקליטה, ושלושים לתוספת שביעית. **וּלְדברי האומר** - לדעת רבי יוסי ורבי שמעון שזמן הקליטה של נטיעה הוא **שְׁתֵּי שַׁבָּתוֹת, צָרִיךְ** להקדים ולנטוע לפני ראש השנה **שְׁתֵּי שַׁבָּתוֹת וּשְׁלֹשִׁים יוֹם**, שתי שבתות לקליטה, ושלושים יום לתוספת שביעית.

ומסיימת הגמרא את קושייתה, מאחר שנתבאר שאין נטיעה נקלטת בפחות משלושים יום, לא ניתן לבאר שהברייתא שאמרה שהנוטע שלושים יום קודם ראש השנה עלתה לה שנה בראש השנה, סוברת כדעת רבי אלעזר שרק שלושים יום יכולים להיחשב שנה, שהרי לשיטתו רק הנוטע ששים יום קודם ראש השנה עלתה לו שנה, **וְאִי נַמִּי** - ואף אם נרצה לומר שהתנא של הברייתא **כְּרַבִּי יְהוּדָה סְבִירָא לֵיהּ** - הוא סובר, שנטיעה נקלטת בשלושה ימים, מכל מקום כדי שיעלה לה שנה בראש השנה **שְׁלֹשָׁה וּשְׁלֹשִׁים** יום קודם ראש השנה **בָּעֵי** - צריך שיעברו משעת נטיעתה[ח].

ונמצא, שהברייתא אינה מתאימה לא עם דעת רבי מאיר, ולא עם דעת רבי אלעזר, שהרי לדעת רבי מאיר שיום אחד נחשב שנה, אם סובר הוא שצריך שלושים יום לקליטה, כדי שתעלה שנה בראש השנה, אין די ליטע שלושים יום קודם ראש השנה, אלא צריך ליטע שלושים ואחד יום קודם ראש השנה. ואם סובר הוא שצריך שתי שבתות לקליטה, די בשתי שבתות ויום אחד, ואין צריך שלושים יום, ואם סובר הוא שדי בשלשה ימים לקליטה, די בארבעה ימים כדי שתעלה שנה בראש השנה ואין צריך שלושים יום. ולדעת רבי אלעזר, אם סובר הוא שצריך שלושים לקליטה, צריך ששים יום כדי שתעלה שנה, ואם סובר שצריך שתי שבתות לקליטה צריך שלושים יום ושתי שבתות כדי שתעלה שנה, ואם סובר הוא שצריך שלשה ימים לקליטה, צריך

א. **קליטה** היינו שתהיה הנטיעה נקלטת ונאחזת בשרשיה בארץ. רע"ב (שביעית פ"ב מ"ו). ופירש הר"ש (שם), שהוא מלשון מה שאמרו 'ולא את הצמר ליורה אלא כדי שיקלוט העין' (שבת יז:). והרמב"ם בפירוש המשניות (שם) פירש, שהוא מלשון לקיחה וחטיפה, והוא מליצה לחיבור האילן בארץ ולהסתבכות חוטי השורש בארץ.

ב. **ראה** הערה לעיל (ט:).

ג. **מבואר** בגיטין (נג:) שטעם הדבר הוא משום שקנסו חכמים שלא להנות ממעשה איסור. וראה בגמרא שם שנחלקו רבי מאיר ורבי יהודה אם גם בנוטע בשמיטה בשוגג קנסו לעקור, וביארה שם הגמרא מהי הסברא לאסור גם בשוגג.

ד. **נמחק** על פי הגליון. הגהות וציונים.

ה. **כן** מוכח בהמשך הגמרא. וביאר התפארת ישראל (שביעית שם) שהטעם שנקט רבי יהודה דווקא הרכבה, הוא משום שבהרכבה החידוש הוא גדול יותר, שאף על פי שהרכבה אינה נוחה להשתרש ולהתאחות יחד, אף בזה די בשלושה ימים. והרש"ש (שם) כתב, שרבי יהודה הזכיר הרכבה משום שהוא הדבר האחרון שאמר תנא קמא.

ו. **כמבואר** לעיל (ט.). ומבואר במועד קטן (ג:) שהלכה למשה מסיני היא שזמן תוספת שביעית הוא שלושים יום. אמנם כתב רש"י (ד"ה צריך), שרק לדעת רבי אלעזר שרק שלושים יום יכולים להיחשב שנה, תוספת שביעית היא שלושים יום, אבל לדעת רבי מאיר שיום אחד יכול להיחשב שנה, אין צריך שלושים יום. וראה בזה עוד בהערה להלן.

ז. **רש"י** (ד"ה צריך). והביאו התוספות (ד"ה שלשים) שרבינו תם הקשה על פירוש רש"י כמה קושיות: א. שאין כלל משמעות בברייתא שאינה מדברת אלא בימים שצריך בשביל הקליטה ושצריך להקדים עוד ימים בשביל תוספת שביעית. ב. אם הבינה הגמרא שניתן לפרש במשנה שכוונתה רק לימים שצריך להוסיף מחמת הקליטה, אך אמנם צריך להוסיף עוד ימים, מדוע מקשה הגמרא מכך שהברייתא שהובאה לעיל אינה כדעת רבי אלעזר, הרי ניתן לומר שהיא כדעת רבי אלעזר אלא שהיא מזכירה רק את הימים שצריך בשביל הקליטה. ג. שלקמן (יג:) מבואר בגמרא שאורז ודוחן ופרגין ושומשומין שהשרישו לפני ראש השנה של שמיטה מותרים הם, ומשמע שאף אם השרישו בתוספת שביעית מותרים הם. ומחמת קושיות אלו פירש רבינו תם, שרב נחמן דיבר לענין שמיטה, אולם מה שצריך לעקור אין זה משום שנקלטה הנטיעה בתוספת שביעית, אלא שכיון שלענין ערלה אין עולה לנטיעה זו שנה לפני ראש השנה, ונמצא ששנת השמיטה היא השנה הראשונה לערלה, יבואו בני אדם לומר שניטעה נטיעה זו בשמיטה, ולכן גזרו חכמים שיהיה צריך לעקרה.
ומה שהקשה רבינו תם, מדוע לא תירצה הגמרא שהשלושים יום האמורים בברייתא לעיל הם הימים שצריכים בשביל הקליטה, ומלבד ימים אלו צריך עוד ימים להחשיב שנה, שאין המשנה מונה אותם, תירץ הריטב"א (שם), שבברייתא לא ניתן לפרש כן, שממה שאמרה הברייתא שאם נטע שלושים יום קודם ראש השנה עלתה לו שנה ומותר לקיימן, וחזרה וכפלה דין זה ואמרה שאם נטע פחות משלושים קודם ראש השנה לא עלתה לו שנה ואסור לקיימן, ודאי הוא כדי להשמיענו שהשלושים יום האמורים בתחילת הברייתא הם דווקא, ואין צריך להקדים לפני ראש השנה יותר משלושים יום.
ח. **וכמו** כן, לדעת רש"י (רמה הערה לעיל) שנטיעה הנשרשת בתוספת שביעית צריך לעקרה, קשה גם מהדין השני האמור בברייתא, שהנוטע שלושים יום קודם ראש השנה מותר לקיימה, ולמתבאר רק הנוטע ששים יום קודם ראש השנה מותר לו לקיים, אמנם לדעת רבינו תם שנטיעה הנשרשת בתוספת שביעית אין צריך לעקרה, אין זו קושיא, שאף אם צריך שלושים יום לקליטה, מכל מקום כל שנטע שלושים יום לפני שביעית אינו צריך לעקור.

אוצר החכמה 19/06/2018

י: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

דרומה שני בין השמשות הל"ל שלש בין השמשות ומיהו בסוף פרק שני דנזיר (ד' טו. ושם) גרסי' בכל הספרים כגון לחזו שלשה בין השמשות שמוך לשקיעת החמה ללמ הוי שהות ביוס לשליך ליה למניינא ונרמה לפרס לכך לא קאמר דרומה בלילות משום דר' [ה] יוסי כי היכי דתחילת היוס שליך לה שימור ה"נ סוף היוס שליך לה שימור ובסוף פ"ב דנזיר (נז"ס) מוכיח כן (ג) דגרים התם כיון דחזאי בפלגי דיומא ואידך [ו] פלגי דיומא שליך לה שימור ואע"ג דר"ת מפרש דאידך פלגא דיוס של מחריו קאמר לא משמע כן וגם מתוך שוויית דמשני ללמ הוה שהות ביוס ואין זה מנהג כותים לסופרת יוס שפוסקת להתם בזה גמורה לנריכה ז' נקייס (ג) ויוס שפוסקת לאו נקי הוא אבל בשומרת יוס לא כתיב טהרה אלא מרבויא דקרא אתי כדפרישית ועוד דבסופרת ז' הוי [ז] סוף היוס בתחלת ספירה אבל בשומרת יוס הוי בעי אלא לעולם ר"מ וכי קאמר ל' לקליטה אי הכי ל"א בעי קא סבר יום ל' עולה לכאן ולכאן. א"ר יוחנן ושניהן מקרא אחד דרשו

א) ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש ר"מ סבר מדאכתי יום אחד הוא דעייל בשנה וקא קרי לה שנה שמע מינה יום אחד בשנה חשוב שנה ואידך אי כתיב בשש מאות ואחת שנה כדקאמרת השתא דכתיב באחת ושש מאות שנה שנה אשש מאות קאי ומאי אחת אתחלתא דאחת קאמר ור"א מ"ט דכתיב בראשון באחד לחדש מדאכתי יום אחד הוא דעייל בחדש וקא קרי ליה חדש ש"מ יום אחד בחדש חשוב חדש ומדיום אחד בחדש חשוב חדש ג) ד' יום בשנה חשובין שנה וחדש למנויו ושנה למנוייה (מכלל דתרוייהו סבירא להו בניסן נברא העולם). תניא ז) רבי אליעזר אומר בתשרי נברא העולם בתשרי נולדו אבות בתשרי מתו אבות בפסח נולד יצחק ח) בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה בראש השנה יצא יוסף מבית האסורין בר"ה

אינו דין שיום אחד עולה בתחלתה ואלא מאי ר"א שלשים ושלשים בעי דתנן ט) אין נוטעין ואין מבריכין ואין מרכיבין ערב שביעית פחות מל' יום לפני ר"ה ואם נטע והבריך והרכיב יעקוב (דברי ר' אליעזר ט) ר"י אומר כ) כל הרכבה שאינה קולטת בג' ימים שוב אינה קולטת רבי יוסי ור"ש אומרים ב שתי שבתות ואמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה לדברי האומר ל' צריך ל' ושלשים לדברי האומר שלשה צריך שלשה ושלשים ג לדברי האומר ב' שבתות צריך שתי שבתות ושלשים יום וא"נ כר' יהודה ס"ל ג' ושלשים בעי אלא לעולם ר"מ וכי קאמר ל' לקליטה אי הכי ל"א בעי קא סבר יום ל' עולה לכאן ולכאן. א"ר יוחנן ושניהן מקרא אחד דרשו

א) ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש ר"מ סבר מדאכתי יום אחד הוא דעייל בשנה וקא קרי לה שנה שמע מינה יום אחד בשנה חשוב שנה ואידך אי כתיב בשש מאות ואחת שנה כדקאמרת השתא דכתיב באחת ושש מאות שנה שנה אשש מאות קאי ומאי אחת אתחלתא דאחת קאמר ור"א מ"ט דכתיב בראשון באחד לחדש מדאכתי יום אחד הוא דעייל בחדש וקא קרי ליה חדש ש"מ יום אחד בחדש חשוב חדש ומדיום אחד בחדש חשוב חדש ג) ד' יום בשנה חשובין שנה וחדש למנויו ושנה למנוייה (מכלל דתרוייהו סבירא להו בניסן נברא העולם). תניא ז) רבי אליעזר אומר בתשרי נברא העולם בתשרי נולדו אבות בתשרי מתו אבות בפסח נולד יצחק ח) בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה בראש השנה יצא יוסף מבית האסורין בר"ה

שנה, וימי [ג] הקליטה מין עולין לה, לכמאן דמנח בניתא [ד] דמיא כל זמן שלא קלטה: דתנן. למין נטיעה קולטת בפחות מל' יום: יעקב. לפי שקלטה בשביעית: דברי ר"מ לא גרס: לדברי האומר ל' יום. לקליטה: צריך שלשים ושלשים. שלשים לקליטה ול' לתוספת [ו], כר"ח: לעולם. בריתא לעיל ר"מ היא, וכי קאמר שלשים לקליטה קאמר, שהרי הנטיעה ל' יום לפני ר"ה כדי שתהא נקלטת ערב ר"ה, וקא סבר ר"מ דלא יהיבנא לתוספת ל' יוס אלא יום אחד: שלשים ואחד בעי. שתהא יום הקודש לר"ה חשוב לשנה של עלמה, כדתמיה: שלשים ושנים. ר"מ ור' אלעזר: ויהי באחת ושש מאות שנה. לסוף עשרי עשר חדש שהתחיל מנול לירד, לדברי האומר בתשרי נברא העולם ומנול ירד ביי"ז במרחשון כדלקמן (דף יא:) הוי הלי נרחשון בחד לחדש בתשרי, דל"ת להיות ניסן שהרי מ' יום מנול וחמשים ומאת יום שנזרו המים מליהן (ו) משכו עד סיון, ומא"כ היו הלוך ומשול עד חדש העשירי והוא אב שהיה עשירי לירידת גשמים וזו גרמו לשני ההרים, ומאחד באב על אחד בתשרי נגלעו המים, והיינו דכתיב ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש חרבו המים, ולדברי האומר בתייר ירד המנול הוה ליה הלי בראשון בניסן, וניל למר וניל למר תחלת שנת שש מאות ואחת לא נכנסו בה עלא יום אחד דכתיב באחת ושש מאות שנה: בדקאמרת. דקרי ליה שנה: וקרי ליה חדש. דכתיב באחד לחדש: חדש למנויו. אחד מן המנויין שלו משוב חדש,

שהחדש נמנה בימים [ז] דכתיב עד חדש ימים (במדבר יא) : ושנה אחד למנוייה [ח]. משוב שנה, והיא נמנית בחדשים [ז] דכתיב (שמותיב) לחדשי השנה: מכלל דתרוייהו וכו'. ר"מ ור"ח, להא תרוייהו מודו שזו היתה תחלת שנה, ולי נראה לא גרסינן ליה, דלמא כר' אליעזר סבירא להו, והאי דראשון לאו ניסן אלא תשרי, ומפני שהוא לחשון לבריאת עולם ולמנין השנים קרי ליה לחשון תשרי הוא: תניא ר' אליעזר אומ' כו'. מקרא יליף לה לקמן (דף יא.) : *)

*) המשך רש"י השייך לכאן נמצא בדף יא.

נולדו

יום שלשים עולה לכאן ולכאן. בפרק הנזקין (גיטין דף נד.) גבי הא דאמר ר"מ נוטע בשביעית בין בשוגג בין במזיד יעקוב קאמר וכי תימא שבת נמי זימנין דמקלע יוס שלשים בשבת דהוה יומא סלקא ליה שתא ומי לא סלקא ליה שתא לא נקט ל' משום דנבעי שלשים לחשוב שנה להא לר"מ ביוס ל' סגי ומשום קליטה נקט ל' ומיהו בפרק יולא לופן (נדה דף מה.) משמע קצת לאיכא מא"פ שנכנסו לה שלשים וירושלמי [י] דייק מדכתיב [כ] ויהי בחדש הרחשון בשנה השנית בחחד לחדש הוקם המשכן דלא עייל אלא יום אחד וקרי ליה שנית דאי אמרת שלשים היתה ומשום דלא עייל אלא יום אחד לא חשיב לה והא כתיב [ל] ויהי בשנה השנית בחדש השני בעשרים לחדש נעלה הענן מעל המשכן: **מכלל** דתרוייהו. ר"מ ור"ח סבירא להו בניסן נברא העולם להא תרוייהו מודו שזו היתה תחילת השנה פירוש להכל מודים דברחשון הוא ניסן לניסן לקרי לחשון לכתיב (שמות יב) החדש הזה לכם וגו' לחשון ופי' בקונטרס דלא גרסי' ליה דלמא כר"ח סבירא להו והאי רחשון לאו ניסן הוא אלא תשרי ומפני שהוא לחשון לבריאת עולם ולמנין השנים קרי ליה לחשון ובסדר עולם תניא בהדיא לר"ח האי רחשון תשרי ונראה לעולם גרסי' ליה ודייק מהא דאם איתא דסבדי בתשרי נברא העולם למא האי רחשון ניסן וקרי ליה רחשון לחדשים ועמד מנול שנה וחני ותו לא תידוק מיניה יוס אחד בשנה חשוב שנה:

גרסם

ה) צ"ל דלר' יוסי (באה"מ): ו) צ"ל אידך (גנזי יוסף), כ"ה בנזיר, ושם הנוסח כיון דחזיא בפלגיה דיומא אידך פלגיה דיומא סליק לה לשימור: ז) צ"ל האי סוף (גליון):

עין משפט נר מצוה

נד א מיי' פ"ג מהל' שמיטין הל' יח סמג לאוין רסו:

נה ב ג מיי' וסמג שם ומיי' פ"ט מהל' נטע רבעי הל' ח סמג עשין קלו טוש"ע י"ד סי' רלד סעיף ד:

נו ד מיי' פ"ט מהל' נטע רבעי הל' ח טוש"ע שם:

רבינו חננאל

לא כ"ש שיהיה יום אחד עולה לו בתחלת שניו. אלא זו הברייתא למי הוא לר' אלעזר דאמר פר האמור בתורה בן כ"ד חדש (ושלשה) [ושלש] יום. ז) שלשים ושלשים בעי דתניא אין נוטעין ואין מרכיבין ערב שביעית פחות משלשים יום לפני ר"ה. ואם נטע והבריך והרכיב יעקוב ר' יהודה אומר כל הרכבה שאינה קולטת לג' ימים שוב אינה קולטת. ר' יוסי ור' שמעון אומר' ב' שבתות. **ואמר רב נחמן לדברי האומרים** שלשים לקליטה כלומר שישרש הנטע צריך אחר שישריש שלשים יום אחרים לעלות לו שנה. עכשיו ר' אלעזר אי סבר לה כת"ק דאמר בעינן ל' יום לקליטה בעי ל' יום אחרים לעלות לו שנה. ואי כרבי יהודה ס"ל ל"ג הוו ליה למיתנא כו'. אלא לעולם הא דת"ר אחד הנוטע ואחד המבריך כו' ר' מאיר היא. וכי קתני שלשים לפני ר"ה עלתה לו שנה לקליטה. אבל (א') לעלות לו שנה בשני ערלה יום אחד די לו. והא דלא קתני ל"א יום דסבר יום שלשים עולה לכאן ולכאן: א"ר יוחנן שניהם מקרא אחד ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש ר' מאיר סבר מדאכתי יום אחד הוא דעל בשנה וקרי ליה שנה יום אחד בשנה חשוב שנה. ור' אלעזר אי כתב בשש מאות ואחת שנה כדקאמרת כו'. אלא אחת אשש מאות קאי ומדיום אחד בחדש חשוב חדש ש"מ דחדש בשנה חשוב שנה. חדש למנויו ושנה למנוייה. מכלל דר' מאיר ור' אלעזר כר' יהושע סבירא להו דאמר בניסן נברא העולם: **תניא ר' אליעזר אומר** בתשרי נברא העולם בתשרי נולדו אבות בתשרי מתו אבות בפסח נולד יצחק ברה"ח נפקדה שרה רחל וחנה ברה"ח

חשק שלמה על ר"ח

ח) נראה דל"ל ופרכינן מי הכי שלשים וכו'.

הגהות וציונים

ח] [במשנה דשביעית וכן ביבמות פג ע"א ליתי דברי ר' אליעזר] (גליון): ג] צ"ל דימי (העתקת הר"ש סירילאו שביעית פ"ב): ד] נדצ"ל בחביתא, וכ"ה בר"ש סירילאו שם, וכן מוכח בר"ש ובראב"ד על התו"כ פר' בהר פ"א: ז] דפו"ר ממנוייה, ונראה דהפסק הנקודה צ"ל מקודם אחר "ושנה" (וכלשון רש"י בדבור הקודם):

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) שביעית פ"ב מ"ו יבמות פג., ג) [פסחים נה.], ד) [מכות ג: נדה מד: מה.], ה) [לעיל ח. נקמן כו. ע"ז ח.], ו) [נרכות כט. יבמות סד:] לקמן יא., ו) ע' מו"ק ג:, ז) מגילה ה., ח) [וע"ע תוס' פסחים פא. ד"ה ח"י וכו'], ט) ושם ד"ה לדברי, י) דף ב., כ) שמות מ יז, ל) במדבר י יא.

הגהות הב"ח

(ח) רש"י ד"ה ויהי נמחת כו' המים מתיליהן נמשכו עד סיון: (ז) תוס' (בע"ח) ד"ה שנים כו' מוכיח כן דפריך התם: (ג) בא"ד לנריכה ז' נקיים קאמר ויוס: (ד) ד"ה שלשים כו' (פירוש דלא מיירי בתוספת שביעית כלל אלא בקליטה) תא"מ וג"כ הגה"ה:

תורה אור השלם

א) וַיְהִי בְּאַחַת וְשֵׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה בָּרִאשׁוֹן בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ חָרְבוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ וַיָּסַר נֹחַ אֶת מִכְסֵה הַתֵּבָה וַיַּרְא וְהִנֵּה חָרְבוּ פְּנֵי הָאֲדָמָה: [בראשית ח, יג]

משנת ראשונים

ואין מבריכין. פי' נטיעה היא, אלא שנטיעה באילן והברכה בגפן, כדתנן המבריך את הגפן. ומבריכין, הוא שמשכיבין את האילן לארכו באדמה ומחזירין עליו את העפר ויצמחו ממנו אילנות רבים.

[הריבמ"ץ, שביעית פ"ב מ"ו]

ואין מרכיבין. פירוש, מביאין ענף זית ומביאין בתוך זית אחר, זו נקראת הרכבה והגוים עושין עניין אחר, כדתניא בכלאים גוי שהרכיב אגוז על הפרסקי אף על פי שאין ישראל רשאי לעשות כן נוטל ממנו ייחור ונוטעו במקום אחר, מה נפיק מינהון קדיר ופירסקא.

[הריבמ"ץ, שם]

רבי אליעזר אומר בתשרי נברא העולם, ודע והבן כי העולם נברא בתשרי, ומלת בראשית תרמוז לזה.

[רבינו בחיי, בראשית א ב]

גרסינן בפסיקתא בשם רבי אליעזר בפסוק דרשו ה' בהמצאו דתניא בעשרים וחמשה באלול נברא העולם ולפי זה הא דתניא בגמרא דרבי אליעזר אומר בתשרי נברא העולם על גמר בריייתו שבו נגמר הראשון העולם נברא ביום ששי דהיינו באחד בתשרי

[ר"ן, דף ג. מדה"ר]

שלושים ושלשה ימים כדי שתעלה שנה, ובודאי לשיטתו אין די בשלושים ימים כדי שתעלה שנה.

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא לְעוֹלָם** יש לפרש שהברייתא שאמרה שהנוטע שלושים יום קודם ראש השנה, בראש השנה עלתה לו שנה, **רַבִּי מֵאִיר** היא, שסובר שגם יום אחד יכול להחשב שנה, **וְכִי קָאָמַר** - ומה שאמרה הברייתא שרק הנוטע **שְׁלֹשִׁים** יום קודם ראש השנה עלתה לו שנה, אין זה משום שאין חשיבות של שנה בפחות משלושים יום, אלא הוא משום שצריך שלושים יום **לְקְלִיטָה**, וכדעת תנא קמא במשנה בשביעית. ומה שאמרה הברייתא שהנוטע פחות משלושים יום קודם שנת השמיטה צריך לעקור, הוא גם כן משום שצריך שלושים יום לקליטה, אבל הנוטע קודם שלושים יום אין צריך לעקור, כיון שנקלטה הנטיעה קודם השמיטה, ואין צריך להקדים עוד משום תוספת שביעית, משום שלרבי מאיר שיום אחד בשנה נחשב שנה, גם תוספת שביעית אינה אלא יום אחד[ט].

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם ברייתא זו סוברת כרבי מאיר', **שְׁלֹשִׁים וְאֶחָד בָּעֵי** - היה לה להצריך לנטוע שלושים ואחד ימים קודם ראש השנה כדי שיעלה לה שנה בראש השנה, שלושים לקליטה, ועוד יום אחד שיחשב לשנה. מתרצת הגמרא, **קָא סָבַר** - התנא של הברייתא סובר, **שִׁיּוֹם הַשְּׁלֹשִׁים** לנטיעה, **עוֹלֶה לְכָאן וּלְכָאן**, כלומר, שהוא נמנה גם בכלל ימי השלושים של הקליטה, וגם נחשב כיום שהנטיעה היתה נטועה בו כבר, וניתן להחשיבו כשנה שלימה לנטיעה, משום שהנטיעה נקלטת כבר בתחילת היום השלושים, ושאר היום שאחר שנקלטה הנטיעה, נחשב כיום שלם משום שמקצת יום ככולו[י].

★

הגמרא מבארת את המקור למחלוקת רבי מאיר ורבי אלעזר אם גם יום אחד נחשב שנה או רק שלושים יום נחשבים שנה:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, וּשְׁנֵיהֶן - רבי מאיר ורבי אלעזר שנחלקו מהו הזמן שיכול להחשב לשנה, **מִקְרָא אֶחָד דָּרְשׁוּ** - למדו את דבריהם מאותו פסוק, שנאמר במבול (בראשית ח יג) **'וַיְהִי בְּאַחַת וְשֵׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה בָּרִאשׁוֹן בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ חָרְבוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ', רַבִּי מֵאִיר סָבַר, מִדְּאַבַּתְּי יוֹם אֶחָד הוּא דְּעָיֵיל בַּשָּׁנָה** - ממה שבזמן האמור בפסוק עדיין לא נכנס אלא יום אחד משנת השש מאות ואחת[יא], **וְקָא קָרֵי לָהּ שָׁנָה** - ואף על פי כן קורא לה הפסוק שנה, שהרי הפסוק מחשיב לשנה זו במנין השנים[יג], **שְׁמַע מִינָּהּ** - מוכח מכאן, **שִׁיּוֹם אֶחָד בַּשָּׁנָה חָשׁוּב שָׁנָה**[יד]. **וְאִידָךְ** - ורבי אלעזר שסובר שרק שלושים יום יכולים להחשב שנה, משיב על ראייתו של רבי מאיר, **אִי כְּתִיב** - אם היה כתוב **'בְּשֵׁשׁ מֵאוֹת וְאַחַת שָׁנָה'**, **כִּדְקָאָמְרַתְּ** - ודאי היה מוכח כדבריך, שאף יום אחד נחשב שנה, אבל **הַשְׁתָּא דִּכְתִיב** - עתה שנאמר בפסוק **'בְּאַחַת וְשֵׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה'**, שנסמכה תיבת שנה לשש מאות, יש לפרש שאכן שנת השש מאות ואחת אינה נכללת במנין השנים, ומה שאמר הכתוב **'שָׁנָה', אַשֵּׁשׁ מֵאוֹת קָאֵי** - על השש מאות שנים הוא נאמר, **וּמַאי** - ומהי כוונת הכתוב במה שאמר **'אַחַת', אַתַּחַלְתָּא דְּאַחַת קָאָמַר** - הכתוב מבאר בזה שהיה דבר זה בתחילת שנת השש מאות ואחת, אבל שנה זו אכן אינה נכללת במנין השנים.

ממשיך רבי יוחנן ומבאר, **וְרַבִּי אֶלְעָזָר** שאמר שרק שלושים יום יכולים להחשב שנה, **מַאי טַעְמָא** - מהו מקורו, **דִּכְתִיב** - שנאמר באותו פסוק **'בָּרִאשׁוֹן בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ', וּמְדְּאַבַּתְּי יוֹם אֶחָד הוּא דְּעָיֵיל בַּחֹדֶשׁ** - ממה שבזמן האמור בפסוק עדיין לא נכנס מחודש זה אלא יום אחד, **וְקָא קָרֵי לֵיהּ חֹדֶשׁ** - ואף על פי כן קורא אותו הפסוק חודש, שהרי כתב **'באחד לחדש'**[טו], **שְׁמַע מִינָּהּ** - מוכח מכאן שאף **יוֹם אֶחָד בַּחֹדֶשׁ חָשׁוּב חֹדֶשׁ** - יכול להחשב לחודש שלם, **וּמַמַּה דְּיוֹם אֶחָד בַּחֹדֶשׁ חָשׁוּב חֹדֶשׁ**, יש ללמוד **שִׁשָּׁה יוֹם בַּשָּׁנָה חֲשׁוּבִין שָׁנָה**, ומבארת הגמרא את השייכות שיש בין יום בחודש לבין שלושים יום בשנה, **וְחֹדֶשׁ לְמִנְוָיו** - אחר שעבר זמן אחד מהזמנים שבהם מונים את חלקי החודש, יכול להחשב זמן זה לחודש שלם, שחודש נמנה לפי ימים[טז], וכיון שעבר יום אחד יכול יום זה להיחשב לחודש שלם, **וְשָׁנָה לְמִנְוֵיהָ** - ואחר שעבר זמן אחד מהזמנים שבהם מונים את חלקי השנה, יכול להיחשב זמן זה לשנה שלימה, ששנה נמנית לפי חדשים[יז], וכיון שעבר חודש אחד, דהיינו שלושים יום[יח], יכול להחשב החודש לשנה שלימה.

הגמרא מבארת דבר הנלמד מתוך דברי רבי יוחנן בביאור מקור דברי רבי מאיר ורבי אלעזר:

(אומרת הגמרא, **מִכְּלָל** - מתוך מה שביאר רבי יוחנן שבין לרבי מאיר ובין לרבי אלעזר 'בראשון באחד לחדש' אז התחילה שנת השש מאות

ט. **רש"י** (ד"ה לעולם). רש"י לפי דרכו שפירש (רמה הערה לעיל) שרב נחמן אמר שנטיעה הנקלטת בימים של תוספת שביעית אסור לקיימה, הוצרך לפרש שלתירוץ הגמרא שהשלושים יום האמורים בברייתא הם בשביל הקליטה, ולדעת רבי מאיר תוספת שביעית אינו אלא יום אחד. אבל לפירוש רבינו תם והרמב"ן, שנטיעה הנקלטת בתוספת שביעית אין צריך לעקרה, יש לומר שאף לרבי מאיר תוספת שביעית היא שלושים יום (על פי הרמב"ן לעיל ט: ד"ה ומרמין). אמנם הר"ן (ע"פ ד"ה לימא) פירש שמתחילה סברה הגמרא שנטיעה הנקלטת בתוספת שביעית צריך לעקרה, וכפי שפירש רש"י, אך פירש שבמסקנא הגמרא חוזרת בה, וסוברת שאין איסור במה שהנטיעה נקלטת בתוספת שביעית, ואין צריך לעקרה. והקשה הרמב"ן (שם) על דברי רש"י, שהרי מבואר במועד קטן (ג:) שהלכה למשה מסיני היא שזמן תוספת שביעית הוא שלושים יום, ואיזה ענין יש לדבר זה עם מחלוקת רבי מאיר ורבי אלעזר לגבי חשיבות שנה.

י. **בדרך** כלל כשהגמרא מקשה בלשון 'אי הכי' כוונתה שרק לפי הבנתנו כעת קשה, אולם ניתן לפרש באופן אחר שאז לא יהיה קשה. אך כתב הריטב"א (ד"ה לעולם) שקושיית הגמרא כאן אינה מתפרשת בדרך זו, שהרי אם נאמר שהברייתא אינה סוברת כרבי מאיר, גם כן קשה על הברייתא, מדוע די בשלושים יום, וכפי שהקשתה הגמרא, אלא כוונתה היא שאף אם נאמר שהברייתא סוברת כרבי מאיר, עדיין קשה מדוע די בשלושים יום. אך כתב הריטב"א, שיש לומר שאף כאן כוונת הגמרא שרק להבנתנו כעת קשה קושיא זו, וכוונתה היא, שאם נפרש שהברייתא סוברת כרבי אלעזר, לא יקשה מדוע די בשלושים יום, שנוכל לפרש שכוונת הברייתא היא רק לימים שצריך בשביל חשיבות שנה, ואמנם צריך עוד ימים בשביל הקליטה [ואף שהגמרא לא רצתה לתרץ כן משום שמכך שכפלה הברייתא דין זה מוכח שאין צריך יותר משלושים יום (רמה הערה לעיל) מכל מקום ניתן לדחוק ולומר שלא זו כוונת הברייתא], אבל אם הברייתא סוברת כרבי מאיר, קשה מדוע די בשלושים יום.

יא. **ריטב"א** (ד"ה ופרקינן). ראה בילקוט ביאורים, אם דין זה שיום אחד עולה גם למנין הימים של הקליטה, וגם עולה למנין הימים של חשיבות שנה, הוא דווקא לרבי מאיר שסובר שיום אחד חשוב שנה, או שגם לדעת רבי אלעזר אומרים כן.

יב. **לְהֵלֶּן** יבואר מדוע לא ניתן לומר שחודש זה היה ראשון רק למנין החדשים, אבל לא היה בתחילת השנה.

מנין זה, הוא מנין שנות חייו של נח, כמפורש בפסוק בהתחלת המבול (בראשית ז יא)

'בשנת שש מאות שנה לחיי נח'. והוכיח מכאן הטורי אבן (ד"ה מדמכמי), שמנין שני הדורות, דהיינו כל מנין שנות האנשים המוזכרים בתורה, אינם נמנים מיום לידתם, אלא מיום תחילת השנה למנין העולם. והנולד יום אחד לדעת רבי מאיר, ושלושים יום לדעת רבי אלעזר, קודם ראש השנה למנין שנות העולם, בראש השנה למנין שנות העולם מתחילים למנות לו שתי שנים. שהרי אם מונים לפי יום לידתו, איזה הכרח יש שהיום הראשון בחודש הראשון הוא גם היום הראשון בשנה, הרי אם נולד נח בחודש אחר שאינו ניסן, ומאותו חודש מתחילה השנה, החודש הראשון שהוא ניסן, אינו בתחילת השנה. וראה בזה עוד בילקוט ביאורים.

יג. **שהרי** אין הכתוב אומר שדבר זה היה 'בשנת השש מאות ואחת', אלא אומר שהיה זה 'באחת ושש מאות שנה', דהיינו בזמן שמנין השנים בו היה שש מאות ואחת.

יד. **ביארו** התוספות (ד"ה מדמכמי), שודאי שלא ניתן לומר שבאמת יום אחד אינו נחשב לשנה, ומה שמנה הכתוב שש מאות ואחת שנים, הוא מפני שיום זה היה לאחר שנשלמו שש מאות ואחת שנים, שהוא היה היום הראשון לשנת השש מאות ושתים, ולא מנה הכתוב לשנה זו מפני שיום אחד אינו חשוב שנה, שהרי בפסוק שאחרי כן (בראשית ח יד) נאמר 'ובחדש השני בשבעה ועשרים יום לחדש יבשה הארץ', ולא אמר הכתוב שהיה זה בשנת השש מאות ושתים, ומוכח שאף זה היה בשנת השש מאות ואחת האמורה בפסוק שקודם לכן, וזמן זה היה לאחר שעברו יותר משלושים יום מתחילת השנה, ואם כן בהכרח שגם האחד לחודש האמור בפסוק זה, הכוונה היא ליום הראשון בשנת השש מאות ואחת. וראה בריטב"א (ד"ה אמר) שכתב טעמים נוספים מדוע לא ניתן לפרש כן.

טו. **רש"י** (ד"ה וקרי). וביאר הרש"ש (ד"ה ור"ח), שאם יום אחד אינו נחשב חודש, היה הכתוב צריך לכתוב רק 'בראשון באחד', שמצאנו לשון זה בדברי הימים (ב' ג ג) 'ויחל לבנות בחדש השני בשני', וממה שנאמר 'באחד לחדש' מוכח שהוא נקרא חודש. ובמנחם משיב נפש (ד"ה ור"ח) ביאר, שראיית רבי אלעזר היא ממה שלא נאמר באחד לחודש הראשון, אלא 'בראשון באחד לחודש' [נראה שכוונתו שלשון 'בראשון לחודש' מורה, שחודש זה כבר נמנה במנין החדשים, ומוכח שגם יום אחד נחשב לחודש]. וכן נראה שהבין הריטב"א (ד"ה הא) בכוונת רש"י.

טז. **כמו** שנאמר (במדבר יא כ) 'עד חדש ימים'. רש"י (ד"ה מדמכמי).

יז. **כמו** שנאמר (שמות יג ג) 'לחדשי השנה'. רש"י (ד"ה ומנה).

יח. **מבואר** בגמרא, שהטעם ששלושים יום בשנה נחשבים שנה, הוא מפני שהשנה

ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

דרומה שני בין השמשות הל"ל שלש בין השמשות ומיהו בסוף פרק שני דמזיר (ד' טו. וסס) גרסי' בכל הספרים כגון לחזק שלשה בין השמשות סמוך לשקיעת החמה ללמד הוי שהות ביום לשליק ליה למניינא וגרמה לפרש לכך לא קתמר דרומה בלילות משום דר' [ה] יוסי כי היכי דתחילת היום שליק לה שימור ה"נ סוף היום שליק לה שימור ובסוף פ"ב דמזיר (גז"ם) מוכיח כן (ג) דגרים התם כיון דחזאי בפלגי דיומא ולילה[ו] פלגי דיומא שליק לה שימור ומע"ג שר"ת מפרש דלילה פלגא דיום של מחריו קתמר לא משמע כן וגם מתוך שנויא דמשני דלא הוה שהות ביום ומיהו זה מנהג כותים לסופרת יום שפוסקת דהתם בזבה גמורה דלריכה ז' נקיים (ג) ויום שפוסקת לאו נקי הוא אבל בשומרת יום לא כתיב טהרה אלא מרבויא דקרא אתי כדפרישית ועוד דבסופרת ז' הוי[ו] סוף היום בתחלת ספירה אבל בשומרת יום הוי בעי אלא לעולם ר"מ וכי קאמר ל' לקליטה אי הכי ל"א בעי קא סבר יום ל' עולה לכאן ולכאן. א"ר יוחנן ושניהן מקרא אחד דרשו

א) ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש ר"מ סבר מדאכתי יום אחד הוא דעייל בשנה וקא קרי לה שנה שמע מינה יום אחד בשנה חשוב שנה ואידך אי כתיב בשש מאות ואחת שנה כדקאמרת השתא דכתיב באחת ושש מאות שנה שנה אשש מאות קאי ומאי אחת אתחלתא דאחת קאמר ור"א מ"ט דכתיב בראשון באחד לחדש מדאכתי יום אחד הוא דעייל בחדש וקא קרי ליה חדש ש"מ יום אחד בחדש חשוב חדש ומדיום אחד בחדש חשוב חדש ג) ד[ל] יום בשנה חשובין שנה וחדש למנויו ושנה למנוייה (מכלל דתרוייהו סבירא להו בניסן נברא העולם). תניא [ז] רבי אליעזר אומר בתשרי נברא העולם בתשרי נולדו אבות בתשרי מתו אבות בפסח נולד יצחק [ח] בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה בראש השנה יצא יוסף מבית האסורין בר"ה

אינו דין שיום אחד עולה בתחלתה ואלא מאי ר"א שלשים ושלשים בעי דתנן [ט] אין נוטעין ואין מבריכין ואין מרכיבין ערב שביעית פחות מל' יום לפני ר"ה ואם נטע והבריך והרכיב יעקור (דברי ר' אליעזר[י]) ר"י אומר [כ] כל הרכבה שאינה קולטת בג' ימים שוב אינה קולטת רבי יוסי ור"ש אומרים [ב] שתי שבתות ואמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה לדברי האומר ל' צריך ל' ושלשים לדברי האומר שלשה צריך שלשה ושלשים [ג] לדברי האומר ב' שבתות צריך שתי שבתות ושלשים יום וא"נ כר' יהודה ס"ל ג' ושלשים בעי אלא לעולם ר"מ וכי קאמר ל' לקליטה אי הכי ל"א בעי קא סבר יום ל' עולה לכאן ולכאן. א"ר יוחנן ושניהן מקרא אחד דרשו

א) ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש ר"מ סבר מדאכתי יום אחד הוא דעייל בשנה וקא קרי לה שנה שמע מינה יום אחד בשנה חשוב שנה ואידך אי כתיב בשש מאות ואחת שנה כדקאמרת השתא דכתיב באחת ושש מאות שנה שנה אשש מאות קאי ומאי אחת אתחלתא דאחת קאמר ור"א מ"ט דכתיב בראשון באחד לחדש מדאכתי יום אחד הוא דעייל בחדש וקא קרי ליה חדש ש"מ יום אחד בחדש חשוב חדש ומדיום אחד בחדש חשוב חדש ג) ד[ל] יום בשנה חשובין שנה וחדש למנויו ושנה למנוייה (מכלל דתרוייהו סבירא להו בניסן נברא העולם). תניא [ז] רבי אליעזר אומר בתשרי נברא העולם בתשרי נולדו אבות בתשרי מתו אבות בפסח נולד יצחק [ח] בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה בראש השנה יצא יוסף מבית האסורין בר"ה

שלשים. פי' נקונטרס שלשים לקליטה ושלשים לתוספת שביעית דנעינן שלא תהא נקלטת בתוספת שביעית וקשיא לר"ת חדא דבשלון המשנה אין משמע כן (ד) פי' שלא תיירי בתוספת שביעית כלל שלא בקליטה ועוד דמ"כ מאי קשיא ליה מי מוקמה להא דרייתא לעיל כר"מ הא כי היכי דנמתני' דשביעית קתני ל' ומוקמי ליה בקליטה בלא שלשים של תוספת ה"נ נימא דשלשים דרייתא לעיל בשלשים של קליטה בלאו הכי על תוספת ועוד לקמן (ד' יג:) גבי מורז ודומן ופרגין ושומשמין דמחלק לענין שביעית בין השריסו לפני ר"ה להשריסו לאחר ר"ה משמע דלא חייסין כדפריסית דקתני שביעית דומיא דמעשר ומפרש ר"ת דה"ק ר"נ לדברי האומר ל' לקליטה בשביעית צריך שלשים ושלשים לענין ערלה פי' ולא אתי לפרושי מתני' אלא מערלה אבל לענין שביעית לא חייסין אלא שלא תקלוט בשביעית עלמה ולר' יהודה דקולטת בג' ימים מותר לקייס כיון דלא נקלט בשביעית אע"פ שנטעה בשיפור בתוספת שביעית ג' ימים לפני ר"ה ומורז ודומן ופרגין ושומשמין שזריעתן בשיפור מלאכה לחוריתא כדכתיב (ויקרא כה) לא תזרע ומסירי בתוספת שביעית מ"מ לא חייסין ובלבד שיסריסו לפני ר"ה והא דמייתי בסוף הערל (יבמות דף פג.[ט]) הא דר"נ גבי הלכה כר' יוסי בתלדוגיום ובהרכבה לאו משום דאתי ר"נ לפרושי מתני' משביעית אלא מייתי לה אלא למימר דאף לענין ערלה הלכה כר' יוסי:

יום שלשים עולה לכאן ולכאן. בפרק הנזקין (גיטין דף נד.) גבי הא דאמר ר"מ נוטע בשביעית בין בשוגג בין במזיד יעקור קתמר וכי תימא שבת נמי זימנין דמקלע יום שלשים בשבת דהוה יומא סלקא ליה שבתא ומי לא סלקא ליה שבתא לא נקט ל' משום דנעבי שלשים למשוך שנה דהא ר"מ ביום ט' סגי ומשום קליטה נקט ל' ומיהו בפרק יולא לופן (נדה דף מה.) משמע קצת דאיכא תנא ר"מ דאמר ל': **מדאכתי** יום אחד הוא דעייל וקא קרי ליה שנה. ד"א לומר דשנה שנית למנול היתה ולא תשיב ליה שנה משום דאיכא דשלשים ושלשים (נדרים ח) ובחדש השני בשבעה ועשרים יום לחדש ולא כתיב בשתים ושם מאות שע"פ שנכנסו לה שלשים ושירושלמי[כ] דייק מדכתיב[כ] ויהי בחדש הרחשון בשנה השנית בחדש לחדש הוקם המשכן דלא עייל אלא יום אחד וקרי ליה שנית דאי אמרת שלשים היתה ומשום דלא עייל אלא יום אחד לא תשיב לה והא כתיב[כ] ויהי בשנה השנית בחדש השני בעשרים לחדש נעלה הענן מעל המשכן: **מכלל** דתרווייהו. ר"מ ור"א סבירא להו בניסן נברא העולם דהא תרווייהו מודו שזו היתה תחילת השנה פירוש דהכל מודים דברחשון הוא ניסן דניסן לקרי לרחשון לכתיב (שמות יב) החדש הזה לכם וגו' לרחשון ופי' בקונטרס דלא גרסי' ליה דללמא כר"א סבירא להו והאי רחשון לאו ניסן הוא אלא תשרי ומפני שהוא רחשון לבריאת עולם ולמנין השנים קרי ליה רחשון ובסדר עולם תניא בהדיא דלר"א האי רחשון תשרי ונראה לעולם גרסי' ליה ודייק מהא דאם איתא דבתשרי נברא העולם דלמא האי רחשון ניסן וקרי ליה רחשון לחדשים ועמד מבול שנה ואלו לא תידוק מיניה יום אחד בשנה חשוב שנה:

נולדו

*) המשך רש"י השייך לכאן ומשם בדף יא.

נד א מיי' פ"ג מהל' שמיטין הל' יא סמג לאוין רסו:

נה ב ג מיי' ופמג שם ומיי' פ"ט מהל' נטע רבעי הל' ח סמג עשין קלו טוש"ע י"ד סי' רלד סעיף ד:

נו ד מיי' פ"ט מהל' נטע רבעי הל' ח טוש"ע שם:

רבינו חננאל

לא כ"ש שיהיה יום אחד עולה לו בתחלת שניו. אלא זו הברייתא למי הוא לר' אלעזר דאמר פר האמור בתורה בן כ"ד חדש (ושלשה) [ושלשים] יום. ה) שלשים ושלשים בעי דתניא אין נוטעין ואין מרכיבין ערב שביעית פחות משלשים יום לפני ר"ה. ואם נטע והבריך והרכיב יעקור ר' יהודה אומר כל הרכבה שאינה קולטת לג' ימים שוב אינה קולטת. ר' יוסי ור' שמעון אומר ב' שבתות. **ואמר רב נחמן לדברי האומרים** שלשים לקליטה כלומר שישרש הנטע צריך אחר שישריש שלשים יום אחרים לעלות לו שנה. עכשיו ר' אלעזר אי סבר לה כת"ק דאמר בעינן ל' יום לקליטה בעי ל' יום אחרים לעלות לו שנה. ואי כרבי יהודה ס"ל ל"ג הוו ליה למיתנא כו'. אלא לעולם הא דת"ר אחד הנוטע ואחד המבריך כו' ר' מאיר היא. וכי קתני שלשים לפני ר"ה עלתה לו שנה לקליטה. אבל (א') לעלות לו שנה בשני ערלה יום אחד די לו. והא דלא קתני ל"א יום דסבר יום שלשים עולה לכאן ולכאן: א"ר יוחנן **שניהם מקרא אחד דרשו.** ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש ר' מאיר סבר מדאכתי יום אחד הוא דעל בשנה וקרי ליה שנה יום אחד בשנה חשוב שנה. ור' אלעזר אי כתב בשש מאות ואחת שנה כדקאמרת כו'. אלא אחת אשש מאות קאי ומדיום אחד בחדש חשוב חדש ש"מ דחדש בשנה חשוב שנה. חדש למנויו ושנה למנוייה. מכלל דר' מאיר ור' אלעזר כר' יהושע סבירא להו דאמר בניסן נברא העולם: **תניא ר' אליעזר אומר** בתשרי נברא העולם בתשרי נולדו אבות בתשרי מתו אבות בפסח נולד יצחק בר"ה נפקדה שרה רחל וחנה בר"ה

חשק שלמה על ר"ח

ה) גרסה דל"ל ופרכינן מי הכי שלשים וכו'.

הגהות וציונים

ו] [במשנה דשביעית וכן ביבמות פג ע"א לית' דברי ר' אליעזר] (גליון): ז] צ"ל **דימי** (העתקת הר"ש סירילאו שביעית פ"ב): ח] נדצ"ל **בחביתא**, וכ"ה בר"ש סירילאו שם, וכן מוכח בר"ש ובראב"ד על התו"כ פר' בהר פ"א: ט] דפו"ר **ממנוייה**, ונראה דהפסק הנקודה צ"ל מקודם אחר "ושנה" (וכלשון רש"י בדבור הקודם): י] צ"ל **דלר' יוסי** (באה"מ): יא] צ"ל **אידך** (גנזי יוסף), כ"ה בנזיר, ושם הנוסח כיון דחזיא **בפלגיה** דיומא **אידך פלגיה** דיומא סליק לה **לשימור**: יב] צ"ל **האי** סוף (גליון):

מסורת הש"ס עם הוספות

ה) שביעית פ"ב מ"ו יבמות פג., ו) [פסחים נה.], ז) [מכות ג: נדה מד: מה.], ח) [לעיל ח. לקמן כז. ע"ז ח.], ט) [נרכות כט. יבמות סד:] לקמן יא., י) ע"ז מו"ק ג:, יא) מגילה ה., יב) [וע"ע תוס' פסחים פא. ד"ה ח"י וכו'], יג) ושם ד"ה לדברי, יד) דף ב., טו) שמות מ יז, טז) במדבר י יא.

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה ויהי נמחת כו' המים מתיליהן נמשכו עד סיון: (ו) תוס' (בע"ה) ד"ה שנים כו' מוכיח כן דפריך התם: (ז) בא"ד לנריכה ז' נקיים קאמר ויום: (ח) ד"ה שלשים כו' (פירוש דלא מיירי בתוספת שביעית כלל אלא בקליטה) תמ"מ ונ"ב הגה"ה:

תורה אור השלם

א) וַיְהִי בְּאַחַת וְשֵׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה בָּרִאשׁוֹן בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ חָרְבוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ וַיָּסַר נֹחַ אֶת מִכְסֵה הַתֵּבָה וַיַּרְא וְהִנֵּה חָרְבוּ פְּנֵי הָאֲדָמָה: [בראשית ח, יג]

משנת ראשונים

ואין מבריכין. פי' נטיעה היא, אלא שנטיעה באילן והברכה בגפן, כדתנן המבריך את הגפן. ומבריכין, הוא שמשכיבין את האילן לארכו באדמה ומחזירין עליו את העפר ויצמחו ממנו אילנות רבים. [הריבמ"ץ, שביעית פ"ב מ"ו]

ואין מבריכין. פירוש, מביאין ענף זית ומביאין בתוך זית אחר, זו נקראת הרכבה והגוים עושין עניין אחר, כדתניא בכלאים גוי שהרכיב אגוז על הפרסקי אף על פי שאין ישראל רשאי לעשות כן נוטל ממנו ייחור ונוטעו במקום אחר, מה נפיק מינהון קדיר ופירסקא. [הריבמ"ץ, שם]

רבי אליעזר אומר בתשרי נברא העולם, ודע והבן כי העולם נברא בתשרי, ומלת בראשית תרמוז לזה. [רבינו בחיי, בראשית א ב]

גרסינן בפסיקתא בשם רבי אליעזר בפסוק דרשו ה' בהמצאו דתניא בעשרים וחמשה באלול נברא העולם ולפי זה הא דתניא בגמרא דרבי אליעזר אומר בתשרי נברא העולם על גמר בריתו קא אמרינן דאדם הראשון שבו נגמר העולם נברא ביום ששי דהיינו באחד בתשרי [ר"ן, דף ג. מדה"ר]

ואחדי"ט, יש ללמוד דְּתַרְוַיְיהוּ סְבִירָא לְהוּ - ששניהם סוברים שבְּנִיסָן **נִבְרָא הָעוֹלָם**, ולעולם באחד בניסן מתחילה שנה חדשה למנין שנות העולם, שהרי חודש הראשון הוא ניסן[ב], ואם נברא העולם בתשרי, אין אחד בניסן היום הראשון בשנה, אלא מוכח ששניהם סוברים שבניסן נברא העולם[בא]).

★

הגמרא מביאה שנחלקו תנאים אם בתשרי נברא העולם או בניסן:

תַּנְיָא - שנינו בברייתא, **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, בְּתִשְׁרֵי נִבְרָא הָעוֹלָם**[בב], **בְּתִשְׁרֵי נוֹלְדוּ הָאָבוֹת** אברהם ויעקב[בג], **בְּתִשְׁרֵי מֵתוּ הָאָבוֹת** אברהם ויעקב[בד], **בְּפֶסַח נוֹלַד יִצְחָק, בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה נִפְקְדָה שָׂרָה רָחֵל וְחַנָּה** - בא זכרונן של שרה רחל וחנה לטובה לפני ה' ונגזר עליהן הריון[בה], **בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה יָצָא יוֹסֵף מִבֵּית הָאֲסוּרִין,**

נמנית בחדשים, ודי בחודש אחד כדי להחשב לשנה. ותמה הטורי אבן (ד"ה ומדם), הלא יש חדשים שאינם אלא עשרים ותשעה ימים, ואם כן מנין לנו ללמוד שרק שלושים יום נחשבים שנה. ותירץ הערוך לנר (ד"ה ומדם), שכיון שיש חדשים שהם של שלושים יום ויש חדשים של עשרים ותשעה ימים, די לנו אם נלמד ממה שיום בחודש נחשב חודש, ששלושים יום נחשבים שנה, ואין לנו לחדש שגם עשרים ותשעה ימים נחשבים שנה. וראה תירוץ נוסף בזה בילקוט ביאורים.

יט. **שלדברי** רבי יוחנן רבי מאיר למד מכך שיום בשנה חשוב שנה, ואף רבי אלעזר שסובר שאין יום אחד בשנה חשוב שנה ביאר רבי יוחנן שזה משום שהוא מפרש ש'שנה' נאמר רק על שש מאות, ולא על ה'אחת', ומבואר שגם הוא סובר שיום זה היה היום הראשון בשנת השש מאות ואחת.

כ. **חודש** ניסן הוא החודש הראשון למנין חדשי השנה, כמו שנאמר (שמות יב ב) 'החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה'. וביאר הריטב"א (ד"ה ובמוספות), שאף שאם נברא העולם בתשרי, בזמן המבול לא היו מונים את החדשים מניסן, אלא מתשרי שבו מתחילה שנה חדשה לבריאת העולם [ואם כן, אין ראיה שהם סוברים שבניסן נברא העולם. שהרי יתכן שהמבול התחיל בחשון, והחודש הראשון האמור בפסוק הוא תשרי, ואף שלא עבר אלא יום אחד, הוא נקרא שנת שש מאות ואחד], מכל מקום, פסוק זה נכתב לאחר יציאת מצרים, כשכבר נקרא חודש ניסן חודש הראשון.

כא. **רש"י** (ד"ה מכלל) כתב שאין גורסים בגמרא מכלל וכו', שהרי החודש הראשון האמור בפסוק זה, אינו חודש ניסן אלא לדעת הסובר שבניסן נברא העולם, אבל לדעת הסובר שבתשרי נברא העולם, מבואר בסדר עולם (פ"ז), שחודש זה הוא חודש תשרי, והוא נקרא ראשון מפני שהוא ראשון לבריאת העולם, ובו מתחילה שנה חדשה למנין השנים, ואם כן נמצא שאף למי שסובר שבתשרי נברא העולם, יום זה היה היום הראשון לשנת השש מאות ואחת, אלא שנחלקו אם היה זה בניסן או בתשרי. וכתב רש"י (ד"ה ויהי) שלדעת הסובר שבתשרי נברא העולם בהכרח שהחודש הראשון האמור בפסוק זה הוא תשרי ולא ניסן, שהרי לדעת הסובר שבתשרי נברא העולם, מבואר לקמן (יא:) שהמבול התחיל בחודש חשון, ומה שנאמר (בראשית ז יא) 'בשנת שש מאות שנה לחיי נח בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש וגו' נבקעו כל מעינות' וגו', היינו בחודש חשון, ונאמר (שם פסוק יז) שהיה המבול ארבעים יום, ואחר ארבעים יום אלו נאמר (שם פסוק כד) שהיו עוד מאה וחמשים יום שבהם גברו המים על הארץ בלא שירדו גשמים, והם מאה ותשעים יום, שהם הסתיימו באחד בסיון, ואז התחילו המים להיחסר, ונאמר (שם ח ה) 'בעשירי באחד לחדש נראו ראשי ההרים', ועשירי הוא חודש אב שהוא החודש העשירי לירידת הגשמים שהתחילו לירד בחודש חשון [וראה ברש"י על התורה (שם) מדוע לא ניתן לומר שכוונת הפסוק היא לחודש העשירי מהפסקת הגשמים], ונאמר (שם פסוק ו) שביום הארבעים משנראו ראשי ההרים, שלח נח את העורב [כן פירש ברש"י על התורה (שם), אמנם ראה בסדר עולם דעה אחרת בזה], ואחר שבעה ימים שלח את היונה (רש"י שם פסוק ח), ואחר עוד שבעה ימים שלח את היונה פעם שניה, ואחר עוד שבעה ימים שלח את היונה בשלישית ולא חזרה אליו, והוא יום ששים ואחד משנראו ראשי ההרים, ומשמע בפסוקים שעל אותו יום נאמר הפסוק המובא בגמרא כאן, שבראשון לחודש חרבו המים מעל הארץ. כן ביאר הפני יהושע (נמוסקפות ד"ה מכלל), את כוונת דברי רש"י.

אבל התוספות (ד"ה מכלל) כתבו, שגורסים בגמרא מכלל וכו', וביארו, שלדעת הסובר שבתשרי נברא העולם ובתשרי התחיל המבול, אין הכרח שהחודש הראשון בשנת השש מאות ואחת, היה בתחילת השנה, שניתן לומר שהחודש הראשון היינו ניסן, ושנת השש מאות ואחת התחילה מתשרי, שהמבול נמשך מחשון של שנת השש מאות, עד ניסן של שנת השש מאות ואחת. וביאר הפני יהושע (שם), שכוונת התוספות היא שיש לומר שהחודש העשירי שבו נראו ראשי ההרים, הוא חודש טבת, שהוא העשירי למנין החדשים שמתחיל בניסן, ואכן לאחר ששים ואחד ימים, שהוא אחד באדר, שלח נח את היונה בפעם האחרונה, אך מה שנאמר 'חרבו המים מעל הארץ', לא היה זה ביום ששלח נח את היונה באחרונה, אלא זה היה חודש לאחר מכן באחד בניסן, ומה שלא חזרה היונה באדר, לא היה זה מפני שחרבו המים, אלא מפני שמצאה מנוח בראשי ההרים. והערוך לנר (נמוק' שם) כתב, שאף אם נפרש שהחודש העשירי הוא חודש אב, אין הכרח ש'בראשון באחד לחדש' היינו באחד בתשרי, שיתכן לומר שהוא אחד בניסן, שמאחד באב שנראו ראשי ההרים המשיכו המים להיחסר עד אחד בניסן, ואז חרבו המים מעל הארץ.

כב. **מבואר** בפסיקתא דרב כהנא (פיסקא כג סי' ו, הוצאת בר"ן על הרי"ף לקמן טז.), שתחילת בריאת העולם היתה בכ"ה אלול, והיום הששי לבריאה, שבו נברא האדם, היה באחד בתשרי. וביאר רבינו בחיי (בראשית פ' ג), שאף שהתחילה הבריאה באלול, אמרו שבתשרי נברא העולם, מפני שבו נברא האדם שהוא השלמת הבריאה וגמר כל הבריאה, והלכו אחר הגמר והחתימה.

ומבואר שמה שאמרו שבתשרי נברא העולם, היינו באחד בתשרי, ובהמשך הברייתא לגבי כמה דברים אמר רבי אליעזר שהיו 'בראש השנה', ותמה הרש"ש (ד"ה נמצרי) מדוע לגבי בריאת העולם אמר שהיה 'בתשרי', ולא אמר שהיה 'בראש השנה'. וכתב שאולי מפני שהראיה מהפסוקים שמביא רבי אליעזר (להלן) מלמדת רק באיזה חודש נברא העולם ולא באיזה יום, ומה שנברא באחד בתשרי אין לזה ראיה מהפסוקים אלא הוא רק מסברא, לכן לא אמר רבי אליעזר שהיה זה בראש השנה. וראה בשפת אמת (ד"ה ר"ח) תירוץ נוסף בזה.

כג. **רש"י** (יא. ד"ה נולדו). אבל יצחק נולד בפסח כמבואר בסמוך.

כד. **כן** מבואר מדברי הגמרא לקמן (יא.) שרק אברהם ויעקב שנולדו בתשרי מתו בתשרי, אבל יצחק שנולד בפסח, לא מת בתשרי.

כה. **ואין** הפירוש שנתעברו בראש השנה, שהרי שרה נתעברה בסוכות כמבואר בגמרא להלן (יא.). וראה בילקוט ביאורים מהו החידוש במה שנפקדו בראש השנה, הלא כל העולם נידון בראש השנה מה יהיה עליהם בכל השנה, כמבואר במשנה לקמן (טז.).

בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה בָּטְלָה עֲבוֹדָה מֵאֲבוֹתֵינוּ בְּמִצְרַיִם, ששה חדשים קודם שנגאלו ממצרים פסק שעבודם[א]. **בְּנִיסָן נִגְאֲלוּ** ישראל ממצרים, **בְּתִשְׁרֵי עֲתִידִין** ישראל **לִיגָּאֵל** בגאולה העתידה[ב].

רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, בְּנִיסָן נִבְרָא הָעוֹלָם[ג], **בְּנִיסָן נוֹלְדוּ הָאָבוֹת** אברהם ויעקב, **בְּנִיסָן מֵתוּ הָאָבוֹת**[ד], **בְּפֶסַח נוֹלַד יִצְחָק**[ה], **בְּרֹאשׁ** אוצר התכנה **הַשָּׁנָה נִפְקְדָה שָׂרָה רָחֵל וְחַנָּה, בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה יָצָא יוֹסֵף מִבֵּית הָאֲסוּרִין, בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה בָּטְלָה עֲבוֹדָה מֵאֲבוֹתֵינוּ בְּמִצְרַיִם, בְּנִיסָן נִגְאֲלוּ** ישראל ממצרים, **בְּנִיסָן עֲתִידִין** ישראל **לִיגָּאֵל** בגאולה העתידה[ו].

הגמרא מביאה ברייתא שבה ביארו רבי אליעזר ורבי יהושע את מקור חלק מדבריהם:

תַּנְיָא - שנינו בברייתא, **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, מִנַּיִן** אנו למדים **שֶׁבְּתִשְׁרֵי נִבְרָא הָעוֹלָם**, **שֶׁנֶּאֱמַר** בבריאת העולם (בראשית א יא) **'וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים, תַּדְשֵׁא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי'**, ולשון 'תדשא' משמעותה היא שתתחיל הארץ להתכסות ולהתלבש בדשאים[ז], ו'עץ פרי' משמע, שיגדל עץ כשהוא מלא בפירות שנגמר גידולם, **וְאֵיזֶהוּ חֹדֶשׁ שֶׁהָאָרֶץ מוֹצִיאָה בּוֹ דְּשָׁאִים וְאִילָן מָלֵא בְּפֵרוֹת, הֱוֵי אוֹמֵר** - הרי שיש לך לומר, שחודש **זֶה** שנברא בו העולם הוא **נִיסָן. וְעוֹד** יש להביא סמך וראיה שבניסן נברא העולם, שהרי **אוֹתוֹ הַפֶּרֶק** - תקופה בשנה, שנברא בה העולם, מסתבר שהיתה **בִּזְמַן** של **בְּהֵמָה וְחַיָּה וְעוֹף שֶׁמִּזְדַּוְּגִין זֶה אֶצֶל זֶה**, שהרי מיד בבריאת העולם הוצרכו כל היצורים להתרבות, וזמן זה הוא בחודש ניסן, **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים סה יד) **'לָבְשׁוּ כָרִים הַצֹּאן** וגו' **וַעֲמָקִים יַעַטְפוּ בָר יְתְרוֹעֲעוּ אַף יָשִׁירוּ'**, ודרשו לעיל (ח.), שהזמן שבו 'לבשו כרים הצאן' דהיינו שמתעברות הצאן, הוא בזמן ש'יתרועעו אף ישירו', שבא זמן הקציר שבו התבואה מתקשה, וכשמנשבת הרוח מקישים השבלים זה על זה ונשמע קול, ונראה כאילו השבלים משוררות, וזהו בחודש ניסן[ח].

הגמרא מבארת כיצד מפרש כל אחד את הפסוק שממנו מדייק השני כשיטתו:

שואלת הגמרא, **וְאִידָךְ נַמִּי** - אף לדעת רבי אליעזר שהעולם נברא בתשרי, **הָא כְּתִיב** - הרי נאמר **'עֵץ עוֹשֶׂה פְּרִי'**, שמשמע שנברא עץ שמגדל פירות ולא עץ שטעון בפירות, וכיצד מפרש הוא פסוק זה. משיבה הגמרא, לדעת רבי אליעזר **שֶׁהָאָרֶץ מוֹצִיאָה בּוֹ דְּשָׁאִים וְאִילָן מָלֵא בְּפֵרוֹת, הֱוֵי אוֹמֵר** - הרי שיש לך לומר, שחודש **זֶה** שנברא בו העולם הוא **תִּשְׁרֵי. וְעוֹד** יש להביא סמך וראיה שבתשרי נברא העולם, שהרי **אוֹתוֹ הַפֶּרֶק** - תקופה בשנה, שבה נברא העולם, מסתבר **שִׁזְמַן רְבִיעָה** [-ירידת הגשמים[ט]] **הָיְתָה**, והיו צריכים לגשמים, ומשום כך מיד אחר בריאת העולם **יָרְדוּ גְּשָׁמִים וְצִימְּחוּ** [-וגידלו את הצומח מהאדמה], **שֶׁנֶּאֱמַר** (בראשית ב ו) **'וְאֵד**[ט] **יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה'**, ותשרי הוא זמן שירידת הגשמים מועילה בו לאילנות.

רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, מִנַּיִן שֶׁבְּנִיסָן נִבְרָא הָעוֹלָם, שֶׁנֶּאֱמַר בבריאת העולם (שם א יב), **'וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע וְעֵץ עוֹשֶׂה פְּרִי'**, שלא נאמר 'ותדשא', אלא 'ותוצא', ולשון 'ותוצא' משמע שכבר יצאו הדשאים בכל גידולם[י], ו'עץ עושה פרי' משמעו שנברא עץ שמגדל פירות, ולא עץ שטעון בפירות, **וְאֵיזֶהוּ חֹדֶשׁ שֶׁהָאָרֶץ מְלֵיאָה בּוֹ בְּדְשָׁאִים וְאִילָן מוֹצִיא בּוֹ פֵּרוֹת, הֱוֵי אוֹמֵר** - הרי שיש לך לומר, שחודש **זֶה** שנברא בו העולם הוא **נִיסָן. וְעוֹד** יש להביא סמך וראיה שבניסן נברא העולם, שהרי **אוֹתוֹ הַפֶּרֶק** - תקופה בשנה, שבה נברא העולם, מסתבר שהיתה **בִּזְמַן** של **בְּהֵמָה וְחַיָּה וְעוֹף שֶׁמִּזְדַּוְּגִין זֶה אֶצֶל זֶה**, שהרי מיד בבריאת העולם הוצרכו כל היצורים להתרבות, וזמן זה הוא בחודש ניסן, **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים סה יד) **'לָבְשׁוּ כָרִים הַצֹּאן** וגו' **וַעֲמָקִים יַעַטְפוּ בָר יְתְרוֹעֲעוּ אַף יָשִׁירוּ'**, ודרשו לעיל (ח.), שהזמן שבו 'לבשו כרים הצאן' דהיינו שמתעברות הצאן, הוא בזמן ש'יתרועעו אף ישירו', שבא זמן הקציר שבו התבואה מתקשה, וכשמנשבת הרוח מקישים השבלים זה על זה ונשמע קול, ונראה כאילו השבלים משוררות, וזהו בחודש ניסן[יא].

הגמרא מבארת כיצד מפרש כל אחד את הפסוק שממנו מדייק השני כשיטתו:

שואלת הגמרא, **וְאִידָךְ נַמִּי** - אף לדעת רבי אליעזר שהעולם נברא בתשרי, **הָא כְּתִיב** - הרי נאמר **'עֵץ עוֹשֶׂה פְּרִי'**, שמשמע שנברא עץ שמגדל פירות ולא שטעון פירות, וכיצד מפרש הוא פסוק זה. משיבה הגמרא, לדעת רבי אליעזר הפסוק **הַהוּא** שנאמר בו 'עץ עושה פרי', **לֵיתֵּן בְּרָכָה לְדוֹרוֹת הוּא דִּכְתִיב**, כלומר, שאמר הכתוב שנבראו עצים שיעשו פירות לדורות, אבל עתה כשנבראו לא עשו פירות, אלא כבר נבראו טעונים בפירות.

שואלת הגמרא, **וְאִידָךְ נַמִּי** - אף לדעת רבי יהושע שהעולם נברא בניסן, **הָא כְּתִיב** - הרי נאמר **'עֵץ פְּרִי'**, ומשמע עץ שהוא טעון פירות, וכיצד מפרש הוא פסוק זה. משיבה הגמרא, לדעת רבי יהושע, הפסוק **הַהוּא** מתפרש **כְּדבריו דְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, דְּאָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, כָּל מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית (לְקוֹמתן) [בְּקוֹמָתָן][יב]** - במלוא גדלם והתפתחותם **נִבְרָאוּ**, ודבר זה נלמד ממה שנאמר 'עץ פרי', שמשמע שנברא עץ שראוי לתת פירות מיד, ולא עץ שעדיין צריך

א. **רש"י** (ד"ה נגאלו). וביארו התוספות (ד"ה נגאלו), שאף שהמכות שהכה ה' את מצרים התחילו בחודש ניסן שנה שלימה קודם שיצאו ישראל ממצרים [כמבואר בעדויות (פ"ג מ"י)], מכל מקום שעבוד ישראל הפסיק רק ששה חדשים אחר כך, בראש השנה.

ב. **מבואר** בברייתא שיש זמן לגאולה העתידה, ואף רבי יהושע (נמסמך) מודה לזה, אלא שנתן בזה זמן אחר. וביאר הטורי אבן (יג: ד"ה נמסרי), על פי מה שדרשו בפרק חלק (סנהדרין צז.), את מה שנאמר על הגאולה (ישעיה ס כב) 'בעתה אחישנה', שאם יהיו ישראל זכאים תבוא הגאולה מיד אף קודם הזמן הקבוע לה, וזהו 'אחישנה', ואם לא זכו, תבוא הגאולה 'בעתה', ומחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע, הוא מתי הזמן הקבוע לגאולה. והשפת אמת (יג: ד"ה נמסרי) ביאר, שהגאולה לרבי אליעזר תהיה דווקא בתשרי ולרבי יהושע תהיה דווקא בניסן, אבל ביאת הגואל שהוא מלך המשיח, יכולה להיות בכל זמן.

ג. **מבואר** בתוספות (לעיל ח. ד"ה נתקופות), דהיינו שתחילת הבריאה היתה בכ"ה אדר, ובאחד בניסן נברא האדם, וכמבואר בהערה לעיל (י:) לגבי רבי אליעזר שאמר שבתשרי נברא העולם.

ד. **לדעת** רבי יהושע שאף אברהם ויעקב נולדו בניסן, כל האבות מתו בניסן, שכל האבות מתו בזמן שבו נולדו כמבואר בגמרא להלן, אמנם ראה בהערה להלן, שיש שכתבו שאין אנו יודעים מתי הוא זמן מיתת יצחק.

ה. **הטעם** שפירט רבי יהושע את זמן לידת יצחק, אף שלדעתו כל האבות נולדו בניסן, והיה יכול לכלול גם את לידת יצחק במה שאמר שאבות נולדו בניסן, הוא כדי שלא נטעה לומר שכשם שלדעת רבי אליעזר שאבות נולדו בתשרי, זמן לידת יצחק שונה מזמן לידת שאר האבות, כך גם לדעת רבי יהושע שונה זמן לידת יצחק מזמן לידת שאר האבות. עוד יש לומר, שאברהם ויעקב אין אנו יודעים אלא שנולדו בניסן, אבל אין אנו יודעים מתי בניסן נולדו, ויצחק יודעים אנו שנולד בפסח, ולכן מפרש רבי אליעזר את זמן לידתו בנפרד. ר"ן (על הרי"ף, ד"ה נפסח).

ו. **מבואר** שרבי אליעזר ורבי יהושע נחלקו לגבי כמה דברים, לגבי זמן בריאת העולם, לגבי זמן לידת ופטירת האבות, ולגבי זמן הגאולה העתידה, שרבי אליעזר אמר שדברים אלו הם בתשרי, ורבי יהושע אמר שהם בניסן, אבל בשאר דברים האמורים בברייתא, לא נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע.

ז. **על** פי הרש"ש (ד"ה י"ח). וראה בזה בהרחבה בהערה להלן.

ח. **הגשם** נקרא רביעה, לפי שהמטר היורד להצמיח כל צמח ועשב, רובע ומעבר את הקרקע, כמו שנאמר (ישעיה נה י) 'כי כאשר ירד הגשם וגו' והולידה והצמיחה'. גמרא (מעילה ו:) על פי הפירוש בשולחן ערוך (או"ח סי' תקעה ס"ק). וראה בילקוט ביאורים ביאור נוסף בזה.

ט. **'אד'** היינו ענן. ראה תרגום אונקלוס (נמסמך סה).

י. **רש"י** (ד"ה ותוצא - הרמזון) כפי שפירש הערוך לנר (ד"ה נמסמך). שאף שמבואר בתענית (ו.) שתחילת זמן ירידת הגשמים הוא בחשון ולא בתשרי, מכל מקום אף בחודש תשרי שהוא סמוך לזמן זה לפניו, גם כן מועילים הגשמים. אבל אם היה העולם נברא בניסן, לא היו צריכים לגשמים מיד בברייתו. אבל המהרש"א (ח"ב ד"ה ותוצא) הקשה, שכיון שזמן הגשמים מתחיל בחשון, לא שייך לומר שתשרי הוא זמן רביעה. ומשום כך פירש, שזמן ירידת הגשמים הוא אכן בחשון ולא בתשרי, והוא נמשך עד ניסן (כמנומר נמעניית סם), והביא רבי אליעזר ראיה, שאילו היה העולם נברא בניסן, לא היתה צריכה התורה לומר שירדו אז גשמים שהרי לעולם ניסן הוא זמן הגשמים, אבל מאחר שנברא העולם בתשרי, שאינו זמן גשמים, מובן שהוצרכה התורה להשמיענו שאף שהיה זה בחודש תשרי, מכל מקום הוקדם זמן הגשמים וירדו בתשרי כדי שיצמחו הדשאים שנבראו אז.

יא. **רש"י** (ד"ה ותוצא) כפי שפירשו הרש"ש (ד"ה י"ח). ולפירושו, תחילת יציאת הדשאים הוא בתשרי, ובניסן כבר יצא כל גידולם. ודבריו מתאימים עם הגירסא שלפנינו שבדברי רבי אליעזר שסובר שבחודש תשרי נברא העולם גורסים 'שהארץ מוציאה דשאים', כלומר, שאז מתחילה הארץ להוציא את הדשאים, ובדברי רבי יהושע שסובר שבחודש ניסן נברא גורסים 'שהארץ מליאה דשאים', שכבר נסתיימה הוצאת הדשאים. אבל הב"ח היפך הגירסא, וגרס בדברי רבי אליעזר מליאה, ובדברי רבי יהושע מוציאה, ולגירסא זו בניסן מתחילים הדשאים לצאת, ובתשרי מסתיימת יציאתם, ולפי זה יש לפרש שלשון 'ותוצא' מתפרש על תחילת היציאה, ומשום כך הוכיח רבי יהושע מלשון זו שהעולם נברא בניסן שבו הארץ מתחילה להוציא דשאים, ולשון 'תדשא' מתפרש שתהיה הארץ כבר מלובשת ומכוסה בדשאים, ומשום כך למד רבי אליעזר מכך שהעולם נברא בתשרי, שאז הארץ מליאה דשאים. והמהרש"א (ח"ב ד"ה ותוצא) גרס כגירסא שלפנינו, אך הביא שלשון יציאה מורה על תחילת היציאה, ולשון תדשא מורה שכבר גדלו הדשאים, ומשום כך תמה שהיה צריך להיות בהיפוך, שרבי אליעזר שלמד מ'תדשא' יאמר שהארץ מלאה דשאים, ורבי יהושע שלמד מ'ותוצא' יאמר שהארץ מוציאה דשאים. והביא שבילקוט מבואר שאין חילוק בין רבי אליעזר לרבי יהושע מה היה עם הדשאים בבריאת העולם, ונחלקו רק מה היה עם האילנות, ולא דקדקו בין לשון 'תדשא' ללשון 'ותוצא'. וכתב שאולי אף למבואר ברש"י שהתנאים כן דקדקו בכך, הוא משום ש'תדשא' ו'ותוצא' נאמר גם על העצים האמורים בהמשך הפסוק, ש'תדשא' משמעו שיצאו עצים שכבר גדל הפרי, ו'ותוצא' משמע שיצאו אילנות שהתחילו להוציא פירות.

יב. **ביאר** הרש"ש (ד"ה ואומו) שאף שמבואר לעיל (ח.) שעיקר הזמן שבו מתעברות הצאן הוא בחודש אדר, מכל מקום, כיון שאותן שלא התעברו באדר מתעברות בניסן, הרי הנבראים עתה שלא התעברו באדר, זמן זיווגם הוא בניסן.

יג. **הוגה** על פי הגליון.

ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה יא.

מסורת הש"ס
עם הוספות

נולדו אבות. מברהם ויעקב: נפקדה שרה. בח זכרונס לטובה ונגזר עליהן הריון:[מ] בטלה עבודה מאבותינו. שמה מדמיס לפני גחולתס פסק השעבוד: תדשא הארץ. תתכסה ותתלבש בדשאין עין פרי. שנגמר פריו: ואותו הפרק זמן רביעה הוה. כלומר ורמיה לדבר שבתשרי נברח העולס, שהרי לגשמיס היו לריכין, ותשרי זמן רביעה היח: ותוצא הארץ. ולח כתיב ותדשא המרץ: ועץ עושה פרי. ולח עץ פרי גמור: ואותו הפרק זמן. הוח לבהמה ומיה להיזקק זה לזה ולכך היו לריכין, ורמיה היח שבניסן נברח העולס: לבשו כרים. בזמן שיתרועעו שבלים בניסן, (ד) מלמח ניסן זמן זיווג בהמה הוח: ברכה לדורות. עושה פרי לדורות, ומיהו השתח עץ פרי הוו: בקומתן נבראו. והיינו עץ פרי רמוי היה לטעון פרי מיד: לדעתם. שמלס חס חפלין להברחות ומחרו הן: בציונם. בטעס (ה) מחד ומחד ובדפוס כל מחד: ואומר שמעו הרים את ריב ה' והאיתנים. מלמח הס הריס, ומשכחן דנקרחו מחות הריס שנחמר מדלג על ההריס ולילג[ט] חת הקן בשביל ההריס[י]: בחדש זיו. (ו) מייר הוח: שנולדו בו זיותני עולם. כשנתחדש מייר נולדו כבר בניסן, מי נמי זימנין דניסן דתקופה נמשך בתוך מייר של לבנה: [ס] להתנאות. להנות: דתקיף במצות. שופר יוס"כ וסוכה לולב וערבה ויסוך המיס (וערבה): למועד אשוב אליך. לי"ט הבח רחמון ולשרה בן, וכל מה שחתה יכול להרחיק יוס הכשורה מיוס הלידה הרחיקס כדי למנוע ימי עיבור הוולד בין שניהס, ומין חתה יכול להרחיקו חלח ממועד למועד, כשחתמר שנתבשר במועד זה ושחלד[ס] למועד הבח (דף לח.) מינה יולדת למקוטעין חלח לחדשים שלימים של שלשים יום:

עדות

בר"ה בטלה עבודה מאבותינו במצרים בניסן נגאלו בתשרי עתידין ליגאל ר' יהושע אומר [פ] בניסן נברא העולם בניסן נולדו אבות בניסן מתו אבות בפסח נולד יצחק[פ] [ג] בר"ה נפקדה שרה רחל וחנה בר"ה יצא יוסף מבית האסורין בר"ה בטלה עבודה מאבותינו במצרים בניסן נגאלו בניסן עתידין ליגאל. תניא ר"א אומר מנין שבתשרי נברא העולם שנאמר [א] ויאמר אלהים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי איזהו חדש שהארץ [מ] מוציאה דשאים ואילן מלא פירות הוי אומר זה תשרי ואותו הפרק זמן רביעה היתה וירדו גשמים וצימחו שנא' [ב] ואד יעלה מן הארץ ר' יהושע אומר מנין שבניסן נברא העולם שנא' [ג] ותוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע ועץ עושה פרי איזהו חדש שהארץ [ד] מליאה דשאים ואילן מוציא פירות הוי אומר זה ניסן ואותו הפרק זמן בהמה וחיה ועוף שמזדווגין זה אצל זה שנאמר [ה] לבשו כרים הצאן וגו' ואידך נמי הא כתיב עץ עושה פרי ההוא לברכה לדורות הוא דכתיב ואידך נמי הא כתיב עץ פרי ההוא כדר' יהושע בן לוי [ו] דא"ר יהושע בן לוי כל מעשה בראשית (לקומתן[ס]) נבראו לדעתן נבראו לציונין נבראו שנא' [ה] ויכלו השמים והארץ וכל צבאם אל תקרי צבאם אלא ציונם. ר"א אומר מנין שבתשרי נולדו אבות שנא' [ז] ויקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל בירח האיתנים בחג ירח שנולדו בו איתני עולם מאי משמע [ח] דהאי איתן לישנא דתקיפי הוא כדכתיב [ט] איתן מושבך ואומר [י] שמעו הרים את ריב ה' והאיתנים מוסדי ארץ ואומר [יא] קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות מדלג על ההרים בזכות אבות מקפץ על הגבעות בזכות אמהות ר' יהושע אומר מנין שבניסן נולדו אבות שנאמר [יב] ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים בשנה הרביעית בחדש זיו בירח שנולדו בו זיותני עולם (ואידך נמי הכתיב[ג]) בירח האיתנים התם (ג) דתקיפי במצות ואידך נמי הכתיב בחדש זיו ההוא דאית ביה זיוא לאילני [יג] דאמר רב יהודה [א]האי מאן דנפק ביומי ניסן וחזי אילני דמלבלבי אומר ברוך שלא חיסר מעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות[ל] בהן בני אדם מ"ד בניסן נולדו בניסן מתו מ"ד בתשרי נולדו בתשרי מתו שנאמר [יד] ויאמר אליהם בן מאה ועשרים שנה אנכי היום [טו] שאין ת"ל היום ומה ת"ל היום היום מלאו ימי ושנותי ללמדך שהקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום מחדש לחדש שנאמר [טז] את מספר ימיך אמלא. בפסח נולד יצחק מנלן כדכתיב [יז] למועד אשוב אליך אימת קאי אילימא בפסח וקאמר ליה בעצרת בחמשין יומין מי קא ילדה אלא דקאי בעצרת וקאמר ליה בתשרי אכתי בחמשה ירחי מי קא ילדה אלא דקאי בחג וקאמר לה[יח] בניסן אכתי בשיתא ירחי מי קא ילדה תנא אותה שנה מעוברת היתה סוף סוף כי מדלי מר יומי טומאה בצרי להו [יט] אמר מר זוטרא אפילו למ"ד יולדת לתשעה אינה יולדת למקוטעין יולדת לשבעה יולדת למקוטעין שנאמר [כ] ויהי לתקופות הימים [כא] מיעוט תקופות שתים ומיעוט ימים שנים. בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה מנלן א"ר אלעזר אתיא פקידה[כב] פקידה אתיא זכירה כתיב ברחל [כג] ויזכור אלהים את רחל ובתיב בחנה [כד] ויזכרה ה' ואתיא זכירה זכירה מראש השנה דכתיב [כה] שבתון זכרון תרועה פקידה פקידה כתיב בחנה [כו] כי פקד ה' את חנה ובתיב בשרה [כז] וה' פקד את שרה בראש השנה יצא יוסף מבית האסורין מנלן [כח] דכתיב [כט] תקעו בחדש שופר (בכסא[ל]) ליום חגנו כי חק לישראל הוא וגו'

בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים. רבי יהושע מודה להא דרוש ספרים ומע"פ שהתחילו המכות מניסן דמשפט המלריים י"ג חדש כדתנן בעלויות (פ"ג משנה י) מ"מ לח פסקה עבודה עד תשרי: **לקומתן** לדעתם לצביונם. לציונס לשון יופי כמו לעטרת לבי (ישעיה כח) דדרך בהמה חיה ועוף כשגדלים [גדלים] בנוי נכס בדעת ובקומה וכל זה היה במעשה בראשית בתחלת ילירתס וכולהו נפקי מדכתיב בהס[ל]:

שנולדו בו זיותני עולם. לשע"ג דמייר קרי ליה זיו ל"ק מידי כדפי' בריש פירקין (דף ג: ד"ה בחדש זיו): **את** מספר ימיך אמלא. בסוף החולן (יחזקאל דף ג. ושס) מחר מלו שני דורות: **אלא** דקאי בחג וקאמר לה בניסן. סוגיח דשמעתא מוכח דבתשרי נמול מברהס מבינו דבפרק השוכר חת הפועלים (ב"מ דף פו:) חמר בשליבי של מילה בחו חנלו מלחכים ומז נחמר לו למועד חשוב חליך כעת חיה ובפרקי דרבי חליעזר [ב] נמי חמרינן דביוה"כ נמול ח"ו והשתח הח דחמר בחג לחו דוקח דבתי יחיס לפני החג הוה כיון דנמול ביוה"כ ושע"ג דמשמע הכח למועד רחשון מחר החג זה דקיימח[מ] היה דכחילו קיימי בחג דמי כיון דלח הוה בו[ס] כי חס שני יחיס לפניו [א] ולמחי דמסקינן דיולדת לשבעה יולדת למקוטעין לח הוה לריך לבתנחות שנה מעוברת היתה דכי מדלית נמי יחי טומחה טבלה נמי בליל חמיסי לחג ומפסר דילדה ביוס מחרון של פסח חלח משום דחמרינן בסדר עולם[ס] ובמכילתח בפרשת ויסעו בני ישרחל מרעמסס[מ] (חמרי') דבטי"ו בניסן נולד יעקב [ומיהו פליגי מדהכח דקחמר נמי בטי"ו בניסן בסדר הקב"ה זו תימה דכל הני לחמרי בתשרי הוה היכי מקיים ההוח קרח דלמועד הזה בשנה החחרת ולין יתכן לומר שנלטוה בפסח ולח נמול עד תשרי והלח זריזין מקדימין למלות[ע] ועוד הכתיב בעשס היוס הזה (שס) בו ביוס עלוהו מל ומומר ר"ת דהני דחמרי בתשרי סבירח להו כרבי יהושע דחמר בניסן נברח העולס (ז) ולהכי הדר[ס] לפסח שנה החרת למועד הזה היינו למועד חחר דביוס הכפורים חמר לו וקרוב לסוכות כלומר למועד הזה רחשון של שנה החרת.

הגה"ה שמעתי דודאי המלחכים בחו בפסח כדפי'

עין משפט
נר מצוה

נז א מיי' פ"י מהלכות ברכות הל' יג סמג עשין כז טוש"ע ח"ח סימן רכו:

הגהות הב"ח

(א) גמ' מיזהו מדם שהחזן מליאה דשמיס וכו': (ב) שם שהחזן מוציאה דשמיס: (ג) שם בירח האיתניס התם דתקיף במלות: (ד) רש"י ד"ה לבשו כרים כו' בניסן. ג"ב ס"ל וגבי בריאת העולם כתיב דכתיב לעיל מיניה מכין הרים בכחו: (ה) ד"ה בלבונס בטעס כל מחד ומחד ובדפוס כל מחד ואחד הס"ד: (ו) ד"ה בחדש זיו הוא אייר שנולדו בו' וזימנין דתקופת ניסן נמשך לתוך מייר של לבנה. ג"כ ס"ל וקרי ליה זיו ע"ש ניסן של חמה שנולדו בו זיותני עולם: (ז) תום' ד"ה חלח כו' נברח העולס ולכי הדר לפסח שנה מחרת היח ולמועד הזה היינו למועד שאחר זה דביוה"כ:

רבינו חננאל

בראש השנה יצא יוסף מבית האסורים. בר"ה בטלה עבודה מאבותינו במצרים. בניסן נגאלו בתשרי עתידין ליגאל: תניא ר' אליעזר אומר

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

(ח) עיין בר"ן: (ט) [צ"ל בקומתן] (גליון): (י) [צ"ל והכתיב] (גליון): (יא) בכת"י ליהנות מהן, וברמב"ם וטוש"ע ליהנות בהן, (וכ"ה בכת"י אחד), והנוסח המקובל "לְהַנוֹת בהם", וכ"ה באור זרוע סי' קעט, ועי' רש"י, ובפסקי רי"ד בברכות הגי' להתעדן. וע"ע בענין נוסח הברכה בילקוט מפרשים: (יב) צ"ל ליה (רש"ש), וכ"ה בכת"י, וע"ע בילקוט מפרשים: (יג) כת"י אתיא זבירה זבירה אתיא פקידה פקידה: (יד) צ"ל בכפה (גליון): (טו) נראה דעד כאן שייך לעיל י ע"ב (גנזי יוסף): (טז) צ"ל דילג (באה"מ): (יז) וברי"ח פי' שמעו הרים את ריב והם מלשון ההורים האבות, ובילקו"ש (רמז תתעח) איתא אשא עיני אל ההרים אל ההורים: (יח) מסדר הדיבורים ברש"י משמע דהפירוכא "הכתיב בחדש זיו" קודמת לפירוכא "הכתיב בירח האיתנים" ושוב אין צורך בהגהת הגרי"פ (הגו"צ אות ג, רש"ש עי"ש): (יט) ברש"י שבעין יעקב שתלד: (כ) צ"ל דקיימי (מהרש"א), וכ"ה בתוס' הרא"ש: (כא) תיבת "בו" ליתא בתוס' שבעין יעקב ובתוס' הרא"ש: (כב) ת"י (גליון): (כג) יש להוסיף תלד (באה"מ): (כד) אולי צ"ל בבשורה זו (וכעי"ז הגיה בבאה"מ): (כה) בתוס' הרא"ש קארי (ד"ל "קרי"):

מסורת הש"ס
עם הוספות

(ע"ז ח.), ג) [ברכות כט.] יבמות קד:, ג) מולין ס., ד) [סוטה מו. ע"ש], ה) ברכות מג:, ו) [תוספ' לסוטה פי"ב] סוטה יג: קדושין לח., ז) יבמות מב. נדה לח:, ח) [עמ"ש בפ"ד על הגליון נדה לח. בשם הרד"ק], ט) ניצה טז. סנהדרין יח., י) [וע"ע תוס' מולין ס. ד"ה אל תקרי וכו' מ"ש בשם הערוך], כ) [פרק כט], ל) פ"ה, מ) פ' בא בפסוק ומושב בני ישראל, נ) פמ"ח, ס) (פרשת בא כא פ"ב), ע) פסחים ד ע"א.

הגהות מהר"ב
רנשבורג

א] תום' ד"ה אלא וכו' ולמאי דמסקינן וכו'. נ"ב עיין מהרש"ל מ"ש ובניה תולר ברחשית רבה פרשה מ"ו סימן ז' בד"ה לומה השנה וכו' וביפ"ת שם פרשה נ"ג ד"ה לט' תדשיס וד"ה לשבעה וכו' ועיין גם בנזר הקודש בפרשיות הנ"ל. ועי' ב"ש בשה"ע סי' ד' ס"ק י"ט:

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תַּדְשֵׁא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֹשֶׂה פְּרִי לְמִינוֹ אֲשֶׁר זַרְעוֹ בוֹ עַל הָאָרֶץ וַיְהִי כֵן: [בראשית א, יא]

ב) וְאֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה: [בראשית ב, ו]

ג) וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע לְמִינֵהוּ וְעֵץ עֹשֶׂה פְּרִי אֲשֶׁר זַרְעוֹ בוֹ לְמִינֵהוּ וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב: [בראשית א, יב]

ד) לָבְשׁוּ כָרִים הַצֹּאן וַעֲמָקִים יַעַטְפוּ בָר יְתְרוֹעֲעוּ אַף יָשִׁירוּ: [תהלים סה, יד]

ה) וַיְכֻלּוּ הַשָּׁמַיִם וְכָל צְבָאָם: [אוצר החכמה] [בראשית ב, א]

ו) וַיִּקָּהֲלוּ אֶל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל בְּיֶרַח הָאֵתָנִים בֶּחָג הוּא הַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי: [מלכים א ח, ב]

ז) וַיַּרְא אֶת הַקֵּינִי וַיִּשָּׂא מְשָׁלוֹ וַיֹּאמַר אֵיתָן מוֹשָׁבֶךָ וְשִׂים בַּסֶּלַע קִנֶּךָ: [במדבר כד, כא]

ח) שִׁמְעוּ הָרִים אֶת רִיב יְיָ וְהָאֵתָנִים מֹסְדֵי אָרֶץ כִּי רִיב לַיְיָ עִם עַמּוֹ וְעִם יִשְׂרָאֵל יִתְוַכָּח: [מיכה ו, ב]

ט) קוֹל דּוֹדִי הִנֵּה זֶה בָּא מְדַלֵּג עַל הֶהָרִים מְקַפֵּץ עַל הַגְּבָעוֹת: [שיר השירים ב, ח]

י) וַיְהִי בִּשְׁמוֹנִים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּשָּׁנָה הָרְבִיעִית בְּחֹדֶשׁ זִו הוּא הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי לְמָלֹךְ שְׁלֹמֹה עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּבֶן הַבַּיִת לַיְיָ: [מלכים א ו, א]

כ) וַיֹּאמֶר אֱלֹהֶם בֶּן מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה אָנֹכִי הַיּוֹם לֹא אוּכַל עוֹד לָצֵאת וְלָבוֹא וַיְיָ אָמַר אֵלַי לֹא תַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה: [דברים לא, ב] כ) לֹא תִהְיֶה מְשַׁכֵּלָה וַעֲקָרָה בְּאַרְצֶךָ אֶת מִסְפַּר יָמֶיךָ אֲמַלֵּא: [שמות כג, כו] מ) הֲיִפָּלֵא מֵיְיָ דָּבָר לַמּוֹעֵד אָשׁוּב אֵלֶיךָ כָּעֵת חַיָּה וּלְשָׂרָה בֵּן: [בראשית יח, יד] נ) וַיְהִי לִתְקוּפוֹת הַיָּמִים וַתַּהַר חַנָּה וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שְׁמוּאֵל כִּי מֵיְיָ שְׁאִלְתִּיו: [שמואל א א, כ] ס) וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת רָחֵל וַיִּשְׁמַע אֵלֶיהָ אֱלֹהִים וַיִּפְתַּח אֶת רַחְמָהּ: [בראשית ל, כב] ע) וַיִּשְׁכְּמוּ בַבֹּקֶר וַיִּשְׁתַּחֲווּ לִפְנֵי יְיָ לְתִקְפוֹת הַיָּמִים וַתַּהַר חַנָּה וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שְׁמוּאֵל כִּי מֵיְיָ שְׁאִלְתִּיו: [שמואל א א, כ] פ) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וֶאֱמַר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: [ויקרא כג, כד] צ) כִּי פָקֹד יְיָ אֶת חַנָּה וַתַּהַר וַתֵּלֶד שְׁלֹשָׁה בָנִים וּשְׁתֵּי בָנוֹת וַיִּגְדַּל הַנַּעַר שְׁמוּאֵל עִם יְיָ: [שמואל א ב, כא] ק) וַיְיָ פָּקַד אֶת שָׂרָה כַּאֲשֶׁר אָמָר וַיַּעַשׂ יְיָ לְשָׂרָה כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר: [בראשית כא, א] ר) תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר בַּכֶּסֶה לְיוֹם חַגֵּנוּ: כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב: עֵדוּת בִּיהוֹסֵף שָׂמוֹ בְּצֵאתוֹ עַל אֶרֶץ מִצְרַיִם שִׂפַת לֹא יָדַעְתִּי אֶשְׁמָע: [תהלים פא, ד-ו]

לגדול בכדי שיוכל לתת פירות[ד], וכן כל מעשה בראשית **לְדַעְתָּן נִבְרָאוּ**, ששאלם ה' אם חפצים הם להיבראות ואמרו הן[ט], **וְלִצְבְיוֹנָן** [-לרצונם] **נִבְרָאוּ**, שכל אחד נברא בצורה ובטעם שחפץ להיבראות[י], **שֶׁנֶּאֱמַר** (בראשית ב ו) **'וַיְכֻלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל צְבָאָם'**, ויש לדרוש את הפסוק באופן זה, **אַל תִּקְרֵי** - אין לך לקרוא את הפסוק כמו שנאמר **'צְבָאָם'**, **אֶלָּא** יש לקרותו כאילו נאמר **'צְבְיוֹנָם'**, דהיינו לרצונם, ולמדנו מכך שגם בריאתם היתה לדעתם, וגם צורתם וטעמם הוא כפי מה שרצו[יא].

★

הגמרא מביאה את המשך הברייתא שבה מבארים רבי אליעזר ורבי יהושע את מקור דבריהם:

רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, מִנַּיִן אנו למדים **שֶׁבְּתִשְׁרֵי נוֹלְדוּ הָאָבוֹת, שֶׁנֶּאֱמַר** בחנוכת בית המקדש (מלכים ח' ב) **'וַיִּקָּהֲלוּ אֶל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל בְּיֶרַח הָאֵיתָנִים בֶּחָג** הוא **הַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי'**, הרי שקרא הפסוק לחודש השביעי, שהוא חודש תשרי[יא], ירח האיתנים, ומהו ירח האיתנים, **יֶרַח** [-חודש] **שֶׁנּוֹלְדוּ בּוֹ אֵיתָנֵי עוֹלָם** - יסודות העולם, שהעולם עומד בזכותם[יב], דהיינו האבות. מברר הגמרא, **מַאי מַשְׁמַע** - איזה משמעות יש בפסוק זה לדורשו על האבות. משיבה הגמרא, **דְּהַאי אֵיתָן** - שלשון איתן האמור בפסוק זה, **לִישָׁנָא דְּתַקִּיפֵי הוּא** - הוא לשון חוזק, **כְּדִכְתִיב** - כמו שנאמר בדברי בלעם על יתרו (במדבר כד כא), **'אֵיתָן מוֹשָׁבֶךָ'**, שפירושו הוא חזק מושבך, והאבות הם חוזק ויסוד העולם. **וְעוֹד** סמך יש לדרוש פסוק זה דווקא על האבות[ג], **שאוֹמֵר** הכתוב במקום אחר (מיכה ו ב) **'שִׁמְעוּ הָרִים אֶת רִיב ה' וְהָאֵיתָנִים מוֹסְדֵי אָרֶץ'**, שישמעו ההרים את ריב ה' עם ישראל, וכפל הפסוק את דבריו בשתי לשונות, ולמדנו מכך שהרים נקראים גם איתנים[יג], **וְאוֹמֵר** - ונאמר במקום אחר (שיר השירים ג ח) **'קוֹל דּוֹדִי הִנֵּה זֶה בָּא מְדַלֵּג עַל הֶהָרִים מְקַפֵּץ עַל הַגְּבָעוֹת'**, ודרשת פסוק זה הוא, **'מְדַלֵּג עַל הֶהָרִים'**, שדילג ומיהר ה' את הקץ וגאל את ישראל ממצרים[יד] **בִּזְכוּת הָאָבוֹת**, **'מְקַפֵּץ עַל הַגְּבָעוֹת'**, שקיפץ ומיהר ה' את הקץ **בִּזְכוּת הָאִמָּהוֹת**, הרי שהאבות נקראים הרים, וכיון שהרים נקראים גם איתנים, נמצא שהאבות נקראים איתנים, ויש לדרוש שנקרא חודש תשרי 'ירח האיתנים' משום שבו נולדו האבות.

הגמרא מביאה את המשך הברייתא, **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, מִנַּיִן** אנו למדים **שֶׁבְּנִיסָן נוֹלְדוּ הָאָבוֹת, שֶׁנֶּאֱמַר** (מלכים ו' א ו) **'וַיְהִי בִּשְׁמוֹנִים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, בַּשָּׁנָה הָרְבִיעִית בְּחֹדֶשׁ זִיו הוּא הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי, לִמְלֹךְ שְׁלֹמֹה עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּבֶן הַבַּיִת לַה'**[טו], ומהו הפירוש 'בחודש זיו', **בְּיֶרַח שֶׁנּוֹלְדוּ בּוֹ** - בחודש שבכניסתו כבר נולדו האבות שהם **זִיוָתָנֵי** [-זוהרי] **הָעוֹלָם**, וזהו חודש אייר, שהרי נאמר בפסוק 'הוא החודש השני'[טז], ולמדנו שהאבות נולדו בניסן שהוא החודש שלפניו[יז].

הגמרא מבארת כיצד מפרש כל אחד את הפסוק שממנו מדייק השני כשיטתו:

שואלת הגמרא, **וְאִידָךְ נַמִּי** - אף לדעת רבי יהושע שהאבות נולדו בניסן, **הָכְתִיב** - הרי נאמר על חודש תשרי **'בְּיֶרַח הָאֵיתָנִים'**, וכיצד מפרש הוא פסוק זה[יח]. משיבה הגמרא, לדעת רבי יהושע, **הָתָם** - מה שקרא שם הפסוק לחודש תשרי ירח האיתנים, הוא משום **(דתקיפי) [דְּתַקִּיף**[יט]**] בְּמִצְוֹת** - שחודש תשרי חוזקו וחשיבותו הוא משום שיש בו הרבה מצוות מיוחדות לחודש זה[כ], תקיעת שופר בראש השנה, יום הכיפורים, ישיבה בסוכה ונטילת לולב וניסוך המים[כא], ונטילת ערבה בבית המקדש[כב], בחג הסוכות.

שואלת הגמרא, **וְאִידָךְ נַמִּי** - אף לדעת רבי אליעזר שהאבות נולדו בתשרי, **הָכְתִיב** - הרי נאמר על חודש ניסן **'בְּחֹדֶשׁ זִיו'**, וכיצד מפרש הוא פסוק זה. משיבה הגמרא, לדעת רבי אליעזר, **מַה שֶּׁהַפָּסוּק הַהוּא**

יד. **ראש** משביר (נרקיס ד"ה נלניונס) בדעת רש"י. וראה בהרחבה בהערה להלן.

טו. **תמוה**, איך ייתכן שנשאלו אם רוצים הם להיבראות קודם שנבראו. ובתשובות הגאונים (הרכבי סי' שפג) ביארו בזה שני דרכים. א. שכל מין ומין מהנבראים ברא ה' כמותו ברקיע כמין המלאכים הרוחניים, ושאל לכל אחד מאותם בריות רוחניות היאך אתה רוצה שתהא דמותך בעולם [וביאר הבן יהוידע (ד"ה לקומתן) שזהו שאמרו 'לדעתן', שהמלאך הממונה לאותו דבר נקרא דעתו, כיון שהוא נשמת הנברא, והנשמה תכונה בשם שכל]. ב. שנבראו לדעתם של עכשיו, שצפה ה' והיה גלוי לפניו, מה תהיה דעת הברואים לכשיבראו, ולפי זה בראם.

טז. **כן** מבואר ברש"י בחולין (ס. ד"ה נלניונן). וכתבו הפתח עינים (ד"ה לדעתן) והראש משביר (שם) שזו אף כוונת רש"י כאן (ד"ה נלניונס). וביארו, שלפירוש רש"י צביונם הוא מלשון רצון [ראה בתרגום אונקלוס (בראשית ז ז, י טו)], שנבראו כפי רצונם. אמנם בריטב"א (ד"ה לדעתן) נראה שהבין שרש"י מפרש שצביונם הוא מלשון טעם וצורה, שכל אחד נברא בטעם וצורה המיוחדת לו, וכתב על כך הריטב"א (ד"ה נלניונס), שאינו יודע מהו שורש תיבה זו לפירוש רש"י. וראה באיי הים (ד"ה הם) שפירש את כל דברי רבי יהושע בן לוי לשיטת רש"י באופן אחר.

יז. **זהו** פירוש הגמרא לרש"י. אבל התוספות (ד"ה לקומתן) פירשו, שקומתן ודעתן וצביונם עניינם שוה, שדרך בהמה חיה ועוף כשהם גדלים, לגדול בכמה דברים, בנוי בכח בדעת ובקומה, וכוונת רבי יהושע בן לוי היא, שכל מעשה בראשית בתחילת יצירתם כבר הושלמו בקומתם ובדעתם וביופיים, שצביונם הוא מלשון יופי, כמו שנאמר (ישעיה כח ה) 'לעטרת צבי'. וכל הדברים הללו נלמדים מ'צביונם'. וביארו התוספות בחולין (ס. ד"ה שם) בשם הערוך, שצביונם הוא לשון יופי, ואין היופי מגיע אלא אם כן גדלו הבריות כל הצורך, גם בקומה ובדעת. והריטב"א (ד"ה נלניונס) ביאר, שאמנם לשון צביונם מתייחס ליופי, אך הוא גם לשון כולל לשלימות קומה דעת ויופי. אך הוסיפו התוספות בחולין, שיש לומר, שצביונם נדרש לענין הקומה מלשון הצבה, שהוא העמדת דבר לגובהו.

יח. **שמנין** החדשים מתחיל בניסן כמבואר לעיל (ז.), שנאמר (שמות יב ב) 'החדש הזה לכם ראש חדשים ראשון הוא לכם לחדשי השנה', ופסוק זה מדבר בחודש ניסן, כמו שהוכיחה הגמרא שם.

יט. **רבינו** חננאל (ד"ה רבי אליעזר אומר) ומהרש"א (מ"מ ד"ה גירסת).

כ. **שאף** שהוכיחה הגמרא ש'איתן' הוא לשון חוזק, עדיין אין אנו יודעים שנקרא כך משום האבות, שייתכן שנקרא כן משום חוזק אחר. ריטב"א (ד"ה רבי אליעזר).

כא. **שהרים** תקיפים הם, שהם יסודות הארץ, שהרי הם עומדים מימות הבריאה והיו היסוד לארץ בעת שנולדה הארץ מן התהום. מלבי"ם (מיכה ו ב).

כב. **ראה** במדרש (שמו"ר טו ד) שהובאה הדרשה המובאת בגמרא כאן לענין גאולת מצרים.

כג. **הנאמר** בפסוק זה 'למלך שלמה על ישראל', מתייחס למה שאמר הכתוב בשנה הרביעית [דהיינו שנה רביעית למלכות שלמה], ולא למה שאמר הכתוב בחודש השני. רש"י (מלכים ו' א ו).

כד. **ותחילת** מנין החדשים הוא בניסן, כמבואר בהערה לעיל.

כה. **רש"י** (ד"ה שנולדו). וביאר הריטב"א, שמשום כך נקרא חודש אייר חודש זיו, משום שאינו כחודש ניסן שלא היה כולו מלא זיו, שהאבות נולדו באמצעו, אלא כבר מתחילתו היה מלא זיו. פירוש נוסף הביא רש"י, כיון שפעמים שחודש ניסן שלפי תקופות החמה נכנס לתוך חודש אייר, לכן נקרא חודש אייר חודש זיו, על שם האבות שנולדו בתקופת ניסן [שנת החמה נחלקת לארבע תקופות, תקופת ניסן תקופת תמוז תקופת תשרי ותקופת טבת, תקופת ניסן מתחילה בסיום החורף בזמן שהיום והלילה שווים בו, תקופת תמוז מתחילה כשמתחיל היום להתקצר והלילה להתארך, תקופת תשרי מתחילה בסוף הקיץ ביום שהיום והלילה שווים בו, ותקופת טבת מתחילה כשמתחיל היום להתארך והלילה להתקצר, וכל תקופה זמנה הוא שלשה חדשים [ראה באבודרהם שער התקופות], ופעמים שתקופת ניסן מתחילה באמצע חודש ניסן לפי חדשי הלבנה, ואז נמצא שחודש ניסן של תקופה דהיינו השלושים יום הראשונים של תקופת ניסן, נכנס לתוך חודש אייר של חדשי הלבנה].

כו. **הגירסא** שלפנינו תמוהה, שהרי הגמרא שואלת עתה על רבי יהושע, ומדוע אמרה הגמרא 'ואידך נמי' הרי האמור קודם לכן הוא מדברי רבי יהושע, ומהו 'ואידך נמי', ואכן בגליון הגיה שיש לגרוס 'והכתיב' ולמחוק תיבות ואידך נמי. אולם הרש"ש (ד"ה ומיהו) כתב שנראה שיש לשנות ולהקדים את דברי הגמרא בסמוך 'ואידך נמי הכתיב בחודש זיו' שהם קושיא על רבי אליעזר, ורק לאחריהם מגיעה שאלת הגמרא על רבי יהושע, וכפי הסדר בגמרא לעיל, שקודם שואלת הגמרא על רבי אליעזר ואחרי כן שואלת על רבי יהושע. וכתב, שכן נראה שיש לגרוס מסדר הדיבורים ברש"י.

כז. **הוגה** על פי הב"ח, וכן היא הגירסא ברש"י (ד"ה דתקיף).

כח. **ביאר** הריטב"א (ד"ה רבי אליעזר) שודאי מודה רבי יהושע שהאבות נקראו איתנים, והיינו יכולים לדרוש שעל שם האבות נקרא חודש תשרי ירח האיתנים, אלא שכיון שמצא מקור שהאבות נולדו בחודש ניסן, מפרש הוא שחודש תשרי נקרא ירח האיתנים משום שהוא תקיף במצוות. והוסיף, שכלל הדבר הוא, שהפסוקים שמביאה הגמרא כאן, אינם אלא סמך ורמז בעלמא, ועיקר מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע היא משום שכך קיבל כל אחד מרבותיו, או שנחלקו מכח איזה סברא בדרך חכמה.

כט. **שמלבד** הנסכים של יין שהיו מנסכים בכל השנה בהקרבת התמידים, בחג הסוכות בתמיד של שחר היו מנסכים גם מים, ודבר זה הוא מהלכה למשה מסיני. סוכה (מח.) ורש"י שם (ד"ה וניסוך).

ל. **שבכל** שבעת ימי חג הסוכות, היו מקיפים את המזבח עם ערבות, כמבואר בסוכה (מה.), ודבר זה הוא מהלכה למשה מסיני, כמבואר בסוכה (מה.).

אצר החכמה

בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים. רבי יהושע מודה להם גרוב ספרים ומע"פ שהתחילו המכות מניסן למשפט המלריים י"ג חדש כדמתן בעליות (פ"ב משנה י) מ"מ לא פסקה עבודה על מצרי: **לקומתן** לדעתם לצביונם. גבינוס לשון יופי כמו לעטרת צבי (ישעיה כח) דלרך בהמה חיה ועוף כשגדלים [גדלים] בנוי נכח בדעת ובקומה וכל זה היה במעשה גרשמית בתחלת ילירתם וכולהו נפקי מדכתיב בנתם[ב]:

שנולדן בו זיותני עולם. לשע"ג דמייר קרי ליה זיו ל"ק מידי כדפי' בריש פירקין (לף ג: ד"ה בחדש זיו): **את** מספר ימיך אמלא. בסוף המזון (יבמות דף ג, ופס) תמר אלו שני דורות: **אלא** דקאי בחג וקאמר לה בניסן. סוגיא דשמעתא מוכח דבתשרי גמול מברהם אבינו דבפרק השוכר את הפועלים (ב"מ דף פו:) תמר בשליפי של מילה בתו אנלו מלאכים ואז נתמר לו למועד אשוב אליך כעת חיה ובפרקי דרבי אליעזר [ג] נמי תמרינן דביוה"כ גמול ר"ח והשתא הא דתמר בחג הוה לוקח דשני ימים לפני החג הוה כיון דגמול ביוה"כ ושע"ג דשמע הכא למועד דשתן אחר החג זה דקיימא[ד] היה דכתיב קיימי בחג דמי כיון דלא הוה בו[ה] כי אם שני ימים לפניו [א] ולמאי דמסקינן דיולדת לשבעה יולדת למקוטעין לא הוה לריך לשנויי שנה מעוברת היתה דכי מדלית גמי ימי טומאה טבלה גמי בליל חמישי לחג ואפשר לילדה ביום אחרון של פסח אלא משום דתמרינן בשדר עולם[ו] ובשלישת[ז] [ומיהו פליגי אדהכא דקתמר גמי בט"ו בניסן בשר הקב"ה עם אברהם בט"ו בניסן בחו מלאכים לבשרו[ח]] ורבי מאיר סליק לשור יפד בשעריב של פסח ומצות אכלו ויאכלו בלילי חג פסח ומצות אכלו ויאכלו בלילי חג פסח ומתרי' בברהתית רבה[ט] לוקי ועשי עוגות הלא אמרת שפסח היה וכל הני לא ס"ל למועד לשוב חלין כעת היה למועד לשון אלא כלומר למועד לשון אחר החג זה דקיימא[י] היה תרגם אונקלוס כעת היה כעת לאחון קיימין והשתא הא דכתיב בפרשת מילה אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת (בראשית יז) ואמרינן [במדרש תנחומא[יא]] מלמד שאמרו לו סריטה בכותל לשנה האחרת[יב] על כרחך דבט"ו בניסן נאמר וכו ביום גמול וכו ביום בתו מלאכים בשנה[יג] זו תימה דכל הני לאמרי בתשרי הוה היכי מקיים ההוא קרא למועד הזה בשנה האחרת ואין יאמר לומר שאלטוה בפסח ולא גמול עד תשרי והלא זריזין מקדימין למלות[יד] ועוד הכתיב בשלש היום הזה (שם) בו ביום שלוהו מל ואומר ר"ת דהני לאמרי בתשרי סבירא להו כרבי יהושע לאמר בניסן נברא העולם (ז) ולהכי הדר[טו] לפסח שנה אחרת למועד הזה היינו למועד אחר דביום הכפורים אמר לו וקרוב לסוכות כלומר למועד הזה לאחון של שנה אחרת. הגה"ה שמעתי דודאי המלאכים בתו בפסח כדפי'

בר"ה בטלה עבודה מאבותינו במצרים בניסן נגאלו בתשרי עתידין ליגאל ר' יהושע אומר [ט] בניסן נברא העולם בניסן נולדו אבות בניסן מתו אבות בפסח נולד יצחק[יא] [ב] בר"ה נפקדה שרה רחל וחנה בר"ה יצא יוסף מבית האסורין בר"ה בטלה עבודה מאבותינו במצרים בניסן נגאלו בניסן עתידין ליגאל. תניא ר"א אומר מנין שבתשרי נברא העולם שנאמר [א] ויאמר אלהים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי איזהו חדש שהארץ [ט] מוציאה דשאים ואילן מלא פירות הוי אומר זה תשרי ואותו הפרק זמן רביעה היתה וירדו גשמים וצימחו שנא' [ב] ואד יעלה מן הארץ ר' יהושע אומר מנין שבניסן נברא העולם שנא' [ג] ותוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע ועץ עושה פרי איזהו חדש שהארץ [ג] מליאה דשאים ואילן מוציא פירות הוי אומר זה ניסן ואותו הפרק זמן בהמה וחיה ועוף שמזדווגין זה אצל זה שנאמר [ד] לבשו כרים הצאן וגו' ואידך נמי הא כתיב עץ עושה פרי ההוא לברכה לדורות הוא דכתיב ואידך נמי הא כתיב עץ פרי ההוא כדר' יהושע בן לוי [ג] דא"ר יהושע בן לוי כל מעשה בראשית (לקומתן[ה]) נבראו לדעתן נבראו לצביונן נבראו שנא' [ה] ויכלו השמים והארץ וכל צבאם אל תקרי צבאם אלא צביונם. ר"א אומר מנין שבתשרי נולדו אבות שנא' [ו] ויקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל בירח האיתנים בחג ירח שנולדו בו איתני עולם מאי משמע [ז] דהאי איתן לישנא דתקיפי הוא כדכתיב [ח] איתן מושבך ואומר [ח] שמעו הרים את ריב ה' והאיתנים מוסדי ארץ ואומר [ט] קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפין על הגבעות מדלג על ההרים בזכות אבות מקפין על הגבעות בזכות אמהות ר' יהושע אומר מנין שבניסן נולדו אבות שנאמר [י] ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים בשנה הרביעית בחדש זיו בירח שנולדו בו זיותני עולם (ואידך נמי הכתיב[יג]) בירח האיתנים התם (ג) דתקיפי במצות ואידך נמי הכתיב בחדש זיו ההוא דאית ביה זיוא לאילני [יא] דאמר רב יהודה [א] האי מאן דנפק ביומי ניסן וחזי אילני דמלבלבי אומר ברוך שלא חיסר מעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות[ז] בהן בני אדם מ"ד בניסן נולדו בניסן מתו מ"ד בתשרי נולדו בתשרי מתו שנאמר [ב] ויאמר אליהם בן מאה ועשרים שנה אנכי היום [י] שאין ת"ל היום ומה ת"ל היום הזה מלאו ימי ושנותי ללמדך שהקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום מחדש לחדש שנאמר [ל] את מספר ימיך אמלא. בפסח נולד יצחק מנלן כדכתיב [מ] למועד אשוב אליך אימת קאי אילימא בפסח וקאמר ליה בעצרת בחמשין יומין מי קא ילדה אלא דקאי בעצרת וקאמר ליה בתשרי אכתי בחמשה ירחי מי קא ילדה אלא דקאי בחג וקאמר לה [מא] בניסן אכתי בשיתא ירחי מי קא ילדה תנא אותה שנה מעוברת היתה סוף סוף כי מדלי מר יומי טומאה בצרי להו [יא] אמר מר זוטרא אפילו למ"ד יולדת לתשעה אינה יולדת למקוטעין יולדת לשבעה יולדת למקוטעין שנאמר [נ] ויהי לתקופות הימים [מ] מיעוט תקופות שתים ומיעוט ימים שנים. בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה מנלן א"ר אלעזר אתיא פקידה [מב] פקידה אתיא זכירה כתיב ברחל [מג] ויזכור אלהים את רחל וכתיב בחנה [מד] ויזכרה ה' ואתיא זכירה זכירה מראש השנה דכתיב [מה] שבתון זכרון תרועה פקידה כתיב בחנה [מו] כי פקד ה' את חנה וכתיב בשרה [מז] וה' פקד את שרה בראש השנה יצא יוסף מבית האסורין מנלן [מח] דכתיב [ר] תקעו בחדש שופר (בכסא[מט]) ליום חגנו כי חק לישראל הוא וגו'

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [ע"ז ח.], ג) [ברכות כט.] יבמות קד:, ג) מולין ס., ד) [סוטה מו. ע"ש], ה) ברכות מג:, ו) [תוספ' דסוטה פי"ח] סוטה יג: קדושין לח., ז) יבמות מב. נדה לח:, ח) [עמ"ש בפ"ד על הגליון נדה לח. בפס הרד"ק], ט) ביצה טז. סנהדרין יח., י) [וע"ע תוס' מולין ס. ד"ה אל מקרי וכו' מ"ש בפס הערוך], כ) [פרק כט], ל) פ"ה, מ) פ' בא בפסוק ומושב בני ישראל, נ) פמ"ח, ס) [פרשת בא כא פ"ב], ע) פסחים ד ע"א.

הגהות מהר"ב רנשבורג

א) תוס' ד"ה אלא וכו' ולמאי דמסקינן וכו'. נ"ב עיין מהרש"ל פ"ח ונ"ל מוסר מרמזים רמזים רבה פרשה מ"ז סימן ז' בד"ה לומה השנה וכו' ונ"ל פרשה נ"ג ד"ה לט' מדשים וד"ה לשנה וכו' ועיין גם בנזר הקודש בפרשיות הנ"ל. וע' ב"ם בפ"ע סי' ד' ס"ק י"ט:

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תַּדְשֵׁא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֹשֶׂה פְּרִי לְמִינוֹ אֲשֶׁר זַרְעוֹ בוֹ עַל הָאָרֶץ וַיְהִי כֵן: [בראשית א, יא]

ב) וְאֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה: [בראשית ב, ו]

ג) וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע לְמִינֵהוּ וְעֵץ עֹשֶׂה פְּרִי אֲשֶׁר זַרְעוֹ בוֹ לְמִינֵהוּ וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב: [בראשית א, יב]

ד) לָבְשׁוּ כָרִים הַצֹּאן וַעֲמָקִים יַעַטְפוּ בָר יְתְרוֹעָעוּ אַף יָשִׁירוּ: [תהלים סה, יד]

ה) וַיְכֻלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל צְבָאָם: [בראשית ב, א]

ו) וַיִּקָּהֲלוּ אֶל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל בְּיֶרַח הָאֵתָנִים בֶּחָג הוּא הַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי: [מלכים א ח, ב]

ז) וַיַּרְא אֶת הַקֵּינִי וַיִּשָּׂא מְשָׁלוֹ וַיֹּאמַר אֵיתָן מוֹשָׁבֶךָ וְשִׂים בַּסֶּלַע קִנֶּךָ: [במדבר כד, כא]

ח) שִׁמְעוּ הָרִים אֶת רִיב יְיָ וְהָאֵתָנִים מוֹסְדֵי אָרֶץ כִּי רִיב לַיְיָ עִם עַמּוֹ וְעִם יִשְׂרָאֵל יִתְוַכָּח: [מיכה ו, ב]

ט) קוֹל דּוֹדִי הִנֵּה זֶה בָּא מְדַלֵּג עַל הֶהָרִים מְקַפֵּץ עַל הַגְּבָעוֹת: [שיר השירים ב, ח]

י) וַיְהִי בְּשְׁמוֹנִים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּשָּׁנָה הָרְבִיעִית בְּחֹדֶשׁ זִו הוּא הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי לְמָלְךְ שְׁלֹמֹה עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּבֶן הַבַּיִת לַיְיָ: [מלכים א ו, א]

כ) וַיֹּאמֶר אֱלֹהֶם בֶּן מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה אָנֹכִי הַיּוֹם לֹא אוּכַל עוֹד לָצֵאת וְלָבוֹא וַיְיָ אָמַר אֵלַי לֹא תַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה: [דברים לא, ב]

ל) לֹא תִהְיֶה מְשַׁכֵּלָה וַעֲקָרָה בְּאַרְצֶךָ אֶת מִסְפַּר יָמֶיךָ אֲמַלֵּא: [שמות כג, כו]

מ) הֲיִפָּלֵא מֵיְיָ דָּבָר לַמּוֹעֵד אָשׁוּב אֵלֶיךָ כָּעֵת חַיָּה וּלְשָׂרָה בֵּן: [בראשית יח, יד]

נ) וַיְהִי לְתִקְפּוֹת הַיָּמִים וַתַּהַר חַנָּה וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שְׁמוּאֵל כִּי מֵיְיָ שְׁאִלְתִּיו: [שמואל א א, כ]

ס) וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת רָחֵל וַיִּשְׁמַע אֵלֶיהָ אֱלֹהִים וַיִּפְתַּח אֶת רַחְמָהּ: [בראשית ל, כב]

ע) וַיִּשְׁכְּמוּ בַבֹּקֶר וַיִּשְׁתַּחֲווּ לִפְנֵי יְיָ וַיָּשֻׁבוּ וַיָּבֹאוּ אֶל בֵּיתָם הָרָמָתָה וַיֵּדַע אֶלְקָנָה אֶת חַנָּה אִשְׁתּוֹ וַיִּזְכְּרֶהָ יְיָ: [שמואל א א, יט]

פ) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: [ויקרא כג, כד]

צ) כִּי פָקֹד יְיָ אֶת חַנָּה וַתַּהַר וַתֵּלֶד שְׁלֹשָׁה בָנִים וּשְׁתֵּי בָנוֹת וַיִּגְדַּל הַנַּעַר שְׁמוּאֵל עִם יְיָ: [שמואל א ב, כא]

ק) וַיְיָ פָּקַד אֶת שָׂרָה כַּאֲשֶׁר אָמָר וַיַּעַשׂ יְיָ לְשָׂרָה כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר: [בראשית כא, א]

ר) תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר בַּכֶּסֶא לְיוֹם חַגֵּנוּ: כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפַּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב: עֵדוּת בִּיהוֹסֵף שָׂמוֹ בְּצֵאתוֹ עַל אֶרֶץ מִצְרַיִם שְׂפַת לֹא יָדַעְתִּי אֶשְׁמָע: [תהלים פא, ד-ו]

עין משפט נר מצוה

נז א מיי' פ"י מהלכות ברכות הל' יג סמג עשין כו עוש"ע ס"ח סימן רכו:

הגהות הב"ח

(ג) גמ' ליזהו מדם שהמרן מליאה דשתים וכו': (ב) שם שהמרן מוליאה דשתים: (ג) שם בירח האיתנים התם דתקיף במלות: (ד) רש"י ד"ה לבשו כרים כו' בניסן. נ"ב ס"ל וגבי בריאת העולם כתיב דכתיב לעיל מיניה מכין הרים בכחו: (ה) ד"ה בגבינוס בטעם כל אחד ואחד ובדפוס כל אחד ואחד הס"ל: (ו) ד"ה בחדש זיו הוא אייר שנולדו כו' זימנין דתקופת ניסן נמשך לתוך אייר של לבנה. נ"ב ס"ל וקרי ליה זיו ע"ש ניסן של חמה שנולדו בו זיותני עולם: (ז) תוס' ד"ה עולם אלא כו' בניסן היא ולמועד הזה היינו למועד שאחר זה דביוה"כ:

רבינו חננאל

בראש השנה יצא יוסף מבית האסורים. בר"ה בטלה עבודה מאבותינו במצרים. בניסן נגאלו בתשרי עתידין ליגאל: תניא ר' אליעזר אומר

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

ס] עיין בר"ן: נ] [צ"ל בקומתן] (גליון): ג] [צ"ל והכתיב] (גליון): ד] בכת"י ליהנות מהן, וברמב"ם וטוש"ע ליהנות בהן, (וכ"ה בכת"י אחד), והנוסח המקובל "לְהַנוֹת בהם", וכ"ה באור זרוע סי' קעט, ועי' רש"י, ובפסקי רי"ד בברכות הגי' להתעדן. וע"ע בענין נוסח הברכה בילקוט מפרשים: ה] צ"ל ליה (רש"ש), וכ"ה בכת"י, וע"ע בילקוט מפרשים: ו] כת"י אתיא זכירה זכירה אתיא פקידה פקידה: ז] צ"ל בכפה (גליון): ח] נראה דעד כאן שייך לעיל י ע"ב (גנזי יוסף): ט] צ"ל דיולג (באה"מ): י] ובר"ח פי' שמעו הרים את ריב והם מלשון ההורים האבות, ובילקו"ש (רמז תתעח) איתא אשא עיני אל ההרים אל ההורים: כ] מסדר הדיבורים ברש"י משמע דהפירוכא "הכתיב בחדש זיו" קודמת לפירוכא "הכתיב בירח האיתנים" ושוב אין צורך בהגהת הגרי"פ (הגו"צ אות ג, רש"ש עי"ש): ל] ברש"י שבעין יעקב שתלד: מ] צ"ל דקיימי (מהרש"א), וכ"ה בתוס' הרא"ש: נ] תיבת "בו" ליתא בתוס' שבעין יעקב ובתוס' הרא"ש: ס] ת"י (גליון): ע] יש להוסיף תלד (באה"מ): פ] אולי צ"ל בבשורה זו (וכעי"ז הגיה בבאה"מ): צ] בתוס' הרא"ש קארי (ר"ל "קרי"):

קורא לחודש אייר חודש זיו, הוא משום דְּ**אִית בֵּיהּ זִיוָא לְאִילָנֵי** - שבחודש אייר יש זוהר באילנות, כלומר, שאז האילנות מלבלבים ועומדים בפריחתם, שפריחת האילנות מתחילה בחודש ניסן, וכְּ**דְאָמַר רַב יְהוּדָה, הַאי מַאן דְּנָפֵק** - היוצא בְּ**יוֹמֵי נִיסָן וְחָזֵי אִילָנֵי דְּמַלְבְּלְבֵי** - ורואה אילנות פרי שמלבלבים ומוציאים פרח[לא], **אוֹמֵר** 'בָּרוּךְ אתה ה' אלוקינו מלך העולם[לב], **שֶׁלֹּא חִיסַּר מֵעוֹלָמוֹ כְּלוּם, וּבָרָא בּוֹ בְּרִיּוֹת טוֹבוֹת וְאִילָנוֹת טוֹבוֹת, לְהִתְנָאוֹת** - ליהנות[לג] **בָּהֶן בְּנֵי אָדָם**'[לד].

★

הגמרא מבארת מנין אנו יודעים את זמן מיתת האבות:

מבואר בברייתא, דְּ**מַאן דְּאָמַר** - שלדעת רבי יהושע **שִׁבְנֵיסָן נוֹלְדוּ** האבות, **בְּנִיסָן** גם **מֵתוּ** האבות, **וּמַאן דְּאָמַר** - ולדעת רבי אליעזר **שִׁבְתִשְׁרֵי נוֹלְדוּ** האבות, **בְּתִשְׁרֵי** גם **מֵתוּ** האבות, שלדעת כולם באותו זמן שנולדו בו מתו. מבארת הגמרא, שדבר זה נלמד ממה **שֶׁנֶּאֱמַר** בדברים שאמר משה רבינו לישראל ביום מותו (דברים לא ג), 'וַיֹּאמֶר **אֲלֵהֶם בֶּן מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה אָנֹכִי הַיּוֹם** לֹא אוּכַל עוֹד לָצֵאת וְלָבוֹא', **שֶׁאֵין תַּלְמוּד לוֹמַר** - שלא למדנו דבר נוסף ממה שנאמר 'הַיּוֹם', **וּמַה תַּלְמוּד לוֹמַר** - ומה בא הכתוב ללמדנו במה שכתב 'הַיּוֹם', אלא שכך אמר להם משה לישראל, **הַיּוֹם מָלְאוּ יָמַי וּשְׁנוֹתַי**, שיום זה הוא היום שנולדתי בו, ובא הכתוב **לְלַמֶּדְךָ, שֶׁהַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא יוֹשֵׁב וּמְמַלֵּא** את **שְׁנוֹתֵיהֶם שֶׁל צַדִּיקִים מִיּוֹם לְיוֹם מֵחֹדֶשׁ לְחָדְשׁ**, כלומר, שהצדיקים מתים באותו יום שבו נולדו, כדי שיהיו שנותיהם מלאים במלוא מספר הימים והחדשים שבשנה, ותקויים בהם הברכה כפי **שֶׁנֶּאֱמַר** (שמות כג כו) 'אֶת מִסְפַּר יָמֶיךָ אֲמַלֵּא'[לה].

★

הגמרא מבארת את המקור לכך שלידת יצחק היתה בפסח:

מברר הגמרא, מה שאמרו בברייתא **שִׁבְּפֶסַח נוֹלַד יִצְחָק, מְנָלָן** - מנין אנו למדים זאת. משיבה הגמרא, **כְּדִכְתִיב** - כפי שנאמר בדברי ה' לאברהם (בראשית יח יד) 'לַמּוֹעֵד **אָשׁוּב אֵלֶיךָ כָּעֵת חַיָּה וּלְשָׂרָה בֵּן**', ופירוש 'למועד' הוא, ביום טוב שיגיע ראשון[לו], וודאי יש לנו לפרש את הפסוק באופן שיהיו כמה שיותר ימים בין יום הבשורה ליום הלידה, משום ימי העיבור שהיו ביניהם, אך מכל מקום לא ניתן להרחיק את יום הבשורה מיום הלידה יותר ממה שיש בין יום טוב ליום טוב, שהרי נאמר לאברהם שביום טוב שיגיע ראשון תלד שרה, ומבררת הגמרא, **אֵימַת קָאֵי** - באיזה זמן עמד אברהם כשנאמר לו כן, **אִילֵימָא** - אם נאמר שהיה זה **בְּפֶסַח, וְקָאָמַר לֵיהּ** - ואמר לו ה' שביום טוב הבא יוולד לו בן דהיינו **בַּעֲצֶרֶת**, יקשה, **בְּחַמְשִׁין יוֹמִין מִי קָא יָלְדָה** - וכי יתכן שתלד שרה לאחר חמישים ימים, **אֶלָּא** נאמר **דְּקָאֵי** - שעמד אברהם אז **בַּעֲצֶרֶת, וְקָאָמַר לֵיהּ** - ואמר לו ה' שתלד שרה ביום טוב הבא דהיינו **בְּתִשְׁרֵי, אַכַּתִּי** - עדיין יקשה **בְּחַמְשָׁה יַרְחֵי מִי קָא יָלְדָה** - וכי יתכן שתלד שרה לאחר חמישה חדשים שהוא הזמן שבין עצרת לסוכות[לז], והלא זמן ההריון הוא לפחות שבעה חדשים[לח], **אֶלָּא** על כרחך יש לומר **דְּקָאֵי** - שעמד אברהם **בְּחַג** הסוכות **וְקָאָמַר לֵיהּ** - ואמר לו ה' שביום טוב הבא, דהיינו בפסח **בְּחודש נִיסָן** תלד שרה בן, ולמדנו שיצחק נולד בפסח.

מקשה הגמרא, אף שפירשנו שנתבשר אברהם בסוכות ויצחק נולד בפסח, **אַכַּתִּי** - עדיין קשה **בְּשִׁיתָּא יַרְחֵי מִי קָא יָלְדָה** - וכי יתכן שתלד שרה בששה חדשים, שהוא הזמן שבין סוכות לפסח. מתרצת הגמרא, **תְּנָא** - שנינו בברייתא, **אוֹתָהּ שָׁנָה** שבה נולד יצחק **מְעוּבֶּרֶת הָיְתָה**, והיו שבעה חודשים בין סוכות לפסח, ואשה יכולה ללדת בשבעה חדשים. מקשה הגמרא, אף שהיו שבעה חדשים בין סוכות לפסח, הרי ביום שנתבשר אברהם פירסה שרה נדה[לט], **וְסוֹף סוֹף כִּי מְדַלֵּי מַר יוֹמֵי טוּמְאָה** - כשתחסר מזמן זה את ימי טומאת הנדה של שרה, **בָּצְרֵי לְהוּ** - נמצא שחסרו השבעה חדשים, וחוזרת הקושיא כיצד ילדה שרה בפסח בפחות משבעה חדשים[מ].

מתרצת הגמרא, **אָמַר מַר זוּטְרָא, אַפִּילּוּ לְמַאן דְּאָמַר** - לדעת הסוברים (נדה נ:) שאשה **יוֹלֶדֶת לְאַחַר תִּשְׁעָה** חדשים מהריונה **אֵינָהּ יוֹלֶדֶת לְמִקְּוּטָּעִין** [-לחדשים שאינם שלמים] כלומר, שאינה יולדת אלא לאחר שנשלמו כל התשעה חדשים, מכל מקום מודה הוא שאשה **יוֹלֶדֶת לְאַחַר שִׁבְעָה** חדשים מהריונה, **יוֹלֶדֶת** אף **לְמִקְּוּטָּעִין**, שיתכן שתלד אף לאחר שיעברו ששה חדשים שלמים ועוד מעט מהחודש השביעי, **שֶׁנֶּאֱמַר** בלידת שמואל (שמואל א' א כ) 'וַיְהִי **לְתְקוּפוֹת הַיָּמִים** וַתַּהַר חַנָּה וַתֵּלֶד בֵּן', ומבואר שנולד שמואל לאחר 'תקופות' ולאחר 'ימים' מתחילת ההריון, וכל מקום שנאמר 'ימים' ולא נאמר מניין הימים, יש לנו לתפוס את המועט ביותר[מא], **וּמִיעוּט תְּקוּפוֹת** הוא **שְׁתַּיִם וּמִיעוּט יָמִים** הוא **שְׁנַיִם**, ונמצא שנולד שמואל לאחר שתי תקופות ושני ימים, וכל תקופה היא שלשה חדשים[מב], ומבואר שנולד

לא. יציאת הפרח הגדל לפני הפרי נקראת לבלוב, וכפי שתרגם אונקלוס את הפסוק (בראשית יח כג) 'ויוצא פרח', ואפק לבלבין.

לב. ריטב"א (ד"ה המ). וכתב שהגמרא קיצרה ולא כתבה את כל לשון הברכה. וכן מבואר ברמב"ם (ברכות פ"י ה"ג) ובשולחן ערוך (או"ח סי' רכו ס"ק) שיש לברך ברכה זו בשם ומלכות.

לג. בכמה כתבי יד וברמב"ם (שם) ובטור ובשולחן ערוך (שם) הגירסא היא 'ליהנות'. הגהות וציונים.

לד. קבעו ברכה זו, לפי שלבלוב האילנות בא מזמן לזמן, והוא דבר מופלא שמפריח ה' את העצים שהיו יבשים. שיטה מקובצת בברכות (מג: ד"ה המ).

דין זה אינו דווקא בחודש ניסן, אלא כל מקום ומקום בזמן שבו מלבלבים האילנות הרואה אותם בלבלובם מברך ברכה זו. ריטב"א (ד"ה המ). [ורב יהודה אמר דין זה על היוצא בימי ניסן, משום שאז הוא זמן לבלוב האילנות בארצות החמות (רמה מזנה נרוה סי' רכו סק"ח)].

לה. ביאר הפני יהושע (ד"ה ומנין) שהוצרכה הגמרא גם לדרשה מתיבת 'היום' שנאמרה אצל משה, וגם לפסוק 'את מספר ימיך אמלא', שממה שנאמר במשה לבד, היינו יכולים לומר שאכן אצל משה אירע שמת ביום שנולד בו, אבל אין לנו לומר שהיה כן גם אצל שאר צדיקים. וממה שנאמר 'את מספר ימיך אמלא' לא היינו יודעים שצדיקים מתים ביום שנולדו בו, כיון שהיינו אומרים שכוונת הפסוק היא שימלאו כל השנים שנגזרו עליך לחיות.

למבואר בגמרא שהאבות מתו באותו זמן שנולדו בו, נמצא שיצחק, שהכל מודים שנולד בפסח, הכל מודים שגם מת בפסח, וכן נקט השפת אמת (ד"ה מאן דאמר). אך הטורי אבן (ד"ה מאן דאמר) הקשה, אם כן מדוע לא אמרו רבי אליעזר ורבי יהושע בברייתא שבפסח מת יצחק. וכתב לחדש, שאין מעלה במיתה ביום שנולד בו, אלא כשביום זה נתמלאה שנה, וכיון שקודם מתן תורה היו מונים את שנות הדורות לפי מניין שנות העולם, אם כן רק הנולד ביום הראשון של שנת העולם, יש מעלה במה שמת באותו יום, ורק אברהם ויעקב יש לומר שנולדו ביום הראשון של שנת העולם, שהיא לדעת רבי אליעזר באחד בתשרי ולדעת רבי יהושע באחד בניסן, אבל יצחק שיודעים אנו שנולד בפסח, נמצא שלא נולד ביום הראשון של שנת העולם, ואין אנו יודעים מתי הוא זמן מיתתו. וראה בערוך לנר (ד"ה נמצרי) שביצחק לא ניתן ללמוד את זמן מיתתו מהטעם שה' ממלא את שנותיהם של צדיקים מטעמים אחרים.

לו. כמו שנאמר בפרשת המועדים (ויקרא כג ג) 'אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קדש'. ריטב"א (ד"ה נפסקו).

ומה שנאמר בפסוק 'כעת חיה', יש לפרש כפי שפירש הרשב"ם (בראשית יח י) 'כעת יולדת' כלומר, שאמר לאברהם שאשוב אליך כשיגיע זמנה של שרה ללדת. ובפירושי התורה לרבי חיים פלטיאל פירש בשם רבי יצחק בר שמואל, שכשיהיה כעת הזה, דהיינו ימי ניסן ותשרי שוים הם, שבשניהם היום והלילה שוים הם, ואמר לו בתשרי, כשיבוא עוד כזמן הזה שבו היום והלילה שוים, דהיינו בניסן, תלד שרה.

לז. דהיינו ארבעה חדשים שלמים ועוד קצת מהחודש החמישי.

לח. וכל שכן שאין לומר שהיה זה בראש השנה, שהרי בודאי אינה יכולה להתעבר אחר ראש השנה וללדת ביום טוב שאחר ראש השנה שהוא סוכות. ריטב"א (ד"ה תימא).

לט. כמבואר בבבא מציעא (פז.), שלכן נאמר (בראשית יח ח) 'ויקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה ויתן לפניהם' ולא הוזכר שלקח גם עוגות, אף שנאמר קודם לכן (שם ו) שאמר אברהם לשרה 'לושי ועשי עגות', משום שפירסה שרה נדה, ונילושו העוגות בטומאה.

מ. ואין לומר שנתבשר אברהם ביום טוב הראשון של סוכות, ויצחק נולד ביום אחרון של פסח, ואף אחר שתחסר שבעה ימים עדיין יש כאן שבעה חדשים, משום ש'למועד הזה כעת חיה' משמע שביום טוב הבא באותו זמן שאנו עומדים עתה יוולד יצחק, שכשם שעכשיו הוא יום טוב ראשון, כך יצחק יוולד ביום טוב ראשון. ריטב"א (ד"ה קוף).

מא. שאם אתה אומר שהוא יותר ממנין הימים המועט, אין אתה יודע לכמה ימים הכוונה, שכמו שייתכן שהכוונה לשלשה או ארבעה כך ייתכן שהכוונה למאה, ולכן יש לך לתפוס את המועט. רש"י בנדה (נא: ד"ה מיעוט).

מב. כמבואר בהערה לעיל שיש ארבע תקופות בשנה.

בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים. רבי יהושע מודה בהא גרוג ספרים ומע"פ שהתחילו המכות מניסן דמשפט המלריים י"ג חדש כדמתן בעליות (פ"ב משנה י) מ"מ לא פסקה עבודה עד תשרי: **לקומתן** לדעתם לצביונם. רבינו לשון יופי כמו לעטרת צבי (ישעיה כח) דלרך בהמה חיה ועוף כשגדלים [גדלים] בנוי נכח בדעת ובקומה וכל זה היה במעשה ברשות בתחלת יצירתם וכולהו נפקי מדכתיב בנפש[ב]:

שנולדו בו זיותני עולם. לשע"ג דלייר קרי ליה זיו ל"ק מילי כדפי' בריש פירקין (לף ג: ד"ה בחדש זיו): **את** מספר ימיך אמלא. בסוף המזון (יבמות לף ג. ופס) לשון שני דורות: **אלא** דקאי בחג וקאמר לה בניסן. סוגיא דשמעתא מוכח דבתשרי נמול אברהם אבינו דבפרק השוכר את הפועלים (ב"מ לף פו:) לשון בשליבי של מילה בתו אנשי מלאכים ואז נאמר לו למועד אשוב אליך כעת חיה ובפרקי דרבי אליעזר [ג] נמי אמרינן דביום"כ נמול ע"ו והשתא הא לשון בתו דוקא דשני ימים לפני החג הוה כיון דנמול ביום"כ ושע"ג דמשמע הכא למועד לשון אחר החג זה דקיימא[ד] היה דכחילו קיימי בחג דמי כיון דלא הוה בו[ה] כי אם שני ימים לפניו [א] ולשון דמסקינן דיולדת לשבעה יולדת למקוטעין לא הוה צריך לשנויי שנה מעוברת היתה דכי מדלית נמי ימי טומאה טובא נמי גליל מימי לחג ומפשר דילדה ביום אחרון של פסח אלא משום דאמרינן בשדר עולם[ו] ובמכילתא בפרשת ויסעו בני ישראל מרעמסס[ז] (אמרי') דבשו"ו בניסן נולד יצחק [ומיהו פליגי אדהכא דקאמר נמי בשו"ו בניסן בשר הקב"ה עם אברהם בשו"ו בניסן בתו מלאכים לבשרו[ח]] ורבי מאיר אליבא לבוד יסד בשעריב של פסח ומצות אכלו ויאכלו בלילי חג פסח ומצות ומרורי בשרשים רבה[ט] לוקי ועבי עוגות הלא אמרת אפסח היה וכל הני לא ס"ל למועד לשבת כעת חיה למועד לחשון אלא לבוד למועד כזה אפסח וכן תרגם יונקלוס כעת חיה כעת לחתון קיימין והשתא הא דכתיב בפרשת מילה אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת (בראשית יז) ואמרינן [במדרש תנחומא[י]] מלמד שאמרו לו שריטה נכותל לשנה האחרת[יא] על כרחך דשו"ו בניסן נאמר וכן ביום נמול וכו ביום בתו מלאכים בשנה[יב] זו תימה דכל הני לאמרי בתשרי הוה היכי מקיים ההוא קרא למועד הזה בשנה האחרת ואין יכול לומר שנאטוה בפסח ולא נמול עד תשרי והלא זריזין מקדימין למצות[יג] ועוד הכתיב בעצם היום הזה (שם) בו ביום שנוהו מל ואומר ר"ת דהני לאמרי בתשרי סבירא להו כרבי יהושע לאמר בניסן נברא העולם (ז) ולהכי הדר לפסח שנה אחרת למועד הזה היינו למועד אחר דביום הכפורים אמר לו וקרוב לאומות לומר למועד הזה לתחון של שנה אחרת.

הגה"ה שמעתי דודאי המלאכים בתו בפסח כדפי'

בר"ה בטלה עבודה מאבותינו במצרים בניסן נגאלו בתשרי עתידין ליגאל ר' יהושע אומר [ו] בניסן נברא העולם בניסן נולדו אבות בניסן מתו אבות בפסח נולד יצחק[ז] [ג] בר"ה נפקדה שרה רחל וחנה בר"ה יצא יוסף מבית האסורין בר"ה בטלה עבודה מאבותינו במצרים בניסן נגאלו בניסן עתידין ליגאל. תניא ר"א אומר מנין שבתשרי נברא העולם שנאמר [א] ויאמר אלהים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי איזהו חדש שהארץ [ה] מוציאה דשאים ואילן מלא פירות הוי אומר זה תשרי ואותו הפרק זמן רביעה היתה וירדו גשמים וצימחו שנא' [ב] ואד יעלה מן הארץ ר' יהושע אומר מנין שבניסן נברא העולם שנא' [ג] ותוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע ועץ עושה פרי איזהו חדש שהארץ [ד] מליאה דשאים ואילן מוציא פירות הוי אומר זה ניסן ואותו הפרק זמן בהמה וחיה ועוף שמזדווגין זה אצל זה שנאמר [ד] לבשו כרים הצאן וגו' ואידך נמי הא כתיב עץ עושה פרי ההוא לברכה לדורות הוא דכתיב ואידך נמי הא כתיב עץ פרי ההוא כדר' יהושע בן לוי [ג] דא"ר יהושע בן לוי כל מעשה בראשית (לקומתן[ט]) נבראו לדעתן נבראו לצביונן נבראו שנא' [ה] ויכלו השמים והארץ וכל צבאם אל תקרי צבאם אלא צביונם. ר"א אומר מנין שבתשרי נולדו אבות שנא' [ו] ויקהלו אל המלך שלמה כל איש ישראל בירח האיתנים בחג ירח שנולדו בו איתני עולם מאי משמע [ז] דהאי איתן לישנא דתקיפי הוא כדכתיב [ח] איתן מושבך ואומר [ט] שמעו הרים את ריב ה' והאיתנים מוסדי ארץ ואומר [י] קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות מדלג על ההרים בזכות אבות מקפץ על הגבעות בזכות אמהות ר' יהושע אומר מנין שבניסן נולדו אבות שנאמר [יא] ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים בשנה הרביעית בחדש זיו בירח שנולדו בו זיותני עולם (ואידך נמי הכתיב[יב]) בירח האיתנים התם (ג) דתקיפי במצות ואידך נמי הכתיב בחדש זיו ההוא דאית ביה זיוא לאילני [יג] דאמר רב יהודה [יד]האי מאן דנפק ביומי ניסן וחזי אילני דמלבלבי אומר ברוך שלא חיסר מעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות[טו] בהן בני אדם מ"ד בניסן נולדו בניסן מתו מ"ד בתשרי נולדו בתשרי מתו שנאמר [יב] ויאמר אליהם בן מאה ועשרים שנה אנכי היום [יג] שאין ת"ל היום ומה ת"ל היום היום מלאו ימי ושנותי ללמדך שהקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום מחדש לחדש שנאמר [יד] את מספר ימיך אמלא. בפסח נולד יצחק מנלן כדכתיב [טו] למועד אשוב אליך אימת קאי אילימא בפסח וקאמר ליה בעצרת בחמשין יומין מי קא ילדה אלא דקאי בעצרת וקאמר ליה בתשרי אכתי בחמשה ירחי מי קא ילדה אלא דקאי בחג וקאמר לה [טז] בניסן אכתי בשיתא ירחי מי קא ילדה תנא אותה שנה מעוברת היתה סוף סוף כי מדלי מר יומי טומאה בצרי להו [יד] אמר מר זוטרא אפילו למ"ד יולדת לתשעה אינה יולדת למקוטעין יולדת לשבעה יולדת למקוטעין שנאמר [יז] ויהי לתקופות הימים [טז] מיעוט תקופות שתים ומיעוט ימים שנים. בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה מנלן א"ר אלעזר אתיא פקידה [יז] פקידה אתיא זכירה כתיב ברחל [יח] ויזכור אלהים את רחל וכתיב בחנה [יט] ויזכרה ה' ואתיא זכירה זכירה מראש השנה דכתיב [כ] שבתון זכרון תרועה פקידה כתיב בחנה [כא] כי פקד ה' את חנה וכתיב בשרה [כב] וה' פקד את שרה בראש השנה יצא יוסף מבית האסורין מנלן [יח] דכתיב [יט] תקעו בחדש שופר (בכסא[יז]) ליום חגנו כי חק לישראל הוא וגו'

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [ע"ז ח.], ג) [נרכות כט.] יבמות קד:, ג) מולין ס., ל) [סוטה מו. ע"ש], ה) נרכות מג:, ו) [תוספ' דסוטה פי"ג] סוטה יג: קדושין לח., ז) יבמות מב. נדה לח:, ח) [עמ"ש בפ"ד על הגליון נדה לח. בשם הרד"ק], ט) בילה טז. סנהדרין יח., י) [וע"ע תוס' מולין ס. ד"ה אל מקרי וכו' מ"ש בשם הערוך] [פרק כט], ל) פ"ה, מ) פ' בא בפסוק ומושב בני ישראל, נ) פמ"ח, ס) [פרשת בא כא פ"ב], ע) פסחים ד ע"א.

הגהות מהר"ב רנשבורג

אן) תוס' ד"ה אלא וכו' ולמאי דמסקינן וכו'. נ"ב עיין מהרש"ל מ"ש וניפה תולר נרמתים רבה פרשה מ"ז סימן ז' בד"ה לומה השנה וכו' וניפ"ת שם פרשה נ"ג ד"ה לט' מדשים וד"ה לשבעה וכו' ועיין גם בגור הקודם בפרשיות הנ"ל. וע' נ"ם בשם"ע סי' ד' ס"ק י"ט:

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים תַּדְשֵׁא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע עֵץ פְּרִי עֹשֶׂה פְּרִי לְמִינוֹ אֲשֶׁר זַרְעוֹ בוֹ עַל הָאָרֶץ וַיְהִי כֵן: [בראשית א, יא]

ב) וְאֵד יַעֲלֶה מִן הָאָרֶץ וְהִשְׁקָה אֶת כָּל פְּנֵי הָאֲדָמָה: [בראשית ב, ו]

ג) וַתּוֹצֵא הָאָרֶץ דֶּשֶׁא עֵשֶׂב מַזְרִיעַ זֶרַע לְמִינֵהוּ וְעֵץ עֹשֶׂה פְּרִי אֲשֶׁר זַרְעוֹ בוֹ לְמִינֵהוּ וַיַּרְא אֱלֹהִים כִּי טוֹב: [בראשית א, יב]

ד) לָבְשׁוּ כָרִים הַצֹּאן וַעֲמָקִים יַעַטְפוּ בָר יְתְרוֹעָעוּ אַף יָשִׁירוּ: [תהלים סה, יד]

ה) וַיְכֻלּוּ הַשָּׁמַיִם וְהָאָרֶץ וְכָל צְבָאָם: [בראשית ב, א]

ו) וַיִּקָּהֲלוּ אֶל הַמֶּלֶךְ שְׁלֹמֹה כָּל אִישׁ יִשְׂרָאֵל בְּיֶרַח הָאֵתָנִים בֶּחָג הוּא הַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי: [מלכים א ח, ב]

ז) וַיַּרְא אֶת הַקֵּינִי וַיִּשָּׂא מְשָׁלוֹ וַיֹּאמַר אֵיתָן מוֹשָׁבֶךָ וְשִׂים בַּסֶּלַע קִנֶּךָ: [במדבר כד, כא]

ח) שִׁמְעוּ הָרִים אֶת רִיב יְיָ וְהָאֵתָנִים מֹסְדֵי אָרֶץ כִּי רִיב לַייָ עִם עַמּוֹ וְעִם יִשְׂרָאֵל יִתְוַכָּח: [מיכה ו, ב]

ט) קוֹל דּוֹדִי הִנֵּה זֶה בָּא מְדַלֵּג עַל הֶהָרִים מְקַפֵּץ עַל הַגְּבָעוֹת: [שיר השירים ב, ח]

י) וַיְהִי בְּשְׁמוֹנִים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בַּשָּׁנָה הָרְבִיעִית בְּחֹדֶשׁ זִו הוּא הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי לְמָלְךְ שְׁלֹמֹה עַל יִשְׂרָאֵל וַיִּבֶן הַבַּיִת לַייָ: [מלכים א ו, א]

יא) וַיֹּאמֶר אֱלֹהֶם בֶּן מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה אָנֹכִי הַיּוֹם לֹא אוּכַל עוֹד לָצֵאת וְלָבוֹא וַייָ אָמַר אֵלַי לֹא תַעֲבֹר אֶת הַיַּרְדֵּן הַזֶּה: [דברים לא, ב]

יב) לֹא תִהְיֶה מְשַׁכֵּלָה וַעֲקָרָה בְּאַרְצֶךָ אֶת מִסְפַּר יָמֶיךָ אֲמַלֵּא: [שמות כג, כו]

יג) הֲיִפָּלֵא מֵייְ דָּבָר לַמּוֹעֵד אָשׁוּב אֵלֶיךָ כָּעֵת חַיָּה וּלְשָׂרָה בֵן: [בראשית יח, יד]

יד) וַיְהִי לְתִקְפּוֹת הַיָּמִים וַתַּהַר חַנָּה וַתֵּלֶד בֵּן וַתִּקְרָא אֶת שְׁמוֹ שְׁמוּאֵל כִּי מֵייְ שְׁאִלְתִּיו: [שמואל א א, כ]

טו) וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת רָחֵל וַיִּשְׁמַע אֵלֶיהָ אֱלֹהִים וַיִּפְתַּח אֶת רַחְמָהּ: [בראשית ל, כב]

טז) וַיַּשְׁכֵּם בַּבֹּקֶר וַיִּשְׁתַּחֲווּ לִפְנֵי יְיָ וַיָּשֻׁבוּ וַיָּבֹאוּ אֶל בֵּיתָם הָרָמָתָה וַיֵּדַע אֶלְקָנָה אֶת חַנָּה אִשְׁתּוֹ וַיִּזְכְּרֶהָ יְיָ: [שמואל א א, יט]

יז) כִּי פָקֹד יְיָ אֶת חַנָּה וַתַּהַר וַתֵּלֶד שְׁלֹשָׁה בָנִים וּשְׁתֵּי בָנוֹת וַיִּגְדַּל הַנַּעַר שְׁמוּאֵל עִם יְיָ: [שמואל א ב, כא]

יח) וַיְיָ פָּקַד אֶת שָׂרָה כַּאֲשֶׁר אָמָר וַיַּעַשׂ יְיָ לְשָׂרָה כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר: [בראשית כא, א]

יט) תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר בַּכֶּסֶא לְיוֹם חַגֵּנוּ: כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפַּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב: עֵדוּת בִּיהוֹסֵף שָׂמוֹ בְּצֵאתוֹ עַל אֶרֶץ מִצְרַיִם שְׂפַת לֹא יָדַעְתִּי אֶשְׁמָע: [תהלים פא, ד-ו]

עין משפט נר מצוה

נז א מיי' פ"י מהלכות נרכות הל' יג סמג עשין כו עוש"ע ס"ח סימן רכו:

הגהות הב"ח

(ב) גמ' ליזהו מדם שהמרן מליאה דשתים וכו': (ג) שם בירח האיתנים התם דתקיף במצות: (ד) רש"י ד"ה לבשו כרים כו' ניסן. נ"ב ס"ל וגבי בריאת העולם כתיב דכתיב לעיל מיניה מכין הרים בכחו: (ה) ד"ה בניסון נטעם כל אחד ואחד הס"ל: (ו) ד"ה בחדש זיו הוא אייר שנולדו כו' זימנין דתקופת ניסן נמשך לתוך אייר של לבנה. נ"ב ס"ל וקרי ליה זיו ע"ש ניסן של חמה שנולדו בו זיותני עולם: (ז) תוס' ד"ה אלא אלא כו' נברא העולם ולכי הדר לפסח שנה אחרת היא ולמועד הזה היינו למועד שאחר זה דביום"כ:

רבינו חננאל

בראש השנה יצא יוסף מבית האסורים. בר"ה בטלה עבודה מאבותינו במצרים. בניסן נגאלו בתשרי עתידין ליגאל: תניא ר' אליעזר אומר

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

ס] עיין בר"ן: נ] [צ"ל בקומתן] (גליון): ג] [צ"ל והכתיב] (גליון): ד] בכת"י ליהנות מהן, וברמב"ם וטוש"ע ליהנות בהן, (וכ"ה בכת"י אחד), והנוסח המקובל "לְהַנוֹת בהם", וכ"ה באור זרוע סי' קעט, ועי' רש"י, ובפסקי רי"ד בברכות הגי' להתעדן. וע"ע בענין נוסח הברכה בילקוט מפרשים: ה] צ"ל ליה (רש"ש), וכ"ה בכת"י, וע"ע בילקוט מפרשים: ו] כת"י אתיא זכירה זכירה אתיא פקידה פקידה: ז] צ"ל בכפה (גליון): ח] נראה דעד כאן שייך לעיל י ע"ב (גנזי יוסף): ט] צ"ל דיל"ג (באה"מ): י] וברי"ח פי' שמעו הרים את ריב והם מלשון ההורים האבות, ובילקו"ש (רמז תתעח) איתא אשא עיני אל ההרים אל ההורים: כ] מסדר הדיבורים ברש"י משמע דהפירוכא "הכתיב בחדש זיו" קודמת לפירוכא "הכתיב בירח האיתנים" ושוב אין צורך בהגהת הגרי"פ (הגו"צ אות ג, רש"ש עי"ש): ל] ברש"י שבעין יעקב שתלד: מ] צ"ל דקיימי (מהרש"א), וכ"ה בתוס' הרא"ש: נ] תיבת "בו" ליתא בתוס' שבעין יעקב ובתוס' הרא"ש: ס] ת"י (גליון): ע] יש להוסיף תלד (באה"מ): פ] אולי צ"ל בבשורה זו (וכעי"ז הגיה בבאה"מ): צ] תוס' הרא"ש קארי (ר"ל "קרי"):

לאחר ששה חדשים ושני ימים, הרי שהיולדת לשבעה יולדת אף למקוטעין, וכמו כן שרה ילדה בפחות משבעה חודשים שלמים[מג].

★

הגמרא ממשיכה לבאר את המקורות לדברים האמורים בברייתא: מבררת הגמרא, מה ששנינו בברייתא, שבְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה נִפְקְדָה שָׂרָה רָחֵל וְחַנָּה, מְנָלָן - מניין אנו למדים זאת. משיבה הגמרא, אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, ששרה נפקדה בראש השנה אָתְיָא פְּקִידָה פְּקִידָה - נלמד בגזירה שוה מחנה, שבשתיהן נאמרה לשון פקידה, ומה שרחל וחנה נפקדו בראש השנה אָתְיָא זְכִירָה זְכִירָה - נלמד בגזירה שוה מראש השנה, שגם בראש השנה וגם אצל רחל וחנה נאמר לשון זכירה. ומפרטת הגמרא, פְּתִיב - נאמר בְּרָחֵל כשנפקדה (בראשית ל כב) 'וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת רָחֵל וַיִּשְׁמַע אֵלֶיהָ אֱלֹהִים וַיִּפְתַּח אֶת רַחְמָהּ', וּכְתִיב - ונאמר בְּחַנָּה כשנפקדה (שמואל א' א יט) 'וַיִּזְכְּרֶהָ ה'', וְאָתְיָא זְכִירָה זְכִירָה - ויש ללמוד בגזירה שוה את לשון זכירה שנאמרה בהם מלשון זכירה שנאמרה בראֹשׁ הַשָּׁנָה, דִּכְתִיב - שנאמר (ויקרא כג כד) 'בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה', ולמדנו בגזירה שוה זו, שהזכירה האמורה ברחל ובחנה היתה בראש השנה. והגזירה שוה של פְּקִידָה פְּקִידָה היינו, דִּכְתִיב - שנאמר בְּחַנָּה (שמואל א' ב כא) 'כִּי פָקַד ה' אֶת חַנָּה וַתַּהַר וַתֵּלֶד שְׁלֹשָׁה בָנִים וּשְׁתֵּי בָנוֹת', וּכְתִיב - ונאמר בְּשָׂרָה (בראשית כא א) 'וַה' פָּקַד אֶת שָׂרָה וגו' וַתַּהַר וַתֵּלֶד שָׂרָה לְאַבְרָהָם בֵּן לִזְקֻנָיו', ולמדנו בגזירה שוה זו, שכשם שחנה נפקדה בראש השנה, כך שרה נפקדה בראש השנה[מד].

★

מבררת הגמרא, מה ששנינו בברייתא, בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה יָצָא יוֹסֵף מִבֵּית הָאֲסוּרִין, מְנָלָן - מנין אנו למדים זאת. משיבה הגמרא, דִּכְתִיב - שנאמר (תהלים פא ד-ה) 'תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר בַּכֶּסֶה לְיוֹם חַגֵּנוּ, כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא' וגו' - יש לתקוע בשופר ביום החג שיש בו כיסוי, כי חק הוא לישראל לתקוע באותו יום, וביארה הגמרא לעיל (ח.) שהכוונה היא לראש השנה שהלבנה מתכסה בו,

מג. מבואר בגמרא, שהזמן שבו אמר ה' לאברהם 'למועד אשוב אליך כעת חיה ולשרה בן', היה בחג הסוכות. ופסוק זה נאמר בתורה אחר שבאו המלאכים אצל אברהם ובישרו לו על לידת יצחק, ומבואר בבבא מציעא (פו:) שהמלאכים באו אצל אברהם ביום השלישי למילתו, ונמצא שאברהם נימול לכל המוקדם שני ימים קודם סוכות. אמנם הביאו התוספות (ד"ה אלא) שבפרקי דרבי אליעזר מבואר שאברהם נימול ביום הכיפורים, ואם כן הזמן שנתבשר על לידת יצחק היה שני ימים קודם חג הסוכות. וכתבו התוספות שניתן לומר שאף הגמרא כאן סוברת כן, ואף שפירשה הגמרא שאמר ה' לאברהם שביום טוב הבא יולד יצחק, יש לבאר, שכיון שעמדו שני ימים קודם סוכות, הרי זה כמו שעמדו בחג עצמו, ואמר לו שביום טוב שאחר יום טוב זה יולד יצחק. וכתבו התוספות, שאם יום הבשורה היה שני ימים קודם סוכות, כשתירצה הגמרא שיולדת לשבעה יולדת למקוטעים, היתה יכולה הגמרא לחזור בה ממה שאמרה שאותה שנה מעוברת היתה, שהרי שבעת ימי הטומאה הסתיימו ביום החמישי של חג הסוכות, ואפשר לומר שילדה ביום טוב האחרון של פסח, שהוא לאחר ששה חדשים ושני ימים, אך אין הגמרא חוזרת בה משום המבואר בסדר עולם ובמכילתא שיצחק נולד בט"ו ניסן.

אך הקשו התוספות, שכשנצטוה אברהם על המילה נאמר לו (בראשית יז כא) 'ואת בריתי אקים את יצחק אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת', ואמנם מה שנאמר 'למועד הזה' ניתן לפרש כפי שסוברת הגמרא כאן, דהיינו שעתה הוא יום טוב, וכשיהיה עוד פעם כמו עכשיו, דהיינו ביום טוב הבא יולד יצחק, אך מה שנאמר 'בשנה האחרת' קשה, שהרי יצחק נולד באותה שנה ולא בשנה אחרת. ולא יתכן לומר שנצטוה על מילה בפסח, ומה שנאמר לו 'למועד הזה' היינו בזמן זה בשנה הבאה, ואברהם נשתהה למול עד תשרי, שהרי זרזים מקדימים למצוות, ועוד כשמל אברהם נאמר (שם פו) 'בעצם היום הזה נימול אברהם', דהיינו שבאותו יום שנצטווה באותו יום מל. ותירצו, שדברי הגמרא כאן הם רק לדעת רבי יהושע שסובר שבניסן נברא העולם, שלשיטתו שנות העולם מתחילות בניסן, וכיון שיצחק נולד בניסן, הרי זו שנה אחרת לגבי תשרי שקדם לו, אבל לדעת רבי אליעזר, צריכים אנו לפרש שאברהם נצטוה על המילה בפסח, ואז באו המלאכים ואז נתבשר על לידת יצחק, ומה שנאמר לו 'למועד אשוב אליך כעת חיה' היינו ששרט לו שריטה בכותל במקום שבו האירה החמה, ואמר לו שכשתגיע החמה למקום זה, דהיינו בשנה הבאה אז יוולד יצחק. וכן מבואר בכמה מדרשות.

ובהג"ה בתוספות (הוספת נתחילת ע"ב) כתב, שיש לומר שאף לדעת רבי אליעזר הפסוק 'למועד אשוב אליך כעת חיה ולשרה בן' נאמר בסוכות וכדעת הגמרא כאן, ואף שלדעת רבי אליעזר על כרחך צריך לפרש שאברהם נצטוה על המילה בפסח ואז נימול ובאו אצלו המלאכים, מכל מקום מה שנאמר 'למועד אשוב' וגו' לא היה באותו זמן, אלא היה אחרי כן בסוכות [ואף שכל ענין הפיכת סדום שנאמר בתורה אחרי כן, היה מיד אחר שבאו המלאכים אצל אברהם, יש לומר שפסוק 'למועד אשוב' וגו' נאמר אחרי כן, ואף שבפרשה אחת אין אומרים שאין מוקדם ומאוחר בתורה, אלא כל המוזכר קודם היה קודם, מכל מקום יש לומר שפסוקים אלו והפסוקים שלפניהם ואחריהם הם פרשיות נפרדות. פירושי התורה לרבי חיים פלטיאל (בראשית יח יג)]. ומה שאמרה הגמרא שיש לחסר ממנין הימים שבין סוכות לפסח, שבעה ימים לימי נדה של שרה, אין זה משום האמור בבבא מציעא ששרה פירסה נדה כשבאו המלאכים [שהרי ביאת המלאכים היה בפסח ולא בסוכות], אלא שאין אשה יכולה להתעבר אם אין לה קביעות של ראיית דם נדה, וקודם שנאמר לאברהם בסוכות 'למועד' וגו', לא היה לשרה קביעות של ראיית דם, שהרי אף לאחר שאכלו המלאכים נאמר (שם יח) 'חדל להיות לשרה ארח כנשים', דהיינו שלא היה לה קביעות של ראיית דם נדה, ומה שראתה דם כשלשה את העוגות לא היה זה אלא ראייה באקראי, ורק כשנאמר לאברהם 'למועד' וגו', אז חזר לשרה קביעות ראיית דם נדה, ולכן צריך לחסר ממניין הימים שבין סוכות לפסח, את הימים שבהם היתה שרה טמאה נדה.

מד. מבואר בתוספות בבבא קמא (נג. ד"ה כמאן), שדרשה זו אינה רק לדעת סוגיית הגמרא כאן שאברהם נתבשר על לידת יצחק בסוכות, אלא היא אף לדעת המדרשים שהביאו התוספות (רמה הערה נעיל) שאברהם נתבשר בפסח, ולשיטתם הפקידה האמורה כאן אינה על ההריון, אלא שנפקדה שתלד בריוח.

בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים. רבי יהושע מודה בהא גרוג ספריס ומע"פ שהתחילו המכות מניסן דמשפט המלריים י"ג חדש כדמתן בעליות (פ"ב משנה י) מ"מ לא פסקה עבודה עד תשרי: **לקומתן** לדעתם לצביונם. רבינוס לשון יופי כמו לעטרת צבי (ישעיה כח) דלרך בהמה חיה ועוף כשגלים [גלים] בנוי נכח בדעת ובקומה וכל זה היה במעשה גרמנית בתחלת ילירתס וכולהו נפקי מדכתיב בנתס[ב]:

שנולדו בו זיותני עולם. לתע"ג דתייר קרי ליה זיו ל"ק מידי כדפי' בריש פירקין (לף ג: ד"ה בחדש זיו): **את** מספר ימיך אמלא. בסוף המזון (יבמות לף ג, ופס) תמר תלו שני דורות: **אלא** דקאי בחג וקאמר לה בניסן. סוגיא דשמעתא מוכח דבתשרי נמול מברהס מדינו דבפרק השוכר את הפועלים (ב"מ לף פו:) תמר בשליפי של מילה בתו תלנו מלאכים ותז נתמר לו למועד תשוב תליך כעת חיה ובפרקי דרבי תליעזר [ג] נמי תמרינן דביוה"כ נמול ר"ח והשתא הא דתמר בתג לתו דוקא דשני ימים לפני החג הוה כיון דנמול ביוה"כ ותע"ג דמשמע הכא למועד רתשון תמר החג זה דקיימא[מ] היה דכתילו קיימי בתג דמי כיון דלא הוה בו[נ] כי תס שני ימים לפניו [א] ולמאי דמסקינן דיולדת לשבעה יולדת למקוטעין לא הוה ליך לשנויי שנה מעוברת היתה דכי מדלית נמי ימי טומאה טבלה נמי בליל תמיסי לתג ותפסר דילדה ביוס תתרון של פסח תלא משום דתמרינן בסדר עולם[ס] ובמכילתא בפרשת ויסעו בני ישראל מרעמסס[מ] (תמרי') דבטו"ו בניסן נולד יצחק [ומיהו פליגי תדהכא דקתמר נמי בטו"ו בניסן דבר הקב"ה עם תברהס בטו"ו בניסן בתו מלתיס לבשרו[פ]] ורבי תתיר שליח לבור יסד בתעריב של פסח ומצות תפה ויתכלו בליל תג פסח ותמרי' בברתתית רבה[ע] לוקי ועבי עוגות הדא תתרת שפסח היה וכל הני לא ס"ל דלמועד תשוב תליך כעת היה תמועד רתשון תלא כלומר למועד כזה שהוא פסח וכן תרגס תונקלוס כעת היה כעת לתתון קיימין והשתא הא דכתיב בפרשת מילה תשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה התחרת (בראשית יז) ותמרינן [בתדרש תנחומא[פ]] מלמד שסרטו לו סריטה בכותל לבשנה התחרת[צ] על כרתך בטו"ו בניסן נתמר וכו ביוס נמול וכו ביוס בתו מלתיס בשנה[ק] זו תימה דכל הני לתמרי בתשרי הוה היכי מקייס ההוא קרא לבמועד הזה בשנה התחרת ותין יתכן לומר שנטוה בפסח ולא נמול עד תשרי והלא זריזין מקדימין למצות[ש] ועוד הכתיב בעשם היוס הזה (שם) בו ביוס עצמו מל ותומר ר"ת דהני דתמרי בתשרי סבירא להו כרבי יהושע דתמר בניסן בתרא העולם (ז) ולהכי הדר[ר] לפסח שנה תחרת למועד הזה היינו למועד תחר דביוס הכפורים תמר לו וקרוב לתוכות לומר למועד הזה רתשון של שנה תחרת. הגה"ה שמעתי דודאי המלתיס בתו בפסח כדפי'

נולדו אבות. תברהס ויעקב: **נפקדה שרה.** בא זכרונס לטובה ונגזר עליהן הריון:[ט] **בטלה עבודה מאבותינו.** שפה תדשים לפני גתולתס פסק השעבוד: **תדשא הארץ.** תתכסה ותתלבש בדשאין: **עץ פרי.** שנגמר פריו: **ואותו הפרק זמן רביעה הוה.** כלומר ורתיה לדבר שבתשרי נברא העולס, שהרי לגשמים היו לריכין, ותשרי זמן רביעה היא: **ותוצא הארץ.** ולא כתיב ותדשא התרץ: **ועץ עושה פרי.** ולא עץ פרי גמור: **ואותו הפרק זמן.** הוא לבהמה ותיה להיזקק זה לזה ולכך היו לריכין, ורתיה היא שבניסן נברא העולס: **לבשו כרים.** בזמן שיתרועעו שבלים בניסן, (ד) תלמת ניסן זמן זיווג בהמה הוא: **ברכה לדורות.** עושה פרי לדורות, ומיהו השתא עץ פרי הוו: **בקומתן נבראו.** והיינו עץ פרי רתוי היה לטעון פרי מיד: **לדעתם.** שתלס תס תפנין להברתות ותמרו הן: **בצביונם.** בטעם (ה) תחד ותחד ובדפוס כל תחד: **ואומר שמעו הרים את ריב ה' והאיתנים.** תלמת הס הריס, ותשכתן דנקרתו תגות הריס שנתמר תלג על ההריס ותילג[מ] תת הקן בשביל ההריס[נ]: **בחדש זיו.** (ו) תייר הוא: **שנולדו בו זיותני עולם.** כשנתחדש תייר נולדו כגר בניסן, תי נמי זימנין דניסן דתקופה נמשך בתוך תייר של לבנה: [ס] **להתנאות.** להנות: **דתקיף במצות.** שופר יוס"כ וסוכה לולב וערבה ויסוך המיס (וערבה): **למועד אשוב אליך.** לי"ט הבא רתשון ולשרה בן, וכל מה שתתה יכול להרתיק יוס הבשורה מיוס הלידה הרתיקס כדי למנות ימי עיבור הוולד בין שניהס, ותין תתה יכול להרתיקו תלא ממועד למועד, כשתתר שנתבשר במועד זה ושתלד[ס] בתחדש זיו.

יא: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

כדפי' רש"י בחומש אבל אומו למועד משוך אליך שאמר לו הקב"ה היה בתשרי ומאותו למועד דריש הכא דבסוכות הוה קאי וקאמר ליה למועד שאמר זה משוך והיינו בפסח אבל המלאכים הם סרטו בריטה בכותל בפסח ות"ת ג"כ מאי פריך הכא ג"כ כי מדלית ימי טומאה בגרי להו והא לא משכחן שפרקה בה בסוכות אלא בפסח שעבר כשבאו המלאכים שהרי לא הניחה העוגות כדפירש רש"י וי"ל אין הכי נמי (ב) דאחר סוכות שאמר לו הקב"ה למועד משוך היתה מדכתיב[ע] ותאפינה את העוגות אשר הוציאו ממצרים כי לא חמץ כי גורשו וגו' פי' לפשר אחר שזקנתי יחזור לי עדן ואת לדם נדות מכלל שאין משה יכולה להתעבר אע"ג יחזור לה עדן ואת וכשאמר לו הקב"ה היפלא מה' דבר (בראשית יח) והתרעם עליה על שאחקה עדיין לא היה לה עדן ואת וכשנתעברה נתפשטו הקמטים ונתעדן הבשר וחזר לה ואת וא"ת מניחת המלאכים הרי חזר לה ורחיה מן העוגות כדפרש"י ליתא דודאי מה שפרקה בה אז לא היה אלא מקרוי בעלמא ולא חזר לה ואת גמור עד שאמר לו הקב"ה למועד ורחיה אלא היה אלא מקרוי שהרי אחר שאכלו המלאכים כתיב מדל להיות לשרה חורת כנשים הלכך (כי) פריך כי מדלי מר וכו'. עכל"ה:

לילה המשומר **ובא** מן המזיקין. ורבי יהושע תרתי שמעת מינה לכולהו מודו דמשומר מן המזיקין כדמוכח בערבי פסחים (פסחים קף קט:) דתקון ד' כוסות ולא חיים חזוגות: **יום** שמזל בימה שוקע ביום. גרסינן במילתיה דרבי אליעזר גבי י"ז במרחשון ושינה הקב"ה עליהן מעשה בראשית והעלה כימה ביום ובמילתיה דרבי יהושע גבי י"ן בחייר גרם יום שמזל כימה עולה ובקונטרס גרים מיפכא ומין הסדר כן דניסן טלה עולה בתחלת היום ושוהה שתי שעות עם חלק אחד מ[ו] משלשים בשעה[ז] לחריו שור שתי שעות שכן דרך כל מזל שוהה שתי שעות כדמשמע בפרק המקבל (ג"מ דף קו: ושם) דקא חמרינן עד היכא עד דאתו חריסי מדברא וקיימא כימה להדי רישייהו ויש שם מזלות אחרות כנגדן מע"ק גד"ד די"ג מזלות יש שקבועין בגלגל שאה למטה שאה למעלה והגלגל קובב כשמתחיל האחד לעלות מתחיל שכנגדו לשקוע וכל אחד ניסן טלה עולה לאור הנקר או שור שאחר טלה משתם בחייר וכל ימי חייר עולה בתחלת היום ועקרב שוקע כנגדו וכן הולך סדר כולם דכל אחד משתם אחד ואמר בפרק הרואה (ברכות דף נח:) דכימה זנב טלה וכיון דשור מתחיל לעלות בחייר בתחלת היום מכלל דכבר טלה עולה[ח] כולו עד כימה הנה נזנבו ובמרחשון עקרב עולה ומתחלת היום מתחיל שור שכנגדו לשקוע וגמלא שכבר שקוע טלה כולו עם הנה נזנבו ולפי זה הסדר קיימא כימה מריסייהו דפרק המקבל (ג"מ דף קו:) היינו שבט ולא כמו שפי' שם בקונטרס דהיינו אדר וגבי מרחשון גרסינן מעיונות מתמעטין וגבי חייר מתגברין דאע"פ שרביעה לשמונה יורדת במרחשון מ"מ הכי אורחייהו כדכתיב (יהושע ג) והירדן מלא על כל גדותיו כל ימי קציר ואמר בפרק כמה אשה (שבת דף סה. ושם) ובפרק בתרא דנדה (דף סז. ושם) אבוה דשמואל עביד לבנתיה מקוואות ביומי ניסן ומפני ביומי דתשרי [וגרסי' בשמוך בשלמא לר"א היינו דשינה אלא לר' יהושע מאי שינה[ט]: אלא

עדות ביהוסף שמו. בתריה דההוא קרא כתיב דכי חק לישראל[ז]: הפירותי מסבל שכמו. ביוסף כתיב בתר עדות ביהוסף: המשומר ובא. לגאולה: ואזדו לטעמייהו. רבי אליעזר ור' יהושע, דלר' אליעזר (ח) בתשרי נברא העולם לתשרי מתחילין מנין שני הדורות, לפיכך מצול על כרחך בתשרי ירד, וי"ב מדם היה[ו], ובחדש השני בשבעה עשר בחדש נשתה ועשרים שיבשה הארץ[ח] בתשרי היה לשנה הבאה, ובתשרי שלפניו חרבו המים מעל הארץ שנעשית הארץ כמין גריד[ט] ולא יבשה לגמרי, וכו התחלת שנת שם מאות וחמת שנה כדכתיב[י] ויהי בחמת ושם מאות שנה בחדש בחד לחדש והוא תשרי, ומדלא קרי ליה חמת ושם מאות עד השתא שמע מינה מין מנין[כ] הדורות מניסן, שמש מניסן מתחילין למנותן היה לו לכתוב ותנח התיבה בחמת ושם מאות שנה בחדש השביעי על הרי חררט, שכבר נתחדש שנה מניסן, שהרי אומו חדש שביעי סיון היה והוא שביעי להפסקת גשמים כמו שמניו בסדר עולם[כא], והיה ר"ח היה, שכשחתה מוה משנה עשר בחרשון מלא ותשעים יום חרבעים לימי הגשמים ומחה וחמשים שגברו על הארץ ממלו כלים בחחד בסיון, ומותו היום התחילו לחסור שנאמר[כב] ויחסרו המים מקצה חמשים ומאת יום, והיו הלוך וחסור עד חדש העשירי[כג], ובאחד בחד נראו לשני ההרים,[כד] בשני חדשים חסרו ט"ו אמה שהיו ההרים מכוסים מים שנאמר (בראשית ז) חמש עשרה אמה[כה], למדת שחסרה אמה לחרבעה ימים, והחידה היתה משוקעת בחמש אחת עשרה אמה[כו] ולא היתה נפה על רחש ההר אלא ד' אמות גובה, לפיכך נחה בי"ז בסיון, ולר' יהושע לאחר בניסן נברא העולם וממנו מתחילין מנין שני הדורות ירד המבול בחייר, ושביעי שנחה בו החיבה הוא כסליו, ולא מנה לך הכתוב חדוש שנה לפי שאין השנה מתחדשת אלא בניסן. ויש פותרין ואזדו לטעמייהו מדאחר ר"א בחדש שני מרחשון אית ליה בתשרי נברא העולם והוי מרחשון שני לחדש שבתחילה בו שנת שם מאות, דאי אלו הכי למאי קרי ליה שני, אם לסדר חדשים הא אחרינן[כג] ניסן ר"ה לחדשים, ואלו מילתא היא, דאי מדקרי ליה שני שמעינן דבתשרי נברא העולם, מ"ל מאי פריך לקמיה בשלמא לר' יהושע הייגו דכתיב שני אלא לרבי אליעזר מאי שני, הא מהכא יליף שני לברייתא עולם.[כד] הכי גרסינן בסדר עולם[כה] ר' יהושע בריאה והדר ר' אליעזר, ר' יהושע אומר אותו היום י"ן בחייר היה יום שמזל כימה עולה ביום, גלגל חמה עגול הוא, חציו למעלה מן הקרקע וחציו למטה מן הקרקע, ושנים עשר מזלות קבועין בו, וזה סדרן טלה שור תאומים סרטן אריה בתולה מאזנים עקרב קשת גדי דלי דגים, וסימניך טס"ת סמ"ג מע"ק גד"ל, שאה מהן שקועין למטה ושאה מהם למעלה, וכשהגלגל מגלגל זה עולה מאד זה והרחון שנאד החחר שוקע, וכן לעולם, ושתי שעות שוהה המזל בעלייתו וכן שכנגדו בשקיעתו, שיהו כולן משמשין בכ"ד שעות של יום, ובניסן לעולם טלה מתחיל לעלות לאור הבקר, מע"ק גד"ל למעלה בגלילה טס"ת סמ"ג למטה, לאור הבקר מתחיל טלה לעלות ומאזנים לשקוע, לסוף ג' שעות טלה כולו עולה ומאזנים כולו שוקע, אחר שתי שעות מתחיל שור לעלות ועקרב לשקוע, וכן כולן[כו] כל אחד ניסן, בחייר שור מתחיל לשתם ביום כל ימי חייר ובשתי שעות הראשונות גומר עלייתו, שניות תאומים שליסית סרטן רביעית אריה חמישית בתולה ושאית מאזנים וכן כולן, נמצא טלה עולה בשתי שעות אחרונות גלילה וכל היום הוא שוקע, וכימה הוא זנב טלה[כז], והמבול ביום ירד, ודרך נקב שתי כוכבים שנטלו מכימה, שהוא מזל שים בו כוכבים הרבה, ומניין שהמבול התחיל לירד ביום שנאמר בעשן היום הזה בח נח (בראשית ז) והוא מקטני אמנה היה ולא נכנס לתיבה עד שירדו מים ולחקוהו ליכנס שנאמר מפני מי המבול[כח], והולך

עדות ביהוסף שמו בצאתו וגו'. בר"ה בטלה עבודה מאבותינו במצרי'[ט] כתיב הכא[א] והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים וכתיב התם[ב] הסירותי מסבל שכמו. בניסן נגאלו כדאיתא בתשרי עתידין ליגאל אתיא שופר שופר כתיב הכא[ג] תקעו בחדש שופר וכתיב התם[ד] ביום ההוא יתקע בשופר גדול ר' יהושע אומר בניסן נגאלו בניסן עתידין ליגאל מנלן אמר קרא[ה] ליל שמורים ליל המשומר ובא משמת ימי בראשית ואידך[ו] א לילה המשומר ובא[ז] מן המזיקין. ואזדו לטעמייהו דתניא[ח] בשנת שש מאות שנה לחיי נח בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש[ט] רבי יהושע אומר אותו היום י"ז באייר היה יום שמזל כימה שוקע ביום ומעינות מתמעטין ומתוך ששינו מעשיהן שינה הקב"ה עליהם מעשה בראשית והעלה מזל כימה ביום ונטל שני כוכבים מכימה והביא מבול לעולם ר' אליעזר אומר אותו היום י"ז במרחשון היה יום שמזל כימה עולה ביום ומעינות מתגברים ומתוך

ליקוטי רש"י **כימה**. וממזל טלה הוא [ברכות נ:]. לאחר תשע שעות ביום קרוב לסוף העשירית קיימא כימה שהוא זנב טלה להדי ריסייהו דרקע כל אחד דהייגו בתחלת עלות השחר טלה מתחיל לעלות ומאזנים שוקע בו' שעות המזל שוהה לעלות לאחר שתי שעות העולה גמר עלייתו והשוקע שכנגדו קבועין בו שנים עשר מזלות וזהו סידרן טס"ת סמ"ג מע"ק גד"ל ולעולם שאה שולין בניסן לעולם בתחילת עלות השחר טלה מתחיל לעלות ומאזנים שוקע וב' שעות המזל שוהה לעלות לאחר שתי שעות העולה גמר עלייתו והשוקע גמר שיקועו ונמצא השאה עולים בשתים עשרה שעות ביום ושאה בלילה כל ימי ניסן רחש טלה מתחיל לעלות ובחייר שור ובפיון תאומים והסדר הזה כך הוא כל מזל ומזל מהם עולה בשתי שעות ומתחיל לעלות ומשלים עלייתו בשתי שעות אחרות ומתחיל שור לעלות בשתי שעות ראשונות ומשלים עלייתו בשתי שעות אחרונות ומתחיל תאומים לסוף שתה גמר עלייתו ומתחיל סרטן ונמצא טלה בתחילת עלות השחר ושור בסוף שתה ותאומים בסוף ג' שעות טלה ולסוף ד' שעות גמר עלייתו ושור בתחילת עלות ומתחיל סרטן ונמצא רחש טלה בתחילת עלות השחר ושור בסוף שתה ותאומים בסוף ג' שעות טלה ולסוף ד' שעות גמר עלייתו ושור בתחילת עלות ומתחיל תאומים לסוף שתה גמר עלייתו

ונאמר בפסוק אחרי כן (שם פסוק ו) 'עֵדוּת בִּיהוֹסֵף שָׂמוֹ, בְּצֵאתוֹ עַל אֶרֶץ מִצְרָיִם' וגו', שביום זה שם פרעה על יוסף[א] עדי זהב[ב], כשיצא מבית האסורים למלוך על ארץ מצרים, שיום זה היה בראש השנה.

★

אהח 19/06/2018

שנינו בברייתא, **בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה בָּטְלָה עֲבוֹדָה מֵאֲבוֹתֵינוּ בְּמִצְרַיִם.** מבארת הגמרא, דבר זה נלמד בגזירה שוה, **כְּתִיב הָכָא** - נאמר כאן, לגבי ביטול שעבוד מצרים (שמות ו ו) 'וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלוֹת מִצְרַיִם', **וּכְתִיב הָתָם** - ונאמר שם, ביוסף, לאחר הפסוק 'עדות ביהוסף שמו' שהביאה הגמרא קודם לכן (תהלים שם פסוק ז), 'הֲסִירוֹתִי מִסֶּבֶל שִׁכְמוֹ' - שהוסר שכמו של יוסף מסבל בית האסורים, ולמדים גזירה שוה 'סבלות' מ'סבל', שכשם שיוסף יצא מבית האסורים בראש השנה, כך בטלה עבודת השעבוד מישראל בראש השנה[ג].

★

שנינו בברייתא, **בְּנִיסָן נִגְאֲלוּ** ישראל ממצרים. מבארת הגמרא, דבר זה יודעים אנו **כְּדְאִיתָא** - כמפורש בתורה (שמות פרק יג) שיצאו ישראל ממצרים בניסן.

שנינו בברייתא שרבי אליעזר אומר **בְּתִשְׁרֵי עֲתִידִין** ישראל **לִיגָּאֵל.** מבארת הגמרא, לדעת רבי אליעזר **אָתְיָא שׁוֹפָר שׁוֹפָר** - דבר זה נלמד בגזירה שוה מתיבות 'שופר', **כְּתִיב הָכָא** - נאמר כאן בראש השנה (תהלים פא ד) 'תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר', **וּכְתִיב הָתָם** - ונאמר שם בגאולת ישראל העתידה (ישעיה כז יג) 'בַּיּוֹם הַהוּא יִתָּקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל', ולמדנו שכשם ש'תקעו בחדש שופר' הוא בראש השנה, שהוא בחודש תשרי, כך גם הגאולה העתידה תהיה בחודש תשרי[ד].

★

שנינו בברייתא, רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, בְּנִיסָן נִגְאֲלוּ, בְּנִיסָן עֲתִידִין

הגמרא מביאה מחלוקת נוספת של רבי אליעזר ורבי יהושע, ותולה אותה במה שנחלקו אם העולם נברא בתשרי או בניסן:
כמה זמנים נאמרו בתורה בהשתלשלות המבול, בתחילת המבול נאמר (בראשית ז יא) 'בִּשְׁנַת שֵׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה לְחַיֵּי נֹחַ בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּשִׁבְעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בַּיּוֹם הַזֶּה נִבְקְעוּ כָּל מַעְיְנֹת תְּהוֹם רַבָּה וַאֲרֻבֹּת הַשָּׁמָיִם נִפְתָּחוּ', ובירידת הגשמים נאמר (שם פסוק יב) 'וַיְהִי הַגֶּשֶׁם עַל הָאָרֶץ אַרְבָּעִים יוֹם וְאַרְבָּעִים לָיְלָה', ואחר כך נאמר (שם פסוק כד) 'וַיִּגְבְּרוּ הַמַּיִם עַל הָאָרֶץ חֲמִשִּׁים וּמְאַת יוֹם', שבימים אלו גברו המים מעצמם בלא ירידת גשמים, ואחר ימים אלו נאמר (שם ח ג) 'וַיַּחְסְרוּ הַמַּיִם מִקְצֵה חֲמִשִּׁים וּמְאַת יוֹם', שאז התחילו המים להיחסר, ונאמר (שם פסוק ד) 'וַתָּנַח הַתֵּבָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּשִׁבְעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ עַל הָרֵי אֲרָרָט', וחודש שביעי האמור בפסוק זה, הוא החודש השביעי מהפסקת הגשמים[ה], ונאמר (שם פסוק ה) 'בָּעֲשִׂירִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ נִרְאוּ רָאשֵׁי הֶהָרִים', והחודש העשירי האמור בפסוק זה הוא החודש העשירי מתחילת ירידת הגשמים[ו], ונאמר (שם פסוק יג) 'וַיְהִי בְּאַחַת וְשֵׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה בָּרִאשׁוֹן בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ חָרְבוּ הַמַּיִם מֵעַל הָאָרֶץ' [שנעשית הארץ

א. **יוסף** ויהוסף שם אחד הם, כמו יוחנן ויהוחנן, יונדב ויהונדב. רד"ק (תהלים שם). וכתב המהרש"א (מ"ח לעיל ע"ח ד"ה נר"ה), שהביאור בזה על דרך הסוד הוא, שאות הה' האחרונה שבשם ה', מורה על מדת המלכות שביום ראש השנה, והיא נתוספה ליוסף ונעשה מלך בצאתו על ארץ מצרים.

ב. **'עדות'** הוא מלשון עדי וקישוט, שכשיצא יוסף מבית האסורים שם עליו פרעה עדי זהב, כמו שנאמר (בראשית מ"ח מג) 'וישם רביד הזהב על צוארו'. מצודת דוד ומצודת ציון (תהלים שם). וראה ברד"ק שם שביאר באופן אחר.

ג. **כן** הוא פירוש הגמרא למבואר ברש"י (ד"ה המירותי) שהפסוק 'הסירותי מסבל שכמו' מדבר ביוסף. אך כתב המהרש"א (מ"ח ד"ה נטלה) שלולי דברי רש"י היה נראה לפרש, שלמדים בגזרה שוה זו, שהפסוק 'הסירותי מסבל שכמו' אינו מדבר ביציאת יוסף מבית האסורים [שהרי לא מצינו ביוסף שעבד עבודת סבלות, וכן כל המקראות שאחריו מדברים בישראל], אלא בביטול שעבוד מצרים מישראל, וממילא אנו יודעים שבטל השעבוד בראש השנה, שהרי כל הפרק מדבר בראש השנה.

ד. **ביאר** המהרש"א (מ"ח ד"ה וכמיב) שהמשמעות של הדרשה מתיבת 'שופר' היא, ששופר מורה על החירות והגאולה, וכשם שהיו תוקעים ביובל להורות על שחרור העבדים, ואף בראש השנה מבואר במדרשים שטעם תקיעת השופר הוא להורות על חירות מהשטן, שהשטן נבהל כשהוא שומע את קול השופר. והוסיף, שזהו אף הטעם שבראש השנה בטלה העבודה מאבותינו במצרים, ששופר של ראש השנה מורה על החירות.

ה. **מהרש"א** (מ"ח ד"ה לילה). ובתוספות הרא"ש (ד"ה ומיהו) כתב, שהדרשה היא ממה שנאמרו בפסוק שני 'שימורים', שודאי אחד מהם בא ללמד על הגאולה העתידה.

ו. **כתבו** התוספות (ד"ה לילה), שאף רבי יהושע מודה שיש ללמוד מפסוק זה שאין המזיקים שולטים בליל פסח, וכפי שמבואר בפסחים (קט:), שתיקנו חכמים לשתות ארבע כוסות בליל פסח ולא חששו לזוגות, משום שאין המזיקים שולטים בליל פסח, אלא שסובר רבי יהושע שיש ללמוד מפסוק זה גם שהגאולה העתידה תהיה בניסן.

ז. **שאין** אנו יכולים לומר שהחודש השביעי הוא שביעי לאותו מנין שבו מנו את החודש השני שבו התחיל המבול, שהרי מתחילת ירידת הגשמים עברו מאה ותשעים ימים עד שהתחילו המים להיחסר, שהם יותר מששה חדשים, ואילו החודש השביעי היה למנין שבו מנו את החודש השני, היה נמצא שנחה התיבה חמישה חדשים לאחר התחלת הגשמים, וזה לא יתכן שהרי אז עדיין לא התחילו המים להיחסר. וכמו כן לא ניתן לפרש שהכוונה היא לחודש השביעי מתחילת ירידת הגשמים, כיון שגם אז ימצא שנחה התיבה לאחר ששה חדשים מתחילת הגשמים שהתחילו בשבעה עשר בחודש, והוא גם כן קודם הזמן שהתחילו המים להיחסר, אלא ודאי כוונת הפסוק היא לחודש השביעי מהפסקת הגשמים. רש"י על התורה (בראשית ח ה).

ח. **ולא** ניתן לפרש שהכוונה היא לחודש העשירי מהפסקת הגשמים, שאם כן יימצא שהתגלות ראשי ההרים היתה בחודש האחד עשר מתחילת ירידת הגשמים שהיו בחודש השני, ולדעת רבי אליעזר (להלן) שהגשמים התחילו לירד בחשון, הוא בחודש אלול, ולדעת רבי יהושע שהגשמים התחילו לירד באייר, הוא בחודש אדר, וזה לא יתכן שהרי נאמר (בראשית ח יג) 'ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש חרבו המים מעל הארץ', ולדעת רבי אליעזר היה זה באחד בתשרי ולדעת רבי יהושע באחד בניסן, ונמצא שהיה זה חודש אחד אחר שנתגלו ראשי ההרים, ואילו מתוך הפסוקים מבואר שהיה זה לפחות שישים ואחד ימים אחר שנתגלו ראשי ההרים, שנאמר (שם ו-יג) שביום הארבעים משנראו ראשי ההרים, שלח נח את העורב [כן פירש ברש"י על התורה (שם פסוק ו), אמנם ראה בסדר עולם דעה אחרת בזה], ואחר שבעה ימים שלח את היונה (רמה רש"י שם פסוק ח), ואחר עוד שבעה ימים שלח את היונה פעם שניה, ואחר עוד שבעה ימים שלח את היונה בשלישית ולא חזרה אליו, והוא יום שישים ואחד משנראו ראשי ההרים, ומשמע בפסוקים שעל אותו יום נאמר שבראשון לחודש חרבו המים מעל הארץ, ואם כן מוכח שהחודש העשירי הוא העשירי לתחילת ירידת הגשמים. רש"י על התורה (שם פסוק ה).
ונמצא שמשעה שהתחילו המים להיחסר עד שנראו ראשי ההרים, עברו שישים יום, שהרי המים התחילו להיחסר אחר מאה ותשעים יום מתחילת ירידת הגשמים, והתגלות ראשי ההרים היתה שמונה חדשים ושלשה עשר ימים אחר ירידת הגשמים [שהמבול התחיל בשבעה עשר בחודש השני, ונשארו שלשה עשר ימים מהחודש השני, ועוד שמונה חדשים אחריהם, שהם תשעה חדשים, וביום הראשון של החודש העשירי נראו ראשי ההרים], וכיון שהחדשים חציים מלאים שיש בהם שלושים ימים וחציים חסרים שיש בהם עשרים ותשעה ימים, המאה ותשעים יום שעברו קודם שהתחילו המים להיחסר, הם ששה חדשים ועוד שלשה עשר ימים, ונשארו עד התגלות ראשי ההרים שתי חדשים שהם חמישים ותשעה ימים, וביום הראשון של החודש העשירי, שהוא היום השישים, נראו ראשי ההרים. ונאמר (שם ז כ) שהמים גברו מעל ראשי ההרים חמש עשרה אמה, וממה שבששים יום נחסרו אותם חמש עשרה אמה, למדנו שהמים חסרו אמה אחת בארבעה ימים, וממה שאמרה התורה שהתיבה נחה בי"ז לחודש השביעי להפסקת הגשמים, שהוא החודש השמיני מתחילת ירידת הגשמים, נמצא שנחה התיבה שבעה עשר ימים אחר תחילת החסרות המים, ולפי החשבון של אמה אחת לארבעה ימים, נמצא שלא חסרו המים עד אז אלא ארבע אמות, ולמדנו מכך שהייתה התיבה משוקעת במים אחת עשרה אמות. רש"י (ד"ה ומחדו).

כדפי' רש"י בחומש אבל אומו למועד אשר אתך שאמר לו הקב"ה היה במצרי ומאומו למועד דריש הכא דבסוכות הוה קאי וקאמר ליה למועד שאתר זה אשוב והיינו בפסח אבל המלאכים הם סרטו סריטה בכותל בפסח ופ"ת פ"כ מאי פריך הכא פ"כ כי מדלית ימי טומאה בצרי להו והא לא אשכחן שפרקה נדה בסוכות אלא בפסח שעבר כשבאו המלאכים שהרי לא הניחה העוגות כדפירש רש"י וי"ל אין הכי נמי (ב) דאתר סוכות שאמר לו הקב"ה למועד אשוב היתה מדכתיב[ע] ותאפינה את העוגות אשר הוציאו ממצרים כי לא חמץ כי גורשו מפני מצרים וגו' אפשר כמה שזקנתי יחזור לי עדן ואת לדם נדות מכלל שאין אשה יכולה להתעבר אפ"כ יחזור לה עדן ואת וכשאמר לו הקב"ה היפלא מה' דבר (בראשית יח) והתרעם עליה על שאמקה עדיין לא היה לה עדן ואת וכשנתעברה נתפשטו הקמטים ונתעדן הבשר וחזר לה ואת ות"ח מביאת המלאכים הרי חזר לה ורמיה מן העוגות כדפרש"י ליתא דודאי מה שפרקה נדה אז לא היה אלא מקרוי בעלמא ולא חזר לה ואת גמור עד שאמר לו הקב"ה למועד ורמיה אלא אלא מקרוי שהרי אתר שאכלו המלאכים כתיב אתל להיות לשרה תורת כנשים הלכך (כי) פריך כי מדלי אר וכו'. עכל"ה:

לילה המשומר ובא מן המזיקין. ורבי יהושע תרתי שמעת מינה לכולהו מודו למשומר מן המזיקין כדמוכח בערבי פסחים (פסחים דף קט:) למקון ד' כוסות ולא חיים מזוגות: **יום** שמזל בימה שוקע ביום. גרסינן במילתיה דרבי אליעזר גבי י"ז במרחשון ושינה הקב"ה עליהן מעשה בראשית והעלה כימה ביום ובמילתיה דרבי יהושע גבי י"ז באייר גרס יום שמזל כימה עולה ובקונטרס גריס איפכא ואין הסדר כן דבניסן טלה עולה בתחלת היום ושוהה שתי שעות עם חלק אחד ג) משלשים בשעה[ד] אחריו שור שתי שעות שכן דרך כל מזל שוהה שתי שעות כדמשמע בפרק המקבל (ד"מ דף קו: ושם) דקא אמרינן עד אימת עד למתו אריסי מדברא וקיימא כימה להדי ריסייהו ויש שם מזלות אחרות כנגדן מע"ק גד"ל די"ג מזלות יש שקבועין בגלגל שאה למטה שאה למעלה והגלגל סובב וכשמתחיל האחד לעלות מתחיל שכנגדו לשקוע וכל אחד ניסן טלה עולה לאור הנקר או מרחשון או מזונו ומאזנים שוקע כנגדו ושור שאחר טלה משתם נאייר וכל ימי אייר עולה בתחלת היום ועקרב שוקע כנגדו וכן הולך סדר כולם לכל אחד משתם אחד ואמר בפרק הרואה (ברכות דף נח:) דכימה זנב טלה וכיון דשור מתחיל לעלות באייר בתחלת היום מכלל דכבר טלה עולה[ב] כולו עד כימה הנה בזנבו ובמרחשון עקרב עולה מתחלת היום מתחיל שור שכנגדו לשקוע וגמלא שכבר שקוע טלה כולו עם הנה בזנבו ולפי זה הסדר קיימא כימה אריסייהו דפרק המקבל (ב"מ דף קו:) היינו שבט ולא כמו שפי' שם בקונטרס דהיינו אדר וגבי מרחשון גרסינן מעינות מתמעטין וגבי אייר מתגברין דאע"פ שרביעה לשמונה יורדת במרחשון מ"מ הכי אורחייהו כדכתיב (יהושע ג) והירדן מלא על כל גדותיו כל ימי קציר ואמר בפרק אחוה דשמואל עדיד לבתיה מקוואות ביומי ניסן ומפני ביומי דמצרי [וגרסי' בשמוך בשלמא לר"א היינו דשינה אלא לר' יהושע מאי שינה[ג]: אהה 19/06/2018 אלא

ניסן ר"ה לחדשים, ואלו מילתא היא, דאי מדקרי ליה שני שמעינן דבמצרי נברא העולם, מ"כ מאי פריך לקמיה בשלמא לר' יהושע היינו דכתיב שני אלא לרבי אליעזר מאי שני, הא מהכא יליף שני לבריאת עולם.[ה] הכי גרסינן בסדר עולם[ו] ר' יהושע בריאת והדר ר' אליעזר, ר' יהושע אומר אותו היום י"ז באייר היה יום שמזל כימה עולה ביום, גלגל חמה עגול הוא, חציו למעלה מן הקרקע וחציו למטה מן הקרקע, ושנים עשר מזלות קבועין בו, וזה סדרן טלה שור תאומים סרטן אריה בתולה מאזנים עקרב קשת גדי דלי דגים, וסימניך טס"ת סמ"ג מע"ק גד"ל, שאה מהן שקועין למטה ושאה מהם למעלה, וכשהגלגל מגלגל זה עולה מגד זה והרחמן שבגד החחר שוקע, וכן לעולם, ושתי שעות שוהה המזל בעלייתו וכן שבגדו בשקיעתו, שיהו כולן משתין בכ"ד שעות של יום, ובניסן לעולם טלה מתחיל לעלות לאור הבקר, מע"ק גד"ל למעלה בלילה טס"ת סמ"ג למטה, לאור הבקר מתחיל טלה לעלות ומאזנים לשקוע, לסוף ג' שעות טלה כולו עולה ומאזנים כולו שוקע, אחר שתי שעות מתחיל שור לעלות ועקרב לשקוע, וכן כולן[ז] כל אחד ניסן, באייר שור מתחיל לשתם ביום כל ימי אייר ובשתי שעות הראשונות גומר עלייתו, שניות תאומים שליתים סרטן רביעית אריה חמישית בתולה ושתית מאזנים וכן כולן, נמצא טלה עולה בשתי שעות אחרונות בלילה וכל היום הוא שוקע, וכימה הוא זנב טלה[ח], והמבול ביום ירד, ודרך נקב שתי כוכבים שנטלו מכימה, שהוא מזל שים בו כוכבים הרבה, ומניין שהמבול התחיל לירד ביום שנאמר בעצם היום הזה בא נח (בראשית ז) והוא מקטני אמנה היה ולא נכנס לתיבה עד שירדו מים ולחקוהו ליכנס שנאמר מפני מי המבול[ט], והולך

עדות ביהוסף שמו בצאתו וגו'. בר"ה בטלה עבודה מאבותינו במצרי'[ס] כתיב הכא[א] והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים וכתיב התם[ב] הסירותי מסבל שכמו. בניסן נגאלו כדאיתא בתשרי עתידין ליגאל אתיא שופר שופר כתיב הכא[ג] תקעו בחדש שופר וכתיב התם[ד] ביום ההוא יתקע בשופר גדול ר' יהושע אומר בניסן נגאלו בניסן עתידין ליגאל מנלן אמר קרא[ה] ליל שמורים ליל המשומר ובא משאת ימי בראשית ואידך[ו] א"לילה המשומר ובא[ז] מן המזיקין. ואזדו לטעמייהו דתניא[ח] בשנת שש מאות שנה לחיי נח בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש[ט] רבי יהושע אומר אותו היום י"ז באייר היה יום שמזל כימה שוקע ביום ומעינות מתמעטין ומתוך ששינו מעשיהן שינה הקב"ה עליהם מעשה בראשית והעלה מזל כימה ביום ונטל שני כוכבים מכימה והביא מבול לעולם ר' אליעזר אומר אותו היום י"ז במרחשון היה יום שמזל כימה עולה ביום ומעינות מתגברים ומתוך עדות ביהוסף שמו. בתריה דההוא קרא כתיב לכי חק לישראל[ז]: המירותי מסבל שבמו. ביוסף כתיב בתר עדות ביהוסף: המשומר ובא. לגמולה: ואזדו לטעמייהו. רבי אליעזר ור' יהושע, דלר' אליעזר (ו) בתשרי נברא העולם דמתשרי מתחילין מנין שני הדורות, לפיכך מצוי על כרחך במרחשון ירד, וי"ב מדם היה[ז], ובחדש השני בשבעה ועשרים שיבשה הארץ[ח] במרחשון היה לשנה הבאה, ובתשרי שלפניו חרבו המים מעל הארץ שנעשית הארץ כמין גריד[ט] ולא יבשה לגמרי, ובו התחלת שנת שם מאות ואחת שנה כדכתיב[י] ויהי בשתת ושש מאות שנה ברמחשון בחדש לחדש והוא תשרי, ומלא קרי ליה אחת ושש מאות עד השתא שמע מינה אין מנין[כ] הדורות מניסן, שאם מניסן מתחילין למנותן היה לו לכתוב ותנח התיבה בשתת ושש מאות שנה בחדש השביעי על הרי אררט, שבבר נתחדשה שנה מניסן, שהרי אותו חדש שביעי סיון היה והוא שביעי להפסקת גשמים כמו שפניו בסדר עולם[כא], והיה ר"א היא, שבשאתה אומה משבעה עשר במרחשון מאה ותשעים יום אריבעים לימי הגשמים ואתה וחמשים שגברו על הארץ ומלאו כליס בשתר בסיון, ואותו היום התחילו לחסור שנאמר[כב] ויחסרו המים מקצה חמשים ואחת יום, והיו הלוך וחסור עד חדש העשירי[כג] והוא אב שהוא עשירי לירידת גשמים[כד], ובאחד בשבו נראו ראשי ההרים,[כה] בשני חדשים חסרו ט"ו אמה שהיו ההרים מכוסים מים שנאמר (בראשית ז) אתם עשרה אמה[כו], למדת שחסרה אמה לאחבעה ימים, והתיבה היתה מסוקעת בתים אחת עשרה אמה[כז] ולא היתה נפה על ראש ההר אלא ד' אמות גובה, לפיכך נתה בי"ז בסיון, ולר' יהושע דאמר בניסן נברא העולם וממנו מתחילין מנין שני הדורות ירד המבול בחייר, ובשני שנתה בו התיבה הוא בסליו, ולא מנה לך בכתוב אחד שנה לפי שאין השנה מתחדשת אלא בניסן. ויש פותרין ואזדו לטעמייהו מדאמר ר"א בחדש שני מרחשון אית ליה בתרי נברא העולם והוי מרחשון שני לחדש שהתחילה בו שנת שש מאות, דאי אלא הכי למאי קרי ליה שני, אם לסדר חדשים הא אמרינן[כג] ניסן ר"ה לחדשים, ואלא מילתא היא, דאי מדקרי ליה שני שמעינן דבתרי נברא העולם, מ"כ מאי פריך לקמיה בשלמא לר' יהושע היינו דכתיב שני אלא לרבי אליעזר מאי שני, הא מהכא יליף שני לבריאת עולם.[כד] הכי גרסינן בסדר עולם[כה] ר' יהושע בריאת והדר ר' אליעזר, ר' יהושע אומר אותו היום י"ז באייר היה יום שמזל כימה עולה ביום, גלגל חמה עגול הוא, חציו למעלה מן הקרקע וחציו למטה מן הקרקע, ושנים עשר מזלות קבועין בו, וזה סדרן טלה שור תאומים סרטן אריה בתולה מאזנים עקרב קשת גדי דלי דגים, וסימניך טס"ת סמ"ג מע"ק גד"ל, שאה מהן שקועין למטה ושאה מהם למעלה, וכשהגלגל מגלגל זה עולה מגד זה והרחמן שבגד החחר שוקע, וכן לעולם, ושתי שעות שוהה המזל בעלייתו וכן שבגדו בשקיעתו, שיהו כולן משתין בכ"ד שעות של יום, ובניסן לעולם טלה מתחיל לעלות לאור הבקר, מע"ק גד"ל למעלה בלילה טס"ת סמ"ג למטה, לאור הבקר מתחיל טלה לעלות ומאזנים לשקוע, לסוף ג' שעות טלה כולו עולה ומאזנים כולו שוקע, אחר שתי שעות מתחיל שור לעלות ועקרב לשקוע, וכן כולן[כו] כל אחד ניסן, באייר שור מתחיל לשתם ביום כל ימי אייר ובשתי שעות הראשונות גומר עלייתו, שניות תאומים שליתים סרטן רביעית אריה חמישית בתולה ושתית מאזנים וכן כולן, נמצא טלה עולה בשתי שעות אחרונות בלילה וכל היום הוא שוקע, וכימה הוא זנב טלה[כז], והמבול ביום ירד, ודרך נקב שתי כוכבים שנטלו מכימה, שהוא מזל שים בו כוכבים הרבה, ומניין שהמבול התחיל לירד ביום שנאמר בעצם היום הזה בא נח (בראשית ז) והוא מקטני אמנה היה ולא נכנס לתיבה עד שירדו מים ולחקוהו ליכנס שנאמר מפני מי המבול[כח], והולך

משנת ראשונים **והסירותי מסבל שכמו.** דברי האל יתברך, ביום הזה הסירותי מסבל שכמו, שלא נשתעבדו עוד כי ביום הזה בטלתי העבודה מהם, לפיכך שם זה החוק שהוא תקיעת שופר לזכר ביטול העבודה שהיה ביום זה. ופירוש שכמו, שהיו נושאים הלבנים על שכמם ומקצתם היו עושים הלבֵנים והיו נושאים אותם הלבנים. **[רד"ק, תהלים פא ז]** **לֵילָה הַמְשֻׁמָּר וּבָא מִן הַמְּזִיקִין.** לכן אנחנו אומרים שאין לנו בזה הכוס הרביעי דאגה מפורענות. והשם ישפוך חמתו על הגוים. לא עלינו. ולזה הוא נקשר. לא לנו ה' לא לנו. שפוך חמתך על הגוים. **[מאמר חמץ להרשב"ץ]** ואין קורין קריאת שמע על מיטתו, כי ליל שמורים הוא מן המזיקין לכן אין לנעול דלת הבית א"ז. **[ספר המנהגים]** **וְאָזְדוּ לְטַעֲמַיְיהוּ.** ואזדא ר' פלוני לטעמיה, הפירוש המורגל בפי הכל הוא כמו ואזיל מלשון די אזדא מני מילתא וכן פירש הערוך ערך אזדא ומצאתי פירוש אחר בדברי ר' סעדיא גאון בפירושו לדניאל שפירש בשם י"א דמילת אזדא הוא לשון תוקפא כמו זדון ויתכן ואזדא רבא לטעמייהו לשון חוזק ע"כ וכלומר וחיזק רבא לטעמיה במה שחזר ושנה אותו במקום אחר הרי פירוש שני במילת ואזדא: **[יד מלאכי כללי התלמוד כלל רמד]**

לדברי ר"י, וכן היה הסדר לפני התוס', ועיין דק"ס גירסאות שונות בכת"י, ועיין רש"י כאן, ובהגהה מתלמידי רש"י המובא בסוף המסכת (דף לה ע"א): **ז]** צ"ל קרא **דכי חק לישראל כתיב** (רש"ש): **ח]** במהרש"א **מונין**: **ו]** יש להוסיף **א"כ** (באה"מ): **ז]** יש להוסיף **וגו'** (באה"מ): **ח]** עיין בסוף המסכת [לה ע"א] שייך לכאן (גליון): **ט]** יש להוסיף **וזה הוי** (באה"מ) ועי' הגי' בהגהה שבסוף המסכת: **י]** דפו"ר **בשוה**, ועי' רש"ש דכך גורס גם מהרש"א ועפ"י גי' זו מבאר דברי התוס', והרש"ש מגיה **בשור** עיי"ש ביאורו: **כ]** צ"ל **עלה** (באה"מ): **ל]** ת"י (גליון) ועיין הגהה שבסוף המסכת (דף לה ע"א):

חשק שלמה על ר"ח ו) מולי ג"ל פמות ז' ימים ועי' בתוס' כתן בד"ה מלא.

עין משפט נר מצוה

נח א טור ו"ח סי' תפז וש"ע סי' תפץ סעיף ג בהגה"ה:

רבינו חננאל

מנין שבתשרי נברא העולם שנאמר ויאמר אלהים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי איזהו חדש שהארץ מוציאה דשאים ואילן מלא פירות כדכתיב עץ פרי הוי אומר זה תשרי. ואותו הפרק זמן רביעה היה וירדו גשמים עליהן וצימחו שנאמר ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה. ר' יהושע אומר מנין **שבניסן נברא העולם** שנאמר ותוצא הארץ וגו' איזהו חדש שהארץ מליאה דשא ואילן מוציא פירות הוי אומר זה ניסן כו'. ר' אליעזר דייק מעץ פרי כלומר אילן [מלא] פירות והאי דכתיב עץ עושה פרי לברכה. כלומר שיהו עושין פירות לעולם. ור' יהושע דייק מעץ עושה והאי דכתיב עץ פרי לכדריב"ל דאמר בפרק אלו טרפות כל מעשה בראשית בקומתן נבראו כלומר גדולים ומלאים לדעתן נבראו לא כדעת התינוקות אלא כדעת הגדולים לצביונם נבראו. לתוארם ביופיותם שנאמר וכל צבאם. ופרשינן לצביונם. ר' **אליעזר אומר בירח האיתנים** ירח שנולדו בו איתני עולם הם היסודות. שמעו הרים את ריב. והם מלשון ההורים האבות והאיתנים מוסדי ארץ כלומר הם היסודות. ר' יהושע אומר בירח זיו שנולדו בו איתני עולם ולדברי הכל בחודש שנולדו בו בחדש מתו. שהקב"ה ממלא שנות הצדיקים מיום ליום שנאמר את מספר ימיך אמלא בפסח נולד יצחק שנאמר למועד אשוב אליך כעת חיה ולשרה בן. ואוקימנא בחג בתשרי הוה קאי ואותה שנה מעוברת היתה. ואמ' ליה למועד אשוב אליך והוא מועד הפסח: **אמר מר זוטרא אפילו למ"ד יולדת לתשעה** אינה יולדת למקוטעין אלא לט' חדשים מלאין מיום ליום. היולדת לז' יולדת למקוטעין דקיי"ל ביום שבישרה המלאך אותה שעה פרסה נדה וישבה ז' ימים בנדתה וילדה בפסח נמצאת שילדה לז' חדשים פחות ו) ימים: **בר"ה נפקדה חנה.** גמר זכירה זכירה בחנה כתיב ויזכרה ה' וכתיב בר"ה שבתון זכרון תרועה. מה זכרון זה בר"ה אף זכירה שנאמר בחנה בר"ה. וגמרו שתיהן שרה ורחל מחנה. וגמרה רחל מחנה בזכירה זכירה וגמרה שרה מחנה בפקידה פקידה: **בר"ה בטלה עבודה מאבותינו במצרים** שנאמר בו ביוסף הסירותי מסבל שכמו. ואוקימנא כי בר"ה יצא יוסף מבית האסורין וכתיב באבות והוצאתי אותם מתחת סבלות מצרים וגמר סבילה סבילה: **ואזדו ר' אליעזר ור' יהושע** לטעמייהו דתניא בשנת שש מאות שנה לחיי נח בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש. ר' אליעזר אומר אותו היום י"ז במרחשון היה כו' מדקרי ליה חדש שני מכלל דבניסן נברא העולם. **ואקשינן הניחא לר' יהושע** אשכחינן ניסן דאקרי ראשון לחדשים נמצא אייר שני לחדשים. אלא לר' אליעזר אמר מרחשון למה נקרא שני. **ושנינן שני לדין.** דתנן בד' פרקים העולם נידון וזה אחד מהן. בר"ה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון. כלומר מרחשון הוא שני לחדש שניגמר עליהן הדין.

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) בראשית יח יב, ד) פסחים קט:, ה) [נסוף מסכת זו חף לה. ליתא גירסת בריימא ופירושה], ו) עדיות פ"ב מ"י, ז) בראשית ח יד, ח) ב"ר ס"פ לג, ט) שם פסוק יג, י) פ"ד, יא) שם פסוק ג, יב) שם פסוק ה, יג) לעיל ז., יד) ברכות נח ס"ב, טו) ב"ר פל"ב, טז) [עי' תוספת תוס ימיר סי' ריט דף רו:].

הגהות הב"ח

(ס) רש"י ד"ה ומזדו לטעמייהו כו' דלר"ת דבתשרי נברא העולם מתשרי מתמילין:
(ע) בהגה"ה שמעתי כו' וי"ל מה"ט דלאחר כך בסוכות כשאמר לו הקב"ה:

תורה אור השלם

א) לָכֵן אֱמֹר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי יְיָ וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלֹת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעֲבֹדָתָם וְגָאַלְתִּי אֶתְכֶם בִּזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבִשְׁפָטִים גְּדֹלִים:
[שמות ו, ו]

ב) הֲסִירוֹתִי מִסֶּבֶל שִׁכְמוֹ כַּפָּיו מִדּוּד תַּעֲבֹרְנָה: [תהלים פא, ז]

ג) תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר בַּכֶּסֶה לְיוֹם חַגֵּנוּ:
[תהלים פא, ד]

ד) וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִתָּקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל וּבָאוּ הָאֹבְדִים בְּאֶרֶץ אַשּׁוּר וְהַנִּדָּחִים בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם וְהִשְׁתַּחֲווּ לַייָ בְּהַר הַקֹּדֶשׁ בִּירוּשָׁלָיִם:
[ישעיה כז, יג]

ה) לֵיל שִׁמֻּרִים הוּא לַייָ לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם הוּא הַלַּיְלָה הַזֶּה לַייָ שִׁמֻּרִים לְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדֹרֹתָם:
[שמות יב, מב]

ו) בִּשְׁנַת שֵׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה לְחַיֵּי נֹחַ בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּשִׁבְעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בַּיּוֹם הַזֶּה נִבְקְעוּ כָּל מַעְיְנוֹת תְּהוֹם רַבָּה וַאֲרֻבֹּת הַשָּׁמָיִם נִפְתָּחוּ: [בראשית ז, יא]

הגהות וציונים

מ] בכת"י נוסף **מנלן אתיא סבילה סבילה** (וכעי"ז בר"ח): **נ]** תיבת "ובא" ליתא בדפו"ר: **ג]** בכת"י הסדר הפוך "רבי אליעזר וכו' יז במרחשון וכו' רבי יהושע וכו' יז באייר וכו'" וכבכל מקום שמקדים דברי ר"א לדברי ר"י, וכן היה הסדר לפני התוס', ועיין דק"ס גירסאות שונות בכת"י, ועיין רש"י כאן, ובהגהה מתלמידי רש"י המובא בסוף המסכת (דף לה ע"א): **ד]** צ"ל קרא **דכי חק לישראל כתיב** (רש"ש): **ה]** במהרש"א **מונין**: **ו]** יש להוסיף **א"כ** (באה"מ): **ז]** יש להוסיף **וגו'** (באה"מ): **ח]** עיין בסוף המסכת [לה ע"א] שייך לכאן (גליון): **ט]** יש להוסיף **וזה הוי** (באה"מ) ועי' הגי' בהגהה שבסוף המסכת: **י]** דפו"ר **בשוה**, ועי' רש"ש דכך גורס גם מהרש"א ועפ"י גי' זו מבאר דברי התוס', והרש"ש מגיה **בשור** עיי"ש ביאורו: **כ]** צ"ל **עלה** (באה"מ): **ל]** ת"י (גליון) ועיין הגהה שבסוף המסכת (דף לה ע"א):

כמין גריד, ולא יבשה לגמרי[ט], ונאמר (שם פסוק יד) 'וּבַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּשִׁבְעָה וְעֶשְׂרִים יוֹם לַחֹדֶשׁ יָבְשָׁה הָאָרֶץ'. וממה שרק כשחרבו המים אמרה התורה שהיה זה בשנת שש מאות ואחת, למדים אנו, שכל האמור קודם לכן, דהיינו מנוחת התיבה על הרי אררט והתגלות ראשי ההרים, היה עדיין בשנת השש מאות, שבשנה זו גם התחיל המבול, ואם כן על כרחינו צריכים אנו לפרש שהמבול התחיל לפני הזמן שבו מתחדשת השנה למנין שנות העולם', די זמן שנוכל למצוא בשנה זו חודש עשירי.

וְאָזְדוּ לְטַעֲמַיְיהוּ - רבי אליעזר ורבי יהושע שנחלקו בברייתא שמביאה הגמרא עתה מתי התחיל המבול, נחלקו בזה על פי שיטתם מתי נברא העולם, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, נאמר במבול (שם ז יא), 'בִּשְׁנַת שֵׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה לְחַיֵּי נֹחַ בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּשִׁבְעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בַּיּוֹם הַזֶּה נִבְקְעוּ כָּל מַעְיְנוֹת תְּהוֹם רַבָּה וַאֲרֻבֹּת הַשָּׁמַיִם נִפְתָּחוּ', **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, אוֹתוֹ הַיּוֹם** שבו התחיל המבול **שִׁבְעָה עָשָׂר בְּאִיָּיר הָיָה**, שהחודש השני האמור בפסוק זה הוא אייר שהוא השני למנין החדשים, שכיון שסובר רבי יהושע שהעולם נברא בניסן, ואז הוא התחלת השנים למניין העולם, חייב הוא לפרש שהמבול התחיל בי"ז אייר, וירדו המים עד כ"ח סיון, והסתיימו המאה וחמישים יום בא' כסלו[י], ונחה התיבה בי"ז כסלו, שהוא החודש השביעי מהפסקת הגשמים, ונראו ראשי ההרים, בא' שבט, שהוא החודש העשירי לירידת הגשמים, וכל זה היה בשנת השש מאות, והמים חרבו בא' בניסן, שהוא תחילת שנת השש מאות ואחת, ויבשה הארץ בכ"ז אייר.

גלגל חמה המקיף את העולם, נחלק לשנים עשר חלקים, וכל חלק נקרא מזל, וכל חלק נקרא לפי הצורה הנראית מהכוכבים שתחתיו[יב], ושמות המזלות וסדרם הוא, טלה, שור, תאומים, סרטן, אריה, בתולה, מאזנים, עקרב, קשת, גדי, דלי, דגים. ותמיד שש מזלות עומדים מעל הארץ, ושש מזלות עומדים מתחת לארץ, ומשלים הגלגל סיבוב שלם סביב העולם במעט פחות מעשרים וארבע שעות[יג], ונמצא שכל מזל מהזמן שבו הוא מתחיל להיראות מעל פני הארץ, עד שכל המזל עולה על פני הארץ, הוא שתי שעות, וכן מהזמן שבו הוא מתחיל לירד מתחת לפני הארץ עד שכל המזל יורד מתחת לפני הארץ הוא שתי שעות. וכשמתחיל מזל לעלות, המזל שקודם לו שש מזלות, מתחיל לשקוע. וכל מזל מתחיל לשקוע שתים עשרה שעות לאחר שהתחיל לעלות. וההפרש המועט שיש בין הזמן שבו הגלגל משלים את סיבובו סביב לעולם לבין עשרים וארבע שעות, עולה בכל חודש לשתי שעות, ונמצא שבכל חודש עולה מזל אחר בתחילת היום[יד], ובחודש ניסן מזל טלה עולה בתחילת היום, ובחודש אייר מזל שור עולה בתחילת היום, וכן בכל חודש בתחילת היום עולה מזל אחר לפי סדר זה[טו].

ומוסיף רבי יהושע, ששבעה עשר באייר הוא **יוֹם** שֶׁעל פי סדר המזלות הקבוע בעולם, **מַזַּל כִּימָה** [-קבוצת כוכבים שעומדים בזנב טלה, דהיינו בסוף הכוכבים המרכיבים את מזל טלה] **שׁוֹקֵעַ בַּיּוֹם** - יורד הוא מתחת לפני הארץ ביום, שבחודש אייר, מזל שור עולה בתחילת היום, ונמצא שמזל טלה שקודם לו עולה שתי שעות קודם היום, ומתחיל לשקוע שתי שעות קודם סוף היום[טז], וְדרך העולם שבתקופה זו **מַעֲנוֹת מִתְמַעֲטִין**, משום חום ימות החמה המתחילים אז, **וּמִתּוֹךְ שֶׁשִּׁינּוּ** דור המבול את **מַעֲשֵׂיהֶן** מסדר המוסר והטבע, וחטאו בזנות ובערבוב המינים בכל הברואים שבעולם[יז], **שִׁינָּה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא עֲלֵיהֶם** כשנפרע מהם, את סדר **מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית, וְהֶעֱלָה** את **מַזַּל כִּימָה בַּיּוֹם**, שמזל כימה התחיל את עלייתו על פני הארץ ביום, שהמבול הוא מכח מזל כימה, שהוא כח הקור והגשמים[יח], והוצרך להעלות את מזל כימה ביום, שהרי המבול התחיל ביום[יט], והמזל מראה את כח טבעו בשעה שהוא עולה על פני הארץ[כ], **וְנָטַל שְׁנֵי כּוֹכָבִים מִכִּימָה וְהֵבִיא מַבּוּל לָעוֹלָם** דרך הנקבים שנפערו בנטילת כוכבים אלו[כא].

רַבִּי אֶלִיעֶזֶר אוֹמֵר, אוֹתוֹ הַיּוֹם שבו התחיל המבול, **שִׁבְעָה עָשָׂר בְּמַרְחֶשְׁוָן הָיָה**, שהחודש השני האמור בפסוק זה הוא חשון[כב]. שכיון שסובר רבי אליעזר שהעולם נברא בתשרי, ואז הוא התחלת השנים למניין העולם, אינו יכול לפרש שהתחיל המבול בי"ז אייר, שאם כן ימצא שמנוחת התיבה והתגלות ראשי ההרים, היו אחר שנתחדשה השנה בתשרי, ואילו בפסוקים מבואר שרק כשחרבו המים נתחדשה השנה, ומשום כך הוצרך הוא לפרש שהמבול התחיל בי"ז חשון, וירדו המים עד כ"ח כסלו, והסתיימו המאה וחמישים יום בא' סיון, ונחה התיבה בי"ז סיון, שהוא החודש השביעי מהפסקת הגשמים, ונראו ראשי ההרים, בא' אב, שהוא החודש העשירי לירידת הגשמים, וכל זה היה בשנת השש מאות, והמים חרבו בא' בתשרי, שהוא תחילת שנת השש מאות ואחת, ויבשה הארץ בכ"ז חשון[כג].

ומוסיף רבי אליעזר, ששבעה עשר בחשון הוא **יוֹם שֶׁמַּזַּל כִּימָה** שהוא סוף מזל טלה, **עוֹלֶה** על פני הארץ **בַּיּוֹם**, שבחודש חשון בתחילת היום עולה מזל עקרב, ומזל טלה שהוא מאוחר ממזל עקרב חמש מזלות[כד],

ט. **רש"י** (שם).

י. **ואף** שמנין השנים האמור לגבי המבול הוא מנין שנות חיי נח, מכל מקום גם מנין שנות הדורות, דהיינו כל מנין שנות האנשים המוזכרים בתורה, אינם נמנים מיום לידתם, אלא מיום תחילת השנה למנין העולם. טורי אבן (לעיל י: ד"ה מדלכמי).

יא. **שהחדשים** חציים מלאים וחציים חסרים, ונמצא שמאה ותשעים יום הם ששה חדשים ועוד שלושה עשר יום, והיום שבו התחילו הגשמים לירד אינו חלק ממניין הארבעים ימים של ירידת הגשמים שהיו ימים שלמים עם לילותיהם, ונמצא שהמאה ותשעים יום שהתחילו בי"ח אייר, נסתיימו בא' כסלו. ערוך לנר (נרש"י ד"ה ומזדו).

יב. **רמב"ם** (יסודי התורה פ"ג ה"ו).

יג. **שגלגל** החמה שבו קבועים החמה והמזלות מסתובב ממזרח למערב, ומשלים את סיבובו מזריחה לזריחה, בעשרים וארבע שעות. אך כיון שהחמה הולכת בהילוך עצמי [דהיינו, מלבד מה שהיא הולכת על ידי הגלגל] מעט בכל יום ממערב למזרח, נמצא שהמזלות מקדימים מעט את החמה, והמזל שעלה ביום זה בזריחת החמה יעלה ביום שאחריו מעט לפני זריחת החמה. ושיעור הזמן שבו מקדימים המזלות את הילוך החמה, הוא אחד חלקי שלושים מהזמן שלוקח למזל מתחילת עלייתו על פני הארץ עד שהוא מסיים את עלייתו. רש"ש (נמוס' ד"ה יוס) וראה בזה עוד במהרש"א (נמוס' שם) ובחוות יאיר (שו"ת סי' ריט).

יד. **שבכל** יום מקדימים המזלות את הילוך החמה [כמבואר בהערה לעיל], ובתחילת חודש מתחיל המזל לעלות בזריחת החמה, וכל יום הוא מקדים את עלייתו קודם זריחת החמה באחד חלקי שלושים מהזמן שלוקח לו מתחילת עלייתו על פני הארץ עד שהוא מסיים את עלייתו, ונמצא שלאחר חודש שלם, הוא גומר לעלות קודם זריחת החמה, ובזריחת החמה עולה המזל שאחריו.

טו. **בכל** ענין המזלות ראה בהרחבה בנספח שבסוף הספר.

טז. **רש"י** (ד"ה ומזדו) על פי פירוש המהרש"א (נרש"י שם).

יז. **כמבואר** בסנהדרין (קמ.) שהרביעו בהמה על חיה, וחיה על בהמה, והכל על אדם ואדם על הכל.

יח. **כמבואר** בברכות (נח:).

יט. **שנאמר** (נרמזים ז יג) 'בעצם היום הזה בא נח וגו' אל התיבה', הרי שנח נכנס לתיבה ביום ולא בלילה, ונח נכנס לתיבה רק כשהתחיל המבול לירד, שנאמר (שם פסוק ז) 'ויבא נח וגו' אל התיבה מפני מי המבול', שהיה נח מקטני אמנה ולא נכנס לתיבה עד שראה שהתחילו המים לירד. רש"י (סוף ד"ה ומזדו).

כ. **הגר"א** בפירושו לסדר עולם (פ"ל). וראה בערוך לנר (נמוס' ד"ה יוס) שפירש באופן שונה מעט.

כא. **רש"י** (ד"ה ומזדו). וכתב המהרש"א בברכות (נט. ד"ה והניח), שזה מה שנאמר במבול (נרמזים ז יח) 'וארובות השמים נפתחו' בלשון רבים, שארובות אלו הם שני הנקבים שנוצרו כשניטלו שני כוכבים אלו. וכתב בעל הטורים (שם), ש'וארובות השמים', עולה בגימטריא 'שלקח שני כוכבים מכימה'.

כב. **להלן** (יג.) תבאר הגמרא מדוע חודש חשון נקרא חודש השני.

כג. **רש"י** (ד"ה ומזדו). והביא רש"י שיש שפירשו, את דברי הגמרא 'ואזדו לטעמייהו', שכיון שרבי אליעזר סובר שבתשרי נברא העולם, משום כך הוא מפרש שהמבול התחיל בחשון, שהוא מפרש שהחודש השני הוא חודש חשון שהוא החודש השני מהזמן שמתחדשת השנה לשיטתו. ודחה רש"י את דבריהם, שהרי להלן (יג.) מקשה הגמרא מדוע לדעת רבי אליעזר נקרא חודש זה חודש השני, ומוכח שלא סברה הגמרא שרבי אליעזר מפרש שהוא חודש חשון משום שהוא החודש השני מהתחדשות השנה.

כד. **שעקרב** הוא המזל השמיני, ומזל טלה שהוא המזל הראשון עומד מיד אחר מזל דגים שהוא המזל השנים עשר, ואם כן נמצא שמזל טלה מרוחק ממזל עקרב חמש מזלות.

נח א טור ס"ת סי' תפז וש"ע סי' תפח סעיף ג בהגה"ה:

כדפי' רש"י בחומש אבל אומו למועד אשמר לו הקב"ה היה במצרי ומאומו למועד דריש הכא דבסוכות הוה קאי וקאמר ליה למועד שאחר זה אשוב והיינו בפסח אבל המלאכים הם סרטו בריטה בכותל בפסח וע"ת ע"כ מאי פריך הכא ע"כ כי מדלית ימי טומאה בגרי להו והא לא אשכחן שפרקה בה בסוכות אלא בפסח שעבר כשבאו המלאכים שהרי לא הניחה העוגות כדפירש רש"י וי"ל אין הכי נמי (ב) דאחר סוכות שאמר לו הקב"ה למועד אשוב היתה מדכתיב[ע] ותאפינה את העוגות אשר הוציאו ממצרים וגו' פי' שפסר אחר שזקנתי יחזור לי עדן ואת לבם נדות מכלל שאין אשה יכולה להתעבר אע"כ יחזור לה עדן ואת וכשאמר לו הקב"ה היפלא מה' דבר (בראשית יח) והתרעם עליה על שאחקה עדיין לא היה לה עדן ואת וכשנתעברה נתפשטו הקמטים ונתעדן הבשר וחזר לה ואת וע"ת מדיאת המלאכים הרי חזר לה ורמיה מן העוגות כדפרש"י ליתא דודאי מה שפרקה נדה אז לא היה אלא מקרוי בעלמא ולא חזר לה ואת גמור עד שאמר לו הקב"ה למועד ורמיה שלא היה אלא מקרוי שהרי אחר שאכלו המלאכים כתיב מהל להיות לשרה מורת כנשים הלכך (כי) פריך כי מדלי מר וכו'. עכל"ה:

לילה המשומר ובא מן המזיקין. ורבי יהושע תרתי שמעת מינה לכולהו מודו למשומר מן המזיקין כדמוכח בערבי פסחים (פסחים דף קט:) למקון ד' כוסות ולא חיים מזוגות: **יום** שמזל בימה שוקע ביום. גרסינן במילתיה דרבי אליעזר גבי י"ז במרחשון ושינה הקב"ה עליהן מעשה בראשית והעלה כימה ביום ובמילתיה דרבי יהושע גבי י"ז באייר גרם יום שמזל כימה עולה ובקונטרס גרים מיפכא ואין הסדר כן דבניסן טלה עולה באמצע היום ושוהה שתי שעות עם חלק אחד[ב] משלשים בשעה[ג] לאחריו שור שתי שעות שכן דרך כל מזל שוהה שתי שעות כדמשמע בפרק המקבל (ב"מ דף קו: ושם) דקא אמרינן עד אימת עד דאתו אריסי מדברא וקיימא כימה להדי ריסייהו ויש שם מזלות אחרות כנגדן מע"ק גד"ל די"ב מזלות יש שקבועין בגלגל שאה למטה שאה למעלה והגלגל סובב וכשמתחיל האחד לעלות מתחיל שכנגדו לשקוע וכל אחד ניסן טלה עולה לאור הנקר או מרחשון או שוקע ביום ומזונו ומזונים שוקע כנגדו ושור שאחר טלה משתם באייר וכל ימי אייר עולה באמצע היום ועקרב שוקע כנגדו וכן הולך סדר כולם דכל אחד משתם אחד ואחד בפרק הרואה (ברכות דף נח:) דכימה זנב טלה וכיון דשור מתחיל לעלות באייר באמצע היום מכלל דכבר טלה עולה[ד] כולו עד כימה הנא בזנבו ובמרחשון עקרב עולה באמצע היום מתחיל שור שכנגדו לשקוע ונמלא שכבר שקוע טלה כולו עם הנא בזנבו ולפי זה הסדר קיימא כימה אריסייהו דפרק המקבל (ב"מ דף קו:) היינו שבט ולא כמו שפי' שם בקונטרס דהיינו אחד ובגי מרחשון גרסינן מעינות מתמעטין ובגי אייר מתגברין דאע"פ שרביעה לשמונה יורדת במרחשון מ"מ הכי אורחייהו כדכתיב (יהושע ג) והירדן מלא על כל גדותיו כל ימי קציר ואמר בפרק בתרא (שבת דף קה. ושם) ובפרק בתרא דנדה (דף סז. ושם) אבוה דשמואל עביד לבנתיה מקוואות ביומי דניסן ומפני ביומי דתשרי [וגרסי' בשמוך בשלמא לר"ח היינו דשיבה אלא לר' יהושע מאי שיבה[ה]: אלא

עדות ביהוסף שמו. בתריה דההוא קרא כתיב כי חק לישראל[ז]: הסירותי מסבל שכמו. ביוסף כתיב בתר עדות ביהוסף: המשומר ובא. לגאולה: ואזדו לטעמייהו. רבי אליעזר ור' יהושע, דלר' אליעזר (ו) בתשרי נברא העולם דמתשרי מתחילין מנין שני הדורות, לפיכך מצול על כרחך במרחשון ירד, וי"ל מדם היה[ז], ובמדם השני בשבעה ועשרים שיבשה האדמה[ח] במרחשון היה לשנה הבאה, ובתשרי שלפניו חרבו המים מעל האדמה שעשית האדמה כמין גריד[ט] ולא יבשה לגמרי, ובו התחלת שנת שם מאות ואחת שנה כדכתיב[י] ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון בשבעה ועשרים יבשה האדמה, ומלא קרי ליה אחת ושש מאות עד השתא שמע מינה אין מנין[כ] הדורות מניסן, שאם מניסן מתחילין למנותן היה לו לכתוב ותנח התיבה באחת ושש מאות שנה בחדש השביעי על הרי אררט, שכבר נתחדשה שנה מניסן, שהרי חומו חדש שביעי סיון היה והוא שביעי להפסקת גשמים כמו שמניתו בסדר עולם[כא], וההיא ר"ח היא, שכשאתה מוצא משבעה עשר במרחשון מאה ותשעים יום תרבעים לימי הגשמים ומאה וחמשים שגברו על הארץ ומלאו כליס בחד בסיון, ומותו היום התחילו לחסור שנאמר[כב] וייחסרו המים מקצה חמשים ומאת יום, והיו הלוך וחסור עד חדש העשירי[כג] והוא אב שהוא עשירי לירידת גשמים[כד], ובאחד באב נראו ראשי ההרים,[כה] בשני חדשים חסרו ט"ו אמה שהיו ההרים מכוסים מים שנאמר (בראשית ז) חמש עשרה אמה[כו], למדת שחסרה אמה לתרבעה ימים, והחיבה היתה מסוקעת בחמש אמה[כז] ולא היתה נפה על ראש ההר אלא ד' אמות גובה, לפיכך נחה בי"ז בסיון, ולר' יהושע למאר בניסן נברא העולם וממנו מתחילין מנין שני הדורות ירד המבול בתייר, ושביעי שנחה בו החיבה הוא כסליו, ולא מנה לך הכתוב חדוש שנה לפי שאין השנה מתחדשת אלא בניסן. ויש פותרין ואזדו לטעמייהו מדאמר ר"ח בחדש שני מרחשון אית ליה בתרי נברא העולם והוי מרחשון שני לחדש שהתחילה בו שנת שם מאות, דאי אלו הכי למאי קרי ליה שני, אם לסדר חדשים הא אמרינן[כב] ניסן ר"ה לחדשים, ואלו מילתא היא, דאי מדקרי ליה שני שמעינן דבתרי נברא העולם, מ"כ מאי פריך לקמיה בשלמא לר' יהושע דכתיב שני אלא לרבי אליעזר מאי שני, הא מהכא יליף שני לבריאת עולם.[כג] הכי גרסינן בסדר עולם[כד] ר' יהושע בריאת והדר ר' אליעזר, ר' יהושע אומר אותו היום י"ז בתייר היה יום שמזל כימה עולה ביום, גלגל חמה עגול הוא, חציו למעלה מן הקרקע וחציו למטה מן הקרקע, ושנים עשר מזלות קבועין בו, וזה סדרן טלה שור תאומים סרטן אריה בתולה מאזנים עקרב קשת גדי דלי דגים, וסימניך טס"ת סא"ג מע"ק גד"ל, שאה מהן שקועין למטה ושאה מהם למעלה, וכשהגלגל מגלגל זה עולה מלד זה והרחשון שכנגד האחר שוקע, וכן לעולם, ושתי שעות שוהה המזל בעלייתו וכן שכנגדו בשקיעתו, שיהו כולן משתשין בכ"ד שעות של יום, ובניסן לעולם טלה מתחיל לעלות לאור הבקר, מע"ק גד"ל למעלה בלילה טס"ת סא"ג למטה, לאור הבקר מתחיל טלה לעלות ומחזיק לשקוע, לסוף ג' שעות טלה כולו עולה ומחזיק כולו שוקע, אחר שתי שעות מתחיל שור לעלות ועקרב לשקוע, וכן כולן[כה] כל אחד ניסן, בתייר שור מתחיל לשתם ביום כל ימי תייר ובשתי שעות הרחשונות גומר עלייתו, שניות תאומים שליתית סרטן רביעית אריה חמישית בתולה וששית מאזנים וכן כולן, נמלא טלה עולה בשתי שעות אחרונות בלילה וכל היום הוא שוקע, וכימה הוא זנב טלה[כו], והמבול ביום ירד, ודרך נקב שתי כוכבים שנטלו מכימה, שהוא מזל שים בו כוכבים הרבה, ומניין שהמבול התחיל לירד ביום שנאמר בעצם היום הזה בא נח (בראשית ז) והוא מקטני אמנה היה ולא נכנס לתיבה עד שירדו מים ולחקוהו ליכנס שנאמר מפני מי המבול[כז], והולך

עדות ביהוסף שמו בצאתו וגו'. בר"ה בטלה עבודה מאבותינו במצרי'[ו] כתיב הכא[א] והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים וכתיב התם[ב] הסירותי מסבל שכמו. בניסן נגאלו כדאיתא בתשרי עתידין ליגאל אתיא שופר שופר כתיב הכא[ג] תקעו בחדש שופר וכתיב התם[ד] ביום ההוא יתקע בשופר גדול ר' יהושע אומר בניסן נגאלו בניסן עתידין ליגאל מנלן אמר קרא[ה] ליל שמורים ליל המשומר ובא משפת ימי בראשית ואידך[ו] לילה המשומר ובא[ז] מן המזיקין. ואזדו לטעמייהו דתניא[ח] בשנת שש מאות שנה לחיי נח בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש[ט] רבי יהושע אומר אותו היום י"ז באייר היה יום שמזל כימה שוקע ביום ומעינות מתמעטין ומתוך ששינו מעשיהן שינה הקב"ה עליהם מעשה בראשית והעלה מזל כימה ביום ונטל שני כוכבים מכימה והביא מבול לעולם ר' אליעזר אומר אותו היום י"ז במרחשון היה יום שמזל כימה עולה ביום ומעינות מתגברים ומתוך

(ו) בתמרי נברא העולם דתמרי מתחילין מנין שני הדורות, לפיכך מצול על כרחך במרחשון ירד, וי"ל מדם היה[ז], ובמדם השני בשבעה ועשרים שיבשה האדמה[ח] במרחשון היה לשנה הבאה, ובתשרי שלפניו חרבו המים מעל האדמה שעשית האדמה כמין גריד[ט] ולא יבשה לגמרי, ובו התחלת שנת שם מאות ואחת שנה כדכתיב[י] ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון בשבעה ועשרים יבשה האדמה, ומלא קרי ליה אחת ושש מאות עד השתא שמע מינה אין מנין[כ] הדורות מניסן, שאם מניסן מתחילין למנותן היה לו לכתוב ותנח התיבה באחת ושש מאות שנה בחדש השביעי על הרי אררט, שכבר נתחדשה שנה מניסן, שהרי חומו חדש שביעי סיון היה והוא שביעי להפסקת גשמים כמו שמניתו בסדר עולם[כא], וההיא ר"ח היא, שכשאתה מוצא משבעה עשר במרחשון מאה ותשעים יום תרבעים לימי הגשמים ומאה וחמשים שגברו על הארץ ומלאו כליס בחד בסיון, ומותו היום התחילו לחסור שנאמר[כב] וייחסרו המים מקצה חמשים ומאת יום, והיו הלוך וחסור עד חדש העשירי[כג] והוא אב שהוא עשירי לירידת גשמים[כד], ובאחד באב נראו ראשי ההרים,[כה] בשני חדשים חסרו ט"ו אמה שהיו ההרים מכוסים מים שנאמר (בראשית ז) חמש עשרה אמה[כו], למדת שחסרה אמה לתרבעה ימים, והחיבה היתה מסוקעת בחמש אמה[כז] ולא היתה נפה על ראש ההר אלא ד' אמות גובה, לפיכך נחה בי"ז בסיון, ולר' יהושע למאר בניסן נברא העולם וממנו מתחילין מנין שני הדורות ירד המבול בתייר, ושביעי שנחה בו החיבה הוא כסליו, ולא מנה לך הכתוב חדוש שנה לפי שאין השנה מתחדשת אלא בניסן. ויש פותרין ואזדו לטעמייהו מדאמר ר"ח בחדש שני מרחשון אית ליה בתרי נברא העולם והוי מרחשון שני לחדש שהתחילה בו שנת שם מאות, דאי אלו הכי למאי קרי ליה שני, אם לסדר חדשים הא אמרינן[כב] ניסן ר"ה לחדשים, ואלו מילתא היא, דאי מדקרי ליה שני שמעינן דבתרי נברא העולם, מ"כ מאי פריך לקמיה בשלמא לר' יהושע דכתיב שני אלא לרבי אליעזר מאי שני, הא מהכא יליף שני לבריאת עולם.[כג] הכי גרסינן בסדר עולם[כד] ר' יהושע בריאת והדר ר' אליעזר, ר' יהושע אומר אותו היום י"ז בתייר היה יום שמזל כימה עולה ביום, גלגל חמה עגול הוא, חציו למעלה מן הקרקע וחציו למטה מן הקרקע, ושנים עשר מזלות קבועין בו, וזה סדרן טלה שור תאומים סרטן אריה בתולה מאזנים עקרב קשת גדי דלי דגים, וסימניך טס"ת סא"ג מע"ק גד"ל, שאה מהן שקועין למטה ושאה מהם למעלה, וכשהגלגל מגלגל זה עולה מלד זה והרחשון שכנגד האחר שוקע, וכן לעולם, ושתי שעות שוהה המזל בעלייתו וכן שכנגדו בשקיעתו, שיהו כולן משתשין בכ"ד שעות של יום, ובניסן לעולם טלה מתחיל לעלות לאור הבקר, מע"ק גד"ל למעלה בלילה טס"ת סא"ג למטה, לאור הבקר מתחיל טלה לעלות ומחזיק לשקוע, לסוף ג' שעות טלה כולו עולה ומחזיק כולו שוקע, אחר שתי שעות מתחיל שור לעלות ועקרב לשקוע, וכן כולן[כה] כל אחד ניסן, בתייר שור מתחיל לשתם ביום כל ימי תייר ובשתי שעות הרחשונות גומר עלייתו, שניות תאומים שליתית סרטן רביעית אריה חמישית בתולה וששית מאזנים וכן כולן, נמלא טלה עולה בשתי שעות אחרונות בלילה וכל היום הוא שוקע, וכימה הוא זנב טלה[כו], והמבול ביום ירד, ודרך נקב שתי כוכבים שנטלו מכימה, שהוא מזל שים בו כוכבים הרבה, ומניין שהמבול התחיל לירד ביום שנאמר בעצם היום הזה בא נח (בראשית ז) והוא מקטני אמנה היה ולא נכנס לתיבה עד שירדו מים ולחקוהו ליכנס שנאמר מפני מי המבול[כז], והולך

ניסן ר"ה לחדשים, ואלו מילתא היא, דאי מדקרי ליה שני שמעינן דבתרי נברא העולם, מ"כ מאי פריך לקמיה בשלמא לר' יהושע דכתיב שני אלא לרבי אליעזר מאי שני, הא מהכא יליף שני לבריאת עולם.[כג] הכי גרסינן בסדר עולם[כד] ר' יהושע בריאת והדר ר' אליעזר, ר' יהושע אומר אותו היום י"ז בתייר היה יום שמזל כימה עולה ביום, גלגל חמה עגול הוא, חציו למעלה מן הקרקע וחציו למטה מן הקרקע, ושנים עשר מזלות קבועין בו, וזה סדרן טלה שור תאומים סרטן אריה בתולה מאזנים עקרב קשת גדי דלי דגים, וסימניך טס"ת סא"ג מע"ק גד"ל, שאה מהן שקועין למטה ושאה מהם למעלה, וכשהגלגל מגלגל זה עולה מלד זה והרחשון שכנגד האחר שוקע, וכן לעולם, ושתי שעות שוהה המזל בעלייתו וכן שכנגדו בשקיעתו, שיהו כולן משתשין בכ"ד שעות של יום, ובניסן לעולם טלה מתחיל לעלות לאור הבקר, מע"ק גד"ל למעלה בלילה טס"ת סא"ג למטה, לאור הבקר מתחיל טלה לעלות ומחזיק לשקוע, לסוף ג' שעות טלה כולו עולה ומחזיק כולו שוקע, אחר שתי שעות מתחיל שור לעלות ועקרב לשקוע, וכן כולן[כה] כל אחד ניסן, בתייר שור מתחיל לשתם ביום כל ימי תייר ובשתי שעות הרחשונות גומר עלייתו, שניות תאומים שליתית סרטן רביעית אריה חמישית בתולה וששית מאזנים וכן כולן, נמלא טלה עולה בשתי שעות אחרונות בלילה וכל היום הוא שוקע, וכימה הוא זנב טלה[כו], והמבול ביום ירד, ודרך נקב שתי כוכבים שנטלו מכימה, שהוא מזל שים בו כוכבים הרבה, ומניין שהמבול התחיל לירד ביום שנאמר בעצם היום הזה בא נח (בראשית ז) והוא מקטני אמנה היה ולא נכנס לתיבה עד שירדו מים ולחקוהו ליכנס שנאמר מפני מי המבול[כז], והולך

משנת ראשונים **והסירותי מסבל שכמו.** דברי האל יתברך, ביום הזה הסירותי מסבל שכמו, שלא נשתעבדו עוד כי ביום הזה בטלתי העבודה מהם, לפיכך שם זה החוק שהוא תקיעת שופר לזכר ביטול העבודה שהיה ביום זה. ופירוש שכמו, שהיו נושאים הלבנים על שכמם ומקצתם היו עושים הלבֵנים והיו נושאים אותם הלבנים. **[רד"ק, תהלים פא ז]** **לילה המשומר ובא מן המזיקין.** לכן אנחנו אומרים שאין לנו בזה הכוס הרביעי דאגה מפורענות. והשם ישפוך חמתו על הגוים. לא עלינו. ולזה הוא נקשר. לא לנו ה' לא לנו. שפוך חמתך על הגוים. **[מאמר חמץ להרשב"ץ]** ואין קורין קריאת שמע על מיטתו, כי ליל שמורים הוא מן המזיקין לכן אין לנעול דלת הבית א"ז. **[ספר המנהגים]** **ואזדו לטעמייהו.** ואזדא ר' פלוני לטעמיה, הפירוש המורגל בפי הכל הוא כמו ואזיל מלשון די אזדא מני מילתא וכן פירש הערוך ערך אזדא ומצאתי פירוש אחר בדברי ר' סעדיא גאון בפירושו לדניאל שפירש בשם י"א דמילת אזדא הוא לשון תוקפא כמו זדון ויתכן ואזדא רבא לטעמייהו לשון חוזק ע"כ וכלומר וחיזק רבא לטעמיה במה שחזר ושנה אותו במקום אחר הרי פירוש שני במילת ואזדא: **[יד מלאכי כללי התלמוד כלל רמד]**

ע) בראשית יח יב, צ) פסחים קט:, ק) [נסוף מסכת זו דף לה. ליתא בגירסת בריימא ופירושה], ר) עדיות פ"ב מ"י, ש) בראשית ח יד, ת) ב"ר ס"פ לג, א) שם פסוק יג, ב) פ"ד, ג) שם פסוק ג, י) שם פסוק ה, כ) לעיל ז., ל) ברכות נח ס"ב, מ) ב"ר פל"ב, נ) [עי' תוספת תוס' יומא סי' ריט דף רו:].

(ו) רש"י ד"ה ומזדו לטעמייהו כו' דלר"ח דבתשרי נברא העולם מתשרי מתחילין:
(ז) בהגה"ה שמעתי כו' וי"ל מה"נ דלאחר כך בסוכות כשאמר לו הקב"ה:

א) לָכֵן אֱמֹר לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲנִי יְיָ וְהוֹצֵאתִי אֶתְכֶם מִתַּחַת סִבְלֹת מִצְרַיִם וְהִצַּלְתִּי אֶתְכֶם מֵעֲבֹדָתָם וְגָאַלְתִּי אֶתְכֶם בִּזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבִשְׁפָטִים גְּדֹלִים:
[שמות ו, ו]

ב) הֲסִירוֹתִי מִסֶּבֶל שִׁכְמוֹ כַּפָּיו מִדּוּד תַּעֲבֹרְנָה: [תהלים פא, ז]

ג) תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר בַּכֶּסֶה לְיוֹם חַגֵּנוּ:
[תהלים פא, ד]

ד) וְהָיָה בַּיּוֹם הַהוּא יִתָּקַע בְּשׁוֹפָר גָּדוֹל וּבָאוּ הָאֹבְדִים בְּאֶרֶץ אַשּׁוּר וְהַנִּדָּחִים בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם וְהִשְׁתַּחֲווּ לַייָ בְּהַר הַקֹּדֶשׁ בִּירוּשָׁלָיִם:
[ישעיה כז, יג]

ה) לֵיל שִׁמֻּרִים הוּא לַייָ לְהוֹצִיאָם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם הוּא הַלַּיְלָה הַזֶּה לַייָ שִׁמֻּרִים לְכָל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לְדֹרֹתָם:
[שמות יב, מב]

ו) בִּשְׁנַת שֵׁשׁ מֵאוֹת שָׁנָה לְחַיֵּי נֹחַ בַּחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי בְּשִׁבְעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בַּיּוֹם הַזֶּה נִבְקְעוּ כָּל מַעְיְנוֹת תְּהוֹם רַבָּה וַאֲרֻבֹּת הַשָּׁמָיִם נִפְתָּחוּ: [בראשית ז, יא]

חשק שלמה על ר"ח ח) תולי ל"ל פמות ז' ימים ועי' בתוס' לקן בד"ה מלא.

ט) בכת"י נוסף **מנלן אתיא סבילה סבילה** (וכעי"ז בר"ח): **י)** תיבת "ובא" ליתא בדפו"ר: **יא)** בכת"י הסדר הפוך "רבי אליעזר וכו' יז במרחשון וכו' רבי יהושע וכו' יז באייר וכו'" וכבכל מקום שמקדים דברי ר"א לדברי ר"י, וכן היה הסדר לפני התוס', ועיין דק"ס גירסאות שונות בכת"י, ועיין רש"י כאן, ובהגהה מתלמידי רש"י המובא בסוף המסכת (דף לה ע"א): **יב)** צ"ל קרא **דכי חק לישראל כתיב** (רש"ש): **יג)** במהרש"א **מונין**: **יד)** יש להוסיף **א"כ** (באה"מ): **טו)** יש להוסיף **וגו'** (באה"מ): **טז)** עיין בסוף המסכת [לה ע"א] שייך לכאן (גליון): **יז)** יש להוסיף **וזה הוי** (באה"מ) ועי' הגי' בהגהה שבסוף המסכת: **יח)** דפו"ר **בשוה**, ועי' רש"ש דכך גורס גם מהרש"א ועפ"י גי' זו מבאר דברי התוס', והרש"ש מגיה **בשור** עיי"ש ביאורו: **יט)** צ"ל **עלה** (באה"מ): **כ)** ת"י (גליון) ועיין הגהה שבסוף המסכת (דף לה ע"א):

אוצר החכמה
19/06/2018

מנין שבתשרי נברא העולם שנאמר ויאמר אלהים תדשא הארץ דשא עשב מזריע זרע עץ פרי איזהו חדש שהארץ מוציאה דשאים ואילן מלא פירות כדכתיב עץ פרי הוי וירדו גשמים עליהן וצימחו שנאמר ואד יעלה מן הארץ והשקה את כל פני האדמה. ר' יהושע אומר מנין שבניסן נברא העולם שנאמר ותוצא הארץ וגו' איזהו חדש שהארץ מליאה דשא ואילן מוציא פירות הוי אומר זה ניסן כו'. ר' אליעזר דייק מעץ פרי כלומר אילן [מלא] פירות והאי דכתיב עץ עושה פרי לברכה. כלומר שיהו עושין פירות לעולם. ור' יהושע דייק מעץ עושה והאי דכתיב עץ פרי לכדריב"ל דאמר בפרק אלו טרפות כל מעשה בראשית בקומתן נבראו כלומר גדולים ומלאים לדעתן נבראו לא כדעת התינוקות אלא כדעת הגדולים לצביונם נבראו. לתוארם ביופיותם שנאמר וכל צבאם. ופרשינן לצביונם. ר' אליעזר אומר בירח האיתנים ירח שנולדו בו איתני עולם הם היסודות. שמעו הרים את ריב. והם מלשון ההורים האבות והאיתנים מוסדי ארץ כלומר הם היסודות. ר' יהושע אומר בירח זיו שנולדו בו איתני עולם ולדברי הכל בחודש שנולדו בו בחדש מתו. שהקב"ה ממלא שנות הצדיקים מיום ליום שנאמר את מספר ימיך אמלא בפסח נולד יצחק שנאמר למועד אשוב אליך כעת חיה ולשרה בן. ואוקימנא בחג בתשרי הוה קאי ואותה שנה מעוברת היתה. ואמ' ליה למועד אשוב אליך והוא מועד הפסח: **אמר מר זוטרא אפילו למ"ד יולדת לתשעה** אינה יולדת למקוטעין אלא לט' חדשים מלאין מיום ליום. היולדת לז' יולדת למקוטעין דקיי"ל ביום שבישרה המלאך אותה שעה פרסה נדה וישבה ז' ימים בנדתה וילדה בפסח נמצאת שילדה לז' חדשים פחות ו') ימים: **בר"ה נפקדה חנה.** גמר זכירה זכירה בחנה כתיב ויזכרה ה' וכתיב בר"ה שבתון זכרון תרועה. מה זכרון זה בר"ה אף זכירה שנאמר בחנה בר"ה. וגמרו שתיהן שרה ורחל מחנה. וגמרה רחל מחנה בזכירה זכירה וגמרה שרה מחנה בפקידה פקידה: **בר"ה בטלה עבודה מאבותינו במצרים** שנאמר בו ביוסף הסירותי מסבל שכמו. ואוקימנא כי בר"ה יצא יוסף מבית האסורין וכתיב באבות והוצאתי אותם מתחת סבלות מצרים וגמר סבילה סבילה: **ואזדו ר' אליעזר ור' יהושע** לטעמייהו דתניא בשנת שש מאות שנה לחיי נח בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש. ר' אליעזר אומר אותו היום י"ז במרחשון היה כו' מדקרי ליה חדש שני מכלל דבניסן נברא העולם. **ואקשינן הניחא לר' יהושע** אשכחינן ניסן דאקרי ראשון לחדשים נמצא אייר שני לחדשים. אלא לר' אליעזר אמר מרחשון למה נקרא שני. **ושנינן שני לדין.** דתנן בד' פרקים העולם נידון וזה אחד מהן. בר"ה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון. כלומר מרחשון הוא שני לחדש שניגמר עליהן הדין.

מתחיל לעלות שתי שעות קודם סוף היום, וְדרך העולם שבתקופה זו הַמַּעְיְנוֹת מִתְגַּבְּרִים[כה],

אהח"ת 19/06/2018

אוצר החכמה

כה. כך היא הגירסא בגמרא לרש"י, שבדברי רבי יהושע גורסים שמזל כימה שוקע ביום ומעיינות מתמעטים, ובדברי רבי אליעזר גורסים שמזל כימה עולה ביום ומעיינות מתגברים. וראה מה שנתבאר בפנים מהו עולה ושוקע לדעת רש"י על פי פירוש המהרש"א. אבל התוספות (ד"ה יום) הבינו שעולה ביום היינו שהמזל נמצא מעל פני הארץ ביום, ושוקע ביום היינו שהמזל נמצא מתחת לפני הארץ ביום, ומשום כך תמהו שאין החשבון עולה נכון לגירסת רש"י, שהרי באייר כמעט כל היום נמצא מזל כימה מעל פני הארץ, ורק בסוף היום הוא יורד מתחת לפני הארץ, ואילו בחשוון כמעט כל היום נמצא מזל כימה מתחת לפני הארץ ואינו עולה מעל פני הארץ אלא מעט לפני סוף היום. ומשום כך גרסו בדברי רבי אליעזר שאמר שהמבול התחיל בחשוון 'יום שמזל כימה שוקע ומעינות מתמעטים', ובדברי רבי יהושע שאמר שהמבול התחיל באייר 'יום שמזל כימה עולה ומעינות מתגברים'. וביארו, שאף שחשוון הוא תחילת זמן הגשמים, מכל המקום המעיינות מתגברים בניסן ומתמעטים בחשוון. וביאר הריטב"א (יב. ד"ה והא), שריבוי המעיינות מגיע מהגשמים ומהפשרת השלגים, ומשום כך בחודש חשוון שלפניו היו ימי קיץ שאין בהם לא גשמים ולא הפשרת שלגים, המעיינות מתמעטים, ובחודש אייר שהוא אחר ימות החורף שירדו בהם גשמים ושלגים, אז המעיינות מתגברים. ובהג"ה על רש"י (ד"ה מזלו, הולפס נסוף המקכם) פירש, שבחשוון המעיינות מתמעטים מחמת הצינה והרוחות, ובאייר המעיינות מתרבים, משום שהגורמים להתמעטות המעיינות הם חום וצינה, ובאייר אין לא חום ולא צינה.

ובהג"ה על רש"י (שם) גרס כגירסת התוספות, אך פירש, שהמזלות סובבים את העולם שני פעמים בכל עשרים וארבע שעות, שבשעה אחת המזל משלים את עלייתו על פני הארץ, ועוד פירש, שמזל כימה אינו ממזל טלה, אלא הוא חלק ממזל שור. וביאר, שמה שאמר רבי יהושע שבאייר מזל כימה עולה, היינו שהוא עולה בתחילת היום, שמזל שור עולה בחודש אייר בתחילת היום, ומה שאמר רבי אליעזר שמזל כימה שוקע ביום, היינו שהוא עולה על פני הארץ בזמן שבו החמה כבר מתחילה לפנות לצד מערב, דהיינו לאחר חצות היום, שבחודש חשוון מזל עקרב עולה בשעה הראשונה, ומזל שור שהוא רחוק ממנו שש מזלות, עולה שש שעות אחריו, דהיינו בשעה השביעית של היום, שאז החמה כבר מתחילה לנטות לצד מערב.

וּמִתּוֹךְ שֶׁשִּׁינּוּ דור המבול את מַעֲשֵׂיהֶם, שִׁינָּה הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא עֲלֵיהֶם את סדר מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית, וְהֶעֱלָה מַזָּל טִימָה בַּיּוֹם[א], וְנָטַל ממנו שְׁנֵי כּוֹכָבִים, וְהֵבִיא מַבּוּל לָעוֹלָם.

הגמרא מקשה על דעת רבי אליעזר:

מקשה הגמרא, בְּשִׁלָּמָא - מובן הדבר לְדעת רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ שאמר שהמבול התחיל בחודש אייר, הַיְינוּ דְּכְתִיב - לכך נאמר שהתחיל המבול לירד בחדש הַשֵּׁנִי, שאייר הוא השני למנין החדשים שמתחיל בניסן, אֶלָּא לְדעת רַבִּי אֶלְיעֶזֶר שהמבול התחיל בחודש חשון, מַאי - מדוע נקרא חודש זה שֵׁנִי[ב]. מתרצת הגמרא, חודש חשון שבו התחיל המבול נקרא חודש שני, מפני שהוא החודש הַשֵּׁנִי לַדִּין - לגזירת המבול[ג], שנגזרה בחודש תשרי שלפניו[ד].

הגמרא מקשה עוד על דעת רבי אליעזר:

מקשה הגמרא, בְּשִׁלָּמָא - מובן הדבר לְדעת רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ[ה] שהמבול התחיל בחודש אייר, שהוא זמן שמזל כימה שוקע ביום, הַיְינוּ - זהו מה שאמר דְּשִׁינָּה ה', שהעלה את מזל כימה ביום, אֶלָּא לְדעת רַבִּי אֶלְיעֶזֶר שהמבול התחיל בחודש חשון, שהוא זמן שמזל כימה עולה ביום, מַאי שִׁינָּה - איזה דבר שינה ה' בסדר הבריאה בהבאת המבול, ומדוע אמר ששינה הקדוש ברוך עליהם מעשה בראשית[ו]. משיבה הגמרא, כוונת רבי אליעזר היא כְּדבריו דְּרַב חִסְדָּא, דְּאָמַר רַב חִסְדָּא, אנשי דור המבול בְּרוּתְחִין קִלְקְלוּ [-חטאו], וּבְמים רוֹתְחִין נִידּוֹנוּ במבול. ומפרש רב חסדא את דבריו, בְּרוּתְחִין קִלְקְלוּ, היינו שחטאו בַּעֲבֵירָה - בזנות, שנעשית ברתיחת הגוף[ז], ולמדים אנו שבְּרוּתְחִין נִידּוֹנוּ, כְּתִיב הָכָא - נאמר כאן, במבול, כשגמרו הגשמים לירד (בראשית ח ב) 'וַיָּשֹׁבוּ הַמַּיִם', וּכְתִיב הָתָם - ונאמר במקום אחר (משלי ז י) 'וַחֻמַּת הַמָּלֵךְ שָׁכָבָה', וסתם חֵמה האמורה בכל מקום היא רתיחת כעס[ח], ולמדנו שלשון 'שככה' האמורה בפסוק זה, היינו שנח מרתיחת כעסו, וכמו כן יש לפרש שמה שנאמר 'וישכו המים', היינו שנחו המים מרתיחתם[ט], שעד עכשיו היו המעיינות רותחים. ולמדנו, שאף שדרך המעינות להיות צוננים, נשתנו סדרי בראשית והיו המעינות נובעים מים רותחים'.

★

הגמרא מבארת כיצד אנו נוקטים במחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, חַכְמֵי יִשְׂרָאֵל מוֹנִין לַמַּבּוּל כְּרַבִּי אֶלְיעֶזֶר, כלומר, נוקטים הם שבתשרי מתחילה שנה חדשה למנין השנים מבריאת העולם, ולמנין שנות חיי נח, ולמנין שנות כל הדורות, ונוקטים שהמבול התחיל לירד בחודש חשון, וְאילו לַתְּקוּפָה - לחשבון סדר תקופות החמה ומולדות הלבנה מונים מחודש ניסן[י], כְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ,

א. **להלן** תבאר הגמרא, מאחר שלדעת רבי אליעזר על פי סדר העולם מזל כימה עולה בזמן זה ביום, איזה שינוי בסדרי בראשית נעשה במבול.

ב. **שאף** שלדעת רבי אליעזר העולם נברא בתשרי, ואז הוא הזמן שמתחיל מנין השנים, מכל מקום מנין החדשים מתחיל בניסן [שנאמר בתורה (שמות יב ב) 'החדש הזה לכם ראש חדשים, ראשון הוא לכם לחדשי השנה']. תוספות (ד"ה מלא). והקשה רבי עקיבא איגר (גליון הש"ס), הרי מה שמונים לחדשים מניסן, אין זה אלא מיציאת מצרים, אבל קודם יציאת מצרים מבואר ברד"ק (מלכים ו' א ג) בשם תרגום יונתן, שחודש תשרי היה ראשון לחדשים, ואם כן מהי קושיית הגמרא מדוע נקרא חודש חשון השני, הלא בזמן המבול התחיל מנין החדשים בתשרי. ותירץ הרש"ש (ד"ה מלא), שאף שבזמן המבול היה נקרא חשון החודש השני, מכל מקום משה שכתב את התורה אחר יציאת מצרים, שאז כבר נצטוינו למנות את החדשים מניסן, לא היה לו לקרוא את חודש חשון שני למנין החדשים [וסברא זו כתב גם הריטב"א (לעיל י: ד"ה ונמוקפים)].

ג. **הקשה** הרש"ש (שם), הרי נאמר במבול (בראשית ח יג) 'ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש חרבו המים מעל הארץ', וביאר רש"י (לעיל י: ד"ה מכלל, ויח: ד"ה ומזדו) שלדעת רבי אליעזר חודש זה הוא תשרי, והטעם שהוא נקרא ראשון הוא משום שהוא ראשון לבריאת העולם ולמנין השנים, ואם כן מדוע לא פירשה הגמרא כמו כן שחשון נקרא חודש השני מפני שהוא שני לבריאת העולם ולמנין השנים. והרא"ם (בראשית ח יג) ביאר, שלא ניתן למנות חדשים למאורע שאירע בשנה אחרת, ולכן לא ניתן לפרש שחודש חשון נקרא חודש השני משום שהוא שני לבריאת העולם [שהרי בריאת העולם לא היתה בתשרי של שנה ההיא שיתייחס חודש חשון כחודש ה'שני'], ורק חודש תשרי ניתן לקרותו ראשון על שם בריאת העולם, משום שהוא התחלת השנה למנין שנות העולם ולמנין שנות הדורות, והרי זה כמו שנאמר בחודש שבו מתחילה שנה חדשה, אבל שאר החדשים לא ניתן למנותם במנין המתייחס לבריאת העולם. אך הקשה עליו בגור אריה (שם), שהרי נאמר גם (שם ח יד) 'ובחדש השני וגו' יבשה הארץ', וזה היה בחודש חשון, כמו שפירש רש"י (יח: ד"ה ומזדו), ונמצא שהוא שני לאותו המנין שהחודש שבו חרבו המים הוא ראשון לו, וכשם שהחודש שבו חרבו המים הוא ראשון לבריאת העולם, כך החודש שבו יבשה הארץ הוא שני לבריאת העולם, ואם כן חוזרת הקושיא מדוע לא פירשה הגמרא שגם חודש חשון שבו התחיל המבול נקרא שני מפני שהוא שני לבריאת העולם. והגור אריה פירש, שאף תשרי אין לקרותו ראשון משום שהוא ראש למנין השנים, ומה שנאמר שבחודש הראשון חרבו המים, אין הכוונה ראשון לבריאת העולם כמו שפירש רש"י, אלא שהוא ראשון לאחר שנשלמה השנה של גזירת המבול, וכן החודש השני שבו יבשה הארץ, הוא שני לאחר שנשלמה השנה של גזירת המבול.

ד. **שכל** באי עולם נידונים בראש השנה (כמבואר לקמן טז.), ובראש השנה של אותה שנה נגזר על המבול שיהיה באותה שנה. רא"ם (בראשית ח יג).

ה. **הגירסא** שלפנינו היא כגירסת רש"י (ד"ה ה"ג), וכפי שגרס בברייתא שבאייר הוא זמן שמזל כימה שוקע ביום, אבל לגירסת התוספות בברייתא שבאייר מזל כימה עולה ובחשוון הוא שוקע, יש לגרוס בגמרא כאן 'בשלמא לרבי אליעזר היינו דשינה, אלא לרבי יהושע מאי שינה'. תוספות ישנים (בסוף מוספות יח: ד"ה יום).

ו. **הקשה** הריטב"א (ד"ה בשלמא), הרי ודאי גם לדעת רבי אליעזר נעשה שינוי ממעשה בראשית במה שנטל ה' שני כוכבים מכימה. ותירץ כמה תירוצים. א. הגמרא הבינה שכשם שלדעת רבי יהושע נעשה שינוי נוסף מלבד נטילת הכוכבים, כך גם לדעת רבי אליעזר נעשה שינוי נוסף. ב. כיון שלדעת כולם המבול נעשה באופן של שינוי מעשה בראשית, מסתבר יותר כדעת מי שלשיטתו נעשה שינוי גדול יותר, וכוונת הגמרא היא שיש להוכיח מכך כדעת רבי יהושע. ג. אף שבנטילת הכוכבים יש שינוי ממעשה בראשית, אין זה שינוי שיחשב עונש מידה כנגד מידה על שינוי המעשים של אנשי דור המבול. ולכל תירוצי הריטב"א, מבואר, שלא היה קשה לגמרא מהו פירוש דברי רבי אליעזר 'שינה הקב"ה עליהם מעשה בראשית', אלא שהיה לגמרא קושיא על דבריו. אך מדברי רש"י (ד"ה שינה) נראה שהבין שקודם תירוץ הגמרא להלן לא ידעה הגמרא מהו הפירוש בדברי רבי אליעזר. וביאר הגר"א (נפירושו לסדר עולם פ"ד) שהבינה הגמרא עתה שמה שאמר רבי אליעזר ששינה הקב"ה עליהם מעשה בראשית, מתייחס רק למה שאמר שהעלה את מזל כימה ביום ולא למה שאמר שנטל כוכבים מכימה [אמנם כתב הגר"א שאף לדעת רבי אליעזר נעשה שינוי בעליית מזל כימה, שהמבול התחיל בזמן שבו עלה מזל כימה על פני הארץ, והמבול התחיל באמצע היום, ולפי סדר המזלות בחודש חשון עולה מזל כימה בסוף היום, ושינה להעלותו באמצע היום, אך מכל מקום אין זה שינוי שיחשב מידה כנגד מידה על שינוי המעשים של אנשי דור המבול].

ז. **עבירה** סתם האמורה בכל מקום, היא עבירת זנות. מהרש"א בשבת (חידושי אגדות לג. ד"ה כל - הצני). וראה ברש"י בנדה (יג. ד"ה כמילו) שכתב, שמה שאמרו שברותחין קלקלו, היינו שחטאו בהוצאת זרע לבטלה. וראה ברש"י בישעיה (מ ה) שפירש את מה שנאמר שם 'הנחמים באלים', המתחממים בשכבת זרע תחת אלה ואלון. וראה בערוך לנר (נדה שם ד"ה כמילו) שביאר שהטעם שנענשו דור המבול על חטא זה, הוא משום שהקב"ה ברא את עולמו כדי שיתיישב וירבו בה האנשים על ידי שיעסקו בפריה ורביה, וכיון שכל אותו הדור לא חפצו בפריה ורביה, אלא השחיתו את זרעם לבטלה, לא היה עוד קיום לעולם.

ח. **כמו** שנאמר (משלי ו יב) 'וחמתו בערה בו'. רש"י (ד"ה וחמת).

ט. **ראה** ברש"י על התורה (בראשית ח ו) שמפרש כן את פשט הפסוק.

י. **ריטב"א** (ד"ה בשלמא). הגר"א (בפירושו לסדר עולם פ"ד, ובאדרי נועם ברכות נט. ד"ה ונטל) פירש, ששינוי זה מבואר במה שאמר רבי אליעזר שנטל ה' שני כוכבים מכימה, שמבואר בברכות (נח:) שמזל כימה הוא כח הקור, ומזל כסיל הוא כח החום, וכיון שנטל ה' שני כוכבים מכימה, נתמעט כוחו שהוא כח הקור, ונתגבר כח הכסיל שהוא כח החום, ועל ידי כך הורתחו המעיינות [אמנם דבריו אינם מתאימים עם דברי הריטב"א בפירוש קושיית הגמרא, שהובאו בהערה לעיל, שלשני התירוצים הראשונים של הריטב"א, קושיית הגמרא היא שודאי נעשה לדעת רבי אליעזר שינוי במעשה בראשית שלא נעשה לדעת רבי יהושע, ועל כך מתרצת הגמרא שלדעת רבי אליעזר נשתנו סדרי בראשית ברתיחת המעיינות, ואילו לפירוש הגר"א אף לדעת רבי יהושע הורתחו המעיינות, שהרי אף הוא אמר שנטל ה' שני כוכבים מכימה. וראה ברש"י (יח: ד"ה ומזדו) שפירש שנטילת הכוכבים היתה כדי להביא את מי המבול דרך הנקבים שנפערו בנטילתם].

יא. **שהמאורות** נתלו בבריאת העולם בתחילת יום רביעי, ואז התחילו במסלולם הסובב את הארץ. ונוקטים לענין זה כרבי יהושע שתחילת הילוכם היה בחודש ניסן. שנוקטים שהתקופה הראשונה שבה התחילה השמש לסבוב את הארץ, היתה תקופת ניסן, ונמצא שתקופת ניסן החלה בתחילת ליל רביעי, ועולה החשבון שלעולם תקופת ניסן תתחיל באחד מרבעי היום, כלומר, או בתחילת הלילה או בתחילת שעה שביעית של הלילה או בתחילת היום או בתחילת שעה שביעית של היום. שלעולם ההפרש בין הזמן בשבוע שבו התחילה תקופת ניסן בשנה אחת לזמן בשבוע שהתחילה בשנה שאחריה, הוא יום ורביע [שכל תקופה מתקופות השנה יש בה תשעים ואחד ימים, ושבע שעות ומחצה, ותשעים ואחד יום, הם שלש עשרה שבועות שלמים, ונמצא שכל תקופה מתחילה באותו יום מימות השבוע שהתחילה התקופה הקודמת, אלא שהיא מתחילה שבע שעות ומחצה אחר השעה שהתחילה התקופה הקודמת, ואם התחילה התקופה הקודמת בסוף היום, התקופה שלאחריה תתחיל ביום שאחרי כן לפי אותו חשבון. ועולה האיחור בכל ארבע תקופות השנה, לשלושים שעות, שהרי בכל תקופה מתאחרת התקופה בשבע שעות ומחצה, וארבע תקופות יש בשנה, שהכל יחד הוא שלושים

(כ) והולך לשנות סדר גרשתיו והעלה וגו' כימה ביום ונטל שני כוכבים ממנו, [ג] ומעיינות מתמעטין בחמה ימות החמה ופסקו הגשמים, ושינה סדר גרשתיו ומתגברו המעיינות ושטפס: יום שמזל בימה עולה ביום. שבמרחשון עולה עקרב בתחלת היום ואחריו קשת, נמצא עולה עולה בסוף היום: שינה עליהם בו'. לקמן פריך מאי שינה: היינו דכתיב שני. שהרי חייל שני לחדשים: שני לדין. שנגזרה גזירה עליהן בתשרי שלפנינו: הכי גרסינן בשלמא לר' יהושע היינו דכתיב שני לר"א מאי שני [ד] שני לדין בשלמא לרבי יהושע היינו דשינה, אלא לר"א מאי שינה כדרב חסדא דאמר רב חסדא [ה] ברותחין קלקלו וברותחין נידונו ברותחין קלקלו בעבירה וברותחין נידונו כתיב הכא [א] וישכו המים וכתיב התם [ב] וחמת המלך שככה. ת"ר חכמי ישראל מונין למבול כר"א ולתקופה כר' יהושע חכמי אומות העולם מונין אף למבול כר' יהושע: ולירקות: תנא [ג] לירקות ולמעשרות ולנדרים לירקות מאי נינהו מעשר ירק היינו מעשרות תנא דרבנן וקתני דאורייתא וליתני דאורייתא ברישא [ו] איידי דחביבא ליה אקדמה [ה] ותנא דידן תנא דרבנן וכל שכן דאורייתא וליתני מעשר אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן וליתני ירק תרי גווני ירק דתנן [ו] [א]ירק הנאגד משיאגד ושאינו נאגד משימלא את הכלי. ת"ר [ז] ליקט ירק ערב ראש השנה עד שלא תבא השמש וחזר וליקט משתבא

ומתוך ששינו מעשיהם שינה הקב"ה עליהם מעשה בראשית והעלה [ד] מזל בימה ביום ונטל שני כוכבים (ד) והביא מבול לעולם בשלמא לר' יהושע היינו דכתיב שני [ה] אלא לר"א מאי שני [ו] שני לדין בשלמא לרבי יהושע היינו דשינה אלא לר"א מאי שינה כדרב חסדא דאמר רב חסדא [ז] ברותחין קלקלו וברותחין נידונו ברותחין קלקלו בעבירה וברותחין נידונו כתיב הכא [א] וישכו המים וכתיב התם [ב] וחמת המלך שככה. ת"ר חכמי ישראל מונין למבול כר"א ולתקופה כר' יהושע חכמי אומות העולם מונין אף למבול כר' יהושע: ולירקות: תנא [ג] לירקות ולמעשרות ולנדרים לירקות מאי נינהו מעשר ירק היינו מעשרות תנא דרבנן וקתני דאורייתא וליתני דאורייתא ברישא [ו] איידי דחביבא ליה אקדמה [ה] ותנא דידן תנא דרבנן וכל שכן דאורייתא וליתני מעשר אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן וליתני ירק תרי גווני ירק דתנן [ו] [א]ירק הנאגד משיאגד ושאינו נאגד משימלא את הכלי. ת"ר [ז] ליקט ירק ערב ראש השנה עד שלא תבא השמש וחזר וליקט משתבא

אלא לרבי אליעזר מאי שני. ומ"ג לרבי אליעזר בתשרי נגרת נגרת העולם (ד) דהי לשנין השנים רשות למנות ממנו לענין מנין המשים אין מונין ממנו לקרות מרחשון שני לחדשים ניסן לחשון: **למבול** כרבי אליעזר. מ"ג דסבירא להו כרבי יהושע דבניסן נגרת העולם מדמונין לתקופה כרבי יהושע מ"מ מונין שנות נח ובריאת עולם (ה) ושנות החמה מתשרי לחם לשנים ולשמיטין וליובלות: **ולירקות** ולנדרים. ומתניתין דלא קתני לנדרים דהפסק' לא מיירי כדפרישית לעיל (דף ז. ד"ה דהפסקה) גבי ולעיבורים: **תנא** דרבנן. מדתנן לירקות יותר משאר כל פירות משמע דכל שאר פירות מעשרן לחוריתא וכן משמע גרים מסכת מעשרות בירושלמי דדרים כולהו מקרא חון מירקות ומסיק דמעשר ירקות מדבריהם והכי ניתא התם עשר תעשר את כל תבואת זרעך [ו] כלל ופרט אין בכלל אלא מה שפרט אין לי אלא תבואה קטנית מנין ת"ל וכל מעשר הארץ מזרע הארץ לרבות זרע שום וגרגיר יכול שאני מרבה זרע לוף העליון זרע כרשין זרע לפת וגזון ושאר זרעוני גנה שאינם נאכלין ת"ל מזרע הארץ ולא כל זרע הארץ פרי העץ לרבות כל פירות האילן יכול שאני מרבה חרובי שיטה וגלמונה וחרובי גדירה ת"ל מפרי העץ ולא כל פרי העץ ירקות מנין אימי בן עקיבא חומר המעשרות לירקות מדבריהם והכי נמי ניתא בירושלמי בסוף חלה [ז] רבותינו שבגולה היו מפרישין תרומות ומעשרות על שבאו הרובים ובטלוס מלן אינון הרובים תרגומיניה [ח] ר' זעירא רב [ט] יהודה בשם שמואל חלה בחו"ל ותרומת חו"ל אוכל והולך ואח"כ מפרישין רבי אחא בשם שמואל אומר לא אחו אלא לדגן ותירוש ויצהר לתרומה גדולה בלבד אבל לירקות אפילו לתרומה לא אחו לאחי אין עקיבא המעשרות לירקות מדבריהם מכל הני משמע דשאר כל פירות לחוריתא אבל אי אפשר לומר כן לקמן בפירקין (דף טו:) אחרו מעשר תרומין לרבנן ובפרק כילד מברכין (ברכות דף לו.) מעשר אלף מדרבנן ובפרק אלו עוברין (פסחים דף מד.) מעשר תבלין דרבנן ואפילו תאנים ורמונים ותמרים לכתיבי נקרא לאחר חטה פטורין מן המעשרות אלא מחייב מדאורייתא אלא דגן ותירוש ויצהר כדאמרינן בפ' מעשר בהמה (בכורות דף נד. ושם) תירוש ודגן לחוריתא שאר מינים מדרבנן ובפרק העור והרוטב (חולין דף קכ: ושם) מקיש [י] מסקין דקדשים לתרומת [יא] (דגן) תירוש ויצהר מין מידי אחרינא לא וממעט דבש תמרים ויין תפוחים ורמים בילה (דף ג: ושם) הא אלא אמרת אלא לטורא קליעות הוא לאמר כל דבר שבמנין אפילו בדרבנן לא בטיל והא דאמרינן בפרק העגל (יבמות דף פא. ושם) לעיגול בעיגולין אינו עולה אי תרומה בזמן הזה לחוריתא אע"ג דלעולם תרומת תאנים דרבנן מ"מ כעין לחוריתא תקון והא דתניא בפרק אלו הן הלוקין (מכות דף יט:) גבי כהן שאלתה בידו תאנה של טבל דכהן שאכלה לוקה אחת וזר שאכלה לוקה שתים וכן הא דתנן במסכת פרה פ' לוחית שהניחה וכו' (פי"ח מ"ג) גבי דגילה של תרומה שנפלה למי חטאת דהאוכלה בטיהה כל הני לסימני בעלמא ונפקא מינה לתרומה לחוריתא אי נמי מכח מרדות ומיתה לקוברו בין רשעים גמורים [יב] והא דאמרינן בפרק הנודר מן הירק (נדרים דף נה.) דלגן מידי דמדגן משמע אפי' קטנית היינו דלשון בני אדם והא דקאמרינן בירושלמי דברייתא היינו שאין לחם סמך מן הפסוק ואע"ג דבמורת כהניס בסוף פרשת בחקותי [יג] ובספרי בפרשת עשר תעשר [יד] תניא זרע החרץ לרבות שום ושחלים וגרגר והדר תני מנין לרבות הירקות למעשרות ת"ל וכל מעשר משום דלא משתמע שפיר מקרא לא חשיב ליה למכתא גמורא אי נמי בריייתא לאיסי בן עקיבא פליגא [טו]:

איידי דחביבא ליה אקדמה. ובפ"ק דפאה (משנה ה) תנן לענין פאה החוג והחרוזין ומדאורייתא לא מחייבי בפאה אלא זיתים וגפנים דכתיב בקרא כדדרים בפרק הזורע (חולין דף קלח.) מרבע שבכרם שתים שבחילן כגון זיתים והשתא אי משום דחביבא ליה מילתא דרבנן לקדים חוג וחרוזין ליתני זיתים וגפנים לבסוף כדפריך בריש יבמות (דף ג. ושם) ליתנייה לאחות אחה לבסוף והתם שנתן בסירוגין ובאמצע וי"ל דהתם בפאה לא אתא אלא לפרושי אלו שלקיטתן כאחד הלכך לא חיים למתניתהו על הסדר א"נ האחרון אחרון אין לקיטתן כאחד כולי האי כמו הרשתון שלפניו ופאה שייך בדבר שלקיטתן כאחד ותני לא זו אף זו:

אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן. כר"ש דאמר בשתניתין [טז] אחד בשתרי לחם השנה למעשר בהמה ותימה דה"מ לשנויי ד"ה ולפרושי מעשרות כגון מעשר לשון ומעשר עני כדתנן בריש מסכת מעשרות ולעיל נמי בפירקין (דף ד.) גבי כל אחד קתני מעשרות וקתני נמי בכור ומעשר בהמה ועוד קשיא דאי מהדר לאקשויי אאחי אחי מעשרות לשון רבים קשיא ה"ל לאקשויי לירקות דהא תנא ירקות בריבוי והדר מעשרות ונראה לי דלאו אבריתא פריך אלא אמתניתין קאי דקתני ולירקות משום מעשרות דהם מדרבנן לישני מעשר אחד והוה ידענא דבכל מעשר אייר בין בירק בין בדגן ומשני משום דהוה משמע אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן שאם [יז] כר' שמעון והדר דייק אאחי תנא ירקות לשון רבים וה"ה דהוה אלי לאקשויי אשמיטין ואיובלות ומה שיכול למנות טעם מפרש: **ירק** הנאגד משיאגד. לענין גודנו למעשרות מיתני בפ"ק (משנה ה) אחד לענין אחד אחד ואין אחד אחר אלא את הכלי. בסיפא קתני ואם היו ממלא את הכלי מצילקט כל נרכו: **משימלא** משתבא

(ג) [לעיל דף ח.], (ד) סנהדרין קח: זבחים הלי' ג, ג) תוספתא פ"א ה"ז, ד) [יבמות דף ג: וש"נ], ה) עיין ע"ז לה., ו) מעשרות פ"ק משנה ה חולין דף ז., ז) [תוספתא פ"ק ע"ש ותוספתא דתרומות פרק ג ע"ש], ח) אסתר א יב, ט) עירובין דף נו., י) עדיות פ"ב מ"י, כ) פסיקתא זוטרתי שם, ל) דברים יד כב, מ) ה"ד (כז ע"א), נ) עי' ביאורו בראש ע"ז פ"ד סי' ט, ס) עי' יבמות דף לב:, ע) פי"ב ה"ט, פ) ראה סי' קה, צ) [ועיין עוד תוספות נכורות נד. ד"ה ושני ותוס' ע"ז נח: ד"ה בגר ותוס' חולין ו: ד"ה והמיר], ק) ב עמוד א.

הגהות הב"ח

(ג) גמ' ונטל שני כוכבים מבימה והביא: (ד) רש"י גרים העמוד והולך לשנות סדר גרשתיו נמחק וכל"ל יום שמזל בימה שוקע ביום ומעיינות מתמעטין מחום ימות החמה ופוסקים הגשמים ושינה עליהן סדר גרשתיו והעלה זנב בימה ביום ונטל שני כוכבים ממנו ונתגברו המעיינות ושטפס: (ג) ד"ה אף למבול כו' ומבול נתייר ירד וע"כ כשתאמר נתחת: (ז) תום' ד"ה אלא כו' נגרת העולם מכל מקום נהי לענין: (ה) ד"ה למבול כו' שנות נח ובריאת עולם מתשרי כל"ל ותימות ושנות החמה נמחק:

גליון הש"ס

גמרא אלא לר"א מאי שני. עיין נרל"ק מ"ש ס ב בשם תרגום יונתן שם לפני הזמן שילמו ממנרים היה תשרי לחשון כי בתשרי נגרת עולם ומשילמו ישרחל ממנרים ניסן הוא לחשם לחדשים ע"ש מ"ש מתי שני הא מקודם היה תשרי לחשון לחדש ושפיר קרו למרחשון שני לחדשים:

תורה אור השלם

א) וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת נֹחַ וְאֵת כָּל הַחַיָּה וְאֶת כָּל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אִתּוֹ בַּתֵּבָה וַיַּעֲבֵר אֱלֹהִים רוּחַ עַל הָאָרֶץ וַיָּשֹׁכּוּ הַמָּיִם: [בראשית ח, א]

ב) וַיִּתְלוּ אֶת הָמָן עַל הָעֵץ אֲשֶׁר הֵכִין לְמָרְדֳּכָי וַחֲמַת הַמֶּלֶךְ שָׁכָכָה: [אסתר ז, י]

עין משפט נר מצוה

נט א מיי' פ"ג מהל' מעשר הלכה ט סמג עשין קלה:

ם ב מיי' פ"ה מהל' תרומות הלכה יא ופ"ד מהלכות שמיטה הלכה יב סמג עשין קלו טוש"ע י"ד סימן שלג סעיף ו:

רבינו חננאל

ואקשינן תוב בשלמא לר"א דאמר מנהג העולם להיות מזל כימה שוקע ביום ועולה בלילה ושינה הקב"ה והעלהו ביום במזרח היינו דאיכא שינוי. אלא לר' יהושע במאי שינה ופרקינן שהוריד עליהן גשמים רותחין מן השמים שלא כדרך כל הגשמים. מנ"ל שנא' וישובו המים פי' נחו מרתיחתן: ת"ר חכמי ישראל מונין למבול והוא חשבון הלבנה מתשרי כרבי אליעזר דאמר בתשרי נברא העולם ולתקופה והוא חשבון השמש כרבי יהושע וחכמי אה"ע מונין אף ללבנה מניסן כר' יהושע: ולירקות פיר' **תנא מעשר ירק** דהוא מדרבנן ופיר' ר"ה שלו תשרי וכ"ש מעשר דגן (ומעשר) [ובברייתא] תנא לירקות ולמעשרות ולנדרים ואוקימנא דלא קתני ירק אלא קתני ולירקות משום דאית תרי גווני ירק בתורת מעשר ירק כדתנן במעשרות פרק א' ירק הנאגד משיאגד פי' מי שדרכו להאגד אגודות משיאגד נגמרה מלאכתו והנה נתחייב במעשר ושאין נאגד משימלא את הכלי. ואיידי דתנא ירקות תנא מעשרות: ת"ר **ליקט ירק** כו' ערב ר"ה עד שלא תבא השמש וחזר וליקט נכרי

ליקוטי רש"י

ברותחין קלקלו. חומז נחמה כחילו מבית מבול שעבירה זו היתה בידם לכתיב (בראשית ו) כי השחית כל בשר ואחרו ברותחין קלקלו [ע"פ נדה יג.]. וברותחין נידונו. ר' תנחומא דרש שהיו בעלי קומה ולא ממנו בתהומות ובאו עליהם רותחין מלמעלה וזה יתרם קימה יתרה שלהם כ"ש [איוב כב כ]. **הנאגד. שדרכו לאוגדו. משיאגד.** הוקבע למעשר ונאסר בתלילת ערלי [חולין ז.].

הגהות וציונים

ח] כת"י **ועלה**, ולשון ישר הוא מאד. אך הגירסא האמיתית היא כס"א מכת"י דליתא תיבות "והעלה מזל כימה ביום", וכ"ה בילקו"ש, ובהגהה מתלמידי רש"י הנדפס בסוף המסכת (דק"ס): **ג]** כאן הס"ד ומה"ד **ומעיינות מתמעטין. בחום** ימות החמה וכו' (באה"מ): **ג]** צ"ל **דמונין** (בארות המים): **ל]** בדפו"י הד"א: **ם]** בדפוס קראקא נוסף **דאורייתא**: **ן]** בדפו"ר **ורב**: **ז]** צ"ל **מה** משקין (גליון): **ס]** צ"ל **בתרומה** (רש"ש, גנזי יוסף, וכ"ה בחולין), ובאה"מ מגיה **דקדשי בתרומה** (עי' הגהות יעב"ץ בחולין שם): **ע]** צ"ל **ושתם** (באה"מ, ובתוס' הרא"ש ליתא תיבה זו): **י]** כן הוא בדפוס קראקא והוא דיבור בפנ"ע (עי' דק"ס):

שסוברים הם שהעולם נברא בחודש ניסן כדעת רבי יהושע, ואז התחילו החמה והלבנה בהילוכם, אך כיון שתשרי הוא תחילת השנה לגבי מנין השנים של שמיטה ויובלות[יב], לכן כל מנין השנים האמור בתורה, מונה אותם התורה מתשרי[יג]. אבל **חַכְמֵי אוּמוֹת הָעוֹלָם, מוֹנִין אַף לַמַּבּוּל כְּרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ**, כלומר, שסוברים הם שבניסן מתחילה שנה חדשה למנין השנים מבריאת העולם, ולמנין שנות חיי נח, ולמנין שנות כל הדורות[יד], ונוקטים שהמבול התחיל לירד בחודש אייר[טו].

★

שנינו במשנה, באחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמיטין וליובלות לנטיעה[טז] **וְלַיְרָקוֹת.**

הגמרא מביאה ברייתא שמוסיפה עוד דברים שראש השנה שלהם הוא באחד בתשרי:

תָּנָא - שנינו בברייתא (תוספתא פ"א ה"ו), אחד בתשרי הוא ראש השנה **לַיְרָקוֹת וְלַמַּעֲשְׂרוֹת וְלַנְּדָרִים**[יז].

הגמרא מבארת מהו ראש השנה לענין ירקות ולענין מעשרות: שואלת הגמרא, מה ששנינו שאחד בתשרי הוא ראש השנה '**לַיְרָקוֹת**', **מַאי נִינְהוּ** [-מה הם], כלומר, לאיזה דין בירקות שייך ראש השנה. עונה הגמרא, לענין **מַעֲשַׂר יָרָק**, היינו, שלא מעשרים מירקות שנלקטו בשנה אחת, על ירקות שנלקטו בשנה אחרת[יח], ובאה הברייתא לומר, שראש השנה לענין זה הוא אחד בתשרי[יט], ואין מעשרים מירקות שנלקטו לפני ראש השנה, על ירקות שנלקטו אחר ראש השנה.

מקשה הגמרא, אם כן, **הֵיינוּ** אותו דין שנאמר בברייתא שאחד בתשרי הוא ראש השנה '**לַמַּעֲשְׂרוֹת**', ומדוע כפלה הברייתא לומר גם 'לירקות' וגם 'למעשרות'.

מתרצת הגמרא, מה שכתוב 'לירקות' ו'למעשרות', אינו כפל דברים, אלא תחילה **תָּנָא** - שנה התנא 'לירקות', שחיוב המעשרות בהם הוא מִדְּרַבָּנָן[כ], ובא לומר שיש בהם ראש השנה למעשרות, ואין לעשר ירק שנלקט בשנה אחת, על ירק שנלקט בשנה אחרת, **וּלְאַחַר מִכָּן קָתָנֵי** - כתב התנא 'למעשרות', וכוונתו לשאר המינים, שחיוב המעשר בהם הוא מִדְּאוֹרַיְתָא[כא], שגם להם יש זמן, שהוא ראש השנה למעשר שלהם[כב].

מקשה הגמרא, אם כן, **וְלֵיתְנֵי דְּאוֹרַיְתָא בְּרֵישָׁא** - שהתנא ישנה בתחילה מעשרות שחיובם מדאורייתא, ולאחר מכן 'ירקות'

שעות, שהם יום אחד שלם ועוד רבע יום, ונמצא שבכל שנה התקופה מתאחרת מהזמן בשבוע שבו התחילה בשנה הקודמת ביום ורביע], שבשנה שאחר השנה שהתחילה התקופה בתחילת ליל רביעי, תתחיל התקופה בליל חמישי בשעה השביעית של הלילה, ובשנה שאחריה ביום שישי בתחילת היום ובשנה שאחריה ביום שבת בשעה השביעית וכן על זה הדרך. רש"י (ד"ה ולמקופה). [וחשבון זה האמור ברש"י הוא על פי דברי הגמרא בברכות (נט:). אמנם חשבון זה אינו אלא לדברי שמואל (עירובין נו.), אך ראה ברמב"ם (קידוש החודש פ"י ה"ג), שיש עוד דעה בזה, והיא דעת רב אדא, שסובר שיש הפרש אחר בין תקופה לתקופה. וראה בהערה לעיל (מ.) לגבי מה יש נפקא מינה ממתי מתחילים למנות את תקופות החמה.

ולגבי מולדות הלבנה, כתב רש"י (שם), שכיון שנוקטים כרבי יהושע למנות את מולדות הלבנה מניסן, מחשבים שמולד ניסן הראשון, היה בליל רביעי לאחר תשע שעות ותרמ"ב חלקי שעה [כל שעה מתחלקת לאלף ושמונים חלקים. רמב"ם (קידוש החודש פ"ו ה"ג)] מתחילת הלילה. וכוונת דבריו מבוארת בתוספות לעיל (מ. ד"ה למקופות), שקבלה היא בידינו, שהרוצה לחשב את תקופת המולד, יש לו לחשב שהתחילה הלבנה בהילוכה שבעה ימים ו[תשיעית אוצר החכמה] שעות ותרמ"ב חלקים לאחר תחילת הילוך החמה, וכיון שהחמה התחילה להלך בתחילת ליל רביעי, נמצא שמולד הלבנה היה בליל רביעי שאחריו לאחר תשע שעות ותרמ"ב חלקים מתחילת הלילה. והביאו התוספות לעיל (שם), שרגילים לומר שהיתה הלבנה נזופה משום שקיטרגה ונהגה נזיפה בעצמה שבעה ימים תשע שעות ותרמ"ב חלקים, ורק אז התחילה בהילוכה. אמנם התוספות (שם) נתנו טעם אחר וביארו את המקור לחשבון זה, אך דבריהם אינם מתאימים עם פירוש רש"י כאן, וראה בהערה להלן.

יב. כמבואר בגמרא לעיל (מ:).

יג. רש"י (ד"ה מכמי) ותוספות (ד"ה למנוֹל). ולפירושם נמצא, שניתן לומר שהעולם נברא בניסן, והמבול התחיל בחשון. וקשה, שלעיל תלתה הגמרא את מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע בזמן תחילת המבול, במחלוקתם מתי נברא העולם, ומשמע שהמחלוקות תלויות זה בזה, ואילו כאן מבואר שאינן תלויות זו בזו. ותירץ בגור אריה (בראשית שם) שאכן לדעת חכמי ישראל אין מנין שנות הדורות תלוי בזמן הבריאה, אך רבי אליעזר ורבי יהושע סוברים שמנין שנות הדורות תלוי בזמן הבריאה [וראה בדבריו את ראייתו לכך].

אבל בתוספות לעיל (מ. ד"ה למקופות) מבואר, שנוקטים שזמן בריאת העולם הוא בתשרי וכדעת רבי אליעזר, ומשום כך מונים לשנים כרבי אליעזר, אלא שסוברים שאת תקופות החמה יש לחשב כאילו התחילה החמה בהילוכה בתחילת ליל רביעי בחודש ניסן, ולא מטעמו של רבי יהושע שהעולם נברא בניסן, אלא מפני שכשנברא העולם בתשרי, לא התחילה החמה בהילוכה בתחילת ליל רביעי, אלא התחילה בהילוכה ביום רביעי לאחר שעברו שלש שעות ביום, שעולה החשבון כאילו התחילה בהילוכה בחודש ניסן שקדם לבריאת העולם בתחילת ליל רביעי [ראה בדברי התוספות שם באורך, ובחזון איש (או"ח סי' קלא סק"ו)]. והתוספות שם גורסים בגמרא כאן 'מונים לתקופה מניסן ולמולדות מתשרי', דהיינו שאת הילוך הלבנה ומולדיה מחשבים מתשרי, ואת הילוך החמה מחשבים מניסן. וכן פירש רבינו חננאל (ד"ה ת"ר) גם לפי הגירסא שלפנינו, שמונים למבול בתשרי, היינו לחשבון הילוך הלבנה, וכדעת רבי אליעזר שבתשרי נברא העולם, ולתקופה, דהיינו חשבון הילוך החמה, מונים מניסן כרבי יהושע. וראה ברש"ש (לעיל מ. גמ' שם) שתמה, איך אנו מחזיקים את החבל בשני ראשיו, למנות לחמה מניסן וללבנה מתשרי.

יד. ביאר הערוך לנר (ד"ה שם), שהרי מה שחכמי ישראל מונים את השנים מתשרי, הוא מפני שאז הוא התחלת השנים לשמיטה ויובל (רמב"ם הל' שמיטה ויובל), ודבר זה אינו מפורש בתורה אלא הוא ידוע לנו דרך הקבלה מהלכה למשה מסיני שכן יש לדרוש בגזירה שוה, וכפי שדרשה הגמרא לעיל (מ:), אבל חכמי אומות העולם אינם מודים בתורה שבעל פה, ולכן מונים גם את מנין השנים מניסן, שעליו אמרה התורה (שמות יג ג)

שיהיה ראשון לחדשים.

טו. שכיון שנוקטים הם שהעולם נברא בניסן, ומפרשים שמה שנאמר (בראשית ח יג) 'ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש חרבו המים מעל הארץ', היה בחודש ניסן, ואם כן מה שנאמר (שם יד) 'ובחדש השני בעשרים ושבעה יום לחדש יבשה הארץ', היה בחודש אייר, שאז נסתיים המבול, אם כן ודאי גם התחיל המבול בחודש אייר, ומה שנאמר (שם ז יא) 'בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש וגו' נבקעו כל מעינת תהום רבה' וגו', היינו בחודש השני למנין החדשים [ואינם יכולים לפרש שהיה זה בחודש חשון שהוא שני לדין, כפי שפירש רבי אליעזר] שהרי כל תקופת המבול היתה שנים עשר חדשים, וכפי החשבון המבואר לעיל (יא: ורמה נהעתה שם). רש"י (ד"ה שם).

טז. דברים אלו התבארו לעיל במשנה.

יז. הברייתא שם מונה את הדברים האמורים במשנה, ומוסיפה עוד שני דברים שראש השנה שלהם הוא באחד בתשרי, מעשרות [כפי שיתבאר בסמוך], ונדרים [כפי שיתבאר להלן (ע"ב)].

יח. בתורה נאמר (דברים יד כב) 'עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה', ומכפילות המילים 'שנה שנה' דרשו חז"ל, שלא מעשרים מפירות של שנה אחת על פירות של שנה אחרת. רש"י (ד"ה ליקט) ורמב"ם (תרומות פ"ה ה"ח). אולם רבינו גרשום (נכורות נג: ד"ה מה) הביא בשם הספרי (קרח קכ), שדורשים זאת מהפסוק 'והרמותם ממנו' (במדבר יח כו), 'ממנו' ולא מן הישן על החדש.

יט. והנה לא התבאר בגמרא, מנין שראש השנה לענין זה הוא באחד בתשרי, וכתבו התוספות (מ. ד"ה מה) והר"ן (מידושין, ד"ה מנא ליקוחת), שכמו שהגמרא לעיל (מ:) לומדת לגבי שמיטה, שראש השנה הוא באחד בתשרי, מגזירה שוה, שנאמר בשמיטה 'שנה' (ויקרא כה ד), ונאמר על חודש תשרי (דברים יח יג) 'מראשית השנה', הוא הדין כאן לגבי מעשרות שנאמר (שם יד כב) 'שנה שנה', לומדים זאת בגזירה שוה מהפסוק 'מראשית השנה' [ומה שהגמרא כאן לא ביארה, מנין לומדים שראש השנה הוא באחד בתשרי, כפי שביארה בשאר הדברים המוזכרים במשנה, משום שסמכה על מה שביארה כבר בשמיטה. ר"ן (שם)]. עוד תירצו התוספות שם, שכיון שהתורה תלתה מעשר בשמיטה, שהרי לא התחייבו ישראל במעשר, עד שהתחילו למנות שמיטות, כמו שכתב רש"י (תמורות כה. ד"ה ולא נתחייבו), ולשמיטה הרי מונים מתשרי, כמו שמבואר במשנה לעיל (ב.), אם כן ממילא הוא הדין לגבי מעשרות.

כ. ראה הערה הבאה.

כא. בתורה נאמר (שם) 'עשר תעשר את כל תבואת זרעך', ומזה דרשו בירושלמי (מעשרות פ"א ה"ו), שדווקא דבר שנכלל ב'תבואת זרעך' חייב במעשר, אבל הירקות אינם בכלל 'תבואה', ולכן פטורים ממעשר. רמב"ם (תרומות פ"ג ה"ו). אולם חכמים חייבו גם ירקות במעשרות, כמו שמבואר להלן (יא.).

הראשונים [תוספות, ריטב"א (ד"ה מנא), ר"ן (מידושין, ד"ה מנא דתנן)] כתבו, שמדברי הגמרא משמע שרק מעשר ירקות חיובו מדרבנן, אבל שאר דברים שאינם ירקות, ממילא נכללים במה שנאמר בברייתא 'למעשרות', וחיוב המעשר בהם הוא מדאורייתא. אולם האריכו הראשונים להוכיח שאינו כן, אלא גם פירות האילן, המעשר שלהם הוא מדרבנן, חוץ מדגן תירוש ויצהר [דגן - חטה, שעורה, כוסמת, שבולת שועל ושיפון. תירוש - יין. יצהר - שמן. ולענין ענבים וזיתים, ראה בדרך אמונה (תרומות פ"ג סק"ח, ובקיון ההלכה שם ט), שהביא שיטות ראשונים בזה]. ומה שנקטה הגמרא דווקא ירקות, ביאר הריטב"א (שם), שבירקות אין כלל סוג של ירק שמעשרותיו מדאורייתא, אבל בפירות מצינו שתירוש ויצהר מתעשרים מדאורייתא, וראה עוד בר"ן (שם) מה שתירץ. ובעיקר השיטות בזה באלו דברים חייבים מעשר מדאורייתא ואלו מדרבנן, ראה בילקוט ביאורים.

כב. ולפי זה מה שכתוב בברייתא שהמעשרות הם באחד בתשרי, הכוונה היא לדגן, שאינו מפירות האילן, ולא לתירוש ויצהר, שהרי ראש השנה שלהם הוא בשבט, וכמו שמבואר במשנה (ג.) שפירות האילן ראש השנה שלהם הוא בשבט, ומה שבאמת

(ג) והולך לשנות סדר נרשמים והעלה וגו' כימה ביום ונטל שני כוכבים ממנו, [ג] ומעיינות מתמעטין בחמה ימות החמה ופסקו הגשמים, ושינה סדר נרשמים ומגבהו המעיינות ומטפס: יום שמזל בימה עולה ביום. שבמרחשון עולה עקרב בתחלת היום ומחריו קשת, נמצא עולה עולה בסוף היום: שינה עליהם בו'. לקמן פריך מאי שינה: היינו דכתיב שני. שהרי חייר שני למדשים: שני לדין. שנגזרה גזירה עליהן בתשרי שלפניו: הכי גרסינן בשלמא לר' יהושע היינו דשינה. להעלה מזל בימה ביום, ועוד שינה לתגבורת מעיינות: וחמת המלך שבכה. ופסס חמה רומסת היא, כדכתיב[ד] ותממו נערה בו: חכמי ישראל מונין למבול כר' אליעזר. מונין שנות נח ובריאת עולם ושנות הדורות כר' אליעזר, מונין [ג] מתשרי תחלת השנים, ולא מפוס דסבירא להו בתשרי נברא העולם כדקתני: [ד] ולתקופה ברבי יהושע. כשמונין תקופת החמה והלבנה מונין מניסן, לומר שמניסן נבראו, ומתחלת ליל רביעי שמשה חמה בניסן, לפיכך אין תקופת ניסן נופלת אלא בד' רביעי היום[ה], לפי שלעולם יום ורביע בין תקופת שנה זו לתקופה שבנגדה לשנה הבאה, וכן מולדות הלבנה מונין מולד ניסן לתשרי בליל רביעי בתשעה שעות ותרמ"ג חלקים: אף למבול. כלומר למנין שנות הדורות מתחילין מניסן למנות, ומבול בחייר ירד, (ג) ע"כ משתמר בתחת ושם מחות נרשמין שחרבו המים ניסן הוא, שהרי משפט דור המבול שניס עשר חדש[ו]: ולירקות. מעשר ירק לענין חדש ויען, שאין תורמין מירק הנלקט ערב ר"ה על הנלקט אחר ר"ה: ולנדרים. לקמן (ע"ב) מפרש: תנא דרבנן. השמיענו שיש ר"ה קבוע לענין חדש ויען בשנה זו: ותנא דידן. למנין לירקות ולא מנין למעשרות: תנא דרבנן. ומשמעינן דיום קבוע לו, וכ"ש לאוריתא: ירק הנאגד. שלרבו משיאגד. הוי גורנו למעשר, ואסור לאכול ממנו ערמי עד שיעשר: ליקט ירק. משמעינן דירק בתר לקיטה חזיל לענין מעשר, ואף על פי שגדל בשנה אחת אם נלקט בשתי שניס הוי חדש ויען, שאין תורמין מן החדש על היען לכתיב (דברים יד) שנה שנה[כ]: שניה

אלא לרבי אליעזר מאי שני. ומ"ג לרבי אליעזר בתשרי נברא העולם (ד) דנהי דלענין השניס רחוי למנות ממנו לענין מנין החדשים אין מונין ממנו לקרות מרחשון שני ללחדשים ניסן רחשון: למבול כרבי אליעזר. מ"ג דסבירא להו כרבי יהושע דבניסן נברא העולם מדמונין לתקופה כרבי יהושע מ"מ מונין שנות נח ובריאת עולם (ה) ושנות החמה מתשרי משום דתשרי רחש לשניס ולשמיטין וליובלות: ולירקות ולנדרים. ומתניתין לא קתני לנדרים דהפסק' לא מיירי כדפריסית לעיל (דף ז. ד"ה דהפסקה) גבי ולעיבורים: תנא דרבנן. מדתנן לירקות יותר משאר כל פירות משמע לכל שאר פירות מעשרן לחוריית וכן משמע בריש מסכת מעשרות בירושלמי דדרים כולהו מקרא חוץ מירקות ומסיק למעשר ירקות מדבריהם והכי איתא התם עשר תעשר את כל תבואת זרעך[ו] כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט אין לי אלא תבואה קטנית מנין ת"ל וכל מעשר הארץ מזרע הארץ לרבות זרע שום וגרגיר יכול שאני מרבה זרע לוף העליון זרע כרשין זרע לפת וגזר ושאר זרעוני גינה שאינם נאכלין ת"ל מזרע הארץ ולא כל זרע הארץ פרי העץ לרבות כל פירות האילן יכול שאני מרבה מרובי שיטה וללמונה ומרובי גדירה ת"ל מפרי העץ ולא כל פרי העץ ירקות מנין אילו מגדלות בתוך הבית שהן פטורות ת"ל מפרי השדה[ז] לרבותינו שבגולה

ומתוך ששינו מעשיהם שינה הקב"ה עליהם מעשה בראשית והעלה[ח] מזל בימה ביום ונטל שני כוכבים (ט) והביא מבול לעולם בשלמא לר' יהושע היינו דכתיב שני "אלא לר"א מאי שני [י] שני לדין בשלמא לרבי יהושע היינו דשינה אלא לר"א מאי שינה כדרב חסדא דאמר רב חסדא [יא] ברותחין קלקלו וברותחין נידונו ברותחין קלקלו בעבירה וברותחין נידונו כתיב הכא [יב] וישכו המים וכתיב התם [יג] וחמת המלך שככה. ת"ר חכמי ישראל מונין למבול כר"א ולתקופה כר' יהושע חכמי אומות העולם מונין אף למבול כר' יהושע: ולירקות: [יד] איתמר לירקות ולנדרים למאי נינהו מעשר ירק היינו מעשרות תנא דרבנן וקתני דאורייתא וליתני דאורייתא ברישא [טו] איידי דחביבא ליה אקדמה[טז] ותנא דידן תנא דרבנן וכל שכן דאורייתא וליתני מעשר אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן וליתני ירק תרי גווני ירק דתנן [יז] "ירק הנאגד משיאגד ושאינו נאגד משימלא את הכלי. ת"ר [יח] ליקט ירק ערב ראש השנה עד שלא תבא השמש וחזר וליקט משתבא

נברא העולם מדמונין לתקופה כרבי יהושע מ"מ מונין שנות נח ובריאת עולם (ה) ושנות החמה מתשרי משום דתשרי רחש לשניס ולשמיטין וליובלות: ולירקות ולנדרים. ומתניתין לא קתני לנדרים דהפסק' לא מיירי כדפריסית לעיל (דף ז. ד"ה דהפסקה) גבי ולעיבורים: תנא דרבנן. מדתנן לירקות יותר משאר כל פירות משמע לכל שאר פירות מעשרן לחוריית וכן משמע בריש מסכת מעשרות בירושלמי דדרים כולהו מקרא חוץ מירקות ומסיק למעשר ירקות מדבריהם והכי איתא התם עשר תעשר את כל תבואת זרעך[ו] כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט אין לי אלא תבואה קטנית מנין ת"ל וכל מעשר הארץ מזרע הארץ לרבות זרע שום וגרגיר יכול שאני מרבה זרע לוף העליון זרע כרשין זרע לפת וגזר ושאר זרעוני גינה שאינם נאכלין ת"ל מזרע הארץ ולא כל זרע הארץ פרי העץ לרבות כל פירות האילן יכול שאני מרבה מרובי שיטה וללמונה ומרובי גדירה ת"ל מפרי העץ ולא כל פרי העץ ירקות מנין אילו מגדלות בתוך הבית שהן פטורות מן המעשרות אלא מחייב מדחוריית אלא לגן ותירוש וליהר כדאמרינן בפ' מעשר בהמה (נכורות דף נד. ושם) תירוש וגפן דחוריית שאר מינים מדרבנן ובפרק העור והרוטב (חולין דף קכ: ושם) מקיש[יט] מסקין דקדשים לתרומת[כ] (לגן) תירוש וליהר אין מידי אחרינא אלא וממעט דשם תמרים ויין תפוחים ורמים בילה (דף ג: ושם) האי תנא תנא לטהרה קניעות הוא דאמר כל דבר שבמנין אפילו בדרבנן לא בטיל והא דשמע בסוף הערל (יבמות דף פא. ושם) לעיגול בעיגולין אינו עולה אי תרומה בזמן הזה דחוריית אע"ג דלעולם תרומת תאנים דרבנן מ"מ כעין דחוריית תקון והא דתניא בפרק אלו הן הלוקין (מכות דף יט:) גבי כהן שעלתה בידו תאנה של טבל דכהן שאכלה לוקה אחת וזר שאכלה לוקה שניס וכן הא דתנן במסכת פרה פ' אלוחית שהניחה וכו' (פי"ח מ"ג) גבי בילה של תרומה שנפלה למי חטאת דהחוכלה במיתה כל הני לסימני בעלמא ונפקא מינה לתרומה דחוריית אי נמי מכת מרדות ומיתה לקוברו בין רשעים גמורים[כא] והא דאמרינן בפרק הנודר מן הירק (נדרים דף נה.) דלגן מידי דמדגן משמע לפי' קטנית היינו בלשון בני חדש והא דקאמרינן בירושלמי ירקות מדבריהם היינו שאין להם סמך מן הפסוק ומ"ג דתמורת כהנים בסוף פרשת בחקותי[כב] ובספרי בפרשת עשר תעשר[כג] תניא ארע האדץ עשר תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה: מעשר משום דלא משמע שפיר מקרא לא חשיב ליה משמכתא גמורה אי נמי בריית לאיתויי בן עקיבא פליגא[כד]:

היו מפרישין תרומות ומעשרות עד שבאו הרועים ובטלום מאן לימא הרועים תרגומיא[כה] ר' זעירא רב[כו] יהודה בשם שמואל חלה בחו"ל ותרומת חו"ל אוכל והולך ואמ"כ מפרישין רבי אחא בשם שמואל אומר לא חסו חלה לגבן ותירוש ויצהר רבי אילא בשם שמואל אמר לא חסו אלא לתרומה גדולה בלבד אבל לירקות אפילו לתרומה לא חסו דאמי אינשי בן עקיבא המעשרות לירקות מדבריהם מכל הני משמע דשאר כל פירות דאוריית אבל אי אפשר לומר כן לקמן בפירקין (דף טו:) אמרו מעשר מרובין דרבנן ובפרק כילד מברכין (ברכות דף לו.) מעשר אלף מדרבנן ובפרק אלו עוברין (פסחים דף מד.) מעשר תבלין דרבנן ואפילו תאנים ורמונים ותמרים דכתיבי בקרא דאוריית פטורין מן המעשרות אלא מחייב מדאוריית אלא לגן ותירוש ויצהר כדאמרינן בפ' מעשר בהמה (נכורות דף נד. ושם) תירוש וגפן דאוריית שאר מינים מדרבנן ובפרק העור והרוטב (חולין דף קכ: ושם) מקיש[יט] מסקין דקדשים לתרומת[כ] (לגן) תירוש ויצהר אין מידי אחרינא אלא וממעט דשם תמרים ויין תפוחים ורמים בילה (דף ג: ושם) האי תנא תנא לטהרה קניעות הוא דאמר כל דבר שבמנין אפילו בדרבנן לא בטיל והא דשמע בסוף הערל (יבמות דף פא. ושם) לעיגול בעיגולין אינו עולה אי תרומה בזמן הזה דחוריית אע"ג דלעולם תרומת תאנים דרבנן מ"מ כעין דחוריית תקון והא דתניא בפרק אלו הן הלוקין (מכות דף יט:) גבי כהן שעלתה בידו תאנה של טבל דכהן שאכלה לוקה אחת וזר שאכלה לוקה שניס וכן הא דתנן במסכת פרה פ' אלוחית שהניחה וכו' (פי"ח מ"ג) גבי בילה של תרומה שנפלה למי חטאת דהחוכלה במיתה כל הני לסימני בעלמא ונפקא מינה לתרומה דחוריית אי נמי מכת מרדות ומיתה לקוברו בין רשעים גמורים[כא] והא דאמרינן בפרק הנודר מן הירק (נדרים דף נה.) דלגן מידי דמדגן משמע לפי' קטנית היינו בלשון בני חדש והא דקאמרינן בירושלמי ירקות מדבריהם היינו שאין להם סמך מן הפסוק ומ"ג דתמורת כהנים בסוף פרשת בחקותי[כב] ובספרי בפרשת עשר תעשר[כג] תניא ארע האדץ עשר תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה: מעשר משום דלא משמע שפיר מקרא לא חשיב ליה משמכתא גמורה אי נמי בריית לאיתויי בן עקיבא פליגא[כד]:

אויבי דחביבא ליה אקדמה. וכ"ש לאוריתא: ירק הנאגד משיאגד. הוי גורנו למעשר, ואסור לאכול ממנו ערמי עד שיעשר: ליקט ירק. משמעינן דירק בתר לקיטה חזיל לענין מעשר, ואף על פי שגדל בשנה אחת אם נלקט בשתי שניס הוי חדש ויען, שאין תורמין מן החדש על היען לכתיב (דברים יד) שנה שנה[כ]: שניה

אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן. כר"ש לאמר בתניתין[ק] אחד בתשרי לשם השנה למעשר בהמה ותימה דה"מ לשנויי ד"ה ולפרושי מעשרות כגון מעשר לאשון ומעשר שני ומעשר עני כדתנן בריש מסכת מעשרות ולעיל נמי בפירקין (דף ד.) גבי גל תאחר קתני מעשרות וקתני נמי נכור ומעשר דהיינו מעשר בהמה ועוד קשיא דאי מהדר לאקשויי אאחי תני מעשרות לשון רבים בריש ה"ל לאקשויי מירקות דהא תנא ירקות בריש והדר מעשרות וגרסה לי דלמא מבריתא פריך אלא אמתניתין קאי דקתני ולירקות משום מעשרות דהם מדרבנן דליתני מעשר סתם והוה ידענא דכל מעשר איירי בין בירק בין בדגן ומאי משום דהוה משמע אאחד מעשר בהמה ואאחד מעשר דגן סתם[קא] כר' שמעון והדר דייק אאחי תנא ירקות לשון רבים וה"ה דהוה אלי לאקשויי ואיכול למנות טעם מפרש: **ירק הנאגד משיאגד.** לענין גורנו למעשרות מיתני בפ"ק דמעשרות (משנה ה) אבל לענין חדש ויען תלוי בלקיטה: **משימלא** את הכלי. בסיפא קתני ואם אינו ממלא את הכלי מאילקט כל צרכו:

משתבא

(ג) [לעיל דף ח.], ג) סנהדרין קט: זבחים קיג:, ד) תוספתא פ"א ה"ז, ה) [יבמות דף ג: וש"נ], ה) עיין ע"ז לה., ו) מעשרות פ"ק משנה ה מולין דף ז., ז) [תוספתא פ"ק ע"ס ותוספתא דתרומות פרק ג ע"ס], ח) אסתר א יב, ט) עירובין דף נו., י) עדיות פ"ב מ"י, כ) פסיקתא זוטרתי שם, ל) דברים יד כב, מ) ה"ד (כז ע"א), נ) עי' ביאורו בראש ע"ז פ"ד סי' ט, ס) עי' יבמות דף לב:, ע) פי"ב ה"ט, פ) ראה סי' קה, צ) [ועיין עוד תוספות נכורות נד. ד"ה ושני ותוס' ע"ז נח: ד"ה נגר ותוס' חולין ו: ד"ה והתיר], ק) ב עמוד א.

מסורת הש"ס עם הוספות

הגהות הב"ח

(ג) גמ' ונטל שני כוכבים מבימה והניח: (ג) רש"י נרים העמוד והולך לשנות סדר נרשמים נמחק וכנ"ל] יום שמזל בימה שוקע ביום ומעיינות מתמעטין מחום יומת החמה ופוסקים הגשמים ושינה עליהן סדר נרשמים והעלה זנב בימה ביום ונטל שני כוכבים ממנו ומגבהו המעיינות ומטפס: (ג) ד"ה אף למבול כו' ומבול בחייר ירד וע"כ כשתאמר בחתם: (ד) תום' ד"ה אלא כו' נברא העולם מכל מקום נהי לענין: (ה) ד"ה למבול כו' שנות נח ובריאת עולם מתשרי כנ"ל ותיבות ושנות החמה נמחק:

גליון הש"ס

גמרא אלא לר"א מאי שני. עיין ברד"ק מ"ש פ ג בשם תרגום יונתן שם דלפני הזמן שילמו ממנרים היה תשרי חדש רחשון כי בתשרי נברא עולם ומשילמו ישראל ממנרים ניסן הוא רחש לחדשים ע"ש ש"כ מאי פרכינן הכא אלא לר"א מאי שני הא שני הא מקודש היה תשרי רחשון לחדש ושפיר קרו למרחשון שני לחדשים:

תורה אור השלם

א) וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת נֹחַ וְאֵת כָּל הַחַיָּה וְאֶת כָּל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אִתּוֹ בַּתֵּבָה וַיַּעֲבֵר אֱלֹהִים רוּחַ עַל הָאָרֶץ וַיָּשֹׁכּוּ הַמָּיִם: [בראשית ח, א]

ב) וַיִּתֵּלוּ אֶת הָמָן עַל הָעֵץ אֲשֶׁר הֵכִין לְמָרְדֳּכָי וַחֲמַת הַמֶּלֶךְ שָׁכָכָה: [אסתר ז, י]

עין משפט נר מצוה

נט א מיי' פ"ג מהל' מעשר הלכה ט סמג עשין קלה:

ם ב מיי' פ"ה מהל' תרומות הלכה יא ופ"ד מהלכות שמיטה הלכה יב סמג עשין קלו טוש"ע י"ד סימן שלג סעיף ג:

רבינו חננאל

ואקשינן תוב בשלמא לר"א דאמר מנהג העולם להיות מזל בימה שוקע ביום ועולה בלילה ושינה הקב"ה והעלהו ביום במזרח היינו דאיכא שינוי. אלא לר' יהושע במאי שינה ופרקינן שהוריד עליהן גשמים רותחין מן השמים שלא כדרך כל הגשמים. מנ"ל שנא' וישוכו המים מפי' נחו מרתיחתן: **ת"ר חכמי ישראל מונין למבול** והוא חשבון הלבנה מתשרי כרבי אליעזר דאמר בתשרי נברא העולם ולתקופה והוא חשבון השמש כרבי יהושע וחכמי אה"ע מונין אף ללבנה מניסן כר' יהושע: **ולירקות פיר' תנא מעשר ירק** דהוא מדרבנן ופיר' ר"ה שלו תשרי וכ"ש מעשר דגן (ומעשר) [ובברייתא] תנא לירקות ולמעשרות ולנדרים ואוקימנא דלא קתני ירק אלא קתני ולירקות משום דאית תרי גווני ירק בתורת מעשר ירק כדתנן במעשרות פרק א' ירק הנאגד משיאגד פי' מי שדרכו להאגד אגודות משיאגד נגמרה מלאכתו והנה נתחייב במעשר ושאין נאגד משימלא את הכלי. ואיידי דתנא ירקות תנא מעשרות: **ת"ר ליקט ירק כו'** ערב ר"ה עד שלא תבא השמש וחזר וליקט נכרי

הגהות וציונים

ס] כת"י **ועלה**, ולשון ישר הוא מאד. אך הגירסא האמיתית היא כס"א מכת"י דליתא תיבות "והעלה מזל בימה ביום", וכ"ה בילקו"ש, ובהגהה מתלמידי רש"י הנדפס בסוף המסכת (דק"ס): **ג]** כאן הס"ד ומה"ד **ומעיינות מתמעטין. בחום** ימות החמה וכו' (באה"מ): **ג]** צ"ל **דמונין** (בארות המים): **ל]** בדפו"י הד"א: **ם]** בדפוס קראקא נוסף **דאורייתא**: **ן]** בדפו"ר **ורב**: **ז]** צ"ל **מה** משקין (גליון): **ס]** צ"ל **בתרומה** (רש"ש, גנזי יוסף, וכ"ה בחולין), ובאה"מ מגיה **דקדשי בתרומה** (עי' הגהות יעב"ץ בחולין שם): **ע]** צ"ל **וסתם** (באה"מ, ובתוס' הרא"ש ליתא תיבה זו): **ף]** כן הוא בדפוס קראקא והוא דיבור בפנ"ע (עי' דק"ס):

משנת ראשונים

דאמר רב חסדא ברותחין קלקלו וברותחין נידונו. וכפרת אותה מבית ומחרון בכפר וקשה הא אמרי' בחלק ברותחין קלקלו וברותחין נדונו וא"כ היאך מתקיים

הזפת הרי היה נמוח במים רותחים. ותי' הר"ר אליקים שלא היו רותחין כל כך. וי"א שהיו המים צוננין סמוך לתיבה דאם לא כן [למה] לא מת עוג למאן דאמ' ירד המבול בארץ ישראל. **[ריב"א, בראשית ו יד]** ויבא הפליט זה עוג שפלט מן המבול. קשה איך נמלט שאעפ"י שהיה גדול הקומה הנה כתוב חמש עשרה אמה גברו המים על ראשי ההרים והיו רותחין כדאמר בגמ' ברותחין קלקלו וברותחים נדונו ואיך לא נכוה בחמימותן. וי"ל שלפי גדלו היה גם כחו עצום והיה בו כח וטבע חזק לסבול חמימות המים ורתיחתן וגם כי היה מזרע הנפילים דהיינו מלאכים שנפלו מן השמים והיה חזק ותקיף. **[ר' עובדיה מברטנורא, בראשית יד יג]** **וברותחין נידונו.** ר' תנחומא דרש שהיו בעלי קומה ולא מתו בתהומות ובאו עליהם רותחין מלמעלה. **[רש"י, איוב כב כ]** **תנא דרבנן וכל שכן דאורייתא.** לאו דוקא וכל שכן דלא שייך בהא כל דכן דבהא לא שייך קולא וחומרא, אלא לומר דטפי שמעינן ממאי דקתני דרבנן דינא דאורייתא דמסתמא כל דתקון רבנן בעין דאורייתא תקון, מהיכא דהוה שמעינן דרבנן מדאורייתא דהוה ס"ד דדילמא במעשר דרבנן לא תיקנו בו חדש וישן כלל, ויש כיוצא בזה בתלמוד וחד מנייהו בהמניח (ב"ק לב:) מאן דמתני לה אריש כל שכן אסיפא והוא כל שכן לאו דוקא כדפרישית התם. **[הריטב"א]** **וליתני מעשר.** גבי שמיטין ויובלות לא מצי למינקט לשון יחיד דאיהו לשמיטין ויובלות כולהו בעלמא קתני, אבל במעשרות ודאי הוה מצי למיתני מעשר דמשמע נמי כל מעשר בההוא שתא וירק נמי משמע כל ירק שבעולם כי הוא שם המין ומשום הכי מקשינן בהו דליתנהו בלשון יחיד. **[תוספות הרא"ש]**

שמעשרותיהם מדרבנן, ומדוע שנה התנא בתחילה דין מעשר מדרבנן.

מתרצת הגמרא, **אַיְידֵי דַּחֲבִיבָא לֵיהּ** - כיון שחביב לתנא הדין דרבנן, **אַקְדְּמֵהּ** - הקדים אותו לדין דאורייתא[ג].

אוצר התוכנה

הגמרא מקשה על התנא של משנתנו:

מקשה הגמרא, **וְתַנָּא דִּידַן** [-התנא שלנו], כלומר, התנא של משנתנו, שכתב במשנה רק ראש השנה 'לירקות', מדוע לא כתב ראש השנה למעשרות דאורייתא, כמו שכתוב בברייתא.

אהח 19/06/2018

מתרצת הגמרא, התנא של משנתנו **תָּנָא** - שנה את הדין, שיש יום קבוע שהוא ראש השנה למעשרות, במעשר שחיובו מִדְּרַבָּנָן, וממילא לומדים מִכָּל שֶׁכֵּן שגם מעשרות שחיובם מִדְּאוֹרַיְיתָא, יש להם יום קבוע שהוא ראש השנה שלהם[ד].

הגמרא חוזרת לברר את דברי הברייתא[ה]:

שואלת הגמרא, **וְלֵיתְנֵי מַעֲשֵׂר** - שהברייתא תכתוב 'מעשר' לשון יחיד, ומדוע הברייתא כותבת 'מעשרות' בלשון רבים[ו].

משיבה הגמרא, הברייתא כתבה 'מעשרות' בלשון רבים, כדי לכלול בזה שני מעשרות, **אֶחָד מַעְשַׂר בְּהֵמָה**[ז] **וְאֶחָד מַעְשַׂר דָּגָן**, שבשני מעשרות הללו ראש השנה הוא באחד בתשרי, וסוברת הברייתא כדעת רבי שמעון במשנה (לעיל ג.), שראש השנה של מעשר בהמה הוא אחד בתשרי[ח].

שואלת הגמרא, **וְלֵיתְנֵי יָרָק** - שהברייתא תכתוב 'ירק' בלשון יחיד, ומדוע הברייתא כותבת 'ירקות' בלשון רבים[ט].

משיבה הגמרא, הברייתא נקטה 'ירקות' בלשון רבים, משום שמצינו **תְּרֵי גַּוְונֵי** - שני אופנים בחיוב מעשר **יָרָק, דְּתַנַּן** - ששנינו במשנה (מעשרות פ"ו מ"ה), **יָרָק הַנֶּאֱגָד** - שדרך לאגוד אותו באגודה, מתחייב במעשרות **מִשֶּׁיֵּאָגֵד** - מזמן שאוגדים אותו, שזהו גמר מלאכתו[יא], ומשעה זו אסור לאכול ממנו אפילו אכילת עראי[יא], **וְיָרָק שֶׁאֵינוֹ** [-שאין דרכו להיות] **נֶאֱגָד**, מתחייב במעשרות **מִשֶּׁיְּמַלֵּא אֶת הַכְּלִי** שזהו גמר מלאכתו[יב]. וכיון שמצינו בירק שני זמנים שונים בחיוב מעשר, לכן המשנה נקטה 'ירקות' בלשון רבים[יג].

★

הברייתא לא כתבה את הדין של תירוש ויצהר, משום שהיא סמכה על המשנה שכתבה דין זה. טורי אבן (ד"ה תנא לירקות).

מה שנקטה הברייתא 'מעשרות', הוא הדין תרומה שמפרישים לכהן, שגם צריך להפריש על כל שנה בנפרד [כמבואר בברייתא להלן (ע"ב) 'אין תורמין ומעשרין מזה על זה' וכו'], ומה שנקטה דווקא מעשרות, משום שדין זה נלמד מפסוק שנאמר בענין מעשר. ערוך לנר (ד"ה ולמעשרות).

כג. במקומות רבים בש"ס [ראה יבמות ב: ומה שצוין שם בגליון] מצינו, שהתנא הקדים דבר שדורשים מדרשה לדין שכתוב מפורש, משום שדבר שהוא חידוש, חביב הוא. כאן מצינו שהתנא הקדים דין דרבנן לדין דאורייתא, וראה בגמרא עבודה זרה (לה.) 'אמרה כנסת ישראל לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם, ערבים עלי דברי דודיך, יותר מיינה של תורה'.

כד. רש"י (ד"ה תנא - השני). והקשה הטורי אבן (ד"ה תנא דרבנן), שגם אם לומדים בכל שכן למעשר דאורייתא שיש לו ראש השנה, אולם עדיין לא יודעים מתי הוא הראש השנה שלו, שהרי בפירות התבאר במשנה שראש השנה שלהם הוא בשבט, ואולי הוא הדין בדגן [וראה שם מה שרצה ליישב, וראה עוד על זה ביד דוד (ד"ה תנא דרבנן)]. ולכן ביאר שתירוץ הגמרא הוא, שהמשנה כתבה שראש השנה בירקות הוא באחד בתשרי, וכל שכן במעשרות דאורייתא, דהיינו דגן, ראש השנה שלו הוא באחד בתשרי, שאם במעשר של תורה ראש השנה היה ביום אחר, גם רבנן היו קובעים את ראש השנה לירק באותו יום, שהרי כל מה שרבנן מתקנים, כעין דאורייתא מתקנים (פסחים ל: ועוד), ומזה שמצינו שבירקות ראש השנה שלו הוא אחד בתשרי, מוכח, שגם דגן, ראש השנה שלו הוא אחד בתשרי.

וכעין ביאור הטורי אבן, ביאר הריטב"א (ד"ה ותנא) את תירוץ הגמרא על דרך רש"י, שמה שאמרה הגמרא 'כל שכן', אין הכוונה ל'כל שכן' ממש, שהרי אין זה קולא וחומרא, אלא הכוונה היא, שכיון שבכל מקום, מה שרבנן מתקנים, כעין דאורייתא מתקנים, ממילא יודעים, שאם תיקנו שלא מעשרים מפירות של שנה אחת על שנה אחרת, הוא הדין במעשר מדאורייתא, אולם אם היה כתוב במשנה רק מעשר דאורייתא, לא היינו יודעים כלל שבמעשר דרבנן יש זמן שהוא ראש השנה שלו.

כה. בראשונים [תוספות (ד"ה תנא), רשב"א (ד"ה תנא), ריטב"א ור"ן (ד"ה ליתני)] הובאו שני פירושים במהלך הגמרא שלפנינו, יש מפרשים שהגמרא חוזרת להקשות על הברייתא, ויש מפרשים שהגמרא ממשיכה להקשות על המשנה. בפנים נתבאר על פי השיטה הראשונה, שהגמרא חוזרת להקשות על הברייתא, ולהלן בהערה יתבאר מהלך הגמרא על פי השיטה השניה.

כו. הריטב"א (ד"ה וליתני) ביאר, שקושיא זו אינה קושיא ממש, שהרי כך דרך התנא בהרבה מקומות לשנות בלשון רבים, גם אם אין טעם לכך [וכמו שמצאנו ששאר הדברים המוזכרים במשנה, כתובים בלשון רבים], אלא שכאן הגמרא מצאה טעם לענין זה, וביארה זאת בדרך שאלה ותירוץ.

כז. ראה ביאורו לעיל במשנה (ג.).

כח. ולא כשיטת תנא קמא במשנה שהוא באחד באלול. תוספות ושאר הראשונים (שם). והקשו הראשונים (שם) בשם התוספות, שהגמרא יכלה לתרץ, שהטעם שנאמר בלשון רבים, הוא משום שכלול בזה מעשר ראשון, מעשר שני ומעשר עני, [וכמו שמצינו בברייתא (לעיל ד.) לגבי איסור בל תאחר, 'חייבי מעשרות, בכור ומעשר' וכו', ומה שאמרה הברייתא 'ומעשרות' בלשון רבים, הכוונה היא למעשר ראשון שני ועני, שהרי מעשר בהמה כתוב שם בנפרד, וכן מצינו במשנה במעשרות (פ"ו מ"ו)], ומדוע נדחקה הגמרא להעמיד את הברייתא כשיטת יחיד, ולא כסתם משנה. וראה מה שתירצו בזה הריטב"א (ד"ה וליתני), הפני יהושע והרש"ש (נמוסי שם).

כט. הקשו התוספות (שם), שהרי שאלה זו היתה צריכה להיות קודם השאלה הקודמת, שהרי בברייתא נאמר קודם 'לירקות' ואחר כך 'למעשרות'. ותירץ הריטב"א (שם), שביאור הגמרא לפירוש זה הוא, שאחר שתירצה הגמרא לעיל, שהברייתא נקטה קודם מעשר ירק שהוא מדרבנן, משום שהוא חביב, ולאחר מכן מעשרות שהם מדאורייתא, שואלת הגמרא, אם כן מדוע לא נקטה הברייתא לגבי מעשרות 'מעשר' לשון יחיד, כמו שבלשון הפסוק נאמר 'מעשר' בלשון יחיד. ותירצה הגמרא, שזה משום שהוא כולל שני מעשרות, כמבואר. ועל זה הקשתה הגמרא, שאם כן, שכל הטעם שכתוב 'מעשרות' בלשון רבים, הוא רק משום שהוא כולל שני סוגי מעשרות, אם כן מדוע כתוב 'ירקות' לשון רבים. וראה עוד יישוב בפני יהושע (ד"ה לירקות).

ל. כל מיני פירות וירקות אינם מתחייבים במעשר, אלא משעה שנגמרה מלאכתם [ובספרי (רמה קה) דרשו זאת, ממה שנאמר (נחמיה יג טו) 'ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגורן', משמע דווקא כשהוא כבר בגורן, היינו שמירחו אותו ועשו אותו כרי], ולכל פרי וירק יש זמן שהוא גמר מלאכתו, כמו שמנויים במשנה במעשרות (פ"ו משנה ה-ח) וברמב"ם (מעשר פ"ג הלכה ח-טז), ולגבי ירק המשנה באה לומר, שאם הדרך לאגוד אותו, לא נקרא שנגמר מלאכתו עד שיאגדו אותו, ואם אין דרך לאגוד אותו, גמר מלאכתו הוא כשימלא את הכלי [וכל זה הוא דווקא בירק שנמכר בשוק, אבל פירות וירקות שמכניסם לביתו, אזי מתחייבים במעשר רק כשיראו פני הבית (משנה שם)].

לא. רש"י (ד"ה מעשרות). מדאורייתא כל פרי שלא נגמרה מלאכתו מותר לאוכלו אפילו אכילת קבע, ורבנן אסרו לאוכלו אכילת קבע [שחששו שיבא לאוכלו גם אחר שנגמר מלאכתו. רשב"א (שו"ת, ח"ו סי' שסח) על פי הדרך אמונה (ציון ההלכה מעשר פ"ג סק"ד)], אלא רק אכילת עראי. רש"י (נדרים לח. ד"ה נמוך, פסחים ט. ד"ה ומי). ולכן ירק שדרכו ליאגד, אזי כל זמן שלא נאגד מותר לאוכלו אכילת עראי, ולאחר מכן אסור לאוכלו אפילו אכילת עראי [ובענין מהו השיעור של אכילת עראי ראה ברמב"ם (שם פ"ג הי"ט)].

לב. התוספות (ד"ה משימלא) הביאו את המשך המשנה (שם) שאומרת, שאם אינו ממלא את הכלי, אזי זמן גמר מלאכתו הוא משילקט כל צורכו [וראה באמרי נעם להגר"א (נמוסי שם), שביאר מדוע הוזקקו תוספות להוסיף זאת]. אולם לכאורה קשה שאם כן מדוע נקטה הגמרא שיש שני סוגי גמר מלאכה בירקות, הרי לפי זה נמצא שיש שלשה סוגים. וראה מה שתירצו בזה בערוך לנר (נמוסי שם) ובקונטרס אחרון על הטורי אבן (הוספת נהערה על הטורי אבן ד"ה וליתני).

לג. יש לעיין, הלא הברייתא לא דברה כלל בענין גמר מלאכה, אלא רק בענין זמן ראש השנה למעשר ירק, ואם כן מדוע כתבה הברייתא 'ירקות' בלשון רבים לענין ראש השנה. וביאר הר"ן (מילואים ד"ה ולמעי), שתירוץ הגמרא הוא, שהברייתא באה לחדש, שאף שלענין עונת המעשרות יש לירק כמה זמנים, מכל מקום לענין ראש השנה, אין חילוק, ולכל סוגי הירקות ראש השנה שלהם הוא אחד בתשרי. וראה עוד מה שביאר באמרי נעם להגר"א (נמוסי ד"ה משימלא).

ביאור הגמרא עד כאן התבאר על פי הפירוש הראשון בראשונים הנ"ל, אולם מחמת הקושיות שהובאו בהערות לעיל [א, מדוע לא תירצה הגמרא שלשון רבים ב'מעשרות', הכוונה היא למעשר ראשון שני ועני. ב, שהגמרא היתה צריכה להקשות קודם על 'ירקות', כיון שנשנה קודם בברייתא], הביאו התוספות והראשונים פירוש אחר בגמרא, שמהלך הגמרא כאן הוא על המשנה ולא על הברייתא, וביאור הגמרא הוא כך: לאחר שתירצה הגמרא שהמשנה לא כתבה 'מעשרות' מדאורייתא, משום שלומדים זאת בכל שכן מדרבנן, שואלת הגמרא, **וליתני מעשר** - מדוע המשנה כתבה 'לירקות', ומזה נלמד בכל שכן על מעשר דאורייתא, שתכתוב המשנה רק 'מעשר', וזה יכלול גם מעשר דרבנן וגם מעשר דאורייתא, [ולפי זה צריך לגרוס 'וליתני מעשרות'. תוספות ישנים (ד"ה וליתני)]. מתרצת הגמרא, **אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן** - כלומר, שאם היה כתוב 'מעשר' סתם, היינו אומרים שהמשנה כוללת גם מעשר בהמה וגם מעשר דגן, וכשיטת רבי שמעון שמעשר בהמה הוא באחד בתשרי ולא כתנא קמא. ממשיכה הגמרא לשאול, אם כן, **וליתני ירק** - מדוע המשנה [והוא הדין הברייתא. ר"ן (שם)] נקטה 'ירקות' לשון רבים, מדוע לא כתוב 'ירק' לשון יחיד [ואין להקשות מדוע הגמרא לא הקשתה כך על מה שנקטה המשנה 'שמיטין ויובלות', כיון שהגמרא מקשה זאת רק משום שיודעת שיש תירוץ, ורוצה ללמדנו את התירוץ. ועוד ביאר הריטב"א (שם), שרק על 'ירקות' הגמרא מקשה מכיון שראינו שהמשנה קיצרה כל כך שלא הזכירה כלום ממעשר דאורייתא, ולכן קשה מדוע לא קיצרה וכתבה רק 'ירק']. מתרצת הגמרא, **תרי גווני ירק דתנן וכו'**, וכמו שהתבאר בגוף הגמרא. ובריטב"א (שם) הקשה על ביאור זה כמה קושיות, א. שמלשון הגמרא 'אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן' נראה, שזה

(ג) והולך לשנות סדר נרחצת והעלה וגו כימה ביום ונטל שני כוכבים ממנו, [ב] ומעיינות מתמעטין בחמה ימות החמה ופסקו הגשמים, ושינה סדר נרחצת ומגבנו המעיינות ושטפס: יום שמזל בימה עולה ביום. שבמרחשון עולה עקרב בתחלת היום ואחריו קשת, נמצא עולה עולה בסוף היום: שינה עליהם בו'. לקמן פריך מאי שינה: היינו דכתיב שני. שהרי חייר שני לחדשים: שני לדין. שנגזרה גזירה עליהן בתשרי שלפנינו: הכי גרסינן בשלמא לר' יהושע היינו דכתיב שני. להעלה מזל כימה ביום, ועוד שינה לתגבורת מעיינות: [אוצר החכמה] וחמת המלך שכבה. ופסס חמה רומתת היא, כלכתיב[ד] ותמתו נערה בו: חכמי ישראל מונין למבול כר' אליעזר. מונין שנות נח ובריאת עולם ושנות הדורות כר' אליעזר, מונין[ג] מתשרי תחלת השנים, ולא משום דסבירא להו בתשרי נברא העולם כדקתני: [ד] ולתקופה ברבי יהושע. כשמונין תקופת החמה והלבנה מונין מניסן, לומר שמניסן נבראו, ובתחלת ליל רביעי שמשה חמה בניסן, לפיכך אין תקופת ניסן נופלת אלא בד' ברביעי היום[ה], לפי שלעולם יום ורביע בין תקופת שנה זו לתקופה שבנגדה לשנה הבאה, וכן מולדות הלבנה מונין מולד ניסן לאחריו בליל רביעי בתשעה שעות ותרמ"ג חלקים: אף למבול. כלומר למנין שנות הדורות מתחילין מניסן למנות, ומבול בחייר ירד, (ג) ע"כ משתמר בתחת ושם מחות נרחצת שחרבו המים ניסן הוא, שהרי משפט דור המבול שניס עשר חדש[ו]: ולירקות. מעשר ירק לענין חדש ויאן, שאין מורמין מירק הגלקט ערב ר"ה על הגלקט לאחר ר"ה: ולנדרים. לקמן (ע"ב) מפרש: תנא דרבנן. השמיענו שיש ר"ה קבוע לענין חדש ויאן במעשר ירק דרבנן, והדר תנא מעשר דגן[ז] שאף לו יום קבוע לחדש ויאן שלו: ותנא דידן. למנא לירקות ולא תנא למעשרות: תנא דרבנן. ומשמועינן דיום קבוע לו, וכ"ש לאורייתא: ירק הנאגד. שדרכו בגדודות משיאגד. הוי גורנו למעשר, ואסור לאכול ממנו ערמי עד שיעשר: ליקט ירק. משמועינן דירק בעי לקיטה חזיל לענין מעשר, ואף על פי שגדל בשנה אחת אם נלקט בשתי שניס הוי חדש ויאן, שאין תורמין מן החדש על היאן דכתיב (דברים יד) שנה שנה[ט]:

שניה

אלא לרבי אליעזר מאי שני. ומ"ג דלרבי אליעזר בתשרי נברא העולם (ד) דנהי דלענין השניס רחוי למנות ממנו לענין מנין החדשים אין מונין ממנו לקרות מרחשון שני לחדשים ניסן ראשון: למבול כרבי אליעזר. מ"ג דסבירא להו כרבי יהושע דבניסן נברא העולם מדמונין לתקופה כרבי יהושע מ"מ מונין שנות נח ובריאת עולם (ה) ושנות החמה מתשרי משום דתשרי ראש לשניס ולשמיטין וליובלות: ולירקות ולנדרים. ומתניתין דלא קתני לנדריס דהפסק' לא מיירי כדפריסית לעיל (דף ז. ד"ה דהפסקה) גבי ולעיבורים: תנא דרבנן. מדתנן לירקות יותר משאר כל פירות משמע דכל שאר פירות מעשרן לחוריית וכן משמע בריס מסכת מעשרות בירושלמי דדריס כולהו מקרא חוץ מירקות ומסיק למעשר ירקות מדבריהס והכי איתא התס עשר תעשר את כל תבואת זרעך[ו] כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט אין לי אלא תבואה קטנית מנין ת"ל וכל מעשר הארץ מזרע הארץ לרבות זרע שום וגרגיר יכול שאני מרבה זרע לוף העליון זרע כרשין זרע לפת וגזר ושאר זרעוני גינה שאינס נאכלין ת"ל מזרע הארץ ולא כל זרע הארץ פרי העץ לרבות כל פירות האילן יכול שאני מרבה תרומי שיטה וגלמוה וחרובי גדירה ת"ל מפרי העץ ולא כל פרי העץ ירקות מנין אילס בן עקיבא חומר המעשרות לירקות מדבריהס והכי נמי איתא בירושלמי בסוף חלה[יא] לרבותיו שבגולה היו מפרישין תרומות ומעשרות עד שבאו הרובים ובטלום מפני הירקות תרגומיה[יב] ר' זעירא רב[יג] יהודה בשם שמואל חלה בחו"ל ותרומת חו"ל אוכל והולך ואח"כ מפרישין רבי אבא בשם שמואל אומר לא אבאו חלה לגבן ותירוש ויצהר רבי אילא בשם שמואל אמר לא אבאו חלה לתרומה גדולה בלבד אבל לירקות אפילו לתרומה לא אבאו למי אילס בן עקיבא המעשרות לירקות מדבריהס מכל הני משמע דאמר כל פירות דאורייתא אבל מי אמרס לומר כן לקמן בפירקין (דף טו:) אמרו מעשר תרומין ומעשרות דבבל ובפרק כילד מברכין (ברכות דף לו.) מעשר גלף מדרבנן ובפרק אלו עוברין (פסחים דף מד.) מעשר תבלין דרבנן ואפילו תאנים ורמונים ותמרים דכתיבי בקרא דאמרן טעמא פטורין מן המעשרות אלא מחייב מדאורייתא אלא לגבן ותירוש ויצהר כדאמרינן בפ' מעשר בהמה (נכורות דף נד. ושם) תירוש ולגבן דאורייתא אמר מיני מדבגן ובפרק העור והרוטב (חולין דף קכ: ושם) מקיש[יג] מפקין דקדשים לתרומת[יד] (לגבן) תירוש ויצהר אין מידי אחרינא לא וממעט דבש תמרים ויין תפוחים ורבים בילה (דף ג: ושם) האי תנא תנא לטהרה קליעות הוא דאמר כל דבר שבמנין אפילו בדרבנן לא בטיל והא דמשמע בסוף הערל (יבמות דף פא. ושם) דעיגול בעיגולין אינו עולה אי תרומה בזמן הזה דאוריית' אע"ג דלעולם תרומת תאנים דרבנן מ"מ כעין דאוריית' תקון והא דתניא בפרק אלו הן הלוקין (מכות דף יט:) גבי כהן שעלתה בידו תאנה של טבל דכהן שאכלה לוקה אחת וזר שאכלה לוקה שניס וכן הא דתנן במסכת פרה פ' ללוחית שהניחה וכו' (פי"ח מ"ג) גבי דבילה של תרומה שנפלה למי חטאת דהאוכלה במיתה כל הני לסימני בעלמא ונפקא מינה לתרומה דאוריית' אי נמי מכת מרדות ומיתה לקוברו בין רשעים גמורים[טו] והא דקאמרינן בפרק הנודר מן הירק (נדרים דף נה.) דלגן מידי דמדגן משמע לפי' קטנית היינו בלשון בני אדם והא דקאמרינן בירושלמי ירקות מדבריהס היינו שאין להס סמך מן הפסוק ואע"ג דמתורת כהנים בסוף פרשת בחקותי[טז] ובספרי בפרשת עשר תעשר[יז] תניא זרע הארץ שום ושחלים וגרגר והדר תני מנין לרבות שום ושחלים וגרגר ת"ל וכל מעשר משום דלא משתמע שפיר מקרא לא חשיב ליה משמכתא גמורה אי נמי בריית' לחיסי בן עקיבא פליגא[יח]:

אייתי דחביבא ליה אקדמה. ובפ"ק דפאה (משנה ה) תנן לענין פאה האוג והחרובין ומאורייתא לא מחייבי בפאה אלא זיתים וגפנים דכתיבי בקרא כדרים הזרוע (מולין דף קלח.) מרבע שבכרס שתים שבאילן כגון זיתים והשתא אי משום דחביבא ליה מילתא דרבנן מקדים אוג וחרובין ליתני זיתים וגפנים לבסוף כדפריך גריס יבמות (דף ג. ושם) ליתנייה לאחות אלא לבסוף והתם שנאן בסירוגין ובאמצע וי"ל דהתם בפאה לא אתא אלא לפרושי אלו שלקיטתן באחד הלכך לא חיים למתניתהו על הסדר ת"ל האחרון אחרון אין לקיטתן כאחד כולי האי כמו הראשון שלפניו ופאה שייך בדבר שלקיטתן כאחד ואני לא זו אף זו:

אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן. כר"ש לאחר בשמתניתין[יט] אחד בתשרי לשם השנה למעשר בהמה ואיתא דה"מ לשנוי ד"ה ולפרושי מעשרות כגון מעשר ראשון ומעשר עני ומעשר שני כדתנן גריס מסכת מעשרות ולעיל נמי בפירקין (דף ד.) גבי גל תאחר קאני מעשרות וקאני נמי בכור ומעשר דהיינו מעשר בהמה ועוד קשיא דאי מהדר לאקשויי אאאי אני מעשרות לשון רבים ה"ל לאקשויי מירקות דהא תנא ירקות בריסא והדר מעשרות וגרסא לי דלמא מבריית' פריך אלא אמתניתין קאי דקאני ולירקות משום מעשרות דהס מדרבנן דליתני מעשר סתם והוה ידענא דבכל מעשר איירי בין בירק בין בדגן ומשני משום דהוה משמע אאאד מעשר בהמה ואאד מעשר דגן סתם[כ] כר' שמעון והדר דייק אאאי אני תנא ירקות לשון רבים וה"ה דהוה אני אני הא מקודם היה מעשרי לחדש ושפיר קרו למרחשון שני לחדשים: ירק הנאגד משיאגד. לענין גורנו למעשרות מיתני בפ"ק דמעשרות (משנה ה) אבל לענין חדש ויאן תלוי בלקיטה: משימלא את הכלי. בסיפא קאני ואס אינו ממלא את הכלי מלקט כל צרכו:

משתבא

ומתוך ששינו מעשיהם שינה הקב"ה עליהם מעשה בראשית והעלה[יט] מזל כימה ביום ונטל שני כוכבים (ט) והביא מבול לעולם בשלמא לר' יהושע היינו דכתיב שני אלא לר"א מאי שני [כ] שני לדין בשלמא לרבי יהושע היינו דשינה אלא לר"א מאי שינה כדרב חסדא דאמר רב חסדא [כא] ברותחין קלקלו וברותחין נידונו ברותחין קלקלו בעבירה וברותחין נידונו כתיב הבא [כב] וישכו המים וכתיב התם [כג] וחמת המלך שככה. ת"ר חכמי ישראל מונין למבול כר"א ולתקופה כר' יהושע חכמי אומות העולם מונין אף למבול כר' יהושע: ולירקות: תנא [כד] לירקות ולמעשרות ולנדרים לירקות מאי נינהו מעשר ירק היינו מעשרות תנא דרבנן וקתני דאורייתא וליתני דאורייתא ברישא [כה] איידי דחביבא ליה אקדמה[כו] ותנא דידן תנא דרבנן וכל שכן דאורייתא וליתני מעשר אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן וליתני ירק תרי גווני ירק דתנן [כז] ירק הנאגד משיאגד ושאינו נאגד משימלא את הכלי. ת"ר [כח] ליקט ירק ערב ראש השנה עד שלא תבא השמש וחזר וליקט

(ג) [נעיל דף ח.], ג) סנהדרין קט: זבחים קיג:, ג) תוספתא פ"א ה"ז, ד) [יבמות דף ג: ושם], ה) עיין ע"ז לה., ו) מעשרות פ"ק משנה ה מולין דף ז., ז) [תוספתא פ"ק ע"ש ותוספתא דתרומות פרק ג ע"ש], ח) אסתר א יב, ט) עירובין דף נו., י) עדיות פ"ב מ"י, כ) פסיקתא זוטרתי שם, ל) דברים יד כב, מ) ה"ד (כז ע"א), נ) עי' ביאורו בראש ע"ז פ"ד סי' ט, ס) עי' יבמות דף לב:, ע) פי"ב ה"ט, פ) ראה סי' קה, צ) [ועיין עוד תוספות נכורות נד. ד"ה ושני ותוס' ע"ז נח: ד"ה נגר ותוס' חולין ו: ד"ה והתיר], ק) ב עמוד א.

(ג) והולך לשנות סדר נרחצת והעלה וגו כימה ביום ונטל שני כוכבים ממנו, [ב] ומעיינות מתמעטין בחמה ימות החמה ופסקו הגשמים, ושינה סדר נרחצת ומגבנו המעיינות ושטפס: יום שמזל בימה עולה ביום. שבמרחשון עולה עקרב בתחלת היום ואחריו קשת, נמצא עולה עולה בסוף היום: שינה עליהם בו'. לקמן פריך מאי שינה: היינו דכתיב שני. שהרי חייר שני לחדשים: שני לדין. שנגזרה גזירה עליהן בתשרי שלפנינו: הכי גרסינן בשלמא לר' יהושע היינו דכתיב שני. להעלה מזל בימה ביום, ועוד שינה לתגבורת מעיינות: [אוצר החכמה] וחמת המלך שככה. ופסס חמה רומתת היא, כלכתיב[ד] ותמתו נערה בו: חכמי ישראל מונין למבול כר' אליעזר. מונין שנות נח ובריאת עולם ושנות הדורות כר' אליעזר, מונין[ג] מתשרי תחלת השנים, ולא משום דסבירא להו בתשרי נברא העולם כדקתני: [ד] ולתקופה ברבי יהושע. כשמונין תקופת החמה והלבנה מונין מניסן, לומר שמניסן נבראו, ובתחלת ליל רביעי שמשה חמה בניסן, לפיכך אין תקופת ניסן נופלת אלא בד' ברביעי היום[ה], לפי שלעולם יום ורביע בין תקופת שנה זו לתקופה שבנגדה לשנה הבאה, וכן מולדות הלבנה מונין מולד ניסן לאחריו בליל רביעי בתשעה שעות ותרמ"ג חלקים: אף למבול. כלומר למנין שנות הדורות מתחילין מניסן למנות, ומבול בחייר ירד, (ג) ע"כ משתמר בתחת ושם מחות נרחצת שחרבו המים ניסן הוא, שהרי משפט דור המבול שניס עשר חדש[ו]: ולירקות. מעשר ירק לענין חדש ויאן, שאין מורמין מירק הגלקט ערב ר"ה על הגלקט לאחר ר"ה: ולנדרים. לקמן (ע"ב) מפרש: תנא דרבנן. השמיענו שיש ר"ה קבוע לענין חדש ויאן במעשר ירק דרבנן, והדר תנא מעשר דגן[ז] שאף לו יום קבוע לחדש ויאן שלו: ותנא דידן. למנא לירקות ולא תנא למעשרות: תנא דרבנן. ומשמועינן דיום קבוע לו, וכ"ש לאורייתא: ירק הנאגד. שדרכו בגדודות משיאגד. הוי גורנו למעשר, ואסור לאכול ממנו ערמי עד שיעשר: ליקט ירק. משמועינן דירק בעי לקיטה חזיל לענין מעשר, ואף על פי שגדל בשנה אחת אם נלקט בשתי שניס הוי חדש ויאן, שאין תורמין מן החדש על היאן דכתיב (דברים יד) שנה שנה[ט]:

שניה

אלא לרבי אליעזר מאי שני. ומ"ג דלרבי אליעזר בתשרי נברא העולם (ד) דנהי דלענין השניס רחוי למנות ממנו לענין מנין החדשים אין מונין ממנו לקרות מרחשון שני לחדשים ניסן ראשון: למבול כרבי אליעזר. מ"ג דסבירא להו כרבי יהושע דבניסן נברא העולם מדמונין לתקופה כרבי יהושע מ"מ מונין שנות נח ובריאת עולם (ה) ושנות החמה מתשרי משום דתשרי ראש לשניס ולשמיטין וליובלות: ולירקות ולנדרים. ומתניתין דלא קתני לנדריס דהפסק' לא מיירי כדפריסית לעיל (דף ז. ד"ה דהפסקה) גבי ולעיבורים: תנא דרבנן. מדתנן לירקות יותר משאר כל פירות משמע דכל שאר פירות מעשרן לחוריית וכן משמע בריס מסכת מעשרות בירושלמי דדריס כולהו מקרא חוץ מירקות ומסיק למעשר ירקות מדבריהס והכי נמי איתא התס עשר תעשר את כל תבואת זרעך[ו] כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט אין לי אלא תבואה קטנית מנין ת"ל וכל מעשר הארץ מזרע הארץ לרבות זרע שום וגרגיר יכול שאני מרבה זרע לוף העליון זרע כרשין זרע לפת וגזר ושאר זרעוני גינה שאינס נאכלין ת"ל מזרע הארץ ולא כל זרע הארץ פרי העץ לרבות כל פירות האילן יכול שאני מרבה תרומי שיטה וגלמוה וחרובי גדירה ת"ל מפרי העץ ולא כל פרי העץ ירקות מנין אילס בן עקיבא חומר המעשרות לירקות מדבריהס והכי נמי איתא בירושלמי בסוף חלה[יא] לרבותיו שבגולה היו מפרישין תרומות ומעשרות עד שבאו הרובים ובטלום מפני הירקות תרגומיה[יב] ר' זעירא רב[יג] יהודה בשם שמואל חלה בחו"ל ותרומת חו"ל אוכל והולך ואח"כ מפרישין רבי אבא בשם שמואל אומר לא אבאו חלה לגבן ותירוש ויצהר רבי אילא בשם שמואל אמר לא אבאו חלה לתרומה גדולה בלבד אבל לירקות אפילו לתרומה לא אבאו למי אילס בן עקיבא המעשרות לירקות מדבריהס מכל הני משמע דאמר כל פירות דאורייתא אבל מי אמרס לומר כן לקמן בפירקין (דף טו:) אמרו מעשר תרומין ומעשרות דבבל ובפרק כילד מברכין (ברכות דף לו.) מעשר גלף מדרבנן ובפרק אלו עוברין (פסחים דף מד.) מעשר תבלין דרבנן ואפילו תאנים ורמונים ותמרים דכתיבי בקרא דאמרן טעמא פטורין מן המעשרות אלא מחייב מדאורייתא אלא לגבן ותירוש ויצהר כדאמרינן בפ' מעשר בהמה (נכורות דף נד. ושם) תירוש ולגבן דאורייתא אמר מיני מדבגן ובפרק העור והרוטב (חולין דף קכ: ושם) מקיש[יג] מפקין דקדשים לתרומת[יד] (לגבן) תירוש ויצהר אין מידי אחרינא לא וממעט דבש תמרים ויין תפוחים ורבים בילה (דף ג: ושם) האי תנא תנא לטהרה קליעות הוא דאמר כל דבר שבמנין אפילו בדרבנן לא בטיל והא דמשמע בסוף הערל (יבמות דף פא. ושם) דעיגול בעיגולין אינו עולה אי תרומה בזמן הזה דאוריית' אע"ג דלעולם תרומת תאנים דרבנן מ"מ כעין דאוריית' תקון והא דתניא בפרק אלו הן הלוקין (מכות דף יט:) גבי כהן שעלתה בידו תאנה של טבל דכהן שאכלה לוקה אחת וזר שאכלה לוקה שניס וכן הא דתנן במסכת פרה פ' ללוחית שהניחה וכו' (פי"ח מ"ג) גבי דבילה של תרומה שנפלה למי חטאת דהאוכלה במיתה כל הני לסימני בעלמא ונפקא מינה לתרומה דאוריית' אי נמי מכת מרדות ומיתה לקוברו בין רשעים גמורים[טו] והא דקאמרינן בפרק הנודר מן הירק (נדרים דף נה.) דלגן מידי דמדגן משמע לפי' קטנית היינו בלשון בני אדם והא דקאמרינן בירושלמי ירקות מדבריהס היינו שאין להס סמך מן הפסוק ואע"ג דמתורת כהנים בסוף פרשת בחקותי[טז] ובספרי בפרשת עשר תעשר[יז] תניא זרע הארץ שום ושחלים וגרגר והדר תני מנין לרבות שום ושחלים וגרגר ת"ל וכל מעשר משום דלא משתמע שפיר מקרא לא חשיב ליה משמכתא גמורה אי נמי בריית' לחיסי בן עקיבא פליגא[יח]:

אייתי דחביבא ליה אקדמה. ובפ"ק דפאה (משנה ה) תנן לענין פאה האוג והחרובין ומאורייתא לא מחייבי בפאה אלא זיתים וגפנים דכתיבי בקרא כדרים הזרוע (מולין דף קלח.) מרבע שבכרס שתים שבאילן כגון זיתים והשתא אי משום דחביבא ליה מילתא דרבנן מקדים אוג וחרובין ליתני זיתים וגפנים לבסוף כדפריך גריס יבמות (דף ג. ושם) ליתנייה לאחות אלא לבסוף והתם שנאן בסירוגין ובאמצע וי"ל דהתם בפאה לא אתא אלא לפרושי אלו שלקיטתן באחד הלכך לא חיים למתניתהו על הסדר ת"ל האחרון אחרון אין לקיטתן כאחד כולי האי כמו הראשון שלפניו ופאה שייך בדבר שלקיטתן כאחד ואני לא זו אף זו:

אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן. כר"ש לאחר בשמתניתין[יט] אחד בתשרי לשם השנה למעשר בהמה ואיתא דה"מ לשנוי ד"ה ולפרושי מעשרות כגון מעשר ראשון ומעשר עני ומעשר שני כדתנן גריס מסכת מעשרות ולעיל נמי בפירקין (דף ד.) גבי גל תאחר קאני מעשרות וקאני נמי בכור ומעשר דהיינו מעשר בהמה ועוד קשיא דאי מהדר לאקשויי אאאי אני מעשרות לשון רבים ה"ל לאקשויי מירקות דהא תנא ירקות בריסא והדר מעשרות וגרסא לי דלמא מבריית' פריך אלא אמתניתין קאי דקאני ולירקות משום מעשרות דהס מדרבנן דליתני מעשר סתם והוה ידענא דבכל מעשר איירי בין בירק בין בדגן ומשני משום דהוה משמע אאאד מעשר בהמה ואאד מעשר דגן סתם[כ] כר' שמעון והדר דייק אאאי אני תנא ירקות לשון רבים וה"ה דהוה אני אני הא מקודם היה מעשרי לחדש ושפיר קרו למרחשון שני לחדשים: ירק הנאגד משיאגד. לענין גורנו למעשרות מיתני בפ"ק דמעשרות (משנה ה) אבל לענין חדש ויאן תלוי בלקיטה: משימלא את הכלי. בסיפא קאני ואס אינו ממלא את הכלי מלקט כל צרכו:

משתבא

ומתוך ששינו מעשיהם שינה הקב"ה עליהם מעשה בראשית והעלה[יט] מזל בימה ביום ונטל שני כוכבים (ט) והביא מבול לעולם בשלמא לר' יהושע היינו דכתיב שני אלא לר"א מאי שני [כ] שני לדין בשלמא לרבי יהושע היינו דשינה אלא לר"א מאי שינה כדרב חסדא דאמר רב חסדא [כא] ברותחין קלקלו וברותחין נידונו ברותחין קלקלו בעבירה וברותחין נידונו כתיב הבא [כב] וישכו המים וכתיב התם [כג] וחמת המלך שככה. ת"ר חכמי ישראל מונין למבול כר"א ולתקופה כר' יהושע חכמי אומות העולם מונין אף למבול כר' יהושע: ולירקות: תנא [כד] לירקות ולמעשרות ולנדרים לירקות מאי נינהו מעשר ירק היינו מעשרות תנא דרבנן וקתני דאורייתא וליתני דאורייתא ברישא [כה] איידי דחביבא ליה אקדמה[כו] ותנא דידן תנא דרבנן וכל שכן דאורייתא וליתני מעשר אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן וליתני ירק תרי גווני ירק דתנן [כז] ירק הנאגד משיאגד ושאינו נאגד משימלא את הכלי. ת"ר [כח] ליקט ירק ערב ראש השנה עד שלא תבא השמש וחזר וליקט

(ג) [נעיל דף ח.], ג) סנהדרין קט: זבחים קיג:, ג) תוספתא פ"א ה"ז, ד) [יבמות דף ג: ושם], ה) עיין ע"ז לה., ו) מעשרות פ"ק משנה ה מולין דף ז., ז) [תוספתא פ"ק ע"ש ותוספתא דתרומות פרק ג ע"ש], ח) אסתר א יב, ט) עירובין דף נו., י) עדיות פ"ב מ"י, כ) פסיקתא זוטרתי שם, ל) דברים יד כב, מ) ה"ד (כז ע"א), נ) עי' ביאורו בראש ע"ז פ"ד סי' ט, ס) עי' יבמות דף לב:, ע) פי"ב ה"ט, פ) ראה סי' קה, צ) [ועיין עוד תוספות נכורות נד. ד"ה ושני ותוס' ע"ז נח: ד"ה נגר ותוס' חולין ו: ד"ה והתיר], ק) ב עמוד א.

מסורת הש"ס עם הוספות

הגהות הב"ח

גליון הש"ם

תורה אור השלם

א) וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת נֹחַ וְאֵת כָּל הַחַיָּה וְאֶת כָּל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אִתּוֹ בַּתֵּבָה וַיַּעֲבֵר אֱלֹהִים רוּחַ עַל הָאָרֶץ וַיָּשֹׁכּוּ הַמָּיִם: [בראשית ח, א]

ב) וַיִּתְּלוּ אֶת הָמָן עַל הָעֵץ אֲשֶׁר הֵכִין לְמָרְדֳּכָי וַחֲמַת הַמֶּלֶךְ שָׁכָכָה: [אסתר ז, י]

עין משפט נר מצוה

נט א מיי' פ"ג מהל' מעשר הלכה ט סמג עשין קלה:

ם ב מיי' פ"ה מהל' תרומות הלכה יא ופ"ד מהלכות שמיטה הלכה יב סמג עשין קלו טוש"ע י"ד סימן שלג סעיף ג:

רבינו חננאל

ואקשינן תוב בשלמא לר"א דאמר מנהג העולם להיות מזל כימה שוקע ביום ועולה בלילה ושינה הקב"ה והעלהו ביום במזרח היינו דאיכא שינוי. אלא לר' יהושע במאי שינה ופרקינן שהוריד עליהן גשמים רותחין מן השמים שלא כדרך כל הגשמים. מנ"ל שנא' וישוכו המים פי' נחו מרתיחתן: ת"ר חכמי ישראל מונין למבול והוא חשבון הלבנה מתשרי כרבי אליעזר דאמר בתשרי נברא העולם ולתקופה והוא חשבון השמש כרבי יהושע וחכמי אה"ע מונין אף ללבנה מניסן כר' יהושע: ולירקות פיר' תנא מעשר ירק דהוא מדרבנן ופיר' ר"ה שלו תשרי וכ"ש מעשר דגן (ומעשר) [ובברייתא] תנא לירקות ולמעשרות ולנדרים ואוקימנא דלא קתני ירק אלא קתני ולירקות משום דאית תרי גווני ירק בתורת מעשר ירק כדתנן במעשרות פרק א' ירק הנאגד משיאגד פי' מי שדרכו להאגד אגודות משיאגד נגמרה מלאכתו והנה נתחייב במעשר ושאין נאגד משימלא את הכלי. ואיידי דתנא ירקות תנא מעשרות: ת"ר ליקט ירק כו' ערב ר"ה עד שלא תבא השמש וחזר וליקט נכרי

הגהות וציונים

ט] כת"י ועלה, ולשון ישר הוא מאד. אך הגירסא האמיתית היא כס"א מכת"י דליתא תיבות "והעלה מזל כימה ביום", וכ"ה בילקו"ש, ובהגהה מתלמידי רש"י הנדפס בסוף המסכת (דק"ס): כ] כאן הס"ד ומה"ד ומעיינות מתמעטין. בחום ימות החמה וכו' (באה"מ): ג] צ"ל דמונין (בארות המים): ל] בדפו"י הד"א: ם] בדפוס קראקא נוסף דאורייתא: ן] בדפו"ר ורב: ז] צ"ל מה משקין (גליון): ס] צ"ל בתרומה (רש"ש, גנזי יוסף, וכ"ה בחולין), ובאה"מ מגיה דקדשי בתרומה (עי' הגהות יעב"ץ בחולין שם): ע] צ"ל וסתם (באה"מ, ובתוס' הרא"ש ליתא תיבה זו): פ] כן הוא בדפוס קראקא והוא דיבור בפנ"ע (עי' דק"ס):

משנת ראשונים

דאמר רב חסדא ברותחין קלקלו וברותחין נידונו. וכפרת אותה מבית ומחרון בכפר וקשה הא אמרי' בחלק ברותחין קלקלו וברותחין נדונו וא"כ היאך מתקיים הזפת הרי היה נמוח במים רותחים. ותי' הר"ר אליקים שלא היו רותחין כל כך. וי"א שהיו המים צוננין סמוך לתיבה דאם לא כן [למה] לא מת עוג למאן דאמ' ירד המבול בארץ ישראל. [ריב"א, בראשית ו יד] ויבא הפליט זה עוג שפלט מן המבול. קשה איך נמלט שאעפ"י שהיה גדול הקומה הנה כתוב חמש עשרה אמה גברו המים על ראשי ההרים והיו רותחין כדאמר בגמ' ברותחין קלקלו וברותחים נדונו ואיך לא נכוה בחמימותן. וי"ל שלפי גדלו היה גם כחו עצום והיה בו כח וטבע חזק לסבול חמימות המים ורתיחתן וגם כי היה מזרע הנפילים דהיינו מלאכים שנפלו מן השמים והיה חזק ותקיף. [ר' עובדיה מברטנורא, בראשית יד יג] וברותחין נידונו. ר' תנחומא דרש שהיו בעלי קומה ולא מתו בתהומות ובאו עליהם רותחין מלמעלה. [רש"י, איוב כב כ] תנא דרבנן וכל שכן דאורייתא. לאו דוקא וכל שכן דלא שייך בהא כל דכן דבהא לא שייך קולא וחומרא, אלא לומר דטפי שמעינן ממאי דקתני דרבנן דינא דאורייתא דמסתמא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, מהיכא דהוה שמעינן דרבנן מדאורייתא דהוה ס"ד דדילמא במעשר דרבנן לא תיקנו בו חדש ויאן כלל, ויש כיוצא בזה בתלמוד וחד מנייהו בהמניח (ב"ק לב:) מאן דמתני לה אריש כל שכן אסיפא והוא כל שכן לאו דוקא כדפרישית התם. [הריטב"א] וליתני מעשר. גבי שמיטין ויובלות לשון יחיד דאיהו לשמיטין ויובלות כולהו בעלמא קתני, אבל במעשרות ודאי הוה מצי למיתני מעשר דמשמע נמי כל מעשר בההוא שתא וירק נמי משמע כל ירק שבעולם כי הוא שם המין ומשום הכי מקשינן בהו דליתנהו בלשון יחיד. [תוספות הרא"ש]

הגמרא מביאה ברייתא בענין חיוב מעשר בירקות:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא (תוספתא פ"ו ה"ח), לִיקֵּט יָרָק בְּעֶרֶב רֹאשׁ וְלִיקֵּט הַשָּׁנָה, עַד שֶׁלֹּא תָּבֹא הַשֶּׁמֶשׁ - קודם שקיעת החמה, וְחָזַר

אוצר החכמה

באמת ביאור המילה 'למעשרות', ולא שהכוונה היא לְמה שהיינו טועים לומר. ב. מה שואלת הגמרא 'וליתני מעשר', והרי אם היה כתוב כך, היינו אומרים, שהכוונה היא רק למעשר דאורייתא [אמנם לגירסת התוספות ישנים (פס) לא קשה]. ג. מדוע היה צד לומר שכוונת המשנה היא למעשר בהמה, והרי המשנה עצמה הביאה בזה מחלוקת, וודאי שהיינו אומרים שהכוונה היא לשאר המעשרות. והסיק שביאור הראשון הוא הנכון [וראה בדבריו שהאריך בכל זה].

(ג) והולך לשנות סדר נרשמית והעלה וגו כימה ביום ונטל שני כוכבים ממנו, [ג] ומעיינות מתמעטין בחמה ימות החמה ופסקו הגשמים, ושינה סדר נרשמית ומגבהו המעיינות ושטפס: יום שמזל בימה עולה ביום. שבמרחשון עולה עקרב בתחלת היום ואחריו קשת, נמצא עולה עולה בסוף היום: שינה עליהם בו'. לקמן פריך מאי שינה: היינו דכתיב שני. שהרי חייר שני לחדשים: שני לדין. שנגזרה גזירה עליהן בתשרי שלפנינו: הכי גרסינן בשלמא לר' יהושע היינו דכתיב שני. להעלה מזל בימה ביום, ועוד שינה לתגבורת מעיינות: וחמת המלך שבכה. ושפס חמה רומחת היא, כלכתיב [ד] ותחמו נערה בו: חכמי ישראל מונין למבול כר' אליעזר. מונין שנות נח ובריאת עולם ושנות הדורות כר' אליעזר, מונין [ג] מתשרי תחלת השנים, ולא משום דסבירא להו בתשרי נברא העולם, אלא דתשרי נברא [ד] ולתקופה כרבי יהושע. כשמונין תקופת החמה והלבנה מונין מניסן, לומר שניסן נבראו, ותחלת ליל רביעי שחשה חמה בניסן, לפיכך אין תקופת ניסן נופלת אלא בד' רביעי היום [ה], לפי שלעולם יום ורביע בין תקופת שנה זו לתקופה שבגדה לשנה הבאה, וכן מולדות הלבנה מונין מולד ניסן לחשון בליל רביעי בחשבה שעות ותרמ"ג חלקים: אף למבול. כלומר למנין שנות הדורות מתחילין מניסן למנות, ומבול בחייר ירד, (ג) ע"כ משתמר בחתם ושם מחות נרחשון שחרבו המים ניסן הוא, שהרי משפט דור המבול שניס עשר חדש [ו]: ואירקות. מעשר ירק לעניו חדש ויאן, שאין מורמין מירק הגלקט ערב ר"ה על הגלקט לאחר ר"ה: ולנדרים. לקמן (ע"ב) מפרש: תנא דרבנן. השמיעך שיש ר"ה קבוע לעניו חדש ויאן בשעור ירק לרבנן, והדר תנא מעשר דגן [ז] שאף לו יום קבוע לחדש ויאן שלו: ותנא דידן. למנא לירקות ולא תנא למעשרות: תנא דרבנן. ומשמועינן דיום קבוע לו, וכ"ש לאורייתא: ירק הנאגד. שדרכו בגאגודות משיאגד. הוי גורנו למעשר, ואסור לאכול ממנו ערמי עד שיעשר: ליקט ירק. משמועינן דירק בעי לקיטה חזיל לעניו מעשר, ואף על פי שגדל בשנה אחת אם נלקט בשתי שניס הוי חדש ויאן, שאין תורמין מן החדש על היאן לכאיב (דברים יד) שנה שנה [ח]: שניה

אלא לרבי אליעזר מאי שני. ומ"ג לרבי אליעזר בתשרי נברא העולם (ד) דהכי לענין השנים רצוי למנות ממנו לענין מנין החדשים אין מונין ממנו לקרות מרחשון שני לחדשים ניסן רחשון: למבול כרבי אליעזר. מ"ג דסבירא להו כרבי יהושע דבניסן נברא העולם מדמונין לתקופה כרבי יהושע מ"מ מונין שנות נח ובריאת עולם (ה) ושנות החמה מתשרי משום דתשרי רחש לשנים ולשמיטין וליובלות: ולירקות ולנדרים. ומתניתין לא קתני לנדרים דהפסק' לא מיירי כדפריסית לעיל (דף ז. ד"ה דהפסקה) גבי ולעיבורים: תנא דרבנן. מדתנן לירקות יותר משאר כל פירות משמע לכל שאר פירות מעשרן לחוריית וכן משמע בריש מסכת מעשרות בירושלמי דדרים כולהו מקרא חוץ מירקות ומסיק למעשר ירקות מדבריהם והכי איתא התם עשר תעשר את כל תבואת זרעך [ט] כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט אין לי אלא תבואה קטנית מנין ת"ל וכל מעשר הארץ מזרע הארץ לרבות זרע שום וגרגיר יכול שאני מרבה זרע לוף העליון זרע כרשין זרע לפת וגזון ושאר זרעוני גנה שאינם נאכלין ת"ל מזרע הארץ ולא כל זרע הארץ פרי העץ לרבות כל פירות האילן יכול שאני מרבה מרובי שיטה וללמונה וחרובי גדירה ת"ל מפרי העץ ולא כל פרי העץ ירקות מנין אי סיסי בן עקיבא אומר השמר לירקות מדבריהם והכי נמי איתא בירושלמי בסוף חלה [י] לבותיהו שבגולה היו מפרישין תרומות ומעשרות עד שבאו הרובים ובטלום מן הנין ולירקות. מעשר ירק לעניו חדש ויאן, שאין מורמין מירק הגלקט ערב ר"ה על הגלקט לאחר ר"ה: ולנדרים. לקמן (ע"ב) מפרש: תנא דרבנן. השמיעך שיש ר"ה קבוע לעניו חדש ויאן במעשר ירק לרבנן, והדר תנא מעשר דגן [ז] שאף לו יום קבוע לחדש ויאן שלו: ותנא דידן. למנא לירקות ולא תנא למעשרות: תנא דרבנן. ומשמועינן דיום קבוע לו, וכ"ש לאורייתא: ירק הנאגד. שדרכו בגאגודות משיאגד. הוי גורנו למעשר, ואסור לאכול ממנו ערמי עד שיעשר: ליקט ירק. משמועינן דירק בעי לקיטה חזיל לעניו מעשר, ואף על פי שגדל בשנה אחת אם נלקט בשתי שניס הוי חדש ויאן, שאין תורמין מן החדש על היאן לכאיב (דברים יד) שנה שנה [ח]: שניה

ומתוך ששינו מעשיהם שינה הקב"ה עליהם מעשה בראשית והעלה [ו] מזל בימה ביום ונטל שני כוכבים (ו) והביא מבול לעולם בשלמא לר' יהושע היינו דכתיב שני "אלא לר"א מאי שני [ו] שני לדין בשלמא לרבי יהושע היינו דשינה אלא לר"א מאי שינה כדרב חסדא דאמר רב חסדא [ז] ברותחין קלקלו וברותחין נידונו ברותחין קלקלו בעבירה וברותחין נידונו כתיב הכא [א] וישכו המים וכתיב התם [ב] וחמת המלך שבכה. ת"ר חכמי ישראל מונין למבול כר"א ולתקופה כר' יהושע חכמי אומות העולם מונין אף למבול כר' יהושע: ולירקות: תנא [ג] לירקות ולמעשרות ולנדרים לירקות מאי נינהו מעשר ירק היינו מעשרות תנא דרבנן וקתני דאורייתא וליתני דאורייתא ברישא [ד] איידי דחביבא ליה אקדמה [ה] ותנא דידן תנא דרבנן וכל שכן דאורייתא וליתני מעשר אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן וליתני ירק תרי גווני ירק דתנן [ו] "ירק הנאגד משיאגד ושאינו נאגד משימלא את הכלי. ת"ר [ז] ליקט ירק ערב ראש השנה עד שלא תבא השמש וחזר וליקט משתבא

אייד דחביבא ליה אקדמה. ובפ"ק דפאה (משנה ה) תנן לענין פאה החוג והחרוזין ומלחורייתא לא מחייבי בפאה אלא זיתים וגפנים דכתיבי בקרא כדרים הזרוע (מולין דף קלח.) מרבע שבכרם שתים שבאילן כגון זיתים והשתא אי משום דחביבא ליה מילתא דרבנן אקדים חוג וחרוזין ליתני זיתים וגפנים לבסוף כדפריך גרים יבמות (דף ג. ושם) ליתנייה לאחות אחה לבסוף והתם שנאן בסירוגין ובאמצע וי"ל דהתם בפאה לא אחת אלא שלקיטתן כאחד הלכך לא חיים למתניתהו על הסדר מ"ש האחרון אחרון אין לקיטתן כאחד כולי האי כמו הרחשון שלפניו ופאה שייך בדבר שלקיטתן כאחד ותני לא זו אף זו:

אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן. כר"ש לאמר בתניתין [ק] אחד בתשרי רחש השנה למעשר בהמה ותימה דה"מ לשנויי ד"ה ולפרושי מעשרות כגון מעשר רחשון ומעשר שני ומעשר עני כדתנן גרים מסכת מעשרות ולעיל נמי בפירקין (דף ד.) גבי גל אחאר קתני מעשרות וקתני נמי בכור ומעשר דהיינו מעשר בהמה ועוד קשיא דאי מהדר לאקשויי אאחי תני מעשרות לשון רבים גרישא ה"ל לאקשויי אירקות דהא תנא ירקות גרישא והדר מעשרות וגראה לי דלאו אגבריתא פריך אלא אמתניתין קאי דקתני ואירקות משום מעשרות דהם מדרבנן דליתני מעשר אחת והוה ידעינא דבכל מעשר איירי בין בירק בין בדגן ומשני משום דהוה משמע אאחד מעשר בהמה ואאחד מעשר דגן אחת [ר] כר' שמעון והדר דייק אאחי תנא ירקות לשון רבים וה"ה דהוה מצי לאקשויי אשמיטין ואיובלות ומה שיכול למנות טעם מפרש: ירק הנאגד משיאגד. לעניו גורנו למעשרות מיתני בפ"ק דמעשרות (משנה ה) אבל לעניו חדש ויאן תלוי בלקיטה: משימלא את הכלי. בפיפא קתני ואם אינו ממלא את הכלי מלקט כל צרכו:

משתבא

מסורת הש"ס עם הוספות

(ג) [לעיל דף ח.], ג) סנהדרין קט: זבחים קיג:, ד) תוספתא פ"א ה"ז, ה) [יבמות דף ג: וש"נ], ה) עיין ע"ז לה., ו) מעשרות פ"א משנה ה מולין דף ז., ז) [תוספתא פ"א ע"ש ותוספתא דתרומות פרק ג ע"ש], ח) אסתר א יב, ט) עירובין דף נו., י) עדיות פ"ב מ"י, כ) פסיקתא זוטרתי שם, ל) דברים יד כב, מ) ה"ד (כז ע"א), נ) עי' ביאורו בראש ע"ז פ"ד סי' ט, ס) עי' יבמות דף לב:, ע) פי"ב ה"ט, פ) ראה סי' קה, צ) [ועיין עוד תוספות נכורות נד. ד"ה ושני ותוס' ע"ז נח: ד"ה נגר ותוס' מולין ו: ד"ה והתיר], ק) ב עמוד א.

הגהות הב"ח

(ג) גמ' ונטל שני כוכבים מבימה והניח: (ג) רש"י בריש העמוד והולך לשנות סדר נרחשית נמחק וכנ"ל] יום שמזל בימה שוקע ביום ומעיינות מתמעטין מחום יומת החמה ופוסקים הגשמים ושינה עליהן סדר נרחשית והעלה זנב בימה ביום ונטל שני כוכבים ממנו ומגבהו המעיינות ושטפס: (ג) ד"ה אף למבול כו' ומבול בחייר ירד וע"כ כשתאמר בחתם: (ד) תוס' ד"ה אלא כו' נברא העולם מכל מקום נהי לענין: (ה) ד"ה למבול כו' שנות נח ובריאת עולם מתשרי כנ"ל ומיום ושנות החמה נמחק:

גליון הש"ם

גמרא אלא לר"א מאי שני. עיין ברד"ק מ"מ פ ג בשם תרגום יונתן שם דלפני הזמן שילחו ממנרים היה תשרי חדש רחשון כי בתשרי נברא עולם ומשילחו ישראל ממנרים ניסן הוא רחש לחדשים ע"ש ג"כ מאי פרכינן הכא אלא לר"א מאי שני הא מקודש היה תשרי רחשון לחדש ושפיר קרו למרחשון שני לחדשים:

תורה אור השלם

א) וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת נֹחַ וְאֵת כָּל הַחַיָּה וְאֶת כָּל הַבְּהֵמָה אֲשֶׁר אִתּוֹ בַּתֵּבָה וַיַּעֲבֵר אֱלֹהִים רוּחַ עַל הָאָרֶץ וַיָּשֹׁכּוּ הַמָּיִם: [בראשית ח, א]

ב) וַיִּתְּלוּ אֶת הָמָן עַל הָעֵץ אֲשֶׁר הֵכִין לְמָרְדֳּכָי וַחֲמַת הַמֶּלֶךְ שָׁכָכָה: [אסתר ז, י]

עין משפט נר מצוה

נט א מיי' פ"ג מהל' מעשר הלכה ט סמג עשין קלה:

ס ב מיי' פ"ה מהל' תרומות הלכה יא ופ"ד מהלכות שמיטה הלכה יב סמג עשין קלו טוש"ע י"ד סימן שלג סעיף ג:

רבינו חננאל

ואקשינן תוב בשלמא לר"א דאמר מנהג העולם להיות מזל בימה שוקע ביום ועולה בלילה ושינה הקב"ה והעלהו ביום במזרח היינו דאיכא שינוי. אלא לר' יהושע במאי שינה ופרקינן שהוריד עליהן גשמים רותחין מן השמים שלא כדרך כל הגשמים. מנ"ל שנא' וישוכו המים מפי' נחו מרתיחתן: ת"ר חכמי ישראל מונין למבול והוא חשבון הלבנה מתשרי כרבי אליעזר דאמר בתשרי נברא העולם ולתקופה והוא חשבון השמש כרבי יהושע וחכמי אה"ע מונין אף ללבנה מניסן כר' יהושע: ולירקות פיר' תנא מעשר ירק דהוא מדרבנן ופיר' ר"ה שלו תשרי וכ"ש מעשר דגן (ומעשר) [ובברייתא] תנא לירקות ולמעשרות ולנדרים ואוקימנא דלא קתני ירק אלא קתני ולירקות משום דאית תרי גווני ירק בתורת מעשר ירק כדתנן במעשרות פרק א' ירק הנאגד משיאגד פי' מי שדרכו להאגד אגודות משיאגד נגמרה מלאכתו והנה נתחייב במעשר ושאין נאגד משימלא את הכלי. ואיידי דתנא ירקות תנא מעשרות: ת"ר ליקט ירק כו' ערב ר"ה עד שלא תבא השמש וחזר וליקט נכרי

הגהות וציונים

ס] כת"י ועלה, ולשון ישר הוא מאד. אך הגירסא האמיתית היא כס"א מכת"י דליתא תיבות "והעלה מזל כימה ביום", וכ"ה בילקו"ש, ובהגהה מתלמידי רש"י הנדפס בסוף המסכת (דק"ס): ג] כאן הס"ד ומה"ד ומעיינות מתמעטין. בחום ימות החמה וכו' (באה"מ): ג] צ"ל דמונין (בארות המים): ל] בדפו"י הד"א: ם] בדפוס קראקא נוסף דאורייתא: ו] בדפו"ר ורב: ז] צ"ל מה משקין (גליון): ס] צ"ל בתרומה (רש"ש, גנזי יוסף, וכ"ה בחולין), ובאה"מ מגיה דקדשי בתרומה (עי' הגהות יעב"ץ בחולין שם): ע] צ"ל וסתם (באה"מ, ובתוס' הרא"ש ליתא תיבה זו): פ] כן הוא בדפוס קראקא והוא דיבור בפנ"ע (עי' דק"ס):

משנת ראשונים

דאמר רב חסדא ברותחין קלקלו וברותחין נידונו. וכפרת אותה מבית ומחרן בכפר וקשה הא אמרי' בחלק ברותחין קלקלו וברותחין נדונו וא"כ היאך מתקיים הזפת הרי היה נמוח במים רותחים. ותי' הר"ר אליקים שלא היו רותחין כל כך. וי"א שהיו המים צוננין סמוך לתיבה דאם לא כן [למה] לא מת עוג למאן דאמ' ירד המבול בארץ ישראל. [ריב"א, בראשית ו יד] ויבא הפליט זה עוג שפלט מן המבול. קשה איך נמלט שאעפ"י שהיה גדול הקומה הנה כתוב חמש עשרה אמה גברו המים על ראשי ההרים והיו רותחין כדאמר בגמ' ברותחין קלקלו וברותחים נדונו ואיך לא נכוה בחמימותן. וי"ל שלפי גדלו היה גם כחו עצום והיה בו כח וטבע חזק לסבול חמימות המים ורתיחתן וגם כי היה מזרע הנפילים דהיינו מלאכים שנפלו מן השמים והיה חזק ותקיף. [ר' עובדיה מברטנורא, בראשית יד יג] וברותחין נידונו. ר' תנחומא דרש שהיו בעלי קומה ולא מתו בתהומות ובאו עליהם רותחין מלמעלה. [רש"י, איוב כב כ] תנא דרבנן וכל שכן דאורייתא. לאו דוקא וכל שכן דלא שייך בהא כל דכן דבהא לא שייך קולא וחומרא, אלא לומר דטפי שמעינן ממאי דקתני דרבנן דינא דאורייתא דמסתמא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, מהיכא דהוה שמעינן דרבנן מדאורייתא דהוה ס"ד דדילמא במעשר דרבנן לא תיקנו בו חדש וישן כלל, ויש כיוצא בזה בתלמוד וחד מנייהו בהמניח (ב"ק לב:) מאן דמתני לה אריש כל שכן אסיפא והוא כל שכן לאו דוקא כדפרישית התם. [הריטב"א] וליתני מעשר. גבי שמיטין ויובלות לא מצי למינקט לשון יחיד דאיהו לשמיטין ויובלות כולהו בעלמא קתני, אבל במעשרות ודאי הוה מצי למיתני מעשר דמשמע נמי כל מעשר בההוא שתא וירק נמי משמע כל ירק שבעולם כי הוא שם המין ומשום הכי מקשינן בהו דליתנהו בלשון יחיד. [תוספות הרא"ש]

יב: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

משתבא השמש. בירושלמי[1] מוקי לה בנכרי:

משתצמח לזרעים. פירש בקונטרס שהזרע צומח בתוכו ואינו משמע כן בירושלמי למעשרות פ"ק[2] לתמרי' מתני' כדי שתזרע ותצמח כיצד הוא בודק ר' שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן נוטל מלא קומצו ונותן לתוך הספל של מים שקע רובה מיד ושם לאו פטורה ר' יונה בעא מעתה מה שקע יהא חייב ומה שלא שקע יהא פטור אלא בדוד כל פרידה ופרידה את אמרת משמע משתצמח לזרעים היינו שנגמר ביסולם כל כך שאם תולשין אותן וזורעין אותן במקום אחר מצמיח:

התבואה. פי' בקונטרס דגן ותירוס קרויין תבואה לכתיב כתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן אדרבה לאו ליתני זיתים ויהוו בכלל תבואה כמו ענבים דתרווייהו בכלל תבואת יקב ניהו[3] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק דמעשרות (משנה ג) לתנן העבים[4] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[5] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא משיקרח בוסרן וגריך טעם למה לא חזלינן בענבים בתר שלש כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה דמייתי הכא ומנלן כל הנך שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק דמעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובדא דמתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה חיישינן דלמא דלורייתא[6] הלא ענבים דלורייתא ניהו דכתיב תירוש ויצהר לי דכל מותן שיעורין הוא הבאת שלש כדקתני והא דלא קתני משיבאו שלש כדקתני גבי תבואה וזיתים משום דבכולהו אפשר ליתן בהם סימן חוץ מתבואה וזיתים וכן משמע בירושלמי[7] דגבי התלתן משתצמח דריש לה רבי זעירא מדכתיב עשר תעשר את כל תבואת זרעך כו' דבר שהוא נזרע ומצמיח יצא פחות משלש שאינו נזרע ומצמיח רבי מניאה בשם רבי אחא אמר זיתים וענבים שלא הביאו שלש משקין היוצא מהן אינן מכשירין ומ"ת והיכי ילפינן הכא חיוב מעשר משביעית והלא כל מילות הולכין לשביעית בתר חנטה וענבים נמי בכלל כלאחרינן לקמן[8] אמרי רבנן אילן בתר חנטה ירק בתר לקיטה תבואה וזיתים בתר שלש ומפ"ה לענין להתחייב במעשר[9] שיעור אחר המפורש בפ"ק דמעשרות (משנה ג) ויש לומר דבכולהו ניחא דחזו כשיעור המפורש בהם אבל תבואה וזיתים קודם הבאת שלש נמי חזו כדאחרינן פרק המוליא יין (שבת דף פ:) מנפיקינן שמן זית אבל הביא שלש אסיר אסער ומעדן הבשר ואחרינן בפרק אלו עוברין (פסחים דף מב:) עשילן של טבחים פת תבואה אבל הביא שלש ומהאי טעמא ניחא דקאמר ליה טפי מהנך מנלן דאזלינן בתר שלש כיון דאקודם לכן חזו ומייתי דאיכא מאיכא דשביעית דאפילו לא מעשרינן לא מעשרינן עד הבאת שלש כ"ש להתחייב במעשר דהא אזלינן בשביעית בתר חנטה אפ"ה לא מחייבי במעשר עד דמטו לשיעור המפורש בהם: **מנהג** שביעית בשמינית. תימה לטעיל (דף ט.) נפקא לן מבחרים ובקליר בשבעת קליר של שביעית היוצא למוצאי שביעית ופירש בקונטרס כגון תבואה שהביאה שלש בשביעית אתה נוהג בה מנהג שביעית בשמינית וי"ל (כ) דהאי דהכא מיצטריך ללמד על חרים שהוא לתוספת כדפירש' לטיל (ד) ועוד נ"ל) דאי מהכא הוה אמינא דהא דנוהג בה מנהג שביעית בשמינית היינו דקדושת שביעית נוהגת בהם לאסירה בשמורה וחייבין בביעור ואחר דיני פירות שביעית אבל למרוח ולקטור ולעדור אותה תבואה לא הייתי אומר דדבר התלוי בארץ כיון דנפקא שביעית אריא אפילו לגורך פירות שביעית להכי מיצטריך ההוא קרא ויחא דשאר דברים מיניה תוספת שביעית דאי לאו הכי מה תוספת שייך בפירות שגדלו בשביעית בשמיני לאסירי בשמיני אלא

משתבא השמש אין תורמין ומעשרין מזה על זה לפי שאין תורמין ומעשרין לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש א אם היתה שניה נכנסת לשלישית שניה מעשר ראשון ומעשר שני שלישית מעשר ראשון ומעשר עני מנה"מ אמר ריב"ל א כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית שנת המעשר שנה שאין בה אלא מעשר אחד הא כיצד ב מעשר ראשון ומעשר עני ומעשר שני יבטל או אינו אלא אף מעשר ראשון נמי יבטל ת"ל ב ואל הלוים תדבר ואמרת אלידם כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר אשר נתתי לכם מאתם בנחלתכם הקישו הכתוב לנחלה מה נחלה אין לה הפסק אף מעשר ראשון אין לו הפסק (תניא אידך[ו]) כי תכלה לעשר וגו' שנה שאין בה אלא מעשר אחד הא כיצד מעשר ראשון ומעשר עני ומעשר שני יבטל יכול אף מעשר ראשון נמי יבטל ת"ל ג ובא הלוי כל זמן שבא תן לו דברי ר' יהודה רבי אליעזר בן יעקב אומר אינו צריך הרי הוא אומר ואל הלוים תדבר ואמרת אלידם כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר אשר נתתי לכם מאתם בנחלתכם הקישו הכתוב לנחלה מה נחלה אין לה הפסק אף מעשר ראשון אין לו הפסק: ד ולנדרים וכו'[ז]:

ד ת"ר[ח] ג המודר הנאה מחבירו לשנה מונה שנים עשר חודש מיום ליום ד ואם אמר לשנה זו אפילו לא עמד אלא בעשרים ותשעה באלול כיון שהגיע יום אחד בתשרי עלתה לו שנה ואפי' ה למאן דאמר יום אחד בשנה אינו חשוב שנה[ט] לצעוריה נפשיה קביל עליה והא אצטער ליה ואימא ניסן ג ה בנדרים הלך אחר לשון בני אדם. ו תנן התם ז התלתן משתצמח התבואה והזיתים משיביאו שליש מאי משתצמח משתצמח לזרעים (ח) התבואה והזיתים משיביאו שליש מנה"מ אמר רב אסי א"ר יוחנן ומתוו בה משמיה דרבי יוסי הגלילי אמר קרא ד מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה בחג הסוכות שנת השמטה מאי עבידתיה בחג הסוכות שמינית היא אלא לומר לך כל תבואה שהביאה שליש בשביעית לפני ראש השנה אתה נוהג בו[י] מנהג שביעית בשמינית אמר ליה ר' זירא לרב אסי ודלמא

שניה. מה שנלקט בשנה שניה של שמיטה מעשר ראשון ללוי ומעשר שני בירושלים, ומה שנלקט בשנה שלישית מעשר ראשון ומעשר עני: מנא הני מילי. דבשלישית אינו נוהג בה מעשר שני: שנה שאין נוהג בה אלא אחד. מן המעשרות שנהגו בשתי שנים שלפניה: **התבואה**. יתן כדרך ביצד מעשר ראשון. שנתן עד הנה: ומעשר עני. יוסיף במקום מעשר שני, כדכתיב (דברים כו) לגר ליתום ולאלמנה והוא מעשר עני: או אף מעשר ראשון יבטל. ושנת המעשר אחד קאמר, היה למפרע וחזיל ללוי לגר ליתום ולאלמנה והוא מעשר עני, שאף לוי בכלל עני שאין לו חלק בארץ: ובא הלוי. לראשון, כל זמן שבא וכו', והא בשנה שלישית כתיב[ט] מקצה שלש שנים וגו' ובא הלוי וגו': ה"ג ת"ר המודר הנאה וכו'. ולא גרסינן מנלן: לשון בני אדם. שאין אדם נודר אלא על לשון שהוא רגיל לדבר, ולרך בני אדם לקרות תשרי ר"ה: התלתן. מין תבלין (ג) פיניגר"י[י]: משתצמח. לאחר שנת לקיטתו: משתצמח לזרעים. שהזרע נומח בתוכו: התבואה. לגן ותירוס קרויין תבואה, לכתיב (במדבר יח) כתבואת גורן וכתבואת יקב: והזיתים. יליר,[יא] משיביאו שלש מתעשרין לאחר שנה שהגיעו בו לשלש ניסן, אם שניה אם שלישית: מנא הני מילי. מתבואה וזיתים קאי דמעשר דידהו לחורייתא ומנלן דבתר שלש אזלי, דאילו ירק דאזיל בתר רבנן בתר לקיטה ואילן דאזיל בתר חנטה מעשר דידהו מדרבנן ולא מצעית בהו מנלן, ולקמן (דף יד.) מפרש בהו טעמייהו, ירק משום דגייזו ליה כל שעתא והדר נמח וגדל על מי גשמים אל שנת לקיטתו אזיל ביה בתר לקיטה, אילן גדל על מי שנה שחנטו בה, שע"י שרף שבא באילן לפני חנטה פירותיו חונטין ובו נגמרין, שברף המילן עולה ונכנס בפרי תמיד וממנו גדל: מאי עבידתיה. לקרות חג הסוכות שבסוף שבע שיש שנת השמיטה, הרי כבר יצאה השמיטה מר"ה וכבר נכנסת שמינית: אלא לומר לך בו'. וה"ק קרא יש לך דבר שהוא של שמינית והוא לחסור כשביעית, ומיזו זו תבואה שהביאה שלש, ולקמן פריך ממאי דנדעייל שלש קאמר:

ולמא

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) [תוספת' פרק ח], ג) [לעיל י:], ג) [נדרים ל: וש"נ], ד) מעשרות פ"ח מ"ג, ה) דברים יד כח, ו) הלכה ב, ז) סה"ב ועיין משנה למלך הל' מעשר פרק ב ה"ה, ח) עי' רש"י במדבר יח, כז, ט) מעשרות פ"א ה"ב, י) יג ע"ב.

הגהות הב"ח

(א) גמ' משתצמח לזרעים (התבואה והזיתים משיביאו שלש) תפ"מ וכ"ב מפרש"י מבואר דלא הוי גרס ליה: (ב) רש"י ד"ה המלתן מין תבלין. נ"ב וכמס' ב"ק דף פח ע"ח פרש"י שהוא מין קטנית וכ"ע לדינא לענין העובר מן תבלין אם הוא בכלל: (ג) תוס' ד"ה התבואה כו' ואית דגרסי הבוסרים. נ"ב כיון דגרסי הענבים הבוסרים למימר דסתם ענבים משיביאו שלש אבל בשאר מין ענבים דהיינו בוסרים יש להם שיעור אחר אבל בירושלמי גרס הענבים והבוסרים וכו"ו אלמא דתרוייהו שיעורן משיבאו: (ד) ד"ה מנהג וכו' שהוא לתוספת כדפרישית לעיל. נ"ב פי' דבחרים נמ לגמד על תולדה לחורם לגמ תימה הני תמור מחרנייתא לא וכדכתבו התוספות לעיל דף ט' בד"ה שהרי ע"ש וקרא דשנת השמטה נמ לגמד על התבואה שהביאה שלש לפני ר"ה שאתה נוהג בו מנהג שביעית ג"כ מהכא שמעינן קלילה וקרא דבחרים ובקליר מצות בעל כרחך כיון דבקליר לא מיצטריך לגופיה לקלילה לתוספת דמקרא דהכא נפקא לן צריך לומר דבא לומר לך כי היכי דבקלילה אסור הנוכנס למ"ש ה"נ בחריסה של ערב שביעית הנכנס לשביעית וזה שכתבו לגמד על חריסה לתוספת:

גליון הש"ס

[מכמ"י גמ' ולנדרים וכו'. ע' תוס' לעיל דף ז ע"ח [ד"ה] בהפקה וכו']: גמרא ת"ר המודר הנאה מחבירו לשנה. עיין נדרים דף ם ע"ב מיבעיא להו אמר קונם יין שאני טועם. ועיין בתוספות מהריב"ל ספר ב' סימן כח:

ליקוטי רש"י

ובא הלוי. ויטול מעשר לעצמו [דברים יד כט]. התלתן. פנגרי"ג [שבת קי: ונדה יט.]. מין קטנית למתק קלילה פילוג"ל בלעז [ביצה ג:]. פניגר"י מין קטנית הוא ולמתק הקלילה נמ [יבמות פא.].

תורה אור השלם

א) כִּי תְכַלֶּה לַעְשֵׂר אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שְׁנַת הַמַּעְשֵׂר וְנָתַתָּה לַלֵּוִי לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה וְאָכְלוּ בִשְׁעָרֶיךָ וְשָׂבֵעוּ: [דברים כו, יב] ב) וְאֶל הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תְקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם וַהֲרֹמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת יְיָ מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר: [במדבר יח, כו] ג) מִקְצֵה שָׁלֹשׁ שָׁנִים תּוֹצִיא אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַהִוא וְהִנַּחְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ: וּבָא הַלֵּוִי כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְאָכְלוּ וְשָׂבֵעוּ לְמַעַן יְבָרֶכְךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֵׂה יָדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה: [דברים יד, כח-כט] ד) וַיְצַו מֹשֶׁה אוֹתָם לֵאמֹר מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים בְּמֹעֵד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה בְּחַג הַסֻּכּוֹת: [דברים לא, י]

הגהות וציונים

ו] [צ"ל תניא **נמי הכי**] (גליון): ז] תיבת "וכו'" מיותר (דבש תמר): ח] בכת"י נוסף **הבא** וכ"ה ברי"ף וברא"ש: ט] צ"ל **בה**, וכ"ה בכת"י וברא"ש וברי"ש במעשרות (דק"ס): י] "חילבה": יא] נראה דכאן הס"ד, ומתחיל הדיבור **משיביאו שליש**. מתעשרין וכו': יב] רש"א מ"ז (גליון) הכוונה לתיבת "הענבים": יג] צ"ל **האבשים** (באה"מ) וכ"ה לפנינו במשניות וכ"ה ג' הרמב"ם, ועי' בר"ש ובתיו"ט שם: יד] יש להוסיף **נינהו** (עפ"י באה"מ עיי"ש): טו] יש להוסיף **יש** (עפ"י תוס' הרא"ש): טז] בת"י זה אינו (גליון) צ"ל דהאי **דהתם** כמש"כ התוס' שם (ט ע"א) ד"ה שהרי (הג"ר שמחה מדעסויא). ובתוס' הרא"ש דהאי דהכא איצטריך **להבאת שליש והאי דלעיל איצטריך** ללמד על החריש וכו', ואולי כצ"ל גם בתוס' (ונשמטו התיבות מחמת הדומות):

עין משפט נר מצוה

סא א מיי' פ"ו מהל' נטע רבעי הלכה ד סמג עשין קלו טוש"ע י"ד סי' שלא סעיף קטן:

סב ב מיי' פ"ו מהל' מתנות עניים הלכה ד ופ"ט מהל' מ"ש הלכה ו סמג עשין קלו קלז טוש"ע י"ד סימן שלא סעיף יט:

סג ג מיי' פ"י מהלכות נדרים הלכה ד סמג לאוין רסא טוש"ע י"ד סימן רכ סעיף ז:

סד ד מיי' שם טוש"ע שם סעיף ו:

סה ה מיי' פ"ע מהל' נדרים הלכה ו יג סמג לאוין רסב טוש"ע י"ד סימן רז סעיף ו:

סו ו מיי' פ"ב מהלכות מעשר הלכה ה ופ"ב מהלכות תרומה הלכה ח והלכה י סמג עשין קו ולאוין רסה טוש"ע י"ד סימן שלא סעיף טו:

רבינו חננאל

משתבא השמש כו'. פירוש תורת המעשרות שנה ראשונה של שבוע מפריש מעשר ראשון ונותנו ללוי ומפריש מעשר שני ומעלהו ואוכלו בירושלים. וכן בשנה השניה אבל בשנה שלישית מפריש מעשר ראשון ונותנו ללוי. ותמורת מעשר שני מפריש מעשר עני ונותנו לעניים לפיכך זה הירק שנלקט מקצתו בערב ר"ה וחזר וליקט נכרי מקצתו משתבא השמש והיתה שניה נכנסת לשלישית. מה שליקט ישראל דינו כדין שנה שניה ו) מעשר ראשון ומעשר עני כענין הזה סוגיא דשמעתא כולה מדכתיב שנת המעשר שנה שאין בה אלא מעשר אחד. וזהו מעשר ראשון. פרט מעשר שני שאינו נוהג בשנה השלישית ואינן יכולין לומר מעשר שני שהרי הכתוב אומר לעני ולגר אבל מעשר ראשון הקישו הכתוב לנחלה. מה נחלה אין לה הפסק אף מעשר ראשון אין לו הפסק: **ולנדרים כדתניא המודר הנאה מחבירו לשנה** מונה י"ב חודש מיום ליום. ואם פירש לשנה זו אפילו לא נדר אלא ביום כ"ט לאלול כיון שהגיע יום אחד בתשרי עלתה לו שנה נשלם נדרו. וכיון שנכנס תשרי אפילו יום אחד הותר. ואפילו למאן דלא סבר יום [א'] בשנה חשוב שנה הכא מודה דלצעורי נפשיה קא מיכוין והא אצטער ליה. ואימא ר"ה לנדרים ניסן ומשני הלך אחר לשון בני אדם. ובני אדם אין קורין ר"ה אלא תשרי: **תנן** בתחלת מעשרות התלתן **משתצמח**. פי' חשוב הוא פרי. ואוקימנ' משתצמח לזרעים פי' שאם יזרע יצמח. ופירשוהו בתלמוד א"י כיני מתניתא כדי שתזרע ותצמח. כיצד בודק ר' שמואל בש"ר יונתן נוטל מלוא קומצו ומטיל לתוך ספל של מים שקעה לה [רובה] חייבת ואוקימנא ברוב כל פרידה ופרידה כלומר כיון ששקעה יש בה עיקר פרי על כן היא נ) בכירה: **התבואה** והזיתים משיביאו שליש. פי' כגון הפרי כשיגמר יש בו משקל ג' סלעים כיון שהביא משקל סלע וחתכו חייב במעשר מנ"ל א"ר זירא [בירושלמי שם] עשר תעשר את כל תבואת זרעך כלומר עשר מדבר שאם תזרעהו תעשר ממנו כגון דבר שזורע וצומח פרט לפחות משליש (א') שאינו [נזרע וצומח]. **ומפרשינן לה מהאי קרא מקץ שבע שנים** במועד שנת השמטה בחג הסוכות כלומר כל תבואה שהביאה שליש בשביעית שנאמר בה מקץ שבע שנים במועד וגו'. ג) והיא יכולה להקצר במועד והוא חג הסוכות זו התבואה משנת השמטה נחשבת מאחר שהביאה שליש בשנה

חשק שלמה על ר"ח ח) גרסה דמסקי כאן ול"ל ומה שליקט הנכרי משפטת השמט דינו כדין שנה שלישית. ט) גרסה דל"ל כנידה. י) גרסה דל"ל והיינו תבואה שהיא יכולה.

מִשֶּׁתָּבא הַשֶּׁמֶשׁ - אחר שקיעת החמה[א], **אֵין תּוֹרְמִין** תרומה[ב] **וּמְעַשְּׂרִין** מעשר[ג] **מִזֶּה עַל זֶה** - מהירק שנלקט קודם השקיעה על ירק שנלקט אחר השקיעה, או להיפך, **לְפִי שֶׁאֵין תּוֹרְמִין וּמְעַשְּׂרִין, לֹא מִן הֶחָדָשׁ** - תבואה של שנה זו **עַל הַיָּשָׁן** - תבואה של שנה קודמת, **וְלֹא מִן הַיָּשָׁן עַל הֶחָדָשׁ**[ד].

ממשיכה הברייתא, **אִם** אותה שנה שליקט בה ירק בערב ראש השנה, **הָיְתָה** זו שנה **שְׁנִיָּה** לשמיטה[ה] **שִׁנְּכְנְסָה לְשנה שְׁלִישִׁית**, והדין הוא, שבשנה שניה מפרישים מעשר שני, ובשלישית מפרישים מעשר עני[ו], אזי מהירק שליקט קודם השקיעה, בשנה **הַשְּׁנִיָּה**, מפריש ממנו **מַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן וּמַעֲשֵׂר שֵׁנִי**, ומהירק שליקט אחר השקיעה של שנה **שְׁלִישִׁית**, מפריש ממנו **מַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן וּמַעֲשַׂר עָנִי**[ז].

★

התבאר בברייתא שבשנה שלישית לשמיטה לא נוהג מעשר שני, הגמרא מבארת מנין לומדים דין זה:

שואלת הגמרא, **מְנָא הָנֵי מִילֵּי** - מהיכן למדנו דבר זה, שבשנה שלישית לא נוהג מעשר שני[ח]. **אָמַר** רַבִּי **יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי**, נאמר בתורה בפרשת וידוי מעשר[ט] (דברים כו יג), **'כִּי תְכַלֶּה** [-כשתגמור] **לַעְשֵׂר אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת' שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר, וְנָתַתָּה לַלֵּוִי לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה וְאָכְלוּ בִשְׁעָרֶיךָ וְשָׂבֵעוּ**, וממה שמכנה התורה שנה זו **'שנת המעשר'**[יא], לומדים, ששנה זו היא **שָׁנָה שֶׁאֵין** נוהג **בָּהּ אֶלָּא מַעֲשֵׂר אֶחָד** מאותם מעשרות שנהגו בשנים שקדמו להי"ב. **הָא כֵּיצַד** - היאך מתקיימת הדרשה שנוהג בה רק מעשר אחד. התשובה היא, **מַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן** יתן ללוי כפי שנתן בשנים שעברו, **וּבנוסף** לזה יתן **מַעֲשַׂר עָנִי** כמו שנאמר בהמשך הפסוק, **'ונתתה** וגו' לגר ליתום ולאלמנה', **וְאילו מַעֲשֵׂר שֵׁנִי** שנהג בשנים הקודמות **יִבָּטֵל**, ולא ינהג בשנה זו, וכך יוצא, שנוהג בשנה זו רק מעשר אחד שנהג בשנים קודמות. ומכאן לומדים, שמעשר שני אינו נוהג בשנה השלישית.

שואלת הגמרא, מי הכריח לפרש שכוונת הפסוק **'שנת המעשר'** היא, שנוהג בה גם מעשר ראשון שנהג בשנים קודמות, **אוֹ אֵינוֹ אֶלָּא** שכוונת הפסוק היא למעשר עני שנוסף בשנה זו, כמו שמפורש בפסוק, ולא רק מעשר שני יבטל, אלא **אַף מַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן נַמִּי** [-גם] **יִבָּטֵל**, וינהג בשנה זו רק מעשר אחדי"ג.

עונה הגמרא, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב בפרשת מתנות כהונה (במדבר יח כו), **'וְאֶל הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם, כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם'** [-במקום נחלתכם"י], **הִקִּישׁוֹ הַכָּתוּב** את המעשר ראשון שניתן ללוי, **לְנַחֲלָה** [-ירושה], לומר לך, **מַה נַּחֲלָה אֵין לָהּ הֶפְסֵק** - שהירושה ממשיכה לעולמים, **אַף מַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן אֵין לוֹ הֶפְסֵק** ונוהג בכל השנים[יד].

א. **ומדובר** כאן שגוי ליקט [שהרי אחר השקיעה כבר נכנס יום טוב של ראש השנה]. תוספות (ד"ה משמע) בשם הירושלמי (פ"ק ה"ב). והריטב"א (יב. ד"ה ת"ר) ביאר, שמדובר כאן לאחר היום טוב של ראש השנה, ומה שנקטה 'אחר שבא השמש', שמשמע מיד אחר השקיעה, זהו אגב שנקטה בתחילה 'לפני בא השמש', וראה עוד בפני יהושע וביעב"ץ (ממוש' סח) בענין זה.

ב. **תרומה**, הוא חלק שנותנים מהיבול לכהן, ומדאורייתא די לתת אפילו כל שהוא, ורבנן תיקנו שיתן אחד מארבעים או אחד מחמישים או אחד משישים. רמב"ם (תרומות פ"ג הלכות ו-ג).

ג. **להלן** בהערה יתבארו כל סוגי המעשרות.

ד. **הברייתא** כאן באה לומר, שמה שקובע את השנה לכל ירק, זה לא זמן גדילתו, אלא זמן לקיטתו, והיינו שאם גדלו שני ירקות באותה שנה, ולא נלקטו באותה השנה, נחשבים ל'חדש' ו'ישן', ואסור לעשר מזה על זה, ולומדים זאת ממה שנאמר (דברים יד כג), 'עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה', שכל שנה מתעשרת לבדה. רש"י (ע"ב ד"ה ליקט). ובמקור הדבר שהולכים בירקות אחר הלקיטה, ראה להלן (יד.), שהסמיכו זאת חכמים על פסוק [שיטת התוספות להלן (יג: ד"ה ממר), ש'לקיטה' אינה הלקיטה ממש, אלא הגמר פרי, וראה את השיטות בזה בדרך אמונה (מעשר שני פ"ק ס"ק לג)].

ה. **כל** שנה שביעית [מאחר ארבע עשרה שנה שנכנסו ישראל לארץ ישראל. רמב"ם (שמיטה ויובל פ"י ה"ג)] נקראת שנת השמיטה, שנה שאחר שנת השמיטה נקראת 'שנה ראשונה', וכן הלאה, ולגבי מעשרות מצינו חילוק בין השנים, כמבואר בהערה הבאה.

ו. **מצינו** שלשה סוגי מעשרות, א. מעשר ראשון. שנותנים עשירית מהיבול ללוי, מעשר זה נוהג בכל השנים [חוץ משנת השמיטה]. ב. מעשר שני. שלאחר שנותנים מעשר ראשון ללוי, מפרישים עוד עשירית מהיבול הנשאר, ואוכלים אותו הבעלים בירושלים [ולכן נקרא 'מעשר שני', משום שבא לאחר מעשר 'ראשון'. ספר הישר לר"ת (סי' שלה)]. מעשר זה אינו נוהג בכל השנים, אלא רק בשנים ראשון שני רביעי וחמישי [-אבד"ה] לשמיטה. ג. מעשר עני. בשנים שלישי ושישי [-ג"ו] של השמיטה, לאחר שנותנים מעשר ראשון ללוי, מפרישים עוד עשירית מהיבול הנשאר, ונותנים אותו לעניים. רמב"ם (מעשר שני פ"ק ה"ב, ממגות ענייס פ"ו ה"ב-ד).

הברייתא כאן באה לומר, שאם כשליקט ירק לפני ראש השנה ואחר ראש השנה, היה זה בשנה שניה שנכנסת לשלישית, אזי הירקות שנלקטו בסוף שנה הקודמת חייבים במעשר ראשון [שחיובו כל השנים] ובמעשר שני שנוהג בשנה שניה, ואילו הירקות שלקט בתחילת השנה הבאה, שנה שלישית, חייבים במעשר ראשון ובמעשר עני. רבינו חננאל (ע"ב, ד"ה ת"ר). וגם לענין זה, כמו לענין 'חדש' ו'ישן', הקובע את השנה היא הלקיטה.

ז. **ולפי** זה יוצא, שמה שכתוב במשנה (ג.) שאחד בתשרי הוא ראש השנה 'לירקות', אפשר לבאר שהכוונה היא לענין זה, שאם ליקט לפני ראש השנה חייב במעשרות של שנה שעברה, ואם ליקט אחר ראש השנה חייב במעשרות של שנה זו, ומה שרש"י במשנה (ד"ה לירקות) ביאר זאת, רק שאין תורמין ומעשרין מן הנלקט לפני ראש השנה על של אחר ראש השנה, זהו משום שדימה זאת למעשר בהמה, האמור במשנה שם, שבזה לא שייך את הענין של השנים, אלא רק ענין של חדש וישן. טורי אבן (ג. ד"ה ולירקות).

ח. **רש"י** (ד"ה מנא), [וראה בריטב"א (ד"ה מנא) מה שכתב]. שעל מה שמעשר ראשון נוהג כל השנים, אי אפשר לשאול 'מנא הני מילי', שהרי מדוע נחשוב שיש חילוק בין השנים, ומה שבשנה שלישית נוהג מעשר עני, הוא פשוט, שהרי מפורש בפסוק (דברים כו יג), 'לגר ליתום ולאלמנה', ולכן ביאר רש"י, ששאלת הגמרא היא, מנלן שמעשר שני לא נוהג בשנה שלישית. חידושי רבינו משה מאימראן (נרש"י סס).

ט. **חודש** ניסן של השנה הרביעית לשמיטה, נקרא 'זמן הביעור', בזמן זה, כל המעשרות שעישר האדם בשלושת השנים הקודמות, צריך להוציאם ולבערם מביתו ולקיים בהם את דינם, היינו או ליתנם למי שצריך לקבלם, או לאוכלן בירושלים, שנאמר (דברים יד כח-כט) 'מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההיא והנחת בשעריך, ובא הלוי' וגו'. הפסוק כאן אומר, שבזמן שמבער את המעשרות מהבית צריך להתוודות, וכמו שנאמר (סס כו יג-טו), 'כי תכלה לעשר וגו' ואמרת לפני ה' אלהיך בערתי הקודש מן הבית' וגו', ווידוי זה נקרא וידוי מעשר [וראה רש"י שם בהרחבה].

י. **כלומר**, כל שלש שנים מהשמיטה, היינו, שלישית ושישית לשמיטה. דרך אמונה (מתנות עניים פ"ו ס"ק יט).

יא. **ואף** שכל השנים גם נחשבים 'שנת המעשר' שנוהג בהם מעשרות. גור אריה ושפתי חכמים (דברים סס).

יב. **רש"י** (ד"ה שנה) וריטב"א (ד"ה דמניח) [ומקורם בפסיקתא זוטרתא (רמה, ד"ה מקרא שלם שניה)]. כלומר, אין כוונת התורה באומרה 'שנת המעשר', על המעשר שנוסף השנה, אלא התורה באה לומר שהשנה נוהג רק אחד מהמעשרות שנהג בשנים הקודמות [דהיינו מעשר ראשון ומעשר שני, כמבואר לעיל]. ובערוך (ערך עשר, נדפס ממר ערך עסק) ביאר דברי הגמרא, שהשנה השלישית נקראת 'שנת המעשר' משום שאין נוהג בה אלא רק 'מעשר' אחד, והיינו משום שמעשר ראשון הוא נקרא 'מעשר', אבל מעשר עני אינו נקרא 'מעשר', כיון שאין לו קדושה כלל ומותר לזרים בכל מקום. אוהח 19/06/2018

יג. **רש"י** (ד"ה לו) וריטב"א (ד"ה וממילן). וביאר רש"י, שמה שנאמר בפסוק 'ונתתה ללוי', אין הכוונה למעשר ראשון הניתן ללוי, אלא זה משום שגם הלוי יכול ליטול מעשר עני, כיון שאין ללויים חלק בארץ (דברים יג יג, ועוד), ונחשבים עניים.

הוא הדין שהגמרא יכלה לשאול, מנין שב'שנת המעשר' נוהג מעשר ראשון ומעשר עני, ומעשר שני יבטל, אולי נאמר להיפך שרק מעשר שני ומעשר עני נוהגים, ומעשר ראשון הוא שיבטל, ברית יעקב (נרש"י ד"ה מנא) והרש"ש (ד"ה לו) [אלא שהגמרא הקשתה יותר טוב, ששניהם יהיו בטלים ולא רק אחד. ברית יעקב]. ואכן בדקדוקי סופרים (לוח י) הביא, שיש גירסא בגמרא **'או אינו אלא מעשר ראשון יבטל'**, והיינו ששאלת הגמרא היא מדוע מיעטנו מעשר שני, ולא מעשר ראשון, וכנ"ל, והביא שכן הוא בילקוט שמעוני פרשת כי תבוא (רמז תתקלח). ולכאורה לדברי הערוך [הובא בהערה הקודמת] שביאר, שמעשר עני לא נקרא 'מעשר', אין לבאר קושיית הגמרא כביאור רש"י, ש'שנת המעשר' נאמר רק על מעשר עני, אלא מוכרח שקושיית הגמרא כגירסת הדקדוקי סופרים. אמנם רבינו חננאל (ע"ב, ד"ה ת"ר) כתב, שאין לומר שמעשר שני ינהג בשנה השלישית, כיון שנאמר בפסוק 'לעני ולגר', ומעשר שני אינו ניתן לעני ולגר [וראה בדרך אמונה (מעשר שני פ"ק ביאור ההלכה ד"ה נכנס) שכתב, שיתכן ואין אפשרות שיהא מעשר שני ללא מעשר ראשון].

יד. **חזקוני** (נמדבר סס). היינו, שכיון שהלויים לא קיבלו נחלה בארץ, תמורת זה קיבלו מעשר ראשון.

טו. **ואף** שבשנת השמיטה לא נוהג מעשר ראשון, ואינו דומה לנחלה שהיא תמידית בלי הפסק, כתב הטורי אבן (סס) שמכל מקום כיון שתיבת 'בנחלתכם' שנאמרה בפסוק היא מיותרת, בהכרח באה לדרוש ממנה שמעשר ראשון לא יתבטל, ונוהג גם בשלישית

יב: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

משתבא משתצמח השמש. בירושלמי[1] מוקי לה בנכרי: לזרעים. פירש בקונטרס שהזרע נומח במוכו ואינו משמע כן בירושלמי למעשרות פ"ק[2] דאמרי' מתני' כדי שתזרע ותצמח כיצד הוא נודק ר' שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן נוטל מלא קומצו ונותן לתוך הספל של מים שקע רובה חייבת ופטורה ר' יוסה בשם מה שקע יהא פטור מלא נרוב כל פרידה ופרידה את אמרת משמע משתצמח לזרעים היינו שנגמר גישולם כל כך שאם תולשין אותן וזורעין אותן במקום אחר מצמיח:

התבואה. פי' בקונטרס לגן ותירוס קרויין תבואה לכתיב כתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן אלא לגי' זימים וליהוו ככלל תבואה כמו ענבים דתרוייהו ככלל תבואת יקב ניהו[3] ועוד דגיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק דמעשרות (משנה ג) לתן הענבים[4] והבוסרים מגיעין ומוסרים מן ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[5] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים מגיעין ר' זירא בשם ר' יסא מקרא בוסרת ונריך טעם למה לא מזלין בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל הנך גיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק דמעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה מזלינן לה ליתני זיתים משום דבכולהו גבי תבואה וזיתים משום דבכולהו יקב ואי אפשר לומר כן אלא לגי' זימים ליתני בהם סימן חוץ מתבואה וזיתים וכן משמע בירושלמי[6] דגבי התלתן משתצמח דריס לה רבי זעירא מדכתיב עשר תעשר את כל תבואת זרעך כו' דבר שהוא נזרע ומצמיח יצא פחות משלש שגיגו נזרע ומצמיח רבי חנינא בשם רבי אחי אמר זיתים ועבדים שלא הגיעו שלים משקין היוצא מהן מין מכשירין ומ"ת והיכי ילפינן הכא חיוב מעשר משביעית והלא כל גילוות הולכין לשביעית בתר חנטה ועבדים נמי בכלל כלאחרינן לקמן[7] אמרי רבנן גיגן בתר חנטה ירק בתר לקיטה תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לעניין להתחייב במעשר[8] שיעור אחר המפורש בפ"ק דמעשרות (משנה ג) ויש לומר דבכולהו ניחא דאחזו בשיעור המפורש בהם אבל תבואה וזיתים קודם הבאת שלים נמי אחזו כדאחרינן פרק המוליך יין (שבת דף פ:) מניקיונין שמן זית שלא הגיע שלים שמשיר השער ומעדן הבשר ואמרינן בפרק אלו עוברין (פסחים דף מב:) עמילן של טבחים פת תבואה שלא הגיעה שלים ומהאי טעמא ניחא דקאמר ליה טפי מהנך מנלן דמזלינן בתר שלים כיון דמקודם לכן חזו ומייתי רמיה מבשביעית דאפילו לבשביעית לא מעשרינן עד הבאת שלים כ"ש להתחייב במעשר דהא אחר מילוין בתר חנטה אפ"ה לא מחייבי במעשר עד דמטו לשיעור המפורש בהם: **מנהג** שביעית בשמינית. תימה לטעיל (דף ט.) נפקא לן מבחרים ובקליר מבשבת קליר של שביעית היוצא למוצאי שביעית ופירש בקונטרס בגון תבואה שהגיעה שלים בשביעית אחא נוהג בה מנהג שביעית בשמינית וי"ל (ס להאי דהכא מיצטריך ללמד על פרים שהוא לתוספת כדפירש' לטעיל (ד) ועוד כ"ל) דאי מהכא הוה אמינא דהא דנוהג בה מנהג שביעית בשמינית היינו לקדושת שביעית בשמורה וחייבין בביעור ואחר דיני פירות שביעית אבל לחרוש ולקוצר ולעדור אותה תבואה לא הייתי חושב כלל בדבר החלוי בעבודת החרץ כיון דנפקא שביעית שריא אפילו לגורך פירות שביעית להכי מיצטריך ההוא קרא ויחא אחא בדרים מיניה תוספת שביעית דאי לאו הכי מה תוספת שייך בפירות שגדלו בשביעית בשמיני לחסירי בשמינית: **מלמ**

משתבא השמש אין תורמין ומעשרין מזה על זה לפי שאין תורמין ומעשרין לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש [א] אם היתה שניה נכנסת לשלישית שניה מעשר ראשון ומעשר שני שלישית מעשר ראשון ומעשר עני מנה"מ אמר ריב"ל [א] כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית שנת המעשר שנה שאין בה אלא מעשר אחד הא כיצד [ב] מעשר ראשון ומעשר עני ומעשר שני יבטל או אינו אלא אף מעשר ראשון נמי יבטל ת"ל [ב] ואל הלוים תדבר ואמרת אליהם כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר אשר נתתי לכם מאתם בנחלתכם הקישו הכתוב לנחלה מה נחלה אין לה הפסק אף מעשר ראשון אין לו הפסק (תניא אידך[ג]) כי תכלה לעשר וגו' שנה שאין בה אלא מעשר אחד הא כיצד מעשר ראשון ומעשר עני ומעשר שני יבטל יכול אף מעשר ראשון נמי יבטל ת"ל [ג] ובא הלוי כל זמן שבא תן לו דברי ר' יהודה רבי אליעזר בן יעקב אומר אינו צריך הרי הוא אומר ואל הלוים תדבר ואמרת אליהם כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר אשר נתתי לכם מאתם בנחלתכם הקישו הכתוב לנחלה מה נחלה אין לה הפסק אף מעשר ראשון אין לו הפסק: [ד] ולנדרים וכו'[ד]:

[ה] **ת"ר** [ו] המודר הנאה מחבירו לשנה מונה שנים עשר חודש מיום ליום [ד] ואם אמר לשנה זו אפילו לא עמד אלא בעשרים ותשעה באלול כיון שהגיע יום אחד בתשרי עלתה לו שנה ואפי' [ה] למאן דאמר יום אחד בשנה אינו חשוב שנה [ו] לצעוריה נפשיה קביל עליה והא אצטער ליה ואימא ניסן [ז] [ה] בנדרים הלך אחר לשון בני אדם. [ז] תנן התם [ח] התלתן משתצמח התבואה והזיתים משביאו שליש מאי משתצמח משתצמח לזרעים (ח) התבואה והזיתים משביאו שליש מנה"מ אמר רב אסי א"ר יוחנן ומתו בה משמיה דרבי יוסי הגלילי אמר קרא [ט] מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה בחג הסוכות שנת השמטה מאי עבידתיה בחג הסוכות שמינית היא אלא לומר לך כל תבואה שהביאה שליש בשביעית לפני ראש השנה אתה נוהג בו [ט] מנהג שביעית בשמינית אמר ליה ר' זירא לרב אסי ודלמא

להתחייב במעשר [י] שיעור אחר המפורש בפ"ק דמעשרות (משנה ג) ויש לומר דבכולהו ניחא דאחזו בשיעור המפורש בהם אבל תבואה וזיתים קודם הבאת שלים נמי אחזו כדאחרינן פרק המוליך יין (שבת דף פ:) מניקיונין שמן זית שלא הגיע שלים שמשיר השער ומעדן הבשר ואמרינן בפרק אלו עוברין (פסחים דף מב:) עמילן של טבחים פת תבואה שלא הגיעה שלים ומהאי טעמא ניחא דקאמר ליה טפי מהנך מנלן דמזלינן בתר שלים כיון דמקודם לכן חזו ומייתי רמיה מבשביעית לחפילו לבשביעית לא מעשרינן עד הבאת שלים כ"ש להתחייב במעשר דהא אחר מילוין בתר חנטה אפ"ה לא מחייבי במעשר עד דמטו לשיעור המפורש בהם: **מנהג** שביעית בשמינית. תימה לטעיל (דף ט.) נפקא לן מבחרים ובקליר מבשבת קליר של שביעית היוצא למוצאי שביעית ופירש בקונטרס בגון תבואה שהגיעה שלים בשביעית אחא נוהג בה מנהג שביעית בשמינית וי"ל ([ט] להאי דהכא מיצטריך ללמד על פרים שהוא לתוספת כדפירש' לטעיל (ד) ועוד כ"ל) דאי מהכא הוה אמינא דהא דנוהג בה מנהג שביעית בשמינית היינו לקדושת שביעית בשמורה וחייבין בביעור ואחר דיני פירות שביעית אבל לחרוש ולקוצר ולעדור אותה תבואה לא הייתי חושב כלל בדבר החלוי בעבודת החרץ כיון דנפקא שביעית שריא אפילו לגורך פירות שביעית להכי מיצטריך ההוא קרא ויחא אחא בדרים מיניה תוספת שביעית דאי לאו הכי מה תוספת שייך בפירות שגדלו בשביעית בשמיני לחסירי בשמינית: **מלמ**

תורה אור השלם

א) כִּי תְכַלֶּה לַעְשֵׂר אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר וְנָתַתָּה לַלֵּוִי לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה וְאָכְלוּ בִשְׁעָרֶיךָ וְשָׂבֵעוּ: [דברים כו, יב] ב) וְאֶל הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תְקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם וַהֲרֹמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת יְיָ מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר: [במדבר יח, כו] ג) מִקְצֵה שָׁלֹשׁ שָׁנִים תּוֹצִיא אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַהִוא וְהִנַּחְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ: וּבָא הַלֵּוִי כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְאָכְלוּ וְשָׂבֵעוּ לְמַעַן יְבָרֶכְךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֵׂה יָדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה: [דברים יד, כח-כט] ד) וַיְצַו משֶׁה אוֹתָם לֵאמֹר מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים בְּמֹעֵד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה בְּחַג הַסֻּכּוֹת

חשק שלמה על ר"ח ח) גרסה למסר כאן וע"ל ומה שליקט הנכרי משמע השמט דינו כדין שנה שלישית. כ) גרסה לע"ל כגירסה. ג) גרסה לע"ל והיינו מבואה שהיא יכולה.

הגהות וציונים מ] [צ"ל תניא **נמי הכי**] (גליון): נ] תיבת "וכו'" מיותר (דבש תמר): ג] בכת"י נוסף **הכא** וכ"ה ברי"ף וברא"ש: ד] צ"ל **בה**, וכ"ה בכת"י וברא"ש וברש"ש במעשרות (דק"ס): ה] "חילבה": ו] נראה דכאן הס"ד, ומתחיל הדיבור **משביאו שליש**. מתעשרין וכו': ז] רש"א מ"ז (גליון) הכוונה לתיבת "הענבים": ח] צ"ל **האבשים** (באה"מ) וכ"ה לפנינו במשניות וכ"ה גי' הרמב"ם, ועי' בר"ש ובתיו"ט שם: ט] יש להוסיף **נינהו** (עפ"י באה"מ עיי"ש): י] יש להוסיף **יש** (עפ"י תוס' הרא"ש): כ] בת"י זה אינו (גליון) צ"ל דהאי **דהתם** כמש"כ התוס' שם (ט ע"א) ד"ה שהרי (הג"ר שמחה מדעסויא). ובתוס' הרא"ש דהאי דהכא איצטריך **להבאת שליש והאי דלעיל איצטריך** ללמד על החריש וכו', ואולי כצ"ל גם בתוס' (ונשמטו התיבות מחמת הדומות):

עין משפט נר מצוה

סא א מיי' פ"ח מהל' נטע רבעי הלכה ד סמג עשין קלו טוש"ע י"ד סי' שלא סעיף קטן:

סב ב מיי' פ"ו מהל' מתנות עניים הלכה ד ופ"ח מהל' מ"ש הלכה ו סמג עשין קלו קסא טוש"ע י"ד סימן שלא סעיף יט:

סג ג מיי' פ"י מהלכות נדרים הלכה ד סמג לאוין רסא טוש"ע י"ד סימן רכ סעיף ז:

סד ד מיי' שם טוש"ע שם סעיף ו:

סה ה מיי' פ"ט מהל' נדרים הלכה ו יג סמג לאוין רסב טוש"ע י"ד סימן ריז סעיף ו:

סו ו מיי' פ"ב מהלכות מעשר הלכה ה ופ"ג מהלכות תרומה הלכה ח והלכה י סמג עשין קלו ולאוין רסא טוש"ע י"ד סימן שלא סעיף טו:

רבינו חננאל

משתבא השמש כו'. פירוש תורת המעשרות שנה ראשונה של שבוע מפריש מעשר ראשון ונותנו ללוי ומפריש מעשר שני ומעלהו ואוכלו בירושלים. וכן בשנה השניה אבל בשנה שלישית מפריש מעשר ראשון ונותנו ללוי. ותמורת מעשר שני מפריש מעשר עני ונותנו לעניים לפיכך זה הירק שנלקט מקצתו בערב ר"ה וחזר וליקט נכרי מקצתו משתבא השמש והיתה שניה נכנסת לשלישית. מה שליקט ישראל דינו כדין שנה שניה ו) מעשר ראשון ומעשר עני כענין הזה סוגיא דשמעתא כולה מדכתיב שנת המעשר שנה שאין בה אלא מעשר אחד. פרט מעשר שני שאינו נוהג בשנה השלישית ואינן יכולין לומר מעשר שני שהרי הכתוב אומר לעני ולגר אבל מעשר ראשון הקישו הכתוב לנחלה. מה נחלה אין לה הפסק אף מעשר ראשון אין לו הפסק: **ולנדרים כדתניא המודר הנאה מחבירו לשנה** מונה י"ב חודש מיום ליום. ואם פירש לשנה זו אפילו לא נדר אלא ביום כ"ט לאלול כיון שהגיע יום אחד בתשרי עלתה לו שנה נשלם נדרו. וכיון שנכנס תשרי אפילו יום אחד הותר. ואפילו למאן דלא סבר יום [א'] בשנה חשוב שנה הכא מודה דלצעורי נפשיה קא מיכוין והא אצטער ליה. ואימא ר"ה לנדרים ניסן ומשני הלך אחר לשון בני אדם. ובני אדם אין קורין ר"ה אלא תשרי: **תנן** בתחלת מעשרות **התלתן משתצמח**. פי' חשוב הוא פרי. ואוקימנ' משתצמח לזרעים פי' שאם יזרע יצמח. ופירשוהו בתלמוד א"י כיני מתניתא כדי שתזרע ותצמח. כיצד בודק ר' שמואל בש"ר יונתן נוטל מלוא קומצו ומטיל לתוך ספל של מים שקעה לה [רובה] חייבת ואוקימנא ברוב כל פרידה ופרידה כלומר כיון ששקעה יש בה עיקר פרי על כן היא ג) בכירה: **התבואה** והזיתים משביאו שליש. פי' כגון הפרי כשיגמר יש בו משקל ג' סלעים כיון שהביא משקל סלע וחתכו חייב במעשר מנ"ל א"ר זירא [בירושלמי שם] עשר תעשר את כל תבואת זרעך כלומר עשר מדבר שאם תזרעהו תעשר ממנו כגון דבר שזורע וצומח פרט לפחות משליש (א') שאינו [נזרע וצומח]. **ומפרשינן לה מהאי קרא מקץ שבע שנים** במועד שנת השמטה בחג הסוכות כלומר כל תבואה שהביאה שליש בשביעית שנאמר בה מקץ שבע שנים במועד וגו'. ג) והיא יכולה להקצר במועד והוא חג הסוכות זו התבואה משנת השמטה נחשבת מאחר שהביאה שליש בשנה

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [תוספת' פרק ג'], ג) [לעיל י:], ג) [נדרים ל: וש"נ], ד) מעשרות פ"ג מ"ג, ה) דברים יד כח, ו) הלכה ב, ז) סה"ב ועיין משנה למלך הל' מעשר פרק ב ה"ה, ח) עי' רש"י במדבר יח, כז, ט) מעשרות פ"א ה"ב, י) יג ע"ב.

הגהות הב"ח

(ו) גמ' משתצמח לזרעים (התבואה והזיתים משביאו שלים) תפ"מ וכ"ב מפרש"י מבואר דלא הוי גרם ליה: (ב) רש"י ד"ה המלתן מין תבלין. כ"ב וכמ' ב"ק דף פח ע"ח פרש"י שהוא מין קטנית וכ"ע לדינא לענין הנודר מן תבלין אם הוא בכלל: (ג) תוס' ד"ה המבואה כו' ומיהו דגרסי הבוסרים. כ"ב כיון דגרסי הענבים הבוסרים למימר דסתם ענבים מביאין שלים אבל בשאר מין ענבים דהיינו בוסרים יש להם שיעור אחר אבל בירושלמי גרס הענבים והבוסרים בוא"ו ולמה דמרוייהו שיעורן מביאין: (ד) ד"ה מנהג וכו' שהוא לתוספת כדפרישית לעיל. כ"ב פי' דבחרים בח ללמד על תולדה דתורם דלא תימא הני מסור מחרנייתא לא וכדכתבו התוספות לעיל דף ט' בד"ה שהרי ע"ש וקרא דשנת השמטה בח ללמד על התבואה שהביאה שלים לפני ר"ה שאתה נוהג בו מנהג שביעית ל"כ מהכא דמקרא דהכא נפקא לן לרבי לומר לך כי היכי דבקליה מסור הכתוב למ"ש ה"נ בחריסה של ערב שביעית הנכנס לשביעית וזה שכתבו ללמד על חריסה לתוספת:

גליון הש"ס

[מכמ"י גמ' ולנדרים וכו'. ע' תוס' לעיל דף ז ע"ח [ד"ה] בהפסקה וכו']: **גמרא** ת"ר המודר הנאה מחבירו **לשנה**. עיין נדרים דף ס ע"ב מיבעיא להו אמר קונס יין שאני טועם. ועיין בתוספת מהריב"ל ספר ב' סימן כח:

משנת ראשונים

רבי אליעזר בן יעקב אומר אינו צריך. דלא מדריש מהכא שפיר דדילמא הא דכתיב ובא הלוי כל זמן שבא תן לו לפי שאף בשנה השלישית הרי נותן לו מעשר עני מיהת בכלל עניי ישראל, אלא מהכא שמעינן לה שפיר ואל הלוים תדבר וכו'.

[הריטב"א]

[המשך בסוף המסכת]

הגמרא מביאה ברייתא לסייע לרבי יהושע בן לוי:
(תניא אידך) [תַּנְיָא נַמִּי הָכִי[טז]] - שנינו כן בברייתא כמו שאמר רבי יהושע בן לוי, שכך שנינו, נאמר בפסוק (דברים טס) **'כִּי תְכַלֶּה לַעְשֵׂר** וגו' אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר', וממה שנקראת 'שנת המעשר', לומדים, ששנה שלישית היא **שָׁנָה שֶׁאֵין בָּהּ אֶלָּא מַעֲשֵׂר אֶחָד** מאלו שנהגו בשנים הקודמות, **הָא כֵּיצַד, מַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן וּמַעְשַׂר עָנִי** נוהגים בה, **וּמַעֲשֵׂר שֵׁנִי יִבָּטֵל.**

ממשיכה הברייתא, האם **יָכוֹל** הייתי לומר **שַׁאַף מַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן נַמִּי יִבָּטֵל**, ו'שנת המעשר' הכוונה שאין נוהג בה אלא מעשר עני בלבד[יז]. **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב, בפרשת ביעור מעשרות[יח] (דברים יד כח-כט), 'מִקְצֵה [-בסוף] שָׁלֹשׁ שָׁנִים[יט] תּוֹצִיא אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ וגו', **וּבָא** הַלֵּוִי וגו', וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה וגו', וְאָכְלוּ וְשָׂבֵעוּ', ומזה לומדים **שֶׁכָּל זְמַן שֶׁבָּא** הלוי לקבל מעשר ראשון, **תֵּן לוֹ** - חייב אתה לתת לו, ואף בשנה השלישית, שהרי הפסוק מדבר על שנה זו[כ], הרי שמעשר ראשון נוהג בשנה שלישית אלו **דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה.**

רַבִּי אֱלִיעֶזֶר בֶּן יַעֲקֹב חולק ואומר, **אֵינוֹ צָרִיךְ** לדרוש שמעשר ראשון נוהג גם בשנה שלישית כמו רבי יהודה, אלא אפשר לדורשו מפסוק אחר[כא], שֶׁהֲרֵי **הוּא אוֹמֵר** לגבי מעשר ראשון (במדבר שם), **'וְאֶל הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם, כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלָתְכֶם', הִקִּישׁוֹ הַכָּתוּב** את מעשר ראשון **לְנַחֲלָה**, לומר לך, **מַה נַּחֲלָה אֵין לָהּ הֶפְסֵק, אַף מַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן אֵין לוֹ הֶפְסֵק**, ונוהג גם בשנה שלישית[כב]. הרי שמדברי הברייתא מוכח כדברי רבי יהושע בן לוי, שלומדים שמעשר שני לא נוהג בשנה שלישית ממה שקראה הכתוב 'שנת המעשר'[כג].

★

אהח18/06/2019

שנינו בברייתא (לעיל ע"ח), אחד בתשרי ראש השנה לירקות ולמעשרות **וְלַנְּדָרִים וכו'**[כד].

הגמרא מביאה ברייתא שמבואר ממנה מהו ראש השנה לנדרים[כה]:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא (תוספתא פ"ו ה"ט), **הַמּוּדָּר הֲנָאָה מֵחֲבֵירוֹ** - מי שאסר על עצמו בנדר ליהנות מחבירו[כו] **לְשָׁנָה**[כז], **מוֹנֶה שְׁנֵים עָשָׂר חוֹדֶשׁ מִיּוֹם לְיוֹם**[כח], ובאותו הזמן אסור לו ליהנות מחבירו. **וְאִם אָמַר** מודר אני הנאה **לְשָׁנָה זוֹ**, אזי **אֲפִילּוּ לֹא עָמַד** בשעה שנדר **אֶלָּא בְּעֶשְׂרִים וְתִשְׁעָה בֶּאֱלוּל** [-ערב ראש השנה], מכל מקום **כֵּיוָן שֶׁהִגִּיעַ יוֹם אֶחָד בְּתִשְׁרֵי** [-ראש השנה], **עָלְתָה לוֹ שָׁנָה**[כט], ומותר לו ליהנות מחבירו. ולענין זה התבאר בברייתא שראש השנה לנדרים הוא באחד בתשרי.

מבארת הגמרא[ל], **וַאֲפִילּוּ לְמַאן דְּאָמַר יוֹם אֶחָד בַּשָּׁנָה, אֵינוֹ חָשׁוּב שָׁנָה**[לא], ואם כן כשעומד בערב ראש השנה, ונדר 'לשנה זו', אזי הזמן שנשאר עד ראש השנה אינו נקרא שנה, והיה צריך להיאסר מחמת נדרו עד שנים עשר חודש[לב], מכל מקום כאן בנדרים הדין שונה, משום **שֶׁלְּצַעֲרִיהּ נַפְשֵׁיהּ קָבִיל עֲלֵיהּ** - כל מה שנדר, הוא בשביל לצער עצמו, **וְהָא אִצְטַעַר לֵיהּ** - והרי הוא הצטער, ולכן יום אחד גם יכול להיחשב שנה[לג].

בשמיטה שגם הישראל שדותיו מופקרים, וידו ויד הלוי שוה בהם, לא שייך מעשרות [וכעין זה כתבו רבינו משה מאימראן והיד דוד (ד"ה מה)]. וברש"ש (ד"ה מה) ובמנחם משיב נפש (ד"ה הקיטו) כתבו, שגם בנחלה יש הפסק בשנת השמיטה, ראה שם בדבריהם.

טז. **על** תג דגליון, וכן הביא הדקדוקי סופרים (אות ג) מכתבי יד. אוצר החכמה

יז. **ראה** לעיל בהערה אופן אחר בביאור שאלה זו.

יח. **ראה** בהערה לעיל שנתבאר מהו ביעור מעשרות.

יט. **היינו** פסח של השנה הרביעית, וראה ברש"י (שם כו יג), האיך לומדים זאת שהפסוק אינו כפשוטו.

כ. **כמו** שנאמר בתחילת הפסוק 'מקצה שלוש שנים'. רש"י (ד"ה ונפ). היינו, שאין כוונת רבי יהודה לדרוש מתיבת 'ובא' ש'כל זמן שבא' תן לו, שהרי אפשר לפרש תיבה זו שבא בזמן שראוי לקבל מעשרות, אלא הלימוד הוא משום שהפסוק מדבר בשנה שלישית. ראש משביר (נרש"י שם).
אמנם עדיין צריך לבאר, מנין לדרוש שבא הלוי ליטול בשנה השלישית מעשר ראשון, אולי כוונת הפסוק שבא הלוי ליטול מעשר עני [וכמו שביאר רש"י לעיל (ד"ה טו) שהלויים בכלל עניים]. וביאר בחידושי רבינו משה מאימראן (נרש"י ד"ה ונפ), שגם זה נכלל בדברי רש"י שדורשים ממה שנאמר בפסוק 'מקצה שלוש שנים', ומשמע שבא הלוי ליטול ממעשרות של כל שלושת השנים, ואם כן בהכרח שבא הלוי ליטול מעשר ראשון ששייך בכל שלושת השנים, ואין לומר שבא ליטול מעשר ראשון של שנה ראשונה ושניה, ומעשר עני של שלישית, שזה כבר נלמד מהפסוק 'כי תכלה לעשר וגו' בשנה השלישית וגו' ונתתה ללוי', הרי שכבר נאמר שהלוי נוטל מעשר עני, אלא בהכרח בא ללמדנו שנוטל גם מעשר ראשון. ויש שביארו [דרך אמונה (מעשר שני פ"ו הלכה ד"ה נכל), וכן כתב רבינו משה מאימראן (שם) בתוך דבריו], שרבי יהודה אכן דורש מתיבת 'ובא', אך לא ממשמעות אלא מייתור, שתיבה זו מיותרת, שהרי היה אפשר לומר והנחת בשעריך ללוי וגו', או ואכלו הלוי והגר וגו', ומהייתור דורשים, שכל זמן שבא הלוי יקבל מעשר ראשון, ואפילו בשנה השלישית שהרי בה הפסוק עוסק כדברי רש"י.

כא. **שמהפסוק** 'ובא הלוי', לכאורה אי אפשר ללמוד שהלוי בא לקבל מעשר ראשון, שהרי אפשר לבאר שהלוי אכן בא בשנה השלישית, אלא שבא לקבל מעשר עני, כיון שהלוי הוא גם עני [כמבואר לעיל בהערה]. ריטב"א (ד"ה רבי). וראה בהערה הקודמת מה שביארו האחרונים בדעת רבי יהודה.

כב. **בכתר** כהונה (על הספרי, קרח אות שנ) כתב, שמה שרבי יהודה מיאן ללמוד כרבי אליעזר בן יעקב, הוא מחמת קושיית הטורי אבן [המובאת לעיל בהערה], שהרי בשמיטה אין מעשר ראשון [ראה שם מה שהאריך].

כג. **ואף** שהמשך דבריו שלומדים בהיקש מנחלה, הוא רק לשיטת רבי אליעזר בן יעקב, ואילו רבי יהודה חולק על זה, מכל מקום הגמרא אומרת שברייתא זו מסייעת לרבי יהושע בן לוי, משום שרבי אליעזר בן יעקב משנתו קב ונקי (עירובין סג:), וגם שרב גובריה [חכם] יותר מרבי יהודה (מנחות סג:). פורת יוסף (ד"ה תניא).

כד. **תיבת** וכו' מיותרת. הגהות וציונים. משום שזו כל לשון הברייתא.

כה. **ברוב** הראשונים [ריי"ף, רא"ש (סי' ז), רשב"א (נדרים ס. ד"ה קונס), ריטב"א (ד"ה ונדרים), ועוד] הגירסא כאן 'לנדרים למאי הלכתא, לכדתניא' וכו'.

כו. **אדם** שאסר על עצמו בנדר הנאה מאדם או מחפץ מסוים, אסור לו ליהנות מהם, ואם נהנה עובר על איסור, שנאמר (במדבר ל ג) 'איש כי ידור נדר לה' או השבע שבועה לאסור אסר על נפשו, לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה'. את הנדר יכול אדם לידור גם לזמן קצוב, או שיתחיל מזמן מסוים ולא מעכשיו, כמבואר להלן.

כז. **אין** הכוונה שאמר 'אני נודר לשנה', שהרי הגמרא בנדרים (ס:) מסתפקת באדם שאומר כך, אם דינו כאומר 'שנה אחת', ונאסר שנה שלימה מיום ליום, או שדינו כאומר 'השנה', שנאסר רק עד סוף השנה הזו, ואם כאן כוונת הברייתא שאמר 'שנה', מדוע לא פשטה הגמרא שם את ספיקה מהברייתא כאן, אלא בהכרח שהברייתא כאן קיצרה בזה, וכוונתה שאמר לשון המועילה לאסור שנים עשר חודש, ועיקר כוונת הברייתא היא לחדש, שאין צריך למנות מעת לעת, אלא מיום ליום. מהר"י בן לב (שו"ת, ח"ג סי' כמ) ומרומי שדה (ד"ה המודר). וכעין דבריהם כתב הרשב"א (נדרים סג. סוף ד"ה קונס), שלא מדובר כאן שאמר 'לשנה' אלא 'לשנה אחת', אלא שביאר שחידוש הברייתא הוא בסיפא, ולכן לא הרחיבה בדבריה ברישא.

כח. **גם** אם היתה זו שנה מעוברת, עדיין מונה שנים עשר חודש ולא יותר, משום שהולכים אחר רוב השנים שהן לא מעוברות, וכוונתו לשנה סתם, שהיא של שנים עשר חודש. ריטב"א (ד"ה ונפ). אולם הר"ן (נדרים סג. סוף ד"ה קונס) מסתפק בזה, וראה ביאור דבריו בש"ך (יו"ד סי' רכ ס"ק טו).
מה שאמרה הברייתא 'מיום ליום' היינו, שצריך למנות מיד משעת הנדר, ולא יכול לומר שימתין ויאסר בשנה אחרת שירצה. תוספות רא"ש (ד"ה המודר) ושיטה מקובצת (נדרים סג. ד"ה קונס) [אולם הריטב"א (ד"ה ונדרים) כתב, שמצד הנדר יכול לשמור באיזה שנה שירצה, אלא שמדין 'בל תאחר' (לעיל ד.) צריך להתחיל לנהוג את הנדר מעכשיו]. והנמוקי יוסף בנדרים (ס. ד"ה יוסי) הביא בשם הריטב"א, שהלשון 'מיום ליום' בא להורות שצריך לקיים את הנדר שנים עשר חודש ברציפות, ואינו יכול להפסיק באמצע הזמן ואחר כך להשלים.

כט. **כיון** ש'שנה זו' כוונתו לכל שנה זו, עד ראש השנה הבא. ולפי זה במקרה שעמד בראש השנה של שנה מעוברת, ונדר ל'שנה זו', נאסר בהנאה לשלשה עשר חודשים. ריטב"א (ד"ה ומסתברא).

ל. **ואינו** המשך דברי הברייתא. ריטב"א (שם).

לא. **לעיל** (י.) נחלקו רבי מאיר ורבי אלעזר, האם 'יום אחד בשנה חשוב שנה' או לא, היינו, האם אפשר להחשיב יום אחד כשנה או לא, רבי מאיר סובר ש'יום אחד בשנה חשוב שנה', ורבי אלעזר סובר ש'יום אחד בשנה אינו חשוב שנה'. נידון זה מצינו גם לעיל (ג:), לגבי, אם מינו מלך בערב ראש חודש ניסן, אזי למאן דאמר 'יום אחד בשנה חשוב שנה', כשהגיע למחרת ראש חודש ניסן שהוא ראש השנה למלכים [ראה שם בביאור הענין], מתחילים למנות לו שנה שניה, ואותו יום שמלך נחשב לשנה.

לב. **ריטב"א** (ד"ה ומפילו) [וראה בילקוט ביאורים מה שהסתפק הריטב"א באופן שלא שייך בו הטעם של צער].

לג. **שבנדרים** הולכים אחר לשון בני אדם, ולכן לגבי לצער את עצמו יום אחד נחשב שנה. חזון יחזקאל (על המוספתא פ"ו ה"ט). ובעקבי יעקב (ד"ה ת"ר) ביאר, שמי שסובר

יב: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

משתבא משתצמח השמש. בירושלמי[1] מוקי לה בנכרי: לזרעים. פירש בקונטרס שהזרע צומח בתוכו ואינו משמע כן בירושלמי למעשרות פ"ק[2] דלמרי מתני' כדי שתזרע ותצמח כיצד הוא בודק ר' שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן נוטל מלא קומצו ונותן לתוך הספל של מים שקט רואה חייבת ואם לאו פטורה ר' יונה בעא מעתה מה שקוע יהא חייב ומה שלא שקע יהא פטור אלא בדוד כל פרידה ופרידה את אומרת משמע משתצמח לזרעים היינו שנגמר גישולם כל כך שאם תולשין אותן וזורעין אותן במקום אחר מצמיח:

התבואה. פי' בקונטרס לגן ותירוס קרויין תבואה לכתיב כתבואת גורן וכתבואת יקב ומי אפשר לומר כן אלא לאו לישתני זימים וליהוו בכלל תבואה כמו ענבים לתרוויהו בכלל תבואת יקב ניהו[3] ועוד דסיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתנן הענבים[4] והבוסרים מסיבאיו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[5] וגירוסלמי גרסינן הענבים והבוסרים מסיבאיו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקרא בוסרא וגריך טעם למה לא מזלינן בענבים אחר שלש כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל הנך סיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה אלא לאו למיתי זיתים ותאנים לאו משום דלאו לאתויי[6] אלא ענבים דאורייתא ניהו דכתיב תירוש ויצהר ונראה לי דכל מידום הוא הבאת שלש שאם והא דקתני מסיבאיו שלש כדקתני גבי תבואה וזיתים משום דבכולהו מצי למיתי בשלש אחר שלש ואפילו הכי לא קתני אלא שלש ולא ארבע ולא חמש דכל תבואה וזיתים בשלש אחר שלש ומפ"ה לענין מתחייב במעשר[7] סיעור אחר המפורש בפ"ק למעשרות (משנה ג) ויש לומר דבכולהו ניחא לחזו כסיעור המפורש בהם אבל תבואה וזיתים קודם הבאת שלש נמי חזו כדאמרינן פרק המוליך יין (שבת דף פ:) מניקיונן שמן זית אלא הניח שלש שמשיר השער ומעדן הבשר ואמרינן בפרק אלו עוברין (פסחים דף מב:) עמילן של טבחים פת תבואה אלא הניח שלש ומהאי טעמא ניחא דקתני ליה טפי מהנך מנלן דאזלינן בתר שלש כיון דמקודם לכן חזו ומייתי לאיתויי מסיבאיו לשביעית דאפילו לא מסתרינן עד הבאת שלש כ"ש להתחייב במעשר דהא אזלינן בתר חנטה אפ"ה לא מחייבי במעשר עד דמטו לסיעור המפורש בהם: **מנהג שביעית בשמינית.** תימה לרעיל (דף ט.) נפקא לן מבחרים ובקליר מסבות קליר של שביעית היוצא למוצאי שביעית ופירש בקונטרס כגון תבואה שהניחה שלש בשביעית אחת נוהג בה מנהג שביעית בשמינית וי"ל (ד) דהאי דהכא מיצטריך ללמד על חרים שהוא לתוספת כדפירש לעיל (ד) ועוד כ"ל) דאי מהכא הוה אמינא דהא דנוהג בה מנהג שביעית בשמינית היינו לקדושת שביעית בשמורה וחייבין בביעור ומאי דיני פירות שביעית אבל לחרום ולקלוב ולעדור אותה תבואה לא הייתי חושב דדבר המלוי בעבודת הארץ כיון דנפקא שביעית אריא אפילו לגורן פירות שביעית להכי מיצטריך ההוא קרא ויתא דאתא דדרים מיהא תוספת שביעית דאי לאו הכי מה תוספת שייך בפירות שגדלו בשביעית בשמיני לחסירי בשמיני אלא

משתבא השמש אין תורמין ומעשרין מזה על זה לפי שאין תורמין ומעשרין לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש א אם היתה שניה נכנסת לשלישית שניה מעשר ראשון ומעשר שני שלישית מעשר ראשון ומעשר עני מנה"מ אמר ריב"ל א כי תכלה לעשר את כל מעשר תבואתך בשנה השלישית שנת המעשר שנה שאין בה אלא מעשר אחד הא כיצד ב מעשר ראשון ומעשר עני ומעשר שני יבטל או אינו אלא אף מעשר ראשון נמי יבטל ת"ל ב ואל הלוים תדבר ואמרת אליהם כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר אשר נתתי לכם מאתם בנחלתכם הקישו הכתוב לנחלה מה נחלה אין לה הפסק אף מעשר ראשון אין לו הפסק (תניא אידך[8]) כי תכלה לעשר וגו' שנה שאין בה אלא מעשר אחד הא כיצד מעשר ראשון ומעשר עני ומעשר שני יבטל יכול אף מעשר ראשון נמי יבטל ת"ל ג ובא הלוי כל זמן שבא תן לו דברי ר' יהודה רבי אליעזר בן יעקב אומר אינו צריך הרי הוא אומר ואל הלוים תדבר ואמרת אליהם כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר אשר נתתי לכם מאתם בנחלתכם הקישו הכתוב לנחלה מה נחלה אין לה הפסק אף מעשר ראשון אין לו הפסק: ולנדרים וכו'[9]:

ת"ר ד) המודר הנאה מחבירו לשנה מונה שנים עשר חודש מיום ליום ה ואם אמר לשנה זו אפילו לא עמד אלא בעשרים ותשעה באלול כיון שהגיע יום אחד בתשרי עלתה לו שנה ואפי' ו) למאן דאמר יום אחד בשנה אינו חשוב שנה ז) לצעוריה נפשיה קביל עליה והא אצטער ליה ואימא ניסן ח) בנדרים הלך אחר לשון בני אדם. ט) תנן התם י התלתן משתצמח התבואה והזיתים משביאו שליש מאי משתצמח משתצמח לזרעים (ה) התבואה והזיתים משביאו שליש מנה"מ אמר רב אסי א"ר יוחנן ומתו בה משמיה דרבי יוסי הגלילי אמר קרא כ) מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה בחג הסוכות שנת השמטה מאי עבידתיה בחג הסוכות שמינית היא אלא לומר לך כל תבואה שהביאה שליש בשביעית לפני ראש השנה אתה נוהג בו[10] מנהג שביעית בשמינית אמר ליה ר' זירא לרב אסי ודלמא שניה. מה שנלקט בשנה שניה של שמיטה מעשר לחמון לגו ומעשר שני בירושלים, ומה שנלקט בשנה שלישית מעשר לחמון ומעשר עני: מנא הני מילי. דבשלישית אינו נוהג בה מעשר שני: שנה שאין נוהג בה אלא אחד. מן המעשרות שנהגו בשתי שנים שלפניה: **הא כיצד מעשר ראשון.** יתן כדרך שנתן עד הנה: **ומעשר עני.** יוסיף במקום מעשר שני, כדכתיב (דברים כו) לגר ליתום ולאלמנה והוה מעשר עני: **או אף מעשר ראשון יבטל.** ושנת המעשר אחד קאמר, הויא למפרס ואזיל ללוי לגר ליתום ולאלמנה והוה מעשר עני, אלף לוי בכלל עני שאין לו חלק בארץ: **ובא הלוי.** לאכול בלחמו, כל זמן שבא וכו', והא בשנה שלישית כתיב[11] מקצה שלש שנים וגו' ובא הלוי וגו': ס"ג ת"ר המודר הנאה וכו'. ולא גרסינן מנלן: לשון בני אדם. שאין אדם נודר אלא על לשון שהוא רגיל לדבר, ודרך בני אדם לקרות מעשרי ר"ה: התלתן. מין מנלן (ג) פיניגר"י[12]: **משתצמח.** אחר שנת לקיטתו הוא מתעשר ולא אחר שנת לקיטתו: **משתצמח לזרעים.** שהזרע צומח בתוכו: **התבואה.** לגן ותירוס קרויין תבואה, לכתיב (במדבר יח) כתבואת גורן וכתבואת יקב: והזיתים. יהבר,[13] משביאו שלש מתעשרין אחר שנה שהגיעו בו לשלש גישולם, אם שניה אם שלישית: **מנא הני מילי.** מתבואה וזיתים קאי דמעשר דידהו לתוריתא ומנלן דאתר שלש אזלי, דאילו ירק לחזיל ניה רבנן אתר לקיטה ואילן לחזיל אתר חנטה מעשר דידהו מדרבנן ולא מצעיא דהו מנלן, ולקמן (דף יד.) מפרש דהו טעמייהו, ירק משום דגייזו ליה כל שעתא והדר למח וגדל על מי שנה שאתר לקיטתו חזיל ניה אתר לקיטה, אילן גדל על מי שנה שאתר נה, שע"י שרף שבת נאילן לפני חנטה פירותיו חונטין ודו נגמרין, שאתר האילן עולה ונכנס בפרי תמיד וממנו גדל: **מאי עבידתיה.** לקרות חג הסוכות שאתף שבע שנים שנת השמיטה, הרי כבר יצאה השמיטה מר"ה וכבר נכנסת שמינית: **אלא לומר לך כו'.** וה"ק קרא יש לך דבר שהוא של שמינית והוא אסור כשביעית, ואיזו זו תבואה שהניחה שלש, ולקמן פריך ממאי דנדעייל שלש קאמר: ולנמא

תורה אור השלם

א) כִּי תְכַלֶּה לַעְשֵׂר אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַשְּׁלִישִׁת שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר וְנָתַתָּה לַלֵּוִי לַגֵּר לַיָּתוֹם וְלָאַלְמָנָה וְאָכְלוּ בִשְׁעָרֶיךָ וְשָׂבֵעוּ: (דברים כו, יב)

ב) וְאֶל הַלְוִיִּם תְּדַבֵּר וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תִקְחוּ מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַמַּעֲשֵׂר אֲשֶׁר נָתַתִּי לָכֶם מֵאִתָּם בְּנַחֲלַתְכֶם וַהֲרֹמֹתֶם מִמֶּנּוּ תְּרוּמַת יְיָ מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר: (במדבר יח, כו)

ג) מִקְצֵה שָׁלֹשׁ שָׁנִים תּוֹצִיא אֶת כָּל מַעְשַׂר תְּבוּאָתְךָ בַּשָּׁנָה הַהִוא וְהִנַּחְתָּ בִּשְׁעָרֶיךָ: וּבָא הַלֵּוִי כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ וְהַגֵּר וְהַיָּתוֹם וְהָאַלְמָנָה אֲשֶׁר בִּשְׁעָרֶיךָ וְאָכְלוּ וְשָׂבֵעוּ לְמַעַן יְבָרֶכְךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ בְּכָל מַעֲשֵׂה יָדְךָ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה: (דברים יד, כח-כט)

ד) וַיְצַו מֹשֶׁה אוֹתָם לֵאמֹר מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים בְּמֹעֵד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה בְּחַג הַסֻּכּוֹת: (דברים לא, י)

הגהות וציונים

מ] [צ"ל תניא **נמי הכי**] (גליון): **נ]** תיבת "וכו'" מיותר (דבש תמר): **ס]** בכת"י נוסף **הכא** וכ"ה ברי"ף וברא"ש: **ע]** צ"ל **בה**, וכ"ה בכת"י וברא"ש וברי"ש במעשרות (דק"ס): **פ]** "חילבה": **צ]** נראה דכאן הס"ד, ומתחיל הדיבור **משביאו שליש.** מתעשרין וכו': **ק]** רש"א מ"ז (גליון) הכוונה לתיבת "הענבים": **ר]** צ"ל **האבשים** (באה"מ) וכ"ה לפנינו במשניות וכ"ה גי' הרמב"ם, ועי' בר"ש ובתיו"ט שם: **ש]** יש להוסיף **נינהו** (עפ"י באה"מ עיי"ש): **ת]** יש להוסיף **יש** (עפ"י תוס' הרא"ש): **כ]** בת"י זה אינו (גליון) צ"ל דהאי **דהתם** כמש"כ התוס' שם (ט ע"א) ד"ה שהרי (הגר"ר שמחה מדעסויא). ובתוס' הרא"ש דהאי דהכא איצטריך **להבאת שליש והאי דלעיל איצטריך** ללמד על החריש וכו', ואולי כצ"ל גם בתוס' (ונשמטו התיבות מחמת הדומות):

עין משפט נר מצוה

סא א מיי' פ"ח מהל' נטע רבעי הלכה ד סמג עשין קלו טוש"ע י"ד סי' שלא סעיף קטן:

סב ב מיי' פ"ו מהל' מתנות עניים הלכה ד ופ"ח מהל' מ"ש הלכה ו סמג עשין קלו קלח טוש"ע י"ד סימן שלא סעיף יט:

סג ג מיי' פ"י מהלכות נדרים הלכה ד סמג לאוין רכח טוש"ע י"ד סימן רכ סעיף ז:

סד ד מיי' שם טוש"ע שם סעיף ו:

סה ה מיי' פ"ט מהל' נדרים הלכה ו יג סמג לאוין רכד טוש"ע י"ד סימן ריז סעיף ו:

סו ו מיי' פ"ב מהלכות מעשר הלכה ה ופ"ג מהלכות תרומה הלכה ח והלכה י סמג עשין קלו ולאוין רכח טוש"ע י"ד סימן שלא סעיף טו:

רבינו חננאל

משתבא השמש כו'. פירוש תורת המעשרות שנה ראשונה של שבוע מפריש מעשר ראשון ונותנו ללוי ומפריש מעשר שני ומעלהו ואוכלו בירושלים. וכן בשנה השניה אבל בשנה שלישית מפריש מעשר ראשון ונותנו ללוי. ותמורת מעשר שני מפריש מעשר עני ונותנו לעניים לפיכך זה הירק שנלקט מקצתו בערב ר"ה וחזר וליקט נכרי מקצתו משתבא השמש והיתה שניה נכנסת לשלישית. מה שליקט ישראל דינו כדין שנה שניה ו) מעשר ראשון ומעשר עני כענין הזה סוגיא דשמעתא כולה מדכתיב שנת המעשר שנה שאין בה אלא מעשר אחד. וחזו מעשר ראשון. פרט מעשר שני שאינו נוהג בשנה השלישית ואינן יכולין לומר מעשר שני שהרי הכתוב אומר לעני ולגר אבל מעשר ראשון הקישו הכתוב לנחלה. מה נחלה אין לה הפסק אף מעשר ראשון אין לו הפסק: **ולנדרים כדתניא המודר הנאה מחבירו לשנה** מונה י"ב חודש מיום ליום. ואם פירש לשנה זו אפילו לא נדר אלא ביום כ"ט לאלול כיון שהגיע יום אחד בתשרי עלתה לו שנה נשלם נדרו. וכיון שנכנס תשרי אפילו יום אחד הותר. ואפילו למאן דלא סבר יום [א'] בשנה חשוב שנה הכא מודה דלצעורי נפשיה קא מיכוין והא אצטער ליה. ואימא ר"ה לנדרים ניסן ומשני הלך אחר לשון בני אדם. ובני אדם אין קורין ר"ה אלא תשרי: **תנן** בתחלת מעשרות **התלתן משתצמח.** פי' חשוב הוא פרי. ואוקימנ' משתצמח לזרעים פי' שאם יזרע יצמח. ופירשוהו בתלמוד א"י כיני מתניתא כדי שתזרע ותצמח. כיצד בודק ר' שמואל בש"ר יונתן נוטל מלוא קומצו ומטיל לתוך ספל של מים שקעה לה [רובה] חייבת ואוקימנא ברוב כל פרידה ופרידה כלומר כיון ששקעה יש בה עיקר פרי על כן היא ג) בכירה: **התבואה** והזיתים משביאו שליש. פי' כגון הפרי כשיגמר יש בו משקל ג' סלעים כיון שהביא משקל סלע וחתכו חייב במעשר מנ"ל א"ר זירא [בירושלמי שם] עשר תעשר את כל תבואת זרעך כלומר עשר מדבר שאם תזרעהו תעשר ממנו כגון דבר שזורע וצומח פרט לפחות משליש (א') שאינו [נזרע וצומח]. **ומפרשינן לה מהאי קרא מקץ שבע שנים** במועד שנת השמטה בחג הסוכות כלומר כל תבואה שהביאה שליש בשביעית שנאמר בה מקץ שבע שנים במועד וגו'. ג) והיא יכולה להקצר במועד והוא חג הסוכות זו התבואה משנת השמטה נחשבת מאחר שהביאה שליש בשנה

חשק שלמה על ר"ח ס) גרסה למסר כאן וע"ל ומה שליקט הנכרי משתנת השמט דינו כדין שנה שלישית. ב) גרסה לע"ל כגירסה. ג) גרסה לע"ל והיינו תבואה שהיא יכולה.

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [תוספת' פרק ג], ב) [לעיל י:], ג) [נדרים ל: וש"נ], ד) מעשרות פ"ק מ"ג, ה) דברים יד כח, ו) הלכה ב, ז) סה"ב ועיין משנה למלך הל' מעשר פרק ב ה"ה, ח) עי' רש"י במדבר יח, כז, ט) מעשרות פ"א ה"ב, י) יג ע"ב.

הגהות הב"ח

(ו) גמ' משתצמח לזרעים (התבואה והזיתים משביאו שלש) תפ"מ וכ"ב מפרש"י מבואר דלא הוי גרם ליה: (ז) רש"י ד"ה המלמן מין תבלין. כ"ג ובמס' ב"ק דף פז ע"ת פרש"י שהוא מין קטנית וכ"ע לדינא לענין הנודר מן תבלין אם הוא בכלל: (ח) תוס' ד"ה התבואה כו' ומיהו דגרסי הבתואים. כ"ג כיון דגרסי הענבים הבתואים למימר דאתא ענבים משביאו שלש אבל בשאר מין ענבים דהיינו בתואים יש להם שיעור אחר אבל בירושלמי גרס הענבים והבתואים בוא"ו ולמה לתרוייהו שיעורן משביאו: (ט) ד"ה מנהג וכו' שהוא לתוספת כדפרישית לעיל. כ"ג פי' דבחרים בא ללמד על תולדה לחורם ולא תימא הני אסור אחרנייתא לא וכדכתבו התוספות לעיל דף ט' בד"ה שהרי ע"ש ולקמן דשנת השמטה בא ללמד על התבואה שהניחה שלש לפני ר"ה שאתה נוהג בו מנהג שביעית שלש קלישה וקרא שמעון קלישה ובקליר תבואת בעל כרחן כיון דבקליר לא מיצטריך לגופיה לקליר דתוספת דמקרא דהכא נפקא לן לריך לומר דבא לומר לך כי היכי דבקליר אסור הנכנס למ"ש ה"ג בחריסה של ערב שביעית הנכנס לשביעית וזה שכתבו ללמד על חריסה לתוספת:

גליון הש"ם

[מכמ"י גמ' ולנדרים וכו'. ע' תוס' לעיל דף ז ע"ת [ד"ה] בהפסקה וכו'] גמרא ת"ר המודר הנאה מחבירו לשנה. עיין נדרים דף ס ע"ב מיבעיא להו למר קושט יין שמני טועם. ועיין בתוספת מהריב"ל סוף פ' סימן כח:

משנת ראשונים

רבי אלעזר בן יעקב אומר אינו צריך. דלא מדריש מהכא שפיר דדילמא הא דכתיב ובא הלוי כל זמן שבא תן לו לפי שאף בשנה השלישית הרי נותן לו מעשר עני מיהת בכלל עניי ישראל, אלא מהכא שמעינן לה שפיר ואל הלוים תדבר וכו'.

[הריטב"א]

[המשך בסוף המסכת]

שואלת הגמרא, מדוע אמרה הברייתא שראש השנה של נדרים הוא באחד בתשרי, **וְאֵימָא** - אולי נאמר שהוא באחד בניסן, שגם הוא קרוי ראש השנה[לד].

עונה הגמרא, **בִּנְדָרִים** הדין הוא שהַכָּךְ **אַחַר לְשׁוֹן בְּנֵי אָדָם**, כיון שבני אדם נודרים לפי מה שרגילים לדבר[לה], ודרך בני אדם לקרוא לתשרי ראש השנה ולא לניסן[לו].

★

אוצר החכמה
לעיל בברייתא שנינו, שבירקות, הלקיטה קובעת את שנת המעשר, ואם נלקט ירק בשנה שניה מתחייב במעשר שני, ואם נלקט בשנה שלישית מתחייב במעשר עני, וכן אי אפשר לעשר מירק שנלקט בשנה אחת על ירק שנלקט בשנה אחרת. הגמרא כאן מביאה משנה שמדברת על מינים שונים לענין דינים אלו:

תְּנַן הָתָם - שנינו במסכת מעשרות (פ"ח מ"ג), **הַתְּלָתָן** - מין תבלין[לז], הזמן שקובע בו את שנת המעשר[לח], הוא לא לקיטה כירק, אלא **מְשֻׁתְּצַמַּח**[לט], **הַתְּבוּאָה** - הדגן[מ] והענבים[מא] **וְהַזֵּיתִים**, שיעורם הוא **מְשֻׁבְּיאוּ** [-שיגדלו] **שְׁלִישׁ** גידולם[מב].

הגמרא מבארת את השיעור הנאמר בתלתן:

שואלת הגמרא, **מַאי** - מה הכוונה במה ששנינו שהתלתן זמן עישורו הוא **מְשֻׁתְּצַמַּח**. עונה הגמרא, הכוונה היא **מְשֻׁתְּצַמַּח לְזֹרָעִים** - שהזרע שבתוכו יצמח[מג].

הגמרא מבארת את המקור לשיעור הנאמר בתבואה וזיתים:

שואלת הגמרא, מה ששנינו **הַתְּבוּאָה וְהַזֵּיתִים מְשֻׁבְּיאוּ שְׁלִישׁ, מְנָא הָנֵי מִילֵּי** - מהיכן למדנו דברים אלו, שהזמן הקובע בתבואה וזיתים הוא שליש גידולם[מד].

עונה הגמרא, **אָמַר רַב אַסִּי אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, וּמָטוּ בָּהּ** - ויש שאמרו שדבר זה נאמר **מִשְּׁמֵיהּ דְּרַבִּי** [-משמו של רבי] **יוֹסֵי הַגְּלִילִי, אָמַר קְרָא** - נאמר בפסוק בענין מצות הקהלה[מה] (דברים לא י), **'מִקֵּץ** [-בסוף] **שֶׁבַע שָׁנִים בְּמֹעֵד שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה בְּחַג הַסֻּכּוֹת'**, ולכאורה

שיום אחד בשנה לא חשוב שנה, זהו משום שיום אחד אינו חשוב מספיק וניכר, אולם בנדר שהצער ניכר כבר ביום אחד, גם הוא מודה שאפשר להחשיב את אותו יום כשנה, וראה ברש"ש (ד"ה מפי').

לד. ראה במשנה לעיל (ב.).

לה. רש"י (ד"ה לשון). והר"ן (מדושים, ד"ה נמדרים) כתב, שלומדים זאת ממה שנאמר (ויקרא ה ד) 'לבטא בשפתים'.

לו. הראשונים [תוספות (לעיל ז. ד"ה נהפסקה, לעיל ע"ח, ד"ה ולירקות), תוספות ישנים (ד"ה ונמדרים), רשב"א (לעיל ע"ח, ד"ה תנן), ריטב"א (ד"ה ומפילו) ור"ן (על הרי"ף, ד"ה נמדרים)] הקשו, מדוע המשנה לא כתבה דין זה, שאחד בתשרי הוא ראש השנה לנדרים, וכמו שהקשתה הגמרא לעיל (ו.), מדוע המשנה לא מונה שראש חודש ניסן הוא ראש השנה לעיבורים. התוספות הרשב"א והר"ן (שם) תירצו, שכמו שהגמרא תירצה שם, שהמשנה מונה רק ראש השנה שממנו מתחילה שנה, ולא שנגמרת שם השנה, כך גם כאן, כיון שאחד בתשרי הוא ראש השנה, לענין שנגמרת שם השנה והנדר מותר לו, לכן לא כתבה זאת המשנה. ובתוספות ישנים (שם) הקשה על זה, שהרי אפשר שאחד בתשרי יהיה ראש השנה לתחילת הנדר, וכגון שנדר ששנה הבאה יהא אסור בהנאה מחבירו, שאז הנדר מתחיל באחד בתשרי. ולכן תירץ, שהמשנה לא מנתה זאת משום שהוא פשוט, שכיון שאחד בתשרי הוא ראש השנה לשמיטה וליובל, ודאי שאנשים קוראים לזה ראש השנה, ובנדרים הלך אחר לשון בני אדם. והריטב"א (שם) הביא שיש שרצו לומר, שהמשנה סוברת, שגם ניסן נחשב בלשון בני אדם כראש השנה. וביאר דעתם, שכיון שיתכן שיש אנשים שקוראים לראש חודש ניסן ראש השנה, לכן המשנה לא נקטה דין זה, שהרי זה תלוי בלשון בני אדם, והמשנה נקטה רק דברים המוחלטים [אולם ודאי כעת שהמנהג לקרוא לתשרי ראש השנה, הלכה כדברי הברייתא].

לז. רש"י (ד"ה התלתן). ובלשון ערבי נקרא 'חולבא' [חילבה]. הערוך (ערך תלתן), רמב"ם בפיה"מ והרע"ב (כלאים פ"ג מ"ה) [וכן הוא פירוש הלע"ז ברש"י על פי הרע"ב (שם)]. ובשבת כתב רש"י (קט: ד"ה רופיא) שהוא הרוביא [ובענין האם רוביא זהו החילבה, ראה בכף החיים (או"ח סי' תקפג סק"י)]. וראה על זה עוד בביאורי רש"י.

לח. המשנה שם (מ"ב-ג) כותבת, 'מאימתי הפירות חייבות במעשרות, התאנים משיבחילו, הענבים והאבשים משהבאישו, האוג והתותים משיאדימו וכו', התלתן משתצמח, התבואה והזיתים משכניסו שליש' וכו'. בפשטות כוונת המשנה לבאר מאימתי כל פרי וירק חייב במעשרות ['עונת המעשרות'], היינו, שלפני שפרי וירק ראוי לאכילה, לא חייב כלל במעשרות, ואפשר לאוכלם בלי מעשר, אולם רש"י (ד"ה משתצמח, ד"ה והזיתים) ביאר, שהמשנה באה לומר מה קובע את שנת המעשר, ויתבאר להלן בהערה.

לט. הגמרא תבאר בסמוך מהו 'משתצמח'.

מ. היינו, חמשת מיני דגן, שהם חטה, שעורה, כוסמת, שיפון ושבולת שועל.

מא. שהענבים גם קרויים תבואה, כמו שנאמר (במדבר יח ג) 'כתבואת גורן וכתבואת יקב'. רש"י (ד"ה התבואה). אולם התוספות (ד"ה התבואה) כתבו, שענבים לא כלולים בתבואה, שהרי המשנה שם (פ"ח מ"ג) אומרת שלענבים השיעור שלהם הוא 'משהבאישו' [היינו, שהגרעינים נראים מבחוץ דרך הקליפה. רע"ב (שם)], הרי שלענבים יש שיעור אחר. ועוד, שהרי גם זיתים כלולים בתבואה [שהרי גם הם נקראים בלשון יקב, כמו שנאמר (יואל ב כד) 'והשיקו היקבים תירוש ויצהר'. רש"ש (נמוק' שם), וכן מבואר במאירי (ד"ה כל), אולם דחה, שעיקר המילה 'יקבים' הולך על התירוש], ואם כן מדוע כתבה המשנה זיתים בנפרד, ולא כללה אותם בתבואה. אלא על כרחך שתבואה היא רק דגן ולא ענבים [על פי הר"ן (ד"ה התבואה) וכן כתב הר"ש מדעסויא (נמוק' שם) בדעתם].

ובייישוב שיטת רש"י כתב התוספות רי"ד (סוף ד"ה תנן), שיש חילוק בין ענבים שעתיד לעשות מהן יין [תירוש], לענבים העומדים לאכילה, שענבים שעתיד לעשות מהן יין, דינם כתבואה, והולכים בהם אחר הבאת שליש, כיון שרק משהביאו שליש, ראויים לעשות יין על ידי הדחק [וכך משמע בפסוק שהביא רש"י ו'כתבואת יקב'], ומה שאמרה המשנה 'הענבים משהבאישו', מדובר שליקטם בכדי לאוכלם, ואז משעה שהבאישו הם מתוקים מעט ואפשר לאוכלם [וכעין זה כתב הפני יהושע (נמוק' שם), וראה בערוך לנר (נמוק' שם) מה שהקשה על פירוש זה, ומה שביאר להשוות דברי רש"י ותוספות].

מב. בביאור השיעור של 'הבאת שליש' כתבו רבינו חננאל (ד"ה המנומה) והר"ן (ד"ה מציאתו), שהפרי גדל שליש ממשקלו כשהוא שלם. וביאר החזון איש (שביעית פי"ט ס"ק כג), שהבאת שליש הכוונה היא לשליש בישול, אלא שבישול הוא ענין איכותי שלא ניתן למדידה, ולכן מודדים שליש בכמות, והיינו שלוקחים את הכמות כדמיון למדידת האיכות, אולם בכפתור ופרח (פכ"ו) מבואר שיש שתי שיטות בזה, וראה על דבריו בדרך אמונה (מעשר פ"ג ניון ההלכה ס"ק קכג).

כאמור, התבאר כאן על פי רש"י (ד"ה משתצמח לזרעים) שביאר, שהגמרא כאן הביאה מהמשנה מה קובע את שנת המעשרות, וכן משמע ברמב"ם (מעשר שני פ"ו ה"ג). אולם הקשו התוס' רי"ד (ד"ה תנן) והריטב"א (ד"ה תנן) [וכן הקשו הפני יהושע (ד"ה תנן), הטורי אבן (ד"ה המלמן) ורבי עקיבא איגר (מעשרות פ"ח מ"ג)], שהרי המשנה הזו לא עוסקת כלל בענין 'שנת המעשרות', אלא בענין 'עונת המעשרות', היינו מאימתי כל פרי וירק חייב במעשרות, שהרי לפני שפרי וירק ראוי לאכילה, אינו חייב כלל במעשרות, ואפשר לאוכלם בלי מעשר, ואם כן היאך אפשר ללמוד מזה לענין 'שנת המעשרות'. ועוד הקשו שהרי הקובע את שנת המעשרות בזיתים הוא החנטה, ולא הבאת שליש, כמו שמבואר להלן (יג: טו:). ולכן כתבו הריטב"א והטורי אבן, שהסוגיא כאן לא מדברת בענין 'שנת המעשרות' אלא ב'עונת המעשרות'. אולם התוספות רי"ד יישב שיטת רש"י, וכתב, שזמן קביעת שנת מעשר בתלתן ובתבואה וזיתים, נלמד מעונתם למעשרות בקל וחומר מפירות האילן, שהרי בפירות האילן מצינו שזמן קביעת שנת המעשר קודם לעונתם למעשרות, שהרי עונת המעשרות בהם היא כפי השיעורים השנויים במשנה שם, ואילו קביעות שנת המעשר נקבעת לפי החנטה שקודמת לזמנים ההם, אם כן בתלתן ותבואה וזיתים שבהבאת שליש כבר יש בהם חשיבות שהגיעו לעונת המעשרות, ודאי שחשיבות זו תועיל שיקבעו לשנת המעשר. וראה עוד במהר"י קורקוס (על הרמב"ם שם) ובפני יהושע (שם) ובמרומי שדה (ד"ה ע"כ נראה), הובאו בביאורי רש"י.

מג. רש"י (ד"ה משתצמח לזרעים). היינו שנתמלאו התלתן גרעינים, ואין צריך שיצמחו כל כך עד שיהיו ראויות להצמיח, שמכיון שעיקר שימושו הוא לתיבול, כשצמחו בו הגרעינים הוא ראוי לתבל בו ומתחייב במעשר. בין המשפתים (מעשרות פ' ד משנה ג). אולם רבינו חננאל (ד"ה התלתן) והתוספות (ד"ה משתצמח) הביאו מהירושלמי (מעשרות פ"ו ה"ג), שהכוונה היא, שהזרעים שבתוך התלתן יגדלו עד כדי שאם יזרעו אותם במקום אחר יצמיחו, וכן מבואר ברמב"ם (מעשר פ"ג ה"ה) [וכתב הריטב"א (ד"ה והא דקתני משתצמח), שהלשון 'שתצמח לזרעים' לא נראה כרש"י, אולם ראה בערוך לנר (נמוק' שם) שכתב, שמהלשון בבבלי נראה כרש"י, ומזה למד שהבבלי חולק על ירושלמי בזה].

הנה מלשון המשנה נראה ששיעור 'הבאת שליש', חלוק משיעור של 'שתצמח לזרעים', אולם הראשונים [רשב"א (ד"ה משתצמח) ריטב"א (שם) ור"ן (ד"ה משתצמח)] ביארו, ששיעור הבאת שליש האמור לגבי התבואה, הטעם בזה הוא שמאז שהביאו שליש, הגרעינים מצמיחים, והוא שיעור כמו 'משתצמח לזרעים' האמור לגבי תלתן, והביאו לזה ראיה מהירושלמי (מעשרות פ"ו ה"ג), וביארו, שמה שלא אמרה המשנה לגבי תלתן ששיעורו בהבאת שליש, כמו לגבי תבואה, משום שלא ניכר בו הבאת השליש. אמנם מהתוספות (ד"ה התנומה) נראה, שהגם שהוא מודה לראשונים שהכל אותו שיעור, מכל מקום הטעם בשיעור אחר. ועוד, שהרי גם זיתים כלולים בתבואה [שהרי גם הם נקראים בלשון יקב, כמו שנאמר (יואל ב כד) 'והשיקו היקבים תירוש ויצהר'. רש"ש (נמוק' שם), וכן מבואר במאירי (ד"ה כל), אולם דחה, שעיקר המילה 'יקבים' הולך על התירוש], ואם כן מדוע כתבה המשנה זיתים בנפרד, ולא כללה אותם בתבואה. אלא על כרחך שתבואה היא רק דגן ולא ענבים [על פי הר"ן (ד"ה התנומה) וכן כתב הר"ש מדעסויא (נמוק' שם) בדעתם].

מד. מה ששואלת הגמרא רק על תבואה וזיתים, ולא על שאר הדברים המנויים שם במשנה, משום שתבואה וזיתים חיוב המעשרות בהם הוא מדאורייתא, אבל ירק שהולכים בו אחר לקיטה ואילן שהולכים בו אחר חנטה חיוב המעשרות בהם הוא מדרבנן, ולא שייך לשאול מנין [אלא רק מה הטעם שתיקנו כך, ולקמן (יד:) הגמרא מבארת את הטעם]. רש"י (ד"ה מנין) [וראה לעיל (ע"ח)] בילקוט ביאורים שיטות שונות בזה, האם מעשר בכל האילנות הוא מדאורייתא]. אולם התוספות (ד"ה התנומה) פירשו, שמה שהגמרא שואלת רק על דברים אלו משום ששני דברים אלו ראויים גם קודם שהגיעו לשליש [ראה שם שהביאו ראיות לזה], ולכן ביררה הגמרא מנין שלא מתחיל חיובם במעשרות עוד קודם שהביאו שליש.

מה. בשנה לאחר שנת השמיטה [שנה שמינית] בחג הסוכות, כשכל ישראל עולים לרגל, נצטוו ישראל להקהל אנשים נשים וטף בבית המקדש, ולשמוע שהמלך קורא בתורה כמה פרשיות. וראה ברמב"ם (חגיגה פ"ג) פרטי מצוה זו.

יב: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

משתבא משתצמח השמש. בירושלמי[1] מוקי לה בנכרי: לזרעים. פירש בקונטרס שהזרע נומח בתוכו ואינו משמע כן בירושלמי למעשרות פ"ק[2] דאמרי' מתני' כדי שתזרע ותצמח כיצד הוא נותן כדי שתזרע ותצמח כיצד הוא נותן לתוך הספל של מים שקע רובה חייבת ואם לאו פטורה ר' יונה בעא מעתה מה שקוע יהא חייב ומה שלא שקע יהא פטור תלא ברוב כל פרידה ופרידה את אמרת משמע משתצמח לזרעים היינו שנגמר בישולם כל כך שאם תולשין אותן וזורעין אותן במקום אחר מצמיח: **התבואה.** פי' בקונטרס לגן ותירוש קרויין תבואה לכתיב כתבואת גורן וכתבואת יקב ומי שפשר לומר כן תלה דאם כן לא ליתני זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו ענבים דתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[3] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[4] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[5] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[6] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[7] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[8] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[9] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[10] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[11] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[12] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[13] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[14] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[15] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[16] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[17] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[18] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[19] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[20] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[21] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[22] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[23] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[24] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[25] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[26] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[27] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[28] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[29] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[30] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[31] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[32] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[33] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[34] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[35] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[36] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[37] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[38] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[39] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[40] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[41] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[42] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[43] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[44] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[45] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[46] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[47] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[48] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[49] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[50] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[51] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[52] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[53] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[54] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[55] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[56] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[57] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[58] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[59] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[60] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[61] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[62] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[63] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[64] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[65] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[66] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[67] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[68] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[69] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[70] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[71] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[72] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[73] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[74] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[75] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[76] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[77] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[78] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[79] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[80] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[81] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[82] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[83] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[84] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[85] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[86] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[87] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[88] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[89] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[90] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[91] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[92] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[93] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[94] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[95] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[96] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[97] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[98] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[99] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[100] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[101] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[102] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[103] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[104] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[105] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[106] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[107] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[108] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[109] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[110] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[111] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[112] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[113] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[114] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[115] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[116] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[117] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[118] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[119] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[120] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[121] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[122] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[123] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[124] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[125] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[126] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[127] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[128] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[129] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למה לא מזלינן בענבים בתר שלים כמו בתבואה וזיתים מהאי קרא גופיה למייתי הכא ומנלן כל דהוא שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק למעשרות (שם) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דכתיב התם ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה לאו ענבים לאתויי בוסרים[130] אלא לרבות תבואה וזיתים בתר שלים ומפ"ה לטעין לכתבואת גורן וכתבואת יקב ואי אפשר לומר כן חדא דלמה לי קרא גבי זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו שנאמר בתרוייהו בכלל תבואת יקב ניהו[131] ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק למעשרות (משנה ג) לתן הענבים[132] והבוסרים משיבאו ובוסרים מין ענבים הוא מלשון ויעש בוסרים (ישעיה ה) (ג) ואית דגרסי הבוסרים[133] ובירושלמי גרסינן הענבים והבוסרים משיבאו ר' זירא בשם ר' יסא מסיקנא בוסרא וכמה טעמים למ

קשה בפסוק, 'שְׁנַת הַשְּׁמִטָּה' מַאי עֲבִידְתֵּיהּ 'בְּחַג הַסּוּכּוֹת', שְׁמִינִית הִיא, כלומר, מדוע אומרת התורה שחג הסוכות שבסוף שבע שנים הוא 'במועד שנת השמיטה', והרי חג הסוכות הוא כבר בשנה השמינית[מו] בָּאָה התורה בזה לוֹמַר לָךְ, שכָּל תְּבוּאָה שֶׁהֻבִיאָה [-שגדלה] שְׁלִישׁ בַּשנה הַשְּׁבִיעִית[מז], לִפְנֵי רֹאשׁ הַשָּׁנָה של השנה השמינית, אַתָּה נוֹהֵג בּוֹ בתבואה מִנְהַג קדושת שְׁבִיעִית בַּשנה הַשְּׁמִינִית[מח].

הגמרא מקשה על לימוד זה:
אָמַר לֵיהּ רַבִּי זֵירָא לְרַב אַפְּי,

מו. **ואף** שאפשר לבאר שהמילים 'שנת השמיטה', אינן מדברות על 'חג הסוכות', אלא על המילה 'מקץ', היינו מקץ 'שבע שנים' ומקץ 'שנת השמיטה', שאותה שנה שנגמרה היא שנת השביעית, והיא שנת השמיטה [וצריך לומר שניהם כמו שמבואר בגמרא (סוטה מג.)], מכל מקום מלשון הפסוק אפשר לדייק ש'שנת השמיטה' הולך גם על חג הסוכות, שאם לא כן היתה התורה צריכה לומר 'מקץ שבע שנים שנת השמיטה, במועד חג הסוכות', ומזה שכתבה קודם 'במועד', באה ללמד ששנת השמיטה ממשיכה עד חג הסוכות. טורי אבן (ד"ה שנת), וכעין זה בחדושי רבינו משה מאימראן (ד"ה שנת).

מז. **בשמוך** הגמרא תבואר, מנין דווקא השיעור של שליש. רש"י (ד"ה שליש).

מח. **וכמו** שמבואר כאן שצריך לנהוג בפירות אלו מנהג שביעית, כך גם אסור לעבוד בקרקע לצורך פירות אלו. תוספות (ד"ה מנהג) [על פי הגמרא לעיל (ט.), וראה ברש"י שם (ד"ה ונקליר)].

מדברי הגמרא נראה שגם בזיתים וגם בתבואה, הולכים בהם בשביעית אחר שליש, ומשם לומדים למעשר שהולכים בהם אחר שליש, אולם הריטב"א (ד"ה המנומה) כתב, שלגבי שביעית, הולכים בזיתים אחר חנטה [כמו בשאר האילנות, כמבואר להלן (טו:)], ורק בתבואה הולכים אחר שליש, ואם כן מה שלומדת הגמרא כאן משביעית, הוא רק לענין תבואה ולא לענין זיתים, ומה שבזיתים הולכים בהם אחר שליש שמאז מתחייבים במעשר [כמבואר לעיל בהערה, ששיטת הריטב"א, שכל הסוגיא כאן, לא מדברת לענין 'שנת המעשרות', אלא לענין 'עונת המעשרות'], זהו אסמכתא דרבנן, שכיון שלענין 'שנת המעשרות' הולכים בזיתים אחר שליש כמו תבואה [כמבואר להלן (יג:)], וכן ראו שזיתים כשהביאו שליש כבר נחשבים כגמר פרי, לכן אמרו שגם לענין 'עונת המעשרות' דינם כמו תבואה שהולכים בהם אחר שליש [ומה שכתב הריטב"א שבשביעית לא הולכים אחרי שליש בזיתים, כן כתב גם להלן (יג: ד"ה אמר - הרמתון), אולם הרבה ראשונים נחלקו עליו, ראה תוספות (ד"ה המנומה) דבזיתים ס"ל דדינם לענין חדש וישן ושביעית משיביאו שליש, וכן דעת הר"ן (מידושים, יד.)].

מנין שהפסוק בא לומר, שיש לנהוג קדושת שביעית בתבואה שהביאה שליש בשביעית, **וְדִלְמָא לֹא עַיֵּיל כְּלָל** - אולי הפסוק מדבר בתבואה שלא התחילה להתבשל כלל בשביעית, **וְקָאָמַר רַחֲמָנָא** [אוצר החכמה] ובאה התורה ללמד, שבזה שאמרה 'שנת השמיטה בחג הסוכות', **שתְּשַׁמֵּט וְתֵיזִיל** - תנהג תוספת שביעית **עַד חַג הַסּוּכּוֹת**, שעד אז יהא אסור לחרוש ולקצור כמו בשנת השמיטה, ולא לומר שיש לנהוג קדושת שביעית בתבואה[א].

עונה הגמרא, **לֹא סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - אינך יכול להעלות בדעתך לפרש כך את הפסוק, אלא בהכרח הפסוק מדבר בתבואה שהביאה שליש, שכך מוכח מפסוק אחר, **דִּכְתִיב** - שנאמר בתורה על חג הסוכות (שמות כג טז), 'וְחַג הָאָסִיף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה', ויש לשאול, **מַאי** - מה כוונת הפסוק 'חג **הָאָסִיף**', **אִילֵימָא** - אם נאמר שכוונת הפסוק לומר, ששמו של חג הסוכות הוא 'חג האסיף', משום שהוא **חַג הַבָּא בִּזְמַן אֲסִיפָה** שאוספים את התבואה לבית מפני הגשמים[ב], אי אפשר לומר כן, **דהָכְתִיב** - שהרי כבר כתוב בהמשך הפסוק 'בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה', ומדוע כפלה התורה פעמיים שסוכות הוא בזמן אסיפה. **אֶלָּא** מייתור הפסוק דורשים, **מַאי 'אָסִיף' קָצִיר** - ש'אסיף' האמור בפסוק, הוא מלשון קצירה, דהיינו 'אסיף' שנקצר בחג הסוכות[ג], **וְקִים לְהוּ לְרַבָּנָן** - וידוע היה לחכמים שאמרו שבתבואה הולכים אחר שליש, **דְּכָל** [-שכל] **תְּבוּאָה שֶׁנִּקְצְרָה בֶּחָג** הסוכות, **בְּיָדוּעַ שֶׁהֵבִיאָה** [-שגדלה] כבר **שְׁלִישׁ לִפְנֵי רֹאשׁ הַשָּׁנָה**, שאם לא היתה מביאה שליש קודם ראש השנה, לא היתה ראויה להיקצר בסוכות[ד], **וְקָא קָרֵי לָהּ** - והפסוק קורא לתבואה זו 'בְּצֵאת הַשָּׁנָה', דהיינו, ש'אסיף' זה שנקצר בחג, נידון כמו השנה היוצאת. וכך פירוש הפסוק, החג שהוא בזמן 'אספך את מעשיך מן השדה', דהיינו חג הסוכות, ה'אסיף' אשר תקצור בו, אינו נחשב של שנה זו אלא של השנה היוצאת ['צאת השנה']. וכיון שתבואה זו שנקצרת בסוכות, הביאה שליש לפני ראש השנה, מזה משמע שבכל תבואה הולכים אחר השנה שגדל בה שליש[ה].

מתוך הדברים מוכח, שחכמים ידעו לומר שכל תבואה שנקצרה בסוכות ודאי שגדלה שליש לפני ראש השנה. הגמרא מקשה על דבר זה:

אָמַר לֵיהּ - אמר לו **רַבִּי יִרְמְיָה לְרַבִּי זֵירָא, וְקִים לְהוּ לְרַבָּנָן בֵּין שְׁלִישׁ לְפָחוֹת מִשְּׁלִישׁ**, כלומר, וכי חכמים בקיאים הם בטיב גידול התבואה, ויודעים שכל תבואה שראויה להיקצר בסוכות, ודאי שהביאה שליש לפני ראש השנה[ו].

אָמַר לֵיהּ - אמר לו רבי זירא לרבי ירמיה, **לָאו אֲמִינָא לָךְ** - וכי לא אמרתי לך, **לֹא תַּפִּיק נַפְשָׁךְ לְבַר מֵהֲלָכְתָא** - אל תוציא עצמך מההלכה, לפקפק בשיעור חכמים האיך יתכן דבר זה[ז], שהרי **כָּל מִדּוֹת חֲכָמִים כֵּן הוּא** - שכל השיעורים שחכמים נתנו, הם בצמצום[ח], כמו שמצינו בכמה מקומות. א. לגבי מקוה, שכל טמא צריך לטבול בו כדי להטהר, הדין הוא **שבְּאַרְבָּעִים סְאָה** של מים[ט] **הוּא טוֹבֵל** ונטהר, ששיערו חכמים, שזה השיעור שאדם בינוני יכול לטבול בו[י], אבל **בְּאַרְבָּעִים סְאָה שחָסֵר** מהם **קוֹרְטוֹב** - אחד משישים וארבעה מלוג[יא], **אֵינוֹ יָכוֹל לִטְבּוֹל בָּהֶן**, ואף על פי שחסר שיעור קטן מאד[יב]. ב. לגבי אוכל שמטמא אוכל אחר במגע[יג], הדין הוא, שאוכל בשיעור **כַּבֵּיצָה, מְטַמֵּא** אוכל אחר **טוּמְאַת אוֹכָלִין**, משום שזה השיעור ששיערו חכמים שאדם בולע בבת אחת[יד], ואילו אוכל בשיעור **כַּבֵּיצָה חָסֵר שׁוּמְשׁוּם**, אף על פי שהוא חסר שיעור קטן, **אֵינוֹ מְטַמֵּא טוּמְאַת אוֹכָלִין**[טו]. ג.

א. **רש"י** (ד"ה ודילמא) על פי הריטב"א (ד"ה ודילמא). וביאר הריטב"א, שאם היינו מפרשים את הפסוק בתבואה שהביאה שליש בשביעית, מובן שדורשים מהפסוק, שיש לנהוג קדושת שביעית לגמרי בתבואה ותיאסר עולמית, אולם כעת שמפרשים את הפסוק בתבואה שכלל לא התחילה להתבשל, ודאי אין כוונת הפסוק לומר שיש לנהוג קדושת שביעית בתבואה, שהרי אפילו לא התחילה להתבשל בשביעית, ומוכרחים לומר שכוונת הפסוק ללמד על 'תוספת שביעית' וכמו שמוכח מלשון הגמרא 'תשמט ותיזיל', והיינו שיש לנהוג בתבואה זו איסור בעבודות הקרקע עד חג הסוכות, וראה עוד מה שביאר בזה הברית יעקב (לעיל יג: ד"ה מאי).

ב. **רש"י** (לעיל ז. ד"ה שיש).

ג. **על** פי רש"י כאן (ד"ה מלמא) ובהמשך העמוד (ד"ה מי).

ד. **הקרבן** ראשית (ד"ה וקים) מקשה, מדוע רק כאן הגמרא מביאה שהיה ידוע לחכמים שתבואה הנקצרת בסוכות הביאה שליש קודם לראש השנה, הרי גם לעיל (יג:) כשדרשה מהפסוק שהזכיר 'שנת השמיטה בחג הסוכות' צריכים להגיע לסברא זו, שאם לא כן מנין שהתבואה הביאה שליש בשביעית [כמו שביאר שם הריטב"א (ד"ה ומייתינן), וראה בתוספות רי"ד (ד"ה מלמא)]. וראה בדבריו מה שביאר בזה [הו"ד בילקוט ביאורים], וראה עוד בדברי הפני יהושע (לעיל יג: ד"ה ממר).

ה. **דרשה** זו אינה דרשה גמורה, שהרי עיקר הלימוד הוא מהפסוק שהביאה הגמרא לעיל (יג:), מ'במועד שנת השמיטה בחג הסוכות', [שאם לא כן היתה צריכה הגמרא לומר, 'אלא מהכא', ומהלשון 'לא סלקא דעתך' משמע שהגמרא לא חזרה בה מהדרשה הראשונה. ראש משביר (שמות' ד"ה מלמא)], אלא פסוק זה בא לגלות, שלא נאמר, שכוונת הפסוק שם שצריך לנהוג שמיטה עד חג הסוכות, וכמו ששאלה הגמרא. תוספות הרא"ש (ד"ה וקא) וכן מבואר ברש"י (ד"ה מלמא) על פי הברית יעקב (נרש"י שם), ובתוספות (ד"ה וקרי). ומה שבאמת לא לומדים מפסוק זה בלבד, כתבו הראש משביר (שם) והערוך לנר (ד"ה מלמא) שזו כוונת התוספות (ד"ה מלמא) במה שאמרו, שפשטות הפסוק הוא ל'חג הבא בזמן אסיפה', ולכן מפסוק זה בלבד אי אפשר לדרוש על קצירה, אלא כל פסוק מלמד על חבירו ודורשים משניהם יחד.

והנה הגמרא שאלה, מנין שבתבואה ובזיתים הולכים אחר שליש, ועל זה הביאה הגמרא מהפסוק של 'מקץ שבע שנים' וגו'. אולם לכאורה יש לעיין שהרי פסוק זה משמע על תבואה [שדרכה היא שאם הביאה שליש לפני ראש השנה, נקצרת בסוכות], ומה המקור לזיתים. ואכן בריטב"א (לעיל יג: ד"ה המצוטה) כתב, שבזיתים בשביעית לא הולכים אחר שליש, וכל הסוגיא כאן מדברת רק על תבואה, ומה שבזיתים הולכים במעשרות אחר שליש, הוא משום שרבנן הסמיכו זאת על תבואה, כיון שראו שגם בזיתים משליש כבר נחשב גמר פרי [וראה לעיל שם בהערה שיש שנחלקו עליו]. אולם הטורי אבן (לעיל יג: ד"ה מנהג) כתב, שגם זיתים ידוע לחכמים, שאם נלקטים בסוכות, בודאי הביאו שליש לפני ראש השנה, אלא שנקטה הגמרא אחד מהם.

ו. **רש"י** (ד"ה וקים). הריטב"א (ד"ה מ"ל ר') פירש שקושיית הגמרא היא, וכי רבנן בטוחים כל כך שאם הביאה פחות משליש לא נקצרת בחג, עד כדי שמחמת כך חילקו בכמה הלכות בין שליש לפחות משליש. הר"ן (חידושים, ד"ה וקים) ביאר, שכיון שמדובר כאן בתבואה מחוברת, לכן קשה לכוין מתי הביאה שליש, שאם היתה תלושה היה אפשר לשקול אותה.

ז. **רבינו חננאל** (ד"ה ומתרגין). היפה עינים (ד"ה לגר) ביאר, שהרי בגמרא (ג"ז כג:) מבואר, שהוציאו את רבי ירמיה מבית המדרש על זה ששאל שאלה כעין זו, וזו היא כוונת רבי זירא לומר לו שלא ישאל שאלות כגון אלו, שלא יצטרכו להוציא אותו מבית המדרש [וכעין זה כתב במהר"ץ חיות (ד"ה לאו)]. וראה מה שכתב הריטב"א (ד"ה מ"ל למ).

ח. **רש"י** (ד"ה כל). וכתב הריטב"א (ד"ה כל), שכל מדות חכמים נקבעו בצמצום, ואף שאי אפשר לדקדק ולתת שיעור מדויק, משום שאם נבא לתת שיעור מדויק, אי אפשר לתת שיעור לשום דבר, כי לעולם יכול אדם לדקדק ולומר, שאפשר לפחות או להוסיף ממנו משהו וזה לא יגרע, ונמצאו כל השיעורים מתבטלים. ודייק השפת אמת (ד"ה למ) מדבריו, שכל השיעורים האמורים כאן שקבעו חז"ל, הוא רק מכח 'לא פלוג', היינו שלא חילקו חכמים בדבריהם, ולא שהם מדויקות לחלוטין, והקשה, שתמוה לומר כן. ולכן פירש שכל שיעורי חכמים קבלה היא בידם. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

ט. **הסאה** היא עשרים וארבעה לוגים [שהסאה ששה קבים, וכל קב הוא ארבעה לוגים, ראה רש"י (שמות טז לו)], הרי שארבעים סאה הינם תשע מאות ושישים לוגים.

י. **הגמרא** בחגיגה (יח.) דורשת מהפסוק (ויקרא טו טז) 'ורחץ במים את כל בשרו', שצריך לטבול במים שיש בהן כדי טבילה לכל גוף האדם בבת אחת, ושיערו חכמים שהוא אמה על אמה בגובה שלש אמות [שזה גודלו של אדם בינוני. מאירי (נדה סו: ד"ה כגון)], שבשיעור זה נכנס ארבעים סאה.

יא. **רש"י** ותוספות (ד"ה מסקי) על פי הגמרא בבבא בתרא (נ.). ולפי זה יוצא, שקורטוב הוא אחד משישים ואחד אלף ארבע מאות וארבעים משיעור מקוה [אולם המאירי (מקוואות פ"ו ד"ה והמצנה הרמתנה) כתב שהוא טיפה קטנה, ובכתובות (קד. ד"ה שיעור) כתב, שהוא אחד משלשים וששה בלוג]. ולאו דווקא חסר קורטוב, אלא אפילו אם חסר טיפה אחת גם המקוה פסול, ומה שנקט 'קורטוב', משום שהיא המידה הכי פחותה. תוספות (שם).

יב. **אף** על פי שיכול לטבול כל גופו, מכל מקום אין הטבילה מועילה לו, הואיל ונתנו חכמים בזה שיעור. שיטה מקובצת (כתובות קד. ד"ה מ"ל) בשם תלמידי רבינו יונה.

יג. **מדין** תורה אוכלים ומשקים מקבלים טומאה, אבל אין האוכל שנטמא מטמא אוכל אחר, אולם מדרבנן אוכל מטמא אוכל אחר. גמרא בפסחים (יד.), וברמב"ם (מאכלות האסורות פ"ו ה"ח).

יד. **בפסוק** נאמר (ויקרא יא לג-לד) 'וכל כלי חרש אשר יפול מהם אל תוכו, כל אשר בתוכו יטמא ואותו תשברו, מכל האוכל אשר יֵאָכֵל וגו' יטמא', ומהמילים 'מכל האוכל אשר יאכל' דרשו בגמרא (יומא פ.), שהאוכל המטמא את האוכלים, הוא אוכל שאפשר לאוכלו בבת אחת, ושיערו חכמים שבית הבליעה של האדם מחזיק שיעור של ביצת תרנגולת בדיוק. רש"י (ד"ה כביצה).

והנה לפי מה שנתבאר בהערה הקודמת שאוכל מטמא אוכל אחר רק מדרבנן, צריך לומר שדרשה זו היא אסמכתא בעלמא [ולרש"י (פסחים יט. ד"ה ממר) שסובר, שאוכל מטמא משקים אחרים מדאורייתא, מיושב]. מקדש דוד (טהרות סי' לט אות ח).

טו. **המאירי** (כתובות קד. ד"ה שיעור - הרמתנה) מביא, שיש שיטה שאוכל כמו שאינו מטמא

אהח 19/06/2018

ודלמא לא עייל בלל. ואפילו לא התחילו להתפתל בפציעת קלמר רחמנא מצות פציעת לימתך לימורם מלחרום ולקלור: לא ס"ד. למתעי קרא אלא כשהפיחו שלים, למוכח קרא לחריני: וחג האסיף בצאת השנה מאי חג האסיף. לילימא לההוא שם סוכות ומשום דבא בזמן אסיפה, למה לי לכתב בתר קרא תרי זימני, הא כתיב בההוא קרא גופיה בתאסף את מעשיך: **אלא מאי אסיף קציר.** וה"ק וחג תאסר הוא בתאסף את מעשיך מן השדה אסיף תאסר תהא קולר בו לינו תפנה הנכנסת אלא תפנה היוצאת, ולמדך כאן שקציר החג הולך אחר שנה שעברה, וקיס להו לרבנן שאמרו התפוחה אחר שלים דכל תפוחה שנקלרת בחג בידוע שהפיחה שלים לפני ה"ל: וקא קרי ליה בצאת השנה. שהיא תפנה היוצאת, אלמא תפוחה אחר שלים: וקים להו לרבנן. בתמיה, וכי בקיאין הן בטיב גידול התפוחה לדעת שאין התפוחה לאויה לקלור בחג אא"כ הפיחה שלים בשנה שעברה: לא תפיק נפשך בר מהלכתא. לפקפק בפיעור חכמים: כל מדותם כך הוא. מלומלמת: חסר קורטוב. מדה קטנה מאד, אחד מת' בפמינית בלוג[ו]: כביצה (ה) אוכלים. וקיס להו לרבנן שאין בית הבליעה מחזיק לא פחות ולא יותר מביצת תרנגולת, וכתיב בטומאת אוכלין (ויקרא יא) מכל האוכל אשר יאכל אוכל הנאכל בצת מהם[ז]: שלשה טפחים על שלשה טפחים מטמאים מדרס. פיערו חכמים שכפיעור הזה לאוי לפיפיכה: לאו מילתא היא דאמרי. שהקשתי לומר וקיס להו רבנן בין שלים לפחות מפלים, דולמי קיס להו: דעייל ביד נברי. שתצטל עד שלא נאו לתרן: קצירכם. לשפיע קלירכם, ומשרשויה לקלור היא קרויה קציר: ממחרת הפסח. הוא יום הקרבת העומר ממחרת יום הרשון של פסח: ודלמא עייל ולא קים להו. מפקפק למילתיה דר' ירמיה הוא, ולפי ס"ד לא קיס להו לרבנן שאין ביד נברי ולא הוא שיעיל ביד נברי למימר[ח] ארץ צבי כתיב בה ה"נ ארץ צבי כתיב בה. מתקיף לה רבי חנינא ומי מצית אמרת דהאי אסיף קציר הוא והכתיב[ט] באספך מגרנך ומיקבך ואמר מר[י] בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר א"ר זירא הא מילתא הואי בידן ואתא רבי חנינא שדא ביה נרגא[כ] אלא מנלן כדתניא רבי יונתן בן יוסף אומר[ל] ועשית את התבואה לשלש השנים אל תקרי לשלש אלא לשלים. שעשתה[מ] כשהיא בשולה לגופיה אלא מאי אסיף קציר. תלא כל מקום פשטיה דקרא חג הצא בזמן אסיפה[א]: **וקרי** ליה בצאת השנה. מ"מ בהאי קרא לחודיה לא שגי אי לאו בתועל שנת השמטה בחג הסוכות: **חסר** קורטוב. אחד מששונה בשמינית כלאיתא בפרק המוכר את הספינה (ב"ב נ.) ומלה הפחותה נקט ולאו דוקא לאפילו פחות מכאן ואפילו חסר טיפה אינו טובל: **ולא** קציר נברי. ואף על גב דירושה היא להם מאבותיהם כלאיתא בע"ז פרק רבי ישמעאל (דף נג:) לאמר רחמנא ואשריהם תשרפון בשם מכלי ירושה היא להם מאבותיהם ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו מ"מ אי אים לו בשה שזרע ומ"מ (לייק[ס]) התם שפיר משום משרות שאדונים הרשעים:

דאקריבו עומר והדר אבול. הקשה ר' אברהם אבן עזרא הא ממחרת הפסח היינו ט"ו בניסן שהוא אחרת שאיטת הפסח הנשאט בי"ד כלאיתא בפרשת אמור[מ] ממחרת הפסח ילאו בני ישראל ביד רמה וזה היה בט"ו והשיב לו ר"ת דה"ק קרא ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח כלומר מן היבן מצות וקלוי להוא אדם אוכלו בעצם היום הזה להיינו ט"ז לאקריבו עומר והדר אבול והי"נ אשכחן ט"ז לאקרי בעצם היום הזה כלאיתא[ע] ולאם וקלי וכרמל לא אאכלו עד עצם היום הזה[פ] ומ"ת ואאי אילטריך למיכתב אאכלו מן היבן הא פשיטא דמצות אאכלו בלילה הראשונה ויש לומר דהיה אבילה לא אשיבה לבני בחיק קרא לאפר אבותו של מן לכאי[צ] ולא היה עוד לבני ישראל מן לאערין במדרש[ק] אשל למינוק שאכל פת שעורין אפני שאין לו פת חטין ואקודש לכן היו יכולין לאכול מן היבן כשעלו מן הירדן בעשור לחדש ואי ס"ד דלא עייל כלל בחאשה יואי אי קא אליא אלא מאי דעייל רבעא או דנקא אכאי בחאשה יואי אי קא אליא אלא מאי אית לך למימר[ר] ארץ צבי כתיב בה ה"נ ארץ צבי כתיב בה. מתקיף לה רבי חנינא ואי אצית אמרת דהאי אסיף קציר הוא והכתיב[ש] באספך מגרנך ומיקבך ואמר אר[ת] בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר א"ר זירא הא אילתא הואי בידן ואתא רבי חנינא שדא ביה נרגא[תי] אלא מנלן כדתניא רבי יונתן בן יוסף אומר[תא] ועשית את התבואה לשלש השנים אל תקרי לשלש אלא לשלים. שעשתה[תב] כשהיא בשולה לגופיה **ואהיכן** הקריבו. אשמע דאי לא הקריבו היו אאורין כל היום ולא כא"ד בפנחות פ' ר' ישמעאל (דף סא.) לאף בזמן שבהא"ק קיים האיר האזרח אאיר: **ה"נ** ארץ צבי. ובאשה יואי אי קא אליא אלא מאי דעייל רבעא או דנקא אכאי בחאשה יואי אי קא אליא אלא מאי אית לך למימר[ר] ארץ צבי כתיב בה ה"נ ארץ צבי כתיב בה. מתקיף לה רבי חנינא ואי אצית אמרת דהאי אסיף קציר הוא והכתיב[ש] באספך מגרנך ומיקבך ואמר אר[ת] בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר א"ר זירא הא אילתא הואי בידן ואתא רבי חנינא שדא ביה נרגא[תי] אלא מנלן כדתניא רבי יונתן בן יוסף אומר[תא] ועשית את התבואה לשלש השנים אל תקרי לשלש אלא לשלים. שעשתה[תב] כשהיא בשולה לגופיה

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) סנהדרין דף יג:, ג) [סוטה דף טז:], ג) כתובות קל. מנחות קג:, ד) [קידושין לז:], ה) סוכה יב., ו) ב"ב צ., ז) יומא פ., ח) במדבר לג ג, ט) ויקרא כג יד, י) [וע"ע תוס' קידושין דף לז: ד"ה ממחרת], כ) ספרי בהעלתך סי' פט ע"ש, ל) יהושע ה יב, מ) בריש הפרק.

הגהות הב"ח

(ע) רש"י ד"ה כציצה מטמאה טומאת אוכלין דקים להו: (ג) תוס' ד"ה לאקריבו כו' שנאמר על מן לכתיב בתריה וישבות המן ממחרת באכלם מעבור הארץ ולא היה עוד: (ג) ד"ה הכא נמי כו' כרמל דך ומלא סגי בה' יומי ועוד כו' בשדות כדי שתייבש יפה:

הגהות מהר"ב רנשבורג

א) תוס' ד"ה אלא וכו' בזמן אסיפה. נ"ב ובפרש"י בד"ה אלא מאי אסיף וכו':

תורה אור השלם

א) וְחַג הַקָּצִיר בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה וְחַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה: [שמות כג, טז]

ב) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן: [ויקרא כג, י]

ג) וַיֹּאכְלוּ מֵעֲבוּר הָאָרֶץ מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח מַצּוֹת וְקָלוּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה: [יהושע ה, יא]

ד) וְהָעָם עָלוּ מִן הַיַּרְדֵּן בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן וַיַּחֲנוּ בַּגִּלְגָּל בִּקְצֵה מִזְרַח יְרִיחוֹ: [יהושע ד, יט]

ה) וַיַּעַשׂ הַבָּא אֵלָיו כִּרְצוֹנוֹ וְאֵין עוֹמֵד לְפָנָיו וַיַּעֲמֹד בְּאֶרֶץ הַצְּבִי וְכָלָה בְיָדוֹ: [דניאל יא, טז]

ו) חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ: [דברים טז, יג]

ז) וְצִוִּיתִי אֶת בִּרְכָתִי לָכֶם בַּשָּׁנָה הַשִּׁשִּׁית וְעָשְׂת אֶת הַתְּבוּאָה לִשְׁלֹשׁ הַשָּׁנִים: [ויקרא כה, כא]

ליקוטי רש"י

חג הבא בזמן אסיפה. דהיינו סוכות [סנהדרין יג:]. לא תפיק נפשך לבר מהילכתא. כל דברי חכמים שנקבעו על מהרהר אחריהן [סוטה טז:]. כל מדות חכמים כן. העמידוה יחד ולא תמוט [כתובות קד.]. ממחרת הפסח. יום הנפת העומר שהקריבו עומר תחלה [יהושע ה יא]. דנקא. שמות. [שבת לה.]. ארץ צבי. ארץ ישראל [מגילה ו.]. ארץ ישראל שנקראת ארץ לבי כעין שנאמר נחלת לבי נחלת גויס (ירמיה ג) [דניאל ח ט]. בפסולת גורן. קטין. ויקב. פסולת יקב זמורות ומשכולות ליקניס. שדא ביה נרגא. קללה נגרון כלומר הביא תבואה נילחת [סוכה יב.].

מסורת הש"ס

פז א מיי' פ"ד מהל' מקוואות הלכה ו סמג עשין רמח טוש"ע י"ד סי' רע סעיף ו:

פח ב מיי' פ"ד מהל' טומאת אוכלין הלכה ו:

פט ג מיי' פכ"ג מהל' כלים הלכה ו:

גליון הש"ם

גמ' וקים כו'. עי' יומא עט ע"ח: שם לא תפיק כו'. סוטה טז ע"ב: שם אלא קים להו ה"נ קים להו. תמוה לי למאי דומה זה לזה לטעיל שלא רציו התבואה קודם ר"ה אלא עתה כשקוצרים חומה בסוכות ובאנו לזמן מדרך כלל לכל שנקצרת בחג הפיחה שלים קודם ר"ה אבל י"ל שלא קיס להו בהך כללא משא"כ הכא דכשבאו לארץ רצו להתבואה שעדיין לא הפיחה שלים ובזה בקיאין מה שהוא לרמיית עין. והא בזה ודאי בקיאין כדקאמי' בתמני' התבואה משהפיחה שלים משמע דבלא הפיחה שלים אין בו משום שביעית ולא משום מעשר ולא חייבין לשמע הפיחה שלים אע"כ דבזה בקיאין:

הגהות וציונים

ס] [ובכתובות קיב ע"א מביא ראיה מירמיה ג נחלת צבי וצע"ק כאן וברש"י ועי"ע גיטין נז ע"א] (גליון): ב] [פי' חתכו כחתיכת אילן בגרזן ערוך] (גליון): ג] תיבת "עד" מיותר (בארות המים): ד] צ"ל עשייתה כשהיא (ראש משביר), ועי' בתוס' ריש ע"ב: ה] [דחי כצ"ל וכן הוא בפרשת דרכים בדרך הקדש] (גליון): ו] בר"ש ריש פ"ב דחלה העתיק מן דנפקי תהי בי דלא אמרית ליה וכו', ור"ל כשיצאתי משם נתחרטתי שלא אמרתי לו שהיו יכולים לאכול מצה משום דעשה דוחה ל"ת (באה"מ): ז] צ"ל בט"ז (דפו"ר, וכ"ה בירושלמי חלה שם): ח] [צ"ל רב] (גליון). עי' פורת יוסף בי"מ:

רבינו חננאל

השביעית שנאמר וחג האסיף בצאת השנה וקי"ל דהאי אסיף קציר הוא. וכן פירושו כל קציר הנקצר בחג הסוכות בצאת השנה כלומר מן השנה היוצאת הוא חשוב וקים לרבנן דכל תבואה שנקצרת בחג הסוכות בידוע שהביאה שליש לפני ר"ה וקרי ליה בצאת השנה. **ואמרינן ומי קים להו לרבנן בין פחות שליש לשליש.** ופרקינן לא תוקי ותפיק נפשך לבר מהלכתא כלומר אין לאדם להוציא עצמו מן ההלכה. ולדקדק איך יתכן דבר זה. דהא כל מדות חכמים כן הן במ' סאה חסר קורטוב אינו טובל. פי' קורטוב אחד מח' בשמיני' ופסול בתתק"ס ספל מים שהן שיעור המקוה אם חסרו חלק אחד מח' בשמינית. וכן כביצה מטמאה אוכלין כו'. אלמא קים להו בהני כולהו בין שליש לפחות משליש ונמי קים להו. **ואתא ר' ירמיה למידק ולפרושי** הא סברא דקים להו לרבנן בין שליש לפחות משליש. מן העומר שהקריבו ישראל בכניסתן לארץ שנאמר ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח וגו' ש"מ מדכתיב ממחרת הפסח הוא דאכלו. אחר שהקריבו העומר אבל מקודם לכן לא אכלו. ואי אפשר להביא העומר ולהקריבו ממה שהביא בעת שנכנסו ישראל לארץ פחות משליש ואח"כ נתמלא אלמא קים להו ונדחת זו הדוקיא ואף זו שדקדקנו כי כל תבואה שהביאה שליש לפני ר"ה מן השנה שעברה היא חשובה מהאי קרא וחג האסיף בצאת השנה. ואוקימנה מאי אסיף קציר. **דחאה ר' חנינא ושדא בה נרגא** כלומר חתכו בחתיכת אילן בגרזן ופשטנה מהא דתניא ר' נתן בן יוסף אומר מה ת"ל

עין משפט נר מצוה

לגבי טומאת מדרס[ט], הדין הוא, שכלי בגודל **שְׁלֹשָׁה** טפחים **עַל שְׁלֹשָׁה** טפחים נטמא **וּמְטַמֵּא מִדְּרָס**, ששיערו חכמים שזה שיעור שראוי לישיבה, ואילו כלי בשיעור של **שְׁלֹשָׁה** טפחים **עַל שְׁלֹשָׁה** טפחים **חָסֵר נִימָא** [-חוט] **אַחַת, אֵינוֹ מְטַמֵּא מִדְּרָס.**

הגמרא מביאה שרבי ירמיה חזר בו משאלתו, ומצא מקור לכך שחכמים בקיאים בהבאת שליש בתבואה:

הַדַּר - חזר **וְאָמַר רַבִּי יִרְמְיָה, לָאו מִילְּתָא הִיא דְּאָמְרִי** - אינו נכון מה שהקשתי האם חכמים בקיאים בהבאת שליש בתבואה, שודאי בקיאים הם, וכמו שמצינו **דְּבָעוּ מִינֵּיהּ חַבְרַיָּיא** - ששאלו בני הישיבה **מֵרַב כַּהֲנָא**, מנחת העומר[י] **שֶׁהִקְרִיבוּ יִשְׂרָאֵל בִּכְנִיסָתָן לָאָרֶץ** ישראל בימי יהושע, **מֵהֵיכָן הִקְרִיבוּהוּ** - מהיכן לקחו תבואה להקריב, והלא נכנסו לארץ בי' ניסן[יא], והעומר קרב בט"ז ניסן, ולא יתכן שיספיקו לזרוע ולקצור שעורים בימים ספורים אלו. **וְאִם תֹּאמַר** - ואם תרצה להשיב, שהם לקחו שעורים למנחת [אוצר החכמה], ממה **דְּעַיֵּיל בְּיַד נָכְרִי** - שגדל אצל גוי, שהיה בארץ ישראל עוד לפני שנכנסו הם לארץ. אין לומר כן, שהרי **וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם'** (ויקרא כג י) **אָמַר רַחֲמָנָא** - אמרה התורה על מנחת העומר, ומתיבת 'קצירכם' דורשים, שצריכים להביא מנחת העומר דווקא מקציר שלכם [-של ישראל], **וְלֹא** מִקָּצִיר של **נָכְרִי**, ושוב חוזרת השאלה מהיכן היה להם שעורים להביא למנחת העומר[יב].

הגמרא מפסיקה בדברי רבי ירמיה ומבררת את שאלת בני הישיבה:

מבררת הגמרא, מה השאלה מהיכן היה להם שעורים למנחת העומר, הרי לפני כן יש לברר **מַאי דְּאַקְרִיבוּ** - מנין שהקריבו את מנחת העומר באותה שנה, **דִּלְמָא לֹא אַקְרִיבוּ** - שמא באותה שנה לא הקריבו כלל[יג].

משיבה הגמרא, **לֹא סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - אין לך להעלות בדעתך לומר שלא הקריבו כלל, **דִּכְתִיב** - שהרי נאמר על אותה שנה שבני ישראל נכנסו לארץ (יהושע ה יא), **'וַיֹּאכְלוּ מֵעֲבוּר** [-מתבואת] **הָאָרֶץ מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח'**, היינו ט"ז ניסן שהוא למחרת יום טוב ראשון של פסח, ומשמע שרק **'מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח' אָכוּל** - אכלו בני ישראל מתבואת הארץ, אבל **מֵעִיקָּרָא** [-בתחילה] קודם ט"ז ניסן, **לֹא אָכוּל** - לא אכלו מתבואת הארץ, ועל כרחך הטעם הוא, משום **דְּאַקְרִיבוּ** - שקודם הקריבו את מנחת **העוֹמֶר, וְהַדַּר אָכְלֵי** - ורק לאחר מכן באותו יום אכלו מהתבואה החדשה, שהרי קודם שמקריבים את העומר אסור לאכול מהתבואה החדשה של אותה שנה[יד]. ומזה מוכח שגם באותה שנה הקריבו את מנחת העומר, שהרי אכלו מהתבואה החדשה באותו יום לאחר שהקריבו את העומר[טו].

הגמרא חוזרת לדברי רבי ירמיה שמביא את תשובת רב כהנא לשאלת בני הישיבה:

אחר שנתבאר שבני ישראל הקריבו עומר באותה שנה, חוזרת שאלת בני הישיבה, **מֵהֵיכָן הִקְרִיבוּ** אותו. **אָמַר לָהֶן** רב כהנא לבני הישיבה, אכן הם הביאו את השעורים מתבואת הארץ שנזרעה ביד נכרי, ומכל מקום אינה נקראת 'קציר נכרי', משום שהביאו מתבואה, שבשעה שנכנסו לארץ עדיין לא הביאה שליש ביד הנכרי, **וְכָל שֶׁלֹּא הֵבִיא שְׁלִישׁ בְּיַד נָכְרִי**, נחשב כתבואת ישראל, משום שעיקר הגידול הוא הבאת השליש.

רבי ירמיה מבאר את ראייתו מדברי רב כהנא:

מבאר רבי ירמיה, אם תאמר שחכמים לא בקיאים בטיב התבואה, מהיכן ידעו בימי יהושע, שאותה תבואה עדיין לא הביאה שליש כשבאו לארץ, **וְדִלְמָא עַיֵּיל וְלֹא קִים לְהוּ** - שמא הביאה שליש ביד הנכרי ואינה ראויה למנחת העומר, והם אינם יודעים להבחין בין שליש לפחות משליש, והיאך יכלו להביא מתבואה זו מנחת העומר. **אֶלָּא** מוכח מכאן, שבימי יהושע **קִים לְהוּ** - חכמים ידעו להבחין בין שליש

פחות מכביצה, כך אינו מקבל טומאה פחות מכביצה [ראה תוספות בפסחים (נג: ד"ה למימא)], ולפי זה ביאר את הגמרא כאן, לא רק על האוכל המטמא, אלא אף על האוכל המקבל טומאה, שאם הוא פחות מכביצה לא מקבל טומאה [אמנם בסוגייתנו (ד"ה אוכל) דחה שיטה זו].

טז. זב או זבה או נדה או יולדת שהניחו את כובדם על חפץ, אזי כל הכלים שהיו תחת אותו החפץ, נטמאו, ואפילו היו דברים מפסיקים ביניהם לבין אותם כלים, כגון אבנים וכדומה, הכל נטמא, וטומאה זו נקראת 'טומאת מדרס' [או 'טומאת משכב ומושב']. רמב"ם (משכב ומושב פ"ו ה"ה). הטומאה היא בין אם הניחו כובדם על ידי שעמדו עליו, או ששכבו, או שישבו, או שנתלו, או שנשענו עליו, ורצו חכמים לומר בקיצור, ומצאו תיבה שכוללת הכל, ולכן קראו לה 'טומאת מדרס'. תשובות הגאונים (גאוני מזרח ומערב סי' לה). כלי אינו נטמא בטומאת מדרס אלא אם כן ראוי הוא לשבת עליו, ושיערו חכמים ששיעורו בשלשה על שלשה טפחים [אמנם בשאר הטומאות, הכלי נטמא בשלש אצבעות על שלש אצבעות, ורק בטומאת מדרס נטמא בשלשה טפחים על שלשה טפחים. רמב"ם (כלים פכ"ג ה"ג), וראה שם עוד דינים בזה].

המטמאים בטומאת מדרס הינם רק ארבעת הטמאים הנזכרים לעיל. רמב"ם (משכב ומושב פ"א ה"ג). אולם שאר טומאות ואפילו מת עצמו, לא מטמאים במדרס. משנה זבים (פ"ד מ"ו). ולגבי מצורע ראה בתוספות (יומא ו: ד"ה שמטמא).

יז. ביום שני של פסח, למחרת יום טוב, היו מקריבים מנחת העומר, כמו שנאמר (ויקרא כג יא) 'כי תבואו אל הארץ וגו', והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן, והניף את העומר לפני ה' לרצונכם ממחרת השבת יניפנו הכהן'. מנחת העומר היתה באה מהשעורים, והיו קוצרים אותם בליל ט"ז ניסן, ומביאים אותם לעזרה, ולאחר שקולים אותם באש, היו טוחנים אותם ומנפים בשלש עשרה נפה, והיו מוציאים מזה עשירית האיפה, שמתוכה היו מוציאים קומץ, ומקטירים במזבח, והשאר נאכל לכהנים. מנחה זו נקראת 'מנחת העומר'. וראה ברמב"ם (תמידין ומוספין פ"ז הל' ג-יג) באורך את דיניה.

יח. כמו שנאמר ביהושע (ד יט) 'והעם עלו מן הירדן בעשור לחדש הראשון [-ניסן], ויחנו בגלגל בקצה מזרח יריחו'.

יט. וראה בילקוט ביאורים על קושיית הראשונים, מדוע אי אפשר לומר שהביאו מעבר הירדן, מנחלת בני גד ובני ראובן.

כ. או משום שלמדו שמה שכתוב בתורה (ויקרא כג י) 'כי תבואו אל הארץ וגו', והבאתם את עומר ראשית קצירכם' וגו', היינו לאחר ארבע עשרה שנה שחילקו וכבשו את הארץ, ולא מיד בכניסתם, או משום שהיו אנוסים שלא היה להם ממה להקריב. ריטב"א (ד"ה ומנלן).

כא. כפי שהתבאר, בט"ז בניסן היו מקריבים את מנחת העומר, והנה מלבד המצוה להביאה, נאמר בתורה (ויקרא כג יד) 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, עד הביאכם את קרבן אלהיכם' וגו', היינו שכל תבואה שהשרישה לפני הפסח, נקראת 'חדש', ואסור לאוכלה עד ט"ז ניסן, ומט"ז ניסן העומר מתיר לאוכלה, וכל תבואה שהשרישה לאחר זמן זה אסור לאוכלה עד שנה הבאה, בזמן הבאת העומר. הראשונים [תוספות (ד"ה למקריבו, קדושין לז: ד"ה ממחרת), רשב"א (ד"ה והא דתרגין), ריטב"א (ד"ה ומהדרין לח), מאירי (ד"ה מנחת) ור"ן (ד"ה ממחרת)] הביאו את קושיית האבן עזרא (ויקרא כג יא עי"ש) ששואל, הרי הפסוק אומר 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח', והרי 'מחרת הפסח' הכוונה לט"ו ניסן, ולא לט"ז ניסן [כמו שמבואר בפסוק (נמדבר לג ג) 'ממחרת הפסח יצאו בני ישראל', ושם ודאי הכוונה היא לט"ו ניסן שאז יצאו ממצרים, ומוכח ש'מחרת הפסח' היינו ט"ו ניסן], ואם כן האיך אפשר לומר שאכלו את התבואה רק ממחרת הפסח, משום שהמתינו לעומר, והרי את העומר הקריבו ביום ט"ז ניסן שהוא למחרת. ונאמרו בראשונים שני תירוצים: א. רבינו תם תירץ, שעיקר ראיית הגמרא היא מהמשך הפסוק, שכך נאמר בפסוק 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח, מצות וקלוי בעצם היום הזה', וכך מפרשים את הפסוק, ויאכלו 'מעבור הארץ' היינו את התבואה הישנה [שגדלה בשנה שעברה, ו'עבור' הוא מלשון עובר. מאירי בשם האבן עזרא (סס)], ואותו אכלו 'ממחרת הפסח' דהיינו ט"ו ניסן, אולם 'מצות וקלוי' דהיינו מהתבואה החדשה [כמו שנאמר (ויקרא כג יד) באיסור תבואה חדשה 'ולחם וקלי וכרמל'], אותם אכלו רק 'בעצם היום הזה', דהיינו ט"ז ניסן שנקרא 'עצם היום הזה' (סס). ב. עוד תירצו, ש'מחרת הפסח', יתכן לפרשו גם לט"ו ניסן שהוא למחרת יום שחיטת הפסח, וגם לט"ז ניסן שהוא למחרת יום אכילת הפסח, וכאן הפסוק מדבר על ט"ז ניסן, וראה שם בדבריהם שתלו זאת במחלוקת אמוראים בירושלמי (חגה פ"ג ה"ח).

כב. היינו, שעיקר ראיית הגמרא היא ממה שביום ט"ז עצמו כבר אכלו מהתבואה החדשה, [ולא ממה שאכלו קודם, שהרי מה שאכלו קודם הוא משום איסור חדש, ולפי זה הלשון של הגמרא 'מעיקרא לא אכול' לא מדויק, שהרי כאמור, הראיה היא לא מזה שקודם לא אכלו, אלא ממה שאכלו באותו היום. נודע ביהודה (מהדו"ק חו"מ סי' טז), וראה עוד בב"ח (יו"ד סי' לג ד"ה ועוד יש), בט"ז (סס סק"ב) ובש"ך (סס סק"ו) מה שביארו בשאלת הגמרא].

הריטב"א (סוף ד"ה ומהדרין) הקשה, מנין שהותרו לאכול בתבואה החדשה על ידי הקרבת העומר, אולי נאמר שבאמת לא הקריבו עומר, ומה שהותרו בתבואה חדשה זה משום ש'עיצומו של יום' התיר להם, והיינו שמהבוקר ['האיר המזרח'] של יום ט"ז בניסן כבר מותרים בתבואה החדשה, כמו שמבואר במנחות (סס ע"ב ועי"ש). ותירץ, שכיון שההלכה היא כמו רבי יהודה (מנחות סס), שיום ט"ז בניסן כולו אסור בתבואה חדשה, אלא אם הקריבו עומר, לכן אם נאמר בפסוק שאכלו מהתבואה החדשה בט"ז ניסן, בהכרח שהקריבו עומר. אולם התוספות (ד"ה ומהיכן) כתבו, שהגמרא כאן סוברת כמו מי שסובר שבזמן שבית המקדש קיים, האיר המזרח לא מתיר, אלא העומר, ובפשטות כוונתם, שסוגייתנו סוברת שבזמן המקדש רק העומר מתיר, ולכן יש ראיה שאם אכלו תבואה חדשה ביום ט"ז בהכרח שהקריבו עומר. והקשו האחרונים [טורי אבן (ד"ה מהיכן), רעק"א (ד"ה ממנ"פ ל"ז) ערוך לנר ושפת אמת (נמוק' סס)], שהרי לסברת בני

ודלמא לא עייל בלל. ואפילו לא התחילו להתגלל בשביעית קאמר רחמנא מלות שביעית לימשך ליסורה עד חג הסוכות מלחרוש ולקלור: לא ס"ד. דלשמעי קרא מלא כשהגיעו שלים, דמוכח קרא לחרישה: וחג האסיף בצאת השנה מאי חג האסיף. לילימא לההוא שם סוכות ומשום דבא בזמן אסיפה, למה לי לכתוב בחד קרא תרי זימני, הא כתיב בההוא קרא גופיה בחסכך את מעשיך: אלא מאי אסיף קציר. וה"ק וחג חסר הוא בחסכך את מעשיך מן השדה אסיף חסר אחה קולר בו אינו משנה הנכנסת אלא משנה היולאת, ולמדך כאן שקציר החג הולך אחר שנה שעברה, וקיס להו לרבנן שאחרו התבואה אחר שלים דכל תבואה שנקלרת בחג בידוע שהביאה אחר שלים לפני ר"ה: וקא קרי ליה בצאת השנה. שהיא משנה היולאת, אלמא תבואה אחר שלים לפני ר"ה: וקיס להו לרבנן. בתמיה, וכי בקיאין הן בשיבי גידול התבואה לדעת שאין התבואה ראויה לקלור בחג אלא משלים שלים שהביאוה אוכלין בביצה חסר שומשום אינו מטמא טומאת אוכלין: שלשה על שלשה מטמא מדרס שלשה על שלשה חסר נימא אחת אינו מטמא מדרס הדר א"ר ירמיה לאו מילתא היא דאמרי דבעו מיניה חברייא מרב כהנא עומר שהקריבו ישראל בכניסתן לארץ מהיכן הקריבוהו אם תאמר דעייל ביד נכרי קצירכם אמר רחמנא ולא קציר נכרי ממאי דאקריבו דלמא לא אקריבו לא ס"ד דכתיב ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח ממחרת הפסח אכול מעיקרא לא אכול דאקריבו עומר והדר אכלי מהיכן הקריבו אמר להן כל שלא הביא שליש ביד נכרי ודלמא עייל ולא קים להו אלא קים להו הכא נמי קים להו ודלמא לא עייל כלל אבל היכא דעייל ריבעא בין שליש לפחות משליש לא קים להו לא סלקא דעתך דכתיב והעם עלו מן הירדן בעשור לחדש ואי ס"ד דלא עייל כלל בחמשה יומי מי קא מליא אלא מאי דעייל רבעא או דנקא אכתי בחמשה יומי מי קא מליא אלא מאי אית לך למימר ארץ צבי כתיב בה ה"נ ארץ צבי כתיב בה. מתקיף לה רבי חנינא ומי מצית אמרת דהאי אסיף קציר הוא והכתיב באספך מגרנך ומיקבך ואמר מר בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר א"ר זירא הא מילתא הואי בידן ואתא רבי חנינא שדא ביה נרגא אלא מנלן כדתניא רבי יונתן בן יוסף אומר ועשית את התבואה לשלש השנים אל

אלא מאי אסיף קציר. אבל מכל מקום פסטיה דקרא חג הבא בזמן **חסר** קורטוב. אחד משמונה בשמינית כדאיתא בפרק המוכר את הספינה (ב"ב נ.) ומדה הפחותה נקט ולאו דוקא דאפילו פחות מכאן ואפילו **ולא** קציר נכרי. ואף על גב דירושה היא להם מאבותיהם כדאיתא בע"ז פרק רבי ישמעאל (דף נג:) דאמר רחמנא ומסריהם תסרפון בחג מכלי ירושה היא להם מאבותיהם ואין אחד מהם יודע אבל דבר שאינו שלו מ"מ יש לו במה שזרע ומ"מ (דייק[ס]) התם שפיר משום משרות שמדורות הרשעים:

דאקריבו עומר והדר אכול. הקשה ר' אברהם אבן עזרא הא ממחרת הפסח היינו ט"ו בניסן שהוא מחרת שחיטת הפסח הנשחט בי"ד כדכתיב בפרשת מסעי[ע] ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה וזה היה בט"ו והכיב לו ר"ת דה"ק קרא ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח כלומר מן היבן מלות וקלוי חוא חדש בעשר לחדש בחסכך את מעשיך מן השדה ואפילו הכי לא אכלו מן היבן עד שהקריבו עומר והדר אכלו מן היבן כשהוא מן הירדן בעשור לחדש ואי ס"ד דלא עייל כלל בחמשה יומי מי קא מליא אלא מאי דעייל רבעא או דנקא אכתי בחמשה יומי מי קא מליא אלא מאי אית לך למימר[פ] ארץ צבי כתיב בה ה"נ ארץ צבי כתיב בה. מתקיף לה רבי חנינא ומי מצית אמרת דהאי אסיף קציר הוא והכתיב[צ] באספך מגרנך ומיקבך ואמר מר[ק] בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר א"ר זירא הא מילתא הואי בידן ואתא רבי חנינא שדא ביה נרגא[ר] אלא מנלן כדתניא רבי יונתן בן יוסף אומר[ש] ועשית את התבואה לשלש השנים אל שמהא מסורה מסוס חדש אחר ליה למה לי עד כדון לחה אפילו יבשה אחר ליה ואפילו יבשה ואפילו קטורה מעתה ואפילו מיטין בעלייה כך אנו אומרים לו אלו יקרא מלה בלילי הפסח ט"ר יונה מאן[ת] דנפקית תהית דלא ס"ל שנייה היא שמלות עשה דוחה ל"ת על דעת ר' יונה דאחר מלות עשה דוחה ל"ת אע"פ שאינו כתוב נלדה ניחא על דעת ר' יוסי דאחר אין מלות עשה דוחה לא תעשה אלא ס"ל כתוב נלדה ממה שהיו תגרי נכרים מוכרין להם וכרבי יאשעאל דס"ל כל ניחות שנאחרו בתורה לאחר י"ד נאחרו אלא שכבשו ושבע שחלקו החיב ר' נתן בר כהנא הא כחיב ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח ילאו בני ישראל ביד רמה קאמר ר' יוסי דאחר ממחרת הפסח ילאו בני ישראל ביד רמה ולעזר בר יוסי קאמר ר' יוסי והכתיב ממחרת הפסח ילאו בני ישראל ביד רמה[ת] **ומהיכן** הקריבו. משמע דאי לא הקריבו היו אסורין עשר ילאו: **ה"נ** ארץ צבי. ובאחשה יומי מיהו כל היום ולא כמ"ד באחות פ' ר' יאשעאל (דף סח.) לאף בזמן שבאחש"ק קיים החיר המזרח אחיר: **דאחר** לעיל אבואה שנקלרת בחג בידוע שהביאה שלים לפני ר"ה לענין שאחה רשאי לקלור אינה ממהרת להתגלל באחשה יומי אבל הכא לענין עומר לכאי (ויקרא כג) כרשל לך ואלא (ג) ועוד לאחר גאר ניסולה אלחרין אותן בשלות כדי שאחגלל יפה כדאשאנא גבי (רבא[ף]) בפ' חיזהו נשך (ב"א עד:): אל

וכן כביצה אחאה אוכלין כו'. אלאא קים להו בהני כולהו בין שליש לפחות משליש נאי קים להו. **ואחא ר' ירמיה למידק ולפרושי** הא סברא דקים להו לרבנן בין שליש לפחות משליש. אן העומר שהקריבו ישראל בכניסתן לארץ שנאאר ויאכלו אעבור הארץ אאחפש וגו' ש"א אדכתיב אאחפש הוא דאכלו. אחר שהקריבו העומר אבל אקודאם לכן לא אכלו. ואי אפשר להביא העומר ולהקריבו אאה שהביא שליש ביד נכרי אלא אאה שהיה בעת שנכנסו ישראל לארץ פחות משליש ואח"כ נתאלא אלאא קים להו ונדחת זו הדוקיא ואף זו שדקדקנו כי כל תבואה שהביאה שליש לפני ר"ה אן השנה שעברה היא חשובה אהאי קרא וחג האסיף בצאת השנה. ואוקימנה אאי אסיף קציר. **דאחאה ר' חנינא ושדא בה נרגא** כלומר חתכו בחתיכת אילן בגרזן ופשטנה אהא דתניא ר' נתן בן יוסף אומר אה"ל

ס) סנהדרין דף יג:, ע) [סוטה דף טו:], ג) כתובות קד. מנחות קג:, ר) [קידושין לז:], ה) סוכה יב., ו) ב"ב צ., ז) יומא פ., ח) במדבר רבה [ט, ע) ויקרא כג יד, י) [וע"ע תוס' קידושין דף לז: ד"ה ממחרת], כ) ספרי בהעלתך סי' פט ע"ש, ל) יהושע ה יב, מ) בריש הפרק.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה כביצה מטמאה טומאת אוכלין דקים להו: (ב) תוס' ד"ה דלמקריבו כו' שמא אל מן לכאיב בתריה וישבות המן ממחרת באכלם מעבור הארץ ולא היה עוד: (ג) ד"ה הכא נמי כו' כרמל דך ומלא סגי בה' יומי ועוד כו' בשדום כדי שתייבש יפה:

הגהות מהר"ב רנשבורג

אהת19/06/2018

א] תוס' ד"ה אלא וכו' בזמן אסיפה. נ"ב וכפרש"י בד"ה אלא מאי אסיף וכו':

תורה אור השלם

א) וְחַג הַקָּצִיר בִּכּוּרֵי מַעֲשֶׂיךָ אֲשֶׁר תִּזְרַע בַּשָּׂדֶה וְחַג הָאָסִף בְּצֵאת הַשָּׁנָה בְּאָסְפְּךָ אֶת מַעֲשֶׂיךָ מִן הַשָּׂדֶה: [שמות כג, טז]

ב) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם כִּי תָבֹאוּ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אֲנִי נֹתֵן לָכֶם וּקְצַרְתֶּם אֶת קְצִירָהּ וַהֲבֵאתֶם אֶת עֹמֶר רֵאשִׁית קְצִירְכֶם אֶל הַכֹּהֵן: [ויקרא כג, י]

ג) וַיֹּאכְלוּ מֵעֲבוּר הָאָרֶץ מִמָּחֳרַת הַפֶּסַח מַצּוֹת וְקָלוּי בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה: [יהושע ה, יא]

ד) וְהָעֹם עָלוּ מִן הַיַּרְדֵּן בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן וַיַּחֲנוּ בַּגִּלְגָּל בִּקְצֵה מִזְרַח יְרִיחוֹ: [יהושע ד, יט]

ה) וַיַּעַשׂ הַבָּא אֵלָיו כִּרְצוֹנוֹ וְאֵין עוֹמֵד לְפָנָיו וַיַּעֲמֹד בְּאֶרֶץ הַצְּבִי וְכָלָה בְיָדוֹ: [דניאל יא, טז]

ו) חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ: [דברים טז, יג]

ז) וְצִוִּיתִי אֶת בִּרְכָתִי לָכֶם בַּשָּׁנָה הַשִּׁשִּׁית וְעָשָׂת אֶת הַתְּבוּאָה לִשְׁלֹשׁ הַשָּׁנִים: [ויקרא כה, כא]

משנת ראשונים

וקים להו לרבנן דכל תבואה שנקצרה בחג בידוע שהביאה שליש לפני ראש השנה. ואין תימה שתהא תבואה הנזרעת אחר ניסן גדילה בג' חדשים ואין זמנה עד ניסן הבא דמצינן כעין זה דאמרי' בר"ה (יג.) כל תבואה הנקצרת בחג בידוע שהביאה שליש לפני ר"ה אלמא גדלה פעמים באותו זמן. [תוספות, בבא בתרא כח.] וקים להו לרבנן בין שליש לפחות משליש. וכי קים להו לרבנן כל כך בשיעורא דאילו הוה פחות משליש כלל אינה נקצרת בחג, עד שסמכו בזה לחלק בכמה דינין בין שליש לפחות משליש. [הריטב"א] כל מדות חכמים כן הוא. אם באנו לדקדק כן אי אפשר לתת שום שיעור ידוע לשום דבר כי לעולם היה לאדם יכולת לדקדק ולומר בכל שיעור שאין מעלה ומוריד בו לפחות או להוסיף ממנו משהו ונמצאו כל השיעורין מתבטלין וכדמפרש ואזיל ממקוה וטומאת אוכלין. [הריטב"א] אלא מאי אית לך למימר ארץ צבי כתיב בה. פי' שממהרת לבשל פירותיה כצבי שהוא קל ברגליו, ואף על גב דבפ' בתרא דכתובות (קיב.) דרשינן ארץ צבי לדרשה אחרינא כולהו איתנהו. [הריטב"א] והכתיב באספך מגרנך ומיקבך. באוספך את תבואת הארץ ובתיכם מלאים כל טוב דגן ותירוש ויצהר, למען תזכרו כי בסוכות הושבתי את בני ישראל במדבר ארבעים שנה בלא יישוב ובלא נחלה, ומתוך כך תתנו הודאה למי שנתן לכם נחלה ובתיכם מלאים כל טוב, ואל תאמרו בלבבכם כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה. [רשב"ם, ויקרא כג מג]

עין משפט
נר מצוה

סז א מיי' פ"ד מהל' מקוואות הלכה ג סמג עשין רמח טוש"ע י"ד סי' רמ סעיף ג:

סח ב מיי' פ"ד מהל' טומאת אוכלין הלכה ג:

סט ג מיי' פכ"ב מהל' כלים הלכה ג:

גליון הש"ס

גמ' וקים כו'. עי' יומא עט ע"ב: שם לא תפיק כו'. סוטה טז ע"ב: שם אלא קים להו ה"נ קים להו. תמוה לי דאיך דומה זה לזה דלעיל שלא נתחיל המצוה קודם ר"ה אלא עתה כשקולרים אותה בסוכות ובאנו לדון מדרך כלל דכל שנקצרת בחג הביאה שלים קודם ר"ה אבל ר"ל דלא קים להו כהך כללא משא"כ הכא דכשבאו לארץ רצו להתחיל שעדיין לא הביאה שלים ובזה בקיאין מה שהוא לרחיית עין. והא בזה ודאי בקיאין כדקאמר המצוה משהביאה שלים משמע דבלא הביאה שלים אין בו משום שביעית ולא משום מעשר ולא חייבין לשמוע הביאה שלים אע"פ דבזה בקיאין:

הגהות וציונים

ע] [ובכתובות קיב ע"א מביא ראיה מירמיה ג נחלת צבי וצע"ק כאן וברש"י ועי"ע גיטין נז ע"א] (גליון): פ] [פי' חחכו כחחיכת אילן בגרזן ערוך] (גליון): צ] תיבת "עד" מיותר (בארות המים): ק] צ"ל עשייתה כשהיא (ראש משביר), ועי' בתוס' ריש ע"ב: ר] [דחי כצ"ל וכן הוא בפרשת דרכים בדרך הקדש] (גליון): ש] בר"ש ריש פ"ב דחלה העתיק **מן דנפקי תהי בי** דלא אמרית ליה וכו', ור"ל כשיצאתי משם נתחרטתי שלא אמרתי לו שהיו יכולים לאכול מצה משום דעשה דוחה ל"ת (באה"מ): ת] צ"ל **בט"ז** (דפו"ר, וכ"ה בירושלמי חלה שם): ת] [צ"ל רב] (גליון). עי' פורת יוסף בי"מ:

רבינו חננאל

השביעית שנאמר וחג האסיף בצאת השנה וקי"ל דהאי אסיף קציר הוא. וכן פירושו כל קציר הנקצר בחג הסוכות בצאת השנה כלומר מן השנה היוצאת הוא חשוב וקים להו לרבנן דכל תבואה שנקצרת בחג הסוכות בידוע שהביאה שליש לפני ראש השנה וקרי ליה בצאת השנה. **ואמרינן ומי קים להו לרבנן בין פחות שליש לשליש.** ופרקינן לא תוקי ותפיק נפשך לבר מהלכתא כלומר אין לאדם להוציא עצמו מן ההלכה. ולדקדק איך יתכן דבר זה. דהא כל מדות חכמים כן הן במ' סאה טובל במ' סאה חסר קורטוב אינו טובל. פי' קורטוב אחד מח' בשמיני' ופסול בתחק"ס ספל מים שהן שיעור המקוה אם חסרו חלק אחד מח' בשמינית.

לפחות משליש, **הָכָא נַמִּי** - גם כאן לגבי תבואה שנקצרת בחג הסוכות, **קִים לְהוּ** - ידוע לחכמים שהביאה שליש לפני ראש השנה[כג].

הגמרא מנסה לדחות את הראיה:
דוחה הגמרא, מנין שידעו להבחין בתבואה אם הביאה שליש, **וְדִלְמָא** - אולי בשעה שנכנסו לארץ בדקו ומצאו תבואה ש**לֹא עַיֵּיל כְּלָל** - שעדיין לא התחילה כלל להתבשל, וודאי שגדלה אצל ישראל, וממנה לקחו למנחת העומר, **אֶלָּא הֵיכָא דְּעַיֵּיל רִיבְעָא** - אבל בתבואה שכבר גדלה בשיעור רבע, **בֵּין שְׁלִישׁ לְפָחוֹת מִשְּׁלִישׁ, לֹא קִים לְהוּ** - אכן לא ידעו להבחין אם גדלה שליש או לא, ונדחית הוכחתו של רבי ירמיה.

מתרצת הגמרא, **לֹא סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - אינך יכול להעלות בדעתך לומר שלקחו מתבואה שבכניסתם לארץ לא גדלה כלל, **דִּכְתִיב** - שהרי נאמר בפסוק על כניסתם לארץ (יהושע ד יט), **'וְהָעָם עָלוּ מִן הַיַּרְדֵּן בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ הָרִאשׁוֹן'**, דהיינו בי' ניסן, **וְאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ דְּלֹא עַיֵּיל כְּלָל** - ואם תעלה בדעתך לומר שכשנכנסו לארץ בי' ניסן, התבואה לא גדלה כלל, יש לתמוה, וכי **בְּחֲמִשָּׁה יוֹמֵי מִי קָא מַלְיָא** - בחמשה ימים, מי' ניסן שנכנסו לארץ, עד ט"ו ניסן שקצרו בו בלילה את העומר[כד], האם התבואה יכולה להתמלאות[כה], הרי לא יתכן לומר כן, ואם כן ודאי שבכניסתם לארץ כבר התחילה התבואה לגדול.

שוב דוחה הגמרא, **אֶלָּא מַאי** - מה דעתך לומר, **דְּעַיֵּיל רִבְעָא אוֹ דַּנְקָא** - שבשעת כניסתם לארץ התבואה גדלה רבע או שישית[כו], **אַבַּתְּי** - עדיין יקשה, וכי **בְּחֲמִשָּׁה יוֹמֵי מִי קָא מַלְיָא** - בחמשה ימים האם יכולה התבואה לגדול משישית גדילתה, להיות ראויה לקצירה לעומר. **אֶלָּא מַאי אִית לָךְ לְמֵימַר** - אלא מה תאמר ליישב קושיא זו, שמה שגדלה התבואה כל כך מהר, זהו משום, שארץ ישראל **'אֶרֶץ צְבִי' כְּתִיב בָּהּ** - נאמר עליה[כז], דהיינו שהיא משולה לצבי, כמו שצבי רגליו קלות לרוץ, כך ארץ ישראל ממהרת לבשל את פירותיה, ולכן יתכן שבחמשה ימים גדלה התבואה מרבע או משישית גידולה, עד שראויה ליקצר לעומר, אם כן **הָכָא נַמִּי** - גם כאן שהעמדנו שבשעת כניסתם לארץ לא גדלה התבואה כלל, נוכל לומר ש**'אֶרֶץ צְבִי' כְּתִיב בָּהּ** וממהרת לגדל פירותיה, ואי אפשר להקשות האיך יתכן שגדלה התבואה בחמשה ימים. ואם כן נדחתה הראיה של רבי ירמיה שחכמים יודעים להבדיל בין אם גדל שליש או לא[כח], ושוב צריכים לומר כמו שאמר רבי זירא שלא מפקפקים על שיעורי חכמים[כט].

★

לעיל התבאר שהמקור למה שאמרו שהולכים בתבואה אחר שליש, הוא ממה שנאמר (שמות כג טז) 'וחג האסיף בצאת השנה, באספך את מעשיך מן השדה', ומיותר לקרוא לחג הסוכות 'חג האסיף' אחר שכבר נאמר 'באספך' וגו', ולכן דורשים 'אסיף' מלשון קצירה. הגמרא מקשה על דרשה זו:
מקשה הגמרא, **מַתְקִיף לָהּ רַבִּי חֲנִינָא**[ל], **וּמִי מָצֵית אָמְרַת דְּהַאי 'אָסִיף' קָצִיר הוּא** - וכי אתה יכול לומר, שמה שנאמר 'חג האסיף', הוא מיותר כדי שנדרוש ממנו לשון קצירה, **וְהָכְתִיב** - והרי נאמר לגבי חג הסוכות (דברים טז יג) **'חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ'**, **וְאָמַר מַר** - ודרש רבי יוחנן (סוכה יב.) מפסוק זה, **שִׁבְּפְסוֹלֶת גּוֹרֶן וְיֶקֶב הַכָּתוּב מְדַבֵּר**, כלומר, שהתורה באה ללמד שצריך לסכך את הסוכה בדבר שהוא 'פסולת גורן ויקב', היינו דבר שגידולו מן הארץ ואינו מקבל טומאה. ואם כן מה שנאמר כאן 'חג האסיף', אינו מיותר, ואי אפשר לדרוש ממנו לשון קצירה, אלא זהו שם החג, אולם לא על שם ה'אסיפה', אלא על שם שמסככים בו באסיפת פסולת גורן ויקב, וכאילו אמרה תורה 'חג הסוכות תעשה לך בצאת השנה בזמן אספך את התבואה מן השדה', וממילא אין מכאן מקור לכך שהתבואה הנקצרת בסוכות שייכת לשנה היוצאת, ולכן אי אפשר ללמוד מכאן שהולכים בתבואה אחר הבאת שליש.

הגמרא מסיקה שאכן אין ללמוד מדרשה זו:
אָמַר רַבִּי זֵירָא, הָא מִילְּתָא הַוַאי בִּידָן - דבר זה היה בידינו, שסברנו ללמוד דין הבאת שליש מדרשה זו, **וַאֲתָא** [-ובא] **רַבִּי חֲנִינָא שְׁדָא בֵּיהּ נַרְגָּא** - קצצה בגרזן[לא], כלומר, שדחה דרשה זו, ואמר ש'חג האסיף' אינו מיותר לדרשה, אלא זהו שם

אהח 19/06/2018 לה

הגמרא מביאה דרשה אחרת מנין שהולכים בתבואה אחר שליש:
אומרת הגמרא, אכן לא דורשים מ'חג האסיף', **אֶלָּא מִנָּלָן** - מנין יודעים שהקובע בתבואה הוא הבאת שליש, **דִּתְנַיָא** - כמו ששנינו בברייתא, **רַבִּי יוֹנָתָן בֶּן יוֹסֵף אוֹמֵר**, נאמר בפסוק לגבי שנת השמיטה (ויקרא כה כ-כא), שאם בני ישראל יטענו 'מַה נֹּאכַל בַּשָּׁנָה הַשְּׁבִיעִת, הֵן לֹא נִזְרָע וְלֹא נֶאֱסֹף אֶת תְּבוּאָתֵנוּ', התורה אומרת, 'וְצִוִּיתִי אֶת בִּרְכָתִי לָכֶם בַּשָּׁנָה הַשִּׁשִּׁית וְעָשְׂת אֶת הַתְּבוּאָה לִשְׁלֹשׁ הַשָּׁנִים',

הישיבה לא היה להם שעורים להקריב עומר, ואם כן גם לרב ושמואל צריכים להיות מותרים כש'האיר המזרח', שהרי מה ההבדל אם אין בית המקדש או שאין עומר להקריב. הטורי אבן מחמת קושיא זו הכריח כדברי הריטב"א, שהגמרא סוברת, שתמיד רק העומר מתיר, וראה עוד ברעק"א, בערוך לנר ובקונטרס אחרון על הטורי אבן (שם).

כג. ולא מסתבר לחלק בידיעה זו בין ימי יהושע לימי החכמים. שפתי חכמים (ד"ה גמ' קיס).

אולם צריך עיון, האיך אפשר להשוות בין הדברים, שהרי למעלה בנידון של חג הסוכות, לא ראינו את התבואה קודם ראש השנה, אלא עכשיו כשקוצרים בסוכות, ובכל זאת אמרו חכמים שכל תבואה שנקצרת בחג הביאה שליש קודם ראש השנה, ובזה אפשר לומר שחכמים לא קים להו, אולם כאן שכשבאו לארץ, ראו את התבואה בעיניהם, שעדיין לא הביאה שליש, ובזה ודאי שבקיאים לדעת האם כבר גדל שליש, שהרי במשנה המובאת לעיל (יג:), נאמר ש'התבואה משהביאה שליש', משמע שבלא הביאה שליש, אין בו משום שביעית ולא משום מעשר, על כרחך שאנו בקיאים לדעת מה גדל שליש. רעק"א בגליון הש"ס. וראה בשפת אמת (ד"ה ודילמא), בחדושי הגר"י (ד"ה גמ') ובמגיה על פירוש הרמב"ם (ד"ה גמ') מה שכתבו על זה.

כד. שהרי אם מדובר עד ט"ז ניסן, לכאורה הוא ששה ימים ולא חמשה ימים, וראה ביד נאמן (מירקנדא, ד"ה דכתיב).

כה. היינו שהתבואה תגדל בשיעור הראוי לעומר, והוא שיהא 'כרמל', רך ומלא (מנחות סו:). ריטב"א (ד"ה סוף).

כו. דנקא פירושו ששית. רש"י (שבת לה. ד"ה דנקא).

כז. הלשון 'ארץ הצבי' מובא בדניאל (יא טז, יא מא), אמנם הגמרא בכתובות (קיב.) שהובאה ברש"י (ד"ה מארץ), לומדת דרשה זו ממה שנאמר בירמיה (ג יט) 'ואתן לך ארץ חמדה נחלת צבי'.

כח. אולם קשה שאם כן, מדוע אמרה הגמרא לעיל שכל תבואה שראויה ליקצר בסוכות בידוע שהביאה שליש לפני ראש השנה, והרי כאן מבואר שכבר בחמשה ימים יתכן שתגדל עד שיקצרו אותה. ותירצו התוספות (ד"ה ה"נ), שאמנם לקצירה של העומר מספיק חמשה ימים, שהרי לקצירת העומר צריכים שתהיה התבואה 'כרמל' (ויקרא כג יד), והיינו 'רך ומלא' [ראה רש"י (מנחות סד:)], אבל בשביל שתהא ראויה לקצירה גמורה לא מספיק חמשה ימים. עוד תירצו התוספות, שבקציר של כל אדם הדרך להשאיר אותו מחובר כדי שיתבשל יפה, כמו שמשמע בבבא מציעא (עג.) [על פי הפורת יוסף (מנחות שם)], ולכן לא די בחמשה ימים.

כט. פירוש הרמב"ם (ד"ה אמר).

ל. סתם רבי חנינא בש"ס הוא רבי חנינא בר חמא [ראה בספר יוחסין (מאמר שני סדר אמוראים אות המ"ח)], והוא היה מתלמידי רבי כמבואר בכתובות (קג:), ולא יתכן שיקשה על רב אסי שהביא דרשה זו בשם רבי יוחנן, ומשום כך יש שגרסו כאן 'רב חנניא' [וכן הוא בכמה כתבי יד], אמנם יש שסברו שהיה עוד אמורא בשם רב חנינא, והוא היה מהאמוראים המאוחרים, והוא זה המובא כאן. דקדוקי סופרים (אות ח), ראה שם שהאריך בזה.

לא. היינו, שהשיב תשובה נצחת. רש"י (סוכה יב. ד"ה ונקדח).

לב. ראה מה שכתב בענין זה המשך חכמה (שמות כג טז).

ודלמא לא עייל בלל. ואפילו לא התחילו להתגדל בשביעית קאמר רחמנא מלות שביעית לימשך איסורה עד חג הסוכות מלחרוש ולקלור: לא פ"ד. דלשמעי קרא מלא כשהגיעו שלים, דמוכח קרא לחריגא: וחג האסיף בצאת השנה מאי חג האסיף. מילימא דההוא שם סוכות ומשום דבא בזמן אסיפה, למה לי לכתוב בחד קרא תרי זימני, הא כתיב בההוא קרא גופיה בחסקף את מעשיך: אלא מאי אסיף קציר. וה"ק וחג חסר הוא בחסקף את מעשיך מן השדה אסיף חסר אתה קולר בו אינו משנה הנכנסת אלא משנה היולאת, ולמדך כאן שקציר החג הולך אחר שנה שעברה, וקיס להו לרבנן שאחרו התבואה אחר שלים דכל תבואה שנקלרת בחג בידוע שהביאה אחר שלים לפני ראש השנה וקא קרי לה בצאת השנה א"ל ר' ירמיה לר' זירא וקים להו לרבנן בין שליש לפחות משליש א"ל [ג] לאו אמינא לך [ד] לא תפיק נפשך בר מהלכתא כל [ג] מדות חכמים כן הוא [א] בארבעים סאה הוא טובל בארבעים סאה חסר קורטוב אינו יכול לטבול בהן [ב] כביצה מטמא טומאת אוכלין כביצה חסר שומשום אינו מטמא טומאת אוכלין [ג] שלשה על שלשה מטמא מדרם שלשה על שלשה חסר נימא אחת אינו מטמא מדרם הדר א"ר ירמיה לאו מילתא היא דאמרי דבעו מיניה חברייא מרב כהנא עומר שהקריבו ישראל בכניסתן לארץ מהיכן הקריבוהו אם תאמר דעייל ביד נכרי [ב] קצירכם אמר רחמנא ולא קציר נכרי ממאי דאקריבו דלמא לא אקריבו לא ס"ד דכתיב [ג] ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח [ד] ממחרת הפסח אכול מעיקרא לא אכול דאקריבו עומר והדר אכלי מהיכן הקריבו אמר להן כל שלא הביא שליש ביד נכרי ודלמא עייל ולא קים להו [ה] אלא קים להו הכא נמי קים להו ודלמא לא עייל כלל אבל היכא דעייל ריבעא בין שליש לפחות משליש לא קים להו לא סלקא דעתך דכתיב [ד] והעם עלו מן הירדן בעשור לחדש ואי ס"ד דלא עייל כלל בחמשה [אוצר התכונה] ויומי מי קא מליא אלא מאי דעייל רבעא או דנקא אכתי בחמשה יומי מי קא מליא אלא מאי אית לך למימר [ו] [ה] ארץ צבי כתיב בה ה"נ ארץ צבי כתיב בה. מתקיף לה רבי חנינא ומי מצית אמרת דהאי אסיף קציר הוא והכתיב [ו] באספך מגרנך ומיקבך ואמר מר [ח] בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר א"ר זירא הא מילתא הואי בידן ואתא רבי חנינא שדא ביה נרגא [ט] אלא מנלן כדתניא רבי יונתן בן יוסף אומר [ז] ועשית את התבואה לשלש השנים אל

אלא מאי אסיף קציר. אבל מכל מקום פסטיה דקרא חג הבא בזמן **חסר** קורטוב. אחד מסמוכה בשמינית כדאיתא בפרק המוכר את הספינה (ב"ב ג.) ומדה הפחותה נקט ולאו דוקא דאפילו פחות מכאן ואפילו חסר טיפה אינו טובל: **ולא** קציר נברי. ואף על גב דירושה היא להם מאבותיהם כדאיתא בע"ז פרק רבי ישמעאל (דף נג:) דאמר רחמנא ואסריהם תשרפון באש מכדי ירושה היא להם מאבותיהם ואין אדם מוסר דבר שאינו שלו מ"מ יש לו במה שזרע ומ"מ (דייק [ט]) התם שפיר משום תשרות שמדורות הרשעים:

דאקריבו עומר והדר אכול. הקשה ר' אברהם אבן עזרא הא ממחרת הפסח היינו ט"ו בניסן שהוא מחרת שחיטת הפסח שנאמר בי"ד כתיב בפרשת מסעי [י] ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה וזה היה בט"ו והכיב לו ר"ת דה"ק קרא ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח כלומר מן היום מלות וקלוי תוא מדם אכלו בעצם היום הזה משמת

אל תקרי לשלש אלא לשלישׁ. כלומר עשייתה כשהוא שלים כשולה ומיתה להדרת קושיא לדוכתיה דקאמר לעיל ולמאי לא עייל כלל וקאמר רחמנא תשמיט ותיזיל עד חג הסוכות וי"ל דהאי תנא לית ליה דרשה לעיל: **מתוך** שעשויין פרכין. מתוך שגורנן מעט מעט שמין נלקטין ביחד אלא היוס נלקטין ונפרכין מעט ולמחר מעט ונמלא אדם ויען מעורבין יחד אס הלכו בהס אחר לקיטה כשאר ירק לכך אזיל בהו בתר השרשה שבשנה אחת משרשת כל השדה שהרי בשת אחת זורעים אותס ומעשר פירות האילן וקטנית וירק מדרבנן הס ויכולת ביד חכמים לקבוע זמן לכל אחד לפי דעתס כך פירש הקונטרס ואיתה תינח מעשר דרבנן אלא שביעית לאוריית הוא[ו] דינס בתר לקיטה כשאר ירק היכי אזלינן בתר השרשה להתיר בשביעית כשהשריש בשבת ושמא בשביעית בזמן הזה ורבי היא כדאמר גבי פרוזבול בפרק השולח (גיטין דף לו. ושס) ת"ל כדתניא בת"כ[ז] מנין לאורז ודוחן ופרגין ושומשמין שהשריש לפני ר"ה שכונסין אותן בשביעית ת"ל ואספת את תבואתה בשביעית יכול אע"פ שלא השריש ת"ל אס אינס מזרע ואספת שאי אתה זורעים ושאתה אוספים ולא שאתה זורעים ושאינה אוספים:

ויצבור גורנו לתוכו. כלומר וכיון דיכול לתקן אמאי אזיל בתר השרשה ומסיק דרבנן סברי אין בילה ואימה אמאי קא אמרי אמאי תקשי לר"ש שזורי סבר אין בילה ואימה דסבר יש בילה ואזיל בתר השרשה כדתניא בתוספתא[ח] דשביעית כשהשריש בשבת ושמח

ודורשים מזה, **אַל תִּקְרֵי** 'שְׁלֹשׁ השנים', **אֶלָּא** 'לְשִׁלִּישׁ השנים', כלומר, שעיקר עשיית התבואה [-'ועשת'], היא בשעה שגודלת שלישׁא, ולפני שהביאה שליש לא נקראת תבואהב. ומזה יודעים שעיקר התבואה תלויה בהבאת שליש שלה.

שואלת הגמרא, **וְהָא מִיבָּעֵי לֵיהּ לְגוּפֵיהּ** - והרי פסוק זה נצרך לגופו, שהתורה מבטיחה למי ששואל 'מה נאכל בשנה השביעית', והרי לא נזרע ולא נקצור, שיהיה לו תבואה מספיקה לשלש שנים. ואם כן האיך אפשר ללמוד מזה על דין הבאת שלישג.

עונה הגמרא, לצורך כך **כְּתִיב קְרָא אַחֲרִינָא** - כתוב פסוק אחר, שהרי נאמר בפסוק לאחר מכן (ויקרא כה כב), 'וְזָרַעְתֶּם אֶת הַשָּׁנָה הַשְּׁמִינִת, וַאֲכַלְתֶּם מִן הַתְּבוּאָה יָשָׁן עַד הַשָּׁנָה הַתְּשִׁיעִת', הרי מפורש בפסוק, שעד השנה השמינית, שהיא שנה שלאחר השמיטה, יאכלו מהתבואה הישנהד. ואם כן הפסוק הקודם 'לשלש השנים' מיותר, ללמוד ממנו על דין הבאת שליש.

★

בסוגיות לעיל התבאר שיש כמה שיעורים בפירות וירקות, איזה שלב בגדילתם קובע את שנת המעשרות שלהם, הגמרא מביאה משנה בענין מה קובע את שנת המעשרות בקטניות:

תְּנַן הָתָם - שנינו במשנה (שביעית פ"ג מ"ז), **הָאוֹרֶז, וְהַדּוֹחַן** - מין קטנית שדומה לאורזה, **וְהַפָּרָגִין** - כעין רמון מלא זרעים', **וְהַשּׁוּמְשְׁמִין**, כל מיני קטניות אלוח **שֶׁהִשְׂרִישׁוּ לִפְנֵי רֹאשׁ הַשָּׁנָה**, וגדלו ונלקטו אחר ראש השנה, **מִתְעַשְּׂרִין לְשֶׁעָבַר** - יש לעשר מהם לפי המעשר שנהג בשנה הקודמתט, שהזמן הקובע את המעשר הוא זמן ההשרשה, **וְאִם** היה זה בשנה השביעית, והשרישו בשנה השישית לפני ראש השנה, **מוּתָּרִין בַּשְּׁבִיעִית** - אין בהם קדושת שביעית, שהרי השרישו קודם השביעית. **וְאִם לָאו** - ואם לא השרישו לפני ראש השנה, **אֲסוּרִין בַּשְּׁבִיעִית** - קדושים הם בקדושת שביעית', כיון שהשרישו בשביעית, **וְאִם** היה זה בשאר השנים, **מִתְעַשְּׂרִין לְשָׁנָה הַבָּאָה** - צריך לעשר מהם לפי המעשר שנוהג באותה שנה שנלקטו, כיון שבשנה זו הם השרישוי.

הגמרא מבררת מדוע הולכים בקטניות אחר השרשה:

אָמַר רַבָּה, הרי **אָמוּר** [-אמרו] **רַבָּנָן** (להלן טו:), שבפירות **הָאִילָן** הולכים בהם **בָּתַר** [-אחר] **חֲנָטָה**, היינו, שהמעשר נקבע לפי השנה שבה חנטו הפירותיב. וכן למדו חכמים מפסוקיג (לעיל יג:), שב**תְּבוּאָה** **וְזֵיתִים** הולכים בהם **בָּתַר שְׁלִישׁ** גידולם, היינו, שהמעשר בהם נקבע לפי השנה שבה גדלו שליש גידולמיד. וכן אמרו (לעיל יג.) שב**יֶרֶק** הולכים **בָּתַר לְקִיטָה**, שהמעשר נקבע בו לפי השנה שבה נלקטטו, **אוּלָם הָנֵי** - אלו הקטניות ששנינו, שהולכים בהם אחר השרשה, **כְּמַאן שַׁיְינְהוּ רַבָּנָן** - כמו איזה מהמינים עשו אותם רבנן, והרי לא מצינו מין שהולכים בו אחר השרשה, ומדוע לא הלכו בהם רבנן אחר לקיטה כמו בירקותטז.

רבה מבאר את הטעם שהולכים בקטניות אחר השרשה:

הַדַּר - חזר **וְאָמַר רַבָּה, מִתּוֹךְ שֶׁעֲשׂוּיִין פְּרָכִין פְּרָכִין** - מכיון שדרך קטניות אלו שאינם נלקטים יחד, אלא נלקטים רק אחר שראויים

א. **תוספות** (ד"ה אל), וכן הוא ברש"י (לעיל ע"ב ד"ה ועשת) על פי הראש משביר (נזר"י סס). ובריטב"א (לעיל ע"ב ד"ה מתקיף) כתב, שדורשים את הפסוק 'ועשת את התבואה לשלש השנים', כך: 'שתעשה התבואה שליש, אז היא נידונת לענין השנים'.

ב. **רש"י** (קידושין סג: ד"ה לכשיגיעו). [וכן נראה בפירוש רבינו חננאל, שעיקר דרשת הגמרא היא ממה שהפסוק קרא לתבואה שגדלה שליש 'תבואה']. בחדושי הגר"א (ד"ה ועשת) ביאר, אף שבפשטות כוונת הפסוק לומר שהתבואה תספיק לשלש שנים, לפי דרשת הגמרא ביאור הפסוק הוא, 'ועשת את התבואה לשליש', היינו שכשיגדל שליש יהיה כאילו גדלה תבואה של שנה שלימה, וממילא כשיגדל לגמרי, יהיו בו שלש תבואות, ויספיק לשלש שנים. וראה עוד במלבי"ם (ויקרא כה ה), האיך אפשר לעוות את הפסוק, וללמוד 'שליש' מהמילה 'שלש'.

ג. **המהר"ץ חיות** (ד"ה אל) הקשה, לפי שיטת הרמב"ם (מורה נבוכים מ"ג פמ"ג), שכל מקום שנאמר בחז"ל 'אל תיקרי' וכו', אין הכוונה שפשט הפסוק השתנה, אלא זהו דרך מליצה, אם כן מה הקשתה כאן הגמרא שהפסוק נצרך לגופו, והרי כל הלימוד כאן הוא על דרך רמז בלבד. וראה בשל"ה (מ"ג מורה שבעל פה סוף אות אל"ף) שכתב, שקבלה בידו שכל מקום שנאמר 'אל תיקרי' זה משום שיש איזו קושיא בפסוק שמחמתה יש לשנות את קריאת הפסוק, וכגון אם הפסוק מיותר וכדומה, אמנם השל"ה כתב שם מדעתו, שאין זה בכל מקום אלא לפעמים אומרים זאת גם בלי קושיא, וכדברי הרמב"ם, ראה שם בדבריו.

ד. **ומה** שנאמר בפסוק 'עד השנה התשיעית', הכוונה היא שבסוכות של השנה התשיעית אוכלים את היבול של השנה השמינית. רש"י (ויקרא סס).

ה. **רש"י** (ג"מ מ. ד"ה דומן), וראה בביאורי רש"י עוד שיטות בזה.

ו. **ערוך** (ערך פרגין) ומאירי (ד"ה המרו). והוסיפו שהוא כעין רמון, אבל לא עגול כמוהו, ומלא זרע כחרדל, וכשמנענעו קורא קיש קיש, וכשינקב יוצא הכל מן הנקב, והוא מתוק ועושין ממנו שמן כמו השומשמין, והוא הפרג המוכר היום.

ז. **כך** שמו בערבית ויש ממנו הרבה בארץ ישראל. רע"ב (שבת פ"ג מ"ג). ויש לו גבעול גבוה שש אמות, שמחליף כל שנה, ובראשו גדלים כעין שרביטי קטניות שלנו, מלאים זרע עגול דק ולבן, כעין דוחן שלנו, ובמצרים עוצרים מהגרעינים הללו שמן לבן טוב למאכל ולהדלקה, ואינו מעלה עשן, ויש לו גם כן ריח טוב. תפארת ישראל (שם יכין אות כ).

ח. **מפירוש** רש"י להלן בעמוד (ד"ה שמתמיטמיה - הרמשון) נראה שהדין כאן אינו בדווקא בקטניות אלו, אלא הוא הדין גם שאר הקטניות [מלבד כמה קטניות שמבוארים להלן במשנה שם], אולם מדברי הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ד ה"ג) משמע, שדווקא ארבעת מינים אלו [וכן כתב בפירוש המשניות (שם)], אבל שאר הקטניות יש להם דין אחר. מהר"ם קזיס (ד"ה ומדברי) ותורת זרעים (שביעית שם).

ט. **לעיל** (יג:) התבאר, שבשנים ראשון, שני, רביעי וחמישי [-אבד"ה] לשמיטה, אחר שמפרישים מעשר ראשון ללוי, מפרישים מעשר שני ומעלים אותו לירושלים, ובשנים שלישי ושישי [-ג"ו] לשמיטה, במקום מעשר שני מפרישים מעשר עני, ונותנים אותו לעניים, והגמרא דורשת זאת שם מפסוקים. כוונת המשנה כאן, שאם השרישו בערב ראש השנה של השנה השלישית ונלקטו בשלישית, לא מפרישים מהם מעשר עני שנוהג בשנה השלישית, אלא מפרישים מהם מעשר שני שנוהג בשנה השניה, וכן אם השרישו בערב ראש השנה של שנה רביעית, לא יפרישו מעשר שני שנוהג בשנה הרביעית, אלא מעשר עני שנוהג בזמן ההשרשה, בשנה השלישית.

י. **מפירוש** הרמב"ם והרע"ב בשביעית (שם) משמע, שהאיסור הוא רק מצד קדושת שביעית, והיינו שאסור לסחור בהם ולהפסיד אותם, אולם מותר לאוכלם. ר"ש מדסוי (ד"ה ומס) ורש"ש (על המשניות שם). אמנם הרמב"ם בהלכותיו (שמיטה ויובל פ"ד ה"ו) פסק, שאסורים משום איסור ספיחין, והיינו שחכמים גזרו שלא לאכול ממה שגדל בשביעית [ראה ברמב"ם שם (ה"ג)], ולפי זה אסורים בשביעית אף באכילה. משנה אחרונה (שביעית שם).

יא. **רע"ב** (שביעית שם).

יש לעיין מדוע ברישא נקט קודם את הדין של המעשרות בשאר השנים, ואחר כך את הדין של שביעית, ואילו בסיפא נקט קודם את הדין של שביעית. וראה בערוך לנר (ד"ה ומותרין) מה שתירץ בזה [הו"ד בילקוט ביאורים].

עוד העיר הערוך לנר (ד"ה מתעשרים), שהרי ברישא נקט התנא לשון של 'מתעשרים לשעבר' היינו לשנה הקודמת, הרי שמדבר עכשיו על השנה שאחר כך, שבה הם נלקטים, ואם כן מדוע נקט 'ומתעשרים לשנה הבאה', הרי היה צריך לומר 'ומתעשרין לשנה זו'.

יב. **ראש** השנה לאילן אינו באחד בתשרי אלא בט"ו בשבט, ואם חנטו פירות אילן לפני ט"ו בשבט, נחשבים של שנה שעברה, ופירות שחנטו אחר ט"ו בשבט, נחשבים של שנה הבאה, כמו שמובא שם, 'תנו רבנן, אילן שחנטו פירותיו קודם חמשה עשר בשבט, מתעשר לשנה שעברה'. ומה שהלכו בהם אחר חנטה, ביאר רש"י (לעיל יג: ד"ה מנין - השני) על פי הגמרא להלן (יד.) [וראה שם ברש"י (ד"ה אף כן)], שהסמיכו זאת על פסוק, לומר, ששנת המעשר נקבעת לפי השנה שיורד בה עיקר הגשם שמגדל את אותו המין, וכיון שעיקר המים שעליהם גדלים הפירות, הם המים שהיו בשעת החנטה, לכן הולכים במעשר אחר החנטה, אמנם הר"ש (שביעית שם) כתב, שדורשים זאת מערלה, ראה שם מה שביאר.

יג. **ריטב"א** (ד"ה אמר - הרמשון).

יד. **כמו** שהתבאר לעיל (תחילת העמוד), שלומדים זאת מהפסוק 'ועשת את התבואה לשלש השנים', אל תקרי 'לשלש' אלא 'לשליש'.

טו. **כמו** שהתבאר בגמרא לעיל (שם), 'תנו רבנן, ליקט ירק ערב ראש השנה עד שלא תבא השמש וחזר וליקט משתבא השמש אין תורמין ומעשרין מזה על זה'. ומה שהולכים בהם אחר לקיטה יתבאר להלן (יד.), שהסמיכו זאת על פסוק, לומר ששנת המעשר נקבעת לפי השנה שיורד בה עיקר הגשם שמגדל את אותו המין, וביר, עיקר המים שעליהם הם גדלים, זה המים של שעת הלקיטה.

טז. **כך** משמע מתוך דברי רש"י (ד"ה ממון). והביאור בזה הוא משום שהן כמו ירקות שעיקר המים שעליהן הן גדילות, זה המים של שעת הלקיטה. תוספות ישנים (ד"ה ממון). אולם בתוספות רי"ד (ד"ה הדר) הביא שיש מפרשים [ראה בפירוש רבינו חננאל (ד"ה ירק)], וכן מבואר בירושלמי (שביעית פ"ג ה"ה), שהשאלה של רבה היא, שיהא לקטניות אלו דין של תבואה, שהולכים בה אחר שליש. וביאר שכך מסתבר, שהרי קטניות יותר דומות לתבואה, שלא נאכלות בעצמן כמו ירקות, אלא אוכלים את הפרי שלהן [והמרכבת המשנה (תרומות פ"ה ה"ז ד"ה ורמימי) ביאר, שקטניות גדלות על רוב מים כמו תבואה]. אמנם כתב, שמדברי שמואל להלן (סוף העמוד) שאומר 'הכל הולך אחר גמר פרי' מבואר כרש"י. וראה עוד ברמב"ן (ד"ה והריני).

יג: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

אל תקרי לשלש אלא לשלישׁ. כלומר עשייתה כשהוא שלים כשולה ותימה להדרא קושיא לדוכתיה דקאמר לעיל ולמה לי עייל כולי וקאמר רחמנא תשמיט ותיזיל עד חג הסוכות וי"ל דהאי תנא לית ליה דרשה לעיל: **מתוך** שעשויין פרכין. מתוך שגורען מעט מעט שאין נלקטין כיחד אלא היוס נלקטין ונפרכין מעט ולמחר מעט ומפני חדש ויש מעורבין יחד אם הלכו שם אחר לקיטה כשאר ירק לכך אזיל שהו בתר השרשה שבשנה אחת משרשת כל השדה שהרי נשת אחת זורעים אותם ומעשר פירות האילן וקטנית וירק מדרבנן הם ויכולת ביד חכמים לקבוע זמן לכל אחד לפי דעתם כך פירש הקונטרס ותימה תינח מעשר דרבנן אלא שביעית דאורייתא[ו] דינם כשאר לקיטה כשאר ירק היכי אזלינן בתר השרשה להתיר בשביעית כשהשרישו בששית ושמא בשביעית בזמן הזה ורבי היא כדאמר גבי פרוזבול בפרק השולח (גיטין דף לו. ושם) מ"ש כדתניא בת"כ[ז] מנין לאורז ודוחן ופרגין ושומשמין שהשרישו לפני ר"ה שכונסין אותן בשביעית ת"ל ואספת את תבואתה בשביעית יכול אע"פ שלא השרישו ת"ל אם שניס תזרע ואספת שתה זורעים ושתה אוספים ולא שתה זורעים ושתה אוספים:

ויצבור גורנו לתוכו. כלומר וכיון דיכול לתקן ממחי אזיל בתר השרשה ומסיק דרבנן שבתי אין בילה ותימה מאי קא משני אכתי תקשי לר"ש שזורי דשבר יש בילה ואזיל בתר השרשה כדקתני בהדיא מקלתן השריסו ובסיפא דהך משנה נמי תנן בפרק ג' דשביעית (מ"ח) אר"ש שזורי פול המצרי שזרעו לזרע בתחלה כיוצא בהן כלומר בתר השרש כלומר ודוחן ועוד מאי קשי' ליה ויצבור גורנו לתוכו נהי דמועיל לצדירת גורן לענין חדש ויש לענין שניה הנכנסת לשלישית לא מהני דשניה מעשר שני שלישית מעשר שני וכן חמישית הנכנסת לששית ומיהו זה יכול לתקן שיפרים מעשר אחד ויחלל על מעות ויאכל המעות בירושלים והמעשר יחלק לעניים וקשה מסתע בירושלמי דשביעית[ח] דשני מעשרות מעשר על ידי צבור גורנו: **פול** המצרי שזרעו בו. סיפא דהיתה דהחורז והדוחן היא ומוסיף אדרבן אחף בפול המצרי הולכין בתר השרשה: **אמר** רבי יצחק בר נחמני אמר שמואל הלכה בר"ש שזורי. בדוב ספריס גרסינן בהקומץ רבה (מנחות ל: ושם) ר' שמואל בר נחמני מ"ר יונתן ולא יתכן כדמוכח כתן דפריך ומי אמר שמואל הכי ועוד דמ"ר קשיא דר' יונתן אדר' יונתן לפי הספריס דגרס התם מ"ר יונתן הלכה כר"ש שזורי במסוכן ובתרומת מעשר של דמאי דמסתע דהני דוקא כדמוכח בהמה המקשה (חולין עה:) ומע"פ שים ספריס דגרסי דהיא אמר ר' יוחנן ולא[ט] יתכן במסכת כתובות בריש פרק אע"פ (דף נה.):

חוץ מיין ושמן. לענין מעשר מיירי והוא הדין מיס לענין הזאה בפ' התערובות (זבחים פ.): **אחר** גמר פרי. מיך זה אחר לקיטה דזמנין דנגמר לפני ר"ה ונלקט אחר ר"ה וכל ירק נמי הולכין בו אחר גמר פרי אלא דנקיט בכל דוכתי בתר לקיטה משום דלקיטה תכף לגמר פרי אבל הני מיך לקיטתן בגמר פרי שממתין להן עד שייבשו ומיך לקיטתן כאחד דמתייבשין פרכין פרכין אבל גמר פרי כאחת ולכך מותר לעשר לשמואל אף על גב דסבר מיך בילה ותימה שמואל דאמר כמאן הא דאמר שמואל הכל הולך אחר רוב השנה כדפי' ט) והוה ליה יסן ושמואל דאזיל בתר גמר פרי לאחר רוב השנה הוה ליה אדם: הוה

דאמר שמואל הכל הולך אחר גמר פרי וצריכא

אל תקרי לשלש אלא לשלישׁ והא מיבעי ליה לגופיה[ג] כתיב קרא אחרינא[א] וזרעתם את השנה השמינית ואכלתם מן התבואה ישן עד השנה התשיעית. תנן התם[ב] האורז והדוחן והפרגין והשומשמין שהשרישו לפני ר"ה מתעשרין לשעבר ומותרין בשביעית ואם לאו אסורין בשביעית ומתעשרין לשנה הבאה אמר רבה אמור רבנן[ב] אילן בתר חנטה[ג] תבואה וזיתים בתר שליש[ד] ירק בתר לקיטה הני כמאן שוינהו רבנן הדר אמר רבה מתוך שעשויין פרכין פרכין אזלי רבנן בתר השרשה א"ל אביי ויצבור גורנו לתוכו ונמצא תורם[ג] מן החדש שבו על החדש שבו מן הישן שבו על הישן שבו מי לא תניא[ג] רבי יוסי בן כיפר אמר משום ר"ש שזורי[ה] פול המצרי שזרעו לזרע מקצתו השריש לפני ר"ה ומקצתו השריש לאחר ר"ה אין תורמין ומעשרין מזה על זה לפי שאין תורמין ומעשרין לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש כיצד הוא עושה צובר גורנו לתוכו ונמצא תורם ומעשר מן החדש שבו על החדש שבו ומן הישן שבו על הישן שבו א"ל ר"ש שזורי קאמרת ר"ש שזורי סבר[ג] יש בילה ורבנן סברי אין בילה. א"ר יצחק בר נחמני אמר שמואל[ד] הלכה כרבי יוסי בן כיפר שאמר משום ר"ש שזורי מתקיף לה רבי זירא ומי אמר שמואל הכי והאמר שמואל לכל אין בילה חוץ מיין ושמן אשתמיטתיה הא דאמר שמואל[ו] הכל הולך אחר גמר פרי וצריכא

והזורע לירק מתעשר אחר לקיטה, והזורע לאכול את זרעו תורת קטניות עליו ומתעשר אחר השרשה, וזה שזרעו לזרע והשרים מקצתו לפני ר"ה ומקצתו לאחר ר"ה: אין תורמין מזה. שמכירין בו שזרעוהו בתחרושה על הזרע ברשעונה, ולא מן הרשעון על האחרון: ביצד הוא עושה. טורח לתת זה בעצמו וזה בעצמו: צובר גורנו לתוכו. יגלול אותו יפה, לאחר שנתן מן הרשעון בזוית זו ומן השני בזוית זו יחזור ויגברנו לאמצע הגורן שיהא כולו כאחד, ונמצא תורס מן האחד על שני יש בילה. יש לשמוך על הבילה לומר שים משניהן בתוך המעשר לפי האשבון: אין בילה. אין סומכין על כך, שים לומר לא נגלל יפה ורובו של מעשר מן האחד או רובו מן השני: חוץ מיין ושמן. המערב יין אחד עם היין או שמן אחד עם השן תורס ומעשר ממנו ויש במעשר שניהם כפי האשבון, שאדר לא נגלל יפה, אבל יש השן סומכין בו על הבילה: אשתמיטתיה. לר' זירא הא דאמר שמואל הכל הולך אחר גמר פרי, ואו אמרין ואי אפשר שלא נשתייר מן הראשונים שלא נגמר פרי הוה אמינא אפילו תבואה וזיתים נמי, קמ"ל הלכה כר' שמעון שזורי בשאי בפליגי, דאבואה וזיתים לא פליגי (ח) ולא אזלינן בהו אחר גמר פרי, אבל בשאי קטניות פליגי דר' שמעון אזיל בתר השרשה ורבנן לא אזלי, למדנו ראשכח שמואל תנא דלא אזיל בתר השרשה בקטניות אלא אחר גמר פרי, ועליה שמיך לפלוגי עליה דר' שמעון שזורי ועליה דהא מתניתין דתנינן לעיל החורז והדוחן והפרגין והשומשמין שהשריסו כו', ואני לא ידעתי מאן הוא ההוא תנא: **אשתמיטתיה לר' זירא הא דאמר שמואל הכל הולך אחר גמר פרי.** ואף הקטניות לא הלכו בהן אחר השרשה, וכי אמר שמואל הלכה כר' שמעון שזורי לא מטעמיה קאמר, דאלו רבי שמעון שזורי טעמיה משום דכוליה אדם הוא שגדל ונגמר אחר רוב השנה: **ולריכא**

הדיוט והא ודאי חלוצה דרבנן היא, וכן במס' מגילה (כו.) הואיל והעם מתפללין בו בתעניות ומעמדות דמעמדות אגב שיטפא וכדפרישנא התם בס"ד. [**הריטב"א**] **מתוך שעשויין פרכין פרכין.** פי' משארי ומשארא זו מתמלאה ומביאה שליש ועדיין זו לא נתמלאה הכל לפי שומן המקום, כיון שהשרשתם כאחת אמור רבנן חיובן במעשר כשעת השרשתם ואם בשנה שנייה ואם בשלישית שלישית לפי שומן השרשה בקטנית כגון קליטה באילן. [**הערוך**] **משום רבי שמעון שזורי.** רבי שמעון שזורי על שם מלאכתו כן כתב הרמב"ם ז"ל. אבל יותר נראה כי הוא על שם מקומו, ובגליל העליון קרוב לצפת יש כפר אחד שנקרא שזור עד היום והוא קבור שם. [**ספר יוחסין מאמר ראשון**]

חשק שלמה על ר"ח

ט) עי' ירושלמי פרק ג' מ"ז, ג) מנחות דף ל: [תוספ' שביעית פ"ג], ד) [זבחים פ.], ה) [מנחות ל: ע"ש], ו) לעיל דף יב. ע"ש בתוד"ה תנא, ז) בהר פרשתא א ה"ז, ח) פ"ב ה"ה, ט) לעיל ד"ה וריצבור.

הגהות הב"ח

(ט) רש"י ד"ה אשתמיטתיה כו' דבתבואה וזיתים לא פליגי והכל מודים דלא מזלינן:

הגהות וציונים

ג] בכת"י נוסף לגופיה: ב] בכת"י נוסף ומעשר, וכ"ה ישר וכמו להלן בסמוך (דק"ס): ג] פרג: ד] נראה דכאן הס"ד, ומתחיל הדיבור אזלי בהו בתר השרשה. שבשנה וכו': ה] שעועית: ו] צ"ל דאורייתא הוא ודינם בתר (גנזי יוסף), ובתוס' הרא"ש הגי' דאורייתא היא ואי דינה בתר: ז] צ"ל לא (בארות המים, והיינו שבכתובות מייתי לה אפלוגתא דרב ור' יונתן, דכן גורסים התוס' דמנחות בסוגיא דכתובות "ר' יונתן" ולא כלפנינו שם "ר' נתן"):

משנת ראשונים

אל תקרי לשלש אלא לשלישׁ. מפני שס"ת בלול ומובלל בכל מיני שלימות ובכל מלה ומלה נתלים בה תלי תלים לא נעשה מנוקדים כדי שיהיה נדרש בכל מיני שלימות ולפיכך אמרו אל תקרי כך אלא כך, ואילו היה מסויים לא נוכל לומר כך, וכל התורה נוהגת על דרך זה ולפיכך אחז"ל שבעים פנים לתורה והבן.

[**שו"ת רדב"ז, חלק ג סימן תרמג**]

והפרגין. הוא מין קטניות שמתמלא זרע כחרדל וכשמנענעו קורא קיש קיש ויוצא הזרע והוא מתוק ועושין ממנו שמן ונקרא בלשון לע"ז מא"ק ובלשון ערבי כשכש. [**מאירי**]

תבואה וזיתים בתר שלישׁ. אגב שיטפא דמתני' דלעיל נקטינן הכא זיתים ולאו בדוקא, דהא לענין שניה ושלישית ולענין שביעית דאיירינן הכא אין הולכין בזיתים אחר שליש, ודכותה בתלמודא כדתנן באלו הן הלוקין (מכות יג.) גרושה וחלוצה לכהן

תורה אור השלם

א) וְזָרַעְתֶּם אֶת הַשָּׁנָה הַשְּׁמִינִת וַאֲכַלְתֶּם מִן הַתְּבוּאָה יָשָׁן עַד הַשָּׁנָה הַתְּשִׁיעִת עַד בּוֹא תְּבוּאָתָהּ תֹּאכְלוּ יָשָׁן: [ויקרא כה, כב]

מסורת הש"ס עם הוספות

ע א מיי' פ"ד מהל' שמיטה הלכה יח ופ"ח מהל' מ"ש הל' ח סמג עשין קלו ולאוין רסה:

עא ב מיי' פ"ג מהלכות בכורים הלכה ז סמג עשין קלו וקלז טוש"ע י"ד סי' רלד סעיף ד:

עב ג מיי' פ"ב מהל' תרומות הל' י ופ"ג מהל' מעשר הלכה ה סמג עשין קלג קלה:

עג ד מיי' פ"ה מהל' תרומות הל' יח ופ"ח מהל' מ"ש הל' ג והל' ד ופ"ד מהל' שמיטה הל' יב סמג עשין קלה:

עד ה ו מיי' פ"ח מהל' מ"ש הל' ח:

רבינו חננאל

תעשת את התבואה לשלש השנים. א"ת לשלש אלא לשלישׁ. פי' אני מצוה הברכה בשנה הששית שאפילו התבואה שהיא שליש מליאתה בשאר השנים עכשיו היא נחשבת מן השנה הששית ואינה מתבערת בשביעית וקראה הכתוב תבואה: **תנן התם בשביעית פ"ב** האורז והדוחן והפרגים והשומשמין שהשרישו קודם ר"ה מתעשרין לשעבר כו'. פי' בירושלמי אמר רב הונא שאי אפשר לעמוד על אלו מתי יביאו שליש. לפיכך אמרו כי השרשתו כמין פירי: **אמר רבה אמור רבנן אילן בתר חנטה.** דתנו רבנן אילן שחנטו פירותיו קודם ט"ו בשבט מתעשר לשנה שעברה. תבואה וזיתים בתר שליש כדאמרינן. **ירק בתר לקיטה** נמי כדאמרינן הני דתנינן בהו בתר השרשה כמאן. לא כאילן ולא כתבואה ולא כירק. הדר אמר רבה מתוך שעשויין פרגין פרגין פירוש משארי משארי ומשארא זו מתמלאה ומביאה שליש ועדיין זו לא (לי) נתמלאה. הכל לפי שומן המקום כיון שהשרשתם של כל הערוגות כאחת אמור רבנן חיובם במעשר בשעת השרשת, אם שנה שניה שניה אם שלישית שלישי' לפי שזמן השרשה [בקטנית] ידוע הוא כגון הקליטה באילן. **ואקשי עליה אביי ויצבור גורנו בתוכו.** כלומר יעקרם הפרגין כלם כאחד ויערב אותם ויעשה הכל גורן אחד. ואע"פ שזו הערוגה הביאה שליש קודם זו הערוגה ויוציא מעשרותיו מתוכו שנמצא מעשר מן החדש על החדש שבו ומן הישן שבו על הישן שבו. כר' יוסי בן כיפר שאמר משום ר' שמעון שזורי בענין פול המצרי שזרעו לזרע. ופי' ר"ש שזורי ג) פול המצרי זרעו לזרע מתעשר לשעבר זרעו לירק מתעשר להבא. זרעו לזרע הוא חי ממי שנה שעברה זרעו לאכלו כירק הוא חי ממי שנה הבאה. **ופריק רבה ר"ש שזורי קא אמרת.** ר"ש שזורי סבר יש בילה ונעשה כולו אחד. ומתני' דקתני האורז והדוחן כו' לרבנן דפליגי עליה וסברי אין בילה. **ואמר משמא דשמואל הלכתא כר"ש שזורי** ואתקיפו עלה איני והאמר שמואל לכל אין בילה חוץ מיין ושמן מכלל שהפירות אין להם בילה ואמרינן אשתמיטתיה כלומר נעלמה ממנו הא דאמר שמואל הכל הולך אחר גמר פירי ולא [ס"ל] שמואל הלכה כר"ש שזורי משום דקסבר יש בילה דהא לית ליה לשמואל בילה בפירות אלא משום שהולך אחר גמר פירי:

ט) עי' ירושלמי פרק ג' מ"ז, ג) ר"ל דר"ש שזורי פירש בתוספתא פ"ג דשביעית דאם זרעו לזרע וכו' וע"ש היטב.

לפריכה[יז], ואינם נעשים ראויים לפריכה בבת אחת, אלא מעט מעט[יח]. לכן אי אפשר שהלקיטה תקבע את שנת המעשר, משום שכל מה שלוקטים, צוברים למקום אחד ומערבים אותם יחד[יט], ואם כן נמצא, שמעורב במקום אחד מהשנה הקודמת ומשנה זו יחד, וכשיעשר מהם, יעשר מן החדש על הישן, ומן הישן על החדש, ולכן **אָזְלֵי** [-הלכו] בהם **רַבָּנָן בָּתַר הַשְׁרָשָׁה**, שהרי הם נשרשים בבת אחת, ולא יבואו לעשר מן החדש על הישן[כ]. וכיון שהמעשר בהם הוא מדרבנן[כא], לכן יכולים הם לקבוע בהם מהו הזמן שיקבע את שנת המעשר שלהם[כב].

אביי מקשה על טעמו של רבה:

אָמַר לֵיהּ אַבַּיֵי לרבה, אם מטעם זה, מדוע תקנו חכמים שילכו בו אחר השרשה, והרי יש תקנה, על ידי **שיְצַבּוֹר גּוֹרְנוֹ לְתוֹכוֹ** - שיערב ויבלול היטב את הגורן שנערם מכל הקטניות שנפרכו מעט מעט[כג], ואז כשתורם ומפריש, **נִמְצָא תּוֹרֵם מִן הֶחָדָשׁ שֶׁבּוֹ עַל הֶחָדָשׁ שֶׁבּוֹ, וּמִן הַיָּשָׁן שֶׁבּוֹ עַל הַיָּשָׁן שֶׁבּוֹ**, שכיון שזה בלול יפה, סומכים לומר, שמה שהפריש מתוך הערימה, יש בו מהתבואה החדשה ומהתבואה הישנה, באותו יחס שיש מהם בתוך כל הערימה.

אביי מביא ראיה לדבריו:

מִי לֹא תָּנְיָא - וכי לא כך שנינו בברייתא, שאפשר לסמוך ולומר שנבלל טוב, ששנינו בברייתא (מוספתא שביעית פ"ג ה"ה), **רַבִּי יוֹסֵי בֶּן כִּיפַּר אָמַר מִשּׁוּם רַבִּי שִׁמְעוֹן שְׁזוּרִי**[כד], **פּוֹל הַמִּצְרִי** - מין קטנית שגדלה הרבה במצרים[כה], **שֶׁזָּרָעוֹ לְזֶרַע** - אם זרע אותו כדי לאכול את הזרע שלו[כו], יש לו דין של קטנית שהולכים בה אחר השרשה[כז], ולכן אם **מְקֻצָּתוֹ הִשְׁרִישׁ לִפְנֵי רֹאשׁ הַשָּׁנָה, וּמְקֻצָּתוֹ הִשְׁרִישׁ לְאַחַר רֹאשׁ הַשָּׁנָה**[כח], אזי **אֵין תּוֹרְמִין וּמְעַשְּׂרִין מִזֶּה** שהשריש לפני ראש השנה, **עַל זֶה** שהשריש אחר ראש השנה, או להיפך, **לְפִי שֶׁאֵין תּוֹרְמִין וּמְעַשְּׂרִין, לֹא מִן הֶחָדָשׁ עַל הַיָּשָׁן, וְלֹא מִן הַיָּשָׁן עַל הֶחָדָשׁ**. ואם לא רוצה לטרוח ולעשר מכל אחד בפני עצמו, **כֵּיצַד הוּא עוֹשֶׂה, צוֹבֵר גּוֹרְנוֹ לְתוֹכוֹ** - אחר שאסף אל הגורן מהפול הישן והחדש, מערב היטב את כל הגורן יחד, וכשמפריש מהם תרומות ומעשרות, **נִמְצָא תּוֹרֵם וּמְעַשֵּׂר מִן הֶחָדָשׁ שֶׁבּוֹ עַל הֶחָדָשׁ שֶׁבּוֹ, וּמִן הַיָּשָׁן שֶׁבּוֹ עַל הַיָּשָׁן שֶׁבּוֹ**[כט]. הרי שאפשר לסמוך שנבלל יפה, ואם כן קשה, מדוע תקנו חכמים שילכו בקטניות אחר השרשה, ולא אמרו שיבלול ויעשר מכל הגורן יחד[ל].

רבה דוחה את ראייתו של אביי:

אָמַר לֵיהּ רבה לאביי, **רַבִּי שִׁמְעוֹן שְׁזוּרִי קָאָמְרַת** - וכי אתה מקשה מדברי רבי שמעון שזורי, אכן **רַבִּי שִׁמְעוֹן שְׁזוּרִי סָבַר יֵשׁ בִּילָּה**, וסומכים על מה שעירב לומר שהכל נבלל יפה, וכעת כשמפריש ממה שעירב, יוצא לפי חשבון מכל מה שיש בערימה, **וְאִילּוּ רַבָּנָן** חולקים על רבי שמעון שזורי **וְסָבְרִי** [-סוברים] **שֶׁאֵין בִּילָּה, וְלֹא** סומכים על מה שעירב לומר שנבלל יפה, ולכן יתכן שיש במה שהפריש רוב

יז. **הוצאת** זרע הקטניות מהמוץ שלה נקראת 'פריכה', כמו שמצאנו בביצה (יג:) 'מוללין מלילות ומפרכין קטניות ביום טוב'. רש"י (ד"ה פרכין). ולא היו לוקטים אותם בגמר בישולם אלא רק לאחר שיתייבשו. תוספות (ד"ה אמר).

יח. **הקטניות** דרכם, שאף שנזרעו יחד ונגמר בישולם כאחד, אינם מתייבשים להיות ראויים לפריכה בבת אחת, אלא מעט מעט, ולכן אין לוקטים אותם בבת אחת. תוספות (שם).

יט. **רמב"ן** (ד"ה והריני), והראשונים המובאים בהערה הבאה.

כ. **הקשו** הראשונים [רשב"א (ד"ה תומ"ל), ריטב"א (ד"ה תמר), ר"ן (נחידושיו, ד"ה הומ"ל)], מה זה שונה מירקות שראש השנה שלהם הוא באחד בתשרי, ואין לעשר מירק שנלקט לפני ראש השנה על ירק שנלקט אחר ראש השנה (לעיל יג.), ולא חוששים שיצבור את הכל יחד, ויעשר מן החדש על הישן, ומדוע בקטניות חוששים. ותירצו, שבירקות הדרך הוא ללקט ולאכול מיד ולא לצבור הכל יחד, ולכן כל ירק שלוקטים מעשרים אותו מיד, ואין חשש שיעשרו מלקיטה שקודם ראש השנה על לקיטה שאחר ראש השנה, אולם קטניות הדרך הוא לצבור הכל יחד ולא לאוכלם מיד, ולכן יש חשש שיעשרו משנה על שנה אחרת.

התבאר כאן על פי רש"י, והוא לשיטתו ששאלת הגמרא היא מדוע לא הולכים בקטניות אחר הלקיטה, אולם התבאר לעיל בהערה, שיש מפרשים שהשאלה היתה מדוע לא הולכים בקטניות אחר שליש, ולדבריהם יש לפרש כפירוש רבינו חננאל (ד"ה ירק) והערוך (ערך פרכין) שגרסו, 'מתוך שעשויין פרגין פרגין', דהיינו, ערוגות ערוגות, וכוונת הגמרא לומר שאין כל הערוגות מביאים שליש בבת אחת, אלא הכל תלוי לפי שומן האדמה, ולכן לא הלכו בהם חכמים אחר הבאת שליש, אלא אחר ההשרשה שזמן ההשרשה שוה בכולם. [ולפי זה לא קשה קושיית הראשונים הנ"ל, כיון שבירקות הולכים בהם אחר לקיטה, ולכן אי אפשר לטעות ולערב של שתי שנים, שהרי יודעים כל ירק מתי נלקט, אבל בקטניות אין יודעים כל אחד מתי הביא שליש, ולכן יש חשש שיתערבו]. וראה במרכבת המשנה (תרומות פ"ה ה"ז) שהאריך בדבריהם.

כא. **ראה** לעיל (יג.) בילקוט ביאורים כל השיטות, במה חיוב המעשרות הוא מדאורייתא, ובמה חיוב המעשרות הוא מדרבנן.

כב. **רש"י** (ד"ה ממון). והקשו הראשונים [תוספות (ד"ה ממון), ר"ש (שביעית שם), תוספות רי"ד (ד"ה הלר), רמב"ן (ד"ה והריני), רשב"א (ד"ה הומ"ל) ריטב"א (ד"ה והם), ר"ן (ד"ה הומ"ל)], שהרי זה מיישב רק את מעשרות, אולם שביעית היא מדאורייתא, ואם כן האיך קבעו בהם חכמים שיעור, מה קדוש בקדושת שביעית, ומה אינו קדוש. ומצינו כמה יישובים בזה: א. יש מהראשונים [תוספות, רשב"א וריטב"א] שכתבו, שמדובר כאן בזמן הזה, וכשיטת רבי (גיטין לו.) ששביעית היום היא מדרבנן. והר"ש כתב שלא מסתבר לומר כן [וראה בשבט הלוי (ח"ג סי' קמו אות ח) שביאר דבריו]. ב. עוד תירצו התוספות והרמב"ן, שמה שהולכים בשביעית אחר השרשה, לומדים זאת בתורת כהנים (נהר פ"ח) מהפסוקים (ויקרא כה ג-ד) 'שש שנים תזרע וגו' ואספת את תבואתה, ובשנה השביעית', ודורשים מזה, שאפשר לאסוף בשביעית מה שזרעו בשישית [ומה שהוצרכה הגמרא לומר את הסברא של 'פרכין פרכין', ולא הביאה את הדרשה, ביארו התוספות ישנים (ד"ה ממון) והרמב"ן, שזה בכדי ללמד מדוע דרשו מהפסוק דווקא על השרשה ולא על דבר אחר, אולם ראה בפני יהושע ובמשמרות כהונה (נמוק' שם)]. ג. הראב"ד [הובא בדבריו בריטב"א (שם)] תירץ, שהשיעורים הללו מסרם הכתוב לחכמים, לתקן בהם כמו שיראו. ד. הרמב"ן כתב, שמדאורייתא רק דבר שגם גדל בשביעית וגם נלקט בשביעית, קדוש בקדושת שביעית, וחכמים הוסיפו, שגם אם רק חנט או נלקט בשביעית קדוש בקדושת שביעית, ובקטניות הוסיפו שאם השריש בשביעית קדוש, אולם אם השריש בשישית אינו קדוש [וראה בשבט הלוי (שם אות ד), שהאריך בדבריו].

כג. **רש"י** (ד"ה ויצבור), וביאר שזה הכוונה שיצבור גורנו לתוכו, היינו שיצבור מכל הגורן אל אמצע הגורן כדי שכל הקטניות שבגורן יתערבו יפה יפה.

כד. **בספר** כפתור ופרח (לרבי משמואל הפרחי, סוף פרק מד) כתב, שבתחילה סבר שנקרא שמו 'שזורי' על שם עירו 'שזור', שעד היום נודע שם העיר הזה, אולם שוב ראה שהרמב"ם (סוף הקדמה למשניות, ד"ה הפרק השמיני) כתב, שנקרא 'שזורי' על שם מלאכתו, שהיה שוזר ופותל את החוטים.

כה. **דרך** אמונה (שמיטה ויובל פ"ד ס"ק עו) על פי הירושלמי (כלאים פ"ח ה"ג). והוא הלוביא. מלאכת שלמה (על המשניות שביעית שם).

כו. **רש"י** (שם), אולם הרמב"ם (פיהמ"ש) והרע"ב (שביעית פ"ג מ"ח) ביארו, שזרעו בשביל להוציא ממנו את הזרעים ולא בשביל לאוכלו, וראה על זה בקרבן ראשית (נחמ"י שם).

כז. **שאם** זרע אותו בשביל לאכול את הירק שבו, יש לו דין של ירק שהולכים בו לענין מעשר אחר לקיטה כירק. רש"י (ד"ה פול).

כח. **לעיל** התבאר ששיטת חכמים שבאורז ודוחן פרגין ושומשמין [ולרש"י (ד"ה משמיטתם - הרמשון) הוא הדין שאר הקטניות], הולכים אחר השרשה, במשנה שם (פ"ג מ"ח) מבואר, שרבי שמעון שזורי מוסיף ואומר שגם פול המצרי הולכים בו אחר השרשה, אמנם חכמים חולקים על זה. תוספות (ד"ה פול). הברייתא כאן היא לשיטתו במשנה, שסובר שהולכים בזה אחר השרשה.

מדברי רש"י (ד"ה אין) משמע, שכאן מדובר שזרעו אותו בזמנים שונים, ולכן השרישו בזמנים שונים, ולפי זה מיושב שהרי לעיל הגמרא אומרת, שבהשרשה הכל משריש בפעם אחת, ואם כן האיך אומר רבי שמעון, שמקצתו השריש לפני ראש השנה, ומקצתו אחר ראש השנה, וראה במרכבת המשנה (תרומות פ"ה ה"י) על דברי רש"י הללו.

כט. **את** הדין שאומר כאן רבי שמעון שזורי, יכל להגיד גם באופן שזרעו לירק, שנתערב לו מה שלקט לפני ראש השנה עם מה שלקט אחר ראש השנה, ויכול לתקן על ידי שיצבור הכל יחד ויפריש, ומה שאמר דין זה רק באופן שזרעו לזרע, משום שבדבר שהולכים אחר לקיטה אין חשש שיתערב, כיון שבשעת הלקיטה נזהרים שלא יתערב חדש בישן, אבל בזרעו לזרע שהולכים בו אחר השרשה, אזי כיון שלוקטים הכל יחד, יותר מצוי שיתערב לו מזמנים שונים של השרשה. זכרון שארית יוסף (ד"ה פול).

ל. **הקשו** התוספות ישנים (ד"ה ויצבור) והראב"ד (השגות על נעל המצות אות ח) [הובא בריטב"א (ד"ה אמר ליה)], שהרי הגם שאפשר לעשות כזו תקנה, לצבור הכל למקום אחד, מכל מקום זהו רק בדיעבד, אם התערב, אבל ודאי שאם אפשר לתקן שלא יבואו לזה, עדיף, ואם כן מה הקשתה הגמרא, שלא ילכו בהם אחר השרשה ונתקן ש'יצבור גורנו לתוכו'. ולכן ביארו, שקושיית הגמרא אינה על רבה, אלא על המשנה בשביעית, שמלשון המשנה 'מתעשרים לשעבר ומתעשרין לשנה הבאה', משמע שאין תקנה על ידי בילה, אלא כל שנה מתעשרת לבדה, שהרי אם היתה תקנה על ידי בילה, המשנה היתה צריכה לומר את הדין ש'יצבור גורנו לתוכו' וכמו שכתוב בברייתא הזו. וראה הערה הבאה.

הקשו התוספות (ד"ה ויצבור), שתקנה זו מועילה רק שלא יעשרו מן החדש על הישן או להיפך, אבל עדיין תקנה זו לא תועיל לענין ההבדלי המעשרות בין השנים, שהרי מעורב כאן יבול של שנה שניה שחיובה מעשר שני, עם יבול של השנה השלישית שחיובה היא מעשר עני, וגם אם יפריש מהכל יחד, הרי אינו יודע מה מתוכם הוא המעשר עני, ומה הוא המעשר שני. ותירצו התוספות, שיכול לתקן על ידי שיפדה את כל המעשר שהפריש על מעות ויעלם לירושלים ויאכלם בקדושה כדין מעשר שני, ושוב יקח מה שהפריש ויביא לעניים, וכך נמצא שקיים את שני המעשרות. והקשה על זה תוספות הרא"ש (ד"ה ר' שמעון), שעדיין עדיף שיתקנו שילכו בהם אחר השרשה, ולא יטריחו אותו ללכת לירושלים בחנם. וראה עוד בענין זה בילקוט ביאורים.

אל תקרי לשלש אלא לשלישׁ. כלומר עשייתה כשהוא שלים כשולה ותימה להרמ"ה קושיא לדוכתיה דקאמר לעיל ולמה לה עייל כלל וקאמר רחמנא תשמיט ותיזיל עד חג הסוכות וי"ל דהאי תנא לית ליה דרשה לעיל: **מתוך** שעשויין פרכין. מתוך שגורען מעט מעט שאין נלקטין כיחד אלא היוס נלקטין ונפרכין מעט ולמחר מעט ונמצא חדש ויש מעורבין יחד אס הלכו שהס אחר לקיטה כשאר ירק לכך אזיל שהו אחר השרשה שבשנה אחת משרשת כל השדה שהרי נשת אחת זורעים אותס ומעשר פירות האילן וקטנית וירק מדרבנן הס ויכולת ביד חכמים לקבוע זמן לכל אחד לפי שעתס כך פירס הקונטרס ותימה תינס מעשר דרבנן אלא שביעית דאורייתא הוא[1] דינס אחר לקיטה כשאר ירק היכי אזלינן אחר השרשה להתיר בשביעית כשהשריסו בשבת ושמא בשביעית בזמן הזה ורבי היא דאמר גבי פרוזבול בפרק השולח (גיטין דף לו. ושס) מ"ש כדתניא אח"כ[2] מעיין לזרוז ודומין ופרגין ושומשמין שהשריסו לפני ר"ה שכונסין אותן בשביעית מ"ל ואספת את תבואתה בשביעית יכול אע"פ שלא השריסו ת"ל אס אינס זורעים ושאה אוספים ולא שאה זורעים ושאה אוספים:

ויצבור גורנו לתוכו. כלומר וכיון דיכול לתקן אחר אחר השרשה ומסיק דרבנן שאני אין בילה ותימה אחי קא משני אכתי תקשי לר"ש שזורי בשבת יש בילה ואזיל אחר השרשה כדקתני בהדיא מקלתן השריסו ובסיפא דהך משנה נמי תנן בפרק ג' בשביעית (מ"ח) אר"ש שזורי פול המצרי שזרעו לזרע בשביעית ואוכלין אותו בשביעית ומבערין את תבואתו בשביעית ואין לוקחין אותו אלא כמלוקט ואין לוקחין אותו אלא כמוכר לאחרים ואין מוכרין אותו אלא כמוכר לאחרים ואין מוכרין אותו אלא כמוכר לאכילה ואין מוכרין אותו אלא בשוק ואין מוכרין אותו אלא במדה ואין מוכרין אותו אלא בשער ואין מוכרין אותו אלא בשבת ואין מוכרין אותו אלא בשבת ואין מוכרין אותו אלא בשבת

מהתבואה הישנה או רוב מהתבואה החדשה, ולכן לשיטתם אין תקנה על ידי עירוב, וכדי שלא יבואו לעשר מן הישן על החדש תיקנו שהמעשר בקטניות יקבע לפי ההשרשהלא.

הגמרא דנה האם הלכה כרבי שמעון שזורי:

אָמַר רַבִּי יִצְחָק בַּר נַחְמָנִי אָמַר שְׁמוּאֵל, הֲלָכָה כְּרַבִּי יוֹסֵי בֶּן כִּיפַּר שֶׁאָמַר מִשּׁוּם רַבִּי שִׁמְעוֹן שְׁזוּרִי, שאם מקצת השריש לפני ראש השנה ומקצתו השריש לאחר ראש השנה, אין תורמים ומעשרים מזה על זה, ויכול לבלול הכל ולעשר.

כעת הבינה הגמרא ששמואל פסק כרבי שמעון שזורי גם במה שאמר שיש בילה, ומחמת זה מקשה עליו:

מַתְקִיף לָהּ רַבִּי זֵירָא, וּמִי אָמַר שְׁמוּאֵל הָכִי - וכי שמואל פסק להלכה שיש בילה, **וְהָאָמַר** - והרי אמר **שְׁמוּאֵל, לְכֹל** הדברים

אוצר החכמה

הַמְחֻשָּׁשִׁים אֵין בֵּילָה, חוץ **מִיַּיִן וְשֶׁמֶן** וכל שאר המשקים, שכיון הם לחים נבללים יפה, הרי ששמואל סובר שאין בילה, ואם כן דברי שמואל סותרים.

מתרצת הגמרא, **אִשְׁתְּמִיטְתֵּיהּ** - נשמט ונעלם מרבי זירא, **הָא דְּאָמַר** - מה שאמר **שְׁמוּאֵל, 'הַכֹּל הוֹלֵךְ אַחַר גְּמַר פְּרִי'** - שגם בקטניות לא הולכים בהם אחר השרשה כלל, אלא אחר גמר פרילג. ואם כן, מה שאמר שמואל הלכה כרבי שמעון שזורי, כוונתו רק לדין שאם בלל מתבואה שהשרישה בשנה אחת עם תבואה שהשרישה בשנה אחרת, אפשר לתרום מזה על זה, אבל לא מהטעם של רבי שמעון שזורי, שהרי טעמו של רבי שמעון שזורי הוא משום שיש בילה, ואילו טעמו של שמואל הוא משום שלא הולכים בהם אחר השרשה אלא אחר גמר פרי, ואכן שיטת שמואל שאין בילה.

לא. אמנם עדיין קשה, לפי רבי שמעון שזורי שסובר שיש בילה, מדוע אמר שהולכים בקטניות אחר השרשה [שאמר בדבריו 'פול המצרי שזרעו לזרע ומקצתו השריש וכו'], והרי אפשר לצבור גורנו ולבוללם, ולעשר מהכל יחד. התוספות (ד"ה ויצבור) הקשו קושיא זו ולא תירצו. אולם בראשונים מצינו כמה דרכים ביישוב הקושיא: [התוספות ישנים והראב"ד (סס) ביארו, שלשיטתם [ראה הערה קודמת], מיושב, שכיון שקושיית הגמרא לא היתה שעדיף לתקן שיצבור ויפריש, שזהו רק בדיעבד, אלא קושיית הגמרא היתה על הברייתא, וכמו שהתבאר, ולכן אין מקום להקשות על רבי שמעון שזורי מדוע סובר שהולכים אחר השרשה]. א. הבעל המאור (ד"ה ממר) [על פי הרשב"א והריטב"א (סס)] תירץ, שמה שאמר רבי שמעון שזורי 'שהשריש', אינו אומר את שיטתו, אלא מדבר לשיטת חכמים, דהיינו, לשיטתי הולכים אחר לקיטה, אלא לשיטתכם מדוע אתם סוברים שהולכים אחר השרשה, משום שעשוי פרכין פרכין, והרי יש תקנה על ידי שיצבור הכל לאמצע ויתרום. אולם ראה ברשב"א (ד"ה ר' שמעון) ובריטב"א (ד"ה ס"ל) שדחו תירוץ זה. ב. הרמב"ן (ד"ה ולענין) תירץ, שהנה התבאר [לעיל בהערה] שחכמים חולקים, וסוברים שפול המצרי לא הולכים בו אחר השרשה, והטעם בזה הוא משום שאינו עושה פרכין פרכין, והנה מזה שרבי שמעון שזורי סובר שגם בפול המצרי הולכים אחר השרשה, מבואר, שאינו סובר את הטעם של 'פרכין פרכין', אלא יש לו טעם אחר לכך שהולכים בקטניות אחר השרשה [וטעם זה שייך גם בפול המצרי], ולכן כל הנידון כאן בגמרא זהו רק בדעת חכמים, וביארה הגמרא שהולכים אחר השרשה משום ש'עשויין פרכין פרכין', ולא צוברים לתוכו משום שאין בילה, ואחר שביארה דעת חכמים לא ראתה צורך לבאר מהו טעמו של רבי שמעון שזורי שהולכים בקטניות אחר השרשה. וראה עוד בפני יהושע (נמוק' ד"ה ויצבור) ובחזון איש (שביעית סי' ז ס"ק יז).

לב. כמבואר לעיל (בהערה), דרך קטניות הוא, שכל מה שנזרע יחד נגמר בישולו כאחד, אלא שעדיין לא לוקטים אותם כיון שממתינים עד שיהא ראוי לפריכה, ולזמן הזה כל אחד מגיע בזמן אחר ולכן אין לקיטתם כאחת. שמואל סובר שאמנם לא הולכים בהם אחר לקיטה, שהרי אין לוקטים אותם כאחת, אולם הולכים בהם אחר גמר פרי.

והקשו הראשונים כמו איזה תנא סובר שמואל, שהרי אינו סובר לא כמו חכמים ולא כמו רבי שמעון שזורי, ששניהם סוברים שהולכים בקטניות אחר השרשה. רש"י (ד"ה משמיטתיה - הרמשון) כתב, ששמואל מצא תנא שסובר כמותו, 'ואיני יודע מי הוא'. הרשב"א והריטב"א (ד"ה משמיטתיה) כתבו, לפי שיטת בעל המאור [הובא לעיל בהערה] שרבי שמעון שזורי נקט 'השרשה' לשיטת חכמים, ואילו הוא סובר שהולכים אחר גמר פרי, ממילא שמואל יכול לסבור כמוהו. עוד יישב בריטב"א, ששמואל סובר כמו רבנן, וכל מה שאמרו רבנן שהולכים אחר השרשה זהו דווקא בארבעת המינים שהזכירו בדבריהם, ומה שאמר שמואל שהולכים אחר גמר פרי היינו בפול המצרי [וראה על דבריו בדרך אמונה (משמיטה ויובל פ"ד הי"ח נמוק ההלכה ד"ה המוכן)]. וראה עוד בפני יהושע (נמוק' סס), בטורי אבן (ד"ה הכל), במלבי"ם (ויקרא כה ה), ובתורה תמימה (ויקרא כה הערה ז).

נמצא ששמואל אמר שלש מימרות שונות, א. 'הלכה כרבי שמעון שזורי'. ב. 'לכל אין בילה חוץ מיין ושמן'. ג. 'הכל הולך אחר גמר פרי'. הגמרא מבארת מדוע שמואל נזקק לומר את כל שלשת המימרות הללו:

אומרת הגמרא, **וּצְרִיכָא** - וצריך היה שמואל לומר את כל שלשת המימרות הללו. משום **דְּאִי אַשְׁמְעִינַן** - שאם היה משמיע לנו רק ש'**הֲלָכָה כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן שְׁזוּרִי**', שאמר שמערב את הקטניות שהשרישו בשתי שנים, ותורם מהכל יחד, **הַוָה אֲמִינָא** - הייתי אומר שמה שפסק כמותו, הוא **מִשּׁוּם דְּקָסָבַר** [-שסבר] **שֵׁשׁ בֵּילָה**, ומשום זה יכול לתרום מהכל יחד, ולכן **קָא מַשְׁמַע לָן** - השמיע לנו שמואל את מימרתו השניה '**לַכֹּל אֵין בֵּילָה**', והטעם שתורם מהכל יחד הוא לא משום שנתערב יפה, אלא משום שסובר 'הכל הולך אחר גמר פרי' ואין כאן חדש וישן כלל.

וְאִי אַשְׁמְעִינַן - ואם היה משמיע רק את הדין ש'**לַכֹּל אֵין בֵּילָה**', **הַוָה אֲמִינָא** - הייתי אומר, ששמואל כלל אינו סובר שאפשר לתרום מקטניות שנתערבו יחד, אלא **כְּרַבָּנָן סְבִירָא לֵיהּ** - סובר כרבנן, שאם התערבו יחד קטניות שהשרישו בשתי שנים, אי אפשר לתרום מהן[א], **קָא מַשְׁמַע לָן** - לכן השמיע לנו שמואל את מימרתו הראשונה '**הֲלָכָה כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן שְׁזוּרִי**', שאמר שאפשר לתרום מקטניות של שתי שנים שנתערבו יחד[ב].

ממשיכה הגמרא, **וְאִי אַשְׁמְעִינַן הָנֵי תַּרְתֵּי** - ואם היה משמיע את שתי המימרות האלו, 'הלכה כרבי שמעון שזורי' ו'אין בילה', ולא היה אומר ש'הכל הולך אחר גמר הפרי', **הַוָה אֲמִינָא** - הייתי אומר, **קַשְׁיָא דִּשְׁמוּאֵל אַדִּשְׁמוּאֵל** - שדברי שמואל סותרים את עצמם, שמזה שאמר הלכה כרבי שמעון שזורי משמע שיש בילה, ומצד שני אמר ש'אין בילה', **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיענו שמואל את מימרתו השלישית, ש'**הַכֹּל הוֹלֵךְ אַחַר גְּמַר פְּרִי**', ולכן, אף אם הקטניות השרישו בשתי שנים אינן נחשבות כישן וחדש, אלא הכל חדש, כיון שהולכים אחר גמר הפרי, ומה שפסק כרבי שמעון שזורי הוא רק כדינו שאפשר לתרום מהכל, אבל לא משום שסובר שיש בילה.

אוצר החכמה 19/06/2018

וְאִי אַשְׁמְעִינַן - ואם היה משמיענו רק ש'**הַכֹּל הוֹלֵךְ אַחַר גְּמַר פְּרִי**', ולא היה אומר את שתי המימרות הראשונות, **הַוָה אֲמִינָא** - הייתי אומר שאֲפִילּוּ **תְּבוּאָה וְזֵיתִים נַמִּי** [-גם] הדין הוא, שהולכים בהם אחר גמר פרי, ולא אחר שליש, **קָא מַשְׁמַע לָן** - לכן השמיענו שמואל ואמר ש'**הֲלָכָה כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן שְׁזוּרִי**', שמזה משמע שכל מה שאמר שהולכים בו אחר גמר פרי, הוא רק **בְּמַאי דְּפָלִיג** - במה שנחלק רבי שמעון שזורי על רבנן, והיינו בקטניות, ולא בזיתים ותבואה.

שואלת הגמרא, **וְלַשְׁמְעִינַן הָנֵי תַּרְתֵּי** - שישמיענו שמואל רק את שתי המימרות הללו, 'הלכה כרבי שמעון שזורי', ו'הכל הולך אחר גמר פרי', ומה שאמר '**לַכֹּל אֵין בֵּילָה**', **לְמָה לִי** - למה היה צריך לומר דין זה, הרי אפשר ללמוד אותו משתי המימרות האחרות, שמה שאמר 'הכל הולך אחר גמר פרי' בא ללמד, שזה שפסק 'הלכה כרבי שמעון שזורי' [שאמר שקטניות שלא הושרשו באותה שנה שהתערבו, אפשר לתרום מהכל יחד], הוא לא משום שיש בילה ונתערבו יפה, אלא משום שהולכים אחר גמר פרי [והכל נקרא תבואה חדשה], שהרי אם היה סובר 'יש בילה', לא היה צריך לומר ש'הכל הולך אחר גמר פרי', שגם אם הולכים אחר השרשה הלכה כרבי שמעון שזורי מטעם שיש בילה, ובהכרח שסובר ש'אין בילה'[ג].

מתרצת הגמרא, אכן מה ששמואל אמר ש'אין בילה' אין זה נצרך, אולם **הָא קָא מַשְׁמַע לָן** - זה מה שבא שמואל להשמיענו, מה שאומר בהמשך דבריו **דְּלֵוִין** [-שליין] **וְשֶׁמֶן יֵשׁ בֵּילָה**, משום שדבר לח ודאי נבלל יפה[ד].

★

לעיל (יג: יג:) התבאר, ששנת המעשרות בירקות נקבע לפי הלקיטה, ואם נלקט ירק בשנה ראשונה ושניה לשמיטה, מפרישים ממנו מעשר שני, ובשנה שלישית מפרישים ממנו מעשר עני, וכן אין מפרישים ממה שנלקט בשנה אחת על מה שנלקט בשנה אחרת. הגמרא מביאה ברייתא המבארת מנין סמכו חכמים לומר שבירקות הולכים אחר לקיטה[ה]:

תַּנְיָא - שנינו בברייתא (ספרי דמ"ה פי' קמ), **רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי אוֹמֵר**, נאמר בפסוק (דברים טז יג) '**בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ**', ודורשים מזה, שמה שאתה אוסף, יהא דינו כדין המעשרות בגורן ויקב', **מַה גּוֹרֶן וְיֶקֶב** [-תבואה וענבים] **מְיוּחָדִין, שֶׁגְּדִילִין עַל מֵי שָׁנָה שֶׁעֲבְרָה וּמִתְעַשְּׂרִין לְשָׁנָה שֶׁעֲבְרָה** - שאם הביאו שליש בשנה שעברה, אמרה תורה שהמעשר שלהם נקבע לפי השנה שעברה אף שנלקטו בשנה זו[ו], וגדילתם של הגורן והיקב היא מהמים של השנה שבה הם מביאים שליש, שמאז שגדלו שליש אפשר לקוצרם ולאוכלם בדוחק[ז], אם כן מוכח, שהתורה קבעה את שנת המעשרות, לפי השנה שבה ירדו המים המגדלים את התבואה. ומזה נלמד, **שֶׁאַף כָּל שֶׁגְּדִילִין עַל מֵי שָׁנָה שֶׁעֲבְרָה**, כמו פירות האילן שגדלים מכח הגשמים שהיו בזמן החנטה[ח], **מִתְעַשְּׂרִין לְשָׁנָה שֶׁעֲבְרָה** - לפי הזמן שחנטו הפירות ולא לפי זמן

א. **אלא** יצטרכו להביא קטניות ממקום אחר מהתבואה הישנה והחדשה, ולעשר מהן לפי חשבון על התבואה המעורבת כאן, מהתבואה החדשה כנגד התבואה החדשה שיש כאן, ומהתבואה הישנה כנגד התבואה הישנה שיש כאן. רש"י (ד"ה כרבנן).

ב. **הקשו** התוספות (ד"ה הוה), שמהגמרא משמע, שדברי שמואל מתיישבים יותר אם סובר כרבי שמעון שזורי, והרי אדרבה, דבריו מתיישבים יותר עם רבנן שחולקים על רבי שמעון שזורי במשנה (מנחות פ"ב משנה ז-ט), וסוברים, שבפול המצרי הולכים אחר לקיטה, וממילא לשיטתם אפשר לתרום מפול המצרי שהתערב משתי שנים, שהרי הולכים אחר לקיטה והכל נחשב משנה אחת, וכדברי שמואל שהולכים אחר גמר פרי. ותירצו התוספות, ששמואל אמר את דינו גם בשאר קטניות, ולדעת רבנן באורז ושאר קטניות הולכים אחר השרשה, ואי אפשר לערב בהם של שתי שנים ולתרום, ולכן הוכרח שמואל לומר ש'הלכה כרבי שמעון שזורי' שסובר שבכל הקטניות אפשר לערב ולתרום, אולם כפי שיתבאר בסמוך סובר כמותו ולא מטעמו, שלרבי שמעון הטעם משום שיש בילה, ולשמואל משום שבכולם הולכים אחר גמר הפרי.

ג. **רש"י** (ד"ה ולשמעינן). והקשו עליו האחרונים [טורי אבן (ד"ה לכל), חידושי רבינו משה מאימראן, זכרון שארית יוסף, קרבן ראשית (נרש"י סס), ועוד], מה שייך לומר שאם סובר ש'יש בילה' לא היה צריך לומר ש'הכל הולך אחר גמר פרי', והרי ודאי שגם אם יש בילה, שמואל צריך להשמיע את הדין שהולכים אחר גמר פרי, כדי ללמד ששנת המעשר של הקטניות האלו נקבע לפי גמר פרי, ואם השרישו בשניה ונגמר הפרי בשלישית מפרישים מהן מעשר עני ולא מעשר שני, וכן בשביל ללמד שיכול להפריש מקטניות שהשרישו בשתי שנים גם בלי לערבבן יחד. וביאר הזכרון שארית יוסף, שקושיית הגמרא היתה, ששמואל יאמר את שתי המימרות יחד על דברי רבי שמעון שזורי, ובהכרח נפרש כוונתו שהטעם שפוסק כרבי שמעון שזורי הוא משום שהכל הולך אחר גמר פרי, וממילא נוכל לדייק שסובר ש'אין בילה', שהרי אם יש בילה לא היה צריך לבאר שהטעם הוא משום שהולך אחר גמר פרי [ואין לומר שנקט טעם זה כדי לחדש את קביעת שנת המעשר, שאם כן היה אומר זאת כמימרא בפני עצמה ולא כטעם להלכה]. ואכן בתוספות הרא"ש (ד"ה לכל) ובתוספות ישנים (ד"ה ולשמעינן) פירשו קושיית הגמרא, ששמואל יאמר 'הלכה כרבי שמעון שזורי משום שהכל הולך אחר גמר פרי'. וראה עוד בחידושי רבינו משה מאימראן ובקרבן ראשית מה שביארו בזה.

ד. **רש"י** לעיל (יג: ד"ה חון).

ה. **מעשר** ירק הוא מדרבנן ולא מדאורייתא [ראה לעיל (יג.) מה שנכתב שם בזה בהערה], ומכל מקום רבנן הסמיכו על פסוק לומר שמעשרותיו הוא בזמן הלקיטה. רש"י (ד"ה נמקפך) ותוספות (ד"ה מה). ועוד תירצו בתוספות, שמפסוק זה לומדים גם לענין שביעית שהולכים בירק אחר לקיטה, ושביעית היא מדאורייתא גם בירק [ראה בתוספות בקידושין (ג. ד"ה מה)].

ו. **לשון** הפסוק הוא 'חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, באספך מגרנך ומיקבך', ואף שפסוק זה אינו מדבר בענין מעשרות, אלא בחג הסוכות, חכמים סמכו ללמוד מהמילים 'באספך מגרנך ומיקבך', שכל אסיפות יהיו כמו גורן ויקב. אולם התוספות רי"ד (ד"ה נמקפך) מחמת זה פירש, שלומדים זאת ממה שנאמר בפרשת מעשרות (נמדבר יח ג) 'כתבואת גורן וכתבואת יקב'. ואכן רש"י (קידושין ג. ד"ה מפני) ותוספות (סס ד"ה מה) גרסו בגמרא כאן, שדורשים זאת מהפסוק האמור לגבי מעשרות (סס יח כז) 'ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגורן וכמלאה מן היקב', ומזה שכתבה תורה שם 'גורן ויקב', לומדים שהכל מתעשר כדין הגורן.

ז. **כמבואר** לעיל (יג:-יג:).

ח. **רש"י** (ד"ה נמקפך). ובפסקי הרי"ד (ד"ה מניח) ביאר, שתבואה שמביאה שליש אם קוצרים אותה אינה חוזרת לגדול, וזה הוכחה שהיא גדילה מהמים שקיבלה עד אותו הזמן. וראה בדברות משה (קידושין סי' ג ענף ג ד"ה והנה הרמ"ק) שמבואר בדבריו, שגם רש"י כוונתו לומר שבאותו שליש יש את כח הגדילה של כל התבואה.

ט. **האילן** טבעו הוא, שלפני החנטה נכנס בו מהגשם שרף, ומשרף זה נחנט הפרי, ולאחר מכן, כל זמן גדילת הפרי, השרף ההוא עולה בו ומגדלו. רש"י (ד"ה שף, ולעיל יג: ד"ה מניח). נמצא, שגידול האילן הוא מהגשם של שעת החנטה. ובפסקי הרי"ד (סס)

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) שביעית פרק ג מ"ט, ג) עירובין ז. יבמות טו. [תוספ' שביעית סוף פ"ד הט"ו], ד) שביעית פ"ב ה"ו, ז) [וע"ע תוס' קידושין ג. ד"ה מה ירק], ה) ה"ו, ו) פרק ב ה"ו, ז) סה"ב וביכורים פ"ב ה"ד, ח) עירובין נ ע"א.

הגהות הב"ח 19/06/2018 אהחח

(ו) רש"י ד"ה מיכא ניירייהו כו' דכיון דמנע מהן מיס ל' יום כו': (ז) **בא"ד** הא מתני' דכיון שמנע: (ג) תום' ד"ה הוה אמינא כו' ומפי ניחא ליה לשמואל: (ד) **בא"ד** דטעמיה דר"ש דצובר גורנו משום דיש בילה:

תורה אור השלם

א) חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ: [דברים טז, יג]

ליקוטי רש"י

שליקט אתרוג. כל המילן קרוי אתרוג [עירובין ז.]. **באחד בשבט.** ושנה שניה הנכנסת לשליטת היתה. שני עישורין. ונהג בה שני עישורין מעשר שני כנ"ה דתמרי ט"ו בשבט ר"ה לאילנות ומכאי שניה היא ומעשר עני כנ"ה דתמרי ג"ו בשבט ר"ה לאילנות ושליטת היא [יבמות טו.]. שניה יוצאה ושליטת הוא שנה שניה לשמיטה מעשר ראשון ושני ושליטת מעשר ראשון ומעשר עני [עירובין שם].

הגהות וציונים

ח] כת"י מתעשרין **לשנה שעברה** ומותרין בשביעית (כמו לעיל בסמוך): ג] צ"ל **דמדאמר** (באה"מ): ג] דפו"י **שהעל'**. וצ"ל ע"י **שהעלה** שרף האילן **ולפני** חנטה הוא (וע"י להלן רש"י ד"ה הואיל ויצאו וכו'): ד] בצלים ירוקים: ה] צ"ל השקן (בארות המים): ו] תיבת "בר"ה" מיותר (רש"ש), ובגנזי יוסף מגיה למעשר **כלפני ר"ה** דהם, ובמלאכת שלמה (שביעית פ"ב מ"ט) העתיק למעשר **לשעבר דהא** לא נסתפקו: ז] מכאן עד סה"ד כנראה שהוא גליון שאינו כ"כ כסגנון לשון רש"י (קה"י): ח] תיבת "לשנה" מיותר (ראש משביר) ובאה"מ מגיה **בגשמי שנה**: ט] [שייך לעיל במשנה דף ב ע"א] (גליון): י] יש להוסיף **עתיד** (באה"מ) וכעי"ז הוא במלאכת שלמה כאן בסוף מ"א: כ] צ"ל מעשר שני **בשנה** שניה ומעשר עני **בשנה** כו' (גליון): ל] בתוס' הרא"ש נוסף **דהוי**:

עין משפט נר מצוה

עה א מיי' פ"ד מהל' שמיטין הלכה יז ופ"ו מהל' מ"ש הל"ט:

רבינו חננאל

ומצאנו לשמואל שלש שמועות. א' הלכתא כר"ש שזורי. ב' הכל הולך אחר גמר פרי. ג' לכל אין בילה חרן מיין ושמן. וצריכי דאי אמר הכל הולך אחר גמר פרי היינו אומרים אפילו תבואה וזיתים בתר גמר פרי ולית ליה שליש לפיכך אמר הלכתא כר"ש שזורי בהנך דפליגי והוא פול המצרי שזרעו לזרע שהשרשתו היא במדתו מכוון וכיוצא בו. וא' עוד כי אין בילה להודיע כי ליין ושמן יש בילה: **תניא ר' יוסי הגלילי אומר באספך מגרנך ומיקבך** מה גורן ויין מיוחדין שגדילין על מי שנה [שעברה] והן מתעשרין לשנה שעברה כו' ופשוטה היא. לדברי הכל ירק עישורו בשעת לקיטתו. כל הנלקט קודם ר"ה עישורו כשנה היוצאה. וכל הנלקט אחר ר"ה עישורו כשנה הנכנסת. ריה"ג דייק כל פירות הגדילין על מי שנה שעברה ולא צריכין למי שנה הבאה מתעשרין לשעבר כגון התבואה וכיוצא בה אבל הירקות שצריכין מים בכל יום מתעשרין להבא. ור"ע סבר לאחר רוב מים אזלינן וכל הפירות הגדילין על רוב מים אע"פ שעדיין אם יורדין עליהן גשמים מועלין להן כגון התבואה וכיוצא בה מתעשרין לשעבר. **ואמרינן מכדי לד"ה התבואה וכיוצא בה** מתעשרין לשעבר והירקות מתעשרין להבא מאי בינייהו. וא"ר אבהו בצל הסריסין ופול המצרי. פי' בצלין סריסין כגון שמיעך זרעה קודם שהוקשו כדי להתגדל ראשיהן. לר"ע דאמר כל הפירות הגדילין על רוב מים מתעשרין לשעבר ו) לריה"ג דאמר הגדילין על מי שנה שעברה הללו כירקות דמי דתנן בצלים הסריסין ופול המצרי שמנע מהן מים ל' יום לפני ר"ה מתעשרין לשעבר ומותרין בשביעית כו' הדא מתני' כר"ע: **בא' בשבט ר"ה לאילן דברי ב"ש בה"א בט"ו כו'** ואוקימנא מ"ט דאע"ג שרוב תקופה מבחוץ הואיל ויצאו רוב גשמי שנה מתעשרין לשעבר. פי' מצאנו זמן הגשמים המועילין ומתענין בהם שירדו מי"ז במרחשון עד סוף ניסן. כמפורש בפרק מאימתי מזכירין גבורות גשמים הנה אליבא דב"ה דאמרי בט"ו בשבט יצאו מימות הגשמים (י"ג) [י"ז] במרחשון וכסלו וטבת וט"ו משבט הרי ג' חדשים פחות ג' ימים ונשארו מימות הגשמים (ט"ו בשבט) [חצי שבט] ואדר וניסן הרי ב' חדשים וחצי הנה יצאו רוב גשמי שנה זו. ואע"פ שרוב תקופת טבת עדיין מבחוץ שנשאר חצי שבט ואדר ומקצת מניסן לא משגחינן בתקופה למימרא שעדיין רוב התקופה של שנה הבאה היא אלא מתעשר לשעבר: **ת"ר מעשה בר' עקיבא** שליקט אתרוג בא' בשבט ונהג בו שני

הוה אמינא כרבנן סבירא ליה. תימה והא ודלמי כרבנן סבירא ליה טפי מר' שמעון שזורי דרבנן דפליגי עליה בפ"ד דשביעית (משנה ט) סבירא להו דפול המצרי בתר לקיטה וטפי (ג) [הוה] ליה לשמואל לפסוק כרבנן דר"ש שזורי ואפילו אם תמצא לומר דלאיכא רבנן בגריימא דס"ל פול המצרי בתר השרשה ולית להו לזבר גרעו מ"מ לימא הלכה כרבנן דמתני' דשביעית והוי ניחא טפי מדר"ש שזורי וי"ל דשמואל נמי לפסוק כר"ש שזורי בכל דבר אפילו בחורז ודוחן ופרגין ושומשמין ולא מטעמיה דטעמיה דר"ש (ד) משום דלזבר גרעו דיש בילה ושמואל סבר אין בילה אלא משום דהכל הולך אחר גמר פרי ואף ע"ג דבהקומץ רבה (מנחות דף ו:) מייתי ההוא דפול המצרי ולא מייתי ההיא דחורז ודוחן ופרגין כלל מ"מ נפקא מינה לגבי ההיא: **מה** גורן ויקב. מסמכתא בעלמא דמעשר ירק דרבנן ועיקר קרא לפסולת גורן ויקב כדלעיל (דף יג.) לענין סוכה ר"ג משום שביעית דחורייתא מינטרין קרא (ד): **בצלים** הסריסים. מפרש בירוש' בפרק שני דשביעית (ה) גולי קופרמי דלא עבדין זרע: **ופול** המצרי שזרעו לירק. דמי זרעו לזרע הא תנן בפ' שני דשביעית (מ"ח) (ו) כיוצא בהן דבתר השרשה ואפי' לא מנע מהם מים והן משנה פירש בקונטרס דאתיא כרבי יוסי הגלילי אבל מיפכא נראה דאתיא כר"ע ולא כרבי יוסי הגלילי דאמר עלה בירושלמי (ז) ר"ל מנא מכיון שמנע מהן מים שלשים יום לפני ר"ה נעשו כנטל כלומר יגמו מתורת ירקות הגדילים על כל מים ונעשו כשדה בית הנטעל שמסתפקת במי גשמים ומתעשרין לשעבר: **באחד** בשבט מ"ט. מפרש נמי לב"ה כמו לב"ש אלא קמ"ל נקט לאמר זמן חניטתה של גשמי שנה זו באחד בשבט ולמר בט"ו בשבט וכל החנוטים קודם זמן הזה היינו על גשמי שנה שלפני תשרי והא דלא חזיל בחילונות בתר תשרי כמו בשלים בתחומה משום דדרשינן לעיל (דף י.) פעמים שברביעית ועדיין מסורין משום עלה: **ונהג** בו שני עישורים. מם שני עישורים ממם הפרים לא היה מתוקן אלא מפרש בירושלמי (ח) שהפרים מעשר ג' למעשר שני ופדאו וחלקו לעניים: לרבעי

הגה"ה

ונהג בו שני עישורים. מם שני מעשרות ממם הפרים לא היה מתוקן דהמרבה במעשרות הן מקולקלין (ט) ובירושל' (י) מפרש שניה הנכנסת לשליטת היתה והפרים מעשר שני ופדאו וחלקו לעניים והמעות מכל בירושלים. ע"כ:

יום לפני ר"ה נעשו כנטל כלומר זמן חיובן למעשר בר"ה [ל], [דהם] לא נסתפקו מכל מים שהן מים שחוצין זה שלשים יום כי אם ממי גשמים, ימתו מתורת ירקות הגדילין על כל מים ונכנסו בתורת שדה הנטעל דמסתפק במי גשמים, ומתעשרין לשעבר. דרכן של בצלים הסריסין ופול המצרי למנוע מהן מים שחוצין פרק אחד לפני לקיטתן כדי להקשותן, לפיכך חילקום חכמים משאר ירקות, אבל שאר ירקות שאין דרכן בכך אפילו מנע מהן לא ימתו מדין ירק ונטולה דעתו. [ז] בצלים הסריסים מסתפקין לשנה [ח] בהשקאה אחת לשלשים יום ויותר, לפיכך אם השקן בתוך שלשים יום לפני ר"ה נמצאת השקאה זאת מועלת להם בשביעית, לפיכך מסורין בשביעית, ולענין מעשר נמי הוו להו כגדילין על מי שנה הבאה שעדיין לחלוחית השקאתן קיימת, אבל ירק שדרכו ליגזז צריך להשקותו תמיד, ואפילו מנע ממנו שלשים יום לפני ר"ה נטולה דעתו אצל כל אדם, ולא נתנו בהן חכמים חילוק לפי שאין דרכן בכך, ומלתא דלא שכיחא היא: [ט] **באחד בשבט** ר"ה לאילן. ומיהו מדין תורמין מפירות חילן שחנטו פירותיו קודם לכן על פירות החילן שחנטו לאחר מכאן: **הואיל ויצאו רוב גשמי שנה.** שכבר עבר רוב ימות הגשמים שהוא זמן רביעה ועלה השרף בחילנות, וממלאו הפירות חונטין מעתה: ועדיין רוב תקופת טבת מבחוץ. עדיין רוב התקופה [י] לבא: **מאי קאמר.** ועדיין רוב תקופה מבחוץ, כל שכן דכיון דרוב תקופה מבחוץ עדיין לא הגיע זמן החנטה, ולא היה להם לקבוע ר"ה עד אחר: **שליקט אתרוג. פירות חילן אתרוג: שני עישורים.** מעשר שני בשנה [כ] שניה ומעשר עני בשנה שלישית, שהיתה שניה נכנסת לשלישית:

אחד

ט) לכאורה נראה דל"ל הני נמי מתעשרין לשעבר לריה"ג וכו'.

לקיטתם'. **יָצְאוּ יְרָקוֹת, שֶׁגְּדִילִין עַל מֵי שָׁנָה הַבָּאָה**, היינו השנה שבה נלקטו, שהירקות גדלים כל הזמן מהמים שיורדים עליהם באותה עת[א], **וְלכן מִתְעַשְּׂרִין לְשָׁנָה הַבָּאָה** - שהמעשר שלהם נקבע לפי השנה שבה נלקטו[ב].

רַבִּי עֲקִיבָא חולק **ואוֹמֵר**[ג] שהפסוק נדרש באופן אחר, שנאמר בפסוק 'בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ', ודורשים, **מַה גּוֹרֶן וְיֶקֶב מְיוּחָדִין, שֶׁגְּדִילִין עַל רוֹב מַיִם** - שמספיק להם מי גשמים[ד], **וּמִתְעַשְּׂרִין לְשָׁנָה שֶׁעָבְרָה** אחר זמן שהביאו שליש, **אַף כָּל** מה **שֶׁגְּדִילִין עַל רוֹב מַיִם**, כמו אילנות[ה], **מִתְעַשְּׂרִין לְשָׁנָה שֶׁעָבְרָה** בזמן החנטה[ו], **יָצְאוּ יְרָקוֹת שֶׁגְּדִילִין עַל כָּל מַיִם** - שצריכים גם מים שאובים, ולא די להם במי גשמים, כמו שנאמר (דברים יא י) 'וְהִשְׁקִיתָ בְרַגְלְךָ כְּגַן הַיָּרָק', **וְלכן מִתְעַשְּׂרִין לְשָׁנָה הַבָּאָה** - בזמן הלקיטה[ז].

שואלת הגמרא, **מַאי בֵּינַיְיהוּ**, כיון שבין לפי רבי יוסי הגלילי, ובין לרבי עקיבא הולכים בתבואה ופירות האילן לפי שנה שעברה, ובירקות לפי שנה זו, אם כן מה ההבדל האיך לומדים זאת[ח].

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַבִּי אַבָּהוּ, בְּצָלִים הַפָּרִיסִין**, שאין נעשים גדולים כשאר הבצלים[ט], **וּפוֹל הַמִּצְרִי, אֵיכָּא בֵּינַיְיהוּ** - הוא ההבדל שיש בין השיטות, ובאופן מסוים, דְּתַנַּן - ששנינו במשנה בשביעית (פ"ג מ"ט), **בְּצָלִים הַפָּרִיסִין וּפוֹל הַמִּצְרִי**[י] **שֶׁמָּנַע מֵהֶן מַיִם** ולא השקה אותם **שְׁלֹשִׁים יוֹם לִפְנֵי רֹאשׁ הַשָּׁנָה**, אף שליקט אותם אחר ראש השנה, **מִתְעַשְּׂרִין לְשָׁעָבַר** - כמו המעשר שנהג בשנה שעברה, **וְאִם הָיָה זֶה בְּעֶרֶב שְׁבִיעִית, מוּתָּרִין בַּשְּׁבִיעִית**, ולא הולכים בהם כמו בשאר הירקות אחר לקיטה. **וְאִם לָאו** - ואם לא מנע מהם מים, אלא השקה אותם לפני ראש השנה, אם ליקט אותם אחר ראש השנה של שנה שביעית, **אֲסוּרִין בַּשְּׁבִיעִית, וְכן מִתְעַשְּׂרִין לְשָׁנָה הַבָּאָה**, היינו, ששנת המעשרות שלהם נקבעת לפי השנה שנלקטו בה. ובדין זה יהא חילוק בין רבי יוסי הגלילי לרבי עקיבא, שהמשנה הזו היא רק כשיטת רבי יוסי הגלילי, כיון שלדבריו כל הטעם שבירק הולכים אחר לקיטה, הוא משום שגדל על מי השנה שנלקט, וממילא, במקרה זה שלא השקה אותם בשנה זו, גדלו על מי שנה שעברה, ולכן דינם להתעשר כמו שנה שעברה[יא]. ואילו לרבי עקיבא שאומר שהטעם שבירק הולכים אחר הלקיטה, הוא משום שאינו דומה לגורן, כיון שהוא גדל על כל מים, אזי גם במקרה זה שמנע מהם מים, לא ישתנה דינם, כיון שהולכים אחר דרכם של מינים אלו, ודרך מינים אלו שגדלים על כל מים, ולכן יתעשרו כשנה זו[יב].

★

שנינו במשנה, **בְּאֶחָד בְּשְׁבָט רֹאשׁ הַשָּׁנָה לָאִילָן**, כדברי בית שמאי. בית הלל אומרים, בחמשה עשר בו.

ביאר, שאם החנטה תיפול מהאילן, האילן לא יחנוט שוב, אם כן מוכח שעיקר גידול הפרי הוא החנטה [וכמו הבאת שליש בתבואה].

י. ומכאן המקור שבאילן הולכים אחר חנטה. רש"י (שם). אולם הר"ש בשביעית (פ"ג מ"ז) למד שהולכים באילן אחר חנטה מערלה, ראה שם מה שביאר [ונראה מדבריו, שמה שנאמר כאן בברייתא 'אף כל שגדלין על מי שנה שעברה', לא בא לרבות עוד דבר שהולכים בו אחר חנטה, אלא זה נאמר בדרך הדרשה כדי למעט את אלו שאינם גדלים על מי שנה שעברה].

מה שבתבואה הולכים אחר שליש ובאילנות אחר חנטה, ביאר הריטב"א (נעיל יג: ד"ה והא דקתני תנומה), שהאילן הוא גדול וכבר יש לו שורש בארץ, והגזע שותה מכל גשמי שנה, וכשהגיע זמן החנטה, כבר ינק הגזע מה שצריך בשביל שיבא הפרי לשלימותו, שמעצמו הוא ממשיך יניקתו מהעץ [וכמו שפירש רש"י, הובא בהערה לעיל], אבל תבואה עד שלא הביאה שליש, אין חשובה שיהא לה כח הגדילה לעתיד, כי אין לה גוף עיקרי בארץ לקבל יניקה שממנה יגמר הפרי. [אולם עדיין צריך ביאור, מדוע בזיתים הולכים אחר שליש, והרי זה אילן וצריכים ללכת בו אחר חנטה, וראה בר"ן (סוד"ה הומיל)].

ויש לעיין שהרי התבאר לעיל שרש"י (ד"ה נמספן) כתב שבגורן מה שהולכים בו אחר שליש, הוא משום שאפשר לקצור אותו אחר שליש, ואם כן אין אילנות דומים לגורן, שהרי אי אפשר לקצור את הפירות אחר החנטה. רש"ש (נרש"י ד"ה נמספן). וראה בדברות משה (קידושין סי' ג ענף ג ד"ה והנה הרש"ם).

יא. ואם יקצרו אותם יגדלו אחרים תחתיהם, הרי שהמים כל הזמן מגדלים אותם. רש"י (ד"ה ינמו), וראה בביאורי רש"י.

יב. ואפשר לבאר את הדרשה בירקות בשני אופנים: א. שבירקות אין את כח הצמיחה כמו בתבואה ואילן, אלא גודלים תמיד מהמים של אותו זמן, ולכן נלך בהם אחר לקיטה. ב. שתבואה ופירות האילן חשובים גם כשראויים לאכילה בדוחק, אמנם ירק אין לו חשיבות, ולכן נחשב רק כשנלקט וראוי בפועל לאכילה. דרך אמונה (מעשר שני פ"ו ה"ד נמור ההלכה ד"ה וגמר).

יג. רבי עקיבא היה רבו של רבי יוסי הגלילי, ומכל מקום מוזכר רבי עקיבא אחריו, שפעמים מצינו ש'תלמיד חבר' מוזכר לפני רבו. תוספות (ע"ז מה. ד"ה אמר).

יד. מי הגשמים נקראים 'רוב מים', משום שרוב היבול צומח על ידם. רש"י (ד"ה רוב).

טו. רש"י (קידושין ג. ד"ה מפני).

טז. ויש לעיין, אם רבי עקיבא בא לומר כאן מה המקור שבאילן הולכים אחר חנטה, איזו סברא יש בזה שגדלים על מי גשמים שמשום כך נאמר שהולכים באילן אחר חנטה, ומה ענין זה לזה. וביאר הטורי אבן (ד"ה מה), שאכן רבי עקיבא לא בא לומר מקור לכך שבאילן הולכים אחר חנטה, אלא מסברא היה ראוי לילך בכל מקום אחר זמן לקיטה, ומגורן ויקב מוכח שלא הולכים בהם אחר לקיטה, ומהם לומדים שגם בדומים להם [לרבי יוסי הגלילי דומים בכך שגדלים על מי שנה שעברה ולרבי עקיבא בזה שגדלים על מי גשמים], דהיינו פירות האילן גם לא נלך אחר לקיטה, אולם ירקות שאינם דומים לגורן ויקב נשארו בסברא שמתעשרים אחר לקיטה. ומה שהולכים בפירות האילן דווקא אחר חנטה ולא אחר הבאת שליש כמו גורן ויקב, ביאר הטורי אבן (סוד"ה הומיל) שגורן ויקב הם שני פסוקים הבאים כאחד ואין מלמדים, ובהכרח שיש לפירות האילן זמן שלישי ומסברא אמרו חכמים שהזמן הקובע בהם הוא חנטה.

יז. משום שמצד הסברא תמיד היו צריכים ללכת אחר לקיטה, אלא שדרשו חכמים שאילן הוא כמו גורן, אבל ירק, כיון שאינו דומה לגורן, ממילא הרי חוזר בו הסברא ללכת אחר לקיטה. טורי אבן (שם).

רבי עקיבא לא ביאר דבריו לומר מדוע מה שקובע הוא, האם גדל על כל מים, או על רוב מים. ובדברות משה (שם תמילת ענף ג) כתב, שאפשר לבאר את דבריו בשני אופנים, או שנאמר שביאור הדבר הוא, שכל דין שנת המעשרות תלוי האם הוא גדל בכל מים, וממילא הוא גדל על מי שנה זו, ואם גדל על רוב מים, הוא סימן שגדל בשנה שעברה. או שאפשר לומר שאין זה הטעם של הדין, אלא הוא סימן בלבד מה דומה יותר לגורן ויקב. וראה שם שהאריך בזה. וראה עוד ביונת אלם (סי' לד מות יט) שחקר כעין זה.

יח. רבינו חננאל (ד"ה ואמרינן).

יט. רש"י (ד"ה נגלים). וראה בפירוש רבינו חננאל (שם) כיצד מונעים מהבצלים לגדול. ובתוספות (ד"ה נגלים) הביאו בשם הירושלמי (שביעית פ"ג ה"ו), שהכוונה היא לבצלים שלא עושים זרעים [כ'סריס']. וראה עוד בדרך אמונה (מעשר שני פ"ו ס"ק סד). ובהגהות וציונים (נרש"י שם) הביאו שהוא בצל ירוק.

כ. לעיל (יג:) התבאר, שפול המצרי, יש שזורעים אותו לאכול את זרעו ודינו כקטנית, שלרבי שמעון שזורי הולכים בו אחר השרשה, ויש שזורעים אותו לאכול אותו עצמו [-'זרעו לירק'] והולכים בו אחר לקיטה כירק, וכאן מדובר שזרעו לירק, שהרי אם זרעו לזרע גם אם לא מנע ממנו מים מתעשר לשעבר, שהרי הולכים בו אחר השרשה. רש"י ותוספות (ד"ה ופול). ובתוספות ישנים (ד"ה נגלים הפריסין) העמיד את המשנה אפילו בזרעו לזרע, וכרבנן [שגם בו הולכים אחר לקיטה]. אולם רש"י רצה להעמיד את המשנה כאן לפי כולם, ולכן העמיד את המשנה שזרעו לירק, שבזה גם לרבי שמעון שזורי הולכים אחר לקיטה. חידושי רבינו משה מאימראן (נרש"י שם). אולם ראה בברית יעקב (נמוק' שם) שביאר, שאי אפשר להעמיד את המשנה כרבנן, ולכן העמידו כרבי שמעון שזורי.

כא. והקשו הרשב"א (ד"ה הא) והריטב"א (ד"ה ואמרינן מאי), מדוע הדין הוא דווקא אם מנע מהם מים שלושים יום קודם ראש השנה, הרי גם אם לא מנע מהם מים כלל בשנה שעברה אלא שבשנה זו לא השקה אותם כלל, צריך שיתעשרו לשעבר, שהרי לא גדלו כלל על מי שנה זו. [ועוד יש לעיין מדוע אמר את הדין רק בשני מינים אלו ולא בכל הירקות שהולכים אחר לקיטה משום שגדלים על מי שנה זו]. וביאר רש"י (סוד"ה מיכא) [וכנראה שלא היה לפניהם דברי רש"י אלו, ואכן בקהלות יעקב (גליונות על הש"ס, נרש"י שם) כתב שזה אינו מרש"י], שדרך שני מינים אלו, שמשקים אותם פעם אחת בשלושים יום, ומספיק להם מים אלו עד פעם הבאה, ולכן דווקא אם מנע מהם שלשים יום קודם ראש השנה, אז נחשבים הם לענין מעשר ושביעית כשנה שעברה, אולם אם מנע מהם פחות מזה, הגם שלא השקה אותם אחר ראש השנה, מכל מקום עדיין לחלוחית המים מחלחלת בהם, ומה שהשקה אותם לפני ראש השנה מועיל לשנה הבאה, ונחשבים כמי שנה הבאה, אולם שאר הירקות, צריכים להשקותם כל הזמן, ולכן גם אם מנע מהם מים בטלה דעתו, ולא נתנו חכמים בזה שיעור, כי זה לא שכיח, והולכים בהם תמיד אחר שנת הלקיטה. ובתוספות ישנים (ד"ה נגלים שמנע) ביאר, שאם מונע ממינים אלו מים שלושים יום, הם כבר מתקשים והמים כבר לא יועילו להם יותר, ולכן נחשבים שגדלו ממי שנה שעברה בלבד, אולם שאר ירקות גם אם ימנע מהם מים שלושים יום עדיין המים יכולים להועיל להם, ולכן נחשבים שגדלים גם על מי שנה זו.

כב. ביאור זה ביארו רש"י (ד"ה מיכא) והר"ש (שביעית שם) בביאור הראשון. ועוד ביארו (שם), וכן הביאו ראשונים [רבינו חננאל (ד"ה ואמרינן), תוספות (ד"ה ופול), רשב"א (ד"ה נגלים) וריטב"א (ד"ה מאי)] בשם הירושלמי (שביעית פ"ג ה"ו) להיפך, שמשנה זו היא כרבי עקיבא, שדורש מהפסוק שצריך שיהיו כמו גורן שדרכו ליגדל על מי גשמים בלבד, ולכן כאן כשמנע מהם מים שלושים יום לפני ראש השנה, הרי גם הם נעשו כשדה הבעל שלא צריכה השקייה וגדלה על מי גשמים, וממילא הרי הם כגורן ויקב שמתעשרים אחר שנה שעברה. וביאר רש"י, שדווקא במינים אלו נאמר הדין הזה, מפני שכך דרך גדילתם שהיו מונעים מהם השקאה לפני סוף גדילתם, אולם בשאר מינים

ה) שביעית פרק ג מ"ט, ג) עירובין ז. יבמות טו. [תוספ' שביעית סוף פ"ד הט"ז], ד) שביעית פ"ב ה"ו, ה) [וע"ע תוס' קידושין ג. ד"ה מה ירק], ו) ה"ו, ז) פרק ב ה"ו, ח) סה"ב וביכורים פ"ב ה"ד, ט) עירובין נ ע"א.

הגהות הב"ח

(ו) רש"י ד"ה מיכף גייסיהו כו' לכיון דמנע מהן מיס ל' יום כו': (ז) בא"ד הא מתני' דכיון שמנע: (ג) תום' ד"ה הוה אמינא כו' וטפי ניחא ליה לשמואל: (ד) בא"ד לטעמיה דל"ש דצובר גורנו משום דיש בילה:

תורה אור השלם

א) חַג הַסֻּכֹּת תַּעֲשֶׂה לְךָ שִׁבְעַת יָמִים בְּאָסְפְּךָ מִגָּרְנְךָ וּמִיִּקְבֶךָ: [דברים טז, יג]

הנהות וציונים

ח] כת"י מתעשרין לשנה שעברה ומותרין בשביעית (כמו לעיל בסמוך): ג] צ"ל דמדאמר (באה"מ): ג] דפו"י שהעל'. וצ"ל ע"י שהעלה שרף האילן ולפני חנטה הוא (ועי' להלן רש"י ד"ה הואיל ויצאו וכו'): ל] בצלים ירוקים: ה] צ"ל השקן (בארות המים): ו] תיבת "בר"ה" מיותר (רש"ש), ובגנזי יוסף מגיה למעשר כלפני ר"ה דהם, ובמלאכת שלמה (שביעית פ"ב מ"ט) העתיק למעשר לשעבר דהא לא נסתפקו: ז] מכאן עד סה"ד כנראה שהוא גליון שאינו כ"כ כסגנון לשון רש"י (קה"י): ח] תיבת "לשנה" מיותר (ראש משביר) ובאה"מ מגיה בגשמי שנה: ט] [שייך לעיל במשנה דף ב ע"א] (גליון): י] יש להוסיף עתיד (באה"מ) וכעי"ז הוא במלאכת שלמה כאן בסוף מ"א: כ] צ"ל מעשר שני כשנה שניה ומעשר עני כשנה כו' (גליון): ל] בתוס' הרא"ש נוסף דהוי:

משנת ראשונים

רבי יוסי הגלילי אומר באספך מגרנך ומיקבך. קשיא לי דאטו האי קרא במעשרות כתיב והנכון בעיני דה"ג כתבואת גורן וכתבואות יקב שהוא פתרונו אצל מעשר הלוים: [**תוספות רי"ד**]

בצלים הסריסין. מפרש בירושלמי (הל' ו) בצליא כופראי דלא עבדון זרע וקורין אותן ציב"ש בלע"ז. [**ר"ש, שביעית פ"ב מ"ט**]

ופול המצרי. גרסי' בכלאים א"ר יונה בוצראה הדין פולא מצראה כד הוא רטוב אינון צווחין ליה לובי, וכד הוא נגיב צווחין ליה פול המצרי. [**פירוש הריבמ"ץ, שביעית פ"ב מ"ט**] **מעשה ברבי עקיבא שליקט אתרוג.** פי' אילן של אתרוגין דאילו אתרוג אחד לא מחייב במעשרות. [**הריטב"א**] **ונהג בו שני עישורין.** ובכל אחד מהם הוציא המעשר הראוי לכל האתרוג, ולא מן הנשאר בלבד שא"כ שמא זה מעשר ואינו מפרישו כראוי. [**הריטב"א, עירובין ז.**]

עה א מיי' פ"ד מהל' שמיטין הלכה יז ופ"ג מהל' מ"ש הל"ט:

רבינו חננאל

ומצאנו לשמואל שלש שמועות. א' הלכתא כר"ש שזורי. ב' הכל הולך אחר גמר פרי. ג' לכל אין בילה חרץ מיין ושמן. וצריכי דאי אמר הכל הולך אחר גמר פרי היינו אומרים אפילו תבואה וזיתים בתר גמר פרי ולית ליה שליש לפיכך אמר הלכתא כר"ש שזורי בהנך דפליגי והוא פול המצרי שזרעו לזרע שהשרשתו היא במדתו מכוון וכיוצא בו. וא' עוד כי אין בילה להודיע כי ליין ושמן יש בילה: **תניא ר' יוסי הגלילי אומר באספך מגרנך ומיקבך** מה גורן ויין מיוחדין שגדילין על מי שנה [שעברה] והן מתעשרין לשנה שעברה כו' ופשוטה היא. לדברי הכל ירק עישורו בשעת לקיטתו. כל הנלקט קודם ר"ה עישורו כשנה היוצאה. וכל הנלקט אחר ר"ה עישורו כשנה הנכנסת. ריה"ג דייק כל פירות הגדילין על מי שנה שעברה ולא צריכין למי שנה הבאה מתעשרין לשעבר כגון התבואה וכיוצא בה מתעשרין לשעבר כגון מאי ביניהו בצל הסריסין ופול המצרי. פי' בצלין סריסין כגון שמיעך זרעה קודם שהוקשו כדי להתגדל ראשיהן. לר"ע דאמר כל הפירות הגדילין על רוב מים מתעשרין לשעבר ח) לריה"ג דאמר הגדילין על מי שנה שעברה הללו כירקות דמי דתנן בצלים הסריסין ופול המצרי שמנע מהן מים ל' יום לפני ר"ה מתעשרין לשעבר ומותרין בשביעית כו' הדא מתני' כר"ע: **בא' בשבט ר"ה לאילן דברי ב"ש בה"א בט"ו כו'** ואוקימנא מ"ט דאע"ג שרוב תקופה מבחוץ הואיל ויצאו רוב גשמי שנה מתעשרין לשעבר. פי' מצאנו זמן הגשמים המועילין ומתענין בהם שירדו מי"ז במרחשון עד סוף ניסן. כמפורש בפרק מאימתי מזכירין גבורות גשמים הנה אליבא דב"ה דאמרי בט"ו בשבט יצאו מימות הגשמים (י"ג) [י"ז] במרחשון וכסלו וטבת וט"ו משבט הרי ג' חדשים פחות ג' ימים ונשארו מימות הגשמים (ט"ו בשבט) [חצי שבט] ואדר וניסן הרי ב' חדשים וחצי הנה יצאו רוב גשמי שנה זו. ואע"פ שרוב תקופת טבת עדיין מבחוץ שנשאר חצי שבט ואדר ומקצת מניסן לא משגחינן בתקופה למימרא שעדיין רוב התקופה של שנה הבאה היא אלא מתעשר לשעבר: **ת"ר מעשה ברי' עקיבא** שליקט אתרוג בא' בשבט ונהג בו שני

חשק שלמה על ר"ח ח) לכאורה נראה דל"ל הני נמי ממעשרין לשעבר לריה"ג וכו'.

הוה אמינא ברבנן סבירא ליה. תימה והא ודלמי כרבנן סבירא ליה טפי מר' שמעון שזורי דרבנן דפליגי עליה בפ"ב דשביעית (משנה ט) שבירה להו לפול המצרי בתר לקיטה וטפי (ג) [הוה] ליה לשמואל לפסוק כרבנן דר"ש שזורי ואפילו אם תמצא לומר דלאיכא רבנן בבריתא דס"ל פול המצרי בתר השרשה ולית להו לובר גרנו מ"מ לימא הלכה כרבנן דמתני' דשביעית והוי ניחא טפי מדר"ש שזורי וי"ל דשמואל נמי לפסוק כר"ש שזורי בכל דבר אפילו בחורז ודוחן ופרגין ושומשמין ולא מטעמיה דטעמיה דר"ש (ז) משום דלובר גרנו דיש בילה ושמואל סבר אין בילה חלא משום דהכל הולך אחר גמר פרי ואף ע"ג דבהקומץ רבה (מנחות דף ל:) מייתי ההוא לפול המצרי ולא מייתי ההיא דחורז ודוחן ופרגין כלל מ"מ נפקא מינה לגבי ההיא: **מה** גורן ויקב. מסתברא דעלמא דמעשר ירק דרבנן ועיקר קרא לפסולת גורן ויקב כדלעיל (דף יג.) לעניין סוכה ח"י משום שביעית דחורייתא מינטרין קרא[ד]:

בצלים הסריסים. מפרש בירוש' בפרק שני דשביעית[ט] גוללי קופרמי דלא עבדין זרע:

ופול המצרי שזרעו לירק. דלמי זרעו לזרע הא תנן בפ' שני דשביעית (מ"ח)[ו] כיולא בהן דבתר השרשה ואפי' לא מנע מהם מים והך משנה פירש בקונטרס דלחתיה כרבי יוסי הגלילי אבל חיפכא גרסה לחתיה כר"ע ולא כרבי יוסי הגלילי דתמר עלה בירושלמי[ז] ח"ר מנא מכיון שמנע מהן מים שלשים יום לפני ר"ה נעשו כבעל כלומר יצאו מתורת ירקות הגדילים על כל מים ונעשו כאדם הבעל שמתפקח במי גשמים ומתעשרין לשעבר: **באחד** בשבט מ"ט. מפרש נמי לב"ה כמו לב"ש אלא קמ"ל דלמר זמן חניטתה של גשמי שנה זו בחד בשבט ולמר בט"ו בשבט וכל החנוטים קודם זמן הזה היינו על גשמי שנה שלפני תשרי והא דלא חזיל בחילוק בתר תשרי כמו בשלים בתבואה משום דדרשינן לעיל (דף י.) פעמים שבדיעבד ועדיין מעורין משום ערלה:

ונהג בו שני עישורים. אם שני עישורים ממש הפרים לא היה מתוקן אלא מפרש בירושלמי[ז]

הגה"ה

ונהג בו שני עישורים. אם שני מעשרות ממש הפרים לא היה מתוקן דהמדמה במעשרות הן מקולקלין[ח] ובירושל'[ז] מפרש שניה הנכנסת לשלישית היתה והפרים מעשר שני ופדאו וחלקו לעניים והמעות אכל בירושלים. ע"כ:

שהפרים מעשר מ' למעשר שני ופדאו וחלקו לעניים:

לרבעי

יוסי לפני ר"ה נעשו כבעל כלומר זמן חיובן למעשר בר"ה[ט], [דהם] לא נסתפקו מכל מיס שהן מיס שחובין זה שלשים יום כי אם ממי גשמים, יצאו מתורת ירקות הגדילין על כל מיס ונכנסו בתורת שדה הבעל דמסתפק במי גשמים, ומתעשרין לשעבר. דרכן של בצלים הסריסין ופול המצרי למנוע מהן מיס שחובין פרק אחד לפני לקיטתן כדי להקשותן, לפיכך חילקוס חכמים משאר ירקות, אבל שאר ירקות שאין דרכן בכך אפילו מנע מהן לא יצאו מדין ירק ובטלה דעתו. [י] בצלים הסריסים מסתפקין לשנה[יא] בהשקאה אחת לשלשים יום ויותר, לפיכך אם השקן בתוך שלשים יום לפני ר"ה נאנחת השקאה זאת מועלת להם בשביעית, לפיכך אסורין בשביעית, ולענין מעשר נמי הוו להו כגדילין על מי שנה הבאה שעדיין לחלוחית השקאתן קיימת, אבל ירק שדרכו ליגזז צריך להשקותו תמיד, ואפילו מנע ממנו שלשים יום לפני ר"ה בטלה דעתו אצל כל אדם, ולא נתנו בהן חכמים חילוק לפי שאין דרכן בכך, ומלתא דלא שכיחא היא: [יב]**באחד בשבט ר"ה לאילן.** ואין תורמין מפירות אילן שחנטו פירותיו קודם לכן על פירות האילן שחנטו לאחר מכאן: **הואיל ויצאו רוב גשמי שנה.** שכבר עבר רוב ימות הגשמים שהוא זמן רביעה ועלה השרף בחילוות, ונמצאו הפירות חונטין מעתה: ועדיין רוב תקופת טבת מבחוץ. עדיין רוב התקופה[יג] לנא: **מאי קאמר.** ועדיין רוב תקופה מבחוץ, כל שכן לכיון דרוב תקופה מבחוץ עדיין לא הגיע זמן החנטה, ולא היה להם לקבוע ר"ה עד לאחר אתרוג. פירות אילן לאחרוג: **שני עישורים.** מעשר שני בשנה[יד] שניה ומעשר עני בשנה שלישית, שהיתה שניה נכנסת לשלישית: לאחר

ראש השנה לאילן הוא הזמן שקובע את הפרי אם הוא שייך לשנה זו או לשנה הקודמת, ואין מעשרים מהפירות שחנטו לפני ראש השנה אריקס 19/06/2018 על הפירות שחנטו לאחר ראש השנה. הגמרא מבארת מדוע נקבע ראש השנה לאילן לענין מעשר דווקא בחודש שבט, באחד בו או בחמשה עשר בו:

מבררת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא** - מה הטעם שראש השנה לאילן נקבע לבית הלל בחמשה עשר בו[כג]. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר אָמַר רַבִּי אוֹשַׁעְיָא, הוֹאִיל וְיָצְאוּ רוֹב גְּשָׁמֵי שָׁנָה** - כיון שבחודש שבט כבר עברו רוב ימי ירידת הגשמים, שזמנה הוא משבעה עשר במרחשון ועד חודש ניסן[כד], ולפי בית הלל כבר עברו עד חמשה עשר בשבט קרוב לשלשה חדשים, ונשארו חצי שבט ואדר וניסן שהם שני חדשים וחצי[כה], ועל ידי הגשמים עלה השרף באילנות ונכנס בפירות, וזו חנטת הפירות[כו], ובפירות האילן הולכים אחר החנטה (לעיל יג:)[כז], **וַעֲדַיִין רוֹב תְּקוּפָה מְבַחוּץ** - לא עברה רוב תקופת טבת, שהיא תקופת החורף, שמתחילה בחודש טבת ומסתיימת לאחר תחילת חודש ניסן[כח].

מקשה הגמרא, **מַאי קָאָמַר** - מה כוונת רבי אושעיא לומר בדבריו ׳ועדיין רוב תקופה מבחוץ׳, הרי אדרבה, כיון שרוב התקופה עדיין לא עברה, עדיין לא הגיע זמן החנטה, ולא היה לחכמים לקבוע ראש השנה לאילן עד אדר.

מתרצת הגמרא, **הָכִי קָאָמַר** - כך כוונת רבי אושעיא לומר, **אַף עַל פִּי שֶׁרוֹב תְּקוּפָה מְבַחוּץ** - שעדיין לא עברה רוב תקופת טבת, מכל מקום נקבע ראש השנה לאילן בשבט, **הוֹאִיל וְיָצְאוּ רוֹב גְּשָׁמֵי שָׁנָה** - כיון שכבר עברה רוב תקופת הגשמים ונחנטו הפירות, ובפירות האילן הולכים אחר החנטה.

★

הגמרא מביאה ברייתא בענין זמן מעשר לאתרוג:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **מַעֲשֶׂה בְּרַבִּי עֲקִיבָא, שֶׁשָּׁקַק אֶתְרוֹג** - פירות אילן האתרוג[כט], **בְּאֶחָד בִּשְׁבָט** של השנה השלישית לשמיטה, **וְנָהַג בּוֹ** - באתרוג את **שְׁנֵי הָעִישּׂוּרִין** - המעשרות, מעשר שני הנוהג בשנה השניה לשמיטה, ומעשר עני הנוהג בשנה השלישית לשמיטה[ל],

גם אם ימנע מהם מים לא ישתנה דינם ובטלה דעתו. הרשב״א והריטב״א ביארו, שמדובר כאן שלאחר ראש השנה נתן עליהם שוב מים, ולכן לפי רבי יוסי הגלילי הולכים בהם אחר שנה זו שהרי גדלו גם על מי שנה זו [וראה בתוספות הרא״ש (ד״ה ופוג)], אולם לרבי עקיבא עדיין נחשבים כשדה בית הבעל. וראה עוד בזה בברית יעקב (נתק״י שס) ובדברות משה (שס ד״ה והנה נר״ה)].

לסיכום העולה מן הסוגיות בענין קביעת שנת המעשר:

הזמן הקובע את שנת המעשר משתנה במיני הגידולים השונים, ונאמרו בזה חמשה זמנים: א. השרשה. ב. חנטה. ג. הבאת שליש. ד. גמר פרי. ה. לקיטה.

השרשה. נאמר לעיל (יג:), שבקטניות מסוימות הולכים בהן אחר השרשה, והוא מדרבנן, כיון שהן גדילות פרכים פרכים, ואי אפשר לתת להן שיעור אחר.

חנטה. נאמר לעיל (שם), שבאילנות, הולכים בהם אחר חנטה, והמקור לזה כתב רש״י (ד״ה שם) שלומדים זאת מ׳גורן ויקב׳, ולהר״ש (שביעית פ״ב מ״ז) לומדים זאת מערלה.

הבאת שליש. נאמר לעיל (יב: יג:), שבדגן ותירוש ויצהר הולכים בהם אחר שליש גידול, ולומדים זאת (יג:) ממה שנאמר (ויקרא כה כא) ׳ועשת את התבואה לשלש השנים׳, אל תקרי ׳לשלש׳ אלא ׳לשליש׳.

גמר פרי. בירק, שיטת התוספות (יב: ד״ה אמר) [ויש אומרים שהוא גם שיטת רש״י, ראה דרך אמונה (מעשר שני פ״ג ה״ד נתיב ההלכה ד״ה וגמר)], שהולכים בו אחר גמר פרי ולא אחר לקיטה.

לקיטה. נאמר לעיל (יב. יג:), שבירק הולכים בו אחר לקיטה, ולומדים זאת מגורן ויקב, אלא שנחלקו רבי עקיבא ורבי יוסי הגלילי לעיל האיך לומדים זאת משם.

כג. ראה תוספות (ד״ה שמא). ומה שלא אמרו שגם לפירות האילן יהיה ראש השנה בתשרי כמו לגבי תבואה שהביאה שליש (לעיל יב:), הוא משום שדרשו לעיל (י.) בפסוקים (ויקרא יט כג-כה) ׳ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש הילולים לה׳, ובשנה החמישית׳ וגו׳, שנסמכו לדרוש שיתכן שבשנה הרביעית עדיין הפרי אסור משום ערלה כבשנה השלישית, ובחמישית אסור משום ׳רבעי׳ כבשנה הרביעית, והיינו עד שבט. תוספות (שם).

כד. שבזמנים אלו הגשמים מועילים, ולכן אם לא באו עד זמן זה מתענים עליהם [היחידים מי״ז במרחשון, והציבור מראש חודש כסלו], כמבואר בתענית (י.). רבינו חננאל (ד״ה בג׳ בשבט).

כה. רבינו חננאל (שם). ומשמע מדבריו שגם בניסן הוא זמן ירידת גשמים, וראה כן בתענית (י.), שגשם היורד בניסן נאמר עליו (דברים יא יד) ׳ונתתי מטר ארצכם בעיתו וגו׳ ומלקוש׳.

כו. שמכה שרף אילנות זה הפירות גדלים. רש״י (לעיל יב: ד״ה מגיע - השני).

כז. ואין להפריש מפירות אילן שחנטו לפני תחילת שנת המעשר על פירות אילן שחנטו לאחר מכן. רש״י (ד״ה בשמד). ואף שגדלו על גשמי שנה שעברה, מכל מקום לא יצאו לאויר העולם עד שנה זו, ולכן אינם נחשבים גידולי שנה שעברה אלא של שנה זו. פסקי רי״ד (ד״ה פיקפק בשמד).

כח. ראה לקמן (כא.), שצריך שיחול חג הפסח לאחר שהסתיימה תקופת טבת והתחילה תקופת האביב. וחשבונות השנים ביאר הרמב״ם (קידוש החודש פ״ו ה״ד), שימי השנה לפי מהלך הלבנה, בשנה רגילה של שנים עשר חודש, הם שלש מאות יום וחמשים וארבעה ימים ושמונה שעות ותתע״ו חלקי שעה, ובשנה מעוברת של שלשה עשר חודש, מנין הימים הוא שלש מאות ושמונים ושלשה ימים, ועשרים ואחת שעות ותרפ״ח חלקי שעה. וימי השנה לפי מהלך החמה, בכל שנה ללא הבדל, הם שלש מאות וששים וחמשה ימים ושש שעות. ונמצא ששנת החמה יתירה על שנת הלבנה בשנה רגילה, עשרה ימים ועשרים ואחת שעות ומאתים וארבעה חלקי שעה [ובשנה מעוברת מחזירים לשנת הלבנה את כל הימים ששנת החמה היתה יתירה עליה בשנים הקודמות]. וראה ברש״י (שם ד״ה ולמ) לענין קביעת חג הפסח, שהתקופות השנויות בגמרא הן לפי ימות החמה. בחלוקה לארבע תקופות יוצא קרוב לתשעים ואחד ימים ושליש יום, וכיון ששנת החמה יתירה על שנת הלבנה בשנה רגילה קרוב לאחד עשר ימים כאמור, לכן תחילת וסוף כל תקופה שונים בכל שנת לבנה כפי מניינו.

כט. רש״י (ד״ה שליקט). אך אין לפרש שליקט אתרוג אחד ממש, שהרי מבואר להלן שעישרו, ואתרוג אחד אינו חייב במעשר (מעשרות פ״ג מ״ח). ריטב״א (ד״ה ת״ר).

ל. אין הכוונה שהפריש מעשר פעמיים, שכן באופן זה לא היה מתוקן [שהמרבה במעשרות, אמנם פירותיו מתוקנים, אך מעשרותיו מקולקלים (עירובין נ.), שכיון שלא ניתן להפריש יותר מעשירית, אם כן כל מה שנותן ללוי יותר מזה אינו מעשר, ונמצא שחלק זה אינו מעושר אלא הוא טבל, כך ביאר רש״י (שם ד״ה פירומיו)], אלא כפי שפירשו בירושלמי (פ״ו ה״ג), שהפריש מעשר שני, ופדה אותו במעות, וקדושת מעשר שני עברה למעות, ופירות המעשר שני יצאו לחולין, ואותם חילק לעניים. תוספות (ד״ה ונהג). ובקרבן העדה ופני משה (שם) הוסיפו, שלאחר שפדה את המעשר שני במעות, ונהיו המעות קדושות בקדושת מעשר שני, העלה אותן לירושלים והשתמש בהן שם כדין מעשר שני. אמנם בטורי אבן (ד״ה ונהג - הרמתון) תמה, שאין זה מרבה במעשרות שקלקלם, שהרי מרבה במעשרות היינו שמפריש יותר מעשירית, שכיון שחל שם מעשר רק על חלק מן המופרש, נמצא שהשאר אינו מתוקן כשאר הפרי, והוא עדיין טבל, אך כאן אינו מפריש יותר מעשירית, אלא מפריש שתי עשיריות, ומתנה, שאם היא שנת מעשר שני, מפריש מעשר שני על כל שאר התשעה חלקים, ואף על החלק שהפריש למעשר עני, ואם היא שנת מעשר עני, מפריש מעשר עני על כל שאר החלקים, וממילא אינו מרבה במעשרות, אלא מפריש רק עשירית על תנאי מעשר שני ועשירית על תנאי מעשר עני. ומה שאמרו בירושלמי שהפריש רק מעשר שני ופדאו במעות וחילקו לעניים, אין זה משום מרבה במעשרות, אלא משום שהיתה לו טירחה בהפרשת שני מעשרות, ולכן הפריש רק אחד ונהג בו כאמור. ועיין שם עוד באריכות.

עה א מיי׳ פ״ד מהל׳ שמיטין הלכה יז ופ״ט מהל׳ מ״ם הל״ט:

ח) שביעית פרק ג מ״ט, ג) עירובין ז. יבמות טו. [תוספ׳ שביעית סוף פ״ד הט״ו], ג) שביעית פ״ב ה״ו, ד) [וע״ע תוס׳ קידושין ג. ד״ה מה ירק], ה) ה״ו, ו) פרק ב ה״ו, ז) סה״ב וביכורים פ״ב ה״ד, ח) עירובין נ ע״א.

(ו) רש״י ד״ה מיכף ניגייהו כו׳ לכיון דמנע מהן מיס ל׳ יום כו׳: (ז) בא״ד הא מתני׳ דכיון שמנע: (ג) תום׳ ד״ה הוה אמינא כו׳ ומדקתני ניחא ליה לשמואל: (ד) בא״ד דטעמיה דר״ש דצובר גורנו משום דיש בילה:

א) חַג הַשָּׁבֻעֹת תַּעֲשֶׂה לְךָ שְׁבֻעַת יָמִים מִבְּאָסְפְּךָ מְגָרְנֶךָ וּמִיְקָבֶךָ: [דברים טז, יג]

ח] כת״י מתעשרין לשנה שעברה ומותרין בשביעית (כמו לעיל בסמוך): ט] צ״ל דמדאמר (באה״מ): י] דפו״י שהעל׳. וצ״ל ע״י שהעלה שרף האילן ולפני חנטה הוא (ועי׳ להלן רש״י ד״ה הואיל ויצאו וכו׳): יא] בצלים ירוקים: יב] צ״ל השקן (בארות המים): יג] תיבת ״בר״ה״ מיותר (רש״ש), ובגנזי יוסף מגיה למעשר כלפני ר״ה דהם, ובמלאכת שלמה (שביעית פ״ב מ״ט) העתיק למעשר לשעבר דהא לא נסתפקו: יד] מכאן עד סה״ד כנראה שהוא גליון שאינו כ״כ כסגנון לשון רש״י (קה״י): טו] תיבת ״לשנה״ מיותר (ראש משביר) ובאה״מ מגיה בגשמי שנה: טז] [שייך לעיל במשנה דף ב ע״א] (גליון): יז] יש להוסיף עתיד (באה״מ) וכעי״ז הוא במלאכת שלמה כאן בסוף מ״א: יח] צ״ל מעשר שני כשנה שניה ומעשר עני כשנה כו׳ (גליון): יט] בתוס׳ הרא״ש נוסף דהוי:

רבי יוסי הגלילי אומר באספך מגרנך ומיקבך. קשיא לי דאטו האי קרא במעשרות כתיב והנכון בעיני דה״ג כתבואת גורן וכתבואות יקב שהוא פתרונו אצל מעשר הלוים: [**תוספות רי״ד**]

בצלים הסריסין. מפרש בירושלמי (הל׳ ו) בצליא כופראי דלא עבדון זרע וקורין אותן ציב״ש בלע״ז. [**ר״ש, שביעית פ״ב מ״ט**]

ופול המצרי. גרסי׳ בכלאים א״ר יונה בוצראה הדין פולא מצראה כד הוא רטוב אינון צווחין ליה לובי, וכד הוא נגיב צווחין ליה פול המצרי. [**פירוש הריבמ״ץ, שביעית פ״ב מ״ט**] **מעשה ברבי עקיבא שליקט אתרוג.** פי׳ אילן של אתרוגין דאילו אתרוג אחד לא מחייב במעשרות. [**הריטב״א**] **ונהג בו שני עישורין.** ובכל אחד מהם הוציא המעשר הראוי לכל האתרוג, ולא מן הנשאר בלבד שא״כ שמא זה מעשר ואינו מפרישו כראוי. [**הריטב״א, עירובין ז.**]

הוה אמינא ברבנן סבירא ליה. תימה והא ודלמי כרבנן סבירא ליה טפי מר׳ שמעון שזורי דרבנן דפליגי עליה בפ״ב דשביעית (משנה ט) שבירה להו לפול המצרי בתר לקיטה וטפי (ג) [הוה] ליה לשמואל לפסוק כרבנן דר״ש שזורי ואפילו הס תמנה לומר דאיכא רבנן בבריימא דס״ל פול המצרי בתר השרשה ולית להו לזבר גרעו מ״מ לימא הלכה כרבנן דמתני׳ דשביעית והוי ניחא טפי מדר״ש שזורי וי״ל דשמואל נמי לפסוק כר״ש שזורי בכל דבר אפילו בחורז ודוחן ופרגין ושומשמין ולא מטעמיה דטעמיה דר״ש (ד) משום דלזבר גרעו דיש בילה ושמואל סבר אין בילה אלא משום דהכל הולך אחר גמר פרי ואף ע״ג דבהקומץ רבה (מנחות דף ל:) מייתי ההוא דפול המצרי ולא מייתי ההיא דחורז ודוחן ופרגין כלל מ״מ נפקא מינה לגבי ההיא: **מה** גורן ויקב. מסמכתא בעלמא דמעשר ירק דרבנן ועיקר קרא לפסולת גורן ויקב כדלעיל (דף יג.) לענין סוכה ר״י משום שביעית דחורייתא מינטרין קרא (ה): **בצלים** הסריסים. מפרש בירוש׳ בפרק שני דשביעית (ו) בולבי קופרתי דלא עבדין זרע: **ופול** המצרי שזרעו לירק. דלמי זרעו לזרע הא תנן בפ׳ שני דשביעית (מ״ח) (ז) כיולא בהן דבתר השרשה ואפי׳ לא מנע מהם מים והך משנה פירש בקונטרס דלמיתי כרבי יוסי הגלילי אבל לחכמים כר״ע ולא כרבי יוסי הגלילי דלמר (ח) מייתי ההוא דפול המצרי ולא מייתי ההיא דחורז ודוחן ופרגין כלל מ״מ נפקא מינה לגבי ההיא: **מה** גורן ויקב. מסמכתא בעלמא דמעשר ירק דרבנן ועיקר קרא לפסולת גורן ויקב כדלעיל (דף יג.) לענין סוכה ר״י משום שביעית דחורייתא מינטרין קרא (ה): **בצלים** הסריסין. מפרש בירוש׳ בפרק שני דשביעית (ט) בולבי קופרתי דלא עבדין זרע: **ופול** המצרי שזרעו לירק. דלמי זרעו לזרע הא תנן בפ׳ שני דשביעית (מ״ח) (ז) כיולא בהן דבתר השרשה ואפי׳ לא מנע מהם מים והך משנה פירש בקונטרס דלמיתי כרבי יוסי הגלילי אבל לחכמים כר״ע ולא כרבי יוסי הגלילי דלמר (ח) מייתי ההוא דפול המצרי ולא מייתי ההיא דחורז ודוחן ופרגין כלל מ״מ נפקא מינה לגבי ההיא: **מה** גורן ויקב. מסמכתא בעלמא דמעשר ירק דרבנן ועיקר קרא לפסולת גורן ויקב כדלעיל (דף יג.) לענין סוכה ר״י משום שביעית דחורייתא מינטרין קרא (ה): **בצלים** הסריסין. מפרש בירושלמי (הל׳ ו) בצליא כופראי דלא עבדון זרע וקורין אותן ציב״ש בלע״ז. [**ר״ש, שביעית פ״ב מ״ט**]

ופול המצרי. גרסי׳ בכלאים א״ר יונה בוצראה הדין פולא מצראה כד הוא רטוב אינון צווחין ליה לובי, וכד הוא נגיב צווחין ליה פול המצרי. [**פירוש הריבמ״ץ, שביעית פ״ב מ״ט**] **מעשה ברבי עקיבא שליקט אתרוג.** פי׳ אילן של אתרוגין דאילו אתרוג אחד לא מחייב במעשרות. [**הריטב״א**] **ונהג בו שני עישורין.** ובכל אחד מהם הוציא המעשר הראוי לכל האתרוג, ולא מן הנשאר בלבד שא״כ שמא זה מעשר ואינו מפרישו כראוי. [**הריטב״א, עירובין ז.**]

רבי יוסי הגלילי אומר באספך מגרנך ומיקבך. קשיא לי דאטו האי קרא במעשרות כתיב והנכון בעיני דה״ג כתבואת גורן וכתבואות יקב שהוא פתרונו אצל מעשר הלוים: [**תוספות רי״ד**]

בצלים הסריסין. מפרש בירושלמי (הל׳ ו) בצליא כופראי דלא עבדון זרע וקורין אותן ציב״ש בלע״ז. [**ר״ש, שביעית פ״ב מ״ט**]

ופול המצרי. גרסי׳ בכלאים א״ר יונה בוצראה הדין פולא מצראה כד הוא רטוב אינון צווחין ליה לובי, וכד הוא נגיב צווחין ליה פול המצרי. [**פירוש הריבמ״ץ, שביעית פ״ב מ״ט**] **מעשה ברבי עקיבא שליקט אתרוג.** פי׳ אילן של אתרוגין דאילו אתרוג אחד לא מחייב במעשרות. [**הריטב״א**] **ונהג בו שני עישורין.** ובכל אחד מהם הוציא המעשר הראוי לכל האתרוג, ולא מן הנשאר בלבד שא״כ שמא זה מעשר ואינו מפרישו כראוי. [**הריטב״א, עירובין ז.**]

ומצאנו לשמואל שלש שמועות. א׳ הלכתא כר״ש שזורי. ב׳ הכל הולך אחר גמר פרי. ג׳ לכל אין בילה חרץ מיין ושמן. וצריכי דאי אמר הכל הולך אחר גמר פרי היינו אומרים אפילו תבואה וזיתים בתר גמר פרי ולית ליה שליש לפיכך אמר הלכתא כר״ש שזורי בהנך דפליגי והוא פול המצרי שזרעו לזרע כולי מ״ם הס״ט: בר״ה

וצריכא דאי אשמעינן הלכה כר״ש שזורי הו״א משום דקסבר יש בילה קמ״ל לכל אין בילה ואי אשמעינן לכל אין בילה הו״א כרבנן ס״ל קמ״ל הלכה כר״ש שזורי ואי אשמעינן הני תרתי הו״א קשיא דשמואל אדשמואל קמ״ל הכל הולך אחר גמר פרי הוה ואי אשמעינן הכל הולך אחר גמר פרי אמינא אפילו תבואה וזיתים נמי קמ״ל הלכה כר׳ שמעון שזורי במאי דפליג ולשמעינן הני תרתי לכל אין בילה למה לי הא קמ״ל דליין ושמן יש בילה. תניא רבי יוסי הגלילי אומר [א] **באספך מגרנך ומיקבך** מה גורן ויקב מיוחדין שגדילין על מי שנה שעברה ומתעשרין לשנה שעברה אף כל שגדילין על מי שנה שעברה מתעשרין לשנה שעברה יצאו ירקות שגדילין על מי שנה הבאה ומתעשרין לשנה הבאה ר״ע אומר באספך מגרנך ומיקבך מה גורן ויקב מיוחדין שגדילין על רוב מים ומתעשרין לשנה שעברה אף כל שגדילין על רוב מים מתעשרין לשנה שעברה יצאו ירקות שגדילין על כל מים ומתעשרין לשנה הבאה מאי בינייהו א״ר אבהו בצלים הסריסין ופול המצרי שמנע מהן מים שלשים יום לפני ר״ה מתעשרין לשעבר [ב] ומותרין בשביעית ואם לאו אסורין בשביעית ומתעשרין לשנה הבאה: באחד בשבט ר״ה לאילן: מ״ט אמר רבי אלעזר א״ר אושעיא הואיל ויצאו רוב גשמי שנה ועדיין רוב תקופה מבחוץ מאי קאמר ה״ק אע״פ שרוב תקופה מבחוץ הואיל ויצאו רוב גשמי שנה. ת״ר [ג] מעשה בר״ע שליקט אתרוג באחד בשבט ונהג בו שני עישורין אחד

(דף י.) פעמים שברביעית ועדיין מסורין מסוס ערלה:

ונהג בו שני עישורים. אם שני עישורים ממש הפרים לא היה מתוקן אלא מפרש בירושלמי [ז]

הגה״ה

ונהג בו שני עישורים. אם שני מעשרות ממש הפרים לא היה מתוקן דהמרכה במעשרות הן מקולקלין [ח] ובירושל׳ [ט] מפרש שניה הנכנסת לשלישית היתה והפרים מעשר שני ופדאו ומלקו לעניים והמעות מכל בירושלים. ע״כ:

שהפרים מעשר מ׳ למעשר שני ופדאו ומלקו לעניים:

לרבעי יום לפני ר״ה נעשו כבעל כלומר זמן חיובן למעשר בר״ה [י], [דהס] לא נסתפקו מכל מיס שהן מיס שחובין זה שלשים יום כי אם ממי גשמים, ילמו מתורת הגדילין על כל מיס ונכנסו בתורת שדה הבעל דמסתפק במי גשמים, ומתעשרין לשעבר. דרכן של בצלים הסריסין ופול המצרי למנוע מהן מיס שחובין פרק אחד לפני לקיטתן כדי להקשותן, לפיכך חילקוס חכמים משאר ירקות, אבל שאר ירקות שאין דרכן בכך אפילו מנע מהן לא ילמו מדין ירק ובטלה דעתו. [יא] בצלים הסריסים מסתפקין לשנה [יב] בהשקאה אחת לשלשים יום ויותר, לפיכך אם השקן בתוך שלשים יום לפני ר״ה נאלת השקאה זאת מועלת להם בשביעית, לפיכך אסורין בשביעית, ולענין מעשר נמי הוו להו כגדילין על מי שנה הבאה שעדיין לחלוחית השקאתן קיימת, אבל ירק שדרכו ליגזז צריך להשקותו תמיד, ואפילו מנע ממנו שלשים יום לפני ר״ה בטלה דעתו אבל כל אדם, ולא נתנו בהן חכמים חילוק לפי שאין דרכן בכך, ומלתא דלא שכיחא היא: [יג] **באחד בשבט** ר״ה לאילן: מ״ט אמר רבי אלעזר א״ר אושעיא הואיל ויצאו רוב גשמי שנה. תנא קמא סבר אין בילה אלא משום דהכל הולך אחר גמר פרי ואף על פי כן אין מתעשרין לשנה שעבר

יד: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

עין משפט
נר מצוה

עו א מיי׳ פ״ו מהל׳ מ״ש הלכה ה ופ״ד מהל׳ שמיטין הלכה יב טוש״ע י״ד סי׳ שלג סעיף קכו:

עז ב מיי׳ פ״ה מהל׳ תרומות הלכה יח טוש״ע שם סעיף ט:

עח ג מיי׳ פ״ו מהל׳ מ״ש הלכה ג טוש״ע י״ד סי׳ שלג סעיף קכו:

הגהות הב״ח

(מ) תום׳ ד״ה ולשביעית כו׳ למאי דפריסת לעיל. נ״ב נדף זה ע״ח בד״ה מה גוזן:

תורה אור השלם

א) הֶחָכָם עֵינָיו בְּרֹאשׁוֹ וְהַכְּסִיל בַּחֹשֶׁךְ הוֹלֵךְ וְיָדַעְתִּי גַּם אָנִי שֶׁמִּקְרֶה אֶחָד יִקְרֶה אֶת כֻּלָּם: [קהלת ב, יד]

רבינו חננאל

שני עישורין כו׳: פי׳ לערלה ולרבעי ולשביעי׳ שוה האתרוג לאילן דאזיל בתר חנטה. כל הענין פשוט הוא ונתברר בדרך קצרה מתלמוד א״י דגרסי׳ [התם] מעשה בר״ע שליקט אתרוג ונתן עליו חומרי ב״ש וב״ה. ולמה לי אתרוג אפילו שאר כל אילן תני חומרי ר״ג וחומרי ר׳ אליעזר. ור״ג ור״א לא על דב״ה אינון היו. א״ר יוסי ב״ר אבין תיפתר שנחנטו פירותיו קודם ט״ו בשבט ונכנסה שניה שלישית על דעתיה דר״ג מעשר עני על דעתיה דר״א מעשר שני. מה עשה עישר וקראו מע״ש ופדאו ונתנו לעניים:

הגהות וציונים

מ] כת״י ומי עבדינן כבי תרי והתניא (ותיבת ״חומרי״ ליתא): נ] [צ״ל אמרו] (גליון) ועיין רש״ש: ג] בכת״י נוסף ועביד הכא לחומרא והכא לחומרא, וכ״ה בעירובין. ובנ״א מכת״י נוסף עוד אמר מר: ד] תיבת ״דברי״ נראה מיותר: ה] צ״ל ואומרים (באה״מ): ו] בתוס׳ הרא״ש דבתר חנטה אזל ופטור: ז] צ״ל דלא תנא הכא, וכ״ה בתוס׳ סוכה: ח] צ״ל כדפרישית, והיינו לעיל ע״א ד״ה ופול (בארות המים), וכן בתוס׳ הרא״ש דפרישית: ט] בתוס׳ סוכה הוגה הפרי כבר (במקום ״נמי״, באה״מ):

מסורת הש״ס
עם הוספות

ס) סוכה לט: קידושין ג: ביכורים פ״ג מ״ו, ג) עירובין ו: חולין מג: [תוספ׳ סוכה פרק ג ותוספ׳ עדיות פרק ג ותוספ׳ יבמות פרק ג], ג) [עירובין דף ז.], ד) [עירובין סה: וס״ן], ה) [תוספ׳ פ״ג ותוספ׳ תרומות פרק ג ע״ס], ו) דף ז., ז) סוכה לה., ח) [ועי׳ תוספות קדושין ג: ד״ה מתרוג], ט) ה״ד, י) טו ע״א.

ליקוטי רש״י

אחד כדברי ב״ש. דלמרי בחמד בשנט רשם השנה לאילן וכבר נכנסת שליסית. ואחד כדברי ב״ה. דלמרי עד ממשה עשר בו לא הוי רשם השנה ועדיין שניה היא [עירובין ז.]. בג׳ דרכים. ערלה ורבעי עוהג בו כאילן ולשנין שביעית הולכין בפירותיו אחר החנטה כאילן ולא אחר לקיטה כירק. ולירק בדרך אחד. שבשעת לקיטתו עישורו אחין הולכין בו לשנין מעשרות אחר חנטה כשאר אילנות אלא אחר שנה שנלקט בו כירק כדמפרש טעמיה לקמן המעשרות מתחנות כשדר השניס שנה רשמון של שמיטה מעשר רשמון ושני וכן בשניה אחל שליסית מעשר רשמון ומעשר עני ונלקט בשליסית ושלו אחר חנטה בשניה ולשנין מעשרות אחר חנטה כשאר אילנות אלא אחר שנה שנלקט בו כירק כדמפרש טעמיה לקמן המעשרות מתחנות כשדר השניס שנה רשמון של שמיטה מעשר רשמון ושני וכן בשניה אחל שליסית מעשר רשמון ומעשר עני ואם חנט בשניה ונלקט בשליסית אחר חנטה ואתרוג אחר לקיטה כירק [קידושין ב:]. לחלוק מאחר אילנות ודינו כירק שהלכו בו בשר לקיטה משום לגדל על כל מיס כדאמרינן גרשם השנה (יד:) ותנוחה ואילנות גדילין על מי גשמים ואתרוג גדל על כל מיס שמקיין אותו תמיד כירק כדאמרינן בפרק קמא דקדושין (ג.). לערלה. שנוהג בו כאילן וכן רבעי נוהג בו. ולשביעית. לאילן היה לענין שביעית בשר חנטה [סוכה לט:]. שבשעת לקיטתו עישורו. שאם חנט בשנה שניה שמעשרותיה מעשר רשמון ומעשר שני ונלקט בשליסית לשמיטה שמעשרותיה מעשר רשמון ומעשר עני מעשר כדין מעשר שליסית ואילו שאר אילנות שחנטו פירותיהן בשניה ונלקטו בשליסית מחעשרין כדין שניה ולענין מעשר השוו אתרוג לירק למעשר פירות האילן וירקות דרבנן ומעשר גורן ויקב דאורייתא ובגורן ויקב ילפינן גרשם השנה (יג:) שמתעשר אחר השנה שהביאו שלים מקרקי ואסמכו רבנן מעשר דבריהם לגורן ויקב מיוחדים שגדילים על רוב מיס דהיינו מי גשמים ומתעשרין לשנה שעברה אף כל הגדילין על רוב מיס כגון פירות האילן מתעשרין לשנה שעברה יען רוקות שגדילין על כל מיס שמתעשרים לשנה הבאה ואתרוג נמי גדל על כל מיס כירק. לכל דבר. אף למעשרות [שם מ.]. מחומרי בית שמאי ומחומרי בית הלל. מפרש בפ״ק דעירובין (ז.) בחרי חומרי דסתרן להדדי כגון הך דשדרה וגולגולת דאפלוג בית שמאי ובית הלל לגבי מהל דהוו להו בית שמאי לחומרא (ואמרי) [דאמרי] עד שתחסר שני חוליות מטמא בית הלל. נאהל בית הלל לקולא וקאמרינן וכן לטרפה דלבית הלל בחדא חוליא הוי חסרון וטרפה ולב״ש כשרה והוו להו ב״ש לקולא וב״ה לחומרא ומאן דעביד בטרפות כחומרי ב״ה ובטומאה כחומרי ב״ש כסיל הוא להכא חשיב ליה חסרון והכא לא חשיב ליה חסרון והני דרבא נמי סתרן להדדי דכיון דאמר נקובתו במשהו מטמא משום דמקוש שמיטה הוא וחומרי דשמואל דאמר לאו מקוש שמיטה הוא ומשתכח דסתרן מילתיה דרבא מהדדי [חולין מד.]. גמריה איסתפיק ליה. וכוליה בבית הלל עבד [עירובין שם].

לרבעי. הך משנה מתיא כמאן דתני נטע רבעי נריס כ״מ (נרכות דף לה.[מ]): ולשביעית. ירק נמי מיית דיה שביעית אלא מפרש בירושלמי בפיכוריס פרק ג׳[נ] כגון מתרוג משום שפק הלכה כרבן גמליאל דאמר מתרוג אחר לקיטה כירק משום דדרכו ליגדל על כל מיס והרי נלקט בשליסית, או שמא כר״ח דאמר אחרי חנטה הלכו בו כשאר אילנות והרי חנטו בשניה, ולקמיה פריך ח״כ פשיטא ליה דכבר נכנסה שליסית כב״ס: שוה לאילן. ליל אחר חנטה לענין ערלה ורבעי ושביעית: שבשעת לקיטתו עישורו. שאם חנט בשניה ונלקט בשליסית מתעשר כדת שנה שליסית כירק, לפי שאף הוא דרכו ליגדל על כל מיס, הכי מפרש לה בשמעתא קמייתא דקדושין: והרוצה לעשות וכו׳. בעלמא (עירובין ו:) פרכינן סיפא מריסא, ומשנינן כאן קודם שנתן לב לשום שכר ולא עשה מלאכתו, דאי לא תימא הכי קשיא ליה אהא דאמרינן בעירובין[ס] מפרש לה בשמעתא קמייתא דקדושין: אחד כדברי ב״ש. שאמרו נתחדשה שנה וכבר נכנסת שליסית משמשיכה: ואחד כדברי ב״ה. האומרין לא נתחדשה שנה עד חמשה עשר בו: לא מנהג ב״ש בו׳. שני עישורין שנהג בה לאו משום שפק כב״ס שפק כב״ה, אלא משום שפק הלכה כרבן גמליאל דאמר אחר לקיטה כירק משום דדרכו ליגדל על כל מיס והרי נלקט בשליסית, או שמא כר״ח דאמר אחרי חנטה הלכו בו כשאר אילנות והרי חנטו בשניה, ולקמיה פריך ח״כ פשיטא ליה דכבר נכנסה שליסית כב״ס: שוה לאילן. לילך אחר חנטה לענין ערלה ורבעי ושביעית: שבשעת לקיטתו עישורו. שאם חנט בשניה ונלקט בשליסית מתעשר כדת שנה שליסית כירק, לפי שאף הוא דרכו ליגדל על כל מיס, הכי מפרש לה בשמעתא קמייתא דקדושין: והרוצה לעשות וכו׳. בעלמא (עירובין ו:) פרכינן סיפא מריסא, ומשנינן כאן קודם שנתן לב לשום שכר ולא עשה מלאכתו, דאי לא תימא הכי קשיא ליה אהא דאמרינן בעירובין[ס] מפרש לה בשמעתא קמייתא דקדושין:

אחד כדברי ב״ש ואחד כדברי ב״ה ר׳ יוסי בר יהודה אומר לא מנהג ב״ש וב״ה נהג בה אלא מנהג רבן גמליאל ור׳ אליעזר נהג בה דתנן[פ] א״אתרוג שוה לאילן בג׳ דרכים ולירק בדרך אחד שוה לאילן בג׳ דרכים לערלה ולרבעי ולשביעית ולירק בדרך אחד שבשעת לקיטתו עישורו דברי ר״ג ר׳ אליעזר אומר אתרוג שוה לאילן לכל דבר. ומי עבדינן כתרי חומרי[ה] והתניא [ב] לעולם הלכה כדברי ב״ה והרוצה לעשות כדברי ב״ש עושה כדברי ב״ה עושה מקולי ב״ש ומקולי ב״ה רשע מחומרי ב״ש ומחומרי ב״ה עליו הכתוב אומר [א] והכסיל בחשך הולך אלא אי כב״ש בקוליהון ובחומריהון אי כב״ה בקוליהון ובחומריהון [ג] ר״ע גמריה אסתפק ליה ולא ידע אי ב״ה באחד בשבט (אומר[ד]) אי בט״ו בשבט (אומר[ד]) [ג]. ר׳ יוסי בר יהודה אומר לא מנהג ב״ש וב״ה נהג בה אלא מנהג ר״ג ורבי אליעזר נהג בה באחד בשבט כבית שמאי נהג בה א״ר חנינא ואיתימא ר׳ חנניא הכא באתרוג שחנטו פירותיו קודם ט״ו דאידך שבשט עסקינן ובדין הוא אפילו קודם לכן [ו] ומעשה שהיה כך היה רבינא אמר כרוך ותני לא אחד בשבט היה אלא ט״ו בשבט היה ולא מנהג בית שמאי ובית הלל נהג בה אלא מנהג רבן גמליאל ור׳ אליעזר נהג בה. אמר רבה בר רב הונא השתא דאמר רבן גמליאל אתרוג אחר לקיטתו עישורו כירק ראש השנה שלו תשרי מיתיבי ר׳ שמעון בן אלעזר אומר [ז] ליקט אתרוג ערב ט״ו בשבט עד שלא תבוא השמש וחזר וליקט משתבוא השמש אין תורמין ומעשרין מזה על זה לפי שאין תורמין ומעשרין לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש [ח] היתה שלישית נכנסת לרביעית שלישית מעשר ראשון ומעשר עני רביעית מעשר ראשון ומעשר שני מאן

היוס, דמי כב״ה לקיטתה ומנוטתה בשנה אחת הוה: דאידך שבט. דמסתקד, שהאתרוג דר בחילנו שתים ושלש שנים [ט], ובט״ו בשבט דמסתקד נכנסה שנה שליסית ועדיין לא יצאת שליסית, נמלאת שחנטה בשניה ונלקטה בשליסית: ובדין הוא. דאם לקטה קודם לכן או נכשליו או בטבת נמי הוה נוהג בה ג׳ עישורין משום מנהג ר״ג ור״ח: אלא מעשה שהיה. בט׳ בשבט היה: ברוך ותני. כפול אח דברי ר׳ יוסי ושנה בה שמי מחלוקות: לא אחד בשבט היה. שמין בה חילוס שנה: אלא ט״ו בשבט היה. דלדברי הכל נתחדשה שנה: ר״ה שלו תשרי. כדין ירק, ולענין מעשר קאמר: שלישית נכנסת לרביעית. לקמן פריך מ״ם לא תנא ואם היתה שניה נכנסת לשליסית כדתניא לעיל (דף יג:) גבי ליקט ירק: מאן

הכסיל בחשך הולך.

מיס כגון פירות האילן מתעשרין לשנה שעברה יען רוקות שגדילין על כל מיס שמתעשרים לשנה הבאה ואתרוג נמי גדל על כל מיס כירק. לכל דבר. אף למעשרות [שם מ.]. מחומרי בית שמאי ומחומרי בית הלל. מפרש בפ״ק דעירובין (ז.) בחרי חומרי דסתרן להדדי כגון הך דשדרה וגולגולת דאפלוג בית שמאי ובית הלל לגבי מהל דהוו להו בית שמאי לחומרא (ואמרי) [דאמרי] עד שתחסר שני חוליות מטמא בית הלל. נאהל בית הלל לקולא וקאמרינן וכן לטרפה דלבית הלל בחדא חוליא הוי חסרון וטרפה ולב״ש כשרה והוו להו ב״ש לקולא וב״ה לחומרא ומאן דעביד בטרפות כחומרי ב״ה ובטומאה כחומרי ב״ש כסיל הוא להכא חשיב ליה חסרון והכא לא חשיב ליה חסרון והני דרבא נמי סתרן להדדי דכיון דאמר נקובתו במשהו מטמא משום דמקוש שמיטה הוא וחומרי דשמואל דאמר לאו מקוש שמיטה הוא ומשתכח דסתרן מילתיה דרבא מהדדי [חולין מד.]. גמריה איסתפיק ליה. וכוליה בבית הלל עבד [עירובין שם].

מעשר אֶחָד [עני] כְּדִבְרֵי בֵּית שַׁמַּאי, שבאחד בשבט הוא ראש השנה לאילן, ומשהחשיך היום בתחילת ליל אחד בשבט, כבר נכנסה השנה השלישית שנוהג בה מעשר עני, ומעשר אֶחָד [שני] כְּדִבְרֵי בֵּית הִלֵּל, שראש השנה לאילן הוא בחמשה עשר בשבט, וכיון שליקט את האתרוג באחד בשבט, הוא עדיין שייך לשנה השניה לשמיטה, שנוהג בה מעשר שני. רַבִּי יוֹסֵי בַּר יְהוּדָה אוֹמֵר, לֹא מִנְהַג בֵּית שַׁמַּאי וּבֵית הִלֵּל נָהַג בָּהּ - אין טעמו של רבי עקיבא שהפריש שני מעשרות משום שנהג בה מספק כבית שמאי וכבית הלל, אֶלָּא מִנְהַג רַבָּן גַּמְלִיאֵל וְרַבִּי אֶלְיעֶזֶר נָהַג בָּהּ - עשה כך משום שנסתפק אם הלכה כרבן גמליאל או כרבי אליעזר שנחלקו בדין מעשר באתרוג [כפי שיובא להלן].

הגמרא מביאה מחלוקת זו:

דִּתְנַן במשנה (ניכוריס פ"ג מ"ו), עַל הָאֶתְרוֹג שָׁוֶה לָאִילָן בכך שהולכים בפירותיו אחרי החנטה[א], בִּשְׁלֹשָׁה דְּרָכִים - לגבי שלשה דברים שיבוארו להלן, וְשׁוֹה לַיָּרָק, שהולכים בו אחרי לקיטתו, בְּדֶרֶךְ אֶחָד - לגבי דבר אחד. ומפרשת המשנה, אתרוג שָׁוֶה לָאִילָן בִּשְׁלֹשָׁה דְּרָכִים דלהלן: א. לְעִנְיַן עָרְלָה, שכל פרי אסור באכילה בשלש השנים הראשונות לצמיחת האילן, ופרי האילן שחנט בשנה השלישית, אף שנלקט בשנה הרביעית[ב], אסור משום ערלה, ואף אתרוג דינו כן. ב. וְלָרְבָעִי, שבשנה הרביעית לצמיחת האילן, פירותיו מותרים באכילה רק בירושלים, או מחוצה לה על ידי פדיון, ופרי האילן שחנט בשנה הרביעית, אף שנלקט בשנה החמישית[ג], דינו כ'נטע רבעי', כלומר כפרי שצמח בשנה הרביעית לאילן, שיש בו את הדינים האמורים, ואף אתרוג דינו כן. ג. וְלַשְּׁבִיעִית, שפירות שגדלו בשנה השביעית חלה עליהם קדושת שביעית, ופרי האילן שחנט בשנה השביעית, אף שנלקט בשנה השמינית קדוש בקדושת שביעית[ד], ואף אתרוג דינו כן. וְאתרוג שוה לַיָּרָק בְּדֶרֶךְ אֶחָד, והיינו שֶׁבִּשְׁעַת לְקִיטָתוֹ עִישּׂוּרוֹ - שהמעשר נקבע לפי זמן לקיטתו, ולא לפי זמן חנטתו, וכגון אם חנט בשנה שניה לשמיטה ונלקט בשנה שלישית, שבשניה נוהג בה מעשר שני, ובשלישית נוהג מעשר עני[ה], מתעשר מעשר עני כמי שגדל בשנה שלישית[ו], דִּבְרֵי רַבָּן גַּמְלִיאֵל. רַבִּי אֶלְיעֶזֶר אוֹמֵר, אֶתְרוֹג שָׁוֶה לְאִילָן לְכָל דָּבָר, ואף לענין המעשר הולכים בו אחר החנטה כפירות האילן, שאם חנט בשנה שניה לשמיטה מפרישים מעשר שני, ואם חנט בשנה שלישית מפרישים מעשר עני.

לפי זה, רבי עקיבא שליקט את האתרוג באחד בשבט של שנה שלישית לשמיטה, שלדעת בית שמאי הוא ראש השנה לאילן[ז], אם כן, לדעת רבן גמליאל שיש לעשר אתרוג לפי זמן לקיטתו, יש להפריש ממנו מעשר עני כדין פירות השנה השלישית, ולרבי אליעזר שיש לעשרו לפי זמן חנטתו, יש להפריש ממנו מעשר שני כדין פירות השנה הקודמת שהיא השניה לשמיטה, שהרי חנט כבר אז, וכדי לקיים דברי שניהם הפריש רבי עקיבא את שני המעשרות.

הגמרא דנה בדעת תנא קמא שבברייתא, שרבי עקיבא החמיר כבית שמאי וכבית הלל:

אוצר החכמה

מקשה הגמרא, הרי לדעת תנא קמא נמצא, שרבי עקיבא החמיר כבית שמאי וכבית הלל בשתי חומרות הסותרות זו את זו, שלבית שמאי הפרי הוא של השנה השלישית, ולבית הלל הפרי הוא של השנה השניה, ולא יתכן שפרי אחד יהיה גם של השנה השניה וגם של השלישית[ח], ואם כן קשה, וּמִי עָבְדִינַן כְּתַרֵי חוּמְרֵי - וכי אפשר לנהוג ולהחמיר שתי חומרות הסותרות זו את זו, וְהָתַנְיָא - והרי שנינו בברייתא, לְעוֹלָם הֲלָכָה היא כְּדִבְרֵי בֵּית הִלֵּל, כדברי הבת קול[ט] (עירובין יג:) [שלאחר שנחלקו בית שמאי ובית הלל שלש שנים כפי מי ההלכה, יצאה בת קול ואמרה, אלו ואלו דברי אלוהים חיים הם, והלכה כבית הלל], וְאילו קודם שאמרה זאת הבת קול, כל הָרוֹצָה לַעֲשׂוֹת כְּדִבְרֵי בֵּית שַׁמַּאי, עוֹשֶׂה', והרוצה לעשות כְּדִבְרֵי בֵּית הִלֵּל, עוֹשֶׂה[י], אך בדבר שנחלקו בו באופן שיש בכל הנהגה קולא לדעה השנה השלישית כדעת בית שמאי [שלא כהלכה].

א. **רש"י** (ד"ה שוה). והריטב"א (ד"ה דתנן) תמה על פירושו, שהרי לענין ערלה ורבעי אין שייך לומר שנוהגים כאילן ולא כירק, שהרי ירק אין נוהגים בו ערלה ורבעי, ומה שייך להבדיל בזה בין אילן לירק. ולכן פירש, שאתרוג שוה לאילן לערלה ולרבעי, בכך שנוהגים בו כאילן לעניינם, וממילא גם הולכים בו אחר החנטה כאילן, ולענין שביעית הוא שוה לאילן שהולכים בו אחר החנטה, ולא אחר הלקיטה כירק, שבזה ודאי אין לפרש כמו בערלה ורבעי, שהרי שביעית נוהגת אף בירק, אלא רק לענין הליכה אחר החנטה.

והרשב"א (ד"ה הא) הביא, שרש"י בקידושין (ג: ד"ה נג') כתב שבדרכים אלו המנויים כאן שוה אתרוג לאילן, והקשה עליו, שהרי יש עוד ענינים אחרים שבהם שוה לאילן, כגון שחייב בפאה, ויש עוד ענינים שבהם אינו שוה לאילן כגון בכלאים, אלא ודאי הכוונה רק לענין שהולכים בו אחר החנטה כאילן, או אחר הלקיטה כירק כדלהלן, וכדברי רש"י בסוגייתנו.

ב. **מאירי** (ד"ה נגר).

ג. **מאירי** (סס).

ד. **מאירי** (סס).

ה. **בשנים** הראשונה, השניה, הרביעית והחמישית לשמיטה, יש להפריש מעשר שני. ובשנים השלישית והשישית לשמיטה יש להפריש מעשר עני [ובשביעית אין מפרישים מעשר כלל].

ו. **הטעם** שלענין מעשר הדבר שונה, והולכים אחר הלקיטה ולא אחר החנטה כאילן, כיון שכל הטעם שמעשר ירק הוא לפי זמן לקיטתו, נתבאר לעיל (ע"ח) שלרבי עקיבא הוא משום שגדל אף על מים שמשקים אותו לאחר החנטה, ולא רק על מי גשמים, ואף האתרוג דומה לירק בכך, ולכן גם מעשרו הוא לפי זמן לקיטתו. רש"י (ד"ה שנשנעת) על פי הגמרא בתחילת קידושין (ג.) [ואף שרבי יוסי חולק על רבי עקיבא בזה, כאן מבארת הגמרא את טעם מעשה רבי עקיבא שעישר שני מעשרות, ולכן יש לבאר זאת לפי שיטתו].

פירשנו את החילוק בין שביעית למעשר לפי רש"י (סס). אולם התוספות (ד"ה ולשביעית) כתבו, שהאתרוג שוה לאילן לערלה ולרבעי ולשביעית, היינו כיון שרק באילן שייכים דברים אלו, ולא בירק, ורק לענין מעשר השייך בירק האתרוג שוה לו בזה, אלא שבשביעית לא ניתן לומר כן, שהרי גם בירק יש קדושת שביעית, וממילא אין שייך לומר שאתרוג שקדוש בקדושת שביעית הוא כאילן ולא כירק. ולכן פירשו כפירוש הירושלמי בביכורים (פ"ג ה"ד), שהחילוק הוא באתרוג שחנט בשישית ונלקט בשביעית, שהבעלים הולכים בו אחר החנטה ואינו קדוש בקדושת שביעית, אך ממעשר הוא פטור כירק שהולכים בו אחר לקיטה [וכדין פירות שביעית הפטורים ממעשר (להלן טו.)].

והמאירי (ד"ה נגר) כתב פירוש אחר במה שאתרוג דינו כירק למעשר, שהנלקט בשנה זו אין לעשרו על הנלקט בשנה אחרת, ואף שחנטו שניהם בשנה אחת.

ז. **הגמרא** להלן תקשה על מה שעולה מהדברים, שפשוט לרבי עקיבא שכבר נכנסה

אוצר החכמה 19/06/2018

ח. **רש"י** (ד"ה ומי). אך על דברי רבי יוסי בר יהודה אין להקשות כן, שהרי מחלוקת רבן גמליאל ורבי אליעזר אינה של איזה שנה הפרי, אלא נחלקו באותה שנה עצמה, האם הולכים בפרי אחר חנטתו והיא היתה בשנה הקודמת, או שהולכים אחר לקיטתו שבשנה זו, ואין הדברים סותרים, שהרי התורה היתה יכולה לומר שיש להפריש את שני המעשרות באותה שנה. ריטב"א (ד"ה ומי). וראה בהערה להלן מה שהובא בשם האחרונים בזה.

ט. **היה** יוצא קול מן השמים, ומתוך אותו קול יוצא קול אחר, וכאדם המכה בכח שלפעמים שומע קול אחר היוצא ממנו למרחוק [ובלשוננו 'הֵד'], ואותו היו שומעים, ולכן נקרא 'בת קול'. תוספות (סנהדרין יא. ד"ה נמ). ובתוספות יו"ט (יומא פט"ז מ"ו) כתב, ש'בת קול' הוא קול שהשתמשו בו לאחר שפסקה הנבואה, והוא קול מחודש לשעתו מהבורא יתברך, כדי להודיע סודו ליראיו.

י. **הגמרא** (עירובין ו:) מקשה, שלאחר שנפסקה הלכה כבית הלל, כיצד אפשר לומר שהרוצה לעשות כדברי בית שמאי עושה, ותירצה, שהסיפא מדברת לפני שיצאה הבת קול שאז אכן הרוצה לעשות כדברי בית שמאי היה יכול לעשות. וכן נתבאר בפנים. עוד תירצה שם הגמרא, שהסיפא היא כשיטת רבי יהושע שאמר (ב"מ נט:) על הבת קול שאמרה הלכה כרבי אליעזר, שאין משגיחים בבת קול, כיון שנאמר על התורה (דברים ל יב) 'לא בשמים היא'. והקשו התוספות (עירובין ו: ד"ה כמן, יומא יד. ד"ה רבי), מדוע לגבי הבת קול שיצאה לפסוק הלכה כרבי אליעזר (ב"מ סס), נתקבלו דבריו של רבי יהושע, ואין פוסקים הלכה כרבי אליעזר, ואילו לגבי הבת קול שיצאה ופסקה הלכה כבית הלל נתקבלו דברי הבת קול ופוסקים כך. ותירצו, שהבת קול שאמרה הלכה כרבי אליעזר יצאה לכבודו, משום שהוא אמר 'אם הלכה כמותי מן השמים יוכיחו', ואילו הבת קול שיצאה לומר שהלכה כבית הלל לא יצאה לכבודם, אלא להכריע הלכה כדבריהם, ובאופן זה אכן יש לפסוק כך. עוד תירצו התוספות, שאצל רבי אליעזר אמרה הבת קול נגד ההלכה, שהרי ההלכה היא 'אחרי רבים להטות' (שמות כג ב), וממילא ההלכה היא כחכמים שנחלקו על רבי אליעזר, אך כאן בית הלל היו מרובים מבית שמאי, אלא שהיו חריפים יותר, ויצאה הבת קול לומר שאף על פי כן הלכה כבית הלל, ובאופן זה יש לפסוק כמותה. אלא שהקשו התוספות, אם כן מנין לנו שרבי יהושע אינו פוסק כבית הלל, הרי יתכן שרק שם אצל רבי אליעזר אמר שאין לפסוק כבת קול, משום הטעמים שנתבארו. ותירצו, שמלשונו של רבי יהושע שאמר 'לא בשמים היא', משמע שאין משגיחים בשום בת קול.

יא. **הטעם** בזה, משום שאף שבית הלל היו רבים יותר, מכל מקום בית שמאי היו מחודדים יותר, כמבואר ביבמות (יד.), ולכן כל אחד יעשה כדעה שברצונו [ראה גם בהערה לעיל בסמוך בשם התוספות ביבמות בענין זה]. ואף שעתה נפסקה הלכה כבית הלל, ומה שהיה קודם לכן היה כבר, הביאה זאת הברייתא להשמיענו, שבכל כיוצא בזה בשאר בתי הדינים, ששני בית דינים שנחלקו בדין מסוים, ודייני בית דין זה רבים

לרבעי. הך מתניתין דלעיל נמי מיירי בשלשה חדשים (נרכות דף לה.[ח]): **ולשביעית.** ירק נמי איירי בשביעית אלא מפרש בירושלמי דביכורים פרק ג'[ט] כגון מתרוג את שמית הנכנסת לשביעית הרי היא לבעלים כאילן דתר[י] מנטה ופטור ממעשר כירק דבתר לקיטה והא דלא תנא שוה לאילן לענין כלאים דלא הוי כלאים בכרם משו"כ בירק ולענין ר"ה שלו שבט כאילן כדאמר בשמעתין[כ] לא תניא[ל] הכא אלא מידי דהאי אזלי' בתר מנטה והאי בתר לקיטה וא"ת אמאי לא אזלינן בתרוג בתר לקיטה לכל דבר כיון שגדל על כל מיס כירק למאי דפריסית לעיל (ח) דהיא דרשה גריכא לשביעית דאורייתא וי"ל משום דדרשינן לעיל (דף י.) גבי ערלה פעמים שבשביעית ועדיין מצורין משום ערלה ומ"ת דהכא משמע דאזלינן בירק בתר לקיטה לענין שביעית ובמסכת שביעית (פ"ט מ"ח) תנן כל הספיחין מותרין חוץ מספיחי כרוב ופירש הר"ם שם ע"פ הירושלמי דספיחי שאית הנכנסת לשביעית ומתרץ נהכי היינו דפרק מקוס שנהגו (פסחים דף נח: ושם) דתניא חיפכא כולם מצורין חוץ מספיחי כרוב ורמה לפרש דהא דאמר בירק בתר לקיטה היינו כשלא נגמר גדולם דשאית אבל נגמר גדולם דשאית אין לר"ע בין מתייבשין ביחד כדאמרי' לעשויין פרכין פרכין ומיהו קשה מאתרוג דבסמוך דאמר הכא שחנטו פירותיו קודם ט"ו דאידך תנן לא אחד בשבט היה אלא ט"ו בשבט היה ולא מנהג בית שמאי ובית הלל נהג בה אלא מנהג רבן גמליאל ור' אליעזר נהג בה. אמר רבה בר רב הונא השתא דאמר רבן גמליאל אתרוג אחר לקיטתו עישורו כירק ראש השנה שלו תשרי מיתיבי ר' שמעון בן אלעזר אומר [ט] ליקט אתרוג ערב ט"ו בשבט עד שלא תבוא השמש וחזר וליקט משתבוא השמש אין תורמין ומעשרין מזה על זה לפי שאין תורמין ומעשרין לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש [י] היתה שלישית נכנסת לרביעית שלישית מעשר ראשון ומעשר עני רביעית מעשר ראשון ומעשר שני מאן

אחד כדברי ב"ש ואחד כדברי ב"ה ר' יוסי בר יהודה אומר לא מנהג ב"ש וב"ה נהג בה אלא מנהג רבן גמליאל ור' אליעזר נהג בה דתנן[מ] [א] אתרוג שוה לאילן בג' דרכים ולירק בדרך אחד שוה לאילן בג' דרכים לערלה ולרבעי ולשביעית ולירק בדרך אחד שבשעת לקיטתו עישורו דברי ר"ג ר' אליעזר אומר אתרוג שוה לאילן לכל דבר. ומי עבדינן כתרי חומרי[מ] והתניא [ג] לעולם הלכה כדברי ב"ה והרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה כדברי ב"ה עושה מקולי ב"ש ומקולי ב"ה רשע מחומרי ב"ש ומחומרי ב"ה עליו הכתוב אומר [א] והכסיל בחשך הולך אלא אי כב"ש בקוליהון ובחומריהון אי כב"ה בקוליהון ובחומריהון [ג] ר"ע גמריה אסתפק ליה ולא ידע אי ב"ה באחד בשבט (אומר[ס]) אי בט"ו בשבט (אומר[ס]) [ג]. ר' יוסי בר יהודה אומר לא מנהג ב"ש וב"ה נהג בה אלא מנהג ר"ג ורבי אליעזר נהג בה באחד בשבט כבית שמאי נהג בה א"ר חנינא ואיתימא ר' חנניא הכא באתרוג שחנטו פירותיו קודם ט"ו דאידך שבט עסקינן ובדין הוא אפילו קודם לכן [ד] ומעשה שהיה כך היה רבינא אמר כרוך ותני לא אחד בשבט היה אלא ט"ו בשבט היה ולא מנהג בית שמאי ובית הלל נהג בה אלא מנהג רבן גמליאל ור' אליעזר נהג בה. אמר רבה בר רב הונא השתא דאמר רבן גמליאל אתרוג אחר לקיטתו עישורו כירק ראש השנה שלו תשרי מיתיבי ר' שמעון בן אלעזר אומר [ט] ליקט אתרוג ערב ט"ו בשבט עד שלא תבוא השמש וחזר וליקט משתבוא השמש אין תורמין ומעשרין מזה על זה לפי שאין תורמין ומעשרין לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש [י] היתה שלישית נכנסת לרביעית שלישית מעשר ראשון ומעשר עני רביעית מעשר ראשון ומעשר שני מאן אחד כדברי ב"ש. שמעו מתחלה שנה וכבר נכנסת שלישית משמיטה: ואחד כדברי ב"ה. המומרין לא מתחלה שנה עד חמשה עשר בו: **לא מנהגו ב"ש בו'.** שני עישורין שנהג בה לאו משום ספק כב"ש ספק כב"ה, אלא משום ספק הלכה כרבן גמליאל דאמר אתרוג אחר לקיטה כירק משום דדרכו ליגדל על כל מיס והרי נלקט בשלישית, או שמא כר"ע דאמר אחרי חנטה הלכו בו כשאר אילנות והרי חנטו בשניה, ולקמיה פריך ר"ע פשיטא ליה דכבר נכנסה שלישית כב"ש: **שוה לאילן.** לילך אחר חנטה לענין ערלה ורבעי ושביעית: **שבשעת לקיטתו עישורו.** שאם חנטו בשניה ונלקט בשלישית מתעשר כדת שנה שלישית כירק, לפי שאף הוא דרכו ליגדל על כל מיס, הכי מפרש לה בשמעתא קמייתא דקדושין: **והרוצה לעשות וכו'.** בעלמא (עירובין ו:) פרכינן סיפא מריסא, ומשנינן כאן קודם את קול כאן לאחר את קול: **מקולי ב"ש וכו'.** בעירובין[ו] מפרש לה בשחלוקת אחת שיש מקום שנוטין בה בדרי בית הלל ליקל ויש מקום שנוטין בה בדרי בית הלל להקל, כגון כמה חסרון בשדרה שלא תטמא בהעל ב"ש מורים ב' חוליות וב"ה מורים חוליא אחת, וכן לטרפה, נמצאו דברי[ז] ב"ש מקילין בטריפה ומומר[ח] עד שתחסר שתי חוליות, וב"ה מחמירין בה ומקילין לעניין טומאה לומר שכיון שחסרה חוליא אחת אינה מטמאה, והמוחז בזו קולי ב"ש וקולי ב"ה רשע שהרי דבריו סותרין זה את זה כדי להקל, והמוחז בחומרי שניהם כשיל בחשך הולך הוא שאינו יודע להבחין על מי לסמוך, אבל בב' מחלוקות שהקילו אלו בזו ואלו בזו אין כאן לא משום רשע ולא משום סכלות, דשבירה ליה בהא כב"ש ובהא כבית הלל: **אי כבית שמאי בקוליהון ובחומריהון.** אי דוקא בשחלוקת אחת שיש מקום שנוטין בה דברי בית הלל להקל ויש מקום שנוטין בה דברי בית שמאי להקל, כגון כמה חסרון בשדרה שלא תטמא בהעל ב"ש מורים ב' חוליות וב"ה מורים חוליא אחת, וכן לטרפה, נמצאו דברי[ז] ב"ש מקילין בטריפה ומומר[ח] עד שתחסר שתי חוליות, וב"ה מחמירין בה ומקילין לעניין טומאה לומר שכיון שחסרה חוליא אחת אינה מטמאה, והמוחז בזו קולי ב"ש וקולי ב"ה רשע שהרי דבריו סותרין זה את זה כדי להקל, והמוחז בחומרי שניהם כשיל בחשך הולך הוא שאינו יודע להבחין על מי לסמוך, אבל בב' מחלוקות שהקילו אלו בזו ואלו בזו אין כאן לא משום רשע ולא משום סכלות, דשבירה ליה בהא כב"ש ובהא כבית הלל: **אי כבית שמאי בקוליהון ובחומריהון.** דוקא במלתא דאית בה לכל חד מהני תרי תנאי קולא וחומרא כעין מחלוקת ב"ש וב"ה בשדרה וגולגלת ובמבוי עקום דהתם, אבל במילתא דלמר לחומרא ולמר לקולא הא ילפי' ברפ"ק דע"ז (ז.) א' מטמא וא' מטהר א' מתיר וא' אוסר אם היה א' מהם גדול בחכמה ובמנין הלך אחריו, ואם לאו בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים הלך אחר המקל.

[הרשב"א, חולין מד.]

רבי עקיבא גמריה אסתפק ליה. פירוש ולא היה מי שיברר לו האמת, אבל מי שעשה חומרא דמר ודמר מפני שאינו יודע הדין אע"פ ששורת הדין כך יש לו לעשות, אכתי קרינא ביה שהוא כסיל הולך בחשך, שהיה לו ללמוד ולא למד.

[הריטב"א, עירובין ז.]

היוס, דמי כב"ה לקיטה וחנטה בשנה אחת הוה: **דאידך שבט.** דמסתקד, שהמתרוג דר בחילוקו שחים ושלש שניס[ז], ובט"ו בשבט דמסתקד נכנסה שנה שלישית ועדיין לא יצאת שלישית, נמצאת שחנטה בשניה ונלקטה בשלישית: **ובדין הוא.** דאס לקטה קודס לכן או נכשליו או נטמאת נמי הוה נוהג בה ג' עישורין משום מנהג ר"ג ור"ע: **אלא מעשה שהיה.** בג' בשבט היה: **ברוך ותני.** כפול את דברי ר' יוסי ושנה בה שתי מחלוקות: **לא אחד בשבט היה.** שתין בה חידוש שנה: **אלא ט"ו בשבט היה.** דלדברי הכל נתחדשה שנה: **ר"ה שלו תשרי.** כדין ירק, ולעניין מעשר קאמר: **שלישית נכנסת לרביעית.** לקמן פריך מ"ס דלא תנא שניה נכנסת לשלישית כדתניא לעיל (דף יג:) גבי ליקט ירק:

מאן הכסיל בחשך הולך.

חפילו יודע כמאן הלכה ומחמיר על עצמו ולא בעי לשנויי דר"ע מספקא ליה הלכתא כמאן ועבד למומרא דמסתמא יודע היה דהלכה כב"ה:

מן

עו א מיי' פ"ו מהל' מ"ש הלכה ה ופ"ד מהל' שמיטין הלכה יב טוש"ע י"ד סי' שלו סעיף קכו:

עז ב מיי' פ"ה מהל' תרומות הלכה יו טוש"ע שם סעיף נז:

עח ג מיי' פ"ו מהל' מ"ש הלכה ב טוש"ע י"ד סי' שלו סעיף קכו:

(ח) תום' ד"ה ולשביעית כו' למאי דפריסית לעיל. נ"ב דף זה ע"ח בד"ה מה גוזן:

א) הֶחָכָם עֵינָיו בְּרֹאשׁוֹ וְהַכְּסִיל בַּחֹשֶׁךְ הוֹלֵךְ וְיָדַעְתִּי גַּם אָנִי שֶׁמִּקְרֶה אֶחָד יִקְרֶה אֶת כֻּלָּם:

[קהלת ב, יד]

אחרון 19.06.2018

שני עישורין כו': **פי' לערלה ולרבעי ולשביעי'** שוה האתרוג לאילן דאזיל בתר חנטה. כל הענין פשוט הוא ונתברר בדרך קצרה מתלמוד א"י דגרסי' [התם] מעשה בר"ע שליקט אתרוג ונתן עליו חומרי ב"ש וב"ה. ולמה לי אתרוג אפילו שאר כל אילן תני חומרי ר"ג וחומרי ר' אליעזר. ור"ג ור"א לא על דב"ה אינון היו. א"ר יוסי ב"ר אבין תיפתר שנחנסו[אוצר החכמה] פירותיו קודם ט"ו בשבט של שנה שניה ונכנסה שלישית על דעתיה דר"ג מעשר עני על דעתיה דר"א מעשר שני. מה עשה עישר וקראו מע"ש ופדאו ונתנו לעניים:

ח] כת"י ומי עבדינן כבי תרי והתניא (ותיבת "חומרי" ליתא): ט] [צ"ל **אמרו**] (גליון) ועיין רש"ש: י] בכת"י נוסף **ועביד הכא לחומרא והכא לחומרא**, וכ"ה בעירובין. ובנ"א מכת"י נוסף עוד **אמר מר**: ל] תיבת "דברי" נראה מיותר: מ] צ"ל **ואומרים** (באה"מ): נ] בתוס' הרא"ש **דבתר** חנטה **אזל** ופטור: ס] צ"ל **דלא תנא** הכא, וכ"ה בתוס' סוכה: ע] צ"ל **כדפרישית**, והיינו לעיל ע"א ד"ה ופול (בארות המים), וכן בתוס' הרא"ש **דפרישית**: פ] בתוס' סוכה הוגה הפרי כבר (במקום "נמי", באה"מ):

ז) סוכה לט: קידושין ג: ביכורים פ"ג מ"ו, ג) עירובין ו: חולין מג: [תוספ' סוכה פרק ג ומוספ' עדיות פרק ג ומוספ' יבמות פרק ג], ג) [עירובין דף ז.], ד) [עירובין סה: וש"נ], ה) [תוספ' פ"ו ומוספ' תרומות פרק ג ע"ס], ו) דף ז., ז) סוכה לה., ח) [ועי' תוספות קדושין כ: ד"ה מתרוג], ט) ה"ד, י) טו ע"א.

אתרוג שוה לאילן בשלשה דרכים. שוה לאילן דאזלינן ביה בתר חנטה כאילן בשלשה דרכים כדמפרש ואזיל, ושוה בדרך אחד לירק דאזלינן ביה בתר לקיטה כירק וכן פרש"י ז"ל כאן, אבל בריש פ"ק דקידושין פי' שהוא מונה כל הדרכים שהוא כאילן והדרכים שהוא כירק, ואי אפשר דהא שוה לאילן בכמה דרכים אחרים שהרי אינו כלאים בכרם כאילן וחייב בפיאה כאילן, ומה שפי' כאן הוא עיקר ושם כתבתי יותר בארוכה בס"ד. [הרשב"א]

והכסיל בחושך הולך. שאינו יודע, ומצרף חומרא דמר וחומרא דמר לאסור מה שהוא מותר לדברי כל העולם, ואפילו כשעושה כן דרך חומרא נקרא כסיל.

[הריטב"א, עירובין ו:]

אלא אי כבית שמאי בקוליהון ובחומריהון אי כבית הלל בקוליהון ובחומריהון. דוקא במלתא דאית בה לכל חד מהני תרי תנאי אמוראי או הני תרי תנאי קולא וחומרא כעין מחלוקת ב"ש וב"ה בשדרה וגולגלת ובמבוי עקום דהתם, אבל במילתא דלמר לחומרא ולמר לקולא הא ילפי' ברפ"ק דע"ז (ז.) א' מטמא וא' מטהר א' מתיר וא' אוסר אם היה א' מהם גדול בחכמה ובמנין הלך אחריו, ואם לאו בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים הלך אחר המקל.

[הרשב"א, חולין מד.]

רבי עקיבא גמריה אסתפק ליה. פירוש ולא היה מי שיברר לו האמת, אבל מי שעשה חומרא דמר ודמר מפני שאינו יודע הדין אע"פ ששורת הדין כך יש לו לעשות, אכתי קרינא ביה שהוא כסיל הולך בחשך, שהיה לו ללמוד ולא למד.

[הריטב"א, עירובין ז.]

אחת וחומרא לדעה השניה[יב], הנוהג בדבר גם **מִקּוּלֵּי** - כפי הקולא היוצאת לדעת **בֵּית שַׁמַּאי**, **וְגם מִקּוּלֵּי** - כפי הקולא היוצאת לדעת **בֵּית הִלֵּל**, ונמצאו מעשיו סותרים זה את זה כדי להקל על עצמו, הרי זה **רָשָׁע**. אך מאידך, אם נוהג באותה מחלוקת להיפך, גם **מֵחוּמְרֵי** - כפי החומרא היוצאת לדעת **בֵּית שַׁמַּאי**, **וְגם מֵחוּמְרֵי** - כפי החומרא היוצאת לדעת **בֵּית הִלֵּל**, **עָלָיו הַכָּתוּב אוֹמֵר** (קהלת ג יד) 'הָאֱלֹהִים עָשָׂה שֶׁיִּרְאוּ מִלְּפָנָיו', שהכסיל שאינו יודע להבחין בין השיטות ועל מי לסמוך, ומתוך כך הוא מחמיר בכל מעשיו באופן הסותר זה את זה[יג], והוא כאדם ההולך בחושך ואינו מוצא את דרכו[יד]. **אֶלָּא, אִי כְּבֵית שַׁמַּאי** - אם אדם רוצה לנהוג כבית שמאי, קודם שנפסקה ההלכה כבית הלל, יעשה כדבריהם **בְּקוּלֵּיהוֹן וּבְחוּמְרֵיהוֹן** בקולות וגם בחומרות היוצאות מדבריהם לשני ענינים באותה מחלוקת, **וְאִי כְּבֵית הִלֵּל** - ואם אדם רוצה לנהוג כבית הלל, יעשה כדבריהם **בְּקוּלֵּיהוֹן וּבְחוּמְרֵיהוֹן** - גם בקולות וגם בחומרות היוצאות מדבריהם לשני הענינים באותה מחלוקת. ומעשי רבי עקיבא גם הם סותרים זה לזה לחומרא, שהחשיב שנה זו גם שניה לשמיטה והפריש מעשר שני, כדעת בית הלל שבאחד בשבט עדיין לא התחילה שנה זו השלישית לשמיטה, והחשיבה גם שנה שלישית והפריש מעשר עני, כדעת בית שמאי שבאחד בשבט כבר התחילה השנה השלישית, וכיצד נהג כך[טו].

מתרצת הגמרא, באמת **רַבִּי עֲקִיבָא** רצה לנהוג רק כדברי בית הלל, ומה שהחמיר להפריש גם מעשר עני, **גְּמָרֵיהּ אִסְתַּפַּק לֵיהּ** - הוא משום שנסתפק בתלמודו, מה היא דעת בית הלל, **וְלֹא יָדַע אִי בֵּית הִלֵּל 'בְּאֶחָד בְּשַׁבָּט' (אומר) [אָמְרוּ]** - האם בית הלל אמרו שראש השנה לאילן הוא באחד בשבט, ומהאתרוג שליקט באחד בשבט, יש להפריש מעשר עני כמו בשנה זו השלישית לשמיטה, **אִי** - או **ש'בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר בְּשַׁבָּט' (אומר) [אָמְרוּ]** - או שאמרו שראש השנה לאילן הוא בחמשה עשר בשבט, ומהאתרוג שליקט באחד בשבט, יש להפריש מעשר שני כמו בשנה הקודמת השניה לשמיטה, ולכן החמיר מספק להפריש ממנו את שני המעשרות[טז].

עתה עוברת הגמרא לדון בדעת רבי יוסי בר יהודה על מעשה רבי עקיבא שבברייתא לעיל:

שנינו בברייתא, **רַבִּי יוֹסֵי בַּר יְהוּדָה אוֹמֵר, לֹא מִנְהֲגוּ בֵּית שַׁמַּאי וּבֵית הִלֵּל נָהֲגוּ בָּהּ, אֶלָּא מִנְהַג רַבָּן גַּמְלִיאֵל וְרַבִּי אֶלְיעֶזֶר נָהֲגוּ בָּהּ.**

מקשה הגמרא, כיון שרבי עקיבא ליקט את האתרוג **בְּאֶחָד בְּשַׁבָּט**, ולדעת רבי יוסי בר יהודה נהג בה כמחלוקת רבן גמליאל ורבי אליעזר השייכת לקביעת זמן חיוב אתרוג במעשר, אם קובעים את השנה לפי החנטה או לפי הלקיטה, אם כן **כְּדעת בֵּית שַׁמַּאי** שראש השנה הוא באחד בשבט **נָהֲגוּ בָּהּ**, שהרי לדעת בית הלל שרק בחמשה עשר בשבט יחול ראש השנה לאילן, לדברי הכל יש להפריש כפי השנה הקודמת. והרי רבי עקיבא מתלמידי בית הלל הוא, וגם ההלכה נפסקה כבית הלל, ומדוע נהג כדעת בית שמאי[יז].

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַבִּי חֲנִינָא, וְאִיתֵימָא** [-ויש אומרים] אמר **רַבִּי חֲנַנְיָא**, באמת רבי עקיבא נהג כבית הלל, שחמשה עשר בשבט הוא ראש השנה לאילן, **וְהָכָא** - כאן במעשה של רבי עקיבא, שליקט אתרוג באחד בשבט, לדעת רבי יוסי בר יהודה, **בְּאֶתְרוֹג שֶׁחָנְטוּ פֵּירוֹתָיו קוֹדֶם חֲמִשָּׁה עָשָׂר דְּאִידָךְ שְׁבָט עָסְקִינַן** - היה המעשה בעץ אתרוג שחנטו פירותיו קודם חמשה עשר בשבט של השנה הקודמת, ובחמשה עשר בשבט נכנסה השנה השלישית, ולא נלקט עד עתה[יח], ונמצא שחנטתו היתה בשנה שניה לשמיטה שנוהג בה מעשר שני, ונלקט קודם חמשה עשר בשבט של שנה זו שהיא רביעית לשמיטה, ולדעת בית הלל שעדיין לא הגיע ראש השנה לאילן של שנה זו, הרי הוא כמי שנלקט בשנה שלישית לשמיטה שנוהג בה מעשר עני, ואם כן, לרבן גמליאל שהולכים בו אחר הלקיטה חייב במעשר עני כדין גידולי אותה שנה, ולרבי אליעזר שהולכים בו אחר החנטה, חייב במעשר שני כדין גידולי השנה הקודמת, ולכן מספק הפריש רבי עקיבא את שני סוגי המעשרות. **וּלְפִי זֶה הוּא דִּין** שהיה נוהג כך **אֲפִילּוּ** אם היה מלקט את האתרוג **קוֹדֶם לָכֵן**, כלומר קודם אחד בשבט של שנה זו, כגון בכסליו או בטבת, שהיא תקופה השייכת לענין

יותר מדייני בית הדין השני, אך דייני בית הדין השני מחודדים יותר מדייני בית הדין הראשון, הרי הם שקולים, ויעשה כל אחד כדעה שברצונו. ריטב"א (ד"ה והא), מאירי (יבמות יד. ד"ה כל).

יב. דוגמא לכך מבואר בעירובין (ז.), שנחלקו כמה יחסר משדרה של מת, שבכך לא תטמא באהל, לדעת בית שמאי שתי חוליות, ולדעת בית הלל חוליה אחת, ובזה נמצא שבית שמאי מחמירים [שאם חסרה חוליה אחת מטמאה] ובית הלל מקילים. אך אותה מחלוקת עצמה היא גם לגבי טריפה, כמה יחסר משדרה של בהמה, שבכך תהיה טריפה, שלדעת בית שמאי שתי חוליות, ולבית הלל חוליה אחת, ובזה נמצא להיפך, שבית שמאי מקילים ובית הלל מחמירים. ובשתי המחלוקות החומרות והקולות הן מאותה סיבה, ולכן הנוהג כבית שמאי ינהג כמותם בין לקולא ובין לחומרא, והנוהג כבית הלל ינהג כמותם בין לקולא ובין לחומרא [כפי שיבואר להלן בגמרא]. רש"י (ד"ה מקולי).

יג. ולכן נקרא 'כסיל' אף אם יודע כפי מי ההלכה, אלא שרוצה להחמיר על עצמו. תוספות (ד"ה הכסיל).

יד. רש"י (ד"ה מקולי). ובעירובין (ז. ד"ה דסמכן) פירש רש"י, שכיון שטעם אחד הוא, שבענין זה הוא לחומרא ובענין השני לקולא, ואם סובר אותו טעם ולכן נוהג כך, עליו לנהוג כן בין לקולא ובין לחומרא, וכשאינו עושה כן אלא מחמיר בשני הענינים נקרא כסיל. ובכלי גולה (ד"ה מחומרי) הקשה מדוע נקרא 'כסיל' וכי משום שאינו חכם שיודע להכריע במחלוקתם של ב"ש וב"ה נקרא 'כסיל'. וכתב, שאלמלא דברי רש"י היה מפרש, שהעושה כשתי חומרות הסותרות נקרא כסיל, משום שלפעמים על ידי שמחמיר בשתי חומרות סותרות, עלול להיכשל בטעות, כגון אם אדם קידש אשה בבשר בהמה שנחסרה בשדרתה חוליא אחת, והוא יפסוק בזה להחמיר שהבהמה טריפה, אם כן אין בשרה שוה פרוטה, ויסבור שאין האשה מקודשת בו, ונמצא שמתיר אשת איש לעולם, שהרי אם יפסוק כבית שמאי בלבד נמצא שאשה זו מקודשת. וממילא הרי הוא ככסיל ההולך בחושך, שאינו יודע להבחין ולהשמר מנגף בדרך, ועלול להכשל, ולכן אין להחמיר יותר מדאי שמא יכשל.

ומה שנקרא רשע או כסיל, היינו במחלוקת אחת הנוגעת לשני ענינים, שאם נוהג כשתי קולות או כשתי חומרות הסותרות זו את זו, הוא רשע או כסיל, אך בשתי מחלוקות שונות שהקילו אלו בזו ואלו בזו, הנוהג בשתיהן לחומרא או לקולא, אינו רשע ואינו כסיל, אלא הוא סובר בזו כבית שמאי ובזו כבית הלל. רש"י (ד"ה מקולי).

טו. הגמרא אינה מתרצת שרבי עקיבא נסתפק כפי מי ההלכה, ולכן עשה לחומרא, כיון שמן הסתם ידע רבי עקיבא שההלכה כבית הלל. תוספות (ד"ה הכסיל).

לכאורה קושיא זו קשה גם לרבי יוסי בר יהודה שבברייתא, שרבי עקיבא החמיר כרבן גמליאל ורבי אליעזר, והרי המחמיר שתי חומרות נקרא 'כסיל' ומדוע הקשתה הגמרא רק לפי תנא קמא. ותירץ בטורי אבן (ד"ה אלא), שהרי רבי אליעזר נקרא 'שמותי', ופירשו התוספות בשבת (קנ: ד"ה דרבי) על פי הירושלמי (תרומות פ"ה ה"ג), שהוא משום שהיה מתלמידי בית שמאי, וממילא הוא עומד בכל דבר בשיטתו, ואם כן יש לומר, שרבן גמליאל סבר כבית הלל, ורבי עקיבא מתלמידי בית הלל היה, וודאי פסק הלכה כבית הלל, אלא שלא ידע אם רבן גמליאל הוא הסובר שהולכים אחרי חנטה, או שהוא הסובר שהולכים אחרי לקיטה, ולכן החמיר מספק כשתי הדעות. ובערוך לנר (ד"ה ומי) תירץ, שכסיל נקרא רק המחמיר בלא טעם כשתי חומרות סותרות, אך היודע את הטעם, אך מסופק כמי ההלכה, כפי הספק של רבי עקיבא לדעת רבי יוסי בר יהודה, ולכן מחמיר כשתי השיטות, אינו נקרא כסיל.

טז. הוגה עפ"י הגליון (הגהות וציונים) וכן להלן בסמוך. אך הרש"ש (ד"ה אי) כתב שאין צריך להגיה, ויפה שייך לשון יחיד על 'בית' [כלומר על בית שמאי או בית הלל]. ולהלן (כג. ברש"י ד"ה אמר) ביאר זאת הרש"ש לגבי 'בית דין', שמצינו כמה פעמים שנקרא בלשון יחיד, כלשון המשנה להלן (כה.) 'כל בית דין ובית דין שעמד', ולהלן (סה) 'הרי הוא כבית דינו'.

יז. לא היה מי שיברר לו את האמת בדברי בית הלל, ולכן זה מה שהיה עליו לעשות, אך מי שהיה יכול ללמוד ומתוך כך לדעת את הדין, ואינו לומד אלא מחמיר על עצמו, עדיין קוראים עליו 'הכסיל בחשך הולך', אף שאינו מחמיר בשתי חומרות סותרות, שהרי עדיין יש עליו טענה אחרת, שהיה לו ללמוד ולא למד. ריטב"א בעירובין (ז. ד"ה גמרינן). וכעין זה כתב המאירי (ד"ה מחלקת) בשם הגאונים.

ובטורי אבן (ד"ה ומי) הקשה, שכיון שאינו יודע להבחין מסברא איזה יום ראש השנה לאילן לדעת בית הלל, וכי חס ושלום הוא בכלל כסיל שאינו יודע להבחין מסברתו אימתי ראש השנה לאילן. ותירץ, שרבי עקיבא סבר שלאחר הבת קול ההלכה היא כבית הלל, וממילא אינו רשאי לסמוך על חכמתו והבחנתו, וכפי שנאמר (משלי כח ג) 'אין חכמה ואין תבונה וגו' לנגד ה'. ובערוך לנר (ד"ה ומי) תירץ, שרק מי שאינו יודע את טעם הדבר ולכן מחמיר, הוא נקרא כסיל, אך היודע את הטעם, אך הוא מסופק כפי מי ההלכה, ולכן מחמיר כשתי הדעות, אינו נקרא כסיל. ובאור הישר (ד"ה ר"ע) כתב, שבאופן שמסתפק מה היא שיטת בית הלל אין איסור להחמיר משום חומרות הסותרות, שהרי חייבים לצאת מידי הספק, ולכן יש להחמיר בזה.

יח. ריטב"א (ד"ה ר' יוסי).

יט. פרי האתרוג מחובר לאילנו אף שתים או שלש שנים. רש"י (ד"ה דאידך).

לרבעי. הך מתניתא כמאן דתני נטע רבעי נרים כ"מ (נדרים דף לה.[ח]): **ולשביעית.** ירק נמי אית ביה שביעית אלא מפרש בירושלמי דביכורים פרק ג'[ט] כגון מתרוג את שמית הנכנסת לשביעית הרי היא לבעלים כאילן דתר[י] מנטה ופטור ממעשר כירק דבתר לקיטה והא דלא תנא שוה לאילן לענין כלאים דלא הוי כלאים בכרם משו"כ בירק ולענין ר"ה שלו שבט באילן כדאמר בשמעתין[כ] לא תניא[ל] הכא אלא מידי דהאי אזלי' בתר חנטה והאי בתר לקיטה ומ"ת אחמי לא אזלינן בתרוג בתר לקיטה לכל דבר כיון שגדל על כל מיס כירק למאי דפריסית לעיל (ף ה:) דהיא דרשה גריכא לשביעית דאורייתא וי"ל משום דדרשינן לעיל (דף י.) גבי ערלה פעמים שבשביעית ועדיין מצורין משום ערלה ומ"ת דהכא משמע דאזלינן בירק בתר לקיטה לענין שביעית ובמסכת שביעית (פ"ט מ"ח) תנן כל הספיחין מותרין חוץ מספיחי כרוב ופירש הר"ם שם ע"פ הירושלמי לחייבי בספיחי שאית הנכנסת לשביעית ומתרץ נהכי היא דפרק מקוס שנהגו (פסחים דף נח: ושם) לתניא חיפכא כולם מצורין חוץ מספיחי כרוב ורמה לפרש דהא לאחר בירק בתר לקיטה היינו כשלא נגמר גדולם בששית אבל נגמר גדולם בששית אין לר' יוסי הגלילי מידי דהוה מבצלים הסריסים לעיל שמנע מהם מים שלשים יום לפני ר"ה לחפי' מתן דפליג התם הכא מודה לר' יוסי הגלילי כיון דנגמר גדולם נמצאו גדילים על מי שנה שעברה ואו לא גדלי על מי שנה הבאה ולר"ע נמי כיון דאו לא גדלי על כל מיס יוצאין מתורת ירקות הגדילים על כל מיס כדאמרי' בירושלמי כדמפרש[מ] לעיל גבי בצלים דנעשו כשדה הבעל שמסתפקת במי גשמים ומתעשרים לשעבר וכן לעיל (דף יג:) גבי חורז ודומן דיהיב להו שמואל דין ירק דבתר לקיטה וקאמר הכל הולך אחר גמר פרי אלמא גמר פרי עיקר אלא דנקט בכל דוכתי לקיטה משום דדרך ללקט בתר גמר פרי והכא גמרי פריים ביחד אלא אחין מתייבמין ביחד כדאמרי' לעשויין פרכין פרכין ומיהו קשה מאתרוג דבסמוך דאמר הכא בתרוג שחנטו פירותיו קודם ט"ו דאידך שבט עסקינן ובדין הוא אפילו קודם לכן ומשמע משום דמספקא ליה מי אזלינן בתר חנטה בתרוג כר"ח או בתר לקיטה כר"ג נהג בו שני עיסורין אלמא דאזלי' בתר לקיטה אף על גב דנגמר הפרי (נמי[מ]) דהרי חנט בשבט נמי הוה נוהג בה ג' עיסורין משום מנהג ר"ג ור"ח: **אלא מעשה שהיה.** בג' בשבט היה: **ברוך ותני.** כפול את דברי ר' יוסי ושנה בה שתי מתניתות: **לא אחד בשבט היה.** שתין בה חידוש שנה: **אלא ט"ו בשבט היה.** דלדברי הכל נתחדשה שנה: **ר"ה שלו תשרי.** כדין ירק, ולענין מעשר קאמר: **שלישית נכנסת לרביעית.** לקמן פריך מ"ש דלא תנא שניה נכנסת לשלישית כדתניא לעיל (דף יג:) גבי ליקט ירק:

הכסיל בחשך הולך. אפילו יודע כמאן הלכה ומחמיר על עצמו ולא בעי לשנויי דר"ע מספקא ליה הלכתא כמאן ועבד לחומרא דמסתמא יודע היה דהלכה כב"ה:

אחד בדברי ב"ש. שתמרו נתחדשה שנה וכבר נכנסת שלישית משתשיכה: ואחד כדברי ב"ה. המומרין לא נתחדשה שנה עד חמשה עשר בו: **לא מנהג ב"ש בו'.** שני עיסורין שנהג בה לאו משום ספק כב"ש ספק כב"ה, אלא משום ספק הלכה כרבן גמליאל דאמר אחר לקיטה כירק משום דדרכו ליגדל על כל מיס והרי נלקט בשלישית, או שמא כר"ח לחמר אחרי חנטה הלכו בו כשאר אילנות והרי חנט בשניה, ולקמיה פריך ת"כ פשיטא ליה דכבר נכנסה שלישית כב"ש: **שוה לאילן.** לילך אחר חנטה לענין ערלה ורבעי ושביעית: **שבשעת לקיטתו עישורו.** שאם חנט בשניה ונלקט בשלישית מתעשר כדת שנה שלישית כירק, לפי שאף הוא דרכו ליגדל על כל מיס, הכי מפרש לה בשמעתא קמייתא דקדושין: **והרוצה לעשות וכו'.** בעלמא (עירובין ו:) פרכינן סיפא מריסא, ומשנינן כאן קודם את קול כאן לאחר את קול: **מקולי ב"ש כו'.** בעירובין[נ] מפרש לה בשמחלוקת אחת שיש מקום שנוטין בה בדברי בית שמאי להקל ויש מקום שנוטין בה בדברי בית הלל להקל, כגון כמה חסרון בשדרה שלא תטמא בהעל ב"ש אומרים ג' חוליות וב"ה אומרים חוליא אחת, וכן לטרפה, נמצאו בדברי[ס] ב"ש מקילין בטריפה ואומר[ע] עד שתחסר שתי חוליות, וב"ה מחמירין בה ומקילין לענין טומאה לומר שכיון שחסרה חוליא אחת אינה מטמאה, והאומר בזו קולי ב"ש וקולי ב"ה רשע שהרי דבריו סותרין זה את זה כדי להקל, והאומר בשתי שניהם כשיל מחשך הולך הוא שאינו יודע להבחין על מי לסמוך, אבל בג' מחלוקות שהקילו אלו בזו ואלו בזו אין כאן לא משום רשע ולא משום סכלות, דסבירא ליה דהא כב"ש והא כבית הלל: **אי כבית שמאי בקולידהון ובחומריהון.** אי עבדינן כבית הלל בקולידהון ובחומריהון. מי לענין טומאה לא מסיד לה מסרון בחוליא אחת לענין טריפה נמי לאו מסרון הוא: **ואי כב"ה.** דאמרו מסרון הוא ליחשבה מסרון הכא והכא, והך ד"ע נמי סתרן אהדדי דקא מסיד ליה שניה וקא מסיד ליה שלישית: **גמרא אסתפק ליה וכו'.** כב"ה נעשה למעשה: **כב"ש נהג בה.** לר' יוסי בר יהודה דאמר מאחר שנהג בה רבן גמליאל עישרה במעשר עני כדין שלישית מ"ל כב"ש ס"ל דנתחדשה שנה היום, דאי כב"ה לקיטה וחנטה בשנה אחת הוה: **דאידך שבט.** דמסתקד, שהתרוג דר בחילנו שתים ושלש שנים[ק], ובט"ו בשבט דמסתקד נכנסה שנה שלישית ועדיין לא יצאת שלישית, נמצאת שחנטה בשניה ונלקטה בשלישית: **ובדין הוא.** דאם לקטה קודם לכן או בכאילו או בטבת נמי הוה נוהג בה ג' עישורין משום מנהג ר"ג ור"ח: **אלא מעשה שהיה.** בג' בשבט היה: **ברוך ותני.** כפול את דברי ר' יוסי ושנה בה שתי מתניתות: **לא אחד בשבט היה.** שתין בה חידוש שנה: **אלא ט"ו בשבט היה.** דלדברי הכל נתחדשה שנה: **ר"ה שלו תשרי.** כדין ירק, ולענין מעשר קאמר: **שלישית נכנסת לרביעית.** לקמן פריך מ"ש דלא תנא שניה נכנסת לשלישית כדתניא לעיל (דף יג:) גבי ליקט ירק:

הכסיל בחשך הולך. שאינו יודע, ומצרף חומרא דמר וחומרא דמר לאסור מה שהוא מותר לדברי כל העולם, ואפילו כשעושה כן דרך חומרא נקרא כסיל.

[הריטב"א, עירובין ו:]

רבי עקיבא גמריה אסתפק ליה. פירוש ולא היה מי שיברר לו האמת, אבל מי שעשה חומרא דמר ודמר מפני שאינו יודע הדין אע"פ ששורת הדין כך יש לו לעשות, אכתי קרינא ביה שהוא כסיל הולך בחשך, שהיה לו ללמוד ולא למד.

[הריטב"א, עירובין ז.]

אחד בדברי ב"ש ואחד כדברי ב"ה ר' יוסי בר יהודה אומר לא מנהג ב"ש וב"ה נהג בה אלא מנהג רבן גמליאל ור' אליעזר נהג בה דתנן[פ] א אתרוג שוה לאילן בג' דרכים ולירק בדרך אחד שוה לאילן בג' דרכים לערלה ולרבעי ולשביעית ולירק בדרך אחד שבשעת לקיטתו עישורו דברי ר"ג ר' אליעזר אומר אתרוג שוה לאילן לכל דבר. ומי עבדינן כתרי חומרי[פ] והתניא[ג] לעולם הלכה כדברי ב"ה והרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה כדברי ב"ה עושה מקולי ב"ש ומקולי ב"ה רשע מחומרי ב"ש ומחומרי ב"ה עליו הכתוב אומר[א] והכסיל בחשך הולך אלא אי כב"ש בקוליהון ובחומריהון אי כב"ה בקוליהון ובחומריהון[ג] ר"ע גמריה אסתפק ליה ולא ידע אי ב"ה באחד בשבט (אומר[ד]) אי בט"ו בשבט (אומר[ד]). ר' יוסי בר יהודה אומר לא מנהג ב"ש וב"ה נהג בה אלא מנהג ר"ג ורבי אליעזר נהג בה באחד בשבט כבית שמאי נהג בה א"ר חנינא ואיתימא ר' חנניא הכא באתרוג שחנטו פירותיו קודם ט"ו דאידך שבט עסקינן ובדין הוא אפילו קודם לכן[ה] ומעשה שהיה כך היה רבינא אמר כרוך ותני לא אחד בשבט היה אלא ט"ו בשבט היה ולא מנהג בית שמאי ובית הלל נהג בה אלא מנהג רבן גמליאל ור' אליעזר נהג בה. אמר רבה בר רב הונא השתא דאמר רבן גמליאל אתרוג אחר לקיטתו עישורו כירק ראש השנה שלו תשרי מיתיבי ר' שמעון בן אלעזר אומר[ח] ליקט אתרוג ערב ט"ו בשבט עד שלא תבוא השמש וחזר וליקט משתבוא השמש אין תורמין ומעשרין מזה על זה לפי שאין תורמין ומעשרין לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש[ג] היתה שלישית נכנסת לרביעית שלישית מעשר ראשון ומעשר עני רביעית מעשר ראשון ומעשר שני מאן

משנת ראשונים

אתרוג שוה לאילן בשלשה דרכים. שוה לאילן דאזלינן ביה בתר חנטה כאילן בשלשה דרכים כדמפרש ואזיל, ושוה בדרך אחד לירק דאזלינן ביה בתר לקיטה כירק וכן פרש"י ז"ל כאן, אבל בריש פ"ק דקידושין פי' שהוא מונה כל הדרכים שהוא כאילן והדרכים שהוא כירק, ואי אפשר דהא שוה לאילן בכמה דרכים אחרים שהרי אינו כלאים בכרם כאילן וחייב בפיאה כאילן, ומה שפי' כאן הוא עיקר ושם כתבתי יותר בארוכה בס"ד. [הרשב"א]

והכסיל בחושך הולך. שאינו יודע, ומצרף חומרא דמר וחומרא דמר לאסור מה שהוא מותר לדברי כל העולם, ואפילו כשעושה כן דרך חומרא נקרא כסיל.

[הריטב"א, עירובין ו:]

אלא אי כבית שמאי בקוליהון ובחומריהון אי כבית הלל בקוליהון ובחומריהון. דוקא במלתא דאית בה לכל חד מהני תרי תנאי קולא וחומרא כעין מחלוקת ב"ש וב"ה בשדרה וגולגלת ובמבוי עקום דהתם, אבל במילתא דלמר לחומרא ולמר לקולא הא ילפי' ברפ"ק דע"ז (ז.) א' מטמא וא' מטהר א' מתיר וא' אוסר אם היה א' מהם גדול בחכמה ובמנין הלך אחריו, ואם לאו בשל תורה הלך אחר המחמיר בשל סופרים הלך אחר המקל.

[הרשב"א, חולין מד.]

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) סוכה לט: קידושין ג: ביכורים פ"ג מ"ו, ג) עירובין ו: חולין מג: [תוספ' סוכה פרק ג ומוספ' עדיות פרק ג ומוספ' יבמות פרק ג], ג) [עירובין דף ז.], ד) [עירובין סה: וס"נ], ה) [תוספ' פ"ו ומוספ' תרומות פרק ג ע"ס], ו) דף ז., ז) סוכה לה., ח) [ועי' תוספות קדושין כ: ד"ה מתרוג], ט) ה"ד, י) טו ע"א.

עין משפט נר מצוה

עו א מיי' פ"ו מהל' מ"ש הלכה ה ופ"ד מהל' שמיטין הלכה יב טוש"ע י"ד סי' שלו סעיף קכו: עז ב מיי' פ"ה מהל' תרומות הלכה יו טוש"ע שם סעיף נז: עח ג מיי' פ"ו מהל' מ"ש הלכה ג טוש"ע י"ד סי' שלו סעיף קכו:

הגהות הב"ח

(ג) תום' ד"ה ולשביעית כו' למאי דפריסית לעיל. נ"ב נדף זה ע"ח בד"ה מה גוזן:

תורה אור השלם

א) הֶחָכָם עֵינָיו בְּרֹאשׁוֹ וְהַכְּסִיל בַּחֹשֶׁךְ הוֹלֵךְ וְיָדַעְתִּי גַּם אָנִי שֶׁמִּקְרֶה אֶחָד יִקְרֶה אֶת כֻּלָּם: [קהלת ב, יד]

רבינו חננאל

שני עישורין כו': פי' לערלה ולרבעי ולשביעי' שוה האתרוג לאילן דאזיל בתר חנטה. כל הענין פשוט הוא ונתברר בדרך קצרה מתלמוד א"י דגרסי' [התם] מעשה בר"ע שליקט אתרוג ונתן עליו חומרי ב"ש וב"ה. ולמה לי אתרוג אפילו שאר כל אילן תני חומרי ר"ג וחומרי ר' אליעזר. ור"ג ור"א לא על דב"ה אנוגו היו. א"ר יוסי ב"ר אבין תיפתר שנחנטו פירותיו קודם ט"ו בשבט של שנה שניה ונכנסה שלישית על דעתיה דר"ג מעשר עני על דעתיה דר"א מעשר שני. מה עשה עישר וקראו מע"ש ופדאו ונתנו לעניים:

הגהות וציונים

ח] כת"י ומי עבדינן כבי תרי והתניא (ותיבת "חומרי" ליתא): ט] [צ"ל אמרו] (גליון) ועיין רש"ש: י] בכת"י נוסף ועביד הכא לחומרא והכא לחומרא, וכ"ה בעירובין. ובנ"א מכת"י נוסף עוד אמר מר: ל] תיבת "דברי" נראה מיותר: מ] צ"ל ואומרים (באה"מ): נ] בתוס' הרא"ש דבתר חנטה אזול ופטור: ס] צ"ל דלא תנא הכא, וכ"ה בתוס' סוכה: ע] צ"ל כדפריסית, והיינו לעיל ע"א ד"ה ופול (בארות המים), וכן בתוס' הרא"ש דפריסית: פ] בתוס' סוכה הוגה הפרי כבר (במקום "נמי", באה"מ):

מעשר לשנה הזאת, שהרי גם באופן זה שייכת מחלוקת רבן גמליאל ורבי אליעזר, אם הולכים אחר הלקיטה שהיתה באותה שנה, או אחר החנטה שהיתה בשנה שלפניה, וְרק הַמַּעֲשֶׂה שֶׁהָיָה שליקט רבי עקיבא את האתרוג, כְּדֵי הָיָה, שאירע באחד בשבט, ולכן אמרה הברייתא שליקט באחד בשבט.

אוצר החכמה

תירוץ נוסף מביאה הגמרא, **רְבִינָא אָמַר, כְּרוֹךְ וּתְנִי** - כפול את דברי רבי יוסי בר יהודה, ושנה בדבריו שהוא חולק על תנא קמא בשני דברים[ב], וכך יש לשנות בדבריו, **לֹא אֶחָד בְּשָׁבָט הָיָה** אותו יום שליקט בו רבי עקיבא את האתרוג, שאין השנה מתחדשת בו לדעת בית הלל, **אֶלָּא חֲמִשָּׁה עָשָׂר בְּשָׁבָט הָיָה**, שבו אף לדעת בית הלל כבר נתחדשה השנה השלישית לשמיטה. **וְלֹא מִנְהֲגוּ בֵּית שַׁמַּאי וּבֵית הִלֵּל נָהֲגוּ בָּהּ** בכך שהפריש שני מיני מעשרות, **אֶלָּא מִנְהֲגוּ רַבָּן גַּמְלִיאֵל וְרַבִּי אֱלִיעֶזֶר נָהֲגוּ בָּהּ**, וכפי שנתבאר.

★

הגמרא מביאה הלכה שנאמרה לפי שיטת רבן גמליאל שדין אתרוג למעשר הוא כירק:

אָמַר רַבָּה בַּר רַב הוּנָא, הַשְׁתָּא - עתה לפי מה **דְּאָמַר רַבָּן גַּמְלִיאֵל**, שאֶתְרוֹג הולכים בו **אַחַר** זמן **לְקִיטָתוֹ** לענין **עִישּׂוּרוֹ כְּדִין הָיָרָק**, גם **רֹאשׁ הַשָּׁנָה שֶׁלּוֹ** לענין מעשר, הוא באחד **בתִּשְׁרֵי**, כדין ראש השנה לירקות (לעיל ג.), ולא בחמשה עשר בשבט כאילן [לבית הלל], ואין לעשר ממה שנלקט קודם אחד בתשרי על מה שנלקט אחריו[כא].

הגמרא מקשה על דברי רבה בר רב הונא:

מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה, שנינו בברייתא, **רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר אוֹמֵר, לְיקֵט** פירות **אֶתְרוֹג, בְּעֶרֶב חֲמִשָּׁה עָשָׂר בְּשָׁבָט עַד שֶׁלֹּא תָּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ** - קודם ששקעה החמה, ועדיין לא נכנס יום חמשה עשר בשבט, **וְחָזַר וְלִיקֵּט** פירות אתרוג נוספים **מִשֶּׁתָּבוֹא הַשֶּׁמֶשׁ** - לאחר ששקעה החמה, וכבר נכנס יום חמשה עשר בשבט, **אֵין תּוֹרְמִין** תרומה גדולה ותרומת מעשר **וּמְעַשְּׂרִין** מעשר ראשון ומעשר שני [או עני כדלהלן] **מִזֶּה עַל זֶה** - מפירות אלו על אלו, **לְפִי שֶׁאֵין תּוֹרְמִין וּמְעַשְּׂרִין, לֹא מִן הַפֵּרִי הֶחָדָשׁ** של שנה זו **עַל** הפרי **הַיָּשָׁן** של השנה הקודמת, **וְלֹא מִן** הפרי **הַיָּשָׁן** של השנה הקודמת **עַל** הפרי **הֶחָדָשׁ** של שנה זו. ואם **הָיְתָה** השנה הקודמת שנה **שְׁלִישִׁית** לשמיטה, ועתה בחמשה עשר בשבט היא **נְכְנֶסֶת לַשָּׁנָה הָרְבִיעִית** לשמיטה[כב], הרי זה מפריש מהפירות שליקט בשנה **הַשְּׁלִישִׁית**, כלומר קודם חמשה עשר בשבט, **מַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן וּמַעֲשַׂר שֵׁנִי**, כדין פירות שנה שלישית, ומהפירות שליקט בשנה **הָרְבִיעִית**, כלומר לאחר חמשה עשר בשבט, מפריש **מַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן וּמַעֲשֵׂר שֵׁנִי**, כדין פירות השנה הרביעית[כג].

כ. **רש"י** (ד"ה כרוך). פירוש 'כרוך ותני' משתנה בגמרא לפירושים שונים, שבשאר מקומות פירוש לשנות שני ענינים בענין אחד, וכאן פירושו לכפול דבר לשני מחלוקות. **ריטב"א** (ד"ה רבינא).

כא. **דברי** רבה בר רב הונא נראים כמאמר בפני עצמו. אך **הרש"ש** (ד"ה אמר) כתב, שנראה שגם הוא בא ליישב הקושיא וכי רבי יוסי בר יהודה באחד בשבט כבית שמאי נהג בה, ויתכן שלפי זה צריך לומר 'רבה בר רב הונא אמר', וכוונתו לתרץ, שרבי יוסי בר יהודה נסתפק אם הולכים באתרוג אחר החנטה והיא היתה בשנה הקודמת, או שהולכים אחר הלקיטה, אך השנה נתחדשה כבר מתשרי, וממילא אחד בשבט שייך לשנה זו, ונקט דווקא אחד בשבט כיון שהמעשה ברבי עקיבא כך היה. אמנם תנא קמא לא נסתפק בזה, וסבר שהולכים בו אחר החנטה, והוא חנט בין אחד לחמשה עשר בשבט בשנה הקודמת שהיתה שנה שלישית, והמעשה ברבי עקיבא כך היה שליקט את האתרוג באחד בשבט של שנה זו.

כב. **הגמרא** להלן (טו.) שואלת, במה שונה ברייתא זו מהברייתא לעיל (יג:) לגבי ליקט ירק, ששם נוקטת הברייתא אופן של 'היתה שניה נכנסת לשלישית', וכאן נוקטת דווקא 'היתה שלישית נכנסת לרביעית'.

כג. **הגמרא** היתה יכולה להקשות על דברי רבה בר רב הונא שלרבן גמליאל שהולכים באתרוג אחר לקיטה ראש השנה שלו אחד בתשרי, מהמעשה ברבי עקיבא שהסתפק האם ראש השנה הוא באחד בשבט או בחמשה עשר בו, או שודאי סבר שהוא בחמשה עשר בשבט, אלא שנסתפק האם הולכים אחר חנטה או אחר לקיטה, ועל כל פנים היה פשוט לו שראש השנה של האתרוג אינו בתשרי אלא בשבט. תוספות ישנים (ד"ה מיתיבי).

והרי **מַאן שְׁמַעַתְּ לֵיהּ דְּאָזֵיל בָּתַר לְקִיטָה** - מי הוא ששמענו שסובר כדברי הברייתא שהולכים באתרוג אחר הלקיטה לענין המעשר, הלא זה **רַבָּן גַּמְלִיאֵל** כמבואר בברייתא לעיל, ואם כן רבי שמעון בן אלעזר סובר כמותו, **וְקָתָנֵי** - ומכל מקום שנה בברייתא, שראש השנה של האתרוג הוא חמשה עשר **בִּשְׁבָט**, ושלא כדברי רבה בר רב הונא שלדברי רבן גמליאל ראש השנה של האתרוג הוא אחד בתשרי כירק.

הגמרא מבארת שיש לשנות את דברי רבה בר רב הונא באופן אחר:

אֶלָּא, אִי אִתְּמַר הָכִי אִתְּמַר - מה שנאמר בשם רבה בר רב הונא, על כרחך כך נאמר, **אָמַר רַבָּה בַּר רַב הוּנָא, אַף עַל גַּב דְּאָמַר רַבָּן גַּמְלִיאֵל**, שבְּאֶתְרוֹג הולכים **אַחַר הַלְּקִיטָה** לענין מעשר **פְּיָרָק**, מכל מקום **רֹאשׁ הַשָּׁנָה שֶׁלּוֹ** הוא בחמשה עשר **בִּשְׁבָט** כאילן, ולא באחד בתשרי כירק, שכיון שבשביעית ושאר הדינים מלבד מעשר הוא שוה לאילן שראש השנה שלו שבט, יש להשאיר את ראש השנה שלו בשבט גם לענין מעשר[א].

★

הגמרא דנה בגוף דברי הברייתא שהובאה בקושיא, שאם היתה שנה שלישית נכנסת לרביעית, קודם חמשה עשר בשבט יש להפריש מעשר עני כדין שנה שלישית, ולאחר מכן יש להפריש מעשר שני כדין שנה רביעית:

שואלת הגמרא, **מַאי שְׁנָא הָתָם** - במה שונה לעיל בברייתא (יג:) לגבי המלקט ירק קודם ואחרי ראש השנה, **דְּקָתָנֵי** - ששנינו הלשון **'אִם הָיְתָה שְׁנִיָּה נִכְנֶסֶת לַשְּׁלִישִׁית', וּמַאי שְׁנָא הָכָא** - ובמה שונה כאן בברייתא לגבי אתרוג, **דְּקָתָנֵי** - ששנינו בלשון **'אִם הָיְתָה שְׁלִישִׁית נִכְנֶסֶת לָרְבִיעִית'**[ב].

משיבה הגמרא, **מִילְּתָא אַגַּב אוֹרְחֵיהּ קָא מַשְׁמַע לָן** - אגב עיקר הדין האמור בברייתא לגבי אתרוג, השמיענו התנא דבר נוסף בכך שנקט אופן שנכנסה השנה השלישית לרביעית, **דְּאָתְרוֹג קַשְׁיָא לֵיהּ יְדָא** - שמשמוש הידים מזיק לעץ האתרוג, **וְאַיְידֵי דְּמַמַּשְׁמְשִׁי בֵּיהּ כּוּלֵּי עָלְמָא בַּשְּׁבִיעִית** - וכיון שבשנה השביעית שבה מפקיר פירותיו, וכל האנשים יכולים להכנס לגינות ולפרדסים ואין מוחים בידם, וממשמשים באתרוג[ג], לכן **לָא טָעֵין פֵּרֵי עַד תְּלָת שְׁנִין** - אינו מוציא פירות חדשים עד אחר שלש שנים[ד], ולכן נקטה הברייתא דווקא באופן שהיתה שנה שלישית לשמיטה נכנסת לרביעית, כיון שקודם לכן אין כלל פירות בעץ האתרוג.

★

הגמרא דנה כיצד מחשבים את חמשה עשר בשבט, שהוא ראש השנה לאילן:

בְּעָא מִינֵּיהּ [-שאל] **רַבִּי יוֹחָנָן מֵרַבִּי יַנַּאי, אֶתְרוֹג, רֹאשׁ הַשָּׁנָה שֶׁלּוֹ** לענין מעשר, **אֵימָתַי** הוא חל, בשבט כאילן או בתשרי כירק. **אָמַר לֵיהּ** רבי ינאי, ראש השנה של אתרוג הוא **בִּשְׁבָט.**

ושוב חזר ושאל רבי יוחנן את רבי ינאי, האם ראש השנה שלו הוא **בִּשְׁבָט דְּחֲדָשִׁים** - בחודש שאנו מקדשים לחודש שבט על פי חשבון מולד הלבנה וראייתה, והוא נקרא בפי כל 'שבט', **אוֹ שְׁבָט דְּתִקּוּפָה** - בשבט החל לפי תקופת החמה[ה], שמתחיל כשלשים יום לאחר תחילת תקופת טבת[ו], שהרי בישול הפירות הוא על ידי החמה[ז]. **אָמַר לֵיהּ** רבי ינאי, ראש השנה שלו הוא בחודש שבט **דְּחֲדָשִׁים** - של חדשי הלבנה, משום שבישול הפירות תלוי גם בלבנה[ח].

★

הגמרא מביאה ספק נוסף לגבי ראש השנה לאילן:

בְּעָא מִינֵּיהּ [-שאל] **רָבָא מֵרַב נַחְמָן, וְאָמְרִי לָהּ** - ויש אומרים ששאל **רַבִּי יוֹחָנָן מֵרַבִּי יַנַּאי**, אם **הָיְתָה הַשָּׁנָה מְעוּבֶּרֶת**, מַהוּ - מה הדין לגבי ראש השנה לאילן שבחודש שבט, האם חל כמו בשאר השנים בחודש שבט הסמוך לטבת, או שבשנה מעוברת ברוב הפעמים משתנים אף הזמנים וסדרי בראשית, וממילא אף זמן חנטת האילנות משתנה[ט], ולכן בשנה זו חל ראש השנה לאילן באדר הראשון, שהוא במקום חודש שבט של שנה פשוטה.

אָמַר לֵיהּ רב נחמן לרבא, **הַלֶּךְ** - יש ללכת בזה **אַחַר רוֹב הַשָּׁנִים** שאינן מעוברות[י], שבהן ראש השנה לאילן הוא בחודש ששמו שבט הסמוך לטבת, ולכן אף בשנה מעוברת ראש השנה לאילן חל בו ולא בחודש אחר.

★

א. **פני** יהושע (ד"ה מלמ). ובערוך לנר (ד"ה רמם) כתב הטעם שאף שהולכים באתרוג אחר לקיטה לענין מעשר כירק, ראש השנה שלו הוא שבט כאילן, כיון שכל הטעם שראש השנה לירק הוא בתשרי, מבואר לעיל (יד.), שירקות גדלים על כל מים ואף על מים שישקו אותם בשנה הבאה, ופירות אילן עולה בהם שרף האילן וחונטים קודם שבט, ולכן ראש השנה שלהם הוא בשבט, ואתרוג יש בו את שני הענינים, שהשרף עולה בו קודם שבט כבשאר אילנות, אך סוף גידול פירותיו הוא על כל מים ואף על מי שנה הבאה כירק, ולכן דנים בו את שני הענינים, ששוה לאילן שמתחדשת שנתו בשבט כיון שחונט קודם ט"ו בשבט, ושוה לירק שהולכים בו אחר הלקיטה למעשר. והעיר הערוך לנר, שלפי מסקנת הגמרא כאן, היה לרבן גמליאל לומר שאתרוג שוה לאילן בארבע דרכים ולא רק בשלש, דהיינו גם בראש השנה שהוא בשבט. וראה ביאורים נוספים בקרבן ראשית ובאור החמה (ד"ה מע"ג).

ב. **מסתבר** שעיקר השאלה היא על הלשון האמורה כאן באתרוג, מדוע לא נקט שניה נכנסת לשלישית שהוא האופן הראשון שיש חילוק בין השנים לענין מעשר, אלא נקט שלישית נכנסת לרביעית שהוא אופן מאוחר יותר, וכן מוכח מכך שהגמרא משיבה על השאלה כאן באתרוג, שרצה בזה להשמיענו דבר בדרך אגב [ולא השיבה גם מדוע לעיל כתבה הברייתא שניה נכנסת לשלישית]. שפתי חכמים (ד"ה מלמ).

ג. **ואינם** ממשמשים בשאר האילנות הגדולים, אלא דווקא באתרוג, כיון שהוא קצר והכל אוהבים אותו. פירוש הרמב"ם (ד"ה ומיהו).

ד. **מלשון** הגמרא 'קא משמע לן' משמע שהשמיענו דבר חידוש להלכה, ואיזה דבר הלכה יתכן שיוצא מכך שאתרוג שחנט בשביעית טוען פירות רק לאחר שלש שנים. ויש לומר שיש בזה נפקא מינה, אם רואים שעץ האתרוג טוען פירותיו כבר בשנה הראשונה לשמיטה, שאז סימן הוא שלא משמשו בו בשביעית, שאם היו ממשמשים בו לא היה טוען פירותיו, ואז סימן הוא שחנטו פירותיו בשביעית וחייבים בביעור. קרבן ראשית (ד"ה קמ"ל).

ה. **בשונה** ממהלך הלבנה שמתחדשת י"ב פעמים בשנה [ובשנה מעוברת י"ג פעמים], וכל התחדשות של הלבנה נקראת אצלנו 'חודש'. מהלך החמה הוא י"ב מזלות בשנה, וכל מזל נמשך שלשים יום ועשר שעות ומחצה. וכל שלשה מזלות הם תקופה אחת, נמצא שיש ארבע תקופות בשנת החמה. פירוש הרמב"ם (ד"ה שנטע).

ו. **רש"י** (ד"ה מו). את חשבונות השנים ביאר הרמב"ם (קידוש החודש פ"ו ה"ד), שימי השנה לפי מהלך הלבנה, בשנה רגילה של שנים עשר חודש, הם שלש מאות וחמישים וארבעה ימים ושמונה שעות ותתע"ו חלקי שעה, ובשנה מעוברת של שלשה עשר חודש, מנין הימים הוא שלש מאות ושמונים ושלשה ימים, ועשרים ואחת שעות ותרפ"ח חלקי שעה. וימי השנה לפי מהלך החמה, בכל שנה ללא הבדל, הם שלש מאות ושישים וחמשה ימים ושש שעות. ונמצא ששנת החמה יתירה על שנת הלבנה בשנה רגילה, עשרה ימים ועשרים ואחת שעות ומאתים וארבעה חלקי שעה [ובשנה מעוברת מחזירים לשנת הלבנה את כל הימים ששנת החמה היתה יתירה עליה בשנים הקודמות]. וראה ברש"י (נקמן כח. ד"ה ולמ) לענין קביעת חג הפסח, שהתקופות השנויות בגמרא הן לפי ימות החמה. בחלוקה לארבע תקופות יוצא קרוב לתשעים ואחד ימים ושליש יום, וכיון ששנת החמה יתירה על שנת הלבנה בשנה רגילה קרוב לאחד עשר ימים כאמור, לכן תחילת וסוף כל תקופה שונים בכל שנת לבנה כפי מניינו. ראה גם בפירוש הרמב"ם כאן (ד"ה שנטע).

ז. **שנאמר** (דניאל ג יד) 'וממגד תבואות שמש'. תוספות (ד"ה דמדשים). והריטב"א (ד"ה נטע) ביאר באופן אחר, שהרי הטעם שחמשה עשר בשבט הוא ראש השנה לאילן הוא כיון שכבר יצאו רוב גשמי השנה (לעיל יד.), וגשמי השנה תלויים בתקופת החמה, ולכן היה צד לומר שיחשבו את שבט לפי תקופת החמה.
ואף שרבי יוחנן שאל את רבה על אתרוג, מכל מקום הספק [ותשובת רבי ינאי] הוא גם על שאר האילנות ששנינו במשנה שראש השנה שלהם הוא בשבט. תוספות (ד"ה מו). ורק כיון ששאלו אימתי ראש השנה של אתרוג, שאלו גם באיזה שבט ראש השנה שלו. תוספות הרא"ש (ד"ה מו).

ח. **שנאמר** (דניאל ג יד) 'וממגד גרש ירחים', וגם משום שישראל מונים ללבנה. תוספות (ד"ה דמדשים). ותמה בחתם סופר (סו"מ מו"מ סי' יד), מה יתן ומה יוסיף שישראל מונים ללבנה, וכי מפני זה ישתנה הטבע בשרף האילנות להיות כסדר ימי הלבנה. ויישב, שדבר זה נבנה על הכלל שאמרו בירושלמי (כתובות פ"ה ה"ג ועוד) שהטבע משתנה לפי דיני התורה, שנאמר (מלכים ז ז) 'לאל גומר עלי', והשורש בזה הוא מפני שהטבע משועבד לתורה, ולכן גם כאן שהוא דבר הנוגע לדיני התורה, שישראל מונים ללבנה, משתנה הטבע לפי זה, ופירות האילן חונטים לפי שבט של חדשי הלבנה.

ט. **ריטב"א** (ד"ה הימה). וראה ביאור אחר בצדדי הגמרא בכלי גולה (גאנעל, נתע"י ד"ה הימה).

י. **שהרי** בתוך מחזור קטן של שנות הלבנה המונה תשע עשרה שנים, שתים עשרה

מאן שמעת ליה בו'. מלמד ר"ש בן מלעזר כרבן גמליאל סבירא ליה: **אתרוג קשיא ליה ידא.** קשה לענ"ד המתרוג יליס ממשמעות בו: **שבט דחדשים.** של לבנה: **או שבט דתקופה**[ה]. תמה, לסוף שלשים של תקופת טבת נכנס שבט של חמה: היתה שנה מעוברת מהו. תימתי ר"ה, שבט הסמוך לטבת או חלר הרחסון שהוא בחקוס שבט: **אחר רוב שנים.** מי שמעו שבט: **אמר רבה אתרוג בת ששית.** שחנטה בששית: **פטורה מן המעשר.** לקמיה מפרש טעמא דכולה מילתא: **א"ל אביי בשלמא סיפא.** דקא חמרת בת שביעית שנכנסה לשמינית פטורה מן המעשר, חלמא נהגה בה קדושת שביעית ומיחייב להפקורה והפקרא פטורה מהמעשר, דמשמע לחזלת בה בחר חנטה לענין הפקר שביעית, ולענין ביעור נמי כלקחמרת חייבין בביעור, כל הך סיפא חע"ג דסחרת לה לריסא דקחמרת בת ששית שנכנסה לשביעית פטורה מן המעשר להפקר הוא משום שביעית, חלמא בחר לקיטה חזלת בה לענין שביעית, לחי לחו לשביעית נהגה בה לא הוה מפטרא, להפקרא דשביעית פטר לה ממעשר, כדחניא בחכילחא[ג] ואכלו חביוני עמך ויחרס חאכל חית השדה חה חיה חוכלת ופטורה מן המעשר חף חלס פטור, הא לא הוה קשיא לי, לחמינא ספוקי מספקא לך חי חזלינן בחחרוג בחר חנטה לענין שביעית או בחר לקיטה כחו במעשר חלמא דקח

הגמרא דנה באתרוג שגדל מקצתו בשמיטה ומקצתו בשנה אחרת:
אָמַר רַבָּה, אֶתְרוֹג בַּת״א שִׁשִּׁית שֶׁנִּכְנְסָה לַשְּׁבִיעִית - עץ אתרוג שחנטו פירותיו בשנה השישית לשמיטה, ונלקטו בשנה השביעית, **פְּטוּרָה מִן הַמַּעֲשֵׂר** - בעליהם פטור מלעשרם כדין פירות שביעית[יב], **וּפְטוּרָה מִן הַבִּיעוּר** - פטור מלבערם בשביעית, כדין פירות שלא גדלו בשביעית [ושלא כפירות שביעית שיש לבערם בזמן שאותם פירות כבר אינם בשדה[יג]], משום שאין בהם קדושת שביעית. **וּבַת שְׁבִיעִית שֶׁנִּכְנְסָה לַשְּׁמִינִית** - ועץ אתרוג שחנטו פירותיו בשביעית ונלקטו בשנה שלאחריה, שהיא השנה השמינית לשמיטה הקודמת, הרי הם קדושים בקדושת שביעית, ולכן **פְּטוּרָה בְּמַעֲשֵׂר״** **וְחַיֶּבֶת בְּבִיעוּר** - פטור מלעשרם וחייב לבערם כדין פירות שביעית גמורים.

אביי תמה על דברי רבה:
אָמַר לֵיהּ אַבַּיֵי לרבה, **בִּשְׁלָמָא סֵיפָא לְחוּמְרָא** - אמנם מובן מה שאמרת בסוף דבריך, שפירות שחנטו בשביעית ונלקטו בשמינית פטורים ממעשר, משום שהולכים אחר החנטה, ויש בהם קדושת שביעית, ולכן חייב להפקירם, ופטורים ממעשר כשם שפירות הפקר פטורים מן המעשר [שנאמר במעשרות (דברים יד כט) 'וּבָא הַלֵּוִי כִּי אֵין לוֹ חֵלֶק וְנַחֲלָה עִמָּךְ', ומיעט הפקר שיש ללוי בו חלק ונחלה עמך, שהרי יכול לזכות בו, שאינו חייב במעשר[טו]], וכיון שדינם כפירות שביעית חייבים בביעור, שאף שלכאורה דבריך אלו סותרים את תחילת דבריך, שאם חנטו הפירות בשישית ונלקטו בשביעית, הולכים אחר הלקיטה, ודינם כפירות שביעית ופטורים ממעשר[טז], זה לא קשה לי, משום שיש לומר שנסתפקת בדין זה, לדעת רבן גמליאל בברייתא לעיל (יד:) שאתרוג הולכים בו אחר החנטה לשביעית ואחר הלקיטה למעשר, מה הדין באתרוג שחנט בשביעית אך נלקט בשמינית, האם הולכים בו אחר החנטה כמו לענין שביעית, ופטור ממעשר כאתרוג של שביעית, אף שנלקט בשמינית, או שמא באופן שנלקט בשמינית הולכים בו אחר הלקיטה כמו במעשר, וחייב במעשר כאתרוג של שמינית[יז], וכיון שספק שביעית הוא ספק מן התורה נקטת בזה לחומרא, שיש להחשיב כפירות שביעית גם פירות שחנטו בשביעית, ולכן צריך להפקירם, וממילא פטורים ממעשר[יח], וגם חייבים בביעור כדין פירות שביעית. **אֶלָּא** מה שאמרת בסיום דבריך בְּרֵישָׁא, שאם חנטו הפירות בשישית ונלקטו בשביעית, **פְּטוּרָה מִן הַבִּיעוּר** כדין פירות שאינם של שביעית, **אַמַּאי** - מדוע אמרת כן, והרי זו קולא, וכיון שזה ספק דאורייתא יש להחמיר וללכת גם אחרי הלקיטה שהיתה בשביעית, ולחייב בביעור כדין פירות שביעית. ואם אמרת כך להשמיענו דְּאָמְרִינַן זִיל בָּתַר חֲנָטָה - שאין לך ספק שאומרים בכל הפירות שיש ללכת אחר החנטה, וזה הטעם לכל דבריך ברישא ובסיפא, הרי קשה לדבריך, **אִי הָכִי תֵּיחַיֵּיב בְּמַעֲשֵׂר** - שאם אכן אין לך ספק בזה, ואתרוג שחנט בשישית אין שביעית נוהגת בו כלל, הרי אינו הפקר כפירות שביעית, והיה לך לחייבו במעשר [ענין] כדין פירות שישית[יט], ואילו אתה אמרת שהם פטורים ממעשר[כ].

רבה מיישב את דבריו:
אָמַר לֵיהּ רבה לאביי, אמנם נכונים דבריך שפירות שחנטו בשישית ונלקטו בשביעית, הולכים בהם אחר חנטה, ואין בהם קדושת שביעית, וממילא אינו חייב להפקירם, אך מכל מקום **יַד הַכֹּל מְמַשְׁמְשִׁין בָּהּ** - כל האנשים ממשמשים בהם בידם, כיון שכל השדות והפרדסים מופקרים בשנה השביעית, ואף פרדס זה שבו נמצאים עצי האתרוג פרוץ משום כך[כא], ולא ניתן לשמור על עצים אלו לבדם, ואם כן בעל כרחו של הבעלים כל האנשים ממשמשים אף בעצי האתרוג[כב], **וְאַתְּ אָמְרַתְּ תֵּיחַיֵּיב בְּמַעֲשֵׂר** - ואתה רוצה לומר שיתחייבו פירותיהם במעשר, והרי הפקר פטור ממעשר[כג].

מהן פשוטות ושבע מעוברות. שפתי חכמים (ד״ה ס״ל). וראה ביאור החשבונות בענין זה בתפארת ישראל (סדילי דרקיע, נדפס בסמילת סדר מועד, עיבור השנה).

יא. **אתרוג** לפעמים מופיע בלשון זכר, ולפעמים בלשון נקבה. יעב״ץ (סוכה לט: ד״ה אתרוג).

יב. **הטעם** בזה יתבאר להלן בסמוך.

יג. **שלמדו** (פסחים נג: ועוד) מן הפסוק (ויקרא כה ז) 'ולבהמתך ולחיה אשר בארצך תהיה כל תבואתה לאכול', שכל זמן שהחיה אוכלת בשדה[צ״ל לבהמתך] בבית, אך אם כלה לחיה מן השדה כלה לבהמתך מן הבית, וצריך לבער את הפירות שגדלו בשביעית מביתו. וזמן ביעור הפירות הוא לפי מקומם, כפי ששנינו במשנה (שביעית פ״ט מ״ג) 'שלש ארצות לביעור, יהודה ועבר הירדן והגליל, ושלש שלש ארצות לכל אחת ואחת', ועוד שם (מ״ג) 'ולמה אמרו שלש ארצות, שיהיו אוכלין בכל אחת ואחת עד שיכלה האחרון שבה' [ועיין שם דעה חולקת בזה]. ובפסחים (נג.) שנינו בברייתא שגם מיני הפירות שונים בזה, שענבים אוכלים עד הפסח, זיתים עד העצרת [שבועות], גרוגרות [תאנים] עד חנוכה, ותמרים עד פורים. רע״ב (שביעית פ״ט מ״ז).

יד. **צריך** לומר 'מן המעשר'. על פי גירסת רש״י (ד״ה פטורה) ועוד ראשונים. ויש גורסים כאן 'חייבת במעשר', ראה בריטב״א (ד״ה אבל, ומילף) ביאור הסוגיא לגירסא זו בהרחבה.

טו. **רש״י** (סוכה לט: ד״ה פטורין).

טז. **שאם** לא היו הולכים בפירות אלו אחר הלקיטה, לא היו פטורים ממעשר, שרק ההפקר שחייב לנהוג בהם בשביעית פוטרם ממעשר, כפי ששנינו במכילתא (משפטים מס' דכספא פ״כ) על מה שנאמר בשביעית (שמות כג יא) 'ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה', שהוקשה אכילת אדם לאכילת בהמה, וכשם שהבהמה אוכלת פטור מן המעשר, אף מה שאדם אוכל בשביעית פטור ממעשר. רש״י (ד״ה אבל). והקשה בטורי אבן (ד״ה פטורה), מדוע הוצרכו במכילתא ללמוד מהפסוק שפירות שביעית פטורים ממעשר, הרי הם פטורים ממעשר משום שחייב להפקירם והפקר פטור ממעשר (ירושלמי מעשרות פ״ה ה״ו ועוד). ותירץ הרש״ש (פאה פ״ה מ״ו), שהרי חיוב ההפרשה וחיוב הנתינה ללוי שתי מצוות הן, שהרי הכהן והלוי עצמם חייבים להפריש אף שאינם צריכים ליתנם לאחרים, אלא הם עצמם אוכלים את מה שהפרישו, ומוכח שההפרשה היא מצוה בפני עצמה, ואם כן, ממה שהפקר פטור ממעשר לא ניתן ללמוד אלא שאין חיוב לתת מעשר ללוי מן ההפקר, אך יתכן שיהיה חייב לקיים בו את המצוה הראשונה ולהפרישו, ולכן הוצרכו ללמוד בהיקש מאכילת בהמה שפירות שביעית פטורים לגמרי ממעשר אף מהפרשה. וראה תירוצים נוספים בערוך לנר (נזיר ד״ה אמר) ובמנחת יצחק (שו״ת מ״ו סי' קכו).

יז. **רש״י** (ד״ה אמר). אולם הרשב״א (ד״ה גירסת) ביאר הספק, האם הולכים באתרוג אחר החנטה כשביעית כדעת רבן גמליאל ורבי אליעזר בברייתא לעיל (יד:), או שהולכים בו אחר לקיטה [לכל דבר] כדעת רבותינו שבאושא בברייתא להלן בסמוך.

יח. **ואף** שיש בזה גם קולא שפטור ממעשר, מכל מקום כיון שמספק החמירו וחייבוהו להפקיר פירותיו כדין פירות שביעית, ממילא פטור מלעשרם כדין פירות של הפקר. תוספות (ד״ה נטלמא) ורשב״א (שם). ובמצפה איתן (נמוק״ש שם) תירץ את הקושיא מדוע יש להחמיר בשביעית ולהקל במעשר, שמעשר שאר פירות [מלבד תבואה, גפן וזיתים] הוא מדרבנן (נדרים נו.), ולכן הלכו בו לחומרא בשביעית שהוא מן התורה, אף שיצא מזה קולא לענין מעשר מדרבנן. והתוספות שלא תירצו כך, הוא משום שסוברים שלאביי אף שביעית בזמן הזה היא מדרבנן כפי שמוכח בגיטין (נו.), או שסוברים שאמנם שביעית עצמה היא מן התורה, אך חיוב ביעור פירות שביעית הוא מדרבנן.

יט. **ואף** לרבן גמליאל הסובר שבאתרוג הולכים אחר לקיטה למעשר, היינו אם ודאי חייב במעשר, ויש חילוק אם חייב במעשר שני או מעשר עני, אך לענין פירות שחנטו בשישית ונלקטו בשביעית, ודאי הולכים בהם אחר חנטה וחייבים במעשר, שהרי הפטור ממעשר בפירות שביעית הוא רק משום שמפקירם, ופירות אלו אין חיוב להפקיר. רשב״א (ד״ה גירסת) ותוספות ישנים (ד״ה מלמ). [ולכאורה יש להפריש את המעשר כדין השנה השישית שחייב בה מעשר עני].

כ. **מה** שהוצרך אביי להקדים לקושיא זו, שהסיפא של דברי רבה מובנת שהלך לחומרא שאתרוג שחנט בשביעית יש בו קדושת שביעית, ולא הקשה מיד על הרישא, שהרי אם חנט בששית פטור מן הביעור מוכח שהולכים אחר חנטה ואם כן מדוע פטור מן המעשר, היינו משום שידע שאף רבי שמעון בן יהודה בברייתא להלן בסמוך סבר כמבואר ברישא שפטור ממעשר, והיה מקום לומר שרבה סבר כמותו, ולכן הביא קודם שבסיפא של דבריו מבואר שהלך לחומרא וחייב בביעור, וזה שלא כרבי שמעון בן יהודה שלחיוב ביעור בשביעית צריך שגם החנטה וגם הלקיטה יהיו בשנה השביעית, וכיון שסבר שלא כדבריו אלא חייב בסיפא בביעור משום שהולך אחר חנטה, אם כן ברישא שחנט בששית אין בו קדושת שביעית והיה לו לחייב במעשר. פני יהושע (ד״ה אמר).

כא. **ריטב״א** (ד״ה ופריק).

כב. **אמנם** אם יש לאדם פרדס שלם של אתרוגים שחנטו בשישית, ולכן הוא יכול לשמור על פרדס עצי האתרוגים שלו שלא יכנסו בו בני אדם בשביעית, חייב במעשר, אלא שאין דרך לנטוע פרדס שלם בעצי אתרוגים בלבד [ולכן הגמרא לא אמרה זאת במפורש]. תוספות רי״ד (ד״ה אמר). אך המאירי (ד״ה וקמועה) כתב, שיד הכל ממשמשים באתרוג כיון שהרגילות בו היא שגדל בשנה אחת ונלקט בשנה אחרת, ולכן מצוי הוא בכל שנה וממשמשים בו [כדי לדעת אם הוא כבר בשנתו השניה וראוי לאכילה], אך שאר אילנות אין מצוי שיגדלו בשנה אחת וילקטו בשנה אחרת, ואף אם אירע שגדלו בשנה שישית ונכנסו לשביעית, הדבר ניכר לכל [שגדלו כבר וראוים לאכילה] ואין ממשמשים בהם.

כג. **פשטות** הגמרא היא, שזה באמת הטעם של רבה, שהולכים באתרוג אחר חנטה, אך אתרוג שחנט בשישית ונלקט בשביעית פטור ממעשר כפירות שביעית, כיון שלא ניתן לשומרו ונהיה כמופקר. וכן כתב הרשב״א (ד״ה גירסת), וכן נראה מדברי רש״י (ד״ה פטורה, ד״ה יד) והתוספות רי״ד (שם) והריטב״א (ד״ה ס״ל, ד״ה ופריק). אולם בעל המאור (ד״ה אמר) והמאירי (ד״ה וקמועה) כתבו, שעיקר טעמו של רבה הוא, שסובר כרבן גמליאל (לעיל יד:) שהולכים באתרוג אחר חנטה לשביעית ואחר לקיטה למעשר, ולכן

מאן שמעת ליה בו'. תלמ' ר"ש בן תלעזר כרבן גמליאל סבירא ליה: **אתרוג קשיא ליה ידא.** קשה לענ"ד התרוג יליף ממשמעות בו: **שבט דחדשים.** של לבנה: **או שבט דתקופה**[ס]. חמה, לסוף שלשים של תקופת טבת נכנס שבט של חמה: היתה שנה מעוברת מהו. תימה ר"י, שבט הסמוך לטבת או תלר הרחוק שהוא בתקום שבט: אחר רוב שנים. מי שמעו שבט: אמר רבה אתרוג בת ששית. שחנטה בששית: פטורה מן המעשר. לקמיה מפרש טעמא דכולה מילתא: **א"ל אביי בשלמא סיפא.** דקא תמרת בת שביעית שנכנסה לשמינית פטורה מן המעשר, תלמ' נהגה בה קדושת שביעית ומיחייב לאפקורה והפקרת פטורה מהמעשר, דשמע לאזלת בה בתר חנטה לענין הפקר שביעית, ולענין ביעור נמי כדקאמרת חייבין בביעור, כל הך סיפא אע"ג דקתרת לה לריש' דקאמרת בת ששית שנכנסה לשביעית פטורה מן המעשר להפקר הוא מקום שביעית, תלמ' בתר לקיטה אזלת בה לענין שביעית, דאי לאו דשביעית נהגת בה לא הוה מפטרת, להפקרת דשביעית פטר לה ממעשר, כדתניא בתוכילתא[ג] ואכלו מביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה מה חיה אוכלת ופטורה מן המעשר אף אדם פטור, הא לא הוה קשיא לי, דאמינא שפוקי מספקא לך אי אזלינן בתרוג בתר חנטה לענין שביעית או בתר לקיטה כמו במעשר ואזלת לחומרת, דשביעית לחומרייתא היא ופסיקא לחומרייתא לחומרת: **אלא רישא.** דסיימת בה פטורה מן הביעור דקתני הוא: **אמאי דאמרינן זיל בתר חנטה.** תשמע לן בה תלת מספקא לך, ומספקא דריש' וכולה סיפא חד טעמא הוא דפשיטא לך דבתר חנטה אזלינן: **אי הכי.** תלת מספקא, ותלת נהגת שביעית בתרוג בת ששית: **תתחייב במעשר.** תלמ הפקר הוא: **יד הכל ממשמשים בה.** נהי תלת מחייב לאפקורה תלת נהגת בה לענין שביעית, אי אמו תלת דשביעית נהגת בה לא הוה מפטרת, להפקרת דשביעית פטר לה ממעשר, כדתניא בתוכילתא[ג] ואכלו מביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה מה חיה אוכלת ופטורה מן המעשר אף אדם פטור, הא לא הוה קשיא לי, דאמינא שפוקי מספקא לך אי אזלינן בתרוג בתר חנטה לענין שביעית או בתר לקיטה כמו במעשר ואזלת לחומרת, דשביעית לחומרייתא היא ופסיקא לחומרייתא לחומרת: **אלא רישא.** דסיימת בה פטורה מן הביעור דקתני הוא: **אמאי דאמרינן זיל בתר חנטה.** תשמע לן בה תלת מספקא לך, ומספקא דריש' וכולה סיפא חד טעמא הוא דפשיטא לך דבתר חנטה אזלינן: **אי הכי.** תלת מספקא, ותלת נהגת שביעית בתרוג בת ששית: **תתחייב במעשר.** תלמ'

הגמרא מביאה דעה החולקת על רבה:
וְרַב הַמְנוּנָא אָמַר, בכל ענין הולכים בפירות האתרוג רק אחר החנטה, ולכן **בַּת שִׁשִּׁית שֶׁנִּכְנֶסֶת לַשְּׁבִיעִית** - עץ אתרוג שחנטו פירותיו בשישית ונלקטו בשביעית, **לְעוֹלָם שִׁשִּׁית** - דינם לכל דבר כפירות שגדלו בשישית, וכיון שאין בהם קדושת שביעית ואינו חייב להפקירם, חייבים במעשר, ואף שאנשים נכנסים וממשמשים בהם, מכל מקום הם של הבעלים, ואנשים אחרים הנוגעים בפירות יש עוון גזל בידם, והפקר כזה אינו פוטרם מן המעשר[נד]. **וּבַת שְׁבִיעִית הַנִּכְנֶסֶת לַשְּׁמִינִית** - ועץ אתרוג שחנטו פירותיו בשביעית ונלקט בשמינית, **לְעוֹלָם שְׁבִיעִית** - דינם לכל דבר כפירות שגדלו בשביעית, ופטורים ממעשר וחייבים בביעור.

נמצא, שבפירות האתרוג שחנטו בשישית ונלקטו בשביעית, לרבה פטורים מן המעשר, ולרב המנונא חייבים במעשר, ואם חנטו בשביעית ונלקטו בשמינית, בין לרבה ובין לרב המנונא פטורים מן המעשר וחייבים בביעור. הגמרא מקשה בדין הראשון על רב המנונא, ובדין השני על שניהם:

מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה, שנינו בברייתא, **רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יְהוּדָה אוֹמֵר מִשּׁוּם** [-בשם] **רַבִּי שִׁמְעוֹן, אֶתְרוֹג בַּת שִׁשִּׁית שֶׁנִּכְנֶסֶת לַשְּׁבִיעִית** - עץ אתרוג שחנטו פירותיו בשישית ונלקטו בשביעית, **פְּטוּרָה מִן הַמַּעֲשֵׂר** כדין פירות שביעית, **וּמִכָּל מָקוֹם פְּטוּרָה מִן הַבִּיעוּר** כדין פירות שישית, כיון שהולכים בו אחר החנטה שהיתה בשישית, ומה שפטור מן המעשר הוא משום **שֶׁאֵין לָךְ דָּבָר שֶׁחַיָּיב בְּמַעֲשֵׂר, אֶלָּא אִם כֵּן גָּדַל בְּחִיּוּב וְנִלְקַט בְּחִיּוּב** - גם חנט בשנה שחייבים בה במעשר, כלומר בכל השנים מלבד שביעית, וגם נלקט בשנה שחייבים בה במעשר[נה], ופירות אלו, אף שלא חייבה התורה להפקירם כיון שחנטו בשישית, מכל מקום כיון שנלקטו בשביעית, שהיא זמן שכל הפירות מופקרים ויד הכל ממשמשים בהם, לכן אף פירות אלו פטורים ממעשר כפירות הפקר[נו]. **וּבַת שְׁבִיעִית הַנִּכְנֶסֶת לַשְּׁמִינִית** - ועץ אתרוג שחנטו פירותיו בשביעית ונלקטו בשמינית, **פְּטוּרָה מִן הַמַּעֲשֵׂר** כדין פירות שביעית, כיון שאין חיוב מעשר אלא בפירות שחנטו בשנה שחייבים בה במעשר כפי שנתבאר, ומכל מקום **פְּטוּרָה מִן הַבִּיעוּר**, אף שהפירות חנטו בשביעית, כיון **שֶׁאֵין לָךְ דָּבָר שֶׁחַיָּיב בְּבִיעוּר, אֶלָּא אִם כֵּן** [1:19:06/2018-תשפ"ב] **גָּדַל בַּשְּׁבִיעִית** וְגם **נִלְקַט בַּשְּׁבִיעִית**[נז], שחיוב הביעור מן התורה, שלמדוהו מן הפסוק (ויקרא כה ז) 'וְלִבְהֶמְתְּךָ וְלַחַיָּה אֲשֶׁר בְּאַרְצֶךָ תִּהְיֶה כָּל תְּבוּאָתָהּ לֶאֱכֹל', נאמר רק על פירות שנלקטו בשביעית, ופירות אלו נלקטו בשמינית. מבארת הגמרא את הקושיא, **הֵרִישָׁא** של דברי רבי שמעון בברייתא, שפירות אתרוג שחנטו בשישית ונלקטו בשביעית פטורים ממעשר, **קַשְׁיָא לְרַב הַמְנוּנָא** שאמר שחייבים במעשר, **וְהַסֵּיפָא** של דברי רבי שמעון, שפירות אתרוג שחנטו בשביעית ונלקטו בשמינית פטורים מביעור, **קַשְׁיָא בֵּין לְרַבָּה בֵּין לְרַב הַמְנוּנָא**, שהרי שניהם אמרו שבאופן זה חייבים בביעור, כיון שהולכים אחר החנטה[נח].

הגמרא מיישבת את דברי רבה ורב המנונא:
מתרצת הגמרא, נידון זה, אם לגבי פירות אתרוג שחנטו או נלקטו בשביעית, הולכים אחר החנטה או אחר הלקיטה, **תַּנָּאֵי הִיא** - שנוי במחלוקת תנאים, ואמנם התנא של הברייתא שהובאה בקושיא שנה שלא כדבריהם, אך יש תנא אחר שרב המנונא ורבה סוברים כמותו וכפי שיתבאר. **דְּתַנְיָא** בברייתא, **אָמַר רַבִּי יוֹסֵי, אַבְטוֹלְמוֹס**[נט] **הֵעִיד מִשּׁוּם חֲמִשָּׁה זְקֵנִים, אֶתְרוֹג** הולכים בו **אַחַר** זמן **לְקִיטָתוֹ לְעִנְיַן מַעֲשֵׂר**, שהמעשר שלו נקבע לפי השנה שבה נלקט, שאם נלקט בשנה שלישית יש להפריש ממנו מעשר עני, ואם נלקט ברביעית מפרישים ממנו מעשר שני. **וַרַבּוֹתֵינוּ נִמְנוּ בְּאוּשָׁא**[ס], **וְאָמְרוּ**[סא], שהולכים באתרוג **אַחַר לְקִיטָתוֹ בֵּין לְמַעֲשֵׂר וּבֵין לִשְׁבִיעִית.**

משמע שרבותינו באו לחלוק על דברי אבטולמוס. ולכן מקשה הגמרא, **'שְׁבִיעִית' מַאן דְּכַר שְׁמֵיהּ** - וכי מי הזכיר את שמה, שמשום כך באו חכמים לחלוק ולומר שגם לענין שביעית הולכים באתרוג אחר הלקיטה, והרי אבטולמוס לא הזכיר את ענין השביעית, ויתכן שאף הוא מודה שהולכים גם בה אחר הלקיטה באתרוג, ומה המחלוקת כאן.

אתרוג שחנט בשישית ונלקט בשביעית אמנם פוטרו רבה מביעור והלך בזה אחר החנטה, אך גם פוטרו ממעשר, כיון שסובר שהולכים בזה אחר הלקיטה, ולקיטת האתרוג היתה בשביעית, ונחשב לענין זה כפירות שביעית הפטורים מן המעשר. ומה שהשיב לאביי שיש לפטור ממעשר כיון שיד הכל ממשמשים בו, ביאר המאירי (סס), שאביי סבר שלא הלך רבה באתרוג אחר לקיטה למעשר אלא לחומרא, כיון שגדל על כל מים כירק, אך לקולא דהיינו לפוטרו מן המעשר גם הוא מודה שאין הולכים בו אחר לקיטה אלא אחר חנטה כשאר האילנות, שלא כדעת רבן גמליאל לעיל (יד:) שתמיד הולכים בו אחר לקיטה לענין מעשר [אלא כדעת רבי אליעזר לעיל (סס) שהולכים בו אחר החנטה, שהרי שרף עולה בו כשאר האילנות לפני ט"ו בשבט], ולכן אתרוג שחנט בששית ונלקט בשביעית צריך לחייבו במעשר. ועל כך השיב לו רבה, שמעיקר הדין לענין מעשר הולכים אחר לקיטה, ופטור ממעשר כיון שנלקט בשביעית.

כד. רש"י (ד"ה נג). ובבאר יצחק (שו"ת יו"ד סי' כג) ביאר מחלוקת רבה ורב המנונא בזה, האם אדם שלא הפקיר דבר מרצונו, אלא בעל כרחו הוא מופקר, מכל מקום נחשב שנתייאש ממנו, ומטעם זה פטר רבה את האתרוג ממעשר, אף שהוא מופקר בעל כרחו של הבעלים, או שכיון שזה בעל כרחו אין זה נחשב ליאוש בעלים [והאנשים הממשמשים גוזלים אותו], ולכן חייב רב המנונא במעשר את האתרוג שלא הופקר מרצון הבעלים. וכעין זה ביאר בקהלות יעקב (סנהדרין סי' ו סק"ג) את מחלוקתם.

כה. כלל זה נאמר דווקא לענין עצם חיוב מעשר בדבר שאינו פירות שביעית, שאם לא גדל בחיוב פטור ממעשר משום שיד הכל ממשמשים בו והוא הפקר, אך לענין שלא לעשר מן הישן על החדש ולהיפך, וכן לענין הפרשת מעשר שני או מעשר עני, שאין שייך טעם זה אין צריך שיהיה הפרי נלקט בשנה שחנט, אלא בענינים אלו הולכים תמיד אחר החנטה. תוספות (ד"ה שמין דנר).

כו. כיון שהוציא פירות אלו מכלל שאר פירות האילן שהולכים בהם אחר החנטה [ואם חנטו בשישית חייבים במעשר], לכן הוצרך לתת טעם זה לדבריו. אמנם לכך שפטורים מן הביעור לא הוצרך לטעם מיוחד, כיון שלא הוציאו בדין זה משאר פירות האילן שהולכים בהם אחר החנטה, ודינם כפירות שישית. רש"י (ד"ה מימיה).

כז. אמנם לפטור ממעשר לא הוצרך להביא כאן טעם מיוחד, שהרי כבר ביאר לעיל ברישא שאינו חייב במעשר אלא אם כן גדל בחיוב ונלקט בחיוב, וזה לא גדל בחיוב. רש"י (סס). אולם הר"ן (ד"ה מיהו) ביאר שפטור מן המעשר אף שנלקט בשמינית, שכיון שבשביעית היתה הפקר, ממילא כשנכנסה השמינית בעליה זכו בפירות מן ההפקר, ולכן פטורה מן ההפקר.

כח. שהרי לא חלק רב המנונא אלא ברישא בפירות אתרוג שחנטו בשישית ונלקטו בשביעית, אך בסיפא לא נחלקו. רש"י (ד"ה סיפא).

הקשו התוספות (ד"ה שמין לך), מדוע הקשו על רבה ורב המנונא מדברי רבי שמעון, הרי ודאי שאר התנאים חלקו עליו וסברו שבכל מקום באילן הולכים אחר חנטה ובירק אחר לקיטה, ורק הוא חידש שבאופן שחנט בשביעית ונלקט בשמינית דינו כפירות שביעית רק למעשר ולא לביעור. ועיין שם קושיא נוספת. ותירצו התוספות, שרק לענין ביעור בשביעית אמר רבי שמעון שנוהג רק במה שחנט ונלקט בשביעית, אך לענין שאר דיני השמיטה, ודאי גם הוא סבר כשאר התנאים שהולכים בשביעית אחר חנטה בכל פירות האילן. ועוד תירצו, שמה שרבי שמעון אמר שרק מה שחנט ונלקט בשביעית דינו כפירות שביעית, הוא באמת לכל דיני שמיטה, אבל כלל זה נאמר רק לגבי אתרוג, ואילו בשאר פירות האילן סבר כדברי שאר התנאים, שהולכים לכל הדינים אחר החנטה, ויתכן שחכמים ידעו איזה טעם לחלק בין אתרוג לשאר הפירות לענין זה.

כט. שם חכם שקיבל ממנו רבי יוסי, ראה גם בעירובין (לה.). וראה עוד אודותיו בספר יוחסין בערכו (מו"ס המל"ף).

ל. הסנהדרין גלתה לאושא בימי רבן גמליאל, כמבואר לקמן (לג:). וכתב רש"י (סס ד"ה ומינה), שהנשיא עבר לאושא ועברו עמו הסנהדרין, ושם היתה ישיבתם באותם ימים.

לא. יש גורסים כאן 'וגמרו', ראה רש"י (ד"ה דתניא) בשם התוספתא (סנהדרין פ"ד הט"ו), והגהות הב"ח להלן (ע"ב) וכן הוא בכת"י (הגהות וליקוטים).

מאן שמעת ליה בו'. תלמ' ר"ש בן תלעזר כרבן גמליאל סבירא ליה: **אתרוג קשיא ליה ידא.** קשה לענ"ד התרוג ידיס ממשמעות בו: **שבט דחדשים.** של לבנה: **או שבט דתקופה**[ה]. חמה, לסוף שלשים של תקופת טבת נכנס שבט של חמה: היתה שנה מעוברת מהו. תימה ר"י, שבט הסמוך לטבת או תלר הרחשון שהוא בתקום שבט: **אחר רוב שנים.** מי ששמו שבט: **אמר רבה אתרוג בת ששית.** שחנטה בששית: פטורה מן המעשר. לקמיה מפרש טעמא דכולה מילתא: **א"ל אביי בשלמא סיפא.** דקא תמרת בת שביעית שנכנסה לשמינית פטורה מן המעשר, תלמ' נהגה בה קדושת שביעית ומיחייב בהפקורה והפקרת פטורה מהמעשר, דמשמע לחזלת בה בתר חנטה לענין הפקר שביעית, ולענין ביעור נמי כדקאמרת חייבין בביעור, כל הך סיפא תע"ג דקתרת לה לריש דקאמרת בת ששית שנכנסה לשביעית פטורה מן המעשר להפקר הוא מקום שביעית, תלמ' בתר לקיטה חזלת בה לענין שביעית, **דתי לתו דשביעית נהגת בה** לא הוה מפטרת, להפקרת דשביעית פטר לה ממעשר, כדתניא בתלילתא[ג] **ואכלו תביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה** תה חיה אוכלת ופטורה מן המעשר אף אדם פטור, הא לא הוה קשיא לי, לתמינא ספוקי מספקא לך **תי חזלינן בתתרוג בתר חנטה לענין** שביעית או בתר לקיטה כתו בתעשר ותזלת לתומרת, דשביעית לתורייתא היא ופקיקא לתורייתא לתומרת: **אלא רישא.** דסיימת בה פטורה מן הביעור דקולא הוא: **אתאי דאתרינן זיל בתר חנטה.** תשמע לן בה תלא תספקא לך, ותספקא דריסא וכולה סיפא חד טעמא הוא דפטיטא לך לבתר חנטה שבת שנכנסה לשביעית פטורה מן המעשר להפקר הוא תקום שביעית, תלמ' בתר לקיטה חזלת בה לענין שביעית, **דתי לתו דשביעית נהגת בה** לא הוה מפטרת, להפקרת דשביעית פטר לה ממעשר, כדתניא בתלילתא[ג] **ואכלו תביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה** תה חיה אוכלת ופטורה מן המעשר אף אדם פטור, הא לא הוה קשיא לי, לתמינא ספוקי מספקא לך **תי חזלינן בתתרוג בתר חנטה לענין** שביעית או

עין משפט נר מצוה

פא א מיי' פ"ו מהל' מ"ש הל' ו ופ"ד מהל' שמיטין הלכה יב טוש"ע י"ד סי' שלג סעיף קכו: **פב ב** מיי' פ"ו מהל' מ"ש הלכה ג טוש"ע שם סעיף קכה: **פג ג** מיי' שם הלכה ג: **פד ד** מיי' פ"ד מהל' שמיטין הלכה טז:

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) שביעית פ"ה מ"ח, ב) לפנינו בס"פ טו איתא רק המ"ד השני, ג) [שבת מז. ובשאר דוכמי טוגח].

הגהות הב"ח

(ו) גמ' ורבותינו נמנו באושא וגמרו אחר לקיטתו: (ב) תוס' ד"ה נמנו שום כו' שבנות שבע כמוכה לא הייתי נודר משמע נמי לפרי: (ג) בא"ד לפי שרוב מיני הללו מינס בתין: (ד) בא"ד דשבועות ודנדרים הן הטובו' שגרמו:

הגהות וציונים

ה] צ"ל להו (גליון): ז] צ"ל וכדאמרן (בארות המים): ג] צ"ל באילן (גליון): ד] צ"ל בדרבנן, ור"ל במעשר ירק דרבנן (באה"מ, וכ"ה בתוס' הרא"ש): ה] אולי צ"ל העושות (גליון): ו] [בשבועות אי' שוח וכ"א שם בתוס' ד"ה כבנות שוח וכו'] (גליון) ובגליון בע"ז מציין דגי' הערוך היא שבע כמו שהעתיקו התוס', ועי' באה"מ שמוכיח דכך היא גירסת התוס': ז] צ"ל כלומר (באה"מ), ובתוס' בע"ז ליתא כלל תיבה זו: ח] [בכל הסוגיא דשם אי' שוח וע"ש בפירוש הרא"ש] (גליון): ט] בר"ש שם וכצין: י] אולי צ"ל ולא בתר וכו' וכן כתוב בתוס' ע"ז יד ע"א ד"ה בנות שוח (גליון) ובדפו"ר לא בתר חנטה ולא בתר לקיטה ולפנינו הוא הגהת המהרש"א ע"פ הר"ש בריש דמאי עיי"ש: כ] צ"ל ופטר (באה"מ, וכ"ה בר"ש שם): ל] בתוס' בע"ז והברדלס עיבורן שלש שנים וכנגדן: מ] לפנינו הגירסא מוכסין לחוד וכן הוא גירסת רש"י שם (גליון):

חשק שלמה על ר"ח

ט) כירו' שם בפ"ה דשביעית סוף הלכה ו' וכן בתוספתא שם רפ"ד איתא והן עושות לשתי שנים.

רבינו חננאל

איתיביה רשב"ל לר' יוחנן הא דתנן בשביעית בתחלת פ"ה בנות שוח שביעית שלהן שניה שעושות לג' שנים ע"ש שעשו בשביעית יהו שביעית. כלומר הנה בנות שוח שחנטו קודם ט"ו בשבט וחונטין עוד אחר ט"ו בשבט בכל השנה ומה שחנטו בשנת השמטה אחר ט"ו בשבט נוהגין בהן דין שביעית בשנה השניה של שבוע שמתאחרין בנות שוח הללו באילן ג' שנים. אבל מה שחנטו קודם ט"ו בשבט בשביעית מן הששית הן חשובין ומותרין בשנה הראשונה של שבוע. הנה בנות שוח אינם כגון ב' בריכות בשנה לפי שאין עושין אלא בריכה אחת בכל שנה ושנה. והנה מה שחנטו קודם ט"ו בשבט חשובין משנה ששית. ושחנטו אחר ט"ו בשבט חשובין משנה השביעית ומתבערין בשנה השניה של שבוע שהיא שנה שלישית לחנטתו. והיאך א"ר יוחנן כו' כי החרובין מפני שעושין בריכה אחת בשנה. בין מה שחנטו קודם ט"ו בין אח"כ מתעשרין לשנה הבאה אשתיק כו': ירושלמי (ברפ"ה דשביעית) א"ר אבא בר כהנא ותמיהני איך מותיב רשב"ל ומקבל ר' יוחנן מיניה ושתיק ליה ויתיבניה אנא אמינא חרובין ואת אמרת בנות שוח. אנא אמינא מנהג ואת אמרת הלכה. אנא אמינא ר' נחמיה ואת אמרת רבנן: **פי' בנות שוח הללו** תאנים לבנות הן כדאמרינן (בע"ז יד) בענין דברים האסורים למכור לנכרים בנות שוח בפטוטרותיהן. ואמרי' (בגמ') אמר רבה בר בר חנה תאיני חוירתא והן בנות שוח. בנות שבע וכלונסין כולן מיני תאנים וכבר פירשנום במס' ע"ז. וכן דרך בנות שוח הללו שחונטין בשנה הראשונה הן פגין ובשניה בוחל ובשלישית נגמרין והן צמל ובכל שנה הן חונטין. וכך סידורן. מה שחונטין בשנה הראשונה של שבוע נגמרין בשלישית. ומה שחנטו בשניה נגמרין ברביעית. ומה שחנטו בשלישית נגמרין בחמישית. **ונוהגין בהן מעשר עני.** דקיי"ל אילן בתר חנטה. ואילו שנגמרו בחמישית בשלישית חנטו לפיכך הן פירות שלישית ושחנטו ברביעית נגמרין בששית ושחנטו בחמישית שנגמרין בשנה של שמטה מותרין הן כי פירות חמישית הן. ושחנטו בששית נגמרו בשמינית ונוהגין בהן מעשר עני. ושחנטו בשנת השמטה בשביעית נגמרין בשנה התשיעית שהיא שניה של שבוע הנכנסת. ונוהגין בהן דין שביעית ומתבערין. כי בשביעית היתה חניטתן. וכך דרך סידורן לעולם. כל הפירות של בנות שוח שחונטין בשביעית נוהגין בהן דין שביעית בשנה השניה של שבוע והיא שנת גמירת הפרי הנחנט בשביעית עצמה. נמצאו בכל שנה ג' מיני פירות בזה האילן מקצתן צמל והן שחנטו מקודם לכן בשנתים. ומקצתן בוחל והן שחנטו מדאשתקד ומקצתן פגין והן בזו השנה. וכענין שפירשנו הן מפורשין בתלמוד א"י בגמרא דהא מתניתא מהו בנות שוח פיטיריאה. פי' פיטיריאה בלשון יון. ואמרו מין תאנים כאשר אמרנו. מה בכל שנה הן עושות או אחת לשלש שנים. ופירשו בכל שנה עושות אלא אין פירותיהן נגמרין אלא עד ג' שנים. כיצד יודע. איך יודעות פירות של כל שנה ושנה. ר' יונה אומר קושרין בחוט. פי' אלו בחוט לבן ואלו בחוט אדום ואלו בחוט שחור. תני (נטמא) [שמואל] תוחב בהן קסמין גם זה כענין הראשון כולי. תני רשבג"א מהוצאת העלין עד חנטת הפגין ג' יום. ומן הפגין עד השיתין הנובלות ג' יום. ומן השיתין עד התאנים ג' יום. ליקט תאנה ואינו יודע מתי חנטה. א"ר יונה מונה ק' יום למפרע. אם חל בתוכן ט"ו בשבט הוא יודע מתי חנטה. א"ל והוא עמי בטבריא ועושות לשנה אחת א' להן והרי עמכם בציפורי ועושות לג' ט) שנים כו': **פי' מעשר חרובין** דרבנן:

טו: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

ורבותינו נמנו **באושא.** מיהו דגרסי' מתרוג מחר מנטה בין למעשר בין לשביעית דסגרי לה השתא כר"ח דלעיל (דף יד:) ולא גרסה דהכא מוכח בפ' לולב הגזול (סוכה דף מ.) דגרסינן מחר לקיטה וג' מחלוקות בדבר: **שתי** בריכות ס"ד. דלא סייך לשון בריכה בחלו[ג] אלא ביוצים כדפי' בקונטרס כדתנן בפרק המוכר את הספינה (ב"ב דף פ.) הלוקח פירות שובך מפריח בריכה לחשוכה ואין לפרש דפריך משום דאין אילן טוען שתי פעמים בשנה דהא אשכחן דיופירא בריש עושין פסין (עירובין דף יח.) ומיהו י"ל משום דקשיא ליה לכיון דלא שכיח אין לנו לחלק מדרבנן[ד]: **כגון** הדקלים והזיתים. נמשך נקט זיתים למודה בהו ת"ק דמשוה וזיתים מחר שלישי[ה] ולא מחר חנטה: **נהגו** העם בחרובין כרבי נחמיה. לאו דוקא נקט מרובים דהוא הדין דקליס וזיתים וכל אילנות העשויות[ס] בריכה אחת בשנה מדפריך ליה ריש לקיש מבנות שוח ות"ת והא בנות שוח מפרש בפרק כילד מברכין (ברכות דף מ:) תאיני מיורתא ובריש כלל גדול (שבת דף קמ. ושם) תמרינן לקיטתו כאחד למעוטי תאנה וא"ת אי איש לחלק בין קשה תאנים לתאיני חיורתא הא בפ"ק דפאה (מ"ה) משיב בנות שוח ושמא תנא ושייר: **בנות** שוח. בפרק כילד מברכין (ברכות דף מ:) אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן תאיני חיורתא ופרי גרוע הוא כדמשמע בריש מסכת דמאי דלא נחשדו עליהם עמי הארץ דתנן הקלין שבדמאי השיתין הרימין והעוזרדין ובנות שוח וכן משמע בפ"ק דע"ז (דף יד. ושם) דתמרינן גבי שביעית הוסיפו עליהן מוכסין ובנות שוח מפני שהוא פרי משוך גבי מותרות קיץ למזבח כבנות (שבת[ו]) למדש כל[ז] שמוכלין חומו בקיעה מעודה והיינו בנות שוח דתמרינן בגרחשין רבה[ח] גבי עץ שאכל מדש הרשעון דקרו ליה בנות שוח לפי שגרמו שומה למדש ומיכא דקרו ליה בנות שבע לפי שגרמו שבעת ימי חגילות ובפרק מרובה נדרים (נדרים כז.) גבי נודר מן הכלכלה והיו בהן בנות (שבע[ט]) ואמר מלו הייתי יודע שבנות (ג) (שבע[י]) בתוכה משמע נמי לפרי טוב הוא ולרבי יוחנן לפטור בירושלמי בריש דמאי מפילו בודאי ודמאי דמתניתין למו דוקא לפי שרוב מיני (ג) אינם בתין מלא מן ההפקר הוא מניגו למימר לפרי הוא הגדל ביערים שהוא מקום הפקר ופטור מן המעשר אע"פ שהוא טוב בעין מגוזים קטנים שלנו וכגון[מ] ערמונים והא דלא נהגו בזה שביעית מעיקרא למו משום גריעותא הוא מלא משום דעושות לשלש שנים כדאמרינן הכא והוו סברי דלא מזלינן בהו בתר חנטה מלא[נ] בתר לקיטה כיון דעיקרן אינם נגמרין בשנה שחונטים בה אבל לריש לקיש בירושלמי דמחייב בודאי ופטרי[ס] דדמאי לפי שלא נחשדו משום גריעותא הוא ושיטתיה דהס"ם כוותיה בפ' כ"מ (נדרים מ:) דתמרינן דמאי הוא דלא בעי עשורי הא ודאי בעי עשורי ועוד קשיא להתם ובפ"ק דע"ז (דף יד.) תאיני חיורתא קרי ליה ובפ' מרובה נדרים (דף כז.) אמרי' דאין זה לא תאנים שחורות ולא תאנים לבנות וצריך לומר דשלשה מיני תאנים הן שחורות ולבנות הן שום הס תאנים רעות כגון הנך דדמאי ובפ"ק דע"ז וקרחוס בנות שוח לפי שחולין הקלקלה בשבע לבנות שבע דשבועות ודגרים הן (ד) חשובות שגרמו שבעת ימי חגילות ומשתמת מן הטובות לכל שנאמר (נחמיה ג) ונחמד הען להשכיל ואית דגרסי בפ"ק דע"ז מוכסין בנות שוח דלא וי"ו שהוא פרי אחד שכך שמו בדמוכא בפ"ק דשבועות (דף ח. ושם) דאמרי' והאמרי והדוד והנמר והברדלס[ל] לשלש שנים וכנגדו בחילונות בנות שוח נחש לשבע שנים ולחותו רשע לא מלינו חבר ויש חומרים כנגדו מוכסין בנות שוח[מ] ופי' שם בקונטרס מוכסין של בנות שוח ולא בנות שוח ממש ועוד י"ל דמשעת נטיעת החילן של בנות שוח אין טוען פירות עד שבע שנים ואהכי מייתי לה גבי נחש וכי האי גוונא קאמר התם אפעה לשבעים שנה וכנגדו בחילן חרוב וחרוב זה משעת נטיעתו עד שעת גמר פירותיו שבעים שנה אבל גבי זאב ואריה לשלש שנים היינו משעת חניטתו עד גמר פרי כדאמרינן הכא: **שבקת** רבנן ועבדת כרבי נחמיה. עדיפא מיניה הוה ליה למקשויי דרבי יוחנן אית ליה להלכה כתתם משנה: **משום** דאמר ליה שבקת רבנן ועבדת כרבי נחמיה. גרסה לי כך פי' לכן לא ת"ל הכי כדקאמרת דאי הוה ת"ל הכי הוה משיב לו ריש לקיש וכי שבקינן רבנן ועבדינן כרבי נחמיה דאת אמרת כרבי נחמיה קאמינא לך: **וכי** נהגו שבקינן להו. בתמיה לשון נהגו משמע בפרק בתרא דתענית (דף כו:) דאי עבידא לא מהדרינא והכא כיון דאיכא מסורת דהלכה כרבנן אית לן למהדורי וברים ערבי פסחים (דף קג.) גבי הא דאמר רבי יוחנן נהגו העם כב"ה ואליבא דרבי יהודה משמע קצת דלכתחילה עבדי הכי מדצריך רבא מבשמים בריחא והדר אמחור ובכל עניו מתייבד כתן ומכתן סותרים מה שפירש רש"י בפסחים (דף ג:) מסורים בעשיית מלאכה בשקוס שנהגו לכיון דאתי לאמורין לא תלינן בשנהגו [וע"ע תוספות נדרים נב: ד"ה נהגו ותוס' פסחים קג. ד"ה ואמר]:

נפסח

חסורי מיחסרא והכי קתני א"ר יוסי אבטולמוס העיד משום חמשה זקנים אתרוג אחר לקיטה למעשר אחר חנטה לשביעית, ורבותינו נמנו באושא וגמרו אתרוג אחר לקיטה בין למעשר בין לשביעית. והכי פירושה, מתרוג מחר לקיטה למעשר לעניו מחם ויש ולעניו שניה נכנסת לשליסית או שליסית לרביעית, ומחר חנטה לשביעית אין להפקר אין לגיעור כשאר מילוות, ואת שביעית הנכנסת לשמיטית הפקרה הוא פוטרה מן המעשר, דאילו לעניו מעשר בשאר שני שבוע מזול ניה רבן מחר לקיטה לגבי מחם ויש ומעשר שני ומעשר עני, משום דדרכו ליגדל על כל מיס כירק, והכי מפרש בשמעתא קמייתא דקדושין (דף ג.), אבל לשאר דברי שוה לאילן מחר חנטה, ורבה ורב המנונא סבירא להו כאבטולמוס העיד משום חמשה זקנים אתרוג אחר לקיטה למעשר אחר חנטה לשביעית, ורבותינו נמנו באושא וגמרו אתרוג אחר לקיטה בין למעשר בין לשביעית. והכי פירושה, מתרוג מחר לקיטה למעשר לעניו מחם ויש ולעניו שניה נכנסת לשליסית או שליסית לרביעית, ומחר חנטה לשביעית אין להפקר אין לגיעור כשאר מילוות, ובת שביעית הנכנסת לשמיטית הפקרה הוא פוטרה מן המעשר, דאילו לעניו מעשר בשאר שני שבוע מזול ניה רבן מחר לקיטה לגבי מחם ויש ומעשר שני ומעשר עני, משום דדרכו ליגדל על כל מיס כירק, והכי מפרש בשמעתא קמייתא דקדושין (דף ג.), אבל לשאר דברי שוה לאילן מחר חנטה, ורבה ורב המנונא סבירא להו כאבטולמוס העיד משום חמשה זקנים אתרוג אחר לקיטה למעשר אחר חנטה לשביעית, ורבותינו נמנו באושא וגמרו אתרוג אחר לקיטה בין למעשר בין לשביעית. והכי פירושה, מתרוג מחר לקיטה למעשר לעניו מחם ויש ולעניו שניה נכנסת לשליסית או שליסית לרביעית, ומחר חנטה לשביעית אין להפקר אין לגיעור כשאר מילוות, ובת שביעית הנכנסת לשמיטית הפקרה הוא פוטרה מן המעשר, דאילו לעניו מעשר בשאר שני שבוע מזול ניה רבן מחר לקיטה לגבי מחם ויש ומעשר שני ומעשר עני, משום דדרכו ליגדל על כל מיס כירק, והכי מפרש בשמעתא קמייתא דקדושין (דף ג.), אבל לשאר דברי שוה לאילן מחר חנטה, ורבה ורב המנונא סבירא להו כאבטולמוס העיד משום חמשה זקנים אתרוג אחר לקיטה למעשר אחר חנטה לשביעית, ורבותינו נמנו באושא (ו) אחר לקיטתו בין למעשר בין לשביעית איתמר רבי יוחנן וריש לקיש אמרי תרוייהו אתרוג בת ששית שנכנסה לשביעית לעולם ששית כי אתא רבין אמר רבי יוחנן א"אתרוג בת ששית שנכנסה לשביעית אפילו כזית ונעשית ככר חייבין עליה משום טבל. ת"ר ב"אילן שחנטו פירותיו קודם ט"ו בשבט מתעשר לשנה שעברה אחר ט"ו בשבט מתעשר לשנה הבאה אמר רבי נחמיה בד"א באילן שעושה שתי בריכות בשנה שתי בריכות ס"ד אלא אימא כעין שתי בריכות אבל אילן העושה בריכה אחת כגון דקלים וזיתים וחרובין אע"פ שחנטו פירותיהן קודם ט"ו בשבט מתעשרין לשנה הבאה. אמר רבי יוחנן גנהגו העם בחרובין כרבי נחמיה איתיביה ריש לקיש לרבי יוחנן [ט] בנות ד'שוח שביעית שלהן שניה מפני שעושות לשלש השנים אישתיק א"ל ר' אבא הכהן לרבי יוסי הכהן אמאי אישתיק לימא ליה אמינא לך אנא רבי נחמיה ואת אמרת לי רבנן משום דא"ל שבקת רבנן ועבדת כרבי נחמיה ולימא ליה קאמינא לך נהגו ואת אמרת לי איסורא דא"ל במקום איסורא כי נהגו שבקינן (ליה[י]) ולימא ליה כי אמינא לך אנא מעשר חרובין דרבנן ואת אמרת לי שביעית דאורייתא אלא אמר רבי אבא הכהן תמיהני אם השיבה ריש לקיש לתשובה זו אם השיבה הא אותבה אלא אימא אם קיבלה רבי יוחנן אם לא קיבלה:

מתני'

שמטה, כדמפרש טעמא: **מפני שעושות לשלש שנים.** פירות החונטים בה בשביעית אין נגמרין עד שנה שניה של שמטה, ואין בהר חנטה מזלינן ונהגה בהו שביעית: **ואת אמרת לי איסורא.** למסור למיזל בהו בתר לקיטה, אלא נמי מודינא למסור אלא נהגו כך: שבקינן להו. בתמיה: **אם קיבלה.** והאי לאיסתיק משום דלא ידע להשיב: **אם לא קיבלה.** והאי לאיסתיק משום דלא איכפת ליה, דלא דמי מעשר פירות האילן דרבנן לאחמורי ניה כשביעית דאורייתא:

מתני'

חסורי מיחסרא והכי קתני א"ר יוסי אבטולמוס העיד משום חמשה זקנים אתרוג אחר לקיטה למעשר אחר חנטה לשביעית, ורבותינו נמנו באושא וגמרו אתרוג אחר לקיטה בין למעשר בין לשביעית. והכי פירושה, מתרוג מחר לקיטה למעשר לעניו מחם ויש ולעניו שניה נכנסת לשליסית או שליסית לרביעית, ומחר חנטה לשביעית אין להפקר אין לגיעור כשאר מילוות, ובת שביעית הנכנסת לשמיטית הפקרה הוא פוטרה מן המעשר, דאילו לעניו מעשר בשאר שני שבוע מזול ניה רבן מחר לקיטה לגבי מחם ויש ומעשר שני ומעשר עני, משום דדרכו ליגדל על כל מיס כירק, והכי מפרש בשמעתא קמייתא דקדושין (דף ג.), אבל לשאר דברי שוה לאילן מחר חנטה, ורבה ורב המנונא סבירא להו כאבטולמוס העיד משום חמשה זקנים אתרוג אחר לקיטה למעשר אחר חנטה לשביעית, ורבותינו נמנו באושא וגמרו אתרוג אחר לקיטה בין למעשר בין לשביעית. והכי פירושה, מתרוג מחר לקיטה למעשר לעניו מחם ויש ולעניו שניה נכנסת לשליסית או שליסית לרביעית, ומחר חנטה לשביעית אין להפקר אין לגיעור כשאר מילוות, ובת שביעית הנכנסת לשמיטית הפקרה הוא פוטרה מן המעשר, דאילו לעניו מעשר בשאר שני שבוע מזול ניה רבן מחר לקיטה לגבי מחם ויש ומעשר שני ומעשר עני, משום דדרכו ליגדל על כל מיס כירק, והכי מפרש בשמעתא קמייתא דקדושין (דף ג.), אבל לשאר דברי שוה לאילן מחר חנטה לשביעית: **שביעית שלהן שניה. שביעית שלהן נוהגת בשנה שניה של

מתני'

משום דאמר ליה שבקת רבנן ועבדת כרבי נחמיה. גרסה לי כך פי' לכן לא ת"ל הכי כדקאמרת דאי הוה ת"ל הכי הוה משיב לו ריש לקיש וכי שבקינן רבנן ועבדת כרבי נחמיה דאת אמרת כרבי נחמיה קאמינא לך: **וכי** נהגו שבקינן להו. בתמיה לשון נהגו משמע בפרק בתרא דתענית (דף כו:) דאי עבידא לא מהדרינא והכא כיון דאיכא מסורת דהלכה כרבנן אית לן למהדורי וברים ערבי פסחים (דף קג.) גבי הא דאמר רבי יוחנן נהגו העם כב"ה ואליבא דרבי יהודה משמע קצת דלכתחילה עבדי הכי מדצריך רבא מבשמים בריחא והדר אמחור ובכל עניו מתייבד כתן ומכתן סותרים מה שפירש רש"י בפסחים (דף ג:) מסורים בעשיית מלאכה בשקוס שנהגו לכיון דאתי לאמורין לא תלינן בשנהגו [וע"ע תוספות נדרים נב: ד"ה נהגו ותוס' פסחים קג. ד"ה ואמר]:

נפסח

מתרצת הגמרא, **חַסּוּרֵי מִיחַסְּרָא וְהָכִי קָתָנֵי** - יש ללמוד את הברייתא כאילו היא חסירה, וכך יש לשנות בה, אבטולמוס העיד משום חמשה זקנים, **בְּאֶתְרוֹג** הולכים **אַחַר לְקִיטָתוֹ לְמַעֲשֵׂר**, שיש להפריש ממנו מעשר כפי השנה שנלקט בה[א], **וְהולכים אַחַר הַחֲנָטָה לְעִנְיַן שְׁבִיעִית**, שאם חנט בשישית אין בו קדושת שביעית ופטור מביעור, אף אם נלקט בשביעית, ואם חנט בשביעית יש בו קדושה, וחייב בביעור כדין פירות שביעית, אף אם נלקט בשמינית[ב]. **וְרַבּוֹתֵינוּ נִמְנוּ בְּאוּשָׁא** ואמרו שלא כדבריו, אלא שהולכים באתרוג **אַחַר לְקִיטָתוֹ, בֵּין לְמַעֲשֵׂר וּבֵין לִשְׁבִיעִית.**

ורבה ורב המנונא סברו כאבטולמוס, ולכן אתרוג שחנט בשביעית ונלקט בשמינית, דינו כפירות שביעית וחייב בביעור ופטור ממעשר, ואתרוג שחנט בשישית ונלקט בשביעית פטור מביעור, אלא שרבה סבר שאף שאינו של שביעית פטור ממעשר כיון שיד הכל ממשמשים בו ובעל כרחו של הבעלים הוא מופקר, ורב המנונא סבר שכיון שממשמשים שלא כדין והרי זה גזל אין זה פוטר ממעשר[ג]. וכיון שסברו כאבטולמוס, לא קשה עליהם מרבי שמעון בן יהודה, שהרי נחלקו בזה[ד].

הגמרא מביאה אמוראים נוספים שסברו כרב המנונא:
אִיתְּמַר - נאמר בבית המדרש, **רַבִּי יוֹחָנָן וְרֵישׁ לָקִישׁ אָמְרֵי תַּרְוַיְיהוּ** - אמרו שניהם, **אֶתְרוֹג בַּת שִׁשִּׁית שֶׁנִּכְנְסָה לַשְּׁבִיעִית** - שחנט בשישית ונלקט בשביעית, **לְעוֹלָם שִׁשִּׁית** - לכל הדינים הרי הוא כמי שגדל בשישית, ואין בו קדושת שביעית, ולכן חייב במעשר ופטור מביעור, משום שהולכים בו לכל דבר אחר החנטה. וכן **כִּי אֲתָא** [-כשבא] **רָבִין** מארץ ישראל לבבל[ה] **אָמַר** בשם **רַבִּי יוֹחָנָן, אֶתְרוֹג בַּת שִׁשִּׁית שֶׁנִּכְנְסָה לַשְּׁבִיעִית**, כיון שחנט בשישית, **אֲפִילּוּ** אם גדל בשישית רק מעט כשיעור **פַּוְּזִית**, ולאחר מכן בשביעית **נַעֲשֵׂית** - גדל רובו עד שנעשה **כְּכַבָּר**, שרובו גדל בשביעית, האוכלים אותו בלא תרומה ומעשר **חַיָּבִין עָלֶיהָ מִשּׁוּם טֶבֶל**, כיון שחייב במעשר כדין השנה השישית, כיון שחנט בשישית והולכים בו אחר החנטה[ו].

★

הגמרא מביאה ברייתא בענין קביעת המעשר בפירות האילן:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **אִילָן שֶׁחָנְטוּ פֵּירוֹתָיו קוֹדֶם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בִּשְׁבָט**, מִתְעַשֵּׂר **לְשָׁנָה שֶׁעָבְרָה** - כפי המעשר של השנה הקודמת, אם מעשר שני או מעשר עני, כיון שבפירות האילן הולכים אחר החנטה, וראש השנה לפירות האילן הוא בחמשה עשר בשבט, ואילן שחנטו פירותיו **אַחַר חֲמִשָּׁה עָשָׂר בִּשְׁבָט, מִתְעַשֵּׂר לְשָׁנָה הַבָּאָה** - כפי המעשר של שנה זו שבה חנטו, אף אם ילקטו רק בשנה שאחריה.

הברייתא מביאה דעה החולקת בזה:
אָמַר רַבִּי נְחֶמְיָה, בַּמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים שהולכים באילן אחר החנטה, **בְּאִילָן שֶׁעוֹשֶׂה שְׁתֵּי בְּרִיכוֹת** - שמוציא פירות פעמיים **בַּשָּׁנָה.**

הגמרא מפסיקה באמצע הברייתא, להקשות על לשונו של רבי נחמיה:
מקשה הגמרא, **'שְׁתֵּי בְּרִיכוֹת' סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - וכי אילן עושה שתי בריכות, והרי לשון זו אינה שייכת אלא בעופות, שכל שני ולדות הנולדים יחד מכונים 'בריכה' (רמה ג"ב פ.)[ח].

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא אֵימָא** - אמור בדברי רבי נחמיה, שהולכים אחר החנטה רק באילן העושה **כְּעֵין שְׁתֵּי בְּרִיכוֹת**, והוא אילן שאין כל פירותיו נגמרים כאחד, אלא בכמה פעמים, כגון עץ התאנה[ט], ואם ילכו בהם אחר הלקיטה, יהיה חילוק איזה מעשר מפרישים בין פירות אותו אילן, כפי השנה שבה נלקטו, ויש לחשוש שמא יפריש מן החדש על הישן, ולכן אמרו חכמים שלא ילכו בהם אחר הלקיטה, אלא אחר החנטה, שכיון שכל הפירות חנטו בזמן אחד, יהיה המעשר של כולם שוה.

לאחר שביארה הגמרא את לשונו של רבי נחמיה, היא מביאה את המשך דבריו:
אֲבָל אִילָן הָעוֹשֶׂה בְּרֵיכָה אַחַת - שכל פירותיו נגמרים ביחד, **כְּגוֹן דְּקָלִים** של תמרים[י], **וְזֵיתִים**[יא], **וְחָרוּבִין**, וממילא הם גם נלקטים בזמן אחד, ולא יהא חילוק בין מעשרותיהם אם ילכו בהם אחר הלקיטה, **אַף עַל פִּי שֶׁחָנְטוּ פֵּירוֹתֵיהֶן קוֹדֶם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בִּשְׁבָט**, כיון שנלקטו לאחריו, הולכים בהם אחר הלקיטה, **וּמִתְעַשְּׂרִין לְשָׁנָה הַבָּאָה** - כפי המעשר של שנה זו. כיון שמן הדין צריך ללכת אחר

א. **וכן** לענין שאין מעשרים מן החדש על הישן או להיפך [כלומר ממה שנלקט בשנה זו על מה שנלקט בשנה אחרת]. והטעם שלשאר הדברים הולכים באתרוג אחר החנטה כאילן [כמו בשביעית להלן], ולמעשר הולכים בו אחר הלקיטה, פירשו בקידושין (ג.), משום שהוא שוה בזה לירק שגדל על כל מים ולא רק על מי גשמים, והרי זה הטעם שהולכים בירק אחר הלקיטה, ולכן גם באתרוג הולכים לענין מעשר אחר הלקיטה [ואף שבירק הולכים אחר הלקיטה לכל דבר, באתרוג נאמר הטעם שגדל על כל מים רק לענין מעשר, אך לשאר הענינים הוא שוה לשאר אילנות שהשרף עולה בהם ונכנס בפירות בעת חנטתם, ולכן הולכים אחר החנטה]. רש"י (ד"ה חסורי).

ב. **והיינו** כשיטת רבן גמליאל (לעיל יד:), שלענין שביעית [וכן לענין ערלה ורבעי] הולכים באתרוג אחר החנטה, ולמעשר אחר הלקיטה. והטעם שלא הביאה הגמרא כאן את הברייתא שבה הובאו דברי רבן גמליאל, ביאר בעל המאור (סס ד"ה ורבן), כיון שאף רבן גמליאל למד דין זה מעדותו של אבטולמוס.

ג. **רש"י** (לעיל ע"ס ד"ה רבן).

ד. **רש"י** (ד"ה חסורי). אולם רבינו חננאל (לעיל ע"ס ד"ה סיפא, ד"ה ופריק) כתב, שהגמרא לא מצאה תירוץ לקושיא על רב המנונא, ורק רבה תירץ את הקושיא עליו מהסיפא, שהדבר שנוי במחלוקת תנאים אם לענין שביעית הולכים באתרוג אחר חנטה או אחר לקיטה, והוא סבר כאבטולמוס שהולכים אחר חנטה.

ה. **רבין** היה מהחכמים הנקראים 'נחותי', כלומר 'היורדים', כלשון הגמרא בסוכה (מג:) ובחולין (קמד.) 'כי אתא רבין וכל נחותי'. ופירש רש"י (סוכה שם ד"ה וכל), שהם החכמים שירדו מארץ ישראל לבבל, או עלו מבבל לארץ ישראל ושוב חזרו לבבל. ובאגרת רב שרירא גאון (מוסף ע) כתב, שהיה זה בזמן אביי ורבא, כשנתרבו גזירות השמד בארץ ישראל, ומתוך כך נתמעטה ההוראה שם הרבה, ולכן חלק מחכמי בבל שעלו קודם לארץ ישראל, כגון רבין ורב דימי, ירדו משם וחזרו לבבל [הם מסרו שם מתורת חכמי ארץ ישראל, ובפרט מרבי יוחנן רבם].

ו. **מלשון** הגמרא 'חייבין' משמע שאתרוג חייב בתרומה ומעשר מן התורה, ומוכח כשיטת הרמב"ם (מרומות פ"ב ה"ח ועוד) שכל פירות האילן חייבים בתרומה ומעשר מן התורה. וקשה מכאן על דעת רש"י (נדרים לו. ד"ה גמי) ותוספות (לעיל יב. ד"ה תנא) שסוברים שרק תבואה, זיתים וענבים [דגן תירוש ויצהר] הוא מן התורה, ואילו שאר הפירות חייבים רק מדרבנן. אמנם אפשר ליישב את שיטתם, ש'חייבין' האמור כאן היינו מכת מרדות שלוקים העוברים על איסור דרבנן. שפת אמת (ד"ה מזה). וראה גם להלן מחלוקתם לגבי מעשר חרובים מדרבנן, שגם היא תלויה במחלוקת זו האם שאר הפירות חייבים במעשר מדאורייתא או מדרבנן.

ז. **נמצא** שיש שלש שיטות בדין אתרוג לענין שביעית ומעשר: א. לדעת רבן גמליאל במשנה המובאת לעיל (יד:), וכן לדעת אבטולמוס בשם חמשה זקנים שהובאה בברייתא האחרונה, לגבי שביעית הולכים אחר החנטה, ולגבי מעשר הולכים אחר הלקיטה. ונחלקו רבה ורב המנונא לגבי אתרוג שחנט בשישית ונלקט בשביעית, האם דינו ככל פרי שחנט בשישית שחייב במעשר כיון שהולכים אחר חנטתו, או שאתרוג כזה פטור ממעשר כיון שיד הכל ממשמשים בו. ב. לדעת רבותינו שנמנו באושא, בין לגבי שביעית ובין לגבי מעשר הולכים אחר לקיטה. ג. לדעת רבי אליעזר במשנה המובאת לעיל (סס), בין לשביעית ובין למעשר הולכים אחר החנטה.

ח. **רש"י** ותוספות (ד"ה שמי). וכתבו התוספות, שאין לפרש שלא מצינו אילן שמוציא פירות פעמיים בשנה, שהרי מפורש בעירובין (יח.) שיש אילן הנקרא 'דיופרא' שעושה פירות פעמיים בשנה. וכתבו שמכל מקום יש לפרש את הקושיא לפירוש זה, שכיון שאין זה מצוי שאילן יוציא פירות פעמיים בשנה [שהרי רק עץ הדיופרא עושה כן, ולא שאר האילנות], אין לחלק בזה לגבי מעשר שהוא מדרבנן. וכעין הפירוש השני כתב הריטב"א (ד"ה מ"ר).

ט. **שעושה** פירות בקיץ ובחורף. הערוך (ערך גרן - הסליקי). וכעין שאמרו לעיל (יג:) לגבי קטניות שעשויות 'פרכין פרכין', כלומר שנלקטים ונפרכים מקליפותיהן מעט מעט, ולא כאחד. רש"י (ד"ה כעין).

י. **שפתי** חכמים (ד"ה כגון).

יא. **לא** היה לו להביא גם זיתים, שהרי לדברי הכל דינם למעשר כתבואה, והולכים בהם אחר הבאת שליש, כלומר שהגיעו לשליש גדילתם, כמבואר לעיל (יג:). תוספות (ד"ה כגון). ומה שהזכיר זיתים, היינו כדי לומר לתנא קמא שכשם שבזיתים גם הוא מודה שאין הולכים אחר החנטה, כך גם בכל הפירות שנלקטים כאחד. אמנם תנא קמא חולק בתמרים ובחרובים, אך מודה בזיתים שהולכים אחר הבאת שליש שהוא זמן לקיטתם, ונגמר בישולם כשהם במעטן [כלי של זיתים]. פסקי רי"ד (ד"ה מ"ר). ובתוספות ישנים (ד"ה הדקליס) חילקו, בין זיתים הראויים לעשות מהם שמן, שאין לקיטתם כאחד,

טו: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

ורבותינו נמנו באושא. מית דגרסי למתרוג למחר מנטה בין למעשר בין לשביעית דסברי לה השתא כר"ח דלעיל (דף יד:) ולא גרסה דהדיא מוכח בפ' לולב הגזול (סוכה דף מ.) דגרסינן למחר לקיטה וג' מחלוקות בדבר: **שתי** בריכות ס"ד. חסורי מיחסרא והכי קתני אתרוג אחר לקיטתו למעשר ואחר חנטה לשביעית ורבותינו נמנו באושא (ו) אחר לקיטתו בין למעשר בין לשביעית איתמר רבי יוחנן וריש לקיש אמרי תרוייהו אתרוג בת ששית שנכנסה לשביעית לעולם ששית כי אתא רבין אמר רבי יוחנן א"אתרוג בת ששית שנכנסה לשביעית אפילו כזית ונעשית כבר חייבין עליה משום טבל. ת"ר ב"אילן שחנטו פירותיו קודם ט"ו בשבט מתעשר לשנה שעברה אחר ט"ו בשבט מתעשר לשנה הבאה אמר רבי נחמיה בד"א באילן שעושה שתי בריכות בשנה שתי בריכות ס"ד אלא אימא בעין שתי בריכות אבל אילן העושה בריכה אחת כגון דקלים וזיתים וחרובין אע"פ שחנטו פירותיהן קודם ט"ו בשבט מתעשרין לשנה הבאה. אמר רבי יוחן גנהגו העם בחרובין כרבי נחמיה איתיביה ריש לקיש לרבי יוחנן (ו) בנות דשוח שביעית שלהן שניה מפני שעושות לשלש השנים אישתיק א"ל ר' אבא הכהן לרבי יוסי הכהן אמאי אישתיק לימא ליה אמינא לך אנא רבי נחמיה ואת אמרת לי רבנן משום דא"ל שבקת רבנן ועבדת כרבי נחמיה ולימא ליה קאמינא לך נהגו ואת אמרת לי איסורא דא"ל במקום איסורא כי נהגו שבקינן (ליה ה) ולימא ליה כי אמינא לך אנא מעשר חרובין דרבנן ואת אמרת לי שביעית דאורייתא אלא אמר רבי אבא הכהן תמיהני אם השיבה ריש לקיש לתשובה זו אם השיבה הא אותבה אלא אימא אם קיבלה רבי יוחנן אם לא קיבלה מתני'

חסורי מיחסרא והכי קתני א"ר יוסי אבטולמוס העיד משום חמשה זקנים אתרוג אחר לקיטה למעשר אחר חנטה לשביעית, ורבותינו נמנו באושא וגמרו אתרוג אחר לקיטה בין למעשר בין לשביעית. והכי פירושה, אתרוג אחר לקיטה למעשר לענין חדש ויתן שניה נכנסת לשליסית או שליסית לרביעית, ואחר חנטה לשביעית אין להפקר בין לגיעור כשאר פילות, ובת שביעית הנכנסת לשמינית הפקרה הוא פוטרה מן המעשר, דאילו לענין מעשר כשאר שני שבוע אזול ליה רבנן אחר לקיטה לגבי חדש ויתן ומעשר שני ומעשר עני, משום דדרכו ליגדל על כל מיס כירק, והכי מפרש בשמעתא קמייתא דקדושין (דף ג.), אבל לשאר פירות שוהה לאילן אחר חנטה, ורבה ורב המנונא סבירא להו כאבטולמוס דאמר חנטה לשביעית, הלכך בת שביעית שנכנסת לשמינית חייבת בגיעור, ובת ששית הנכנסת לשביעית פטורה מן הגיעור, דאזיל בתר חנטה, ומיפלג פליגי רבה ורב המנונא בשילהי דמעשרות דתנן, רב המנונא סבר כיון דפטורה מן הגיעור חייבת במעשר דאילו הפקרה דשלכה היא, ורבה סבר סוף סוף יד הכל ממשמשין ומודה אבטולמוס דפטורה מן המעשר: **לעולם ששית.** חייבת במעשר ופטורה מן הגיעור: **אפילו** כזית. אפילו לא גדלה כשאר אילן מעט ורובה גדלה כשביעית עד שנעשית ככר חייבת משום טבל, דבתר חנטה אזלינן: **שתי בריכות ס"ד.** אין לשון זה נופל אלא בעופות, כדתנן (נ"ג דף פ.) הלוקח פירות שובך מפריח הבריכה רשאונה: **בעין שתי בריכות.** שאין פירותיו נגמרין כאחת, כגון תאנים (דף ג.), אבל לשאר דברים שוה לאילן בת

הלקיטה, ורק באלו שאינם נלקטים כאחד תיקנו ללכת אחר החנטה, אך הנלקטים כאחד חוזרים לעיקר הדין שהולכים אחר הלקיטה[יב].

הגמרא מביאה את המנהג בענין זה:
אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, נָהֲגוּ הָעָם בְּחָרוּבִין שנלקטים כאחד[יג], **כְּרַבִּי נְחֶמְיָה**, שהולכים בהם אחר הלקיטה.

הגמרא מקשה על דברי רבי יוחנן:
אִיתְיְבֵיהּ [-הקשה] **רֵישׁ לָקִישׁ לְרַבִּי יוֹחָנָן**, שנינו במשנה (שביעית פ"ח מ"ח), **בְּנוֹת שׁוּחַ** - תאנים לבנות[יד], **שְׁבִיעִית שֶׁלָּהֶן שְׁנִיָּה** - נוהגים קדושת שביעית רק כשהם נלקטים בשנה השניה לשמיטה, **מִפְּנֵי שֶׁעוֹשׂוֹת לְשָׁלֹשׁ הַשָּׁנִים** - שפירותיהן נגמרים בשנה השלישית לתחילת גדילתן, ופירות החונטים בשביעית אינם נגמרים ונלקטים עד השנה השניה לשמיטה, וכיון שהולכים בהם אחר החנטה נוהגת בהם קדושת שביעית. ומפורש שאף בפירות שנלקטים כאחד כתאנים לבנות[טו], הולכים בהם אחר החנטה, וקשה לרבי יוחנן שאמר שנהגו העם כרבי נחמיה[טז].

מספרת הגמרא, כששמע רבי יוחנן קושיית ריש לקיש על דבריו, **אִישְׁתִּיק** - שתק ולא השיב לו.

משתיקתו של רבי יוחנן נראה שלא היתה בידו תשובה לקושיית ריש לקיש, ומשום כך הודה לדבריו[יז]. הגמרא מקשה על כך:
אָמַר לֵיהּ רַבִּי אַבָּא הַכֹּהֵן לְרַבִּי יוֹסֵי הַכֹּהֵן, אַמַּאי אִישְׁתִּיק - מדוע שתק רבי יוחנן ולא השיב לריש לקיש על קושייתו, **לֵימָא לֵיהּ** - הרי היה לרבי יוחנן לומר לו, **אֲמִינָא לָךְ אֲנָא** - אני אמרתי לך שנהגו העם כַּרַבִּי נְחֶמְיָה, **וְאַתְּ אָמְרַתְּ לִי רַבָּנָן** - ואתה מקשה עלי ממשנה המביאה את שיטת חכמים החולקים על רבי נחמיה וסוברים שבכל הפירות הולכים אחר החנטה, הרי לא נהגו העם כמותם.

השיב רבי יוסי הכהן, **מִשּׁוּם דְּאָמַר לֵיהּ** - שריש לקיש היה חוזר ומקשה על דבריו, **שָׁבְקַת רַבָּנָן וְעָבְדַת כְּרַבִּי נְחֶמְיָה** - וכי אתה מניח את דברי חכמים המרובים, שסתמה המשנה כמותם[יח], ופסקת הלכה כרבי נחמיה היחיד, ולכן לא היה רבי יוחנן יכול להשיב שאמר שנהגו כרבי נחמיה ואין להקשות מדברי חכמים[יט].

הקשה לו רבי אבא הכהן, **וְלֵימָא לֵיהּ** - והרי רבי יוחנן היה יכול לומר ולהשיב לריש לקיש, **קָאֲמִינָא לָךְ נָהֲגוּ** - אני אמרתי רק שנהגו העם כרבי נחמיה, **וְאַתְּ אָמְרַתְּ לִי אִיפּוֹרָא** - ואתה מקשה לי מדברי חכמים שבמשנה שדיברו על איסור, שכיון שאמרו שהולכים אחר החנטה, ממילא אסור ללכת אחר הלקיטה. והרי גם אני מודה שאסור משום שהלכה כחכמים, ורק אמרתי שנהגו העם כרבי נחמיה[כ].

השיב רבי יוסי הכהן, רבי יוחנן לא היה יכול להשיב כך, **דְּאָמַר לֵיהּ** - שכן ריש לקיש היה אומר לו, **בְּמָקוֹם אִיפּוֹרָא כִּי נָהֲגוּ שַׁבְּקִינָן (לֵיהּ) [לָהּ][כא]** - וכי במקום שיש איסור בדבר, מניחים את העם לנהוג כך ואין מוחים בידם[כב].

חזר רבי אבא הכהן והקשה, **וְלֵימָא לֵיהּ** - והרי היה יכול רבי יוחנן להשיב לריש לקיש, **כִּי אֲמִינָא לָךְ אֲנָא** - מה שאמרתי לך שנהגו העם כרבי נחמיה ללכת בפירות שלקיטתם כאחד אחר הלקיטה, היינו **בְּמַעֲשַׂר חֲרוּבִין**, שהוא מִדְּרַבָּנָן, ככל פירות האילן מלבד תבואה וזיתים וענבים (נדרים לו.)[כג], ובזה לא החמירו חכמים לתקן שילכו אחר החנטה לענין מעשר כעין פירות החייבים במעשר מן התורה[כד], **וְאַתְּ אָמְרַתְּ לִי שְׁבִיעִית דְּאוֹרַיְיתָא** - ואתה מקשה לי מהמשנה האומרת שהולכים אחר חנטה בשביעית שהיא מן התורה.

רבי אבא הכהן אומר את מסקנתו בקושיית ריש לקיש:
אֶלָּא אָמַר רַבִּי אַבָּא הַכֹּהֵן לְרַבִּי יוֹסֵי הַכֹּהֵן, תְּמֵיהַנִי אִם הֵשִׁיבָהּ רֵישׁ לָקִישׁ לְתֻשּׁוּבָה זוֹ - תמה אני האם אכן הקשה ריש לקיש על רבי יוחנן קושיא זו מהמשנה של בנות שוח, שהרי פשוט שיש להשיב עליה, שרק בשביעית דאורייתא הולכים אחר החנטה, אך במעשר חרובים מדרבנן נהגו העם ללכת אחר הלקיטה כדברי רבי נחמיה.

מקשה הגמרא, מה שייך להסתפק **'אִם הֵשִׁיבָהּ'** ריש לקיש, **הָא אוֹתְבָהּ** - והרי נוכחנו שאכן הקשה קושיא זו לרבי יוחנן.

לכן מבארת הגמרא, **אֶלָּא אֵימָא** - אלא כך תאמר את דברי רבי אבא הכהן, **'תְּמֵהְנִי אִם קִיבְּלָהּ רַבִּי יוֹחָנָן אִם לָאו קִיבְּלָהּ'**, כלומר, תמה אני אם רבי יוחנן שתק כיון שלא ידע מה להשיב[כה], ואכן קיבל

ובהם הלכו חכמים אחר הבאת שליש, לזיתים הראויים לאכילה, שזמן לקיטתם שוה, ולכן הלכו בהם אחר הלקיטה.

יב. שפת אמת (ד"ה ד"ה מרי"ן). אמנם בקרבן ראשית (נדרים ד"ה כעין, ונהערה שם ס) כתב, שבאמת לא חלק רבי נחמיה על כך שבפירות האילן הולכים אחר החנטה, אלא סבר שבאילן שפירותיו נגמרים יחד, השרף אינו עולה באילן ואינו עושה את פעולת החנטה בפירות עד שעת גמר הפרי, ולכן אין החנטה עיקר ללכת אחריה, אלא הולכים אחר שעת גמר פרי שהיא שעת לקיטתו.

יג. והוא הדין בשאר האילנות שפירותיהם נלקטים כאחד, שהרי להלן מקשה ריש לקיש מבנות שוח, ומוכח שדעת רבי יוחנן לומר כן גם בשאר האילנות שמוציאים פירות כאחד כחרובים. תוספות (ד"ה נהגו). אמנם הריטב"א (ד"ה ס"ל) כתב בשם רבינו תם, שנהגו כן דווקא בחרובים כיון שזהו פרי גרוע, ובחמשה עשר בשבט שלאחר חנטתו עדיין אינו נחשב כלום. ועל כך מקשה ריש לקיש מבנות שוח, שגם הן פרי גרוע. והראב"ד (מעשר שני פ"ח ה"ג) כתב הטעם שנהגו ללכת אחר הלקיטה דווקא בחרובים ולא בשאר אילנות [וסבר בזה כרבינו תם], שיתכן שהוא מפני שרוב העולם אינם רצים אחריהם לקוטפם כשאר הפירות, אלא מניחים אותם באילן זמן רב, ולכן אינם נחשבים בעיניהם עד שעת הלקיטה. ולפי זה הוסיף, שזה רק מנהג, וממילא רק בדבר שנהגו הולכים אחר לקיטה, אך בשאר הפירות שלא נהגו הולכים אחר החנטה.

יד. כך פירשו בעבודה זרה (יד.). רש"י (ד"ה נטוע).

טו. רבינו חננאל (ד"ה מימיה). סתם תאנים אין לקיטתן כאחת, כמבואר בשבת (סה.), אך יש לחלק בין סתם תאנים לתאנים לבנות שהן פרי גרוע. תוספות (ד"ה נהגו). וראה ביאור נוסף בטורי אבן (ד"ה נטוע - הרמתון).

טז. הקשה בראש משביר (ד"ה מימיה), שהרי היה לו להקשות מהברייתא עצמה, שבה חלקו חכמים על רבי נחמיה, ומדוע פסק כרבי נחמיה שהוא יחיד ולא חכמים שהם רבים, ומדוע הוצרך להקשות ממשנה אחרת שסתמה כחכמים. ותירץ, שמצינו לפעמים בגמרא שפסקו כיחיד אף כשחלק עם רבים [כגון הלכה כרבי יוסי מחבריו (עירובין מו:)], ולכן הוצרך להקשות ממה שסתמה המשנה כחכמים, שהכלל הוא (יבמות מג:) שאם הובאה מחלוקת בברייתא ומצינו שסתמה המשנה כאחד מהצדדים, ההלכה היא כפי שסתמה המשנה. ובמשמרות כהונה (ד"ה משום) כתב, שעל קושיא מדברי חכמים החולקים על רבי נחמיה בברייתא, היה יכול רבי יוחנן להשיב, שרבי נחמיה לא חלק על תנא קמא אלא פירש דבריו, ולכן הקשה מהמשנה של בנות שוח ששם סתמה המשנה שלא כרבי נחמיה, ומוכח שאכן חלקו חכמים על דבריו.

יז. שסתם שתיקה לאחר שמיעת דברי השני, על פי רוב היא משום הודאת השומע למדבר, כלשון הגמרא (נ"ק כ:) 'מדשתיק מודה ליה'. ריטב"א (ד"ה והם דממרין ממאי). **יח. לפי** זה היה לו להקשות יותר, שהרי רבי יוחנן עצמו אמר (שבת מו. ועוד) שהלכה כסתם משנה, ואם כן מדוע פסק שלא כסתם משנה שהוא כחכמים ולא כרבי נחמיה. תוספות (ד"ה שבקת). ומה שלא הקשה כן, היינו משום שיש לומר שרבי יוסי הכהן סובר שלרבי יוחנן אין הלכה כסתם משנה בכל מקום, וכפי שמתרצים בכמה מקומות (יבמות מז: גיטין פג:) שיש אמורא הסובר כן בדעת רבי יוחנן. ערוך לנר (נמוס' שם). **יט. תוספות** (ד"ה משום).

כ. דעת ריש לקיש להקשות מפסק ההלכה על מה שאמר שנהגו, משום שסתם משמעות לשון 'נהגו' היא שאכן כך ראוי לפסוק, אולם רבי יוחנן היה יכול להשיב, שאין הכוונה שכך ראוי לנהוג, אלא רק שכך נהגו העם, ואין ההלכה כמנהגם. ריטב"א (ד"ה ונמרונין ד"ה והם דממרין ולימא).

כא. על פי גירסת רש"י (ד"ה שבקינן) ותוספות (ד"ה וכי) וכתבי יד, וכן נכון. דקדוקי סופרים (אות ג). ראה כך גם בהגהות וציונים בשם הגליון.

כב. והרי לשון 'נהגו' משמע שאם עשו אין אומרים להם לחזור בהם, כמבואר בתענית (כו:), וכאן זה לא יתכן שהרי יש איסור בדבר, ויש לומר לעושים כך שיחזרו בהם. תוספות (ד"ה וכי). וראה בערוך לנר (נמוס' שם) מה שכתב בזה.

כג. זו דעת רש"י (לעיל יג: ד"ה ממון) ותוספות (לעיל יג. ד"ה מנין) [וכפשטות הגמרא בברכות (לו.) 'גבי מעשר אילן דבארץ גופא מדרבנן']. אמנם דעת הרמב"ם (תרומות פ"ג ה"ח) שכל פירות האילן חייבים במעשר מדאורייתא. וכתב בכסף משנה (שם), שאף שבגמרא בברכות מוכח שהוא מדרבנן [וראה שם בהגהות וציונים שיש שלא גורסים שם 'אילן' אלא גרסו 'ירק וצלף'], מכל מקום מלשון המשנה בתחילת המסכת (לעיל ב.) 'לירקות ולמעשרות' מוכח שרק מעשר ירק הוא מדרבנן, אך מעשר פירות הוא מדאורייתא. ומעשר חרובים דרבנן פירש הרמב"ם (מעשר שני פ"ח ה"ג), שהוא בחרובים הבאים ממקום ששמו צלמונה, שאין ראויים למאכל רוב בני אדם, והם אכן אינם חייבים במעשר מן התורה (ירושלמי מעשרות פ"ח ה"ח), אלא מדרבנן.

כד. ריטב"א (ד"ה ומסיקנא). והראב"ד (מעשר שני פ"ח ה"ג) ביאר, שכיון שהוא חייב במעשר רק מדרבנן, אין צריך למחות בעם שנוהגים שלא כהלכה בזה.

כה. ואף שיש לחלק בין מעשר דרבנן לשביעית דאורייתא, מכל מקום אין זו תשובה

חסורי מיחסרא והכי קתני א"ר יוסי אבטולמוס העיד משום חמשה זקנים אתרוג אחר לקיטה למעשר אחר חנטה לשביעית, ורבותינו נמנו באושא וגמרו אתרוג אחר לקיטה בין למעשר בין לשביעית. והכי פירושה, אתרוג אחר לקיטה למעשר לענין חדש ויצן ולענין שניה נכנסת לשליסית או שליסית לרביעית, ואחר חנטה לשביעית אין להפקר בין לגיעור כשאר פילות, ובא שביעית הנכנסת לשמיטת הפקרה הוא פוטרה מן המעשר, דאילו לענין מעשר כשאר שני שבוע אזול בית רבן בתר לקיטה לגבי חדש ויצן ומעשר שני ומעשר עני, משום דדרכו ליגדל על כל מיס כירק, והכי מפרש בשמעתא קמייתא דקדושין (דף ג.), אבל לשאר בדרין דקדושין שהוא פירות האילן שגדלין מאליהן ואין נזרעין, אתרוג אחר חנטה הוא אחר לקיטה, ואפילו הכי אינו פוטר אלא מן המעשר בלבד, ואינו פוטר לא מן השביעית ולא מן ה

את הראיה שהביא ריש לקיש מדין בנות שוח בשביעית, וחזר בו מדבריו שנהגו העם כרבי נחמיה, או שלא קיבל רבי יוחנן ראיה זו ולא חזר בו מדבריו, ושתק משום שלא חשש לקושיא זו, כיון שמעשר חרובים שהוא מדרבנן אינו דומה לשביעית שהיא מן התורה, ואין להחמיר בו כמותה[כו].

★ ★ ★

ניצחת, שהרי יתכן שראוי לגזור במעשר דרבנן משום חשש שביעית דאורייתא. ריטב״א (ד״ה ומקיקנא).

כו. רש״י (ד״ה אם). ואין הכוונה שללכת אחר חנטה היא חומרא יותר מללכת אחר לקיטה, אלא שכיון שבשאר הענינים אין מחמירים במעשר דרבנן כשביעית דאורייתא, ממילא אין להקשות מהמשנה המדברת בשביעית על דברי רבי יוחנן לגבי מעשר. ראש משביר (נרס״י אם). ודווקא באופן זה, שהמקשה הביא שני דברים שאינם דומים להקשות מזה על זה, אפשר לומר שלא חשש לזה, אך מי שאומר דין חדש לפני תנא או אמורא, אין לו לשתוק כדי שלא יאמרו שקיבלה. חכם צבי (שו״ת סי׳ קכד) [ראה גם בקרבן ראשית (נרס״י אם)].

משנה

במשנה הקודמת נתבאר שאחד בתשרי הוא ראש השנה לכמה עניינים, כעת המשנה באה לבאר שיום זה הוא זמן דינו של האדם, ומתוך כך פירטה גם את שאר הזמנים בשנה שהאדם נידון בהם על שאר עניינים[א].

בְּאַרְבָּעָה פְּרָקִים [-זמנים בשנה] **הָעוֹלָם נִידּוֹן** בבית דין של מעלה[ב]. **בַּפֶּסַח**[ג] העולם נידון **עַל הַתְּבוּאָה**[ד], אם תצליח או שתלקה בשידפון[ה], וכיוצא בזה. **בָּעֲצֶרֶת** [-בחג השבועות[ו]] **עַל פֵּירוֹת הָאִילָן. בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה, כָּל בָּאֵי עוֹלָם עוֹבְרִין**[ז] **לְפָנָיו** לדין **כִּבְנֵי מָרוֹן**[ח], שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים לג טו) 'הַיּוֹצֵר יַחַד לִבָּם הַמֵּבִין אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם'[ט]. **וּבֶחָג** - בחג הסוכות[י] **נִידּוֹנִין**[יא] **עַל הַמָּיִם** - אם יהיו גשמי השנה מרובים או מועטים[יב].

★

גמרא

שנינו במשנה שבפסח העולם נידון על התבואה. מברר הגמרא, **הֵי תְּבוּאָה** - איזו תבואה נידונת בפסח, **אִילֵימָא הָא תְּבוּאָה דְּקַיְימָא** - אם נאמר שדנים את התבואה שעומדת עכשיו בשדה

א. **ע"פ** מאירי (ד"ה נמרנעה).

ב. **בגמרא** [בהמשך העמוד] יתבאר המקור לכך שהעולם נידון בארבעה פרקים אלו.

ג. **הטעם** שפתח בפסח ולא בראש השנה שהוא דינו של האדם, לפי שנקט בסדר שמסודרים בפסוק, שפותח בחג המצות (שמות כג טו, לד יח, ובשאר המקומות שנזכרו המועדים).

ערוך לנר (ד"ה נדונין).

בטורי אבן (ד"ה נפסח) הסתפק לאיזה יום מימי הפסח נתכוונה המשנה, שאין לומר שהכוונה ליום הראשון, שהרי העומר מרצה על התבואה, והוא בא רק ביום השני של פסח, ולא מסתבר לומר שהוא בא אחר גזר הדין. גם אין לומר שהוא באחד משאר ימי הפסח, שבודאי לא בא התנא לסתום אלא לפרש. ומסיק שתחילת הדין הוא ביום הראשון, וגזר הדין הוא ביום השביעי, כמו שמצינו לגבי דינו של אדם, כפי המבואר בגמרא להלן, שמשנתנו שנויה לדעת רבי ישמעאל הסובר שאדם נידון בראש השנה וגמר דינו ביום הכיפורים. וכך הוא גם לגבי החג, שנידונים בו על המים ביום הראשון, וגזר הדין הוא ביום השביעי. אולם בערוך לנר (ד"ה נפסח) הקשה עליו, שהרי יש הסובר שגם בראש השנה תחילת הדין וסוף הדין הוא באותו יום. ועוד קשה במה נשתנו פסח וסוכות מעצרת שדנים בו על פירות האילן, ותחילת הדין וסופו באותו יום. לכן כתב, שלעולם גם בפסח וחג תחילת הדין וסופו הם ביום הראשון, ואמנם מביאים את העומר לאחר גזר דין, ומכל מקום יש בכך תועלת, כמו שדרשו להלן (יז:) על הפסוק (דברים יא יב) 'ארץ אשר עיני ה' אלהיך בה', שגם גזר דין רע שייך להיטיבו, כגון שנגזר הדין שירדו גשמים מועטים, מוריד אותם הקדוש ברוך הוא בזמנם ובמקומות הצריכים להם, וכמו כן בענין משנתנו, כגון לענין תבואה, אף שנגזר שתהיה מועטת, העומר יכול להועיל שתשרה בה ברכה, וכן לגבי גשמים בחג, אף שנגזר שירדו גשמים מועטים, יכול ניסוך המים להועיל שירדו בזמנם ובמקומות הצריכים להם, ודברי המשנה 'בארבעה פרקים העולם נדון', היינו שהדין הכללי של כל העולם הוא אכן בזמנים הכתובים במשנה, אולם לישראל ניתנה אפשרות להיטיב את הדין על ידי העומר ושתי הלחם וניסוך המים [וראה עוד שם]. ובבניהו (ד"ה הקריבו) ביאר, שאף אם הדין ביום הראשון מקריבים ביום השני, כדי שלא יהיה פתחון פה למקטרגים לומר שעושים מצות העומר רק כדי שיהיו נידונים לטובה, ואמנם יש תועלת לדין להקריב למחרת, כי הקב"ה יודע שיקריבו למחר.

אמנם ברש"י ביומא (כא: ד"ה מוצאי) מבואר שגזר הדין של המים הוא ביום טוב אחרון של החג. וברש"ש (נרש"י שם) העיר מהטור ושלחן ערוך (או"ח סי' תרסד ס"ק) שכתבו שגמר הדין של המים הוא בהושענא רבה [אמנם בין כך ובין כך יש מכך סתירה לדברי הערוך לנר].

ד. **התוספות** (ד"ה נפסח) הקשו מהמעשה המובא בברכות (יח:) בחסיד שהקניטתו אשתו ערב ראש השנה, ושמע שתי רוחות שסיפרו זו עם זו ששמעו מאחורי הפרגוד שכל הזורע ברביעה ראשונה תלקה תבואתו בברד, משמע שתבואה נידונית בראש השנה ולא בפסח. ותירצו, שאפשר שבראש השנה מזכירים בשמים את מה שנגזר בפסח [וראה במשנה למלך (תשובה פ"ג ה"ג) בטעם הדבר]. וראה שם תירוץ נוסף. והריטב"א (ד"ה המקיז) כתב, שמשם אכן ראיה שאין הלכה כתנא של משנתנו.

כתב בשפתי חכמים (ד"ה על התבואה), שמלשון המשנה משמע שאף מיני פירות האדמה וירקות ועשבים ושאר מיני צמחים, הם בכלל תבואה לענין שנידונין בפסח [ונראה כוונתו, ממה ששנינו שבעצרת נידונים על פירות האילן, משמע ששאר דברים שאינם בכלל פירות האילן הם בכלל תבואה].

הטעם שבפסח נידונים על התבואה, לפי שזמן קצירת התבואה הוא אחרי פסח, ורצה הקב"ה לעורר את האדם לבל יחשוב שהכל תלוי בידו, אלא גורל התבואה נתון בידי שמים, לפי מעשי האדם. מאירי (נמשנה ד"ה נמרנעה).

ה. **ע"פ** רש"י (ד"ה קריו).

ו. **הטעם** שכינו חכמים את חג שבועות בשם זה, שאינו נזכר בתורה, נראה לפרש ע"פ המובא בילקוט שמעוני (נמדבר רמז תשפב) ששמיני עצרת היה ראוי להיות גם הוא חמישים ימים אחר חג הסוכות כמו חג השבועות, אלא מפני שהוא זמן הגשמים לא רצה הקב"ה להטריחם ללכת ולשוב. נמצא שאין מצות הספירה [שבעה 'שבועות'] שקודם החג טעם לחג עצמו, שהרי אם שמיני עצרת היה אחר חמישים יום היינו חוגגים בו הגם שאין לפניו מצות ספירה, ובהכרח הטעם לחג הוא כמו בשמיני עצרת, ועל כן נקרא בלשון המשנה 'עצרת'. ויש להוסיף טעם לכך שראו חכמים לתת לחג השבועות אותו השם שנקרא בו שמיני עצרת, שהוא מפני הדמיון ביניהם, כשם ששמיני עצרת נקרא כך מפני שבו מתייחד הקב"ה עם עמו, כמבואר במדרש (נמדב"ר כא כד) 'משל למלך שעשה סעודה שבעה ימים וזימן את כל בני המדינה, כיון שעברו שבעת ימי המשתה אמר לאוהבו, כבר יצאנו ידי כל בני המדינה עכשיו נגלגל אני ואתה'. כך הוא גם בחג השבועות, שבו מתייחד הקב"ה עם עמו על ידי נתינתו להם את התורה.

ז. **הטעם** שבשאר הדברים נקט הלשון 'נידונין' וכאן כתב 'עוברין', משום שלפי מסקנת הגמרא, משנתנו שנויה כדעת תנא דבי רבי ישמעאל, הסובר שאדם נידון בראש השנה וגזר דינו נחתם ביום הכיפורים, ולפיכך בשאר הדברים שגם גזר דינם הוא בזמנים השנויים במשנה, נקט הלשון 'נידונים', אולם באדם שבראש השנה הוא רק התחלת דינו נקט הלשון 'עוברין'. מהרש"א (ח"ב ד"ה עוברין). ובחידושי רבי משה מאימראן (ד"ה נר"ה) כתב שנקט לשון 'עוברין' משום שהזכיר התנא 'כבני מרון', ובהם [לכל הפירושים המבוארים בגמרא (להלן יח.)] שייך רק לשון העברה ולא לשון דין, לכן נקט גם התנא לשון זו. וראה בקרבן ראשית (ד"ה נר"ה) שביאר שהתנא רצה להשמיע לנו בזה שכל אחד נידון בפני עצמו כפירושי הגמרא ב'כבני מרון'.

ח. **להלן** (יח.) תבאר הגמרא את המילים 'כבני מרון'.

ט. **ביאור** פיסקא זו להלן בגמרא (שם). המקור לכך שאדם נידון בראש השנה מבואר לעיל (ח.) מהפסוק (דניאל יא יב) 'מראשית השנה ועד אחרית שנה', מראשית השנה נידון מה יהיה בסופה, ומנין שהוא בתשרי, שנאמר (תהלים פא ד-ה) 'תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו', איזהו חג שהחודש מתכסה בו, הוי אומר זה ראש השנה, ונאמר שם 'כי חוק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב', הרי שבראש השנה יש משפט על כל השנה. ובספר המאורות (ד"ה נמרנעה) כתב שגם כוונת המשנה להביא סמך לכך שנידונים בראש השנה מהפסוק 'היוצר יחד לבם', וכך ביאורו, בעת שה' היה יוצר יחד את לבם של כל בני האדם, דהיינו בראש השנה [שהרי בכ"ה אלול נברא העולם ובא' תשרי נברא האדם], ואז הוא דן אותם ומבין אל כל מעשיהם.

הטעם שאדם נידון דווקא בראש השנה, כתב המאירי (ד"ה נר"ה), שמכיון שהוא זמן אסיפת הגרנות והכנסתם לאוצרות, יש לחשוש שמתוך רוב הטובה יבוא להתגאות ולבעוט בדרך הישרה, לכן היה מדרכי חכמת הדת לקבוע זמן זה לדין כדי לעורר את לבם של בני אדם לבל יקשו את עורפם, אלא ירך לבבם מפחד הדין. והר"ן (ד"ה נמשנה) ביאר ע"פ המובא בפסיקתא דרב כהנא (כג ו) בשם רבי אליעזר, שבראש השנה הוא יום בריאת אדם הראשון ובאותו יום עמד בדין על חטאו ויצא בדימוס [לשון רחמים וסליחה. ערוך (ערך דימוס ג, דמס ד)], ולכן נקבע יום זה כיום דין לדורות, שכפי שאדם הראשון יצא בדימוס כך בניו יצאו בדימוס. והוסיף שגם לדעת רבי יהושע הסובר (לעיל יח.) שבניסן נברא העולם, אולם מכיון שבעשירי בו הוא יום הכיפורים שנקבע ליום סליחה ומחילה [שבו נתרצה ה' לישראל אחר חטא העגל. והוסיף, שאפשר שכבר נתרצה ה' למשה מתחילת החודש ולכן הדין מתחיל בראש השנה], לפיכך גזר הקב"ה שיהא אדם נידון בראש השנה שצדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים, ובינונים גזר דין שלהם אינו נחתם עד יום הכיפורים, שנתנה התורה להם זמן כדי שבו יפשפשו במעשיהם וישובו אל ה'.

הדין בראש השנה הוא על ענייני גופו של האדם בעולם הזה, אם יחיה או ימות, ואם יהיה בעונג או בצער וכן אם יגיע לו ריוח בממונו או הפסד וכיוצא בזה. רמב"ם (פירוש המשניות, פ"ח מ"ג) ומאירי (שם), [וראה בדברי הרמב"ן בדרשת ראש השנה (ד"ה ועכשיו אנו) שהאריך בזה]. ובתוספות (להלן ע"ג ד"ה ומחמין) משמע שהדין הוא גם על עולם הבא.

י. **הטעם** שכינו חכמים את חג הסוכות בשם 'חג', הוא מפני שביאור המילה חג היא מלשון ריקוד ומחול, וכיון שבחג הסוכות היו עושים ריקוד ומחול בשמחת בית השואבה, לכן ראוי יותר לקוראו בשם חג משאר החגים. תוספות יו"ט (פ"ח מ"ג). ובהון עשיר (על המשניות, שם) כתב, כדי לכלול גם את שמיני עצרת שגם בו נידונים אם יהיו גשמי השנה כראוי.

יא. **הטעם** שברישא קיצר בלשונו ואמר 'בפסח על התבואה' וכו', מפני שסמך על מה ששנינו בתחילת המשנה 'בארבעה פרקים העולם נידון', וכאן הוסיף את המילה 'נידונין', משום שהפסיק בפסוק 'היוצר יחד לבם'. מלאכת שלמה (פ"ח מ"ג), טורי אבן (ד"ה ונמצ). ובמלאכת שלמה הוסיף לבאר מדוע נקט התנא בלשון רבים, הרי מוסב על העולם שנידון, וביאר שכיון שלגבי ראש השנה נאמר 'באי עולם' וכו' לכן גם כאן המשיך לדבר בלשון רבים על באי עולם. [וכן תנא דבי רבי ישמעאל (בגמרא להלן) שנקטו לשון רבים משום שנגררו אחר לשון המשנה שנקטה לשון רבים].

יב. **ע"פ** רש"י (יומא כא: ד"ה מוצאי).

המקור לשאר הפרקים שנידונים בהם, פסח, עצרת וחג, כתב הר"ן (ד"ה נמרנעה) ע"פ מה ששנינו בברייתא המובאת בגמרא להלן, 'אמר הקב"ה הביאו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות, שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו פירות האילן, וניסוך המים בחג כדי שיתברכו גשמי השנה', ומכך שצוה ה' שיביאו בהם הדברים הנזכרים לריצוי, משמע שאז נידונים עליהם. והקשה הר"ן, מאחר שאדם נידון בראש השנה, הרי כל מאורעותיו בכלל, ובודאי שדנים אותו על תבואותיו ועל פירותיו ועל מימיו, ומה שייך שיהיה דין נוסף בשלושת הפרקים המנויים במשנה. וביאר, שהדברים שהתורה

מתני' בארבעה פרקים. בשנה העולם נידון כו': בבני מרון. מפרש בגמ'[ב]: שנאמר היוצר יחד לבם וגו'. בגמ'[ג] מפרש ליה: **גמ'** אילימא הא תבואה דקיימא. השתא בתמוז ומוכנת ליקצר: הרפתקי. מקרוא[ד]: דעדו עלה. שעדו עליה: דמזדרעא. שעתיד לזרוע בתרתסון הבא: דחד דינא. פעם אחת: קרי. כגון בדר מו שדפון (ג): נידונית לשעבר. קודם שנזרעה, דהיינו פסח של תשתקד: נידונת להבא. בפסח שאחר זריעתה: נידון לשעבר. ביוה"כ של תשתקד נגזר עליו: להבא. ביוה"כ שעבר עכשיו בקרוב, וכן לשון משנה בתשקת נדרים (דף ס.) קונס יין שתיני טועם חדש זה תשוב בכל החדש כולו ור"ח להבא, הוא ר"ח שעבר עתה בקרוב, ומשום דקרי להוה תשתקד[ה] שעבר קרי להתי לקמיה להבא: (ד) תרי דיני מיתדנא. קודם זריעתה ושמוך לקליר: כי חזי איניש דמצלח זרעא אפלא. חטה וכוסמת שנזרעין בתרתסון, שאין מתברין[ו] להתגשל: ליקדים וליזרע חרפא. השעורה ממהרת להתגשל וזורעים אותה בשבט ואדר, לכיון לתפלה מצלח שמע מינה לטובה נידון בפסח שעבר, לפיכך יתהר לזרוע (ה) בזריעה[ז] שניה: דעד דמטי למידיניה. בפסח הבא: קדים סליק. ועגל קלת, ואינו ממהר שוב להתקלקל: וכי קתני מתניתין. תרבעה פרקים לגזר דין (ו): קשיא אדם. דתני מתני' בר"ה ורבי יהודה ביוה"כ אמר: וכי קתני מתניתין. תרבעה פרקים: אתחילת דין. תכל גגזר[ח] דין לתדם ביוה"כ: אנן הבי קאמרינן. הכי קשיא לן: ברבי נתן מ"ט לא אמר. משום דקסבר בתינה אין זה דין תלת בודק בתעשיו, הלכך בדידיה נמי תיקשי לך פקידה עיוני בעלמא הוא: אקצירי ואמריעי. מפרש בתסכת נדרים (דף מט:) קלירי חולים, מריעי ת"ח שהן תשופי כח: בר' יוסי. דתמר תדם נידון בכל יום, ויתפלל שידוע תותו לזכות ולא יקפחוהו מיתה, דתי כרבנן דתמרי אין נידון אלא בר"ה הרי כבר נקפה עליו: שהפסח זמן תבואה הוא. זמן שהתבואה נידונת בו: שתי הלחם. ילנו על פירות האילן, שהן מתירין להניח בכורים, שאין מביאין בכורים קודם לעצרת דכתיב (שמות לד) בכורי קליר חטים[ט], ואני שמעתי דרבי יהודה לטעמיה דהא אזלא כמאן[י] דתמר בסנהדרין (דף ע:) עץ שתכל תדם הרשעים תטה היתה: כדי שיתברכו לכם פירות האילן ומפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג[יא] אמר הקדוש ברוך הוא נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה[יב] ואמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות מלכיות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה ובמה בשופר אמר רבי אבהו[יג] למה תוקעין בשופר של איל אמר הקדוש ברוך הוא תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני. (ואמר[יד]) רבי יצחק[טו] למה תוקעין בר"ה למה תוקעין רחמנא אמר תקעו אלא למה מריעין מריעין רחמנא אמר[טז] זכרון תרועה[יז] אלא למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין

מתני' בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על התבואה[ט] בעצרת על פירות האילן א"ר ה' כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון שנאמר[א] היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם[ב] ובחג נידונין על המים: **גמ'** הי תבואה אילימא הא תבואה דקיימא כל הני הרפתקי דעדו עלה אימת איתדון אלא תבואה דמזדרעא למימרא דחד דינא מתדנא והתניא תבואה שאירע בה קרי או אונם[ג] קודם הפסח נידונית לשעבר לאחר הפסח נידונית להבא אדם שאירע בו קרי או אונם קודם יוה"כ נידון לשעבר לאחר יוה"כ נידון להבא[ד] אמר רבא ש"מ תרי דיני מתדנא (ה) אמר אביי הלכך כי חזי אינש דמצלח זרעא אפלא ליקדים וליזרע חרפא דעד דמטי למדייניה קדים סליק. מני מתני' לא ר"מ ולא ר' יהודה ולא ר' יוסי ולא ר' נתן דתניא[ו] הכל נידונים בר"ה וגזר דין שלהם נחתם ביוה"כ דברי ר"מ ר' יהודה אומר הכל נידונין בר"ה וגזר דין שלהם נחתם כל אחד ואחד בזמנו בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בחג נידונין[ז] על המים ואדם נידון בר"ה וגזר דין שלו נחתם[ח] ביוה"כ ר' יוסי אומר אדם נידון בכל יום שנאמר[ב] ותפקדנו לבקרים רבי נתן אומר אדם נידון בכל שעה שנא'[ב] לרגעים תבחננו וכי תימא לעולם ר' יהודה היא וכי קתני מתניתין אגזר דין אי הכי קשיא אדם אמר רבא האי תנא דבי ר' ישמעאל היא דתנא דבי ר' ישמעאל בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בחג נידונין על המים ואדם נידון בר"ה וגזר דין שלו נחתם ביוה"כ וכי קתני מתני' אתחלת דין. אמר רב חסדא מ"ט דר' יוסי[ט] כדקאמר טעמיה ותפקדנו לבקרים אנן הכי קאמרינן מ"ט לא אמר כר' נתן בחינה עיוני בעלמא היא פקידה נמי עיוני בעלמא היא אלא א"ר חסדא טעמיה דר' יוסי מהכא[ג] לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו וא"ר חסדא[ז] מלך וצבור מלך נבנם תחלה לדין שנאמר לעשות משפט עבדו (ג) ומשפט עמו ישראל מ"ט איבעית אימא לאו אורח ארעא למיתב מלכא אבראי ואיבעית אימא מקמי דליפוש חרון אף. א"ר יוסף[ח] כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי כמאן כר' יוסי ואיבעית אימא לעולם כרבנן וכדר' יצחק דא"ר יצחק[ט] יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין. תניא א"ר יהודה משום ר"ע[י] מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח מפני שהפסח זמן תבואה הוא אמר הקב"ה הביאו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא אמר הקב"ה הביאו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות האילן ומפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג[יא] אמר הקדוש ברוך הוא נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה[יב] ואמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות מלכיות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה ובמה בשופר אמר רבי אבהו[יג] למה תוקעין בשופר של איל אמר הקדוש ברוך הוא תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני. (ואמר[יד]) רבי יצחק[טו] למה תוקעין בר"ה למה תוקעין רחמנא אמר תקעו אלא למה מריעין מריעין רחמנא אמר[טז] זכרון תרועה[יז] אלא למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין

בפסח על התבואה. בפ' מי שמתו (נדרים דף יח:) גבי תמיד שהקניטתו משתו ערב ר"ה משמע דבר"ה משמע שתי לוחות שמספרין זו תת זו ושמעו מתחורי הפרגוד שכל הזורע בריעה לשנה בא מלקה תותו ושמת בשמיס בר"ה היו מזכירים דין הגשר בפסח תי נתי כר' יהודה דתמר דינא. כגון בדר תו שדפון (ג): נידונית לשעבר. קודס שנזרעה, דהיינו פסח של תשתקד: נידונת להבא. בפסח שאחר זריעתה: נידון לשעבר. ביוה"כ של תשתקד נגזר עליו: להבא. ביוה"כ שעבר עכשיו בקרוב, וכן לשון משנה בתשקת נדרים (דף ס.) קונס יין שתיני טועם תדם זה תשוב בכל התדם כולו ור"ח להבא, הוא ר"ח שעבר עתה בקרוב, ומשום דקרי להוה תשתקד[ה] שעבר קרי להתי לקמיה להבא: (ד) תרי דיני מיתדנא. קודס זריעתה וסמוך לקליר: כי חזי איניש דמצלח זרעא אפלא. חטה וכוסמת שנזרעין בתרתסון, שאין מתברין[ו] להתגשל: ליקדים וליזרע חרפא. השעורה ממהרת להתגשל וזורעים אותה בשבט ואדר, לכיון לתפלה מצלח שמע מינה לטובה נידון בפסח שעבר, לפיכך יתהר לזרוע (ה) בזריעה[ז] שניה: דעד דמטי למידיניה. בפסח הבא: קדים סליק. ועגל קלת, ואינו ממהר שוב להתקלקל: וכי קתני מתניתין. תרבעה פרקים לגזר דין (ו): קשיא אדם. דתני מתני' בר"ה ורבי יהודה ביוה"כ תמר: וכי קתני מתניתין. תרבעה פרקים: אתחילת דין. תכל גגזר[ח] דין לתדם ביוה"כ: אנן הבי קאמרינן. הכי קשיא לן: ברבי נתן מ"ט לא אמר. משום דקסבר בתינה אין זה דין תלת בודק בתעשיו, הלכך בדידיה נמי תיקשי לך פקידה עיוני בעלמא הוא: אקצירי ואמריעי. מפרש בתסכת נדרים (דף מט:) קלירי חולים, מריעי ת"ח שהן תשופי כח: בר' יוסי. דתמר תדם נידון בכל יום, ויתפלל שידוע תותו לזכות ולא יקפחוהו מיתה, דתי כרבנן דתמרי אין נידון אלא בר"ה הרי כבר נקפה עליו: שהפסח זמן תבואה הוא. זמן שהתבואה נידונת בו: שתי הלחם. ילנו על פירות האילן, שהן מתירין להניח בכורים, שאין מביאין בכורים קודם לעצרת דכתיב (שמות לד) בכורי קליר חטים[ט], ואני שמעתי דרבי יהודה לטעמיה דהא אזלא כמאן[י] דתמר בסנהדרין (דף ע:) עץ שתכל תדם הרשעים תטה היתה: כדי שיתברכו לכם פירות האילן ומפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג[יא] אמר הקדוש ברוך הוא נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה[יב] ואמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות מלכיות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה ובמה בשופר אמר רבי אבהו[יג] למה תוקעין בשופר של איל אמר הקדוש ברוך הוא תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני. (ואמר[יד]) רבי יצחק[טו] למה תוקעין בר"ה למה תוקעין רחמנא אמר תקעו אלא למה מריעין מריעין רחמנא אמר[טז] זכרון תרועה[יז] אלא למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין

שאירע בה קרי. (במדבר כג) מקרה לשון חולי יקרה שמי נמי לשון קושי כמו תס תלכו עמי בקרי (ויקרא כו):

כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי כרבי יוסי. ות"ת לרבנן נמי מי לא מצלינן רפתנו וברכת השנים ועוד (ז) רבי יהודה לתמר הכא תדם נידון בר"ה וגזר דין שלו נתתם ביוה"כ הא תמר[טו] בפ"ק (דף יב:) הנכנס לבקר החולה תומר המקום ירחם עליך ועל חולי עמו ישרתל ותומר ר"ת דשלא יחלה ודמי לא מצלינן תלא לר' יוסי תבל שיתרפא מצלינן תלינא דכולי עלמא דמתי יחלו נגזר מתי יתרפאו לא נגזר ותמר ברים הנודר מן המגושל (נדרים דף מט:) תהן דרב יוסף קלירי קלירי ממש מריעי רבנן והשתא מצלינן תקלירי שיתרפאו (ח) ותמריעי היינו רבנן שלא יחלו (ט) ומה שמתפללין ברכת השנים היינו כדלקמן בפרקין (דף יז:) שאם פסקו גשמים מועטין שיורידם המקום בזמן ועוד י"ל דתפלה דרבים שאני דגזר דינם נקרע כדלקמן (שם) והיינו דשבת דר' יהודה נמי יש ליתב כהתי גוונא דלמיתי לרבנן דאית להו דגזר דין בר"ה כיון דנגמר דינו אין תפלה מועלת להן [ר"ן שם].

בשופר של איל. בפרק ותותו ד"ל (לקמן דף כו.) תנן דרבי יוסי מכשיר אף בשל פרה תבל קיימא לן כרבי יהודה דתוקעין בשל תילים כפופים כדפסקינן התם בגמרא (דף כו:):

ותוקעים

פה א מיי' פ"ג מהל' תשובה הל' ג:
פו ב סמג עשין מב טוש"ע או"ח סי' תקפו:
פז ג סמג שם טוש"ע סי' תקפה:

ליקוטי רש"י

נידונין על המים. גזר דינם על גשמי שנה [יומא כא:]. **הרפתקי.** מקלות וגרות [קידושין לג.]. **לעשות משפט עבדו ומשפט עמו.** לתבוע עלבונם מיד המוכ [מלכים א ח נט]. **מלך וצבור.** כשהקדוש ברוך הוא דן תותם מלך נכנס תחילה. [לעיל ח:]. **נכנם תחילה.** לפני הקב"ה לדין. **משפט עבדו.** שלמה המלך [ע"ז ב:]. שלמה קתמר ליה. **דליפוש חרון אף.** כשגיל עונות ליבור [לעיל ח:]. של הקב"ה מפני פשעי לבור שתת תם ושלוש יפרע מן המלך כל קורתנו מפני החרון [ע"ז שם]. **כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי.** בכל יתות השנה [ר"ן נדרים מט:]. **אקצירי.** חולין [ברכות כב.]. קלירי ממש חולין ומקלי קלירי לפי שנפשם קלרה ממתת חלייס [ר"ן שם]. **רופא חולי עמו ישרתל** [נדרים מט:]. **מריעי.** רבנן [ברכות שם]. על פליטת סופריהון [נדרים שם]. **כמאן כר' יוסי.** לתתר בפ"ק דר"ה (טו.) תדם נדון בכל יום דתילו לרבנן דתית להו דנדון בר"ה כיון שנגתר דינן תין תפלה מועלת להן [ר"ן שם].

רבינו חננאל

מתני' בד' פרקים העולם נידון בפסח על התבואה. פי' הרפתקי כגון רוחות ברקים וגשמין וכיוצא בהן שעברו עליהן מתי אתדון. למימר' דתבואה חד דינא מתדנא. והתניא תבואה שאירע בה קרי או אונס קודם הפסח נידונת לשעבר כו'. אמר רבא ש"מ תרי דיני מתדנא: **מני מתניתין.** ואוקימנא כתנא דבי שמואל דתני בד' פרקים העולם נידון בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בחג על המים. ואדם בר"ה וגזר דינו נחתם ביוה"כ. וכי קתני מתני' אתחלת דין: **אמר רב יוסף כמאן מצלינן האידנא** אקצירי ומריעי כל יומא כר' יוסי דאמר אדם נידון בכל יום איבעית אימא לעולם כרבנן וכר' יצחק דאמר יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין: **ירושלמי** מלתא דרב אמר הכל נידונין בר"ה וגזר דין הכל נחתם בר"ה. דתני בתקיעתא דבי רב זה היום תחלת מעשיך וכו' ודלא כר' יוסי דאמר אדם נידון בכל שעה שנאמר [ותפקדנו לבקרים

ג) תענית ב. מגילה לג:, ד) תענית ב., ג) [תוספ' פ"ק], ד) לעיל ח: ע"ז ד:, ה) [לקמן דף יח.], ו) [תוספ' פ"ק ותוספ' סוכה פ"ג], ז) לקמן לד:, ח) יח., ט) מנחות פד:.

הגהות הב"ח

(ב) גמ' מתדנא שתא אמר: (ג) [אהח"ס 19/06/2018] והדר ומשפט: (ג) רש"י ד"ה קרי וכו' שדפון או אונס ע"י אדם כגון חיילות הס"ל: (ד) ד"ה להבא כו' להבא הס"ל ומ"ש מה"ד ומתרץ רבא ש"מ תרי דיני מיתדנא שתא אמתני' קאי קודם זריעתה: (ה) ד"ה ליקדים וכו' ימהר לזרוע ברביעה שניה הס"ד: (ו) ד"ה קדים וכו' להתקלקל הס"ל ומ"ש מה"ד וכי קתני וכו' מגזר דין קתני דנידון משמע תחלת דין וגזר דין הוא סוף דין הס"ד: (ז) תוס' ד"ה כמאן וכו' וברכת השנים ועוד הא ר' יהודה: (ח) בא"ד מצלינן תקלירי שיתרפאו. נ"ב פי' לדברי הכל: (ט) בא"ד שלא יחלו. נ"ב פי' לר' יוסי:

תורה אור השלם

א) הַיֹּצֵר יַחַד לִבָּם הַמֵּבִין אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם: [תהלים לג, טו]

ב) וַתִּפְקְדֶנּוּ לִבְקָרִים לִרְגָעִים תִּבְחָנֶנּוּ: [איוב ז, יח]

ג) וְיִהְיוּ דְבָרַי אֲלֶה אֲשֶׁר הִתְחַנַּנְתִּי לִפְנֵי יְיָ קְרֹבִים אֶל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יוֹמָם וָלָיְלָה לַעֲשׂוֹת מִשְׁפַּט עַבְדּוֹ וּמִשְׁפַּט עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ: [מלכים א ח, נט]

ד) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: [ויקרא א כג, כד]

הגהות וציונים

ט] [קרי בידי שמים כמו מקרה לילה אונס בידי אדם. ערוך ערך קרי] (גליון): י] יש להוסיף **אלא** אמר רבא (ראש משבר, וכ"ה בכת"י). ונדצ"ל אמר **רבה** (מנחת יהודה): יא] תיבת "נידונין" ליתא בכת"י ובתוספתא וכן ליתא בעין יעקב, וכ"ה נכון דהא בחג רק נחתם (דק"ס), אולם עי' טורי אבן ובקונטרס אחרון שם, וע"ע בשפת אמת: יב] בכת"י ובתוספתא ליתא תיבות "נידון בר"ה וגזר דין שלו נחתם" ובאמת הוא מיותר (דק"ס): יג] בכת"י נוסף עוד פעם, **מ"ט דר' יוסי** וכ"ה בעין יעקב דפו"ר, והיינו לשון בתמיה (מנחת יהודה): יד] נדרים מט ע"א [ושם איתא **רבא**] (גליון): טו] [גי' רי"ף ורא"ש **מפני שהחג זמן גשמי שנה הוא** אמר וכו'] (גליון): טז] בכת"י נוסף **ואמר הקב"ה אמרו** לפני בר"ה וכו', וכ"ה בעין יעקב ובריטב"א: יז] [צ"ל **אמר**] (גליון): יח] עי' רי"ף ורא"ש שהיו לפניהם גרסאות אחרות (גליון): יט] ברש"י שבעין יעקב **מקרים**: כ] צ"ל **דאשתקד** (רש"ש, וכ"ה ברש"י שברי"ף ושבעין יעקב): כא] הבאה"מ מגיה **זריעה** [ור"ל השעורין הנזרעים אחר החטים והכוסמין, ועיי"ש עוד מה שהקשה על הגהת הב"ח]: כב] צ"ל **גזר** (רש"ש): כג] צ"ל **כמאי** דאמר (רש"ש) או, לטעמיה **אזיל דאמר** (גנזי יוסף) [והכוונה דרבי יהודה עצמו קאמר לה שם]: כד] [ר' **יהודה** כך ראוי להיות] (גליון):

במחובר ומוכנה להיקצר, אם כן קשה, **כָּל הָנֵי הַרְפַּתְקֵי דַּעֲדוּ עֲלָה** - כל המאורעות שעברו על תבואה זו עד הפסח[ג], **אֵימַת אִיתְּדוּן** - מתי הם נידונו ונגזרו עליה. **אֶלָּא** צריך לומר שבפסח דנים על **תְּבוּאָה דְּמִזְדָּרְעָא** - על התבואה שעתידה להיזרע במרחשוון לשנה הבאה, ונמצא שמה שאירע בה קודם פסח זה אכן נידון בפסח אשתקד.

הגמרא דנה בסדר הדין של תבואה אם נידונת פעם אחת או יותר מכך:

שואלת הגמרא, **לֵימְרָא דְּחַד דִּינָא מִתְדָּנָא** - האם ניתן לומר שהתבואה נידונת רק פעם אחת קודם שנזרעה, ובדין זה דנים אותה על כל זמן גדילתה עד שעת הקצירה[ד], **וְהָתַנְיָא** - והלא שנינו בברייתא, **תְּבוּאָה שֶׁאֵרַע בָּהּ קֹרִי** - נזק בידי שמים[ט] כגון על ידי ברד או שידפון, **אוֹ** שאירע בה **אוֹנֶס** - נזק בידי אדם[ט] **קוֹדֶם הַפֶּסַח, נִידּוֹנִית לְשָׁעָבַר** - דבר זה נגזר עליה כשדנו אותה בפסח שעבר, דהיינו קודם שנזרעה. ואם אירע בה קרי או אונס **לְאַחַר הַפֶּסַח, נִידּוֹנִית לְהַבָּא** - דבר זה נגזר עליה בפסח שחל לאחר שכבר גדלה והיתה סמוך לקצירתה. וכן **אָדָם שֶׁאֵרַע בּוֹ קֹרִי אוֹ אוֹנֶס קוֹדֶם יוֹם הַכִּפּוּרִים** [שבו נחתם ונגזר דינו של האדם[י]], **נִידּוֹן לְשָׁעָבַר** - דבר זה נגזר עליו עוד ביום הכיפורים של שנה שעברה. ואם אירע בו דבר **לְאַחַר יוֹם הַכִּפּוּרִים, נִידּוֹן לְהַבָּא** - דבר זה נגזר עליו ביום הכיפורים שעבר עכשיו[יא].

אָמַר רָבָא, שְׁמַע מִינָּהּ - אכן יש לך ללמוד מהברייתא, **דְּתְרֵי דִּינֵי מִתְדָּנָא** - ששני דינים נידונת התבואה[יב], כלומר אין גוזרים עליה בפעם אחת את כל מה שעתיד לבוא עליה משעת הזריעה עד שעת הקצירה, אלא היא נידונת בשני פסחים, בפסח הראשון נגזר מה שיארע לה משעת הזריעה עד פסח הבא, ובפסח הבא, נגזר עליה מה שיארע בה מאותו הפסח עד שעת קצירתה[יג].

הגמרא מבארת הנהגה היוצאת ממה שנאמר שהתבואה נידונת שתי פעמים:

אָמַר אַבַּיֵי, הִלְכָךְ - כיון שהתבואה נידונת פעמיים, **כִּי חָזֵי אִינָשׁ דְּמַצְלַח זַרְעָא אַפְלָא** - כשרואה אדם שהצליח גידולם של החיטה והכוסמת שמאחרים להתבשל[יא] [ולפיכך זורעים אותם בחשון], הרי זו ראיה שדינה של התבואה בפסח אשתקד היה לטובה, ולכן **לִיקַּדִּים וְלִיזְרַע חַרְפָּא** - יקדים ויזרע גם את השעורה שממהרת להתבשל[יב], ובסתם שנה זורעים אותה בסוף החורף בשבט ואדר, **דְּעַד דְּמָטֵי לְמַדְיְינֵיהּ קָדִים סָלִיק** - כדי שעד שיגיע זמן הדין השני בפסח, כבר תספיק לגדול קצת, ושוב לא תמהר להתקלקל, אף אם ייגזר בפסח שתבואת השנה לא תעלה יפה[יג].

★

הגמרא מביאה ברייתא שנחלקו בה התנאים בענין זמני הדין בעולם, ומבררת הגמרא משנתנו כדעת מי היא שנויה:

שואלת הגמרא, **מַנִּי מַתְנִיתִין** - כדעת מי שנויה משנתנו[יד], הרי אינה **לֹא כְּרַבִּי מֵאִיר וְלֹא כְּרַבִּי יְהוּדָה וְלֹא כְּרַבִּי יוֹסֵי וְלֹא כְּרַבִּי נָתָן. דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **הַכֹּל** - אדם, תבואה, פירות ומים **נִידּוֹנִים**

אמרה להביא בשלושת הפרקים האלו כדי לרצות על שלושת הדברים, נאמרו לציבור, ואכן בשלושת הזמנים הללו הדין הוא על הציבור, אולם בראש השנה עוברים לפניו אחד אחד, והדין הוא על כל יחיד בפני עצמו, ובו גוזרים על כל אחד את חלקו בדברים האלו.

בערוך לנר (ד"ה מזונין) תמה, הרי כל גידולי התבואה והפירות תלויים במים, ואיך יתכן שאחר שכבר נידון העולם על התבואה והפירות יהיה נידון שוב על המים. וכתב שאכן מתחילה נידון העולם על המים, אלא שהתנא נקט את סדר ארבעת הפרקים כפי שהם סדורים בתורה, שפסח הוא הרגל הראשון [אולם דבריו צ"ע שהרי בגמרא מבואר שבפסח נידונת התבואה שעתידים לזורעה בחורף שאחריו, נמצא שדין התבואה אכן קדם לדין המים].

יג. **כגון** רוחות ברקים וגשמים. רבינו חננאל (ד"ה נד').

יד. **הגם** שהקצירה לאחר פסח הבא. ולכאורה הטעם שסברה הגמרא לומר כך, משום שדנים את התבואה של השנה העתידה לבוא אם היא תצליח או לא, וממילא זה כולל את כל חלקי גידולה, מהזריעה עד הקצירה [ואין זה דומה לדינו של אדם שנידון כל שנה בראש השנה מחדש, משום שבאדם אין במשך השנה 'עונת גידול' מסויימת שנאמר שנידון עליה משנה לשנה, מה שאין כן בגידולי הקרקע שכל שנה ישנה בהם עונת צמיחה מחודשת, היה מקום לומר שהדין בכל שנה הוא על הגידול של אותה שנה מראשו ועד סופו. וראה באדני פז (מו"ח סי' קלח ס"ה) שלמד את נידון הגמרא כאן גם על פירות האילן]. אלא שאחר כך מביאה הגמרא ברייתא שמבואר בה שדנים את התבואה מפסח עד פסח בלבד.

טו. **ערוך** (ערך קל ז) וריטב"א (ד"ה המ), וכן משמע ברש"י (ד"ה קני). ובתוספות (ד"ה שמירע) פירשו לשון מקרה. ועוד הביאו פירוש נוסף, שהוא מלשון קושי, כמו 'אם תלכו עמי קרי' (ויקרא כו כא), והיינו שאירע לתבואה דבר קשה. וראה ברש"י שם שפירש הלשון 'קרי' בפסוק זה, בשני אופנים אלו.

טז. **ערוך** וריטב"א (שם). וכן פירש רש"י בהוספה המובאת בהגהות הב"ח (מות ג), שניזוקה השדה על ידי חיילות המלך.

יז. **ע"פ** טורי אבן (ד"ה קודם - השני). וכתב, שאף שלשון הברייתא הוא 'נידון' הכוונה לגזר הדין וחתימתו. והוכיח זאת, משום שלא מצינו בברייתא [בה נחלקו תנאים בענין זמני הדין] תנא שסובר שביום כיפור הוא זמן של תחילת דין. והוסיף, שנמצא שהימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים נידונים בראש השנה הקודם, ואם יארע לאדם דבר בימים האלו, הרי שנגזר עליו כבר בשנה שעברה. עוד כתב, שאף שלהלן (ע"ב) מבואר שגזר הדין ביום הכיפורים הוא רק לבינונים, שתלויים ועומדים מראש השנה עד יום הכיפורים, אבל צדיקים ורשעים נחתמים לאלתר בראש השנה, מכל מקום סתם התנא שביום הכיפורים הוא גזר הדין, לפי שרוב העולם הם בינונים, ושתי הכיתות האחרות אינן שכיחות כל כך. עוד כתב (להלן ע"ג ד"ה נדיקים), שאף שנחתם דינו של הרשע בראש השנה, מכל מקום אם הוא מתקן את מעשיו, או הצדיק שהרשיע את מעשיו בתוך עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים, יכול הדין להתהפך. והחילוק בין אם נחתם הדין או לא, הוא שאם נחתם הדין צריך זכות גדולה יותר לרשע, כדי להופכו, וכן להיפך לצדיק, ואם עדיין לא נחתם יכול אפילו דבר קל לשנותו. וראה עוד בילקוט ביאורים.

יח. **רש"י** (ד"ה להבא). ופירש הטעם שקורא לו 'להבא' אף שהוא כבר עבר, משום שלעומת יום הכיפורים של אשתקד שקורא לו 'לשעבר', קורא לזה 'להבא'. והביא ראיה מלשון המשנה בנדרים (פ.) העוסקת [לדעת רש"י, וכן פירש המפרש שם (ד"ה

מדע)] באדם שנדר בראש חודש, שלא ישתה יין בחודש זה, ושנינו שם שאסור ביין בכל החודש 'וראש חודש להבא', כלומר שאף ראש חודש הוא בכלל האיסור. הרי שאף שכבר עבר מקצת ראש חודש נוקטת המשנה בלשון 'להבא', משום שראש חודש זה קרוב וסמוך לנדרו. [וראה ברש"ש (נדרים שם) שלפי התוספות (שם ד"ה וה"ת) והר"ן (שם ד"ה מדע) שפירשו שהנידון שם הוא כשנדר באמצע החודש, והמשנה משמיעה לנו, שראש חודש של החודש הבא נידון כלהבא ואינו בכלל האיסור, הרי שאין ראיה לעניינו]. אמנם הריטב"א (ד"ה והמ) פירש, שהלשון 'להבא' הוא משום שבו נגזר על האדם כל מאורעותיו שעתידים לבוא עליו במשך השנה הבאה.

יט. **יש** גורסים 'שמע מינה תרי דיני מיתדנא שתא' [וכך גרס הב"ח (מות מ)]. וביאר הריטב"א (שם) שאין הבדל בפירוש והכוונה לשנת התבואה [והיינו לתבואה הגודלת בשנה אחת שזריעתה קודם הפסח וקצירתה אחר הפסח], שהתבואה בתוך אותה שנה נידונת פעמיים.

כ. **נמצא** שמה ששנינו 'בפסח על התבואה', הכוונה שבשני פסחים נידונת התבואה, בפסח אשתקד, ובפסח השנה.

הטעם שנידונת התבואה פעמיים, משום שמקור הדבר שנעשה בה דין הוא, ממה שמצינו שנענשה אחר חטאו של אדם הראשון, שנתקללה החיטה [כדברי האומר שחיטה אכל (סנהדרין ע:)] פעמיים, פעם אחת בעודה באדמה, כמו שנאמר (בראשית ג יז) 'ארורה האדמה בעבורך' מלשון עיבור, ופעם שניה לאחר שצמחה, כמו שנאמר (שם ג יט) 'בזיעת אפך תאכל לחם'. עשרה מאמרות (רמ"ע מפאנו, מאמר מיקור דין מ"ב פ"ב).

כא. **'אפלא'** פירושו מאוחר, וכמו שנאמר בפסוק על החיטה והכוסמת שלא הוכו במכת ברד (שמות ט לב) 'כי אפילות הנה' [ראה ברש"י שם, ובערוך (ערך מרק ג)].

כב. **'חרפא'** פירוש מוקדם, ועל דרך מה שנאמר בפסוק (מיכה כט ד) 'כאשר הייתי בימי חרפי' [ראה ברש"י על הפסוק, ובערוך (שם)]. וזה שהשעורה ממהרת להתבשל מפורש בענין מכת ברד, שקודם לכן נאמר שם שהשעורה ניזוקה בברד 'כי השעורה אביב' (שמות ט לא), והיינו שממהרת להתבשל. שפתי חכמים (ד"ה זרעא).

כג. **רש"י** (ד"ה קדיס). בשפתי חכמים (ד"ה הנך) תמה, מה יועיל לו מה שיקדים לזרוע את אותם הזרעים, הלא 'אין עצה ואין תבונה לנגד ה'' (משלי כא ל) 'ועצת ה' היא תקום' (שם יט כא). וכתב, שמסתבר שהקב"ה חס יותר על דבר גדול ממה שחס על דבר קטן, כמו שמוכח מהפסוק ביונה (ד יט-כא) 'ויאמר ה' אתה חסת על הקיקיון אשר לא עמלת בו ולא גדלתו שבן לילה היה ובן לילה אבד, ואני לא אחוס על נינוה העיר הגדולה'. ובבניהו (ד"ה עד) ביאר, שכל דבר כשהוא גדול יותר כך מתחזק מזלו, ולפיכך יש תועלת בזה שמקדים לזורעם. וראה ברש"ש (נדרים שם) שתמה מדוע לא פירש רש"י 'קדים וסליק' מלשון סילוק, והיינו שזורעים אותם מוקדם כדי שיוכל לסלקם מן השדה קודם הפסח, כך שלא יגיעו כלל לדין השני.

הר"י מלוניל (ד"ה מידוע הו"ד בקובץ שיטות קמחי) כתב הנהגה נוספת היוצאת ממה שאמרה הגמרא שיש בתבואה שני דינים, שאם רואה שהגידול לפני פסח לא עלה יפה, לא ימנע עצמו מן הרחמים וישוב בלב שלם, ואז יגזור עליו הבורא גזירות טובות.

כד. **השאלה** 'מני מתניתין' באה בהוראת תמיהה, כלומר הכיצד יתכן שמשנתנו אינה כאחד מן התנאים השנויים בברייתא, שנחלקו בנידון הנזכר במשנה, ואין לתרץ על כך שהמשנה היא דעה נוספת, שאם כן היה מסדר הברייתא מביא גם דעה זו. ועל כן יש לנו לדחוק את עצמנו לפרש את המשנה כאחד מן התנאים שבברייתא. הליכות עולם (שער שני מות יט).

מתני׳ בארבעה פרקים. בשמה העולם נידון כו׳: בבני מרון. מפרש בגמ׳[ס]: שנאמר היוצר יחד לבם וגו׳. בגמ׳[ע] מפרש ליה: **גמ׳ אילימא הא תבואה דקיימא.** השתא בתמוכר ומוכנת ליקלר: הרפתקי. מקרות[ק]: דעדו עלה. שעברו עליה: דמזדרעא. שעתיד לזרוע בתרתסון הבא: דחד דינא. פעם אחת: קרי. כגון גרד או שלפון (ג): נידונית לשעבר. קודם שנזרעה, דהיינו פסח של תשתקד: נידונת להבא. בפסח שאחר זריעתה: נידון לשעבר. ביוה״כ של תשתקד נגזר עליו: להבא. ביוה״כ שעבר עכשיו בקרוב, וכן לשון משנה במסכת נדרים (דף ס.) קונס יין שאיני טועם חדש זה לשון כל המדם כולו ור״ח להבא, הוא ר״ח שעבר עתה בקרוב, ומשום דקרי לההוא תשתקד[ר] שעבר קרי להאי לקמיה להבא: (ד) **תרי דיני מיתדנא.** קודם זריעתה וסמוך לקליר: **כי חזי איניש דמצלח זרעא אפלא.** חטה וכוסמת שנזרעין בתרתסון, שאין ממהרין להתבשל: ליקדים וליזרע חרפא. השעורה ממהרת להתבשל וזורעים אותה בשבט ואדר, לכיון לאפלה מלמה שמע מינה לטובה נידון בפסח שעבר, לפיכך ימהר לזרוע (ה) בזריעה[מ] שניה: דעד דמטי למידייניה. בפסח הבא: קדים סליק. וגדל קלת, ואינו ממהר שוב להתקלקל: וכי קתני מתניתין. מרבעה פרקים מגזר דין (ו): **קשיא אדם.** דתני מתני׳ בר״ה ורבי יהודה ביוה״כ אמר: וכי קתני מתניתין. מרבעה פרקים: אתחילת דין. מכל מגזר[כ] דין לאדם ביוה״כ: **אנן הכי קאמרינן.** הכי קאמינן לן: **כרבי נתן מ״ט לא אמר.** משום דקסבר בתינה אין זה דין אלא נוהג כמעשיו, הלכך בדידיה נמי תיקשי לך פקידה עיוני בעלמא הוא: אקצירי ואמריעי. מפרש במסכת נדרים (דף מט:) קלירי חולים, מריעי ת״ח שהן משוטי כח: **כר׳ יוסי.** דאמר אדם נידון בכל יום, ויתפלל שידונו אותו לזכות ולא יקנסוהו מיתה, דאי כרבנן דאמרי אין נידון אלא בר״ה הרי כבר נקנסה עליו: שהפסח זמן תבואה הוא. זמן שהתבואה נידונת בו: שתי הלחם. ילפו על פירות האילן, שהן מתירין להביא בכורים, שאין מביאין בכורים קודם לעלרת דכתיב (שמות לד) בכורי קליר חטים[ט], ואני שמעתי דרבי יהודה לטעמיה דהא אזלא כמאן[פ] דאמר בסנהדרין (דף ע:) עץ שאכל אדם הראשון חטה היתה: כדי

בפסח על התבואה. בפ׳ מי שמתו (ברכות דף יח:) גבי תפיל שהקניטתו אשתו ערב ר״ה משמע דבר״ה משמע שאי רוחות שמספרין זו את זו משמעו מאחורי הפרגוד שכל הזורע ברביעה רלשונה נרד מלקה אותו ושמא בשמים בר״ה היו מזכירים דין הגשם בפסח אי נמי כר׳ יהודה דאמר הכל נידונים בר״ה וגזר דין בפסח על התבואה: **שאירע** בה קרי. מקרה לשון חולי יקרה (במדבר כג) אי נמי לשון קושי כמו אם תלכו עמי בקרי (ויקרא כו):

כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי כרבי יוסי. ות״ת לרבנן נמי מי לא מצלינן רפתנו וברכת השנים ועוד (ז) רבי יהודה לאמר הכל נידון בר״ה וגזר דין שלו נחתם ביוה״כ הא אמר[ע] בפ״ק דשבת (דף יב:) הנכנס לנקר החולה אומר המקום ירחם עליך ועל חולי עמו ישראל ואומר ר״ת דשלא יחלה ולאי לא מצלינן אלא לר׳ יוסי אבל שיתרפא מצלינן אליבא דכולי עלמא דאתי יחלו נגזר אתי יתרפאו לא נגזר ואמר נרים הנודר מן המבושל (נדרים דף מט:) אהך דרב יוסף קלירי קלירי ממש מריעי רבנן והשתא מצלינן אקלירי שיתרפאו (ח) ואמריעי היינו רבנן שלא יחלו (ט) ומה שמתפללין ברכת השנים היינו כדלקמן בפרקין (דף יז:) שאם פסקו גשמים מועטין שיורידם המקום בזמנן ועוד י״ל דתפלה דרבים שאני דגזר דינם נקרע כדלקמן (שם) והיינו דשנת דר׳ יהודה נמי יש ליישב כהאי גוונא דדמיא לרבים דהוה מצלי בהדיה על כל חולים:

בשופר של איל. בפרק ראש השנה ד״ל (לקמן דף כו.) תנן דרבי יוסי מכשיר אף בשל פרה אבל קיימא לן כרבי יהודה דתוקעין בשל איל אבל לא כפופים כדפסקינן התם בגמרא (דף כו:):

ותוקעים

מתני׳ בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על התבואה[פ] בעצרת על פירות האילן[צ] בר״ה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון שנאמר[א] היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם[ב] ובחג נידונין על המים: **גמ׳** הי תבואה אילימא הא תבואה דקיימא כל הני הרפתקי דעדו עלה אימת איתדון אלא תבואה דמזדרעא למימרא דחד דינא מתדנא והתניא תבואה שאירע בה קרי או אונם[ר] קודם הפסח נידונית לשעבר לאחר הפסח נידונית להבא אדם שאירע בו קרי או אונם קודם יוה״כ נידון לשעבר לאחר יוה״כ נידון להבא[ג] אמר רבא ש״מ תרי דיני מתדנא (ש) אמר אביי הלכך כי חזי אינש דמצלח זרעא אפלא ליקדים וליזרע חרפא דעד דמטי למדייניה קדים סליק. מני מתני׳ לא ר״מ ולא ר׳ יהודה ולא ר׳ יוסי ולא ר׳ נתן דתניא[ג] הכל נידונים בר״ה וגזר דין שלהם נחתם ביוה״כ דברי ר״מ ר׳ יהודה אומר הכל נידונין בר״ה וגזר דין שלהם נחתם כל אחד ואחד בזמנו בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בחג נידונין[ג] על המים ואדם נידון בר״ה וגזר דין שלו נחתם[ד] ביוה״כ ר׳ יוסי אומר אדם נידון בכל יום שנאמר[ב] ותפקדנו לבקרים רבי נתן אומר אדם נידון בכל שעה שנא׳[ב] לרגעים תבחננו וכי תימא לעולם ר׳ יהודה היא וכי קתני מתניתין אגזר דין אי הכי קשיא אדם אמר רבא האי תנא דבי ר׳ ישמעאל היא דתנא דבי ר׳ ישמעאל בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בחג נידונין על המים ואדם נידון בר״ה וגזר דין שלו נחתם ביוה״כ וכי קתני מתני׳ אתחלת דין. אמר רב חסדא מ״ט דר׳ יוסי[ה] כדקאמר טעמיה ותפקדנו לבקרים אנן הכי קאמרינן מ״ט לא אמר כר׳ נתן בחינה עיוני בעלמא היא פקידה נמי עיוני בעלמא היא אלא א״ר חסדא טעמיה דר׳ יוסי מהכא[ג] לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו וא״ר חסדא[ד] מלך וצבור מלך נכנם תחלה לדין שנאמר לעשות משפט עבדו (ג) ומשפט עמו ישראל מ״ט איבעית אימא לאו אורח ארעא למיתב מלכא אבראי ואיבעית אימא מקמי דליפוש חרון אף. א״ר יוסף[ו] כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי כמאן כר׳ יוסי ואיבעית אימא לעולם כרבנן וכדר׳ יצחק דא״ר יצחק[ה] יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין. תניא א״ר יהודה משום ר״ע[ז] מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח מפני שהפסח זמן תבואה הוא אמר הקב״ה הביאו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא אמר הקב״ה הביאו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות האילן ומפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג[ח] אמר הקדוש ברוך הוא נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה[ט] ואמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות מלכיות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה ובמה בשופר אמר רבי אבהו[י] למה תוקעין בשופר של איל אמר הקדוש ברוך הוא תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני. (ואמר[יא]) רבי יצחק[יב] למה תוקעין בר״ה למה תוקעין רחמנא אמר תקעו אלא למה מריעין מריעין רחמנא אמר[יג] זכרון תרועה[יד] אלא למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין

ירושלמי ריב״ל אמר מהאי קרא (איוב ח) אם זך וישר היית אין כתיב [כאן] אלא אם [זך] וישר אתה עכשיו: **ג׳ דברים מזכירין עונותיו של אדם** קיר נטוי ליפול כלומר רעוע והולך זה ויושב תחתיו סומך בזכיותיו להנצל וכן המעיין בתפלה שתתקבל ותבוא שאלתו וסומך בצדקתו. וכן המוסר דין על חבירו כלומר אני צדיק ומוסר דינו להפרע מחברו. אלו כולן מזכירין עונותיו של אדם. שאומרים לפניו מה זכיותיו של זה שעושה כך והלא יש בידו עון כך וכך: **ד׳ דברים מקרעין גזר דינו של אדם** ואלו הן צדקה שנאמר וצדקה תציל ממות. צעקה שנאמר ויצעקו אל ה׳ בצר להם וגו׳. שנוי השם דכתיב לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה. וברכתי אותה וגם נתתי ממנה לך בן וברכתיה. שנוי מעשה דכתיב וירא אלהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה. וי״א אף שנוי מקום שנאמר ויאמר ה׳ אל אברם לך לך מארצך וממולדתך וגו׳ והדר ואעשך לגוי גדול. ואידך כו׳:

משנת ראשונים **ואדם נידון בראש השנה.** סבת בחירת זה הזמן נודע למבינים ואחת מן הסבות מתוך שהוא זמן הבעיטה וזמן התגאות האדם על אסיפת גרניו ועל הכנסת הטוב באוצרותיו היה מחכמת דרכי הדת לעוררו ולהבינו לבל יקשה ערפו וכל עוד אשר יגדל טובו ירך לבו מפני פחד י״י ומהדר גאונו. **[מאירי]** **אמר רבי אבהו למה תוקעין בשופר של איל.** למצוה מן המובחר קאמר הא לעכובא תנן לקמן כל השופרות כשרין חוץ משל פרה. **[הרשב״א]** וא״ת ומנא לן דבעינן שופר של איל דקאמר למה תוקעין בו. י״ל דאה״נ דבשום דוכתא לא תנן הכי אלא מנהגם היה לתקוע בשל איל ומשו״ה קאמר למה נהגו כן. ודכוותי׳ הא דאמרינן בתענית למה מתכסין בשקים למה יוצאין בביה״ק ולא נשנית כלל אלא מנהגם היה לעשות כן. **[חידושי הר״ן]** **אמר הקדוש ברוך הוא תקעו לפני בשופר של איל.** אף על גב דאינו אלא מנהג, מ״מ הרי הבטיח הקדוש ברוך הוא לאברהם שכל זמן שמחזיקין בדרכיו ועושין המצוה בחיבה שיזכור להם עקידתו שנאמר בהר ה׳ יראה, ומשום הכי אפשר לומר אמר הקדוש ברוך הוא תקעו לפני בשופר של איל שאתם מחבבין מצוה בו זכר לעקידת יצחק והולכין בדרכיו מעלה אני עליכם כאילו אמרתי לכם לעקוד עצמכם לפני ועשיתם, מפי מורי. **[הריטב״א]** **אמר רבי יצחק, למה תוקעין בראש השנה.** ליכא למימר דבעי טעם התקיעות, דהא פירשו ר״ע וקרא נמי זכרון תרועה לזכרון כדברי ר״ע, ועוד דא״כ הו״ל למינקט לישניה מפני מה תוקעין כלישנא דברייתא דר״ע. **[הריטב״א]**

מסורת הש״ס עם הוספות

ע) תענית ב. מגילה לא:, ג) תענית ב, ג) [תוספ׳ פ״ק], ד) לעיל ח: ע״ז ב:, ה) [לקמן דף יח.], ו) [תוספ׳ פ״ק ותוספ׳ סוכה פ״ג], ז) לקמן לד:, ח) יח., ט) מנחות פד:.

הגהות הב״ח

(א) גמ׳ מהדנא שתא למר: (ב) שם עבדו והדר ומשפט: (ג) רש״י ד״ה קרי וכו׳ שלפון או אונס ע״י אדם כגון חיילות הס״ל: (ד) ד״ה להבא כו׳ להבא הס״ל ומ״ש מה״ד ומתרץ רבא ש״מ תרי דיני מיתדנא שתא אמתני׳ קאי קודם זריעתה: (ה) ד״ה ליקדים וכו׳ אוצר החכמה לזרוע ברביעה שניה הס״ד: (ו) ד״ה קדים וכו׳ להתקלקל הס״ל ומ״ש מה״ד ומי קתני וכו׳ מגזר דין קתני דנידון משמע תחלת דין וגזר דין הוא סוף דין הס״ד: (ז) תום׳ ד״ה כמאן וכו׳ ונרכת השנים ועוד הא ר׳ יהודה: (ח) בא״ד מצלינן אקלירי שיתרפאו. ג״כ פי׳ לרבני הכל: (ט) בא״ד שלא יחלו. ג״כ פי׳ לר׳ יוסי:

תורה אור השלם

א) הַיֹּצֵר יַחַד לִבָּם הַמֵּבִין אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם: [תהלים לג, טו]

ב) וַתִּפְקְדֶנּוּ לִבְקָרִים לְרָגָעִים תִּבְחָנֶנּוּ: [איוב ז, יח]

ג) וַיְהִיו דִבְרֵי אֵלֶּה אֲשֶׁר הִתְחַנַּנְתִּי לִפְנֵי יְיָ קְרֹבִים אֶל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יוֹמָם וָלָיְלָה לַעֲשׂוֹת מִשְׁפַּט עַבְדּוֹ וּמִשְׁפַּט עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ: [מלכים א ח, נט]

ד) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: [ויקרא א כג, כד]

הגהות וציונים

מ) [קרי בידי שמים כמו מקרה לילה אונס בידי אדם. ערוך ערך קרי] (גליון): נ] יש להוסיף **אלא** אמר רבא (ראש משביר, וכ״ה בכת״י). ונדצ״ל אמר רבה (מנחת יהודה): ג] תיבת ״נידונין״ ליתא בכת״י ובתוספתא וכן ליתא בעין יעקב, וכ״ה נכון דהא בחג רק נחתם (דק״ס), אולם עי׳ טורי אבן ובקונטרס אחרון שם, וע״ע בשפת אמת: ד] בכת״י ובתוספתא ליתא תיבות ״נידון בר״ה וגזר דין שלו נחתם״ ובאמת הוא מיותר (דק״ס): ה] בכת״י נוסף עוד פעם, **מ״ט דר׳ יוסי** וכ״ה בעין יעקב דפו״ר, והיינו לשון בתמיה (מנחת יהודה): ו] נדרים מט ע״א [ושם איתא **רבא**] (גליון): ז] [גי׳ רי״ף ורא״ש **מפני שהחג זמן גשמי שנה הוא** אמר וכו׳] (גליון): ח] בכת״י נוסף **ואמר הקב״ה אמרו** לפני בר״ה וכו׳, וכ״ה בעין יעקב וברי״ף: ט] [צ״ל **אמר**] (גליון): י] עי׳ רי״ף ורא״ש שהיו לפניהם גרסאות אחרות (גליון): כ] ברש״י שבעין יעקב **מקרים**: ל] צ״ל **דאשתקד** (רש״ש, וכ״ה ברש״י שברי״ף ושבעין יעקב): מ] הבאה״מ מגיה **זריעה** (ור״ל השעורין הנזרעים אחר החטים והכוסמין, ועיי״ש עוד מה שהקשה על הגהת הב״ח): נ] צ״ל **גזר** (רש״ש): ס] צ״ל **כמאי** דאמר (רש״ש) או, לטעמיה **אזי׳ דאמר** (גנזי יוסף) [והכוונה דרבי יהודה עצמו קאמר לה שם]: ע] [ר׳ **יהודה** כך ראוי להיות] (גליון):

עין משפט נר מצוה

פה א מיי׳ פ״ג מהל׳ תשובה הל׳ ג:

פו ב סמג עשין מב טוש״ע סי׳ תקפו:

פז ג סמג שם טוש״ע סי׳ תקפה:

רבינו חננאל

מתני׳ בד׳ פרקים העולם נידון בפסח על התבואה. פי׳ הרפתקי כגון רוחות ברקים וגשמין וכיוצא בהן שעברו עליהן מתי אתדון. למימר׳ דתבואה חד דינא מתדנא. והתניא תבואה שאירע בה קרי או אונס קודם הפסח נידונת לשעבר כו׳. אמר רבא ש״מ תרי דיני מתדנא: **מני מתניתין.** ואוקימנא כתנא דבי שמואל דתני בד׳ פרקים העולם נידון בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בחג על המים. ואדם בר״ה דינו נחתם ביוה״כ. וכי קתני מתני׳ אתחלת דין: **אמר רב יוסף כמאן מצלינן האידנא** אקצירי ומריעי כל יומא כר׳ יוסי דאמר אדם נידון בכל יום איבעית אימא לעולם כרבנן וכר׳ יצחק דאמר יפה צעקה לאדם בין בין לאחר גזר דין: **ירושלמי** מלתא דרב אמר הכל נידונין בר״ה וגזר דין הכל נחתם בר״ה. דתני בתקיעתא דבי רב זה היום תחלת מעשיך וכו׳ ודלא כר׳ יוסי דאמר אדם נידון בכל שעה שנאמר [ותפקדנו לבקרים] לרגעים תבחננו. ותפקדנו לבקרים זו פרנסתו. לרגעים תבחננו זו אכילתו (גזר דין בין לאחר גזר דין): **תניא ר׳ יהודה אומר משום ר׳ עקיבא** אמר הקב״ה הפסח הוא זמן תבואה הביאו לפני העומר כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות וכן שתי הלחם בעצרת שהוא זמן פירות האילן וכן ניסוך המים בחג כדי שיתברכו גשמי השנה. וכן בר״ה אמרו מלכיות שתקבלו מלכותי עליכם זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני בטובה. ובמה בשופר: **וא״ר אבהו בשופר** שאזכור לכם עקידת יצחק מעלה עליכם כאלו עקדתם עצמכם לפני: **א״ר יצחק** למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב השטן פי׳ כיון שמצאנו כי אם יש מלאך מליץ אחד אשר פודה מרדת שחת כן יש מלאך משטין ומכוונין ישראל את לבם ואומר שמא יעמוד משטין עלינו. נדקדק במצות. וכיון שרואה המשטין שמחבבין המצות מיושב ומעומד כאלו מתעכב מלהשטין: **א״ר יצחק אין דנין לאדם אלא לפי מעשיו** של אותה שעה שנאמר כי שמע אלהים אל קול הנער באשר הוא שם. ואע״פ שגלוי וידוע כי כשיגדל יצא לתרבות רעה:

בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה, וּגְזַר דִּין שֶׁלָּהֶם נֶחְתָּם בְּיוֹם הַכִּפּוּרִיםכה, **דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, הַכֹּל נִידּוֹנִין בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה**כו, **וּגְזַר דִּין שֶׁלָּהֶם נֶחְתָּם כָּל אֶחָד וְאֶחָד בִּזְמַנּוֹ, בְּפֶסַח עַל הַתְּבוּאָה, בָּעֲצֶרֶת עַל פֵּירוֹת הָאִילָן, בֶּחָג נִידּוֹנִין עַל הַמָּיִם**כז, **וְאָדָם נִידּוֹן בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה, וּגְזַר דִּין שֶׁלּוֹ נֶחְתָּם**כח **בְּיוֹם הַכִּפּוּרִים. רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, אָדָם נִידּוֹן בְּכָל יוֹם, שֶׁנֶּאֱמַר** (מיוב ז יח) **'וַתִּפְקְדֶנּוּ לְבְקָרִים'**כט, כלומר, מעשיו של האדם נפקדים ונבדקים בכל בוקר ובוקר[ל]. **רַבִּי נָתָן אוֹמֵר, אָדָם נִידּוֹן בְּכָל שָׁעָה שֶׁנֶּאֱמַר** (שם) **'לִרְגָעִים תִּבְחָנֶנּוּ'**לא.

ואם כן התנא של משנתנו שאמר שבארבעה פרקים בשנה העולם נידון, אין שיטתו כאחד מכל התנאים הללו, שהרי לדעת רבי מאיר ורבי יהודה כל הברואים ובתוכם הצומח והמים נידונים בראש השנה, ולדעת רבי יוסי ורבי נתן, אדם נידון בכל יום, ולא רק בראש השנה.

מנסה הגמרא לומר, **וְכִי תֵּימָא** - ואם תרצה לומר **לְעוֹלָם** משנתנו **רַבִּי יְהוּדָה הִיא** שהכל נידונין בראש השנה וגזר דין של כל אחד בזמנו, **וְכִי קָתָנֵי מַתְנִיתִין** - ומה ששנינו במשנתנו שבארבעה פרקים העולם נידון, אין כוונת המשנה לתחילת הדין, אלא **אַגְּזַר דִּין** - כוונת המשנה לגזר דין, כלומר חתימתו, שהיא בארבעה פרקים השנויים במשנה, אולם תחילת הדין בכל הדברים האלו הוא בראש השנה, וכדעת רבי יהודה. דוחה הגמרא שאין לומר כן, כיון **דְּאִי הָכִי** - אם כך שכוונת המשנה בארבעה פרקים הללו על גזר דין, **קַשְׁיָא אָדָם**, שבמשנה שנינו 'בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון', והיינו גזר דין, וזה אינו כדעת רבי יהודה שסובר שגזר דינו של אדם הוא ביום הכיפורים[לב].

הגמרא מסיקה שאכן משנתנו אינה כאחד מהתנאים שבברייתא הזו, ומעמידה דברי המשנה כדברי תנא במקום אחר:
משיבה הגמרא, **אָמַר רָבָא, הַאי תַּנָּא דְּבֵי רַבִּי יִשְׁמָעֵאל הִיא** - משנתנו שנויה בשיטת אותו תנא מבית מדרשו של רבי ישמעאל, **דְּתָנָא**

דְּבֵי רַבִּי יִשְׁמָעֵאל, בְּאַרְבָּעָה פְּרָקִים הָעוֹלָם נִידּוֹן, בַּפֶּסַח עַל הַתְּבוּאָה, בָּעֲצֶרֶת עַל פֵּירוֹת הָאִילָן, בֶּחָג נִידּוֹנִין עַל הַמַּיִם, וְאָדָם נִידּוֹן בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה וּגְזַר דִּין שֶׁלּוֹ נֶחְתָּם בְּיוֹם הַכִּפּוּרִים. וְכִי קָתָנֵי מַתְנִיתִין - ומה ששנינו במשנה שהעולם נידון בארבעה פרקים, **אַתְּחִלַּת דִּין** - נאמר על תחילת הדין, וגזר דינו של אדם אכן אינו בראש השנה אלא ביום הכיפורים[לג], ומשנתנו כדעת תנא דבי רבי ישמעאל[לד].

הגמרא דנה בטעמו של רבי יוסי שאמר שאדם נידון בכל יום:
אָמַר רַב חִסְדָּא, מַאי טַעֲמָא - מה טעמו **דְּרַבִּי יוֹסֵי** שסובר שאדם נידון בכל יום. תמהה הגמרא על שאלת רב חסדא, מה מקום יש לברר מהו טעמו של רבי יוסי, הרי **דִּדְקָאָמַר טַעֲמֵיהּ** - טעמו של רבי יוסי הוא כמו שהוא עצמו פירש, שדורש ממה שנאמר **'וַתִּפְקְדֶנּוּ לְבְקָרִים'** שהאדם נפקד ונידון בכל בוקר. מתרצת הגמרא, **אֵנָן הָכִי קָאַמְרִינַן** - כך היא כוונת שאלתו של רב חסדא, הרי **מַאי טַעֲמָא** - מה טעמו של רבי יוסי ש**לֹּא אָמַר כְּרַבִּי נָתָן** שאדם נידון בכל שעה, משום שסבר שאין ללמוד מהפסוק 'ולרגעים תבחננו', כיון שמשמעות **'בְּחִינָה' עִיּוּנֵי בְּעָלְמָא הִיא** - שאינו דין ממש, אלא רק עיון ובדיקת מעשיו, אם כן כיצד הוא לומד ממה שנאמר 'ותפקדנו לבקרים' שהאדם נידון בכל יום, הרי יתכן לומר שמשמעות **'פְּקִידָה' נַמִּי עִיּוּנֵי בְּעָלְמָא הִיא** - היא גם רק עיון ובדיקה של מעשיו, ואינה דין ממש, ואם כן מהו טעמו של רבי יוסי.

אֶלָּא אָמַר רַב חִסְדָּא, טַעֲמֵיהּ [-טעמו] **דְּרַבִּי יוֹסֵי מֵהָכָא** - מפסוק זה שאמר שלמה המלך בברכתו לעם ישראל אחר שסיים תפילתו בחנוכת בית המקדש (מלכים ח' ח נט), **'לַעֲשׂוֹת מִשְׁפַּט עַבְדּוֹ וּמִשְׁפַּט עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ'**, הרי שהקדוש ברוך הוא עושה משפט לעם ישראל מדי יום ביומולה.

★

כה. החילוק בין דין לחתימה הוא, שדין פירושו, שרואים את דינו אם הוא זכאי או חייב, ואומרים כך וכך היה חייב, וחתימה היא העונש על מה שנתחייב. ריטב"א (ר"ה ד). אולם ראה בשפת אמת (ר"ה תרמ"ו) שכתב שבראש השנה נגמר הדין וגם העונש, שכך משמע בכמה מקומות, אלא שעדיין יכול להשתנות עד יום הכיפורים.
כו. במנחת יהודה (מפסטיין, נמוס' ר"ה נספח) כתב על פי המעשה המובא בתוספות מהגמרא בברכות (יח:) באותו חסיד שישן בבית הקברות בליל ראש השנה, ומוכח שגם על התבואה נידונים בראש השנה, שיש לבאר בזה את טעמו של רבי יהודה שחלק על התנא של המשנה, שהרי בבבא קמא (קג:) אמרו שכל מקום שנזכר בש"ס 'מעשה בחסיד אחד' הוא רבי יהודה ברבי אלעאי או רבי יהודה בן בבא, וכתב המהרש"א בברכות (שם מ"ב ד"ה מעשה) שבמעשה זה נראה שהוא רבי יהודה ברבי אלעאי שהוא סתם רבי יהודה שבש"ס, שהרי מהמעשה נראה שחסיד זה היה עני, ובנדרים (מט:) מוכח שרבי יהודה בר אלעאי היה עני, ומובן לפי זה מדוע רבי יהודה כאן חולק על התנא של המשנה, שהרי מאותו מעשה שהיה עמו מוכח שנידונים על התבואה בראש השנה.
כז. יש לתמוה על סדר המועדים בדברי רבי יהודה, שפתח בראש השנה והמשיך למנות מפסח והלאה, והיה לו למנות תחילה את ה'חג' שהוא סמוך לראש השנה. ואף שכך הוא הסדר במשנה, שונה הדבר שם שלא הזכיר תחילה את ראש השנה, ונקט הסדר לפי החדשים, שבהם פסח הוא הראשון, מה שאין כן כאן, שהתחיל בראש השנה, היה לו לנקוט מיד אחריו את ה'חג'. ואפשר שבחג גם תחילת הדין בו, ולכן נקט תחילה את אלו שרק גמר הדין בהם, ואחר כך את ה'חג' שגם תחילת הדין בו. וכך משמע מהלשון 'נידונין' שאם לא היתה כוונתו לתחילת דין, לא היה לו להזכיר כלל את תיבת 'נידונין'. שפת אמת (ר"ה תרי"ח) [וכעין זה כתב בקונטרס אחרון לטורי אבן (ר"ה ונמג)]. אמנם בדקדוקי סופרים (מפסטיין, נמוס' ר"ה נספח ועיונים) הביא שבכתב יד וכן בתוספתא (פ"ח הי"ג) ובעין יעקב לא גורסים תיבת 'נידונין'.
כח. בדקדוקי סופרים (שם) הביא מכתב יד שלא גורסים תיבות אלו 'נידון בראש השנה וגזר דין שלו נחתם', אלא רק 'ואדם ביום הכיפורים', וביאר שאכן תיבות אלו מיותרות שהרי כבר נאמר תחילה 'הכל נידונין בראש השנה וגזר דין שלהם נחתם כל אחד ואחד בזמנו'. ובתוספתא (שם) הגירסא היא 'וגזר דינו של אדם נחתם ביום הכיפורים'.
כט. פסוק זה הוא המשך של הפסוק שלפניו, וכך נאמר שם (שם ז יז-יח), 'מה אנוש כי תגדלנו וכי תשית אליו לבך, ותפקדנו לבקרים ולרגעים תבחננו'. ופירושם, איוב מדבר כלפי מעלה כמתלונן ואומר, מה הוא האדם אשר תחשיב אותו לגדול ומכובד עד שתשים אליו את לבך לפקוד מעשיו בכל בוקר ולבחון אותו בכל רגע. רש"י (שם).
ל. בחסדי דוד (על המוקפתא, פ"ח הי"ג) כתב, נראה שגם רבי יוסי סובר שיש דין בראש השנה וביום הכיפורים, אלא שבהם הוא דין על הציבור בכלל, וכן על המדינות, אבל האדם בפרטות נידון בכל יום [וכן ביאר הראב"ן (סי' מרז) ביישוב קושיא אחרת]. או להיפך, שבראש השנה הוא דין על האדם בפרט, וכל יום על הציבור, וכתב ששני תירוצים אלו הובאו בירושלמי (פ"ח ה"ג). ובשפת אמת (ר"ה תרי"ו תומר) כתב, שבראש השנה נידון על כל השנה, ומלבד זאת נידון כל יום בפני עצמו. וזה לשון המאירי (ר"ה תענ"י) 'אף על פי שאמרו שבראש השנה בני אדם נידונים ומושגחים כפי מעשיהם, לעולם יהיו עיניו של אדם נשואות בתשובה בכל יום, הרי אמרו אדם נידון בכל יום, והכל אמת למבינים'. וראה עוד בילקוט ביאורים.
לא. לשון הפסוק שהסמיך רבי נתן עליו את דבריו הוא 'לרגעים תבחננו' ואם כן היה לו לומר שאדם נדון בכל רגע. וצריך לומר שאמנם אין כוונת הכתוב שאדם נידון בכל רגע ורגע, אלא בכל עת שעובר עבירה נידון עליה מיד באותו רגע, ואם עברו שעות שלא עבר על כלום אינו נידון, וכיון שאינו מצוי שיעבור עבירה בכל רגע לכן נקט רבי נתן בלשונו 'בכל שעה' ולא בכל רגע. ומה שנאמר בפסוק 'לרגעים תבחננו' היינו משום שהאמת היא שאם אירע שעבר כל רגע, יהיה נידון עליו מיד שעבר. חסדי דוד (על המוקפתא, פ"ח הי"ג). ובשפתי חכמים (ר"ה שנאמר) ביאר על פי התרגום שמתרגם 'לשעתא תבחנניה'. וכתב בחידושי ר"מ מאימראן (ר"ה רני), שרבי נתן יבאר את הפסוק 'ותפקדנו לבקרים', שבא להשמיענו, שמהבוקר מתחילים לדונו כל רגע, אבל בלילה לא דנים כי אין דין בלילה.
לב. בשפת אמת (ר"ה תרמ"ה) הביא שהפני יהושע (ר"ה מג) הקשה, שהרי צדיקים ורשעים נחתמים לאלתר, וא"כ אפשר לומר שמשנתנו מדברת בהם. אך דחה קושייתו כי המשנה אומרת 'כל באי עולם' ומשמע שאף בינונים ביניהם הגם שבינונים נחתמים רק ביום הכיפורים.
לג. רש"י (ר"ה תחילה). ומה שאמרה הגמרא שמשנתנו מדברת רק בתחילת דין זהו רק משום דינו של האדם, אבל בשלושת הדינים האחרים גם גזר דינם הוא באותם שלושה פרקים, ורק באדם נחלק תחילת דינו מחתימתו, כדי שאם ישוב בינתיים ימחלו לו. עשרה מאמרות (רמ"ע מפאנו, מאמר מיקור דין מ"ב פ"ח).
לד. נמצא שישנן כאן חמש שיטות: א. רבי מאיר, הכל נידונים בראש השנה וגזר דין שלהם ביום הכפורים. ב. רבי יהודה, הכל נידונים בראש השנה וגזר דין שלהם כל אחד בזמנו. וגזר דינו של אדם הוא ביום הכיפורים. ג. רבי יוסי, חולק רק על אדם וסובר שנידון בכל יום. ד. רבי נתן, גם הוא חולק רק על אדם וסבר שנידון בכל שעה. ה. תנא דבי רבי ישמעאל, בפסח נידונים על התבואה, בעצרת על פירות האילן, בחג על המים, ובאלו גם הדין וגם גזר הדין באותו זמן. ואדם נידון בראש השנה וגזר דינו ביום הכיפורים.
לה. ואף שבברייתא פירש רבי יוסי את טעמו מהפסוק 'ותפקדנו לבקרים', אכן כך הוא שעיקר טעמו הוא מפסוק זה, אלא שאין די בו לבד, משום שאפשר לומר שאין כאן משמעות של גמר דין רק עיון במעשים בלבד, כמובא לעיל, לכך הביא את הפסוק 'לעשות משפט עבדו' שמשמע ממנו שגם הדין נעשה בכל יום. חסדי דוד (שם). [אמנם

מתני' בארבעה פרקים. בשנה העולם נידון כו': כבני מרון. מפרש בגמ'[ס]: שנאמר היוצר יחד לבם וגו'. בגמ'[ע] מפרש ליה: **גמ'** אילימא הא תבואה דקיימא. השתא בתחוב ומוכנת ליקלר: הרפתקי. מקרות[ק]: דעדו עלה. שעברו עליה: דמזדרעא. שעתיד לזרוע בתרתין בשנה: דחד דינא. פעם אחת: קרי. כגון גרד או שלפון (ג): נידונית לשעבר. קודם שנזרעה, דהיינו פסח של שנתקד: נידונת להבא. בפסח שאחר זריעתה: נידון לשעבר. ביוה"כ של שנתקד נגזר עליו: להבא. ביוה"כ שעבר עכשיו בקרוב, וכן לשון משנה בתמכת נדרים (דף ס.) קונס יין שאיני טועם חדש זה עד שיכל המדש כולו ור"ח להבא, הוא ר"ח שעבר עתה בקרוב, ומשום דקרי להחוא שנתקד[ר] שעבר קרי להאי דלקמיה להבא: (ד) תרי דיני מיתבנא. קודם זריעתה ושמוך לקליר: כי חזי איניש דמצלח זרעא אפלא. חטה וכוסמת שנזרעין בתרתין, שאין מתחרין להתבשל: ליקדים וליזרע חרפא. השעורה שמתחרת להתבשל וזורעים אותה בשבט ואדר, לכיון לשפלא מלמ שמע מינה לטובה נידון בפסח שעבר, לפיכך ימהר לזרוע (ה) בזריעה[מ] שניה: דעד דמטי למידייניה. בפסח הבא: קדים סליק. וגדל קלת, ואינו מתהר שוב להתקלקל: וכי קתני מתניתין. תרבעה פרקים: מגזר דין (ו): קשיא אדם. דתני מתני' בר"ה ורבי יהודה ביוה"כ אמר: וכי קתני מתניתין. תרבעה פרקים: אתחילת דין. שכל מגזר[ק] דין לאדם ביוה"כ: אנן הכי קאמרינן. הכי קשיא לן: כרבי נתן מ"ט לא אמר. משום דקסבר בתינה אין זה דין אלא גזר דומך בשעתו, הלכך בדידיה נמי תיקשי לך פקידה עיוני בעלמא הוא: אקצירי ואמריעי. מפרש בשנדרים (דף מט:) קלירי חולים, מריעי ת"ח שהן תשובי כח: כר' יוסי. דאמר אדם נידון בכל יום, ויתפלל שידונו אותו לזכות ולא יקנסוהו מיתה, דאי כרבנן דאמרי אין נידון אלא בר"ה הרי כבר נקנסה עליו: שהפסח זמן תבואה הוא. זמן שהתבואה נידונת בו: שתי הלחם. ילנו על פירות האילן, שהן מתירין להביא בכורים, שאין מביאין בכורים קודם לעצרת דכתיב (שמות לד) בכורי קליר חטים[ט], ואני שמעתי דרבי יהודה לטעמיה דהא אזלא כמאן[פ] דאמר בשנדרין (דף ע:) עץ שאכל אדם הראשון חטה היתה: כדי

מתני' בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על התבואה[פ] בעצרת על פירות האילן[צ] בר"ה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון שנאמר[א] היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם[ב] ובחג נידונין על המים: **גמ'** הי תבואה אילימא הא תבואה דקיימא כל הני הרפתקי דעדו עלה אימת איתדון אלא תבואה דמזדרעא למימרא דחד דינא מתדנא והתניא תבואה שאירע בה קרי או אונם[ר] קודם הפסח נידונית לשעבר לאחר הפסח נידונית להבא אדם שאירע בו קרי או אונם קודם יוה"כ נידון לשעבר לאחר יוה"כ נידון להבא[ג] אמר רבא ש"מ תרי דיני מתדנא (ה) אמר אביי הלכך כי חזי אינש דמצלח זרעא אפלא ליקדים וליזרע חרפא דעד דמטי למדייניה קדים סליק. מני מתני' לא ר"מ ולא ר' יהודה ולא ר' יוסי ולא ר' נתן דתניא[ג] הכל נידונים בר"ה וגזר דין שלהם נחתם ביוה"כ דברי ר"מ ר' יהודה אומר הכל נידונין בר"ה וגזר דין שלהם נחתם כל אחד ואחד בזמנו בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בחג נידונין[ג] על המים ואדם נידון בר"ה וגזר דין שלו נחתם[ד] ביוה"כ ר' יוסי אומר אדם נידון בכל יום שנאמר[ב] ותפקדנו לבקרים רבי נתן אומר אדם נידון בכל שעה שנא'[ב] לרגעים תבחננו וכי תימא לעולם ר' יהודה היא וכי קתני מתניתין אגזר דין אי הכי קשיא אדם אמר רבא האי תנא דבי ר' ישמעאל היא דתנא דבי ר' ישמעאל בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בחג נידונין על המים ואדם נידון בר"ה וגזר דין שלו נחתם ביוה"כ וכי קתני מתני' אתחלת דין. אמר רב חסדא מ"ט דר' יוסי[ה] כדקאמר טעמיה ותפקדנו לבקרים אנן הכי קאמרינן מ"ט לא אמר כר' נתן בחינה עיוני בעלמא היא פקידה נמי עיוני בעלמא היא אלא א"ר חסדא טעמיה דר' יוסי מהכא[ג] לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו וא"ר חסדא[ד] מלך וצבור מלך נכנם תחלה לדין שנאמר לעשות משפט עבדו (ג) ומשפט עמו ישראל מ"ט איבעית אימא לאו אורח ארעא למיתב מלכא אבראי ואיבעית אימא מקמי דליפוש חרון אף. א"ר יוסף[ו] כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי כמאן כר' יוסי ואיבעית אימא לעולם כרבנן וכדר' יצחק דא"ר יצחק[ח] יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין. תניא א"ר יהודה משום ר"ע[ט] מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח מפני שהפסח זמן תבואה הוא אמר הקב"ה הביאו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שתתברכו לכם פירות האילן ומפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג[י] אמר הקדוש ברוך הוא נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה[יא] ואמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות מלכיות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה ובמה בשופר אמר רבי אבהו[יב] למה תוקעין בשופר של איל אמר הקדוש ברוך הוא תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני. (ואמר[יג]) רבי יצחק[יד] למה תוקעין בר"ה למה תוקעין רחמנא אמר תקעו אלא למה מריעין מריעין רחמנא אמר[ד] זכרון תרועה[ה] אלא למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין

בפסח על התבואה. בפ' מי שמתו (ברכות דף יח:) גבי תפיל שהקניטתו לשתו ערב ר"ה משמע דבר"ה משמע שמי רוחות שמספרין זו לת זו משמעו מלחורי הפרגוד שכל הזורע בריעה לשנה ברך מלקה לותו ושמת בשמים בר"ה היו מזכיריס דין הגשר בפסח לי נמי כר' יהודה לשמר הכל נידונים בר"ה וגזר דין בפסח על התבואה: **שאירע** בה קרי. מקרה לשון חולי יקרה (במדבר כג) לי נמי לשון קושי כמו לם תלכו עמי בקרי (ויקרא כו):

כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי כרבי יוסי. ופ"ת לרבנן נמי מי לא מצלינן רפתנו וברכת השנים ועוד (ז) רבי יהודה לשמר הכל נידון בר"ה וגזר דין שלו נחתם ביוה"כ הא שמר[ע] בפ"ק דשבת (דף יב:) הנכנס לבקר החולה אומר המקום ירחם עליך ועל חולי עמו ישראל ואומר ר"ת דשלא יחלה ולתי לא מצלינן תלא לר' יוסי אבל שירפא מצלינן תליבא דכולי עלמא דמתי יחלו נגזר מתי ירפאו לא נגזר ואמר בריש הנודר מן המבושל (נדרים דף מט:) תהן דרב יוסף קלירי קלירי ממש מריעי רבנן והשתא מצלינן תקלירי שירפאו (מ) ואמריעי היינו רבנן שלא יחלו (ט) ומה שמתפללין ברכת השנים היינו כדלקמן בפרקין (דף יז:) שאם פסקו גשמים מועטין שיורידם המקום בזמנן ועוד י"ל דתפלה דרבים שאני דגזר דינם נקרע כדלקמן (שם) והיינו דשנת דר' יהודה נמי ים ליישב כהתי גוונא דדמיא לרבים דהוה מצלי בהדיה על כל חולים:

בשופר של איל. בפרק ראוהו ב"ל (לקמן דף כו.) תנן דרבי יוסי מכשיר אף בשל פרה אבל קיימא לן כרבי יהודה דתוקעין בשל חילוס כפופים כדפסקינן התם בגמרא (דף כו:):

ותוקעים

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) תענית ב. מגילה לא:, ע) תענית ב., ג) [תוספ' פ"ק], ד) לעיל ח: ע"ז ב:, ה) [לקמן דף יח.], ו) [תוספ' פ"ק ותוספ' סוכה פ"ג], ז) לקמן לד:, ח) יח., ט) מנחות פד:.

הגהות הב"ח

(א) גמ' מתדנת שתא תמר: (ב) שם עבדו והדר ומשפט: (ג) רש"י ד"ה קרי וכו' שלפון או אונס ע"י אדם כגון חיילות הס"ל: (ד) ד"ה להבא כו' להבא הס"ל ומת"כ מה"ד ומתרץ רבא ש"מ תרי דיני מיתדנא שתא אמתני' קאי קודם זריעתה: (ה) ד"ה ליקדים וכו' ימהר לזרוע ברביעה שניה הס"ד: (ו) ד"ה קדים וכו' להתקלקל הס"ל ומת"כ מה"ד ובי קתני וכו' מגזר דין קתני דנידון משמע תחלת דין וגזר דין הוא סוף דין הס"ד: (ז) תום' ד"ה כמאן וכו' ובכמה הנשים ועוד הא ר' יהודה: (ח) בא"ד מגלינן תקלירי שירפאו. ג"כ פי' לדברי הכל: (ט) בא"ד שלא יחלו. ג"כ פי' לר' יוסי:

תורה אור השלם

א) הַיֹּצֵר יַחַד לִבָּם הַמֵּבִין אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם: [תהלים לג, טו]

ב) וַתִּפְקְדֶנּוּ לְרְגָעִים תִּבְחָנֶנּוּ: [איוב ז, יח]

ג) וְיִהְיוּ דְבָרַי אֵלֶּה אֲשֶׁר הִתְחַנַּנְתִּי לִפְנֵי יְיָ קְרֹבִים אֶל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יוֹמָם וָלָיְלָה לַעֲשׂוֹת מִשְׁפַּט עַבְדּוֹ וּמִשְׁפַּט עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ: [מלכים א ח, נט]

ד) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: [ויקרא א כג, כד]

הגהות וציונים

ס] [קרי בידי שמים כמו מקרה לילה אונס בידי אדם. ערוך ערך קרי] (גליון): ע] יש להוסיף **אלא** אמר רבא (ראש משביר, וכ"ה בכת"י). ונדצ"ל אמר **רבה** (מנחת יהודה): ג] תיבת "נידונין" ליתא בכת"י ובתוספתא וכן ליתא בעין יעקב, וכ"ה נכון דהא בחג רק נחתם (דק"ס), אולם עי' טורי אבן ובקונטרס אחרון שם, וע"ע בשפת אמת: ד] בכת"י ובתוספתא ליתא תיבות "נידון בר"ה וגזר דין שלו נחתם" ובאמת הוא מיותר (דק"ס): ה] בכת"י נוסף עוד פעם, **מ"ט דר' יוסי** וכ"ה בעין יעקב דפו"ר, והיינו לשון בתמיה (מנחת יהודה): ו] נדרים מט ע"א [ושם איתא **רבא**] (גליון): ז] [גי' רי"ף ורא"ש **מפני שהחג זמן גשמי שנה הוא** אמר וכו'] (גליון): ח] בכת"י נוסף ואמר הקב"ה **אמרו** לפני בר"ה וכו', וכ"ה בעין יעקב וכריטב"א: ט] [צ"ל **אמר**] (גליון): י] עי' רי"ף ורא"ש שהיו לפניהם גרסאות אחרות (גליון): כ] ברש"י שבעין יעקב **מקרים**: ל] צ"ל **דאשתקד** (רש"ש, וכ"ה ברש"י שברי"ף ושבעין יעקב): מ] הבאה"מ מגיה **זריעה** (ור"ל השעורין הנזרעים אחר החטים והכוסמין, ועיי"ש עוד מה שהקשה על הגהת הב"ח): נ] צ"ל **גזר** (רש"ש): ס] צ"ל **כמאי** דאמר (רש"ש) או, לטעמיה **אזיל דאמר** (גנזי יוסף) [והכוונה דרבי יהודה עצמו קאמר לה שם]: ע] [ר' **יהודה** כך ראוי להיות] (גליון):

משנת ראשונים **ואדם נידון בראש השנה.** סבת בחירת זה הזמן נודע למבינים ואחת מן הסבות מתוך שהוא זמן הבעיטה וזמן התגאות האדם על אסיפת גרניו ועל הכנסת הטוב באוצרותיו היה מחכמת דרכי הדת לעוררו ולהבינו לבל יקשה ערפו וכל עוד אשר יגדל טובו ירך לבו מפני פחד י"י ומהדר גאונו. **[מאירי]** **אמר רבי אבהו למה תוקעין בשופר של איל.** למצוה מן המובחר קאמר הא לעכובא תנן לקמן כל השופרות כשרין חוץ משל פרה. **[הרשב"א]** וא"ת ומנא לן דבעינן שופר של איל דקאמר למה תוקעין בו. י"ל דאה"נ דבשום דוכתא לא תנן הכי אלא מנהגם היה לתקוע בשל איל ומשו"ה קאמר למה נהגו כן. ודכוותי' הא דאמרינן בתענית למה מתכסין בשקים למה יוצאין בביה"ק ולא נשנית כלל אלא מנהגם היה לעשות כן. **[חידושי הר"ן]** **אמר הקדוש ברוך הוא תקעו לפני בשופר של איל.** אף על גב דאינו אלא מנהג, מ"מ הרי הבטיח הקדוש ברוך הוא לאברהם שכל זמן שמחזיקין בדרכיו ועושין המצוה בחיבה שיזכור להם עקידתו שנאמר בהר ה' יראה, ומשום הכי אפשר לומר אמר הקדוש ברוך הוא תקעו לפני בשופר של איל שאתם מחבבין מצוה בו זכר לעקידת יצחק והולכין בדרכיו מעלה אני עליכם כאילו אמרתי לכם לעקוד עצמכם לפני ועשיתם, מפי מורי. **[הריטב"א]** **אמר רבי יצחק, למה תוקעין בראש השנה.** ליכא למימר דבעי טעם התקיעות, דהא פירשו ר"ע וקרא נמי זכרון תרועה לזכרון כדברי ר"ע, ועוד דא"כ הו"ל למינקט לישניה מפני מה תוקעין כלישנא דברייתא דר"ע. **[הריטב"א]**

פה א מיי' פ"ג מהל' תשובה הל' ג:

פו ב סמג עשין מג טוש"ע ס' תקפו:

פז ג סמג שם טוש"ע ס' תקפה:

רבינו חננאל

מתני' בד' פרקים העולם נידון בפסח על התבואה. פי' הרפתקי כגון רוחות ברקים וגשמין וכיוצא בהן שעברו עליהן מתי אתדון. למימר' דתבואה חד דינא מתדנא. והתניא תבואה שאירע בה קרי או אונס קודם הפסח נידונת לשעבר כו'. אמר רבא ש"מ תרי דיני מתדנא: **מני מתניתין.** ואוקימנא כתנא דבי שמואל דתני בד' פרקים העולם נידון בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בחג על המים. ואדם בר"ה וגזר דינו נחתם ביוה"כ. וכי קתני מתני' אתחלת דין: **אמר רב יוסף כמאן מצלינן האידנא** אקצירי ומריעי כל יומא כר' יוסי דאמר אדם נידון בכל יום איבעית אימא לעולם כרבנן וכר' יצחק דאמר יפה צעקה לאדם בין בין לאחר גזר דין: **ירושלמי** מלתא דרב אמר הכל נידונין בר"ה וגזר דין הכל נחתם בר"ה. דתני בתקיעתא דבי רב זה היום תחלת מעשיך וכו' ודלא כר' יוסי דאמר אדם נידון בכל שעה שנאמר [ותפקדנו לבקרים] לרגעים תבחננו. ותפקדנו לבקרים זו פרנסתו. לרגעים תבחננו זו אכילתו (גזר דין בין לאחר גזר דין): **תניא ר' יהודה אומר משום ר' עקיבא** אמר הקב"ה הפסח הוא זמן תבואה הביאו לפני העומר כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות וכן שתי הלחם בעצרת שהוא זמן פירות האילן וכן ניסוך המים בחג כדי שיתברכו גשמי השנה. וכן בר"ה אמרו מלכיות שתקבלו מלכותי עליכם זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני בטובה. ובמה בשופר: **וא"ר אבהו בשופר** שאזכור לכם עקידת יצחק מעלה עליכם כאלו עקדתם עצמכם לפני: **א"ר יצחק** למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב השטן פי' כיון שמצאנו כי אם יש מלאך מליץ אחד אשר פודה מרדת שחת כן יש מלאך משטין ומכוונין ישראל את לבם ואומר שמא יעמוד משטין עלינו. נדקדק במצות. וכיון שרואה המשטין שמחבבין המצות מיושב ומעומד כאלו מתעכב מלהשטין: **א"ר יצחק אין דנין לאדם אלא לפי מעשיו** של אותה שעה שנאמר כי שמע אלהים אל קול הנער באשר הוא שם. ואע"פ שגלוי וידוע כי כשיגדל יצא לתרבות רעה: **ירושלמי** ריב"ל אמר מהאי קרא (איוב ח) אם זך וישר היית אין כתיב [כאן] אלא אם [זך] וישר אתה עכשיו: **ג' דברים מזכירין עונותיו של אדם** קיר נטוי ליפול כלומר רעוע והולך זה ויושב תחתיו סומך בזכיותיו להנצל וכן המעיין בתפלה שתתקבל ותבוא שאלתו וסומך בצדקתו. וכן המוסר דין על חבירו כלומר אני צדיק ומוסר דינו להפרע מחברו. אלו כולן מזכירין עונותיו של אדם. שאומרים לפניו מה זכיותיו של זה שעושה כך והלא יש בידו עון כך וכך: **ד' דברים מקרעין גזר דינו של אדם** ואלו הן צדקה שנאמר וצדקה תציל ממות. צעקה שנאמר ויצעקו אל ה' בצר להם וגו'. שנוי השם דכתיב לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה. וברכתי אותה וגם נתתי ממנה לך בן וברכתיה. שנוי מעשה דכתיב וירא אלהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה. וי"א אף שנוי מקום שנאמר ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך וגו' והדר ואעשך לגוי גדול. ואידך כו':

הגמרא מביאה מימרא נוספת של רב חסדא הנלמדת מהפסוק 'לעשות משפט עבדו':

וְאָמַר רַב חִסְדָּא, מֶלֶךְ וְצִבּוּר שעומדים לדין לפני הקדוש ברוך הוא, **מֶלֶךְ נִכְנָס תְּחִלָּה לַדִּין, שֶׁנֶּאֱמַר, 'לַעֲשׂוֹת מִשְׁפַּט עַבְדּוֹ וּמִשְׁפַּט עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל', כלומר, ששלמה המלך הקדים לומר 'לעשות משפט עבדו', והיינו הוא עצמו, ואחר כך 'לעשות משפט עמו ישראל', הרי שמלך קודם לציבור**[לי].

מבררת הגמרא, **מַאי טַעְמָא** - מה הטעם שהמלך קודם לדין. משיבה הגמרא, **אִיבָּעֵית אֵימָא** - אם תרצה תוכל לומר הטעם, משום **שְׁלָאו אוֹרַח אַרְעָא לְמִיתַב מַלְכָּא אַבְרָאי** - אין זה דרך ארץ להושיב את המלך מבחוץ, שימתין עד שידונו הציבור[לי]. **וְאִיבָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה תאמר טעם אחר, **מִקַּמֵּי דְּלֵיפּוּשׁ חֲרוֹן אַף** - דנים את המלך תחילה, לפני שיתרבה חרון אפו של הקדוש ברוך הוא מפני חטאי הציבור[לח].

★

הגמרא דנה מה התועלת בתפילות שמתפללים כל יום על החולים וכיוצא בזה אם כבר נגזר הדין בראש השנה:

אָמַר רַב יוֹסֵף, כְּמַאן מְצַלֵּינַן הָאִידָּנָא - כדברי מי אנו נוהגים כשאנו מתפללים בכל ימות השנה[לט], **אַקְּצִירֵי** - על החולים[מ], **וְאַמְּרִיעֵי**, היינו על תלמידי חכמים שמרוב שעמלים בתורה נעשים חלשים ותשושים[מא], **כְּמַאן** - כדעת מי, **כְּרַבִּי יוֹסֵי** הסובר שאדם נידון בכל יום[מב], ומתפללים עליו שידונו אותו לזכות ולא יקנסו עליו מיתה[מג], אבל לחכמים החולקים על רבי יוסי וסוברים שאדם נידון בראש השנה, מה תועיל תפילתו, הרי כבר נגזר הדבר בראש השנה. **וְאִיבָּעֵית אֵימָא** - אם תרצה תוכל ליישב זאת כך, **לְעוֹלָם כְּרַבָּנָן** - תפילה זו יכולה להיאמר גם לדעת חכמים הסוברים שאדם נידון בראש השנה, **וְאֵין** להקשות שאין תועלת בתפילה אחר שכבר נגזר הדין, שהרי יש לומר **כִּדְרַבִּי יִצְחָק, דְּאָמַר רַבִּי יִצְחָק, יָפָה צְעָקָה** [-תפילה] **לָאָדָם, בֵּין קוֹדֶם גְּזַר דִּין בֵּין לְאַחַר גְּזַר דִּין**, נמצא שתפילה מועילה גם לאחר גזר דין[מד].

★

הגמרא חוזרת לענין מה ששנינו במשנה שהעולם נידון בארבעה פרקים, ומביאה ברייתא שמבארת את דרך הריצוי שנתן הקדוש ברוך הוא בכל פרק ופרק, כדי שיוכלו לזכות לפניו בדין:

תַּנְיָא, אָמַר רַבִּי יְהוּדָה מִשּׁוּם רַבִּי עֲקִיבָא[מה], **מִפְּנֵי מָה אָמְרָה תּוֹרָה הָבִיאוּ** מנחת **עוֹמֶר בַּפֶּסַח**[מו], שהיא באה מן השעורים, **מִפְּנֵי שֶׁהַפֶּסַח וְמַן תְּבוּאָה הוּא** - שנידונים בו על התבואה[מז], ומשום כך **אָמַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא הָבִיאוּ לְפָנַי עוֹמֶר בַּפֶּסַח כְּדֵי שֶׁתִּתְבָּרֵךְ**

גם מהפסוק 'לעשות משפט עבדו' לבד אין ללמוד, משום שיש לפרש ש'משפט' האמור בו הוא מלשון תיקון דברים, כדוגמת הפסוק (שמות כו ג) 'כמשפטו אשר הראית בהר', ורק אחר שגילה לנו הפסוק 'ותפקדנו לבקרים' שכל יום ישנו עיון במעשים, ידענו מכך שגם מה שנאמר 'משפט עבדו' הכוונה לדין. ע"פ ערוך לנר (ד"ה אלא). עוד כתב בחסדי דוד, שטעמם של התנאים החולקים על רבי יוסי ורבי נתן הוא, שסוברים שהפסוקים 'ותפקדנו' ו'לרגעים' הם עיון במעשים בלבד ולא דין. וראה ביאורים נוספים בחידושי רבינו משה מאימראן ובילקוט ביאורים.

לו. ראה במהרש"א (ח"א ד"ה מהכא) ובערוך לנר (ד"ה אלא, הו"ד בילקוט ביאורים) הטעם שהוזכר כאן מאמרו זה של רב חסדא.

לז. השם משמואל (על המועדים, רמז השנה עמ' יח) הקשה על דברי הגמרא, מה שייך לומר שאין זה דרך ארץ שהמלך יושב בחוץ, וכי הנידונים יושבים שם על ספסלים מחוץ לאולם המשפט. וראה מה שביאר בזה.

לח. אין לתמוה, וכי יעניש את המלך משום חרון אף שבא מחמת חטאי הציבור והלא מלך במשפט יעמיד ארץ, לפי שלעולם אחריות העם היא על המלך, וכמו שנאמר (דברים ו יג) 'וְאֹתוֹ תַעֲבֹד', לימד שאשמותיהם של ישראל תלויות בראשי דייניהם שהיה להם למחות בהם ולכוונם לדרך הישרה, כמו שביאר רש"י שם, ובודאי שהמלך שהכל כפופים תחתיו והיכולת בידו להטותם לדרך הישרה, אשמות הציבור תלויים בו, וזהו החרון אף שיהיה עליו מפאת אשמות הציבור, ויצטרף עם חטאי עצמו, לפיכך נידון הוא תחילה, טרם שיתבררו אשמות הציבור, ויצא זכאי בדין, ומעתה אף שאחר כך יתבררו אשמות הקהל מכל מקום לא יצטרפו חטאותיו לחטאיהם, שהרי כבר נמחלו. שם משמואל (שם). וראה בילקוט ביאורים לעיל (מ:) ביאורים נוספים בזה.

אף שלהלן (יח.) מובא שכולם נסקרים בסקירה אחת, ואין ראשון ואין אחרון, ולא שייך לומר שהמלך נידון 'תחילה', מכל מקום גזר הדין של כל אחד ואחד הוא בפני עצמו. עוד יש לומר, שדווקא כל הציבור נסקרים בסקירה אחת, אבל מלכים נסקרים בפני עצמם. פתח עינים (ד"ה מלך, נמצא ליקוטי ר"נ נמצא מהר"י קמרו). ובבן יהוידע (ד"ה מלך) ביאר שגמר הדין נעשה בסקירה אחת, אבל עיון הדין של כל אחד ואחד לפי מעשיו, נעשה על כל אחד ואחד בפני עצמו.

לט. ר"ן בנדרים (מט: ד"ה כמאן).

מ. רש"י (ד"ה אקצירי) פירש כן בשם הגמרא בנדרים (שם). ופירש שם הר"ן (ד"ה קצירי) שנקראים כך משום שנפשם קצרה מחמת חליים.

מא. כן פירשו רש"י בסוגייתנו (שם) ובמפרשים בנדרים שם [המפרש (שם ע"ב ד"ה חולין) ובתוספות (שם ד"ה רבנן) וברי"ן (שם ד"ה מאן) ובראי"ש (שם ע"ג ד"ה מריעי)]. ופירש הר"ן שהתורה מתשת כחם. וזהו על פי הגמרא בסנהדרין (כו:) שנקראת התורה 'תושיה' על שם שמתשת כוחו של אדם.

כתב המהרש"א (שם ח"א ד"ה כמאן) על פי המפרש שם (ד"ה מצלינן), שכוונת הגמרא לברכת 'רפאנו' שבה מתפללים על החולים ועל התלמידי חכמים, שצריכים רחמים ביותר משום שהתורה מתישה אותם [ודחה מה שנראה לכאורה מדברי המפרש שעל התלמידי חכמים מתפללים בברכת 'על הצדיקים' במה שאומרים שם 'ועל פליטת סופריהם', שהרי בברכה זו אין שום רמז לתפילה על חולי]. וראה עוד בהערה בסמוך.

מב. בערוך לנר (ד"ה עיוני) דקדק בדברי רב יוסף שהזכיר רק את דעת רבי יוסי, והיה לו לומר כרבי יוסי וכרבי נתן. אמנם ראה בתוספות הרא"ש (ד"ה כמאן), שכוונת הגמרא 'כרבי יוסי, וכל שכן כרבי נתן'.

מג. רש"י (ד"ה כרי יוסי). והוסיף שלדעת חכמים אין תועלת בתפילה, לפי שכבר נקנסה עליו מיתה. אמנם ראה בתוספות והריטב"א (ד"ה כמאן) שתמהו על שאלת רב יוסף 'כמאן מצלינן', וכי לדעת חכמים לא אומרים ברכת 'רפאנו' ושאר ברכות שמונה עשרה. וכתבו התוספות בשם רבינו תם, שגם לדעת שאר התנאים אפשר להתפלל שיתרפא החולה, לפי שבראש השנה לא נגזר אלא אם יחלה או לא, אבל לא נגזר מתי יתרפא. ועיקר שאלת רב יוסף אינה ממה שמתפללים על החולים שיתרפאו, שזה שייך לכולי עלמא, אלא על מה שמתפללים על תלמידי חכמים שלא יחלו, ועל זה אמר שיש בתפילה זו תועלת רק לשיטת רבי יוסי. תירוץ נוסף כתבו התוספות והריטב"א, שעיקר שאלת רב יוסף היא על מה שמתפללים על חולים יחידים, אבל להתפלל על רבים, בודאי שיש תועלת גם לדעת חכמים, מפני שגזר דין של רבים נקרע, כמבואר להלן (יז:), ומיושב בזה מה שהקשו מברכת 'רפאנו' ושאר ברכות, כיון שמתפללים בהם על רבים. והמאירי (נדרים שם ד"ה מעיקרא) כתב, שאף לדעת חכמים מועילה תפילה על חולה כשמתפללים עליו באופן פרטי, וכנאמר בברכות (י.) 'אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים', ומה שאמרו כאן שזה רק לדעת רבי יוסי, היינו כשמפללים באופן כללי על חולי ישראל. לסיכום: לתירוץ הראשון, רב יוסף שואל מצד התפילה על החכמים שלא יחלו. לתירוץ השני, מצד תפילה על יחיד. ולתירוץ המאירי מצד תפילה על רבים.

מד. מדברי הריטב"א (נקמן יז: ד"ה עמה) משמע שלדעת רבי יצחק מועילה צעקה אף לקרוע גזר דין. אמנם הרשב"ץ (ד"ה ומיכף מנחי הו"ד בקונטרס ביטול קמחי עמ' קכד) דייק מלשון 'יפה צעקה' שאמר רבי יצחק, שכוונתו לומר שהתפילה אינה מועילה לקרוע גזר דין רק למעט הפורענות, ומה שלהלן (ע"ב) אמר רבי יצחק שצעקה היא אחד מהדברים שמקרעים גזר דין, שם מדובר בתפילת החולה על עצמו, שהיא תפילה שמועילה יותר מתפילת אחרים עליו. אמנם עוד תירץ הרשב"ץ, שאכן כל תפילה קורעת גזר דין, וכאן דיבר רבי יצחק בגזר דין עם שבועה שלזה רק 'יפה צעקה' ולא קורעת לגמרי [ולתירוץ זה אפשר שאינו חולק על דברי הריטב"א].

מה. במנחת יהודה (מפטירין, ד"ה מניין) דקדק הלשון 'משום רבי עקיבא', מדברי רש"י בחולין (יז: ד"ה כל היכא) שכתב, שכל מקום שכתוב הלשון 'משמיה' משמעו שהאומר לא שמע בעצמו מבעל השמועה אלא מאחרים שאמרו בשמו, והרי רבי יהודה היה תלמידו של רבי עקיבא, כמבואר ביבמות (סג:) ובודאי שמע ממנו, ולא היה לש"ס לנקוט לשון זו. אמנם ראה ביד מלאכי (כלל עה) שכתב שאינו כלל גמור, והביא הרבה מקומות שמצינו לשון 'משום' גם כשהיו בני אותו דור ואפילו בתלמידים אצל רבם. אך לבסוף כתב שאפשר שבמקום שלא שמע השמועה בפירוש מפי בעל השמועה אף שהיה בן דורו גם כן נוקטים לשון זו.

מו. כנאמר (ויקרא כג י-יא) דבר אל בני ישראל וגו' וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן, והניף את העומר וגו' ממחרת השבת יניפנו הכהן'. מנחה זו באה מן השעורים, ושיעורה עשירית האיפה ומקטירים ממנה קומץ על המזבח והמותר נאכל לכהנים. רמב"ם (תמידין ומוספין פ"ז הי"ח-יב).

מז. רש"י (ד"ה שהפסח) וכתב הר"ן (על הרי"ף, נמצא ד"ה בגמרא) שמכאן הוא המקור לדברי המשנה שהעולם נידון בארבעה פרקים, שמאחר שאמרה התורה להביא בהם קרבנות לריצוי על התבואה ועל הפירות ועל הגשמים, משמע שאז הוא הזמן שנידונים עליהם. וכן כתב הריטב"א (ד"ה תניא) שברייתא זו שנויה לדעת רבי ישמעאל וכסתם משנתנו. אבל הרמב"ן בדרשה לראש השנה (ד"ה ועכשיו אמנם, הו"ד בריטב"א שם) ביאר, שגם לדעת האומר שנידונים על הכל בראש השנה, מכל מקום ציוה הקדוש ברוך הוא שנתרצה לפניו בדברים אלו כל אחד ואחד בזמנו, כדי שנזכה בהם לראש השנה העתיד לבוא.

הטורי אבן (ד"ה מפני) הקשה על מה שביאר רש"י במילים 'שהפסח זמן תבואה' היינו 'שהתבואה נידונת בו', שאם כן היה לברייתא לומר כך גם לגבי ניסוך המים 'מפני שהחג זמן גשמים' [אמנם בדקדוקי סופרים (שם ח) הביא יותר מעשרה מקורות שגרסו

מתני' בארבעה פרקים. בשנה העולם נידון כו': כבני מרון. מפרש בגמ'[ס]: שנאמר היוצר יחד לבם וגו'. בגמ'[ע] מפרש ליה: **גמ'** אילימא הא תבואה דקיימא. השתא בתמוכר ומוכנת ליקלר: הרפתקי. מקרות[ק]: דעדו עלה. שעברו עליה: דמזדרעא. שעתיד לזרוע בתרתין בשנה: דחד דינא. פעם אחת: קרי. כגון גרד או שדפון (ג): נידונית לשעבר. קודם שנזרעה, דהיינו פסח של השתקד: נידונת להבא. בפסח שאחר זריעתה: נידון לשעבר. ביוה"כ של השתקד נגזר עליו: להבא. ביוה"כ שעבר עכשיו בקרוב, וכן לשון משנה במסכת נדרים (דף ס.) קונס יין שאיני טועם חדש זה לשון כל המדם כולו ול"ת להנך, הוא ר"ח שעבר עתה בקרוב, ומשום דקרי לההוא משתקד[ר] שעבר קרי להאי לקמיה להנך: (ד) תרי דיני מיתדנא. קודם זריעתה ושמוך לקליר: כי חזי אינש דמצלח זרעא אפלא. תמה וכוסמת שנזרעין בתרתין, שאין ממהרין להתבשל: ליקדים וליזרע חרפא. השעורה שמהרת להתבשל וזורעים אותה בשבט ואדר, לכיון לחפלה מלמה שמע מינה לטובה נידון בפסח שעבר, לפיכך ימהר לזרוע (ה) בזריעה[מ] שניה: דעד דמטי למידייניה. בפסח הבא: קדים סליק. וגדל קמת, ואינו ממהר שוב להתקלקל: וכי קתני מתניתין. מרבעה פרקים מגזר דין (ו): קשיא אדם. דתני מתני' בר"ה ורבי יהודה ביוה"כ אמר: וכי קתני מתניתין. מרבעה פרקים: אתחילת דין. מבל מגזר[ז] דין לאדם ביוה"כ: אנן הכי קאמרינן. הכי קשיא לן: כרבי נתן מ"ט לא אמר. משום דקסבר בתינה אין זה דין אלא נוסך בדיה נמי, הלכך בדידיה נמי מיקמי לך פקידה עיוני בעלמא היא: אקצירי ואמריעי. מפרש בנדרים (דף מט:) קלירי חולים, מריעי ת"ש שהן תשושי כח: כר' יוסי. דאמר אדם נידון בכל יום, ויתפלל שידונו אותו לזכות ולא יקנסוהו מיתה, דאי כרבנן דאמרי אין נידון אלא בר"ה הרי כבר נקנסה עליו: שהפסח זמן תבואה הוא. זמן שהתבואה נידונת בו: שתי הלחם. ילמו על פירות האילן, שהן מתירין להביא בכורים, שאין מביאין בכורים קודם לעלרת דכתיב (שמות לד) בכורי קליר חטים[ט], ואני שמעתי דרבי יהודה לטעמיה דהא אלא כמאן[פ] דאמר בנהדרין (דף ע:) עץ שאכל אדם הראשון מטה היתה: כדי

מתני' בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על התבואה[פ] בעצרת על פירות האילן[צ] בר"ה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון שנאמר[א] היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם[ב] ובחג נידונין על המים: **גמ'** הי תבואה אילימא הא תבואה דקיימא כל הני הרפתקי דעדו עלה אימת איתדון אלא תבואה דמזדרעא למימרא דחד דינא מתדנא והתניא תבואה שאירע בה קרי או אונם[ר] קודם הפסח נידונית לשעבר לאחר הפסח נידונית להבא אדם שאירע בו קרי או אונם קודם יוה"כ נידון לשעבר לאחר יוה"כ נידון להבא[ג] אמר רבא ש"מ תרי דיני מתדנא (ד) אמר אביי הלכך כי חזי אינש דמצלח זרעא אפלא ליקדים וליזרע חרפא דעד דמטי למדייניה קדים סליק. מני מתני' לא ר"מ ולא ר' יהודה ולא ר' יוסי ולא ר' נתן דתניא[ג] הכל נידונים בר"ה וגזר דין שלהם נחתם ביוה"כ דברי ר"מ ר' יהודה אומר הכל נידונין בר"ה וגזר דין שלהם נחתם כל אחד ואחד בזמנו בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בחג נידונין[ג] על המים ואדם נידון בר"ה וגזר דין שלו נחתם[ד] ביוה"כ ר' יוסי אומר אדם נידון בכל יום שנאמר[ב] ותפקדנו לבקרים רבי נתן אומר אדם נידון בכל שעה שנא'[ב] לרגעים תבחננו וכי תימא לעולם ר' יהודה היא וכי קתני מתניתין אגזר דין אי הכי קשיא אדם אמר רבא האי תנא דבי ר' ישמעאל היא דתנא דבי ר' ישמעאל בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בחג נידונין על המים ואדם נידון בר"ה וגזר דין שלו נחתם ביוה"כ וכי קתני מתני' אתחלת דין. אמר רב חסדא מ"ט דר' יוסי[פ] כדקאמר טעמיה ותפקדנו לבקרים אנן הכי קאמרינן מ"ט לא אמר כר' נתן בחינה עיוני בעלמא היא פקידה נמי עיוני בעלמא היא אלא א"ר חסדא טעמיה דר' יוסי מהכא[ג] לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו וא"ר חסדא[ד] מלך וצבור מלך נכנם תחלה לדין שנאמר לעשות משפט עבדו (ג) ומשפט עמו ישראל מ"ט איבעית אימא לאו אורח ארעא למיתב מלכא אבראי ואיבעית אימא מקמי דליפוש חרון אף. א"ר יוסף[ו] כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי כמאן כר' יוסי ואיבעית אימא לעולם כרבנן וכדר' יצחק דא"ר יצחק[ה] יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין. תניא א"ר יהודה משום ר"ע[ז] מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח מפני שהפסח זמן תבואה הוא אמר הקב"ה הביאו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא אמר הקב"ה הביאו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות האילן ומפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג[ח] אמר הקדוש ברוך הוא נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה[ט] ואמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות מלכיות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה ובמה בשופר אמר רבי אבהו[י] למה תוקעין בשופר של איל אמר הקדוש ברוך הוא תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני. (ואמר[יא]) רבי יצחק[יב] למה תוקעין בר"ה למה תוקעין רחמנא אמר תקעו אלא למה מריעין מריעין רחמנא אמר[יג] זכרון תרועה[יד] אלא למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין

בפסח על התבואה. בפ' מי שמתו (נדרים דף יח:) גבי תקיד שהקניטתו אשתו ערב ר"ה משמע דבר"ה משמע שמי רוחות שמספרין זו עם זו משמעו מאחורי הפרגוד שכל הזורע בדיעה לאשתו נרד מלקה אותו ומשמ בשמים בר"ה היו מזכירים דין הגשר בפסח אי נמי כר' יהודה דאמר הכל נידונים בר"ה וגזר דין בפסח על התבואה: **שאירע** בה קרי. מקרה לשון חולי יקרה (במדבר כג) אי נמי לשון קושי כמו אם תלכו עמי בקרי (ויקרא כו):

כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי כרבי יוסי. ות"ת לרבנן נמי מי לא מצלינן רפתנו וברכת השנים ועוד (ז) רבי יהודה לאמר הכל נידון בר"ה וגזר דין שלו נחתם ביוה"כ הא אמר[טו] נפ"ק דשבת (דף יב:) הנכנס לנקר החולה אומר המקום ירחם עליך ועל חולי עמו ישראל ואומר ר"ת דשלא יחלה ולאי לא מצלינן אלא לר' יוסי אבל שיתרפא מצלינן אליבא דכולי עלמא דאתי יחלו נגזר אתי יתרפאו לא נגזר ואמר נרים הנודר מן המבושל (נדרים דף מט:) אהך דרב יוסף קלירי קלירי ממש מריעי רבנן והשתא מצלינן אקלירי שיתרפאו (מ) ואמריעי היינו רבנן שלא יחלו (טו) ומה שמתפללין ברכת השנים היינו כדלקמן בפרקין (דף יז:) שאם פסקו גשמים מועטין שיורידם המקום בזמנן ועוד י"ל דתפלה דרבים שאני דגזר דינם נקרע כדלקמן (שם) והיינו דשנת דר' יהודה נמי אם ליבד כהאי גוונא דדמיא לרבים דהוה מצלי בהדיה על כל חולים:

בשופר של איל. בפרק ראוהו ב"ד (לקמן דף כו.) תנן דרבי יוסי מכשיר אף בשל פרה אבל קיימא לן כרבי יהודה דתוקעין בשל איל כפופים כדפסקינן התם בגמרא (דף כו:):

ותוקעים

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) תענית ב. מגילה לא:, ע) תענית ב., ג) [תוספ' פ"ק], ד) לעיל ח: ע"ז ב:, ה) [לקמן דף יח.], ו) [תוספ' פ"ק ותוספ' סוכה פ"ג], ז) לקמן לד:, ח) יח., ט) מנחות פד:.

הגהות הב"ח

(א) גמ' ממדנא שתא אמר: (ב) שם עבדו והדר ומשפט: (ג) רש"י ד"ה קרי וכו' שדפון או אונס ע"י אדם כגון חיילות הס"ל: (ד) ד"ה להבא כו' להבא הס"ל ומ"כ מה"ד ומתרץ רבא ש"מ תרי דיני מיתדנא שתא אמתני' קאי קודם זריעתה: (ה) ד"ה ליקדים וכו' ימהר לזרוע ברביעה שניה הס"ד: (ו) [אה"ח 19/06/2018] קדיש וכו' להתקלקל הס"ד ומ"כ מה"ד ולי קתני וכו' מגזר דין קתני דנידון משמע תחלת דין וגזר דין הוא סוף דין הס"ד: (ז) תום' ד"ה כמאן וכו' ונרכת השנים ועוד הא ר' יהודה: (ח) בא"ד מצלינן אקלירי שיתרפאו. ג"כ פי' לדברי הכל: (ט) בא"ד שלא יחלו. ג"כ פי' לר' יוסי:

תורה אור השלם

א) הַיֹּצֵר יַחַד לִבָּם הַמֵּבִין אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם: [תהלים לג, טו]

ב) וַתִּפְקְדֶנּוּ לִבְקָרִים לִרְגָעִים תִּבְחָנֶנּוּ: [איוב ז, יח]

ג) וְיִהְיוּ דְבָרַי אֵלֶּה אֲשֶׁר הִתְחַנַּנְתִּי לִפְנֵי יְיָ קְרֹבִים אֶל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יוֹמָם וָלָיְלָה לַעֲשׂוֹת מִשְׁפַּט עַבְדּוֹ וּמִשְׁפַּט עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ: [מלכים א ח, נט]

ד) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: [ויקרא א כג, כד]

הגהות וציונים

ס] [קרי בידי שמים כמו מקרה לילה אונס בידי אדם. ערוך ערך קרי] (גליון): ע] יש להוסיף **אלא** אמר רבא (ראש משביר, וכ"ה בכת"י). ונדצ"ל אמר רבה (מנחת יהודה): פ] תיבת "נידונין" ליתא בכת"י ובתוספתא וכן ליתא בעין יעקב, וכ"ה נכון דהא בחג רק נחתם (דק"ס), אולם עי' טורי אבן ובקונטרס אחרון שם, וע"ע בשפת אמת: צ] בכת"י ובתוספתא ליתא תיבות "נידון בר"ה וגזר דין שלו נחתם" ובאמת הוא מיותר (דק"ס): ק] בכת"י נוסף עוד פעם, **מ"ט דר' יוסי** וכ"ה בעין יעקב דפו"ר, והיינו לשון בתמיה (מנחת יהודה): ר] נדרים מט ע"א [ושם איתא **רבא**] (גליון): ש] [גי' רי"ף ורא"ש **מפני שהחג זמן גשמי שנה הוא** אמר וכו'] (גליון): ת] בכת"י נוסף **ואמר הקב"ה אמרו** לפני בר"ה וכו', וכ"ה בעין יעקב ובריטב"א: ת] [צ"ל **אמר**] (גליון): א] עי' רי"ף ורא"ש שהיו לפניהם גרסאות אחרות (גליון): כ] ברש"י שבעין יעקב **מקרים**: ל] צ"ל **דאשתקד** (רש"ש, וכ"ה ברש"י שברי"ף ושבעין יעקב): מ] הבאה"מ מגיה **זריעה** (ור"ל השעורין הנזרעים אחר החטים והכוסמין, ועיי"ש עוד מה שהקשה על הגהת הב"ח): נ] צ"ל **גזר** (רש"ש): ס] צ"ל **כמאי** דאמר (רש"ש) או, לטעמיה **אזי דאמר** (גנזי יוסף) [והכוונה דרבי יהודה עצמו קאמר לה שם]: ע] [ר' **יהודה** כך ראוי להיות] (גליון):

עין משפט נר מצוה

פה א מיי' פ"ג מהל' תשובה הל' ג:
פו ב סמג עשין מב טוש"ע או"ח סי' תקפו:
פז ג סמג שם טוש"ע או"ח סי' תקפה:

רבינו חננאל

מתני' בד' פרקים העולם נידון בפסח על התבואה. פי' הרפתקי כגון רוחות ברקים וגשמין וכיוצא בהן שעברו עליהן מתי אתדון. למימר' דתבואה חד דינא מתדנא. והתניא תבואה שאירע בה קרי או אונס קודם הפסח נידונת לשעבר כו'. אמר רבא ש"מ תרי דיני מתדנא: **מני מתניתין.** ואוקימנא כתנא דבי שמואל דתני בד' פרקים העולם נידון בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בחג על המים. ואדם בר"ה וגזר דינו נחתם ביוה"כ. וכי קתני מתני' אתחלת דין: **אמר רב יוסף כמאן מצלינן האידנא** אקצירי ומריעי כל יומא כר' יוסי דאמר אדם נידון בכל יום איבעית אימא לעולם כרבנן וכר' יצחק דאמר יפה צעקה לאדם בין בין לאחר גזר דין: **ירושלמי** מלתא דרב אמר הכל נידונין בר"ה וגזר דין הכל נחתם בר"ה. דתני בתקיעתא דבי רב זה היום תחלת מעשיך וכו' ודלא כר' יוסי דאמר אדם נידון בכל שעה שנאמר [ותפקדנו לבקרים] לרגעים תבחננו. ותפקדנו לבקרים זו פרנסתו. לרגעים תבחננו זו אכילתו (גזר דין בין לאחר גזר דין): **תניא ר' יהודה אומר משום ר' עקיבא** אמר הקב"ה הפסח הוא זמן תבואה הביאו לפני העומר כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות וכן שתי הלחם בעצרת שהוא זמן פירות האילן וכן ניסוך המים בחג כדי שיתברכו גשמי השנה. וכן בר"ה אמרו מלכיות שתקבלו מלכותי עליכם זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני בטובה. ובמה בשופר: **וא"ר אבהו בשופר** שאזכור לכם עקידת יצחק מעלה עליכם כאלו עקדתם עצמכם לפני: **א"ר יצחק** למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב השטן פי' כיון שמצאנו כי אם יש מלאך מליץ אחד אשר פודה מרדת שחת כן יש מלאך משטין ומכוונין ישראל את לבם ואומר שמא יעמוד משטין עלינו. נדקדק במצות. וכיון שרואה המשטין שמחבבין המצות מיושב ומעומד כאלו מתעכב מלהשטין: **א"ר יצחק אין דנין לאדם אלא לפי מעשיו** של אותה שעה שנאמר כי שמע אלהים אל קול הנער באשר הוא שם. ואע"פ שגלוי וידוע כי כשיגדל יצא לתרבות רעה: **ירושלמי** ריב"ל אמר מהאי קרא (איוב ח) אם זך וישר היית אין כתיב [כאן] אלא אם [זך] וישר אתה עכשיו: **ג' דברים מזכירין עונותיו של אדם** קיר נטוי ליפול כלומר רעוע והולך זה ויושב תחתיו סומך בזכיותיו להנצל וכן המעיין בתפלה שתתקבל ותבוא שאלתו וסומך בצדקתו. וכן המוסר דין על חבירו כלומר אני צדיק ומוסר דינו להפרע מחברו. אלו כולן מזכירין עונותיו של אדם. שאומרים לפניו מה זכיותיו של זה שעושה כך והלא יש בידו עון כך וכך: **ד' דברים מקרעין גזר דינו של אדם** ואלו הן צדקה שנאמר וצדקה תציל ממות. צעקה שנאמר ויצעקו אל ה' בצר להם וגו'. שנוי השם דכתיב לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה. וברכתי אותה וגם נתתי ממנה לך בן וברכתיה. שנוי מעשה דכתיב וירא אלהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה. וי"א אף שנוי מקום שנאמר ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך וגו' והדר ואעשך לגוי גדול. ואידך כו':

משנת ראשונים **ואדם נידון בראש השנה.** סבת בחירת זה הזמן נודע למבינים ואחת מן הסבות מתוך שהוא זמן הבעיטה וזמן התגאות האדם על אסיפת גרניו ועל הכנסת הטוב באוצרותיו היה מחכמת דרכי הדת לעוררו ולהבינו לבל יקשה ערפו וכל עוד אשר יגדל טובו ירך לבו מפני פחד י"י ומהדר גאונו. **[מאירי]** **אמר רבי אבהו למה תוקעין בשופר של איל.** למצוה מן המובחר קאמר הא לעכובא תנן לקמן כל השופרות כשרין חוץ משל פרה. **[הרשב"א]** וא"ת ומנא לן דבעינן שופר של איל דקאמר למה תוקעין בו. י"ל דאה"נ דבשום דוכתא לא תנן הכי אלא מנהגם היה לתקוע בשל איל ומשו"ה קאמר למה נהגו כן. ודכוותי' הא דאמרינן בתענית למה מתכסין בשקים למה יוצאין בביה"ק ולא נשנית כלל אלא מנהגם היה לעשות כן. **[חידושי הר"ן]** **אמר הקדוש ברוך הוא תקעו לפני בשופר של איל.** אף על גב דאינו אלא מנהגו, מ"מ הרי הבטיח הקדוש ברוך הוא לאברהם שכל זמן שמחזיקין בדרכיו ועושין המצוה בחיבה שיזכור להם עקידתו שנאמר בהר ה' יראה, ומשום הכי אפשר לומר אמר הקדוש ברוך הוא תקעו לפני בשופר של איל שאתם מחבבין מצוה בו זכר לעקידת יצחק והולכין בדרכיו מעלה אני עליכם כאילו אמרתי לכם לעקוד עצמכם לפני ועשיתם, מפי מורי. **[הריטב"א]** **אמר רבי יצחק, למה תוקעין בראש השנה.** ליכא למימר דבעי טעם התקיעות, דהא פירשו ר"ע וקרא נמי זכרון תרועה לזכרון כדברי ר"ע, ועוד דא"כ הו"ל למינקט לישניה מפני מה תוקעין כלישנא דברייתא דר"ע. **[הריטב"א]**

לָכֶם תְּבוּאָה שֶׁבַּשָּׂדוֹת, שעל ידי מנחת העומר שבאה מהתבואה, תתברך התבואה העומדת בשדה ויצא דינה לטובה[מח].

וּמִפְּנֵי מָה אָמְרָה תּוֹרָה הָבִיאוּ שְׁתֵּי הַלֶּחֶם בָּעֲצֶרֶת[מט], מִפְּנֵי שֶׁעֲצֶרֶת זְמַן פֵּירוֹת הָאִילָן הוּא - שבעצרת דנים את פירות האילן, ומשום כך אָמַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא הָבִיאוּ לְפָנַי שְׁתֵּי הַלֶּחֶם בָּעֲצֶרֶת, כְּדֵי שֶׁיִּתְבָּרְכוּ לָכֶם פֵּירוֹת הָאִילָן.

וּמִפְּנֵי מָה אָמְרָה תּוֹרָה נַסְּכוּ מַיִם על המזבח בְּחַג הסוכות[נא], מפני שבחג הוא זמן הגשמים[נב] שבו נידונים על גשמי השנה אם יהיו מרובים או מועטים, ומשום כך אָמַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא נַסְּכוּ לְפָנַי מַיִם בֶּחָג, כְּדֵי שֶׁיִּתְבָּרְכוּ לָכֶם גִּשְׁמֵי שָׁנָה.

וְכן אמר הקדוש ברוך הוא[נג], אִמְרוּ לְפָנַי בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה פסוקים של מַלְכֻיּוֹת זִכְרוֹנוֹת וְשׁוֹפָרוֹת[נד]. מַלְכֻיּוֹת, כְּדֵי שֶׁתַּמְלִיכוּנִי עֲלֵיכֶם, זִכְרוֹנוֹת, כְּדֵי שֶׁתַּעֲלֶה זִכְרוֹנֵיכֶם לְפָנַי לְטוֹבָה, וּבַמֶּה תמליכוני עליכם ויעלה זכרונכם לטובה, בַּשּׁוֹפָר, שעל ידי השופר אנו ממליכים את הקדוש ברוך הוא בעולם, ובכך בא זכרוננו לפניו לטובה[נה].

★

הגמרא מבארת טעם לכך שתוקעים בשופר של איל:
אָמַר רַבִּי אַבָּהוּ, לָמָּה תּוֹקְעִין בְּשׁוֹפָר שֶׁל אַיִל, אָמַר הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, תִּקְעוּ לְפָנַי בְּשׁוֹפָר שֶׁל אַיִל, כְּדֵי שֶׁאֶזְכּוֹר לָכֶם עֲקֵידַת יִצְחָק בֶּן אַבְרָהָם, שעקד אברהם איל תמורת יצחק בנו[נז], וּמַעֲלֶה אֲנִי עֲלֵיכֶם כְּאִילּוּ עֲקַדְתֶּם עַצְמְכֶם לְפָנַי[נח].

הגמרא דנה בענין מנהג התקיעות בראש השנה:
(ואמר) [אָמַר] רַבִּי יִצְחָק, לָמָּה תּוֹקְעִין בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה. תמהה הגמרא, מה השאלה 'לָמָּה תּוֹקְעִין', הרי תוקעים משום דְּרַחֲמָנָא אָמַר 'תִּקְעוּ' - שהתורה אמרה שבראש השנה צריך לתקוע[ס]. אֶלָּא כוונתו לשאול לָמָּה מְרִיעִין[סא], אולם גם זו אינה שאלה שהרי מְרִיעִין משום

זאת בגמרא]. ולכן כתב שיש לפרש כוונת הברייתא במילה 'זמן' לא כרש"י אלא שהוא זמן בישולם של אותן הפירות, ולכן לגבי ניסוך המים לא הזכיר שהוא זמן גשמים, שהרי חג הסוכות אינו זמן גשמים. ועיקר כוונת הברייתא לומר על הניסוך עצמו שבא כדי שיתברכו בו גשמי השנה, וכן גם לגבי עומר ושתי הלחם, אלא לפי שבהם הוא גם זמן תבואה ופירות הוסיפה זאת הברייתא, אבל לא זה עיקר הדבר. והנה לדעת הרמב"ן הנ"ל שפירש בברייתא שנידונים על הכל בראש השנה, בהכרח לפרש את המילים 'זמן' כדעת הטורי אבן [וכך מוכח גם מהר"ן (ד"ה גרסת)].

מח. אמנם יש לדקדק בלשון 'תבואה שבשדות', שהרי לעיל נתבאר שבפסח נידונת התבואה גם על מה שעומד עתה בשדה ועומד להיקצר וגם על מה שעתיד להיזרע, וכאן הוזכרה רק זו העומדת בשדה. אכן בעשרה מאמרות (רמ"ע מפאנו, מאמר מיקור דין פ"ג) ביאר שעיקר דינה של התבואה הוא על זו שעומדת בשדה, אם תתברך לאכילה ולזריעה [דהיינו שדנים אותה גם אם מה שיזרעו ממנה יעלה יפה, ונמצא שהכל נכלל באותו דין של התבואה שבשדות. יד יהודה (פירוש על העשרה מאמרות, סוף מות יג)], אלא שהברייתא לעיל השמיעה לנו שנידונת פעמיים.

מט. כנאמר (ויקרא כג יז) 'ממושבותיכם תביאו לחם תנופה שתים שני עשרונים'.

נ. שרק אחר הבאת שתי הלחם אפשר להביא ביכורים מפירות האילן, ומשום כך הקרבת שתי הלחם מרצה על פירות האילן. רש"י (ד"ה שתי, בפירוש הרשב"ם). עוד פירש, ששתי הלחם באים מן החיטים, ורבי יהודה כאן לשיטתו בסנהדרין (ע:) שעץ שאכל אדם הראשון חיטה היה, ומכאן שגם חיטה היא מין מפירות האילן, ולפיכך בא לרצות על פירות האילן. ובספר הבתים (מלוה מד) ביאר, שהמצוה להביא מדבר שבשל ונגמר גידולו, ולכן מביאים חיטים שכבר הגיע זמן קצירתם, אבל שאר הפירות עדיין לא נגמר גידולם בעצרת. וראה עוד בילקוט ביאורים.

נא. כל שבעת ימי הסוכות היו מנסכים מים על גבי המזבח בשחרית, בשעת הקרבת קרבן התמיד. רמב"ם (תמידין ומוספין פ"י ה"ו). ודעת רבי עקיבא (תענית ג:) שלמדים זאת ממה שנאמר בקרבן מוסף של יום השישי של סוכות 'ונסכיה' (במדבר כט לג) בלשון רבים, משמע שבשני ניסוכין הכתוב מדבר, אחד ניסוך המים ואחד ניסוך היין.

נב. בהגהות וציונים הביא מהגליון שהרי"ף והרא"ש (סי' ה) גרסו כן בגמרא. ובדקדוקי סופרים (אות ו) הביא שכן הוא בעין יעקב ובילקוט (כמ"י) ועוד.

נג. הריטב"א (ד"ה תניא) גרס כך בגמרא, וכן הגירסא בעין יעקב.

נד. הטעם שלא אמר כאן 'מפני מה אמרה תורה' כמו שאמר בשאר הדברים שבסמוך, משום שברכות מלכיות זכרונות ושופרות הן רק מדרבנן (להלן לד:). ומטעם זה הקדים שאר הדברים לראש השנה, מפני שהם מן התורה ואלו הברכות הם מדרבנן [וראה בשפתי חכמים טעם נוסף מדוע איחר את ענין ראש השנה לסוף]. ומכל מקום נקט הלשון 'אמרו לפני', לפי שחכמים הסמיכו את זה על הפסוקים כפי שמביאה הגמרא לקמן (לג.) [שאת זכרונות ושופרות לומדים מ'זכרון תרועה' (ויקרא כג כד), ואת מלכויות לומדים ממה שנאמר (נחמיה י י) 'והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם אני ה' אלהיכם', שכל מקום שאתה אומר זכרונות אתה סומך לו מלכויות, ש'אני ה' אלהיכם' זו מלכות], וכל אסמכתא פירושה שכך הוא רצון הקב"ה, אלא שלא קבעו הכתוב חובה ומסרו לחכמים, ולכן אפשר לומר שהקב"ה אומר אמרו לפני מלכויות וכו'. ריטב"א (ד"ה תניא). [והאריך שם לבאר שזהו הפירוש של מה שנאמר בש"ס בהרבה מקומות 'אסכתא בעלמא', שאינו רמז וסימן בלבד, אלא שכך ראוי לעשות מהתורה]. אמנם מדרשת הרמב"ן לראש השנה (ד"ה וגרסינן בפ"ק) נראה שחולק על הריטב"א שכתב, שכיון שציוה הקב"ה בתקיעת שופר אנחנו מדקדקין על עצמנו כאילו אמר אמרו לפני מלכיות וכו', וכן נראה מדבריו בהשגותיו לספר המצוות (שורש רמזון), ממה שכתב בענין הזכרת מלכויות זכרונות ושופרות. וראה עוד בילקוט ביאורים.

נה. ע"פ הריטב"א (ד"ה ומה). כלומר שדברי הגמרא 'במה בשופר' אינם טעם לאמירת פסוקי שופרות, אלא מוסבים למלכויות וזכרונות, והיינו, שעיקר המלכת ה' והעלאת זכרוננו לטובה היא על ידי השופר, שכך נאמר 'ויתקעו העם בשופרות וימליכו את שאול עליהם למלך' [לא נמצא פסוק כזה, אולם כעין זה נאמר בהמלכת שלמה (מלכים א' א לט)], ומלכותא דארעא כעין מלכותא דשמיא. וברשב"ץ (נמשנה ד"ה והא דאמרינן) כתב כעין דברי הריטב"א, שתקיעת שופר היא מעין זו שתוקעים לפני המלך ואומרים יחי המלך, והיא המעלה את זכרונם לטובה, כמלך המקלס על עבדיו העובדים אותו. והרמב"ן בדרשתו לראש השנה (ד"ה עכשיו בפרק זכרון תרועה) כתב, שכוונת הפסוק (ויקרא כג כד) 'באחד לחודש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה', שעל ידי התרועה נזכר לפני ה', וכנאמר (נחמיה י י) 'ותקעתם בחצוצרות וגו' והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם'.
הברייתא ביארה את הטעם של אמירת ברכות מלכויות וזכרונות בלבד, ולא את הטעם של אמירת ברכת שופרות, משום שבזה הטעם פשוט, שמאחר שתוקעים בשופר ממילא מובן שיש להזכיר את פסוקי השופר. ריטב"א (שם). עוד כתב שכוונת הגמרא 'במה בשופר' כוללת שני דברים, גם תקיעת שופר וגם הזכרת פסוקי שופרות, שהרי ברכת שופרות היא על שם השופר, וכשאין לו שופר יזכירו באמירת פסוקי שופרות ויקבע ברכה על כך.

נו. מדברי התוספות (ד"ה נשופר) משמע, שתוקעים בשופר של איל מצד שנפסקה הלכה כרבי יהודה (לקמן כו:) שסובר שבראש השנה יש לתקוע בדווקא בשופרות של אילים כפופים. אמנם יש ראשונים [פסקי הרי"ד (ד"ה אמר) הרשב"א (ד"ה הא) והמאירי (ד"ה אע"פ שכתבו)], ועוד] שכתבו, שיש מצוה מן המובחר לתקוע בשל איל. וראה במרדכי (רמז תשה) שהביא את שני הצדדים. אולם הריטב"א (ד"ה ז"ל מנהגו) ביאר, שאין חובה לתקוע דווקא בשופר של איל, אלא הלכה כדברי תנא קמא במשנה שם (ע"ב) שכל השופרות כשרים חוץ משל פרה, ולמצוה מן המובחר צריכים שיהיה השופר כפוף כפי שאומר לוי (שם ע"ב) ולאו דווקא איל, אלא שנהגו כל ישראל לתקוע בשל איל, ובא רבי אבהו לברר מדוע נהגו לתקוע דווקא בשל איל. וכן מבואר בדברי הרמב"ן בדרשתו לראש השנה (ד"ה ועכשיו נפרש תרועה) ובר"ן (ד"ה אמר).

נז. כמו שנאמר (בראשית כב יג) 'וילך אברהם ויקח את האיל ויעלהו לעולה תחת בנו'. וביאר הערוך לנר (ד"ה עקדה) שמשום כך נזכר כאן יצחק כ'בן אברהם' מה שלא מצאנו כן בשאר מקומות, כדי להזכיר לא רק את זכות יצחק הנעקד שמסר נפשו לעקידה, אלא גם זכות אברהם העוקד שכבש את רחמיו ועקד את בנו, ושניהם נזכרים על ידי האיל שעקד אברהם במקום יצחק. וביאר בזה גם מה שנאמר בסמוך 'מעלה אני עליכם כאילו עקדתם את עצמכם לפני', שבזה שעוקדים עצמם הרי יש להם גם זכות העוקדים וגם הנעקדים.

נח. שעל ידי שתוקעים בשופר של איל, נזכרים בעקידת יצחק ומתעוררים על ידי זה לחשוב עד היכן צריך אדם לאהוב את ה' ולירא ממנו, ומתוך כך הקב"ה מעלה עליהם כאילו נעקדו בעצמם, לפי שמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה. מאירי (ד"ה אע"פ שכתבו).
לפי התוספות (הובא בהערה לעיל בסמוך) שתוקעים בשופר של איל מעיקר הדין מובן הלשון 'אמר הקב"ה', אמנם לשיטת הריטב"א שתוקעים בשל איל רק מצד מנהג, צריך לבאר את הלשון 'אמר הקב"ה'. וביאר הריטב"א (שם), שהוא ע"פ מה שנאמר לאחר העקידה (בראשית כב יד) 'בהר ה' יראה', שהבטיחו הקדוש ברוך הוא לאברהם אבינו שכל זמן שמחזיק זרעו בדרכיו, יזכור להם את זכות העקידה, והרי בכך שאנו תוקעים בשופר של איל אנו מראים שאנו חפצים להמשיך בדרכו של אברהם אבינו, וממילא זכורה לנו אותה הבטחה. והרמב"ן בדרשתו לראש השנה (שם) פירש, שמה שנאמר 'אמר הקב"ה תקעו לפני בשופר של איל' הוא לאו דווקא, והכוונה לשופר סתם שבכל שופר יש משום זכרון העקידה, ואנו עושים בשופר של איל כיון שככל שיותר דומה יותר טוב.

נט. על פי הגליון (הגהות וליווים).

ס. לא נאמר בפירוש בתורה שצריך לתקוע בראש השנה, אלא חכמים למדוהו בגזירה שוה מיובל (להלן לג:-לד.). מהרש"א (ד"ה רחמנא). ויש שפירשו שכוונת הגמרא לפסוק (תהלים פא ד-ה) 'תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב'. יעב"ץ והרא"מ הורוויץ (ד"ה רחמנא). והוסיף היעב"ץ, שהלשון 'רחמנא' בש"ס לא נאמר דווקא על פסוקים של תורה, אלא על כל המקראות.
אין לפרש שרבי יצחק בא לתת טעם למצות השופר, שהרי כבר אמר רבי עקיבא הטעם 'ובמה בשופר', ועוד שאם כן היה לו לומר הלשון 'מפני מה אמרה תורה תקעו בשופר', ואילו הלשון 'למה תוקעין' משמעו ששואל על התקיעה מדוע נהגו אותה, ועל כך תמהה הגמרא הרי רחמנא אמר תקעו. ריטב"א (ד"ה למה).

סא. בחידושי ר"מ מאימראן ובראש משביר (ד"ה מלמ) תמהו על כך שהגמרא חוזרת ושואלת על תרועה אחרי שכבר השיבה על תקיעה 'רחמנא אמר תקעו', שהרי תקיעה אינה מפורשת בתורה ונלמדת מדברי קבלה או מגזירה שוה [כמבואר בהערה בסמוך],

מתני' בארבעה פרקים. בשמה העולם נידון כו': כבני מרון. מפרש בגמ'[ס]: שנאמר היוצר יחד לבם וגו'. בגמ'[ע] מפרש ליה: **גמ'** אילימא הא תבואה דקיימא. השתא בתחוב ומוכנת ליקלר: הרפתקי. מקרות[ף]: דעדו עלה. שעברו עליה: דמזדרעא. שעתיד לזרוע בתרתון הכא: דחד דינא. פעם אחת: קרי. כגון גרד או שלפון (ג): נידונית לשעבר. קודם שנזרעה, דהיינו פסח של תשתקד: נידונת להבא. בפסח שאחר זריעתה: נידון לשעבר. ביוה"כ של תשתקד נגזר עליו: להבא. ביוה"כ שעבר עכשיו בקרוב, וכן לשון משנה במסכת נדרים (דף ס.) קונס יין שאיני טועם תדלים זה לשון בכל המקום כולו ור"ת להכא, הוא ר"ח שעבר עתה בקרוב, ומשום דקרי לההוא תשתקד[ק] שעבר קרי להאי לקמיה להכא: (ד) **תרי דיני מיתדנא.** קודם זריעתה וסמוך לקליר: **כי חזי איניש דמצלח זרעא אפלא.** תחה וכוסמת שנזרעין בתרתון, שאין ממהרין להתעשב: ליקדים וליזרע חרפא. השעורה ממהרת להתעשב וזורעים אותה בשבט ואדר, לכיון לחפלה מלמה שמע מינה לטובה נידון בפסח שעבר, לפיכך ימהר לזרוע (ה) **בזריעה**[מ] שניה: דעד דמטי למידייניה. בפסח הבא: קדים סליק. וגדל קלת, ואינו ממהר שוב להתקלקל: **וכי קתני מתניתין.** תרבעה פרקים: **לגזר דין** (ו): **קשיא אדם.** דתני מתני' בר"ה ורבי יהודה ביוה"כ אמר: וכי קתני מתניתין. תרבעה פרקים: אתחילת דין. תכל לגזר[ר] דין לתדם ביוה"כ: **אנן הכי קאמרינן.** הכי קשיא לן: **כרבי נתן מ"ט לא אמר.** משום דקסבר בתינה אין זה דין אלא נוזל בשמן, הלכך בדידיה נמי מיקמי לך פקידה עיוני בעלמא הוא: **אקצירי ואמריעי.** מפרש בנדרים (דף מט:) קלירי חולים, מריעי ת"ח שהן משוטי כח: **כר' יוסי.** דאמר אדם נידון בכל יום, ויתפלל שידונו אותו לזכות ולא יקנסוהו מיתה, דאי כרבנן דאמרי אין נידון אלא בר"ה הרי כבר נקנסה עליו: **שהפסח זמן תבואה הוא.** [הגהמ"ח] שהתבואה נידונת בו: **שתי הלחם.** ילפו על פירות האילן, שהן מתירין להביא בכורים, שאין מביאין בכורים קודם לעלרת דכתיב (שמות לד) בכורי קליר חטים[ט], ואני שמעתי דרבי יהודה לטעמיה דהא אזלא כמאן[פ] דאמר בסנהדרין (דף ע:) עץ שאכל אדם הראשון חטה היתה:

בפסח על התבואה. בפ' מי שמתו (ברכות דף יח:) גבי תפיל שהקניטתו אשתו ערב ר"ה משמע דבר"ה משמע שאי רוחות שמספרין זו את זו משמעו מאחורי הפרגוד שכל הזורע ברביעה לשמונה ברד מלקה אותו ומשמ בשמים בר"ה היו מזכיריס דין הגשם בפסח אי נמי כר' יהודה דאמר הכל נידונים בר"ה וגזר דין על התבואה: **שאירע** בה קרי. תקרה לשון חולי יקרה (במדבר כג) אי נמי לשון קושי כמו אם תלכו עמי בקרי (ויקרא כו):

כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי כרבי יוסי. ות"ת לרבנן נמי אי לא מצלינן רפתו וברכת השנים ועוד (ז) רבי יהודה לאמר הכא אדם נידון בר"ה וגזר דין שלו נאשם ביוה"כ הא אמר[ע] בפ"ק (דף יב:) הנכנס לנקר החולה אומר המקום ירחם עליך ועל חולי עמו ישראל ואומר ר"ת דשלא יחלה ולאי לא מצלינן אלא לר' יוסי אבל שיתרפא מצלינן אליבא דכולי עלמא דאתי יחלו נגזר אתי יתרפאו לא נגזר ואמר נרים הנודר מן המבושל (נדרים דף מט:) אהן דרב יוסף קלירי קלירי ממש מריעי רבנן והשתא מצלינן אקלירי שיתרפאו (ח) ואמריעי היינו רבנן שלא יחלו (ט) ומה שמתפללין ברכת השנים היינו כדלקמן בפרקין (דף יז:) שאם פסקו גשמים מועטין שיורידם המקום בזמנן ועוד י"ל דתפלה דרבים שאני דגזר דינם נקרע כדלקמן (שם) והיינו דשנת דר' יהודה נמי יש ליתב כהאי גוונא דדמיא לרבים דהוה מצלי בהדיה על כל חולים:

בשופר של איל. בפרק ראוהו ר"ל (לקמן דף כו.) תנן דרבי יוסי מכשיר אף בשל פרה אבל קיימא לן כרבי יהודה דתוקעין בשל איל אבל לא בשל פרה התם בגמרא (דף כו:): ותוקעים

מתני' בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על התבואה[מ] בעצרת על פירות האילן[א] בר"ה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון שנאמר[א] היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם[ב] ובחג נידונין על המים: **גמ'** הי תבואה אילימא הא תבואה דקיימא כל הני הרפתקי דעדו עלה אימת איתדון אלא תבואה דמזדרעא למימרא דחד דינא מתדנא והתניא תבואה שאירע בה קרי או אונם[מ] קודם הפסח נידונית לשעבר לאחר הפסח נידונית להבא אדם שאירע בו קרי או אונם קודם יוה"כ נידון לשעבר לאחר יוה"כ נידון להבא[ג] אמר רבא ש"מ תרי דיני מתדנא (מ) אמר אביי הלכך כי חזי אינש דמצלח זרעא אפלא ליקדים וליזרע חרפא דעד דמטי למדייניה קדים סליק. מני מתני' לא ר"מ ולא ר' יהודה ולא ר' יוסי ולא ר' נתן דתניא[נ] הכל נידונים בר"ה וגזר דין שלהם נחתם ביוה"כ דברי ר"מ ר' יהודה אומר הכל נידונין בר"ה וגזר דין שלהם נחתם כל אחד ואחד בזמנו בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בחג נידונין[נ] על המים ואדם נידון בר"ה וגזר דין שלו נחתם[ס] ביוה"כ ר' יוסי אומר אדם נידון בכל יום שנאמר[ב] ותפקדנו לבקרים רבי נתן אומר אדם נידון בכל שעה שנא'[ב] לרגעים תבחננו וכי תימא לעולם ר' יהודה היא וכי קתני מתניתין אגזר דין אי הכי קשיא אדם אמר רבא האי תנא דבי ר' ישמעאל היא דתנא דבי ר' ישמעאל בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בחג נידונין על המים ואדם נידון בר"ה וגזר דין שלו נחתם ביוה"כ וכי אנן הכי קאמרינן מ"ט לא אמר כר' נתן בחינה עיוני בעלמא היא פקידה נמי עיוני בעלמא היא אלא א"ר חסדא טעמיה דר' יוסי מהכא[ג] לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו וא"ר חסדא[ד] מלך וצבור מלך נכנם תחלה לדין שנאמר לעשות משפט עבדו (ג) ומשפט עמו ישראל מ"ט איבעית אימא לאו אורח ארעא למיתב מלכא אבראי ואיבעית אימא מקמי דליפוש חרון אף. א"ר יוסף[ו] כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי כמאן כר' יוסי ואיבעית אימא לעולם כרבנן וכדר' יצחק דא"ר יצחק[ה] יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין. תניא א"ר יהודה משום ר"ע[ז] מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח מפני שהפסח זמן תבואה הוא אמר הקב"ה הביאו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא אמר הקב"ה הביאו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות האילן ומפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג[ז] אמר הקדוש ברוך הוא נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה[ח] ואמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות מלכיות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה ובמה בשופר אמר רבי אבהו[ב] למה תוקעין בשופר של איל אמר הקדוש ברוך הוא תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני. (ואמר[ט]) רבי יצחק[י] למה תוקעין בר"ה למה תוקעין רחמנא אמר תקעו אלא למה מריעין מריעין רחמנא אמר[ד] זכרון תרועה[ג] אלא למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין

ירושלמי ריב"ל אמר מהאי קרא (איוב ח) אם זך וישר היית אין כתיב [כאן] אלא אם [זך] וישר אתה עכשיו: **ג' דברים מזכירין עונותיו של אדם** קיר נטוי ליפול כלומר רעוע והולך זה ויושב תחתיו סומך בזכיותיו להנצל וכן המעיין בתפלה שתתקבל ותבוא שאלתו וסומך בצדקתו. וכן המוסר דין על חבירו כלומר אני צדיק ומוסר דינו להפרע מחברו. אלו כולן מזכירין עונותיו של אדם. שאומרים לפניו מה זכיותיו של זה שעושה כך והלא יש בידו עון כך וכך: **ד' דברים מקרעין גזר דינו של אדם** ואלו הן צדקה שנאמר וצדקה תציל ממות. צעקה שנאמר ויצעקו אל ה' בצר להם וגו'. שנוי השם דכתיב לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה. וברכתי אותה וגם נתתי ממנה לך בן וברכתיה. שנוי מעשה דכתיב וירא אלהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה. וי"א אף שנוי מקום שנאמר ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך וגו' והדר ואעשך לגוי גדול. ואידך כו':

משנת ראשונים **ואדם נידון בראש השנה.** סבת בחירת זה הזמן נודע למבינים ואחת מן הסבות מתוך שהוא זמן הבעיטה וזמן התגאות האדם על אסיפת גרניו ועל הכנסת הטוב באוצרותיו היה מחכמת דרכי הדת לעוררו ולהבינו לבל יקשה ערפו וכל עוד אשר יגדל טובו ירך לבו מפני פחד י"י ומהדר גאונו. **[מאירי]** **אמר רבי אבהו למה תוקעין בשופר של איל.** למצוה מן המובחר קאמר הא לעכובא תנן לקמן כל השופרות כשרין חוץ משל פרה. **[הרשב"א]** וא"ת ומנא לן דבעינן שופר של איל דקאמר למה תוקעין בו. י"ל דאה"נ דבשום דוכתא לא תנן הכי אלא מנהגם היה לתקוע בשל איל ומשו"ה קאמר למה נהגו כן. ודכוותי' הא דאמרינן בתענית למה מתכסין בשקים למה יוצאין בביה"ק ולא נשנית כלל אלא מנהגם היה לעשות כן. **[חידושי הר"ן]** **אמר הקדוש ברוך הוא תקעו לפני בשופר של איל.** אף על גב דאינו אלא מנהגו, מ"מ הרי הבטיח הקדוש ברוך הוא לאברהם שכל זמן שמחזיקין בדרכיו ועושין המצוה בחיבה שיזכור להם עקידתו שנאמר בהר ה' יראה, ומשום הכי אפשר לומר אמר הקדוש ברוך הוא תקעו לפני בשופר של איל שאתם מחבבין מצוה בו זכר לעקידת יצחק והולכין בדרכיו מעלה אני עליכם כאילו אמרתי לכם לעקוד עצמכם לפני ועשיתם, מפי מורי. **[הריטב"א]** **אמר רבי יצחק, למה תוקעין בראש השנה.** ליכא למימר דבעי טעם התקיעות, דהא פירשו ר"ע וקרא נמי זכרון תרועה לזכרון כדברי ר"ע, ועוד דא"כ הו"ל למינקט לישניה מפני מה תוקעין כלישנא דברייתא דר"ע. **[הריטב"א]**

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) תענית ב. מגילה לא:, ע) תענית ב., ג) [תוספ' פ"ק], ד) לעיל ח: ע"ז ה) [לקמן דף יח.], ו) [תוספ' פ"ק ותוספ' סוכה פ"ג], ז) לקמן לד:, ח) יח., ט) מנחות פד:.

הגהות הב"ח

(מ) גמ' ממדנא שתא ממר: (ג) שם עגדו והדר ומשפט: (ג) רש"י ד"ה קרי וכו' שלפון או אונס ע"י אדם כגון חיילות הס"ל: (ד) ד"ה להכא כו' להכא הס"ד ומ"ש מה"ד ומתרץ רבא ש"מ תרי דיני מיתדנא שתא אמתני' קאי קודם זריעתה: (ה) ד"ה ליקדים וכו' ימהר לזרוע ברביעה שניה הס"ד: (ו) ד"ה קדים וכו' להתקלקל הס"ד ומ"ש מה"ד וכי קתני וכו' מגזר דין קתני דנידון משמע תחלת דין וגזר דין הוא סוף דין הס"ד: (ז) תוס' ד"ה כמאן וכו' ונרכת השנים ועוד הא ר' יהודה: (ח) בא"ד מצלינן אקלירי שיתרפאו. ג"כ פי' לרבי הכל: (ט) בא"ד שלא יחלו. ג"כ פי' לר' יוסי:

תורה אור השלם

א) הַיֹּצֵר יַחַד לִבָּם הַמֵּבִין אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם: [תהלים לג, טו]

ב) וַתִּפְקְדֶנּוּ לִבְקָרִים לִרְגָעִים תִּבְחָנֶנּוּ: [איוב ז, יח]

ג) וַיְהִיו דְבָרַי אֵלֶּה אֲשֶׁר הִתְחַנַּנְתִּי לִפְנֵי יְיָ קְרֹבִים אֶל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יוֹמָם וָלָיְלָה לַעֲשׂוֹת מִשְׁפַּט עַבְדּוֹ וּמִשְׁפַּט עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ: [מלכים א ח, נט]

ד) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: [ויקרא א כג, כד]

הגהות וציונים

ס] [קרי בידי שמים כמו מקרה לילה אונס בידי אדם. ערוך ערך קרי] (גליון): ע] יש להוסיף **אלא** אמר רבא (ראש משביר, וכ"ה בכת"י). ונדצ"ל אמר **רבה** (מנחת יהודה): ג] תיבת "נידונין" ליתא בכת"י ובתוספתא וכן ליתא בעין יעקב, וכ"ה נכון דהא בחג רק נחתם (דק"ס), אולם עי' טורי אבן ובקונטרס אחרון שם, וע"ע בשפת אמת: ד] בכת"י ובתוספתא ליתא תיבות "נידון בר"ה וגזר דין שלו נחתם" ובאמת הוא מיותר (דק"ס): ה] בכת"י נוסף עוד פעם, **מ"ט דר' יוסי** וכ"ה בעין יעקב דפו"ר, והיינו לשון בתמיה (מנחת יהודה): ו] נדרים מט ע"א [ושם איתא **רבא**] (גליון): ז] [גי' רי"ף ורא"ש **מפני שהחג זמן גשמי שנה הוא** אמר וכו'] (גליון): ח] בכת"י נוסף **ואמר הקב"ה אמרו** לפני בר"ה וכו', וכ"ה בעין יעקב וברי"ף: ט] [צ"ל **אמר**] (גליון): י] עי' רי"ף ורא"ש שהיו לפניהם גרסאות אחרות (גליון): כ] ברש"י שבעין יעקב **מקרים**: ל] צ"ל **דאשתקד** (רש"ש, וכ"ה ברש"י שברי"ף ושבעין יעקב): מ] הבאה"מ מגיה **זריעה** (ור"ל השעורין הנזרעים אחר החטים והכוסמין, ועיי"ש עוד מה שהקשה על הגהת הב"ח): נ] צ"ל **גזר** (רש"ש): ס] צ"ל **כמאי** דאמר (רש"ש) או, לטעמיה **אזי דאמר** (גנזי יוסף) [והכוונה דרבי יהודה עצמו קאמר לה שם]: ע] [ר' **יהודה** כך ראוי להיות] (גליון):

עין משפט נר מצוה

פה א מיי' פ"ג מהל' תשובה הל' ג:
פו ב סמג עשין מג טוש"ע סי' תקפה:
פז ג סמג שם טוש"ע סי' תקפה:

רבינו חננאל

מתני' בד' פרקים העולם נידון בפסח על התבואה. פי' הרפתקי כגון רוחות ברקים וגשמין וכיוצא בהן שעברו עליהן מתי אתדון. למימר' דתבואה חד דינא מתדנא. והתניא תבואה שאירע בה קרי או אונס קודם הפסח נידונת לשעבר כר'. אמר רבא ש"מ תרי דיני מתדנא: **מני מתניתין.** ואוקימנא כתנא דבי שמואל דתני בד' פרקים העולם נידון בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בחג על המים. ואדם בר"ה וגזר דינו נחתם ביוה"כ. וכי קתני מתני' אתחלת דין: **אמר רב יוסף כמאן מצלינן האידנא** אקצירי ומריעי כל יומא כר' יוסי דאמר אדם נידון בכל יום איבעית אימא לעולם כרבנן וכר' יצחק דאמר יפה צעקה לאדם בין בין לאחר גזר דין: **ירושלמי** מלתא דרב אמר הכל נידונין בר"ה וגזר דין הכל נחתם בר"ה. דתני בתקיעתא דבי רב זה היום תחלת מעשיך וכו' ודלא כר' יוסי דאמר אדם נידון בכל שעה שנאמר [ותפקדנו לבקרים] לרגעים תבחננו. ותפקדנו לבקרים זו פרנסתו. לרגעים תבחננו זו אכילתו (גזר דין בין לאחר גזר דין): **תניא ר' יהודה אומר משום ר' עקיבא** אמר הקב"ה הפסח הוא זמן תבואה הביאו לפני העומר כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות וכן שתי הלחם בעצרת שהוא זמן פירות האילן וכן ניסוך המים בחג כדי שיתברכו גשמי השנה. וכן בר"ה אמרו מלכיות שתקבלו מלכותי עליכם זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני בטובה. ובמה בשופר: **וא"ר אבהו בשופר** שאזכור לכם עקידת יצחק מעלה עליכם כאלו עקדתם עצמכם לפני: **א"ר יצחק** למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב השטן פי' כיון שמצאנו כי אם יש מלאך מליץ אחד אשר פודה מרדת שחת כן יש מלאך משטין ומכוונין ישראל את לבם ואומר שמא יעמוד משטין עלינו. נדקדק במצות. וכיון שרואה המשטין שמחבבין המצות מיושב ומעומד כאלו מתעכב מלהשטין: **א"ר יצחק אין דנין לאדם אלא לפי מעשיו** של אותה שעה שנאמר כי שמע אלהים אל קול הנער באשר הוא שם. ואע"פ שגלוי וידוע כי כשיגדל יצא לתרבות רעה:

דרַחֲמָנָא אָמַר (ויקרא כג כד) 'זִכְרוֹן תְּרוּעָה'סב. אֶלָּא כוונת רבי יצחק לשאול, לָמָּה תּוֹקְעִין וּמְרִיעִין פְּשֶׁהֵן יוֹשְׁבִין קודם תפילת מוסף?ס"ג,

19/06/2018 אחח

וקל וחומר בתרועה שכתובה בפירוש בתורה 'זכרון תרועה יהיה לכם' (ויקרא כג כד) שיש להשיב עליה 'רחמנא אמר'. וראה שם שנדחקו ליישב, אמנם הביאו שהרא"ש (סי' ה) לא גרס תיבות אלו. וכן בדקדוקי סופרים (אות ז) ציין שבכתב יד לא גרסו זאת.

סב. **המעם** שלא ציינה הגמרא את הפסוק (במדבר כט ו) 'יום תרועה יהיה לכם', כמו שהביא הרמב"ם (סופר פ"ו ה"ו), משום שהפסוק 'זכרון תרועה' מוקדם בתורה. שפתי חכמים (ד"ה מריעין).

סג. **רמב"ן** (דרשה לראש השנה ד"ה אבל עכשיו). ונקראו תקיעות דמיושב משום שאין חיוב לעמוד בתקיעות אלו. לבושי שרד (או"ח סי' תקפה סק"ג). וכתב הרדב"ז (שו"ת ח"ד סי' כה), שלא ראו צורך להטריח את הציבור לעמוד, מאחר שעתידים לשמוע תקיעות של מוסף בעמידה. ובכנסת הגדולה (על הטור סי' תקפה) הוסיף עוד טעם, כדי שידעו שעיקר התקיעות הם אלו שתוקעים על סדר הברכות במוסף [ראה בזה עוד בהערה להלן (ע"ג)]. ובזמננו המנהגים חלוקים, שבני ספרד נוהגים לישב, אולם בני אשכנז נוהגים לעמוד. אמנם בעל המאור פירש שתוקעין 'כשהן יושבין' אין הכוונה לתקיעות אלו, וראה בהערה להלן (ע"ג).

מתני' בארבעה פרקים. כשנה העולם נידון כו': כבני מרון. מפרש בגמ'[ס]: שנאמר היוצר יחד לבם וגו'. בגמ'[ע] מפרש ליה: **גמ'** אילימא הא תבואה דקיימא. השתא כמחובר ומוכנת ליקלר: הרפתקי. מקרות[ק]: דעדו עלה. שעברו עליה: דמזדרעא. שעתיד לזרוע כמרחשון הכא: דחד דינא. פעם אחת: קרי. כגון כרך או שדפון (ג): נידונית לשעבר. קודם שנזרעה, דהיינו פסח של השתקד: נידונת להבא. כפסח שאחר זריעתה: נידון לשעבר. ביוה"כ של השתקד נגזר עליו: להבא. ביוה"כ שעבר עכשיו בקרוב, וכן לשון משנה במסכת נדרים (דף ס.) קונס יין שאיני טועם חדש זה לשון כל המדם כולו ור"ח להבא, הוא ר"ח שעבר עתה בקרוב, ומשום דקרי לההוא משתקד[ר] שעבר קרי להאי לקמיה להבא: (ד) תרי דיני מיתדנא. קודם זריעתה וסמוך לקליר: כי חזי איניש דמצלח זרעא אפלא. חטה וכוסמת שנזרעין כמרחשון, שאין ממהרין להתגשל: ליקדים וליזרע חרפא. השעורה ממהרת להתגשל וזורעים אותה כשבט ואדר, לכיון לאפלוי מלמא שמע מינה לטובה נידון כפסח שעבר, לפיכך ימהר לזרוע (ה) כזריעה[מ] שניה: דעד דמטי למידייניה. כפסח הבא: קדים סליק. וגדל קלת, ואינו ממהר שוב להתקלקל: וכי קתני מתניתין. מרבעה פרקים מגזר דין (ו): קשיא אדם. דתני מתני' בר"ה ורבי יהודה ביוה"כ אמר: וכי קתני מתניתין. מרבעה פרקים: אתחילת דין. שכל מגזר[ק] דין לאדם ביוה"כ: אנן הכי קאמרינן. הכי קשיא לן: כרבי נתן מ"ט לא אמר. משום דקסבר כמינה אין זה דין אלא כזודק כמעשיו, הלכך כדידיה נמי מיקשי לך פקידה עיוני בעלמא היא: אקצירי ואמריעי. מפרש כמסכת נדרים (דף מט:) קלירי חולים, מריעי ת"ח שהן משושי כח: כר' יוסי. דאמר אדם נידון בכל יום, ויתפלל שידונו אותו לזכות ולא יקנסוהו מיתה, דאי כרבנן דאמרי אין נידון אלא בר"ה הרי כבר נקנסה עליו: שהפסח זמן תבואה הוא. זמן שהתבואה נידונת בו: שתי הלחם. ילפו על פירות האילן, שהן מתירין להביא בכורים, שאין מביאין בכורים קודם לעצרת דכתיב (שמות לד) בכורי קליר חטים[ט], ואני שמעתי דרבי יהודה לטעמיה דהא אלא כמאן[פ] דאמר כסנהדרין (דף ע:) עץ שאכל אדם הראשון חטה היתה: כדי

בפסח על התבואה. כפ' מי שמתו (נרכות דף יח:) גבי תפיל שהקניטתו אשתו ערב ר"ה משמע דבר"ה משמע שמי רוחות שמספרין זו את זו ששמעו מאחורי הפרגוד שכל הזורע ברביעה לשמונה ברד מלקה אותו ושמא בשמים בר"ה היו מזכירים דין הגשר בפסח אי נמי כר' יהודה דאמר הכל נידונים בר"ה וגזר דין על התבואה: **שאירע** בה קרי. מקרה לשון חולי יקרה (במדבר כג) אי נמי לשון קושי כמו אם תלכו עמי בקרי (ויקרא כו):

כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי כרבי יוסי. ות"ת לרבנן נמי מי לא מצלינן רפתנו וגרכת השנים ועוד (ז) רבי יהודה לשמר הכא אשתו ביוה"כ וגזר דין שלו נחתם ביוה"כ הא לשמר[ע] כפ"ק דשבת (דף יב:) הנכנס לנקר החולה אומר המקום ירחם עליך ועל חולי עמו ישראל ואומר ר"ת דשלא יחלה ולאי לא מצלינן אלא לר' יוסי אבל שיתרפא מצלינן אליבא דכולי עלמא דאתי יחלו נגזר אתי יתרפאו לא נגזר ואמר נרים הנודר מן המגושל (נדרים דף מט:) אהך דרב יוסף קלירי קלירי ממש מריעי רבנן והשתא מצלינן אקלירי שיתרפאו (מ) ואמריעי היינו רבנן שלא יחלו (ט) ומה שמתפללין ברכת השנים היינו כדלקמן בפרקין (דף יז:) שאם פסקו גשמים מועטין שיורידם המקום בזמנן ועוד י"ל דתפלה דרבים שאני דגזר דינם נקרע כדלקמן (שם) והיינו דשמע דר' יהודה נמי אם ליבש כהאי גוונא דממיה לרבים להוה מצלי כהדיה על כל חולים:

בשופר של איל. כפרק ראשון דר"ה (לקמן דף כו.) תנן דרבי יוסי מכשיר אף בשל פרה אבל קיימא לן כרבי יהודה דתוקעין בשל איל אבל לא כפופים כדפסקינן התם בגמרא (דף כו:):

ותוקעים

מתני' בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על התבואה[מ] בעצרת על פירות האילן[נ] בר"ה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון שנאמר[א] היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם[ב] ובחג נידונין על המים: **גמ'** הי תבואה אילימא הא תבואה דקיימא כל הני הרפתקי דעדו עלה אימת איתדון אלא תבואה דמזדרעא למימרא דחד דינא מתדנא והתניא תבואה שאירע בה קרי או אונם[פ] קודם הפסח נידונית לשעבר לאחר הפסח נידונית להבא אדם שאירע בו קרי או אונם קודם יוה"כ נידון לשעבר לאחר יוה"כ נידון להבא[ג] אמר רבא ש"מ תרי דיני מתדנא (מ) אמר אביי הלכך כי חזי אינש דמצלח זרעא אפלא ליקדים וליזרע חרפא דעד דמטי למדייניה קדים סליק. מני מתני' לא ר"מ ולא ר' יהודה ולא ר' יוסי ולא ר' נתן דתניא[ג] הכל נידונים בר"ה וגזר דין שלהם נחתם ביוה"כ דברי ר"מ ר' יהודה אומר הכל נידונין בר"ה וגזר דין שלהם נחתם כל אחד ואחד בזמנו בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בחג נידונין[נ] על המים ואדם נידון בר"ה וגזר דין שלו נחתם[ד] ביוה"כ ר' יוסי אומר אדם נידון בכל יום שנאמר[ב] ותפקדנו לבקרים רבי נתן אומר אדם נידון בכל שעה שנא'[ב] לרגעים תבחננו וכי תימא לעולם ר' יהודה היא וכי קתני מתניתין אגזר דין אי הכי קשיא אדם אמר רבא האי תנא דבי ר' ישמעאל היא דתנא דבי ר' ישמעאל בארבעה פרקים העולם נידון בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בחג נידונין על המים ואדם נידון בר"ה וגזר דין שלו נחתם ביוה"כ וכי קתני מתני' אתחלת דין. אמר רב חסדא מ"ט דר' יוסי[פ] כדקאמר טעמיה ותפקדנו לבקרים אנן הכי קאמרינן מ"ט לא אמר כר' נתן בחינה עיוני בעלמא היא פקידה נמי עיוני בעלמא היא אלא א"ר חסדא טעמיה דר' יוסי מהכא[ג] לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו וא"ר חסדא[ד] מלך וצבור מלך נכנם תחלה לדין שנאמר לעשות משפט עבדו (ג) ומשפט עמו ישראל מ"ט איבעית אימא לאו אורח ארעא למיתב מלכא אבראי ואיבעית אימא מקמי דליפוש חרון אף. א"ר יוסף[ו] כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי כמאן כר' יוסי ואיבעית אימא לעולם כרבנן וכדר' יצחק דא"ר יצחק[ה] יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין. תניא א"ר יהודה משום ר"ע[ו] מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח מפני שהפסח זמן תבואה הוא אמר הקב"ה הביאו לפני עומר בפסח כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות ומפני מה אמרה תורה הביאו שתי הלחם בעצרת מפני שעצרת זמן פירות האילן הוא אמר הקב"ה הביאו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות האילן ומפני מה אמרה תורה נסכו מים בחג[ז] אמר הקדוש ברוך הוא נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה[ח] ואמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות מלכיות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה ובמה בשופר אמר רבי אבהו[ט] למה תוקעין בשופר של איל אמר הקדוש ברוך הוא תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני. (ואמר[מ]) רבי יצחק[י] למה תוקעין בר"ה למה תוקעין רחמנא אמר תקעו אלא למה מריעין מריעין רחמנא אמר[ד] זכרון תרועה[נ] אלא למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין

ירושלמי ריב"ל אמר מהאי קרא (איוב ח) אם זך וישר היית אין כתיב [כאן] אלא אם [זך] וישר אתה עכשיו: **ג' דברים מזכירין עונותיו של אדם** קיר נטוי ליפול כלומר רעוע והולך זה ויושב תחתיו סומך בזכיותיו להנצל וכן המעיין בתפלה שתתקבל ותבוא שאלתו וסומך בצדקתו. וכן המוסר דין על חבירו כלומר אני צדיק ומוסר דינו להפרע מחברו. אלו כולן מזכירין עונותיו של אדם. שאומרים לפניו מה זכיותיו של זה שעושה כך והלא יש בידו עון כך וכך: **ד' דברים מקרעין גזר דינו של אדם** ואלו הן צדקה שנאמר וצדקה תציל ממות. צעקה שנאמר ויצעקו אל ה' בצר להם וגו'. שנוי השם דכתיב לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה. וברכתי אותה וגם נתתי ממנה לך בן וברכתיה. שנוי מעשה דכתיב וירא אלהים את מעשיהם כי שבו מדרכם הרעה. וי"א אף שנוי מקום שנאמר ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך וממולדתך וגו' והדר ואעשך לגוי גדול. ואידך כו':

משנת ראשונים **ואדם נידון בראש השנה.** סבת בחירת זה הזמן נודע למבינים ואחת מן הסבות מתוך שהוא זמן הבעיטה וזמן התגאות האדם על אסיפת גרניו ועל הכנסת הטוב באוצרותיו היה מחכמת דרכי הדת לעוררו ולהבינו לבל יקשה ערפו וכל עוד אשר יגדל טובו ירך לבו מפני פחד י"י ומהדר גאונו. **[מאירי]** **אמר רבי אבהו למה תוקעין בשופר של איל.** למצוה מן המובחר קאמר הא לעכובא תנן לקמן כל השופרות כשרין חוץ משל פרה. **[הרשב"א]** וא"ת ומנא לן דבעינן שופר של איל דקאמר למה תוקעין בו. י"ל דאה"נ דבשום דוכתא לא תנן הכי אלא מנהגם היה לתקוע בשל איל ומשו"ה קאמר למה נהגו כן. ודכוותי' הא דאמרינן בתענית למה מתכסין בשקים למה יוצאין בביה"ק ולא נשנית כלל אלא מנהגם היה לעשות כן. **[חידושי הר"ן]** **אמר הקדוש ברוך הוא תקעו לפני בשופר של איל.** אף על גב דאינו אלא מנהג, מ"מ הרי הבטיח הקדוש ברוך הוא לאברהם שכל זמן שמחזיקין בדרכיו ועושין המצוה בחיבה שיזכור להם עקידתו שנאמר בהר ה' יראה, ומשום הכי אפשר לומר אמר הקדוש ברוך הוא תקעו לפני בשופר של איל שאתם מחבבין מצוה בו זכר לעקידת יצחק והולכין בדרכיו מעלה אני עליכם כאילו אמרתי לכם לעקוד עצמכם לפני ועשיתם, מפי מורי. **[הריטב"א]** **אמר רבי יצחק, למה תוקעין בראש השנה.** ליכא למימר דבעי טעם התקיעות, דהא פירשו ר"ע וקרא נמי זכרון תרועה כי התרועה לזכרון כדברי ר"ע, ועוד דא"כ הו"ל למינקט לישניה מפני מה תוקעין כלישנא דברייתא דר"ע. **[הריטב"א]**

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) תענית ב. מגילה לא:, ע) תענית ב., ג) [תוספ' פ"ק], ד) לעיל ח: ע"ז ב:, ה) [לקמן דף יח.], ו) [תוספ' פ"ק ותוספ' סוכה פ"ג], ז) לקמן לד:, ח) יח., ט) מנחות פד:.

הגהות הב"ח

(מ) גמ' ממדנא שתא ממר: (נ) שם עגדו והדר ומשפט: (ג) רש"י ד"ה קרי וכו' שלפון או אונס ע"י אדם כגון חיילות הס"ל: (ד) ד"ה להבא כו' להבא הס"ל ומת"כ מה"ד ומתרץ רבא ש"מ תרי דיני מיתדנא שתא אמתני' קאי קודם זריעתה: (ה) ד"ה ליקדים וכו' ימהר לזרוע ברביעה שניה הס"ד: (ו) ד"ה קדים וכו' להתקלקל הס"ל ומת"כ מה"ד ובי קתני וכו' מגזר דין קתני דנידון משמע תחלת [ברייתא] וגזר דין הוא סוף דין הס"ד: (ז) תוס' ד"ה כמאן וכו' וגרכת השנים ועוד הא ר' יהודה: (ח) בא"ד מצלינן אקלירי שיתרפאו. ג"כ פי' לרבי הכל: (ט) בא"ד שלא יחלו. ג"כ פי' לר' יוסי:

אחת 19/06/2018

תורה אור השלם

א) הַיֹּצֵר יַחַד לִבָּם הַמֵּבִין אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם: [תהלים לג, טו]

ב) וַתִּפְקְדֶנּוּ לִבְקָרִים לִרְגָעִים תִּבְחָנֶנּוּ: [איוב ז, יח]

ג) וְיִהְיוּ דְבָרַי אֵלֶּה אֲשֶׁר הִתְחַנַּנְתִּי לִפְנֵי יְיָ קְרֹבִים אֶל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יוֹמָם וָלָיְלָה לַעֲשׂוֹת מִשְׁפַּט עַבְדּוֹ וּמִשְׁפַּט עַמּוֹ יִשְׂרָאֵל דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ: [מלכים א ח, נט]

ד) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: [ויקרא א כג, כד]

הגהות וציונים

ס) [קרי בידי שמים כמו מקרה לילה אונס בידי אדם. ערוך ערך קרי] (גליון): 3] יש להוסיף **אלא** אמר רבא (ראש משביר, וכ"ה בכת"י). ונדצ"ל אמר **רבה** (מנחת יהודה): ג] תיבת "נידונין" ליתא בכת"י ובתוספתא וכן ליתא בעין יעקב, וכ"ה נכון דהא בחג רק נחתם (דק"ס), אולם עי' טורי אבן ובקונטרס אחרון שם, וע"ע בשפת אמת: ד] בכת"י ובתוספתא ליתא תיבות "נידון בר"ה וגזר דין שלו נחתם" ובאמת הוא מיותר (דק"ס): ה] בכת"י נוסף עוד פעם, **מ"ט דר' יוסי** וכ"ה בעין יעקב דפו"ר, והיינו לשון בתמיה (מנחת יהודה): ו] נדרים מט ע"א [ושם איתא **רבא**] (גליון): ז] [גי' רי"ף ורא"ש **מפני שהחג זמן גשמי שנה הוא** אמר וכו'] (גליון): ח] בכת"י נוסף ואמר **הקב"ה אמרו** לפני בר"ה וכו', וכ"ה בעין יעקב וברי"ף: ט] [צ"ל **אמר**] (גליון): י] עי' רי"ף ורא"ש שהיו לפניהם גרסאות אחרות (גליון): כ] ברש"י שבעין יעקב **מקרים**: ל] צ"ל **דאשתקד** (רש"ש, וכ"ה ברש"י שברי"ף ושבעין יעקב): מ] הבאה"מ מגיה **זריעה** (ור"ל השעורין הנזרעים אחר החטים והכוסמין, ועיי"ש עוד מה שהקשה על הגהת הב"ח): נ] צ"ל **גזר** (רש"ש): ס] צ"ל **כמאי** דאמר (רש"ש) או, לטעמיה **אזי דאמר** (גנזי יוסף) [והכוונה דרבי יהודה עצמו קאמר לה שם]: ע] [ר' **יהודה** כך ראוי להיות] (גליון):

עין משפט נר מצוה

פה א מיי' פ"ג מהל' תשובה הל' ג:
פו ב סמג עשין מב טוש"ע או"ח סי' תקפו:
פז ג סמג שם טוש"ע או"ח סי' תקפה:

רבינו חננאל

מתני' בד' פרקים העולם נידון בפסח על התבואה. פי' הרפתקי כגון רוחות ברקים וגשמין וכיוצא בהן שעברו עליהן מתי אתדון. למימר' דתבואה חד דינא מתדנא. והתניא תבואה שאירע בה קרי או אונס קודם הפסח נידונת לשעבר כו'. אמר רבא ש"מ תרי דיני מתדנא: **מני מתניתין.** ואוקימנא כתנא דבי שמואל דתני בד' פרקים העולם נידון בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בחג על המים. ואדם בר"ה נידון בהן ונחתם בחגא דר' יוסי. ואמר רב חסדא מ"ט דר' יוסי כדקאמר טעמיה דכתיב ותפקדנו לבקרים אנן הכי קאמרינן מ"ט לא אמר כר' נתן בחינה עיוני בעלמא היא פקידה נמי עיוני בעלמא היא אלא א"ר חסדא טעמיה דר' יוסי מהכא לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו וא"ר חסדא מלך וצבור מלך נכנם תחלה לדין שנאמר לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל מ"ט איבעית אימא לאו אורח ארעא למיתב מלכא אבראי ואיבעית אימא מקמי דליפוש חרון אף. א"ר יוסף כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי כמאן כר' יוסי ואיבעית אימא לעולם כרבנן וכדר' יצחק דא"ר יצחק יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין. תניא א"ר יהודה משום ר' עקיבא אמר הקב"ה הפסח הוא זמן תבואה הביאו לפני העומר כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות וכן שתי הלחם בעצרת שהוא זמן פירות האילן וכן ניסוך המים בחג כדי שיתברכו גשמי השנה. וכן בר"ה אמרו מלכיות שתקבלו מלכותי עליכם זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני בטובה. ובמה בשופר: **וא"ר אבהו בשופר** שאזכור לכם עקידת יצחק מעלה עליכם כאלו עקדתם עצמכם לפני: **א"ר יצחק** למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב השטן פי' כיון שמצאנו כי אם יש מלאך מליץ אחד אשר פודה מרדת שחת כן יש מלאך משטין ומכוונין ישראל את לבם ואומר שמא יעמוד משטין עלינו. נדקדק במצות. וכיון שרואה המשטין שמחבבין המצות מיושב ומעומד כאלו מתעכב מלהשטין: **א"ר יצחק אין דנין לאדם אלא לפי מעשיו** של אותה שעה שנאמר כי שמע אלהים אל קול הנער באשר הוא שם. ואע"פ שגלוי וידוע כי כשיגדל יצא לתרבות רעה: או אונס קודם הפסח נידונת לשעבר כו'. אמר רבא ש"מ תרי דיני מתדנא: **מני מתניתין.** ואוקימנא כתנא דבי שמואל דתני בד' פרקים העולם נידון בפסח על התבואה בעצרת על פירות האילן בחג על המים. ואדם בר"ה נידון בהן ונחתם בחגא דר' יוסי. ואמר רב חסדא מ"ט דר' יוסי כדקאמר טעמיה דכתיב ותפקדנו לבקרים אנן הכי קאמרינן מ"ט לא אמר כר' נתן בחינה עיוני בעלמא היא פקידה נמי עיוני בעלמא היא אלא א"ר חסדא טעמיה דר' יוסי מהכא לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו וא"ר חסדא מלך וצבור מלך נכנם תחלה לדין שנאמר לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל מ"ט איבעית אימא לאו אורח ארעא למיתב מלכא אבראי ואיבעית אימא מקמי דליפוש חרון אף. א"ר יוסף כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי כמאן כר' יוסי ואיבעית אימא לעולם כרבנן וכדר' יצחק דא"ר יצחק יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין. תניא א"ר יהודה משום ר' עקיבא אמר הקב"ה הפסח הוא זמן תבואה הביאו לפני העומר כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות וכן שתי הלחם בעצרת שהוא זמן פירות האילן וכן ניסוך המים בחג כדי שיתברכו גשמי השנה. וכן בר"ה אמרו מלכיות שתקבלו מלכותי עליכם זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני בטובה. ובמה בשופר: **וא"ר אבהו בשופר** שאזכור לכם עקידת יצחק מעלה עליכם כאלו עקדתם עצמכם לפני: **א"ר יצחק** למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב השטן פי' כיון שמצאנו כי אם יש מלאך מליץ אחד אשר פודה מרדת שחת כן יש מלאך משטין ומכוונין ישראל את לבם ואומר שמא יעמוד משטין עלינו. נדקדק במצות. וכיון שרואה המשטין שמחבבין המצות מיושב ומעומד כאלו מתעכב מלהשטין: **א"ר יצחק אין דנין לאדם אלא לפי מעשיו** של אותה שעה שנאמר כי שמע אלהים אל קול הנער באשר הוא שם. ואע"פ שגלוי וידוע כי כשיגדל יצא לתרבות רעה:

ותוקעים ומריעין כשהן עומדין. תימה הא קעבר משום גל תוסיף וכי תימא כיון דכבר יצא הוה ליה שלא בזמנו דלא עבר הא ממרינן בסוף רמוהו ב"ד (לקמן דף כח: ושם) גבי ברכת כהנים דאין מוסיף ברכה אחת משלו משום דלא עבר עליה זימניה כיון דאילו מתרמי ליה נעבורא מחרינא הדר מברך להו ה"נ אי מתרמי ליה נעבורא הדר תקע להו וי"ל דאין שייך גל תוסיף בעשיית מצוה אחת ג' פעמים כגון כהן אם מברך וחוזר ומברך אותו נעבור עלמו או נוטל לולב וחוזר ונוטל וכן תוקע וחוזר ותוקע וגבי מתנות בכור נמי אם נותן נקרן אחד ג' פעמים אין זה גל תוסיף: **כדי** לערבב את השטן. פירש בערוך [כדאיתא] בירושלמי בלע המות לנצח וכתיב והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול כל שמע קל שיפורא זימנא חדא נהיל ולא נהיל וכל שמע תניין אמר ודאי זהו שיפורא דיתקע בשופר גדול ומטא זימניה למתבלע ומתערבב ולית ליה פנאי למעבד קטגוריא: **שאין** תוקעין בתחלתה. מפרש בהלכות גדולות[ו] לאו דמיקלע בשבתא אלא דאיתייליד לומסא: **שרשה** בתחלתה. שמתוך שיסרחליס רשיס לבס נשבר ומרחמיס עליהס מן השמיס:

ועיון תפלה. לומר ר"ת עיון תפלה דהכא כי ההוא דגט פשוט (ג"ז דף קמד: ושם) דג' דברים אין אדם נילול מהן בכל יום וקא משיב עיון תפלה כלומר שאין מכוין לבו בתפלתו כדאמר בירושלמי בברכות פרק היה קורא[ח] מ"ר חייא רבא מן יומא לא כווינית אלא חד זמן נעית מכוונת והרהרית בלבי ואמרי מאן עלך קומוי מלכא קדמוי אלקפטא לו ריש גלותא שמואל אמר אלא פרחייה[ט] ר' זון בר חייא אמר אלא מניית דומסיה מ"ר מנא מחזיק אלא טיבו לריסיה[י] דכי מטי למודיס הוה כרע מגרמיה ומתוך שאדם מתפלל ואין מתכוין לבו עבירותיו נזכרין ומיהו לא יתכן לפרש כן כלל אלא[יא] אדרבה מיירי בשמתפלל בכוין לבו ודוקא שאחה תפלתו נשמעת כי ההיא דפ' אין עומדין (ברכות דף לב:) המאריך בתפלתו ומעיין כדמוכח בריש הרואה (שם דף לד:) דאמר רב יהודה אמר רב ג' דברים מאריכים ימיו של אדם ואלו הן המאריך בתפלתו ופריך למימרא דמעליותא הוא והא מ"ר חייא בר אלא המאריך בתפלתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב שנאמר תוחלת ממושכה מחלה לב כלומר מעיין בה לומר בלבו שיעשו נקשתו לפי שהתפלל בכוונה ובא לידי כאב לב שאין נקשתו נעשית תוחלת לשון תפלה ומלשון ויחל משה (שמות לב) ומ"ר יצחק (שם דף יא.) שלשה דברים מזכירים עוונותיו של אדם עין תפלה שעל ידי כך מפשפשין במעשיו לומר בוטח הוא בזכיותיו ונראה מה הם ומשני הא דאמרי בה הא דלא מעיין בה הא דלא מעיין והשתא הוו כל הני שלשה דברים מעניין אחד קיר נטוי שבוטח בזכותו ועובר מוסר דין על חבירו שבוטח בזכותו שיעשה חבירו על ידו[יב]:

ונחתמין לאלתר לחיים. מדקא חשיב בינוניים משמע לצדיקים (ג) קרי למי שזכיותיו מרובים ורשעים גמורים למי שעוונותיו מרובים ופעמים הצדיקים נחתמין למיתה ורשעים גמורים לחיים דכתיב ונחתמין לאלתר למיתה בינוניים תלויין ועומדין מר"ה ועד יוה"כ זכו נכתבין לחיים לא זכו נכתבין למיתה א"ר אבין מאי קרא[יג] **ימחו** מספר חיים ועם צדיקים אל יכתבו ימחו מספר זה ספרן[יד] של רשעים גמורין חיים זה ספרן של צדיקים[טו] ועם צדיקים אל יכתבו זה ספרן של בינוניים ר"נ בר יצחק אמר מהכא[טז] **ואם** אין מחני נא מספרך אשר כתבת מחני נא זה ספרן של רשעים[יז] מספרך זה ספרן של צדיקים[יח] אשר כתבת זה ספרן של בינוניים[יט] תניא ב"ש אומרים[כ] ג' כתות הן ליום הדין אחת של צדיקים גמורין ואחת של רשעים גמורין ואחת של בינוניים צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיי עולם רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לגיהנם שנאמר[כא] **ורבים** מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם בינוניים יורדין לגיהנם ומצפצפין

ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב השטן[א] וא"ר יצחק כל שנה שאין תוקעין לה[ב] בתחלתה מריעין לה בסופה מ"ט דלא איערבב שטן וא"ר יצחק כל שנה שרשה בתחלתה מתעשרת בסופה שנא'[א] מראשית השנה מרשית כתיב ועד אחרית סופה שיש לה[ב] אחרית וא"ר יצחק אין דנין את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה שנאמר[ב] כי שמע אלהים את קול הנער באשר הוא שם וא"ר יצחק[ג] ג' דברים מזכירין עונותיו של אדם אלו הן קיר נטוי ועיון תפלה ומוסר דין על חבירו דא"ר (אבין[ג]) כל המוסר דין על חבירו הוא נענש תחלה שנאמר[ג] ותאמר שרי אל אברם חמסי עליך וכתיב[ד] ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה[ה] וא"ר יצחק ד' דברים מקרעין גזר דינו של אדם אלו הן[ב] צדקה צעקה שינוי השם ושינוי מעשה צדקה דכתיב[ה] וצדקה תציל ממות צעקה דכתיב[ו] ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקותיהם יוציאם שינוי השם דכתיב[ז] שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה וכתיב[ח] וברכתי אותה וגם נתתי ממנה לך בן שינוי מעשה דכתיב[ט] וירא האלהים את מעשיהם וכתיב[י] וינחם האלהים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה וי"א אף שינוי מקום דכתיב[יא] ויאמר ה' אל אברם לך מארצך והדר ואעשך לגוי גדול ואיזך ההוא זכותא דא"י הוא דאהניא ליה[יב] וא"ר יצחק[ד] חייב אדם להקביל פני רבו ברגל שנאמר[ב] מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת מכלל דבחדש ושבת איבעי לה למיזל וא"ר יצחק[ה] חייב אדם לטהר את עצמו ברגל שנאמר[ו] ובנבלתם לא תגעו תניא נמי הכי ובנבלתם לא תגעו[יג] יכול יהו ישראל מוזהרין על מגע נבילה תלמוד לומר[מ] אמור אל הכהנים בני אהרן בני אהרן מוזהרין בני ישראל אין מוזהרין והלא דברים קל וחומר ומה טומאה חמורה כהנים מוזהרין ישראלים אינן מוזהרין טומאה קלה לא כל שכן אלא מה ת"ל ובנבלתם לא תגעו ברגל. א"ר כרוספדאי א"ר יוחנן[יד] שלשה ספרים נפתחין בר"ה אחד של רשעים גמורין ואחד של צדיקים[טו] גמורין ואחד של בינוניים צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה בינוניים תלויין ועומדין מר"ה ועד יוה"כ זכו נכתבין לחיים לא זכו נכתבין למיתה א"ר אבין מאי קרא[יג] **ימחו** מספר חיים ועם צדיקים אל יכתבו ימחו מספר זה ספרן[יד] של רשעים גמורין חיים זה ספרן של צדיקים[טו] ועם צדיקים אל יכתבו זה ספרן של בינוניים ר"נ בר יצחק אמר מהכא[טז] ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת מחני נא זה ספרן של רשעים[יז] מספרך זה ספרן של צדיקים[יח] אשר כתבת זה ספרן של בינוניים[יט] תניא ב"ש אומרים[כ] ג' כתות הן ליום הדין אחת של צדיקים גמורין ואחת של רשעים גמורין ואחת של בינוניים צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיי עולם רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לגיהנם שנאמר[כא] **ורבים** מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם בינוניים יורדין לגיהנם ומצפצפין

ונחתמין לאלתר לחיים. מדקא חשיב בינוניים משמע לצדיקים (ג) קרי למי שזכיותיו מרובים ורשעים גמורים למי שעוונותיו מרובים ופעמים הצדיקים נחתמין למיתה ורשעים גמורים לחיים דכתיב ונחתמין לאלתר לחיים (דניאל יב, א) למחרפות דראון עולם (שם) ומשלו משל לדבר מחנוניס ותפלה, כענין שנאמר מחנוניס ידבר רם (משלי יח): **שלא** אותה שעה. ואפי' הוא עתיד להרשיע לאחר זמן: **שנאמר באשר** הוא שם. ומניין נברחמים רבה[כב] אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מי שעתידין ניניו להמית את ניניך בעמא אחה מעלה לו בחר, שנא' (ישעיה כח) משא בערב וגו' לקרחת גמא המיו מים, שהיו מוליחין לקרחת הגוליס מיני מלוחיס ועודות נפוחיס וכו' כדאיתא התס, אחר להס השעה נדיק הוא או רשע, אמרו לו נדיק, אחר להס בחסר הוא אס אירי דן את העולס[כג] אלא בשעתו: קיר נטוי. ועובר אחתיו מזכיר[כד] עוונותיו, שאומר כלום רחוי זה ליעשות לו נס, ואחון כך הוא נעדק: **ועיון תפלה.** סומך על תפלתו (ו) שאחה נשמעת ואחאמן לכוין לבו: **מוסר דין.** כמו ישפוט ה' ביני וביניך (בראשית טז), אומרים כלום רחוי הוא שיעמד מניניו על ידו: **ויבא אברהם** וגו'. הוא קבר אותה: **שינוי מעשה.** שב מרעתו: **ובנבלתם לא תגעו.** ובגל משאני קרא, כדאמרת ואזיל לקמיה בגרייתא: **שלשה ספרים.** ספרי זכרון של מעשה הבריות: **ליום הדין.** כשיחיו האחים: **רשעים גמורים.** רובס עונות: **בינוניים.** אחלה על אחלה: **ומצפצפין**

כדי לערבב. שלא ישטין, כשישמע ישראל אחבעין את השופר מסאחבין דבריו: שרשה בתחלתה. שישראל עושין עלמן רשין בר"ה לדבר אחנוניס ותפלה, כענין שנאמר אחנוניס ידבר רם (משלי יח): **שלא** אותה שעה. ואפי' הוא עתיד להרשיע לאחר זמן: **שנאמר באשר הוא שם.** ומניין נברחמים רבה[כב] אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מי שעתידין ניניו להמית את ניניך בעמא אחה מעלה לו בחר, שנא' (ישעיה כח) משא בערב וגו' לקרחת גמא המיו מים, שהיו מוליחין לקרחת הגוליס מיני מלוחיס ועודות נפוחיס וכו' כדאיתא התס, אחר להס השעה נדיק הוא או רשע, אמרו לו נדיק, אחר להס בחסר הוא אס אירי דן את העולס[כג] אלא בשעתו: קיר נטוי. ועובר אחתיו מזכיר[כד] עוונותיו, שאומר כלום רחוי זה ליעשות לו נס, ואחון כך הוא נעדק: **ועיון תפלה.** סומך על תפלתו (ו) שאחה נשמעת ואחאמן לכוין לבו: **מוסר דין.** כמו ישפוט ה' ביני וביניך (בראשית טז), אומרים כלום רחוי הוא שיעמד מניניו על ידו: **ויבא אברהם** וגו'. הוא קבר אותה: **שינוי מעשה.** שב מרעתו: **ובנבלתם לא תגעו.** ובגל משאני קרא, כדאמרת ואזיל לקמיה בגרייתא: **שלשה ספרים.** ספרי זכרון של מעשה הבריות: **ליום הדין.** כשיחיו האחים: **רשעים גמורים.** רובס עונות: **בינוניים.** אחלה על אחלה: **ומצפצפין**

עין משפט נר מצוה

פח א סמג עשין מב ועוש"ם סי' תקפה: **פט** ב מיי' פ"ב מהל' מחובה הל' ד' סמג עשין טז טור ש"ע י"ד סי' רמז סעיף ד: **צ** ג מיי' וסמג שם עוש"ע י"ד סי' שלה סעיף י בהגה"ה: **צא** ד מיי' פ"ה מהל' ת"ת הל' ז: **צב** ה ו מיי' פט"ו מהל' טומאת מוכלין הל' ט י סמג עשין רמו: **צג** ז מיי' פ"ג מהל' מחובה הל' ג סמג עשין טז: **צד** ח מיי' שם הל' ה:

הגהות וציונים

ג] תיבת "לה" ליתא בכת"י וברי"ף וברא"ש ובתוס'. ובטור ובסמ"ג הנוסח בה: **ד]** גי' הרא"ש ועד אחרית מכלל [דאיכא] אחרית (גליון): **ה]** [צ"ל חנן וכ"א ברב אלפס וב"ק צג ע"א] (גליון): **ו]** גי' ע"י ולבסוף (גליון): **ז]** בכת"י וע"י הסדר הוא של צדיקים לפני של רשעים, וכ"ה בירושלמי וברי"ף ורא"ש (והוא הנכון, רש"ש): **ח]** תיבות "זה ספרן של רשעים גמורין" ליתא בכת"י, ונוסחא נוחה וישרה היא, דוד קלייט להר' דימחו מספרן של צדיקים ובינונים ויעמדו בספרן של רשעים, ועי' בתוס' רי"ד (דק"ס): **ט]** בכת"י ובעין יעקב נוסף **גמורים**, וכ"ה נכון (דק"ס): **י]** בכת"י ובעין יעקב נוסף **גמורים**. ובהרבה כת"י ליתא תיבות "מחני נא זה ספרן של רשעים" (ועי' לעיל אות ו): **יא]** ברש"י שבעין יעקב ושברי"ף **האדם**, (וכ"ה בב"ר): **יב]** בד' קראקא **מזכירין** עונותיו **שאומרין** וכן הוא ברש"י שברי"ף ושבעין יעקב, וברבינו יהונתן **שאומרין** מלאכי חבלה: **כ]** צ"ל **אפרוחייא**, וכ"ה בירושלמי (יעב"ץ): **ל]** צ"ל **לריישי** (יעב"ץ): **מ]** לפנינו שם נוסף **מריעין** לו ודומה וכו' מרובין מזכיותיו **מטיבין** לו ודומה:

רבינו חננאל

חייב אדם להקביל פני רבו ברגל שנאמר ויאמר אליה מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת וגו' מכלל דבחדש ושבת חייב. ו) ואקשינן והא ברגל אמרנו. ופרקינן אם רבו שרוי במקום קרוב לו חייב להקביל פניו בכל חדש ושבת ואם הוא במקום רחוק חייב להקבילו ברגל: **כתיב אמור אל הכהנים בני אהרן** ואמרת אלהם וגו' מלמד שהכהנים הוזהרו שלא להטמאות ולא ישראל. ואפי' הכהנים לא הוזהרו אלא בטומאת מת שהיא חמורה אבל בטומאה קלה לא הוזהרו שאילו הוזהרו בטומאה קלה לא היה למקרא למפרש להם אזהרה בטומאה קלה וכ"ש בטומאה חמורה אלא ודאי מדכתיב אזהרתם בטומאת מת שהיא חמורה בטומאה קלה לא הוזהרו. ואם הכהנים לא הוזהרו בטומאה קלה ק"ו ישראל. ומת"ל ובנבלתם לא תגעו אלא ש"מ שכל ישראל הוזהרו להטהר אפי' מטומאה קלה ברגל. מיכן אמרו חכמים שחייבין ישראל לטהר עצמם ברגל בבואם ליראות לפני ה': **א"ר יוחנן ג' ספרים נפתחין בר"ה** אחד של צדיקים גמורין ומיד נכתבין לאלתר לחיים. ואחד של רשעים גמורין נכתבין לאלתר למיתה. ואחד של בינונים תלוי מר"ה עד יוה"כ. זכו ועשו תשובה נכתבין לחיים לא זכו לעשות תשובה נכתבים למיתה: **א"ר אבין מהאי קרא ימחו מספר חיים.** כלומר אפי' אם היו צדיקים ונכתבו לחיים וחזרו לרשעתם ימחו מאותו הספר של חיים שנכתבו בכלל הספר של צדיקים. ועם צדיקים מהם אל יכתבו זה ספר בינונים אלא יכתבו בספר המחויים והן הרשעים: **תניא בש"א ג' כתות ליום הדין כו'.** עד ועליהם אמרה חנה ה' ממית ומחיה. ממית הרשעים ומחיה הצדיקים. מוריד שאול ויעל הבינונים אינם צדיקים. פירוש לגבי הרשעים

ח"ש על ר"ח ט) מדברי רבינו ז"ל מלו נראה בהדיא דהיה לו גי' אחרת בגמ' וע"פ גירסתו נסתלק מה שהעירו המפרשים כאן וק"ל.

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [ברכות דף נה.], ב) [ב"ק דף נג. ע"ש], ג) סוכה דף כז:, ד) [תוספתא דסנהדרין פרק יג], ה) ס"פ נג ומקצתו בתנחומא יתרו סי' ה, ו) [ערך ערב ע], ז) סי' יז עמוד רכה, ח) [הל' ד], ט) [וכן פי' בערוך ע' קל ח], י) [וע"ע תוס' ברכות לג: ד"ה כל ותו' שבת קיח: וב"ב קסד:].

הגהות הב"ח

(ע) רש"י ד"ה ועיון תפלה וכו' תפלתו ובטוח שמהא: (ב) תוס' ד"ה ונחתמין וכו' משמע לדלקיקים גמורים קרי למי וכו' ורשעי' לחיים כל"ל ותיבת גמורים נמחק:

גליון חש"ם

גמ' וא"ר יצחק ד' דברים מקרעין וכו'. בתשו' הרמ"ם סוף כלל יז הביא המוסק' ג' דברים מבטלין הגזירה וכו' אף שינוי השם: תוס' ד"ה ליום הדין כו' לחיי העולם הבא שהוא קיים לעולם. עי' מוהר חייט ריש פ' י"ם דסנהדרין:

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

תורה אור השלם

א) אֶרֶץ אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה: [דברים יא, יב]

ב) וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת קוֹל הַנַּעַר וַיִּקְרָא מַלְאַךְ אֱלֹהִים אֶל הָגָר מִן הַשָּׁמַיִם וַיֹּאמֶר לָהּ מַה לָּךְ הָגָר אַל תִּירְאִי כִּי שָׁמַע אֱלֹהִים אֶל קוֹל הַנַּעַר בַּאֲשֶׁר הוּא שָׁם: [בראשית כא, יז]

ג) וַתֹּאמֶר שָׂרַי אֶל אַבְרָם חֲמָסִי עָלֶיךָ אֲנֹכִי נָתַתִּי שִׁפְחָתִי בְּחֵיקֶךָ וַתֵּרֶא כִּי הָרָתָה וָאֵקַל בְּעֵינֶיהָ יִשְׁפֹּט יְיָ בֵּינִי וּבֵינֶיךָ: [בראשית טז, ה]

ד) וַתָּמָת שָׂרָה בְּקִרְיַת אַרְבַּע הִוא חֶבְרוֹן בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיָּבֹא אַבְרָהָם לִסְפֹּד לְשָׂרָה וְלִבְכֹּתָהּ: [בראשית כג, ב]

ה) לֹא יוֹעִילוּ אוֹצָרוֹת רֶשַׁע וּצְדָקָה תַּצִּיל מִמָּוֶת: [משלי י, ב]

ו) וַיִּצְעֲקוּ אֶל יְיָ בַּצַּר לָהֶם וּמִמְּצוּקֹתֵיהֶם יוֹצִיאֵם: [תהלים קז, כח]

ז) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם שָׂרַי אִשְׁתְּךָ לֹא תִקְרָא אֶת שְׁמָהּ שָׂרָי כִּי שָׂרָה שְׁמָהּ: [בראשית יז, טו]

ח) וּבֵרַכְתִּי אֹתָהּ וְגַם נָתַתִּי מִמֶּנָּה לְךָ בֵּן וּבֵרַכְתִּיהָ וְהָיְתָה לְגוֹיִם מַלְכֵי עַמִּים מִמֶּנָּה יִהְיוּ: [בראשית יז, טז]

ט) וַיַּרְא הָאֱלֹהִים אֶת מַעֲשֵׂיהֶם כִּי שָׁבוּ מִדַּרְכָּם הָרָעָה וַיִּנָּחֶם הָאֱלֹהִים עַל הָרָעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לָהֶם וְלֹא עָשָׂה: [יונה ג, י]

י) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל אַבְרָם לֶךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ: וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וַאֲבָרֶכְךָ וַאֲגַדְּלָה שְׁמֶךָ וֶהְיֵה בְּרָכָה: [בראשית יב, א-ב]

כ) וַיֹּאמֶר מַדּוּעַ אַתְּ הֹלֶכֶת אֵלָיו הַיּוֹם לֹא חֹדֶשׁ וְלֹא שַׁבָּת וַתֹּאמֶר שָׁלוֹם: [מלכים ב ד, כג]

ל) מִבִּשָּׂרָם לֹא תֹאכְלוּ וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגָּעוּ טְמֵאִים הֵם לָכֶם: [ויקרא יא, ח]

מ) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה אֱמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לְנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו: [ויקרא כא, א]

נ) יִמְחוּ מִסֵּפֶר חַיִּים וְעִם צַדִּיקִים אַל יִכָּתֵבוּ: [תהלים סט, כט]

ס) וְעַתָּה אִם תִּשָּׂא חַטָּאתָם וְאִם אַיִן מְחֵנִי נָא מִסִּפְרְךָ אֲשֶׁר כָּתָבְתָּ: [שמות לב, לב]

ע) וְרַבִּים מִיְּשֵׁנֵי אַדְמַת עָפָר יָקִיצוּ אֵלֶּה לְחַיֵּי עוֹלָם וְאֵלֶּה לַחֲרָפוֹת לְדִרְאוֹן עוֹלָם: [דניאל יב, ב]

וחוזרין וְתוֹקְעִין וּמְרִיעִין כְּשֶׁהֵן עוֹמְדִין בתפילת מוסף על סדר הברכות[א]. כְּדֵי לְעַרְבֵּב את הַשָּׂטָן ולא יקטרג על עם ישראל בראש השנה, שעל ידי שרואה שישראל מחבבים את המצוות[ב], מסתתמים טענותיו[ג].

הגמרא מביאה עוד כמה מימרות של רבי יצחק בענין תקיעת שופר[ד]:

וְאָמַר רַבִּי יִצְחָק, כָּל שָׁנָה שֶׁאֵין תּוֹקְעִין לָהּ בִּתְחִלָּתָהּ - שלא תקעו בשופר בראש השנה[ה], מְרִיעִין לָהּ בשופרות בְּסוֹפָהּ, כלומר, שיצטרכו לגזור תעניות על כל הצרות שיבואו עליהם, ויריעו בשופרות כדין תפילה בתענית[ו]. מַאי טַעֲמָא - מה הטעם שמריעין לה בסופה, דְּלֹא אִיעַרְבַב שָׂטָן - מכיון שלא תקעו בשופר בראש השנה, לא נתערבב השטן, וקטרג על עם ישראל, ונגזרו עליהם צרות אלו[ז].

★

וְעוד אָמַר רַבִּי יִצְחָק, כָּל שָׁנָה שֶׁרָשָׁה בִּתְחִלָּתָהּ - שישראל עושין עצמן בראש השנה כעניים ומבקשים בתחנונים ובתפילה על עצמם[ח], הרי היא מִתְעַשֶּׁרֶת בְּסוֹפָהּ - מתברכת להם בשפע של טובה[ט], שֶׁנֶּאֱמַר (דניאל יא יג) 'מֵרֹאשִׁית הַשָּׁנִים', 'מֵרֹאשִׁית' כְּתִיב חסר אל"ף, והיינו מלשון 'רש"י', וסיום הפסוק 'וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה', כלומר, שאם בתחילת השנה היו 'רשים' אזי סוֹפָהּ שֶׁיֵּשׁ לָהּ אַחֲרִית טובה[י].

★

וְאָמַר רַבִּי יִצְחָק, אֵין דָּנִין אֶת הָאָדָם אֶלָּא לְפִי מַעֲשָׂיו שֶׁל אוֹתָהּ שָׁעָה, ואף שעתיד להרע את מעשיו לאחר זמן, שֶׁנֶּאֱמַר לגבי ישמעאל, כשבכתה אמו כשראתה אותו שהולך למות בצמא, ואמר לה מלאך ה' (בראשית כא יז), 'מַה לָּךְ הָגָר אַל תִּירְאִי כִּי שָׁמַע אֱלֹהִים אֶל קוֹל הַנַּעַר בַּאֲשֶׁר הוּא שָׁם', ודורש מייתור התיבות 'באשר הוא שם'[יא], שהקדוש ברוך הוא דן את ישמעאל לפי מעשיו בשעה זו שהיה צדיק[יב], ואף שעתידים בניו להמית ישראל בצמא החייהו הקדוש ברוך הוא[יג].

★

הגמרא מביאה עוד שתי מימרות של רבי יצחק, שמשמיענו שפעמים משתנה דינו של אדם גם באמצע השנה בין לטוב ובין לרע[יד]:

וְאָמַר רַבִּי יִצְחָק, שְׁלֹשָׁה דְּבָרִים מַזְכִּירִין עֲוֹנוֹתָיו שֶׁל אָדָם - שעל ידיהם מפשפשים למעלה במעשיו, שאומרים, אדם זה בוטח בזכויותיו, נבחן האם יש לו במה לבטוח. וְאֵלּוּ הֵן, העובר תחת קִיר נָטוּי - שאינו ניצב זקוף אלא נוטה לצד מחמת רעיעותו ועומד ליפול, וסכנה היא לעבור תחתיו, ובודקים בשמים אם ראוי הוא שיעשה לו נס וינצל, ומתוך כך נזכרים עוונותיו. וְעִיּוּן תְּפִלָּה - שמתאמץ לכוין את לבו בתפילתו, ובטוח שתהא נשמעת, ועל ידי כך מפשפשים במעשיו לראות אם הוא כדאי וראוי לסמוך על זכויותיו שתתקבל תפילתו[טו]. וּמוֹסֵר דִּין עַל חֲבֵירוֹ, שחבירו עשה לו רעה והוא אומר לו ה' ישפוט ביני ובינך[טז], ובודקים אותו אם ראוי הוא שיענש חבירו על ידו. דְּאָמַר רַבִּי (אבין[יז]), כָּל הַמּוֹסֵר דִּין עַל חֲבֵירוֹ, הוּא נֶעֱנָשׁ תְּחִלָּה, שֶׁנֶּאֱמַר אצל אברהם ושרה, כשהגר וראתה שהיא נתעברה מאברהם

א. **רמב"ן** (דרשה לראש השנה ד"ה ונכל עכשיו), ריטב"א (ד"ה והנכון) ועוד.
כתבו התוספות (ד"ה ומוקעים) שאין לחשוש בזה שחוזרים ותוקעים, משום איסור 'בל תוסיף', לפי שאין בעשיית מצוה שתי פעמים משום בל תוסיף. והרשב"א (לעיל ע"ח ד"ה למה) ביאר, שבכל מה שתיקנו חכמים לצורך הדת אין בזה משום 'בל תוסיף', שהרי התורה נתנה להם את הרשות לעשות זאת, כמו שנאמר (דברים יז יא) 'על פי התורה אשר יורוך' וגו'.

ב. **בדברי רש"י** (ד"ה כדי) לא נתבאר מהו החיבוב. ובפירוש רבינו חננאל (ע"ח ד"ה ונכל יעמק) מבואר שהחיבוב הוא במה שתוקעים פעמיים מיושב ומעומד. והר"י מלוניל (ד"ה למה) פירש, שהחיבוב הוא במה שמקיימים את המצוה עוד קודם זמנה [שהרי עיקר המצוה לתקוע על סדר הברכות], וישראל כל כך מחבבים שעושים אותה קודם זמנה, וכל שכן בזמנה. וראה בבעל העיטור (עשרת הדברות הל' שופר, סדר התקיעות) שפירש את שני הדברים.

ג. **רש"י** (ד"ה כדי). אמנם התוספות (ד"ה כדי) הביאו שבערוך (ערך ערב ג) פירש בשם הירושלמי, שנאמר בישעיה (כה ח) 'בלע המות לנצח' ונאמר עוד שם (מ יג) 'והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול', והיינו שבעת שישמע אותו שופר גדול יבולע המות ויגיע זמנו של השטן להסתלק מן העולם, ולכן כששומע השטן תקיעות ראשונות מתבהל קצת [כי הוא מסתפק שמא זהו שופרו של מלך המשיח], וכששומע התקיעות שוב, אומר זהו ודאי אותו 'שופר גדול' והגיע זמנו להסתלק מהעולם, ומתערבב ואין לו פנאי לקטרג. וראה ביאורים נוספים בילקוט ביאורים.
ובעל המאור (להלן לד: ד"ה ותמהין) הקשה על הרמב"ן והריטב"א שפירשו שהתקיעות הראשונות הם כדי לערבב את השטן ועיקר התקיעות הן אלו שבסדר הברכות, כיצד מברכים על התקיעות הראשונות, וגם אינו מן הראוי שיפתחו בהן. אולם הראב"ד בהשגות שם כתב שאינה קושיא, שאחר שנתקנו תקיעות אלו יוצאים ידי חובת התקיעות בהן. וראה עוד בילקוט ביאורים.

ד. **וראה** בהערה להלן בשם הריטב"א שהמימרא שלהלן של רבי יצחק באה כחיזוק למנהג שהוזכר על ידו בסמוך, בכפל התקיעות במיושב ובמעומד.

ה. **התוספות** (ד"ה שאין) כתבו בשם הבה"ג (הל' ראש השנה), שאין הכוונה כשלא תקעו מפני שחל ראש השנה בשבת [משום שאז לא חל חיוב תקיעת שופר כלל, שהרי חכמים ביטלו את התקיעה בשבת (להלן כט:), ובודאי שלא יענשו על כך], אלא הכוונה שמחמת אונס אחר שאירע להם לא תקעו. והרשב"א (ד"ה שאין) ועוד ראשונים כתבו, שגם אם לא תקעו מחמת אונס אין לחוש, וכוונת רבי יצחק כשלא תקעו מחמת פשיעה. ובביאור דברי הבה"ג כתב הט"ז (או"ח סי' תקפה סק"ז), שמה שנאנסו ולא תקעו היא סיבה מאת ה', שמראה להם שעתידה לבוא עליהם רעה בסוף השנה, ואם אכן יבוא להם צער מפני ביטול התקיעות ויחזרו בתשובה, יתכפר להם מה שחטאו. וראה עוד בילקוט ביאורים.

ו. **ריטב"א** (ד"ה ותמה - המתון). וריבב"ן (ד"ה כדי) כתב שהוא מלשון צעקה מתוך צער. והט"ז (סס) כתב בשם מהרש"ל, שהוא מלשון רעה.

ז. **הריטב"א** (ד"ה מ"ט) דייק ממה שתלה רבי יצחק את טעמו בכך שלא נתערבב השטן, משמע שאין כוונתו שלא תקעו כלל, שאם כן היה לו לומר הטעם, שהואיל וניתנה מצות שופר כדי שנתרצה לפניו ביום הדין ונחסר ריצוי זה ממילא מתחייבים בהשגות שם כתב שאינה קושיא, שאחר שנתקנו תקיעות אלו יוצאים ידי חובת התקיעות בהן. וראה עוד בילקוט ביאורים.

ח. **על** פי הכתוב (משלי יז כג) 'תחנונים ידבר רש'. רש"י (ד"ה שרשה) ובתוספות (ד"ה שרשה) פירשו, שכוונת הגמרא שהם עניים באמת, ואז לבם נשבר, ולכן מרחמים עליהם מהשמים.

ט. **טעם** סמיכות שתי מימרותיו אלו של רבי יצחק הוא, שאחר שאמר ששנה שלא הריעו לה בתחילתה מריעין לה בסופה, וכתבו התוספות [הובאו דבריהם בסמוך] שהוא אפילו כשעיכוב התקיעה היה מחמת אונס, אומר רבי יצחק את מאמרו השני, שמכל מקום יש להם תקנה והיא, שיתפללו בהכנעה יתירה ואז תתעשר בסופה אע"פ שלא תקעו בתחילתה. וערוך לנר (ומהר"י).

י. **לשון** הפסוק 'תמיד עיני ה' אלהיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה'.

יא. **ביאר** המהרש"א (ח"ב ד"ה שנאמר), שתיבת 'מראשית' מתפרשת כפשוטה מלשון התחלה, וגם נדרשת ע"פ כתיבתה מלשון רשות ודלות.

יב. **יש** להטעים ביאור הגמרא ע"פ המלבי"ם בפסוק (משלי כג יח) 'כי יש אחרית ותקותך לא תכרת', ש'אחרית' מורה על האושר הבא באחרונה.

יג. **ע"פ** מהרש"א (ד"ה ונענש).

יד. **והוסיף** המהרש"א (סס), שייתור התיבות 'באשר הוא שם' מלמדנו שהתיבה 'שם' מתפרשת על הזמן כמו על המקום.

אוצר החכמה

הרא"ם (סס) הקשה, כיצד אפשר לומר על ישמעאל שהיה צדיק באותה שעה, והרי כמה פסוקים קודם לכן מבואר שהטעם ששרה רצתה לגרש את ישמעאל, משום שראתה אותו 'מצחק' (סס כא ט) ודרשו חז"ל מתיבה זו שעבר על שלש עבירות החמורות. וביאר ש'צדיק' הכוונה צדיק מעבירה זו של צמא, ולא משאר עבירות [ולכן גם מלאכי השרת קטרגו מכח מה שעשו בניו בענין הצמא (רמה בהערה להלן בסמוך). וראה עוד בדבריו מה שכתב בענין זה]. והצידה לדרך (על התורה, סס) ביאר, שבאותה שעה ישמעאל היה פחות מבן עשרים, ובית דין של מעלה מענישים רק מבן עשרים ומעלה, וכך מבואר בזוהר (פ"ח קיח:).

טו. **רש"י** (ד"ה שנאמר). והביא דברי המדרש (ב"ר נג יד) שבאותה שעה אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, מי שעתידים בניו להמית את בניך בצמא אתה מעלה לו באר, שכשגלו בני ישראל הוציאו להם בני ישמעאל מיני מלוחים והאכילום, וכשצמאו למים נתנו להם נודות נפוחים ריקים ונשכו את הנודות ונכנסה רוח חמה לתוך מעיהם ומתו. אמר להם הקב"ה היות ועכשיו צדיק הוא איני דן אותו אלא לפי שעה זו. והר"י מלוניל (ד"ה אין) פירש, שגם בישמעאל עצמו לא דנו הקב"ה ע"פ מה שעתיד להרשיע [כפי שמובא בסוף אותו ענין שישמעאל היה 'רובה קשת' (בראשית כא כ), ומפרש רש"י שהיה מלסטם אנשים] רק לפי מעשיו באותה שעה.
ראה בילקוט ביאורים בהרחבה על קושיית המפרשים שבבן סורר ומורה מצינו שדנים אותו על שם סופו, שעתיד ללסטם את הבריות, וכאן אמרו שאין דנים אדם על מעשים רעים שעתיד להרשיע.

טז. **ע"פ** מהרש"א (ד"ה ג') וערוך לנר (ד"ה ומהר ר').

יז. **ראה** בילקוט ביאורים שישנם כמה סוגים של עיון תפילה שהוזכרו בש"ס.

יח. **ע"פ** רש"י (ד"ה מוסר) ורשב"ץ (ד"ה ומהר ר' יצחק, הו"ד בקובץ שיטות קמאי עמ' קמח).

יט. **גירסת** הרי"ף, וכן הוא בבבא קמא (נג.), 'רבי חנן'. הגהות וציונים.

ותוקעים ומריעין כשהן עומדין. תימה הא קעבר משום גל תוסיף וכי תימא כיון דכבר יצא הוה ליה שלא בזמנו שלא עבר הא ממילא בתוף רלאוהו ב"ד (לקמן דף כח: ושם) גבי ברכת כהנים לאין תוסיף ברכה אחת משלו משום שלא עבר עליה זימניה כיון דלאילו מתרמי ליה לעבורה אחרינא הדר מברך להו ה"נ אי מתרמי ליה לעבורה הדר תקע להו וי"ל לאין שייך גל תוסיף בעשיית מצוה אחת ג' פעמים כגון כאן שם מברך וחוזר ומברך אותו לעבור עלמו או נוטל לולב וחוזר ונוטל וכן תוקע וחוזר ותוקע וגבי מתנות בכור נמי שם נותן בקרן אחד ג' פעמים אין זה גל תוסיף: **כדי** לערבב את השטן. פירש בערוך [כדאיתא] בירושלמי בשלא המות לנגוף וכאיב והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול כל שמע קל שיפורא זימנא אחלא בהיל ולא בהיל וכל שמע תניין אמר ודאי זהו שיפורא דיתקע בשופר גדול ומטא זימניה למתבלע ומתערבב ולית ליה פנאי למעבד קטגוריא: **שאין** תוקעין בתחלתה. משרש בהלכות גדולות [ו] לאו דמיקלע בשבתא אלא לאתיליד לומסא: **שרשה** בתחלתה. שממנו שיצאו לשם לגם נשבר ומרחמים עליהם מן השמים:

ועיון תפלה. לומר ר"ת עיון תפלה דהכא כי ההוא דגט פשוט (ב"ב דף קסד: ושם) דג' דברים אין אדם נילול מהן בכל יום וקא משיב עיון תפלה לומר שאין מכוין לבו בתפלתו כדאמר בירושלמי בברכות פרק היה קורא [ח] מ"ר חייא רבה מן יומא לא כווינית אלא חד זמן נעית מכוונת והרהרית בלבי ואמרי מאן עלך קומוי מלכא קדמוי אלקפטא לו ריש גלותא שמואל אמר אלא פרחייה [ט] ר' בון בר חייא אמר אלא מנית דומסיה מ"ר מנא מחזיק אלא טיבו לריסיה [י] דכי מטי למודיס הוה כרע מגרמיה ומתוך שאדם מתפלל ואין מתכוין לבו עבירותיו נזכרין ומיהו לא יתכן לפרש כן כלל אלא [יא] אלדבה מיירי בשאין לבו ודומה שהוא תפלתו נשמעת כי היא דפ' אין עומדין (ברכות דף לב:) המתריך בתפלתו ומעיין כדמוכח בריש הרואה (שם דף נד:) דאמר רב יהודה אמר רב ג' דברים מאריכים ימיו של אדם ואשיב המתריך בתפלתו ופריך למימרא דמעליותא הוא והא מ"ר חייא בר אלא המתריך בתפלתו ומעיין הא קוץ בא לידי כאב לב שאמר מותלת ממוסכה מחלה לב כלומר מעיין הא אומר בלבו שיעשו בקשתו לפי שהתפלל בכוונה ובא לידי כאב לב שאין בקשתו נעשית אלא מותלת לטון תפלה ומלטון ויחל משה (שמות לב) ומ"ר ינחק (שם דף הא.) שלשה דברים מזכירים עוונותיו של אדם עין ידי תפלה ומפשפשין במעשיו לומר בוטח הוא בזכיותיו ונראה מה הם ומצי הא דאמרי הא מעיין הא והשתא הוו כל הני שלשה דברים מענין אחד קיר נטוי שבוטח בזכותו ועובר מוסר דין על חבירו שבוטח בזכותו שיענש חבירו על ידו [יב]:

ונחתמין לאלתר לחיים. מדקא חשיב בינוניים משמע לצדיקים (ג) קרי למי שזכיותיו מרובים ורשעים גמורים למי שעונותיו מרובים ופעמים הצדיקים נחתמין למיתה ורשעים גמורים לחיים דכתיב למחרינן בסוף פ"ק דקדושין (דף לט: ושם) מי שזכיותיו מרובין מעונותיו [יג] דומה כמי שעשרף את כל התורה כולה ולא שייר ממנה אות אחת ומי עונותיו מרובין מזכיותיו דומה כמי שקיים כל התורה כולה ולא חיסר אות אחת וכל זה לקרי הכא גבי רשעים מיתה וגבי לצדיקים חיים כלומר לחיי העולם הבא: **ליום** הדין. כשיהיו הממתים כדמוכח קרא ומע"פ שכבר נדונו אחר מיתתן בגן עדן או בגיהנם מפני הגשם עדיין יהיה דין אחר אם יזכהו [יד] לחיי העולם הבא שהוא קיים לעולם ויש שכבר קבלו דינם בגיהנם ומתוך כך שמא יזכו:

ועליהם

פח א סמג עשין מג ועוש"ת סי' תקפה: פט ב מיי' פ"ג מהל' מסובה הל' ד' סמג עשין טו טור ס"ע י"ד סי' רמז קעף ד: צ ג מיי' וסמג שם עוש"ע י"ד סי' שלה קעף י בהגה"ה: צא ד מיי' פ"ה מהל' ת"ת הל' ז: צב ה ו מיי' פט"ו מהל' טומאת מוכלין הל' ט י סמג עשין רמו: צג ז מיי' פ"ג מהל' מסובה הל' ג סמג עשין טו: צד ח מיי' שם הל' ה:

הגהות וציונים

ג] תיבת "לה" ליתא בכת"י וברי"ף וברא"ש ובתוס'. ובטור ובסמ"ג הנוסח בה: ג] גי' הרא"ש ועד אחרית מכלל [דאיכא] אחרית (גליון): ג] [צ"ל חנן וכ"א ברב אלפס וב"ק צג ע"א] (גליון): ד] גי' ע"י ולבסוף (גליון): ה] בכת"י וע"י הסדר הוא של צדיקים לפני של רשעים, וכ"ה בירושלמי וברי"ף ורא"ש (והוא הנכון, רש"ש): ו] תיבות "זה ספרן של רשעים גמורין" ליתא בכת"י, ונוסחא נוחה וישרה היא, דדוד קלייט להו דימחו מספרן של צדיקים ובינונים ויעמדו בספרן של רשעים, ועי' בתוס' רי"ד (דק"ס): ז] בכת"י ובעין יעקב נוסף **גמורים**, וכ"ה נכון (דק"ס): ח] בכת"י ובעין יעקב נוסף **גמורים**. ובהרבה כת"י ליתא תיבות "מחני נא זה ספרן של רשעים" (ועי' לעיל אות ו): ט] ברש"י שבעין יעקב ושברי"ף **האדם**, (וכ"ה בב"ר): י] בד' קראקא **מזכירין** עונותיו **שאומרין** וכן הוא ברש"י שברי"ף ושבעין יעקב, וברבינו יהונתן **שאומרין** מלאכי חבלה: כ] צ"ל **אפרוחייא**, וכ"ה בירושלמי (יעב"ץ): ל] צ"ל **דרישי** (יעב"ץ): מ] לפנינו שם נוסף **מריעין** לו ודומה וכו' מרובין מזכיותיו **מטיבין** לו ודומה:

רבינו חננאל

חייב אדם להקביל פני רבו ברגל שנאמר ויאמר אליה מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת וגו' מכלל דבחדש ושבת חייב. ו) ואקשינן והא ברגל אמרנו. ופרקינן אם רבו שרוי במקום קרוב לו חייב להקביל פניו בכל חדש ושבת ואם הוא במקום רחוק חייב להקבילו ברגל: **כתיב אמור אל הכהנים בני אהרן** ואמרת אלהם וגו' מלמד שהכהנים הוזהרו שלא להטמאות ולא ישראל. ואפי' הכהנים לא הוזהרו אלא בטומאת מת שהיא חמורה אבל בטומאה קלה לא הוזהרו בטומאה שאילו הוזהרו בטומאה קלה לא היה למקרא למפרש להם אזהרה בטומאה קלה וכ"ש בטומאה חמורה אלא ודאי מדכתיב אזהרתם בטומאת מת שהיא חמורה בטומאה קלה לא הוזהרו. ואם הכהנים לא הוזהרו בטומאה קלה ק"ו ישראל. ומת"ל ובנבלתם לא תגעו אלא ש"מ שכל ישראל הוזהרו להטהר אפי' מטומאה קלה ברגל. מיכן אמרו חכמים שחייבין ישראל לטהר עצמם ברגל בבואם לירואות לפני ה': **א"ר יוחנן ג' ספרים נפתחין בר"ה** אחד של צדיקים גמורין ומיד נכתבין לאלתר לחיים. ואחד של רשעים גמורין נכתבין לאלתר למיתה. ואחד של בינונים תלוי מר"ה עד יוה"כ. זכו ועשו תשובה נכתבין לחיים לא זכו לעשות תשובה נכתבים למיתה: **א"ר אבין מהאי קרא ימחו מספר חיים**. כלומר אפי' אם היו צדיקים ונכתבו לחיים וחזרו לרשעתם ימחו מאותו הספר של חיים שנכתבו בכלל הספר של צדיקים. ועם צדיקים מהם אל יכתבו זה ספר בינונים אלא יכתבו בספר המחויים וזהן הרשעים: **תניא בש"א ג' כתות ליום הדין כו'**. עד ועליהם אמרה חנה ה' ממית ומחיה. ממית הרשעים ומחיה הצדיקים. מוריד שאול ויעל הבינונים אינם צדיקים. פירוש לגבי הרשעים ח"ש על ר"ח ט) מדברי רבינו ז"ל מלו נראה בהדיא דהיה לו גי' אחרת בגמ' וע"פ גירסתו נסתלק מה שהעירו המפרשים כאן וק"ל.

ט) [ברכות דף נה.], י) [ב"ק דף נג. ע"ש], כ) סוכה דף כז:, ל) [תוספתא דסנהדרין פרק יג], מ) ס"פ נג ומקצתו בתנחומא יתרו סי' ה, נ) [ערך ערב ט], ס) סי' יז עמוד רכה, ע) [הל' ד], פ) [וכן פי' בערוך ע' קל ח], צ) [וע"ע תוס' ברכות לג: ד"ה כל ותו' שבת קיח: וב"ב קסד:].

הגהות הב"ח

(ט) רש"י ד"ה ועיון תפלה וכו' תפלתו ובטוח שמהא: (י) תוס' ד"ה ומחתמין וכו' משמע דלדיקים גמורים קני למי וכו' ורשעי' לחיים כל"ל ותיבת גמורים נמחק:

גליון הש"ם

גמ' וא"ר יצחק ד' דברים מקרעין וכו'. נמצו' הרמ"ם סוף כלל יז הביא הנוסח' ג' דברים מבטלין הגזירה וכו' לף שינוי השם: תוס' ד"ה ליום הדין כו' לחיי העולם הבא שהוא קיים לעולם. עי' תוס' חיים ריש פ' י"ח דסנהדרין:

אהרון 19/05/2018

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

תורה אור השלם

א) אֶרֶץ אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה: [דברים יא, יב]

ב) וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת קוֹל הַנַּעַר וַיִּקְרָא מַלְאַךְ אֱלֹהִים אֶל הָגָר מִן הַשָּׁמַיִם וַיֹּאמֶר לָהּ מַה לָּךְ הָגָר אַל תִּירְאִי כִּי שָׁמַע אֱלֹהִים אֶל קוֹל הַנַּעַר בַּאֲשֶׁר הוּא שָׁם: [בראשית כא, יז]

ג) וַתֹּאמֶר שָׂרַי אֶל אַבְרָם חֲמָסִי עָלֶיךָ אָנֹכִי נָתַתִּי שִׁפְחָתִי בְּחֵיקֶךָ וַתֵּרֶא כִּי הָרָתָה וָאֵקַל בְּעֵינֶיהָ יִשְׁפֹּט יְיָ בֵּינִי וּבֵינֶיךָ: [בראשית טז, ה]

ד) וַתָּמָת שָׂרָה בְּקִרְיַת אַרְבַּע הִוא חֶבְרוֹן בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיָּבֹא אַבְרָהָם לִסְפֹּד לְשָׂרָה וְלִבְכֹּתָהּ: [בראשית כג, ב]

ה) לֹא יוֹעִילוּ אוֹצְרוֹת רֶשַׁע וּצְדָקָה תַּצִּיל מִמָּוֶת: [משלי י, ב]

ו) וַיִּצְעָקוּ אֶל יְיָ בַּצַּר לָהֶם וּמִמְּצוּקֹתֵיהֶם יוֹצִיאֵם: [תהלים קז, כח]

ז) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם שָׂרַי אִשְׁתְּךָ לֹא תִקְרָא אֶת שְׁמָהּ שָׂרָי כִּי שָׂרָה שְׁמָהּ: [בראשית יז, טו]

ח) וּבֵרַכְתִּי אֹתָהּ וְגַם נָתַתִּי מִמֶּנָּה לְךָ בֵּן וּבֵרַכְתִּיהָ וְהָיְתָה לְגוֹיִם מַלְכֵי עַמִּים מִמֶּנָּה יִהְיוּ: [בראשית יז, טז]

ט) וַיַּרְא הָאֱלֹהִים אֶת מַעֲשֵׂיהֶם כִּי שָׁבוּ מִדַּרְכָּם הָרָעָה וַיִּנָּחֶם הָאֱלֹהִים עַל הָרָעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לָהֶם וְלֹא עָשָׂה: [יונה ג, י]

י) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל אַבְרָם לֶךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ: וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וַאֲבָרֶכְךָ וַאֲגַדְּלָה שְׁמֶךָ וֶהְיֵה בְּרָכָה: [בראשית יב, א-ב]

כ) וַיֹּאמֶר מַדּוּעַ אַתְּ הֹלֶכֶת אֵלָיו הַיּוֹם לֹא חֹדֶשׁ וְלֹא שַׁבָּת וַתֹּאמֶר שָׁלוֹם: [מלכים ב ד, כג]

ל) מִבִּשָּׂרָם לֹא תֹאכְלוּ וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגָּעוּ טְמֵאִים הֵם לָכֶם: [ויקרא יא, ח]

מ) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה אֱמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לָנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו: [ויקרא כא, א]

נ) יִמָּחוּ מִסֵּפֶר חַיִּים וְעִם צַדִּיקִים אַל יִכָּתֵבוּ: [תהלים סט, כט]

ס) וְעַתָּה אִם תִּשָּׂא חַטָּאתָם וְאִם אַיִן מְחֵנִי נָא מִסִּפְרְךָ אֲשֶׁר כָּתָבְתָּ: [שמות לב, לב]

ע) וְרַבִּים מִיְּשֵׁנֵי אַדְמַת עָפָר יָקִיצוּ אֵלֶּה לְחַיֵּי עוֹלָם וְאֵלֶּה לַחֲרָפוֹת לְדִרְאוֹן עוֹלָם: [דניאל יב, ב]

וזלזלה בשרה ואברהם לא מחה בה (בראשית טז ה), 'וַתֹּאמֶר שָׂרַי אֶל אַבְרָם חֲמָסִי עָלֶיךָ, אָנֹכִי נָתַתִּי שִׁפְחָתִי בְּחֵיקֶךָ וַתֵּרֶא כִּי הָרָתָה וָאֵקַל בְּעֵינֶיהָ, יִשְׁפֹּט ה' בֵּינִי וּבֵינֶיךָ', הרי שמסרה דינה לשמים ואמרה 'ישפוט ה' ביני וביניך' שאתה שומע בזיוני ושותק[ב], **וּכְתִיב** - ונאמר (שם כג ג), 'וַתָּמָת שָׂרָה בְּקִרְיַת אַרְבַּע הִוא חֶבְרוֹן בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיָּבֹא **אַבְרָהָם** לִסְפֹּד לְשָׂרָה וְלִבְכֹּתָהּ', הרי שקדמה מיתתה לשל אברהם[בא].

★

וְאָמַר רַבִּי יִצְחָק, **אַרְבָּעָה דְּבָרִים מְקָרְעִין גְּזַר דִּינוֹ שֶׁל אָדָם, אֵלּוּ הֵן, צְדָקָה, צְעָקָה** - תפילה[בב], **שִׁינּוּי הַשֵּׁם** - שמשנה את שמו[בג], **וְשִׁינּוּי מַעֲשֶׂה** - ששב ממעשיו הרעים[בד].

רבי יצחק מבאר מנין לומד כל דבר:

צְדָקָה קורעת את גזר דינו של האדם, **דִּכְתִיב** (משלי י ג) 'וְצְדָקָה תַּצִּיל מִמָּוֶת', משמע שגם אם נגזר עליו מיתה, הצדקה תצילנו[בה]. **צְעָקָה** קורעת גזר דין, **דִּכְתִיב** (תהלים קז כח) 'וַיִּצְעֲקוּ **אֶל ה' בַּצַּר** [אוצר החכמה]

וְיֵשׁ אוֹמְרִים, אַף שִׁינּוּי מָקוֹם [-שמשנה מקום מגוריו], קורע את גזר דינו של אדם, שעל ידי שגולה ממקומו לבו נכנע ומקרבו לתשובה[בח], **דִּכְתִיב** (בראשית יג ו) 'וַיֹּאמֶר ה' **אֶל אַבְרָם** לֶךְ לְךָ **מֵאַרְצְךָ** וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ', כלומר תשנה את מקומך, **וַהֲדַר** - ולאחר שתעשה זאת, 'וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל' (שם יב

כ. **כן** פירש רש"י על התורה (שם), ועוד פירש שהתלוננה על אברהם שהתפלל רק על עצמו ['מה תתן לי ואנכי הולך ערירי' (שם טו ג)] ולא התפלל גם עליה.

כא. **רש"י** (ד"ה ויבא). יש לתמוה, מנין שמיתת שרה קודם לאברהם היתה משום עונש, אולי כך היתה קיצבת ימיה. ועוד, מדוע הביא את הפסוק 'ויבא אברהם' היה לו להביא 'ותמת שרה' והדבר ידוע שאברהם עדיין לא מת, שהרי מצינו הרבה פסוקים בתורה שאברהם עדיין היה חי אחר מיתת שרה. אלא צריך לומר שבדווקא הביא את הפסוק 'ויבא אברהם', שלכאורה הוא מיותר והיה יכול לומר 'ויספוד אברהם לשרה', ודורשים ממנו שמה שאברהם הוא שבא לספוד את שרה לא היה זה כפי הטבע, אלא היא היתה צריכה לספוד אותו, אולם היא גרמה לעצמה שנענשה למות קודם במה שמסרה דינו לשמים. פני יהושע (ד"ה ומר - הרשון). וראה עוד בענין זה במהרש"א (ח"ב ב"ק נג. ד"ה המוסר), הובאו דבריו בילקוט ביאורים.

בבבא קמא (נג.) מבואר שמה שאמרו שהמוסר דינו של חבירו לשמים נענש, הוא רק כשיש דיין בעיר ויכול לדון אצלו, אולם כשאין דיין בעיר או כשחבירו הוא אדם שאינו מציית לדיינים, אינו ראוי להיות נענש על כך, כי מה היה לו לעשות. ואצל שרה אמנו היה שם בית דינו של שם והיה לה לדון עם אברהם אצלו. ריטב"א (ד"ה מוסר) והר"ן (ד"ה ומוסר) ביאר בעוד אופן, שהטענה על שרה היא מצד שהיה לה לשאת ולתת עם אברהם קודם שתמסור את דינו לשמים.

הטעם שהמוסר דינו של חבירו לשמים הוא נענש תחילה, הוא משום שהואיל ויש דיין בעיר היה צריך לתובעו אצל הדיין ויעשה לו את הראוי לו, אלא שנתכוין זה שעל ידי שימסור דינו לשמים יענש חבירו ביותר, ולכן ראוי הוא להיענש תחילה על עוונותיו. מאירי (ב"ק נג. ד"ה כל). ובריטב"א (שם) כתב שהטעם שהוא נענש תחילה, מפני שלעוונו אין תקנה, אולם לחבירו ישנה תקנה, שיכול לרצותו בממון או בדברים.

כב. **כך** משמע במהרש"א (ד"ה ד' דגריס) שכתב ששלושת הדברים שהוזכרו כאן, הם שלושת הדברים שמוזכרים בפיוט בתפילת מוסף של ראש השנה, 'ותשובה ותפילה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה'. אמנם בשפת אמת (ד"ה ד' דגריס) כתב ש'צעקה' היא יותר מתפילה. וכן מבואר בזוהר (מ"ב שמות כ.) שצעקה יותר קרובה לה' מתפילה. ועוד מבואר שם, שצעקה היא בכיה מעומק הלב, באופן שאינו יכול אפילו להוציא ולבטא בשפתיו [ומביא שם כמה מעלות בכוחה של 'צעקה' ואחד מהם שמקרעת גזר דין]. וספר הבתים (מנוה עם שער שלישי) כתב, שענין הצעקה הוא, קריאתו אל ה' בחזקה, דהיינו שיעורר שכלו ונפשו לשוב אל ה'.

כתב המהרש"א (שם) שרבי יצחק הולך לשיטתו (לעיל ע"ח) שאמר 'יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין ובין לאחר גזר דין'.

כג. **הריטב"א** (ד"ה ד' דגריס) ביאר, שעל ידי שמשנה את שמו שאינו אותו האיש שחטא, אין מזכירים אותו לרעה, ועוד שעל ידי כך יוצא מאיצטגנינותו [-מזלו] כמו שמצינו אצל אברהם אבינו [כמובא להלן]. וכעין זה כתב השפת אמת (ד"ה ד' דגריס) בביאור שינוי השם, שהגם שלאחר שינוי השם עדיין העון בידו וסיבת הגזירה עדיין קיימת, אולם כיון ששינה שמו הרי שעל שמו החדש עדיין לא נגזרה הגזירה, וחוזר להיות כמו קודם גזר דין שבתשובה קלה ינצל מהדין. והר"ן (ד"ה שינוי השם) ביאר, ששינוי השם מועיל משום שגורם לו לעשות תשובה, שעל ידי שינוי השם אומר בליבו איני אותו האיש שהייתי קודם לכן, וצריך אני לתקן מעשי.

כד. **רש"י** (ד"ה שינוי). אולם הקשה הריטב"א (ד"ה שינוי) [כפי שביארו השם משמואל (על המועדים, ראש השנה שנת תרע"ח ליל ג')], שהרי ודאי בכל הסוגיא כאן מדובר רק במי שעושה תשובה ושב ממעשיו הרעים, וגם שאר הדברים שהוזכרו כאן לא יועילו בלי תשובה [ראה עוד בסמוך בענין זה], ומה שייך לומר ש'שינוי מעשה' הוא תשובה. ולכן פירש מה שנאמר 'שינוי מעשה', שאפילו מעשים של רשות שאינם הגונים קצת, הוא משנה, כלומר שהוא אדם אחר לגמרי. וכעין זה כתב ברשב"ץ (ד"ה ומר ר' ישמק, הו"ד בקובץ שיטות קמאי עמ' קמו) שכשמתקן עצמו בדברים שקלקל אינו בדין שיקרע דינו, שלא היה לו לעכב תשובתו עד שנגזר דינו. אבל כשמתקן עצמו בדברים אחרים, כדאי שיקרע גזר דינו, שהרי גילה דעתו, שלא מפני היראה הוא הולך בדרך טובים, אלא שהוא מקבל עליו עבודת ה' בלב שלם. ובשם משמואל (שם) ביאר, שהתשובה הנצרכת עם שאר הדברים היא, שיעזוב את דרכו הרעה, אבל 'שינוי מעשה' שמועיל לבדו פירושו, ששב לגמרי מכל הדרך הרעה שהלך בה, ולעומת מה שהיה עושה עבירות כעת מתחזק ועושה חבילות של מצוות [כעין דברי הריטב"א], ואפשר שלתשובה זו נתכוין רש"י באומרו ש'שב מרעתו'. [עוד אפשר לבאר בדעת רש"י שסובר שאין צריכים תשובה בשאר הדברים הנזכרים כאן, וכפי שיתבאר בהמשך ההערה, ולכן לא קשה מה שהקשה הריטב"א].

כתבו היפה מראה (על הירושלמי, תענית פ"ג ה"ה) והלחם משנה (מהלכות תשובה פ"ג ה"ד), שאין צריך את כל הארבעה דברים, אלא די אפילו בכל אחד מהדברים כדי לקרוע גזר דין, וכמו שמוכח מהפסוקים שהגמרא מביאה להלן לכל אחד מהדברים. ובירושלמי שם (ה"ה) מובא שתשובה ותפילה וצדקה מבטלין גזירה קשה, ולומדים שלושתם מפסוק אחד, ומשמע שצריכים את שלושת הדברים יחד [עיין ביפה עינים (ד"ה ומ"ר)], אולם ביאר היפה מראה שאינו מוכרח אלא כיון שמצא שלושתם בפסוק אחד העדיף לקצר ולהביא רק פסוק אחד, אולם באמת די בכל אחד מהם כמו שמשמע בסוגייתנו. אלא שתמה היפה מראה [וכקושיית הריטב"א לעיל לדעת השם משמואל], כיצד אפשר שיועיל תפילה או צדקה בלי תשובה והרי זה כטובל ושרץ בידו. וביאר, שמדובר כאן בגזירה על האדם שלא נגזרה מחמת חטא, אלא כגון יסורים של אהבה או שנגזרה גזירה על הכלל והוא לוקה עמהם, ובזה יכול לפדות את עצמו מהגזירה בלי תשובה, אולם אם חטא אינו יכול לקורע גזר דינו בלי תשובה. ובאופן אחר ביאר, שאכן אדם יכול לקרוע גזר דין על חטא גם בלי תשובה, וכמו שמצאנו בנבוכדנצר שפדה את עצמו מעונשו על ידי צדקה (דניאל ד כד) [וכתב שכל זה לגבי תפילה או צדקה, אבל שינוי השם או שינוי מקום ודאי לא יועיל בלי תשובה. וראה לעיל מה שהובא בשם הר"ן והשפת אמת].

כה. **מהרש"א** (ד"ה ד' דגריס).

כו. **בדקדוקי** סופרים (אות מ) הביא גירסא מכתב יד 'יצילם' וזהו פסוק אחר (פסוק ו) באותו פרק בתהלים, וכתב שהיא הגירסא הנכונה שהרי פסוק זה מוקדם באותו הפרק לפסוק המובא כאן. והביא שכך גם הגירסא בשאלתות (פר' המזוזה שאילתא קסג), ושם גורסים בלא וי"ו 'ממצוקותיהם יצילם' וכמו שהוא בפסוק שם [וכן הוא במהרש"א (שם)].

במהרש"א (שם) כתב ש'מצוקה' משמעותה גזר דין [אך לא ביאר כיצד, ואולי כוונתו שמשמעות הפסוק שהם כבר בתוך המצוקה, דהיינו העונש שהוא לאחר הגזר דין, ומכל מקום מועילה על כך תפילה, קל וחומר שהיא מועילה קודם העונש לאחר גזר הדין].

כז. **כמבואר** במדרש (ב"ר מד י, הו"ד ברש"י בראשית טו ה) 'אמר לו [הקב"ה לאברהם] צא מאיצטגנינות שלך שראית במזלות שאינך עתיד להעמיד בן, אברם אין לו בן, אבל אברהם יש לו בן, שרי לא תלד, אבל שרה תלד, אני קורא לכם שם אחר וישתנה המזל.

המהרש"א (ד"ה ד' דגריס) מדייק ממה שהגמרא לומדת שינוי השם [וכן שינוי מקום] מאברהם ושרה, ששינוי השם אינו דומה לשאר הדברים הנזכרים כאן, שהם מועילים גם לבטל גזירה שבאה על חטא, מה שאין כן שינוי השם, שהרי הוכחת הגמרא היא משינוי שמה של שרה ואצלה לא היתה הגזירה מחמת חטא. וכן הביא המהרש"א מהיפה מראה (על הירושלמי, תענית פ"ג ה"ה) שפירש ששינוי השם או המקום יכולים לקרוע גזר דין שלא מחמת חטא [כגון יסורים מאהבה או שנגזרו על הכלל והוא בכללם], אבל אם נגזר עליו מחמת חטא מה יועיל שישנה שמו או מקומו עדיין החטא בידו. אמנם לפי הפירושים שנתבארו לעיל [בהערה על שינוי השם] משמע ששינוי השם מועיל גם בגזירה על חטא, שהרי השינוי גורם לו לעשות תשובה כפירוש הר"ן [וכן הביא המהרש"א בשם הסמ"ג]. או שעל השם החדש עדיין לא נגזר ובתשובה קלה תתבטל הגזירה, כמו שפירש השפת אמת.

גם שינוי שמו של אברהם (בראשית יז ה) גרם לו להולדת יצחק יורשו, כמבואר במדרש הנזכר, והטעם שהוכיחה הגמרא משינוי שמה של שרה ולא של אברהם, משום ששרה לא הולידה כלל עד אז, אבל אברהם כבר הוליד את ישמעאל, אלא ששינוי השם הועיל לו לזכות ליורש. מהרש"א (מדרש לב. ת"ח ד"ה ויוצא). והשפתי חכמים (ד"ה שינוי השם לכמיב) כתב, שהטעם שהוכיח משרה, משום שבה מפורש יותר שהועיל לה שינוי השם. וראה עוד באיי הים בסוגייתנו.

כח. **הריטב"א** והר"ן (ד"ה שינוי מקום). וראה בהערה הקודמת דברי המפרשים אם יועיל לבטל גזירה מחמת חטא, וכל דבריהם נאמרו גם לגבי שינוי מקום.

ותוקעים ומריעין כשהן עומדין. תימה הא קעבר משום גל תוסיף וכי תימא כיון דכבר יצא הוה ליה שלא בזמנו ללא עבר הא ממרינן בפוף רחוהו ב"ד (לקמן דף כח: ושם) גבי ברכת כהנים דאין מוסיף ברכה אחת משלו משום ללא עבר עליה זימניה כיון דאילו מתרמי ליה לעבורה אחרינא הדר מברך להו ה"נ אי מתרמי ליה לעבורה הדר תקע להו וי"ל דאין שייך גל תוסיף בעשיית מצוה אחת ג' פעמים כגון כהן אם מברך וחוזר ומברך אותו לעבור עלמו או גוטל לולב וחוזר וגוטל וכן תוקע וחוזר ותוקע וגבי מתנות בכור נמי אם נותן בקרן אחד ג' פעמים אין זה גל תוסיף: **כדי** לערבב את השטן. פירש בערוך [כדאיתא] בירושלמי גלא המות לגלא וכתיב והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול כל שמע קל שיפורא זימנא חדא בהיל ולא בהיל וכל שמע תניין אמר ולאי זהו שיפורא דיתקע בשופר גדול ומטא זימניה למתגלע ומתערבב ולית ליה פנאי למעבד קטגוריא: **שאין** תוקעין בתחלתה. מפרש בהלכות גדולות[ו] לאו דמיקלע בשבתא אלא לאתויי לומנא: **שרשה** בתחלתה. שממון שישראלים רגיל לבא בשבת ומרחמים עליהם מן השמים:

ועיון תפלה. לומר ר"ת עיון תפלה דהכא כי ההוא דגט פשוט (ב"ב דף קמד: ושם) דג' דברים אין אדם ניצול מהן בכל יום וקא מצדיק עיון תפלה לומר שאין מכוין לבו בתפלתו כדאמר בירושלמי פרק היה קורא[ח] מ"ר חייא רבא מן יומא לא כווינית אלא חד זמן נעית מכוונת והרהרית בלבי ואמרי מאן עלך קומוי מלכא קדמוי אלקפטא לו ריש גלותא שמואל אמר אלא פרחייה[ט] ר' זון בר חייא אמר אלא מן מיית דומסיא מ"ר מנא מחזיק אלא טיבו לריסיה[י] דכי מטי למודיס הוה כרע מגרמיה ומחוך שאדם מתפלל ואין מתכוין לבו עבירותיו נזכרין ומיהו לא יתכן לפרש כן כלל אלא[יא] אלרבה מיירי בשאין מתכוין לבו ובוטח שאהא תפלתו נשמעת כי ההיא דפ' אין עומדין (ברכות דף לב:) המאריך בתפלתו ומעיין כדמוכח בריש הרואה (שם דף נד:) לאמר רב יהודה אמר רב ג' דברים מאריכים ימיו של אדם ואלו הן המאריך בתפלתו ופריך למימרא דמעליותא הוא והא מ"ר חייא בר אלא כל המאריך בתפלתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב שנאמר תוחלת לשון תפלה ומלשון ויחל משה (שמות לב) ומ"ר ינחק (שם דף נה.) שלשה דברים מזכירים עוונותיו של אדם עין תפלה שעל ידי כך מפשפשין במעשיו לומר בוטח הוא בזכיותיו ונראה מה הם ומצי הא דאמר אלא מעיין בה הא דלא מעיין בה ואפילו הוו כל הני שלשה דברים מענין אחד קיר נטוי שבוטח בזכותו ועובר מוסר דין על חבירו שבוטח בזכותו שיענש חבירו על ידו[יב]:

ונחתמין לאלתר לחיים. מדקאמר חציף ביניהם משמע דלדיקים (ג) קרי למי שזכיותיו מרובים ורשעים גמורים למי שעוונותיו מרובים ופעמים הלדיקים נחתמין למיתה ורשעים גמורים לחיים דכתיב ופשעים הלדיקים נחתמין למיתה ורשעים גמורים לחיים דכתיב (דניאל ז) למרינן בפוף פ"ק דקדושין (דף לט: ושם) מי שזכיותיו מרובין מעוונותיו[יג] דומה כמי שקרף את כל התורה כולה ולא שייר ממנה אות אחת ומי עוונותיו מרובין מזכיותיו דומה כמי שקיים כל התורה כולה ולא חיסר אות אחת וכל זה לקרי הכא גבי רשעים מיתה וגבי לדיקים חיים כלומר לחיי העולם הבא: **ליום** הדין. כשיהיו הממתים כדמוכח קרא ומע"פ שכבר נדונו אחר מיתתן בגן עדן או בגיהנם מפני הגפש עדיין יהיה דין אחר אם יזכהו [יד]לחיי העולם הבא שהוא קיים לעולם וים שכבר קבלו דינם בגיהנם ומתוך כך שמא יזכו:

ועליהם

ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב השטן [א]וא"ר יצחק כל שנה שאין תוקעין לה[ט] בתחלתה מריעין לה בסופה מ"ט דלא איערבב שטן וא"ר יצחק כל שנה שרשה בתחלתה מתעשרת בסופה שנא' [א] מראשית השנה מרשית כתיב ועד אחרית סופה שיש לה[ב] אחרית וא"ר יצחק אין דנין את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה שנאמר [ב] כי שמע אלהים אל קול הנער באשר הוא שם וא"ר יצחק [ג] ג' דברים מזכירין עונותיו של אדם אלו הן קיר נטוי ועיון תפלה ומוסר דין על חבירו דא"ר (אבין[ג]) [ד] כל המוסר דין על חבירו הוא נענש תחלה שנאמר [ג] ותאמר שרי אל אברם חמסי עליך וכתיב [ד] ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה [ה] וא"ר יצחק ד' דברים מקרעין גזר דינו של אדם אלו הן [ב] צדקה [ג]צעקה שינוי השם ושינוי מעשה צדקה דכתיב [ה] וצדקה תציל ממות צעקה דכתיב [ו] ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקותיהם יוציאם שינוי השם דכתיב [ז] שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה וכתיב[ז] [ח] וברכתי אותה וגם נתתי ממנה לך בן שינוי מעשה דכתיב [ט] וירא האלהים את מעשיהם וכתיב [י] וינחם האלהים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה וי"א אף שינוי מקום דכתיב [יא] ויאמר ה' אל אברם לך לך מארצך והדר ואעשך לגוי גדול ואידך ההוא זכותא דא"י הוא דאהניא ליה [ג] וא"ר יצחק [ד]חייב אדם להקביל פני רבו ברגל שנאמר [ב] מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת מכלל דבחדש ושבת איבעי לה למיזל וא"ר יצחק [ה]חייב אדם לטהר את עצמו ברגל שנאמר [ו] ובנבלתם לא תגעו תניא נמי הכי ובנבלתם לא תגעו [ז]יכול יהו ישראל מוזהרין על מגע נבילה תלמוד לומר [ח] אמור אל הכהנים בני אהרן בני אהרן מוזהרין בני ישראל אין מוזהרין והלא דברים קל וחומר ומה טומאה חמורה כהנים מוזהרין ישראלים אינן מוזהרין טומאה קלה לא כל שכן אלא מה ת"ל ובנבלתם לא תגעו ברגל. א"ר כרוספדאי א"ר יוחנן [ט]שלשה ספרים נפתחין בר"ה אחד של רשעים גמורין ואחד של צדיקים [י] גמורין ואחד של בינוניים צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה בינוניים תלויין ועומדין מר"ה ועד יוה"כ זכו נכתבין לחיים לא זכו נכתבין למיתה א"ר אבין מאי קרא [יא] ימחו מספר חיים ועם צדיקים אל יכתבו ימחו מספר זה ספרן[יב] של רשעים גמורין חיים זה ספרן של צדיקים[יג] ועם צדיקים אל יכתבו זה ספרן של בינוניים ר"נ בר יצחק אמר מהכא [יד] ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת מחני נא זה ספרן של רשעים[טו] מספרך זה ספרן של צדיקים[טז] אשר כתבת זה ספרן של בינוניים [יז] תניא ב"ש אומרים [יח]ג' כתות הן ליום הדין אחת של צדיקים גמורין ואחת של רשעים גמורין ואחת של בינוניים צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיי עולם רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לגיהנם שנאמר [יט] ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם בינוניים יורדין לגיהנם

ומצפצפין

מסורת הש"ס
עם הוספות

ב) [ברכות דף נה.], ג) [ב"ק דף נג. ע"ש], ד) [סוכה דף כז:], ה) [תוספתא דסנהדרין פרק יג], ו) ס"פ נג ומקצתו בתנחומא יתרו סי' ה, ז) [ערך ערב ג'], ח) סי' יז עמוד רכה, ט) [הל' ד'], י) [וכן פי' בערוך ע' קל ה'], יא) [וע"ע תוס' ברכות לג: ד"ה כל ותו' שבת קיח: וב"ב קסד:].

הגהות הב"ח

(ו) רש"י ד"ה ועיון תפלה וכו' תפלתו ובטוח שמהא: (ז) תוס' ד"ה ומחתמין וכו' משמע דלדיקים גמורים קרי למי וכו' ורשעי' לחיים כל"ל ותיבת גמורים נמחק:

גליון הש"ם

גמ' וא"ר יצחק ד' דברים מקרעין וכו'. כתבו הרש"ם סוף כלל יז הביא המוסף' ג' דברים מבטלין הגזירה וכו' עיי"ש שם: תוס' ד"ה ליום הדין כו' לחיי העולם הבא שהוא קיים לעולם. עי' תוס' חיים ריש פ' י"ח דסנהדרין:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

תורה אור השלם

א) אֶרֶץ אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה: [דברים יא, יב]

ב) וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת קוֹל הַנַּעַר וַיִּקְרָא מַלְאַךְ אֱלֹהִים אֶל הָגָר מִן הַשָּׁמַיִם וַיֹּאמֶר לָהּ מַה לָּךְ הָגָר אַל תִּירְאִי כִּי שָׁמַע אֱלֹהִים אֶל קוֹל הַנַּעַר בַּאֲשֶׁר הוּא שָׁם: [בראשית כא, יז]

ג) וַתֹּאמֶר שָׂרַי אֶל אַבְרָם חֲמָסִי עָלֶיךָ אֲנֹכִי נָתַתִּי שִׁפְחָתִי בְּחֵיקֶךָ וַתֵּרֶא כִּי הָרָתָה וָאֵקַל בְּעֵינֶיהָ יִשְׁפֹּט יְיָ בֵּינִי וּבֵינֶיךָ: [בראשית טז, ה]

ד) וַתָּמָת שָׂרָה בְּקִרְיַת אַרְבַּע הִוא חֶבְרוֹן בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיָּבֹא אַבְרָהָם לִסְפֹּד לְשָׂרָה וְלִבְכֹּתָהּ: [בראשית כג, ב]

ה) לֹא יוֹעִילוּ אוֹצְרוֹת רֶשַׁע וּצְדָקָה תַּצִּיל מִמָּוֶת: [משלי י, ב]

ו) וַיִּצְעֲקוּ אֶל יְיָ בַּצַּר לָהֶם וּמִמְּצוּקֹתֵיהֶם יוֹצִיאֵם: [תהלים קז, כח]

ז) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם שָׂרַי אִשְׁתְּךָ לֹא תִקְרָא אֶת שְׁמָהּ שָׂרָי כִּי שָׂרָה שְׁמָהּ: [בראשית יז, טו]

ח) וּבֵרַכְתִּי אֹתָהּ וְגַם נָתַתִּי מִמֶּנָּה לְךָ בֵּן וּבֵרַכְתִּיהָ וְהָיְתָה לְגוֹיִם מַלְכֵי עַמִּים מִמֶּנָּה יִהְיוּ: [בראשית יז, טז]

ט) וַיַּרְא הָאֱלֹהִים אֶת מַעֲשֵׂיהֶם כִּי שָׁבוּ מִדַּרְכָּם הָרָעָה וַיִּנָּחֶם הָאֱלֹהִים עַל הָרָעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לָהֶם וְלֹא עָשָׂה: [יונה ג, י]

י) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל אַבְרָם לֶךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ: וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וַאֲבָרֶכְךָ וַאֲגַדְּלָה שְׁמֶךָ וֶהְיֵה בְּרָכָה: [בראשית יב, א-ב]

כ) וַיֹּאמֶר מַדּוּעַ אַתְּ הֹלֶכֶת אֵלָיו הַיּוֹם לֹא חֹדֶשׁ וְלֹא שַׁבָּת וַתֹּאמֶר שָׁלוֹם: [מלכים ב ד, כג]

ל) מִבִּשְׂרָם לֹא תֹאכְלוּ וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגָּעוּ טְמֵאִים הֵם לָכֶם: [ויקרא יא, ח]

מ) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה אֱמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לָנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו: [ויקרא כא, א]

נ) וְעַם צַדִּיקִים אַל יָכְתֵּבוּ: [תהלים סט, כט]

ס) וְעַתָּה אִם תִּשָּׂא חַטָּאתָם וְאִם אַיִן מְחֵנִי נָא מִסִּפְרְךָ אֲשֶׁר כָּתָבְתָּ: [שמות לב, לב]

ע) וְרַבִּים מִיְּשֵׁנֵי אַדְמַת עָפָר יָקִיצוּ אֵלֶּה לְחַיֵּי עוֹלָם וְאֵלֶּה לַחֲרָפוֹת לְדִרְאוֹן עוֹלָם: [דניאל יב, ב]

עין משפט
נר מצוה

פח א סמג עשין מג ועוש"ע סי' תקפה: פט ב מיי' פ"ג מהל' תשובה הל' ד' סמג עשין טו טור ש"ע י"ד סי' רמז סעיף ד: צ ג מיי' וסמג שם טוש"ע י"ד סי' שלה סעיף י בהגה"ה: צא ד מיי' פ"ה מהל' ת"ת אוצר החכמה הל' ז: צב ה ו מיי' פט"ו מהל' טומאת מוכלין הל' ט י סמג עשין רמו: צג ז מיי' פ"ג מהל' תשובה הל' ג סמג עשין טו: צד ח מיי' שם הל' ה:

הגהות וציונים

ט] תיבת "לה" ליתא בכת"י וברי"ף וברא"ש ובתוס'. ובטור ובסמ"ג הנוסח בה: י] גי' הרא"ש ועד אחרית מכלל [דאיכא] אחרית (גליון): יא] [צ"ל חנן וכ"א ברב אלפס וב"ק צג ע"א] (גליון): יב] גי' ע"י ולבסוף (גליון): יג] בכת"י וע"י הסדר הוא של צדיקים לפני של רשעים, וכ"ה בירושלמי וברי"ף ורא"ש (והוא הנכון, רש"ש): יד] תיבות "זה ספרן של רשעים גמורין" ליתא בכת"י, ונוסחא נוחה וישרה היא, דדוד קלייט להו דימחו מספרן של צדיקים ובינונים ויעמדו בספרן של רשעים, ועי' בתוס' רי"ד (דק"ס): טו] בכת"י ובעין יעקב נוסף גמורים, וכ"ה נכון (דק"ס): טז] בכת"י ובעין יעקב נוסף גמורים. ובהרבה כת"י ליתא תיבות "מחני נא זה ספרן של רשעים" (ועי' לעיל אות ו): יז] ברש"י שבעין יעקב ושברי"ף האדם, (וכ"ה בב"ר): יח] בד' קראקא מזכיריו עוונותיו שאומרים וכן הוא ברש"י שברי"ף ושבעין יעקב, וברבינו יהונתן שאומרין מלאכי חבלה: כ] צ"ל אפרוחייא, וכ"ה בירושלמי (יעב"ץ): ל] צ"ל לריסיי (יעב"ץ): מ] לפנינו שם נוסף מריעין לו ודומה וכו' מרובין מזכיותיו מטיבין לו ודומה:

רבינו חננאל

חייב אדם להקביל פני רבו ברגל שנאמר ויאמר אליה מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת וגו' מכלל דבחדש ושבת חייב. [ו] ואקשינן והא ברגל אמרנו. ופרקינן אם רבו שרוי במקום קרוב לו חייב להקביל פניו בכל חדש ושבת ואם הוא במקום רחוק חייב להקבילו ברגל: כתיב אמור אל הכהנים בני אהרן ואמרת אלהם וגו' מלמד שהכהנים הוזהרו שלא להטמאות ולא ישראל. ואפי' הכהנים לא הוזהרו אלא בטומאת מת שהיא חמורה אבל בטומאה קלה לא הוזהרו בטומאה שאילו הוזהרו בטומאה קלה לא היה למקרא למפרש להם אזהרה בטומאה קלה וכ"ש בטומאה חמורה אלא ודאי מדכתיב אזהרתם בטומאת מת שהיא חמורה בטומאה קלה לא הוזהרו. ואם הכהנים לא הוזהרו בטומאה קלה ק"ו ישראל. ומת"ל ובנבלתם לא תגעו אלא ש"מ שכל ישראל הוזהרו להטהר אפי' מטומאה קלה ברגל. מיכן אמרו חכמים שחייבין ישראל לטהר עצמם ברגל בבואם לירואת לפני ה': א"ר יוחנן ג' ספרים נפתחין בר"ה אחד של צדיקים גמורין ומיד נכתבין לאלתר לחיים. ואחד של רשעים גמורין נכתבין לאלתר למיתה. ואחד של בינונים תלוי מר"ה עד יוה"כ. זכו ועשו תשובה נכתבין לחיים לא זכו לעשות תשובה נכתבים למיתה: א"ר אבין מהאי קרא ימחו מספר חיים. כלומר אפי' אם היו צדיקים מהם אל יכתבו זה לחיים וחזרו לרשעתם ימחו מאותו הספר של חיים שנכתבו בכלל הספר של צדיקים. ועם צדיקים מהם אל יכתבו זה ספר בינונים אלא יכתבו בספר המחויים והן הרשעים: תניא בש"א ג' כתות ליום הדין כו'. עד ועליהם אמרה חנה ה' ממית ומחיה. ממית הרשעים ומחיה הצדיקים. מוריד שאול ויעל הבינונים אינם צדיקים. פירוש לגבי הרשעים

ח"ש על ר"ח

ו) מדברי רבינו ז"ל מלו נראה דהיה לו גי' אחרת בגמ' וע"פ גירסתו נסתלק מה שהעירו המפרשים כאן וק"ל.

ג), כלומר יהיו לך בנים, הרי ששינוי מקום מועיל לבטל את הנגזר על האדם בתחילה, שבתחילה לא היו לו בנים[כט]. מבארת הגמרא, **וְאִידָךְ** - ורבי יצחק שלא מנה 'שינוי מקום' בכלל הדברים שקורעים גזר דין, זהו משום שסבר שאין להביא ראיה מאברהם, **דַּהֲהוּא** - מה שזכה אברהם, אינו משום ששינה את מקומו, אלא **זְכוּתָא דְּאַרְעָא יִשְׂרָאֵל** שהלך אליה, **הוּא דַּאֲתַנְיָא לֵיהּ** - היא שהועילה לו.

★

הגמרא מביאה עוד מימרא של רבי יצחק בענין הקבלת פני רבו ברגל:

וְאָמַר רַבִּי יִצְחָק, חַיָּיב אָדָם לְהַקְבִּיל פְּנֵי רַבּוֹ - להתראות לפניו **בָּרֶגֶל** - בשלשה רגלים[ל], **שֶׁנֶּאֱמַר** אצל האשה השונמית, כשמת הילד שנולד לה על ידי ברכת אלישע, ורצתה ללכת אליו לספר לו מכך, וכשביקשה מבעלה שישלח לה אתון עם אחד הנערים כדי שתלך אל אלישע ולא סיפרה לו מדוע היא הולכת, שאלה בעלה (מלכים ב' ד כג), 'מַדּוּעַ אַתְּ הוֹלֶכֶת אֵלָיו הַיּוֹם, **לֹא** [ראש] **חֹדֶשׁ וְלֹא שַׁבָּת**', **מִכְּלָל** - משמע מדבריו **דִּבְחֹדֶשׁ וְשַׁבָּת אִיבָּעֵי לָהּ לְמֵיזַל** - היה עליה ללכת להקביל את פני הרב[לא].

★

הגמרא מביאה מימרא נוספת של רבי יצחק בענין חובת הטהרה ברגל:

וְאָמַר רַבִּי יִצְחָק, חַיָּיב אָדָם לְטַהֵר אֶת עַצְמוֹ מטומאה **בָּרֶגֶל, שֶׁנֶּאֱמַר** לגבי טומאת נבילה (ויקרא יא ח), 'מִבִּשָּׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ **וּבְנִבְלָתָם**

כט. **ע"פ** מהרש"א (ח"א ד"ה ורבי ויוחנן). והוסיף (שם ד"ה שינוי, נדרים לב. ח"א ד"ה ויוחנן), ששינוי המקום הועיל לו להולדת ישמעאל, אבל להולדת יצחק יורשו לא הועיל לו עד שנשתנה שמו ושם שרי.

ל. **וטעם** הדבר משום כבוד רבו. ע"פ רש"י (מגיגה ג. ד"ה להקביל). אמנם ברמב"ן (עה"ת, שמות כ ז) מבואר שההליכה היא כדי לשמוע מהם דברי תורה, לפי שהם ימי קדושה, ובכך ניתן מרגוע לנפש.

לא. **כתבו** רבינו חננאל (ד"ה ממר ר' יצחק), שדבר זה תלוי בכל תלמיד לפי מידת הקירבה והריחוק מרבו, אם גר באותה עיר חייב לראותו בכל יום, ואם רבו מחוץ לעיר במקום קרוב, חייב פעם אחת בשבוע או פעם אחת בחודש, ואם הוא במקום מרוחק יש לו לראותו בכל רגל, ורבי יצחק נקט את הזמן הפחות שבכולם שבו כל אחד חייב בו. עוד כתב הריטב"א, ששבת כולל גם יום טוב. ולכאורה כוונתו כפי שפירש הטורי אבן (ד"ה מכלל), שיום טוב נקרא 'שבת' [כמו שנאמר בספירת העומר (ויקרא כג יא) 'ממחרת השבת', והכוונה ליום טוב של פסח], ובהכרח ש'שבת' שנאמרה כאן הכוונה ליום טוב ולא לשבת בראשית, שאם לא כן מדוע הקדים חודש לשבת והרי שבת יותר תדירה [וראה עוד מה שהאריך שם ש'חודש' הכוונה ליום טוב של ראש השנה].

המגן אברהם (סי' שם סק"ז) כתב, שגם אשה חייבת במצוה זו, שהרי מקור דין זה הוא מהשונמית. אולם במהר"ץ חיות (ד"ה חייב) כתב, שלפי דעת רש"י (להלן לב. ד"ה הא) שכל מצות עשה שהזמן גרמא שאשה פטורה, אם היא עושה אותה עוברת ב'בל תוסיף', אם כן מצות הקבלת פנים ברגל היא מצוה שהזמן גרמא ואשה פטורה ממנה, ואם תעשה זאת, תעבור ב'בל תוסיף', וזה מה שאמר לה בעלה, הרי לא חודש ולא שבת היום, שבחודש ושבת אכן רשאית את לילך להקביל פניו, כיון שאין חיוב באנשים, וממילא אין בזה משום 'בל תוסיף', מה שאין כן ברגל שיש בזה חיוב לאנשים אסורה לילך משום בל תוסיף [ובזה גם מתיישב כיצד הביא רבי יצחק ראיה מחודש ושבת לרגל].

לב. **בתורת** כהנים (שם) גורסים בפירוש 'קל וחומר אם מיטמאים הם למתים החמורים' וכו'. וחומרתה היא שטומאתה שבעת ימים וצריכה אפר פרה לטהרתה (נמדבר יט יז-יג).

לג. **רבינו** חננאל (ד"ה כמיב) הוסיף, שאף הכהנים לא הוזהרו על טומאה קלה, שאם לא כן היה הכתוב צריך להזהירם על טומאה קלה, והיינו למדים בקל וחומר שהם מוזהרים על טומאה חמורה, אלא על כרחך שלא הוזהרו על טומאה קלה, ואם כן קל וחומר ישראל שאינם מוזהרים על כך.

לד. **לכאורה** נראה שאפילו אם אינו עולה לרגל חייב בכך, שאם לא כן, לא הוצרכנו לדרשת רבי יצחק, שהרי בלא פסוק זה ידענו שאסור להיכנס בטומאה לבית המקדש, ואם כן יש לומר שגם בזמן הזה נוהג דין זה. ומה שהרי"ף והרא"ש השמיטו דין זה, הוא משום שבזמן הזה בלאו הכי כולנו טמאי מתים, ואם כן לא הועלנו כלום בכך שניטהר מטומאת נבילה, ואכן כך מבואר ברא"ש ביומא (פ"ח סי' כד), שכתב שגם ביום הכיפורים נוהג דין זה של רבי יצחק, משמע שאין זה משום הצורך להראות בבית המקדש, שהרי ביום הכיפורים אין מצות עלייה לרגל. אמנם מדברי הרמב"ם (טומאת מוכלין פט"ז ה"י) נראה שאין צריך לטהר עצמו ברגל אלא כדי שיהיה מוכן לבוא למקדש ולאכול קדשים. שפת אמת (ד"ה ומר"י). וראה עוד בטורי אבן (ד"ה חייב).

לֹא תִגְּעוּ טְמֵאִים הֵם לָכֶם', ואזהרה זו נאמרה ברגל כפי שמבואר בברייתא בסמוך. **תַּנְיָא** - **נַמִּי הָכִי** - שנינו כן בברייתא בתורת כהנים (שמיני פ"ד) כמו שאמר רבי יצחק, נאמר בפסוק 'וּבִנְבֵלָתָם **לֹא תִגְּעוּ**', **יָכוֹל** הייתי לפרש שכוונת הפסוק לומר שיִהוּ יִשְׂרָאֵל מוּזְהָרִין עַל **מַגַּע נְבֵילָה** - לאסור על ישראל ליטמא בטומאת נבילה, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב (שם כח ו), 'אֱמוֹר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם, לְנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו', משמע שרק **בְּנֵי אַהֲרֹן** מוּזְהָרִין שלא להיטמא למתים, אבל **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֵין** מוּזְהָרִין על כך. **וַהֲלֹא דְּבָרִים קַל וָחוֹמֶר, וּמַה טּוּמְאָה חֲמוּרָה** - טומאת מת שהיא חמורה[לב], רק **כֹּהֲנִים** מוּזְהָרִין עליה, אבל **יִשְׂרָאֵלִים אֵינָן** מוּזְהָרִין עליה, **טּוּמְאָה קַלָּה** - טומאת נבילה, **לֹא כָל שֶׁכֵּן** שאין ישראלים מוזהרים עליה[לג], **אֶלָּא** אם כן **מַה תַּלְמוּד לוֹמַר** - מה מלמדנו הכתוב באומרו גם לישראל 'וּבִנְבֵלָתָם **לֹא תִגְּעוּ**', **בָּרֶגֶל** - שברגל הוזהרו אף ישראל שלא להיטמא אפילו בטומאה קלה[לד].

★

הגמרא חוזרת לעסוק בענין הדין בראש השנה:

אָמַר רַבִּי פְּרוֹסְפְּדַאי אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, שְׁלֹשָׁה סְפָרִים - ספרי זכרון של מעשי הבריות[לה] **נִפְתָּחִין בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה, אֶחָד שֶׁל רְשָׁעִים גְּמוּרִין** - שעוונותיהם מרובים מזכויותיהם, **וְאֶחָד שֶׁל צַדִּיקִים גְּמוּרִין** - שזכויותיהם מרובים[לו], **וְאֶחָד שֶׁל בֵּינוֹנִיים** - שזכויותיהם ועוונותיהם שקולים מחצה על מחצה[לז]. **צַדִּיקִים גְּמוּרִין, נִכְתָּבִין וְנֶחְתָּמִין לְאַלְתַּר** - מיד בראש השנה **לְחַיִּים**[לח]. **רְשָׁעִים גְּמוּרִין, נִכְתָּבִין וְנֶחְתָּמִין לְאַלְתַּר לְמִיתָה. בֵּינוֹנִיים, תְּלוּיִין וְעוֹמְדִין מֵרֹאשׁ הַשָּׁנָה**

לה. **רש"י** (ד"ה שלשה). ביארו האחרונים [ברית יעקב וראש משביר (נרש"י שם) ואיי הים (ד"ה ארש"י, הובא בעץ יוסף על העין יעקב)] שרש"י בא ליישב בזה מה שקשה איזה צורך יש בספר לבינונים, והרי לא נכתבים כעת בראש השנה אלא תלויים ועומדים עד יום הכיפורים. ולכן ביאר שאין אלו ספרים שנכתב בהם גזר הדין לחיים או למיתה, אלא הם ספרים שנכתבים בהם מעשי הבריות. ובספר מאורי אש (כתובות מור פר' תמול דרוש לר"ה, הו"ד בתוספת מגיד נפש) ואיי הים (שם) ביארו בדעת רש"י, שמעשי כולם נכתבים במשך השנה כל אחד בספרו, ובראש השנה מעיינים בספרים ואז נחלקים ספרי כולם לשלושה, של צדיקים, שזכויותיהם מרובים, של רשעים, שעוונותיהם מרובים, של בינונים שמעשיהם שקולים מחצה על מחצה. אמנם בערוך לנר (נרש"י שם) תמה, שאם הם מעשי בני אדם הרי אינם שלשה, אלא הוא ספר אחד שבו רשומים כל מעשי בני אדם, או שהם שני ספרים, באחד רשומים העוונות ובאחד הזכויות, אך מה ענינו של הספר השלישי של הבינונים. ופירש, ששלושת הספרים הם של פסק הדין, האחד הוא של אלו שנכתבו לחיים, האחר של אלו שנכתבו למיתה, והשלישי של הבינונים שהם תלויים ועומדים עד יום הכיפורים.

לו. **הדקדוקי** סופרים (תוס' ר) הביא מכתבי יד ומהעין יעקב ומהרבה ראשונים שהקדימו לגרוס צדיקים לפני רשעים, וכתבו הדקדוקי סופרים והרש"ש (ד"ה שלשה), שכן הוא הסדר הישר [להקדים צדיקים לרשעים]. אמנם בחידושי רבינו משה מאימראן פירש שכאן הקדימה הגמרא רשעים משום שכך הסדר בדרשות הפסוקים שהגמרא מביאה בסמוך, אולם כשהגמרא אומרת כיצד היה הדין למעשה אכן הקדימה צדיקים, כי הם נכתבים קודם לחיים ואחר כך כותבים את הרשעים למיתה, כדי לתת להם עוד זמן אולי ישובו בתשובה.

לז. **ראה** בפני יהושע (נתוס' ד"ה ומתמין, נפ"ד מיהו) שכתב שלולא דברי רש"י והראשונים שפירשו שבינונים הם מחצה על מחצה, היה מפרש שבינונים זה רוב העולם שיש להם גם זכויות וגם חובות, וכמו שאמר רבא בברכות (כח:) שאנו בינונים, שהרי זה דחוק לומר שכל הענין של תלויים ועומדים עד יום הכיפורים הוא דווקא במחצה על מחצה ממש שזה דבר שאינו מצוי. וראה עוד מה שביאר לפי דבריו את כל הסוגיא.

לח. **התוספות** (ד"ה ומתמין) כתבו, אף שפעמים דנים את הצדיקים למיתה ואת הרשעים לחיים, וכמבואר בקידושין (לט:), שמשלם לצדיקים גמול עוונותיהם בעולם הזה, כדי שיזכו לעולם הבא, ולהיפך אצל רשעים, משלם להם גמול מעשיהם הטובים בעולם הזה כדי להכריתם מהעולם הבא. אין זה סותר את האמור כאן שצדיקים גמורים נחתמים לאלתר לחיים, ורשעים גמורים לאלתר למיתה, שכוונת הגמרא 'לאלתר לחיים' ו'לאלתר למיתה' היא, כלפי העולם הבא. אמנם הרמב"ן (שער הגמול ד"ה שנו רבותינו, ובדרשתו ד"ה אבל המימרא) והרשב"א (בתוגייתנו ד"ה הא) פירשו ש'צדיקים גמורים' ו'רשעים גמורים' האמורים כאן אינו במובן הרגיל, אלא אלו שהוצדקו בדין הזה של ראש השנה, שנמצא להם זכות לחיות הם קרואים 'צדיקים', אפילו שבאמת הם רשעים, ואלו שבדין הזה של ראש השנה הורשעו, שלא נמצאה להם זכות לחיות, קרואים 'רשעים' אף שבאמת הם צדיקים. וכך מצינו גם בלשון הכתוב (דניאל יב ג) 'והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע' שפירושו צדיק בדין זה ורשע בדין זה. וכתבו עוד, שדינו לעולם הבא הוא בשעת מיתתו. וראה עוד בילקוט ביאורים.

טז: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

ותוקעים ומריעין כשהן עומדין. תימה הא קעבר משום גל תוסיף וכי תימא כיון דכבר יצא הוה ליה שלא בזמנו ללא עבר הא ממרינן בפוף רחוהו ב"ד (לקמן דף כח: ושם) גבי ברכת כהנים דאין תוסיף ברכה אחת אפילו אם עבר עליה זימניה כיון דאילו מתרמי ליה לעבורה אחרינא הדר מברך להו ה"נ אי מתרמי ליה לעבורה הדר תקע להו וי"ל דאין שייך גל תוסיף בעשיית מצוה אחת ג' פעמים כגון כאן אם מברך וחוזר ומברך אותו לעבור עלמו או נוטל לולב וחוזר ונוטל וכן תוקע וחוזר ותוקע וגבי מתנות בכור נמי אם נותן בקרן אחד ג' פעמים אין זה גל תוסיף: **כדי** לערבב את השטן. פירש בערוך [כדאיתא] בירושלמי גלע המות לנגח וכאיד והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול כל שמע קל שיפורא זימנא חדא נהיל ולא נהיל וכל שמע תניין אמר ודאי זהו שיפורא דיתקע בשופר גדול ומטא זימניה למתגלע ומתערבב ולית ליה פנאי למעבד קטגוריא: **שאין** תוקעין בתחלתה. מפרש בהלכות גדולות[1] לאו דמיקלע בשבתא אלא לאתויי לתוספא: **שרשה** בתחלתה. שממון שישראלים רגיל לבא נשבר ומרחמים עליהם מן השמים:

ועיון תפלה. תוספ' ר"ת עיון תפלה דהכא כי ההוא דגט פשוט (ב"ב דף קסד: ושם) דג' דברים אין אדם גיולי מהן בכל יום וקא משיב עיון תפלה לומר שאין מכוין לבו בתפלתו כדאמר בירושלמי בברכות פרק היה קורא[2] מ"ר חייא רבה מן יומא לא כווינית אלא חד זמן בעית מכוונת והרהרית בלבי ואמרי מאן עלך קומוי מלכא קדמוי אלא אי רית גלותא שמולא אמר אלא פרחייה[3] ר' בון בר חייא אמר אלא מיית דומסיא מ"ר מנא מחזיק אלא טיבו לריסיה[4] דכי מטי למודיס הוה כרע מגרמיה ומתוך שאדם מתפלל ואין מתכוין לבו עבירותיו נזכרין ומיהו לא יתכן לפרש כן כלל אלא[5] אלדדה מיירי בשאין לבו מתפלל ובוטח שתהא תפלתו נשמעת כי ההיא דפ' אין עומדין (ברכות דף לב:) המאריך בתפלתו ומעיין כדמוכח בריש הרואה (שם דף נד:) דאמר רב יהודה אמר רב ג' דברים מאריכים ימיו של אדם ומקיל המאריך בתפלתו ופריך למימרא דמעליותא הוא והא מ"ר חייא בר אלא המאריך בתפלתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב שנאמר תוחלת ממושכה מחלה לב כלומר מעיין בה אומר בלבו שיעשו בקשתו לפי שהתפלל בכוונה ובא לידי כאב לב שאין בקשתו נעשית תוחלת לשון תפלה ומלשון ויחל משה (שמות לב) ומ"ר ינחק (שם דף נה.) שלשה דברים מזכירים עוונותיו של אדם עין תפלה שעל ידי כך מפשפשין במעשיו לומר בוטח הוא בזכיותיו ונראה מה הם ומשני הא דמעיין בה הא דלא מעיין בה והשתא הוו כל הני שלשה דברים מענין אחד קיר נטוי שבוטח בזכותו ועובר מוסר דין על חבירו שבוטח בזכותו שיענש חבירו על ידו[6]:

ונחתמין לאלתר לחיים. מדקא חשיב בינוניים משמע לצדיקים (ג) קרי למי שזכיותיו מרובים ורשעים גמורים למי שעונותיו מרובים ופעמים הצדיקים נחתמין למיתה ורשעים גמורים לחיים דכתיב למחרתו (דברים ז) לממרינן בפוף פ"ק דקדושין (דף לט: ושם) מי שזכיותיו מרובין מעונותיו[7] דומה כמי שעשה את כל התורה כולה ולא שייר ממנה אות אחת ומי עונותיו מרובין מזכיותיו דומה כמי שקיים כל התורה כולה ולא חיסר אות אחת וכל זה לקרי הכא גבי רשעים מיתה וגבי לצדיקים חיים כלומר לחיי העולם הבא: **ליום** הדין. כשיהיו הממתים כדמוכח קרא ומע"פ שכבר נדונו אחר מיתתן בגן עדן או בגיהנם מפני הנפש עדיין יהיה דין אחר אם יזכהו [8]לחיי העולם הבא שהוא קיים לעולם ויש שכבר קבלו דינם בגיהנם ומתוך כך שמא יזכו:

ועליהם

ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב השטן א[א]ר"י יצחק כל שנה שאין תוקעין לה[ט] בתחלתה מריעין לה בסופה מ"ט דלא איערבב שטן וא"ר יצחק כל שנה שרשה בתחלתה מתעשרת בסופה שנא' [א] מראשית השנה מרשית כתיב ועד אחרית סופה שיש לה[ב] אחרית וא"ר יצחק אין דנין את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה שנאמר [ב] כי שמע אלהים אל קול הנער באשר הוא שם וא"ר יצחק [ג] ג' דברים מזכירין עונותיו של אדם אלו הן קיר נטוי ועיון תפלה ומוסר דין על חבירו דא"ר (אבין[ג]) [ג] כל המוסר דין על חבירו הוא נענש תחלה שנאמר [ג] ותאמר שרי אל אברם חמסי עליך וכתיב [ד] ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה [ה] וא"ר יצחק ד' דברים מקרעין גזר דינו של אדם אלו הן [ב] צדקה [ג] צעקה שינוי השם ושינוי מעשה צדקה דכתיב [ה] וצדקה תציל ממות צעקה דכתיב [ו] ויצעקו אל ה' בצר להם וממצוקותיהם יוציאם שינוי השם דכתיב [ז] שרי אשתך לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה וכתיב [ח] וברכתי אותה וגם נתתי ממנה לך בן שינוי מעשה דכתיב [ט] וירא האלהים את מעשיהם וכתיב [י] וינחם האלהים על הרעה אשר דבר לעשות להם ולא עשה וי"א אף שינוי מקום דכתיב [יא] ויאמר ה' אל אברם לך מארצך והדר ואעשך לגוי גדול ואידך ההוא זכותא דא"י הוא דאהניא ליה [ג] וא"ר יצחק [ד] חייב אדם להקביל פני רבו ברגל שנאמר [ב] מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת מכלל דבחדש ושבת איבעי לה למיזל וא"ר יצחק [ה] חייב אדם לטהר את עצמו ברגל שנאמר [ו] ובנבלתם לא תגעו תניא נמי הכי ובנבלתם לא תגעו [ז] יכול יהו ישראל מוזהרין על מגע נבילה תלמוד לומר [מ] אמור אל הכהנים בני אהרן בני אהרן מוזהרין בני ישראל אין מוזהרין והלא דברים קל וחומר ומה טומאה חמורה כהנים מוזהרין ישראלים אינן מוזהרין טומאה קלה לא כל שכן אלא מה ת"ל ובנבלתם לא תגעו ברגל. א"ר כרוספדאי א"ר יוחנן [ח] שלשה ספרים נפתחין בר"ה אחד של רשעים גמורין ואחד של צדיקים[ס] גמורין ואחד של בינוניים צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה בינוניים תלויין ועומדין מר"ה ועד יוה"כ זכו נכתבין לחיים לא זכו נכתבין למיתה א"ר אבין מאי קרא [נ] ימחו מספר חיים ועם צדיקים אל יכתבו ימחו מספר זה ספרן[ע] של רשעים גמורין חיים זה ספרן של צדיקים[ף] ועם צדיקים אל יכתבו זה ספרן של בינוניים ר"נ בר יצחק אמר מהכא [ס] ואם אין מחני נא מספרך אשר כתבת מחני נא זה ספרן של רשעים[פ] מספרך זה ספרן של צדיקים[צ] אשר כתבת זה ספרן של בינוניים [ק] תניא ב"ש אומרים [ר] ג' כתות הן ליום הדין אחת של צדיקים גמורין ואחת של רשעים גמורין ואחת של בינוניים צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיי עולם רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לגיהנם שנאמר [ש] ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם בינוניים יורדין לגיהנם ומצפצפין

מחלת לשון תפלה ומלשון ויחל משה (שמות לב) ומ"ר ינחק (שם דף נה.) שלשה דברים מזכירים עוונותיו של אדם עין תפלה שעל ידי כך מפשפשין במעשיו לומר בוטח הוא בזכיותיו ונראה מה הם ומשני הא דמעיין בה הא דלא מעיין בה והשתא הוו כל הני שלשה דברים מענין אחד קיר נטוי שבוטח בזכותו ועובר מוסר דין על חבירו שבוטח בזכותו שיענש חבירו על ידו[ת]:

ונחתמין לאלתר לחיים. מדקא חשיב בינוניים משמע לצדיקים (ג) קרי למי שזכיותיו מרובים ורשעים גמורים למי שעונותיו מרובים ופעמים הצדיקים נחתמין למיתה ורשעים גמורים לחיים דכתיב למחרתו (דברים ז) לממרינן בפוף פ"ק דקדושין (דף לט: ושם) מי שזכיותיו מרובין מעונותיו[ת] דומה כמי שעשה את כל התורה כולה ולא שייר ממנה אות אחת ומי עונותיו מרובין מזכיותיו דומה כמי שקיים כל התורה כולה ולא חיסר אות אחת וכל זה לקרי הכא גבי רשעים מיתה וגבי לצדיקים חיים כלומר לחיי העולם הבא: **ליום** הדין. כשיהיו הממתים כדמוכח קרא ומע"פ שכבר נדונו אחר מיתתן בגן עדן או בגיהנם מפני הנפש עדיין יהיה דין אחר אם יזכהו [ת]לחיי העולם הבא שהוא קיים לעולם ויש שכבר קבלו דינם בגיהנם ומתוך כך שמא יזכו:

ועליהם

עין משפט נר מצוה

פח א סמג עשין מג ועוש"ת סי' תקפה: **פט** ב מיי' פ"ג מהל' תשובה הל' ד' סמג עשין טו טור ש"ע י"ד סי' רמז קעף ד: **צ** ג מיי' וסמג שם עוש"ע י"ד סי' שלה קעף י בהגה"ה: **צא** ד מיי' פ"ה מהל' ת"ת הל' ז: **צב** ה ו מיי' פט"ו מהל' טומאת מוכלין הל' ט י סמג עשין רמו: **צג** ז מיי' פ"ג מהל' תשובה הל' ג סמג עשין טו: **צד** ח מיי' שם הל' ה:

הגהות וציונים

ע] תיבת "לה" ליתא בכת"י וברי"ף וברא"ש ובתוס'. ובטור ובסמ"ג הנוסח בה: ג] גי' הרא"ש ועד אחרית מכלל [דאיכא] אחרית (גליון): ג] [צ"ל חנן וכ"א ברב אלפס וב"ק צג ע"א] (גליון): ד] גי' ע"י ולבסוף (גליון): ה] בכת"י וע"י הסדר הוא של צדיקים לפני של רשעים, וכ"ה בירושלמי וברי"ף ורא"ש (והוא הנכון, רש"ש): ו] תיבות "זה ספרן של רשעים גמורין" ליתא בכת"י, ונוסחא נוחה וישרה היא, דדוד קלייט להו דימחו מספרן של צדיקים ובינונים ויעמדו בספרן של רשעים, ועי' בתוס' רי"ד (דק"ס): ז] בכת"י ובעין יעקב נוסף גמורים, וכ"ה נכון (דק"ס): ח] בכת"י ובעין יעקב נוסף גמורים. ובהרבה כת"י ליתא תיבות "מחני נא זה ספרן של רשעים" (ועי' לעיל אות ו): ט] ברש"י שבעין יעקב ושברי"ף האדם, (וכ"ה בב"ר): י] בד' קראקא מזכירין עונותיו שאומרים וכן הוא ברש"י שברי"ף ושבעין יעקב, וברבינו יהונתן שאומרין מלאכי חבלה: כ] צ"ל אפרוחייא, וכ"ה בירושלמי (יעב"ץ): ל] צ"ל לריסיה (יעב"ץ): מ] לפנינו שם נוסף מריעין לו ודומה וכו' מרובין מזכיותיו מטיבין לו ודומה:

רבינו חננאל

חייב אדם להקביל פני רבו ברגל שנאמר ויאמר אליה מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת וגו' מכלל דבחדש ושבת חייב. ס) ואקשינן והא ברגל אמרנו. ופרקינן אם רבו שרוי במקום קרוב לו חייב להקביל פניו בכל חדש ושבת ואם הוא במקום רחוק חייב להקבילו ברגל: **כתיב אמור אל הכהנים בני אהרן** ואמרת אלהם וגו' מלמד שהכהנים הוזהרו שלא להטמאות ולא ישראל. ואפי' הכהנים לא הוזהרו אלא בטומאת מת שהיא חמורה אבל בטומאה קלה לא הוזהרו בטומאה שאילו הוזהרו בטומאה קלה לא היה למקרא למפרש להם אזהרה בטומאה קלה וכ"ש בטומאה חמורה אלא ודאי מדכתיב אזהרתם בטומאת מת שהיא חמורה בטומאה קלה לא הוזהרו. ואם הכהנים לא הוזהרו בטומאה קלה ק"ו ישראל. ומת"ל ובנבלתם לא תגעו אלא ש"מ שכל ישראל הוזהרו להטהר אפי' מטומאה קלה ברגל. מיכן אמרו חכמים שחייבין ישראל לטהר עצמם ברגל בבואם ליראות לפני ה': **א"ר יוחנן ג' ספרים נפתחין בר"ה** אחד של צדיקים גמורין ומיד נכתבין לאלתר לחיים. ואחד של רשעים גמורין נכתבין לאלתר למיתה. ואחד של בינונים תלוי מר"ה עד יוה"כ. זכו ועשו תשובה נכתבין לחיים לא זכו לעשות תשובה נכתבים למיתה: **א"ר אבין מהאי קרא ימחו מספר חיים.** כלומר אפי' אם היו צדיקים ונכתבו לחיים וחזרו לרשעתם ימחו מאותו הספר של חיים שנכתבו בכלל הספר של צדיקים. ועם צדיקים מהם אל יכתבו זה ספר בינונים אלא יכתבו בספר המחויים והן הרשעים: **תניא בש"א ג' כתות ליום הדין כו'.** עד ועליהם אמרה חנה ה' ממית ומחיה. ממית הרשעים ומחיה הצדיקים. מוריד שאול ויעל הבינונים אינם צדיקים. פירוש לגבי הרשעים ח"ש על ר"ח ס) מדברי רבינו ז"ל מלו נראה בהדיא דהיה לו גי' אחרת בגמ' וע"פ גירסתו נפתלק מה שהעירו המפרשים כאן וק"ל.

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [ברכות דף נה.], צ) [ב"ק דף נג. ע"ש], ק) סוכה דף כז:, ר) [תוספתא דסנהדרין פרק יג], ש) ס"פ נג ומקצתו בתנחומא יתרו סי' ה, ו) [ערך ערב ע], ת) סי' יז עמוד רכה, א) [הל' ד], ב) [וכן פי' בערוך ע' קל ח], ג) [וע"ע תוס' ברכות לג: ד"ה כל ומו' שבת קיח: וב"ב קסד:].

הגהות הב"ח

(ע) רש"י ד"ה ועיון תפלה וכו' תפלתו ובטוח שמהא: (צ) תוס' ד"ה ומחתמין וכו' משמע דלדיקים גמורים קרי למי וכו' ורשעי' לחיים כל"ל ותיבת גמורים נמחק:

גליון הש"ס

גמ' וא"ר יצחק ד' דברים מקרעין וכו'. נמצו' הרמ"ם סוף כלל יז הביא הנוסח' ג' דברים מבטלין הגזירה וכו' ולף שינוי השם: תוס' ד"ה ליום הדין כו' לחיי העולם הבא שהוא קיים לעולם. עי' תוס' חיים ריש פ' י"ח דסנהדרין:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

תורה אור השלם

א) אֶרֶץ אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה: [דברים יא, יב]

ב) וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת קוֹל הַנַּעַר וַיִּקְרָא מַלְאַךְ אֱלֹהִים אֶל הָגָר מִן הַשָּׁמַיִם וַיֹּאמֶר לָהּ מַה לָּךְ הָגָר אַל תִּירְאִי כִּי שָׁמַע אֱלֹהִים אֶל קוֹל הַנַּעַר בַּאֲשֶׁר הוּא שָׁם: [בראשית כא, יז]

ג) וַתֹּאמֶר שָׂרַי אֶל אַבְרָם חֲמָסִי עָלֶיךָ אֲנֹכִי נָתַתִּי שִׁפְחָתִי בְּחֵיקֶךָ וַתֵּרֶא כִּי הָרָתָה וָאֵקַל בְּעֵינֶיהָ יִשְׁפֹּט יְיָ בֵּינִי וּבֵינֶיךָ: [בראשית טז, ה]

ד) וַתָּמָת שָׂרָה בְּקִרְיַת אַרְבַּע הִוא חֶבְרוֹן בְּאֶרֶץ כְּנָעַן וַיָּבֹא אַבְרָהָם לִסְפֹּד לְשָׂרָה וְלִבְכֹּתָהּ: [בראשית כג, ב]

ה) לֹא יוֹעִילוּ אוֹצְרוֹת רֶשַׁע וּצְדָקָה תַּצִּיל מִמָּוֶת: [משלי י, ב]

ו) וַיִּצְעֲקוּ אֶל יְיָ בַּצַּר לָהֶם וּמִמְּצוּקֹתֵיהֶם יוֹצִיאֵם: [תהלים קז, כח]

ז) וַיֹּאמֶר אֱלֹהִים אֶל אַבְרָהָם שָׂרַי אִשְׁתְּךָ לֹא תִקְרָא אֶת שְׁמָהּ שָׂרָי כִּי שָׂרָה שְׁמָהּ: [בראשית יז, טו]

ח) וּבֵרַכְתִּי אֹתָהּ וְגַם נָתַתִּי מִמֶּנָּה לְךָ בֵּן וּבֵרַכְתִּיהָ וְהָיְתָה לְגוֹיִם מַלְכֵי עַמִּים מִמֶּנָּה יִהְיוּ: [בראשית יז, טז]

ט) וַיַּרְא הָאֱלֹהִים אֶת מַעֲשֵׂיהֶם כִּי שָׁבוּ מִדַּרְכָּם הָרָעָה וַיִּנָּחֶם הָאֱלֹהִים עַל הָרָעָה אֲשֶׁר דִּבֶּר לַעֲשׂוֹת לָהֶם וְלֹא עָשָׂה: [יונה ג, י]

י) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל אַבְרָם לֶךְ לְךָ מֵאַרְצְךָ וּמִמּוֹלַדְתְּךָ וּמִבֵּית אָבִיךָ אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר אַרְאֶךָּ: וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וַאֲבָרֶכְךָ וַאֲגַדְּלָה שְׁמֶךָ וֶהְיֵה בְּרָכָה: [בראשית יב, א-ב]

כ) וַיֹּאמֶר מַדּוּעַ אַתְּ הֹלֶכֶת אֵלָיו הַיּוֹם לֹא חֹדֶשׁ וְלֹא שַׁבָּת וַתֹּאמֶר שָׁלוֹם: [מלכים ב ד, כג]

ל) מִבִּשָּׂרָם לֹא תֹאכֵלוּ וּבְנִבְלָתָם לֹא תִגָּעוּ טְמֵאִים הֵם לָכֶם: [ויקרא יא, ח]

מ) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה אֱמֹר אֶל הַכֹּהֲנִים בְּנֵי אַהֲרֹן וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם לָנֶפֶשׁ לֹא יִטַּמָּא בְּעַמָּיו: [ויקרא כא, א]

נ) וְעַם צַדִּיקִים אַל יִכָּתֵבוּ: [תהלים סט, כט]

ס) וְרַבִּים מִיְּשֵׁנֵי אַדְמַת עָפָר יָקִיצוּ אֵלֶּה לְחַיֵּי עוֹלָם וְאֵלֶּה לַחֲרָפוֹת לְדִרְאוֹן עוֹלָם: [דניאל יב, ב]

וְעַד יוֹם הַכִּפּוּרִים, אִם זָכוּ וְעָשׂוּ תְּשׁוּבָה[לט], נִכְתָּבִין בְּיוֹם הַכִּיפּוּרִים לְחַיִּים, וְאִם לֹא זָכוּ, נִכְתָּבִין לְמִיתָה[מ].

הגמרא מבארת היכן נרמזו שלושת הספרים הללו:

אָמַר רַבִּי אָבִין, מַאי קְרָא - מהו הפסוק בו נרמז דבר זה שישנם שלושה ספרים, שנאמר בתפילת דוד על אויביו (תהלים סט כט), 'יִמָּחוּ מִסֵּפֶר חַיִּים וְעִם צַדִּיקִים אַל יִכָּתֵבוּ', ודורשים כך, 'יִמָּחוּ מִסֵּפֶר' זֶה סֵפֶר שֶׁל רְשָׁעִים גְּמוּרִין, ומתפלל דוד שלא יכתבו גם בו[מא], 'חַיִּים'[מב] זֶה סֵפֶר שֶׁל צַדִּיקִים הנכתבים לחיים, 'וְעִם צַדִּיקִים אַל יִכָּתֵבוּ', זֶה סֵפֶר שֶׁל בֵּינוֹנִיים[מג].

הגמרא מביאה רמז נוסף לשלושת הספרים:

רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק אָמַר מֵהָכָא - מכאן יש ללמוד על שלושת הספרים, שנאמר בבקשת משה רבינו לה' שימחול לישראל על חטא העגל (שמות לב לב), 'וְעַתָּה אִם תִּשָּׂא חַטָּאתָם **וְאִם אַיִן מְחֵנִי נָא מִסִּפְרְךָ אֲשֶׁר כָּתָבְתָּ'**. ויש לדרוש, 'מְחֵנִי נָא' זֶה סֵפֶר שֶׁל רְשָׁעִים[מד], 'מִסִּפְרְךָ' זֶה סֵפֶר שֶׁל צַדִּיקִים, 'אֲשֶׁר כָּתָבְתָּ' זֶה סֵפֶר שֶׁל בֵּינוֹנִיים[מה].

★

הגמרא מביאה שגם בדין שלאחר תחיית המתים יהיו שלוש כתות:

תַּנְיָא, בֵּית שַׁמַּאי אוֹמְרִים, שָׁלֹשׁ כִּתּוֹת הֵן לְיוֹם הַדִּין שיהיה בזמן תחיית המתים[מו], **אַחַת שֶׁל צַדִּיקִים גְּמוּרִין** שרובם זכויות, **וְאַחַת שֶׁל רְשָׁעִים גְּמוּרִין** שרובם עוונות, **וְאַחַת שֶׁל בֵּינוֹנִיים** שיש להם מחצה זכויות ומחצה עוונות. **צַדִּיקִים גְּמוּרִין, נִכְתָּבִין וְנֶחְתָּמִין לְאַלְתַּר לְחַיֵּי עוֹלָם הבא**[מז], **רְשָׁעִים גְּמוּרִין נִכְתָּבִין וְנֶחְתָּמִין לְאַלְתַּר לְגֵיהִנֹּם**[מח], **שֶׁנֶּאֱמַר** (דניאל יב ב) 'וְרַבִּים מִיְּשֵׁנֵי אַדְמַת עָפָר יָקִיצוּ, אֵלֶּה לְחַיֵּי עוֹלָם, וְאֵלֶּה לַחֲרָפוֹת לְדִרְאוֹן עוֹלָם', כלומר, שבתחיית המתים כשרבים מישני העפר יקיצו ויעמדו לתחיה, יהיו כאלו שידונו לחיי עולם, ואלו הם הצדיקים[מט], ויהיו כאלו שידונו לחרפה ובזיון מתמיד, והם הרשעים[נ]. **בֵּינוֹנִיים, יוֹרְדִין לְגֵיהִנֹּם** לזמן מועט,

לט. רבינו חננאל (ד"ה ג"ר יוחנן), רמב"ם (תשובה פ"ג ה"ג).

מ. במהרש"א (ח"ג ד"ה ג' ספרים) תמה, מדוע הלשון בבינונים שונה ממה שנאמר בצדיקים ורשעים, שכאן לא נאמר 'נחתמין'. וביאר באיי הים (ד"ה ג"ר) שבבינונים אין צורך בחתימה, מפני שאם זכו נכתבים בספר צדיקים [כמו שנאמר בירושלמי (פ"ג ה"ג)] שכבר נחתם בראש השנה, ואם לא זכו נכתבים בספר רשעים החתום כבר. ובפני יהושע (ד"ה והנה) ביאר באופן אחר, והובאו דבריו בילקוט ביאורים.

יש לתמוה מדברי בית הלל להלן (יז.), שאין הקב"ה מעניש הבינונים לגיהנם, אלא רב חסד מטה כלפי חסד ומכריע את הכף לצד זכות, ואין יורדין לגיהנם. ואם כן מדוע אם לא עשו תשובה נחתמין למיתה, הרי עדיין בינונים הם. וכן קשה הרי כיון שבינונים הם, אין הדבר תלוי אם עשו תשובה, אלא אף אם עשו מצוה אחת או עבירה אחת, כבר הכריע את הכף אם לחובה אם לזכות, ומדוע אם לא עשו תשובה נדונין למיתה. ובריטב"א (ד"ה ומה שנמחר) תירץ בשם התוספות, שאכן 'זכו' הכוונה ש'עמדו בזכותם' [שלא כהר"ח והרמב"ם], ו'לא זכו' היינו שהרשיעו ועשו חטאים, ונעשו רשעים, ומשום כך נחתמין למיתה. ובשם רבינו יונה תירץ, שעצם זה שלא עשו תשובה ביום הכיפורים שמצוה לחזור בו בתשובה, זה עצמו עון ורשע, ונעשו רשעים. וראה שם תירוצים נוספים והובאו בילקוט ביאורים.

מא. אין לתמוה על מה שביקש שלא יכתבו בספר הרשעים, מפני שכוונתו היתה שימותו עוד קודם לראש השנה ולא יהא צורך לכותבם באף אחד מהספרים. תוספות רי"ד (ד"ה ימחו). והראש משביר (ד"ה ימחו) פירש, שמי שנכתב בספרם של רשעים עדיין יש לו תקוה שיש לו שם וזכר, אולם מי שאינו נכתב כלל ושמו נרקב אין לו שום תקוה. וכעין זה כתב הערוך לנר (ד"ה זה), והביא ראיה מדור המבול שאינם עומדים בדין לעולם הבא (סנהדרין קז:), וכן מ'אחר' שלא דנו אותו אחר מיתה כלל (מגילה טו:) [אלא שהוא כתב שכך עדיף להם מאשר שידונו אותם לעונשם]. אמנם הדקדוקי סופרים (שם ג) הביא שיש שלא גורסים 'זה ספרם של רשעים גמורים', ולהיפך דוד ביקש שיכתבו בספר רשעים, ופירוש דרשת הגמרא לפי זה, ראה בפירוש רבינו חננאל המובא בסמוך.

מב. באיי הים (ד"ה מאי) הקשה, כיצד הגמרא מחלקת את הפסוק לדרוש את 'ימחו מספר' לבדו ואת תיבת 'חיים' לבדה, הרי בפסוק שתי המילים מחוברות ונסמכות זו עם זו 'ימחו מספר חיים'. וראה בדבריו מה שפירש שהיה לגמרא הכרח לפרש ולדרוש כאילו נאמר 'ימחו מספר' 'מחיים'. ובערוך לנר (ד"ה ימחו) פירש את דרשת הגמרא, שממה שנאמר 'ימחו מספר חיים' משמע שמספר זה ימחו ויכתבו בספר אחר שכנגדו, שהוא ספר המתים, ספרם של רשעים. ומשמע מדבריו שהגמרא לא דייקה בתיבות לדרוש דווקא מ'ימחו בספר' את ספר הרשעים ומ'חיים' את ספר הצדיקים, אלא כוונתה לדרוש מהענין בכללות [וראה בילקוט שמעוני (תהלים רמז תמב) שחילק בדרשה את התיבות באופן אחר].

מג. אפשר לבאר ש'צדיקים' היינו 'בינונים' בשני אופנים, או שהכוונה 'צדיקים' מאלו הרשעים, ולכן נקראים הבינונים צדיקים [ראה רבינו חננאל (ד"ה ג"ר מנין)], או שצדיקים גמורים נקראים 'חיים' שכבר נחתמים לחיים, אבל הבינונים שעדיין לא נכתבים לחיים אלא רק יכולים להצדיק את דינם אם יחזרו בתשובה נקראים 'צדיקים'. איי הים (ד"ה מאי).

רבינו חננאל (ד"ה ג"ר מנין) פירש באופן אחר את דרשת הגמרא ולא גרס כפי הגמרא שלפנינו [אלא אפשר שגרס כגירסת הדקדוקי סופרים המובאת לעיל, או שלא גרס בגמרא כלל את אופן הדרשה, וכפי שמובא בילקוט שמעוני (כי תשא רמז שנג)], וביאר, 'ימחו מספר חיים', שדוד קיללם שאפילו אם היו כתובים בספרן של צדיקים, מאחר שקלקלו מעשיהם ימחו מאותו הספר, וגם 'עם צדיקים [מהם] אל יכתבו' שגם בספרן של בינונים הצדיקים יותר מאותם רשעים לא יכתבו, אלא יכתבו בספר שלישי הוא ספרם של המחויים הם הרשעים.

מד. יש לתמוה מתי נכתב משה רבינו בספרם של רשעים עד שהוא מבקש מחני נא מספרם של רשעים. וביאר הראש משביר (ד"ה ר"נ), שיש לבאר שלא נכתב בדין של עצמו, אלא אולי נכתב בעניינם של אנשים אחרים שחטאו כנגדו, וגם על זה ביקש שימחה שמו [וכעין זה כתב בבן יהוידע (ד"ה רנ"י)]. אולם תוספות רי"ד (שם) פירש גם כאן כעין מה שפירש לעיל בדרשה הראשונה, שמשה רבינו אמר, ואם אין, המיתני מיד ואל תגיעני לראש השנה לכתבני באחד משלושת הספרים [ולא שבאמת משה היה כתוב בספרם של רשעים].

מה. הערוך לנר (שם) פירש באופן דומה לדרשה הקודמת, 'מחני מספרך אשר כתבת', 'ספרך' הוא ספרם של צדיקים שמיוחס להקב"ה, משום שמאתו לא תצא הרעות, ומזה שאמר 'מחני מספרך' משמע שיש ספר שבו כתובים אלו שנימחו, ו'אשר כתבת' מרמז לספרם של בינונים, שנכתבים לטובה ביום הכיפורים על ידי הקדוש ברוך הוא בעצמו, ע"פ מידת החסד [כמבואר להלן (יז.)] ולא על ידי בית דין של מעלה.

מו. אף שכל אחד נידון בשעת מיתתו, מכל מקום הוא עתיד להיות נידון שוב כשיחיו המתים, אם יזכה לחיי העולם הבא שהוא קיים לעד, שיעיינו בדינו שמא כבר נטהר מעוונותיו על ידי עונשו בגיהנם, ויזכה לחיי עולם הבא. תוספות (ד"ה ליום).

מז. בחסדי דוד (על המוקפמ, סנהדרין פי"ג ה"ח) ביאר, שצדיקים גמורים, היינו שרובם זכויות, נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים בין בשעת פטירתם ובין בדין הגדול בזמן התחיה, משום שמיעוט עוונות שהיו בידם כבר נפרעו מהם בחייהם על ידי יסורים ממרקים ויסורי המיתה.

מח. מה שהזכיר כאן 'גיהנם' אף שסתם גיהנם הוא אחר המיתה, ביאור הדבר כך, לאחר מיתתם הם נידונים בגיהנם שנים עשר חודש, ואחר כך נמסרים לדומה עד שיגמר צירופן, ואם רבה עליהם הרע, שכשמגיע יום הדין הגדול עדיין לא נזדככו, יש בזה חילוק בין אם בתוך רוב עוונותיהם ישנו עון של פושעי ישראל [כגון קרקפתא דלא מנח תפילין וכיו"ב כמבואר להלן (יז.)] ובין אלו שאין בתוך עוונותיהם עון של פושעי ישראל, שאלו שאינם פושעי ישראל, נידונים שוב בגיהנם לגמור צירופם לפי הצורך, ולכל המרובה הוא שנים עשר חודש, ואחר כך קמים לתחיה ויש להם חלק בעונג עולם הבא, שהרי כבר נצרפו ונגמר כל הרע שבהם, אלא שאינם בדרגת צדיקים ממש. אולם אלו שהם פושעי ישראל, גופן כלה ונשמתם נשרפת, כמובא להלן, ועליהם נאמר כאן שיהיו לחרפות ולדראון עולם. ע"פ חסדי דוד (שם). אמנם התוספות להלן (יז. ד"ה כי) כתבו, שמה שנאמר 'דראון עולם' הוא לאו דווקא, אלא הכוונה שנים עשר חודש, ועולה מדבריהם ש'דראון עולם' מוסב על אלו שאין ברוב עוונותיהם עון של פושעי ישראל בגופן. וכך ביאר המהרש"א (ד"ה ליתא). אמנם בהגהות ר"א לנדא (נמוקפות שם) מבואר שכוונת התוספות לפושעי ישראל בגופן שנעשים אפר, ולאחר י"ב חודש יש עלייה לאותו אפר, שמתפזר תחת רגלי הצדיקים, ולפירושו 'דראון עולם' מוסב על פושעי ישראל וכדברי החסדי דוד.

מט. מה שנקט הלשון 'רבים מישני עפר' אף שכולם יקיצו בתחיית המתים, לפי שיש מהאבות והנביאים וגדולי חסידי ישראל שזכו קודם לכן לתחיית המתים בגן עדן בגוף ובנפש ונעשו בני אלהים, ולא יבאו לדין אלא הם שושבינים להקב"ה. ריטב"א (ד"ה שנמחר). ובמהרש"א (מ"ח ד"ה ומחר ג') ביאר שכוונת הכתוב למעט המינים והאפיקורסים שאינם עומדים בתחיית המתים אלא נשארים בגיהנם לדורות כמובא להלן (יז.).

נ. כתב המהרש"א (להלן יז. ד"ה ליתא), שלפי התוספות (הוגהו מהערה לעיל) שפירשו ש'דראון עולם' הכוונה י"ב חודש, יש לבאר מה שנאמר בפסוק 'לדראון עולם', הכוונה שיהיו לחרפה ולדראון בעיני העולם, וכך הוא גם בתרגום שם.

וּמְצַפְצְפִין - צועקין ובוכין מתוך היסורים[א], **וְעוֹלִין** מהגיהנם לאחר שעה אחת, ונכנסין לחיי עולם הבא כמו הצדיקים, **שֶׁנֶּאֱמַר** (זכריה יג ט) 'וְהֵבֵאתִי אֶת הַשְּׁלִשִׁית בָּאֵשׁ וּצְרַפְתִּים כִּצְרֹף אֶת הַכֶּסֶף וּבְחַנְתִּים כִּבְחֹן אֶת הַזָּהָב הוּא יִקְרָא בִשְׁמִי וַאֲנִי אֶעֱנֶה אֹתוֹ'[ב], ומה שנאמר ה'שלישית' הכוונה לכת הבינונים שעוונותיהם וזכויותיהם היו שקולים בשעת מיתתם, וסמוך לתחיה ירדו שוב לגיהנם, כדי שתוכל נשמתם להגיע לדרגת עולם הבא, ואז יצפצפו ויקראו בשמי ואענה אותם מיד[ג]. **וַעֲלֵיהֶם** - על שלושת כיתות אלו **אָמְרָה חַנָּה** בתפילתה (שמואל א' ב ו), 'ה' מֵמִית וּמְחַיֶּה מוֹרִיד שְׁאוֹל וַיָּעַל'. 'ממית' את הרשעים, 'מחיה' את הצדיקים, 'מוריד שאול ויעל' הם הבינונים[ד], שבשעה שהוא בא להחיות מתים הוא מוריד את הבינונים שוב לשאול ומיד מעלה אותם[ה].

ממשיכה הברייתא, **בֵּית הִלֵּל** חולקים על בית שמאי **וְאוֹמְרִים**, אין הבינונים יורדין לגיהנם כלל, אלא נוהג עמם הקדוש ברוך הוא על פי הנאמר בשלוש עשרה מידות של רחמים (שמות לד ו) 'וְרַב חֶסֶד', היינו שַׁמָּה את כף המאזנים **כְּלַפֵּי חֶסֶד** - כלפי הצד של הזכויות [כמו שהגמרא מבארת להלן], והרי הם כצדיקים גמורים שזכויותיהם מרובים, ואינם יורדים לגיהנם[ו]. **וַעֲלֵיהֶם** - על הבינונים **אָמַר דָּוִד** בתהלים את המזמור (תהלים קטז) 'אָהַבְתִּי כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת קוֹלִי'[ז], שכתוב בו 'אֲפָפוּנִי חֶבְלֵי מָוֶת וּמְצָרֵי שְׁאוֹל מְצָאוּנִי', כלומר שהיו קרובים להיכנס לגיהנם[ח], **וַעֲלֵיהֶם אָמַר דָּוִד כָּל הַפָּרָשָׁה כּוּלָּהּ** 'דַּלּוֹתִי וְלִי יְהוֹשִׁיעַ', שאף שהם בינונים ודלים במצוות[ט], הקב"ה מושיעם ומטה את הכף כלפי חסד, ומשום כך אומר בהמשך 'שׁוּבִי נַפְשִׁי לִמְנוּחָיְכִי' וכו', 'אֶתְהַלֵּךְ לִפְנֵי ה' בְּאַרְצוֹת הַחַיִּים', והיינו שעל ידי שמטה כלפי חסד זוכים לחיי עולם הבא'.

ממשיכה הברייתא, **פּוֹשְׁעֵי יִשְׂרָאֵל בְּגוּפָן וּפוֹשְׁעֵי אוּמוֹת הָעוֹלָם בְּגוּפָן**[י], **יוֹרְדִין לְגֵיהִנֹּם וְנִידּוֹנִין בָּהּ שְׁנֵים עָשָׂר חֹדֶשׁ**[יא], **וּלְאַחַר שְׁנֵים עָשָׂר חֹדֶשׁ גּוּפָן בָּלָה**, כלומר אינם קמים בתחיית המתים[יג], **וְנִשְׁמָתָן נִשְׂרֶפֶת** - תתבטל יצירתה ממה שהיתה, כדבר הנשרף שהופך לאפר[יד], **וְרוּחַ** - רוח ה', שהיא רוח הנחה ורצון, **מְפַזַּרְתָּן תַּחַת כַּפּוֹת רַגְלֵי צַדִּיקִים**, והוא מצב שאין בה עונש וצער כמו בתחילה, אבל גם לא נועם ועונג של הצדיקים[טו], **שֶׁנֶּאֱמַר** בנבואת מלאכי על שכר הצדיקים ועונש הרשעים ביום הדין העתיד לבא[טז], שבתוך דבריו אומר לצדיקים (מלאכי ג כא) 'וְעַסּוֹתֶם [-לשון מיעוך ודריסה[יז]] רְשָׁעִים כִּי יִהְיוּ אֵפֶר תַּחַת כַּפּוֹת רַגְלֵיכֶם'[יח].

הברייתא מוסיפה לבאר שיש כת נוספת שאינה קמה כלל בתחיית המתים, ואין קצבה ליסוריהם:
אֲבָל הַמִּינִין - צדוקים ובייתוסים שהפכו דברי אלוקים חיים לרעה[יט],

א. **רש"י** (ד"ה ומצפצפין). ובערוך (ערך נף ג) פירש מלשון שט וצף. פירוש נוסף, מלשון תפילה. וכתב המהרש"א (לעיל טז: ד"ה ג' כמות) שלפי זה מבואר המשך הפסוק [שהגמרא מביאה בסמוך] 'הוא יקרא בשמי', שבתפילתם ישבחו את הקב"ה. [ותמה על רש"י שפירש מלשון בכי, שהלשון 'מצפצפין' אין משמעו לשון בכי, והגם שבעירובין (יט.) מבואר שבוכים, הוא רק כשיורדים לגיהנם, אבל כאן מדבר הפסוק בעלייתם מגיהנם. אמנם תמיהתו צ"ע, שהרי לדעת רש"י הם בוכים בעת שהם עדיין בגיהנם].

ב. **לפי** פשוטו מדבר הכתוב בענין מלחמת גוג ומגוג, שה' יכרית שני חלקים מהגוים שהשתעבדו בישראל בעת היותם בגלות בארצם, והחלק השלישי יתגיירו ויחיו. ומקצת מהם יביא ה' לאדמת ישראל כדי שיחלקו עמם בסבלם בחבלו של משיח ובמלחמת גוג, ובזאת יבחנו אם גירותם אמת. ואמנם הרבה מהם ישובו לסורם ויתחברו עם גוג, ומקצתם ישארו באמונתם ויקראו בשם ה'. ע"פ רש"י (סס). וכאן נדרש הפסוק לענין הדין בתחיית המתים.

ג. **ביאר** החסדי דוד (על התוספתא, סנהדרין פי"ג ה"ח, ע"פ תורת המדס לרמב"ן, עשרה מאמרות לרמ"ע מפאנו ושער הגלגולים למהר"י ז"ל) שבפסוק זה נרמזו שלשה תקופות מעת פטירתם עד עת התחיה, תחילת הפסוק 'והבאתי את השלישית באש' הוא דינם בגיהנם שנים עשר חודש לאחר מיתתם, לאחר מכן יצורפו שוב בצירופים שונים, והוא אמצע הפסוק 'וצרפתים כצרוף את הכסף' וגו', וסוף הפסוק 'יקרא בשמי ואני אענה אותו' הוא כנגד הזמן שקודם התחיה, שבו הם יורדים שוב לגיהנם לשעה קלה, וקוראים בשם ה' ונענים מיד [וזה שנענים מיד מדויק מלשון הפסוק 'יקרא בשמי ואני אענה אותו'. ראש משביר, ברית יעקב (ד"ה והכתיב)].

ד. **רבינו** חננאל (טז: ד"ה תניא).

ה. **חסדי** דוד (סס). ובערוך לנר (ד"ה ועליהם) דייק ממה שהוזכר בפסוק 'ממית' ואחר כך 'מחיה', משמע שמדובר בחיים שאחר המות, והיינו בתחית המתים.

ו. **ומה** שנאמר בפסוק 'והבאתי את השלישית באש', שמשם משמע שיורדים לגיהנם, יבואר בגמרא להלן.
אין סתירה מכאן לדברי רבי כרוספדאי (לעיל טז:) שאמר שבינונים תלויים ועומדים מראש השנה ועד יום הכיפורים, והרי היו צריכים לזכות בדין מיד משום מידת 'מטה כלפי חסד', משום שמידה זו נוהגת רק בעולם הבא ולא בעולם הזה. גם יש לומר שדבריו נאמרו בבינונים שבכלל עוונותיהם גם עון של פושעי ישראל בגופן, שעל זה לא נאמרה מידת 'מטה כלפי חסד', כמבואר להלן בהמשך הענין. הרשב"א (סו"ת, ח"ס סי' מפ).

ז. **רש"י** (סס) פירש שמזמור זה אמרו דוד המלך לאחר שהמליכוהו והונח לו ממה שהיה נרדף בימי שאול, ומתאוה לה' שגמל איתו חסד וחלצו ממות.

ח. **בבני** ישששכר (מאמרי חודש תשרי מאמר ג חודש טו"ב) ביאר וכן הביא הרש"ש (גמוס' סס) בשם רבי מנשה מאיליא, שהדרש הוא מהפסוק 'כי הטה אזנו לי' [הסמוך לפסוק 'אהבתי כי ישמע ה'] 'אזנו' הוא מלשון מאזנים, ועל כך אמר 'כי הטה', שמטה בחסדו את המאזנים לזכות.

ט. **ראה** עוד פירוש בדברי התוספות (ד"ה ועליהם) במשמעות 'דלותי'.

י. **נתבאר** על פי התוספות (סס). אמנם הקשו הבן יהוידע והקרבן ראשית (ד"ה ועליהם), מדוע הברייתא חילקה את הדרשה לשתים, היה לה לומר ועליהם אמר דוד 'אהבתי כי ישמע' וכל הפרשה כולה. ופירש הבן יהוידע, שמה שאמרה הברייתא תחילה 'ועליהם אמר דוד אהבתי' וכו', כוונת הברייתא לדרוש פסוק זה בלבד, שבינונים ה' נותן להם מבוקשם עוד לפני שיתפללו, כיון שאינו חפץ בתפילתם, אולם צדיקים שה' תאב לתפילתם, הוא מונע מהם את הטובה עד שיבקשו אותה, ועל זה אמר דוד 'אהבתי כי ישמע ה' את קולי תחנוני', שאינו רוצה להיות מהבינונים אלא רוצה שה' ישמע את קולו. ואחר כך ממשיכה הברייתא לדרוש את כל הפרשה מהפסוק 'דלותי' ואילך, שכל זה נאמר על הבינונים שהם עצמם מודים ומשבחים לה' שדלה אותם והצילם מגיהנם והוליכם בארץ חיים [וכמו שנתבאר ע"פ התוספות. הבן יהוידע גרס בברייתא 'ועליהם אמר דוד אהבתי וכו' ועליהם נאמרה כל הפרשה', וכפי הגירסא בתוספתא שם (סנהדרין פי"ג ה"ג), וע"פ פירושו ביאר את החילוק שאת הפסוק הראשון דוד אמר, ואת המשך הפרשה הבינונים אומרים].
הקרבן ראשית (ד"ה ועליהם) הוסיף להקשות, מדוע תיבת 'דלותי' מוכיחה שהפרשה מדברת בבינונים, והלא כמו כן יש לומר שהיא רומזת לרשעים שהם יותר דלים במצוות מבינונים. וביאר שאכן כוונת הברייתא לדרוש שתי דרשות על שני סוגי בינונים, ותחילה דורשת שאמר עליהם דוד 'אהבתי כי ישמע' וגו', וכאן הכוונה לבינונים שהקב"ה מטה להם כלפי חסד, וכמו שנאמר בהמשך 'כי הטה אזנו' ודורשים מזה לשון הטיית מאזניים [וכפי שהובא בהערה לעיל], ובהמשך דורשת הברייתא מהפסוק 'דלותי' על בינונים שיש בהם עון פושעי ישראל בגופן, שבינונים אלו גם לדעת בית הלל יורדים לגיהנם ועולים [כמבואר בהמשך], ועליהם נאמרה כל הפרשה כולה. וראה בדבריו מה שהאריך לבאר כיצד נדרשת עליהם כל הפרשה.

יא. **להלן** תבאר הגמרא מי הם פושעי ישראל בגופם, ומי הם פושעי אומות העולם בגופם.

יב. **אין** הכוונה לגיהנם שנידונים בו אחר המיתה, אלא קודם זמן התחיה יורדים שוב לגיהנם ונידונים בו שנים עשר חודש, כמו שנתבאר בהערה לעיל (טז:) על פי חסדי דוד.

יג. **חסדי** דוד (על התוספתא, סנהדרין פי"ג ה"ח).

יד. **רמב"ן** (תורת האדם, שער הגמול ד"ה אחר הענין הזה). וראה עוד הערה לעיל (טז:) בענין זה.

טו. **רמב"ן** (סס).

טז. **בתחילת** הענין שם נאמר (סס ג יט), 'כי הנה היום בא בוער כתנור' וגו', ומבואר במפרשים שם, שיום זה הוא יום הדין שלעתיד לבא.

יז. **כן** מבואר במפרשי המקרא (סס ג כא), והוסיפו לבאר שהוא מלשון עסיס כמו 'מעסיס רימוני' (שיר השירים ח ב), שהוא המיץ של הרימונים, ונקרא כך, על שם שממעכים את הרימונים להוציא המיץ [ובמלבי"ם שם הוסיף גם מלשון עיסה, והכל מלשון מיעוך וכתישה].

יח. **כתב** בכסף משנה (משנה פ"ג ה"ה) שזכות הוא להם שהם תחת כפות רגלי הצדיקים, שעל ידי כך הצדיקים יבקשו עליהם רחמים. ובספר כללי המצוות (לר' יוסף ג'יקיטילא, נערך כרם ונעוד מקומות) כתב, שענין זה שרוח מפזרתן תחת כפות רגלי הצדיקים מוכיח שיש להם תקוה ויש להם חלק לעולם הבא, והביא בשם המדרש מה שהובא בשם הכסף משנה, שהצדיקים יבקשו עליהם רחמים. והדברים עולים עם מה שכתב הרמב"ן 'רוח הנחה ורצון'.

יט. **רש"י** (ד"ה המינין). הצדוקים ובייתוסים היו מתלמידי צדוק ובייתוס שהיו מתלמידיו של התנא אנטיגנוס איש סוכו, ויצאו לתרבות רעה כשטעו בדבריו וסברו שאין שכר בעולם הבא על קיום המצוות, ועשו להם תורה משלהם, שהאמינו רק בתורה שבכתב, ופירשוה כרצונם, היפך הכתוב בתורה (דברים יז יא) 'על פי התורה אשר יורוך ועל המשפט אשר יאמרו לך תעשה, לא תסור מכל הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל'. על פי רמב"ם (פירוש המשניות, סנהדרין פ"י מ"ג). במוסף הערוך (ערך מן ו) כתב בטעם המילה 'מינים', שהנוטים מן הדת היו קוראים לעצמם 'מאמינים', וחז"ל קטעו מילה זו וקראום 'מינים', כי יש ביניהם מינים ממינים שונים.
התוספות (ד"ה המינים) ציינו את הגמרא בעבודה זרה (כו:) שנחלקו שם רב אחא ורבינא בביאור 'מין', אם הוא זה שאוכל נבילות להכעיס, או דווקא העובד עבודה זרה. [וצ"ע מדוע רש"י התעלם מכך ופירש באופן אחר, ואפשר שסבר שישנם כמה מיני מינים]. ובהגהות וציונים הגיה ע"פ דקדוקי סופרים (סוטה ג), במקום המילים 'צדוקים וביתוסים' 'תלמידי ישו הנוצרי'. וכך היא הגירסא ברש"י שבעין יעקב [דפוס ראשון].

ומצפצפים. לועקים וכוכים מתוך יסורין שעה אחת, ועולין: מטה בלפי חסד. הואיל ומחלה על מחלה הס מטה את ההכרע לצד זכות ואין יורדין לגיהנם: בגופן. לקמיה מפרש: המינין. המלשים[ע] אשר הפכו דברי אלהים חיים לרעה, כגון לדוקים ודייתוסים: והמסורות. מלשיים שמוסרים ממון ישראל ביד העובדי כוכבים: אפיקורוס. מגזה תלמידי חכמים[ג]: שכפרו בתורה. המומרים אין תורה מן השמים: שפירשו מדרכי ליבור לא גרסינן, דהיינו כל הני דלעיל, והך מתני' בסדר עולם[ד] והכי גרסינן ליה התם שפירשו מדרכי הצבור כגון המינין והמסורות כו'. מדרכי צבור מדרכי ישראל: ושנתנו חייתים. לקמן מפרש: וצורם. כמו ולורמס: שפשטו ידיהם בזבול. שהמריבו בהמ"ק בעוונם: בני מחוזא. מעוגים ושמיים היו: ומקריין בני גיהנם. כך יקראו להם: והאמרת ליה להו תקנתא. דנעשין לפר, והכא[פ] ולרפתים כלרוף את הכסף שימרקו יקיריהן את עוונם: דלה אני במצות. כגון ציונייס, שאין זכיותיהן מכריעין לתלות להם זכותם: ולי יהושיע. להטות כלפי חסד: אמר רב יהודה. גרסינן, ולא גרסינן לחמר: כובש. את כף המאזנים של זכות, ומכריעין את העוונות: יכבוש עוונותינו. יכרעו וו: נושא. מגביה כף מאזנים של עון: מעביר ראשון ראשון. עון שנרשמוים[ט] הנאים לתתם לכף מעבירו ושומטו, שהם היו מחלה על מחלה כיון שחסר אחד מהן יכרעו הזכיות, וכך היא המדה: ועון עצמו אינו נמחק. אלא מונח לגד אחד, דאי איכא רובא עוונות (ג) בהדיה הוא עון מתחשב בהדייהו למנות עם רשעים גמורים: המעביר על מדותיו. שאינו מדקדק למדוד מדה[ק] למעבירים אותו ומניח מדומיו והולך לו, כמו אין מעבירין על המלות (יומא דף לג.) אין מעבירין על המוכלין (עירובין דף סד:) מניחן והולך לו: מעבירין לו על כל פשעיו. אין מדת הדין מדקדקת אחריהן אלא מנחתן והולכת: צביתו ליה זוודתא. הכינו לו נדה לדרך, מה היא נידת המתים תכריכין: איתפח. נתרפא: הכי הוה. מיתה נקנסה עלי: לא מוקים במיליה. אינו מעמיד על מדומיו: לא תקומו בהדיה. לא תדקדקו אחריו: אליה. שמינה יש כאן וקוץ בה, כלומר דבר תמוהין יש כאן אבל יש בתוכה דבר קשה, שאינו שוה לכל[ר]:

למי

ומצפצפין ועולין שנאמר[א] והבאתי את השלישית באש וצרפתים כצרוף את הכסף ובחנתים כבחון את הזהב הוא יקרא בשמי ואני אענה אותו ועליהם אמרה חנה[ב] ה' ממית ומחי' מוריד שאול ויעל ב"ה אומרים[ג] ורב חסד מטה כלפי חסד ועליהם אמר דוד[ד] אהבתי כי ישמע ה' את קולי ועליהם אמר דוד[ה] כל הפרשה כולה[ו] דלותי ולי יהושיע פושעי ישראל בגופן ופושעי אומות העולם בגופן יורדין לגיהנם ונידונין בה י"ב חדש לאחר י"ב חדש גופן כלה ונשמתן נשרפת ורוח מפזרתן[ז] (ו) תחת כפות רגלי צדיקים שנא'[ח] ועסותם רשעים כי יהיו אפר תחת כפות רגליכם[א] אבל המינין והמסורות[ג] והאפיקורסים שכפרו[ל] בתורה ושכפרו בתחיית המתים ושפירשו מדרכי צבור ושנתנו חייתם בארץ חיים ושחטאו והחטיאו את הרבים כגון ירבעם בן נבט וחביריו יורדין לגיהנם[ט] ונידונין בה לדורי דורות שנאמר[י] ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי וגו' גיהנם כלה והן אינן כלין[כ] שנאמר[ל] וצורם לבלות שאול (מזבול לו) וכל כך למה מפני שפשטו ידיהם בזבול שנאמר מזבול לו ואין זבול אלא בית המקדש שנאמר[מ] בנה בניתי בית זבול לך ועליהם אמרה חנה[נ] ה' יחתו מריביו א"ר יצחק בר אבין ופניהם דומין לשולי קדירה ואמר רבא ואינהו משפירי שפירי בני מחוזא ומקריין בני גיהנם[ס]. אמר מר ב"ה אומרים ורב חסד מטה כלפי חסד והכתיב והבאתי את השלישית באש התם בפושעי ישראל בגופן פושעי ישראל בגופן והא אמרת לית להו תקנתא כי לית להו תקנה ברוב עונות הכא מחצה עונות ומחצה זכיות[ס] ואית בהו נמי עון דפושעי ישראל בגופן לא סגיא ליה דלאו[ע] והבאתי את השלישית באש ואם לאו ורב חסד מטה כלפי חסד ועליהן אמר דוד אהבתי כי ישמע ה'[פ] (ח) דרש רבא מאי דכתיב אהבתי כי ישמע ה' אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע אימתי אני אהובה לפניך בזמן שאתה שומע קול תחנוני דלותי ולי יהושיע אע"פ שדלה אני מן המצות לי נאה להושיע. פושעי ישראל בגופן מאי ניהו אמר רב קרקפתא דלא מנח תפלין פושעי אומות העולם בגופן[צ] אמר רב בעבירה. ושנתנו חייתם בארץ החיים והן הפרנסין שמטילין אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים ושחטאו והחטיאו את הרבים כגון ירבעם וחביריו וכו': אמר רב פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לש"ש אינו רואה בן חכם. שנאמר לכן יראוהו אנשים. כלומר אם הוא נותן יראתו על אנשים ועל הנשים והן מתיראין ממנו לא יראה כל חכמי לב: מטה כלפי חסד היכי עביד. ר' אליעזר אומר כובש כלומר משקעו כדכתיב יכבוש עונותינו ותשליך. ריב"ח אומר נושא. כלומר נושא העונות ומכריעין הזכות שנאמר נושא עון ר' יוחנן אומר מעבירן שנא' ועובר על פשע: תניא דבי ר' ישמעאל מעביר ראשון ראשון וכך היא המדה. פי' אדם ישר תמים בדרכיו אם נכשל בחטא ועדיין לא בא חטא על ידו (ט) מעידו אותו החטא אין הקב"ה כותבו עליו מעבידו. וכן מדתו של הקב"ה שלא לחייבו מבתחלה כדכתיב פעמים שלש עם גבר. אמר רבא ועון עצמו אינו נמחק כלומר אלא תלוי ועומד עד שעת מיתתו ואם נמצאו זכיותיו מרובין על עונותיו עברו כל עונותיו ראשון ראשון והלך במחיצתן של צדיקים. ואם רוב עונות נמצאו מתחשב גם הראשון התלוי ועומד בכלל העונות שעשה אח"כ וקיי"ל דהני כולהו בזמן שמת בלא תשובה אבל אם מת בתשובה לא

ועליהם אמר דוד אהבתי. דכתיב ביה אפפוני חבלי מות וכתיב בלותי ולי יהושיע כשהוא לל במצות רב חסד מטה ומושיע כדדרשינן לקמן מי נמי מלשון דלה דלה לנו (שמות ג) שמעלהו מצור עמוק וכתיב בתריה (תהלים קטז) שובי נפשי למנוחיכי וגו' והדר מתהלך בארלות החיים:

המינים. פליגי בה רב אחא ורבינא בפרק אין מעמידין (ע"ז כו:) (מהו מין) [ס"ת]: כי לית להו תקנה ברוב עוונות. ואית דהו עון לפושעי ישראל בגופן והא דתמר לעיל רשעים דהיינו רובן עוונות ונכתבים ונחתמים לחלתר לגיהנם אע"ג דכתיב נקרא לדרחון עולם לא שלח יהא להם תקנה אלא נדונים שנים עשר חדש ועולים והא דתמר בפרק הזהב (ב"מ דף נח: ושם) שאשה יורדים ואינם עולים היינו לחלתר והא דתמר ריש לקיש בסוף מגיגה (דף כז. ושם) פושעי ישראל אין חור של גיהנם שולט בהן הא תמר עלה בריש עוקין פסין (עירובין דף יט. ושם) לנחית אברהם ומסיק להו:

קרקפתא דלא מנח תפלין. אם עוסק בתורה כמניח תפלין דמי דתמר במכילתא[ס] העוסק בתורה פטור מן התפלין ורבינו אם מפרש דהכא כשהמלוה בזויה עליו שמגומת עליו לעוטת של תפלין שברחשו אבל אם יש להניח מאום דבעינן גוף נקי כחליצה נעל כנפים כדתימא בריש במה טומנין (שבת דף מט. ושם) והוא דוחק כל שעה שאת לא יוכל להזהר לשמרה בטהרה ובקדושה הא ודאי אין עליו דין פושעי ישראל בגופן וכל הני דשמעתין בשלא עשה תשובה אבל עשה תשובה מחרינן ביומא (דף פו.) דתשובה תולה ומיתה ממרקת:

אמר רב בעבירה. בעריות שכן בן נח מוזהר עליו כדתימא בפ' מרבע מיתות (סנהדרין דף נו.):

נתמלה

ע) [פסחים דף קיח:], ג) יומא כג. פז: מגילה כח., ג) סנהדרין דף לט:, ד) ספ"ג, ה) בא סו"ס קיד.

(א) גמ' מפזרתן ונעשין עפר תחת: (ב) רש"י ד"ה ועון עלמו וכו' רובא עוונות שאם לא יכריעו הזכיות עכשיו ויהי' מחצה על מחצה נמצא דרוב עוונות הוה בהדיה ההוא:

גמ' ונידונין בה לדורי דורות. עיין נדרים ס ע"ב:

[א] גמ' נושא (רשום עליו אות ב') עון למי שעובר (רשום עליו אות ג'. כלומר דל"ל להיפך למי עובר על פשע למי שנושא עון):

[נדפס בעמוד ב]

א) וְהֵבֵאתִי אֶת הַשְּׁלִשִׁית בָּאֵשׁ וְצָרַפְתִּים כִּצְרֹף אֶת הַכָּסֶף וּבְחַנְתִּים כִּבְחֹן אֶת הַזָּהָב הוּא יִקְרָא בִשְׁמִי וַאֲנִי אֶעֱנֶה אֹתוֹ אָמַרְתִּי עַמִּי הוּא וְהוּא יֹאמַר יְיָ אֱלֹהָי:
[זכריה יג, ט]

ב) יְיָ מֵמִית וּמְחַיֶּה מוֹרִיד שְׁאוֹל וַיָּעַל:
[שמואל א ב, ו]

ג) וַיַּעֲבֹר יְיָ עַל פָּנָיו וַיִּקְרָא יְיָ יְיָ אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וֶאֱמֶת: [שמות לד, ו]

ד) אָהַבְתִּי כִּי יִשְׁמַע יְיָ אֶת קוֹלִי תַּחֲנוּנָי:
[תהלים קטז, א]

ה) שִׂמַּר פְּתָאִים יְיָ דַּלּוֹתִי וְלִי יְהוֹשִׁיעַ:
[תהלים קטז, ו]

ו) וְעַפּוֹתֶם רְשָׁעִים כִּי יִהְיוּ אֵפֶר תַּחַת כַּפּוֹת רַגְלֵיכֶם בַּיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה אָמַר יְיָ צְבָאוֹת: [מלאכי ג, כא]

ז) וַיָּצְאוּ וְרָאוּ בְּפִגְרֵי הָאֲנָשִׁים הַפֹּשְׁעִים בִּי כִּי תוֹלַעְתָּם לֹא תָמוּת וְאִשָּׁם לֹא תִכְבֶּה וְהָיוּ דֵרָאוֹן לְכָל בָּשָׂר:
[ישעיה סו, כד]

ח) כְּצֹאן לִשְׁאוֹל שַׁתּוּ מָוֶת יִרְעֵם וַיִּרְדּוּ בָם יְשָׁרִים לַבֹּקֶר וְצוּרָם לְבַלּוֹת שְׁאוֹל מִזְּבֻל לוֹ:
[תהלים מט, טו]

ט) בָּנֹה בָנִיתִי בֵּית זְבֻל לָךְ מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ עוֹלָמִים: [מלכים א ח, יג]

י) יְיָ יַחֲתוּ מְרִיבָיו עָלָיו בַּשָּׁמַיִם יְרַעֵם יְיָ יָדִין אַפְסֵי אָרֶץ וְיִתֵּן עֹז לְמַלְכּוֹ וְיָרֵם קֶרֶן מְשִׁיחוֹ: [שמואל א ב, י]

כ) לָכֵן יִרְאוּהוּ אֲנָשִׁים לֹא יִרְאֶה כָּל חַכְמֵי לֵב: [איוב מ, כד] ל) יָשׁוּב יְרַחֲמֵנוּ יִכְבֹּשׁ עֲוֹנֹתֵינוּ וְתַשְׁלִיךְ בִּמְצֻלוֹת יָם כָּל חַטֹּאתָם: [מיכה ז, יט] מ) מִי אֵל כָּמוֹךָ נֹשֵׂא עָוֹן וְעֹבֵר עַל פֶּשַׁע לִשְׁאֵרִית נַחֲלָתוֹ לֹא הֶחֱזִיק לָעַד אַפּוֹ כִּי חָפֵץ חֶסֶד הוּא: [מיכה ז, יח]

צה א מיי' פ"ג מהל' תשובה הל' ו:
צו ב מיי' שם הל' ה:
צז ג מיי' פכ"ה מהל' סנהדרין הל' ו סמג לאוין רח טוש"ע ח"מ סי' ת סעיף ד:

הבינונים צדיקים מהן הן. ובה"א בינונים אין יורדין לגיהנם אלא רב חסד מטה כלפי חסד. מכריע החסדים על העונות. כלומר מרבה החסדים והוא מטה כלפי חסד כלומר אם עונותיו כנגד זכיותיו מחצה ומחצה. ובמחצה של עונות אין בכלל עון פושעי ישראל בגופן והן שלא לבשו תפלין לעולם בהן הקב"ה מטה כלפי חסד. אבל אם יש בכללם זה העון לא סגיא להו מגיהנם ועליהם נאמר והבאתי את השלישית באש וגו' ואם רב עונות ובכללם עון פושעי ישראל בגופן והן קרקפתא דלא מנח תפלין מעולם ואפילו פעם א' נידונים בגיהנם י"ב חודש. ואח"כ גופן כלה וגם נשמתן נשרפת ורוח מפזרתן תחת כפות רגלי הצדיקים שנא' ועסותם רשעים כי יהיו אפר תחת כפות רגליכם. אבל המינין והמומרין והאפיקורסין ושכפרו בתורה ובתה"מ ושפרשו מדרכי צבור ושנתנו חתיתם בארץ החיים והן הפרנסין שמטילין אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים ושחטאו והחטיאו את הרבים כגון ירבעם וחביריו וכו': אמר רב פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לש"ש אינו רואה בן חכם. שנאמר לכן יראוהו אנשים. כלומר אם הוא נותן יראתו על אנשים ועל הנשים והן מתיראין ממנו לא יראה כל חכמי לב: מטה כלפי חסד היכי עביד. ר' אליעזר אומר כובש כלומר משקעו כדכתיב יכבוש עונותינו ותשליך. ריב"ח אומר נושא. כלומר נושא העונות ומכריעין הזכות שנאמר נושא עון ר' יוחנן אומר מעבירן שנא' ועובר על פשע: תניא דבי ר' ישמעאל מעביר ראשון ראשון וכך היא המדה. פי' אדם ישר תמים בדרכיו אם נכשל בחטא ועדיין לא בא חטא על ידו (ט) מעידו אותו החטא אין הקב"ה כותבו עליו מעבידו. וכן מדתו של הקב"ה שלא לחייבו מבתחלה כדכתיב פעמים שלש עם גבר. אמר רבא ועון עצמו אינו נמחק כלומר אלא תלוי ועומד עד שעת מיתתו ואם נמצאו זכיותיו מרובין על עונותיו עברו כל עונותיו ראשון ראשון והלך במחיצתן של צדיקים. ואם רוב עונות נמצאו מתחשב גם הראשון התלוי ועומד בכלל העונות שעשה אח"כ וקיי"ל דהני כולהו בזמן שמת בלא תשובה אבל אם מת בתשובה לא

ג) פי' וכן היא המדה. היא המדה הששית שבפרשת ויעבור שנקראו י"ג מדות וזו היא שכתוב ורב חסד בה"א רב חסד מטה כלפי חסד. ופי' דבי רבי ישמעאל מעביר ערן ראשון ראשון ומתרבה החסד. אמר רבא ועון עצמו אינו נמחק אלא עומד ואם עשה תשובה גמורה אין מזכירין לו שום מעונותיו שנאמר ורשעת הרשע לא יכשל בו ביום שובו מרשעו אלא הקב"ה מוחל לו כל עונותיו ונותנו במחיצתן: אמר רבא המעביר על מדותיו מעבירין לו על פשעיו שנאמר נושא עון למי נושא

חשק שלמה על ר"ח ס) ל"ל מעודו מומו החטא מן הקב"ה כותבו עליו אלא מעבירו כל"ל וכ"ה להדיא בריב"ף כאן. ג) נרא מלפש כאן מנוסר דפי' אמר הוא ומוחי דל"ל כאן פי' אמר לגמרי וכמו דאיתא בריב"ף ועיין בר"ן.

הגהות וציונים מ] בכת"י ובע"י וראשונים ועליהם **נאמרה** (וכן הלשון יפה, דק"ס): נ] גי' ע"י **ונעשים אפר** (גליון): ג] בכל הדפו"י נוסף **והמשומדים**, (ונשמט מחמת הצענזור): ד] כת"י **ושכפרו**, וכ"ה בעין יעקב ובכל הראשונים, וכ"ה נכון (דק"ס): ה] בכת"י גיהנם **בלין** והן אינן **בלין**, וכ"ה בסדר עולם רבה סוף פ"ג (ועוד), והוא כלשון הפסוק וצורם "לבלות" שאול: ו] עיין ילקוט מפרשים מה שהובא מדק"ס: ז] כת"י **בלאו**, וכ"ה בעין יעקב (דפו"ר): ח] בכת"י נוסף **את קולי תחנוני כי הטה**, ונוסחא ישרה היא, לשון מטה כלפי חסד (דק"ס), ועי' ברש"ש על תוד"ה ועליהם: ט] בכת"י נוסף **מאי ניהו**: י] גי' ע"י **אמר מר** (גליון): כ] [ערכין ח ע"ב ושם איתא **ר' אלעזר**] (גליון): ל] כת"י **כובש**, וכ"ה ברש"י ובעין יעקב: מ] [צ"ל **אמר רבא** וכ"א בע"י] (גליון): נ] [צ"ל **להו**] (גליון) ומקודם צ"ל **אמרי** ליה מאי חזית (וכ"ה בעין יעקב) והיינו שהעומדים שם שאלו את ר"ה "מאי חזית" (ולא ר"פ שאלו דהא מיכסיף למחזיה). ובכת"י ליתא תיבות "א"ל מאי חזית" ובאמת הוא מיותר (וא"צ לפי"ז להגהת הגרי"פ בגליון) והיינו דרב הונא אמר ליה לר"פ שלא יכסף דבאמת אה"נ שהיה ראוי למות ורק דהקב"ה אמר הואיל וכו' ובכת"י **למי שעובר על** פשע, ועי' ילקוט מפרשים: ע] דפו"ר **התלמידים**, וברש"י שבע"י ושברי"ף (דפו"ר) הנוסחא כהוגן **תלמידי ישו הנוצרי**, והתיבות להלן בסוה"ד "כגון צדוקים וביתוסים" ליתא בדפו"ר, והנוסח שלפנינו הוא מחמת הצענזור (דק"ס): פ] יש להוסיף **כתיב** (באה"מ, וכ"ה ברש"י שבעין יעקב): צ] צ"ל **שבראשונה** הבאים **להתו** (דבש תמר, וראה רש"י שברי"ף וריטב"א): ק] בכת"י נוסף **כנגד מדה**, וכ"ה ברש"י שברי"ף וברן: ר] צ"ל **אלא** למי שמשים כו' (גליון):

וְהַמְּסוּרוֹת - מלשינים המוסרים ממון ישראל ביד הגוים[כ], **וְהָאֶפִּיקוֹרְסִים** - מבזי תלמידי חכמים[כא], ואלו **שֶׁכָּפְרוּ** [כב]**בַּתּוֹרָה** ואומרים שהתורה שאנו מחזיקים בה לא ניתנה מן השמים, אלא משה רבינו אמרה מדעתו, **וְשֶׁכָּפְרוּ בִּתְחִיַּית הַמֵּתִים, וְשֶׁפֵּירְשׁוּ מִדַּרְכֵי צִבּוּר** - שנבדלים מעדת ישראל ואינם עושים מצוות עם כלל הציבור, אלא הולכים לבדם כאילו הם מהגוים[כג], **וְשֶׁנָּתְנוּ חִיתִּיתָם בְּאֶרֶץ חַיִּים** - שמטילים מורא על בני אדם[כד], **וְשֶׁחָטְאוּ וְהֶחֱטִיאוּ אֶת הָרַבִּים, כְּגוֹן יָרָבְעָם בֶּן נְבָט וַחֲבֵירָיו.** כל אלו **יוֹרְדִין לְגֵיהִנֹּם** לאחר מיתתם **וְנִידּוֹנִין בָּהּ לְדוֹרֵי דּוֹרוֹת**[כה], **שֶׁנֶּאֱמַר** (ישעיה סו כד) **'וְיָצְאוּ וְרָאוּ בְּפִגְרֵי הָאֲנָשִׁים הַפֹּשְׁעִים בִּי וגו' כִּי תוֹלַעְתָּם לֹא תָמוּת וְאִשָּׁם לֹא תִכְבֶּה וְהָיוּ דֵרָאוֹן לְכָל בָּשָׂר'**, הרי שהאש השורפת אותם בגיהנם לא תכבה[כו].

ומוסיפה הגמרא, **גֵּיהִנֹּם כָּלָה וְהֵן אֵינָן כָּלִין** - אף בשעה שיתבטל הגיהנם לעתיד לבוא, הם יהיו נענשים לעולם[כז], **שֶׁנֶּאֱמַר** (תהלים מט טו) **'וְצוּרָם לְבַלּוֹת שְׁאוֹל (מִזְּבֻל לוֹ')**, כלומר שצורתם [-נשמתם[כח]] תבלה את השאול, שאפילו שהוא יתבלה ויכלה, הם ישארו ולא יכלה עונשם[כט]. **וְכָל כָּךְ לָמָּה** - מדוע הם נענשים כל כך, **מִפְּנֵי שֶׁפָּשְׁטוּ יְדֵיהֶם בִּזְבוּל** - שבגלל עוונותיהם חרב בית המקדש שנקרא 'זבול'[ל], **שֶׁנֶּאֱמַר** בהמשך הפסוק, **'וְצוּרָם לְבַלּוֹת שְׁאוֹל מִזְּבֻל לוֹ'**, כלומר, מפני מה תבלה צורתם את השאול שהוא כלה והם אינם כלים, מפני הזבוללא. **וְאֵין 'זְבוּל' אֶלָּא בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, שֶׁנֶּאֱמַר** בתפילת שלמה לה' לאחר שבנה את בית המקדש וראה שהענן שוכן עליו (מלכים ח' ח יג), **'בָּנֹה בָנִיתִי בֵּית זְבֻל לָךְ'**, הרי שבית המקדש נקרא בית 'זבול'. **וַעֲלֵיהֶם** - על כת זו של המינים וחבריהם[לב], **אָמְרָה חַנָּה** בתפילתה (שמואל א' ב י), **'ה' יֵחַתּוּ מְרִיבָיו'**, כלומר, ישָׁברו מריביו של הקדוש ברוך הוא, ומריביו הם אלו שגרמו להחריב את בית מקדשו[לג].

19/06/2018אהח **אָמַר רַבִּי יִצְחָק בַּר אָבִין, וּפְנֵיהֶם** של אלו הרשעים [המינים וחבריהם][לד], **דּוֹמִין לְשׁוּלֵי קְדֵירָה** - לתחתית הקדירה שהיא שחורה ושרופה מחמת האש, וכן רשעים אלו שנידונו בגיהנם, הושחרו פניהם מאש הגיהנם כשולי קדירה. **וְאָמַר רָבָא, וְאֵינָהוּ** - ואלו הרשעים הם **מְשַׁפִּירֵי שַׁפִּירֵי דִּבְנֵי מְחוֹזָא** - מהמעונגים והשמנים של העיר מחוזא[לה], **וּמִקַּרְיִין בְּנֵי גֵיהִנֹּם** - ולאחר מותם יקראו להם 'בני גיהנם'[לו].

★

הגמרא חוזרת כעת לבאר כמה עניינים שהוזכרו בברייתא, ותחילה מבארת את דברי בית הלל שהקדוש ברוך הוא מטה דין הבינונים כלפי חסד:

אָמַר מַר - הובא לעיל בברייתא, **בֵּית הִלֵּל אוֹמְרִים 'וְרַב חֶסֶד' מַטֶּה כְּלַפֵּי חֶסֶד**, כלומר שהבינונים אינם נידונים כלל לגיהנם, משום שהקדוש ברוך הוא מטה את הכף כלפי חסד ומזכה אותם.

מקשה הגמרא, **וְהַכְתִיב 'וְהֵבֵאתִי אֶת הַשְּׁלִשִׁית בָּאֵשׁ'**, ודרשו מזה בית שמאי שהכת 'השלישית' שהיא כת הבינונים נידונת באש של גיהנם, וכיצד אמרו בית הלל שאינם נידונים בגיהנם.

כ. **בדקדוקי** סופרים (סס) הוסיף התיבה 'והמשומדים' שכן הגירסא בכמה כתבי יד, וכן הוא בכל הספרים שהביאו ענין זה, אלא שנשמט מחמת הצנזורה. ובפירוש 'משומד' נחלקו אמוראים בעבודה זרה (כו:), אם הוא האוכל נבילות להכעיס, או אפילו האוכל נבילות לתיאבון. וראה עוד ברמב"ם (מסורה פ"ג ה"ט).

כא. **רש"י** (ד"ה אפיקורוס). וכך הוא בגמרא בסנהדרין (צט:). וכתב המאירי (סס ד"ה והמסורות), בכלל אפיקורוס גם הכופרים במציאות השם ועובד עבודה זרה אפילו דרך אמצעיות, והמכחיש בנבואה או בידיעת השם, ומה שנקטה הגמרא 'מבזה תלמיד חכם', להשמיענו שאף הוא בכלל זה, שמתוך ביזויו את התלמיד חכם יבזה את דבריו ויכפור בכל מה שראוי להאמין. ובמוסף הערוך (ערך אפיקורוס) כתב שהוא שם של פילוסוף יווני שכפר בהשארת הנפש, וחכמים העתיקו מילה זו למבזה חכמים. וראה מה שביאר בזה בספר העקרים (מאמר רמזון פ"י).

כב. **גירסת** הגהות וציונים [ע"פ עין יעקב וראשונים] 'ושכפרו'.

כג. **רמב"ם** (מסורה פ"ג ה"ח). [והוסיף שנענשים כך אף שלא עברו עבירות]. וכעין זה כתב בשערי תשובה (שער ג אות קמח), שאינם משתתפים באסיפות של הציבור הנאספים לחזק את קיום המצוות, שהפורש מהם הרי הוא כמקטרג על הסכמת עבודת ה', ומראה עצמו כי לא יחפוץ להיות בכללם, וגם שבפרישתו הוא מקרר את לבם של חלושי הדעות. אמנם רש"י (ד"ה שכפרו) כתב שלא גורסים תיבות אלו, כיון שהפורשים מדרכי ציבור הם כל אלו שנמנו כאן 'המינים' וכו', והביא ראיה לדבריו ממה ששנינו בסדר עולם (פ"ג), 'אבל מי שפירשו מדרכי ציבור, כגון המינים והמשומדים' וכו'.

כד. **עפ"י** רד"ק (ישעיה נד כג). להלן תבאר הגמרא על איזה אופן של הטלת מורא הכוונה.

כה. **כתב** הריטב"א (ד"ה אפיקורוס), שאלו אינם בכלל שלושת הכיתות שעומדות ליום הדין, כיון שאינם נדונין כלל בתחיית המתים, אלא בשעת מיתתן יורדין לגיהנם ונדונים שם לדורי דורות, ועתיד הקב"ה להראותם לכל העולם בימות המשיח, לפי שאינן מכלל ישראל כלל, כיון שפירקו עול ופירשו מהציבור. וכתב בערוך לנר (ד"ה שנאמר) שלפי זה יש ליישב סתירת הסוגיות, שכאן דרשו הפסוק 'ויצאו וראו' על רשעי ישראל, ובעירובין (יט.) העמידו פסוק זה בפושעי אומות העולם, ולדברי הריטב"א מיושב, משום שהמנויים בכת זו יצאו מכלל ישראל ונחשבים נכרים.

כו. **ודייקו** זאת מהלשון 'תולעתם לא תמות' היא הרימה האוכלת את הבשר, וכן 'אישם לא תכבה', על פי מה שדורשת הגמרא בסנהדרין (ק:) מפסוק זה, שבעולם הזה אדם פושט אצבעו באש מיד נכוה, וכאן בוער לעולם, משמע שהוא האש של גיהנם. רבינו דוד בונפיל (הו"ד בסנהדרי גדולה, סס ס. ד"ה תנא).

כז. **המהרש"א** (מ"ח ד"ה גיהנם) ביאר, שמה שנאמר כאן שגיהנם כלה והם אינם כלים, שונה ממה שפירש רש"י על הפסוק (דניאל יב כג) 'חצי אכלה בם', שיש בו ברכה שחצי כלים והם אינם כלים, שכאן זה נאמר כלפי מה שנאמר לעיל בפושעי ישראל, שגופן כלה ונעשים אפר תחת רגלי הצדיקים, ובאה הברייתא לומר שרשעים אלו אינם כלים אלא עונשם גדול יותר ולא יזכו אף למעלה זו. אך תמה מאחר שגיהנם כלה כיצד ידונו לדורי דורות. וביאר בערוך לנר (ד"ה והם), שכוונת הגמרא שידונו לדורי דורות בכך שיהיו לחרפה בעיני הצדיקים. ובבן יהוידע (ד"ה גיהנם) ביאר, שיש גיהנם כללי של העולם ויש גיהנם פרטי, והגיהנם הכללי אמנם יכלה, אולם הגיהנם הפרטי שלהם לא יכלה. וראה שם ביאור נוסף, וכן בילקוט ביאורים.

כח. **תורת** המנחה (למלמיד הרשב"ם, פר' ויצא סוף דרשה יד).

כט. **רש"י** (סנהדרין סס).

ל. **אף** שבגמרא משמע שכך הוא דינם של כיתות אלו לעולם, גם בזמן שאין בית המקדש קיים, אין זה סותר לדרשת הפסוק התולה זאת בגרימת חורבן בית המקדש, שהואיל וגם אם היה בית המקדש בימיהם היה נחרב בעוונם, נחשב הדבר שהם החריבוהו [וכמו שמצאנו בירושלמי (יומא פ"א ה"ה) שכל דור שהבית המקדש לא נבנה בימיו כאילו נחרב בימיו]. הערוך לנר (ד"ה שפשטו).

לא. **עפ"י** פשוטו פירוש הפסוק הוא, שצורתם תבלה את השאול מהיות להם מדור. רש"י (סס). אמנם כאן נדרש על בית המקדש.

לב. **בתוספתא** בסנהדרין (פי"ג ה"ח) שהובאה ברייתא זו, לא גורסים את התוספת שהגמרא הביאה כאן מתפילת חנה, ואכן ראה בהערה בסמוך גירסא אחרת בגמרא כאן, שגורסים 'אמר מר', ומביאים את הפסוק שהביאה הברייתא לעיל מתפילת חנה, ועל זה הביאה הגמרא את דברי רבי יצחק בר אבין.

לג. **עפ"י** מהרש"א (ד"ה ועליהם אמרה). עוד כתב שם, שלפי דרשה זו, פסוק זה הוא המשך של הפסוק שלפניו, שנאמר בו 'ורשעים בחושך ידמו' שהוא הגיהנם [וכן מפורש בתרגום שם].

כתב המהרש"א (ד"ה וכ"כ), אלו הכיתות שהוזכרו כאן, בעוונם נחרבו שני המקדשות, שבבית ראשון היו עובדי עבודה זרה ומומרים וכופרים בתורה. וכת מסורות וכו' היו בבית שני, כמו בר קמצא שהלשין לקיסר [כמבואר בגיטין (נה:)], וכן אפיקורסים שהם הצדוקים, שעל ידם חרב בית המקדש השני.

לד. **לפי** הגירסא שלפנינו בגמרא, נראה שדברי רבי יצחק בר אבין מוסבים על כיתות המינים שהוזכרו בסוף הברייתא, אמנם בעין יעקב יש גירסא אחרת [ותתבאר בהערה להלן]. מהרש"א (ד"ה ופניהם).

לה. **כפל** את הלשון 'משפירי שפירי' כיון שהיו מענגים את עצמם ביותר בתאוות העולם הזה [כמו שכתב רש"י (ד"ה מני) שבני מחוזא היו מעונגים ושמנים (רמה שמנת יב. ונרמ"י סס ד"ה מני)]. ותחת יופים שיש להם בעולם הזה, יושחרו פניהם לעולם הבא בגיהנם. מהרש"א (ד"ה סס).

לו. **הגמרא** נתבארה על פי הגירסא שלפנינו, וכמו שכתב המהרש"א (סס) שלגירסא זו משמע שהדברים נאמרו על כיתות המינים וחבריהם. והדקדוקי סופרים (אות פ) הקשה על גירסא זו, אם מדובר כאן בכיתות המינים שיורדים לגיהנם לעולם, מה החידוש בזה שנשרפים פניהם. ועוד הקשה, מדוע עונשם של בני מחוזא כל כך חמור לרדת לגיהנם לדורי דורות, הרי אינם כופרים בעיקר אלא רק בעלי הנאות.

אמנם הביא המהרש"א גירסא אחרת מהעין יעקב, וכן הביא הדקדוקי סופרים מכתבי יד ועוד מקורות, שהברייתא מסתיימת בדרשה מהפסוק 'בנה בניתי בית זבול לך', ואחר כך מביאה הגמרא **אמר מר ועליהם אמרה חנה 'ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל'**, דהיינו שהגמרא חוזרת לדון בפסוק שהביאה הברייתא על דין הבינונים שיורדים לשעה אחת לגיהנם, ועל זה מביאה הגמרא, **אמר רבי יצחק בר אבין ופניהם דומין לשולי קדירה**, והיינו שפניהם של הבינונים שהיו שעה אחת בגיהנם, נשרפים בשעה זו עד שדומין לשולי קדירה אף לאחר עלייתם. ועל זה **אמר רבא, ואינהו שפירי משפירי** [על פי גירסת הדקדוקי סופרים (אות ס) ולא כמו שלפנינו 'משפירי שפירי'] **בני מחוזא**, ופירוש הדברים, שאף שנשרפו פניהם שעה אחת בגיהנם, והם דומין לשולי קדירה, זה נאמר רק כנגד הצדיקים שפניהם מזהירים כזוהר הרקיע, אולם גם אז עדיין פניהם של אלו יפים יותר גם מהמעונגים שבבני מחוזא. וכן פירש הריטב"א (ד"ה אמר רבא), והוסיף לבאר מה שנאמר 'ומקריין בני גיהנם', שמשום שלעולם ניכר בהם הרושם שהיו בגיהנם שעה אחת [אף שכבר באו

ומצפצפים. לועקים וכוכים מתוך יסורין שעה אחת, ועולין: מטה בלפי חסד. הואיל ומחנה על מחנה הס מטה את ההכרע לנד זכות ואין יורדין לגיהנם: בגופן. לקמיה מפרש: המינין. המנסים[ס] אסר הפכו דברי אלהים חיים לרעה, כגון לדוקים ודייתוסים: והמסורות. מלשינים שמוסרים ממון ישראל ביד העובדי כוכבים: אפיקורוס. מבזה תלמידי חכמים[ג]: שכפרו בתורה. האומרים אין תורה מן השמים: שפירשו מדרכי ליבור לא גרסינן, דהיינו כל הני דלעיל, והך מתני' בסדר עולם[ד] והכי גרסינן ליה התם שפירשו מדרכי הצבור כגון המינין והמסורות כו'. מדרכי צבור מדרכי ישראל: ושנתנו חיותיהם. לקמן מפרש: וצורם. כמו ולורמס: שפשטו ידיהם בזבול. שהחריבו בהמ"ק בעוונם: בני מחוזא. מעוגים ושמינים היו: ומקריין בני גיהנם. כך יקראו להם: והאמרת ליה להו תקנתא. לנעשין אפר, והכא[פ] ולרפתים כלרוף את הכסף שימרקו יקוריהן את עוונם: דלא אני במצות. כגון ציצויים, שאין זכיותיהן מכריעין לתלות להם זכותם: ולי יהושיע. להטות כלפי חסד: אמר רב יהודה. גרסינן, ולא גרסינן לאמר: כובש. את כף המאזנים של זכות, ומכריעין את העוונות: יכבוש עונותינו. יכריעו בו: נושא. מגביה כף מאזנים של עון: מעביר ראשון ראשון. עון שברשעוים[ע] הבאים לתוך כף מעבירו ושומטו, שאם היו מחלה על מחלה כיון שאחד מהן יכריעו הזכיות, וכך היא המדה: ועון עצמו אינו נמחק. אלא מונח לגד אחד, לפי שיכא רובא עוונות (ג) בהדיא ההוא עון מתאחד בהדייהו למנות עם רשעים גמורים: המעביר על מדותיו. שאינו מדקדק למדוד מדה[ף] למעבירים אותו ומניח מדותיו והולך לו, כמו אין מעבירין על המלות (יומא דף לג.) אין מעבירין על המוכלין (עירובין דף סד:) מניחן והולך לו: מעבירין לו על כל פשעיו. אין מדת הדין מדקדקת אחריהן אלא מנחתן ומתעלמת והולכת: צביתו ליה זוודתא. הכינו לו נדה לדרך, מה היא לידת התמים תכריכין: איתפח. נתרפא: הכי הוה. מיתה נקנסה עלי: לא מוקים במיליה. אינו מעמיד על מדותיו: לא תקומו בהדיה. לא תדקדקו אחריו: אליה. שמינה יש כאן וקוץ בה, כלומר דבר תמוהין יש כאן אבל יש בתוכה דבר קשה, שאינו שוה לכל[ק]:

למי

ועליהם אמר דוד אהבתי. לכתיב ביה אפפוני חבלי מות וכתיב לוותי ולי יהושיע כשהוא לל במנות רב אסד מטה ומושיע כדרשינן לקמן אי נמי מלשון דלה דלה לנו (שמות ג) שמעלהו מצור עמוק וכתיב בתריה (תהלים קטז) שובי נפשי למנוחיכי וגו' והדר אתהלך בארלות החיים:

המינים. פליגי בה רב אחא ורבינא בפרק אין מעמידין (ע"ז כו:) (מהו אין) [ס"ק]: כי לית להו תקנה ברוב עוונות. ואית דהו עון דפושעי ישראל בגופן והא דאמר לעיל רשעים דהיינו רובן עוונות ונכתבים ונחתמים לאלתר לגיהנם אע"ג דכתיב בקרא לדראון עולם לא שלח שיהא להם מקנה אלא נדונים שנים עשר אדם ועולים והא דאמר בפרק ההוא (ג"מ דף נח: ושם) שאסה יורדים ואינם עולים היינו לאלתר והא דאמר ריש לקיש בסוף מגיגה (דף כז. ושם) פושעי ישראל אין אור של גיהנם שולט בהן הא אמר עלה בריש עוסין פסין (עירובין דף יט. ושם) לנחית אברהם ומסיק להו:

קרקפתא דלא מנח תפלין. אס עוסק בתורה כמניח תפלין דמי דאמר במכילתא[ה] העוסק בתורה פטור מן התפלין ורבינו אס מפרש להכא כשהמלוה בזויה עליו שמגומות עליו לעוות של תפלין שברשעו אבל אס ירא להניח משום דבעינן גוף נקי כאליעזר בעל כנפיס כדאיתא בריש במה טומנין (שבת דף מט. ושם) והוא דומג כל שעה שאת לא יוכל להזהר לשמרה בטהרה ובקדושה הא ודאי אין עליו דין פושעי ישראל בגופן וכל הני דשמעתין כשלא עשה תשובה אבל עשה תשובה ממרינן ביומא (דף פו.) לתשובה תולה ומיתה ממרקת:

אמר רב בעבירה. בעריות שכן בן נח מוזהר עליו כדאיתא בפ' אלעזר מיתות (סנהדרין דף נו.):

בתחלה

ומצפצפין ועולין שנאמר [א] והבאתי את השלישית באש וצרפתים כצרוף את הכסף ובחנתים כבחון את הזהב הוא יקרא בשמי ואני אענה אותו ועליהם אמרה חנה [ב] ה' ממית ומחי' מוריד שאול ויעל ב"ה אומרים [ג] ורב חסד מטה כלפי חסד ועליהם אמר דוד [ד] אהבתי כי ישמע ה' את קולי ועליהם אמר דוד[ט] כל הפרשה כולה [ה] דלותי ולי יהושיע פושעי ישראל בגופן ופושעי אומות העולם בגופן יורדין לגיהנם ונידונין בה י"ב חדש לאחר י"ב חדש גופן כלה ונשמתן נשרפת ורוח מפזרתן [ו] (ט) תחת כפות רגלי צדיקים שנא' [ז] ועסותם רשעים כי יהיו אפר תחת כפות רגליכם [א] אבל המינין והמסורות[ג] והאפיקורסים שכפרו[ד] בתורה ושכפרו בתחיית המתים ושפירשו מדרכי צבור ושנתנו חיותיהם בארץ חיים ושחטאו והחטיאו את הרבים כגון ירבעם בן נבט וחביריו יורדין לגיהנם [ס] ונידונין בה לדורי דורות שנאמר [ז] ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי וגו' גיהנם כלה והן אינן כלין[ע] שנאמר [ח] וצורם לבלות שאול (מזבול לו) וכל כך למה מפני שפשטו ידיהם בזבול שנאמר מזבול לו ואין זבול אלא בית המקדש שנאמר [ט] בנה בניתי בית זבול לך ועליהם אמרה חנה [י] ה' יחתו מריביו א"ר יצחק בר אבין ופניהם דומין לשולי קדירה ואמר רבא ואינהו משפירי שפירי בני מחוזא ומקריין בני גיהנם[ף]. אמר מר ב"ה אומרים ורב חסד מטה כלפי חסד והכתיב והבאתי את השלישית באש התם בפושעי ישראל בגופן פושעי ישראל בגופן והא אמרת לית להו תקנתא כי לית להו תקנה ברוב עונות הכא מחצה עונות ומחצה זכיות [ב] ואית בהו נמי עון דפושעי ישראל בגופן לא סגיא ליה דלאו[ק] והבאתי את השלישית באש ואם לאו ורב חסד מטה כלפי חסד ועליהן אמר דוד אהבתי כי ישמע ה'[ם] [ל] דרש רבא מאי דכתיב אהבתי כי ישמע ה' אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע אימתי אני אהובה לפניך בזמן שאתה שומע קול תחנוני דלותי ולי יהושיע אע"פ שדלה אני מן המצות לי נאה להושיע. פושעי ישראל בגופן מאי ניהו אמר רב קרקפתא דלא מנח תפלין פושעי אומות העולם בגופן[מ] אמר רב בעבירה. ושנתנו חיותיהם בארץ חיים אמר רב חסדא זה פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים אמר רב יהודה אמר רב [ג] כל פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים אינו רואה בן תלמיד חכם שנאמר [כ] לכן יראוהו אנשים לא יראה כל חכמי לב. [ר] בית הלל אומרים ורב חסד מטה כלפי חסד היכי עביד רבי אליעזר[פ] אומר כובשו[ס] שנאמר [ר] ישוב ירחמנו יכבוש עונותינו ר' יוסי בר חנינא אמר נושא שנאמר [מ] נושא עון ועובר על פשע תנא דבי רבי ישמעאל מעביר ראשון ראשון וכן היא המדה אמר רבא ועון עצמו אינו נמחק דאי איכא רובא עונות מחשיב בהדייהו. (רבא אמר[מ]) [ס] כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו שנאמר נושא עון ועובר על פשע למי [א] נושא עון למי שעובר על פשע. רב הונא בריה דרב יהושע חלש על רב פפא לשיולי ביה חזייה דחליש ליה עלמא אמר להו צביתו ליה זוודתא לסוף איתפח הוה מיכסיף רב פפא למיחזייה א"ל מאי חזית אמר (ליה[ץ]) אין הכי הוה ואמר להו הקב"ה הואיל ולא מוקים במיליה לא תקומו בהדיה שנאמר נושא עון ועובר על פשע למי נושא עון לעובר[פ] פשע [מ] לשארית נחלתו אמר רבי אחא בר חנינא אליה וקוץ בה לשארית נחלתו ולא לכל

למי

[א] ישעיה סו, כד. [ב] שמואל א ב, ו. [ג] ברכות יח: [ד] סנהדרין צ. [ה] תהלים קטז, ג. [ו] מלאכי ג, כא. [ז] ישעיה סו, כד. [ח] תהלים קלט, טו. [ט] תהלים קטז, א. [י] תהלים קמז, ו. [כ] מיכה ז, יט. [ל] שמואל א ב, ו. [מ] איוב יד, כד. [נ] מיכה ז, יח.

הנהות וציונים [ס] בכת"י ובע"י וראשונים ועליהם **נאמרה** (וכן הלשון יפה, דק"ס): [ג] גי' ע"י **ונעשים אפר** (גליון): [ד] בכל הדפו"י נוסף **והמשומדים**, (ונשמט מחמת הצענזור): [ה] כת"י **ושכפרו**, וכ"ה בעין יעקב ובכל הראשונים, וכ"ה נכון (דק"ס): [ו] בכת"י גיהנם **בלין** והן אינן **בלין**, וכ"ה בסדר עולם רבה סוף פ"ג (ועוד), והוא כלשון הפסוק וצורם "לבלות" שאול: [ז] עיין ילקוט מפרשים מה שהובא מדק"ס: [ח] כת"י **בלאו**, וכ"ה בעין יעקב (דפו"ר): [ט] בכת"י נוסף **את קולי תחנוני כי הטה**, ונוסחא ישרה היא, לשון מטה כלפי חסד (דק"ס), ועי' ברש"ש על תוד"ה ועליהם: [י] גי' ע"י **אמר מר** (גליון): [כ] [ערכין ח ע"ב ושם איתא ר' **אלעזר**] (גליון): [ל] כת"י **כובש**, וכ"ה ברש"י ובעין יעקב: [מ] [צ"ל **אמר רבא** וכ"א בע"י] (גליון): [נ] [צ"ל **להו**] (גליון) ומקודם צ"ל **אמרי** ליה מאי חזית (וכ"ה בעין יעקב) והיינו שהעומדים שם שאלו את ר"ה "מאי חזית" (ולא ר"פ שאלו דהא מיכסיף למחזיה). ובכת"י ליתא תיבות "א"ל מאי חזית" ובאמת הוא מיותר (וא"צ לפי"ז להגהת הגרי"פ בגליון) והיינו דרב הונא אמר ליה לר"פ שלא יכסף דבאמת אה"נ שהיה ראוי למות ורק דהקב"ה אמר הואיל וכו' (דק"ס): [ס] בכת"י **למי שעובר על** פשע, ועי' ילקוט מפרשים: [ע] דפו"ר **התלמידים**, וברש"י שבע"י ושברי"ף (דפו"ר) הנוסחא כהוגן **תלמידי ישו הנוצרי**, והתיבות **שברשעונה** הבאים **לתתו** (דבש תמר, וראה רש"י שברי"ף וריטב"א): [ק] בכת"י נוסף **כנגד מדה**, וכ"ה ברש"י שברי"ף ובר"ן: [ר] צ"ל **אלא** למי שמשים כו' (גליון):

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [פסחים דף קיח:], ג) יומא כג. פז: מגילה כח., ג) סנהדרין דף צט:, ד) ספ"ג, ה) בא סו"ס קיד.

הגהות הב"ח

(ס) גמרא מפורטן ונעשין עפר מחת: (ג) רש"י ד"ה ועון עלמו וכו' רובא עוונות שאם לא יכריעו הזכיות עכשיו ויהי' מחצה על מחצה נמצא דרוב עוונות הוה בהדיה ההוא:

גליון הש"ס

גמ' ונידונין בה לדורי דורות. עיין נדרים ח ע"ב:

הגהות הגר"א

[א] גמ' נושא (רסוס עליו חוח ב') עון למי שעובר (רסוס עליו חוח ח'. כלומר דל"ל להיפך למי עובר על פשע למי נושא עון):

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

19/06/2018

תורה אור השלם

א) וְהֵבֵאתִי אֶת הַשְּׁלִשִׁית בָּאֵשׁ וּצְרַפְתִּים כִּצְרֹף אֶת הַכָּסֶף וּבְחַנְתִּים כִּבְחֹן אֶת הַזָּהָב הוּא יִקְרָא בִשְׁמִי וַאֲנִי אֶעֱנֶה אֹתוֹ אָמַרְתִּי עַמִּי הוּא וְהוּא יֹאמַר יְיָ אֱלֹהָי:
[זכריה יג, ט]

ב) יְיָ מֵמִית וּמְחַיֶּה מוֹרִיד שְׁאוֹל וַיָּעַל:
[שמואל א ב, ו]

ג) וַיַּעֲבֹר יְיָ עַל פָּנָיו וַיִּקְרָא יְיָ יְיָ אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וֶאֱמֶת: [שמות לד, ו]

ד) אָהַבְתִּי כִּי יִשְׁמַע יְיָ אֶת קוֹלִי תַּחֲנוּנָי:
[תהלים קטז, א]

ה) שִׁמְרָה פְתָאִים יְיָ דַּלּוֹתִי וְלִי יְהוֹשִׁיעַ:
[תהלים קטז, ו]

ו) וְעַפּוֹתֶם רְשָׁעִים כִּי יִהְיוּ אֵפֶר תַּחַת כַּפּוֹת רַגְלֵיכֶם בַּיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה אָמַר יְיָ צְבָאוֹת: [מלאכי ג, כא]

ז) וְיָצְאוּ וְרָאוּ בְּפִגְרֵי הָאֲנָשִׁים הַפֹּשְׁעִים בִּי כִּי תוֹלַעְתָּם לֹא תָמוּת וְאִשָּׁם לֹא תִכְבֶּה וְהָיוּ דֵרָאוֹן לְכָל בָּשָׂר:
[ישעיה סו, כד]

ח) כְּצֹאן לִשְׁאוֹל שַׁתּוּ מָוֶת יִרְעֵם וַיִּרְדּוּ בָם יְשָׁרִים לַבֹּקֶר וְצוּרָם לְבַלּוֹת שְׁאוֹל מִזְּבֻל לוֹ:
[תהלים מט, טו]

ט) בָּנֹה בָנִיתִי בֵּית זְבֻל לָךְ מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ עוֹלָמִים: [מלכים א ח, יג]

י) יְיָ יַחְתּוּ מְרִיבָיו עָלָיו בַּשָּׁמַיִם יְיָ יַרְעֵם אַפְסֵי אָרֶץ וְיִתֵּן עֹז לְמַלְכּוֹ וְיָרֵם קֶרֶן מְשִׁיחוֹ: [שמואל א ב, י]

כ) לָכֵן יִרְאוּהוּ אֲנָשִׁים לֹא יִרְאֶה כָּל חַכְמֵי לֵב: [איוב לז, כד] ל) יָשׁוּב יְרַחֲמֵנוּ יִכְבֹּשׁ עֲוֹנֹתֵינוּ וְתַשְׁלִיךְ בִּמְצֻלוֹת יָם כָּל חַטֹּאתָם: [מיכה ז, יט] מ) מִי אֵל כָּמוֹךָ נֹשֵׂא עָוֹן וְעֹבֵר עַל פֶּשַׁע לִשְׁאֵרִית נַחֲלָתוֹ לֹא הֶחֱזִיק לָעַד אַפּוֹ כִּי חָפֵץ חֶסֶד הוּא: [מיכה ז, יח]

עין משפט נר מצוה

צה א מיי' פ"ג מהל' תשובה הל' ו:
צו ב מיי' שם הל' ה:
צז ג מיי' פכ"ה מהל' סנהד' הל' ו סמג לאוין רח טוש"ע ח"מ סי' ת סעיף ד:

רבינו חננאל

הבינונים צדיקים מהן הן. ובה"א **בינונים** אין יודין לגיהנם אלא רב חסד מטה כלפי חסד. מכריע החסדים על העונות. כלומר מרבה החסדים והוא מטה כלפי חסד כלומר אם עונותיו כנגד זכיותיו מחצה ומחצה. ובמחצה של עונות אין בכלל עון פושעי ישראל בגופן והן שלא לבשו תפלין לעולם בהן הקב"ה מטה כלפי חסד. אבל אם יש בכללם זה העון לא סגיא להו מגיהנם ועליהם נאמר והבאתי את השלישית באש וגו' ורב עונות ובכללם עון פושעי ישראל בגופן והן קרקפתא דלא מנח תפלין מעולם ואפילו פעם א' נידונים בגיהנם י"ב חודש. ואח"כ גופן כלה וגם נשמתן נשרפת ורוח מפזרתן תחת כפות רגלי הצדיקים שנא' ועסותם רשעים כי יהיו אפר תחת כפות רגליכם. אבל המינין והמומרין והאפיקורסין ושכפרו בתורה ובתה"מ ושפרשו מדרכי צבור ושנתנו חיותיהם בארץ החיים והן הפרנסין שמטילין אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים ושחטאו והחטיאו את הרבים כגון ירבעם וחביריו וכו': **אמר רב פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור** שלא לש"ש אינו רואה בן חכם. שנאמר לכן יראוהו אנשים. כלומר אם הוא נותן יראתו על אנשים ועל הנשים והן מתייראין ממנו לא יראה כל חכמי לב: **מטה כלפי חסד היכי עביד**. ר' אליעזר אומר כובש כלומר משקעו כדכתיב יכבוש עונותינו ותשליך. ריב"ח אומר נושא. כלומר נושא העונות ומכריעין הזכות שנאמר נושא עון ר' יוחנן אומר מעבירן שנא' ועובר על פשע: **תניא דבי ר' ישמעאל מעביר ראשון ראשון** וכך היא המדה. פי' אדם ישר תמים בדרכיו אם נכשל בחטא ועדיין לא בא חטא על ידו מעידו אותו החטא אין הקב"ה כותבו עליו מעבירו. וכן מדתו של הקב"ה שלא לחייבו מבתחלה כדכתיב פעמים שלש עם גבר. **אמר רבא ועון עצמו אינו נמחק** כלומר אלא חלוי ועומד עד שעת מיתתו ואם נמצאו זכיותיו מרובין על עונותיו עברו כל עונותיו ראשון ראשון והלך במחיצתן של צדיקים. ואם רוב עונות נמצאו מתחשב גם הראשון התלוי ועומד בכלל העונות שעשה אח"כ וקי"ל דהני כולהו בזמן שמת בלא תשובה אבל אם מת בתשובה לא

ג) פי' וכן היא המדה. היא המדה הששית שבפרשת ויעבור שנקראו י"ג מדות וזו היא שכתוב ורב חסד בה"א רב חסד מטה כלפי חסד. ופי' דבי רבי ישמעאל מעביר עון ראשון ראשון ומתרבה החסד. אמר רבא ועון עצמו אינו נמחק אלא עומד ואם עשה תשובה גמורה אין מזכירין לו שום מעונותיו שנאמר ורשעת הרשע לא יכשל בו ביום שובו מרשעו אלא הקב"ה מוחל לו כל עונותיו ונותנו במחיצתן: **אמר רבא המעביר על מדותיו מעבירין לו על פשעיו** שנאמר נושא עון למי נושא

חשק שלמה על ר"ח ס) ל"ל מעתה מומו המטיל מין הקב"ה כותבו עליו אלא מעבירו כל"ל וכ"ה להדיא בריב"ף כאן. ג) נרא' מלפפ כאן מבואר דפי' אחר הוא ומוכי דל"ל כאן פי' אחר לגמרי וכמו דאיתא בריב"ף ועיין בר"ן.

מתרצת הגמרא, **הָתָם** - הכתוב שם מדבר **בְּפוֹשְׁעֵי יִשְׂרָאֵל בְּגוּפָן**, שגם לבית הלל הם נידונים לגיהנם.

מקשה הגמרא, איך אפשר להעמיד את הפסוק **בְּפוֹשְׁעֵי יִשְׂרָאֵל בְּגוּפָן, וְהָא אָמְרַתְּ לֵית לְהוּ תַּקָּנְתָּא** - הרי נאמר לעיל שפושעי ישראל בגופן, לאחר שהיו בגיהנם שנים עשר חודש, גופן כלה ונשמתן נשרפת, ואילו בפסוק זה נאמר 'והבאתי את השלישית באש וצרפתים כצרוף את הכסף', משמע שעונשם הוא רק כצירוף כסף, וכמו שהכסף מתמרק על ידי הצירוף, כך עוונותיהם מתמרקים ביסורי הגיהנם ויש להם תקנה.

מתרצת הגמרא, **כִּי לֵית לְהוּ תַּקָּנָה** - מה שאמרנו שאין לפושעי ישראל תקנה וגופם כלה, הוא דווקא **בְּרוֹב עֲוֹנוֹת** - שיש להם רוב עוונות ובכלל עוונותיהם יש גם עוון של פושעי ישראל בגופן[לז], אבל **הָכָא** שאמרנו שיש להם תקנה, מדובר בבינונים שיש להם **מֻחְצָה וּמֻחְצָה זְכֻיּוֹת, וְאִית בְּהוּ נַמֵּי** - ויש בכלל עוונותיהם גם **עָוֹן דְּפוֹשְׁעֵי יִשְׂרָאֵל בְּגוּפָן, לָא סַגְיָא לֵיהּ דְּלָאו 'וְהֵבֵאתִי אֶת הַשְּׁלִשִׁית בָּאֵשׁ'** - אין די לו לעון של פושעי ישראל בגופן שיתכפר מבלי שירדו לגיהנם, אולם אחר כך הם עולים משם[לח]. **וְאִם לָאו** - ואם אין בהם עוון של פושעי ישראל בגופן, עליהם אמרו בית הלל **'וְרַב חֶסֶד' מַטֶּה כְּלַפֵּי חֶסֶד**, ואין יורדים כלל לגיהנם[לט].

הגמרא ממשיכה לדון בדברי הברייתא לעיל:

שנינו בברייתא בהמשך דברי בית הלל, **וַעֲלֵיהֶן** - על הבינונים שנוהג עמם הקדוש ברוך הוא במידת 'מטה כלפי חסד', **אָמַר דָּוִד 'אָהַבְתִּי כִּי יִשְׁמַע ה'".**

דָּרַשׁ רָבָא, **מַאי דִּכְתִיב** - מה פירוש הכתוב **'אָהַבְתִּי כִּי יִשְׁמַע ה' אֶת קוֹלִי תַּחֲנוּנָי'**[מ], **אָמְרָה כְּנֶסֶת יִשְׂרָאֵל לִפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם, אֵימָתַי אֲנִי אֲהוּבָה לְפָנֶיךָ, בִּזְמַן שֶׁאַתָּה שׁוֹמֵעַ קוֹל תַּחֲנוּנָי**[מא]. ומה שנאמר בהמשך המזמור **'דַּלּוֹתִי וְלִי יְהוֹשִׁיעַ'**, יש לדרוש, **אַף עַל פִּי שֶׁדַּלָּה אֲנִי מִן הַמִּצְוֹת** כבינונים, שמצוותי שקולים כנגד עוונותי ואין בהם כדי הכרעת הכף לזכות, עם כל זאת, **לִי** [-אותי] **נָאֶה לְהוֹשִׁיעַ** ולהטות כלפי חסד ולהכריע את הכף לזכות[מב].

הגמרא מבארת מי הם הפושעים בגופן הנזכרים בברייתא:

מבררת הגמרא, **פּוֹשְׁעֵי יִשְׂרָאֵל בְּגוּפָן מַאי נִיהוּ** - מה הם. **אָמַר רַב, קַרְקַפְתָּא** [-ראשׁ][מג] **דְּלָא מַנַּח תְּפִלִּין** - יהודי שלא קיים מצות הנחת תפילין[מד]. ומי הם **פּוֹשְׁעֵי אוּמוֹת הָעוֹלָם בְּגוּפָן, אָמַר רַב, שֶׁחָטְאוּ בַּעֲבֵירָה** - בגילוי עריות[מה].

הגמרא מבארת מי הם אלו שנקראו 'שנתנו חיתיתם בארץ חיים':

שנינו בברייתא, **'וְשָׁנְתָנוּ חִיתִּיתָם בְּאֶרֶץ חַיִּים'** הם מן היורדין לגיהנם ונידונין בה לדורי דורות. **אָמַר רַב חִסְדָּא, זֶה פַּרְנָס הַמַּטִּיל אֵימָה יְתֵירָה עַל הַצִּבּוּר שֶׁלֹּא לְשֵׁם שָׁמַיִם** - שרודה את הציבור בחזקה, והם יראים ומפחדים ממנו, וכוונתו היא לכבוד עצמו, כמו שעושים מלכי האומות[מו].

אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, כָּל פַּרְנָס הַמַּטִּיל אֵימָה יְתֵירָה עַל הַצִּבּוּר שֶׁלֹּא לְשֵׁם שָׁמַיִם, אֵינוֹ רוֹאֶה בֵּן תַּלְמִיד חָכָם[מז], **שֶׁנֶּאֱמַר** בדברי אליהוא לאיוב כשהוכיחו על שהטיל אימה יתירה על בני דורו

על תיקונם], לכן נקראים הם בני גיהנם, ואותו רושם הוא החילוק שיש ביניהם לבין צדיקים גמורים.

לז. כתבו התוספות (ד"ה כי), מה ששנינו לעיל (טז:) שרשעים גמורים, דהיינו שיש להם רוב עוונות, נכתבים ונחתמים לאלתר לגיהנם, והבי"ת מסמיכה זאת על הפסוק 'ואלה לחרפות ולדראון עולם', אין הכוונה שיורדים לגיהנם לעולם ממש ואין להם תקנה, אלא לשנים עשר חודש, ולאחר מכן עולים מהגיהנם [וראה הערה שם].

לח. בפשטות הכוונה שנידונים בגיהנם שעה אחת ועולים, כמו שאמרו בית שמאי בבינונים סתם והסמיכוהו על פסוק זה, וכך אמנם היא דעת הרא"ש (הו"ד בהערה להלן). אולם הרי"ף והריטב"א (ד"ה כי) כתבו שהם נידונים י"ב חדש בגיהנם. והוסיפו שכך הוא גם דינם של רשעים שרובם עוונות. [נמצא שיש חילוק באלו שנאמר עליהם 'והבאתי את השלישית באש' בין בית שמאי לבית הלל, שלדעת בית הלל הוא שנים עשר חודש, ולדעת בית שמאי הוא לשעה, שבודאי אין מסתבר שלדעת בית שמאי בינונים גמורים נידונים שנים עשר חודש. שפת אמת (ד"ה והכמיב)]. והעשרה מאמרות (מאמר מיקור הדין ח"ה פ"ח) הביא בשם יש מפרשים, שהם כמכריעים בין השיטות, שהבינונים מצפצפים ועולים אחר שעה, וזה משום שאין להם הרבה מה למרק, אבל רשעים שיש להם הרבה מה למרק צריכים לשהות בו יותר זמן, ואין לכך קצבה אלא תלוי לפי ריבוי העוונות [ולכל היותר הוא עד שנים עשר חודש].

לט. כתב הרא"ש (סי' ה) שנמצא ששה חילוקים בדיני העולם הבא: א. צדיקים גמורים, דהיינו רוב זכויות, נכתבין ונחתמין לאלתר לחיי העולם הבא. ב. בינונים, דהיינו מחצה על מחצה, ואין בהם עבירה של פושעי ישראל בגופן, רב חסד מטה כלפי חסד ואינם יורדין לגיהנם. ג. בינונים שיש בהם עון של פושעי ישראל בגופן, יורדין לגיהנם ומצפצפין ועולין [והרי"ף והריטב"א נחלקו עליו והובאו דבריהם בהערה הקודמת]. ד. רשעים שרובן עוונות ואין בכלל זה פושעי ישראל בגופן, יורדין לגהינם לי"ב חדש ואח"כ באים לחיי העולם הבא. ה. רשעים שרובן עוונות ויש בהם פושעי ישראל בגופן, יורדין לגהינם לי"ב חדש ולאחר י"ב חדש גופן כלה ונשמתן נשרפת ורוח מפזרתן תחת כפות רגלי הצדיקים. ו. צדוקים ובייתוסים ומסורות יורדין לגיהנם לדורי דורות.

כתבו התוספות (ד"ה קרקפתא), שכל מה ששנינו כאן בענין יורדי הגיהנם, הוא רק כשלא עשו תשובה, אבל אם עשו תשובה, התשובה תולה, היינו מעכבת את הפורענות, ומיתה ממרקת, כלומר מירקה את עוונותיו ואינו יורד לגיהנם. [וראה ביומא (פו.) שהגמרא מונה ארבעה חילוקי כפרה, וכפרת מיתה נאמרה שם על חילול ה' שהוא העון החמור מכולם, והרי כאן נימנו דרגות שונות של בעלי עבירה, ואפשר שנקטו התוספות כך משום עון המינים שהם החמורים, אולם לשאר בעלי עבירה די גם בכפרה פחותה מזו של מיתה].

מ. המהרש"א (לעיל ד"ה ועליהם אמר) ביאר בכוונת הדרשא, שאם לפי פשוטו היה ראוי יותר לומר 'חפצתי שישמע ה' קול תחנוני'.

מא. כלומר שדורשים תיבת 'אהבתי' כאלו כתוב 'אהבתני' דהיינו אהבת אותי. רשב"ם (פסחים קיח:). ובחידושי ר"מ מאימראן (ד"ה דרש) הוסיף, שיש כאן דיוק גם בתיבת 'כי', שהיה לו לומר 'אהבתי ישמע ה'' וגו', וביאר שדורשים תיבת 'אהבתי' כאילו נוקדה 'אַהֲבָתִי', כלומר אימתי אהבתי ניכרת, כאשר שמע קול תחנוני.

מב. ביאר הרשב"ם (סס ד"ה לי) 'לי נאה להושיע יותר מכל האומות שהרי ישראל ייחדוך'.

מג. ערוך (ערך קרקף).

מד. לאו דווקא שלא הניח תפילין של ראש, אלא הוא הדין תפילין של יד, שהרי אפילו בשאר מצוות עשה שבגופו כך הדין [כמו שיתבאר בסמוך]. שפתי חכמים (ד"ה קרקפתא). וראה בבן יהוידע (ד"ה קרקפתא) שביאר, שהתפילין הם כמו חותם וסימן של עבדות לקב"ה, ועיקר האות הוא בתפילין של ראש שהם מגולים.

הרי"ף והרמב"ם (משנה פ"ג ה"ה) כתבו שהכוונה שלא הניח תפילין מעולם. והר"י מלוניל (ד"ה קרקפתא, הו"ד בקובץ שיטות קמא) ביאר הטעם, מפני שאם לא הניח אפילו פעם אחת, נמצא שהוא כופר באותה מצוה. אולם מדברי רבינו תם (בתוספות ד"ה קרקפתא) משמע שאף אם הניחם בחייו אלא שעתה מזלזל בהנחתם מפני שמגונה בעיניו הנחת הרצועות על ראשו, אף הוא בכלל זה. וראה עוד בילקוט ביאורים.

כתב הריטב"א (סס) שברור הוא שהעוברים על עבירות שיש בהם כרת הם פושעי ישראל בגופן. וכוונת הגמרא שהזכירה מי שמבטל מצות תפילין, כדי לחדש שסעיפי עבירה זו מגיעים אפילו למבטל מצות עשה שבגופו דרך מרד [ואכן כתב שאין זו רק מצות תפילין אלא כל מצות עשה שבגופו], שאף הוא נידון בכרת קצת בנפשו להיות נשמתו מצפצפת ועולה.

מה. שגם בן נח מוזהר עליהם, כמבואר בסנהדרין (נו ע"ב ועי"ש). ויש שהביאו שמצינו בש"ס בכמה מקומות שסתם עבירה הכוונה לגילוי עריות, וכמו שמצאנו בתענית (ז:) 'סוף נכשל בעבירה, שנאמר ומצח אשה זונה היתה לך'.

מו. רמב"ם (משנה פ"ג ה"ג). וכעין זה כתב הרמב"ן (שער הגמול), שאפילו אם מדריכם בדרך ישרה, אין זה ראוי, כיון שעל ידי כך הציבור מכוונים דעותיהם ומעשיהם לעבודתו ולא לעבודת אדון כל [כלומר שמשועבדים לו באופן שכל מעשיהם הם רק כדי להשביע את רצונו של השליט]. משמע שהטעם הוא משום שהוא בגדר של כפירה, שמטרתו שיעבדו אותו ולא את הקב"ה. וראה עוד בשערי תשובה (שער ג אות קסג-קסז).

הלשון 'נתנו חיתיתם בארץ חיים' מקורו בפסוקים (יחזקאל לב כג-כד), המדברים בענין סופם של אשור ועילם, שירדו לשאול על 'אשר נתנו חיתיתם בארץ חיים' [כשהיו בחיים. רד"ק]. והמהרש"א (ח"ב ד"ה ושמעו) ביאר, שהלשון 'בארץ חיים' היינו שמטיל אימה על כל החיים שבארץ, גם במקום שאין צריך להטיל, וזהו שלא לשם שמים.

מז. היא מדה כנגד מדה, כדי שלא יראה פרנס מזרעו, כמבואר בגיטין (ס.) שאין ממנין פרנסים אלא תלמידי חכמים בלבד. ריטב"א (ד"ה כל). וראה עוד בילקוט ביאורים. עוד דייק שם את הלשון 'אינו רואה בן תלמיד חכם', שלא אמר שלא יהיה לו בן תלמיד חכם, כי העונש הוא שלא יראהו כדי שלא ישמח בו.

כתב המהרש"א (ד"ה אימה) שאמנם יש לפרנס להטיל אימה על הציבור, כמו שאמרו (מועד קג:) 'זרוק מרה בתלמידים', אולם אימה יתירה היא שלא לשם שמים.

אף שלעיל נתבאר שעונשם של מטילי אימה על הציבור הוא, שיורדים לגיהנם לדורי דורות, וכאן משמע שעונשו הוא שאינו רואה בן תלמיד חכם. כתב הריטב"א (סס) שלעיל מדובר שהוא גם חוטא ומחטיא. אמנם ראה ברדב"ז (סנהדרין פכ"ה ה"ח) שהוסיף על דברי הרמב"ם שפסק שאינו רואה בן תלמיד חכם, שגם אין לו חלק לעולם הבא.

ומצפצפים. לועקים וכוכים מתוך יסורין שעה אחת, ועולין: מטה כלפי חסד. הואיל ומחנה על מחנה הס מטה את ההכרע לנד זכות ואין יורדין לגיהנם: בגופן. נקמיה מפרס: המינין. המנסים[ע] אחר הפכו דברי אלהים חיים לרעה, כגון לדוקים ודייתוסים: והמסורות. מלשינים שמוסרים ממון ישראל ביד העובדי כוכבים: אפיקורוס. מבזה תלמידי חכמים[ג]: שכפרו בתורה. המומרים אין תורה מן השמים: שפירשו מדרכי ליבור לא גרסינן, דהיינו כל הני דלעיל, והך מתני' בסדר עולם[ד] והכי גרסינן ליה התם שפירשו מדרכי הצבור כגון המינין והמסורות כו'. מדרכי צבור מדרכי ישראל: ושנתנו חיותיהם. לקמן מפרש: וצורם. כמו ולורמס: שפשטו ידיהם בזבול. שהחריבו בהמ"ק בעוונם: בני מחוזא. מעוגים ושמינים היו: ומקריין בני גיהנם. כך יקראו להם: והאמרת לית להו תקנתא. לנעשין לפר, והכא[ה] ולרפתים כלרוף את הכסף שימרקו יקוריהן את עוונם: דלה אני במצות. כגון ציצויים, שאין זכיותיהן מכריעין לתלות להם זכותם: ולי יהושיע. להטות כלפי חסד: אמר רב יהודה. גרסינן, ולא גרסינן לאמר: כובש. את כף המאזנים של זכות, ומכריעין את העוונות: יכבוש עונותינו. יכריעו בו: נושא. מגביה כף מאזנים של עון: מעביר ראשון ראשון. עון שברשותם[ו] הבאים לתתם לכף מעבירו ומוחלו, שאם היו מחלה על מחלה כיון שאחד מהן יכריעו הזכיות, וכך היא המדה: ועון עצמו אינו נמחק. אלא מונח לגד אחד, דאי אפשר רובא עוונות (ג) בהדייהו למנות עם רשעים גמורים: המעביר על מדותיו. שאינו מדקדק למדוד מדה[ז] למעבירים אותו ומניח מדותיו והולך לו, כמו אין מעבירין על המצות (יומא דף לג.) אין מעבירין על המוכלין (עירובין דף סד:) מניחן והולך לו: מעבירין לו על כל פשעיו. אין מדת הדין מדקדקת אחריהן אלא מנחתן ומוחלתן: צביתו ליה זוודתא. הכינו לו נדה לדרך, מה היא לידת הבעיטים מכריכין: איתפח. נתרפא: הכי הוה. מיתה נקנסה עלי: לא מוקים במיליה. אינו מעמיד על מדותיו: לא תקומו בהדיה. לא תדקדקו אחריו: אליה. שמינה יש כאן וקוץ בה, כלומר דבר תמוהין יש כאן אבל יש בתוכה דבר קשה, שאינו שוה לכל[ח]:

למי

ועליהם אמר דוד אהבתי. לכתיב ביה אפפוני חבלי מות וכתיב לוותי ולי יהושיע כשהוא לל במצות רב אחד מהם ומושיע כדדרשינן לקמן אי נמי מלשון דלה דלה לנו (שמות ג) שמעלהו מצור עמוק וכתיב בתריה (תהלים קטז) שובי נפשי למנוחיכי וגו' והדר אתהלך בארלות החיים:

המינים. פליגי בה רב אחא ורבינא בפרק אין מעמידין (ע"ז כו:) (מהו אין) [ס"ת]: **כי** לית להו תקנה ברוב עוונות. ואית בהו עון לפושעי ישראל בגופן והא דאמר לעיל רשעים דהיינו רובן עוונות ונכתבים ונחתמים לאלתר לגיהנם אע"ג דכתיב נקרא לדרון עולם לא שלח יהא להם מקנה אלא נדונים שנים עשר חדש ועולים והא דאמר בפרק הזהב (ב"מ דף נח: ושם) שלשה יורדים ואינם עולים היינו לאלתר והא דאמר ריש לקיש בסוף מגיה (דף כז. ושם) פושעי ישראל אין אור של גיהנם שולט בהן הא אמר עלה בריש עוסין פסין (עירובין דף יט. ושם) לאחית אברהם ומסיק להו:

קרקפתא דלא מנח תפלין. אם עוסק במורה כמניח תפלין דמי דאמר במכילתא[ט] העוסק במורה פטור מן התפלין ורבינו אם מפרש דהכא כשהמלוה גזוזה עליו שמגומות עליו לגועות של תפלין שברשותו אבל אם ירא להניח משום דבעינן גוף נקי כאליעזר בעל כנפים כדאיתא בריש במה טומנין (שבת דף מט. ושם) והוא דומג כל שעה שמא לא יוכל להזהר לשמרה בטהרה ובקדושה הא ודאי אין עליו דין פושעי ישראל בגופן וכל הני דשמעתין כשלא עשה תשובה אבל עשה תשובה ממרינן ביומא (דף פו.) לתשובה תולה ומיתה ממרקת:

אמר רב בעבירה. בעריות שכן בן נח מוזהר עליו כדאיתא בפ' אלעזר מיתות (סנהדרין דף נו.):

בתחלה

ומצפצפין ועולין שנאמר[א] והבאתי את השלישית באש וצרפתים כצרוף את הכסף ובחנתים כבחון את הזהב הוא יקרא בשמי ואני אענה אותו ועליהם אמרה חנה[ב] ה' ממית ומחי' מוריד שאול ויעל ב"ה אומרים[ג] ורב חסד מטה כלפי חסד ועליהם אמר דוד[ד] אהבתי כי ישמע ה' את קולי ועליהם אמר דוד[ה] כל הפרשה כולה[ו] דלותי ולי יהושיע פושעי ישראל בגופן ופושעי אומות העולם בגופן יורדין לגיהנם ונידונין בה י"ב חדש לאחר י"ב חדש גופן כלה ונשמתן נשרפת ורוח מפזרתן[ז] (ע) תחת כפות רגלי צדיקים שנא'[ח] ועסותם רשעים כי יהיו אפר תחת כפות רגליכם[א] אבל המינין והמסורות[ג] והאפיקורסים שכפרו[ד] בתורה ושכפרו בתחיית המתים ושפירשו מדרכי צבור ושנתנו חיותיהם בארץ חיים ושחטאו והחטיאו את הרבים כגון ירבעם בן נבט וחביריו יורדין לגיהנם[ט] ונידונין בה לדורי דורות שנאמר[י] ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי וגו' גיהנם כלה והן אינן כלין[ע] שנאמר[כ] וצורם לבלות שאול (מזבול לו) וכל כך למה מפני שפשטו ידיהם בזבול שנאמר מזבול לו ואין זבול אלא בית המקדש שנאמר[ל] בנה בניתי בית זבול לך ועליהם אמרה חנה[מ] ה' יחתו מריביו א"ר יצחק בר אבין ופניהם דומין לשולי קדירה ואמר רבא ואינהו משפירי שפירי בני מחוזא ומקריין בני גיהנם[נ]. אמר מר ב"ה אומרים ורב חסד מטה כלפי חסד והכתיב והבאתי את השלישית באש התם בפושעי ישראל בגופן פושעי ישראל בגופן והא אמרת לית להו תקנתא כי לית להו תקנה ברוב עונות הכא מחצה עונות ומחצה זכיות[ס] ואית בהו נמי עון דפושעי ישראל בגופן לא סגיא ליה דלאו[ף] והבאתי את השלישית באש ואם לאו ורב חסד מטה כלפי חסד ועליהן אמר דוד אהבתי כי ישמע ה'[צ] (פ) דרש רבא מאי דכתיב אהבתי כי ישמע ה' אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע אימתי אני אהובה לפניך בזמן שאתה שומע קול תחנוני דלותי ולי יהושיע אע"פ שדלה אני מן המצות לי נאה להושיע. פושעי ישראל בגופן מאי ניהו אמר רב קרקפתא דלא מנח תפלין פושעי אומות העולם בגופן[ק] אמר רב בעבירה. ושנתנו חיותיהם בארץ חיים אמר רב חסדא זה פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים אמר רב יהודה אמר רב[ר] כל פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים אינו רואה בן תלמיד חכם שנאמר[ש] לכן יראוהו אנשים לא יראה כל חכמי לב.[ת] בית הלל אומרים ורב חסד מטה כלפי חסד היכי עביד רבי אליעזר[א] אומר כובשו[ב] שנאמר[ג] ישוב ירחמנו יכבוש עונותינו ר' יוסי בר חנינא אמר נושא שנאמר[ד] נושא עון ועובר על פשע תנא דבי רבי ישמעאל מעביר ראשון ראשון וכן היא המדה אמר רבא ועון עצמו אינו נמחק דאי איכא רובא עונות מחשיב בהדייהו. (רבא אמר[ה]) כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו שנאמר נושא עון ועובר על פשע למי[א] נושא עון למי שעובר על פשע. רב הונא בריה דרב יהושע חלש על רב פפא לשיולי ביה חזייה דחליש ליה עלמא אמר להו צביתו ליה זוודתא לסוף איתפח הוה מיכסיף רב פפא למיחזייה א"ל מאי חזית אמר (ליה[ו]) אין הכי הוה ואמר להו הקב"ה הואיל ולא מוקים במיליה לא תקומו בהדיה שנאמר נושא עון ועובר על פשע למי נושא עון לעובר[ז] פשע[ח] לשארית נחלתו אמר רבי אחא בר חנינא אליה וקוץ בה לשארית נחלתו ולא לכל נחלתו למי

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [פסחים דף קיח:]. ג) יומא כג. פז: מגילה כח., ג) סנהדרין דף צט:. ד) ספ"ג, ה) בא סו"ס קיד.

הגהות הב"ח

(ע) גמרא מפורקן ונעשין עפר תחת: (ג) רש"י ד"ה ועון עלמו וכו' רובא עוונות שאם לא יכריעו הזכיות עכשיו ויהי' מחצה על מחצה נמצא דרוב עוונות הוה בהדיה הכוא:

גליון הש"ס

גמ' ונידונין בה לדורי דורות. עיין נדרים ח ע"ב:

הגהות הגר"א

[א] גמ' נושא (רסוס עליו חום ב') עון למי שעובר (רסוס עליו חום ח'. כלומר דל"ל להיפך למי עובר על פשע למי שנושא עון):

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

תורה אור השלם

א) וְהֵבֵאתִי אֶת הַשְּׁלִשִׁית בָּאֵשׁ וְצָרַפְתִּים כִּצְרֹף אֶת הַכָּסֶף וּכְבָחֹן אֶת הַזָּהָב הוּא יִקְרָא בִשְׁמִי וַאֲנִי אֶעֱנֶה אֹתוֹ אָמַרְתִּי עַמִּי הוּא וְהוּא יֹאמַר יְיָ אֱלֹהָי: [זכריה יג, ט]

ב) יְיָ מֵמִית וּמְחַיֶּה מוֹרִיד שְׁאוֹל וַיָּעַל: [שמואל א ב, ו]

ג) וַיַּעֲבֹר יְיָ עַל פָּנָיו וַיִּקְרָא יְיָ יְיָ אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וֶאֱמֶת: [שמות לד, ו]

ד) אָהַבְתִּי כִּי יִשְׁמַע יְיָ אֶת קוֹלִי תַּחֲנוּנָי: [תהלים קטז, א]

ה) שִׁמְרָה פְתָאִים יְיָ דַּלּוֹתִי וְלִי יְהוֹשִׁיעַ: [תהלים קטז, ו]

ו) וְעַפּוֹתֶם רְשָׁעִים כִּי יִהְיוּ אֵפֶר תַּחַת כַּפּוֹת רַגְלֵיכֶם בַּיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה אָמַר יְיָ צְבָאוֹת: [מלאכי ג, כא]

ז) וְיָצְאוּ וְרָאוּ בְּפִגְרֵי הָאֲנָשִׁים הַפֹּשְׁעִים בִּי כִּי תוֹלַעְתָּם לֹא תָמוּת וְאִשָּׁם לֹא תִכְבֶּה וְהָיוּ דֵרָאוֹן לְכָל בָּשָׂר: [ישעיה סו, כד]

ח) כַּצֹּאן לִשְׁאוֹל שַׁתּוּ מָוֶת יִרְעֵם וַיִּרְדּוּ בָם יְשָׁרִים לַבֹּקֶר וְצוּרָם לְבַלּוֹת שְׁאוֹל מִזְּבֻל לוֹ: [תהלים מט, טו]

ט) בָּנֹה בָנִיתִי בֵּית זְבֻל לָךְ מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ עוֹלָמִים: [מלכים א ח, יג]

י) יְיָ יַחֲתוּ מְרִיבָיו עָלָיו בַּשָּׁמַיִם יְיָ יָדִין אַפְסֵי אָרֶץ וְיִתֶּן עֹז לְמַלְכּוֹ וְיָרֵם קֶרֶן מְשִׁיחוֹ: [שמואל א ב, י]

כ) לָכֵן יִרְאוּהוּ אֲנָשִׁים לֹא יִרְאֶה כָּל חַכְמֵי לֵב: [איוב לד, כד] ל) יָשׁוּב יְרַחֲמֵנוּ יִכְבֹּשׁ עֲוֹנֹתֵינוּ וְתַשְׁלִיךְ בִּמְצֻלוֹת יָם כָּל חַטֹּאתָם: [מיכה ז, יט] מ) מִי אֵל כָּמוֹךָ נֹשֵׂא עָוֹן וְעֹבֵר עַל פֶּשַׁע לִשְׁאֵרִית נַחֲלָתוֹ לֹא הֶחֱזִיק לָעַד אַפּוֹ כִּי חָפֵץ חֶסֶד הוּא: [מיכה ז, יח]

הגהות וציונים

ע] בכת"י ובע"י וראשונים ועליהם **נאמרה** (וכן הלשון יפה, דק"ס): ג] גי' ע"י **ונעשים אפר** (גליון): ד] בכל הדפו"י נוסף **והמשומדים**, (ונשמט מחמת הצענזור): ה] כת"י **ושכפרו**, וכ"ה בעין יעקב ובכל הראשונים, וכ"ה נכון (דק"ס): ו] בכת"י גיהנם **בלין** והן אינן **בלין**, וכ"ה בסדר עולם רבה סוף פ"ג (ועוד), והוא כלשון הפסוק וצורם "לבלות" שאול: ז] עיין ילקוט מפרשים מה שהובא מדק"ס: ח] כת"י **בלאו**, וכ"ה בעין יעקב (דפו"ר): ט] בכת"י נוסף **את קולי תחנוני כי הטה**, ונוסחא ישרה היא, לשון מטה כלפי חסד (דק"ס), ועי' ברש"ש על תוד"ה ועליהם: י] גי' ע"י **אמר מר** (גליון): כ] [ערכין ח ע"ב ושם איתא ר' **אלעזר**] (גליון): ל] כת"י **כובש**, וכ"ה ברש"י ובעין יעקב: מ] [צ"ל **אמר רבא** וכ"א בע"י] (גליון): נ] [צ"ל **להו**] (גליון) ומקודם צ"ל **אמרי** ליה מאי חזית (וכ"ה בעין יעקב) והיינו שהעומדים שם שאלו את ר"ה "מאי חזית" (ולא ר"פ שאלו דהא מיכסיף למחזיה). ובכת"י ליתא תיבות "א"ל מאי חזית" ובאמת הוא מיותר (וא"צ לפי"ז להגהת הגרי"פ בגליון) והיינו דרב הונא אמר ליה לר"פ שלא יכסף דבאמת אה"נ שהיה ראוי למות ורק דהקב"ה אמר הואיל וכו' (דק"ס): ס] בכת"י **למי שעובר על** פשע, ועי' ילקוט מפרשים: ע] דפו"ר **התלמידים**, וברש"י שבע"י ושברי"ף (דפו"ר) הנוסחא כהוגן **תלמידי ישו הנוצרי**, והתיבות להלן בסוה"ד "כגון צדוקים וביתוסים" ליתא בדפו"ר, והנוסח שלפנינו הוא מחמת הצענזור (דק"ס): פ] יש להוסיף **כתיב** (באה"מ, וכ"ה ברש"י שבעין יעקב): צ] צ"ל **שבראשונה** הבאים **להתו** (דבש תמר, וראה רש"י שברי"ף וריטב"א): ק] בכת"י נוסף **כנגד מדה**, וכ"ה ברש"י שברי"ף ובר"ן: ר] צ"ל **אלא** למי שמשים כו' (גליון):

עין משפט נר מצוה

צה א] מיי' פ"ג מהל' תשובה הל' ו:
צו ב] מיי' שם הל' ה:
צז ג] מיי' פכ"ה מהל' סנהד' הל' ו סמג לאוין רח טוש"ע ח"מ סי' ת סעיף ד:

רבינו חננאל

הבינונים צדיקים מהן הן. ובה"א **בינונים אין יורדין לגיהנם** אלא רב חסד מטה כלפי חסד. מכריע החסדים על העונות. כלומר מרבה החסדים והוא מטה כלפי חסד כלומר אם עונותיו כנגד זכיותיו מחצה ומחצה. ובמחצה של עונות אין בכלל עון פושעי ישראל בגופן והן שלא לבשו תפלין לעולם בהן הקב"ה מטה כלפי חסד. אבל אם יש בכללם זה העון לא סגיא להו מגיהנם ועליהם נאמר והבאתי את השלישית באש וגו' ורב עונות ובכללם עון פושעי ישראל בגופן והן קרקפתא דלא מנח תפלין מעולם ואפילו פעם א' נידונים בגיהנם י"ב חודש. ואח"כ גופן כלה וגם נשמתן נשרפת ורוח מפזרתן תחת כפות רגלי הצדיקים שנא' ועסותם רשעים כי יהיו אפר תחת כפות רגליכם. אבל המינין והמומרין והאפיקורסין ושכפרו בתורה ובתה"מ ושפרשו מדרכי צבור ושנתנו חיותיהם בארץ החיים והן הפרנסין שמטילין אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים ושחטאו והחטיאו את הרבים כגון ירבעם וחביריו וכו': **אמר רב פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור** שלא לש"ש אינו רואה בן חכם. שנאמר לכן יראוהו אנשים. כלומר אם הוא נותן יראתו על אנשים ועל הנשים והן מתיראין ממנו לא יראה כל חכמי לב: **מטה כלפי חסד היכי עביד.** ר' אליעזר אומר כובש כלומר משקעו כדכתיב יכבוש עונותינו ותשליך. ריב"ח אומר נושא. כלומר נושא העונות ומכריעין הזכות שנאמר נושא עון ר' יוחנן אומר מעבירן שנא' ועובר על פשע: **תניא דבי ר' ישמעאל מעביר ראשון ראשון** וכך היא המדה. פי' אדם ישר תמים בדרכיו אם נכשל בחטא ועדיין לא בא חטא על ידו מעידו אותו החטא אין הקב"ה כותבו עליו מעבירו. וכן מדתו של הקב"ה שלא לחייבו מבתחלה כדכתיב פעמים שלש עם גבר. **אמר רבא ועון עצמו אינו נמחק** כלומר אלא תלוי ועומד עד שעת מיתתו ואם נמצאו זכיותיו מרובין על עונותיו עברו כל עונותיו ראשון ראשון והלך במחיצתן של צדיקים. ואם רוב עונות נמצאו מתחשב גם הראשון התלוי ועומד בכלל העונות שעשה אח"כ וקי"ל דהני כולהו בזמן שמת בלא תשובה אבל אם מת בתשובה לא

(מיכ ז כד), 'לָכֵן יִרָאוּהוּ אֲנָשִׁים, לֹא יִרְאֶה כָּל חַכְמֵי לֵב', כלומר, כיון שאנשים יראים ממנו, לכן לא זכה שיהיו לו בנים חכמי לב[מח].

הגמרא מבארת את דברי בית הלל שהקדוש ברוך הוא מטה כלפי חסד:

שנינו בברייתא לעיל, 'בֵּית הִלֵּל אוֹמְרִים, 'וְרַב חֶסֶד' מַטֶּה כְּלַפֵּי חֶסֶד'. מבררת הגמרא, הֵיכִי עָבִיד - כיצד הקדוש ברוך הוא עושה את ההטיה כלפי חסד. רַבִּי (אלִיעזר) [אֶלְעָזָר[מט]] אוֹמֵר, כּוֹבְשׁוֹ - כובש את כף המאזנים של הזכויות כלפי מטה, ובכך הם מכריעים את כף העוונות[נ]. שֶׁנֶּאֱמַר (מיכה ז יט) 'יָשׁוּב יְרַחֲמֵנוּ יִכְבֹּשׁ עֲוֹנֹתֵינוּ', משמע שהקב"ה כובש את כף הזכויות כדי שתכריע את העוונות[נא]. רַבִּי יוֹסֵי בַּר חֲנִינָא אָמַר, שהקדוש ברוך הוא נוֹשֵׂא ומגביה אחד מן העוונות ועל ידי כך מגביה את כף העוונות, וכף הזכויות מכריעה[נב], שֶׁנֶּאֱמַר (שם ז יח) 'נֹשֵׂא עָוֹן וְעֹבֵר עַל פֶּשַׁע'[נג].

תָּנָא דְּבֵי - שנו בבית מדרשו של רַבִּי יִשְׁמָעֵאל, מַעֲבִיר רִאשׁוֹן רִאשׁוֹן - מעביר ומסיר את העון הראשון שנכנס לכף העוונות, וממילא אם יש לו מחצה זכויות כנגד מחצה עוונות שבהם כלול אותו העון, הכף של הזכויות מכריעה, שהרי אחד מהעוונות נחסר. וְכֵן הִיא הַמִּדָּה - וכך היא הנהגת הקדוש ברוך הוא, שעל ידה הוא מטה כלפי חסד[נד]. אָמַר רָבָא, וְעָוֹן עַצְמוֹ אֵינוֹ נִמְחָק - אף שהקדוש ברוך הוא מסיר את העון הראשון מכף המאזנים, מכל מקום אינו מוחקו לגמרי, והיוצא מכך הוא, דְּאִי אִיכָּא רוּבָּא עֲוֹנוֹת - אם לאחר הסרת עון זה, לא יכריעו הזכויות ויהיו מחצה על מחצה, נמצא שהיו לו מתחילה רוב עוונות, באופן זה מְחַשְּׁבִים הקדוש ברוך הוא עון זה בַּהֲדֵיהּוּ - ביחד עם שאר העבירות, והוא נמנה עם רשעים גמורים[נה].

הגמרא מביאה עוד דרשה בפסוק 'נושא עון ועובר על פשע':

(רָבָא אָמַרי), כָּל הַמַּעֲבִיר עַל מִדּוֹתָיו - כל מי שמניח את מידותיו[נז], ואינו מדקדק למדוד לחבירו מדה כנגד מדה על מה שציערו, מַעֲבִירִין לוֹ עַל כָּל פְּשָׁעָיו - מידת הדין מניחה לו, ואינה מדקדקת עמו להענישו עליהם. שֶׁנֶּאֱמַר 'נֹשֵׂא עָוֹן וְעֹבֵר עַל פֶּשַׁע', ודורשים מכך, לְמִי הקדוש ברוך הוא נוֹשֵׂא עָוֹן ואינו מדקדק להענישו, לְמִי שֶׁעוֹבֵר עַל פֶּשַׁע - למי שמעביר על מידותיו כלפי חבירו שפשע כנגדו[נח].

הגמרא מביאה מעשה בענין מי שהעביר על מידותיו:

רַב הוּנָא בְּרֵיהּ דְּרַב וְהוֹשַׁע חָלַשׁ - חלה, עָל רַב פָּפָּא לְשַׁיּוֹלֵי בֵּיהּ - נכנס רב פפא לשאול בשלומו. חַזְיֵיהּ דְּחָלִישׁ לֵיהּ עָלְמָא - ראה שהוא עומד למות. אָמַר לְהוּ - אמר להם רב פפא לבני ביתו של רב הונא, צְבִיתוּ לֵיהּ זַוּדְתָּא - הכינו לו צידה לדרך, כלומר תכריכים[נט]. לְסוֹף אִיתְּפַח - לבסוף הבריא רב הונא. הַוָּה מִיכְּסִיף רַב פָּפָּא לְמֵיחֲזֵיהּ - התבייש רב פפא לראותו, משום שביקש להכין לו תכריכים. אָמְרִי לֵיהּ - אמרו העומדים שם לרב הונא, מַאי חֲזֵית - מה ראית שניצלת מן המיתה. אָמַר (לֵיהּ) [לְהוּ[ס]] - השיב להם רב הונא, אִין, הָכִי הַוָּה - באמת כך היה, שנגזרה עלי מיתה, וְאָמַר לְהוּ הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לבית דין של מעלה, הוֹאִיל וְלֹא מוֹקִים בְּמִילֵּיהּ - הואיל ואינו מעמיד על מדותיו, אלא מעביר עליהם, לֹא תְּקוּמוּ בַּהֲדֵיהּ - אל תדקדקו אחריו, שֶׁנֶּאֱמַר 'נֹשֵׂא עָוֹן וְעֹבֵר עַל פֶּשַׁע', לְמִי נוֹשֵׂא הקב"ה עָוֹן, לְמִי שֶׁעוֹבֵר על פֶּשַׁע.

הגמרא מוסיפה לדרוש את המשך הפסוק 'נושא עון':

נאמר בפסוק 'מִי אֵל כָּמוֹךָ נֹשֵׂא עָוֹן וְעֹבֵר עַל פֶּשַׁע לִשְׁאֵרִית נַחֲלָתוֹ' אָמַר רַבִּי אַחָא בַּר חֲנִינָא, דברים אלו הם כדוגמת אַלְיָה וְקוֹוֵץ בָּהּ - כאליה של כבש [שהיא החלק השמן והמובחר שבו] שיש בתוכה קוץ ולכן קשה להנות ממנה[סא], כלומר, אף שיש כאן דברי תנחומין שהקדוש ברוך הוא נושא עון ועובר על פשע, אבל אין זאת אלא רק לִשְׁאֵרִית נַחֲלָתוֹ' וְלֹא לְכָל נַחֲלָתוֹ,

מח. עַל פי דברי רש"י (שם) בשם הגמרא כאן.

מט. הגליון (נוסחאות וגיורסים) הביא שבערכין (מ:) הגירסא 'אלעזר', ובדקדוקי סופרים (מהד' י) ציין שכך הגירסא בכל הדפוסים הישנים.

נ. רש"י (ד"ה כובשו). כלומר הקב"ה מכריע את כף הזכויות כאילו יש לו זכות נוספת. ע"פ תוספת יום הכיפורים (יומא פו: ד"ה מגל הרי"ף). אמנם רש"י בערכין (מ: ד"ה נמאי, ובעין יעקב כאן ד"ה כובשו) פירש, שכובש היינו שמסתיר את העוונות [כלומר אחד מן העוונות] תחת כסא הכבוד, כדי שתכריע כף הזכויות. וכן פירש הריטב"א (ד"ה ר"ח), והביא ראיה מהפסוק (שמות ג ו) 'ויסתר משה פניו' ותרגם אונקלוס 'וכבשינון משה'.

נא. בטורי אבן (ד"ה רח"ת) העיר שלפירוש רש"י אין מובנת ראייתו של רבי אליעזר, שהרי בלשון הפסוק משמע **שכובש את העוונות**, ואילו לפירוש רש"י **כובש את הזכויות** כדי להכריע את העוונות. אמנם כתב שרש"י נשמר מקושיא זו במה שביאר בסמוך (ד"ה יכבוש) את הפסוק 'יכבוש עונותינו' - יכרעו בו, והיינו שלא כובש את העוונות עצמם, אלא מטה את כף הזכות כדי להכריע את כף העוונות. אלא שהטורי אבן תמה שפירוש זה אינו משמע בלשון הפסוק, והעיקר חסר מן הספר. אולם לפירוש רש"י בערכין מיושב, שלדעת רבי אליעזר אכן כובש את העון עצמו.

נב. ריטב"א (ד"ה ר' יוסי) וכך פירש בתוספת יום הכיפורים (שם) לדעת רש"י, והוסיף לבאר שהחילוק בין רבי אליעזר לרבי יוסי בר חנינא, שלדעת רבי אליעזר אין מספר העוונות משתנה, אלא שכובש את כף הזכויות כאילו יש בה יותר זכויות, אבל עדיין צריך להיענש בעולם הזה על מספר העבירות שעשה. אבל לדעת רבי יוסי בר חנינא, הקב"ה נוטל אחת מן העבירות, ואינו נענש עליה.

נג. הקשה המהרש"א (מ"ח ד"ה ריב"ח), מדוע רבי יוסי בר חנינא דרש מפסוק בנביאים, ולא הביא מפסוק בתורה שנאמר (שמות לד ז) 'נושא עון ופשע וחטאה'. ותירץ, שכיון שרבי אליעזר דרש מפסוק במיכה גם רבי יוסי בר חנינא דרש מאותו ענין. ועוד תירץ, ש'נושא עון' שנאמר בתורה פירושו הוא מלשון 'סליחה', שהקב"ה סולח על העוונות והפשעים והחטאים, אמנם בפסוק כאן שלגבי עון נאמר 'נושא' ולגבי פשע 'עובר', דרש רבי יוסי בר חנינא ש'נושא' הוא מלשון מגביה, וכמו שנתבאר.

נד. ע"פ הריטב"א (ד"ה גירסת) שגרס ברש"י וכך הוא המנהג. אמנם הרי"ף הביא [בפירושו השני] מרב האי גאון לפרש 'וכך היא המידה', שזו היא מידת 'ורב חסד' מי"ג מידות. וביאר הריטב"א, שרש"י לא פירש כך, מפני שלפי גירסת הגמרא שלפנינו שרבי ישמעאל מדבר על מה שהזכירו בית הלל מידה זו של 'ורב חסד', פשיטא שהיא אחת מי"ג מידות ואין בזה שום חידוש, אולם הרי"ף גרס בדברי רבי ישמעאל בא לומר לדרוש את הפסוק 'נושא עון ועובר על פשע', ולכן פירש שרבי ישמעאל בא לומר שמפסוק זה לומדים מהי מידת 'ורב חסד'.

נה. רש"י (ד"ה ועון) ע"פ הגהות הב"ח (מהד' ג).

נו. בעין יעקב וגליון גרסו 'אמר רבא' [שהרי לא בא לחלוק אלא לומר דרשה אחרת], וכן הביא הדקדוקי סופרים (מהד' מ) מכתבי יד ומהרבה ראשונים.

נז. רש"י (ד"ה המעביר) ביאר, שלשון 'מעביר' פירושו מניח, וכמו 'אין מעבירין על המצוות' (יומא לג.) שפירושו שאם באה לידך מצוה תעשה אותה מיד ואל תניחנה ותלך.

נח. בהגהות הגר"א הגיה 'למי עובר על פשע למי שנושא עון' [וטעמו משום שבגמרא נאמר 'מעבירין לו על פשעיו'].

נט. שהם צידה לדרך של המתים. רש"י (ד"ה צביתו).

ס. עַל פי הגליון, וכן הגירסא בעין יעקב. אמנם בדקדוקי סופרים (מהד' פ) הביא מכמה כתבי יד שלא גרסו את התיבות 'אמרי ליה מאי חזית', ולפי זה דברי רב הונא כאן אינם כתשובה לאלו ששאלו אותו, אלא רב הונא אומר לרב פפא שאין לו מה להתבייש מלראותו, כי אכן היה צריך למות אלא שאמר להו הקב"ה וכו'.

סא. ביאר המהרש"א (מ"ח ד"ה מגליה) שנכתב בדרך משל, לפי שדרך קוצים שנדבקין בזנב, כמבואר בשבת (עז:) שלגמל יש זנב קצר משום שמאכלו קוצים.

ומצפצפים. לועקים וכוכים מתוך יסורין שעה אחת, ועולין: מטה בלפי חסד. הואיל ומחנה על מחנה הס מטה את ההכרע לנד זכות ואין יורדין לגיהנם: בגופן. נקמיה מפרס: המינין. המנשים[ע] אשר הפכו דברי אלהים חיים לרעה, כגון נדוקים וניימוסים: והמסורות. מלשינים שמוסרים ממון ישראל ביד העובדי כוכבים: אפיקורוס. מבזה תלמידי חכמים[ג]: שכפרו בתורה. המומרים אין תורה מן השמים: שפירשו מדרכי ליבור לא גרסינן, דהיינו כל הני דלעיל, והך מתני' בסדר עולם[ד] והכי גרסינן ליה התם שפירשו מדרכי הצבור כגון המינין והמסורות כו'. מדרכי צבור מדרכי ישראל: ושנתנו חיותיהם. לקמן מפרש: וצורם. כמו ולורמס: שפשטו ידיהם בזבול. שהחריבו בהמ"ק בעוונם: בני מחוזא. מעוגים ושמיים היו: ומקריין בני גיהנם. כך יקראו להם: והאמרת לית להו תקנתא. לנעשין לפר, והכא[ם] ולרפתים כלרוף את הכסף שימרקו יקוריהן את עוונם: דלא אני במצות. כגון ציצויים, שאין זכיותיהן מכריעין לתלות להם בזכותם: ולי יהושיע. להטות כלפי חסד: אמר רב יהודה. גרסינן, ולא גרסינן דאמר: כובש. את כף המאזנים של זכות, ומכריעין את העוונות: יכבוש עוונותינו. יכריעו בו: נושא. מגביה כף מאזנים של עון: מעביר ראשון ראשון. עון שבראשונים[ס] הבאים לתתם לכף מעבירו ושומטו, שאם היו מחלה על מחלה כיון שחסר אחד מהן יכריעו הזכיות, וכך היא המדה: ועון עצמו אינו נמחק. אלא מונח לנד אחד, דאי איכא רובא עוונות (ג) בהדייהו למנות עם רשעים גמורים: המעביר על מדותיו. שאין מדקדק למדוד מדה[ק] למעבירים אותו ומניח מדותיו והולך לו, כמו אין מעבירין על המלות (יומא דף לג.) אין מעבירין על המוכלין (עירובין דף סד:) מניחן והולך לו: מעבירין לו על כל פשעיו. אין מדת הדין מדקדקת אחריהן אלא מנחתן והולכת: צביתו ליה זוודתא. הכינו לו נדה לדרך, מה היא לידת הבנים מכריעין: איתפח. נתרפא: הכי הוה. מיתה נקנסה עלי: לא מוקים במיליה. אינו מעמיד על מדותיו: לא תקומו בהדיה. לא תדקדקו אחריו: אליה. שמינה יש כאן וקוץ בה, כלומר דבר תמוהין יש כאן אבל יש בתוכה דבר קשה, שאינו שוה לכל[ר]:

למי

ועליהם אמר דוד אהבתי. לכתיב ביה אפפוני חבלי מות וכתיב לוותי ולי יהושיע כשהוא לו במצות רב אחד ומושיע כדדרשינן לקמן מי נמי מלשון דלה דלה לנו (שמות ג) שמעלהו מצור עמוק וכתיב בתריה (תהלים קטז) שובי נפשי למנוחיכי וגו' והדר מתהלך בארצות החיים:

המינים. פליגי בה רב אחא ורבינא בפרק אין מעמידין (ע"ז כו:) (מהו מין) [ס"ק]: **כי** לית להו תקנה ברוב עוונות. ואית דהו עון דפושעי ישראל בגופן והא דאמר לעיל רשעים דהיינו רובן עוונות ונכתבים ונחתמים לחלחר לגיהנם אע"ג דכתיב נקרא לדרון עולם לא אלא שיהא להם תקנה אלא נדונים שנים עשר חדש ועולים והא דאמר בפרק הזהב (ב"מ דף נח: ושם) אלמא יורדים ואינם עולים היינו לחלחר והא דאמר ריש לקיש בסוף מגיה (דף כז. ושם) פושעי ישראל אין חור של גיהנם שולט בהן הא אמר עלה בריש עושין פסין (עירובין דף יט. ושם) לנחית אבריהם ומסיק להו:

קרקפתא דלא מנח תפלין. אם עוסק במורה כמניח תפלין דמי דאמר במכילתא[ה] העוסק במורה פטור מן התפלין ורבינו תם מפרש להכא כשהמלוה גוזיה עליו שמגומת עליו לעוות של תפלין שברשותו אבל אם ירא להניח משום דבעינן גוף נקי כלישנא בעל כנפיים כדאיתא בריש במה טומנין (שבת דף מט. ושם) והוא דומג כל שעה שאם לא יוכל להזהר לשמרה בטהרה ובקדושה הא ודאי אין עליו דין פושעי ישראל בגופן וכל הני דשמעתין כשלא עשה תשובה אבל עשה תשובה ממרין ניומא (דף פו.) לתשובה תולה ומיתה ממרקת:

אמר רב בעבירה. בעריות שכן בן נח מוזהר עליו כדאיתא בפ' אלו נערות (סנהדרין דף נו.):

בתחלה

ואמר דוד אהבתי כי ישמע ה' אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע אימתי אני אהובה לפניך בזמן שאתה שומע קול תחנוני דלותי ולי יהושיע אע"פ שדלה אני מן המצות לי נאה להושיע. פושעי ישראל בגופן מאי ניהו אמר רב קרקפתא דלא מנח תפלין פושעי אומות העולם בגופן[ט] אמר רב בעבירה. ושנתנו חיותיהם בארץ חיים אמר רב חסדא זה פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים אמר רב יהודה אמר רב כל פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים אינו רואה בן תלמיד חכם שנאמר[כ] לכן יראוהו אנשים לא יראה כל חכמי לב. בית הלל אומרים ורב חסד מטה כלפי חסד והיכי עביד רבי אליעזר[פ] אומר כובשו[נ] שנאמר[ק] ישוב ירחמנו יכבוש עונותינו ר' יוסי בר חנינא אמר נושא שנאמר[מ] נושא עון ועובר על פשע תנא דבי רבי ישמעאל מעביר ראשון ראשון וכן היא המדה אמר רבא ועון עצמו אינו נמחק דאי איכא רובא עונות מחשיב בהדייהו. (רבא אמר[ש]) כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו שנאמר נושא עון ועובר על פשע למי[א] נושא עון למי שעובר על פשע. רב הונא בריה דרב יהושע חלש על רב פפא לשיולי ביה חזייה דחליש ליה עלמא אמר להו צביתו ליה זוודתא לסוף איתפח הוה מיכסיף רב פפא למיחזייה א"ל מאי חזית אמר (ליה[ס]) אין הכי הוה ואמר להו הקב"ה הואיל ולא מוקים במיליה לא תקומו בהדיה שנאמר נושא עון ועובר על פשע למי נושא עון לעובר[פ] פשע[מ] לשארית נחלתו אמר רבי אחא בר חנינא אליה וקוץ בה לשארית נחלתו ולא לכל נחלתו

למי

דרש רבא מאי דכתיב אהבתי כי ישמע ה' את קולי ועליהם אמר דוד[ס] כל הפרשה כולה דלותי ולי יהושיע פושעי ישראל בגופן ופושעי אומות העולם בגופן יורדין לגיהנם ונידונין בה י"ב חדש לאחר י"ב חדש גופן כלה ונשמתן נשרפת ורוח מפזרתן[ת] (ס) תחת כפות רגלי צדיקים שנא'[ן] ועסותם רשעים כי יהיו אפר תחת כפות רגליכם[א] אבל המינין והמסורות[ג] והאפיקורסים שכפרו[ד] בתורה ושכפרו בתחיית המתים ושפירשו מדרכי צבור ושנתנו חיותיהם בארץ חיים ושחטאו והחטיאו את הרבים כגון ירבעם בן נבט וחביריו יורדין לגיהנם[ה] ונידונין בה לדורי דורות שנאמר[ו] ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי וגו' גיהנם כלה והן אינן כלין[ז] שנאמר[ח] וצורם לבלות שאול (מזבול לו) וכל כך למה מפני שפשטו ידיהם בזבול שנאמר מזבול לו ואין זבול אלא בית המקדש שנאמר[ט] בנה בניתי בית זבול לך ועליהם אמרה חנה[י] ה' יחתו מריביו א"ר יצחק בר אבין ופניהם דומין לשולי קדירה ואמר רבא ואינהו משפירי שפירי בני מחוזא ומקריין בני גיהנם[כ]. אמר מר ב"ה אומרים ורב חסד מטה כלפי חסד והכתיב והבאתי את השלישית באש התם בפושעי ישראל בגופן פושעי ישראל בגופן והא אמרת לית להו תקנתא כי לית להו תקנה ברוב עונות הכא מחצה עונות ומחצה זכיות[ב] ואית בהו נמי עון דפושעי ישראל בגופן לא סגיא ליה דלאו[ג] והבאתי את השלישית באש ואם לאו ורב חסד מטה כלפי חסד ועליהן אמר דוד אהבתי כי ישמע ה'[ם] (ע) דרש רבא מאי דכתיב אהבתי כי ישמע ה' אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה רבש"ע אימתי אני אהובה לפניך בזמן שאתה שומע קול תחנוני דלותי ולי יהושיע אע"פ שדלה אני מן המצות לי נאה להושיע. פושעי ישראל בגופן מאי ניהו אמר רב קרקפתא דלא מנח תפלין פושעי אומות העולם בגופן[ע] אמר רב בעבירה. ושנתנו חיותיהם בארץ חיים אמר רב חסדא זה פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים אמר רב יהודה אמר רב כל פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים אינו רואה בן תלמיד חכם שנאמר[כ] לכן יראוהו אנשים לא יראה כל חכמי לב. בית הלל אומרים ורב חסד מטה כלפי חסד והיכי עביד רבי אליעזר[פ] אומר כובשו[נ] שנאמר[ק] ישוב ירחמנו יכבוש עונותינו ר' יוסי בר חנינא אמר נושא שנאמר[מ] נושא עון ועובר על פשע תנא דבי רבי ישמעאל מעביר ראשון ראשון וכן היא המדה אמר רבא ועון עצמו אינו נמחק דאי איכא רובא עונות מחשיב בהדייהו. (רבא אמר[ש]) כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו שנאמר נושא עון ועובר על פשע למי[א] נושא עון למי שעובר על פשע. רב הונא בריה דרב יהושע חלש על רב פפא לשיולי ביה חזייה דחליש ליה עלמא אמר להו צביתו ליה זוודתא לסוף איתפח הוה מיכסיף רב פפא למיחזייה א"ל מאי חזית אמר (ליה[ס]) אין הכי הוה ואמר להו הקב"ה הואיל ולא מוקים במיליה לא תקומו בהדיה שנאמר נושא עון ועובר על פשע למי נושא עון לעובר[פ] פשע[מ] לשארית נחלתו אמר רבי אחא בר חנינא אליה וקוץ בה לשארית נחלתו ולא לכל נחלתו

ג) פי' וכן היא המדה. היא המדה הששית שבפרשת ויעבור שנקראו י"ג מדות וזו היא שכתוב ורב חסד בה"א רב חסד מטה כלפי חסד. ופי' דבי רבי ישמעאל מעביר עון ראשון ראשון ומתרבה החסד. אמר רבא ועון עצמו אינו נמחק אלא עומד ואם עשה תשובה גמורה אין מזכירין לו שום מעונותיו שנאמר ורשעת הרשע לא יכשל בו ביום שובו מרשעו אלא הקב"ה מוחל לו כל עונותיו ונותנו במחיצתן: **אמר רבא המעביר על מדותיו מעבירין לו על פשעיו** שנאמר נושא עון למי

חשק שלמה על ר"ח ס) ל"ל מעתה מותו המטת מין הקב"ה כותבו עליו אלא מעבירו כל"ל וכ"ה להדיא בריש"ק כאן. ע) נרא אלפס כאן מכוחר דפי' אחר הוא ותולי דל"ל כאן פי' אחר לגמרי וכמו דאיתא בריש"ק ועיין בר"ן.

הגהות וציונים מ] בכת"י ובע"י וראשונים ועליהם **נאמרה** (וכן הלשון יפה, דק"ס): נ] גי' ע"י **ונעשים אפר** (גליון): ג] בכל הדפו"י נוסף **והמשומדים**, (ונשמט מחמת הצענזור): ד] כת"י **ושכפרו**, וכ"ה בעין יעקב ובכל הראשונים, וכ"ה נכון (דק"ס): ה] בכת"י גיהנם **בלין** והן אינן בלין, וכ"ה בסדר עולם רבה סוף פ"ג (ועוד), והוא כלשון הפסוק וצורם "לבלות" שאול: ו] עיין ילקוט מפרשים מה שהובא מדק"ס: ז] כת"י **בלאו**, וכ"ה בעין יעקב (דפו"ר): ח] בכת"י נוסף **את קולי תחנוני כי התה**, ונוסחא ישרה היא, לשון מטה כלפי חסד (דק"ס), ועי' ברש"ש על תוד"ה ועליהם: ט] בכת"י נוסף **מאי ניהו**: י] גי' ע"י **אמר מר** (גליון): כ] [ערכין ח ע"ב ושם איתא **ר' אלעזר**] (גליון): ל] כת"י **כובש**, וכ"ה ברש"י ובעין יעקב: מ] [צ"ל **אמר רבא** וכ"א בע"י] (גליון): נ] [צ"ל **אמרי** ליה מאי חזית (וכ"ה בעין יעקב) והיינו (גליון): כ] [ערכין ח ע"ב ושם איתא **ר' אלעזר**] (גליון): ס] בכת"י **למי שעובר על** פשע, ועי' ילקוט מפרשים: ע] דפו"ר **התלמידים**, וברש"י שבע"י ושברי"ף (דפו"ר) הנוסחא כהוגן **תלמידי ישו הנוצרי**, והתיבות אה"נ שהיה ראוי למות ורק דהקב"ה אמר הואיל וכו' (דק"ס): פ] בכת"י **כתיב** (באה"מ, וכ"ה ברש"י שבעין יעקב): צ] צ"ל **שבראשונה** הבאים **לתתו** (דבש תמר, וראה רש"י שברי"ף ובריטב"א): ק] בכת"י נוסף **כנגד מדה**, וכ"ה ברש"י שברי"ף וברן: ר] צ"ל **אלא** למי שמשים כו' (גליון):

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [פסחים דף קיח:], ג) יומא כג. פז: מגילה כח., ג) סנהדרין דף צט:, ד) ספ"ג, ה) בא סו"ס קיד.

הגהות הב"ח

(ע) גמרא מפורסן ונעשין עפר מחת: (ג) רש"י ד"ה ועון עלמו וכו' רוצה עוונות שאם לא יכריעו הזכיות עכשיו ויהי' מחצה על מחצה נמצא דרוב עוונות הוה בהדיה ההוא:

גליון הש"ם

גמ' דנידונין בה לדורי דורות. עיין נדרים ח ע"ב:

הגהות הגר"א

[א] גמ' נושא (רסוס עליו חום ב') עון למי שעובר (רסוס עליו חום ח'. כלומר דל"ל להיפך למי עובר אח"כ 19.06.2018 נושא עון):

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

תורה אור השלם

א) וְהֵבֵאתִי אֶת הַשְּׁלִשִׁית בָּאֵשׁ וּצְרַפְתִּים כִּצְרֹף אֶת הַכָּסֶף וּבְחַנְתִּים כִּבְחֹן אֶת הַזָּהָב הוּא יִקְרָא בִשְׁמִי וַאֲנִי אֶעֱנֶה אֹתוֹ אָמַרְתִּי עַמִּי הוּא וְהוּא יֹאמַר יְיָ אֱלֹהָי: [זכריה יג, ט]

ב) יְיָ מֵמִית וּמְחַיֶּה מוֹרִיד שְׁאוֹל וַיָּעַל: [שמואל א ב, ו]

ג) וַיַּעֲבֹר יְיָ עַל פָּנָיו וַיִּקְרָא יְיָ יְיָ אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וֶאֱמֶת: [שמות לד, ו]

ד) אָהַבְתִּי כִּי יִשְׁמַע יְיָ אֶת קוֹלִי תַּחֲנוּנָי: [תהלים קטז, א]

ה) שִׁמְרֵי פְתָאִים יְיָ דַּלּוֹתִי וְלִי יְהוֹשִׁיעַ: [תהלים קטז, ו]

ו) וְעַפּוֹתֶם רְשָׁעִים כִּי יִהְיוּ אֵפֶר תַּחַת כַּפּוֹת רַגְלֵיכֶם בַּיּוֹם אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה אָמַר יְיָ צְבָאוֹת: [מלאכי ג, כא]

ז) וְיָצְאוּ וְרָאוּ בְּפִגְרֵי הָאֲנָשִׁים הַפֹּשְׁעִים בִּי כִּי תוֹלַעְתָּם לֹא תָמוּת וְאִשָּׁם לֹא תִכְבֶּה וְהָיוּ דֵרָאוֹן לְכָל בָּשָׂר: [ישעיה סו, כד]

ח) כַּצֹּאן לִשְׁאוֹל שַׁתּוּ מָוֶת יִרְעֵם וַיִּרְדּוּ בָם יְשָׁרִים לַבֹּקֶר וְצוּרָם לְבַלּוֹת שְׁאוֹל מִזְּבֻל לוֹ: [תהלים מט, טו]

ט) בָּנֹה בָנִיתִי בֵּית זְבֻל לָךְ מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ עוֹלָמִים: [מלכים א ח, יג]

י) יְיָ יַחֲתוּ מְרִיבָיו עָלָיו בַּשָּׁמַיִם יַרְעֵם יְיָ יָדִין אַפְסֵי אָרֶץ וְיִתֵּן עֹז לְמַלְכּוֹ וְיָרֵם קֶרֶן מְשִׁיחוֹ: [שמואל א ב, י]

כ) לָכֵן יִרְאוּהוּ אֲנָשִׁים לֹא יִרְאֶה כָּל חַכְמֵי לֵב: [איוב לז, כד] ל) יָשׁוּב יְרַחֲמֵנוּ יִכְבֹּשׁ עֲוֹנֹתֵינוּ וְתַשְׁלִיךְ בִּמְצֻלוֹת יָם כָּל חַטֹּאתָם: [מיכה ז, יט] מ) מִי אֵל כָּמוֹךָ נֹשֵׂא עָוֹן וְעֹבֵר עַל פֶּשַׁע לִשְׁאֵרִית נַחֲלָתוֹ לֹא הֶחֱזִיק לָעַד אַפּוֹ כִּי חָפֵץ חֶסֶד הוּא: [מיכה ז, יח]

עין משפט נר מצוה

צה א מיי' פ"ג מהל' תשובה הל' ו:
צו ב מיי' שם הל' ה:
צז ג מיי' פכ"ה מהל' סנהד' הל' ו סמג לאוין רח טוש"ע ח"מ סי' ת סעיף ד:

רבינו חננאל

הבינונים צדיקים מהן הן. **ובה"א בינונים אין יורדין לגיהנם** אלא רב חסד מטה כלפי חסד. מכריע החסדים על העונות. כלומר מרבה החסדים והוא מטה כלפי חסד כלומר אם עונותיו כנגד זכיותיו מחצה ומחצה. ובמחצה של עונות אין בכלל עון פושעי ישראל בגופן והן שלא לבשו תפלין לעולם בהן הקב"ה מטה כלפי חסד. אבל אם יש בכללם זה העון לא סגיא להו מגיהנם ועליהם נאמר והבאתי את השלישית באש וגו' ואם רב עונות ובכללם עון פושעי ישראל בגופן והן קרקפתא דלא מנח תפלין מעולם ואפילו פעם א' נידונים בגיהנם י"ב חודש. ואח"כ גופן כלה וגם נשמתן נשרפת ורוח מפזרתן תחת כפות רגלי הצדיקים שנא' ועסותם רשעים כי יהיו אפר תחת כפות רגליכם. אבל המינין והמומרין והאפיקורסין ושכפרו בתורה ובתה"מ ושפרשו מדרכי צבור ושנתנו חיותיהם בארץ החיים והן הפרנסין שמטילין אימה יתירה על הצבור שלא לשם שמים ושחטאו והחטיאו את הרבים כגון ירבעם וחביריו וכו': **אמר רב פרנס המטיל אימה יתירה על הצבור** שלא לש"ש אינו רואה בן חכם. שנאמר לכן יראוהו אנשים. כלומר אם הוא נותן יראתו על אנשים ועל הנשים והן מתיראין ממנו לא יראה כל חכמי לב: **מטה כלפי חסד היכי עביד.** ר' אליעזר אומר כובש כלומר משקעו כדכתיב יכבוש עונותינו ותשליך. ריב"ח אומר נושא. כלומר נושא העונות ומכריעין הזכות שנאמר נושא עון ר' יוחנן אומר מעבירן שנא' ועובר על פשע: **תניא דבי ר' ישמעאל מעביר ראשון ראשון** וכך היא המדה. פי' אדם ישר תמים בדרכיו אם נכשל בחטא ועדיין לא בא חטא על ידו ע) מעידו אותו החטא אין הקב"ה כותבו עליו מעבירו. וכן מדתו של הקב"ה שלא לחייבו מבתחלה כדכתיב פעמים שלש עם גבר. **אמר רבא ועון עצמו אינו נמחק** כלומר אלא תלוי ועומד עד שעת מיתתו ואם נמצאו זכיותיו מרובין על עונותיו עברו כל עונותיו ראשון ראשון והלך במחיצתן של צדיקים. ואם רוב עונות נמצאו מתחשב גם הראשון התלוי ועומד בכלל העונות שעשה אח"כ וקי"ל דהני כולהו בזמן שמת בלא תשובה אבל אם מת בתשובה לא

בתחלה כי אתה תשלם. והכי קאמר קרא ולך ה' החסד ליכנס לפניס מסורת הדין כשאתה רואה שאין העולס מתקייס כשאפשר לתיס כמעשהו:

שלש עשרה מדות. תומר רבינו מס דאני אמות הראשונים הס שני מדות* כדאמרינן הכא אני ה' קודס שיחטא ואני מרחס לאחר שיחטא אס ישוב ה'[ט] מדת רחמיס הוא ולא כאלהיס שהוא מדת הדין עון ופשע וחטאה ונקה הס נמניס גד' כדאית' ביומא בפ' שני שעירים[ד] (דף לו: ושס) דעונות אלו זדונות פשעים אלו המרדיס וחטאות אלו השגגות ונמגלת סתרים דרבינו נסים אין מונה אס הראשון שיש פסיק בין השמות משום דהכי קאמר קרא הקב"ה שמו ה' קרא ה' רחוס וחנון ונוצר חסד לאלפיס מונה נשאי מדות דנוצר חסד היינו מדה אחת לאלפיס מדה אחרת שמדה טובה מרובה חמש מאות על מדת פורענות דהמס כתיב על רבעים והכא כתיב לאלפיס: **ושב ורפא לו.** סליחת העון קרא רפואה כדאיתא פרק שני דמגילה (דף יז:): **אשר לא ישא פנים.** פשטיה דקרא אפני אדס קאי שאין נושא פניס בשביל גדולתו ועושרו אלא נאדס זקן ונשוא פניס כדכתיב (דברים

[1] למי שמשים עצמו כשוריס: צדיק. דמשפט אמת: חסיד. נכנס לפניס מן השורה: ולבסוף. כשרואה שאין העולס מתקייס בדין: ה' ה'. מדת רחמיס, אני מרחס קודס שיחטא, ואני מרחס אחר שיחטא אס ישוב: ברית כרותה לשלש עשרה מדות. הללו, שאס יזכירוס ישראל בתפלת תעניתס אינן חוזרות ריקס: הנה אנכי כורת ברית. על האמור למעלה: בינתים. בין שאס השנה ליוס הכפוריס: עתים לטובה כו'. פעמיס שהעתיס הנמוניס לסוף השנה לטובה היא, להקל עליה מן הפורענות הנגזר עליה בר"ה: ופעמיס שהוא לרעה. לפחות מן הטובה שפסקו לה: על הארץ שצריכה להם. על השדות ועל הכרמיס ועל הגנות: שלא בזמנן. לפני הזריעה: ועל הארץ שאינה צריכה להם. ניערות ומלכרות: סימניות. בין פסוק לפסוק יס סימנין הפוכין כזה ב: אבין ורקין. בחין לדרשה למעט את הדיבור,[ז] כאלין ורקין שהן מיעוטין[ח], לומר לך כל שעה שילעגו אל ה' נצר להס יושיאס ממלוקותיהס אף אס כן נעקו קודס גזר דין:

אנכי כורת ברית. אמר ר' יוחנן גדולה תשובה שמקרעת גזר דינו של אדם שנא'[ט] השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין ושב ורפא לו א"ל רב פפא לאביי ודלמא לפני גזר דין א"ל ורפא לו כתיב איזהו דבר שצריך רפואה הוי אומר זה גזר דין. מיתיבי השב בינתים מוחלין לו לא שב בינתים אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם אין מוחלין לו לא קשיא[י] הא ביחיד הא בצבור. מיתיבי[יא] עיני ה' אלהיך בה עתים לטובה עתים לרעה עתים לטובה כיצד הרי שהיו ישראל רשעים גמורין בראש השנה ופסקו להם גשמים מועטים לסוף חזרו בהן להוסיף עליהן אי אפשר שכבר נגזרה גזרה אלא הקב"ה מורידן בזמנן על הארץ הצריכה להן הכל לפי הארץ[יב] עתים לרעה כיצד הרי שהיו ישראל צדיקים גמורין בר"ה ופסקו עליהן גשמים מרובין לסוף חזרו[יג] בהן לפחות מהן אי אפשר שכבר נגזרה גזרה אלא הקב"ה מורידן בזמנן על הארץ שאינה צריכה להן לטובה מיהא ליקרעיה לגזר דינייהו ולוסיף להו שאני התם דאפשר בהכי. ת"ש[יד] יורדי הים באניות עושי מלאכה במים רבים המה ראו מעשי ה' וגו' ויאמר ויעמד רוח סערה ותרומם גליו יחוגו וינועו כשכור וגו' ויצעקו אל ה' בצר להם וגו' יודו לה' חסדו וגו' עשה להן סימניות כאלין ורקין שבתורה לומר לך צעקו קודם גזר דין נענין צעקו לאחר גזר דין אינן נענין הני נמי כיחידין דמו. ת"ש שאלה בלוריא הגיורת את רבן גמליאל כתיב בתורתכם[טו] (ג ח) אשר לא ישא פנים וכתיב[טז] ישא ה' פניו אליך נטפל לה רבי יוסי הכהן אמר לה אמשול לך משל למה הדבר דומה לאדם שנושה בחבירו מנה וקבע לו זמן בפני המלך ונשבע לו בחיי המלך הגיע זמן ולא פרעו בא לפיים את המלך ואמר לו עלבוני מחול לך לך ופיים את חבירך הכא נמי כאן בעבירות שבין אדם למקום כאן בעבירות שבין אדם לחבירו עד שבא ר"ע ולימד

[ט] למי שמשים עצמו כשוריס רב הונא רמי כתיב[א] צדיק ה' בכל דרכיו וכתיב וחסיד בכל מעשיו בתחלה צדיק ולבסוף חסיד רבי אלעזר רמי כתיב[ב] ולך ה' חסד וכתיב כי אתה תשלם לאיש כמעשהו בתחלה כי אתה תשלם כמעשהו ולבסוף ולך ה' חסד אילפי ואמרי לה אילפא רמי כתיב[ג] ורב חסד וכתיב ואמת בתחלה ואמת ולבסוף ורב חסד.[ג] ויעבור ה' על פניו ויקרא א"ר יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו[ד] מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח צבור[ה] והראה לו למשה סדר תפלה אמר לו כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם. ה' ה' אני הוא קודם שיחטא האדם ואני הוא לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה. אל רחום וחנון[ו] אמר רב יהודה ברית כרותה לי"ג מדות שאינן חוזרות ריקם שנאמר[ז] הנה אנכי כורת ברית. אמר ר' יוחנן גדולה תשובה שמקרעת גזר דינו של אדם שנא'[ח] השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין ושב ורפא לו א"ל רב פפא לאביי ודלמא לפני גזר דין א"ל ורפא לו כתיב איזהו דבר שצריך רפואה הוי אומר זה גזר דין. מיתיבי השב בינתים מוחלין לו לא שב בינתים אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם אין מוחלין לו לא קשיא[י] הא ביחיד הא בצבור. מיתיבי[יא] עיני ה' אלהיך בה עתים לטובה עתים לרעה כיצד הרי שהיו ישראל רשעים גמורין בראש השנה ופסקו להם גשמים מועטים לסוף חזרו בהן להוסיף עליהן אי אפשר שכבר נגזרה גזרה אלא הקב"ה מורידן בזמנן על הארץ שאינה צריכה להן לטובה מיהא ליקרעיה לגזר דינייהו ולוסיף להו שאני התם דאפשר בהכי. ת"ש[יד] יורדי הים באניות עושי מלאכה במים רבים המה ראו מעשי ה' וגו' ויאמר ויעמד רוח סערה ותרומם גליו יחוגו וינועו כשכור וגו' ויצעקו אל ה' בצר להם וגו' יודו לה' חסדו וגו' עשה להן סימניות כאלין ורקין שבתורה לומר לך צעקו קודם גזר דין נענין צעקו לאחר גזר דין אינן נענין הני נמי כיחידין דמו. ת"ש שאלה בלוריא הגיורת את רבן גמליאל כתיב בתורתכם[טו] (ג ח) אשר לא ישא פנים וכתיב[טז] ישא ה' פניו אליך נטפל לה רבי יוסי הכהן אמר לה אמשול לך משל למה הדבר דומה לאדם שנושה בחבירו מנה וקבע לו זמן בפני המלך ונשבע לו בחיי המלך הגיע זמן ולא פרעו בא לפיים את המלך ואמר לו עלבוני מחול לך לך ופיים את חבירך הכא נמי כאן בעבירות שבין אדם למקום כאן בעבירות שבין אדם לחבירו עד שבא ר"ע ולימד

הגה"ה והכי מיתח בפסיקתא[ה] ותאמר ניון עזבני ה' וה' שכחני מותן שתי מדות עזוני ומכל מקום קשיח כיון דשניהס של רחמיס אין כאן שתי מדות לכך נראה שהן שם התואר שכך מזכירין אותו על מדותיו לפי שהוא מדון על כל כמו מלך על שם מלכותו ואותו כנוי מדת רחמיס הוא שלפי שהוא מדון על כל צריך להתנהג עס כל במדת רחמיס של הוא מדת מחזק כי ביד חזקה הוא מכין מזון לכל הבריות (תהלים קד) הכפירים שואגים לטרף ולבקש מאל אכלם רמוס גם הוא מדת רחמיס ולא כמדת ה' כי הרחמי' מלוקיס כדאמרינן הכא קודס תשובה ואחר תשובה ואתר גס הוא מענין אחר כי מדת רחמיס היא שלא נראה כי בטרס תגיע הצרה הוא מרחס שלא תבא אבל אחר הוא שאחר הצרה נראה כביכול[ו] שבעל כח יש לו לאחר על בעל הפשע כך שכתוב בו בספר חיים. ואני ה' לאחר שיחטא האדם וישוב בתשובה שמקבלו כאהה 19/06/2018 ברית כרותה לי"ג מדות שאינה חוזרת ריקם שנאמר הנה אנכי כורת ברית וגו': א"ר יוחנן גדולה תשובה שמקרעת גזר דינו של אדם שנאמר ושב ורפא לו. איזהו דבר שצריך רפואה הוי אומר זה גזר דין: מיתיבי השב בינתים מוחלין לו כו'. פי' מי שאינו לא זכאי ולא רשע אלא בינוני אם שב בין ר"ה ליוה"כ קודם שיחתם גזר דינו מוחלין לו אבל אם שב לאחר גזר דין אין מוחלין לו. ופריק ר' יוחנן הא ביחיד וכי קאמינא אנא שהתשובה מקרעת הגזר דין של צבור: מיתיבי תמיד עיני ה' אלהיך בה עתים לטובה עתים לרעה. כיצד הרי שהיו ישראל רשעים גמורים כו'. הנה צבור ולא מקרע גז"ד. ופריק שני התם לגבי גשמים דאפשר בהכי: ת"ש יורדי הים באניות וגו' ויצעקו אל ה' בצר להם וגו'. עשה להם הקב"ה סימניות כאלין ורקין שבתורה. פי' אכין ורקין מיעוטין נינהו כגון אך פדה תפדה כלומר מיעט בכור בהמה טהורה מפדיון. וכן נמי רק קדשיך אשר יהיו לך ונדריך מיעט בעלי מומין הכי נמי עשה בספר תהלים נונין הפוכין כדין אך ורק צעקו קודם גז"ד יענו מיעוטי הסימניות הללו כי אפילו זעקו כמה לאחר גזר דין אין נענין ודומה כמו שאמר ויצעקו אל ה' בצר להם ממצוקותיהם יושיעם לפני גזר דין. אך אם צעקו לאחר גז"ד אינו מושיען. נמצא סימניות הללו מלמדין מיעט כאכין ורקין שבתורה שממעטין. לאחר גזר דין אין נענין. **ופריק הני נמי** כיחידים דמו:

הגהות וציונים **מ]** הדרש הוא ע"ד לבושיה כתלג חיור [דניאל ז ט] (גליון): **ג]** בכת"י נוסף **ארך אפים ורב חסד ואמת**, וכ"ה בעין יעקב (ועי' ריי"ף ור"ח דליתא כאן כלל פסוק זה, וכך מסתבר): **ג]** תיבות "הכל לפי הארץ" ליתא בכת"י ובמדרשים: **ד]** כת"י לסוף **פרחו לפחות** מהן: **ה]** [בשאלתות פרשת ויקהל סי' סו ליתא תיבת בתורתכם] (גליון): **ו]** עיין הגו"צ לעיל ע"א מהגליון שיש להוסיף **אלא** והד"א עם דבור הקודם: **ז]** כאן הוא סוף דיבור, ומתחיל הדיבור **כאכין ורקין**. שהן וכו' (באה"מ): **ח]** צ"ל **אל** (ראש משביר): **ט]** רש"א (גליון): **י]** צ"ל ומדה זו **היא כח יכולת** שבעל כח (באה"מ): **כ]** צ"ל **רגזונו** (באה"מ):

[י] למי שמשים עצמו כשוריס: צדיק. דמשפט אמת: חסיד. נכנס לפניס מן השורה: ולבסוף. כשרואה שאין העולס מתקייס בדין: ה' ה'. מדת רחמיס, אני מרחס קודס שיחטא, ואני מרחס אחר שיחטא אס ישוב: ברית כרותה לשלש עשרה מדות. הללו, שאס יזכירוס ישראל בתפלת תעניתס אינן חוזרות ריקס: הנה אנכי כורת ברית. על האמור למעלה: בינתים. בין שאס השנה ליוס הכפוריס: עתים לטובה כו'. פעמיס שהעתיס הנמוניס לסוף השנה לטובה היא, להקל עליה מן הפורענות הנגזר עליה בר"ה: ופעמיס שהוא לרעה. לפחות מן הטובה שפסקו לה: על הארץ שצריכה להם. על השדות ועל הכרמיס ועל הגנות: שלא בזמנן. לפני הזריעה: ועל הארץ שאינה צריכה להם. ניערות ומלכרות: סימניות. בין פסוק לפסוק יס סימנין הפוכין כזה ב: אבין ורקין. בחין לדרשה למעט את הדיבור,[ז] כאלין ורקין שהן מיעוטין[ח], לומר לך כל שעה שילעגו אל ה' נצר להס יושיאס ממלוקותיהס אף אס כן נעקו קודס גזר דין:

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [מגילה טו: סנהדרין קיא:], **ז)** [ברכות כ: נדה ע: ע"ש], **ח)** סנהדרין דף מט., **ט)** ל"ל אמר להס הממונה, **י)** פסיקתא רבתי פל"ב אות ז, **יא)** [כלמיתא עירובין כב.].

תורה אור השלם

א) צַדִּיק יְיָ בְּכָל דְּרָכָיו וְחָסִיד בְּכָל מַעֲשָׂיו: [תהלים קמה, יז]

ב) וּלְךָ אֲדֹנָי חָסֶד כִּי אַתָּה תְשַׁלֵּם לְאִישׁ כְּמַעֲשֵׂהוּ: [תהלים סב, יג]

ג) וַיַּעֲבֹר יְיָ עַל פָּנָיו וַיִּקְרָא יְיָ יְיָ אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וֶאֱמֶת:

[שמות לד, ו]

ד) וַיֹּאמֶר הִנֵּה אָנֹכִי כֹּרֵת בְּרִית נֶגֶד כָּל עַמְּךָ אֶעֱשֶׂה נִפְלָאֹת אֲשֶׁר לֹא נִבְרְאוּ בְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הַגּוֹיִם וְרָאָה כָל הָעָם אֲשֶׁר אַתָּה בְקִרְבּוֹ אֶת מַעֲשֵׂה יְיָ כִּי נוֹרָא הוּא אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה עִמָּךְ: [שמות לד, י]

ה) הַשְׁמֵן לֵב הָעָם הַזֶּה וְאָזְנָיו הַכְבֵּד וְעֵינָיו הָשַׁע פֶּן יִרְאֶה בְעֵינָיו וּבְאָזְנָיו יִשְׁמָע וּלְבָבוֹ יָבִין וְשָׁב וְרָפָא לוֹ:

[ישעיה ו, י]

ו) אֶרֶץ אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה:

[דברים יא, יב]

ז) יוֹרְדֵי הַיָּם בָּאֳנִיּוֹת עֹשֵׂי מְלָאכָה בְּמַיִם רַבִּים: הֵמָּה רָאוּ מַעֲשֵׂי יְיָ וְנִפְלְאוֹתָיו בִּמְצוּלָה: וַיֹּאמֶר וַיַּעֲמֵד רוּחַ סְעָרָה וַתְּרוֹמֵם גַּלָּיו: יַעֲלוּ שָׁמַיִם יֵרְדוּ תְהוֹמוֹת נַפְשָׁם בְּרָעָה תִתְמוֹגָג: יָחוֹגּוּ וְיָנוּעוּ כַּשִּׁכּוֹר וְכָל חָכְמָתָם תִּתְבַּלָּע: וַיִּצְעֲקוּ אֶל יְיָ בַּצַּר לָהֶם וּמִמְּצוּקֹתֵיהֶם יוֹצִיאֵם: יָקֵם סְעָרָה לִדְמָמָה וַיֶּחֱשׁוּ גַּלֵּיהֶם: וַיִּשְׂמְחוּ כִי יִשְׁתֹּקוּ וַיַּנְחֵם אֶל מְחוֹז חֶפְצָם: יוֹדוּ לַייָ חַסְדּוֹ וְנִפְלְאוֹתָיו לִבְנֵי אָדָם: [תהלים קו, כג - לא]

ח) כִּי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וַאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים הָאֵל הַגָּדֹל הַגִּבֹּר וְהַנּוֹרָא אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד: [דברים י, יז]

ט) יִשָּׂא יְהוָה פָּנָיו אֵלֶיךָ וְיָשֵׂם לְךָ שָׁלוֹם: [במדבר ו, כו]

מקורות ומראי מקומות

עין משפט נר מצוה

צח א מיי' פ"ג מהל' תשובה הל' ו סמג עשין יז:

גליון הש"ס

גמ' **אלמלא** מקרא כתוב. מגילה כח ע"ח סוטה יג ע"ב:

רבינו חננאל

עון למי שעובר על פשע לרעהו (עובר על פשע) לשארית נחלתו. למי שמשים עצמו כשיריים כמו אדם נופל ולא כעיקר: **רב הונא חלש.** ואמר רב פפא צביתו ליה זוודתא כלומר הבינו לו תכריכין. לסוף נתרפא והוה רב פפא מיכסיף לראותו מפני שהזכיר עליו צורכי המתים. א"ל אין הכי הוו. כלומר חשוב למיתה הייתי מיהו בקשתי רחמים ונאמר מלפני הקב"ה למלאך המות בשביל זו הוספנו לו שנים לחיות כיון שהוא מעביר במדותיו וזו ממדות הבורא שגזר גזרה על האדם ואם ישוב מרעתו ויעשה תשובה שלימה הקב"ה מקבלו ומבטל הגזרה ואינו עומד על מדותיו אף אתה תעשה כך: **ויעבור ה' על פניו ויקרא** ה' ה' אל רחום וחנון וגו' א"ר יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו. **מלמד שנתעטף הקב"ה.** פי' צוה למלאך להתעטף כש"ץ היורד לפני התיבה והראהו למשה וא"ל כ"ז שישראל חוטאים לפני עשה לפני כסדר הזה. ואני מוחל להם. ה' ה' אני הוא קודם שיחטא האדם שכתוב בו בספר חיים. ואני ה' לאחר שיחטא האדם וישוב בתשובה שמקבלו כאהה 19/06/2018 **ברית כרותה לי"ג מדות** שאינה חוזרת ריקם שנאמר הנה אנכי כורת ברית וגו': א"ר יוחנן **גדולה תשובה** שמקרעת גזר דינו של אדם שנאמר ושב ורפא לו. איזהו דבר שצריך רפואה הוי אומר **זה גזר דין: מיתיבי השב בינתים מוחלין לו כו'.** פי' מי שאינו לא זכאי ולא רשע אלא בינוני אם שב בין ר"ה ליוה"כ קודם שיחתם גזר דינו מוחלין לו אבל אם שב לאחר גזר דין אין מוחלין לו. ופריק ר' יוחנן הא ביחיד וכי קאמינא אנא שהתשובה מקרעת הגזר דין של צבור: **מיתיבי תמיד עיני ה' אלהיך בה** עתים לטובה עתים לרעה. כיצד הרי שהיו ישראל רשעים גמורים כו'. הנה צבור ולא מקרע גז"ד. ופריק שני התם לגבי גשמים דאפשר בהכי: **ת"ש יורדי הים באניות וגו'** ויצעקו אל ה' בצר להם וגו'. עשה להם הקב"ה סימניות כאלין ורקין שבתורה. פי' אכין ורקין מיעוטין נינהו כגון אך פדה תפדה כלומר מיעט בכור בהמה טהורה מפדיון. וכן נמי רק קדשיך אשר יהיו לך ונדריך מיעט בעלי מומין הכי נמי עשה בספר תהלים נונין הפוכין כדין אך ורק צעקו קודם גז"ד יענו מיעוטי הסימניות הללו כי אפילו זעקו כמה לאחר גזר דין אין נענין ודומה כמו שאמר ויצעקו אל ה' בצר להם ממצוקותיהם יושיעם לפני גזר דין. אך אם צעקו לאחר גז"ד אינו מושיען. נמצא סימניות הללו מלמדין מיעט כאכין ורקין שבתורה שממעטין. לאחר גזר דין אין נענין. **ופריק הני נמי** כיחידים דמו:

ליקוטי רש"י

[שייך לע"א] **והבאתי את השלישית באש.** ומעיל יש תלימת נעקת נכור דמסת שיסבלו ויסמו מתת הס כי הרבה מהס מחלה יסוצו לסורס ויתחברו עס גוג כמ"ש נמגדה [זכריה יג ט]. **אהבתי כי ישמע ה' את קולי.** כך אמר דוד לאחר שנפטר שמול והוא מלך שוב נפשי למנוחיכי כי ה' גמל עליכי חסד ולך קוני אני מתאוה כי מלמת נפשי ממות. **מהצתי כי ישמע ה'.** תאצתי שיסמע ה' מת קולי (מס"ם) [תהלים קטז א]. **ורב חסד.** לגריכים חסד שאין להס זכיות כ"כ (ר"ה יז.) [שמות לד ו]. **ועסותם.** וכשסתס לעון מיעוך ודומה לו ושס עשו דדי נמוליהון (יחזקאל כ"ג) [מלאכי ג כא]. **המינין.** עכו"ס [ברכות יב.]. **מסרסים לעבודה זרה** [שבת קטז.]. **שאינם מאמינים לדברי** רז"ל כגון לדוקים [חגיגה ה:]. **תלמידי יש שאינם מאמינים לדברי רבותיו זכרונם לברכה** [שם ע"פ רש"י ישן]. כומרין לעבודת כוכבים אין עובדי כוכבים אין ישראלים [ע"ז כו:]. **מסורות.** מסור. מלשון המוסר ממון מצירו למנוסים [ב"ק קיט.]. מלשיניס לשקר המוסרין ממון מבריהס ביד עובדי כוכבים מנסין [ע"ז שם]. **וצורם לבלות שאול.** לורמס של רשעים תבלה את השאול גיהנס כלה והס אינס כלים. **מזבול לו.** מהיות להס מדור והקב"ה מוציא חמה מנרתיקה ומלבנת לוסס שנאמר (מלאכי ג) וליהט לוסס היום הבא. וכוסיפו פירסו מזבול לו על שפשטו ידיהס בזבול שהמריצו בה"מ [תהלים מט טו]. **אני אהובה לפניך.** להבהי מסמע כמו להבהי כלומר להבת לוסי. **לי נאה להושיע.** יותר מכל לומות העולס שהרי ישראל יחמדון [רשב"ם פסחים קיח:]. **לכן יראוהו אנשים.** מלהתווכח חלוי [איוב לז כד]. **זוודתא.** לזמן מכריכין [עירובין מא: ונדה לז.]. **אליה.** וגם שלהן [שבת נג:]. **נשר שמן** מאד [יומא פג:]. **המונמר** שנו ומהו זה המליס תמימה [ויקרא ג ט]. [ע"כ שייך לעמוד א].

הגהות הש"ס עם הוספות

כא) מאשר לא ישא פנים לזקן מאכל ישא ה' פניו אליך ויתן לך פנים שוחקות ולא פנים של כעס והא דלא פריך הכא מדכתי' (מיוב מב) וישא ה' את פני מיוב וכתיב (שם) כי אס את פניו אשא **מסוס להתס** [מס"ם] **נשניל לדקו:** [עי' תוס' נדה ע: ד"ה כתוב וכו' הניחו נקושיא]

ולך ה' חסד. ומהו החסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו ולא מעשהו ממש אלא מקצתו כענין שנאמר (עזרא ט) כי אתה אלהינו חשכת למטה מעונינו כך נדרש נאגדת תהלים ויש לפותרו עוד ולך ה' חסד כי יש נידך לשלם לאיש כמעשהו [תהלים סב יג]. **ורב חסד.** לגריכים חסד שאין להס זכיות כ"כ (ר"ה יז). **ואמת.** לשלס שכר טוב לעושי רצונו [שמות לד ו]. **השמן לב העם הזה.** כמו הכבד את לבו (שמות ח) לשון הלוך (לשון) פעול לשס הולך והשמן (מנגרייצ"ש בלע"ז) ושזיו הולכים הלוך והכבד משמוע. **ועיניו השע.** טוסים כענין שנאמר (ישעיהו מד) כי טח מראות עיניהם הטוח מתרגמינן דמיתסע. **פן יראה בעיניו.** לשון לשס יסמעו דברי נביאים שהם ילמים שמא יוטבו בעיניהס דבריו ויבינו בלבס וישובו מלי והיא רפואתס [ישעיה ו י]. **עיני ה' אלהיך בה.** לרחות מה היא לריכה ולחדש בה גזירות עתים לטובה ועתים לרעה וכו' כדאיתא בר"ה [דברים יא יב]. **יורדי הים.** פורסי נספינות [ישעיה מב י]. **לא ישא פנים.** מס מפרקו עולו [דברים י יז]. **ישא ה' פניו אליך.** יכנוס כעסו [במדבר ו כו].

שאין הקדוש ברוך הוא נושא עון לכל ישראל, אלא **לְמִי שֶׁמֵּשִׂים עַצְמוֹ כְּשִׁירַיִם** שאינם נחשבים, כך אין הוא חשוב בעיניו ואינו מתגאה[א].

★

הגמרא ממשיכה לדון בענין הנהגת הקדוש ברוך הוא כלפי חטאי האדם, ומיישבת כמה פסוקים בנידון זה הנראים כסותרים:

רַב הוּנָא רָמֵי - הקשה סתירה, **כְּתִיב** שדוד משבח לה' ואומר (תהלים קמה יז) 'צַדִּיק ה' **בְּכָל** דְּרָכָיו', והיינו שהקדוש ברוך הוא מתנהג במשפט אמת שאין בו ויתור[ב], **וּכְתִיב** בהמשך הפסוק, 'וְחָסִיד **בְּכָל** מַעֲשָׂיו', שהקדוש ברוך הוא מתנהג בחסידות לפנים משורת הדין, והרי זה סותר לתחילת הפסוק. מתרץ רב הונא, **בַּתְּחִלָּה** הקדוש ברוך הוא מתנהג כְּצַדִּיק, במשפט אמת ללא פשרה, **וּלְבַסּוֹף** כשרואה שאין העולם מתקיים בדין אמת, הרי הוא מתנהג במדת 'וְחָסִיד'[ג].

רַבִּי אֶלְעָזָר רָמֵי - הקשה סתירה, **כְּתִיב** בענין השכר והעונש שגומל ה' לברואיו (שם פמ יג) 'וְלָךְ ה' חָסֶד' - שהקדוש ברוך הוא מתנהג במידת החסד, לפנים משורת הדין, **וּמֵאִידָךְ כְּתִיב** בהמשך הפסוק, 'כִּי **אַתָּה תְּשַׁלֵּם לְאִישׁ כְּמַעֲשֵׂהוּ**' - שהקדוש ברוך הוא מדקדק לשלם לאדם לפי מעשיו[ד]. מתרץ רבי אלעזר, **בַּתְּחִלָּה** הקדוש ברוך הוא סבור להתנהג במידת 'כִּי **אַתָּה תְּשַׁלֵּם כְּמַעֲשֵׂהוּ**', היינו במידת הדין, **וּלְבַסּוֹף** כשרואה שאין העולם מתקיים בדין, הרי הוא מתנהג במדת 'וְלָךְ ה' חָסֶד'. ופירוש הפסוק הוא, לך ה' חסד להכנס לפנים משורת הדין, כאשר אתה רואה שאין העולם מתקיים אם תשלם לאיש כמעשהו[ה].

אִילְפָא [-שם חכם'] **וְאָמְרֵי לָהּ** - ויש אומרים **אִילְפָא**', **רָמֵי** - הקשה סתירה, **כְּתִיב** בפסוק של שלוש עשרה מידות של רחמים (שמות לד ו) 'וְרַב חֶסֶד', שמשמעותו שהקדוש ברוך הוא מתנהג במידת החסד לפנים משורת הדין, **וּמֵאִידָךְ כְּתִיב** בהמשך הפסוק 'וֶאֱמֶת', שהקדוש ברוך הוא מתנהג בדין אמת בלי ויתור. ותירץ, **בַּתְּחִלָּה** סבור הקדוש ברוך הוא להתנהג במדת 'וֶאֱמֶת', **וּלְבַסּוֹף** הוא מתנהג במדת 'וְרַב חֶסֶד' לפנים משורת הדין[ו].

אגב שהוזכרו שלוש עשרה מידות רחמים, מוסיפה הגמרא לדרוש בענין זה:

נאמר בתחילת הפסוק של שלוש עשרה מידות של רחמים שנאמרו למשה (שם) 'וַיַּעֲבֹר ה' עַל פָּנָיו וַיִּקְרָא'[ז]. **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, אִלְמָלֵא** מִקְרָא כָּתוּב, **אִי אֶפְשָׁר לְאוֹמְרוֹ** - אם לא היה כתוב כן בפסוק לא היינו יכולים לומר כן מעצמנו. **מְלַמֵּד** - המילה 'ויעבור' מלמדת, **שֶׁנִּתְעַטֵּף הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא כְּשְׁלִיחַ צִבּוּר** המתעטף בטלית ועובר לפני התיבה', **וְהֶרְאָה לוֹ לְמֹשֶׁה** בנבואה את **סֵדֶר הִתְפִּלָּה** של שלוש עשרה מידות, **וְאָמַר לוֹ, כָּל זְמַן שֶׁיִּשְׂרָאֵל חוֹטְאִין, יַעֲשׂוּ לְפָנַי כַּסֵּדֶר הַזֶּה** - יזכירום בתפילת תעניתם[ח], **וַאֲנִי מוֹחֵל לָהֶם**[ט].

א. **רש"י** בסנהדרין (קיא: ד"ה כשירים). ובטעם הדבר ביאר בלשמוע בלימודים (לעיל ע"ח ד"ה נשמיט), שאינו דומה אדם מכובד החוטא, לאדם פשוט ונבזה החוטא, שחטאו של אדם מכובד הוא יותר גדול ויותר מגונה, ולכן אדם שמתגאה ומחשיב את עצמו נוהגים עמו על פי דרכו, ונחשב חטאו כשל אדם חשוב, ואילו אדם שמקטין את עצמו נוהגים עמו כחטא של אדם פשוט, שיותר קל להימחל.

ביארו הריא"ף (לעיל ע"ח ד"ה ח"כ) והערוך לנר (ד"ה שמשיס), שאף רבי אחא בר חנינא מסכים לדרשה הראשונה שהקב"ה נושא עון למי שעובר על פשע. אלא שישנם שני מיני בני אדם המעבירים על מידותיהם: האחד, שמעביר על מידותיו מחמת גבהות הלב, שסבור שהשני כל כך שפל ונבזה עד שדבריו אינם מעלים או מורידים בכבודו של אדם חשוב כמותו. והשני, שמעביר על מידותיו מחמת שפלות וענוה, שמשים עצמו כשיריים. ועל כן אמר רבי אחא בר חנינא, שהקב"ה מוחל עון רק למין השני, שעובר על פשע מחמת ענוה. וראה ביאור נוסף בערוך לנר.

אוצר החכמה

ב. **'צדיק'** מלשון צדק ומשפט אמת. ראה ברש"י על התורה (דברים טז יט).

ג. **רש"י** (ד"ה ולבסוף). וביפני יהושע (ד"ה רב) ביאר, ש'בתחלה צדיק' מוסב על ראש השנה שהוא זמן דין ואז דן הקב"ה במידת האמת, וביום הכיפורים מתנהג במידת החסד [והוסיף, שבדרך זו מיושב מדוע הקדים הכתוב את מידת החסד בפסוק (שמות לד ו) 'ורב חסד ואמת', משום שפסוק זה נאמר למשה רבינו ביום הכיפורים שהוא זמן החסד, ורק בראש השנה שאחריו היתה מידת 'אמת'].

ביאר בתורת חסד (מאמר ו) על פי דברי הבינה לעיתים (דניס ז), שכל זמן שעדיין לא בא עת הדין בפועל, הקב"ה מראה עצמו כצדיק הנוהג במידת המשפט, ומתרה באדם שעלול הוא להענש במידת הדין. ועל כן נאמר בפסוק 'צדיק ה' בכל דרכיו', כלומר בדרכים המובילות אל מעשה הדין, הקב"ה מראה עצמו כצדיק הנוהג במידת הדין. אך לבסוף כשמגיע עת המעשה שיש להעניש את האדם, הקב"ה מרחם ונוהג במידת חסד, ועל כן נאמר 'וחסיד בכל מעשיו', שבמעשה בפועל הוא נוהג כחסיד, במידת חסד ורחמים.

כתב הרמח"ל (מסילת ישרים פ"ד), שודאי שאין הקדוש ברוך הוא מוחל לגמרי על העוונות, שהרי הקב"ה אל אמת וכל דרכיו משפט, אלא שמידת הרחמים מועילה בשלשה דברים: א. שהעונש לא יבא מיד אלא הקב"ה ממתין לו שישוב. ב. שהעונש לא יהיה בחרון אף. ג. שאם ישוב האדם בתשובה, תחשב עקירת הרצון לחוטא, כאילו החטא שנעשה נעקר מהמציאות, ולא יענש עליו [משום שמתנחם לגמרי והיה חפץ ומשתוקק שלא היה נעשה הדבר ההוא, ומצטער בלבו צער חזק על שנעשה הדבר]. ועוד כתב (דרך ה' מ"ד פ"ח ס"ד), שישנם דברים שהשכר עליהם הוא שיתנהגו משמים עם האדם ברחמים ובחמלה, ונמצא שמידת המשפט עצמה נותנת שינהגו עמו במידת הרחמים, שזהו השכר המגיע לו בדין על מעשים אלו.

ד. **לפי** פשוטו של מקרא, סוף הפסוק הוא נתינת טעם, מדוע לך ה' חסד, משום שאתה תשלם לאיש כמעשהו [ופירש המדרש (מדרש תהלים שם, הובא בנתיב התורה שם) כוונת הפסוק, שהקב"ה משלם לאדם רק 'כמעשהו', כלומר רק על חלק ממעשיו ומוחל על חלק מהם, וזהו החסד]. אך הגמרא כאן מבינה שיש בפסוק שתי דרכי הנהגה, ובתירוץ הגמרא תתבאר אף תיבת 'כי' שבפסוק.

ה. **תוספות** (ד"ה נתחלה) [ולדבריהם תיבת 'כי' פירושה 'כאשר', ראה רש"י בגיטין (ג. ד"ה כי)].

ו. **הוא** היה בזמנו של רבי (תענית כד.).

ז. **הוא** חבירו של רבי יוחנן, והיה חכם מופלג (שם כח.).

ח. **יש** להקשות, אם בתחילה אמת ולבסוף חסד, מדוע הוקדם בפסוק 'ורב חסד' ל'ואמת'. ותירץ בעין אליהו (ד"ה רב), שאכן כשברא הקב"ה את העולם היתה תחילה האמת ולאחריה החסד. אך אחר ששתי מידות אלו קיימות, הסדר האמור בפסוקים הוא לפי ההנהגה בפועל של מידות אלו. ובהנהגה בפועל יש חילוק, שעם הצדיקים עדיין מתנהג הקב"ה במידת האמת, ורק עם אלו שאינם צדיקים נוהג הקב"ה במידת החסד, שהם אינם יכולים להתקיים במידת הדין. ועל כן, בי"ג מידות של רחמים שנאמרו כשישראל חטאו בעגל ולא היו צדיקים, הקדים הקב"ה את החסד, להורות שהוא מקדים לנהוג עמם בחסד. וכן הפסוק 'ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו' עוסק באינם צדיקים, כפי שנאמר לפני כן (תהלים פמ יב-יד) 'אך הבל בני אדם וגו', אל תבטחו בעושק' וגו', ולכך הוקדמה בו מידת החסד. אך הפסוק 'צדיק ה' בכל דרכיו וחסיד בכל מעשיו' עוסק בצדיקים, כמבואר במדרש שכל מזמור 'תהילה לדוד' (שם קמה) חוזר על 'בנינו כנטיעים' (שם קמד יב) האמור במזמור שלפניו, ועל כן הוקדמה בו מידת האמת, שבמידה זו הקב"ה נוהג תחילה עם הצדיקים. ויש שביארו ('המאסף' תרנט תוברת יא עמ' קעח), ששינה כאן הכתוב את הסדר כדי לדרוש בו את הדרשה לעיל (ע"ח), שהקדוש ברוך הוא מעביר ראשון ראשון, אולם העון עצמו אינו נמחק, שהעברת העוונות הראשונים היא מידת החסד שהקב"ה נוהג בה תחילה, אך נוהג גם במידת האמת, שאם לאחר העברת הראשונים נשארו העוונות והזכויות מחצה על מחצה, הרי הוא דן במידת האמת ומחשיב גם את הראשונים. וראה תירוצים נוספים בילקוט ביאורים.

בגמרא כאן משמע ש'אמת' היא במידת הדין. והטעם שהיא נחשבת אף מידת רחמים ונכללת בי"ג מידות, משום שהיא מורה שהקב"ה מאמת ומקיים את דבריו, ואינו חוזר בו ממה שהבטיח לטובה. המנהיג (הל' תענית ד"ה פמרון).

ט. **כלומר**, הקב"ה קרא את י"ג מידות האמורות אחר כך. ערוך לנר (ד"ה ומני) ממשמעות הגמרא להלן וכמה ראשונים. וראה שם דעה נוספת.

י. **כן** לשון אליהו זוטא (פכ"ג). כלומר, דרשו 'ויעבור' מלשון 'עובר לפני התיבה'. אהבת ציון (לנו"כ, דרוש ד). ומהרש"א (ח"ח, ד"ה אלמלא) כתב, ש'ויעבור' מלשון שמעביר טלית על פניו [ולדבריו, 'פניו' היינו פני הקב"ה].

ולא נאמר מקרא זה אלא לשבר את האוזן, שכך היה נראה למשה בנבואה כאילו הקב"ה מתעטף בטלית כשליח ציבור. מהרש"א (שם). וכך מבואר בספר המאורות ובפסקי הריא"ז (ד"ה ויעבור). אמנם רבינו חננאל (ד"ה אלמלא) כתב, שהקב"ה ציוה למלאך להתעטף בטלית והראה זאת למשה.

הרשב"א (שו"ת ח"ח סי' ריח) הוכיח מלשון הגמרא 'נתעטף הקב"ה כשליח ציבור', שאמירת שלוש עשרה מידות בדרך תפילה ובקשת רחמים היא דבר שבקדושה, ואין לאומרן אלא בציבור. אמנם רשאי היחיד לאומרן בדרך קריאה בעלמא כקורא בתורה. וכן פסק השולחן ערוך (או"ח סי' תקסה ס"ה). [אמנם יש ראשונים שנחלקו על כך, וסוברים שאמירתן היא ככל קריאת פסוקים שבתורה, וגם יחיד רשאי לאומרה. ראה טור ובית יוסף (שם)].

כתב הלבוש (או"ח סי' תקפו ס"ו), ששליח ציבור יתעטף בטלית בשעת אמירת שלוש עשרה מידות, כמבואר כאן שנתעטף הקב"ה בשעה שאמרן.

יא. **רש"י** (להלן ד"ה נריח). ומשמע מדבריו שאמירת י"ג מידות היא דווקא כשהציבור מתענים. וכך משמע בסדר רב עמרם גאון (סדר תעניות מוסף נט) ובאור זרוע (הל' ק"ש ס"ח) ועוד. ויש אחרונים שדייקו כן גם מהשולחן ערוך, שהביא ענין אמירת י"ג מידות בהלכות תענית (או"ח סי' תקסה ס"ה). אך המאירי (ד"ה תענית שהתפללה) כתב, 'ולעולם ירבה אדם בתפילה ובסליחות ובהזכרת שלש עשרה מידות, ומתוך כך נענה' [וגם מבואר בדבריו שהן נאמרות אפילו ביחיד].

יב. **הטעם** שדרש מכאן רבי יוחנן שאם ישראל יעשו כן הקב"ה ימחול להם, מפני

עין משפט
נר מצוה

צח א מיי׳ פ״ב מהל׳ תשובה הל׳ ו סמג עשין יז:

19/06/2018 אהח

בתחלה כי אתה תשלם. והכי קאמר קרא ולך ה׳ החסד ליכתב לפניס מסורת הדין כשאתה רואה שאין העולם מתקיים כשאתה לוחץ כמעשהו:

שלש עשרה מדות. חומר ברבינו תם דשני שמות הראשונים הם שני מדות* כדאמרינן הכא אני ה׳ קודם שיחטא ואני מרחם לאחר שיחטא אם יחוד ה׳[ס] מדת רחמים הוא ולא כאלהים שהוא מדת הדין עון ופשע וחטאה ונקה הם נמיס כד׳ כדאית׳ ביומא נפ׳ שני שעירים[ז] (דף לו: ושם) דעונות אלו זדונות פשעים אלו המרדים וחטאות אלו השגגות ובמגלת סתרים דרבינו נסים אין מונה אם הראשון איך פסיק דין השמות משום דהכי קאמר קרא הקב״ה שמעו ה׳ קרא ה׳ רחום וחנון וגומר חסד לאלפים מוצא נשא

הגמרא מבארת את כפילות שם ה' שבשלוש עשרה מידות:
'ה' ה"' - 'ה"' הוא מדת רחמים, ונאמר פעמיים, כיון שאֲנִי הוּא במדת רחמים קוֹדֶם שֶׁיֶּחֱטָא הָאָדָם, שאף קודם שיחטא האדם צריך הוא למידת רחמים[יג], וַאֲנִי הוּא במדת רחמים גם לְאַחַר שֶׁיֶּחֱטָא הָאָדָם וְיַעֲשֶׂה תְּשׁוּבָה.

ממשיכה הגמרא ודורשת, אחר 'ה' ה"' נאמר 'אֵל רַחוּם וְחַנּוּן' וגו' וכל שאר שלוש עשרה המידות[יד], ולאחריהם הוסיף ה' ואמר למשה[טו] (שמות לד י) 'וַיֹּאמֶר הִנֵּה אָנֹכִי כֹּרֵת בְּרִית' וגו'. אָמַר רַב יְהוּדָה, בְּרִית כְּרוּתָה לְשָׁלֹשׁ עֶשְׂרֵה מִדּוֹת אלו, שֶׁאֵינָן חוֹזְרוֹת רֵיקָם אם יזכירום ישראל בתפלת תעניתם, שֶׁנֶּאֱמַר 'הִנֵּה אָנֹכִי כֹּרֵת בְּרִית' על שלוש עשרה מידות האמורות קודם לכן, שאענה לתפילתכם כשתזכירום.

★

הגמרא דנה האם חזרה בתשובה מועילה לקרוע את גזר דינו של אדם:
אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, גְּדוֹלָה תְּשׁוּבָה, שֶׁמְּקָרַעַת גְּזַר דִּינוֹ שֶׁל אָדָם, שאף אם כבר נגזר עליו לרעה, אם עשה תשובה נקרע גזר דינו, שֶׁנֶּאֱמַר בתוכחה ששלח הקדוש ברוך הוא את ישעיהו לומר לישראל (ישעיה ו י) 'הַשְׁמֵן לֵב הָעָם הַזֶּה וְאָזְנָיו הַכְבֵּד וְעֵינָיו הָשַׁע, פֶּן יִרְאֶה בְעֵינָיו וּבְאָזְנָיו יִשְׁמָע וּלְבָבוֹ יָבִין, וְשָׁב וְרָפָא לוֹ' - לב העם הזה הולך הלוך והשמן, שמכבידים את ליבם לבל יבין את תוכחת הנביאים, ואזניהם הולכות וכבדות מלשמוע, ועיניהם הולכות ונסתמות מלראות, שהם נמנעים מלשמוע דברי הנביא משום שהם יראים שמא יוטבו בעיניהם דבריו ויבינו בליבם, וישובו אלי, והיא רפואתם[טז], ומהלשון 'ושב ורפא לו' מבואר שעל ידי התשובה יִסָּלַח להם העון ויקרע גזר דינם. מקשה הגמרא, אָמַר לֵיהּ רַב פָּפָּא לְאַבָּיֵי, וְדִלְמָא - ושמא פסוק זה מדבר לְפָנֵי גְּזַר דִּין, וכיצד למד ממנו רבי יוחנן שהתשובה מועילה גם לקרוע את גזר הדין. מתרצת הגמרא, אָמַר לֵיהּ אביי לרב פפא, 'וְרָפָא לוֹ' כְּתִיב בפסוק, וְאֵיזֵהוּ דָּבָר שֶׁצָּרִיךְ רְפוּאָה, הֱוֵי אוֹמֵר זֶה גְּזַר דִּין - שהלשון 'רפואה' משמעו באופן שבא כבר החולי על האדם, וכן כאן, הכוונה כשכבר נגזר דינו של האדם, והתשובה מועילה לו שיקרע גזר דינו.

הגמרא מקשה כמה קושיות על דברי רבי יוחנן שתשובה מועילה לקרוע גזר דין:
מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה על דברי רבי יוחנן, שנינו בברייתא, הַשָּׁב בֵּינָתַיִם - בין ראש השנה ליום הכיפורים, מוֹחֲלִין לוֹ. לֹא שָׁב בֵּינָתַיִם, אֲפִילּוּ הֵבִיא לקרבן כָּל אֵילֵי נְבָיוֹת[יז] שֶׁבָּעוֹלָם להתרצות לפני ה'[יח] כששב בתשובה על עוונותיו[יט], אֵין מוֹחֲלִין לוֹ[כ]. הרי מפורש בברייתא שתשובה אינה מועילה לאחר שכבר נגזר הדין ביום הכיפורים. מתרצת הגמרא, לֹא קַשְׁיָא, הָא - הברייתא מדברת בְּיָחִיד שעושה תשובה[כא], ובו היא מועילה רק קודם גזר דין, וְהָא - ורבי יוחנן דיבר בְּצִבּוּר העושים תשובה[כב], ואצלם היא מועילה גם לקרוע גזר דינם אחר שנגזר[כג].

קושיא נוספת על רבי יוחנן:
מֵיתִיבִי, שנינו בברייתא, נאמר בתורה על ארץ ישראל (דברים יא יב) 'תָּמִיד עֵינֵי ה' אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה', שהקדוש ברוך הוא משגיח על ארץ ישראל מתחילת השנה ועד סופה, לראות מה היא צריכה ולחדש בה גזירות[כד]. מבארת הברייתא, מה שנאמר שה' מְשַׁגֵּחַ גזירות מתחילת השנה לסופה, פעמים שהָעִתִּים [-הזמנים] שבסוף השנה הם לְטוֹבָה - להקל עליה מהפורענות שנגזרה עליה בראש השנה. ופעמים שהָעִתִּים הם לְרָעָה - לִפְחות מן הטובה שפסקו לה בראש השנה. עִתִּים לְטוֹבָה כֵּיצַד, הֲרֵי שֶׁהָיוּ יִשְׂרָאֵל רְשָׁעִים וְגָמְרִין בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה, וּפָסְקוּ לָהֶם בבית דין של מעלה שירדו להם גְּשָׁמִים מוּעָטִים, לְסוֹף - באמצע השנה חָזְרוּ בָּהֶן, ושבו בתשובה. לְהוֹסִיף לישראל עֲלֵיהֶן - על הגשמים שנפסקו, אִי אֶפְשָׁר, שֶׁכְּבָר נִגְזְרָה גְּזֵרָה כמה גשמים ירדו, ואי אפשר לשנותה, אֶלָּא הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא מוֹרִידָן לגשמים בִּזְמַנָּן - בזמן שהם מועילים לזריעה, עַל הָאָרֶץ הַצְּרִיכָה לָהֶן - על השדות והכרמים והגינות, ולא על היערות והמדבריות שאין שם תועלת לבריות, הַכֹּל לְפִי הָאָרֶץ[כה]. עִתִּים לְרָעָה כֵּיצַד, הֲרֵי שֶׁהָיוּ יִשְׂרָאֵל צַדִּיקִים גְּמוּרִין בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה,

שהקב"ה אמר לפני כן למשה (שמות לג יט) 'אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה' לפניך, וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם', והיינו, שאמר הקב"ה למשה, אני אעביר כל טובי על פניך ואלמד אותך סדר בקשת רחמים של י"ג מידות, וכסדר זה שאתה רואה אותי מעוטף וקורא י"ג מידות הוי מלמד את ישראל לעשות כן, ועל ידי שיעשו כן יהיו נענים. ע"פ רש"י (שם). ובאשכול (דפוס י-ס הלכות תפילין) מבואר, שרבי יוחנן למד זאת ממה שהזכיר משה את מידות הרחמים כשביקש מחילה על חטא המרגלים, ואמר (נמדבר יד יז-כ) 'ועתה יגדל נא כח ה' כאשר דברת לאמר, ה' ארך אפים וגו', סלח נא לעון העם הזה' וגו', והשיבו הקב"ה 'סלחתי כדברך'. ומהלשון 'כאשר דברת לאמר' משמע, שהקב"ה הורה לו לומר זאת כדי שיסלח להם.

האחרונים [ראשית חכמה (שער הענוה פ"ו ד"ה והכלל), תורת משה (מלבי"ם, נמדבר יד יז בשם לבוש הסליחה) ועוד] דקדקו, מדוע נאמר 'יעשו לפני', ולא 'יאמרו' או 'יתפללו'. וכתבו, שלא די באמירת הי"ג מידות, אלא רק אם גם יעשו ויקיימו בעצמם סדר זה, דהיינו שילכו ויתנהגו במידותיו של הקב"ה מה הוא חנון אף אתה תהיה חנון וכו', אזי הבטיח הקב"ה שימחל להם. אמנם בצידה לדרך (שמות לג יט) הביא פירוש זה ודחאו, שהרי שלש מידות הראשונות הן שמותיו של הקב"ה 'ה' ה' אל', ואין שייך לומר שיעשו ישראל אותן. אלא כתב שהעיקר הוא אמירתן, והלשון 'יעשו' היינו שבשעה שאומרים אותן יתעטף השליח ציבור בטלית.

יג. **ע"פ** רש"י (ד"ה ה'). ויש לתמוה, לשם מה הוצרכה מידת הרחמים קודם שחטא האדם. ותירץ הרא"ש (סי' ה), שאף שיודע הקב"ה שעתיד האדם לחטוא, מתנהג עמו במדת הרחמים וכפי המצב שבו הוא מצוי עתה. עוד תירץ, שאף שמחשבת עבודה זרה הקב"ה מצרפה למעשה (קידושין לט: מ.), מכל מקום זהו דווקא לאחר שחטא בה ועבד עבודה זרה, אז מצרף הקב"ה גם את המחשבה שקדמה למעשה, אבל קודם שחטא, אין הקב"ה מעניש על המחשבה בלבד, וזוהי מידת הרחמים קודם שחטא בפועל. ובארחות חיים (הל' פסחי וחמיסחי) ביאר, שקודם שיחטא האדם הקב"ה משמרו במידת רחמים שלא יחטא ומרגילו לדבר מצוה, ואף לאחר שחטא, הקב"ה עושה עמו כן אם שב בתשובה שלימה. וראה עוד בילקוט ביאורים.

יד. **רבו** הדעות בין המפרשים כיצד נמנות י"ג המידות, ראה בילקוט ביאורים. ובטורי אבן (ד"ה אלו) דקדק מכאן, שתיבות 'ה' ה"' אינן חלק מי"ג מידות, שהרי הגמרא כאן פותחת 'אל רחום וחנון' וגו' ומבארת שאלו הן הי"ג מידות שנכרתו עליהן ברית [ולא כדעת רש"י (ד"ה ה') ותוספות (ד"ה שלשם), הסוברים ש'ה' ה"' הן שתי מידות מתוך הי"ג]. ובחידושי אגדות למהר"ל (ד"ה נראית) דחה ראיה זו, שיתכן שהגמרא נוקטת תיבות 'אל רחום וחנון' משום שמוכח בהן שהכוונה למידותיו של הקב"ה, ואילו בתיבות 'ה' ה"' אין מוכח זאת. אמנם הרי"ף ורבינו חננאל לא גרסו את התיבות 'אל רחום וחנון' (הגהות ופירושים) [וכן הוא בשאילתות (ויקהל שאילתא סו)].

טו. **אחר** שאמר ה' את שלוש עשרה המידות, השתחוה משה להקב"ה, וביקש ממנו שילך בקרב ישראל ויסלח לעוונותיהם, ואחר כך אמר הקב"ה 'הנה אנוכי כורת ברית' וגו'.

טז. **רש"י** (שם).

יז. **'אילי'** הוא כבש זכר. והאילים שבנביות הם המובחרים במינם. 'נביות' הוא שם מקום, וישבו שם מבני ישמעאל, כמו שנאמר (בראשית כה יג) 'ובכור ישמעאל נביות'. מצודת דוד ומצודת ציון (ישעיה ס ז).

יח. **על** שם הפסוק (ישעיה ס ז) 'אילי נביות יְשָׁרְתוּנֶךָ יעלו על רצון מזבחי'.

יט. **מהרש"א** (מ"ח ד"ה אפילו). וביאר, שהרי שום קרבן אינו מועיל בלא תשובה.

כ. **היינו** על גזר הדין, אבל העון עצמו נמחל, שאין לך דבר העומד בפני התשובה. ריא"ף (על עין יעקב ד"ה אמר). ובפרשת דרכים (דרוש יג ד"ה עוד נראה) כתב, שאף שגזר הדין אינו נקרע, מכל מקום יכול להשתנות לטובה, וכמבואר להלן, שאם נגזר עליו שירדו על שדהו גשמים מועטים, ישתנה לטובה שירדו בזמנם ובמקום הנצרך, וכיוצא בזה בשאר הגזירות.

כא. **שהברייתא** נקטה לשון יחיד 'השב בינתיים מוחלין לו'.

כב. **שהרי** רבי יוחנן דרש מהפסוק 'השמן לב העם הזה וגו' ושב ורפא לו'.

כג. **החילוק** בין גזר דין של יחיד לציבור, שגזר דין הוא כאשר האדם נשתרש בחטא עד שנעשה לו כקנין, ובאופן זה, ליחיד קשה להתעורר מאליו ולשוב בתשובה, לכן אמרו שגזר דינו אינו נקרע [מלבד בעשרת ימי תשובה, שהזמן מזרזו ומעוררו לשוב]. אך כשציבור שבים בתשובה, האחד מעורר את חבירו, ובכל עת יכולים הם להתנתק ממה ששקעו בחטא, ועל כן אמרו שגזר דינם נקרע בכל עת. ספר הבתים (ספר מצוה, מ"ע עח שער שלישי).

כד. **רש"י** על התורה (שם). ופירש במזרחי (שם), שהיה די לומר 'עיני ה' אלהיך בה', ומייתור התיבות 'מראשית השנה ועד אחרית שנה' דרשו שמחדש בה גזירות אם שינו האנשים את דרכם מרעה לטובה או להיפך. ועוד מבואר שם ובגור אריה (שם), שאמנם לעיל (ח.) דרשו מפסוק זה שמראשית השנה נידון מה יהיה בסופה, אך משום דרשה זו בלבד היה די לכתוב 'עיני ה' אלהיך בה מראשית השנה', והוסיפה התורה וכתבה 'עד אחרית שנה' ללמד שבסוף השנה יכולות הגזירות להשתנות.

כה. **לכאורה** ביאור תיבות אלו, שגם בשדות ובכרמים ובגינות עצמם אין הגשם יורד בשוה, אלא לפי צורך הארץ, שיש מקומות יבשים וזריעה חדשה שצריכים יותר מי

עין משפט נר מצוה

צח א מיי׳ פ״ב מהל׳ תשובה הל׳ ו סמג עשין יז:

גליון הש״ס

גמ׳ אלמלא מקרא כתוב. מגילה כה ע״ב סוטה יג ע״ב:

רבינו חננאל

עון למי שעובר על פשע לרעהו (עובר על פשע) לשארית נחלתו. למי שמשים עצמו כשיריים כמו אדם נופל ולא כעיקר: **רב הונא חלש.** ואמר רב פפא צביתו ליה זוודתא כלומר הכינו לו תכריכין. לסוף נתרפא והוה רב פפא מיכסיף לראותו מפני שהזכיר עליו צורכי המתים. א״ל אין הכי הוו. כלומר חשוב למיתה הייתי מיהו בקשתי רחמים ונאמר מלפני הקב״ה למלאך המות בשביל זו הוספנו לו שנים לחיות כיון שהוא מעביר במדותיו וזו ממדות הבורא שגזר גזרה על האדם ואם ישוב מרעתו ויעשה תשובה שלימה הקב״ה מקבלו ומבטל הגזרה ואינו עומד על מדותיו אף אתה תעשה כך: **ויעבור ה׳ על פניו ויקרא** ה׳ ה׳ אל רחום וחנון וגו׳ א״ר יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו. **מלמד שנתעטף הקב״ה.** פי׳ צוה למלאך להתעטף כש״ץ היורד לפני התיבה והראהו למשה וא״ל כ״ז שישראל חוטאים לפני עשה לפני כסדר הזה. ואני מוחל להם. ה׳ ה׳ אני הוא קודם שיחטא האדם שכתוב בו בספר חיים. ואני ה׳ לאחר שיחטא האדם וישוב בתשובה שמקבלו כאלו לא חטא: **ברית כרותה לי״ג מדות** שאינה חתרת ריקם שנאמר הנה אנכי כורת ברית וגו׳: א״ר יוחנן **גדולה תשובה** שמקרעת גזר דינו של אדם שנאמר ושב ורפא לו. איזהו דבר שצריך רפואה הוי אומר זה גזר דין: **מיתיבי השב בינתים מוחלין לו כו׳.** פי׳ מי שאינו לא זכאי ולא רשע אלא בינוני אם שב בין ר״ה ליוה״כ קודם שיחתם גזר דינו מוחלין לו אבל אם שב לאחר גזר דין אין מוחלין לו. ופריק ר׳ יוחנן הא ביחיד וכי קאמינא אנא שהתשובה מקרעת הגזר דין של צבור: **מיתיבי תמיד עיני ה׳ אלהיך בה** עתים לטובה עתים לרעה. כיצד הרי שהיו ישראל רשעים גמורים כו׳. הנה צבור ולא מקרע גז״ד. ופריק שני התם לגבי גשמים דאפשר בהכי: **ת״ש יורדי הים באניות וגו׳** ויצעקו אל ה׳ בצר להם וגו׳. עשה להם הקב״ה סימניות כאכין ורקין שבתורה. פי׳ אכין ורקין מיעוטין נינהו כגון אך פדה תפדה כלומר מיעט בכור בהמה טהורה מפדיון. וכן נמי רק קדשיך אשר יהיו לך ונדריך מיעט בעלי מומין הכי נמי עשה בספר תהלים נונין הפוכין כדין אך ורק צעקו קודם גז״ד יענו מיעוטי הסימניות הללו כי אפילו זעקו כמה לאחר גזר דין אין נענין ודומה כמו שאמר ויצעקו אל ה׳ בצר להם ממצוקותיהם יושיעם לפני גזר דין. אך אם צעקו לאחר גז״ד אינו מושיען. נמצא סימניות הללו מלמדין מיעט כאכין ורקין שבתורה שממעטין. לאחר גזר דין אין נענין. **ופריק הני נמי** כיחידים דמו:

מסורת הש״ס עם הוספות

ס) [מגילה טו: סנהדרין קיג:], ב) [ברכות כ: נדה ע: ע״ש], ג) סנהדרין דף מט., ד) ל״ל אמר להס הממונה, ה) פסיקתא רבתי פל״ב אות ז, ו) [כלימת עירובין כב.].

תורה אור השלם

א) צַדִּיק יְיָ בְּכָל דְּרָכָיו וְחָסִיד בְּכָל מַעֲשָׂיו: [תהלים קמה, יז]

ב) וְלָךְ אֲדֹנָי חָסֶד כִּי אַתָּה תְשַׁלֵּם לְאִישׁ כְּמַעֲשֵׂהוּ: [תהלים סב, יג]

ג) וַיַּעֲבֹר יְיָ עַל פָּנָיו וַיִּקְרָא יְיָ יְיָ אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וֶאֱמֶת:

[שמות לד, ו]

ד) וַיֹּאמֶר הִנֵּה אָנֹכִי כֹּרֵת בְּרִית נֶגֶד כָּל עַמֶּךָ אֶעֱשֶׂה נִפְלָאֹת אֲשֶׁר לֹא נִבְרְאוּ בְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הַגּוֹיִם וְרָאָה כָל הָעָם אֲשֶׁר אַתָּה בְקִרְבּוֹ אֶת מַעֲשֵׂה יְיָ כִּי נוֹרָא הוּא אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה עִמָּךְ: [שמות לד, י]

ה) הַשְׁמֵן לֵב הָעָם הַזֶּה וְאָזְנָיו הַכְבֵּד וְעֵינָיו הָשַׁע פֶּן יִרְאֶה בְעֵינָיו וּבְאָזְנָיו יִשְׁמָע וּלְבָבוֹ יָבִין וְשָׁב וְרָפָא לוֹ:

[ישעיה ו, י]

ו) אֶרֶץ אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה:

[דברים יא, יב]

ז) יוֹרְדֵי הַיָּם בָּאֳנִיּוֹת עֹשֵׂי מְלָאכָה בְּמַיִם רַבִּים: הֵמָּה רָאוּ מַעֲשֵׂי יְיָ וְנִפְלְאוֹתָיו בִּמְצוּלָה: וַיֹּאמֶר וַיַּעֲמֵד רוּחַ סְעָרָה וַתְּרוֹמֵם גַּלָּיו: יַעֲלוּ שָׁמַיִם יֵרְדוּ תְהוֹמוֹת נַפְשָׁם בְּרָעָה תִתְמוֹגָג: יָחוֹגּוּ וְיָנוּעוּ כַּשִּׁכּוֹר וְכָל חָכְמָתָם תִּתְבַּלָּע: וַיִּצְעֲקוּ אֶל יְיָ בַּצַּר לָהֶם וּמִמְּצוּקוֹתֵיהֶם יוֹצִיאֵם: יָקֵם סְעָרָה לִדְמָמָה וַיֶּחֱשׁוּ גַּלֵּיהֶם: וַיִּשְׂמְחוּ כִי יִשְׁתֹּקוּ וַיַּנְחֵם אֶל מְחוֹז חֶפְצָם: יוֹדוּ לַיְיָ חַסְדּוֹ וְנִפְלְאוֹתָיו לִבְנֵי אָדָם: [תהלים קז, כג - לא]

ח) כִּי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וַאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים הָאֵל הַגָּדֹל הַגִּבֹּר וְהַנּוֹרָא אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד: [דברים י, יז]

ט) יְשָׂא יְהוָה פָּנָיו אֵלֶיךָ וְיָשֵׂם לְךָ שָׁלוֹם: [במדבר ו, כו]

יז: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

בתחלה בי אתה תשלם. והכי קאמר קרא ולך ה׳ חסד ליכתב לפניס מסורת הדין כשאתה רואה שאין העולם מתקיים כשתשלם לאיש כמעשהו:

שלש עשרה מדות. לומר רבינו מס דשני שמות הרשומים [ויעבר ראשון] הס שני מדות* כדאמרינן הכא אני ה׳ קודם שיחטא ואני ה׳ לאחר שיחטא מס יעוד ה׳[ו] מדת רחמים הוא ולא כאלהים שהוא מדת הדין עון ופשע וחטאה ונקה הס נמיס דל׳ כדאית׳ ביומא נפ׳ שני שעירים[ז] (דף לו: ושם) דעונות אלו זדונות פשעים אלו המרדים וחטאות אלו השגגות ובמגלת סתרים דרבינו נסים אין מוכה שם הרשעון אית פסיק בין השמות משום דהכי קאמר קרא הקב״ה שמעו ה׳ קרא ה׳ רחום וחנון וגומר חסד לאלפים מוכה נשא עון פשע וחטאה סלח לעונותינו וגו׳ ונקה לא ינקה פקד עון אבות על בנים ועל בני בנים על שלשים ועל רבעים כתיב והכא כתיב לאלפים: **ושב ורפא לו.** סליחת העון קרא רפואה כדאיתא פרק שני דמגילה (דף יז:): **אשר לא ישא פנים.** פשטיה דקרא אפני אדם קאי שאין נושא פנים בשביל גדולתו ועושרו או בחדש זקן ונשוא פנים כדכתיב (דברים י) אשר לא ישא פנים ולא יקח שוחד. ודרשי׳ אשר לא ישא פנים לזקן אבל ישא ה׳ פניו אליך אפני שכינה קאי שירמה לך פנים שוחקות ולא פנים של כעס והא דלא פריך הכא מדכתי׳ (ירמיה מג) ויאמר ה׳ את פני מיוד וכתיב (שם) כי אם פניו אשא מסוס להמס [מס״ת] בשביל לדקו: [ע׳ מוס׳ נדה ע: ד״ה כמוך וכו׳ הניחו בקושיא]

הגה״ה והכי איתא בפסיקתא ה) ותאמר ציון עזבני ה׳ וה׳ שכחני מותן שאי מדות עזבוני ומכל מקום קשיא על כיון דשניהם של רחמים אין כאן שאי מדות לכך נראה שהן מדה אחת ואחת מהן אם התואר שכך מזכירין אותו על שדנותו לפי שהוא מדון על כל כמו מלך על אם מלכותו ואותו כנוי מדת רחמים הוא שלפי שהוא מדון על כל צריך להתנהג עם כל במדת רחמים אל הוא מדת חזק כי ביד חזקה הוא מכין מזון לכל הבריות כדכתי׳ (תהלים קד) הכפירים שואגים לטרף ולבקש מאל אכלם רמוס גם הוא מדת רחמים ולא כמדת ה׳ כי הרחמי׳ מלוקים כדאמרינן הכא קודם תשובה ואחר תשובה גם הוא מענין אחר כי מדת רחמים היא שלא נראה כי בעוסק שלא תבא אחת מהן שמזון בעת הדחק לגאול הטועה כדכתי׳ (ישעיה ל) חנון יחנך לקול זעקך ומדה זו כדיכול ט) שבעל כח יש לו לחזן על הטועה אף שלא כדין כדכתיב (שמות כב) והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני כלומר אע״פ שבדין בא העבוט ליתן כי הלוית עליו מעומין אף על פי כן תשבענו לו כי אם יצעק אלי המדה היא כך שתשמע לעקתו לפי שחנון אני ואיני יכול לרחות בעניו וגם יש בלשון חנון מתנת חנם כדאמרינן בברכות (דף ז.) ותנומי את אשר אחון אע״פ שאינו הגון אחן אפיס לצדיקים ולרשעים והס שאי מדות לפי שהן אני עושה בני אדם והיא מדה טובה שהקב״ה מתריך אפו ובמתן כך חוזרין בתשובה וכירושלמי מתרגמין מרחיק רגז שהוא מרחק ממנו לגיונות[כ] כדכתיב (ירמיה ג) פתח ה׳ את אוצרו ויוצא את כלי זעמו (ישעיה יג) בתיס מתרן מרחק ורב חסד ואמת הן שתים כדדרשינן כתיב רב חסד וכתיב ואמת בתחלה בתמת וכשרואה שאין העולם מתקיים בחסד נוסף חסד אחת נוסף עון ופשע וחטאה הס שלש ונקה לשניס כך פי׳ הרב ז״ל. ע״כ לשון הגה״ה:

ו) למי שמשים עצמו כשיריס: צדיק. כשמפטו אמת: חסיד. נכנס לפניס מן המורה: ולבסוף. כשרואה שאין העולם מתקיים בדין: ה׳ ה׳. מדת רחמים, אני מרחם קודם שיחטא, ואני מרחם אחר שיחטא אס ישוב: ברית כרותה לשלש עשרה מדות. הללו, שאס יזכירוס ישראל בתפלת תעניתס אין חוזרות ריקס: הנה **אנכי** כורת ברית. על האמור למעלה: בינתים. בין שאס השנה ליוס הכפורים: **עתים לטובה** בו׳. פעמיס שהעתיס הנתונים לסוף השנה לטובה היא, להקל עליה מן הפורענות הנגזר עליה בר״ה: ופעמים **שהוא לרעה.** לפחות מן הטובה שפסקו לה: **על הארץ** שצריכה להם. על השדות ועל הכרמיס ועל הגפות: שלא בזמנן. לפני הזריעה: ועל הארץ שאינה צריכה להם. ביערות ובמדברות: **סימניות.** בין פסוק לפסוק יש סימנין הפוכין כזה ב: אכין ורקין. בתין לדרשה למעט את הדיבור,[ד] כתכין ורקין שהן מיעוטין[ה], לומר לך בכל שעה שיעטקו אל ה׳ בצר להס יוציאס ממצוקותיהס אלא אס כן נעקו קודס גזר דין:

ז) השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין ושב ורפא לו א״ל רב פפא לאביי ודלמא לפני גזר דין א״ל ורפא לו כתיב איזהו דבר שצריך רפואה הוי אומר זה גזר דין. מיתיבי השב בינתים מוחלין לו לא שב בינתים אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם אין מוחלין לו לא קשיא א״הא ביחיד הא בצבור. מיתיבי ו) עיני ה׳ אלהיך בה עתים לטובה עתים לרעה עתים לטובה כיצד הרי שהיו ישראל רשעים גמורין בראש השנה ופסקו להם גשמים מועטים לסוף חזרו בהן להוסיף עליהן אי אפשר שכבר נגזרה גזרה אלא הקב״ה מורידן בזמן על הארץ הצריכה להן הכל לפי הארץ[ג] עתים לרעה כיצד הרי שהיו ישראל צדיקים גמורין בר״ה ופסקו עליהן גשמים מרובין לסוף חזרו[ז] בהן לפחות מהן אי אפשר שכבר נגזרה גזרה אלא הקב״ה מורידן שלא בזמן על הארץ שאינה צריכה להן לטובה מיהא ליקרעיה לגזר דינייהו ולוסיף להו שאני התם דאפשר בהכי. ת״ש ז) יורדי הים באניות עושי מלאכה במים רבים המה ראו מעשי ה׳ וגו׳ ויאמר ויעמד רוח סערה ותרומם גליו יחוגו וינועו כשכור וגו׳ ויצעקו אל ה׳ בצר להם וגו׳ יודו לה׳ חסדו וגו׳ עשה להן סימניות כאכין ורקין שבתורה לומר לך צעקו קודם גזר דין נענין צעקו לאחר גזר דין אינן נענין הני נמי כיחידין דמו. ת״ש שאלה בלוריא הגיורת את רבן גמליאל כתיב בתורתכם[ח] ח) אשר לא ישא פנים וכתיב ט) ישא ה׳ פניו אליך נטפל לה רבי יוסי הכהן אמר לה אמשול לך משל למה הדבר דומה לאדם שנושה בחבירו מנה וקבע לו זמן בפני המלך ונשבע לו בחיי המלך הגיע זמן ולא פרעו בא לפיים את המלך ואמר לו עלבוני מחול לך לך ופיים את חבירך הכא נמי כאן בעבירות שבין אדם למקום כאן בעבירות שבין אדם לחבירו עד שבא ר״ע ולימד

משנת ראשונים

מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור. נראה כן למשה במראה הנבואה, ומפרשי רבנן דלישנא דויעבור ה׳ על פניו דרשינן כש״ץ העובר לפני התיבה. **[הריטב״א]**

אני הוא קודם שיחטא האדם. וא״ת מה צריך האדם למדת רחמים קודם שיחטא. וי״ל אף על פי שגלוי וידוע לפניו שסופו לחטוא מתנהג עמו במדת רחמים באשר הוא שם. **[רא״ש סימן ה]** אי נמי קודם שיחטא בע״ז. ואף על פי שכבר חשב לעובדה ומחשבת ע״ז הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה כדכתיב (יחזקאל יד) למען תפוש את בית ישראל בלבם, אפ״ה מתנהג עמו במדת הרחמים קודם שיחטא וכשיחטא מצרף המחשבה עם המעשה. **[רא״ש סימן ה]**

פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין ושב ורפא לו. נתנו לבם שלא ישמעו דברי נביאים שהם יראים שמא יוטבו בעיניהם דבריו ויבינו בלבם וישובו אלי והיא רפואת. **[רש״י, ישעיהו ו י]** **יורדי הים באניות.** אעפ״י שהים גבוה על היבשה, יקרא עובר הים יורד, לפי שהיבשה גבוה על שפת הים, וכנגד השפה יקרא יורד, כמו שפירשנו בפסוק (מזמור לג ז) כונס כנד מי הים. ואאז״ל פירש כי יקרא יורד כנגד האניה, שהיא עמוקה ויורד בה, כמו שכתוב (יונה א ג) וימצא אניה וגו׳ וירד בה. **[רד״ק, תהלים קז כג]** **עשי מלאכה במים רבים.** המלאכה היא הנס והתורן והחבל והמשוטות, ושאר הכלים שהם צורך הספינה, וכשהם המים רבים כמו פילגוס הים הם צריכים מלאכה יותר. **[רד״ק, תהלים קז כג]** **עשה להן סימניות באכין ורקין שבתורה, לומר לך צעקו קודם גזר דין נענין.** כי בין פסוק לפסוק יש נונין הפוכין לדרוש סימניות אלו למיעוטא שלא כל שעה שצועקין נענין אלא קודם גזר דין, ולא מצינו סימניות אלו בכל הכתובים שלנו והיינו משום דקיי״ל כר׳ יצחק דאמר גזר דין דיחיד מקרע. **[הריטב״א]**

הגהות וציונים

מ) הדרש הוא ע״ד לבושיה כתלג חיור [דניאל ז ט] (גליון): **ג)** בכת״י נוסף **ארך אפים ורב חסד ואמת,** וכ״ה בעין יעקב (ועי׳ רי״ף ור״ח דליתא כאן כלל פסוק זה, וכך מסתבר): **ג)** תיבות ״הכל לפי הארץ״ ליתא בכת״י ובמדרשים: **ד)** כת״י לסוף **פרחו לפחות** מהן: **ה)** [בשאלתות פרשת ויקהל סי׳ סו ליתא תיבת בתורתכם] (גליון): **ו)** עיין הגו״צ לעיל ע״א מהגליון שיש להוסיף **אלא** והד״א עם דבור הקודם: **ז)** כאן הוא סוף דיבור, ומתחיל הדיבור **כאכין ורקין.** שהן וכו׳ (באה״מ): **מ)** צ״ל **אל** (ראש משביר): **ט)** רש״א (גליון): **י)** צ״ל ומדה זו **היא כח יכולת** שבעל כח (באה״מ): **כ)** צ״ל **רגזונו** (באה״מ):

וּפָסְקוּ עֲלֵיהֶן גְּשָׁמִים מְרוּבִּין, לְסוֹף חֲזְרוּ בָּהֶן[כו] וחטאו. לְפִחוֹת מֵהֶן - להוריד רק גשמים מועטים, אִי אֶפְשָׁר, שֶׁכְּבָר נִגְזְרָה גְּזֵרָה ואי אפשר לשנותה, אֶלָּא הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא מוֹרִידָן שֶׁלֹּא בִּזְמַנָּן - בזמן שאינם מועילים לתבואה ולשדות, כגון לפני הזריעה, וְעַל הָאָרֶץ שֶׁאֵינָהּ צְרִיכָה לָהֶן - ביערות ובמדבריות, שאין בהם תועלת. וקשה, לדברי רבי יוחנן שאמר שגזר דין של ציבור נקרע, אם כן באופן שהשינוי הוא לְטוֹבָה, היינו כשהיו רשעים בראש השנה ונגזרו עליהם גשמים מועטים ושבו בתשובה, מִיהָא לִיקְרְעֵיהּ לְגֵזַר דִּינַיְיהוּ וְלוֹסְפִיךְ לְהוּ - לכל הפחות באופן זה שיקרע הקדוש ברוך הוא את גזר הדין ויוסיף להם גשמים, ומדוע שנינו בברייתא שאי אפשר להוסיף עליהם. מתרצת הגמרא, שָׁאנֵי הָתָם - שונה הדבר שם, דְּאִפְשָׁר בְּהָכִי - שאפשר לקיים את גזר הדין הראשון באופן שלא יהיה פורענות בישראל, והיינו להביא את הגשמים המועטים בזמן ובמקום הנצרך כמבואר בברייתא, ולכן אין מבטלים את גזר הדין[כז], אבל אם אי אפשר בכך, אכן קורע להם הקדוש ברוך הוא את גזר הדין[כח].

קושיא נוספת על רבי יוחנן:

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע קושיא על רבי יוחנן, שנינו בברייתא, נאמר בפסוקים בענין הטובות שמטיב ה' לבני אדם וההודאה עליהן (תהלים קז כג-לג) 'יוֹרְדֵי הַיָּם בָּאֳנִיּוֹת עֹשֵׂי מְלָאכָה בְּמַיִם רַבִּים, הֵמָּה רָאוּ מַעֲשֵׂי ה' וגו' וְנִפְלְאוֹתָיו בִּמְצוּלָה[כט], וַיֹּאמֶר וַיַּעֲמֵד רוּחַ סְעָרָה וַתְּרוֹמֵם גַּלָּיו[ל], יָחוֹגוּ[לא] וְיָנוּעוּ כַּשִּׁכּוֹר וגו' וְכָל חָכְמָתָם תִּתְבַּלָּע[לב], וַיִּצְעֲקוּ אֶל ה' בַּצַּר לָהֶם וגו' וּמִמְצוּקוֹתֵיהֶם יוֹצִיאֵם[לג], יוֹדוּ לַה' חַסְדּוֹ וגו' וְנִפְלְאוֹתָיו לִבְנֵי אָדָם', עָשָׂה לָהֶן דודל סִימָנִיּוֹת כמין נו"ן הפוכה בין פסוק לפסוק[לה], ויש לדורשן בְּאַכְיִן וְרַקִּין שֶׁבַּתּוֹרָה - כדרך שדורשין 'אך' ו'רק' בתורה, שבאים למעט, ואף סימניות אלו באו למעט את ההצלה שבפסוקים, וְלוֹמַר לָךְ, דווקא אם צָעֲקוּ והתפללו לה' שיצילם קוֹדֶם שהיה גְּזַר דִּין שיטבעו בים, אזי הם נֵצְלִין, אבל אם צָעֲקוּ לְאַחַר שכבר היה גְּזַר דִּין, אֵינָן נֵצְלִין[לו]. הרי שיורדי הים אף שהם רבים לא מועילה תשובתם לאחר גזר דין, וקשה על רבי יוחנן שאמר שגזר דינם של ציבור נקרע[לז]. מתרצת הגמרא, הָנֵי נַמֵּי - אף אלו, יורדי הים, כְּיָחִידִין דָּמוּ - נחשבים כיחידים, מפני שאין ציבור בספינה בקביעות, ורוב פעמים אין שם עשרה, לפיכך אף אם אירע שהיו שם עשרה אין להם חשיבות של 'ציבור' כדי שיקרע להם גזר דינם[לח].

קושיא נוספת על רבי יוחנן:

תָּא שְׁמַע, שָׁאֲלָה בְּלוֹרְיָא הַגִּיּוֹרֶתל אֶת רַבָּן גַּמְלִיאֵל, כְּתִיב בְּתוֹרַתְכֶם[מ] (דברים י יז) 'אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנִים', שהקדוש ברוך הוא אינו נושא פנים בדין לאף אדם. ומאידך כְּתִיב (נחמיה ט לב) 'יִשָּׂא ה' פָּנָיו אֵלַיִךְ', ומשמע שנושא פנים לנידונים לפניו[מא]. נִטְפַּלמב לָהּ רַבִּי יוֹסֵי הַכֹּהֵן לתרץ לה קושייתה[מג], וְאָמַר לָהּ, אֶמְשׁוֹל לָךְ מָשָׁל, לְמָה הַדָּבָר דּוֹמֶה, לְאָדָם שֶׁנּוֹשֶׁה בַּחֲבֵירוֹ מָנֶה - שתובע מחבירו מנה שהוא חייב לו, וְהלוה קָבַע לוֹ למלוה זְמַן בִּפְנֵי הַמֶּלֶךְ שעד אותו הזמן הוא מתחייב לפרוע את חובו, וְנִשְׁבַּע לוֹ בְּחַיֵּי הַמֶּלֶךְ שיפרע לו בזמן שהבטיחו. הִגִּיעַ אותו הזְּמַן וְלֹא פְּרָעוֹ, ויש בכך פגיעה בכבודו של המלך שנתחייב בפניו ואף נשבע בחייו ולא קיים, וכן יש בכך פגיעה בחבירו, שלא שילם לו את חובו. בָּא לְפַיֵּים אֶת הַמֶּלֶךְ על שפגע בכבודו. וְאָמַר לוֹ המלך, עֲלֵבוֹנִי מָחוּל לָךְ, אבל לֵךְ וּפַיֵּים אֶת חֲבֵירְךָ, שעל מה שפגעת בו איני יכול למחול. ביאר רבי יוסי הכהן את הנמשל, הָכָא נַמֵּי - אף כאן, בענייננו, יש ליישב את סתירת הפסוקים, כָּאן - בפסוק 'ישא ה' פניו אליך' שמשמעו שהקדוש ברוך הוא נושא פנים ומוותר בדין, היינו בַּעֲבֵירוֹת שֶׁבֵּין אָדָם לַמָּקוֹם שעשה עליהן האדם תשובה, שכיון שכל החטא הוא כלפי הקדוש סימנים באות נו"ן והפכה, לרמז שעל ידי שיצעקו בתשובה תתהפך סכנתם ונפילתם לטובה.

כז. משום כבוד שמים. פירוש רבי דוד פארדו על הספרי (עקב פיסקא מ יפ-יג ד"ה והדר).

כח. ומה ששנינו בברייתא 'להוסיף אי אפשר' היינו בלא קריעת גזר הדין. פירוש רבי דוד פארדו על הספרי (שם).

כט. בעומק הים [לכאורה כוונתו הרחק מהיבשה]. מצודת ציון (שם קז כד).

ל. חסר כאן הפסוק (שם פסוק כו) 'יעלו שמים ירדו תהומות, נפשם ברעה תתמוגג'. ולכאורה טעם ההשמטה הוא משום שאין בו סימניות [כמובא להלן, שיש בפרשה זו סימניות בין הפסוקים, ופסוק זה לא סומן]. אמנם לפי המסורה יש סימן בפסוק זה, כמובא בהערה להלן בשם מנחת שי, ועיין שם. וביאור הפסוק, יורדי הים יעלו לגובה וירדו למטה על ידי הגלים הגבוהים, ונפשם תימס מפחד. רד"ק (שם).

לא. מלשון שבר. רש"י (שם פסוק כו). ורד"ק (שם) פירש שהוא ענין תנועה חזקה.

לב. לשון השחתה, שכל חכמתם תשחת ולא יוכלו להעמיד את הספינה. רד"ק (שם פסוק כז).

לג. גם כאן חסרים שני פסוקים (שם פסוקים כט-ל) 'יקם סערה לדממה וַיֶּחֱשׁוּ [-לשון שתיקה] גליהם, וישמחו כי ישתוקו וַיַּנְחֵם אל מחוז חפצם'. וההשמטה היא מהטעם שנתבאר בהערה לעיל.

לד. שפתי חכמים (נרקי"ו ד"ה סימניות), וכן כתב בדקדוקי סופרים (מות ק), עיין שם. ובשאילתות (ויקהל שמילתא סו) הגירסא 'פרשה זו עשה לה הקדוש ברוך הוא סמניות'.

לה. כזה ז [כן כתבו באור תורה (נהעלותך ד"ה אמר מנחם) ובמנחת שי (תהלים קז מ), שאין להפוך את הנו"ן מלמעלה למטה, אלא רק לכפוף ראשיהם לאחור. וכתבו, שנוני"ן אלו קרויות אצל בעלי המסורה 'מנוזרות' מלשון 'נזורו אחור' (ישעיה ו ד). וראה בדברי יציב (שו"ת יו"ד סי' קעג) שדן בזה]. וראה ברשב"א (שבת קג. ד"ה מצני) בשם רב האי גאון, שסימניות אלו אינן אותיות ידועות בכתב שהן נקראות, אלא הן סימנים בעלמא.

במנחת שי (שם) כתב בשם המסורה (פרשת נהעלותך), שישנן שש נוני"ן בכל פסוק מ'יורדי הים' ועד 'ויצעקו' שהנוני"ן מסומנות עד הפסוק 'יקם סערה לדממה' וכן יש עוד נו"ן הפוכה בסוף המזמור, לפני 'שופך בוז על נדיבים' (תהלים קז מ). אך כתב, שמסוגייתנו משמע שהפסוק השביעי הוא 'יודו לה'' ולא הפסוק 'שופך בוז'. עוד כתב, שיש לכתבן לפני כל פסוק.

במדרש חסרות ויתרות (נמי מדרשות מ"ג נמדבר סי' נח, הובא גם בגנזי מלכיאל ס"מ) אמרו, 'ולמה הן כפופין, לפי שכל רוכבי הים אינם מאמינים בחייהם, ואמונתם נכפפת לאחוריהם, להודיעך שאינו נחשב חייהן להן, והן כופרין באמונת בוראם ולפיכך הן נכפפים לאחור'. ובשפתי חכמים (נרקי"ו ד"ה סימניות) כתב, שיתכן שסימן דוד המלך את הפסוקים דווקא באות נו"ן, משום שדוד המלך לא אמר נו"ן במזמור 'אשרי יושבי ביתך' [היינו מזמור 'תהלה לדוד' (תהלים קמה), שמיוסד בסדר אותיות א"ב חוץ מהאות נו"ן], מפני שהיא מרמזת על מפלתן של ישראל (נרקוה ד:), לכך עשה כאן

לו. כתב הריטב"א (ד"ה עשה), שלא מצינו בכל הכתובים שלנו את הסימנים האלו, משום שהלכה כרבי יצחק (להלן יח.) שאף גזר דין של יחיד נקרע. [אמנם במנחת שי [הובא בהערה לעיל בסמוך] הביא בשם מסורה שהם מסומנים, וכן הוא בספרים שלנו].

לז. יש להוכיח מכאן, שמה שאמר רבי יוחנן שתשובה מקרעת גזר דין, הכוונה בצירוף תפילה, שהרי הגמרא מקשה על רבי יוחנן מברייתא זו, ובברייתא הוזכרה 'צעקה', ואילו רבי יוחנן אמר את דבריו על 'תשובה', ומה הקושיא. אלא על כרחך שגם רבי יוחנן וגם הברייתא דיברו על תשובה וצעקה יחדיו. העמק שאלה (ויקהל תוס' ח). וכתב, שאכן בשאילתות (שם שמילתא סו) גרס בדברי רבי יוחנן 'תשובה ורחמים מבטלין את הגזירה', ו'רחמים' היינו תפילה.

לח. רוב דגן (ד"ה הני). ובפרשת דרכים (דרוש יג) וכן בשם משמואל (נמדבר שנת תרעו) [בשם אביו האבני נזר] ביארו, ש'ציבור' משמעו שכל אחד מיצר בצער הכלל כולו ולא מפני צערו לבד, אבל יורדי הים אינם אלא קיבוץ של אנשים שונים שאין מכירים זה את זה וכל אחד מיצר בצרתו הפרטית ולא אכפת לו בזולתו, ולכך נחשבים כיחידים. וכן משמע בריטב"א (להלן יח. ד"ה תנאי). וראה עוד בילקוט ביאורים.

כתב המהרש"א (ח"ל, ד"ה עשה), שרק יורדי הים נחשבים כיחידים, אך הולכי מדבריות ויוצאים מבית האסורים אינם כיחידים אלא כציבור, ולכך אין בהם סימניות למעט, שתפילתם נענית אפילו אחר גזר דין.

לט. היא היתה מלכה, והתגיירה יחד עם עבדיה [ראה יבמות (מו.) ומסכת גרים (פ"ג ה"ג)].

מ. צריך לומר ששאלה שאלה זו לפני שנתגיירה, שבודאי לאחר שנתגיירה לא היתה אומרת 'בתורתכם'. בן יהוידע (ד"ה וכמיב). וראה בהגהות וציונים שהשאילתות (ויקהל שמילתא סו) לא גרס תיבה זו.

מא. כתבו התוספות (ד"ה אמר), שעל פי פשוטו אין כאן קושיא, שהפסוק 'אשר לא ישא פנים' מוסב על פניהם של בני אדם, שלא ישא הקב"ה פני אדם משום גדלותו ועשרו, והפסוק 'ישא ה' פניו אליך', מוסב על פני הקב"ה, שישא ה' פנים שוחקות כלפי האדם ולא פנים של כעס.

ולהלן כתבו התוספות (יח. ד"ה כמאן), שהיה אפשר לתרץ כתירוץ המובא בברכות (כ:), ש'לא ישא פנים' נאמר על אומות העולם, ו'ישא ה'' אמור על ישראל לפי שגם הם נושאים פנים להקב"ה, שבתורה נאמר (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת', ללמד שרק אם אכל כדי שביעה חייב לברך ברכת המזון, והם מדקדקים על עצמם לברך ברכת המזון אפילו על כזית וכביצה.

מב. 'נטפל' לשון חיבור. רש"י (תהלים קיט קטו). כלומר, ניגש אליה להשיב על שאלתה.

מג. טעם הדבר שרבי יוסי השיב בלא שנשאל, כתב בבן יהוידע (ד"ה נטפל), לפי שעיקר שאלתה היה על הפסוק 'ישא ה' פניו אליך' כיצד נושא ה' פנים, ואמר רבי יוסי שעל פסוק זה צריך הוא להשיב, משום שהוא כהן ומברך את העם כל יום בפסוק הזה, ויודע הוא כיצד מתפרש הפסוק וכיצד עליו לכוין כשמברך בברכת כהנים.

בתחלה בי אתה תשלם. והכי קאמר קרא ולך ה' המסד ליכנס לפניס מסורת הדין כשאתה רואה שאין העולס מתקייס כשתשלס לאיס כמעשהו:

שלש עשרה מדות. אומר רבינו מס דשני שמות הרשומים הס שני מדות* כדאמרינן הכא אני ה' קודס שיחטא ורחס עליו ואני מרחס לאחר שיחטא מס יאוד ה'[ע] מדת רחמים הוא ולא כאלהיס שהוא מדת הדין עון ופשע וחטאה ונקה הס נמיס בד' כדאית' ביומא נפ' שני שעירים[ז] (דף לו: ושס) דעונות אלו זדונות פשעים אלו המרדים וחטאות אלו השגגות ובמגלת סתרים דרבינו נסים אין מונה עס הרשעון איס פסיק בין השמות משום דהכי קאמר קרא הקב"ה עשמו ה' קרא ה' רחום וחנון וגומר אפ"ר יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו. מלמד שנתעטף הקב"ה. פי' צוה למלאך להתעטף כש"ץ היורד לפני התיבה והראהו למשה וא"ל כ"ז שישראל חטאו לפני עשה לפני כסדר הזה. ואני מוחל להם. ה' ה' אני הוא קודם שיחטא האדם שכתוב בו בספר חיים. ואני ה' לאחר שיחטא האדם וישוב בתשובה שמקבלו כאלו לא חטא: **ברית כרותה לי"ג מדות** שאינה חתרת ריקם שנאמר הנה אנכי כורת ברית וגו': **א"ר יוחנן גדולה תשובה** שמקרעת גזר דינו של אדם שנאמר ושב ורפא לו. איזהו דבר שצריך רפואה הוי אומר זה גזר דין: **מיתיבי השב בינתים מוחלין לו כו'.** פי' מי שאינו לא זכאי ולא רשע אלא בינוני אם שב בין ר"ה ליוה"כ קודם שיחתם גזר דינו מוחלין לו אבל אם שב לאחר גזר דין אין מוחלין לו. ופריק ר' יוחנן הא ביחיד וכי קאמינא אנא שהתשובה מקרעת הגזר דין של צבור: **מיתיבי תמיד עיני ה' אלהיך בה** עתים לטובה עתים לרעה. כיצד הרי שהיו ישראל רשעים גמורים כו'. הנה צבור ולא מקרע גז"ד. ופריק שני התם לגבי גשמים דאפשר בהכי: **ת"ש יורדי הים באניות וגו'** ויצעקו אל ה' בצר להם וגו'. עשה להם הקב"ה סימניות כאכין ורקין שבתורה. פי' אכין ורקין מיעוטין נינהו כגון אך פדה תפדה כלומר מיעט בכור בהמה טהורה מפדיון. וכן נמי רק קדשיך אשר יהיו לך ונדריך מיעט בעלי מומין הכי נמי עשה בספר תהלים נונין הפוכין כדין אך ורק צעקו קודם גז"ד יענו מיעוטי הסימניות הללו כי אפילו זעקו כמה לאחר גזר דין אין נענין ודומה כמו שאמר ויצעקו אל ה' בצר להם ממצוקותיהם יושיעם לפני גזר דין. אך אם צעקו לאחר גז"ד אינו מושיען. נמצא סימניות הללו מלמדין מיעט כאכין ורקין שבתורה שממעטין. לאחר גזר דין אין נענין. **ופריק הני נמי** כיחידים דמו:

הגהות וציונים **מ)** הדרש הוא ע"ד לבושיה כתלג חיור [דניאל ז ט] (גליון): **נ)** בכת"י נוסף **ארך אפים ורב חסד ואמת**, וכ"ה בעין יעקב (ועי' רי"ף ור"ח דליתא כאן כלל פסוק זה, וכך מסתבר): **ג)** תיבות "הכל לפי הארץ" ליתא בכת"י ובמדרשים: **ד)** כת"י לסוף **פרחו לפחות** מהן: **ה)** [בשאלתות פרשת ויקהל סי' סו ליתא חיבת בתורתכם] (גליון): **ו)** עיין הגו"צ לעיל ע"א מהגליון שיש להוסיף **אלא** והד"א עם דבור הקודם: **ז)** כאן הוא סוף דיבור, ומתחיל הדיבור **כאכין ורקין**. שהן וכו' (באה"מ): **מ)** צ"ל **אל** (ראש משביר): **ט)** רש"א (גליון): **י)** צ"ל ומדה זו **היא כח יכולת** שבעל כח (באה"מ): **כ)** צ"ל **רגזונו** (באה"מ):

משנת ראשונים **מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור.** נראה כן למשה במראה הנבואה, ומפרשי רבנן דלישנא דויעבור ה' על פניו דרשינן כש"ץ העובר לפני התיבה. **[הריטב"א]**

אני הוא קודם שיחטא האדם. וא"ת מה צריך האדם למדת רחמים קודם שיחטא. וי"ל אף על פי שגלוי וידוע לפניו שסופו לחטוא מתנהג עמו במדת רחמים באשר הוא שם. **[רא"ש סימן ה]** אי נמי קודם שיחטא בע"ז. ואף על פי שכבר חשב לעובדה ומחשבת ע"ז הקדוש ברוך הוא מצרפה למעשה כדכתיב (יחזקאל יד) למען תפוש את בית ישראל בלבם, אפ"ה מתנהג עמו במדת הרחמים קודם שיחטא וכשיחטא מצרף המחשבה עם המעשה. **[רא"ש סימן ה]**

פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין ושב ורפא לו. נתנו לבם שלא ישמעו דברי נביאים שהם יראים שמא יוטבו בעיניהם דבריו ויבינו בלבם וישובו אלי והיא רפואת. **[רש"י, ישעיהו ו י]** **יורדי הים באניות.** אעפ"י שהים גבוה על היבשה, יקרא עובר הים יורד, לפי שהיבשה גבוה על שפת הים, וכנגד השפה יקרא יורד, כמו שפירשנו בפסוק (מזמור לג ז) כונס כנד מי הים. ואאז"ל פירש כי יקרא יורד כנגד האניה, שהיא עמוקה ויורד בה, כמו שכתוב (יונה א ג) וימצא אניה וגו' וירד בה. **[רד"ק, תהלים קז כג]** **עשי מלאכה במים רבים.** המלאכה היא הנס והתורן והחבל והמשוטות, ושאר הכלים שהם צורך הספינה, וכשהם המים רבים כמו פילגוס הים הם צריכים מלאכה יותר. **[רד"ק, תהלים קז כג]** **עשה להן סימניות באכין ורקין שבתורה, לומר לך צעקו קודם גזר דין נענין.** כי בין פסוק לפסוק יש נונין הפוכין לדרוש סימניות אלו למיעוטא שלא כל שעה שצועקין נענין אלא קודם גזר דין, ולא מצינו סימניות אלו בכל הכתובים שלנו והיינו משום דקיי"ל כר' יצחק דאמר גזר דין דיחיד מקרע. **[הריטב"א]**

צח א מיי' פ"ב מהל' תשובה הל' ו סמג עשין יז:

גמ' אלמלא מקרא כתוב. מגילה כא ע"ח סוטה יג ע"ב:

עון למי שעובר על פשע לרעהו (עובר על פשע) לשארית נחלתו. למי שמשים עצמו כשיריים כמו אדם נופל ולא כעיקר: **רב הונא חלש.** ואמר רב פפא צביתו ליה זוודתא כלומר הכינו לו תכריכין. לסוף נתרפא והוה רב פפא מיכסיף לראותו מפני שהזכיר עליו צורכי המתים. א"ל אין הכי הוו. כלומר חשוב למיתה הייתי מיהו בקשתי רחמים ונאמר מלפני הקב"ה למלאך המות בשביל זו הוספנו לו שנים לחיות כיון שהוא מעביר במדותיו וזו ממדות הבורא שגזר גזרה על האדם ואם ישוב מרעתו ויעשה תשובה שלימה הקב"ה מקבלו ומבטל הגזרה ואינו עומד על מדותיו אף אתה תעשה כך: **ויעבור ה' על פניו ויקרא** ה' ה' אל רחום וחנון וגו' א"ר יוחנן אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו. **מלמד שנתעטף הקב"ה.** פי' צוה למלאך להתעטף כש"ץ היורד לפני התיבה והראהו למשה וא"ל כ"ז שישראל חטאו לפני עשה לפני כסדר הזה. ואני מוחל להם. ה' ה' אני הוא קודם שיחטא האדם שכתוב בו בספר חיים. ואני ה' לאחר שיחטא האדם וישוב בתשובה שמקבלו כאלו לא חטא: **ברית כרותה לי"ג מדות** שאינה חתרת ריקם שנאמר הנה אנכי כורת ברית וגו': **א"ר יוחנן גדולה תשובה** שמקרעת גזר דינו של אדם שנאמר ושב ורפא לו. איזהו דבר שצריך רפואה הוי אומר זה גזר דין: **מיתיבי השב בינתים מוחלין לו כו'.** פי' מי שאינו לא זכאי ולא רשע אלא בינוני אם שב בין ר"ה ליוה"כ קודם שיחתם גזר דינו מוחלין לו אבל אם שב לאחר גזר דין אין מוחלין לו. ופריק ר' יוחנן הא ביחיד וכי קאמינא אנא שהתשובה מקרעת הגזר דין של צבור: **מיתיבי תמיד עיני ה' אלהיך בה** עתים לטובה עתים לרעה. כיצד הרי שהיו ישראל רשעים גמורים כו'. הנה צבור ולא מקרע גז"ד. ופריק שני התם לגבי גשמים דאפשר בהכי: **ת"ש יורדי הים באניות וגו'** ויצעקו אל ה' בצר להם וגו'. עשה להם הקב"ה סימניות כאכין ורקין שבתורה. פי' אכין ורקין מיעוטין נינהו כגון אך פדה תפדה כלומר מיעט בכור בהמה טהורה מפדיון. וכן נמי רק קדשיך אשר יהיו לך ונדריך מיעט בעלי מומין הכי נמי עשה בספר תהלים נונין הפוכין כדין אך ורק צעקו קודם גז"ד יענו מיעוטי הסימניות הללו כי אפילו זעקו כמה לאחר גזר דין אין נענין ודומה כמו שאמר ויצעקו אל ה' בצר להם ממצוקותיהם יושיעם לפני גזר דין. אך אם צעקו לאחר גז"ד אינו מושיען. נמצא סימניות הללו מלמדין מיעט כאכין ורקין שבתורה שממעטין. לאחר גזר דין אין נענין. **ופריק הני נמי** כיחידים דמו:

ס) [מגילה טו: סנהדרין קיג:], **ב)** [ברכות כ: נדה ע: ע"ש], **ג)** סנהדרין דף מט., **ד)** ל"ל אמר להס הממונה, **ה)** פסיקתא רבתי פל"ב אות ז, **ו)** [כלימת עירובין כב.].

א) צַדִּיק יְיָ בְּכָל דְּרָכָיו וְחָסִיד בְּכָל מַעֲשָׂיו: [תהלים קמה, יז]

ב) וְלָךְ אֲדֹנָי חָסֶד כִּי אַתָּה תְשַׁלֵּם לְאִישׁ כְּמַעֲשֵׂהוּ: [תהלים סב, יג]

ג) וַיַּעֲבֹר יְיָ עַל פָּנָיו וַיִּקְרָא יְיָ יְיָ אֵל רַחוּם וְחַנּוּן אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב חֶסֶד וֶאֱמֶת:

[שמות לד, ו]

ד) וַיֹּאמֶר הִנֵּה אָנֹכִי כֹּרֵת בְּרִית נֶגֶד כָּל עַמֶּךָ אֶעֱשֶׂה נִפְלָאֹת אֲשֶׁר לֹא נִבְרְאוּ בְכָל הָאָרֶץ וּבְכָל הַגּוֹיִם וְרָאָה כָל הָעָם אֲשֶׁר אַתָּה בְקִרְבּוֹ אֶת מַעֲשֵׂה יְיָ כִּי נוֹרָא הוּא אֲשֶׁר אֲנִי עֹשֶׂה עִמָּךְ: [שמות לד, י]

ה) הַשְׁמֶן לֵב הָעָם הַזֶּה וְאָזְנָיו הַכְבֵּד וְעֵינָיו הָשַׁע פֶּן יִרְאֶה בְעֵינָיו וּבְאָזְנָיו יִשְׁמָע וּלְבָבוֹ יָבִין וְשָׁב וְרָפָא לוֹ: [ישעיה ו, י]

ו) אֶרֶץ אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ דֹּרֵשׁ אֹתָהּ תָּמִיד עֵינֵי יְיָ אֱלֹהֶיךָ בָּהּ מֵרֵשִׁית הַשָּׁנָה וְעַד אַחֲרִית שָׁנָה: [דברים יא, יב]

ז) יוֹרְדֵי הַיָּם בָּאֳנִיּוֹת עֹשֵׂי מְלָאכָה בְּמַיִם רַבִּים: הֵמָּה רָאוּ מַעֲשֵׂי יְיָ וְנִפְלְאוֹתָיו בִּמְצוּלָה: וַיֹּאמֶר וַיַּעֲמֵד רוּחַ סְעָרָה וַתְּרוֹמֵם גַּלָּיו: יַעֲלוּ שָׁמַיִם יֵרְדוּ תְהוֹמוֹת נַפְשָׁם בְּרָעָה תִתְמוֹגָג: יָחוֹגּוּ וְיָנוּעוּ כַּשִּׁכּוֹר וְכָל חָכְמָתָם תִּתְבַּלָּע: וַיִּצְעֲקוּ אֶל יְיָ בַּצַּר לָהֶם וּמִמְּצוּקוֹתֵיהֶם יוֹצִיאֵם: יָקֵם סְעָרָה לִדְמָמָה וַיֶּחֱשׁוּ גַּלֵּיהֶם: וַיִּשְׂמְחוּ כִי יִשְׁתֹּקוּ וַיַּנְחֵם אֶל מְחוֹז חֶפְצָם: יוֹדוּ לַיְיָ חַסְדּוֹ וְנִפְלְאוֹתָיו לִבְנֵי אָדָם: [תהלים קז, כג - לא]

ח) כִּי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם הוּא אֱלֹהֵי הָאֱלֹהִים וַאֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים הָאֵל הַגָּדֹל הַגִּבֹּר וְהַנּוֹרָא אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנִים וְלֹא יִקַּח שֹׁחַד: [דברים י, יז]

ט) יִשָּׂא יְהוָה פָּנָיו אֵלֶיךָ וְיָשֵׂם לְךָ שָׁלוֹם: [במדבר ו, כו]

ברוך הוא, הוא מוחל על כך אף שאינו מן הדין, וּפָאן - בפסוק ׳אשר הוא אינו מוחל על הפגיעה בחבירו עד שירַצה את חבירו[מד]. עַד שֶׁבָּא לא ישא פנים׳, היינו בַּעֲבֵירוֹת שֶׁבֵּין אָדָם לַחֲבֵירוֹ, שהקדוש ברוך רַבִּי עֲקִיבָא וְלִימֵּד יישוב אחר לסתירת הפסוקים[מה],

אוצר החכמה

19.06.2018 אחה

מד. במהר״ץ חיות (ד״ה כאן) ביאר, שבעבירות שבין אדם למקום, הקב״ה הוא הבעל דין, ויכול לוותר ולעבור על מדותיו, והרי הוא מלא רחמים ונושא פנים לישראל. אולם בעבירות שבין אדם לחבירו, ה׳ אינו הבעל דין אלא השופט, ואינו נושא פנים לאחד משני בעלי הדין אלא דן על פי דרכי המשפט.

מה. יש לדקדק, מדוע נקטה הברייתא לשון ׳עד שבא רבי עקיבא ולימד׳ [שמשמע שלפני שבא ולימד לא ידעו טעם הדבר], והרי היתה לרבי יוסי תשובה, אלא שרבי עקיבא השיב תשובה אחרת, והיתה הברייתא צריכה לומר ׳רבי עקיבא אומר׳. ותירץ באשי ישראל (נתפ ד״ה נמס׳ ר״ה), שאם היתה הברייתא אומרת ׳רבי עקיבא אומר׳, היה משמע שבא לחלוק, אולם כאן לא בא רבי עקיבא לחלוק על כל דברי רבי יוסי, שגם לדעתו יש לחלק בין עבירות שבין אדם למקום לעבירות שבין אדם לחבירו, אלא שבא ללמד שאפילו בעבירות שבין אדם למקום, אין נמחל לו רק קודם גזר דין, וכמבואר בסמוך. וראה עוד בבן יהוידע (ד״ה עד) ובערוך לנר בנדה (ע: ד״ה כאן) ובילקוט ביאורים. ובליקוטי מאמרים (ר״ל הכהן מלונזין, עמ׳ ז) מבואר, שרבי עקיבא היה עיקר ויסוד לימוד התורה שבעל פה, ולכך כל הדרשות שבתורה שבעל פה יש לקיימן רק עד שבא רבי עקיבא ולימד באופן אחר, שאזי דבריו עיקר. ובשולי גליוני (ד״ה עד) כתב, שהגמרא נוקטת לשון זה על רבי עקיבא במקומות נוספים (פסחים כג: ב״מ סג. נדרים סו. יבמות סג:), וביאר הטעם, שרבי עקיבא היה רגיל לכתת רגליו לארצות ומדינות שתות (להלן כו. עירובין מג: יבמות קטו. קכג. ועוד), ובכל מקום שהגיע היה נכנס לבית המדרש ומברר ופושט להם את בעיותיהם וספיקותיהם, וכן כששב ממסעיו לבית מדרשו, היה פושט להם את הספיקות שהצטברו בעודו בדרך.

כָּאן - הפסוק 'יִשָּׂא ה' פָּנָיו אֵלֶיךָ', מדבר **קוֹדֶם גְּזַר דִּין**, שאז הקדוש ברוך הוא נושא פנים לישראל, **וְכָאן** - הפסוק 'אֲשֶׁר לֹא יִשָּׂא פָנִים', מדבר **לְאַחַר גְּזַר דִּין**, ואז אין הקדוש ברוך הוא נושא פנים ואינו קורע את גזר הדין לאחר שכבר נחתם. ואם כן, קשה מדברי רבי עקיבא על רבי יוחנן שאמר שתשובה אף מקרעת את גזר הדין. מתרצת הגמרא, **הָכָא נַמִּי** - גם כאן אפשר לפרש, שדברי רבי עקיבא שתשובה לא מועילה לאחר גזר דין, הוא **בְּיָחִיד** שעשה תשובה, ורבי יוחנן דיבר ברבים[א].

הגמרא עד עתה ביארה והעמידה כמה ברייתות כדעת רבי יוחנן, שגזר דין של יחיד אינו נקרע. עתה מביאה הגמרא מחלוקת תנאים בענין זה:

אומרת הגמרא, **וְגְזַר דִּין דְּיָחִיד** אם נקרע או לא, **תַּנָּאֵי הִיא** - דבר זה שנוי במחלוקת תנאים. **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **הָיָה רַבִּי מֵאִיר אוֹמֵר, שְׁנַיִם שֶׁעָלוּ לַמִּטָּה** - שנהיו חולים ונפלו למשכב, **וְחוֹלְיָין שָׁוֶה**, שאין אחד מהם חולה יותר מחבירו, **וְכֵן שְׁנַיִם שֶׁעָלוּ לַגַּרְדּוֹם לְיִדּוֹן** - שהובאו למקום שדנים בו אנשים להריגה, שידונו אותם שם[ב], **וְדִינָן שָׁוֶה** - ושניהם נידונים על אותו החטא, **זֶה יָרַד** - מהמיטה ונתרפא, **וְזֶה לֹא יָרַד** מהמיטה, אלא מת בחוליו, וכן **זֶה נִיצַל** מהגרדום ויצא זכאי בדינו, **וְזֶה לֹא נִיצַל**, אלא נפסק דינו למיתה. מבאר רבי מאיר, **מִפְּנֵי מָה זֶה יָרַד וְזֶה לֹא יָרַד, זֶה נִיצַל וְזֶה לֹא נִיצַל**, מפני **שֶׁזֶּה הִתְפַּלֵּל וְנַעֲנָה** משמים, שהתקבלה תפילתו, **וְזֶה הִתְפַּלֵּל וְלֹא נַעֲנָה**. ועדיין יש לבאר, **מִפְּנֵי מָה זֶה נַעֲנָה וְזֶה לֹא נַעֲנָה**, מפני שזה שנענה, **הִתְפַּלֵּל תְּפִלָּה שְׁלֵימָה** - כיון בתפילתו, ומשום כך **נַעֲנָה, וְזֶה לֹא הִתְפַּלֵּל תְּפִלָּה שְׁלֵימָה** - שהתפלל בלא כוונה, לפיכך **לֹא נַעֲנָה. רַבִּי אֶלְעָזָר אָמַר** חילוק אחר, **כָּאן** - זה שהתפלל ונענה, משום שהתפלל **קוֹדֶם גְּזַר דִּין, כָּאן** - זה שהתפלל ולא נענה, משום שהתפלל **לְאַחַר גְּזַר דִּין**, ואין בכח התפילה לקרוע גזר דין. **רַבִּי יִצְחָק אָמַר, כָּל פָּה שֶׁצָּעַק לָאָדָם בֵּין קוֹדֶם גְּזַר דִּין בֵּין לְאַחַר גְּזַר דִּין**, שגם לאחר גזר דין מועילה התפילה לאדם לקרוע את גזר דינו. הרי שנחלקו רבי אלעזר ורבי יצחק אם גזר דין של יחיד נקרע[ג].

הגמרא חוזרת להקשות על מה שנתבאר לעיל (יז:) שגזר דין של ציבור נקרע:

תמהה הגמרא, **וְגְזַר דִּין דְּצִבּוּר מִי מִיקְרַע** - וכי הוא נקרע, **וְהָא** - והרי מצינו בענין זה סתירה בין הכתובים, **שְׁפָתוּב אֶחָד אוֹמֵר** (ירמיה ד יד), 'כַּבְּסִי מֵרָעָה לִבֵּךְ יְרוּשָׁלַיִם לְמַעַן תִּוָּשֵׁעִי' וגו', והיינו שהתשובה מועילה לכפר את עוונות הציבור, **וּכְתִיב** - ונאמר במקום אחר (שם נ כג), 'כִּי אִם תְּכַבְּסִי בַּנֶּתֶר וְתַרְבִּי לָךְ בֹּרִית, נִכְתָּם עֲוֹנֵךְ לְפָנַי' - הקדוש ברוך הוא אמר לישראל, שגם אם יעשו תשובה ויכבסו את עוונותיהם [שנמשלה התשובה לנתר ובורית שמכבסים בהם], עדיין ישארו כתמי עוונותיהם לפניו, משמע שתשובה לא תועיל לכפר על עוונותיהם, ולא תתבטל מהם הפורענות. **מַאי** - מהו ישוב הסתירה בין הפסוקים, **לָאו** - האם אינו **שְׁכָּאן** - בפסוק 'כַּבְּסִי מֵרָעָה לִבֵּךְ' מדובר **קוֹדֶם גְּזַר דִּין, וּכָאן** - ובפסוק 'כִּי אִם תְּכַבְּסִי וגו' נִכְתָּם עֲוֹנֵךְ לְפָנַי' מדובר **לְאַחַר גְּזַר דִּין**, הרי שלאחר גזר דין אין אפשרות לכבס את העון, ופסוקים אלו עוסקים בציבור, שהרי ירמיהו דיבר לכל עם ישראל[ה], ומוכח שאף בציבור אין גזר דין נקרע. מתרצת הגמרא, **לֹא** - אין זה החילוק בין שני הפסוקים, אלא **אִידֵי וְאִידֵי** - זה וזה, כלומר שני הפסוקים עוסקים **לְאַחַר גְּזַר דִּין, וְלֹא קַשְׁיָא** סתירת הפסוקים, **כָּאן** - הפסוק 'כִּי אִם תְּכַבְּסִי וגו' נִכְתָּם עֲוֹנֵךְ לְפָנַי' מדבר **בְּגְזַר דִּין שֶׁיֵּשׁ עִמּוֹ שְׁבוּעָה** - שנשבע הקדוש ברוך הוא לקיים את גזר הדין, ואזי אין גזר הדין נקרע אף בציבור, **וְכָאן** - והפסוק 'כַּבְּסִי מֵרָעָה לִבֵּךְ' מדבר **בְּגְזַר דִּין שֶׁאֵין עִמּוֹ שְׁבוּעָה**, ועל אופן זה אמר רבי יוחנן שגזר דינו של ציבור נקרע.

הגמרא מבארת מהיכן למדנו שגזר דין שיש עמו שבועה אינו נקרע: **כְּדבריו דְּרַב שְׁמוּאֵל בַּר אַמִּי, דְּאָמַר רַב שְׁמוּאֵל בַּר אַמִּי, וְאָמְרִי לָהּ** - ויש אומרים **שֶׁאָמַר** זאת **רַב שְׁמוּאֵל בַּר נַחְמָנִי, אָמַר** - בשם **רַבִּי יוֹנָתָן, מִנַּיִן לְגְזַר דִּין שֶׁיֵּשׁ עִמּוֹ שְׁבוּעָה שֶׁאֵינוֹ נִקְרָע, שֶׁנֶּאֱמַר** על ידי נביא לעלי הכהן על שני בניו שחטאו ונגזר עליו שתפסק ממנו הכהונה גדולה, וכן שימות זרעו בצעירותו ואף יהיו עניים (שמואל א' ב ל-לו)[ו], ונאמר בדברי נבואתו של שמואל לעלי (שם ג יד) '**וְלָכֵן נִשְׁבַּעְתִּי לְבֵית עֵלִי אִם יִתְכַּפֵּר עֲוֹן בֵּית עֵלִי בְּזֶבַח וּבְמִנְחָה עַד עוֹלָם**', כלומר שלא יכופר לבית עלי על עוונם אף בזבח ומנחה, והיינו משום שגזר דין שיש עמו שבועה אינו נקרע[ז].

א. **יש** להקשות, כיון שגזר דין של ציבור נקרע, מדוע לא תירץ רבי עקיבא את סתירת הפסוקים, שהפסוק 'ישא ה' פניו אליך' מדבר בציבור ואפילו אחר גזר דין, והפסוק 'אשר לא ישא פנים' עוסק ביחיד אחר גזר דין. ותירץ השפת אמת (ד"ה ה"נ), שאפשר שהיה משמע לו ש'אליך' היינו אפילו ליחיד.

ב. **רש"י** (ד"ה לגרדום) פירש, ש'גרדום' הוא בית וועד שדנים בו נפשות להריגה. ורבינו חננאל (ד"ה פי' גרדוס) כתב, שהוא מושב השופט כשיושב לשפוט. ובמוסף הערוך (ערך גרדס ו) כתב, שהוא בלשון רומי 'מעלות', והיה מקום ברומי שנקרא כך, על שם שהיו בו מעלות שמשם היו דוחפים את הנידונים למיתה והם נעשים אברים אברים. הטעם שנקט שתי דוגמאות אלו, משום שבפגעי העולם מצינו שני סוגים, האחד, פגעי שמים כמחלה, רעב, עצירת גשמים, וכדומה. השני, פגעי הארץ כחרב, חיה רעה וכדומה. ולזה הביא שתי דוגמאות אלו, ש'עלו למיטה' הוא פגעי שמים, ו'עלו לגרדום' הוא פגעי הארץ. לשמוע בלמודים (ד"ה שניים).

ג. **עפ"י** הריטב"א (ד"ה תנאי). ויש לדקדק בדבריו, הלא לכאורה משמע שגם רבי מאיר סובר שתפילה מועילה אף לאחר גזר דין, ממה שלא חילק כרבי אלעזר בין קודם גזר דין לאחר גזר דין, ובמה נחלק עם רבי יצחק. וביאר בחידושי ר"מ מאימראן (ד"ה רבי), שאכן רבי יצחק ורבי מאיר הם שיטה אחת, אלא מכיון שלא נתבררה במפורש דעתו של רבי מאיר, פירש רבי יצחק שצעקה מועילה אפילו לאחר גזר דין. ובאבני קודש (ד"ה ס"ל יומנן) כתב לבאר ע"פ דברי הזוהר (מ"ג שמות יט:) ש'צעקה' היא מעומק הלב והיא יותר מתפילה, ובא רבי יצחק להכריע בין רבי אליעזר לרבי מאיר, שאמנם תפילה אינה מקרעת גזר דין, אולם צעקה מקרעת. וראה שם עוד שדייק הדברים גם מלשון הרמב"ם (משנה פ"ג ה"ו).

אבל רבינו חננאל (ד"ה ומסיקנא) פירש, שכוונת הגמרא 'תנאי היא' למחלוקת רבי מאיר ורבי אלעזר, שלדעת רבי מאיר תשובה מועילה אפילו אחר גזר דין של יחיד, ולדעת רבי אלעזר דווקא קודם גזר דין. וכתבו אחרונים, שמשמע מדבריו שרבי יצחק אינו סובר שתשובה מקרעת גזר דין. וביארו טעמו, משום שסובר כהר"ן (על הרי"ף, ד"ה ור') שלדעת רבי יצחק אין נקרע גזר דין של יחיד, אך מכל מקום יפה צעקה אף לאחר גזר דין, שאף שאינה מקרעת מכל מקום מועילה למעט את הפורענות. וכן כתב הרשב"ץ (ד"ה ומיהו תנאי, הו"ד בקונטרס שיטות קמאי עמ' קכד).

יש לתמוה, מאחר שמצינו תנא הסובר שגזר דין של יחיד נקרע, מדוע הגמרא לעיל (יז:) שהקשתה מברייתא על רבי יוחנן שאמר שתשובה מקרעת גזר דין, הוצרכה להעמיד שרבי יוחנן דיבר רק בציבור, והלא היתה יכולה לתרץ שרבי יוחנן סובר כתנא זה. ותירץ באמר שמואל (דלעיל סה: ד"ה תנא) שהגמרא לעיל עדיין לא ידעה מברייתא זו, ואכן אחר שנודעה דעת תנא זה יש לתרץ שרבי יוחנן סובר כמוהו. ובחידושי אגדות (מהר"ל, ד"ה רבי) כתב, שאף לדעת רבי יצחק אין התשובה מקרעת ממש רק מועילה להקל את גזר הדין, מה שאין כן לדעת רבי יוחנן היא מועילה אף לקרוע את גזר הדין, ואין מדברי רבי יצחק סיוע לשיטתו.

ד. **'נתר'** היא מין אדמה שמשפשפים בה את הבגדים. רש"י (שם). ו'בורית' היא מין עשב שמשתמשים בו לניקוי בגדים. מצודת ציון (שם).

ה. **ריטב"א** (ד"ה מנין).

ו. **עלי** היה הכהן הגדול במשכן שילה, וחפני ופנחס שני בניו עבדו בו. ומנהגם היה, שכל מי שהקריב שלמים, היו מכים במזלג גדול בתוך הקדירה שבשר השלמים מתבשל בה, ונוטלים לעצמם כל מה שעלה במזלג. ופעמים אף היו נוטלים מהבשר החי קודם שניטלו ממנו האימורים שיש להקריבם למזבח. והיה בכל זה בזיון גדול לקדשי ה'. וכמו כן היו שוכבים את הנשים שבאו להקריב קרבנותיהן [ויש שפירשו שאין הכוונה כפשוטו, אלא היו מעכבים מלהקריב את קרבנותיהן. רש"י ורד"ק (שם פסוק כב)]. ועלי לא הוכיח את בניו כיאות, לכך נשלח אליו נביא, והתנבא שהכהונה הגדולה תפסק מזרעו, וזרעו 'ימותו אנשים' [כלומר, בני שמונה עשרה שנים. רש"י (סנהדרין יד. ד"ה הכמיב)], ואף יהיו עניים, ויבואו לבקש מהכהן הגדול שיעמוד תחתיו שיזמן להם עבודת כהונה להתפרנס בה. ונתן לו הנביא סימן לאמיתות נבואתו, ששני בניו ימותו ביום אחד. לאחר מכן באה נבואה אל שמואל, ובו נשבע הקב"ה שעון בית עלי לא יתכפר בזבח ומנחה עד עולם (שמואל א' ג-ג).

ז. **וגזר** הדין של בית עלי נחשב גזר דין של ציבור, מחמת שהגזירה היתה על משפחת עלי, ומשפחה נחשבת לציבור, ועל כן יש ללמוד מכך שאף גזר דין של ציבור אינו נקרע אם יש עמו שבועה. ריטב"א (ד"ה מנין). [וביאר, שמה שנאמר לעיל (יז:) שכל האנשים שבספינה נחשבים יחידים, זהו משום שהם יחידים מכמה משפחות, ואינה גזירה על משפחה אחת]. והר"ן (על הרי"ף, ד"ה שנאמר) כתב, שהואיל והוא גזר דין על כל הדורות הבאים, לפיכך נחשב כגזר דין של ציבור [וראה בשפת אמת (ד"ה כאן) שמשמע שהבין בריטב"א כסברת הר"ן].

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [לעיל טז.], ז) יבמות קה., ח) [מו"ק כח.], ט) [יבמות מט: קה.], י) [סה ועי"ש], יא) [לקמן כו:], יב) בכורות נח:, יג) [וע"ע תוס' יבמות קה. ד"ה רבה ותוס' נכורות כו. ד"ה רבה].

תורה אור השלם

א) כַּבְּסִי מֵרָעָה לִבֵּךְ יְרוּשָׁלַיִם לְמַעַן תִּוָּשֵׁעִי עַד מָתַי תָּלִין בְּקִרְבֵּךְ מַחְשְׁבוֹת אוֹנֶךָ:
[ירמיה ד, יד]

ב) כִּי אִם תְּכַבְּסִי בַּנֶּתֶר וְתַרְבִּי לָךְ בֹּרִית נִכְתָּם עֲוֹנֵךְ לְפָנַי נְאֻם אֲדֹנָי אֱלֹהִים: [ירמיה ב, כב]

ג) וְלָבֵן נִשְׁבַּעְתִּי לְבֵית עֵלִי אִם יְתֻכַּפַּר עֲוֹן בֵּית עֵלִי בְּזֶבַח וּבְמִנְחָה עַד עוֹלָם: [שמואל א ג, יד]

ד) וְאִישׁ לֹא אַכְרִית לְךָ מֵעִם מִזְבְּחִי לְכַלּוֹת אֶת עֵינֶיךָ וְלַאֲדִיב אֶת נַפְשֶׁךָ וְכָל מַרְבִּית בֵּיתְךָ יָמוּתוּ אֲנָשִׁים: [שמואל א ב, לג]

ה) כִּי מִי גּוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹהִים קְרֹבִים אֵלָיו כַּיי אֱלֹהֵינוּ בְּכָל קָרְאֵנוּ אֵלָיו: [דברים ד, ז]

ו) דִּרְשׁוּ יְיָ בְּהִמָּצְאוֹ קְרָאֻהוּ בְּהְיוֹתוֹ קָרוֹב: [ישעיה נה, ו]

ז) וַיְהִי כַּעֲשֶׂרֶת הַיָּמִים וַיִּגֹּף יְיָ אֶת נָבָל וַיָּמֹת: [שמואל א כה, לח]

ח) הַיֹּצֵר יַחַד לִבָּם הַמֵּבִין אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם: [תהלים לג, טו]

ליקוטי רש"י

בנתר. מין אדמה שמפין ומפין בה את הכגדים [ירמיה ב כב]. מין אדמה לכה כגון אדמה שלנו הנקרא קרי"ד [משלי כה כ]. מין אדמה לבנה [שבת טז.]. מין אדמה שקורין ניטר"ן [שם פט:]. קרקע הוא או מין כעין שקורין קלי"ן בלע"ז [תענית יג.]. מין אדמה הוא וקורין לה ניתרא [סנהדרין מט:]. **בורית.** לשון בורית סבו"ן בלע"ז ולשונו לשון נקיון כמו ובר לגב (תהלים כ"ו) ע"ש שהוא מנקה הכגד מכתמיו [ישעיה א כה]. נקיון כמו ובר לגב (תהלים כד) ויש לועזים בורית שמבו"ן בלע"ז. **נכתם עונך.** הא כרוסם כתמא הוא דלא כן מגיעו מוכין קדמי. כתם. טוק"ן בלע"ז. עוכך. על עון העגל נאמר שהוא קיים לעולם כמו שנאמר וביום פקדי ופקדתי עליהם (שמות לב) כל פקידות הכאות על ישראל יהיה מקצת עון העגל נהם [ירמיה שם]. **ימותו אנשים.** במוריס אינו דומה אצלנו של כחור לאצלנו של מינוק [שמואל א ב לג]. כשאמרו לכלל אנשים כן שמנה עשרה [סנהדרין יד.]. **בהמצאו.** קודם גזר דין נעוד שהוא חומר לכם דרשוני [ישעיה נה ו]. משמע פעמים שאינו מצוי [יבמות מט: וכע"ז קה.]. **כעשרת הימים.** שבעת ימי אצלו של שמואל תלה לו הקב"ה שלא יתערב אצל רשע באצלו ואמר כך תלה שלשה ימים ומת כענין שנאמר. ויגוף ה' **את נבל.** ואמר מר (שמואל ג ט) תלה שלשה ימים ומת זו היא מיתת מגפה. וכדומיגו אמרו (ר"ה יח.) תלו עשרת ימי תשובה שהמתין לו הקב"ה שיחזור בתשובה. ויש חומרים כנגד עשר לגימות שנתן נבל לעבדי דוד שלא לו דוד עשרה נעריס והלכילן [שמואל א כה לח]. **מעלות בית מרון.** זקופין מאד ומעלה קלרה והלכין בה בזה אחר זה ולא שיעו יחד כלאמרינן בריש השוכה (יח.) בכני מרון כמעלות בית מרון [עירובין כב:]. מעלות בית מרון. מקום בר ואין דרך לנטות ימין ושמאל ואריך האחד לנטות לאחוריו עד שמונה מקום לנטות [סנהדרין לב:]. **כחיילות של בית דוד.** גבוריס [קידושין עב.].

עין משפט נר מצוה

צט א מיי' פ"ג מהל' תשובה הלכה ו סמג עשין טז:
ק ב מיי' פ"ג מהל' קידוש החדש הל' ט:

הגהות וציונים

ס] בכת"י נוסף גופיה, וכן הוא בעין יעקב: **ג]** כת"י **וכתוב אחד אומר** כי אם וכו', וכן הוא ברי"ף ובראב"ש: **ג]** [**רבה** צ"ל בה' עי' תוס' שבת כג ע"ב ד"ה גזרה ובדף ע ע"ב בתוס' ד"ה נודע וכו' וביבמות קה ע"א איתא על נכון] (גליון): **ד]** [גי' ע"י **רבא**] (גליון): **ה]** [בע"י וביבמות קה ע"א ליתא מלת רבן] (גליון): **ו]** בכת"י ליתא התיבות "הכא בצבור", והנוסח הוא **ויחיד אימת אמר רב נחמן** אמר רבה בר אבוה, וכ"ה בריי"ף ובעין יעקב ובילקו"ש: **ז]** כת"י **שמר"ה ועד יוה"כ**, וכ"ה בעין יעקב: **ח]** [בילקוט ליתא] (גליון): **ט]** [גי' ע"י חורון וכן בהרא"ש וברב אלפס ועי' סנהדרין לב ע"ב ועירובין כב ע"ב] (גליון): **י]** ר"מ מ"ז (גליון): **כ]** תיבת "אף" ליתא במשניות דפו"י (וברי"ף כת"י), ועיין טורי אבן דכלפנינו הוא שיבוש דלעולם יוצאין על שנה חדשים אלא בזמן שביהמ"ק קיים יוצאין על אייר במקום על אב: **ל]** בדפו"י **שהדרך** וכ"ה ברש"י שבריי"ף ושבעין יעקב (ואולי צ"ל שהדרך **צר**, וכ"ה ברבינו יהונתן): **מ]** דפוס קראקא **כשקדשו** בי"ד **את** החודש על פי עדים **שראו** את **הלבנה** ומודיעים: **נ]** [**ותרתין**] (גליון): **ס]** צ"ל ומ"מ (באה"מ, וכ"ה בתוס' הרא"ש):

רבינו חננאל

ואסיקנא גז"ד דיחיד נמי שאינו נקרע אע"פ שעשה תשובה תנאי היא כלומר יש מי שאומר והוא ר' מאיר שהתשובה מבטלת אפילו גז"ד דיחיד. ור' אלעזר חולק עליו: **פי' גדולם** מ) מושב השופט כשיושב לשפוט: **ר' יצחק אמר לעולם יפה צעקה לאדם** בין לפני גז"ד בין לאחר גז"ד. ואקשינן וגזר דין דצבור מי מיקרע והכתיב כבסי מרעה לבך ירושלים למען תושעי וכתוב אחד אומר כי אם תכבסי בנתר וגו' מאי לאו האי דכתיב נכתם עונך לפני ג) בגז"ד שיש עמו שבועה דאמר מניין לגזר דין שיש עמו שבועה שאינו נקרע שנאמר ולכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי וגו' **אמר רבה בזבח ובמנחה אינו מתכפר** אבל מתכפר בדברי תורה. **אביי אמר** מתכפר **נמי בגמילות חסדים רבה בר נחמני ואביי תרוייהו מדבית עלי קאתו וכתיב בבית עלי וכל מרבית ביתך ימותו אנשים כלום** אינם מאריכין שנים יותר

כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין הכא נמי ביחיד. וגזר דין דיחיד[מ] תנאי היא דתניא היה רבי מאיר אומר שנים שעלו למטה וחוליין שוה וכן שנים שעלו לגרדום לידון ודינן שוה זה ירד וזה לא ירד זה ניצל וזה לא ניצל מפני מה זה ירד וזה לא ירד זה ניצל וזה לא ניצל זה התפלל ונענה וזה התפלל ולא נענה מפני מה זה נענה וזה לא נענה זה התפלל תפלה שלימה נענה וזה לא התפלל תפלה שלימה לא נענה ר' אלעזר אמר כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין רבי יצחק אמר [נ] יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין. וגזר דין דצבור מי מיקרע והא כתוב אחד אומר [א] כבסי מרעה לבך וכתיב[ב] כי אם תכבסי בנתר ותרבי לך בורית נכתם עונך לפני מאי לאו כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין לא אידי ואידי לאחר גזר דין ולא קשיא כאן בגזר דין שיש עמו שבועה כאן בגזר דין שאין עמו שבועה כדרב שמואל בר אמי דאמר רב שמואל בר אמי ואמרי לה אמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן [ג] מנין לגזר דין שיש עמו שבועה שאינו נקרע שנאמר [ו]לכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה אמר רבא[ד] בזבח ובמנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה אביי אמר בזבח ומנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה ובגמילות חסדים רבה[ה] ואביי מדבית עלי קאתו רבה דעסק בתורה [ז] חיה ארבעין שנין אביי דעסק בתורה ובגמילות חסדים חיה שיתין שנין תנו רבנן משפחה אחת היתה בירושלים שהיו מתין בני י"ח שנה באו והודיעו את רבן יוחנן בן זכאי אמר להם שמא ממשפחת עלי אתם דכתיב ביה [ח] וכל מרבית ביתך ימותו אנשים לכו ועסקו בתורה וחיו הלכו ועסקו בתורה וחיו והיו קורין אותה משפחת רבן[ט] יוחנן על שמו. אמר רב שמואל בר איניא משמיה דרב מניין לגזר דין של צבור שאינו נחתם אינו נחתם והכתיב [ב] נכתם עונך לפני אלא אע"ג שנחתם נקרע שנאמר [ה] כה' אלהינו בכל קראנו אליו והכתיב [ו] דרשו ה' בהמצאו [ז] התם ביחיד הכא בצבור[ח] [ס] ביחיד אימת אמר רבה בר אבוה [א]אלו עשרה ימים שבין ר"ה[ל] ליוה"כ [ז] ויהי כעשרת הימים ויגף ה' את נבל [י ימים] מאי עבידתייהו אמר רב יהודה אמר רב כנגד עשר לגימות שנתן נבל לעבדי דוד (אמר[מ]) רב נחמן אמר רבה בר אבוה אלו י' ימים שבין ר"ה[נ] ליוה"כ: בר"ה כל באי העולם עוברין לפניו כבני מרון: מאי כבני מרון הכא תרגימו כבני אמרנא ריש לקיש אמר כמעלות בית מרון[ס] (אמר[ע]) רב יהודה אמר שמואל כחיילות של בית דוד אמר רבב"ח א"ר יוחנן וכולן נסקרין בסקירה אחת אמר ר"נ בר יצחק אף אנן נמי תנינא [פ] היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם מאי קאמר אילימא ה"ק דברנהו לכולי עלמא ומייחד לבייהו כהדדי והא קא חזינן דלאו הכי הוא אלא לאו הכי קאמר היוצר רואה יחד לבם ומבין אל כל מעשיהם: **מתני'** [י] [ב]על ששה חדשים השלוחין יוצאין על ניסן מפני הפסח על אב מפני התענית על אלול מפני ר"ה על תשרי מפני תקנת המועדות על כסליו מפני חנוכה ועל אדר מפני הפורים וכשהיה בהמ"ק קיים יוצאין אף[צ] על אייר מפני פסח קטן: **גמ'** וליפקו נמי אתמוז ומבת

לגרדום. בית ועד שהיה בו נפשות להריגה: ודינם שוה. שניהם נתפשו על דבר אחד: זה ירד. מן המטה: זה ניצול. מן הוועד: תפלה שלימה. נתכוון: אביי ורבא מדבית עלי אתו. כך שמעתי, ושמחיטת חולין פרק הזורע (דף קלג.) משכחן לרבא לאו כהן הוא, ושמא אמו מבית עלי היתה, ויש גורסין רבה ואביי ומפרשי לה נרבה בר נחמני: ויחיד אימת. מלוי לו, דכתיב בהמלאו: כנגד עשרה לגימות. עשרה עבדיס שלח לו דוד כדמפרש בקרא (ש"א כה) ונתן להס סעודה אחת, לפיכך נתלו לו עשרה ימיס: רב נחמן אמר אלו עשרה ימים בו'. שהמתין לו הקב"ה שיחוד ולא שב: בר"ה כל באי עולם בו' כבני אמרנא. ככבדיס שמונין לותן לעשרן ויולמין זה אחר זה בפתח קטן, שאין יכולין לנאת כאחד[ט]: כמעלות בית מרון. הדרך[י] קלר ואין שניס יכולין לילך זה בצד זה, שהעמק עמוק משני צידי הדרך: ה"ג ורב יהודה אמר שמואל כחיילות של בית דוד, והדר גרסינן אמר רבה בר בר חנה בו': כחיילות של בית דוד. וכבני מרון כבני חיילות של מלך, מרון לשון מרות ומדנות, וכך היו מונין אותס יולאים זה אחר זה בנאתס למלחמה: וכולן נסקרין וכו'. ואע"פ שעוברין זה אחר זה: אף אנן נמי תנינא. דכולן נסקריס בסקירה אחת, מדנסיב תנא דידן תלמודא למלתיה מהאי קרא היינו יחד לבס: ולבייהו מייחד כי הדדי. כלבו של זה כך לבו של זה: הכי קאמר היוצר רואה יחד לבם. ומקרא לעיל מיניה קא מהדר השגיח אל כל יושבי הארץ, היינו אותס השגיח יחד את לבס: **מתני'** על ששה חדשים שלוחים יוצאים. שקדשו[מ] ב"ד החדש ע"פ עדים כשראו את החדש, ומודיעים השלוחין לגולה יום שקדשוהו, אס ביום שלשים ואדש שעבר אסר, או ביום ל"א ואדש שעבר מלא: מפני הפסח. והולכין השלוחין עד הפסח חוץ מן השפות: ועל אב מפני התענית. והולכין כל שמונת הימים חוץ מן השפת: על אלול מפני ר"ה. מודיעים מתי התחיל אלול ועושין ר"ה ביום שלשים לאלול גגולה, דלוד שניס אין אלול מעובר, ואע"פ שאפשר הוא בידים שמא יעברוהו ב"ד אי אפשר להן לדעת, ועל כרחן הולכין אחר רוב שניס, ואס לא ידעו מתי התחיל אלול לא ידעו יום שלשים שלו: ועל תשרי מפני תקנת המועדות. לאחר שקדשוהו ב"ד לתשרי השלוחין יולאין ליום המחרת והולכין עד מקום שיכולין להגיע עד החג, ומודיעים אס עיברו ב"ד את אלול ואס לאו, כדי שלא יהא לנאת נוקפין ביוה"כ ואוכות: פסח קטן. פסח שני לטומאת ואהיה בדרך רחוקה בראשון: **גמ'** לאחר

מעשרים. **רבה דעסק בתורה** חיה מ' שנים אביי דעסק בתורה ובגמילות חסדים חיה שיתין שנין. ומשפחה אחרת היתה מבית עלי שהיו מתים בן י"ח שנה והלכו ועסקו בתורה וחיו כו' אמרו משמיה דרב מניין לגז"ד של צבור דאע"פ שנאחתם מתקרע שנאמר אשר לו אלהים קרובים אליו. איני והכתיב קראוהו בהיותו קרוב ביחיד ואימתי הוא קרוב ליחיד בעשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ: **ויהי כעשרת הימים ויגוף ה' את נבל.** אמר רב כנגד י' לגימות שנתן נבל לעבדי דוד: **ובר"ה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון** שנאמר היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם. הכא תרגימו כבני אימרנא (כבני אימרונא) פי' כבני כבשים העוברים ע"י מונה ארי"ו וכולן נסקרין בסקירה אחת פי' מביט כל באי עולם ומביט להם בהבטה אחת ומבין כל מעשיהן. אמר רנב"י תנינא להא דר"י דתנן כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון שנאמר היוצר יחד לבם ופירוש היוצר רואה יחד לבם של כל באי עולם ומבין אל כל מעשיהם. ודן אותם כל אחד לפי מעשיו: **מתני' על ששה חדשים שלוחין** לגרדום. בית ועד שהיה בו נפשות להריגה: ודינם שוה. שניהם נתפשו על דבר אחד: זה ירד. מן המטה: זה ניצול. מן הוועד: תפלה שלימה. נתכוון: אביי ורבא מדבית עלי אתו. כך שמעתי, ושמחיטת חולין פרק הזורע (דף קלג.) משכחן לרבא לאו כהן הוא, ושמא אמו מבית עלי היתה, ויש גורסין רבה ואביי ומפרשי לה נרבה בר נחמני: ויחיד אימת. מלוי לו, דכתיב בהמלאו: כנגד עשרה לגימות. עשרה עבדיס שלח לו דוד כדמפרש בקרא (ש"א כה) ונתן להס סעודה אחת, לפיכך נתלו לו עשרה ימיס: רב נחמן אמר אלו עשרה ימים בו'. שהמתין לו הקב"ה שיחוד ולא שב: בר"ה כל באי עולם בו' כבני אמרנא. ככבדיס שמונין לותן לעשרן ויולמין זה אחר זה בפתח קטן, שאין יכולין לנאת כאחד[ט]: כמעלות בית מרון. הדרך[י] קלר ואין שניס יכולין לילך זה בצד זה, שהעמק עמוק משני צידי הדרך: ה"ג ורב יהודה אמר שמואל כחיילות של בית דוד: דהדר גרסינן אמר רבה בר בר חנה בו': כחיילות של בית דוד. וכבני מרון כבני חיילות של מלך, מרון לשון מרות ומדנות, וכך היו מונין אותס יולאים זה אחר זה בנאתס למלחמה: וכולן נסקרין בסקירה אחת, מדנסיב תנא דידן תלמודא למלתיה מהאי קרא היינו יחד לבס: ולבייהו מייחד כי הדדי. כלבו של זה כך לבו של זה: הכי קאמר היוצר רואה יחד לבם. ומקרא לעיל מיניה קא מהדר השגיח אל כל יושבי הארץ, היינו אותס השגיח יחד את לבס: **מתני'** על ששה חדשים שלוחין יוצאין. שקדשו[מ] ב"ד החדש ע"פ עדים כשראו את החדש, ומודיעים השלוחין לגולה יום שקדשוהו, אס ביום שלשים ואדש שעבר אסר, או ביום ל"א ואדש שעבר מלא: מפני הפסח. והולכין השלוחין עד הפסח חוץ מן השפות: ועל אב מפני התענית. והולכין כל שמונת הימים חוץ מן השפת: על אלול מפני ר"ה. מודיעים מתי התחיל אלול ועושין ר"ה ביום שלשים לאלול גגולה, דלוד שניס אין אלול מעובר, ואע"פ שאפשר הוא בידים שמא יעברוהו ב"ד אי אפשר להן לדעת, ועל כרחן הולכין אחר רוב שניס, ואס לא ידעו מתי התחיל אלול לא ידעו יום שלשים שלו: ועל תשרי מפני תקנת המועדות. לאחר שקדשוהו ב"ד לתשרי השלוחין יולאין ליום המחרת והולכין עד מקום שיכולין להגיע עד החג, ומודיעים אס עיברו ב"ד את אלול ואס לאו, כדי שלא יהא לנאת נוקפין ביוה"כ ואוכות: פסח קטן. פסח שני לטומאת ואהיה בדרך רחוקה בראשון: **גמ'** לאחר

אחת 19/06/2018

חשק שלמה על ר"ח ח) עיין בערוך ערך גרדום שכתב ס"ל גרדין פי' מעלות שעושין לדיינין שיושבין עליהן כו'. ונלענ"ד מעלה גרמדין עכ"ל ונראה ללזה כוון רבינו ג"כ. ג) תמר ו"ל לאחר גז"ד ופרקינן דהתם בגז"ד כו'.

אָמַר, דווקא בְּזֶבַח וּמִנְחָה אֵינוֹ מִתְכַּפֵּר, אֲבָל מִתְכַּפֵּר בְּתוֹרָה וּבִגְמִילוּת חֲסָדִים[ח].

הגמרא מביאה מעשים בענין זה:

רַבָּה[ט] וְאַבַּיֵי, מֵהמשפחה דְּבֵית עֵלִי קָאָתוּ [-באו], כלומר, היו צאצאים למשפחת עלי שנגזר עליה שימותו בחורים, ומכל מקום, רַבָּה דַּעֲסַק [-שעסק] בַּתּוֹרָה, חַיָּה אַרְבָּעִין שְׁנִין - חי ארבעים שנה, וְאַבַּיֵי דַּעֲסַק בַּתּוֹרָה וּבִגְמִילוּת חֲסָדִים, חַיָּה שִׁיתִּין שְׁנִין - חי שישים שנה'.

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, מִשְׁפָּחָה אַחַת הָיְתָה בִּירוּשָׁלַיִם, שֶׁהָיוּ מֵתָיהּ מֵתִין בְּנֵי שְׁמוֹנָה עֶשְׂרֵה שָׁנָה. בָּאוּ וְהוֹדִיעוּ אֶת רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי ושאלוהו על צרתם, אָמַר לָהֶם, שְׁמָא מִמִּשְׁפַּחַת עֵלִי אַתֶּם, דִּכְתִיב בֵּיהּ - שנכתב בו (שם ג נג) 'וְכָל מַרְבִּית בֵּיתְךָ יָמוּתוּ אֲנָשִׁים', ומשהגיע לשמונה עשרה שנה, הוא נקרא 'איש'[יא]. אמר להם רבי יוחנן עצה איך לינצל מהגזירה, לְכוּ וְעִסְקוּ בַּתּוֹרָה, וְחִיוּ[יב]. ואכן הָלְכוּ וְעָסְקוּ בַּתּוֹרָה וְחָיוּ, וְהָיוּ קוֹרִין אוֹתָהּ 'מִשְׁפַּחַת רַבָּן יוֹחָנָן' עַל שְׁמוֹ, שעל ידו האריכו ימים.

★

הגמרא חוזרת לדון בענין גזר דין של ציבור:

אָמַר רַב שְׁמוּאֵל בַּר אִינְיָא מִשְּׁמֵיהּ דְּרַב, מְנַיִין לְגֶזֶר דִּין שֶׁל צִבּוּר שֶׁאֵינוֹ נֶחְתָּם, ולעולם יכולים הציבור לחזור בתשובה בנקלי[יג].

אוצר החכמה

טרם שמסיימת הגמרא את דברי רב, היא תמהה על לשונו, וכי גזר דינם של ציבור אֵינוֹ נֶחְתָּם, וְהַכְּתִיב - והרי כתוב (ירמיה ג כג) 'נִכְתָּם עֲוֹנֵךְ לְפָנַי', היינו שאף אם תשובו בתשובה ישאר העון, ובהכרח כוונת הפסוק אחר שנחתם גזר הדין, שאזי קשה לבטלו[יד].

מבארת הגמרא, אֶלָּא כך היתה כוונת רב בדבריו, מנין לגזר דין של ציבור שאַף עַל גַּב שֶׁנֶּחְתָּם הוא נִקְרָע על ידי תפילה ותשובה. וכתב השפת אמת (שם), שעל פי זה מיושבת קושיא נוספת, שלדברי הסובר שגזר דין של יחיד אינו נקרע, כיצד הוכיחו מכאן שגזר דין שיש בו שבועה אינו נקרע, שמא הטעם שלא נקרע בבני עלי משום שהיה גזר דין של יחיד. ולדבריהם מיושב, מפני שגזירה זו נחשבת לגזירה של ציבור.

בקרבן ראשית (ד"ה שמינו) העיר על הראיה מפסוק זה, שמא כאן דווקא אינו נקרע, כי על כך היתה השבועה שלא יקרע גזר הדין, שנאמר 'אם יתכפר עון בית עלי', אולם בסתם גזר דין אפשר שיקרע אפילו שהיתה בו שבועה לקיימו.

ח. כלומר, גם בגמילות חסדים מתכפר. רבינו חננאל (ד"ה ממר). [ומשמע כוונתו שדי בתורה או בגמילות חסדים, וכן משמע במהרש"א שיובא בסמוך]. ובפתח עינים (ד"ה ממר) כתב, שלדעת אביי צריך את שניהם, גם תורה וגם גמילות חסדים.

אחה"צ 19/06/2018

הטעם שנתכפר עוונם בתורה וגמילות חסדים ולא בזבח, משום שהעולם עומד על שלשה עמודים, תורה עבודה וגמילות חסדים, אך מאחר שבני עלי פגמו בעמוד העבודה [ראה בהערה לעיל], לפיכך לא יכלו שוב להתכפר בעמוד זה של עבודה, שאין קטיגור נעשה סניגור, והיה להם להתכפר בשני העמודים האחרים. מהרש"א (יבמות קה. ד"ה ממר) ובר"מ מאימראן (ד"ה נזכם) ביאר, שהואיל והתנה הקב"ה שלא יתכפר להם בזבח ומנחה, יש ללמוד מכך שבדברים שעדיפים מהם יתכפר, ותורה וגמילות חסדים עדיפים מעבודה, שנאמר (הושע ו ו) 'כי חסד חפצתי ולא זבח ודעת אלהים מעולות'. ולדעת רבא די בתורה לבד, שנאמר (דברים ל כ) 'כי הוא חייך ואורך ימיך', וכמו שאמרו בשבת (יג.), אולם אביי סובר שמכיון שבני עלי חטאו גם בדברים שבין אדם למקום וגם בבין אדם לחבירו [ראה בהערה לעיל], לפיכך הוצרכו לכפרה גם דברים שבין אדם למקום, שהוא לימוד תורה, וגם דברים שבין אדם לחבירו, שהוא גמילות חסדים.

יש להקשות, לאביי שמתכפר בתורה ובגמילות חסדים, איך אמרה הגמרא שגזר דין שיש עמו שבועה אינו נקרע. ותירץ בערוך לנר (יבמות קה. ד"ה ממר), שלכתחילה היתה הגזירה כן, שתוכל להתכפר על ידי תורה וגמילות חסדים, ונמצא שלא התבטלה הגזירה כלל. וראה שם תירוץ נוסף.

ט. רש"י (ד"ה מגיי) גרס 'רבא', אולם הקשה על כך, שבחולין (קלג.) מוכח שרבא לא היה כהן, והרי עלי היה כהן. ויישב, שאפשר שאמו של רבא היתה מבית עלי, והגזירה היתה על כל בית עלי גם על הנשים. ועוד הוסיף, שיש שגורסים 'רבה' דהיינו רבה בר נחמני. ובתוספות (ד"ה רבה) הביאו הוכחה נוספת שיש לגרוס 'רבה'. [וכתבו עוד, שאף שבגמרא בסמוך נאמר שרבה עסק בתורה ואביי בתורה ובגמילות חסדים, ואילו בסנהדרין (לח:) מבואר שרבה עסק גם הוא בגמילות חסדים, מכל מקום אביי עסק יותר ממנו]. והמצפה איתן (ד"ה רבה) והיעב"ץ (בגרסי' ד"ה מגיי בפ"ד) הוכיחו שאין לגרוס רבא, לפי שרבא היה בן גילו של אביי, ומכמה מקומות מוכח שרבא האריך ימים יותר מאביי, ואם אביי חי ששים שנה [כמבואר בסמוך] נמצא שרבא חי יותר מששים שנה.

י. הטעם שאביי חי שישים שנה ורבה ארבעים, כתב המהרש"א (יבמות קה. ד"ה נזכם) שבית דין של מעלה אינו מעניש אלא משנת עשרים ומעלה, ונתווספו לרבה בזכות התורה עוד עשרים שנה כנגד עשרים הראשונות, ולאביי נוספו מלבד זאת עשרים שנה אחרות בזכות גמילות חסדים. וראה עוד בר"מ מאימראן (ד"ה נזכם).

יא. רש"י (סנהדרין יד. ד"ה הכמיב). וביאר המהרש"א (יבמות קה. ד"ה שהיו) הטעם, שעד שמונה עשרה שנים נחשב ילד ובחור, ומשהגיע לשמונה עשרה שנים נקרא איש, משום שראוי לישא אשה, כמו ששנינו באבות (פ"ה מכ"ו) 'בן שמונה עשרה לחופה'. וראה עוד בגליוני הש"ס.

יב. יש להעיר, מכך שרבי יוחנן אמר להם לעסוק בתורה ולא אמר לעסוק בגמילות חסדים, משמע לכאורה שסבר כרבא שגזירת בית עלי מתכפרת בתורה, ולא סבר כאביי שהצריך תורה וגמילות חסדים. אמנם יתכן שרבן יוחנן ידע שהם עוסקים בגמילות חסדים, ולכך ציוה אותם רק על התורה. פתח עינים (ד"ה רבה). [אמנם ראה עוד בהערה לעיל, שיש אומרים בדעת אביי שדי או בתורה או בגמילות חסדים, ואין צריך את שניהם].

יג. ע"פ טורי אבן (לעיל טז: ד"ה נדיקים).

יד. ע"פ טורי אבן (שם). ובאלף המגן (מדבר סין ערך שמח) פירש כוונת הגמרא, שחי"ת מתחלפת בכ"ף בהרבה מקומות, ועל כן 'נכתם' הוא כמו 'נחתם' [וראה יד מלאכי (כלל רפח)]. וברשימות לב (ר"י הוטנר, יו"ד סז"ל) ביאר, שאין נחתם בשמים גזר דינו של אדם, עד שהסיח מדעתו לשוב מאותה עבירה. ונמצא שבדין של מעלה, חתימת הדין מלמדת ש'נכתם' העון ונעשה עמוק יותר, ומכח זאת באה החתימה [וראה בהערה לעיל (יז:) בחילוק הגמרא בין גזר דין של יחיד לציבור, בשם ספר הבתים, שביאר את דברי הגמרא שם עפ"י יסוד זה].

טו. שפתי חכמים (ד"ה כה').

טז. שנאמר באותו ענין (ישעיה נה ז) 'יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו וישוב אל ה'' וגו'.

יז. כפי שמשמע מהפסוק שלאחריו שמדבר בלשון יחיד 'יעזוב רשע דרכו ואיש און מחשבותיו' וגו'. שפתי חכמים (שם).

יח. בכתב יד ובעין יעקב הגירסא 'שמראש השנה ועד יום הכיפורים', וכן להלן בהמשך הגמרא. הגהות וציונים.

יט. בפסיקתא (ורשם מרנ"ג, פיסקא נחמדם הסניטי מוס ה) משמע שמועילה תשובת היחיד בעשרת ימי תשובה רק קודם גזר דין, וכך הוא ברש"י (ישעיה נה ו). אמנם בראבי"ה (מ"ב מסכת ר"ה סי' תקמז, הניאו המרדכי יומא רמז תשכג) מבואר, שמועילה התשובה אז גם לקרוע גזר דין, וכך משמע בספר הבתים (ספר מנוח מ"ע עח שער שליש).

כ. רש"י (ד"ה כנגד). ובמוסף הערוך (ערך לגס) כתב, שלגימה היא 'לחיכה' בלשון יוונית.

כא. רב דרש שעשרת הימים היו כנגד עשר הסעודות, מלשון הכתוב 'כעשרת הימים' בכ"ף הדמיון, לומר שהוא כנגד דבר אחר, והם עשרת הנערים שנזכרו בפסוק. מהרש"א (מ"ב ד"ה כנגד). ועוד כתב, שמפשוטו של מקרא משמע שנבל לא האכיל את הנערים כלום אלא שילחם כלעומת שבאו. אך אפשר שרב דייק מהפסוק (שם כה ט) 'ויבואו שְׁנֶאֱמַר שמשה אומר לישראל (דברים ד ז) 'כִּי מִי גּוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹהִים קְרוֹבִים אֵלָיו כַּה' אֱלֹהֵינוּ בְּכָל קָרְאֵנוּ אֵלָיו', והלשון 'בכל' משמעו בכל ענין ואפילו לאחר גזר דין, שאף באופן זה הקדוש ברוך הוא נענה לישראל הקוראים אליו[טו].

מקשה הגמרא, וְהַכְּתִיב - והרי כתוב בענין התשובה[טז] (ישעיה נה ו) 'דִּרְשׁוּ ה' בְּהִמָּצְאוֹ קְרָאֻהוּ בִּהְיוֹתוֹ קָרוֹב', וממה שנאמר 'בהמצאו', משמע שיש פעמים שאינו מצוי, ואילו בפסוק דלעיל נאמר 'בכל קראנו אליו'. מתרצת הגמרא, הָתָם - הפסוק 'בהמצאו' מדבר בְּיָחִיד העושה תשובה[יז], וְהָכָא - הפסוק 'בכל קראנו אליו' מדבר בְּצִבּוּר, שעונה אותם בתשובתם ותפילתם בכל עת.

מבררת הגמרא, בְּיָחִיד אֵימַת - מתי הם הימים שהקדוש ברוך הוא מצוי וקרוב גם אל היחיד, שעל כך נאמר 'בהמצאו'. משיבה הגמרא, אָמַר רַבָּה בַּר אֲבוּהּ, אִלּוּ עֲשָׂרָה יָמִים שֶׁבֵּין רֹאשׁ הַשָּׁנָה לְיוֹם הַכִּפּוּרִים[יח], שבימים אלו הקדוש ברוך הוא קרוב לישראל וגם ליחידים שבהם לקבל תשובתם[יט].

הגמרא מביאה דרשה נוספת בענין 'עשרת ימי תשובה':

נאמר לגבי דוד אחרי שברח משאול, ששלח עשרה מנעריו לנבל שיתן מזון לדוד ונעריו שסייעו לרועיו ושמרו על צאנו, ונבל סירב וביזה את דוד, ועונשו היה כנאמר בשמואל (ש' כה לח), 'וַיְהִי כַּעֲשֶׂרֶת הַיָּמִים וַיִּגֹּף ה' אֶת נָבָל'. מבררת הגמרא, [עֲשָׂרָה יָמִים] מַאי עֲבִידְתַּיְיהוּ - מה עניינם, כלומר מדוע המתין לו הקדוש ברוך הוא עשרה ימים. משיבה הגמרא, אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, כְּנֶגֶד עֲשָׂר לְגִימוֹת [-סעודות[כ]] שֶׁנָּתַן נָבָל לַעֲבָדֵי דָּוִד, כשבאו לנבל עשרת הנערים ששלח לו דוד, נתן לכל אחד מהם סעודה אחת, ונמצא שבסך הכל היו עשר סעודות[כא]. (אָמַר) רַב נַחְמָן אָמַר בשם רַבָּה בַּר אֲבוּהּ, אִלּוּ עֲשָׂרָה יָמִים שֶׁבֵּין רֹאשׁ הַשָּׁנָה לְיוֹם הַכִּפּוּרִים, שהמתין

19.06.2018 אירחא

לגרדום. בית וועד שדנים בו נפשות להריגה: ודינם שוה. שניהם נתפשו על דבר אחד: זה ירד. מן המטה: זה ניצול. מן הוועד: תפלה שלימה. נתכוון: אביי ורבא מדבית עלי אתו. כך שמעתי, ובשמיטת חולין פרק הזרוע (דף קלג.) משכחן לרבה ללו כהן הוא, ושמא שמו מדית עלי היתה, ויש גורסין רבה ואביי ומפרשי לה ברבה בר נחמני: ויחיד אימת. מלוי לו, דכתיב בהמלטו: כנגד עשרה לגיומות. עשרה עבדים שלח לו דוד כדמפרש בקרא (ש"א כה) ונתן להם סעודה אחת, לפיכך נתלו לו עשרה ימים: רב נחמן אמר אלו עשרה ימים בו'. שהמתין לו הקב"ה שיבוא ולא בא: בר"ה כל באי עולם כו' כבני אמרנא. ככבשים שמוין לומן לעשרן ויולחין זה אחר זה בפתח קטן, שאין יכולין לעמת כאחד[ו]: כמעלות בית מרון. הדרך[ז] קצר ואין שניס יכולין לילך זה בצד זה, שהעתק עמוק משני לידי הדרך: ד"ג ורב יהודה אמר שמואל כחיילות של בית דוד: ורבי אלעזר אמר כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין. ורבי יצחק אמר[ח] יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין. וגזר דין דצבור מי מיקרע והא כתוב אחד אומר[א] כבסי מרעה לבך וכתיב[ב] כי אם תכבסי בנתר ותרבי לך בורית נכתם עונך לפני מאי לאו כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין לא אידי ואידי לאחר גזר דין ולא קשיא כאן בגזר דין שיש עמו שבועה כאן בגזר דין שאין עמו שבועה כדרב שמואל בר אמי דאמר רב שמואל בר אמי ואמרי לה אמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן[ט] מנין לגזר דין שיש עמו שבועה שאינו נקרע שנאמר[י] (ו)לכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה אמר רבא[יא] בזבח ובמנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה ובגמילות חסדים שנאמר[יב] כי אם תכבסי בנתר ותרבי לך בורית נכתם עונך לפני אלהיך. ואבי מדבית עלי קאתו רבה דעסק בתורה[יג] חיה ארבעין שנין אבי דעסק בתורה ובגמילות חסדים חיה שיתין שנין תנו רבנן משפחה אחת היתה בירושלים שהיו מתין בני י"ח שנה באו והודיעו את רבן יוחנן בן זכאי אמר להם שמא ממשפחת עלי אתם דכתיב ביה[יד] וכל מרבית ביתך ימותו אנשים לכן ועסקו בתורה וחיו הלכו ועסקו בתורה וחיו והיו קורין אותה משפחת רבן[טו] יוחנן על שמו. אמר רב שמואל בר איניא משמיה דרב מניין לגזר דין של צבור שאינו נחתם אינו נחתם והכתיב[טז] נכתם עונך לפני אלא אע"ג שנחתם נקרע שנאמר[יז] כה' אלהינו בכל קראנו אליו והכתיב[יח] דרשו ה' בהמצאו[יט] התם ביחיד הכא בצבור[כ] ביחיד אימת אמר רבה בר אבוה א"אלו עשרה ימים שבין ר"ה[כא] ליוה"כ[כב] ויהי כעשרת הימים ויגף ה' את נבל [י' ימים] מאי עבידתייהו אמר רב יהודה אמר רב כנגד עשר לגיומות שנתן נבל לעבדי דוד (אמר[כג]) רב נחמן אמר רבה בר אבוה אלו י' ימים שבין ר"ה[כד] ליוה"כ: בר"ה כל באי העולם עוברין לפניו כבני מרון: מאי כבני מרון הכא תרגימו כבני אמרנא ריש לקיש אמר כמעלות בית מרון[כה] (אמר[כו]) רב יהודה אמר שמואל כחיילות של בית דוד אמר רבב"ח א"ר יוחנן וכולן נסקרין בסקירה אחת אמר ר"נ בר יצחק אף אנן נמי תנינא[כז] היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם מאי קאמר אילימא ה"ק דברנהו לכולי עלמא ומייחד לבייהו כהדדי והא קא חזינן דלאו הכי הוא אלא לאו הכי קאמר היוצר רואה יחד לבם ומבין אל כל מעשיהם: **מתני'**[כח] על ששה חדשים השלוחין יוצאין על ניסן מפני הפסח על אב מפני התענית על אלול מפני ר"ה על תשרי מפני תקנת המועדות על כסליו מפני חנוכה ועל אדר מפני הפורים וכשהיה בהמ"ק קיים יוצאין אף[כט] על אייר מפני פסח קטן: **גמ'** וליפקו נמי אתמוז וטבת דאמר

כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין הכא נמי ביחיד. וגזר דין דיחיד[ט] תנאי היא דתניא היה רבי מאיר אומר שנים שעלו למטה וחוליין שוה וכן שנים שעלו לגרדום לידון ודינן שוה זה ירד וזה לא ירד זה ניצל וזה לא ניצל מפני מה זה ירד וזה לא ירד זה ניצל וזה לא ניצל זה התפלל ונענה וזה התפלל ולא נענה מפני מה זה נענה וזה לא נענה זה התפלל תפלה שלימה נענה וזה לא התפלל תפלה שלימה לא נענה ר' אלעזר אמר כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין רבי יצחק אמר[ח] יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין. וגזר דין דצבור מי מיקרע והא כתוב אחד אומר[א] כבסי מרעה לבך וכתיב[ב] כי אם תכבסי בנתר ותרבי לך בורית נכתם עונך לפני מאי לאו כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין לא אידי ואידי לאחר גזר דין ולא קשיא כאן בגזר דין שיש עמו שבועה כאן בגזר דין שאין עמו שבועה כדרב שמואל בר אמי ואמרי לה אמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן[ט] מנין לגזר דין שיש עמו שבועה שאינו נקרע שנאמר[י] (ו)לכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה אמר רבא[יא] בזבח ובמנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה ובגמילות חסדים שנאמר[יב] כי אם תכבסי בנתר ותרבי לך בורית נכתם עונך לפני אלהיך. ואבי מדבית עלי קאתו רבה דעסק בתורה[יג] חיה ארבעין שנין אבי דעסק בתורה ובגמילות חסדים חיה שיתין שנין תנו רבנן משפחה אחת היתה בירושלים שהיו מתין בני י"ח שנה באו והודיעו את רבן יוחנן בן זכאי אמר להם שמא ממשפחת עלי אתם דכתיב ביה[יד] וכל מרבית ביתך ימותו אנשים לכן ועסקו בתורה וחיו הלכו ועסקו בתורה וחיו והיו קורין אותה משפחת רבן[טו] יוחנן על שמו. אמר רב שמואל בר איניא משמיה דרב מניין לגזר דין של צבור שאינו נחתם אינו נחתם והכתיב[טז] נכתם עונך לפני אלא אע"ג שנחתם נקרע שנאמר[יז] כה' אלהינו בכל קראנו אליו והכתיב[יח] דרשו ה' בהמצאו[יט] התם ביחיד הכא בצבור[כ] ביחיד אימת אמר רבה בר אבוה א"אלו עשרה ימים שבין ר"ה[כא] ליוה"כ[כב] ויהי כעשרת הימים ויגף ה' את נבל [י' ימים] מאי עבידתייהו אמר רב יהודה אמר רב כנגד עשר לגיומות שנתן נבל לעבדי דוד (אמר[כג]) רב נחמן אמר רבה בר אבוה אלו י' ימים שבין ר"ה[כד] ליוה"כ: בר"ה כל באי העולם עוברין לפניו כבני מרון: מאי כבני מרון הכא תרגימו כבני אמרנא ריש לקיש אמר כמעלות בית מרון[כה] (אמר[כו]) רב יהודה אמר שמואל כחיילות של בית דוד אמר רבב"ח א"ר יוחנן וכולן נסקרין בסקירה אחת אמר ר"נ בר יצחק אף אנן נמי תנינא[כז] היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם מאי קאמר אילימא ה"ק דברנהו לכולי עלמא ומייחד לבייהו כהדדי והא קא חזינן דלאו הכי הוא אלא לאו הכי קאמר היוצר רואה יחד לבם ומבין אל כל מעשיהם: **מתני'**[כח] על ששה חדשים השלוחין יוצאין על ניסן מפני הפסח על אב מפני התענית על אלול מפני ר"ה על תשרי מפני תקנת המועדות על כסליו מפני חנוכה ועל אדר מפני הפורים וכשהיה בהמ"ק קיים יוצאין אף[כט] על אייר מפני פסח קטן: **גמ'** וליפקו נמי אתמוז וטבת דאמר

כאן קודם גזר דין. בפרק בתרא דנדה (דף ע: ושם) משני נמי הכי והוה מצי לשנויי כדאמר להו קב"ה למלאכי השרת בפ' מי שמתו (ברכות דף כ:) ולא אמרן פניס לישראל אני ממרתי ואכלת ושבעת וברכת והס דקדקו עד כזית עד כביצה ומיהו גס זה אמת אמרן לישראל אינו נופת פניס אלא קודס גזר דין: **רבה** ואביי מדבית עלי קאתו. רבה מבירו של אביי לא הוה כהן כדמוכח בפ' הזרוע (חולין דף קלג.) והכא רבה מבירו של רב מסדא וכן משמע נמי בפרק בתרא דמו"ק (דף כח. ושם) דאמר רבה חיי בני ומזוני לא בזכותא תליא מילתא אלא במזלא תליא מילתא דהא רבה ורב מסדא תרוייהו לדיקים גמורים הוו מר מגלי ואתי מיטרא רבה מיטרא ומר מגלי ואתי מיטרא רבה חיה מרבעין שנין ורב מסדא חיה תשעין[ל] שנין ות"ת מנא ליה דמסוס מזלא הוה ללמא מסוס דרבה אמא מדבית עלי וי"ל דאפ"ה אי לאו מזלא הוה מגין עליו זכות תורה ות"ת דהכא משמע דרבה לא היה לו זכות של גמילות חסדים והא אמרינן בפ' חלק (סנהדרין דף לח:) אמר ליה אביי לרבה מר הא תורה הא גמילות חסדים וי"ל דמ"מ אביי עסק טפי מיניה[לא]: **על** ניסן מפני הפסח. אבל על סיון מפני עצרת לא קריך דבעומר הדבר תלוי כדאמרי' לעיל (דף ו:) דאני רב שמעיה עצרת פעמים אחת פעמים שתי פעמים שלשה פעמים שבעה: **ועל** אלול מפני ר"ה. מודיעים מתי מתחיל אלול ועושין ר"ה ביום שלשים לאלול וגס למחרתו כדמשמע בפ"ק דבילה (דף ה.) ובפ' בכל מערבין (עירובין דף לט. ושם) שהיו עושין שני ימים טובים של ר"ה מספק לומא עבדוה לאלול מ"מ[לב] אם לא ידעו מתי מתחיל אלול לא ידעו יום שלשים:

הואיל

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [לעיל טו.], ז) יבמות קה., ח) [מו"ק כח.], ט) [יבמות מט: קה.], י) [סס ועי"ש], יא) [לקמן כא:], יב) בכורות נח:, יג) [וע"ע תוס' יבמות קה. ד"ה רבה ותוס' נכורות כו. ד"ה רבה].

תורה אור השלם

א) כִּבְסִי מֵרָעָה לִבֵּךְ יְרוּשָׁלַיִם לְמַעַן תִּוָּשֵׁעִי עַד מָתַי תָּלִין בְּקִרְבֵּךְ מַחְשְׁבוֹת אוֹנֶךָ: [ירמיה ד, יד]

ב) כִּי אִם תְּכַבְּסִי בַּנֶּתֶר וְתַרְבִּי לָךְ בּוֹרִית נִכְתָּם עֲוֹנֵךְ לְפָנַי נְאֻם אֲדֹנָי אֱלֹהִים: [ירמיה ב, כב]

ג) וְלָכֵן נִשְׁבַּעְתִּי לְבֵית עֲלִי אִם יִתְכַּפֵּר עֲוֹן בֵּית עֲלִי בְּזֶבַח וּבְמִנְחָה עַד עוֹלָם: [שמואל א ג, יד]

ד) וְאִישׁ לֹא אַכְרִית לְךָ מֵעִם מִזְבְּחִי לְכַלּוֹת אֶת עֵינֶיךָ וְלַאֲדִיב אֶת נַפְשֶׁךָ וְכָל מַרְבִּית בֵּיתְךָ יָמוּתוּ אֲנָשִׁים: [שמואל א ב, לג]

ה) כִּי מִי גּוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹהִים קְרֹבִים אֵלָיו כַּיְיָ אֱלֹהֵינוּ בְּכָל קָרְאֵנוּ אֵלָיו: [דברים ד, ז]

ו) דִּרְשׁוּ יְיָ בְּהִמָּצְאוֹ קְרָאֻהוּ בִּהְיוֹתוֹ קָרוֹב: [ישעיה נה, ו]

ז) וַיְהִי כַּעֲשֶׂרֶת הַיָּמִים וַיִּגֹּף יְיָ אֶת נָבָל וַיָּמֹת: [שמואל א כה, לח]

ח) הַיֹּצֵר יַחַד לִבָּם הַמֵּבִין אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם: [תהלים לג, טו]

משנת ראשונים

כי אם תכבסי בנתר ותרבי לך בורית. נתר הוא האפר שרוחצין בו הראש ובו מנקין כל דבר. בורית, י"מ שהוא שקורים לו בלע"ז סבו"ן, וי"מ שהוא עשב שמכבסין בו.
[רד"ק, ירמיהו ב כב]

ולכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה. לפי שהיו הם כהנים ומקריבים זבח ומנחה אמר כן כלומר לא תועיל להם כהונתם לפני, או מפני שמעלו בזבח ובמנחה אף על פי שישתדלו בזבח ובמנחה לכפר מעלם לא יכפר להם לעולם.
[רד"ק, שמואל א ג יד]

אביי דעסק בתורה ובגמילות חסדים. וה"ה לרבה כדאיתא בפרק חלק, אלא דאביי עסק טפי מיניה שהיה ספק בידו לעשות.
[הריטב"א, יבמות קה.]

דלא עסק כל כך בגמילות חסדים שינצל בה מגזירת בית עלי כיון שאין לה כפרה אלא בגמילות חסדים אבל להנצל מחבלו של משיח היה בידו שגם שאר זכיות היו עומדות לו אז. [תוספות הרא"ש, יבמות קה.]

ביחיד אימת. יחיד אף על פי שהוא צריך להתפלל בכל יום, מכל מקום בימים שבין ראש שנה ליום הכפורים תפלתו חביבה ביותר מפני שאף הצבור מתעורר באותם הזמנים הערה נכבדת, כמו שביארנו בחבור התשובה. [מאירי, יבמות קה.]

היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם. ויש לפרש היוצר, כמו (זכריה יא יג) ואשליך אותו בית ה' אל היוצר, שהוא כמו האוצר. ואמר כי הוא אוצר יחד לבם, כלומר, באוצרו ובגנזיו הם כולם, כמו שידוע ומוחזק לאדם מה שהוא באוצרו. [רד"ק, תהלים לג טו]

חשק שלמה על ר"ח

עין משפט נר מצוה

צט א מיי' פ"ב מהל' תשובה הלכה ו סמג עשין טז:

ק ב מיי' פ"ג מהל' קידוש החדש הל' ט:

הגהות וציונים

ח) בכת"י נוסף גופיה, וכן הוא בעין יעקב: **כ)** כת"י **וכתוב אחד אומר** כי אם וכו', וכן הוא בריי"ף ובראי"ש: **ג)** [רבה צ"ל בה' עי' תוס' שבת כג ע"ב ד"ה גזרה ובדף ע ע"ב בתוס' ד"ה נודע וכו' וביבמות קה ע"א איתא על נכון] (גליון): **ד)** [גי' ע"י **רבא**] (גליון): **ה)** [בע"י וביבמות קה ע"א ליתא מלת רבן] (גליון): **ו)** בכת"י ליתא התיבות "הכא בצבור", והנוסח הוא **ויחיד אימת אמר רב נחמן** אמר רבה בר אבוה, וכ"ה בריי"ף ובעין יעקב ובילקו"ש: **ז)** כת"י **שמר"ה ועד יוה"כ**, וכ"ה בעין יעקב: **ח)** [בילקוט ליתא] (גליון): **ט)** [גי' ע"י חורון וכן בהרא"ש וברב אלפס ועי' סנהדרין לב ע"ב ועירובין כב ע"ב] (גליון): **י)** ר"מ מ"ז (גליון): **כ)** תיבת "אף" ליתא במשניות דפו"י (וברי"ף כת"י), ועיין טורי אבן דכלפנינו הוא שיבוש דלעולם יוצאין על ששה חדשים אלא בזמן שביהמ"ק קיים יוצאין על אייר במקום על אב: **ל)** בדפו"י **שהדרך** וכ"ה ברש"י שבריי"ף ושבעין יעקב (ואולי צ"ל שהדרך **צר**, וכ"ה ברבינו יהונתן): **מ)** דפוס קראקא **כשקדשו** בי"ד **את** החודש על פי עדים **שראו** את **הלבנה** ומודיעים: **נ)** [ותרתין] (גליון): **ס)** צ"ל ומ"מ (באה"מ, וכ"ה בתוס' הרא"ש):

רבינו חננאל

ואסיקנא גז"ד דיחיד נמי שאינו נקרע אע"פ שעשה תשובה תנאי היא כלומר יש מי שאומר והוא ר' מאיר שהתשובה מבטלת אפילו גז"ד דיחיד. ור' אלעזר חולק עליו: **פי' גרדום** מושב השופט כשיושב לשפוט: **ר' יצחק אמר לעולם יפה צעקה לאדם** בין לפני גז"ד בין לאחר גז"ד. ואקשינן וגזר דין דצבור מי מיקרע והכתיב כבסי מרעה לבך ירושלים למען תושעי וכתוב אחד אומר כי אם תכבסי בנתר וגו' מאי לאו האי דכתיב נכתם עונך לפני **ג)** בגז"ד שיש עמו שבועה דאמר מניין לגזר דין שיש עמו שבועה שאינו נקרע שנאמר ולכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי וגו' **אמר רבה בזבח ובמנחה אינו מתכפר** אבל מתכפר בדברי תורה. אביי אמר מתכפר נמי בגמילות חסדים רבה בר נחמני ואביי תרוייהו מדבית עלי קאתו וכתיב בבית עלי וכל מרבית ביתך ימותו אנשים כלום אינם מאריכין שנים יותר

מעשרים. **רבה דעסק בתורה** חיה מ' שנים אביי דעסק בתורה ובגמילות חסדים חיה שיתין שנין. ומשפחה אחרת היתה מבית עלי שהיו מתים בן י"ח שנה והלכו ועסקו בתורה וחיו כו' אמרו משמיה דרב מנין לגז"ד של צבור דאע"פ שנחתם מתקרע שנאמר אשר לו אלהים קרובים אליו. איני והכתיב קראוהו בהיותו קרוב ביחיד ואימתי הוא קרוב ליחיד בעשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ: **ויהי כעשרת הימים ויגוף ה' את נבל.** אמר רב כנגד י' לגימות שנתן נבל לעבדי דוד: **ובר"ה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון** שנאמר היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם. הכא תרגימו כבני אימרנא (כבני אימרונא) פי' ככבני כבשים העוברים ע"י מונה אר"י וכולן נסקרין בסקירה אחת פי' מביט כל באי עולם ומביט להם בהבטה אחת ומבין כל מעשיהן. אמר רנב"י תנינא להא דר"י דתנן כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון שנאמר היוצר יחד לבם ופירוש היוצר רואה יחד לבם של כל באי עולם ומבין אל כל מעשיהם. ודן אותם כל אחד לפי מעשיו: **מתני' על ששה חדשים שלוחין** יוצאין על ניסן מפני הפסח ועל אב מפני התענית ועל אלול מפני ראש השנה ועל תשרי מפני תקנת המועדות ועל כסליו מפני חנוכה ועל אדר מפני הפורים וכשהיה בהמ"ק קיים יוצאין אף על אייר מפני פסח קטן. **גמ'** דאמר

ס) עיין בערוך ערך גרדום שכתב ס"ל גרדין פי' מעלות שעושין לדיינין שיושבין עליהן כו'. וכלעז מעלה גרמדין עכ"ל ונראה לזה כוון רבינו ג"כ. ל) מסר ונ"ל לגמר גז"ד ופרקינן להמס בגז"ד כו'.

הקדוש ברוך הוא מלהענישו בימים אלו שמא ישוב בתשובה, וכיון שלא שב, המיתו[כב].

★

שנינו במשנה (לעיל טז.), **בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה כָּל בָּאֵי הָעוֹלָם עוֹבְרִין לְפָנָיו כִּבְנֵי מָרוֹן.**

מבררת הגמרא, **מַאי** - מה הכוונה 'כִּבְנֵי מָרוֹן'. משיבה הגמרא, **הָכָא תַּרְגִּימוּ** - כאן [בבבל] פירשו, **כִּבְנֵי אִמְּרָנָא** - ככבשים[כג] שמונים אותם כדי לעשר מהם מעשר בהמה, ומעבירים אותם אחד אחד דרך פתח צר[כד], וכך מעביר הקדוש ברוך הוא את כל הבריות בדין בראש השנה[כה]. **רֵישׁ לָקִישׁ אָמַר, כְּמַעֲלוֹת בֵּית מֵרוֹן**[כו], שבמעלות אלו היה המעבר צר ומשני צידיו עמק עמוק, ואין יכולים ללכת שם שנים ביחד זה לצד זה, אלא רק זה אחר זה, וכך עוברים באי עולם אחד אחד לפני ה'. **(אָמַר) רַב יְהוּדָה אָמַר בשם שְׁמוּאֵל, כַּחֲיָילוֹת שֶׁל בֵּית דָּוִד** - שהיו מונים את אנשי הצבא אחד אחד בצאתם למלחמה, ו'מרון' הוא מלשון 'מרות' ואדנות, וכך עוברים באי עולם אחד אחד לפני ה'[כז].

אָמַר רַבָּה בַּר בַּר חָנָה אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, אמנם באי העולם עוברים לפני הקדוש ברוך הוא כל אחד לבדו, ומכל מקום **פּוֹקֵן נִסְקָרִין בִּסְקִירָה אַחַת** - כולם נראים לפני הקדוש ברוך הוא בראיה אחת[כח].

הגמרא מוכיחה זאת מהמשנה:

אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, אַף אֲנַן נַמִּי תָּנֵינָא - אף אנו שנינו כן במשנה כדברי רבי יוחנן, שאחר ששנינו 'בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון', הביאה המשנה ראיה לכך, וכתבה 'שנאמר (תהלים לג טו) **הַיֹּצֵר יַחַד לִבָּם הַמֵּבִין אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם**'. ויש לברר, **מַאי קָאָמַר** - מה כוונת הפסוק, **אִילֵּימָא הָכִי קָאָמַר** - אם נאמר שכך הכוונה, **דִּבְרַנְהוּ לְכוּלֵּי עָלְמָא** - שהקדוש ברוך הוא ברא את כל אנשי העולם, **וּמְיַיחֵד לְבֵּיהוּ כַּהֲדָדֵי** - וברא את לבב הבריות באופן שכולם שוים זה לזה, כליבו של זה כך ליבו של זה, **וְהָא קָא חָזֵינָן דְּלָאו הָכִי הוּא** - הרי אנו רואים שאין הדבר כך, ואין ליבות בני האדם שוים זה לזה. **אֶלָּא לָאו הָכִי קָאָמַר** - אלא ודאי כך כוונת הפסוק, **הַיּוֹצֵר** שברא את העולם, הוא **רוֹאֶה** ומשגיח 'יַחַד לִבָּם' בבת אחת ובסקירה אחת, **וּמֵבִין אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם** - ובראיה זו הוא מבין ויודע את מעשי כל אחד ואחד[כט].

★ ★ ★

נערי דוד וידברו וגו' וינוחו', שהתיבה 'וינוחו' היא ייתור לשון, ודרש ממנה שהאכילם סעודה אחת [שמנוחה מתפרשת לפעמים לענין סעודה, ראה רש"י (שמות כג יב)].

כב. רבה דייק זאת מהלשון 'הימים' בה"א הידיעה, היינו הימים הידועים שאף יחיד יכול לעשות בהם תשובה. מהרש"א (מ"ח ד"ה אלו).

בגירסת הגמרא לפנינו מבואר, שהיה זה בעשרת ימי תשובה. וכן כתב רש"י בשמואל (ח' כה ח). אולם גירסת הריטב"א (ד"ה כנגד) 'כנגד עשרה ימים', ומשמע שלא היו אלו עשרת הימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים, אלא תלה את עונשו והמתין לו עשרה ימים, כנגד עשרת ימי תשובה. וכן כתב הרש"ש (ניטין יח. ד"ה אר"ל), והביא ראיה לכך, משום שאם הכוונה לעשרת ימי תשובה, נמצא שנערך דוד להלחם עם נבל [כשחזרו אליו הנערים, כמבואר שם (פסוק יד)] בעיצומו של יום ראש השנה.

אוצר החכמה

לסיכום הסוגיא: גזירה רעה קודם גזר דין מתבטלת על ידי תשובה ותפילה בכל עת, בין ביחיד ובין בציבור. אך בעבירות שבין אדם לחבירו, אין מתבטלת הגזירה עד שירצה את חבירו.

גזירה רעה לאחר גזר דין, של ציבור נקרע בכל עת אף אחר שנחתם, על ידי תשובה ותפילה. ומכל מקום, אם אפשר לשנות את הגזירה לטובה בלי לקרוע את גזר הדין, אין גזר הדין נקרע [כגון כשנגזר גשמים מועטים, להורידם בזמנם ובמקום הנצרך]. וגזר דין שיש עמו שבועה אינו נקרע. ובשל יחיד נחלקו תנאים אם הוא נקרע או לא, לרבי אלעזר אינו נקרע. אך לרבי מאיר נקרע בתפילה בכוונה, וכן לרבי יצחק יפה צעקה אף אחר גזר דין. [ואף לרבי אלעזר שאינו נקרע, מכל מקום אם אפשר לשנותו לטובה, הוא משתנה, כגון להוריד גשמים מועטים בזמנם ובמקום הנצרך. פרשת דרכים (דרוש יג)]. אך בעשרת ימי תשובה מתבטלת הגזירה אף ליחיד, כיון שעדיין לא נחתם. ויש אומרים שאף נקרע גזר דין בימים אלו.

וכל זה לפי פשטות סוגייתנו. אמנם ברמב"ם נראה שהבין את הסוגיא בדרך אחרת, והאחרונים האריכו לדון בדבריו. ראה פרשת דרכים (דרוש יג), ערוך לנר (ד"ה התם), בני שלמה (מ"ח דרוש לעצת תשובה ד), ועוד.

כג. התרגום של כבש הוא 'אימר' (בראשית ל לג).

כד. נאמר בתורה (ויקרא כז לג) 'וכל מעשר בקר וצאן, כל אשר יעבור תחת השבט, העשירי יהיה קודש לה'". כלומר, מצות עשה להפריש אחד מעשרה מכל בהמות טהורות שיוולדו לאדם בכל שנה ושנה, ומקריבים את אימוריו על המזבח, ובשרו נאכל לבעלים בירושלים כדין שלמים. רמב"ם (נזקות פ"ו ה"ח, ד). ומבואר במשנה (נזקות מ:), שכשהיו מעשרים היו כונסים את הצאן לדיר, ומעבירים אותם דרך פתח קטן כדי שלא יוכלו לצאת שנים כאחת [שלא יבוא הדבר לידי קלקול, כמבואר שם (ס.)], ומונה את הצאן העוברים עד תשע, ואת העשירי מכה בשבט צבוע בצבע אדום [סיקרא] שיהא ניכר, ואומר 'הרי זה מעשר'.

כה. בשפתי חכמים (נדרים ד"ה נר"ה) העיר, מאחר שמעשר בהמה נוהג גם בבקר, שכך נאמר בפירוש בתורה [ראה בהערה לעיל בסמוך], מדוע דימה התנא דווקא למעשר של צאן. וכתב שיתכן שמטעם זה נחלקו ריש לקיש ושמואל על בני בבל.

כו. גירסת הרי"ף והרא"ש 'בית חורון'. וראה סנהדרין (נב:). הגהות וציונים בשם הגליון. וצ"ע לפי זה לשון המשנה 'כבני מרון'.

כז. רש"י (ד"ה כחיילות). וכתב, שמה שנאמר 'כבני מרון' הכוונה לחיילות של מלך [והגמרא נקטה 'חיילות בית דוד' לדוגמא בלבד].

המהרש"א (ד"ה כמעלות) ביאר ששלושת הפירושים שנאמרו כאן הם כנגד שלשת כתות בני אדם, צדיקים רשעים ובינונים, שזה שאמר כבני אימרנא, הוא כנגד כת הרשעים שנידונים למיתה כשם שהצאן שנימנים בשביל לסמן את העשירי שעומד לשחיטה. והאומר כמעלות בית מרון הוא כנגד כת הבינונים, שתלויים ועומדים אם לחיים או למיתה, כשם שאותם המעלות ממוצעים בין שני העמקים בין הימין והשמאל. והאומר כחיילות בית דוד הוא כנגד כת הצדיקים, כחייליו של דוד המלך שהיו כולם צדיקים, כמו שאמרו בקידושין (עו.) שהיו בוחרים באלו שהיו ממשפחות מיוחסות, כדי שתעמוד להם זכותם וזכות אבותיהם.

בספר המדרש והמעשה (ח"ה, הגיונות מוסריים מאמר ג, קמ:) ביאר, ששלשת הפירושים הם משל לשלשה סוגי בני אדם ביום הדין. הכת האחת היא של אלו שזכויותיהם מרובות, ובכל זאת אינם סומכים על כך ויראים מיום הדין, ומרבים בתפילה ובתשובה ומעשים טובים, כמו חיילות בית דוד שהיו גבורים [כמבואר בשמואל (ח' יח ז)], ובכל זאת לא סמכו על כוחם והיו חוששים שמא ימותו במלחמה, כמבואר בכתובות (ט:). והכת השניה, יודעים הם את קדושת היום, אולם בוטחים על חילם הרוחני ואינם חרדים מיום הדין, והוא הדמיון למעלות בית חורון, שהיתה סכנה ללכת שם מחשש נפילה לתהום שבצידי השביל, ובכל זאת לא נמנעו מללכת שם, משום שסמכו על כוחם. והכת השלישית הם קלי הדעת וגסי הרוח, שאינם יודעים מאומה ואינם מרגישים כלום, ובאים ליום הדין כמצות אנשים מלומדה, והם דומים לכבשים העוברים אחד אחד תחת השבט, וכל עשירי שבהם עומד לשחיטה, אך אינם חוששים לזה כלל.

ובמרומי שדה (ד"ה הכא) ביאר, שדנים את האדם בפני עצמו, וזהו הדמיון למעלות בית מרון שהעוברים שם אינם שייכים זה לזה, ועוד דנים את האדם יחד עם כל תושבי עירו, והוא הדמיון לכבשים העוברים להתעשר, שישנה שייכות בין כל עשרה עשרה. ועוד דנים את האדם בתוך כלל ישראל, והוא הדמיון לחיילות בית דוד שישנה שייכות בין כולם, שכולם חיילי המלך. וראה גם בחידושי אגדות למהר"ל (ד"ה נר"ה) מה שביאר.

כח. הערוך (ערך סקר ג). דבר זה צריך ביאור, מה בא רבי יוחנן להשמיענו, ומה יוצא מכך שרואה אותם הקב"ה בראיה אחת. באמרי שאול (טעמים, פר' ומתמן דנריס ד לה) ובבוצינא דנהורא (פר' נלק, נמדבר כג יג) כתבו, שמלבד שאדם נידון כפרט הוא נידון גם בתוך כלל ישראל, ודבר זה מועיל לו בדינו. וב'לנפש חיה' (דרנמדריגר, פר' נלניס) וב'באמונתו יחיה' (ר"ה עמ' קנח נסס הלנ מליהו) כתבו, שמתחשבים בדינו לא רק כלפי עצמו, אלא גם כלפי סביבתו, שאם יגיע נזק לאחרים על ידי עונשו, יכול דבר זה לשנות את פסק הדין. וכל המבואר כאן הוא על פי דרכו של רש"י (ד"ה הכי), אולם המהרש"א ביאר באופן אחר כפי שיבואר בהערה להלן.

ברמב"ם (פירוש המשניות, פ"ח מ"ג) כתב על דברי המשנה, 'והנגלה מזה המאמר מבואר, והנסתר [היינו דברי רבי יוחנן שרמוזים בפסוק שהמשנה הביאה] ענינו קשה מאד בלי ספק'. וכתב על כך התוספות יום טוב, כי האדם אינו יכול לצייר שני הפכים בנושא אחד ובזמן אחד, שיעברו אחד אחד וגם יהיו נסקרים בסקירה אחת, אבל כמו שאי אפשר להשיג מהותו של הקב"ה כן אי אפשר להשיג השגחתו.

כט. רש"י (ד"ה הכי). והוסיף, שהפסוק מוסב על הפסוק שלפניו (תה לג יד) 'ממכון שבתו השגיח אל כל יושבי הארץ', וכך פירושו, היוצר אותם, השגיח לראות יחד את לבם.

אך המהרש"א (מ"ח ד"ה וכולן) תמה על רש"י, הלא לדבריו יוצא שהמשנה מוכיחה דבר שכלל לא הוזכר בה, שבמשנה נאמר רק שכל באי עולם עוברים כבני מרון, ואילו ההוכחה מהפסוק היא על כך שנסקרין בסקירה אחת [אמנם בפסקי הרי"ד (ד"ה עוברין) כתב בכוונת רב נחמן בר יצחק, שמשנתנו חסרה וצריך להוסיף בה את התיבות 'ונסקרין בסקירה אחת שנאמר' וכו']. ולכן כתב המהרש"א, שלולא דברי רש"י יש לפרש בכוונת רבי יוחנן, שמאמר המשנה 'עוברים לפניו כבני מרון' אין הכוונה שעוברין לפניו ממש אחד אחד זה אחר זה, אלא שנסקרים בסקירה אחת, ונקטה המשנה 'כבני מרון', משום שכשעוברים ביחד הרבה בני אדם בערבוביא האחד מסתיר את השני, מה שאין כן כשעוברים כבני מרון, יכול העומד מהצד לראות את כולם יחד בפעם אחת, וכך הקב"ה רואה את כולם בפעם אחת ובסקירה אחת. ולפי זה מובנים דברי רב נחמן בר יצחק, שאכן כוונת המשנה להוכיח מהפסוק שנסקרים בסקירה אחת, וממילא מוכח שזו גם כוונתה במה שאמרה שעוברים כבני מרון.

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [לעיל טז.], ע) יבמות קה., ג) [מו"ק כח.], ל) [יבמות מט: קה.], ה) [סה ועי"ש], ו) [לקמן כא:], ז) בכורות נח:, ח) [וע"ע תוס' יבמות קה. ד"ה רבא ותוס' נכורות כו. ד"ה רבה].

אוצר החכמה

תורה אור השלם

א) כִּבְסִי מֵרָעָה לִבֵּךְ יְרוּשָׁלַיִם לְמַעַן תִּוָּשֵׁעִי עַד מָתַי תָּלִין בְּקִרְבֵּךְ מַחְשְׁבוֹת אוֹנֶךָ: [ירמיה ד, יד]

ב) כִּי אִם תְּכַבְּסִי בַּנֶּתֶר וְתַרְבִּי לָךְ בֹּרִית נִכְתָּם עֲוֹנֵךְ לְפָנַי נְאֻם אֲדֹנָי אֱלֹהִים: [ירמיה ב, כב]

ג) וְלָכֵן נִשְׁבַּעְתִּי לְבֵית עֵלִי אִם יִתְכַּפֵּר עֲוֹן בֵּית עֵלִי בְּזֶבַח וּבְמִנְחָה עַד עוֹלָם: [שמואל א ג, יד]

ד) וְאִישׁ לֹא אַכְרִית לְךָ מֵעִם מִזְבְּחִי לְכַלּוֹת אֶת עֵינֶיךָ וְלַאֲדִיב אֶת נַפְשֶׁךָ וְכָל מַרְבִּית בֵּיתְךָ יָמוּתוּ אֲנָשִׁים: [שמואל א ב, לג]

ה) כִּי מִי גּוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹהִים קְרֹבִים אֵלָיו כַּיְיָ אֱלֹהֵינוּ בְּכָל קָרְאֵנוּ אֵלָיו: [דברים ד, ז]

ו) דִּרְשׁוּ יְיָ בְּהִמָּצְאוֹ קְרָאֻהוּ בִּהְיוֹתוֹ קָרוֹב: [ישעיה נה, ו]

ז) וַיְהִי כַּעֲשֶׂרֶת הַיָּמִים וַיִּגֹּף יְיָ אֶת נָבָל וַיָּמֹת: [שמואל א כה, לח]

ח) הַיֹּצֵר יַחַד לִבָּם הַמֵּבִין אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם: [תהלים לג, טו]

אהח"ת 19/06/2018

משנת ראשונים

כי אם תכבסי בנתר ותרבי לך ברית. נתר הוא האפר שרוחצין בו הראש ובו מנקין כל דבר. בורית, י"מ שהוא שקורים לו בלע"ז סבו"ן, וי"מ שהוא עשב שמכבסין בו.
[רד"ק, ירמיהו ב כב]

ולכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה. לפי שהיו הם כהנים ומקריבים זבח ומנחה אמר כן כלומר לא תועיל להם כהונתם לפני, או מפני שמעלו בזבח ובמנחה אף על פי שישתדלו בזבח ובמנחה לכפר מעלם לא יכפר להם לעולם.
[רד"ק, שמואל א ג יד]

אביי דעסק בתורה ובגמילות חסדים. וה"ה לרבה כדאיתא בפרק חלק, אלא דאביי עסק טפי מיניה שהיה ספק בידו לעשות.
[הריטב"א, יבמות קה.]

דלא עסק כל כך בגמילות חסדים שינצל בה מגזירת בית עלי כיון שאין לה כפרה אלא בגמילות חסדים אבל להנצל מחבלו של משיח

עין משפט נר מצוה

צט א מיי' פ"ג מהל' מעשה הקרבן ה ומיי' עשין טז:
ק ב מיי' פ"ג מהל' קידוש החדש הל' ט:

הגהות וציונים

מ] בכת"י נוסף גופיה, וכן הוא בעין יעקב: **נ]** כת"י **וכתוב אחד אומר** כי אם וכו', וכן הוא ברי"ף ובראי"ש: **ס]** [**רבה** צ"ל בה' עי' תוס' שבת כג ע"ב ד"ה גזרה ובדף ע ע"ב בתוס' ד"ה נודע וכו' וביבמות קה ע"א איתא על נכון] (גליון): **ל]** [גי' ע"י **רבא**] (גליון): **ם]** [בע"י וביבמות קה ע"א ליתא מלת רבן] (גליון): **ן]** בכת"י ליתא התיבות "הכא בצבור", והנוסח הוא **ויחיד אימת אמר רב נחמן** אמר רבה בר אבוה, וכ"ה ברי"ף ובעין יעקב ובילקו"ש: **ס]** כת"י **שמר"ה ועד יוה"כ**, וכ"ה בעין יעקב: **ע]** [בילקוט ליתא] (גליון): **פ]** [גי' ע"י חורון וכן בהרא"ש וברב אלפס ועי' סנהדרין לב ע"ב ועירובין כב ע"ב] (גליון): **צ]** ר"מ מ"ז (גליון): **ק]** תיבת "אף" ליתא במשניות דפו"י (וברי"ף כת"י), ועיין טורי אבן דכלפנינו הוא שיבוש דלעולם יוצאין על ששה חדשים אלא בזמן שביהמ"ק קיים יוצאין על אייר במקום על אב: **ר]** בדפו"י **שהדרך** וכ"ה ברש"י שברי"ף ושבעין יעקב (ואולי צ"ל שהדרך **צר**, וכ"ה ברבינו יהונתן): **ש]** דפוס קראקא **כשקדשו** בי"ד **את** החודש על פי עדים **שראו** את **הלבנה** ומודיעים: **ת]** [**ותרתין**] (גליון): **א]** צ"ל ומ"מ (באה"מ, וכ"ה בתוס' הרא"ש):

רבינו חננאל

ואסיקנא גז"ד דיחיד נמי שאינו נקרע אע"פ שעשה תשובה תנאי היא כלומר יש מי שאומר והוא ר' מאיר שהתשובה מבטלת אפילו גז"ד דיחיד. ור' אלעזר חולק עליו: **פי' גרדום** מ) מושב השופט כשיושב לשפוט: **ר' יצחק אמר לעולם יפה צעקה לאדם** בין לפני גז"ד בין לאחר גז"ד. ואקשינן וגזר דין דצבור מי מיקרע והכתיב כבסי מרעה לבך ירושלים למען תושעי וכתוב אחד אומר כי אם תכבסי בנתר וגו' מאי לאו האי דכתיב נכתם עונך לפני ג) בגז"ד שיש עמו שבועה דאמר מניין לגזר דין שיש עמו שבועה שאינו נקרע שנאמר ולכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי וגו' **אמר רבה בזבח ובמנחה אינו מתכפר** אבל מתכפר בדברי תורה. אביי אמר מתכפר נמי בגמילות חסדים רבה בר נחמני ואביי תרוייהו מדבית עלי קאתו וכתיב בבית עלי וכל מרבית ביתך ימותו אנשים כלום אינם מאריכין שנים יותר

כאן קודם גזר דין. בפרק בתרא דנדה (דף ע: ושם) משני נמי הכי והוה מצי לשנויי כדאמר להו קב"ה למלאכי השרת בפ' מי שמתו (ברכות דף כ:) ולא אמרן פניס לישראל אני ממרתי ואכלת ושבעת וברכת והס דקדקו עד כזית עד כביצה ומיהו גס זה אמת שאף לישראל אינו נוסף פניס אלא קודס גזר דין: **רבה** ואביי מדבית עלי קאתו. רבה מבירו של אביי לא הוה כהן כדמוכח בפ' הזורע (חולין דף קלג.) והכא רבה מבירו של רב מסדא וכן משמע נמי בפרק בתרא דמו"ק (דף כח. ושם) דאמר רבה חיי בני ומזוני לא בזכותא תליא מילתא אלא במזלא תליא מילתא דהא רבה ורב מסדא תרוייהו לדיקים גמורים הוו מר מנלי ואמי מיטרא רבה חיה ארבעין שנין ורב מסדא חיה תשעין שנין וס"ת מגן ליה דמסוס מזלא הוה ללמא מסוס דרבה אמא מדבית עלי וי"ל דאפ"ה אי לאו מזלא הוה מגין עליו זכות תורה וס"ת דהכא משמע דרבה לא היה לו זכות של גמילות חסדים והא אמרינן בפ' חלק (סנהדרין דף לח:) אמר ליה אביי לרבה מר הא תורה הא גמילות חסדים וי"ל דמ"מ אביי עסק טפי מיניה[ס]: **על** ניסן מפני הפסח. אבל על סיון מפני עצרת לא צריך דבעומר הדבר תלוי כדאמרי' לעיל (דף ו:) דאני רב שמעיה עצרת פעמים אחת פעמים שתי פעמים שלשה פעמים ארבעה: **ועל** אלול מפני ר"ה. מודיעים מאי מתחיל אלול ועומדין ר"ה ניום שלשים לאלול וגס למארתו כדמשמע בפ"ק דבילה (דף ה.) ובפ' בכל מערבין (עירובין דף לט. ושם) שהיו עומדין שני ימים טובים של ר"ה מספק לאחת עברוה לאלול מ"מ[ם] אם לא ידעו מאי מתחיל אלול לא ידעו יום שלשים:

הואיל ומשנה ראשונה היא היה בידו שגם שאר זכיות היו עומדות לו אז. **[תוספות הרא"ש, יבמות קה.]** **ביחיד אימת.** יחיד אף על פי שהוא צריך להתפלל בכל יום, מכל מקום בימים שבין ראש שנה ליום הכפורים תפלתו חביבה ביותר מפני שאף הצבור מתעורר באותם הזמנים הערה נכבדת, כמו שביארנו בחבור התשובה. **[מאירי, יבמות קה.]** **היצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם.** ויש לפרש היוצר, כמו (זכריה יא יג) ואשליך אותו בית ה' אל היוצר, שהוא כמו האוצר. ואמר כי הוא אוצר יחד לבם, כלומר, באוצרו ובגנזיו הם כולם, כמו שידוע ומוחזק לאדם מה שהוא באוצרו. **[רד"ק, תהלים לג טו]**

חשק שלמה על ר"ח

ם) עיין בערוך ערך גרדום שכתב ס"ם גרדין פי' מעלות שעומדין לדיינין שיושבין עליהן כו'. ובלעז מעלה גרמדין עכ"ל ונרמה לזה כוון רבינו ג"כ. ג) תסר ו"ל לגמר גז"ד ופרקינן להמס בגז"ד כו'.

כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין הכא נמי ביחיד. וגזר דין דיחיד[מ] תנאי היא דתניא היה רבי מאיר אומר שנים שעלו למטה וחוליין שוה וכן שנים שעלו לגרדום לידון ודינן שוה זה ירד וזה לא ירד זה ניצל וזה לא ניצל מפני מה זה ירד וזה לא ירד זה ניצל וזה לא ניצל זה התפלל ונענה וזה התפלל ולא נענה מפני מה זה נענה וזה לא נענה זה התפלל תפלה שלימה נענה וזה לא התפלל תפלה שלימה לא נענה ר' אלעזר אמר כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין רבי יצחק אמר[פ] יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין. וגזר דין דצבור מי מיקרע והא כתוב אחד אומר[א] כבסי מרעה לבך וכתיב[ג] כי אם תכבסי בנתר ותרבי לך בורית נכתם עונך לפני מאי לאו כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין לא אידי ואידי לאחר גזר דין ולא קשיא כאן בגזר דין שיש עמו שבועה כאן בגזר דין שאין עמו שבועה כדרב שמואל בר אמי דאמר רב שמואל בר אמי ואמרי לה אמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן[ן] מנין לגזר דין שיש עמו שבועה שאינו נקרע שנאמר[ג] [ו]לכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה אמר רבא[ם] בזבח ובמנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה אביי אמר בזבח ומנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה ובגמילות חסדים דכתיב[ע] כי אם תכבסי בנתר ותרבי לך בורית נכתם עונך לפני רבה[ף] ואביי מדבית עלי קאתו רבה דעסק בתורה[צ] חיה ארבעין שנין אביי דעסק בתורה ובגמילות חסדים חיה שיתין שנין תנו רבנן משפחה אחת היתה בירושלים שהיו מתיה מתין בני י"ח שנה באו והודיעו את רבן יוחנן בן זכאי אמר להם שמא ממשפחת עלי אתם דכתיב ביה[ק] וכל מרבית ביתך ימותו אנשים לכו ועסקו בתורה וחיו הלכו ועסקו בתורה וחיו והיו קורין אותה משפחת רבן[ר] יוחנן על שמו. אמר רב שמואל בר איניא משמיה דרב מניין לגזר דין של צבור שאינו נחתם אינו נחתם והכתיב[ש] נכתם עונך לפני אלא אע"ג שנחתם נקרע שנאמר[ת] כה' אלהינו בכל קראנו אליו והכתיב[א] דרשו ה' בהמצאו[ב] התם ביחיד הכא בצבור[ג] **ביחיד אימת** אמר רבה בר אבוה א"אלו עשרה ימים שבין ר"ה[ד] ליוה"כ[ה] ויהי כעשרת הימים ויגף ה' את נבל [י' ימים] מאי עבידתייהו אמר רב יהודה אמר רב כנגד עשר לגימות שנתן נבל לעבדי דוד (אמר[ו]) רב נחמן אמר רבה בר אבוה אלו י' ימים שבין ר"ה[ז] ליוה"כ: בר"ה כל באי העולם עוברין לפניו כבני מרון: מאי כבני מרון הכא תרגימו כבני אמרנא ריש לקיש אמר כמעלות בית מרון[ח] (אמר[ט]) רב יהודה אמר שמואל כחיילות של בית דוד אמר רבב"ח א"ר יוחנן וכולן נסקרין בסקירה אחת אמר ר"נ בר יצחק אף אנן נמי תנינא[י] היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם מאי קאמר אילימא ה"ק דברנהו לכולי עלמא ומייחד לבייהו כהדדי והא קא חזינן דלאו הכי הוא אלא לאו הכי קאמר היוצר רואה יחד לבם ומבין אל כל מעשיהם: **מתני'**[כ] על ששה חדשים השלוחין יוצאין על ניסן מפני הפסח על אב מפני התענית על אלול מפני ר"ה על תשרי מפני תקנת המועדות על כסליו מפני חנוכה ועל אדר מפני הפורים וכשהיה בהמ"ק קיים יוצאין אף[ל] על אייר מפני פסח קטן: **גמ'** וליפקו נמי אתמוז וטבת דאמר

מעשרים. **רבה דעסק בתורה** חיה מ' שנים אביי דעסק בתורה ובגמילות חסדים חיה שיתין שנין. ומשפחה אחרת היתה מבית עלי שהיו מתים בן י"ח שנה והלכו ועסקו בתורה וחיו כו' אמרו משמיה דרב מנין לגז"ד של צבור דאע"פ שנחתם מתקרע שנאמר אשר לו אלהים קרובים אליו. איני והכתיב קראוהו בהיותו קרוב ביחיד ואימתי הוא קרוב ליחיד בעשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ: **ויהי כעשרת הימים ויגוף ה' את נבל.** אמר רב כנגד י' לגימות שנתן נבל לעבדי דוד: **ובר"ה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון** שנאמר היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם. הכא תרגימו כבני אימרנא (כבני אימרונא) פי' כבני כבשים העוברים ע"י מונה אר"י וכולן נסקרין בסקירה אחת פי' מביט כל באי עולם ומביט להם בהבטה אחת ומבין כל מעשיהן. אמר רנב"י תנינא להא דר"י דתנן כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון שנאמר היוצר יחד לבם ופירוש היוצר רואה יחד לבם של כל באי עולם ומבין אל כל מעשיהם. ודן אותם כל אחד לפי מעשיו: **מתני' על ששה חדשים שלוחין**

משנה

משנתנו עוסקת בזמן שהיו מקדשים את החודש על פי הראייה, כלומר, שאם באו עדים לבית דין ביום השלושים לחודש והעידו שראו בליל אמש את הלבנה, מקדשים בית דין את החודש ונקבע ראש חודש ביום זה, ואם לא באו עדים ביום השלושים, נתעבר החודש ועולה היום השלושים למנין החודש הקודם, ונקבע ראש חודש ביום השלושים ואחד, וממנו ואילך מונים את ימי החודש[א]. וכיון שזמני המועדים תלויים בקידוש החודש, היו בית דין שולחים שליחים להודיע לישראל שבגולה מתי נתקדש החודש כדי שידעו מתי חלים המועדים[ב].

המשנה מפרטת באלו חדשים ולאיזה צורך היו השליחים יוצאים בהם להודיע מתי נתקדש החודש:

עַל[ג] שִׁשָּׁה חֳדָשִׁים הַשְּׁלוּחִין[ד] יוֹצְאִין לחוץ לארץ[ה] להודיע אם היה החודש הקודם חסר וקידשו בית דין את היום השלושים, או שנתעבר החודש הקודם ונתקדש היום השלושים ואחד[ו], **עַל נִיסָּן מִפְּנֵי הַפֶּסַח** - כדי שידעו באיזה יום יחול חג הפסח[ז], **עַל אָב מִפְּנֵי הַתַּעֲנִית** שבתשעה לחודש, כדי שידעו באיזה יום להתענות[ח], **עַל אֱלוּל מִפְּנֵי רֹאשׁ הַשָּׁנָה** - כדי להודיע מתי נתקדש חודש אלול וינהגו ראש השנה ביום השלושים שלו [שכן הלכו אחר רוב השנים שנתקדש חודש תשרי ביום השלושים לאלול[ט]], **עַל תִּשְׁרֵי מִפְּנֵי תַּקָּנַת הַמּוֹעֲדוֹת[י]** - כדי להודיע לישראל אם נתעבר חודש אלול, ולא יצטערו ויהא לבם נוקפם שמא נתעבר החודש וקידשו את היום השלושים ואחד ונמצא שאינם נוהגים את יום הכיפורים וסוכות במועדם[יא], **עַל כִּסְלֵיו מִפְּנֵי חֲנוּכָּה**

א. רמב"ם (קדוש החודש פ"ו הל' ג-ו). והלכה למשה מסיני שבזמן שיש בארץ ישראל סנהדרין או בית דין סמוכים שנתנו להם הסנהדרין רשות, מקדשים על פי הראייה, ובזמן שאין סנהדרין מקדשים על פי החשבון המסור ביד החכמים. ובימי אביי ורבא כשחרבה ארץ ישראל ושוב לא היה שם בית דין קבוע, קבעו חכמים את סדר קביעות השנים והחדשים לפי החשבון המסור בידם ופסקו מלקדש על פי הראייה. רמב"ם (שם פ"ה הל' ו-ג). אך הריטב"א (ד"ה והתשובה) והרמב"ן בהשגות על ספר המצוות (שורש עשה קנג) כתבו, שהלל הזקן שהיה הנשיא האחרון [והוא בנו של רבי יהודה נשיאה בן בנו של רבינו הקדוש] עיבר את השנים וקידש את החדשים לכל השנים הבאות. [וראה שם שביארו הטעם שבשעת הדחק ניתן לקדש חדשים שלא על פי הראייה, ולדעתם לא התקבלה בזה הלכה למשה מסיני].

ב. ובמקומות המרוחקים שלא הגיעו אליהם שליחים ולא ידעו אם נתקדש החודש ביום השלושים או ביום השלושים ואחד, נהגו קדושת יום טוב שני ימים מחמת הספק. רמב"ם (שם פ"ג ה"י) וריטב"א (ד"ה על).

ג. 'על ששה חדשים' פירושו, מפני הטעמים השייכים בששה חדשים המפורטים להלן, ולכן נקטה המשנה בלשון 'על' ולא 'בששה חדשים'. קול הרמ"ז (פ"ו מ"ג).

ד. אין צריך שני עדים להודיע שנתקדש החודש אלא אף עד אחד נאמן על כך, כמבואר ברמב"ם (שם פ"ג ה"ד), ומה שנקטה המשנה 'שלוחין' בלשון רבים, משום שהיו יוצאים כמה שליחים לכמה מקומות. שפתי חכמים (ד"ה השלוחין - הרמתון).

ה. על פי רש"י (ד"ה על ששה) שכתב 'לגולה'. והריטב"א (ד"ה על) כתב שהיו השליחים יוצאים להודיע לבני ארץ ישראל [למקומות הרחוקים מבית דין שלא ידעו מתי נתקדש החודש], וגם לבבל כפי שמשמע בגמרא להלן (כ.). וראה בהערה להלן על מה שכתב רש"י להלן (ד"ה על מנת) לגבי ראש השנה 'בגולה', שהוא לאו דווקא.

ו. השליחים היו יוצאים בין אם היה החודש חסר ובין אם נתעבר והיה מלא. ולא רצו לתקן שיצאו שליחים רק בחודש חסר, ובחודש מלא יבינו מכך שלא הגיעו שליחים שהיה החודש מלא, משום שכל שאפשר לברר הדבר בבירור גמור מבררים. טורי אבן (ד"ה על שמה) [וראה שם שהרחיב לבאר עוד].

ז. השליחים היו הולכים בכל ימות החול עד הפסח, אבל בשבתות לא הלכו. רש"י (ד"ה מפני). וכן נתבאר להלן (כא:), שאין השליחים מחללים את השבת [ואסורים לצאת מחוץ לתחום שבת] כדי להודיע מתי קידשו בית דין את החודש.

ומוכח מרש"י שהלכו השליחים רק עד החג, אבל בחול המועד לא המשיכו ללכת למקומות המרוחקים יותר להודיעם מתי חל שביעי של פסח, משום שאף אם ידעו באותם מקומות מתי חל שביעי של פסח יצטרכו לנהוג בו שני ימים יום טוב, גזירה שמא יבואו לזלזל ביום טוב הראשון ולנהוג אף בו יום אחד בלבד, כפי שנתבאר להלן (כא.) לגבי מקומות ששליחי ניסן יכולים להגיע אליהם עד פסח ואין שליחי תשרי יכולים להגיע אליהם עד סוכות [משום שבראש השנה ויום הכיפורים אינם הולכים, כפי שיבואר בהערה להלן], שנוהגים בפסח שני ימים כדי שלא יזלזלו ביום טוב שני של סוכות. רש"ש (גרסת"י ד"ה ועל מנת) [וראה שם מה שכתב עוד בענין זה]. וגם הטורי אבן (ד"ה על ניסן) כתב שלכאורה משמע ברש"י שהשליחים לא הלכו בחול המועד, אך שוב כתב שנראה לומר שהמשיכו ללכת בימי חול המועד למקומות המרוחקים, ואף שלא הועילו בכך שינהגו באותם מקומות שביעי של פסח יום אחד, מכל מקום הלכו לשם השליחים בחול המועד [כפי שמוכח להלן (שם) ששליחי ניסן הלכו גם למקומות שאין שליחי תשרי מגיעים אליהם], כדי שידעו איזה משני הימים הוא יום טוב מן התורה והיום האחר הוא רק מדרבנן ואפשר להקל בו באותם הלכות שהקילו בהם ביום טוב שני בזמן הזה [שאינו מחמת הספק אלא משום מנהג אבותינו], כגון לעסוק בצרכי המת כמבואר במסכת ביצה (ו.), ולכחול את העין לרפואה (שם כג.).

ח. והלכו כל שמונת הימים מראש חודש עד התענית מלבד השבת שבתוך ימים אלו. רש"י (ד"ה ועל מנת). ומשמע שביום ט' באב עצמו לא הלכו, והעיר על כך הרש"ש (גרסת"י), שלכאורה היו יכולים ללכת אף ביום ט' באב עצמו כדי להודיע שהיום הוא ט' באב.

במקומות המרוחקים שלא הספיקו שליחי אב להגיע לא התענו שני ימים מחמת הספק, משום שהיא גזירה שאין רוב הציבור יכול לעמוד בה, אלא התענו רק ביום השני שהוא ספק ט' ספק י'. והטעם שלא התענו ביום הראשון, משום שעיקר חורבן בית המקדש היה ביום י' באב אלא שקבעו את התענית ביום ט' באב משום שבו התחיל החורבן כמבואר במסכת תענית (כט.), ולפיכך עדיף להתענות ביום השני שהוא ספק י' ולא בראשון שהוא ספק ח'. ועוד, שבאופן שחל ט' באב בשבת, דוחים את התענית ליום ראשון שהוא י' באב משום שעדיף לדחות את הפורענות ולא להקדימה [כמבואר במגילה (ה.)], ולכן גם כשיש ספק עדיף להתענות ביום השני שהוא ספק י' שלעתים חלה בו התענית של ט' באב. ריטב"א (ד"ה וקמני).

המשנה עוסקת בזמן שאין בית המקדש קיים כפי שכתב רש"י להלן (ע"ב ד"ה דתמר), אבל בזמן שהיה בית המקדש קיים לא התענו בתשעה באב, כמבואר בגמרא להלן (ע"ב) שבזמן בית המקדש השני היה תשעה באב יום טוב ואסור בתענית, ולכן לא יצאו השליחים על אב. טורי אבן (ד"ה על מנת, ד"ה וכשהיה). אמנם, הרמב"ם בפירושו למשנה כתב, שאף בזמן בית המקדש השני היו מתענים בתשעה באב [וראה בהערה להלן (ע"ב) ביאור הגמרא שם לשיטתו], ויצאו השליחים על אב. וראה עוד בהערה להלן בסוף המשנה.

ט. אף שבראש השנה עדיין לא ידעו בני חוץ לארץ באיזה יום נתקדש חודש תשרי, נהגו ראש השנה ביום השלושים לאלול בלבד, משום שברוב השנים לא נתעבר חודש אלול וקידשו בית דין את היום השלושים, והלכו אחר רוב שנים ונהגו קדושת יום טוב ביום זה בלבד, אלא שהוזקקו השליחים להודיע מתי קידשו את חודש אלול כדי שידעו בני חוץ לארץ מאיזה יום למנות את היום השלושים בו. רש"י (ד"ה על מנת) [וכתב הרש"ש (גרסת"י) שלאו דווקא בני חוץ לארץ, שהרי גם בארץ ישראל במקומות הרחוקים מבית דין לא ידעו מתי נתקדש חודש תשרי עד שהגיעו שליחי תשרי]. אך התוספות (ד"ה ועל) כתבו, שכיון שלא ידעו מתי קידשו בית דין את חודש תשרי, נהגו ראש השנה שני ימים [ביום השלושים וביום השלושים ואחד] מחמת הספק, וכפי שמוכח במסכת ביצה (ה.) ובמשנה בעירובין (לט.), והוזקקו השליחים להודיע מתי קידשו את חודש אלול כדי שידעו מתי חלים היום השלושים והיום השלושים ואחד. וגם הריטב"א (ד"ה ועל מנת) כתב שנוהגים ראש השנה ביום השלושים והשלושים ואחד, והוסיף לבאר, שלמעשה גם אם לא היו השליחים של אלול יוצאים [וכן במקום שלא היו מגיעים השליחים] היו נוהגים ראש השנה בשני ימים אלו, ולא היו צריכים לנהוג ראש השנה גם ביום העשרים ותשעה מחשש שמא היו חדשי אב ואלול שניהם חסרים [ונמצא שהיום העשרים ותשעה למנינם הוא באמת היום השלושים], משום שאינו מצוי שיהיו שני חדשים רצופים חסרים ואין לחשוש לכך. ומכל מקום יצאו השליחים להודיע על אלול, שכיון שאפשר לברר בוודאות מתי נתקדש החודש יש לברר ולא לסמוך על הרוב.

ולדעת רש"י יש ליישב את המבואר במסכת ביצה ועירובין שנוהגים ראש השנה שני ימים [כפי שהוכיחו התוספות לשיטתם], שמדובר במקומות שלא היו השליחים מגיעים ולא ידעו מתי חל היום השלושים לאלול, אבל במקומות שהיו מגיעים השליחים נהגו יום אחד. שפת אמת (ד"ה על מנת) על פי התוספות רי"ד (להלן יט: ד"ה ועל).

אמנם הרש"ש (נמוקפות ד"ה ועל) כתב, שיש לומר שגם לדעת רש"י נוהגים ראש השנה שני ימים, ומה שכתב שהולכים אחר רוב שנים, כוונתו שנוהגים את עיקר היום טוב ביום הראשון, וביום השני מקילים לגבי קבורת מת כמבואר בביצה (ו.), ולגבי לכחול את העין כמבואר שם (כג.). וכעין זה כתב החזון איש (או"ח סי' קמ"ז סק"ו), שאף לדעת רש"י נוהגים ראש השנה שני ימים, ומה שכתב שהולכים אחר רוב שנים היינו דווקא לגבי יום הכיפורים, שבמקומות שלא הגיעו שליחי תשרי סמכו על רוב השנים והתענו רק ביום הראשון [כפי שיתבאר להלן בהערה].

י. כשקידשו בית דין את חודש תשרי נקבע היום לראש השנה, ולמחרת יצאו השליחים והלכו עד למקומות שיכלו להגיע לפני חג הסוכות, אבל בראש השנה עצמו לא הלכו, כמבואר בהערה לעיל שאין השליחים מחללים את השבת [והוא הדין ליום טוב]. על פי רש"י (ד"ה ועל מנת שתרי).

בגמרא להלן (יט:) יבואר מדוע שינתה המשנה בלשונה לגבי תשרי ושנתה 'מפני תקנת המועדות'.

יא. רש"י (ד"ה ועל מנת). ומשמע שאם לא היו מגיעים השליחים, היו הולכים אחר רוב השנים שאין אלול מעובר ומונים לחודש תשרי מהיום השלושים לאלול כמבואר בהערה לעיל לדעת רש"י, ולא הוזקקו השליחים לצאת אלא כדי שלא יהא לבם נוקפם. ואמנם אם אירע שנתעבר אלול, הטעם שהוזקקו השליחים לצאת הוא כדי להודיעם שיעשו את יום הכיפורים וסוכות ביום השני. על פי המאירי (ד"ה המשנה). והחזון איש (או"ח סי' קמ"ז סק"ו) כתב לשיטתו שגם לדעת רש"י נהגו בראש השנה שני ימים [כמבואר בהערה לעיל], שהוזקקו השליחים לצאת כדי שלא יצטרכו לנהוג מספק שני ימים בחג הסוכות, ומה שביאר רש"י כדי שלא יהא לבם נוקפם, היינו דווקא לגבי יום הכיפורים שסמכו על רוב השנים והתענו רק יום אחד כפי שיבואר בסמוך, ו'סוכות' שנקט רש"י הוא לאו דווקא.

כתב הריטב"א (ד"ה ועל מנת), שבמקומות שלא הגיעו אליהם השליחים עד יום הכיפורים,

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [לעיל טז.], ז) יבמות קה., ח) [מו"ק כח.], ט) [יבמות מט: קה.], י) [סה ועי"ש], יא) [לקמן כו:], יב) בכורות נח:, יג) [וע"ע תוס' יבמות קה. ד"ה רבה ותוס' נכורות כו. ד"ה רבה].

תורה אור השלם

א) הַכְסִי מֵרָעָה לְבֵךְ יְרוּשָׁלַיִם לְמַעַן תְּוַשַּׁעִי עַד מָתַי תָּלִין בְּקִרְבֵּךְ מַחְשְׁבוֹת אוֹנֶךָ:
[ירמיה ד, יד]

ב) כִּי אִם תַּכְבִּסִי בַּנֶּתֶר וְתַרְבִּי לָךְ בֹּרִית נִכְתָּם עֲוֹנֵךְ לְפָנַי נְאֻם אֲדֹנָי אֱלֹהִים: [ירמיה ב, כב]

ג) וְלָבֵן נִשְׁבַּעְתִּי לְבֵית עֵלִי אִם יְתֻכַּפַּר עֲוֹן בֵּית עֵלִי בְּזֶבַח וּבְמִנְחָה עַד עוֹלָם: [שמואל א ג, יד]

ד) וְאִישׁ לֹא אַבְרִית לְךָ מֵעִם מִזְבְּחִי לְכַלּוֹת אֶת עֵינֶיךָ וְלַאֲדִיב אֶת נַפְשֶׁךָ וְכָל מַרְבִּית בֵּיתְךָ יָמוּתוּ אֲנָשִׁים: [שמואל א ב, לג]

ה) כִּי מִי גּוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹהִים קְרֹבִים אֵלָיו כַּיְיָ אֱלֹהֵינוּ בְּכָל קָרְאֵנוּ אֵלָיו: [דברים ד, ז]

ו) דִּרְשׁוּ יְיָ בְּהִמָּצְאוֹ קְרָאֻהוּ בְּהְיוֹתוֹ קָרוֹב: [ישעיה נה, ו]

ז) וַיְהִי בַּעֲשֶׂרֶת הַיָּמִים וַיִּגֹּף יְיָ אֶת נָבָל וַיָּמֹת: [שמואל א כה, לח]

ח) הַיֹּצֵר יַחַד לִבָּם הַמֵּבִין אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם: [תהלים לג, טו]

ליקוטי רש"י

בנתר. מין אדמה שמפין ומפין בה את הכגדים [ירמיה ב כב]. מין אדמה ככה כגון אדמה שלנו הנקרא קרי"ד [משלי כה כ]. מין אדמה לבנה [שבת טז.]. מין אדמה שקורין ניטר"ן [שם פט:]. קרקע הוא או מין כעין שקורין קלי"ן בלע"ז [תענית יג.]. מין אדמה הוא וקורין לה ניתרא [סנהדרין מט:]. **בורית.** לשון בורית אבו"ן בלע"ז ולשונו לשון נקיון כמו ובר לנבב (תהלים כ"ל) ע"ש שהוא מנקה הכגד מכתמיו [ישעיה א כה]. נקיון כמו ובר לנבב (תהלים כד) ויש לועזים בורית שאבו"ן בלע"ז. **נכתם עונך.** הא כרוסם כתמא הוא דלא כן מגיהו מוכיח קדמי. כתם. טמק"ן בלע"ז. עוכרך. על עון העגל נאמר שהוא קיים לעולם כמו שנאמר וביום פקדי ופקדתי עליהם (שמות לב) כל פקידות הבאות על ישראל יהיה מקצת עון העגל נהם [ירמיה שם]. **ימותו אנשים.** במוריס אינו דומה אצלנו של נחור לאצלנו של מינוק [שמואל א ב לג]. כשבאין לכלל מנשים בן שמנה עשרה [סנהדרין יד.]. **בהמצאו.** קודם גזר דין נעוד שהוא מומר לכס דרשוני [ישעיה נה ו]. משמע פעמים שאינו מצוי [יבמות מט: וכע"ז קה.]. **כעשרת הימים.** שבעת ימי אבלו של שמואל תלה לו הקב"ה שלא יתערב אבל רשע באבלו ואמר כך תלה שלשה ימים ומת כענין שנאמר. ויגוף ה' **את נבל.** ואמר מר (שמואל ג טו) תלה שלשה ימים ומת זו היא מיתת מגפה. ורבותינו אמרו (ר"ה יח.) תלו עשרת ימי תשובה שהמתין לו הקב"ה שיחזור בתשובה. ויש מומרים כנגד עשר לגימות שנתן נבל לעבדי דוד שתלה לו דוד עשרה נעריס והלכילן ליוס המחרת והולכין עד מקום שיכולין להגיע עד החג, ומודיעים אם עיברו ג"ד את אלול ואם לאו, כדי שלא יהא לבס נוקפין ביוה"כ וסוכות: **פסח קטן.** פסח שני לטומאת ושהיה בדרך רחוקה בראשון

עין משפט נר מצוה

צט א מיי' פ"ג מהל' תשובה הלכה ו סמג עשין טז:
ק ב מיי' פ"ג מהל' קידוש החדש הל' ט:

הגהות וציונים

ס] בכת"י נוסף גופיה, וכן הוא בעין יעקב: **ג]** כת"י **וכתוב אחד אומר** כי אם וכו', וכן הוא ברי"ף ובראי"ש: **ג]** [**רבה** צ"ל בה' עי' תוס' שבת כג ע"ב ד"ה גזרה ובדף ע ע"ב בתוס' ד"ה נודע וכו' וביבמות קה ע"א איתא על נכון] (גליון): **ד]** [גי' ע"י **רבא**] (גליון): **ה]** [בע"י וביבמות קה ע"א ליתא מלת רבן] (גליון): **ו]** בכת"י ליתא התיבות "הכא בצבור", והנוסח הוא **ויחיד אימת אמר רב נחמן** אמר רבה בר אבוה, וכ"ה ברי"ף ובעין יעקב ובילקו"ש: **ז]** כת"י **שמר"ה ועד יוה"כ**, וכ"ה בעין יעקב: **ח]** [בילקוט ליתא] (גליון): **ט]** [גי' ע"י חורון וכן בהרא"ש וברב אלפס ועי' סנהדרין לב ע"ב ועירובין כב ע"ב] (גליון): **י]** ר"מ מ"ז (גליון): **כ]** תיבת "אף" ליתא במשניות דפו"י (וברי"ף כת"י), ועיין טורי אבן דכלפנינו הוא שיבוש דלעולם יוצאין על ששה חדשים אלא בזמן שביהמ"ק קיים יוצאין על אייר במקום על אב: **ל]** בדפו"י **שהדרך** וכ"ה ברש"י שברי"ף ושבעין יעקב (ואולי צ"ל שהדרך **צר**, וכ"ה ברבינו יהונתן): **מ]** דפוס קראקא **כשקדשו** בי"ד **את** החודש על פי עדים **שראו** הלבנה ומודיעים: **נ]** [**ותרתין**] (גליון): **ס]** צ"ל ומ"מ (באה"מ, וכ"ה בתוס' הרא"ש):

רבינו חננאל

ואסיקנא גז"ד דיחיד נמי שאינו נקרע אע"פ שעשה תשובה תנאי היא כלומר יש מי שאומר והוא ר' מאיר שהתשובה מבטלת אפילו גז"ד דיחיד. ור' אלעזר חולק עליו: **פי' גדולים** ס) מושב השופט כשיושב לשפוט: **ר' יצחק אמר לעולם יפה צעקה לאדם** בין לפני גז"ד בין לאחר גז"ד. ואקשינן וגזר דין דצבור מי מיקרע והכתיב כבסי מרעה לבך ירושלים למען תושעי וכתוב אחד אומר כי אם תכבסי בנתר וגו' מאי לאו האי דכתיב נכתם עונך לפני ג) בגז"ד שיש עמו שבועה דאמר מניין לגזר דין שיש עמו שבועה שאינו נקרע שנאמר ולכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי וגו' **אמר רבה בזבח ובמנחה אינו מתכפר** אבל מתכפר בדברי תורה. **אביי אמר** מתכפר **נמי בגמילות חסדים רבה בר נחמני ואביי תרוייהו מדבית עלי קאתו וכתיב בבית עלי וכל מרבית ביתך ימותו אנשים כלום** אינם מאריכין שנים יותר

לגרדום. בית וועד שלישי בו נפשות להריגה: ודינם שוה. שניהם נתפשו על דבר אחד: זה ירד. מן המטה: זה ניצול. מן הוועד: תפלה שלימה. נתכוון: אביי ורבא מדבית עלי אתו. כך שמעתי, ומשחיטת חולין פרק הזורע (דף קנג.) משכחן לרבה לאו כהן הוא, ושמא אמו מבית עלי היתה, ויש גורסין רבה ואביי ומפרשי לה בגרסה בר נחמני: ויחיד אימת. מלוי לו, דכתיב בהמלאו: כנגד עשרה לגיומות. עשרה עבדיס שלח לו דוד כדמפרש בקרא (ש"א כה) ונתן להס סעודה אחת, לפיכך נתלו לו עשרה ימיס: רב נחמן אמר אלו עשרה ימים בו'. שהמתין לו הקב"ה שיחוד ולא שב: בר"ה כל באי עולם בו' כבני אמרנא. ככבשיס שמונין אותן לעשרן ויולמין זה אחר זה בפתח קטן, שאין יכולין לצאת כאחד[ט]: במעלות בית מרון. הדרך[י] קלר ואין שניס יכולין לילך זה בצד זה, שהעמק עמוק משני צידי הדרך: ה"ג ורבי יהודה אומר שמואל כחיילות של בית דוד, והדר גרסינן אמר רבה בר בר חנה בו': כחיילות של בית דוד. וכבני מרון כבני חיילות של מלך, מרון לשון מרות ומדנות, וכך היו מונין אותס יולאים זה אחר זה בצאתס למלחמה: וכולן נסקרין וכו'. ואע"פ שעוברין זה אחר זה: אף אנן נמי תנינא. דכולן נסקריס בסקירה אחת, מדנסיב תנא דידן תלמודא למלתיה מהאי קרא היינו יחד לנס: ולבייהו מייחד כי הדדי. כלבו של זה כך לבו של זה: הכי קאמר היוצר רואה יחד לבם. ומקרא לעיל מיניה קא מהדר השגיח אל כל יושבי תבל, היינו אחר שנגמר דינם: **מתני' על ששה חדשים שלוחין יולאים. שקדשו[מ] ב"ד החדש ע"פ עדים כשראו את החדש, ומודיעים השלוחין לגולה יום שקדשוהו, אם ביום שלשים ואחד שעבר אסר, או ביום ל"א ואחד שעבר מלא: **מפני** הפסח. והולכין השלוחין עד הפסח תוך מן השבתות: **ועל אב מפני התענית.** והולכין כל שמונת הימים תוך מן השבת: **על אלול מפני ר"ה.** מודיעים אחי התחיל אלול ועושין ר"ה ביום שלשים לאלול גגולה, דלוד שניס אין אלול מעובר, ואע"פ שאפשר הוא בידם שאת יעברוהו ב"ד אי אפשר להן לדעת, ועל כרחן הולכין אחר רוב שניס, ואם לא ידעו אחי התחיל אלול אם לאו, ידעו יום שלשים שלו: **ועל תשרי מפני תקנת המועדות.** להאי שקדשוהו ב"ד לאחרי השלוחין יולאין ליום הממרת והולכין עד מקום שיכולין להגיע עד החג, ומודיעים אם עיברו ב"ד את אלול ואם לאו, כדי שלא יהא לבס נוקפין ביוה"כ וסוכות: **פסח קטן.** פסח שני לטומאת ושהיה בדרך רחוקה בראשון

לדמר

כאן קודם גזר דין. בפרק בתרא דנדה (דף ע: ושם) משני נמי הכי והוה מלי למשוי כדאמר להו קב"ה למלאכי השרת בפ' מי שמתו (ברכות דף כ:) ולא אשם פניס לישראל אני ממרתי ואכלת ושבעת וברכת והס דקדקו עד כזית עד כביצה ומיהו גס זה אמת אשף לישראל אינו נושא פניס אלא קודס גזר דין: **רבה** ואביי מדבית עלי קאתו. רבה מבירו של אבי לא הוה כהן כדמוכח בפ' הזורע (חולין דף קלג.) והכא רבה מבירו של רב אסדא וכן משמע נמי בפרק בתרא דמו"ק (דף כח. ושם) דאמר בתרא מילתא אלא במזלא תליא מילתא דהא רבה ורב אסדא תרוייהו לדיקים גמורים הוו מר מגלי ואתי מיטרא רבה מיטרא ומר מגלי ואתי מיטרא רבה היה מרבעין שנין ורב אסדא היה תשעין[ך] שנין וא"ת מנא ליה למשוס מזלא הוה ללמא משוס דרבה אתא מדבית עלי וי"ל דאפ"ה מי לאו מזלא הוה מגין עליו זכות תורה וא"ת דהכא משמע דרבה לא היה לו זכות של גמילות חסדים והא אמרינן בפ' חלק (סנהדרין דף לח:) אמר ליה אביי לרבה מר הא תורה הא גמילות חסדים וי"ל דמ"מ אביי עסק טפי מיניה[כ]: **על** ניסן מפני הפסח. אבל על סיון מפני עצרת לא צריך דבעומר הכתוב מלוי כדאמרי' לעיל (דף ו:) לתני רב שמעיה עצרת פעמיס בשנה: **ועל** אלול מפני ר"ה. מודיעים מתי מתחיל אלול ועושין ר"ה ביום שלשים לאלול גגולה וגס למחרתו כדמשמע בפ"ק דביצה (דף ה.) ובפ' בכל מערבין (עירובין דף לט. ושם) שהיו עושין שני ימים טובים של ר"ה מספק לאמת עברוה לאלול מ"מ[ל] אם לא ידעו מתי מתחיל אלול לא ידעו יום שלשים:

הוזיל

כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין הכא נמי ביחיד. וגזר דין דיחיד[ס] תנאי היא דתניא היה רבי מאיר אומר שנים שעלו למטה וחוליין שוה וכן שנים שעלו לגרדום לידון ודינן שוה זה ירד וזה לא ירד זה ניצל וזה לא ניצל מפני מה זה ירד וזה לא ירד זה ניצל וזה לא ניצל זה התפלל ונענה וזה התפלל ולא נענה מפני מה זה נענה וזה לא נענה זה התפלל תפלה שלימה נענה וזה לא התפלל תפלה שלימה לא נענה ר' אלעזר אמר כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין רבי יצחק אמר[ע] יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין. וגזר דין דצבור מי מיקרע והא כתוב אחד אומר[א] כבסי מרעה לבך וכתיב[ב] כי אם תכבסי בנתר ותרבי לך בורית נכתם עונך לפני מאי לאו כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין לא אידי ואידי לאחר גזר דין ולא קשיא כאן בגזר דין שיש עמו שבועה כאן בגזר דין שאין עמו שבועה כדרב שמואל בר אמי דאמר רב שמואל בר אמי ואמרי לה אמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן[ג] מנין לגזר דין שיש עמו שבועה שאינו נקרע שנאמר [ו]לכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה אמר רבא[ד] בזבח ובמנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה אביי אמר בזבח ומנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה ובגמילות חסדים רבה[ה] ואביי מדבית עלי קאתו רבה דעסק בתורה[ו] חיה ארבעין שנין אביי דעסק בתורה ובגמילות חסדים חיה שיתין שנין תנו רבנן משפחה אחת היתה בירושלים שהיו מתיה מתין בני י"ח שנה באו והודיעו את רבן יוחנן בן זכאי אמר להם שמא ממשפחת עלי אתם דכתיב ביה[ז] וכל מרבית ביתך ימותו אנשים לכו ועסקו בתורה וחיו הלכו ועסקו בתורה וחיו והיו קורין אותה משפחת רבן[ח] יוחנן על שמו. אמר רב שמואל בר איניא משמיה דרב מניין לגזר דין של צבור שאינו נחתם אינו נחתם והכתיב[ב] נכתם עונך לפני אלא אע"ג שנחתם נקרע שנאמר[ה] כה' אלהינו בכל קראנו אליו והכתיב[ו] דרשו ה' בהמצאו[ז] התם ביחיד הכא בצבור[ט] ביחיד אימת אמר רבה בר אבוה [א]אלו עשרה ימים שבין ר"ה[י] ליוה"כ[יא] ויהי כעשרת הימים ויגף ה' את נבל [ו' ימים] מאי עבידתייהו אמר רב יהודה אמר רב כנגד עשר לגימות שנתן נבל לעבדי דוד (אמר[יב]) רב נחמן אמר רבה בר אבוה אלו י' ימים שבין ר"ה[יג] ליוה"כ: בר"ה כל באי העולם עוברין לפניו כבני מרון: מאי כבני מרון הכא תרגימו כבני אמרנא ריש לקיש אמר כמעלות בית מרון[יד] (אמר[טו]) רב יהודה אמר שמואל כחיילות של בית דוד אמר רבב"ח א"ר יוחנן וכולן נסקרין בסקירה אחת אמר ר"נ בר יצחק אף אנן נמי תנינא[טז] היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם מאי קאמר אילימא ה"ק דברנהו לכולי עלמא ומייחד לבייהו כהדדי והא קא חזינן דלאו הכי הוא אלא לאו הכי קאמר היוצר רואה יחד לבם ומבין אל כל מעשיהם: **מתני'**[יז] על ששה חדשים השלוחין יוצאין על ניסן מפני הפסח על אב מפני התענית על אלול מפני ר"ה על תשרי מפני תקנת המועדות על כסליו מפני חנוכה ועל אדר מפני הפורים וכשהיה בהמ"ק קיים יוצאין אף[יח] על אייר מפני פסח קטן: **גמ'** וליפקו נמי אתמוז וטבת דאמר

מעשרים. **רבה דעסק בתורה** חיה מ' שנים אביי דעסק בתורה ובגמילות חסדים חיה שיתין שנין. ומשפחה אחרת היתה מבית עלי שהיו מתים בן י"ח שנה והלכו ועסקו בתורה וחיו כו' אמרו משמיה דרב מנין לגז"ד של צבור דאע"פ שנחתם מתקרע שנאמר אשר לו אלהים קרובים אליו. איני והכתיב קראוהו בהיותו קרוב ביחיד ואימתי הוא קרוב ליחיד בעשרה ימים שבין ר"ה ליוה"כ: **ויהי כעשרת הימים ויגוף ה' את נבל.** אמר רב כנגד י' לגימות שנתן נבל לעבדי דוד: **וברה"כ כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון** שנאמר היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם. הכא תרגימו כבני אימרנא (כבני אימרונא) פי' כבני כבשים העוברים ע"י מונה אר"י וכולן נסקרין בסקירה אחת פי' מביט כל באי עולם ומביט להם בהבטה אחת ומבין כל מעשיהן. אמר רנב"י תנינא להא דר"י דתנן כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון שנאמר היוצר יחד לבם ופירוש היוצר רואה יחד לבם של כל באי עולם ומבין אל כל מעשיהם. ודן אותם כל אחד לפי מעשיו: **מתני' על ששה חדשים שלוחין יולאין על ניסן מפני הפסח על אב מפני התענית על אלול מפני ר"ה על תשרי מפני תקנת המועדות על כסליו מפני חנוכה ועל אדר מפני הפורים וכשהיה בהמ"ק קיים יוצאין אף[כ] על אייר מפני פסח קטן: גמ'** וליפקו נמי אתמוז וטבת דאמר

- כדי שידעו מתי יחול חנוכה"ב, **וְעַל אֲדָר מִפְּנֵי הַפּוּרִים** - כדי שידעו מתי יחול פורים"ג. **וּכְשֶׁהָיָה בֵּית הַמִּקְדָּשׁ קַיָּים** ונהגה חובת הקרבת קרבן פסח, היו השליחים **יוֹצְאִין אַף עַל אִיָּרד מִפְּנֵי** הקרבת קרבן **פֶּסַח קָטָן** [-פסח שניט], שמי שהיה טמא או בדרך רחוקה מבית המקדש בי"ד בניסן ולא יכל להקריב את הפסח, חייב להקריב קרבן פסח בי"ד אייר"ז, ויצאו שליחים על אייר כדי שידעו מתי יחול זמן הקרבת פסח שניי.

★

גמרא

נתבאר במשנה שעל ששה חדשים בלבד היו שליחים יוצאים להודיע מתי נתקדשו מפני המועדים והתענית שבהם. הגמרא מקשה על כך: מקשה הגמרא, **וְלִיפְקוּ נַמִּי אַתַּמּוּז וְטֵבֵת** - שיצאו השליחים להודיע גם על חודש תמוז כדי שידעו מתי יחול צום שבעה עשר בתמוז, ועל חודש טבת כדי שידעו מתי יחול צום עשרה בטבתי, שהרי חובה להתענות בימים אלו, וכשם שיצאו על אב מפני התענית. ומבארת הגמרא מנין שחובה להתענות בהם,

אוצר החכמה

לא התענו שני ימים אלא סמכו על רוב השנים שאין אלול מעובר והתענו רק ביום הראשון [אף שלדעתו לגבי ראש השנה נהגו שני ימים מספק], משום שאין רוב הציבור יכולים לעמוד בתענית של שני ימים והקילו בזה לסמוך על הרוב.

ראה בהערה לעיל מה שכתב הטורי אבן (ד"ה על ניסן) לגבי חודש ניסן, שהשליחים הלכו גם בחול המועד פסח כדי שידעו במקומות הרחוקים באיזה יום חל שביעי של פסח, וביום האחר שהוא מדרבנן [גזירה שמא יבואו לזלזל ביום טוב ראשון] יוכלו להקל לגבי כמה הלכות. אמנם לגבי חול המועד סוכות כתב שבאופן שלא נתעבר אלול לא הוזקקו השליחים ללכת מפני שמיני עצרת, משום שאף אם אין יודעים בוודאות מתי נתקדש החודש, סומכים על רוב השנים שאין אלול מעובר ומקילים בהלכות אלו ביום טוב שני של שמיני עצרת, וכפי שיבואר בדבריו להלן (יט: ד"ה fפ) לגבי ראש השנה, ורק באופן שנתעבר אלול הלכו השליחים בחול המועד כדי להודיעם שהיום השני הוא יום טוב מן התורה ולא יקילו בו בהלכות אלו.

יב. ובמקומות שלא הגיעו אליהם השליחים נהגו מספק תשעה ימים חנוכה. אך בזמן הזה שבקיאים אנו בקביעות החדשים ונוהגים שני ימים רק משום מנהג אבותינו כמבואר בביצה (ד:), לא החמירו בחנוכה שהוא מדרבנן ואין צריך לנהוג תשעה ימים. מנחת חינוך (מצוה שפ אות ו). אך המרומי שדה (ד"ה על כפליו) כתב, שגם בזמן שקידשו על פי הראייה לא נהגו תשעה ימים בחנוכה, ועיין שם הטעם.

יג. ובמקומות שלא הגיעו אליהם השליחים, נהגו מספק שני ימי פורים, כמבואר בהערה הקודמת לגבי חנוכה [לדעת המנחת חינוך]. וכתב המרדכי (מגילה פ"fרמז תשעה) [הו"ד בט"ז (או"ח סי' תרפח סק"ד) ובמנחת חינוך (שם)], שבזמן הזה שבקיאים בקביעות החודש אין נוהגים שני ימים, משום שנאמר במגילת אסתר (ט כז) 'ולא יעבור', ומכאן שאין קוראים את המגילה לאחר זמנה, ואם ינהגו שני ימים נמצא שקראו את המגילה לאחר זמנה. והמרומי שדה (ד"ה על כפליו) כתב, שאף בזמן שקידשו על פי הראייה לא נהגו שני ימים בפורים, ועיין שם הטעם.

על סיון מפני עצרת לא הוצרכו לצאת, משום שאין קביעות עצרת תלויה בקידוש החודש אלא ביום החמשים להבאת העומר, כמבואר לעיל (ו:) שעצרת פעמים בה' בחודש [אם ניסן ואייר היו מלאים], פעמים בו' [אם היה אחד מלא ואחד חסר] ופעמים בז' [אם היו שניהם חסרים]. תוספות (ד"ה על). וכן כתב הריטב"א (ד"ה גרסינן) בשם הירושלמי (פ"fה"ד), והוסיף, שבזמן הזה אף על פי שמונים לעומר רק מהיום השני של פסח [ולא מונים גם מהיום השלישי שהוא ספק שני, שכיון שאנו בקיאים בקביעות החדשים ונוהגים שני ימים רק משום מנהג אבותינו כמבואר בביצה (ד:) הקילו בזה כדי לא לבלבל את המנין], עושים עצרת שני ימים כדי לא לחלק בין עצרת לשאר ימים טובים. וכן פסק הרמב"ם (קדום המודם פ"ג הי"ג).

בגמרא להלן (יט:) יבואר לגבי שנה מעוברת, אם יצאו השליחים בחודש אדר השני.

יד. לִפְנִי הגירסא שלפנינו 'אף על אייר' משמע שבזמן בית המקדש יצאו על כל ששת החדשים שנתבארו ובנוסף לכך יצאו אף על אייר, אך מלשון המשנה ברישא 'על ששה חדשים השלוחין יוצאין' משמע שלעולם לא יצאו יותר משלשה חדשים, ולכן אין לגרוס 'אף' אלא כפי הספרים שגרסו 'יוצאין על אייר' [ראה בהגהות וציונים], ומבואר שתמיד יצאו על ששה חדשים בלבד, שכן לאחר החורבן יצאו על אב ולא על אייר, ובזמן בית המקדש יצאו על אייר ולא על אב משום שלא התענו בו [כמבואר בהערה לעיל], טורי אבן (ד"ה וכשהיה). אך השפת אמת (ד"ה על fג) יישב את הגירסא 'אף', על פי שיטת הרמב"ם שנתבארה בהערה לעיל שאף בזמן בית המקדש יצאו על אב, ואם כן יצאו על כל ששת החדשים ואף על אייר.

טו. הטעם שנקרא 'פסח קטן', משום שנוהג רק יום אחד, ולא כפסח ראשון הנוהג שבעה ימים. תוספות יום טוב בשם המפרש על הרמב"ם (קדום המודם פ"ג ה"ט). ועוד יש לפרש, שנקרא פסח קטן משום שהיה קרב בקהל קטן, שלא כפסח הראשון שהיה קרב בעם רב ובשלש כתות, כמבואר בפסחים (סד.). שפתי חכמים (ד"ה פסח).

טז. כְּמִבְּנִים בתורה (במדבר ט י-יד).

יז. וידעו מתי לצאת מבתיהם כדי להגיע לירושלים עד י"ד אייר. ואף שהיה אפשר לתקן שיקדימו לצאת מבתיהם כדי שיגיעו לירושלים ביום שהוא בודאי י"ד, ולא נטריח את השליחים לצאת, מכל מקום מכיון שחמורה מצות הקרבת קרבן הפסח שהעובר ולא הקריב ענשו כרת, החמירו חכמים ושלחו שליחים כדי שלא יאחרו לבא ויגיעו לידי תקלה. טורי אבן (להלן ע"ב ד"ה בזמן).

יח. לְדַעַת רבי עקיבא בברייתא להלן (ע"ב) שמתענים בעשרה בטבת [ונפסקה הלכה כמותו בשולחן ערוך (או"ח סי' תקמט ס"fג)], ולדעת רבי שמעון שנשנתה בברייתא שם, מתענים בחמשה בטבת.

על צום גדליה החל בג' בתשרי [כמבואר להלן (ע"ב)], ותענית אסתר החלה בי"ג באדר [כמבואר ברמב"ם (תעניות פ"ה ה"ה)] לא הקשתה הגמרא, שהרי יצאו שליחים על תשרי מפני המועדות ועל אדר מפני הפורים, וממילא ידעו מתי יחולו התעניות שבהם. שפתי חכמים (ד"ה וליפקו).

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [לעיל טו.], ג) יבמות קה., ג) [מו"ק כח.], ד) [יבמות מט: קה.], ה) [סה ועי"ש], ו) [לקמן כא:], ז) בכורות נח:, ח) [וע"ע תוס' יבמות קה. ד"ה רבא ותוס' נכורות כו. ד"ה רבה].

תורה אור השלם

א) כִּבְסִי מֵרָעָה לִבֵּךְ יְרוּשָׁלַיִם לְמַעַן תִּוָּשֵׁעִי עַד מָתַי תָּלִין בְּקִרְבֵּךְ מַחְשְׁבוֹת אוֹנֶךָ: [ירמיה ד, יד]

ב) כִּי אִם תְּכַבְּסִי בַּנֶּתֶר וְתַרְבִּי לָךְ בֹּרִית נִכְתָּם עֲוֹנֵךְ לְפָנַי נְאֻם אֲדֹנָי אֱלֹהִים: [ירמיה ב, כב]

ג) וְלָכֵן נִשְׁבַּעְתִּי לְבֵית עֵלִי אִם יִתְכַּפֵּר עֲוֹן בֵּית עֵלִי בְּזֶבַח וּבְמִנְחָה עַד עוֹלָם: [שמואל א ג, יד]

ד) וְאִישׁ לֹא אֲבָרִית לָךְ מֵעִם מִזְבְּחִי לְכַלּוֹת אֶת עֵינֶיךָ וְלַאֲדִיב אֶת נַפְשֶׁךָ וְכָל מַרְבִּית בֵּיתֵךְ יָמוּתוּ אֲנָשִׁים: [שמואל א ב, לג]

ה) כִּי מִי גּוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹהִים קְרֹבִים אֵלָיו כַּיְיָ אֱלֹהֵינוּ בְּכָל קָרְאֵנוּ אֵלָיו: [דברים ד, ז]

ו) דִּרְשׁוּ יְיָ בְּהִמָּצְאוֹ קְרָאֻהוּ בִּהְיוֹתוֹ קָרוֹב: [ישעיה נה, ו]

ז) וַיְהִי כַּעֲשֶׂרֶת הַיָּמִים וַיִּגֹּף יְיָ אֶת נָבָל וַיָּמֹת: [שמואל א כה, לח]

ח) הַיֹּצֵר יַחַד לִבָּם הַמֵּבִין אֶל כָּל מַעֲשֵׂיהֶם: [תהלים לג, טו]

משנת ראשונים

כי אם תכבסי בנתר ותרבי לך ברית. נתר הוא האפר שרוחצין בו הראש ובו מנקין כל דבר. בורית, י"מ שהוא שקורים לו בלע"ז סבו"ן, וי"מ שהוא עשב שמכבסין בו. [רד"ק, ירמיהו ב כב]

ולכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה. לפי שהיו הם כהנים ומקריבים זבח ומנחה אמר כן כלומר לא תועיל להם כהונתם לפני, או מפני שמעלו בזבח ובמנחה אף על פי שישתדלו בזבח ובמנחה לכפר מעלם לא יכפר להם לעולם. [רד"ק, שמואל א ג יד]

אביי דעסק בתורה ובגמילות חסדים. וה"ה לרבה כדאיתא בפרק חלק, אלא דאביי עסק טפי מיניה שהיה ספק בידו לעשות. [הריטב"א, יבמות קה.]

דלא עסק כל כך בגמילות חסדים שינצל בה מגזירת בית עלי כיון שאין לה כפרה אלא בגמילות חסדים אבל להנצל מחבלו של משיח

עין משפט נר מצוה

צט א מיי' פ"ג מהל' מעשה הקרבן ה סמג עשין טז:

ק ב מיי' פ"ג מהל' קידוש החדש הל' ט:

הגהות וציונים

מ) בכת"י נוסף גופיה, וכן הוא בעין יעקב: **נ)** כת"י **וכתוב אחד אומר** כי אם וכו', וכן הוא בריי"ף ובראי"ש: **ג)** [**רבה** צ"ל בה' עי' תוס' שבת כג ע"ב ד"ה גזרה ובדף ע ע"ב בתוס' ד"ה נודע וכו' וביבמות קה ע"א איתא על נכון] (גליון): **ד)** [גי' ע"י **רבא**] (גליון): **ס)** [בע"י וביבמות קה ע"א ליתא מלת רבן] (גליון): **ו)** בכת"י ליתא התיבות "הכא בצבור", והנוסח הוא **ויחיד אימת אמר רב נחמן** אמר רבה בר אבוה, וכ"ה בריי"ף ובעין יעקב ובילקו"ש: **ז)** כת"י **שמר"ה ועד יוה"כ**, וכ"ה בעין יעקב: **ח)** [בילקוט ליתא] (גליון): **ט)** [גי' ע"י **חורון** וכן בהרא"ש וברב אלפס ועי' סנהדרין לב ע"ב ועירובין כב ע"ב] (גליון): **י)** ר"מ מ"ז (גליון): **כ)** תיבת "אף" ליתא במשניות דפו"י (וברי"ף כת"י), ועיין טורי אבן דכלפנינו הוא שיבוש דלעולם יוצאין על ששה חדשים אלא בזמן שביהמ"ק קיים יוצאין על אייר במקום על אב: **ל)** בדפו"י **שהדרך** וכ"ה ברש"י שבריי"ף ושבעין יעקב (ואולי צ"ל שהדרך **צר**, וכ"ה ברבינו יהונתן): **מ)** דפוס קראקא **כשקדשו** בי"ד **את** החודש על פי עדים **שראו** את **הלבנה** ומודיעים: **נ)** [**ותרתין**] (גליון): **ס)** צ"ל ומ"מ (באה"מ, וכ"ה בתוס' הרא"ש):

רבינו חננאל

ואסיקנא גז"ד דיחיד נמי שאינו נקרע אע"פ שעשה תשובה תנאי היא כלומר יש מי שאומר והוא ר' מאיר שהתשובה מבטלת אפילו גז"ד דיחיד. ור' אלעזר חולק עליו: **פי' גרדום** **ע)** מושב השופט כשיושב לשפוט: **ר' יצחק אמר לעולם יפה צעקה לאדם** בין לפני גז"ד בין לאחר גז"ד. ואקשינן וגזר דין דצבור מי מיקרע והכתיב כבסי מרעה לבך ירושלים למען תושעי וכתוב אחד אומר כי אם תכבסי בנתר וגו' מאי לאו האי דכתיב נכתם עונך לפני **ג)** בגז"ד שיש עמו שבועה דאמר מניין לגזר דין שיש עמו שבועה שאינו נקרע שנאמר ולכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי וגו' **אמר רבה בזבח ובמנחה אינו מתכפר** אבל מתכפר בדברי תורה. אביי אמר מתכפר נמי בגמילות חסדים רבה בר נחמני ואביי תרוייהו מדבית עלי קאתו וכתיב בבית עלי וכל מרבית ביתך ימותו אנשים כלום אינם מאריכין שנים יותר

כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין הכא נמי ביחיד. וגזר דין דיחיד[ס] תנאי היא דתניא היה רבי מאיר אומר שנים שעלו למטה וחוליין שוה וכן שנים שעלו לגרדום לידון ודינן שוה זה ירד וזה לא ירד זה ניצל וזה לא ניצל מפני מה זה ירד וזה לא ירד זה ניצל וזה לא ניצל זה התפלל ונענה וזה התפלל ולא נענה מפני מה זה נענה וזה לא נענה זה התפלל תפלה שלימה נענה וזה לא התפלל תפלה שלימה לא נענה ר' אלעזר אמר כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין רבי יצחק אמר [ס] יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין. וגזר דין דצבור מי מיקרע והא כתוב אחד אומר [א] כבסי מרעה לבך וכתיב[ב] כי אם תכבסי בנתר ותרבי לך בורית נכתם עונך לפני מאי לאו כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין לא אידי ואידי לאחר גזר דין ולא קשיא כאן בגזר דין שיש עמו שבועה כאן בגזר דין שאין עמו שבועה כדרב שמואל בר אמי דאמר רב שמואל בר אמי ואמרי לה אמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן [ג] מנין לגזר דין שיש עמו שבועה שאינו נקרע שנאמר [ג][ו]לכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה[ג] אמר רבא בזבח ובמנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה זה נענה וזה לא נענה זה התפלל תפלה שלימה נענה וזה לא התפלל תפלה שלימה לא נענה ר' אלעזר אמר כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין רבי יצחק אמר [ס] יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין. וגזר דין דצבור מי מיקרע והא כתוב אחד אומר [א] כבסי מרעה לבך וכתיב[ב] כי אם תכבסי בנתר ותרבי לך בורית נכתם עונך לפני מאי לאו כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין לא אידי ואידי לאחר גזר דין ולא קשיא כאן בגזר דין שיש עמו שבועה כאן בגזר דין שאין עמו שבועה כדרב שמואל בר אמי ואמרי לה אמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן [ג] מנין לגזר דין שיש עמו שבועה שאינו נקרע שנאמר [ג][ו]לכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה[ג] אמר רבא בזבח ובמנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה זה נענה וזה לא נענה זה התפלל תפלה שלימה נענה וזה לא התפלל תפלה שלימה לא נענה ר' אלעזר אמר כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין רבי יצחק אמר [ס] יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין. וגזר דין דצבור מי מיקרע והא כתוב אחד אומר [א] כבסי מרעה לבך וכתיב[ב] כי אם תכבסי בנתר ותרבי לך בורית נכתם עונך לפני מאי לאו כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין לא אידי ואידי לאחר גזר דין ולא קשיא כאן בגזר דין שיש עמו שבועה כאן בגזר דין שאין עמו שבועה כדרב שמואל בר אמי ואמרי לה אמר רב שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן [ג] מנין לגזר דין שיש עמו שבועה שאינו נקרע שנאמר [ג][ו]לכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה[ג] אמר רבא בזבח ובמנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה אביי אמר בזבח ומנחה אינו מתכפר אבל מתכפר בתורה ובגמילות חסדים רבה[ד] ואביי מדבית עלי קאתו רבה דעסק בתורה [ה] חיה ארבעין שנין אביי דעסק בתורה ובגמילות חסדים חיה שיתין שנין תנו רבנן משפחה אחת היתה בירושלים שהיו מתין בני י"ח שנה באו והודיעו את רבן יוחנן בן זכאי אמר להם שמא ממשפחת עלי אתם דכתיב ביה [ז] וכל מרבית ביתך ימותו אנשים לכן ועסקו בתורה וחיו הלכו ועסקו בתורה וחיו והיו קורין אותה משפחת רבן[ט] יוחנן על שמו. אמר רב שמואל בר איניא משמיה דרב מניין לגזר דין של צבור שאינו נחתם אינו נחתם והכתיב [ב] נכתם עונך לפני אלא אע"ג שנחתם נקרע שנאמר [ח] כה' אלהינו בכל קראנו אליו והכתיב [ט] דרשו ה' בהמצאו [ל] התם ביחיד הכא בצבור[ו] [מ] ביחיד אימת אמר רבה בר אבוה [א]אלו עשרה ימים שבין ר"ה[ז] ליוה"כ [ז] ויהי כעשרת הימים ויגף ה' את נבל [י ימים] מאי עבידתייהו אמר רב יהודה אמר רב כנגד עשר לגימות שנתן נבל לעבדי דוד (אמר[מ]) רב נחמן אמר רבה בר אבוה אלו [י] ימים שבין ר"ה[ז] ליוה"כ: בר"ה כל באי העולם עוברין לפניו כבני מרון: מאי כבני מרון הכא תרגימו כבני אמרנא ריש לקיש אמר כמעלות בית מרון[מ] (אמר[י]) רב יהודה אמר שמואל כחיילות של בית דוד אמר רבב"ח א"ר יוחנן וכולן נסקרין בסקירה אחת אמר ר"נ בר יצחק אף אנן נמי תנינא [ח] היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם מאי קאמר אילימא ה"ק דברנהו לכולי עלמא ומייחד לבייהו כהדדי והא קא חזינן דלאו הכי הוא אלא לאו הכי קאמר היוצר רואה יחד לבם ומבין אל כל מעשיהם: **מתני'** [ו] [ב]על ששה חדשים השלוחין יוצאין על ניסן מפני הפסח על אב מפני התענית על אלול מפני ר"ה על תשרי מפני תקנת המועדות על כסליו מפני חנוכה ועל אדר מפני הפורים וכשהיה בהמ"ק קיים יוצאין אף[ס] על אייר מפני פסח קטן: **גמ'** וליפקו נמי אתמוז וטבת דאמר

כאן קודם גזר דין. בפרק בתרא דנדה (דף ע: ושם) משני נמי הכי והוה מצי לשנויי כדאמר להו קב"ה למלאכי השרת בפ' מי שמתו (גרסות דף כ:) ולא אמרן פניס לישראל אני ממרתי ואכלת ושבעת וברכת והס דקדקו עד כזית עד כדיה ומיהו גס זה אמת אמרן לישראל אינו נוסח פניס אלא קודס גזר דין: **רבה** ואביי מדבית עלי קאתו. רבה מבירו של אביי לא הוה כהן כדמוכח בפ' הזורע (חולין דף קלג.) והכא רבה מבירו של רב מסדא וכן משמע נמי בפרק בתרא דמו"ק (דף כח. ושם) דאמר רבה חיי בני ומזוני לא בזוכתא תליא מילתא אלא במזלא תליא מילתא דהא רבה ורב מסדא תרוייהו לדיקים גמורים הוו מר מגלי ואתי מיטרא רבה מיטרא ומר מגלי ואתי מיטרא רבה חיה מרבעין שנין ורב מסדא חיה תשעין[ג] שנין וא"ת מנא ליה דמשום מזלא הוה ללמא משום דרבה אתא מדבית עלי וי"ל דאפ"ה אי לאו מזלא הוה מגין עליו זכות תורה וא"ת להכא משמע דרבה לא היה לו זכות של גמילות חסדים והא אמרינן בפ' חלק (סנהדרין דף לח:) אמר ליה אביי לרבה מר הא תורה הא גמילות חסדים וי"ל דמ"מ אביי עסק טפי מיניה[מ]: **על** ניסן מפני הפסח. אבל על סיון מפני עצרת לא קריך דבעומר הדבר תלוי כדאמרי' לעיל (דף ו:) דאני רב שמעיה עצרת פעמים חמשה פעמים ששה פעמים שבעה: **ועל** אלול מפני ר"ה. מודיעים מתי מתחיל אלול ועושין ר"ה ביום שלשים לאלול דגמר מלך ומר מגלי ואתי מיטרא רבה מיטרא ומר מגלי ואתי מיטרא רבה חיה מרבעין שנין ורב ח

עין משפט נר מצוה

קא א ב ג מיי׳ פ״ה מהל׳ תענית הל׳ ב ג סמג עשין דרכן ג טור ס״ח סימן תקמט:

גליון הש״ס

גמ׳ ואני אין דורש כמותו. עיין בספר דרכי יוסף יו״ד סי׳ רמב סעיף ג:

תורה אור השלם

א) כֹּה אָמַר יְיָ צְבָאוֹת צוֹם הָרְבִיעִי וְצוֹם הַחֲמִישִׁי וְצוֹם הַשְּׁבִיעִי וְצוֹם הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה לְבֵית יְהוּדָה לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה וּלְמוֹעֲדִים טוֹבִים וְהָאֱמֶת וְהַשָּׁלוֹם אֱהָבוּ: [זכריה ח, יט]

ב) בַּחֹדֶשׁ הָרְבִיעִי בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ וַיֶּחֱזַק הָרָעָב בָּעִיר וְלֹא הָיָה לֶחֶם לְעַם הָאָרֶץ: וַתִּבָּקַע הָעִיר וְכָל אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה יִבְרְחוּ וַיֵּצְאוּ מֶהָעִיר לַיְלָה דֶּרֶךְ שַׁעַר בֵּין הַחֹמֹתַיִם אֲשֶׁר עַל גַּן הַמֶּלֶךְ וְכַשְׂדִּים עַל הָעִיר סָבִיב וַיֵּלְכוּ דֶּרֶךְ הָעֲרָבָה: [ירמיה נב, ו-ז]

ג) וַיְהִי דְבַר יְיָ אֵלַי בַּשָּׁנָה הַתְּשִׁיעִית בַּחֹדֶשׁ הָעֲשִׂירִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ לֵאמֹר: בֶּן אָדָם כְּתָב לְךָ אֶת שֵׁם הַיּוֹם אֶת עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה סָמַךְ מֶלֶךְ בָּבֶל אֶל יְרוּשָׁלַיִם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה: [יחזקאל כד, א-ב]

ד) וַיְהִי בְּשִׁתֵּי עֶשְׂרֵה שָׁנָה בֶּעָשׂרִי בַּחֲמִשָּׁה לַחֹדֶשׁ לָגָלוּתֵנוּ בָּא אֵלַי הַפָּלִיט מִירוּשָׁלַיִם לֵאמֹר הֻכְּתָה הָעִיר: [יחזקאל לג, כא]

רבינו חננאל

יוצאין על ניסן מפני הפסח וכו׳. ואקשינן וליפקו שלוחין נמי בתמוז ובטבת מפני הצומות שיש בהן ופריק רב פפא הכי קאמר בזמן שיש שלום כלומר כל זמן שבית המקדש קיים יהיה לששון ולשמחה. יש גזרה צום אין גזרה ואין שלום כגון עתה בזמן הזה רצו מתענין רצו אין מתענין וכיון שאם רצו שלא להתענות בהן אין חובה עליהן לפיכך אין שלוחין יוצאין בהן אי הכי ומפני מה יוצאין באב ופרקינן משום שהוכפלו בו צרות מפני שחרב בו הבית בראשונה ובשניה ונלכדה ביתר ונחרשה העיר קבלו עליהן ט׳ באב צום לעולם בגלות ואע״פ שאין שם סכנה בזמן הזה לפיכך יוצאין

מסורת הש״ס עם הוספות

ס) מענית דף כו:, ע) [תוספ׳ לסוטה פרק ו], ג), [פ״ו], ד) פר׳ ואתחנן על הפסוק שמע ישראל, ה) יחזקאל לג כד, ו) במדבר יא כב, ז) בראשית כא ט, ח) מגילה דף יא:, ט) תענית יז:, י) לשון הגמרא כתובות סב., כ) תענית פ״ד ה״ה (כג רע״ב).

ליקוטי רש״י

צום הרביעי. לוס של תמוז שהוא רביעי לחדשים. צום החמישי. של מב. וצום השביעי. שלשה בחשרי שבו נהרג גדליה. וצום העשירי. של טבת [זכריה ח יט]. ביתר. עיר גדולה והיו ישראל דרין בה בחסכת גיטין פרק הניזקין (נז.) משקע דריספק מרב ביתר [תענית כו:]. **מגילת תענית.** נכתבה בימי מכמיס לף על פי שלא היו כותבין הלכות והיינו דקתני כל הכתוב במגילת תענית כשלו היה מקרא [תענית טו:]. אלו ימים מסורין להתענות להכי נקט מגילת תענית שלא היתה דבר הלכה כתובה בימיהן אפילו אות אחת חוץ ממגילת תענית ולהכי קרי לה מגלה [עירובין סב:].

הגהות וציונים

צום הרביעי. לוס של תמוז שהוא רביעי לחדשים. צום החמישי. של מב. וצום השביעי. שלשה בחשרי שבו נהרג גדליה. וצום העשירי. של טבת [זכריה ח יט]. ביתר. עיר גדולה והיו ישראל דרין בה בחסכת גיטין פרק הניזקין (נז.) משקע דריספק מרב ביתר [תענית כו:]. **מגילת תענית.** נכתבה בימי מכמיס לף על פי שלא היו כותבין הלכות והיינו דקתני כל הכתוב במגילת תענית כשלו היה מקרא [תענית טו:]. אלו ימים מסורין להתענות להכי נקט מגילת תענית שלא היתה דבר הלכה כתובה בימיהן אפילו אות אחת חוץ ממגילת תענית ולהכי קרי לה מגלה [עירובין סב:].

הגהות וציונים

ס] [פי׳ ע״ז תמצא בב״י א״ח ריש סי׳ תקנ] (גליון): **ב]** [גי׳ הטור א״ח סי׳ תקנ **רבא**] (גליון): **ג]** יש **שמד** צום אין **שמד** ואין שלום (כ״ה בכת״י ובכל הדפו״י בגמ׳ וברש״י ונשתנה מפני הצענזור) ועי׳ עוד גי׳ בטור ובריטב״א (ועיין דק״ס): **ד]** כת״י ואני **איני**: **ה]** [צ״ל בחודש הרביעי] (גליון): **ו]** בכת״י נוסף **בלבד** ואני מונה לסדר פורעניות **ולסדר חדשים**, וכ״ה ישר (וע״ע בעין יעקב, דק״ס): **ז]** הרא״ש גרס **רב הונא ורב חיננא** (גליון): **ח]** דפו״י **שמד** (ונשתנה מפני הצענזור) ובכת״י נוסף **שמד על ישראל** ועיין באור זרוע הל׳ ר״ה סי׳ רנז: **ט]** צ״ל **וביטלוה** (יעב״ץ), וכן הוגה בכת״י, וכן בר״ח **וביטלוהו**: **י]** ברש״י שבעין יעקב נוסף ג׳ **בתשרי שבו נהרג. גמרא ולא קרא: ללמדך. מדקא חשיב צום [שבו נהרג גדליה עם צום] של חורבן הבית:** **כ]** ברש״י שבע״י הנוסח וכששמעו חכמים **שביטלוהו** ועיין רש״ש מה שהעיר על נוסח זה. והבארות המים מגיה וכששמעו **לחכמים** ובטלום, והיינו כשהעם שמעו לדברי חכמים וביטלוה הוכשר בעיני חכמים וכו׳ עיי״ש: **ל]** [רבא מתרץ [כן] שם בתענית כח ע״ב] (גליון) ובתוס׳ הרא״ש נוסף **כדאיתא בפרק בתרא דתענית:**

יח: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

הואיל והוכפלו בו הצרות. כיוס שבעה עשר בתמוז נמי מירע מחמה דכריס כדתנן בפרק בתרא דתענית (דף כט.) מגל חורבן בית המקדש תקיפא טובא[ס] ועוד לא דמי לט׳ באב דלרה מחת הוכפלה בו: **זה** תשעה בתמוז שבו הובקעה היינו דראמרינן מגל בשניה הובקעה בי״ז[ע] ומסוס הכי עבדינן בי״ז תענית והך בריימא מתניתין בירושלמי[פ] וגרסי׳ בה י״ז בתמוז ולט״ג דכתיב בקלע בתשעה לחדש קלקול מחבוגות היו שם ופליג שם״ס דידן ורוצה לומר דמתוך טרדתם טעו בחשבונם ולא רלה הפסוק לשנות מכמו שהיו סבורים: **זה** תשעה באב שבו נשרף. בפרק בתרא דתענית (דף כט.) רמי קרא מהדדי דכתוב מלכים כתיב בנשרף בתשעה ובספר ירמיה כתיב בעשור לחדש ויסרוף וגו׳ ומשני דבו׳ לחדש נכנסו מוכיס להיכל ואכלו ושתו בו [שביעי] שמיני ותשיעי עד שפנה היום לעתותי ערב הליתו בו האש ונשרף עד שקיעת החמה בעשור:

ויבך רבי אליעזר ורחץ. ממתני׳ דעל כסליו מפני חנוכה לא הוה ליה למקשוי דלעולם לא חשיב יו״ט ואפילו הכי מדליקין נרות זכר לנס: ותיפוק

דאמר רב חנא בר ביזנא אמר ר״ש חסידא מאי דכתיב[א] כה אמר ה׳ צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה קרי להו צום וקרי להו ששון ושמחה בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה אין שלום צום[ם] אמר רב פפא[ג] הכי קאמר בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה יש גזרת המלכות[ד] צום אין גזרת המלכות ואין שלום רצו מתענין רצו אין מתענין אי הכי ט״ב נמי אמר רב פפא שאני ט׳ באב הואיל והוכפלו בו צרות דאמר מר[ה] א״ר בט׳ באב חרב הבית בראשונה ובשניה ונלכדה ביתר ונחרשה העיר. תניא[ו] אמר ר״ש ארבעה דברים היה ר״ע דורש[ז] ואני אין[ח] דורש כמותו בצום הרביעי זה ט׳ בתמוז שבו הובקעה העיר שנאמר[ט] (ברביעי[י]) בתשעה לחדש ויחזק הרעב בעיר ולא היה לחם לעם הארץ ותבקע העיר ואמאי קרי ליה רביעי רביעי לחדשים צום החמישי זה תשעה באב שבו נשרף בית אלהינו ואמאי קרי ליה חמישי חמישי לחדשים צום השביעי זה ג׳ בתשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם ומי הרגו ישמעאל בן נתניה הרגו ללמדך ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלהינו ואמאי קרי ליה שביעי שביעי לחדשים צום העשירי זה עשרה בטבת שבו סמך מלך בבל על ירושלים שנאמר[כ] ויהי דבר ה׳ אלי בשנה התשיעית בחדש העשירי בעשור לחדש לאמר בן אדם כתב לך את שם היום את עצם היום הזה סמך מלך בבל אל ירושלם ואמאי קרי ליה עשירי עשירי לחדשים והלא היה ראוי זה לכתוב ראשון ולמה נכתב כאן כדי להסדיר חדשים כתיקנן ואני איני אומר כן אלא צום העשירי זה חמשה בטבת שבו באת שמועה לגולה שהוכתה העיר שנאמר[ל] ויהי בשתי עשרה שנה בעשירי בחמשה לחדש לגלותנו בא אלי הפליט מירושלם לאמר הוכתה העיר ועשו יום שמועה כיום שריפה ונראין דברי מדבריו שאני אומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון והוא אומר על ראשון אחרון ועל אחרון ראשון[ג] אלא שהוא מונה לסדר חדשים[מ] ואני מונה לסדר פורעניות. איתמר רב ורבי חנינא[נ] אמרי בטלה מגילת תענית רבי יוחנן וריב״ל אמרי לא בטלה מגילת תענית רב ורבי חנינא אמרי בטלה מגילת תענית הכי קאמר בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה אין שלום צום והנך נמי כי הני רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אמרי לא בטלה מגילת תענית הני הוא דתלינהו רחמנא בבנין בהמ״ק אבל הנך כדקיימי קיימי. מתיב רב כהנא מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד וירד ר״א ורחץ ורבי יהושע וסיפר ואמרו להם צאו והתענו על מה שהתעניתם א״ר יוסף שאני חנוכה דאיכא מצוה א״ל אביי ותיבטיל איהי ותיבטל מצותה אלא אמר רב יוסף שאני חנוכה דמיפרסם ניסא. מותיב רב אחא בר הונא בתלתא בתשרי בטילת אדכרתא מן שטרייא שגזרה מלכות יון גזרה[ס] שלא להזכיר שם שמים על פיהם וכשגברה מלכות חשמונאי ונצחום התקינו שיהו מזכירין שם שמים אפילו בשטרות וכך היו כותבים בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לאל עליון וכששמעו חכמים בדבר אמרו למחר זה פורע את חובו ונמצא שטר מוטל באשפה וביטלום[ע] ואותו היום עשאוהו יו״ט ואי סלקא דעתך בטלה מגילת תענית קמייתא בטול אחרנייתא מוסיפין הכא במאי עסקינן בזמן שבית המקדש קיים ותיפוק

באב: **תניא ארשב״י ד׳ דברים היה ר׳ עקיבא דורש ואלו הן.** א׳ ותרא שרה את בן הגר המצרית וגו׳. ב׳ הצאן ובקר ישחט להם וגו׳. ג׳ בן אדם יושבי החרבות על אדמת ישראל וגו׳. ד׳ כה אמר ה׳ צום הרביעי וגו׳. ואלו ד׳ דברים מפורשין בספרי דבי רב (בפרשת ואתחנן) ובתוספתא במסכת סוטה (פ״ו) וארשב״י זה אחד מן ד׳ דברים שהיה ר׳ עקיבא דורש ואף אני דורש כמותו ולא חלפתי על דבריו אלא בצום העשירי בלבד שהוא אומר עשרה בטבת שבו סמך מלך בבל על ירושלים ואני אומר צום העשירי זה ה׳ בטבת שבאתה שמועה לגולה כי נחרבה העיר ונשרף הבית ונראין דברי מדבריו שהוא אומר בתמוז הובקעה העיר ובאב נלכדה העיר. ובתשרי נהרג גדליהו בן אחיקם ובטבת סמך מלך בבל נמצאו הדברים הללו שלא על הסדר כי אחרי שנלכדה העיר ונשרף הבית מזכיר סמיכת החיילות על ירושלים ואע״פ שהוא על הסדר לסדר החדשים שמחשב רביעי תמוז. ואב חמישי ותשרי שביעי וטבת עשירי הפורעניות אינן על הסדר שמאחר הסמיכה מן השרפה ואני מונה לסדר חדשים ולסדר פורעניות על הסדר. בחדש הרביעי הובקעה העיר ובחמישי נלכדה ובשביעי נהרג גדליה בן אחיקם ובעשירי באת שמועת הפורענות הללו בגולה בבבל ועשו יום שמועה כיום שרפה: **איתמר רב ורב חנינא אמרו בטלה מגלת תענית** פי׳ כל הכתוב במגילת תענית די לא להתענאה בהון כי הם כמו ימים טובים שאסור להתענות בהן בטלה וכל הרוצה להתענות בהן מתענה וראיה אלו ג׳ תעניות י״ז בתמוז ג׳ בתשרי וי׳ בטבת בזמן שיש שלום הם כימים טובים ואסור להתענות בהן כדכתיב יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה וגו׳. אין שלום צום ושאר הימים הכתובים במגילת תענית בזמן הבית היו ימים טובים ואסורים בתענית עכשיו בטלה. ור׳ **יוחנן וריב״ל אמרי לא בטלה** הני ג׳ צומות הוא דתלינהו רחמ׳ בבנין הבית אבל הני כדקיימא באיסור הכי קיימי עד עכשיו שאסור ומתיב רב כהנא על מאן דאמר

דְּאָמַר רַב חָנָא בַּר בִּיזְנָא אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן חֲסִידָא בביאור הפסוק העוסק בתעניות אלו, **מַאי דִּכְתִיב** - מהו שנאמר (זכריה ח יט) בדברי הנביא לגולי בבל בעת שבנו בירושלים את בית המקדש השני[א], **כֹּה אָמַר ה' צְבָאוֹת צוֹם הָרְבִיעִי וְצוֹם הַחֲמִישִׁי וְצוֹם הַשְּׁבִיעִי וְצוֹם הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה[ב] לְבֵית יְהוּדָה[ג] לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה'**, כלומר, שהצומות שנתקנו לאחר חורבן בית המקדש הראשון בחדשי תמוז, אב, תשרי, וטבת [וכפי שיבואר בברייתא להלן], יהיו מעתה לימי חג[ה]. ולכאורה תמוה, שבתחילה קָרֵי לְהוּ - מכנה אותם הנביא **צוֹם**, ומשמע שעדיין הם ימי צום ואבל, ולאחר מכן קָרֵי לְהוּ - מכנה אותם **שָׂשׂוֹן וְשִׂמְחָה**, ומשמע שמעתה לא יהיו צום אלא ששון ושמחה[ו]. אלא הביאור בפסוק הוא, **שבִּזְמַן שֶׁיֵּשׁ שָׁלוֹם** - שאין האומות שולטות על ישראל, יִהְיוּ ימים אלו לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה ואסורים בהספד ותענית, אבל בזמן שֶׁאֵין שָׁלוֹם והאומות שולטות על ישראל[ז], יהיו ימים אלו **צוֹם**[ח] וחובה להתענות בהם. הרי שבזמן שאין בית המקדש קיים [שהאומות שולטות על ישראל] שבזה עוסקת המשנה[ט], הימים המפורטים בפסוק הינם צום, ואם כן מדוע לא היו השליחים יוצאים על תמוז וטבת כדי שידעו מתי חלים הצומות שבהם[י].

הגמרא מבארת את דברי רבי שמעון חסידא באופן שונה, ועל פי זה מיישבת את הקושיא:

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב פָּפָּא, הָכִי קָאָמַר** - כך כוונתו של רבי שמעון חסידא לבאר את הפסוק, **בִּזְמַן שֶׁיֵּשׁ שָׁלוֹם** - שאין האומות שולטות על ישראל, יִהְיוּ זמנים אלו לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה ואסורים בהספד ותענית[יא], ובזמן שֶׁיֵּשׁ **גְּזֵרַת הַמַּלְכוּת** - שהמלכות גוזרת על ישראל גזירות רעות[יב], יהיו זמנים אלו **צוֹם** וחובה להתענות בהם, אבל בזמן שֶׁאֵין **גְּזֵרַת הַמַּלְכוּת וְאֵין שָׁלוֹם** - שאין המלכות גוזרת גזירות רעות אך האומות שולטות על ישראל, אזי אם **רָצוּ** ישראל, **מִתְעַנִּין** - הרשות בידם להתענות בימים אלו[יג], ואם **רָצוּ** שלא להתענות, **אֵין מִתְעַנִּין** - הרשות בידם שלא להתענות[יד]. ומשנתנו עוסקת בזמן שאמנם לא היה שלום אך גם לא היו גזירות, וכיון שאין התעניות אלא רשות בלבד, לא הטריחו את השליחים לצאת להודיע על חדשי תמוז וטבת[טו].

הגמרא מקשה על תירוצו של רב פפא, ומיישבת:

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם כך, שלא יצאו שליחים על תמוז וטבת משום שהתעניות שבהם רשות, הלא **תִּשְׁעָה בְּאָב** שהוזכר אף הוא

א. **בפרק** הקודם (ז ג) נאמר, ששלחו לשאול את הכהנים והנביאים שבארץ ישראל 'האבכה בחודש החמישי' וגו', כלומר, האם יש להמשיך להתאבל בתשעה באב [שהוא בחודש החמישי] כפי שנהגנו עד עתה בגלות. ועל כך השיב להם הנביא בפסוק שלפנינו. רש"י להלן (ד"ה דמלינהו).

ב. **אף** שמוזכרים בפסוק כמה צומות נקט 'יהיה' בלשון יחיד, לומר שכל אחד מצומות אלו חשוב בפני עצמו להיות לששון ולשמחה. ועוד יש לפרש, שהם שאלו על תשעה באב בלבד [כמבואר בהערה הקודמת], ולכן אף שהנביא השיב להם גם על שאר הצומות נקט בלשון יחיד כלפי תשעה באב, לומר שאף הוא שהוכפלו בו צרות [כמבואר בגמרא להלן] יהיה לששון ולשמחה. רדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' תרעג) [וראה מה שכתב שם עוד על פי זה].

ג. **הפסוק** עוסק בשבט יהודה שעלו מבבל לבנות את בית המקדש, אבל עשרת השבטים לא שבו מגלותם. רד"ק (שם).

ד. **שם** יבואר שהכוונה לט' בתמוז, ט' באב, צום גדליה, י' בטבת לדעת רבי עקיבא וה' בטבת לדעת רבי שמעון.

ה. **משום** שנקבעו כצום על חורבן בית המקדש הראשון, וכיון שנבנה בית המקדש השני שוב לא יתאבלו בהם אלא יהפכו ליום טוב. רש"י להלן (ד"ה דמלינהו). [וראה בהערה להלן מה שביאר השפת אמת לגבי צום גדליה].

ו. **ואין** לפרש שימים אלו שהיו צומות בזמן הגלות יהפכו לימי חג, שאם כן לא היה לפסוק לכנותם 'צום' כיון ששוב לא יהיו ימי צום, אלא לומר 'ימי החודש הרביעי והחמישי' וגו', וממילא מובן שהכוונה לימי הצומות שבהם, כפי ששאלו 'האבכה בחודש החמישי' (זכריה ז ג), ומובן שהכוונה לצום תשעה באב אף שלא נאמר במפורש. בית יוסף (או"ח סי' תקנ ס"ק ד"ה ומיכן). והט"ז (שם ריש הסימן) ביאר, שאם היתה כוונת הפסוק לומר שהימים שהיו צום יהפכו לששון ולשמחה היה לו לומר 'יהפך לששון ולשמחה', ומכך שנכתב 'יהיה' משמע שעדיין הם ימי צום אלא שיהיו לששון ושמחה, ועל כך מקשה הגמרא שלא יתכן לומר שהם ימי צום וגם יהיו לששון ושמחה.

ז. **רש"י** (ד"ה שיש). והריטב"א (ד"ה ופרקינן) פירש, ש'בזמן שיש שלום' היינו שישראל שרויים על אדמתן ובית המקדש קיים. ולהלן מוכח ברש"י (ד"ה אין, יט. ד"ה ומיפוק) שדווקא בזמן בית המקדש היו נוהגים יום טוב בזמנים אלו, ומשמע שגם לדעתו כל זמן שבית המקדש קיים הוא 'זמן שיש שלום'.

ח. **ולכן** מכנה אותם הפסוק 'צום', משום שבזמנים שלא יהיה שלום ישובו להיות ימי צום. בית יוסף (שם). והריטב"א (שם) ביאר עוד, שאמנם בזמן בנין בית המקדש השני ביטלו את הצומות שנהגו על חורבן הבית הראשון והפכו אותם למועדים, אך מכך שמכנה אותם הפסוק 'צום' משמע שלא לגמרי ביטלו אותם, משום שידעו שעתיד גם הבית השני להיחרב ואין בנין הבית השני נחשב כל כך כביטול הפורענות של חורבן הבית הראשון, והיתה דעתם שרק בזמן שיהיה שלום לא יתענו בהם אך כשלא יהיה שלום [ולרב פפא דלהלן כשיהיו גזירות] ישובו ויתענו בהם.

ט. **שהרי** בסיפא שנינו 'וכשהיה בית המקדש קיים יוצאין אף על אייר', משמע שהרישא עוסקת בזמן שלא היה בית המקדש קיים. רש"י (ד"ה דמר). והריטב"א (לעיל ע"ב ד"ה וליפקו) הוסיף, שמכך ששנינו שיוצאים השליחים על אב מפני התענית מוכח שמדובר בזמן הזה, שהרי בזמן הבית לא היו מתענים בתשעה באב [וראה בביאורי רש"י הטעם שרש"י לא כתב כן]. אך ראה בהערה לעיל (ע"ב) שלדעת הרמב"ם הרישא עוסקת גם בזמן בית המקדש, ולדעתו גם בזמן בית המקדש השני היו זמנים שהתענו בתשעה באב, כמבואר בהערה להלן [ובתחילה סברה הגמרא שבאותם זמנים התענו גם בתמוז וטבת, ועל כן הקשתה מדוע לא יצאו השליחים על תמוז וטבת].

י. **נתבאר** על פי רש"י (ד"ה דמר), שדברי רבי שמעון חסידא הובאו על ידי המקשן להוכיח שחובה להתענות בימים אלו. ויש להעיר, שניתן להקשות אף ללא דברי רבי שמעון חסידא, שהרי ידוע שמתענים בארבעת צומות אלו ואם כן מה החילוק בין אב שיצאו שלוחים לתמוז וטבת שלא יצאו, ולכל הפחות היתה הגמרא יכולה להביא את הפסוק בפני עצמו ללא דברי רבי שמעון חסידא, שמוכח ממנו שאין חילוק בין תשעה באב לשאר התעניות. ויש לבאר, שהיה מקום לחלק בין שאר הצומות לתשעה באב שהוא חמור יותר מפני חורבן הבית שאירע בו, כפי שמשמע בפסוק (זכריה ז ג) [המובא בהערה לעיל] ששאלו אם להמשיך להתאבל בתשעה באב לאחר בנין בית המקדש, ואף שעמדו אז בחודש כסלו שאלו על תשעה באב ולא על הצומות של טבת ותמוז הקודמים לתשעה באב, משמע שהיתה דעתם להחמיר ולהתענות רק בתשעה באב, ואף שענה להם הקב"ה שארבע תעניות אלו יהיו לששון ולשמחה [כמבואר בפסוק המובא בגמרא] ומשמע שדינם שוה ואין חילוק ביניהם, ניתן לפרש את הפסוק שלא נאמר כציווי אלא כהבטחה שיהיה שלום ויהיו ימים אלו לששון ושמחה, אבל בזמנים שלא יהיה שלום יוכלו להתענות אם ירצו בין בזמן הבית [שהיו זמנים שהיו כפופים תחת האומות] ובין לאחר החורבן, והם רצו להחמיר על עצמם והתענו בתשעה באב [אפילו בזמן בית המקדש כפי שהיתה דעתם בשאלתם], אך בשאר התעניות לא התענו, ולכן יצאו השליחים רק על אב. אך לפי ביאורו של רבי שמעון חסידא אין הדבר תלוי ברצונם, אלא בזמן שיש שלום אסורים ימים אלו בתענית וכשאין שלום חובה להתענות בכולם, ואם כן לאחר חורבן הבית שאין שלום חובה להתענות בכולם, והיו צריכים לצאת גם על תמוז וטבת. פני יהושע (ד"ה וליפקו). אך ראה בריטב"א (ד"ה ופרקינן) שדברי רבי שמעון חסידא הובאו כדי ליישב את הקושיא על פי ביאורו של רב פפא [המובא בסמוך] בדבריו, ולפי זה אכן אין הקושיא מכח ביאורו של רבי שמעון חסידא בפסוק. וראה עוד בדקדוקי סופרים (אות ט) שיש שגרסו בסמוך 'רב פפא אמר', וביאר לפי זה שדברי רבי שמעון חסידא ודברי רב פפא הם שני תירוצים שונים ליישב את המשנה.

אין ליישב את המשנה שלא הטריחו את השליחים לצאת מפני שבעה עשר בתמוז ועשרה בטבת משום שאפשר להתענות בהם שני ימים מספק כיון שאין מתענים בהם מתחילת הלילה, שכן אין מטריחים על הציבור להתענות שני ימים רצופים אפילו כשאין מתענים מהלילה. תורה לשמה (שו"ת, סי' קלט).

יא. **ואמנם**, אף בזמן שנוהגים בימים אלו ששון ושמחה ואסורים בהספד ותענית, לא הטריחו את השליחים לצאת מפני מועדים אלו משום שאינם מן התורה, ונהגו בהם שני ימים מספק. ומה שיצאו על חנוכה ופורים אף שאינם מן התורה, משום שהחמירו בהם כשל תורה מפני פרסום הנס, ועל תענית תשעה באב יצאו משום שלא יכלו להתענות שני ימים מספק מפני הסכנה. טורי אבן (ד"ה בזמן). והרדב"ז (שו"ת, ח"ג סי' תרעג) כתב, שכיון שאין איסור ההספד והתענית אלא בזמן שיש שלום, ואינו קבוע, לא יצאו על כך השליחים.

יב. **ראה** בהגהות וציונים, שבכתב יד ודפוסים ישנים הגירסא היא 'שמד' ולא 'גזירת המלכות', וכן גירסת הריטב"א (ד"ה ופרקינן) והטור (או"ח סי' תקנ). וכן גרס המאירי (ד"ה מעפ"י), וביאר שהכוונה לגזירות על ביטול המצוות.

יג. **וכתב** הר"ן (על הרי"ף, ד"ה ולמרינן), שמסתבר שהדבר תלוי ברצון כל אחד ואחד, ואף אם נהגו כל ישראל להתענות יכול היחיד שלא להתענות. אך כתב בשם הרמב"ן בתורת האדם (ענין מגלות יסמה מום קמ), שאם קיבלו על עצמם ישראל להתענות חייבים להתענות ושוב אין הדבר רשות, ולפיכך בזמנינו חובה היא להתענות משום שכבר קיבלו על עצמם בדורות הקודמים, ובפרט שרבו הצרות בישראל. וכן פסק הטור (או"ח סי' תקנ).

יד. **הרמב"ם** כתב בפירוש המשניות (פ"ח מ"ג), שגם בזמן בית המקדש השני היו מתענים בתשעה באב. והקשה עליו התשב"ץ (שו"ת, ח"ג סוף סי' רעמ), שבסוגייתנו מבואר שבזמן שיש שלום דהיינו בזמן בית המקדש, יהיו ימים אלו לששון ושמחה ואסורים בתענית. ותירץ השפת אמת (לעיל ע"ב ד"ה על מנ), שהרמב"ם מפרש 'בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה' כמו שכתב רש"י (ד"ה שיש), שהכוונה לזמן שאין האומות שולטות על ישראל, ובזמן הבית היו שנים שהאומות שלטו על ישראל ונחשב כזמן שאין שלום, ולכן בתקופה זו היה מותר להתענות כדברי רב פפא שאם רצו מתענין, והם רצו להתענות בתשעה באב אך לא בשאר התעניות.

טו. **רש"י** (ד"ה לנו). אך הריטב"א (ד"ה ומכל מקום) כתב, שכיון שכבר קיבלו כל ישראל על עצמם להתענות בתעניות אלו שוב אינן רשות [כדעת הרמב"ן שנתבארה בהערה לעיל], אלא שמכל מקום לא לגמרי קיבלו עליהם, שמעיקר הדין יש להתענות בהן

אוצר החכמה 19/06/2018

יח: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

הואיל והוכפלו בו הצרות. כיוס שבעה עשר בתמוז נמי מירע מחשבה דכריס כדתנן בפרק במרא דתענית (דף כו.) מבל חורבן בית המקדש תקיפא טובא[י] ועוד לא דמי לט' באב דלרה מחת הוכפלה בו: **זה** תשעה בתמוז שבו הובקעה העיר. היינו ברשטונה מבל בשניה הובקעה בי"ז[כ] ומשום הכי עבדינן בי"ז תענית והך ברייתא מתנינן בירושלמי[כ] וגרסי' בה י"ז בתמוז ומע"ג דכתיב בקרא בתשעה לחדש בקלקול חשבונות היו שם ופליג שם"ס דידן ורולה לומר דמתוך טרדתם טעו בחשבונם ולא רלה הפסוק לשנות מכמו שהיו סבורים: **זה** תשעה **באב** שבו נשרף. בפרק בתרא דתענית (דף כט.) רמי קרא מהדדי דבסוף מלכים כתיב בשבעה בחדש ובספר ירמיה כתיב בעשור לחדש ויסרוף וגו' ומשני דבז' לחדש נכנסו לויבים להיכל ואכלו ושתו בו [בשביעי] שמיני ותשיעי עד שפנה היום לעתותי ערב הלימו בו האש ונשרף עד שקיעת החמה בעשור:

וירך רבי אליעזר ורחץ. ממתני' דעל כסליו מפני חנוכה לא הוה ליה למקשויי לעולם לא תשיב יו"ט ואפילו הכי מדליקין נרות זכר לנס: ותיפוק

דאמר רב חנא בר ביזנא אמר ר"ש חסידא מאי דכתיב [א]כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה קרי להו צום וקרי להו ששון ושמחה בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה אין שלום צום[ט] אמר רב פפא[ג] הכי קאמר בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה יש גזרת המלכות[ג] צום אין גזרת המלכות ואין שלום רצו מתענין רצו אין מתענין אי הכי ט"ב נמי אמר רב פפא שאני ט' באב הואיל והוכפלו בו צרות דאמר מר [א]בט' באב חרב הבית בראשונה ובשניה ונלכדה ביתר ונחרשה העיר. תניא [ב]אמר ר"ש ארבעה דברים היה ר"ע דורש [ה]ואני אין[ד] דורש כמותו [ב]צום הרביעי זה ט' בתמוז שבו הובקעה העיר שנאמר [ב](ברביעי[ה]) בתשעה לחדש ויחזק הרעב בעיר ולא היה לחם לעם הארץ ותבקע העיר ואמאי קרי ליה רביעי רביעי לחדשים צום החמישי זה תשעה באב שבו נשרף בית אלהינו ואמאי קרי ליה חמישי חמישי לחדשים צום השביעי זה ג' בתשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם ומי הרגו ישמעאל בן נתניה הרגו ללמדך ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלהינו ואמאי קרי ליה שביעי שביעי לחדשים צום העשירי זה עשרה בטבת שבו סמך מלך בבל על ירושלים שנאמר [ג]ויהי דבר ה' אלי בשנה התשיעית בחדש העשירי בעשור לחדש לאמר בן אדם כתב לך את שם היום את עצם היום הזה סמך מלך בבל אל ירושלם ואמאי קרי ליה עשירי עשירי לחדשים והלא היה ראוי זה לכתוב ראשון ולמה נכתב כאן כדי להסדיר חדשים כתיקנן ואני איני אומר כן אלא צום העשירי זה חמשה בטבת שבו באת שמועה לגולה שהוכתה העיר שנאמר [ד]ויהי בשתי עשרה שנה בעשירי בחמשה לחדש לגלותנו בא אלי הפליט מירושלם לאמר הוכתה העיר ועשו יום שמועה כיום שריפה ונראין דברי מדבריו שאני אומר על ראשון ועל אחרון אחרון והוא אומר על ראשון אחרון ועל אחרון ראשון [ג]אלא שהוא מונה לסדר חדשים[ו] ואני מונה לסדר פורעניות. איתמר רב ורבי חנינא[ז] אמרי בטלה מגילת תענית רבי יוחנן וריב"ל אמרי לא בטלה מגילת תענית רב ורבי חנינא אמרי בטלה מגילת תענית הכי קאמר בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה אין שלום צום והנך נמי כי הני רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אמרי לא בטלה מגילת תענית הני הוא דתלינהו רחמנא בבנין בהמ"ק אבל הנך כדקיימי קיימי. מתיב רב כהנא מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד וירד ר"א ורחץ ורבי יהושע וסיפר ואמרו להם צאו והתענו על מה שהתעניתם א"ר יוסף שאני חנוכה דאיכא מצוה א"ל אביי ותיבטל איהי ותיבטל מצותה אלא אמר רב יוסף שאני חנוכה דמיפרסם ניסא. מותיב רב אחא בר הונא בתלתא בתשרי בטילת אדכרתא מן שטרייא שגזרה מלכות יון גזרה[ט] שלא להזכיר שם שמים על פיהם וכשגברה מלכות חשמונאי ונצחום התקינו שיהו מזכירין שם שמים אפילו בשטרות וכך היו כותבים בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לאל עליון וכששמעו חכמים בדבר אמרו למחר זה פורע את חובו ונמצא שטר מוטל באשפה וביטלום[ט] ואותו היום עשאוהו יו"ט ואי סלקא דעתך בטלה מגילת תענית קמייתא בטול אחרנייתא מוסיפין הכא במאי עסקינן בזמן שבית המקדש קיים ותיפוק

דאמר רב חמא בר ביזנא בו'. לכולהו ימי תעניח ניתהו בזמן הזה שמין בהמ"ק קייס, ומתניתין בזמן הזה קא מיירי מדקתני וכשהמקדש קייס בו': שיש שלום. שמין יד העובדי כוכבים תקיפה על ישרחל: יהיו לששון ולשמחה. ליתסר בהספד ובתעניח: יש גזרת המלבות צום. חובה להתעוות בהן: רצו אין מתענין. וכיון דרשות הוא לא מטרחינן שלוחים עלייהו: **ארבעה דברים הללו בו'.** וזו אחת מהן, והג' שניין בתוספתא דסוטה[ג] ובספרי[ד] בן אחד יוסי המרבות וגו'[ה] הלמן והדקר ישחט וגו'[ו] ותרא שרה את בן הגר המצרית וגו'[ז]: [ג] ממך מלך בבל. התחיל לנור עליה: שמועה לגולה. לגלות יכניה, שגלו לנבל אחת עשרה שנה לפני המורבן[ח]: **שאני אומר על ראשון.** שבסדר מקרא: **ראשון.** לפורעניות, בתחלה הובקעה העיר, ואח"כ נשרף הבית בתשעה בחד, ובתשרי שלאחריו נהרג גדליה, ובטבת שלאחריו בתחה השמועה: **והוא אומר על ראשון.** שבפסוק אחרון לפורעניות: **ועל אחרון.** שבמקרא ראשון לפורעניות, שהרי תחילה שמך ואח"כ הובקעה, נמלא י"ז בתמוז שהוא לאחון במקרא אחרון לסמיכת נבל שהוא מאוחר במקרא: **אלא שהוא מונה לסדר חדשים.** ואמר שלא הקפיד המקרא אלא על סדר החדשים לבן מנה תמוז קודם לטבת, ואני מונה לף לסדר פורעניות: **בטלה מגילת תענית.** ע"י נסים שאירעו בהם ואסרוס בתעניח, וים מהן לף בהספד, וכתבוס במגילה אחת אלין יומיא דלא להתענאה בהו כו'[ט], עכשיו שחרב הבית בטלו ומותרין בהספד ובתעניח: **אין שלום צום.** ואע"ג דבזמן הבית קיימו מועדים טובים: **והנך נמי.** דמגילת תענית כי הני נעלי הני נמי בטלי: היכי דהני בטלי הני נמי בטלי: דתלינהו **בבנין.** דע"י החורבן הוקבעו לטוב ועל ידי הבנין הוקבעו ליוס טוב, שבשנבה בית שני שלחו בני הגולה המבבה בחדש החמישי המר כמאר עשיתי זה כמה שנים מיום החורבן, כמו שנאמר שם (זכריה ז) שהשיבם הקב"ה כי למתם וספוד בחמישי ובשביעי וזה שבעים שנה וגו' ומבמן ואילך יהיו לששון ולשמחה ולמועדים טובים: **וירד ר' אליעזר** בו'. **ורבי אליעזר ורבי יהושע** אחר מורבן הבית הוו, דבימי רבן יוחנן בן זבאי רבס מרב הבית: **התענו.** כלומר עשו תשובה: **דמפרסם ניסא.** כבר הוא גלוי לבל ישרחל ע"י שנהגו בו המלות והחזיקו בו בבל תורה, ולא נבון לבטלו: **בתלתא בתשרי בו'.** בך בתוב במגילה לשון תרמי, בטילת מדברתא ביטלו מזברת שם שמים מן השטרות, ובקושי יבלו לבטל שבבר נהגו העם, ובשמעו חבמי[י] ובטלוס הוכשר הדבר בעיניהם ונחשב להם לנס ועשאוהו י"ט: ותיפוק

קיים קאמר מדקתני סיפא ובשבהמ"ק קיים בו' אלא דהא אלימא ליה משום דמיפרשא טפי דקתני בהדיא צאו והתענו על מה שהתעניתם: [חדושי הר"ן] **אמר רב יוסף שאני חנוכה דאיכא מצוה.** קס"ד דמשום מצוה דידה לא בטלה ואמר ליה אביי ותבטל מצוה דהא עיקר התקנה יום טוב היה, אלא ה"ק שאני חנוכה דמיפרסם ניסא משום דאיכא מצוה, כלומר שע"י המצוה נתפרסם הנס ביום טוב זה ואי אפשר לבטלו. [הריטב"א] **למחר זה פורע את חובו ונמצא שטר מוטל באשפה וביטלום.** כל שטר או שאלת שלום שיש בו שם אסור להטילו לאשפה, אבל אם אין בו שם אין בו קפידא כדמוכח הכא, ואם יש בו שלום יש מקפידין מפני שהוא שמו של הקדוש ברוך הוא ולכן נוהגין הרבה שלא לכתבו שלם שמא היום או מחר יהא מוטל באשפה, ורבותי אינם מקפידין, והמחמיר תבא עליו ברכה. [הריטב"א]

ו) תענית דף כו:, ז) [מוספ' דסוטה פרק ו'], ג) [פ"ו], ד) פר' ואתחנן על הפסוק שמע ישראל, ה) יחזקאל לג כד, ו) במדבר יא כב, ז) בראשית כא ט, ח) מגילה דף יא:, ט) תענית יז:, י) לשון הגמרא כתובות סב., כ) תענית פ"ד ה"ה (כג רע"ב).

הגהות וציונים

ג) [פי' ע"ז תמצא בב"י א"ח ריש סי' תקנ (גליון): ב] [גי' הטור א"ח סי' תקנ **רבא**] (גליון): **ג]** יש **שמד** צום אין **שמד** ואין שלום (כ"ה בכת"י ובכל הדפו"י בגמ' וברש"י ונשתנה מפני הצענזור) ועי' עוד גי' בטור ובריטב"א (ועיין דק"ס): **ד]** כת"י ואני **איני**: **ה]** [צ"ל **בחודש הרביעי**] (גליון): **ו]** בכת"י נוסף **בלבד** ואני מונה לסדר פורעניות **ולסדר חדשים**, וכ"ה ישר (וע"ע בעין יעקב, דק"ס): **ז]** הרא"ש גרס **רב הונא ורב חיננא** (גליון): **ח]** דפו"י **שמד** (ונשתנה מפני הצענזור) ובכת"י נוסף **שמד על ישראל** ועיין באור זרוע הל' ר"ה סי' רנז: **ט]** צ"ל **וביטלוה** (יעב"ץ), וכן הוגה בכת"י, וכן בר"ח וביטלוהו: **י]** ברש"י שבעין יעקב נוסף ג' **בתשרי שבו נהרג. גמרא ולא קרא: למדך. מדקא חשיב צום [שבו נהרג גדליה עם צום] של חורבן הבית: כ]** ברש"י שבע"י הנוסח וכששמעו חכמים **שביטלוהו** ועיין רש"ש מה שהעיר על נוסח זה. והבארות המים מגיה וכששמעו **לחכמים** ובטלום, והיינו כשהעם שמעו לדברי חכמים וביטלה הוכשר בעיני חכמים וכו' עי"ש: **ל]** [רבא מתרץ [כן] שם בתענית כח ע"ב] (גליון) ובתוס' הרא"ש נוסף **כדאיתא בפרק בתרא דתענית:**

משנת ראשונים

למדך ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלהינו. אף על פי שנהרגו כמה צדיקים שאין אנו מתענין אלא על זה כי כשהפקיד מלך בבל זה הצדיק כששמעו שבו כל היהודים מכל המקומות אשר נדחו שם כשנהרג נפוצו כל היהודים הנקבצים אליו ואבדה שארית יהודה כדכתיב בירמיה.

[הרוקח הלכות ראש השנה סימן רה]

מתיב רב כהנא מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד. הוא הדין דהוי מצי למיפרך ממתני' דקתני ועל כסליו מפני חנוכה והא ודאי אפילו בזמן שאין בית המקדש

בפסוק, נַמִּי [-גם כן] אין חובה להתענות בו בזמן שאין גזירות, ואם כן מדוע יצאו שליחים להודיע על חודש אב מפני תשעה באב. מתרצת הגמרא, אָמַר רַב פָּפָּא, שָׁאנֵי [-שונה] תִּשְׁעָה בְּאָב משאר התעניות, שאף בזמן שאין גזירות חובה להתענות בו, הוֹאִיל וְהוּכְפְּלוּ בּוֹ צָרוֹת - משום שאירעו ביום זה כמה צרות, וּכְדְאָמַר מַר - שנאמרה שמועה בשם אחד מהחכמים, בְּתִשְׁעָה בְּאָב חָרַב הַבַּיִת בַּפעם הָרִאשׁוֹנָה, כלומר, בית המקדש הראשון, וּבַפעם הַשְּׁנִיָּה, כלומר, בית המקדש השני, וְנִלְכְּדָה [-ונכבשה] העיר בֵּיתָר שהיתה עיר גדולה מלאה ביהודים[ט], וְנֶחְרְשָׁה הָעִיר ירושלים ונעשתה כשדה חרושה[י]. ולפיכך החמירו בו יותר משאר תעניות[יא] וחובה להתענות בו[יב], ולכן יצאו השליחים להודיע על אב.

★

הגמרא מביאה ברייתא המבארת את הפסוק שהובא לעיל בענין ארבעת הצומות:

תַּנְיָא בברייתא, אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן, אַרְבָּעָה דְּבָרִים האמורים בפסוקים הָיָה רַבִּי עֲקִיבָא דּוֹרֵשׁ ומפרש אותם, וַאֲנִי אֵין דּוֹרֵשׁ כְּמוֹתוֹ אלא מפרש אותם באופן אחר. ואחד מהם הוא הפסוק בזכריה שהוזכר לעיל[יג], שֶׁהָיָה רבי עקיבא מפרש ש'צוֹם הָרְבִיעִי' האמור בפסוק, זֶה תִּשְׁעָה בְּתַמּוּז[יא], שֶׁבּוֹ הוּבְקְעָה חומת הָעִיר ירושלים בזמן חורבן בית המקדש הראשון לאחר שצר עליה נבוכדנצר, וכפי שֶׁנֶּאֱמַר (ירמיה נב ו-ז) **(ברביעי) [**'בַּחֹדֶשׁ הָרְבִיעִי[יב]**]** בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ וַיֶּחֱזַק הָרָעָב בָּעִיר וְלֹא הָיָה לֶחֶם לְעַם הָאָרֶץ, וַתִּבָּקַע הָעִיר', הרי שבתשעה בתמוז נבקעה חומת העיר, ועל כך נקבע יום זה לצום[יג]. מבארת הגמרא, וְאַמַּאי קָרֵי לֵיהּ - ומדוע מכנה הפסוק צום זה רְבִיעִי, משום שהוא בחודש תמוז שהוא הָרְבִיעִי לָחֳדָשִׁים - למנין חדשי השנה, שניסן הוא הראשון שבהם ותמוז הוא הרביעי.

ועוד דרש רבי עקיבא את הנאמר בפסוק זה 'צוֹם הַחֲמִישִׁי', שֶׁזֶּה תִּשְׁעָה בְּאָב, שֶׁבּוֹ נִשְׂרַף בֵּית אֱלֹהֵינוּ[יד] [-בית המקדש] ועל כך קבעוהו ליום צום. ומבארת הגמרא, וְאַמַּאי קָרֵי לֵיהּ - מדוע מכנה הפסוק צום זה חֲמִישִׁי, משום שהוא בחודש אב שהוא חֲמִישִׁי לָחֳדָשִׁים.

ועוד דרש רבי עקיבא את הנאמר בפסוק זה 'צוֹם הַשְּׁבִיעִי', שֶׁזֶּה שִׁשָּׁה בְּתִשְׁרֵי, שֶׁבּוֹ נֶהֱרַג גְּדַלְיָה בֶּן אֲחִיקָם[טו] שהתמנה על ידי נבוכדנצר למושל על הנותרים בארץ לאחר ששאר העם גלו לבבל כשחרב בית המקדש הראשון[טז], וּמִי הֲרָגוֹ, יִשְׁמָעֵאל בֶּן נְתַנְיָה שהיה מזרע מלכי בית דוד והתקנא בו על מינויו כמושל[יז], הוּא הֲרָגוֹ[יח].

מתחילת הלילה ולהימנע מרחיצה ונעילת הסנדל, ואילו כשקיבלו על עצמם מרצון תעניות אלו לא קיבלו להחמיר בכל זה, ודינן של תעניות אלו כתענית יחיד ולא כתענית ציבור, וכיון שאינן חמורות כל כך לא הזקיקו את השליחים לצאת להודיע עליהן.

טז. רש"י במסכת תענית (כו: ד"ה ניתר). ועוד כתב הרמב"ם (תעניות פ"ה ה"ג), שהיו שם אלפים ורבבות מישראל, והיה שם מלך גדול וסברו כל ישראל וגדולי החכמים שהוא מלך המשיח ונפל ביד הרומיים, ונהרגו כולם, והיתה צרה גדולה כחורבן בית המקדש. וראה עוד בגיטין (נז.-נח.) כמה מאמרים אודות חורבן ביתר.

יז. רש"י במסכת תענית (כט. ד"ה נחרשה). ומדבריו משמע שנחרשה כל העיר. אמנם, בברייתא שם שנינו שכשחרש טורנוסרופוס הרשע את ההיכל נגזרה גזירה על רבן גמליאל להריגה, משמע שנחרש ההיכל בלבד. ויתכן לבאר שאמנם חרשו את כל העיר, אך הגזירה על רבן גמליאל נגזרה מיד כשנחרש ההיכל. והרמב"ם (תעניות פ"ה ה"ג) כתב שחרש טורנוסרופוס את ההיכל וסביבותיו, ונראה שרצה ליישב את לשון המשנה (תענית כו:) 'ונחרשה העיר' שמשמע כל העיר, עם הברייתא 'ההיכל', שעל פי דבריו מבואר שתחילת החרישה היתה בהיכל, ולכן שנתה הברייתא 'היכל', ולאחר מכן הוסיפו לחרוש גם סביבותיו, ולכן שנתה המשנה 'ונחרשה העיר'. אמנם מלשון הרמב"ן (תורת האדם, ענין מצנעת ימנה תות קמ) והטור (או"ח סי' תקמט ס"ק) נראה שמפרשים שנחרש ההיכל בלבד. ב"ח (שם).

יח. גם בשבעה עשר בתמוז אירעו כמה צרות כמבואר בתענית (כו:), אולם אף על פי כן תשעה באב חמור יותר משום שבו חרבו בתי המקדש. תוספות (ד"ה הואיל). ואמנם אין די בטעם זה, שהרי בזמן בית המקדש השני לא התענו בתשעה באב אף שכבר אירע בו חורבן הבית הראשון, הרי שמטעם זה בלבד אין די להחמיר בו, ולכן ביארה הגמרא שהוכפלו בו צרות, ומשני הטעמים יחד חמור תשעה באב משאר התעניות. פני יהושע (שם) [וראה שם ביאור נוסף]. ועוד תירצו התוספות, שתשעה באב חמור יותר משבעה עשר בתמוז משום שאותה צרה אירעה בו פעמיים, והיינו חורבן בית המקדש, מה שאין כן שבעה עשר בתמוז שאירעו בו צרות שונות ולא הוכפלה בו אותה צרה. ועל פי זה מבואר מה שהוסיפה הגמרא לפרט לגבי תשעה באב 'נלכדה ביתר ונחרשה העיר', ולא פירטה גם שנגזר על אבותינו במדבר שלא יכנסו לארץ כמבואר במשנה בתענית (שם), משום שלכידת ביתר וחרישת העיר אף הם צרות של חורבן שאירעו בו ביום, מה שאין כן הגזירה על אבותינו. שפתי חכמים (נמוק' שם).

יט. ערוך לנר (ד"ה ממר), על פי רש"י במגילה (ה. ד"ה מכל זמן) שכתב שאף שבשאר תעניות אמרו בסוגייתנו 'רצו מתענין רצו אין מתענין', בתשעה באב חובה להתענות. אמנם הריטב"א (ד"ה ומכל מקום) כתב, שאינו שונה דין תשעה באב משאר תעניות לגבי החובה להתענות אלא בכולם הדין שרק אם רצו מתענים, ובזמן הזה מתענים בכולם כיון שכבר קיבלו עליהם להתענות [ולשיטתו שנתבארה בהערה לעיל], אלא שבתשעה באב החמירו וקיבלו על עצמם אף איסור רחיצה ונעילת הסנדל ולהתחיל להתענות מהלילה כפי שהיתה תקנת הנביאים בתחילה, ודינו כתענית ציבור, אך בשאר תעניות לא קיבלו עליהם חומרות אלו ונחשבות כתענית יחיד [כמבואר בהערה לעיל], ומשום כך יצאו השליחים רק על אב.

כ. בספרי (ואתחנן פל"ו) מפורטים שלשת הפסוקים האחרים ומובאים כאן בריטב"א (ד"ה תניא), והם: א. 'ותרא שרה את בן הגר המצרית אשר ילדה לאברהם מצחק' (בראשית כא ט), שרבי עקיבא פירש שהיה ישמעאל עובד עבודה זרה, ורבי שמעון אומר, שהיה ישמעאל מצחק ואומר שהוא בכור ועתיד לקבל בירושה פי שנים מיצחק. ב. 'הצאן ובקר ישחט להם ומצא להם' וגו' (במדבר יא כב), שרבי עקיבא פירש שמשה רבינו טען לפני ה' שאף אם ישחט לבני ישראל צאן ובקר לרוב לא יהיה די בכך לכולם, ורבי שמעון אומר, שטען משה רבינו שאף אם ישחט להם צאן ובקר לרוב, לא יפסיקו להתלונן. ג. 'בן אדם יושבי החרבות האלה על אדמת ישראל אומרים לאמור אחד היה אברהם ויירש את הארץ ואנחנו רבים לנו ניתנה הארץ למורשה' (יחזקאל לג כד), שרבי עקיבא פירש, שטענו בני ישראל הנשארים בארץ לאחר החורבן שלא יתכן שיגורשו מארץ ישראל, שהרי אברהם אבינו עבד לאל אחד וירש את הארץ, הם שעובדים לאלוהים רבים קל וחומר שיירשו את הארץ, ורבי שמעון מפרש את טענתם, שאם אברהם שלא נצטוה אלא מצוה אחת בלבד [והיא מצות מילה. חסדי דוד (מוספתא סוטה פ"ו ה"ה)] ירש את הארץ, הם שנצטוו על כל התורה כולה בודאי יירשו את הארץ. וכן מבואר בתוספתא בסוטה (שם פ"ו הל' ג-ו) בשינוי מעט.

כא. הגמרא בסמוך תבאר מדוע נקרא 'צום הרביעי'.

כב. כך יש לגרוס [כלשון הפסוק] ולא 'ברביעי'. גליון [מובא בהגהות וציונים].

כג. פסוק זה עוסק בחורבן בית המקדש הראשון, אך בחורבן בית המקדש השני הובקעה החומה בשבעה עשר בתמוז [כפי ששנינו בתענית (כו:)], ולפיכך בזמן הזה מתענים בשבעה עשר בתמוז ולא בתשעה בתמוז. ואמנם בירושלמי (תענית פ"ד ה"ה) מבואר שאף בחורבן בית ראשון הובקעה חומת העיר בי"ז בתמוז, וגרסו שם בדברי רבי עקיבא 'צום הרביעי זה י"ז בתמוז', ואמרו שמה שנאמר בפסוק 'בתשעה לחודש', משום שלאחר החורבן טעו בחשבון מתוך טרדותיהם וסברו שהיה זה בתשעה לחודש, ונכתב בפסוק כפי מה שסברו בטעות. אך בתלמוד בבלי מבואר שבבית הראשון הובקעה החומה בט' לחודש. תוספות (ד"ה זה - הרמזון). וכתב הערוך לנר (נמוק' שם), שכוונת התוספות לגמרא בתענית (כח:), שם מפורש שבבית ראשון הובקעה החומה בט' לחודש, ובבית שני בי"ז לחודש [וראה בריטב"א (ד"ה גירסת) שיש שגרסו בגמרא 'צום הרביעי זה שבעה עשר בתמוז', וכשיטת הירושלמי שגם בחורבן בית ראשון הובקעה העיר בשבעה עשר בתמוז].

ואף לשיטת הבבלי, בזמן הזה אין מתענים בט' בתמוז כפי שמתענים על עשרה בטבת וצום גדליה שהיו בחורבן בית ראשון, שאמנם כשקבעו הנביאים את הצומות ידעו שעתיד גם הבית השני להיחרב והתכוונו שיתענו בהם גם לאחר החורבן השני [אם יהיה שמד, או אם ירצו להתענות אפילו כשלא יהיה שמד, כמבואר בגמרא לעיל], אך את תשעה בתמוז לא קבעו כצום לאחר חורבן בית שני משום שידעו שתבקע העיר בי"ז לחודש, והתכוונו שיתענו בי"ז בתמוז בלבד משום שהחורבן השני קשה וחמור יותר, ותיחשב תענית זו גם על בקיעת העיר שהיתה בחורבן בית ראשון באותו חודש. ולא רצו לקבוע תענית גם בט' וגם בי"ז, משום שהיה קשה בעיניהם לקבוע שתי תעניות בחודש אחד. ריטב"א (ד"ה ופ"ת).

כד. בירמיה (נב יב-יג) נאמר, שבעשרה באב נשרף בית המקדש, ונתבאר במסכת תענית (כט.) שתחילת השריפה היתה בתשעה באב והיה הולך ובוער כל היום העשירי. תוספות (ד"ה זה - השני).

כה. מלכים ב' (כה כה), וירמיה (מז ז-ג). ולא נתפרש שם באיזה יום בחודש נהרג, אך אפשר שקבלה היתה בידם שנהרג בשלשה לחודש. מהרש"א (מ"א ד"ה נוסח). וראה עוד בהגהות וציונים, שברש"י בעין יעקב (ד"ה נג') הגירסא 'ג' בתשרי שבו נהרג, גמרא ולא קרא' [כלומר, קבלה היא שהיתה בידם ולא למדו זאת מפסוק]. אמנם הרד"ק בירמיה (מז ז) כתב שנהרג בראש השנה, וכיון שהוא יום טוב קבעו את התענית לג' תשרי. וכן כתב הבית יוסף (או"ח סי' תקמט ס"ג ד"ה כתב) בשם רבינו ירוחם (נתיב יח ריש ח"ג).

כו. כמבואר במלכים ב' (כה כג).

כז. כמבואר במלכים ב' (כה כה) וירמיה (מז ז), על פי הרד"ק והמצודת דוד (שם).

כח. מלכים ב' (שם) וירמיה (מז ג).

והוזקקה הברייתא לפרש מי הרגו, כדי לבאר בזה הטעם שקבעו תענית דווקא ביום הריגתו של גדליה ולא בימי פטירתם של שאר הצדיקים אף ששקולה מיתת צדיקים כשריפת בית אלהינו [כמבואר בסמוך], משום שאין לך יום שלא מת בו צדיק ואי אפשר להתענות בכולם, אך הריגתו של גדליה גרמה לצרה נוספת מפני שנהרג על ידי

עין משפט נר מצוה

קא א ב ג מיי׳ פ״ה מהל׳ תענית הל׳ ב ג סמג עשין רכנב ג טור ש״ך סימן תקמט:

גליון הש״ס

גמ׳ ואני אין דורש כמותו. עיין נספר נרכי יוסף יו״ד סי׳ רמג סעיף ג:

תורה אור השלם

א) כֹּה אָמַר יְיָ צְבָאוֹת צוֹם הָרְבִיעִי וְצוֹם הַחֲמִשִׁי וְצוֹם הַשְּׁבִיעִי וְצוֹם הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה לְבֵית יְהוּדָה לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה וּלְמוֹעֲדִים טוֹבִים וְהָאֱמֶת וְהַשָּׁלוֹם אֱהָבוּ: [זכריה ח, יט]

ב) בַּחֹדֶשׁ הָרְבִיעִי בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ וַיֶּחֱזַק הָרָעָב בָּעִיר וְלֹא הָיָה לֶחֶם לְעַם הָאָרֶץ: וַתִּבָּקַע הָעִיר וְכָל אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה יִבְרְחוּ וַיֵּצְאוּ מִן הָעִיר לַיְלָה דֶּרֶךְ שַׁעַר בֵּין הַחֹמֹתַיִם אֲשֶׁר עַל גַּן הַמֶּלֶךְ וְכַשְׂדִּים עַל הָעִיר סָבִיב וַיֵּלְכוּ דֶּרֶךְ הָעֲרָבָה: [ירמיה נב, ו-ז]

ג) וַיְהִי דְבַר יְיָ אֵלַי בַּשָּׁנָה הַתְּשִׁיעִית בַּחֹדֶשׁ הָעֲשִׂירִי בָּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ לֵאמֹר: בֶּן אָדָם כְּתָב לְךָ אֶת שֵׁם הַיּוֹם אֶת עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה סָמַךְ מֶלֶךְ בָּבֶל אֶל יְרוּשָׁלַיִם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה: [יחזקאל כד, א-ב]

ד) וַיְהִי בִּשְׁתֵּי עֶשְׂרֵה שָׁנָה בָּעֲשִׂרִי בַּחֲמִשָּׁה לַחֹדֶשׁ לְגָלוּתֵנוּ בָּא אֵלַי הַפָּלִיט מִירוּשָׁלַיִם לֵאמֹר הֻכְּתָה הָעִיר: [יחזקאל לג, כא]

רבינו חננאל

אוצר החכמה לא צריכין על ניסן מפני הפסח וכו׳. ואקשינן וליפקו שלוחין נמי בתמוז ובטבת מפני הצומות שיש בהן ופריק רב פפא הכי קאמר בזמן שיש שלום כלומר כל זמן שבית המקדש קיים יהיה לששון ולשמחה. יש גזרה צום אין גזרה ואין שלום כגון עתה בזמן הזה רצו מתענין רצו אין מתענין וכיון שאם רצו שלא להתענות בהן אין חובה עליהן לפיכך אין שלוחין יוצאין בהן אי הכי ומפני מה יוצאין באב ופרקינן משום שהוכפלו בו צרות מפני שחרב בו הבית בראשונה ובשניה ונלכדה ביתר ונחרשה העיר קבלו עליהן ט׳ באב צום לעולם בגלות ואע״פ שאין שם סכנה בזמן הזה לפיכך יוצאין באב: **תניא ארשב״י ד׳ דברים היה ר׳ עקיבא דורש ואלו הן.** א׳ ותרא שרה את בן הגר המצרית וגו׳. ב׳ הצאן ובקר ישחט להם וגו׳. ג׳ בן אדם יושבי החרבות על אדמת ישראל וגו׳. ד׳ כה אמר ה׳ צום הרביעי וגו׳. ואלו ד׳ דברים מפורשין בספרי דבי רב (בפרשת ואתחנן) ובתוספתא במסכת סוטה (פ״ו) וארשב״י זה אחד מן ד׳ דברים שהיה ר׳ עקיבא דורש ואף אני דורש כמותו ולא חלפתי על דבריו אלא בצום העשירי בלבד שהוא אומר עשרה בטבת שבו סמך מלך בבל על ירושלים ואני אומר צום העשירי זה ה׳ בטבת שבאתה שמועה לגולה כי נחרבה העיר ונשרף הבית ונראין דברי מדבריו שהוא אומר בתמוז הובקעה העיר ובאב נלכדה העיר. ובתשרי נהרג גדליהו בן אחיקם ובטבת סמך מלך בבל נמצאו הדברים הללו שלא על הסדר כי אחרי שנלכדה העיר ונשרף הבית מזכיר סמיכת החיילות על ירושלים ואע״פ שהוא על הסדר לסדר החדשים שמחשב רביעי תמוז. ואב חמישי ותשרי שביעי וטבת עשירי הפורעניות אינן על הסדר שמאחר הסמיכה מן השרפה ואני מונה לסדר חדשים ולסדר פורעניות על הסדר. בחדש הרביעי הובקעה העיר ובחמישי נלכדה ובשביעי נהרג גדליה בן אחיקם ובעשירי באת שמועת הפורענות הללו בגולה בבבל ועשו יום שמועה כיום שרפה: **איתמר רב ור׳ חנינא אמרו בטלה מגלת תענית** פי׳ כל הכתוב במגילת תענית די לא להתאנאה בהון כי הם כמו ימים טובים שאסור להתענות בהן בטלה וכל הרוצה להתענות בהן מתענה וראיה אלו ג׳ תעניות י״ז בתמוז ג׳ בתשרי וי׳ בטבת בזמן שיש שלום הם כימים טובים ואסור להתענות בהן כדכתיב יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה וגו׳. אין שלום צום ושאר הימים הכתובים במגילת תענית בזמן הבית היו ימים טובים ואסורים בתענית עכשיו בטלה. **ור׳ יוחנן וריב״ל אמרי לא בטלה** הני ג׳ צומות הוא דתלינהו רחמ׳ בבנין הבית אבל הני דקיימא באיסור הכי קיימי עד עכשיו שאסור ומתיב רב כהנא על מאן דאמר

מסורת הש״ס עם הוספות

ו) תענית דף כו:, ז) [מוספ׳ דסוטה פרק ו׳], ח) [פ״ו], ט) פר׳ ואתחנן על הפסוק שמע ישראל, י) יחזקאל לג כד, יא) במדבר יא כב, יב) בראשית כא ט, יג) מגילה דף יא:, יד) תענית יז:, טו) לשון הגמרא כתובות סב., טז) תענית פ״ד ה״ה (כג רע״ב).

הגהות וציונים

יז) [פי׳ ע״ז תמצא בב״י א״ח ריש סי׳ תקנ] (גליון): יח) [גי׳ הטור א״ח סי׳ תקנ רבא] (גליון): יט) יש שמד צום אין שמד ואין שלום (כ״ה בכת״י ובכל הדפו״י בגמ׳ וברש״י ונשתנה מפני הצענזור) ועי׳ עוד גי׳ בטור ובריטב״א (ועיין דק״ס): כ) כת״י ואני איני: כא) [צ״ל בחודש הרביעי] (גליון): כב) בכת״י נוסף בלבד ואני מונה לסדר פורעניות ולסדר חדשים, וכ״ה ישר (וע״ע בעין יעקב, דק״ס): כג) הרא״ש גרס רב הונא ורב חיננא (גליון): כד) דפו״י שמד (ונשתנה מפני הצענזור) ובכת״י נוסף שמד על ישראל ועיין באור זרוע הל׳ ר״ה סי׳ רנז: כה) צ״ל וביטלוה (יעב״ץ), וכן הוגה בכת״י, וכן בר״ח וביטלוהו: כו) ברש״י שבעין יעקב נוסף ג׳ בתשרי שבו נהרג. גמרא ולא קרא: למדך. מדקא חשיב צום [שבו נהרג גדליה עם צום] של חורבן הבית: כז) ברש״י שבע״י הנוסח וכששמעו חכמים שביטלוהו ועיין רש״ש מה שהעיר על נוסח זה. והבארות המים מגיה וכששמעו לחכמים ובטלום, והיינו כשהעם שמעו לדברי חכמים וביטלוה הוכשר בעיני חכמים וכו׳ עי״ש: כח) [רבא מתרץ (כן) שם בתענית כח ע״ב] (גליון) ובתוס׳ הרא״ש נוסף כדאיתא בפרק בתרא דתענית:

משנת ראשונים

למדך ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלהינו. אף על פי שנהרגו כמה צדיקים שאין אנו מתענין אלא על זה כי כשהפקיד מלך בבל זה הצדיק כששמעו שבו כל היהודים מכל המקומות אשר נדחו שם כשנהרג נפוצו כל היהודים הנקבצים אליו ואבדה שארית יהודה כדכתיב בירמיה.

[הרוקח הלכות ראש השנה סימן רה]

מתיב רב כהנא מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד. הוא הדין דהוי מצי למיפרך ממתני׳ דקתני ועל כסליו מפני חנוכה והא ודאי אפילו בזמן שאין בית המקדש

יח: **הואיל** והוכפלו בו הצרות. כיוס שבעה עשר בתמוז נמי מירע מעשה דכריס כדתנן בפרק בתרא דתענית (דף כו.) מצל חורבן בית המקדש תקיפא טובא[יב] ועוד לא דמי לט׳ באב דלרה מחת הוכפלה בו: **זה** תשעה בתמוז שבו הייגו דרמשוה מצל בשניה הובקעה בי״ז[יג] ומשום הכי עבדינן בי״ז תעגית והך בריימא מתגיגן בירושלמי[יד] ובגרסי׳ דה י״ז בתמוז ומע״ג דכתיב בקרא בתשעה לחדש קלקול מעשות היו שם ופליג מש״ס דידן ורוצה לומר דמתוך טרדתם טעו בחשבוש ולא רלה הפסוק לשנות מכמו שהיו סבורים: **זה** תשעה **באב** שבו נשרף. בפרק בתרא דתענית (דף כט.) רמי קרלי מהדדי דכתוב מלכים כתיב בעשור לחדש ויסרוף וגו׳ ומשני דבו לחדש בכתם מויבים להיכל ושלו ושתו בו [שביעי] שמיני ושביעי עד שפגה היום לעתותי ערב הליתו בו החם ושרף עד שקיעת החמה בעשור:

וירד רבי אליעזר ורחיץ. ממתני׳ דעל כסליו מפני חנוכה לא הוה ליה למקשויי דלעולם לא מציד יו״ט ואפילו הכי מדליקין נרות זכר לנס: ותיפוק

דאמר רב חנא בר ביזנא אמר ר״ש חסידא מאי דכתיב[א] כה אמר ה׳ צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה קרי להו צום וקרי להו ששון ושמחה בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה אין שלום צום[טו] אמר רב פפא[טז] הכי קאמר בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה יש גזרת המלכות[יז] צום אין גזרת המלכות ואין שלום רצו מתענין רצו אין מתענין אי הכי ט״ב נמי אמר רב פפא שאני ט׳ באב הואיל והוכפלו בו צרות דאמר מר[יח] בט׳ באב חרב הבית בראשונה ובשניה ונלכדה ביתר ונחרשה העיר. תניא[יט] אמר ר״ש ארבעה דברים היה ר״ע דורש[כ] ואני אין[כא] דורש כמותו בצום הרביעי זה ט׳ בתמוז שבו הובקעה העיר שנאמר[כב] (ברביעי[כג]) בתשעה לחדש ויחזק הרעב בעיר ולא היה לחם לעם הארץ ותבקע העיר ואמאי קרי ליה רביעי רביעי לחדשים צום החמישי זה תשעה באב שבו נשרף בית אלהינו ואמאי קרי ליה חמישי חמישי לחדשים צום השביעי זה ג׳ בתשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם ומי הרגו ישמעאל בן נתניה הרגו ללמדך ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלהינו ואמאי קרי ליה שביעי שביעי לחדשים צום העשירי זה עשרה בטבת שבו סמך מלך בבל על ירושלים שנאמר[כה] ויהי דבר ה׳ אלי בשנה התשיעית בחדש העשירי בעשור לחדש לאמר בן אדם כתב לך את שם היום את עצם היום הזה סמך מלך בבל אל ירושלם ואמאי קרי ליה עשירי עשירי לחדשים והלא היה ראוי זה לכתוב ראשון ולמה נכתב כאן כדי להסדיר חדשים כתיקנן ואני איני אומר כן אלא צום העשירי זה חמשה בטבת שבו באת שמועה לגולה שהוכתה העיר שנאמר[כו] ויהי בשתי עשרה שנה בעשירי בחמשה לחדש לגלותנו בא אלי הפליט מירושלם לאמר הוכתה העיר ועשו יום שמועה כיום שריפה ונראין דברי מדבריו שאני אומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון והוא אומר על ראשון אחרון ועל אחרון ראשון[כז] אלא שהוא מונה לסדר חדשים[כח] ואני מונה לסדר פורעניות. איתמר רב ורבי חנינא[כט] אמרי בטלה מגילת תענית רבי יוחנן וריב״ל אמרי לא בטלה מגילת תענית רב ורבי חנינא אמרי בטלה מגילת תענית הכי קאמר בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה אין שלום צום והנך נמי כי הני רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אמרי לא בטלה מגילת תענית הני הוא דתלינהו רחמנא בבנין בהמ״ק אבל הנך כדקיימי קיימי. מתיב רב כהנא מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד וירד ר״א ורחץ ורבי יהושע וסיפר ואמרו להם צאו והתענו על מה שהתעניתם א״ר יוסף שאני חנוכה דאיכא מצוה א״ל אביי ותיבטל איהי ותיבטל מצותה אלא אמר רב יוסף שאני חנוכה דמיפרסם ניסא. מותיב רב אחא בר הונא בתלתא בתשרי בטילת אדכרתא מן שטרייא שגזרה מלכות יון גזרה[ל] שלא להזכיר שם שמים על פיהם וכשגברה מלכות חשמונאי ונצחום התקינו שיהו מזכירין שם שמים אפילו בשטרות וכך היו כותבים בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לאל עליון וכששמעו חכמים בדבר אמרו למחר זה פורע את חובו ונמצא שטר מוטל באשפה וביטלום[לא] ואותו היום עשאוהו יו״ט ואי סלקא דעתך בטלה מגילת תענית קמייתא בטול אחרנייתא מוסיפין הכא במאי עסקינן בזמן שבית המקדש קיים ותיפוק

קיים קאמר מדקתני סיפא וכשבהמ״ק קיים כו׳ אלא דהא אלימא ליה משום דמיפרשא טפי דקתני בהדיא צאו והתענו על מה שהתעניתם: [חדושי הר״ן] **אמר רב יוסף שאני חנוכה דאיכא מצוה.** קס״ד דמשום מצוה דידה לא בטלה ואמר ליה אביי ותבטל מצוה דהא עיקר התקנה יום טוב היה, אלא ה״ק שאני חנוכה דמיפרסם ניסא משום דאיכא מצוה, כלומר שע״י המצוה נתפרסם הנס ביום טוב זה ואי אפשר לבטלו. [הריטב״א] **למחר זה פורע את חובו ונמצא שטר מוטל באשפה וביטלום.** כל שטר או שאלת שלום שיש בו שם אסור להטילו לאשפה, אבל אם אין בו שם אין בו קפידא כדמוכח הכא, ואם יש בו שלום יש מקפידין מפני שהוא שמו של הקדוש ברוך הוא ולכן נוהגין הרבה שלא לכתבו שלם שמא היום או מחר יהא מוטל באשפה, ורבותי אינם מקפידין, והמחמיר תבא עליו ברכה. [הריטב״א]

מוסיפה הברייתא, בזה שנכתב צום השביעי בין שאר הצומות שנקבעו על החורבן, בא הפסוק **לְלַמֶּדְךָ שֶׁשְּׁקוּלָה מִיתָתָן שֶׁל צַדִּיקִים כְּשְׁרֵיפַת בֵּית אֱלֹהֵינוּ**[יט], ומשום כך נמנתה כאן תענית זו[ל]. ומבארת הגמרא, **וְאַמַּאי קָרֵי לֵיהּ** - ומדוע מכנה הפסוק צום זה **שְׁבִיעִי**, משום שהוא בחודש תשרי שהוא **שְׁבִיעִי לֶחֳדָשִׁים**.

ועוד דרש רבי עקיבא את הנאמר בהמשך הפסוק **'צוֹם הָעֲשִׂירִי'**, **שֶׁזֶּה עֲשָׂרָה בְּטֵבֵת, שֶׁבּוֹ סָמַךְ מֶלֶךְ בָּבֶל** - התחיל נבוכדנצר מלך בבל לצור[לא] **עַל יְרוּשָׁלַיִם, שֶׁנֶּאֱמַר** (יחזקאל כד ג-ו) בנבואת יחזקאל אודות המצור על ירושלים, **'וַיְהִי דְבַר ה' אֵלַי בַּשָּׁנָה הַתְּשִׁיעִית**[לב] **בַּחֹדֶשׁ הָעֲשִׂירִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ לֵאמֹר, בֶּן אָדָם כְּתָב לְךָ אֶת שֵׁם הַיּוֹם אֶת עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה סָמַךְ מֶלֶךְ בָּבֶל אֶל יְרוּשָׁלַם'**. כלומר, שבעשרה בטבת אמר ה' ליחזקאל [ששהה בבבל[לג]] שהיום הזה סמך מלך בבל לצור על ירושלים, וציוהו שיכתוב ויראה לעם נבואה זו[לד]. הרי שבעשרה בטבת התחיל מלך בבל את המצור על ירושלים, ועל כן קבעוהו ליום צום. ומבארת הגמרא, **וְאַמַּאי קָרֵי לֵיהּ** - ומדוע מכנה הפסוק צום זה **עֲשִׂירִי**, משום שהוא בחודש טבת שהוא **עֲשִׂירִי לֶחֳדָשִׁים**[לה].

רבי עקיבא מבאר את סדר כתיבת ארבעת הצומות בפסוק:
לכאורה תמוה, **וַהֲלֹא הָיָה רָאוּי זֶה** [-צום עשרה בטבת] **לִכְתּוֹב** אותו **רִאשׁוֹן** בפסוק, משום שלפי סדר המאורעות היה הוא ראשון, שהרי בתחילה היה המצור על ירושלים, ורק לאחר מכן הובקעה העיר וחרב בית המקדש ונהרג גדליה, **וְאִם כֵּן לָמָּה נִכְתַּב כָּאן** בסוף הפסוק לאחר צומות אלו. אלא **כְּדֵי לְהַסְדִּיר חֳדָשִׁים כְּתִיקְנָן** - שיהיו החדשים מסודרים בפסוק לפי סדר חדשי השנה, וכיון שחודש טבת הוא האחרון למנין חדשי השנה מבין החדשים המוזכרים בפסוק, מונה אותו הפסוק אחרון.

עתה מביאה הברייתא את דברי רבי שמעון שחלק על רבי עקיבא בביאור הפסוק:
וַאֲנִי [-רבי שמעון] **אֵינִי אוֹמֵר כֵּן** בביאור **'צום העשירי'** שנאמר בפסוק, **אֶלָּא 'צוֹם הָעֲשִׂירִי' זֶה חֲמִשָּׁה בְּטֵבֵת, שֶׁבּוֹ בָּאת שְׁמוּעָה לַגּוֹלָה** - הגיעה השמועה לבבל, ששם היו אלו שגלו עם יהויכין מלך יהודה לפני חורבן בית המקדש, **שֶׁהוּכְּתָה הָעִיר** ירושלים, כלומר, שנכבשה והוכו אנשיה, כפי **שֶׁנֶּאֱמַר** (יחזקאל לג כא) בדברי יחזקאל הנביא ששהה בבבל באותו זמן, **'וַיְהִי בִּשְׁתֵּי עֶשְׂרֵה שָׁנָה בָּעֲשִׂירִי בַּחֲמִשָּׁה לַחֹדֶשׁ לְגָלוּתֵנוּ בָּא אֵלַי הַפָּלִיט מִירוּשָׁלַם לֵאמֹר הוּכְּתָה הָעִיר'**, כלומר, בחמשה לחודש העשירי [-הוא חודש טבת] בשנה השתים עשרה לגלותנו[לו], הגיע אלי פליט מירושלים לבבל והודיע שנכבשה ירושלים והוכו אנשיה[לז]. **וְעָשׂוּ יוֹם שְׁמוּעָה כְּיוֹם שְׁרֵיפָה** - והחשיבו חכמים יום זה שהגיעה השמועה על החורבן, כיום החורבן עצמו, ולכן קבעוהו לצום[לח]. מוסיף רבי שמעון, **וְנִרְאִין** - ומסתברים יותר **דִּבְרֵי מִדְּבָרָיו** של רבי עקיבא שפירש **'צום העשירי'** על עשרה בטבת, משום **שֶׁאֲנִי אוֹמֵר עַל רִאשׁוֹן** - שאני מפרש את **'צום הרביעי'** שנכתב הראשון בפסוק, שהוא גם **הָרִאשׁוֹן** לפורענות, כלומר, שנתקן על הפורענות הראשונה מתוך ארבעת הפורענויות שעליהם נתקנו הצומות, **וְעַל אַחֲרוֹן** - ו'צום העשירי' שנכתב אחרון בפסוק, אני מפרש שהוא גם **אַחֲרוֹן** לפורענות, כלומר, שנתקן על יום השמועה שהיה אחרון מבין ארבעת הפורענויות, וכמו כן שאר הצומות המוזכרים בפסוק נמנו לפי סדר הפורענויות שאירעו בהם[לט], **וְהוּא אוֹמֵר עַל רִאשׁוֹן אַחֲרוֹן** - ואילו רבי עקיבא מפרש, ש'צום הרביעי' שנכתב הראשון בפסוק, הוא הצום שנקבע מפני בקיעת העיר שהיתה לאחר המצור[מ], **וְעַל אַחֲרוֹן** - ו'צום העשירי' שנכתב האחרון בפסוק, נקבע מפני המצור על ירושלים שהיה **הָרִאשׁוֹן** לפורענות, **אֶלָּא שֶׁהוּא מוֹנֶה לְסֵדֶר חֳדָשִׁים** - שלדעתו לא הקפיד הפסוק למנות את הצומות לפי סדר הפורענויות שאירעו בהם אלא לפי סדר חדשי השנה, ומונה את עשרה בטבת אחרון אף שהפורענות שאירעה בו היתה לפני הפורענות של תשעה בתמוז, **וַאֲנִי מוֹנֶה לְסֵדֶר פּוּרְעָנֻיּוֹת** - ועל פי הביאור שלי בפסוק אני מונה אותם גם לפי סדר הפורענויות שאירעו בהם, ולכן מסתבר יותר לפרש כמוני[מא].

★

ישמעאל בן נתניה, שעל ידי כך בני ישראל שנותרו בארץ לאחר החורבן ירדו למצרים משום שחששו שמלכות בבל תאשים אותם בהריגתו ותנקום בהם [כיון שהיה פקיד המלכות], ועברו בכך על נבואת ירמיה שהתרה בהם שישארו בארץ, כמבואר בירמיה (פרקים מב-מג) [וראה עוד ברמב"ם (מעשיות פ"ה ה"ג) שעל ידי הריגתו נכבתה גחלת ישראל והושלמה גזירת הגלות]. מהרש"א (מ"ק ד"ה ומי) [וראה שם מה שפירש עוד].

כט. ויש לבאר את הדמיון ביניהם, שכשם ששריפת בית המקדש כיפרה על עוונותיהם של ישראל, כך מיתת צדיקים מכפרת. פני יהושע (ד"ה ומי) [וראה שם שפירש על פי זה מה ששנתה הברייתא מי הרגו]. ועוד יש לבאר, שכשם שיש לכל אדם להתאבל על חורבן בית המקדש כמבואר בתענית (ל:), כך יש לכולם להתאבל על מיתת צדיקים כמבואר בשבת (קה:) שתלמיד חכם שמת הכל כקרוביו. ועוד, שכשם שעתיד בית המקדש לחזור ולהיבנות ולהתקיים בכבוד יותר גדול, כך עתידים הצדיקים לקום לתחיה וליהנות מזיו השכינה. שפתי חכמים (ד"ה שקולה) [וראה שם ביאורים נוספים]. ומדברי הרמב"ם (מעשיות פ"ה ה"ג) נראה, שדווקא מיתת צדיק זה שקולה כשריפת בית המקדש, שעל ידי הריגתו נכבתה גחלת ישראל והושלמה גזירת הגלות. ב"ח (או"ח סי' תקמט ס"ג).

ל. מהרש"א (מ"ק ד"ה ומי). ומעין זה פירש הב"ח (שם) בכוונת הטור (שם ס"ק) [וראה שם ביאור נוסף]. והרש"ש (ד"ה למדך) כתב, שהלימוד הוא מהפסוק שבפרק הקודם (זכריה ז ה) 'כי צמתם וספוד בחמישי ובשביעי' וגו', שהנביא מזכיר [בתשובתו לשאלת גולי בבל אם ימשיכו לצום לאחר שהתחילו בבניית בית המקדש] את הצומות שצמו בתשעה באב [שהוא בחודש החמישי] ובג' בתשרי [שהוא בחודש השביעי], ומכך שפירט שתי תעניות אלו ולא הזכיר את שאר התעניות, מוכח ששקולה מיתת צדיקים כחורבן בית המקדש. וכן פירש בהגה"ה בערוך לנר [מבן המחבר] (ד"ה מבן), וכתב שאולי יש להגיה ולהוסיף בברייתא פסוק זה, ועל פי זה מבואר שמשווה הברייתא מיתת צדיקים לחורבן הבית אף שבפסוק המובא בגירסא שלפנינו מוזכרים גם צום הרביעי וצום העשירי שאינם על חורבן הבית, משום שהלימוד הוא מהפסוק שבפרק הקודם שמוזכרים בו צום החמישי והשביעי בלבד.
והשפת אמת (ד"ה בוס) כתב, שהתנא רצה לבאר בזה הטעם שלאחר שנבנה בית המקדש השני לא התענו בצום גדליה [כמבואר בגמרא לעיל שבזמן שיש שלום יהיו לששון ושמחה] אף שלא נקבעה תענית זו על חורבן בית המקדש, משום ששקולה מיתת צדיקים כשריפת בית המקדש, כלומר, שבמיתת צדיקים נחסר בעולם אורו של הצדיק כשם שבחורבן בית המקדש נחסר אור השכינה, ואם כן כשנבנה בית המקדש וחזר לעולם אור השכינה שוב אין להתאבל על האור שחסרנו בפטירתו של הצדיק.

לא. רש"י (ד"ה סמך). וראה במצודת ציון על הפסוק ביחזקאל (כד ג) המובא להלן, ש'סמך' הוא מלשון קירוב, כלומר שקרב אל ירושלים וצר עליה.
לב. והיינו בשנה התשיעית לגלות יהויכין ומלכות צדקיהו שמלך תחתיו. מצודת דוד (שם).
לג. יחזקאל גלה לבבל עם יהויכין אחת עשרה שנים לפני חורבן בית המקדש כפי שיבואר בהערה להלן, והמצור על ירושלים התחיל בשנה התשיעית לגלותם.
לד. 'שֵׁם היום' פירושו שיכתוב איזה יום בשבוע הוא היום, כגון יום ראשון או שני וכו', ו'עצם היום הזה' פירושו איזה יום הוא בחודש, דהיינו עשרה לחודש העשירי. וציוהו ה' שיכתוב ויראה לעם שהיום התחיל המצור על ירושלים, כדי שלאחר מכן כשתגיע מירושלים לבבל השמועה שאכן כך היה, יאמינו לו שכל דברי נבואתו אמת ולא יפנו עוד לנביאי שקר. רד"ק (שם).
לה. אף שהיה מקום לפרש ש'עשירי' הכוונה עשירי לחודש, כיון שלגבי שאר הצומות אי אפשר לפרש כן אלא כוונת הפסוק למנין החדשים, הוא הדין 'עשירי' שנאמר לגבי עשרה בטבת. מהרש"א (מ"ק ד"ה וממאי).
לו. שגלו לבבל עם יהויכין אחת עשרה שנה לפני חורבן בית המקדש כמבואר במגילה (יג:) וברש"י שם (ד"ה גלו) [והשמועה הגיעה בתוך השנה השתים עשרה].
לז. מצודת דוד (שם).
לח. ולדעת רבי שמעון אף בזמן הזה יש להתענות בחמשה בטבת, אף שבחורבן בית שני לא אירע דבר ביום זה, כשם שמתענים בצום גדליה על הפורענות שאירעה בחורבן בית ראשון. טורי אבן (ד"ה אלא). והטור (או"ח סי' תקמט ס"ק) הביא ברייתא זו ולא הזכיר את דברי רבי שמעון ש'צום העשירי' הוא בחמשה בטבת, משום שנהגו העולם להתענות בעשרה בטבת כדברי רבי עקיבא ולא בחמשה בו. בית יוסף (שם).
לט. שכך היה סדר הפורענויות, בחודש תמוז הובקעה העיר, ובאותה שנה בחודש אב חרב בית המקדש, ובחודש תשרי שלאחריו נהרג גדליה בן אחיקם, ובחודש טבת שלאחריו הגיעה השמועה לבבל. רש"י (ד"ה לאחון).
מ. אין הכוונה 'אחרון' ממש שהרי חורבן בית המקדש והריגת גדליה היתה לאחר בקיעת העיר, אלא הכוונה שבקיעת העיר היתה לאחר המצור. שפתי חכמים (נקט"י ד"ה והוא). וכן מבואר ברש"י (ד"ה ועל).
מא. הריטב"א (ד"ה ולא) גרס 'ולא עוד אלא שאני מונה לסדר פורעניות והוא מונה לסדר חדשים', ופירש, שאמר רבי שמעון, שאף אם לדברי לא היו הצומות כתובים בפסוק לפי סדר החדשים היו נראים דברי מדברי רבי עקיבא, משום שעדיף לפרש שהכתוב מונה לפי סדר הפורעניות ולא לפי סדר החדשים, ומאחר שלדברי נכתבו הצומות גם לפי סדר החדשים וגם לפי סדר הפורעניות, בודאי שנראים דברי מדבריו.

יח: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

עין משפט נר מצוה

קא א ב ג מיי׳ פ״ה מהל׳ תענית הל׳ ב ג סמג עשין רכנב ג טור ש״ח סימן תקמט:

גליון הש״ס

גמ׳ ואני אין דורש כמותו. עיין נפקר נרכי יוסף יו״ד סי׳ רמג סעיף ג:

תורה אור השלם

א) כֹּה אָמַר יְיָ צְבָאוֹת צוֹם הָרְבִיעִי וְצוֹם הַחֲמִישִׁי וְצוֹם הַשְּׁבִיעִי וְצוֹם הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה לְבֵית יְהוּדָה לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה וּלְמוֹעֲדִים טוֹבִים וְהָאֱמֶת וְהַשָּׁלוֹם אֹהֵבוּ: [זכריה ח, יט]

ב) בַּחֹדֶשׁ הָרְבִיעִי בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ וַיֶּחֱזַק הָרָעָב בָּעִיר וְלֹא הָיָה לֶחֶם לְעַם הָאָרֶץ: וַתִּבָּקַע הָעִיר וְכָל אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה יִבְרְחוּ וַיֵּצְאוּ מִן הָעִיר לַיְלָה דֶּרֶךְ שַׁעַר בֵּין הַחֹמֹתַיִם אֲשֶׁר עַל גַּן הַמֶּלֶךְ וְכַשְׂדִּים עַל הָעִיר סָבִיב וַיֵּלְכוּ דֶּרֶךְ הָעֲרָבָה: [ירמיה נב, ו-ז]

ג) וַיְהִי דְבַר יְיָ אֵלַי בַּשָּׁנָה הַתְּשִׁיעִית בַּחֹדֶשׁ הָעֲשִׂירִי בָּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ לֵאמֹר: בֶּן אָדָם כְּתָב לְךָ אֶת שֵׁם הַיּוֹם אֶת עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה סָמַךְ מֶלֶךְ בָּבֶל אֶל יְרוּשָׁלַיִם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה: [יחזקאל כד, א-ב]

ד) וַיְהִי בִּשְׁתֵּי עֶשְׂרֵה שָׁנָה בָּעֲשִׂרִי בַּחֲמִשָּׁה לַחֹדֶשׁ לְגָלוּתֵנוּ בָּא אֵלַי הַפָּלִיט מִירוּשָׁלַיִם לֵאמֹר הֻכְּתָה הָעִיר: [יחזקאל לג, כא]

רבינו חננאל

יוצאין על ניסן מפני הפסח וכו׳. ואקשינן וליפקו שלוחין נמי בתמוז ובטבת מפני הצומות שיש בהן ופריק רב פפא הכי קאמר בזמן שיש שלום כלומר כל זמן שבית המקדש קיים יהיה לששון ולשמחה. יש גזרה צום אין גזרה ואין שלום בזמן הזה רצו מתענין רצו אין מתענין וכיון שאם רצו שלא להתענות בהן אין חובה עליהן לפיכך אין שלוחין יוצאין בהן אי הכי ומפני מה יוצאין באב ופרקינן משום שהוכפלו בו צרות מפני שחרב בו הבית בראשונה ובשניה ונלכדה ביתר ונחרשה העיר קבלו עליהן ט׳ באב צום לעולם בגלות ואע״פ שאין שם סכנה בזמן הזה לפיכך יוצאין באב: **תניא ארשב״י ד׳ דברים היה ר׳ עקיבא דורש ואלו הן.** א׳ ותרא שרה את בן הגר המצרית וגו׳. ב׳ הצאן ובקר ישחט להם וגו׳. ג׳ בן אדם יושבי החרבות על אדמת ישראל וגו׳. ד׳ כה אמר ה׳ צום הרביעי וגו׳. ואלו ד׳ דברים מפורשין בספרי דבי רב (בפרשת ואתחנן) ובתוספתא במסכת סוטה (פ״ו) וארשב״י זה אחד מן ד׳ דברים שהיה ר׳ עקיבא דורש ואף אני דורש כמותו ולא חלפתי על דבריו אלא בצום העשירי בלבד שהוא אומר עשרה בטבת שבו סמך מלך בבל על ירושלים ואני אומר צום העשירי זה ה׳ בטבת שבאתה שמועה לגולה כי נחרבה העיר ונשרף הבית ונראין דברי מדבריו שהוא אומר בתמוז הובקעה העיר ובאב נלכדה העיר. ובתשרי נהרג גדליהו בן אחיקם ובטבת סמך מלך בבל נמצאו הדברים הללו שלא על הסדר כי אחרי שנלכדה העיר ונשרף הבית מזכיר סמיכת החיילות על ירושלים ואע״פ שהוא על הסדר לסדר החדשים שמחשב רביעי תמוז. ואב חמישי ותשרי שביעי וטבת עשירי הפורעניות אינן על הסדר שמאחר הסמיכה מן השרפה ואני מונה לסדר חדשים ולסדר פורעניות על הסדר. בחדש הרביעי הובקעה העיר ובחמישי נלכדה ובשביעי נהרג גדליה בן אחיקם ובעשירי באת שמועת הפורענות הללו בגולה בבבל ועשו יום שמועה כיום שרפה: **איתמר רב ור׳ חנינא אמרו בטלה מגלת תענית** פי׳ כל הכתוב במגילת תענית די לא להתאנאה בהון כי הם כמו ימים טובים שאסור להתענות בהן בטלה וכל הרוצה להתענות בהן מתענה וראיה אלו ג׳ תעניות י״ז בתמוז ג׳ בתשרי וי׳ בטבת בזמן שיש שלום הם כימים טובים ואסור להתענות בהן כדכתיב יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה וגו׳. אין שלום צום ושאר הימים הכתובים במגילת תענית בזמן הבית היו ימים טובים ואסורים בתענית עכשיו בטלה. ור׳ **יוחנן וריב״ל אמרי לא בטלה** הני ג׳ צומות הוא דתלינהו רחמ׳ בבנין הבית אבל הני בדקיימא באיסור הכי קיימי עד עכשיו שאסור ומתיב רב כהנא על מאן דאמר

מסורת הש״ס עם הוספות

ע) תענית דף כו:, ג) [מוספ׳ דסוטה פרק ו׳], ג) [פ״ו], ד) פר׳ ואתחנן על הפסוק שמע ישראל, ה) יחזקאל לג כד, ו) במדבר יא כב, ז) בראשית כא ט, ח) מגילה דף יא:, ט) תענית יז:, י) לשון הגמרא כתובות סב., כ) תענית פ״ד ה״ה (כג רע״ב).

הגהות וציונים

מ] [פי׳ ע״ז תמצא בב״י א״ח ריש סי׳ תקנ] (גליון): נ] [גי׳ הטור א״ח סי׳ תקנ **רבא**] (גליון): ג] יש **שמד** צום אין **שמד** ואין שלום (כ״ה בכת״י ובכל הדפו״י בגמ׳ וברש״י ונשתנה מפני הצענזור) ועי׳ עוד גי׳ בטור ובריטב״א (ועיין דק״ס): ד] כת״י ואני **איני**: ה] [צ״ל **בחודש הרביעי**] (גליון): ו] בכת״י נוסף **בלבד** ואני מונה לסדר פורעניות **ולסדר חדשים**, וכ״ה ישר (וע״ע בעין יעקב, דק״ס): ז] הרא״ש גרס רב הונא ורב חיננא (גליון): ח] דפו״י **שמד** (ונשתנה מפני הצענזור) ובכת״י נוסף **שמד על ישראל** ועיין באור זרוע הל׳ ר״ה סי׳ רנז: ט] צ״ל **וביטלוה** (יעב״ץ), וכן הוגה בכת״י, וכן בר״ח וביטלוהו: י] ברש״י שבעין יעקב נוסף ג׳ **בתשרי שבו נהרג. גמרא ולא קרא: למדך. מדקא חשיב צום [שבו נהרג גדליה עם צום] של חורבן הבית**: כ] ברש״י שבע״י הנוסח וכששמעו חכמים **שביטלוהו** ועיין רש״ש מה שהעיר על נוסח זה. והבארות המים מגיה וכששמעו **לחכמים** ובטלום, והיינו כשהעם שמעו לדברי חכמים וביטלוה הוכשר בעיני חכמים וכו׳ עי״ש: ל] [רבא מתרץ [כן] שם בתענית כח ע״ב] (גליון) ובתוס׳ הרא״ש נוסף **כדאיתא בפרק בתרא דתענית**:

משנת ראשונים

למדך ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלהינו. אף על פי שנהרגו כמה צדיקים שאין אנו מתענין אלא על זה כי כשהפקיד מלך בבל זה הצדיק כששמעו שבו כל היהודים מכל המקומות אשר נדחו שם כשנהרג נפוצו כל היהודים הנקבצים אליו ואבדה שארית יהודה כדכתיב בירמיה.

[הרוקח הלכות ראש השנה סימן רה]

מתיב רב כהנא מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד. הוא הדין דהוי מצי למיפרך ממתני׳ דקתני ועל כסליו מפני חנוכה והא ודאי אפילו בזמן שאין בית המקדש

הואיל והוכפלו בו הצרות. כיוס שבעה עשר בתמוז נמי מירע מעשה דכריס כדתנן בפרק בתרא דתענית (דף כו.) אבל חורבן בית המקדש תקיפא טובא[ב] ועוד לא דמי לט׳ באב דלרה מחת הוכפלה בו: **זה** תשעה בתמוז שבו הייגו דרשעה אבל בשניה הובקעה בי״ז[ג] ומשום הכי עבדינן בי״ז תענית והך בריימא מתניתין דירושלמי[ד] וגרסי׳ בה י״ז בתמוז ותע״ג דכתיב בקרא בתשעה לחדש קלקול חשבונות היו שם ופליג שם״ס דידן ורואה לומר דמתוך טרדתם טעו בחשבונם ולא רצה הפסוק לשנות מכמו שהיו סבורים: **זה** תשעה **באב** שבו נשרף. בפרק בתרא דתענית (דף כט.) רמי קרא מהדי דכתוב מלכים כתיב בעשור לחדש ויכרוך וגו׳ ומשני דבי׳ לחדש נכנסו לויכים והוכפלו בו צרות דאמר מר[ה] באב בטי׳ באב חרב הבית בראשונה ובשניה ונלכדה ביתר ונחרשה העיר. תניא[ו] אמר ר״ש ארבעה דברים היה ר״ע דורש[ז] ואני אין[ח] דורש כמותו בצום הרביעי זה ט׳ בתמוז שבו הובקעה העיר שנאמר[ט] (ברביעי[י]) בתשעה לחדש ויחזק הרעב בעיר ולא היה לחם לעם הארץ ותבקע העיר ואמאי קרי ליה רביעי רביעי לחדשים צום החמישי זה תשעה באב שבו נשרף בית אלהינו ואמאי קרי ליה חמישי לחדשים צום השביעי זה ג׳ בתשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם ומי הרגו ישמעאל בן נתניה הרגו ללמדך ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלהינו ואמאי קרי ליה שביעי שביעי לחדשים צום העשירי זה עשרה בטבת שבו סמך מלך בבל על ירושלים שנאמר[יא] ויהי דבר ה׳ אלי בשנה התשיעית בחדש העשירי בעשור לחדש לאמר בן אדם כתב לך את שם היום את עצם היום הזה סמך מלך בבל אל ירושלם ואמאי קרי ליה עשירי עשירי לחדשים והלא היה ראוי זה לכתוב ראשון ולמה נכתב כאן כדי להסדיר חדשים כתיקנן ואני איני אומר כן אלא צום העשירי זה חמשה בטבת שבו באת שמועה לגולה שהוכתה העיר שנאמר[יב] ויהי בשתי עשרה שנה בעשירי בחמשה לחדש לגלותנו בא אלי הפליט מירושלם לאמר הוכתה העיר ועשו יום שמועה כיום שריפה ונראין דברי מדבריו שאני אומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון והוא אומר על ראשון אחרון ועל אחרון ראשון[יג] **אלא שהוא מונה לסדר חדשים**[יד] ואני מונה לסדר פורעניות. איתמר רב ורבי חנינא[טו] אמרי בטלה מגילת תענית רבי יוחנן וריב״ל אמרי לא בטלה מגילת תענית רב ורבי חנינא אמרי בטלה מגילת תענית הכי קאמר בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה אין שלום צום והנך נמי כי הני רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אמרי לא בטלה מגילת תענית הני הוא דתלינהו רחמנא בבנין בהמ״ק אבל הנך כדקיימי קיימי. מתיב רב כהנא מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד וירד ר״א ורחץ ורבי יהושע וסיפר ואמרו להם צאו והתענו על מה שהתעניתם א״ר יוסף שאני חנוכה דאיכא מצוה א״ל אביי ותיבטל איהי ותיבטל מצותה אלא אמר רב יוסף שאני חנוכה דמיפרסם ניסא. מותיב רב אחא בר הונא בתלתא בתשרי בטילת אדכרתא מן שטרייא שגזרה מלכות יון גזרה[טז] שלא להזכיר שם שמים על פיהם וכשגברה מלכות חשמונאי ונצחום התקינו שיהו מזכירין שם שמים אפילו בשטרות וכך היו כותבים בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לאל עליון וכששמעו חכמים בדבר אמרו למחר זה פורע את חובו ונמצא שטר מוטל באשפה וביטלום[יז] ואותו היום עשאוהו יו״ט ואי סלקא דעתך בטלה מגילת תענית קמייתא בטול אחרנייתא מוסיפין הכא במאי עסקינן בזמן שבית המקדש קיים

ותיפוק

דאמר רב חנא בר ביזנא אמר ר״ש חסידא מאי דכתיב[א] כה אמר ה׳ צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה קרי להו צום וקרי להו ששון ושמחה בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה אין שלום צום[ב] אמר רב פפא[ג] הכי קאמר בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה יש גזרת המלכות[ד] צום אין גזרת המלכות ואין שלום רצו מתענין רצו אין מתענין אי הכי ט״ב נמי אמר רב פפא שאני ט׳ באב הואיל והוכפלו בו צרות דאמר מר[ה] ״בט׳ באב חרב הבית בראשונה ובשניה ונלכדה ביתר ונחרשה העיר. תניא[ו] אמר ר״ש ארבעה דברים היה ר״ע דורש[ז] ואני אין[ח] דורש כמותו בצום הרביעי זה ט׳ בתמוז שבו הובקעה העיר שנאמר[ט] (ברביעי[י]) בתשעה לחדש ויחזק הרעב בעיר ולא היה לחם לעם הארץ ותבקע העיר ואמאי קרי ליה רביעי רביעי לחדשים צום החמישי זה תשעה באב שבו נשרף בית אלהינו ואמאי קרי ליה חמישי לחדשים צום השביעי זה ג׳ בתשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם ומי הרגו ישמעאל בן נתניה הרגו ללמדך ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלהינו ואמאי קרי ליה שביעי שביעי לחדשים צום העשירי זה עשרה בטבת שבו סמך מלך בבל על ירושלים שנאמר[יא] ויהי דבר ה׳ אלי בשנה התשיעית בחדש העשירי בעשור לחדש לאמר בן אדם כתב לך את שם היום את עצם היום הזה סמך מלך בבל אל ירושלם ואמאי קרי ליה עשירי עשירי לחדשים והלא היה ראוי זה לכתוב ראשון ולמה נכתב כאן כדי להסדיר חדשים כתיקנן ואני איני אומר כן אלא צום העשירי זה חמשה בטבת שבו באת שמועה לגולה שהוכתה העיר שנאמר[יב] ויהי בשתי עשרה שנה בעשירי בחמשה לחדש לגלותנו בא אלי הפליט מירושלם לאמר הוכתה העיר ועשו יום שמועה כיום שריפה ונראין דברי מדבריו שאני אומר על ראשון ראשון ועל אחרון אחרון והוא אומר על ראשון אחרון ועל אחרון ראשון[יג] **אלא שהוא מונה לסדר חדשים**[יד] ואני מונה לסדר פורעניות. איתמר רב ורבי חנינא[טו] אמרי בטלה מגילת תענית רבי יוחנן וריב״ל אמרי לא בטלה מגילת תענית רב ורבי חנינא אמרי בטלה מגילת תענית הכי קאמר בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה אין שלום צום והנך נמי כי הני רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי אמרי לא בטלה מגילת תענית הני הוא דתלינהו רחמנא בבנין בהמ״ק אבל הנך כדקיימי קיימי. מתיב רב כהנא מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד וירד ר״א ורחץ ורבי יהושע וסיפר ואמרו להם צאו והתענו על מה שהתעניתם א״ר יוסף שאני חנוכה דאיכא מצוה א״ל אביי ותיבטל איהי ותיבטל מצותה אלא אמר רב יוסף שאני חנוכה דמיפרסם ניסא. מותיב רב אחא בר הונא בתלתא בתשרי בטילת אדכרתא מן שטרייא שגזרה מלכות יון גזרה[טז] שלא להזכיר שם שמים על פיהם וכשגברה מלכות חשמונאי ונצחום התקינו שיהו מזכירין שם שמים אפילו בשטרות וכך היו כותבים בשנת כך וכך ליוחנן כהן גדול לאל עליון וכששמעו חכמים בדבר אמרו למחר זה פורע את חובו ונמצא שטר מוטל באשפה וביטלום[יז] ואותו היום עשאוהו יו״ט ואי סלקא דעתך בטלה מגילת תענית קמייתא בטול אחרנייתא מוסיפין הכא במאי עסקינן בזמן שבית המקדש קיים

ותיפוק

קיים קאמר מדקתני סיפא וכשבהמ״ק קיים כו׳ אלא דהא אלימא ליה משום דמיפרשא טפי דקתני בהדיא צאו והתענו על מה שהתעניתם: [חדושי הר״ן] **אמר רב יוסף שאני חנוכה דאיכא מצוה.** קס״ד דמשום מצוה דידה לא בטלה ואמר ליה אביי ותבטל מצוה דהא עיקר התקנה יום טוב היה, אלא ה״ק שאני חנוכה דמיפרסם ניסא משום דאיכא מצוה, כלומר שע״י המצוה נתפרסם הנס ביום טוב זה ואי אפשר לבטלו. [הריטב״א] **למחר זה פורע את חובו ונמצא שטר מוטל באשפה וביטלום.** כל שטר או שאלת שלום שיש בו שם אסור להטילו לאשפה, אבל אם אין בו שם אין בו קפידא כדמוכח הכא, ואם יש בו שלום יש מקפידין מפני שהוא שמו של הקדוש ברוך הוא ולכן נוהגין הרבה שלא לכתבו שלם שמא היום או מחר יהא מוטל באשפה, ורבותי אינם מקפידין, והמחמיר תבא עליו ברכה. [הריטב״א]

בזמן התנאים כתבו חכמים את 'מגילת תענית' ופירטו בה את הימים שאירעו בהם נסים לישראל[מב], וקבעו אותם כמועדים האסורים בתענית, וחלקם אסורים אף בהספד[מג]. הגמרא דנה אם נוהגים מועדים אלו גם לאחר חורבן בית המקדש, או שלאחר החורבן בטלה מגילת תענית ושוב אין נוהגים מועדים אלו ומותרים בהספד ותענית[מד]:

אִיתְּמַר - נאמר בבית המדרש, **רַב** וְ**רַבִּי חֲנִינָא אָמְרִי**, לאחר חורבן בית המקדש **בָּטְלָה מְגִלַּת תַּעֲנִית**, והימים הכתובים בה מותרים בהספד ותענית. **רַבִּי יוֹחָנָן** וְ**רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי אָמְרִי**, אף לאחר חורבן בית המקדש **לֹא בָּטְלָה מְגִלַּת תַּעֲנִית**, ועדיין קיים איסור הספד ותענית בימים הכתובים בה.

הגמרא מבארת את השיטה שבטלה מגילת תענית:

רַב וְ**רַבִּי חֲנִינָא אָמְרֵי בָּטְלָה מְגִלַּת תַּעֲנִית**, שהרי נתבאר לעיל על הפסוק בזכריה (ח יט) 'צוֹם הָרְבִיעִי וגו' יִהְיֶה לְבֵית יְהוּדָה לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה', **דְּהָכִי קָאָמַר** - כך כוונת הפסוק לומר, **בִּזְמַן שֶׁיֵּשׁ שָׁלוֹם** - שאין האומות שולטות על ישראל ובית המקדש קיים[מה], **יִהְיוּ** הימים המפורטים בפסוק **לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה**, ונקראים מועדים[מו] ואסורים בהספד ותענית, ואף על פי כן בזמן **שֶׁאֵין שָׁלוֹם** - שישלטו האומות על ישראל ויחרב בית המקדש, לא ינהגו בהם יום טוב אלא יהיו **צוֹם**[מז], **וְהָנֶךְ נַמִּי** - וגם אלו המועדים הכתובים במגילת תענית, דינם **כִּי הָנֵי** - כימים אלו המפורטים בפסוק, ואף הם בטלו לאחר חורבן בית המקדש ומותרים בהספד ותענית[מח].

הגמרא מבארת את השיטה שלא בטלה מגילת תענית:

רַבִּי יוֹחָנָן וְ**רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי אָמְרִי**, אף לאחר חורבן בית המקדש **לֹא בָּטְלָה מְגִלַּת תַּעֲנִית**, ואין לדמות את המועדים שבמגילת תענית למועדים המוזכרים בפסוק שבטלו לאחר חורבן הבית, משום שדווקא **הָנֵי הוּא דְּתָלִינְהוּ רַחֲמָנָא בְּבִנְיַן בֵּית הַמִּקְדָּשׁ** - לגבי ארבעת מועדים אלו גילה הפסוק שנוהגים רק בזמן שבית המקדש קיים, שהרי הפסוק בזכריה (ח יט) 'צוֹם הָרְבִיעִי וגו' יִהְיֶה לְבֵית יְהוּדָה לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה', **דְּהָכִי קָאָמַר** - כך כוונת הפסוק לומר, **בִּזְמַן שֶׁיֵּשׁ שָׁלוֹם** - שאין האומות שולטות על ישראל ובית המקדש קיים[מה], **יִהְיוּ** הימים המפורטים בפסוק **לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה**, ונקראים מועדים[מו] ואסורים בהספד ותענית, ואף על פי כן בזמן **שֶׁאֵין שָׁלוֹם** - שישלטו האומות על ישראל ויחרב בית המקדש, לא ינהגו בהם יום טוב אלא יהיו **צוֹם**[מז], **וְהָנֶךְ נַמִּי** - וגם אלו המועדים הכתובים במגילת תענית, דינם **כִּי הָנֵי** - כימים אלו המפורטים בפסוק, ואף הם בטלו לאחר חורבן בית המקדש ומותרים בהספד ותענית[מח].

בתחילה נקבעו ימים אלו כצום ואבל על חורבן בית המקדש הראשון ורק כשנבנה בית המקדש השני נהפכו למועדים[מט], ולכן לאחר חורבן הבית השני שוב בטלו, **אֲבָל הָנָךְ** - המועדים המפורטים במגילת תענית, אינם תלויים בבנין בית המקדש, אלא **כְּדְקָיְימִי קָיְימִי** - כפי שהיו קיימים בזמן בית המקדש הם קיימים ונוהגים אף עתה לאחר החורבן.

הגמרא מקשה על רב ורבי חנינא הסוברים שלאחר חורבן בית המקדש בטלה מגילת תענית:

מֵתִיב [-מקשה] **רַב כַּהֲנָא** על רב ורבי חנינא, שנינו בברייתא, **מַעֲשֶׂה** וְ**גָזְרוּ תַּעֲנִית בַּחֲנוּכָּה בָּעִיר לוֹד** על צרה שהיתה להם, וְ**יָרַד רַבִּי אֶלְיֶעֶזֶר** לבית המרחץ ביום שגזרו להתענות וְ**רָחַץ**, וְ**רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ** הלך **וְסִיֵּיר** את שערו באותו יום, ורצו להראות בכך שלא קיבלו על עצמם את התענית[נ], **וְאָמְרוּ לָהֶם** [-לבני העיר], **צְאוּ וְהִתְעַנּוּ**, כלומר, עליכם לשוב בתשובה[נא] **עַל מַה שֶּׁהִתְעַנִּיתֶם**, משום שאסור להתענות בימי החנוכה ולא נהגתם כשורה. ומוכח מהברייתא, שאף בזמנם של רבי אליעזר ורבי יהושע שהיו לאחר חורבן הבית[נב], לא בטל איסור תענית בימי החנוכה שהוא מהמועדים הכתובים במגילת תענית, והוא הדין לשאר המועדים שבמגילת תענית שאינם בטלים לאחר החורבן[נג].

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב יוֹסֵף, שָׁאנֵי** [-שונה] יום טוב של **חֲנוּכָּה** שלא בטל אף לאחר חורבן בית המקדש, משום **דְּאִיכָּא מִצְוָה** - שיש בו מצות הדלקת נרות חנוכה[נד], ולכן לא פסקו מלנהוג בו יום טוב משום שלא רצו לבטל את המצוה התלויה בו[נה], אבל שאר המועדים שבמגילת תענית אכן בטלו. **אָמַר לֵיהּ אַבָּיֵי** לרב יוסף, עדיין יש להקשות על הדעה שבטלה מגילת תענית, מה בכך שיש בחנוכה מצות הדלקת נרות, **וְתִיבַּטֵּיל אִיהִי וְתִיבַּטֵּיל מִצְוָתָהּ** - שייבטל חג החנוכה, וממילא תיבטל גם מצות הדלקת הנרות הנוהגת בו[נו]. מתרצת הגמרא, **אֶלָּא

עין משפט נר מצוה

קא א ב ג מיי׳ פ״ה מהל׳ תענית הל׳ ב ג סמג עשין רכנב ג טור ש״ח סימן תקמט:

גליון הש״ס

גמ׳ ואני אין דורש כמותו. עיין נספר נרכי יוסף יו״ד סי׳ רמג סעיף ג:

תורה אור השלם

א) כֹּה אָמַר יְיָ צְבָאוֹת צוֹם הָרְבִיעִי וְצוֹם הַחֲמִישִׁי וְצוֹם הַשְּׁבִיעִי וְצוֹם הָעֲשִׂירִי יִהְיֶה לְבֵית יְהוּדָה לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה וּלְמוֹעֲדִים טוֹבִים וְהָאֱמֶת וְהַשָּׁלוֹם אֹהֵבוּ: [זכריה ח, יט]

ב) בַּחֹדֶשׁ הָרְבִיעִי בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ וַיֶּחֱזַק הָרָעָב בָּעִיר וְלֹא הָיָה לֶחֶם לְעַם הָאָרֶץ: וַתִּבָּקַע הָעִיר וְכָל אַנְשֵׁי הַמִּלְחָמָה יִבְרְחוּ וַיֵּצְאוּ מִן הָעִיר לַיְלָה דֶּרֶךְ שַׁעַר בֵּין הַחֹמֹתַיִם אֲשֶׁר עַל גַּן הַמֶּלֶךְ וְכַשְׂדִּים עַל הָעִיר סָבִיב וַיֵּלְכוּ דֶּרֶךְ הָעֲרָבָה: [ירמיה נב, ו-ז]

ג) וַיְהִי דְבַר יְיָ אֲלַי בַּשָּׁנָה הַתְּשִׁיעִית בַּחֹדֶשׁ הָעֲשִׂירִי בָּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ לֵאמֹר: בֶּן אָדָם כְּתָב לְךָ אֶת שֵׁם הַיּוֹם אֶת עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה סָמַךְ מֶלֶךְ בָּבֶל אֶל יְרוּשָׁלַיִם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה: [יחזקאל כד, א-ב]

ד) וַיְהִי בִּשְׁתֵּי עֶשְׂרֵה שָׁנָה בָּעֲשִׂרִי בַּחֲמִשָּׁה לַחֹדֶשׁ לְגָלוּתֵנוּ בָּא אֵלַי הַפָּלִיט מִירוּשָׁלַיִם לֵאמֹר הֻכְּתָה הָעִיר: [יחזקאל לג, כא]

אהבת חסד

רבינו חננאל

יוצאין על ניסן מפני הפסח וכו׳. ואקשינן וליפקו שלוחין נמי בתמוז ובטבת מפני הצומות שיש בהן ופריק רב פפא הכי קאמר בזמן שיש שלום כלומר כל זמן שבית המקדש קיים יהיה לששון ולשמחה. יש גזרה צום אין גזרה ואין שלום כגון עתה בזמן הזה רצו מתענין רצו אין מתענין וכיון שאם רצו שלא להתענות בהן אין חובה עליהן לפיכך אין שלוחין יוצאין בהן אי הכי ומפני מה יוצאין באב ופרקינן משום שהוכפלו בו צרות מפני שחרב בו הבית בראשונה ובשניה ונלכדה ביתר ונחרשה העיר קבלו עליהן ט׳ באב צום לעולם בגלות ואע״פ שאין שם סכנה בזמן הזה לפיכך יוצאין באב: **תניא ארשב״י ד׳ דברים היה ר׳ עקיבא דורש ואלו הן.** א׳ ותרא שרה את בן הגר המצרית וגו׳. ב׳ הצאן ובקר ישחט להם וגו׳. ג׳ בן אדם יושבי החרבות על אדמת ישראל וגו׳. ד׳ כה אמר ה׳ צום הרביעי וגו׳. ואלו ד׳ דברים מפורשין בספרי דבי רב (בפרשת ואתחנן) ובתוספתא במסכת סוטה (פ״ו) וארשב״י זה אחד מן ד׳ דברים שהיה ר׳ עקיבא דורש ואף אני דורש כמותו ולא חלפתי על דבריו אלא בצום העשירי בלבד שהוא אומר עשרה בטבת שבו סמך מלך בבל על ירושלים ואני אומר צום העשירי זה ה׳ בטבת שבאתה שמועה לגולה כי נחרבה העיר ונשרף הבית ונראין דברי מדבריו שהוא אומר בתמוז הובקעה העיר ובאב נלכדה העיר. ובתשרי נהרג גדליהו בן אחיקם ובטבת סמך מלך בבל נמצאו הדברים הללו שלא על הסדר כי אחרי שנלכדה העיר ונשרף הבית מזכיר סמיכת החיילות על ירושלים ואע״פ שהוא על הסדר לסדר החדשים שמחשב רביעי תמוז. ואב חמישי ותשרי שביעי וטבת עשירי הפורעניות אינן על הסדר שמאחר הסמיכה מן השרפה ואני מונה לסדר חדשים ולסדר פורעניות על הסדר. בחדש הרביעי הובקעה העיר ובחמישי נלכדה ובשביעי נהרג גדליה בן אחיקם ובעשירי באת שמועת הפורענות הללו בגולה בבבל ועשו יום שמועה כיום שרפה: **איתמר רב ור׳ חנינא אמרו בטלה מגלת תענית** פי׳ כל הכתוב במגילת תענית די לא להתאנאה בהון כי הם כמו ימים טובים שאסור להתענות בהן בטלה וכל הרוצה להתענות בהן מתענה וראיה אלו ג׳ תעניות י״ז בתמוז ג׳ בתשרי ו׳ בטבת בזמן שיש שלום הם כימים טובים ואסור להתענות בהן כדכתיב יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה וגו׳. אין שלום צום ושאר הימים הכתובים במגילת תענית בזמן הבית היו ימים טובים ואסורים בתענית עכשיו בטלה. ור׳ **יוחנן וריב״ל אמרי לא בטלה** הני ג׳ צומות הוא דתלינהו רחמ׳ בבנין הבית אבל הני כדקיימא באיסור הכי קיימי עד עכשיו שאסור ומתיב רב כהנא על מאן דאמר קיים קאמר מדקתני סיפא וכשבהמ״ק קיים כו׳ אלא דהא אלימא ליה משום דמיפרשא טפי דקתני בהדיא צאו והתענו על מה שהתעניתם: [חדושי הר״ן] **אמר רב יוסף שאני חנוכה דאיכא מצוה.** קס״ד דמשום מצוה דידה לא בטלה ואמר ליה אביי ותבטל מצוה דהא עיקר התקנה יום טוב היה, אלא ה״ק שאני חנוכה דמיפרסם ניסא משום דאיכא מצוה, כלומר שע״י המצוה נתפרסם הנס ביום טוב זה ואי אפשר לבטלו. [הריטב״א] **למחר זה פורע את חובו ונמצא שטר מוטל באשפה וביטלום.** כל שטר או שאלת שלום שיש בו שם אסור להטילו לאשפה, אבל אם אין בו שם אין בו קפידא כדמוכח הכא, ואם יש בו שלום יש מקפידין מפני שהוא שמו של הקדוש ברוך הוא ולכן נוהגין הרבה שלא לכתבו שלם שמא היום או מחר יהא מוטל באשפה, ורבותי אינם מקפידין, והמחמיר תבא עליו ברכה. [הריטב״א]

מסורת הש״ס עם הוספות

א) תענית דף כו:, ב) [מוספ׳ דסוטה פרק ו׳], ג) [פ״ו], ד) פר׳ ואתחנן על הפסוק שמע ישראל, ה) יחזקאל לג כד, ו) במדבר יא כב, ז) בראשית כא ט, ח) מגילה דף יא:, ט) תענית יז:, י) לשון הגמרא כתובות סב., כ) תענית פ״ד ה״ה (כג רע״ב).

הגהות וציונים

ג] [פי׳ ע״ז תמצא בב״י א״ח ריש סי׳ תקנ] (גליון): ד] [גי׳ הטור א״ח סי׳ תקנ **רבא**] (גליון): ה] יש **שמד** צום אין **שמד** ואין שלום (כ״ה בכת״י ובכל הדפו״י בגמ׳ וברש״י ונשתנה מפני הצענזור) ועי׳ עוד גי׳ בטור ובריטב״א (ועיין דק״ס): ז] כת״י ואני **איני**: ח] [צ״ל **בחודש הרביעי**] (גליון): ט] בכת״י נוסף **בלבד** ואני מונה לסדר פורעניות **ולסדר חדשים**, וכ״ה ישר (וע״ע בעין יעקב, דק״ס): י] הרא״ש גרס **רב הונא ורב חיננא** (גליון): יא] דפו״י **שמד** (ונשתנה מפני הצענזור) ובכת״י נוסף שמד **על ישראל** ועיין באור זרוע הל׳ ר״ה סי׳ רנז: יב] צ״ל **וביטלוה** (יעב״ץ), וכן הוגה בכת״י, וכן בר״ח וביטלוהו: יג] ברש״י שבעין יעקב נוסף ג׳ **בתשרי שבו נהרג. גמרא ולא קרא: למדך. מדקא חשיב צום [שבו נהרג גדליה עם צום] של חורבן הבית**: יד] ברש״י שבע״י הנוסח וכששמעו חכמים **שביטלוהו** ועיין רש״ש מה שהעיר על נוסח זה. והבארות המים מגיה וכששמעו **לחכמים** ובטלום, והיינו כשהעם שמעו לדברי חכמים וביטלוה הוכשר בעיני חכמים וכו׳ עי״ש: טו] [רבא מתרץ [כן] שם בתענית כח ע״ב] (גליון) ובתוס׳ הרא״ש נוסף **כדאיתא בפרק בתרא דתענית:**

משנת ראשונים

למדך ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלהינו. אף על פי שנהרגו כמה צדיקים שאין אנו מתענין אלא על זה כי כשהפקיד מלך בבל זה הצדיק כששמעו שבו כל היהודים מכל המקומות אשר נדחו שם כשנהרג נפוצו כל היהודים הנקבצים אליו ואבדה שארית יהודה כדכתיב בירמיה.

[הרוקח הלכות ראש השנה סימן רה]

מתיב רב כהנא מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד. הוא הדין דהוי מצי למיפרך ממתני׳ דקתני ועל כסליו מפני חנוכה והא ודאי אפילו בזמן שאין בית המקדש

הוֹאִיל וְהוּכְפְּלוּ בּוֹ הַצָּרוֹת. כֵּיוָן שֶׁבָּעָה עָשָׂר בְּתַמּוּז נָמֵי מִירַע מַמָּשׁ כְּדָרִיס כְּדִתְנַן בְּפֶרֶק בְּתַרָא דְּתַעֲנִית (דף כו.) אֲבָל חוֹרְבַן בֵּית הַמִּקְדָּשׁ תַּקִּיפָא טוֹבְעָא[ט] וְעוֹד לֵיהּ דְּמֵי לְט׳ בְּאָב דְּלָרִיחָא מִיחַת הוּכְפְּלָה בּוֹ: **זֶה** תִּשְׁעָה בְּתַמּוּז שֶׁבּוֹ הוּבְקְעָה הָעִיר. הֵיינוּ דִּרְאָמְרִינַן אֲבָל בְּשְׁנֵיהֶן הוּבְקְעָה בִּי״ז[י] וּמְסוֹס הָכִי עֲדִיפִין בִּי״ז תַּעֲנִית וְהָךְ דְּרַיְיתָא מְתַנְיָן בִּירוּשְׁלְמִי[כ] וּגְרִסִי׳ בַּה י״ז בְּתַמּוּז וְט״ו דִּכְתִיב בְּקָרְעָה מַמָּשׁ לְחַדֵּשׁ קַלְקוֹל מַשְׁנוֹת הֵיוּ אַף וּפְלִיג אַמַּ״ס דִּידָן וְרוֹצֶה לוֹמַר דְּמִתּוֹךְ טִרְדָּתָם טָעוּ בְּמִנְיָנָם וְלֹא רָצָה הַפָּסוּק לְמַנּוֹת מִכְּמוֹ שֶׁהָיוּ סְבוּרִים: **זֶה** תִּשְׁעָה בְּאָב שֶׁבּוֹ נִשְׂרַף. כְּפֶרֶק בְּתַרָא דְּתַעֲנִית (דף כט.) רְמִי קְרָאֵי אַהֲדֵי דְּסָתַר מַלְכִיס כְּתִיב דִּנְשָׂרַף בְּשִׁבְעָה וְנִסְפַּד יִרְמְיָה כְּתִיב דְּנִשְׂרַף לְחֹדֶשׁ וְיִשְׂרוֹף וְגוֹ׳ וּמַשְׁנֵי דְּזֶ׳ לְחֹדֶשׁ נִכְנְסוּ לוֹיְטִים וְהוּכְפְּלוּ בּוֹ צָרוֹת דְּאָמַר מַר[ט] בְּאָב חָרַב הַבַּיִת בָּרִאשׁוֹנָה וּבִשְׁנִיָּה וְנִלְכְּדָה בֵּיתָר וְנֶחְרְשָׁה הָעִיר. תַּנְיָא[כ] אָמַר ר״שׁ אַרְבָּעָה דְּבָרִים הָיָה ר״ע דּוֹרֵשׁ[כא] וַאֲנִי אֵין[כב] דּוֹרֵשׁ כְּמוֹתוֹ בְּצוֹם הָרְבִיעִי זֶה ט׳ בְּתַמּוּז שֶׁבּוֹ הוּבְקְעָה הָעִיר שֶׁנֶּאֱמַר[כג] (זְכַרְיָה ח׳) בְּרְבִיעִי[כד]) בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ וַיֶּחֱזַק הָרָעָב בָּעִיר וְלֹא הָיָה לֶחֶם לְעַם הָאָרֶץ וַתִּבָּקַע הָעִיר וְאַמַּאי קָרֵי לֵיהּ רְבִיעִי לְחֹדֶשׁ צוֹם הַחֲמִישִׁי זֶה תִּשְׁעָה בְּאָב שֶׁבּוֹ נִשְׂרַף הֵיכַל שְׁלֹמֹה וּבָתֵּי הַבִּירָנִיּוֹת וְכָל בָּתֵּי יְרוּשָׁלַיִם וְכָל בָּתֵּי הַגְּדוֹלִים הִצִּית בָּהֶם הָאֵשׁ שֶׁנֶּאֱמַר[כה] (יִרְמְיָה נב׳) וַיִּשְׂרֹף אֶת בֵּית יְיָ וְאֶת בֵּית הַמֶּלֶךְ וְאֵת כָּל בָּתֵּי יְרוּשָׁלַיִם וְכָל בַּיִת גָּדוֹל שָׂרַף בָּאֵשׁ וַאֲמַאי קָרֵי לֵיהּ חֲמִישִׁי לְחֹדֶשׁ צוֹם הַשְּׁבִיעִי זֶה ג׳ בְּתִשְׁרֵי שֶׁבּוֹ נֶהֱרַג גְּדַלְיָה בֶּן אֲחִיקָם וּמִי הָרַג יִשְׁמָעֵאל בֶּן נְתַנְיָה הָרַג לְלַמֵּד שֶׁשְּׁקוּלָה מִיתָתָן שֶׁל צַדִּיקִים כִּשְׂרֵיפַת בֵּית אֱלֹהֵינוּ וַאֲמַאי קָרֵי לֵיהּ שְׁבִיעִי שְׁבִיעִי לְחֹדֶשׁ צוֹם הָעֲשִׂירִי זֶה עֲשָׂרָה בְּטֵבֵת שֶׁבּוֹ סָמַךְ מֶלֶךְ בָּבֶל עַל יְרוּשָׁלַיִם שֶׁנֶּאֱמַר[כו] (יְחֶזְקֵאל כד׳) וַיְהִי דְבַר יְיָ אֵלַי בַּשָּׁנָה הַתְּשִׁיעִית בַּחֹדֶשׁ הָעֲשִׂירִי בָּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ לֵאמֹר בֶּן אָדָם כְּתָב לְךָ אֶת שֵׁם הַיּוֹם אֶת עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה סָמַךְ מֶלֶךְ בָּבֶל אֶל יְרוּשָׁלַיִם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה סְמִיךְ לְחָדָא לָא צְרִיכָא לְמִכְתַּב כָּאן כְּדֵי לְהַסְדִּיר חֳדָשִׁים כְּתִיקְנָן וְאַנִי אֵינִי אוֹמֵר כֵּן אֶלָּא צוֹם הָעֲשִׂירִי זֶה חֲמִשָּׁה בְּטֵבֵת שֶׁבּוֹ בָּאת שְׁמוּעָה לַגּוֹלָה שֶׁהוּכְתָה הָעִיר שֶׁנֶּאֱמַר[כז] (יְחֶזְקֵאל לג׳) וַיְהִי בִּשְׁתֵּי עֶשְׂרֵה שָׁנָה בָּעֲשִׂרִי בַּחֲמִשָּׁה לַחֹדֶשׁ לְגָלוּתֵנוּ בָּא אֵלַי הַפָּלִיט מִירוּשָׁלַיִם לֵאמֹר הֻכְּתָה הָעִיר שֶׁנִּבְנְתָה הָעִיר וְנֶחֱרְבָה וְנִשְׂרְפָה בֵּיתָהּ וְנִלְכְּדָה בְּאָב וְנֶחֱרְשָׁה בְּתִשְׁרֵי וְנִתְיַשְּׁבָה בְּטֵבֵת וְנִתְחַזְּקָה בְּנִיסָן וְנִתְמַלְּאָה בְּתַמּוּז וְנִתְרוֹקְנָה בְּאָב

משאר המועדים שבמגילת תענית, משום **דְּמִיפַּרְסַם נִיסָּא** - שהנס שאירע בו מפורסם וידוע לכל על ידי שנהגו לקיים בו מצות הדלקת הנרות והחשיבו אותו כמועד מן התורה ולכן אין מן הראוי לבטלו, ואין להוכיח ממנו לשאר המועדים שבמגילת תענית, ומיושבת שיטת רב ורבי חנינא שבטלה מגילת תענית.

הגמרא מוסיפה להקשות על רב ורבי חנינא:
מוֹתִיב [-מקשה] **רַב אֲחָא בַּר הוּנָא** על רב ורבי חנינא, שנינו במגילת תענית[נז], **בִּתְלָתָא** [-בשלשה] **בְּתִשְׁרֵי, בְּטֵילַת אַדְכַּרְתָּא מִן שְׁטָרַיָּיא** - בטל המנהג להזכיר בשטרות את שם ה'. ומבארת הברייתא מה היה המנהג ומדגיש[נח] בטלו אותו. **שֶׁגָּזְרָה מַלְכוּת יָוָן גְּזֵרָה שֶׁלֹּא לְהַזְכִּיר שֵׁם שָׁמַיִם עַל פִּיהֶם** של ישראל, **וּכְשֶׁגָּבְרָה** עליהם **מַלְכוּת חַשְׁמוֹנַאי וְנִצְּחוּם** ובטלה הגזירה, **הִתְקִינוּ**[נח] **שֶׁיְּהוּ מַזְכִּירִין שֵׁם שָׁמַיִם אֲפִילּוּ בַּשְּׁטָרוֹת**[נט], **וְכָךְ הָיוּ כּוֹתְבִים** במקום כתיבת התאריך בשטרות, **בִּשְׁנַת כָּךְ וְכָךְ לְיוֹחָנָן כֹּהֵן גָּדוֹל**[ס] **לְאֵל עֶלְיוֹן**[סא] וכו'. כלומר בשנה זו וזו למנין שנות שימושו של יוחנן בכהונה גדולה[סב]. **וּכְשֶׁשָּׁמְעוּ חֲכָמִים דָּבָר** שהנהיגו לכתוב שם שמים בשטרות, **אָמְרוּ**, לא נכון לעשות כן, משום **שֶׁלְּמָחָר** - בעתיד[סג] יהיה **זֶה** [-הלוה] **פּוֹרֵעַ אֶת חוֹבוֹ** למלוה, ויש לחשוש שמאחר ואין לו עוד צורך בשטר יקרענו וישליכנו לאשפה, **וְנִמְצָא הַשְּׁטָר** שמוזכר בו שם שמים **מוּטָל בָּאַשְׁפָּה** והרי זה בזיון כבוד שמים, **וּמשום** כך **בִּיטְּלוּם** - ביטלו חכמים הנהגה זו ותיקנו שלא יזכירו שם שמים בשטרות[סד]. **וְאוֹתוֹ הַיּוֹם** שביטלו הנהגה זו [שהיה ג' בתשרי] **עֲשָׂאוּהוּ יוֹם טוֹב**, משום שכבר הורגלו העם להזכיר שם שמים בשטרות ובקושי יכלו למונעם מכך, וכשעלה בידם לבטל הנהגה זו שמחו על כך ונחשב בעיניהם כנס, ולכן קבעו יום זה ליום טוב[סה].

רב אחא בר הונא מסיים את קושייתו מהברייתא על רב ורבי חנינא: **וְאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - ואם עולה בדעתך לומר **שֶׁבְּטָלָהּ מְגִילַּת תַּעֲנִית** כשיטת רב ורבי חנינא, יש להקשות, שהרי עיקר התקנה לנהוג יום טוב בג' בתשרי היתה כדי שינהגו בו יום טוב לאחר חורבן בית המקדש, שהרי בזמן הבית כבר נהגו בו יום טוב מחמת היום שנהרג בו גדליה[סו], ואם כן, **קַמַּיְיתָא בָּטוֹל אַחֲרָנְיָיתָא מוֹסִיפִין** - וכי יתכן שהמועדים הראשונים שנקבעו בזמן בית המקדש בטלו, ומוסיפים חכמים ומתקנים מועדים חדשים. מתרצת הגמרא, **הָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן** - כאן בברייתא במה מדובר, **בִּזְמַן שֶׁבֵּית הַמִּקְדָּשׁ קַיָּים**, שאז לכל הדעות עדיין לא בטלה מגילת תענית ולכן קבעו ליום טוב את היום שביטלו הזכרת השם מהשטרות, ושוב לא קשה על רב ורבי חנינא.

נז. מכאן ואילך הוא ממגילת תענית השנויה גם בלשון ארמית. רש"י (ד"ה נתלתא).
נח. מלכות בית חשמונאי הם שהתקינו תקנה זו. שפתי חכמים (ד"ה התקינו).
נט. אף שאין מזכירים שם שמים לבטלה, ראו בכך משום 'עת לעשות לה' הפרו תורתך' (תהלים קיט קכו), ותיקנו לעשות כן כדי שיהיה שם שמים שגור בפי ישראל לאחר שנמנעו מלהזכיר שם שמים בעקבות הגזירה. עיון יעקב (ד"ה התקינו).
ס. והוא ינאי המלך, שהיה צדוקי ממשפחת החשמונאים ושימש בכהונה גדולה, כמבואר במסכת קידושין (סו.). מהרש"א (מ"ח ד"ה כך) [וראה עוד בהערה להלן מה שביאר על פי זה]. אך הערוך לנר (ד"ה עשאוהו) כתב שאין זה ינאי המלך אלא יוחנן אביו של מתתיהו המוזכר בתפילה בחנוכה 'בימי מתתיהו בן יוחנן', ושימש בכהונה גדולה אחרי שמעון הצדיק כמבואר ברמב"ם (מעשה פ"ט ה"ח).
סא. השם 'אל' הוא אחד מהשמות שאינם נמחקים, כמבואר בשולחן ערוך (יו"ד סי' רעו ס"ט). ואף 'עליון' הוא אחד משבעים השמות שמונה בעל הטורים (נחמדים יח טז). ויש לומר שנקטו לשון 'כהן גדול לאל עליון' משום שהוא כלשון הכתוב (בראשית יד יח) 'ומלכי צדק מלך שלם הוציא לחם ויין והוא כהן לאל עליון'. ועוד, שמלכי צדק אמר לשון זו כשהודה לה' על נס הנצחון של אברהם אבינו במלחמת המלכים, שאמר (שם יד כ) 'וברוך אל עליון אשר מגן צריך בידיך' וגו', ולכן מזכירים בשטרות את אותם שמות לרמז על נס הנצחון על היוונים. שפתי חכמים (ד"ה ליוחנן).
סב. על פי שפתי חכמים (ד"ה נשמח), שאין הכוונה למנין שנות חייו אלא למנין שנות שימושו בכהונה גדולה.
סג. יש מחר שפירושו לאחר זמן ולא ממש מחר, כמו שכתב רש"י (שמות יג יד). שפתי חכמים (ד"ה למחר).
סד. ומכאן יש ללמוד, שאין להזכיר בשטרות או באגרות אחד מכינויי השמות אפילו אם אינם כתובים בכתב אשורית, שכן מסתבר שגם בשטרות שלהם לא היו רגילים לכתוב בכתב אשורית דווקא, ואף על פי כן תיקנו שלא להזכיר בהם שם שמים מפני הבזיון. וכמו כן שטר או אגרת שנכתב בו אחד מהשמות, אין להשליכו לאשפה. ריטב"א (ד"ה וכשמעו).
סה. רש"י (ד"ה נמלתא). והמהרש"א (מ"ח ד"ה כך) ביאר הטעם שקבעו על כך יום טוב, לשיטתו שיוחנן כהן גדול הוא ינאי המלך [כמבואר בהערה לעיל], והוא הרג את חכמי ישראל שביקשו לסלקו מן הכהונה משום שסברו שהוא פסול לכהונה, כמבואר בקידושין (סו.), וכשביטלו הזכרת שם שמים מהשטרות, חששו שיחשוד שכוונתם שלא לכתוב עליו כהן גדול משום שהוא פסול לכהונה ויהרגם, ומאחר ולא פגע בהם קבעו על כך יום טוב.
ראה בהערה להלן (יט.) שיבואר אם אסרו יום זה אף בהספד או רק בתענית.
סו. אף שהתקנה שלא להזכיר שם שמים בשטרות היתה בזמן בית המקדש כשהיתה עדיין כהונה גדולה [שהרי היו כותבים 'כהן גדול לאל עליון'], סבר רב אחא בר הונא שעיקר התקנה לנהוג בו יום טוב היתה עבור התקופה שלאחר חורבן בית המקדש משום שלא הוזקקו לתקן יום טוב בג' תשרי לזמן הבית [כמבואר בגמרא להלן (יט.)]. ואין לתמוה על כך שידעו שעתיד בית המקדש להיחרב, שכן מבואר במסכת נזיר (נג:) שחכמי ישראל ידעו שבית המקדש עתיד להיחרב, וכן כתבו התוספות בגיטין (לו. ד"ה בזמן) שהלל [שהיה בזמן הבית] תיקן פרוזבול לזמן שלאחר החורבן. ואף שלאחר החורבן חזר ג' תשרי להיות צום כמבואר לעיל בתחילת העמוד, מכל מקום בזמן שאין שלום ואין גזירה הרשות בידם שלא להתענות כמבואר לעיל, ועל זמן זה תיקנו שיהא יום טוב. טורי אבן (ד"ה קמיימת). וראה עוד בהערה להלן בסמוך (יט.).

הגמרא מקשה על התירוץ שהמועד של ג' בתשרי נהג רק בזמן שהיה בית המקדש קיים:

מקשה הגמרא, **וְתֵיפּוֹק לֵיהּ** - והלא גם לולי שנקבע ג' בתשרי ליום טוב במגילת תענית הוא היה יום טוב, **דַּהֲוָה לֵיהּ** - משום שהוא **יוֹם שֶׁנֶּהֱרַג בּוֹ גְּדַלְיָה בֶּן אֲחִיקָם**, שבזמן שהיה בית המקדש קיים נהגו בו יום טוב, כפי שנאמר (זכריה ח יט) 'וְצוֹם הַשְּׁבִיעִי וגו' יִהְיֶה לְבֵית יְהוּדָה לְשָׂשׂוֹן וּלְשִׂמְחָה וּלְמוֹעֲדִים טוֹבִים'[א], ואם כן מה הוסיפו חכמים בכך שקבעו אותו ליום טוב במגילת תענית[ב]. אלא בודאי שלא קבעו אותו חכמים ליום טוב אלא עבור הזמן שלאחר חורבן בית המקדש[ג] שכבר בטל היום טוב של היום שנהרג בו גדליה, ואם כן מוכח שמגילת תענית לא בטלה.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב**, לעולם לא קבעו את ג' בתשרי ליום טוב במגילת תענית אלא עבור הזמן שהיה בית המקדש קיים, **וְלֹא נִצְרְכָה** - לא הוצרכו לכך **אֶלָּא** כדי **לֶאֱסוֹר** בתענית גם **אֶת** היום **שֶׁלְּפָנָיו**, כדינם של המועדים שבמגילת תענית שאף הימים הסמוכים להם לפניהם אסורים בתענית[ד], שכן מצד היום שנהרג בו גדליה בן אחיקם היום שלפניו מותר[ה].

הגמרא מקשה על דברי רב ומיישבת אותם:

מקשה הגמרא, מדוע הוצרכו לקבוע יום טוב בג' בתשרי כדי לאסור את היום שלפניו, הלא היום **שֶׁלְּפָנָיו** שהוא ב' בתשרי, **נַמִּי תֵּיפּוֹק לֵיהּ** - גם כן אסור בתענית אף לולי תקנה זו, משום **דַּהֲוָה לֵיהּ** שהוא **יוֹם שֶׁלְּאַחַר רֹאשׁ חֹדֶשׁ** שהוא מועד[ו], ואף הימים שלאחר המועדים אסורים בתענית[ז]. מתרצת הגמרא, מצד שהוא יום לאחר ראש חודש אינו אסור בתענית, משום שדווקא במועדים מדרבנן שצריכים חיזוק שלא יבואו לזלזל בהם ולהתענות בהם, אסרו גם את הימים שלפניהם ואחריהם כדי לעשות חיזוק לדבריהם, אבל **רֹאשׁ חֹדֶשׁ** הוא מועד האסור בתענית מִדְּ**אוֹרַיְיתָא** [-מן התורה][ח], וְדינים מִדְּ**אוֹרַיְיתָא** **לָא בָּעֵי** - אינם צריכים חִיזּוּק, ולפיכך לא ראו חכמים צורך לאסור את הימים שלפני ואחרי ראש חודש, **דְּתַנְיָא** - כפי ששנינו במגילת תענית שיש חילוק בין מועדים מן התורה למועדים מדרבנן לענין הימים שלפניהם ואחריהם[ט], **הַיָּמִים** טובים **הָאֲמוּרִים** **הַכְּתוּבִין** **בְּמְגִלַּת תַּעֲנִית**, **אֲסוּרִין** בתענית **בֵּין** בימים הסמוכים **לְפָנֶיהָ**, **וּבֵין** בימים הסמוכים **לְאַחֲרֶיהָ**[י]. אולם **שַׁבָּתוֹת וְיָמִים טוֹבִים** מן התורה, **הֵם** בלבד **אֲסוּרִים** בהספד ותענית, אך הימים **שֶׁלְּפָנֶיהֶן וְלְאַחֲרֵיהֶן**, **מוּתָּרִין** בהספד ותענית[יא]. ומבאר התנא, **מַה הֶּפְרֵשׁ** - מה הטעם לחלק **בֵּין זֶה לָזֶה** - בין שבתות וימים טובים למועדים הכתובים במגילת תענית, **שֶׁהַלָּלוּ** - שבתות וימים טובים, הם **מִדִּבְרֵי תוֹרָה**, **וְאֵין דִּבְרֵי תוֹרָה צְרִיכִין חִיזּוּק**, ולכן לא הוזקקו לאסור את הימים שלפניהם ולאחריהם, ואילו **הַלָּלוּ** - המועדים הכתובים במגילת תענית,

א. **והכוונה** לזמן שיש שלום ובית המקדש קיים, כמבואר בגמרא לעיל (יח:). וראה בהערה שם.

ב. **ואף** לדעת הרמב"ם שהובאה בהערה לעיל (יח:) שגם בזמן בית המקדש היו זמנים שלא היה שלום ולא נהגו המועדים המפורטים בפסוק, אין לומר שמשום אותם זמנים קבעו חכמים את ג' בתשרי ליום טוב, משום שבאותם זמנים גם המועדים שבמגילת תענית לא נהגו [לפי הדעה שבטלה מגילת תענית] כשם שלא נהגו המועדים המוזכרים בפסוק, ואם כן אף היום טוב של ג' בתשרי נהג רק בזמן שהיה שלום כמו בזמן החשמונאים שאז נקבע ליום טוב. שפת אמת (ד"ה ותיפוק - הרמתון).

ג. **על** אף שנקבע יום טוב זה בזמן בית המקדש, שהרי לאחר נצחון החשמונאים [שהיה יותר ממאתים שנה קודם החורבן] התחילו להזכיר שם שמים בשטרות, ומסתבר שזמן מועט לאחר מכן בטלו חכמים הנהגה זו וקבעו על כך יום טוב, מכל מקום עיקר כוונתם היתה שינהגו בו יום טוב לאחר שיחרב בית המקדש בזמן שלא יהיו גזירות [שאז אין חובה להתענות בצום גדליה כמבואר לעיל (יח:) וניתן לנהוג בו יום טוב], ותיקנו שאם לא יקבלו עליהם להתענות ינהגו בו יום טוב. ואמנם לאחר שקיבלו על עצמם מרצון להתענות בצום גדליה, בטל יום טוב זה. פני יהושע (ד"ה ותיפוק). וראה גם בריטב"א (ד"ה ופרכינן - הרמתון), שלפי סברת המקשן תיקנו שינהגו בו יום טוב לאחר החורבן בזמן שלא קיבלו עליהם להתענות ויכולים לנהוג בו יום טוב. וראה עוד בהערה לעיל (יח: סוף העמוד).

ד. **כך** שנינו במגילת תענית כפי שיבואר להלן. והטעם לאיסור זה, כדי שלא יבואו לזלזל במועדים עצמם ולהתענות בהם. גמרא להלן על פי רש"י (ד"ה ולמוריימ). ועוד שנינו במגילת תענית ובמשנה בתענית (טו:), שנחלקו בדין זה רבי יוסי וחכמים, שלדעת חכמים המועדים החמורים שבמגילת תענית האסורים גם בהספד [כמבואר בביאורנו לעיל (יח:) שחלקם אסורים בהספד], הימים שלפניהם אסורים בתענית ולאחריהם מותרים, והמועדים האסורים רק בתענית ומותרים בהספד, אף הימים שלפניהם מותרים. ולדעת רבי יוסי, המועדים האסורים בהספד אסורים בתענית הן לפניהם והן לאחריהם, והמועדים האסורים רק בתענית, הימים שלפניהם אסורים ואחריהם מותרים.

והמועד של ג' בתשרי מותר בהספד ולכל הדעות היום שאחריו מותר בתענית, ולכן נקטה הגמרא 'כדי לאסור את שלפניו' [וכדעת רבי יוסי] ולא נקטה את שלאחריו, וכן כתב התוספות חדשים על מגילת תענית (פ"ז), והביא שכן מבואר בירושלמי בתענית (פ"ב ה"ג) שהמועדים שנכתבו במגילת תענית סתם ללא איסור הספד, אינם אסורים אלא בתענית. אך התוספות רי"ד (ד"ה לאסור) כתב, שמה שנקטה הגמרא כדי לאסור את שלפניו הוא לאו דווקא, והיה אפשר לומר כדי לאסור את היום שאחריו ובזה גם היה מיושב מה שהקשתה הגמרא בסמוך [שהיום שלפניו אסור גם לולי תקנת חכמים], אלא שהגמרא רצתה לבאר שקבעוהו ליום טוב גם משום היום שלפניו ולתרץ מה שקשה על כך. ומוכח מדבריו שהמועד של ג' בתשרי אסור גם בהספד, ולכן היום שאחריו אסור בתענית לדעת רבי יוסי. ויש לבאר לדעתו, שכיון שג' בתשרי אסור בהספד מדברי נביאים מצד היום שנהרג בו גדליה, אף כשקבעוהו ליום טוב במגילת תענית אסרוהו גם בהספד ולא הוצרכו לפרש איסור זה משום שממילא היה אסור בהספד מדברי נביאים. ואף אם נאמר שמצד מגילת תענית לא אסרוהו בהספד, מכל מקום לגבי הימים שלפניו ואחריו דינו כמועדים האסורים בהספד כיון שסוף סוף הוא אסור בהספד מדברי נביאים. שפת אמת (ד"ה והנה). וכתב שם עוד ליישב הטעם שלא נקטה הגמרא כדי לאסור את היום שאחריו, משום שהיום שאחריו אסור רק לדעת רבי יוסי, ונקטה את היום שלפניו שאסור לכל הדעות.

הימים שלפניהם ואחריהם אינם אסורים אלא בתענית אבל מותרים בהספד, ואפילו אותם מועדים שאסורים בהספד, לפניהם ואחריהם מותר בהספד, כפי שנתבאר בתענית (יח.) שהימים שלאחריהם מותרים בהספד, ומוכח שם שהוא הדין לימים שלפניהם, שהרי מבואר שם שכ"ט באדר אסור אף בהספד משום שהוא בין שני מועדים שבמגילת תענית, ומשמע שמחמת זה שהוא יום לפני מועד לא היה אסור בהספד. תוספות (ד"ה מקורין).

ה. **כפי** שיבואר הטעם בגמרא להלן.

אף שבמקומות הרחוקים מבית דין שאינם יודעים מתי קידשו בית דין את תשרי ועושים ראש השנה שני ימים מספק [לדעת התוספות והריטב"א, כמבואר בהערה לעיל (יח.)], היום שלפני ג' בתשרי הוא יום טוב שני של ראש השנה ואסור בהספד ותענית, הוצרכו לאסור אותו לאנשי ירושלים והמקומות הסמוכים לבית דין שאין נוהגים בו יום טוב [באופן שקידשו בית דין את היום הראשון]. ריטב"א (ד"ה ופרכינן - הגמ').

ו. **ראה** בפסחים (עז.) ובשבועות (י.) שדרשו את הפסוק 'קרא עלי מועד לשבור בחורי' וגו' (מיכה ו טו) על ראש חודש אב, והוכיחו מכאן שראש חודש אב קרוי 'מועד'. וראה עוד בהערה להלן המקור לאיסור תענית בראש חודש.

ז. **ראש** חודש אסור הן בתענית והן בהספד, ולכן לשיטת רבי יוסי אף היום שאחריו אסור בתענית, כמבואר בהערה לעיל. ואין לתרץ שלא הוצרכו לקבוע את ג' בתשרי ליום טוב אלא לדעת חכמים שהימים שלאחר המועדים מותרים בתענית כמבואר בהערה שם, שכן מגילת תענית שנויה כשיטת רבי יוסי, שהרי שנינו בה שהימים שלפני ואחרי המועדים אסורים בתענית כמבואר להלן, וכן מוכח במסכת תענית (יח.) שהגמרא מיישבת ברייתא השנויה במגילת תענית כדעת רבי יוסי. ערוך לנר (ד"ה נין). ועוד יש ליישב, שלא נחלקו אלא לגבי הימים שלפניהם ואחריהם אך לכל הדעות תיקנו חכמים את כל המועדים הכתובים במגילת תענית, ואם כן לשיטת רבי יוסי קשה למה הוצרכו לתקן יום טוב זה. שפת אמת (ד"ה והנה).

מה שלא הקשתה הגמרא שב' בתשרי אסור בתענית משום שהוא יום לאחר ראש השנה, משום שלגבי מועדים מן התורה אין הימים שלפניהם ואחריהם אסורים בתענית כמבואר במסקנת הגמרא להלן, והלכה זו היתה ידועה גם למקשן, אלא שסבר שראש חודש אינו מועד מן התורה והימים שלפניו ואחריו אסורים בתענית. ריטב"א (ד"ה ופרכינן - הגמ').

ולהלן תקשה הגמרא עוד, שב' בתשרי ממילא אסור בתענית משום שהוא יום לפני המועד שביום שנהרג בו גדליה, אלא שבתחילה העדיפה הגמרא להקשות ביתר תוקף מצד ראש חודש שהוא מן התורה. חידושי הר"ן (ד"ה ומיפוק). אך הערוך לנר (ד"ה ומיפוק) כתב, על פי הריטב"א שגם המקשן ידע שמועדים מן התורה אין הימים שלפניהם אסורים בתענית, והוא הדין לגבי היום שנהרג בו גדליה שהוא יום טוב מדברי נביאים, ולכן הקשה מצד ראש חודש שסבר שהוא מדרבנן [וקושיית הגמרא להלן מצד היום שנהרג בו גדליה תבואר בהערה שם].

ח. **האיסור** להתענות בראש חודש הוא מדרבנן, אלא שסמכו דבריהם על הפסוק (נחמיה י י) 'וביום שמחתם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם', הרי שהקישו הפסוק למועדים האסורים בתענית, וכוונת הגמרא באומרה 'ראש חודש דאורייתא' היא שהקישו הכתוב למועדים ויש סמך בתורה לאיסורו, ולפיכך אינו צריך חיזוק לאסור את הימים שלפניו ואחריו. בית יוסף (טור סי' תיט ס"ק).

ט. **הברייתא** שלפנינו ששנתה שמועדים מן התורה מותרים לפניהם ואחריהם היתה ידועה גם למקשן, אלא שסבר שראש חודש הינו מועד מדרבנן כמבואר בהערה לעיל, ועל כך מתרצת הגמרא שהוא מן התורה, ודינו כפי ששנינו בברייתא הידועה מכבר שמועדים מן התורה אינם אסורים לפניהם ואחריהם. ריטב"א (ד"ה ופרכינן - הגמ').

י. **האיסור** לאחריהם הוא רק במועדים האסורים גם בהספד, וכדעת רבי יוסי, כמבואר בהערה לעיל.

יא. **ואין** לפרש שמותרים בהספד בלבד, שאם כן אין דינם שונה מהמועדים הכתובים

רבינו חננאל

ותיפוק ליה בו'. מי ניחא המקדש הוה קיים בלמו הכי הוי יום טוב דהיינו יום גדליה, וקריא רחמנא מועדים טובים בזמן הבית: לא נצרכה. הא דהדר קבעוה במגילת תענית על דבר זה אלא למסור [ז] לחמול גם הוא בתענית, כדאמרינן לקמיה הימים האלה הם ולפניהם ולאחריהם אסורין: ראש חדש. מועד לתורייתא: ודאורייתא לא בעי חיזוק. למסור לפניו ולאחריו, אבל ימי מגילת תענית דרבנן, וצריכין חיזוק כי היכי דלא ליתי להתענות בי"ט עצמו: יום שלפני בו'. והוה לאו לתורייתא הוא ובעי חיזוק: בעשרין ותמניא ביה. באדר קאי, במגילת תענית: דלא יעידון מן אורייתא. שלא יצטרכו לנתק עצמן מן התורה: הפגינו. נעקו בשוקים וברחובות, כדי שישמעו השריס וירחמו עליכם: אי שמים. כלומר למען הקב"ה: ורבי מאיר בתר חורבן הוה. כמה דורות, דהא בימי רבן יוחנן בן זכאי חרב הבית [ח], ור' אליעזר תלמידו היה [ט], ור' עקיבא תלמידו של ר' אליעזר כדאמרינן בפרק קמא דיעורין (דף סח.), ור' מאיר תלמיד של ר' עקיבא כדברי תורה דמו. מתיב רב טובי בר מתנה [י] בעשרים ותמניא ביה אתת בשורתא טבתא ליהודאי דלא יעידון מאורייתא שגזרה המלכות גזרה [יא] שלא יעסקו בתורה ושלא ימולו את בניהם ושיחללו שבתות מה עשה יהודה בן שמוע וחבריו הלכו ונטלו עצה ממטרוניתא אחת שכל גדולי רומי מצויין אצלה אמרה להם בואו והפגינו בלילה הלכו והפגינו בלילה אמרו אי שמים לא אחיכם אנחנו ולא בני אב אחד אנחנו ולא בני אם אחת אנחנו מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם גוזרין עלינו גזירות קשות וביטלום ואותו היום עשאוהו יום טוב ואי ס"ד בטלה מגילת תענית קמייתא בטול אחרנייתא מוסיפין וכי תימא הכא נמי בזמן שבית המקדש קיים והא יהודה בן שמוע תלמידו של רבי מאיר ור"מ בתר הכי [יב] הוה דתנן [יג] כלי זכוכית שניקבו והטיף לתוכן אבר אמר רשב"ג [יד] יהודה בן שמוע מטמא משום ר"מ [טו] וחכמים

ותיפוק ליה דהוה ליה יום שנהרג גדליה בן אחיקם. שהוא [לא יז] נטלה מגילת תענית היינו לאחר מורכן: **אסורין** בין לפניהם בין לאחריהם. היינו להתענות אבל בהספד מותר כדמוכח בפרק קדר תעניות כילד (תענית דף יז:) לתניא מריש ירחא דניסן ועד תמניא ביה אימוקס תמידא דלא למספד בהון ופריך ניימא מתרי בניסן ור"ח גופיה אסור ומשני לאסור יום שלפניו דמשום ר"ח דאורייתא לא מתסר דלא בעי חיזוק ותו פריך ותיפוק ליה דהוה יום דנתר עשרים ותמניא בחדר ומשני לה רב אסי [יז] כל שלאחריו בתענית אסור בהספד מותר וזה הולל ומוטל בין שני י"ט עשאוהו כי"ט עצמו משמע דאי לאו הכי לא הוה נתסר בהספד מע"ג דהוה יום שלפני ריש ירחא דניסן לאיתוקי תמידא דלא למספד ולאו דווקא נקט רב אסי כל שלאחריו דהוה הדין כל שלפניו בהספד מותר אלא משום דקאי אחל אחריו נקטיה ויש לדקדק מתוך כך דהא דקתני שבתות וימים טובים הם אסורים לפניהם ולאחריהם מותרין בתענית חייבי ואתאי הך דגרייתא כר' יוסי דאמר בסוף כלל (עירובין דף מג. ושם) דע"ש מתענה ומשלים מ"ע כרבנן ואלא השלמה מ"ת אי אלא השלמה אפי' בי"ט עצמו שרי כדמוכח התם דאמר ר' אלעזר גר צדוק אני הייתי מבני שמאי בן גיימין ואל ט"ב להיות בשבת ודחינוהו עד לאחר השבת והתעניו בו ואלא השלמתהו מפני שי"ט שאנו היה וי"ל דשאני ט' באב דאמיר תדע דהא קאמר התם שאני יום טוב דלדריסת הוחל ומתענין בו שעות מעלימין בו ערבית והכא אסרינן בין לפניהם בין לאחריהם אלא משום דאמיר התם שאני ט' באב דאמיר והא דאמיינו התם שאני יום טוב דלא למיהוי בטלה מגילת תענית. **מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד** ואמר להן ר' יהושע צאו והתענו על מה שהתעניתם [כ] כלומר עברתם ופרקי' שני חנוכה דאיכא מצות הדלקת נר ונדחה אלא משום דמפרסים ניסא דחנוכה. **ואותבון תוב מיהא בתלתא בתשרי** בטילת אדכרתא מן שטרייא כו' פי' היו כותבין בשטרות בשנת כך וכך ליוחנן כ"ג שהוא כהן לה' עליון ואמרו חכמים למחר פורע זה את חובו ונמצא שטר קרוע מושלך באשפה ושם עליון כתוב בו וגזרו שלא להזכיר שם שמים בשטר כלל ובטלוהו ואותו היום שגזרו כך ג' בתשרי היה ועשוהו וקבעוהו כמו י"ט שאסור בתענית ואי ס"ד בטלה מגילת תענית וכל הרוצה להתענות מתענה הראשונות בטלו האחרונות מחדשין **ופרקי' זה שקבעוהו לג' בתשרי י"ט בזמן שהיה הבית קיים** וכי אמרינן אנן דבטלה מגילת תענית אחר חרבן הבית ואקשינן אם בזמן שהיה הבית קיים ג' בתשרי הוא יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם והוא אחד מן הד' צומות שכתובין בהן יהיו לבית ישראל לששון ולשמחה ולמועדים טובים והנה הוא עצמו י"ט היה באותה העת מה הוסיפו בו ופריך רב לאסור היום שמוקדם לג' בתשרי והנה יום ב' בתשרי גם הוא אסור בתענית שצום גדליה אינו אסור בתענית יום שלפניו שהוא מדברי קבלה והם מדברי הנביאים ודברי קבלה כדברי תורה דמו ואין צריכין חיזוק כדבעינן למימר לקמן שכל דבר שהוא אסור בתענית בו מדאורייתא כגון שבתות וי"ט וכן ר"ח מותר להתענות לפניהן ולאחריהן ואינו אסור אלא אותו היום בלבד. ומה שקראו חכמים יו"ט אסור להתענות לפניהן ולאחריהן לפיכך הוצרכו לקבוע ג' בתשרי י"ט דרבנן לאסור היום שלפניו בתענית כדתניא הימים האלו הכתובים במגלת תענית אסורין בין לפניהן שבתות וימים טובים הן אסורין לפניהם ולאחריהן מותרין. **ומה הפרש כו' ואסיקנא ודברי קבלה כדברי תורה דמו.** תוב אותבינן מהא בכ"ח באדר אתת בשורתא טבא ליהודאי דלא יעידון מן אורייתא כו' ואותו היום עשאוהו יו"ט וכי תימא הכא נמי בזמן שבהמ"ק הוה. והא ע"י יהודה בן שמוע בטלה הגזרה ויהודה בן שמוע תלמיד דר"מ הואי. **דתנן כלי זכוכית שניקבו והטיף לתוכו אבר.** פי' סתם הנקבים באבר ואין המשקין שבתוכן שותתין מן הנקבים ההם שכבר נסתמו באבר שהטיף לתוכן יהודה בן שמוע משום ר' מאיר מטמא דסבר כלים שלימין הן וחכמים מטהרין כלומר בחזקת שבורין הן ור' מאיר הוא תלמיד דר"ע ור"ע תלמיד דר' אליעזר ור' יהושע הללו תלמידי ריב"ז שחרב הבית בימיו הנה דבר ברור כי יהודה בן שמוע לאחר חרבן הבית היה

ותיפוק ליה דהוה ליה יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם אמר רב [טז] לא נצרכה אלא לאסור את שלפניו שלפניו נמי תיפוק ליה דהוה ליה יום שלאחר ר"ח ר"ח דאורייתא ודאורייתא לא בעי חיזוק דתניא [יז] הימים האלה הכתובין במגילת תענית אסורין בין לפניהם בין לאחריהם שבתות וימים טובים הם אסורים לפניהן ולאחריהן מותרין מה הפרש בין זה לזה הללו דברי תורה [יח] ואין דברי תורה צריכין חיזוק הללו דברי סופרים [יט] ודברי סופרים צריכין חיזוק ותיפוק ליה דהוה ליה יום שלפני יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם א"ר אשי גדליה בן אחיקם דברי קבלה הוא ודברי קבלה כדברי תורה דמו. מתיב רב טובי בר מתנה [כ] בעשרים ותמניא ביה אתת בשורתא טבתא ליהודאי דלא יעידון מאורייתא שגזרה המלכות גזרה [כא] שלא יעסקו בתורה ושלא ימולו את בניהם ושיחללו שבתות מה עשה יהודה בן שמוע וחבריו הלכו ונטלו עצה ממטרוניתא אחת שכל גדולי רומי מצויין אצלה אמרה להם בואו והפגינו בלילה הלכו והפגינו בלילה אמרו אי שמים לא אחיכם אנחנו ולא בני אב אחד אנחנו ולא בני אם אחת אנחנו מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם גוזרין עלינו גזירות קשות וביטלום ואותו היום עשאוהו יום טוב ואי ס"ד בטלה מגילת תענית קמייתא בטול אחרנייתא מוסיפין וכי תימא הכא נמי בזמן שבית המקדש קיים והא יהודה בן שמוע תלמידו של רבי מאיר ור"מ בתר הכי [כב] הוה דתנן [כג] כלי זכוכית שניקבו והטיף לתוכן אבר אמר רשב"ג [כד] יהודה בן שמוע מטמא משום ר"מ [כה] וחכמים

שבתות דשרי למשלומי חף על פי שחלקו בין שאר תעניות למשנה בזמן מכל מקום מייתי שפיר דלא חשיב תענית מה שנכנס לשבת כשהוא מעונה להא שבת דוחה משנה בזמן ואם היה משוב תענית היה אסור בלא משנה ואלא משנה בזמן ואם כן אף בתענית יחיד מותר נמי להשלים: **הא** ר' יהודה בן שמוע תלמידו של ר' מאיר. תימה בפ' קדר תעניות כילד (תענית דף יח.) פריך עשרים ושבעה נמי מאי מיריה להוה ליה יומא מקמי לתיתוקי תמידא תיפוק ליה דהוה ליה יומא דשבת עשרין ותמניא מאי קושיא הניא לתיתוקי תמידא זה היה בזמן שבית המקדש קיים ועובדא דעשרים ותמניא היה בימי ר' יהודה בן שמוע תלמידו של ר' מאיר וי"ל [א] דמ"מ רבי שמדר המשנה לא הוה ליה למתני מריש ירחא דניסן כיון דבימיו היה שלא לגזור **יהודה** בן שמוע מטמא וכו' וחכמים מטהרין. תימה חמאי מטהרין לכל הפחות ליטמא משום כלי זכוכית שגזרו עליו טומאה כדאיתא בפ"ק דשבת (דף טו: ושם) ופי' בקונטרס לעניין טומאה ישנה פליגי יהודה בן שמוע מטמא לומר שחזרו לטומאתן ישנה מע"פ שלא נגעו בשום טומאה ומע"פ שכלי זכוכית אין חוזרין לטומאתן ישנה כדאמרינן בפ"ק דשבת (שם טו.) שלא גזרו חזרת טומאה ישנה אלא בכלי מתכות הני נמי הוחיל והתבר מעמידו ככלי מתכות דמו דהכל הולך אחר המעמיד וחכמים מטהרין דעיקרו כלי זכוכית הן ולא חזלינן בתר מעמיד כן פי' הקונטרס וקשיא כיון דטומאה קדמה לתבר מה מועיל הטפת תבר לבסוף עוד פי' בקונטר' לשון אחר ר' יהודה בן שמוע מטמא כדין כלי מתכות דתוריתא אם נגעה בהן טומאה דהכל הולך אחר המעמיד וחכמים מטהרין מטומאת כלי מתכות דתוריתא אלא משום טומאת כלי זכוכית דרבנן ולפירוש זה קשיא לשון מטהרין דמשמע מטהרין לגמרי ורבינו שמואל פירש דפליגי דהא מי הטפת תבר תשיב מעלייתא אי לא ובפ"ק דשבת (שם) כתוב ור' מאיר היא דאמר הכל הולך אחר המעמיד גרים רבינו שמואל ר' מאיר היא ותו לא ולא גרסינן הכל הולך אחר המעמיד ולא יתכן כדמוכח בסוף תוספתא דכלים דתניא כום של אבן שנקב והטיף לתוכו תבר ר' יוסי משום ר' יוחנן בן נורי אומר משום כלי זכוכית [כו] רבי שמעון בן גמליאל אומר יהודה בן שמוע היה מטמא משום ר' מאיר משמע דהדיא כלשון אחרון שבקונטרס ורבנן היינו ר' יוחנן בן נורי ולא לגמרי מטהרין אי נמי רבנן דהכא אית להו בכלי חבן משום דכלי חבן כר"מ דמטמא ככלי מתכות והא דלא מטמאין בכלי זכוכית משום כלי מתכות כמו בכלי חבן משום דכלי חבן לית ליה טומאה חוקמה אטומאת כלי מתכות אבל כלי זכוכית שים להם טומאה בעולם לא רצו לשנותן מטומאתן וריב"ן פי' דחכמים מטהרין לגמרי משום דכלי זכוכית ככלי חרס דמו כדאמרינן פ"ק דשבת (דף טו:) ותניא בתוספתא דכלים (בב"ק) בפרק שני דכלי חרס שטהר שעה אחת אין לו טומאה לעולם ולא יתכן נמי פירוש זה כדמוכח בסוף תוספתא דלאו לגמרי מטהרין כדפריטית ועוד מ"כ מנא ליה דטעמא דר"מ משום דהכל הולך אחר המעמיד דלמא משום דלית ליה הניא סברא ואפי' נסתם בזפת היה מטמא דהדיא פליגי עליה בתוספתא דכלים פרק מחט וטבעת [כז] ועוד דבבן לא אמרי הך סברא אלא בחתיכת חרס שפרשה מן החבית ויש בה כשיעור ונקבה וסתמה בזפת ולא בכלי שלם שנקב וסתמו כמו שפירש [בתוספתא] בפרק [כח] ג' דכלים ועוד דהא לא קיימא מסקנא הכי בפ"ק דשבת (טז.) דמסקינן הוחיל ונסבדו ים להם תקנה ככלי מתכות דמו:

מימות

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) תענית יז:, ג) [יבמות פה:], ג) תענית דף ים., ד) שבת דף טו: ע"ש, ה) גיטין דף נו., ו) סוף ב"ק.

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] תום' ד"ה הא רבי יהודה וכו' דמ"מ רבי וכו'. נ"ב עיין תענית דף כא ע"ש רש"י ד"ה דבי ר"מ ור' מושעיא וכו' ותו"ק:

ליקוטי רש"י

דלא יעידון. שלא יהו צריכין ליצטרך [אוצר החכמה] ללמוד תורה שנגזר עליהן שלא יעסקו בתורה. **הפגינו.** נעקו כך מתרגמינן בתהלים כל נשמה תשבח יה [תענית יח.]. **והטיף לתוכן אבר.** דמשיב ליה ככלי מתכות דכל קבלת טומאתו משום אבר המעמידו הלכך חיים ליה טהרה במקוה. **מטמא.** ולא אמרינן נטיל ליה מתורת כלי כשאר כלי חרס הנשבר דקסבר הלך אחר המעמיד ומורת כלי מתכות עליו [שבת טו:].

הגהות וציונים

אחת 19/06/2018

ח] כת"י **רבא**, וכן מסתבר דהא קאי לתרץ דברי רב (מנחת יהודה ודק"ס): **ט]** **שפעם אחת גזרה** (כת"י) **מלכות הרשעה שמד** (כהדפו"י) **על ישראל** שלא יעסקו (והיינו רומי, כדמשמע להלן, וכל "מלכות הרשעה" סתם היינו רומי, דק"ס): **י]** בכת"י הוגה בתר **חורבן** הוה, וכ"ה ברש"י ובריטב"א: **יא]** [צ"ל **דתניא**] (גליון): **יב]** י"ג **רשב"א** (גליון): **יג]** כת"י יהודה בן שמוע **משום ר"מ מטמא** וכ"ה בר"ח: **יד]** בדפו"י נוסף **את יום**: **טו]** דפו"י **דר' יהודה**: **טז]** רש"א (גליון) ובתוס' הרא"ש ולמ"ד לא בטלה מגילת תענית **ניחא משום דאיצטריך** לאחר החורבן: **יז]** [צ"ל **אשי**] (גליון): **יח]** לפנינו בתוספתא הגי' כלי **מתכות** (מהרש"א, עיי"ש היטב). וכ"ה בתוס' הרא"ש אלא ששם נוסף **כום של זכוכית שניקב והטיף לתוכו אבר ר' יוסי אומר משום ר' יוחנן בן נורי טמא משום כלי זכוכית** רשב"ג, ואולי כצ"ל גם בתוס' ונשמט הקטע מחמת הדומות (ועיין עוד במפרשי התוספתא): **יט]** כמו **שפירשתי בפרק** ב' דכלים כצ"ל וכוונת התוס' למ"ש הר"ש בפ"ב דכלים (גליון):

חשק שלמה על ר"ח

ז) גרסה לי"ל עברתם על דברי חכמים.

הם מִדִּבְרֵי סוֹפְרִים [-מדרבנן][כ], וְדִבְרֵי סוֹפְרִים צְרִיכִין חִיזּוּק כדי שלא יבואו לזלזל בהם, ולכן אסרו את הימים שלפניהם ואחריהם. הרי שמועדים מן התורה מותרים בתענית לפניהם ואחריהם והוא הדין לראש חודש שהוא מועד מן התורה, ולפיכך אילולא היו קובעים את ג׳ בתשרי ליום טוב היה מותר להתענות בב׳ בתשרי.

הגמרא מוסיפה להקשות על תירוצו של רב שהוצרכו לקבוע יום טוב בג׳ בתשרי בזמן בית המקדש כדי לאסור את היום שלפניו: מקשה הגמרא, וְתִיפּוֹק לֵיהּ - גם לולי שקבעו חכמים יום טוב בג׳ בתשרי היה היום שלפניו אסור בתענית, דַּהֲוָה לֵיהּ [-משום שהוא] יוֹם שֶׁלְּפָנֵי המועד שנהג בזמן בית המקדש בְּיוֹם שֶׁנֶּחֱרַג בּוֹ גְּדַלְיָה בֶּן אֲחִיקָם, וכיון שאין המועד הזה מן התורה הוא צריך חיזוק, וגם היום שלפניו אסור בתענית[כא]. מתרצת הגמרא, אָמַר רַב אַשִׁי, המועד שהיה ביום שנהרג גְּדַלְיָה בֶּן אֲחִיקָם, דִּבְרֵי קַבָּלָה [-מדברי נביאים][כב] הוּא, כפי שנאמר בזכריה (ח יט) ׳וצום השביעי וגו׳ יהיה לששון ולשמחה ולמועדים טובים׳, וְדִבְרֵי קַבָּלָה כְּדִבְרֵי תּוֹרָה דָּמוּ - ודברי נביאים הם כדברי תורה שאינם צריכים חיזוק, ולכן אין היום שלפניו אסור בתענית מחמתו, ורק מחמת היום טוב של מגילת תענית אסור היום שלפניו בתענית[כג].

הגמרא מקשה מברייתא נוספת על דעת רב ורבי חנינא שבטלה מגילת תענית לאחר חורבן בית המקדש: מקשה הגמרא, מֵתִיב [-הקשה] רַב טוֹבִי בַּר מַתְנָה לרב ורבי חנינא, שנינו במגילת תענית, בְּעֶשְׂרִים וּתְמָנְיָא בֵּיהּ - בעשרים ושמונה לחודש אדר[כד], אֶתֶת בְּשׂוֹרְתָא טָבְתָא לִיהוּדָאֵי - הגיעה בשורה טובה ליהודים דְּלָא יְעִידוּן מֵאוֹרָיְיתָא - שאינם צריכים לפרוש מן התורה כפי שגזרה המלכות בתחילה. ומבאר התנא מה היתה הגזירה, וכיצד בטלה. שֶׁגְּזְרָה הַמַּלְכוּת של רומי גְּזֵרָה על ישראל, שֶׁלֹּא יַעַסְקוּ בַּתּוֹרָה, וְשֶׁלֹּא יָמוֹלוּ אֶת בְּנֵיהֶם, וְשֶׁיְּחַלְּלוּ שַׁבָּתוֹת[כה]. מֶה עָשָׂה יְהוּדָה בֶּן שַׁמּוּעַ וַחֲבִירָיו כדי לבטל את הגזירות, הָלְכוּ וְנָטְלוּ עֵצָה מִמַּטְרוֹנִיתָא [-שרה נכריה][כו] אַחַת שֶׁכָּל גְּדוֹלֵי רוֹמִי היו מְצוּיִין אֶצְלָהּ, וְאָמְרָה לָהֶם, בּוֹאוּ וְהַפְגִינוּ - וזעקו בַּלַּיְלָה[כז] בשווקים וברחובות כדי שישמעו השרים וירחמו עליכם. שמעו לעצתה וְהָלְכוּ וְהִפְגִינוּ בַּלַּיְלָה, וכך אָמְרוּ, אֵי שָׁמַיִם[כח], כלומר, למען הקדוש ברוך הוא[כט], וכי לֹא אֲחֵיכֶם אֲנַחְנוּ, וְכִי לֹא בְּנֵי אָב אֶחָד [-יצחק אבינו][ל] אֲנַחְנוּ, וְכִי לֹא בְּנֵי אֵם אַחַת [-רבקה אמנו][לא] אֲנַחְנוּ, הלא אחים אנו בני אותם אב ואם, וּמַה נְּשְׁתַּנֵּינוּ מִכָּל אוּמָּה וְלָשׁוֹן שֶׁאַתֶּם גּוֹזְרִין עָלֵינוּ גְּזֵירוֹת קָשׁוֹת[לב]. וּבִיטְּלוּם - וביטלה המלכות את הגזירות. וְאוֹתוֹ הַיּוֹם שבוטלו הגזירות, והוא כ״ח באדר, עֲשָׂאוּהוּ חכמים לְיוֹם טוֹב.

רב טובי בר מתנה מסיים את קושייתו: וְאִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ - ואם עולה בדעתך שלאחר חורבן הבית בָּטְלָה מְגִילַּת תַּעֲנִית, אם כן קַמַּיְיתָא בָּטוֹל - וכי יתכן לומר שהמועדים הראשונים שנהגו בזמן שהיה בית המקדש קיים בטלו, ובו בזמן אַחֲרָנְיָיתָא מוֹסִיפִין - מוסיפים ומתקנים מועדים אחרים. וְכִי תֵּימָא - ואם תרצה לומר דְּהָכָא נַמִּי - שגם כאן מדובר בִּזְמַן שֶׁבֵּית הַמִּקְדָּשׁ קַיָּים כפי שתירצו את הברייתא לעיל (יח:), לא יתכן לומר כן וְהָא [-שהרי] יְהוּדָה בֶּן שַׁמּוּעַ שבזמנו בוטלו הגזירות ונקבע מועד זה, תַּלְמִידוֹ שֶׁל רַבִּי מֵאִיר היה, וְרַבִּי מֵאִיר בָּתַר הָכִי הֲוָה - היה לאחר חורבן בית המקדש[לג], הרי שמועד זה נקבע לאחר חורבן בית המקדש.

הגמרא מוכיחה שיהודה בן שמוע היה תלמידו של רבי מאיר: כלי מתכת שנטמא[לד] ונשבר, ואינו ראוי עוד לשימוש נטהר מטומאתו, אך גזרו חכמים שאם תיקן את הכלי חוזר לטומאתו הישנה אף אם לא נטמא שנית[לה]. אבל כלי זכוכית טמא שנשבר ונטהר בכך וחזר

במגילת תענית שאף הם מותרים בהספד לפניהם ואחריהם [כמבואר בהערה לעיל], אלא בודאי כוונת התנא שמותרים אף בתענית. וסובר תנא זה כשיטת רבי יוסי (עירובין מא.) שמותר להתענות בערב שבת. או שסובר כדעת חכמים שאין מתענים בערב שבת [כמבואר שם], ומה שמחיר להתענות בערב שבת היינו עד סמוך לפני שבת. תוספות (ד״ה ומקורין).

יב. **דברי** סופרים היינו גדרים וסייגים שחידשו חכמים בכל דור. רש״י (עירובין כא: ד״ה דברי).

יג. **אמנם** בתחילה סברה הגמרא שמועד זה שהוא מדברי נביאים נחשב כמועד מן התורה והיום שלפניו מותר כמבואר בהערה לעיל, אך לאחר שתירצנו שראש חודש אינו אסור לאחריו משום שהוא מן התורה, סברה הגמרא שמשמעות התירוץ היא שדווקא מועדים מן התורה מותרים הימים שלפניהם ואחריהם, אבל מועדים מדברי נביאים אסורים הימים שלפניהם ואחריהם. ערוך לנר (ד״ה ותיפוק). אך ראה בהערה שם מה שכתב הר״ן שהגמרא יכלה להקשות קושיא זו בתחילת הסוגיא אלא שהעדיפה להקשות מראש חודש.

יד. **דברי** הנביאים נקראים ׳קבלה׳ משום שקיבלו נבואתם ברוח הקודש לפי צורך הדור והשעה והענין. רש״י בחולין (קלו. ד״ה מורם).

טו. **ויש** להעיר, שהטעם שאסרו את הימים שלפני המועדים שבמגילת תענית הוא כדי שלא יבואו לזלזל במועדים עצמם, וכיון שג׳ בתשרי הוא מועד אף מדברי קבלה [שהם כדברי תורה] לא יבואו לזלזל בו ומדוע אסרו את היום שלפניו. ויש לומר, שלא רצו חכמים לחלק ולהשוו את דינם של כל המועדים שבמגילת תענית שאסורים בתענית לפניהם. פני יהושע (ד״ה שמא). והשפת אמת (ד״ה ר״ח) הוסיף להעיר, שאמנם בזה מבואר הטעם שלאחר שקבעו את ג׳ בתשרי ליום טוב במגילת תענית אסור היום שלפניו, אבל דברי רב לעיל שקבעוהו חכמים ליום טוב כדי לאסור את היום שלפניו, מוקשים, שכיון שאין חשש שיבואו להתענות בג׳ בתשרי לא היה להם לקבוע בו יום טוב כדי לאסור את היום שלפניו. וביאר, שכשקבעו חכמים ימים טובים בימים שנעשו בהם נסים היתה כוונתם שיזכרו על ידי זה את הנסים שאירעו בהם, ועל כך הקשתה הגמרא בתחילת הסוגיא שמאחר וכבר נהגו יום טוב בג׳ בתשרי מדברי קבלה אין היכר לנס של ביטול הזכרת השם בשטרות שאירע בו, ומתרצת הגמרא, שכיון שעל ידי שקבעוהו ליום טוב במגילת תענית נאסר גם היום שלפניו, יש היכר ליום טוב שנוהגים בו על ביטול הזכרת השם בשטרות.

טז. **בריית**א זו שנויה במגילת תענית בפרק י״ב העוסק בחודש אדר.

יז. **גזרו** על שלשת דברים אלו משום שלגביהם מפורש בתורה שישראל מובדלים וחשובים יותר משאר העמים. לגבי תורה נאמר (דברים ד ו) ׳כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים׳ וגו׳, לגבי מילה נאמר (בראשית יז יג) ׳והיה לאות ברית ביני וביניכם׳, ולגבי שבת נאמר (שמות לא יג) ׳כי אות היא ביני וביניכם׳ וגו׳. מהרש״א (מ״ח ד״ה שלא).

יח. **רש״י** (ב״מ פד. ד״ה מטרוניתא).

יט. **משום** שבלילה הצעקות נשמעות יותר ומתקבלות לרחמים, כפי שנתבאר [בסנהדרין (קד:) וברש״י שם (ד״ה קולו)] על הפסוק ׳בכו תבכה בלילה׳ (איכה ב ג). מהרש״א (מ״ח ד״ה הפגינו). ובבן יהוידע (ד״ה ב״ל) ביאר, שרצו לרמוז לרומיים שהם מזרע עשו, שיעקב אבינו נאבק עם שרו של עשו בלילה שהוא זמן שליטתו של עשו ואף על פי כן ניצח אותו יעקב, ויזכרו שגם בזמן הזה יוכל עם ישראל לגבור עליהם ויבטלו את הגזירות.

כ. **הזכירו** לשון ׳שמים׳, לרמז שהשמים נקראו כך על שם שנבראו מאש ומים שבללן הקדוש ברוך הוא יחד על אף שהם שונאים זה לזה, וכמו כן עשו ויעקב שהם שונאים זה לזה, ראוי שיעשו שלום ביניהם. בן יהוידע (ד״ה אמרו).

כא. **רש״י** (ד״ה אי). ובתענית (יח. ד״ה אי) פירש, שהוא כמו אהה ה׳, כלומר שהיו צועקים אל הקדוש ברוך הוא על בני רומי שגוזרים עליהם גזירות קשות, ושוב צעקו כלפי מלכות רומי ׳לא אחיכם אנו׳ וכו׳.

כב. **שמלכות** רומי היא מזרע עשו בנו של יצחק. מהרש״א (מ״ח ד״ה לא). וראה עוד בהערה הבאה.

כג. **מהרש״א** (שם). וביאר עוד, שרמזו בשלושת הטענות על שלושת הגזירות שגזרו. באומרם ׳לא אחיכם אנחנו׳, רמזו על הגזירה שלא לעסוק בתורה, שבה נאמר על בני עשו (דברים כג ח) ׳לא תתעב אדומי כי אחיך הוא׳, ומלכות רומי שגזרה גזירות אלו נקראת על שם עשו. ׳לא בני אב אחד אנחנו׳ היינו יצחק שנימול לשמונה ימים, ורמזו בזה לגזירה על המילה. ׳לא בני אם אחת אנחנו׳, היינו רבקה ששמרה על השבת כפי שנדרש בפסוק (בראשית כד סז) ׳ויביאה יצחק האהלה שרה אמו׳ וגו׳, שהיה נר דלוק באהלה של רבקה מליל שבת ללילה שבת כמבואר ברש״י שם, ורמזו בזה לגזירה על השבת.

כד. **כלומר**, אף אם אינכם מכירים בנו כאחים בני אותם אב ואם, לכל הפחות לא נהיה שונים משאר האומות שאינכם גוזרים עליהם גזירות. שפתי חכמים (ד״ה מה).

כה. **שכן** רבן יוחנן בן זכאי היה בזמן חורבן בית המקדש כמבואר בגיטין (נו ע״ב-ע״ג), ורבי אליעזר היה מתלמידיו שנשאו את מיטתו כמבואר שם, ורבי עקיבא היה תלמידו של רבי אליעזר כמבואר בסנהדרין (סח.), ורבי מאיר היה תלמידו של רבי עקיבא, כמבואר בעירובין (יג.) שכל מקום שמצינו שאמר תלמיד אחד שמועה לפני רבי עקיבא בשם רבי ישמעאל, הכוונה לרבי מאיר, הרי שרבי מאיר היה כמה דורות לאחר החורבן. רש״י (ד״ה ורבי).

כו. **כלי** מתכת מקבל טומאה מן התורה, כמבואר בתורה (במדבר לא כג).

כז. **משנה** בכלים (פי״ח מ״ח). והטעם נתבאר במסכת שבת (טו:), שביקשו חכמים למנוע שלא יבואו לטהר כלי מתכת טמאים על ידי שבירתם והתכתם מחדש, שמא יעשו בכלים נקבים קטנים פחות מהשיעור הנדרש להחשיב את הכלים כשבורים ויטעו לומר שנטהרו בכך. ועוד נתבאר שם [על פי רש״י (ד״ה נמ)], שכלי שנשבר יצא מידי טומאתו מיד ואינו צריך הערב שמש [-להמתין עד שתשקע עליו השמש], מה שאין כן אם נטהר על ידי טבילה אינו יוצא מידי טומאתו עד שיעריב שמשו, וחששו שאם יטהרו

רבינו חננאל

ותיפוק ליה כו'. מי ניחא המקדש הוה קייס בלמו הכי הוי יוס טוב דהיינו לוס גדליה, וקריא רחמנא מועדיס טובים בזמן הבית: **לא נצרכה.** הא דהדר קבעוה במגילת תענית על בבר זה אלא לאסור [ז] אתמול גם הוא בתעניות, כדאמרינן לקמיה הימים האלה הכתובים במגילה הם ולפניהם ולאחריהם אסורין: **ראש חדש.** מועד לאורייתא: **ודאורייתא לא בעי חיזוק.** לאסור לפניו ולאחריו, אבל ימי מגילת תענית לבבן, ולריכין חיזוק כי היכי דלא ליתי להתענות בי"ט עלמו: **יום שלפני בו'.** והוא לאו דאורייתא הוא ובעי חיזוק: **בעשרין ותמניא ביה.** אבל קאי, במגילת תענית: **דלא יעידון מן אורייתא.** שלא יבטלו לגמרי מן התורה: **הפגינו.** לעקו בסוקיס וברמוזות, כדי שישמעו השריס וירחמו עליכס: **אי שמים.** כלומר למען הקב"ה: **ורבי מאיר בתר חורבן הוה.** כמה דורות, דהא בימי רבן יוחנן בן זכאי הדין הוה, ור' אליעזר תלמידו היה, ור' עקיבא תלמידו של ר' אליעזר בן הורקנוס, וכל דבריהם בגמרא בשמו של ר' אליעזר, ור' מאיר תלמידו של ר' עקיבא הוה, כדאמרינן בפרק קמא דיבמות (דף יג.), ור' יהודה בן שמוע תלמידו של ר' מאיר הוה, כדאמרינן בפרק קמא דמכות (דף ז.), ור' יהודה בן שמוע מתענה בי"ט עלמו, כדאמרינן בפרק קמא דתענית (דף ט.): **ותיפוק ליה דהוה ליה יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם.** שהוא [לא יט] בטלה מגילת תענית היינו לאחר חורבן:

ותיפוק ליה דהוה ליה יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם אמר רב [ח] לא נצרכה אלא לאסור את שלפניו שלפניו נמי תיפוק ליה דהוה ליה יום שלאחר ר"ח ר"ח דאורייתא ודאורייתא לא בעי חיזוק דתניא [ט] הימים האלה הכתובין במגילת תענית אסורין בין לפניהם בין לאחריהם שבתות ויומים טובים הם אסורים לפניהן ולאחריהן מותרין מה הפרש בין זה לזה הללו דברי תורה [י] ואין דברי תורה צריכין חיזוק הללו דברי סופרים [יא] ודברי סופרים צריכין חיזוק ותיפוק ליה דהוה ליה יום שלפני יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם א"ר אשי גדליה בן אחיקם דברי קבלה הוא ודברי קבלה כדברי תורה דמו. מתיב רב טובי בר מתנה [יב] בעשרים ותמניא ביה אתת בשורתא טבתא ליהודאי דלא יעידון מאורייתא שגזרה המלכות גזרה [יג] שלא יעסקו בתורה ושלא ימולו את בניהם ושיחללו שבתות מה עשה יהודה בן שמוע וחביריו הלכו ונטלו עצה ממטרוניתא אחת שכל גדולי רומי מצויין אצלה אמרה להם בואו והפגינו בלילה הלכו והפגינו בלילה אמרו אי שמים לא אחיכם אנחנו ולא בני אב אחד אנחנו ולא בני אם אחת אנחנו מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם גוזרין עלינו גזירות קשות וביטלום ואותו היום עשאוהו יום טוב ואי ס"ד בטלה מגילת תענית קמייתא בטול אחרנייתא מוסיפין וכי תימא הכא נמי בזמן שבית המקדש קיים והא יהודה בן שמוע תלמידו של רבי מאיר ור"מ בתר הכי [יג] הוה דתנן [יד] כלי זכוכית שניקבו והטיף לתוכן אבר אמר רשב"ג [טו] יהודה בן שמוע מטמא משום ר"מ [טז] וחכמים

אוצר החכמה 19/06/2018 איכות

אסורין בין לפניהם בין לאחריהם. היינו להתענות אבל בהספד מותר כדמוכח בפרק קדר תעניות כילד (תענית דף יז:) דתניא מריש ירחא דניסן ועד תמניא ביה מיתוקס תמידא דלא למספד בהון ופריך נימא מתרי בניסן ור"ח גופיה אסור ומשני לאסור יוס שלפניו דמשום ר"ח דאורייתא לא מתסר דלא בעי חיזוק ותו פריך ותיפוק ליה דהוה יוס דבתר עשריס ותמניא בבבר ומשני לה רב מסי [יז] כל שלאחריו בתענית אסור בהספד מותר וזה הוזיל ומוטל בין שני י"ט עשאוהו כי"ט עלמו מעמע מבי לאו הכי לא הוה אתסר בהספד אע"ג דהוא יוס שלפני ריס ירחא דניסן דמיתוקס תמידא דלא למספד ולאו דווקא נקט רב מסי כל שלאחריו דהוא הדין כל שלפניו בהספד מותר אלא משום דקאי אבבל אחריו נקטיה ויש לדקדק מתוך כך דהא דקאמר בתענית אסורין בין לפניהם בין לאחריהם הני יומים טובים הס אסורים לפניהם ולאחריהם מותרין בתענית חלוי ותני הך בריימא בר' יוסי דאמר בסוף בבל מערבין (עירובין דף מז. וסס) דע"ש מתענה ומסליס ח"י בניסן ובלא השלמה ור"ת אי בלא השלמה אפי' בי"ט עלמו שרי כדמוכח התס דאמר ר' אלעזר בר לדוק מני הייתי מבני סנאב בן בנימין ואל ט"ב להיות בשבת ודחינהו עד לאחר השבת והתענינו בו ובלא השלמתהו מפני שי"ט עלמו היה וי"ל דשאני ט' באב דהוא יוס שלפני ריס ירחא דניסן דמיתוקס תמידא דלא למספד אע"ג דהוא יוס שלפני יוס שנהרג בו גדליה בן אחיקם א"ר אשי גדליה בן אחיקם דברי קבלה הוא ודברי קבלה כדברי תורה דמו. מתיב רב טובי בר מתנה בעשרים ותמניא ביה אתת בשורתא טבתא ליהודאי דלא יעידון מאורייתא שגזרה המלכות גזרה שלא יעסקו בתורה ושלא ימולו את בניהם ושיחללו שבתות מה עשה יהודה בן שמוע וחביריו הלכו ונטלו עצה ממטרוניתא אחת שכל גדולי רומי מצויין אצלה אמרה להם בואו והפגינו בלילה הלכו והפגינו בלילה אמרו אי שמים לא אחיכם אנחנו ולא בני אב אחד אנחנו ולא בני אם אחת אנחנו מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם גוזרין עלינו גזירות קשות וביטלום ואותו היום עשאוהו יום טוב ואי ס"ד בטלה מגילת תענית קמייתא בטול אחרנייתא מוסיפין וכי תימא הכא נמי בזמן שבית המקדש קיים והא יהודה בן שמוע תלמידו של רבי מאיר ור"מ בתר הכי הוה דתנן כלי זכוכית שניקבו והטיף לתוכן אבר אמר רשב"ג יהודה בן שמוע מטמא משום ר"מ וחכמים**

שבתא דשרי למשלומי חף על פי שחלקנו בין שאר תעניות לתשעה באב מכל מקום מייתי שפיר דלא תסיד תענית מה שנכנס לשבת כשהוא מעונה להא שבת דומה תשעה באב ואס היה חשוב תענית היה אסור אלא ודאי לא תסיד כמתענה בשבת ואס כן אף בתענית יחיד מותר נמי להשליס: **הא** ר' יהודה בן שמוע תלמידו של ר' מאיר. תימה בפ' קדר תעניות כילד (תענית דף יח.) פריך עשריס ותשעה נמי מאי מיריה להוה ליה יומא מקמי לתיתוקס תמידא תיפוק ליה להוה ליה יומא דבתר עשרין ותמניא מאי קושיא ההיא לתיתוקס תמידא זה היה בזמן שבית המקדש קיים ועובדא דעשריס ותמניא היה בימי ר' יהודה בן שמוע תלמידו של ר' מאיר וי"ל [א] דמ"מ רבי שבדר המשנה לא הוה ליה למתני מריש ירחא דניסן כיון דבימיו היה אלא לעורך: **יהודה** בן שמוע מטמא וכו' וחכמים מטהרין. תימה מאחי מטהרין לכל הפחות ליטמא משום כלי זכוכית שגזרו עליו טומאה כדתיתא בפ"ק דשבת (דף טו: ושם) ופי' בקונטרס לענין טומאה ישנה פליגי יהודה בן שמוע מטמא לומר שחזרו לטומאתן ישנה ואע"פ שלא נגעו שוב בטומאה, ואע"פ שאין כלי זכוכית חוזרין לטומאתן ישנה כדאמרינן בפ"ק דשבת (שם טו.) שלא גזרו חזרת טומאה ישנה אלא בכלי מתכות הני נמי הוזיל והאבר מעמידו ככלי מתכות דמו להכל הולך אחר המעמיד וחכמים מטהרין דעיקרו כלי זכוכית הן ולא חזלינן בתר מעמיד בן פי' הקונטרס וקשיא כיון דטומאה קדמה לאבר מה מועיל הטפת אבר לבסוף עוד פי' בקונטרס לשון אחר ר' יהודה בן שמוע מטמא כלי מתכות דאורייתא אלא משום טומאת כלי זכוכית דרבנן נגעה בהן טומאה דהכל הולך אחר המעמיד וחכמים מטהרין לגמרי ורבינו שמואל פירש דפליגי בהא מי הטפת אבר חשיב מתיחה מעליתא או לא ובפ"ק (שם) כתוב ור' מאיר היא דאמר הכל הולך אחר המעמיד גרים רבינו שמואל ר' מאיר היא ותו לא ולא גרסינן הכל הולך אחר המעמיד ולא יתכן כדמוכח בסוף תוספתא דכליס דתניא כוס של אבן שנקב והטיף לתוכו אבר ר' יוסי משום ר' יוחנן בן נורי אומר טומאת משום כלי זכוכית [ב] רבי שמעון בן גמליאל אומר יהודה בן שמוע היה מטמא משום ר' מאיר משמע בהדיא לשון אחרון שבקונטרס ורבינו היינו ר' יוחנן בן נורי ולא לגמרי מטהרין אי נמי רבנן דהכא היינו דכלי אבן כר"מ דמטמא כלי מתכות והא דלא מטמאין בכלי זכוכית משום כלי מתכות כמו בכלי אבן משום דכלי אבן ליתא ליה טומאה מוקמוה אטומאת כלי מתכות אבל כלי זכוכית שיש להם טומאה בעולם לא רלו לשנותן מטומאתן וריב"ח פי' דחכמים מטהרין לגמרי משום דכלי זכוכית ככלי חרס דמו כדאמרינן פ"ק דשבת (דף טו:) ותניא בתוספתא דכליס (נד"ק) בפרק שני דכלי חרס שטהר שעה אחת אין לו טומאה לעולם ולא יתכן נמי פירוש זה כדמוכח בסוף תוספתא דלאו לגמרי מטהרין כדפריסית ועוד מ"כ מנא ליה דטעמא דר"מ משום דהכל הולך אחר המעמיד דלמא משום דלית ליה ההיא סברא ואפי' נסתם בוזפת היה מטמא דבהדיא פליגי עליה בתוספתא דכליס פרק אחט וטבעת [ו] ועוד רבנן לא אמרי הך סברא אלא בתחיכת חרס שפרשה מן החבית ויש בה כשיעור ונקבה וסתמה בוזפת ולא בכלי שלס שנקב וסתמו כמו שפירש [בתוספתא] בפרק [ג] ד' דכליס ועוד דהא לא קיימא מסקנא הכי בפ"ק דשבת (טו.) דמסקינן הוזיל ונשדרו ים להס תקנה ככלי מתכות דמו:

מימות

חשק שלמה על ר"ח

ו) נראה דל"ל עבדתם על דברי חכמים.

בטלה מגילת תענית. **מעשה וגזרו תענית בחנוכה בלוד** ואמר להן ר' יהושע צאו והתענו על מה שהתעניתם ג) כלומר עברתם ופרקי' שני חנוכה דאיכא מצות הדלקת נר ונדחה אלא משום דמפרסים ניסא דחנוכה. **ואותבון תוב מיהא בתלתא בתשרי** בטילת אדכרתא מן שטרייא כו' פי' היו כותבין בשטרות בשנת כך וכך ליוחנן כ"ג שהוא כהן לה' עליון ואמרו חכמים למחר פורע זה את חובו ונמצא שטר קרוע מושלך באשפה ושם עליון כתוב בו וגזרו שלא להזכיר שם שמים בשטר כלל ובטלוהו ואותו היום שגזרו כך ג' בתשרי היה ועשוהו וקבעוהו כמו י"ט שאסור בתענית ואי ס"ד בטלה מגילת תענית וכל הרוצה להתענות מתענה הראשונות בטלו האחרונות מחדשין **ופרקי' זה שקבעוהו לג' בתשרי י"ט בזמן שהיה הבית קיים** וכי אמרינן אנן דבטלה מגילת תענית אחר חרבן הבית ואקשינן אם בזמן שהיה הבית קיים ג' בתשרי הוא יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם והוא אחד מן הד' צומות שכתובין בהן יהיו לבית ישראל לששון ולשמחה ולמועדים טובים והנה הוא עצמו י"ט היה באותה העת מה הוסיפו בו ופריק רב לאסור היום שמוקדם לג' בתשרי והנה יום ב' בתשרי גם הוא אסור בתענית שצום גדליה אינו אסור בתענית יום שלפניו שהוא מדברי קבלה והם מדברי הנביאים ודברי קבלה כדברי תורה דמו ואין צריכין חיזוק כדבעינן למימר לקמן שכל דבר שהוא אסור בתענית בו מדאורייתא כגון שבתות וי"ט וכן ר"ח מותר להתענות לפניהן ולאחריהן ואינו אסור אלא אותו היום בלבד. ומה שקראו חכמים יו"ט אסור להתענות לפניהן ולאחריהן לפיכך הוצרכו לקבוע ג' בתשרי י"ט דרבנן לאסור היום שלפניו בתענית כדתניא הימים האלו הכתובים במגלת תענית אסורין בין לפניהן שבתות בין לאחריהן שבתות וימים טובים הן אסורין לפניהם ולאחריהן מותרין. **ומה הפרש כו' ואסיקנא ודברי קבלה כדברי תורה דמו.** תוב אותבינן מהא בכ"ח באדר אתת בשורתא טבא ליהודאי דלא יעידון מן אורייתא כו' ואותו היום עשאוהו יו"ט וכי תימא הכא נמי בזמן שבהמ"ק הוה. והא ע"י יהודה בן שמוע בטלה הגזרה ויהודה בן שמוע תלמיד דר"מ הואי. **דתנן כלי זכוכית שניקבו והטיף לתוכו אבר.** פי' סתם הנקבים באבר ואין המשקין שבתוכן שותתין מן הנקבים ההם שכבר נסתמו באבר שהטיף לתוכן יהודה בן שמוע משום ר' מאיר מטמא דסבר כלים שלימין הן וחכמים מטהרין כלומר בחזקת שבורין הן ור' מאיר הוא תלמיד דר"ע ור"ע תלמיד דר' אליעזר ור' יהושע הללו תלמידי ריב"ז שחרב הבית בימיו הנה דבר ברור כי יהודה בן שמוע לאחר חרבן הבית היה

מסורת הש"ס עם הוספות

ז) תענית יז:, ג) [יבמות פה:], ג) תענית דף יח., ד) שבת דף טו: ע"ש, ה) גיטין דף נג., ו) סוף ב"ק.

הגהות מהר"ב רנשבורג

א) תום' ד"ה הא רבי יהודה וכו' דמ"מ רבי וכו'. כ"ב עיין תענית דף כא ע"ח רס"י ד"ה לבי ר"ח ור' מוסיף וכו' ודו"ק:

הגהות וציונים

ח) כת"י **רבא**, וכן מסתבר דהא קאי לתרץ דברי רב (מנחת יהודה ודק"ס): **ט)** **שפעם אחת גזרה** (כת"י) **מלכות הרשעה שמד** (כהדפו"י) **על ישראל** שלא יעסקו (והיינו רומי, כדמשמע להלן, וכל "מלכות הרשעה" סתם היינו רומי, דק"ס): **י)** בכת"י הוגה בתר **חורבן** הוה, וכ"ה ברש"י ובריטב"א: **יא)** [צ"ל **דתניא**] (גליון): **יב)** י"ג **רשב"א** (גליון): **יג)** כת"י יהודה בן שמוע **משום** ר"מ **מטמא** וכ"ה בר"ח: **יד)** בדפו"י נוסף **את יום**: **טו)** דפו"י **דר' יהודה**: **טז)** רש"א (גליון) ובתוס' הרא"ש ולמ"ד לא בטלה מגילת תענית **ניחא משום דאיצטריך** לאחר החורבן: **יז)** [צ"ל **אשי**] (גליון): **כ)** לפנינו בתוספתא הגי' כלי **מתכות** (מהרש"א, עיי"ש היטב). וכ"ה בתוס' הרא"ש אלא ששם נוסף **כום של זכוכית** שניקב והטיף לתוכו **אבר ר' יוסי אומר משום ר' יוחנן בן נורי טמא משום כלי זכוכית** רשב"ג, ואולי כצ"ל גם בתוס' ונשמט הקטע מחמת הדומות (ועיין עוד במפרשי התוספתא): **ל)** כמו **שפירשתי בפרק** ב' דכלים כצ"ל וכוונת התוס' למ"ש הר"ש בפ"ב דכלים (גליון):

משנת ראשונים

ותיפוק ליה דהוה ליה יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם. מחרת ר"ה שהוא ג' בתשרי מתענין גדולי' וקטני' ונקרא צום גדליה בן אחיקם כי שקולה מיתת צדיקי' כשריפת בית אלהינו, ואומ' סליחות שנתקנו על הריגת גדליה, ועל התשובה כגון אם צום השביעי אבלה נפשי ודומיהם, ופזמון הורית דרך תשובה.

[ספר מנהגים דבי מהר"ם סדר צום גדליה]

בר"ה נהרג גדליה בן אחיקם וקבעו התענית במוצאי ר"ה מפני שהוא י"ט.

[רד"ק, ירמיהו מא א]

תפוק ליה דהוה ליה יום שלאחר ראש חדש. בדין הוא דהוי מצי למפרך תיפוק לי' דהוי ליה יום לפני יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם וכדפריך לקמן אלא דסבר לאלומי קושיא כי מקשי מראש חדש דהוי דאורייתא. והיא דלא פריך תיפוק לי' דהו"ל יום שלאחר ר"ה משום דפשיט' לי' דר"ה לא בעיא חזוק אבל מר"ח מספקא ליה ולמפשט הכי בעי. **[חדושי הר"ן]** **בואו והפגינו בלילה.** ביום אין הקול נשמע למרחוק מפני קול בני אדם ומלאכתן שנעשת ביום, ויש אומרים מפני גלגל חמה, וצריך פירוש לפירושו. **[יד רמה, סנהדרין קד:]** **יהודה בן שמוע מטמא משום רבי מאיר.** ר' מאיר היא דאמר הכל הולך אחר המעמיד. פי' אחר דבר שמעמיד מה שנותנים תוך הכלי ולא דמי לההיא דלקמן דתניא שהיה ר' נחמיה אומר בטבעת הלך אחר חותמה בעול הלך אחר סמלוניו וחכמים אומרים הכל הולך אחר המעמיד, דהתם קרי מעמיד דבר שמחבר את הכלי כמו עמודי הסולם שמחברין את השליבות אבל הכא קרי מעמיד מה שעושה גמר ההעמדה להעמיד מה שנותנין תוך הכלי. **[תוספות הרא"ש, שבת טו:]**

ותיקנו, אינו חוזר לטומאתו הישנה[כח], שכיון שטומאת כלי זכוכית אינה מן התורה[כט], לא החמירו בו חכמים שיחזור לטומאתו הישנה[ל]. הברייתא שלפנינו דנה בכלי זכוכית טמא שניקב ונסתם על ידי עופרת שהיא ממיני המתכת שטומאתם מן התורה[לא], אם דינו ככלי מתכת וחוזר לטומאתו הישנה, או שדינו ככלי זכוכית[לב].

דְּתָנַן [-ששנינו בברייתא[לג]], **כְּלֵי זְכוּכִית שֶׁנִּטְמְאוּ, וְנִיקְּבוּ** כדי לטהרם על ידי כך, **וְהִטְּיחַ לְתוֹכָן אֲבָר** - והתיך עופרת לתוך הנקבים וסתמם, **אָמַר רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל, יְהוּדָה בֶּן שַׁמּוּעַ מְטַמֵּא מִשּׁוּם רַבִּי מֵאִיר** - יהודה בן שמוע אמר בשם רבי מאיר, שאף על פי שלא נטמאו שנית לאחר שנסתם הנקב, חוזרים לטומאתם הישנה שהיתה להם לפני שניקבו, משום שדינו של הכלי נקבע לפי הדבר שמעמידו ומחזיקו, וכיון שנסתם הנקב בעופרת שטומאתה מן התורה, דינו של הכלי כעופרת שטומאתה מן התורה וחוזר לטומאתו הישנה.

אותם על ידי שבירתם וישתמשו בהם מיד לאחר מכן, אלו שלא ראו בשבירתם יסברו שנטהרו על ידי טבילה ויטעו לומר שכלים שנטבלו אינם צריכים הערב שמש [וראה שם טעם נוסף].

כח. כמבואר בשבת (נז.) על פי המשנה בכלים (פ"נ מ"ח).

כט. כמבואר בשבת (יד:-טז.) [וראה עוד רש"י להלן (ע"ב ד"ה ומכמיס)]. וחכמים גזרו עליהם טומאה משום שתחילת יצירתם מן החול ודומים לחרס שטומאתו מן התורה (ויקרא יא לג). שם (טו:).

ל. משום שדין טומאה ישנה אינו אלא מדרבנן כמבואר בהערה לעיל, ולא גזרו חכמים טומאה ישנה אלא בכלים שטומאתם מן התורה. שבת (פז.).

לא. כמפורש בפסוק (במדבר לא כג).

לב. וראה להלן (ע"ב) בהערה ביאור נוסף בברייתא זו.

לג. ראה בהגהות וציונים שיש לגרוס 'דתניא' משום שהיא ברייתא.

רבינו חננאל

ותיפוק ליה כו'. מי ניחא המקדש הוה קיים בלמו הכי הוי יום טוב דהיינו לוס גדליה, וקריא רחמנא מועדים טובים בזמן הבית: **לא נצרכה.** הא דהדר קבעוה במגילת תענית על דבר זה אלא לאסור [ז] מתמול גם הוא בתענית, כדאמרינן לקמיה המלה הכתובים במגילה הם ולפניהם ולאחריהם אסורין: **ראש חדש.** מועד לחורייתא: **ודאורייתא לא בעי חיזוק.** לאסור לפניו ולאחריו, אבל ימי מגילת תענית לרבנן, ולריכין חיזוק כי היכי דלא ליתי להתענות בי"ט עלמו: **יום שלפני כו'.** וההוא לאו לחורייתא הוא ובעי חיזוק: **בעשרין ותמניא ביה.** באלר קאי, במגילת תענית: **דלא יעידון מן אורייתא.** שלא יצטרכו לנתק עלמן מן התורה: **הפגינו.** לעקו בצוקים וברמוזות, כדי שישמעו השריס וירחמו עליכם: **אי שמים.** כלומר למען הקב"ה: **ורבי מאיר בתר חורבן הוה.** כמה לורות, דהא בימי רבן יוחנן בן זכאי הדית[ח], ור' אליעזר תלמידו היה[ט], ור' עקיבא תלמידו של ר' אליעזר כדאמרינן בשלהי מרלע מיתות (סנהדרין דף פח.), ור' מאיר תלמידו של ר"ע, כדאמרי' בפרק קמא דעירובין (דף יג.) כל מקום שאתה מולא משום ר' ישמעאל אמר תלמיד אחד לפני ר' עקיבא אינו אלא ר' יהודה בן שמוע תלמידו של ר' מאיר. תימה בפ' קדר תעניות כילד (תענית דף יח.) פריך עשריס ותשעה נמי מאי מיריה דהוה ליה יומא מקמי דליתוקס תמידא תיפוק ליה דהוה יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם אמר רב[ו] לא נצרכה אלא לאסור את שלפניו שלפניו נמי תיפוק ליה דהוה ליה יום שלאחר ר"ח ר"ח דאורייתא ודאורייתא לא בעי חיזוק דתניא [י] הימים האלה הכתובין במגילת תענית אסורין בין לפניהם בין לאחריהם שבתות וימים טובים הם אסורים לפניהן ולאחריהן מותרין מה הפרש בין זה לזה הללו דברי תורה [יא] ואין דברי תורה צריכין חיזוק הללו דברי סופרים [יב] ודברי סופרים צריכין חיזוק ותיפוק ליה דהוה ליה יום שלפני יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם א"ר אשי גדליה בן אחיקם דברי קבלה הוא ודברי קבלה כדברי תורה דמו. מתיב רב טובי בר מתנה [יג] בעשרים ותמניא ביה אתת בשורתא טבתא ליהודאי דלא יעידון מאורייתא שגזרה המלכות גזרה[יד] שלא יעסקו בתורה ושלא ימולו את בניהם ושיחללו שבתות מה עשה יהודה בן שמוע וחביריו הלכו ונטלו עצה ממטרוניתא אחת שכל גדולי רומי מצויין אצלה אמרה להם בואו והפגינו בלילה הלכו והפגינו בלילה אמרו אי שמים לא אחיכם אנחנו ולא בני אב אחד אנחנו ולא בני אם אחת אנחנו מה נשתנינו מכל אומה ולשון שאתם גוזרין עלינו גזירות קשות וביטלום ואותו היום עשאוהו יום טוב ואי ס"ד בטלה מגילת תענית קמייתא בטול אחרנייתא מוסיפין וכי תימא הכא נמי בזמן שבית המקדש קיים והא יהודה בן שמוע תלמידו של רבי מאיר ור"מ בתר הכי[טו] הוה דתנן[טז] [יז] כלי זכוכית שניקבו והטיף לתוכן אבר רשב"ג[יח] יהודה בן שמוע מטמא משום ר"מ[יט] וחכמים

ותיפוק ליה דהוה ליה יום שנהרג גדליה בן אחיקם. שהוא [לא][כ] בטלה מגילת תענית היינו לאחר תורגן:

אסורין בין לפניהם בין לאחריהם. היינו להתענות אבל בהספד מותר כדמוכח בפרק קדר תעניות כילד (תענית דף יז:) דתניא מריש ירחא דניסן ועד תמניא ביה מיתוקס תמידא דלא למספד בהון ופריך נימא מתרי בניסן ור"ח גופיה אסור ומשני לאסור יוס שלפניו דמסוס ר"ח דאורייתא לא מתסר דלא בעי חיזוק ומו פריך ותיפוק ליה דהוה יוס דאתר עשריס ותמניא ואבל ומשני לה רב אסי[כא] כל שלאחריו בתענית אסור בהספד מותר וזה הוזיל ומוטל בין שני י"ט עשאוהו כי"ט עלמו מסמע לאי לאו הכי לא הוה אסר בהספד מע"ג דהוא יוס שלפני ריש ירחא דניסן לאיתוקס תמידא דלא למספד ולאו דווקא נקט רב אסי כל שלאחריו דהוא הדין כל שלפניו בהספד מותר אלא מסוס דקאי אאבל אאחריו נקטיה ויש לדקדק מתון כך דהא דקאמר שבתות וימים טובים הם אסורים לפניהם ולאחריהם מותרין בתענית אייירי ואתאי הך דבייתא כר' יוסי דאמר בסוף כבל מערבין (עירובין דף מז. ושם) דע"ש מתענה ומשלים מ"ע כרבנן ובלא השלמה ומ"ת אי בלא השלמה אפי' בי"ט עלמו שרי כדמוכח התם דאמר ר' אלעזר גר לדוק אני הייתי מבני סנאב בן בנימין ואבל ט"ב להיות בשבת ודאינהו עד לאחר השבת והתעניו בו ובלא השלמתהו מפני שי"ט שלנו היה וי"ל דשאני ט' באב דהוא יוס שלפני ריש ירחא דניסן לאיתוקס תמידא דלא למספד מע"ג דהוא יוס שלפני יוס טוב דלמו לו

מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר. משמע דבימי עזרא היה מעובר וסמך קלת לדבר דכתיב (נחמיה ז) ויגע החדש השביעי וגו' וכתיב (שם ח) ויבין עזרא הכהן את התורה וכתיב (שם) ביום אחד לחדש השביעי וכתיב (שם) ויקרא בו וכתיב ביה (שם) היום קדש וכתיב (שם) ביום השני נאספו ראשי האבות לכל העם הכהנים והלויים אל עזרא הסופר ולהשכיל אל דברי התורה משמע שעשו שני ימים טובים של ר"ה וקרי ליה שני למילתיה וכתיב נמי (שם ט) ביום עשרים ותרבעה לחדש נאספו כל ישראל בצום ובשקים וגו' משמע לפי שאז היה מולאי סוכות נאספו ואי לאו דעברוהו ועשו סוכות בט"ו בו ח"כ י"ד דילמא ום' דסוכות הבי ביום כ"ג מולאי סוכות ואין לומר דשבקוה לתעניתייהו משום מחרת י"ט ומשום כך המתינו עד כ"ד בו דמאז לא היו נוהגין בו ועוד שהרי דבר שבגבור היה אלא ש"מ דעברוה לאלול: **ואל** יתקלקלו בולדו מועדות. למאן דאמר לקמן (דף כ.) שמעברין משום ירקיא ניחא דשייך אכולהו אבל למאן דאמר משום מתיא קשיא לליכא קלקול אלא מיהו"כ לחודיה ועוד כיון דידעי קביעות אלול אמאי תתקלקל ר"ה הא ידעי דתדחה מפני אד"ו ורחה דלאו משום אד"ו קאמר הא אינטריך מעברינן ליה אלא משום דזמנין דלא מקדשין עד יום ל' משום דמטו לקדש ע"פ הרואיה[מ] ופריך הא מקלקלא ר"ה שיעשו שני ימים מספק ומאי מוטד תתקלקל ר"ה ואל יתקלקלו כל המועדות יוה"כ וסוכות ושמיני עלרת אם יעשו ע"פ אינש העדים ולא על פי הראייה:

מתני' דלא כר'. ות"ת ולתנא דידן כיון דלא נפקי על אדר השני היאך ידעו שנתעברה השנה כשלמא אם עיברוה קודם אדר יכולין להודיעם ע"י שלוחי אדר אבל אם עברוה אדר אי אפשר כך היכי ידעי דהא מעברינן השנה כל אדר ולכל הפחות עד פורים[ט] וי"ל כיון דשלוחים יולאין על ניסן ממילא ידעי כשיגיע ר"ח ואין שלוחין יולאין מ"כ השנה מעוברת:

דמר סבר כל המצות הנוהגות בשני ומר בראשון נוהגות. וטעמייהו מפרש מקראי בפ"ק דמגילה (דף ו: ושם) ובגוד ספרים הגירסא היכא דמר סבר כל המלות הנוהגות בשני נוהגות בו' נרשון ומר סבר אין נוהגות בו' ובפ"ק דמגילה (שם) כתיב[ז] כן בכל הספרים גבי פלוגתא דרבנן ורבי אלעזר ברבי יוסי ורשב"ג ויש ליישב שמי הגירסות: **אדר** הסמוך לניסן לעולם חסר. תימה מ"כ למאי יולאין על ניסן מפני הפסח ומיהו לנסוף מסקינן תיובתא ומף על פי כן אנו נוהגין כן דשמא בימיהן שהיו מקדשים על פי הראייה מסקינן דזמנין מלא זמנין חסר אבל לדידן טוב למלאות הרחון דהוא חדש העיבור שניתוסף על השנה אף על גב דאמרינן[ט] דשנה מתעברת בסופה ובירושלמי דמגילה[י] אינה פלוגתא דקאמרינן התם עוקבא משכח תרין חיגרין בחד כתיב וספר בחנפוי ובחנפי חברוי מוסיפין על שתא תלתין יומין ובחד כתיב וספר בחנפי ובחנפי חברוי מוסיפין על שתא תלתין יומין ומן דאמר תלתין יומין אדר הרחון תוספת מ"ד ירח יומין אדר השני תוספת ולנסוף דאו לה דקסבר רצו שלשים רצו ירח יומין מאי

ח) גיטה ו. ע"ש כג: ע"ש לקמן לב. ע"ש, ג) [תוספ' פ"ח], ד) [מגילה ו:], ה) סנהדרין יח. ערכין ט:, ו) [סנהדרין דף יח.], ז) [נכורות נח.], ז) לקמן דף כח:, ח) לקמן דף כ., ט) לעיל ז., י) [פ"ח הל' ה].

קכב א מיי' פי"ב מהל' כלים הלכה יג:
קכג ב [מיי' פ"ב מהל' מגילה וחנוכה הל' יג ופ"ג ה"ג] טוש"ע ח"ח סי' תקעג סעיף ג [רב אלפס כאן ובתענית פ"ב ובמגילה סוף פ"ק]:
קכד ג מיי' פ"ד מהלכות קידוש החדש הל' ח:
קכה ד מיי' שם פ"ח הלכה ה:

רבינו חננאל

ופרקינן תנאי היא דתניא הימים הכתובים במגלת תענית בין בזמן הבית בין אחר חרבן אוצר החכמה אסורין בתענית דברי ר"מ דסבר לא בטלה מגלת תענית ר' יוסי אומר בזמן הבית אסורין בתענית שימי שמחה היא להן אחר חרבן מותרין בתענית. **מפני שימי אבל הן.** כלומר אחר חרבן הבית בטלה מגלת תענית והא ר' יהודה בן שמוע כר"מ רביה הוא דעבד. ואסיקנא והלכת' בטלו. ומותר להתענות בכל הימים הכתובים במגלת תענית זולתי חנוכה ופורים דלא בטלו ואסור להתענות בהן: **על אלול מפני ר"ה כו'.** ואקשינן וכיון דנפקו באלול ונקבעה ר"ה בתשרי עוד למה צריכין השלוחין לצאת דבר ידוע הוא די' בתשרי יוה"כ בט"ו בו סוכות. וכי תימא חיישינן דלמא עברוה לאלול והא קי"ל דמימות עזרא לא נתעבר אלול מראין הדברים דבימות עזרא עברוה לאלול במסורת שהיתה בידם. וכי עברן אלול עזרא חגי זכריה ומלאכי כי כולן בזמן אחד היו וכבר פירשנוהו במס' יו"ט. אם כן כי נתעבר אלול והמדינות הרחוקות מב"ד לא ידעו נתקלקלה ר"ה שעשו ר"ה ביום ל' של אלול כ"ט ימים וכיון שאלול נתעבר נמצא יום ל' לחדש אלול [הוא] והם קבעוהו תשרי ואמרינן מוטב תקלקל ר"ה ולא יתקלקלו המועדים כולן. ודייקינן הכי דר"ה ודאי נתקלקלה ולא חיישינן אלא לתקנת המועדות מדוקיא דמתניתין דקתני ועל תשרי מפני תקנת המועדות להודיע לכל ישראל שהרשות ביד ב"ד לעבר ואע"פ שלא היה לעולם: **ועל כסליו לידע מתי נקבע לעשות בכ"ה חנוכה.** ועל אדר לעשות ביום י"ד בו פורים ואוקימנא דלא כר' דאמר אם נתעברה שנה יוצאין אף על אדר השני מפני הפורים וכ"ע כל מצות הנוהגות בשני [אין] נוהגות בראשון ובעיבור שנה פליגי תנא דידן סבר לה כת"ק דברייתא דתניא עיבור שנה ל' יום ור' סבר לה כרשב"ג דאמר חדש ואוקימנא רצו חדש רצו ל' יום: **העיד ריב"ל על ב' אדרין** שמקדשין אותן ביום עבוריהן פי' מקדשין ר"ח אדר שני ביום ל' של אדר הראשון שהוא יום עבורו ויום ל' של אדר

שני מקדשין אותו ר"ח ניסן למימרא דשני אדרין לעולם חסרין הן. **ולאפוקי מדרב נחמן בר רב חסדא.** דדרש העיד ר' סימאי משום חגי זכריה ומלאכי על ב' אדרין שאם רצו ב"ד לעשותן שניהן חסרין או שניהן מלאין או אחד מלא ואחד חסר עושין וכך היו נוהגין בגולה והיא פומבדיתא ואמרו משום רבינו לעולם אחד מלא ואחד חסר עד שיודע שהוקבע ר"ח בזמנו העדות שהעיד ר' סימאי משום חגי זכריה ומלאכי סוגיין דשמעתין סלקא. וגרסינן בבכורות פרק מעשר בהמה דקאי ר' עקיבא בשיטתייהו ואמר אדר הסמוך לניסן זמנין מלא וזמנין חסר ובן עזאי הוא דסבר אדר הסמוך לניסן לעולם חסר וקי"ל כר"ע וכן הא דגרסינן הכא בהאי עניינא **דשלחו ליה למר עוקבא** אדר הסמוך לניסן לעולם חסר עלתה בתיובתא מדתנן וכשהמקדש קיים יוצאין אף על כולן מפני תקנת קרבן מדכל החדשים כולן לאו משום דמצוה לקדש על הראיה ניסן ותשרי נמי לאו משום תקנת המועדות אי אמרת בשלמא זמנין מלא וזמנין חסר משום הכי מחללינן אלא אי אמרת לעולם חסר [אמאי מחללינן] תיובתא

וגם

ליקוטי רש"י

מימות עזרא ואילך וכו'. ומע"פ שתקנו לו לירע שבאו עדים מן המנחה ולמעלה תוך מחומה הפתם ועדיין לו נתקנה המי לנקט מימות עזרא משום דבימיו עברוהו דכתיב בעזרא (נחמיה ח) וביום השני ונרחם השנה משמע [ביצה ו.]. **חדש.** עשריס ושמנה ימים [סנהדרין יא.]. **על שני חדשים מחללין את השבת.** עדים שראו את החדש מן התורה מחללין על כולן אבל רבנן תקנו לפי שאין תיקון המועדות תלוי בהסס ולא תיכפת למלאן ולחסרן על פי עדים לך שני חדשים אלו העמידוס על דין תורה שכל המועדות תלויין בהן [לקמן כא:].

[מכאן שייך לדף כ.]

תקנת קרבן. של ר"ח שיקריב בזמנו [לקמן כא:] **ארבעה ימים.** קסברי לעולם כל חדשי השנה אחד מלא ואחד חסר ואין מעברין ואין מחסרין שום חדש לעולם אלא אחד מלא ואחד חסר ואין מחסרין שני חדשים שבשנה אחת שנ"ד ימים ונמלאת כל השנה שלושים שלמים חוץ מד' ימים והן הדומין קביעות השנה מקביעות חברתה [לעיל ו:]. כשמתה קובע כל החדשים כסדרן אחד מלא ואחד חסר הוו ארבעה ימים אין תחלת שנה לתחלת שנה אחרת שאין חדשי לבנה כסדרן שנ"ד ימים כולן שבועין [שבת פז:]. אם זה באחד בשבת יחול לשנה הבאה בחמישי בשבת דהיינו ארבעה ימים וזה הסדר לפי מולד לבנה הוא שאין מולד למולד עשריס ושבעה יום ושלשה לשני מולדות חמשים ושבעה נמלא כל חדשי השנה אחד מלא ואחד חסר ואחרים סבירא להו דאין מעברין ואין מחסרין שום חודש לעולם אלא קובעים רשמי חדשים אחד מלא ואחד חסר לעולם אין פחות מהן ד'

הגהות וציונים

ג] כת"י **רצו חדש רצו שלשים**, וכ"ה ברש"י וברא"ח ובסנהדרין, וכ"ה ישר דקאי אביי"ד המקדשין את החודש (דק"ס): **ג]** בכת"י נוסף עוד **ומ"ד שלשים שלשים אין חדש לא**: **ג]** בכת"י קהלא קדישא **שבדרום** (ועי' חולין קלב ע"ב ויבמות מה ע"א): **ל]** [**דדריש ר"נ בר חסדא** כצ"ל] (גליון) ובכת"י בר **רב** חסדא: **ס]** עי' רש"ש: **ו]** מכאן עד סוף הדיבור ליתא בדפו"ר: **ז]** נדצ"ל **כתוב**:

וַחֲכָמִים **מְטַהֲרִין** - וחכמים סוברים שאין הכלי חוזר לטומאתו הישנה, משום שעיקרו כלי זכוכית הוא ואין הולכים אחר העופרת המעמידה אותו[א]. ומוכח מברייתא זו שיהודה בן שמוע היה תלמידו של רבי מאיר שהרי אמר הלכה משמו, ואם כן המועד שתיקנו בזמנו בכ"ח באדר היה לאחר חורבן בית המקדש, וקשה על הדעה שבטלה מגילת תענית.

הגמרא מיישבת את הקושיא:
מתרצת הגמרא, דין זה אם בטלה מגילת תענית לאחר החורבן או לא, **תַּנָּאֵי הִיא** - שנוי במחלוקת תנאים, **דְּתַנְיָא** - ששנינו במגילת תענית, **הַיָּמִים** טובים **הָאֵלּוּ הַכְּתוּבִין בְּמְגִלַּת תַּעֲנִית** שאסורים בתענית וחלקם אף בהספד, **בֵּין בִּזְמַן שֶׁבֵּית הַמִּקְדָּשׁ קַיָּים וּבֵין בִּזְמַן שֶׁאֵין בֵּית הַמִּקְדָּשׁ קַיָּים אֲסוּרִין**, שאף לאחר חורבן בית המקדש לא בטלה מגילת תענית. **דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר. רַבִּי יוֹסֵי** חולק **וְאוֹמֵר, בִּזְמַן שֶׁבֵּית הַמִּקְדָּשׁ קַיָּים אֲסוּרִין, מִפְּנֵי שֶׁשִּׂמְחָה הִיא לָהֶם** בימים אלו, אבל **בזמן שאֵין בֵּית הַמִּקְדָּשׁ קַיָּים מוּתָּרִין** בהספד ותענית, **מִפְּנֵי שֶׁאֵבֶל הוּא לָהֶם** בימים אלו[ב]. הרי שנחלקו תנאים אם בטלה מגילת תענית לאחר חורבן בית המקדש, ואם כן הברייתא ששנינו בה שתיקנו יום טוב לאחר החורבן היא כשיטת רבי מאיר[ג], ורב ורבי חנינא סוברים כדעת רבי יוסי שבטלה מגילת תענית, ואין להקשות עליהם מהברייתא.

הגמרא דנה אם להלכה בטלה מגילת תענית:
וְהִלְכְתָא - והלכה, שלאחר חורבן בית המקדש **בָּטְלוּ** הימים טובים שבמגילת תענית. וְהִלְכְתָא - והלכה, **שֶׁלֹּא בָּטְלוּ** הימים טובים שבמגילת תענית. מקשה הגמרא, **קַשְׁיָא הִלְכְתָא אַהִלְכְתָא** - שתי ההלכות סותרות זו את זו, שבאחת נאמר שבטלה מגילת תענית ובאחת נאמר שלא בטלה. מתרצת הגמרא, **לָא קַשְׁיָא, כָּאן** - מה שנפסקה הלכה שלא בטלה, היינו **בַּחֲנוּכָּה וּפוּרִים**[ד], שהנסים שאירעו בהם מפורסמים ולפיכך לא בטלו אף בזמן הזה[ה], **וְכָאן** - מה שנפסקה הלכה שבטלה, היינו **בְּשְׁאָר יוֹמֵי** - בשאר הימים טובים שבמגילת תענית.

★

שנינו במשנה שהשליחים היו יוצאים להודיע מתי נתקדש החודש **עַל אֱלוּל מִפְּנֵי רֹאשׁ הַשָּׁנָה, וְעַל תִּשְׁרֵי מִפְּנֵי תַּקָּנַת הַמּוֹעֲדוֹת.**

הגמרא מבארת לשם מה יצאו השליחים על חודש תשרי:
מקשה הגמרא, **כֵּיוָן דְּנָפְקִי לְהוּ אַאֱלוּל** - מאחר ויצאו השליחים על חודש אלול וידעו בני הגולה מתי נתקדש אלול, כבר ידעו מאליהם למנות לחודש תשרי מהיום השלושים לאלול, ואם כן **אַתִּשְׁרֵי לָמָּה לְהוּ** - לשם מה היו צריכים לצאת להודיע מתי נתקדש חודש תשרי. **וְכִי תֵּימָא** [-ואם תרצה לומר] שיש לחשוש **דִּלְמָא עַבְּרוּהַ לְאֱלוּל** - שמא עיברו בית דין את חודש אלול וקידשו את היום השלושים ואחד וצריכים למנות ממנו לחודש תשרי, ולפיכך יצאו השליחים להודיעם אם נתעבר החודש או לא, **וְהָאָמַר** [-והלא אמר] **רַבִּי חִינְנָא בַּר כַּהֲנָא אָמַר רַב, מִימוֹת עֶזְרָא וְאֵילָךְ לֹא מָצִינוּ אֱלוּל מְעוּבָּר** - לא אירע שנתעבר חודש אלול[ו], ואם כן אין לחשוש שאירע שעיברו את אלול ואין השליחים צריכים לצאת. מתרצת הגמרא, מה שאמר רב ש**לֹּא מָצִינוּ** אלול מעובר, היינו משום **דְּלָא אִיצְטְרִיךְ** - שלא הוצרכו לעבר את אלול בכל אותם שנים, **הָא אִיצְטְרִיךְ מְעַבְּרִינַן לֵיהּ** - אך אם יש צורך לעבר את אלול כדי שלא יחולו המועדים שבחודש תשרי סמוך לשבת ויתייבשו הירקות שישהו שני ימים רצופים לאחר תלישתם[ז], או שיגרם בזיון למתים שישהו שני ימים רצופים ולא יוכלו לקוברם[ח], מעברים אותו[ט], ואם כן עלול לקרות שיעברו את אלול לפי הצורך ויצטרכו למנות לתשרי מהיום השלושים ואחד, ולכן יצאו השליחים להודיע אם נתעבר אלול או לא.

א. **הברייתא** נתבארה על פי רש"י (ד"ה וחכמים, ועיין ע"פ ד"ה יהודה). ופירש (ד"ה וחכמים) באופן נוסף, שנחלקו בכלי טהור שניקב ונסתם על ידי עופרת, שלדעת רבי מאיר כיון שהעופרת מעמידה ומקיימת את הכלי, דינו ככלי מתכת ואם נגעה בו טומאה הוא מקבל טומאה מן התורה, ולדעת חכמים אין הולכים אחר המעמיד ודינו כשאר כלי זכוכית שאינם מקבלים טומאה מן התורה, שכן לא נתפרשו כלי זכוכית לטומאה בפסוק המפרט את מיני המתכות המקבלים טומאה (במדבר לא כב), ואינם מקבלים טומאה אלא מדרבנן כמבואר בהערה לעיל (ע"פ). ויש חילוק להלכה בין כלי שטומאתו מן התורה לכלי שטומאתו מדרבנן, שאם נגעו תרומה או בשר קדשים בכלי שטמא טומאה מן התורה, דינם לשריפה, אך אם נגעו בכלי שטומאתו מדרבנן אין שורפים אותם, כמבואר בשבת (טז.) [על פי רש"י שם (ד"ה עבדי)]. הגהות רבי שמחה מדעסוי (נרס"י ד"ה ומכמיס).

ב. **ברייתא** זו שנויה במגילת תענית (פ"ה) לגבי המועד שנהגו ביום שהיו מתנדבים ומביאים עצים למזבח, ועל כך אומר רבי יוסי שלאחר חורבן בית המקדש הפך מועד זה לאבל מפני שחרב הבית ואין מביאים עצים למזבח, והוא הדין לגבי שאר המועדים שבמגילת תענית שרובם נתקנו על עניינים השייכים לבית המקדש ולמזבח ובטלו מאותו הטעם, וכיון שבטלו רוב המועדים בטלו גם כל שאר המועדים שבמגילת תענית. ערוך לנר (ד"ה מנמ"י). והשפתי חכמים (ד"ה מפני) פירש, שהמועדים השנויים במגילת תענית הפכו לאבל לאחר חורבן בית המקדש משום שנזכרים שבעבר היה בית המקדש קיים ועתה חרב וגלו מהארץ ומצטערים.

ג. **ויהודה** בן שמוע המוזכר בה הוא שתיקן יום טוב בכ"ח באדר וכשיטת רבו רבי מאיר שלא בטלה מגילת תענית, אבל לדעת רבי יוסי לא תיקנו כלל יום טוב זה. ערוך לנר (ד"ה מן).

ד. **משמע** שלפי הדעה שבטלה מגילת תענית אף חנוכה ופורים בטלו, אלא שלהלכה מחלקים בין חנוכה ופורים לשאר המועדים. ואף שלעיל (יח:) נתבאר שאף לדעת רב ורבי חנינא שבטלה מגילת תענית, חנוכה לא בטל משום שיש בו פרסום הנס [ומסתבר שהוא הדין לגבי פורים שהנס שאירע בו מפורסם אף יותר מהנס של חנוכה] כפי שמוכח שם מהמעשה ברבי אליעזר ורבי יהושע שאסרו להתענות בחנוכה, מכל מקום למסקנת הגמרא שנחלקו תנאים אם בטלה מגילת תענית, יש לומר שרבי אליעזר ורבי יהושע סוברים כרבי מאיר שלא בטלה מגילת תענית, ורב ורבי חנינא סוברים כרבי יוסי שבטלה ולדעתם אף חנוכה בטל. אמנם לגבי פורים לא נחלקו אלא לכל הדעות לא בטל, שהרי נקבע ליום טוב בזמן גלות בבל לפני שנבנה בית המקדש ואם כן אינו תלוי בבנין הבית, אך נחלקו לענין איסור הספד ותענית בי"ד באדר לבני המוקפים ובט"ו לבני הפרזים, שאיסור זה התחדש במגילת תענית כמבואר במגילה (ה:), ולדעת רב ורבי חנינא אינו נוהג בזמן הזה. אמנם להלכה אף על פי ששאר המועדים בטלו, חנוכה ופורים [אף האיסור בי"ד למוקפים ובט"ו לפרזים] לא בטלו. טורי אבן (ד"ה קמ"ל). וראה גם בר"ן בתענית (יח. ד"ה ולענין, נסוף הדיבור) שכתב בשם הרב אלברגלוני, שההלכה שנפסקה שפורים לא בטל אינה לגבי יום הפורים עצמו שהרי כבר נקבע ליום טוב במגילת אסתר [כפי שדרשו במגילה (ז:) שפורים אסור בהספד ותענית], אלא הכוונה לי"ד לבני המוקפים וט"ו לבני הפרזים שאסורים ממגילת תענית.

ה. **ר"ן** (על הרי"ף, ד"ה כמן). וראה בגמרא לעיל (יח:) שנתבאר כן לגבי חנוכה. אף למסקנת הגמרא שחנוכה ופורים לא בטלו אין הימים שלפניהם ואחריהם אסורים בתענית, כפי שנקט שמואל להלכה במסכת תענית (יח.) לגבי כל המועדים שבמגילת תענית, ואף על פי שלדעת רבי יוחנן שם הימים שלפניהם אסורים בעירובין (מז:) שהלכה כרבי יוחנן במקום שחלק על שמואל], מכל מקום מכיון שמצינו שמקילים לגבי מגילת תענית ונוקטים להלכה שבטלה בזמן הזה, מקילים גם לגבי הימים שלפני חנוכה ופורים ונוקטים כדעת שמואל, ולכן נהגו להתענות בתענית אסתר אף שהוא יום לפני פורים. ריטב"א (ד"ה והלכתא). ומעין זה כתבו התוספות בתענית (יח. ד"ה רב) [וראה שם יישוב נוסף]. וראה עוד בילקוט ביאורים בענין זה.

ו. **אבל** בימי עזרא אירע שנתעבר, וכן משמע מהפסוקים בנחמיה (ז ע"ג, ח ב-ג) 'ויגע החודש השביעי' וגו' 'ויביא עזרא הכהן את התורה' וגו' 'ביום אחד לחודש השביעי ויקרא בו' וגו', כלומר שביום הראשון לחודש השביעי [הוא ראש השנה] קרא עזרא בתורה לפני העם, ועוד נאמר שם (ח יג) 'וביום השני נאספו ראש האבות לכל העם הכהנים והלויים אל עזרא הסופר ולהשכיל אל דברי התורה', כלומר שביום השני של ראש השנה נאספו ראשי העם אל עזרא לקרוא בתורה ולעסוק בה, הרי שהיה ראש השנה שני ימים והיינו משום שנתעבר חודש אלול ועשו ראש השנה גם ביום השלושים ואחד לאלול. ועוד נאמר (שם ט ו) 'וביום עשרים וארבעה לחודש הזה נאספו כל ישראל בצום ובשקים' וגו', כלומר שביום העשרים וארבעה לחודש התאספו כל ישראל והתענו, ומשמע שעשו זאת דווקא באותו יום שהיה למחרת שמיני עצרת ולא ביום שלפניו משום שהוא יום טוב, ולכאורה תמוה שהיום שלפני כ"ד לחודש אינו יום טוב, אלא הביאור הוא שבאותה שנה נתעבר חודש אלול ועשו ראש השנה שני ימים, אך מנו את ימי החודש מהיום השני שבו נתקדש החודש, והיום הכ"ג מהיום הראשון של ראש השנה הוא כ"ב לחודש והוא שמיני עצרת ולכן לא התענו בו, והתענו ביום שלמחרת שהוא היום הכ"ד מהיום הראשון של ראש השנה. תוספות (ד"ה מימות).

ז. **להלן** (כ.) יתבאר שאם יחול אחד מהמועדים שבחודש תשרי סמוך לשבת לפניה או לאחריה ויהיו שני ימים רצופים האסורים במלאכה [והיינו כשחל היום השלושים לאלול בימים א, ד, ו, ואם יקדשו בו את החודש יחולו ראש השנה וסוכות או יום הכיפורים ביום שישי או ראשון], מעברים בית דין את אלול ומקדשים את תשרי ביום השלושים ואחד, ולדעת עולא הטעם לכך הוא שאם יחול יום טוב סמוך לשבת, ביום השני מביניהם יתייבשו הירקות שהכינו מערב היום הראשון ולא יהיה להם לסעודות היום השני. על פי רש"י (ד"ה הא).

ח. **רש"י** (שם) וכדעת רבי אחא בר חנינא להלן (שם) שמטעם זה ביקשו למנוע שלא יחולו המועדים סמוך לשבת.

ט. **הרשב"א** (ד"ה הא) תמה כיצד יתכן שמימות עזרא לא אירע שחל היום השלושים בימים אד"ו והוזקקו בית דין לעבר את החודש. ותירץ הערוך לנר (ד"ה דלמ), שאף כשחל היום השלושים בימים אד"ו, אם באו עדים ביום השלושים והעידו שראו את הלבנה היו מעברים את החודש, אלא שלכתחילה היו בית דין מאיימים עליהם שישתקו ולא ימסרו את עדותם כדי שלא יצרכו לקדש היום את החודש כמבואר להלן (כ.), אך

מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר. משמע דבימי עזרא היה מעובר וסמך קלת לדבר דכתיב (נחמיה ז) ויגע החדש השביעי וגו' וכתיב (שם ח) ויבין עזרא הכהן את התורה וכתיב (שם) ביום אחד לחדש השביעי וכתיב (שם) ויקרא בו וכתיב ביה (שם) היום קדש וכתיב (שם) ביום השני נאספו ראשי האבות וגו' וכתיב (שם ט) ביום עשרים ורבעה לחדש נאספו כל ישראל בצום ובשקים וגו' משמע לפי שאז היה מולאי סוכות נאספו ומי לאו דעבדוהו ועשו סוכות בט"ו בו מ"כ י"ד לירחא ומ' דסוכות הרי כ"ג ויום כ"ג מולאי סוכות ואין לומר דשבקוה לתעניתייהו משום מחרת י"ט ומשום כך המתינו עד כ"ד בו דמאן לא היו מהגין בו ועוד שהרי דבר שבגבור היה אלא ש"מ דעברוה לאלול: **ואלך** יתקלקלו בולדהו מועדות. למאן דאמר לקמן (דף כ.) שמעברין משום ירקיא ניחא דשייך מכולהו אבל למאן דאמר משום מחיא קשיא דליכא קלקול אלא מיום"כ לחודיה ועוד כיון דידעי קציעות אלול אמאי מתקלקל ר"ה הא ידעי דמדחה מפני אד"ו וגרחה דלאו משום אד"ו קאמר הא מיצטריך מעברינן ליה אלא משום דזמנין דלא אתי עדיס הלבנה ביום שלשים ואין מקדשין עד יום ל' משום דמצוה לקדש ע"פ הרואיה[מ] ופריך הא מקלקלא ר"ה שיעשו שני ימים מוספין ומשני מוטב מתקלקל ר"ה ואל יתקלקלו כל המועדות יום"כ וסוכות ושמיני עלרת אם יעשו ע"פ אינוס העדים ולא על פי הראייה:

מתני' דלא כר'. ומ"מ ולמאן דאין כיון דלא נפקי על אד' השני היאך ידעו שמתעברה השנה כשלמא אם עיברוה קודם אד' יכולין להודיעם ע"י שלוחי אד' אבל אם עברוה אין יכולין להודיעם אחר כך היכי ידעי דהא מעברינן השנה כל אד' ולכל הפחות עד פוריס[ט] וי"ל כיון דשלוחים יוצאין על ניסן ממילא ידעי כשיגיע ר"ח ואין שלוחין יוצאין מ"כ השנה מעוברת:

דמר סבר כל המצות הנוהגות בראשון נוהגות בשני ומר סבר אין נוהגות. וטעמייהו מפרש מקראי בפ"ק דמגילה (דף ו: ושם) וברוב ספריס הגירסא היפכא דמר סבר כל המצות הנוהגות בשני נוהגות בגלגל ומר סבר אין נוהגות כו' ובפ"ק דמגילה (שם) כתיב[ז] כן בכל הספריס גבי פלוגתא דרבנן ורבי אלעזר ברבי יוסי ורשב"ג ויש ליישב שמי הגירסות: **אדר** הסמוך לניסן לעולם חסר. תימה מ"כ ממאי יוצאין על ניסן מפני הפסח ומיהו לנפוק מסקינן תיובתא ואף על פי כן אנו נוהגין כן דשמא בימיהן שהיו מקדשים על פי הראייה מסקינן דזמנין מלא זמנין חסר אבל לדידן טוב למלאות הרחמן דהוא חדש העיבור שנימוסף על השנה אף על גב דאמרינן[ט] דשנה מתעברת בסופה ובירושלמי דמגילה[י] אימא פלוגתא דקאמרינן התם עוקבא משכח תרין תיגרין בחדא כתיב וספר בתגפוי ובתגפי מברוי מוסיפין על שמא תלתין יומין ובחדא כתיב וספר בתגפי ובתגפי מברוי מוסיפין על שמא ירח יומין מתן דאמר תלתין יומין מדר הרחמן מוספת מ"ד ירח יומין מדר השני מוספת ולנפוק דמו להא דקסבר דלו שלשים דלו ירח: מתי

וחכמים מטהרין. דעיקרו כלי זכוכית הן, ולא מזלי מתר המעמיד. ע"מ כלי זכוכית טהורין שניקבו והטילו לתוכן חבר, יהודה בן שמוע מטמאן טומאת כלי מתכות דחורייתא אם נגע בהן טומאה, דהכל הולך אחר המעמיד, וחכמים מטהרים מטומאת כלי מתכות דחורייתא אלא מטומאת כלי זכוכית דרבנן, שמין כלי מתכות[ח] טמאין דחורייתא אלא המגוין בפרשה (במדבר לא) הזהב והכסף והנחשת והברזל וגו': **תנאי היא.** מי בטלה מגילת תענית: **הא איצטריך.** מי משום ירקא מי משום מחיא כדלקמן (דף כ.): **והא קמקלקלא ר"ה.** דנמלא שלא עשאוה בני הגולה כהלכה אם מעברין אותו: **דיקא נמי.** דלהכי משו רבנן דלא ליקלקלו אחר מועדות, והמירו שיהא ר"ה מקולקל בגולה: **ואלו אם נתעברה השנה.** לאחר שנכנס אדר הרחמן והלכו השלושים יפדו ב"ד ועיינו ועיברוה לעשות אדר השני אחר זה: **נוהגות בראשון.** וילמו ידי חובתן בפוריס שעשו ברחמן כמה עיבור השנה. ימי אדר הרחמן שמותו עושין עיבור לשנה: **חדש.** קא סלקא דעתך כ"ט ימים: **מאי שנא.** למאן דאמר שלשים, דשין לריך לחזור ולשלוח שלושים על יום קידוש אדר השני: **דידעי.** בני הגולה שלעולם אדר הרחמן מעובר ויום ל"א מקדש: **למאן דאמר חדש נמי.** מין לריך להודיע, דהא ידעי דלעולם אסר ויום שלשים מקדש: **רצו חדש רצו שלשים.** לפיכך לריכין להודיע אם עשאוהו מלא או אסר: **שמקדשין אותן ביום עיבוריהן.** יום שלשים קבי יום עיבור, שמותו עושין עיבור לאדם כשמעברין אותו, שמקדשין יום שלשים של שניהם לר"ח הנכנס, יום ל' לאדר הרחמן הוא ר"ח לאדר השני, ויום ל' של אדר הרחמן והלכו השלושים יפדו ב"ד ועיינו ועיברוה לעשות אדר השני אחר זה: **נוהגות בראשון.** וילמו ידי חובתן בפוריס שעשו ברחמן כמה עיבור השנה. ימי אדר הרחמן שמותו עושין עיבור לשנה: **חדש.** קא סלקא דעתך כ"ט ימים: **מאי שנא.** למאן דאמר שלשים, דשין לריך לחזור ולשלוח שלושים על יום קידוש אדר השני: **דידעי.** בני הגולה שלעולם אדר הרחמן מעובר ויום ל"א מקדש: **למאן דאמר חדש** שמין כלי מתכות[ח] טמאין לחורייתא אלא המגוין בפרשה (במדבר לא) הזהב והכסף והנחשת והברזל וגו': **תנאי היא.** מי בטלה מגילת תענית: **הא איצטריך.** מי משום ירקא מי משום מחיא כדלקמן (דף כ.): **והא קמקלקלא ר"ה.** דנמלא שלא עשאוה בני הגולה כהלכה אם מעברין אותו: **דיקא נמי.** דלהכי משו רבנן דלא ליקלקלו אחר מועדות, והמירו שיהא ר"ה מקולקל בגולה: **ואלו אם נתעברה השנה.** לאחר שנכנס אדר הרחמן והלכו השלושים יפדו ב"ד ועיינו ועיברוה לעשות אדר השני אחר זה: **נוהגות בראשון.** וילמו ידי חובתן בפוריס שעשו ברחמן כמה עיבור השנה. ימי אדר הרחמן שמותו עושין עיבור לשנה: **חדש.** קא סלקא דעתך כ"ט ימים: **מאי שנא.** למאן דאמר שלשים, דשין לריך לחזור ולשלוח שלושים על יום קידוש אדר השני: **דידעי.** בני הגולה שלעולם אדר הרחמן מעובר ויום ל"א מקדש: **למאן דאמר חדש** דיקא נמי.

הגמרא מקשה על מה שנתבאר שבמקרה הצורך מעברים את אלול:

מקשה הגמרא, **הָא מִיקַּלְקַל** - הלא על ידי שמעברים את אלול נמצא שחל קלקול ב**ראש הַשָּׁנָה**, משום שבני הגולה שלא ידעו שנתעבר אלול סמכו על רוב השנים שלא נתעבר אלול ונהגו קדושת ראש השנה ביום השלושים, ומאחר ונתעבר אלול ונתקדש היום השלושים ואחד נמצא שלא נהגו את ראש השנה בזמנו', ואם כן עדיף שלא לעבר את אלול כדי שלא יבואו לידי תקלה[יא]. מתרצת הגמרא, אף על פי כן במקרה הצורך מעברים את אלול, משום **שמּוּטָב שתִּיקַּלְקֵל ראש הַשָּׁנָה** - שתיגרם תקלה בראש השנה, **וְלֹא יִתְקַלְקְלוּ כּוּלְּהוּ מוֹעֲדוֹת** - ולא תיגרם תקלה בכל המועדים אם לא יעברו את אלול ויחולו המועדים סמוך לשבת[יב]. **דְּיוֹקָא נַמִּי** - כך גם מדוייק בלשון המשנה, שחששו חכמים שלא תיגרם תקלה בשאר המועדים ולא חששו לתקלה בראש השנה, **דְּקָתָנֵי** [-ששנינו] בה, שהיו השליחים יוצאים **עַל תִּשְׁרֵי מִפְּנֵי תַּקָּנַת הַמּוֹעֲדוֹת**, והוסיפה המשנה ושנתה 'תקנת' ולא 'מפני המועדות' כמו לגבי שאר החדשים, כדי להשמיענו שהעדיפו את תקנת שאר המועדים על אף שיגרם קלקול בראש השנה[יג]. מסיקה הגמרא, **שְׁמַע מִינָּה** - אכן יש להוכיח כן.

★

שנינו במשנה לעיל (יח.), על ששה חדשים השלוחים יוצאים [להודיע לגולה את היום שהתקדש החודש] וכו' **וְעַל כְּסִלֵּיו מִפְּנֵי חֲנוּכָּה, וְעַל אֲדָר מִפְּנֵי הַפּוּרִים.**

הגמרא מבררת מדוע לא הוזכר במשנה חודש נוסף שהשלוחים יוצאים עליו:

מדייקת הגמרא, שנינו במשנה שהשלוחים יוצאים על אדר שבשנה רגילה מפני הפורים, **וְאִילּוּ 'נִתְעַבְּרָה הַשָּׁנָה יוֹצְאִין אַף עַל אֲדָר שֵׁנִי מִפְּנֵי הַפּוּרִים' לֹא קָתָנֵי** - ואילו אם לאחר שיצאו השלוחים על אדר, החליטו בית דין לעבר את השנה ולהוסיף אדר שני[יד], לא שנינו שיוצאים שלוחים להודיע את זמנו של ראש חודש אדר שני כדי שידעו אימתי חל פורים[טו], ואם כן נראה דמַתְנִיתִין - משנתנו, **דְּלֹא** [-אינה] **כְּרַבִּי**[טז], **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **רַבִּי אוֹמֵר, אִם נִתְעַבְּרָה הַשָּׁנָה, יוֹצְאִין** שלוחים להודיע לגולה **אַף עַל** זמנו של ראש חודש **אֲדָר הַשֵּׁנִי מִפְּנֵי הַפּוּרִים.** מבררת הגמרא, **לֵימָא בְּהָא קָמִיפַּלְגִי** - האם נאמר שבדבר זה נחלקו רבי ומשנתנו, **דְּמַר סָבַר** - שהתנא של משנתנו סבר, **כָּל מִצְוֹת הַנּוֹהֲגוֹת בְּפורים של אדר שֵׁנִי, נוֹהֲגוֹת גם בְּאדר רִאשׁוֹן.** כלומר, אם קיימו את מצוות הפורים[יז] באדר ראשון[יח], ולבסוף נתעברה, כבר יצאו ידי חובתם ואינם צריכים לקיימן שוב באדר שני[יט], ולפיכך אין צורך שיצאו שלוחים להודיע את זמנו של ראש חודש אדר זה, מאחר והציבור כבר אינו זקוק לדעת אימתי יחול פורים[כ]. **וּמַר סָבַר** - ורבי סבר, **כָּל מִצְוֹת הַנּוֹהֲגוֹת בְּאדר שֵׁנִי אֵין נוֹהֲגוֹת בָּרִאשׁוֹן** - אין יוצאים ידי חובה במה שמקיימים את מצוות הפורים באדר ראשון, וממילא צריכים השלוחים לצאת ולהודיע את זמנו של ראש חודש אדר שני, כדי שידעו אימתי יחול פורים.

דוחה הגמרא, **לֹא, דְּכוּלֵּי עָלְמָא** - בין רבי ובין התנא של משנתנו סוברים **שמִּצְוֹת הַנּוֹהֲגוֹת בַּשֵּׁנִי אֵין נוֹהֲגוֹת בָּרִאשׁוֹן** - לא יוצאים ידי חובה כשמקיימים את מצוות הפורים באדר ראשון, **וְהָכָא** [-וכאן] **בְּמנין ימי חודש אדר ראשון**[כא] שהוא הנוסף **לְעִיבּוּר שָׁנָה קָמִיפַּלְגִי**

אם לא הועילו באיומם והעידו העדים, קיבלו בית דין את עדותם וקידשו את החודש בו ביום כפי שמשמע ברמב"ם (קידוש החודש פ"ג הט"ז), וכך אירע כל השנים מימות עזרא.

אך התוספות (ד"ה ומ"ל) הקשו על פירוש רש"י [ראה בהערות להלן], ופירשו, שהצורך לעבר את אלול אינו דווקא כשחל היום השלושים באד"ו מפני הירקות או המתים, אלא באופן שביום השלושים לא באו עדים להעיד שראו את הלבנה, שאז הוצרכו בית דין להמתין למחרת ולקדש את היום השלושים ואחד, ואף שהיה בידם לאיים על העדים שיעידו ביום השלושים כאילו ראו את הלבנה ולקדש את החודש על פיהם כמבואר להלן (סח), לא עשו כן משום שמצוה לקדש על פי עדים שראו את הלבנה כמבואר שם.

י. **עַל** פי רש"י (ד"ה ומ"ל), ולשיטתו שכתב לעיל (יח. ד"ה על מ"ל) שעושים בני הגולה ראש השנה יום אחד בלבד. אך התוספות (ד"ה ומ"ל) כתבו שהקלקול הוא בזה שזקוקים בני הגולה לעשות שני ימים ראש השנה משום שעלול לקרות שיעברו את אלול. ופירשו כן לשיטתם לעיל (יח. ד"ה ועל) שבני הגולה עושים ראש השנה שני ימים מחמת הספק. ערוך לנר (ד"ה הא).

והקשו התוספות (ד"ה ומ"ל) לשיטת רש"י שהצורך לעבר את אלול הוא רק כשחל היום השלושים בימים אד"ו [כמבואר בהערה לעיל], שאם כן ידעו בני הגולה שכיון שחל היום השלושים באד"ו עיברו בין דין את החודש ועשו ראש השנה ביום השלושים ואחד, ולא נגרם להם קלקול בראש השנה [וראה בהערה לעיל שביארו באופן אחר מתי הוצרכו לעבר את אלול]. ותירץ הערוך לנר (ד"ה לא), שאף כשחל היום השלושים באד"ו, אם העידו העדים שראו את הלבנה קיבלו את עדותם ולא עיברו את החודש, וכך אירע ברוב השנים כמבואר בהערה לעיל, ובני הגולה סמכו על רוב השנים ונהגו ראש השנה ביום השלושים, ונמצא שאם יתעבר אלול נגרם קלקול בראש השנה. ועוד תירץ הערוך לנר (תוספות שם) על פי מה שכתב רבינו חננאל (להלן כ. ד"ה כי) והמפרש על הרמב"ם (קידוש החודש פ"ז ה"ז) לדעת הרמב"ם, שמה שהיו בית דין מעברים את החודש הוא על פי סוד העיבור שהיה בידם מסיני, אלא שמאחר וסוד העיבור לא נתגלה להמון העם נתנו טעם ואמרו שמעברים מפני הירקות או המתים אך אין זה עיקר הטעם, וגם רש"י שפירש שהצורך לעבר הוא מפני הירקות והמתים נקט כדברי הגמרא להלן אך אין זה עיקר הטעם, ואם כן גם כשלא חל היום השלושים בימים אד"ו היה יכול לקרות שיעברו בית דין את החודש ולא ידעו מכך בני הגולה, ונמצא שנגרם קלקול בראש השנה.

יא. **ומה** שמצאנו בימי עזרא שעיברו את אלול ולא חששו לקלקול בראש השנה, משום שבאותו זמן היו מודיעים לבני הגולה על קידוש החודש על ידי מדורות שהיו מדליקים כמבואר להלן (כג:), וכשעיברו את החודש היו בני הגולה יודעים מכך באותו יום ונהגו קדושת ראש השנה לפי זה ולא נגרם להם קלקול. חכמת מנוח (ד"ה הא).

יב. **והיינו** שלא יהיו ירקות לסעודות היום השני או שיגרם בזיון למתים, כמבואר בהערה לעיל לדעת רש"י. אמנם התוספות (ד"ה ומ"ל) הקשו, שהחשש לבזיון המתים שייך רק לגבי יום הכיפורים שחל סמוך לשבת כמבואר להלן (כ.), ואם כן לדעת רבי אחא בר חנינא [שחששו לבזיון המתים] קשה שאין בזה משום תקנת 'המועדות' שראש השנה ביום השלושים, ונמצא שאם יתעבר אלול נגרם קלקול בראש השנה. ועוד תירץ הערוך לנר (תוספות שם) על פי מה שכתב רבינו חננאל (להלן כ. ד"ה כי) והמפרש על הרמב"ם (קידוש החודש פ"ז ה"ז) לדעת הרמב"ם, שמה שהיו בית דין מעברים את החודש הוא על פי סוד העיבור שהיה בידם מסיני, אלא שמאחר וסוד העיבור לא נתגלה להמון העם נתנו טעם ואמרו שמעברים מפני הירקות או המתים אך אין זה עיקר הטעם, וגם רש"י שפירש שהצורך לעבר הוא מפני הירקות והמתים נקט כדברי הגמרא להלן אך אין זה עיקר הטעם, ואם כן גם כשלא חל היום השלושים בימים אד"ו היה יכול לקרות שיעברו בית דין את החודש ולא ידעו מכך בני הגולה, ונמצא שנגרם קלקול בראש השנה.

יא. **ומה** שמצאנו בימי עזרא שעיברו את אלול ולא חששו לקלקול בראש השנה, משום שבאותו זמן היו מודיעים לבני הגולה על קידוש החודש על ידי מדורות שהיו מדליקים כמבואר להלן (כג:), וכשעיברו את החודש היו בני הגולה יודעים מכך באותו יום ונהגו קדושת ראש השנה לפי זה ולא נגרם להם קלקול. חכמת מנוח (ד"ה הא).

יב. **והיינו** שלא יהיו ירקות לסעודות היום השני או שיגרם בזיון למתים, כמבואר בהערה לעיל לדעת רש"י. אמנם התוספות (ד"ה ומ"ל) הקשו, שהחשש לבזיון המתים שייך רק לגבי יום הכיפורים שחל סמוך לשבת כמבואר להלן (כ.), ואם כן לדעת רבי אחא בר חנינא [שחששו לבזיון המתים] קשה שאין בזה משום תקנת 'המועדות' אלא יום הכיפורים בלבד [וראה בהערה לעיל מה שהקשו עוד]. ותירץ הערוך לנר (נמוקפות), שאין הכוונה לקלקול מפני הירקות או המתים, אלא שבית דין היו מעברים את החודש על פי סוד העיבור שהיה בידם [כמבואר בהערה לעיל], ואם לא היו מעברים על פי סוד העיבור היה זה קלקול למועדים שיחולו שלא על פי הסדר הידוע לחכמים.

אך התוספות פירשו לשיטתם [כמבואר בהערה לעיל] שהצורך לעבר את אלול הוא באופן שביום השלושים לא באו עדים שראו את הלבנה, ואם יקדשו את החודש ביום השלושים על ידי שיאיימו על העדים שיעידו שראו את הלבנה יחשב הדבר כקלקול לגבי המועדים שיחולו על פי איום העדים ולא על פי ראיית הלבנה.

יג. **חידושי הר"ן** (ד"ה דיקא).

יד. **בחלק** מהשנים מעברים בית דין את השנה ומוסיפים עוד חודש, כמבואר לעיל (ו:) [לגבי טעם עיבור השנה, עיין בגמרא (סנהדרין יג:) וברש"י (שם ד"ה שמור), ובהרחבה בפירוש 'שבילי דרקיע' לבעל התפארת ישראל (תמילת סדר מועד מוס יז-יט)]. אמנם במקרה שעיברו בית דין את השנה עוד לפני סוף שבט, ודאי שיצאו השלוחים רק על אדר שני, שבו יחול פורים. חזון איש (או"ח סי' קמג סק"ג).

טו. **ואף** על פי שאינו נוהג בכל שנה, אלא רק בשנה מעוברת היו יוצאים על כך השליחים, הרי הוזכר במשנה (לעיל יח.) שהיו יוצאים על אייר, על אף שנהגו כן רק בזמן שבית המקדש היה קיים. ריטב"א (ד"ה ומילו).

טז. **בכמה** מקומות מצאנו שהגמרא מעדיפה לפרש את המשניות כדעת רבי. ונחלקו הראשונים בטעם הדבר, בעל המאור (שבת כה: ד"ה ממר) כתב שהוא רק במקום שהלכה כרבי [אמנם הרמב"ם (קידוש החודש פ"ג ה"ט) השמיט את דברי רבי שיוצאים על אדר שני מפני הפורים, ודנו האחרונים בדבריו האם אינו פוסק כמותו, ראה בילקוט ביאורים]. והרמב"ן (מלחמת ה' שבת שם ד"ה ומה - השני) כתב, שכיון שרבי כתב את המשניות מסתמא דעתו כן. וכעין דבריו כתב בשפתי חכמים (ד"ה ממניין).

יז. **קריאת** המגילה, מתנות לאביונים, משלוח מנות וסעודת פורים.

יח. **למשל** מפני שסברו שלא תתעבר השנה.

יט. **רש"י** (ד"ה נוהגות). וכתב החזון איש (או"ח סי' קמג סק"ג), שמלשונו משמע שרק בדיעבד קיימו את המצוה באדר ראשון, אך במגילה (ו:) מבואר שלפי דעה זו מצוות הפורים נוהגות לכתחילה בראשון.

כ. **אך** קשה, הרי אם לא יצאו השליחים על חודש אדר שני, לא ידעו בני הגולה שנתעברה השנה, ויבואו לעשות את הפסח באדר שני בחושבם שהוא ניסן. אלא שאין לחשוש לכך, שכן על ניסן יוצאים השליחים, וממילא כשיראו בני הגולה ששליחי ניסן אינם מגיעים יבינו שנתעברה השנה. תוספות (ד"ה ממני'). אולם הריטב"א (ד"ה ממניין) דחה את תירוצם וכתב, שמיד לאחר עיבור השנה היו שולחים שליחים להודיע על כך לבני הגולה [ושליחים אלה אינם מוזכרים במשנתנו], וממילא אין לחשוש שיעשו את הפסח באדר שני. ואילו תוספות הרא"ש (ד"ה ממניין) גרס ברש"י 'והלכו השלוחין והודיעו לגולה ואמרו ישבו ועיינו' וכו', דהיינו שאף הוא סבר ששולחים שליחים להודיע על עיבור השנה.

כא. **רש"י** (ד"ה כמה). אכן הירושלמי במגילה (פ"ק ה"ה) הסתפק מהו חודש העיבור, האם אדר ראשון הוא העיקר והשני הוא תוספת העיבור, או להיפך.

עין משפט נר מצוה

קכ א מיי׳ פי״ב מהל׳ כלים הלכה יג:

קכ ב [מיי׳ פ״ב מהל׳ מגילה והנוכה הל׳ יג ופ״ג ה״ג] טוש״ע ח״ח סי׳ תקעג סעיף ג [כך נלפע כאן ובתענית פ״ב ובמגילה סוף פ״ק]:

קכד ג מיי׳ פ״ל מהלכות קידוש החדש הל׳ ג:

קכה ד מיי׳ שם פ״ח הלכה ה:

רבינו חננאל

ופרקינן תנאי היא דתניא הימים הכתובים במגלת תענית בין בזמן הבית בין אחר חרבן הבית אסורין בתענית דברי ר״מ דסבר לא בטלה מגלת תענית ר׳ יוסי אומר בזמן הבית אסורין בתענית שימי שמחה היא להן אחר חרבן מותרין בתענית. **מפני שימי אבל הן.** כלומר אחר חרבן הבית בטלה מגלת תענית והא ר׳ יהודה בן שמוע כר״מ רביה הוא דעבד. ואסיקנא והלכת׳ בטלו. ומותר להתענות בכל הימים הכתובים במגלת תענית זולתי חנוכה ופורים דלא בטלו ואסור להתענות בהן: **על אלול מפני ר״ה כו׳.** ואקשינן וכיון דנפקו באלול ונקבעה ר״ה בתשרי עוד למה צריכין השלוחין לצאת דבר ידוע הוא די׳ בתשרי יוה״כ בט״ו בו סוכות. וכי תימא חיישינן דלמא עברוה לאלול והא קי״ל דמימות עזרא לא נתעבר אלול מראין הדברים דבימות עזרא עברוה לאלול במסורת שהיתה בידם. וכי עברן אלול עזרא חגי זכריה ומלאכי כי כולן בזמן אחד היו וכבר פירשנוהו במס׳ יו״ט. אם כן כי נתעבר אלול והמדינות הרחוקות מב״ד לא ידעו נתקלקלה ר״ה שעשו ר״ה ביום ל׳ של אלול כ״ט ימים וכיון שאלול נתעבר נמצא יום ל׳ לחדש אלול [הוא] והם קבעוהו תשרי ואמרינן מוטב תקלקל ר״ה ולא יתקלקלו המועדים כולן. ודייקינן הכי דר״ה ודאי נתקלקלה ולא חיישינן אלא לתקנת המועדות מדוקיא דמתניתין דקתני ועל תשרי מפני תקנת המועדות להודיע לכל ישראל שהרשות ביד ב״ד לעבר ואע״פ שלא היה לעולם: **ועל כסליו לידע מתי נקבע לעשות בב״ה חנוכה.** ועל אדר לעשות ביום י״ד בו פורים ואוקימנא דלא כר׳ דאמר אם נתעברה שנה יוצאין אף על אדר השני מפני הפורים וכ״ע כל מצות הנוהגות בשני [אין] נוהגות בראשון ובעיבור שנה פליגי תנא דידן סבר לה כת״ק דברייתא דתניא עיבור שנה ל׳ יום ור׳ סבר לה כרשב״ג דאמר חדש ואוקימנא רצו חדש רצו ל׳ יום: **העיד ריב״ל על ב׳ אדרין** שמקדשין אותן ביום עבוריהן פי׳ מקדשין ר״ח אדר שני ביום ל׳ של אדר הראשון שהוא יום עבורו ויום ל׳ של אדר שני מקדשין אותו ר״ח ניסן למימרא דשני אדרין לעולם חסרין הן. **ולאפוקי מדרב נחמן בר רב חסדא.** דדרש העיד ר׳ סימאי משום חגי זכריה ומלאכי על ב׳ אדרין שאם רצו ב״ד לעשותן שניהן חסרין או שניהן מלאין או אחד מלא ואחד חסר עושין וכך היו נוהגין בגולה והיא פומבדיתא ואמרו משום רבינו לעולם אחד מלא ואחד חסר עד שיודע שהוקבע ר״ח בזמנו העדות שהעיד ר׳ סימאי משום חגי זכריה ומלאכי סוגיין דשמעתין סלקא. וגרסינן בבכורות פרק מעשר בהמה דקאי ר׳ עקיבא בשיטתייהו ואמר אדר הסמוך לניסן זמנין מלא וזמנין חסר ובן עזאי הוא דסבר אדר הסמוך לניסן לעולם חסר וקי״ל כר״ע וכן הא דגרסינן הכא בהאי עניינא **דשלחו ליה למר עוקבא** אדר הסמוך לניסן לעולם חסר עלתה בתיובתא מדתנן וכשהמקדש קיים יוצאין אף על כולן מפני תקנת קרבן מדכל החדשים כולן לאו משום דמצוה לקדש על הראיה אלא משום תקנת המועדות אי אמרת בשלמא זמנין מלא וזמנין חסר משום הכי מחללינן אלא אי אמרת לעולם חסר [אמאי מחללינן] תיובתא

מסורת הש״ס עם הוספות

ג) ביצה ו. ע״ש כג: ע״ש לקמן לב. ע״ש, ג) [תוספ׳ פ״ק], ג) [מגילה ו:], ד) סנהדרין יא. ערכין ט:, ה) [סנהדרין דף יא.], ו) [נכורות נח.], ז) לקמן דף כא:, ח) לקמן דף כ., ט) לעיל ז., י) [פ״ק הל׳ ה].

הגהות וציונים

מ] כת״י רצו חדש רצו שלשים, וכ״ה ברש״י ובר״ח ובסנהדרין, וכ״ה ישר דקאי אבי״ד המקדשין את החודש (דק״ס): **נ]** בכת״י נוסף עוד ומ״ד **שלשים אין חדש לא:** **ג]** בכת״י קהלא קדישא **שבדרום** (ועי׳ חולין קלב ע״ב ויבמות מה ע״א): **ד]** [דדריש ר״נ **בר חפדא** כצ״ל (גליון) ובכת״י בר **רב** חסדא: **ה]** עי׳ רש״ש: **ו]** מכאן עד סוף הדיבור ליתא בדפו״ר: **ז]** נדצ״ל **כתוב:**

משנת ראשונים

כאן בחנוכה ופורים. ואי קשיא וכיון דבחנוכה לא בטלה מגילת תענית היאך מתענין בי״ג שהוא לפני הפורים. איכא למימר משום דהוי דבר קבלה ודברי קבלה כדברי תורה דמו והו״ל כשבתות וימים טובים שהן עצמן אסורין ולפניהם ולאחריהם מותרין. [חדושי הר״ן]

מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר. בימי עזרא עברוהו וסמך יש לדבר מדכתי׳ ויגע החדש השביעי ובני ישראל בעריהם וכתיב ויאמר נחמיה התרשתא היום קדש הוא לשם אלקיכם. וכתי׳ וביום השני נאספו כל ראשי האבות הכהני׳ וכל העם להשכיל אל דבר התורה. אלמא אף ביום שני נאספו לקרות בתורה והיינו לפי שעברו אלול דליכא למימר דשני בשבת הוה וקראו בתורה בחול מתקנת עזרא שקורין בשני ובחמישי דשני בשבת לא אשכחן. [חדושי הר״ן]

הא מיקלקל ראש השנה. לפי שעושין רחוקים בכל פעם שני ימים טובים מספק דמספקא להו אי עברוה לאלול ומוסיפין תקיעות וברכות שלא כדין ומוטב היה שלעולם לא יעברו לאלול ולא יצטרכו הרחוקים לעשות י״ט אלא יום ל׳ של אלול, ודלא כפרש״י. [תוספות הרא״ש]

דיקא נמי דקתני על תשרי מפני תקנת המועדות. כלומר דמדקתני מפני תקנת המועדות ולא קתני מפני המועדות כדקתני באינך ש״מ דחשו לקלקולייהו ורצו בתקנתן אף על גב דמקלקלי בר״ה. [חדושי הר״ן]

מתיב רב נחמן על שני חדשים מחללין את השבת על ניסן ועל תשרי. להכי אקשי לי׳ מהא דתנן מחללין את השבת דבי דינא ידעי דכל אדר הסמוך לניסן חסר ואמאי יהבי בי דינא רשות לעדי הלבנה לחלל את השבת והרי בלא עדותם הם עתידים לקבוע ניסן ביום ל׳ לאדר. [תוספות רי״ד]

מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר. מסמע דבימי עזרא היה מעובר וסמך קלת לדבר דכתיב (נחמיה ז) ויגע החדש השביעי וגו׳ וכתיב (שם ח) ויהי עזרא הכהן את התורה וכתיב (שם) ביום אחד לחדש השביעי וכתיב (שם) ויקרא בו וכתיב ביה (שם) היום קדש וכתיב (שם) ביום השני נאספו ראשי כל העם והלוים אל עזרא הסופר ולהשכיל אל דברי התורה משמע שעשו שני ימים טובים של ר״ה וקרי ליה שני למילתיה וכתיב נמי (שם ט) ביום עשרים ולרבעה לחדש נאספו כל ישראל בצום ובשקים וגו׳ משמע לפי שאז היה מולאי סוכות נאספו ומי לאו לעברוהו ועשו סוכות בט״ו דו מ״כ י״ד לירחא ומ׳ דסוכות הרי כ״ג ויום כ״ג מולאי סוכות ומין לומר דשבקוה לתעניתייהו משום מחרת י״ט ומשום כך המתינו עד כ״ד בו דמאז לא היו מהגין בו ועוד שהרי דבר שבגבור היה אלא ש״מ דעברוה לאלול: **ואלך** יתקלקלו בולהו מועדות. למאן דאמר לקמן (דף כ.) שמעברין משום ירקון ניחא דשייך אכולהו אבל למאן דאמר משום מיום״כ לחודיה ועוד כיון דידעי קציעות אלול אחי תתקלקל ר״ה הא ידעי דתדחה מפני אד״ו וגרחה אף על גב דאד״ו קאמר הא מיטטריך מעברינן ליה אלא משום דזמנין דלא מתניתין דלא כר׳ דתניא [ב] רבי אומר אם נתעברה השנה יוצאין אף על אדר השני מפני הפורים לימא בהא קמיפלגי דמר סבר [ג] כל מצות הנוהגות בשני נוהגות בראשון ומר סבר כל מצות הנוהגות בשני אין נוהגות בראשון לא דכולי עלמא מצות הנוהגות בשני אין נוהגות בראשון והכא בעיבור שנה קמיפלגי דתניא [ד] כמה עיבור שנה ל׳ יום רשב״ג אומר חדש מאי שנא ל׳ דידעי חדש נמי ידעי א״ר פפא [ה] מ״ד חדש רצה [ו] חדש רצה שלשים [ז]. העיד ר׳ יהושע בן לוי משום קהלא קדישא דירושלים [ח] על שני אדרים שמקדשין אותם ביום עיבוריהן למימרא דחסרין עבדינן מלאין לא עבדינן לאפוקי מדדרש רב נחמן בר חסדא [ט] העיד רבי סימאי משום חגי זכריה ומלאכי על שני אדרים שאם רצו לעשותן שניהן מלאין עושין שניהן חסרין עושין אחד מלא ואחד חסר עושין וכך היו נוהגין בגולה ומשום רבינו אמרו [י] לעולם אחד מלא ואחד חסר עד שיודע לך שהוקבע ר״ח בזמנו. שלחו ליה למר עוקבא [יא] אדר הסמוך לניסן לעולם חסר מתיב רב נחמן [יב] על שני חדשים מחללין את השבת על ניסן ועל תשרי אי אמרת בשלמא זמנין מלא זמנין חסר משום הכי מחללינן אלא

יולאין על ניסן מפני הפסח ומיהו לבסוף מקטין תיובתא ואף על פי כן אנו נוהגין כן דשמא בימיהן שהיו מקדשים על פי הראייה מקטין דזמנין מלא זמנין חסר אבל לדידן טוב למלאות הרחוק דהוא חדש העיבור שנימוסף על השנה אף על גב דאמרינן [יג] דשנה מתעברת בסופה ובירושלמי דמגילה [יד] אינה פלוגתא דקאמרינן התם עוקבא מסכה תרין ליגרין בחדא כתיב ומפר בחנפוי ובחנפי חברוי מוסיפין על שמח תלתין יומין ובחדא כתיב ומפר בחנפי ובחנפי חברוי מוסיפין על שמח ירח יומין מאן דאמר תלתין יומין אדר הרחוק תוספת מ״ד ירח יומין אדר השני תוספת ולבסוף דמו לה דקסבר לעו שלשים לעו ירח: מאי

- נחלקו, דְּתַנְיָא - ששנינו בברייתא, כַּמָּה הם ימי החודש שמוסיפים לְעִיבּוּר שָׁנָה, שְׁלֹשִׁים יוֹם[כב], זו היא שיטת תנא קמא. רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, חֹדֶשׁ - כ״ט יום[כג]. וסובר התנא של משנתנו כתנא קמא, ולפיכך נקט שאין צורך שיצאו השלוחים להודיע את זמנו של ראש חודש אדר שני, שכן זמנו קבוע ביום שלושים ואחד לחודש אדר ראשון, ואילו רבי סבר כרבן שמעון בן גמליאל שבאדר ראשון יש כ״ט יום. מקשה הגמרא, מַאי שְׁנָא שְׁלֹשִׁים - מדוע שונה הדין לדעת הסובר שבאדר ראשון יש שלושים יום, שלפיו אין צורך שיצאו השלוחים להודיע על ראש חודש אדר שני משום דְּיָדְעֵי - שיודעים בני הגולה שזמנו ביום שלושים ואחד לחודש אדר ראשון, הרי חֹדֶשׁ - לפי הסובר שבאדר ראשון יש כ״ט יום נַמִּי יָדְעֵי - גם כן יודעים בני הגולה את זמנו של ראש חודש אדר שני, שכן הוא קבוע ביום שלושים לחודש אדר ראשון, ואם כן גם לפיו אין צורך שיצאו השלוחים. מתרצת הגמרא, אָמַר רַב פָּפָּא, מַאן דְּאָמַר - לפי הסובר שאורכו של חודש העיבור הוא חֹדֶשׁ, הדבר תלוי ברצון בית דין, שאם רָצָה בית דין אורכו יהיה חֹדֶשׁ - עשרים ותשעה יום, ואם רָצָה אורכו יהיה שְׁלֹשִׁים יום[כד]. ולפיכך צריכים השלוחים לצאת ולהודיע לבני הגולה מתי התקדש ראש חודש אדר שני.

הגמרא מביאה דעות נוספות בענין אורכם של חדשי אדר בשנה מעוברת:

הֵעִיד רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי מִשּׁוּם קְהִלָּא קַדִּישָׁא [-קהילה הקדושה] דִּירוּשָׁלַיִם[כה], עַל שְׁנֵי אֲדָרִים שֶׁמְּקַדְּשִׁין אוֹתָם בְּיוֹם עִיבּוּרֵיהֶן [-ביום השלושים שהוא היום שראוי להתעבר, שאם לא יקדשו בו את החודש יתוסף יום זה לחודש הקודם], כלומר, שאת יום השלושים של אדר ראשון מקדשים לראש חודש אדר שני, ואת יום השלושים של אדר שני מקדשים לראש חדש ניסן, ונמצא ששני חדשי אדר הם בני עשרים ותשעה ימים. מסיקה הגמרא, לְמֵימְרָא - בא הדבר לומר דַּחֲסֵרִין עָבְדִינַן מְלֵאִין לָא עָבְדִינַן - שעושים את שני האדרים דווקא חסרים [של עשרים ותשעה ימים] ולא מלאים [של שלושים ימים], לְאַפּוּקֵי - להוציא מִדְּרַשׁ - ממה שדרש רַב נַחְמָן בַּר חִסְדָּא, שהֵעִיד רַבִּי סִימַאי מִשּׁוּם חַגַּי זְכַרְיָה וּמַלְאָכִי[כו] עַל שְׁנֵי הָאֲדָרִים של שנה מעוברת, שֶׁאִם רָצוּ לַעֲשׂוֹתָן שְׁנֵיהֶן מְלֵאִין, עוֹשִׂין, ואם רצו לעשותן שְׁנֵיהֶן חֲסֵרִין, עוֹשִׂין, וכן אם רצו לעשותן אֶחָד [-הראשון] מָלֵא וְאֶחָד [-השני] חָסֵר, עוֹשִׂין, וְכָךְ הָיוּ נוֹהֲגִין בַּגּוֹלָה, דהיינו בפומבדיתא[כז], כשהיו מעברים את השנה[כח]. וּמִשּׁוּם רַבֵּינוּ, דהיינו רב, אָמְרוּ, לְעוֹלָם יש להניח שבית דין עשאום אֶחָד [-הראשון] מָלֵא וְאֶחָד [-השני] חָסֵר, עַד שֶׁיְּוַדַּע לָךְ על ידי השלוחים הבאים מארץ ישראל שֶׁהוּקְבַּע רֹאשׁ חֹדֶשׁ אדר שני בִּזְמַנּוֹ, דהיינו שעשו בית דין את הראשון חסר, וקבעו את ראש חודש אדר שני ביום שלושים שלו. וזו שיטה שלישית בענין.

★

עוד בענין זה:

שָׁלְחוּ לֵיהּ בני הישיבה[כט] לְמַר עוּקְבָא שהיה אב בית דין בבבל, אֲדָר הַפָּמוּךְ לְנִיסָן לְעוֹלָם חָסֵר, בין בשנה מעוברת ובין בשנה פשוטה[לא]. מֵתִיב - הקשה רַב נַחְמָן, הרי שנינו במשנה (להלן כא:), עַל שְׁנֵי חֳדָשִׁים מְחַלְּלִין אֶת הַשַּׁבָּת העדים שראו את הלבנה בחידושה, שבאים להעיד אפילו מחוץ לתחום שבת[לב] כדי שיקבעו בית דין את החודש על פיהם, עַל נִיסָן וְעַל תִּשְׁרֵי, מפני שקביעות כל מועדי השנה תלויה בהם[לג], אִי אָמְרַת בְּשִׁלָּמָא - מובן הדבר אם תאמר שאדר הסמוך לניסן זְמְנִין - לעתים מָלֵא וְחַסֵּר - ולעתים חָסֵר, מִשּׁוּם הָכִי מְחַלְּלִינַן - שמשום כך התירו לחלל שבת לצורך העדות, מאחר וקביעת מועדו של ראש חודש תלויה בעדותם[לד],

כב. וטעם הדבר הוא כדי שלא יצטרכו בית דין לשלוח שליחים לגולה להודיעם מתי התקדש ראש חודש אדר שני כדי שידעו מתי לעשות את הפורים. טורי אבן (ד״ה כמה). וראה בדבריו שם שמבאר מדוע קבעו שחודש העיבור יהיה של שלושים יום ולא של כ״ט.

כג. רש״י (ד״ה מדע). וכתבו התוספות (יבמות מח: ד״ה ירמ), שאמנם בכמה מקומות בש״ס משמע שסתם ׳חודש׳ שבתורה הוא שלושים יום, אך כאן מוכח שכוונת רשב״ג לכ״ט יום, שהרי בא לחלוק על תנא קמא.

כד. הכוונה היא, שמאחר והחודש הנוסף יכול להיות גם של כ״ט יום, ממילא בית דין קובעים כל פעם את ארכו לפי ראיית הלבנה. אך תנא קמא סבר שאף אם יבואו עדים על חידוש הלבנה ביום ל׳, לא יקבלום אלא ימתינו מלקדש את החודש עד למחרת, כמבואר להלן (כ.) שמעברים את החודש לצורך. חזון איש (או״ח סי׳ קמג סק״ג).

כה. בירושלמי (מעשר שני פ״ג ה״ד) ובמדרש (קה״ר פ״ט ט) מבואר, שהיו נקראים ׳עדה קדושה׳ [כך כינויים שם, ובלשון הבבלי ׳קהלא קדישא׳, והינו הך. סדר הדורות (ערך עדה קדושה)] על שם שהיו ביניהם רבי יוסי בן המשולם ורבי שמעון בן מנסיא, שהיו משלשים את היום, שליש לתפילה ושליש למלאכה, ויש אומרים שהיו יגעים בתורה בימות החורף ובמלאכה בימות הקיץ. שפתי חכמים (ד״ה קהלא). והוסיף, שיתכן שנקראו כך משום שידעו לכוין את היחוד עד שכל המזיקים היו בורחים מהם.

כו. כלומר רבי סימאי העיד על מה ששמע מרבותיו בשם חגי זכריה ומלאכי, אך אין הכוונה שהוא עצמו שמע מהם, שהרי קדמו לו שנים רבות [שכן עלו עם בני הגולה מבבל בתחילת בית שני, כמבואר בעירובין (קד:) וברש״י (שם ד״ה נביאים)], והם היו הנביאים האחרונים בישראל, כמבואר ביומא (ט:)]. שפתי חכמים (ד״ה העיד).

כז. רבינו חננאל (ד״ה ומפוקי). וכן מבואר בגמרא (להלן כג:).

כח. על פי המבואר בברכות (סג.), שתלמיד חכם שלא הניח כמותו בארץ ישראל רשאי לעבר שנים ולקדש חדשים בחוץ לארץ. הערות הגרי״ש אלישיב (ד״ה וכן).

כט. שפתי חכמים (ד״ה שלחו).

ל. כמבואר בשבת (נה.).

לא. הקשו התוספות (ד״ה מדע), שלפי דעה זו אינו מובן לאיזה צורך יצאו השליחים על ניסן, הרי כיון שאדר הסמוך לניסן לעולם חסר הרי כבר יודעים מתי יחול הפסח. אלא שממילא נדחתה שיטה זו להלן (כ.) מחמת קושיא אחרת. ובעל המאור (ד״ה שלחו) תירץ, שמה שיצאו השליחים על ניסן הוא משום שלא הכל ידעו את הכלל שאדר הסמוך לניסן תמיד חסר, אולם הגמרא הקשתה ממה שהתירו בית דין לחלל שבת כדי להעיד על מולד ניסן, אף על פי שלהם ודאי היה ידוע כלל זה. וכן כתב התוספות רי״ד (ד״ה מומיג). וראה בילקוט ביאורים מה שתירצו בזה עוד.

ובטורי אבן (ד״ה מדע) כתב, שהטעם שתיקנו שאדר הסמוך לניסן לעולם חסר, הוא כדי שגם במקומות הרחוקים ששליחי ניסן לא הגיעו אליהם עד פסח, ידעו מתי הוא חל, מתוך שמספר הימים מראש חודש אדר עד פסח הוא קבוע. ואף שמכל מקום יצטרכו לעשות יום טוב שני מאחר ששליחי תשרי לא הגיעו אליהם עד סוכות, וכמבואר להלן (כא.) שבמקום שמגיעים שליחי ניסן ולא שליחי תשרי עושים יום טוב שני משום גזירה, על כל פנים תועיל להם ידיעתם מתי חל פסח לענין קבורת המת ביום טוב שני, שבמקום שנוהג משום גזירה ולא מחמת הספק מקילים בה לעשותה על ידי ישראל.

לב. אסור לאדם ללכת בשבת יותר מאלפיים אמה מהמקום בו הוא נמצא בכניסת שבת, כמבואר בעירובין (פ״ד). ובסוטה (מ:) נחלקו תנאים אם איסור זה דאורייתא או דרבנן, ודעת רוב הראשונים (רמ״י פסחים סה: ד״ה יוס טוב, תוס׳ עירובין יז: ד״ה לפו, רמב״ן שם ד״ה ומרי, ועוד) להלכה שהוא מדרבנן.

לג. מדין תורה מחללים העדים את השבת לצורך כל החדשים, אך חכמים התירו זאת רק בשני החדשים הללו, מחמת תיקון המועדות, ומה שאין כן בשאר החדשים שלא איכפת לנו שיתקדשו דווקא בזמנם מאחר שאין המועדות תלויים בהם. רש״י (להלן כא: ד״ה שנהסם).

לד. שהרי אילו ראו את הלבנה ביום שלושים ולא יבואו להעיד על כך באותו יום, יקדשו בית דין את החודש רק למחרת, ונמצא אדר מלא במקום שיהיה חסר.

אוצר החכמה

אהח19/06/2018

אֶלָּא אִי אָמְרַת שאדר הסמוך לניסן **לְעוֹלָם חָסֵר, אַמַּאי מְחַלְּלִינַן** - מדוע התירו חילול שבת לצורך העדות על חידוש הלבנה בניסן, הרי אף אם לא יבואו להעיד יקדשו בית דין את החודש ביום שלושים של אדר[א]. מתרצת הגמרא, היינו **מִשּׁוּם דְּמִצְוָה לְקַדֵּשׁ** את החודש **עַל** פי **הָרְאִיָּיה** של עדים שראו את הלבנה[ב].

אִיכָּא דְּאָמְרִי - יש שאמרו שמועה זו בלשון אחרת, **אָמַר רַב נַחְמָן, אַף אֲנַן נַמִּי תְּנֵינָא** - אף אנו שנינו כך במשנה (להלן כח:), **עַל שְׁנֵי חֳדָשִׁים מְחַלְּלִין** עדי ראיית הלבנה **אֶת הַשַּׁבָּת** - שבאים להעיד אפילו מחוץ לתחום שבת כדי שיקבעו בית דין את החודש על פיהם, **עַל נִיסָן וְעַל תִּשְׁרֵי. אִי אָמְרַת בְּשִׁלָּמָא** - מובן הדבר אם תאמר שאדר הסמוך לניסן **לְעוֹלָם חָסֵר, מִשּׁוּם הָכִי מְחַלְּלִינַן** - שמשום כך התירו לחלל שבת לצורך העדות, אף על פי שגם בלעדיה רשאים בית דין לקדש את החודש, מאחר **דְּמִצְוָה לְקַדֵּשׁ** את החודש **עַל** פי **הָרְאִיָּיה. אֶלָּא אִי אָמְרַת** שחודש אדר **זְמְנִין מָלֵא זְמְנִין חָסֵר** - לעתים הוא מלא ולעתים הוא חסר והדבר תלוי ברצון בית דין[ג], אם כן **אַמַּאי מְחַלְּלִינַן** - מדוע מתירים לעדים לחלל את השבת לצורך עדותם, נאסור עליהם לצאת בשבת, וכאשר יחול יום שלושים של אדר בשבת **נְעַבְּרִיהּ הָאִידָּנָא** - יעברו את אדר על ידי שימנעו מלקדש את ניסן ביום זה, **וְנְקַדְּשֵׁיהּ לְמָחָר** - ויקדשוהו למחרת כשיבואו העדים[ד]. דוחה הגמרא, **אִי דְּאִקְּלַע** [-חל] **יוֹם שְׁלֹשִׁים** של אדר **בְּשַׁבָּת** ובו נראתה הלבנה, **הָכִי נַמִּי** - באמת כך עושים, אך **הָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן** - כאן במשנה, במה מדובר, **דְּאִקְּלַע** [-שחל] **יוֹם שְׁלֹשִׁים וְאֶחָד בְּשַׁבָּת** ובו נראתה הלבנה, שעל כרחך יקדשו בית דין את חודש ניסן בו ביום, שכן לא יכול להיות חודש יותר משלשים יום, ולפיכך התירו לעדים לחלל את השבת כדי לבא ולהעיד משום **דְּמִצְוָה לְקַדֵּשׁ עַל** פי **הָרְאִיָּיה.**

הגמרא מקשה על התירוץ:

מֵתִיב - הקשה **רַב כַּהֲנָא**, לעיל הובאה המשנה דלהלן (כח:) האומרת שרק בניסן ותשרי התירו לעדים שראו את הלבנה בחידושה, לחלל את השבת כדי לבא ולהעיד, ושם בסיפא נאמר, **בְּשֶׁהַמִּקְדָּשׁ** היה **קַיָּים**, היו העדים שראו את הלבנה **מְחַלְּלִין** את השבת כדי לבא ולהעיד **אַף עַל פּוֹן** - על כל החדשים ולא רק על ניסן ותשרי, **מִפְּנֵי תַּקָּנַת הַקָּרְבָּן** - כדי שיקריבו את המוספים של ראשי החדשים בזמנם. **מְדֻכּוֹתֵיהּ** - ומכך שההיתר לחלל שבת בשאר החדשים שנאמר בסיפא **לָאו** [-אינו] **מִשּׁוּם דְּמִצְוָה לְקַדֵּשׁ עַל הָרְאִיָּיה**, מוכח שההיתר שנאמר ברישא לגבי **נִיסָן וְתִשְׁרֵי נַמִּי לָאו** - גם כן אינו **מִשּׁוּם דְּמִצְוָה לְקַדֵּשׁ עַל הָרְאִיָּיה**, שהרי אילו זה היה טעם היתר היו מתירים זאת בכל החדשים גם לאחר חורבן הבית[ה]. אלא מוכח שההיתר הוא משום שקביעת זמנו של ראש חודש, כדי לקבוע את זמנם של המועדים, תלויה בעדות על הלבנה[ו], ואם כן חוזרת הקושיא, **אִי אָמְרַת בְּשִׁלָּמָא** - מובן הדבר אם תאמר שאדר הסמוך לניסן **זְמְנִין מָלֵא וְזְמְנִין חָסֵר** - לעתים הוא מלא ולעתים הוא חסר, **מִשּׁוּם הָכִי מְחַלְּלִינַן** - משום כך התירו לחלל שבת לצורך העדות על חידוש הלבנה בניסן, מאחר ובלעדיה לא ידעו בית דין לקדש את החודש בזמנו, **אֶלָּא אִי אָמְרַת** שחודש אדר **לְעוֹלָם חָסֵר, אַמַּאי מְחַלְּלִינַן** - מדוע התירו כאן חילול שבת, הרי אף אם לא יבואו עדים יקדשו בית דין את החודש ביום שלושים של אדר. מסיקה הגמרא, **תְּיוּבְתָּא** - אכן פירכא היא, ונדחו דברי האומר שאדר הסמוך לניסן לעולם חסר, אלא פעמים מלא ופעמים חסר[ז].

★

הגמרא דנה בעיבור חודש אלול:

כִּי אֲתָא [-כשבא] **עוּלָּא** לבבל[ח], **אָמַר, עַבְּרוּהָ לֶאֱלוּל** - בית דין שבארץ ישראל עיברו את אלול[ט]. **וְאָמַר עוּלָּא, יָדְעִי חַבְרִין בַּבְלָאֵי מַאי טִיבוּתָא עָבְדִינַן בַּהֲדֵיהוּ** - וכי יודעים חברינו שבבבל ונותנים ליבם להכיר את הטובה שעשינו עמם בכך שעיברנו את אלול[י]. מבררת הגמרא, **מַאי טִיבוּתָא** - מה היא אותה טובה. עונה הגמרא, **עוּלָּא אָמַר**, הטובה שבעיבור אלול היא **מִשּׁוּם יַרְקָא** - מצד הירקות, שכאשר חלים שבת ויום טוב בזה אחר זה, הירקות הנאכלים חיים שנלקטים בערבו של היום הראשון שבהם, נכמשים עד היום השני[יא],

א. **שיש** כח ביד בית דין לקדש את החודש אפילו שלא נראתה הלבנה, כמבואר להלן (כה.).

ב. **שנאמר** (שמות יב ב) 'החודש הזה לכם ראש חדשים', ודורשים 'כזה ראה וקדש', כלומר, שיש מצוה לקדש את החודש על פי ראיית הלבנה. רש"י (ד"ה עד). וכתב הריטב"א (ד"ה מי), שיכלה הגמרא להקשות, שלפי זה אינו מובן מדוע רק על תשרי וניסן מחללים את השבת ולא על שאר החדשים, אלא שהעדיפה להקשות ממשנה שיש בה הוכחה מפורשת שהחילול אינו בגלל 'מצוה לקדש על הראיה', כמובא להלן. והשפת אמת (ד"ה משום) כתב, שיתכן שזו באמת כוונת הגמרא בקושייתה שם. אמנם מדברי רבינו אברהם מן ההר (ד"ה על פי) משמע, שדין זה נאמר בחודש ניסן [שבו עוסק הפסוק], וכן בתשרי מפני המועדים החלים בו, אך לא בשאר החדשים. ובשם רש"י הוא מבאר (שם), שבנוסף לניסן נאמר דין זה אף בתשרי, מפני שיש בו ראש השנה כמו בניסן [כמבואר לעיל (ג.) שבאחד בניסן ראש השנה למלכים ולרגלים], או משום שלמדו זאת בגזירה שוה מניסן לתשרי [מהתיבות 'חמשה עשר' שנאמרו בשניהם].

את ההיתר לחלל שבת לצורך קידוש החודש, למדו בברייתא המובאת להלן (כח:) ממה שנאמר 'אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם **במועדם**' (ויקרא כג ד).

ג. **כפי** שדורשת הגמרא (להלן כה.) מהפסוק, שקידוש החודש על ידי בית דין חל גם כאשר קבעוהו ביודעין שלא בזמנו. וביאר הפני יהושע (ד"ה איכא), שאף על פי שכוונת הדרשה היא, שהקידוש חל בדיעבד וקובעים את המועדים לפיו, אך לא שלכתחילה מותר לעשות כן, מכל מקום על כרחך שכל מה שהתירה התורה לחלל שבת לצורך קביעת החודש, היינו דווקא כשלא ניתן לקובעו כראוי באופן אחר, ואילו כאן כשיעברו בית דין את אדר קביעתם תהיה כראוי, שאף שמצד ראיית הלבנה הוא היה צריך להיות חסר, מכל מקום הרי שייך שאדר יהיה מלא, ומחמת הצורך למנוע חילול שבת נחשב הבית דין כאנוס לענין קידוש החודש שלא על פי הראייה.

ד. **רש"י** (ד"ה איכא). אמנם במנחת חינוך (מצוה ד אות ג ד"ה והנה מנומר) תמה, כיצד יתכן שנחשב שקידשו על פי הראייה, כאשר העדים מעידים שראו את הלבנה ביום ל' ואילו בית דין מקדשים את החודש ביום ל"א. וכן הקשה השפת אמת (ד"ה והנה). וברמב"ם (קידוש החודש פ"ג הל' טו-טז) אכן מבואר, שכאשר לא באו עדים כל יום שלושים, ומחמת כן עיברו בית דין את החודש, אם לאחר מכן יבואו עדים ויעידו שראו את הלבנה בליל שלושים, מבטלים בית דין את העיבור ומחשיבים את אותו חודש כאילו התקדש ביום שלושים. ועל פי זה ביאר המנחת חינוך (מצוה ד אות ג ד"ה ולפיעת הר"מ מיוסב) בקושיית הגמרא, שאין סיבה להתיר לעדים לחלל את השבת, מאחר שממילא לא יקדשו בית דין את החודש ללא עדותם, וכשיבואו למחרת ויעידו, יקדשו בית דין את השבת להחשיבה כראש חודש, כפי המועד הנכון.

וכתב בטורי אבן (ד"ה אמאי), שלכאורה עדיין קשה, מדוע בתשרי מחללים את השבת כדי להעיד על החודש, הרי אלול יכול להיות מלא [ואף שלמדנו בגמרא לעיל (יט:) שמימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר, אין שום דעה שאסור לעבר את אלול כמבואר שם], ואם כן כשחל יום שלושים שלו בשבת יש לבית דין לעבר אותו ולקדש את תשרי למחרת. ותירץ, שאין קובעים את ראש השנה ביום ראשון כדי שלא יחול הושענא רבא בשבת, מהטעם המבואר בסוכה (מג.). אמנם בתוספות הרא"ש (ד"ה אלא) כתב, שבאמת יכלה הגמרא להקשות ממה שהתירו לחלל שבת על חודש תשרי.

ה. **רבינו** אברהם מן ההר (ד"ה מדכולהו).

ו. **רש"י** (ד"ה ניסן). והרשב"א (להלן כח: ד"ה על) כתב בביאור כוונת הגמרא, שאמנם מן התורה מספיק הטעם של 'מצוה לקדש על פי הראייה' כדי להתיר חילול שבת, אך רבנן לא התירוהו אלא כשנוסף לו טעם אחר, כגון של תקנת המועדות.

ז. **ואף** שמסקנת הגמרא שאדר הסמוך לניסן פעמים מלא פעמים חסר, אנו נוהגים שאדר הסמוך לניסן לעולם חסר, משום שטוב למלאות את אדר ראשון שהוא החדש הנוסף על השנה. תוספות (לעיל יט: ד"ה אדר). וכן כתב רש"י לעיל (יט: ד"ה כמה) שאדר ראשון הוא חדש העיבור. והתוספות בנדרים (סג: ד"ה והתניא) כתבו, שממה שנהגו שאדר ראשון מלא והשני חסר, מוכח שהראשון הוא הנוסף [שכן בשנה רגילה אדר חסר], ועוד מוכח הדבר ממה שנוהג פורים באדר שני.

ח. **בש"ס** מצוי הלשון 'כי אתא' בעולא, משום שבא מארץ ישראל לבבל. ובירושלמי (כלאים פ"ט ה"ג) נקרא עולא 'נחותא', ופירש הפני משה (ד"ה עולא), שהוא מפני שהיה רגיל ללכת ולרדת מארץ ישראל לבבל.

ט. **באותה** שנה יום כיפור היה אמור לחול ביום ששי, שבאופן זה לפי כל הטעמים המובאים בסמוך צריך לעבר את אלול, וכפי שיבואר בגמרא להלן. בעל המאור (ד"ה כי). י. **מה** שהוצרך עולא לומר לבני בבל שעיבור אלול הוא לטובתם, הוא משום שלהם עדיף שלעולם לא יעברוהו, כדי שלא יצטרכו באופן קבוע לנהוג ראש השנה שני ימים מחשש שמא עיברו את אלול באותה שנה. תוספות (ד"ה מאי). וכתב בתוספות הרא"ש (ד"ה משום ירקא - השני), שמעיבור זה נהנו רק במקומות אליהם הגיעו שליחי בית דין והספיקו לשמוע לפני מועדי תשרי [מיום כיפור ואילך] שהם נדחו ביום אחד, אך במקומות אליהם לא הגיעו השליחים ממילא נהגו במועדים אלה שני ימים מחמת הספק.

יא. **רש"י** (ד"ה משום ירקא). והריטב"א (ד"ה ולדידי) כתב שהכוונה לירקות העומדים לבישול, שנכמשים כששוהים לאחר קטיפתם ובישולם אינו עולה יפה, אך ירקות הנאכלים חיים אינם מתקלקלים בכך וגם אין בהם כל כך צורך.

וראה בהערה להלן שיש ראשונים שביארו בכוונת הגמרא כאן שחששו לענין הירקות רק כששבת ויום כפור סמוכים זה לזה.

אלא אי אמרת לעולם חסר. ואי נמי לא אתו עדים מקודשין ליה החידנא, למה להן לחלל: על הראיה. על פי עדים, דכתיב (שמות יג) המדם הזה לכם לאם מדשים כזה ראה וקדש: איבא דאמרי בו'. קא סלקא דעתיה חילול (ה) משום מצוה לקדש על הרמייה הוא: [ח]משום הבי מחללינן. שאם לא יחללו נמצא שיתקדש החדש בלא עדים: אלא אי אמרת זמנין מלא וזמנין חסר. מכדי נב"ד תליא, כדאמרינן לקמן (דף כה.) אתם מפילו מזידים: אמאי מחללינן. ליתקנו ב"ד שימתינו עד יום שלשים ואחד, שלא לחלל עליו את השבת, וילכו ויעידו למחר ויקדשו על פיהם: נעבריה האידנא. (ג) מיום ל' זה יעברו את חדר: אי דאקלע יום שלשים בשבת. ורמו בו את הלבנה: ה"נ. דמעברינן ולא מחללינן: הבא. דקתני כגון דאקלע יום שלשים ואחד בשבת ולא נראה החדש ביום, דמי נמי לא מחלי מקדמי ליה דים דין החידנא, דאין לך חדש יותר על שלשים, ומקדמי ליה שלא על פי עדים, הלכך מחללין [ט] לקדש על הרמייה: מפני תקנת קרבן. מוספי ר"ח שיקרבו בזמנן: ניסן ותשרי נמי לאו משום דמצוה לקדש על הראייה. הוי חילול שבת דידהו, שלא שיהו המועדות בזמנן לפי תולדות הלבנה: אלא אי אמרת לעולם חסר אמאי מחללין. כלומר נותנין לב להכיר טובה שעושין עמהם בני ארץ ישראל שעיברו את אלול: משום ירקיא. להפריד שבת ויום טוב זה מזה, כדי שלא יכמושו ירקות הנאכלות בשתן חיין בשבת שאחר יו"ט או ביו"ט שאחר שבת: משום מתיא. להפריד שבת ויום הכפורים זה מזה, שלא יסריח מת שימות בשחר מהן שיהא לאשון ולא יקבר לא היום ולא למחר: מאי בינייהו. תרווייהו איתנהו: יום הכפורים שחל להיות אחר שבת. אם לא יעברוהו: מ"ד משום מתיא מעברין. ולמיגן ליום הכפורים ליום שני בשבת: אימת בעי לה. לירקות: לאורתא. למוצאי יום הכפורים: לאורתא טרח ומייתי. ואין צריך ללקט ע"ש, הלכך לא מעברינן: אפשר בעממי. למחר מר (בילה דף ו.) מת בי"ט לאשון יתעסקו בו עממין: בחמימי. שורס בחמין ומוזרות לקדמותן: לדידן חביל לן עלמא. אנו בני בבל אם נעו העולם ויש לנו הבל, לפי שבבל עמוקה היא ואינה מרן הריס וגבעות כא"י ואין שולט בה חויר, ואין בני מרן ישראל צריכין לעבר משום מתיא ומשום ירקיא אלא בשבילנו: איני. וכי מעברינן מודם לצורך: בשם שמעברין את השנה לצורך. מפני התקופה ופירות האילן, כדאיתא בפרק קמא דסנהדרין (דף יא:): בזה ראה וקדש. כיון שתלה קדם בו ביום: לעברו. לעשות את החסר אלא לצורך מותר: לקדשו. ביום שלשים והלבנה לא נראית, ואם יאמינו עד יום מחר יהא שבת ויו"ט סמוכין, אין מקדשין לצורך: [י]וה"ק יכול בשם שמעברין לצורך בך מקדשין לצורך ת"ל בזה ראה וקדש. הלה תחלה ואח"כ קדם, אבל בשאתה מעברו הלה וקדם הוא: מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו. ביום שלשים, שיתריבו בשביל לעברו: ואין מאיימין. ביום שלשים על העדים שלא הלוהו, ואנן צריכין לקדשו ביום כדי להפריד שבת מיום הכפורים, שיאמרו הלינו ויעידו שקר: היה מלמדנו מאיימין בו'. אם אנו צריכין לעשותו חסר: בניסן ותשרי. שהמועדות תלויין בהן מקדשין לצורך: בשאר ירחי לא. ואם תאמר מה צורך לנו בשאר חדשים לחסר ולעבר, כגון אותה שאנינו בשביעית ערכין (דף ח:) אין פותחין מארבעה חדשים המעוברין בשנה ולא נראה לעבר יותר על שמונה, והחס מפרשינן הטעם, ואם עיברו שמונה וזה לא נראית ביום שלשים נמצא שאנו צריכין לשים עליהן לומר הלינו בשביל לקדם: הא דתני רבה. שאין מעברין ולא מקדשין לצורך: אחרים היא. דאמרי לעולם כל החדשים אחד מלא ואחד חסר, כשדר מולד הלבנה שמתחדשת לעולם בסוף כ"ט ימים ומחלה שהן חמשים ושמנה לשני חדשים: ארבעה ימים. אם נקבע עכשיו באחד בשבת יהא לשנה הבאה בחמישי בשבת, שזה חשבון שנים עשר חדש אחד מלא ואחד חסר עולה לשנ"ד ימים, והשלם מאות וחמשים כולם שבועים, ונמצא נדחה להלן ארבעה ימים: ואם היתה שנה מעוברת ה'. שמוסיפין עליה חדש חסר, שדומה להן[יא] מן שבועים שלימים יום אחד:

מאי טיבותא (עבדינן). שמעבירים אלול דמוקד שלא יעברו כדי שלא יהא תרי יומין מספק:

בין מלפניה בין מלאחריה. רבינו חס לא גרס מלפניה לחס חל רחש השנה וסוכות מלפניה תיפוק ליה משום מחית דמקלע יום הכפורים באחד בשבת:

שלח ליה ר' יהודה נשיאה לרבי אמי. אין זה רבי יהודה נשיאה שהיה השמן בפרק אין מעמידין (ע"ז דף לו. ושם) שהיה בימי רב ושמואל דהוה בנו של ר"ג בן רבי יהודה הנשיא והאי דהכא תלמידו של ר' יוחנן דהוה כייף לרב ושמואל[ג]:

הא בניסן ובתשרי. פי' בקונטרס שהמועדות תלויין בהן מקדשין לצורך בשאר ירחי לא ו"מ מיפכא: ואם היתה שנה מעוברת חמשה. בערכין (דף ט:) פריך והא מיכא יומא[ט] דתלתין ניסן משום דכל שנה עולפת מרבעה ימים שמונה שעות מת"ו מלקים ומותן מלקים מנטרפין ליום שלם לסוף שלשים שנה ומשני משום לישנא בכל שנה לא קתני:

נריך

אלא אי אמרת לעולם חסר אמאי מחללינן משום [א]דמצוה לקדש על[ח] הראייה איבא דאמרי א"ר נחמן אף אנן נמי תנינא על שני חדשים מחללין את השבת על ניסן ועל תשרי אי אמרת בשלמא לעולם חסר משום הבי מחללינן דמצוה לקדש על הראייה אלא אי אמרת זמנין מלא זמנין חסר אמאי מחללינן נעבריה האידנא ונקדשיה למחר אי דאקלע יום שלשים בשבת ה"נ הבא במאי עסקינן דאקלע יום שלשים ואחד בשבת דמצוה לקדש על הראייה. מתיב רב כהנא [ט] כשהמקדש קיים מחללין אף על כולן מפני תקנת הקרבן מדכולהו לאו משום דמצוה לקדש על הראייה ניסן ותשרי נמי לאו משום דמצוה לקדש על הראייה אי אמרת בשלמא זמנין מלא וזמנין חסר משום הבי מחללינן אלא אי אמרת לעולם חסר אמאי מחללינן תיובתא. כי אתא עולא אמר עברוה לאלול אמר עולא ידעי חברין בבלאי מאי טיבותא עברינן בהדייהו מאי טיבותא עולא אמר משום ירקיא רבי אחא בר חנינא אמר משום מתיא מאי בינייהו איכא בינייהו יוה"כ שחל להיות אחר השבת מאן דאמר משום מתיא מעברינן ומאן דאמר משום ירקיא לאימת קא בעי להו לאורתא לאורתא טרח ומייתי ולמ"ד משום ירקיא לעבריה משום מתיא אלא איכא בינייהו יו"ט הסמוך לשבת בין מלפניה בין מלאחריה מ"ד משום ירקיא מעברינן ומאן דאמר משום מתיא אפשר בעממי ולמ"ד משום מתיא לעבריה משום ירקיא אפשר בחמימי אי הכי מאי שנא לדידן אפילו לדידהו נמי לדידן חביל לן עלמא לדידהו לא חביל להו עלמא. איני והתני רבה בר שמואל [ב]יכול כשם שמעברין את השנה לצורך כך מעברין את החדש לצורך ת"ל [א] החדש הזה לכם ראש חדשים כזה ראה וקדש אמר רבא[ג] לא קשיא כאן לעברו כאן לקדשו והכי קאמר יכול כשם שמעברין את השנה ואת החדש לצורך כך מקדשין את החדש לצורך תלמוד לומר החדש הזה לכם כזה ראה וקדש וכי הא דאמר רבי יהושע בן לוי [ג]מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו לעברו ואין מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו איני והא שלח ליה רבי יהודה נשיאה לרבי אמי הוו יודעין שכל ימיו של רבי יוחנן היה מלמדנו מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו אע"פ [ג] שלא ראוהו יאמרו ראינו [ד] אמר אביי לא קשיא הא בניסן ותשרי הא בשאר ירחי רבא אמר הא דתני רבה בר שמואל אחרים היא דתניא [ב] אחרים אומרים אין בין עצרת לעצרת ואין בין ראש השנה לראש השנה אלא ד' ימים בלבד ואם היתה שנה מעוברת חמשה רב דימי מנהרדעא מתני איפכא מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו ואין מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו לעברו מ"ט

האי

השעה כך מחסרין ומקדשין את החדש לצורך ת"ל החודש הזה לכם כזה ראה וקדש. **וכי הא דאריב"ל מאיימין עלייהו** כדי לחזור בהן ולא יתקיימו דבריהן ויעברוהו אי אצטריך לב"ד. ואין מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו והוא ליל ל' כלומר אין מאיימין אותן לומר להן הזהרו והעידו כי ההוא שנראה לכם כעין כוביתא הלבנה היתה ומקדשין אותו יום שלשים אם הוצרכו ב"ד לחסורי אלא לא טרחינן עלייהו כדי לקדשו בעת שלא נראה בזמנו כלומר מעברין ולא מחסרין. **ואקשינן לרבה איני והא שלח ליה ר' יהודה נשיאה לר' אמי** הוו יודעין שכל שנותיו של ר' יוחנן היה מלמדינו מאיימין על העדים על חדש שלא נראה בזמנו לקדשו שאע"פ שלא ראו בעליל אלא כעין כוביתא יעידו כי ראינו. ופריק אביי ואמר הכי הא דריב"ל קיימא בכל החדשים זולתי ניסן ותשרי. ור' יוחנן קיימא בניסן ותשרי זולתי שאר ירחי ונתברר לנו דברי אביי כי כך הם כאשר פירשנו מתלמוד א"י דשקלי וטרי בהאי מלתא. בתחלת פרק ראוהו ב"ד וכל ישראל ואסקוה הכי ולא פליג מה דמר ר' זעירא בשם ריב"ל אין מעמעמין על שלא נראה לקדשו בשאר ירחי. ומה דמר רבא מעמעמין על שנראה לעברו על ניסן ועל תשרי. **רבא אמר הא דתני רבה בר שמואל אחרים היא** דלית ליה עבור בחדשין כלל. דתניא אין בין ר"ה לר"ה ואין בין עצרת לעצרת אלא ד' ימים בלבד. ואם היתה שנה מעוברת חמשה. פי' אין בשנה לעולם אלא אחד מלא ואחד חסר והן שנ"ד ימים. יוצאין [נ' שביעיות] ישארו ד' ימים. ואם היא מעוברת חדש העבור כ"ט ימים הוא כ"ח ימים יוצאין [ד' שביעיות] נשאר יום הרי ה' ימים. **רב דימי מתני אפכא מאיימין על העדים** על חדש שלא נראה בזמנו לקדשו דאמרינן ההיא כוביתא שראיתם לבנה היתה דלא מתחזי כשיקרא. **ואין מאיימין על העדים** על חדש שנראה בזמנו לעברו כי מאחר שאמר ראיתי יחזור ויאמר לא ראיתי

חשק שלמה על ר"ח ח) מדברי רבינו ז"ל אלו נראה דגי' מחרת היה לו בגמ' דלמ"ד משום ירקיא לא היה משום מיתיא כלל משום דמפשר בעממי אבל ל"ע דהא ביוה"כ ח"ו בעממי.

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) לקמן כה:. ג) [תוס' ערכין פ"ח] לעיל ו: שבת פז: סוכה נד: ערכין ט:. ג) [עיין אלו"ה דף תמז ד"ה קהלת] [19/06/2018 אהח] ועיין תוס' הרא"ש.

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה מיכא דאמרי כו' קס"ד חילול שבת משום מצוה: (ג) ד"ה נעבריה האידנא ביום שלשים זה:

תורה אור השלם

א) הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: [שמות יב, ב]

הגהות וציונים

ח] כת"י על פי הראיה, (וכן בכל הסוגיא): ט] [הלח"מ פ"ג דין ט"ו לקה"ח העתיק אמר רב כו'] (גליון) ובהגהות חת"ס הגיה רבה (עי' טורי אבן), וכן הגיה במראה אש, וכן הוא בר"ח ובריטב"א: ג] כת"י שאע"פ, וכ"ה בר"ח: ל] כת"י ראינוהו, ועי' ר"ח (ועיין לחם משנה בגירסת הרמב"ם ובשיטת רש"י): ה] דיבור זה ליתא בדפו"ר: ו] בדפו"י נוסף הדי: ז] בדפו"ר להלן: [אוצר החכמה] ם] צ"ל דשעי ויומא דתלתין (גליון) ועיין מהרש"א ורש"ש, ובארות המים מגיה יומא דתלתא ודתלתין שנין (עיי"ש):

ליקוטי רש"י

[ההתחלה בדף יט:]

ימים שאה מלאים ושאה חסרים שלא מעות ומשמים ומרבעה ימים הן שלא מעות ומשמים ימים חמשים שבועות ונמצאו ד' יתירים אין קביעת שנה זו לקביעת שנה הבאה [סוכה נד:]. שם מילא ר"ה ביום ראשון יבא לשנה הבאה ליום ממיני דהיינו כולהו כסדרן [ערכין ט:]. ואם היתה שנה מעוברת חמישה. קשבר חדש עיבור לעולם חסר ואינו דומה את המועדות שלא יום אחד שהוא יתר על ד' שבועות [לעיל ו:]. דקשבר חדש העיבור לעולם חסר עשרים ושמונה ימים שהן מרבעה שבועות ונמצא יום אחד יתר תנהו על מרבעה ימים שאשה פשוטה הרי חמשה [סוכה שם] דקשבר שני החדשים עבדין מקריס ופסח דמוי יום אחד [שבת שם].

עין משפט נר מצוה

קו א מיי' פ"ו מהל' קידוש החדש הל' ו:
קז ב ג מיי' פ"ג (ופ"ה) מהל' קידוש החדש הלכה טו טז יז יח:

רבינו חננאל

וגם לעדות רבי יהושע בן לוי דאמר לעולם ב' אדרין חסרין הא מתני' תיובתא עליה ולא עמדה אלא עדות ר' סימאי משום חגי זכריה ומלאכי: כי אתא עולא אמר עברוה לאלול. כלומר אצטריך כפי המסורת שהיתה ביד ב"ד ועברוה לאלול. מפני שקראו סוד העבור מפני שב"ד לא היו מגלין אותו אלא למזומנים לעיין בדבר זה והיה אותה שנה יום ל' לאלול יום הסמוך לשבת בין מלפניה בין מלאחריה. וכיון שראה עולא כי עברו ב"ד לאלול נדמה לו שב"ד מעברין על צורך השעה שלא יבא ר"ה בע"ש ולא באחד בשבת. שלא לחבר ב' קדושות כאחד מפני כבוד מתים. או כגון שמחת י"ט בתענוג ירקות וכיוצא בהן. וחלילה לעבר אלא על המסורת שמסורה בידם ממשה רבינו. אבל משלא נתגלו העקרים. מדומים כי על כל צורך מעברין. ועל זה אמר עולא אין שם צורך לדבר אלא משום ירקיא. ורבי אחא אמר משום מיתיא: פי' מ"ד משום מיתיא דהיכא דאקלע כ"ט באלול בשבת חל ר"ה להיות באחד בשבת ואם חל כ"ט באלול יום חמישי מקלע ר"ה בע"ש. ולא יתכן ב' קדושות כאחד. עולא אמר מעברין לאלול חשב בדעתו משום מיתיא דלא אסרחון. כלומר אם ישאר המת ב' ימים יסריח. ט) וכן יוה"כ שחל להיות באחד בשבת או בע"ש כיוצא בו. **אבל משום ירקיא לא מעברינן אפשר בחמימי.** פי' אע"ג דחיימין ירקיא אפשר למיכל מיניהון. וי"א למישלקינהו ולבשולינהו ולמשבקינהו בחמימי דאכיל להן במוצאי יוה"כ ומ"ד משום ירקיא אמר מיתיא אפשר לקברן עממי והן נכרים. ודברים הללו שאמר עולא ור' אחא איכא למימר שעשו אותן ב"ד סעד למסורת שבידם שבהן מעברין כענין שעיקר עיבור השנה באביב. ותנינן (בסנהדרין יא) אין מעברין השנה לא מפני גדיין ולא מפני טלאין ולא מפני גוזלות שלא יפריחו. אבל עושין אותו סעד לשנה. והמסמך של עיבור [הוא] עיבור האביב. כדגרסינן [התם] דזמן אביבא לא מטא: **ואקשינן עליהן אם נראה החודש בזמנו.** והוא ליל ל' מעברין ליה לאלול משום צורך שנתראה לב"ד לעבר. והתני רבה בר שמואל יכול כשם שמעברין את השנה לצורך מפני האביב כך מעברין את החודש ת"ל החודש הזה לכם. כזה ראה וקדש ופריק רבה אין מקדשין לצורך החדש לצורך מעברין החדש לצורך ותריץ להא דרבה בר שמואל הכי יכול כשם שמעברין את השנה על האביב ואת החדש לצורך

ועל ידי עיבור אלול מתאחר יום טוב ביום אחד ואינו חל ברציפות עם שבת[י], **וְרַבִּי אַחָא בַּר חֲנִינָא אָמַר**, הטובה שבעיבור אלול היא **מִשּׁוּם מִתַּיָּא** - מצד המתים, שכאשר חלים שבת ויום כיפור בזה אחר זה, כשימות אדם בראשון שבהם לא ניתן יהיה לקברו עד מוצאי היום השני, ועלול להסריח[יג], ועל ידי עיבור אלול מתאחר יום כיפור ביום אחד ואינו חל ברציפות עם שבת[יד].

מבררת הגמרא, **מַאי בֵּינַיְיהוּ** - מה החילוק שיש לענין הדין בין שני הטעמים. מבארת הגמרא, **אִיכָּא בֵּינַיְיהוּ** - יש חילוק ביניהם באופן של **יוֹם הַכִּפּוּרִים שֶׁחָל לִהְיוֹת אַחַר הַשַּׁבָּת, מַאן דְּאָמַר** - שלדעת רבי אחא הסובר שטעם העיבור הוא **מִשּׁוּם מִתַּיָּא** - שלא יסריחו המתים, באופן זה **מְעַבְּרִינַן** - מעברים את אלול, מאחר ובכך נדחה יום כיפור ליום שני ואם ימות אדם בשבת יוכלו לקברו במוצאי שבת, **וּמַאן דְּאָמַר** - אך לדעת עולא הסובר שטעם העיבור הוא **מִשּׁוּם יַרְקָיָא** - כדי שלא יכמשו הירקות, הרי **לְאֵימַת קָא בָּעֵי לְהוּ** - למתי הוא זקוק להם לאכילה, רק **לְאוֹרְתָּא** - לליל מוצאי הצום, ואם כן **לְאוֹרְתָּא טָרַח וּמַיְיתֵי** - במוצאי הצום ילך וילקטם ויאכלם, ואין צורך לעבר את אלול[טו]. מקשה הגמרא, וכי ניתן לומר שבמקרה זה הם יחלקו האם מעברים את אלול, **וְהָלָא גַּם לְמַאן דְּאָמַר** - לדעת עולא הסובר שטעם העיבור **מִשּׁוּם יַרְקָיָא** - מחמת הירקות, ומצד זה אין צורך בעיבור, מכל מקום **לְעַבְּרֵיהּ מִשּׁוּם מִתַּיָּא** - יש לעבר את אלול כדי שלא יסריחו המתים.

הגמרא חוזרת בה ומביאה אופן אחר:
אֶלָּא אִיכָּא בֵּינַיְיהוּ - יש חילוק בין שני הטעמים באופן של **יוֹם טוֹב** של ראש השנה **הַסָּמוּךְ לְשַׁבָּת, בֵּין** שסמוך **מִלְּפָנֶיהָ**[טז], דהיינו שחל ביום ששי, **וּבֵין** שסמוך **מִלְּאַחֲרֶיהָ**, שחל ביום ראשון[יז]. **מַאן דְּאָמַר** - שלדעת עולא הסובר שטעם העיבור הוא **מִשּׁוּם יַרְקָיָא** - כדי שלא יכמשו הירקות כשישהו יומיים עד אכילתם, **מְעַבְּרִינַן** - מעברים את אלול, שבכך נדחה יום טוב ביום אחד ואינו חל בסמיכות לשבת, וממילא נאכלים הירקות יום לאחר לקיטתם, **וּמַאן דְּאָמַר** - אך לדעת רבי אחא הסובר שטעם העיבור הוא **מִשּׁוּם מִתַּיָּא** - כדי שלא יסריחו המתים, אין צורך לעבר את אלול הואיל **וְאֶפְשָׁר בְּעַמְמֵי** - ניתן לקבור מתים ביום טוב על ידי גויים[יח], וכך לא נשהה את קבורת המת. שבה הגמרא ומקשה, וכי ניתן לומר שבמקרה זה הם יחלקו האם מעברים את אלול, **וְהָלָא גַּם לְמַאן דְּאָמַר** - לדעת רבי אחא הסובר שטעם העיבור **מִשּׁוּם מִתַּיָּא** - מחמת המתים, וכאן אין צורך בעיבור, מכל מקום **לְעַבְּרֵיהּ מִשּׁוּם יַרְקָיָא** - יש לעבר את אלול כדי שלא יכמשו הירקות. מתרצת הגמרא, רבי אחא סובר שאין צורך לעבר משום כך הואיל **וְאֶפְשָׁר בַּחֲמִימֵי** - ניתן להשרות את הירקות שכמשו במים חמים וכך להחזירם לקדמותם[יט].

הגמרא מבארת את החילוק בענין זה בין ארץ ישראל לבבל:
מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם כן, שהטעם של עיבור אלול הוא מחמת הירקות או המתים, **מַאי שְׁנָא** - במה שונה בבל מארץ ישראל שבשל כך אמר עולא **דְּלִדְיְדַן** - שלנו בני בבל נעשתה טובה בעיבור אלול, הרי **אֲפִילּוּ לְדִידְהוּ נַמִּי** - לבני ארץ ישראל גם כן נעשתה בכך טובה מצד טעמים אלו[כ]. מתרצת הגמרא, **לְדִידַן** - לנו בני בבל **חֲבִיל לָן עָלְמָא** - האויר אצלנו חם ומלא הבל, מאחר ובבל שוכנת במקום עמוק ללא הרים וגבעות ואין אויר הרוחות שולט בה, ולפיכך חששו בה שיתקלקלו הירקות ויסריחו המתים, אך **לְדִידְהוּ** - לבני ארץ ישראל, **לָא חֲבִיל לְהוּ עָלְמָא** - האויר אצלם אינו חם ומלא הבל כמו בבבל מאחר ויש שם הרים וגבעות, ומצידם אין צורך לעבר את אלול מחמת טעמים אלו.

הגמרא מקשה על דברי עולא שעיברו את אלול מפני הצורך:
מקשה הגמרא, **אִינִי** - האם כך הוא שבית דין מעברים את החודש מפני צורך הציבור, **וְהָתְנֵי רַבָּה בַּר שְׁמוּאֵל** - והרי רבה בר שמואל שנה ברייתא בה נאמר, **יָכוֹל** היית לומר **שֶׁמְּעַבְּרִין אֶת הַשָּׁנָה לְצוֹרְכָהּ**[כא] **כָּךְ מְעַבְּרִין אֶת הַחֹדֶשׁ לְצוֹרְכוֹ**[כב], **תַּלְמוּד לוֹמַר** - כדי שלא נאמר כן משמיענו הכתוב (שמות יב ג) **'הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים'**, ודרשו חכמים, שאמר הקב"ה למשה **'זֶה רְאֵה וְקַדֵּשׁ'** - כשתראה את הלבנה בחידושה כפי שאתה רואה עתה, עליך לקדש את החודש בו ביום. נמצא, שכאשר נראית הלבנה ביום השלושים לא ניתן לדחות את קידוש החודש למחרת, אף כשיש צורך בכך. מתרצת הגמרא, **אָמַר (רבא) [רַבָּה**[כג]**], לֹא קַשְׁיָא, כָּאן** - מה שהתירו אצל עולא מפני הצורך היה **לְעַבְּרוֹ** - לעבר את החודש ולעשותו מלא

יב. **שאם** היה אמור לחול ביום שישי נדחה לשבת, ואם היה אמור לחול ביום ראשון נדחה ליום שני.
יג. **אולם** כשמת ביום טוב מותר לקוברו על ידי גויים, כפי שיבואר להלן.
יד. **האמת** היא שעיברו את אלול על פי המסורת של כללי העיבור שהיתה בידם, אך לפי שדברים אלו אינם מגולים לכל [ולכן נקראו 'סוד העיבור', כמבואר להלן (ע"ג)], סבר עולא שעיברוהו מחמת צורך השעה שלא יחולו שבת ויום טוב סמוכים זה לזה, ונחלקו מה היה אותו צורך. אך באמת אין בית דין מעברים משום צורך, אלא שמכל מקום עושים אותו סעד וסיוע למסורת שבידם. רבינו חננאל (ד"ה מי מתו וד"ה מנלן). ובפני יהושע (ד"ה כי) כתב, שכאשר ביום שלושים של אלול באו עדי ראייה ונחקרה עדותם או שנראתה הלבנה בגלוי ולעין כל, בודאי לא היו דוחים את קידוש החודש למחרת ומעברים את אלול. אלא שכאן מדובר כשלא באו עדי ראייה אך בית דין ידעו על פי חשבון שראוי היום להתקדש, שבאופן זה הדבר מסור לבית דין, לקדש את תשרי היום או לדחות את הקידוש למחר, ומחמת טובת בני בבל היו דוחים אותו.
טו. **לכאורה** קשה, הרי כשחל יום כיפור ביום ראשון חלים ראש השנה וכן יום טוב של סוכות ושל שמיני עצרת ביום ששי, ואם כן אף לפי עולא יהיה צורך לעבר את אלול מחמת הירקות הנלקטים בערב יום טוב ועלולים לכמוש עד שבת. אלא שבאופן זה ניתן לבשלם ביום טוב לצורך שבת [על ידי שמניח עירוב תבשילין מערב יום טוב] ולא יתקלקלו, וכמבואר להלן בסמוך ['בחמימי'], ורק כשחל יום טוב ביום ראשון אין תקנה לירקות אם לא יעברו את אלול. ריטב"א (ד"ה ולדידי). ומבואר שם, דהיינו לפי שיטתו שחששו לירקות העומדים לבישול [כמובא בהערה לעיל], ולא לירקות חיים כשיטת רש"י. ובחידושי הר"ן (ד"ה עולא) כתב, שכעת סברה הגמרא שגם לשיטת עולא שטעם העיבור הוא משום ירקיא, צריך לעבר דווקא כשיום כיפור חל סמוך לשבת, אך ביום טוב הסמוך לשבת יש תקנה לירקות על ידי השריה בחמין, [ושלא כשיטת רש"י (ד"ה משום ירקיא) שנחלקו ביום טוב הסמוך לשבת]. ועתה היא אומרת שאף כשחל יום כיפור ביום ראשון אין צורך לעבר את אלול מחמת הירקות [וצורך זה קיים רק כשחל יום כיפור ביום ששי, שבשבת אוכלים את הירקות שנלקטו בערב יום כיפור]. וכעין זה כתב גם בתוספות הרא"ש (ד"ה משום ירקיא - הרמתון). וכתב בחידושי הר"ן (סה) עוד, שיתכן שאף רש"י מודה, שכעת סברה הגמרא בדעת עולא שצריך לעבר דווקא מחמת יום כיפור, ומה שכתב שאף מחמת יום טוב הסמוך לשבת, הוא לפי המסקנא. ולהלן תבואר מסקנת הגמרא בענין זה.
טז. **רבינו** תם לא גרס תיבה זו, שכן כשחל ראש השנה ביום ששי חל יום כיפור ביום ראשון, וממילא אף מחמת המתים יש לעבר את אלול, כמבואר לעיל, ואילו הגמרא בסמוך אומרת שלפי החושש למתים אין מעברים באופן זה. תוספות (ד"ה נין). אך התוספות הרא"ש (ד"ה נין) כתב שכן גורסים 'מלפניה', והכוונה היא ליום טוב של פסח או של עצרת, שכדי לא יחולו ביום ששי מעברים את אדר. וכעין זה כתב בעל המאור (ד"ה כי), ראה שיטתו בהרחבה בילקוט ביאורים.
יז. **וממילא** אף יום טוב של סוכות ושל שמיני עצרת חלים באותו יום.
יח. **כמבואר** בביצה (ו.).
יט. **רש"י** (ד"ה בחמימי). והקשה הערוך לנר (ד"ה מפסר), הרי בשבת לא ניתן לעשות כך, שכן שנינו (שבת קמה:) שכל שלא התבשל מערב שבת אסור לשרותו בחמין בשבת, ואם כן כשחל יום טוב ביום ששי יכמשו הירקות שנלקטו בערב יום טוב עד שבת. ותירץ, שבאופן זה יכול להשרות את הירקות ביום טוב סמוך לכניסת השבת [על ידי עירוב תבשילין, כמבואר בהערה לעיל] וכך לא יכמשו. אמנם רבינו חננאל (ד"ה מנלן) פירש, שלפי רבי אחא אין סיבה לעבר מחמת הירקות, הואיל ואף כששהו והתחממו ניתן עדיין לאכול מהם.
וכתב בחידושי הר"ן (ד"ה עולא), שהגמרא חוזרת בה ממה שאמרה לעיל, ועתה היא סוברת שלפי עולא לא מועילה לירקות השרייתם בחמין.
כ. **כוונת** הגמרא היא, שלולי שנאמרו טעמים אלו היה מקום לומר, שהתועלת מעיבור אלול היא שלשליחי בית דין יש יותר זמן לפני יום כיפור וסוכות כדי ללכת להודיע על קביעת ראש השנה. שלמשל, כשבאים עדים לבית דין ביום ל' בערב, אם בית דין מקדשים את תשרי ואינם מעברים את אלול, יוצא שהשליחים מתחילים את הליכתם בא' תשרי בערב. אך אם בית דין מעברים את אלול ומקדשים את תשרי רק למחרת בבוקר, למעשה יוצאים השליחים לדרכם בא' תשרי בבוקר, ויכולים להספיק להגיע למקומות נוספים ולהודיעם את זמני המועדים. ולפי זה היה פשוט שמהעיבור נהנים רק בני בבל, שכן בארץ ישראל בכל מקרה מספיקים השליחים להגיע לכל המקומות קודם יום כיפור וסוכות, וממילא לא היה מקום לקושיית הגמרא. ערוך לנר (ד"ה מי).
כא. **מפני** האביב [כדי שפסח יחול בזמן שהתבואה כבר בשילה], מפני התקופה [כדי שפסח יחול בתקופת ניסן וכדי שסוכות יחול בתקופת תשרי], ומפני פירות האילן [כדי ששבועות יחול בזמן שהפירות כבר בשלים], כמבואר בסנהדרין (יא:).
כב. **שהרי** קל וחומר הוא, שאם ניתן לעבר את השנה ולהוסיף חודש שלם לצורך, כל שכן שיהיה ניתן לעבר את החודש ולהוסיף יום אחד. שפתי חכמים (ד"ה יכול).
כג. **כן** הוא ברבינו חננאל (ד"ה ומקשין עליהן), ובריטב"א (ד"ה אמר). וכתב בטורי אבן

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) לקמן כח:. ג) [תוס' ערכין פ"ק] לעיל ו: שבת פז: סוכה נד: ערכין ט:. ג) [עיין שב"ה דף תעז ד"ה קהלת] ועיין תוס' הרא"ש.

הגהות הב"ח

(ו) רש"י ד"ה מיכה דאמרי כו' קס"ד מילול שבת משום מצוה: (ג) ד"ה נעבריה האידנא ביום שלשים זה:

תורה אור השלם

א) הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: [שמות יב, ב]

הגהות וציונים

ו] כת"י על **פי** הראיה, (וכן בכל הסוגיא): ג] [הלח"מ פ"ג דין ט"ו לקה"ח העתיק **אמר רב** כו'] (גליון) ובהגהות חת"ס הגיה **רבה** (עי' טורי אבן), וכן הגיה במראה אש, וכן הוא בר"ח וברי"ף: ג] כת"י **שאע"פ**, וכ"ה בר"ח: **ד]** כת"י **ראינוהו**, ועי' ר"ח (ועיין לחם משנה בגירסת הרמב"ם ובשיטת רש"י): ה] דיבור זה ליתא בדפו"ר: **ו]** בדפו"י נוסף כדי: **ז]** בדפו"ר **להלן**: **ח]** צ"ל **דשעי ויומא** דתלתין (גליון) ועיין מהרש"א ורש"ש, ובארות המים מגיה יומא **דתלתא** ודתלתין שנין (עי"ש):

משנת ראשונים

אלא אי אמרת לעולם חסר אמאי מחללין משום דמצוה לקדש על הראיה איכא דאמרי א"ר נחמן אף אנן נמי תנינא על שני חדשים מחללין את השבת על ניסן ועל תשרי אי אמרת בשלמא לעולם חסר משום הכי מחללין דמצוה לקדש על הראיה אלא אי אמרת זמנין מלא זמנין חסר אמאי מחללין נעבריה האידנא ונקדשיה למחר אי דאקלע יום שלשים בשבת ה"נ הכא במאי עסקינן דאקלע יום שלשים ואחד בשבת דמצוה לקדש על הראיה. מתיב רב כהנא [ו] כשהמקדש קיים מחללין אף על כולן מפני תקנת הקרבן מדכולהו לאו משום דמצוה לקדש על הראיה ניסן ותשרי נמי לאו משום דמצוה לקדש על הראיה אי אמרת בשלמא זמנין מלא וזמנין חסר משום הכי מחללין אלא אי אמרת לעולם חסר אמאי מחללין תיובתא. כי אתא עולא אמר עברוה לאלול אמר עולא ידעי חברין בבלאי מאי טיבותא עבדינן בהדייהו מאי טיבותא עולא אמר משום ירקיא רבי אחא בר חנינא אמר משום מתיא מאי בינייהו איכא בינייהו יוה"כ שחל להיות אחר השבת מאן דאמר משום מתיא מעברינן ומאן דאמר משום ירקיא לאימת קא בעי להו לאורתא לאורתא טרח ומייתי ולמ"ד משום ירקיא לעבריה משום מתיא אלא איכא בינייהו יו"ט הסמוך לשבת בין מלפניה בין מלאחריה מ"ד משום ירקיא מעברינן ומאן דאמר משום מתיא אפשר בעממי ולמ"ד משום מתיא לעבריה משום ירקיא אפשר בחמימי אי הכי מאי שנא לדידן אפילו לדידהו נמי לדידן חביל לן עלמא לדידהו לא חביל להו עלמא. איני והתני רבה בר שמואל [ב] יכול כשם שמעברין את השנה לצורך כך מעברין את החדש לצורך ת"ל [א] החדש הזה לכם ראש חדשים כזה ראה וקדש אמר רבא [ג] לא קשיא כאן לעברו כאן לקדשו והכי קאמר יכול כשם שמעברין את השנה ואת החדש לצורך כך מקדשין את החדש לצורך תלמוד לומר החדש הזה לכם כזה ראה וקדש וכי הא דאמר רבי יהושע בן לוי [ג] מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו לעברו ואין מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו איני והא שלח ליה רבי יהודה נשיאה לרבי אמי הוו יודעין שכל ימיו של רבי יוחנן היה מלמדנו מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו אע"פ [ג] שלא ראוהו יאמרו ראינוהו [ד] אמר אביי לא קשיא הא בניסן ותשרי הא בשאר ירחי רבא אמר הא דתני רבה בר שמואל אחרים היא דתניא [ה] אחרים אומרים אין בין עצרת לעצרת ואין בין ראש השנה לראש השנה אלא ד' ימים בלבד ואם היתה שנה מעוברת חמשה רב דימי מנהרדעא מתני איפכא מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו ואין מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו לעברו מ"ט

מאי טיבותא (עבדינן). שמעבירים חלול דמוטב שלא יעברו כדי שלא יהא תרי יומין מספק:

בין מלפניה בין מלאחריה. רבינו תם לא גרס מלפניה לחם חל ראש השנה וסוכות מלפניה תיפוק ליה משום מתיא דמקלע יום הכפורים בתוך שבת:

שלח ליה ר' יהודה נשיאה לרבי אמי. וכן זה רבי יהודה נשיאה שהתיר השמן שנפרק כין מעמידין (ע"ז דף לו. ושם) שהיה בימי רב ושמואל דההוא גבו של ר"ג בן רבי יהודה הנשיא והאי דהכא תלמידו של ר' יוחנן דהוה כייף לרב ושמואל [ג]:

הא בניסן ובתשרי. פי' בקונטרס שהמועדות תלויין בהן מקדשין לצורך שאחר ירחי לא ויי"מ מיפכח:

ואם היתה שנה מעוברת חמשה. בערכין (דף ט:) פריך והא מיכה יומא [ד] דתלתין שנין משום דכל שנה עודפת מרובה ימים שמונה שעות מתע"ו מלקים ומותן מלקיס מלטרפין ליום שלם לסוף שלשים שנה ומשני משום לישנא דכל שנה לא קשיא:

שלח ליה ר' יהודה נשיאה לרבי אמי. מין זה רבי יהודה נשיאה שהתיר השמן שנפרק מין מעמידין (ע"ז דף לו. ושם) שהיה בימי רב ושמואל דההוא גבו של ר"ג בן רבי יהודה הנשיא והאי דהכא תלמידו של ר' יוחנן דהוה כייף לרב ושמואל [ג]:

הא בניסן ובתשרי. פי' בקונטרס שהמועדות תלויין בהן מקדשין לצורך שאחר ירחי לא ויי"מ מיפכח:

ואם היתה שנה מעוברת חמשה. בערכין (דף ט:) פריך והא מיכה יומא [ד] דתלתין שנין משום דכל שנה עודפת מרובה ימים שמונה שעות מתע"ו מלקים ומותן מלקיס מלטרפין ליום שלם לסוף שלשים שנה ומשני משום לישנא דכל שנה לא קשיא:

עין משפט נר מצוה

קו א מיי' פ"ו מהל' קידוש החדש הל' ו:
קז ב ג מיי' פ"ג (ופ"ה) מהל' קידוש החדש הלכה טו טז יז יח:

רבינו חננאל

וגם לעדות רבי יהושע בן לוי דאמר לעולם ב' אדרין חסרין הא מתני' תיובתא עליה ולא עמדה אלא עדות ר' סימאי משום חגי זכריה ומלאכי: **כי אתא עולא אמר עברוה לאלול.** כלומר אצטריך כפי המסורת שהיתה ביד ב"ד ועברוה לאלול. מפני שקראו סוד העבור מפני שב"ד לא היו מגלין אותו אלא למזומנים לעיין בדבר זה והיה אותה שנה יום ל' לאלול יום הסמוך לשבת בין מלפניה בין מלאחריה. וכיון שראה עולא כי עברו ב"ד לאלול נדמה לו שב"ד מעברין על צורך השעה שלא יבא ר"ה בע"ש ולא באחד בשבת. שלא לחבר ב' קדושות כאחד מפני כבוד מתים. או כגון שמחת י"ט בתענוג ירקות וכיוצא בהן. וחלילה לעבר אלא על המסורת שמסורה בידם ממשה רבינו. אבל משלא נתגלו העקרים. מדומים כי על כל צורך מעברין. ועל זה אמר עולא אין שם צורך לדבר אלא משום ירקיא. ורבי אחא אמר משום מיתיא: **פי' מ"ד משום מיתיא** דהיכא דאקלע כ"ט באלול בשבת חל ר"ה להיות באחד בשבת ואם חל כ"ט באלול יום חמישי מקלע ר"ה בע"ש. ולא יתכן ב' קדושות כאחד. עולא אמר מעברין לאלול חשב בדעתו משום מיתיא דלא אסרחון. כלומר אם ישאר המת ב' ימים יסריח. ו) וכן יוה"כ שחל להיות באחד בשבת או בע"ש כיוצא בו. **אבל משום ירקיא לא מעברינן אפשר בחמימי.** פי' אע"ג דחיימין ירקיא אפשר למיכל מיניהון. וי"א למישלקינהו ולבשולינהו ולמשבקינהו בחמימי דאכיל להן במוצאי יוה"כ ומ"ד משום ירקיא אמר מיתיא אפשר לקברן עממי והן נכרים. ודברים הללו שאמר עולא ור' אחא איכא למימר שעשו אותן ב"ד סעד למסורת שבידם שבהן מעברין כענין שעיקר עיבור השנה באביב. ותנינן (בסנהדרין יא) אין מעברין השנה לא מפני גדיין ולא מפני טלאין ולא מפני גוזלות שלא יפריחו. אבל עושין אותו סעד לשנה. והמסמך של עיבור [הוא] עיבור האביב. כדגרסינן [התם] דזמן אביבא לא מטא: **ואקשינן עליהן אם נראה החודש בזמנו.** והוא ליל ל' מעברין ליה לאלול משום צורך שנתראה לב"ד לעבר. והתני רבה בר שמואל יכול כשם שמעברין את השנה לצורך מפני האביב כך מעברין את החודש ת"ל החודש הזה לכם. כזה ראה וקדש ופריך רבה אין מקדשין לצורך אבל מעברין החדש לצורך ותרץ להא דרבה בר שמואל הכי יכול כשם שמעברין את השנה על האביב ואת החדש לצורך

אהח19/06/2018

משנת ראשונים

אלא אי אמרת זמנין מלא זמנין חסר אמאי מחללין. הוה מצי למימר וליטעמיך תקשי על תשרי דמחללין עליו את השבת אף על גב דזימנין מלא וזימנין חסר מדנפקי שלוחי אאלול ואתשרי.

[תוספות הרא"ש]

כי אתא עולא אמר עברוה לאלול. שבית דין הקובעין את החדשים דוחין אותו מפני כן והרשות בידם בכך כדכתיב אשר תקראו אתם אפילו אותם תקראו אפילו שוגגין ואפילו מוטעין ואפילו מזידין כדאיתא התם.

[הריטב"א, סוכה נד:]

עולא אמר משום ירקיא, רבי אחא בר חנינא אמר משום מתיא. ולא הוזכרה כאן דחייה מתורת יום ערבה שלא יבא בשבת שבימי התנאים לא היו מדקדקים ביום ערבה כלל וכמו שאמרו במשנה שבת קטן נימול פעמים לח' וכו' שאם נולד בערב שבת בין השמשות ואירע ר"ה ביום ראשון נמול לעשרה, אלמא לא היו מדקדקים שלא לקבוע תשרי ביום א' אף על פי שבא יום ערבה בשבת.

[מאירי]

[המשך בסוף המסכת]

חשק שלמה על ר"ח ו) מדברי רבינו ז"ל אלו נראה דגי' תמרת היה לו בגמ' דלמ"ד משום ירקיא לא חיים משום מיתיא כלל משום דלפסר בעממי אבל ל"ע דהא ביוה"כ ו"מ בעממי

במקום חסר, **וְאָמַר** - בברייתא מדובר שרוצים **לְקַדְּשׁוֹ** - לקדש את החודש ביום שלושים אף על פי שלא נראתה עדיין הלבנה, שאסור לעשות כן גם כשיש צורך בדברכד. **וְהָכִי קָאָמַר** - וכך אומרת הברייתא, **יָכוֹל** היית לומר **שֶׁמְּעַבְּרִין אֶת הַשָּׁנָה** ומוסיפים עליה חודש, וְכן מעברים **אֶת הַחֹדֶשׁ** ומוסיפים עליו יום, **לְצוֹרֶךְ**, **כָּךְ מְקַדְּשִׁין אֶת הַחֹדֶשׁ לְצוֹרֶךְ** ביום שלושים, ואף על פי שלא נראתה הלבנה, **תַּלְמוּד לוֹמַר** 'הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם', ולמדו מפסוק זה שהציווי הוא 'זֶה רְאֵה וְקַדֵּשׁ' - קדש את החודש רק לאחר שתראה את הלבנה, אך לאחר ראייתה ניתן לדחות את הקידוש ליום שלושים ואחד.

מביאה הגמרא סיוע לפירוש זה:

וְכִי הָא [-דין זה הוא כמו] **דְּאָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, מְאַיְּמִין עַל הָעֵדִים עַל הַחֹדֶשׁ שֶׁנִּרְאָה בִּזְמַנּוֹ** - עדים שבאו להעיד על ראיית הלבנה ביום שלושים, כשיש צורך בכך מאיימים עליהם שישתקו ולא יעידו, כדי שיוכלו בית דין **לְעַבְּרוֹ** - לעבר את החודש, דהיינו שיקדשו את החודש למחרת, **וְאֵין מְאַיְּמִין עַל הָעֵדִים עַל הַחֹדֶשׁ שֶׁלֹּא נִרְאָה בִּזְמַנּוֹ** - אך אין מאיימים על אנשים שיבואו להעיד שקר שראו את הלבנה ביום שלושים כדי שיוכלו בית דין **לְקַדְּשׁוֹ** - לקדש את החודש ביום זה, אף שיש צורך בדברכה.

הגמרא מקשה על דברי רבה:

מקשה הגמרא, **אִינִי** - האם כך הוא שאף שיש צורך בדבר אין בית דין מקדשים את החודש שלא בזמנו, **וְהָא** [-והרי] **שָׁלַח לֵיהּ רַבִּי יְהוּדָה נְשִׂיאָה** [-הנשיא] **לְרַבִּי אַמִּי, הֱוֵי יוֹדְעִין שֶׁכָּל יָמָיו שֶׁל רַבִּי יוֹחָנָן הָיָה מְלַמְּדֵנוּ, שכאשר ישנו צורך בדבר מְאַיְּמִין עַל הָעֵדִים שיבואו להעיד עַל הַחֹדֶשׁ שֶׁלֹּא נִרְאָה בִּזְמַנּוֹ** - על הלבנה שלא נראתה ביום שלושים, כדי **לְקַדְּשׁוֹ** - לקדש את החודש ביום זה, כלומר, **שַׁאַף עַל פִּי שֶׁלֹּא רָאוּהוּ** העדים, **יֹאמְרוּ רָאִינוּ**, ויקדשו בית דין את החודש על פיהם[כו]. הרי שהתיר רבי יוחנן לקדש את החודש קודם זמנו במקום הצורך, שלא כדברי רבה[כז]. מתרצת הגמרא, **אָמַר אַבָּיֵי, לֹא קַשְׁיָא, הָא** - דברי רבי יוחנן שבמקום הצורך ניתן לקדש את החודש קודם זמנו, נאמרו **בְּנִיסָּן וְתִשְׁרֵי**, שזמני המועדות תלויים בקידושם, **הָא** - ודברי רבי יהושע בן לוי[כח] [עליהם הסתמך רבה] שאין מקדשים את החודש קודם זמנו אפילו במקום הצורך, נאמרו **בְּשְׁאָר יַרְחֵי** - בשאר החדשים[כט].

הגמרא מביאה תירוץ נוסף לדברי עולא שעיברו את אלול מפני הצורך:

רָבָא אָמַר, הָא דְּתָנֵי - מה ששנה **רַבָּה בַּר שְׁמוּאֵל** בברייתא, שאין מעברים ואין מקדשים את החודש אפילו לצורך, שיטת **אֲחֵרִים הִיא**[ל], **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **אֲחֵרִים אוֹמְרִים, אֵין בֵּין עֻבָּרֶת** [-חג השבועות] **לַעֲצֶרֶת וְאֵין בֵּין רֹאשׁ הַשָּׁנָה לְרֹאשׁ הַשָּׁנָה אֶלָּא אַרְבָּעָה יָמִים בִּלְבַד**, כלומר, בשנה הבאה יחול ראש השנה ארבעה ימים בשבוע לאחר היום בו חל ראש השנה בשנה זו, וכן שאר המועדים[לא], **וְאִם הָיְתָה שָׁנָה מְעוּבֶּרֶת**, יחול לאחר **חֲמִשָּׁה** ימים[לב]. שלשיטתם לעולם אין בית דין מקדשים את החודש אלא לפי הסדר של חודש אחד מלא וחודש אחד חסר[לג], ולפיכך אין מקדשים או מעברים את החודש אפילו לצורך, מאחר ואין לשנות מסדר זה[לד].

הגמרא מביאה שיטה נוספת בענין עיבור החודש וקידושו:

רַב דִּימִי מִנְּהַרְדְּעָא מַתְנֵי אִיפְּכָא - שונה להיפך מדברי רבי יהושע בן לוי, **מְאַיְּמִין עַל הָעֵדִים עַל הַחֹדֶשׁ שֶׁלֹּא נִרְאָה בִּזְמַנּוֹ** - מאיימים על אנשים שיבואו להעיד שקר שראו את הלבנה ביום שלושים כדי שיוכלו בית דין **לְקַדְּשׁוֹ** - לקדש את החודש ביום זה, **וְאֵין מְאַיְּמִין עַל הָעֵדִים עַל הַחֹדֶשׁ שֶׁנִּרְאָה בִּזְמַנּוֹ** - עדים שבאו להעיד על ראיית הלבנה ביום שלושים, אין מאיימים עליהם שישתקו ולא יעידו כדי שיוכלו בית דין **לְעַבְּרוֹ** - לעבר את החודש, דהיינו שיקדשו את החודש למחרת, אף שיש צורך בדברלה. מבררת הגמרא, **מַאי טַעְמָא** - מהו טעמו של חילוק זה.

(ד"ה אמר) שכן מסתבר, שהרי להלן תירץ רבא תירוץ אחר על ברייתא זו. וראה עוד בהגהות וציונים.

כד. **כגון** שאם יקדשו את החודש לא יחולו שבת ויום הכיפורים בסמיכות זה לזה.

כה. **פירשנו** על פי רש"י (ד"ה מאיימין ד"ה ומין מאיימין). אך רבינו חננאל (ד"ה ומי) פירש, שמאיימים על העדים שהעידו על הלבנה ביום ל' שיחזרו בהם, כדי שיוכלו בית דין לעבר את החודש, ואין מאיימים על עדים שאמרו שראו כעין 'כיכיתא' [חתיכה של ענן לבן, כמבואר בערוך (ערך כומכם)], שיעידו שראו את הלבנה. וראה בילקוט ביאורים כיצד פירש הרמב"ם את הברייתא.

כו. **לפי** מה שפירש רש"י (ד"ה ומין) בברייתא לעיל, מדובר כשלא ראו את הלבנה כלל. אך רבינו חננאל (ד"ה ומקשין לרבה) פירש, שמדובר בעדים שאמרו שראו כעין חתיכה של ענן לבן, שמאיימים עליהם שיעידו שראו את הלבנה. וכעין זה נראה לפני יהושע (ד"ה מאיימין) לפרש מתוך לשון הגמרא. ועוד כתב, שמדובר שלפי החשבון אמורה הלבנה להיראות ביום זה, ומאחר והידיעה נחשבת כראייה אין זה 'דבר שקר' [ולא עוברים בזה על 'מדבר שקר תרחק' (שמות כג ז) שנאמר לגבי עדות הנעשית בדרך של שקר, כמבואר בשבועות (לא.)], ואף על פי שיש מצוה לקדש על פי הראייה [כמבואר לעיל], מכל מקום אינה מעכבת, ועל כן בשעת הצורך ניתן לקדש בלעדיה. וראה בילקוט ביאורים מה שכתבו המפרשים בענין איסור עדות שקר בעדות החודש.

כז. **רבינו** חננאל (ד"ה ומקשין לרבה). אך הריטב"א (ד"ה אמר) הביא פירוש זה והקשה, שהגמרא הרי מביאה סיוע לרבה מרבי יהושע בן לוי, ואם כן מה הקושיא מרבי יוחנן, הלא יתכן שרבי יהושע בן לוי נחלק עליו כפי שמצאנו בכמה וכמה מקומות. ותירץ, שמלשון 'כל שנותיו של רבי יוחנן היה מלמדנו' משמע, שלא היתה שום מחלוקת בדבר זה. אמנם לריטב"א עצמו נראה לפרש, שהגמרא כאן מקשה מהברייתא של רבה בר שמואל, שלפי מה שהעמידה רבה בשיטת רבי יהושע בן לוי יוצא שחולקת על רבי יוחנן. וכעין זה כתב בלב רחב (ד"ה מיהו), שקשה על רבי יוחנן מהברייתא, הואיל ואינו יכול לבארה כדברי רבי יהושע בן לוי מאחר וחולק עליו.

כח. **רבינו** חננאל (ד"ה ומקשין לרבה). וראה בהערה הקודמת.

כט. **רש"י** (ד"ה נגיסן). וכתב עוד (ד"ה נגמר), שבשאר החדשים שייך שיתעורר צורך לחסרם ולעברם, על פי מה ששנינו בערכין (ח:), אין פוחתין מארבעה חדשים המעוברים בשנה ולא נראה לעבר יותר על שמונה, וכגון שעיברו כבר שמונה, שמכאן ואילך צריך לחסר את כל החדשים. והקשה הרשב"א (ד"ה אמר), הרי הפסוק 'החודש הזה לכם' (שמות יב ג), ממנו למדו שניתן לקדש את החודש רק לאחר ראיית הלבנה, נאמר לגבי ניסן. ותירץ, שמכל מקום הדרשה של 'כזה ראה וקדש' לא נאמרה לגבי ניסן אלא לגבי שאר חודשי השנה. וכן תירצו הריטב"א (ד"ה אמר) וחידושי הר"ן (ד"ה הא). ובתוספות הרא"ש (ד"ה הא) תירצו, שדין זה הוא מדברי חכמים והפסוק אינו אלא 'אסמכתא'. אמנם התוספות (ד"ה הא) הביאו שיש שפירשו להיפך, שבניסן ותשרי אין מקדשים קודם הזמן ורק בשאר החדשים זה מותר בשעת הצורך. וראה בילקוט ביאורים מה שדנו המפרשים בשתי השיטות. וכתב הרשב"א (שם), שמכל מקום כולם מודים שכאשר החודש נראה בזמנו ניתן לעברו מפני הצורך, שכן מוכח מדברי עולא לעיל.

ל. **רש"י** (ד"ה הא). ולפי זה מפרש רבא את הברייתא כפשוטה, שאין הבדל בין קידוש החודש לעיבורו, ולא כפי שהעמידה רבה כדברי רבי יהושע בן לוי. וכן כתב הריטב"א (ד"ה אמר) בביאור פירוש זה. אולם הריטב"א עצמו פירש (שם), שרבא בא לתרץ את הקושיא האחרונה, שהקשו על רבי יוחנן שדבריו נסתרים מדברי הברייתא [כמובא בהערה לעיל שכך פירש הריטב"א קושיא זו], וכוונתו לומר שהברייתא כאחרים ואילו דברי רבי יוחנן נאמרו לשיטת חכמים.

בהוריות (יג:) מבואר שרבי מאיר נתכנה בכינוי 'אחרים' עקב מעשה שהיה. אמנם התוספות (נדרים ט: ד"ה אחריס) כתבו, שיש מקומות ש'אחרים' אינו רבי מאיר.

לא. **שמאחר** ונוקטים שעושים את חודשי השנה אחד מלא ואחד חסר, כמבואר בסמוך, נמצא שיש בשנה פשוטה שלש מאות חמישים וארבעה ימים, וכשמחלקים אותם לשבועות הרי הם חמישים שבועות שלמים ועוד ארבעה ימים, וזהו ההפרש בימי השבוע בין היום בו חל מועד בשנה זו לבין היום בו יחול אותו מועד בשנה שאחריה.

לב. **שאת** אדר ראשון עושים חסר, וכך נוסף יום אחד להפרש בימי השבוע, שהרי בחודש חסר יש ארבעה שבועות ויום אחד.

לג. **שהלבנה** מתחדשת כעבור עשרים ותשעה ימים ומחצה [ועוד קצת] מהחידוש הקודם, והם חמשים ותשעה ימים לשני חדשים, ועל כן עושים את החדשים אחד של שלושים יום ואחד של עשרים ותשעה, לסירוגין.

לד. **בערכין** (ט:) מבואר, שלפי אחרים אין מצוה לקדש את החודש דווקא על פי הראייה. ואמנם בברייתא שהעמיד רבא כשיטתם, דרשו מהפסוק (שמות יג ג) 'החדש הזה לכם ראש חדשים', שיש לקדש על פי ראיית הלבנה, אך כבר כתב בתוספות הרא"ש (סנהדרין יג: ד"ה וליעבריה) שלשיטת אחרים דרשה זו אינה אלא 'אסמכתא'. ועוד מבואר שם, שלצורך גמור [כגון הנידון שם שעל ידי עיבור החודש לא יצטרכו לעבר את השנה] מודים אחרים שניתן לקדש ולעבר את החודש שלא כפי הסדר הקבוע. ולפי זה כוונת רבא היא, שהברייתא כאחרים הסוברים שטעמים כגון 'ירקיא' ו'מתיא' דלעיל, אינם מספיקים בכדי לעבר את החודש, אך עולא נקט כחכמים שחולקים. ובמחר חדש (עמוד יב) כתב כעין זה בדעת אחרים, וביאר לגבי הדרשה של 'כזה ראה וקדש', שאין הכוונה שמקדשים רק לאחר ראיית הלבנה בפועל, אלא שאת סדר החדשים צריך לקבוע באופן שיתאים לזמן ראיית הלבנה. אמנם מדברי רש"י (לעיל ו: ד"ה מלמ) משמע, שלפי אחרים אין מעברים כלל שלא לפי הסדר הקבוע.

לה. **כך** משמע ממה שפירש רש"י לעיל (ד"ה מאיימין ד"ה ומין מאיימין). אך רבינו חננאל (ד"ה ומקשין לרבה) פירש, שמאיימים על עדים שאמרו שראו ביום ל' כעין חתיכה של ענן לבן, שיעידו שראו את הלבנה, ואין מאיימים על עדים שהעידו שראו את הלבנה ביום זה, שיחזרו בהם כדי שיוכלו בית דין לעבר את החודש.

מסורת הש"ס
עם הוספות

ח) לקמן כח:. ג) [תוס' ערכין פ"ח] לעיל ו: שבת פז: סוכה נד: ערכין ט:. ג) [עיין שו"ע ס"ק תעז ד"ה קהלת] ועיין תוס' הרא"ש.

הגהות הב"ח

(ח) רש"י ד"ה מיכה דאמרי כו' קס"ד מילול שבת משום מלוה: (ג) ד"ה נעבריה האידנא ביום שלשים זה:

תורה אור השלם

א) הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: [שמות יב, ב]

הגהות וציונים

ח] כת"י על **פי** הראיה, (וכן בכל הסוגיא): ג] [הלח"מ פ"ג דין ט"ו לקה"ח העתיק **אמר רב** כו'] (גליון) ובהגהות חת"ס הגיה **רבה** (עי' טורי אבן), וכן הגיה במראה אש, וכן הוא בר"ח וברי"ף: ג] כת"י **שאע"פ**, וכ"ה בר"ח: **ל]** כת"י **ראינוהו**, ועי' ר"ח (ועיין לחם משנה בגירסת הרמב"ם ובשיטת רש"י): ה] דיבור זה ליתא בדפו"ר: ו] בדפו"י נוסף כדי: ז] בדפו"ר **להלן**: ח] צ"ל **דשעי ויומא** דתלתין (גליון) ועיין מהרש"א ורש"ש, וראבנת המים מגיה יומא ודתלתין שנין (עי"ש):

משנת ראשונים

אלא אי אמרת לעולם חסר אמאי מחללין משום **דמצוה לקדש על** הראיה איכא דאמרי א"ר נחמן אף אנן נמי תנינא על שני חדשים מחללין את השבת על ניסן ועל תשרי אי אמרת בשלמא לעולם חסר משום הכי מחללין דמצוה לקדש על הראיה אלא אי אמרת זמנין מלא זמנין חסר אמאי מחללין נעבריה האידנא ונקדשיה למחר אי דאקלע יום שלשים בשבת ה"נ הכא במאי עסקינן דאקלע יום שלשים ואחד בשבת דמצוה לקדש על הראיה. מתיב רב כהנא [ח] כשהמקדש קיים מחללין אף על כולן מפני תקנת הקרבן מדכולהו לאו משום דמצוה לקדש על הראיה ניסן ותשרי נמי לאו משום דמצוה לקדש על הראיה אי אמרת בשלמא זמנין מלא וזמנין חסר משום הכי מחללין אלא אי אמרת לעולם חסר אמאי מחללין תיובתא. כי אתא עולא אמר עברוה לאלול אמר עולא ידעי חברין בבלאי מאי טיבותא עבדינן בהדייהו מאי טיבותא עולא אמר משום ירקיא רבי אחא בר חנינא אמר משום מתיא מאי בינייהו איכא בינייהו יוה"כ שחל להיות אחר השבת מאן דאמר משום מתיא מעברינן ומאן דאמר משום ירקיא לאימת קא בעי להו לאורתא לאורתא טרח ומייתי ולמ"ד משום ירקיא לעבריה משום מתיא אלא איכא בינייהו יו"ט הסמוך לשבת בין מלפניה בין מלאחריה מ"ד משום ירקיא מעברינן ומאן דאמר משום מתיא אפשר בעממי ולמ"ד משום מתיא לעבריה משום ירקיא אפשר בחמימי אי הכי מאי שנא לדידן אפילו לדידהו נמי לדידן חביל לן עלמא לדידהו לא חביל להו עלמא. איני והתני רבה בר שמואל [ב] יכול כשם שמעברין את השנה לצורך כך מעברין את החדש לצורך ת"ל [א] החדש הזה לכם ראש חדשים כזה ראה וקדש אמר רבא [ט] לא קשיא כאן לעברו כאן לקדשו והכי קאמר יכול כשם שמעברין את השנה ואת החדש לצורך כך מקדשין את החדש לצורך תלמוד לומר החדש הזה לכם כזה ראה וקדש וכי הא דאמר רבי יהושע בן לוי [ג] מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו לעברו ואין מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו איני והא שלח ליה רבי יהודה נשיאה לרבי אמי הוו יודעין שכל ימיו של רבי יוחנן היה מלמדנו מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו אע"פ [ג] שלא ראוהו יאמרו ראינוהו [ל] אמר אביי לא קשיא הא בניסן ותשרי הא בשאר ירחי רבא אמר הא דתני רבה בר שמואל אחרים היא דתניא [ט] אחרים אומרים אין בין עצרת לעצרת ואין בין ראש השנה לראש השנה אלא ד' ימים בלבד ואם היתה שנה מעוברת חמשה רב דימי מנהרדעא מתני איפכא מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו ואין מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו לעברו מ"ט

מאי טיבותא (עבדינן). שמעבירים חלול דמוטב שלא יעברו כדי שלא יהא תרי יומין מספק:

בין מלפניה בין מלאחריה. רבינו תם לא גרס מלפניה לחם חל רחם השנה וסוכות מלפניה תיפוק ליה משום מחית למקלע יום הכפורים בחחד בשבת:

שלח ליה ר' יהודה נשיאה לרבי אמי. מין זה רבי יהודה נשיאה שהתיר השמן בפרק מין מעמידין (ע"ז דף לו. ושם) שהיה בימי רב ושמואל דההוא בנו של ר"ג בן רבי יהודה הנשיא והאי דהכא תלמידו של ר' יוחנן דהוה כייף לרב ושמואל [ג]:

הא בניסן ובתשרי. פי' בקונטרס שהמועדות תלויין בהן מקדשין לצורך בשאר ירחי לא ו"מ מיפכח:

ואם היתה שנה מעוברת חמשה. בערכין (דף ט:) פריך והא מיכה יומא [ט] דתלתין שנין משום דכל שנה עודפת מרבעה ימים שמונה שעות מתע"ו מלקים ומותן מלקיס מנטרפין ליום שלש לסוף שלשים שנה ומשני משום לישנא בכל שנה לא קאמר:

נריך

יום הכפורים בחחד בשבת:

הא בניסן ובתשרי. פי' בקונטרס שהמועדות תלויין בהן מקדשין לצורך בשאר ירחי לא ו"מ מיפכח:

ואם היתה שנה מעוברת חמשה. בערכין (דף ט:) פריך והא מיכה יומא [ט] דתלתין שנין משום דכל שנה עודפת מרבעה ימים שמונה שעות מתע"ו מלקים ומותן מלקיס מנטרפין ליום שלש לסוף שלשים שנה ומשני משום לישנא בכל שנה לא קאמר:

נריך

עין משפט
נר מצוה

קו א מיי' פ"ו מהל' קידוש החדש הל' ו:
קז ב ג מיי' פ"ג (ופ"ה) מהל' קידוש החדש הלכה טו טז יז יח:

רבינו חננאל

וגם לעדות רבי יהושע בן לוי דאמר לעולם ב' אדרין חסרין הא מתני' תיובתא עליה ולא עמדה אלא עדות ר' סימאי משום חגי זכריה ומלאכי: **כי אתא עולא אמר עבדוה לאלול**. כלומר אצטריך כפי המסורת שהיתה ביד ב"ד ועברוה לאלול. מפני שקראו סוד העבור מפני שב"ד לא היו מגלין אותו אלא למזומנים לעיין בדבר זה והיה אותה שנה יום ל' לאלול יום הסמוך לשבת בין מלפניה בין מלאחריה. וכיון שראה עולא כי עברו ב"ד לאלול נדמה לו שב"ד מעברין על צורך השעה שלא יבא ר"ה בע"ש ולא באחד בשבת. שלא לחבר ב' קדושות כאחד מפני כבוד מתים. או כגון שמחת י"ט בתענוג ירקות וכיוצא בהן. וחלילה לעבר אלא על המסורת שמסורה בידם ממשה רבינו. אבל משלא נתגלו העקרים. מדומים כי על כל צורך מעברין. ועל זה אמר עולא אין שם צורך לדבר אלא משום ירקיא. ורבי אחא אמר משום מיתיא: **פי' מ"ד משום מיתיא** דהיכא דאקלע כ"ט באלול בשבת חל ר"ה להיות באחד בשבת ואם חל כ"ט באלול יום חמישי מקלע ר"ה בע"ש. ולא יתכן ב' קדושות כאחד. עולא אמר מעברין לאלול חשב בדעתו משום מיתיא דלא אסרחון. כלומר אם ישאר המת ב' ימים יסריח. ו) וכן יוה"כ שחל להיות באחד בשבת או בע"ש כיוצא בו. **אבל משום ירקיא לא מעברינן אפשר בחמימי**. פי' אע"ג דחיימין ירקיא אפשר למיכל מיניהון. וי"א למישלקינהו ולבשולינהו ולמשבקינהו בחמימי דאכיל להן במוצאי יוה"כ ומ"ד משום ירקיא אמר מיתיא אפשר לקברן עממי והן נכרים. ודברים הללו שאמר עולא ור' אחא איכא למימר שעשו אותן ב"ד סעד למסורת שבידם שבהן מעברין כענין שעיקר עיבור השנה באביב. ותנינן (בסנהדרין יא) אין מעברין השנה לא מפני גדיין ולא מפני טלאין ולא מפני גוזלות שלא יפריחו. אבל עושין אותו סעד לשנה. והמסמך של עיבור [הוא] עיבור האביב. כדגרסינן [התם] דזמן אביבא לא מטא: **ואקשינן עליהן אם נראה החודש בזמנו**. והוא ליל ל' מעברין ליה לאלול משום צורך שנתראה לב"ד לעבר. והתני רבה בר שמואל יכול כשם שמעברין את השנה לצורך מפני האביב כך מעברין את החודש ת"ל החודש הזה לכם. כזה ראה וקדש ופריך רבה אין מקדשין לצורך אבל מעברין החדש לצורך ותרץ להא דרבה בר שמואל הכי יכול כשם שמעברין את השנה על האביב ואת החדש לצורך

אלא אי אמרת לעולם חסר. ואי נמי לא אתו עדים מקדשין ליה החידנא, למה להן לחלל: **על הראיה.** על פי עדים, דכתיב (שמות יג) החדש הזה לכם לחם חדשים כזה ראה וקדש: **איבא דאמרי כו'.** קא סלקא דעתיה חילול (ח) משום מצוה לקדש על הראייה הוא: [ג] **משום הבי מחללינן.** שמא לא יחללו ממנא שיתקדש החדש בלא עדים: **אלא אי אמרת זמנין מלא וזמנין חסר.** מכדי נב"ד תליא, כדאמרינן לקמן (דף כה.) שמא לפילו מזידים: **אמאי מחללינן.** ליתקנו ב"ד שימתינו עד יום שלשים ואחד, שלא לחלל עליו את השבת, וילכו ויעידו למחר ויקדשו על פיהם: **נעבריה האידנא.** (ג) מיום ל' שהוא יעברו את החדר: **אי דאקלע יום שלשים בשבת.** ורמו בו את הלבנה: **ה"נ.** דמעברינן ולא מחללינן: **הכא.** דקתני מחללין כגון דאקלע יום שלשים ואחד בשבת ולא גרסה החדש אתמול שלא היום, דאי נמי לא חזלי מקדשי ליה בית דין החידנא, דאין לך חדש יותר על שלשים, ומקדשי ליה שלא על פי עדים, הלכך מחללין [ו] לקדש על הראייה: **מפני תקנת קרבן.** מוספי ר"ח שיקרבו בזמנן: **ניסן ותשרי נמי לאו משום דמצוה לקדש על הראייה.** הוי חילול שבת בידהו, שלא שיהו המועדות בזמנן לפי תולדות הלבנה: **אלא אי אמרת לעולם חסר אמאי מחללין.** בלאו בידהו נמי החידנא מקדשין ליה: **ידעי חברין בבלאי.** כלומר נותנין לב להכיר טובה שעושין עמהם בני ארץ ישראל שעיברו את אלול: **משום ירקיא.** להפריד שבת ויום טוב זה מזה, כדי שלא יכמושו ירקות הנאכלות כשהן חיין בשבת שאחר יו"ט או ביו"ט שאחר שבת: **משום מתיא.** להפריד שבת ויום הכפורים זה מזה, שלא יסריח מת שימות בשחד מהן שיהא לאחון ולא יקבר לא היום ולא למחר: **מאי בינייהו.** תרוייהו איתנהו: **יום הכפורים שחל להיות אחר שבת.** אם לא יעברוהו: **מ"ד משום מתיא מעברין.** ולחינן ליום הכפורים ליום שני בשבת: **אימת בעי לה.** לירקות: **לאורתא.** למוצאי יום הכפורים: **לאורתא טרח ומייתי.** ואין לריך ללקט ע"ס, הלכך לא מעברינן: **אפשר בעממי.** לחמר מר (בילה דף ו.) מת ביו"ט לאחון יתעסקו בו עממין: **בחמימי.** שורס בחמין וחוזרות לקדמותן: **לדידן חביל לן עלמא.** אנו בני בבל אם נעבר העולם ויש לנו הבל, לפי שבבל עמוקה היא ואינה ארץ הריס וגבעות כמ"י ואין שולט בה חויר, ואין בני ארץ ישראל לריכין לעבר משום מתיא ומשום ירקיא אלא בשבילנו: **איני.** וכי מעברינן חודש לצורך: **בשם שמעברין את השנה לצורך.** מפני התקופה ופירות החילן, כדאיתא בפרק קמא דסנהדרין (דף יא:): **בזה ראה וקדש.** כיון שתלחה קדם בו ביום: **לעברו.** לעשות את החסר אלא לצורך מותר: **לקדשו.** ביום שלשים והלבנה לא נראית, ואם יתמינו עד יום מחר יהא שבת ויוה"כ סמוכין, אין מקדשין לצורך: [ה] **וה"ק כשם שמעברין לצורך כך מקדשין לצורך ת"ל בזה ראה וקדש. לאה תחלה ואח"כ קדם, אבל כשאתה מעבדו לאה אתה: מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו.** ביום שלשים, שיחריבו בשביל לעברו: **ואין מאיימין.** ביום שלשים על העדים שלא לאוהו, ואנן לריכין לקדשו **היום כדי להפריד שבת מיום הכפורים, שיאמרו לאינו ויעידו שקר: היה מלמדנו מאיימין בו'.** אם אנו לריכין לעשותו חסר: **בניסן ותשרי. שהמועדות תלויין בהן מקדשין לצורך: בשאר ירחי לא.** ואם תאמר מה לצורך לנו בשאר חדשים לחסר ולעבר, כגון אותה **שמינו בשבת ערכין** (דף ח:) אין פותחין מארבעה חדשים המעוברין בשנה ולא נראה לעבר יותר על שמונה, והתם מפרשינן הטעם, ואם עיברו שמונה ובאה לא נראית ביום שלשים ממנו שאנו לריכין לחייס עליהן לומר לאינו בשביל לקדם: **הא דתני רבה. שאין מעברין ולא מקדשין לצורך: אחרים היא. לחמרי לעולם כל החדשים אחד מלא ואחד חסר, כסדר מולד הלבנה שמתחדשת לעולם בסוף כ"ט ימים ומחלה שהן חמשים ושעה לשני חדשים: ארבעה ימים. אם נקבע עכשיו בשבת יהא לשנה הבאה בחמישי בשבת, שזה חשבון שנים עשר חדש מלא ואחד חסר עולה לשנ"ד ימים, והשלם מאות וחמשים כולם שבועים, נמלא נאחה להלן מרבעה ימים: ואם היתה שנה מעוברת ה'. שמוסיפין עליה חדש חסר, שבאחה להן [ז] מן שבועים שלימים יום אחד:**

המשך בסוף המסכת

[מאירי]

עין יעקב

השעה כך מחסרין ומקדשין את החדש לצורך ת"ל החודש הזה לכם כזה ראה וקדש. **וכי הא דאריב"ל מאיימין עלייהו** כדי לחזור בהן ולא יתקיימו דבריהן ויעברוהו אי אצטריך לב"ד. ואין מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו והוא ליל ל' כלומר אין מאיימין אותן לומר להן הזהרו והעידו כי ההוא שנראה לכם כעין כוביתא הלבנה היתה ומקדשין אותו יום שלשים אם הוצרכו ב"ד לחסורי אלא לא טרחינן עלייהו כדי לקדשו בעת שלא נראה בזמנו כלומר מעברין ולא מחסרין. **ואקשינן לרבה איני והא שלח ליה ר' יהודה נשיאה לר' אמי** הוו יודעין שכל שנותיו של ר' יוחנן היה מלמדינו מאיימין על העדים על חדש שלא נראה בזמנו לקדשו שאע"פ שלא ראו בעליל אלא כעין כוביתא יעידו כי ראינו. ופריק אביי ואמר הכי הא דריב"ל קיימא בכל החדשים זולתי ניסן ותשרי. ור' יוחנן קיימא בניסן ותשרי זולתי שאר ירחי ונתברר לנו דברי אביי כי כך הם כאשר פירשנו מתלמוד א"י דשקלי וטרי בהאי מלתא. בתחלת פרק ראוהו ב"ד וכל ישראל ואסקוה הכי ולא פליג מה דמר ר' זעירא בשם ריב"ל אין מעמעמין על שלא נראה לקדשו בשאר ירחי. ומה דמר רבא מעמעמין על שנראה לעברו על ניסן ועל תשרי. **רבא אמר הא דתני רבה בר שמואל אחרים היא** דלית ליה עבור בחדשין כלל. דתניא אין בין ר"ה לר"ה ואין בין עצרת לעצרת אלא ד' ימים בלבד. ואם היתה שנה מעוברת חמשה. פי' אין בשנה לעולם אלא אחד מלא ואחד חסר והן שנ"ד ימים. יוצאין [נ' שביעיות] ישארו ד' ימים. ואם היא מעוברת חדש העבור כ"ט ימים הוא כ"ח ימים יוצאין [ד' שביעיות] נשאר יום הרי ה' ימים. **רב דימי מתני אפכא מאיימין על העדים** על חדש שלא נראה בזמנו לקדשו דאמרינן ההיא כוביתא שראיתם לבנה היתה דלא מתחזי כשיקרא. **ואין מאיימין על העדים** על חדש שנראה בזמנו לעברו כי מאחר שאמר ראיתי יחזור ויאמר לא ראיתי

חשק שלמה על ר"ח ח) מדברי רבינו ז"ל אלו נראה דגי' תמרת היה לו בגמ' דלמ"ד משום ירקיא לא חיים משום מיתיא כלל משום דלפסקי בעממי אבל ל"ע דהא ביוה"כ ח"מ בעממי.

צריך חצות האי מיחזי כשקרא האי לא מיחזי כשקרא. אמר שמואל יכילנא לתקוני לכולה גולה אמר ליה אבא אבוה דרבי שמלאי לשמואל ידע מר האי מילתא דתניא בסוד העיבור נולד קודם חצות או נולד אחר חצות א"ל לא אמר ליה מדהא לא ידע מר איכא מילי אחרנייתא דלא ידע מר כי סליק רבי זירא שלח להו צריך שיהא לילה ויום מן החדש[ט] וזו שאמר אבא אבוה דר' שמלאי מחשבין את תולדתו נולד קודם חצות בידוע שנראה סמוך[נ] לשקיעת החמה לא נולד קודם חצות בידוע שלא נראה סמוך לשקיעת החמה למאי נפקא מינה אמר רב אשי[ס] לאכחושי סהדי. אמר רבי זירא אמר רב נחמן כ"ד שעי מכסי סיהרא[ע] לדידן שית מעתיקא ותמני סרי מחדתא לדידהו שית מחדתא ותמני סרי מעתיקא למאי נפקא מינה אמר רב אשי[פ] לאכחושי סהדי. אמר מר צריך שיהא לילה ויום מן החדש מנלן ר' יוחנן אמר[צ] מערב עד ערב ריש לקיש אמר[ק] עד יום האחד ועשרים לחדש בערב מאי בינייהו אביי אמר משמעות דורשין איכא בינייהו רבא אמר חצות לילה איכא בינייהו. אמר רבי זירא אמר רב נחמן כל ספיקא לקמיה שדינן[ר] דחמיסר ושיתסר עבדינן ארביסר לא עבדינן וליעבד נמי ארביסר דלמא חסרוה לאב וחסרוה לאלול[ש]

תרי

לפני חדושה נקרן מזרחית דרומית ולמחר חדושה נקרן מערבית דרומית וכשהיא במזרח נראית לבני מזרח ולא לבני מערב וכשהיא במערב נראית לבני מערב ולא לבני מזרח ולכך הלבנה היתה לבני בבל שבמזרח הינה מתכסה חלק שם שעות ולבני ארץ ישראל הרחוקים מתכסה י"ח שעות והחדשה הינה מתכסה לבני ארץ ישראל שבמערב כי חס שם שעות ולבני בבל הרחוקים מתכסה י"ח שעות ולמטן דיליף מיום הכפורים היום הולך אחר תחלת הלילה ואם נראית בתחלת הלילה ואם לאו בידוע שלא נראית עד שלשים ואחת בלילה ומוספת בכל הלילה[ת] ומוספת בכל לילה לעהות מלחת יותר ויותר עד סוף החדש וכל מה שהיא מתקרת מן הלילה היא משלמת מן היום בין בתחלת החדש בין בסופו ויותר היה נראה לפרש דמיירי הכא לענין המולד דלריך שיהא לילה ויום מן החדש שיהיה המולד מבערב של עשרים ותשעה בחדר שיהא יום שלשים ולילו הכל מן המולד החדש אבל אין המנהג כן דלא פסלינן מולד זקן אלא כשנולד אחר שמונה עשר[ב] וי"א דלריך לילה ויום מן החדש כלומר לריך שיהא סדר הקידוש לילה ויום ולא יום ולילה דאם היה המולד ביום קודם חצות וקדשוהו ב"ד נתקדשה לילה שלפניו ואם נולד אחר חצות ולא נראית ביום אין[ם] החדש מתקדש אלא למחר ואין יום זה שלפניו מתקדש עמו והיינו דאמרו בירושלמי אהח"ב 19/06/2018 ולפירוש זה לא ניחא הא דקאמר היכא דיניהו חצות לילה לליכא מאן דאמר שמתקדש לא חייל יום טוב ורחש חדש:

לוי

חצות סעדיה שהלבנה לעולם

האי מיחזי כשקרא האי לא מיחזי כשקרא. אמר שמואל יכילנא לתקוני לכולה גולה אמר ליה אבא אבוה דרבי שמלאי לשמואל ידע מר האי מילתא דתניא בסוד העיבור נולד קודם חצות או נולד אחר חצות א"ל לא אמר ליה מדהא לא ידע מר איכא מילי אחרנייתא דלא ידע מר כי סליק רבי זירא שלח להו צריך שיהא לילה ויום מן החדש[ט] וזו שאמר אבא אבוה דר' שמלאי מחשבין את תולדתו נולד קודם חצות בידוע שנראה סמוך[נ] לשקיעת החמה לא נולד קודם חצות בידוע שלא נראה סמוך לשקיעת החמה למאי נפקא מינה אמר רב אשי[ס] לאכחושי סהדי. אמר רבי זירא אמר רב נחמן כ"ד שעי מכסי סיהרא[ע] לדידן שית מעתיקא ותמני סרי מחדתא לדידהו שית מחדתא ותמני סרי מעתיקא למאי נפקא מינה אמר רב אשי[פ] לאכחושי סהדי. אמר מר צריך שיהא לילה ויום מן החדש מנלן ר' יוחנן אמר[צ] מערב עד ערב ריש לקיש אמר[ק] עד יום האחד ועשרים לחדש בערב מאי בינייהו אביי אמר משמעות דורשין איכא בינייהו רבא אמר חצות לילה איכא בינייהו. אמר רבי זירא אמר רב נחמן כל ספיקא לקמיה שדינן[ר] דחמיסר ושיתסר עבדינן ארביסר לא עבדינן וליעבד נמי ארביסר דלמא חסרוה לאב וחסרוה לאלול[ש]

תרי

נרמזים: נולד קודם חצות או לאחר חצות. כך שנוי בה, ורמז בעלמא הוא לומר[ס] קודם חצות חלוק מנולד לאחר חצות: ידע מר. מה חילוק יש: כי סליק רבי זירא שלח להו. לחביריו שבבבל שני דברים שלמד כאן: צריך שיהא לילה ויום מן החדש.[ו] היום הולך אחר הלילה להיות היום מן החדש שהיה בו ליל שלפניו, למדנו שאם נראית הלבנה הינה משמשיכה יום עשרים ושעה שהוא ליל שלשים. ומ"ת אין מקדשין חותו ביום שלשים, שהרי לא נראה החדשה ביום שלשים, דקיימא לן עשרים ושרעה שעי מכסי סיהרא כדאמרינן לקמן, תילטריך למ"ד מחיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו, ושמעינן דאם נראית הינה בלילה אין מחיימין, שהרי הכל רואו שהלילה מן החדש שעבר: וזו שאמר אבא אבוה דר' שמלאי. לפני שמואל, ולא ידע לפרשה מה חילוק בין נולד קודם חצות לנולד לאחר חצות, אני מפרשה לכם: מחשבין. את מולד הלבנה: נולד קודם חצות. היום, בידוע שנראה[ז] היום קודם שתשקע החמה, אתן הלבנה מתכסה מבני מ"י שהם בתערב (ח) אלא שם שעות אחר חדושה ממוך קוטנה, שהלבנה לעולם בשם שעות לאחר חדושה בקרן מערבית דרומית ונראית להם: [לא] נולד [עד[ח]] אחר חצות. בידוע שלא ירחה היום, שהיה קטנה כל שם שעות ועשלמת מעין כל: למאי נפקא מינה. למיתנך, הרי על פי עדים אנו מקדשין: לאכחושי סהדי. אם נולד אחר חצות ואמרו ראינוהו בבוקר שלפני הלילה שנראה בו ביום, הרי הוא בכלל עשרים ושרעה שעות שהלבנה מתכסה מבני מ"י שעות, ואחר י"ח שעות שהמוכין למערב ולא בני בבל, וכן כל י"ג שעות שאחר שם שעות הראשונות, הרי שמתכסה החדשה מבני בבל י"ח שעות, ואחר י"ח שעות כבר גדולה היא ונראית בכל מקום: לדידהו שית מחדתא. כמו שפירשתי שלפסוף שם נראית לבני מערב: ותמניסר מעתיקא. כמו שפירשתי שהינה בסוף תלילתה לעולם בזמרח, וכל שמונה עשרה שעות של ינהה מתוך קוטנה לא נראית בתערב, אבל קודם לכן היתה ונראית למרחוק: לאכחושי סהדי. אם יאמרו ראינו הינה והחדשה בתוך עשרים ושרעה שעות שקר הם: כ"ד שעי מכסי סיהרא. סמוך לחידושה מלפניו ומאחריו היא מתכסה מן העין מתוך קוטנה, שם שעות לפני חדושה ושם שעות לאחר חדושה ועלמת מכל מדם, קודם לכן ולאחר מכאן שתים עשרה שעות שהיא[י] בזמרח נראית לבני מזרח ולא לבני מערב מתוך קוטנה, וכשהיא בתערב נראית לבני מערב ולא לבני מזרח, והיא לעילא לפני חדושה בקרן מזרחית דרומית ולאחר חדושה בקרן מערבית דרומית, כך ראיתי בידיו שהנולד עד חצות וענין ד"ד וה"ח והצ"א ותרצ"ה ותקפ"ט שאלו הן עקרי החשבון לקבוע השנים ידע להו מר. ואם הדחויות שהן גטר"ד ובה"ו ב) תקפ"ט. א"ל לא ידענא א"ל ומדהא מר לא ידע איכא מילי אחרנייתא דתליין במסורתו ולא בחשבון בלבד ולא ידעינהו מר שמואל. פירוש שאם נולד קודם חצות מפני שלא יתכן להראות הלבנה לבני אדם בו ביום שלשים ויש מי שאומר אלו כולם וגם ג"ט ר"ד שאם נדחות [בשני] הפשוטות ובה"י תקפ"ט לאחר העיבור כולו היה שמואל בקי בהן ודברים אחרים התלוין בחשבון שאמר לא ידענא והוא כגון זה שאמר מחשבין את תולדתו נולד קודם חצות בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה כו' וכיוצא בו דברים אחרים כמו זה. אמר לו אבא אבוה דר' שמלאי דאי לא תימא הכי מה בין חצות לאחר חצות: כי סליק ר' זירא בא"י שלח להו צריך שיהא לילה ויום מן החדש. כלומר אין קובעין ר"ח בו ביום של מולד אלא אם היה המולד שעה ראשונה מן הלילה שנמצא היום והלילה כולו מן הלבנה החדשה. אבל אם היה המולד אח"כ אין קובעין ר"ח אלא למחר. וזה שאמר מחשבין את תולדתו נולד קודם חצות בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה נולד אחר חצות אינו נראה בו ביום כלל. ובא רב אשי ודחה וא' מסורת זה לאכחושי סהדי. פי' שאם נתברר מן החשבון שנולד אחר חצות ובאו עדים ואמרו שראינוהו בו ביום עדי שקר הן שאי אפשר כלל להראות בו ביום ולאו לקובעו ר"ח בו ביום הוא דשלח להו נולד קודם חצות כי הא דאמר ר' זירא אמר רב נחמן כ"ד שעי מכסי סיהרא לדידן שית (שית) מעתיקא וי"ח מחדתא. לדידהו שית מחדתא וי"ח מעתיקא. **למאי נפקא מינה.** אמר רב אשי לאכחושי סהדי בו. גם זה שאמר אבוה דר' שמלאי נולד קודם חצות וזה שאמר ר' זירא כ"ד שעי מיכסי סיהרא דבר זה לא נתברר אצלנו יפה לפיכך לא כתבנו בו פירושו ג): **אמר מר צריך שיהא יום ולילה מן החדש** כמו שאמרנו. כלומר היום שקובעין אותו ר"ח צריך להיות כ"ד שעה מן הלבנה החדשה. **קרא מנא לן** ר' יוחנן אמר מערב עד ערב. ר' שמעון בן לקיש אמר מהכא עד יום האחד ועשרים לחדש בערב. **מאי בינייהו** אמר אביי משמעות דורשין איכא בינייהו כלומר זה דורש מזה הפסוק וזה דורש מזה הפסוק ושניהן דבר אחד אמרו. זה אין צריך פירוש. **רבא אמר חצות לילה איכא בינייהו.** ר' יוחנן שאמר מערב עד ערב סבר אם נולדה הלבנה בתחלת שעה ראשונה של לילה קובעין בו ביום ר"ח דהא איכא מערב עד ערב. ור' שמעון בן לקיש כתיב שבעת ימים מצות תאכלו וכתיב בערב תאכלו מצות עד יום האחד ועשרים לחדש בערב. וכתיב בפסח ואכלו את הבשר בלילה הזה. וכתיב ועברתי בארץ מצרים בלילה הזה. וקי"ל דהוא חצות לילה שנאמר ויהי בחצי הלילה. וגמר הלילה הזה של אכילת פסח מן הלילה הזה של עברת מצרים מה זה חצות לילה אף זה חצות לילה וכתיב בפסח על מצות ומרורים יאכלוהו ש"מ שאכילת מצה אפי' עד חצות יצא י"ח. והנה לא אכל המצה ביום הראשון אלא מקודם חצות כמעט ונחשב לו יום שלם שנאמר שבעת ימים מצות תאכלו. ש"מ שאם נולד הלבנה עד חצי הלילה יום שלם הוא ונמצא היום והלילה מן החדש וראוי אותו היום לקבעו ר"ח. וזהו פירושו של לילה איכא בינייהו ר' יוחנן בעי כ"ד שעות מן החדש. וריש לקיש אמר לך אפילו מחצי הלילה כשר: **ירושלמי** בסוף פרק אם אינן מכירין אותו משקיעת החמה אתה מונה ללבנה. א"ר סימון והיו לאותות ולמועדים ע"י זה וע"י זה כלומר זה יוצא וזה נכנס. א"ר יוחנן ויהי ערב ויהי בקר יום אחד.

ר"ל

חנהות הב"ח

(ס) רש"י ד"ה נולד קודם כו' שהם במערב מתוך קוטנה אלא שם שעות אחר חדושה שהלבנה לעולם:

גליון הש"ם

גמ' לאכחושי סהדי. עיין לקמן כד ע"ב תד"ה לאכחושי:

תורה אור השלם

א) שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן הוּא לָכֶם וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם: [ויקרא כג, לב]

ב) בָּרִאשׁוֹן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעָרֶב: [שמות יב, יח]

הנהות וציונים

ס] נראה דנקוד החדש (יעב"ץ, עיי"ש. כ"נ לפי הבעל המאור, וברש"י ל"מ כן): ג] בס' הישר לר"ת (חי' סי' תשעו) הגי' קודם לשקיעת החמה (וכ"ה בכת"י להלן בסמוך): ג] [בשאלתות (דרב אחאי פר' בא שאילתא מו) ליתא] (גליון) היינו תיבת "למימרא": ד] [בשאלתות איתא לשבט וכן נראה מפרש"י ד"ה דלמא וכ"כ רש"י לקמן כא ע"א ד"ה תרי] (גליון): ה] נראה דיש להוסיף נולד (וכ"ה בהעתקת המפרש על הרמב"ם ריש פרק ז מהל' קידוש החודש): ו] בתשב"ץ ח"ג סי' רטו ובפירוש הנ"ל על הרמב"ם נוסף צריך שיהיה: ז] צ"ל שיראה בארות המים): ח] רש"א וס"א (גליון) מוסיפים "לא" נולד "עד", ובתשב"ץ ובפירוש על הרמב"ם לא נולד קודם חצות: ט] צ"ל כשהיא (בארות המים), וכ"ה בפירוש על הרמב"ם: י] יש להוסיף היום (באה"מ, וכ"ה בתוס'): כ] בדפו"ר לילה, ואפשר דצ"ל תחילת הלילה: ל] יש להוסיף שעות (וכ"ה בתוס' הרא"ש), ור"ל אחר י"ח שעות מהמעל"ע (באה"מ): מ] צ"ל ביום דאין החדש מתקדש אלא למחר אין יום זה (באה"מ), וכ"ה בתוס' הרא"ש:

חשק שלמה על ר"ח

ס) נראה דל"ל וכ"ו תקפ"ט וכ"ה בטור מו"ח סי' תכ"ח ע"ב מו דל"ל ובה"י וכמו שכתב לקמן והיינו הך. ג) עיין בתעל המאור מ"ש על זה.

משיבה הגמרא, **הַאי מִיחְזֵי כְּשִׁקְרָא** - כשנראתה הלבנה ביום שלושים, ומאיימים על הבאים להעיד שלא יעידו ומעברים את החודש, נראה הדבר כשקר, מאחר שיש רבים שראו את הלבנה ויודעים שהיו צריכים לקדש את החודש ביום זה, ואילו **הַאי לָא מִיחְזֵי כְּשִׁקְרָא** - כשלא נראתה הלבנה ביום שלושים, ומאיימים על אנשים שיבואו להעיד שראוה ועל פי עדותם מקדשים את החודש, אין השקר נודע, שכן גם מי שלא ראה את הלבנה סבור שאלה שהעידו כן ראו אותה[א].

הגמרא דנה בכללי קידוש החודש:

אָמַר שְׁמוּאֵל, יָכוֹל נָא לְתַקּוּנֵי לְכוּלָּה גּוֹלָה - יכול אני לקבוע לכל בני הגולה אימתי יחול ראש חודש כל פעם גם בלי עדות על ראיית הלבנה, מאחר ואני בקי בזמני מולד הלבנה ובהילוכה ובסדר המזלות[ב]. **אָמַר לֵיהּ אַבָּא אֲבוּהַּ** [-אביו] **דְּרַבִּי שַׁמְלַאי לִשְׁמוּאֵל, יָדַע מַר הַאי מִילְּתָא דִּתְנַיָּא בְּסוֹף הָעִיבּוּר** - היודע אתה את פירושו של דבר זה ששנינו בברייתא הנקראת 'סוד העיבור'[ג], **'נוֹלַד קוֹדֶם חֲצוֹת אוֹ נוֹלַד אַחַר חֲצוֹת'**, דהיינו שלענין קידוש החודש ישנו חילוק בין כשנולד הירח קודם חצות לבין כשנולד אחר חצות. **אָמַר לֵיהּ** שמואל **לְאַבָּא לָא** - אינני יודע מהו החילוק. **אָמַר לֵיהּ** אבא לשמואל, **מִדְּהָא לָא יָדַע מַר** - מאחר שדבר זה אינך יודע, **אֵיכָּא מִילֵּי אַחֲרָנְיָיתָא דְּלָא יָדַע מַר** - מסתבר שישנם דברים נוספים בענין זה שאינך יודע[ד], ואם כן אינך יכול לקדש חדשים.

אוצר התכנה

מספרת הגמרא עוד בענין זה:

כִּי סְלִיק רַבִּי זֵירָא - כשעלה רבי זירא לארץ ישראל[ה], **שָׁלַח לְהוּ** [-לחבריו שבבבל] שני דינים שלמד בארץ ישראל בענין קידוש החודש. האחד, **צָרִיךְ שֶׁיְּהֵא לַיְלָה וְיוֹם מִן** החודש **הֶחָדָשׁ**, כלומר, מקדשים את החודש ביום שלושים רק אם הלילה שלפניו גם יכול להחשב כבר מהחודש החדש[ו], אך אם נראה הירח הישן בליל שלושים לא יקדשו ביום זה את החודש[ז]. **וְהַדִּין הַשֵּׁנִי, זוֹ** [-הברייתא] **שֶׁאָמַר אַבָּא אֲבוּהַּ דְּרַבִּי שַׁמְלַאי**, שישנו חילוק בין כשנולד הירח קודם חצות היום לבין כשנולד אחר חצות היום, כוונתה היא, **שְׁמְחַשְּׁבִין אֶת תּוֹלַדְתּוֹ** - את זמן מולד הירח החדש, אם **נוֹלַד קוֹדֶם חֲצוֹת** היום של יום שלושים, **בְּיָדוּעַ שֶׁנִּרְאֶה** - שיראה בארץ ישראל[ח] **סָמוּךְ** [-קודם] **לְשְׁקִיעַת** הַחַמָּה של אותו יום[ט], אך אם **לֹא נוֹלַד קוֹדֶם חֲצוֹת** היום אלא לאחריו, **בְּיָדוּעַ שֶׁלֹּא נִרְאֶה** - בודאי לא יראה שם **סָמוּךְ** [-קודם] **לְשְׁקִיעַת** הַחַמָּה של יום שלושים[י]. שואלת הגמרא, **לְמַאי נַפְקָא מִינָּהּ** - איזה דין יוצא מחילוק זה שלכך אמרוהו, הרי ממילא מקדשים את החודש על פי ראיית עדים ולא על פי חשבון המולד. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב אַשִׁי**, יש לנו לדעת חילוק זה כדי שנוכל **לְאַכְחוּשֵׁי סָהֲדֵי** - להכחיש דברי עדים, שאם יאמרו עדים שראו את הלבנה ביום שלושים סמוך לשקיעת החמה, ובחודש זה חל המולד לאחר חצות היום, נדע שהם עדי שקר ולא נקבלם.

★

הגמרא דנה עוד בכללי קידוש החודש:

אָמַר רַבִּי זֵירָא אָמַר רַב נַחְמָן, עֶשְׂרִים וְאַרְבַּע שָׁעֵי מִפַּפֵּי סִיהֲרָא - ישנן עשרים וארבע שעות בסמיכות לזמן המולד שבהן לא ניתן לראות את הלבנה. **לְדִידַן** - לנו, בני בבל ששוכנת במזרח[יא], אותן עשרים וארבע שעות הן **שִׁית מֵעַתִּיקָא** - שש השעות האחרונות של הלבנה הישנה, דהיינו, קודם המולד, **וְתַמְנֵי סְרֵי מֵחַדְתָּא** - ושמונה עשרה השעות הראשונות של הלבנה החדשה, דהיינו, לאחר המולד, **וּלְדִידְהוּ** - להם, לבני ארץ ישראל ששוכנת במערב, עשרים וארבע השעות הן **שִׁית מֵחַדְתָּא** - שש השעות הראשונות של הלבנה החדשה, **וְתַמְנֵי סְרֵי מֵעַתִּיקָא** - ושמונה עשרה השעות האחרונות של הלבנה הישנה. שבשש השעות שקודם המולד ובשש השעות שלאחר המולד, הלבנה כל כך קטנה שבשום מקום בעולם לא ניתן לראותה. ובנוסף לכך, מאחר ולפני המולד היא נמצאת בקרן דרומית מזרחית, נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש אם נראתה הלבנה בליל שלושים לפני חצות אם אפשר לקדש את יום השלושים, והרי בתחילת החודש אין הלבנה נראית בתחילת הלילה אלא בסופו. ולפיכך פירשו, שהמולד צריך לחול לפני כניסת ליל שלושים כדי שיוכלו בית דין לקדש את החודש ביום זה. וכן פירשו רבינו חננאל, הרשב"א והריטב"א (ד"ה כי). אלא שהתוספות (שם) הקשו על פירוש זה, שהמנהג הוא לדחות את קידוש החודש ליום שלושים ואחד רק כאשר חל המולד לאחר שמונה עשרה שעות מכניסת ליל שלושים. ולפיכך פירשו פירוש אחר, ועיין בילקוט ביאורים. והפני יהושע (נמוק') כתב בדעת רש"י, שמאחר ולעולם אין מקדשים חדשים אלא בארץ ישראל, ואילו בחוץ לארץ רשאי לקדש רק אדם גדול בחכמה ונסמך שלא הניח כמותו בארץ ישראל [כפי שמשמע בברכות (סג.)], מסתבר שמה שהקפיד הכתוב על ראיית הלבנה הישנה היינו בארץ ישראל.

ואילו בעל המאור (ד"ה כי - השני) פירש אף הוא, שצריך שהמולד יחול עוד לפני כניסת ליל שלושים, אך לשיטתו אין צורך שכך יהיה דווקא בארץ ישראל, אלא מספיק שזה יקרה באיזה שהוא מקום בעולם כדי שניתן יהיה לקבוע את ראש חודש ביום שלושים. כשתיראה בו הלבנה בארץ ישראל. וראה את ביאור דבריו באריכות בילקוט ביאורים.

א. **ממה** שנקט רב דימי טעם זה, משמע שמדין תורה מעברים ומקדשים לצורך, ואת הברייתא ששנה רבה בר שמואל שסוברת שמדין תורה אין מעברים (לעיל ע"ב), הוא יעמיד כאחרים, וכפי שתירץ רבא (שם). אמנם לגבי אדר ואלול הוא מודה שלא חוששים ל'מיחזי כשקרא' ומעברים אותם לצורך, וכדברי עולא [שמשמע מדבריו (שם) שמעברים את אלול לצורך]. טורי אבן (ד"ה מ"ט).

ב. **רש"י** (ד"ה יכילנא). ורבינו חננאל (ד"ה אמר שמואל) כתב בכוונת שמואל, שמכח ידיעותיו יכול היה לקבוע איזה חודש צריך עיבור וגם אילו שנים צריכות להיות מעוברות. וכתב במרומי שדה (ד"ה יכילנא), ששליחי בית דין שהודיעו על קידוש החודש לא היו מגיעים למקומות הרחוקים מעבר לבבל, ולפיכך רצה שמואל לחשב בעצמו את זמני המולדות, כדי שבכל הגולה ידעו מתי חלים המועדים.

ממה שכתב רש"י 'בלא ראיית עדים', דייק הגרי"ז (קידוש החודש ו.), שבזמן שמואל עדיין היו מקדשים על פי הראייה, ולפיכך תמה, לענין מה אמר שמואל את דבריו, הרי בזמנו לא התחשבו כלל בחשבון המולד. אמנם מדברי רבינו חננאל (שם), ששמואל רצה להסתמך על חשבונו עד שיבת הסנהדרין, הוא דייק (שם) שבזמן שמואל כבר לא קידשו על פי הראייה. אולם הרמב"ם (קידוש החודש פ"ה ה"ג) כתב, שעד ימי אביי ורבא [שהיו כמה דורות אחרי שמואל] עדיין קידשו על פי הראייה.

ג. **שעוסקת** בענייני קידוש החודש ושנויה ברמזים. רש"י (ד"ה סוד). וכתב רבינו חננאל (לעיל ע"ב ד"ה כי), שענין חישוב העיבור נקרא 'סוד' מפני שבית דין לא היו מגלים אותו אלא למזומנים לעיין בדבר זה. וכעין זה כתב רש"י בכתובות (קיב. ד"ה ומלמד).

ד. **הכוונה** היא, שישנם כללים מסוימים שעברו במסורת מדור לדור ואינם חלק מהחשבון עצמו, שאותם צריך לדעת כדי לקדש את החודש. רבינו חננאל (ד"ה ס"נ).

ה. **ברש"י** (ב"מ פה: ד"ה ולמד) מבואר שעלה כדי ללמוד תורה מפי רבי יוחנן.

ו. **מאחר** ודינו של היום נקבע תמיד לפי הלילה שלפניו, וכשהלילה שייך לחודש הקודם אז גם היום כן. להלן תבאר הגמרא מהיכן למדו זאת.

ז. **להלן** מבואר שהלבנה החדשה יכולה להיראות רק עשרים וארבע שעות לאחר ראייתה האחרונה של הלבנה הישנה. ואם כן, כשנראתה הישנה בליל שלושים, ממילא תיראה החדשה רק ביום שלושים ואחד, ולכן פשוט שלא יכולים לקדש את החודש ביום השלושים. וצריך להבין מדוע היה רבי זירא צריך להודיע להם את החידוש הזה. אלא שלעיל (ע"ב) התבאר, שיש מי שסובר שבשעת הצורך מאיימים על אנשים שיעידו שראו את הלבנה ביום שלושים, אף שלא ראוה, כדי לקדשו, ומשמיענו שאין לעשות כן כשנראתה הלבנה הישנה בליל שלושים, שכן ניכר לכל שלילה זה מהחודש הקודם הוא ולא שייך שהיום יחשב מהחודש החדש. רש"י (ד"ה צריך). והקשו התוספות (ד"ה מעות), שמשמע מפירושו שאף כשנראית הלבנה הישנה לבני בבל בלילה שלפני המולד, מקדשים את החודש ביום זה מאחר ובארץ ישראל לא נראתה. והוא תמוה, שהרי כיון שאנו לומדים את זה מהתורה [כפי שמבואר להלן] מנין לנו שהתורה הקפידה דווקא על בני ארץ ישראל ולא על בני בבל. עוד הקשו, שלשיטתו להלן

ט. **אמנם** כבר במולד מגיע לארץ אור מסוים מהירח, אך ניתן להבחין בו רק לאחר שש שעות מהמולד, מאחר ובשעות הראשונות אותו חלק מגוף הלבנה שמאיר הוא עדיין קטן מאד ואורו קלוש.

י. **שמאחר** שתוך שש שעות לחידושה הלבנה עדיין קטנה, היא מתכסה מכל העולם, ולאחר שש שעות היא נראית בקרן מערבית דרומית ולכן היא תיראה לבני ארץ ישראל שנמצאים במערב. ולפיכך כשחל המולד לאחר חצות היום, בודאי לא תיראה שם הלבנה קודם שקיעת החמה [מדובר בתקופות תשרי וניסן בהן השמש שוקעת כשש שעות לאחר חצות היום]. רש"י (ד"ה נולד קודם חצות, ד"ה לא). ולשיטתו דין זה אינו קשור לדין הראשון. מהרש"א (נמוק' ד"ה חצות, ד"ה בא"ד ויש"ח). אולם רבינו חננאל (ד"ה כי) פירש, שהכוונה לחצות של יום כ"ט, שרק כשחל המולד לפניו יתכן לראות את הלבנה מיד לאחר שקיעת החמה של כניסת ליל שלושים, וממילא ניתן לקדש את החודש ביום זה [שלשיטתו צריך שיחול המולד לפני ליל שלושים, כמבואר בהערה לעיל]. אך כשחל המולד לאחר חצות של יום כ"ט, ובאו עדים ואמרו שראוה בתחלת ליל שלושים, אין מקבלים אותם, שכן הדבר אינו אפשרי. וכעין זה כתב גם המאירי (ד"ה ומחלת). וראה בילקוט ביאורים שיטת בעל המאור בענין.

מדברי רבינו אברהם מן ההר (ד"ה ומתמהינן) משמע, שרק את הדין הראשון שלח רבי זירא לחבריו שבבבל, ולאחר מכן דנה הגמרא בדברי אבא אבוה דרבי שמלאי שהובאו לעיל.

יא. **כלומר**, נוטה הרבה למזרח [ביחס לארץ ישראל]. מאירי (ד"ה ומתמה).

כ: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

צריך חצות שיהא לילה ויום מן החדש בו'. הא דמחיימין על העדים שראוהו ונראה שעל שקר עברוהו, אבל כשלא ראוהו ואמרו ראינו אין הבקר עד: יכילנא לתקוני. גלח ראיית עדים, כי נקי אני מתולדות הלבנה והילוכה וסדר המזלות: סוד העיבור. גריתא שניה גרמזיס: נולד קודם חצות או לאחר חצות. כך שנוי בה, ורמז בעלמא הוא לומר[ס] קודם חצות חלוק מנולד לאחר חצות: ידע מר. מה חילוק יש: כי סליק רבי זירא שלח להו. לחבירין שבבבל שני דברים שלמד כאן: צריך שיהא לילה ויום מן החדש.[ו] היוס הולך אחר הלילה להיות היוס מן החדש שהיה בו ליל שלפניו, למדנו שאם נראית הלבנה היתה משחשיכה יוס עשרים ותשעה שהוא ליל שלשים ויום שלשים. ומ"ת אין מקדשין אותו ביוס שלשים, שהרי לא נראה החדש עשרים ותשעה שעל שקר עברוהו, אבל כשלא ראוהו ואמרו ראינו אין הבקר עד: יכילנא לתקוני. גלח ראיית עדים, כי נקי אני מתולדות הלבנה והילוכה וסדר המזלות: סוד העיבור. גריתא שניה גרמזיס: נולד קודם חצות או לאחר חצות. כך שנוי בה, ורמז בעלמא הוא לומר[ס] קודם חצות חלוק מנולד לאחר חצות: ידע מר. מה חילוק יש: כי סליק רבי זירא שלח להו. לחבירין שבבבל שני דברים שלמד כאן: צריך שיהא לילה ויום מן החדש.[ו] היוס הולך אחר הלילה להיות היוס מן החדש שהיה בו ליל שלפניו, למדנו שאם נראית הלבנה היתה משחשיכה יוס עשרים ותשעה שהוא ליל שלשים ויום שלשים. ומ"ת אין מקדשין אותו ביוס שלשים, דקיימא לן עשרים ותשעה שעי מכסי סיהרא כדתנן לקמן, תיפתרין למ"ד מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו, ומשמעין דאם נראית היתה בלילה אין מאיימין, שהרי הכל רואין שהלילה מן החדש שעבר: וזו שאמר אבא אבוה דר' שמלאי. לפני שמואל, ולא ידע לפרשה מה חילוק בין נולד קודם חצות לנולד לאחר חצות, תני מפרשה לכל: מחשבין. את מולד הלבנה: נולד קודם חצות. היוס, בידוע שנראה[ז] היוס קודם שתשקע החמה, שאין הלבנה מתכסה מבני מ"י שהם במערב (ו) אלא שעות אחר חדושה מתוך קוטנה, שהלבנה לעולם בשם שעות לאחר חדושה בקרן מערבית דרומית ונראית להם: [לא] נולד [עד][ח] אחר חצות. בידוע שלא ירחה היוס, שהיה קטנה כל שם שעות ונעלמת מעין כל: למאי נפקא מינה. למיתב, הרי על פי עדים אנו מקדשין: לאכחושי סהדי. אם נולד אחר חצות ואמרו ראינו החדשה לפני שקיעת החמה כדי לקדשו היוס עדי שקר הם: כ"ד ששי מכסי סיהרא. סמוך לחידושה מלפניו ומאחריו היא מתכסה מן העין מתוך קוטנה, שם שעות לפני חדושה ושם שעות לאחר חדושה נעלמת מכל אדם, קודם לכן ולאחר מכאן שתים עשרה שעות שהיא[ט] נראית לבני מזרח ולא לבני מערב מתוך קוטנה, וכשהיא במערב נראית לבני מערב ולא לבני מזרח, והיא לעולם לפני חדושה בקרן מזרחית דרומית ולאחר חדושה בקרן מערבית דרומית, כך ראיתי ביסודו של רבי זירא שלמד מדבריו של רבי סליק שהיה אומר שאין הלבנה נראית לבני מזרח עד כ"ד שעות, וכשמתכסה מבני מערב אין החדשה נראית להן עד כ"ד שעות: לדידן. לנגד דקיימין במזרח: מבכיא שית מעתיקא. ולא יותר, מה טעם מפני שהלבנה היתה שלפני חדושה בקרן דרומית מזרחית ורואין אותה בני בבל המסוכים למזרח, ונעלמת מהן מכאן ואילך מתוך קוטנה, ולסוף שם שעות של לילה שלאחריו היא נראית להן בקרן מערבית דרומית, ומשם ואילך מתחלת להתכסות מבני מערב ומוספת בכל לילה עד שתתמלא ושוב יולדה, שהיא נראית בכל לילה ולילה בקרן מערבית דרומית

לכן בשתים עשרה שעות שלפני כן היא נראית לבני בבל שבמזרח ולא לבני ארץ ישראל שבמערב. ואילו לאחר המולד היא נמצאת בקרן דרומית מערבית, ולפיכך, לאחר שחלפו מאז המולד אותן שש שעות בהן נעלמה מעיני כולם, היא נראית במשך שתים עשרה שעות לבני ארץ ישראל שבמערב ולא לבני בבל שבמזרח. נמצא שבכל אחד משני המקומות הללו ישנן לפחות עשרים וארבע שעות שיהֵן אין הלבנה נראית[יב]. שואלת הגמרא, **לְמַאי נַפְקָא מִינָּה** - איזה דין יוצא מחשבון זה שלכך אמרוהו. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב אַשִׁי**, יש לנו לדעת חשבון זה כדי שנוכל **לְאַכְחוֹשֵׁי סָהֲדֵי** - להכחיש דברי עדים, שאם יאמרו עדים שראו את הלבנה הישנה וגם את החדשה בתוך עשרים וארבע שעות, נדע שהם עדי שקר ולא נקבלם.

★

אָמַר מַר - הובא לעיל ששלח רבי זירא לחבריו שבבבל, **צָרִיךְ שֶׁיִּהֵא לַיְלָה וְיוֹם מִן הֶחָדָשׁ** - מקדשים את החודש ביום שלושים רק כאשר בלילה שלפניו לא נראה הירח הישן.

הגמרא מבררת את המקור לדין זה:

שואלת הגמרא, **מְנָלָן** - מהיכן למדנו דין זה. משיבה הגמרא, **רַבִּי יוֹחָנָן אָמַר**, נאמר לגבי צום יום הכפורים (ויקרא כג לב) 'וְעִנִּיתֶם אֶת נַפְשֹׁתֵיכֶם בְּתִשְׁעָה לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב, **מֵעֶרֶב עַד עֶרֶב** תִּשְׁבְּתוּ שַׁבַּתְּכֶם'. כלומר, הצום שקבעה התורה בעשירי בתשרי, מתחיל בלילה שלפניו ומסתיים בלילה שאחריו, ומכאן למדנו שבמועדים היום הולך אחר הלילה, ולפיכך כשנראתה הלבנה הישנה בלילה, לא שייך שהיום יתקדש להיות ראש חודש. **רֵישׁ לָקִישׁ אָמַר**, דין זה נלמד ממה שנאמר לגבי פסח (שמות יב יח) 'בָּרִאשֹׁן בְּאַרְבָּעָה עָשָׂר יוֹם לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב תֹּאכְלוּ מַצֹּת, **עַד יוֹם הָאֶחָד וְעֶשְׂרִים לַחֹדֶשׁ בָּעֶרֶב**', דהיינו, שהחיוב לאכול מצות מסתיים בלילה שאחר יום כ"א בניסן, משום שלילה זה נחשב כ"ב בחודש, ומכאן למדנו שאין הלילה הולך אחר היום, אלא היום הולך אחר הלילה. שואלת הגמרא, **מַאי בֵּינַיְיהוּ** - מה החילוק שיש לענין הדין בין שתי הדרשות. משיבה הגמרא, **אַבַּיֵי אָמַר**, אכן אין חילוק ביניהן להלכה, אלא **מַשְׁמָעוּת דּוֹרְשִׁין אִיכָּא בֵּינַיְיהוּ** - לא נחלקו אלא מאיזה פסוק יש ללמוד דין זה. **רָבָא אָמַר, חֲצוֹת לַיְלָה אִיכָּא בֵּינַיְיהוּ** - יש חילוק ביניהם באופן שנראתה הלבנה הישנה בליל שלושים אך לפני חצות. שלפי רבי יוחנן שלומדים ממה שנאמר ביום כיפור 'מערב עד ערב' שהצום מתחיל בתחילת הלילה, אם כן היום הולך אחר תחילת הלילה, וממילא אף כשנראתה הלבנה הישנה קודם חצות, כבר לא ניתן לקדש יום זה לראש חודש. אך לפי ריש לקיש שלומדים ממה שנאמר בציווי אכילת המצות, הרי שם אין היום הולך אחר תחילת הלילה אלא אחר חציו השני של הלילה, שכן עד חצות הלילה הראשון יש חיוב לאוכלה, ביחד עם קרבן פסח שנשחט בערב החג[יג], ואילו מחצות ואילך עד סוף החג אכילתה היא רשות[יד], ואם כן אף כשנראתה הלבנה הישנה בליל שלושים לפני חצות, בשעת הצורך ניתן לאיים על אנשים שיעידו שראו את הלבנה החדשה ביום שלושים ולקדש בו את החודש, מאחר ומחצות ליל שלושים ואילך לא נראתה הישנה והיום הולך אחר סוף הלילה[טו].

★

הגמרא מבארת באיזה יום מוסיפים בני בבל יום טוב שני מחמת שאינם יודעים מתי התקדש החודש:

אָמַר רַבִּי זֵירָא אָמַר רַב נַחְמָן, כָּל סְפֵיקָא לְקַמֵּיהּ שָׁדִינַן - בכל יום טוב שיש לנו ספק מתי קידשו בית דין את החודש, מטילים את הספק על היום שמאוחר מהיום הקבוע, ובו עושים יום טוב שני, וכפי שיבואר. מסיקה הגמרא, **לְמֵימְרָא** - בא רב נחמן לומר, שסוכות ופסח שזמנם הוא בחמשה עשר לחודש, **דַּהֲמֵיסַר וְשִׁיתְסַר עָבְדִינַן** - אנו עושים יום טוב בימים חמשה עשר וששה עשר, אך **בְּאַרְבֵּיסַר** - ביום הארבעה עשר **לָא עָבְדִינַן** - אין עושים יום טוב. כלומר, כאשר מסופקים מתי התקדש ניסן, עושים יום טוב ראשון של פסח ביום החמשה עשר לשלושים של אדר, שמא בו התקדש החודש, וכן ביום הששה עשר, שמא עיברו בית דין את אדר וקידשו את ניסן ביום שלושים ואחד שלו. אך ביום הארבעה עשר אין עושים יום טוב, שכן בודאי לא קידשו בית דין את ניסן ביום העשרים ותשעה של אדר [כפי שיבואר להלן]. וכן הדין בסוכות שמסופקים מתי התקדש תשרי. מקשה הגמרא, **וְלֵיעֲבַד נַמִּי בְּאַרְבֵּיסַר** - ושיעשו מספק יום טוב של סוכות גם ביום הארבעה עשר לשלושים של אלול, שהרי יש לחשוש **דִּלְמָא חַפְרוּהַּ לְאָב וְחַפְרוּהַּ לְאֱלוּל** - שמא חיסרו בית דין את חודש אב וקבעו את ראש חודש אלול ביום שלושים שלו, וגם חיסרו את חודש אלול וקבעו את ראש חודש תשרי שהוא ראש השנה ביום שלושים שלו, ונמצא שחל ראש השנה ביום שנחשב כ"ט אלול לפי חשבוננו שחשבנו שעיברו את אב, ולכן ננהג יום טוב גם ביום שאצלנו הוא י"ד לחודש[טז].

יב. **רבי** זירא מתכוין לאופן עליו דיבר לעיל, שהמולד חל בארץ ישראל סמוך לחצות היום. וכיון שבבל נוטה יותר למזרח לכן שעון בבל מקדים לשעון ארץ ישראל בכשעה. ואם כן, כשחל המולד מעט קודם חצות היום בארץ ישראל, בשש השעות הראשונות הלבנה אינה נראית מחמת קוטנה, אך היא עשויה להיראות בארץ ישראל זמן מועט לפני שקיעת החמה, כאשר זמן קצר לאחר מכן אף היא עצמה שוקעת. אך בבבל, אותן שש שעות ראשונות מסתיימות כעבור כחצי שעה משקיעת החמה, כאשר גם הלבנה כבר שקעה וממילא לא ניתן לראותה, ושם היא תיראה לראשונה למחרת, זמן קצר לאחר זריחת החמה, כי"ח שעות לאחר המולד. אולם לגבי הלבנה הישנה שלפני המולד המצב הוא הפוך. שבארץ ישראל היא נראית בפעם האחרונה קצת לפני שקיעת החמה של היום הקודם, כי"ח שעות לפני המולד, ובבוקר יום המולד אינה נראית, מאחר שזורחת בתוך שש השעות הסמוכות למולד ואז היא קטנה ביותר. אולם בבבל מספיקים לראותה בבוקר זה, מאחר והמולד חל שם לאחר חצות היום, וממילא כשזורחת הלבנה [מעט לפני זריחת החמה] עדיין לא התחילו אותן שש שעות בהן היא קטנה ביותר. נמצא שהלבנה נעלמת מבני ארץ ישראל י"ח שעות מהישנה [מהשקיעה של אתמול עד המולד שבחצות היום], ושש שעות מהחדשה [מהמולד שבחצות היום עד השקיעה], ואילו מבני בבל היא נעלמת שש שעות מהישנה [מהזריחה של יום המולד עד המולד שבחצות היום], וי"ח שעות מהחדשה [מהמולד שבחצות היום עד הזריחה שלמחרת]. בן אריה (ד"ה כ"ד).

יג. **כפי** שנאמר (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה צלי אש, ומצות על מרורים יאכלֻהו'. ולומדים משם שצריך לאכול את קרבן פסח ביחד עם מצות ומרורים.

יד. **ואף** שאינו חייב באכילת מצה, אסור לאכול חמץ. רש"י (ד"ה תלוים). והיינו כשיטת רבי אלעזר בן עזריה בפסחים (קכ:), אולם לפי רבי עקיבא (שם) חיוב אכילת מצה נמשך על פני כל הלילה.

יש להקשות, הרי הלימוד הוא מהלילה שלאחר יום כ"א בניסן, ובלילה זה אין חילוק בדין בין קודם חצות לאחר חצות. ויתכן לומר, שלענין זה מועיל הגילוי מליל פסח שהיום נגרר אחר החצי השני של הלילה. זכרון שארית יוסף (נרס"י שם).

טו. **רש"י** (שם). והקשה בטורי אבן (ד"ה נריך), הרי לעיל פירש רש"י (ד"ה נריך) שדין זה שצריך שיהא לילה ויום מן החודש החדש הוא מדרבנן, ואילו כאן למדוהו מפסוק. ועוד הקשה, שלפי מה שפירש רש"י (שם) בטעם הדין, שמאחר וניכר לכל שהלילה הוא מהחודש הקודם לא רצו לקדש את החודש ביום, אם כן אינו מובן מדוע לפי ריש לקיש כשנראתה הלבנה הישנה לפני חצות ניתן לקדש למחרת. ותירץ בערוך לנר (נרס"י ד"ה כי), שאמנם יש לבית דין כח לקדש שלא על פי הראייה, אך חכמים קבעו שאין לעשות כן במקרה שנראה לכל שהקידוש אינו על פי דרכי המולד. ולפיכך הדבר תלוי בכללי הקידוש על פי הראייה, שלפי רבי יוחנן שתחילת הלילה כבר צריכה להיות מהחודש החדש, לא יקדשוהו כשנראתה הלבנה הישנה אפילו בתחילת הלילה, הואיל והדבר ניכר. אך לפי ריש לקיש שמספיק שחציו השני של הלילה יהיה מהחודש החדש, אם כן כשנראתה הלבנה הישנה רק לפני חצות ניתן לקדש את החודש למחרת, שכן באופן זה אינו ניכר שמקדשים שלא על פי הראייה. והאחרונים ביארו בכוונת רש"י, שהחצי הראשון של ליל פסח נידון כהמשך יום י"ד לענין אכילת קרבן פסח, וממילא גם לענין המצה שעמו. ואם כן, מה שאמרה התורה (שמות יג טו) 'שבעת ימים מצות תאכלו' כשהיום הראשון הוא ט"ו, על כרחך שמחשיבתו כיום שלם על אף שמתחיל למעשה רק מחצות הלילה. ומשם לומדים בגזירה שוה לקידוש החודש, שלענין מה שצריך שיהא לילה ויום מן החדש, גם כן נחשב יום שלם על אף שרק מחצות הלילה לא נראתה הלבנה הישנה.

אמנם רבינו חננאל ועוד ראשונים פירשו בדין הנזכר, על פי שיטתם [הובא בהערה לעיל] שהמולד צריך לחול לפני כניסת ליל שלושים כדי שיוכלו בית דין לקדש את החודש ביום זה. ולפיכך כתב רבינו חננאל (ד"ה ונפ), שלדעת ריש לקיש שהדין נלמד מציווי אכילת מצה, רואים שם שאף אם אכלה זמן מועט קודם חצות כבר יצא ידי חובתו, ומשמעות הכתוב היא שנחשב לו כאילו אכלה יום שלם, שהרי נאמר בתורה (שמות יג טו) 'שבעת ימים מצות תאכלו' וזה אכלה לפני חצות ונחשב לו כאילו יום שלם. ואם כן אף כאן, כשחל המולד בליל שלושים לפני חצות נחשב הדבר שכל אותו יום הוא מהמולד החדש, וממילא ניתן לקובעו כראש חודש.

טז. **וכן** בניסן, שמא חיסרו גם את שבט וגם את אדר ונמצא שפסח חל ביום שנחשב אצלנו י"ד ניסן.

מתרצת הגמרא, מאחר וחג הסוכות יוקדם ביום אחד רק אם יעשו תְּרֵי יַרְחֵי חַפִּירֵי - שני חדשים חסרים ברציפות, קָלָא אִית לְהוּ - עדיין ישנו מספיק זמן עד סוכות כדי שיצא הקול ויתפרסם הדבר, אפילו במקומות המרוחקים שאין מגיעים אליהם השליחים המעידים על תשרי [שכן כל החדשים הם כסדר אחד חסר ואחד מלא, ותמוז תמיד חסר, ואם יחסירו גם את אב יתפרסם הדבר], ומאחר ולא נודע שכך אירע, אין חוששים לזה. והוא הדין בניסן, שטבת תמיד חסר ואילו חיסרו גם את שבט היה הדבר מתפרסם בכל המקומות עוד לפני פסח.

★

הגמרא מביאה מעשה שבית דין עיברו את אלול, ובני בבל שלא שמעו מזה אכלו ביום כיפור:

לֵוִי אִקְּלַע לְבָבֶל בְּחַדְסַר בְּתִשְׁרֵי - לוי שהיה מבני ארץ ישראל הזדמן לבבל ביום אחד עשר בתשרי לפי חשבונם של בני בבל. אָמַר, בְּסִים תַּבְשִׁילָא דְּבָבְלָאֵי בְּיוֹמָא רַבָּה דְּמַעֲרָבָא - התבשיל של בני בבל עֵרֶב, כלומר, שאוכלים לחם למעדנים, ביום בו חל בארץ ישראל היום הגדול [-יום כיפורא] שבו מתענים[ב]. שבבבל היו עושים את יום כיפור ביום העשירי ליום שלושים של חודש אלול, מאחר וסמכו על רוב הפעמים שלא מעברים אותו[ג], אך באותה שנה עיברו בית דין שבארץ ישראל את אלול, ונמצא שחל יום כיפור בי״א תשרי שלפי חשבון בני בבל[ד]. אָמְרִי לֵיהּ - אמרו לו בני בבל, אַסְהֵיד - תעיד בפנינו שעיברו בית דין שבארץ ישראל את אלול, ונקבל עלינו לנהוג על פי עדותך ונצום היום. אָמַר לְהוּ [-להם] לוי, לָא שָׁמַעְתִּי מִפִּי בֵּית דִּין שהחודש מְקוּדָּשׁ, מאחר ולא הייתי באותה שעה במקום בו ישבו הסנהדרין[ה], והדין הוא שבחדשים ניסן ותשרי אין השליחים יוצאים להודיע על מועדו של ראש חודש אלא אם כן שמעו מפי בית דין את ההכרזה על כך[ו].

★

הגמרא מביאה גזירה שנגזרה בענין יום טוב שני:

מַכְרִיזִ רַבִּי יוֹחָנָן, כָּל הֵיכָא דְּמָטוּ שְׁלּוּחֵי נִיסָן וְלָא מָטוּ שְׁלּוּחֵי תִּשְׁרֵי - כל מקום שהשלוחים שיוצאים להודיע על קביעת ראש חודש ניסן, מספיקים להגיע אליו עד פסח, אך השלוחים שיוצאים להודיע על קביעת ראש השנה אינם מספיקים להגיע אליו עד סוכות [שכן בחודש ניסן יכולים להלך בכל ימות השבוע מלבד שבת, אך בחודש תשרי אינם מהלכים אף בראש השנה וביום כיפור[ז]], לְיַעְבְּדוּ תְּרֵי יוֹמֵי - עליהם לעשות גם בפסח יום טוב שני, ואף על פי ששמעו מהשלוחים מתי נקבע ראש חודש ניסן ויודעים את מועדו של החג, מאחר שיש לגזור גְּזֵירָה על נִיסָן אַפְּסַח - משום תִּשְׁרֵי. שאם יעשו בפסח רק יום טוב אחד, יבואו לנהוג כך גם בסוכות, ועלולים לעשות את החג שלא במועדו הנכון, שהרי שלוחי תשרי לא מספיקים להגיע אליהם[ט].

מביאה הגמרא מעשה בענין זה:

רַבִּי אַיְיבוּ בַּר נַגָּרִי וְרַבִּי חִיָּיא בַּר אַבָּא, שהיו תלמידי רבי יוחנן, אִיקַּלְּעוּ לְהַהוּא אַתְרָא דַּהֲוָה מָטוּ שְׁלּוּחֵי נִיסָן וְלָא מָטוּ שְׁלּוּחֵי תִּשְׁרֵי - נזדמנו למקום אליו היו מגיעים שלוחי ניסן אך לא שלוחי תשרי, וְעָבְדִי חַד יוֹמָא - ובני אותו המקום עשו את יום טוב של פסח רק יום אחד, כפי מה שהודיעום השלוחים, וְלָא אָמְרוּ לְהוּ וְלָא מִידִי - ורבי אייבו בר נגרי ורבי חייא בר אבא לא מיחו בהם. שָׁמַע רַבִּי יוֹחָנָן שכך עשו תלמידיו, וְאִיקְּפַד - והקפיד עליהם שלא מיחו, אָמַר לְהוּ, לָאו אֲמַרִי לְכוּ - האם לא אמרתי לכם דַּהֵיכָא דְּמָטוּ

א. **יום** כיפור נקרא ׳היום הגדול׳ משום שבני אדם עומדים כל היום בתפילה ונראה בעיניהם שהיום ארוך וגדול. וכן מנהג בני אדם, שכאשר יושבים במקום אחד ואין להם מה לעשות אומרים ׳כמה יום זה גדול׳. פרדס הגדול (סי׳ יז, הובא בשלטי הגבורים סי׳ רה). ובגליוני הש״ס (ד״ה יומא) כתב, שהוא משום שגדול באיכותו מכל הימים, שכן בעיני בני אדם נחשב איסור המלאכה של יום כיפור חמור מזה של שבת, כמבואר בתוספות (חולין קמ: ד״ה הזיד), וכן מפני שיש בו גם חיוב עינוי ובכרת, וכן הוא יום כפרה.

ב. **אמנם** לוי לא חילל את יום כיפור משום שבא מתוך תחום שבת של בבל [שהרי ביום כיפור אסור לצאת מחוץ לתחום]. ועוד יש לומר, שבא לבבל בעשירי לפי חשבונם [שהוא ט׳ תשרי לחשבון ארץ ישראל], בסמיכות לכניסת ליל אחד עשר. תוספות (ד״ה לוי). וכן כתבו הרשב״א והריטב״א (ד״ה לוי), והוסיפו לגבי התירוץ השני, שנאמר בגמרא שבא ביום אחד עשר מאחר שזה היה זמן קצר לפני כניסתו. וכתב בשפתי חכמים (נמוק׳), שלפי זה מה שאמר ׳בסים תבשילא׳ הוא משום שעמדו להתחיל לאכול, ומה שמבואר בהמשך שאמרו לו שיעיד להם על קביעות החודש, היינו כדי שימשיכו לצום. ובשפת אמת (נמוק׳) כתב, שלולי דבריהם היה נראה לפרש, שלוי בא לבבל ביום י״ב לפי חשבונם, דהיינו בי״א לפי חשבון ארץ ישראל, ואמר להם שמה שאכלו אתמול היה ביום כיפור, ומה שמובא בסמוך שאמרו לו שיעיד על קידוש החודש, היינו כדי שידעו את מועדו של חג הסוכות, אך הוא לא רצה להעיד להם כדי שינהגו את סוכות יום אחד, משום שיכולים להחמיר ולנהוג שני ימים טובים.

ג. **כמבואר** לעיל (יט:) שמימות עזרא לא מצאנו אלול מעובר. והוצרכו לסמוך בזה על חשבונם, משום ששליחי בית דין שבאו להודיע מתי קידשו את תשרי, לא הספיקו להגיע לבבל עד יום כיפור.

ד. **ריטב״א** (ד״ה לוי).

ה. **רש״י** (ד״ה לא). אולם התוספות (ד״ה לוי) פירשו, שלוי יצא מארץ ישראל ביום שלושים של אלול סמוך לחשיכה, באופן שלא היתה שהות שיבואו עדים על ראיית הלבנה ויקבלו את עדותם בו ביום, וממילא ידע שיקדשו את החודש למחרת. וביאר הערוך לנר (נרש״י), שהתוספות לא פירשו כרש״י, משום שמשמעות לשון רש״י היא שלא היה במקום מושב הסנהדרין אבל היה באותה עיר בה ישבו הסנהדרין לקדש את החודש, ומוכח מדבריו שאין עד מפי עד כשר להעיד לו שקידשו את החודש, ואילו התוספות סוברים שאף השומע ממי ששמע מפי בית דין יכול להעיד, וממילא אילו היה לוי בעיר בה קידשו את החודש, בודאי היה שומע על כך, ולפיכך פירשו שיצא עוד לפני הקידוש. אך רש״י סובר שעדות זו דינה כעדות של ממונות, ולא מועילה בה שמיעה ממי ששמע, ולפיכך פירש כפשוטו, שהיה בזמן הקידוש בארץ ישראל אך לא שמע בעצמו מפי בית דין. ובחידושי הר״ן (ד״ה אמר) כתב, שלוי יצא ביום ל״א כשעדיין לא קידשו בית דין את החודש.

ו. **כמבואר** להלן (ע״ב). אולם לגבי שאר החדשים מבואר שם, שרשאים השליחים לצאת ולהודיע גם כאשר לא שמעו מפי בית דין אך ברור להם מתי יקדשו את החודש, כגון שלא קידשוהו כל יום שלושים וברור שיקדשוהו ביום שלושים ואחד. וכתבו התוספות (ד״ה לוי), שאף על פי שמדברי לוי התברר בודאות שבארץ ישראל עיברו את אלול, מכל מקום היו רשאים בני בבל לנהוג לפי קביעת המועדים שעשו על פי חשבונם, משום שהיה לה תוקף של קביעת בית דין, שלגביה נאמר (להלן כה.) שחלה אפילו כשהם מוטעים. וכעין זה כתב הרשב״א (ד״ה והא). וראה בילקוט ביאורים מה שכתבו המפרשים בביאור ענין זה. אולם הריטב״א (ד״ה אמרו) כתב, שבכלל התקנה שלא יצאו השליחים להודיע אלא אם כן שמעו מפי בית דין, תיקנו גם שלא יסמכו על מי שמעיד בלי ששמע מבית דין [שאם לא כן היו העדים נמנעים לצאת להעיד לגולה, משום שהיו אומרים ודאי כבר יצאו אנשים מארץ ישראל ויגידו להם], וממילא לא היו צריכים בני בבל לחוש לדברי לוי, ורק לוי עצמו היה צריך להתענות כבני ארץ ישראל. והוסיף, שלפי זה אף אם היה בא לוי קודם שהתענו בעשירי לפי חשבונם, לא היו צריכים להתענות כפי דבריו. אמנם הריטב״א (שם) גם מביא מי שפירש שבני בבל לא חששו לדברי לוי רק מפני שהתענו כבר בעשירי, ולכן היה לזה דין יום כיפור שחל אפילו כשהם מוטעים, אך אילו היה בא קודם שהתענו היה להם להתענות כבני ארץ ישראל. אולם אינו מקבל פירוש זה. אמנם לפי דברי השפת אמת [הובא בהערה לעיל] כל הנידון כאן היה מועדו של חג הסוכות, שכן לוי בא לבבל לאחר יום כיפור של ארץ ישראל.

והתרועת מלך (סי׳ לט) ביאר, שלבני חוץ לארץ ניתנה רשות מבית דין שבארץ ישראל לקבוע את המועדים על פי החשבון, ומשום כך יש לקביעתם תוקף של קביעת בית דין. אמנם היינו דווקא כל עוד לא מגיעים אליהם שליחים מארץ ישראל, אך כשמגיע שליח ומודיע להם מתי נקבע ראש חודש, הם צריכים לנהוג על פי דבריו. אלא שדברי השליח צריכים להתקבל בבית דין כמו כל עדויות שבתורה, וכפי שמשמע מלשון הרמב״ם (קידוש החודש פ״ג ה״ד), ואילו דבריו של לוי לא היו מתקבלים בתורת עדות הואיל ולא שמע מפי בית דין שקידשו, ורק ידע זאת מחמת ההכרח [כמבואר לעיל]. וראה פירושים נוספים בילקוט ביאורים.

ז. **כלומר**, דרש דין זה לרבים. רשב״ם (נ״ב מה. ד״ה מכריז). וכתב השפתי חכמים (ד״ה מכריז), שיתכן שנקטו כאן לשון זה, מאחר ורבי יוחנן היה בארץ ישראל אך הגזירה שגזר נגעה דווקא לבני בבל הרחוקים. וראה בתוספות (נדרים מד. ד״ה אינהו) שהביאו מה שפירש רבינו תם, שפעמים רבות רבי יוחנן היה אומר את ההלכה כפי שנהגה בבבל משום שתלמידיו היו משם.

ח. **כמבואר** להלן (ע״ב) שלא הותר חילול שבת ויום טוב לצורך ההודעה על קידוש החודש.

ט. **ומה** שבניסן יוצאים השלוחים לאותם מקומות, אף שממילא עושים בפסח שני ימים טובים, הוא משום שכאשר עושים יום טוב שני רק מחמת גזירה, ניתן להקל בו בענין קבורת המת והכנת רפואה על ידי ישראל [כמבואר בשלחן ערוך (או״ח סי׳ תנו ס״ב)], ומה שאין כן כשעושים אותו מחמת הספק הרי הוא ספק איסור תורה ואי אפשר להקל בו. טורי אבן (ד״ה כל). וכן כתב במחר חדש (ד״ה ר׳).

ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה כא.

תרי ירחי חסירי קלא אית להו. דטעמא מיסקרו ממה נפשך כסדר הלבנה בחמד מלא וחמד חסר, ומה חיתא דחסרוהו לשבט כבר ינח הקול לפני הפסח ובא תלונו אף למקום שאין שלוחי ב"ד של ניסן מגיעין, וכן בתשרי אם חסרו תמוז ואב, שהרי תמוז תמיד חסר: בפים תבשילא דבבלאי. תכלו למס למעלניס ביוה"כ שבת"י, שהרי ב"ד עיברו את החדש [א] והיו[ג] מתעניס: אסהיד. ונקבל עליו ולא נתכל: לא שמעתי מפי ב"ד מקודש. לא תעיד לכס, דתמרי' לקמן בפרקין (ע"ב) על כולן שלוחים יולחים מבערב, כגון אם לא קדשוהו ביום ל' יולאין השלוחים לערב לומר מעובר הוא, אבל על ניסן ותשרי מע"פ שיודעין שיקדשוהו למחר ביום ל"א שהרי אין ר"ה נדחה לשלשים ושניס אפ"ה אין יולאין עד שישמעו מפי ב"ד מקודש, ואפי לא שמעתי מפי ב"ד, שלא הייתי במקום שיצאו סנהדרין שם: דמטו שלוחי ניסן. שב"ד שולחין לגולה להודיע יום שקדשוהו, וכל מה שהם יכולין לילך הם הולכין עד הפסח, וכן בתשרי עד סוכות, חוץ מצפתות וימים טובים שלא ניתנו לחלל לשלוחין, כדתניא בפרקין (לקמן ע"ב) על קריאתם אתה מחלל ואי אתה מחלל על קיומם, לפיכך שלוחי ניסן מגיעין למקום שאין שלוחי תשרי מגיעין שהרי אין ימים טובים ביניהם לעכבם, ובתשרי יש ר"ה ויוה"כ שאין השלוחין הולכין בו: ליעבדו תרי יומי. טובי, ומע"פ שהגידו להם השלוחים יום קביעתו: גזירה ניסן אטו תשרי. שאם תניהם לעשות בניסן יום אחד יבואו כן בתשרי שלא ע"פ שלוחים, ופעמים שיטעו: רבי אייבו ור' חייא בר אבא. תלמידי דר' יוחנן היו ושמעו מפיו, לכך הקפיד כנגדם: עבדו יומא חדא. בני המקום: יתיב בתעניתא תרי יומי. עם לילותיהם, שמא עיברו ב"ד את החדש ויום אחד עבר שלנו הוא עשירי שלהן: דם תהא אחריתו. הריני מת על ידך, שמזקיקני להתענות ג' ימים וג' לילות, דם תהא אחריתו נוטריקון של דמהריא: כי חזית דמשבה תקופת טבת עד שיתפר בניסן. שאין תקופת ניסן נופלת עד יום ט"ז, וקיימא לן דיום התקופה מתחיל, כר' יוסי דאמר הכי בפ"ק דסנהדרין (דף יג.), נמלאת תקופת טבת מוסכת עד שיתפר בניסן ולא עד בכלל: עברה לההיא שתא. כאחריס דאית להו הא סברא בפ"ק דסנהדרין (שם:): ולא תחוש לה. למימר יחידאה היא ולא נעביד כוותייהו, אלא ודאי כאחריס נעביד דמסייע להו קרא, דכתיב (ש) את חדש האביב שיהא בחידוש, ואביב הוא יום[ד] תקופת ניסן שניסן של חמה נכנס בו, שניסן קרוי אביב על שם בישול התבואה, ובישול התבואה אינו אלא לאחר תקופת של חמה, שהקיץ והחורף אחר תקופת השוה הם, והזהירך הכתוב לשומרו שיהא בחידוש, ואין לשון חידוש נופל אלא בדבר שהיה מתחדש בתולדותיה, ושמעינן קרא שיהא ניסן של חמה בתוך י"ד יום למולד הלבנה שהוא עדיין מחידוש הלבנה, דמיום י"ד ואילך ישנה היא, ואילו היה תקופת ניסן ביום ט"ו לא היינו לריכין לעבר את השנה, אלא נעבר חדר ונדחה את ניסן יום אחד ותפול התקופה ביום י"ד, אבל כשהיא נחה ביום ט"ז בניסן לא די לן בעיבורו של חדר, ולריכה השנה להתעבר, ותפול התקופה בחדר שני, ונמלא ניסן של חמה מוסך בתוך חדש הלבנה, הכי מפרשינן לה בסנהדרין (שם) אליבא דאחריס דכי מטיא בט"ו מעברין את חדר וכי מטיא לט"ז מעברין את השנה: שמור אביב של תקופה. דהיינו ניסן של חמה שיהא בחידוש ניסן הלבנה: פירהא דמשלים ליומא. שהירח משלים מהלכו עם הגן החמה, שאינו מחסיך עד שעת זריחה:

מתני'

תרי ירחי חסירי קלא אית להו. לוי אקלע לבבל בחדסר בתשרי אמר [ה] בפים תבשילא דבבלאי ביומא רבה דמערבא אמרי ליה אסהיד אמר להו לא שמעתי מפי ב"ד מקודש. [א]מכריז ר' יוחנן כל היכא דמטו שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי ליעבדו תרי יומי גזירה ניסן אטו תשרי רבי אייבו בר נגרי ור' חייא בר אבא איקלעו להההוא אתרא דהוה מטו שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי ועבדי חד יומא ולא אמרו להו ולא מידי שמע רבי יוחנן ואיקפד אמר להו לאו אמרי לכו היכא דמטו שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי ליעבדו תרי יומי גזירה ניסן אטו תשרי. רבא הוה רגיל דהוה יתיב בתעניתא תרי יומי זימנא חדא אשתכח כוותיה ר"נ יתיב בתעניתא כוליה יומי [ו] דכיפורי לאורתא אתא ההוא גברא א"ל למחר [ז] יומא רבה במערבא א"ל מהיכא את א"ל מדמהריא א"ל דם תהא אחריתו קרי עליה [א] קלים היו רודפינו. [ב] שלח ליה רב הונא בר אבין לרבא כד חזית דמשכה תקופת טבת עד שיתפר בניסן עברה להההיא שתא ולא תחוש לה דכתיב [ג] [ב] שמור את חדש האביב שמור אביב של תקופה שיהא בחדש ניסן. אמר להו רב נחמן להנהו נחותי ימא אתון דלא ידעיתו בקביעא דירחא כי חזיתו סיהרא דמשלים ליומא בעירו חמירא אימת משלים בחמיסר והא אנן מארביסר מבערינן לדידהו דמגלו להו עלמא מארביסר משלים:

מתני'

לוי אקלע לבבל בחדסר בתשרי. לחד עשר היה לבני בבל ועשירי לבני ארץ ישראל דעבדוה לאלול וממוך התחום בא להא יוה"כ הוה ט"ל ביוה"כ של בני בבל בא יום ל"א לאלול ולמחר היה ערב יוה"כ לבני ארץ ישראל ואמרו לו אסהיד לן כלומר ונאסור לאכול גם עתה ביוה"כ הוא אמר להם לא שמעתי מפי ב"ד מקודש סימן לחשבון זה שמעתי מפי ב"ד מקודש שיצא ניום ל' של אלול שבני ארץ ישראל עשו יום ל"א לחשבון החדש ולא נמלא יום ראשון של תשרי בבבל אלא ליום ב' בשבת ולא נמלא יום ראשון של תשרי בארץ ישראל אלא ליום ג' בשבת ולא נמלא יום ראשון של תשרי בבבל אלא ליום ג' בשבת ולא נמלא יום ראשון של תשרי בארץ ישראל אלא ליום ד' בשבת ולא נמלא יום ראשון של תשרי בבבל אלא ליום ד' בשבת ולא נמלא יום ראשון של תשרי בארץ ישראל אלא ליום ה' בשבת ולא נמלא יום ראשון של תשרי בבבל אלא ליום ה' בשבת ולא נמלא יום ראשון של תשרי בארץ ישראל אלא ליום ו' בשבת ולא נמלא יום ראשון של תשרי בבבל אלא ליום ו' בשבת ולא נמלא יום ראשון של תשרי בארץ ישראל אלא ליום ש' בשבת ולא נמלא יום ראשון של תשרי בבבל אלא ליום ש' בשבת ולא נמלא יום ראשון של תשרי בארץ ישראל אלא ליום א' בשבת ולא נמלא יום ראשון של תשרי בבבל אלא ליום א' בשבת ולא נמלא יום ראשון של תשרי בארץ ישראל אלא ליום ב' בשבת

שְׁלוּחֵי נִיסָן וְלֹא מָטוּ שְׁלוּחֵי תִּשְׁרֵי לְיַעְבְּדוּ תְּרֵי יוֹמֵי גְּזֵירָה נִיסָן אַטּוּ תִּשְׁרֵי, ומאחר ששמעתם זאת מפי, הייתם צריכים למחות באותם שלא נהגו כך'.

★

הגמרא מביאה את הנהגת אמוראי בבל בנוגע לספק אימתי חל יום כיפור:

מספרת הגמרא, רָבָא, שהיה דר בבבל, הֲוָה רָגִיל דַּהֲוָה יָתִיב בְּתַעֲנִיתָא תְּרֵי יוֹמֵי - היה רגיל להתענות שני ימים עם לילותיהם כאוצר החכמה ספק יום כיפור, דהיינו גם בי"א תשרי של בני בבל, מפני שחשש שמא עיברו בית דין שבארץ ישראל את חודש אלול ויום כיפור חל ביום זה[א]. ואכן, זִימְנָא חֲדָא אִשְׁתְּכַח כְּווֹתֵיהּ - פעם אחת נמצא כפי שחשש, שעיברו בית דין את אלול ויום כיפור התאחר ביום אחד[ב]. ועוד מספרת הגמרא, רַב נַחְמָן שאף הוא דר בבבל, יְתִיב בְּתַעֲנִיתָא פּוּלְיָהּ יוֹמֵי דְּכִיפּוּרֵי - ישב פעם אחת בתענית ביום כיפור שלפי חשבון בני בבל, וְאוֹרְתָא - בערב כשיצא הצום, אֲתָא הַהוּא גַּבְרָא - בא אדם אחד ואָמַר לֵיהּ, לְמָחָר יוֹמָא רַבָּה בְּמַעֲרָבָא - מחר הוא היום הגדול [יום כיפור] בארץ ישראל מאחר שעיברו בית דין את אלול[ג], וצריך אתה לצום שוב למחרת. אָמַר לֵיהּ רב נחמן, מֵהֵיכָא אַתְּ - מהיכן אתה. אָמַר לֵיהּ, מִמקום ששמו 'דַּמְהַרְיָא'. אָמַר לֵיהּ רב נחמן בלשון נוטריקון על שם עירו, דָּם תְּהֵא אַחֲרִיתוֹ, כלומר, הריני מת על ידך בכך שאתה מצריך אותי להתענות שני ימים רצופים[ד]. קָרֵי עֲלֵיהּ - קרא רב נחמן על אותו אדם, קַלִּים הָיוּ רוֹדְפֵינוּ (מיכה ד יט)[ה].

★

הגמרא מביאה מימרא בענין עיבור השנה:

שָׁלַח לֵיהּ רַב הוּנָא בַּר אָבִין לְרָבָא, כַּד חָזֵית דְּמָשְׁכָה תְּקוּפַת טֵבֵת עַד שִׁיתְסַר בְּנִיסָן - כשאתה רואה שנמשכת תקופת טבת של חמה עד ששה עשר בניסן, ובששה עשר בניסן מתחילה תקופת ניסן של חמה[ו], עַבְּרָהּ לְהַהִיא שַׁתָּא - עבר את אותה שנה והוסף לה חודש אדר שני, וְלָא תֵּחוֹשׁ לָהּ - ואל תחשוש לנהוג כך מאחר ודעת יחיד היא[ז], הואיל ומהפסוק משמע כמותו, דִּכְתִיב (דברים טז א) שָׁמוֹר אֶת חֹדֶשׁ הָאָבִיב וְעָשִׂיתָ פֶּסַח לַה' אֱלֹהֶיךָ, ודרשו חכמים, שְׁמוֹר אָבִיב שֶׁל תְּקוּפָה - שמור את ה'אביב', דהיינו את תקופת ניסן של חמה[ח], שֶׁיְּהֵא בְּחֹדֶשׁ נִיסָן - שתחול עוד בזמן חידושה של הלבנה בניסן, וחידוש הלבנה הוא עד י"ד לחודש[ט]. נמצא, שאם חל יום התקופה בט"ז לחודש ניסן אין מתקיים המקרא 'שמור את חודש האביב', מאחר ואין האביב חל בזמן חידוש הלבנה בניסן[י], ולפיכך יש לעבר את השנה [אך כשנופלת תקופת ניסן ביום ט"ו, אין צורך לעבר את השנה, אלא מעברים את אדר, וכך נדחה ניסן ביום אחד ותקופת ניסן נופלת ביום י"ד][יא].

★

הגמרא מביאה כיצד ידעו יורדי הים מתי יום י"ד ניסן:

אָמַר לְהוּ רַב נַחְמָן לְהַנְהוּ נָחוֹתֵי יַמָּא - ליורדי הים, אַתּוּן דְּלָא יָדְעִיתוּ בְּקִבְיָעָא דְּיַרְחָא - אתם שאינכם בקיאים בחשבון המולד[יב], וגם אינכם יודעים מתי קידשו בית דין את החודש, כִּי חָזְיתוּ סִיהֲרָא דְּמַשְׁלִים לְיוֹמָא - כשתראו בחודש ניסן את הירח מסיים את הארתו עם תחילת היום, דהיינו, שמאיר במשך כל הלילה ושוקע בנץ החמה[יג], בַּעִירוּ חֲמִירָא - בערו את החמץ שבידכם כדי שלא ישאר ברשותכם בפסח.

מקשה הגמרא, הרי אֵימַת מַשְׁלִים - אימתי מסיים הירח את הארתו בתחילת היום, רק בַּחֲמִיסַר - בט"ו בחודש[יד], וְהָא אֲנַן מַאַרְבִּיסַר מְבַעֲרִינַן - ואילו אנו מצווים לבער את החמץ כבר בי"ד[טו], ואם כן אם יסתמכו יורדי הים על הסימן של הארת הירח, הם יאכלו חמץ בליל פסח ויבערו את החמץ רק למחרת. מתרצת הגמרא, אמנם ביבשה רואים זאת רק בליל ט"ו, אך לְדִידְהוּ, דְּמִגַּלּוּ לְהוּ עָלְמָא - ליורדי הים, שכל השמים גלויים לפניהם ורואים למרחוק בלי שום דבר שמעכב[טז], מַאַרְבִּיסַר מַשְׁלִים - כבר בליל י"ד נראה הירח מסיים את הארתו בתחילת היום, ולפיכך ניתן להסתמך על כך לענין זמן ביעור חמץ.

★ ★ ★

א. **רבי** יוחנן סבר, שבני אותו מקום לא שמעו על גזירתו, אך אילו שמעו עליה יתכן שהיו מקבלים אותה, ועל כן הקפיד על תלמידיו שלא הודיעום את גזירתו. שפתי חכמים (ד"ה ועכדי).

יא. **באמת** לא צריך לחשוש לזה [שהרי לא מצוי שיעברו את אלול], ורבא הוא שהחמיר על עצמו חומרא יתירה, ואין כוונת הגמרא לשבחו על כך. רבינו חננאל (ד"ה רבא).

יב. **רבינו** חננאל (שם). וכן הוא ברבינו אברהם מן ההר (ד"ה דמחר). ובשפתי חכמים (ד"ה זימנא) פירש, שכוונת הגמרא לומר 'זימנא חדא אשתכח כוותיה רב נחמן' וכו', דהיינו, שהמעשה המובא בהמשך אירע ביום כיפור בו שהה רבא אצל רב נחמן רבו. וראה בהערה להלן בסמוך.

יג. **נראה** שמדובר באותה פעם שהוזכרה במעשה הקודם לגבי רבא, שכן ברוב השנים לא עיברו את אלול ולא מסתבר שדבר כזה אירע פעמיים. שפת אמת (ד"ה נראה).

יד. **נראה** שרב נחמן שאל זאת מאחר שרצה לברר מהיכן יודע אותו אדם שעיברו את אלול. שפתי חכמים (ד"ה מ"ל מהיכא).

טו. **אותו** אדם היה נאמן אף שהיה רק עד אחד, משום שהוא דבר העשוי להתגלות, וכמבואר להלן (נג:). רבינו אברהם מן ההר (ד"ה דס). והטורי אבן (ד"ה ומה, ד"ה מיהו) כתב, שמעיקר הדין עד אחד אינו נאמן כשמעיד נגד הרוב, ורוב הפעמים הרי אלול אינו מעובר, אלא רב נחמן הוא שהחמיר על עצמו להתענות. והקשה עליו המרומי שדה (ד"ה לא), שאם כן מדוע התלונן רב נחמן שהוא נאלץ לצום יומיים, הרי לא היה חייב בכך. ולפיכך פירש, שעד אחד נאמן בזה, ורב נחמן התלונן שהודיעו בלילה ולא הספיק לאכול קודם הצום.

ולהלכה כתב הרמ"א (או"ח סי' תרכד ס"ה), שאמנם יש המחמירים לעשות שני ימים יום כיפור, אך פסק כשיטת אור זרוע (ח"ב סי' רפג), שאין לנהוג בחומרא זו משום חשש סכנה.

טז. **שנת** החמה נחלקת לארבע תקופות שוות, תקופת תשרי, טבת, ניסן, ותמוז. כל אחת מהתקופות כוללת ארבעה חדשי חמה.

יז. **דעת** 'אחרים', כמבואר בסנהדרין (יג.).

יח. **'אביב'** היינו בישול התבואה, וזמנו, כמו זמנם של שאר עונות השנה, שנקבע לפי מהלך החמה, ותקופת ניסן היא זמן האביב.

יט. **'חדש'** הוא מלשון התחדשות, ששייכת דווקא בלבנה שמתחדשת במולד. אמנם מיום ארבעה עשר ואילך הלבנה כבר נחשבת 'ישנה', מאחר ואורה הולך להתמעט.

כ. **שאף** על פי שמקובל בידינו שהיום בו נופלת התקופה הוא מהתקופה החדשה, עדיין מתחילה תקופת ניסן לאחר ארבעה עשר יום למולד הלבנה. רש"י (ד"ה כי).

כא. **רש"י** (ד"ה ולמ). והקשו עליו התוספות (ד"ה כי), שמהגמרא בסנהדרין (מ:) מוכח שיום ט"ו עדיין שייך לחידושה של הלבנה ולכן עדיין אפשר לקדש את הלבנה, ואם כן, אף כשנפלה התקופה ביום ט"ז אין צורך בעיבור השנה, אלא מספיק שיעברו את אדר כדי שתיפול ביום ט"ו. ולפיכך פירשו, שמדובר כאן כשעל ידי עיבור אדר תיפול התקופה ביום ט"ז, או שמדובר כשנפלה ביום י"ז, וכוונת הגמרא היא שיום ט"ז כולו שייך לתקופה טבת. אמנם בערוך לנר דחה ראייתם מסנהדרין, עיין שם. וראה בילקוט ביאורים מה שפירש בזה רבינו חננאל.

כב. **על** פי רש"י (גיטין ד: ד"ה קיס). שהרי מי שבקי בחשבון יודע אם הלבנה נראתה ביום שלשים לאדר.

כג. **רש"י** (ד"ה סיהרא). והרמב"ם (מידושין, ד"ה מימת) פירש, שהירח נראה בשלמותו.

כד. **שכן** בתחילת החודש הירח מאיר מעט בתחילת הלילה ושוקע, ובכל לילה מתאחר זמן שקיעתו קצת, עד שבליל ט"ו הוא מאיר במשך כל הלילה ושוקע רק בנץ החמה, כמבואר בתוספות (לעיל כ: ד"ה מלמ).

כה. **כמבואר** בתחילת מסכת פסחים.

כו. **שפתי** חכמים (ד"ה לדידהו). והרמב"ם (מידושין, ד"ה מינהו) כתב, שזה מפני שהים גבוה מהיבשה.

ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה כא.

תרי ירחי חסירי קלא אית להו. דטעמא מיסקרו ממה נפשך כסדר הלבנה בחמד מלא וחמד מסר, ומס חיתא דחסרוהו לשבט כבר יצא הקול לפני הפסח ובא מלגלנו אף למקום שאין שלוחי ב"ד של ניסן מגיעין, וכן בתשרי מס מסרו תמוז וחג, שהרי תמוז תמיד מסר: **בסים תבשילא דבבלאי.** מכלו למס למעלניס ביום"כ שבמ"י, שהרי ב"ד עיברו את החדש [א] והיו [ג] ממעניס: **אסהיד.** ונקבל עליו ולא נאכל: **לא שמעתי מפי ב"ד מקודש.** לא תעיד לכס, דממרי' לקמן בפרקין (ע"ב) על כולן שלוחים יוצאים מבערב, כגון מס לא קדשוהו ביום ל' יוצאין השלוחים לערב לומר מעובר הוא, אבל על ניסן ותשרי מע"פ שיודעין שיקדשוהו למחר ביום ל"ס אחר מין י"ה נדחה לשלשים ושניס מפ"ה מין יוצאין עד שישמעו מפי ב"ד מקודש, ואני לא שמעתי מפי ב"ד, אלא הייתי במקום שיצאו סנהדרין סס: **דמטו שלוחי ניסן.** שב"ד שולחין לגולה להודיע יום שקדשוהו, וכל מה שהס יכולין לילך הס הולכין עד הפסח, וכן בתשרי עד סוכות, חוץ משבתות וימים טובים שלא ניתנו לחלל לשלוחין, כדתניא בפרקין (לקמן ע"ב) על קריאתם אתה מחלל ואי אתה מחלל על קיומס, לפיכך שלוחי ניסן מגיעין למקום שאין שלוחי תשרי מגיעין שהרי אין ימים טובים בינתיים לעכבס, ובתשרי יש ר"ה ויוה"כ שאין השלוחין הולכין בו: **ליעבדו תרי יומי.** טבי, ומע"פ שהגידו להס השלוחים יום קביעתו: **גזירה ניסן אטו תשרי.** שאם תניחס לעשות בניסן יום אחד יבואו כן בתשרי שלא ע"פ שלוחים, ופעמים שיטעו: **רבי אייבו ור' חייא בר אבא.** תלמידי דר' יוחנן היו ושמעו מפיו, לכך הקפיד בנגדס: **עבדו יומא חדא.** בני המקום: **יתיב בתעניתא תרי יומי.** עס לילותיהס, שאת עיברו ב"ד את החדש ויום אחד עשר שלנו הוא עשירי שלהן: **דם תהא אחריתו.** הריני את על ידך, שתזקיקני להתענות ב' ימים וב' לילות, דס תהא אחריתו נוטריקון של דמהריה: **כי חזית דמשכה תקופת טבת עד שיתפר בניסן.** שאין תקופת ניסן נופלת עד יום ט"ז, וקיימא לן ליום התקופה מתחיל, כר' יוסי דאמר הכי בפ"ק דסנהדרין (דף יג.), נמלאת תקופת טבת מושכת עד שיתפר בניסן ולא עד בכלל: **עברה להההיא שתא.** כאחריס לאית להו הא סברא בפ"ק דסנהדרין (שם:): **ולא תחוש לה.** למימר יחילהה היא ולא נעביד כוותייהו, אלא ואפי כאחריס נעביד דמסייע להו קרא, דכתיב (ש) את חדש האביב שיהא בחירוש, ואביב הוא יום [ד] תקופת ניסן שניסן של חמה נכנס בו, שניסן קרוי אביב על שם גישול התבואה, וגישול התבואה אינו אלא לאחר גדושה של חמה, שהקיץ והחורף אחר תשרין החמה הס, והזהירך הכתוב לשומרו שיהא בחירוש, ואין לשון חירוש נופל אלא בלבנה שהיא מתחדשת בתולדותיה, ושמעינן קרא שיהא ניסן של חמה בתוך י"ד יום למולד הלבנה שהוא עדיין מחירוש הלבנה, דמיום י"ד ואילך יאנה היא, ואילו היה תקופת ניסן ביום ט"ו לא היינו לריכין לעבר את השנה, אלא נעבר אחד ונדחה את ניסן יום אחד ותפול התקופה ביום י"ד, אבל כשהיא בתה ביום ט"ז בניסן לא די לן בעיבורו של אחד, ולריכה השנה להתעבר, ותפול התקופה באחד אחר, נמלא ניסן של חמה מושך בתוך אחד ניסן הלבנה, הכי מפרשינן לה בסנהדרין (שם) אלימא לאחריס דכי מטית בט"ו מעברין את אחד וכי מטית לט"ז מעברין את השנה: **שמור אביב של תקופה.** להיינו ניסן של חמה שיהא בחירוש הלבנה: **פירוש משלים ליומא.** שהירח משלים מחורו עם הגן החמה, שאינו מחשיך עד שעת זריחה:

מתני'

לוי אקלע לבבל בחדסר בתשרי. לבני גבל ועשירי לבני חרן ישראל לעבודה לחלול ואחר התחום בח להא יוה"כ הוה ט"י ביוה"כ של בני גבל בח שחוך לחשכה והוא היה ערב יוה"כ לבני ח"י ואחרו לו אחסיד לן כלומר ונאסור לאכול גס עתה דיוה"כ הוא אחר להס לח שאעתי אפי ב"ד מקודש שיעא ביום ל' של אלול שחוך לחשכה שלא היה שהות ביום לבא ולקבל עדותן וידע שלא יקדשוהו עד למחר ביום ל"א אבל לא החתין עד למחר שישמע שיקדשוהו ואין אעידין עד שישמע מב"ד אקודש כדלקאן (ע"ב) אע"פ שידוע שלמחר יקדשוהו וא"ת והיאך יניחס [ה] לאכול ויש כאן ודאי איסור כרת דאוריית' וי"ל התאן לקאן בפרק שני (דף כה. ושם) אאר תקראו אתס אקראי קדש אין בזאן אין שלא בזאן ואארין בגאי אתס אפי' אזידים ואפי' אוטעין והא דאארין בפרק גיד הנשה (חולין דף קא: ושם) גבי שגג ביוה"כ פטור לגזירה הוא ויוה"כ דההיא שאת שבת הוא ולא אארין אתס אפילו אזידין התס הוקבע להס החדש בזאנו ואפי הגזרה לא עשו יוה"כ בעשירי ועשאוהו ביום השבת שלא יאתכא ואין יוה"כ אלא בעשרה בתשרי ואין אעידין עד שיאעד להס בית דין שיקדשוהו ביום ל"א שבן יוה"כ בעשירי ועשאוהו ביום השבת שלא יאתכא ואין יוה"כ אלא בעשרה בתשרי ואין אעידין עד שיאעד להס בית דין שיקדשוהו ביום ל' שבן יוה"כ בתשיעי ועשאוהו ביום השבת שלא יאתכא ואין יוה"כ אלא בעשרה בתשרי ואין אעידין עד שיאעד להס בית דין שיקדשוהו ביום ל' שבן יוה"כ בשמיני ועשאוהו ביום השבת שלא יאתכא ואין יוה"כ אלא בעשרה בתשרי ואין אעידין עד שיאעד להס בית דין שיקדשוהו ביום ל' שבן יוה"כ בשביעי ועשאוהו ביום השבת שלא יאתכא ואין יוה"כ אלא בעשרה בתשרי ואין אעידין עד שיאעד להס בית דין שיקדשוהו ביום ל' שבן יוה"כ בששי ועשאוהו ביום השבת שלא יאתכא ואין יוה"כ אלא בעשרה בתשרי ואין אעידין עד שיאעד להס בית דין שיקדשוהו ביום ל' שבן יוה"כ בחמישי ועשאוהו ביום השבת שלא יאתכא ואין יוה"כ אלא בעשרה בתשרי ואין אעידין עד שיאעד להס בית דין שיקדשוהו ביום ל' שבן יוה"כ ברביעי ועשאוהו ביום השבת שלא יאתכא ואין יוה"כ אלא בעשרה בתשרי ואין אעידין עד שיאעד להס בית דין שיקדשוהו ביום ל' שבן יוה"כ בשלישי ועשאוהו ביום השבת שלא יאתכא ואין יוה"כ אלא בעשרה בתשרי ואין אעידין עד שיאעד להס בית דין שיקדשוהו ביום ל' שבן יוה"כ בשני ועשאוהו ביום השבת שלא יאתכא ואין יוה"כ אלא בעשרה בתשרי ואין אעידין עד שיאעד להס בית דין שיקדשוהו ביום ל' שבן יוה"כ באחד בשבת ועשאוהו ביום השבת שלא יאתכא ואין יוה"כ אלא בעשרה בתשרי ואין אעידין עד שיאעד להס בית דין שיקדשוהו ביום ל' שבן יוה"כ בשבת

כא: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

עין משפט
נר מצוה

קי א ב מיי׳ פ״ג מהל׳ קידוש החדש הל׳ ג:
קיא ג מיי׳ שם הל׳ י:
קיב ד מיי׳ שם הלכה ח:
קיג ה מיי׳ שם הל׳ ד:

רבינו חננאל

הזה עבדינן כי הא דמיפרשא בתחלת י״ט דלא נקטינן האידנא תרי יומי אלא משום אל תשנו מנהג אבותיכם: **מתני׳ על ב׳ חדשים מחללין את השבת על ניסן כו׳.** סוד העיבור שהיה מסור לב״ד להקריב מוסף ר״ח על הראייה וכיון שמוסף ר״ח קרב אפי׳ בשבת לפיכך הותרה שבת גבי עדי החדש לבוא מחוץ לתחום ולהעיד כדי להקריב מוסף החדש בזמנו בכל חדשי שנה. וזה בזמן שהיה בהמ״ק קיים אבל עתה אין מחללין אלא על ניסן ועל תשרי בלבד שצריכין לקרוא המועדים שכתוב בהן במועדם. וכ״מ שכתוב בתורה במועדו בין בחול בין בשבת הוא. **וכתיב אשר תקראו אותם במועדם.** פי׳ ולמה באלו ב׳ החדשים מחללין עליהן עדי החדש את השבת מפני שאע״פ שאין בהן בזמן הזה קרבן יש בהן קריאת המועדים. שנאמר אלה מועדי ה׳ מקראי קדש אשר תקראו אותם במועדם. וכל מקום שכתוב בתורה במועדו כגון הפסח והתמיד שכתב בהן במועדו ומחללין עליהן השבת. קריאת המועדים כיון שכתוב בהן במועדם מחללין עליהן השבת. בא וראה בקריאתם שכתוב במועדם מחללין אבל בקיומן שאין כתוב בהן במועדם אין מחללין. **וכך פירשו חכמים בקריאתם אתה מחלל ואי אתה מחלל על קיומן.** וכן אין שלוחין יוצאין אלא באלו ב׳ חדשים בלבד על ניסן ועל תשרי מפני שמחללין השבת עליהן. העדים שראו הלבנה לילי שבת שבאין בשבת להעיד והתנן על ו׳ חדשים שלוחין יוצאין ופריק אביי על אלו ו׳ חדשים השלוחין יוצאין מבערב על ניסן ועל תשרי (מפני שמחללין) עד שישמעו מפי ב״ד מקודש. תניא נמי הכי כו׳: **ת״ר מניין שמחללין עליהן השבת** ת״ל אלה מועדי ה׳ מקראי קדש אשר וגו׳ פי׳ כיון שפירש הכתוב בקריאת המועדים הללו במועדם מחללין עליהן את השבת. כשם שמחללין את השבת על התמיד ועל שחיטת הפסח דכתיב בהן במועדו כן דרשינן על המועדים דכל היכא דכתיב ביה במועדו כן דרשינן על המועדים. דכל היכא דכתיב ביה במועדו ואפי׳ דרשינן ביה במועדו ואפי׳ בשבת. וקריאת המועדים

מסורת הש״ס עם הוספות

ו) לעיל יט:, ג) לעיל כ., ג) לעיל יח., ד) מנחות סד. שבת קלג:, ה) [לקמן לח:], ו) [נדרים דף לח. ע״ם], ז) לקמן כה ע״ב.

הגהות הב״ח

(ח) רש״י ד״ה שלוחין יוצאין כו׳ שביום ל״ם יתקדם כשלא נתקדם בזמנו כו׳ ויעידו לגולה על ניסן כו׳ הוא דבור אחד:

תורה אור השלם

א) אֵלֶּה מוֹעֲדֵי יְיָ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם: [ויקרא כג, ד]

ב) אִמְרוֹת יְיָ אֲמָרוֹת טְהוֹרוֹת כֶּסֶף צָרוּף בַּעֲלִיל לָאָרֶץ מְזֻקָּק שִׁבְעָתָיִם: [תהלים יב, ז]

ג) וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים וְכָבוֹד וְהָדָר תְּעַטְּרֵהוּ: [תהלים ח, ו]

ד) בְּקֵשׁ קֹהֶלֶת לִמְצֹא דִבְרֵי חֵפֶץ וְכָתוּב יָשָׁר דִּבְרֵי אֱמֶת: [קהלת יב, י]

ה) וְלֹא קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יְדָעוֹ יְיָ פָּנִים אֶל פָּנִים: [דברים לד, י]

ו) עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוּמַת הַמֵּת לֹא יוּמַת עַל פִּי עֵד אֶחָד: [דברים יז, ו]

ליקוטי רש״י

מחללין את השבת. עדים שראו את הלבנה מחללין את השבת שיהא מותר להוציא לפניהן לפי שהמועדין את כולן תלויין בחדש שלפניהן [לעיל יט:]. **מפני תקנת קרבן.** מוספי ראש חדש שיקריבו בזמנן [שם כ.]. **על ו׳ חדשים השלוחין יוצאין.** שקדושו אינו תלוי בדין החדש על פי עדים כשראו את החדש ומודיעים השלוחין לגולה יום שקדשוהו שם ביום שלשים ואחד שעבר מלא [שם יח.]. [המשך בדף כב.]

הגהות וציונים

ח] יש להוסיף מקראי קדש, וכ״נ מפי׳ רש״י (רש״ש), וכ״ה בכת״י ובריי״ד: ג] כת״י **על** (וע״ע בפסקי הריי״ד): ג] כת״י **רב ושמואל דאמרי תרוייהו** נ׳ שערי בינה וכו׳ מעט מאלהים **רב ושמואל** חד **אמר ביקש שלמה** להיות **כמשה רבינו שנאמר** בקש קהלת למצא **דברי חפץ יצתה** בת קול, ונוסחא אמיתית היא דבאמת הך דרשה דנ׳ שערי בינה לא שייך לפלוגתייהו כלל ושניהם יכולים לדורשו

על שני חדשים מחללין את השבת. פי׳ נקונטרס ומן התורה מחללין על כולן אבל רבנן אמרו לפי שאין תיקון המועדות תלוי בהן לא מיכפת לן מי למלמן מי לחסרן ע״פ עדים וקשיא דגמרא תניא מנין שמחללין את השבת ת״ל אלה מועדי ה׳ והאי קרא בניסן ותשרי כתיב וי״ל דמ״מ כל ר״ח מיתרגי מדאיקרי מועד כדאיתא בפ׳ כיצד צולין (פסחים דף עז.) גבי לחיית שבת וטומאה שעירי רחם חדש מילטריכא ליה סלקא דעתך אמינא הא לא כתיב דהו מועד קמ״ל דר״ח נמי מועד איקרי וכדאביי ד]:

על ניסן ותשרי עד שישמעו מפי ב״ד מקודש. והשתא מתניתין דקתני דשלוחין יוצאין היינו לאחר שישמעו מפי ב״ד מקודש ונתינת טעם הוא דלכך מחללין עליה השתא עדים שראו את החדש ופירש בקונטרס דשאחר חדשים אין חילול שבת על עדים ממהרת יגיעת שלוחין שאין מחללין השלוחין לגמרי שבת היום וכשלא יבואו עדים היום יתעבר החדש והכל יודעים (שיום ה]) קדשוהו לאחר שיבואו השלוחים ומשתמך לומר שעברו את החדש אבל בניסן ותשרי אם לא יבואו עדים ויתעבר החדש לא יבואו השלוחים עד מחר שאין ב״ד מקדשין בלילה ונמצאו ממעטים הלוכן מהלך לילה ויותר ודבר תימה פירושו שהלה טעם חילול העדים דיגיעת השלוחים הא כי מקלע יום שלשים לחלול בשבת ולא עדים את החדש על כרחן צריכין לחגל ולעבד בשבת דלמי מאחרים עד אחד בשבת היה מקלע יום ערבה בשבת ולחינן ליה משום ערבה כדאמרי׳ בפ׳ (החליל נד) [לולב וערבה] (סוכה מג:) ומיהו מניסן ולהי לריך טעם ומתניתין פי׳ הקונטרס שבהן שלוחין יוצאים הלכך משיבי כלומר לפי שלוחין יוצאים דהן משום תקנת מועדות לחוי לעדים לחגל עליהם בשבת כדי שיקבעו מועדות בזמנן וכלן נמי פי׳ הקונטרס עדיין טעם החילול שיתקדש החדש בזמנו כדקתני ובהן מתקנין את המועדות דרחמנא אמר אשר תקראו אותם ו] אפי׳ בשבת ויגיעת שלוחין דקתני חיגו חלה לייפות ולייבב טעם החילול ז] בשביל זאת שים דבריס שאין הטעם תלוי בהן והן נעשין קעל לדבר לייבבו ולייפותו כאותה שאנינו בפ״ק דסנהדרין (ד׳ יפ.) אין מעברין השנה אפי הגדיים והטלאים אבל עושין אותן קעל לשנה כיצד מהודעין אמרינן לכון דגוזליה רכיכין ואם תאמר ומה טעם דמתניתין לניסן ותשרי עד שישמעו אפי בית דין מקודש בשלמא היכא דנרחה בעלים ביום כ״ט או בליל ל׳ אע״ג דודאי יקדשוהו ב״ד למחר אין יולאין עליו לאחר חייאין דלמא מיחלכי ב״ד ומעברי ליה ואתי לקלקולי מועדות אלא היכא דלא קדשוהו ביום ל׳ ליפקו ביום ל״א שא״א לאחוחו יותר מיום ל״א ויש לומר דגזרו אחי [אטו אחי] משום דבשאר חדשים יולאים אחה ואם לא שמעינן למשה, למדנו שאחרים נגרלו, שאחרי מעט נאסר מאלהים: דכתיב ותחסרהו מעט מאלהים וגו׳. ממזמור מה אנוש כי תזכרנו:

מעשה

מתני׳ ו) א על שני חדשים מחללין את השבת על ניסן ועל תשרי שבהן שלוחין יוצאין לסוריא ובהן מתקנין את המועדות ז) ב וכשהיה בית המקדש קיים מחללין אף על כולן מפני תקנת הקרבן: **גמ׳** על ב׳ חדשים ותו לא ג) ורמינהו על ו׳ חדשים השלוחין יוצאין אמר אביי ה״ק ג על כולן שלוחין יוצאין מבערב על ניסן ועל תשרי עד שישמעו מפי ב״ד מקודש תניא נמי הכי על כולן יוצאין מבערב על ניסן ועל תשרי עד שישמעו מפי ב״ד מקודש. ת״ר מנין שמחללין עליהן את השבת ת״ל א) אלה מועדי ה׳ ו] אשר תקראו אותם במועדם ד יכול כשם שמחללין עד ו] שיתקדשו כך מחללין עד ו] שיתקיימו ת״ל אשר תקראו אותם על קריאתם אתה מחלל ואי אתה מחלל על קיומן: וכשהיה בהמ״ק קיים מחללין אף על כולן מפני תקנת הקרבן: ת״ר בראשונה היו מחללין אף על כולן משחרב בית המקדש אמר להן רבן יוחנן בן זכאי וכי יש קרבן התקינו שלא יהו מחללין אלא על ניסן ועל תשרי בלבד: **מתני׳** ז) ה בין שנראה בעליל בין שלא נראה בעליל מחללין עליו את השבת רבי יוסי אומר אם נראה בעליל אין מחללין עליו את השבת מעשה שעברו יותר מארבעים יום ועיכבם ר״ע בלוד שלח לו ר״ג אם מעכב אתה את הרבים ח) נמצאת מכשילן לעתיד לבא: **גמ׳** מאי משמע דהאי עליל לישנא דמיגלי הוא א״ר אבהו אמר קרא ב) אמרות ה׳ אמרות טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים. י) רב ושמואל ג] חד אמר נ׳ שערי בינה נבראו בעולם וכולן ניתנו למשה חסר אחד ד] שנאמר ג) ותחסרהו מעט מאלהים ד) בקש קהלת למצוא דברי חפץ בקש קהלת להיות כמשה יצתה בת קול ואמרה לו ד) וכתוב יושר דברי אמת ה) ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וחד אמר בנביאים לא קם במלכים קם אלא מה אני מקיים בקש קהלת למצוא דברי חפץ בקש קהלת לדון דינין שבלב שלא בעדים ושלא בהתראה יצתה ב״ק ואמרה לו וכתוב יושר דברי אמת ו) על פי שנים עדים וגו׳:

מעשה

מתני׳ על שני חדשים מחללין את השבת. עדיס שראו את המדס: שבהם שלוחים. ג״ד שולחין לסוריה להודיע לגולה יום קציעותס, הלכך חמיני, ומן התורה מחללין על כולן, אבל רבנן אמרו לפי שאין תיקון המועדות תלוי בהם ולא מיכפת למלמן ולחסרן ע״פ עדים, אך שני חדשים הלו העמידוס על דין תורה, שכל המועדות תלויין בהן: **תקנת קרבן.** שלריכין שיקריבו בזמנו: **גמ׳** ותו לא. נפקי שלוחים (יולאים) הלא אהני דקתני שבהן שלוחים יולאים לסוריה: שלוחין יוצאין מבערב. כגון נראה בעליל ביום כ״ט או בליל שלשים דודאי יקדשוהו ג״ד ממ״נ מעובד דפשיטא לן שביום ל״א יתקדש (ה) משלח נתקדש בזמנו, שלוחין יולאין מבע״ד ואין מתמיהין עד למחר שישמעו מקודש מפי ב״ד כדאמרינן לקמן (דף מד.) רחם ב״ד אומר מקודש, ויעידו לגולה: **על ניסן ועל תשרי.** אין שלוחין יולאין עד שישמעו מפי ב״ד מקודש, הלכך בשאר חדשים אין חילול שבת על עדיס שמהרת יגיעת השלוחין, שאין השלוחין מחללין שבת לעתה היום, וכשלא יבואו העדים היום יתעבר החדש והכל יודעין שהם קדשוהו ה] למחר, והשלוחים יצאו משתחך לומר שעיברו את חלול ו], אבל בניסן ותשרי אם לא יבואו העדים היום ויתעבר החדש לא יצאו השלוחים עד מחר, שאין ב״ד מקדשין בלילה ז], נמצאו ממעטין את הלוכן מהלך לילה ויותר, כיצד, אם יבואו העדים ויעידו ויקדשוהו בשבת ויהא פשוט בשבת יש זמן לשלוחים מהלך י״ג יום שלימים, שהרי למ״ם יצאו וילכו כל ימי החול של ג׳ שבועות הללו שלימים, ואם לא באו העדים היום לא יצאו השלוחים עד מחר, ועל כרחם שבת של ערב הפסח יעבוד, נמלא שלא הלכו י״ג ימים שלימים. ומ״ת היאך הוא תולה טעם חילול העדים דיגיעת השלוחים, הרי השלוחים עלמן לא ניתן להם לחגל, טעם החילול כדי שיתקדש החדש בזמנו הוא, כדקתני ובהן מתקנין את המועדות, דרחמנא אמר אשר תקראו אותם במועדם (ויקרא כג) אפי׳ בשבת, ויגיעת השלוחים דקתני חיגו חלה לייפות ולייבב את טעם החילול ח] בשביל זאת, היא דגרים שאין הטעם תלוי בהם והם נעשין קעל לדבר לייבבו ולייפותו, כאותה שאנינו בפ״ק דסנהדרין (דף יפ.) אין מעברין את השנה מפני הגדיים והטלאים אבל עושין אותן קעל לשנה, כיצד, מהודעין אמרינן לכון דגוזליה רכיכין ואמרינן לערקין כו׳: **אשר תקראו אותם במועדם.** הזהירס שלא יעבור המועד של זמן קריאתן, מקרא קודש היינו קדוש ב״ד: יכול בשם שמחללין. העדיס כדי שיתקדשו בזמנן: כך מחללין. שיתקיימו המועדות בזמנן: **מתני׳** ו] **נראה בעליל אין מחללין.** לפי שאין לוכל: **ארבעים יום.** שני עדיס, יום אחד בשבת: **גמ׳ בעליל** לארץ. גלוי לכל: **חמשים שערי בינה נו׳.** סיפיה דהאי קרא דרש רב ושמואל, מזוקק שבעתים שבע שבעיות, והם חמשים חסר אחת דכתיב **ותחסרהו מעט מאלהים וגו׳.** במזמור מה אנוש כי תזכרנו:

(דק״ס, ועי׳ גם בנדרים שם בגמ׳ וברש״י): ז] [ידיעת ה׳ על אמיתתו כדכתיב ותחסרהו מעט מאלהים. כ״כ הר״ן (נדרים לח ע״א)] (גליון): ח] צ״ל **יקדשוהו** (באה״מ, וכצ״ל גם בהעתקת התוס׳): ט] צ״ל **אם** (גליון): מ] היינו כדאביי דהתם בפסחים עיי״ש: ע] [צ״ל **שהם**] (גליון) ובתוי״ט העתיק שיום **קידושו**: י] יש להוסיף **במועדם** (באה״מ, כברש״י): כ] יש להוסיף **אף** (באה״מ, כברש״י):

חשק שלמה על ר״ח ו) תוי״ט ל״ל וקריאת המועדים בשני החדשים הללו הוא להקרבת הקרבן ככל עת ולא משום וכו׳. ז) שאפילו מחר מורגן וכו׳ אי ל״ל הלא תראה דגם בזמן הב״ד שהיו מחר מורגן הגיע וכו׳.

משנה

משנתנו מבארת אימתי מותר לחלל את השבת לצורך קידוש החודש:

מבארת המשנה, **עַל שְׁנֵי חֳדָשִׁים** בשנה **מְחַלְּלִין** העדים שראו את הלבנה בחידושה **אֶת הַשַּׁבָּת** לצאת מחוץ לתחום בכדי לבוא לבית דין להעיד שראו את הלבנה[א], ויקדשו בית דין את החודש על פיהם[ב], **עַל נִיסָן וְעַל תִּשְׁרֵי**. והטעם שמחללים על שני חדשים אלו את השבת מפני **שֶׁבָּהֶן שְׁלוּחִין יוֹצְאִין** בשליחות בית דין **לְסוּרְיָא**[ג] להודיע לבני הגולה אימתי נקבע החודש[ד], **וּבָהֶן** - בחדשים אלו **מְתַקְּנִין** [-קובעים] **אֶת הַמּוֹעֲדוֹת**, שכל מועדי השנה תלויים בשני חדשים אלו[ה], וכיון שיציאת השלוחים בחדשים אלו היא כדי שיקבעו בני הגולה את המועדות בזמנם, לכך חדשים חשובים הם, וראוי לעדים לחלל עליהם את השבת כדי לקבוע את המועדות בזמנם, אבל שאר החדשים אין המועדות תלויים בהם, ולא אכפת לנו אם יהיו מלאים או חסרים[ו]. ומדין תורה מחללים העדים את השבת על כל החדשים כמבואר בברייתא להלן, אלא שחכמים אחר חורבן הבית אסרו לחלל את השבת על כל החדשים[ז] לבד מחדשי ניסן ותשרי שכיון שהמועדות תלויים בהם העמידו חכמים את דבריהם על דין תורה ומחללים עליהם את השבת[ח]. **וּכְשֶׁהָיָה בֵּית הַמִּקְדָּשׁ קַיָּים מְחַלְּלִין אַף עַל כּוּלָּן** - על כל החדשים, מדרבנן, והטעם **מִפְּנֵי** שיש בכך **תַּקָּנַת הַקָּרְבָּן** - קרבן מוסף של ראש חודש שצריך להקריבו בזמנו[ט].

★

גמרא

שנינו במשנה **'עַל שְׁנֵי חֳדָשִׁים** מחללין את השבת, על ניסן ועל תשרי, שבהן שלוחין יוצאין לסוריא', ומשמע מכך שדווקא בשני חדשים אלו היו השלוחים יוצאים להודיע לבני הגולה אימתי נקבע החודש. ועל כך מקשה הגמרא, **וְתוּ לָא** - וכי רק על שני חדשים ולא יותר השלוחים יוצאים, **וְרַמִינְהוּ** - והלא קשה על כך ממה ששנינו במשנה אחרת (לעיל יח.), **עַל שִׁשָּׁה חֳדָשִׁים הַשְּׁלוּחִין יוֹצְאִין'**. מתרצת הגמרא, **אָמַר אַבָּיֵי, הָכִי קָאָמַר** - כך היא כוונת המשנה, **עַל כּוּלָּן** - על כל החדשים חוץ מניסן ותשרי, **שְׁלוּחִין יוֹצְאִין מִבָּעֶרֶב** - מהלילה שלמחרתו מקדשים את החודש, ואינם ממתינים עד למחר לשמוע מפי בית דין שקידשו את החודש[י], אך **עַל נִיסָן וְעַל תִּשְׁרֵי** אין השלוחים יוצאים **עַד שֶׁיִּשְׁמְעוּ מִפִּי בֵּית דִּין** שאומרים **'מְקוּדָּשׁ'**[יב], ואינם יוצאים מהלילה שלפני הקידוש[יג], ולכך אין סתירה

א. **רש"י** (לעיל יט: ד"ה ממלין). אסרה התורה לצאת בשבת מחוץ לתחום העיר, ופעמים שיוצאים העדים בהליכתם חוץ לתחום שבת, שעד מרחק מהלך לילה ויום מחללים העדים את השבת בכדי לבוא להעיד, כמבואר במשנה להלן (כג.). ואיסור זה של יציאה חוץ לתחום דרשה הגמרא (עירובין נא.) מהכתוב (שמות טז כט) 'אל יצא איש ממקומו ביום השביעי'. ודעת הרמב"ם (שבת פכ"ו ה"ח) שמדין תורה אסור לצאת יתר על שנים עשר מיל מחוץ לעיר. אמנם הרמב"ן (מלחמת ה' עירובין יז:) חולק וסובר שלדעת רבנן אין איסור היציאה חוץ לתחום מן התורה, אלא מדרבנן. עיין שם. ובמשנה להלן (כג.) מובא שהתירו אף איסורי הוצאה מרשות לרשות והעברת ארבע אמות ברשות הרבים לצורך עדות החודש.

ב. **החודש** מתקדש על פי בית דין כמבואר לקמן (מד.).

ג. **לקמן** במשנה (כג:) ובגמרא (כג.) מבואר שבתחילה היו מודיעים על קביעת החודש על ידי שהיו משיאים משואות ממקום למקום, עד שהיו רואים אותם בני בבל ויודעים אימתי נקבע החודש, ואחר כן משקלקלו הכותים והטעו את בני בבל, תיקנו שיהיו שלוחים יוצאים להודיע אימתי נקבע החודש. וכתב המאירי (ד"ה המשנה הרביעית) שנקט התנא שהלכו השלוחים ל'סוריא', משום שמשנתנו נאמרה בזמן שעדיין לא ביטלו את המשואות, שרבי הוא שביטלן כמבואר בירושלמי (פ"ג ה"ח), אך בסוריא שהיא מהמקומות הרחוקים שבצדדי ארץ ישראל אף בזמן שהיו משואות הודיעו על פי שלוחים. ובתוספות יום טוב (פ"ג מ"ד) פירש שמשנתנו אחר שביטלו את המשואות היא, ומן הסתם תיקנו שילכו השלוחים עד בבל, כמו שהיה לפני כן בתקנת המשואות. וכוונת התנא שדרך סוריא הלכו לבבל, וכמו שמצינו באברהם אבינו שיצא מאור כשדים מבבל, והלך לארץ כנען דרך ארם נהרים שהיא סוריא. וכעין זה כתב התפארת ישראל (פ"ח מ"ד, יכין תוס מ) שנקט התנא סוריא משום שדרך שם הולכים לבבל ששם רוב ישראל.

ד. **האם** ביום שלשים של החודש שעבר, וחודש שעבר חסר הוא, או ביום שלשים ואחד, וחודש שעבר מלא הוא.

ה. **שכן** ראש השנה יום הכפורים וסוכות נקבעים לפי ראש חודש תשרי, ופסח נקבע לפי ראש חודש ניסן, ואף חג השבועות נקבע לפי ראש חודש ניסן, שאמרה תורה לספור שבע שבתות ממחרת יום ראשון של פסח. תוספות ישנים (ד"ה מפני).

ו. **רש"י** (ד"ה שאינם) על פי ביאור התוספות (ד"ה על ניסן) בדבריו. ולפי זה מה שאמרה המשנה 'שבהן שלוחין יוצאין' אין זה טעם נפרד, אלא הכוונה שבהם השלוחים יוצאים לצורך תיקון המועדות בזמנם. אך על הגמרא להלן פירש רש"י (ד"ה על ניסן) שדברי המשנה 'שבהן שלוחין יוצאין' הוא טעם נוסף לכך שיחללו העדים את השבת, והיינו כמבואר בגמרא שבניסן ותשרי יוצאים השלוחים רק לאחר שקידשו בית דין את החודש, וכדי שלא יפסידו מהלך לילה ויום התירו להם לחלל את השבת, ראה שם ביתר ביאור. ולפי זה נאמרו בדברי המשנה שני טעמים לחילול השבת על ידי העדים. ומכל מקום כתב רש"י (שם) שאין לומר שיציאת השלוחים זהו טעם בפני עצמו להתיר לעדים לחלל, שהרי השלוחים עצמם אינם מותרים לחלל את השבת כדי לצאת להודיע לבני הגולה כמבואר להלן בגמרא, אלא ודאי עיקר הטעם לחילול השבת של העדים הוא מה ש'בהן מתקנין את המועדות', ומה שנקט התנא 'שבהן שלוחין יוצאין' נאמר רק כסעד וסיוע לדבר, כדי ליישב ולייפות את טעם החילול, מפני תיקון המועדות.

הבעל המאור (ד"ה וכן) והמאירי (ד"ה המשנה הרביעית) פירשו את דברי המשנה באופן אחר, שדברי התנא שבהם שלוחים יוצאים ובהם מתקנים את המועדות אין זה נתינת טעם לחילול השבת של העדים, אלא הם מדרגות ומעלות נוספות שיש לחדשים ניסן ותשרי יותר משאר חדשים, שאחר ששנה התנא שיש להם מדרגה עליונה על שאר חדשים שרק בהם העדים מחללים את השבת, מנה התנא גם מדרגות נוספות שיש להם שבהם שלוחים יוצאים ובהם מתקנים את המועדות.

ז. **כמבואר** בברייתא להלן. וראה בהערה להלן דברי הר"ן, שהקשה, אחר שמחללים על כל החדשים מדין תורה מדוע תיקנו חכמים לאסור.

ח. **רש"י** (ד"ה שאינם), רשב"א (ד"ה על), ריטב"א (ד"ה על זמנן). וראה בהרחבה בדעת רש"י והראשונים בזה בטעם היתר החילול מן התורה בהערה להלן על דברי הברייתא 'תנו רבנן מנין' וכו'. וראה עוד בזה בהערה בסמוך על דברי המשנה 'מפני תקנת הקרבן'.

ט. **כוונת** המשנה שמחללין על כולם מדרבנן, משום שבלא שיש תקנת קרבן, או תיקון המועדות כניסן ותשרי, אסרו חכמים לחלל את השבת. רשב"א (ד"ה על), ריטב"א (ד"ה על זמנן).

ובחידושי הר"ן (ד"ה אמר) הקשה, הרי רש"י (ד"ה שאינם) פירש שמחללים מדין תורה על כל החדשים וכדרשת הברייתא להלן מהכתוב, ורק אחר חורבן הבית תיקנו חכמים שלא יחללו מפני שאין קרבן, ואילו כאן במשנה מבואר שבזמן בית המקדש מחללים על כולם מפני תקנת הקרבן, כלומר, שאין זה מדין תורה אלא מתקנת חכמים ומשום קרבן. ועוד, לדברי רש"י (שם) שמן התורה מחללים על כל החדשים מדוע תיקנו חכמים אחר החורבן שלא יחללו. ולכן פירש שרבן יוחנן בן זכאי שאסר לחלל אחר חורבן הבית את השבת משום שאין קרבן כמבואר בברייתא להלן, דרש את טעם הכתוב, ודרש שטעם היתר התורה לחילול השבת של העדים מהכתוב המובא להלן בברייתא 'אלה מועדי ה' וגו', הוא או מפני תקנת הקרבן בכל החדשים בזמן בית המקדש, שהרי אין בהם איסור מלאכה, ועל כרחך כל החשש הוא שלא יהיה קרב קרבן ראש חודש בזמנו, ולפי זה כשאין בית אסור לעדים לחלל את השבת, או מפני תקנת המועדות ולכן אף כשאין בית מחללים על ניסן ותשרי, שיש בהם תקנת מועדות. ולשון הברייתא להלן 'התקינו שלא יהו מחללין אלא על ניסן ועל תשרי בלבד' מתפרשת שדרש רבן יוחנן בן זכאי טעם הכתוב שהתיר לחלל את השבת, והתקין לפי זה שיחללו את השבת אחר החורבן רק על ניסן ותשרי. ולפי זה כוונת המשנה 'מפני תקנת הקרבן' היא שמחללים מהתורה מטעם תקנת הקרבן.

ודעת רבינו חננאל (ד"ה על ו-ד"ה ת"ר), שדברי המשנה מפני תקנת הקרבן הם טעם להיתר חילול השבת בכל החדשים מן התורה, ומשום שיש בהם קרבן ראש חודש שקרב אף בשבת, וצריך להקריבו בזמנו. ראה בהערה להלן על דברי הברייתא 'תנו רבנן מנין' וכו' בהרחבה בשיטתו, ובמה שיטת הר"ן שונה משיטתו.

י. **עַל** ניסן, אב, אלול, תשרי, כסלו ואדר. וראה במשנה (שם) הטעם שיש להודיע בחדשים אלו.

יא. **בית** דין מקדשים את החודש רק ביום ולא בלילה כמובא במסכת סנהדרין (יח:). ויציאת שלוחים מבערב בחודש חסר תתכן באופן שראו את הלבנה בבירור ביום העשרים ותשע, או שבאו עדים שראוה בליל שלשים, שאז בודאי יקדשו בית דין את החודש למחר, ובאופן זה השלוחים אינם מחכים עד למחר ויוצאים בלילה להודיע לבני הגולה שנקבע החודש ביום שלשים. וכשלא קידשו את החודש ביום שלשים אזי החודש מלא, שפשוט שיקדשוהו בית דין ביום שלשים ואחד, ובאופן זה השלוחים יוצאים בליל יום שלשים ואחד להודיע לגולה שהחודש מעובר, ואינם מחכים עד למחר שיקדשוהו בית דין.

יב. **כמבואר** במשנה לקמן (מ.) שאב בית דין מכריז 'מקודש' וכל העם עונים אחריו 'מקודש מקודש', ומתקדש החודש.

יג. **משום** שיש לחשוש שבית דין יחליטו לעבר את החודש ולא יקדשוהו עד יום שלשים ואחד, וכגון באופן שראו העדים את הלבנה בליל שלשים והעידו בפני בית דין, שאם יצאו השלוחים מבערב להודיע שנתקדש החודש ביום שלשים, עדיין יש לחשוש שמאיזו סיבה שהיא יקדשו בית דין את החודש רק ביום שלשים ואחד, ונמצא שיהיה בגולה קלקול בזמן המועדות, אבל בשאר החדשים שאין בהם מועדות יוצאים השלוחים כבר מבערב משום שאין את החשש האמור. תוספות (ד"ה על ניסן). והוסיפו שאף באופן שעדיין לא באו עדים ביום שלשים שאז בודאי יקדשו בית דין את החודש למחר ואין חשש לקלקול זמן המועדות, מכל מקום תיקנו חכמים שלא יצאו השלוחים מערב יום שלשים ואחד, גזירה משום אופן שראו עדים את הלבנה מערב יום שלשים, וחששו שיחליפו בכך משום שבשאר חדשים יוצאים השלוחים מבערב בין כשראו עדים את הלבנה ביום שלשים ובין כשעדיין לא באו עדים והחודש נקבע ביום שלשים ואחד.

כא: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

מתני' [ט] א על שני חדשים מחללין את השבת על ניסן ועל תשרי שבהן שלוחין יוצאין לסוריא ובהן מתקנין את המועדות [י] ב וכשהיה בית המקדש קיים מחללין אף על כולן מפני תקנת הקרבן: **גמ'** על ב' חדשים ותו לא [יא] ורמינהו על ו' חדשים השלוחין יוצאין אמר אביי ה"ק [יב] על כולן שלוחין יוצאין מבערב על ניסן ועל תשרי עד שישמעו מפי ב"ד מקודש תניא נמי הכי על כולן יוצאין מבערב על ניסן ועל תשרי עד שישמעו מפי ב"ד מקודש. ת"ר מנין שמחללין עליהן את השבת ת"ל [יג] אלה מועדי ה' [יד] אשר תקראו אותם במועדם [טו] ד יכול כשם שמחללין עד [טז] שיתקדשו כך מחללין עד [יז] שיתקיימו ת"ל אשר תקראו אותם על קריאתם אתה מחלל ואי אתה מחלל על קיומן: וכשהיה בהמ"ק קיים מחללין אף על כולן מפני תקנת הקרבן: ת"ר בראשונה היו מחללין אף על כולן משחרב בית המקדש אמר להן רבן יוחנן בן זכאי וכי יש קרבן התקינו שלא יהו מחללין אלא על ניסן ועל תשרי בלבד: **מתני'** [יח] ה בין שנראה בעליל בין שלא נראה בעליל מחללין עליו את השבת רבי יוסי אומר אם נראה בעליל אין מחללין עליו את השבת מעשה שעברו יותר מארבעים זוג ועיכבם ר"ע בלוד שלח לו ר"ג אם מעכב אתה את הרבים [יט] נמצאת מכשילן לעתיד לבא: **גמ'** מאי משמע דהאי עליל לישנא דמיגלי הוא א"ר אבהו אמר קרא [כ] ו אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים. [כא] רב ושמואל [כב] חד אמר ג' שערי בינה נבראו בעולם וכולן ניתנו למשה חסר אחד [כג] שנאמר [כד] ותחסרהו מעט מאלהים [כה] בקש קהלת למצוא דברי חפץ בקש קהלת להיות כמשה יצתה בת קול ואמרה לו [כו] וכתוב יושר דברי אמת [כז] ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וחד אמר בנביאים לא קם במלכים קם אלא מה אני מקיים בקש קהלת למצוא דברי חפץ בקש קהלת לדון דינין שבלב שלא בעדים ושלא בהתראה יצתה ב"ק ואמרה לו וכתוב יושר דברי אמת [כח] על פי שנים עדים וגו':

מעשה

מתני' על שני חדשים מחללין את השבת. עדיס שרמו את המדע: שבהם שלוחים. ב"ד שולחין לסוריה להודיע לגולה יום קדיעותס, הלכך מסיבי, ומן התורה מחללין על כולן, אבל רבנן אסרו לפי שאין תיקון המועדות תלוי בהם ולא מיכפת למלמן ולאסרן ע"פ עדיס, אך שני מדשים אלו העמידוס על דין תורה, שכל המועדות תלויין בהן: תקנת קרבן. של ר"א שיקריב בזמנו: **גמ'** ותו לא. נפקי שלוחיס (יולאיס) אלא לאהני דקאני שבהן שלוחיס יולאיס לסוריה: שלוחין יוצאין מבערב. כגון גרלה בעליל ביום כ"ט או בליל שלשים דודאי יקדשוהו ב"ד מאי, ס"נ במדע מעובר דפסיטא לן שביום ל"ס יתקדש (ו) משלס נתקדש בזמנו, שלוחין יולאין מב"ד ואין ממתינין עד למאר שיסמעו מקודש מפי ב"ד כדאמרינן לקמן (דף מ.) רשם ב"ד אומר מקודש, ויעידו לגולה: על ניסן ועל תשרי. אין שלוחין יולאין עד שיסמעו מפי ב"ד מקודש, הלכך בשאר מדשים אין מילול שבת על עדיס ממהרת יליאת השלוחין, שאין מחללין אלא כדי שיספיקו השלוחין לצאת בת היום, וכשלא יהו העדיס היום יתעבר המדם והכל יודעין שהסס קדשוהו [כט] למאר, והשלוחיס יולאו משתמך לומר שעיברו את [לוז], אבל בניסן ותשרי אס לא יהו העדיס היום ויתעבר המדם לא יולאו השלוחיס עד מאר, שאין ב"ד מקדשין בלילה [ל], נמלאו ממעטין את הלוכן מהלך לילה ויומר, כילד, אס יהו העדיס ויעידו ויקדשוהו בשבת ויהא פסח בשבת יש זמן לשלוחיס מהלך י"ג יום שלימים, שהרי למ"ס יולאו וילכו כל ימי המול של ג' שבועות הללו שלימים, ואס לא היו העדיס היום לא יולאו השלוחיס עד מאר, ועל כרחס שבת של ערב הפסח יבטותו, ונמלא שלא הלכו י"ג ימים שלימים. ומ"ת היאך הוא תולה טעס מילול העדיס ביליאת השלוחיס, הרי השלוחיס עלמן לא ניתן להס לאכל, טעס המילול כדי שיתקדש המדע בזמנו הוא, כלומר מתקנין את המועדות, דרחמנא אמר שאר תקראו אותס במועדס (ויקרא כג) לפי בשבת, ויליאת השלוחיס דקאני היינו שלא לייפות ולייבד את טעס המילול [לא] בשביל זאת שיש דברים שאין הטעס תלוי בהן והן נעשין קבע לבבר לייבדו ולייפותו כאותה שאנו בפ"ק דסנהדרין (דף י.) אין מעברין את השנה מפני הגדיים והטלאים שבל עושין אותן קבע לשנה, כילד, מהודעין אנחנא לכון דגוזליה רכיכין ואמריה דערקין כו': **אשר תקראו אותם במועדם.** להזהיר שלא יעבור המועד של זמן קריאתן, מקרא קודש היינו קדום ב"ד: **יכול בשם שמחללין.** העדיס כדי שיתקדשו בזמנן: **כך מחללין.** השלוחיס עד שיתקיימו המועדות בזמנן: **מתני'** [לב] **נראה בעליל אין מחללין.** לפי שאין לורך: **ארבעים זוג.** שני עדיס, זוג אחר זוג: **גמ' בעליל** שאין מעברין את השנה מפני הגדיים והטלאים שבל עושין אותן קבע לשנה, כילד, מהודעין אנחנא לכון דגוזליה רכיכין ואס תאמר עד שיסמעו מפי בית דין מקודש בשלמא היכא דנראה לניסן ותשרי עד שיסמעו מפי בית דין מקודש בשלמא היכא דנראה בעליל ביום כ"ט או בליל ל' אע"ג דודאי יקדשוהו ב"ד למאר אין יולאין עליו לשלוחי חייסין דלמא מיפלגי ב"ד ומעברי ליה ואתי לקלקולי מועדות אלא היכא דלא קדשוהו ביום ל' ליפקו ביום ל"א שמ"א לדאותו יותר מיום ל"א ויש לומר דגזרו היכא [שהעבים] מסוס דשאר מדשים יולאים אזה ואזה מבערב: ופשלו שנמשרו למשה, למדנו שחמשים נגרעו, שהרי מעט נחסר מאלהים: **דכתיב ותחסרהו מעט מאלהים וגו'.** בזמנו מה אנוש כי תזכרנו:

שלא נראה בעליל מחללין עליו את השבת. לא יאמרו כשם שנראה לנו כך נראה לכמה בני אדם קרוב להם אלא כל שראוי להעיד ואין בינו ובין מקום בית דין אלא לילה ויום או פחות מחללין עליו את השבת. **[מאירי, שבת קלג:]**

אם מעכב אתה את הרבים נמצאת מכשילן לעתיד לבא. לעתיד לבא נאמר בדבריהם ז"ל על כל זמן הבא רחוק או קרוב, כי פעם יאמר על הזמן הסמוך מעט כאמרם כדי שלא תהא מכשילן לעתיד לבא, ופעם יאמרו לעתיד לבא לימות המשיח. **[ישועות משיחו חלק שני]**

כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים. כל מה שתצרפנו מוסיף זיקוק פי' שבעתים שבע פעמים שבעה הרי מ"ט וניתנו לו למשה אמרות ה' מזוקקין מ"ט שערי בינה וכיון דכתיב ותחסרהו מעט מאלהים אין מעט פחות משער אחד. **[רבינו חננאל]**

חמשים שערי בינה נבראו בעולם וכולן ניתנו למשה חסר אחד. הוא השיג טבעי הדברים כלם עליונים ותחתונים הוא ראה וידע הבריאה הראשונה הכוללת כמו שנבראה יום ליום יביע אומר והסתעפות הדורות ומנין שנות הראשונות והמבול והפלגה וספורי האבות ראה עניני השכלי' הנבדלים ובני האלהים והמלאכים שנראו לאברהם וללוט וכן עניני הגרמים השמימיים ופעולותיהם וממשלתם שזכר במעשה בראשית ומי הוא מניע הגלגל העליון. **[אברבנאל, שמות יט]**

יצתה בת קול ואמרה לו. מיום גלות ישראל פסקה הנבואה ממנו והיו משתמשים בבת קול. והוא דומה כאדם העובר בין הרים גבוהים הרים ניקודים למעלה, והוא עובר בעמק ההרים בתווך כאשר אדם ידבר דבר, הקול יכנס באותן הניקודין, וכשישתוק האדם קולו יחזור לו מן ההרים, כל מה שיאמר בדיבורו אם קול רם יענה בקול רם, ואם קול נמוך יענה בקול נמוך, ואין שם כי אם הרוח. **[שו"ת הרי"ף סימן א]**

י"מ שלא היו שומעין קול היוצא מן השמים אלא מתוך אותו קול היה יוצא קול אחר כמו שפעמים אדם מכה בכח ושומע קול למרחוק היוצא ממנו ואותו קול היו שומעין ולכך נקרא בת קול, ויש מפרשים לפי שהוא יוצא במדה ואין כל אדם שומעו אלא הראוי לשומעו. **[תוספות הרא"ש, סנהדרין יא.]**

עין משפט נר מצוה

קי א ב מיי' פ"ג מהל' קידוש החדש הל' ג:
קיא ג מיי' שם הלכ' י:
קיב ד מיי' שם הלכה ח:
קיג ה מיי' שם הל' ד:

רבינו חננאל

הזה עבדינן כי הא דמיפרשא בתחלת י"ט דלא נקטינן האידנא תרי יומי אלא משום אל תשנו מנהג אבותיכם: **מתני' על ב' חדשים מחללין את השבת על ניסן כו'.** סוד העיבור שהיה מסור לב"ד להקריב מוסף ר"ח על הראייה וכיון שמוסף ר"ח קרב אפי' בשבת לפיכך הותרה שבת גבי עדי החדש לבוא מחרץ לתחום ולהעיד כדי להקריב מוסף החדש בזמנו בכל חדשי שנה. וזה בזמן שהיה בהמ"ק קיים אבל עתה אין מחללין אלא על ניסן ועל תשרי בלבד שצריכין לקרוא המועדים שכתוב בהן במועדם. וכ"מ שכתוב בתורה במועדו בין בחול בין בשבת הוא. **וכתיב אשר תקראו אותם במועדם.** פי' ולמה באלו ב' החדשים מחללין עליהן עדי החדש את השבת מפני שאע"פ שאין בהן בזמן הזה קרבן יש בהן קריאת המועדים. שנאמר אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אותם במועדם. וכל מקום שכתוב בתורה במועדו כגון הפסח והתמיד שכתב בהן במועדו ומחללין עליהן השבת. קריאת המועדים כיון שכתוב בהן במועדם מחללין עליהן השבת. בא וראה בקריאתם שכתוב במועדם מחללין אבל בקיומן שאין כתוב בהן במועדם אין מחללין. **וכך פירשו חכמים בקריאתם אתה מחלל ואי אתה מחלל על קיומן.** וכן אין שלוחין יוצאין אלא באלו ב' חדשים בלבד על ניסן ועל תשרי מפני שמחללין השבת עליהן. העדים שראו הלבנה לילי שבת שבאין בשבת להעיד והתנן על ר' חדשים שלוחין יוצאין ופריק אביי על אלו ו' חדשים השלוחין יוצאין מבערב על ניסן ועל תשרי (מפני שמחללין) עד שישמעו מפי ב"ד מקודש. תניא נמי הכי כו': **ת"ר מניין שמחללין עליהן השבת** אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר וגו' פי' כיון שפירש הכתוב בקריאת המועדים הללו במועדם מחללין עליהן את השבת. כשם שמחללין את השבת על התמיד ועל שחיטת הפסח דכתיב בהן במועדו כן דרשינן על המועדים דכל היכא דכתיב ביה במועדו כן דרשינן על המועדים. דכל היכא דכתיב ביה במועדו דרשינן ביה במועדו ואפי' בשבת. וקריאת המועדים

ז) כל עת הוא בשני החדשים הללו בהקרבת הקרבן בכל ולא משום שראיית החדש עיקר אלא אפי' בזמן שידוע לב"ד כגון בזמן הזה התורה התירה להן הלא תראה ג) שהיו אחר חורבן הבית מחללין על כל החדשים אמר להן ריב"ז וכי יש עכשיו קרבן התקינו שלא יהו מחללין אלא על ניסן ותשרי בלבד: **פי' בעליל** בפרהסיא כדכתיב בעליל לארץ. כלומר מפורסם לעם הארץ כתיב אמרות ה' אמרות וגו'. פי' כמו כסף צרוף מזוקק שבעתים. כל מה שתצרפנו מוסיף זיקוק פי' שבעתים שבע פעמים שבעה הרי מ"ט וניתנו לו למשה אמרות ה' מזוקקין מ"ט שערי בינה וכיון דכתיב ותחסרהו מעט מאלהים אין מעט פחות משער אחד אמרו נ' שערי בינה נבראו בעולם למלאכי האלהים וכולן ניתנו לו למשה חוץ מאחד מהן ופשוטה היא: **בקש קהלת למצוא דברי חפץ.** בקש להיות כמשה. שנאמר ה' חפץ למען צדקו וגו' נמצאת גדולת התורה אינו אלא במשה. בקש זה להיות כמותו יצתה ב"ק וא"ל כתוב יושר דברי אמת. כלומר כתיב בספר הישר ולא קם נביא עוד בישראל כמשה ולא בנביא ולא במלכים. ומ"ד במלכים קם. בקש קהלת למצא [דברי חפץ] בקש לדון דינין שבלב. בלא עדים ובלא התראה. יצתה ב"ק כו':

חשק שלמה על ר"ח ח) תולי ל"ל וקריאת המועדים בשני המדעים הללו הוא בהקרבת הקרבן בכל עת ולא משום וכו'. ט) שאפילו מאר מורכן וכו' אז ל"ל הלא מראה דגם בזמן הב"ד שהיו מאר מורכן הבית וכו'.

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) לעיל יט:, ג) לעיל כ., ג) לעיל יח., ד) מנחות סד. שבת קלג:, ה) [לקמן לא:], ו) [נדרים דף נח. ע"ש], ז) לקמן כה ע"ב.

הגהות הב"ח

(ט) רש"י ד"ה שלוחין יולאין כו' שביום ל' יתקדש כשלא נתקדש בזמנו כו' ויעידו לגולה על ניסן כו' הוא דבור אחד:

תורה אור השלם

א) אֵלֶּה מוֹעֲדֵי יְיָ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם: [ויקרא כג, ד]

ב) אִמְרוֹת יְיָ אֲמָרוֹת טְהֹרוֹת כֶּסֶף צָרוּף בַּעֲלִיל לָאָרֶץ מְזֻקָּק שִׁבְעָתָיִם: [תהלים יב, ז]

ג) וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים וְכָבוֹד וְהָדָר תְּעַטְּרֵהוּ: [תהלים ח, ו]

ד) בַּקֵּשׁ קֹהֶלֶת לִמְצֹא דִבְרֵי חֵפֶץ וְכָתוּב יָשָׁר דִּבְרֵי אֱמֶת: [קהלת יב, י]

ה) וְלֹא קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יְדָעוֹ יְיָ פָּנִים אֶל פָּנִים: [דברים לד, י]

ו) עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוּמַת הַמֵּת לֹא יוּמַת עַל פִּי עֵד אֶחָד: [דברים יז, ו]

הגהות וציונים

ט] יש להוסיף מקראי קדש, וכ"נ מפי' רש"י (רש"ש), וכ"ה בכת"י וברי"ד: ג] כת"י על (וע"ע בפסקי הרי"ד): ג] כת"י רב ושמואל **דאמרי תרוייהו** ג' שערי בינה וכו' מעט מאלהים **רב ושמואל חד אמר ביקש שלמה להיות כמשה רבינו שנאמר** בקש קהלת למצא **דברי חפץ יצתה** בת קול, ונוסחא אמיתית היא דבאמת הך דרשה דג' שערי בינה לא שייך לפלוגתייהו כלל ושניהם יכולים לדורשו (דק"ס, ועי' גם בנדרים שם בגמ' וברש"י): ז] [ידיעת ה' על אמיתתו כדכתיב ותחסרהו מעט מאלהים. כ"כ הר"ן (נדרים לח ע"א)] (גליון): ה] צ"ל יקדשוהו (באה"מ, וכצ"ל גם בהעתקת התוס'): ו] ס"א **החדש** (גליון): ז] **אם** (גליון): מ] היינו כדאביי דהתם בפסחים עיי"ש: ט] [צ"ל **שהם**] (גליון) ובתוי"ט העתיק שיום קידושו: י] יש להוסיף **במועדם** (באה"מ, כברש"י): כ] יש להוסיף **אף** (באה"מ, כברש"י):

בין המשניות, שהתנא לעיל עוסק בעיקר דין יציאת השלוחים, ולכך שנה שיוצאים השלוחים על ששה חדשים בשנה, אבל משנתנו עוסקת בחילול השבת של העדים לצורך קידוש החודש, ולכך שנה התנא שמחללים העדים את השבת רק על ניסן ותשרי שבהם השלוחים יוצאים רק אחר שקידשום בית דין, ונמצא שעדות העדים בשבת יש בה תועלת שממהרת את יציאת השלוחים[יז], אבל על שאר חדשים שהשלוחים יוצאים בהם מבערב אין העדים מחללים את השבת, כיון שעדותם לא תמהר את יציאת השלוחים[יח]. **תַּנְיָא נַמִּי הָכִי** - ושנינו כן בברייתא כמו שתירץ אביי, **עַל כּוּלָּן** - על כל החדשים לבד מניסן ותשרי **יוֹצְאִין** השלוחים **מִבָּעֶרֶב, עַל נִיסָן וְעַל תִּשְׁרֵי** אינם יוצאים **עַד שֶׁיִּשְׁמְעוּ מִפִּי בֵּית דִּין מְקוּדָּשׁ.**

★

הגמרא מביאה לימוד מן התורה שעדי החודש מחללים את השבת: **תָּנוּ רַבָּנָן** בברייתא, **מִנַּיִן שֶׁמְּחַלְּלִין עֲלֵיהֶן** - על כל החדשים[יט] **אֶת הַשַּׁבָּת, תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב ואומר **'אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם'** (ויקרא כג ד), הזהיר הכתוב לקרוא את מועדי ה' במועדם, שלא יעבור המועד של זמן קריאתם, וקריאתם היינו קידוש החודש על ידי בית דין, ככתוב 'מקראי קדש', ולכך מחללים העדים את השבת לצורך קריאתם בזמן[כ]. מבררת הברייתא, **וְכוֹל** היית לפרש **שֶׁמְּחַלְּלִין** העדים **עַד שֶׁיִּתְקַדֵּשׁ** - כדי שיתקדשו בזמנם, **כָּךְ מְחַלְּלִין** השלוחים **עַד שֶׁיִּתְקַיְּמוּ** - כדי שיתקיימו המועדות בזמנם, וילכו אף בשבת להודיע לבני הגולה אימתי נתקדש החודש. מבארת הברייתא, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב ואומר **'אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אוֹתָם', עַל קְרִיאָתָם אַתָּה מְחַלֵּל** - על קריאת המועד בזמנו שזהו קידוש החודש, אתה מחלל את השבת, **וְאִי אַתָּה מְחַלֵּל עַל קִיּוּמָן** - משנתקדש החודש אין אתה מחלל את השבת לצורך קיום המועדות בזמנם, ואם כן אסור לשלוחים לחלל את השבת כדי לילך ולהודיע אימתי נתקדש החודש[כא].

★

שנינו במשנה, **וּכְשֶׁהָיָה בֵּית הַמִּקְדָּשׁ קַיָּים מְחַלְּלִין אַף עַל כּוּלָּן** - כל החדשים **מִפְּנֵי תַּקָּנַת הַקָּרְבָּן.**

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **בָּרִאשׁוֹנָה** - קודם חורבן הבית **הָיוּ מְחַלְּלִין אַף עַל כּוּלָּן** - כל החדשים, **מְשֻׁחָרָב בֵּית הַמִּקְדָּשׁ אָמַר לָהֶן רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי וְכִי יֵשׁ קָרְבָּן** מוסף של ראש חודש שצריך להקריבו בזמנו, הרי אין קרבן, ולכן אסור לעדים לחלל את השבת, **לְכָךְ הִתְקִינוּ** - התקין רבן יוחנן בן זכאי[כב] **שֶׁלֹּא יְהוּ מְחַלְּלִין אֶלָּא עַל נִיסָן וְעַל תִּשְׁרֵי בִּלְבַד**[כג].

★ ★ ★

משנה

משנתנו מבארת באלו אופנים עדים שראו את הלבנה מחללים את השבת:

בֵּין שֶׁנִּרְאָה הירח **בַּעֲלִיל** - בגלוי, שראייתו ניכרת לכל[כא], כגון שהיה

אמנם הבעל המאור (ד"ה וכן) כתב שאכן רק אם כבר נראה החדש בזמנו דהיינו בליל שלשים, רק באופן זה אין השלוחים יוצאים עד למחרת שישמעו 'מקודש' משום החשש שלבסוף יחליטו לעבר את החודש, אבל אם כבר עבר יום שלשים ולא קידשו את החדש, יוצאים השלוחים כבר בליל שלשים ואחד, משום שכבר ודאי שיקדשו את החודש ביום זה ולא ידחוהו יותר.

יד. **שהרי** אם חל יום שלשים באדר בשבת וראו עדים את הלבנה, ויבואו בשבת להעיד כדין המשנה, יקדשו בית דין את החודש בשבת, והשלוחים יצאו מיד למוצאי שבת להודיע לגולה שנתקדש החודש בשבת ויחול הפסח בשבת, אבל בשבת אינם יוצאים שאסור לשלוחים לחלל את השבת וכמבואר להלן בגמרא, וכשיצאו במוצאי שבת יוכלו ללכת שנים עשר יום שלֵימים, דהיינו כל ימות החול עד חמשה עשר בניסן החל בשבת. אבל אם לא יחללו העדים את השבת ולא יבואו להעיד ביום שלשים, יקדשו בית דין את החודש רק למחר ביום ראשון שהוא יום השלשים ואחד מהחודש הקודם, ורק אחר כך השלוחים יצאו להודיע לגולה שנתעבר החודש ופסח יחול ביום ראשון, ונמצא שהולכים עד הפסח רק אחד עשר יום ויותר, שהרי על כרחך בשבת של ערב הפסח לא ילכו, והפסידו זמן הליכת לילה ויותר ממוצאי שבת שחיכו עד שיקדשו בית דין את החודש. וכן הוא החשבון בחודש תשרי. נמצא שבחדשים ניסן ותשרי עדות העדים בשבת ממהרת את זמן יציאת השלוחים. וכתב הריטב"א (ד"ה ופרכינן), שהתועלת שיש בכך שנוסף יום אחד להליכת השלוחים היא, שעל ידי זה יגיעו השלוחים ליותר מקומות ויודיעום אימתי נתקדש החודש, ולא יתקלקלו המועדות באותם מקומות.

טו. **שהרי** אם ראו עדים את הלבנה ביום שלשים מהחודש הקודם שחל בשבת, והיו באים בשבת להעיד על כך, לא היו השלוחים יוצאים עד מוצאי שבת להודיע שנתקדש החודש, שהרי אין השלוחים מחללים שבת על שליחותם. ואף עתה שאנו אומרים שאין העדים מחללים את השבת, אם ראו עדים בשבת את הלבנה והוא יום שלשים ולא באו להעיד, בית דין בודאי יקדשו את החודש למחר ביום שלשים ואחד, והשלוחים אינם ממתינים לבית דין ויוצאים מבערב במוצאי שבת להודיע שנתקדש החודש ביום שלשים ואחד. נמצא שבין אם יעידו העדים בשבת ובין אם לא יעידו, השלוחים יצאו באותו זמן, במוצאי שבת, ואין עדות העדים ממהרת את זמן יציאת השלוחים.

הטעם ששנינו שבהם השלוחים יוצאים, ועדות העדים ממהרת את שליחותם, אינו הטעם לחילול השבת של העדים, שהרי השלוחים עצמם אינם מחללים את השבת לצורך שליחותם, ואם כן איך אפשר לומר שיחללו העדים את השבת לצורך השלוחים, אלא הטעם שהעדים מחללים את השבת רק בניסן ותשרי הוא מה ששנינו שבהם מתקנים את המועדות, שהמועדות תלויים בהם ולכן צריך שיתקדש החודש בזמנו, וכנלמד בגמרא מהכתוב (ויקרא כג ד) 'אלה מועדי ה' וגו' במועדם', אפילו בשבת, והטעם ששנינו שבהם השלוחים יוצאים הוא רק לסעד ולסיוע, ולייפות טעם חילול השבת הוא בא. ושנינו כעין זה במסכת סנהדרין (יט.) אין מעברים את השנה מפני הגדיים והטלאים, אבל עושים אותם סעד לשנה, כלומר, כשהגדיים והטלאים קטנים ורוצים להביאם לקרבן פסח אין זו סבה לעבר את השנה כדי שיגדלו חודש נוסף ויביאו מהם פסחים, שהרי אפשר להביאם גם כשהם קטנים, אבל עושים אותם סעד לשנה, כלומר, אם יש סבה שמחמתה צריכים לעבר את השנה וכגון מפני האביב, כשהתבואה לא היתה בשילה כל צרכה וכמובא בגמרא שם (ע"ב), לסבה זו מצטרף גם הטעם מפני הגדיים והטלאים. ושנינו שם (ע"ב) שבאופן זה כשמעברים את השנה מכריזים 'מהודעין אנחנא לכון דגוזלייא רכיכין ואמריא דערקין' וכו', כלומר מודיעים אנו לכם שגוזלינו רכים [גוזלינו הצריכים לנו לקרבנות יולדות וזבים וזבות, קטנים הם] וטלאינו קטנים וכו'. רש"י (סנהדרין יח. ד"ה גדיים, גוזלות, מכנ, סס ע"ב ד"ה על המדינ). ולעיל על דברי המשנה 'שבהם שלוחין יוצאין לסוריא ובהן מתקנין את המועדות' הובא פירוש אחר מהבעל המאור והמאירי, שלדבריהם דברי המשנה ששלוחים יוצאים בהם, אינם נתינת טעם לחילול השבת.

טז. **ראה** הערה בסמוך.

יז. **רש"י** (ד"ה מחללין). ומצינו שבכל מקום שכתוב 'במועדו' הכוונה אף בשבת, כגון בקרבן תמיד ופסח שכתוב בהם 'במועדו' ודוחים את השבת. רבינו חננאל (ד"ה על, ת"ר), רש"י (ד"ה על ניסן).

כתב רש"י לעיל (ד"ה שנהס) שמדין תורה מחללים העדים את השבת על כל החדשים, וכתבו התוספות ישנים (ד"ה על), שלמד רש"י דין זה מדרשת הברייתא כאן מהכתוב, שנאמרה הדרשה על כל החדשים. והקשו התוספות (ד"ה על שני) והתוספות ישנים (שם) על דבריו, שהכתוב 'אלה מועדי ה' וגו' במועדם' נאמר על ניסן ותשרי שיש בהם מועדות ולא על שאר חדשים, ועל ניסן ותשרי אמורים דברי הברייתא. ותירצו התוספות (שם) ששאר החדשים מחללים עליהם את השבת מדין תורה משום שכל ראש חודש נקרא מועד וכדברי אביי במסכת פסחים (עו.), ולכך אף הם בכלל הכתוב 'אלה מועדי ה' וגו' במועדם', ובזה מיושבים דברי רש"י. והתוספות ישנים (שם) פירשו שאף בקרבן ראש חודש כתוב 'תשמרו להקריב לי במועדו' (במדבר כח ג), וכדי שיהיה קרב בזמנו מחללים העדים את השבת מדין תורה אף על שאר החדשים. ושלא כדברי רש"י.

וטעם החילול מן התורה בכל החדשים לשיטת רש"י הוא כדי שיתקדש החודש בזמנו. רש"ש (בכורים ד"ה שנהס).

והרשב"א (ד"ה על) והריטב"א (ד"ה על שני, על קיימן) כתבו שטעם הכתוב שהעדים מחללים את השבת על כל החדשים הוא משום שיש מצוה לקדש על פי הראיה, דהיינו על פי עדים שראו את הלבנה, וכדברי הגמרא לעיל (כח.). ואף שלמסקנת הגמרא שם אמרו שאין זה הטעם, כוונת הגמרא היא שתיקנו חכמים שמפני מצוה זו בלבד של קידוש על פי הראייה אין מחללין את השבת, אלא מחללים רק אם יש בכך גם תיקון המועדות או תקנת הקרבן.

ודעת רבינו חננאל (ד"ה על ות"ר) שטעם החילול מן התורה הוא כדי שיתקדש החודש בזמנו ובכך יקבעו המועדות בזמנם, וזה נלמד מן הכתוב כאן בגמרא, וכתוב זה נאמר רק על החדשים ניסן ותשרי שיש בהם מועדות. וטעם החילול בכל החדשים מן התורה, הוא מפני תקנת הקרבן שיש בהם קרבן ראש חודש שקרב אף בשבת, וצריך להקריבו בזמנו.

ודעת החידושי הר"ן (ד"ה ממר) שמן הכתוב המובא כאן בגמרא נלמד היתר לחילול השבת בכל החדשים, וטעם היתר התורה הוא מפני קרבן ראש חודש שצריך להקריבו בזמנו, וכן בניסן ותשרי מפני תקנת המועדות לקובעם בזמנם כדרשת רבן יוחנן בן זכאי להלן בברייתא. והובאו עוד מדברי הר"ן לעיל על דברי המשנה 'מפני תקנת הקרבן'.

יח. **אף** שמשום קביעת המועדות בזמנם מחללים את השבת, לא חשה התורה לחלל על קיומם על ידי השלוחים, משום שרוב ישראל יודעים אימתי נקבע החודש גם בלא שהודיעום שלוחים, ורק מקצת ישראל שבמקומות הרחוקים אינם יודעים, ולכך לא חשה התורה לכך. חידושי הר"ן (ד"ה ממר).

יט. **גמרא** (לקמן לח:).

כ. **ראה** בביאור התקנה בהערה לעיל על דברי המשנה 'מפני תקנת הקרבן'.

כא. **גמרא** (להלן).

כא: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

עין משפט נר מצוה

קי א ב מיי׳ פ״ג מהל׳ קידוש החדש הל׳ ג:
קיא ג מיי׳ שם הל׳ י׳:
קיב ד מיי׳ שם הלכה ח:
קיג ה מיי׳ שם הל׳ ד:

רבינו חננאל

הזה עבדינן כי הא דמיפרשא בתחלת י״ט דלא נקטינן האידנא תרי יומי אלא משום אל תשנו מנהג אבותיכם: **מתני׳ על ב׳ חדשים מחללין את השבת על ניסן כו׳.** סוד העיבור שהיה מסור לב״ד להקריב מוסף ר״ח על הראייה וכיון שמוסף ר״ח קרב אפי׳ בשבת לפיכך הותרה שבת גבי עדי החדש לבוא מחרץ לתחום ולהעיד כדי להקריב מוסף החדש בזמנו בכל חדשי שנה. וזה בזמן שהיה בהמ״ק קיים אבל עתה אין מחללין אלא על ניסן ועל תשרי בלבד שצריכין לקרוא המועדים שכתוב בהן במועדם. וכ״מ שכתוב בתורה במועדו בין בחול בין בשבת הוא. **וכתיב אשר תקראו אותם במועדם.** פי׳ ולמה באלו ב׳ החדשים מחללין עליהן עדי החדש את השבת מפני שאע״פ שאין בהן בזמן הזה קרבן יש בהן קריאת המועדים. שנאמר אלה מועדי ה׳ מקראי קדש אשר תקראו אותם במועדם. וכל מקום שכתוב בתורה במועדו כגון הפסח והתמיד שכתב בהן במועדו ומחללין עליהן השבת. קריאת המועדים כיון שכתוב בהן במועדם מחללין עליהן השבת. בא וראה בקריאתם שכתוב במועדם מחללין אבל בקיומן שאין כתוב בהן במועדם אין מחללין. **וכך פירשו חכמים בקריאתם אתה מחלל ואי אתה מחלל על קיומן.** וכן אין שלוחין יוצאין אלא באלו ב׳ חדשים בלבד על ניסן ועל תשרי מפני שמחללין השבת עליהן. העדים שראו הלבנה לילי שבת שבאין בשבת להעיד והתנן על ר׳ חדשים שלוחין יוצאין ופריק אביי על אלו ו׳ חדשים השלוחין יוצאין מבערב על ניסן ועל תשרי (מפני שמחללין) עד שישמעו מפי ב״ד מקודש. תניא נמי הכי כו׳: **ת״ר מניין שמחללין עליהן השבת** ת״ק אהח 19/06/2018 ר׳ מקראי קדש אשר וגו׳ פי׳ כיון שפירש הכתוב בקריאת המועדים הללו במועדם מחללין עליהן את השבת. כשם שמחללין את השבת על התמיד ועל שחיטת הפסח דכתיב בהן במועדו כן דרשינן על המועדים דכל היכא דכתיב ביה במועדו כן דרשינן על המועדים. דכל היכא דכתיב ביה במועדו דרשינן ביה במועדו ואפי׳ בשבת. וקריאת המועדים

מסורת הש״ס עם הוספות

ע) לעיל יט:, ג) לעיל כ., ג) לעיל יח., ד) מנחות סד. שבת קנ:, ה) [לקמן לח:], ו) [נדרים דף נח. ע״ם], ז) לקמן כה ע״ב.

הגהות הב״ח

(ע) רש״י ד״ה שלוחין יוצאין כו׳ שביום ל״ע יתקדש כשלא נתקדש בזמנו כו׳ ויעידו לגולה על ניסן כו׳ הוא דבור אחד:

תורה אור השלם

א) אֵלֶּה מוֹעֲדֵי יְיָ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם: [ויקרא כג, ד]

ב) אִמְרוֹת יְיָ אֲמָרוֹת טְהוֹרוֹת כֶּסֶף צָרוּף בַּעֲלִיל לָאָרֶץ מְזֻקָּק שִׁבְעָתָיִם: [תהלים יב, ז]

ג) וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים וְכָבוֹד וְהָדָר תְּעַטְּרֵהוּ: [תהלים ח, ו]

ד) בְּקֵשׁ קֹהֶלֶת לִמְצֹא דִבְרֵי חֵפֶץ וְכָתוּב יָשָׁר דִּבְרֵי אֱמֶת: [קהלת יב, י]

ה) וְלֹא קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יְדָעוֹ יְיָ פָּנִים אֶל פָּנִים: [דברים לד, י]

ו) עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוּמַת הַמֵּת לֹא יוּמַת עַל פִּי עֵד אֶחָד: [דברים יז, ו]

הגהות וציונים

ע] יש להוסיף מקראי קדש, וכ״נ מפי׳ רש״י (רש״ש), וכ״ה בכת״י וברי״ד: ג] כת״י על (וע״ע בפסקי הרי״ד): ג] כת״י רב ושמואל **דאמרי תרוייהו** ג׳ שערי בינה וכו׳ מעט מאלהים **רב ושמואל חד אמר ביקש שלמה להיות כמשה רבינו שנאמר** בקש קהלת למצא **דברי חפץ יצתה** בת קול, ונוסחא אמיתית היא דבאמת הך דרשה דג׳ שערי בינה לא שייך לפלוגתייהו כלל ושניהם יכולים לדורשו (דק״ס, ועי׳ גם בנדרים שם בגמ׳ וברש״י): ד] [ידיעת ה׳ על אמיתתו כדכתיב ותחסרהו מעט מאלהים. כ״כ הר״ן (נדרים לח ע״א)] (גליון): ה] צ״ל יקדשוהו (באה״מ, וכצ״ל גם בהעתקת התוס׳): ו] ס״א **החדש** (גליון): ז] **אם** (גליון): ח] היינו כדאביי דהתם בפסחים עיי״ש: ט] [צ״ל **שהם**] (גליון) ובתוי״ט העתיק שיום קידושו: י] יש להוסיף **במועדם** (באה״מ, כברש״י): כ] יש להוסיף **אף** (באה״מ, כברש״י):

משנת ראשונים

בין שנראה בעליל בין שלא נראה בעליל מחללין עליו את השבת. לא יאמרו כשם שנראה לנו כך נראה לכמה בני אדם קרוב להם אלא כל שראוי להעיד ואין בינו ובין מקום בית דין אלא לילה ויום או פחות מחללין עליו את השבת. **[מאירי, שבת קלג:]** **אם מעכב אתה את הרבים נמצאת מכשילן לעתיד לבא.** לעתיד לבא נאמר בדבריהם ז״ל על כל זמן הבא רחוק או קרוב, כי פעם יאמר על הזמן הסמוך מעט כאמרם כדי שלא תהא מכשילן לעתיד לבא, ופעם יאמרו לעתיד לבא לימות המשיח. **[ישועות משיחו חלק שני]** **כסף צרוף בעליל לארץ מזקק שבעתים.** כל מה שתצרפנו מוסיף זיקוק פי׳ שבעתים שבע פעמים שבעה הרי מ״ט וניתנו לו למשה אמרות ה׳ מזוקקין מ״ט שערי בינה וכיון דכתיב ותחסרהו מעט מאלהים אין מעט פחות משער אחד. **[רבינו חננאל]** **חמשים שערי בינה נבראו בעולם וכולן ניתנו למשה חסר אחד.** הוא השיג טבעי הדברים כלם עליונים ותחתונים הוא ראה וידע הבריאה הראשונה הכוללת כמו שנבראה יום ליום יביע אומר והסתעפות הדורות ומנין שנות הראשונות והמבול והפלגה וספורי האבות ראה ענייני השכלי׳ הנבדלים ובני האלהים והמלאכים שנראו לאברהם וללוט וכן עניני הגרמים השמימיים ופעולותיהם וממשלתם שזכר במעשה בראשית ומי הוא מניע הגלגל העליון. **[אברבנאל, שמות יט]** **יצתה בת קול ואמרה לו.** מיום גלות ישראל פסקה הנבואה ממנו והיו משתמשים בבת קול. והוא דומה כאדם העובר בין הרים גבוהים הרים ניקודים למעלה, והוא עובר בעמק ההרים בתווך כאשר אדם ידבר דבר, הקול יכנס באותן הניקודין, וכשישתוק האדם קולו יחזור לו מן ההרים, כל מה שיאמר בדיבורו אם קול רם יענה בקול רם, ואם קול נמוך יענה בקול נמוך, ואין שם כי אם הרוח. **[שו״ת הרי״ף סימן א]** י״מ שלא היו שומעין קול היוצא מן השמים אלא מתוך אותו קול היה יוצא קול אחר כמו שפעמים אדם מכה בכח ושומע קול למרחוק היוצא ממנו ואותו קול היו שומעין ולכך נקרא בת קול, ויש מפרשים לפי שהוא יוצא במדה ואין כל אדם שומעו אלא הראוי לשומעו. **[תוספות הרא״ש, סנהדרין יא.]**

על שני חדשים מחללין את השבת. פי׳ בקונטרס ומן התורה מחללין על כולן אבל רבנן אסרו לפי שאין תיקון המועדות תלוי בהן לא חיכפת לן מי למלאן מי לחסרן ע״פ עדים וקשיא דגמרא תניא מנין שמחללין את השבת ת״ל אלה מועדי ה׳ והאי קרא בניסן ותשרי כתיב וי״ל דמ״מ כל ר״ח מיתרבי מדחיקרי מועד כדאיתא בפ׳ כילד כולין (פסחים דף עו.) גבי דחיית שבת ומומאה שעירי ראש חדש מילטריכא ליה סלקא דעתך אמינא הא לא כתיב דהו מועד קמ״ל דר״ח נמי מועד מיקרי וכדאמרי׳:

על ניסן ותשרי עד שישמעו מפי ב״ד מקודש. ואסתא מתניתין דקתני דשלוחין יוצאין היינו לאחר שישמעו מפי ב״ד מקודש ונתינת טעם הוא לכך מחללין עליה השבת עדים שראו את החדש ופירש בקונטרס דשאחר חדשים אין חילול שבת על עדים ממהרת יליאת שלוחין שאין מחללין השלוחין לעולם שבת היום וכשלא יבואו עדים היום יתעבר החדש והכל יודעים (שיום[ט]) קדשו לאחר והשלוחים יוצאים משתחשך לומר שעברו את החדש מבעוד היום ואין לריך טעם הקונטרס שדשאחר חדשים אין חילול שבת על עדים ממהרת יליאת השלוחין שאין מחללין השלוחין לעולם שבת היום וכשלא יבואו עדים היום יתעבר החדש לא יבואו השלוחים עד מחר שאין ב״ד מקדשין בלילה ומעטים הלוכן מהלך לילה ויותר ודבר תימה פירושו שהלה טעם חילול העדים יליאת השלוחים הא כי מקלע יום שלשים לחלול שבת ולא עדים את החדש על כרחן לריכין לחלל ולעשות שבת דאי מאחרים עד אחד שבת היה מקלע יום ערבה שבת ודאין ליה משום ערבה כדאמרי׳ בפ׳ [לולב וערבה] (סוכה מג:) ומיהו אשין הקונטרס שבהן שלוחין יוצאים הלכך אשיבי כלומר לפי שלוחים יוצאים בהן משום תקנת מועדות רחוי לעדים לחלל עליהם שבת כדי שיקבעו מועדות בזמנן וכאן נמי פי׳ הקונטרס עדיין טעם החילול שיתקדש החדש בזמנו כדקתני ובהן מתקנין את המועדות דרחמנא אמר תקרו אותם[ט] אפי׳ בשבת ויליאת שלוחין דקתני היינו אלא לייפות ולייבב טעם החילול[כ] כשבול זאת שים דברים שאין הטעם תלוי בהן והן נעשין סעד לדבר לייבבו ולייפותו כאותה שאנינו בפ״ק דסנהדרין (ד׳ יא.) אין מעברין את השנה מפני הגדיים והטלאים אבל עושין אותן סעד לשנה כילד מהודעין אחתא לכון דגוזליה רכיכין ואם תאמר ומה טעם דאתינית לניסן ותשרי עד שישמעו מפי בית דין מקודש בשלמא היכא דנראה בעליל ביום כ״ט או בליל ל׳ אע״ג דודאי יקדשוהו ב״ד למחר אין יושאין עליו לאחר חייבין דלמא מיבלבי ב״ד ומעברי ליה ואתי לבלבולי מועדות אלא היכא דלא קדשוהו ביום ל׳ ליפקו ביום ל״א שא״א לדחותו יותר מיום ל״א ויש לומר דגזרו אטו היכא [אטו התם] משום דשאר חדשים יושאים מזה וזה מבערב: ופסלו שמסרו למשה, למדנו שחשבים נברחו, שהרי מעט נחסר מאלהים: דכתיב ותחסרהו מעט מאלהים וגו׳. בזמור מה אנוש כי תזכרנו: מעשה

מתני׳ ע) א על שני חדשים מחללין את השבת על ניסן ועל תשרי שבהן שלוחין יוצאין לסוריא ובהן מתקנין את המועדות ג) ב וכשהיה בית המקדש קיים מחללין אף על כולן מפני תקנת הקרבן: **גמ׳** על ב׳ חדשים ותו לא ג) ורמינהו על ו׳ חדשים השלוחין יוצאין אמר אביי ה״ק ג על כולן שלוחין יוצאין מבערב על ניסן ועל תשרי עד שישמעו מפי ב״ד מקודש תניא נמי הכי על כולן יוצאין מבערב על ניסן ועל תשרי עד שישמעו מפי ב״ד מקודש. ת״ר מנין שמחללין עליהן את השבת ת״ל אלה מועדי ה׳[ח] א אשר תקראו אותם במועדם ד יכול כשם שמחללין עד[ז] שיתקדשו כך מחללין עד[ז] שיתקיימו ת״ל אשר תקראו אותם על קריאתם אתה מחלל ואי אתה מחלל על קיומן: וכשהיה בהמ״ק קיים מחללין אף על כולן מפני תקנת הקרבן: ת״ר בראשונה היו מחללין אף על כולן משחרב בית המקדש אמר להן רבן יוחנן בן זכאי וכי יש קרבן התקינו שלא יהו מחללין אלא על ניסן ועל תשרי בלבד: **מתני׳** ד ה בין שנראה בעליל בין שלא נראה בעליל מחללין עליו את השבת רבי יוסי אומר אם נראה בעליל אין מחללין עליו את השבת מעשה שעברו יותר מארבעים זוג ועיכבם ר״ע בלוד שלח לו ר״ג אם מעכב אתה את הרבים ט נמצאת מכשילן לעתיד לבא: **גמ׳** מאי משמע דהאי עליל לישנא דמיגלי הוא א״ר אבהו אמר קרא ב) אמרות ה׳ אמרות טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים. י) רב ושמואל ג[ד] חד אמר נ׳ שערי בינה נבראו בעולם וכולן ניתנו למשה חסר אחד[ד] שנאמר ג) ותחסרהו מעט מאלהים ד) בקש קהלת למצוא דברי חפץ בקש קהלת להיות כמשה יצתה בת קול ואמרה לו ד) וכתוב יושר דברי אמת ה) ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וחד אמר בנביאים לא קם במלכים קם אלא מה אני מקיים בקש קהלת למצוא דברי חפץ בקש קהלת לדון דינין שבלב שלא בעדים ושלא בהתראה יצתה ב״ק ואמרה לו וכתוב יושר דברי אמת ו) על פי שנים עדים וגו׳:

חשק שלמה על ר״ח ע) תולי ל״ל וקריאת המועדים בשני החדשים הללו הוא בהקרבת הקרבן בכל עת ולא משום שראיית החדש עיקר אלא אפי׳ בזמן שידוע לב״ד כגון בזמן הזה התורה התירה להן הלא תראה ג) שהיו אחר חורבן הבית מחללין על כל החדשים אמר להן ריב״ז וכי יש עכשיו קרבן התקינו שלא יהו מחללין אלא על ניסן ותשרי בלבד: **פי׳ בעליל** בפרהסיא כדכתיב בעליל לארץ. כלומר מפורסם לעם הארץ כתיב אמרות ה׳ אמרות וגו׳. פי׳ כמו כסף צרוף מזוקק שבעתים. כל מה שתצרפנו מוסיף זיקוק פי׳ שבעתים שבע פעמים שבעה הרי מ״ט וניתנו לו למשה אמרות ה׳ מזוקקין מ״ט שערי בינה וכיון דכתיב ותחסרהו מעט מאלהים אין מעט פחות משער אחד ונ׳ שערי בינה נבראו בעולם למלאכי האלהים וכולן ניתנו לו למשה חוץ מאחד מהן ופשוטה היא: **בקש קהלת למצוא דברי חפץ.** בקש להיות כמשה. שנאמר ה׳ חפץ למען צדקו וגו׳ נמצאת גדולת התורה אינו אלא במשה. בקש זה להיות כמותו יצתה ב״ק וא״ל כתוב יושר דברי אמת. כלומר כתיב בספר הישר ולא קם נביא עוד בישראל כמשה לא בנביא ולא במלכים. ומ״ד במלכים קם. בקש קהלת למצא [דברי חפץ] בקש לדון דינין שבלב. בלא עדים ובלא התראה. יצתה ב״ק כו׳:

הירח גבוה הרבה מן הארץ, והיו השמים בהירים[כב], **בֵּין שֶׁלֹּא נִרְאָה בָּעֲלִיל**, וכגון שהיה הירח קרוב לארץ ואדמומית השמש מכסה אותו וצריכים ראייה חדה בכדי לראותו, או שיש עננים המעכבים ראייתו בבירור[כג], **מְחַלְּלִין עָלָיו** העדים **אֶת הַשַּׁבָּת** בכדי לבוא ולהעיד על ראייתו. **רַבִּי יוֹסֵי** חולק **וְאוֹמֵר, אִם נִרְאָה** הירח **בָּעֲלִיל אֵין מְחַלְּלִין** העדים **עָלָיו אֶת הַשַּׁבָּת**, לפי שאין צורך בעדותם, שכיון שהירח נראה בגלוי ודאי שראוהו גם בית דין בירושלים ויקדשו את החודש[כד]. ומוסיפה המשנה בזה, **מַעֲשֶׂה שֶׁעָבְרוּ** בדרכם **לְהָעִיד יוֹתֵר מֵאַרְבָּעִים זוּג** - זוגות של עדים[כה] כדי לבוא לירושלים ולהעיד שראו את הלבנה, **וְעִיכְּבָם רַבִּי עֲקִיבָא בְּלוֹד**, כיון שידע שאין צורך בעדותם לבית דין, משום שכבר העידו שני עדים אחרים על ראיית הלבנה[כו]. **שָׁלַח לוֹ רַבָּן גַּמְלִיאֵל, אִם מְעַכֵּב אַתָּה אֶת הָרַבִּים** מחמת שאין בהם צורך, **נְמִצֵּאתָ מַכְשִׁילָן** לעדים אלו מלבוא ולהעיד **לֶעָתִיד לָבֹא** - בחודש אחר כשיראו את הלבנה וצריכים את עדותם, שכיון שרואים שעדותם אינה נשמעת, ימנעו מלבוא ולהעיד פעם אחרת, ולא יקבע החודש בזמנו[כז].

★

גמרא

הגמרא מבארת מהו לשון 'בעליל' ומוכיחה זאת מהכתוב, ואגב כך מבארת את שאר דברי הכתוב:

שנינו במשנה שפעמים נראה הירח בעליל ופעמים שלא בעליל, ומשמעות 'עליל' היא גילוי ופירסום, שהירח נראה וגלוי לכל. מבררת הגמרא, **מַאי מַשְׁמַע דְּהַאי עֲלִיל לִישָׁנָא דְּמִיגְּלֵי הוּא** - מהיכן משמע ש'עליל' לשון גילוי הוא. מבארת הגמרא, **אָמַר רַבִּי אַבָּהוּ, אָמַר קְרָא** - נאמר בכתוב (תהלים יט ז) **'אִמְרוֹת ה' אֲמָרוֹת טְהוֹרוֹת כֶּסֶף צָרוּף בַּעֲלִיל לָאָרֶץ מְזוּקָּק שִׁבְעָתָיִם'** - רק אמרות ה' הן אמרות טהורות, כלומר, ברורות ומתקיימות, והן ככסף צרוף המזוקק פעמים רבות ונראה בעליל לארץ, בגלוי לכל[כח]. הרי ש'עליל' לשון גילוי הוא.

הגמרא דורשת את הנאמר בסופו של הכתוב, 'מְזֻקָּק שִׁבְעָתָיִם':
רַב וּשְׁמוּאֵל נחלקו, **חַד אָמַר** - אחד מהם אמר, **חֲמִשִּׁים שַׁעֲרֵי בִּינָה נִבְרְאוּ בָּעוֹלָם**[כט], **וְכוּלָּן נִיתְּנוּ לְמֹשֶׁה חֶסֶר אֶחָד**, שניתנו למשה ארבעים ותשעה שערי בינה שנאמר (שם) 'אִמְרוֹת ה' וגו' מְזֻקָּק שִׁבְעָתָיִם', ושבעתים הם שבע שביעיות[ל], שהם ארבעים ותשעה שערי בינה, ונוסף עליהם שער אחד שנחסר ממשה, **שֶׁנֶּאֱמַר** במזמור העוסק במשה רבינו (תהלים ח ו) **'וַתְּחַסְּרֵהוּ מְעַט מֵאֱלֹהִים'**[לא], ומעט היינו שער אחד[לב], הרי שנבראו חמשים שערים[לג].

ונאמר[לד] בשלמה המלך (קהלת יג י) **'בִּקֵּשׁ קֹהֶלֶת לִמְצוֹא דִּבְרֵי חֵפֶץ'**, ויש לדרוש **שִׁבְּקֵשׁ קֹהֶלֶת** [-שלמה המלך][לה] **לִהְיוֹת כְּמֹשֶׁה** ולהשיג ולידע ארבעים ותשעה שערי בינה[לו], **יָצְתָה בַּת קוֹל וְאָמְרָה לוֹ** את המשך הכתוב (שם), **וְכָתוּב יוֹשֶׁר דִּבְרֵי אֱמֶת'** - מה שכתוב בספר דברים הנקרא ספר הישר[לז] **'וְלֹא קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה'** (דברים לד י), דברי אמת הם, הרי שאין עוד מי שיכול להיות בדרגת משה רבינו[לח]. זו דעת אמורא אחד.

כב. **רמב"ם** (פירוש המשניות פ"ק מ"ה), רע"ב (שם), תפארת ישראל (שם יכין אות כח).
כג. **רמב"ם** (פירוש המשניות פ"ק מ"ה), רע"ב (שם), תפארת ישראל (שם יכין אות כט).
כד. **רש"י** (מנחות סד. ד"ה שם). ומוסיף התפארת ישראל (פ"ק מ"ה יכין אות ג) לבאר בזה, שכיון שרק עד מרחק מהלך לילה ויום מחללים העדים את השבת כמבואר במשנה להלן (כג.), לכך יש לומר שאם היו השמים בהירים וראו את הלבנה בבירור במקום זה שהוא רחוק מירושלים לא יותר ממרחק מהלך לילה ויום, מן הסתם היו השמים בהירים גם בירושלים וראוה כמו כן שם.
ותנא קמא סבר שמא לא ראוהו בירושלים ולכך מחללים את השבת לבוא ולהעיד. פסקי הרי"ד (ד"ה ר'). ואף מחמת הספק שמא לא ראוהו בירושלים מותר לחלל את השבת, שהרי כל עיקר דין חילול השבת של עדים הוא מחמת הספק, שבכל ראיית עדים הרחוקים מירושלים יש לומר שמא ראוה בית דין בירושלים, או שמא כבר באו עדים אחרים והעידו, ועל כרחך שמחמת הספק מחללים העדים את השבת. פני יהושע (ד"ה נין).
וראה בגמרא במסכת מנחות (סד.), שלכאורה משמע טעם אחר בדעת תנא קמא, והוא, שכשנראה הירח בעליל מחללים העדים את השבת כדי שלא נכשיל את העדים בפעם אחרת כשנראה הירח שלא בעליל, וימנעו מלהעיד, מחמת שיאמרו כמו שראינוהו אנחנו כן ראוהו בית דין ואין צורך בעדותנו, וכמו באופן שנראה בעליל שאין אנו מחללים את השבת.
כה. **ופירש** רש"י (ד"ה מרנעים) שעברו בזה אחר זה. וראה הערה להלן בסמוך בביאור דבריו.
כו. **רמב"ם** (פירוש המשניות פ"ק מ"ו) לפי ביאור הויקרא אברהם (סו"מ יו"ד סי' ד ד"ה והנה מסקנת), בית דוד (קורינאלדי פ"ק מ"ו), שושנים לדוד (פ"ק מ"ו). וכעין זה פירש הפני משה (פ"ק ה"ה), אלא שכתב שזוג הראשון מהארבעים כבר העידו ואת שאר הזוגות עכב רבי עקיבא. ולפי זה פירש במראה הפנים (שם) את דברי רש"י (ד"ה מרנעים) שכתב שעברו זוגות העדים בזה אחר זה, והיינו שכיון שכבר עברו הראשונים והעידו אין צורך בשאר, אבל אם באו ביחד מקבלים את כולם שמא ימצאו חלקם פסולים. וראה הערה בסמוך.
והמאירי (ד"ה המשנה החמישית), והרש"ש (ד"ה שם) פירשו שעיכבם רבי עקיבא כיון שהבין ממה שראו את הלבנה כך כך הרבה עדים, שכנראה נראה הירח בגלוי, ובאופן זה ראוהו גם בית דין.
כז. **רמב"ם** (פירוש המשניות פ"ק מ"ו).
בירושלמי (מגילה פ"ג ה"ז) מבואר שמעשה זה עם רבי עקיבא היה בשבת, ועיכבם רבי עקיבא כדי שלא יחללו שבת, ורבן גמליאל סבר שאף שאין בהם צורך יש להם לחלל שבת כדי שלא נכשילם לעתיד לבא.
ופירשו הקרבן העדה (פ"ק ה"ה), והרידב"ז (מגילה פ"ג ה"ז), שלא נחלקו רבי עקיבא ורבן גמליאל במחלוקת תנא קמא ורבי יוסי, אלא סבר רבי עקיבא כתנא קמא שאף שנראה הירח בעליל מחללים העדים את השבת, אלא שבאופן שכבר באו עדים אחרים אין בהם צורך ולא מחללים את השבת, ורבן גמליאל סבר שמחללים ופירש טעמו שנמצאת מכשילם לעתיד. ופירושם הוא על דרך פירוש הרמב"ם הנזכר לעיל שפירש שהטעם שעיכב רבי עקיבא את העדים הוא לא מחמת שנראה בעליל אלא מחמת שכבר העידו אחרים ואין בהם צורך.
והשאילת יעבץ (סו"מ פ"ק סי' קלח) פירש שנחלקו רבי עקיבא ורבן גמליאל במחלוקת תנא קמא ורבי יוסי, שתנא קמא הסובר שכשנראה בעליל מחללים את השבת, סובר שאף באופן שבאו הרבה עדים מחללים את השבת, ורבן גמליאל סבר כתנא קמא, ורבי עקיבא סבר כרבי יוסי שכשם שאין העדים מחללים את השבת כשנראה בעליל, כך אין מחללים באופן שבאו הרבה עדים.
וראה עוד מה שפירשו המאירי (ד"ה המשנה החמישית), והרש"ש (ד"ה שם).
כח. **אבל** אמרות בני אדם אינן מתקיימות, שלבסוף הם מתים ואין בידם יכולת לקיימן. על פי רש"י (מהלים שם), ואבן עזרא (שם).
כט. **ראה** בפירוש ענינם בפתיחת הרמב"ן על התורה.
ל. **וכן** פירש רש"י (יבמות ל כו) על הכתוב 'ואור החמה יהיה שבעתים'.
לא. **ומזמור** זה עוסק במשה רבינו שנאמר במזמור זה (שם ח ה - י) 'מה אנוש כי תזכרנו' וגו', ודרשה הגמרא במסכת שבת (פח:) שאמרו זאת מלאכי השרת על משה רבינו, ומכאן שמזמור זה עוסק במשה רבינו. רש"י (ד"ה לכמיב) על פי הגהות מהרש"ם (נרש"י שם), מהרש"א (מ"ק נדרים לח. ד"ה שנאמר ותחסרהו).
לב. **שאין** 'מעט' פחות מאחד. רבינו חננאל (ד"ה נעלין). ונחסר ממשה שער ידיעת ה' על אמיתתו, שלא נמסר לו. רמב"ן (פמיחה על התורה), ר"ן (נדרים לח. ד"ה מון). וכתב הרמב"ן (שם), שאין כוונת הגמרא שנבראו חמשים שערים, שהרי שער ידיעת הבורא לא נברא בעולם, אלא שדיברו האמוראים על הרוב, שרוב השערים מתוך החמשים נבראו, אבל שער החמשים לא נברא בעולם כלל.
כתב התאוה לעינים (אות רד), שמדברי הגמרא במסכת שבת (פח:) מתבאר שמזמור זה נדרש על נתינת התורה, שאמרו מלאכי השרת 'מה אנוש כי תזכרנו' שתתן לו את התורה, שהיא ענין בינה וחכמה, ומכאן שהפסוק 'ותחסרהו מעט מאלהים' מורה על חסרון במדרגת הבינה, ולא על חסרון סתם במעלה.
לג. **ואין** לפרש שארבעים ותשעה שערי בינה נבראו שנאמר 'מזקק שבעתים', וניתנו למשה רק ארבעים ושמונה מהם שנאמר 'ותחסרהו מעט מאלהים', משום שתיבת 'לארץ' בכתוב 'אמרות ה' וגו' מיותרת, שהיה אפשר לכתוב 'בעליל מזקק שבעתים', ולפיכך נדרש הכתוב 'אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף בעליל', תיבת בעליל נדרשת על שלמעלה הימנה, וממשיך הכתוב 'לארץ מזקק שבעתים', שלארץ ניתנו ארבעים ותשעה שערי בינה, וכיון שמשה נחסר מעט מאלהים בהכרח שנבראו חמשים. תאוה לעינים (אות רד).
לד. **לפי** המובא בגמרא לפנינו דרשת הכתוב בקהלת המובאת כאן היא המשך לנאמר לעיל בענין חמשים שערי בינה. ועל כן לפי זה בואר מהלך הגמרא בדרשת הכתוב. וראה הערה להלן בסוף הענין שלפי נוסחאות אחרות כל דברים אלו אינם שייכים לנאמר לעיל בענין חמשים שערי בינה.
לה. **'קהלת'** הוא שלמה המלך, כנאמר בכתוב (קהלת א א) 'דברי קהלת בן דוד מלך בירושלים', ונקרא קהלת על שם שהיה מקהיל קהילות ודורש ברבים. פסיקתא זוטרתא (קהלת פ"ק סי' ו). עוד יש לפרש, שנקרא קהלת על שם שקיהל ואגר חכמות הרבה. רש"י (קהלת א א).
לו. **חידושי** המלבי"ם (ד"ה כמיב). והמהרש"א (מ"ק ד"ה נקט - הרמתון) כתב בקצת תוספת לזה, ש'דברי חפץ' הם שערי שכל ובינה, אשר חפץ ה' שישכיל בהם האדם. וראה באבן עזרא (קהלת יב י) שפירש ש'חפץ' היא החכמה העליונה, לדעת מה חפץ יש בזה שנברא כך, ולמה כך.
לז. **עבודה** זרה (כה.).
לח. **רבינו** חננאל (ד"ה נקט), מהרש"א (מ"ק ד"ה נקט - הרמתון). והמהר"ל (חידושי אגדות ד"ה אגן) פירש, 'וכתוב יושר דברי אמת', כך צריך להיות היושר, שלא ישיג אדם החכמה כמשה, שנאמר 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה'. וראה עוד בביאור מהלך הגמרא בדברי שאול (ד"ה ניקט).

כא: ארבעה ראשי שנים פרק ראשון ראש השנה

עין משפט נר מצוה

קי א ב מיי׳ פ״ג מהל׳ קידוש החדש הל׳ ג: קיא ג מיי׳ שם הלכ׳ י׳: קיב ד מיי׳ שם הלכה ח: קיג ה מיי׳ שם הל׳ ד:

רבינו חננאל

הזה עבדינן כי הא דמיפרשא בתחלת י״ט דלא נקטינן האידנא תרי יומי אלא משום אל תשנו מנהג אבותיכם: **מתני׳ על ב׳ חדשים מחללין את השבת על ניסן כו׳.** סוד העיבור שהיה מסור לב״ד להקריב מוסף ר״ח על הראייה וכיון שמוסף ר״ח קרב אפי׳ בשבת לפיכך הותרה שבת גבי עדי החדש לבוא מחרץ לתחום ולהעיד כדי להקריב מוסף החדש בזמנו בכל חדשי שנה. וזה בזמן שהיה בהמ״ק קיים אבל עתה אין מחללין אלא על ניסן ועל תשרי בלבד שצריכין לקרוא המועדים שכתוב בהן במועדם. וכ״מ שכתוב בתורה במועדו בין בחול בין בשבת הוא. **וכתיב אשר תקראו אותם במועדם.** פי׳ ולמה באלו ב׳ החדשים מחללין עליהן עדי החדש את השבת מפני שאע״פ שאין בהן בזמן הזה קרבן יש בהן קריאת המועדים. שנאמר אלה מועדי ה׳ מקראי קדש אשר תקראו אותם במועדם. וכל מקום שכתוב בתורה במועדו כגון הפסח והתמיד שכתב בהן במועדו ומחללין עליהן השבת. קריאת המועדים כיון שכתוב בהן במועדם מחללין עליהן השבת. בא וראה בקריאתם שכתוב במועדם מחללין אבל בקיומן שאין כתוב בהן במועדם אין מחללין. **וכך פירשו חכמים בקריאתם אתה מחלל ואי אתה מחלל על קיומן.** וכן אין שלוחין יוצאין אלא באלו ב׳ חדשים בלבד על ניסן ועל תשרי מפני שמחללין השבת עליהן. העדים שראו הלבנה לילי שבת שבאין בשבת להעיד והתנן על ר׳ חדשים שלוחין יוצאין ופריק אביי על אלו ו׳ חדשים השלוחין יוצאין מבערב על ניסן ועל תשרי (מפני שמחללין) עד שישמעו מפי ב״ד מקודש. תניא נמי הכי כו׳: **ת״ר מניין שמחללין עליהן השבת** ת״ל אלה מועדי ה׳ מקראי קדש אשר וגו׳ פי׳ כיון שפירש הכתוב בקריאת המועדים הללו במועדם מחללין עליהן את השבת. כשם שמחללין את השבת על התמיד ועל שחיטת הפסח דכתיב בהן במועדו כן דרשינן על המועדים דכל היכא דכתיב ביה במועדו כן דרשינן על המועדים. דכל היכא דכתיב ביה במועדו ואפי׳ בשבת. וקריאת המועדים

ז) שני חדשים מחללין את השבת. פי׳ בקונטרס ומן התורה מחללין על כולן אבל רבנן אסרו לפי שאין תיקון המועדות תלוי בהן לא חיכפת לן מי למלמן מי לחסרן ע״פ עדים וקשיא דגמרא תניא מנין שמחללין את השבת ת״ל אלה מועדי ה׳ והאי קרא גבי ניסן ותשרי כתיב וי״ל דמ״מ כל ר״ח מיתרבי מדחיקרי מועד כדאיתא בפ׳ כילד צולין (פסחים דף עו.) גבי דחיית שבת ומומאה שעירי לשם חדש מילטריכא ליה סלקא דעתך אמינא הא לא כתיב בהו מועד קמ״ל דר״ח נמי מועד מיקרי וכדאמרי׳ [פ]:

על ניסן ותשרי עד שישמעו מפי ב״ד מקודש. והשתא מתניתין דקתני שבהן שלוחין יוצאין היינו לאחר שישמעו מפי ב״ד מקודש ונתינת טעם הוא לכך מחללין עליה השבת עדים שראו את החדש ופירש בקונטרס דבשאר חדשים אין חילול שבת על עדים ממהרת יגיעת שלוחין שאין מחללין השלוחין לשבת בשבת וכשלא יבואו עדים היום יתעבר החדש והכל יודעים (שיום [ט]) קדשו לאחר והשלוחים יוצאים משתחשך לומר שעברו את החדש מבעוד יום ותשרי אם לא יבאו עדים ויתעבר החדש לא יבאו השלוחים עד מאחר שאין ב״ד מקדשין בלילה ומעטים הלוכן מהלך לילה ויומר ודבר תימה פירושו שהלה טעם חילול העדים דיגיעת השלוחים הא כי מקלע יום שלשים לחלול בשבת ורלו עדים את החדש על כרחן לריכין לחלל ולבת בשבת דאי מאחרים עד אחד בשבת היה מקלע יום ערבה בשבת ולחינן ליה משום ערבה כדאמרי׳ בפ׳ [לולב וערבה] (סוכה מג:) ומיהו ניסן ולאי לריך טעם ובמתניתין פי׳ הקונטרס שבהן שלוחין יוצאים הלכך מצינו יוצאים יוצאים כדי שיקבעו מועדות בזמנן וכאן נמי פי׳ הקונטרס עדיין טעם החילול שיתקדש החדש בזמנו כדאמרן ובהן מתקנין את המועדות דרחמנא אמר תקראו אותם [י] אפי׳ בשבת ויגיעת שלוחין דקתני היינו אלא לייפות ולייבב טעם החילול [כ] בשביל זאת שיש דברים שאין הטעם תלוי בהן והן נעשין קעד לדבר לייבבו ולייפותו כאותה שאמרו בפ״ק דסנהדרין (דף יח.) אין מעברין את השנה מפני הגדיים והטלאים אבל עושין אותן קעד לשנה כילד מהודעין מאחנא לכון דגוזליא רכיכין ואם תאמר ומה טעם דמתניתין לניסן ותשרי עד שישמעו מפי בית דין מקודש בשלמא היכא דגרמה בעליל ביום כ״ט או בליל ל׳ אע״ג דודאי יקדשוהו ב״ד למחר אין יולאין עליו לאלתר חייסין דלמא מיפלגי ב״ד ומעברי ליה ואתי לקלקולי מועדות אלא היכא דלא קדשוהו ביום ל׳ ליפקו ביום ל״א שא״א לדחותו יותר מיום ל״א ויש לומר דגזרו אפי׳ [אטו היכי] משום דשאר חדשים יולאים אזה ואזה מבערב: ופסלו שנמסרו למשה, למדנו שחמשים נגרעו, שהרי מעט נחסר מאלהים: דכתיב ותחסרהו מעט מאלהים וגו׳. בזמור מה אנוש כי תזכרנו: מעשה

מתני׳ [פ] א על שני חדשים מחללין את השבת על ניסן ועל תשרי שבהן שלוחין יוצאין לסוריא ובהן מתקנין את המועדות [ג] ב וכשהיה בית המקדש קיים מחללין אף על כולן מפני תקנת הקרבן: **גמ׳** על ב׳ חדשים ותו לא [ג] ורמינהו על ו׳ חדשים השלוחין יוצאין אמר אביי ה״ק [ד] על כולן שלוחין יוצאין מבערב על ניסן ועל תשרי עד שישמעו מפי ב״ד מקודש. ת״ר מנין שמחללין עליהן את השבת ת״ל [א] אלה מועדי ה׳ [ה] אשר תקראו אותם במועדם [ד] יכול כשם שמחללין עד [ג] שיתקדשו כך מחללין עד [ג] שיתקיימו ת״ל אשר תקראו אותם על קריאתם אתה מחלל ואי אתה מחלל על קיומן: וכשהיה בהמ״ק קיים מחללין אף על כולן מפני תקנת הקרבן: ת״ר בראשונה היו מחללין אף על כולן משחרב בית המקדש אמר להן רבן יוחנן בן זכאי וכי יש קרבן התקינו שלא יהו מחללין אלא על ניסן ועל תשרי בלבד: **מתני׳** [ד] ה בין שנראה בעליל בין שלא נראה בעליל מחללין עליו את השבת רבי יוסי אומר אם נראה בעליל אין מחללין עליו את השבת מעשה שעברו יותר מארבעים זוג ועיכבם ר״ע בלוד שלח לו ר״ג אם מעכב אתה את הרבים [ה] נמצאת מכשילן לעתיד לבא: **גמ׳** מאי משמע דהאי עליל לישנא דמיגלי הוא א״ר אבהו אמר קרא [ב] אמרות ה׳ אמרות טהורות כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים. [ו] רב ושמואל [ז] חד אמר נ׳ שערי בינה נבראו בעולם וכולן ניתנו למשה חסר אחד [ח] שנאמר [ט] ותחסרהו מעט מאלהים [ד] בקש קהלת למצוא דברי חפץ בקש קהלת להיות כמשה יצתה בת קול ואמרה לו [ד] וכתוב יושר דברי אמת [ח] ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וחד אמר בנביאים לא קם במלכים קם אלא מה אני מקיים בקש קהלת למצוא דברי חפץ בקש קהלת לדון דינין שבלב שלא בעדים ושלא בהתראה יצתה ב״ק ואמרה לו וכתוב יושר דברי אמת [ו] על פי שנים עדים וגו׳:

מסורת הש״ס עם הוספות

ב) לעיל יט:, ג) לעיל כ., ג) לעיל יח., ד) מנחות סד. שבת קלג:, ה) [לקמן לא:], ו) [נדרים דף נח. ע״ש], ז) לקמן כה ע״ב.

הגהות הב״ח

(פ) רש״י ד״ה שלוחין יולאין כו׳ שביום ל׳ יתקדש כשלא נתקדש בזמנו כו׳ ויעידו לגולה על ניסן כו׳ הוא דבור אחד:

תורה אור השלם

א) אֵלֶּה מוֹעֲדֵי יְיָ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם: [ויקרא כג, ד]

ב) אִמְרוֹת יְיָ אֲמָרוֹת טְהֹרוֹת כֶּסֶף צָרוּף בַּעֲלִיל לָאָרֶץ מְזֻקָּק שִׁבְעָתָיִם: [תהלים יב, ז]

ג) וַתְּחַסְּרֵהוּ מְּעַט מֵאֱלֹהִים וְכָבוֹד וְהָדָר תְּעַטְּרֵהוּ: [תהלים ח, ו]

ד) בִּבְקֵשׁ קֹהֶלֶת לִמְצֹא דִבְרֵי חֵפֶץ וְכָתוּב יָשָׁר דִּבְרֵי אֱמֶת: [קהלת יב, י]

ה) וְלֹא קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה אֲשֶׁר יְדָעוֹ יְיָ פָּנִים אֶל פָּנִים: [דברים לד, י]

ו) עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים אוֹ שְׁלֹשָׁה עֵדִים יוּמַת הַמֵּת לֹא יוּמַת עַל פִּי עֵד אֶחָד: [דברים יז, ו]

הגהות וציונים

ח] יש להוסיף מקראי קדש, וכ״נ מפי׳ רש״י (רש״ש), וכ״ה בכת״י ובריי״ד: ג] כת״י על (וע״ע בפסקי הרי״ד): ד] כת״י רב ושמואל **דאמרי תרוייהו** נ׳ שערי בינה וכו׳ מעט מאלהים **רב ושמואל חד אמר ביקש שלמה להיות כמשה רבינו שנאמר** בקש קהלת למצא **דברי חפץ יצתה** בת קול, ונוסחא אמיתית היא דבאמת הך דרשה דנ׳ שערי בינה לא שייך לפלוגתייהו כלל ושניהם יכולים לדורשו (דק״ס, ועי׳ גם בנדרים שם בגמ׳ וברש״י): ז] [ידיעת ה׳ על אמיתתו כדכתיב ותחסרהו מעט מאלהים. כ״כ הר״ן (נדרים לח ע״א)] (גליון): ה] צ״ל יקדשוהו (באה״מ, וכצ״ל גם בהעתקת התוס׳): ו] ס״א **החדש** (גליון): ז] **אם** (גליון): ח] היינו כדאביי דהתם בפסחים עיי״ש: ט] [צ״ל **שהם**] (גליון) ובתוי״ט העתיק שיום קידושו: י] יש להוסיף **במועדם** (באה״מ, כברש״י): כ] יש להוסיף **אף** (באה״מ, כברש״י):

משנת ראשונים

בין שנראה בעליל בין שלא נראה בעליל מחללין עליו את השבת. לא יאמרו כשם שנראה לנו כך נראה לכמה בני אדם קרוב להם אלא כל שראוי להעיד ואין בינו ובין מקום בית דין אלא לילה ויום או פחות מחללין עליו את השבת. **[מאירי, שבת קלג:]** **אם מעכב אתה את הרבים נמצאת מכשילן לעתיד לבא.** לעתיד לבא נאמר בדבריהם ז״ל על כל זמן הבא רחוק או קרוב, כי פעם יאמר על הזמן הסמוך מעט כאמרם כדי שלא תהא מכשילן לעתיד לבא, ופעם יאמרו לעתיד לבא לימות המשיח. **[ישועות משיחו חלק שני]** **כסף צרוף בעליל לארץ מזוקק שבעתים.** כל מה שתצרפנו מוסיף זיקוק פי׳ שבעתים שבע פעמים שבעה הרי מ״ט וניתנו לו למשה אמרות ה׳ מזוקקין מ״ט שערי בינה וכיון דכתיב ותחסרהו מעט מאלהים אין מעט פחות משער אחד. **[רבינו חננאל]** **חמשים שערי בינה נבראו בעולם וכולן ניתנו למשה חסר אחד.** הוא השיג טבעי הדברים כלם עליונים ותחתונים הוא ראה ויודע הבריאה הראשונה הכוללת כמו שנבראה יום ליום יביע אומר והסתעפות הדורות ומנין שנות הראשונות והמבול והפלגה וספורי האבות ראה עניני השכלי׳ הנבדלים ובני האלהים והמלאכים שנראו לאברהם וללוט וכן עניני הגרמים השמימיים ופעולותיהם וממשלתם שזכר במעשה בראשית ומי הוא מניע הגלגל העליון. **[אברבנאל, שמות יט]** **יצתה בת קול ואמרה לו.** מיום גלות ישראל פסקה הנבואה ממנו והיו משתמשים בבת קול. והוא דומה כאדם העובר בין הרים גבוהים הרים ניקודים למעלה, והוא עובר בעמק ההרים בתווך כאשר אדם ידבר דבר, הקול יכנס באותן הניקודין, וכשישחוק האדם קולו יחזור לו מן ההרים, כל מה שיאמר בדיבורו אם קול רם יענה בקול רם, ואם קול נמוך יענה בקול נמוך, ואין שם כי אם הרוח. **[שו״ת הרי״ף סימן א]** י״מ שלא היו שומעין קול היוצא מן השמים אלא מתוך אותו קול היה יוצא קול אחר כמו שפעמים אדם מכה בכח ושומע קול למרחוק היוצא ממנו ואותו קול היו שומעין ולכך נקרא בת קול, ויש מפרשים לפי שהוא יוצא במדה ואין כל אדם שומעו אלא הראוי לשומעו. **[תוספות הרא״ש, סנהדרין יא.]**

חשק שלמה על ר״ח ג) תולי ל״ל וקריאת המועדים בשני החדשים הללו הוא בהקרבת הקרבן בכל עת ולא משום חמר מורכן וכו׳ אי ל״ל הלא מלאה דגם בזמן הב״ד שהיו חמר מורכן הכית וכו׳.

וְחַד אָמַר - האמורא השני חולק וסובר שיש לפרש את הכתוב 'וְלא קָם נָבִיא עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל כְּמֹשֶׁה', שרק **בַּנְּבִיאִים לֹא קָם** - אין נביא שיכול להיות כמשה, אבל **בַּמְּלָכִים קָם** - יש מלך שיכול להיות כמשה, והוא שלמה המלך שאכן השיג את כל שערי הבינה כמשה[לט]. שואלת הגמרא, **אֶלָּא מַה** - איך **אֲנִי מְקַיֵּים** את דברי הכתוב 'בְּפִי קְהֵלֶת לְמָצוֹא דִּבְרֵי חֵפֶץ', שמשמע ששלמה ביקש להשיג דבר ולא השיגו. משיבה הגמרא, הכתוב מתפרש בענין אחר, **בְּפִי קְהֵלֶת דָּוִן דִּינִין** [-משפטים] **שֶׁבַּלֵּב** - כפי חפצו ודעת לבו[מ], **שֶׁלֹּא בְעֵדִים** - בלא עדים, או בעדים **וְשֶׁלֹּא בְּהַתְרָאָה** - שלא התרו בו שלא יעשה העבירה[מא], **יָצְתָה בַּת קוֹל וְאָמְרָה לוֹ** 'וְכָתוּב יוֹשֶׁר דִּבְרֵי אֱמֶת' - מה שכתוב בספר דברים הנקרא ספר הישר 'עַל פִּי שְׁנַיִם עֵדִים' וגו' יומת המת', כלומר, שיש לדון רק על פי עדים וכשהיתה התראה[מב], דברי אמת הם[מג].

לט. חדושי המלבי"ם (ד"ה כמיג).

מ. וזה מרומז בלשון 'דברי חפץ'. מהרש"א (מ"ק ד"ה נקם - השני), מהר"ץ חיות (ד"ה נקם).

מא. התראה היינו שמתרים בו ואומרים לו אל תעשה מעשה זה משום שזה עבירה, וחייבים עליו מיתת בית דין או מלקות. רמב"ם (סנהדרין פי"ג ה"ג). וטעם ההתראה כדי שלא יאמר שוגג הייתי. גמרא (סנהדרין ח:), רמב"ם (שם), רדב"ז ולחם משנה (שם).

מב. אף שבלשון הפסוק מוזכר רק עדים ולא מוזכרת התראה, מצינו דעת רבי יוסי במשנה (מכות ו:) שלומד מכתוב זה שהעדים שראו המעשה צריכים להתרות בעושה העבירה, הרי שיש ללמוד מהכתוב אף התראה, ולכך למדה הגמרא שרצה קהלת לדון אף שלא בהתראה, ויצאה בת קול שמהכתוב נלמד שצריך לדון על פי עדים ובאופן שהיתה התראה. רש"ש (ד"ה ילמד). ובבן יהוידע (ד"ה נקם - השני) פירש, שההתראה נלמדת מלשון הפסוק שאמר 'על פי שנים עדים', תיבת 'פי' מיותרת, שהיה לכתוב לומר 'על שנים עדים', ולכך יש ללמוד מתיבה זו שצריך שיתרו העדים בפיהם בעושה העבירה. וראה עוד בזה במהרש"א (מ"ק ד"ה נקם - השני).

מג. מהרש"א (מ"ק ד"ה נקם - השני).

התבאר מהלך הגמרא לפי הנוסח שלפנינו, 'חד אמר חמשים שערי בינה' וכו' ולפיו נחלקו רב ושמואל בענין חמשים שערי בינה, שלשיטה אחת רק למשה ניתנו שערי בינה, ולא לקהלת, ולדעה שניה בקש קהלת לדעת שערי בינה וניתנו לו, וכמו שפירש בחידושי המלבי"ם (ד"ה כמיג) והובא לעיל. אבל בגמרא במסכת נדרים (לח.) מובא שרב ושמואל אמרו חמשים שערי בינה נבראו וכולם חסר אחת ניתנו למשה, ולא נאמר על זה 'חד אמר' וכו'. ואכן בערוך לנר (ד"ה רב) הקשה שלפי הגירסא שלפנינו 'חד אמר חמשים שערי בינה' וכו' וחד אמר בנביאים לא קם' וכו' משמע שענין חמשים שערי הבינה שניתנו למשה שנוי במחלוקת, ולכאורה קשה מה השייכות בין המחלוקת בביאור הכתוב בקהלת אם קם במלכים כמשה, לענין חמשים שערי בינה שניתנו למשה, ולכך כתב הערוך לנר שלפי דברי הגמרא בנדרים היה אפשר לבאר שנחלקו רב ושמואל רק בענין פירוש הכתוב בקהלת אם קם במלכים כמשה או לא, ואין זה שייך לדבריהם בענין חמשים שערי בינה, והוסיף שכן הוא בגמרא לפנינו בנוסחאות כתב יד. וכן בדקדוקי סופרים (סופרים ג - ם) הביא גירסא מכתב יד 'רב ושמואל דאמרי תרוייהו [-שניהם] חמשים שערי בינה' וכו' שנאמר ותחסרהו מעט מאלהים. רב ושמואל, חד אמר בקש שלמה להיות כמשה רבינו שנאמר בקש קהלת' וכו', והיינו שבזה נחלקו, ואין זה שייך לדרשה בענין חמשים שערי בינה. והוסיפו הערוך לנר והדקדוקי סופרים שכגירסא זו משמע שגרס רש"י. ולפי זה את מחלוקת רב ושמואל בדרשת הכתוב 'בקש קהלת למצוא דברי חפץ' אפשר לפרש כפירוש שהובא בגוף הביאור מהמלבי"ם שנחלקו אם השיג שלמה חמשים שערי בינה, אך אפשר גם לפרש באופן אחר, וכפירוש רבינו חננאל (ד"ה נקם), שבקש שלמה שתהיה בו גדולת התורה כמשה שנאמר בו 'ה' חפץ למען צדקו יגדיל תורה ויאדיר' (ישעיה מב כא), יצתה בת קול' וכו'. ולפי זה נחלקו אם השיג שלמה גדולת התורה כמשה, ולא נחלקו כלל בענין השגת שלמה המלך את שערי הבינה.

שנינו במשנה, 'מַעֲשֶׂה שֶׁעָבְרוּ יוֹתֵר מֵאַרְבָּעִים זוּג וְעִיכְּבָן רַבִּי עֲקִיבָא כו' בלוד. שלח לו רבן גמליאל, אם מעכב אתה את הרבים נאחוזת החכמה מכשילן לעתיד לבא'.

תַּנְיָא בברייתא, אָמַר רַבִּי יְהוּדָה, חַס וְשָׁלוֹם לומר שֶׁרַבִּי עֲקִיבָא עִיכְּבָן לעדים[א], אֶלָּא שִׁזְפָּר רֹאשָׁהּ שֶׁל גֶּדֶר - אדם ושמו 'שזפר' שהיה ראש לבני 'גדר'[ב], הוא שעִיכְּבָן, וְשָׁלַח רַבָּן גַּמְלִיאֵל לשם, וְהוֹרִידוּהוּ לשזפר מִגְּדוּלָּתוֹ[ג].

★ ★ ★

משנה

משנתנו עוסקת בענין עדות קרובים ועבדים בקידוש החודש:
אָב וּבְנוֹ שֶׁרָאוּ אֶת הַחֹדֶשׁ, כלומר, שראו את הלבנה בחידושה, יֵלְכוּ שניהם להעיד[ד]. וְלֹא מפני שֶׁמִּצְטָרְפִין זֶה עִם זֶה לעדות, שהרי קרובים הם ופסולים להעיד יחדיו, אֶלָּא הטעם שצריכים שניהם לילך ולא מספיק שילך אחד מהם ויצטרף עם עד אחר, הוא כדי שֶׁאִם יִפָּסֵל אֶחָד מֵהֶן כשיבדקו את עדותו[ה], יִצְטָרֵף הַשֵּׁנִי שלא נפסל, לעדות עִם אַחֵר שאינו קרובו'. רַבִּי שִׁמְעוֹן חולק וְאוֹמֵר, אָב וּבְנוֹ וְכָל הַקְּרוֹבִין כְּשֵׁרִין לְעֵדוּת הַחֹדֶשׁ.

ממשיכה המשנה בענין זה, אָמַר רַבִּי יוֹסֵי, מַעֲשֶׂה בְּטוֹבְיָה הָרוֹפֵא שֶׁרָאָה אֶת הַחֹדֶשׁ בִּירוּשָׁלַיִם, וראהו הוּא, וּבְנוֹ, וַעֲבָדוֹ מְשׁוּחְרָר, ובאו כולם להעיד, וְקִבְּלוּ בית דין של הַכֹּהֲנִים[ז] אוֹתוֹ וְאֶת בְּנוֹ משום שסברו כרבי שמעון שקרובים כשרים לעדות החודש, וּפָסְלוּ אֶת עַבְדּוֹ משום שאינו מיוחס[ח]. וּכְשֶׁבָּאוּ להעיד לִפְנֵי בֵּית דִּין, קִבְּלוּ בית דין אוֹתוֹ וְאֶת עַבְדּוֹ משום שעבד משוחרר ישראל הוא וכשר לעדות, ולא צריך שיהיה העד מיוחס, וּפָסְלוּ אֶת בְּנוֹ מלהעיד עמו, משום שקרובים פסולים לעדות החודש, וכדעת תנא קמא[ט].

★

גמרא

הגמרא מבארת את טעמו של רבי שמעון המכשיר קרובים ותשובת רבנן על דבריו:
מבררת הגמרא, אָמַר רַבִּי לֵוִי, מַאי טַעֲמָא - מהו טעמו דְּרַבִּי שִׁמְעוֹן המכשיר עדות קרובים בקידוש החודש. מבאר רבי לוי, דִּכְתִיב בענין קידוש החודש (שמות יב ו - ג) 'וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר, הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם', ומתיבת 'לכם' יש לדרוש שעֵדוּת זוֹ של החודש תְּהֵא כְּשֵׁרָה בָּכֶם אף שאתם אחים, ומכאן שקרובים כשרים לעדות החודש'. שואלת הגמרא, וְרַבָּנָן במשנתנו שפוסלים קרובים לעדות החודש, איך הם דורשים את תיבת 'לכם'. מבארת הגמרא, רבנן דורשים את שאמר ה' למשה ואהרן 'החודש הזה לכם', שעֵדוּת זוֹ תְּהֵא מְסוּרָה לָכֶם - קבלת עדות החודש וקביעתו של החודש תהא מסורה רק לאנשים חשובים שבדור, כמותכם[י]. אך לא הכשיר הכתוב עדות קרובים.

★

שנינו במשנה, 'אָמַר רַבִּי יוֹסֵי מַעֲשֶׂה בְּטוֹבְיָה הָרוֹפֵא כו' שראה את החדש בירושלים, הוא, ובנו, ועבדו משוחרר וקבלו הכהנים אותו ואת בנו, ופסלו את עבדו. וכשבאו לפני בית דין קבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו'.

הגמרא מבארת כמי ההלכה במחלוקת חכמים ורבי שמעון בענין עדות קרובים, ותולה זאת במעשה בטוביה הרופא:
אָמַר רַב חָנָן בַּר רָבָא, הִלְכְתָא [-הלכה] כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן. מקשה הגמרא, אָמַר לֵיהּ רַב הוּנָא לְרַב חָנָן בַּר רָבָא, רַבִּי יוֹסֵי וּמַעֲשֶׂה - הרי שנה רבי יוסי מעשה בטוביה הרופא שלא קיבלו בית דין את עדות בנו יחד אתו, נמצא שהן רבי יוסי והן בית דין פסקו שלא כרבי שמעון, וְאַתְּ אָמְרַתְּ הִלְכְתָא כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן - ואיך אתה אומר שהלכה כרבי שמעון המכשיר קרובים לעדות החודש. אָמַר לוֹ רב חנן בר רבא לרב הונא, וְהָא זְמְנִין סַגְיאִין אֲמָרִית קַמֵּיהּ דְּרַב - הרי פעמים רבות אמרתי לפני רב, הִלְכְתָא כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן, וְלֹא אָמַר לִי וְלֹא מִידִי - ולא אמר לי דבר, ואם כן על כרחך שכן ההלכה. אָמַר לֵיהּ רב הונא לרב חנן בר רבא, הֵיכִי תָּנֵית - איך שנית את המשנה לפני רב, מי לדבריך מכשיר קרובים לעדות החודש ומי פוסל. אָמַר לֵיהּ רב חנן בר רבא לרב הונא, אִפְּכָא - שניתי את המשנה הפוך מהנוסח שלפנינו, וכך שניתיה, 'רבי יוסי אומר אב ובנו וכל הקרובים כשרים לעדות החודש, אמר רבי שמעון מעשה בטוביה הרופא וכו' וכשבאו לפני בית דין קבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו'. אָמַר לֵיהּ רב הונא לרב חנן, מִשּׁוּם הָכִי רב לֹא אָמַר לָךְ וְלֹא מִידִי על שאמרת הלכה כרבי שמעון, שהרי לפי מה ששנית לפניו רבי שמעון הוא שפוסל קרובים, ששנה מעשה בטוביה הרופא שפסלו בית דין את בנו מלהעיד עמו, ודין זה לפסול קרובים הוא כמעשה המובא לפנינו בשם רבי יוסי, שהיא הגירסא הנכונה, ולכך שתק רבי[יב].

א. **ראה** בשפת אמת (ד"ה מר"י) מה שביאר מדוע 'חס ושלום' לומר שעיכבם רבי עקיבא.

ב. **מאירי** (ד"ה המשנה המתחלת).

ג. **בירושלמי** (פ"ק ה"ה) מובא ששלח רבן גמליאל לרבי עקיבא שמעכב הוא את הרבים מלעשות מצוה ודינו שצריך נידוי. ועל זה אמר רבי יהודה הנחתום, שחס ושלום שעכבם רבי עקיבא לעדים, אלא הראש לבני גדר הוא שעכבם, ושלח רבן גמליאל והעבירוהו מראשותו. וראה בפירוש הקרבן העדה שם, והובא עיקר פירושו במחלוקת רבי עקיבא ורבן גמליאל לעיל (כח:).
רבי יהודה חולק על התנא של משנתנו הסובר שאכן רבי עקיבא עכבם לעדים. תוספות יום טוב (פ"ק מ"ו), ערוך לנר (ד"ה ת"ו).

ד. **ואפילו** בשבת. תוספות (להלן ע"ב ד"ה ומד), וכן כתב היד דוד (נרקיס ד"ה שמס), והוסיף שעל כרחך מדובר בשבת, שהרי שנינו 'ילכו', כלומר, ילכו שניהם אף שאין שניהם יכולים להעיד, שאם מדובר בימות החול מה משמיענו התנא בזה.

ה. **וכמבואר** להלן (כג:) שבודקים את העדים על ידי ששואלים כל אחד בנפרד כיצד ראה את הלבנה, ובודקים אם נמצאו דבריהם מכוונים. רש"י (ד"ה שמס). והרמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ו) כתב, שמא ימצא אחד מהם פסול מחמת שהוא גזלן וכדומה משאר הפסולים. ומבוארים הפסולים במשנה להלן. וכתב הרש"ש (ד"ה שמס) שלפירוש זה מיושב לשון המשנה להלן 'ואלו הם הפסולים' וכו', שעולה על המשנה לעיל ובא לפרש מה הכוונה בדבריה 'שאם יפסל' וכו'. וראה בביאורי רש"י הטעם שלא פירש כך רש"י.

ו. **ואף** שבכל עדות אם נמצא אחד מהעדים קרוב או פסול עדותם בטילה כמובא במסכת סנהדרין (ט.), היינו דווקא כשבאו כולם על מנת להעיד, אבל כאן שמתחילה לא באו על מנת להצטרף שניהם לעדות אחת, כשנפסל אחד מהם עדות השני נחשבת לעדות אחרת, ויכול להצטרף עם אחר. מאירי (ד"ה המשנה המתחלת). וראה עוד בתוספות רי"ד (ג"ע קיג: ד"ה מה).

ז. **ר"י** מלוניל (ד"ה שם). ומצינו 'בית דין של כהנים' במסכת ערובין (לב.).

ח. **שמהכתוב** הנאמר במשה ואהרן 'החודש הזה לכם' (שמות יב ג) דורשת הגמרא להלן בדעת רבי שמעון להכשיר קרובים, שעדות החודש כשירה בכם, אף בשני אחים כמותכם, ומכתוב זה יש לדרוש שצריך שיהיו העדים מיוחסים כמותכם, דהיינו שמשיאים בנותיהם לכהונה, ולא עבדים משוחררים שהם כגרים ואינם משיאים את בנותיהם לכהונה, כמובא במסכת קדושין (עז.). ומצינו כעין דרשה זו במסכת סנהדרין (לו:) שצריך לדיני נפשות דיינים מיוחסים שנאמר במשה (שמות יח כב) 'ונשאו אתך', בדומים לך, ולא גרים. תוספות (ד"ה ופסלו).
והר"י מלוניל (ד"ה שם) פירש באופן אחר, שעבדו של טוביה היה חציו עבד וחציו בן חורין, ונקרא בלשון התנא 'משוחרר' כיון שעומד לקבל גט שחרור כמובא במסכת חגיגה (ג.) שהן בית הלל והן בית שמאי סוברים שכופים את האדון לתת לו גט שחרור, וכיון שעדיין לא קבל גט שחרור ויש בו חלק עבדות פסלוהו הכהנים לעדות, וראה עוד במאירי (ד"ה המשנה המתחלת) שהביא פירושים אחרים בזה שלא כפירוש התוספות.

ט. **ירושלמי** (פ"ק ה"ו), מאירי (ד"ה המשנה המתחלת).
ראה בילקוט ביאורים מדוע לא פסלו הכהנים והבית דין את עדות כולם מחמת הדין המובא במסכת סנהדרין (ט.) שאם נמצא אחד מהעדים קרוב או פסול עדות כולם בטילה.

י. **רש"י** (ד"ה מהם כשרה) וריטב"א (ד"ה כשירה). וראה בטורי אבן (ד"ה עדות) אופן אחר בפירוש הגמרא.

יא. **רש"י** (ד"ה מהם מקורה). והיינו שצריכים דיינים מומחים לקידוש החודש. שאילתות דרב אחאי (פרשת נח שאילתא מו) וריטב"א (ד"ה ורבנן). וראה עוד בזה ברמב"ם (ספר המצוות עשה קנג), וברמב"ן (השגות לספר המצוות עשה קנג). ורבי שמעון לומד מהכתוב 'לכם' שני דינים, גם להכשיר קרובים בעדות החודש, וגם שצריכים מומחים. עוד יש לפרש שסובר רבי שמעון שדיני ממונות צריכים שלשה מומחים מדין תורה, ולומדים עדות החודש מדיני ממונות. ריטב"א (שם).

יב. **הקשה** הפני יהושע (ד"ה אמר), כיון ששנה רב חנן בר רבא להיפך מהמובא לפנינו,

מעשה שעברו יותר מארבעים זוג ועיכבן ר"ע כו': תניא אמר רבי יהודה ח"ו שר"ע עיכבן אלא עיזתר (אוצר החכמה) ראשה של גדר עיכבן ושלח רבן גמליאל והורידוהו מגדולתו: **מתני'** א"אב ובנו שראו את החדש ילכו לא שמצטרפין זה עם זה אלא שאם יפסל אחד מהן יצטרף השני עם אחר ר"ש אומר אב ובנו וכל הקרובין כשרין לעדות החדש א"ר יוסי מעשה בטוביה הרופא שראה את החדש בירושלים הוא ובנו ועבדו משוחרר וקבלו הכהנים אותו ואת בנו ופסלו את עבדו וכשבאו לפני בית דין קבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו: **גמ'** א"ר לוי מאי טעמא דר"ש דכתיב א) ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם עדות זו תהא כשרה בכם ורבנן עדות זו תהא מסורה לכם: א"ר יוסי מעשה בטוביה הרופא כו': אמר רב חנן בר רבא הלכתא כר"ש א"ל רב הונא לרב חנן בר רבא רבי יוסי ומעשה ואת אמרת הלכתא כר"ש אמר לו ב) והא זמנין סגיאין אמרית קמיה דרב הלכתא כר"ש ולא אמר לי ולא מידי א"ל היכי תנית א"ל אפכא א"ל משום הכי לא אמר לך ולא מידי אמר טבי בריה דמרי טבי אמר מר עוקבא אמר שמואל ג) הלכתא כר"ש: **מתני'** ד)אלו הן הפסולין המשחק בקוביא ומלוי ברבית ומפריחי יונים וסוחרי שביעית ועבדים זה הכלל כל עדות שאין האשה כשירה לה: **גמ'** הא אשה אף הן אינן כשירין לה: **גמ'** הא אשה כשירה לה אף הן כשירין לה אמר רב אשי ג) זאת אומרת ג) ד)גזלן דבריהם כשירין ה) לעדות אשה: **מתני'** ה)מי שראה את החדש ואינו יכול להלך ו) מוליכים אותו על החמור אפי' במטה ואם צודה להם לוקחין בידן מקלות ואם היתה דרך רחוקה לוקחין בידם מזונות שעל מהלך לילה ויום מחללין את השבת ויוצאין לעדות החדש שנאמר ב) אלה מועדי ה' ז) אשר תקראו אותם במועדם:

הדרן עלך ארבעה ראשי שנים

אם ח)אין מכירין אותו משלחין עמו אחר להעידו ט)בראשונה היו מקבלין עדות החדש מכל אדם משקלקלו הבייתוסים י) התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המכירין: **גמ'** מאי אחר חד וחד **ופסלן** את עבדו. סבר לה כר"ש דמכשיר בקרוב והחדש הזה לכם היינו בכם ודרשינן י) נמי כשרין ומיוחסין כ) למעוטי גר וממזר כדדרשינן מאתך בדומין לך בפ' אחד דיני ממונות (סנהדרין דף ו:): **אלו** הן הפסולין. בגמרא משמע שכל הפסולים דמתניתין דרבנן דאמרי' עלה זאת תורת גזלן דדבריהם כשר לעדות אשה והשתא משתק בקוביא למ"ד בפרק זה בורר (סנהדרין דף כד:) לפי שאין עוסקין ביושבו של עולם ניחא ולמ"ד נמי משום דהויא מסמכתא אין נמצא גזלן בעיניו ל) כיון דמדעתו נותן ומלוה ברבית שאינה קלוטה דרבנן ומפי' ברבית קלוטה נמי לא משמע ליה לחיים מיסורת כשנותן לו מדעתו אלא מ"כ ממשכנו על כרחו ומפריחי יונים למ"ד מי תקדמיה יונך ליוני היינו משחק בקוביא ולמ"ד אין בהן גזל אלא מפני דרכי שלום בעלמא וסוחרי שביעית מיירי בשביעית בזמן הזה ור' היא כדמשמעון בפרק השולח (גיטין דף לו.) מ"ע בסחורה דרבנן כי היא דזה בורר (סנהדרין דף כו.) גבי ממליכי מעות לעבייס ומזלי עבייס ומספו ומייתי שאין זו סחורה גמורה לחזלי בשלימותייהו והא דמשמע בפרק לולב הגזול (סוכה דף לט. ושם) דמותר למכור פירות שביעית לע"ה מ) גבי מבליע לו דמי מתרוג בלולב משום דאין מוסרין דמי פירות שביעית לע"ה אבל משום סחורה לא אסור ובפרק זה בורר (סנהדרין דף כו.) גבי פריך ומזבנינהו לכהן בדמי תרומה גבי סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה של שביעית וי"ל בדבר המלקט ע"מ לאכול והותיר מותר למכור וכן פורט חובו בפרק בתרא דע"ז (דף סב. ושם) לאסור משום לאכלה ולא לסחורה משמע כדפרשינן ומפרש לוקח ע"מ לאכול לא אסיד סחורה אמ"כ לוקח בזול ע"מ למכור ביוקר שקונה להרויח ובמסכת שביעית (פ"ח משנה ד) פירש מ) דין סחורה ע"פ הירושלמי ועבדים בפרק זה בורר (סנהדרין דף כד:) לא תני להו דפסולין לחורייתא אבל הכא מיצטריך למיתני דלא תימא כיון דלא מחמת עבירה מיפסלי מכשרי לעדות החדש מידי דהוה לקרובים לר"ש: **מחללין** את השבת. עדיס סברו את החדש ומפילו עדיס המעידים עליהם בשתין ב"ד מכירין עדי החדש מחללין את השבת להעיד עליהם כדמוכח בריש פרק שני שהלך ר' והורמי אבל העד בחוסח בשבת להעיד עליו:

הדרן עלך ארבעה ראשי שנים משלחין

עמו אחר להעידו. ואותו אחר נמי מחלל עליו את השבת כדפירשנו לעיל בסוף פרק רחמנן:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ב"ב קה. ע"ש בפירוש הרשב"ם], ב) סנהדרין כד: [כז: עירובין פב.], ג) [יבמות דף כה. ע"ש], ד) [ל"ל כד.], ה) סנהדרין דף כד., ו) [ב"ק דף עט:], ז) סנהדרין דף כה., ח) יבמות דף קכב., ט) סוטה לא., י) כמו שם כו סע"ב.

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר: הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה:
[שמות יב, א-ב]

ב) אֵלֶּה מוֹעֲדֵי יְיָ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם:
[ויקרא כג, ד]

ליקוטי רש"י

[שייך לדף כא:]

בעליל. לשון גילוי הוא [תהלים יב ז]. **נמגולה** [סוטה מה.]. **נמפורסם** [סנהדרין יד:]. **נגילוי לכל** ים לדעת שלשומו בית דין והקדושים להס ומין לריך לרופין חוץ לשמוס לחלל שבת ולבע ולהעיד לפני ב"ד מחללין [שבת קלג:]. לכל העולם. **אם** נראה **בעליל** אין מחללין עליו את השבת. ללכת ולהעיד לב"ד שהרי מ"ל כיון דבעליל נראה ב"ד נמי לשומו. מבשילין. דזימנין דלא ירחה בעליל ויתמרו העדים כמו שרגילותו לנו כן לשומו ב"ד ולא יחלל שבת ואיכא מכשול ללא יהא מדם נקבע בהלכתו [מנחות סד.]. **חסר אחד.** ידיעת הש"י על מימתו כדכתיב ותסקרהו מעט מלהיס [ר"ן נדרים לח.]. **ותסרדהו** מעט **מאלהים** וגו'. מלהיס לשון מלמיס שנתת כח ביהושע להדמיס החמה וליבש את הירדן במאה לקרוע מי יס סוף ולעלות למרום ובחליהו להחיות את המת [תהלים ח ו]. וזו היא מחת שאומה מחת היה הקב"ה ימירה עליו [נדרים לח.]. **בקש קהלת.** נתן לבו. יושר. זה תורה שבכתב והנגידים [קהלת יב י].
[ע"כ שייך לדף כא:]

גדר. עיר גדולה [עירובין סא.]. **הפסולין.** לעדות דכולן גזלנין מדבריהן הן דלמסמת לא קניא ומגזל גזיל ליה [עירובין פב.]. לדון ולהעיד. כולהו מפרש בגמרא וכולן מעין גזלנין הן והמורה הלכה [שבועות כג] אל תשא רשע עד וכל שכן דיין [סנהדרין כד:]. **בקוביא.** בעירבון והמרמה שקולין פרמיל"ה [שבועות לא.]. **מפריחי יונים.** מי מיקדמה יונך ליוני. **סוחרי שביעית.** דרחמנא אמר לאכלה ולא לסחורה וזה שמומד ממון לעבור עבירה על הממון רשע הוא והמורה הלכה אל תשא רשע עד [שבועות כג] הואיל וחימוד ממון מעבירו על דברי תורה הוה ליה כרשע דחתם ופסול לדון [סנהדרין שם]. **גזלן דדבריהם.** משתק בקוניא גזלן דרבנן הוא דאמרינן שמכתא לא קניא אבל מדאוריימא לאו גזלן הוא [שבועות מז.]. כמו מפריחי יונים ומשתק בקוניא דתנן כל העדות שאין האשה כשרה לה אף הן אינם כשרים ועלה אמר רב מנשה זאת אומרת גזלן דדבריהם הוי (ע"ז כל) ואתה נודה את נפשי לקחתה [שמות כא, יג]. **ביתוסים.** והן נלוקין [סוכה מג:]. בעניניס רבים תלקו ביתוסין עם חכמים [תענית יז:]. **ביתוס.** כהן גדול היה [פסחים נז:].

הגהות וציונים מ) ס"א **אין** (גליון) וכ"כ בראש משביר דצ"ל **לית** הלכתא כר"ש: נ) במשניות דפו"י **ומלוה או והמלוה** (וכ"ה במשבי"ר), ועי' מלאכת שלמה שכתב דגרסינן והמלוה בקמ"ץ תחת הוי"ו והכוונה דבין המלוה ובין הלוה בכלל, ועיי"ש לגבי שאר הפסולים השנויים במשנתינו: ס) כת"י ואינו יכול **לילך מרכיבין** אותו וכו': ע) יש להוסיף **מקראי קדש** (רש"ש), וכ"ה במשניות דפו': פ) [צ"ל **יוסי**] (גליון): צ) בפני משה על הירושלמי פי' המשחק בקוביא עצמות שמשחקין בהן או במיני פסיסין שהן שברי עצים (ועיין סנהדרין כה ע"ב וברש"י ד"ה פסיסין): ק) לשון הפסוק הוא אל תשת **ידך עם רשע** **להיות** עד חמס: ר) ברע"ב **פסולים** דאורייתא **הם**: ש) [צ"ל **שמקדשין**] (גליון): ת) צ"ל **ודרשי** (באה"מ, וקאי אכהנים) וכ"ה בתוס' יו"ט: ת) בתוס' הרא"ש נוסף **כמותכם** (וכ"ה בחכ"מ, ועיי"ש): ת) תיבת "לע"ה" מיותר דלא מיירי שם במכירה לע"ה (גנזי יוסף): ת) צ"ל פירש **ר"ש** (גליון): ת) במלאכת שלמה העתיק **מחללין**:

עין משפט נר מצוה

קיד **א** מיי' פ"ג מהל' קידוש החדש ה"ח:
קטו **ב** מיי' פ"י מהל' עדות הלכה ד סמג לאוין ריד טור וש"ע ח"מ סי' לד סעי' י וסעי' טז:
קטז **ג** מיי' שם פ"ט הלכה ט טוש"ע שם סעיף יט:
קיז **ד** מיי' פי"ג מהל' גירושין הלכה יז סמג עשין ג טוש"ע אה"ע סימן יז סעיף ג:
קיח **ה** מיי' פ"ג מהל' קידוש החדש ה"ד:
א ו מיי' שם הלכה ג:
ב ז מיי' שם פ"ג ה"ג:

רבינו חננאל

מתני' מעשה שעברו יותר ממ' זוג כו': ירושלמי וכל המעכב את הרבים מעשות מצוה [צריך] נדוי: **[מתני'] אב ובנו שראו את החדש** כו' עד ר"ש אומר **אב ובנו וכל הקרובין כשרין לעדות החדש.** ומ"ט דר' שמעון דכתיב ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם וגו' כלומר עדות החדש תהא כשרה בכם ואע"פ שאתם קרובין ורבנן עדות זו מסורה לכם וקי"ל דכל הקרובין **[מתני'] ואלו הן הפסולין השוחק בקוביא** כו' **זה הכלל כל עדות שאין האשה כשרה לה אף אלו כולן אינן כשרין לה.** וכיון שהאשה פסולה לעדות החדש. אף אלו הזכורין במשנתנו וכיוצא בהן פסולין לעדות החדש ודייקינן מינה הא עדות שהאשה כשרה לה כגון מיתת הבעל שאפילו הנשים כשרות כדתנן באחרית יבמות הוחזק להיות משיאין עד מפי עד ומפי אשה כו' גם הפסולין הללו כשרין להעיד כי מת בעלה של זו ותנשא על פיהן וא"ר מנשה זאת אומרת כלומ' נתברר לנו מדיוקא של משנה כי גזלן דרבנן כגון משחק בקוביא וכיוצא בהן שהן פסולין מדרבנן כשרין להעיד כי מת בעלה של זו דהא הנשים נאמנות בעדות זו ואוקימנא בפרק דיני ממונות בשלשה לר"מ דאמר עד זומם פסול לכל התורה והלכתא כוותיה: **[מתני'] מי שראה את החדש** כו'. לא מיתוקמא בזמן הזה אלא בניסן ותשרי בלבד:

הדרן עלך ארבעה ראשי שנים

אם אין מכירין אותו משלחין עמו אחר להעידו כו'. אוקימנה מאי אחר דתני במתנית'

חשק שלמה על רבינו חננאל

ג) נרמה נרור דל"ל וקי"ל דכל הקרובין פסולין לעדות המולם.

מסיימת הגמרא, **אָמַר טָבִי בְּרֵיהּ** [-בנו] **דְּמָרִי טָבִי אָמַר מַר עוּקְבָא אָמַר שְׁמוּאֵל, הִלְכְתָא כְּרַבִּי שִׁמְעוֹן**[ג].

★ ★ ★

משנה

משנתנו מבארת מי הם הפסולים לעדות החודש[ד].

מבארת המשנה, **אֵלּוּ הֵן הַפְּסוּלִין** לעדות החודש[ה], **הַמְשַׂחֵק בְּקוּבְיָא** - המשחק עם חבירו בקוביא על תנאי שאם הוא מנצח בקוביא, חבירו נותן לו ממון בשיעור כך וכך, ואם חבירו מנצח בקוביא, הוא נותן לחבירו ממון בשיעור כך וכך[ו]. וגזלן מדרבנן הוא[ז], וכיון שעובר על איסור מחמת ריוח ממון פסלוהו[ח] מחשש שיעיד שקר כדי להרויח ממון[ט]. **וּמַלְוֵי בְּרִבִּית** - המלוה לחבירו וקבע עמו שיחזיר לו יתר על הסכום שהלוהו. ונפסל לעדות מדרבנן[י], מחשש שיעיד שקר כדי להרויח ממון. **וּמַפְרִיחֵי יוֹנִים** - המפריחים את יוניהם ומתנים שאם תקדם יונתך ליונתי אתן לך ממון כך וכך[יא], וכעין המשחקים בקוביא הם, והרי הם גזלנים מדרבנן[יב], ופסלום לעדות מחשש שיעידו שקר כדי להרויח ממון. **וְסוֹחֲרֵי שְׁבִיעִית** - הסוחרים בפירות שביעית. ופסולים לעדות מדרבנן[יג], מחשש שיעידו שקר כדי

ושנה שרבי שמעון פוסל עדות קרובים וכמעשה שבאו לפני בית דין, מדוע כשהקשה לו רב הונא שמדברי רבי יוסי ומהמעשה מבואר שלא כדבריו ענה לו שאמר כך לפני רב ולא אמר לו דבר, ולא ענה לו שהוא שונה להיפך והמעשה כדבריו וכרבי שמעון. ויש ליישב ולבאר את מהלך הסוגיא, שאמר רב חנן הלכה כרבי שמעון, כלומר, שקרובים פסולים לעדות החודש, וכגירסא שהיתה לפניו ואמרה לפני רב. והקשה לו רב הונא שלא ידע מהגירסא וחשב שפסק כרבי שמעון שקרובים כשרים לעדות החודש, הרי רבי יוסי חולק על כך והלכה כמותו כנגד רבי שמעון משום שרבי יוסי נימוקו עמו (ערובין יד:), ועוד הקשה לו, שבמעשה שבאו לפני בית דין פסלו בית דין את הקרובים לעדות. והבין רב חנן מהקושיא שלרב הונא היתה גירסא הפוכה מגירסתו ורבי יוסי פוסל קרובים לעדות, ועל כך ענה שאמר לפני רב שהלכה כרבי שמעון כנגד רבי יוסי ולא אמר לו כלום, ועל הקושיא מהמעשה לפני בית דין לא השיבו משום שלפי גירסתו אכן המעשה מסייע לדבריו לפסול קרובים לעדות, וסבר שרב לא אמר לו כלום משום שהמעשה מסייע לרבי שמעון כנגד רבי יוסי ולכך אפשר לפסוק כרבי שמעון. ושאלו רב הונא איך שנית המשנה לפני רב, שלכך לא אמר לך כלום. וענה לו רב חנן ששנה הגירסא שרבי יוסי מכשיר קרובים לעדות החודש ורבי שמעון פוסל, ששנה רבי שמעון המעשה שהיה לפני בית דין שפסלו קרובים. ועל זה אמר לו רב הונא, עתה שמתבאר שהפכת הגירסא ורבי שמעון פוסל קרובים וכמעשה שהיה לפני בית דין, לא קשה, שאכן בדבריך הלכה כרבי שמעון, פסקת כרבי יוסי המובא לפנינו שפוסל קרובים לעדות החודש, וכגירסא זו שלפנינו נקט רב ולכך לא אמר לך דבר. אבל אם אכן הגירסא הנכונה היתה כדבריך לא היה רב שותק על מה שפסקת שקרובים פסולים לעדות כרבי שמעון וכמעשה, משום שכיון שרבי יוסי נימוקו עמו, הלכה כמותו אף כנגד מעשה.

וזו כוונת רש"י (ד"ה פ"ל) שכתב שרב לא אמר כלום לרב חנן משום שהפך הגירסא בדעת רבי שמעון ורבי יוסי, ופסק הלכה כרבי יוסי דהיינו רבי שמעון לפי גירסתו, ולא כתב רש"י שלא אמר לו רב כלום משום שהפך הגירסא ופסק כמו המעשה, והטעם בזה הוא כמבואר לעיל, שמחמת המעשה בלבד לא היה לו לפסוק כנגד רבי יוסי, ורק משום שלפנינו הגירסא שרבי יוסי פוסל קרובים ורב חנן פסק כך, וכרבי שמעון לגירסתו, לא אמר לו רב כלום. ויאמר שמואל (ד"ה פ"ל).

נמצא לפי פירוש זה שאמר רב חנן שההלכה היא שקרובים פסולים לעדות החודש, וכן מתבאר מקושיית הפני יהושע. ולפי פירוש זה מבוארת הסוגיא בגוף הביאור.

אמנם הקרבן ראשית (ד"ה ר') והמשמרות כהונה (ד"ה והם) ביארו את הסוגיא באופן אחר. רב חנן סבר שההלכה היא להכשיר קרובים לעדות החודש, וכרבי יוסי לפי גירסתו ששנה לפני רב. ומבואר דבר זה בדברי רש"י (ד"ה פ"ל) שכתב 'אמרת הלכה כרבי יוסי דהיינו דרבי שמעון', כלומר, שרב חנן אמר לפני רב הלכה כרבי יוסי להכשיר קרובים, והיינו כרבי שמעון המובא לפנינו במשנה שמכשיר קרובים. שאם רב חנן פסק לפסול קרובים היה לו לרש"י לכתוב להיפך, שאמר רב חנן לפני רב הלכה כרבי שמעון שהוא רבי יוסי המובא במשנתנו.

ומהלך הסוגיא הוא, שסבר רב חנן לפי גירסתו שהלכה כרבי יוסי להכשיר קרובים לעדות החודש, וכך אמר לפני רב. וכשראה הגירסא שלפנינו שרבי שמעון הוא שמכשיר קרובים, אמר הלכה כרבי שמעון, כלומר, שקרובים כשרים לעדות החודש. ועל זה שאלו רב הונא שלא ידע את הגירסא ששנה רב חנן לפני רב, הרי הן רבי יוסי והן בית דין במעשה שבמשנה סברו שקרובים פסולים לעדות החודש, ואיך פסקת כרבי שמעון שמכשיר. והבין רב חנן מהקושיא, שרב הונא שאלו אף מרבי יוסי לפי שגרס כמובא לפנינו, וענה רב חנן שכך אמר לפני רב להכשיר קרובים כרבי שמעון המובא לפנינו ולא אמר לו כלום, ומוכח שאפשר לפסוק כנגד המעשה, ועל כך שפסק כנגד רבי יוסי לא ענה, שהרי לפי גירסתו שרבי יוסי מכשיר קרובים אכן פסק כמותו. והבין רב הונא שאם אכן פסק רב חנן גם כנגד רבי יוסי וגם כנגד המעשה לא היה רב שותק, ולכן שאלו רב הונא איך שנית המשנה לפני רב. וענה לו רב חנן שהפך הגירסא ופסק כרבי יוסי להכשיר קרובים וכנגד המעשה. ועל זה אמר רב הונא, לפיכך שפסקת כרבי יוסי שנימוקו עמו לא אמר לך רב כלום אף שפסקת כנגד מעשה.

יג. **המפרש** לרמב"ם (קידוש החודש פ"ג ה"ח) והראש משביר (ד"ה ואמר) גרסו 'אין הלכה כרבי שמעון', כלומר שההלכה כרבי יוסי לפסול קרובים לעדות החודש. וגרסו כך לפי מה שפסק הרמב"ם (שם, פירוש המשניות פ"ח מ"ז) שקרובים פסולים לעדות החודש. לפירוש הקרבן ראשית והמשמרות כהונה שהובאו לעיל, שכוונת רב חנן היתה לפסוק הלכה כרבי שמעון המכשיר קרובים לעדות החודש, אפשר לומר שאף שמואל אמר שהלכה כרבי שמעון להכשיר קרובים, וכגירסא שלפנינו. וראה עוד בויאמר שמואל (ד"ה ואמר).

יד. **שאחר** ששנינו במשנה לעיל שיש ששה שיפסל אחד מהעדים, מבארת המשנה באלו אופנים העד נפסל. רש"ש (ד"ה שם).

טו. **ר"י מלוניל** (ד"ה פ"ל). והוא הדין שפסולים כל אלו לשאר עדויות כמובא במשנה במסכת סנהדרין (כד:), אלא שמשנתו עוסקת רק בעדות החודש.

משנתנו עוסקת רק בפסולים לעדות בדיני נפשות ובדיני ממונות מדרבנן, ומחדשת שפסולים הם אף לעדות החודש, אבל הפסולים לעדות מדין תורה, לא הוצרכו להכתב כאן, שפשוט שפסולים הם אף לעדות החודש. תוספות, רשב"א, וריטב"א (ד"ה פ"ל). וכתבו התוספות (ד"ה פ"ל) שמדברי הגמרא להלן 'זאת אומרת גזלן דדבריהם' וכו' שנאמרו על אותם המוזכרים במשנה מוכח שכל הפסולים לעדות החודש ששנה התנא הם פסולים מדרבנן, ולא מהתורה. תוספות (ד"ה פ"ל). ומה שהזכירה המשנה עבדים אף שהם פסולים לעדות מן התורה, יבואר להלן.

והכלל לפסול עדים בכל מקום מדין תורה נחלקו בו אביי ורבא במסכת סנהדרין (כז.), נאמר בכתוב (שמות כג ו) 'אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס', ודרשה הגמרא (שם) 'אל תשת רשע עד', כלומר, אל תשים רשע עד. ומפרש אביי שכל העובר על לאו מן התורה להכעיס, בלא ריוח, נקרא 'רשע' ופסול לעדות, וכגון האוכל נבילות להכעיס. ורבא סבר שכדי לפסול לעדות צריך 'רשע דחמס' וכדברי הכתוב 'להיות עד חמס', והיינו רשע שעבר עבירה מחמת ריוח ממון, וכגון האוכל נבילות לתיאבון, שאוכלם מחמת שמוצא לקנותם בזול, ובאופן זה הוא חשוד להעיד שקר מחמת ריוח ממון. אבל העובר עבירה להכעיס, שאין לו בה ריוח ממון, וכגון האוכל נבילות להכעיס, כשר לעדות מן התורה.

טז. **'קוביא'** היא חתיכה של עצם, והמשחקים מטילים אותה וקובעים לפי צורת נפילתה מי המנצח ומי המפסיד. רש"י (ד"ה נקוביא). והרמב"ם (פירוש המשניות סנהדרין פ"ג מ"ג) פירש כגון שמתנים אם תעשה כך וכך או שלא תעשה כך וכך, תקבל כך וכך ממון.

יז. **אף** שהתנו ביניהם שהמפסיד יתן ממון למי שינצח, נחשב המשחק בקוביא גזלן, משום שדבר זה נקרא 'אסמכתא', ואמרו חכמים (סנהדרין כד:) שמדין תורה 'אסמכתא לא קניא'. רש"י (ד"ה נקוביא) על פי ביאור הרש"ש (נרש"י). כלומר, המפסיד לא מקנה ממונו בלב שלם, משום שסומך על דעתו ואומר אני אנצח, וכשמפסיד ונצרך לתת את ממונו לשני לא קיבלו השני בהקנאה גמורה מדעת המקנה, ולכך לא קנאו. רש"י (סנהדרין שם ד"ה אסמכתא). ואחר שלא קנאו הרי הוא גזלן מדרבנן.

ומכל מקום אינו גזלן מדין תורה, משום שמהתורה נקרא גזלן רק החוטף דבר מיד חבירו, וכלשון הכתוב בבניהו בן יהוידע שהכה את המצרי (שמואל ב' כג כא) 'ויגזל את החנית מיד המצרי'. רש"י (ד"ה נקוביא). והתוספות (ד"ה פ"ל) והריטב"א (ד"ה המשחק) כתבו שהמשחק בקוביא הרי הוא גזלן מדין תורה, ומכל מקום לא נפסל בכך לעדות מן התורה אלא רק מדרבנן, משום שלא נחשב הדבר גזל בעיני האדם אחר שהתנו ביניהם והסכימו שמי שינצח בקוביא יטול הממון.

ובגמרא במסכת סנהדרין (שם) מובאת דעה אחרת בטעם הפסול של המשחק בקוביא, ולדעה זו אכן דבר זה אינו אסמכתא, אלא שפסלו חכמים את המשחק בקוביא משום שאינו עסוק ביישובו של עולם. ולדעה זו בודאי פסול לעדות רק מדרבנן. תוספות (ד"ה פ"ל), רשב"א וריטב"א (ד"ה המשחק).

יח. **רש"י** (ד"ה וקומרי).

יט. **ואף** ש'רבית קצוצה' דהיינו שקצץ וקבע עמו להחזיר יתר על הסכום, רבית מהתורה היא, ומשנתנו עוסקת בפסולים לעדות מדרבנן, יש לומר שהמלוה ברבית אינו נפסל לעדות מן התורה, משום שהתורה אמרה 'אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס' (שמות כג ו), והמלוה ברבית אינו 'רשע', משום שהלוה נותן לו הרבית מדעתו. רש"י (ד"ה ומלוה). וראה בכוונת רש"י בזה בביאורי רש"י. והרשב"א (ד"ה ומלוה), והריטב"א (שם) פירשו את דברי המשנה ברבית מדרבנן.

כ. **רש"י** (סנהדרין כה. ד"ה שם).

כא. **רש"י** (ד"ה מפריחי). ודבריו הם כדעה אחת במסכת סנהדרין (כה.). ומובאת שם דעה אחרת שמפריחי יונים היינו מומחים שיודעים על ידי תחבולות לגרום ליונים לצאת מהשובכים שלהם ולהביאם אליהם, ונמצאים גוזלים את היונים מבעלי השובכים, וזהו גזל מדרבנן מפני דרכי שלום ולא גזל גמור, משום שלא זכה בעל השובך ביונים, כי הם באים מעצמם לשובך.

כב. **אסור** לסחור בפירות שביעית, שנאמר (ויקרא כה ו) 'והיתה שבת הארץ לכם לאכלה', ודרשו חכמים, 'לאכלה', ולא לסחורה (ע"ז סב.). רש"י (ד"ה ומוכרי). ואף שעוברים הם על דברי תורה, אינם נפסלים לעדות מדין תורה, משום שמדובר בשביעית בזמן הזה שהיא מדרבנן, וכדעת רבי במסכת גיטין (לו.). תוספות (ד"ה פ"ל). עוד כתבו לפרש שמדובר שסוחרים באופן שאין בזה איסור תורה אלא רק איסור דרבנן, ראה שם בדבריהם. והפסקי הרי"ד (ד"ה פ"ל), והריטב"א (ד"ה ומוכרי) פירשו שאינם נפסלים מדין תורה משום שאיסור סחורה הוא איסור עשה שאמרה תורה 'לאכלה', והחשוד לעבור על עשה אינו חשוד לעבור על לאו ולהעיד שקר, ורבנן הם שפסלום. עוד פירש הריטב"א (שם) שלא משמע לסוחרים שיש בכך איסור, ולכך אינם רשעים לפוסלם מדין

מעשה שעברו יותר מארבעים זוג ועיכבן ר"ע כו': תניא אמר רבי יהודה ח"ו שר"ע עיכבן אלא שזפר ראשה של גדר עיכבן ושלח רבן גמליאל והורידוהו מגדולתו: **מתני'** אאב ובנו שראו את החדש ילכו לא שמצטרפין זה עם זה אלא שאם יפסל אחד מהן יצטרף השני עם אחר ר"ש אומר אב ובנו וכל הקרובין כשרין לעדות החדש א"ר יוסי מעשה בטוביה הרופא שראה את החדש בירושלים הוא ובנו ועבדו משוחרר וקבלו הכהנים אותו ואת בנו ופסלו את עבדו וכשבאו לפני בית דין קבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו: **גמ'** א"ר לוי מאי טעמא דר"ש דכתיב [א] ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם עדות זו תהא כשרה בכם ורבנן עדות זו תהא מסורה לכם: א"ר יוסי מעשה בטוביה הרופא כו': אמר רב חנן בר רבא הלכתא כר"ש א"ל רב הונא לרב חנן בר רבא רבי יוסי ומעשה ואת אמרת הלכתא כר"ש אמר לו [ב] והא זמנין סגיאין אמרית קמיה דרב הלכתא כר"ש ולא אמר לי ולא מידי א"ל היכי תנית א"ל אפכא א"ל משום הכי לא אמר לך ולא מידי אמר טבי בריה דמרי טבי אמר מר עוקבא אמר שמואל [ג] הלכתא כר"ש: **מתני'** גאלו הן הפסולין המשחק בקוביא ומלוי [ד] ברבית ומפריחי יונים וסוחרי שביעית [ה]ועבדים זה הכלל כל עדות שאין האשה כשירה לה אף הן אינן כשירין לה: **גמ'** הא אשה כשירה לה אף הן כשירין לה אמר רב אשי [ו] זאת אומרת [ז] גזלן דדבריהם כשירין [ח] לעדות אשה: **מתני'** טמי שראה את החדש ואינו יכול להלך [י] מוליכים אותו על החמור אפי' במטה ואם צודה להם לוקחין בידן מקלות ואם היתה דרך רחוקה לוקחין בידם מזונות שעל מהלך לילה ויום מחללין את השבת ויוצאין לעדות החדש שנאמר [יא] אלה מועדי ה' [יב] אשר תקראו אותם במועדם:

הדרן עלך ארבעה ראשי שנים

אם [יג]אינן מכירין אותו משלחין עמו אחר להעידו [יד]בראשונה היו מקבלין עדות החדש מכל אדם משקלקלו הבייתוסים [טו] התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המכירין: **גמ'** מאי אחר חד וחד

ופסלן את עבדו. סנהדרין לה כר"ש דמכשיר בקרוב והחדש הזה לכם היינו בכם ודרשינן [ט] נמי כשרין ומיוחסין [י] למעוטי גר וממזר כדדרשינן מאתך בדומין לך בפ' אחד דיני ממונות (סנהדרין דף ו:): **אלו** הן הפסולין. בגמרא משמע שכל הפסולים דמתניתין דרבנן דאמרי' עלה זאת אומרת גזלן דדבריהם כשר לעדות חשה והשתא משחק בקוביא למ"ד בפרק זה בורר (סנהדרין דף כד:) לפי שאין עוסקין ביושבו של עולם ניחא ולמ"ד נמי משום דהויא מסמכתא אין נחשד גזלן בעיניו [כ] כיון דמדעתו נותן ומלוה ברבית שאינה קלוה דרבנן ואפי' ברבית קלוה נמי לא משמע ליה לרבים אימורא כשנותן לו מדעתו אלא מ"כ ממשכנו על כרחו ומפריחי יונים למ"ד מי תקדמיה יונך ליוני היינו משחק בקוביא ולמ"ד אין אדם מרע את חברו אלא מפני דרכי שלום בעלמא וסוחרי שביעית מיירי בשביעית בזמן הזה ור' היא דלמשכחן בפרק השולח (גיטין דף לו.) מ"ט בסחורה דרבנן כי היא דזה בורר (סנהדרין דף כו.) גבי ממליכי מעות לעניים ומזלי עניים ומספו ומייתי שאין זו סחורה גמורה למזלי בשלימותייהו והא דמשמע בפרק לולב הגזול (סוכה דף לט. ושם) דמותר למכור פירות שביעית לע"ה [כא] גבי מבליע לו דמי מתרוג בלולב משום דאין מוסרין דמי פירות שביעית לע"ה אבל משום סחורה לא אסור ובפרק זה בורר (סנהדרין דף כו.) גמי פריך ומזניהו לכהן בדמי תרומה גבי סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה של שביעית וי"ל בדבר המלקט ע"מ לאכול והותיר מותר למכור וכן פורט חובו בפרק בתרא דע"ז (דף סב. ושם) לאסור משום לאכלה ולא לסחורה משמע כדפרשינן ומפסר לוקח ע"מ לאכול לא אסיר סחורה אלא ע"מ לוקח בזול ע"מ למכור ביוקר שקונה להרויח ובמסכת שביעית (פ"ח משנה ד) פירש [כב] דין סחורה ע"פ הירושלמי ועבדים בפרק זה בורר (סנהדרין דף כד:) לא תני להו דפסולין לתורייתא אבל הכא מינטרינן למיתני דלא תימא כיון דלא מחמת עבירה מיפסלי מכשרי לעדות החדש מידי דהוה מקרובים **מחללין** את השבת. עדיס שרצו את החדש ואפילו עדים המעידים עליהם בשאין ב"ד מכירין עדי החדש מחללין את השבת להעיד עליהם כדמוכח בריש פרק שני שהלך ר' נהוראי אצל העד בשבת להעיד עליו:

הדרן עלך ארבעה ראשי שנים
משלחין עמו אחר להעידו.

ומותו אחר נמי מחלל [כג] עליו את השבת כדפירשנו לעיל בסוף פרק לשם:

הגהות וציונים

מ] ס"א **אין** (גליון) וכ"כ בראש משביר דצ"ל **לית** הלכתא כר"ש: **נ]** במשניות דפו"י **ומלוה** או **והמלוה** (וכ"ה במשביר"ר), ועי' מלאכת שלמה שכתב דגרסינן והמלוה בקמ"ץ תחת הוי"ו והכוונה דבין המלוה ובין הלוה בכלל, ועיי"ש לגבי שאר הפסולים השנויים במשנתינו: **ג]** [גי' הרי"ף והרא"ש בסוף יבמות **רב מנשה** וכ"א ביבמות כה ע"א עי' תוספות חולין ד ע"א ד"ה מכניס] (גליון): **ד]** צ"ל **כשר**, וכ"ה ביבמות (הג' יעב"ץ), וכ"ה בכת"י ובדפו"י ובראשונים: **ה]** כת"י ואינו יכול **לילך מרכיבין** אותו וכו': **ו]** יש להוסיף **מקראי קדש** (רש"ש), וכ"ה במשניות דפו"י: **ז]** דפו"י במתני' וברש"י **המינים**, וכ"ה ברע"ב ובתו"ט: **מ]** [צ"ל **שמעון**] (גליון): **ט]** [צ"ל **יוסי**] (גליון): **י]** בפני משה על הירושלמי פי' המשחק בקוביא עצמות שמשחקין בהן או במיני פספסין שהן שברי עצים (ועיין סנהדרין כה ע"ב וברש"י ד"ה פספסין): **כ]** לשון הפסוק הוא אל תשת **ידך עם רשע להיות** עד חמס: **ל]** ברע"ב **פסולים** דאורייתא **הם**: **מ]** [צ"ל **שמקדשין**] (גליון): **נ]** צ"ל **ודרשי** (באה"מ, וקאי אכהנים) וכ"ה בתוס' יו"ט: **ס]** בתוס' הרא"ש נוסף **כמותכם** (וכ"ה בחכ"מ, עיי"ש): **ע]** תיבת "לע"ה" מיותר דלא מיירי שם במכירה לע"ה (גנזי יוסף): **פ]** צ"ל פירש **ר"ש** (גליון): **צ]** במלאכת שלמה העתיק **מחללין**:

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) [כ"ג סה. ע"ש בפירוש הרמב"ם], **ג)** סנהדרין כד: [כז: עירובין פב.], **ג)** [יבמות דף כה. ע"ש], **ד)** [ל"ל כד.], **ה)** סנהדרין דף כד:, **ו)** [כ"ק דף עט:], **ז)** סנהדרין דף כה., **ח)** יבמות דף קכב., **ט)** סוטה לא., **י)** כמו שם כו סע"ב.

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר: הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה:
[שמות יב, א-ב]

ב) אֵלֶּה מוֹעֲדֵי יְיָ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם:
[ויקרא כג, ד]

משנת ראשונים

ורבנן עדות זו תהא מסורה לכם. כלומר שצריך סמוכין לקדוש החדש, ולרבי שמעון אפשר דתרוייהו שמע מינה, אי נמי דילוף לה מדיני ממונות דבעינן שלשה מומחין מדאורייתא דקסבר חד נמי פסול ומהפרת נדרים לא ילוף. **[הריטב"א]**

אלו הן הפסולין. מצד עבירת חמס אע"פ שלא גנב או גזל להדיא שהרי הם הם גופו של חמס ופסול מן התורה, אלא שהזכיר הדברים שהם ממין החמס ומדברי סופרים שפסלוהו, אחר שהוא חשוד אצלם לעבור עבירות בדבר שבממון. **[מאירי, סנהדרין כד:]**

המשחק בקוביא. כמו שרגילין לשקר באומנות שלהם ואינם מתגנים לבריות באותו שקרות הם סוברים שלא יתגנו בשקרות שאו הדברים, וכן אין מכירין בטורח וצרות של בני אדם ואינם חסים על חביריהם להפסיד ממונם. **[מאירי, סנהדרין כד:]**

ומפריחי יונים. מתנין ביניהן אם יונתך קודמת ליונתי אני נותן לך כו"כ, ומפריחין אותן כאחת ומנקשין אחריהן, וכאו"א מכרת ניקוש של בעליה וממהרת לעוף לקול הניקוש, ומי שיונתו קודמת נוטל מחביריו כפי תנאו. **[יד רמה, סנהדרין כה.]**

שמרגיזין אותם בקשקוש על דפים להנידם מקיניהם ואח"כ מצפצפין בתחבולות עד שבאים לידם, וכן העושים בדרך זו בבהמות על הדרך האמור בסוף השמועה בשור הבר, שהבייתיות אין נדות ממקומם בקשקושו, אלא בשור הבר שהיא בהמה לענין איסור חלבו. **[מאירי, סנהדרין כה:]**

ועבדים. אף על גב דפסולין לעדות דבר תורה כאשה או משום דאתו מביניא דאשה וגזלן וקטן כדאיתא בב"ק בפרק החובל גמ' ר' יהודה אומר העבדים אין להם בשת, אפ"ה איצטריך ליה למיתני הכא משום דר' שמעון דקא מכשר לעיל אב ובנו וכל הקרובים סד"א דעבדים נמי כיון דלאו בפסול עבירה מיפסלי אלא בגזרה דאורייתא כקרובים לתכשרי לר' שמעון מיהא קמ"ל דלכו"ע פסולין. **[הרשב"א]**

עין משפט נר מצוה

קיד **א** מיי' פ"ג מהל' קידוש החדש ה"ג:
קטו **ב** מיי' פ"י מהל' עדות הלכה ד סמג לאוין ריד טור וש"ע ח"מ סי' לד סעי' י וסעי' טז:
קטז **ג** מיי' שם פ"ט הלכה ג טוש"ע שם סעיף יט:
קיז **ד** מיי' פי"ג מהל' גירושין הלכה יז סמג עשין ג טוש"ע אה"ע סימן יז סעיף ג:
קיח **ה** מיי' פ"ג מהל' קידוש החדש ה"ד:
א ו מיי' שם הלכה ג:
ב ז מיי' שם פ"ג ה"ג:

רבינו חננאל

מתני' מעשה שעברו יותר ממ' זוג כו': ירושלמי וכל המעכב את הרבים מעשות מצוה [צריך] נדוי: **[מתני'] אב ובנו שראו את החדש כו' עד ר"ש אומר אב ובנו וכל הקרובין כשרין לעדות החדש.** ומ"ט דר' שמעון דכתיב ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם וגו' כלומר עדות החדש תהא כשרה בכם ואע"פ שאתם קרובין ורבנן עדות זו מסורה לכם וקי"ל דכל הקרובין לעדות וכל הפסולין לעדות החדש: **[מתני'] ואלו הן הפסולין השוחק בקוביא כו' זה הכלל כל עדות שאין האשה כשרה לה אף אלו כולן אינן כשרין לה.** וכיון שהאשה פסולה לעדות החדש. אף אלו הזכורין במשנתנו וכיוצא בהן פסולין לעדות החדש ודייקינן מינה הא עדות שהאשה כשרה לה כגון מיתת הבעל שאפילו הנשים כשרות כדתנן באחרית יבמות הוחזק להיות משיאין עד מפי עד ומפי אשה כו' גם הפסולין הללו כשרין להעיד כי מת בעלה של זו ותנשא על פיהן וא"ר מנשה זאת אומרת כלום' נתברר לנו מדיוקא של משנה כי גזלן דרבנן כגון משחק בקוביא וכיוצא בהן שהן פסולין מדרבנן כשרין להעיד כי מת בעלה של זו דהא הנשים נאמנות בעדות זו ואוקימנא בפרק דיני ממונות בשלשה לר"מ דאמר עד זומם פסול לכל התורה והלכתא כוותיה: **[מתני'] מי שראה את החדש כו'.** לא מיתוקמא בזמן הזה אלא בניסן וחשרי בלבד:

הדרן עלך
ארבעה ראשי שנים

אם אין מכירין אותו משלחין עמו אחר להעידו כו'. אוקימנה מאי אחר דתני במתנית'

חשק שלמה על רבינו חננאל

ח) גרסה גרוב דל"ל וקי"ל דכל הקרובין פסולין לעדות המובא.

להרויח ממון[כג]. **וַעֲבָדִים** כנענים, ופסולים מדין תורה[כד]. מוסיפה המשנה, **זֶה הַכְּלָל** בפסולי עדות, **כָּל עֵדוּת שֶׁאֵין הָאִשָּׁה כְּשֵׁירָה לָהּ** - שאין האשה כשירה להעיד אותה, וכגון עדות בדיני ממונות ובדיני נפשות ועדות החודש[כה], **אַף הֵן** - המשחקים בקוביא, ומלוי ברבית, ומפריחי יונים, וסוחרי שביעית, **אֵינָן כְּשֵׁירִין לָהּ**[כו].

★

גמרא

יש[19/06/2018 אהח] **שנויי** במשנה שהכלל הוא שעדות שאין האשה כשירה לה, אף כל בעלי העבירה השנויים במשנה אינם כשרים לה. מדייקת הגמרא, רק עדות שאין אשה כשירה להעיד אף הם פסולים להעיד, **הָא** - אבל עדות **שֶׁאִשָּׁה כְּשֵׁירָה לָהּ** - שאשה כשירה להעיד אותה, וכגון להעיד על אשה שמת בעלה כדי להתירה לינשא[כז], או בסוטה שנסתרה, להעיד שנטמאה בסתירה זו[כח], **אַף הֵן** - המשחקים בקוביא, ומלוי ברבית, ומפריחי יונים, וסוחרי שביעית, **כְּשֵׁירִין לָהּ** לעדות זו.

מסיקה הגמרא מדיוק זה, **אָמַר רַב אַשִׁי, זֹאת אוֹמֶרֶת, גַּזְלָן**

אוצר החכמה

דְּדִבְרֵיהֶם [-מדרבנן] **כְּשֵׁירִין לְעֵדוּת אִשָּׁה** - להעיד שמת בעלה להתירה לינשא, שהרי משנתנו עוסקת בגזלנים מדרבנן ובפסולים לעדות מדרבנן[כט], ומבארת שפסולים הם רק לעדות שהאשה פסולה להל.

★ ★ ★

משנה

מִי שֶׁרָאָה אֶת הַחֹדֶשׁ - את הלבנה בחידושה, **וְאֵינוֹ יָכוֹל לְהַלֵּךְ** ולבוא לבית דין להעיד, וכגון שחולה הוא, **מוֹלִיכִים אוֹתוֹ עַל הַחֲמוֹר** אפילו בשבת שיש בכך איסור מחמר[לא], **וְאַפִילּוּ בַּמִּטָּה**[לב]. **וְאִם צוֹדָה לָהֶם** - ואם יש אנשים האורבים להם בדרך כדי לעכבם ולמנוע את קידוש החודש בזמנו[לג], **לוֹקְחִין בְּיָדָן מַקְלוֹת** כדי לסלק את האורבים. **וְאִם הָיְתָה דַּרְכּוֹ רְחוֹקָה** וצריכים לאכול בדרכם, **לוֹקְחִין בְּיָדָם מְזוֹנוֹת**. ואף שיש בכל אלו איסור הוצאה מרשות לרשות והעברת ארבע אמות ברשות הרבים שהם איסורים חמורים שחייבים עליהם מיתה[לד]. וטעם לכל זה הוא **שֶׁעַל עַד מַהֲלַךְ לַיְלָה וְיוֹם מְחַלְּלִין אֶת הַשַּׁבָּת וְיוֹצְאִין לְעֵדוּת הַחֹדֶשׁ**[לה], **שֶׁנֶּאֱמַר** (ויקרא כג ד) **'אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם'**[לו].

הדרן עלך ארבעה ראשי שנים

תורה. והמאירי (ד"ה סומרי) פירש, שכיון שאיסור סחורה לא נכתב במפורש בתורה, אלא מדרשה הוא נלמד, נחשב הדבר לענין פסול עדות כאיסור מדרבנן, ולכך לא נפסלים מדין תורה.

כג. כל אלו שמנה התנא עד כאן, פסלום רבנן לעדות מחשש שיעידו שקר בשביל שוחד ממון, שהרי מצינו שחשודים הם לעבור על הדין מחמת חמדת הממון, שמשחקים בקוביא ומפריחים יונים בשביל ממון, ומלוים ברבית וסוחרים בפירות שביעית בשביל ריוח ממון. רש"י (ד"ה וסומרי). וכל שכן שחשודים לשקר בעדות החודש שהיו רבים משתדלים להטעות את החכמים בה. מאירי (ד"ה המשנה השניה).

כד. עבדים כנענים הרי הם כאשה בחיוב מצוות, ומבואר בגמרא במסכת בבא קמא (פמ.) שפסולים לעדות בקל וחומר מאשה, אם אשה שלא פסולה לבוא בקהל ישראל בקשרי חיתון, פסולה לעדות, עבד שפסול לבוא בקהל, כל שכן שפסול לעדות. רש"י (ד"ה והעבדים).

אף שמלו וטבלו לשם עבדות פסולים לעדות, הואיל ולא השתחררו, ואינם כעבדים משוחררים ששנינו במשנה לעיל שכשרים לעדות החודש. מאירי (ד"ה ועבדים).

אף שמשנתנו עוסקת בפסולים לעדות מדרבנן, שנה התנא אף עבדים שפסולים מדין תורה, כדי שלא נטעה לומר שרבי שמעון המכשיר במשנה לעיל קרובים לעדות החודש מכשיר גם עבדים, ולא פסל אלא את הפסולים מחמת עבירה, לכך שנינו שעבדים פסולים, ואף לרבי שמעון, והכשיר רבי שמעון קרובים בלבד מגזירת הכתוב במשה ואהרן. תוספות (ד"ה מלו) ורשב"א (ד"ה והעבדים). וראה עוד טעם לכך ששנה התנא עבדים בחידושי הר"ן (ד"ה זמם).

כה. אשה פסולה לעדות, שנאמר בעדים 'ועמדו שני האנשים' (דברים יט יז), 'אנשים' ולא נשים. גמרא (שבועות ל.).

כו. דברי התנא כאן אינם אמורים על עבדים. רשב"א (ד"ה מתני' - השני). ויבואר להלן בדברי הגמרא.

כז. וכמבואר במסכת יבמות (קכג.) שאשה כשירה לעדות זו.

כח. וכמבואר במסכת סוטה (מ.) שאשה כשירה לעדות זו.

סוטה שקינא לה בעלה, כלומר, שאמר לה אל תסתרי עם פלוני ונסתרה עמו, והיא אומרת שטהורה היא ולא זינתה עמו, משקים אותה מי המרים לבודקה אם זינתה עמו. אך אם נסתרה הסוטה והעידו עליה שנטמאה באותה הסתירה, אין משקים אותה, שכל שידוע לנו שנטמאת לא משקים אותה. וראה פרטי דינים אלו ברמב"ם (סוטה פ"ג, פ"ג).

כט. ומדברי הגמרא האלו אכן מוכח שכל הפסולים לעדות החודש ששנה התנא הם פסולים מדרבנן, ולא מהתורה. תוספות (ד"ה מלו).

ל. אבל גזלן מדין תורה, שחוטף ממון חבירו מידו, שחצוף לעבור על דברי תורה בפרהסיא לעיני כולם, לא הכשירוהו חכמים לעדות אשה להתירה לינשא. ושונה דינו מעבד ואשה שאף שפסולים לעדות החודש מדין תורה כמובא במסכת בבא קמא (פמ.), כשרים הם לעדות אשה להתירה לינשא כמובא במסכת יבמות (קכג.). רש"י (ד"ה לעדות). והריטב"א (ד"ה זמם) ביאר את החילוק, שגזלן מדין תורה חשוד להעיד שקר מחמת ריוח ממון ולכך פסול אף לעדות אשה, אבל עבד ואשה שפסולים לשאר עדויות מגזירת הכתוב, ולא מחמת חשש שיעידו שקר, הכשירום לעדות אשה. וראה בשפת אמת (ד"ה זמר) מה שכתב בענין גזלן מהתורה אם כשר לעדות סוטה.

דיוק דברי המשנה המשמיענו שכל הפסולים ששנינו כשרים הם לעדות שהאשה כשירה לה וכגון להעיד על אשה שמת בעלה, אינו אלא על הפסולים מדרבנן השנויים במשנה, שחידשה המשנה שהם כשרים לעדות אשה. אבל דין עבדים בעדות אשה להתירה לינשא נשנה במקום אחר, במסכת יבמות (קכג.), ששנינו שם שכשרים לעדות זו, ולא הוצרכה משנתנו לחדש זאת. רשב"א (ד"ה זמר - השני). וראה עוד בביאור כוונת הרשב"א בזה בקרבן ראשית (ד"ה זמם). ובחידושי הר"ן (סנהדרין כד: ד"ה מלו) פירש שדברי המשנה 'זה הכלל' וכו' אמורים גם על עבדים, וללמדך שעבד כשר לעדות אשה.

לא. אסור להנהיג חמור טעון משא בשבת שנאמר (שמות כ י) 'לא תעשה כל מלאכה אתה' וגו' ובהמתך', וזה הנקרא 'מחמר', וכמובא במסכת שבת (קנג:).

וחידשה המשנה בזה, שלא רק העדים מחללים את השבת כמו ששנינו לעיל (כמ:), אלא אף המסייעים לעדים מחללים את השבת, שהחילול הוא כדי לקבוע את החודש בזמנו על פי ראיית הלבנה. ריטב"א (ד"ה מי) ומאירי (ד"ה המשנה השמיעית). ואף שהוא רק עד אחד מותר לחלל לצורך עדותו את השבת, שמא יצטרף עם אחר להעיד, וכמובא במשנה לעיל בענין אב ובנו. תוספות יום טוב (פ"ח מ"ט).

לב. כלומר, שהמוליכים אותו נושאים אותו על כתפיהם במטה. מאירי (ד"ה המשנה השמיעית). וביאר, ששני דברים נאמרו במשנה, בתחילה שנה התנא שמוליכים אותו על החמור שיש בזה רק לאו של מחמר בלא חיוב מיתה לעובר בעדים והתראה, כמבואר במסכת שבת (קנד.), וחידש התנא עוד, שמותר למוליכים אותו לנושאו במטה על כתפיהם ברשות הרבים, אף שיש בזה איסור חמור של העברת ארבע אמות ברשות הרבים והוצאה שחייבים עליו מיתה כשעברו עליו בעדים והתראה. והתוספות יום טוב (פ"ח מ"ט) פירש שנושאים אותו על החמור במטה. וראה עוד בדבריו. וראה עוד בזה בפסקי הרי"ד (ד"ה מולימין).

לג. 'צודה' הכוונה 'אורב' וכמו שאמר דוד לשאול 'ואתה צודה את נפשי לקחתה' (שמואל ח' כד יג). והיו נוהגים הבייתוסים והכותים לעכב את העדים כדי להטעות את החכמים בקביעות החודש, וכמובא להלן (ע"ב) שרצו להטעות את החכמים. רש"י (ד"ה ומסו).

לד. וחמור יותר מאיסור מחמר שהוא רק איסור לאו ואין בו חיוב מיתה. ריטב"א (ד"ה מי). ומבואר חיוב הוצאה והעברת ארבע אמות בגמרא (שבת נו:).

לה. כגון שראה את הלבנה בליל שבת שהוא ליל שלשים בחודש וילך לילה ויום ויספיק להגיע לפני שתחשך ויקדשו בית דין את החודש ביום השבת שהוא יום שלשים. ר"י מלוניל (ד"ה מי) ומאירי (ד"ה המשנה השמיעית). אבל אם צריך העד לילך יותר ממהלך לילה ויום, אסור לו לחלל את השבת, משום שאף אם ראה את הלבנה בתחילת ליל שלשים, עד שיגיע להעיד בודאי יעבור יום שלשים, ובאופן זה עדותו לא מועילה שהרי בודאי יקבעו בית דין ראש חודש ביום שלשים ואחד, שעד סוף יום שלשים מחכים בית דין לעדים, ואם לא באו מעברים את החודש. רמב"ם (קידוש החודש פ"ג ה"ח). והריטב"א (ד"ה שנא) פירש שרק בשביל קידוש החודש בזמנו ובמועדו, ביום שלשים, הותר לחלל שבת, אבל אם צריך לילך יתר על מהלך לילה ויום יקדשו את החודש שלא בזמנו, ביום שלשים ואחד, ובשביל קידוש החודש שלא בזמנו לא התירו לחלל שבת.

וכתב הרש"ש (ד"ה שנא) שאף אם ראה את הלבנה ביום השבת שהוא יום עשרים ותשע בחודש, ולכאורה אם ילך יותר על מהלך לילה ויום יספיק להגיע ביום ראשון ולקדש את החודש בזמנו ביום שלשים, אסור לעשות כן, שאסור לחלל את השבת כדי לקבוע את החודש ביום ראשון. וכתב עוד, שלכך דקדקה המשנה לומר 'לילה ויום', לומר שמדובר שראה את החודש בליל שבת וילך עד מהלך לילה ויום כדי לקדשו בשבת, ולא אמרה 'יום ולילה', שכל שראה את החודש בשבת וצריך לילך יום ולילה כדי לקדשו בזמנו ביום שלשים, אסור לעשות כן שנמצא הולך בשבת כדי לקדשו ביום ראשון.

לו. הזהיר הכתוב לקרוא את מועדי ה' במועדם, שלא יעבור מועד קריאתם, וקריאתם היינו קידוש החודש על ידי בית דין, ככתוב 'מקראי קדש', ולכך מחללים העדים את השבת לצורך קריאתם. רש"י (לעיל כמ: ד"ה מקרא). ומצינו שבכל מקום שכתוב 'במועדו' הכוונה אף בשבת, כגון בקרבן תמיד ופסח שכתוב בהם 'במועדו' ודוחים את השבת. רבינו חננאל (לעיל כמ: ד"ה על, מ"ר), רש"י (לעיל כמ: ד"ה על ימין) ורמב"ם (פירוש המשניות פ"ח מ"ט). ומבואר במשנה לעיל (כמ:) שבזמן הזה מחללים את השבת רק על עדות לצורך קביעת חדשי ניסן ותשרי.

מעשה שעברו יותר מארבעים זוג ועיכבן ר"ע כו': תניא אמר רבי יהודה ח"ו שר"ע עיכבן אלא שזפר ראשה של גדר עיכבן ושלח רבן גמליאל והורידוהו מגדולתו: **מתני'** "אב ובנו שראו את החדש ילכו לא שמצטרפין זה עם זה אלא שאם יפסל אחד מהן יצטרף השני עם אחר ר"ש אומר אב ובנו וכל הקרובין כשרין לעדות החדש א"ר יוסי מעשה בטוביה הרופא שראה את החדש בירושלים הוא ובנו ועבדו משוחרר וקבלו הכהנים אותו ואת בנו ופסלו את עבדו וכשבאו לפני בית דין קבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו: **גמ'** א"ר לוי מאי טעמא דר"ש דכתיב [א] ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם עדות זו תהא כשרה בכם ורבנן עדות זו תהא מסורה לכם: א"ר יוסי מעשה בטוביה הרופא כו': אמר רב חנן בר רבא הלכתא כר"ש א"ל רב הונא לרב חנן בר רבא רבי יוסי ומעשה ואת אמרת הלכתא כר"ש אמר לו [ב] והא זמנין סגיאין אמרית קמיה דרב הלכתא כר"ש ולא אמר לי ולא מידי א"ל היכי תנית א"ל אפכא א"ל משום הכי לא אמר לך ולא מידי אמר טבי בריה דמרי טבי אמר מר עוקבא אמר שמואל [ג] הלכתא כר"ש: **מתני'** [ד]אלו הן הפסולין המשחק בקוביא ומלוי [ה] ברבית ומפריחי יונים וסוחרי שביעית [ו]ועבדים זה הכלל כל עדות שאין האשה כשירה לה אף הן אינן כשירין לה: **גמ'** הא אשה כשירה לה אף הן כשירין לה אמר רב אשי [ז] זאת אומרת [ח] גזלן דדבריהם כשירין [ט] לעדות אשה: **מתני'** [י]מי שראה את החדש ואינו יכול להלך [כ] מוליכים אותו על החמור אפי' במטה ואם צודה להם לוקחין בידן מקלות ואם היתה דרך רחוקה לוקחין בידם מזונות שעל מהלך לילה ויום מחללין את השבת ויוצאין לעדות החדש שנאמר [ל] אלה מועדי ה' [מ] אשר תקראו אותם במועדם:

הדרן עלך ארבעה ראשי שנים

אם [נ]אינן מכירין אותו משלחין עמו אחר להעידו [ס]בראשונה היו מקבלין עדות החדש מכל אדם משקלקלו הבייתוסים [ע] התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המכירין: **גמ'** מאי אחר חד וחד

ופסלן את עבדו. סברי להו כר"ש דמכשיר בקרוב והחדש הזה לכם היינו בכם ודרשינן [פ] נמי כשרין ומיוחסין [צ] למעוטי גר וממזר כדדרשינן מאתך בדומין לך בפ' אחד דיני ממונות (סנהדרין דף ו:): **אלו** הן הפסולין. בגמרא משמע שכל הפסולים דמתניתין דרבנן דאמרי עלה זאת אומרת גזלן דדבריהם כשר לעדות אשה והשתא משחק בקוביא למ"ד בפרק זה בורר (סנהדרין דף כד:) לפי שאין עוסקין ביושבו של עולם ניחא ולמ"ד נמי משום דהויא מסמכתא אין נחשד גזלן בעיניו [ק] כיון דמדעתו נותן ומלוה ברבית שאינה קלוטה דרבנן ואפי' ברבית קלוטה נמי לא משמע ליה לחיים אימורא כשנותן לו מדעתו אלא מ"כ ממשכנו על כרחו ומפריחי יונים למ"ד אי תקדמיה יונך ליוני היינו משחק בקוביא ולמ"ד אי טרח אין בהן גזל אלא מפני דרכי שלום בעלמא ומוחרי שביעית מיירי בשביעית בזמן הזה ור' היא כדמשמעון בפרק השולח (גיטין דף לו.) מ"ר בסחורה דרבנן כי היא דזה בורר (סנהדרין דף כו.) גבי ממליכי מעות לעניים ומזלי עניים ומקפו ומייתי שאין זו סחורה גמורה לחזלי בשלימותייהו והא דמשמע בפרק לולב הגזול (סוכה דף לט. ושם) דמותר למכור פירות שביעית לע"ה [ר] גבי מבליע לו דמי מתרוג בלולב משום דאין מוסרין דמי פירות שביעית לע"ה אבל משום סחורה לא אסור ובפרק זה בורר (סנהדרין דף כו.) גמי פריך ומזניהו לכהן בדמי תרומה גבי סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה של שביעית וי"ל בדבר המלקט ע"מ לאכול והותיר מותר למכור וכן פורע חובו בפרק בתרא דע"ז (דף סב. ושם) לאסור משום לאכלה ולא לסחורה משמע כדפרישין ומפסר לוקח ע"מ לאכול לא מצינו סחורה אלא ע"מ לוקח בזול ע"מ למכור ביוקר שקונה להרויח ובמסכת שביעית (פ"ח משנה ד) פירש [ש] דין סחורה ע"פ הירושלמי ועבדים בפרק זה בורר (סנהדרין דף כד:) לא תני להו דפסולין לתורייתא אבל הכא מינטרינן למיתני דלא תימא כיון דלא מחמת עבירה מיפסלי מכשרי לעדות החשד מידי דהוה מקרובים לר"ש: **מחללין** את השבת. עדיס סברו את החדש ואפילו עדים המעידים עליהם בשאין ב"ד מכירין עדי החדש מחללין את השבת להעיד עליהם כדמוכח בריש פרק שני שהלך ר' והורמי אבל העד בשאינו בשבת להעיד עליו:

הדרן עלך ארבעה ראשי שנים

משלחין עמו אחר להעידו. ומותו אחר נמי מחלל [ת] עליו את השבת כדפירשנו לעיל בסוף פרק לשעון:

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [ב"ב סה. ע"ש בפירוש הרשב"ם], ג) סנהדרין כד: [כז: עירובין פב.], ג) [יבמות דף כה. ע"ש], ד) [ג"ל כד.], ה) סנהדרין דף כד:, ו) [ב"ק דף עט:], ז) סנהדרין דף כה., ח) יבמות דף קכב., ט) סוטה לא., י) כמו שם כו סע"ב.

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר: הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה:
[שמות יב, א-ב]

ב) אֵלֶּה מוֹעֲדֵי יְיָ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם:
[ויקרא כג, ד]

משנת ראשונים

ורבנן עדות זו תהא מסורה לכם. כלומר שצריך סמוכין לקדוש החדש, ולרבי שמעון אפשר דתרוייהו שמע מינה, אי נמי דילוף לה מדיני ממונות דבעינן שלשה מומחין מדאורייתא דקסבר חד נמי פסול ומהפרת נדרים לא ילוף.
[הריטב"א]

אלו הן הפסולין. מצד עבירת חמס אע"פ שלא גנב או גזל להדיא שהרי הם הם גופו של חמס ופסול מן התורה, אלא שהזכיר הדברים שהם ממין החמס ומדברי סופרים שפסלוהו, אחר שהוא חשוד אצלם לעבור עבירות בדבר שבממון.
[יד רמה, סנהדרין כה.]

המשחק בקוביא. כמו שרגילין לשקר באומנות שלהם ואינם מתגנים לבריות באותו שקרות הם סוברים שלא יתגנו בשקרות שאר הדברים, וכן אין מכירין בטורח וצרות של בני אדם ואינם חסים על חבריהם להפסיד ממונם.
[מאירי, סנהדרין כד:]

ומפריחי יונים. מתניז ביניהן אם יונתך קודמת ליונתי אני נותן לך כו"כ, ומפריחין אותן כאחת ומנקשין אחריהן, וכאו"א מכרת ניקוש של בעליה וממהרת לעוף לקול הניקוש, ומי שיונתו קודמת נוטל מחבירו כפי תנאו.
[יד רמה, סנהדרין כה.]

שמרגיזין אותם בקשקוש על דפים להנידם מקיניהם ואח"כ מצפצפין בתחבולות עד שבאים לידם, וכן העושים בדרך זו בבהמות על הדרך האמור בסוף השמועה בשור הבר, שהבייתיות אין נדות ממקומם בקשקושו, אלא בשור הבר שהיא בהמה לענין איסור חלבו. [מאירי, סנהדרין כה:]

ועבדים. אף על גב דפסולין לעדות דבר תורה כאשה או משום דאתו מביניא דאשה וגזלן וקטן כדאיתא בב"ק בפרק החובל גמ' ר' יהודה אומר העבדים אין להם בשת, אפ"ה איצטריך ליה למיתני הכא משום דר' שמעון דקא מכשר לעיל אב ובנו וכל הקרובים סד"א דעבדים נמי כיון דלאו בפסול עבירה מיפסלי אלא בגזרה דאורייתא כקרובים לתכשרי לר' שמעון מיהא קמ"ל דלכו"ע פסולין. [הרשב"א]

הגהות וציונים

מ] ס"א **אין** (גליון) וכ"כ בראש משביר דצ"ל **לית** הלכתא כר"ש: **נ]** במשניות דפו"י **ומלוה** או **והמלוה** (וכ"ה במשביר"ר), ועי' מלאכת שלמה שכתב דגרסינן והמלוה בקמ"ץ תחת הוי"ו והכוונה דבין המלוה ובין הלוה בכלל, ועיי"ש לגבי שאר הפסולים השנויים במשנתינו: **ג]** [גי' הרי"ף והרא"ש בסוף יבמות **רב מנשה** וכ"א ביבמות כה ע"א עי' תוספות חולין ד ע"א ד"ה מכניס] (גליון): **ד]** צ"ל **כשר**, וכ"ה ביבמות (הג' יעב"ץ), וכ"ה בכת"י ובדפו"י ובראשונים: **ה]** כת"י ואינו יכול **לילך מרכיבין** אותו וכו': **ו]** יש להוסיף **מקראי קדש** (רש"ש), וכ"ה במשניות דפו"י: **ז]** דפו"י במתני' וברש"י **המינים**, וכ"ה ברע"ב ובתו"ט: **מ]** [צ"ל **שמעון**] (גליון): **ט]** [צ"ל **יוסי**] (גליון): **י]** בפני משה על הירושלמי פי' המשחק בקוביא עצמות שמשחקין בהן או במיני פספסין שהן שברי עצים (ועיין סנהדרין כה ע"ב וברש"י ד"ה פספסין): **כ]** לשון הפסוק הוא אל תשת **ידך עם רשע להיות** עד חמס: **ל]** ברע"ב **פסולים** דאורייתא **הם**: **מ]** [צ"ל **שמקדשין**] (גליון): **נ]** צ"ל **ודרשי** (באה"מ, וקאי אכהנים) וכ"ה בתוס' יו"ט: **ס]** בתוס' הרא"ש נוסף **כמותכם** (וכ"ה בחכ"מ, עיי"ש): **ע]** תיבת "לע"ה" מיותר דלא מיירי שם במכירה לע"ה (גנזי יוסף): **פ]** צ"ל פירש ר"ש (גליון): **צ]** במלאכת שלמה העתיק **מחללין**:

עין משפט נר מצוה

קיד **א** מיי' פ"ג מהל' קידוש החדש ה"ג:
קטו **ב** מיי' פ"י מהל' עדות הלכה ד סמג לאוין ריד טור וש"ע ח"מ סי' לד סעי' י וסעי' טז:
קטז **ג** מיי' שם פ"ט הלכה ג טוש"ע שם סעיף יט:
קיז **ד** מיי' פי"ב מהל' גירושין הלכה יז סמג עשין ג טוש"ע אה"ע סימן יז סעיף ג:
קיח **ה** מיי' פ"ג מהל' קידוש החדש ה"ד:
א ו מיי' שם הלכה ג:
ב ז מיי' שם פ"ג ה"ג:

רבינו חננאל

מתני' מעשה שעברו יותר ממ' זוג כו': ירושלמי וכל המעכב את הרבים מעשות מצוה [צריך] נדוי: **[מתני'] אב ובנו שראו את החדש כו' עד ר"ש אומר אב ובנו וכל הקרובין כשרין לעדות החדש.** ומ"ט דר' שמעון דכתיב ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם וגו' כלומר עדות החדש תהא כשרה בכם ואע"פ שאתם קרובין ורבנן עדות זו מסורה לכם וקי"ל דכל הקרובין לעדות החדש: **[מתני'] ואלו הן הפסולין השוחק בקוביא כו' זה הכלל כל עדות שאין האשה כשרה לה אף אלו כולן אינן כשרין לה.** וכיון שהאשה פסולה לעדות החדש. אף אלו הזכורין במשנתנו וכיוצא בהן פסולין לעדות החדש ודייקינן מינה הא עדות שהאשה כשרה לה כגון מיתת הבעל שאפילו הנשים כשרות כדתנן באחרית יבמות הוחזק להיות משיאין עד מפי עד ומפי אשה כו' גם הפסולין הללו כשרין להעיד כי מת בעלה של זו ותנשא על פיהן וא"ר מנשה זאת אומרת כלומ' נתברר לנו מדיוקא של משנה כי גזלן דרבנן כגון משחק בקוביא וכיוצא בהן שהן פסולין מדרבנן כשרין להעיד כי מת בעלה של זו דהא הנשים נאמנות בעדות זו ואוקימנא בפרק דיני ממונות בשלשה לר"מ דאמר עד זומם פסול לכל התורה והלכתא כוותיה: **[מתני'] מי שראה את החדש כו'.** לא מיתוקמא בזמן הזה אלא בניסן וחשרי בלבד:

הדרן עלך
ארבעה ראשי שנים

אם אין מכירין אותו משלחין עמו אחר להעידו כו'. אוקימנה מאי אחר דתני במתנית'

חשק שלמה על רבינו חננאל

ת) גרסה נרוב דל"ל וקי"ל דכל הקרובין פסולין לעדות המודם.

פרק שני - אם אינן מכירין

פרק זה ממשיך לעסוק בדיני קידוש החודש שסיים בהם הפרק הקודם[לי]. ויתבאר בו אופן קבלת העדים שראו את הלבנה[לח], מעשה קידוש החודש עצמו[אור החכמה] ופן ההודעה לכל ישראל אימתי נתקדש[לט].

משנה

בסוף הפרק הקודם נתבאר מי הם הפסולים מעיקר הדין לעדות על קידוש החודש [׳המשחק בקוביא ומלוי בריבית׳ וכו׳]. משנתנו מבארת שתיקנו חכמים שלא לקבל עדות על ראיית הלבנה אף מסתם בני אדם, אלא מאנשים הידועים ככשרים:

אִם אֵינָן מַכִּירִין אוֹתוֹ - אם בית דין המקדשים את החודש[מ] אינם מכירים את העד שבא להעיד על ראיית הלבנה, ואינם יודעים אם נאמן וכשר הוא[מא], אזי בית הדין שבעירו של העד[מב] **מְשַׁלְּחִין עִמּוֹ אַחֵר**, שבית דין הגדול מכירים אותו[מג], **לְהָעִידוֹ** - להעיד על עד הראייה שהוא כשר[מד].

המשנה מבארת את הטעם לדין זה, שצריכים להכיר את עד הראייה בפני בית הדין[מה]:

בָּרִאשׁוֹנָה הָיוּ מְקַבְּלִין עֵדוּת הַחֹדֶשׁ - בתחילה היו מקבלים עדות על ראיית הלבנה **מִכָּל אָדָם**, ואף שאין בית דין מכירים אותו, וכפי שמקבלים עדות מכל אדם לגבי דיני ממונות ודיני נפשות[מו], שכל אדם מישראל יש לו חזקת כשרות עד שיוודע עליו שהוא פסול[מז], אך **מִשֶּׁקִּלְקְלוּ הַבַּיְתוֹסִים** - תלמידי ׳בייתוס׳ שכפרו בתורה שבעל פה[מח], וכדי שיחולו המועדות כפי רצונם שכרו עדי שקר שיעידו בפני בית דין על ראיית הלבנה[מט], **הִתְקִינוּ שֶׁלֹּא יְהוּ מְקַבְּלִין עדות זו אֶלָּא מִן הַמַּכִּירִין** - מבני אדם שבית דין מכירים אותם כאנשים כשרים ונאמנים[נ].

* * *

גמרא

שנינו במשנה ׳אם אינן מכירים אותו משלחין עמו אחר להעידו׳.

לז. מצות עשה לקבוע ראש חדש על פי ראיית הלבנה, שנאמר (שמות יב ב) ׳החודש הזה לכם ראש חדשים׳, כלומר, כשתראו חידושה של לבנה תקבעו לכם ראש חודש. חינוך (מצוה ד). הלבנה נסתרת בכל חודש במשך כיומיים, ואז אי אפשר לראותה, ולאחר מכן נראית שוב. אם באו עדים לבית דין ביום שלשים לחודש הקודם, להעיד שראו את הלבנה בחידושה בליל שלשים, מקדשים בית דין את החודש ועושים את יום שלשים לראש החודש הבא. וימי החודש הקודם יהיו עשרים ותשעה [׳חודש חסר׳] בלבד. ואם לא באו עדים לבית דין ביום שלשים, יחשב גם יום השלשים לחודש הקודם [׳חודש מלא׳], ומקדשים את החודש ביום שלשים ואחד. רמב״ם (קידוש החודש פ״ו הלכות ג-ד). ועיין שם עוד (פ״ו ופ״ז) ענין מולד הלבנה.

קידוש החודש על פי הראייה אינה נעשית אלא על ידי סנהדרין שבארץ ישראל, או שלשה דיינים סמוכים שנתנו להם הסנהדרין רשות. וכך היו נוהגים עד סמוך לחתימת התלמוד. אך מאז שחרבה ארץ ישראל ולא נשאר שם בית דין קבוע, התחילו לקבוע על פי החשבון שעל פיו מיוסד הלוח שלנו. (שם פ״ה הלכות ו-ג). להרחבה בעניינים אלו עיין רמב״ם (שם, ובספר המצוות, קנג) רמב״ן (ספר המצוות–שם) ומנחת חינוך (מצוה ד מות ו).

לח. בקבלת העדות יש כמה פרטים שידונו להלן: א. בית דין היו צריכים לברר על העדים אם אנשים נאמנים הם. ב. בית דין היו בודקים את העדים בחקירות ובדיקות על פי חשבונם במסלול הלבנה, כדי לידע אם יתכן שתיראה הלבנה כפי שהעידו. ג. איך היו מתנהגים עמהם ומכבדים אותם.

לט. על פי מאירי (בתחילת הפרק).

מ. כפי שנתבאר לעיל בסמוך, קידוש החודש אינו נעשה אלא על ידי סנהדרין שבארץ ישראל, או שלשה דיינים סמוכים שנתנו להם הסנהדרין רשות. רמב״ם (קידוש החודש פ״ג ה״ח, פ״ה ה״ח) [ועיין בדבריו בספר המצוות (עשה קנג) וברמב״ן ושאר נו״כ שם].

מא. וצריך שכל דייני בית הדין יכירו את העדים, ולא די בדיין אחד שמכירם. שפת אמת (ד״ה משלחין). ויש לתמוה, הרי מוכרחים לומר שבית דין הגדול מכירים את זה שבא להעיד על כשרות עד הראייה, שאם לא כן אין תועלת בעדותו, ואם כן מדוע צריך שיהא שליח בית דין. ואם נאמר שבית הדין שבעירו נותנים בידו סימן או כתב שליחות שעל ידי זה ניכר הוא לבית דין הגדול, אם כן יכולים ליתן כתב זה ביד העד שראה את הלבנה עצמו, ושוב אין צורך בעד שיעיד על כשרותו. שפת אמת (ד״ה שם). וברמב״ם (קידוש החודש פ״ג ה״ג) כתב, שאנשי עירם של עדי הראייה משלחים עמם זוג אחר המעיד על כשרותם בפני בית דין הגדול.

מג. מאירי (ד״ה והמשנה), וכן הוא בתפארת ישראל (יכין מות ג). וראה דברי השפת אמת שהובאו לעיל.

מד. בית דין שבעירו של העד מבררים אצלו אם בית דין הגדול שבירושלים מכירים אותו, ואם לאו, משלחים עמו אחר. שפתי חכמים (ד״ה שם), וכעין זה במאירי (ד״ה והמשנה).

אף מי שהולך להעיד על כשרות העד, מחלל את השבת, וכפי שעד הראייה עצמו מחלל שבת [ליקח בידו מזונות או מקלות דרך רשות הרבים וכיוצא בזה, כמבואר בסוף פרק הקודם], וכפי שמבואר בברייתא להלן (ע״ב), שהלך רבי נהוראי בשבת להעיד על כשרות עד הראייה. תוספות (ד״ה מחללין וד״ה משלמין), וכן הוא בתוספתא (פ״ב הט״ו). ויש להוכיח זאת מלשון התנא ששינה את סדר הדברים, שלכאורה היה לו לשנות תחילה מה שכתב בסיפא, ׳בראשונה היו מקבלין עדות וכו׳ התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המכירין׳, ולאחר מכן לשנות מה הדין באופן שאין מכירין. אלא שרצה לסמוך דין זה שמשלחים אחר להעידו, למשנה שבסוף הפרק הקודם שהתירה לחלל את השבת לצורך קידוש החודש, ובא לרמז שאף העדים המעידים על כשרות העד מחללים את השבת. פני יהושע (ד״ה שם). [ועיין עוד בהערה להלן בביאור לשון המשנה]. אך לכאורה קשה, הרי מן התורה כל אדם הוא בחזקת כשרות ומקבלים ממנו עדות, ואין צורך שיעידו אנשים אחרים על כשרותו [וכמבואר בדברי הרמב״ם (קידוש החודש פ״ג ה״ג) המובאים להלן בהערה], ואם כן כיצד התירו לעדים הללו לחלל את השבת, הרי אין בית דין יכולים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה. ויש לתרץ, שלאחר שתיקנו חכמים שאין מקבלים עדות על ראיית הלבנה מבלי שיהיו עדים המעידים על כשרותם, הרי שוב תלוי קידוש החודש בעדים הללו, וכיון שאי אפשר לקדש בלעדיהם, הרי התיר הכתוב לחלל שבת בשביל כל הצריך לקיום העדות [כפי שנתבאר בסוף הפרק הקודם], ולכן ניתן להם לחלל את השבת. רשב״א (להלן ע״ג ד״ה מי) וריטב״א (להלן שם ד״ה רבן), וכן ביאר בטורי אבן (ד״ה משלמין). ואף שהצורך להעד שמכירים אותו הוא מחמת תקנת חכמים, מכל מקום מצות הקידוש [שעתה אי אפשר לעשותה בלעדי כך שמכירים אותו] היא שדוחה את השבת, ולא תקנת חכמים. פני יהושע (ד״ה משקלקלו) ומצפה איתן (ד״ה שם).

מפשטות לשון המשנה ׳אם אינן מכירין אותו משלחין עמו אחר להעידו׳ משמע שהיא עוסקת באדם אחד שהולך להעיד על קידוש החודש, ומשלחין אדם אחד עמו להעיד עליו שהוא כשר. אך הגמרא (להלן ע״ג) תקשה על כך ותפרש שכוונת המשנה לשנים. עיין שם בהערות.

מה. כן מבואר בירושלמי, וכן פירש הרמב״ם (פירוש המשניות). והיינו, שבפשטות לשון המשנה קשה, שהיה לה לפתוח בעצם התקנה שלא לקבל עדות אלא מן המכירין, ולאחר מכן לשנות את הדין שברישא המבאר מה לעשות באופן שאין מכירים אותו [׳בראשונה היו מקבלין עדות החודש מכל אדם, משקלקלו הבייתוסים התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המכירין. אם אינן מכירין משלחין עמו אחר להעידו׳. וכפי ששנתה להלן (ע״ג) לגבי קלקול הכותים], אלא שבאמת אין כוונת התנא לשנות שני דברים נפרדים ברישא ובסיפא, רק בדבריו בסיפא בא להביא טעם לדין שכתב ברישא, וכאילו אומר ׳אם אינן מכירין אותו משלחין עמו אחר להעידו, והטעם לדין זה הוא, שבראשונה וכו׳. וראה לעיל בהערה מה שפירש הפני יהושע בביאור לשון המשנה. לפירוש נוסף ראה מלאכת שלמה.

מו. מאירי (ד״ה והמשנה).

מז. רמב״ם (קידוש החודש פ״ג ה״ג) [כן הביאו התוספות יו״ט. ועיין מה שמשמע מלשון הרמב״ם עוד בטעם הדבר למה היו מקבלים מכל אדם, ומה שהקשה עליו הלחם משנה].

מח. צדוק ובייתוס תלמידי אנטיגנוס איש סוכו היו, והיו שונים לתלמידיהם מה שקיבלו מאנטיגנוס רבם (אבות פ״א מ״ג) ׳אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס׳, כלומר, עבדו את המקום מאהבה, ולא על מנת שייטיב לכם ויגמלכם חסד [רמב״ם (פירוש המשניות, אבות פ״א מ״ג), עיין שם דבריו בהרחבה]. אך התלמידים טעו בדבריהם, וסברו שכוונת אנטיגנוס איש סוכו לומר, עבדו למקום ואל תקבלו שכר, ואמרו, וכי אפשר פועל טורח כל היום ולערב אינו מקבל פרס, אלא כשם שאין ממש בדבר זה, כן כל דברי חכמים אין בהם ממש, ופקרו בדברי חכמים ויצאו למינות. ונקראו ׳צדוקים׳ על שם צדוק ו׳בייתוסים׳ על שם בייתוס. רשב״ם (ב״ב קטו: ד״ה עס) על פי אבות דרבי נתן (פ״ה ה״ג) [בתוספת לשון מהברייתא שם]. וברמב״ם (שם) כתב שצדוק ובייתוס בעצמם, כאשר שמעו שאמר אנטיגנוס מאמר זה, יצאו מלפניו, ואמר אחד לחבירו, הנה הרב אמר בפירוש שאין לאדם לא גמול ולא עונש ואין תקוה כלל, וקיבל השני דבריו, והלכו שניהם ועזבו את התורה. והתחברה לאחד כת אחת ולחבירו כת אחרת, וכינו אותם החכמים ׳צדוקים׳ ו׳בייתוסים׳. אך פחדו לכפור בתורה בראש כל חוצות, שמא יהרגו אותם, לכן אמר כל אחד לסיעתו שהוא מאמין בתורה, אלא שקבלת חכמים אינה אמיתית, כך שלכל הפחות יפטרו עצמם מהגזירות והתקנות שגזרו חכמים, ומן המצוות שנמסרו על ידם, ועוד שעל ידי טענה זו יוכלו לפרש פסוקי התורה כפי הבנתם, להקל ולהחמיר כפי שירצו. וכך התחילו להשיב ולחלוק על קבלת חכמים, ולפרש כל פסוק כפי שנראה להם, להיפך ממה שאמרה התורה (דברים יז יא) ׳לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל׳. [וכן כתב הרע״ב (אבות פ״א מי״ג, ידיס פ״ד מ״ו), שצדוק ובייתוס בעצמם יצאו למינות. עיין בתוספות יו״ט (אבות שם)].

במשנתנו ובברייתא להלן (ע״ב), מוזכרים רק הבייתוסים. אמנם הרע״ב (מגילת פ״י מ״ג) הזכיר אף את הצדוקים לגבי ענין זה המוזכר כאן. וכתב התוספות יו״ט (שם), שבתחילה פקרה כל כת בדברים אחרים, ואחר כך למדו זה את זה דרכם הרעה. [במשניות הגירסא היא ׳משקלקלו המינין׳, אך כוונת שתי הגירסאות היא לאותם אנשים. ראה תוספות יו״ט (על משנתנו) ותפארת ישראל (יכין אות ה)].

מט. כפי שיתבאר בברייתא להלן (ע״ב ובערכי״ם שם ד״ה להטעות).

נ. תקנה זו שלא יקבלו עדות אלא ממי שידוע בכשרותו, היתה מיוחדת רק לעדות

מעשה שעברו יותר מארבעים זוג ועיכבן ר"ע כו': תניא אמר רבי יהודה ח"ו שר"ע עיכבן אלא שזפר ראשה של גדר עיכבן ושלח רבן גמליאל והורידוהו מגדולתו: **מתני'** אאב ובנו שראו את החדש ילכו לא שמצטרפין זה עם זה אלא שאם יפסל אחד מהן יצטרף השני עם אחר ר"ש אומר אב ובנו וכל הקרובין כשרין לעדות החדש א"ר יוסי מעשה בטוביה הרופא שראה את החדש בירושלים הוא ובנו ועבדו משוחרר וקבלו הכהנים אותו ואת בנו ופסלו את עבדו וכשבאו לפני בית דין קבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו: **גמ'** א"ר לוי מאי טעמא דר"ש דכתיב [א] ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם עדות זו תהא כשרה בכם ורבנן עדות זו תהא מסורה לכם: א"ר יוסי מעשה בטוביה הרופא כו': אמר רב חנן בר רבא הלכתא כר"ש א"ל רב הונא לרב חנן בר רבא רבי יוסי ומעשה ואת אמרת הלכתא כר"ש אמר לו [ב] והא זמנין סגיאין אמרית קמיה דרב הלכתא כר"ש ולא אמר לי ולא מידי א"ל היכי תנית א"ל אפכא א"ל משום הכי לא אמר לך ולא מידי אמר טבי בריה דמרי טבי אמר מר עוקבא אמר שמואל [ג] הלכתא כר"ש: **מתני'** גאלו הן הפסולין המשחק בקוביא ומלוי [ד] ברבית ומפריחי יונים וסוחרי שביעית [ה] ועבדים זה הכלל כל עדות שאין האשה כשירה לה אף הן אינן כשירין לה: **גמ'** הא אשה כשירה לה אף הן כשירין לה אמר רב אשי [ו] זאת אומרת [ז] גזלן דבריהם כשירין [ח] לעדות אשה: **מתני'** טמי שראה את החדש ואינו יכול להלך [י] מוליכים אותו על החמור אפי' במטה ואם צודה להם לוקחין בידן מקלות ואם היתה דרך רחוקה לוקחין בידם מזונות שעל מהלך לילה ויום מחללין את השבת ויוצאין לעדות החדש שנאמר [יא] אלה מועדי ה' [יב] אשר תקראו אותם במועדם:

הדרן עלך ארבעה ראשי שנים

אם [יג]אינן מכירין אותו משלחין עמו אחר להעידו [יד]בראשונה היו מקבלין עדות החדש מכל אדם משקלקלו הבייתוסים [טו] התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המכירין: **גמ'** מאי אחר חד וחד

ופסלן את עבדו. סנהדרי לה כר"ש דמכשיר בקרוב והחדש הזה לכם היינו בכם ודרשינן [ט] נמי כשרין ומיוחסין [י] למעוטי גר וממזר כדדרשינן מחתך בדומין לך בפ' אחד דיני ממונות (סנהדרין דף ו:): **אלו** הן הפסולין. בגמרא משמע שכל הפסולים דמתניתין דרבנן דאמרי' עלה זאת אומרת גזלן דדבריהם כשר לעדות חשה והשתא (סנהדרין דף כד:) לפי שאין עוסקין ביושבו של עולם ניחא ולמ"ד נמי משום דהויא מסמכתא אין נחשד גזלן בעיניו [כ] כיון דמדעתו נותן ומלוה ברבית שאינה קלוטה דרבנן ואפי' ברבית קלוטה נמי לא משמע ליה לאינשי אימורא כשנותן לו מדעתו אלא מ"כ ממשכנו על כרחו ומפריחי יונים למ"ד אי תקדמיה יונך ליוני היינו משחק בקוביא ולמ"ד אי תרמ אין בהן גזל אלא מפני דרכי שלום בעלמא ומוכרי שביעית מיירי בשביעית בזמן הזה ור' היא כדמשכחן בפרק השולח (גיטין דף לו.) מ"ע בסמוכה דרבנן כי היא דזה גורר (סנהדרין דף כו.) גבי ממליכי מעות לעניים ומזלי עניים ומקפו ומייתי שאין זו סמוכה גמורה לחזלי בשלימותייהו והא דמשמע בפרק גולג הגזול (סוכה דף לט. ושם) דמותר למכור פירות שביעית לע"ה [כא] גבי מבליע לו דמי מתרוג בלולב משום דאין מוסרין דמי פירות שביעית לע"ה אבל משום סמוכה לא אסור ובפרק זה גורר (סנהדרין דף כו.) נמי פריך ומזנינהו לכהן בדמי תרומה גבי סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה של שביעית וי"ל בדבר המלקט ע"מ לאכול והותיר מותר למכור וכן פורע חובו בפרק בתרא דע"ז (דף סב. ושם) לאסור משום לאכלה ולא לסמוכה משמע כדפרשינן ומפסר לוקח ע"מ לאכול לא תשיב סמוכה מ"כ לוקח בזול ע"מ למכור ביוקר שקונה להרויח ובמסכת שביעית (פ"ח משנה ד) פירש [כב] דין סמוכה ע"פ הירושלמי ועבדים בפרק זה גורר (סנהדרין דף כד:) לא תני להו דפסולין לחורייתא אבל הכא מינטרינן למיתני דלא תימא כיון דלא מחמת עבירה מיפסלי מכשרי לעדות החדש מידי דהוה מקרובים לר"ש: **מחללין** את השבת. עדיס שרצו את החדש ומפילו עדיס המעידים עליהם בשתין ד"ל מכירין עדי החדש מחללין את השבת להעיד עליהם כדמוכח בריש פרק שני שהלך ר' והורמי אחל העד בחושבנא בשבת להעיד עליו:

הדרן עלך ארבעה ראשי שנים
משלחין עמו אחר להעידו.
ומותו אחר נמי מחלל [כג] עליו את השבת כדפירשנו לעיל בסוף פרק לשתין:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ב"ב סה. ע"ז בפירוש הרשב"ם], ב) סנהדרין כד: [לז: עירובין פב.], ג) [יבמות דף כה. ע"ז], ד) [ל"ל כד.], ה) סנהדרין דף כד., ו) [ב"ק דף עט:], ז) סנהדרין דף כה., ח) יבמות דף קכב., ט) סוטה לא., י) כמו שם כו סע"ב.

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר: הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה:
[שמות יב, א-ב]

ב) אֵלֶּה מוֹעֲדֵי יְיָ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם:
[ויקרא כג, ד]

משנת ראשונים

ורבנן עדות זו תהא מסורה לכם. כלומר שצריך סמוכין לקדוש החדש, ולרבי שמעון אפשר דתרוייהו שמע מינה, אי נמי דילוף לה מדיני ממונות דבעינן שלשה מומחין מדאורייתא דקסבר חד נמי פסול ומהפרת נדרים לא ילוף. **[הריטב"א]**

אלו הן הפסולין. מצד עבירת חמס אע"פ שלא גנב או גזל להדיא שהרי הם הם גופו של חמס ופסול מן התורה, אלא שהזכיר הדברים שהם ממין החמס ומדברי סופרים שפסלוהו, אחר שהוא חשוד אצלם לעבור עבירות בדבר שבממון. **[מאירי, סנהדרין כד:]**

המשחק בקוביא. כמו שרגילין לשקר באומנות שלהם ואינם מתגנים לבריות באותו שקרות הם סוברים שלא יתגנו בשקרות שאר הדברים, וכן אין מכירין בטורח וצרות של בני אדם ואינם חסים על חבריהם להפסיד ממונם. **[מאירי, סנהדרין כד:]**

ומפריחי יונים. מתנין ביניהן אם יונתך קודמת ליונתי אני נותן לך כו"כ, ומפריחין אותן כאחת ומנקשין אחריהן, וכאו"א מכרת ניקוש של בעליה וממהרת לעוף לקול הניקוש, ומי שיונתו קודמת נוטל מחבירו כפי תנאו. **[יד רמה, סנהדרין כה.]**

שמרגיזין אותם בקשקוש על דפים להנידם מקיניהם ואח"כ מצפצפין בתחבולות עד שבאים לידם, וכן העושים בדרך זו בבהמות על הדרך האמור בסוף השמועה בשור הבר, שהבייתיות אין נדות ממקומם בקשקושו, אלא בשור הבר שהיא בהמה לענין איסור חלבו. **[מאירי, סנהדרין כה:]**

ועבדים. אף על גב דפסולין לעדות דבר תורה כאשה או משום דאתו מביניא דאשה וגזלן וקטן כדאיתא בב"ק בפרק החובל גמ' ר' יהודה אומר העבדים אין להם בשת, אפ"ה איצטריך ליה למיתני הכא משום דר' שמעון דקא מכשר לעיל אב ובנו וכל הקרובים סד"א דעבדים נמי כיון דלאו בפסול עבירה מיפסלי אלא בגזרה דאורייתא כקרובים לתכשרי לר' שמעון מיהא קמ"ל דלכו"ע פסולין. **[הרשב"א]**

עין משפט נר מצוה

קיד א מיי' פ"ג מהל' קידוש החדש ה"ג:
קטו ב מיי' פ"י מהל' עדות הלכה ד סמג לאוין ריד טור ושו"ע ח"מ סי' לד סעי' י ופעי' טז:
קטז ג מיי' שם פ"ט הלכה ג טוש"ע שם סעיף יט:
קיז ד מיי' פי"ב מהל' גירושין הלכה יז סמג עשין ג טוש"ע אה"ע סימן יז סעיף ג:
קיח ה מיי' פ"ג מהל' קידוש החדש ה"ד:
א ו מיי' שם הלכה ג:
ב ז מיי' שם פ"ג ה"ג:

רבינו חננאל

מתני' מעשה שעברו יותר ממ' זוג כו': ירושלמי וכל המעכב את הרבים מעשות מצוה [צריך] נדוי: **[מתני'] אב ובנו שראו את החדש כו' עד ר"ש אומר אב ובנו וכל הקרובין כשרין לעדות החדש.** ומ"ט דר' שמעון דכתיב ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם וגו' כלומר עדות החדש תהא כשרה בכם ואע"פ שאתם קרובין ורבנן עדות זו מסורה לכם וקי"ל דכל הקרובין לעדות וכל הפסולין לעדות החדש: **[מתני'] ואלו הן הפסולין השוחק בקוביא כו' זה הכלל כל עדות שאין האשה כשרה לה אף אלו כולן אינן כשרין לה.** וכיון שהאשה פסולה לעדות החדש. אף אלו הזכורין במשנתנו וכיוצא בהן פסולין לעדות החדש ודייקינן מינה הא עדות שהאשה כשרה לה כגון מיתת הבעל שאפילו הנשים כשרות כדתנן באחרית יבמות הוחזק להיות משיאין עד מפי עד ומפי אשה כו' גם הפסולין הללו כשרין להעיד כי מת בעלה של זו ותנשא על פיהן וא"ר מנשה זאת אומרת כלומ' נתברר לנו מדיוקא של משנה כי גזלן דרבנן כגון משחק בקוביא וכיוצא בהן שהן פסולין מדרבנן כשרין להעיד כי מת בעלה של זו דהא הנשים נאמנות בעדות זו ואוקימנא בפרק דיני ממונות בשלשה לר"מ דאמר עד זומם פסול לכל התורה והלכתא כוותיה: **[מתני'] מי שראה את החדש כו'.** לא מיתוקמא בזמן הזה אלא בניסן וחשרי בלבד:

הדרן עלך
ארבעה ראשי שנים

אם אין מכירין אותו משלחין עמו אחר להעידו כו'. אוקימנה מאי אחר דתני במתנית'

חשק שלמה
על רבינו חננאל

ז) נרמז בגרוד דל"ל וקי"ל דכל הקרובין פסולין לעדות המועד.

הגהות וציונים

מ] ס"א **אין** (גליון) וכ"כ בראש משביר דצ"ל **לית** הלכתא כר"ש: **נ]** במשניות דפו"י **ומלוה** או **והמלוה** (וכ"ה במשבי"ר), ועי' מלאכת שלמה שכתב דגרסינן והמלוה בקמ"ץ תחת הוי"ו והכוונה דבין המלוה ובין הלוה בכלל, ועיי"ש לגבי שאר הפסולים השנויים במשנתינו: **ג]** [גי' הרי"ף והרא"ש בסוף יבמות **רב מנשה** וכ"א ביבמות כה ע"א עי' תוספות חולין ד ע"א ד"ה מכניס] (גליון): **ד]** צ"ל **כשר**, וכ"ה ביבמות (הג' יעב"ץ), וכ"ה בכת"י ובדפו"י ובראשונים: **ה]** כת"י ואינו יכול **לילך מרכיבין** אותו וכו': **ו]** יש להוסיף **מקראי קדש** (רש"ש), וכ"ה במשניות דפו"י: **ז]** דפו"י במתני' וברש"י **המינים**, וכ"ה ברע"ב ובתו"ט: **ח]** [צ"ל **שמעון**] (גליון): **ט]** [צ"ל **יוסי**] (גליון): **י]** בפני משה על הירושלמי פי' המשחק בקוביא עצמות שמשחקין בהן או במיני פספסין שהן שברי עצים (ועיין סנהדרין כה ע"ב וברש"י ד"ה פספסין): **כ]** לשון הפסוק הוא אל תשת **ידך עם רשע להיות** עד חמס: **ל]** ברע"ב **פסולים** דאורייתא **הם**: **מ]** [צ"ל **שמקדשין**] (גליון): **נ]** צ"ל **ודרשי** (באה"מ, וקאי אכהנים) וכ"ה בתוס' יו"ט: **ס]** בתוס' הרא"ש נוסף **כמותכם** (וכ"ה בחכ"מ, עיי"ש): **ע]** תיבת "לע"ה" מיותר דלא מיירי שם במכירה לע"ה (גנזי יוסף): **פ]** צ"ל פירש **ר"ש** (גליון): **צ]** במלאכת שלמה העתיק **מחללין**:

הגמרא דנה אם די בעד יחיד המעיד על כַּשְׁרוּת עד הראייה: מברירת הגמרא, מַאי אַחֵר - מה היא כוונת המשנה באמרה 'משלחין עמו אחר' בלשון יחיד, לכאורה היינו חַד - אדם אחד שיעיד על אותו העד שראה את הלבנה בחידושה שהוא כשר,

אוצר החכמה
אהח 19/06/2018

של קידוש החודש, לפי שקלקלו בזה הבייתוסים, אבל בשאר עדויות שבתורה מקבלים עדות מכל אדם כל זמן שלא הוחזק כפסול לעדות. לחם משנה (קידוש החודש פ"ג ה"ג) [ועיין בדבריו מה שהקשה על לשון הרמב"ם שלא משמע כן מלשונו].

מעשה שעברו יותר מארבעים זוג ועיכבן ר"ע כו': תניא אמר רבי יהודה ח"ו שר"ע עיכבן אלא שזפר ראשה של גדר עיכבן ושלח רבן גמליאל והורידוהו מגדולתו: **מתני'** אאב ובנו שראו את החדש ילכו לא שמצטרפין זה עם זה אלא שאם יפסל אחד מהן יצטרף השני עם אחר ר"ש אומר אב ובנו וכל הקרובין כשרין לעדות החדש א"ר יוסי מעשה בטוביה הרופא שראה את החדש בירושלים הוא ובנו ועבדו משוחרר וקבלו הכהנים אותו ואת בנו ופסלו את עבדו וכשבאו לפני בית דין קבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו: **גמ'** א"ר לוי מאי טעמא דר"ש דכתיב [א] ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם עדות זו תהא כשרה בכם ורבנן עדות זו תהא מסורה לכם: א"ר יוסי מעשה בטוביה הרופא כו': אמר רב חנן בר רבא הלכתא כר"ש א"ל רב הונא לרב חנן בר רבא רבי יוסי ומעשה ואת אמרת הלכתא כר"ש אמר לו [ב] והא זמנין סגיאין אמרית קמיה דרב הלכתא כר"ש ולא אמר לי ולא מידי א"ל היכי תנית א"ל אפכא א"ל משום הכי לא אמר לך ולא מידי אמר טבי בריה דמרי טבי אמר מר עוקבא אמר שמואל [ג] הלכתא כר"ש: **מתני'** גאלו הן הפסולין המשחק בקוביא ומלוי [ד] ברבית ומפריחי יונים וסוחרי שביעית [ה]ועבדים זה הכלל כל עדות שאין האשה כשירה לה אף הן אינן כשירין לה: **גמ'** הא אשה כשירה לה אף הן כשירין לה אמר רב אשי [ו] זאת אומרת [ז] גזלן דבריהם כשירין [ח] לעדות אשה: **מתני'** טמי שראה את החדש ואינו יכול להלך [י] מוליכים אותו על החמור אפי' במטה ואם צודה להם לוקחין בידן מקלות ואם היתה דרך רחוקה לוקחין בידם מזונות שעל מהלך לילה ויום מחללין את השבת ויוצאין לעדות החדש שנאמר [יא] אלה מועדי ה' [יב] אשר תקראו אותם במועדם:

הדרן עלך ארבעה ראשי שנים

אם [יג]אינן מכירין אותו משלחין עמו אחר להעידו [יד]בראשונה היו מקבלין עדות החדש מכל אדם משקלקלו הבייתוסים [טו] התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המכירין: **גמ'** מאי אחר חד וחד

ופסלן את עבדו. סנהדרין לה כר"ש דמכשיר בקרוב והחדש הזה לכם היינו בכם ודרשינן [ט] נמי כשרין ומיוחסין [י] למעוטי גר וממזר כדדרשינן מאתך בדומין לך בפ' אחד דיני ממונות (סנהדרין דף ו:): **אלו** הן הפסולין. בגמרא משמע שכל הפסולים דמתניתין דרבנן דאמרי' עלה זאת אומרת גזלן דדבריהם כשר לעדות אשה והשתא משחק בקוביא למ"ד בפרק זה בורר (סנהדרין דף כד:) לפי שאין עוסקין ביושבו של עולם ניחא ולמ"ד נמי משום דהויא מסמכתא אין נחשד גזלן בעיניו [כ] כיון דמדעתו נותן ומלוה ברבית שאינה קלוטה דרבנן ואפי' ברבית קלוטה נמי לא משמע ליה לאינשי מיסורא כשנותן לו מדעתו אלא מ"כ ממשכנו על כרחו ומפריחי יונים למ"ד מי תקדמיה יונך ליוני היינו משחק בקוביא ולמ"ד מרא אין בהן גזל אלא מפני דרכי שלום בעלמא וסוחרי שביעית מיירי בשביעית בזמן הזה ור' היא כדמשכחן בפרק השולח (גיטין דף לו.) מ"ע בסחורה דרבנן כי היא דזה בורר (סנהדרין דף כו.) גבי ממליכי מעות לעניים וחזלי עניים ומספו ומייתי שאין זו סחורה גמורה לחזלי בשלימותייהו והא דמשמע בפרק לולב הגזול (סוכה דף לט. ושם) דמותר למכור פירות שביעית לע"ה [כא] גבי מבליע לו דמי מתרוג בלולב משום דאין מוסרין דמי פירות שביעית לע"ה אבל משום סחורה לא מסור ובפרק זה בורר (סנהדרין דף כו.) גמי פריך ומזניהו לכהן בדמי תרומה גבי סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה של שביעית וי"ל בדבר המלקט ע"מ לאכול והותיר מותר למכור וכן פורט חובו בפרק בתרא דע"ז (דף סב. ושם) לאסור משום לאכלה ולא לסחורה משמע כדפרשינן ומפסר לוקח ע"מ לאכול לא מצינו סחורה אלא ע"מ לוקח בזול ע"מ למכור ביוקר שקונה להרויח ובמסכת שביעית (פ"ח משנה ד) פירש [כב] דין סחורה ע"פ הירושלמי ועבדים בפרק זה בורר (סנהדרין דף כד:) לא תני להו דפסולין לתורייתא אבל הכא מינטרינן למיתני דלא תימא כיון דלא מחמת עבירה מיפסלי מכשרי לעדות החדש מידי דהוה מקרובים **מחללין** את השבת. עדיס שרצו את החדש ומפילו עדים המעידים עליהם בשתין ד"ד מכירין עדי החדש מחללין את השבת להעיד עליהם כדמוכח בריש פרק שני שהלך ר' והורמי אחל העד בשופט בשבת להעיד עליו:

הדרן עלך ארבעה ראשי שנים משלחין עמו אחר להעידו. ומותו אחר נמי מחלל [כג] עליו את השבת כדפירשנו לעיל בסוף פרק לשטן:

הגהות וציונים

מ] ס"א **אין** (גליון) וכ"כ בראש משביר דצ"ל **לית** הלכתא כר"ש: **נ]** במשניות דפו"י **ומלוה** או **והמלוה** (וכ"ה במשבי"ר), ועי' מלאכת שלמה שכתב דגרסינן והמלוה בקמ"ץ תחת הוי"ו והכוונה דבין המלוה ובין הלוה בכלל, ועיי"ש לגבי שאר הפסולים השנויים במשנתינו: **ג]** [גי' הרי"ף והרא"ש בסוף יבמות **רב מנשה** וכ"א ביבמות כה ע"א עי' תוספות חולין ד ע"א ד"ה מכניס] (גליון): **ד]** צ"ל **כשר**, וכ"ה ביבמות (הג' יעב"ץ), וכ"ה בכת"י ובדפו"י ובראשונים: **ה]** כת"י ואינו יכול **לילך מרכיבין** אותו וכו': **ו]** יש להוסיף **מקראי קדש** (רש"ש), וכ"ה במשניות דפו"י: **ז]** דפו"י במתני' וברש"י **המינים**, וכ"ה ברע"ב ובתוי"ט: **ח]** [צ"ל **שמעון**] (גליון): **ט]** [צ"ל **יוסי**] (גליון): **י]** בפני משה על הירושלמי פי' המשחק בקוביא עצמות שמשחקין בהן או במיני פספסין שהן שברי עצים (ועיין סנהדרין כה ע"ב וברש"י ד"ה פספסין): **כ]** לשון הפסוק הוא אל תשת **ידך עם רשע להיות** עד חמס: **ל]** ברע"ב **פסולים** דאורייתא **הם**: **מ]** [צ"ל **שמקדשין**] (גליון): **נ]** צ"ל **ודרשי** (באה"מ, וקאי אכהנים) וכ"ה בתוס' יו"ט: **ס]** בתוס' הרא"ש נוסף **כמותכם** (וכ"ה בחכ"מ, עיי"ש): **ע]** תיבת "לע"ה" מיותר דלא מיירי שם במכירה לע"ה (גנזי יוסף): **פ]** צ"ל פירש **ר"ש** (גליון): **צ]** במלאכת שלמה העתיק **מחללין**:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ב"ב סה. ע"ז נפילים הרשב"ם], **ב)** סנהדרין כד: [כז: עירובין פב.], **ג)** [יבמות דף כה. ע"ז], **ד)** [ל"ל כד.], **ה)** סנהדרין דף כד:, **ו)** [ב"ק דף עט:], **ז)** סנהדרין דף כה., **ח)** יבמות דף קכב., **ט)** סוטה לא., **י)** כמו שם כו סע"ב.

תורה אור השלם

א) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר: הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה:
[שמות יב, א-ב]

ב) אֵלֶּה מוֹעֲדֵי יְיָ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם:
[ויקרא כג, ד]

משנת ראשונים

ורבנן עדות זו תהא מסורה לכם. כלומר שצריך סמוכין לקדוש החדש, ולרבי שמעון אפשר דתרוייהו שמע מינה, אי נמי דילוף לה מדיני ממונות דבעינן שלשה מומחין מדאורייתא דקסבר חד נמי פסול ומהפרת נדרים לא ילוף.
[הריטב"א]

אלו הן הפסולין. מצד עבירת חמס אע"פ שלא גנב או גזל להדיא שהרי הם הם גופו של חמס ופסול מן התורה, אלא שהזכיר הדברים שהם ממין החמס ומדברי סופרים שפסלוהו, אחר שהוא חשוד אצלם לעבור עבירות בדבר שבממון.
[מאירי, סנהדרין כד:]

המשחק בקוביא. כמו שרגילין לשקר באומנות שלהם ואינם מתגנים לבריות באותו שקרות הם סוברים שלא יתגנו בשקרות שאר הדברים, וכן אין מכירין בטורח וצרות של בני אדם ואינם חסים על חביריהם להפסיד ממונם.
[מאירי, סנהדרין כד:]

ומפריחי יונים. מתנין ביניהן אם יונתך קודמת ליונתי אני נותן לך כו"כ, ומפריחין אותן כאחת ומנקשין אחריהן, וכאו"א מכרת ניקוש של בעליה וממהרת לעוף לקול הניקוש, ומי שיונתו קודמת נוטל מחבירו כפי תנאו.
[יד רמה, סנהדרין כה.]

שמרגיזין אותם בקשקוש על דפים להנידם מקיניהם ואח"כ מצפצפין בתחבולות עד שבאים לידם, וכן העושים בדרך זו בבהמות על הדרך האמור בסוף השמועה בשור הבר, שהבייתיות אין נדות ממקומם בקשקושו, אלא בשור הבר שהיא בהמה לענין איסור חלבו. **[מאירי, סנהדרין כה:]**

ועבדים. אף על גב דפסולין לעדות דבר תורה כאשה או משום דאתו מביניא דאשה וגזלן וקטן כדאיתא בב"ק בפרק החובל גמ' ר' יהודה אומר העבדים אין להם בשת, אפ"ה איצטריך ליה למיתני הכא משום דר' שמעון דקא מכשר לעיל אב ובנו וכל הקרובים סד"א דעבדים נמי כיון דלאו בפסול עבירה מיפסלי אלא בגזרה דאורייתא כקרובים לתכשרי לר' שמעון מיהא קמ"ל דלכו"ע פסולין. **[הרשב"א]**

עין משפט נר מצוה

קיד א מיי' פ"ג מהל' קידוש החדש ה"ג:
קטו ב מיי' פ"י מהל' עדות הלכה ד סמג לאוין ריד טור ושו"ע ח"מ סי' לד סעי' י ופעי' טז:
קטז ג מיי' שם פ"ט הלכה ג טוש"ע שם סעיף יט:
קיז ד מיי' פי"ג מהל' גירושין הלכה יז סמג עשין ג טוש"ע אה"ע סימן יז סעיף ג:
קיח ה מיי' פ"ג מהל' קידוש החדש ה"ד:
א ו מיי' שם הלכה ג:
ב ז מיי' שם פ"ג ה"ג:

רבינו חננאל

מתני' מעשה שעברו יותר ממ' זוג כו': ירושלמי וכל המעכב את הרבים מעשות מצוה [צריך] נדוי: **[מתני'] אב ובנו שראו את החדש כו' עד ר"ש אומר אב ובנו וכל הקרובין כשרין לעדות החדש.** ומ"ט דר' שמעון דכתיב ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם וגו' כלומר עדות החדש תהא כשרה בכם ואע"פ שאתם קרובין ורבנן עדות זו מסורה לכם וקי"ל דכל הקרובין לעדות החדש: **[מתני'] ואלו הן הפסולין השוחק בקוביא כו' זה הכלל כל עדות שאין האשה כשרה לה אף אלו כולן אינן כשרין לה.** וכיון שהאשה פסולה לעדות החדש. אף אלו הזכורין במשנתנו וכיוצא בהן פסולין לעדות החדש ודייקינן מינה הא עדות שהאשה כשרה לה כגון מיתת הבעל שאפילו הנשים כשרות כדתנן באחרית יבמות הוחזק להיות משיאין עד מפי עד ומפי אשה כו' גם הפסולין הללו כשרין להעיד כי מת בעלה של זו ותנשא על פיהן וא"ר מנשה זאת אומרת כלום' נתברר לנו מדיוקא של משנה כי גזלן דרבנן כגון משחק בקוביא וכיוצא בהן שהן פסולין מדרבנן כשרין להעיד כי מת בעלה של זו דהא הנשים נאמנות בעדות זו ואוקימנא בפרק דיני ממונות בשלשה לר"מ דאמר עד זומם פסול לכל התורה והלכתא כוותיה: **[מתני'] מי שראה את החדש כו'.** לא מיתוקמא בזמן הזה אלא בניסן וחשרי בלבד:

הדרן עלך ארבעה ראשי שנים

אם אין מכירין אותו משלחין עמו אחר להעידו כו'. אוקימנה מאי אחר דתני במתנית'

חשק שלמה על רבינו חננאל

ג) גרסה גרוב דל"ל וקי"ל דכל הקרובין פסולין לעדות המועד.

וחד מי מהימן. תימה כי לא מהימן נמי מחלל את השבת לילך עם שמע יצטרף עם אחר כדתנן בפ"ק (לעיל ע"ח) גבי אב ובנו דילהו לא מפני שיצטרפו זה עם זה אלא שאם יפסל האחד שיצטרף השני עם אחר ורמה דלא מקשה היאך אחר מחלל שבת כיון דלא מהימן לחודיה אלא מקשה על ליענא דמתני' דנקט אחר דמשמע דאד מהימן:

אלא מאי אותו אותו זוג. תימה מאי קאמר מאי יכול לומר אחד מאותו הזוג: **סהדא** אחרינא הוה. י"ל דמיירי בעד אחד שרמה המדם שהלך רבי נהוראי להטעות עמו ולהעיד נמי על המדם והא דקתני בברייתא להעיד עליו אחד קאי אבל בירו' ובתוספתא (פ"א) מוכח בהדיא דבהכרת העד מיירי שהלך ר' נהוראי להעיד עליו דבשר וכן פרש"י וקאי פירכא דאי הכי אתרי שינוי:

להטעות את חכמים. שמירע יום ל' של אדר בשבת ולא נראה המדם בזמנו וביתומין מתחזין שיהא יום ל' של פסח בשבת כדי שתהא הנפת העומר באחד בשבת ועצרת באחד בשבת לפי שהיו דורשין ממחרת השבת שבת נראית כמשמעו כך פי' בקונטרס ול"ת ומה מרויחים והלא מתקלקלין לענין פסח וי"ל דלא חשיבי ליה קלקול משום דדרשי [ט] אחת ואפי' מזידים: **מוליך** ומביא מעלה ומוריד. בירושלמי משמע כדי שלא יטעו לומר שהוא כוכב דמ"ר אף חזינא כוכבא דנחית וסליק חזינא כוכבא דאזיל ואתי: **גזירה** משום ר"ח חסר שחל להיות בע"ש. ה"ג הוה אלי למימר משום ר"ח אלא שלא יהא חסר שחל להיות בשבת אפילו מהני טעמי דמפרש והא

וחד מי מהימן והתניא מעשה שבא הוא ועדיו עמו להעיד עליו אמר רב פפא מאי אחר זוג אחר ה"נ מסתברא דאי לא תימא הכי אם אינן מכירין אותו מאי אותו אילימא אותו חד וחד מי מהימן [א] משפט כתיב ביה אלא מאי אותו אותו הזוג ה"נ מאי אחר זוג אחר וחד לא מהימן והתניא [ב] מעשה ברבי נהוראי שהלך אצל העד להעיד עליו בשבת באושא אמרי רבי נהוראי [ג] סהדא אחרינא הוה בהדיה והא דלא חשיב ליה משום כבודו של רבי נהוראי רב אשי אמר רבי נהוראי [ד] סהדא אחרינא הוה באושא ואזל רבי נהוראי לאצטרופי בהדיה אי הכי מאי למימרא מהו דתימא מספיקא לא מחללינן שבתא [ה] קמ"ל. כי אתא עולא אמר קדשוה לירחא במערבא אמר רב כהנא לא מיבעיא עולא דגברא רבה הוא דמהימן [ו] אלא אפי' איניש דעלמא נמי מהימן מ"ט [ז] כל מילתא דעבידא לאגלויי לא משקרי בה אינשי תניא נמי הכי בא אחד [ח] בסוף העולם ואמר קדשו ב"ד את החדש נאמן: בראשונה היו מקבלין עדות החדש מכל אדם וכו': תנו רבנן מה קלקול קלקלו הבייתוסין [ט] [י] פעם אחת בקשו בייתוסין להטעות את חכמים שכרו שני בני אדם בד' מאות זוז אחד משלנו ואחד משלהם שלהם העיד עדותו ויצא שלנו אמרו לו אמור כיצד ראית את הלבנה אמר להם עולה הייתי במעלה אדומים וראיתיו שהוא רבוץ בין ב' סלעים ראשו דומה לעגל אזניו דומין לגדי קרניו דומות לצבי וזנבו מונחת לו בין ירכותיו והצצתי בו ונרתעתי ונפלתי לאחורי ואם אין אתם מאמינים לי הרי מאתים זוז צרורין לי בסדיני אמרו לו מי הזקיקך לכך אמר להם שמעתי שבקשו בייתוסים להטעות את חכמים אמרתי אלך אני ואודיע להם שמא יבואו בני אדם שאינם מהוגנין ויטעו את חכמים אמרו לו מאתים זוז נתון לך במתנה והשוכרך ימתח על העמוד באותה שעה התקינו שלא יהו מקבלין [ג] אלא מן המכירין: **מתני'** [כ] [ל] בראשונה היו משיאין משואות משקלקלו הכותים התקינו שיהו שלוחין יוצאין כיצד היו משיאין משואות מביאין כלונסאות של ארז ארוכין וקנים ועצי שמן ונעורת של פשתן וכורך במשיחה ועולה לראש ההר ומצית בהן את האור ומולך ומביא ומעלה ומוריד עד שהוא רואה את חבירו שהוא עושה כן בראש ההר השני וכן בראש ההר השלישי ומאין היו משיאין משואות מהר המשחה לסרטבא ומסרטבא לגרופינא ומגרופינא לחוורן ומחוורן לבית בלתין ומבית בלתין לא זזו [מ] משם אלא מולך ומביא ומעלה ומוריד עד שהיה רואה כל הגולה לפניו כמדורת האש: **גמ'** מאי משמע דמשיאין לישנא דיקוד הוא דכתיב [נ] וישאם דוד ואנשיו ומתרגמינן ואוקדינן דוד [ס]. ת"ר [ע] אין משיאין משואות אלא על החדש שנראה בזמנו לקדשו ואימתי משיאין לאור עיבורו למימרא דאחסר עבדינן אמלא לא עבדינן מ"ט א"ר זירא גזירה משום ר"ח חסר שחל להיות בערב שבת אימת עבדי באפוקי שבתא [פ] דאי אמרת נעביד נמי אמלא אתו למיטעי נגהי ל"ת. יום שלשים קרוי יום עיבורו, כדתמרינן לעיל (דף יט:) על שני מדריס שמקדשין חותם ביום עיבוריהם, ועל שם שממנו מעברין את חדש היולא קרוי יום עיבור: ר"ח חסר. ר"ת הנקבע ביום שלשים, שהחדש היולא נמלא עכשיו חסר: **שחל להיות בע"ש.** ולא נוכל לחלל שבת [צ] לחורו להשיא משואות, ושמא חותם למ"ש: ואי אמרת. שמא רגילין בין מחסר בין ממלא: מתו

[א] משפט כתיב ביה. ס"ד דמהימן בעדות החדש ולא בעדות שבת: [ב] מעשה ברבי נהוראי. לקמן בפרק ג' (דף כג:): [ג] סהדא אחרינא הוה בהדיה. ס"ד דמהימן בעדות החדש ולא בעדות שבת: [ד] סהדא אחרינא הוה באושא. ס"ד דמהימן בעדות שבת ולא בעדות החדש: [ה] מחללינן שבתא. ס"ד דמהימן בעדות החדש ולא בעדות שבת: [ו] דמהימן. בעדות החדש ולא בעדות שבת: [ז] כל מילתא דעבידא לאגלויי לא משקרי בה. ס"ד דמהימן בעדות החדש ולא בעדות שבת: [ח] בא אחד. בעדות החדש: [ט] בייתוסין. כתי' ודפו"י קלקלו המינין, אמרו פעם אחת וכו': [י] בייתוסין. כת"י לא היה זז משם: [כ] מתני' בראשונה היו משיאין משואות. לאחר שקדשו החדש, ולא היו צריכין לשכור שלוחים לשלוח לגולה להודיע כי המשואות מודיעים חותן: משקלקלו הכותים. והשיאו גם הם משואות שלא בזמן החדש להטעות ישראל, וכ"ז לא היו משיאין משואות אלא בחדש שנתקדש ביום ל' כדתמרינן בפירקין, וכשלא היו משיאין לערב של יום ל' הכל יודעין שהחדש מעובר, ופעם אחת עיברו ב"ד את החדש ולא השיאו משואות לערב ל', והכותים השיאום בהרים שלהם, והטעו את בני הגולה לעשותו חסר: כלונסות. פירטק"י [ל] בלע"ז: ארובים. כדי שירחו למרחוק: וקנים ועצי שמן ונעורת של פשתן. כל אלו מרגיש שלהבת: וכורכן במשיחה. לונל"י [מ] בלע"ז, קוסרס בחוט של משיחה נראתי הכלונסיות: ומאין היו משיאין משואות. מה שם ההרים: מהר המשחה. מתחילין, הוא הר הזיתים שלפני ירושלים, עד שרואין שעושין כן בהר סרטבא: לחוורן וכו' [מ]: **את הגולה.** בני בבל אנשי פומבדיתא, והמה מודיעין לכל בני מדינת בבל: **במדורת אש.** מפרש בגמרא. מדורת אש לשון היסק גדול: **גמ'** לקדשו. להודיעו שנתקדש לאור עיבורו. לערב יום שלשים

[ע] [מוספתא פרק ג'], [ג] [גיטין ה:], ג [יבמות לג: קטו. נכורות לו.], [ז] [מוספתא פרק ג'], [ה] גיטה ד:, ו) [ע"ז מד. ע"ש בע"ק], ז) פסחים ג: [מוספתא פ"ג ומוס' מגילה פ"ג], [ח] מנחות סה., ט) [לקמן כה.].

הגהות הב"ח

(ל) גמ' תנ"ה בא אחד מסוף העולם ואמר: (מ) שם בתוספתי שנאמר ואי אמרת: (נ) רש"י ד"ה שחל להיות כו' לחלל שבת לאור עיבורו להציל מטותות:

גליון הש"ס

גמרא סהדא אחרינא הוה בהדיה. גיטין דף ה ע"ב סנהדרין דף יד ע"ח:

תורה אור השלם

א) כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב: [תהלים פא, ה]

ב) וַיַּעֲזְבוּ שָׁם אֶת עֲצַבֵּיהֶם וַיִּשָּׂאֵם דָּוִד וַאֲנָשָׁיו: [שמואל ב ה, כא]

הגהות וציונים

ג] "רבי נהוראי" ליתא בכת"י: ד] כת"י ודפו"י קלקלו המינין, אמרו פעם אחת וכו': ג] בכת"י נוסף עדות החודש: ל] כת"י לא היה זז משם: ס] עיין מסורת הש"ס אות ו ועיין בטורי אבן שצ"ע דהתם אמרינן ד"וישאם" לישנא דזרויי הוא (לשון זורה לרוח) ולא לישנא דמוקד ועיי"ש מה שביאר בזה ובכת"י ליתא כל המימרא מתחילת הגמ' עד כאן: ו] מוטות: ז] חבל דק: ס] תיבות "לחוורן וכו'" ליתא בדפוס קראקא:

ליקוטי רש"י

בראשונה. קודם שקלקלו הכותים והשיאו הם משואות ביום שלא קבעו בו המודם כדי להטעות את ישראל. משיאין משואות. כמו להעלותם משאת העשן מן העיר (שופטים כ) (סימן) מנעירה ונרחם השנה מפרש להו ובהן היו יודעין כל בני הגליות הקרובים והרחוקים את קביעת החודש ולא היו עושין אלא יו"ט אחד בכל מקום. שיהו שלוחים יוצאים. ועד מקום שיכול להגיע בתוך חמשה עשר יום היו מודיעים יום אחד והשאר עושין שני ימים [ביצה ד:]. [המשך בדף כג.]

עין משפט נר מצוה

ג א מיי' פ"ג מהלכות קידוש החדש הלכה ג:
ד ב מיי' שם הל' יד:
ה ג מיי' שם פ"ב ה"ב:
ו ד מיי' שם פ"ג ה"ח:

רבינו חננאל

זוג אחר להעיד על העד שראה את החדש כי כשר הוא לקבל ממנו זו העדות ולעולם צריכין ב' עדים להעיד על כל אחד ואחד: **כי אתא עולא אמר קדשו לירחא** ואמר רב כהנא אפילו איניש מעלמא כי אתא ואמר קדשו לירחא מהימן מ"ט דכל מילתא דעבידא לגלויי לא משקרי בה אינשי. חניא נמי הכי בא אחד מסוף העולם ואמר קידשו ב"ד את החדש מהימן: **בראשונה היו מקבלין עדות החדש מכל אדם** משקלקלו המינין ושכרו עדים להטעות את החכמים התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המיודעין שהן כשרים להעיד. תנו רבנן מה קלקול קלקלו המינין כו': **[מתני'] בראשונה היו משיאין משואות משקלקלו הכותים.** והשיאו משואות שלא בזמנן והטעו לבני המדינות הרחוקים התקינו שיהו שלוחין יוצאין (כיון) [כמו] ששנינו במשנתנו כי המשואות מציתין את האור בכלונסות של ארז. אמרינן מאי משמע דמשואות לשון יקידה ג) להבה היא שנא' וישאם דוד ומתרגמינן ואוקדינן דוד: **ת"ר אין משיאין משואות אלא על החדש שנראה בזמנו** והוא לילי ל' כלומר מולד בכ"ט ונראה לילי ל' ונתקדש ביום ל' משיאין משואות לילי ל"א כלו' היום שיצא ר"ח היה והוא אור עיבורו. ש"מ דאחסר משיאין משואות ואמלא אין משיאין [משואות] דאין משיאין אלא על החדש שנראה בזמנו. **תניא מ"ט א"ר זירא** חיישינן דילמא מיקלע יום ל' של חדש חסר בע"ש והוא ר"ח ולילי ל"א הוא שבת ולא יתכן להרים משואות בלילי שבת ומתי משיאין במ"ש ויודעין כי אע"פ שמ"ש אור ל"ב הוא ר"ח בע"ש היה ומפני מה לא עשו משואות לילי שבת שהוא אור ל"א מפני איסור שבת וא"ת נעשה גם לחדש מלא יטעו יאמרו כי חסר היה. ומפני איסור שבת לא עשו או מלא היה ור"ח בשבת היה. והמשואות בזמנן עשו אותן אור ל"ב שהוא לילי ל"א שהוא אור עיבורו. ג) **ואקשינן ונעביד בין אמלא ובין אחסר.** וכי מקלע כי האי גונא לא ליעביד כלל כו'. ופרקינן אפילו הכי אתו למיטעא יאמרו יתכן שהיה חסר ולא עשו משואות משום איסור שבת או מלא היה ולא נמנעו מלעשות משואות אלא משום אונס שאירע להם. **ואקשינן מאי חזית דעבדינן אחסר וליעביד אמלא ולא ליעביד אחסר.** ופריק אביי משום ביטול מלאכה. כלומר צריך בכל חדש להיבטל יום ל' ויום ל"א. ואם יעשו להן משואות נתברר כי החדש מלא היה. ואם לא יעשו נתברר כי חסר היה ולעולם אין הדבר מתברר אלא באור היום ל"ב מה שאין כן בחסר (אלא) אם יראו המשואות אור ל"א יודעין שחסר היה ואם לאו יודעין שהוא מלא: **ירושלמי** תמן בתמיד ובמסכת יוה"כ תנינן הרואה אומר בורקי בורקי מהו בורקי תמן אמרי ברק ברקא אנהר מנהרא ואקשינן עלה ועד אחד נאמן ופרקינן שנייה היא הכא שאתה יכול לעמוד עליו ואין אתה משקר בכי האי גוונא וחש לומר עד דו עליל ונפיק (מנהורא) [היא מנהרא] חכימא לה מילתא כלומר דבר זה מתברר ד) אמר עד אחד נולד לאיש פלוני בשבת מלין [אותו] על פיו חשכה במו"ש מטלטלין אותו על פיו ר' חייא מטלטל אפומא דמלויתא ר' (מאמל) [אימי] [מל] על פי נשים דאמרי שמשא הות בסיסיתא מכירי מכיריו של עד שראה את הלבנה מהו לחלל עליו את השבת. שמעינן לה מהכא. רבי נהוראי אומר מעשה שבא עד אחד באושא לא שהיו צריכין לי אלא עילה בקשתי להקביל פני חבירי. ומה קלקול הוה תמן שהיו אומרים עצרת לאחר השבת והיו יוצאין עליו מבערב בחזקת שנתקדש מעתה על ניסן לא יקבלו אלא מן המיודעין על שאר ירחיא מקבלין אמר רבי יוסי בר בון (קילקול יהן) ה) [עיקר קלקלתהון מן] אדר הות מעתה [כד היא] דכוותהון לא יקבלון דכך דלית דכוותיהן יקבלון זו מפני זו: **מתני' כיצד משיאין משואות מביאין כלונסאות של ארז כו'.**

עשרה

חשק שלמה על ר"ח ג) לכאורה נראה לי"ל כמו שמצינו במשנתינו לעיל [בפ"ק ד' י"ח] כיצד הי' משיאין משואות מציתין את האור וכו'. ד) תוי' ל"ל ושלהבת היא שנאמר וכו'. ג) מכאן איך לדף כג ע"ח. ד) עיין בדבריו מענגל בסוף מס' שבת. ה) בירושלמי לפנינו מיתא בשינוי לשון קצת ממה שכתב רבינו וע"ש בק"ע ופ"מ.

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [מוספתא פרק ג'], ד) [גיטין ה:], ג) [יבמות לג: קטו. נכורות לו.], ל) [מוספתא פרק ג'], ה) גיטה ד:, ו) [ע"ז מד. ע"ש בע"ק], ז) פסחים ג: [מוספתא פ"ג ומוס' מגילה פ"ג], ח) מנחות סה., ט) [לקמן כה.].

אך יש לתמוה, **וְחַד מִי מְהֵימַן** - וכי אדם אחד נאמן להעיד על כשרות עד הראייה, **וְהָתַנְיָא** - והלא שנינו בברייתא, **מַעֲשֶׂה שֶׁבָּא** בשבת[א] לפני בית דין המקדשים את החודש, **הוּא** - העד שראה את הלבנה, **וְעֵדָיו עִמּוֹ, לְהָעִיד עָלָיו** שהוא כשר ונאמן. ומשמע מלשון 'עדיו' שבאו שנים[ב], ולא די בעד אחד להעיד על כשרותו[ג].

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב פָּפָּא, מַאי אַחֵר** - לְמה נתכוונה המשנה באמרה 'משלחין עמו אחר' בלשון יחיד, **לִזּוּג אַחֵר**, דהיינו שני עדים, ולא די באדם אחד[ד]. מוכיחה הגמרא שכך היא כוונת המשנה, **הָכִי נַמִּי מִסְתַּבְּרָא** - אכן כך מסתבר לפרש, **דְּאִי לָא תֵּימָא הָכִי** - שאם לא תאמר שלשון היחיד שהתנא נקט בה כוונתו לזוג, אלא כוונתו בפשיטות לעד אחד, הרי מה ששנה לגבי עד הראייה **'אִם אֵינָן מַכִּירִין אוֹתוֹ'**, גם בזה צריך לברר **מַאי** - מה היא כוונתו בכך שנקט **'אוֹתוֹ'** בלשון יחיד [ולא שנה 'אותם'[ה]], **אִילֵימָא 'אוֹתוֹ' חַד** - אם נאמר שכוונתו בלשון 'אותו' היא לעד יחיד שראה את הלבנה, וכפי שאתה רוצה לפרש תיבת 'אחר', יש לתמוה **וְחַד מִי מְהֵימַן** - וכי אדם אחד נאמן להעיד על קידוש החודש[ו], הלא **'מִשְׁפָּט' כְּתִיב בֵּיהּ** - בקידוש החודש כתוב לשון 'משפט', שנאמר (תהלים פ"ו ה) 'כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב'[ז], וכשם שלענין משפט יקום דבר רק על פי שני עדים[ח], כך גם לענין קידוש החודש, ולכן אי אפשר לומר שהמשנה עוסקת בעד אחד שהולך להעיד על ראיית הלבנה. **אֶלָּא** ודאי, **מַאי** - מה היא כוונת התנא בנקטו לשון יחיד **'אוֹתוֹ'**, **אוֹתוֹ הַזּוֹג** שראה את הלבנה[ט], ואם כן **הָכִי נַמִּי** - אף כאן בהמשך המשנה יש לומר, **מַאי אַחֵר** - מה היא כוונת התנא באמרו 'משלחין עמו אחר', זוג **אַחֵר**.

הגמרא דנה האם אכן אין עד אחד כשר להעיד על כשרות עד הראייה:

מקשה הגמרא שוב, **וְחַד לָא מְהֵימַן** - וכי אין עד אחד נאמן להעיד על כשרות עד הראייה, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **מַעֲשֶׂה בְּרַבִּי נְהוֹרַאי שֶׁהָלַךְ אֵצֶל הָעֵד** שראה את הלבנה, כדי **לְהָעִיד עָלָיו** שהוא כשר, והיה זה **בְּשַׁבָּת**, ובתקופה שישבה הסנהדרין **בְּ'אוּשָׁא'**[י]. ומשמע מהברייתא שהלך הוא לבדו להעיד על כשרות העד, הרי שעד אחד נאמן על כך, ולא כפי שהוכחנו מהברייתא הקודמת[יא].

מתרצת הגמרא, **אָמְרִי** - אמרו בני הישיבה, לעולם אין עד אחד נאמן בזה, אלא שבמעשה של **רַבִּי נְהוֹרַאי, סָהֲדָא אַחֲרִינָא הֲוָה בַּהֲדֵיהּ** - עד נוסף היה עמו להעיד על כשרות עד הראייה, **וְהָא דְּלָא חָשִׁיב לֵיהּ** - והטעם שלא הוזכר עד השני בברייתא, הוא **מִשּׁוּם כְּבוֹדוֹ שֶׁל רַבִּי נְהוֹרַאי**, שהרי לא הזכירה הברייתא את רבי נהוראי אלא כדי להוכיח שמותר לחלל את השבת כדי להעיד על עד הראייה, מכך שאדם גדול כמותו נהג היתר בדבר[יב], ואין זה מכבודו שנביא ראיה לכך אף מחבירו הקטן ממנו[יג].

תירוץ נוסף, **רַב אַשִׁי אָמַר**, במעשה של **רַבִּי נְהוֹרַאי, סָהֲדָא אַחֲרִינָא הֲוָה בְּאוּשָׁא** - עד נוסף היה באושא שהכיר את עד הראייה, **וַאֲזַל רַבִּי נְהוֹרַאי לְאִצְטְרוּפֵי בַּהֲדֵיהּ** - והלך רבי נהוראי להצטרף

א. **רש"י** (ד"ה מעשה). וראה שפת אמת (ד"ה ומד) שהוכיח זאת, הובאו דבריו בביאורי רש"י.

ב. **ריטב"א** (ד"ה והתניא).

ג. **אי** אפשר לפרש קושיית הגמרא שעד אחד לא יחלל את השבת כיון שאין תועלת בו בלבדו, ומדוע אומרת משנתנו שמשלחים עד אחד, שהרי גם אם צריך עד נוסף להעיד על כשרות עד הראייה, יש לו לחלל שבת ולילך לבית דין הגדול, שמא יצטרף שם עם אחר המכיר את עד הראייה ויעידו שניהם, וכפי ששנינו בפרק הקודם (לעיל ע"ח) לגבי אב ובנו שצריכים לילך להעיד על ראיית הלבנה [אף בשבת, שהרי המשנה שם שנויה כהמשך למשנה הקודמת לה (לעיל כח:) ששנתה דין חילול שבת על קידוש החודש. לחם משנה (קידוש המולד פ"ג ה"ג) וערוך לנר (ד"ה ומד)], ואף שלא נוכל לסמוך על עדותם בלבד עד שיצטרף לאחד מהם אדם נוסף, כיון שקרובים הם, ועוד שאחד מהם בודאי מיותר, מכל מקום צריכים שניהם לילך מספק שמא יצטרף שם אחר להעיד, ושמא יפסל אחד מהקרובים ויצטרכו לשני, וכל שכן היחיד לבדו שמחלל את השבת לצורך קידוש החודש מספק שמא יצטרף עם אחר. אלא קושיית הגמרא היא שבברייתא מוכח שזקוקים לשני עדים, ולמה נקטה המשנה 'משלחין עמו אחר' בלשון יחיד, ומשמע שדי לשלוח עד אחד. תוספות (ד"ה ומד) [בתוספת ביאור על פי התוספות רי"ד (ד"ה ומד). ובתוספות הרא"ש (ד"ה ומד) חלק על תוספות, עיין בדבריו, וברש"ש (ד"ה ומד)]. אך לכאורה קשה, מה היא הוכחת הגמרא מהברייתא, שמא לעולם די בעד אחד המעיד על כשרות עד הראייה, ולכן נקטה משנתנו 'משלחין עמו אחר' בלשון יחיד, אלא שבמעשה שבברייתא באו שנים, מחשש שמא יפסל אחד מהם וישאר השני להעידו, וכעין מה ששנינו באב ובנו לענין קידוש החודש. ויש לתרץ, שאם די בעד אחד המעיד על כשרות עד הראייה, אין לשלוח בשבת שנים מחשש לפסול, שדווקא בעדות על קידוש החודש, שבית דין בודקים וחוקרים אותם בשאלות שונות במראה הלבנה [כמו ששנינו להלן (כג:)] ובזה אין אנשים בקיאים כי אם הסנהדרין, יש לחשוש שמא יכשל אחד מהם בפיו ותיפסל עדותו, אבל עדות על כשרות עדי הראייה, עדות רגילה היא, ואין לחשוש לכך. אלא בודאי מכך שחיללו שנים את השבת, מוכח שצריך שני עדים כדי להעיד על כשרות העד. שפת אמת (ד"ה ועדיו).

ד. **הראשונים** [רשב"א, ריטב"א וחידושי הר"ן (ד"ה ומד)] הביאו גירסא שהגמרא מתרצת 'תני עדו', והיינו שאכן די בעד אחד להעיד על כשרות עד הראייה, וכפי שמוכח ממשנתנו, וצריך לגרוס בברייתא 'הוא ועדו עמו'. ובטעם הדבר שעד אחד נאמן, כתבו, כי מן התורה אין צריך להעיד כלל על כשרות העד, וחכמים הם שהצריכו להעיד מפני קלקול הבייתוסים [כמבואר במשנתנו], הרי 'הם אמרו והם אמרו', כלומר, הם חייבו עדות זו, והם קבעו שדי בעד אחד. וכן מבואר בירושלמי (ה"ח), שעד אחד נאמן מהטעם הנזכר.

ה. **תוספות** רי"ד (ד"ה ומד).

ו. **ודאי** שאף עד אחד מחלל את השבת כדי להעיד על ראיית הלבנה, שמא ימצא שם אחר להצטרף עמו, וכמו ששנינו לעיל (ע"ח) לענין אב ובנו, אלא שיש לתמוה למה תעסוק המשנה ביחיד ולא בשנים שמתקיימת העדות בהם. תוספות רי"ד (שם).

ז. **פסוק** זה נדרש לענין קידוש החודש, וכמבואר בסנהדרין (יא: וגרסינן שם ד"ה הוי), וכעין זה להלן (כה: וגרסינן ד"ה כי), שאין מקדשים את החודש אלא ביום, שנאמר (תהלים פ"ו ד) 'תקעו בחודש שופר בכסא ליום חגנו', איזהו חג שהחודש [הירח] מתכסה בו [ראה ביאור הדבר ברש"י (לעיל ח: ד"ה שהמולד)] הוי אומר זה ראש השנה, שחגה בראש חודש, וכתוב לאחר מכן (שם פ"ו ה) 'כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב', כלומר חק שישראל עושים באותו חג, דהיינו קידוש החודש, הרי הוא כמשפט, דהיינו דיני ממונות, מה משפט ביום [כמבואר בסנהדרין (לד:)] אף קידוש החודש ביום. ואף שתיבת 'משפט' נדרשה לעיל (ח:) לגבי כניסת הקדוש ברוך הוא לשפוט את העולם בראש השנה, ולא לגבי קידוש החודש, מכל מקום כיון שנקבעה באמצע הפסוק, הרי היא נדרשת לפניה ולאחריה, והיא מוסבת גם לתיבות שלמעלה 'כי חק לישראל הוא' הנדרשים לענין קידוש החודש, ומכנהו הכתוב 'משפט'. ריטב"א (להלן כה: ד"ה מידי). ודורשת הגמרא כאן מכך שקידוש החודש נקרא 'משפט', שצריך לזה שני עדים [אמנם פסוק זה נדרש לגבי קידוש חודש תשרי, אך הוא הדין לשאר ראשי חדשים. תוספות (להלן כה: ד"ה מימות) ועל פי המהרש"א (נמוסי שם), עיין שם שכתבו זאת לגבי תיבת 'חק', ועל פי הריטב"א הנ"ל יש לומר שהוא הדין לתיבת 'משפט', שאף קידוש שאר ראשי חדשים נקראים 'משפט']. על פי ריב"ש (שו"ת, סי' קנה ד"ה ומה שהניח).

ח. **הקשו** התוספות (ד"ה מלמ), הרי יתכן שכוונת המשנה בלשונה 'אם אינן מכירין אותו' היא לאחד מעדי הראייה, שאין בית דין מכירין אותו, ולעולם לשון היחיד שנקטה בה המשנה היא יחיד ממש, אף שצריך שני עדים, ומה היא הוכחת הגמרא מכאן. וראה מה שכתב הפני יהושע (נמוסי שם) בביאור קושיית התוספות, ומה שתירץ.

ט. **'אושא'** הוא אחד מהמקומות שגלתה לשם הסנהדרין, כמבואר להלן (לא ע"ח וע"ג).

יא. **לעיל** הובאה דעת התוספות (ד"ה ומד) שהמכיר את עד הראייה מחלל את השבת כדי לבוא להעיד עליו בפני בית דין הגדול, אף אם בא לבדו, שמא יצטרף שם עם אדם נוסף המכירו. והקשו האחרונים [לחם משנה (קידוש המולד פ"ג ה"ג), פני יהושע (ד"ה ומד - השני) ורש"ש (ד"ה ומד)], שלפי זה מה היא הוכחת הגמרא מרבי נהוראי שדי באחד, הרי אף אם אין אחד נאמן, היה לו לילך לבדו שמא יצטרף שם עם אחר [ודווקא ממשנתנו האומרת 'משלחין עמו אחר' יש לדייק שדי באחד, כפי שהקשתה הגמרא בתחילת הסוגיא, כיון שאילו לא היה די באחד, היה הבית דין צריך לשלוח שנים באופן שתתקיים עדות החודש, ולמה אומרת המשנה שמשלחין אחד. אך מרבי נהוראי שהלך לבדו אי אפשר להוכיח, שהרי מעשה שהיה הוא, ואפשר שרק הוא הכיר את העד ולא היה לו עד נוסף לצרף איתו. על פי לחם משנה (שם). אמנם עיין רש"ש (שם) שהקשה לדעת התוספות אף על הוכחת הגמרא ממשנתנו]. עיין בדבריהם מה שתירצו.

עוד העירו האחרונים, מדוע לא הקשתה הגמרא מיד סתירה בין שתי הברייתות, שבברייתא הקודמת ['מעשה שהלך הוא ועדיו'] מוכח שצריך שני עדים, וכאן מוכח שדי בעד אחד. ראה פני יהושע (ד"ה ומד - הרמתון) וערוך לנר (ד"ה והתניא) מה שכתבו בזה.

יב. **וכפי** שמובא מעשה זה בתוספתא (פ"ח הט"ו) 'אם אינן מכירין אותו משלחין עדיו עמו אפילו בשבת. מעשה ברבי נהוראי שבא עם העד בשבת לאושא והעיד בו'. שפתי חכמים (נרסינ"י ד"ה משום).

יג. **רש"י** (ד"ה משום). ובפני יהושע (ד"ה והא) כתב, שלולי פירוש רש"י היה מפרש, שמצד הדין אף לאחר שתיקנו שלא לקבל עדות החודש אלא מן המכירים, הרי די בעד אחד המכירו, כיון שעד אחד נאמן באיסורים [וכמו שעד אחד נאמן להעיד על אדם נוסף המכירו. והקשו האחרונים [לחם משנה (קידוש המולד פ"ג ה"ג), פני יהושע (ד"ה ומד - השני) ורש"ש (ד"ה ומד)], שלפי זה מה היא הוכחת הגמרא מרבי נהוראי שדי באחד, הרי אף אם אין אחד נאמן, היה לו לילך לבדו שמא יצטרף שם עם אחר [ודווקא ממשנתנו האומרת 'משלחין עמו אחר' יש לדייק שדי באחד, כפי שהקשתה הגמרא בתחילת הסוגיא, כיון שאילו לא היה די באחד, היה הבית דין צריך לשלוח שנים באופן שתתקיים עדות החודש, ולמה אומרת המשנה שמשלחין אחד. אך מרבי נהוראי שהלך לבדו אי אפשר להוכיח, שהרי מעשה שהיה הוא, ואפשר שרק הוא הכיר את העד ולא היה לו עד נוסף לצרף איתו. על פי לחם משנה (שם). אמנם עיין רש"ש (שם) שהקשה לדעת התוספות אף על הוכחת הגמרא ממשנתנו]. עיין בדבריהם מה שתירצו.

עוד העירו האחרונים, מדוע לא הקשתה הגמרא מיד סתירה בין שתי הברייתות, שבברייתא הקודמת ['מעשה שהלך הוא ועדיו'] מוכח שצריך שני עדים, וכאן מוכח שדי בעד אחד. ראה פני יהושע (ד"ה ומד - הרמתון) וערוך לנר (ד"ה והתניא) מה שכתבו בזה.

יב. **וכפי** שמובא מעשה זה בתוספתא (פ"ח הט"ו) 'אם אינן מכירין אותו משלחין עדיו עמו אפילו בשבת. מעשה ברבי נהוראי שבא עם העד בשבת לאושא והעיד בו'. שפתי חכמים (נרסינ"י ד"ה משום).

יג. **רש"י** (ד"ה משום). ובפני יהושע (ד"ה והא) כתב, שלולי פירוש רש"י היה מפרש, שמצד הדין אף לאחר שתיקנו שלא לקבל עדות החודש אלא מן המכירים, הרי די בעד אחד המכירו, כיון שעד אחד נאמן באיסורים [וכמו שעד אחד נאמן להעיד על אדם נוסף המכירו. והקשו האחרונים [לחם משנה (קידוש המולד פ"ג ה"ג), פני יהושע (ד"ה ומד - השני) ורש"ש (ד"ה ומד)], שלפי זה מה היא הוכחת הגמרא מרבי נהוראי שדי באחד, הרי אף אם אין אחד נאמן, היה לו לילך לבדו שמא יצטרף שם עם אחר [ודווקא ממשנתנו האומרת 'משלחין עמו אחר' יש לדייק שדי באחד, כפי שהקשתה הגמרא בתחילת הסוגיא, כיון שאילו לא היה די באחד, היה הבית דין צריך לשלוח שנים באופן שתתקיים עדות החודש, ולמה אומרת המשנה שמשלחין אחד. אך מרבי נהוראי שהלך לבדו אי אפשר להוכיח, שהרי מעשה שהיה הוא, ואפשר שרק הוא הכיר את העד ולא היה לו עד נוסף לצרף איתו. על פי לחם משנה (שם). אמנם עיין רש"ש (שם) שהקשה לדעת התוספות אף על הוכחת הגמרא ממשנתנו]. עיין בדבריהם מה שתירצו.

עוד העירו האחרונים, מדוע לא הקשתה הגמרא מיד סתירה בין שתי הברייתות, שבברייתא הקודמת ['מעשה שהלך הוא ועדיו'] מוכח שצריך שני עדים, וכאן מוכח שדי בעד אחד. ראה פני יהושע (ד"ה ומד - הרמתון) וערוך לנר (ד"ה והתניא) מה שכתבו בזה.

יב. **וכפי** שמובא מעשה זה בתוספתא (פ"ח הט"ו) 'אם אינן מכירין אותו משלחין עדיו עמו אפילו בשבת. מעשה ברבי נהוראי שבא עם העד בשבת לאושא והעיד בו'. שפתי חכמים (נרסינ"י ד"ה משום).

יג. **רש"י** (ד"ה משום). ובפני יהושע (ד"ה והא) כתב, שלולי פירוש רש"י היה מפרש, שמצד הדין אף לאחר שתיקנו שלא לקבל עדות החודש אלא מן המכירים, הרי די בעד אחד המכירו, כיון שעד אחד נאמן באיסורים [וכמו שעד אחד נאמן להעיד על

וחד מי מהימן. תימה כי לא מהימן נמי מחלל את השבת לילך עם שמע יצטרף עם אחר כדתנן בפ"ק (לעיל ע"ח) גבי חד וגנו דילכו לא מפני שיצטרפו זה עם זה אלא שאם יפסל האחד שיצטרף השני עם אחר וגרמה ללא מקשה היאך אחר מחלל שבת כיון דלא מהימן לחודיה אלא מקשה על לישנא דמתני' דנקט אחר דשמע דאד מהימן:

אלא מאי אותו אותו זוג. תימה מאי קאמר אמי יכול לומר אחד מאותו הזוג: **סהדא** אחרינא הוה. י"ל דמיירי בעד אחד שראה שהלך רבי נהוראי להצטרף עמו ולהעיד עמי על החדש והא דקתני בגרייתא להעיד עליו אחד אחד גזירה משום בית (פ"ח) מוכח בהדיא דבהכרת העד מיירי שהלך ר' נהוראי להעיד עליו לבית דין וקאי להעיד עליו לבית דין פרש"י וקאי פירכא דאי הכי אתרי שינוי:

להטעות את חכמים. שאירע יום ל' של אחד בשבת ולא נראה החדש בזמנו ובייתוסין מתחזין שיהא יום ל' של פסח בשבת כדי שתהא הנפת העומר באחד בשבת ועצרת באחד בשבת לפי שהיו דורשין ממחרת השבת שבת בראשית כמשמעו כך פי' בקונטרס ופ"ת ומה מרויחים והלא מתקלקלין לענין פסח וי"ל דלא חשיבי ליה קלקול משום דלדעתי [ט] אתם ואפי' מזידים: **מוליך** ומביא מעלה ומוריד. בירושלמי משמע כדי שלא יטעו לומר שהוא כוכב דמ"ר אלא חזינא כוכבא דנחית וסליק חזינא כוכבא דאזיל ואתי: **גזירה** משום ר"ח חסר שחל להיות בע"ש. ה"ג הוה אלי למימר משום ר"ח דלא שחל להיות בשבת מהני טעמי דמפרש: והא

וחד מי מהימן והתניא מעשה שבא הוא ועדיו עמו להעיד עליו אמר רב פפא מאי אחר זוג אחר ה"נ מסתברא דאי לא תימא הכי אם אינן מכירין אותו מאי אותו אילימא אותו חד וחד מי מהימן [א] משפט כתיב ביה אלא מאי אותו אותו הזוג ה"נ מאי אחר זוג אחר וחד לא מהימן והתניא [ב] מעשה ברבי נהוראי שהלך אצל העד להעיד עליו בשבת באושא אמרי רבי נהוראי [ג] סהדא אחרינא הוה בהדיה והא דלא חשיב ליה משום כבודו של רבי נהוראי רב אשי אמר רבי נהוראי [ד] סהדא אחרינא הוה באושא ואזל רבי נהוראי לאצטרופי בהדיה אי הכי מאי למימרא מהו דתימא מספיקא לא מחללינן שבתא [ה] קמ"ל. כי אתא עולא אמר קדשוה לירחא במערבא אמר רב כהנא לא מיבעיא עולא דגברא רבה הוא דמהימן [ו] אלא אפי' איניש דעלמא נמי מהימן מ"ט [ז] כל מילתא דעבידא לאגלויי לא משקרי בה אינשי תניא נמי הכי בא אחד [ח] בסוף העולם ואמר קדשו ב"ד את החדש נאמן: בראשונה היו מקבלין עדות החדש מכל אדם וכו': תנו רבנן מה קלקול קלקלו הבייתוסין [ט] [ז] פעם אחת בקשו בייתוסין להטעות את חכמים שכרו שני בני אדם בד' מאות זוז אחד משלנו ואחד משלהם שלהם העיד עדותו ויצא שלנו אמרו לו אמור כיצד ראית את הלבנה אמר להם עולה הייתי במעלה אדומים וראיתיו שהוא רבוץ בין ב' סלעים ראשו דומה לעגל אזניו דומין לגדי קרניו דומות לצבי וזנבו מונחת לו בין ירכותיו והצצתי בו ונרתעתי ונפלתי לאחורי ואם אין אתם מאמינים לי הרי מאתים זוז צרורין לי בסדיני אמרו לו מי הזקיקך לכך אמר להם שמעתי שבקשו בייתוסים להטעות את חכמים אמרתי אלך אני ואודיע להם שמא יבואו בני אדם שאינם מהוגנין ויטעו את חכמים אמרו לו מאתים זוז נתונין לך במתנה והשוכרך ימתח על העמוד באותה שעה התקינו שלא יהו מקבלין [ג] אלא מן המכירין: **מתני'** [ה] [ד] בראשונה היו משיאין משואות משקלקלו הכותים התקינו שיהו שלוחין יוצאין כיצד היו משיאין משואות מביאין כלונסאות של ארז ארוכין וקנים ועצי שמן ונעורת של פשתן וכורך במשיחה ועולה לראש ההר ומצית בהן את האור ומוליך ומביא ומעלה ומוריד עד שהוא רואה את חבירו שהוא עושה כן בראש ההר השני וכן בראש ההר השלישי ומאין היו משיאין משואות מהר המשחה למרטבא ומסרטבא לגרופינא ומגרופינא לחוורן ומחוורן לבית בלתין ומבית בלתין לא זו [ו] משם אלא מוליך ומביא ומעלה ומוריד עד שהיה רואה כל הגולה לפניו כמדורת האש: **גמ'** מאי משמע דמשיאין לישנא דיקוד הוא דכתיב [ב] [ז] וישאם דוד ואנשיו ומתרגמינן ואוקדינן דוד [ח]. ת"ר [ט] אין משיאין משואות אלא על החדש שנראה בזמנו לקדשו ואימתי משיאין לאור עיבורו למימרא דאחסר עבדינן אמלא לא עבדינן מ"ט א"ר זירא גזירה משום ר"ח חסר שחל להיות בערב שבת אימת עבדי באפוקי שבתא [י] דאי אמרת נעביד נמי אמלא אתו למיטעי נגהי ל"ח. יום שלשים קרוי יום עיבורו, כדתמרינן לעיל (דף יט:) על שני חדשים שמקדשין אותם ביום עיבוריהם, ועל שם שממנו מעברין את חדש היולא קרוי יום עיבור: ר"ח חסר. ר"ח הנקבע ביום שלשים, שהחדש היולא נמלא עכשיו חסר: שחל להיות בע"ש. ולא יכול לחלל שבת [יא] לאורו להשיא משואות, ומשיא אותם למ"ש: ואי אמרת. שהרי רגילין בין אחסר בין ממלא אתו

אחד מן העם לפי דרכו ואמר אני שמעתי מפי בית דין מקדש נאמן וקובעין את המועד על פיו שדבר זה עשוי הוא להגלות שחזקת הכל להיות שלוחין יוצאין ועד אחד נאמן עליו. [מאירי] **ומחוורן לבית בלתין.** וכולן שמות הרים, ובית בילתי הוא סוף ארץ ישראל היותר סמוך לבבל. [מאירי]

אחסר וליעביד אמלא ולא ליעביד אחסר. ופריק אביי משום ביטול מלאכה. כלומר צריך בכל חדש להיבטל יום ל' ויום ל"א. ואם יעשו להן משואות נתברר כי החדש מלא היה. ואם לא יעשו נתברר כי חסר היה ולעולם אין הדבר מתברר אלא באור היום ל"ב מה שאין כן בחסר (אלא) אם יראו המשואות אור ל"א יודעין שחסר היה ואם לאו יודעין שהוא מלא: **ירושלמי** תמן בתמיד ובמסכת יוה"כ תנינן הרואה אומר בורקי מהו בורקי תמן אמרי ברק ברקא אנהר מנהרא ואקשינן עלה ועד אחד נאמן ופרקינן שנייה היא הכא שאתה יכול לעמוד עליו ואין אתה משקר בכי האי גוונא וחש לומר עד דו עליל ונפיק (מנהורא) [היא מנהרא] חכימא לה מילתא כלומר דבר זה מתברר ד) אמר עד אחד נולד לאיש פלוני בשבת מלין [אותו] על פיו חשכה במו"ש מטלטלין אותו על פיו ר' חייא מטלטל אפומא דמלויתא ר' (מאמל) [אימי] [מל] על פי נשים דאמרי שמשא הות בסיסיתא מכירי מכיריו של עד שראה את הלבנה מהו לחלל עליו את השבת. שמעינן לה מהכא. רבי נהוראי אומר מעשה (שירדתי) [שירדתי] להעיד על עד אחד באושא לא שהיו צריכין לי אלא עילה בקשתי להקביל פני חבירי. ומה קלקול הוה תמן שהיו אומרים עצרת לאחר השבת והיו יוצאין עליו מבערב בחזקת שנתקדש מעתה על ניסן לא יקבלו אלא מן המידעין על שאר ירחיא מקבלין אמר רבי יוסי בר בון (קילקול יהן) ה) [עיקר קלקלתהון מן] אדר הות מעתה [כד היא] דכוותהון לא יקבלון דכך דלית דכוותיהון יקבלון זו מפני זו: **מתני' כיצד משיאין משואות מביאין כלונסאות של ארז כו'.**

עשרה

חשק שלמה על ר"ח ו) לכאורה נראה דל"ל כמו שמנינו במשנתינו לעיל [בפ"ק ד' י"ח] כיצד הי' מקדשין מניחין את האור וכו'. ג) תולי ל"ל ומלהכא היא שנאמר וכו'. ג) מכאן איך לדף כג ע"ח. ד) עיין כרכינו מגילא בסוף מס' שבת. ה) בירושלמי לפנינו ליתא בשינוי לשון קצת ממה שכתב רבינו וע"ש בק"ע ופ"מ.

עין משפט נר מצוה

ג א מיי' פ"ג מהלכות קידוש החדש הלכה ג: ד ב מיי' שם הל' יד: ה ג מיי' שם פ"ג ה"ב: ו ד מיי' שם פ"ג ה"ד:

אהח19/06/2018

רבינו חננאל

זוג אחר להעיד על העד שראה את החדש כי כשר הוא לקבל ממנו זו העדות ולעולם צריכין ב' עדים להעיד על כל אחד ואחד: **כי אתא עולא אמר קדשו לירחא** ואמר רב כהנא אפילו איניש מעלמא כי אתא ואמר קדשו לירחא מהימן מ"ט דכל מילתא דעבידא לגלויי לא משקרי בה אינשי. תניא נמי הכי בא אחד מסוף העולם ואמר קידשו ב"ד את החדש מהימן: **בראשונה היו מקבלין עדות החדש מכל אדם** משקלקלו המינין ושכרו עדים להטעות את החכמים התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המיודעין שהן כשרים להעיד. תנו רבנן מה קלקול קלקלו המינין כו': **[מתני'] בראשונה היו משיאין משואות משקלקלו הכותים.** והשיאו משואות שלא בזמנן והטעו לבני המדינות הרחוקות התקינו שיהו שלוחין יוצאין (כיון) ו) [כמו] ששנינו במשנתנו כי המשואות מציתין את האור בכלונסות של ארז. אמרינן מאי משמע דמשואות לשון יקידה ג) להבה היא שנא' וישאם דוד ומתרגמינן ואוקדינן דוד: **ת"ר אין משיאין משואות אלא על החדש שנראה בזמנו** והוא לילי ל' כלומר מולד בכ"ט ונראה לילי ל' ונתקדש ביום ל' משיאין משואות לילי ל"א כלו' היום שיצא ר"ח היה והוא אור עיבורו. ש"מ דאחסר משיאין משואות ואמלא אין משיאין [משואות] דאין משיאין אלא על החדש שנראה בזמנו. **תניא מ"ט א"ר זירא** חיישינן דילמא מיקלע יום ל' של חדש חסר בע"ש והוא ר"ח ולילי ל"א הוא שבת ולא יתכן להרים משואות בלילי שבת ומתי משיאין במ"ש ויודעין כי אע"פ שמ"ש אור ל"ב הוא ר"ח בע"ש היה ומפני מה לא עשו משואות לילי שבת שהוא אור ל"א מפני איסור שבת וא"ת נעשה גם לחדש מלא יטעו יאמרו כי חסר היה. ומפני איסור שבת לא עשו או מלא היה ור"ח בשבת היה. והמשואות בזמנן עשו אותן אור ל"ב שהוא לילי ל"א שהוא אור עיבורו. ג) **ואקשינן ונעביד בין אמלא ובין אחסר.** וכי מקלע כי האי גונא לא ליעביד כלל כו'. ופרקינן אפילו הכי אתו למיטעא יאמרו יתכן שהיה חסר ולא עשו משואות משום איסור שבת או מלא היה ולא נמנעו מלעשות משואות אלא משום אונס שאירע להם. **ואקשינן מאי חזית דעבדינן אחסר וליעביד אמלא ולא ליעביד אחסר.** ופריק אביי משום ביטול מלאכה. כלומר צריך בכל חדש להיבטל יום ל' ויום ל"א. ואם יעשו להן משואות נתברר כי החדש מלא היה. ואם לא יעשו נתברר כי חסר היה ולעולם אין הדבר מתברר אלא באור היום ל"ב מה שאין כן בחסר (אלא) אם יראו המשואות אור ל"א יודעין שחסר היה ואם לאו יודעין שהוא מלא: **ירושלמי** תמן בתמיד ובמסכת יוה"כ תנינן הרואה אומר בורקי מהו בורקי תמן אמרי ברק ברקא אנהר מנהרא ואקשינן עלה

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [תוספתא פרק ו)], ז) [גיטין ה:], ג) [יבמות נג: קנו. נכורות לו.], ד) [תוספתא פרק ו)], ה) גיטין ד:, ו) [ע"ז מד. ע"ש נע"ק], ז) פסחים ב: [תוספתא פ"ו ותוס' מגילה פ"ג], ח) מנחות סה., ט) [לקמן כה.].

הגהות הב"ח

(א) גמ' תנ"ה בא אחד מסוף העולם ואמר: (ב) שם בתוספתא שבת ואי אמרת: (ג) רש"י ד"ה שבת לאור עיבורו להשיא משואות:

גליון הש"ם

גמרא סהדא אחרינא הוה בהדיה. גיטין דף ה ע"ב סנהדרין דף יד ע"ח:

תורה אור השלם

א) כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב: [תהלים פא, ה]

ב) וַיַּעַזְבוּ שָׁם אֶת עֲצַבֵּיהֶם וַיִּשָּׂאֵם דָּוִד וַאֲנָשָׁיו: [שמואל ב ה, כא]

הגהות וציונים

ט] "רבי נהוראי" ליתא בכת"י: י] כת"י ודפו"י קלקלו המינין, **אמרו** פעם אחת וכו': יא] בכת"י נוסף **עדות החודש**: יב] כת"י לא היה זז משם: יג] עיין מסורת הש"ס אות ו ועיין בטורי אבן שצ"ע דהתם אמרינן ד"וישאם" לישנא דזרויי הוא (לשון זורה לרוח) ולא לישנא דמוקד ועי"ש מה שביאר בזה ובכת"י ליתא כל המימרא מתחילת הגמ' עד כאן: יד] מוטות: טו] חבל דק: טז] תיבות "לחוורן וכו'" ליתא בדפוס קראקא:

משנת ראשונים

וחד מי מהימן. וחד מי מהימן והתניא וכו'. אית ספרים דגרסי תני עדו ולומר דכיון דמדאורייתא אין צריכין להעיד עליו כלל ומדרבנן דאצרוך משום חשש המינין די בעד אחד כשר משלנו, וה"נ אמרינן בירושלמי דגרסינן התם ועד אחד נאמן משלך נתנו לך בדין הוא שלא יהו צריכין עדים והן אומרים שיהא אחד נאמן כשנים. **[הרשב"א]**

והא דלא חשיב ליה משום כבודו של רבי נהוראי. דאנן בעינן למימר דאפילו גברא רבה כרבי נהוראי חלל את השבת בכך. **[הריטב"א]**

בא אחד בסוף העולם ואמר קדשו בית דין את החדש נאמן. בא

עמו לעדות זו, אך לעולם אין עד אחד נאמן להעיד על כשרותו של עד הראייה[ט].

מקשה הגמרא, **אִי הָכִי** - אם אכן היה עד נוסף שהכיר את עד הראייה, **מַאי לְמֵימְרָא** - מה באה הברייתא ללמדנו, והרי דבר פשוט הוא שמותר לחלל שבת כדי להעיד על כשרות עד הראייה[י]. מתרצת הגמרא, **מַהוּ דְתֵימָא מִסְפֵּיקָא לֵיהּ מְחַלְּלִינַן שַׁבְּתָא** - שמא תאמר שמספק אין מחללים את השבת, והרי אין זה ודאי שאותו העד הנמצא באושא ומכיר את עד הראייה יהיה בביתו בשעה שיצטרכו לו ויצטרף לרבי נהוראי, **קָא מַשְׁמַע לָן** - לכך משמיענו התנא במעשה זה, שלצורך קידוש החודש מחללים את השבת אף על הספק, ולכן היה מותר לרבי נהוראי לילך לאושא בשבת[יא].

לעיל נתבאר שצריכים שני עדים הן לגבי ראיית הלבנה והן לגבי כשרות עדי הראייה. עתה דנה הגמרא אם די בעד אחד להעיד על כך שקידשו בית דין את החודש, ומביאה מעשה בזה:

כִּי אָתָא [-כשבא] **עוּלָּא** לבבל, **אָמַר** לבני המדינה, **קִדְּשׁוּהָ לְיַרְחָא בְּמַעֲרָבָא** - קידשו בית הדין שבארץ ישראל את החודש ביום פלוני. **אָמַר רַב כַּהֲנָא, לֹא מִיבַּעְיָא עוּלָּא, דְּגַבְרָא רַבָּה הוּא, דְּמְהֵימַן** - אין צריך לומר שעולא נאמן בדבריו, שהרי אדם גדול הוא, **אֲפִילּוּ אִינִישׁ דְּעָלְמָא נַמִּי מְהֵימַן** - סתם אדם שבא להעיד על כך, גם כן נאמן. מבררת הגמרא, **מַאי טַעְמָא** - מה הטעם בזה. מבארת הגמרא, **כָּל מִילְּתָא דַּעֲבִידָא לְאִגְּלוּיֵי לָא מְשַׁקְּרֵי בָּהּ אִינָשֵׁי** - כל דבר העשוי להתגלות, אין בני אדם משקרים בו, וכיון שהיום שנקבע בו ראש חודש בארץ ישראל הוא דבר שעשוי להתברר, אין לחשוש במי שהעיד על כך שהוא משקר, ואפשר לסמוך עליו אף שהוא עד אחד[יי]. מביאה הגמרא ראיה לכך מברייתא, **תָּנְיָא נַמִּי הָכִי** - שנינו גם בברייתא כדברי רב כהנא, אף אם **בָּא אֶחָד בְּסוֹף** [-מקצה] **הָעוֹלָם**, שאין בית דין מכירין אותו[יב], **וְאָמַר** 'קִדְּשׁוּ בֵּית דִּין אֶת הַחֹדֶשׁ ביום פלוני', **נֶאֱמָן**[יג]. הרי מפורש בברייתא שאף עד אחד נאמן על כך.

★

שנינו במשנה, **בָּרִאשׁוֹנָה הָיוּ מְקַבְּלִין עֵדוּת הַחֹדֶשׁ מִכָּל אָדָם** וכו', משקלקלו הבייתוסים התקינו שלא יהיו מקבלין אלא מן המכירין. הגמרא מביאה ברייתא המבארת איזה קלקול גרמו הבייתוסים[יא].

החמירו חכמים להצריכו שנים משום חשש שמא שכרוהו הבייתוסים, ולכן יש לחוש לכבודו של רבי נהוראי שהצריכו עד אחר עמו ולא האמינוהו ביחידי. ואף שבאמת הצריכו עד נוסף משום שאין חכמים מחלקים בגזירתם, מכל מקום משום כבודו לא הזכירו זאת.

יד. יש להקשות לדעת התוספות (ד"ה ומד) שהובאה לעיל שאף עד אחד מחלל את השבת כדי להעיד על כשרות עד ראייה שמא יצטרף עם אחר, הרי היה יכול רבי נהוראי לילך אף אם לא היה יודע אם יש באושא עד נוסף המכיר את עד הראייה. לחם משנה (קידוש החודש פ"ג ה"ג), עיין בדבריו מה שיישב.

טו. מדברי רש"י (ד"ה מספיקא) משמע שקושיית הגמרא 'אי הכי מאי למימרא' מוסבת רק על תירוצו של רב אשי. אך לכאורה קשה, הרי לשני התירוצים היה עד נוסף שהעיד על כשרות עד הראייה, אלא שלתירוץ הראשון העד הנוסף הלך עם רבי נהוראי בשבת לאושא, ולרב אשי העד הנוסף כבר היה באושא, ואם המקשן סובר שבשני עדים המכירים אין שום חידוש, יש לו לתמוה על שני התירוצים. וביאר הפני יהושע (נמוק' ד"ה מספיקא), ששני התירוצים בגמרא נחלקו בפירוש לשון הברייתא 'אצל העד להעיד עליו', לתירוץ הראשון, לא מוזכר בתיבות אלו עד המכיר, והכל מוסב על עד הראייה, כלומר, שרבי נהוראי הלך 'אצל העד' שראה את הלבנה כדי 'להעיד עליו' שהוא כשר. וכדי ליישב ברייתא זו עם הברייתא הקודמת, מוכרחים לומר שהלך איתו עד נוסף ולא הוזכר הדבר מפני כבודו של רבי נהוראי. אבל רב אשי מפרש לשון הברייתא 'לצדדים', כלומר שהלך 'אצל העד' המכיר שהיה באושא, 'להעיד עליו', היינו כדי להעיד יחד עמו על עד הראייה שהוא כשר. ולכן מקשה הגמרא לדעת רב אשי, מה משמיענו התנא במה שכתב 'אצל העד', ולמה הזכיר פרט זה שהיה עד נוסף באושא. אבל לתירוץ הראשון, שהלך עמו עד נוסף ולא הוזכר הדבר בברייתא, לא שייך להקשות מהו החידוש בהזכרת פרט זה.

אבל התוספות (ד"ה מספיקא) כתבו בדעת רש"י, שקושיית הגמרא 'אי הכי' מוסבת על שני התירוצים. וכן כתב הרשב"א (ד"ה מ'), ופירש קושיית הגמרא כדלהלן. אילו היינו אומרים שרבי נהוראי הלך לבדו להעיד על כשרות עד הראייה, היה מובן חידוש הברייתא, דהיינו שעד אחד נאמן על כך [וכפי שהובא לעיל, מאחר שהצורך להכיר את העד הוא מדרבנן, הרי 'הם אמרו והם אמרו'], אבל אם תאמר שהיה עמו עד נוסף, בין אם הלך עמו עתה בשבת [לתירוץ הראשון], ובין אם הוא נמצא באושא [לרב אשי], מהו החידוש במעשה זה [ואין לומר שבא להשמיענו שאף עדים המכירים מחללים את השבת, אף שמן התורה אין צריך להם, שהרי דבר זה כבר שנינו לעיל (ע"ח) בסוף פרק הקודם, שכל אלו שבלעדיהם אי אפשר לקיים את קידוש החודש, מחללים את השבת, וכיון שעתה לאחר תקנת חכמים לא יקבלו בית דין את העדים הללו ללא כת אחרת שיעידו בפני בית דין שהם מכירים את עדי הראייה, בודאי מחללים הם את השבת. כן כתב הרשב"א. וראה פני יהושע (שם) מה שהקשה על זה].

טז. ולכך כתב התנא שהלך 'אצל העד' המכיר שהיה באושא, כדי להשמיענו שמחללים את השבת אף מספק [לתירוצו של רב אשי. ראה בהערה לעיל ביאור הפני יהושע בקושיית הגמרא].

ולדברי התוספות בדעת רש"י [ראה הערה לעיל], תירוץ הגמרא 'מהו דתימא' וכו' מוסב אף על תירוץ הראשון, ואף שלתירוץ זה העד הנוסף הלך עמו ולא שייך להסתפק שמא לא ימצאנו, אך כיון שהעדות על כשרות העד תלויה בעד שמצטרף עמו, היה מקום לחשוש שמא בסופו של דבר כשיעמדו בפני בית דין יחזור בו העד השני, ולא ירצה להעיד על כשרות עד הראייה [כיון שלהעיד על אדם שהוא כשר, אין זה פשוט וקל אצל בני אדם. ריטב"א (ד"ה רב אשי)] ונמצא שחילל את השבת שלא לצורך, לכך משמיענו התנא שמחללים את השבת אף על הספק. רשב"א (ד"ה מי) וריטב"א (שם). [בתחילת דבריהם פירשו התוספות (ד"ה מספיקא) ותוספות הרא"ש (ד"ה ומד) דברי רב אשי והמשך סוגיית הגמרא באופן אחר, עיין בדבריהם, ובמהרש"א (נמוק' שם)].

יז. יש להקשות, הרי עד אחד נאמן באיסורים אף לולי הטעם של 'מילתא דעבידא לאיגלויי', וכמבואר ביבמות (פז:), שעד אחד נאמן להעיד על חתיכה אם היא של חלב או של שומן [אמנם קידוש החודש עצמו צריך שני עדים על ראיית הלבנה, כפי שדרשו לעיל מתיבת 'משפט', אך לאחר שקידשו את החודש, ובא אחד להעיד על כך, הרי הוא כשאר איסורים שעד אחד נאמן בהם]. ויש לומר, שכיון שחכמים תיקנו לשלוח שלוחים מפני קלקול הכותים, כמבואר להלן במשנה, ועוד שיש בהם משום תקנת המועדות, היינו סבורים לומר שנאמין רק לשליח בית דין ולא לסתם עד אחד. אמנם מאחר שהוא דבר העתיד להתגלות, אף כל אדם נאמן על כך. ריב"ש (סי' קנה ד"ה ומה שהניף המוקף). עוד יש לתרץ, שמפני חומר המועדות, לולא הטעם של 'מילתא דעבידא לאיגלויי' לא היה עד אחד נאמן מדרבנן. טורי אבן (ד"ה כי) [ועיין מה שהרחיב בזה ובשיטת הרמב"ם]. ובשפת אמת (ד"ה מ"ט, בתירוץ השני) תירץ, מכיון שלפעמים הוא מעיד כנגד הרוב, וכגון באלול שברוב שנים אינו מעובר [כמבואר לעיל (יט:)], לכן צריך לבאר בטעם נאמנותו, שהוא מילתא דעבידא לגלויי. עיין עוד בדבריו [אמנם הטורי אבן (שם) סובר שאין עד אחד נאמן לומר שעיברו את אלול]. ועיין עוד במנחת חינוך (מלוה שם אות ג) מה שכתב בקושיא זו.

עוד יש לתמוה על דברי רב כהנא 'לא מיבעיא עולא דגברא רבא הוא', וכי בשאר עדויות שבתורה יש נאמנות לאדם גדול יותר משאר כל אדם. ויש לומר, על פי מה שכתב הריב"ש הנ"ל, שהיה מקום להאמין דווקא לשליח בית דין, ולכן משמיענו רב כהנא שאף לפי סברא זו, לא זו בלבד שאדם גדול כעולא נאמן, אלא אף כל אדם, והיינו משום שהוא דבר העלול להתגלות. אמרי בינה (עדות סי' מט).

יח. הב"ח הגיה 'מסוף', וכן הוא בריטב"א ובשפת אמת (ד"ה מניח), ועל פי גירסא זו ביארנו את דברי הברייתא. אבל הטורי אבן (ד"ה שם) גרס כפי שהוא לפנינו. וראה פירושו להלן בהערה.

יט. רמב"ם (קידוש החודש פ"ג ה"ד) [ראה להלן. וברי"ף (ד"ה מניח) פירש באופן אחר].

כ. ומה שתיקנו חכמים שלא לקבל עדות אלא מן המכירין, היינו בעדים המעידים על ראיית הלבנה עצמה, מפני שנחשדו הבייתוסים לשכור עדי שקר לכך [כמבואר בברייתא להלן], אבל לשקר לאחרים שקידשו בית דין את החודש, לא נחשדו. ואף שהכותים אכן היו מטעים אחרים בזה, כמבואר במשנה להלן שהיו משיאים משואות להטעות את ישראל שקידשו בית דין את החודש, אך רק כדי להכשיל את הרבים היו עושים כן, ולא עשו כן כדי להטעות עיר אחת על ידי עד שקר. וזהו כוונת הברייתא שאפילו 'בא אחד מסוף העולם', והיינו שאין מכירין אותו, הרי הוא נאמן. שפת אמת (שם). ובטורי אבן (ד"ה שם, בפירושו השני) פירש בכוונת הברייתא [על פי הגירסא שלפנינו, 'בסוף', ראה לעיל בהערה], שאפילו אם בא אדם 'בסוף העולם' למקום שאין שלוחי בית דין מגיעים לשם להודיע מתי נתקדש החודש [עיין במשנה לעיל (יח.) ולהלן (במשנה) בענין השלוחים] והוא הגיע באופן כל שהוא, נאמן, ולא יצטרכו בני המקום ההוא לעשות שני ימים טובים מספק [בתשרי וניסן]. אמנם הקשה, שהרי לעיל (כא.) מבואר שבכל מקום שהשלוחים מגיעים שם רק בניסן ולא בתשרי [ראה רש"י שם (ד"ה דמטו)], נוהגים בני אותו מקום בשני ימים טובים אף בחג הפסח, גזירה שמא יתחלף להם תשרי בניסן ויעשו יום אחד אף בתשרי מבלי שנודע להם מתי נתקדש החודש, ואם כן אף כאן היה צריך לגזור על בני אותו מקום שינהגו שני ימים טובים בכדי שלא יבואו לנהוג יום אחד אף כאשר לא יתברר להם זמן קידוש החודש. ותירץ, שאין המקרים דומים זה לזה, שבמקום שהשלוחים מגיעים רק בניסן ולא בתשרי, אם יעשו בקביעות חג הפסח יום אחד, יש לחשוש שמא במשך הזמן כבר לא ידעו להבדיל בין תשרי לניסן, ויבואו לעשות כן אף בתשרי [סוכות], ולא ידעו שהדבר תלוי בשלוחים. אבל בנידון שלנו, שלעולם הם עושים שני ימים טובים, ורק פעם אחת קרה מקרה שעשו יום אחד מפני עדות השליח, הרי יתפרסם הדבר לכל שנוהגים כן משום שהגיע שליח למקומם והודיעם מתי קידשו בית דין את החודש, ולא יבואו להחליף הדבר בשאר הזמנים.

כא. הבייתוסים היו נוהגים כפי הבנתם בתורה שבכתב, וכפרו בתורה שבעל פה

וחד מי מהימן. תימה כי לא מהימן נמי מחלל את השבת לילך עם שמא יצטרף עם אחר כדתנן בפ"ק (לעיל ט"ז) גבי חד ובנו דילכו לא מפני שיצטרפו זה עם זה אלא שמא יפסל [בהסכמת אלבר יהכנים] אחר ונראה לא מקשה היאך אחר מחלל שבת כיון דלא מהימן לחודיה אלא מקשה על לישנא דמתני' דנקט אחר דמשמע דאד מהימן:

אלא מאי אותו אותו זוג. תימה מאי קאמר מאי יכול לומר אחד מאותו הזוג: **סהדא** אחרינא הוה. י"ל דמיירי בעד אחד שראה החדש שהלך רבי והורתי להצטרף עמו ולהעיד נמי על החדש והא דקתני בגרייתא להעיד עליו אחד אחד וכדיתנן (פ"ו) מוכח בהדיא דבהכרת העד מיירי שהלך ר' והורתי להעיד עליו לבדו וכן פרש"י וקאי פירכא דאי הכי אתרי זינויי:

להטעות את חכמים. שאירע יום ל' של אחד בשבת ולא נראה החדש בזמנו ובייתוסין מתחזין שיהא יום ל' של פסח בשבת כדי שתהא הנפת העומר באחד בשבת ועצרת באחד בשבת לפי שהיו דורשין ממחרת השבת שבת בראשית כמשמעו כך פי' בקונטרס ופ"ת ומה מרויחים והלא מתקלקלין לענין פסח וי"ל דלא חשיבי ליה קלקול משום דדרשי [ט] אחר ואפי' מזידים: **מוליך** ומביא מעלה ומוריד. בירושלמי משמע כדי שלא יטעו לומר שהוא כוכב דמ"ר אחד מזינא כוכבא דנחית וסליק חזינא כוכבא דסליק ונחית: **גזירה** משום ר"ח חסר שחל להיות בע"ש. ה"ג הוה מצי למימר משום ר"ח אלא שחל להיות בשבת מהני טעמי דמפרש:

והא

וחד מי מהימן והתניא מעשה שבא הוא ועדיו עמו להעיד עליו אמר רב פפא מאי אחר זוג אחר ה"נ מסתברא דאי לא תימא הכי אם אינן מכירין אותו מאי אותו אילימא אותו חד וחד מי מהימן [א] משפט כתיב ביה אלא מאי אותו אותו הזוג ה"נ מאי אחר זוג אחר וחד לא מהימן והתניא [ב] מעשה ברבי נהוראי שהלך אצל העד להעיד עליו בשבת באושא אמרי רבי נהוראי [ג] סהדא אחרינא הוה בהדיה והא דלא חשיב ליה משום כבודו של רבי נהוראי רב אשי אמר רבי נהוראי [ד] סהדא אחרינא הוה באושא ואזל רבי נהוראי לאצטרופי בהדיה אי הכי מאי למימרא מהו דתימא מספיקא לא מחללינן שבתא [ה] קמ"ל. כי אתא עולא אמר קדשוה לירחא במערבא אמר רב כהנא לא מיבעיא עולא דגברא רבה הוא דמהימן [ו] אלא אפי' איניש דעלמא נמי מהימן מ"ט [ז] כל מילתא דעבידא לאגלויי לא משקרי בה אינשי תניא נמי הכי בא אחד [ח] בסוף העולם ואמר קדשו ב"ד את החדש נאמן: בראשונה היו מקבלין עדות החדש מכל אדם וכו': תנו רבנן מה קלקול קלקלו הבייתוסין [ט] [י] פעם אחת בקשו בייתוסין להטעות את חכמים שכרו שני בני אדם בד' מאות זוז אחד משלנו ואחד משלהם שלהם העיד עדותו ויצא שלנו אמרו לו אמור כיצד ראית את הלבנה אמר להם עולה הייתי במעלה אדומים וראיתיו שהוא רבוץ בין ב' סלעים ראשו דומה לעגל אזניו דומין לגדי קרניו דומות לצבי וזנבו מונחת לו בין ירכותיו והצצתי בו ונרתעתי ונפלתי לאחורי ואם אין אתם מאמינים לי הרי מאתים זוז צרורין לי בסדיני אמרו לו מי הזקיקך לכך אמר להם שמעתי שבקשו בייתוסים להטעות את חכמים אמרתי אלך אני ואודיע להם שמא יבואו בני אדם שאינם מהוגנין ויטעו את חכמים אמרו לו מאתים זוז נתונין לך במתנה והשוכרך ימתח על העמוד באותה שעה התקינו שלא יהו מקבלין [ג] אלא מן המכירין: **מתני'** [ה] [ד] בראשונה היו משיאין משואות משקלקלו הכותים התקינו שיהו שלוחין יוצאין כיצד היו משיאין משואות מביאין כלונסאות של ארז ארוכין וקנים ועצי שמן ונעורת של פשתן וכורך במשיחה ועולה לראש ההר ומצית בהן את האור ומוליך ומביא ומעלה ומוריד עד שהוא רואה את חבירו שהוא עושה כן בראש ההר השני וכן בראש ההר השלישי ומאין היו משיאין משואות מהר המשחה למרטבא ומרטבא לגרופינא ומגרופינא לחורן ומחורן לבית בלתין ומבית בלתין לא זו [ו] משם אלא מוליך ומביא ומעלה ומוריד עד שהיה רואה כל הגולה לפניו כמדורת האש: **גמ'** מאי משמע דמשיאין לישנא דיקוד הוא דכתיב [ב] [ז] וישאם דוד ואנשיו ומתרגמינן ואוקדינן דוד [ח]. ת"ר [ט] אין משיאין משואות אלא על החדש שנראה בזמנו לקדשו ואימתי משיאין לאור עיבורו למימרא דאחסר עבדינן אמלא לא עבדינן מ"ט א"ר זירא גזירה משום ר"ח חסר שחל להיות בערב שבת אימת עבדי באפוקי שבתא [י] דאי אמרת נעביד נמי אמלא אתו למיטעי נגהי ל"ח. יום שלשים קרוי יום עיבורו, כדתמרינן לעיל (דף יט:) על שני מדריס שמקדשין מותם ביום עיבוריהם, ועל שם שממנו מעברין את חדש היולא קרוי יום עיבור: ר"ח חסר. ר"ח הנקבע ביום שלשים, שהחדש היולא ממנו עכשיו חסר: שחל להיות בע"ש. ולא עוד לחלל שבת [יא] לאורו להשיא משואות, ומשיא מותם למ"ש: ואי אמרת. שנהג רגילין בין מחסר בין ממלא: אתו

וחד מי מהימן. להכשירו לזה בחזקת נאמן: **מעשה שבא.** העד לפני ב"ד בשבת להעיד על החדש: **ועדיו עמו.** להחזיקו נאמן: חד מי מהימן. לעדות החדש: **משפט כתיב ביה.** כי חק לישראל הוא משפט וגו': **באושא.** כשישבה סנהדרין שם, ושם היו מקדשין את החדש: **משום כבודו דרבי נהוראי.** שהרי לא הוזכר ר' נהוראי אלא ללמוד ממנו שאדם גדול כמותו נהג היתר בדבר, ואין כבודו שניכר את רואיו אף מחבירו הקטן ממנו: **סהדא אחרינא הוה באושא.** המכיר את העד הזה: **מספיקא.** שמא אין אותו העד נזכר: **להטעות את החכמים.** שאירע יום ל' של אחד בשבת ולא נראה החדש בזמנו, והבייתוסין מתחזין שיהא יום ל' של פסח בשבת כדי שתהא הנפת העומר באחד בשבת ועצרת באחד בשבת, לפי שהן דורשין ממחרת השבת יניפנו ממחרת שבת דרשות כמשמעו [ט], ושכרו שני בני אדם להעיד שראו את החדש היום: **אחד משלנו.** ולא הכירוהו: **מאתים זוז נתונים לך במתנה.** ותהא רשאי לעכבן ומע"פ שלא השלמת תגמי שלך לשוכרך, דיש רשות לב"ד לקנוס ממון ולעשותו הפקר, כדתמרינן בימות (דף פט:) מניין שהפקר ב"ד הפקר שנאמר וכל אשר לא יבא לשלשת הימים וגו' יחרם כל רכושו וגו' (עזרא י): **ימתח על העמוד.** למלקות, כדתמרינן במכות (דף כג:) כופת שתי ידיו על העמוד: **מתני' בראשונה היו משיאין משואות.** לאחר שקדשו החדש, ולא היו צריכין לשכור שלוחים לשלוח לגולה להודיע כי המשואות מודיעים אותן: **משקלקלו הכותים.** והשיאו גם הם משואות שלא בזמן החדש להטעות ישראל, וב"ד לא היו משיאין משואות שלא בזמן החדש ביום ל' כדתמרינן בפירקין, וכשלא היו משיאין לערב יום ל' הכל יודעין שהחדש מעובר, ופעם אחת עיברו ב"ד את החדש ולא השיאו משואות לערב ל', והכותים השיאו כהרים שלהם, והטעו את בני הגולה לעשותו חסר: **כלונסות.** פירוק"י [יא] בלע"ז: **ארוכים.** כדי שילמו למלחוק: **וקנים ועצי שמן ונעורת של פשתן.** כל אלו מרכיש שלהבת: **וכורכן במשיחה.** לונג"י [יב] בלע"ז, קוטרס נחוט של משיחה נראני הכלונסיות: **ומאין היו משיאין משואות.** מה שם ההריס: **מהר המשחה.** מתחילין, הוא הר הזיתים שלפני ירושלים, עד שרואין שעושין כן בהר סרטבא: **לחורן** וכו' [יג]: **את הגולה.** בני בבל מפני פומבדיתא, והמה מודיעין לכל בני מדינת בבל: **במדורת אש.** מפרש בגמרא. מדורת אם לשון היסק גדול: **גמ' לקדשו.** להודיעו שנתקדש: **לאור עיבורו.** לערב יום שלשים נגהי ל"ח. יום שלשים קרוי יום עיבורו, כדתמרינן לעיל (דף יט:) על שני מדריס שמקדשין מותם ביום עיבוריהם, ועל שם שממנו מעברין את חדש היולא קרוי יום עיבור: ר"ח חסר. ר"ח הנקבע ביום שלשים, שהחדש היולא ממנו עכשיו חסר: **שחל להיות בע"ש.** ולא עוד לחלל שבת (ג) לאורו להשיא משואות, ומשיא מותם למ"ש: **ואי אמרת.** שנהג רגילין בין מחסר בין ממלא: אתו

אחד מן העם לפי דרכו ואמר אני שמעתי מפי בית דין מקדש נאמן וקובעין את המועד על פיו שדבר זה עשוי הוא להגלות שחזקת הכל להיות שלוחין יוצאין ועד אחד נאמן עליו. **[מאירי]** **ומחוורן לבית בלתין.** וכולן שמות הרים, ובית בילתי הוא סוף ארץ ישראל היותר סמוך לבבל. **[מאירי]**

ועד אחד נאמן ופרקינן שנייה היא הכא שאתה יכול לעמוד עליו ואין אתה משקר בכי האי גוונא וחש לומר עד דו עליל ונפיק (מנהורא) [היא מנהרא] חכימא לה מילתא כלומר דבר זה מתברר ד) אמר עד אחד נולד לאיש פלוני בשבת מלין [אותו] על פיו חשכה במו"ש מטלטלין אותו על פיו ר' חייא מטלטל אפומא דמלויתא ר' (מאמל) [אימי] [מל] על פי נשים דאמרי שמשא הות בסיסיתא מכירי מכיריו של עד שראה את הלבנה מהו לחלל עליו את השבת. שמעינן לה מהכא. רבי נהוראי אומר מעשה (שירתי) [שירדתי] להעיד על עד אחד באושא לא שהיו צריכין לי אלא עילה בקשתי להקביל פני חבירי. ומה קלקול הוה תמן שהיו אומרים עצרת לאחר השבת והיו יוצאין עליו מבערב בחזקת שנתקדש מעתה על ניסן לא יקבלו אלא מן המיודעין על שאר ירחיא מקבלין אמר רבי יוסי בר בון (קילקול יהן) ה) [עיקר קלקלתהון מן] אדר הות מעתה [כד היא] דכוותהון לא יקבלון דכך דלית דכוותיהן יקבלון זו מפני זו: **מתני' כיצד משיאין משואות מביאין כלונסאות של ארז כו'.**

עשרה

חשק שלמה על ר"ח ח) לכאורה נראה דל"ל כמו שאנו נמצאים לעיל [נפ"ק ד' י"ח] כיון דר' מתיחין מתיחין את החור וכו'. ג) תולי ל"ל ומלהבת היא שנאמר וכו'. ד) עיין כרכינו תענית בסוף מס' שבת. ה) בירושלמי לפנינו ליתא בשינוי לשון קצת ממה שכתב רבינו וע"ש בק"ע ופ"מ.

עין משפט נר מצוה

ג א מיי' פ"ג מהלכות קידוש החדש הלכה ג:
ד ב מיי' שם הל' יד:
ה ג מיי' שם פ"ג ה"ב:
ו ד מיי' שם פ"ג ה"ח:

רבינו חננאל

זוג אחר להעיד על העד שראה את החדש כי כשר הוא לקבל ממנו זו העדות ולעולם צריכין ב' עדים להעיד על כל אחד ואחד: **כי אתא עולא אמר קדשו לירחא** ואמר רב כהנא אפילו איניש מעלמא כי אתא ואמר קדשו לירחא מהימן מ"ט דכל מילתא דעבידא לאגלויי לא משקרי בה אינשי. תניא נמי הכי בא אחד מסוף העולם ואמר קידשו ב"ד את החדש **בראשונה היו מקבלין עדות החדש מכל אדם** משקלקלו המינין ושכרו עדים להטעות את החכמים התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המיודעין שהן כשרים להעיד. תנו רבנן מה קלקול קלקלו המינין כו': **[מתני'] בראשונה היו משיאין משואות משקלקלו הכותים.** והשיאו משואות שלא בזמנן והטעו לבני המדינות הרחוקות התקינו שיהו שלוחין יוצאין (כיון ו) [כמו] ששנינו במשנתנו כי המשואות מציתין את האור בכלונסות של ארז. אמרינן מאי משמע דמשואות לשון יקידה ג) להבה היא שנא' וישאם דוד ומתרגמינן ואוקדינן דוד: **ת"ד אין משיאין משואות אלא על החדש שנראה בזמנו** ואמלא אין משיאין [משואות] דאין משיאין אלא על החדש שנראה בזמנו. **תניא מ"ט א"ר זירא** חיישינן דילמא מיקלע יום ל' של חדש חסר בע"ש והוא ר"ח ולילי ל"א הוא שבת ולא יתכן להרים משואות בלילי שבת ומתי משיאין במ"ש ויודעין כי אע"פ שמ"ש אור ל"ב הוא ר"ח בע"ש היה ומפני מה לא עשו משואות לילי שבת שהוא אור ל"א מפני איסור שבת וא"ת נעשה גם לחדש מלא יטעו יאמרו כי חסר היה. ומפני איסור שבת לא עשו או מלא היה ור"ח בשבת היה. והמשואות בזמנן עשו אותן אור ל"ב שהוא לילי ל"א שהוא אור עיבורו. ג) **ואקשינן ונעביד בין אמלא ובין אחסר.** וכי מקלע כי האי גונא לא ליעביד כלל כו'. ופרקינן אפילו הכי אתו למיטעא יאמרו יתכן שהיה חסר ולא עשו משואות משום איסור שבת או מלא היה ולא נמנעו מלעשות משואות אלא משום אונס שאירע להם. **ואקשינן מאי חזית דעבדינן אחסר וליעביד אמלא ולא ליעביד אחסר.** ופריק אביי משום ביטול מלאכה. כלומר צריך בכל חדש להיבטל יום ל' ויום ל"א. ואם יעשו להן משואות נתברר כי החדש מלא היה. ואם לא יעשו נתברר כי חסר היה ולעולם אין הדבר מתברר אלא באור היום ל"ב מה שאין כן בחסר (אלא) אם יראו המשואות אור ל"א יודעין שחסר היה ואם לאו יודעין שהוא מלא: **ירושלמי** תמן בתמיד ובמסכת יוה"כ תנינן הרואה אומר בורקי מהו בורקי תמן אמרי ברק ברקא אנהר מנהרא ואקשינן עלה

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [מוספתא פרק ג'], ג) [גיטין ה:], [יבמות נג: קנו. נכורות לו.], ד) [מוספתא פרק ג'], ה) ביצה ד:, ו) [ע"ז מד. ע"ש נע"ק], ז) פסחים ג: [מוספתא פ"ו ומוס' מגילה פ"ג], ח) מנחות סה., ט) [לקמן כה.].

הגהות הב"ח

(א) גמ' תנ"ה בא אחד מסוף העולם ואמר: (ב) שם בתוקי שבת ואי אמרת: (ג) רש"י ד"ה שבת שהיות כו' לחלל שבת לאור עיבורו להשיא משואות:

גליון הש"ם

גמרא סהדא אחרינא הוה בהדיה. גיטין דף ה ע"ב סנהדרין דף יד ע"ח:

תורה אור השלם

א) כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב:
[תהלים פא, ה]

ב) וַיַּעַזְבוּ שָׁם אֶת עֲצַבֵּיהֶם וַיִּשָּׂאֵם דָּוִד וַאֲנָשָׁיו: [שמואל ב ה, כא]

הגהות וציונים

ח) "רבי נהוראי" ליתא בכת"י: ט) כת"י ודפו"י קלקלו המינין, **אמרו** פעם אחת וכו': י) בכת"י נוסף **עדות החודש**: יא) כת"י לא היה זז משם: יב) עיין מסורת הש"ס אות ו ועיין בטורי אבן שצ"ע דהתם אמרינן ד"וישאם" לישנא דזרויי הוא (לשון זורה לרוח) ולא לישנא דמוקד ועי"ש מה שביאר בזה ובכת"י ליתא כל המימרא מתחילת הגמ' עד כאן: יג) מוטות: יד) חבל דק: טו) תיבות "לחוורן וכו'" ליתא בדפוס קראקא:

משנת ראשונים

וחד מי מהימן. וחד מי מהימן והתניא וכו'. איתי ספרים דגרסי תני עדו ולומר דכיון דמאווריתא אין צריכין להעיד עליו כלל ומדרבנן דאצרוך משום חשש המינין די בעד אחד כשר משלנו, וה"נ אמרינן בירושלמי דגרסינן התם ועד אחד נאמן משלך נתנו לך בדין הוא שלא יהו צריכין עדים והן אומרים שיהא אחד נאמן כשנים. **[הרשב"א]**

והא דלא חשיב ליה משום כבודו של רבי נהוראי. דאנן בעינן למימר דאפילו גברא רבה כרבי נהוראי חלל את השבת בכך. **[הריטב"א]**

בא אחד בסוף העולם ואמר קדשו בית דין את החדש נאמן. בא

נאמר בתורה (ויקרא כג יא) בענין קרבן העומר, שזמנו הוא 'ממחרת השבת'[נב]. וקיבלו החכמים במסורת, שכוונת הכתוב היא ממחרת יום טוב הראשון של פסח[נג] [ט"ז ניסן], ולא ליום ראשון בשבוע. אבל הבייתוסים שכפרו בדברי חכמים, פירשו כוונת הכתוב כפשוטו, שזמן הקרבת העומר הוא ביום ראשון בשבוע[נד], שהוא ממחרת השבת[נה], וכן חג השבועות לדעתם, זמנו ביום ראשון בשבוע[נו]. בברייתא שלפנינו מסופר כיצד פעלו הבייתוסים כדי שייקרב העומר ביום ראשון בשבוע כדעתם:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **מַה** [-איזה] **קִלְקוּל קִלְקְלוּ הַבַּיְתוֹסִין** שמשום כך התקינו לא לקבל עדות אלא מן המכירין, **פַּעַם אַחַת** כשחל שלשים באדר בשבת, ולא נראתה הלבנה בחידושה[נז], **בִּקְּשׁוּ הַבַּיְתוֹסִין לְהַטְעוֹת אֶת הַחֲכָמִים** ולגרום להם שיקבעו ראש חודש ניסן בשבת, ומטרתם היתה בכדי שיום טוב ראשון של פסח יחול בשבת, וט"ז לחודש שהוא זמן הנפת העומר לפי חכמים, יחול ביום ראשון[נח], ויתקיימו דברי הכתוב 'ממחרת השבת' כפי דעתם המשובשת[נט]. הלכו **וְשָׁכְרוּ שְׁנֵי בְּנֵי אָדָם בְּאַרְבַּע מֵאוֹת זוּז**[ס] שיעידו שראו את הלבנה בשבת, כדי שיקדשו בית דין את החודש על פיהם, ויקריבו את העומר ביום ראשון בשבוע. **אֶחָד** מהעדים היה **מְשֻׁלָּם**[סא], הנשמע לדברי חכמים, אך הבייתוסים לא הכירוהו, **וְאֶחָד** העדים היה **מְשֻׁלָּהֶם** - בייתוסי. אותו העד שהיה **מְשֻׁלָּהֶם, הֵעִיד עֵדוּתוֹ** השקרית, **וְיָצָא,** ואילו אותו העד שהיה **מְשֻׁלָּם, אָמְרוּ לוֹ** - שאלוהו הדיינים, **אֱמוֹר, כֵּיצַד רָאִיתָ אֶת הַלְּבָנָה**[סב]. **אָמַר לָהֶם** בדרך רמז, **עוֹלָה הָיִיתִי בְּמַעֲלֵה אֲדוּמִים** [-שם מקום][סג], **וּרְאִיתִיו שֶׁהוּא** [-הירח] **רָבוּץ בֵּין שְׁנֵי סְלָעִים, רֹאשׁוֹ דּוֹמֶה לְעֵגֶל, אָזְנָיו דּוֹמִין לְגִדְיֵי, קַרְנָיו דּוֹמוֹת לִצְבִי, וְזָנְבוֹ מוּנָּחַת לוֹ בֵּין יַרְכוֹתָיו, וְהֵצַצְתִּי בּוֹ, וְנִרְתַּעְתִּי, וְנָפַלְתִּי לַאֲחוֹרַי**[סד]. **וְאִם אֵין אַתֶּם מַאֲמִינִים לִי** שאין העדות נכונה, **הֲרֵי מָאתַיִם זוּז** שקיבלתי עבור עדות זו, **צְרוּרִין לִי בְּסִדְינִי** - בבגדי[סה]. **אָמְרוּ לוֹ** הדיינים, **מִי הִזְקִיקְךָ לְכָךְ** - מדוע הסכמת להיות נשכר על ידם, אם אין כוונתך להעיד שקר[סו]. **אָמַר לָהֶם, שָׁמַעְתִּי שֶׁבִּקְּשׁוּ בַּיְתוֹסִים לְהַטְעוֹת אֶת חֲכָמִים** על ידי עדי שקר, ולגרום להם לקדש את החודש לפני זמנו, **אָמַרְתִּי** בלבי, **אֵלֵךְ אֲנִי** ואשכיר עצמי להם, **וְאוֹדִיעַ לָהֶם** [-לחכמים] שזו עדות שקר, **שֶׁמָּא יָבוֹאוּ בְּנֵי אָדָם שֶׁאֵינָם מְהוּגָנִין**, ויישכרו לבייתוסים, **וַיַּטְעוּ אֶת חֲכָמִים. אָמְרוּ לוֹ** הדיינים, **מָאתַיִם זוּז** שקיבלת מהם **נְתוּנִין לְךָ בְּמַתָּנָה**, אף שלא קיימת את תנאם ולא העדת שקר[סז], **וְהַשּׁוֹכֵרְךָ, יִמָּתַח עַל הָעַמּוּד** לקבל מלקות[סח]. **וּבְאוֹתָהּ שָׁעָה הִתְקִינוּ** חכמים **שֶׁלֹּא יְהוּ מְקַבְּלִין** עדות על קידוש החודש **אֶלָּא מִן הַמַּכִּירִין** - מבני אדם שבית דין מכירים אותם שהם נאמנים וכשרים[סט].

★ ★ ★

המבארת הרבה דברים בתורה שבכתב באופן שונה מפשטות הדברים. ראה לעיל (ע"ח).

כב. רש"י (ד"ה להטעות) הביא לשון הפסוק (ויקרא כג יח) 'והניף את העומר לפני ה' לרצונכם, **ממחרת השבת** יניפנו הכהן'. וברע"ב (מנחות פ"י מ"ג) הביא את הפסוק (שם כג טו) 'וספרתם לכם **ממחרת השבת** מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה'.

'קרבן עומר' הוא מנחה של ציבור הבאה מן השעורים, וקודם הבאתה אסור לאכול מהתבואה החדשה של שנה זו. אחד מדיני המנחה הוא, שצריך להניפה [מוליך ומביא, מעלה ומוריד], כפי שנאמר בפסוקים הנ"ל. לפרטי הדינים בזה ראה רמב"ם (ממרין ומוספין פ"ו ה"ג-כא, מאכלות אסורות פ"י ה"ג-ה).

כג. שאף הוא נקרא שבת, מחמת מצות השביתה ממלאכה שיש בו, וכמו שנאמר בתורה לשון 'שבתון' לגבי כמה ימים טובים [וכגון לגבי חג הסוכות שנאמר בו (ויקרא כג לט) 'ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון']. רש"י (מנחות סה: ד"ה רגל), אבן עזרא ורמב"ן על התורה (ויקרא כג יח), עיין שם.

כד. והיינו יום ראשון הראשון שלאחר יום טוב הראשון של פסח [כן מבואר ברש"י (מנחות סה: ד"ה כל)].

כה. והיינו ממחרת שבת בראשית. רש"י (ד"ה להטעות). כל שבת נקראת 'שבת בראשית', על שם ששבת בו הקדוש ברוך הוא במעשה בראשית. שפתי חכמים (ויקרא כג יח). מחלוקת הבייתוסים על חכמים מבוארת בהרחבה במסכת מנחות (סה.-סו.).

כו. לגבי חג השבועות, לא כתבה התורה יום בחודש כפי שכתבה בשאר ימים טובים, אלא שהוא ביום החמשים שלאחר קרבן העומר, כמו שנאמר (ויקרא כג טו-טז) 'וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'. ולעולם יחול חג השבועות באותו יום בשבוע שחל בו יום שני של פסח שהוא יום הנפת העומר [וכסימן א"ת ב"ש המובא בשולחן ערוך (או"ח סי' תכח ס"ג)]. ולדעתם המשובשת של הבייתוסים יחול לעולם ביום ראשון בשבוע.

[לדעת חכמים, 'וספרתם לכם ממחרת השבת' היינו ממחרת יום טוב ראשון של פסח, ו'שבע שבתות' היינו שבעה שבועות, ו'עד ממחרת השבת השביעית' היינו ממחרת שבוע השביעי. אבן עזרא (שם כג יח)].

כז. כשנראית הלבנה ביום שלשים, מקדשים בית דין אותו היום לראש חודש הבא, וחודש הקודם נעשה חסר. ובמעשה ההוא לא נראתה הלבנה ביום שלשים.

כח. יום ט"ו בחודש לעולם יחול באותו יום בשבוע שחל בו א' לחודש. ואם א' לחודש חל בשבת, אזי גם ט"ו בו, שהוא יום ראשון של פסח, יחול בשבת. וביום ראשון בשבוע, יחול ט"ז בו.

כט. הקשו התוספות (ד"ה להטעות), מה הרויחו הבייתוסים בכך שהטעו את חכמים, הרי גרמו שחג הפסח יהיה שלא בזמנו, ותחת זאת שיחול כדינו ביום ראשון, יחול בשבת [ויכשלו באכילת חמץ בשביעי של פסח. שפתי חכמים (נמוק')]. ותירצו, שדבר זה אינו נחשב להם קלקול, וכמו שדרשו בגמרא (להלן כה.) שאף כשבית דין מקדשים במזיד את החודש שלא בזמנו, הרי הוא מקודש. ועיין עוד מה שתירץ הפני יהושע (נמוק').

כן פירשו רש"י ותוספות, שקלקול הבייתוסים היה ביום השלשים לחודש אדר ומטרתם היתה כדי שהקרבת העומר וחג השבועות יחולו ביום ראשון בשבוע, כפי שפירשו הם 'ממחרת השבת'. והקשה הטורי אבן (ד"ה ניקשו), לדעת אלו ששלחו למר עוקבא (לעיל יט:) שאדר הסמוך לניסן לעולם חסר, ואפילו אם לא נראתה הלבנה ביום שלשים באדר בית דין מקדשים אותו, אם כן מה חששו הבייתוסים, הרי בכל אופן יקדשו בית דין את יום שלשים. וכתב, שלדעתם הטעו הבייתוסים את החכמים משום שנאה, אף ללא שום תועלת, וכמו שקלקלו הכותים והעלו משואות שלא בזמנם כדי להטעות את ישראל. ובערוך לנר (ד"ה להטעות) תירץ, שלדעתם הקלקול שקלקלו הבייתוסים כבר היה בראש חודש אדר, והיינו של' בשבט חל ביום ששי, ואם יעברו בית דין את החודש ויקדשו אדר בשבת, יחול ראש חודש ניסן ביום ראשון, וט"ז ניסן ועצרת ביום שני, ולכן שכרו עדי שקר שיקדשו בית דין את חודש אדר ביום ששי ואז יחול בודאי ראש חודש ניסן בשבת כיון שאדר הסמוך לניסן לעולם חסר. וכתב שכן מבואר בירושלמי (ה"ח) [ראה פני משה וקרבן העדה (ד"ה עיקר)].

ל. מאתים זוז לכל אחד מהם, כמבואר להלן. שפתי חכמים (ד"ה שכרו).

לא. בסייעתא דשמיא לא עלתה בידם להכשיל את החכמים, שהקדוש ברוך הוא סיכל עצתם וזימן להם איש נאמן שהיו חושבים שהוא נוטה לדעתם, והוא גילה האמת לחכמים. מלאכת שלמה (על המשניות).

לב. שאלה זו היא פתיחה לסדר של שאלות שהיו שואלים את העדים המעידים על קידוש החודש, כמו שיתבאר במשנה להלן (כג:), 'כיצד ראית את הלבנה, לפני החמה או לאחר החמה, לצפונה או לדרומה'. ראה שם ביאור הדברים.

לג. ומוזכר ביהושע (יא יז). רש"ש (ד"ה עולה הימיני).

לד. בפשטות השיב העד לבית דין בדרך היתול, כדי לרמז להם שעדות שקרית היא, ואין שום משמעות לדבריו. אך כתבו אחרונים [עקידת יצחק (שער סז פ"ח ד"ה הרביעית) מהרש"א (מ"ח מד"ה ח"ל ומילך) חתם סופר (ד"ה ומ"ש למימיו) קרבן ראשית (ד"ה אמר להם)] שאין לומר כן, ובודאי נתכוין העד לדבר צחות, ורצה בדבריו לרמז להם על דרך חידה ומליצה דברים השייכים לענין עדות זו. עיין בדבריהם מה שפירש כל אחד לפי דרכו.

לה. צריך ביאור מה ראיה יש בזה שאינו משקר. וביאר החתם סופר (ד"ה נהפוך), שמלשון הגמרא ששאלו אותו 'כיצד ראית את הלבנה', משמע שכבר העיד על ראיית הלבנה, ומן התורה די בכך, ועדותו מתקבלת אף ללא בדיקת בית דין, ואם כן אינו נאמן לחזור ולהגיד שהוא שכור ועדותו שקר [וכמו שכל עד אינו נאמן לחזור בו מעדותו. אמנם בדברי הרמב"ם וכסף משנה (עדות פ"ג ה"ה) מבואר שרק לאחר שנחקרה העדות אין נאמנים לחזור בהם]. אלא שאותו היום הרי שבת היה [כמבואר ברש"י (ד"ה להטעות) שרצו הבייתוסים להטעות את חכמים כדי שהנפת העומר ועצרת יחולו ביום ראשון], ואם כן הרי חילל שבת שנשא מאתים זוז ברשות הרבים, ואמנם הוא עשה זאת כדי לבטל עצת הרשעים משום תיקון הקרבן והמועדות. ועל כן אמר להם, שאם אינם מאמינים לו מפני שחוזר ומגיד הוא, ורוצים לקבל עדותו הראשונה, אם כן הרי הוא חילל שבת שלא כדין בהוצאת המעות שלא לצורך, ופסול לעדות, וממה נפשך אין כאן עדות.

לו. ואף אם לא נתכוונת מתחילה לשקר ולהטעות את החכמים, אך לא היה לך לעשות כן ולקבל המעות, וכמבואר בגמרא (כ"מ סה:) שאסור לגנוב אפילו כדי להקניט ואפילו על מנת לשלם כפל. שפתי חכמים (ד"ה אמר).

לז. שיש רשות לבית דין לקנוס ולעשות ממונו של אדם הפקר, כמבואר ביבמות (פט:) מנין שהפקר בית דין הפקר, שנאמר (עזרא י ח) 'וכל אשר לא יבוא לשלשת הימים כעצת השרים והזקנים יחרם כל רכושו'. רש"י (ד"ה מחמיס).

לח. כמבואר במסכת מכות (כג:) על מי שנענש במלקות 'כופת שתי ידיו על העמוד'. והיינו שעץ היה נעוץ בקרקע, וגבוה כנגד שתי אמות או אמה וחצי [עד כנגד לבו. תפארת ישראל (מכות פ"ג יכין אות עו)], והנלקה כפוף ומוטה על אותו עמוד, ותולה ידיו למטה וכופתין ידיו בצידי העמוד. רש"י במכות (שם). והטעם שלוקה זה ששכרו, הוא משום שהוא מסית ומדיח ומחטיא את הרבים. שפתי חכמים (כרם"י ד"ה ימתח) [עיין בדבריו שנסתפק אם לוקה ארבעים, או מכת מרדות].

לט. אף שחשש הבייתוסים הוא רק בניסן, תיקנו כן בכל החודשים משום חודש ניסן. ירושלמי (ה"ח) עיין שם, וכן כתב בפני יהושע (לעיל ע"ח, ד"ה משקלקלו).

וחד מי מהימן. תימה כי לא מהימן נמי מחלל את השבת לילך עם שמא יצטרף עם אחר כדתנן בפ"ק (לעיל ע"ח) גבי חד ובנו דילכו לא מפני שיצטרפו זה עם זה אלא שאם יפסל האחד שיצטרף השני עם אחר וגרמה ללא מקשה היתך אחר מחלל שבת כיון דלא מהימן לחודיה אלא מקשה על לישנא דמתני' דנקט אחר דמשמע דאד מהימן:

אלא מאי אותו אותו זוג. תימה מאי קאמר מאי יכול לומר אחד מאותו הזוג: **סהדא** אחרינא הוה. י"ל דמיירי בעד אחד שראה החדש שהלך רבי נהוראי להצטרף עמו ולהעיד נמי על החדש והא דקתני בגרייתא להעיד עליו אחדש קאי אבל גירו' ובתוספתא (פ"ח) מוכח דהדיח דבהכרת העד מיירי שהלך ר' נהוראי להעיד עליו לבשר וכן פרש"י וקאי פירכא דאי הכי אתרי שינוי:

להטעות את חכמים. שאירע יום ל' של אדר בשבת ולא נראה החדש בזמנו ובייתוסין מתחזין שיהא יום ל' של פסח בשבת כדי שתהא הנפת העומר באחד בשבת ועצרת באחד בשבת לפי שהן דורשין ממחרת השבת שבת נראית כמשמעו כך פי' בקונטרס ופ"ת ומה מרויחים והלא מתקלקלין לענין פסח וי"ל דלא חשיבי ליה קלקול משום דרבי מזידים: **מוליך** ומביא מעלה ומוריד. בירושלמי משמע כדי שלא יטעו לומר שהוא כוכב דמ"ר מסי חזינא כוכבא דנחית וסליק חזינא כוכבא דאזיל ואתי: **גזירה** משום ר"ח חסר שחל להיות בע"ש. ה"ג הוה מצי למימר משום ר"ח אלא שחל להיות בשבת מהני טעמי דמפרש: והמ

חד מי מהימן והתניא מעשה שבא הוא ועדיו עמו להעיד עליו אמר רב פפא מאי אחר זוג אחר ה"נ מסתברא דאי לא תימא הכי אם אינן מכירין אותו מאי אותו אילימא אותו חד וחד מי מהימן [א] משפט כתיב ביה אלא מאי אותו אותו הזוג ה"נ מאי אחר זוג אחר וחד לא מהימן והתניא [ב] מעשה ברבי נהוראי שהלך אצל העד להעיד עליו בשבת באושא אמרי רבי נהוראי [ג] סהדא אחרינא הוה בהדיה והא דלא חשיב ליה משום כבודו של רבי נהוראי רב אשי אמר רבי נהוראי [ד] סהדא אחרינא הוה באושא ואזל רבי נהוראי לאצטרופי בהדיה אי הכי מאי למימרא מהו דתימא מספיקא לא מחללינן שבתא [ה]קמ"ל. כי אתא עולא אמר קדשוה לירחא במערבא אמר רב כהנא לא מיבעיא עולא דגברא רבה הוא דמהימן [ו]אלא אפי' איניש דעלמא נמי מהימן מ"ט [ז] כל מילתא דעבידא לאגלויי לא משקרי בה אינשי תניא נמי הכי בא אחד [ח] בסוף העולם ואמר קדשו ב"ד את החדש נאמן: בראשונה היו מקבלין עדות החדש מכל אדם וכו': תנו רבנן מה קלקול קלקלו הבייתוסין [ט] [ז]פעם אחת בקשו בייתוסין להטעות את חכמים שכרו שני בני אדם בד' מאות זוז אחד משלנו ואחד משלהם שלהם העיד עדותו ויצא שלנו אמרו לו אמור כיצד ראית את הלבנה אמר להם עולה הייתי במעלה אדומים וראיתיו שהוא רבוץ בין ב' סלעים ראשו דומה לעגל אזניו דומין לגדי קרניו דומות לצבי וזנבו מונחת לו בין ירכותיו והצצתי בו ונרתעתי ונפלתי לאחורי ואם אין אתם מאמינים לי הרי מאתים זוז צרורין לי בסדיני אמרו לו מי הזקיקך לכך אמר להם שמעתי שבקשו בייתוסים להטעות את חכמים אמרתי אלך אני ואודיע להם שמא יבואו בני אדם שאינם מהוגנין ויטעו את חכמים אמרו לו מאתים זוז נתונין לך במתנה והשוכרך ימתח על העמוד באותה שעה התקינו שלא יהו מקבלין [ג] אלא מן המכירין: **מתני'** [ה] [ד]בראשונה היו משיאין משואות משקלקלו הכותים התקינו שיהו שלוחין יוצאין כיצד היו משיאין משואות מביאין כלונסאות של ארז ארוכין וקנים ועצי שמן ונעורת של פשתן וכורך במשיחה ועולה לראש ההר ומצית בהן את האור ומוליך ומביא ומעלה ומוריד עד שהוא רואה את חבירו שהוא עושה כן בראש ההר השני וכן בראש ההר השלישי ומאין היו משיאין משואות מהר המשחה לסרטבא ומסרטבא לגרופינא ומגרופינא לחורן ומחורן לבית בלתין ומבית בלתין לא זז [ו] משם אלא מוליך ומביא ומעלה ומוריד עד שהיה רואה כל הגולה לפניו כמדורת האש: **גמ'** מאי משמע דמשיאין לישנא דיקוד הוא דכתיב [ב] [ז]וישאם דוד ואנשיו ומתרגמינן ואוקדינן דוד [ח]. ת"ר [ז] אין משיאין משואות אלא על החדש שנראה בזמנו לקדשו ואימתי משיאין לאור עיבורו למימרא דאחסר עבדינן אמלא לא עבדינן מ"ט א"ר זירא גזירה משום ר"ח חסר שחל להיות בערב שבת אימת עבדי באפוקי שבתא [ג] דאי אמרת נעביד נמי אמלא אתו למיטעי נגהי ל"ח. יום שלשים קרוי יום עיבורו, כדתמרינן לעיל (דף יט:) על שני חדשים שמקדשין אותם ביום עיבורים, ועל שם שממנו מעברין את חדש היומא קרוי יום עיבור: ר"ח חסר. ר"ח הנקבע ביום שלשים, שהחדש היומא נמלא עכשיו חסר: שחל להיות בע"ש. ולא נוכל לחלל שבת [ג] לאורו להשיא משואות, ומשיא אותם למ"ש: ואי אמרת. שמא רגילין בין אחסר בין ממלא: אחד מן העם לפי דרכו ואמר אני שמעתי מפי בית דין מקדש נאמן וקובעין את המועד על פיו שדבר זה עשוי הוא להגלות שחזקת הכל להיות שלוחין יוצאין ועד אחד נאמן עליו. [מאירי] ומחוורן **לבית בלתין**. וכולן שמות הרים, ובית בילתי הוא סוף ארץ ישראל היותר סמוך לבבל. [מאירי]

ג א מיי' פ"ג מהלכות קידוש החדש הלכה ג:
ד ב מיי' שם הל' יד:
ה ג מיי' שם פ"ג ה"ב:
ו ד מיי' שם פ"ג ה"ח:

זוג אחר להעיד על העד שראה את החדש כי כשר הוא לקבל ממנו זו העדות ולעולם צריכין ב' עדים להעיד על כל אחד ואחד: **כי אתא עולא אמר** קדשו לירחא ואמר רב כהנא אפילו איניש מעלמא כי אתא ואמר קדשו לירחא מהימן מ"ט דכל מילתא דעבידא לגלויי לא משקרי בה אינשי. תניא נמי הכי בא אחד מסוף העולם ואמר קידשו ב"ד את החדש מהימן: **בראשונה היו מקבלין עדות החדש מכל אדם** משקלקלו המינין ושכרו עדים להטעות את החכמים התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המיודעין שהן כשרים להעיד. תנו רבנן מה קלקול קלקלו המינין כו': **[מתני'] בראשונה היו משיאין משואות משקלקלו הכותים.** והשיאו משואות שלא בזמנן והטעו לבני המדינות הרחוקות התקינו שיהו שלוחין יוצאין (כיון) [כמו] ששנינו במשנתנו כי המשואות מציתין את האור בכלונסות של ארז. אמרינן מאי משמע דמשואות לשון יקידה ג) להבה היא שנא' וישאם דוד ומתרגמינן ואוקדינן דוד: **ת"ר אין משיאין משואות אלא על החדש שנראה בזמנו** והוא לילי ל' כלומר מולד בכ"ט ונראה לילי ל' ונתקדש ביום ל' משיאין משואות לילי ל"א כלו' היום שיצא ר"ח היה והוא אור עיבורו. ש"מ דאחסר משיאין משואות ואמלא אין משיאין [משואות] דאין משיאין אלא על החדש שנראה בזמנו. **תניא מ"ט א"ר זירא** חיישינן דילמא מיקלע יום ל' של חדש חסר בע"ש והוא ר"ח ולילי ל"א הוא שבת ולא יתכן להרים משואות בלילי שבת ומתי משיאין במ"ש ויודעין כי אע"פ שמ"ש אור ל"ב הוא ר"ח בע"ש היה ומפני מה לא עשו משואות לילי שבת שהוא אור ל"א מפני איסור שבת וא"ת נעשה גם לחדש מלא יטעו יאמרו כי חסר היה. ומפני איסור שבת לא עשו או מלא היה ור"ח בשבת היה. והמשואות בזמנן עשו אותן אור ל"ב שהוא לילי ל"א שהוא אור עיבורו. ג) **ואקשינן ונעביד בין אמלא ובין אחסר.** וכי מקלע כי האי גונא לא ליעביד כלל כו'. ופרקינן אפילו הכי אתו למיטעא יאמרו יתכן שהיה חסר ולא עשו משואות משום איסור שבת או מלא היה ולא נמנעו מלעשות משואות אלא משום אונס שאירע להם. **ואקשינן מאי חזית דעבדינן אחסר וליעביד אמלא ולא ליעביד אחסר.** ופריק אביי משום ביטול מלאכה. כלומר צריך בכל חדש להיבטל יום ל' ויום ל"א. ואם יעשו להן משואות נתברר כי החדש מלא היה. ואם לא יעשו נתברר כי חסר היה ולעולם אין הדבר מתברר אלא באור היום ל"ב מה שאין כן בחסר (אלא) אם יראו המשואות אור ל"א יודעין שחסר היה ואם לאו יודעין שהוא מלא: **ירושלמי** תמן בתמיד ובמסכת יוה"כ תנינן הרואה אומר בורקי מהו בורקי תמן אמרי ברק ברקא אנהר מנהרא ואקשינן עלה ועד אחד נאמן ופרקינן שנייה היא הכא שאתה יכול לעמוד עליו ואין אתה משקר בכי האי גוונא וחש לומר עד דו עליל ונפיק (מנהורא) [היא מנהרא] חכימא לה מילתא כלומר דבר זה מתברר ד) אמר עד אחד נולד לאיש פלוני בשבת מלין [אותו] על פיו חשכה במו"ש מטלטלין אותו על פיו ר' חייא מטלטל אפומא דמלויתא ר' (מאמל) [אימי] [מל] על פי נשים דאמרי שמשא הות בסיסיתא מכירי מכיריו של עד שראה את הלבנה מהו לחלל עליו את השבת. שמעינן לה מהכא. רבי נהוראי אומר מעשה (שירדתי) [שירדתי] להעיד על עד אחד באושא לא שהיו צריכין לי אלא עילה בקשתי להקביל פני חבירי. ומה קלקול הוה תמן שהיו אומרים עצרת לאחר השבת והיו יוצאין עליו מבערב בחזקת שנתקדש מעתה על ניסן לא יקבלו אלא מן המיודעין על שאר ירחיא מקבלין אמר רבי יוסי בר בון (קילקול יהן) ה) [עיקר קלקלתהון מן] אדר הות מעתה [כד היא] דכוותהון לא יקבלון דכך דלית דכוותיהון יקבלון זו מפני זו: **מתני' כיצד משיאין משואות מביאין כלונסאות של ארז כו'.**

עשרה

חשק שלמה על ר"ח ג) לכאורה נראה לגי"ל כמו שגרסינו במשנתינו לעיל [בפ"ק ד' י"ח] כילד הי' מדשין מלויתן את האור וכו'. ד) תולי ג"ל ומלהנך היא שנגמר וכו'. ג) מכאן שייך לדף כג ע"ח. ד) עיין גרסינו מגמלא בסוף מס' שבת. ה) בירושלמי לפנינו ליתא בשינוי לשון קלת ממה שכתב רבינו וע"ש בק"ע ופ"מ.

ג) [תוספתא פרק ג'], ג) [ניטין ה:], ג) [יבמות נג: קנו. נכורות לו.], ד) [תוספתא פרק ג'], ה) ביצה ד:, ו) [ע"ז מד. ע"ש נע"ק], ז) פסחים ג: [תוספתא פ"ג ותוס' מגילה פ"ג], ח) מנחות סה., ט) [לקמן כה.].

(ג) גמ' תנ"ה בא אחד מסוף העולם ואמר: (ב) שם בתפוקי שבת ואי אמרת: (ג) רש"י ד"ה שחל להיות כו' לחלל שבת לאור עיבורו להשיא משואות:

גמרא סהדא אחרינא הוה בהדיה. גיטין דף ה ע"ב סנהדרין דף יד ע"ח:

א) כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב: [תהלים פא, ה]

ב) וַיַּעֲזֹבוּ שָׁם אֶת עַצְּבֵיהֶם וַיִּשָּׂאֵם דָּוִד וַאֲנָשָׁיו: [שמואל ב ה, כא]

ח] "רבי נהוראי" ליתא בכת"י: ט] כת"י ודפו"י קלקלו המינין, **אמרו** פעם אחת וכו': ג] בכת"י נוסף **עדות החודש**: ז] כת"י **לא היה** זז משם: ה] עיין מסורת הש"ס אות ו ועיין בטורי אבן שצ"ע דהתם אמרינן ד"וישאם" לישנא דזרויי הוא (לשון זורה לרוח) ולא לישנא דמוקד ועיי"ש מה שביאר בזה ובכת"י ליתא כל המימרא מתחילת הגמ' עד כאן: ו] מוטות: ז] חבל דק: ח] תיבות "לחוורן וכו'" ליתא בדפוס קראקא:

וחד מי מהימן. וחד מי מהימן והתניא וכו'. אית ספרים דגרסי תני עדו ולומר דכיון דמאורייתא אין צריכין להעיד עליו כלל ומדרבנן דאצרוך משום חשש המינין די בעד אחד כשר משלנו, וה"נ אמרינן בירושלמי דגרסינן התם ועד אחד נאמן משלך נתנו לך בדין הוא שלא יהו צריכין עדים והן אומרים שיהא אחד נאמן כשנים.

[הרשב"א]

והא דלא חשיב ליה משום כבודו של רבי נהוראי. דאנן בעינן למימר דאפילו גברא רבה כרבי נהוראי חלל את השבת בכך.

[הריטב"א]

בא אחד בסוף העולם ואמר קדשו בית דין את החדש נאמן. בא

משנה

משנתנו מבארת כיצד היו מודיעים למקומות הרחוקים שקידשו בית דין את החודש:

בְּרֹאשׁוֹנָה - בתחילה [לפני שקלקלו הכותים, כפי שיתבאר להלן], **הָיוּ מַשִּׁיאִין מַשּׁוֹאוֹת**[מ] - מדליקים אבוקות של אש בראשי ההרים לאחר שקידשו את החודש, וכך נודע לבני הגולה[אוצר החכמה] שנקבע ראש חודש[מא], ולא היו צריכה לשבור שלוחים לכך[מב]. **מִשֶּׁקִּלְקְלוּ הַכּוּתִים**[מג], וכדי להטעות את ישראל[מד] היו מדליקים אבוקות אף כשלא קידשו את החודש[מה], **הִתְקִינוּ שֶׁיְּהוּ שְׁלוּחִין** של בית דין **יוֹצְאִין** להודיע על כך לבני הגולה[מו].

מבארת המשנה, **כֵּיצַד הָיוּ מַשִּׁיאִין מַשּׁוֹאוֹת**[מז], **מְבִיאִין כְּלוֹנְסָאוֹת** - מוטות **שֶׁל אֶרֶז אֲרוּבִּין**[מח], **וְקָנִים, וַעֲצֵי שֶׁמֶן** [-מין ארז[מט]], **וּנְעוֹרֶת שֶׁל פִּשְׁתָּן** - פסולת שמנערים מן הפשתן[נ], שכל אלו מרבים ומגדילים את השלהבת, **וְכוֹרֵךְ** את הקנים ועצי השמן והפשתן **עַל** ראשי הכלונסאות **בְּמִשִּׁיחָה** [-חבל דק], **וְעוֹלֶה לְרֹאשׁ הָהָר, וּמַצִּית בָּהֶן אֶת הָאוּר** [-אש], **וּמוֹלִיךְ וּמֵבִיא וּמַעֲלֶה וּמוֹרִיד** את האבוקה[נא], **עַד שֶׁהוּא רוֹאֶה אֶת חֲבֵירוֹ שֶׁהוּא עוֹשֶׂה כֵּן בְּרֹאשׁ** הָהָר הַשְּׁנִיני, **וְכֵן** היה עושה זה שהיה עומד בראש ההר השני עד שהיה רואה שחבירו עושה כן **בְּרֹאשׁ הָהָר הַשְּׁלִישִׁי**, וכן הלאה כפי שמבואר מיד. **וּמֵאַיִן הָיוּ מַשִּׁיאִין מַשּׁוֹאוֹת** - מה הם שמות ההרים שבהם העלו האבוקות[נג], **מֵהַר הַמִּשְׁחָה לְסַרְטְבָא** - התחילו בהר הזיתים[נד], עד שראו שעושים כן בהר סרטבא, **וּמִסַּרְטְבָא לְגַרוֹפִינָא, וּמִגַּרוֹפִינָא לְחַוָּרָן, וּמֵחַוָּרָן לְבֵית בַּלְתִּין**[נה], **וּמִבֵּית בַּלְתִּין לֹא זָזוּ מִשָּׁם** משיאי המשואות, **אֶלָּא מוֹלִיךְ וּמֵבִיא וּמַעֲלֶה וּמוֹרִיד, עַד שֶׁהָיָה רוֹאֶה** את **כָּלֵי** הַגּוֹלָה [-בני בבלי] **לְפָנָיו כִּמְדוֹרַת הָאֵשׁ**[נח].

★

גמרא

המשנה נקטה לשון 'משיאין משואות' בענין הדלקת אש. הגמרא מבררת את המקור ללשון זו:

מבררת הגמרא, **מַאי מַשְׁמַע דְּ'מַשִּׁיאִין', לִישָׁנָא דִּיקּוּד הוּא** - מנין משמע ש'משיאין' הוא לשון של הדלקת אש. מבארת הגמרא, **דִּכְתִיב** - שנאמר (שמואל ב' ה כא) לאחר שניצח דוד את הפלשתים, 'וַיַּעַזְבוּ שָׁם אֶת עַצַּבֵּיהֶם [-אליליהם] **וַיִּשָּׂאֵם דָּוִד וַאֲנָשָׁיו**', **וּמְתַרְגְּמִינַן** - ואנו מתרגמים שם 'וְאוֹקֵדִינַן דָּוִד', כלומר שרפם באש[נט].

★

הגמרא מביאה ברייתא המבארת באלו אופנים היו משיאים משואות:

תָּנוּ רַבָּנָן, אֵין מַשִּׁיאִין מַשּׁוֹאוֹת [-מדליקים אבוקות] **אֶלָּא עַל הַחֹדֶשׁ שֶׁנִּרְאָה בִּזְמַנּוֹ** - כשראו את הלבנה ביום שלשים, וחיסרו את החודש שעבר, אז היו משיאים משואות בכדי **לְקַדְּשׁוֹ** - להודיע לבני הגולה שנתקדש החודש ביום השלשים[ס]. **וְאֵימָתַי מַשִּׁיאִין, לְאוֹר**

מ. כן יש לנקד, בשי"ן שמאלית. מלאכת שלמה [וכן הוא בתוספות יו"ט ע"פ הגירסא שלפנינו. ועיין חידושי מהרי"ח שלא כתב כן]. ולהלן בגמרא ובהערות יתבאר יסוד לשון זה.

מא. ולא היו עושים אלא יום טוב אחד בכל מקום. רש"י (ביצה ד: ד"ה משיאין).

מב. רש"י (ד"ה בראשונה). ועיין שפת אמת (ד"ה בראשונה) שפירש טעם אחר בזה, הובאו דבריו בביאורי רש"י.

מג. ה'כותים' הם בני העמים שהושיב סנחריב מלך אשור בשומרון אחרי שהגלה את עשרת השבטים, כפי שכתוב במלכים (ב' יז כד) 'ויבא מלך אשור מבבל ומכותה ומעוא ומחמת וספרוים ויושב בערי שומרון תחת בני ישראל וירשו את שומרון וישבו בעריה' [ואלו שבאו מכותה היו מרובים יותר מאלו שבאו משאר הארצות, לכן נקראו כולם 'כותים'. מלאכת שלמה (נדרים פ"ז מ"ו)]. ולאחר זמן נתגיירו מאימת האריות שהיו אוכלים בהם [כמפורש במלכים (שם כה-כו)], אך אף לאחר שנתגיירו המשיכו לעבוד עבודה זרה (שם יז מו). ונחלקו תנאים (קידושין עה:) אם 'גרי אמת הם' או 'גרי אריות'. ואף אם גרי אמת הם, לאחר זמן עשאום כגויים גמורים (חולין ו.).

מד. רש"י (ד"ה משקלקלו). הקלקול שנזכר במשנה הקודמת היה על ידי **הבייתוסים**, ומטרתם היתה להטעות את **החכמים** שיקדשו את החודש שלא כדין ויקריבו את העומר שלא בזמנו. והקלקול המוזכר במשנתנו נעשה על ידי **הכותים**, לאחר שכבר קידשו בית דין את החודש, וכדי להטעות את **ישראל** שלא יעשו את המועדות בזמנם. וכתב בתוספות יו"ט שמעשים שהיו כך היו. אמנם ציין לדפוס ישן ברש"י שגרס אף במשנתנו 'משקלקלו המינין', דהיינו הבייתוסים [ראה לעיל (ע"פ) בסוף ההערה על הביאור בדברי המשנה 'משקלקלו הבייתוסים']. וברש"ש (ד"ה משקלקלו) כתב שלענין הקלקול המבואר במשנתנו אי אפשר לפרש שהמטרה היתה להטעות את החכמים, שהרי בית דין הגדול שקידשו את החודש בירושלים היה יושב סמוך לבית המקדש, ולא היה שייך להטעות את אלו שמקריבים את העומר בבית המקדש [ובאמת בית דין עצמם היו אחראים על הקרבת העומר, כמו שאומרת המשנה במנחות (פ"י מ"ג)], ולכן פירש רש"י שהמטרה היתה להטעות את ישראל. ולבייתוסים לא היה ענין בזה, ורק הכותים עשו זאת.

מה. בית דין לא היו משיאין משואות אלא בחודש שנתקדש ביום שלשים [דהיינו שהחודש הקודם חסר וקבעו את יום השלשים לא' בחודש הבא], כפי שיתבאר בגמרא, ואז היו משיאין במוצאי יום שלשים. וכשלא השיאו, ידעו הכל שהחודש מעובר. ובמעשה ההוא שקלקלו הכותים, לא השיאו בית דין משואות במוצאי יום שלשים כיון שעיברו את החודש, והלכו הכותים והשיאו משואות בהרים שלהם, והטעו את בני הגולה לעשותו חסר. רש"י (ד"ה משקלקלו).

מו. ובמקומות שלא הגיעו השלוחים עד ט"ו לחודש [בניסן ותשרי], היו עושים שני ימים. רש"י (ביצה ד: ד"ה שיהו).

השלוחים היו יוצאים רק על ששה חדשים [משום תיקון המועדות] כפי ששנינו לעיל (יח.), אך בזמן שהיו משיאים משואות היו עושים כן בכל חדשי השנה, והיינו משום שהיו נוהגות הנשים שלא לעשות מלאכה בראש חודש [כפי שיתבאר להלן (כג. ד"ה משום)], ובאור לשלשים עדיין היו בטלים ממלאכה, ולכן היו משיאים משואות כדי שידעו שנתקדש החודש ולא יתבטלו שני ימים. טורי אבן (ד"ה היו).

השלוחים היו יוצאים בכתב בית דין שהיה ניכר על ידו ששליחי בית דין הם. מאירי (ד"ה המשנה השניה).

בירושלמי (ה"ו) מבואר שרבי ביטל את המשואות. והקשה הראב"ד [הובאו דבריו במאירי (לעיל יח. ד"ה המשנה השלישית)], הרי רבי היה אחר החורבן כמה שנים, ולעיל (יח.) שנינו שאף בזמן בית המקדש יצאו שלוחים. ותירץ, שהמשואות לא היו אלא כנגד בבל, ששם היו הרים שעליהם היו משיאים המשואות, אבל כנגד סוריא והמדינות האחרות שבשאר צדדים לא היה אפשר בכך, ואף בזמן המשואות יצאו לשם שלוחים.

מז. היינו קודם שקלקלו הכותים.

מח. כדי שיראו למרחוק. רש"י (ד"ה מרוכסים). ודווקא לקחו עצים אלו, שאינם כלים במהרה על ידי האש. תפארת ישראל (יכין תוס' ט) וקול רמ"ז.

מט. גמרא להלן (כג.) עיין שם בהערה.

נ. מצודות ציון (יחזקאל ו יג). והוא דבר דק מאד ונוח לישרף. רש"י ומצודת דוד (שם).

נא. והטעם לזה הוא, כדי שלא יחשבו שהוא כוכב. והוצרך גם להעלות ולהוריד וגם להוליך ולהביא, כיון שישנם כוכבים שעולים ויורדים, וישנם כוכבים שהולכים מצד לצד, אך אין כוכבים שגם עולים ויורדים וגם הולכים מצד לצד, וכשעושה כן מתברר לרואים שאין זה כוכב. תוספות (ד"ה מוליך) בשם הירושלמי (פ"ג ה"ג), וכפי שביארו בשפתי חכמים (נמוס' שם) [הכוכבים שאפשר לטעות בהם, אינם כוכבים מצבא השמים, אלא מראות הנראים באויר רקיע השמים כמין כוכבים המתהוים לשעתם לעתים רחוקות. תוספות יום טוב (כלי ובנדרים פ"ט מ"ג)]. ובתפארת ישראל (יכין תוס' יג) [ע"פ שפתי חכמים (ד"ה מוליך)] כתב, שעושים כן כדי שלא יחשוב הרואה זאת מרחוק שהוא ברק.

נב. ואם היו צריכים להדליק אבוקות מרובות, היו עושים כן, והכל לפי צורך השעה עד שהוא רואה את חבירו עושה כן בראש ההר השני. מלאכת שלמה.

נג. רש"י (ד"ה ומלין). ואי אפשר לפרש כפשוטו, שכוונת המשנה לשאול מהו ההר הראשון שממנו התחילו, שאם כן היה לה להשיב 'מהר המשחה' ולא למנות את שאר ההרים. תוספות יום טוב.

נד. תרגום 'שמן' הוא 'משחא', ולכן נקרא הר הזיתים [שמפיקים מהם שמן] בשם זה. רש"י (שמות טו: ד"ה להכי). והוא הר הזיתים אשר על פני ירושלים בצד מזרח (רש"י יומא טו. ד"ה שכנגן).

נה. 'בית בלתין' הוא שם עיר, ולא כשאר השמות שהוזכרו קודם לכן שהם שמות של הרים. שפתי חכמים (ד"ה ועולה).

נו. רש"י (ד"ה מלין) גרס 'את הגולה'. כן ציין במנחם משיב נפש (נרש"י).

נז. והיינו אנשי פומבדיתא [שעיקר ישיבת בבל שם היתה. רש"י (סנהדרין לב: ד"ה לגולה)]. והם היו מודיעים לכל בני מדינת בבל. רש"י (ד"ה מלין).

נח. מדורת אש הוא לשון היסק גדול. הגמרא תבאר כיצד היתה נראית כל הגולה כמדורת אש. רש"י (ד"ה כמדורת).

הטעם שלא זזו מבית בלתין ולא המשיכו מהר להר, הוא משום שרק עד הגולה היו הרים שהיה אפשר להשיא על גבם משואות שנראים למרחוק, אבל בבל היא ארץ מישור, ולכך היה ממתין עד שכל אחד עלה לראש גגו להדליק אבוקה והיתה נראית כל הגולה כמדורת אש אחת גדולה, ועל ידי זה ידע שנתפרסם הדבר גם במקומות מרוחקים שלא ראו את המשואות. תפארת ישראל (יכין תוס' טו).

נט. ולשון 'וישאם' הוא על שם הלהב שנישא למעלה, וזהו גם לשון המשנה 'משיאין משואות'. רד"ק (שופטים כ מ). ובמסכת עבודה זרה (מד.) מבארת הגמרא תיבה זו באופן אחר, ודנו האחרונים ליישב זאת. ראה טורי אבן (ד"ה דכמיב), ערוך לנר (ד"ה ומוקדיון) ושפת אמת (ד"ה מלין). וראה עוד הגהות וציונים.

ס. יום השלשים נקרא 'בזמנו' משום שרק מיום זה זמן הלבנה להיראות, ולא קודם לכן. תשב"ץ (מ"ק סי' קלה).

וחד מי מהימן. תימה כי לא מהימן נמי מחלל את השבת לילך עם שמא יצטרף עם אחר כדתנן בפ"ק (לעיל ע"ח) גבי חד ובנו דילכו לא מפני שיצטרפו זה עם זה אלא שאם יפסל האחד שיצטרף השני עם אחר ונראה לא מקשה היאך אחר מחלל שבת כיון דלא מהימן לחודיה אלא מקשה על לישנא דמתני' דנקט אחר דמשמע דאד מהימן:

אלא מאי אותו אותו זוג. תימה מאי קאמר מאי יכול לומר אחד מאותו הזוג: **סהדא** אחרינא הוה. י"ל דמיירי בעד אחד שראה החדש שהלך רבי נהוראי להצטרף עמו ולהעיד נמי על החדש והא דקתני בגרייתא להעיד עליו אחד אבל בירו' ובתוספתא (פ"ח) מוכח דהדיח דבהכרת העד מיירי שהלך ר' נהוראי להעיד עליו לבדו וכן פרש"י וקאי פירכא דאי הכי אתרי שינוי:

להטעות את חכמים. שאירע יום ל' של אדר בשבת ולא נראה החדש בזמנו ובייתוסין מתחזין שיהא יום ל' של פסח בשבת כדי שתהא הנפת העומר באחד בשבת ועצרת באחד בשבת לפי שהיו דורשין ממחרת השבת שבת בראשית כמשמעו כך פי' בקונטרס וא"ת ומה מרויחים והלא מתקלקלין לענין פסח וי"ל דלא חשיבי ליה קלקול משום דלריך מסוס לדרכי [ט] אחת ואפי' מזידים: **מוליך** ומביא מעלה ומוריד. בירושלמי משמע כדי שלא יטעו לומר שהוא כוכב דמ"ר מפי חזינא כוכבא דאזל ואתי: **גזירה** משום ר"ח חסר שחל להיות בע"ש. ה"ג הוה מצי למימר משום ר"ח אלא שחל להיות בשבת מהני טעמי דמפרש: והא

וחד מי מהימן והתניא מעשה שבא הוא ועדיו עמו להעיד עליו אמר רב פפא מאי אחר זוג אחר ה"נ מסתברא דאי לא תימא הכי אם אינן מכירין אותו מאי אותו אילימא אותו חד וחד מי מהימן [א] משפט כתיב ביה אלא מאי אותו אותו הזוג ה"נ מאי אחר זוג אחר וחד לא מהימן והתניא [ב] מעשה ברבי נהוראי שהלך אצל העד להעיד עליו בשבת באושא אמרי רבי נהוראי [ג] סהדא אחרינא הוה בהדיה והא דלא חשיב ליה משום כבודו של רבי נהוראי רב אשי אמר רבי נהוראי [ד] סהדא אחרינא הוה באושא ואזל רבי נהוראי לאצטרופי בהדיה אי הכי מאי למימרא מהו דתימא מספיקא לא מחללינן שבתא [ה] קמ"ל. כי אתא עולא אמר קדשוה לירחא במערבא אמר רב כהנא לא מיבעיא עולא דגברא רבה הוא דמהימן [ו] אלא אפי' איניש דעלמא נמי מהימן מ"ט [ז] כל מילתא דעבידא לאגלויי לא משקרי בה אינשי תניא נמי הכי בא אחד [ח] בסוף 19/06/2018 אותח העולם ואמר קדשו ב"ד את החדש נאמן: בראשונה היו מקבלין עדות החדש מכל אדם וכו': תנו רבנן מה קלקול קלקלו הבייתוסין [ט] [ז] [י] פעם אחת בקשו בייתוסין להטעות את חכמים שכרו שני בני אדם בד' מאות זוז אחד משלנו ואחד משלהם שלהם העיד עדותו ויצא שלנו אמרו לו אמור כיצד ראית את הלבנה אמר להם עולה הייתי במעלה אדומים וראיתיו שהוא רבוץ בין ב' סלעים ראשו דומה לעגל אזניו דומין לגדי קרניו דומות לצבי וזנבו מונחת לו בין ירכותיו והצצתי בו ונרתעתי ונפלתי לאחורי ואם אין אתם מאמינים לי הרי מאתים זוז צרורין לי בסדיני אמרו לו מי הזקיקך לכך אמר להם שמעתי שבקשו בייתוסים להטעות את חכמים אמרתי אלך אני ואודיע להם שמא יבואו בני אדם שאינם מהוגנין ויטעו את חכמים אמרו לו מאתים זוז נתונין לך במתנה והשוכרך ימתח על העמוד באותה שעה התקינו שלא יהו מקבלין [ג] אלא מן המכירין: **מתני'** [ה] [ד] בראשונה היו משיאין משואות משקלקלו הכותים התקינו שיהו שלוחין יוצאין כיצד היו משיאין משואות מביאין כלונסאות של ארז ארוכין וקנים ועצי שמן ונעורת של פשתן וכורך במשיחה ועולה לראש ההר ומצית בהן את האור ומוליך ומביא ומעלה ומוריד עד שהוא רואה את חבירו שהוא עושה כן בראש ההר השני וכן בראש ההר השלישי ומאין היו משיאין משואות מהר המשחה למרטבא ומסרטבא לגרופינא ומגרופינא לחורן ומחורן לבית בלתין ומבית בלתין לא זו [ט] משם אלא מוליך ומביא ומעלה ומוריד עד שהיה רואה כל הגולה לפניו כמדורת האש: **גמ'** מאי משמע דמשיאין לישנא דיקוד הוא דכתיב [ב] [ו] וישאם דוד ואנשיו ומתרגמינן ואוקדינן דוד [ח]. ת"ר [ז] אין משיאין משואות אלא על החדש שנראה בזמנו לקדשו ואימתי משיאין לאור עיבורו למימרא דאחסר עיבורי דיומא [ט] אלא עבדינן אמלא לא עבדינן מ"ט א"ר זירא גזירה משום ר"ח חסר שחל להיות בערב שבת אימת עבדי באפוקי שבתא [ג] דאי אמרת נעביד נמי אמלא אתו למיטעי נגהי ל"ח. יום שלשים קרוי יום עיבורו, כדתמרינן לעיל (דף יט:) על שני חדשים שמקדשין אותם ביום עיבוריהם, ועל שם שממנו מעברין את חדש היומא קרוי יום עיבור: ר"ח חסר. ר"ח הנקבע ביום שלשים, שהחדש היולא ממנו עכשיו חסר: שחל להיות בע"ש. ולא יכול לחלל שבת [ג] לאורו להשיח משואות, ומשיח אותם למ"ש: ואי אמרת. שהרי רגילין בין מחסר בין ממלא: אחד מן העם לפי דרכו ואמר אני שמעתי מפי בית דין מקדש נאמן וקובעין את המועד על פיו שדבר זה עשוי הוא להגלות שחזקת הכל להיות שלוחין יוצאין ועד אחד נאמן עליו. [מאירי] **ומחוורן לבית בלתין.** וכולן שמות הרים, ובית בילתי הוא סוף ארץ ישראל היותר סמוך לבבל. [מאירי]

וחד מי מהימן. להכשירו לזה בחזקת נאמן: **מעשה שבא.** העד לפני ב"ד בשבת להעיד על החדש: **ועדיו עמו.** להחזיקו נאמן: **חד מי מהימן.** לעדות החדש: **משפט כתיב ביה.** כי חק לישראל הוא משפט וגו': **באושא.** כשישבה סנהדרין שם, ושם היו מקדשין את החדש: **משום כבודו דרבי נהוראי.** שהרי לא הוזכר ר' נהוראי אלא להורות שלא ללמוד ממנו שאדם גדול כמותו נהג היתר בדבר, ואין כבודו שגדיל את רמיותיו אף מחבירו הקטן ממנו: **סהדא אחרינא הוה באושא.** המכיר את העד הזה: **מספיקא.** שמא אין אותו העד בדיתו: **להטעות את החכמים.** שאירע יום ל' של אדר בשבת ולא נראה החדש בזמנו, והבייתוסין מתחזין שיהא יום ל' של פסח בשבת כדי שתהא הנפת העומר באחד בשבת ועצרת באחד בשבת, לפי שהן דורשין ממחרת השבת יניפו ממחרת שבת בראשית כמשמעו [ט], ושכרו שני בני אדם להעיד שראו את החדש היום: **אחד משלנו.** ולא הכירוהו: **מאתים זוז נתונים לך במתנה.** ותהא רשאי לעכבן ומע"פ שלא השלמת תגיע שלך לשוכרך, דיש רשות לב"ד לקנוס ממון ולעשותו הפקר, כדאמרינן בימות (דף פט:) מניין שהפקר ב"ד הפקר שנאמר וכל אשר לא יבא לשלשת הימים וגו' יחרם כל רכושו וגו' (עזרא י): **ימתח על העמוד.** למלקות, כדאמרינן במסכת מכות (דף כג:) כופת שתי ידיו על העמוד: **מתני' בראשונה היו משיאין משואות.** לאחר שקדשו החדש, ולא היו צריכין לשכור שלוחים לשלוח לגולה להודיע כי המשואות מודיעים אותן: **משקלקלו הכותים.** והשיאו גם הם משואות שלא בזמן החדש לחדש שלאחריו כדי שיתבלבלו ישראל, וב"ד לא היו משיאין משואות שלא בזמנן אלא על החדש שנראה בזמנו ואימתי משיאין לאור עיבורו למימרא דאחסר עיבורי דיומא אלא עבדינן אמלא לא עבדינן מ"ט א"ר זירא גזירה משום ר"ח חסר שחל להיות בערב שבת אימת עבדי באפוקי שבתא דאי אמרת נעביד נמי אמלא אתו למיטעי נגהי ל"ח. יום שלשים קרוי יום עיבור, כדתמרינן לעיל (דף יט:) על שני חדשים שמקדשין אותם ביום עיבוריהם, ועל שם שממנו מעברין את חדש היומא קרוי יום עיבור: ר"ח חסר. ר"ח הנקבע ביום שלשים, שהחדש היולא ממנו עכשיו חסר: שחל להיות בע"ש. ולא יכול לחלל שבת [ג] לאורו להשיח משואות, ומשיח אותם למ"ש: ואי אמרת. שהרי רגילין בין מחסר בין ממלא: **בא אחד בסוף העולם ואמר קדשו בית דין את החדש נאמן.** בא

עין משפט נר מצוה

ג א מיי' פ"ג מהלכות קידוש החדש הלכה ג: ד ב מיי' שם הל' יד: ה ג מיי' שם פ"ג ה"ב: ו ד מיי' שם פ"ג ה"ח:

רבינו חננאל

זוג אחר להעיד על העד שראה את החדש כי כשר הוא לקבל ממנו זו העדות ולעולם צריכין ב' עדים להעיד על כל אחד ואחד: **כי אתא עולא אמר** קדשוהו לירחא ואמר רב כהנא אפילו איניש מעלמא כי אתא ואמר קדשו לירחא מהימן מ"ט דכל מילתא דעבידא לגלויי לא משקרי בה אינשי. תניא נמי הכי בא אחד מסוף העולם ואמר קידשו ב"ד את החדש מהימן: **בראשונה היו מקבלין עדות החדש מכל אדם** משקלקלו המינין ושכרו עדים להטעות את החכמים התקינו שלא יהו מקבלין אלא מן המיודעין שהן כשרים להעיד. תנו רבנן מה קלקול קלקלו המינין כו': **[מתני'] בראשונה היו משיאין משואות משקלקלו הכותים.** והשיאו משואות שלא בזמנן והטעו לבני המדינות הרחוקות התקינו שיהו שלוחין יוצאין (כיון) ש[כמו] ששנינו במשנתנו כי המשואות מציתין את האור בכלונסות של ארז. אמרינן מאי משמע דמשואות לשון יקידה ג) להבה היא שנא' וישאם דוד ומתרגמינן ואוקדינן דוד: **ת"ר אין משיאין משואות אלא על החדש שנראה בזמנו** והוא לילי ל' כלומר מולד בכ"ט ונראה לילי ל' ונתקדש ביום ל' משיאין משואות לילי ל"א כלו' היום שיצא ר"ח היה והוא אור עיבורו. ש"מ דאחסר משיאין משואות ואמלא אין משיאין [משואות] דאין משיאין אלא על החדש שנראה בזמנו. **תניא מ"ט א"ר זירא** חיישינן דילמא מי[קבלי בהכי]ם ל' של חדש חסר בע"ש והוא ר"ח ולילי ל"א הוא שבת ולא יתכן להרים משואות בלילי שבת ומתי משיאין במ"ש ויודעין כי אע"פ שמ"ש אור ל"ב הוא ר"ח בע"ש היה ומפני מה לא עשו משואות לילי שבת שהוא אור ל"א מפני איסור שבת וא"ת נעשה גם לחדש מלא יטעו יאמרו כי חסר היה. ומפני איסור שבת לא עשו או מלא היה ור"ח בשבת היה. והמשואות בזמנן עשו אותן אור ל"ב שהוא לילי ל"א שהוא אור עיבורו. ג) **ואקשינן ונעביד בין אמלא ובין אחסר.** וכי מקלע כי האי גונא לא ליעביד כלל כו'. ופרקינן אפילו הכי אתו למיטעא יאמרו יתכן שהיה חסר ולא עשו משואות משום איסור שבת או מלא היה ולא נמנעו מלעשות משואות אלא משום אונס שאירע להם. **ואקשינן מאי חזית דעבדינן אחסר וליעביד אמלא ולא ליעביד אחסר.** ופריק אביי משום ביטול מלאכה. כלומר צריך בכל חדש להיבטל יום ל' ויום ל"א. ואם יעשו להן משואות נתברר כי החדש מלא היה. ואם לא יעשו נתברר כי חסר היה ולעולם אין הדבר מתברר אלא באור היום ל"ב מה שאין כן בחסר (אלא) אם יראו המשואות אור ל"א יודעין שחסר היה ואם לאו יודעין שהוא מלא: **ירושלמי** תמן בתמיד ובמסכת יוה"כ תנינן הרואה אומר בורקי מהו בורקי תמן אמרי ברק ברקא אנהר מנהרא ואקשינן עלה ועד אחד נאמן ופרקינן שנייה היא הכא שאתה יכול לעמוד עליו ואין אתה משקר בכי האי גוונא וחש לומר עד דו עליל ונפיק (מנהורא) [היא מנהרא] חכימא לה מילתא כלומר דבר זה מתברר ד) אמר עד אחד נולד לאיש פלוני בשבת מלין [אותו] על פיו חשכה במו"ש מטלטלין אותו על פיו ר' חייא מטלטל אפומא דמלויתא ר' (מאמל) [אימי] [מל] על פי נשים דאמרי שמשא הות בסיסיתא מכירי מכיריו של עד שראה את הלבנה מהו לחלל עליו את השבת. שמעינן לה מהכא. רבי נהוראי אומר מעשה (שירדתי) [שירדתי] להעיד על עד אחד באושא לא שהיו צריכין לי אלא עילה בקשתי להקביל פני חבירי. ומה קלקול הוה תמן שהיו אומרים עצרת לאחר השבת והיו יוצאין עליו מבערב בחזקת שנתקדש מעתה על ניסן לא יקבלו אלא מן המיודעין על שאר ירחיא מקבלין אמר רבי יוסי בר בון (קילקול יהן) ה) [עיקר קלקלתהון מן] אדר הות מעתה [כד היא] דכוותהון לא יקבלון דכך דלית דכוותיהון יקבלון זו מפני זו: **מתני' כיצד משיאין משואות מביאין כלונסאות של ארז כו'.**

עשרה

חשק שלמה על ר"ח ג) לכאורה נראה דל"ל כמו שאנינו במשנתינו לעיל [בפ"ק ד' י"ח] כיצד הי' מדיחין מעיתין את החור וכו'. ד) תוס' ל"ל ומלהכא היא שנאמר וכו'. ג) מכאן איך לדף כג ע"ח. ד) עיין כרכינו מגילה בסוף מס' שבת. ה) ירושלמי לפנינו חיתא בשינוי לשון קלת ממה שכתב רבינו וע"ש בק"ע ופ"מ.

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [מוספתא פרק ח'], ג) [גיטין ה:], ג) [יבמות נג: קנו. נכורות לו.], ד) [מוספתא פרק ח'], ה) ביצה ד:, ו) [ע"ז מד. ע"ש נע"ק], ז) פסחים ג: [מוספתא פ"ח ומוס' מגילה פ"ג], ח) מנחות סה., ט) [לקמן כה.].

הגהות הב"ח

(א) גמ' תנ"ה בא אחד מסוף העולם ואמר: (ב) שם בתפוקי שבת ואי אמרת: (ג) רש"י ד"ה שחל להיות כו' לחלל שבת לאור עיבורו להשיח מזומות:

גליון הש"ם

גמרא סהדא אחרינא הוה בהדיה. גיטין דף ה ע"ב סנהדרין דף יד ע"ח:

תורה אור השלם

א) כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב: [תהלים פא, ה]

ב) וַיַּעֲזֹבוּ שָׁם אֶת עַצְבֵּיהֶם וַיִּשָּׂאֵם דָּוִד וַאֲנָשָׁיו: [שמואל ב ה, כא]

הגהות וציונים

ח] "רבי נהוראי" ליתא בכת"י: ט] כת"י ודפו"י קלקלו המינין, **אמרו** פעם אחת וכו': י] בכת"י נוסף **עדות החודש**: יא] כת"י לא היה זז משם: יב] עיין מסורת הש"ס אות ו ועיין בטורי אבן שצ"ע דהתם אמרינן ד"וישאם" לישנא דזרויי הוא (לשון זורה לרוח) ולא לישנא דמוקד ועי"ש מה שביאר בזה ובכת"י ליתא כל המימרא מתחילת הגמ' עד כאן: יג] מוטות: יד] חבל דק: טו] תיבות "לחוורן וכו'" ליתא בדפוס קראקא:

משנת ראשונים

וחד מי מהימן. וחד מי מהימן והתניא וכו'. איתי ספרים דגרסי תני עדו ולומר דכיון דמאווריתא אין צריכין להעיד עליו כלל ומדרבנן דאצרוך משום חשש המינין די בעד אחד כשר משלנו, וה"נ אמרינן בירושלמי דגרסינן התם ועד אחד נאמן משלך נתנו לך בדין הוא שלא יהו צריכין עדים והן אומרים שיהא אחד נאמן כשנים. **[הרשב"א]**

והא דלא חשיב ליה משום כבודו של רבי נהוראי. דאנן בעינן למימר דאפילו גברא רבה כרבי נהוראי חלל את השבת בכך. **[הריטב"א]**

בא אחד בסוף העולם ואמר קדשו בית דין את החדש נאמן. בא

עִיבּוּרוֹ - בערב שלאחר יום השלשים[סא], דהיינו אור לל"א לחודש שעבר[סב].

תמהה הגמרא, לְמֵימְרָא - וכי באה הברייתא לומר דְּאַחֲסֵר עֲבְדִינַן - שבאופן שקובעים ראש חודש ביום שלשים, ונמצא שהחודש שעבר הוא חסר, מדליקים אבוקות, אַמַּאי לָא עֲבְדִינַן - ובאופן שנקבע ראש חודש ביום שלשים ואחד, ונמצא שהחודש שעבר הוא מלא, אין עושים אבוקות [שהרי לא אמרה הברייתא שמשיאין משואות במוצאי שלשים ואחד באופן שעיברו את החודש], מַאי טַעֲמָא - מה הטעם שאין עושים זאת אף על חודש מלא[סג]. משיבה הגמרא, אָמַר רַבִּי זֵירָא, בחודש מלא אין משיאים משואות, גְּזֵירָה מִשּׁוּם רֹאשׁ חֹדֶשׁ חָסֵר - הנקבע ביום שלשים, שהחודש היוצא נמצא עכשיו חסר, שֶׁמָּא לְהֵיוֹת בְּעֶרֶב שַׁבָּת, וליל שלשים ואחד שבו משיאים משואות יחול בשבת, שאז אי אפשר לחלל שבת ולהשיא משואות, ואם כן אֵימַת עֲבְדִי - אימתי ישיאו משואות, הלא בודאי יעשו כן בְּאַפּוּקֵי שַׁבְּתָא - במוצאי שבת[סד], ובזה מבואר טעם הברייתא, דְּאִי אָמְרַת נַעֲבֵיד נַמִּי אַמַּאי לָא - שאם תאמר שישיאו משואות הן על חודש חסר והן על חודש מלא, אם כן באופן הנזכר שיום שלשים ואחד חל בשבת, ויעברו את החודש שעבר, כך שראש חודש יחול בשבת, ובמוצאי שבת ישיאו משואות, אָתוּ

אהח 19/06/2018

סא. יום שלשים נקרא "יום העיבור" [וכפי שמבואר בגמרא לעיל (יט:) "על שני אדרים שמקדשין אותם ביום עיבוריהן"], כיון שאם מעברים את החודש ניתוסף יום זה לחודש הקודם, ונמצא החודש הקודם מעובר על ידו.

סב. יש חילוק בין לשון "אור לארבעה עשר" (פסחים כ), דהיינו הלילה שלפני ארבעה עשר, לבין "לאור עיבורו" שהכוונה ללילה שלאחר עיבורו, שרק לשון "אור" מתפרשת על הלילה הקודם, אך "לאור" מתפרש על הלילה שאחריו. תוספות (זבחים נו: ד"ה אור). הטעם שלא היו משיאים עד מוצאי יום שלשים שנתקדש לא' לחודש הבא, הוא משום שהעדים לא היו באים עד יום שלשים, ולא היה אפשר להשיא משואות עד הלילה שלאחר מכן. מאירי (ד"ה המשנה השניה).

סג. תמהו האחרונים על קושיית הגמרא, הרי די בכך שמשיאין על חודש שנתקדש בזמנו, וכשלא ישיאו יבינו הכל שעיברו את החודש הקודם, ולמה לנו להטריח את בית דין לחינם. ותירץ הטורי אבן (ד"ה תמנא) שמפני חומר המועדות, ומאחר שהם מסורים לכל, דהיינו אף לעמי הארץ ונשים, היה צריך להודיע הן על מלא והן על חסר ולא לסמוך על הבנתם, בכדי שלא יבואו לידי טעות. לתירוצים נוספים ראה פני יהושע (ד"ה למימרא) וערוך לנר (ד"ה תמנא).

סד. והיינו באור לג' לחודש, שהרי יום ששי היה א' לחודש, שבת ב', ויום ראשון ג'. אבל בשאר ראשי חדשים היו משיאין באור לב' לחודש [אילו היו משיאין על חודש מלא].

לְמִיטְעֵי - עשויים בני הגולה לטעות, שכשיראו את המשואות במוצאי שבת יסתפקו בדבר, **אָמְרִי** - הם ישאלו, **הַאי חָסֵר הוּא** - האם מה שמשיאים עתה משואות הוא כדי להודיע על כך שקידשו את החודש ביום ששי, והחודש שעבר חסר הוא, **וְהַאי דְּלָא עָבִיד מֵאֶתְמוֹל** - ומה שלא עשו זאת אתמול במוצאי יום השלשים, הוא **מִשּׁוּם דְּלָא אֶפְשָׁר** מחמת חילול שבת[א], **אוֹ דִלְמָא** - או שמא, חודש הקודם **מָלֵא הוּא**, וראש חודש היה בשבת, ביום השלשים ואחד, **וּבְזִמַּנּוֹ עֲבַדוּ** - והדליקו את המשואות בלילה שאחרי ראש חודש, שהוא זמן הנכון להשיאם. ונמצא שבאופן זה לא יוכלו לדעת אימתי נתקדש החודש[ב]. ומחמת כך[19/06/2018] חכמים שישיאו משואות רק על חודש חסר, ובזה אין חשש טעות, שהרי כשיראו משואות במוצאי שבת, יבינו שראש חודש נקבע ביום השלשים והוא חסר, והמשואות הם תשלומים לליל שבת[ג], שאילו היה החודש שעבר מלא וראש חודש היה בשבת, לא היו משיאים משואות כלל.

הגמרא מקשה שיש דרך שלא יהא בו חשש טעות באופן שחל ראש חודש חסר בערב שבת, גם אם ידליקו משואות בכל ראש חודש: **וְלֵיעֲבִיד בֵּין אַמְלֵא בֵּין אַחֲסֵר** - שידליקו משואות בין על חודש מלא [במוצאי שלשים ואחד] בין על חודש חסר [במוצאי שלשים], **וְכִי מִקַּלַּע** - וכשיזדמן שיחול **רֹאשׁ חֹדֶשׁ בְּעֶרֶב שַׁבָּת**, ויהיה החודש שעבר חסר, **לֵיעֲבִיד** - לא ידליקו משואות **כְּלָל**, **וְכֵינָן** שיראו בני הגולה **דְּלָא עָבְדִינַן** - שאין אנו עושים משואות **בְּמוֹצָאֵי שַׁבָּת**, **וְעָבְדִינַן אַמְלֵא** - ובדרך כלל רגילים אנו להשיא משואות על חדשים מלאים, **מֵידַע יָדְעִי דְּחָסֵר הוּא** - יבינו וידעו שהחודש הקודם חסר הוא, ולכן לא השיאו משואות במוצאי שבת, ובמוצאי שלשים לא השיאו מחמת איסור שבת. שאילו היה מלא וראש חודש היה בשבת, היו משיאים משואות במוצאי שבת, כדרך שמשיאים על כל חודש מלא. ומדוע הוצרכו לתקן שלא ישיאו כלל בחודש מלא.

דוחה הגמרא, **אֲפִילּוּ הָכִי אָתוּ לְמִיטְעֵי** - אפילו אם יתקנו באופן זה גם כן יבואו לטעות, שכשיראו שלא השיאו משואות במוצאי שבת, לא יבינו שהטעם שלא השיאו הוא מחמת שהחודש שעבר חסר, ונתקדש החודש בערב שבת, שמאחר שאין זה דבר שכיח, לא יזכרו כלל שישנו אופן מסוים שאין משיאים בו מן הדין[ד], אלא **אָמְרִי** [-יאמרו], **הַאי** - החודש[אוצר החכמה] שעבר **מָלֵא הוּא**[ה], והיו צריכים להשיא משואות במוצאי שבת, **וְהַאי דְּלָא עָבְדִי** - ומה שלא עשו כן, **אִיתְּנוּסֵי הוּא דְּאִיתְּנוּסֵי** - אונס הוא שאירע לממונים על העלאת המשואות, על ידי שנשתכרו ממשתה יין בשבת[ו].

מוסיפה הגמרא להקשות, מדוע תיקנו דווקא שישיאו על חודש חסר ולא על מלא, **וְלֵיעֲבִיד אַמְלֵא** - שידליקו משואות רק על חודש מלא, **וְלֵא לֵיעֲבִיד אַחֲסֵר** - ולא ידליקו על חסר **כְּלָל**, ואם יחול ראש חודש בשבת [ביום שלשים ואחד] ישיאו במוצאי שבת, ואם יחול ביום ששי [ביום השלשים] לא ישיאו כלל, ויבינו בני הגולה שזהו מחמת שהחודש חסר, וכמו כל חודש חסר שאין משיאים בו, ולא יתלו זאת בשכרות של שבת, שהוא דבר שאינו מצוי[ז].

משיבה הגמרא, **אָמַר אַבָּיֵי**, אכן היה אפשר לתקן כן ולא לחשוש לטעות, והטעם שמשיאים בחודש חסר ולא בחודש מלא הוא, **מִשּׁוּם** שאם ישיאו רק על מלא, יגרם **בִּיטּוּל מְלָאכָה לָעָם בִּשְׁנֵי יָמִים** של ראש השנה ללא צורך. כלומר, אם ישיאו רק בחודש מלא במוצאי שלשים ואחד, נמצא שבכל חודש לא ידעו בני הגולה[ח] מתי נקבע ראש חודש, עד שיסתיים יום השלשים ואחד, שאם ישיאו משואות בסיומו, ידעו שנקבע ראש חודש באותו יום והחודש שעבר היה מלא, ואם לא ישיאו, יבינו למפרע שהחודש שעבר היה חסר ונקבע ראש חודש אתמול, ביום השלשים. ובחודש תשרי שראש חודש שלו הוא ראש השנה, אם לא ידעו עד מוצאי שלשים ואחד מתי נקבע ראש חודש, יצטרכו תמיד לנהוג מספק שני ימים כ'ראש השנה', יום שלשים ויום שלשים ואחד, ויתבטלו ממלאכתם יום אחד ללא צורך[ט]. ולכן תיקנו שישיאו בחודש חסר במוצאי יום שלשים, וכך ישמרו רק את יום השלשים מספק, ואם יראו במוצאי היום משואות, יבינו שאכן היה החודש חסר וראש השנה היה ביום השלשים, ולמחרת הוא יום חול ומותר במלאכה, ואם לא יראו משואות, יבינו שהחודש מלא וראש השנה הוא ביום השלשים ואחד, ורק באופן זה שהחודש מלא יתבטלו ממלאכה יומיים, ולא בשנים שבהם יהיה אלול חסר[י].

★

א. **שהרי** שבת אסורה בהבערת אש. ואין מחללים את השבת אלא בשביל לקדש את החודש, אך לא בשביל להודיע על כך שנתקדש, כמבואר לעיל (כא:).

ב. **ויש** לחשוש שמסקנתם תהיה, שמן הסתם עשו את המשואות בזמנם הנכון, והחודש הקודם מלא הוא. מאירי (לעיל כג: ד"ה המסנה השניה).

ג. **בעל** המאור (ד"ה אפילו) ומאירי (שם).

ד. **מאירי** (לעיל כג: ד"ה המסנה השניה). וכן משמע מרש"י (ד"ה וליעבד), ראה להלן.

ה. **יש** גורסים 'אמרי האי חסר הוא והאי דלא עבדי מאתמול משום דלא אפשר, או דילמא האי מלא' וכו'. והיינו שיסתפקו בזה ויעלו שני צדדים, וכלשון הגמרא לעיל. וגירסא נכונה היא. דקדוקי סופרים.

ו. **כן** פירש רש"י (ד"ה למיטעי) ועוד ראשונים, שכוונת הגמרא היא לאונס שכרות ממשתה היין של שבת. ובצל"ח (פסוס' ד"ה משום) תמה על כך ופירש ענין האונס באופן אחר, עיין דבריו בהרחבה.

הקשו התוספות (ד"ה והא), אם יש לחשוש שיטעו הרואים בשכרות, אזי אף עתה שאין משיאים על חודש מלא כלל, עדיין יש לחשוש באופן שיחול **ראש חודש מלא בשבת** ולא ישיאו במוצאי שבת משום שחודש מלא הוא, שיסתפקו בני הגולה ויאמרו שמא חודש חסר הוא, ובליל שבת לא השיאו משום חילול שבת, ומה שלא השלימו זאת במוצאי שבת הוא משום שכרות [וכן יש להקשות על ראש חודש מלא שחל ביום ראשון, שמא יחשבו הרואים שראש חודש היה בשבת וחסר הוא, ולא השיאו במוצאי שבת משום שכרות. בעל המאור (ד"ה אפילו). וראה רש"ש (פסוס' שם) למה לא הקשו התוספות כן]. ותירצו, שחשש זה שייך רק אילו היו לעולם משיאים משואות, הן על מלא הן על חסר, ופעמים מועטות לא היו משיאים בהן כלל, והיינו כשחל ראש חודש חסר בערב שבת, בזה יש לחשוש שיתלו זאת באונס, שהרי לא מצוי שלא ישיאו משואות [וכיון שאין הרואים זוכרים כלל שיש איזה אופן שאין משיאים בו, יבואו לתלות זאת בשכרות. רשב"א (ד"ה אלא) ומאירי (לעיל כג: ד"ה המסנה השניה). וראה בעל המאור (ד"ה אפילו)], אבל עתה שדבר מצוי הוא שאין משיאים, שהרי כן הוא על כל חודש מלא [והכל יודעים זאת מחמת תדירותו. רשב"א ובעל המאור (שם)], אזי כשלא ישיאו במוצאי שבת יתלו זאת בדבר המצוי, ויבינו שהוא חודש מלא. וכסברא זו כתב רש"י (ד"ה וליעבד), ראה הערה הבאה.

ז. **רק** לגבי הקושיא הקודמת, שישיאו משואות בין על מלא בין על חסר, ורק כשיחול ראש חודש חסר בערב שבת לא ישיאו כלל, בזה יש לחשוש שיתלו זאת בני הגולה בשכרות, מחמת שאין זה מצוי שלא ישיאו. אך על קושיית הגמרא כאן, שישיאו רק על מלאים ולא על חסרים, אזי כשיראו בני הגולה שלא השיאו במוצאי שבת [כשראש חודש חסר חל בערב שבת], לא יתלו זאת בשכרות שהוא דבר לא שכיח, אלא בדבר המצוי, ויבינו שכשם שבשאר חסרים אין משיאים, כך לא השיאו גם עתה לפי שחסר הוא. רש"י (ד"ה וליעבד). שבכל אופן שיש לפניהם דבר ידוע ומצוי שאפשר לתלות בו, הם לא יתלו בדבר שאינו מצוי. בעל המאור (ד"ה אפילו). [וכעין זה כתבו התוספות (ד"ה והא) והרשב"א (ד"ה אלא) לגבי קושיא דומה, ראה הערה הקודמת].

כפי שנתבאר, לכאורה היה מקום לחשוש שיסתפקו הרואים בשכרות באופנים נוספים: א. לפי האמת שמשיאים רק על חסר, אזי בראש חודש מלא שחל בשבת, או בראש חודש מלא שחל ביום ראשון, יאמרו הרואים שמא חסר הוא ולא השיאו במוצאי שבת משום שכרות. ב. לפי קושיית הגמרא שישיאו רק על מלא, אזי בראש חודש חסר שחל בערב שבת שייך שיסתפקו הרואים שמא מלא הוא ולא השיאו במוצאי שבת משום שכרות. ותירצו רש"י ותוספות, שחשש שכרות שייך רק אם מה שאין משיאים הוא דבר שאינו שכיח, וכגון אילו היו לעולם משיאים ורק כשחסר חל בערב שבת לא היו משיאים כלל. ובטורי אבן (ד"ה וליעבד) ובשפת אמת (ד"ה והא) תירצו קושיות אלו באופן אחר. שאילו היו משיאים משואות הן על חסר במוצאי שלשים, הן על מלא במוצאי שלשים ואחד, אזי בכדי שידעו על פי המשואות אימתי נתקדש החודש, מוכרחים להשיאם בזמן הנכון, ולא שייך להשיאם לאחר שעבר זמן הקבוע לכך. ולכן דווקא על הקושיא ההיא ['וליעביד בין אמלא' וכו'] אומרת הגמרא שאם לא ישיאו כלל יבואו לתלות זאת באונס שכרות. אבל אם משיאים רק על אחד מהם, בין אם משיאים רק על חסר [אופן א] בין אם משיאים רק על מלא [אופן ב], אין לחשוש שיתלו בני הגולה בשכרות, שהרי אם חודש זה הוא מהחדשים שמשיאים עליהם, אזי אף אם נאנסו במוצאי שבת היה להם להשיא לאחר מכן, באור ליום שני, כדי להודיע שחודש זה הוא מהחדשים שמשיאים עליהם. ומכך שלא ישיאו כלל, יבינו שחודש זה הוא מהחדשים שאין משיאים עליהם. להרחבה נוספת בביאור הסוגיא, ראה פני יהושע וקרבן ראשית (ד"ה וליעבד).

ח. **והוא** הדין בני ארץ ישראל שהיו רחוקים מהמקום שקידשו בית דין את החודש [והם נקראים 'בני הגבולין']. שפתי חכמים (נרש"י ד"ה אמר).

ט. **בזמן** שקידשו על פי הראייה, אזי כל אלו שידעו אימתי נתקדש חודש תשרי, נהגו ראש השנה רק יום אחד, בא' לחודש. כפי שהוא מן התורה.

י. **רש"י** (ד"ה אמר) [ויש לתמוה שלעיל (יח.) כתב רש"י (ד"ה על מנת) שהיו עושים בני הגולה רק יום אחד ראש השנה. ראה מה שתירץ בדרך המלך (נרש"י ד"ה אמר), הובאו

אתו למיטעי. השתא [ט] גבי הגולה אמרי כו', אבל השתא לא עבדינן אלא מחסר כי עבדינן למולאי שבת ידעי דחסר הוא: ועבדינן אמלא. ואין רגילין לעשות כל שהו המלאין (ג): מידע ידעי דחסר הוא. ומחמת חיסור שבת שהירע גליל משוחותיו נמנעו מלהשיא: דאיתנוסי. בשכרות של משחה השבת: ולייעביד אמלא ולא אחסר. וכי מקלע ר"ח מחסר בערב שבת ולא עבדינן מידע ידעי דחסר הוא, ולא תלו בשכרות אלא בימי דשכיח, דכל חדשים חסרין לא עבדינן והאי נמי לא עבוד: אמר אביי משום ביטול מלאכה בו'. ולא גרסינן גזירה. אי אמרת נעביד אלא ולא אחסר אין לך ר"ה שאין מתבטלין בני הגולה ממלאכה שני ימים, יום ל' שמא היום ר"ה ויום שלשים ואחד שמא עיברו את החדש והיום ר"ה, אבל כי עבדינן משוחות אחסר לאור יום ל' ידעי שביום שלשים נקבע ויעשו מלאכה למחר, ואין בטלין שני ימים אלא כמעובר: כילד היו מסיימין כו': אמר רב אדרא. כך שם החילן, כדאמרינן בשבת בילה (דף טו:) יצא בהן מדר: תורניתא. פייי"ג [יב] בלע"ז: ברתא. בוש"ן [יג] בלע"ז: שאגא. ש"פ [יד] בלע"ז: בוטמי. חולמ"י [טו] בלע"ז: ארקוו"ה [טז] בלע"ז, שגדילין בו פירי שקורין גליאנד"ה [יז]: כסיתא. מין עץ העולה בקרקע היס ושמו קורחל"ו [יח]: ערי. לויר"ו [יט] שם החילן, ואת פריו קורין ציי"ס [כ]: דולבי. קשטאניי"ה [כא]: וצי אדיר לא יעברנו. לנחל שעתיד לנתת מדית המקדש [כב]: זו בורני גדולה. ספינה שקורין דרומונ"ט [כג]: היכי עבדי. אותה בורני גדולה למאי עבידא: חלא. חול: עד דשכנא. שוליה שוכנים בקרקעית היס ועודנה נראית למעלה מן המים, דמשמע שהחלמוגים גדילים בים אין היס עמוק כל כך: בר אמוראי. מלומד לשון בהרות: וקטר אטוני דכיתנא. מבילי פשתן שהן קשין לינתק, וקושר לשנו אחד בשורש החילן ולשנו אחד בגודני: ושקלי [כד]. הנך גדני חלא דספינתא ושדו לאדרתי, והיא עולה מתוך המים ועוקרת שרשי החילן: פרוותא. פורט"ו [כה] בלע"ז, ובלשון משנה נמל: מסקן מרגנייתא. מקרקעית היס על ידי בר אמוראי: ומקרייא פרוותא דמשמהיג. אותה של פרסיים נקראת נמל של מלוכה: ונקיתי דמם לא נקיתי. אם נאחי לנקות את העכו"ם [כו] משאר עונות לא (ג) מנקס מדמס של ישראל:

תקנה שנא' [ד] תחת הנחשת אביא זהב ותחת הברזל אביא כסף ותחת העצי' נחשת ותחת האבנים ברזל תחת ר"ע וחבירו מאי מביאין ועליהם הוא אומר [ה] ונקיתי דמם לא נקיתי: ומאין היו משיאין משואות כו' ומבית בלתין: מאי בית בלתין אמר רב

למיטעי אמרי האי חסר הוא והאי דלא עביד מאתמול משום דלא אפשר או דלמא מלא הוא ובזמנו עבדו וליעביד בין אמלא בין אחסר וכי מקלע ר"ח [ו] בע"ש לא ליעביד כלל וכיון דלא עבדינן מוצאי שבת ועבדינן אמלא מידע ידעי דחסר הוא אפילו הכי אתו למיטעי אמרי האי מלא הוא והאי דלא עבדי [ז] איתנוסי הוא דאיתנוסי וליעביד אמלא ולא ליעביד אחסר כלל אמר אביי משום ביטול מלאכה לעם שני ימים: כיצד היו משיאין משואות מביאין בלונסות כו': אמר רב יהודה ד' מיני ארזים הן ארז קתרום עץ שמן וברוש [ג] קתרום אמר רב אדרא [ט] דבי רבי שילא אמרי מבליגא ואמרי לה זו גולמיש ופליגא דרבה בר רב הונא דאמר רבה בר רב הונא אמרי בי רב [י] עשרה מיני ארזים הם שנאמר [יא] אתן במדבר ארז שטה והדס ועץ שמן אשים בערבה ברוש תדהר ותאשור יחדו ארז ארזא שטה תורניתא הדס אסא עץ שמן אפרסמא ברוש ברתא תדהר שאגא תאשור שוריבנא הני שבעה הוו כי אתא רב דימי אמר הוסיפו עליהם אלונים אלמונים אלמוגין אלונים בוטמי אלמונים בלוטי אלמוגין כסיתא א"ד ארונים ערמונים אלמוגין ארונים ערי ערמונים דולבי אלמוגין כסיתא. [יב] וצי אדיר לא יעברנו אמר רב [יג] זו בורני גדולה [יד] היכי עבדו מייתו שית אלפי גברי בתריסר ירחי שתא ואמרי לה תריסר אלפי גברי בשיתא ירחי שתא וטעני לה חלא עד דשכנא ונחית בר אמוראי [טו] וקטר אטוני דכיתנא בכסיתא וקטר להו בספינתא ונטלי חלא ושדו לבראי וכמה דמדליא עקרא ומתיא ומחליף על חד תרין בכספא תלת פרוותא הויין תרתי בי ארמאי [טז] וחדא דבי פרסאי דבי ארמאי [יז] מסקן כסיתא דבי פרסאי מסקן מרגנייתא ומקרייא פרוותא דמשמהיג. א"ר יוחנן כל שיטה ושיטה שנטלו נכרים מירושלים עתיד הקב"ה להחזירן לה שנאמר [א] אתן במדבר ארז שטה ואין מדבר אלא ירושלים שנאמר [ג] ציון מדבר היתה (ט) וגו' ואמר רבי יוחנן כל הלומד תורה ואינו מלמדה דומה להדם במדבר [יז] איכא דאמרי [יט] כל הלומד תורה ומלמדה במקום שאין ת"ח דומה להדם במדבר דחביב [כ] וא"ר יוחנן אוי להם לעובדי כוכבים [כא] שאין להם

והא דלא עביד במוצאי שבת איתנוסי איתנוסו. ומ"ת והשתא נמי לא עבדו אמלא כלל כי מיחל ר"ח מלא בשבת יאמרו התי חסר הוא והתי לא עביד למולאי שבת איתנוסי למיתנוסו וי"ל דהיכא דודאי עבדי לעולם משוחות אין אמלא אין חסר כי לא עבדי כלל ודאי תלו בחוסם אבל השתא דזימנין עבדי וזימנין לא עבדי כי לא עבדי השתא במולאי שבת לא תלו בחוסם אלא במילתא דשכיחא:

משום ביטול מלאכה לעם שני ימים. פירש בקונטרס אין לך ר"ה שאין מתבטלין בני גולה ממלאכה ג' ימים אין אמלא אין חסר אבל כי עבדי אחסר ידעי שביום שלשים נקבע ויעשו מלאכה למחר ולחוס לחק לפרש ר"ה לאחל ר"ח אבל כי לא היו רגילין לעשות מלאכה בר"ח כדאמרינן בפרק הקורא את המגילה עומד (מגילה דף כב:) ואשין דו ביטול מלאכה לעם כגון ר"ח וחולו של מועד קורין אחריה ורגילין לומר שהוסיף המקום י"ט לנשיא בר"ח בשכר שלא נתרגו על מעשה העגל כשאמר להם אהרן (שמות לב) פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם וגו' ויתפרקו כל העם וגו' אשר באזניהם אבל לנשיאים לא הגיעו שלא רצו הנשים ליתן [ז]: **ארבעה** מיני ארזים. תימה לפרק לולב הגזול (סוכה דף מ. ושם) ר"ל יהודה סוכה אינה נוהגת אלא באחריה מינים שבלולב ופריך עלה מהא דמכשר ר"י לסכך בנסרים של ארז אשר בהם [אחריה] על אחריה] ומשני מאי ארז הדס כדאמר רבה בר בר הונא י' מיני ארזים הן והשתא לרב יהודה אמר רב [כד] דאמר אחריה ומה אין כאן למימר ושמא הכא לענין אקום ואסוב מקום ואמכר פליגי אבל כולהו מודו דעשרה מיני ארזין הן [יח] ובירושלמי [כה] אחיד עשרה

שטה תורניתא. בפ"ק דע"ז (דף יד. ושם) דאמר מאי מצטרפין תורניתא לאו היינו תורניתא דהכא דההוא אין לו [טז] עיקר כדאמרינן התם והאי דהכא שהוא מין ארז ודאי יש לו שורש ועוד תורניתא הוא דלא מזדן הא אחר אילנות מזדני והתנן (ע"ז דף יט:) אין מוכרים להן בשוק לקרקע דכי האי גונא דייק התם [יז] גבי דקל טב לכך נראה דההיא דהתם אין אדמה כעין כוברייתא דפרק ח"ר עקיבא (שבת דף נ.) ובפ' האשה שהיא עושה (נדה דף סב.) דאכולהו מייתי לה דהיא דכל שאין לה עיקר:

עץ שמן אפרסמון. והא דכתיב (מלכים ח ו) ויעש כרובים עשי שמן ומתרגמינן אתי דזיתא תרי גווני עץ שמן דאפרסמון לאו עץ זית הוא דכתיב בעזרת (נחמיה ח) לאו ההר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ובמסכת תמיד (פ"ב משנה ג) עץ זית פסול למערכה עץ שמן כשר: **ערמונים** דולבי. פי' בקונטרס קשטיניי"ר וקשיא דבפרק לולב הגזול [טו] גבי ענפיו מופין את רובו [כו] פריך ואימא דולבא ואמן קא חזינן דלאו הכי הוא ומיהו התם נמי פי' בקונט' קשטיניי"ר: זו

עשרה מיני ארזים הן שנאמר אתן במדבר ארז א"ר יוחנן כל המלמד תורה ומלמדה במקום שאין תורה דומה להדס במדבר כל דאתי שקיל מיניה: אוי להן לעובדי כוכבים שאין להן תקנה שנאמר תחת הנחשת אביא זהב וגו' תחת ר' עקיבא וחביריו מי מביאין והיינו דכתיב ונקיתי דמם לא נקיתי וגו':

ליקוטי רש"י

[שייך לדף כב:]

הר המשחה. הר הזיתים הוא הר המשחה [מלכים ב כג יג ופסחים יד: ושבועות טז.]. **לגון שמן** דמתרגמינן משחא והוא הר הזיתים [שבת נו:]. **הוא** הר הזיתים משך על פני ירושלים מקדם [יומא טז.]. **וישאם דוד.** תי' יונתן ומקילינון דוד וגבורתי [שמואל ב ה כא]. **אין משיאין משואות.** מצוקות ברמצי הריס היו שלוחי בית דין עושין להודיע שהיום קידשו בית דין את החדש. **אלא על החדש שנראה בזמנו** לקדשו. ביום שלשים שנראה לקדש לחילו כשהחדש מעובר ועושין רגל חדש ביום שלשים ואחד אין מקדשין אותו שכבר קדשוהו בזמן ומשמעין הלי תנא לחשבון עדיין משוחות ומלמד לן עדיין משוחות וכשאין רואין משוחות יודעין שהחדש מעובר. **לאור עיבורו.** ליל שלשים להודיע שהיום נתקדש (ליל) שלשים [ואחד] קרי (תור) עבורו על שם שבו נעשה החדש מעובר כשאין קובעין בו אלא רגל חדש [פסחים ב:].

[ע"כ שייך לדף כב:].

מבליגה. עץ הוא [סנהדרין קח:]. **ברוש תדהר ותאשור.** שמות אילני סרק העשויין לבנין [ישעיה מא יט]. מיני עלי יער לבנון [שם ס יג]. **ארזא.** קילא בלע"ז. **תורניתא.** פי"ן כל שמות הללו הם היו נקיליס בהם [רשב"ם ב"ב פ:]. **מין ארז והיא שטה** כדאמר בר"ה [ע"ז יד.]. **אפרסמא.** (שם) [שרף] שממנו עושין הזפת כן נראה בעיני. **ברתי.** בויי"ס. **שאגא.** מיכל דאמר (שם) [שרף] ומ"ש לפרסמא הוא שממנו יוצא שמן אפרסמון. **שוריבנא.** לא מיתפרש. **הני שבעה הוו.** ומקשינן. **הוסיפו עליהם.** מכאן על מותן שבמותו פסוק. **אלונים.** בוטמי כדמתרגמא תמת האלה בוטמא (ברמצית לה) [רשב"ם שם]. **מין עץ** שרק שקורין קייסנ"ט בלע"ז [יחזקאל כז ו]. קייסני"ט בלע"ז שגדל בו פרי שקורין גלנג"ן בלע"ז [הושע ד יג]. **יוסנ"ט** שהוא קשה [פסחים עד.].

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [סנהדרין דף קמ:], ז) תענית כה: סוכה לז. ב"ב פ:, ג) [יומא עז: ע"ש], ד) [וכ"כ רש"י במגילה כב: ד"ה דאמר מדשים ע"ש וקל"ע מפרש"י דהכא ועי"ע תוס' מגיגה יח. ד"ה תוס"מ ותוס' שבת כד. ד"ה ור' דלמא], ה) ספ"ז דכתובות, ו) עי' רש"י שבת ג. ד"ה שיש לו עיקר ומה שרשמנו שם על הגליון, ז) [ע"ז יד:], ח) סוכה לב: ושם.

הגהות הב"ח

(ט) גמ' ציון מדבר היתה ירושלים שממה ומתר רבי יוחנן: (י) רש"י ד"ה ועבדינן וד"ה מידע ידעי הד"א: (יא) ד"ה ונקיתי דמם כו' משאר עונות לא אנקה מדמס:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה ארבעה מיני ארזים וכו' ובירושלמי חשיב כ"ד. וכן הוא בתוס' שבועות פרשה לה:

תורה אור השלם

א) אֶתֵּן בַּמִּדְבָּר אֶרֶז שִׁטָּה וַהֲדַס וְעֵץ שָׁמֶן אָשִׂים בָּעֲרָבָה בְּרוֹשׁ תִּדְהָר וּתְאַשּׁוּר יַחְדָּו: [ישעיה מא, יט]

ב) כִּי אִם שָׁם אַדִּיר יְיָ לָנוּ מְקוֹם נְהָרִים יְאֹרִים רַחֲבֵי יָדָיִם בַּל תֵּלֵךְ בּוֹ אֳנִי שַׂיִט וְצִי אַדִּיר לֹא יַעַבְרֶנּוּ: [אוצר החכמה] [ישעיה לג, כא]

ג) עָרֵי קָדְשְׁךָ הָיוּ מִדְבָּר צִיּוֹן מִדְבָּר הָיָתָה יְרוּשָׁלַם שְׁמָמָה: [ישעיה סד, ט]

ד) תַּחַת הַנְּחֹשֶׁת אָבִיא זָהָב וְתַחַת הַבַּרְזֶל אָבִיא כֶּסֶף וְתַחַת הָעֵצִים נְחֹשֶׁת וְתַחַת הָאֲבָנִים בַּרְזֶל וְשַׂמְתִּי פְקֻדָּתֵךְ שָׁלוֹם וְנֹגְשַׂיִךְ צְדָקָה: [ישעיה ס, יז]

ה) וְנִקֵּיתִי דָמָם לֹא נִקֵּיתִי וַיְיָ שֹׁכֵן בְּצִיּוֹן: [יואל ד, כא]

הגהות וציונים

מ] בדפוס קראקא ובכת"י נוסף חסר: נ] בדפו"י נוסף השתא, ובכת"י נוסף למוצאי שבת. וכ"ה בתוס': ג] בכת"י ובדפו"י נוסף מאי: ד] בכת"י נוסף למאי עבדי לה למיסק בה כסיתא, וכ"ה ישר (דק"ס), ועי' רש"י: ה] [גי' הערוך בערך מד ב' אמודאי פי' בלשון יון איש בקי לצלול במים אדירים עד הגיעו אל חול אשר בקרקע הים] (גליון): ו] צ"ל רומאי (דפו"י, עין יעקב) ועי' יעב"ץ: ז] ס"א דליכא דליתהני מיניה (גליון): ח] בכת"י ובדפו"י נוסף א"ר יוחנן, וכ"ה בעין יעקב ובילקו"ש: ט] ס"א לכל ומאן דשקיל מיניה שקיל (גליון): י] בדפו"ר לאומות: יא] תיבת "השתא" נראה מיותר: יב] עץ אורן: יג] עצי ברותים (הגהת הב"ח שבת קכט.): יד] עץ אשוח: טו] עץ אולמוס: טז] אלון ("דעמב"): יז] בלוטים: יח] קוראל: יט] עץ דפנא (רש"י פסחים נו. ועוד): כ] גרגירים: כא] עץ הערמון ("קוסטיינעס"): כב] דפו"ר מבית הקדשים, ובעין יעקב מבית קדשי הקדשים (ועי' לשון הגמ' יומא סוף דף עז): כג] ספינת מלחמה: כד] כך היא גי' רש"י בגמ', (במקום "ונטלי"), וכ"ה בגמ' כת"י ובילקו"ש, וברש"י ע"י הד"א: כה] מבואות ים, שהספינות נמשכות שם ליבשה ונקבעות (רש"י יחזקאל כז ג ויומא לח. ונדה סז.): כו] בדפו"ר האומות: כז] כ"ה בנ"א מכת"י בגמ' שנוסף אמר רב, וכ"ה בתוס' בסוכה לז ע"א (ד"ה מאי ארז): כח] [צ"ל עצו] (גליון):

שנינו במשנה, **כֵּיצַד הָיוּ מַשְׁיְירִין מַשּׁוּאוֹת, מְבִיאִין כְּלוּנָסוֹת כו'** של ארז ארוכין וקנים ועצי שמן.

הגמרא מרחיבה בסוגי הארזים שקיימים, ובדבריה יתבאר מה הם ה'עצי שמן' שהוזכרו במשנה:
אָמַר רַב יְהוּדָה, אַרְבָּעָה מִינֵי עֲצֵי אֲרָזִים הֵן[א], ואלו שמותיהם, **אֶרֶז, קַתְּרוֹס**[ב], **עֵץ שֶׁמֶן, וּבְרוֹשׁ.** מבארת הגמרא, מהו **'קַתְּרוֹס', אָמַר רַבִּי**[ג], אילן חשוב ששמו **אַדְרָא** - אדר[ד]. **דְּבֵי רַבִּי שִׁילָא אָמְרִי** - בבית מדרשו של רבי שילא אמרו, ש'קתרום' היינו אילן ששמו **'מַבְלִיגָא', וְאָמְרֵי לָהּ** - ויש אומרים ש'קתרום' זו **'גּוּלְמֵישׁ'**[ט].

הגמרא מביאה דעה החולקת בענין מספר מיני הארזים:
וְרַב יְהוּדָה הסובר שיש ארבעה מיני ארזים, **פְּלִיגָא** - חולק על דבריו **דְּרַבָּה בַּר רַב הוּנָא, דְּאָמַר רַבָּה בַּר רַב הוּנָא, אָמְרֵי בֵּי רַב** -

אמרו בבית מדרשו של רב, **עֲשָׂרָה מִינֵי אֲרָזִים הֵם**[ט], **שֶׁנֶּאֱמַר** בנבואת ישעיהו לגבי אחרית הימים, כשיתקבצו בני הגלויות וישובו לארץ ישראל דרך המדבריות (ישעיה מ"ו יט), **'אֶתֵּן בַּמִּדְבָּר אֶרֶז, שִׁטָּה, וַהֲדַס, וְעֵץ שֶׁמֶן אָשִׂים בָּעֲרָבָה, בְּרוֹשׁ תִּדְהָר וְתַאֲשׁוּר יַחְדָּו'**, וביאורו, שיתן המקום בדרך נס אילנות הללו במדבר[י], כדי שיוכלו בני הגלויות לחסות בצילם, ולא יכם השרב והשמש[יא] [ולהלן תקשה הגמרא שבפסוק הוזכרו רק שבעה מינים].

הגמרא מבררת על כל האילנות שהוזכרו בפסוק, איזה מין עץ הם כפי שנקראו בזמן התלמוד:
'אֶרֶז' היינו **אַרְזָא**[יא], **'שִׁטָּה'** היינו **תּוּרְנִיתָא** - עץ אורן[ב], **'הֲדַס'** היינו **אֲסָא** - עץ הדס, **'עֵץ שֶׁמֶן'** היינו **אַפַּרְסְמָא** - עץ שיוצא ממנו שמן אפרסמון[יב], **'בְּרוֹשׁ'** היינו **בְּרָתָא** - עץ ברות[יג], **'תִּדְהָר'** היינו **שָׁאנָא** - עץ אשוח[יד], **'תַּאֲשׁוּר'** היינו **שׁוּרִיבְנָא**[טו].

דבריו בביאורי רש"י], פירוש המיוחס להרמב"ם (ד"ה ופלינו) ובעל המאור (ד"ה ופליגי). אבל התוספות (ד"ה מסוס) והרשב"א (ד"ה גזירה) פירשו, שהכוונה היא לכל ראש חודש, שאין הנשים רגילים לעשות בו מלאכה [יום טוב זה ניתן לנשים בשכר שלא נתרצו לבעליהם במעשה העגל, שכשאמר להם אהרן 'פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם' (שמות ל"ב ג) לא הסכימו הנשים לכך, כפי שמוכח מהמשך הכתוב (שם ל"ב ג) 'ויתפרקו כל העם את נזמי הזהב אשר באזניהם', ולא של נשותיהם. ענין זה מבואר בפרקי דרבי אליעזר (פרק מה), והובא ברש"י (מגילה כ"ג: ד"ה ואמרין) ובתוספות (שם ד"ה ואמרין). להרחבת הענין ולהלכה, ראה טור ושולחן ערוך ונו"כ (או"ח סי' מ"ג) וביאור הלכה (שם)] ואם ישיאו רק על חודש מלא, הרי יהיה ביטול מלאכה של יומיים בכל ראש חודש, ולכן משיאים רק על חודש חסר, שמיד במוצאי יום השלשים [זמן השאת המשואות בחודש חסר] ידעו אם נתקדש החודש היום ומחר חול הוא ומותרים הנשים במלאכה, וכך לא יתבטלו ממלאכתן ללא צורך בחודש חסר. ואף רש"י במגילה (שם) פירש כדברי התוספות כאן. ובחגיגה (י"ח.) כתבו התוספות (ד"ה לפלוג) שני הפירושים, וכן הוא במאירי (לעיל כ"ג: ד"ה המשנה השניה). לביאור שיטת רש"י כאן, ראה טורי אבן וערוך לנר (ד"ה מסוס), הובאו דבריהם בביאורי רש"י.

יא. סיבת מניית מיני הארזים היא, מפני שהארז עץ חשוב מאד הוא, והוזכר כמה פעמים בפסוקים. 'ולקח עץ ארז ואזוב ושני תולעת והשליך אל תוך שרפת הפרה' (במדבר י"ט ו'), 'כארזים עלי מים' (במדבר כ"ד ו'), 'צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה' (תהלים צ"ב יג) 'ארזי לבנון אשר נטע' (שם קד טז). מהר"ל (ח"ב ד"ה תמר). עיין שם עוד.
יב. הערוך (ערך אדר - הרמתון) גרס 'קתרוס', ובתרגום אונקלוס (בראשית ו' יד) הוא 'קדרום', ראה להלן בהערה.
יג. לפי הגירסא שלפנינו, אמר רב יהודה עצמו 'ארבעה מיני ארזים' וכו', וכאן בא רב לפרש את דבריו. אך אי אפשר לומר כן, שכן רב יהודה היה תלמידו של רב. ובתוספות (ד"ה מאי, סוכה ל'. ד"ה מאי) גרסו בתחילת המאמר 'אמר רב יהודה אמר רב ארבעה' וכו'. ולפי גירסתם, הכל אמר רב יהודה בשם רב. והיה מקום ליישב, אילו היינו גורסים במקום 'אמר רב, אדרא. דבי רבי שילא אמרי מבליגא', 'אמר רב אדא אמרי דבי רבי שילא זו מבליגא' [-רב אדא אמר בשם דבי רבי שילא, שקתרום הוא מבליגא], וכפי שהוא לפנינו בסנהדרין (ק.:) על הפסוק (בראשית ו' יד) 'עשה לך תיבת עצי גופר', מאי גופר [שתרגומו הוא 'קתרוס' (ערוך ערך אדר הרמתון) או 'קדרום' (תרגום על הפסוק כפי שהוא לפנינו)], אמר רב אדא אמרי דבי רבי שילא זו מבליגא, ואמרי לה גולמיש'. ולפי גירסא זו לא נאמר כלל פירוש זה ש'קתרום' הוא 'אדרא'. אמנם אף בסנהדרין, גירסת הערוך (שם, ועיין שם בגליון הש"ס) היא כפי שהוא לפנינו כאן, 'מאי גופר, רב אמר אדרא, דבי רבי שילא' וכו'. שפתי חכמים (ד"ה אמר וד"ה דבי).
יד. כך שם האילן, כפי שאמרו בביצה (ט"ו: ובגרסת שם ד"ה שיתקיימו ואילן) הרוצה שיתקיימו נכסיו [-שלא יהא אדם חומסן וגוזלן ממנו], יטע בהן אדר [-אילן חשוב ויש לו שם למרחוק, ואומרים הבריות 'פלוני יש לו אדר בשדהו', ומתוך כך השדה נקראת על שמו, ואפילו אם ילך למדינת הים ויבא אחר ויחזיק בה, יהיו לראשון הרבה עדים שהיתה שלו, ואילו היה מוכרה היה יוצא קול שהשדה עברה לרשותו של השני]. ועל כן נקרא שמו 'אדר' שהוא לשון חוזק וקיום, כמו שנאמר (תהלים ק"ג ד') 'אדיר במרום ה'. עוד אמרו שם בגמרא [ע"פ רש"י (שם ד"ה ופירומיה) בשם 'יש מפרשים', ערוך (ערך אדר - הרמתון) ורבינו חננאל (שם ד"ה מיכל)] טעם נוסף לשם 'אדר' [או 'אדרא' בארמית], שהוא מלשון 'דור', כיון שמתקיים לדורי דורות, שעל ידי אילן זה משתמר לו שדהו לעולם, שאינה נגזלת ממנו וכמו שנתבאר, ואם נוטעים אותו על גבולי השדה שישמש כגדר, אין חיה יכולה ליכנס לשדה, מחמת ענפיו הרבים והגדולים. והוא מאילני סרק (ערוך שם) ופריו מאכל חזירים (מוסף הערוך). [וראה עוד מה שפירש רש"י עצמו בביצה (שם) ובקרבן ראשית (בראשית ד"ה אמר). הובאו הדברים בביאורי רש"י].
טו. תרגום 'בחור כארזים' (שיר השירים ה' טו) הוא 'חסין כגלמשין'. ערוך (ערך גלמיש). שאר העצים שהזכיר רב יהודה ['ארז', 'עץ שמן' ו'ברוש'] יתבארו להלן במאמר של רבה בר רב הונא. ועיין שפתי חכמים (ד"ה אלא) בטעם הדבר שלא ביארה זאת הגמרא מיד.
טז. התוספות (ד"ה אמרו) צידדו לומר, שלדברי הכל עשרה מיני ארזים הם, ונחלקו רק לענין מקח וממכר, דהיינו באדם המוכר לחבירו ארז, ולא פירש לו איזה מין, שלדעת רב יהודה יכול ליתן לו רק מארבעת המינים שֶׁמָּנָה, ולדעת רבה בר רב הונא יכול ליתן לו מעשרת המינים שֶׁמָּנָה. ועיין מה שדן בדבריהם הטורי אבן (ד"ה אמרו).

יז. אף תיבת 'בערבה' משמעותה 'במדבר'. מצודת ציון (ישעיה מ"ו יט).
יח. מצודת דוד ורד"ק (שם) [וברש"י (שם פסוקים י"ח-י"ט) פירש באופן אחר]. הנביא שם מפרט כמה דברי פלא שיעשה הקדוש ברוך הוא לעתיד בזמן ההוא, בכדי שיתענגו בהם עולי גלויות, וידעו הכל וישימו על לבם כי מיד ה' היתה הגאולה [כפי שמפורש בפסוקים שם ובמפרשים], ואחד מהדברים הוא גדילת העצים הללו במדבר, שהוא מקום קוצים ודרדרים, וכפי שהפסוק מסיים 'ברוש תדהר ותאשור יחדיו', שלא יהיו כל אחד מהאילנות לבדו, אלא כולם יחד, באופן שלא יוכלו לתלות זאת במקרה. מלבי"ם (שם).
מהפסוק עצמו אין הוכחה שכל המינים המנויים בו הם מיני ארזים, שהרי אפשר שכל אחד מין בפני עצמו הוא, אלא שעצים הללו שנמנו בדברי רבה בר רב הונא להלן בארמית, ידועים היו לו שמיני ארזים הם, ובא לומר שהם אלו שהוזכרו בפסוק. והנפקא מינה בזה הוא למקח וממכר, כגון במוכר לחבירו 'ארז' סתם, מבלי לפרש לו איזה ארז, שיכול ליתן לו מכל המינים הללו, ואין הלוקח יכול לעכב עליו, כיון שכולם בכלל ארז הם [וכפי שנתבאר לעיל בשם התוספות (ד"ה מינים)]. מהרש"א (ב"ב פ: ד"ה י' מיני).
האילנות המוזכרים בפסוק, אילני סרק הם. מצודת דוד (שם). ראה עוד להלן.
יט. 'ארזא' הוא תרגום של 'ארז', וכוונת הגמרא לומר, ש'ארז' שבפסוק הוא אותו ארז המוכר בלשונם כ'ארזא', ואין לו שם לוואי. אבל הנזכרים בהמשך הפסוק, הם מיני ארזים שיש להם שם לוואי, 'ארז שטה' ו'ארז הדס' וכו'. מנחם משיב נפש (ד"ה ארזי"ם), עיין עוד בדבריו. ועיין עוד ברשב"ם (ב"ב פ: ד"ה ארזא, ובמוגה לעיל רש"י שם). והוא עץ הטוב לבנין בתים. מלבי"ם (על הפסוק). ומשתמשים בו רק לצורך זה, ולא להסקה. שפתי חכמים (ד"ה אלא) על פי רש"י (שבת קנ. ד"ה נמרזי).
כ. כן הוא באוצר לעזי רש"י, על לע"ז רש"י 'פיניי"א'. ובספר למוד ערוך כתב, שהוא נקרא בלשון ערבי 'אל פניוני', והוא עץ גבוה וחזק, ונמצאים בתוך קשרי ענפיו מין אגוזים קטנים שנקראים על שם העץ 'פיניוני'. עיין שם עוד [וראה רד"ק על הפסוק מה שכתב על עץ שמן]. ובמלבי"ם (ישעיה שם) כתב שהוא טוב לבנין בתים. [ובשפתי חכמים על התורה (שמות כ"ה ה') כתב, ש'שטה' המוזכר בפסוק זהו ה'עצי שטים' ששימשו לבניית המשכן, כמו שנאמר בתורה (שם), וראה שם ברש"י, 'והביא ארזים למצרים']. וראה תוספות (ד"ה שטה) לגבי 'תורניתא' המוזכר בעבודה זרה (י"ד.), אם הוא אותו תורניתא המוזכר כאן.
כא. רשב"ם (ב"ב פ: ד"ה שמגמ) בדעת רש"י. אף שנקרא בפסוק 'עץ שמן', אין הכוונה כאן לעץ זית, אלא לשמן אפרסמון [וכן בנחמיה (ח' טו) מנה הכתוב 'עץ שמן' ו'זית' כשני דברים נפרדים, ראה תוספות (ד"ה עץ)]. ואין הכוונה לעץ פרי הנקרא בלשוננו 'אפרסמון', אלא למין אילן סרק [מצודת דוד (על הפסוק)] שהיו מפיקים ממנו שמן בעל ריח טוב מאד [על ידי שחתכו את העץ וקלפוהו. משנה ברורה (סי' רטז ס"ק כג)], ומוזכר בנ"ך ובש"ס כמה פעמים [ראה שבת (סג:)]. ואף קבעו על ריחו ברכה מיוחדת 'בורא שמן ערב', כמבואר בברכות (מג.) ובשולחן ערוך (או"ח סי' רטז ס"ל ונמ"ג ס"ק כג). והוא נקרא בלשון המקרא ובלשון חז"ל 'צרי', ואילן שלו 'קטף' שמו ['נכאת צרי ולט' (בראשית ל"ז כה) הוא בתרגום 'קטף'. וכן אמרו בכריתות (ו.) 'הצרי אינו אלא שרף הנוטף מעצי הקטף']. ואם הוא עומד בסמיכות לאש, אף במרחק מה, האש נתפסת בו. ערוך (ערך אפרסמון). העצים הללו היו גדלים בעיקר סביבות יריחו, ועל שם ריח הטוב שהיו מפיקים מהם, נקראת העיר 'יריחו', מלשון 'ריח'. ובלע"ז הוא 'באלסאמ"א'. רש"י (יחזקאל כ"ז יז, ברכות מג. ד"ה שמן) בשם יוסיפון. והרשב"ם (ב"ב שם ד"ה אפרסמון) כתב, שהוא עץ שיוצא ממנו הזפת, וכן ביאר הרד"ק (על הפסוק ישעיה שם) [עיין בדבריהם לגבי כינויו בלע"ז]. וראה בערוך (ערך אפרסמון) לפירוש נוסף.
כב. הגהות הב"ח (שבת קכט.) על תרגום הלע"ז של רש"י (שם ד"ה פמורה) 'בויי"ש'. וכאן כתב רש"י 'בוס"ו'. וכן בדברי הימים (ב' ג' ז') התרגום על 'ברושים' הוא 'ברתין' [ובאוצר לעזי רש"י כתב שהוא אשכרוע].
כג. אוצר לעזי רש"י, על הלע"ז ברש"י (ד"ה שמגמ) 'ש"פ'. וברשב"ם (ב"ב פ: ד"ה אפרסמון) כתב שהש"ך הוא עץ שממנו עושים את הזפת. וראה עוד בהגהות הב"ח (על הרמב"ם שם) גירסא אחרת ברשב"ם.
כד. עץ זה לא נתפרש מהו. רשב"ם (ב"ב פ: ד"ה שורניתא). ואף רש"י לא פירשו. שפתי חכמים (ד"ה תאשור). [ובזמן הגמרא היו בקיאים בכל השמות הללו. רשב"ם (שם ד"ה תורניתא)]. ובתרגום (על הפסוק ישעיה) הוא 'אשכרועין', וראה מה שכתב שם הרד"ק.

אתו למיטעי. השתא[ט] גבי הגולה ממרי כו', מכל השתא דלא עבדינן מלא מחסר כי עבדינן למולאי שבת ידעי דחסר הוא: ועבדינן אמלא. ומן רגילין לעשות כל שהר המלאין (ג): מידע ידעי דחסר הוא. וממחת מיסור שבת שאירע בלול משוחתו נמנעו מלהשיא: דאיתנוסי. בשכרות של משתה השבת: ולייעביד אמלא ולא אחסר. וכי מקלע ר"ח חסר בערב שבת ולא עבדינן מידע ידעי דחסר הוא, ולא תלו בשכרות אלא בימי השכיח, דכל חדשים חסרין לא עבדינן והאי נמי לא עבוד: אמר אביי משום ביטול מלאכה כו'. ולא גרסינן גזירה. אי אמרת נעביד אלא ולא אחסר אין לך ר"ה שאין מתבטלין בני הגולה ממלאכה שני ימים, יום ל' שמא היום ר"ה ויום אחד שמא עיברו את החדש והיום ר"ה, מכל כי עבדינן משוחת אחסר למור יום ל' ידעי שביום אלא נקבע ויעשו מלאכה למחר, ואין בטלין שני ימים אלא בזמנין: כילד היו משימין כו': אמר רב אדרא. כך שם החילן, כדאמרינן במסכת בילה (דף טו:) יטע בהן אדר: תורניתא. פיניי"ן[יא] בלע"ז: ברתא. בוס"ו[יב] בלע"ז: שאגא. ס"פ[יג] בלע"ז: בוטמי. חולמ"י[יד] בלע"ז: בלוטי. לירקוו"ה[טו] בלע"ז, שגדילין בו פירי שקורין גליאנד"ה[טז]: כסיתא. מין עץ העולה בקרקע היס ושמו קורחל"ו[יז]: ערי. לויר"ו[יח] שם החילן, ואת פריו קורין ביי"ס[יט]: דולבי. קשטאניי"ן[כ]: וצי אדיר לא יעברנו. לגחל שעמיד לנחת מבית המקדש[כא]: זו בורני גדולה. ספינה שקורין דרומונ"ט[כב]: היכי עבדי. אומה בורני גדולה למאי עבידא: חלא. חול: עד דשבנא. שוליה שוכנים בקרקעית היס ועודנה נראית למעלה מן המים, דבמקום שהחלמוגים גדילים בים אין היס עמוק כל כך: בר אמוראי. מלומד לשוט בנהרות: וקטר אטוני דכיתנא. מבילי פשתן שהן קשין ליעתק, וקושר לאחו אחד בשורש החילן ולאחו אחד בגורני: ושקלי[כג]. הך גברי חלא דספינתא ושדו לאבראי, והיא עולה מתוך המים ועוקרת שרשי החילן: פרוותא. פורט"ו[כד] בלע"ז, וגלגון משנה נמל: מסקן מרגנייתא. מקרקעית היס על ידי בר אמוראי: ומקרייא פרוותא דמשמהיג. אומה של פרסיים נקראת נמל של מלוכה: ונקיתי דמם לא נקיתי. אם נאחי לנקום את העכו"ס[כה] משאר עוונות לא (ג) מנקס מדמס של ישראל:

מף

תקנה שנא'[ד] תחת הנחשת אביא זהב ותחת הברזל אביא כסף ותחת העצי' נחשת ותחת האבנים ברזל תחת ר"ע וחבירו מאי מביאין ועליהם הוא אומר[כו] ונקיתי דמם לא נקיתי: ומאין היו משיאין משואות כו' ומבית בלתין: מאי בית בלתין אמר רב ערמונים[כז] דולבי. פי' בקונטרס קשטיניי"ר: והדיאו עלי זית ועלי עץ שמן ובמסכת תמיד (פ"ב משנה ג) עץ זית פסול למערכה עץ שמן כשר: וקשיא דנפרק לולב הגזול[כח] גבי ענפיו חופין את רובו[כט] פריך ותימא דולבא ומאן קא חזינן לאו הכי הוא ומיהו התם נמי פי' בקונט' קשטיניי"ר:

למיטעי אמרי האי חסר הוא והאי דלא עביד מאתמול משום דלא אפשר או דלמא מלא הוא ובזמנו עבדו וליעביד בין אמלא בין אחסר וכי מקלע ר"ח[ל] בע"ש לא ליעביד כלל וכיון דלא עבדינן מוצאי שבת ועבדינן אמלא מידע ידעי דחסר הוא אפילו הכי אתו למיטעי אמרי האי מלא הוא והאי דלא עבדי[לא] איתנוסי הוא דאיתנוסי וליעביד אמלא ולא ליעביד אחסר כלל אמר אביי משום ביטול מלאכה לעם שני ימים: כיצד היו משיאין משואות מביאין כלונסות כו': אמר רב יהודה ד' מיני ארזים הן ארז קתרום עץ שמן וברוש[לב] קתרום אמר רב אדרא[לג] דבי רבי שילא אמרי מבליגא ואמרי לה זו גולמיש ופליגא דרבה בר רב הונא דאמר רבה בר רב הונא אמרי בי רב[לד] עשרה מיני ארזים הם שנאמר[לה] אתן במדבר ארז שטה והדס ועץ שמן אשים בערבה ברוש תדהר ותאשור יחדו ארז ארזא שטה תורניתא הדם אסא עץ שמן אפרסמא ברוש ברתא תדהר שאגא תאשור שוריבנא הני שבעה הוו כי אתא רב דימי אמר הוסיפו עליהם אלונים אלמונים אלמוגין אלונים בוטמי אלמונים בלוטי אלמוגין כסיתא א"ד ארונים ערמונים אלמוגין ארונים ערי ערמונים דולבי אלמוגין כסיתא.[לו] וצי אדיר לא יעברנו אמר רב[לז] זו בורני גדולה[לח] היכי עבדו מייתו שית אלפי גברי בתריסר ירחי שתא ואמרי לה תריסר אלפי גברי בשיתא ירחי שתא וטעני לה חלא עד דשבנא ונחית בר אמוראי[לט] וקטר אטוני דכיתנא בכסיתא וקטר להו בספינתא ונטלי חלא ושדו לבראי וכמה דמדליא עקרא ומתיא ומחליף על חד תרין בכספא תלת פרוותא הויין תרתי בי ארמאי[מ] וחדא בי פרסאי דבי ארמאי[מא] מסקן כסיתא דבי פרסאי מסקן מרגנייתא ומקרייא פרוותא דמשמהיג. א"ר יוחנן כל שיטה ושיטה שנטלו נכרים מירושלים עתיד הקב"ה להחזירן לה שנאמר[מב] אתן במדבר ארז שטה ואין מדבר אלא ירושלים שנאמר[מג] ציון מדבר היתה (ו) וגו' ואמר רבי יוחנן כל הלומד תורה ואינו מלמדה דומה להדם במדבר[מד] איכא דאמרי[מה] כל הלומד תורה ומלמדה במקום שאין ת"ח דומה להדם במדבר דחביב[מו] וא"ר יוחנן אוי להם לעובדי כוכבים[מז] שאין להם

והא דלא עביד במוצאי שבת איתנוסי איתנוסו. ומ"ת והשתא נמי לא עבדו אחלא כלל כי מיחל ר"ח מלא בשבת יאמרו האי מחסר הוא והאי לא עביד למולאי שבת איתנוסי לאיתנוסו וי"ל דהיכא דולאי עבדי לעולם משוחות אין אחלא אין מחסר כי לא עבדי כלל ולאי אלו בחום אכל השתא דזימנין עבדי וזימנין לא עבדי כי לא עבדי השתא במולאי שבת לא אלו בחום אחלא כלל וכיון דלא עבדינן מוצאי שבת ועבדינן אמלא מידע ידעי דחסר הוא אפילו הכי אתו למיטעי אמרי האי מלא הוא והאי דלא עבדי[מח] איתנוסי הוא דאיתנוסי וליעביד אמלא ולא ליעביד אחסר כלל אמר אביי משום ביטול מלאכה לעם שני ימים: כיצד היו משיאין משואות מביאין כלונסות כו': אמר רב יהודה ד' מיני ארזים הן ארז קתרום עץ שמן וברוש[מט] קתרום אמר רב אדרא[נ] דבי רבי שילא אמרי מבליגא ואמרי לה זו גולמיש ופליגא דרבה בר רב הונא דאמר רבה בר רב הונא אמרי בי רב[נא] עשרה מיני ארזים הם שנאמר[נב] אתן במדבר ארז שטה והדס ועץ שמן אשים בערבה ברוש תדהר ותאשור יחדו ארז ארזא שטה תורניתא הדם אסא עץ שמן אפרסמא ברוש ברתא תדהר שאגא תאשור שוריבנא הני שבעה הוו כי אתא רב דימי אמר הוסיפו עליהם אלונים אלמונים אלמוגין אלונים בוטמי אלמונים בלוטי אלמוגין כסיתא א"ד ארונים ערמונים אלמוגין ארונים ערי ערמונים דולבי אלמוגין כסיתא.[נג] וצי אדיר לא יעברנו אמר רב[נד] זו בורני גדולה[נה] היכי עבדו מייתו שית אלפי גברי בתריסר ירחי שתא ואמרי לה תריסר אלפי גברי בשיתא ירחי שתא וטעני לה חלא עד דשבנא ונחית בר אמוראי[נו] וקטר אטוני דכיתנא בכסיתא וקטר להו בספינתא ונטלי חלא ושדו לבראי וכמה דמדליא עקרא ומתיא ומחליף על חד תרין בכספא תלת פרוותא הויין תרתי בי ארמאי[נז] וחדא בי פרסאי דבי ארמאי[נח] מסקן כסיתא דבי פרסאי מסקן מרגנייתא ומקרייא פרוותא דמשמהיג. א"ר יוחנן כל שיטה ושיטה שנטלו נכרים מירושלים עתיד הקב"ה להחזירן לה שנאמר[נט] אתן במדבר ארז שטה ואין מדבר אלא ירושלים שנאמר[ס] ציון מדבר היתה (ו) וגו' ואמר רבי יוחנן כל הלומד תורה ואינו מלמדה דומה להדם במדבר[סא] איכא דאמרי[סב] כל הלומד תורה ומלמדה במקום שאין ת"ח דומה להדם במדבר דחביב[סג] וא"ר יוחנן אוי להם לעובדי כוכבים[סד] שאין להם

משנת ראשונים

והאי דלא עבדי איתנוסי הוא דאיתנוסי. פי' בשכרות משתה של אותה שבת נאנסו ולפיכך לא השיאו משואות במוצ"ש דאע"ג דאונס שכרות לא שכיח כיון דרגילין למעבד בין אמלא בין אחסר והשתא לא עבדינן כי מיקלע חדש חסר בע"ש אתי למיטעי ותלו מלתא דלא שכיחא במלתא דלא שכיחא. **[בעל המאור דף ה: מדפי הרי"ף]**

אבל השתא דעבדי' אחסר ולא אמלא כי מיקלע חדש חסר בע"ש משיאין משואות למוצ"ש ויודעין שהן תשלומין לע"ש וחדש חסר הוא ואם הוא מלא לא עבדינן כלל וידעי דמלא הוא דאי נמי מקלע יום ל"א בשבת או יום ל' בשבת ולא עבדי' למוצ"ש לא אתי למתלא באונס שכרות דלא שכיחא וניחא להו למיתלא בחדש מלא דשכיח וידעי ביה כ"ע דלא עבדינן ביה משואות. **[בעל המאור דף ה: מדפי הרי"ף]**

וצי אדיר לא יעברנו. סביב לירושלם יהיו נהרים ויאורים רחבי ידים שלא יוכלו לעבור עליה האויבים ואפילו אני שיט וצי אדיר לא יוכל ללכת בנהר הגדול הזה ולא לעבור אותו. **[רד"ק, ישעיהו לג כא]**

דומה להדם במדבר דחביב. כלומר שנותן ריח במקום שאלמלא הוא לא יהא שם שום ריח טוב. **[מאירי]**

ועליהם הוא אומר ונקיתי דמם לא נקיתי. דמם ששפכו לא אנקה אותם אלא נפש תחת נפש נפש השופכים או בניהם אחריהם, כי בכל כסף וזהב שבעולם שיתנו כופר נפשותם לא יהיו נקיי' מדמם ששפכו. **[רד"ק, יואל ד כא]**

שטה תורניתא. נפ"ק דע"ז (דף י. ושם) לאמר מאי מלטרופלין תורניתא לאו היינו תורניתא דהכא דההוא מין לו[ס] עיקר כדמשמע התם והאי דהכא שהוא מין מרז ודאי יש לו שורש ועוד תורניתא הוא דלא מזדן הא אחר אילנות מזדני והתנן (ע"ז דף יט:) אין מוכרים להן בתחובר לקרקע דכי האי גונא דייק התם[סא] גבי דקל טוב לכך נראה דהיינו דהתם אין מדמה כעין כוזריתא דפרק ח"ר עקיבא (שבת דף נ.) ובפ' האשה שהיא עושה (נדה דף סב.) לאכולהו מייתי לה דהיינו דכל שאין לה עיקר:

עץ שמן אפרסמון. והא דכתיב (מלכים ח ו) ויעש כרובים שני שמן ומתרגמינן אתי דזיתא תרי גווני עץ שמן דאפרסמון לאו עץ זית הוא דכתיב בעזרא (נחמיה ח) לאו ההר **ערמונים** דולבי. פי' בקונטרס קשטיניי"ר

עשרה מיני ארזים הן שנאמר אתן במדבר ארז וגו' א"ר יוחנן כל המלמד תורה ומלמדה במקום שאין בו תורה דומה להדס במדבר כל דאתי שקיל מיניה: **אוי להן לעובדי כוכבים** שאין להן תקנה שנאמר תחת הנחשת אביא זהב וגו' תחת ר' עקיבא וחביריו מי מביאין והיינו דכתיב ונקיתי דמם לא נקיתי וגו':

הגמרא תמהה שבפסוק נמנו רק שבעה מיני ארזים:
מקשה הגמרא, **הָנֵי שִׁבְעָה הָווּ** - הלא מינים אלו שהוזכרו בפסוק, רק שבעה הם, והיכן מצינו עשרה מיני ארזים. משיבה הגמרא, **כִּי אֲתָא** - כשבא **רַב דִּימִי** לבבל **אָמַר, הוֹסִיפוּ עֲלֵיהֶם** [-על המינים שהוזכרו בפסוק] עצי **אַלּוּנִים, אַלְמוּגִים וַאֲלְמוּגִין.** הגמרא מתרגמת מינים אלו, **אַלּוּנִים** הם **בּוּטְמֵי**[כה], **אַלְמוּגִים** הם **בַּלּוּטֵי**[כו], **וַאֲלְמוּגִין** הם **כְּסִיתָא** - סוג עץ הגדל בקרקעית הים[כז]. **אִיכָּא דְּאָמְרִי** - יש שאמרו, ששלושת המינים שהוסיפו הם **אֲרוֹנִים, עַרְמוֹנִים, אַלְמוּגִין.** מבארת הגמרא, **אֲרוֹנִים** הם **עָרֵי**[כח], **עַרְמוֹנִים** הם **דּוּלְבֵי** - עץ ערמון[כט], **וַאֲלְמוּגִין** הם **כְּסִיתָא.**

★

הגמרא מביאה דרשה בענין עצי אלמוגים:
נאמר בישעיה (נג כא) לגבי הנחל שיֵצֵא לעתיד לבא מבית המקדש[ל], **'וְצִי אַדִּיר לֹא יַעַבְרֶנּוּ'** - גם 'צי אדיר' לא יוכל לעבור בו מחמת שטף מרוצת מימיו[לא]. ומהו 'צי אדיר', **אָמַר רַב, זוֹ בּוּרְנִי גְּדוֹלָה** - ספינה גדולה וחזקה, שאף היא לא תצליח לעבור בנחל זה[לב]. מבררת הגמרא, **הֵיכִי עָבְדוּ** - לאיזה צורך עושים אותה[לג]. מבארת הגמרא, ספינה זו משמשת לעקירת עצי אלמוגים מקרקעית הים, וכך עושים, **מַיְיתוּ שִׁית אַלְפֵי גַּבְרֵי** - מביאים ששת אלפים איש, והם עובדים **בִּתְרֵיסַר יַרְחֵי שַׁתָּא** - במשך שנים עשר חודשי השנה, **וְאָמְרֵי לָהּ** - ויש אומרים שמביאים **תְּרֵיסַר אַלְפֵי גַּבְרֵי** - שנים עשר אלף אנשים, **בְּשִׁיתָּא יַרְחֵי שַׁתָּא** - במשך ששה חודשי שנה, **וְטָעֲנֵי לָהּ חָלָא** - והם טוענים חול על הספינה **עַד דְּשָׁכְנָא** - עד שהיא שוקעת ועומדת על קרקעית הים[לד], ועדיין ראש הספינה מעל המים, כיון שאין המים עמוקים כל כך במקום שגדלים שם האלמוגים, **וְנָחִית בַּר אָמוֹרָאי** - ויורד מן הספינה אדם המלומד לצלול מתחת למים[לה], **וְקָטַר אַטּוּנֵי דְּכִיתָנָא** - וקושר חבלי פשתן, שהם חזקים מאד, קצה האחד **בְּכְסִיתָא** - בשורשי עץ האלמוגים, **וְאת הקצה השני קָטַר לָהוּ** - קושר **בְּסִפִינְתָּא** - בספינה העומדת עתה בסמוך, על קרקעית הים, **וְנָטְלֵי חָלָא וְשָׁדוּ לְבָרַאי** - ואחר כך נוטלים הפועלים את החול שבספינה ומשליכים אותו החוצה, והספינה הולכת ומתגבהת מקרקעית הים, **וְכַמָּה דְּמַדְלָיָא** - וככל שנעשית קלה ומתגבהת יותר, **עָקְרָא וּמַתְיָא** - היא עוקרת את עץ האלמוגים ומביאה אותו למעלה. וזו היא מטרת הספינה[לו]. **וּמַחֲלִיף עַל חַד תְּרֵין בְּכַסְפָּא** - והאלמוג הוא חשוב ויקר, עד שעבור משקל מסוים של אלמוגים מקבלים משקל כפול של כסף[לז].

הגמרא מבררת ברשות איזה אומה נמצאים האלמוגים[לח]:
תְּלָת פַּרְוָותָא הָווּיִין - ישנם שלשה נמלים שיורדים מהם אניות לעומק הים ומוציאים ממנו דברים יקרים, **תַּרְתֵּי בֵּי אֲרַמָּאֵי** - שנים נמצאים אצל הרומאים, **וַחֲדָא דְּבֵי פָּרְסָאֵי** - ונמל אחד אצל הפרסים. **דְּבֵי אֲרַמָּאֵי מַפְקָן כְּסִיתָא** - אצל הרומאים מעלים מקרקעית הים עצי אלמוגים, **דְּבֵי פָּרְסָאֵי מַפְקָן מַרְגָּנִיתָא** - ואצל הפרסים מעלים מקרקעית הים מרגליות, על ידי בני אדם היודעים לשוט מתחת למים. ולגודל חשיבותו של נמל הפרסים, **מִקַּרְיָא 'פַּרְוָותָא דְּמַשְׁמַהִיג'** - הוא קרוי 'נמל המלוכה'[לט].

הגמרא מביאה דרשה על הפסוק בישעיה שהוזכר לעיל:
אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, כָּל שִׁיטָּה וְשִׁיטָּה [-עצי שיטה] **שֶׁנִּטְּלוּ הַנְּכָרִים מִירוּשָׁלַיִם** כשהחריבוה, **עָתִיד הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא לְהַחֲזִירָן לָהּ, שֶׁנֶּאֱמַר** (ישעיה מ יט) **'אֶתֵּן בַּמִּדְבָּר אֶרֶז שִׁטָּה'**, ומכך שלא נאמר 'אטע' אלא 'אתן', משמע שיטול הקדוש ברוך הוא עצים ממקום אחר ויתנם כאן[מ], והם אותם עצים שנטלו הנכרים, **וְאֵין 'מִדְבָּר'** האמור כאן **אֶלָּא יְרוּשָׁלַיִם, שֶׁנֶּאֱמַר** (שם סד ט) **'צִיּוֹן מִדְבָּר הָיָתָה וגו' יְרוּשָׁלַם שְׁמָמָה'**[מא].

דרשה נוספת של רבי יוחנן שיש לה שייכות לפסוק הנ"ל[מב]:
וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, כָּל הַלּוֹמֵד תּוֹרָה וְאֵינוֹ מְלַמְּדָהּ לאחרים, **דּוֹמֶה לַהֲדַס** המפיץ ריח טוב, אך נמצא **בַּמִּדְבָּר**, ואין נהנין ממנו[מג], ואף לומד זה אין ריח תורתו יוצאת לאחרים[מד]. **אִיכָּא דְּאָמְרִי** - יש שאמרו שמועה זו באופן אחר, **כָּל הַלּוֹמֵד תּוֹרָה, וּמְלַמְּדָהּ** לאחרים **בְּמָקוֹם שֶׁאֵין תַּלְמִידֵי חֲכָמִים** מצויים, **דּוֹמֶה לַהֲדַס בַּמִּדְבָּר, דְּחָבִיב -**

כה. **אולמ"י** בלע"ז, או אולמו"ש. והיינו 'מיש'. אוצר לעזי רש"י. והוזכר בתורה (בראשית ל ד) 'תחת האלה', ובתרגום שם 'תחות בטמא'. רשב"ם (שם ד"ה אלונים).
כו. **עץ** אלון, שפריו הוא ה'בלוט'. אוצר לעזי רש"י.
כז. **קוראל"ו** בלע"ז. כפי שיובא בהמשך הגמרא, עץ האלמוג גדל רק בימים מסויימים, ויקר הוא מאוד. ביציאתו מן המים הוא רך, ובאויר הוא מתקשה ונעשה כאבן. רמב"ם (פירוש המשניות, כלים פי"ג מ"ו). והוא ממוצע בין דומם לצומח. עץ חיים (שער מג פ"ח) הובא בבני ישששכר (מסן מאמר יח) ובן יהוידע (ד"ה ועץ). [כיום האלמוגים נחשבים כממוצע בין צומח לחי]. עצים אלו שימשו לבנין בית המקדש, ראה דברי הימים (כ' ב ז) ובמפרשים שם, ומלכים (מ' י יב).
כח. **עץ** דפנה, שגדלים בו גרגירים. אוצר לעזי רש"י. ובערוך (מהן - השמי) כתב שהוא עץ 'אורן' המוזכר בישעיה (מד יד), וכן הוא ביעב"ץ (ד"ה מרוניס) ומצודת ציון (ישעיה שם). והוא אילן סרק הטוב למלאכה. מצודת ציון ורד"ק (שם).
כט. **ומוזכר** בתורה (בראשית ל לז) 'ויקח לו יעקב מקל לבנה לח ולוז וערמון', ותרגומו הוא 'ודדלוב'. ערוך (ערך דלב) [ולפנינו הוא 'ודדלוף']. ועיין עוד מה שפירש הר"ש (דמאי פ"ח מ"ח, ד"ה נטוע שקמה) בעץ זה.
רש"י תירגם בלע"ז קאשטנייי"ר [או קשטינייי"ר], ובתוספות (ד"ה ערמונים, ב"ב פח. ד"ה ערמונים) חלקו עליו, עיין בדבריהם ובערוך לנר (סוכה לב: נמוס' ד"ה דולבא).
ל. **רש"י** (ד"ה ועי). והיינו מבית קדשי הקדשים, כמבואר ביומא (עז:), וכן הוא ברש"י שבעין יעקב. נחל זה מוזכר בנבואת יחזקאל (יחזקאל מז ח) אודות בית המקדש השלישי. וכתב במצודת דוד (שם), שבדרך נס יפתח בבית המקדש מקור מים. הגמרא ביומא (עז:-עח.) מתארת נחל זה בהרחבה, עיין שם.
לא. **כן** מבואר ביומא (עז: ונרש"י שם ד"ה שמעי). [לפשוטו של מקרא, ראה שאר מפרשי הנ"ך על הפסוק. וברש"י שם כתב כפירושו כאן, שהוא על פי הגמרא ביומא].
לב. **וכן** הוא תרגום הכתוב 'ובורני רבתי לא תגוזינה', וביאורו, שאף ספינה גדולה לא תחצה אותו.
לג. **רש"י** (ד"ה היכי). אין הגמרא מבררת 'איך היו עושים ספינה זו', אלא 'מה היא מטרת הספינה'. שפתי חכמים (נרש"י שם). ובמהרש"א (מ"ח ד"ה ועי) ביאר ששאלת הגמרא היא 'איזה גבורה עושה ספינה זו', שהרי לשון 'אדיר' משמעותה גבורה. [המלבי"ם (על הפסוק) כתב שהיא ספינת מלחמה, וכן הובא בשפתי חכמים (נרש"י ד"ה זו בורני) על הלע"ז של רש"י דרומונ"ט, שהיא מיועדת לעורכי מלחמה על הים].
לד. **הסיבה** שהיו צריכים מספר רב כל כך של אנשים ובתקופת זמן ארוכה ביותר, היא מפני שהאלמוגים רחוקים משפת הים, והיו צריכים להביא את החול על ידי ספינות קטנות משפת הים עד לספינה הגדולה שנמצאת בסמוך לאלמוגים. בן יהוידע (ד"ה ועי).
לה. **איש** בקי לצלול במים אדירים, עד הגיעו אל חול אשר בקרקע הים, כמו אוספי מרגליות בלב ים. מוסף הערוך (מד - השני).
לו. **שפתי חכמים** (נרש"י ד"ה היכי) על פי ביאורו של רש"י בשאלת הגמרא 'היכי עבדו'. ולפירוש המהרש"א (מ"ח ד"ה ועי) שהובא לעיל, תשובת הגמרא היא, שזו היא גבורת הספינה, שרק על ידה אפשר לעקור את האלמוגים מן הים.
לז. **שפתי חכמים** (ד"ה ומחליף).
לח. **דרך** אגב תציין הגמרא גם ברשות איזה אומה נמצאים המרגליות. ונראה שהגמרא מבררת ענינים אלו כדי שלא יאמרו 'ביד אומה שפלה מסר הקדוש ברוך הוא את בניו' [ראה מעין זה בחגיגה (יג:)]. חידושי רבינו משה מאימראן (ד"ה תלת).
לט. **כתב** היעב"ץ (ד"ה דכי) 'כן הוא הדבר עד היום, האלמוגים נמצאים בים אצל איי זיצילא שהיא לרומיים [האי 'סיצילה' ידוע כך בשמו עד היום, והוא מצוי דרומית לאיטליה], והמרגליות בים פרסי שבדרום הנקרא בלע"ז סינוס פירסקי'. ולגבי המרגליות כתב בניהו (ד"ה דכי), שהמקום ההוא נקרא בימינו בחריי"ן, ומשם מוציאים את המרגליות שקורים לול"ו, ומלכות עתמלי [-שם המלך] טוענת שהמקום שלה, ומלכות פרס טוענת שהמקום שלה, ולכן עתה אין שולטים בו לא זה ולא זה אלא שולטים בו אלו הנקראים שיי"ך, שהם כעין מלכים בארצות ערב, ובכל שנה ושנה מוציאים משם מרגליות אלו, ומשם קונים תגרים וסוחרי ארץ, ושולחים למכור בערי אינדיי"א [-הודו], ומשם לערי אירופא ושאר ארצות.
מ. **ולא** היה לו לכתוב זאת אם לא להשמיענו ענין זה. מהרש"א (מ"ח ד"ה שנקטר). ומה שנקט רבי יוחנן 'שיטה' ולא שאר העצים, הוא משום שהוא עץ השייך לבנין בכל מקום. מהרש"א (שם). או משום שהוא מצוי ביותר בירושלים. שפתי חכמים (ד"ה כל). באופן נוסף יש לבאר, שלדעת רבי יוחנן, 'ארז' שנאמר בפסוק אינו מין בפני עצמו, אלא שהוא סמוך לכל הנזכרים בפסוק, וכוונת הכתוב הוא 'ארז שיטה' ו'ארז הדס' וכו', ונקט רבי יוחנן את הראשון שבהם. רש"ש (ד"ה כל) ושפתי חכמים (ד"ה עמהה). [עיין עוד בדבריהם שנתנו הוכחה לזה. לפירוש נוסף עיין במנחם משיב נפש (ד"ה מלרי"ו)].
מא. **'ציון'** שבכתוב הוא 'ירושלים'. שפתי חכמים (ד"ה ומין).
מב. **דברי** רבי יוחנן להלן לא נאמרו לגבי הפסוק ההוא. מהרש"א (מ"ח ד"ה ומינו). אך יש לו שייכות לענין של 'הדס במדבר' שהוזכר בפסוק.
מג. **יש** מוסיפים בגמרא 'דליכא דליתהני מיניה', ראה הגהות וציונים.
מד. **הדם** בריח טוב שבו, הוא רמז לבעלי תורה [כפי שאמרו במדרש (ילקוט שמעוני ישעיה רמז תנ ד"ה ממרי פי רנ)]. מהרש"א (מ"ח ד"ה ומינו). וראה בן יהוידע (ד"ה דומה) לביאור הענין.

אתו למיטעי. השתא[מ] גבי הגולה אמרי כו', אבל השתא לא עבדינן אלא מחסר כי עבדינן למולאי שבת ידעי דחסר הוא: ועבדינן אמלא. ואין רגילין לעשות כל שהר המלאכה (ג): מידע ידעי דחסר הוא. וממה מיסור שבת שאירע בלילי משועותיו נמנעו מלהשיא: דאיתנוסי. בשכרות של משתה השבת: ולייעביד אמלא ולא אחסר. וכי מקלע ר"ח חסר בערב שבת ולא עבדינן מידע ידעי דחסר הוא, ולא תלו בשכרות אלא בימי השכים, דכל חדשים חסרין לא עבדינן והאי נמי לא עבוד: אמר אביי משום ביטול מלאכה בו'. ולא גרסינן גזירה. אי אמרת נעביד אלא ולא אחסר אין לך ר"ה שאין מתבטלין בני הגולה ממלאכה שני ימים, יום ל' שמא היום ר"ה ויום השני אחד שמא עיברו את החדש והיום ר"ה, אבל כי עבדינן משועות אחסר למחר יום ל' ידעי שהיום השני נקבע ויעשו מלאכה למחר, ואין בטלין שני ימים אלא בזמעובר: כילד היו משימין בו': אמר רב אדרא. כך שם החילן, כדאמרינן בחסרת בילה (דף טו:) יטע בהן אדר: תורניתא. פיריי"ש[י] בלע"ז: ברתא. בוס"ו[יג] בלע"ז: שאגא. ס"פ[יד] בלע"ז: בוטמי. חולמ"י[טו] בלע"ז: בלוטי. לירקוו"ה[טז] בלע"ז, שגדילין בו פירי שקורין גליאנד"ה[יז]: כסיתא. מין עץ העולה בקרקע היס ושמו קורחל"ו[יח]: ערי. לויר"ו[יט] שם החילן, ואת פריו קורין ביי"ס[כ]: דולבי. קשטאניי"ן[כא]: וצי אדיר לא יעברנו. לגחל שעתיד לגחת מבית המקדש[כב]: זו בורני גדולה. ספינה שקורין דרומונ"ט[כג]: היכי עבדי. אומה בורני גדולה למאי עבידא: חלא. חול: עד דשבנא. שוליה שוכנים בקרקעית היס ועודנה נראית למעלה מן המים, דבמקום שהחלמוגים גדילים בים אין היס עמוק כל כך: בר אמוראי. מלומד לשוט בנהרות: וקטר אטוני דכיתנא. מבילי פשתן שהן קשין לינתק, וקושר לשנו אחד בשורש החילן ולשנו אחד בגורני: ושקלי[כד]. הך גברי חלא דספינתא ושדו לאבראי, והיא עולה מתוך המים ועוקרת שרשי החילן: פרוותא. פורט"ו[כה] בלע"ז, ובלשון משנה נמל: מסקן מרגנייתא. מקרקעית היס על ידי בר אמוראי: ומקרייא פרוותא דמשמהינ. אומה של פרסיים נקראת נמל של מלוכה: ונקיתי דמם לא נקיתי. אם נאתי לנקות את העכו"ס[כו] משאר עונות שה (ג) מנקס מדמס של ישראל:

תקנה שנא'[ד] תחת הנחשת אביא זהב ותחת הברזל אביא כסף ותחת העצי' נחשת ותחת האבנים ברזל תחת ר"ע וחבירו מאי מביאין ועליהם הוא אומר[ה] ונקיתי דמם לא נקיתי: ומאין היו משיאין משואות כו' ומבית בלתין: מאי בית בלתין אמר רב ערמונים[כז] דולבי. פי' בקונטרס קשטינייר"ל: והדיאו עלי זית ועלי עץ שמן ובמסכת תמיד (פ"ב משנה ג) עץ זית פסול למערכה עץ שמן כשר: וקשיא דנפרק לולב הגזול[כח] גבי ענפיו חופין את רובו[כט] פריך ואימא דולבא ומאן קא חזינן להו הכי הוא ומיהו התם נמי פי' בקונט' קשטיניי"ר:

למיטעי אמרי האי חסר הוא והאי דלא עביד מאתמול משום דלא אפשר או דלמא מלא הוא ובזמנו עבדו וליעביד בין אמלא בין אחסר וכי מקלע ר"ח[ל] בע"ש לא ליעביד כלל וכיון דלא עבדינן מוצאי שבת ועבדינן אמלא מידע ידעי דחסר הוא אפילו הכי אתו למיטעי אמרי האי מלא הוא והאי דלא עבדי[ג] איתנוסי הוא דאיתנוסי וליעביד אמלא ולא ליעביד אחסר כלל אמר אביי משום ביטול מלאכה לעם שני ימים: כיצד היו משיאין משואות מביאין כלונסות כו': אמר רב יהודה ד' מיני ארזים הן ארז קתרום עץ שמן וברוש[ג] קתרום אמר רב אדרא[ו] דבי רבי שילא אמרי מבליגא ואמרי לה זו גולמיש ופליגא דרבה בר רב הונא דאמר רבה בר רב הונא אמרי בי רב[ז] עשרה מיני ארזים הם שנאמר[א] אתן במדבר ארז שטה והדס ועץ שמן אשים בערבה ברוש תדהר ותאשור יחדו ארז ארזא שטה תורניתא הדס אסא עץ שמן אפרסמא ברוש ברתא תדהר שאגא תאשור שוריבנא הני שבעה הוו כי אתא רב דימי אמר הוסיפו עליהם אלונים אלמונים אלמוגין אלונים בוטמי אלמונים בלוטי אלמוגין כסיתא א"ד ארונים ערמונים אלמוגין ארונים ערי ערמונים דולבי אלמוגין כסיתא.[ב] וצי אדיר לא יעברנו אמר רב[ג] זו בורני גדולה[ד] היכי עבדו מייתו שית אלפי גברי בתריסר ירחי שתא ואמרי לה תריסר אלפי גברי בשיתא ירחי שתא וטעני לה חלא עד דשבנא ונחית בר אמוראי[ה] וקטר אטוני דכיתנא בכסיתא וקטר להו בספינתא ונטלי חלא ושדו לבראי וכמה דמדליא עקרא ומתיא ומחליף על חד תרין בכספא תלת פרוותא הויין תרתי בי ארמאי[ו] וחדא דבי פרסאי דבי ארמאי[ז] מסקן כסיתא דבי פרסאי מסקן מרגנייתא ומקרייא פרוותא דמשמהינ. א"ר יוחנן כל שיטה ושיטה שנטלו נכרים מירושלים עתיד הקב"ה להחזירן לה שנאמר[א] אתן במדבר ארז שטה ואין מדבר אלא ירושלים שנאמר[ג] ציון מדבר היתה (ח) וגו' ואמר רבי יוחנן כל הלומד תורה ואינו מלמדה דומה להדס במדבר[ז] איכא דאמרי[ח] כל הלומד תורה ומלמדה במקום שאין ת"ח דומה להדס במדבר דחביב[ט] וא"ר יוחנן אוי להם לעובדי כוכבים[י] שאין להם

והא דלא עביד במוצאי שבת איתנוסי איתנוסו. ומ"ת והשתא נמי לא עבדו אחלא כלל כי מיחל ר"ח מלא בשבת יחמרו התי חסר הוא והתי לא עביד למולאי שבת איתנוסי דמיתנוסו וי"ל דהיכא דולאי עבדי לעולם משועות אין אחלא אין חסר כי לא עבדי כלל ולאי אלו בחום אבל השתא דזימנין עבדי וזימנין לא עבדי כי לא עבדי השתא במולאי שבת לא אלו בחום אחלא בחום אלא בחילתא דשביחא:

משום בטול מלאכה לעם שני ימים. פירש בקונטרס אין לך ר"ה שאין מתבטלין בני גולה ממלאכה ג' ימים אין אחלא אין חסר אבל כי עבדי אחסר יודעי שבוע שאין נקבע ויעשו מלאכה למחר ולאחם דאחק לפרש ר"ה דאכל ר"ח קאי כי לא היו רגילין לעשות מלאכה בר"ח כדאמרינן בפרק הקורא את המגילה עומד (מגילה דף כב:) ואמין בו ביטול מלאכה לעם כגון ר"ח ואולו של מועד קורין אחרונה ורגילין לומר שהוסיף המקום י"ט לגשים בר"ח בשכר שלא נתרצו על מעשה העגל כשאמר להם אהרן (שמות לב) פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם וגו' ויתפרקו כל העם וגו' אשר באזניהם אבל בנשיהם לא הניחו שלא רצו הנשים ליתן[ז]: **ארבעה** מיני ארזים. תימה בפרק לולב הגזול (סוכה דף מ. ושם) מ"ל יהודה סוכה אינה נוהגת אלא בארבעה מינים שבלולב ופריך עלה מהא דמכשר ר"י לסכך בנסרים של ארז אמין בהם [ארבעה על ארבעה] ומשני מאי ארז הדס דאמר מיניה ר' מיני ארזים הן ושמא הכא בר רב הונא ר' מיני ארזים הן[ט] ובירושלמי[י] מפיק עשרים ואחרנה:

שטה תורניתא. בפ"ק דע"ז (דף י. ושם) אמר מאי מעטרוגלין תורניתא אלו היינו תורניתא דהכא דהוה אין לו[יא] עיקר כדמשמע התם והאי דהכא שהוא אין ארז ואלי יש לו שורש ועוד תורניתא הוא אלא מזגן הוא אשר אילנות מזגני והתנן (ע"ז דף יט:) אין מוכרים להן בשוק לקרקע דכי האי גונא דייק התם[יב] גבי דקל טוב לכך נראה דהיינו דהתם אין אומה כעין כוריתא דפרק ח"ר עקיבא (שבת דף נ.) ובפ' האשה שהיא עושה (נדה דף סב.) לאכולהו מייתי לה דהיינו דכל אשין לה עיקר:

עץ שמן אפרסמון. והא דכתיב (מלכים ו ו) ויעש כרובים עצי שמן ומתרגמינן אעי דזיתא תרי גווני עץ שמן דאפרסמון אלו עץ זית הוא דכתיב בעזרא (נחמיה ח) אלו ההר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ומסכת תמיד (פ"ב משנה ג) עץ זית פסול למערכה עץ שמן כשר:

ערמונים דולבי. פי' בקונטרס קשטיניי"ר וקשיא דנפרק לולב הגזול[יג] גבי ענפיו חופין את רובו[יד] פריך ואימא דולבא ומאן קא חזינן להו הכי הוא ומיהו התם נמי פי' בקונט' קשטיניי"ר:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [סנהדרין דף קמ:], ב) תענית כה: סוכה לג. ב"ב פ:, ג) [יומא עז: ע"ש], ד) [וכ"כ רש"י במגילה כב: ד"ה דאמר חדשים ע"ש וקל"ע מפרש"י דהכא ועי"ע תוס' מגיגה יח. ד"ה תוס"ש ותוס' שבת כד. ד"ה ור' לעמ], ה) ספ"ז דכתובות, ו) עי' רש"י שבת ג. ד"ה שיש לו עיקר ומה שרשמנו שם על הגליון, ז) [ע"ז יד:], ח) סוכה לב: ושם.

הגהות הב"ח

(מ) גמ' ניון מדבר היתה ירושלים שממה ואמר רבי יוחנן: (נ) רש"י ד"ה ועבדינן וד"ה מידע ידעי הד"מ: (ג) ד"ה ונקיתי דמס כו' משאר עונות לא אנקה מדמס:

גליון הש"ם

תוס' ד"ה ארבעה מיני ארזים וכו' ובירושלמי חשיב כ"ד. וכן הוא בפ"ק דשמות פרשה לה:

תורה אור השלם

א) אֶתֵּן בַּמִּדְבָּר אֶרֶז שִׁטָּה וַהֲדַס וְעֵץ שָׁמֶן אָשִׂים בָּעֲרָבָה בְּרוֹשׁ תִּדְהָר וּתְאַשּׁוּר יַחְדָּו: [ישעיה מא, יט]

ב) כִּי אִם שָׁם אַדִּיר יְיָ לָנוּ מְקוֹם נְהָרִים יְאֹרִים רַחֲבֵי יָדָיִם בַּל תֵּלֵךְ בּוֹ אֳנִי שַׁיִט וְצִי אַדִּיר לֹא יַעַבְרֶנּוּ: [ישעיה לג, כא]

ג) עָרֵי קָדְשְׁךָ הָיוּ מִדְבָּר צִיּוֹן מִדְבָּר הָיָתָה יְרוּשָׁלַם שְׁמָמָה: [ישעיה סד, ט]

ד) תַּחַת הַנְּחֹשֶׁת אָבִיא זָהָב וְתַחַת הַבַּרְזֶל אָבִיא כָּסֶף וְתַחַת הָעֵצִים נְחֹשֶׁת וְתַחַת הָאֲבָנִים בַּרְזֶל וְשַׂמְתִּי פְקֻדָּתֵךְ שָׁלוֹם וְנֹגְשַׂיִךְ צְדָקָה: [ישעיה ס, יז]

ה) וְנִקֵּיתִי דָמָם לֹא נִקֵּיתִי וַיְיָ שֹׁכֵן בְּצִיּוֹן: [יואל ד, כא]

הגהות וציונים

[מ] בדפוס קראקא ובכת"י נוסף חסר: [נ] בדפו"י נוסף השתא, ובכת"י נוסף למוצאי שבת, וכ"ה בתוס': [ג] בכת"י ובדפו"י נוסף מאי: [ד] בכת"י נוסף למאי עבדי לה למיסק בה בפיתא, וכ"ה ישר (דק"ס), ועי' רש"י: [ה] [גי' הערוך בערך מד ב' אמודאי פי' בלשון יון איש בקי לצלול במים אדירים עד הגיעו אל חול אשר בקרקע הים] (גליון): [ו] צ"ל רומאי (דפו"י, עין יעקב) ועי' יעב"ץ: [ז] ס"א דליכא דליתהני מיניה (גליון): [ח] בכת"י ובדפו"י נוסף א"ר יוחנן, וכ"ה בעין יעקב ובילקו"ש: [ט] ס"א לכל ומאן דשקיל מיניה שקיל (גליון): [י] בדפו"ר לאומות: [יא] תיבת "השתא" נראה מיותר: [יב] עצי ברותים (הגהת הב"ח שבת קכט.): [יג] עץ אורן: [יד] עץ אשוח: [טו] עץ אולמוס: [טז] אלון ("דעמב"): [יז] בלוטים: [יח] עץ דפנא (רש"י פסחים נו. ועוד): [יט] קוראל: [כ] גרגירים: [כא] עץ הערמון ("קוסטיינעס"): [כב] דפו"ר מבית הקדשים, ובעין יעקב מבית קדשי הקדשים (ועי' לשון הגמ' יומא סוף דף עז): [כג] ספינת מלחמה: [כד] כך היא גי' רש"י בגמ', (במקום "ונטלי"), וכ"ה בגמ' כת"י ובילקו"ש, וברש"י ע"י הד"א: [כה] מבואות ים, שהספינות נמשכות שם ליבשה ונקבעות (רש"י יחזקאל כז ג ויומא לח. ונדה סז.): [כו] בדפו"ר האומות: [כז] כ"ה בנ"א מכת"י בגמ' שנוסף אמר רב, וכ"ה בתוס' בסוכה לז ע"א (ד"ה מאי ארז): [כח] [צ"ל עצו] (גליון):

משנת ראשונים

והאי דלא עבדי איתנוסי הוא דאיתנוסי. פי' בשכרות משתה של אותה שבת נאנסו ולפיכך לא השיאו משואות במוצ"ש דאע"ג דאונס שכרות לא שכיח כיון דרגילין למעבד בין אמלא בין אחסר והשתא לא עבדינן כי מיקלע חדש חסר בע"ש אתי למיטעי ותלו מלתא דלא שכיחא במלתא דלא שכיחא. **[בעל המאור דף ה: מדפי הרי"ף]**

אבל השתא דעבדי' אחסר ולא אמלא כי מיקלע חדש חסר בע"ש משיאין משואות למוצ"ש ויודעין שהן תשלומין לע"ש וחדש חסר הוא ואם הוא מלא לא עבדינן כלל וידעי דמלא הוא דאי נמי מקלע יום ל' בשבת או יום ל' בשבת ולא עבדי' למוצ"ש לא אתי למתלא באונס שכרות דלא שכיחא וניחא להו למיתלא בחדש מלא דשכיח וידעי ביה כ"ע דלא עבדינן ביה משואות. **[בעל המאור דף ה: מדפי הרי"ף]**

וצי אדיר לא יעברנו. סביב לירושלם יהיו נהרים ויאורים רחבי ידים שלא יוכלו לעבור עליה האויבים ואפילו אני שיט וצי אדיר לא יוכל ללכת בנהר הגדול הזה ולא לעבור אותו. **[רד"ק, ישעיהו לג כא]**

דומה להדס במדבר דחביב. כלומר שנותן ריח במקום שאלמלא הוא לא יהא שם שום ריח טוב. **[מאירי]**

ועליהם הוא אומר ונקיתי דמם לא נקיתי. דמם ששפכו לא אנקה אותם אלא נפש תחת נפש נפש השופכים או בניהם אחריהם, כי בכל כסף וזהב שבעולם שיתנו כופר נפשותם לא יהיו נקיי' מדמם ששפכו. **[רד"ק, יואל ד כא]**

אוצר החכמה 19/06/2018

שמתוך שאין ההדסים מצויים בו, חביב הדס זה לאנשים המזדמנים לשם, יותר מאשר במקום יישוב שההדסים מצויים בו, ואף אדם זה, המפיץ ריח של תורה במקום שאין מצויים בו תלמידי חכמים אחרים שאפשר ליהנות מריח תורתם, חביב הוא ביותר[מה].

דרשה נוספת של רבי יוחנן[מו]:

וְאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, אוֹי לָהֶם לָעוֹבְדֵי כּוֹכָבִים, שֶׁאֵין לָהֶם תַּקָּנָה על כך ששפכו דמים מישראל[מז], **שֶׁנֶּאֱמַר** (שם ס ח) **'תַּחַת הַנְּחֹשֶׁת אָבִיא זָהָב, וְתַחַת הַבַּרְזֶל אָבִיא כֶּסֶף, וְתַחַת הָעֵצִים נְחֹשֶׁת, וְתַחַת הָאֲבָנִים בַּרְזֶל'**, כלומר, במקום כל דבר שנטלו העובדי כוכבים מירושלים, יחזיר הקדוש ברוך הוא דברים יקרים יותר[מח], אבל **תַּחַת רַבִּי עֲקִיבָא וַחֲבִירָיו** שנהרגו על קידוש השם[מט], **מַאי מְבִיאִין** - מה אפשר להביא במקומם, הרי אין להם תמורה, **וַעֲלֵיהֶם הוּא אוֹמֵר** (ירמ' ד כח) בנבואה, **'וְנִקֵּיתִי, דָּמָם לֹא נִקֵּיתִי'** - גם אם אנקה את העובדי כוכבים משאר העוונות, לא אנקה אותם מדם ישראל ששפכו.

★

שנינו במשנה, **'וּמֵאַיִן הָיוּ מַשִּׁיאִין מַשּׂוֹאוֹת כּוּ'**, מהר המשחה לסרטבא, ומסרטבא לגרופינא, ומגרופינא לחוורן ומחוורן לבית בלתין, **וּמִבֵּית בִּלְתִּין** לא זזו משם, אלא מוליך ומביא ומעלה ומוריד עד שהיה רואה כל הגולה לפניו כמדורת האש'.

הגמרא מבררת מהו 'בית בלתין' ומהו 'גולה' ו'כמדורת האש':

מַאי - מהו המקום שנקרא **בֵּית בִּלְתִּין**[נא], **אָמַר רַב**

אוצר החכמה

מה. מהרש"א (שם). ובבן יהוידע (ד"ה דומה) פירש, שה'מדבר' שעסקה בו הלשון הראשונה, הוא מדבר שמם שאין בו עוברים ושבים, ולכן אין מי שיהנה מהדס הנטוע שם. אך המדבר שעוסקת בו הלשון השניה הוא מקום יישוב שהכל עוברים ושבים בו, אלא שהוא מקום הפקר, שכל קרקע הנמצאת חוץ לגינות ופרדסים ושייכת לרבים שייך לכנותה 'מדבר', ושם הכל נהנים מהדס, ואינו כהדס הנטוע בגינה שאין רשות לאף אחד להיכנס לשם וליהנות ממנו, כיון שרשות היחיד הוא.

'מתכסיס החכם להשפיע מחכמתו לבני אדם, וכל שכן במקום שאין שם זולתו, והוא שאמרו על זה שני מאמרים, אחד, כל הלומד תורה ואינו מלמדה דומה להדס שבמדבר, כלומר שאינו מועיל כלום. והשני, כל הלומד תורה ומלמדה במקום שאין תורה, דומה להדס שבמדבר, כלומר שנותן ריח במקום שאלמלא הוא לא יהא שם שום ריח טוב'. מאירי (ד"ה זהו).

מו. דרשה זו באה כנראה כהמשך למה שאמר רבי יוחנן לעיל 'כל שיטה ושיטה שנטלו נכרים מירושלים' וכו'.

מז. שפתי חכמים (ד"ה שמין).

מח. וזהו חוץ ממה שיביא את העצים בעצמם, כמבואר לעיל. מהרש"א (מ"ח ד"ה תמת). ודברים הללו יצטרכו לשלם העובדי כוכבים מממונם, ומצד היושר ראוי לחייבם בכל מה שהיינו יכולים להרויח במעות שלנו בזמן שהיה מונח אצלם [ובדומה למעשה המובא בגמרא (תענית כה.) אצל רבי חנינא בן דוסא, שאדם אחד שכח אצל פתח ביתו תרנגולים, ולבסוף החזיר לו רבי חנינא את כל הרווחים שעשו התרנגולים הללו במשך הזמן]. עיני שמואל (ד"ה כמיכן). ובזה יש לבאר מה שנאמר (ישעיה סא ה) 'ועמדו זרים ורעו צאנכם', שהרי יצטרכו הגויים לשלם מעבר למה שיהיה להם, והרי נאמר בתורה (שמות כג ו) 'אם אין לו ונמכר בגניבתו', לכך יצטרכו לעבוד עבודת עבד. שפתי חכמים (ד"ה תמת).

מט. 'חבריו' היינו עשרה הרוגי מלכות, או שאר הקדושים שנרצחו במשך שנות גלותנו. ונקט את רבי עקיבא משום שהיה מפורסם ביותר, או מחמת שהרגוהו במיתה קשה מכולם, שסרקו בשרו במסרקות של ברזל (נדרים סב:). שפתי חכמים (ד"ה תמת).

נ. רש"י (ד"ה ונקימי). על כל מה שנטלו מירושלים, שייך לנקותם על ידי שיפרעו מדברים חשובים יותר, כמבואר בפסוק, אך על נפשות הצדיקים שהרגו לא שייך לנקותם, משום שלא שייך שיפרעו זאת, ואף אם יענשו במיתה, אין נפש הצר שוה בנזק הריגת רבי עקיבא וחבריו, שתלמיד חכם שמת אין לנו תמורתו. מהרש"א (מ"ח ד"ה ועליהם) וגפן פוריה (ד"ה ומ"ר). [ובמצודת דוד (על הפסוק) פירש הכתוב, 'אף שאנקה את העובדי כוכבים מעון החמס, במה שישראל ישובו לקחת מהם כספם וזהבם, הנה עון שפיכת דמם לא אנקה בכופר ממון, כי אם בדם שופכו'].

נא. שאר המקומות שהוזכרו במשנה, סרטבא וגרופינא וחוורן, נשארו בשמותיהם אף בזמן הגמרא, ולכן אין הגמרא מבררת עליהם, אבל בית בלתין נשתנה שמו ולא היה ידוע לאמוראים. שפתי חכמים (ד"ה ממין). עיין שם טעם נוסף.

אתו למיטעי. השתא[מ] נמי הגולה ממרי כו', מגל השתא לא עדיין אלא מחסר כי עדיין למולאי שבת ידעי דחסר הוא: ועבדינן אמלא. ומן רגילין לעשות כל שהר המלאין (ג): מידע ידעי דחסר הוא. וממחת מיסור שבת שהירע בליל משוחתו נמנעו מלהשתמש: דאיתנוסי. בשכרות של משתה השבת: ולייעביד אמלא ולא אחסר. וכי מקלע ר"ח חסר בערב שבת ולא עבדינן מידע ידעי דחסר הוא, ולא תלו בשכרות אלא בימי השכים, דכל חדשים חסרין לא עבדינן והאי נמי לא עבוד: אמר אביי משום ביטול מלאכה בו'. ולא גרסינן גזירה. מי אמרת נעביד אלא ולא אחסר מין לך ר"ה שאין מתבטלין בני הגולה ממלאכה שני ימים, יום ל' שמא היום ר"ה ויום שלשים ואחד שמא עיברו את החדש והיום ר"ה, אבל כי עבדינן משוחות אחסר למחר יום ל' ידעי שביום שלשים נקבע ויעשו מלאכה למחר, ואין בטלין שני ימים אלא בזמעודר: כילד היו משימין בו': אמר רב אדרא. כך שם האילן, כדאמרינן בשבת בילה (דף טו:) יטע בהן אדר: תורניתא. פיניי"ש[י] בלע"ז: ברתא. בוס"ו[יא] בלע"ז: שאגא. ס"פ[יב] בלע"ז: בוטמי. חולמ"י[יג] בלע"ז: בלוטי. לירקוו"ה[יד] בלע"ז, שגדילין בו פירי שקורין גליאנד"ה[טו]: כסיתא. מין עץ העולה בקרקע היס ושמו קורחל"ו[טז]: ערי. לויר"ו[יז] שם האילן, ואת פריו קורין ביי"ס[יח]: דולבי. קשטאניי"ן[יט]: וצי אדיר לא יעברנו. לגחל שעתיד לגחת מבית המקדש[כ]: זו בורני גדולה. ספינה שקורין דרומונ"ט[כא]: היכי עבדי. מותה בורני גדולה למאי עבידא: חלא. חול: עד דשבנא. שוליה שוכנים בקרקעית היס ועודנה גראית למעלה מן המים, דבמקום שהאלמוגים גדילים בים אין היס עמוק כל כך: בר אמוראי. מלומד לשוט בנהרות: וקטר אטוני דכיתנא. מבילי פשתן שהן קשין ליעתק, וקושר לשאו אחד בשורש האילן ולשאו אחד בגורני: ושקלי[כב]. הך גברי חלא דספינתא ושדו לאבראי, והיא עולה מתוך המים ועוקרת שרשי האילן: פרוותא. פורט"ו[כג] בלע"ז, וגלשון משנה נמל: מסקן מרגנייתא. מקרקעית היס על ידי בר אמוראי: ומקרייא פרוותא דמשמהיג. מותה של פרסיים נקראת נמל של מלוכה: ונקיתי דמם לא נקיתי. אם נאתי לנקות את העכו"ס[כד] משאר עוונות שא (ג) מנקס מדמס של ישראל:

למיטעי אמרי האי חסר הוא והאי דלא עביד מאתמול משום דלא אפשר או דלמא מלא הוא ובזמנו עבדו וליעביד בין אמלא בין אחסר וכי מקלע ר"ח[מ] בע"ש לא ליעביד בלל וכיון דלא עבדינן מוצאי שבת ועבדינן אמלא מידע ידעי דחסר הוא אפילו הכי אתו למיטעי אמרי האי מלא הוא והאי דלא עבדי[נ] איתנוסי הוא דאיתנוסי וליעביד אמלא ולא ליעביד אחסר בלל אמר אביי משום ביטול מלאכה לעם שני ימים: כיצד היו משיאין משואות מביאין בלונסות בו': אמר רב יהודה ד' מיני ארזים הן ארז קתרום עץ שמן וברוש[נא] קתרום אמר רב אדרא[נב] דבי רבי שילא אמרי מבליגא ואמרי לה זו גולמיש ופליגא דרבה בר רב הונא דאמר רבה בר רב הונא אמרי בי רב[נג] עשרה מיני ארזים הם שנאמר[נד] אתן במדבר ארז שטה והדס ועץ שמן אשים בערבה ברוש תדהר ותאשור יחדו ארז ארזא שטה תורניתא הדס אסא עץ שמן אפרסמא ברוש ברתא תדהר שאגא תאשור שוריבנא הני שבעה הוו כי אתא רב דימי אמר הוסיפו עליהם אלונים אלמונים אלמוגין אלונים בוטמי אלמונים בלוטי אלמוגין כסיתא א"ד ארונים ערמונים אלמוגין ארונים ערי ערמונים דולבי אלמוגין כסיתא.[נה] וצי אדיר לא יעברנו אמר רב[נו] זו בורני גדולה[נז] היכי עבדו מייתו שית אלפי גברי בתריסר ירחי שתא ואמרי לה תריסר אלפי גברי בשיתא ירחי שתא וטעני לה חלא עד דשבנא ונחית בר אמוראי[נח] וקטר אטוני דכיתנא בכסיתא וקטר להו בספינתא ונטלי חלא ושדו לבראי וכמה דמדליא עקרא ומתיא ומחליף על חד תרין בכספא תלת פרוותא הויין תרתי בי ארמאי[נט] וחדא דבי פרסאי דבי ארמאי[ס] מסקן כסיתא דבי פרסאי מסקן מרגנייתא ומקרייא פרוותא דמשמהיג. א"ר יוחנן כל שיטה ושיטה שנטלו נכרים מירושלים עתיד הקב"ה להחזירן לה שנאמר[נ] אתן במדבר ארז שטה ואין מדבר אלא ירושלים שנאמר[נא] ציון מדבר היתה (ו) וגו' ואמר רבי יוחנן כל הלומד תורה ואינו מלמדה דומה להדם במדבר[נב] איכא דאמרי[נג] כל הלומד תורה ומלמדה במקום שאין ת"ח דומה להדם במדבר דחביב[נד] וא"ר יוחנן אוי להם לעובדי כוכבים[נה] שאין להם תקנה שנא'[נו] תחת הנחשת אביא זהב ותחת הברזל אביא כסף ותחת העצי' נחשת ותחת האבנים ברזל תחת ר"ע וחביריו מאי מביאין ועליהם הוא אומר[נז] ונקיתי דמם לא נקיתי: ומאין היו משיאין משואות כו' ומבית בלתין: מאי בית בלתין אמר רב

והא דלא עביד במוצאי שבת איתנוסי איתנוסו. ומ"ת והשתא נמי דלא עבדו אחלא כלל כי מיחל ר"ח מלא בשבת יאמרו האי חסר הוא והאי דלא עביד למולאי שבת איתנוסי דאיתנוסו וי"ל דהיכא דודאי עבדי לעולם משוחות בין אחסר כי לא עבדי כלל ודאי תלו בחום אגל השתא דזימנין עבדי וזימנין לא עבדי כי לא עבדי השתא במולאי שבת לא תלו בחום אלא במילתא דשכיחא:

משום בטול מלאכה לעם שני ימים. פירש בקונטרס אין לך ר"ה שאין מתבטלין בני גולה ממלאכה ג' ימים בין אחסר בין אחסר אגל כי עבדי אחסר ידעי שביום שלשים נקבע ויעשו מלאכה למחר ואחד לפרס לר"ה אגל ר"ח קאי כי לא היו רגילין לעשות מלאכה בר"ח כדאמרינן בפרק הקורא את המגילה עומד (מגילה דף כב:) ואין בו ביטול מלאכה לעם כגון ר"ח וחולו של מועד קורין אחרונה ורגילין לומר שהוסיף המקום י"ט לנשים בר"ח בשכר שלא נתרצו על מעשה העגל כשאמר להם אהרן (שמות לב) פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם וגו' ויתפרקו כל העם וגו' אשר באזניהם אגל דנשיהם לא הביאו שלא רצו הנשים ליתן[ז]: **ארבעה** מיני ארזים. תימה דבפרק לולב הגזול (סוכה דף מ. ושם) מ"ל יהודה סוכה מינה נוהגת שלא בארבעה מינים שבלולב ופריך עלה מהא דמכשר ר"י לסכך בנסרים של ארז אין בהם [ארבעה על ארבעה] ומשני מאי ארז הדס דלמאי רבה בר רב הונא ר' מיני ארזים הן והשתא לרב יהודה אמאי רב[ח] לאמאי הוא אומר ונקיתי דמם לא נקיתי: ומאין היו משיאין משואות כו' ומבית בלתין: מאי בית בלתין אמר רב **ערמונים** דולבי. פי' בקונטרס קשטיניי"ר: והדיאו עלי זית ועלי עץ שמן ובמסכת תמיד (פ"ב משנה ג) עץ זית פסול למערכה עץ שמן כשר: וקשיא דבפרק לולב הגזול[ט] גבי ענפיו חופין את רובו[י] פריך ואימא דולבא ומאן קא חזינן דלאו הכי הוא ומיהו התם נמי פי' בקונטרס קשטיניי"ר:

שטה תורניתא. בפ"ק דע"ז (דף י. ושם) לאמר מאי מאטרופלין תורניתא לאו היינו תורניתא דהכא דההוא מין לו[יא] עיקר כדמשמע התם והאי דהכא שהוא מין ארז ולאי יש לו שורש ועוד תורניתא הוא דלא מזדן הא שאר אילנות מזדני והתנן (ע"ז דף יט:) אין מוכרים להן בתחובר לקרקע דכי האי גונא דייק התם[יב] גבי דקל טוב לכך נראה דההיא דהתם אין מדמה כעין כוזריתא דפרק ח"ר עקיבא (שבת דף נ.) ובפ' האשה שהיא עושה (נדה דף סב.) לאכולהו מייתי לה דהיא דכל שאין לה עיקר:

עץ שמן אפרסמון. והא דכתיב (מלכים ח ו) ויעש כרובים עצי שמן ומתרגמינן אעי דזיתא תרי גווני עץ שמן דאפרסמון לאו עץ זית הוא דכתיב בעזרא (נחמיה ח) לאו ההר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ובמסכת תמיד (פ"ב משנה ג) עץ זית פסול למערכה עץ שמן כשר:

ערמונים דולבי. פי' בקונטרס קשטיניי"ר: זו

עשרה מיני ארזים הן שנאמר אתן במדבר ארז וגו': א"ר יוחנן כל המלמד תורה ומלמדה במקום שאין כשר אינו אלא בין בוטמי לאומות בין אחסר והשתא לא עבדינן כי מיקלע חדש חסר בע"ש אתי למיטעי ותלו מלתא דלא שכיחא במלתא דלא שכיחא. [בעל המאור דף ה: מדפי הרי"ף]

אבל השתא דעבדי' אחסר ולא אמלא כי מיקלע חדש חסר בע"ש משיאין משואות למוצ"ש ויודעין שהן תשלומין לע"ש וחדש חסר הוא ואם הוא מלא לא עבדינן כלל וידעי דמלא הוא דאי נמי מקלע יום ל' בשבת או יום ל' בשבת ולא עבדי' למוצ"ש לא אתי למתלא באונס שכרות דלא שכיחא וניחא להו למיתלא בחדש מלא דשכיח וידעי ביה כ"ע דלא עבדינן ביה משואות. [בעל המאור דף ה: מדפי הרי"ף]

וצי אדיר לא יעברנו. סביב לירושלם יהיו נהרים ויאורים רחבי ידים שלא יוכלו לעבור עליה האויבים ואפילו אני שיט וצי אדיר לא יוכל ללכת בנהר הגדול הזה ולא לעבור אותו. [רד"ק, ישעיהו לג כא]

דומה להדס במדבר דחביב. כלומר שנותן ריח במקום שאלמלא הוא לא יהא שם שום ריח טוב. [מאירי]

ועליהם הוא אומר ונקיתי דמם לא נקיתי. דמם ששפכו לא אנקה אותם אלא נפש תחת נפש נפש השופכים או בניהם אחריהם, כי בכל כסף וזהב שבעולם שיתנו כופר נפשותם לא יהיו נקיי' מדמם ששפכו. [רד"ק, יואל ד כא]

מסורת הש"ס עם הוספות

מ) [סנהדרין דף קמ:], נ) תענית כה: סוכה לג. ב"ב פ:, ג) [יומא עז: ע"ש], ד) [וכ"כ רש"י במגילה כב: ד"ה ראשי חדשים ע"ש וקל"ע מפרש"י דהכא ועי"ע תוס' מגיגה יח. ד"ה תוס"ש ותוס' שבת כד. ד"ה או למא], ה) ספ"ז דכתובות, ו) עי' רש"י שבת ג. ד"ה שיש לו עיקר 19/06/2018 רשמנו שם על הגליון, ז) [ע"ז יד:], ח) סוכה לב: ושם.

הגהות הב"ח

(מ) גמ' ניון מדבר היתה ירושלים שממה ואמר רבי יוחנן: (נ) רש"י ד"ה ועבדינן וד"ה מידע ידעי הד"מ: (ג) ד"ה ונקיתי דמס כו' משאר עוונות לא אנקה מדמס:

גליון הש"ס

תוס' ד"ה ארבעה מיני ארזים וכו' ובירושלמי חשיב כ"ד. וכן הוא במ"ר שמות פרשה לה:

תורה אור השלם

א) אֶתֵּן בַּמִּדְבָּר אֶרֶז שִׁטָּה וְהַדַס וְעֵץ שָׁמֶן אָשִׂים בָּעֲרָבָה בְּרוֹשׁ תִּדְהָר וְתַאֲשׁוּר יַחְדָּו: [ישעיה מא, יט]

ב) כִּי אִם שָׁם אַדִּיר יְיָ לָנוּ מְקוֹם נְהָרִים יְאֹרִים רַחֲבֵי יָדָיִם בַּל תֵּלֵךְ בּוֹ [בד הקצר] אֳנִי שַׁיִט וְצִי אַדִּיר לֹא יַעַבְרֶנּוּ: [ישעיה לג, כא]

ג) עָרֵי קָדְשְׁךָ הָיוּ מִדְבָּר צִיּוֹן מִדְבָּר הָיָתָה יְרוּשָׁלַם שְׁמָמָה: [ישעיה סד, ט]

ד) תַּחַת הַנְּחֹשֶׁת אָבִיא זָהָב וְתַחַת הַבַּרְזֶל אָבִיא כֶּסֶף וְתַחַת הָעֵצִים נְחֹשֶׁת וְתַחַת הָאֲבָנִים בַּרְזֶל וְשַׂמְתִּי פְקֻדָּתֵךְ שָׁלוֹם וְנֹגְשַׂיִךְ צְדָקָה: [ישעיה ס, יז]

ה) וְנִקֵּיתִי דָמָם לֹא נִקֵּיתִי וַיְיָ שֹׁכֵן בְּצִיּוֹן: [יואל ד, כא]

הגהות וציונים

מ] בדפוס קראקא ובכת"י נוסף חסר: נ] בדפו"י נוסף השתא, ובכת"י נוסף למוצאי שבת, וכ"ה בתוס': ג] בכת"י ובדפו"י נוסף מאי: ד] בכת"י נוסף למאי עבדי לה למיסק בה בספינתא, וכ"ה ישר (דק"ס), ועי' רש"י: ה] [גי' הערוך בערך מד ב' אמודאי פי' בלשון יון איש בקי לצלול במים אדירים עד הגיעו אל חול אשר בקרקע הים] (גליון): ו] צ"ל רומאי (דפו"י, עין יעקב) ועי' יעב"ץ: ז] ס"א דליכא דליתהני מיניה (גליון): ח] בכת"י ובדפו"י נוסף א"ר יוחנן, וכ"ה בעין יעקב ובילקו"ש: ט] ס"א לכל ומאן דשקיל מיניה שקיל (גליון): י] בדפו"ר לאומות: יא] תיבת "השתא" נראה מיותר: יב] עץ אורן: יג] עצי ברותים (הגהת הב"ח שבת קכט.): יד] עץ אשוח: טו] עץ אולמוס: טז] אלון ("דעמב"): יז] בלוטים: יח] עץ דפנא (רש"י פסחים נו. ועוד): יט] קוראל: כ] גרגירים: כא] עץ הערמון ("קוסטיינעס"): כב] דפו"ר מבית הקדשים, ובעין יעקב מבית קדשי הקדשים (ועי' לשון הגמ' יומא סוף דף עז): כג] ספינת מלחמה: כד] כך היא גי' רש"י בגמ', (במקום "ונטלי"), וכ"ה בגמ' כת"י ובילקו"ש, וברש"י ע"י הד"א: כה] מבואות ים, שהספינות נמשכות שם ליבשה ונקבעות (רש"י יחזקאל כז ג ויומא לח. ונדה סז.): כו] בדפו"ר האומות: כז] כ"ה בנ"א מכת"י בגמ' שנוסף אמר רב, וכ"ה בתוס' בסוכה לז ע"א (ד"ה מאי ארז): כח] [צ"ל עצו] (גליון):

זן בירם. משמע כמן שהוא מארץ ישראל וכן מפרש ר"ת בקדושין (דף עב.) גבי מיחסי לפומבדיתא מבירם נסבי:

כמה הוו להו תלתין ותרתין. תימה בזמן שבית המקדש קיים נמי מרחקי טובא כדמוכח בפ"ק דתענית (דף י.) שהיה מהלך ט"ו יום מירושלים עד סופה של כל מ"י גבי כדי שיהא מגיע המחרון שבמ"י לנהר פרת והא היה לנד בגל דפרת לנד בגל הוא ואין לחלק בין מקדש ראשון למקדש שני כדמשמע בפרק חלו מליחות (ג"מ דף כח. ושם) ונריך לומר דרלועה נפקא לה"י מלד[ה] אחד עד פרת חוץ מבבל וקשה היאך אפשר שירושלים הויא טבור של מ"י[ג] שהיא ד' מאות פרסה על ד' מאות[ד] לכל לד[ו] הרי מהלך שני מאות לכל לד הרי מהלך עשרים ימים למחרון שבירושלים ממהלך עשר פרסאות[ה] (ג) ועוד הרי ירדן מן המזרח מהלך יום אחד מן המזרח לירושלים[ו] והוא קלה מ"י[ז]:

לא היו זזים משם. לפי שהיוצא חוץ לתחום אין לו אלא ד' אמות וכל האגר שסובבה כד' אמות כדתנן בפרק מי שהוליאוהו (עירובין דף מא:) נתנוהו בדיר וסהר וכו' והא דמשמע בהוא פירקא (דף מז: ושם) גבי דיכריא דאמרי למבבתא שכל העיר חשובה להם כד' אמות היינו בעיר המוקפת מחיצות והכא בירושלים לאחר שפרצו בה יותר פרצות דחשיב כרשות הרבים כדאיתא בפרק המוצא תפילין (עירובין דף קא.) ומיהו מסתבר עיר דחשובה כד"א אף בלא מחיצות כדתנן בפרק כיצד מעברין (שם דף נז.) נותנין קרפף לעיר עוד תנן (שם דף ס.) הנותן עירובו בתוך עיבורה של עיר לא עשה ולא כלום ואם לעגין יוצא חוץ לתחום נמי נותנין לו כל העיר כולה עם עיבורה כד' אמות אם כן בלא מחיצות נמי תחשב כולה כד' אמות: **שיהו** מהלכין אלפים אמה לכל רוח. הא בלא חשיב לה בפ"ק דביצה (דף יא:) גבי דבריה שהתירו סופן משום תחילתן משום דבהך לא קשה[ט] לן מידי דמתניתין היא[י] לאכל הני להתם פריך מינה ומשני להו: **אן** דילמא לישנא דצערא. פירש בקונטרס משום שעל שם שמסורין כחילו בזיקין שחין זזים משם כל היום כולו והיינו קודם לתקון רבן גמליאל שיהו מהלכין אלפים אמה לכל רוח וקשיא מאי מייתי מסעודות גדולות הא ע"כ קודם ר"ג הכי הוה לכך נראה דמיבעי ליה מי אותו מקום לר להם או מרווח ומייתי רמיה דמרווח ואם תאמר כיון דמיסור שבת עלייהו היאך יוצאין מאגר לאגר י"ל כיון דקודם דפרצו בה היו יכולים ללכת בכל העיר גם עתה משנפרצה אלא[יא] כמה מבואות וחצרות פתוחים לאותו אגר שהיו [רשאין] להלך בהן כאגרא אחת: גירי

זו בירם מאי גולה אמר רב יוסף זו פומבדיתא מאי כמדורת האש תנא כל אחד ואחד נוטל אבוקה בידו ועולה לראש גגו [א] תניא ר"ש בן אלעזר אומר אף חרים וכייר וגדר וחברותי' איכא דאמרי ביני וביני הוו קיימי[ב] א"ד להך גיסא דארץ ישראל הוו קיימי מר חשיב דהאי גיסא ומר חשיב דהאי גיסא א"ר יוחנן בין כל אחת ואחת שמונה פרסאות כמה הוו להו תלתין ותרתין והא האידנא טובא הוו אמר אביי [ג] אסתתומי אסתתום להו דרכי דכתיב (א) לכן הנני שך את דרכך בסירים (ג) [א] רב נחמן בר יצחק אמר מהכא דכתיב [ב] נתיבותי עוה: **מתני'** חצר גדולה היתה בירושלים ובית יעזק היתה נקראת [א] ולשם כל העדים מתכנסין ובית דין בודקין אותם שם ומעודות גדולות עושין להם בשביל שיהו רגילין לבא בראשונה [ב] **לא** היו זזים משם כל היום [ג] התקין רבן גמליאל הזקן שיהו מהלכין אלפים אמה לכל רוח ולא אלו בלבד [ג] אלא אף חכמה הבאה ליילד והבא להציל מן הדליקה ומן הגיים ומן הנהר ומן המפולת הרי אלו כאנשי העיר ויש להם אלפים[ד] לכל רוח: **גמ'** איבעיא להו בית יעזק תנן או בית יזק תנן בית יעזק תנן לישנא מעליא הוא דכתיב [ג] ויעזקהו ויסקלהו או דלמא בית יזק תנן לישנא דצערא הוא כדכתיב [ד] והוא אסור באזיקים אמר אביי ת"ש סעודות גדולות היו עושין להם שם כדי שיהו רגילים לבוא דלמא תרתי הוו עבדי בהו: **מתני'** [ד] כיצד בודקין את העדים זוג שבא ראשון בודקין אותו ראשון ומכנסין את הגדול שבהן ואומרין לו אמור כיצד ראית את הלבנה [ה] לפני החמה או לאחר החמה לצפונה או לדרומה כמה היה גבוה ולאין היה נוטה וכמה היה רחב אם אמר לפני החמה לא אמר כלום [ו] ואח"כ היו מכנסין את השני ובודקין אותו אם נמצאו דבריהם מכוונים עדותן קיימת ושאר כל הזוגות שואלין אותן ראשי דברים לא שהיו צריכים להם אלא כדי שלא יצאו בפחי נפש בשביל שיהו רגילים לבוא: **גמ'** היינו לפני החמה היינו לצפונה היינו לאחר החמה היינו לדרומה אמר אביי [ג] פגימתה לפני החמה או לאחר החמה אם אמר לפני החמה לא אמר כלום דא"ר יוחנן מאי דכתיב [ה] המשל ופחד עמו עושה שלום במרומיו מעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה ולא פגימתה של קשת פגימתה של לבנה דחלשה דעתה פגימתה של קשת דלא לימרו עובדי החמה גירי אף חרים וכייר וגדר. היו משיתין המשוחות בראשי הרים שלהן: ביני ביני. להך למתניתין הוו קיימין הכי: **באידך גיסא.** [שלן מ"י לנד בגל, שני לדדים שלן מ"י נמשכין לנד בגל: בין כל אחת ואחת. להך למתניתין: **איסתתום דרכי.** ומחזו ההולכין דרך עקלתון: בסירים. קוליס: **מתני'** חצר גדולה היתה בירושלים כו' כל העדים מתכנסין. ביום השבת שחלוהו לדוח ולהעיד: **לא** היו זזין משם. לפי שיצאו חוץ לתחום אין לו אלא ד' אמות, והיוצא חוץ לתחום אין לו אלא ד' אמות[ג]: מן הנהר. שהוא גדל פתחום, ושוטף את בני העיר ואת הילדים: **גמ'** ויעזקהו. סייגו בגדר אבנים סביב סביב כעיגול כמו טבעת: **לישנא דצערא.** על שם שמסורין כחילו בזיקין, שאין זזין משם כל היום: **מעודות גדולות.** אלמא לה הוה להו לעגין: **מתני'** ביצד בודקין את העדים כו' **לפני החמה.** החמה הולכת לעולם ממזרח למרוס ומדרוס למערב וממערב לנפון שנאמר (קהלת א) הולך אל דרום וסובב אל נפון, והלבנה אינה נראית ביום שאפילו לעולם אלא סמוך לשקיעת החמה, שמתוך שהיא דקה וקטנה אינה נראית בעוד שהחמה בגבורתה, אלא קמני למזרחה או למערבה שמע מינה אין נראית להם בדרום, וקא ס"ד שהיו שואלין את העדים שם ראוה מהלכת לפני החמה או לאחריה, לנפונה של חמה ראיתם אותה או לדרומה של חמה, ובגמרא פריך לפני החמה היינו לנפונה, שהרי אין נכון לבדוק ולשאול שם לדרומה (ג) אלא בזמן שהיין החמה והלבנה במערב, שאם הם בדרום אינה יכולה להיות לא לנפונה ולא לדרומה אלא או למזרחה או למערבה, וכשהן במערב שם לפני החמה היא זהו לנפונה שהרי לנד לנפון הם הולכין, ושם לאחריה היא הרי זה לנד לדרום: כמה היה גבוה. מן המרן, לפי ראיית עיניכם: **לאין** היה נוטה. לאחר הפגימה לאיזה לד נוטין, לנד נפון כזה () או לנד דרום כזה (): **אם אמר לפני החמה לא אמר כלום.** מפרש בגמרא: **גמ'** היינו לפני החמה היינו לצפונה. הא אלא מילתא היא כדפירשית לעיל: **פגימתה** לפני החמה. פונה לנד החמה או לנד אחר, ועלה קאמינן סיפא שם אמר לפני החמה לא אמר כלום, דמעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה: **דלא** לימרו **עובדיה**[ו]. העובדין את החמה:

ליקוטי רש"י הנני שך. ל' סגירה כמו הסר מסוכתו (ישעיה ה) כמסוכת חדק (מלכי טו). **את דרכך.** דרכיה ומסילות שאת הולכת בהם [הושע ב ח]. **נתיבותי עוה.** שם נאמר לגאת ביוצאי מצרים [איכה ג ט]. **לא** היו זזין **משם.** ביוצאין חוץ לתחום להעיד על המקח מיירי במסכת ר"ה (כג:) לא היו זזין כמי שיצא חוץ לתחום אין לו אלא ד' אמות [עירובין מה.]. **ויעזקהו.** סייגו וגדרו סביב סביב מוקף כמין טבעת דמתרגמינן עיזקא [ישעיה ה ב]. **המשל ופחד עמו.** כלפי שאמר מיום מעשה העולם משפט אמר לו המשל ופחד עמו המשל זה מיכאל ופחד זה גבריאל כלום אמה יכול להשיב את אחד מהם. **עושה שלום במרומיו.** כשהמזלות עולים כל מ' מעיר אחד רואה מה שלפניו לפיכך אינו מתקנא כ"ש ל"א עושה שלום במרומיו אם ומים גלולין ואין מים מכבין את האש כ"ש [איוב כה ב].

עין משפט נר מצוה

ז א מיי' פ"ג מהלכות קדוש החדש הלכה ז:
ח ב ג מיי' פכ"ז מהל' שבת הלכה טז סמג לאוין סה טוש"ע ס"ס שימן מז סעיף ג וסעיף ג:
ט ד מיי' פ"ג מהלכות קדוש החדש הלכה ז:
י ה מיי' שם הלכה ל:
יא ו מיי' שם הלכה ז:

תורה אור השלם

א) לָכֵן הִנְנִי שָׂךְ אֶת דַּרְכֵּךְ בַּסִּירִים וְגָדַרְתִּי אֶת גְּדֵרָהּ וּנְתִיבוֹתֶיהָ לֹא תִמְצָא: [הושע ב, ח]

ב) גְּדַר דְּרָכַי בְּגָזִית נְתִיבֹתַי עִוָּה: [איכה ג, ט]

ג) וַיְעֻזְּקֵהוּ וַיְסַקְּלֵהוּ וַיִּטָּעֵהוּ שֹׂרֵק וַיִּבֶן מִגְדָּל בְּתוֹכוֹ וְגַם יֶקֶב חָצֵב בּוֹ וַיְקַו לַעֲשׂוֹת עֲנָבִים וַיַּעַשׂ בְּאֻשִׁים: [ישעיה ה, ב]

ד) הַדָּבָר אֲשֶׁר הָיָה אֶל יִרְמְיָהוּ מֵאֵת יְיָ אַחַר שַׁלַּח אֹתוֹ נְבוּזַרְאֲדָן רַב טַבָּחִים מִן הָרָמָה בְּקַחְתּוֹ אֹתוֹ וְהוּא אָסוּר בָּאזִקִּים בְּתוֹךְ כָּל גָּלוּת יְרוּשָׁלַם וִיהוּדָה הַמֻּגְלִים בָּבֶלָה: [ירמיה מ, א]

ה) הַמָּשָׁל וָפַחַד עִמּוֹ עֹשֶׂה שָׁלוֹם בִּמְרוֹמָיו: [איוב כה, ב]

רבינו חננאל

בלתין זו בירם גולה זו פומבדיתא: ומוליך ומביא ומעלה ומוריד עד שיתברר לרואה שהן משואות ולא היו זזין עד שהיו רואין בני פומבדיתא שעושין בגגותיהן כך: **תניא בראשונה היו משיאין משואות** בראש ההרים הגבוהין בהר המשחה ובסרטבא ובגרופינא ובתבור ובחוורן ובלתין ר' שמעון בן אלעזר אומר אף חרים וכייר וגדר וחברותיה איכא דאמרי ביני ביני הוו קיימי. ר' שמעון בן אלעזר חשיב להו על הסדר. ת"ק לא חשיב הני דביני ביני. איכא דאמרי הר המשחה סרטב' והני כולהי דת"ק קיימי בחד גיסא דא"י והני דתני ר' שמעון קיימי באידך גיסא ות"ק חשיב באידך גיסא ורבי שמעון בן אלעזר דתני אף חרים כו' חשיב דהאי גיסא ודהאי גיסא: **א"ר יוחנן ובין כל אחד ואחד ח' פרסי.** ל"ב מילי והאידנא טובא איכא בינייהו אמר אביי איסתומי איסתתום כלו' הדרך הנכוחה שנאמר הנני שך את דרכך בסירים וכתיב נתיבותי עוה: **מתני' כיצד ראית את הלבנה לפני החמה או לאחר החמה לצפונה או לדרומה כו'.** ואקשינן לפני החמה היינו לצפונה וכיון שפני החמה לצפונה אחר החמה לדרומה. ופריק אביי תנא אפגימת הלבנה קאי. והכי קאמר פגימת הלבנה לפני החמה היתה ורואה החמה פגימתה או לא ואם אמר לפני החמה היתה והפגימה כנגד החמה היא עד שקר הוא כר' יוחנן דאמר מ"ד עושה שלום במרומיו מעולם [לא] ראתה חמה פגימתה של לבנה משום חלישות דעתה ואם אמר פגימתה אחר החמה דבריו קיימין וכן הלכתא הקשת אין פגימתה אחר החמה והיא היתה מכוונת כנגד החמה שלא יאמרו המזלות מורין בחצים: **תני חדא לצפונה דבריו קיימין** לדרומה לא אמר כלום. ותניא איפכא. ופרקינן ל"ק כאן בימות החמה כאן בימות הגשמים. פי' דרך השמש ביום מהלך בדרו' וסובב בצפון בלילה שנאמר הולך אל דרום וסובב אל צפון. **וגרסינן בעירובין** פרק כיצד מעברין את הערים כיצד חמה יוצאה ביום ארוך ושוקעת ביום ארוך זהו פני צפון. חמה יוצאה ביום קצר ושוקעת ביום קצר זהו פני דרום בתקופת ניסן ובתקופת תשרי חמה יוצאה בחצי מזרח ושוקעת בחצי מערב. ש"מ כי מתקופת טבת עד תקופת

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [עירובין דף מה.], ג) עירובין דף מה., ג) תנחומא קדושים סי' י, ד) עי' מגילה דף ג., ה) פסחים צג:, ו) לקמן לא:, ז) [ועי' תוס' ב"מ כח. ד"ה ממשה עשר].

הגהות הב"ח

(ב) גמרא שך את דרכך בסירים וגדרתי את גדרה ונתיבותיה לא תמצא ר"ע ב"י אמר מהכא לכאן בגזית נמיבותי עוה: (ג) רש"י ד"ה כיצד בודקין כו' ולשאול שם לדרומה או לצפונה אלא בזמן שמניהן: (ד) תוס' ד"ה כמה כו' ממהלך עשר פרסאות ליום ועוד הרי:

גליון הש"ם

גמרא אסתתומי אסתתום. ע' פסחים לג ע"ב תוס' ד"ה רב יהודה אמר: תוספות ד"ה שיהו מהלכין וכו'. דאכל הני דהתם פריך. עיין יומא עז ע"ב. מו"ק ז ע"א:

הגהות הגר"א

[א] תנא רש"א הרי מבייר. כ"ל והן הן ערי יהודה ביהושע יד [לא מצאתי שם וכ"ל לכ"ל תני דשב"א אומר אף הרי מכוור וגדור וכו' וכ"ל בירושלמי' דפרקין ובירושלמי פ"ט דשביעית ע"ש] [בהגהות כת"י אחר לפנינו הגהה זו ליתא]:

הגהות מהר"י לנדא

[א] גמ' דכתיב לכן הנני שך את דרכך בסירים וגו'. כ"ל:

הגהות וציונים

[א] בכת"י נוסף ופליגא, וז"ל ופליגא אמתניתין דלא חשבינהו (דק"ס, ועי' ר"ח): **ב]** בכת"י ובדפו"י נוסף **אמה**, וכ"ה במשנה שבמשניות: **ג]** בכת"י ובדפו"י נוסף **פגימתה קא תני**: **ד]** כ"ה הגי' בגמ' כת"י (**עובדיה** במקום "עובדי החמה"): **ה]** צ"ל נפקא **מא"י** לצד אחד (בארות המים), ועי' מהרש"א: **ו]** התיבות "לכל צד" כאן נראה ט"ס: **ז]** צ"ל לא קמשמע לן מידי (רש"ש) וכ"ה בתוס' הרא"ש ועי' מהרש"א: **ח]** צ"ל **א"נ** כמה וכו' (ערוך לנר, ראש משביר), או שצ"ל **איכא** (קה"י):

זוֹ **בִּירָה** - המקום שנקרא כיום בירם[א]. **מַאי** - מהו המקום אותו קוראת המשנה 'גּוֹלָה', **אָמַר רַב יוֹסֵף**, זוֹ העיר **פּוּמְבְּדִיתָא** שבבבל[ב], ששם היה עיקר היישוב של בני הגולה[ג]. **מַאי** - מה היא כוונת המשנה בדבריה שכל הגולה היתה נראית '**כְּמִדּוֹרַת הָאֵשׁ**'[ד]. **תָּנָא** - שנינו בברייתא, על ידי שֶׁ**כָּל אֶחָד וְאֶחָד** מבני הגולה שראה את המשואה, היה **נוֹטֵל אֲבוּקָה** של אש **בְּיָדוֹ**, **וְעוֹלֶה לְרֹאשׁ גַּגּוֹ** ומניפה, מתוך כך היתה נראית כל הגולה כמדורת אש, וכך הבינו משיאי המשואות שבני פומבדיתא קיבלו את הידיעה על קידוש החודש[ה].

★

הגמרא מביאה ברייתא המונה מקומות נוספים שהדליקו בהם משואות:

תָּנְיָא - שנינו בברייתא, **רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר אוֹמֵר**, לא רק במקומות שנמנו במשנה היו משיאים משואות, **אלא אַף חָרִים**, **וְכַיָּיר**, **וְגֶדֶר וְחַבְרוֹתֶיהָ**, דהיינו מקומות הסמוכים לה, היו משיאים משואות בראשי ההרים שלהם. הגמרא מביאה שתי דעות לגבי הרים אלו, **אִיכָּא דְּאָמְרִי** - יש שאמרו, שההרים שנמנו בברייתא זו **בֵּינֵי וּבֵינֵי הֲווּ קָיְימֵי** - היו עומדים בין ההרים שנמנו במשנה, אלא שלא מנה התנא במשנתנו את כולם', **אִיכָּא דְּאָמְרֵי** - ויש שאמרו, שהרים אלו **לְהַךְ גִּיסָא דְּאָרַע יִשְׂרָאֵל הֲווּ קָיְימֵי** - לצידו השני של ארץ ישראל היו עומדים, שגבול ארץ ישראל הפונה לצד בבל, נמשך לצד מזרחית וצפונית', ובשניהם היו משיאין משואות, **מַר חָשִׁיב דְּהַאי גִּיסָא**, **וּמַר חָשִׁיב דְּהַאי גִּיסָא** - התנא של משנתנו מונה את המקומות שהיו לצד האחד, ורבי שמעון בן אלעזר מונה את המקומות שהיו לצד השני[ו].

★

הגמרא מציינת את המרחק שבין הר להר:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, **בֵּין כָּל אַחַת וְאַחַת** מההרים המנויים במשנה, היו **שְׁמוֹנָה פַּרְסָאוֹת**[ז].

הגמרא מקשה על דברי רבי יוחנן:

לפי חשבון זה, **כַּמָּה הֲווּ לְהוּ** - כמה פרסאות היו בסך הכל בין המשואה הראשונה למשואה האחרונה, **תְּלָתִין וְתַרְתֵּין** - שלשים ושתים פרסאות, שהרי המשנה מנתה חמשה מקומות, וביניהם ארבעה רווחים של שמונה פרסאות', **וְהָא הָאִידָּנָא טוּבָא הָווּ** - והרי כיום המרחק בין המקומות הוא הרבה יותר משלשים ושתים פרסאות.

מתרצת הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי**, לאחר חרבן בית המקדש **אִסְתַּתּוּמֵי אִסְתַּתּוּם לְהוּ דַּרְכֵי** - נסתמו ונתקלקלו הדרכים הישרות והקצרות, ואנו הולכים בדרכים עקלקלות, ולכן הדרך ארוכה יותר, **דִּכְתִיב** - שנאמר בנבואת הושע על חרבן עשרת השבטים, '**לָכֵן הִנְנִי שָׂךְ אֶת דַּרְכֵּךְ בַּסִּירִים וְגָדַרְתִּי אֶת גְּדֵרָהּ וּנְתִיבוֹתֶיהָ לֹא תִמְצָא**' (הושע ב ח), כלומר, ה' יסגור בקוצים ובגדרות את הדרכים הסלולות, ולא יוכלו למצוא את השבילים כדי ללכת בהם[יא]. מקור נוסף לענין זה, **רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק אָמַר**, יש ללמוד זאת **מֵהָכָא** - מפסוק זה, **דִּכְתִיב** - שנאמר במגילת איכה (ג ט) '**נְתִיבוֹתַי עִוָּה**' - ה' עיקם את דרכי, וגרם לדרך להיות ארוכה[יב].

★ ★ ★

משנה

משנתנו מבארת אופן קבלת העדים בשבת:

חָצֵר גְּדוֹלָה הָיְתָה בִּירוּשָׁלַיִם, **וּ'בֵית יַעְזֵק' הָיְתָה נִקְרֵאת**[יג], **וְלְשָׁם** היו **כָּל הָעֵדִים**, שבאו בשבת מחוץ לתחום בשביל להעיד, **מִתְכַּנְּסִין** ושוהים[יד], **וּבֵית דִּין** היו חוקרים **וּבוֹדְקִין אוֹתָם שָׁם**. **וּמְעוּדוֹת גְּדוֹלוֹת** היו **עוֹשִׂין לָהֶם**, **בִּשְׁבִיל שֶׁיְּהוּ רְגִילִין לָבֹא** גם בפעמים אחרות[טו]. **בָּרִאשׁוֹנָה**, **לֹא הָיוּ** העדים שבאו מחוץ לתחום **זָזִין מִשָּׁם** [-מ'בית יעזק'[טז]] במשך **כָּל הַיּוֹם**, כעיקר הדין, שהיוצא בשבת מחוץ לתחום[יז], אינו רשאי לצאת חוץ לארבע אמותיו[יח], ואם נכנס למקום המוקף מחיצות, יכול להלך בכל אותו המקום[יט]. לאחר זמן, **הִתְקִין רַבָּן גַּמְלִיאֵל הַזָּקֵן**[כ] שֶׁיְּהוּ העדים **מְהַלְּכִין** [-רשאים לילך] עד **אַלְפַּיִם**

א. **משמע** מדברי הגמרא שבירם נמצאת בארץ ישראל [והיינו בקצה הארץ, במקום הסמוך ביותר לבבל. רבינו יהונתן (ד"ה מאין) ומאירי (לעיל כג: ד"ה המשנה הסמיה)], שהרי המשנה אמרה 'ומבית בלתין לא זזו משם עד שהיה רואה את כל הגולה לפניו כמדורת האש', ומוכח שעד בית בלתין, ובית בלתין בכלל, שייך לארץ ישראל. תוספות (ד"ה זו) ועל פי מה שביאר השפתי חכמים (נמוק' סס) בדבריהם. וכן בירושלמי (ה"ג) אמר רב חונה, כשעלינו לארץ ישראל, היינו עולים לראש בית בלתין, וראינו משם את הדקלים של בבל כקוצים קטנים. [וראה עוד יפה עינים (ד"ה זו) בענין המקום שבו היה בית בלתין].

ב. **רק** עד פומבדיתא הנמצאת על הגבול, שייך לצפות מארץ ישראל, אך לא לכל מדינת בבל, לכן אי אפשר לפרש ש'גולה' היא כל המדינה. ערוך לנר (ד"ה זו).

יש לתמוה, הרי לעיל (כא:) שנינו שהשלוחים היו יוצאים **לסוריא** כדי להודיע לבני הגולה על קביעות החודש, ולכאורה היו השלוחים יוצאים רק לאותם מקומות שהשיאו משואות לפני תקנת השלוחים, וכאן במשנה מבואר שהיו משיאים עד לגולה שהיא בבל. וצריך לומר שדרך סוריא היו השלוחים הולכים לבבל, וכמו שאברהם אבינו יצא מאור כשדים שהוא בבבל לבא לארץ כנען, והלך דרך ארם נהרים שהיא סוריא. תוספות יום טוב (על משנתנו).

ג. **ורק** מועטים ישבו מחוץ לפומבדיתא. רש"י (סנהדרין נב: ד"ה לגולה) על פי מה שביאר השפתי חכמים (לעיל כג: ד"ה לא) בדבריו.

ד. **הרי** אי אפשר לפרש כוונת המשנה כפשוטה. שפתי חכמים (ד"ה מאי).

ה. **תפארת** ישראל (יכין פרק ג אות טו). ואנשי פומבדיתא היו מודיעים לשאר בני המדינה. רש"י (לעיל כג: ד"ה אם).

ו. **רבינו** חננאל (ד"ה מניין).

ז. **בבל** נמצאת בצד מזרחית צפונית של ארץ ישראל [וכפי שכינו האמוראים את ארץ ישראל 'מערבא', מכיון שהיתה לצד מערב של בבל], ובבבא בתרא (כה:) מפורש שבבל היא לצד צפון של ארץ ישראל. על פי שפתי חכמים (גרסת"י ד"ה נמידן).

ח. **המקומות** שנמנו בברייתא, כבר לא היו ניכרים בשמם בימי האמוראים, לפי שכבר נחרבו, ולכן לא היה שייך לבדוק היכן הם נמצאים. שפתי חכמים (ד"ה מיכן).

ט. **פרסה** היא שמונת אלפים אמה [יש בה ארבעה מיל, וכל מיל הוא אלפיים אמה]. שמונה פרסאות, הם ששים וארבע אלף אמות. [ולפי מדות זמנינו, לשיטת הגר"ח נאה, 30,720 ק"מ, ולשיטת החזון איש 36,864 ק"מ. ראה מדות ושעורי תורה].

י. **היינו** ללשון הסוברת שחרים וכייר וגדר היו לצד אחר, אבל לפי הלשון הסוברת 'ביני וביני הוו קיימי', הרי לא נתבאר בברייתא כמה הרים היו 'חברותיה', ואין לדעת כמה פרסאות היו בסך הכל בין ההרים. ואין הגמרא מקשה ללשון זו. ערוך לנר (ד"ה טופח).

יא. **לפי** פשוטו, הפסוק ממשיל את עם ישראל שהלכו אחרי המזלות, לאשה זונה שהולכת אחרי מאהביה נותני לחמה ומימיה, ובעלה סוגר בעדה את הדרך שלא תוכל ללכת אחריהם. כן אומר הקדוש ברוך הוא לעם ישראל שבטחו במערכת השמים, שלא יוכלו יותר להוריד השפעה מהמזלות, כיון שהחכמה הזאת תילקח מהם. מצודת דוד (הושע ב ז-ט). וראה עוד שאר המפרשים שם.

יב. **לפי** פשוטו, מתאונן ירמיהו בשם כנסת ישראל ואומר, 'אם באתי לצאת, איני יוצאה בדרכים הישרות הסלולים ללכת בהם, מפני פחד האויבים, אלא אצא בדרך עקלתון'. רש"י (סס).

יג. **הגמרא** תדון במשמעות השם.

יד. **בדברי** רש"י (ד"ה מנהר) מבואר, שמטרת חצר זו היתה רק לצורך עדים שבאו בשבת, מחמת שהיה אסור להם לצאת מהחצר במשך כל היום, כפי שיתבאר מיד [ולכאורה לפי דבריו, לאחר שתיקן להם רבן גמליאל אלפיים אמה לכל רוח, כבר לא היו צריכים להתכנס לחצר זו. שקל הקודש (פ"ג ס"ק מז)]. אך הרמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ז) סובר, שאף בימות החול היו מתכנסין העדים לשם כדי לבודקם, ושם היה מקום הקבוע לכך. תוספות יום טוב. ובחידושי מהרי"ח (על המשניות) פירש שלא נחלקו בזה רש"י והרמב"ם, הו"ד בביאורי רש"י.

טו. **אף** שעדות החודש מצוה גדולה היא, עד כדי כך שמחללים עליה את השבת, מכל מקום מוסיפים ועושים להם סעודות גדולות, כדי לחבב את המצוה בעיני העדים, וכך ישתדלו אנשים לבא להעיד. שפתי חכמים (ד"ה נמצינו), עיין עוד בדבריו.

טז. **רש"י** ותוספות (ד"ה לא, נפירוש רמשון). וראה פירוש נוסף בתוספות [על פי פני יהושע (נמוק' סס)] ובמאירי (ד"ה המשנה המלינים).

יז. **מותר** לאדם להלך בשבת מחוץ למקום שביתתו, דהיינו ארבע אמותיו, עד אלפיים אמה לכל רוח, וזהו 'תחום שבת'. ראה שולחן ערוך (או"ח סי' שצט ס"ו). ואם שבת בתוך העיר, אף אם אינה מוקפת מחיצות, חשובה כל העיר כארבע אמותיו, ומונה את האלפיים אמה מחוץ לעיר. תוספות (עירובין מז: ד"ה לכולה) וכן נפסק בטור (או"ח סי' שצט).

יח. **כמבואר** בעירובין (מח:) ובשולחן ערוך (או"ח סי' תה ס"ה).

יט. **משום** שכל המקום חשוב כארבע אמות. אמנם אם העיר מוקפת מחיצות, מותר להלך בכל העיר, אך בירושלים פרצו בה היונים פרצות, ולכן לא היתה חשובה כמוקפת מחיצות. תוספות (ד"ה לא, נפירוש רמשון) ורשב"א (ד"ה ממנין).

כ. **אחריו** היו שני דורות נוספים מבני בניו שנקראו בשם 'רבן גמליאל', לכן כינו אותו 'רבן גמליאל הזקן'. [ראה סדר הדורות בהקדמת הרמב"ם למשנה תורה]. שפתי חכמים (ד"ה רבן).

זו בירם מאי גולה אמר רב יוסף זו פומבדיתא מאי כמדורת האש תנא כל אחד ואחד נוטל אבוקה בידו ועולה לראש גגו [א] תניא ר"ש בן אלעזר אומר אף חרים וכייר וגדר וחברותי' איכא דאמרי ביני וביני הוו קיימי [ב] א"ד להך גיסא דארץ ישראל הוו קיימי מר חשיב דהאי גיסא ומר חשיב דהאי גיסא א"ר יוחנן בין כל אחת ואחת שמונה פרסאות כמה הוו להו תלתין ותרתין והא האידנא טובא הוו אמר אביי [ג] אסתתומי אסתתום להו דרכי דכתיב (ו) א לכן הנני שך את דרכך בסירים (ו) א רב נחמן בר יצחק אמר מהכא דכתיב [ב] נתיבותי עוה: **מתני'** חצר גדולה היתה בירושלים ובית יעזק היתה נקראת א ולשם כל העדים מתכנסין ובית דין בודקין אותם שם ומעודות גדולות עושין להם בשביל שיהו רגילין לבא בראשונה [ג] לא היו זזין משם כל היום [ד] התקין רבן גמליאל הזקן שיהו מהלכין אלפים אמה לכל רוח ולא אלו בלבד [ג] אלא אף חכמה הבאה ליילד והבא להציל מן הדליקה ומן הגיים ומן הנהר ומן המפולת הרי אלו כאנשי העיר ויש להם אלפים [ג] לכל רוח: **גמ'** איבעיא להו בית יעזק תנן או בית יזק תנן בית יעזק תנן לישנא מעליא הוא דכתיב [ג] ויעזקהו ויסקלהו או דלמא בית יזק תנן לישנא דצערא הוא כדכתיב [ד] והוא אסור באזיקים אמר אביי ת"ש מעודות גדולות היו עושין להם שם כדי שיהו רגילים לבוא דלמא תרתי הוו עבדי בהו: **מתני'** [ד] כיצד בודקין את העדים זוג שבא ראשון בודקין אותו ראשון ומכנסין את הגדול שבהן ואומרין לו אמור כיצד ראית את הלבנה [ה] לפני החמה או לאחר החמה לצפונה או לדרומה כמה היה גבוה ולאין היה נוטה וכמה היה רחב אם אמר לפני החמה לא אמר כלום [ו] ואח"כ היו מכנסין את השני ובודקין אותו אם נמצאו דבריהם מכוונים עדותן קיימת ושאר כל הזוגות שואלין אותן ראשי דברים לא שהיו צריכים להם אלא כדי שלא יצאו בפחי נפש בשביל שיהו רגילים לבוא: **גמ'** היינו לפני החמה היינו לצפונה היינו לאחר החמה היינו לדרומה אמר אביי [ג] פגימתה לפני החמה או לאחר החמה אם אמר לפני החמה לא אמר כלום דא"ר יוחנן מאי דכתיב [ה] המשל ופחד עמו עושה שלום במרומיו מעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה ולא פגימתה של קשת פגימתה של לבנה דחלשה דעתה פגימתה של קשת דלא לימרו עובדי החמה גירי יכולים ללכת בכל העיר גם עתה מצנפרלה חלף [ז] כמה מצומות וחצרות פתוחים לאותו חצר שהיו [רשמין] להלך בהן כחרצע חמות: אף חרים וכייר וגדר. היו מציינין המצומות בחצי חצי ביני ביני. להך לתנייתין הוו קיימין הכי: **באידך גיסא.** [של] ח"י לצד בבל, שני לגדיס של ח"י נמשכין לצד בבל: בין כל אחת ואחת. להך לתנייתין: **איסתתום דרכי.** ומחזו ההולכין לרך עקלתון: בסירים. קוליס: **מתני'** חצר גדולה היתה בירושלים כו' כל העדים מתכנסין. ביום השבת שחלוהו לצות ולהעיד: לא היו זזין משם. לפי שילמו חוץ לתחום, והיולת חוץ לתחום אין לו אלא ד' אמות [ד]: מן הנהר. שהוא גדל פתחום, ושוטף את בני העיר ואת הילדים: **גמ'** ויעזקהו. סייגו בגדר מבניס סביב סביב בעיגול כמו טבעת: **לישנא דצערא.** על שם שאסורין כאלו בזיקין, שאין זזין משם כל היום: **מעודות גדולות.** אלמא לא הוה להו לערת: **מתני'** כיצד בודקין את העדים כו' **לפני החמה.** החמה הולכת לעולם ממזרח למזרח ומדרום למערב וממערב לנפון שנאמר (קהלת א) הולך אל דרום וסובב אל נפון, והלבנה אינה נראית ביום שאין העולם אלא אמת אחת של שמים כנגד החמה, שמתוך שהיא דקה וקטנה אינה נראית בעוד שהחמה בגבורתה, אלא קמני למזרחה או למערבה שמע מינה אין נראית להם בדרום, וקא ס"ד שהיו שואלין את העדים שם לאוה מהלכת לפני החמה או לאחריה, לנפונה של חמה ראיתם אותה או לדרומה של חמה, ובגמרא פריך לפני החמה היינו לנפונה, שהרי אין נכון לבדוק ולשאול שם לדרומה (ג) אלא בזמן שמניהן החמה והלבנה במערב, שאם הם בדרום אינה יכולה להיות לא לנפונה ולא לדרומה אלא או למזרחה או למערבה, וכשהן במערב שם לפני החמה היא זהו לנפונה שהרי הוא לצד נפון הם הולכין, ושם לאחריה היא הרי זה לצד דרום: כמה היה גבוה. מן הארץ, לפי רואית עיניכם: **לאין** היה נוטה. לשאי הפגימה לאיזה צד נוטין, לצד נפון כזה () או לצד דרום כזה (): **אם אמר לפני החמה לא אמר כלום.** מפרש בגמרא: **גמ'** היינו **לפני החמה היינו לצפונה.** הא אלא פגימתה או לצד החמה, ועלה קאמר אפילו אם אמר לפני החמה לא אמר כלום, דמעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה: **דלא לימרו עובדי החמה:** זן בירם. משמע כמן שהוא מארץ ישראל וכן מפרש ר"ת בקדושין (דף עב.) גבי מיחסי דפומבדיתא מבירם נסבי: **כמה** הוו להו תלתין ותרתין. תימה בזמן שבית המקדש קיים נמי מרחקי טובא כדמוכח בפ"ק דתענית (דף י.) שהיה מהלך ט"ו יום מירושלים עד סופה של כל א"י גבי כדי שיהא מגיע למחרון שבא"י לנהר פרת וזה היה לצד בבל דפרת לצד בבל הוא ואין לחלק בין מקדש ראשון למקדש שני כדמשמע בפרק חלו מליחות (ב"מ דף כח. ושם) ולריך לומר דרלועה נפקא לח"י מצד [ד] אחד עד פרת חוץ מבבל וקשה היאך אפשר שירושלים הויא טבור של א"י [ג] שהיא ד' מאות פרסה על ד' מאות לכל לד [ד] הרי מהלך שני מאות לכל לד הרי מהלך עשרים ימים למחרון שבירושלים ממהלך עשר פרסאות [ה] (ג) ועוד הרי ירדן מן המזרח מהלך יום אחד מן המזרח לירושלים [ו] והוא קלה א"י [ז]:

לא היו זזים משם. לפי שהיולת חוץ לתחום אין לו אלא ד' אמות וכל האומר אשובה כד' אמות כדתנן בפרק מי שהוליאוהו (עירובין דף מא:) נתנוהו בדיר וסהר וכו' והא דתנן בהוא פירקא (דף מז: ושם) גבי דיכריא דאתו למברכתא שכל העיר אשובה להם כד' אמות היינו בעיר המוקפת מחילות והכא בירושלים לאחר שפרצו בה יויס פרלות דחציר' כרשות הרבים כדאיתא בפרק המולח תפילין (עירובין דף קא.) ומיהו אשכחן עיר דאשובה כא"י אף בלא מחילות כדתנן בפרק כיצד מעברין (שם דף מ.) נותנין קרפף לעיר עוד תנן (שם דף ס.) הנותן עירובו בתוך עיבורה של עיר לא עשה ולא כלום ואם לעניין יולא חוץ לתחום נמי נותנין לו כל העיר כולה עם עיבורה כד' אמות אם כן בלא מחילות נמי תאשב כולה כד' אמות: **שיהו** מהלכין **אלפים אמה לכל רוח.** הא בלא אשב לה בפ"ק דביצה (דף יא:) גבי דברים שהתירו סופן משום תחילתן משום דבהך לא קשה [ז] לן מידי דמתניתין היא [ח] דלכל הני להתם פריך תניא ומשני להו: **אן** דילמא **לישנא דצערא.** פירש בקונטרס משום שעל שם שאסורין כאילו בזיקין שאין זזים משם כל היום כולו והיינו קודם דתקין רבן גמליאל שיהו מהלכין אלפים אמה לכל רוח ולקשה מאי מייתי מעבודות גדולות הא ע"כ קודם ר"ג הכי הוה לכך נראה דמיבעי ליה מי אותו מקום לר להם או מרוח ומייתי לאיה דמרווח ואם תאמר כיון דמיסור שבת עליהו היאך יולאין מאצל לאצל י"ל כיון דקודם דפרצו בה היו יכולים ללכת בכל העיר גם עתה מצנפרלה חלף [ז] כמה מצומות וחצרות פתוחים לאותו חצר שהיו [רשמין] להלך בהן כחרצע חמות: **גירי** רשאים לצאת מירושלם אלא ארבע אמות חוצה לה כדאין הנאמר בעירובין במי שיצא חוץ לתחום שלא מדעת כגון הוציאוהו גוים או רוח רעה שאין לו אלא ארבע אמות, ואם הכניסהו בדיר או בסוהר או בחצר שיש שם ארבע מחיצות מהלך את כלה וירושלם כחצר אחת היא. [מאירי] **התקין רבן גמליאל הזקן שיהו מהלכין אלפים אמה לכל רוח.** כיון שבאו ברשות עשאוהו כאילו קנה כאן שביתה, ומשלך נתנו לך דאיסור תחומין דרבנן. [הריטב"א] הואיל וברשות חכמים יצאו ולדבר מצוה שיהא הדבר להם כהיתר גמור. [מאירי, ראש השנה כג:] **שיש להן אלפים אמה לכל רוח.** והא דלא חשיב לה בפ"ק דיו"ט גבי התירו סופן משום תחלתן משום דבהך לא הוה קמ"ל מידי דאכל הני דהתם פריך תניא ומשני להו. [תוספות הרא"ש] **דכתיב ויעזקהו ויסקלהו.** חפרו, מדברי רז"ל מצאום יושב ועוזק תחת הזתים, או פירוש גדרו סביב, מתרגומו טבעת עזקא שהיא עגולה מסבבת, והרוצה לטעת כרם גודרו תחילה כדי שלא תכנס שם חיה ותשחית הנטעים וגם חופר מקום נטיעת הגפנים, וכן מסקל ממנו האבנים ואחר כך נוטע ממבחר הנטעים שימצא, זהו שאמר ויסקלהו שהסיר משם האבנים ואחר כך ויטעהו שורק. [רד"ק, ישעיהו ה ב]

עין משפט נר מצוה

ז א מיי' פ"ג מהלכות קדוש החדש הלכה ז:
ח ב ג מיי' פכ"ז מהל' שבת הלכה טז סמג לאוין סה טוש"ע ס"ת סימן מז סעיף ט וסעיף ג:
ט ד מיי' פ"ג מהלכות קדוש החדש הלכה ז:
י ה מיי' שם הלכה ד:
יא ו מיי' שם הלכה ז:

תורה אור השלם

א) לָכֵן הִנֵּנִי שָׁךְ אֶת דַּרְכֵּךְ בַּסִּירִים וְגָדַרְתִּי אֶת גְּדֵרָהּ וּנְתִיבוֹתַיִךְ לֹא תִמְצָא: [הושע ב, ח]

ב) גָּדַר דַּרְכִּי בְגָזִית נְתִיבֹתַי עִוָּה: [איכה ג, ט]

ג) וַיְעֲזְקֵהוּ וַיְסַקְּלֵהוּ וַיִּטָּעֵהוּ שֹׂרֵק וַיִּבֶן מִגְדָּל בְּתוֹכוֹ וְגַם יֶקֶב חָצֵב בּוֹ וַיְקַו לַעֲשׂוֹת עֲנָבִים וַיַּעַשׂ בְּאֻשִׁים: [ישעיה ה, ב]

ד) הַדָּבָר אֲשֶׁר הָיָה אֶל יִרְמְיָהוּ מֵאֵת יְיָ אַחַר שַׁלַּח אֹתוֹ נְבוּזַרְאֲדָן רַב טַבָּחִים מִן הָרָמָה בְּקַחְתּוֹ אֹתוֹ וְהוּא אָסוּר בָּאזִקִּים בְּתוֹךְ כָּל גָּלוּת יְרוּשָׁלַם וִיהוּדָה הַמֻּגְלִים בָּבֶלָה: [ירמיה מ, א]

ה) הַמְשֵׁל וָפַחַד עִמּוֹ עֹשֶׂה שָׁלוֹם בִּמְרוֹמָיו: [איוב כה, ב]

הגהות מהר"י לנדא

א] גמ' דכתיב לכן הנני שך את דרכך בסירים וגו'. כל"ל:

רבינו חננאל

בלתין זו בירם גולה זו פומבדיתא: ומוליך ומביא ומעלה ומוריד עד שיתברר לרואה שהן משואות ולא היו זזין עד שהיו רואין בני פומבדיתא שעושין בגגותיהן כך: **תניא בראשונה היו משיאין משואות** בראש ההרים הגבוהין בהר המשחה ובסרטבא ובגרופינא ובתבור ובחוורן ובלתין ר' שמעון בן אלעזר אומר אף חרים וכייר וגדר וחברותיה איכא דאמרי ביני ביני הוו קיימי. ר' שמעון בן אלעזר חשיב להו על הסדר. ת"ק לא חשיב הני דביני ביני. איכא דאמרי הר המשחה סרטב' והני כולהי דת"ק קיימי בחד גיסא ורבי שמעון בן אלעזר דתני אף חרים כו' חשיב דהאי גיסא ודהאי גיסא: **א"ר יוחנן ובין כל אחד ואחד ח'** **פרסי.** ל"ב מילי והאידנא טובא איכא בינייהו אמר אביי איסתומי איסתום כלו' הדרך הנכוחה נסתתמה שנאמר הנני שך את דרכך בסירים וכתיב נתיבותי עוה: **מתני' כיצד ראית את הלבנה לפני החמה או לאחר החמה לצפונה או לדרומה כו'.** ואקשינן לפני החמה היינו לצפונה וכיון שפני החמה לצפונה אחר החמה לדרומה. ופריק אביי תנא אפגימת הלבנה קאי. והכי קאמר פגימת הלבנה לפני החמה היתה ורואה החמה פגימתה או לא ואם אמר לפני החמה היתה והפגימה כנגד החמה היא עד שקר הוא כר' יוחנן דאמר מ"ד עושה שלום במרומיו מעולם [לא] ראתה חמה פגימתה של לבנה משום חלישות דעתה ואם אמר פגימתה אחר החמה דבריו קיימין וכן הלכתא הקשת אין פגימתה אחר החמה והיא היתה מכוונת כנגד החמה שלא יאמרו המזלות מורין בחצים: **תני חדא לצפונה דבריו קיימין** לדרומה לא אמר כלום. ותניא איפכא. ופרקינן ל"ק כאן בימות החמה כאן בימות הגשמים. פי' דרך השמש ביום מהלך בדרו' וסובב בצפון בלילה שנאמר הולך אל דרום וסובב אל צפון. **וגרסינן בעירובין** פרק כיצד מעברין את הערים כיצד חמה יוצאה ביום ארוך ושוקעת ביום קצר ושוקעת ביום קצר זהו פני דרום בתקופת ניסן ובתקופת תשרי חמה יוצאה בחצי מזרח ושוקעת בחצי מערב. ש"מ כי מתקופת טבת עד תקופת

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [עירובין דף מה.], ב) עירובין דף מה., ג) תנחומא קדושים סי' ו, ד) עי' מגילה דף ג., ה) פסחים צג:, ו) לקמן לא:, ז) [ועי' תוס' ב"מ כח. ד"ה ממקום עמד].

הגהות הב"ח

(א) גמרא שך את דרכך בסיריס וגדרתי את גדרה ונתיבותיה לא תמצא ר"ע ב"י ממר מהכא דכתיב גדר דרכי בגזית נתיבותי עוה: (ב) רש"י ד"ה כיצד בודקין כו' ולשאול אם לדרומה או לצפונה אלא בזמן שמניהן: (ג) תוס' ד"ה כמה כו' ממהלך עשר פרסאות ליום ועוד הרי:

גליון הש"ס

גמרא **אסתתומי אסתתום.** ע' פסחים לג ע"ב תוס' ד"ה כל יהודה ואמר: תוספות ד"ה שיהו מהלכין וכו'. **דאכל הני דהתם פריך.** עיין יומא עז ע"ב. מו"ק ז ע"א:

הגהות הגר"א

[א] תנא רש"א הרי מבייר. כל"ל וכן בין ערי יהודה ביהושע יד [לפ מנחמי שם ונ"ל דכל"ל תני דשב"ג אומר אף הרי מכוון וגדור וכו' וכ"ש בילושלי דפרקין ובילושלמי פ"ט דשביעית ע"ש] [בהגהות כת"י אשר לפנינו הגהה זו ליתא]:

הגהות וציונים

ח] בכת"י נוסף **ופליגא,** ור"ל ופליגא אמתניתין דלא חשבינהו (דק"ס, ועי' ר"ח): **ט]** בכת"י ובדפו"י נוסף **אמה,** וכ"ה במשנה שבמשניות: **י]** בכת"י ובדפו"י נוסף **פגימתה קא תני: יא]** כ"ה הגי' בגמ' כת"י (**עובדיה** במקום "עובדי החמה"): **יב]** צ"ל נפקא **מא"י לצד** אחד (בארות המים), ועי' מהרש"א: **יג]** התיבות "לכל צד" כאן נראה ט"ס: **יד]** צ"ל לא קמשמע לן מידי (רש"ש) וכ"ה בתוס' הרא"ש ועי' מהרש"א: **טו]** צ"ל **א"נ** כמה וכו' (ערוך לנר, ראש משביר), או שצ"ל **איכא** (קה"י):

משנת ראשונים

בראשונה לא היו זזין משם כל היום. לא היו

אם אינן מכירין — פרק שני — ראש השנה

אַמָּה מחוץ לירושלים לְכָל רוּחַ, כאילו הם בני העיר[כא], בכדי שלא ימנעו עדים מלבוא להעיד על ראיית הלבנה[כב].

המשנה מפרטת אופנים נוספים שבהם התירו חכמים ליוצא חוץ לתחום לילך אלפיים אמה לכל רוח:

וְלֹא לגבי עדים אֶלָּא בִּלְבַד נאמר דין זה, אֲבָל אַף חֲכָמָה - מיילדת הַבָּאָה בשבת כדי לְיַלֵּד, וְהַבָּא לְהַצִּיל בני אדם מִן הַדְּלֵיקָה, וּמִן הַגַּיִים - חיל אויבים, וּמִן הַנָּהָר שעולה פתאום על גדותיו ושוטף את בני העיר ואת הילדים[כג], וּמִן הַמַּפּוֹלֶת - בית שנפל על יושביו, שיש בכל אלו חשש סכנת נפשות, תיקנו חכמים שאף אם באו מחוץ לתחום הֲרֵי אֵלּוּ כְּאַנְשֵׁי אותה הָעִיר, וְיֵשׁ לָהֶם אַלְפַּיִם אמה לְכָל רוּחַ מחוץ לעיר[כד].

★

גמרא

שנינו במשנה 'חצר גדולה היתה בירושלים ובית יעזק היתה נקראת'. הגמרא דנה במשמעות השם 'בית יעזק' ובאופן כתיבתו והגייתו:

אִיבָּעְיָא לְהוּ - הסתפקו בני הישיבה, 'בֵּית יַעְזֵק' תְּנַן [-שנינו] אוֹ 'בֵּית יָזֵק' תְּנַן. וצדדי הספק הם, האם 'בֵּית יַעְזֵק' תְּנַן, וְלִישָׁנָא מְעַלְּיָא הוּא - לשון מעולה הוא, דִּכְתִיב - ככתוב בנבואת ישעיהו לגבי ה'כרם' שישראל נמשלו אליו[כה] (ישעיה ה ג-ו) 'וְיַעַזְקֵהוּ וַיְסַקְּלֵהוּ' - הקדוש ברוך הוא הקיפו סביב בגדר אבנים עגול כעין טבעת[כו] כדי לשומרו, ופינה אותו מן האבנים המזיקים לכרם. הרי שלשון 'יעזק' משמשת כגדר, וכן חצר זו שבירושלים היתה מוקפת בגדר[כז]. אוֹ דִלְמָא - או שמא 'בֵּית יָזֵק' תְּנַן, וְלִישָׁנָא דְּצַעֲרָא[כח] הוּא - ולשון של צער הוא, כְּדִכְתִיב - וכפי שכתוב לגבי ירמיהו (ירמיה מ ו) 'וְהוּא אָסוּר בָּאזִיקִים' - קשור בשלשלאות[כט], ואף 'יזק' הוא מלשון 'אזיקים'[ל], וכינו את החצר כן לפי שהנמצאים בו הם כאסורים בכבלים, לפי שאינם יכולים לצאת מהחצר משך כל היום[לא].

הגמרא רוצה לפשוט את האיבעיא:

אָמַר אַבַּיֵי, תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה ממשנתנו, 'סְעוּדוֹת גְּדוֹלוֹת הָיוּ עוֹשִׂין לָהֶם שָׁם, כְּדֵי שֶׁיִּהוּ רְגִילִים לָבוֹא', ומשמע מזה שלא היו מצטערים, אלא היו שמחים שם על ידי הסעודות, ואם כן לא מסתבר לומר ששם החצר היה 'בית יזק' על שם הצער[לב]. דוחה הגמרא, דִּלְמָא תַּרְתֵּי הֲווּ עֲבִדֵי בְּהוּ - שמא שני הדברים היו נעשים בהם, מצד אחד היה להם צער מחמת שהם כאסורים באזיקים, ומצד שני היו עושים להם סעודות גדולות כדי לשמחם ולהפיג צערם, ויתכן שנקרא 'בית יזק' על שם הצער[לג].

★ ★ ★

משנה

משנתנו מבארת כיצד בדקו את העדים המעידים על ראיית הלבנה[לד]:

כֵּיצַד בּוֹדְקִין אֶת הָעֵדִים, זוּג העדים שֶׁבָּא רִאשׁוֹן, בּוֹדְקִין אוֹתוֹ רִאשׁוֹן[לה]. וּמַכְנִיסִין אֶת הַגָּדוֹל שֶׁבָּהֶן[לו], וְאוֹמְרִין לוֹ, אֱמוֹר, כֵּיצַד רָאִיתָ אֶת הַלְּבָנָה[לז], לִפְנֵי הַחַמָּה אוֹ לְאַחַר הַחַמָּה[לח], לְצִפּוֹנָהּ של החמה אוֹ לְדָרוֹמָהּ, משום שהלבנה המתחדשת ביום השלשים, נראית

א. **כפי** שנתבאר לעיל, כל מי ששבת בעיר בבין השמשות של כניסת השבת, כל העיר חשובה בשבילו כארבע אמות, ומותר לו לילך בכל העיר וחוצה לה אלפיים אמה לכל צד. ואלו שיצאו מחוץ לתחום ברשות, עשאום חכמים כאנשי העיר, וכאילו שבתו בה בבין השמשות. מגיד משנה (שבת פכ"ז הט"ז).

כב. **כן** כתבו התוספות (ד"ה שיהו), שהיתר זה הוא מהדברים ש'התירו סופן משום תחילתן', דהיינו שהתירו להם אלפיים אמה לכל רוח לאחר שבאו להעיד, מפני החשש שאם לא יתירו להם, לא יבואו להעיד. ודברי המשנה 'בשביל שיהו רגילים לבא' מוסבים אף על הסיפא, לגבי תקנת רבן גמליאל. שפתי חכמים (ד"ה גרמשנה). עיין עוד בדבריו מה שכתב בדעת הרמב"ם (שבת פכ"ז הט"ז).

בביאור מה שהתירו חכמים ליוצא חוץ לתחום לילך אלפיים אמה לכל רוח יש לומר, לפי שאיסור תחומין הוא מדרבנן, ובודאי שיש לחכמים כח להתיר איסורם כפי ראות עיניהם. ואף לרבי עקיבא הסובר (סוטה מ:) שאיסור תורה הוא, אך האיסור לצאת מארבע אמות לאחר שיצא מחוץ לתחום בהיתר, הוא מדרבנן, ולכן יש כח בידם להתיר זאת. רמב"ן (עירובין מג. ד"ה וגדולה מזו). ועיין עוד מנחת חינוך (מצוה כד אות ד) בענין זה.

כג. **רש"י** (ד"ה מן). והוא הדין אם איזה אדם טובע בנהר או בים, שהבא להצילו יש לו אלפיים לכל רוח, ומה שפירש רש"י שמדובר שהנהר עלה על גדותיו, היינו משום שלא כתוב במשנה 'מן הטביעה', ועוד ש'מן הנהר' הוא בדומה לדליקה וגייס ומפולת, שאירעה פתאום צרה כללית. מלאכת שלמה.

כד. **ואף** לאחר שסיימו להציל, מותר להם להלך אלפיים לכל רוח, וכפי שהתירו לעדי הראייה. ותיקנו להם זאת בכדי שלא ימנעו מלבוא להציל. משנה ברורה (סי' תז סק"ג). מלשון המשנה 'ולא אלו בלבד אלא אף חכמה' וכו', משמע שהיתר אלפיים אמה שניתן לבאים על עסקי הצלת נפשות, מחודש יותר מתקנת רבן גמליאל לעדי החודש.

אך יש לתמוה, הרי מיילדת והמציל מן הגייס וכיוצא בזה, עדיפים הם מעדי הראייה, שהרי אם נזדמן למי שראה את החודש בדרכו לבית דין ענין של פיקוח נפש, בודאי מוכרח הוא לילך להציל את הנפש, אף אם על ידי כך לא יהיה מי שיעיד על החודש, ואם תיקנו היתר אלפיים אמה לכל רוח לבאים על עדות החודש, כל שכן שיש להתיר להולכים להציל נפשות. אגרות משה (או"ח ח"ד סי' פ), עיין שם מה שתירץ, וראה מה שהשיג על דבריו במנחת שלמה (ח"ב סי' ח).

כה. **הנביא** מוכיח את ישראל בדרך משל וחידה, ושר שיר כביכול בשם הקדוש ברוך הוא, 'כרם היה לידידי' וגו', דהיינו לה', 'ויעזקהו ויסקלהו'.

כו. **תרגום** של טבעת הוא 'עיזקא', ועל שם זה קורא הכתוב לגדירת הכרם כטבעת 'ויעזקהו'. רש"י (על הפסוק).

כז. **רש"י** (ד"ה ויעזקהו) על פי תוספות יום טוב. [מלשון רש"י משמע שפירש ענין הגדר לגבי הפסוק בישעיה, אך התוספות יום טוב הביא לשון רש"י לגבי חצר זו]. וכן הוא בר"י מלוניל (על מסנמנו, ד"ה מגר) ובמאירי (ד"ה המשנה השלישית).

כח. **יש** גורסים 'לישנא דאיסורא הוא', מלשון והוא 'אסור' באזיקים. דקדוקי סופרים.

כט. **ירמיהו** הנביא היה שם בין הגולים לבבל, אסור באזיקים, ואחר כך התירו נבוזראדן מן האזיקים, וחזר לשהות בארץ. עיין שם במפרשים ובהמשך הפסוקים.

ל. **ברד"ק** שם פירש תיבת 'באזיקים' 'טבעות כבלים' שאוסרים בהם את הידים. ולפי דבריו אף 'יזק' הוא מלשון טבעת.

לא. **רש"י** (ד"ה ליתנא). והיינו קודם תקנת רבן גמליאל שיהו מהלכים אלפיים אמה לכל רוח. תוספות (ד"ה לו) בדעת רש"י.

לב. **רשב"א** (ד"ה ליתנא) בביאור דעת רש"י.

לג. **שפתי** חכמים (ד"ה למא). פירשנו לפי רש"י (ד"ה ליתנא וד"ה סעודות), אבל בתוספות (ד"ה לו) [על פי הפני יהושע (נמוק' שם)] פירשו, שספק הגמרא הוא אם אותו מקום היה מרווח או צר, והגמרא הוכיחה מכך שהיו עושים בו סעודות גדולות, שהיה מרווח. ודחתה הגמרא שיתכן שהיו עושים את הסעודות בחצר אחרת, אך חצר זו עצמה היתה צרה. לפירוש נוסף ראה קרבן ראשית (ד"ה גיע).

לד. **בית** דין הגדול שבירושלים, היו מחשבים בדרכים שהאיצטגנינין מחשבים בהם, אם שייך שתיראה הלבנה ביום השלשים, באיזה צד תיראה ובאיזה אופן. ולפי מחקרם היו בודקים את העדים אם דבריהם נכונים. רמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ד) ומאירי (ד"ה המשנה הרביעית).

בביאור המשנה וסוגיית הגמרא, העוסקים בחכמת התכונה, ניתן להעזר בנספח 'מרחבי רקיע' המודפס בסוף המסכת (נעיקר סי' כו). להרחבת דברים ולהמחשות יתר, עיין שם. [ראוי להביא בתחילת הסוגיא דברי התוספות רי"ד (ד"ה לפני), וזה תוכן דבריו, 'וכלל אומר, כי הדברים האלה הם תלויים בחכמת השמים, ומי שלא יהיה בקי בחכמת השמים לא ידע אלה הסודות. ואני ראיתי ספר המועדים שחיבר הרמב"ם זצוק"ל, שמביא באלו שאלות היו בודקים את העדים, חכמות נוראות ונפלאות, והאריך בהם כמה וכמה, ואחרי שהיה מאריך ומרבה לדבר חכמות היה אומר 'וזהו שאמרו חכמים לפני החמה או לאחר החמה', ועוד היה מרבה לדבר, ולבסוף אמר 'וזהו שאמרו חכמים לצפונה או לדרומה', וכן על כולם. ואין חכם בעולם שיוכל לעמוד על דבריו, אלא מי שיהיה בקי בחכמת השמים. הלכך, מי שאינו בקי בחכמות השמים, אינו בקי באלה הסודות, שכל אלו הם סודות נעלמים בחכמות השמים'].

לה. **אפשר** לומר בטעם הדבר, משום שאין מעבירין על המצוות, ומיד כשבאו אלו, חל מצוה על בית דין לחוקרם. שפתי חכמים (ד"ה זוג), עיין עוד בדבריו.

לו. **הגדול** קודם מפני כבודו. שקל הקודש (פ"ג ס"ק מט).

לז. **אין** זו שאלה בפני עצמה, אלא הקדמה לשאלות הבאות. על פי רמב"ם (קידוש החודש פ"ג ה"ד). [מלבד הבדיקות המנויים כאן במשנה, ישנן בדיקות נוספות שבהם חוקרים כל עדות שהיא, לגבי המקום והזמן בו ראו את העדות, כמבואר בסנהדרין (מ.). לחם משנה (קידוש החודש פ"ג ה"ד)].

לח. **ביאור** שאלה זו ישתנה בגמרא בין ההוה אמינא למסקנא. בהוה אמינא תסבור הגמרא, שהשאלה הבאה 'לצפונה או לדרומה', היא אותה שאלה של 'לפני החמה או לאחר החמה', ש'לצפונה' היינו 'לפני החמה' ו'לדרומה' היינו 'לאחר החמה'. סברא זו מיוסדת על פי המבואר בעירובין (עו.) לגבי מהלך גרמי השמים, וכדלהלן.

מסלול השמש והירח הוא מן המזרח למערב. מאחר שארץ ישראל נמצאת בכדור הארץ צפונית לקו המשווה, הרי שמסלול הסיבוב היומי ממזרח למערב בארץ ישראל, נוטה דרומה בכיפת השמים שמעל לאופק, וצפונה בכיפת השמים הנסתרת מתחת לאופק [מכיון שסיבוב השמש והירח הוא אלכסוני כלפי כדור הארץ, לכן חלקו העליון הוא דרומית וחלקו התחתון צפונית]. משום כך, גרמי השמים הזורחים במזרח, הולכים אחר הזריחה במזרח דרומה, וכאשר הם נוטים לכיוון המערב, דהיינו לאחר שעברו את חצי

זן בירם. מסמע כמן שהוא מארץ ישראל וכן מפרש ר"ת בקדושין (דף עב.) גבי מיחסי דפומבדיתא מבירם נסבי:

כמה הוו להו תלתין ותרתין. תימה בזמן שבית המקדש קיים נמי מרחקי טובא כדמוכח בפ"ק דתענית (דף י.) שהיה מהלך ט"ו יום מירושלים עד סופה של כל מ"י גבי כדי שיהא מגיע למחרון שבמ"י לנהר פרת וזה היה לנד נגל דפרת לנד נגל הוא ואין לחלק בין מקדש ראשון למקדש שני כדמסמע בפרק חלו מלימות (ב"מ דף כח. ושם) ולריך לומר דרלועה נפקא לה"י מלד[ה] מאד עד פרת חוץ מנגל וקשה היאך אפשר שירושלים היא טבור של מ"י[ג] שהיא ד' מאות פרסה על ד' מאות[ד] לכל לד[ה] הרי מהלך שני מאות לכל לד הרי מהלך עשרים ימים למחרון שבירושלים ממהלך עשר פרסאות[ס] (ג) ועוד הרי ירדן מן המזרח מהלך יום אחד מן המזרח לירושלים[ו] והוא קלה מ"י[ז]:

לא היו זזים משם. לפי שהיוצא חוץ לתחום אין לו אלא ד' אמות וכל האגר תשובה כד' אמות כדתנן בפרק מי שהוליאוהו (עירובין דף מא:) נתנוהו בדיר וסהר וכו' והא דמסמע בההוא פירקא (דף מז: ושם) גבי דיכריא דאתו למברכתא שכל העיר תשובה להם כד' אמות היינו בעיר המוקפת מחילות והכא בירושלים לאחר שפרטו בה יוצים פרטות דתשיב כרשות הרבים כדאיתא בפרק המוצא תפילין (עירובין דף קא.) ומיהו משכחן עיר דתשובה כ"ה אף בלא מחילות כדתנן בפרק כיצד מעברין (שם דף מ.) נותנין קרפף לעיר עוד תנן (שם דף ס.) הנותן עירובו בתוך עיבורה של עיר לא עשה ולא כלום ואם לענין יוצא חוץ לתחום נמי נותנין לו כל העיר כולה עם עיבורה כד' אמות אם כן בלא מחילות נמי תשב כולה כד' אמות: **שיהו** מהלכין **אלפים אמה לכל רוח.** הא דלא תשיב לה בפ"ק דביצה (דף יא:) גבי דברים שהתירו סופן משום תחילתן משום דבהך לא קשה[ז] לן מידי דמתניתין היא[ט] דלכל הני להתם פריך תניא בראשונה היו משיאין משואות בראש ההרים הגבוהין בהר המשחה ובסרטבא ובגרופינא ובתבור ובחורן ובלתין ר' שמעון בן אלעזר אומר אף חרים וכייר וגדר וחברותיה איכא דאמרי ביני ביני הוו קיימי. ר' שמעון בן אלעזר חשיב להו על הסדר. ת"ק לא חשיב הני דביני ביני. איכא דאמרי הר המשחה סרטבא, והני כולהי דת"ק קיימי בחד גיסא וה' אי"י והני דתני ר' שמעון קיימי באידך גיסא ות"ק חשיב באידך גיסא ורבי שמעון בן אלעזר דתני אף חרים כו' חשיב דהאי גיסא ודהאי גיסא: **א"ר יוחנן ובין כל אחד ואחד ח'**

זו בירם מאי גולה אמר רב יוסף זו פומבדיתא מאי כמדורת האש תנא כל אחד ואחד נוטל אבוקה בידו ועולה לראש גגו [א] תניא ר"ש בן אלעזר אומר אף חרים וכייר וגדר וחברותי' איכא דאמרי ביני וביני הוו קיימי[ח] א"ד להך גיסא דארץ ישראל הוו קיימי מר חשיב דהאי גיסא ומר חשיב דהאי גיסא א"ר יוחנן בין כל אחת ואחת שמונה פרסאות כמה הוו להו תלתין ותרתין והא האידנא טובא הוו אמר אביי [ט]אסתתומי אסתתום להו דרכי דכתיב (ח) [א] לכן הנני שך את דרכך בסירים (ט) [א] רב נחמן בר יצחק אמר מהכא דכתיב [ב] נתיבותי עוה: **מתני'** חצר גדולה היתה בירושלים ובית יעזק היתה נקראת [א]ולשם כל העדים מתכנסין ובית דין בודקין אותם שם ומעודות גדולות עושין להם בשביל שיהו רגילין לבא בראשונה [ט] לא היו זזים משם כל היום [ב] התקין רבן גמליאל הזקן שיהו מהלכין אלפים אמה לכל רוח ולא אלו בלבד [ג]אלא אף חכמה הבאה ליולד והבא להציל מן הדליקה ומן הגיים ומן הנהר ומן המפולת הרי אלו כאנשי העיר ויש להם אלפים[ג] לכל רוח: **גמ'** איבעיא להו בית יעזק תנן או בית יזק תנן בית יעזק תנן לישנא מעליא הוא דכתיב [ג] ויעזקהו ויסקלהו או דלמא בית יזק תנן לישנא דצערא הוא כדכתיב [ד] והוא אסור באזיקים אמר אביי ת"ש סעודות גדולות היו עושין להם שם כדי שיהו רגילים לבוא דלמא תרתי הוו עבדי בהו: **מתני'** [ד]כיצד בודקין את העדים זוג שבא ראשון בודקין אותו ראשון ומכנסין את הגדול שבהן ואומרין לו אמור כיצד ראית את הלבנה [ה]לפני החמה או לאחר החמה לצפונה או לדרומה כמה היה גבוה ולאין היה נוטה וכמה היה רחב אם אמר לפני החמה לא אמר כלום [ו]ואח"כ היו מכנסין את השני ובודקין אותו אם נמצאו דבריהם מכוונים עדותן קיימת ושאר כל הזוגות שואלין אותן ראשי דברים לא שהיו צריכים להם אלא כדי שלא יצאו בפחי נפש בשביל שיהו רגילים לבוא: **גמ'** היינו לפני החמה היינו לצפונה היינו לאחר החמה היינו לדרומה אמר אביי [ג] פגימתה לפני החמה או לאחר החמה אם אמר לפני החמה לא אמר כלום דא"ר יוחנן מאי דכתיב [ה] המשל ופחד עמו עושה שלום במרומיו מעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה ולא פגימתה של קשת פגימתה של לבנה דחלשה דעתה פגימתה של קשת דלא לימרו עובדי החמה גירי יכולים ללכת בכל העיר גם עתה מצינן למיעבד [ט] כמה מצומות וחגרות פתוחים לאותו חגר שהיו [רשמין] להלך בהן כחרצע לחמת: גירי

אף חרים וכייר וגדר. היו מציינין המצומות בחמשי הריס שלהן: ביני ביני. להך לתניתין הוו קיימין הכא: **באידך גיסא.** [של] מ"י לנד נגל, שני לגדיס של מ"י נמשכין לנד נגל: בין כל אחת ואחת. להך לתניתין: **איסתתום דרכי.** ומחזו ההולכין לרך עקלתון: בסירים. קוליס: **מתני'** חצר גדולה היתה בירושלים כו' כל העדים מתכנסין. ביום השבת שחלוהו לצות ולהעיד: לא היו זזין משם. לפי שילאו חוץ לתחום, והיוצא חוץ לתחום אין לו אלא ד' אמות[ג]: מן הנהר. שהוא גדל פתחום, ושוטף את בני העיר ואת הילדים: **גמ'** ויעזקהו. סייגו בגדר מבניס סביב סביב בעיגול כמו טבעת: **לישנא דצערא.** על שם שמסורין בחלו בזיקין, שאין זזין משם כל היום: **פעודות גדולות.** אלמא לא הוה להו לערע: **מתני'** כיצד בודקין את העדים כו' **לפני החמה.** החמה הולכת לעולם ממזרח למרוס ומדרוס למערב וממערב לעפון שנאמר (קהלת א) הולך אל דרוס וסובב אל עפון, והלבנה אינה נראית ביום שאין העולם אלא אמת אחת בלבד והיא נראית בלילה אחת בחדש ואינה נראית בכל החדש כולו אלא מעט בתחלת החדש ובסופו שהחמה בגבורתה, אלא קתני למזרחה או למערבה שמע מינה אין נראית להם בדרוס, וקא ס"ל שהיו שואלין את העדים אם לחוה מהלכת לפני החמה או לאחריה, לעפונה של חמה דאיתא אותה או לדרומה של חמה, ובגמרא פריך לפני החמה היינו לעפונה, שהרי אין נכון לבדוק ולשאול אם לדרומה (ג) אלא בזמן שמניהן החמה והלבנה במערב, שאם הם בדרוס אינה יכולה להיות לא לעפונה ולא לדרומה אלא או למזרחה או למערבה, וכשהן במערב אם לפני החמה היא זהו לעפונה שהרי הוא לנד עפון הם הולכין, ואם לאחריה היא הרי זה לנד לרוס: **כמה היה גבוה.** מן המרן, לפי לחיית עיניכם: **לאין היה נוטה.** לאשי הפגימה לאיזה לנד עוטין, לנד עפון כזה () או לנד לרוס כזה []: **אם אמר לפני החמה לא אמר כלום.** מפרש בגמרא: **גמ'** היינו **לפני החמה היינו לצפונה.** הא אלא מילתא היא כדפרישית לעיל: **פגימתה לפני החמה.** פונה לנד החמה או לנד אחר, ועלה קתני סיפא אם אמר לפני החמה לא אמר כלום, דמעולם לא לאתה חמה פגימתה של לבנה: דלא **לימרו עובדיה**[ד]. העובדין את החמה:

עין משפט נר מצוה

ז א מיי' פ"ג מהלכות קדוש החדש הלכה ז:
ח ב ג מיי' פכ"ז מהל' שבת הלכה טז סמג לאוין סה טוש"ע ס"ת סימן מז סעיף ג וסעיף ג:
ט ד מיי' פ"ג מהלכות קדוש החדש הלכה ז:
י ה מיי' שם הלכה ד:
יא ו מיי' שם הלכה ז:

תורה אור השלם

א) לָכֵן הַנְנִי שָׂךְ אֶת דַּרְכֵּךְ בַּסִּירִים וְגָדַרְתִּי אֶת גְּדֵרָהּ וּנְתִיבוֹתַיִךְ לֹא תִמְצָא: [הושע ב, ח]

ב) גָּדַר דַּרְכִּי בְגָזִית נְתִיבֹתַי עִוָּה: [איכה ג, ט]

ג) וַיְעַזְּקֵהוּ וַיְסַקְּלֵהוּ וַיִּטָּעֵהוּ שֹׂרֵק וַיִּבֶן מִגְדָּל בְּתוֹכוֹ וְגַם יֶקֶב חָצֵב בּוֹ וַיְקַו לַעֲשׂוֹת עֲנָבִים וַיַּעַשׂ בְּאֻשִׁים: [ישעיה ה, ב]

ד) הַדָּבָר אֲשֶׁר הָיָה אֶל יִרְמְיָהוּ מֵאֵת יְיָ אַחַר שַׁלַּח אֹתוֹ נְבוּזַרְאֲדָן רַב טַבָּחִים מִן הָרָמָה בְּקַחְתּוֹ אֹתוֹ וְהוּא אָסוּר בָּאזִקִּים בְּתוֹךְ כָּל גָּלוּת יְרוּשָׁלַם וִיהוּדָה הַמֻּגְלִים בָּבֶלָה: [ירמיה מ, א]

ה) הַמְשֵׁל וָפַחַד עִמּוֹ עֹשֶׂה שָׁלוֹם בִּמְרוֹמָיו: [איוב כה, ב]

אוצר החכמה

הגהות מהר"י לנדא

א] גמ' דכתיב לכן הנני שך את דרכך בסירים וגו'. כל"ל:

רבינו חננאל

בלתין זו בירם גולה זו פומבדיתא: ומוליך ומביא ומעלה ומוריד עד שיתברר לרואה שהן משואות ולא היו זזין עד שהיו רואין בני פומבדיתא שעושין בגגותיהן כך: **תניא בראשונה היו משיאין משואות** בראש ההרים הגבוהין בהר המשחה ובסרטבא ובגרופינא ובתבור ובחורן ובלתין ר' שמעון בן אלעזר אומר אף חרים וכייר וגדר וחברותיה איכא דאמרי ביני ביני הוו קיימי. ר' שמעון בן אלעזר חשיב להו על הסדר. ת"ק לא חשיב הני דביני ביני. איכא דאמרי הר המשחה סרטב', והני כולהי דת"ק קיימי בחד גיסא ורבי שמעון בן אלעזר דתני אף חרים כו' חשיב דהאי גיסא ודהאי גיסא: **א"ר יוחנן ובין כל אחד ואחד ח'**

פרסי. ל"ב מילי והאידנא טובא איכא בינייהו אמר אביי איסתומי איסתום כלו' הדרך הנכוחה נסתתמה שנאמר הנני שך את דרכך בסירים וכתיב נתיבותי עוה: **מתני' כיצד ראית את הלבנה לפני החמה או לאחר החמה לצפונה או לדרומה כו'.** ואקשינן לפני החמה היינו לצפונה וכיון שפני החמה לצפונה אחר החמה לדרומה. ופריק אביי תנא אפגימת הלבנה קאי. והכי קאמר פגימת הלבנה לפני החמה היתה ורואה החמה פגימתה או לא ואם אמר לפני החמה היתה והפגימה כנגד החמה היא עד שקר הוא כר' יוחנן דאמר מ"ד עושה שלום במרומיו מעולם [לא] ראתה חמה פגימתה של לבנה משום חלישות דעתה ואם אמר פגימתה אחר החמה דבריו קיימין וכן הלכתא הקשת אין פגימתה אחר החמה והיא היתה מכוונת כנגד החמה שלא יאמרו המזלות מורין בחצים: **תני חדא לצפונה דבריו קיימין** לדרומה לא אמר כלום. ותניא איפכא. ופרקינן ל"ק כאן בימות החמה כאן בימות הגשמים. פי' דרך השמש ביום מהלך בדרו' וסובב בצפון בלילה שנאמר הולך אל דרום וסובב אל צפון. **וגרסינן בעירובין** פרק כיצד מעברין את הערים כיצד חמה יוצאה ביום ארוך ושוקעת ביום קצר ושוקעת ביום קצר זהו פני דרום בתקופת ניסן ובתקופת תשרי חמה יוצאה בחצי מזרח ושוקעת בחצי מערב. ש"מ כי מתקופת טבת עד תקופת

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [עירובין דף מה.], ב) עירובין דף מה., ג) תנחומא קדושים סי' י, ד) עי' מגילה דף ג., ה) פסחים צג:, ו) לקמן לא:, ז) [ועי' תוס' ב"מ כח. ד"ה ממקום עמד].

הגהות הב"ח

(ע) גמרא שך את דרכך בסיריס ונדרתי את גדרה ונתיבותיה לא תמצא ר"ע ב"י ממר מהכא דכתיב גדר דרכי בגזית נתיבותי עוה: (ב) רש"י ד"ה כיצד בודקין כו' ולשאול אם לדרומה או לצפונה אלא בזמן שמניהן: (ג) תוס' ד"ה כמה כו' ממהלך עשר פרסאות ליום ועוד הרי:

גליון הש"ס

גמרא **אסתתומי אסתתום.** ע' פסחים לג ע"ב תוס' ד"ה לב יהודה אומר: תוספות ד"ה שיהו מהלכין וכו'. **דאכל הני דהתם פריך.** עיין יומא עז ע"ב. מו"ק ז ע"א:

הגהות הגר"א

[א] תנא רש"א הרי מבייר. כל"ל והן הן ערי יהודה ניהושע יד [לא מצאתי שם וע"ל דכל"ל תני דשב"ע תומר אף הרי מכוור וגדור וכו' וכ"ה בירושלמי דפרקין ובירושלמי פ"ט דשביעית ע"ש] [בהגהות כת"י אשר לפנינו הגהה זו ליתא]:

הגהות וציונים

ס] בכת"י נוסף **ופליגא,** ור"ל ופליגא אמתניתין דלא חשבינהו (דק"ס, ועי' ר"ח): **ע]** בכת"י ובדפו"י נוסף **אמה,** וכ"ה במשנה שבמשניות: **ג]** בכת"י ובדפו"י נוסף **פגימתה קא תני: ד]** כ"ה הגי' בגמ' כת"י (**עובדיה** במקום "עובדי החמה"): **ה]** צ"ל נפקא **מא"י לצד** אחד (בארות המים), ועי' מהרש"א: **ו]** התיבות "לכל צד" כאן נראה ט"ס: **ז]** צ"ל לא קמשמע לן מידי (רש"ש) וכ"ה בתוס' הרא"ש ועי' מהרש"א: **ח]** צ"ל **א"נ** כמה וכו' (ערוך לנר, ראש משביר), או שצ"ל **איכא** (קה"י):

משנת ראשונים

בראשונה לא היו זזין משם כל היום. לא היו רשאים לצאת מירושלם אלא ארבע אמות חוצה לה כדין הנאמר בעירובין במי שיצא חוץ לתחום שלא מדעת כגון הוציאוהו גוים או רוח רעה שאין לו אלא ארבע אמות, ואם הכניסהו בדיר או בסוהר או בחצר שיש שם ארבע מחיצות מהלך את כלה וירושלם כחצר אחת היא. [מאירי] **התקין רבן גמליאל הזקן שיהו מהלכין אלפים אמה לכל רוח.** כיון שבאו ברשות עשאוהו כאילו קנה כאן שביתה, ומשלך נתנו לך דאיסור תחומין דרבנן. [הריטב"א] הואיל וברשות חכמים יצאו ולדבר מצוה שיהא הדבר להם כהיתר גמור. [מאירי, ראש השנה כג:] **שיש להן אלפים אמה לכל רוח.** כיון שבאו ברשות חכמים יצאו ולדבר מצוה שיהא הדבר להם כהיתר גמור. [מאירי, ראש השנה כג:] **שיש להן אלפים אמה לכל רוח.** והא דלא חשיב לה בפ"ק דיו"ט גבי התירו סופן משום תחלתן משום דבהך לא הוה קמ"ל מידי דאכל הני דהתם פריך תניא ומשני להו. [תוספות הרא"ש] **דכתיב ויעזקהו ויסקלהו.** חפרו, מדברי רז"ל מצאום יושב ועוזק תחת הזתים, או פירוש גדרו סביב, מתרגומו טבעת עזקא שהיא עגולה מסבבת, והרוצה לטעת כרם גודרו תחילה כדי שלא תכנס שם חיה ותשחית הנטעים וגם חופר מקום נטיעת הגפנים, וכן מסקל ממנו האבנים ואחר כך נוטע ממבחר הנטעים שימצא, זהו שאמר ויסקלהו שהסיר משם האבנים ואחר כך ויטעהו שורק. [רד"ק, ישעיהו ה ב]

רק סמוך לשקיעת החמה בצד מערב קרוב למקום בו שקעה החמה[לט], ולכן אפשר לשאול את העדים אם ראו את הלבנה כשהיא לצד דרומה של החמה, או שראו אותה לצד צפונה של החמה. עוד שאלוהו, **כַּמָּה הָיָה גָּבוֹהַּ**[מ] מן הארץ לפי ראות עיניך, **וּלְאַיִן הָיָה נוֹטֶה** - לאיזה צד נטו זויותיו, לצפון או לדרום[מא], **וְכַמָּה הָיָה רָחָב** - מה היה מדת רחבו לפי מראית העין[מב]. מוסיפה המשנה לענין השאלה הראשונה 'לפני החמה או לאחר החמה', **אִם אָמַר** העד שהיתה **לִפְנֵי הַחַמָּה, לֹא אָמַר כְּלוּם** - אין בדבריו ממש, שדבר זה לא יתכן במציאות[מג], ובודאי עד שקר הוא[מד]. **וְאַחַר כָּךְ הָיוּ מַכְנִיסִין אֶת** העד **הַשֵּׁנִי, וּבוֹדְקִין אוֹתוֹ** בשאלות אלו. **אִם נִמְצְאוּ דִבְרֵיהֶם מְכֻוָּנִים** ותואמים זה לזה[מה], **עֵדוּתָן קַיֶּמֶת**, ומקדשים בית דין את החודש על פיהם[מו].

המשנה מבארת איך היו מתייחסים לשאר העדים, אחרי שכבר קיבלו את עדותם של הזוג הראשון:

וּשְׁאָר כָּל הַזּוּגוֹת שבאו להעיד אחרי שכבר קיימו את העדות הראשונה, היו בית דין **שׁוֹאֲלִין אוֹתָן רָאשֵׁי דְּבָרִים** - רק חלק מהשאלות[מז], **לֹא** משום **שֶׁהָיוּ צְרִיכִים לָהֶם** לקידוש החודש, שהרי כבר נתקבלה עדות הראשונים, **אֶלָּא כְּדֵי שֶׁלֹּא יֵצְאוּ בְּפַחֵי נֶפֶשׁ** - בצער[מח], על שבאו לחנם, ויאמרו לעצמם, מה תועלת יש בבואנו להעיד, הלא בית דין היו מקדשים את החודש גם בהעדרנו[מט], ונמצא שגם כשנזדקק לעדותם לא יחפצו לטרוח לבא להעיד, ולכן חוקרים אותם במקצת **בְּשְׁבִיל שֶׁיְּהוּ רְגִילִים לָבוֹא** גם בפעמים הבאות, ולא יחששו שיבואו לחנם.

★

גמרא

שנינו במשנה, 'כיצד ראית את הלבנה, לפני החמה או לאחר החמה, לצפונה או לדרומה'. הגמרא מקשה מה ההבדל בין שתי השאלות:

הֵיכִי דָּמֵי 'לִפְנֵי הַחַמָּה' הֵיכִי דָּמֵי 'לְאַחַר הַחַמָּה' הֵיכִי דָּמֵי 'לְדָרוֹמָהּ' - כשהלבנה נמצאת לפני החמה, הרי היא לצפונה של החמה, וכשהיא נמצאת לאחר החמה, הרי היא לדרומה, ומה ההבדל בין שתי השאלות. ביאור הדברים, ראיית הלבנה לאחר המולד, תתכן רק לאחר שקיעת החמה, כששני המאורות נעים צפונה[נ], שבשעה זו ניתן לראות את הלבנה כיון שאין החמה מאירה אז ביותר[נא]. והגמרא מבינה כעת, ש'לפני החמה' פירושו שהלבנה מקדימה לשקוע לפני החמה וממילא היא נוטה צפונית יותר מאשר החמה, כלומר, שבמקום זה בו הירח נמצא כעת, תימצא החמה רק לאחר מכן, ו'לאחר החמה' היינו שהחמה מקדימה אותה בשקיעתה, וממילא נוטה החמה צפונית יותר מהלבנה, והלבנה באה אחריה מדרומה. ואם כן קשה, ששתי השאלות שאלה אחת הן, 'לפני החמה' היינו 'בצפונה', ו'לאחר החמה' היינו 'בדרומה', ומהמשנה משמע שהן שתי שאלות נפרדות.

מתרצת הגמרא, **אָמַר אַבָּיֵי**, שאלת 'לפני החמה או לאחר החמה', אינה 'היכן היה מקומה כלפי החמה', אלא האם **פְּגִימָתָהּ** - הצד שנראה כחסר ופגום[נב], שהוא הצד החשוך של הלבנה, היה **לִפְנֵי הַחַמָּה** - כלפי החמה[נג], **אוֹ לְאַחַר הַחַמָּה** - כלפי צד הנגדי של החמה[נד]. ועל זה ממשיכה המשנה ואומרת, **אִם אָמַר** העד שפגימתה היתה **לִפְנֵי הַחַמָּה, לֹא אָמַר כְּלוּם**, כיון שלא שייך במציאות שפגימת הלבנה תהיה כלפי החמה, אלא תמיד החלק המואר של הירח מופנה כלפי השמש[נה], **דְּאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מַאי דִּכְתִיב** - מה היא כוונת הפסוק (תיוב כה ג) **'הַמְשֵׁל וָפַחַד עִמּוֹ עוֹשֶׂה שָׁלוֹם בִּמְרוֹמָיו'**[נו], כלומר, מהו ענין השלום שהקדוש ברוך הוא עושה בין צבאות השמים, **שֶׁמֵּעוֹלָם לֹא רָאֲתָה הַחַמָּה** את **פְּגִימָתָהּ** [-החלק החשוך] **שֶׁל הַלְּבָנָה**, וכן מעולם **לֹא** ראתה החמה את **פְּגִימָתָהּ שֶׁל הַקֶּשֶׁת** הנראית ביום הגשם, שרק צידה המעוגל [-הקמור] פונה לחמה, ולא קרניה [-קצות חלקה הפנימי, הקעור].

הגמרא מבארת מדוע אכן כך היא תמיד צורת הלבנה והקשת כלפי החמה:

הֵיכִי דָּמֵי 'לִפְנֵי הַחַמָּה' הֵיכִי דָּמֵי 'לְאַחַר הַחַמָּה' הֵיכִי דָּמֵי 'לְדָרוֹמָהּ' - כשהלבנה נמצאת לפני החמה, הרי היא לצפונה של החמה, וכשהיא נמצאת לאחר החמה, הרי היא לדרומה, ומה ההבדל בין שתי השאלות. ביאור הדברים, ראיית הלבנה לאחר המולד, תתכן רק לאחר שקיעת החמה, כששני המאורות נעים צפונה[נז], שבשעה זו ניתן לראות את הלבנה כיון שאין החמה מאירה אז ביותר[נח]. והגמרא מבינה כעת, ש'לפני החמה' פירושו שהלבנה מקדימה לשקוע לפני החמה וממילא היא נוטה צפונית יותר מאשר החמה, כלומר, שבמקום זה בו הירח נמצא כעת, תימצא החמה רק לאחר מכן, ו'לאחר החמה' היינו שהחמה מקדימה אותה בשקיעתה, וממילא נוטה החמה צפונית יותר מהלבנה, והלבנה באה אחריה מדרומה. ואם כן קשה, ששתי השאלות שאלה אחת הן, 'לפני החמה' היינו 'בצפונה', ו'לאחר החמה' היינו 'בדרומה', ומהמשנה משמע שהן שתי שאלות נפרדות.

מתרצת הגמרא, **אָמַר אַבָּיֵי**, שאלת 'לפני החמה או לאחר החמה', אינה 'היכן היה מקומה כלפי החמה', אלא האם **פְּגִימָתָהּ** - הצד שנראה כחסר ופגום[נט], שהוא הצד החשוך של הלבנה, היה **לִפְנֵי הַחַמָּה** - כלפי החמה[ס], **אוֹ לְאַחַר הַחַמָּה** - כלפי צד הנגדי של החמה[סא]. ועל זה ממשיכה המשנה ואומרת, **אִם אָמַר** העד שפגימתה היתה **לִפְנֵי הַחַמָּה, לֹא אָמַר כְּלוּם**, כיון שלא שייך במציאות שפגימת הלבנה תהיה כלפי החמה, אלא תמיד החלק המואר של הירח מופנה כלפי השמש[סב], **דְּאָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מַאי דִּכְתִיב** - מה היא כוונת הפסוק (תיוב כה ג) **'הַמְשֵׁל וָפַחַד עִמּוֹ עוֹשֶׂה שָׁלוֹם בִּמְרוֹמָיו'**[סג], כלומר, מהו ענין השלום שהקדוש ברוך הוא עושה בין צבאות השמים, **שֶׁמֵּעוֹלָם לֹא רָאֲתָה הַחַמָּה** את **פְּגִימָתָהּ** [-החלק החשוך] **שֶׁל הַלְּבָנָה**, וכן מעולם **לֹא** ראתה החמה את **פְּגִימָתָהּ שֶׁל הַקֶּשֶׁת** הנראית ביום הגשם, שרק צידה המעוגל [-הקמור] פונה לחמה, ולא קרניה [-קצות חלקה הפנימי, הקעור].

הֵיכִי דָּמֵי 'לִפְנֵי הַחַמָּה' הֵיכִי דָּמֵי 'לְאַחַר הַחַמָּה' הֵיכִי דָּמֵי 'לְדָרוֹמָהּ' - כשהלבנה נמצאת לפני החמה, הרי היא לצפונה של

כיפת השמים, הם הולכים צפונה. לכן, אם הירח מקדים את השמש בהילוכו למערב [דבר שלא יתכן בתחילת החודש, כפי שיתבאר להלן], והיינו 'לפני החמה', הרי שהוא מצוי צפונית לה [שהרי מסלולם בשקיעה נוטה צפונה, וכל המקדים את חבירו מצפין יותר. ראה בקונטרס מרחבי רקיע המודפס בסוף הספר ציור עו], ואם השמש מקדימה את הירח בהילוכה למערב, הרי שהירח מהלך 'אחר החמה' ומצוי דרומית לה [ראה שם ציור עז]. על פי רש"י (ד"ה מילד).

לט. רש"י (ד"ה מילד). ופשטות דבריו הם, שרואים את הלבנה החדשה בתחילת ליל שלשים [ראה 'מרחבי רקיע' (סי' יט)]. אך עיין תוספות רי"ד (ד"ה לפני) מה שתמה על דברי רש"י.

מ. ה'לבנה' במשנתנו משמשת בלשון זכר ['לאין היה נוטה, וכמה היה רחב'], וכפי שבתורה היא נקראת 'המאור הקטן' (בראשית א טז). אלא שחכמים בברכת הלבנה כינו אותה בלשון נקבה ['וללבנה אמר שתתחדש עטרת תפארת לעמוסי בטן, שהן עתידין להתחדש כמותה'. (סנהדרין מב.)] משום שהיא מקבלת אורה מהחמה, כדוגמת נקבה המקבלת מהזכר. תוספות יום טוב. ראה עוד בענין זה בספר יש סדר למשנה וחידושי מהרי"ח (על המשניות).

מא. רש"י (ד"ה לאין). ובתוספות הרא"ש (ד"ה ולאין) מבאר שהשאלה היא אם ראוה נוטה כלפי מעלה או כלפי מטה. וראה עוד בביאור השאלה בתוספות יום טוב, וב'מרחבי רקיע' (סוף סי' טו).

מב. כאצבע או כשתי אצבעות, וכיוצא בזה. מאירי (ד"ה כמה). שיעור עובי הלבנה תלוי לפי מרחקה מהשמש, שככל שהיא רחוקה יותר, היא נראית גדולה יותר. רמב"ם (פירוש המשניות) ורע"ב, על פי שקל הקודש (פ"ג מ"ק כג).

לפירוש נוסף בשאלה זו, ראה רמב"ם (קידוש החדש פט"ז ה"ח), מאירי (שם) ושקל הקודש (שם).

מג. בתחילת החודש הירח מהלך אחר השמש [למזרחה], ולא לפניה [במערבה]. ומשום כך לעולם בליל הראייה, החמה שוקעת לפני הלבנה, ולא תתכן מציאות כזאת שהלבנה החדשה תיראה לפני החמה, דהיינו במערבה. ובירושלמי 'אמר רבי יוחנן, אפילו טועה שבטועין אינו טועה בדבר זה'. כן יש לבאר דברי המשנה לפי ההוה אמינא בגמרא. וראה להלן ביאור הענין לפי מסקנת הגמרא בביאור השאלה 'לפני החמה או לאחר החמה'.

מד. בענין יתר השאלות, התשובה תתכן לעתים כך ולעתים כך. אלא שבית דין בדקו אם כיוונו העדים בתשובתם למציאות שתתכן לפי חשבונם באותו חודש, כפי שיובא בהערה הבאה.

מה. מאירי (ד"ה המשנה הרביעית). וכן צריך שיהיו דבריהם תואמים לחשבון שחישבו בית דין במהלך גרמי השמים. רמב"ם (קידוש החדש פ"ג הלכות ד, ז). [ראה שקל הקודש (שם ס"ק כו, ובציור ההלכה ד"ה נמצאו) שדן אם כוונת הרמב"ם לפרש כן דברי המשנה].

בכדי לקדש את החדש ביום השלשים, היו בית דין צריכים הן לראיית עדים, והן לכך שעדותם תהיה תואמת עם חשבונם, ולא די באחד מהם בלבד. רמב"ם (פירוש המשניות), וכן הוא בתוספות יום טוב, עיין דבריהם בהרחבה. ועיין ברבינו בחיי (שמות יב ו) שהביא דעת רבינו סעדיה גאון החולק על דברי הרמב"ם [הובאו דבריהם בנספח 'מרחבי רקיע' (סי' כמ בהערה)].

מו. ואם אין עדותם מכוונת, חוקרים בית דין את העדים הנוספים, ואם ימצאו בין כל העדים שנים שדבריהם מכוונים, מקדשים בית דין את החודש על פיהם. ר"י מלוניל (ד"ה וכמה).

מז. שקל הקודש (פ"ג מ"ק נג).

מח. 'פחי נפש' הוא מלשון 'מפח נפש'. מלאכת שלמה. בביאור שורש תיבה זו, ראה שפתי חכמים (ד"ה נפחי).

מט. ולא חששו לכבודנו לשאול אותנו שאלה כל שהיא. מאירי (ד"ה כמה).

נ. ראה ביאור הדברים בהערה על דברי המשנה 'לפני החמה או לאחר החמה'.

נא. במשך כל יום כ"ט, לא ניתן לראות את הירח, בגלל עביו הדק של החרמש ואורו החלש שאינו ניכר ברקיע המואר מאור השמש. ובליל הראייה הראשונה, הירח שוקע רק כמה עשרות דקות אחרי שקיעת השמש, ורק בזמן קצר זה יכולים העדים לראות את הירח החדש. ראה תוספות יום טוב (ד"ה ולאין) ועיין עוד מרחבי רקיע (סי' טז, יח).

נב. 'פגימה' הוא ענין השחתה וחסרון. מוסף הערוך (ערך פגם - הקליפי).

נג. ראה בקונטרס מרחבי רקיע המודפס בסוף הספר [ציור עט].

נד. ראה שם [ציור פ].

נה. כדור הירח, גוף חשוך הוא, ואין לו אור מצד עצמו, אלא מה שנאצל עליו מכדור החמה. ולכן רק חצי הכדור הפונה כלפי השמש, הוא זה שמאיר, ולא חציו השני. מפאת צורת עיגולו יהיה תמיד מופנה רק מחצית מפני הירח כלפי הצופה, אלא שבזמן המולד, הירח נמצא בזוית קטנה עם השמש [דהיינו שהוא קרוב מאוד לחמה בעיני הרואה], ורק פניו החשוכים פונים כלפי הצופה, ואז אין הוא רואה מאומה. ולאחר מכן, ככל שהירח מתרחק יותר ויותר מהשמש, ייראה מעט מהחצי המואר, ובזמן זה הצופה רואה צורת חרמש [ככל שתלך הזוית ותגדל, כך ייראו לנו יותר ויותר מפני הירח של מחציתו המופנית כלפי השמש, עד שבאמצע החודש, ייראו לנו בשלמותם. ראה מרחבי רקיע (סי' יד)]. תוספות יום טוב (ד"ה ולאין), ולפי זה מובן, שלא יתכן שהחלק החשוך שבלבנה, שהוא בין שני קצות הקשת יהיה לצד השמש.

נו. לפי פשוטו, משיב בלדד השוחי לאיוב [שריבוי צרותיו הביאוהו 'לחרף ולגדף' כלפי מעלה. ראה בבא בתרא (טו:)] ואומר לו, לגודל הממשלה ומרבית הפחד אשר עם ה', אין מערכות השמים מעיזים להתנגד זה לזה בפעולתם בעולם השפל, אלא כל

זו בירם מאי גולה אמר רב יוסף זו פומבדיתא מאי כמדורת האש תנא כל אחד ואחד נוטל אבוקה בידו ועולה לראש גגו [א] תניא ר"ש בן אלעזר אומר אף חרים וכייר וגדר וחברותי' איכא דאמרי ביני וביני הוו קיימי [ב] א"ד להך גיסא דארץ ישראל הוו קיימי מר חשיב דהאי גיסא ומר חשיב דהאי גיסא א"ר יוחנן בין כל אחת ואחת שמונה פרסאות כמה הוו להו תלתין ותרתין והא האידנא טובא הוו אמר אביי [ג] אסתתומי אסתתום להו דרכי דכתיב א) לכן הנני שך את דרכך בסירים (ע) [ב] רב נחמן בר יצחק אמר מהכא דכתיב [ב] נתיבותי עוה: **מתני'** חצר גדולה היתה בירושלים ובית יעזק היתה נקראת [ג] ולשם כל העדים מתכנסין ובית דין בודקין אותם שם ומעודות גדולות עושין להם בשביל שיהו רגילין לבא בראשונה [ד] לא היו זזין משם כל היום [ב] התקין רבן גמליאל הזקן שיהו מהלכין אלפים אמה לכל רוח ולא אלו בלבד [ג] אלא אף חכמה הבאה ליילד והבא להציל מן הדליקה ומן הגיים ומן הנהר ומן המפולת הרי אלו כאנשי העיר ויש להם אלפים [ג] לכל רוח: **גמ'** איבעיא להו בית יעזק תנן או בית יזק תנן בית יעזק תנן לישנא מעליא הוא דכתיב [ג] ויעזקהו ויסקלהו או דלמא בית יזק תנן לישנא דצערא הוא כדכתיב [ד] והוא אסור באזיקים אמר אביי ת"ש מעודות גדולות היו עושין להם שם כדי שיהו רגילים לבוא דלמא תרתי הוו עבדי בהו: **מתני'** [ד] כיצד בודקין את העדים זוג שבא ראשון בודקין אותו ראשון ומכנסין את הגדול שבהן ואומרין לו אמור כיצד ראית את הלבנה [ה] לפני החמה או לאחר החמה לצפונה או לדרומה כמה היה גבוה ולאין היה נוטה וכמה היה רחב אם אמר לפני החמה לא אמר כלום [ו] ואח"כ היו מכנסין את השני ובודקין אותו אם נמצאו דבריהם מכוונים עדותן קיימת ושאר כל הזוגות שואלין אותן ראשי דברים לא שהיו צריכים להם אלא כדי שלא יצאו בפחי נפש בשביל שיהו רגילים לבוא: **גמ'** היינו לפני החמה היינו לצפונה היינו לאחר החמה היינו לדרומה אמר אביי [ג] פגימתה לפני החמה או לאחר החמה אם אמר לפני החמה לא אמר כלום דא"ר יוחנן מאי דכתיב [ה] המשל ופחד עמו עושה שלום במרומיו מעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה ולא פגימתה של קשת פגימתה של לבנה דחלשה דעתה פגימתה של קשת דלא לימרו עובדי החמה גירי יכולים ללכת בכל העיר גם עתה מצנפרנה חלף [ח] כמה מדומות וחגרות פתוחים לאותו חגר שהיו [רשמין] להלך בהן כחרצע חמות: גירי

זן בירם. משמע כמן שהוא מארץ ישראל וכן מפרש ר"ת בקדושין (דף עב.) גבי מיחסי דפומבדיתא מבירם נסבי: **כמה** הוו להו תלתין ותרתין. תימה בזמן שבית המקדש קיים נמי מרחקי טובא כדמוכח בפ"ק דתענית (דף י.) שהיה מהלך ט"ו יום מירושלים עד סופה של כל א"י גבי כדי שיהא מגיע למחרון שבא"י לנהר פרת וזה היה לגד גבל דפרת לגד גבל הוא ומין למלך בין מקדש ראשון למקדש שני כדמשמע בפרק חלו מלימות (ב"מ דף כח. ושם) ולריך לומר דרלועה נפקא ל"י מגד [ד] מאד עד פרת חוץ מגבל וקשה היאך מפשר שירושלים הויא טבור של א"י [ג] שהיא ד' מאות פרסה על ד' מאות [ד] לכל לד [ה] הרי מהלך שני מאות לכל לד הרי מהלך עשרים ימים למחרון שבירושלים ממהלך עשר פרסאות [ה] (ג) ועוד הרי ירדן מן המזרח מהלך יום אחד מן המזרח לירושלים [ו] והוא קלה א"י [ו]:

לא היו זזים משם. לפי שהיוצא חוץ לתחום אין לו אלא ד' אמות וכל האגר אמה כד' אמות כדתנן בפרק מי שהוליאוהו (עירובין דף מא:) נתנוהו בדיר וסהר וכו' והא דתנן בהוא פירקא (דף מז: ושם) גבי דיכריא דאתו למברכתא שכל העיר אמה להם כד' אמות היינו בעיר המוקפת מחילות והכא בירושלים לאחר שפרצו בה יויס פרלות דאמיב' כרשות הרבים כדאיתא בפרק המוצא תפילין (עירובין דף קא.) ומיהו אמכתן עיר דאמה כד"א אף בלא מחילות כדתנן בפרק כיצד מעברין (שם דף מ.) נותנין קרפף לעיר עוד תנן (שם דף ס.) הנותן עירובו בתוך עיבורה של עיר לא עשה ולא כלום ואם לענין יוצא חוץ לתחום נמי נותנין לו כל העיר כולה עם עיבורה כד' אמות אם כן בלא מחילות נמי תאמר כולה כד' אמות: **שיהו** מהלכין אלפים אמה לכל רוח. הא דלא אמיב לה בפ"ק דביצה (דף יא:) גבי דברים שהתירו סופן משום תחילתן משום דבהך לא קשה [ז] לן מידי דמתניתין היא [ח] דלכל הני דהתם פריך תניא ליה ואנן לא תנינן הכי אלא **אין** דילמא לישנא דצערא. פירש בקונטרס משום שעל שם שאמורין כאילו בזיקין שמין זיס משם כל היום כולו והיינו קודם דאתקין רבן גמליאל שיהו מהלכין אלפים אמה לכל רוח וקשיא מאי מייתי מעבודות גדולות הא ע"כ קודם ר"ג הכי הוה לכך נראה דמיבעי ליה מי אותו מקום עד דאמיב' כל"ח

חסרונה״. והטעם שלא ראתה החמה את פְּגִימָתָהּ שֶׁל הַקֶּשֶׁת הוא, בכדי דְּלֹא לֵימְרוּ עוֹבְדֵי הַחַמָּה - שלא יאמרו אלו העובדים לשמש,

אוצר החכמה

19/08/2018 ה'תשע"ח

אחד ממלא תפקידו כראוי כרצון בוראו, ולא כפי שאתה אומר שאין מערכות השמים נכנעים למקום. מצודת דוד (שם).

נז. חסרון הלבנה בא לה על ידי שקטרגה על החמה ואמרה להקדוש ברוך הוא שאי אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד (חולין ס:), [וקודם לכן היה ללבנה אור עצמי. חידושי מהרי״ח (על המשניות)], ולכן יהיה לה צער גדול מכך שתראה החמה פגימתה. מהרש״א (ח״ל ד״ה מ״ד) ושפתי חכמים (ד״ה מעולם). [כן הוא דרך העולם, שאם אדם מסוים נענש בשביל חבירו, יגרם לו צער גדול אם יראה חבירו ענשו, וכמעשה שהיה בין רבן גמליאל לרבי יהושע (ברכות כח:). שפתי חכמים (שם)]. ראה פירושים נוספים במהר״ל (ד״ה מעולם).

כפי שנתבאר לעיל, מטבע הבריאה לא שייך שהחמה תראה פגימתה של הלבנה, שהרי אור הלבנה בא רק מכח החמה המאירה עליה, ולעולם הצד המואר של הלבנה יפנה כלפי החמה, והצד החשוך לכיוון הנגדי. ובוודאי אף חכמים ידעו ענין זה, אלא שבאו לפרש מדוע ברא הקדוש ברוך הוא את הלבנה באופן זה. ריטב״א (ד״ה מעולם).

כד. [א] אם אינן מבירין פרק שני ראש השנה

גִּירֵי קָא מְשַׁדְּיָא - החמה זורקת חיצים בכופרים בה, וכדרך היורה בקשת, שקצוות הקשת הם כלפי פניו, ולכן אין קרנות הקשת כלפי החמה[א].

★

שנינו במשנה, בודקין אותו וכו' לצפונה או לדרומה, **כַּמָּה הָיָה גָּבוֹהַּ וְלַאֲיָן הָיָה נוֹטֶה כו'**[ב].

הגמרא מביאה סתירה בין שתי ברייתות בענין 'לצפונה או לדרומה':

תָּנָא חֲדָא - שנינו בברייתא אחת, אם אמר העד שהלבנה היתה **לְצִפּוֹנָהּ** של החמה, **דְּבָרָיו קַיָּימִין**, ואם אמר שהיתה **לִדְרוֹמָהּ, לֹא אָמַר כְּלוּם.** מקשה הגמרא, **וְהָתַנְיָא אִיפְּכָא** - והרי שנינו בברייתא אחרת להיפך, אם אמר **לִדְרוֹמָהּ דְּבָרָיו קַיָּימִין**, ואם אמר **לְצִפּוֹנָהּ לֹא אָמַר כְּלוּם.** מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא, כָּאן** - הברייתא השונה 'לדרומה דבריו קיימין', עוסקת **בִּימוֹת הַחַמָּה**, שהלבנה בחידושה נמצאת מדרום לחמה, **וְכָאן** - הברייתא השונה 'לצפונה דבריו קיימין', עוסקת **בִּימוֹת הַגְּשָׁמִים**, שהלבנה נמצאת בסוף היום מצפון לחמה[ג].

★

שנינו במשנה, שאחת מהשאלות שבית דין שואלים את העדים היא 'כמה היה גבוה'. הגמרא מביאה בריייתא בענין זה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, אם עד **אֶחָד אוֹמֵר** שהירח נראה **גָּבוֹהַּ** מן הארץ כשיעור **שְׁנֵי מַרְדְּעוֹת** ['מרדע' הוא מקל שמכים בו את הבהמה בשעת החרישה[ד]], **וְעֵד אֶחָד אוֹמֵר** שהוא נראה בגובה **שְׁלֹשָׁה** מרדעות[ה], **עֵדוּתָן קַיֶּימֶת**, כיון שבהפרש מועט כזה אפשר לטעות, ויתכן שלאחד נראה הירח בגובה כזה ולשני בגובה שונה במקצת[ו], ומקדשים את החודש על פי עדותם. אך אם **אֶחָד אוֹמֵר** שהיה הירח גבוה **שְׁלֹשָׁה** מרדעות, **וְאֶחָד אוֹמֵר חֲמִשָּׁה** מרדעות, **עֵדוּתָן בְּטֵילָה**[ז], כיון שבהפרש גדול כזה אי אפשר לטעות, ולא שייך לומר שלכל אחד מהעדים היה נראה הירח בגובה שאמר, והרי זה נחשב 'סתירה' בין דברי העדים[ח] ובודאי אחד מהם משקר[ט], ולכן אין לקדש את החודש על פי עדותם. **אֲבָל מִצְטָרְפִין לְעֵדוּת אַחֶרֶת** - אף שהוכחשו בבדיקות אלו לא נפסלו לעדות, אלא כל אחד מהם יכול להצטרף עם עד אחר שיאמר כמותו [או בהפרש של מדה אחת[י]], ויתקדש החודש על פי עדותם[יא].

★

א. **דבר** זה שייך רק לגבי החמה, אבל לגבי הלבנה הנראית ביום, אין חשש בכך שרואה את פגימת הקשת, כיון שהקשת נראית רק ביום, בזמן שאין הלבנה שולטת, שהרי היא כנר בצהרים שאינו מאיר, ולא יבואו עובדיה לומר שהיא יורה חיצים. תוספות (ד"ה גירי).

לפי דרשת רבי יוחנן, דברי הפסוק 'המשל ופחד עמו' מרמז על 'לא ראתה חמה פגימתה של קשת', שהטעם בזה הוא, כדי שלא יאמרו עובדי החמה שיש ממשלה ופחד לחמה וביכולתה לירות חיצים, ו'עושה שלום במרומיו' מרמז על 'לא ראתה חמה פגימתה של לבנה', שלא תיחלש דעתה בפני החמה על כך שנתמעטה בשבילה. מהרש"א (מ"מ לעיל כג: ד"ה מ"ד).

ב. **המהרש"א** (ד"ה נפיקא) גורס פיסקא זו להלן, לפני 'תנו רבנן אחד אומר', ששם מברורת הגמרא דברי המשנה האלו. וכן הביא בדקדוקי סופרים (הו"ד בהגהות ויויוים). ובערוך לנר (ד"ה תנא) כתב שיש להוסיף לפני הפיסקא שבגמרא 'לצפונה או לדרומה', והיינו שהגמרא מתחילה לבאר דברי המשנה 'לצפונה או לדרומה', ולאחר מכן היא מבארת 'כמה היה גבוה'.

ג. **בביאור** הדבר כתב רש"י (ד"ה כאן), שמקום הלבנה בשעת הופעתה הוא קבוע, 'הלבנה לעולם בחידושה בקרן מערבית דרומית'. אבל מקום החמה בשעת ראיית הלבנה משתנה בעונות השנה השונות. בקיץ שוקעת החמה בצפון מערב, ואז נמצאת הלבנה לדרומה, ובמקרה זה עסקה הברייתא השניה, ובימות הגשמים, שוקעת החמה בדרום מערב, דרומית יותר מהלבנה, ואז נמצאת הלבנה לצפון החמה, ובזה עסקה הברייתא הראשונה [ראה בקונטרס מרחבי רקיע המודפס בסוף הספר ציור פא].

[רש"י (ד"ה כאן) ביאר על ידי מה נגרמים השינויים באריכות היום והלילה לפי תקופות השנה לאיזור ארץ ישראל, וזה תוכן דבריו: אף שהשמש זורחת כל יום במזרח ושוקעת במערב, אין היא זורחת ושוקעת כל יום באותה נקודה שעשתה זאת אתמול. אלא היא נעה מסביב לכדור העולם הלוך וחזור כמין 'בורג', בימות הקיץ היא מצפינה, ובימות החורף היא מדרימה. בתחילת האביב ובתחילת הסתיו היא זורחת בדיוק באמצע המזרח ושוקעת באמצע המערב. ככל שהשמש מצפינה יותר, הרי מסלולה מעל לאופק גדול יותר ממסלולה מתחת לאופק, ואורך היום גדול יותר מאורך הלילה. מהלך זה של השמש, יוצר את ארבע תקופות השנה, שתחילת כל אחת מהם מכונה 'יום התקופה'. תקופת ניסן - אביב, תקופת תמוז - קיץ, תקופת תשרי - סתיו, ותקופת טבת - חורף. ביום תקופת ניסן, השמש זורחת מנקודת אמצע המזרח, ושוקעת באמצע המערב, וביום זה מחצית ממסלולה הוא מעל האופק, ומחציתה מתחת לאופק, וזו הסיבה שהיום והלילה שוים בו. מאז ואילך, השמש מצפינה והולכת מיום ליום בזריחתה ובשקיעתה, וככל שהיא מצפינה יותר, מסלולה מעל האופק גדול יותר, ולכן הימים נעשים ארוכים יותר. תהליך זה מתמשך עד 'יום תקופת תמוז', שאז השמש זורחת במזרח בנקודה הצפונית ביותר בשנה, ושוקעת במערב בנקודה הצפונית ביותר, והוא היום הארוך בשנה לעומד בארץ ישראל. מאותו יום ואילך, השמש מתחילה להדרים בזריחתה ובשקיעתה, והימים מתקצרים והולכים, עד 'יום תקופת תשרי' שבו שוב החמה זורחת באמצע המזרח ושוקעת באמצע המערב, והיום והלילה שוים בו. מאז ואילך, השמש ממשיכה בתנועתה דרומה, עד 'יום תקופת טבת', שבו השמש זורחת במזרח בנקודה הדרומית ביותר בשנה, ושוקעת במערב בנקודה הדרומית ביותר. החל מ'יום תקופת טבת', השמש שוב מתחילה להצפין, ומסלולה מעל האופק הולך וגדל, עד 'יום תקופת ניסן', וחוזר חלילה. להרחבה נוספת ולהדגמות, ראה קונטרס 'מרחבי רקיע' המודפס בסוף הספר (פרק יח)].

אמנם דברי רש"י אלו קשים להבנה. שהרי במציאות אין הלבנה נמצאת קבוע בקרן מערבית דרומית, אלא היא מצויה סמוך למקום השמש. בקיץ שוקעת הלבנה בצפון מערב, בסמוך למקום שקיעת החמה, ובחורף בדרום מערב, באביב ובסתיו באמצע המערב [ראה בקונטרס (שם) ציור פב], 'והנה הסכימה דעת הגאונים כי לעולם הלבנה נראית בקרן דרומית מערבית, ואין זה אמת, כי מראה העין יכחישם'. אבן עזרא בספר העבור (שער שני, נקראת סופו).

באופן אחר אפשר לפרש דברי הגמרא, על פי המציאות האסטרונומית שהוזכרה לעיל לגבי מקום שקיעת החמה בקיץ ובחורף. 'לצפונה' הוא לצפון נקודת אמצע המערב, ו'לדרומה' הוא לדרום נקודה זו. בימות החמה, בין ניסן לתשרי, שוקעת החמה צפונית לנקודה זו, והירח אף הוא שוקע באותו איזור. ובימות הגשמים, בין תשרי לניסן, שוקעת החמה דרומית לנקודת אמצע המערב, והירח סמוך לה [ראה בקונטרס (שם) ציור פג]. נראה שפירוש זה הוא הפירוש המובא במאירי (לעיל כג: ד"ה המשנה הרביעית, בסוף דבריו) בשם 'בעלי חכמת התלמוד'. אך לפירוש זה אין לשון המשנה מתיישבת, כיון שבשאלה זו שואלים את העדים מהו מקום הלבנה ביחס לחמה, 'לצפונה או לדרומה', ולא ביחס לנקודת אמצע המערב. ובפשטות אף הברייתות עוסקות בשאלה זו, ומתייחסות למופע הלבנה ביחס לחמה [עיין שם במאירי, שלכאורה הקשה קושיא זו].

אמנם, בשאלת המשנה 'לצפונה או לדרומה', ביארנו לעיל (כג:) בקושיית הגמרא 'היינו לפני החמה היינו לצפונה, היינו לאחר החמה היינו לדרומה', שכוונת השאלה היא מי מהלך לפני מי, ועל זה קיימת רק תשובה אחת אמיתית, שהלבנה מהלכת אחר החמה [לדרומה], וכפי שהובא לעיל בשם הירושלמי, 'אפילו טועה שבטועין אינו טועה בדבר זה'. וכאן מקיימת הגמרא את שתי הברייתות, ולפעמים הלבנה לצפון ולפעמים לדרום. ולכאורה צריך לומר שהשאלה שהברייתות עוסקות בה, אינה אותה שאלה שבמשנה. ראה עוד 'מרחבי רקיע' (פרק כו, עמ' מג-מו).

ד. **ערוך** (ערך מרדע). [והוא נקרא גם 'מלמד בקר' ו'דרבן'. שפתי חכמים (ד"ה מרדעות), עיין שם לביאור כינויים אלו]. למרדע היה אורך מסוים קבוע, והיו משתמשים בו כמדה (רמב"ם ג"ג מ:).

ה. **אדם** העומד רחוק מאופק הירח, נדמה לו כאילו הוא נמוך, וגובהו מן הארץ הוא בסך הכל כמה קומות. ולפעמים אף נדמה לו כאילו הוא נוגע בראש ההר. חידושי הרמב"ם (ד"ה כמה).

ו. **מאירי** (ד"ה אחד) ועל פי שקל הקודש (פ"ג ס"ק נג).

ז. **והוא** הדין אם אחד אומר שנים ואחד אומר ארבעה שאין לתלותו בטעות, כיון שההפרש ביניהם הוא שני מרדעות, אלא שהברייתא עברה לדוגמא של אחד אומר שלשה, כיון שרצתה להמשיך עם המנין שסיימה בו עתה. ריטב"א (ד"ה תנו).

ח. **מאירי** (שם).

ט. **שקל** הקודש (פ"ג ס"ק נג).

י. **רמב"ם** (קידוש החודש פ"ג ה"ה).

יא. **רש"י** (ד"ה אבל). ופירש כן על פי דברי הגמרא בשבועות (מה.) בדעת רב חסדא, הסובר (שם מז:) ששתי כיתי עדים המכחישות זו את זו [כגון שנים מעידים על ראובן שהרג את שמעון, ושנים מעידים שלא הרג. רש"י שם (ד"ה המכחישות)], שתיהן פסולות לעדויות אחרות, כיון שאחת מהן בודאי כת של עדי שקר היא. ולדעתו אי אפשר לפרש כוונת הברייתא 'אבל מצטרפין לעדות אחרת' שכל אחד מעדים הללו כשר להצטרף עם אחר לגבי עדות אחרת של דיני ממונות או על ראיית הלבנה בחודש אחר, שכיון שהוכחשו בעדות זו, יש חשש על כל אחד מהם שמא עד שקר הוא, ושוב אין לקבל עדותו. לכן מבארת הגמרא בכוונת הברייתא, שכל אחד מאלו מצטרף להעיד עם עד אחר שיאמר כמותו בעדות של קידוש חודש זה, שאם יבא עד אחר ויעיד לגבי גובה הירח כאחד משני עדים אלו, אז בטלים דברי האחד כנגד השנים שאומרים כנגדו, שאין דבריו של אחד במקום שנים [ואותו העד השני, שהוכחש על ידי שני עדים, פסול לעדות אחרת, שהרי עד שקר הוא. רשב"א (ד"ה ומצטרפין)]. אבל רב הונא סובר, ששתי כתי עדים המכחישות זו את זו, מאחר שאין אנו יודעים מי מהן פסולה, יש לכל אחת מהן חזקת כשרות לגבי עדויות אחרות, ולדעתו, כוונת הברייתא 'מצטרפים לעדות אחרת' היא, שכל אחד מהם נשאר בכשרותו לעדות אחרת של ממון. תוספות (ד"ה אבל).

אף שבית דין מחשבים בדרכי האיצטגנינין לידע באיזה אופן תיראה הלבנה, לא היו יכולים לידע בדיוק באיזה גובה היא תיראה לצופים בה, ולכן לא שייך לקבוע מי מבין שני העדים הוא השקרן. על פי טורי אבן (לעיל כג: ד"ה שם). וראה עוד שקל הקודש (פ"ג ה"ה נפיקוד ההלכה) בענין זה.

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [תוספתא פרק ס], ע) [שם] שבועות מח., ג) מנחות יג:, ל) שם ע"ש, ה) [לעיל דף ח:], ו) לקמן דף כה:, ז) ע"ז מג., ח) [מנחות דף כח:].

הגהות מהר"י לנדא

אן גמ' שנה אתה מקדש. כנ"ל:

ליקוטי רש"י

אחד אומר גבוה ב' מרדעות. גבי עדות החדש תניא שהיו בודקין אותם כמה היתה גבוה מן הקרקע למראה עיניו כשהוא בשיפולו של רקיע [שבועות מח.]. מרדעת. מלמד הנקר [שם ושופטים ג לא]. בזמנו. ביום שלשים דמולדתו ביום שלשים הוא לחין חדש לבנה פחות מעשרים ושנים יום ומחצה ושנים מחות מעשים ושלשה חלקים. שכבר קידשוהו בשמים. ג"ד שלמעלה מתממול. פלימו אומר בזמנו אין מקדשין אותו. שם"ל לעשות מיזוג לדבר שהרי בזמנו כת [סנהדרין י:]. שנים אתה מקדש. כשנת היובל נכנסה מנוה על ג"ד לומר מקודשת השנה. וקדשתם את שנת החמשים. דילפינן מיניה שמקדשת מתחלתה [לעיל ח:]. בזה ראיתם. כדי לנדקן שם יהיו דבריהם מכוונים [ע"ז מג.]. תבנית היכל. בתלכו ורחבו ורומו ושיעור מדת פתחיו אבל שם נשתנה במקצת מותר [ע"ז מג.]. למדת מורך ורומז וקומה שהחזן דומה לו בשלשתן. אכסדרה. אין לה מחילה רציעים וכן אולם. תבנית אולם. [שהיה דומה לו בשלשתן] שהיה רוחבו [עשרים וגובהו מרבעים] כדתמרינן בשמעתא קמייתא דעירובין (ג.). אבל עושה. (המעורה) [הוא מעורה] [מנחות כח:].

הגהות וציונים

מ] בכת"י ליתא כאן פיסקא זו, וכ"ה נכון, דהא ברייתא דמייתי שייכא אפיסקא דלצפונה או לדרומה דכבר עסיק בה, ועי' מהרש"א (דק"ס): נ] בכת"י נוסף כאן הפיסקא: ואח"כ מכניסין את השני ובודקין אותו ואם נמצאו דבריהן מכוונין עדותן קיימת, ונוסחא נכונה היא מאד (דק"ס): ג] כת"י מיבעיא אמר אביי ה"ק: ל] [גי' הערוך כוכיתא פירוש חתיכה של ענן שהיה דומה ללבנה] (גליון): ה] ס"א (גליון): ו] בכת"י ובדפו"י נוסף שנה, וכ"ה עיקר (דק"ס), ועי' הגהות מהר"י לנדא בגליון כאן: ז] כת"י לר"ג בעלייתו על הטבלא בכותל שבהן וכו', וכ"ה בר"ן בע"ז (וכעי"ז בגמ' שם), וע"ע במלאכת שלמה: ס] כת"י והתניא: ע] בע"ז (מג ע"א) איתא תבנית, וכן בכולם, וכ"ה בראשונים: י] צ"ל דבתקופת (באה"מ): כ] צ"ל ולמחרת היום התחילה להיות זורחת מעט וכו' צפון ושוקעת להלן (באה"מ): ל] צ"ל להלבנה (באה"מ): מ] צ"ל לנטירנ"ה. קופסא עם דופן זכוכית עשויה להניח בה נר: נ] [מיותר] (גליון): ס] [מיותר] (גליון) ובהגהות ברוך טעם כתב שצ"ל לבנות, וכוונת רש"י שכצ"ל במשנה וכמו שהוא בע"ז, וכ"ה ברש"י דפו"י ובמשנה שבמשניות: ע] צ"ל דהו"ל תרי וחד ואין (באה"מ), וכ"ה בשבועות, עי"ש ברש"י: פ] צ"ל וכותלו (באה"מ, עי"ש ביאורו):

עין משפט נר מצוה

יב א ב מיי' פ"ג מהל' קידוש החודש הלכה ה: יג ג מיי' שם הלכה ו: יד ד ה ו מיי' שם הלכה ח: טו ז מיי' פ"ג מהלכות ע"ז הלכה יא סמג לאוין כב טור י"ד סי' קמ"ו: טז ח מיי' פ"ו מהלכות בית הבחירה הלכה י טור ושו"ע י"ד סי' קמ"ו סעיף ח:

תורה אור השלם

א) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת מֹעֲדֵי יְיָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: [ויקרא כג, מד]

ב) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם מוֹעֲדֵי יְיָ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי: [ויקרא כג, ב]

ג) וְקִדַּשְׁתֶּם אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וְקָרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֶיהָ יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ: [ויקרא כה, י]

ד) לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם: [שמות כ, כ]

רבינו חננאל

תמוז חמה מהלכת ביום ס) מקרן מזרחית צפונית וכלפי מזרחית דרומית ולעולם אין הלבנה חדשה נראת אלא אחר שקיעת החמה וכשעולה כלפי דרום אחר החמה צפונה. וזו היא דתני לצפונה דבריו קיימין מתקופת תמוז עד תקופת טבת חוזרת החמה ועולה והולכת ג) מרוח דרומי' כלפי רוח צפונית וזו היא דתני לדרומה דבריו קיימין. **ומצאנו דברים** הללו מפורשים בתלמוד א"י כלשון הזה מאן דתני לצפונה דבריו קיימין מטבת ועד תמוז. ומאן דתני לדרומה דבריו קיימין מתמוז ועד טבת ועל זה הדרך מקשה שבתחלת השמועה לפני החמה היינו לצפונה לאחר החמה היינו לדרומה. תני רשב"י הרקיע של מים וכוכבים של אש ודרין זה עם זה ואין מזיקין זה לזה. א"ר בון המלאך חציו אש וחציו מים ואית ביה ה' גפין וגוייתו כתרשיש היינו עושה שלום במרומיו: **תני רב** ראינוהו **במים** פי' היו מים לפניו וראה בהן צורת הלבנה והרים ראשו לראות הלבנה בשמים ולא ראה כלום. או ראה חציה במים וחציה ברקיע וכן בעבים וכן בעששית אין מעידין עליו עד שיראו אותה ברקיע כדורנה. אבל אם נראה להם פתאום כעין צורת הלבנה וכוונן לראות ראיית עיקר ולא ראה כלום אין מעידין עליו. מ"ט אמרינן כוכיתא בעלמא הוא

גירי קא משדייא. בלבנה אין לחוש אם רואה פגימת הקשת למין קשת אלא ביום ואז הלבנה כשרגע בטיהרא ולא אמרי עובדיה גירי קא משדייא: **תני** חדא לצפונה דבריו קיימין. קשה לי דלריש ר' יוחנן לעיל (דף כג:) עושה שלוש במרומיו מעולם לא רואה חמה פגימתה של לבנה וכשהלבנה לפני החמה ופגימת הלבנה בחידושה לעולם כלפי מזרח וזו רואה החמה פגימותיה ור' אליעזר בר שלמה מגורגו"ם הראני בשני גלגלים [הס] חמה ולבנה ויכולה להיות לחיית הלבנה לפני החמה וחמה אינה רואה פגימותיה שגלגל הלבנה למטה מגלגל החמה שהוא למעלה ממנו ולחכמי המזלות זה פשוט:

אבל מצטרפין לעדות. למ"ד (שבועות דף מז:) צג' כמי עדים המכחישות זו את זו זו רואה בפני עצמה ומעידה וזו רואה בפני עצמה ומעידה ניחא דמצטרפין לעדות ממון אבל למ"ד בהדי שקרי שקרי למה לי היאך מצטרפין לשום עדות אפילו לעדות החדש לכן דחק בקונטרס לפרש אחד מהן מצטרף עם אחר שיאמר כמותו ובעדות של חדש זה חייבי והא דקתני לעדות אחרת היינו כלומר דמצטרף עם אחרים דנעשה עדות אחרת והכי מפרש לה בהדיא בסוף פרק כל הנשבעין (שם דף מח.) משום דהוה ליה חד ואין דבריו של חד במקום שנים:

בדמות שמשיי. בהיכל ומושם מוקי לה ול"ג המשמשין לפני במרוס: **אכסדרה** תבנית אולם. פתח מכסדרה אין בו כי אם ג' מחילות ורציעת פרוזה כמלוחה כדמשמע בפ' לא יחפור (ב"ב דף כה. ושם) דקאמר עולם דומה למכסדרה ורוח לפנימית הימה מסובבת והא דקתני מכסדרה תבנית אולם לפי שהיה פתחו גדולה קרי ליה מכסדרה מע"פ שלא היה כמלוחה דה"ל גיפופי ט"ו אמה מכאן וט"ו אמה מכאן וכדתנן במדות (פ"ד מ"ז) ושמא לפי שהיה שם בית החליפות וכותלו מפסיק במלואו בפנים:

שפוליס

גירי קא משדייא: כמה היה גבוה ולאין היה נוטה כו'[מ]: תנא חדא לצפונה דבריו קיימין לדרומה לא אמר כלום והתניא [מ] איפכא לדרומה דבריו קיימין לצפונה לא אמר כלום לא קשיא כאן בימות החמה כאן בימות הגשמים. [ס] ת"ר [נ] א"אחד אומר גבוה ב' מרדעות ואחד אומר ג' עדותן קיימת אחד אומר ג' ואחד אומר ה' עדותן בטילה אבל מצטרפין לעדות אחרת. ת"ר [ב] ראינוהו במים ראינוהו בעששית ראינוהו בעבים אין מעידין עליו חציו במים חציו בעבים חציו בעששית אין מעידין עליו השתא כולו אמרת לא חציו מבעיא אלא[ג] ה"ק חציו במים חציו ברקיע חציו בעבים חציו ברקיע חציו בעששית חציו ברקיע אין מעידין. ת"ר [ג] ראינוהו ושוב לא ראינוהו אין מעידין עליו כל הכי חזו לה ואזלי אמר אביי ה"ק ראינוהו מאלינו ושבנו לראותו מדעתנו ולא ראינוהו אין מעידין עליו מאי טעמא אימור כוביתא[ה] דעיבא בעלמא הוא דחזי: **מתני'** [ד] ראש ב"ד אומר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש בין שנראה בזמנו בין שלא נראה בזמנו מקדשין אותו [ו] ר"א בר' צדוק אומר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קידשוהו שמים: **גמ'** ראש ב"ד וכו': מנהני מילי א"ר חייא בר גמדא א"ר יוסי בן שאול אמר רבי אמר קרא [א] וידבר משה את מועדי ה' מכאן שראש ב"ד אומר מקודש: וכל העם עונין אחריו מקודש: מנלן אמר רב פפא אמר קרא [ב] אשר תקראו אותם קרי ביה אתם ר"נ בר יצחק אמר [ב] אלה הם מועדי הם יאמרו מועדי מקודש מקודש תרי זימני למה לי דכתיב [ב] מקראי קודש: ר"א בר' צדוק אומר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו: תניא [ז] פלימו אומר בזמנו אין מקדשין אותו שלא בזמנו מקדשין אותו ר"א [בר"ש[ח]] אומר בין כך ובין כך אין מקדשין אותו שנאמר [ג] וקדשתם את שנת החמשים [ו] [א][ט] שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים א"ר יהודה אמר שמואל הלכה כר' אלעזר בר' צדוק אמר אביי אף אנן נמי תנינא [י] ראוהו בית דין וכל ישראל נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר מעובר אין מקודש לא מעובר איצטריכא ליה ס"ד אמינא הואיל וראוהו בית דין וכל ישראל איפרסמא ולא ליעברוה קמ"ל: **מתני'** [י] דמות צורות לבנה היו לו לרבן גמליאל בטבלא[כ] ובכותל[ל] בעלייתו שבהן מראה את ההדיוטות ואומר הכזה ראית או כזה: **גמ'** [מ] ומי שרי והכתיב[נ] [ס] [ה] לא תעשון אתי [ו] לא תעשון כדמות שמשיי אמר אביי לא אסרה תורה אלא שמשין שאפשר לעשות כמותן כדתניא [ע] [פ] לא יעשה אדם בית תבנית היכל אכסדרה תבנית אולם חצר כנגד[צ] עזרה שלחן כנגד שלחן מנורה כנגד מנורה אבל עושה של

זהן פני לפון, חמה יולאת ביום קלר ושוקעת ביום קלר זהו פני דרום, ניסן ותשרי חמה יולאת בחלי מזרח ושוקעת בחלי מערב, תקופת[ד] ניסן היום והלילה שוין, חמה יולאת בחלי מזרח ומהלכת חלי מזרח וכל דרום וחלי מערב ושוקעת, ובלילה סובבת למעלה מן הכיפה חלי מערב וכל לפון וחלי מזרח וזורחת, ולמחרת התחיל היום[ס] להיות זורח מעט מכנגד חלי מזרח לגד לפון, ושוקע להלן מחלי מערב לגד לפון, וכן כל יום ויום נמשכת מעט בין בזריחה בין בשקיעה, וכשמגיע יום תקופת תמוז היא זורחת בקרן מזרחית לפונית ומהלכת ג' רוחות ושוקעת בקרן לפונית מערבית, ומשם ואילך הימים מתמעטין והחמה נמשכת מעט מעט בזריחתה ובשקיעתה לגד דרום, וכשמגיע תקופת תשרי יולאת בחלי מזרח ושוקעת בחלי מערב והיום והלילה שוין, ועוד מושכת והולכת לגד דרום עד תקופת טבת, ומותו היום יולאת בקרן מזרחית דרומית ושוקעת בקרן דרומית מערבית, ומשם ואילך נמשכת לאחוריה לגד לפון לזריחתה ומרבה הילוכה לגד לפון מעט ושוקעת, וכן תמיד עד תקופת ניסן שיולאת בחלי מזרח ושוקעת בחלי מערב, נמלאת בימות החמה מהלכת רוב רוח מערבית לפני שקיעתה ופעמים כולה, וכל ימות הגשמים אינה מהלכת אלא מיעוט מערב ופעמים שאינה נכנסת בו אלא דבר מועט, והלבנה לעולם בחידושה בקרן מערבית דרומית, הלכך בימות הגשמים שאין החמה נכנסת למערב אלא בשקיעתה הלבנה קודמת לתוך המערב נמלאת לבנה בלפון, ובימות החמה שהחמה במערב הרבה היא קודמת הלבנה[ס] דרוב החדשים לגד לפון נמלאת לבנה בדלוס: **אבל** מצטרפין לעדות אחרת. אחד מהן מצטרף עם עד אחר שיאמר כמותו: **ראינוהו במים.** תוך נהר או מעין לאינו דמותה של לבנה: **בעבים.** יום המעונן היה, ולאינוה מאירה דרך עודיו של עב: **עששית.** קנדיל"ה[מ] בלע"ז: כל הכי חזו ואזלי. בחמיה, אחר שראוהו למה לא יעידו, וכי לעולם הם לריכים לראותו: **מדעתנו.** כדי להעיד עליו: **כוביתא דעיבא.** עיגול של עב לבן: **מתני'** ראש ב"ד אומר מקודש כו'[נ]: **גמ'** מקראי קדש. תרי זימני משמע: **ר' אלעזר בר' צדוק אומר כו':** בזמנו אין מקדשין אותו. שמינו לריך חיזוק: **מעובר אין.** דמשמע משחשיכה נתעבר: **אבל מקודש לא.** קתני הרי זה מתקדם למחר: **מעובר איצטריכא ליה.** כלומר לעולם למחר בעי קילום, והאי דלא תנייה משום דמינטריכא למשמועינן מעובר: **דהואיל ובזמנו ראוהו.** סד"א לא ליעברוה, ומי תנא הרי זה מתקדם למחר הוה אמינא לעולם מיומא קמא מתקיני מועדותיה: **מתני'** דמות צורות לבנה[פ]: **גמ'** לא תעשון אתי: לורות העומדים אתי: של

דחזא: **כתיב וידבר משה את מועדי ה'.** מיכן שראש ב"ד אומר מקודש. אשר תקראו אותם מיכן שעונין אחריו (הן) מקודש. דבעינן תרי זמני מקודש מקודש מניין. מדכתיב מקראי קדש ולא כתיב מקרא קדש: **בין שנראה בזמנו לילי ל'** בין שלא נראה בזמנו אלא לילי ל"א מקדשין אותו. ר' אלעזר ב"ר צדוק אומר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קידשוהו שמים. אמר רב יהודה אמר שמואל הלכתא כר' אלעזר ב"ר צדוק: **[מתני'] דמות צורות לבנות היו לו לרבן גמליאל כו'.** ואקשינן ומי שרי למעבד צורת לבנה והכתיב לא תעשון אתי לא תעשון כדמות שמשיי. ופריק אביי לא אסרה תורה אלא שמשין שאפשר לעשות כמותן כמו בית תבנית היכל ואכסדרה תבנית אולם

ס) גולי ל"ל מקרן מזרחית דרומית וכלפי מזרחית לפונית וכו'. צ) גולי ל"ל מרוח מזרחית לפונית כלפי מזרחית דרומית.

הגמרא מביאה ברייתא הדנה באופנים שלא ראו העדים את הלבנה בצורה ישירה וברורה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, עדים האומרים **רְאִינוּהוּ בַּמַּיִם** - ראינו דמות הירח משתקף בתוך נהר או מעין, ולא ראינוהו ברקיע. או שאמרו **רְאִינוּהוּ בֶּעָשָׁשִׁית** - דרך זכוכית המנורה[יב], או יום המעונן היה **וּרְאִינוּהוּ בֶּעָבִים** - מאיר דרך עובי העננים, **אֵין מְעִידִין עָלָיו**[יג]. וכן אם ראו רק את **חֲצְיוֹ בַּמַּיִם**, או **חֲצְיוֹ בֶּעָבִים**, או **חֲצְיוֹ בֶּעָשָׁשִׁית**, **אֵין מְעִידִין עָלָיו**.

הגמרא תמהה מהו החידוש בסיפא של הברייתא:

הַשְׁתָּא - מעתה יש לתמוה, אם **כּוּלּוֹ** במים או בעבים או בעששית, **אָמְרַת לֹא** - אמרת ברישא שאין מעידים עליו, **חֲצְיוֹ מִבָּעְיָא** - אם לא ראו רק את חציו, וגם אותו החצי לא ראו בבירור אלא במים או בעבים או בעששית, וכי צריך לומר שאין מעידים עליו. מתרצת הגמרא, **אֶלָּא הָכִי קָאָמַר** - כך היא כוונת הברייתא, אם ראו את **חֲצְיוֹ בַּמַּיִם וְחֲצְיוֹ בָּרָקִיעַ**, כלומר, שנתגלה חצי הירח וראוהו משתקף במים, וכשנשאו עיניהם למרום לראותו, נתכסה אותו חצי בעננים וראו רק את חציו השני שנתגלה עתה[יד], וכן אם ראו את **חֲצְיוֹ** האחד **בֶּעָבִים** - דרך העננים **וְחֲצְיוֹ** השני ראו **בָּרָקִיעַ** ללא מחיצה[טו], או שראו **חֲצְיוֹ בֶּעָשָׁשִׁית וְחֲצְיוֹ בָּרָקִיעַ**[טז], אף בזה **אֵין מְעִידִין** עליו, שכיון שלא ראו את החלק הראוי להיראות ממנו כולו ברקיע, אנו חוששים לטעות[יז].

ברייתא נוספת בענין ראיית הלבנה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, עדים שאמרו **רְאִינוּהוּ** - ראינו את הירח ברקיע, **וכשחזרנו והסתכלנו שׁוּב לֹא רְאִינוּהוּ, אֵין מְעִידִין עָלָיו**. מקשה הגמרא, **כָּל הָכִי חָזוּ לָהּ וְאָזְלִי** - וכי לעולם צריכים העדים לראותו, והרי כיון שראוהו פעם אחת יכולים להעיד עליו. מתרצת הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי, הָכִי קָאָמַר** - כך היא כוונת הברייתא, אם אמרו העדים **רְאִינוּהוּ מֵאֶלֵּינוּ** - נזדמן לנו שראינוהו, ולא היתה לנו כוונה לראותו, **וְאחר כך שַׁבְנוּ לִרְאוֹתוֹ מִדַּעְתֵּנוּ** - חזרנו לראותו בהתבוננות כדי להעיד עליו, **וְלֹא רְאִינוּהוּ, אֵין מְעִידִין עָלָיו. מַאי טַעֲמָא** - מהו טעם הדבר, **אֵימוּר, כּוּבְיתָא דְּעֵיבָא בְּעָלְמָא הוּא דְּחָזֵי** - יש לומר, שמה שראו בתחילה לא היה הירח, אלא עיגול של ענן לבן שלאחר מכן כלה והלך לו[יח].

★ ★ ★

משנה

המשנה מבארת את סדר קידוש החודש:

לאחר שקיבלו בית דין את עדות העדים שנראתה הלבנה[יט], והסכימו שיש לקדש את החודש, **רֹאשׁ בֵּית דִּין אוֹמֵר** על החודש **'מְקוּדָּשׁ'**, **וְכָל הָעָם** העומדים שם **עוֹנִין אַחֲרָיו 'מְקוּדָּשׁ, מְקוּדָּשׁ'**[כ].

המשנה מביאה מחלוקת אימתי צריכים בית דין לקדש את החודש:

בֵּין שֶׁנִּרְאָה הירח על ידי עדים **בִּזְמַנּוֹ** שהוא יום השלשים מתחילת החודש הנוכחי[כא], ועל פי עדותם בו ביום יחול ראש חודש של החודש הבא, **וּבֵין שֶׁלֹּא נִרְאָה** על ידי עדים **בִּזְמַנּוֹ**, וראש חודש יחול למחרת ביום השלשים ואחד לתחילת החודש הנוכחי[כב], **מְקַדְּשִׁין אוֹתוֹ** - צריכים בית דין והעם לקדשו באמירת 'מקודש'. **רַבִּי אֶלְעָזָר בְּרַבִּי צָדוֹק אוֹמֵר**, רק אם נראה בזמנו צריכים לקדשו, אך **אִם לֹא נִרְאָה בִּזְמַנּוֹ**, וראש חודש יחול למחרת ביום השלשים ואחד, **אֵין מְקַדְּשִׁין אוֹתוֹ** - אין צריכים לקדשו, **שֶׁהרי כְּבָר קִידְּשׁוּהוּ שָׁמַיִם** - כבר קידשוהו בית דין של מעלה מאתמול ביום השלשים, וקבעו שראש חודש יחול ביום שלאחריו[כג].

★

גמרא

שנינו במשנה, **רֹאשׁ בֵּית דִּין וכו'** אומר מקודש.

מברר הגמרא, **מְנָהֳנֵי מִילֵּי** - מהיכן למדנו דברים אלו, שראש בית דין צריך לומר 'מקודש' כדי לקדש את החודש. משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי חִיָּיא בַּר גַּמְדָא, אָמַר רַבִּי יוֹסֵי בֶּן שָׁאוּל, אָמַר רַבִּי, אָמַר קְרָא** - נאמר בפסוק (ויקרא כג מד) **'וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת מוֹעֲדֵי ה' אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל'**, ודרשו מכך, שהיה מקדש את ראשי החדשים הקרויים אף הם 'מועדות'[כד], ומשה היה ראש בית דין[כה], **וּמִכָּאן** למדנו **שֶׁרֹּאשׁ בֵּית דִּין אוֹמֵר** על ראש החודש **'מְקוּדָּשׁ'**[כו].

★

שנינו במשנה, **וְכָל הָעָם עוֹנִין אַחֲרָיו מְקוּדָּשׁ מְקוּדָּשׁ.**

מברר הגמרא, **מְנָלָן** - מהיכן למדנו דין זה[אוצר החכמה] משיבה הגמרא, **אָמַר רַב פָּפָּא, אָמַר קְרָא** - נאמר בפסוק (שם כג ג) **'מוֹעֲדֵי ה' אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ**

יב. **רש"י** (ד"ה בעששית) על פי מה שפירש השפתי חכמים (נדפ"י שם) בדבריו ['בעששית' הוא כלי שדופניה עשויים מזכוכית כדי להניח בה אור בשביל שיאיר]. ומלשון הריטב"א (ד"ה בעששית) משמע שראוהו דרך זכוכית החלון [שקל הקודש (פ"ב ה"ה ניין ההלכה ס"ק לח)]. ויש מפרשים שראו בבואת הלבנה משתקפת בעששית, וכגון שהעששית מונחת על הארץ או בכותל. מפרש על הרמב"ם (קידוש החודש פ"ג ה"ה) ומאירי (ד"ה נאמר). אבל אם ראה את הלבנה דרך זכוכית יכול להעיד עליה. שבות יעקב (מ"ח סי' קכו) ושערי תשובה (סי' תכו סק"ח).

יג. **בכל** אלו אי אפשר להעיד כיון שאפשר שנראה להם עיגול של עב לבן ונדמה להם כלבנה, וכמבואר להלן בגמרא לגבי אופן אחר. מפרש על הרמב"ם (שם).

יד. **חידושי** הר"ן (ד"ה מתני') ומאירי (ד"ה נאמר). ועיין עוד מה שכתב המפרש להרמב"ם (שם).

טו. **ואף** שאין שיעור ללבנה כמה תיראה, מכל מקום מאחר שראו חציה מתחת העבים הרי זה גרוע יותר, כיון שעל ידי זה אפשר שטעו גם בחציו שנראה להם ברקיע. ערוך השלחן העתיד (קידוש החודש סי' פט סעיף יג).

טז. **היינו** כפי שנתבאר לגבי חציו במים וחציו ברקיע, שלאחר שראו חצי הלבנה משתקף בעששית, בקשו לראותה ברקיע, ואז נתכסה אותו חצי בעננים וראו חציו השני שנתגלה עתה. מאירי (ד"ה נאמר). [ולפי הפירוש הראשון שהובא לעיל, ש'בעששית' היינו ראייה דרך זכוכית, הוא הדין כאן, שראו חציו דרך הזכוכית וחציו ברקיע בלי הפסק, וכדוגמת חציו בעבים וחציו ברקיע].

יז. **שקל** הקודש (פ"ב ס"ק לח).

יח. **רמב"ם** (קידוש החודש פ"ב ה"ו). כיון שמיד נעלם מעיניהם, רגלים לדבר שלא היתה זאת הלבנה, אלא ענן שדרכו להיעלם מיד. שקל הקודש (שם ס"ק לח).

יט. **כשנמצאו** דבריהם מכוונים זה עם זה. ר"י מלוניל (ד"ה נאמר).

כ. **הגמרא** להלן דורשת מפסוקים שראש בית דין אומר בפיו 'מקודש', ושהעם עונים אחריו, ושעונים פעמיים.

כתב הראב"ה (סי' תקל), שמכאן מקור המנהג [הובא בלבוש (או"ח סי' תכח)], ששליח הציבור והקהל מברכים את החודש ומכריזים עליו [בשבת שלפני ראש חודש. לבוש (שם)] 'ראש חודש פלוני יהיה ביום פלוני' [כפי שראש בית דין היה מכריז 'מקודש' ואחריו כל הקהל].

כא. **יום** זה נקרא 'זמנו' של קידוש החודש, כיון שרק מיום זה ואילך אפשר לראות את הלבנה כדי לקדש את החודש, שכן אין חודש שעל פי הלבנה פחות מעשרים ותשעה וחצי ימים ושבע מאות ותשעים ושלשה חלקים [ובזמננו, הם עשרים ותשעה ימים, שתים עשרה שעות וארבעים ודקות ושלש שניות ושליש שניה. על פי חשבון אלף ושמונים חלקים לשעה כמבואר ברמב"ם (קידוש החודש פ"ו ה"ג)]. רש"י (סנהדרין י: ד"ה נזמנו), ר"י מלוניל (ד"ה אין מקדשין).

כב. **בין** שנראה על ידי עדים ובין שלא נראה על ידי עדים, שכן אין חודש יותר משלשים יום, כפי שדרשו בתוספתא (פ"ג ה"ח).

כג. **רש"י** (סנהדרין י: ד"ה שכבר). אך התוספות (שם ד"ה שכבר) כתבו, שיש מפרשים שבית דין של מעלה מקדשים את החודש תמיד בשעת המולד [ומשמע שזהו פירוש רש"י. מהרש"א (גמ' שם)], והקשו, שלפירוש זה גם כשנראה בזמנו בית דין של מעלה מקדשים אותו. ולכך פירשו, שאם לא קידשוהו בית דין של מטה ביום השלשים, בית דין של מעלה מקדשים אותו ביום השלשים ואחד עם שחר [וראה בנין שלמה (גמ' שם) ביישוב קושיית התוספות]. והמאירי (ד"ה המקדש החדש) והר"ן (סנהדרין שם ד"ה שכבר) פירשו, שביום השלשים ואחד מתקדש החודש מאליו, משום שאין חודש יותר משלשים [האחרונים ביארו שרש"י, תוספות, המאירי והר"ן נחלקו האם המצוה לקדש את החודש באמירה היא מן התורה או מדרבנן. ראה ילקוט ביאורים].

ראה בילקוט ביאורים, האם תנא קמא ורבי אלעזר ברבי צדוק נחלקו גם האם יש מצוה לקבוע ראש חודש על פי עדים גם ביום השלשים ואחד, או שלדברי הכל יש מצוה לקבוע, ונחלקו רק לגבי אמירת 'מקודש' ביום זה.

כד. **מנחם** משיב נפש (ד"ה וידבר). וכמבואר בפסחים (עו.). ויש שביארו את הדרשה שמשה היה מקדש את ראשי החדשים שעל פיהם נקבעים המועדות.

כה. **ר"י** מלוניל (ד"ה נאמר) ומאירי (ד"ה המקדש החדשים).

כו. **והטעם** שהצריכה התורה שקודם ראש בית דין יקדש את החודש ואחריו שאר

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [תוספתא פרק ח], ב) [סס] שבועות מח., ג) סנהדרין י:, ד) סס ע"ז, ה) [לעיל דף ח:], ו) לקמן דף כה:, ז) ע"ז מג., ח) [מנחות דף כח:].

הגהות מהר"י לנדא

א] גמ' שנה אתה מקדש. כנ"ל:

הגהות וציונים

ב] בכת"י ליתא כאן פיסקא זו, וכ"ה נכון, דהא ברייתא דמייתי שייכא אפיסקא דלצפונה או לדרומה דכבר עסיק בה, ועי' מהרש"א (דק"ס): ג] בכת"י נוסף כאן הפיסקא כמה היה גבוה (במקום לעיל), וכצ"ל (כהוצאת אוצר החכמה) ש"א). ובנ"א מכת"י נוסף כאן הפיסקא: ואח"כ מכנסין את השני ובודקין אותו ואם נמצאו דבריהן מכוונין עדותן קיימת, ונוסחא נכונה היא מאד (דק"ס): ג] כת"י מיבעיא אמר אביי ה"ק: ד] [גי' הערוך כוביתא פירוש חתיכה של ענן שהיה דומה ללבנה] (גליון): ה] ס"א (גליון): ו] בכת"י ובדפו"י נוסף שנה, וכ"ה עיקר (דק"ס), ועי' הגהות מהר"י לנדא בגליון כאן: ז] כת"י לר"ג בעלייתו על הטבלא בכותלו שבהן וכו', וכ"ה בר"ן בע"ז (וכעי"ז בגמ' שם), וע"ע במלאכת שלמה: ח] כת"י והתניא: ט] בע"ז (מג ע"א) איתא תבנית, וכן בכולם, וכ"ה בראשונים: י] צ"ל דבתקופת (באה"מ): כ] צ"ל ולמחרת היום התחילה להיות זורחת מעט וכו' צפון ושוקעת להלן צ"ל להלבנה (באה"מ): ל] צ"ל להלבנה (באה"מ): מ] צ"ל לנטירנ"ה. קופסא עם דופן זכוכית עשויה להניח בה נר: נ] [מיותר] (גליון): ס] [מיותר] (גליון) ובהגהות ברוך טעם כתב שצ"ל לבנות, וכוונת רש"י שכצ"ל במשנה וכמו שהוא בע"ז, וכ"ה ברש"י דפו"י ובמשנה שבמשניות: ע] צ"ל דהו"ל תרי וחד ואין (באה"מ), וכ"ה בשבועות, עיי"ש ברש"י: פ] צ"ל וכותלו (באה"מ, עיי"ש ביאורו):

משנת ראשונים

שכבר קידשוהו שמים. שאין צריכין לומר ביום ל"א מקודש מקודש לקדש החודש השני שממילא הוא מקודש, דלעולם אין לך חודש יותר משלשים יום, וכי אמרינן (ר"ה כ.) אתם אפילו שוגגין אתם אפי' מזידין אתם אפילו מוטעין, היינו דוקא קודם ל"א, אבל ביום ל"א אין צריך קדוש ב"ד. [חדושי הר"ן, סנהדרין י:]

רבי אלעזר ברבי צדוק אומר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו. ואני סבור שאין קדוש החודש מעכב בחדשים ולא הצריכו חכמים לומר מקודש אלא שהוא מצוה לפרסומי מילתא בעלמא. שהרי וכו' רבי אלעזר בר' צדוק, שהלכה כמותו (ר"ה כד.), אמר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו. אלמא אין קדוש מעכב. ולפי כל זה נאמר שמשעה שהסכים ר' הלל הנשיא ובית דינו על החשבון הזה ותקן אותו לדורות בחדשים ובשנים קורא אני בהם אלה מועדי י"י אשר תקראו אותם במועדם. וזה הענין הוא קיום החדשים והמועדות היום עד יבוא ויורה צדק לנו. [השגות הרמב"ן לספר המצוות, מצות עשה קנג]

שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים. דייק הכי מדכתיב שנת החמשים דהוה מצי למימר שנת חמשים ורבנן דרשי לה לדרשה אחרינא. [חדושי הר"ן, סנהדרין י:] **לא יעשה אדם בית תבנית היכל.** להכי נקט לישנא דתבנית למימר דוקא תבניתה ממש שהיה במשכן אבל צורתה ברקום או בדיו שרי וכדקתני סיפא גבי מנורה שעושה של ששה אבל שבע לא יעשה ובלבד של מיני מתכת אבל של עץ עושה דקסבר מנורה אינה כשירה בשל עץ. [הריטב"א]

עין משפט נר מצוה

יב א ב מיי' פ"ג מהל' קידוש החודש הלכה ה: יג ג מיי' שם הלכה ו: יד ד ה ו מיי' שם הלכה ח: טו ז מיי' פ"ג מהלכות ע"ז הלכה יא סמג לאוין כב טור י"ד סי' קמ"ז: טז ח מיי' פ"ז מהלכות תמידין הלכה י טור ושו"ע י"ד סי' קמ"ז סעיף ח:

תורה אור השלם

א) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת מֹעֲדֵי יְיָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: [ויקרא כג, מד]

ב) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם מוֹעֲדֵי יְיָ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי: [ויקרא כג, ב]

ג) וְקִדַּשְׁתֶּם אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וְקָרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֶיהָ יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ: [ויקרא כה, י]

ד) לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם: [שמות כ, כ]

רבינו חננאל

תמוז חמה מהלכת ביום ו) מקרן מזרחית צפונית וכלפי מזרחית ולעולם אין הלבנה חדשה נראת אלא אחר שקיעת החמה וכשעולה כלפי דרום אחר החמה צפונה. וזו היא דתני לצפונה דבריו קיימין מתקופת תמוז עד תקופת טבת חוזרת החמה ועולה והולכת ג) מרוח דרומי' כלפי רוח צפונית וזו היא דתני לדרומה דבריו קיימין. **ומצאנו דברים הללו** מפורשים בתלמוד א"י כלשון הזה מאן דתני לצפונה דבריו קיימין מטבת ועד תמוז. ומאן דתני לדרומה דבריו קיימין מתמוז ועד טבת ועל זה הדרך מקשה שבתחלת השמועה לפני החמה היינו לצפונה לאחר החמה היינו לדרומה. תני רשב"י הרקיע של מים וכוכבים של אש ודרין זה עם זה ואין מזיקין זה לזה. א"ר בון המלאך חציו אש וחציו מים ואית ביה ה' גפין וגוייתו כתרשיש היינו עושה שלום במרומיו: **תני רב ראינוהו במים** פי' היו מים לפניו וראה בהן צורת לבנה והרים ראשו לראות הלבנה בשמים ולא ראה כלום. או ראה חציה במים וחציה ברקיע וכן בעבים וכן בעששית אין מעידין עליו עד שיראו אותה ברקיע כדורנה. אבל אם נראה להם פתאום כעין צורת הלבנה וכוונן לראות ראיית עיקר ולא ראה כלום אין מעידין עליו. מ"ט אמרינן כוכיתא בעלמא הוא

גירי קא משדייא: כמה היה גבוה ולאין היה נוטה כו'[ס]: תנא חדא לצפונה דבריו קיימין לדרומה לא אמר כלום והתניא [ס] איפכא לדרומה דבריו קיימין לצפונה לא אמר כלום לא קשיא כאן בימות החמה כאן בימות הגשמים. [ס] ת"ר [ס] [א]אחד אומר גבוה ב' מרדעות ואחד אומר ג' עדותן קיימת אחד אומר ג' ואחד אומר ה' עדותן בטילה אבל מצטרפין לעדות אחרת. ת"ר [ב]ראינוהו במים ראינוהו בעששית ראינוהו בעבים אין מעידין עליו חציו במים חציו בעבים חציו בעששית אין מעידין עליו השתא כולו אמרת לא חציו מבעיא אלא[ג] ה"ק חציו במים חציו ברקיע חציו בעבים חציו ברקיע חציו בעששית חציו ברקיע אין מעידין. ת"ר [ג]ראינוהו ושוב לא ראינוהו אין מעידין עליו כל הכי חזו לה ואזלי אמר אביי ה"ק ראינוהו מאלינו ושבנו לראותו מדעתנו ולא ראינוהו אין מעידין עליו מאי טעמא אימור כוביתא[ד] דעיבא בעלמא הוא דחזי: **מתני'** [ד]ראש ב"ד אומר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש בין שנראה בזמנו בין שלא נראה בזמנו מקדשין אותו [ג] ה"ר"א בר' צדוק אומר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קידשוהו שמים: **גמ'** ראש ב"ד וכו': מנהני מילי א"ר חייא בר גמדא א"ר יוסי בן שאול אמר רבי אמר קרא [א] וידבר משה את מועדי ה' מכאן שראש ב"ד אומר מקודש: וכל העם עונין אחריו מקודש: מנלן אמר רב פפא אמר קרא [ב] אשר תקראו אותם קרי ביה אתם ר"נ בר יצחק אמר [ב] אלה הם מועדי הם יאמרו מועדי מקודש מקודש תרי זימני למה לי דכתיב [ב] מקראי קודש: ר"א בר' צדוק אומר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו: תניא [ז] פלימו אומר בזמנו אין מקדשין אותו שלא בזמנו מקדשין אותו ר"א [בר"ש[ס]] אומר בין כך ובין כך אין מקדשין אותו שנאמר [ג] וקדשתם את שנת החמשים[ו] [א][ס] שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים א"ר יהודה אמר שמואל הלכה כר' אלעזר בר' צדוק אמר אביי אף אנן נמי תנינא [ו] ראוהו בית דין וכל ישראל נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר מעובר אין מקודש לא מעובר איצטריכא ליה ס"ד אמינא הואיל וראוהו בית דין וכל ישראל איפרסמא ולא ליעברוה קמ"ל: **מתני'** [ז] דמות צורות לבנה היו לו לרבן גמליאל בטבלא[ז] ובכותל בעליתו שבהן מראה את ההדיוטות ואומר הכזה ראית או כזה: **גמ'** [ח] ומי שרי והכתיב[ס] [ד]לא תעשון אתי [י]לא תעשון כדמות שמשיי אמר אביי לא אסרה תורה אלא שמשין שאפשר לעשות כמותן כדתניא [ט] [ח]לא יעשה אדם בית תבנית היכל אכסדרה תבנית אולם חצר כנגד[ס] עזרה שלחן כנגד שלחן מנורה כנגד מנורה אבל עושה של

גירי קא משדייא. דלבנה אין לחוש אם רואה פגימת הקשת דאין קשת אלא ביום ואז הלבנה כשרגע בטיהרא ולא אמרי עודיה גירי קא משדייא: **תני** חדא לצפונה דבריו קיימין. קשה לי דדרים ר' יוחנן לעיל (דף כג:) עושה שלוש במרומיו מעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה וכשהלבנה לפני החמה ופגימת הלבנה בחידושה לעולם כלפי מזרח ואז רואה החמה פגימותיה ור' אליהו בר שלמה מגורגו"ס הראני דבשני גלגלים [הס] חמה ולבנה ויכולה להיות ראיית הלבנה לפני החמה וחמה אינה רואה פגימותיה שגלגל הלבנה למטה מגלגל החמה שהוא למעלה ממנו

ולחכמי המזלות זה פשוט:

אבל מצטרפין לעדות. למ"ד (שבועות דף מו:) ל"ג כתי עדים המכחישות זו את זו זו נמה בפני עלמה ומעידה וזו נמה בפני עלמה ומעידה ניחא דמצטרפין לעדות ממון אבל למ"ד בהדי שקרי שקרי למה לי היאך מצטרפין לשוס עדות אפילו לעדות אחת אין מצטרפין עם אחר שיאמר כמותו ובעדות של אחת זה ראיתי והוא דקאתי לעדות אחרת היינו כלומר דמצטרף עם אחרים דנעשה עדות אחרת והכי מפרש לה בהדיא בסוף פרק כל הנשבעין (שס דף מח.) משוס דהוה ליה[ע] אחד ואין דבריו של אחד במקוס שניס:

בדמות שמשיי. בהיכל ואולס מוקי לה ול"ג המשמשין לפני במרוס: **אכסדרה** תבנית אולם. פתס מכסדרה אין בו כי אס ג' מחילות ורביעית פרוסה במלואה כדמשמע בפ' לא יחפור (ב"ב דף כה. ושס) דקאמר עולס דומה למכסדרה ורוח לפונית אינה מסובבת והא דקאתי מכסדרה תבנית אולס לפי שהיתה פתחו גדולה קרי ליה מכסדרה מע"פ שלא היה במלואה דה"ל גיפופי ט"ו אמה מכאן וט"ו אמה מכאן וכדתנן בפרק (פ"ד מ"ז) ושמא לפי שהיה שס בית החליפות וכותל[פ] מפסיק במלואו בפנים:

שפודים

חשק שלמה על ר"ח ס) גולי ל"ל מקרן מזרחית דרומית וכלפי מזרחית לפונית וכו'. ע) גולי ל"ל מרוח מזרחית לפונית כלפי מזרחית דרומית.

אוֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי'. וכיון שתיבת 'אתם' כתובה בכתיב חסר[כג], קְרִי בֵּיהּ - יש לקוראה כאילו כתוב 'אַתֶּם', כלומר, עם ישראל, אתם תקראו 'מקודש' על ראש החודש[כד]. ורַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק אָמַר, דין זה נלמד מהנאמר בהמשך הפסוק 'אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי', ותיבת 'הם' מיותרת[כה], ויש לדרוש, ש'הֵם', דהיינו העם העומדים בשעת קידוש החודש, **יאמְרוּ** 'מוֹעֲדָי', כלומר, שיאמרו 'מקודש' על ראש החודש הקרוי מועד.

שואלת הגמרא, 'מְקוֹדָשׁ, מְקוֹדָשׁ' תְּרֵי זִימְנֵי לָמָּה לִי - מדוע צריכים העם לומר שתי פעמים 'מקודש'. משיבה הגמרא, משום דִּכְתִיב בפסוק שממנו דרשו הלכה זו 'מִקְרָאֵי קוֹדֶשׁ' בלשון רבים, ומשמע שעליהם לקרוא 'מקודש' שתי פעמים.

★

שנינו במשנה, **רַבִּי אֶלְעָזָר בְּרַבִּי צָדוֹק אוֹמֵר, אִם לֹא נִרְאָה בִּזְמַנּוֹ אֵין מְקַדְּשִׁין אוֹתוֹ.**

הגמרא מביאה שתי שיטות נוספות בענין זה, מלבד שתי השיטות שבמשנה:

תַּנְיָא בברייתא, **פְּלִימוֹ אוֹמֵר**, כשראש חודש חל בִּזְמַנּוֹ שהוא ביום השלשים לתחילת החודש הקודם, כלומר, שהעידו עדים שראו את הלבנה באותו יום, **אֵין מְקַדְּשִׁין אוֹתוֹ** - אין צריכים לקדשו, כיון שזהו זמנו ואינו צריך חיזוק על ידי אמירת 'מקודש'[לא]. ורק כשחל שֶׁלֹּא בִּזְמַנּוֹ, כלומר, שלא העידו עדים שראו את הלבנה בזמנו ביום השלשים, מְקַדְּשִׁין אוֹתוֹ - צריכים לקדשו ביום השלשים ואחד, שכיון שאין זה זמנו צריך לחזקו על ידי אמירת 'מקודש'[לב]. **וְרַבִּי אֶלְעָזָר [בְּרַבִּי שִׁמְעוֹן[לג]] אוֹמֵר**, בֵּין כָּךְ וּבֵין כָּךְ - בין אם נראה בזמנו ובין אם לא נראה בזמנו, אֵין מְקַדְּשִׁין אוֹתוֹ באמירה, אלא די במה שבית דין מקבלים את העדות על ראיית הירח, וקובעים את החודש על פיהלד, שֶׁנֶּאֱמַר לגבי קידוש שנת היובל (ויקרא כה י) 'וְקִדַּשְׁתֶּם אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה', ותיבות אלו מיותרותלה, ויש לדרוש שרק שְׁנִים אַתָּה מְקַדֵּשׁ, כלומר, שמצוה על בית דין לקדש את שנות היובל ולומר בתחילתן 'מקודשת השנה'[לו], וְאִי אַתָּה מְקַדֵּשׁ חֳדָשִׁים כלל.

הגמרא מביאה את פסק ההלכה בענין זה:

אָמַר רַב יְהוּדָה, אָמַר שְׁמוּאֵל, הֲלָכָה כְּרַבִּי אֶלְעָזָר בְּרַבִּי צָדוֹק, שמקדשים את החודש רק כשנראה בזמנו.

הגמרא מביאה ראיה לכך:

אָמַר אַבַּיֵי, אַף אֲנַן נַמִּי תְּנֵינָא - אף אנו שנינו כן במשנה (לקמן כה:), אם **רָאוּהוּ** [-את הירח] **בֵּית דִּין וְכָל יִשְׂרָאֵל**[לז] בזמנו ביום השלשים סמוך לחשיכהלח, או **נֶחְקְרוּ הָעֵדִים** שראוהו ביום השלשים ונמצאו דבריהם נכונים, **וְלֹא הִסְפִּיקוּ לוֹמַר 'מְקוּדָּשׁ'**[לט] **עַד שֶׁחָשְׁכָה** ונכנס ליל יום השלשים ואחד, **הֲרֵי זֶה** [-החודש הנוכחי] **מְעוּבָּר**, וראש חודש של החודש הבא יהיה ביום שלשים ואחד. ויש לדייק מדברי המשנה, **'מְעוּבָּר' אֵין** - אכן חודש זה מעובר, שנוסף לו יום השלשים, אך **'מְקוּדָּשׁ' לֹא**, כלומר, בית דין אינם מכריזים למחר 'מקודש'[מ], שהרי לא נאמר במשנה שיש לקדש את החודש למחרת היום השלשים ואחד[מא], ומבואר שההלכה היא כרבי אלעזר ברבי צדוק שאמר שאין מקדשים את החודש שלא נראה בזמנו.

דוחה הגמרא, יש לומר שאף כשקובעים את ראש חודש שלא בזמנו אלא ביום השלשים ואחד, מקדשים אותו, וכדברי תנא קמא, ולא אמרה זאת המשנה, משום ש'מְעוּבָּר' **אִיצְטְרִיכָא לֵיהּ** - שהוצרכה לחדש דווקא שבאופן זה החודש מעובר, ואילו היתה המשנה אומרת שהחודש מתקדש למחרת ביום השלשים ואחד, **סָלְקָא דַּעְתָּךְ אֲמִינָא** - היה עולה על דעתך לומר, **שהוֹאִיל וְרָאוּהוּ בֵּית דִּין וְכָל יִשְׂרָאֵל** בזמנו ביום השלשים, **אִיפַּרְסְמָא** - נתפרסם הדבר שנראתה הלבנה בחידושה, ולפיכך **לֹא לִיעַבְּרוּהָ** - לא יעברו בית דין את החודש, אלא יקבעו את ראש חודש ליום השלשים, ולמחרת ביום השלשים ואחד יקדשו את היום הקודם שהוא יום השלשים, שעל פיו יחשבו את המועדות שבחודש זהמב, **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיענו התנא באומרו שהחודש 'מעובר', שאין הדבר כן, אלא ראש חודש חל דווקא ביום השלשים ואחד ולא קודם[מג].

★ ★ ★

משנה

המשנה חוזרת לבאר כיצד היו נוהגים בקבלת העדויות על ראיית הלבנה, ומביאה את הנהגת רבן גמליאל בענין זה:

דְּמוּת - דמויות שונות של **צוּרוֹת הַלְּבָנָה** כפי שיכולה להראות בזמן

הקהל, משום שהתורה מסרה מצוה זו לבית דין, וציוה הקב"ה את בית דין שיקדשו את החודש. על פי סמ"ג (עשין מו).

כג. **מאירי** (סה) ורע"ב (מ"ז).

כד. **ולא** דרשו דרשה זו מתיבת 'תקראו' משום שמתיבה זו בלבד היה יכול להיות משמע שהכוונה היא ששאר הדיינים שבבית הדין ישיבו 'מקודש, מקודש'. שפתי חכמים (ד"ה אמר - הסליקו).

כט. **אשי** משה (ד"ה כל).

ל. **שם** של תנא, תלמידו של רבי (ממות לו.), והיה מופלג בפרישות ובחסידות. ראה קידושין (פו ע"ב ועי"ג).

לא. **ולאחר** שקבעו בית דין ראש חודש ליום זה הוא מתקדש מאליו ואין צריך לחזקו באמירה [כך נראה מדברי המאירי והר"ן שהובאו לעיל בהערה על המשנה. אמנם יש שביארו בדעת רש"י המובא שם, שלאחר שקבעו בית דין ראש חודש ליום השלשים, מקדשים אותו בבית דין של מעלה. וראה הערה הסמוכה להלן].

לב. **משמע** שלדעת פלימו קידוש החודש באמירה אינו מן התורה, אלא תקנת חכמים במקום שצריך חיזוק [כך נראה מהמאירי והר"ן שהובאו לעיל בהערה על המשנה. אמנם יש שביארו בדעת רש"י שגם לדעת פלימו קידוש החודש מעכב מן התורה].

לג. **גירסת** דפוסים מסוימים. הגהות וציונים. וראה בילקוט ביאורים כמה גירסאות בזה.

לד. **ואין** מצוה כלל לקדש את החודש באמירה. מנחת חינוך (מצוה ד אות ו) [ומשמע שרבי אלעזר ברבי שמעון לא דרש כלל את הדרשות מהפסוק 'אשר תקראו אותם מקראי קודש' וגו' המובאות לעיל]. אמנם הרש"ש (ד"ה ולמ"ל) כתב שסובר שקידוש אינו מעכב מן התורה, אך מדרבנן מצוה לקדש. וראה רדב"ז (שו"ת ח"ו סי' נ' אלפים ני) שדן האם לשיטה זו יש חובה לקדש חדשים או לא.

לה. **משום** שנאמר כבר קודם לכן (שם כה ח-ט) 'וספרת לך שבע שבתות שנים שבע שנים שבע פעמים, והיו לך ימי שבע שבתות השנים תשע וארבעים שנה, והעברת שופר תרועה בחודש השביעי' וגו'. ומבואר שיש לקדש את שנת החמישים. רש"י (לעיל ח: ד"ה וקדשתם) ורבינו חננאל (שם ד"ה וליובלות) כתב, שהדרשה היא מיתור התיבה 'שנה' שבפסוק [ראה הגהות וציונים שיש הגורסים תיבת 'שנה' בגמרא]. אמנם הר"ן (סנהדרין י: ד"ה שניים) ביאר, שהדרשה היא ממה שנאמר 'שנת החמישים' בה"א ולא 'שנת חמישים'. ובערוך לנר (שם ד"ה ניתן) התקשה בפירושו, שהרי בגמרא לעיל (ח:) משמע שהדרשה היא מיתור התיבות עצמם [כפירוש רש"י].

לו. **רש"י** (לעיל ח: ד"ה שניים).

לז. **לאו** דווקא כל ישראל, אלא שראוהו קהל גדול מישראל באופן שהתפרסם הדבר היטב, ודברי המשנה הם גוזמא. ריטב"א (לקמן כה: ד"ה ראוהו).

לח. **רש"י** (לקמן שם ד"ה ראוהו - השני). אמנם הרמב"ם (פירוש המשניות פ"ג מ"ח) ביאר, שראוהו בליל השלשים ונשתהו כל יום השלשים ולא הספיקו לקדשו.

לט. **הכוונה** לאמירת 'מקודש' מפי ראש אב בית דין, שהיא המעכבת. טורי אבן (לקמן כה: ד"ה ולמ - השני). אמנם הערוך לנר (שם ד"ה ולמ) התקשה בדבריו שהרי נאמר 'הספיקו', וראה מה שכתבנו בזה להלן (שם) בהערה על המשנה.

מ. **בלילה** אין מכריזים 'מקודש' אלא ביום, והגמרא להלן (כה:) דורשת דין זה מפסוק.

מא. **שאילו** היתה המשנה אומרת כן שהחודש מתקדש למחרת, ממילא היינו מבינים שהחודש מעובר. על פי רש"י (ד"ה דהואיל). אך ראה ריטב"א (ד"ה והלכתא).

מב. **כלומר**, יקדשו את החודש למפרע. רש"י (ד"ה דהואיל). והיה מסתבר לומר זאת כדי שלא להוציא לעז על בית דין, שהרי אם יעברו את החודש יהיה נראה הדבר כשקר, שהלא נתפרסם הדבר שנראתה הלבנה בחידושה. ר"ן (לקמן כה: ד"ה אלא). אך הרמב"ם (פירוש המשניות פ"ג מ"ח) והמאירי (לקמן כה: ד"ה והמשנה הרמשונה) ביארו שהיה מסתבר לומר כן משום שהואיל והתפרסם הדבר, שמא נאמר שבאופן זה אין צריך לקדש את החודש כלל, אלא הוא מקודש מאליו.

מג. **ומכיון** שכולם יודעים שלא הספיקו בית דין לומר מקודש, אין זה נראה כשקר. ר"ן (לקמן כה: ד"ה אלא). אמנם זה לשיטתו בדבריו שהובאו בהערה לעיל בסמוך, אך לפי דברי הרמב"ם והמאירי שהובאו שם, צריך לומר שבא התנא להשמיענו שאין החודש מתקדש מאליו באופן זה, אלא תמיד מתקדש רק על ידי בית דין. והריטב"א (ד"ה והלכתא, לקמן כה: ד"ה ולמ) ביאר, שהתנא בא להשמיענו שאף שהתפרסם הדבר יש לעבר את החודש, משום שאין לקדש את החודש למפרע.

אם אינן מכירין פרק שני ראש השנה כד.

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [תוספתא פרק ח], ב) [סס] שבועות מח., ג) סנהדרין י:, ד) סס ע"ז, ה) [לעיל דף ח:], ו) לקמן דף כה.: ז) ע"ז מג., ח) [מנחות דף כח:].

הגהות מהר"י לנדא

א] גמ' שנה אתה מקדש. כנ"ל:

הגהות וציונים

ב] בכת"י ליתא כאן פיסקא זו, וכ"ה נכון, דהא ברייתא דמייתי שייכא אפיסקא דלצפונה או לדרומה דכבר עסיק בה, ועי' מהרש"א (דק"ס): ג] בכת"י נוסף כאן הפיסקא כמה היה גבוה (במקום לעיל), וכצ"ל (עי' הקדמת ש"א). ובנ"א מכת"י נוסף כאן הפיסקא: ואח"כ מכנסין את השני ובודקין אותו ואם נמצאו דבריהן מכוונין עדותן קיימת, ונוסחא נכונה היא מאד (דק"ס): ג] כת"י מיבעיא אמר אביי ה"ק: ד] [גי' הערוך כוביתא פירוש חתיכה של ענן שהיה דומה ללבנה] (גליון): ה] ס"א (גליון): ו] בכת"י ובדפו"י נוסף שנה, וכ"ה עיקר (דק"ס), ועי' הגהות מהר"י לנדא בגליון כאן: ז] כת"י לר"ג בעלייתו על הטבלא בכותלו שבהן וכו', וכ"ה בר"ן בע"ז (וכעי"ז בגמ' שם), וע"ע במלאכת שלמה: ח] כת"י והתניא: ט] בע"ז (מג ע"א) איתא תבנית, וכן בכולם, וכ"ה בראשונים: י] צ"ל דבתקופת (באה"מ): כ] צ"ל ולמחרת היום התחילה להיות זורחת מעט וכו' צפון ושוקעת להלן צ"ל להלבנה (באה"מ): ל] צ"ל לנטירנ"ה. קופסא עם דופן זכוכית עשויה להניח בה נר: נ] [מיותר] (גליון): ס] [מיותר] (גליון) ובהגהות ברוך טעם כתב שצ"ל לבנות, וכוונת רש"י שכצ"ל במשנה וכמו שהוא בע"ז, וכ"ה ברש"י דפו"י ובמשנה שבמשניות: ע] צ"ל דהו"ל תרי וחד ואין (באה"מ), וכ"ה בשבועות, עיי"ש ברש"י: פ] צ"ל וכותלו (באה"מ, עיי"ש ביאורו):

משנת ראשונים

שכבר קידשוהו שמים. שאין צריכין לומר ביום ל"א מקודש מקודש לקדש החודש השני שממילא הוא מקודש, דלעולם אין לך חודש יותר משלשים יום, וכי אמרינן (ר"ה כ.) אתם אפילו שוגגין אתם אפי' מזידין אתם אפילו מוטעין, היינו דוקא קודם ל"א, אבל ביום ל"א אין צריך קדוש ב"ד. [חדושי הר"ן, סנהדרין י:]

רבי אלעזר ברבי צדוק אומר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו. ואני סבור שאין קדוש החודש מעכב בחדשים ולא הצריכו חכמים לומר מקודש אלא שהוא מצוה לפרסומי מילתא בעלמא. שהרי וכו' רבי אלעזר בר' צדוק, שהלכה כמותו (ר"ה כד.), אמר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו. אלמא אין קדוש מעכב. ולפי כל זה נאמר שמשעה שהסכים ר' הלל הנשיא ובית דינו על החשבון הזה ותקן אותו לדורות בחדשים ובשנים קורא אני בהם אלה מועדי י"י אשר תקראו אותם במועדם. וזה הענין הוא קיום החדשים והמועדות היום עד יבוא ויורה צדק לנו. [השגות הרמב"ן לספר המצוות, מצות עשה קנג]

שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים. דייק הכי מדכתיב שנת החמשים דהוה מצי למימר שנת חמשים ורבנן דרשי לה לדרשה אחרינא. [חדושי הר"ן, סנהדרין י:] **לא יעשה אדם בית תבנית היכל.** להכי נקט לישנא דתבנית למימר דוקא תבניתה ממש שהיה במשכן אבל צורתה ברקום או בדיו שרי וכדקתני סיפא גבי מנורה שעושה של ששה אבל שבע לא יעשה ובלבד של מיני מתכת אבל של עץ עושה דקסבר מנורה אינה כשירה בשל עץ. [הריטב"א]

עין משפט נר מצוה

יב א ב מיי' פ"ג מהל' קידוש החודש הלכה ה: יג ג מיי' שם הלכה ו: יד ד ה ו מיי' שם הלכה ח: טו ז מיי' פ"ג מהלכות ע"ז הלכה יא סמג לאוין כב טור י"ד סי' קמ"ג: טז ח מיי' פ"ז מהלכות בית הבחירה הלכה י טור ושו"ע י"ד סי' קמ"ג סעיף ה:

תורה אור השלם

א) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת מֹעֲדֵי יְיָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: [ויקרא כג, מד]

ב) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם מוֹעֲדֵי יְיָ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי: [ויקרא כג, ב]

ג) וְקִדַּשְׁתֶּם אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וְקָרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֶיהָ יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ: [ויקרא כה, י]

ד) לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם: [שמות כ, כ]

רבינו חננאל

תמוז חמה מהלכת ביום ט) מקרן מזרחית צפונית וכלפי מזרחית ולעולם אין הלבנה חדשה נראת אלא אחר שקיעת החמה וכשעולה כלפי דרום אחר החמה צפונה. וזו היא דתני לצפונה דבריו קיימין מתקופת תמוז עד תקופת טבת חוזרת החמה ועולה והולכת ג) מרוח דרומי' כלפי רוח צפונית וזו היא דתני לדרומה דבריו קיימין. **ומצאנו דברים הללו** מפורשים בתלמוד א"י כלשון הזה מאן דתני לצפונה דבריו קיימין מטבת ועד תמוז. ומאן דתני לדרומה דבריו קיימין מתמוז ועד טבת ועל זה הדרך מקשה שבתחלת השמועה לפני החמה היינו לצפונה לאחר החמה היינו לדרומה. תני רשב"י הרקיע של מים וכוכבים של אש ודרין זה עם זה ואין מזיקין זה לזה. א"ר בון המלאך חציו אש וחציו מים ואית ביה ה' גפין וגוייתו כתרשיש היינו עושה שלום במרומיו: **תני רב ראינוהו במים** פי' היו מים לפניו וראה בהן צורת לבנה והרים ראשו לראות הלבנה בשמים ולא ראה כלום. או ראה חציה במים וחציה ברקיע וכן בעבים וכן בעששית אין מעידין עליו עד שיראו אותה ברקיע כדורנה. אבל אם נראה להם פתאום כעין צורת הלבנה וכוונן לראות ראיית עיקר ולא ראה כלום אין מעידין עליו. מ"ט אמרינן כוכיתא בעלמא הוא

גירי קא משדייא. המחה הזאת חלים היא יורה להלחם נכופרין בה, שהיורה בקשת נותן פגימת הקשת לנד פניו: **באין בימות החמה באין בימות הגשמים.** בימות החמה כגון ניסן מרוך של תקופת תמוז חמה שוקעת לסוף מערב לנד לפון, כלתניא בעירובין (דף נו.) חמה יולאת ניסן מרוך ושוקעת ניסן מרוך זהו פני לפון, חמה יולאת ניסן קלר ושוקעת ניסן קלר זהו פני דרום, ניסן ותשרי חמה יולאת בחלי מזרח ושוקעת בחלי מערב, תקופת [ד] ניסן היוס והלילה שוין, חמה יולאת בחלי מזרח ומהלכת חלי מזרח וכל דרום וחלי מערב ושוקעת, ובלילה סובבת למעלה מן הכיפה חלי מערב וכל לפון וחלי מזרח וזורחת, ולמחרת התחיל היוס [ה] להיות זורח מעט מכנגד חלי מזרח לנד לפון, ושוקע להלן מחלי מערב לנד לפון, וכן כל יוס ויוס נמשכת מעט בין בזריחה בין בשקיעה, וכשמגיע יוס תקופת תמוז היא זורחת בקרן מזרחית לפונית ומהלכת ג' רוחות ושוקעת בקרן לפונית מערבית, ומשם ואילך היא ממעטין והחמה נמשכת מעט מעט בזריחתה ובשקיעתה לנד דרום, וכשמגיע תקופת תשרי יולאת בחלי מזרח ושוקעת בחלי מערב והיוס והלילה שוין, ועוד מושכת והולכת לנד דרום עד תקופת טבת, ומותו היוס יולאת בקרן מזרחית דרומית ושוקעת בקרן דרומית מערבית, ומשם ואילך נמשכת למחוריה לנד לפון לזריחתה ומרבה הילוכה לנד לפון מעט ושוקעת, וכן תמיד עד תקופת ניסן שיולאת בחלי מזרח ושוקעת בחלי מערב, נמלאת בימות החמה מהלכת רוב רוח מערבית לפני שקיעתה ופעמים כולה, וכל ימות הגשמים היא מהלכת חלק מיעוט מערב ופעמים שהיא נכנסת בו חלק לנר מועט, והלבנה לעולם בחידושה בקרן מערבית דרומית, הלכך בימות הגשמים שאין החמה נכנסת למערב חלק בשקיעתה הלבנה קודמת למוך המערב נמלאת לבנה בלפון, ובימות החמה שהחמה במערב הרבה היא קודמת הלבנה [ו] ברוב המדשים לנד לפון נמלאת לבנה בדרום: **אבל מצטרפין לעדות אחרת.** אחד מהן מצטרף עם עד אחר שיאמר כמותו: **ראינוהו במים.** תוך נהר או מעין לאינו דמותה של לבנה: **בעבים.** יום המעונן היה, וראינוה מאירה דרך עוביו של עב: **עששית.** קנדיל"ה [ז] בלע"ז: **כל הבי חזו ואזלי.** בתמיה, אחר שראוהו למה לא יעידו, וכי לעולם הם לריכים לראותו: **מדעתנו.** כדי להעיד עליו: **כוביתא דעיבא.** עיגול של עב לבן: **מתני' ראש ב"ד אומר מקודש בו' [ח]: גמ' מקראי קדש.** תרי זימני משמע: **ר' אלעזר ברי' צדוק אומר בו': בזמנו אין מקדשין אותו. שאינו** לריך חיזוק: **מעובר אין.** דמשמע משחשיכה נתעבר: **אבל מקודש לא.** קתני הרי זה מתקדש למחר: **מעובר איצטריכא ליה.** כלומר לעולם למחר בעי קידום, והאי דלא תנייה משום דאיצטריכא לאשמועינן מעובר: **דהואיל ובזמנו ראוהו.** סד"א לא ליעברוה, ואי תנא הרי זה מתקדש למחר הוה אמינא לעולם מיומא קמא מתקנינן מועדותיה: **מתני' דמות צורות לבנה [ט]: גמ' לא תעשון אתי:** שלא

גירי קא משדייא. קשת מזויין מן הלבנה כשהיא עומדת בגובה רוחה פגימת הקשת לתוך עומדיה גירי קא משדייא: **תני** חדא לצפונה דבריו קיימין. קשה לי דלריך ר' יוחנן לעיל (דף כג:) עושה שלוש במרומיו מעולם לא רחתה חמה פגימתה של לבנה וכשהלבנה לפני החמה ופגימת הלבנה בחידושה לעולם כלפי מזרח וזו רוחה החמה פגימותיה ור' חלייהו דר שלמה מגורגו"ם הרחי דבשני גלגלים [הס] חמה ולבנה ויכולה להיות רחיית הלבנה לפני החמה וחמה חינה רוחה פגימותיה שגלגל הלבנה למטה מגלגל החמה שהוא למעלה ממנו ולחכמי המזלות זה פשוט:

אבל מצטרפין לעדות. למ"ד (שבועות דף מו:) בב' כתי עדים המכחישות זו את זו זו נחה בפני עלמה ומעידה וזו נחה בפני עלמה ומעידה ניחא דמלטרפין לעדות ממון אבל למ"ד בהדי סהדי שקרי למה לי היאך מלטרפין לשום עדות אפילו לעדות החדש לכן דחק בקונט' לפרש אחד מהן מלטרף עם אחר שיאמר כמותו ובעדות של חדש זה חייבי והא דקתני לעדות אחרת היינו כלומר דמלטרף עם אחרים דנעשה עדות אחרת והכי מפרש לה בהדיא בסוף פרק כל הנשבעין (שם דף מח.) משום דהוה ליה [י] אחד ואין דבריו של אחד במקום שנים:

בדמות שמשיי. בהיכל ומושל מוקי לה ול"ג המשמשין לפני במרום: **אכסדרה** תבנית אולם. סתם אכסדרה אין בו כי אם ג' מחילות ורביעית פרוזה כמלוזה כדמשמע בפ' לא יחפור (ב"ב דף כה. ושם) דקאמר עולם דומה לאכסדרה ורוח לפונית אינה מסובבת והא דקתני אכסדרה תבנית אולם לפי שהיתה פתחו גדולה קרי ליה אכסדרה אע"פ שלא היה בשלוזה דה"ל גיפופי ט"ו אמה מכאן וט"ו אמה מכאן וכדתנן בשלהי (פ"ד מ"ז) ושמא לפי שהיה שם בית החליפות וכותל [כ] מפסיק בשלוזו בפנים:

שפודים

דחזא: **כתיב וידבר משה את מועדי ה'.** מיכן שראש ב"ד אומר מקודש. אשר תקראו אותם מיכן שעונין אחריו (הן) מקודש. דבעינן תרי זמני מקודש מניין. מדכתיב מקראי קדש ולא כתיב מקרא קדש: **בין שנראה בזמנו לילי ל'** בין שלא נראה בזמנו אלא לילי ל"א מקדשין אותו. ר' אלעזר ב"ר צדוק אומר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קידשוהו שמים. אמר רב יהודה אמר שמואל הלכתא כר' אלעזר ב"ר צדוק: **[מתני'] דמות צורות לבנות היו לו לרבן גמליאל כו'.** ואקשינן ומי שרי למעבד צורת לבנה והכתיב לא תעשון אתי לא תעשון כדמות שמשיי. ופריק אביי לא אסרה תורה אלא שמשין שאפשר לעשות כמותן כמו בית תבנית היכל ואכסדרה תבנית אולם

חשק שלמה על ר"ח ט) גולי ל"ל מקרן מזרחית דרומית וכלפי מזרחית לפונית וכו'. י) גולי ל"ל מרוח מזרחית לפונית כלפי מזרחית דרומית. כ) גולי ל"ל מרוח מזרחית לפונית כלפי

19/06/2018 אהח

המולדמד, **הָיוּ לוֹ לְרַבָּן גַּמְלִיאֵל בַּטַּבְלָא** [-לוחמה] שעל שולחנומו **וּבְפוֹתֶלֶת** שהיו **בַּעֲלִיָּיתוֹ** - בעליית בית דינו, שבה היה מקבל את העדויות על ראיית הלבנהמז, **שֶׁבָּהֶן** היה **מַרְאֶה אֶת** העדים **הַהֲדְיוֹטוֹת** - אנשים פשוטים, שלא היו יודעים לתאר כיצד היה מראה הלבנה שראו, והיה מצביע על צורות הלבנה **וְאוֹמֵר** להם 'הַאִם כָּזֶה **רָאִיתֶם אוֹ כָּזֶה**', ועל פי תשובותיהם היה בודק האם דבריהם מכוונים.

★

גמרא

שנינו במשנה, דמות צורות לבנה היו לו לרבן גמליאל.

הגמרא מקשה על מעשיו של רבן גמליאל:

וּמִי שָׁרֵי - וכי מותר לעשות צורות אלו, **וְהָכְתִיב** - והרי נאמר על **עוֹשֶׂה** - מותר לעשות כך (שמות כ כ) **'לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי'** וגו'. ודרשו חכמים את הכתוב, **לֹא תַעֲשׂוּן כְּדְמוּת שַׁמָּשַׁיי** [-משרתיי], כלומר, כצורות שמשיי העומדים איתימח. ואם כן אסור גם לעשות כדמות הלבנהמט.

מתרצת הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי, לֹא אָסְרָה תּוֹרָה** לעשות **אֶלָּא שַׁמָּשִׁין שֶׁאֶפְשָׁר לַעֲשׂוֹת כְּמוֹתָן** ממש, בגודלם האמיתי. **וּכְדְתַנְיָא** - וכפי ששנינו בברייתא, **לֹא יַעֲשֶׂה אָדָם בַּיִת כְּתַבְנִית הֵיכָל** של בית המקדש ממש, דהיינו, בשיעור גובהו, רוחבו ואורכו ומידת פתחיונ, וכן לא יעשה **אַכְסַדְרָה** - חצר המוקפת מחיצות משלש רוחות ופתוחה מרוח רביעית, שהיא **כְּתַבְנִית הָאוּלָם** שבבית המקדש, שהיה פתוח מרוח רביעיתנא, וכן לא יעשה **חֵצֵר כְּנֶגֶד עֲזָרָה** - כתבנית העזרה של בית המקדש, ולא **שֻׁלְחָן כְּנֶגֶד שֻׁלְחָן** - כתבנית שולחן לחם הפנים, ולא **מְנוֹרָה כְּנֶגֶד מְנוֹרָה** - כתבנית המנורה שהיתה במקדשנב. **אֲבָל**

אוצר החכמה

מד. והיינו שיעור גודלה של הלבנה, והצד אליו נוטות קרניה [כמבואר לעיל (כג:)]. רע"ב (מ"ח).

מה. רבי אברהם מן ההר (ד"ה נטנלה).

מו. תפארת ישראל (יכין פוס לד).

מז. תפארת ישראל (סס). וביאר עוד, שאת הצורות שעל הכותל הראה לעדים כדי שיבינו היטב וידמו כאילו הם רואים את הלבנה בשמים ויוכלו להעיד כראוי, ולפי עדותם דנו בית דין בצורות שלפניהם על השולחן. אולם בהון עשיר (מ"ה) ביאר, שבין הצורות שבכותל ובין שעל השולחן היו עשויות לצורך העדים, שאם ראו העדים את הלבנה באמצע השמים, העידו לפי הצורות שעל השולחן, ואם ראו את הלבנה סמוך לאופק, שאז נראה הדבר כאילו הלבנה היא על הכותל שבצידם, העידו לפי הצורות שבכותל, כדי שלא יטעו בעדות מחמת השינוי משכיבה לעמידה [אמנם ראה בהגהות וציונים שיש הגורסים כאן 'היתה לו לרבן גמליאל בעלייתו על הטבלא בכותל', ולפי זה היו הצורות מונחות רק במקום אחד].

מח. לשון הפסוק הוא 'לא תעשון איתי אלוהי כסף ואלוהי זהב לא תעשו לכם', ולפי הדרשה כאן הציווי 'לא תעשון איתי' הוא ציווי בפני עצמו, ו'אלוהי כסף ואלוהי זהב לא תעשו לכם' הוא ציווי נוסף [שלא לעשות כרובים מכסף, ושלא לעשותם יותר משנים, ושלא לעשותם בבתי כנסיות ומדרשות. רש"י (סס)], ועל פי טעמי המקרא לכאורה זהו גם פשט הפסוק, וכפי שפירש רש"י שם. פני יהושע (ד"ה אמר). ועיין שם שהקשה על הרמב"ן (שמות כ כא), שביאר שעל פי הפשט 'לא תעשון איתי אלוהי כסף ואלוהי זהב' הוא ציווי אחד.

מט. לכאורה הצורות שעשה רבן גמליאל לא היו צורות של עיגול הלבנה בשלמותה, שהרי בעת המולד הלבנה נראית כחצי עיגול בקו דק, ומסתבר שכך עשה אותן, ואם כן קשה מה מקשה הגמרא, והרי מבואר בפוסקים שכל האיסור הוא רק בעשיית דמות שלמה. כך הקשה בפני יהושע (ד"ה דמות). ותירץ, שיתכן שכדי לשאול את העד כיצד היתה הלבנה כשראה אותה, היה צריך לצייר עיגול שלם של לבנה ככדור שחור, ובתוכו לצייר קו דק לבן כפי שהלבנה נראית בעת המולד, שבאופן זה ניכר הציור לעד ודומה לו כפי שנראתה לו הלבנה בשמים, ועליו היה יכול לשאול אותו באיזה אופן נראתה לו. ובשפת אמת (ד"ה ומי) תירץ, שכיון שדרך הלבנה להראות לפעמים פגומה ואינה נראית כעיגול שלם, לכן העושה כן נחשב כצר צורה שלימה, ואף שבאמת גם כשהיא נראית פגומה היא בעצם שלימה, ורק אינה נראית לנו בשלימותה, ואם כן לכאורה העושה כצורה זו אינו עושה צורה שלימה, מכל מקום אסרה תורה לעשות כצורה שהיא נראית לנו.

נ. רש"י (ע"ז מג. ד"ה בית). ולכן נקטה הברייתא לשון 'תבנית', דהיינו שהאיסור הוא רק באותן מידות ממש כתבנית שהיתה במקדש, אך לעשות כצורתה בריקמה או בדיו מותר. ריטב"א (ד"ה תנן). אמנם בתורת משה (יתרו, לשנת ג' דמנוכה ד"ה בית) כתב, שהאיסור לעשות דווקא במידות ההיכל שבמקדש, הוא רק אם עושה בית המחולק בתוכו לחדרים, אך לעשות היכל חלול בלא חדרים, אסור אף שלא במידות ההיכל שבמקדש.

נא. ואף שהיו מצידי פתח האולם כתלים באורך חמש עשרה אמה מכל צד (מידות פ"ד מ"ו) ואילו סתם אכסדרה פתוחה לגמרי מרוח רביעית, מכל מקום כיון שהפתח היה גדול ביותר [רוחבו עשרים אמה וגובהו ארבעים אמה], נראה כאילו הוא פתוח לגמרי. ועוד, שמבפנים היה נראה כפתוח לגמרי, משום שכתלי האולם מן הצדדים הגיעו עד הפתח, והכתלים באורך חמש עשרה אמה שבצידי הפתח היו פונים כלפי חוץ. תוספות (ד"ה מכסדרה). ראה גם בתוספות בעבודה זרה (מג. ד"ה מכסדרה). אמנם עיין רש"ש (נמוק' סס) שתמה על דבריהם, שהרי מלבד הכתלים באורך חמש עשרה אמה שמצידי פתח האולם שהיו פונים כלפי חוץ, היו עוד כתלים באורך עשרים וחמש אמה מכל צד שהיו פונים כלפי פנים. וראה ביד דוד (נמוק' ד"ה מכסדרה) מה שביאר בכוונת התוספות. וראה עוד בילקוט ביאורים, האם לדברי התוספות אסור לעשות אכסדרה גם שלא במידות האולם שבמקדש.

נב. לגבי ההלכה בשאר כלי המקדש, ראה בילקוט ביאורים.

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [תוספתא פרק ח], ב) [סם] שבועות מח., ג) סנהדרין י:, ד) שם ע"ז, ה) [לעיל דף ח:], ו) נקמן דף כה:, ז) ע"ז מג., ח) [מנחות דף כח:].

הגהות מהר"י לנדא

א] גמ' שנה אתה מקדש. כנ"ל:

הגהות וציונים

ב] בכת"י ליתא כאן פיסקא זו, וכ"ה נכון, דהא ברייתא דמייתי שייכא אפיסקא דלצפונה או לדרומה דכבר עסיק בה, ועי' מהרש"א (דק"ס): ג] בכת"י נוסף כאן הפיסקא כמה היה גבוה (במקום לעיל), וכצ"ל (מהרש"א). ובנ"א מכת"י נוסף כאן הפיסקא: ואח"כ מכנסין את השני ובודקין אותו ואם נמצאו דבריהן מכוונין עדותן קיימת, ונוסחא נכונה היא מאד (דק"ס): ג] כת"י מיבעיא אמר אביי ה"ק: ד] [גי' הערוך כוביתא פירוש חתיכה של ענן שהיה דומה ללבנה] (גליון): ה] ס"א (גליון): ו] בכת"י ובדפו"י נוסף שגה, וכ"ה עיקר (דק"ס), ועי' הגהות מהר"י לנדא בגליון כאן: ז] כת"י לר"ג בעלייתו על הטבלא בכותל שבהן וכו', וכ"ה בר"ן בע"ז (וכעי"ז בגמ' שם), וע"ע במלאכת שלמה: ח] כת"י והתניא: ט] בע"ז (מג ע"א) איתא תבנית, וכן בכולם, וכ"ה בראשונים: י] צ"ל דבתקופת (באה"מ): כ] צ"ל ולמחרת היום התחילה להיות זורחת מעט וכו' צפון ושוקעת להלן (באה"מ): ל] צ"ל להלבנה (באה"מ): מ] צ"ל לנטירנ"ה. קופסא עם דופן זכוכית עשויה להניח בה נר: נ] [מיותר] (גליון): ס] [מיותר] (גליון) ובהגהות ברוך טעם כתב שצ"ל לבנות, וכוונת רש"י שכצ"ל במשנה וכמו שהוא בע"ז, וכ"ה ברש"י דפו"י ובמשנה שבמשניות: ע] צ"ל דהו"ל תרי וחד ואין (באה"מ), וכ"ה בשבועות, עיי"ש ברש"י: פ] צ"ל וכותלו (באה"מ, עיי"ש ביאורו):

משנת ראשונים

שכבר קידשוהו שמים. שאין צריכין לומר ביום ל"א מקודש מקודש לקדש החודש השני שממילא הוא מקודש, דלעולם אין לך חודש יותר משלשים יום, וכי אמרינן (ר"ה כ.) אתם אפילו שוגגין אתם אפי' מזידין אתם אפילו מוטעין, היינו דוקא קודם ל"א, אבל ביום ל"א אין צריך קדוש ב"ד. [חדושי הר"ן, סנהדרין י:]

רבי אלעזר ברבי צדוק אומר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו. ואני סבור שאין קדוש החודש מעכב בחדשים ולא הצריכו חכמים לומר מקודש אלא שהוא מצוה לפרסומי מילתא בעלמא. שהרי וכו' רבי אלעזר בר' צדוק, שהלכה כמותו (ר"ה כד.), אמר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו. אלמא אין קדוש מעכב. ולפי כל זה נאמר שמשעה שהסכים ר' הלל הנשיא ובית דינו על החשבון הזה ותקן אותו לדורות בחדשים ובשנים קורא אני בהם אלה מועדי י"י אשר תקראו אותם במועדם. וזה הענין הוא קיום החדשים והמועדות היום עד יבוא ויורה צדק לנו. [השגות הרמב"ן לספר המצוות, מצות עשה קנג]

שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים. דייק הכי מדכתיב שנת החמשים דהוה מצי למימר שנת חמשים ורבנן דרשי לה לדרשה אחרינא. [חדושי הר"ן, סנהדרין י:] לא יעשה אדם בית תבנית היכל. להכי נקט לישנא דתבנית למימר דוקא תבניתה ממש שהיה במשכן אבל צורתה ברקום או בדיו שרי וכדקתני סיפא גבי מנורה שעושה של ששה אבל שבע לא יעשה ובלבד של מיני מתכת אבל של עץ עושה דקסבר מנורה אינה כשירה בשל עץ. [הריטב"א]

עין משפט נר מצוה

יב א ב מיי' פ"ג מהל' קידוש החודש הלכה ה: יג ג מיי' שם הלכה ו: יד ד ה ו מיי' שם הלכה ח: טו ז מיי' פ"ג מהלכות ע"ז הלכה יא סמג לאוין כב טור י"ד סי' קמ"ג: טז ח מיי' פ"ז מהלכות בית הבחירה הלכה י טור ושו"ע י"ד סי' קמ"ג סעיף ח:

תורה אור השלם

א) וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה אֶת מֹעֲדֵי יְיָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: [ויקרא כג, מד]

ב) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם מוֹעֲדֵי יְיָ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי: [ויקרא כג, ב]

ג) וְקִדַּשְׁתֶּם אֵת שְׁנַת הַחֲמִשִּׁים שָׁנָה וְקָרָאתֶם דְּרוֹר בָּאָרֶץ לְכָל יֹשְׁבֶיהָ יוֹבֵל הִוא תִּהְיֶה לָכֶם וְשַׁבְתֶּם אִישׁ אֶל אֲחֻזָּתוֹ וְאִישׁ אֶל מִשְׁפַּחְתּוֹ תָּשֻׁבוּ: [ויקרא כה, י]

ד) לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם: [שמות כ, כ]

רבינו חננאל

תמוז חמה מהלכת ביום ט) מקרן מזרחית צפונית וכלפי מזרחית דרומית ולעולם אין הלבנה חדשה נראת אלא אחר שקיעת החמה וכשעולה כלפי דרום אחר החמה צפונה. וזו היא דתני לצפונה דבריו קיימין מתקופת תמוז עד תקופת טבת חוזרת החמה ועולה והולכת נ) מרוח דרומי' כלפי רוח צפונית וזו היא דתני לדרומה דבריו קיימין. **ומצאנו דברים הללו** מפורשים בתלמוד א"י כלשון הזה מאן דתני לצפונה דבריו קיימין מטבת ועד תמוז. ומאן דתני לדרומה דבריו קיימין מתמוז ועד טבת ועל זה הדרך מקשה שבתחלת השמועה לפני החמה היינו לצפונה לאחר החמה היינו לדרומה. תני רשב"י הרקיע של מים וכוכבים של אש ודרין זה עם זה ואין מזיקין זה לזה. א"ר בון המלאך חציו אש וחציו מים ואית ביה ה' גפין וגוייתו כתרשיש היינו עושה שלום במרומיו: **תני רב** ראינוהו **במים** פי' היו מים לפניו וראה בהן צורת לבנה והרים ראשו לראות הלבנה בשמים ולא ראה כלום. או ראה חציה במים וחציה ברקיע וכן בעבים וכן בעששית אין מעידין עליו עד שיראו אותה ברקיע כדורנה. אבל אם נראה להם פתאום כעין צורת הלבנה וכוונן לראות ראיית עיקר ולא ראה כלום אין מעידין עליו. מ"ט אמרינן כוכיתא בעלמא הוא

גירי קא משדייא: כמה היה גבוה ולאין היה נוטה כו'[ע]: **תנא חדא לצפונה דבריו קיימין לדרומה לא אמר כלום והתניא** [ע] **איפכא לדרומה דבריו קיימין לצפונה לא אמר כלום** לא קשיא כאן בימות החמה כאן בימות הגשמים. [ב] ת"ר [ג] **אחד אומר גבוה ב' מרדעות ואחד אומר ג' עדותן קיימת אחד אומר ג' ואחד אומר ה' עדותן בטילה אבל** מצטרפין לעדות אחרת. ת"ר [ד] **ראינוהו במים ראינוהו בעששית ראינוהו בעבים אין מעידין עליו חציו במים חציו בעבים חציו בעששית אין מעידין עליו השתא כולו אמרת לא חציו מבעיא אלא**[ג] ה"ק חציו במים חציו ברקיע חציו בעבים חציו ברקיע חציו בעששית חציו ברקיע אין מעידין. ת"ר [ו] **ראינוהו ושוב לא ראינוהו אין מעידין עליו כל הכי חזו לה ואזלי אמר אביי ה"ק ראינוהו מאלינו ושבנו לראותו מדעתנו ולא ראינוהו אין מעידין עליו מאי טעמא אימור כוביתא**[ד] **דעיבא בעלמא הוא דחזי: מתני'** [ה] **ראש ב"ד אומר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש בין שנראה בזמנו בין שלא נראה בזמנו מקדשין אותו** [ז] ה"ר"א בר' צדוק אומר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קידשוהו שמים: **גמ'** ראש ב"ד וכו': מנהני מילי א"ר חייא בר גמדא א"ר יוסי בן שאול אמר רבי אמר קרא [א] וידבר משה את מועדי ה' מכאן שראש ב"ד אומר מקודש: וכל העם עונין אחריו מקודש: מנלן אמר רב פפא אמר קרא [ב] אשר תקראו אותם קרי ביה אתם ר"נ בר יצחק אמר [ב] אלה הם מועדי הם יאמרו מועדי מקודש מקודש תרי זימני למה לי דכתיב [ב] מקראי קודש: ר"א בר' צדוק אומר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו: תניא [ז] פלימו אומר בזמנו אין מקדשין אותו שלא בזמנו מקדשין אותו ר"א [בר"ש][ס] אומר בין כך ובין כך אין מקדשין אותו שנאמר [ג] וקדשתם את שנת החמשים[ו] [א][פ] שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים א"ר יהודה אמר שמואל הלכה כר' אלעזר בר' צדוק אמר אביי אף אנן נמי תנינא [ו] ראוהו בית דין וכל ישראל נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר מעובר אין מקודש לא מעובר איצטריכא ליה ס"ד אמינא הואיל וראוהו בית דין וכל ישראל איפרסמא ולא ליעברוה קמ"ל: **מתני'** [ז] דמות צורות לבנה היו לו לרבן גמליאל בטבלא[ז] ובכותל בעליתו שבהן מראה את ההדיוטות ואומר הכזה ראית או כזה: **גמ'** ומי שרי והכתיב[ח] [ד] **לא תעשון אתי** [ז] **לא תעשון כדמות שמשי** אמר אביי לא אסרה תורה אלא שמשין שאפשר לעשות כמותן כדתניא [ט] [ח] **לא יעשה אדם בית תבנית היכל אכסדרה תבנית אולם חצר כנגד**[ט] עזרה שלחן כנגד מנורה כנגד מנורה אבל עושה של

גירי קא משדייא. בלבנה אין לחוש אם רואה פגימת הקשת למטן קשת מלמעלה ביום ואז הלבנה כשרגע בטיהרה ולא אמרי עודיה גירי קא משדייא: **תני** חדא לצפונה דבריו קיימין. קשה לי דלרים ר' יוחנן לעיל (דף כג:) עושה שלוש במרומיו מעולם לא רחתה חמה פגימתה של לבנה וכשהלבנה לפני החמה ופגימת הלבנה בחידושה לעולם כלפי מזרח ובו רואה החמה פגימותיה ור' אליעזר בר שלמה מגורמיז"ה הרחני דבשני גלגלים [הס] חמה ולבנה ויכולה להיות רחיית הלבנה לפני החמה וחמה חינה רואה פגימותיה שבגלגל הלבנה למטה מגלגל החמה שהוא למעלה ממנו

ולחכמי המזלות זה פשוט:

אבל מצטרפין לעדות. למ"ד (שבועות דף מז:) ג' כתי עדים המכחישות זו את זו זו רואה בפני עלמה ומעידה וזו רואה בפני עלמה ומעידה ניחא דמצטרפין לעדות ממון אבל למ"ד בהדי שקרי שקרי למה לי היאך מצטרפין לשוס עדות אפילו לעדות אחת לכן דחק בקונטרס לפרש אחד מהן מצטרף עם אחר שיאמר כמותו ובעדות שלו אחד זה חייבי והא דקתני לעדות אחרת היינו כלומר דמצטרף עם אחרים דנעשה עדות אחרת והכי מפרש לה בהדיא בסוף פרק כל הנשבעין (שם דף מח.) משום דהוה ליה[פ] אחד ואחד דבריו של אחד במקום שנים:

בדמות שמשיי. בהיכל ואולם מוקי לה ול"ג המשמשין לפני במרום: **אכסדרה** תבנית אולם. פתח אכסדרה אין בו כי אם ג' מחילות ורביעית פרוצה כמלואה כדמשמע בפ' לא יחפור (ב"ב דף כה. ושם) דקאמר עולם דומה לאכסדרה ורוח צפונית היה מסובבת והא דקתני אכסדרה תבנית אולם לפי שהיתה פתחו גדולה קרי ליה אכסדרה אע"פ שלא היה כמלואה דה"ל גיפופי ט"ו אמה מכאן וט"ו אמה מכאן וכדתנן בכמות (פ"ד מ"ז) ושמא לפי שהיה שם בית החליפות וכותל[פ] מפסיק כמלואו בפנים:

שפודים

ע) מולי ל"ל מקרן מזרחית דרומית וכלפי מזרחית צפונית וכו'. פ) מולי ל"ל מרוח מזרחית צפונית כלפי מזרחית דרומית. ג) מולי ל"ל מרוח מזרחית צפונית כלפי

שפודים של ברזל. הא דקרי ליה שפודים משום שלא היו גדיעים כפתורים ופרחים אלא ח"כ נראה כדאי' בהקומץ רבה (מנחות דף כח. ושם): **חוץ** מפרצוף אדם. תימה מאי קושיא דלמא הכא במוגא וכדרבא דמוקי לה כר' יהודה בפ' כל המלמים (ע"ז דף מג. ושם) אבל עשייה שריא וי"ל דסוגיא דהכא כאדעי ולית ליה דרבא ומוקי לה בעובדא ולפ"ז מותר לעשות צורת אדם דקיימת לן כרבא לגבי דאדעי ומיהו אין רואין דאלא סוס קושיא יכול רבא לדחוק לא תעשון אותי וכן תניא לקמן בעצת שמומתה שקוע אסור לחתוך בה:

לא תעשון אתי. ומ"ת ומאי קאמר אלא דמות מרובעה פנים תיפוק ליה משום צורת אדם לחודיה וי"ל כי היכא שאר פרצופין עם אדם שרי טפי ח"י אם אלא צורת אדם לחוד להשלים לד' פנים ומיהו קשיא לפרצוף אדם לחודיה תיפוק ליה מכרובים שעל הכפורת וי"ל דלא מקרו שמשי וכרובים שבשמים לא נתברכה צורתם[ס]: **לא** אסרה תורה **אלא** שמשין שבמדור העליון. הני תלת מילי דאדעי לא הדר ביה כלל ומנא דכולם אחת הן ומ"ק לא אסרה בשמשין של מטה אלא בית מנגית היכל ואכסדרה מנגית חולס ובשמשין[ס] התחתונים אסרה חמה ולבנה וכוכבים

ובמדור העליון דמות ד' פנים:

ממעל לרבות מלאכי השרת. למאי דסליק אדעתיה הוה מצי למקשוי דמות שמשי אלא תעשון נפקא:

שאני ר"ג דאחרים עשו. ומ"ג דכל מילי אמירה לנכרי שבות כדמוכח בפ"ב דמו"ק (דף יב.) ואפילו בדרבנן היכא שבות ובפרק השוכר את הפועלים (ב"מ דף ג.) יש נעיץ מי היכא שבות אלא אפילו אי לא גבי חוסם פרה ודם הכא לא גזור משום מגוה ונריך ליזהר כשמלוין לנכרים ומחתמין המוב בחותם של שעוה שתלוי בחגרת אלא במכתבי כדפריסית[ע] אלא אם הנכרי מניח לו חותם[פ] מעצמו מותר[צ]: **סמי** עיניה דדין. אלמא אסור להשהותו שמא ימשדוהו שעשה ועבר על לא תעשון ור"ג נמי ליתסר ומשני כיון דחותמו בולט חייסין לחשדא שמא יאמרו ע"ז הוא לו אבל אחשדא אלא תעשון לא חייסין ומפרש בה"ג דהיא דרך יהודה בגורת דרקון משום דתנן בפרק כל המלמים (ע"ז דף מב:) אלא כלים ועליהם צורת חמה ולבנה[מ] דרקון יוליכם ליס המלא ומפרש התם משום דהני מחייבי להו וה"ג מחייב טפי אחשדא אשמעי': **והא** רבן גמליאל יחיד. תימה והא צורה דר"ג לא היתה בולטת וי"ל דמ"מ שייך בה אחשדא דגבי לבנה אין חילוק כיון דאינה בולטת בדקיע: **ראינוהו** במזרח. היינה וערבית בשערב את החמה עדי שקר הס דקיימא לן (לעיל כ:) כ"ד שעי מיכסי סיהרא כך פירש בקונטרס בשם רבותיו והקשה מדקתני בברייתא פעמים שבא בחרוכה ואין לשון חרוכה וקלרה נופל כאן שהרי ממוך קוטנה היא נכסית מבני מערב כשהיא במזרח לפני חמה ופירש בקונטרס לעל החמה העידו ועדי שקר לקאמר רבי יוחנן בן נורי לפי שבי"ד שעות שביום אין ממהרת לבא מתוך המזרח למוך המערב וע"ז קאמר פעמים שבא בחרוכה ושוהה לבא ובבר תימה הוא מאי ס"ד דר' יוחנן בן נורי למה לי למיכל ליל בי"ד שעות כל רוח דרומית ועדיין מקלה רוח מזרחית ומערבית עמו ובירושלמי משמע כליבא קאמר דבי שמלאי טעמא דרבי יוחנן בן נורי כל חדש שנראית קודם ו' שעות אין כח בעין לראות את היבן[ק] נראה יבן שחרית לא נראה חדש בין הערבים לא נראה יבן שחרית מ"ר חייל בר אבא ולמה קבלם ר"ג שכן מסורת הוא מאבותיו פעמים שבא בחרוכה ותימה מי פליג המסורת מאבותיו דר"ג אהא דאמר לעיל בסוף פ"ק (דף כ:) כ"ד שעי מיכסי סיהרא למאי נפקא מינה לאכאבי סהדי ושמא ים לחלק בשעות דיש שעות קטנות ביום כגון בתקופת טבת ויש שעות גיבוריות כגון בימי ניסן ותשרי ויש גדולות כגון בתקופת תמוז ואי בקטנות אז בגיבוריות מיכסי סיהרא לבני מ"י תמני סרי מעתיקא ושית מחדתא מן הגדולות פעמים מכסיא פורתא כגון דבא בחרוכה פעמים ללא מכסיא כגון דבא בקלרה:

לאורתא

ערבית

[ס] של חמשה ושל ששה ושל שמונה ושל שבעה לא יעשה אפי' של שאר מיני מתכות רבי יוסי בר יהודה אומר אף של עץ לא יעשה כדרך שעשו מלכי בית חשמונאי אמרו לו [ג] משם ראייה שפודין של ברזל היו וחיפום בבעץ[ד] העשירו עשאום של כסף חזרו העשירו[ה] עשאום של זהב ושמשין שאי אפשר לעשות כמותן מי שרי והתניא[ו] לא תעשון אתי לא תעשון כרמות שמשיי המשמשין לפני במרום אמר אביי [ז] לא אסרה תורה אלא [א] דמות ארבעה פנים בהדי הדדי אלא מעתה תניא [ב] כל הפרצופות מותרין [ג] חוץ מפרצוף אדם א"ר הונא[ג] בריה דרב אידי מפרקיה דאביי שמיעא לי לא תעשון אתי[ז] לא תעשון אותי ושאר שמשין מי שרי והא תניא לא תעשון אתי לא תעשון כרמות שמשיי המשמשין לפני במרום [ד] כגון אופנים ושרפים וחיות הקודש ומלאכי השרת אמר אביי לא אסרה תורה אלא שמשין שבמדור העליון ושבמדור התחתון מי שרי והתניא [ב] אשר בשמים לרבות חמה ולבנה כוכבים ומזלות ממעל לרבות מלאכי השרת כי תניא ההיא לעבדם אי לעבדם אפילו שלשול קטן נמי אין ה"נ דתניא [ב] אשר בארץ לרבות הרים וגבעות ימים ונהרות אפיקים וגאיות מתחת לרבות שלשול קטן ועשייה גרידתא מי שרי והתניא [ה] לא תעשון אתי לא תעשון כדמות שמשיי המשמשין לפני כגון חמה ולבנה כוכבים ומזלות שאני ר"ג דאחרים עשו לו והא רב יהודה דאחרים עשו לו וא"ל שמואל לרב יהודה [ס] שיננא סמי עיניה דדין התם חותמו בולט הוה ומשום חשדא כדתניא [ו] טבעת חותמו[פ] בולט אסור להניחה ומותר לחתום בה חותמו שקוע

אה"ת 19/06/2018

להניחה ואסור לחתום בה ומי חיישינן לחשדא והא ההיא בי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא דהוה ביה אנדרטא והוו עיילי רב ושמואל ואבוה דשמואל ולוי ומצלו התם ולא חיישי לחשדא [ז] רבים שאני והא ר"ג יחיד הוא כיון דנשיא הוא שכיחי רבים גביה איבעית אימא [ח] דפרקים הוה ואיבעית אימא [ט] להתלמד עבד וכתיב [ג] לא תלמד לעשות [י] אבל אתה למד להבין ולהורות: **מתני'** מעשה שבאו שנים ואמרו ראינוהו שחרית במזרח

ערבית

של חמשה. גרוס: ושל ששה. גרוס: ואפילו של שאר מיני מתכות. לפי שכיוצא בהן כשירה לפניס, כדתניא (מנחות דף כח:) ועשית מנורת כולו זהב טהור פרט מקשה מיעשה חזר וכולל, מה הפרט מפורש של מתכת אף כל של מתכת: **אף** של עץ לא יעשה. שכיוצא בה כשירה לפניס, דר' יוסי בר' יהודה דרים ליה לקרא בדבוי ומעוטי, מאי רבי רבי כל מילי ומאי מיעט מיעט חרס, והכי מפרש לה במנחות (שם): כדרך ששעשו מלכי בית חשמונאי. כשגברה ידס על היוונים והוליחוס מירושלים וטיהרו את המקדס, והיו עניים ולא יכלו לעשותה של זהב: **בבעץ**. שטייני"ו[ו] בלע"ז: **דמות ארבעה פנים**. לגוף אחד כעין חיות הקדס, דהיינו אחי כסיא הכבוד רכוב עליהן: **פרצוף אדם לחודיה תשתרי**. שהרי הוא אחד מהן בחיות, ואפ"ה אמר עד דאיכא כולהו בהדי הדדי: שבמדור העליון. בדקיע שביעי, דלייקינן אחי, אבל חמה ולבנה וכוכבים ומזלות במדור התחתון

מנורה שֶׁל חֲמִשָּׁה נרות[א] וְשֶׁל שִׁשָּׁה נרות[ב] וְשֶׁל שְׁמוֹנָה נרות, כיון שאינן דומות למנורה שהיתה בבית המקדש. וְאילו מנורה שֶׁל שִׁבְעָה נרות לֹא יַעֲשֶׂה - אסור לעשות כלל, כיון שכך היתה המנורה שבבית המקדש, וְאֶפִילּוּ אם אינה מנורה של זהב כמו שהיה בבית המקדש, אלא מנורה שֶׁל שְׁאָר מִינֵי מַתָּכוֹת, משום שגם מנורה כזו כשירה לבית המקדש[ג]. רַבִּי יוֹסֵי בַּר יְהוּדָה אוֹמֵר, אַף מנורה שֶׁל עֵץ לֹא יַעֲשֶׂה, שהרי אף היא כשירה לבית המקדש[ד], דְּדָרֵךְ שֶׁעָשׂוּ מַלְכֵי בֵּית חַשְׁמוֹנַאי, שכשגברה ידם על היוונים והוציאום מירושלים, וטיהרו את המקדש, מצאו שנטלו היוונים את כל כלי המקדש[ה], והיו זקוקים למנורה חדשה, וכיון שהיו עניים ולא יכלו לעשותה של זהב, עשאוה של עץ[ו]. אָמְרוּ לוֹ חכמים, וכי מִשּׁם רְאָיָה שמנורה של עץ כשירה לבית המקדש, והרי המנורה שעשו מלכי בית חשמונאי לא היתה כלל של עץ, אלא קני המנורה שעשו שְׁפוּדִין - מוטות חלקים שֶׁל בַּרְזֶל הָיוּ[ז], וְחִיפּוּם בְּ'בַעַץ' - ציפו אותם במתכת הנקראת 'בדיל'[ח], כדי שיראו נאים[ט], וכיון שהבדיל לאחר זמן נעשה כהה ודומה במראהו לעץ, טעו הרואים את המנורה וחשבו שהיא של עץ'. ומסיימת הברייתא, לאחר שֶׁהֶעֱשִׁירוּ בית חשמונאי, עֲשָׂאוּם - עשו את קני המנורה שֶׁל כֶּסֶף, וכשחָזְרוּ וְהֶעֱשִׁירוּ יותר עֲשָׂאוּם שֶׁל זָהָב. מבואר בתחילת הברייתא, שהאיסור לעשות כדמות שמשי המקום, הוא רק בדברים שניתן לעשות כצורתם ממש, כגון התקדש וכליו, אך חמה ולבנה שלא ניתן לעשות כמותם בגודלם האמיתי, מותר לעשות כדוגמתם[י], ונמצא שאין כל פסול במה שעשה רבן גמליאל צורות לבנה.

הגמרא מקשה על דברי אביי:

וְשַׁמְּשִׁין שֶׁאִי אֶפְשָׁר לַעֲשׂוֹת כְּמוֹתָן, מִי שְׁרִי - וכי מותר לעשותם, וְהָתַנְיָא - והרי שנינו בברייתא, נאמר (שמות כ כ) 'לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי', ויש לדרוש מלשון 'איתי', לֹא תַעֲשׂוּן כְּדִמּוּת שַׁמְּשַׁי הַמְשַׁמְּשִׁין לְפָנַי בַּמָּרוֹם. ומבואר שאסור לעשות כדוגמת השמשים שבמרום, ולכאורה הכוונה גם לחמה וללבנה[יא], וחוזרת השאלה כיצד עשה רבן גמליאל דמות צורת לבנה.

מתרצת הגמרא, אָמַר אַבַּיֵי, לֹא אָסְרָה תּוֹרָה בפסוק 'לא תעשון איתי' לעשות כדמות כל השמשים שבמרום, אֶלָּא אסרה לעשות דְּמוּת אַרְבָּעָה פָּנִים בַּהֲדֵי הֲדָדֵי - גוף אחד שיש בו יחד את צורות פני ארבעת חיות הקודש[יב], שדווקא אופן זה נחשב כ'איתי', כיון שחיות הקודש כסא הכבוד רכוב עליהן, אך אם אינו עושה באופן זה, וכן שאר השמשים שבמרום, כגון חמה ולבנה, מותר לעשות כדוגמתם[יג].

מקשה הגמרא, אֶלָּא מֵעַתָּה, שהאיסור הוא רק בעשיית דמות שיש בה ארבעה פנים יחד, פַּרְצוּף אָדָם לְחוֹדֵיהּ תִּשְׁתְּרֵי - יהיה מותר לעשות דמות פרצוף אדם לבדו, שהרי הוא אחד מפני חיות הקודש, וְאַלְּמָה תַּנְיָא - מדוע שנינו בברייתא, כָּל הַפַּרְצוּפוֹת מוּתָּרִין לעשותן חוץ מִפַּרְצוּף אָדָם, ומשמע שאסור לעשותו אף כשהוא לבדו[יד]. מתרצת הגמרא, אָמַר רַב הוּנָא בְּרֵיהּ [-בנו] דְּרַב אִידִי, מִפִּרְקֵיהּ דְּאַבַּיֵי שְׁמִיעָא לִי - מדרשתו של אביי שמעתי, שהטעם שאסור לעשות פרצוף אדם אף כשהוא לבדו, הוא משום שנאמר 'לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי', ומכך שלא נאמר 'עמי' אלא 'איתי'[טו], דורשים שכאילו נאמר 'לֹא תַעֲשׂוּן אוֹתִי', כלומר, לא תעשו כדמותי הנראית במראה הנבואה, שנאמר (ישעיהו ו כז) 'כְּמַרְאֵה אָדָם עָלָיו מִלְמָעְלָה'[טז].

א. **רש"י** (ד"ה שבעה). 'נרות', היינו הבזיכים שנותנים בתוכם את השמן והפתילות. רש"י (שמות כה לז). אמנם במנחות (כח: ד"ה שבעה) כתב רש"י, 'של ששה קנים'. וכן כתב המאירי (ד"ה ניתן). וכאן כוונת רש"י לומר, שאף אם עשה שבעה קנים, אך עשה רק חמישה או ששה נרות [דהיינו שעשה קנים ללא בזיכים], מותר. מכתב לחזקיהו (נרקש"י ד"ה שבעה).

ב. **אף** שהתנא מפרש כאן שמותר לעשות מנורה של ששה נרות, מכל מקום הוצרך לפרש קודם לכן שגם של חמישה נרות מותר, משום שבאופן זה שוים הקנים משני הצדדים, ודומה יותר למנורת בית המקדש. רש"ש (ד"ה שבעה).

ג. **שנאמר** (שמות כה לו) 'ועשית מנורת זהב טהור מקשה תיעשה המנורה', ודרש רבי (סוכה ג: מנחות כח:) פסוק זה ב'כלל ופרט וכלל', ש'ועשית מנורת' הוא כלל [דהיינו, ציווי כולל ולא מפורט], שמשמעו הוא שתעשה מנורה מכל דבר, ו'זהב טהור' הוא פרט [דהיינו, ציווי מפורט], שתעשה אותה של זהב דווקא, וב'מקשה תיעשה המנורה' חזר וכלל, שניתן לעשותה מכל דבר, והדין ב'כלל ופרט וכלל' הוא (ספרא, נדרים לד: ירושלמי פ"ו) שאין אתה דן את הדבר אלא כעין הפרט, כלומר, שאינו צריך להיות ממש כפרט אלא די שיהא דומה לו [כיון שהכלל השני בא להוסיף על הפרט גם דבר הדומה לו], וכאן במנורה, כשם שהפרט מפורש שהוא של מתכת, שהרי הזהב הוא מין מתכת, אף כל מנורה שבבית המקדש יש לעשותה של מתכת. רש"י (ד"ה ואפילו) [אמנם אילו לא היה הפסוק חוזר וכולל היה בזה דין של 'כלל ופרט', שבאופן זה אין בכלל אלא מה שבפרט בדיוק, משום שהפרט בא לפרש את כוונת הנאמר בכלל, ורק זהב טהור היה כשר].

ד. **יש** שדורשים את התורה בדרך של כלל ופרט, ויש שדורשים בדרך של ריבוי ומיעוט. רש"י (סוכה שם ד"ה והכתיב). ורבי יוסי ברבי יהודה דרש (סוכה ומנחות שם) את הפסוק האמור 'ועשית מנורת' וגו' בריבוי ומיעוט, ש'ועשית מנורת' הוא ריבוי, שמשמע שתעשה את המנורה מכל דבר, ו'זהב טהור' הוא מיעוט, הממעט שתעשה רק מדברים הדומים לנאמר במיעוט, כגון כלי מתכות, וב'מקשה תיעשה המנורה' חזר וריבה, שניתן לעשות את המנורה מכל דבר ואף מעץ [שלפי הדורש רבוי ומיעוט, כשיש רבוי ומיעוט וריבוי, כוונת הכתוב היא לרבות את הכל, שכן הריבוי האחרון בא לבטל את המיעוט, אמנם המיעוט לא לחינם נאמר, אלא למעט מנורה של חרס, שהוא הראוי ביותר להתמעט, משום שהוא פחות שבכלים ואינו ראוי אפילו למלך בשר ודם. רש"י (סוכה שם ד"ה והכתיב וד"ה מיעט, מנחות שם ד"ה שבעה)]. רש"י (ד"ה אף).

ה. **רש"י** (ע"ז מג. ד"ה ומלכות).

ו. **עשאוה** דווקא של עץ ולא של שאר מתכות זולות, משום שהיו טמאים ולא רצו לטמא את המנורה ופשוטי כלי עץ אינם מקבלים טומאה (שבת קכג:). רא"ם (מזרחי, על הסמ"ג הלכות מנוכה ד"ה ועשה). אולם ראה מה שכתב על דבריו המהרש"א (חולין נה. ת"ם ד"ה מקלה).

ז. **הברייתא** מכנה את הקנים 'שפודים', משום שעשאום חלקים, שכשהמנורה אינה של זהב אין עושים בה כפתורים ופרחים וגביעים (מנחות כח.). תוספות (ד"ה שפודים).

ח. **רש"י** (ע"ז שם ד"ה בבעץ).

ט. **ולא** עשו את כל המנורה מבדיל כיון שזו מתכת רכה ויכולה להתכופף. תוספות רי"ד (ע"ז שם ד"ה פיסקא).

י. **תוספות** רי"ד (שם). אמנם בדקדוקי סופרים (אות ק) הביא גירסת כתב יד 'בְּעֵץ', וכתב שכך ישר לגרוס, מפני שהמנורה היתה עשויה מברזל, והברזל מגונה שהוא מקצר ימיו של אדם [על ידי חרב וחנית], ואין ראוי שיבוא במקום כלי המקדש המאריכים ימיו של אדם, ולכן חיפו את הברזל של המנורה בעץ. ועוד, שלפי גירסת הדפוס 'בבעץ', הרי לדברי חכמים רבי יוסי שיקר כשאמר שמלכי בית חשמונאי חיפו את המנורה בעץ. ועיין שם הוכחה נוספת.

יא. **רש"י** (ע"ז שם ד"ה המשמשין).

יב. **רש"י** (ע"ז שם ד"ה המשמשין) כתב, שמבואר שאסור לעשות שמשים עליונים, והיינו כדוגמת השמשים שבמרום. ורבינו חננאל (ד"ה ומקטירין) ביאר ההוכחה, שהרי אי אפשר לאדם לעשות דמות השמשים שבמרום דהיינו חיות הקודש, אלא ודאי הכוונה לדמות חמה ולבנה, שגם כמותן אסור לעשות.

יג. **והן**, שור, אדם [בדמותו של יעקב אבינו. רש"י (יחזקאל ו ה)], אריה ונשר. רש"י (ע"ז מג: ד"ה מרנעה).

בפני יהושע (ד"ה אמר) הקשה, מדוע הוצרך להוסיף על אומרו 'בהדי הדדי', הלא די באומרו שאסרה תורה רק 'דמות ארבעה פנים'. ותירץ, שאם היה אביי אומר רק שאסרה תורה לעשות דמות ארבעה פנים, היה קשה ממעשים שבכל יום שמציירים צורות אריה ושור ונשר, וכן בכסא של שלמה המלך מצינו שהיו עומדים אריות אצל ידות הכסא, ולכן הוצרך אביי להדגיש שאסרה תורה רק דמות ארבעה פנים יחד כדוגמתם למעלה.

יד. **אביי** לא חזר בו ממה שאמר קודם לכן שהתורה רק אסרה לעשות כדמות המקדש וכליו, אלא מוסיף, שבנוסף לזה יש איסור לעשות דמות ארבעה פנים בהדי הדדי, וכן בכל האיסורים שיבוארו להלן בגמרא אינו חוזר בו, אלא מוסיף. תוספות (ד"ה מקלה).

טו. **בתוספות** (ד"ה מון) העירו, שהסוגיא כאן מדברת לפי אביי האוסר לעשות צורת האדם, אך לא לפי רבא שמתיר לעשות ואוסר רק להשהות צורת אדם אם מצאה, כמבואר בעבודה זרה (מג.). והוסיפו, שאמנם להלכה לכאורה היה לנו להתיר עשייה שהרי פוסקים כרבא כשחולק עם אביי, אלא שבאמת יתכן שאף רבא אוסר זאת משום הפסוק 'לא תעשון איתי' [ומה שסבר בעבודה זרה שאסור להשהות צורה שמצא, הוא לאו דווקא], וכן משמע שנפסק להלכה, שאסור אף עשייה, ממה ששנינו לקמן בברייתא שטבעת שחותמה שקוע אסור לחתום בה. וכן כתב הריטב"א (ד"ה ופריק).

טז. **פני** יהושע (ד"ה אמר).

יז. **אך** ודאי אין לדמות לבורא יתברך דמות גוף כלל חס ושלום. ריטב"א (ד"ה ופריק). יש להקשות, מדוע הוצרך אביי ללמוד לעיל מן הפסוק 'לא תעשון איתי' שאסור לעשות דמות ארבעה פנים ביחד, הלא אחד מהפנים הם פני אדם, ומבואר כאן שאסור לעשות צורת אדם אף לבדו, ואם כן ודאי אסור לעשות דמות ארבעה פנים. כך הקשו התוספות (ד"ה לא) והריטב"א (ד"ה ופריק). ותירצו, שכיון שיש פרצופים נוספים יחד עם האדם היה מקום להתיר. ועוד תירצו, שצריך את הלימוד למוצא צורת אדם שאסור להשלימו לדמות ארבעה פנים. ותמה בפני יהושע (שם) על קושייתם, שהרי צורת האדם שבפני חיות הקודש אינה דומה ממש לצורת אדם, כמבואר ביחזקאל (ו ו) שלכל צורה מחיות הקודש היו ארבעה פנים, ואם כן בלא הלימוד שלעיל לא היתה אסורה עשיית צורת ארבעה פנים יחד. וכתב, שיתכן שלא היה פשוט להם שרק עשיית צורה שלימה אסורה, וסברו שיתכן שאסור לעשות אף מקצת צורה [אמנם התוספות בעבודה זרה (מג. ד"ה לא) כתבו במפורש שמותר לעשות חצי פרצוף]. ועיין בשפת אמת (שבת ד"ה לא) שיישב את דברי התוספות באופן אחר.

עוד הקשו התוספות (שם), מדוע הוצרך לטעם מיוחד לאסור עשיית דמות אדם, הרי

שפודים של ברזל. הא דקרי ליה שפודים משום שלא היו גביעים כפתורים ופרחים אלא ח"כ בהקומץ רבה (מנחות דף כח. ושם): **חוץ** מפרצוף אדם. תימה מאי קושיא דלמא הכא במונח וכדרבא דמוקי לה כר' יהודה בפ' כל המלמים (ע"ז דף מג. ושם) מבל עשייה שריא וי"ל דסוגיא דהכא כאדי ולית ליה דרבא ומוקי לה בעושה ולפ"ז מותר לעשות צורת אדם דקיימא לן כרבא לגבי דאדי ומיהו אין ראיה דבלא שום קושיא יכול רבא לדחוק לא תעשון אותי וכן תניא לקמן בסוגיא שמותמה שקוע אסור לחתוס בה:

לא תעשון אתי. ות"ת ומאי קאמר אלא למות מרבעה פנים תיפוק ליה משום צורת אדם למודיה וי"ל כי היכא דאמר פרלופין עם אדם שרי טפי ח"י אם אלא צורת אדם אסור להשלים לד' פנים ומיהו קשיא דפרלוף אדם למודיה תיפוק ליה מכרובים שעל הכפורת וי"ל אלא מקרו שמשיי וכרובים שבשמים לא נתברה לורתם[ס]: **לא** אעשה תורה **אלא** שמשין שבמדור העליון. הני תלת מילי דאמרי לא הדר ביה ככל זמנא דכולם אמת וה"ק לא אעשה בשמשין של מטה אלא בית תבנית היכל ואלאכה תבנית אולם אם אעשה אלא בשמשין שבמדור התחתון[ס] התחתונים אעשה אולם וכוכבים

ובמדור העליון דמות ד' פנים:

ממעל לרבות מלאבי השרת. למאי דסליק אדעתיה דאייר בעשייה הוה אלי לאקשויי דמות שמשיי אלא תעשון ופקא:

שאני ר"ג דאחרים עשו. ואע"ג דבכל מילי אמירה לנכרי שבות כדאמרינן בפ"ב דמו"ק (דף יב.) ואפילו בדרבנן אינה שבות ובפרק השוכר את הפועלים (ב"מ דף ג.) יש דעות אי אינה שבות בלאו הוא אלא גזור משום פרה ודם דהכא לא גזור משום מזוה ונריך ליזהר בשמלוין לנכרים ומחתמין החוב בחותם של שעוה שאלוי בחגרת אלא בשפודין[ע] אלא מדרבנן כדפרישית[פ] ואם הנכרי מביא לו חומס[צ] מעלמו מותר[ק]: **אבל** עיניה דדין. אלמא מסור להשהותו שמא יחשדוהו שעשה ועבד על לא תעשון ור"ג נמי ליתסר ומשני כיון לחותמו בולט חייבין לחשדא שמא יאמרו ע"ז הוא לו אבל אחשדא אלא תעשון לא חייבין ומפרש דה"ג דהיה דרך יהודה בלורת דרקון משום דתנן בפרק כל המלמים (ע"ז דף מב:) אלא כלים ועליהם צורת חמה לבנה[ר] דרקון יוליכם ליס המלח ומפרש התם משום דהני חשיבי להו וה"ע חשיב טפי אשדא אשר: **והא** רבן גמליאל יחיד. תימה והא לורה דר"ג לא היתה בולטת וי"ל דמ"מ שייך בה אשדא דגבי לבנה אין חילוק כיון דאינה בולטת בדקיע: **ראינוהו** במזרח. היאנה וערבית בשערב את אשר הם דקיימא לן (לעיל כ:) כ"ד שעי מיכסי סיהרא כך פירש בקונטרס בשם רבותיו והקשה מדקתני בברייתא פעמים שבא בחרוכה ואין לשון חרוכה וקלרה נופל כאן שהרי מתוך קוטנה היאנה נכסית מבני מערב כשהיא במזרח לפני חדושה ופירש בקונטרס לעל החדשה העידו ועדי שקר דקאמר רבי יוחנן בן נורי לפי שבי"ד שעות שביום אין ממהרת לבא מתוך המזרח לתוך המערב וע"ז קאמר פעמים שבא בחרוכה ושוהה לבא ודבר תימה הוא מאי ס"ד דר' יוחנן בן נורי למה לא תוכל לילך בי"ד שעות בל רוח דרומית ועדיין מקלה רוח מזרחית ומערבית עמו וביושלמי משמע כליבא קאמר דקאמר רבי יוחנן בן נורי בל חדש שנרחית קודם ו' שעות אין בם בעין לראות את היבן[ש] נראה יבן שחרית לא נראה חדש בין הערבים לא נראה יבן שחרית א"ר חייא בר אבא ולמה קבלם ר"ג שבן מסורת הוא מאבותיו פעמים שבא בחרוכה ופעמים מהלך בלבה ותימה מי פליג המסורת מאבותיו דר"ג אהא דאמר לעיל בסוף פ"ק (דף כ:) כ"ד שעי מיכסי סיהרא למאי נפקא מינה לאבוסי סהדי ושמא יש לחלק בשעות דיש שעות קטנות ביום בגון בתקופת טבת ויש שעות בינוניות בגון בימי ניסן ותשרי ויש גדולות בגון בתקופת תמוז ואי בקטנות או בבינוניות מיבסי סיהרא לבני א"י תמני סרי מעתיקא ושית מחדתא מן הגדולות פעמים מבסיא פורתא בגון דבא בחרוכה פעמים דלא מבסיא בגון דבא בקלרה:

לאורתא

שפודין של ברזל היו, וחיפום בבעין. וקרי להו שפודין לפי שלא היו בהם גביעים כפתורים ופרחים שאין עושין כן אלא כשבאה ככר זהב כדאיתא במנחות (כח.), ומסתברא נמי לאסור תשמישין דכיון דמשום מעלה הוא כש"כ שתשמישין הוי חלול, ולא עוד אלא שלא נאסרה העשייה אלא להשתמש בו.

[הריטב"א]

לא תעשון כדמות שמשיי המשמשין לפני במרום. וכל הני דרשי טובא דדרשי מלא תעשון אתי כולהו כחדא חשיבי ושקולים הם ויבאו כולם שכולם בכלל אתי.

[הריטב"א, עבודה זרה מג:]

לא אעשה תורה אלא דמות ארבעה פנים בהדי הדדי. פי' צורת אדם שאני נראה לנביאים במראה הנבואה כדכתיב (יחזקאל א) כמראה אדם עליו מלמעלה, אבל [illegible] שיהא לבורא יתברך דמיון גוף כלל, והאי פירוקא אע"ג דאליבא דאביי הוא דפרקינן ליה משום קושיא דכל הפרצופות ואילו ההיא לרבא לא קשיא מכל מקום רבא מודה בהאי דינא דפרצוף אדם מסברא דנפשיה בלי שום קושיא. **[הריטב"א]**

ואמר ליה שמואל לרב יהודה שיננא סמי עיניה דדין. כתב רבינו האיי גאון ז"ל, פשוטו בלשון ארמי ששיניו גדולות, שכל מה שהוא גדול שינים קרו ליה שיננא. ויש שדורשין שמעתתיה חריפין כחץ שנון.

[שיטמ"ק, כתובות יד.]

התם חותמו בולט הוה ומשום חשדא. והשתא הו"מ למיפרך מיד אי הכי ר"ג נמי הא איכא משום חשדא, אלא דעדיפא מינה אקשי ומי חיישינן לחשדא, וכיון דשני ליה דאיכא לחלק בין חשדא דיחיד לחשדא דרבים הדר אקשי ליה והא ר"ג דיחיד הוא ואם כן ליתסר משום חשדא. **[הרשב"א]** **והא ההיא בי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא דהוה ביה אנדרטא.** פי' הגאון ז"ל, דשעת השמד היה וכשבטל השמד העבירוהו משם, משמע דס"ל לגאון ז"ל, דאע"ג דבעלמא לא חיישינן לחשדא מכוער הדבר להניח שום צורה בבית הכנסת דחיישינן שם לחשדא, כיון שהוא מקום תפלה דילמא הניחוהו שם, אבל כיון שבאונס הונח שם לכבוד המלך מותרין להתפלל ואין אוסרין עליהם משום שמא יחשדו. **[הרמב"ן, עבודה זרה מג:]**

איבעית אימא דפרקים הוה. לתירוצא קמא קאי, דלעולם ר"ג הוא עצמו עשה וכיון דפרקים הוה שרי שהרי אינו דומה חמה ולבנה, ומינה נמי דליכא משום חשדא דלעבדה לא עבדי לה לפרקים. **[הריטב"א]** ויש מפרשים דהאי אפירכא דחשדא קאי, אבל בעשיה אפילו דפרקים אסור, ואכתי קיימינן כפירוש קמא דאחרים עשו לו, ולא נהירא מדהדר אמרינן איבעית אימא להתלמד עבד וההיא ודאי למישרי אף בעשיה הוא וכיון דכן דכוותה דפרקים באיבעית אימא קמא, אעפ"כ למעשה ראוי להחמיר. **[הריטב"א]**

עין משפט נר מצוה

יז א טוש"ע י"ד סי' קמ"ו סעיף ד:

יח ב מיי' פ"ג מהלכות ע"ז הלכה י סמג לאוין כב טור ש"ע י"ד סי' קמ"ו סעיף ו:

יט ג ד ה מיי' שם והלכה יא סמג שם טור ש"ע שם סעיף ד:

כ ו מיי' פ"ג מהלכות ע"ז הלכה יא טוש"ע י"ד שם סעיף ה:

כא ז טוש"ע שם סעיף ד בהג"ה:

כב ח טור ש"ע שם סעיף ז:

כג ט טור ש"ע שם סעיף ד:

רבינו חננאל

אולם וחצר תבנית עזרה ושלחן שלחן שבהיכל. ומנורה תבנית מנורה בשבעה קנים. אבל עושה של ששה של שמונה. של שבעה לא יעשה אפילו של שאר מיני מתכות. אבל דמות לבנה שאי אפשר לו לאדם לעשות לבנה לא אסרה תורה. **ואקשינן תוב והתניא לא תעשון אתי** לא תעשון כדמות שמשיי המשמשין לפני במרום וכי אפשר לאדם לעשות דמות חיות הקודש. ופריק אביי לא אסרה תורה אלא דמות ד' פנים כאחד. אי הכי פרצוף אדם לחודיה לשתרי אלמה תניא כל הפרצופות מותרין חוץ מפרצוף אדם. ואסיקנא לא תעשון אתי. פי' לא תעשון אותי כגון דמות אדם שאני מראה לנביאים בחזיונם כדכתיב ביחזקאל דמות כמראה אדם עליו מלמעל'. **איני והתניא בהדיא אשר בשמים** לרבות חמה ולבנה כו' ודחינן כי תניא היא לעבדם אי לעבדם אפי' שלשול קטן נמי אסור לעשות. אין כלומ' הברייתא לעבדם היא דתניא ואשר במים מתחת לארץ לא תשתחוה להם ולא תעבדם לרבות שלשול קטן. **ועשייה בלא לעבדם שרי** והתניא לא תעשון אתי פי' כל שמשין שאתי כגון חמה ולבנה כו'. ופרקינן הוא עצמו אסור לעשות אבל אחרים לא ור"ג אחרים עשו לו. ואסיקנא אם הוא כגון טבעת וחותמו בולט אסור משום חשדא. ומי חיישינן לחשדא והא ההוא אנדרטא. פירוש צורת איש דהוה קאי בכנישתא דשף יתב בנהרדעא והוו עיילי רב ושמואל ואבוה דשמואל ולוי ומצלי התם. **ופרקינן רבים שאני.** כלומר במקום שיש רבים לא חיישינן לחשדא. ור"ג נמי כיון דנשיא הוא רבים שכיחי גביה ולאו יחיד הוא. איכא דאמרי דמות צורת לבנה של חוליות היתה איכא דאמרי להתלמד מותר שנאמר לא

הגהות וציונים

מ] כת"י (כאן ובע"ז ובמנחות) **בעין**, ועי' שערי תשובה סי' תר"ע סק"א: **נ]** בכת"י **והעשירו**: **ג]** [בע"ז מג ע"ב איתא רב יהודה בריה דרב **יהושע** מפירקי' **דרבי יהושע שמיע** לי וע"ש מב ע"ב וברש"י] (גליון): **ד]** בכת"י נוסף **קרי ביה**, וכ"ה בשאילתות פר' יתרו וברא"ש בע"ז: **ה]** כת"י טבעת **שחותמה** בולט וכו' **חותמה** שוקע, וכ"ה בע"ז: **ו]** בדיל (רש"י מנחות כח:): **ז]** נחלים: **ח]** צ"ל **עיניה** (באה"מ): **ט]** הד"א עם דיבור הקודם (באה"מ): **י]** נדצ"ל **חתימתה**: **כ]** בדפו"ר "ובשמשים", ונדצ"ל **ובשמים**, וכ"ה בתוס' ע"ז מג ריש ע"ב. ובתוס' הרא"ש **ובמדור התחתון**: **ל]** בתוס' הרא"ש לו **הכתב חתום** מעצמו: **מ]** במשנה שם נוסף **צורת** דרקון: **נ]** בדפו"ר נוסף **ותני**:

מסורת הש"ס עם הוספות

מ) ע"ז מג. מנחות כח:. **נ)** [שבת כט: וש"נ], **ג)** ע"ז מג., **ד)** [שם כל הסוגיא], **ה)** [נדרים לו. וש"נ], **ו)** [שבת עה. סנהדרין שם. ע"ז יח. מג:], **ז)** עי' כתובות קיב ע"א וע"ב, **ח)** [וע"ע תריכות תוספות יומא נד. ד"ה כרובים], **ט)** ד"ה חרון, **י)** וע"ע תוס' ע"ז מג: ד"ה שאני.

תורה אור השלם

א) לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם:
[שמות כ, כ]

ב) לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ פֶּסֶל וְכָל תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וַאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתָּחַת וַאֲשֶׁר בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ:
[שמות כ, ד]

ג) כִּי אַתָּה בָּא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ לֹא תִלְמַד לַעֲשׂוֹת כְּתוֹעֲבֹת הַגּוֹיִם הָהֵם:
[דברים יח, ט]

משנת ראשונים

שפודין של ברזל היו, וחיפום בבעין. וקרי להו שפודין לפי שלא היו בהם גביעים כפתורים ופרחים שאין עושין כן אלא כשבאה ככר זהב כדאיתא במנחות (כח.), ומסתברא נמי לאסור תשמישין דכיון דמשום מעלה הוא כש"כ שתשמישין הוי חלול, ולא עוד אלא שלא נאסרה העשייה אלא להשתמש בו.

[הריטב"א]

לא תעשון כדמות שמשיי המשמשין לפני במרום. וכל הני דרשי טובא דדרשי מלא תעשון אתי כולהו כחדא חשיבי ושקולים הם ויבאו כולם שכולם בכלל אתי.

[הריטב"א, עבודה זרה מג:]

לא אעשה תורה אלא דמות ארבעה פנים בהדי הדדי. פי' צורת אדם שאני נראה לנביאים במראה הנבואה כדכתיב (יחזקאל א) כמראה אדם עליו מלמעלה, אבל [illegible] שיהא לבורא יתברך דמיון גוף כלל, והאי פירוקא אע"ג דאליבא דאביי הוא דפרקינן ליה משום קושיא דכל הפרצופות ואילו ההיא לרבא לא קשיא מכל מקום רבא מודה בהאי דינא דפרצוף אדם מסברא דנפשיה בלי שום קושיא. **[הריטב"א]**

ואמר ליה שמואל לרב יהודה שיננא סמי עיניה דדין. כתב רבינו האיי גאון ז"ל, פשוטו בלשון ארמי ששיניו גדולות, שכל מה שהוא גדול שינים קרו ליה שיננא. ויש שדורשין שמעתתיה חריפין כחץ שנון.

[שיטמ"ק, כתובות יד.]

התם חותמו בולט הוה ומשום חשדא. והשתא

19/06/2015

מתירוצו האחרון של אביי עולה, שמותר לעשות כדוגמת שאר השמשים שבמרום שאינם באופן של דמות אחת שיש בה ארבעת פני חיות הקודש. הגמרא מקשה על כך:

וְשָׁאנֵי שַׁמָּשִׁין מִי שְׁרֵי - וכי מותר לעשות כדוגמת שאר השמשים שבמרום, **וְהָתַנְיָא** - והלא שנינו בברייתא, נאמר 'לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי', ודורשים, **לֹא תַעֲשׂוּן כְּדִמּוּת שַׁמָּשַׁי הַמְשַׁמְּשִׁין לְפָנַי בַּמָּרוֹם, כְּגוֹן אוֹפַנִּים וּשְׂרָפִים וְחַיּוֹת הַקֹּדֶשׁ וּמַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת**, כפי שנראו במראה הנבואה[ח], ומבואר שנאסרה גם עשיית שאר השמשים שבמרום, ולא רק עשיית דמות אחת שיש בה ארבעת פני חיות הקודש, ואם כן אסור לעשות גם כדמות הלבנה, וחוזרת השאלה כיצד עשה רבן גמליאל צורות לבנה.

מתרצת הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי, לֹא אָסְרָה תּוֹרָה לעשות אֶלָּא** כדמות **הַשַּׁמָּשִׁין שֶׁבַּמָּדוֹר הָעֶלְיוֹן**, דהיינו ברקיע השביעי, שהם אופנים ושרפים וחיות הקודש ומלאכי השרת, שנאמר 'לא תעשון איתי', ויש לדייק שאסור לעשות דווקא את אלה שהם 'איתי', אך חמה ולבנה ושאר הכוכבים הנמצאים במדור התחתון, דהיינו ברקיע השני (חגיגה יג:), אין איסור לעשות כדמותם.

מקשה הגמרא, **וְשֶׁבַּמָּדוֹר הַתַּחְתּוֹן מִי שְׁרֵי** - וכי כדמות השמשים שבמדור התחתון כן מותר לעשות, **וְהָתַנְיָא** - והלא שנינו בברייתא, נאמר בפסוק (שמות כ ד) 'לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ פֶּסֶל וְכָל תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וַאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתָּחַת לָאָרֶץ', ודרשו חכמים, מה שנאמר 'אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם' בא **לְרַבּוֹת** שאסור לעשות כדמות **חַמָּה וּלְבָנָה וּכוֹכָבִים וּמַזָּלוֹת** הנמצאים בשמים, ו'מִמַּעַל' בא **לְרַבּוֹת** שאסור לעשות כדמות **מַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת**[ט]. ומפורש שאסור לעשות אף כדמות השמשים שבמדור התחתון, וכיון שאף הלבנה בכלל איסור זה, חוזרת השאלה כיצד עשה רבן גמליאל דמויות לבנה.

מתרצת הגמרא, **כִּי תַּנְיָא הַהִיא** - מה ששנינו באותה ברייתא שאסור לעשות כדמות השמשים שבמדור התחתון, הוא לעשותם כדי **לְעָבְדָם** עבודה זרה[י], שהרי נאמר בהמשך איסור זה (שם פסוק ה) 'לֹא תִשְׁתַּחֲוֶה לָהֶם וְלֹא תָעָבְדֵם'[יא], ומבואר שמה שנאמר לפניו 'לא תעשה לך' וגו' היינו כדי שלא תשתחווה להם ולא תעבדם, אך עשיית דמויות השמשים שלא על מנת לעבדם, לא נאסרה. ולכן אין איסור במה שעשה רבן גמליאל צורות לבנה לצורך עדויות לקידוש החודש.

מקשה הגמרא, **אִי** - אם האיסור לעשות כדמות השמשים שבמדור התחתון הוא כשעושה כדי **לְעָבְדָם**, מדוע נקטה הברייתא באיסור זה דווקא חמה ולבנה וכוכבים ומזלות, הרי **אֲפִילּוּ** צורת **שְׁלִשּׁוֹל קָטָן** [-תולעת קטנה[יב]] **נַמִּי** - גם אסור לעשות כדי לעבדה. מתרצת הגמרא, **אֵין הָכִי נַמִּי** - אכן אסור לעשות גם צורת שלשול כדי לעבדה, **דְּתַנְיָא** בהמשך הברייתא על הפסוק הנזכר 'לא תעשה לך פסל וכל תמונה אשר בשמים ממעל ואשר בארץ מתחת ואשר במים מתחת לארץ', שמה שנאמר 'וַאֲשֶׁר בָּאָרֶץ' בא **לְרַבּוֹת** שאסור לעשות צורת **הָרִים וּגְבָעוֹת, יַמִּים וּנְהָרוֹת, אֲפִיקִים** [-מקומות יציאת המים] **וְגֵאָיוֹת** [-עמקים], ו'מִתָּחַת' בא **לְרַבּוֹת** שאסור לעשות אף צורת **שְׁלִשּׁוֹל קָטָן** כדי לעבדה. ונמצא שאכן מבואר בהמשך הברייתא גם איסור עשיית צורת שלשול קטן.

הגמרא דוחה את התירוץ שהאיסור לעשות כדמויות השמשים שבמדור התחתון הוא רק כדי לעבדם:

מקשה הגמרא, **וַעֲשַׂיְיהּ גְּרִידְתָּא מִי שְׁרֵי** - וכי עצם עשיית דמויות השמשים שבמדור התחתון מותרת אם אינו עושה על מנת לעבדם, **וְהָתַנְיָא** - והלא שנינו בברייתא, נאמר 'לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי', ודורשים ממשמעות 'איתי', **לֹא תַעֲשׂוּן כְּדִמּוּת שַׁמָּשַׁי הַמְשַׁמְּשִׁין לְפָנַי, כְּגוֹן חַמָּה וּלְבָנָה, כּוֹכָבִים וּמַזָּלוֹת.** ומפורש שאין לעשות כדמות שמשים אלו אף שלא על מנת לעבדם[יג]. ולפי זה נמצא שאסור לעשות כצורת הלבנה, ואם כן חוזרת השאלה כיצד עשה רבן גמליאל צורות לבנה[יד].

הגמרא מבארת את מעשי רבן גמליאל לאור מסקנתה שאסור לעשות דמויות לבנה:

מתרצת הגמרא, **שָׁאנֵי** - שונה הדבר אצל **רַבָּן גַּמְלִיאֵל, דַּאֲחֵרִים** [-נכרים] **עָשׂוּ לוֹ** את הצורות, ומותר לומר לנכרי לעשות דבר איסור עבור ישראל כשהוא לצורך מצוה[טו], ולכן היה מותר לרבן גמליאל לומר לנכרים לעשות עבורו צורות לבנה, שהרי הוצרך לכך למצות קידוש החודש.

מקשה הגמרא, וכי צורות שנעשו על ידי נכרים מותר לישראל להשהותם, **וְהָא** [-והרי] **רַב יְהוּדָה, דַּאֲחֵרִים** [-נכרים] **עָשׂוּ לוֹ** צורה בטבעתו, **וּמִכָּל מָקוֹם אָמַר לֵיהּ שְׁמוּאֵל לְרַב יְהוּדָה, שִׁינָּנָא** - מחודד בתלמוד[טז], **סַמֵּי עֵינֶיהָ דְּדִין** - עַוֵּר את עיני צורה זאת, כלומר, השחת את הצורה[יז]. ומבואר, שאף שנכרים עשו לו את הצורה אמר לו שמואל שישחיתנה ולא ישהה אותה אצלו שמא יחשדוהו שהוא

בברייתא לעיל שנינו שאסור לעשות ככלי המקדש, ואם כן יש לאסור עשיית צורת אדם, משום שאסור לעשות צורת הכרובים שעל הכפורת, שפניהם כפני אדם [כמבואר בסוכה (ה:) שפני הכרובים כפני תינוק]. ותירצו, שכרובים שעל הכפורת אינם נקראים 'שמשיי' אלא אם כן עשאם כלי שלם עם הארון והכפורת, ואין לאסור משום עשיית צורת הכרובים שבשמים [ראה ביחזקאל (י ו) וברש"י שם], משום שלא נתבררה לנו צורתם [דברי התוספות נתבארו על פי תוספות הרא"ש (ד"ה מלמ), אך ראה ברצוף אהבה (נמוק' שם) שביאר באופן אחר את דברי התוספות]. אמנם בערוך לנר (נמוק' שם, נ"ד) תמה על קושיית התוספות, שהרי האיסור לעשות כדמות השמשים שבמקדש הוא רק לעשות כדמותם ממש, ולכך מותר לעשות מנורה של חמשה או ששה נרות, ואם כן גם בעשיית הכרובים נאסרה רק עשיית כל הכרוב, וכיצד נלמד מזה עשיית פרצוף אדם שהוא רק חלק מן הכרוב.

יח. והיינו כדמות אדם עם כנפיים. ר"ן (ע"ז מג: ד"ה ופרכינן ומשמ) ואין לומר שנלמד מכאן איסור עשיית פרצוף אדם לבדו, ואין צריך ללימוד מ'לא תעשון איתי' ש'לא תעשון אותי' האמור לעיל, משום שיתכן שאין במשמשי המרום הללו צורת אדם, ואף שמפורש בדניאל (י יח) שהמלאך הנגלה אליו היה 'כמראה אדם', מכל מקום אינם דומים לגמרי לאדם, משום שאין להם עורף (חגיגה טו.). תוספות הרא"ש (ד"ה מלמ).

יט. וכן שרפים ואופנים וחיות הקודש שנמצאים 'ממעל' במדור העליון. שפתי חכמים (ד"ה ממעל).

לדברי הגמרא כאן יש להקשות, מדוע צריך לימוד נוסף למלאכי השרת, הלא למדנו זאת בברייתא לעיל מ'לא תעשון איתי' [אמנם למסקנת הגמרא להלן לא קשה, משום שהברייתא כאן עוסקת באיסור לעובדם]. תוספות (ד"ה ממעל). ובלחם סתרים (ע"ז מג: ד"ה והמיתי) תירץ, שהגמרא סברה שבא ללמד שעוברים על כך בשני לאוים, או שהאיסור של 'ממעל' נאמר על עשייה לעצמו, שכן נאמר בו 'לא תעשה לך', והאיסור של 'לא תעשון' נאמר על עשייה עבור אחרים.

כ. תוספות (יומא נד. ד"ה כרוכיס), וכן ביאר במגילת אסתר (ספר המצוות, ל"ת ה מות ה) בדעת הרמב"ם (שם). אך הרמב"ן (השגות לספר המצוות שם) ביאר, שכוונת הברייתא לאסור לעובדם ולקבלם באלוה, ולא עשיית דוגמתם כדי לעובדם.

כא. מנחם משיב נפש (ד"ה כי).

כב. רש"י (ד"ה שלשול). ובחולין (סו: ד"ה שלשול) פירש, שהיא תולעת ארוכה כנחש הנמצאת באשפה. ובמתנות כהונה (על מדרש רבה, ג"ר פ"ו ו) כתב שהוא מין שבלול.

כג. ואכן מסקנת הגמרא שאסור לעשות כדמויות חמה ולבנה וכוכבים ומזלות אף שלא כדי לעבדן, ולא חזר בו, וכל האיסורים שאמר לעיל נכונים. תוספות (ד"ה פסקה).

כד. לכאורה קשה מדוע לא הקשתה הגמרא מיד מדרשה זו על מעשי רבן גמליאל, אלא בתחילה הקשתה מברייתות אחרות, והרי כאן מפורש שאסור לעשות דמות לבנה. ותירץ מהר"ם אלשיך (שו"ת סי' עו), שאם היתה הגמרא מקשה מיד מדרשה זו, היה יכול אביי לתרץ, שמהדרשה למדים לאסור רק עשיית דמות לבנה שלימה, ואילו רבן גמליאל עשה דמות חסירה, והמקשה ידע זאת, ולכן סיבבו בקושיות והביאו לכך שאינו יכול לתרץ באופן זה, עיין שם שביאר הטעם באריכות.

כה. אך שלא לצורך מצוה, אסור לומר לנכרי לעשות מעשה איסור עבור ישראל (מו"ק יג:). תוספות (ד"ה שמני). והריטב"א (ד"ה ופרכינן) ביאר באופן נוסף, שלא ציוה רבן גמליאל על הנכרים לעשות את הצורות עבורו, אלא הם עשו לו אותן מעצמם, ובאופן זה מותר להשתמש בהן.

כו. מלשון 'חץ שנון' (משלי כה יח). ערוך (ערך שן - השלישי). עיין שם פירוש נוסף. ורבינו פרחיה (שבת קח: ד"ה שיננא) פירש 'אדם המשניות', וקראוהו כך בדרך כבוד. ובשיטה מקובצת (כתובות יד. ד"ה שיננא) כתב בשם רב האי גאון, שנקרא כך מפני ששיניו גדולות.

כז. רש"י (ד"ה סמי). ומשמע מדבריו שיש להשחית את כל הצורה, וכדעה השניה המובאת במאירי (ע"ז מג: ד"ה ונריך). דעה נוספת הביא המאירי (שם), שיחסר את העין. ובחתם סופר (שו"ת, ח"ו סי' ו) כתב, שפשוט שגם לרש"י אין צריך להשחית כל הצורה, אלא די בקטיעת ראש אזנה או ראש חוטמה כמפורש במשנה לגבי ביטול עבודה זרה (ע"ז נג.), ומה שפירש רש"י השחת צורתו, הוא משום שקשה לו מדוע אמרו לו דווקא בלשון 'סמי עיניה', ולכן פירש ש'עינו' היינו צורתו, כלשון הכתוב (במדבר יג ז) 'ועינו כעין הבדולח', שפירושו 'צורתו כצורת הבדולח'.

שפודים של ברזל. הא דקרי ליה שפודים משום שלא היו גבוהים כפתורים ופרחים אלא ח"כ בהקומץ רבה (מנחות דף כח. ושם): **חוץ** מפרצוף אדם. תימה מאי קושיא דלמא הכא במונח וכדרבא דמוקי לה כר' יהודה בפ' הלמים (ע"ז דף מג. ושם) אבל עשייה שריא וי"ל דסוגיא דהכא כאדם ולית ליה דרבא ומוקי לה בעושה ולפ"ז מותר לעשות צורת אדם דקיימא לן כרבא לגבי דאדם ומיהו אין ראוי דבלא שום קושיא יכול רבא לדחוק לא תעשון אותי וכן תניא לקמן בסוגיא שחותמה שקוע אסור לחתום בה:

לא תעשון אתי. ומ"ת ומאי קאמר אלא למות מרבעה פנים תיפוק ליה משום צורת אדם למודיה וי"ל כי היכא דאמר פרלופין עם אדם שרי טפי ח"י אם אינו צורת אדם אסור להשלים לד' פנים ומיהו קשיא דפרלוף אדם למודיה תיפוק ליה מכרובים שעל הכפורת וי"ל דלא מקרו שמשי וכרובים שבשמים לא נתברכה לורתם (ע"ז דף מג. ושם): **לא** אפרה תורה אלא שמשין שבמדור העליון. הני תלת מילי לאדם הדר ביה בכל זמנא דכולם אמת וה"ק לא אפרה בשמשין של מטה אלא בית תבנית היכל ואכסדרה תבנית אולם ובשמשין התחתונים אפרה תבנית אולם ובנה וכוכבים

ובמדור העליון דמות ד' פנים:

ממעל לרבות מלאכי השרת. למאי דסליק אדעתיה דאייתי בעשייה הוה אלי למקשוי דמות שמשי אלא תעשון נפקא:

שאני ר"ג דאחרים עשו. ואע"ג דבכל מילי אמירה לנכרי שבות כדאמרינן בפ"ב דמו"ק (דף יב.) ואפילו בדרבנן היכא שבות ובפרק השוכר את הפועלים (ב"מ דף ג.) יש דעות אי היכא שבות בלאו הוא אלא גזור משום פרה ודם דהכא לא גזור משום מלוה ולריך ליזהר כשמלוין לנכרים ומחתמין החוב בחותם של שעוה שתלוי בחגורת אלא סמכין אדרבה כדפריסית (ע) אלא ושם הנכרי מדיח לו חותם (פ) מעצמו מותר (צ): **שמי** עיניה דדין. אלמא משום להשהותו שמא ימשהוהו שעשה ועבר על לא תעשון ור"ג נמי ליתסר ומשני כיון דחותמו בולט חייסין לחשדא שמא ימחרו ע"ז הוא לו אבל מחשדא אלא תעשון לא חייסין ומפרש בה"ג דהיה דרך יהודה בלורת בלקון משום דתנן בפרק כל הגלמים (ע"ז דף מב:) אלא כלים ועליהם צורת חמה לבנה (ק) דרקון יוליכם ליס המלח ומפרש התם משום דהני מציני להו וה"ג משיב טפי משלא משלא: **והא** רבן גמליאל יחיד. תימה והא לורה דר"ג לא היתה בולטת וי"ל דמ"מ שייך בה חשדא דגבי לבנה חין חילוק כיון דחיתה בולטת בדקיע: **ראינוהו** במזרח. היינו ערבית במערב את החמה עדי שקר הס דקיימא לן (לעיל כ:) כ"ל שעי מיכסי סיהרא כך פירש בקונטרס בשם רבותיו והקשה מדקתני בברייתא פעמים שבא בחרוכה ואין לשון חרוכה וקלרה נופל כאן שהרי ממוך קוטנה היינה נכסית מבני מערב כשהיא במזרח לפני חמה ופירש בקונטרס דעל החמה העידו ועדי שקר דקאמר רבי יוחנן בן נורי לפי שבי"ב שעות שביום אין ממהרת לבא מתוך המזרח לתוך המערב וע"ז קאמר פעמים שבא בחרוכה ושוהה לבא ודבר תימה הוא מאי ס"ד דר' יוחנן בן נורי למה לו תוכל לילך בי"ב שעות כל רוח דרומית ועדיין מקלה רוח מזרחית ומערבית עמו וביושלמי משמע כליבא קאמר דקאמר רבי יוחנן בן נורי כל חדש שבראשית קודש ו' שעות אין כח בעין לראות את היקן[ק] נראה יקן שחרית לא נראה חדש בין הערבים לא נראה יקן שחרית א"ר חייא בר אבא ולמה קבלם ר"ג שכן מסורת הוא מאבותיו פעמים שבא בחרוכה ופעמים מהלך בקלרה ותימה מי פליג המסורת מאבותיו דר"ג אהא דאמר לעיל בסוף פ"ק (דף כ:) כ"ל שעי מיכסי סיהרא למאי נפקא מינה לאכחושי סהדי ושמא יש לחלק בשעות דיש שעות קטנות ביום כגון בתקופת טבת ויש שעות בינוניות כגון בימי ניסן ותשרי ויש גדולות כגון בתקופת תמוז ואי בקטנות או בבינוניות מיכסי סיהרא לבני ח"י תמני סרי מעתיקא ושית מחדתא מן הגדולות פעמים מכסיא פורתא כגון דבא בחרוכה פעמים דלא מכסיא כגון דבא בקלרה:

לאורתא

ערבית

ממעל לרבות מלאכי השרת. למאי דסליק אדעתיה דאייתי בעשייה הוה אלי למקשוי דמות שמשי אלא תעשון נפקא: **שאני** ר"ג דאחרים עשו. ואע"ג דבכל מילי אמירה לנכרי שבות כדאמרינן בפ"ב דמו"ק (דף יב.) ואפילו בדרבנן היכא שבות ובפרק השוכר את הפועלים (ב"מ דף ג.) יש דעות אי היכא שבות בלאו הוא אלא גזור משום פרה ודם דהכא לא גזור משום מלוה ולריך ליזהר כשמלוין לנכרים ומחתמין החוב בחותם של שעוה שתלוי בחגורת אלא סמכין אדרבה כדפריסית (ע) אלא ושם הנכרי מדיח לו חותם (פ) מעצמו מותר (צ): **שמי** עיניה דדין. אלמא משום להשהותו שמא ימשהוהו שעשה ועבר על לא תעשון ור"ג נמי ליתסר ומשני כיון דחותמו בולט חייסין לחשדא שמא ימחרו ע"ז הוא לו אבל מחשדא אלא תעשון לא חייסין ומפרש בה"ג דהיה דרך יהודה בלורת בלקון משום דתנן בפרק כל הגלמים (ע"ז דף מב:) אלא כלים ועליהם צורת חמה לבנה (ק) דרקון יוליכם ליס המלח ומפרש התם משום דהני מציני להו וה"ג משיב טפי משלא משלא: **והא** רבן גמליאל יחיד. תימה והא לורה דר"ג לא היתה בולטת וי"ל דמ"מ שייך בה חשדא דגבי לבנה חין חילוק כיון דחיתה בולטת בדקיע: **ראינוהו** במזרח. היינו ערבית במערב את החמה עדי שקר הס דקיימא לן (לעיל כ:) כ"ל שעי מיכסי סיהרא כך פירש בקונטרס בשם רבותיו והקשה מדקתני בברייתא פעמים שבא בחרוכה ואין לשון חרוכה וקלרה נופל כאן שהרי ממוך קוטנה היינה נכסית מבני מערב כשהיא במזרח לפני חמה ופירש בקונטרס דעל החמה העידו ועדי שקר דקאמר רבי יוחנן בן נורי לפי שבי"ב שעות שביום אין ממהרת לבא מתוך המזרח לתוך המערב וע"ז קאמר פעמים שבא בחרוכה ושוהה לבא ודבר תימה הוא מאי ס"ד דר' יוחנן בן נורי למה לו תוכל לילך בי"ב שעות כל רוח דרומית ועדיין מקלה רוח מזרחית ומערבית עמו וביושלמי משמע כליבא קאמר דקאמר רבי יוחנן בן נורי כל חדש שבראשית קודש ו' שעות אין כח בעין לראות את היקן[ק] נראה יקן שחרית לא נראה חדש בין הערבים לא נראה יקן שחרית א"ר חייא בר אבא ולמה קבלם ר"ג שכן מסורת הוא מאבותיו פעמים שבא בחרוכה ופעמים מהלך בקלרה ותימה מי פליג המסורת מאבותיו דר"ג אהא דאמר לעיל בסוף פ"ק (דף כ:) כ"ל שעי מיכסי סיהרא למאי נפקא מינה לאכחושי סהדי ושמא יש לחלק בשעות דיש שעות קטנות ביום כגון בתקופת טבת ויש שעות בינוניות כגון בימי ניסן ותשרי ויש גדולות כגון בתקופת תמוז ואי בקטנות או בבינוניות מיכסי סיהרא לבני ח"י תמני סרי מעתיקא ושית מחדתא מן הגדולות פעמים מכסיא פורתא כגון דבא בחרוכה פעמים דלא מכסיא כגון דבא בקלרה:

לאורתא

שפודים של ברזל. הא דקרי ליה שפודים משום שלא היו גבוהים כפתורים ופרחים אלא ח"כ בהקומץ רבה (מנחות דף כח. ושם): **חוץ** מפרצוף אדם. תימה מאי קושיא דלמא הכא במונח וכדרבא דמוקי לה כר' יהודה בפ' הלמים (ע"ז דף מג. ושם) אבל עשייה שריא וי"ל דסוגיא דהכא כאדם ולית ליה דרבא ומוקי לה בעושה ולפ"ז מותר לעשות צורת אדם דקיימא לן כרבא לגבי דאדם ומיהו אין ראוי דבלא שום קושיא יכול רבא לדחוק לא תעשון אותי וכן תניא לקמן בסוגיא שחותמה שקוע אסור לחתום בה:

לא תעשון אתי. ומ"ת ומאי קאמר אלא למות מרבעה פנים תיפוק ליה משום צורת אדם למודיה וי"ל כי היכא דאמר פרלופין עם אדם שרי טפי ח"י אם אינו צורת אדם אסור להשלים לד' פנים ומיהו קשיא דפרלוף אדם למודיה תיפוק ליה מכרובים שעל הכפורת וי"ל דלא מקרו שמשי וכרובים שבשמים לא נתברכה לורתם (ע"ז דף מג. ושם): **לא** אפרה תורה אלא שמשין שבמדור העליון. הני תלת מילי לאדם הדר ביה בכל זמנא דכולם אמת וה"ק לא אפרה בשמשין של מטה אלא בית תבנית אולם ובשמשין התחתונים אפרה תבנית אולם ובנה וכוכבים

ובמדור העליון דמות ד' פנים:

ממעל לרבות מלאכי השרת. למאי דסליק אדעתיה דאייתי בעשייה הוה אלי למקשוי דמות שמשי אלא תעשון נפקא: **שאני** ר"ג דאחרים עשו. ואע"ג דבכל מילי אמירה לנכרי שבות כדאמרינן בפ"ב דמו"ק (דף יב.) ואפילו בדרבנן היכא שבות ובפרק השוכר את הפועלים (ב"מ דף ג.) יש דעות אי היכא שבות בלאו הוא אלא גזור משום פרה ודם דהכא לא גזור משום מלוה ולריך ליזהר כשמלוין לנכרים ומחתמין החוב בחותם של שעוה שתלוי בחגורת אלא סמכין אדרבה כדפריסית (ע) אלא ושם הנכרי מדיח לו חותם (פ) מעצמו מותר (צ): **שמי** עיניה דדין. אלמא משום להשהותו שמא ימשהוהו שעשה ועבר על לא תעשון ור"ג נמי ליתסר ומשני כיון דחותמו בולט חייסין לחשדא שמא ימחרו ע"ז הוא לו אבל מחשדא אלא תעשון לא חייסין ומפרש בה"ג דהיה דרך יהודה בלורת בלקון משום דתנן בפרק כל הגלמים (ע"ז דף מב:) אלא כלים ועליהם צורת חמה לבנה (ק) דרקון יוליכם ליס המלח ומפרש התם משום דהני מציני להו וה"ג משיב טפי משלא משלא: **והא** רבן גמליאל יחיד. תימה והא לורה דר"ג לא היתה בולטת וי"ל דמ"מ שייך בה חשדא דגבי לבנה חין חילוק כיון דחיתה בולטת בדקיע: **ראינוהו** במזרח. היינו ערבית במערב את החמה עדי שקר הס דקיימא לן (לעיל כ:) כ"ל שעי מיכסי סיהרא כך פירש בקונטרס בשם רבותיו והקשה מדקתני בברייתא פעמים שבא בחרוכה ואין לשון חרוכה וקלרה נופל כאן שהרי ממוך קוטנה היינה נכסית מבני מערב כשהיא במזרח לפני חמה ופירש בקונטרס דעל החמה העידו ועדי שקר דקאמר רבי יוחנן בן נורי לפי שבי"ב שעות שביום אין ממהרת לבא מתוך המזרח לתוך המערב וע"ז קאמר פעמים שבא בחרוכה ושוהה לבא ודבר תימה הוא מאי ס"ד דר' יוחנן בן נורי למה לו תוכל לילך בי"ב שעות כל רוח דרומית ועדיין מקלה רוח מזרחית ומערבית עמו וביושלמי משמע כליבא קאמר דקאמר רבי יוחנן בן נורי כל חדש שבראשית קודש ו' שעות אין כח בעין לראות את היקן[ק] נראה יקן שחרית לא נראה חדש בין הערבים לא נראה יקן שחרית א"ר חייא בר אבא ולמה קבלם ר"ג שכן מסורת הוא מאבותיו פעמים שבא בחרוכה ופעמים מהלך בקלרה ותימה מי פליג המסורת מאבותיו דר"ג אהא דאמר לעיל בסוף פ"ק (דף כ:) כ"ל שעי מיכסי סיהרא למאי נפקא מינה לאכחושי סהדי ושמא יש לחלק בשעות דיש שעות קטנות ביום כגון בתקופת טבת ויש שעות בינוניות כגון בימי ניסן ותשרי ויש גדולות כגון בתקופת תמוז ואי בקטנות או בבינוניות מיכסי סיהרא לבני ח"י תמני סרי מעתיקא ושית מחדתא מן הגדולות פעמים מכסיא פורתא כגון דבא בחרוכה פעמים דלא מכסיא כגון דבא בקלרה:

לאורתא

ערבית

**

עצמו עשאה ועבר על 'לא תעשון איתי', ואם כן מדוע רבן גמליאל לא חשש לזה[כח].

מתרצת הגמרא, **הָתָם** - שם, אצל רב יהודה, **חוֹתָמוֹ בּוֹלֵט הֲוָה** - הצורה שעל חותם טבעתו היתה בולטת, **וּמְשׁוּם חֲשָׁדָא** - ומשום שמא יחשדוהו שזו עבודה זרה שלו, אמר לו שמואל להשחיתה[כט], ולא משום שיחשדוהו שעשאה בעצמו ועבר על 'לא תעשון איתי'[ל], **וּכְדְתַנְיָא** - וכפי ששנינו בברייתא, **טַבַּעַת** שיש בה חותם עם צורה[לא], וחותמים בה על גבי שעוה רכה, ועל ידי כך נוצרת בשעוה צורת החותם באופן הפוך, אם **חוֹתָמוֹ בּוֹלֵט** מעל גבי הטבעת, דהיינו שהמתכת חרוטה סביב הצורה והצורה בולטת, **אָסוּר לְהַנִּיחָהּ** [-את הטבעת] באצבעו[לב], שלא יחשדוהו שעובדה, **וּמוּתָּר לַחְתּוֹם בָּהּ**, כיון שכשחותם בחותם בולט נעשית הצורה שנחתמה בשעוה רכה שקועה, ואין בזה איסור, ואם **חוֹתָמוֹ שׁוֹקֵעַ** בטבעת, דהיינו שהצורה חקוקה וחרוטה במתכת, **מוּתָּר לְהַנִּיחָהּ** באצבעו, שכיון שצורה זו אינה בולטת אין חשש שיחשדוהו שעובדה, **וְאָסוּר לַחְתּוֹם בָּהּ**, כיון שכשחותם בצורה השקועה בשעוה הרכה, נעשית בשעוה צורה בולטת ואסור לעשות צורה בולטת שמא יחשדוהו שעושה כן לעובדה[לג]. וכיון שצורת החותם שעל הטבעת של רב יהודה היתה בולטת, אמר לו שמואל שאסור לו להשהותה שמא יחשדוהו שעובדה[לד].

הגמרא דנה בעצם החשש שיחשדוהו בעבודה זרה:

וּמִי חָיְישִׁינַן לַחֲשָׁדָא - וכי חוששים בכגון זה לחשד של עבודה זרה[לה], **וְהָא הַהִיא בֵּי פְּנִישְׁתָּא** - והרי היה מעשה בבית הכנסת **דְּשָׁף וְיָתִיב** - שהיה במקום הנקרא 'שף ויתיב'[לו], שהיה **בָּעִיר נְהַרְדְּעָא** שבמדינת בבל, **דַּהֲוָה בֵּיהּ אַנְדַּרְטָא** - שהיה בו צלם של דמות המלך[לז], **וַהֲווּ עָיְילִי** - והיו נכנסים לשם **רַב וּשְׁמוּאֵל, וַאֲבוּהַ** [-אביו] **דִּשְׁמוּאֵל, וְלֵוִי, וּמְצַלּוּ הָתָם** - ומתפללים שם, **וְלָא חָיְישִׁי לַחֲשָׁדָא** - ולא היו חוששים שמא יחשדו בהם שעובדים לצלם, ומבואר שאין חוששים לחשד עבודה זרה.

מתרצת הגמרא, במקום **שַׁרְבִּים** מצויים בו **שָׁאנֵי** - שונה הדבר, כיון שאין חושדים את הרבים בעבודה זרה[לח], וכיון שרבים מצויים בבית כנסת זה אין לחושדם שעובדים את אותו הצלם, ולכן לא חששו להתפלל בו.

מקשה הגמרא, **וְהָא** [-והרי] **רַבָּן גַּמְלִיאֵל יָחִיד הוּא**, וכיון שאסור לעשות צורה משום חשד עבודה זרה, ורק במקום רבים מותר כיון שאין חשש לחשד, אם כן כיצד עשה רבן גמליאל צורות לבנה ולא חשש לחשד עבודה זרה[לט].

מתרצת הגמרא, **כֵּיוָן דְּרבן גמליאל נָשִׂיא הוּא, שְׁכִיחִי רַבִּים גַּבֵּיהּ** - היו מצויים אצלו בני אדם רבים, וממילא אינו נחשב כיחיד, אלא כמקום שמצויים בו רבים[מ], ואת הרבים הרי אין חושדים בעבודה זרה, כפי שנתבאר.

ועוד מתרצת הגמרא, **אִיבָּעֵית אֵימָא** - אם תרצה תוכל ליישב זאת כך, באמת נחשב רבן גמליאל ליחיד, ומכל מקום לא חשש לחשד עבודה זרה, כיון שהצורות שהיו אצלו לא היו שלימות, אלא **דִּפְרָקִים הֲוָה** - היו עשויות מכמה חוליות נפרדות, ורק כשהיה בודק את העדים היה מחברן, ואז היתה נראית צורת הלבנה בשלמותה, אך בזמן שלא היו באים עדים לא היו הצורות מחוברות ולא היו רואים את צורת הלבנה בשלימותה, וממילא לא היה עליו לחשוש שיחשדוהו בעבודה זרה[מא].

כח. תוספות (ד"ה סמי).

כט. והיתה זו צורת דרקון, שהיתה חשובה לעובדי עבודה זרה כמבואר בעבודה זרה (מג:), ולכן היה צריך לחשוש שמא יחשדוהו שמשהה אותה כדי לעובדה. תוספות (ד"ה סמי) בשם בה"ג.

ל. שאין צריך לחשוש לזה אם נכרים עשו לו. תוספות (ד"ה סמי). משום שאיסור עבודה זרה חמור, ואילו 'לא תעשון' אינו אלא לאו. גליון מהרש"א (יו"ד סי' קמו על הס"ך ס"ק מז).

לא. ראה להלן בהערה באיזו צורה עוסקת הברייתא.

לב. רש"י (ד"ה חמור). ומשמע דווקא באצבעו, וכן כתב הפרישה (יו"ד סי' קמו אות כה-כו, ל) שבאופן זה הוא ניכר וגלוי לעיני כל, אך להניח בתיבה מותר. אמנם הש"ך (שם ס"ק סק"ט וס"ה ס"ק כח) ביאר בדברי השולחן ערוך (שם), שאסור להשהות כלל.

לג. רמב"ן (ע"ז מג: ד"ה ומסיקנא). והוסיף שהברייתא עוסקת בסתם צורות שעשו נכרים, אך מה שאסרו לעיל עשיית צורות השמשים שבמרום וצורת אדם משום 'לא תעשון איתי', היינו בין בצורה בולטת בין בשוקעת. וכן כתב הר"ן (שם ד"ה והך). והתוספות (שם ד"ה והא ר"ג) פירשו שרק בפרצופים וכיוצא בהם יש לחלק בין בולט לשוקע, ובהם עוסקת הברייתא. אמנם בעל הלכות גדולות (סי' נד הל' עבודה זרה) כתב, שהברייתא עוסקת בצורת חמה ולבנה וצורת דרקון, שמבואר בעבודה זרה (מג:) שצורות אלו חשובות לעובדי אלילים ויש לחשוש בהם לחשד עבודה זרה, ומחלקת בזה שרק צורה בולטת אסורה בעשייה אך צורה שוקעת מותרת, אבל שאר הצורות מותרות בין שוקעות בין בולטות ואין בעשייתן חשד לעבודה זרה. ואילו הרשב"א (ד"ה הא) כתב, שהברייתא עוסקת בצורות חמה ולבנה או אדם [כדברי בה"ג], אך לא בצורת דרקון, שהרי הברייתא אוסרת גם עשיית צורה, ואילו צורת דרקון אסורה רק בהנחה ולא בעשייה אף אם היא בולטת, כמבואר בעבודה זרה (שם).

לד. לכאורה הגמרא לא תירצה את הקושיא על רבן גמליאל, שהרי גם במעשיו שייך חשד עבודה זרה, כפי שאכן מקשה הגמרא בסוף הסוגיא, אלא שבתחילה היא דנה בעצם החשש לחשד עבודה זרה. רש"י (ע"ז מג: ד"ה חומתה), ריטב"א (ד"ה ומקשינן). והגר"א (יו"ד סי' קמו ס"ק כה) כתב, שהמקשה להלן 'ומי חיישינן לחשדא' נכנס בתוך דברי המתרץ, ולא הספיק לתרץ את מעשי רבן גמליאל. אמנם ראה להלן בשם הפני יהושע, שלדעתו הקושיא שם אינה על חשד עבודה זרה, שכן בתירוץ להלן שברבים אין חשד משתנה הסברא, והחשד הוא משום עצם עשיית צורת אדם.

לה. אין כוונת הקושיא שבכל ענין שיש מקום לחשד עבודה זרה אין לחשוש, אלא באופן זה [שנמצא במקום עבודה זרה]. ריטב"א (ע"ז מג: ד"ה ומי).

לו. רש"י (ד"ה דשף). והביא, שיש מפרשים שבית הכנסת עצמו היה נקרא כן, ונקרא כך מחמת שחרב וחזר ונבנה ['שף' פירושו 'חרב', ו'יתיב' פירושו 'ישב'], שיכניה מלך יהודה והעם שגלו איתו לבבל, בנאוהו מאבני ירושלים שחרבה שנשאו עמם לגלות, ועליהם נאמר (תהילים קב טו) 'כי רצו עבדיך את אבניה', והיתה השכינה מצויה שם תמיד (מגילה כט.). והערוך (ערך שף - הרמזון) כתב כפירוש היש מפרשים, אך פירש שלקחו את האבנים מבית המקדש, ו'שף ויתיב' פירושו, 'נסע וישב', שהמקדש נסע ממקומו וישב באותו בית כנסת שבבבל [ולא היתה מעילה בכך שלקחו אבנים מבית המקדש, משום שבכניסת העובדי כוכבים לבית המקדש יצאו כליו לחולין, כמבואר בעבודה זרה (נב:) על פי הפסוק (יחזקאל ז כב) 'ובאו פריצים וחיללוה'. הגהות מהרש"ם (נרש"י ע"ז שם)]. ובשערי תשובה (משובות הגאונים, סי' עג) הובא פירוש רב האי גאון, שנסעה השכינה מן המקדש לבבל. ובכפתור ופרח (פ"י, מעלת ארץ ישראל) פירש 'שף ויתיב', שדילג מארץ ישראל וישב בבבל.

לז. רש"י (ד"ה אנדרטא). ורבינו חננאל (ד"ה ועשייה) והערוך (ערך אנדרטא) פירשו 'צורת איש'. והוסיף הערוך בשם ספר תשובות שאלות, ש'אנדרטא דכנישתא' צלם היה, והיו הפרסיים עובדים אותו, וגזר מלכם שיעמידוהו גם בבית הכנסת, וכשבטלה הגזירה סילקוהו, ואף אותה אומה בטלה. וכן כתב הרמב"ן (ע"ז מג: ד"ה ומדרטא) בשם הגאון. וביאר, שאף שבכל מקום אין חוששים לחשד עבודה זרה במקום שהרבים מצויים בהנחת הצלם, מכל מקום בבית הכנסת מכוער הדבר כיון שהוא מקום תפילה, ובו חוששים לחשד שמא הניחוהו שם לשם עבודה זרה, אלא שמכיון שבאונס הניחוהו לכבוד המלך, היו מותרים להתפלל ולא חששו שמא יחשדו בהם.

לח. על פי רש"י (ד"ה והא) בביאור הקושיא הבאה. אך ראה בהערה להלן בדברי הפני יהושע, שהמתרץ כאן לא סבר שהאיסור הוא מפני חשד עבודה זרה, אלא מפני חשד איסור עשיית צורת אדם.

לט. ואף שצורות הלבנה של רבן גמליאל לא היו בולטות, ובאופן זה הרי מותר כמבואר לעיל בסמוך, מכל מקום בלבנה אסור, משום שרק שאר הצורות שהן בולטות נאסר להשהותן רק באופן שהן אכן בולטות, אך בלבנה שאינה בולטת ברקיע, נאסר להשהותה אף באופן שאינה בולטת, שבה גם באופן זה יש חשש לחשד עבודה זרה, ולכן אסור להשהותה אף שאינה בולטת. תוספות (ד"ה והא). אמנם הרמב"ן (ע"ז מג: ד"ה והא דמפרקינן) כתב, שצורת הלבנה שברקיע היא בולטת, ואמנם יכלה הגמרא ליישב שצורותיו של רבן גמליאל שוקעות היו, אלא שמכיון שצורת הלבנה ברקיע בולטת, נוח לגמרא להעמיד שאף רבן גמליאל עשה את צורות הלבנה באופן זה.

בפני יהושע (ד"ה רבינו) תמה, הרי כבר תירצה הגמרא שרק לרב יהודה היה אסור משום חשד עבודה זרה, אך במעשי רבן גמליאל אין חשד זה, ומדוע שוב מקשה הגמרא על רבן גמליאל שנחשוש לחשד עבודה זרה. ויישב, שאמנם המתרץ שתירץ כך והמקשה מאנדרטא סברו שצורת הטבעת נאסרה משום חשד עבודה זרה משום שחותמה היה בולט, ולכן לרבן גמליאל היה מותר משום שאצלו היה שקוע, אך המתרץ שהדין שונה ברבים לא סבר כן, אלא סבר שהאיסור ביחיד הוא מפני חשד עשיית צורת אדם, וברבים אין שייך חשד זה, מפני שאין שם בעלים שיש לחשוש שהוא עשה את הצורה, ואף בית הכנסת שהוא מקום של רבים, נעשה על ידי אחרים [ולא על ידי החכמים שהתפללו שם], וחשד זה שייך גם אצל רבן גמליאל, וכיון שהיה יחיד מדוע לא חשש לכך. אמנם לפי דברי הריטב"א (ד"ה ומקשינן) שהובאו בהערה לעיל אין כלל מקום לתמיהה זו, מפני שאכן הגמרא מקשה כאן על עצם התירוץ ששמואל אסר לרב יהודה משום חשד עבודה זרה, מדוע רבן גמליאל לא חשש לכך, אלא שדנה בתחילה בעצם החשש לחשד עבודה זרה.

מ. על פי רבינו חננאל (ד"ה ופרקינן).

מא. רש"י (ע"ז מג: ד"ה דפרקיס). אמנם הריטב"א (ד"ה ומיבעיא) פירש, שתירוץ הגמרא הוא על קושיית הגמרא לעיל שהרי אסור לעשות צורות עבודה זרה אף שלא כדי

שפודים של ברזל. הא דקרי ליה שפודים משום שלא היו גבוהים כפתורים ופרחים אלא ט"ז כדאיתא בתוספתא דמנחות פ"ח ה"ו: **חוץ** מפרצוף אדם. תימה מאי קושיא דלמא הכא במאי עסקינן דאיכא הלמים (ע"ז דף מג. ושם) אבל עשייה שריא וי"ל דסוגיא דהכא כאידי ולית ליה דרבא ומוקי לה בעושה ולפ"ז מותר לעשות צורת אדם דקיימא לן כרבא לגבי דאידי ומיהו אין רואין דבלא שום קושיא יכול רבא לדחוק לומר תעשון אותי וכן תניא לקמן בהדיא שחותמה שקוע אסור לחתום בה:

לא תעשון אתי. וא"ת ומאי קאמר אלא למות מרבעה פנים תיפוק ליה משום צורת אדם למודיה וי"ל כי היכא שאר פרצופין עם אדם שרי טפי ח"י אם אלא צורת אדם אסור להשליט לד' פנים ומיהו קשיא דפרצוף אדם למודיה תיפוק ליה מכרובים שעל הכפורת וי"ל דלא מקרו שמשי וכרובים שבשמים לא תעשה צורת כל (ע"ז דף מג. ושם) **לא** אסרה תורה אלא שמשין שבמדור העליון. הני תלת מילי לאידי לא הדר ביה כלל זמנין דכולם אחת וה"ק לא אסרה בשמשין של מטה אלא בית תבנית היכל ואכסדרה תבנית אולם ובשמשין התחתונים אסרה תמה ולבנה וכוכבים

ובמדור העליון דמות ד' פנים:

ממעל לרבות מלאכי השרת. למאי דסליק אדעתיה דלייר בעשייה הוה מצי לאקשויי דמות שמשי מלא תעשון נפקא:

שאני ר"ג דאחרים עשו. ומ"ג דכל מילי אמירה לנכרי שנות כדמוכח בפ"ב דמו"ק (דף יב.) ומפילו בדרבן אינה שנות ובפרק השוכר את הפועלים (ב"מ דף ג.) יש דעות אי אינה שנות בלאו הוי לא גבי חוסם פרה ודם הכא לא גזור משום מנוה ונריך ליזהר כשמלוין לנכרים ומחתמין החוב בחותם של שעוה שחלוי בשגרת דלא סמכינן אדרבה כדפריסית[ט] דלא פליג רבא ואם הנכרי מניח לו חותם[י] מעלמו מותר[כ]: **סמי** עיניה דדין. אלמא אסור להשהותו שמא ימחדוהו שעשה ועבר על לא תעשון ור"ג נמי ליתסר ומאי כיון לחותמו בולט חייסין לחשדא שמא יאמרו ע"ז הוא לו אבל מחשדא דלא תעשון לא חייסין ומפרש דה"ג דהיה דרך יהודה בולרת לרקון משום דתנן בפרק כל המלאים (ע"ז דף מב:) מלא כלים ועליהם צורת חמה לבנה[מ] דרקון יוליכם ליס המלח ומפרש התם משום דהני חשיבי להו וה"ע שאינו טפי מחשדא משאר: **והא** רבן גמליאל יחיד. תימה והא לורה דר"ג לא היתה בולטת וי"ל דמ"מ שייך בה חשדא דגבי לבנה חין חילוק כיון דחינה בולטת ברקיע: **ראינוהו** במזרח. היינו ערבית במערב אע"ג דחחשדא עדי שקר הם דקיימא לן (לעיל כ:) כ"ד שעי מיכסי סיהרא כך פירש בקונטרס בשם רבותיו והקשה מדקתני בברייתא פעמים שבא בחרוכה וחין לשון חרוכה וקלירה נופל כאן שהרי מתוך קוטנה היינה נכסית מבני מערב כשהיא במזרח לפני חדושה ופירש בקונטרס לעל החדשה העידו ועדי שקר דקאמר רבי יוחנן בן נורי לפי שבי"ד שעות שביום חין ממהרת לבא מתוך המזרח לתוך המערב וע"ז קאמר פעמים שבא בחרוכה ושוהה לבא ובדבר תימה הוא מאי ס"ד דר' יוחנן בן נורי למה לו תוכל לילך בי"ב שעות כל רוח דרומית ועדיין מקלה רוח מזרחית ומערבית עמו וביושלמי משמע כליבא קאמר דקאמר רבי יוחנן בן נורי כל חדש שנרחית קודם ו' שעות חין כח בעין לרחות חת היקן[נ] נראה יכן שחרית לא נראה חדש בין הערבים לא נראה יכן שחרית ח"ר חייל בר חבא ולמה קבלם ר"ג שכן מסורת הוא מחזותיו פעמים שבא בחרוכה ופעמים מהלך בקלירה ותימה מי פליג המסורת מחזותיו דר"ג חהא דחמר לעיל בסוף פ"ק (דף כ:) כ"ד שעי מיכסי סיהרא למאי נפקא מינה לחכמוסי סהדי ושמא יש לחלק בשעות דיש שעות קטנות ביום כגון בחקופת טבת ויש שעות בינוניות כגון בימי ניסן ותשרי ויש גדולות כגון בחקופת תמוז ומי בקטנות או בבינוניות מיכסי סיהרא לבני ח"י תמני סרי מעחיקא ושית מחדתא מן הגדולות פעמים מכסית פורתא כגון דבא בחרוכה פעמים דלא מכסית כגון דבא בקלירה:

לחורתא וערבית

שפודין של ברזל היו, **וחיפום בבעין**. וקרי להו שפודין לפי שלא היו בהם גביעים כפתורים ופרחים שאין עושין כן אלא כשבאה ככר זהב כדאיתא במנחות (כח.), ומסתברא נמי לאסור תשמישין דכיון דמשום מעלה הוא כש"כ שתשמישין הוי חלול, ולא עוד אלא שלא נאסרה העשייה אלא להשתמש בו. **[הריטב"א]**

לא תעשון כדמות שמשיי המשמשין לפני במרום. וכל הני דרשי טובא דדרשי מלא תעשון אתי כולהו כחדא חשיבי ושקולים הם ויבאו כולם שכולם בכלל אתי. **[הריטב"א, עבודה זרה מג:]**

לא אסרה תורה אלא דמות ארבעה פנים בהדי הדדי. פי' צורת אדם שאני נראה לנביאים במראה הנבואה כדכתיב (יחזקאל א) כמראה אדם עליו מלמעלה, אבל ח"ו שיהא לבורא יתברך דמיון גוף כלל, והאי פירוקא אע"ג דאליבא דאביי הוא דפרקינן ליה משום קושיא דכל הפרצופות ואילו ההיא לרבא לא קשיא מכל מקום רבא מודה בהאי דינא דפרצוף אדם מסברא דנפשיה בלי שום קושיא. **[הריטב"א]**

ואמר ליה שמואל לרב יהודה שיננא סמי עיניה דדין. כתב רבינו האיי גאון ז"ל, פשוטו בלשון ארמי ששיניו גדולות, שכל מה שהוא גדול שינים קרו ליה שיננא. ויש שדורשין שמעתתיה חריפין כחץ שנון. **[שיטמ"ק, כתובות יד.]**

התם חותמו בולט הוה ומשום חשדא. והשתא הו"מ למיפרך מיד אי הכי ר"ג נמי הא איכא משום חשדא, אלא דעדיפא מינה אקשי ומי חיישינן לחשדא, וכיון דשני ליה דאיכא לחלק בין חשדא דיחיד לחשדא דרבים הדר אקשי ליה והא ר"ג דיחיד הוא ואם כן ליתסר משום חשדא. **[הרשב"א]** **והא ההיא בי כנישתא דשף ויתיב בנהרדעא דהוה ביה אנדרטא.** פי' הגאון ז"ל, דשעת השמד היה וכשבטל השמד העבירוהו משם, משמע דס"ל לגאון ז"ל, דאע"ג דבעלמא לא חיישינן לחשדא מכוער הדבר להניח שום צורה בבית הכנסת דחיישינן שם לחשדא, כיון שהוא מקום תפלה דילמא הניחוהו שם, אבל כיון שבאונס הונח שם לכבוד המלך מותרין להתפלל ואין אוסרין עליהם משום שמא יחשדו. **[הרמב"ן, עבודה זרה מג:]**

איבעית אימא דפרקים הוה. לתירוצא קמא קאי, דלעולם ר"ג הוא עצמו עשה וכיון דפרקים הוה שרי שהרי אינו דומה חמה ולבנה, ומינה נמי דליכא משום חשדא דלעבדה לא עבדי לה לפרקים. **[הריטב"א]** ויש מפרשים דהאי אפירכא דחשדא קאי, אבל בעשיה אפילו דפרקים אסור, ואכתי קיימינן כפירוש קמא דאחרים עשו לו, ולא נהירא מדהדר אמרינן איבעית אימא להתלמד עבד וההיא ודאי למישרי אף בעשיה הוא וכיון דכן דכוותה דפרקים באיבעית אימא קמא, אעפ"כ למעשה ראוי להחמיר. **[הריטב"א]**

עין משפט נר מצוה

יז א טוש"ע י"ד סי' קמ"ו סעיף ד:

יח ב מיי' פ"ג מהלכות ע"ז הלכה י סמג לאוין כב טור ש"ע י"ד סי' קמ"ו סעיף ו:

יט ג ד ה מיי' שם והלכה יא סמג שם טור ש"ע שם סעיף ד:

כ ו מיי' פ"ג מהלכות ע"ז הלכה יא טוש"ע י"ד שם סעיף ה:

כא ז טוש"ע שם סעיף ד בהג"ה:

כב ח טור ש"ע שם סעיף ז:

כג ט טור ש"ע שם סעיף ד:

רבינו חננאל

אולם וחצר תבנית עזרה ושלחן תבנית שלחן שבהיכל. ומנורה תבנית מנורה בשבעה קנים. אבל עושה של ששה של שמונה. של שבעה לא יעשה אפילו של שאר מיני מתכות. אבל לבנה שאי אפשר לו לאדם לעשות לבנה לא אסרה תורה. **ואקשינן תוב והתניא לא תעשון אתי** לא תעשון כדמות שמשיי המשמשין לפני במרום וכי אפשר לאדם לעשות דמות חיות הקודש. ופריק אביי לא אסרה תורה אלא דמות ד' פנים כאחד. אי הכי פרצוף אדם לחודיה לשתרי אלמה תניא כל הפרצופות מותרין חוץ מפרצוף אדם. ואסיקנא לא תעשון אתי. פי' לא תעשון אותי כגון דמות אדם שאני מראה לנביאים בחזיונם כדכתיב ביחזקאל דמות כמראה אדם עליו מלמעל'. **איני והתניא בהדיא אשר בשמים** לרבות חמה ולבנה כו' ודחינן כי תניא היא לעבדם אי לעבדם אפי' שלשול קטן נמי אסור לעשות. אין כלומ' הברייתא לעבדם היא דתניא ואשר במים מתחת לארץ לא תשתחוה להם ולא תעבדם לרבות שלשול קטן. **ועשייה בלא לעבדם שרי** והתניא לא תעשון שאתי כגון חמה ולבנה כו'. ופרקינן הוא עצמו אסור לעשות אבל אחרים לא ור"ג אחרים עשו לו. ואסיקנא אם הוא כגון טבעת וחותמו בולט אסור משום חשדא. ומי חיישינן לחשדא והא ההוא אנדרטא. פירוש צורת איש דהוה קאי בכנישתא דשף יתב בנהרדעא והוו עיילי רב ושמואל ואבוה דשמואל ולוי ומצלי התם. **ופרקינן רבים שאני.** כלומר במקום שיש רבים לא חיישינן לחשדא. ור"ג נמי כיון דנשיא הוא רבים שכיחי גביה ולאו יחיד הוא. איכא דאמרי דמות צורת לבנה של חוליות היתה איכא דאמרי להתלמד מותר שנאמר לא

הגהות וציונים

מ] כת"י (כאן ובע"ז ובמנחות) **בעין**, ועי' שערי תשובה סי' תר"ע סק"א: **נ]** בכת"י **והעשירו**: **ג]** [בע"ז מג ע"ב איתא רב **יהודה** בריה דרב **יהושע** מפירקי' **דרבי יהושע שמיע** לי וע"ש מב ע"ב ובערש"י] (גליון): **ד]** בכת"י נוסף **קרי ביה**, וכ"ה בשאילתות פר' יתרו ובערא"ש בע"ז: **ה]** כת"י טבעת **שחותמה** בולט וכו' **חותמה** שוקע, וכ"ה בע"ז: **ו]** בדיל (רש"י מנחות כח:): **ז]** נחלים: **מ]** צ"ל **עיניה** (באה"מ): **ט]** הד"א עם דיבור הקודם (באה"מ): **י]** נדצ"ל **חתימתה**: **כ]** בדפו"ר "ובשמשים", ונדצ"ל **ובשמים**, וכ"ה בתוס' ע"ז מג ריש ע"ב. ובתוס' הרא"ש **ובמדור התחתון**: **ל]** בתוס' הרא"ש לו **הכתב חתום** מעצמו: **מ]** במשנה שם נוסף **צורת** דרקון: **נ]** בדפו"ר נוסף **ותני**:

מסורת הש"ס עם הוספות

מ) ע"ז מג. מנחות כח:. **נ)** [שבת כט: וש"נ], **ג)** ע"ז מג., **ד)** [שם כל הסוגיא], **ה)** [נדרים נו. וש"נ], **ו)** [שבת עה. סנהדרין שם. ע"ז יח. מג:], **ז)** עי' כתובות קיב ע"א וע"ב, **מ)** [וע"ע תריכות תוספות יומא נד. ד"ה כרובים], **ט)** ד"ה חרון, **י)** וע"ע תוס' ע"ז מג: ד"ה שאני.

תורה אור השלם

א) לֹא תַעֲשׂוּן אִתִּי אֱלֹהֵי כֶסֶף וֵאלֹהֵי זָהָב לֹא תַעֲשׂוּ לָכֶם:
[שמות כ, כ]

ב) לֹא תַעֲשֶׂה לְךָ פֶסֶל וְכָל תְּמוּנָה אֲשֶׁר בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וַאֲשֶׁר בָּאָרֶץ מִתָּחַת וַאֲשֶׁר בַּמַּיִם מִתַּחַת לָאָרֶץ:
[שמות כ, ד]

ג) כִּי אַתָּה בָּא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְיָ אֱלֹהֶיךָ נֹתֵן לָךְ לֹא תִלְמַד לַעֲשׂוֹת כְּתוֹעֲבֹת הַגּוֹיִם הָהֵם:
[דברים יח, ט]

משנת ראשונים

שפודין של ברזל היו, וחיפום בבעין. וקרי להו שפודין לפי שלא היו בהם גביעים כפתורים ופרחים שאין עושין כן אלא כשבאה ככר זהב כדאיתא במנחות (כח.), ומסתברא נמי לאסור תשמישין דכיון דמשום מעלה הוא כש"כ שתשמישין הוי חלול, ולא עוד אלא שלא נאסרה העשייה אלא להשתמש בו. **[הריטב"א]**

לא תעשון כדמות שמשיי המשמשין לפני במרום. וכל הני דרשי טובא דדרשי מלא תעשון אתי כולהו כחדא חשיבי ושקולים הם ויבאו כולם שכולם בכלל אתי. **[הריטב"א, עבודה זרה מג:]**

לא אסרה תורה אלא דמות ארבעה פנים בהדי הדדי. פי' צורת אדם שאני נראה לנביאים במראה הנבואה כדכתיב (יחזקאל א) כמראה אדם עליו מלמעלה, אבל ח"ו שיהא לבורא יתברך דמיון גוף כלל, והאי פירוקא אע"ג דאליבא דאביי הוא דפרקינן ליה משום קושיא דכל הפרצופות ואילו ההיא לרבא לא קשיא מכל מקום רבא מודה בהאי דינא דפרצוף אדם מסברא דנפשיה בלי שום קושיא. **[הריטב"א]**

ואמר ליה שמואל לרב יהודה שיננא סמי עיניה דדין. כתב רבינו האיי גאון ז"ל, פשוטו בלשון ארמי ששיניו גדולות, שכל מה שהוא גדול שינים קרו ליה שיננא. ויש שדורשין שמעתתיה חריפין כחץ שנון. **[שיטמ"ק, כתובות יד.]**

התם חותמו בולט הוה ומשום חשדא. והשתא

תירוץ נוסף מתרצת הגמרא, **וְאִיבָּעֵית אֵימָא**, רבן גמליאל **לְהִתְלַמֵּד עָבַד** - עשה צורות אלו כדי להבין על ידם כיצד נראתה צורת הלבנה לעדים, **וּכְתִיב** (דניאל יא ט) **'לֹא תִלְמַד לַעֲשׂוֹת** תְּוֹעֲבֹת הַגּוֹיִם הָהֵם', ומדייקים מכך, שדווקא לשם עשיית תועבה לא תלמד מהם לעשות את מעשיהם, **אֲבָל אַתָּה לָמֵד** מהם ועושה את מעשיהם כדי **לְהָבִין וּלְהוֹרוֹת** על פיהם[מב], ולכן הותר לרבן גמליאל לעשות כן.

★ ★ ★

19/06/2018 אוצר החכמה

משנה

המשנה דנה באופן שדברי העדים בעדות על ראיית הלבנה נראים כסותרים את עצמם:

מַעֲשֶׂה שֶׁבָּאוּ שְׁנַיִם - שני עדים להעיד בפני בית דין, **וְאָמְרוּ, רָאִינוּהוּ שַׁחֲרִית** - ראינו את הירח החדש[מג] ביום העשרים ותשעה לחודש[מד] בבוקר סמוך לזריחת החמה **בְּצַד מִזְרָח,**

לעבדם, והתירוץ הוא שבאמת רבן גמליאל עצמו עשה את הצורות, ואף על פי כן לא היה בזה איסור, כיון שלא עשה צורה שלימה אלא של פרקים, ואין חשש לחשד בפרקים, משום שאין הדרך לעבוד צורה שעשויה חוליות. וראה ביאור נוסף בטעם ההיתר בשל פרקים במנחת חינוך (מצוה לט אות ג).

מב. יש להקשות, שהרי אף שמשמע מהפסוק שמותר ללמוד כדי להבין ולהורות, מכל מקום לענין עשיית צורות שנאסר משום 'לא תעשון איתי', מנין שמותר אף כדי להבין ולהורות. כך הקשה הגר"י פערלא (על ספר המצות לרס"ג, ל"ת יז). ותירץ על פי דברי היד רמ"ה (סנהדרין סה. ד"ה והדרינן), שממה שנאמר 'לא תלמד לעשות כתועבות הגוים' משמע שאסור ללמוד לעשות כדי להתעסק בהם להנאה כתועבות הגויים, אך כדי להבין ולהורות מותר. ומדבריו מבואר שהלימוד הוא מ'כתועבות הגויים', והיינו שהכתוב אסר דווקא ללמוד לעשות 'כתועבות הגויים', כלומר להנאה כפי שעושים הגויים, אך כשאין זה להנאה אלא כדי להתלמד, מותר אף לעשות מעשה בפועל [ולא רק ללמוד].

מג. רש"י (להלן כה. ד"ה עדי). וראה להלן בהערה פירוש נוסף בשם רבותיו שפירשו שמדובר שראו את הלבנה הישנה, עיין שם בהרחבה.

מד. תפארת ישראל (מ"ת אות לו).

וְעַרְבִית - ובערב ראינוהו **בַּמַּעֲרָב. אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי** כששמע את עדותם, **עֲדֵי שֶׁקֶר הֵם**, שהרי לא יתכן שהלבנה תלך מהר כל כך, בשתים עשרה השעות שבין הבוקר לערב, מהמזרח עד למערב[א]. ואף על פי כן **כְּשֶׁבָּאוּ לְיַבְנֶה** להעיד בפני הסנהדרין[ב], **קִיבְּלָן רַבָּן גַּמְלִיאֵל** - קיבל רבן גמליאל את עדותם, וקידש את החודש על פיה, כיון שלפעמים באה הלבנה בדרך קצרה יותר, ויתכן שתלך מהמזרח עד למערב בזמן שבין הבוקר לערב[ג].

המשנה מביאה מעשה נוסף בעדות החודש, שבו לכאורה סתרה המציאות את דברי העדים:

וְעוֹד מַעֲשֶׂה היה בסוף חודש אלול[ד], **שֶׁבָּאוּ שְׁנַיִם** להעיד על ראיית הלבנה לצורך קידוש חודש תשרי, **וְאָמְרוּ** בפני בית הדין, **רְאִינוּהוּ** - ראינו את הירח **בְּזִמָּנוֹ**, כלומר ביום השלשים לחודש, סמוך לשקיעת החמה[ה], ועל פי עדותם קידש רבן גמליאל את החודש ביום השלשים[ו], ונעשה אותו יום ראש חודש תשרי, **וּבַלַּיְלָה עִיבְּרוּ** - ובלילה שאחריו שהוא ליל השלשים ואחד לחודש אלול, שהוא ליל היום השני לחודש תשרי לפי קידושו של רבן גמליאל[ז], ציפו בית הדין וכל העם שיהיה הירח מגולה לעין כל ויראוהו, שהרי לפי דברי העדים הם ראוהו כבר ביום השלשים, ואף שהשמים היו זכים באותו לילה[ח], **לֹא נִרְאָה** להם הירח[ט], וְאף על פי כן **קִיבְּלָן רַבָּן גַּמְלִיאֵל** - קיבל רבן גמליאל את עדותם, כלומר, החזיק את החודש כמקודש כמו שהיה ולא ביטל את קידושו, ולא השגיח אלא בעדות העדים על ראיית הירח בליל השלשים[י], כיון שלפי חשבונו היה ראוי להראות בליל השלשים, כדברי העדים, וסבר שלא ראוהו בליל שלשים ואחד, משום שהיה ענן או ערפל דק שהסתירוהו אף שהיו השמים בהירים[יא].

המשנה מביאה דעת תנאים שנחלקו על רבן גמליאל בזה:

אָמַר רַבִּי דּוֹסָא בֶּן הוּרְכִּינָס, כיצד קיבל רבן גמליאל את עדותם, הרי **עֲדֵי שֶׁקֶר הֵן**, כיון שהמציאות סותרת את עדותם, שכן **הֵיאַךְ מְעִידִים עַל הָאִשָּׁה שֶׁיָּלְדָה, וְלִמָּחָר כְּרֵיסָהּ בֵּין שִׁנֶּיהָ**, כלומר, הרי אלו כמי שמעידים על אשה מעוברת שילדה, ולמחרת רואים הכל שהיא עדיין מעוברת העומדת ללדת, שלא יתכן שילדה אתמול, ואף כאן לא יתכן שראו את הלבנה החדשה ביום השלשים ובליל השלשים ואחד לא נראתה. **אָמַר לוֹ רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ** לרבי דוסא בן הורכינס, **רוֹאֶה** [-מקבל] **אֲנִי אֶת דְּבָרֶיךָ**, וסבור כמותך שעדי שקר הם, ויש לעבר את החודש שיהיה של שלשים יום, וראש חודש הבא יהיה ביום השלשים ואחד לחודש הנוכחי.

רבי יהושע אכן נהג בחודש אלול כמעובר, וקבע את ראש חודש תשרי ליום השלשים ואחד מתחילת חודש אלול, ונמצא שהיה חילוק בזמן קביעת מועדות חודש תשרי בין רבן גמליאל לרבי יהושע. המשנה מספרת מה עשה רבן גמליאל כששמע זאת:

שָׁלַח לוֹ רַבָּן גַּמְלִיאֵל לרבי יהושע שליח שיאמר לו בשמו, **גּוֹזְרַנִי עָלֶיךָ, שֶׁתָּבֹא אֶצְלִי בְּמַקֶּלְךָ וּבְמָעוֹתֶיךָ** [-עם מקלך ומעותיך] **בְּיוֹם הַכִּפּוּרִים שֶׁחָל לִהְיוֹת בְּחֶשְׁבּוֹנֶךָ**[יב], ותעשה מלאכת הוצאה במקל, וטלטול מוקצה במעות[יג], ובכך תוכיח שחזרת בך מדבריך ואתה מודה לדברי.

א. **רש"י** (ד"ה עדי). ואין לומר שהעדים טעו וסברו שראו בבוקר את הלבנה החדשה, אך באמת ראו את הישנה, משום שרבן גמליאל ידע לפי חשבונו שגם הלבנה שראו בבוקר היא החדשה. ראש משביר (נרקי"ס סס).
אמנם התוספות (לעיל כד: ד"ה לימינהו) תמהו על פירוש רש"י בסברתו של רבי יוחנן בן נורי שעדי שקר הם, וכי מדוע לא תוכל הלבנה ללכת בשתים עשרה שעות במהלך של חצי עיגול מצד המזרח עד למערב לאורך כל הרוח הדרומית. וראה בהערה להלן בסמוך פירוש רבותיו של רש"י בזה ומה שביארו התוספות.

ב. **כמבואר** להלן (לפ ע"ח וע"כ).

ג. **כפי** שמבאר רבן גמליאל את טעמו בברייתא המובאת בגמרא להלן.
רש"י (לעיל כד: ד"ה לימינהו, כמן ד"ה וערבית וד"ה עדי) הביא פירוש אחר בענין זה בשם רבותיו, שהעדים אמרו שראו בשחרית את הלבנה הישנה של החודש הנוכחי, ובערבית כבר ראו את הלבנה החדשה של החודש הבא. ואמר רבי יוחנן בן נורי שעדי שקר הם, כיון שבין ראיית הלבנה הישנה לחדשה יש עשרים וארבע שעות שהלבנה מכוסה ואינה נראית, כמבואר לעיל (כ:). ודחה רש"י (ד"ה עדי) את פירושם, שהרי בברייתא שבגמרא להלן ביאר רבן גמליאל טעמו ש'פעמים שבא בארוכה ופעמים שבא בקצרה', כלומר שכשהלבנה הולכת בדרך קצרה היא יכולה להגיע בזמן שמהבוקר לערב ממזרח למערב, ולפירוש זה שהלבנה מתכסית עשרים וארבע שעות ואינה נראית מחמת קוטנה, כיצד שייך לבאר שלפעמים באה בדרך קצרה יותר, הרי מה שמתכסית הלבנה תלוי בגודלה באותו זמן.
אמנם התוספות (לעיל סס ד"ה לימינהו) כתבו שיש לפרש כרבותיו של רש"י, וגם בירושלמי (פ"ג ה"ו) מבואר כפירושם, וביארו שדברי רבן גמליאל 'פעמים בא בארוכה ופעמים בא בקצרה', פירושם, שבימות הקיץ הארוכים יתכן שיראה הירח הישן בבוקר והחדש בערב ולא תמיד הוא מכוסה עשרים וארבע שעות ממש, שבפעמים שבא בדרך ארוכה, אכן הוא מתכסה מעט, אך בפעמים שבא בדרך קצרה, אינו מתכסה כלל וניתן לראותו.
אמנם הרמב"ם (פירוש המשניות מ"ח) כתב, שבודאי לא יתכן שתראה הלבנה הישנה בבוקר והחדשה בערב [אף בימות הקיץ], ורבן גמליאל ידע על פי חשבונו שהלבנה החדשה צריכה להראות באותו זמן, וקיבל רק את עדותם על ראיית הלבנה החדשה בערב, אך את עדותם על ראיית הישנה בבוקר לא קיבל, שכן לא הטריחה התורה להשגיח בעדות ראיית הלבנה בבוקר, ותלה הדבר בטעותם שהיה נדמה להם שראו את הלבנה בבוקר, ובאמת היה זה רק ענן וכדומה [אך ראה שבפירושו לגמרא (לעיל כד: ד"ה מעשה) ביאר הרמב"ם כעין פירוש התוספות]. וראה להלן דברי המאירי לפי פירוש זה, על דברי רבן גמליאל בברייתא 'פעמים שבא בארוכה פעמים שבא בקצרה'.

ד. **כמבואר** מהמשך המעשה. אמנם לפי המבואר להלן שקידש רבן גמליאל את החודש יתברר שהיה זה כבר ראש חודש תשרי [ראש השנה].

ה. **ר"י** מלוניל (ד"ה ועוד). יום זה נקרא 'זמנו' של קידוש החודש, כיון שרק מיום זה ואילך אפשר לראות את הלבנה כדי לקדש את החודש, שכן אין חודש שלפי הלבנה פחות מעשרים ותשעה וחצי ימים ושבע מאות ותשעים ושלשה חלקים, כמבואר בגמרא להלן [ובזמננו, עשרים ותשעה ימים, שתים עשרה שעות וארבעים וארבע דקות ושלוש שניות ושליש שניה. על פי חשבון אלף ושמונים חלקים לשעה, כמבואר ברמב"ם (קידוש החודש פ"ו ה"ג)]. רש"י (סנהדרין י: ד"ה זמנו).

ו. **מאירי** (ד"ה המשנה השמינית). וראה בהערה להלן שלשיטת הרמב"ם לא קידש עתה אלא למחרת.

ז. **נקרא** 'ליל עיבורו', כיון שאם לא נתקדש החודש הבא עד לילה זה, החודש הנוכחי מתעבר, דהיינו שנוסף לו יום ונעשה חודש של שלשים יום, וראש החודש הבא נקבע ליום השלשים ואחד לחודש הנוכחי.

ח. **תפארת** ישראל (יכין וחום מ).

ט. **רש"י** (ד"ה ובלילה). והריטב"א (ד"ה ומסס) פירש 'בליל עיבורו לא נראה', שבליל שלשים ואחד באו עדים אחרים והעידו שלא היה נראה בליל עיבורו. אמנם הרמב"ם (פירוש המשניות מ"ח) ביאר, שהעדים עצמם העידו שראוהו רק בליל השלשים, אך בליל השלשים כמבואר להלן, משום שעל פי חשבונו היה הירח צריך להראות באותו זמן, אך את עדותם על כך שלא ראוהו בליל השלשים ואחד, לא קיבל, כיון שסבר שיתכן שטעו מחמת שנחלשה ראייתם או שכיסהו ענן. וכן כתבו ר"י מלוניל (ד"ה ועוד) והמאירי (ד"ה קנעו). אך ר"י מלוניל ביאר, שמה שקיבלם רבן גמליאל, הוא משום שטעה בחשבון המולד.

י. **מאירי** (ד"ה המשנה השמינית). וכתב הרש"ש (ד"ה ועוד), שכך צריך לבאר גם לשיטת רש"י (לעיל כד. ד"ה להודיעך) והריטב"א (לקמן כה: ד"ה ולפ) ועוד ראשונים, הסוברים שאין לקדש את החודש למפרע [שמדובר שקידש רבן גמליאל את החודש ביום השלשים, ולא ביטלו ביום השלשים ואחד אף שלא נראה הירח]. אך כתב שדוחק להעמיד כן את המשנה. וכן העיר הערוך לנר (ד"ה ונלע), שלפי זה היה למשנה להפוך את הסדר, ולשנות 'וקיבלן רבן גמליאל ובליל עיבורו לא נראה'. והוסיף הרש"ש, שאמנם לשיטת הרמב"ם (קידוש החודש פ"ג הט"ז) ניתן לקדש את החודש למפרע, ולשיטתו מדובר במשנה שבאו העדים ביום השלשים ואחד, והעידו שראו את הירח בליל השלשים אך בליל השלשים ואחד לא ראוהו [וכפי שאכן פירש את המשנה בפירוש המשניות, הובא בהערה לעיל בסמוך], וקיבלם רבן גמליאל וקידש את החודש ביום השלשים ואחד, שיהיה מקודש למפרע מיום השלשים. והוסיף הרש"ש עוד, שיתכן שמכאן למד הרמב"ם את דינו שניתן לקדש למפרע.

יא. **רמב"ם** (פירוש המשניות מ"ח), רע"ב (מ"ח) ותפארת ישראל (יכין וחום מז).

יב. **הטעם** שגזר זאת דווקא על רבי יהושע ולא על רבי דוסא בן הורכינס, מפני שרבי דוסא זקן וחכם מופלג [כמבואר ביבמות (טז.)], שהיה כבר בימי הנביאים חגי, זכריה ומלאכי, ולכן לא רצה לגזור עליו. רבינו אברהם מן ההר (ד"ה שלמ). והמהרש"א (מ"ח ד"ה שמנוח) ביאר הטעם בזה, שחשש לדברי רבי יהושע ולא לדברי רבי דוסא, מפני שרבי יהושע היה אב בית דין, ובא לבטל קביעת המועדים שעשה רבן גמליאל בקידוש החודש. ובערוך לנר (ד"ה שלמ) ביאר הטעם, שרבי דוסא רק אמר עדי שקר הם, אך לא חלק על רבן גמליאל לבטל קידושו, שהרי הוא בעצמו אמר לרבי יהושע שאין לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל כמבואר להלן, אך רבי יהושע אמר לרבי דוסא 'רואה אני את דבריך', ורצה לעבר את החודש נגד קידושו של רבן גמליאל, ולכן רבן גמליאל גזר עליו דווקא.
יתכן שלפי חשבונו של רבי יהושע חל להיות ראש השנה בשבת, ולכן לא גזר עליו רבן גמליאל שיבוא אליו מיד בראש השנה שחל בחשבונו. קרבן ראשית (ד"ה ניסה"כ). ועיין שם מה שהקשה לפי זה. ובשפתי חכמים (ד"ה ניסה) ביאר, שגזר עליו לבוא ביום הכיפורים שהוא חמור יותר.

יג. **הטעם** שגזר עליו שני דברים, כיון שבטלטול המעות לבד אין כל כך פרסום, כיון שיכול ליטלם צרורים בכיסו, ובהוצאת המקל לבדו אין ראיה, כיון שיש ספק אם יש איסור הוצאה ביום הכפורים, כמבואר בכריתות (יז.), וחשב שמא רבי יהושע סובר שאין איסור, ולכן אמר שיבוא בשניהם. ערוך לנר (ד"ה שלמ). וראה ביאור נוסף בהון עשיר (מ"ט).

אם אינן מכירין פרק שני ראש השנה כה.

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [פסחים סב: שבועות יח:], **ג)** [תוספתא פ"ח], **ד)** לעיל דף כ., **ה)** וכ"כ בסנהדרין צט. ד"ה ה"ג, **ו)** רבתי ר"פ מב.

הגהות הב"ח

(ז) רש"י ד"ה עדי שקר כו' לתוך המערב ושפיר נופל כאן[ד] פעמים שבא כו' ושוהה לבא ופעמים שבא בדרך קצרה והם"ד:

תורה אור השלם

א) אֵלֶּה מוֹעֲדֵי יְיָ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם:
[ויקרא כג, ד]

ב) וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל:
[שמות כד, ט]

ג) עָשָׂה יָרֵחַ לְמוֹעֲדִים שֶׁמֶשׁ יָדַע מְבוֹאוֹ:
[תהלים קד, יט]

ד) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם מוֹעֲדֵי יְיָ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי: [ויקרא כג, ב]

ה) אֵלֶּה מוֹעֲדֵי יְהוָה אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַיְיָ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ: [ויקרא כג, לז]

ו) וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל הָעָם יְיָ אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אַהֲרֹן וַאֲשֶׁר הֶעֱלָה אֶת אֲבֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם:
[שמואל א יב, ו]

ז) וַיִּשְׁלַח יְיָ אֶת יְרֻבַּעַל וְאֶת בְּדָן וְאֶת יִפְתָּח וְאֶת שְׁמוּאֵל וַיַּצֵּל אֶתְכֶם מִיַּד אֹיְבֵיכֶם מִסָּבִיב וַתֵּשְׁבוּ בֶּטַח:
[שמואל א יב, יא]

ליקוטי רש"י

למועדים. למנות בו זמנים ורגלים. **שמש ידע מבואו.** אבל ירח לא ידע מבואו פעמים שבא בארוכה פעמים שבא בקצרה [תהלים קד יט]. **פתק ביה.** זרק בו [שבועות יח:]. **אשר עשה את משה ואת אהרן.** להיות נכונים לשליחותו להוליא אבותיכם ממצרים [שמואל א יב ו]. **שעשה מריבה עם הבעל.** שמילא לו בעל [דה"י א' ט לט].

הנהות וציונים

ח) במשניות דפו"י **שיעמדו: ג)** בכת"י הגי' מ"ט דר"ג: **ג)** ס"א דכ"ט **בירחא** (גליון) ובכת"י הגירסא דכ"ט **באלול**, ונראה קצת שכך היא גירסת רש"י (דק"ס): **ד)** כת"י **שדא**, וכ"ה בילקו"ש: **ה)** ס"א **ואזלה ואכסי** (גליון): **ו)** בכת"י נוסף **הוא**: **ז)** [הלך **ומצאו ר"ע** מיצר] (גליון): **ח)** ס"א אינו (גליון): **ט)** ס"א אינו (גליון): **י)** צ"ל ראוי לי וכו' ואל יגזור **עלי** וכו', מהרש"א (וכ"ה בכת"י ודפוס קראקא) ועיי"ש שמבאר גם הגירסא דלפנינו: **כ)** ברמב"ם פ"ב מהל' קדוה"ח ה"י איתא **אנוסים** במקום "מזידין", ועיין מהר"ץ חיות ויפה עינים: **ל)** תיבת "הללו" ליתא בכת"י, וכ"ה בעין יעקב [וכן מסתברא, דהא משמע בגמ' דקאי גם אשבעים זקנים דסוף פרשת בהעלתך וכמש"כ הערוך לנר במשנה]: **מ)** יש להוסיף **ואחד** (חכמת מנוח, ראש משביר), ונראה דהד"א עם דבור הקודם: **נ)** גוש אדמה: **ס)** בדפו"ר **מעליך**: **ע)** ס"א אינו (גליון) והרש"ש כתב דיש להוסיף כאן ה"ג, ובא לאפוקי הגירסא בכת"י (וכ"ה בפיה"מ להרמב"ם וברע"ב) בעשרים **ושבעה**: **פ)** בדפו"ר כאן הס"ד, ומה"ד **וטועין**. מוטעין ע"י עדי שקר, והיא הנוסחא העיקרית (דק"ס), והיינו שרש"י גורס בגמ' אפילו **טועין** במקום "מוטעין" (וכ"ה בגמ' כת"י): **צ)** בתוס' הרא"ש נוסף **ב"ד**: **ק)** בתוס' הרא"ש תקעו **שופר בציון** (יואל ב) (עי' פסיקתא רבתי פמ"ב): **ר)** כוונת התוס' למ"ש בפ"ג דר"ה סוף ה"ו שופר קדוח מהו א"ל בזה תוקעין ביבנה וכו' בזה תוקעין בעייני טב (כ"ה בירושלמי דפו"ר וכ"ה גירסת הב"י או"ח סי' תקפו ד"ה גרסינן) ועיין תוס' הרא"ש: **ש)** נראה דבא להגיה על דפו"ר דליתא שם תיבות "וע"ז קאמר":

עין משפט נר מצוה

כד **א** ב מיי' פ"ג מהלכות קידוש החדש הלכה ו:
כה **ג** מיי' שם הלכה י:
כו **ד** מיי' שם פי"ז הלכה כג:
כז **ה** מיי' שם פ"ח הלכה ג:
כח **ו** מיי' שם פ"ג הלכה י:

רבינו חננאל

לא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות: **מתני' מעשה שבאו שנים ואמרו ראינוהו** שחרית **במזרח** כו'. תניא אר"ג לחכמים כך מקובלני מבית אבי אבא פעמים שבא בארוכה ועכשיו בא בקצרה אמר ר' יוחנן מהאי קרא עשה ירח למועדים כלומר לפי מה שיזדמן לו. אבל שמש לא אלא ידע מבואו: ר' חייא [חזייא] **לסיהרא בצפרא** דכ"ט בירחא דקאי במזרח שקל אבנא רמא ביה לאורתא מקדשינן לך על חשבון המולד ולא תראם הלילה במערב זיל בדרך קצרה: **מצינו** שנמשלה מלכות בית דוד כירח שנאמר כירח יכון עולם ועד בשחק וגו'. לפיכך א"ר לר' חייא זיל לעין טב וקדשיה לירחא ושלח לי סימנא דוד מלך ישראל חי וקים כלומר נתקיימה ראיית הלבנה בעולם: **ת"ר פעם אחת נתקשרו שמים בעבים.** ודימו בני אדם שהחשיך וראו דמות לבנה ביום כ"ט לחדש אמר להו ר"ג כך מקובלני מבית אבי אבא שאין חדשה של לבנה פחותה מכ"ט ימים ומחצה וב' שלישי שעה וע"ג חלקים ואותו היום מתה אמו של בן זוא והספידה ר"ג הספד גדול לא מפני שראויה לכך אלא כדי שידעו העם שלא קידשו ב"ד את החדש: מיצר כו': איבעיא להו מי מיצר ר"ע מיצר או רבי יהושע מיצר ת"ש דתניא הלך ר"ע ומצאו לרבי יהושע כשהוא מיצר אמר לו [רבי] מפני מה אתה מיצר אמר לו (רבי) עקיבא ראוי לו שיפול למטה י"ב חדש ואל יגזור עליו גזירה זו א"ל רבי תרשיני לומר לפניך דבר אחד שלמדתני אמר לו אמור אמר לו הרי הוא אומר אתם א) אתם ה) אתם ג' פעמים אתם אפילו שוגגין אתם אפילו מזידין אתם אפילו מוטעין בלשון הזה אמר לו עקיבא נחמתני נחמתני: בא לו אצל רבי דוסא בן הורכינם כו': ת"ר למה לא נתפרשו שמותם של זקנים הללו שלא יאמר אדם פלוני כמשה ואהרן פלוני כנדב ואביהוא פלוני כאלדד ומידד ואומר ויאמר שמואל אל העם ה' אשר עשה את משה ואת אהרן ואומר וישלח ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל ירובעל זה גדעון ולמה נקרא שמו ירובעל שעשה מריבה עם הבעל בדן זה שמשון ולמה נקרא שמו בדן דאתי מדן יפתח כמשמעו ואומר

לאורתא מקדשין לך ואת קיימת הבא. תימה הא שפיר מפסר שיהא המולד ביום ל' קודם י"ח שעות שיכולה לראות ביום ותראה היאנה ביום כ"ט שחרית חפילו לבני מערב שמא לא היה כל כך שחרית שכבר יצא שמש בגבורתו שלא היתה רחויה לבני מערב ובקונטרס פי' ואת קיימת הכא ואם תהא נראית ערבית שוב לא יקדשו החדש למחר כדאמר בפ' קמא (דף כ: ושם) ולריך שיהא לילה ויום מן החדש שאם נראית היאנה לאור עשרים ותשעה אין מקדשין מחר את החדש וזה אי אפשר להיות כדפריכית בפ"ק (שם ד"ה תנוח):

זיל לעין טב וקדשיה. שם היו קבועים לקדש את החדש כדאי' בפסיקתא ס) בפסוק תקעו בחדש שופר ק) למה בית דין מקדשין החדש בעין טב לפי שהוא בית הועד לחמר בצפרא דעשרים ותשעה ז) שקל קלא פתק ביה אמר לאורתא בעינן לקדושי בך ואת קיימת הכא זיל איכסי ר). א"ל רבי לר' חייא זיל לעין טב וקדשיה לירחא ושלח לי סימנא דוד מלך ישראל חי וקים. ת"ר פעם אחת נתקשרו שמים בעבים ונראית דמות לבנה בעשרים ותשעה לחדש כסבורים העם לומר ר"ח ובקשו ב"ד לקדשו אמר להם ר"ג כך מקובלני מבית אבי אבא ש אין חדושה של לבנה פחותה מעשרים ותשעה יום ומחצה ושני שלישי שעה וע"ג חלקים ואותו היום מתה אמו של בן זוא והספידה ר"ג הספד גדול לא מפני שראויה לכך אלא כדי שידעו העם שלא קידשו ב"ד את החדש: הלך ר"ע (ומצאו ר) מיצר כו': איבעיא להו מי מיצר ר"ע מיצר או רבי יהושע מיצר ת"ש דתניא הלך ר"ע ומצאו לרבי יהושע כשהוא מיצר אמר לו [רבי ס] מפני מה אתה מיצר אמר לו (רבי ס) עקיבא ראוי לו שיפול למטה י"ב חדש ואל יגזור עליו ר גזירה זו א"ל רבי תרשיני לומר לפניך דבר אחד שלמדתני אמר לו אמור אמר לו הרי הוא אומר ד) אתם א) אתם ה) אתם ג' פעמים אתם ו אפילו שוגגין אתם אפילו מזידין ס אתם אפילו מוטעין בלשון הזה אמר לו עקיבא נחמתני נחמתני: בא לו אצל רבי דוסא בן הורכינם כו': ת"ר ט למה לא נתפרשו שמותם של זקנים הללו ל שלא יאמר אדם פלוני כמשה ואהרן פלוני כנדב ואביהוא פלוני כאלדד ומידד ואומר ו ויאמר שמואל אל העם ה' אשר עשה את משה ואת אהרן ואומר ז וישלח ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל ירובעל זה גדעון ולמה נקרא שמו ירובעל שעשה מריבה עם הבעל בדן זה שמשון ולמה נקרא שמו בדן דאתי מדן יפתח כמשמעו ואומר

ועבית במערב. אמ החדשה: עדי שקר הם. דקיימא לן (לעיל דף כ:) עשרים ותרנעה שני מכסי סיהרא, כך פירשו רבותי, ולפי נוקפי מדקתני בברייתא פעמים שבא בזקורה פעמים שבא בקלרה, ואין לשון ביאת מרוכה וקלרה נופל כאן, שהרי מתוך קוטנה היאנה היא נכסית מבני מערב כשהיא בזמרת לפני חידושה, ונראה לי לעל החדשה העידו, ועדי שקר דקאמר רבי יוחנן בן נורי לפי שהיאנה מהרת לרוץ בי"ג שעות שביום מתוך המזרח לתוך המערב, (ו) וע"ז קאמר פעמים שבא בדרך מרוכה ושוהה לבא: **ועוד באו שנים ואמרו ראינוהו בזמנו.** ביום שלשים: **וליל שלשים** מ). שהיו מלפין ב"ד והעם שהיה מגולה וירחוה מאחר שהעדים לראוה ביום לא נראה להם: **רואה אני את דבריך.** לעבר את החדש: **הלך ומצאו.** הלך ומלאו ר"ע לר' יהושע מיצר על שהאפיל גזר עליו לחלל יום הכפורים: **אשר תקראו.** בקריאת בית דין תלאו הכתוב: **בא לו.** ר' יהושע אצל רבי דוסא: **למה לא נתפרשמו שמותן כו'.** שאם בא אחד לדון אחר בית דין ובית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו שנאמר ב) ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים אלא ללמד שכל שלשה ושלשה שעמדו מ) בית דין על ישראל הרי הוא כבית דינו של משה נטל מקלו ומעותיו בידו והלך ליבנה אצל ר"ג ביום שחל יוה"כ להיות בחשבונו עמד ר"ג ונשקו על ראשו אמר לו בוא בשלום רבי ותלמידי רבי בחכמה ותלמידי שקבלת את דברי: **גמ'** תניא אמר להם ר"ג לחכמים כך מקובלני מבית אבי אבא ד) פעמים שבא בארוכה ופעמים שבא בקצרה א"ר יוחנן מ"ט דבי רבי ג) דכתיב ג) עשה ירח למועדים שמש ידע מבואו הוא דידע מבואו ירח לא ידע מבואו. רבי חייא חזייא לסיהרא דהוה קאי בצפרא דעשרים ותשעה ג) ו) שקל קלא פתק ביה אמר לאורתא בעינן לקדושי בך ואת קיימת הכא זיל איכסי ר). א"ל רבי לר' חייא זיל לעין טב וקדשיה לירחא ושלח לי סימנא דוד מלך ישראל חי וקים. ת"ר פעם אחת נתקשרו שמים בעבים ונראית דמות לבנה בעשרים ותשעה לחדש כסבורים העם לומר ר"ח ובקשו ב"ד לקדשו אמר להם ר"ג כך מקובלני מבית אבי אבא ה) אין חדושה של לבנה פחותה מעשרים ותשעה יום ומחצה ושני שלישי שעה וע"ג חלקים ואותו היום מתה אמו של בן זוא והספידה ר"ג הספד גדול לא מפני שראויה לכך אלא כדי שידעו העם שלא קידשו ב"ד את החדש: הלך ר"ע (ומצאו ר) מיצר כו': איבעיא להו מי מיצר ר"ע מיצר או רבי יהושע מיצר ת"ש דתניא הלך ר"ע ומצאו לרבי יהושע כשהוא מיצר אמר לו [רבי ס] מפני מה אתה מיצר אמר לו (רבי ס) עקיבא ראוי לו שיפול למטה י"ב חדש ואל יגזור עליו ר גזירה זו א"ל רבי תרשיני לומר לפניך דבר אחד שלמדתני אמר לו אמור אמר לו הרי הוא אומר ד) אתם א) אתם ה) אתם ג' פעמים אתם ו אפילו שוגגין אתם אפילו מזידין ס אתם אפילו מוטעין בלשון הזה אמר לו עקיבא נחמתני נחמתני: בא לו אצל רבי דוסא בן הורכינם כו': ת"ר ט למה לא נתפרשו שמותם של זקנים הללו ל שלא יאמר אדם פלוני כמשה ואהרן פלוני כנדב ואביהוא פלוני כאלדד ומידד ואומר ו ויאמר שמואל אל העם ה' אשר עשה את משה ואת אהרן ואומר ז וישלח ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל ירובעל זה גדעון ולמה נקרא שמו ירובעל שעשה מריבה עם הבעל בדן זה שמשון ולמה נקרא שמו בדן דאתי מדן יפתח כמשמעו ואומר

שלא יאמר אדם. על בית דין שבימיו וכי פלוני ופלוני כמשה ואהרן שמשמע לו, עכשיו שלא נתפרשו לומר לו אם אינו כמשה ואהרן הרי הוא כאחד מאלה וקניס אחיך יודע מי הס: **ואומר ה' אשר עשה את משה ואת אהרן.** שמואל הנביא לומר לישראל הקדוש ברוך הוא עשה לכם נסים על ידי אלה זקנים הללו משה ואהרן ירובעל ובדן ויפתח ושמואל:

ואומר

המשנה מספרת כיצד יישבו התנאים את דעתו של רבי יהושע:
לאחר מכן **הָלַךְ וּמָצָאוֹ רַבִּי עֲקִיבָא** - הלך רבי עקיבא ומצא את רבי יהושע **מֵיצַר** [-מצטער] על שגזר עליו רבן גמליאל, שהיה נשיא, לחלל את יום הכפורים לפי חשבונו[ט]. **אָמַר לוֹ** רבי עקיבא, **יֵשׁ לִי לְלַמֵּד** מהפסוקים, **שֶׁכָּל מַה שֶּׁעָשָׂה רַבָּן גַּמְלִיאֵל** בקביעת החודש הרי זה **עָשׂוּי**, ואף אם טעה בכך, **שֶׁנֶּאֱמַר** בענין המועדות (ויקרא כג ד) **'אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם'**, ומכיון שנאמר 'אֹתָם' באופן חסר, יש לדרוש כאילו נאמר 'אשר תקראו אַתֶּם', דהיינו שהכתוב תולה את זמנן של המועדות בקריאת בית דין 'מקודש' על החודש[י], ולפיכך, **בֵּין** אם קראו וקידשו את החודש בזמנו האמיתי, ולפי זה קבעו את המועדות **בִּזְמַנָּן** האמיתי, **וּבֵין** אם טעו וקראו וקידשו את החודש שלא בזמנו האמיתי, ולפי זה קבעו את המועדות **שֶׁלֹּא בִּזְמַנָּן** האמיתי, **אֵין לִי מוֹעֲדוֹת, אֶלָּא אֵלּוּ** - אין המועדות חלים אלא בזמני החודש שנקבעו על ידי בית דין בשעה שקידשו את החודש.

לאחר מכן חזר **וּבָא לוֹ** רבי יהושע **אֵצֶל רַבִּי דוֹסָא בֶּן הוּרְכִּינָס** שטען מתחילה שהעדים שקיבל רבן גמליאל את עדותם וקידש את החודש על פיהם, עדי שקר הם. **אָמַר לוֹ** רבי דוסא לרבי יהושע[יז], אף שבאמת טעה בזה רבן גמליאל, מכל מקום **אִם בָּאִין אָנוּ לָדוּן אַחַר בֵּית דִּינוֹ שֶׁל רַבָּן גַּמְלִיאֵל** ולבטל מעשיו, **צְרִיכִין אָנוּ לָדוּן** גם **אַחַר כָּל בֵּית דִּין וּבֵית דִּין שֶׁעָמַד מִימוֹת מֹשֶׁה** רבינו **וְעַד עַכְשָׁיו**, האם מעשיהם נכונים ויש לקיימם, או שאינם נכונים ויש לבטלם[יז], והרי כל בית דין נחשב כבית דינו של משה, **שֶׁנֶּאֱמַר** קודם מתן תורה (שמות כד ט) **'וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל'**[יח], ויש להבין **לָמָּה לֹּא נִתְפָּרְשׁוּ שְׁמוֹתָן שֶׁל** שבעים **הַזְּקֵנִים** הללו, הרי ראוי היה לפרש את שמותם לכבודם, כיון שנעשו נביאים לעולם[יט], **אֶלָּא** יש לומר, שבא הכתוב **לְלַמֵּד** בזה, **שֶׁכָּל שִׁלּשָׁה וּשְׁלִשָּׁה** מישראל **שֶׁעָמְדוּ** לשמש **כְּבֵית דִּין עַל יִשְׂרָאֵל, הֲרֵי הוּא** [-בית דינם] **כְּבֵית דִּינוֹ שֶׁל מֹשֶׁה**, ואם בא אדם לערער על בית דין שבימיו, ולומר, וכי דייני בית דין זה חשובים כבית דינם של משה ואהרן או כאלדד ומידד, אומרים לו, שמא הם חשובים כבית דינם של שלשה מאותם שבעים זקנים שלא נתפרשו שמותיהם[כ], וכשם שאין לערער אחר דברי הזקנים מבית דינו של משה, כך אין לערער אחר בית הדין שבימיך, ומבואר שכל בית דין חשוב כבית דינו של משה. ואם כן נמצא שאין לערער אחר דברי בית דינו של רבן גמליאל, ויש לקבוע את המועדות על פי קידוש החודש של בית דינו.

המשנה מספרת את המשך המעשה ברבי יהושע:
קיבל רבי יהושע את דברי רבי עקיבא ורבי דוסא בן הורכינס[כא], **נָטַל** את **מַקְלוֹ וּמְעוֹתָיו בְּיָדוֹ**[כב], **וְהָלַךְ לְיַבְנֶה אֶצֶל רַבָּן גַּמְלִיאֵל, בְּיוֹם שֶׁחָל יוֹם הַכִּפּוּרִים לִהְיוֹת בְּחֶשְׁבּוֹנוֹ**, ובכך קיים את גזירת רבן גמליאל, והראה שחזר בו וקיבל את דעתו. כשראה זאת, **עָמַד רַבָּן גַּמְלִיאֵל וְנָשַׁקוֹ** לרבי יהושע **עַל רֹאשׁוֹ, וְאָמַר לוֹ 'בּוֹא בְשָׁלוֹם רַבִּי וְתַלְמִידִי'**, שאתה **רַבִּי בְּחָכְמָה**, שהרי לימדתני תורה ברבים[כג], **וְאתה גם תַּלְמִידִי** משום **שֶׁקִּבַּלְתָּ אֶת דְּבָרַי**, שגזרתי עליך גזירה, וקיימת אותה כתלמיד[כד].

★

גמרא

בדין הראשון במשנה, מבואר שרבן גמליאל קיבל את עדות העדים שראו את הלבנה בבוקר במזרח ובערב במערב, וקידש את החודש על פי עדותם. הגמרא מביאה ברייתא שבה ביאר את טעמו בזה[כה]:
תַּנְיָא - שנינו בברייתא, **אָמַר לָהֶם רַבָּן גַּמְלִיאֵל לַחֲכָמִים**, יתכן שתיראה הלבנה החדשה בבוקר בצד מזרח ובערב בצד מערב[כו], **שֶׁכָּךְ מְקוּבָּלְנִי** [-קיבלתי] **מִבֵּית אֲבִי אַבָּא** - מבית אבי המשפחה[כז], **פְּעָמִים שֶׁבָּא** הירח **בַּאֲרוּכָּה** - בדרך ארוכה, ואז הוא הולך בזמן רב יותר, **וּפְעָמִים שֶׁבָּא בְּקִצָּרָה** - בדרך קצרה, ואז הוא הולך בזמן קצר יותר, **הוּא** [-בית דינם] **כְּבֵית דִּינוֹ שֶׁל מֹשֶׁה**, ואם בא אדם לערער על בית דין שבימיו, ולומר, וכי דייני בית דין זה חשובים כבית דינם של משה ואהרן או כאלדד ומידד, אומרים לו, שמא הם חשובים כבית דינם של שלשה מאותם שבעים זקנים שלא נתפרשו שמותיהם[כ], וכשם שאין לערער אחר דברי הזקנים מבית דינו של משה, כך אין לערער אחר בית הדין שבימיך, ומבואר שכל בית דין חשוב כבית דינו של משה. ואם כן נמצא שאין לערער אחר דברי בית דינו של רבן גמליאל, ויש לקבוע את המועדות על פי קידוש החודש של בית דינו. וכשבא בדרך קצרה יתכן שיגיע בזמן שמהבוקר לערב, מן המזרח למערב[כח].

יד. הגמרא להלן מסתפקת מי מצא את מי מצטער, ומסקנתה היא שרבי יהושע היה מצטער ומצאו רבי עקיבא.
טו. רש"י (ד"ה מצטר וד"ה מצטר), על פי ביאור הטורי אבן (ד"ה מצטר) בדבריו, וכמבואר בגמרא להלן. אמנם הערוך לנר (יעיל כה. ד"ה קני) ביאר, שרש"י סובר שמכך שלא הזכיר התנא במשנה את הדרשה של 'אתם' מוכח שהתנא של המשנה חולק על התנא של הברייתא להלן, וסובר שלמדים דין זה מ'אשר תקראו' בלבד.
הקשה הטורי אבן (יעיל כה. ד"ה מצטר), שהרי לעיל (סה) דרשו שממה שנאמר 'אֹתָם' באופן חסר, וכאילו כתוב 'אַתֶּם', יש ללמוד שגם העם יאמרו 'מקודש מקודש' בקידוש החודש. עיין שם מה שתירץ. והערוך לנר (סה) תירץ על פי דבריו שהובאו לעיל, שרב פפא שדרש לעיל מ'אתם' שגם העם יאמרו 'מקודש מקודש', סובר כתנא של המשנה שדין זה שקידוש החודש חל אף שבית דין טעו נלמד 'מאשר תקראו' בלבד, ואם כן נותרה תיבת 'אתם' ללמד שגם העם יאמרו 'מקודש'.
טז. תפארת ישראל (יכין פרק מט).
יז. שהרי כל בית דין טעון סמיכה לדון, מבית דין המוסמך שהיה לפניו, כמבואר בסנהדרין (יג.), ואם בית דין אחד מימות משה ועד עכשיו אינו ראוי לסמוך, נמצא שכל הסמיכות שלאחר מכן בטלות ואינם בית דין. ערוך לנר (ד"ה מימות).
יח. תחילת פרשה זו היא (סה כד ה) 'ואל משה אמר עלה אל ה' אתה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל' וגו', ופירש רש"י (סה) שפרשה זו נאמרה בד' סיון קודם שנאמרו עשרת הדברות, ולאחר מכן נאמר הפסוק הנזכר כאן 'ויעל משה ואהרן' וגו' שהם אכן עלו להר סיני לפני מתן תורה כדי לקבל את התורה [אך בעת מתן תורה עצמו רק משה ואהרן עלו להר סיני, אך בניו והזקנים לא עלו (סה יט כד)].
יט. שנאמר עליהם (במדבר יא כה) ויתנבאו ולא יספו', והתרגום הוא 'ולא פסקין', כלומר, 'ולא פסקו'. והיה צריך לפרש את שמותיהם, כפי שנתפרשו שמותיהם של אלדד ומידד (סה יא כו). מהרש"א (ח"א ד"ה למה וד"ה שלמ).
כ. רש"י (ד"ה למה). וביאר המהרש"א (ח"א ד"ה שלמ) בדעת רש"י, שאין הכוונה שבאמת אנו סבורים שמא בית דין שבימיו חשוב כבית דין של הזקנים, שהרי הם היו נביאים, אלא הכוונה שכיון שלא נתפרשו שמותיהם כאלדד ומידד אף שהיו נביאים כמותם, ממילא יש לך ללמוד שבית דין שבכל דור ודור צריך להיות חשוב בעיניך כבית דין של הזקנים. אמנם ר"י מלוניל (ד"ה שלמ) כתב, שמא שלשה דיינים אלו שוים בחכמתם כשלשה משבעים הזקנים, שהרי אינם ידועים לנו ולא ידועה לנו מידת חכמתם. ובתפארת ישראל (יכין פרק ג) ביאר, שאילו היו שמותיהם מתפרשים, היתה ניכרת מידת חשיבותם על ידי סדר השמות, שהמוקדם חשוב יותר. והיה הדור האחרון אומר, רב פלוני שבדורנו חשוב כמו הזקן הנזכר קודם בסדר הזקנים, ורב פלוני הוא חשוב פחות כמו הזקן הנזכר לאחר הראשון, ולכן לא נזכרו שמותיהם, כדי לומר שכל הדיינים חשובים באותה דרגה, ואף אם דיין מסוים הוא באמת אחרון בדרגתו, מכל מקום הוא נחשב כראשון שבראשונים.
כא. רבי יהושע סמך על דברי רבי דוסא בן הורכינס ונתרצה מחמתם ללכת, יותר מדברי רבי עקיבא, משום שבתחילה חשדו רבי יהושע ורבי דוסא ברבן גמליאל, שמחמת שכבר קיבל את העדים הוא מתבייש ואינו חוזר בו, וכיון שרבי דוסא ביאר לו שמן הסתם לרבן גמליאל יש טעם אחר שמחמתו קידש את החודש [וכפי שהיה באמת], ולא שמתבייש לחזור בו, נתרצה לדבריו, אך דברי רבי עקיבא הם לימוד חדש. תפארת ישראל (נועז פרק ח).
כב. רבי יהושע עשה בזה יותר ממה שגזר עליו רבן גמליאל, שהוא גזר עליו רק לקחת עמו מעותיו, והיה יכול לקחת אותן כפי שרגילים אנשים לשאת מעותיהם בצרור מכוסה על מותניו, והוא נטלן בידו לעין כל, שאילו היה מצניעם ורק המקל שבידו היה גלוי, יתכן שהיו הרואים אותו סבורים שלדעתו אין איסור הוצאה ביום הכפורים. ערוך לנר (ד"ה שמכמ).
כג. כמבואר בברייתא להלן (ע"ב). וראה בברכות (מ:) ובעוד מקומות, שהתלמידים שאלו את רבי יהושע לפני ששאלו את רבן גמליאל, ומוכח שהיה ותיק ממנו בהוראה. וכן כתבו היעב"ץ (נכורות לו. ד"ה מ"ל) ומהר"ץ חיות (נדרים כח. ד"ה מכומלי).
כד. כמבואר בברייתא להלן (סה).
כה. ראה בהערה להלן מסקנת המאירי בזה על פי הירושלמי.
כו. כך פירש רש"י במשנה (ד"ה עדי), ועיין שם פירוש אחר בשם רבותיו. ולעיל במשנה הובאו דברי הרמב"ם, שטעמו של רבן גמליאל שקיבל את עדותם הוא, שידע לפי חשבונו שבאותו יום צריך לחול ראש חודש, וקיבל את עדותם רק על הלבנה החדשה שראו בערב ולא על הלבנה שראו בבוקר. וכתב המאירי (ד"ה המשנה), שלפי זה דברי רבן גמליאל בברייתא כאן 'פעמים שבא בארוכה ופעמים שבא בקצרה', אינם ביאור למה שקיבל את עדותם, אלא קיבל את עדותם מהטעם האמור שידע זאת על פי חשבונו, ובברייתא הוסיף שקיבל מאבותיו שהירח אינו קבוע בגלגל המזלות, וממילא אין הילוכו קבוע, ולפעמים בא בדרך ארוכה יותר ולפעמים בדרך קצרה יותר [וכן מובא בהערה להלן בגמרא בשם פירוש הרמב"ם על דברי הגמרא 'שמש הוא דידע מבואו ירח לא ידע מבואו']. אמנם סיים, שבירושלמי (פ"ג ה"ו) [שאמרו 'אמר רבי חייה בר בא, ולמה קיבלן רבן גמליאל, שכן מסורת בידיו מאבותיו פעמים מהלך בקצרה פעמים מהלך בארוכה'] מוכח שרבן גמליאל כן אמר זאת כדי לבאר מדוע קיבל את עדותם.
כז. דהיינו מבית דוד המלך, שכן רבן גמליאל היה משושלת בית דוד. רש"י ותוספות (ג"מ נט: ד"ה מניח). ומהערוך לנר (ד"ה מלי) משמע שהתכוין בזה לרבן גמליאל הזקן שהיה סבו.
כח. כן הוא לפירוש רש"י (ד"ה עדי), שמדובר על הלבנה החדשה שנראתה בבוקר

וערבית במערב. מת המדשה: עדי שקר הם. דקיימת לן (לעיל דף כ:) עשרים ומרבעה שני מכסי סיהרא, כך פירשו רבותי, ולבי נוקפי מדקתני בברייתא פעמים שבע בתרוכה פעמים שבע בקלרה, ואין לשון בירת תרוכה וקלרה נופל כאן, שהרי מתוך קוטנה היתה היא נכסית מבני מערב כשהיא בתרוכה לפני חידושה, ונראה לי דעל המדשה העידו, ועדי שקר דקאמר רבי יוחנן בן נורי לפי שהיה ממהרת לרוץ בי"ב שעות שביום מתוך התורח לתוך המערב, (ה) וע"ז קאמר פעמים שבע בדרך תרוכה ושוהה לבע: ועוד באו שנים ואמרו ראינוהו בזמנו. ביום שלשים: וליל שלשים[מ]. שהיו מצפין ב"ד והעם שהיה מגולה וירלוה מאחר שהעדים לאוה ביום לא נראה להם: רואה אני את דבריך. לעבר את המדש: הלך ומצאו. הלך ומצאו ר"ע לר' יהושע מיצר על שהנשיא גזר עליו לחלל יום הכפורים: אשר תקראו. בקריאת בית דין תלאו הכתוב: בא לו. ר' יהושע אצל רבי לוסא: למה לא נתפרסמו שמותן של. שלא יהא המולד ביום ל' קודש י"א שעות שיכולה לראות ביום ותראה הישנה ביום כ"ט שחרית אפילו לבני מערב שלא היה כל כך שחרית שכבר יצא שמש בגבורתו שלא היתה ראויה לבני מערב ובקונטרס פי' ואת קיימת הכא ואם תהא נראית ערבית שוב לא יקדשו המדש למחר כדאמר בפ' קמא (דף כ: ושם) ולריך שיהא לילה ויום מן המדש שאם נראית הישנה לאור עשרים ושעה אין מקדשין מחר את המדש וזה אי אפשר להיות כדפריכית בפ"ק (שם ד"ה תלות): **זיל** לעין טב וקדשיה. שם היו קבועים לקדש את המדש כדאי' בפסיקתא[ס] בפסוק תקעו בחדש שופר[ק] למה בית דין מקדשין המדש בעין טב לפי שהוא בית הועד לומר הקב"ה בית מועד של כל העולם שנאמר (ישעיה ג) כי מליון תלה תורה ואמרי' בירושלמי[ר] כשם שמוקעים בינה כך תוקעים בעין טב משמע שהיה שם בית דין קבוע לומיא דינה: **שהיו**

לאורתא מקדשין לך ואת קיימת הבא. תימה הא שפיר אפשר שיהא המולד ביום ל' קודם י"א שעות שיכולה לראות ביום ותראה הישנה ביום כ"ט שחרית אפילו לבני מערב שלא היתה ראויה לבני

ועבית במעבב א"ר יוחנן בן נורי עדי שקר הם [א]כשבאו ליבנה קיבלן רבן גמליאל ועוד באו שנים ואמרו ראינוהו בזמנו ובליל עיבורו לא נראה [ב]וקיבלן ר"ג אמר רבי דוסא בן הורכינם עדי שקר הן היאך מעידים על האשה שילדה ולמחר כריסה בין שיניה אמר לו רבי יהושע רואה אני את דבריך שלא לו ר"ג גוזרני עליך שתבא אצלי במקלך ובמעותיך ביוה"כ שחל להיות בחשבונך הלך ומצאו ר"ע מיצר אמר לו [ג]יש לי ללמוד שכל מה שעשה ר"ג עשוי שנאמר [א] אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אתם בין בזמנן בין שלא בזמנן אין לי מועדות אלא אלו בא לו אצל ר' דוסא בן הורכינם אמר לו אם באין אנו לדון אחר בית דינו של ר"ג צריכין אנו לדון אחר כל בית דין ובית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו שנאמר [ב] ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים אלא ללמד שכל שלשה ושלשה שעמדו[ם] בית דין על ישראל הרי הוא כבית דינו של משה נטל מקלו ומעותיו בידו והלך ליבנה אצל ר"ג ביום שחל יוה"כ להיות בחשבונו עמד ר"ג ונשקו על ראשו אמר לו בוא בשלום רבי ותלמידי רבי בחכמה ותלמידי שקבלת את דברי: **גמ'** תניא אמר להם ר"ג לחכמים כך מקובלני מבית אבי אבא [ד]פעמים שבא בארוכה ופעמים שבא בקצרה א"ר יוחנן מ"ט דבי רבי[נ] דכתיב [ג] עשה ירח למועדים שמש ידע מבואו שמש הוא דידע מבואו ירח לא ידע מבואו. רבי חייא חזייא לסיהרא דהוה קאי בצפרא דעשרים ותשעה[ג] [ו] שקל קלא פתק[ע] ביה אמר לאורתא בעינן לקדושי בך ואת קיימת הכא זיל איכסי[פ]. א"ל רבי לר' חייא זיל לעין טב וקדשיה לירחא ושלח לי סימנא דוד מלך ישראל חי וקים. ת"ר פעם אחת נתקשרו שמים בעבים ונראית דמות לבנה בעשרים ותשעה לחדש כסבורים העם לומר ר"ח[צ] ובקשו ב"ד לקדשו אמר להם ר"ג כך מקובלני מבית אבי אבא [ה]אין חדושה של לבנה פחותה מעשרים ותשעה יום ומחצה ושני שלישי שעה וע"ג חלקים ואותו היום מתה אמו של בן זוא והספידה ר"ג הספד גדול לא מפני שראויה לכך אלא כדי שידעו העם שלא קידשו ב"ד את החדש: הלך ר"ע (ומצאו[ז]) מיצר כו': איבעיא להו מי מיצר ר"ע מיצר או רבי יהושע מיצר ת"ש דתניא הלך ר"ע ומצאו לרבי יהושע כשהוא מיצר אמר לו [רבי[ט]] מפני מה אתה מיצר אמר לו (רבי[ט]) עקיבא ראוי לו שיפול למטה י"ב חדש ואל יגזור עליו[י] גזירה זו א"ל רבי תרשיני לומר לפניך דבר אחד שלמדתני אמר לו אמור אמר לו הרי הוא אומר [ד] אתם [א] אתם הם ג' פעמים אתם [ו] אפילו שוגגין אתם אפילו מזידין[כ] אתם אפילו מוטעין בלשון הזה אמר לו עקיבא נחמתני נחמתני: בא לו אצל רבי דוסא בן הורכינם כו': ת"ר [ז] למה לא נתפרשו שמותם של זקנים הללו[ל] שלא יאמר אדם פלוני כמשה ואהרן פלוני כנדב ואביהוא פלוני כאלדד ומידד ואומר [ח] ויאמר שמואל אל העם ה' אשר עשה את משה ואת אהרן ואומר [ט] וישלח ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל ירובעל זה גדעון ולמה נקרא שמו ירובעל שעשה מריבה עם הבעל בדן זה שמשון ולמה נקרא שמו בדן דאתי מדן יפתח כמשמעו ואומר

משנת ראשונים יש לי ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי. נמסר לכל חכם וחכם שיבאר הדבר בדעתו, הן שיאמר אמת או לא יאמרהו, הדבר נמסר לשיקול דעתו, כמו שנהג רבי יהושע עם רבן גמליאל שבא אצלו במקלו ובמעותיו ביום הכיפורים שחל להיות בחשבונו. **[דרשות הר"ן הדרוש השנים עשר]** אחר שהשם יתברך מסר ההכרעה אליהם, מה שיסכימו הם, הוא מה שצוה ה' בדבר ההוא. ועל זה אנו בטוחים במצות התורה ובמשפטיה, שהם מקיימים רצון השם יתברך בהם, כל זמן שנסמוך על מה שהסכימו גדולי הדור. **[דרשות הר"ן הדרוש האחד עשר]** שמש הוא דידע מבואו ירח לא ידע מבואו. לפי שיש במהלכו אורחות עקלקלות כאילו לא ידע מבואו, ואמרו פעמים שבא בארוכה ופעמים בא בקצרה. **[רד"ק, תהלים קד יט]** ושלח לי סימנא דוד מלך ישראל חי וקים. המאמר הזה ע"ד פשוטו כי קרא הלבנה בשם דוד, לפי שדוד בא מפרץ שהוא כנגד הלבנה, ועוד שהלבנה נקראת המאור הקטן. וכתיב בדוד (שמואל א יז יד) ודוד הוא הקטן. ובאמרו חי וקיים, כוונתו לומר נראית הלבנה. **[רבינו בחיי, בראשית לח ל]** הרי הוא אומר אתם, אתם, אתם, שלש פעמים. תלת אותם חסרי וא"ו כתובים בפ' שור או כשב, וקרי אתם כלומר אתם תקראו אותם שבגזרתכם הדבר תלוי ואתו לרבות שוגגין מזידין ומוטעין. ופרש"י שוגגין מאליהן כסבורין שהוא ראוי להתעבר. מוטעין ע"י עדי שקר. ובעמוד כתוב במקום מזידין אנוסים ולשון הגמרא הוא אפילו מזידין, וכן כתב הסמ"ג עשין מ"ו, ושמא טעות נפל בהעתקות. **[הגהות מיימוניות, קידוש החודש ב, י]**

אה 19/06/2018

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) [פסחים סב: שבועות יח:], ג) [תוספתא פ"ק], ד) לעיל דף כ., ז) וכ"כ בסנהדרין צט. ד"ה ה"ג, ח) רבתי ר"פ מב.

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה עדי שקר כו' לתוך המערב ושפיר נופל כאן[ם] פעמים שבע כו' ושוהה לבע ופעמים שבא בדרך קצרה והם"ל:

תורה אור השלם

א) אֵלֶּה מוֹעֲדֵי יְיָ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם: [ויקרא כג, ד]

ב) וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל: [שמות כד, ט]

ג) עָשָׂה יָרֵחַ לְמוֹעֲדִים שֶׁמֶשׁ יָדַע מְבוֹאוֹ: [תהלים קד, יט]

ד) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם מוֹעֲדֵי יְיָ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי: [ויקרא כג, ב]

ה) אֵלֶּה מוֹעֲדֵי יְהוָה אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַיְיָ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ: [ויקרא כג, לז]

ו) וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל הָעָם יְיָ אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אַהֲרֹן וַאֲשֶׁר הֶעֱלָה אֶת אֲבֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: [שמואל א יב, ו]

ז) וַיִּשְׁלַח יְיָ אֶת יְרֻבַּעַל וְאֶת בְּדָן וְאֶת יִפְתָּח וְאֶת שְׁמוּאֵל וַיַּצֵּל אֶתְכֶם מִיַּד אֹיְבֵיכֶם מִסָּבִיב וַתֵּשְׁבוּ בֶּטַח: [שמואל א יב, יא]

הגהות וציונים

ס] במשניות דפו"י שיעמדו: ג] בכת"י הגי' מ"ט דר"ג: ג] ס"א דכ"ט בירחא (גליון) ובכת"י הגירסא דכ"ט באלול, ונראה קצת שכך היא גירסת רש"י (דק"ס): ד] כת"י שדא, וכ"ה בילקו"ש: ה] ס"א ואזלה ואכסי (גליון): ו] בכת"י נוסף הוא: ז] [הלך ומצאו ר"ע מיצר] (גליון): ח] ס"א אינו (גליון): ט] צ"ל ראוי לי וכו' ואל יגזור עלי וכו', מהרש"א (וכ"ה בכת"י ודפוס קראקא) ועיי"ש שמבאר גם הגירסא דלפנינו: כ] ברמב"ם פ"ב מהל' קדוה"ח ה"י איתא אנוסים במקום "מזידין", ועיין מהר"ץ חיות ויפה עינים: ל] תיבת "הללו" ליתא בכת"י, וכ"ה בעין יעקב [וכן מסתברא, דהא משמע בגמ' דקאי גם אשבעים זקנים דסוף פרשת בהעלתך וכמש"כ הערוך לנר במשנה]: מ] יש להוסיף ואחד (חכמת מנוח, ראש משביר), ונראה דהד"א עם דבור הקודם: נ] גוש אדמה: ס] בדפו"ר מעליך: ע] ס"א אינו (גליון) והרש"ש כתב דיש להוסיף כאן ה"ג, ובא לאפוקי הגירסא בכת"י (וכ"ה בפיה"מ להרמב"ם וברע"ב) בעשרים ושבעה: פ] בדפו"ר כאן הס"ד, ומה"ד וטועין. מוטעין ע"י עדי שקר, והיא הנוסחא העיקרית (דק"ס), והיינו שרש"י גורס בגמ' אפילו טועין במקום "מוטעין" (וכ"ה בגמ' כת"י): צ] בתוס' הרא"ש נוסף ב"ד: ק] בתוס' הרא"ש תקעו שופר בציון (יואל ב) (עי' פסיקתא רבתי פמ"ב): ר] כוונת התוס' למ"ש בפ"ג דר"ה סוף ה"ו שופר קדוח מהו א"ל בזה תוקעין ביבנה וכו' בזה תוקעין בעיניי טב (כ"ה בירושלמי דפו"ר וכ"ה גירסת הב"י או"ח סי' תקפו ד"ה גרסינן) ועיין תוס' הרא"ש: ש] נראה דבא להגיה על דפו"ר דליתא שם תיבות "וע"ז קאמר":

עין משפט נר מצוה

כד א ב מיי' פ"ג מהלכות קידוש החדש הלכה ו:
כה ג מיי' שם הלכה י:
כו ד מיי' שם פי"ז הלכה כג:
כז ה מיי' שם פ"ח הלכה ג:
כח ו מיי' שם פ"ג הלכה י:

רבינו חננאל

לא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות: **מתני' מעשה שבאו שנים ואמרו ראינוהו** שחרית במזרח כו'. תניא אר"ג לחכמים כך מקובלני מבית אבי אבא פעמים שבא בארוכה פעמים שבא בקצרה ועכשיו בא בקצרה אמר ר' יוחנן מהאי קרא עשה ירח למועדים כלומר לפי מה שיזדמן לו. אבל שמש לא אלא ידע מבואו: **ר' חייא [חזייא] לסיהרא בצפרא** דכ"ט בירחא דקאי במזרח שקל אבנא רמא ביה לאורתא מקדשינן לך על חשבון המולד ולא תראם הלילה במערב זיל בדרך קצרה: **מצינו** שנמשלה מלכות בית דוד כירח שנאמר כירח יכון עולם ועד בשחק וגו'. לפיכך א"ר לר' חייא זיל לעין טב וקדשיה לירחא ושלח לי סימנא דוד מלך ישראל חי וקים כלומר נתקיימה ראיית הלבנה בעולם: **ת"ר פעם אחת נתקשרו שמים בעבים.** ודימו בני אדם שהחשיך וראו דמות לבנה ביום כ"ט לחדש החדש: **ועוד באו שנים ואמרו ראינוהו בזמנו כו'.** פי' באו שנים שאמרו ראינוהו ליל ל' ולילי ל"א לא נראתה וקיבלן ר"ג וקבע ראש השנה יום שלשים. ואמר ר' דוסא עדי שקר וראוי להיות ר"ה למחר והודה ר' יהושע לדבריו כו'. עד א"ל רבי עקיבא לר' יהושע ר' תרשני לומר לפניך ממה שלמדתני. א"ל אמור. א"ל היה לו לכתוב אלה מועדי ה' מקראי קדש ודיי. למה כתיב אשר תקראו אתם ג' פעמים. אלא ללמד שאין מועדים עד שתקראו יום פלוני מועד. ולמה ג' פעמים כתיב תקראו ללמד אפילו שוגגים מוטעין ואפי' מזידין אין מועד אלא מה שתקראו. א"ל עקיבא נחמתני. בא לו ר' יהושע אצל ר' דוסא: **ת"ר למה לא נתפרשו שמותן של זקנים** צדיקים שלא יאמר פלוני כמשה ואהרן. פלוני כאלדד ומידד. ואומר ויאמר שמואל אל העם ה' אשר עשה את משה ואת אהרן וגו'

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, **מַאי טַעֲמָא** דְּרַבִּי רַבִּי - מהו הפסוק בו נרמז[יט] כדברי רבן גמליאל[ל], **דִּכְתִיב** (תהלים קד יט) **'עָשָׂה יָרֵחַ לְמוֹעֲדִים שֶׁמֶשׁ יָדַע מְבוֹאוֹ'**, ויש לדייק, **שֶׁמֶשׁ הוּא דְיָדַע מְבוֹאוֹ** - דווקא השמש קבוע מהלכו על ידי הקב"ה שיבוא בדרכים קבועות[לא], אבל **הָיָרֵחַ, לֹא יָדַע מְבוֹאוֹ** - לא קבוע מהלכו שיבוא בדרכים קבועות, אלא קבע לו הקב"ה שיבוא באקראי בדרך שמזדמנת לו לפי שעה, ולפעמים בא בדרך ארוכה, ולפעמים בדרך קצרה[לב], וממילא אין זמני ביאתו ידועים, אלא לפעמים בא בזמן ארוך יותר ולפעמים בזמן קצר יותר.

★

הגמרא מביאה מעשה בענין ראיית הירח הישן בסמוך לזמן שבו היו צריכים לקדש את החודש:

רַבִּי חִיָּיא חַזְיֵיא לְסִיהֲרָא דַּהֲוָה קָאֵי בְּצַפְרָא - ראה את הירח הישן עומד ברקיע בבוקרו דְּיוֹם **עֶשְׂרִים וְתִשְׁעָה** לחודש אלול, **שְׁקַל קָלָא פְּתַק בֵּיהּ** - נטל גוש עפר מן האדמה[לג] וזרקה לעבר הירח, **וְאָמַר לוֹ, לְאוֹרְתָּא בָּעֵינַן לְקַדּוּשֵׁי בָּךְ** - הרי היום בלילה, שהוא ליל השלשים לחודש אלול, אנו צריכים לאיים על עדים לומר שראו את הירח בליל שלשים, ולקדש את החודש ולחסרו על פי עדותם ויהיה הלילה יום טוב של ראש השנה, כדי שלא יהא יום הכיפורים סמוך לשבת[לד], **וְאַתְּ קָיְימַת הָכָא** - ועכשיו אתה עדיין עומד כאן, והרי אם תיראה בליל השלשים לחודש אלול, לא נוכל לאיים על העדים ולקדש את חודש תשרי למחרת ביום השלשים[לה], שהרי אין מקדשים את החודש אם לא נראה הירח החדש כבר בלילה שלפני היום בו רוצים לקדש את החודש (נעיל כ:)[לו], ולכן **זִיל אִיפַּכֵּי** - לך ותתכסה כדי שלא יראוך ונוכל לקדש מחר את החודש[לז].

ממשיכה הגמרא לספר, אכן לא נראתה הלבנה הישנה בליל שלשים[לח], ולכן **אָמַר לֵיהּ רַבִּי לְרַבִּי חִנְיָא, זִיל לְעֵין טָב** - לך למקום הנקרא 'עין טב'[לט], ואיים על עדים שיאמרו שראו את הלבנה החדשה בליל שלשים, **וְקַדְּשֵׁיהּ לְיַרְחָא** - וקדש את החודש ביום השלשים על פי עדותם, כדי שלא ירננו עלי בני העיר כשאקדשנו כאן, ויאמרו שקידשתיו שלא כדין, כיון שראו את הלבנה הישנה כל יום העשרים ותשעה לחודש, ולדעתם בליל השלשים עדיין לא ניתן לקדש את החודש, שהרי בין התכסות הלבנה הישנה להתגלות הלבנה החדשה, הלבנה מכוסה ואינה נראית במשך עשרים וארבע שעות (נעיל כ:), וכאן לא עברו עשרים וארבע שעות מראיית הלבנה הישנה[מ], ולאחר שתקדש את החודש **שְׁלַח לִי סִימָנָא** - סימן על כך, במילים **'דָּוִד מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל**

ובערב. והתוספות (נעיל מד: ד"ה למיגזו) הקשו לפי פירושם [שהוא כפירוש רבותיו של רש"י] שהעידו העדים שראו את הלבנה הישנה בבוקר, ואת החדשה בערב, וכי המסורת מאבותיו של רבן גמליאל חולקת על האמור לעיל (כ:) שעשרים וארבע שעות הירח מכוסה, ואם העידו עדים על ראייתו בתוך עשרים וארבע שעות מזמן שנראה הירח הישן, עדותם מוכחשת. ותירצו, שיתכן לחלק בין סוגי השעות, שיש שעות קצרות יותר ביום, כגון בתקופת טבת, ויש שעות בינוניות, כגון בימי ניסן ותשרי, ויש שעות ארוכות, כגון בתקופת תמוז, ואם נאמר שבשעות הקצרות או הבינוניות הירח הישן מכוסה שמונה עשרה שעות, והחדש מכוסה שש שעות [שיחד הם עשרים וארבע שעות], אזי בשעות הארוכות, כשבא הירח בדרך ארוכה הוא מתכסה פחות שעות, וכשבא בדרך קצרה אינו מתכסה כלל. אמנם בפירוש הרמב"ם (נעיל מד: ד"ה מעשה) פירש, שכשבא בדרך קצרה הוא מתכסה, משום שבאופן זה הוא קרוב לשמש ואורה מסתירו, אך כשבא בדרך ארוכה אינו מתכסה, משום שבאופן זה מתרחק מהשמש ואין אורה מסתירו.

כט. בערוך לנר (ד"ה מאי) הקשה על הלשון 'מאי טעמא' [-מה הטעם], שהרי לא בא כאן לברר טעמו, אלא היכן יש לזה סמך בכתובים, והיה לו לומר 'מאי קרא', כלומר, מהו הפסוק בו נרמז דבר זה. ונשאר בקושיא.

ל. רבן גמליאל המוזכר במשנה הוא רבן גמליאל דיבנה שהיה בנו של רבן שמעון בן רבן גמליאל הזקן, ומכיון שאמר 'כך מקובלני מבית אבי אבא' משמע שהתכוין לסבו רבן גמליאל הזקן, ולכן רבי יוחנן שהיה חי בסוף ימיו של רבי יהודה הנשיא המכונה 'רבי', שהיה נכדו של רבן גמליאל דיבנה, לא אמר סתם 'מאי טעמא דרבן גמליאל' [הזקן], אלא אמר לכבוד רבי 'מאי טעמא דבי רבי', להזכיר שהוא מצאצאיו של רבן גמליאל הזקן. ערוך לנר (שם). אמנם בדקדוקי סופרים (תוס' ת) הביא מכתב יד, שהגירסא היא 'מאי טעמא דרבן גמליאל'. והוסיף, שיתכן שלפי הגירסא שלפנינו צריך לומר 'מאי טעמא דבריבי', כפי שנזכר בשבת (קטו.) 'רבן גמליאל דבריבי'. ופירש רש"י (שם ד"ה רבן גמליאל נריבי), שאין הכוונה שהיה בנו של רבי, אלא אדם גדול קרוי 'בריבי'.

לא. וידע הוא לשון קביעות. רש"ש (ד"ה שמש). ובערוך לנר (ד"ה שמש) ביאר, שלכאורה בפשטות משמע שהפסוק נאמר על הקב"ה שידע מבואו של השמש, שהרי נאמר קודם לכן 'עשה ירח' שודאי הכוונה להקב"ה, אך לפי זה אין שייך 'ירח לא ידע מבואו', שהרי הקב"ה ודאי יודע. ולכן כתב, שהדרשה היא, שקביעות מהלכו של השמש פשוט יותר להבנה, ולכן גם מי שאינו מעמיק בתכונות הילוך הכוכבים יכול לדעת מבואו, אך דרך מבואו והילוכו של הירח לא נודע לכל בני האדם, אלא למעמיקים בסוד העיבור [שהיא ברייתא השנויה ברמזים. רש"י (נעיל כ: ד"ה סוד)].

לב. ולכן גם נאמר עליו בתחילת הפסוק 'עשה ירח למועדים', כלומר, הירח בא בדרך שמזדמנת לו לפי שעה. רבינו חננאל (ד"ה מעשה).

בביאור החילוק בין השמש לירח, כתב בפירוש הרמב"ם (ד"ה מאי), שהשמש קבועה בגלגל המזלות ואינה נוטה ממנו, והילוכו של גלגל המזלות קבוע סביב העולם, ולכן גם הילוך השמש קבוע סביב העולם, אך הלבנה לפעמים נוטה מגלגל המזלות, ולפעמים אינה נוטה, ולכן אין הילוכה קבוע.

לג. רש"י (ד"ה שקל) פירש ש'קלא' הוא 'אבן'. ורבינו חננאל (ד"ה ר' חייא) גרס 'אבנא' [-אבן].

לד. ובאופן זה אף אם לא ראו העדים את הירח בליל השלשים באלול, בית דין מאיימים על העדים שיאמרו שראו את הלבנה באותו לילה, כמבואר לעיל (כ.), כדי שלא יסריח מת שימות בשבת ולא יקבר עד לאחר יום הכיפורים, או להיפך. רש"י (ד"ה לאורתא). וראה מה שביאר בזה בפני יהושע (שם ד"ה מאיימין).

לה. רבי חייא ראה אותו באופן שהיה סבור שיראה גם בליל השלשים, ולכן אמר לו שאם יראה אז, לא יוכלו לקדש את החודש. ריטב"א (ד"ה ר' חייא).

לו. רש"י (ד"ה ומה). ובאופן זה אף אין מאיימים על העדים, שהרי הכל יודעים שהלילה הוא מן החודש שעבר, שהרי לא נראתה הלבנה החדשה. רש"י (נעיל מד: ד"ה למיגזו) הקשו לפי פירושם [שהוא כפירוש רבותיו של רש"י שהעידו העדים שראו את הלבנה הישנה בבוקר, ואת החדשה בערב, וכי המסורת מאבותיו של רבן גמליאל חולקת על האמור לעיל (כ:) שעשרים וארבע שעות הירח מכוסה, ואם העידו עדים על ראייתו בתוך עשרים וארבע שעות מזמן שנראה הירח הישן, עדותם מוכחשת. ותירצו, שיתכן לחלק בין סוגי השעות, שיש שעות קצרות יותר ביום, כגון בתקופת טבת, ויש שעות בינוניות, כגון בימי ניסן ותשרי, ויש שעות ארוכות, כגון בתקופת תמוז, ואם נאמר שבשעות הקצרות או הבינוניות הירח הישן מכוסה שמונה עשרה שעות, והחדש מכוסה שש שעות [שיחד הם עשרים וארבע שעות], אזי בשעות הארוכות, כשבא הירח בדרך ארוכה הוא מתכסה פחות שעות, וכשבא בדרך קצרה אינו מתכסה כלל. אמנם בפירוש הרמב"ם (נעיל מד: ד"ה מעשה) פירש, שכשבא בדרך קצרה הוא מתכסה, משום שבאופן זה הוא קרוב לשמש ואורה מסתירו, אך כשבא בדרך ארוכה אינו מתכסה, משום שבאופן זה מתרחק מהשמש ואין אורה מסתירו.

לח. על פי רש"י (ד"ה ומה וד"ה זיל) [אמנם לשאר הפירושים המובאים לעיל בענין חששו של רבי חייא, אין צריך לכך, וכפי שיבואר בהערה להלן].

לט. ראה בהערה להלן פירוש אחר מהו 'עין טב'.

מ. רש"י (ד"ה זיל). ואף שהיה מותר לקדש את החודש על ידי איום על עדים [כמבואר בהערה לעיל], מכל מקום היכן שאם יקדשו בית דין את החודש יראה שקידשוהו שלא על פי דרכי המולד, ויש חשש שירננו הבריות אחריהם, לא התירו חכמים לאיים ולקדש את החודש שלא נראה בזמנו. והקשו התוספות (ד"ה לאורתא) על פירוש רש"י, שלא יתכן שהלבנה הישנה תיראה לעין כל בתחילת ליל השלשים לחודש, שהרי מחצי החודש ואילך כשהלבנה הולכת ונחסרת, גם אינה נראית בתחילת הלילה אלא רק מאוחר יותר, ובסוף החודש אינה נראית כלל במשך הלילה, אלא רק מעט בסוף הלילה. ולכן כתבו, שלא זה היה החשש של רבי חייא שתיראה בלילה, אלא חשש שכיון שנראתה כעת לא יוכלו לקדש את יום השלשים, מכיון שיש עשרים וארבע שעות בין ראיית הלבנה הישנה למולד הלבנה החדשה, שבהם הלבנה מתכסה ואינה נראית, כמבואר לעיל (כ:). ועיין שם מה שכתבו התוספות על פירוש זה. ובפירוש הרמב"ם (ד"ה ר' חייא) ביאר, שרבי חייא ראה את אותה ראייה המוזכרת בתחילת המשנה [לפי שיטתו כפירוש רבותיו של רש"י (ד"ה עדי)], שאמרו העדים שראו את הלבנה הישנה בבוקר במזרח, ובערב ראו את הלבנה החדשה במערב, ולפי החשבון היה המולד באותו יום בחצות, והיו מצפים לראות את הלבנה החדשה קודם שקיעת החמה בערב, וכיון שראה רבי חייא את הלבנה הישנה בבוקר, חשש שלא תיראה החדשה בערב, שהרי הלבנה מתכסה עשרים וארבע שעות. והריטב"א (ד"ה ר' חייא) ביאר, שרבי חייא חשש שאף אם עתה יתכסה הירח, שאם יקדש את החודש ירננו עליו בני עירו ויאמרו שקידש את החודש שלא כדין, משום שאינם יודעים שלפעמים בא הירח בדרך קצרה, ואינו מתכסה לעשרים וארבע שעות, אלא נראה בתוך זמן קצר יותר.

לז. לא אמר כן מפני שבאמת דבריו מועילים שיתכסה, אלא אמר דבריו בדרך משל, שאנו רוצים שיתכסה הירח כדי שנוכל לקדש את החודש בערב על פי ראייתו. פירוש הרמב"ם (שם).

לח. על פי רש"י (ד"ה ומה וד"ה זיל) [אמנם לשאר הפירושים המובאים לעיל בענין חששו של רבי חייא, אין צריך לכך, וכפי שיבואר בהערה להלן].

לט. ראה בהערה להלן פירוש אחר מהו 'עין טב'.

מ. רש"י (ד"ה זיל). ואף שהיה מותר לקדש את החודש על ידי איום על עדים [כמבואר בהערה לעיל], מכל מקום היכן שאם יקדשו בית דין את החודש יראה שקידשוהו שלא על פי דרכי המולד, ויש חשש שירננו הבריות אחריהם, לא התירו חכמים לאיים ולקדש את החודש שלא נראה בזמנו, ולכן כאן שעל פי דרכי המולד לא היה ניתן לקדש את החודש, והיו העם מרננים אחר רבי אם היה מקדש במקומו היכן שנראתה הלבנה הישנה ביום העשרים ותשעה, שלח רבי את רבי חייא לקדש במקום אחר שלא ראו את הלבנה ואין חשש שירננו. ערוך לנר (נעיל כ: נרס"י ד"ה כי, נמוס' ד"ה תלוס). אמנם לשיטת התוספות לא חשש רבי שירננו אחריו, שהרי לפירושם (נעיל מד: ד"ה למיגזו) לפעמים הלבנה באה בדרך קצרה, ויתכן שתראה הלבנה החדשה בפחות מעשרים וארבע שעות מזמן שנתכסתה הלבנה הישנה. ומה שאמר רבי לרבי חייא לקדש את החודש בעין טב, ביארו התוספות (ד"ה זיל), משום ששם היו בית דין קבועים לקדש את החודש, כמבואר בפסיקתא (רנמי פמ"ח), וכפי שמוכח מהירושלמי (פ"ג ה"ו) [ראה הגהות וציונים], שהיה שם בית דין קבוע כמו ביבנה. וכן לפי מה שפירש רש"י (שם) בשם מורו, שגזרו גזירה במקומו שלא יקדשו את החודש ולכן שלחו למקום אחר, מבואר שלא חשש רבי שירננו אחריו. והריטב"א (ד"ה ר' חייא) פירש [הובא בהערה לעיל], שרבי חייא חשש שירננו אחריו אם יקדש במקומו, משום שאינם יודעים שלפעמים באה הלבנה בדרך קצרה ואינה מתכסה לעשרים וארבע שעות, ולכן רבי שלח אותו למקום אחר בו לא ירננו אחריו. ולפי פירושים אלו, 'עין טב' הוא שם מקום. אולם בפירוש הרמב"ם (ד"ה ר' חייא) פירש 'עין טב' מלשון 'עיין היטב', שאמר לו שיתכן שבא בדרך ארוכה, ובלילה כבר יראה את הירח החדש, ולכן בלילה יעיין היטב ברקיע עד שיראה את הירח, ויקדש את החודש.

וערבית במערב. אית תנאי שקר הם. דקיימא לן (לעיל דף כ:) עשרים ותרצה שני מכסי סיהרא, כך פירשו רבותי, ולבי נוקפי מדקתני בברייתא פעמים שבא בתרוכה פעמים שבא בקלרה, ואין לשון בירא תרוכה וקלרה נופל כאן, שהרי מתוך קוטנה היא נכסית מבני מערב כשהיא בזוגה לפני חידושה, ונראה לי לעל המדשה העידו, ועדי שקר דקאמר רבי יוחנן בן נורי לפי שהיה מהרהר לרוץ בי"ג שעות שביום מתוך המזרח לתוך המערב, (ה) וע"ז קאמר פעמים שבא בדרך תרוכה ושוהה לבא: **ועוד באו שנים ואמרו ראינוהו בזמנו. ביום שלשים**[מ]. שהיו מצפין ב"ד והעם שהיה מגולה וירלוה מאחר שהעדים רלוה ביום לא נראה להם: **רואה אני את דבריך.** לעבר אית המדש: **הלך ומצאו.** הלך ומצאו ר"ע לר' יהושע מילר על שהנשיא גזר עליו לחלל יום הכפורים: **אשר תקראו.** בקריאת בית דין תלאו הכתוב: **בא לו.** ר' יהושע אצל רבי יוסי: למה לא נתפרסמו שמותן כו'. שאם בא אדם לדון אחר בית דינו של בית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו שנאמר [ב] ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים אלא ללמד שכל שלשה ושלשה שעמדו[מ] בית דין על ישראל הרי הוא כבית דינו של משה נטל מקלו ומעותיו בידו והלך ליבנה אצל ר"ג ביום שחל יוה"כ להיות בחשבונו עמד ר"ג ונשקו על ראשו אמר לו בוא בשלום רבי ותלמידי רבי בחכמה ותלמידי שקבלת את דברי: **גמ'** תניא אמר להם ר"ג לחכמים כך מקובלני מבית אבי אבא [ד]פעמים שבא בארוכה ופעמים שבא בקצרה א"ר יוחנן מ"ט דבי רבי[נ] דכתיב [ג] עשה ירח למועדים שמש ידע מבואו שמש הוא דידע מבואו ירח לא ידע מבואו. רבי חייא חזייא לסיהרא דהוה קאי בצפרא דעשרים ותשעה[ג] [ס] שקל קלא פתק[ס] ביה אמר לאורתא בעינן לקדושי בך ואת קיימת הכא זיל איכסי[פ]. א"ל רבי לר' חייא זיל לעין טב וקדשיה לירחא ושלח לי סימנא דוד מלך ישראל חי וקים. ת"ר פעם אחת נתקשרו שמים בעבים ונראית דמות לבנה בעשרים ותשעה לחדש כסבורים העם לומר ר"ח[צ] ובקשו ב"ד לקדשו אמר להם ר"ג כך מקובלני מבית אבי אבא [ה]אין חדושה של לבנה פחותה מעשרים ותשעה יום ומחצה ושני שלישי שעה וע"ג חלקים ואותו היום מתה אמו של בן זוא והספידה ר"ג הספד גדול לא מפני שראויה לכך אלא כדי שידעו העם שלא קידשו ב"ד את החדש: הלך ר"ע (ומצאו[ז]) מיצר כו': איבעיא להו מי מיצר ר"ע מיצר או רבי יהושע מיצר ת"ש דתניא הלך ר"ע ומצאו לרבי יהושע כשהוא מיצר אמר לו [רבי[ט]] מפני מה אתה מיצר אמר לו (רבי[ט]) עקיבא ראוי לו שיפול למטה י"ב חדש ואל יגזור עליו[י] גזירה זו א"ל רבי תרשיני לומר לפניך דבר אחד שלמדתני אמר לו אמור אמר לו הרי הוא אומר [ד] אתם [א] אתם [ה] אתם ג' פעמים אתם [ו] אפילו שוגגין אתם אפילו מזידין[כ] אתם אפילו מוטעין בלשון הזה אמר לו עקיבא נחמתני נחמתני: בא לו אצל רבי דוסא בן הורכינם כו': ת"ר [ט] למה לא נתפרשו שמותם של זקנים הללו[ל] שלא יאמר אדם פלוני כמשה ואהרן פלוני כנדב ואביהוא פלוני כאלדד ומידד ואומר [י] ויאמר שמואל אל העם ה' אשר עשה את משה ואת אהרן ואומר [יא] וישלח ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל ירובעל זה גדעון ולמה נקרא שמו ירובעל שעשה מריבה עם הבעל בדן זה שמשון ולמה נקרא שמו בדן דאתי מדן יפתח כמשמעו

ואומר

וטוענין: מוטעין. על ידי עדי שקר: שלא יאמר אדם. על בית דין שבימיו וכי פלוני ופלוני כמשה ואהרן שמשמע לן, עכשיו שלא נתפרשו למור לן אם אינו כמשה ואהרן הרי הוא כאחד מהשופטים שבכל דור ודור ואין לך בו פגם גדול מזה. **ואומר ה' אשר עשה את משה ואת אהרן. שמואל הנביא למר לישראל הקדוש ברוך הוא עשה לכם נסים על ידי משה וקנים הללו משה ואהרן ירובעל ובדן ויפתח ושמואל:**

ואומר

משנת ראשונים **יש לי ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי.** נמסר לכל חכם וחכם שיבאר הדבר בדעתו, הן שיאמר אמת או לא יאמרהו, הדבר נמסר לשיקול דעתו, כמו שנהג רבי יהושע עם רבן גמליאל שבא אצלו במקלו ובמעותיו ביום הכיפורים שחל להיות בחשבונו. **[דרשות הר"ן הדרוש השנים עשר]** אחר שהשם יתברך מסר ההכרעה אליהם, מה שיסכימו הם, הוא מה שצוה ה' בדבר ההוא. ועל זה אנו בטוחים במצות התורה ובמשפטיה, שהם מקיימים רצון השם יתברך בהם, כל זמן שנסמוך על מה שהסכימו גדולי הדור. **[דרשות הר"ן הדרוש האחד עשר]** **שמש הוא דידע מבואו ירח לא ידע מבואו.** לפי שיש במהלכו אורחות עקלקלות כאילו לא ידע מבואו, ואמרו פעמים שבא בארוכה ופעמים בא בקצרה. **[רד"ק, תהלים קד יט]** **ושלח לי סימנא דוד מלך ישראל חי וקים.** המאמר הזה ע"ד פשוטו כי קרא הלבנה בשם דוד, לפי שדוד בא מפרץ שהוא כנגד הלבנה, ועוד שהלבנה נקראת המאור הקטן. וכתיב בדוד (שמואל א יז יד) ודוד הוא הקטן. ובאמרו חי וקיים, כונתו לומר נראית הלבנה. **[רבינו בחיי, בראשית לח ל]** **הרי הוא אומר אתם, אתם, אתם, שלש פעמים.** תלת אותם חסרי וא"ו כתובים בפ' שור או כשב, וקרי אתם כלומר אתם תקראו אותם שבגזרתכם הדבר תלוי ואתו לרבות שוגגין מזידין ומוטעין. ופרש"י שוגגין מאליהן כסבורין שהוא ראוי להתעבר. מוטעין ע"י עדי שקר. ובעמוד כתוב במקום מזידין אנוסים ולשון הגמרא הוא אפילו מזידין, וכן כתב הסמ"ג עשין מ"ו, ושמא טעות נפל בהעתקות. **[הגהות מיימוניות, קידוש החודש ב, י]**

מסורת הש"ס עם הוספות

ה) [פסחים סב: שבועות יח:], ג) [תוספתא פ"ח], ג) לעיל דף כ., 7) וכ"כ בסנהדרין צט. ד"ה ה"ג, ס) רבתי ר"פ מב.

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה עדי שקר כו' לתוך המערב ושפיר נופל כאן[מ] פעמים שבא כו' ושוהה לבא ופעמים שבא בדרך קצרה. וקס"ד: אוצר החכמה

תורה אור השלם

א) אֵלֶּה מוֹעֲדֵי יְיָ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם: [ויקרא כג, ד]

ב) וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל: [שמות כד, ט]

ג) עָשָׂה יָרֵחַ לְמוֹעֲדִים שֶׁמֶשׁ יָדַע מְבוֹאוֹ: [תהלים קד, יט]

ד) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם מוֹעֲדֵי יְיָ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי: [ויקרא כג, ב]

ה) אֵלֶּה מוֹעֲדֵי יְהוָה אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַיְיָ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ: [ויקרא כג, לז]

ו) וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל הָעָם יְיָ אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אַהֲרֹן וַאֲשֶׁר הֶעֱלָה אֶת אֲבֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: [שמואל א יב, ו]

ז) וַיִּשְׁלַח יְיָ אֶת יְרֻבַּעַל וְאֶת בְּדָן וְאֶת יִפְתָּח וְאֶת שְׁמוּאֵל וַיַּצֵּל אֶתְכֶם מִיַּד אֹיְבֵיכֶם מִסָּבִיב וַתֵּשְׁבוּ בֶּטַח: [שמואל א יב, יא]

הגהות וציונים

מ] במשניות דפו"י שיעמדו: נ] בכת"י הגי' מ"ט דר"ג: ג] ס"א דכ"ט בירחא (גליון) ובכת"י הגירסא דכ"ט באלו, ונראה קצת שכך היא גירסת רש"י (דק"ס): ד] כת"י שדא, וכ"ה בילקו"ש: ה] ס"א ואזלה ואכסי (גליון): ו] בכת"י נוסף הוא: ז] [הלך ומצאו ר"ע מיצר] (גליון): ח] ס"א (גליון): ט] ס"א אינו (גליון): י] צ"ל ראוי לי וכו' ואל יגזור עלי וכו', מהרש"א (וכ"ה בכת"י ודפוס קראקא) ועיי"ש שמבאר גם הגירסא דלפנינו: כ] ברמב"ם פ"ב מהל' קדוה"ח ה"י איתא **אנוסים** במקום "מזידין", ועיין מהר"ץ חיות ויפה עינים: ל] תיבת "הללו" ליתא בכת"י, וכ"ה בעין יעקב [וכן מסתברא, דהא משמע בגמ' דקאי גם אשבעים זקנים דסוף פרשת בהעלתך וכמש"כ הערוך לנר במשנה]: מ] יש להוסיף **ואחד** (חכמת מנוח, ראש משביר), ונראה דהד"א עם דבור הקודם: נ] גוש אדמה: ס] בדפו"ר **מעליך**: ע] ס"א אינו (גליון) והרש"ש כתב דיש להוסיף כאן ה"ג, ובא לאפוקי הגירסא בכת"י (וכ"ה בפיה"מ להרמב"ם וברע"ב) בעשרים **ושבעה**: פ] בדפו"ר כאן הס"ד, ומה"ד **וטועין**. מוטעין ע"י עדי שקר, והיא הנוסחא העיקרית (דק"ס), והיינו שרש"י גורס בגמ' אפילו **טועין** במקום "מוטעין" (וכ"ה בגמ' כת"י): צ] בתוס' הרא"ש נוסף **ב"ד**: ק] בתוס' הרא"ש תקעו **שופר בציון** (יואל ב) (עי' פסיקתא רבתי פמ"ב): ר] כוונת התוס' למ"ש בפ"ג דר"ה סוף ה"ו שופר קדוח מהו א"ל בזה תוקעין ביבנה וכו' בזה תוקעין בעיניי טב (כ"ה בירושלמי דפו"ר וכ"ה גירסת הב"י או"ח סי' תקפו ד"ה גרסינן) ועיין תוס' הרא"ש: ש] נראה דבא להגיה על דפו"ר דליתא שם תיבות "וע"ז קאמר":

עין משפט נר מצוה

כד א ב מיי' פ"ג מהלכות קידוש החדש הלכה ו:
כה ג מיי' שם הלכה י:
כו ד מיי' שם פי"ז הלכה כג:
כז ה מיי' שם פ"ח הלכה ג:
כח ו מיי' שם פ"ג הלכה י:

רבינו חננאל

לא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות: **מתני' מעשה שבאו שנים ואמרו ראינוהו שחרית במזרח כו'.** תניא אר"ג לחכמים כך מקובלני מבית אבי אבא פעמים שבא בארוכה פעמים שבא בקצרה ועכשיו בא בקצרה אמר ר' יוחנן מהאי קרא עשה ירח למועדים כלומר לפי מה שיזדמן לו. אבל שמש לא אלא ידע מבואו: **ר' חייא [חזייא] לסיהרא בצפרא** דכ"ט ביוחא דקאי במזרח שקל אבנא רמא ביה לאורתא מקדשינן לך על חשבון המולד ולא תראם הלילה במערב זיל בדרך קצרה: **מצינו** שנמשלה מלכות בית דוד כירח שנאמר כירח יכון עולם ועד בשחק וגו'. לפיכך א"ר לר' חייא זיל לעין טב וקדשיה לירחא ושלח לי סימנא דוד מלך ישראל חי וקים כלומר נתקיימה ראיית הלבנה בעולם: **ת"ר פעם אחת נתקשרו שמים בעבים.** ודימו בני אדם שהחשיך וראו דמות לבנה ביום כ"ט לחדש אמר להו ר"ג כך מקובלני מבית אבי אבא שאין חדשה של לבנה פחותה מכ"ט ימים ומחצה וב' שלישי שעה וע"ג חלקים ואותו היום מתה אמו של בן זוא והספידה ר"ג להודיע לכל שלא נתקדש החדש: **ועוד באו שנים ואמרו ראינוהו בזמנו כו'.** פי' באו שנים שאמרו ראינוהו ליל ל' ולילי ל"א לא נראתה וקיבלן ר"ג וקבע ראש השנה יום שלשים. ואמר ר' דוסא עדי שקר וראוי להיות ר"ה למחר והודה ר' יהושע לדבריו כו'. עד א"ל רבי עקיבא לר' יהושע ר' תרשני לומר לפניך ממה שלמדתני. א"ל אמור. א"ל היה לו לכתוב אלה מועדי ה' מקראי קדש ודיי. למה כתיב אשר תקראו אתם ג' פעמים. אלא ללמד שאין מועדים עד שתקראו יום פלוני מועד. ולמה ג' פעמים כתיב תקראו ללמד אפילו שוגגים מוטעין ואפי' מזידין אין מועד אלא מה שתקראו. א"ל עקיבא נחמתני. בא לו ר' יהושע אצל ר' דוסא: **ת"ר למה לא נתפרשו שמותן של זקנים** צדיקים שלא יאמר פלוני כמשה ואהרן. פלוני כאלדד ומידד. ואומר ויאמר שמואל אל העם ה' אשר עשה את משה ואת אהרן וגו'

חַי וְקַיָּם', כלומר, נתקיימה ראיית הלבנה בעולם[א], שהרי דוד המלך נמשל ללבנה, שנאמר עליו (תהלים פט לז-לח) 'וְכִסְאוֹ כַּשֶּׁמֶשׁ נֶגְדִּי, כְּיָרֵחַ יִכּוֹן עוֹלָם'[ב].

★

הגמרא מביאה ברייתא בענין כלל נוסף של רבן גמליאל בקידוש החודש:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **פַּעַם אַחַת נִתְקַשְּׁרוּ שְׁמַיִם בֶּעָבִים** - נתכסו השמים בעננים, והחשיך מעט אור היום, **וְלָכֵן** היתה **נִרְאֵית** ברקיע **דְּמוּת** של **לְבָנָה בְּיוֹם עֶשְׂרִים וְתִשְׁעָה לְחֹדֶשׁ** אלול[ג], אך באמת לא נראתה הלבנה עצמה, ומחמת טעותם **כְּסְבוּרִים** [-סברו] **הָעָם לוֹמַר** שהתחדשה הלבנה, ויום זה הוא **רֹאשׁ חֹדֶשׁ** תשרי שהוא ראש השנה, **וּבִקְּשׁוּ בֵּית דִּין לְקַדְּשׁוֹ**, ויחול ראש השנה באותו יום. **אָמַר לָהֶם רַבָּן גַּמְלִיאֵל**, אין לקדש כעת את החודש, משום שכָּךְ **מְקוּבָּלַנִי** [-קיבלתי] **מִבֵּית אֲבִי אַבָּא** - מבית אבי המשפחה, **אֵין חִדּוּשָׁהּ שֶׁל לְבָנָה פְּחוּתָה** - אין מולד הלבנה החדשה פחות **מֵעֶשְׂרִים וְתִשְׁעָה יוֹם וּמֶחֱצָה, וְשֶׁנֵּי שְׁלִישֵׁי שָׁעָה, וְשִׁבְעִים וּשְׁלֹשָׁה חֲלָקִים** של שעה[ד], מן המולד הקודם, וממילא לא יתכן שתיראה הלבנה החדשה ביום העשרים ותשעה לחודש, ובודאי טעו בראייתם ולא ראו את הלבנה האמיתית[ה]. **וְאוֹתוֹ הַיּוֹם** שבו טעו בראייתם וסברו לקדש את חודש תשרי ביום העשרים ותשעה לחודש אלול, **מֵתָה אִמּוֹ שֶׁל** אדם **שְׁמוֹ בֶּן זָזָא, וְהִסְפִּידָהּ רַבָּן גַּמְלִיאֵל הֶסְפֵּד גָּדוֹל, וְלֹא** הספידה **מִפְּנֵי שֶׁהִיתָה רְאוּיָה לְכָךְ**[ו], **אֶלָּא כְּדֵי שֶׁיֵּדְעוּ הָעָם שֶׁלֹּא קִדְּשׁוּ בֵּית דִּין אֶת הַחֹדֶשׁ** באותו יום, ואינו ראש חודש תשרי שהוא ראש השנה, שאם היה ראש השנה לא היה מספיד, שהרי אסור להספיד ביום טוב[ז].

★

שנינו במשנה, הָלַךְ (רבי עקיבא ומצאו) [וּמְצָאוֹ רַבִּי עֲקִיבָא[ח]] מֵיצֵר כּוֹ'.

המשנה סתמה את לשונה ולא פירשה מי הצטער[ט]. הגמרא מבררת מי היה מצטער:

מסתפקת הגמרא, **אִיבַּעְיָא לְהוּ** - נסתפקו בני הישיבה, **מִי הֲוָה מֵיצֵר** [-מצטער], האם **רַבִּי עֲקִיבָא** היה **מֵיצֵר**, שאף שידע שיש לדרוש מפסוק שדברי רבן גמליאל קיימים, מכל מקום חשש שמא לא יקבל ממנו רבי יהושע את הדרשה[י], **אוֹ רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ** היה **מֵיצֵר** על מה שגזר עליו רבן גמליאל[יא]. פושטת הגמרא את הספק, **תָּא שְׁמַע** - בא ושמע ראיה לפשוט הספק מברייתא, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **הָלַךְ רַבִּי עֲקִיבָא וּמְצָאוֹ לְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ כְּשֶׁהוּא מֵיצֵר**, ומפורש שרבי יהושע הוא שהצטער על גזירת רבן גמליאל.

הגמרא מביאה את המשך הברייתא בענין זה:

כשמצא רבי עקיבא את רבי יהושע מצטער, **אָמַר לוֹ** רבי עקיבא לרבי יהושע, **[רַבִּינ]**, **מִפְּנֵי מָה אַתָּה מֵיצֵר. אָמַר לוֹ** רבי יהושע, **(רַבִּינ) עֲקִיבָא, רָאוּי לוֹ** לרבי יהושע[יב] **שֶׁיִּפּוֹל לַמִּטָּה** - שיחלה וישכב במיטה במשך **שְׁנֵים עָשָׂר חֹדֶשׁ, וְאַל יְגֻזּוֹר עָלָיו** רבן גמליאל **גְּזֵירָה זוֹ**, לחלל את יום הכפורים ביום שהוא חל לפי חשבונו[יג]. **אָמַר לֵיהּ** רבי עקיבא, **רַבִּי, תַּרְשֵׁינִי** [-תרשה לי] **לוֹמַר לְפָנֶיךָ דָּבָר אֶחָד שֶׁלִּמַּדְתָּנִיוּ. אָמַר לוֹ** רבי יהושע, **אֱמוֹר. אָמַר לוֹ** רבי עקיבא, **הֲרֵי הוּא** [-הכתוב] **אוֹמֵר** בפרשת המועדות (ויקרא כג ג, ד, לז) **'אַתֶּם' 'אַתֶּם' 'אַתֶּם' שָׁלֹשׁ פְּעָמִים** - שנאמר בשלשה פסוקים לגבי המועדות 'אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם', וכיון שנאמר 'אֹתָם' באופן חסר, יש לדרוש כאילו נאמר 'אשר תקראו אַתֶּם'[יד], דהיינו, שהכתוב תולה את זמנן של המועדות בקריאת בית דין 'מקודש' על החודש[טו]. ונאמר כן שלש פעמים, פעם אחת ללמד שהחודש מקודש דווקא כאשר תקראו ותקדשוהו **'אַתֶּם'**, **וַאֲפִילּוּ** אם הייתם **שׁוֹגְגִין** בקידושו, שסברתם שהוא ראוי להתעבר, ובאמת טעיתם. ופעם נוספת ללמד שהחודש מקודש דווקא כאשר תקראו ותקדשוהו **'אַתֶּם'**, **וַאֲפִילּוּ** אם הייתם **מְזִידִין** בקידושו, שידוע לכם על פי החשבון שאין לקדש את החודש בזמנו, או שאין לעברו, ואף על פי כן קידשתם אותו על פי עדות עדים, או שלא קיבלתם את העדים שראוהו ביום השלשים ועיברתם אותו[טז]. ופעם שלישית, ללמד

מא. רבינו חננאל (ד"ה מלינו), הערוך (ערך דוד). ולא אמר לו לשלוח סימן משום שהיו יראים להזכיר קידוש החודש במפורש, אלא משום שרצה להזכיר שדוד נמשל ללבנה [כמבואר להלן]. ריטב"א (ד"ה והא). אמנם בהגהות מהר"ץ חיות (ד"ה שלמ) כתב, שהיו עושים כן מפני גזירת המלכות [וכן נראה לפי פירוש מורו של רש"י שגזרו במקומו שלא יקדש].

מב. רש"י (ד"ה דוד), רבינו חננאל (שם) והערוך (שם). וביאר הערוך שדוד נמשל ללבנה, משום שהעמיד את תרי"ג המצוות על אחת עשרה מצוות עיקריות, כמבואר במכות (מ.), ודומה ללבנה שאף שדרכה להתמעט בסוף החודש, מכל מקום אינה נחסרת [במזמור ט"ו בתהלים 'מזמור לדוד ה' מי יגור באהלך מי ישכון בהר קדשך, הולך תמים ופועל צדק' וגו', מונה דוד אחת עשרה מצוות, שאם יקיימו אותן יזכו לקבל עול מצוות, כיון שנתמעטו הדורות. רש"י (מכות שם ד"ה והעמידן)]. ובמצודת דוד (תהלים פט לח) ביאר שהפסוק שהמשיל את דוד המלך ללבנה, שכמו שהירח קיים לעולם, כך זרעו יכון [יתייצב] עד עולם על כסא המלוכה. ובליקוטי הגר"א (עמ' קיט) ביאר שדוד נמשל ללבנה, משום שהיה הדור הארבעה עשר למלכות מיהודה, והוא כמו הלבנה שנשלמת עד יום ארבעה עשר לחודש, ונחסרת רק מיום החמשה עשר לחודש ואילך, ואף דוד היה הולך וגדול (שמואל ב' ה י) ולא נחסרה מלכותו. וראה מה שכתב בזה במהרש"א (מ"ח סנהדרין לח. ד"ה מין).

מג. עַל פי רש"י (ד"ה שידעו).

מד. בְּחֻלּוֹקֶת שעה לאלף ושמונים חלקים. רמב"ם (קידוש החודש פ"ו ה"ג) [ולפי החשבון בזמננו, עשרים ותשעה ימים, שתים עשרה שעות וארבעים ודקות ושלוש שניות ושליש שניה].

מה. רבינו חננאל (ד"ה ת"ר).

מו. שֶׁאִם היתה ראויה לכך היה מספידה אף בלא הסיבה שידעו שלא נתקדש החודש. ביאור הגר"א (יו"ד סי' שמ סק"ג). וכמבואר בשולחן ערוך (שם) שיש להספיד את הנשים כראוי להם כמו שמספידים את האנשים.

מז. רש"י (ד"ה שידעו). אמנם רבי אברהם מן ההר (ד"ה לנ) ביאר, שלא היה זה דווקא בסוף חודש אלול, אלא בחודש אחר, והספיד כדי להראות שיום זה אינו ראש חודש, שהרי אסור להספיד בראש חודש. וכן כתב בספר האגודה (מועד יח), שמכאן שאין מספידים בראש חודש. ועיין ברש"ש (נדרים שם) ובערוך לנר (ד"ה שלא) שתמהו על פירוש רש"י, וראה יישובו בביאורי רש"י.

מח. גְּלִיּוֹן (הגהות וציונים). וכלשון המשנה.

מט. שֶׁהָיְתָה לה לשנות 'הלך רבי עקיבא ומצאו מיצר', ואילו מלשונה 'הלך ומצאו רבי עקיבא מיצר' ניתן להבין שהלך רבי יהושע ומצא את רבי עקיבא כשהוא מיצר. שלמי תודה (ד"ה מינעיל).

נ. שַׁלְמֵי תודה (שם).

נא. הריטב"א (ד"ה מינעיל) גרס בספק הגמרא 'מי מצא למי', ופירש הספק, שכיון שהמשנה עוסקת ברבי יהושע ושונה 'הלך ומצאו', משמע שרבי יהושע הלך לרבי עקיבא ומצאו רבי עקיבא מצטער.

נב. רַבִּי עקיבא היה תלמידו של רבי יהושע, כמבואר בברכות (סג.).

נג. בְּנוֹסְחָאוֹת אחרות תיבה זו אינה מופיעה. גליון (הגהות וציונים).

נד. דִּיבֵּר על עצמו בלשון נסתר, כאדם התולה קללת עצמו בחבירו. מהרש"א (מ"ח ד"ה לנ). אמנם כתב זאת ליישב את הגירסא שלפנינו, אך לדעתו יש לגרוס 'ראוי לי'.

נה. וְנִקְּטוּ בקללה זו, משום שעל ידי שיחלה ויצטרך לשכב במיטה, לא יוכל ללכת לרבן גמליאל עם מקלו ומעותיו ביום הכיפורים שחל לפי חשבונו, ובכך ימנע מחילולו. מהרש"א (שם).

נו. אָמַר לו כן משום דרך כבוד של תלמיד לרבו, ולא שבאמת לימדו זאת. רש"ש (חולין ל: גמוס' ד"ה למדתני).

נז. רש"י (ד"ה ממס), רבי אברהם מן ההר (ד"ה ממס). ומשמע שסבר רבי עקיבא ש'יש אֵם למסורת' (סוכה ו: ועוד) [כלומר, שאֵם ועיקר משמעות הכתוב, היא כפי שכתב משה את הדבר בספר התורה ומסרו לישראל, ולא כפי שהוא נקרא בפועל. רש"י (שם ד"ה ים)], ולכן דרש כאן את הפסוק לפי המסורת ולא לפי המקרא. וקשה, שהרי בסנהדרין (ל.) מבואר שרבי עקיבא סבר ש'יש אם למקרא' [כלומר, שעיקר משמעות הכתוב היא כפי שקוראים אותו בפועל. רש"י (שם ד"ה ים)], ואם כן כיצד דרש כאן לפי המסורת. טורי אבן (ד"ה ממס). ויישב בערוך לנר (ד"ה ממס) על פי דברי התוספות בסוכה (שם ד"ה ורבי), שרק במקום שהמקרא סותר את הדרשה לפי המסורת לא דרש רבי עקיבא לפי המסורת, אך כשאינו סותר דרש לפי המסורת, ולכן כאן שאין המקרא סותר את המסורת של 'אַתֶּם', דרש רבי עקיבא לפי המסורת. ועיין שם בערוך לנר בהגהה מבן המחבר, שביאר מדוע הטורי אבן לא רצה לתרץ כך.

נח. רש"י (ד"ה ממס וד"ה ממר). אמנם רבינו חננאל (ד"ה ועוד) ביאר, שהדרשה היא מכך שבשלשת פסוקים אלו כבר נאמר 'אלה מועדי ה'', ואם כן מדוע נאמר 'אשר תקראו אתם', היה צריך לכתוב 'אלה מועדי ה' מקראי קדש', אלא מכך שנאמר 'אשר תקראו' יש ללמוד שהמועדות נקבעים דווקא על פי קריאת בית דין 'מקודש' על החודש.

נט. עַל פי ריטב"א (ד"ה ממס). וכמבואר לעיל (כ.) שמאיימים על העדים. אמנם בערוך לנר (ד"ה ממס) תמה, שהרי אם מדובר שיודעים בית דין על פי החשבון שאין לקדש את החודש, וגם אין להם סיבה אחרת [כמבואר לעיל (שם), כדי שלא יכמשו הירקות, או כדי שלא יסריחו המתים], ואף על פי כן קידשו שלא כדין, וכי התורה אמרה

וערבית במערב. אֵת הַמְּדָשָׁה: עדי שקר הם. דקיימא לן (לעיל דף כ:) עשרים ותרנגולא שני מכסי סיהרא, כך פירשו רבותי, ולבי נוקפי מדקתני בברייתא פעמים שבא בחרוכה פעמים שבא בקלירה, ואין לשון ביאת חרוכה וקלירה נופל כאן, שהרי מתוך קוטנה היא נכסית מבני מערב כשהיא בחרוכה לפני חידושה, ונראה לי לעל המדשה העידו, ועדי שקר דקאמר רבי יוחנן בן נורי לפי שהיה מהרהר לרוץ בי"ג שעות שביום מתוך המזרח לתוך המערב, (ה) וע"ז קאמר פעמים שבא בדרך חרוכה ושוהה לבא: ועוד באו שנים ואמרו ראינוהו בזמנו. בְּיוֹם שֶׁלְּשִׁים[מ]. שהיו מצפין ג"ד והעם שהיה מגולה וירחוה מאחר שהעדים רחוה ביום לא נראה להם: רואה אני את דבריך. לְעִנְיַן אֶת הַמְּדָשָׁה: הלך ומצאו. הלך ומצאו ר"ע לר' יהושע מיצר על שהגשיא גזר עליו לחלל יום הכפורים: אשר תקראו. בקריאת בית דין תלוי הכתוב: בא לו. ר' יהושע אצל רבי דוסא: אמר לו. ר' יהושע אצל רבי דוסא: למה לא נתפרסמו שמותן של זקנים שלא יאמר פלוני כאלדד ומידד. ואומר ויאמר שמואל אל העם ה' אשר עשה את משה ואת אהרן וגו'

לאורתא מקדשין לך ואת קיימת הבא. תימה הא שפיר אפשר שיהא המולד ביום ל' קודם י"ח שעות שיכולה לראות ביום ותראה היאנה ביום כ"ט שחרית אפילו לבני מערב שמא לא היה כל כך שחרית שכבר יצא שמש בגבורתו שלא היתה רואיה לבני מערב ובקונטרס פי' ואת קיימת הכא ואם תהא נראית ערבית שוב לא יקדשו המדש למחר כדאמר בפ' קמא (דף כ: ושם) ולריך שיהא לילה ויום מן המדש שאם נראית היאנה לאור עשרים ושעה אין מקדשין מחר את המדש וזה אי אפשר להיות כדפריכית בפ"ק (שם ד"ה תנות): **זיל** לעין טב וקדשיה. שם היו קבועים לקדש את המדש כדאי' בפסיקתא[ס] בפסוק תקעו בחדש שופר[ק] למה בית דין מקדשין המדש בעין טוב לפי שהוא בית הועד לומר הקב"ה בית מועד של כל העולם שנאמר (ישעיה ג) כי מליון תלא תורה ואמרי' בירושלמי[ר] כשם שמוקעים בראיה כך מוקעים בעין טוב משמע שהיה שם בית דין קבוע לומיא דיבנה:

שהיו

ועֲרְבִית בְּמַעֲרָב א"ר יוחנן בן נורי עֵדֵי שֶׁקֶר הֵם [א]כשבאו ליבנה קיבלן רבן גמליאל ועוד באו שנים ואמרו ראינוהו בזמנו ובליל עיבורו לא נראה [ב]וקיבלן ר"ג אמר רבי דוסא בן הורכינס עדי שקר הן היאך מעידים על האשה שילדה ולמחר כריסה בין שיניה אמר לו רבי יהושע רואה אני את דבריך שלח לו ר"ג גוזרני עליך שתבא אצלי במקלך ובמעותיך ביוה"כ שחל להיות בחשבונך הלך ומצאו ר"ע מיצר אמר לו [ג]יש לי ללמוד שכל מה שעשה ר"ג עשוי שנאמר [א] אֵלֶּה מוֹעֲדֵי ה' מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם בין בזמנן בין שלא בזמנן אין לי מועדות אלא אלו בא אצל ר' דוסא בן הורכינס אמר לו אם באין אנו לדון אחר בית דינו של ר"ג צריכין אנו לדון אחר כל בית דין ובית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו שנאמר [ב] ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים אלא ללמד שכל שלשה ושלשה שעמדו[ם] בית דין על ישראל הרי הוא כבית דינו של משה נטל מקלו ומעותיו בידו והלך ליבנה אצל ר"ג ביום שחל יוה"כ להיות בחשבונו עמד ר"ג ונשקו על ראשו אמר לו בוא בשלום רבי ותלמידי רבי בחכמה ותלמידי שקבלת את דברי: **גמ'** תניא אמר להם ר"ג לחכמים כך מקובלני מבית אבי אבא [ד]פעמים שבא בארוכה ופעמים שבא בקצרה א"ר יוחנן מ"ט דבי רבי[ז] דכתיב [ג] עשה ירח למועדים שמש ידע מבואו שמש הוא דידע מבואו ירח לא ידע מבואו. רבי חייא חזייא לסיהרא דהוה קאי בצפרא דעשרים ותשעה[ג] [ו] שקל קלא פתק[ר] ביה אמר לאורתא בעינן לקדושי בך ואת קיימת הכא זיל איכסי[ט]. א"ל רבי לר' חייא זיל לעין טב וקדשיה לירחא ושלח לי סימנא דוד מלך ישראל חי וקים. ת"ר פעם אחת נתקשרו שמים בעבים ונראית דמות לבנה בעשרים ותשעה לחדש כסבורים העם לומר ר"ח[י] ובקשו ב"ד לקדשו אמר להם ר"ג כך מקובלני מבית אבי אבא [ה]אין חדושה של לבנה פחותה מעשרים ותשעה יום ומחצה ושני שלישי שעה וע"ג חלקים ואותו היום מתה אמו של בן זוא והספידה ר"ג הספד גדול לא מפני שראויה לכך אלא כדי שידעו העם שלא קידשו ב"ד את החדש: הלך ר"ע (ומצאו[ז]) מיצר כו': איבעיא להו מי מיצר ר"ע מיצר או רבי יהושע מיצר ת"ש דתניא הלך ר"ע ומצאו לרבי יהושע כשהוא מיצר אמר לו [רבי[ט]] מפני מה אתה מיצר אמר לו (רבי[ט]) עקיבא ראוי לו שיפול למטה י"ב חדש ואל יגזור עליו[י] גזירה זו א"ל רבי תרשיני לומר לפניך דבר אחד שלמדתני אמר לו אמור אמר לו הרי הוא אומר [ד] אתם [א] אתם [ה] אתם ג' פעמים אתם [ו] אפילו שוגגין אתם אפילו מזידין[כ] אתם אפילו מוטעין בלשון הזה אמר לו עקיבא נחמתני נחמתני: בא לו אצל רבי דוסא בן הורכינס כו': ת"ר [ז] למה לא נתפרשו שמותם של זקנים הללו[ל] שלא יאמר אדם פלוני כמשה ואהרן פלוני כנדב ואביהוא פלוני כאלדד ומידד ואומר [ח] ויאמר שמואל אל העם ה' אשר עשה את משה ואת אהרן ואומר [ט] וישלח ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל ירובעל זה גדעון ולמה נקרא שמו ירובעל שעשה מריבה עם הבעל בדן זה שמשון ולמה נקרא שמו בדן דאתי מדן יפתח כמשמעו

ואומר

משנת ראשונים יש ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי. נמסר לכל חכם וחכם שיבאר הדבר בדעתו, הן שיאמר אמת או לא יאמרהו, הדבר נמסר לשיקול דעתו, כמו שנהג רבי יהושע עם רבן גמליאל שבא אצלו במקלו ובמעותיו ביום הכיפורים שחל להיות בחשבונו. **[דרשות הר"ן הדרוש השנים עשר]** אחר שהשם יתברך מסר ההכרעה אליהם, מה שיסכימו הם, הוא מה שצוה ה' בדבר ההוא. ועל זה אנו בטוחים במצות התורה ובמשפטיה, שהם מקיימים רצון השם יתברך בהם, כל זמן שנסמוך על מה שהסכימו גדולי הדור. **[דרשות הר"ן הדרוש האחד עשר]** שמש הוא דידע מבואו ירח לא ידע מבואו. לפי שיש במהלכו אורחות עקלקלות כאילו לא ידע מבואו, ואמרו פעמים שבא בארוכה ופעמים בא בקצרה. **[רד"ק, תהלים קד יט]** ושלח לי סימנא דוד מלך ישראל חי וקים. המאמר הזה ע"ד פשוטו כי קרא הלבנה בשם דוד, לפי שדוד בא מפרץ שהוא כנגד הלבנה, ועוד שהלבנה נקראת המאור הקטן. וכתיב בדוד (שמואל א יז יד) ודוד הוא הקטן. ובאמרו חי וקיים, כוונתו לומר נראית הלבנה. **[רבינו בחיי, בראשית לח ל]** הרי הוא אומר אתם, אתם, אתם, שלש פעמים. תלת אותם חסרי וא"ו כתובים בפ' שור או כשב, וקרי אתם כלומר אתם תקראו אותם שבגזרתכם הדבר תלוי ואתו לרבות שוגגין מזידין ומוטעין. ופרש"י שוגגין מאליהן כסבורין שהוא ראוי להתעבר. מוטעין ע"י עדי שקר. ובעמוד כתוב במקום מזידין אנוסים ולשון הגמרא הוא אפילו מזידין, וכן כתב הסמ"ג עשין מ"ו, ושמא טעות נפל בהעתקות. **[הגהות מיימוניות, קידוש החודש ב, י]**

ה) [פסחים סב: שבועות יח:], ג) [תוספתא פ"ח], ג) לעיל דף כ., ד) וכ"כ בסנהדרין צט. ד"ה ה"ג, ה) רבתי ר"פ מב.

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה עדי שקר כו' לתוך המערב ושפיר נופל כאן[מ] פעמים שבא כו' ושוהה לבא ופעמים שבא בדרך קצרה והם"ל:

תורה אור השלם

א) אֵלֶּה מוֹעֲדֵי יְיָ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם:
[ויקרא כג, ד]

ב) וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל:
[שמות כד, ט]

ג) עָשָׂה יָרֵחַ לְמוֹעֲדִים שֶׁמֶשׁ יָדַע מְבוֹאוֹ:
[תהלים קד, יט]

ד) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם מוֹעֲדֵי יְיָ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי: [ויקרא כג, ב]

ה) אֵלֶּה מוֹעֲדֵי יְהוָה אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַיְיָ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ: [ויקרא כג, לז]

ו) וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל הָעָם יְיָ אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אַהֲרֹן וַאֲשֶׁר הֶעֱלָה אֶת אֲבֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם:
[שמואל א יב, ו]

ז) וַיִּשְׁלַח יְיָ אֶת יְרֻבַּעַל וְאֶת בְּדָן וְאֶת יִפְתָּח וְאֶת שְׁמוּאֵל וַיַּצֵּל אֶתְכֶם מִיַּד אֹיְבֵיכֶם מִסָּבִיב וַתֵּשְׁבוּ בֶּטַח:
[שמואל א יב, יא]

הגהות וציונים

מ] במשניות דפו"י שיעמדו: נ] בכת"י הגי' מ"ט דר"ג: ג] ס"א דכ"ט בירחא (גליון) ובכת"י הגירסא דכ"ט באלול, ונראה קצת שכך היא גירסת רש"י (דק"ס): ל] כת"י שדא, וכ"ה בילקו"ש: ס] ס"א ואזלה ואכסי (גליון): ו] בכת"י נוסף הוא: ז] [הלך ומצאו ר"ע מיצר] (גליון): ם] ס"א (גליון): ט] ס"א אינו (גליון): י] צ"ל ראוי לי וכו' ואל יגזור עלי וכו', מהרש"א (וכ"ה בכת"י ודפוס קראקא) ועיי"ש שמבאר גם הגירסא דלפנינו: כ] ברמב"ם פ"ב מהל' קדוה"ח ה"י איתא אנוסים במקום "מזידין", ועיין מהר"ץ חיות ויפה עינים: ל] תיבת "הללו" ליתא בכת"י, וכ"ה בעין יעקב [וכן מסתברא, דהא משמע בגמ' דקאי גם אשבעים זקנים דסוף פרשת בהעלתך וכמש"כ הערוך לנר במשנה]: מ] יש להוסיף ואחד (חכמת מנוח, ראש משביר), ונראה דהד"א עם דבור הקודם: נ] גוש אדמה: ס] בדפו"ר מעליך: ע] ס"א אינו (גליון) והרש"ש כתב דיש להוסיף כאן ה"ג, ובא לאפוקי הגירסא בכת"י (וכ"ה בפיה"מ להרמב"ם וברע"ב) בעשרים ושבעה: פ] בדפו"ר כאן הס"ד, ומה"ד ומטעין. מוטעין ע"י עדי שקר, והיא הנוסחא העיקרית (דק"ס), והיינו שרש"י גורס בגמ' אפילו טועין במקום "מוטעין" (וכ"ה בגמ' כת"י): צ] בתוס' הרא"ש נוסף ב"ד: ק] בתוס' הרא"ש תקעו שופר בציון (יואל ב) (עי' פסיקתא רבתי פמ"ב): ר] כוונת התוס' למ"ש בפ"ג דר"ה סוף ה"ו שופר קדוח מהו א"ל בזה תוקעין ביבנה וכו' בזה תוקעין בעיניי טב (כ"ה בירושלמי דפו"ר וכ"ה גירסת הב"י או"ח סי' תקפו ד"ה גרסינן) ועיין תוס' הרא"ש: ש] נראה דבא להגיה על דפו"ר דליתא שם תיבות "וע"ז קאמר":

עין משפט נר מצוה

כד א ב מיי' פ"ג מהלכות קידוש החדש הלכה ו:
כה ג מיי' שם הלכה י:
כו ד מיי' שם פי"ז הלכה כג:
כז ה מיי' שם פ"ח הלכה ג:
כח ו מיי' שם פ"ג הלכה י:

רבינו חננאל

לא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות: מתני' מעשה שבאו שנים ואמרו ראינוהו שחרית במזרח כו'. תניא אר"ג לחכמים כך מקובלני מבית אבי אבא פעמים שבא בארוכה פעמים שבא בקצרה ועכשיו בא בקצרה אמר ר' יוחנן מהאי קרא עשה ירח למועדים כלומר לפי מה שיזדמן לו. אבל שמש לא אלא ידע מבואו: ר' חייא [חזייא] לסיהרא בצפרא דכ"ט בירחא דקאי במזרח שקל אבנא רמא ביה לאורתא מקדשינן לך על חשבון המולד ולא תראם הלילה במערב זיל בדרך קצרה: מצינו שנמשלה מלכות בית דוד כירח שנאמר כירח יכון עולם ועד בשחק וגו'. לפיכך א"ר לר' חייא זיל לעין טב וקדשיה לירחא ושלח לי סימנא דוד מלך ישראל חי וקים כלומר נתקיימה ראיית הלבנה בעולם: ת"ר פעם אחת נתקשרו שמים בעבים. ודימו בני אדם שהחשיך וראו דמות לבנה ביום כ"ט לחדש החדש: ועוד באו שנים ואמרו ראינוהו בזמנו כו'. פי' באו שנים שאמרו ראינוהו ליל ל' ולילי ל"א לא נראתה וקיבלן ר"ג וקבע ראש השנה יום שלשים. ואמר ר' דוסא עדי שקר וראוי להיות ר"ה למחר והודה ר' יהושע לדבריו כו'. עד א"ל רבי עקיבא לר' יהושע ר' תרשני לומר לפניך ממה שלמדתני. א"ל אמור. א"ל היה לו לכתוב אלה מועדי ה' מקראי קדש ודיי. למה כתיב אשר תקראו אתם ג' פעמים. אלא ללמד שאין מועדים עד שתקראו יום פלוני מועד. ולמה ג' פעמים כתיב תקראו ללמד אפילו שוגגים מוטעין ואפי' מזידין אין מועד אלא מה שתקראו. א"ל עקיבא נחמתני. בא לו ר' יהושע אצל ר' דוסא: ת"ר למה לא נתפרשו שמותן של זקנים צדיקים שלא יאמר פלוני כמשה ואהרן. פלוני כאלדד ומידד. ואומר ויאמר שמואל אל העם ה' אשר עשה את משה ואת אהרן וגו'

אם אינן מכירין — פרק שני — ראש השנה

שהחודש מקודש דווקא כאשר תקראו ותקדשוהו 'אַתֶּם', ואֲפִילּוּ אם הייתם **מוּטְעִין** על ידי עדי שקר, שהעידו שראו את הלבנה אף שבאמת לא ראו, והטעו את בית דין לקדשו[ס]. ונמצא על פי דרשה זו, שכיון שרבן גמליאל ובית דינו קידשו את החודש, אף שלדעתך קידשוהו בטעות, נקבע החודש לפי קידוש זה, וממילא יום הכיפורים חל לפי קידוש זה ולא לפי חשבונך, ולכן אינך צריך לחשוש שתחלל את יום הכפורים ביום שחל לפי חשבונך.

מסיימת הברייתא את המעשה, **בַּלָּשׁוֹן הַזֶּה אָמַר לוֹ** רבי יהושע לרבי עקיבא, **עֲקִיבָא, נִחַמְתַּנִי, נִחַמְתָּנִי**[סא].

★

שנינו במשנה, **בָּא לוֹ אֵצֶל רַבִּי דּוֹסָא בֶּן הוּרְכִּינָס כו'**, אמר לו, אם באין אנו לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל וכו'.

הגמרא מביאה ברייתא בענין הלימוד הנזכר בדברי רבי דוסא בן הורכינס ממה שלא נתפרשו בתורה שמותם של שבעים הזקנים שהיו דיינים בימי משה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, נאמר (שמות כד ט) 'וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא **וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל**', ויש לתמוה **לָמָּה לֹא נִתְפָּרְשׁוּ שְׁמוֹתָם שֶׁל הַזְּקֵנִים הַלָּלוּ**, אלא כדי **שֶׁלֹּא יֹאמַר אָדָם** על בית הדין שבימיו, וכי **פְּלוֹנִי** הדיין חשוב **כְּמֹשֶׁה וְאַהֲרֹן**, וכי **פְּלוֹנִי** הדיין חשוב **כְּנָדָב וַאֲבִיהוּא**, וכי **פְּלוֹנִי** הדיין חשוב **כְּאֶלְדָד וּמֵידָד**[סב], וכיון שודאי אין דיינים אלו חשובים כמותם, אינני צריך לשמוע להם. ועכשיו שלא נתפרשו שמות הזקנים, ניתן לומר לו, אף אם אין הדיין שבימיך חשוב כמשה ואהרן, מכל מקום הרי הוא חשוב כאחד משאר הזקנים מבית דינו של משה, שאינך יודע מי הם[סג].

הברייתא מביאה ראיה נוספת בענין זה, שכל מי שגדול בדורו, חשוב כגדול אף בדורות הראשונים[סד]:

וְאוֹמֵר הכתוב בתוכחת שמואל לישראל (שמואל ז' יב ו) 'וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל **אֶל הָעָם, ה' אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אַהֲרֹן** וַאֲשֶׁר הֶעֱלָה אֶת אֲבֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם', **וְעוד אוֹמֵר** הכתוב לאחר מכן (שם יב יח) 'וַיִּשְׁלַח ה' **אֶת יְרֻבַּעַל וְאֶת בְּדָן וְאֶת יִפְתָּח**[סה] **וְאֶת שְׁמוּאֵל** וַיַּצֵּל אֶתְכֶם מִיַּד אֹיְבֵיכֶם מִסָּבִיב וַתֵּשְׁבוּ בֶּטַח'. ופירוש פסוקים אלו, שאמר שמואל הנביא לישראל, הקב"ה עשה לכם ניסים על ידי ששה זקנים אלו, משה ואהרן, ירובעל ובדן, ויפתח ושמואל[סו].

מבארת הברייתא תחילה מי היו ירובעל ובדן ויפתח:

'יְרֻבַּעַל' זֶה גִּדְעוֹן[סז], **וְלָמָּה נִקְרָא שְׁמוֹ יְרֻבַּעַל**, משום **שֶׁעָשָׂה מְרִיבָה עִם הַבַּעַל** [-עבודה זרה המכונה 'בעל'], שניתץ בלילה את מזבחו (שופטים ו כו-כח)[סח], ו**'בְּדָן' זֶה שִׁמְשׁוֹן**[סט], **וְלָמָּה נִקְרָא שְׁמוֹ בְּדָן**, משום **דְּאָתֵי** - שבא **מִשבט דָּן**[ע], ו**'יִפְתָּח'** הוא **כְּמַשְׁמָעוֹ**, כלומר, זהו שמו ולא כינוי[עא].

שהחודש מקודש מבית דין כזה. ואם מדובר שיודעים על פי החשבון שצריך לקדש את החודש, או שיש סיבה אחרת לקדשו, הרי אינם נקראים מזידים. ולכן פירש, ש'מזידין' פירושו, שנודע להם שקידשו את החודש על פי עדים ביום שאינו ראוי, ואף על פי כן התורה אמרה שאינם צריכים לחזור בהם, וכפי המקרה של רבן גמליאל כאן.

ס. **וכגון** מקרה זה של רבן גמליאל, שקידש את החודש על פי העדים שהעידו שראו את הירח [illegible]נו, ואז עדיין לא נודע שהם עדי שקר, כיון שרק לאחר מכן נודע שלא נראה בלילה שלאחריו אף שהיה ראוי להראות. ריטב"א (ד"ה אפילו מוטעין) [אמנם הערוך לנר הנזכר בהערה הסמוכה לעיל ביאר, שהמקרה של רבן גמליאל נחשב כ'מזידין'].

מה שהביאה המשנה רק פעם אחת 'אשר תקראו אתם', ולא הביאה 'אתם' שלוש פעמים, הוא משום שבמעשה זה של רבן גמליאל הוא הוטעה על ידי העדים לדעת רבי יהושע, והיה די למשנה לשנות רק פעם אחת 'אתם', וכוונתה ל'אתם' אפילו מוטעים. טורי אבן (ד"ה אפילו).

סא. **כפל** דבריו, לומר, שבכך שאמרת 'אתם אפילו מזידין', נחמתני על כך שאחלל את יום הכיפורים שחל בחשבוני, שאף שלדעתי טעה רבן גמליאל ואם אנהג כמותו אני מזיד, מכל מקום עלי לנהוג כמותו. ובכך שאמרת 'אתם אפילו מוטעין', נחמתני על רבן גמליאל עצמו, שלדעתי קידש את החודש בטעות, ומכל מקום חל קידושו. מהרש"א (ד"ה נחמתני) [אמנם זה שלא כדברי הערוך לנר שהובאו בהערה לעיל, שהמקרה של רבן גמליאל הוא בכלל 'מזידין', ולא בכלל 'מוטעין']. וביאר הערוך לנר (ד"ה נחמתני), שאמר לו כן, על דרך הכתוב (ישעיה מ ו) 'נחמו נחמו עמי', שדרשו (מיכ"ר ו ו) שנחמתה בכפליים. ועוד ביאר, שכפל את דבריו, לומר, נחמתני על שלא אחלל יום הכיפורים שעל פי חשבוני בכך שאבוא אליו במקלי ובמעותי, ועוד נחמתני בכך שאמרת שאני מחויב על פי מצות התורה לחוג את יום הכיפורים לפי קידוש החודש של רבן גמליאל, ואילו לא ידעתי זאת והייתי חוגג גם יום הכיפורים לפי חשבוני, הייתי עובר על 'בל תוסיף'. וראה ביאור נוסף בקרבן ראשית (ד"ה נחמתני).

סב. **אלדד** ומידד לא נזכרו בפסוק המובא, אך נזכרו בנאמר לאחר שאסף משה את שבעים הזקנים (במדבר יא כו) 'וישארו שני אנשים במחנה שם האחד אלדד ושם השני מידד ותנח עליהם הרוח והמה בכתובים ולא יצאו האהלה ויתנבאו במחנה'. ומבואר בספרי (בהעלותך פ' קה) שהם היו משבעים הזקנים ופרשו ואמרו אין אנו ראויים לגדולה הזו. אמנם דעה אחרת מובאת שם, שהם לא היו מן השבעים זקנים, אלא הם היו השנים שלא עלו בגורל שהטיל משה.

סג. **רש"י** (ד"ה שלמ). ואין הכוונה שבאמת אנו סבורים שבית הדין שבימיו חשוב כבית דין של הזקנים, שהרי הם היו נביאים, אלא שכיון שלא נתפרשו שמותיהם כאלדד ומידד אף שהיו נביאים כמותם, ממילא יש לך ללמוד שבית דין שבכל דור ודור צריך להיות חשוב בעיניך כבית דין של הזקנים. מהרש"א (ד"ה שלמ). אמנם עיין בזה בערוך לנר (ד"ה שנאמר).

סד. **הגמרא** מביאה ראיה נוספת, משום שהראיה הקודמת אכן מלמדת שצריך לכבד את גדול הדור במעלתו, אך הראיה שלהלן מבארת שיש לכבדו אף ביותר מכפי מעלתו. רבינו משה מאימראן (ד"ה מ"ר). והערוך לנר (להלן ע"ב ד"ה ומומר) ביאר, שהגמרא הוצרכה לראיה נוספת משום שהיה ניתן לומר שרק במקום שלכל הפחות ראשי בית הדין חשובים כמשה ואהרן יש לשמוע לדיינים, אך היכן שאין ראשי בית הדין גדולים כמותם אין לשמוע לדיינים, ובראיה שלהלן יבואר שאף כשראשי בית הדין אינם חשובים כמשה ואהרן יש לשמוע לדיינים.

סה. **אף** שיפתח היה קודם בדן [שהוא שמשון, כמבואר להלן], הקדים הכתוב את בדן, משום שהיה חשוב ממנו, כיון שהוזכר בנבואת יעקב אבינו בתורה (בראשית מט טז-יז) 'דן ידין עמו' וגו' יהי דן נחש' וגו', שדרשו (סוטה ט:) פסוקים אלו על שמשון. מהרש"א (ד"ה דן). וביאר עוד (מ"מ להלן ע"ב ד"ה כאביר), שהכתוב רוצה להשוות את יפתח לשמואל כמבואר להלן (ע"ב).

סו. **ומה** שנאמר במשה ואהרן 'ה' אשר עשה את משה ואהרן ואשר העלה את אבותיכם מארץ מצרים', הכוונה שעשאם להיות מוכנים לשליחותו לעשות לכם ניסים להוציא את אבותיכם ממצרים. רש"י (שם יב ו).

סז. **בשופטים** (פרקים ו-ח) מבואר ענינו, שבשעה ששלטו מדין על ישראל שלח הקדוש ברוך הוא את גדעון בן יואש לעשות בהם מלחמה ולהושיע את ישראל, ולאחר שניצח את המדינים והושיע את ישראל, רצו להמליכו עליהם, אך גדעון סירב באומרו (שופטים ח כג) 'לא אמשול אני בכם ולא ימשול בני בכם, ה' ימשל בכם', וגדעון שב אל ביתו, ושקטה בימיו הארץ ממלחמות למשך ארבעים שנה, עד לאחר מותו.

סח. **מה** שמפורש בפסוקים שירובעל הוא גדעון, שנאמר (שופטים ו לב) 'ויקרא לו ביום ההוא ירובעל לאמר ירב בו הבעל', ועוד נאמר (שם ז א) 'וישכם ירובעל הוא גדעון', הוא מה שהאנשים שבימיו קראו לו ירובעל ולא גדעון בדרך גנאי, כפי שנאמר 'ירב בו הבעל', כלומר שהבעל ינקום בו ויריב עמו על שניתץ את מזבחו, אך הברייתא באה לבאר ששמואל קרא לו כן משום מעלתו שעשה מריבה עם הבעל. מהרש"א (ד"ה ומה).

סט. **בשופטים** (פרקים יג-טז) מבואר ענינו, שבשעה ששלטו פלשתים על ישראל שלח הקדוש ברוך הוא מלאך לבשר לאשת מנוח העקרה שתלד בן אשר יחל להושיע את ישראל מיד פלשתים, וציוה עליה להישמר מלשתות יין ולאכול דברים האסורים לנזיר, כי בנה יהיה נזיר אלהים מרחם, ולאחר שילדה קראה את שמו שמשון. והיתה גבורתו גדולה מאוד, ושפט את ישראל בימי פלשתים עשרים שנה. והיה הורג בפלשתים, ולבסוף נלכד על ידם, ובשעה שחגגו את לכידתו והעמידוהו לצחק לפניהם, נסמך על העמודים שעליהם הבית עומד ומוטט אותם בידיו והחריב את הבית בו היו יחד עמו, באומרו 'תמות נפשי עם פלשתים'.

ע. **ו'בדן'** נוטריקון [-ראשי תיבות] 'בן דן'. חכמת מנוח (ד"ה דמי).

עא. **בשופטים** (פרקים יג-טז) מבואר ענינו, שכשבאו בני עמון להלחם בישראל באו זקני גלעד ליפתח שהיה גיבור חיל, ואמרו לו 'לכה והיית לנו לקצין ונלחמה בבני עמון', והבטיחוהו שיעשוהו עליהם לראש, והלך יפתח בראש בני ישראל והכה את בני עמון וניצחם במלחמה, ולאחר מכן שפט את ישראל שש שנים.

וערבית במערב. אית התם: עדי שקר הם. דקיימא לן (לעיל דף כ:) עשרים ותרצה שני מכסי סיהרא, כך פירשו רבותי, ולבי נוקפי מדקתני בברייתא פעמים שבא בתרוכה פעמים שבא בקלרה, ואין לשון ביאת תרוכה וקלרה נופל כאן, שהרי מתוך קוטנה היתה היא נכסית מבני מערב כשהיא בתרוכה לפני חידושה, ונראה לי לעל התם העידו, ועדי שקר דקאמר רבי יוחנן בן נורי לפי שהיה מהרת לרוץ בי"ג שעות שביום מתוך התרוכה לתוך המערב, (ה) וע"ז קאמר פעמים שבא בדרך תרוכה ושוהה לבא: **ועוד באו שנים ואמרו ראינוהו בזמנו. ביום שלשים**[מ]. שהיו מצפין ב"ד והעם שהיה מגולה וירלוה מאחר שהעדים רלוה ביום לא נראה להם: **רואה אני את דבריך. לעבר אית התם: הלך ומצאו.** הלך ומצאו ר"ע לר' יהושע מיצר על שהנשיא גזר עליו לחלל יום הכפורים: **אשר תקראו.** בקריאת בית דין תלאו הכתוב: **בא לו.** ר' יהושע אצל רבי יוסף: **אחד לא נתפרסמו שמותן כו'.** שם אחד לדון אחר בית דין שבימיו ולומר וכי בית דין זה כמשה ואהרן כאלדד ומידד, אומרים לו שמא חשוד הוא כשלשה מן השאר שלא נתפרסו שמותם: **גמ' דחזי לסיהרא.** ישנה: שקל קלא. פיסת רגבים, מוט"ו[נ] **בלע"ז: לאורתא בעינן לקדושיך.** צריכין אנו לעשות הלילה יום טוב של שם השנה, לאכל את חלול[ג] ולחייס על העדים לומר לאיזהו זמנו לקדשו לאחר ואף על פי שלא לאותו, לפי שהיה עיבור החדש דוחה את יום הכפורים אצל שבת: **ואת קיימת הבא.** ואם תהא נראית ערבית שוב לא יקדשו את החדש למחר, כדאמרן לעיל פרק קמא (כ:) לצריך שיהא לילה ויום מן החדש, שאם נראית היתה לאור כ"ט אין מקדשין אחר את החדש: **זיל לעין טב וקדשיה.** דואג היה שלא ירננו עליו בני עירו כשיקדשנו למחר, לפי שראו היתה כל יום כ"ט, וסלק תלונותם מעלי[פ]. ומורי פירש שגזרו גזרה במקומו שלא יקדשו את החדש: דוד מלך ישראל. ומשל לבנה, שנאמר בו (תהלים פט) כשמו כשמש נגדי כירח יכון עולם[ד]: (פ) **ונראית דמות לבנה בעשרים ותשעה): שידעו שלא קדשו בית דין את החדש. שאין מקפידין ביום טוב: אתם אתם אתם.** שלשה זמנין כתיב אשר תקראו אותם בפרשת שור או כשב או עז, וקרי אתם כלומר אתם תקראו אותם שבגזרתכם הדבר תלוי ואתו לרבות שוגגין מזידין ומוטעין. ופרש"י שוגגין מאליהן כסבורין שהוא ראוי להתעבר. מוטעין ע"י עדי שקר. **ואומר** ובעמוד כתוב במקום מזידין אנוסים ולשון הגמרא הוא אפילו מזידין, וכן כתב הסמ"ג עשין מ"ו, ושמא טעות נפל בהעתקות. [**הגהות מיימוניות, קידוש החודש ב, י**]

לאורתא מקדשין לך ואת קיימת הבא. תימה הא שפיר אפשר שיהא המולד ביום ל' קודם י"ח שעות שיכולה לראות ביום ותראה היאנה ביום כ"ט שחרית אפילו לבני מערב שאם לא היה כל כך שחרית שכבר יצא שמש בגבורתו שלא היתה ראויה לבני מערב ובקונטרס פי' ואת קיימת הכא ואם תהא נראית ערבית שוב לא יקדשו המקדש למחר כדאמר בפ' קמא (דף כ: ושם) ולריך שיהא לילה ויום מן החדש שאם נראית היאנה לאור עשרים ותשעה אין מקדשין אחר את החדש וזה אי אפשר להיות כדפריכית בפ"ק (שם ד"ה תלות): **זיל לעין טב וקדשיה.** שם היו קבועים לקדש את החדש כדאי' בפסיקתא[ס] בפסוק תקעו בחדש שופר[ק] למה בית דין מקדשין החדש בעין טוב לפי שהוא בית הועד אמר הקב"ה בית מועד של כל העולם שנאמר (ישעיה ג) כי מליון תלא תורה ואמרי' בירושלמי[ר] כשם שמוקעים בימה כך מוקעים בעין טוב משמע שהיה שם בית דין קבוע לומיא דימה:

שהיו

ועל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים אלא ללמד שכל שלשה ושלשה שעמדו[מ] בית דין על ישראל הרי הוא כבית דינו של משה נטל מקלו ומעותיו בידו והלך ליבנה אצל ר"ג ביום שחל יוה"כ להיות בחשבונו עמד ר"ג ונשקו על ראשו אמר לו בוא בשלום רבי ותלמידי רבי בחכמה ותלמידי שקבלת את דברי: **גמ'** תניא אמר להם ר"ג לחכמים כך מקובלני מבית אבי אבא[ד] פעמים שבא בארוכה ופעמים שבא בקצרה א"ר יוחנן מ"ט דבי רבי[ג] דכתיב[ג] עשה ירח למועדים שמש ידע מבואו שמש הוא דידע מבואו ירח לא ידע מבואו. רבי חייא חזייא לסיהרא דהוה קאי בצפרא דעשרים ותשעה[ג] (ו) שקל קלא פתק[ד] ביה אמר לאורתא בעינן לקדושי בך ואת קיימת הכא זיל איכסי[ה]. א"ל רבי לר' חייא זיל לעין טב וקדשיה לירחא ושלח לי סימנא דוד מלך ישראל חי וקים. ת"ר פעם אחת נתקשרו שמים בעבים ונראית דמות לבנה בעשרים ותשעה לחדש כסבורים העם לומר ר"ח[ו] ובקשו ב"ד לקדשו אמר להם ר"ג כך מקובלני מבית אבי אבא[ה] אין חדושה של לבנה פחותה מעשרים ותשעה יום ומחצה ושני שלישי שעה וע"ג חלקים ואותו היום מתה אמו של בן זוא והספידה ר"ג הספד גדול לא מפני שראויה לכך אלא כדי שידעו העם שלא קידשו ב"ד את החדש: הלך ר"ע (ומצאו[ז]) מיצר כו': איבעיא להו מי מיצר ר"ע מיצר או רבי יהושע מיצר ת"ש דתניא הלך ר"ע ומצאו לרבי יהושע כשהוא מיצר אמר לו [רבי[ט]] מפני מה אתה מיצר אמר לו (רבי[ט]) עקיבא ראוי לו שיפול למטה י"ב חדש ואל יגזור עליו[י] גזירה זו א"ל רבי תרשיני לומר לפניך דבר אחד שלמדתני אמר לו אמור אמר לו הרי הוא אומר[ד] אתם[א] אתם[ה] אתם ג' פעמים אתם[ו] אפילו שוגגין אתם אפילו מזידין[כ] אתם אפילו מוטעין בלשון הזה אמר לו עקיבא נחמתני נחמתני: בא לו אצל רבי דוסא בן הורכינם כו': ת"ר[ל] למה לא נתפרשו שמותם של זקנים הללו[מ] שלא יאמר אדם פלוני כמשה ואהרן פלוני כנדב ואביהוא פלוני כאלדד ומידד ואומר[נ] ויאמר שמואל אל העם ה' אשר עשה את משה ואת אהרן ואומר[ס] וישלח ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל ירובעל זה גדעון ולמה נקרא שמו ירובעל שעשה מריבה עם הבעל בדן זה שמשון ולמה נקרא שמו בדן דאתי מדן יפתח כמשמעו ואומר

ועל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל וגו'. אלמלא מעשה העגל היו ראויין לקבל את התורה מחדש, שנאמר: **שלא יאמר אדם.** על בית דין שבימיו וכי פלוני ופלוני כמשה ואהרן שמשמע לו, עכשיו שלא נתפרשו למוד לו אם היו כמחד משאר זקנים שמיך יודע מי הם: **ואומר ה' אשר עשה את משה ואת אהרן.** שמואל הנביא למד לישראל הקדוש ברוך הוא עשה לכם נסים על ידי משה ואהרן ירובעל ובדן ויפתח ושמואל: **ואומר**

משנת ראשונים **יש ללמוד שכל מה שעשה רבן גמליאל עשוי.** נמסר לכל חכם וחכם שיבאר הדבר בדעתו, הן שיאמר אמת או לא יאמרהו, הדבר נמסר לשיקול דעתו, כמו שנהג רבי יהושע עם רבן גמליאל שבא אצלו במקלו ובמעותיו ביום הכיפורים שחל להיות בחשבונו. [**דרשות הר"ן הדרוש השנים עשר**] אחר שהשם יתברך מסר ההכרעה אליהם, מה שיסכימו הם, הוא מה שצוה ה' בדבר ההוא. ועל זה אנו בטוחים במצות התורה ובמשפטיה, שהם מקיימים רצון השם יתברך בהם, כל זמן שנסמוך על מה שהסכימו גדולי הדור. [**דרשות הר"ן הדרוש האחד עשר**] **שמש הוא דידע מבואו ירח לא ידע מבואו.** לפי שיש במהלכו אורחות עקלקלות כאילו לא ידע מבואו, ואמרו פעמים שבא בארוכה ופעמים בא בקצרה. [**רד"ק, תהלים קד יט**] **ושלח לי סימנא דוד מלך ישראל חי וקים.** המאמר הזה ע"ד פשוטו כי קרא הלבנה בשם דוד, לפי שדוד בא מפרץ שהוא כנגד הלבנה, ועוד שהלבנה נקראת המאור הקטן. וכתיב בדוד (שמואל א יז יד) ודוד הוא הקטן. ובאמרו חי וקיים, כוונתו לומר נראית הלבנה. [**רבינו בחיי, בראשית לח ל**] **הרי הוא אומר אתם, אתם, אתם, שלש פעמים.** תלת בכתי', וכ"ה בעין יעקב [וכן מסתברא, דהא משמע בגמ' דקאי גם אשבעים זקנים דסוף פרשת בהעלתך וכמש"כ הערוך לנר במשנה]: **מ]** יש להוסיף **ואחד** (חכמת מנוח, ראש משביר), ונראה דהד"א עם דבור הקודם: **נ]** גוש אדמה: **ס]** בדפו"ר **מעליך**: **ע]** ס"א אינו (גליון) והרש"ש כתב דיש להוסיף כאן ה"ג, ובא לאפוקי הגירסא בכתי' (וכ"ה בפיה"מ להרמב"ם וברע"ב) בעשרים **ושבעה**: **פ]** בדפו"ר כאן הס"ד, ומה"ד **וטועין**. מוטעין ע"י עדי שקר, והיא הנוסחא העיקרית (דק"ס), והיינו שרש"י גורס בגמ' אפילו **טועין** במקום "מוטעין" (וכ"ה בגמ' כת"י): **צ]** בתוס' הרא"ש נוסף **ב"ד**: **ק]** בתוס' הרא"ש תקעו **שופר בציון** (יואל ב) (עי' פסיקתא רבתי פמ"ב): **ר]** כוונת התוס' למ"ש בפ"ג דר"ה סוף ה"ו שופר קדוח מהו א"ל בזה תוקעין ביבנה וכו' בזה תוקעין בעיני טב (כ"ה בירושלמי דפו"ר וכ"ה בגירסת הב"י או"ח סי' תקפו ד"ה גרסינן) ועיין תוס' הרא"ש: **ש]** נראה דבא להגיה על דפו"ר דליתא שם תיבות "וע"ז קאמר":

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) [פסחים סב: שבועות יח:], **ג)** [תוספתא פ"ח], **ד)** לעיל דף כ., **ה)** וכ"כ בסנהדרין צט. ד"ה ה"ג, **ו)** רבתי ר"פ מב.

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה עדי שקר כו' לתוך המערב ושפיר נופל כאן[ב] פעמים שבא כו' ושוהה לבא ופעמים שבא בדרך קצרה והם"ל:

תורה אור השלם

א) אֵלֶּה מוֹעֲדֵי יְיָ מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם בְּמוֹעֲדָם: [ויקרא כג, ד]

ב) וַיַּעַל מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן נָדָב וַאֲבִיהוּא וְשִׁבְעִים מִזִּקְנֵי יִשְׂרָאֵל: [שמות כד, ט]

ג) עָשָׂה יָרֵחַ לְמוֹעֲדִים שֶׁמֶשׁ יָדַע מְבוֹאוֹ: [תהלים קד, יט]

ד) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם מוֹעֲדֵי יְיָ אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ אֵלֶּה הֵם מוֹעֲדָי: [ויקרא כג, ב]

ה) אֵלֶּה מוֹעֲדֵי יְהוָה אֲשֶׁר תִּקְרְאוּ אֹתָם מִקְרָאֵי קֹדֶשׁ לְהַקְרִיב אִשֶּׁה לַיְיָ עֹלָה וּמִנְחָה זֶבַח וּנְסָכִים דְּבַר יוֹם בְּיוֹמוֹ: [ויקרא כג, לז]

ו) וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל הָעָם יְיָ אֲשֶׁר עָשָׂה אֶת מֹשֶׁה וְאֶת אַהֲרֹן וַאֲשֶׁר הֶעֱלָה אֶת אֲבֹתֵיכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרָיִם: [שמואל א יב, ו]

ז) וַיִּשְׁלַח יְיָ אֶת יְרֻבַּעַל וְאֶת בְּדָן וְאֶת יִפְתָּח וְאֶת שְׁמוּאֵל וַיַּצֵּל אֶתְכֶם מִיַּד אֹיְבֵיכֶם מִסָּבִיב וַתֵּשְׁבוּ בֶּטַח: [שמואל א יב, יא]

הגהות וציונים

מ] במשניות דפו"י **שיעמדו**: **נ]** בכת"י הגי' מ"ט דר"ג: **ג]** ס"א דכ"ט **בירחא** (גליון) ובכת"י הגירסא דכ"ט **באלול**, ונראה קצת שכך היא גירסת רש"י (דק"ס): **ד]** כת"י **שדא**, וכ"ה בילקו"ש: **ה]** ס"א **ואזלה ואכסי** (גליון): **ו]** בכת"י נוסף **הוא**: **ז]** [הלך **ומצאו** ר"ע מיצר] (גליון): **ח]** ס"א אינו (גליון): **ט]** ס"א אינו (גליון): **י]** צ"ל **ראוי לי** וכו' **ואל יגזור עלי** וכו', מהרש"א (וכ"ה בכת"י ודפוס קראקא) ועיי"ש שמבאר גם הגירסא דלפנינו: **כ]** ברמב"ם פ"ב מהל' קדוה"ח ה"י איתא **אנוסים** במקום "מזידין", ועיין מהר"ץ חיות ויפה עינים: **ל]** תיבת "הללו" ליתא

19/06/2018 אה

עין משפט נר מצוה

כד **א** ב מיי' פ"ג מהלכות קידוש החדש הלכה ו:
כה **ג** מיי' שם הלכה י:
כו **ד** מיי' שם פי"ז הלכה כג:
כז **ה** מיי' שם פ"ח הלכה ג:
כח **ו** מיי' שם פ"ג הלכה י:

רבינו חננאל

לא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות: **מתני' מעשה שבאו שנים ואמרו ראינוהו שחרית במזרח כו'.** תניא אר"ג לחכמים כך מקובלני מבית אבי אבא פעמים שבא בארוכה פעמים שבא בקצרה ועכשיו בא בקצרה אמר ר' יוחנן מהאי קרא עשה ירח למועדים כלומר לפי מה שיזדמן לו. אבל שמש לא אלא ידע מבואו: **ר' חייא [חזייא] לסיהרא בצפרא** דכ"ט בירחא דקאי במזרח שקל אבנא רמא ביה לאורתא מקדשינן לך על חשבון המולד ולא תראם הלילה במערב זיל בדרך קצרה: **מצינו** שנמשלה מלכות בית דוד כירח שנאמר כירח יכון עולם ועד בשחק וגו'. לפיכך א"ר לר' חייא זיל לעין טב וקדשיה לירחא ושלח לי סימנא דוד מלך ישראל חי וקים כלומר נתקיימה ראיית הלבנה בעולם: **ת"ר פעם אחת נתקשרו שמים בעבים.** ודימו בני אדם שהחשיך וראו דמות לבנה ביום כ"ט לחדש החדש: **ועוד באו שנים ואמרו ראינוהו בזמנו כו'.** פי' באו שנים שאמרו ראינוהו ליל ל' ולילי ל"א לא נראתה וקיבלן ר"ג וקבע ראש השנה יום שלשים. ואמר ר' דוסא עדי שקר וראוי להיות ר"ה למחר והודה ר' יהושע לדבריו כו'. עד א"ל רבי עקיבא לר' יהושע ר' תרשני לומר לפניך ממה שלמדתני. א"ל אמור. א"ל היה לו לכתוב אלה מועדי ה' מקראי קדש ודיי. למה כתיב אשר תקראו אתם ג' פעמים. אלא ללמד שאין מועדים עד שתקראו יום פלוני מועד. ולמה ג' פעמים כתיב תקראו ללמד אפילו שוגגים מוטעין ואפי' מזידין אין מועד אלא מה שתקראו. א"ל עקיבא נחמתני. בא לו ר' יהושע אצל ר' דוסא: **ת"ר למה לא נתפרשו שמותן של זקנים** צדיקים שלא יאמר פלוני כמשה ואהרן. פלוני כאלדד ומידד. ואומר ויאמר שמואל אל העם ה' אשר עשה את משה ואת אהרן וגו'

שהימים הראשונים היו טובים מאלה. ולכך יש לשמוע לראשונים יותר מן המחרונים לא תאמר כך דמין לך אלא שופט שהיה [ג] בימיו: הדרן עלך אם אינן מכירין

ראוהו ב"ד בלבד. פי' ג"ד של כ"ג ולכך פירש בקונטרס דהיה להם שהות דמי לא היה להם שהות מאי פריך בגמ' ולא תהא שמיעה גדולה מראייה ולקדשוה מיד דראוהו הא לא היה להם שהות לקדש: **אימת** הדר דקא בגמר דין. דהאי קרא דכי תקח בעינן ראש השנה דרשינן ליה בפ' קמא (דף ח:) והוא הדין בכל מדשים: **לא** תהא שמיעה גדולה מראייה. פירש בקונטרס דהא גבי עדות החדש לא כתיב עדות אלא כזה ראה וקדש ובמנחם דתק דאפילו בדיני נפשות מהרינן הכי בפרק החובל (ב"ק דף ל: ושם) מה לראוהו ביום: **כגון** שראוהו בלילה. דאין יכולין לקדש על פי ראייה בלילה דמ"ל היתה ראייה בלילה מקום קבלת עדות ואין קבלת עדות אלא ביום אפילו בדיני ממונות כדמהרינן לעיל דקרי תקירת עדות כמחילת דין:

עד דאיכא אהרן בהדך. ואין בית דין שקול מוסיפין עליהן עוד אחד וסוגיא דהכא כמאן דאמר בשמעתא קמייתא דסנהדרין (דף ג.) דבר תורה אחד נמי כשר לכתיב[ד] בדלק תשפוט מדאינטריך ליה הכא[ה] על לפיכך מהרן בהדך דלמאן דבעי מדאורייתא שלשה מומחין וכדי שלא תגעול דלמ הכשירו בשלשה הדיוטות גבי עדות החדש אין להכשיר ואם כן לא צריך קרא:

דרמנן

ראוהו [א]בית דין וכל ישראל נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר. ראוהו ב"ד בלבד יעמדו שנים ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש. [ג]ראוהו שלשה והן בית דין יעמדו השנים[ו] ויושיבו מחבריהם אצל היחיד ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש שאין היחיד נאמן על ידי עצמו: **גמ'** למה לי למיתנא ראוהו בית דין וכל ישראל איצטריך סד"א הואיל וראוהו בית דין וכל ישראל איפרסמא לה ולא ליעברוה קמ"ל וכיון דתנא ליה ראוהו ב"ד וכל ישראל נחקרו העדים למה לי ה"ק א"נ נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר וכיון דתנא עד שחשיכה הרי זה מעובר למה לי למיתנייה חקירת העדים כלל איצטריך סד"א תיהוי חקירת[ט] עדים כתחילת דין ומקודש מקודש כגמר דין ולקדשי בליליא מידי דהוה אדיני ממונות דתנן [ז]דיני ממונות דנין ביום וגומרין בלילה הכא נמי מקדשין בליליא קמ"ל ואימא הכי נמי אמר קרא [ד]כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב אימת הוי חק בגמר דין וקא קרי ליה רחמנא משפט [ט]מה משפט ביום [ג]אף הכא נמי ביום: [ד]ראוהו בית דין יעמדו שנים ויעידו בפניהם: ואמאי לא תהא שמיעה גדולה מראייה א"ר זירא [ה]כגון שראוהו בלילה: ראוהו שלשה והן בית דין יעמדו שנים ויושיבו מחבריהם אצל היחיד: אמאי הכא נמי נימא לא תהא שמיעה גדולה מראייה וכי תימא ה"נ כגון שראוהו בלילה היינו הך סיפא איצטריכא ליה דאין היחיד נאמן על ידי עצמו דסלקא דעתך אמינא הואיל (ותנן[ז]) [ז]דיני ממונות בשלשה ואם היה מומחה [ט]לרבים דן אפילו ביחיד הכא נמי ניקדשיה ביחידי [ז]קמ"ל ואימא הכא נמי אין לך מומחה לרבים בישראל יותר ממשה רבינו וקאמר ליה הקב"ה עד דאיכא אהרן בהדך דכתיב [ה]ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם. למימרא דעד נעשה דיין לימא מתני' דלא כר"ע דתניא [ו]סנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש מקצתן

ואומר. בספר תהלים משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו קוראים אל ה' והוא יענם, הרי שסקל הכתוב שמואל עם משה ואהרן, וכתובים[ו] הרשעים כתוב ירושבו בדן ויפתח עם משה ואהרן ושמואל, שלשה קלים עם שלשה חמורים: **הא** אין לך לילך בו'. הרי לימדך הכתוב כאן שמין לך לנקש חלש שופט שהיה[ט] בימיך: **אל** תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה. כי לא מחכמה שחלת על זה[ט], לפי שהדורות[ז] היו טובים ולדיקים מן המחרונים לפיכך היו הימים הרשעים טובים מאלה, שמי שפסר שיהו מחרונים כרשעונים:

הדרן עלך אם אינן מכירין

ראוהו בית דין וכל ישראל ונחקרו העדים. מפרש בגמרא מי נמי נתקרו העדים: **ראוהו** בית דין בלבד. שמין מי שיעיד חלש הס, ולאו מרישא קאי בשמוך למסיכה חלש שהיה שהות לקדש: **יעמדו** שנים ויעידו **בפניהם**. ואע"פ שכולן רלוהו, ובגמרא פריך לא תהא שמיעה גדולה מראייה: **ויעידו בפניהם**. השנים: **שאין** היחיד **נאמן**. לומר מקודש בפני עלמו, לכך לריך להוסיף מחבירהן חלנו: **גמ'** למה לי **למיתני כל ישראל**. הרי לאוהו בית דין: **איפרסמא ליה מילתא**. דביום שלשים נראה לקדשו: נתקרו העדים למה לי. תקירתן מחרי שהכל רלו: למה לי למתנייה לתקירה בלל. כיון דמשמועינן דכי לאוהו בית דין וכל ישראל חפילו בכי מעברין ליה כל שכן נתקרו העדים: **סלקא** דעתך **אמינא**. היכא למיכא תקירת עדים ביום תו לא ניעברוה, חלש יגמרו הדבר בלילה ויקדשוהו ביום שלשים לעניו תיקון המועדות: [ט]**משפט**. היינו תחילת דין: **כי** חק הוא. בקידוש החדש דרשינן ליה בפ' קמא (דף ח:): **משפט ביום**. נפקא לן בסנהדרין (דף לד:) מוהיה ביום[ט] הנחילו חת בניו[ט] ביום חתה מפיל נחלות כו': **ואמאי**. יעמדו שנים ויעידו, הלא לאוהו כולן, יקדשוהו בראייתם, הלא תהא שמיעה שמועין מפי עדים גדולה מראייה, דהא גבי עדות החדש לא כתיב עדות אלא כזה ראה וקדש[ט]: **שראוהו** בלילה. הלכך למחר מי לחו שמיעה על מה יקדשו: **למימרא** דעד נעשה דיין. מי שראוי להיות עד בדבר נעשה דיין, ואלו כולן ראוי להיות עדים שהרי כולם לאוהו:

מקצתן

ומוקמינן ליה בקידוש החודש בסוכת רמת השנה [שם לו.]. **שראוהו** בלילה. הלכך הן עלמן אינם יכולין לקדש למחר שהרי בלילה עדים היו ולא דיינין ולמחר אין עד הראוה בדבר נעשה דיין על פי עדות עלמו אלא אם כן יעיד למחר בפניו דהשתא אינו עושה הדין על פי עדות עלמו והלכך אחד מן השלשה כשמוסיפין שנים אלו להיות דיינין ושנים הרואין מעידין בפניהם יכול הוא להיות דיין אע"פ שראוהו בלילה עמהן שהרי ע"פ עדות אחרים שמעידין לפניו הוא דן את הדין ולא על פי ראיית עלמו למין לנו לפסול דיינין בשביל שראו בדבר כל זמן שלא העידו אלא עמו לא ידון את הדין על פי ראיית עלמו למין עד שעשה דיין וכגון שראוהו בשעה דאינו יכול להיות דיין אבל אם בשעה שראוהו היה דיין ואחר כך נעשה הוא עד ובא להעיד על מה שראה בשעה שהיה דיין אינו יכול להעיד שהרי אין אדם יכול להעיד על מה שראה בשעה שהיה דיין אלא אם כן נעשה דיין בשעת העדות ואפילו בשעת הראייה עלמה אם לא היה דיין בשעת הראייה אינו

הברייתא ממשיכה לבאר את הלימוד מפסוקים אלו, ולשם כך מביאה פסוק שבו הושווה שמואל למשה ואהרן:

וְאוֹמֵר הכתוב (תהלים צט ו), **'מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן בְּכֹהֲנָיו וּשְׁמוּאֵל בְּקוֹרְאֵי שְׁמוֹ** קוֹרְאִים אֶל ה' וְהוּא יַעֲנֵם', ומאחר שנאמר 'והוא יענם' על כולם, משמע ששמואל נענה כמשה ואהרן, ומבואר שהשווה אותו הכתוב למשה ואהרן[א]. נמצא שמשה ואהרן ושמואל הם המנהיגים החשובים ביותר בעם ישראל. ואם כן מהפסוקים לעיל שבהם נזכר שמשה ואהרן ושמואל יחד עם ירובעל ובדן ויפתח, כולם עשו ניסים לעם ישראל[ב], מבואר **שֶׁשָּׁקַל** [-השוה] **הַכָּתוּב שְׁלֹשָׁה קַלֵּי עוֹלָם** - הקלים והפחותים שבמנהיגי ישראל[ג], שהם ירובעל ובדן ויפתח, **שְׁלֹשָׁה חֲמוּרֵי עוֹלָם** - החשובים שבמנהיגי ישראל[ד], שהם משה ואהרן ושמואל, **לוֹמַר לָךְ**, שִׁירוּבַּעַל **בְּדוֹרוֹ** הרי הוא **כְּמֹשֶׁה בְּדוֹרוֹ**, **וּבְדָן בְּדוֹרוֹ** הרי הוא **כְּאַהֲרֹן בְּדוֹרוֹ**, **וְיִפְתָּח בְּדוֹרוֹ** הרי הוא **כִּשְׁמוּאֵל בְּדוֹרוֹ**[ה]. וכל זה בא **לְלַמֶּדְךָ**, **שֶׁאֲפִילּוּ** אדם **קַל שֶׁבַּקַּלִּין**, כירובעל ובדן ויפתח שהיו מן הפחותים שבמנהיגי ישראל, **וְנִתְמַנָּה** להיות **פַּרְנָס** [-מנהיג] **עַל הַצִּבּוּר**[ו], **הֲרֵי הוּא** חשוב בדורו **כְּאַבִּיר שֶׁבַּאֲבִירִים** - כחשוב שבחשובים[ז], דהיינו כמשה ואהרן ושמואל החשובים שבמנהיגי ישראל[ח]. ויש ללמוד מכאן, שלא יאמר אדם על הדיין שבדורו, וכי חשוב הוא כמשה ואהרן, משום שאכן שקול הוא כמותו.

הגמרא מביאה ראיה נוספת שכל דיין בדורו נחשב כדיינים שבדורות הראשונים[ט]:

וְאוֹמֵר הכתוב (דברים יז ט), **'וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשּׁוֹפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם'**, ויש להבין מדוע הוצרך הכתוב לומר שיבוא 'אל השופט אשר יהיה בימים ההם', **וְכִי תַּעֲלֶה עַל דַּעְתְּךָ שֶׁאָדָם הוֹלֵךְ אֵצֶל הַדַּיָּן שֶׁלֹּא הָיָה בְּיָמָיו. אֶלָּא הָא** - הרי מלמדך הכתוב כאן, **שֶׁאֵין לְךָ לֵילֵךְ** להתדיין **אֶלָּא אֵצֶל שׁוֹפֵט שֶׁבְּיָמָיו**[י], ואל תאמר, אין לי לשמוע לשופט שבימינו משום שאינו חכם כשופטים שבדורות הראשונים[יב].

הגמרא מביאה ראיה נוספת לכך[יג]:

וְעוֹד אוֹמֵר הכתוב (קהלת ז י), **'אַל תֹּאמַר מֶה הָיָה שֶׁהַיָּמִים הָרִאשׁוֹנִים הָיוּ טוֹבִים מֵאֵלֶּה כִּי לֹא מֵחָכְמָה שָׁאַלְתָּ עַל זֶה'**. כלומר, אל תתמה ותאמר מדוע היו הימים הראשונים טובים מימים אלה, והיה בהם שפע גדול יותר, ששאלתך אינה מחכמה, שהרי הדורות הראשונים היו טובים וצדיקים, ולכן זכו לשפע רב יותר, והדורות האחרונים אינם יכולים להיות כדורות הראשונים. ואם כן יש ללמוד שכל דור זוכה לדבר הראוי לו, ולכן גם אין לאדם לומר, הדיין שבימינו אינו כמו הדיין בדורות הראשונים ולכך לא אקבל את דבריו, שהרי הדורות האחרונים אינם יכולים להיות כדורות הראשונים, ובכל דור יש דיין הראוי לאנשי דורו[יד].

★

שנינו במשנה, **נָטַל מַקְלוֹ וּמָעוֹתָיו בְּיָדוֹ** והלך ליבנה אצל רבן גמליאל ביום שחל יום הכפורים להיות בחמישי (אותו החודש) וכו'.

בברייתא להלן מובאים בהרחבה דברי רבן גמליאל לרבי יהושע כשבא אליו:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **כֵּיוָן שֶׁרָאָה** רבן גמליאל **אוֹתוֹ** - את רבי יהושע, **עָמַד מִכִּסְאוֹ, וְנָשַׁקוֹ עַל רֹאשׁוֹ, וְאָמַר לוֹ, שָׁלוֹם עָלֶיךָ רַבִּי וְתַלְמִידִי, רַבִּי** אתה, כיון **שֶׁלִּמַּדְתַּנִי תּוֹרָה בָּרַבִּים**[טו], **וְתַלְמִידִי** אתה, כיון **שֶׁאֲנִי גּוֹזֵר עָלֶיךָ גְּזֵרָה וְאַתָּה מְקַיְּימָהּ כְּתַלְמִיד** המקיים גזירת רבו, **וְאַשְׁרֵי הַדּוֹר שֶׁאַף הַגְּדוֹלִים נִשְׁמָעִים לַקְּטַנִּים**, כמו כאן, שאף שרבי יהושע היה גדול מרבן גמליאל[טז], מכל מקום שמע לו כיון שהיה נשיא[יז], **וְכָל וָחוֹמֶר קְטַנִּים לַגְּדוֹלִים** - והקטנים נשמעים לגדולים מקל וחומר, מכך שהגדולים נשמעים לקטנים[יח].

א. רש"י (ד"ה ומומר) על פי שפתי חכמים (נרשי"ם שם). [וברש"י בתהלים (צט ו) ביאר, שמכך שנאמר בפסוק שלאחר מכן 'בעמוד ענן ידבר עליהם', מבואר שהקב"ה אף דיבר אל שמואל בעמוד ענן כמו אל משה ואהרן]. וראה בברכות (לא.), שרבי יוחנן למד מפסוק זה ששמואל אף שקול כמשה ואהרן יחדיו.

ב. אף שלא נזכרו ירובעל ובדן ויפתח ושמואל יחד עם משה ואהרן באותו פסוק, אלא כמה פסוקים לאחר מכן, מכל מקום כיון ששני הפסוקים מדברים באותו ענין, שהם נשלחו לעשות ניסים לעם ישראל, הרי זה כאילו נאמרו יחד באותו פסוק. יפה מראה (על הירושלמי, ה"ה).

ג. הטעם שנקראו קלי עולם, אף שעם גדעון ושמשון דיבר הקב"ה בנבואה, ביאר האלשיך (שופטים ו יז), שלא נתייחד אליהם הדיבור כמו אצל משה ואהרן ושמואל, אלא בא אליהם רק בהשתלשלות על ידי מלאך, ולכן אף שבאמת היו גדולי עולם, מכל מקום לעומת משה ואהרן ושמואל נקראו 'קלי עולם'. וביפה מראה (על הירושלמי, ה"ח ד"ה שנקראו) ביאר, שנקראו קלי עולם משום שטעו. גדעון טעה בזקנותו ועשה אפוד מן השלל שלקחו מהמדיינים, והציגו בעירו, ולאחר מותו זנו כל ישראל אחרי אותו אפוד (שופטים ח כד-כז). ושמשון טעה בזנות (שם טז ו). ויפתח נדר להקריב לעולה את מה שיצא מפתח ביתו ראשון אם ינצח במלחמה עם בני עמון, ולבסוף לאחר שניצח ושב לביתו יצאה בתו לקראתו, וטעה וקיים בה את נדרו (שם יא ל-לט), ולא ידע את הדין שאסור להקריב קרבן אדם אף על פי שנדר, וגם בגאוותו לא הלך אל פנחס שיתיר את נדרו (תנחומא נחוקותי ה), ולכן נענש שנתפזרו עצמותיו לאחר מותו (שופטים יג ו). וראה ביאור נוסף בתפארת שלמה (נרשמ"ת ד"ה ויעש, ויקרא ד"ה וכפר).

ד. רבי אברהם מן ההר (ד"ה חמורי). וביאר, שנקטה הברייתא לשון 'חמורי' שהוא ההפך מ'קלי'.

ה. מה שהושוו ירובעל למשה ובדן לאהרן ויפתח לשמואל, הוא משום שישנם עניינים מסויימים שבהם הם שוים. עין אליהו (ד"ה ירובעל, ד"ה נדן, ד"ה יפתח), ותפארת ציון (על המדרש, קהלת רבה פ"ח ח). עיין שם שביארו מה הם עניינים אלו [אך ודאי אין הכוונה שירובעל חשוב כמשה, ואילו בדן חשוב כאהרן, ויפתח כשמואל, ואינם חשובים כמשה, אלא ירובעל ובדן ויפתח חשובים כמשה וכאהרן וכשמואל]. וראה ביאור המהרש"א בזה להלן בהערה.

ו. על פי רש"י בסנהדרין (יד. ד"ה מדנרנח).

ז. הגמרא נקטה לשון 'נתמנה' שמשמעו מדעת הציבור, שכן ההלכה היא (נרמות נה.) שאין מעמידים פרנס על הציבור אלא אם כן נמלכים בציבור. אור הישר (ד"ה ונתמנה).

ח. על פי מצודת ציון (שמואל ג' כא ח).

ט. המהרש"א (מ"ח ד"ה כאביר) ביאר ש'קל שבקלין' הוא יפתח שלא נתמנה למנהיג בנבואה מן השמים כגדעון ושמשון [ראה בשופטים (ו יד) בענין גדעון, ובענין שמשון (שם יג ה)], וגם היה בן אשה זונה (שם יא א), ו'אביר שבאבירים' הוא שמואל ששקול כמשה ואהרן יחד [כמבואר בברכות (לא:)], ומשום שרצתה הברייתא לומר זאת, לכן פירטה 'יפתח בדורו כשמואל בדורו', וממילא פירטה גם 'ירובעל בדורו כמשה בדורו' וכו', ולא כללתם יחד 'ירובעל ובדן ויפתח בדורם, כמשה וכאהרן וכשמואל בדורם'.

י. הגמרא הוצרכה להביא ראיה נוספת לכך, שלא תאמר שענין זה נאמר רק במלכים ונביאים [כמו בדרשה הקודמת, שיפתח בדורו כשמואל בדורו], ולא בדיינים [ולכן הגמרא לא שואלת כאן כדרכה 'מאי ואומר', כלומר, לשם מה הוצרך להביא פסוק נוסף. כיון שהגמרא מבינה את הצורך להביא ראיה נוספת שזה גם בדיינים ולא רק במלכים ונביאים]. ריטב"א (ד"ה שקלן). ובערוך לנר (ד"ה ומומר) ביאר, שאת הראיה מירובעל ובדן ויפתח היה ניתן לדחות, שהרי ירובעל ובדן ויפתח חשובים בכך שהושיעו את ישראל מאויביהם, ומנין שיש לשמוע גם לשאר הדיינים שאין להם מעלה זו, ולכן מביאה הגמרא את הראיה דלהלן שיש לשמוע לכל דיין שבימיך.

יא. יש שגרסו כאן 'שופט שבימיך'. הגהות וציונים.

יב. ואף שאתה חכם יותר, אל תאמר אני חכם מן הדיין ולכך לא אקבל את דבריו ואעשה כסברתי. רבינו משה מאימראן (לעיל ע"ח ד"ה ת"ר). אמנם הרש"ש (ד"ה הא) ביאר, שהכתוב בא ללמד שיש לאדם ללכת אל השופט שבימיו, ולא לפנות לחכמים אחרים שבימיו שאינם שופטים.

יג. הוצרכה הגמרא לראיה זו, כדי שלא תאמר, שענין זה נאמר רק במנהיגי ישראל כירובעל, בדן ויפתח, או בשופטים של הסנהדרין, אך בשאר בתי הדינים שבימיו לא נאמר. ריטב"א (ד"ה שקלן).

יד. רש"י (ד"ה אלא), על פי שרביט הזהב וקרבן ראשית (ד"ה אלא). אמנם המהרש"א (מ"ח ד"ה שהימים) כתב, שרש"י פירש את הפסוק לפי פשוטו, אך לפירושו לא ניתן לדרוש שאדם צריך לשמוע לדיין שבימיו. וראה מה שכתב בערוך לנר (ד"ה היו) בביאור דברי רש"י.

והתוספות (ד"ה שהימים) ביארו שיש לדרוש שתיבות 'טובים מאלה', פירושם דיינים טובים מהדיינים שבימים אלה, וביארו שיש לדרוש את הפסוק כך, אל תאמר שהדיינים שבימים הראשונים היו טובים מאלה שבימיך ולכן יש לשמוע לדיינים הראשונים ולא לאחרונים, אלא יש לך לשמוע לאחרונים כמו לראשונים שהרי אין לך אלא שופט שבימיך. וראה ברצוף אהבה (נמוס' שם) הטעם שלא פירשו התוספות כפירוש רש"י.

טו. צריך עיון היכן מצינו כן. יעב"ץ (ד"ה רבי). וביאר בשפתי חכמים (ד"ה ומומר) ביאר, שאמר לו, שאף שהיו חברים, מכל מקום לימדו תורה ברבים, ועל דרך שאמר רבי (מכות י.) 'הרבה תורה למדתי מרבותי ומחברי יותר מהם'.

טז. כפי שמוכח בברכות (מ:), שרבי יהושע היה קודם לרבן גמליאל בהוראה, וגם היה גדול ממנו בשנים. יעב"ץ (נכורות ו. ד"ה ח"ל).

יז. מהרש"א (מ"ח ד"ה נוסחים) [מובא בהערה להלן, וראה שם טעם נוסף].

יח. רבן גמליאל אמר זאת לרבי יהושע כהתנצלות על מה שגזר עליו לחלל יום הכפורים שחל בחשבונו, שלא גזר עליו כדי לפגום בכבודו, אלא כדי שילמדו הקטנים קל וחומר ממנו [שאם הוא שמע לקטן ממנו, קל וחומר שעליהם לשמוע לגדולים מהם]. ערוך לנר (ד"ה ק"ו).

שהימים הראשונים היו טובים מאלה. ולכך יש לשמוע לרשעים יותר מן המחרישים אל תתמה כך למין לך אלא שופט שהיה[ט] בימיו: הדרן עלך **אם אינן מכירין**

ראוהו ב"ד בלבד. פי' ג"ד של כ"ג ולכך פירש בקונטרס דהיה להם שהות לחי לא היה להם שהות מחי פריך בגמ' ולא תהא שמיעה גדולה מראייה ולקדשוה מיד שראוהו הא לא היה להם שהות לקדש: **אימת** הוי חק בגמר דין. דהחי קרא דכי חק לעניין רשע השנה דרשינן ליה בפ' קמא (דף ח:) והוא הדין בכל חדשים: **לא** תהא שמיעה גדולה מראייה. פירש בקונטרס דהא גבי עדות החדש לא כתיב עדות אלא כזה וקדש ובחנם דחק לחפילו בדיני נפשות ממרינן הכי בפרק החובל (ב"ק דף פ: ושם) אם לשהו ביום: **כגון** שראוהו בלילה. דחין יכולין לקדש על פי רחייה בלילה דא"כ היתה רחייה בלילה מקום קבלת עדות ואין קבלת עדות אלא ביום אפילו בדיני ממונות כדאמרינן לעיל דקרי חקירת עדות כתחילת דין:

עד דאיכא אהרן בהדך. ואין בית דין שקול מוסיפין עליהן עוד אחד ומוגיא דהכא כמאן דאמר בשמעתא קמייתא דסנהדרין (דף ג.) דבר תורה אחד נמי כשר לכתיב[י] בזאת יבא אהרן אל הקדש מראיה

הגמרא מבינה שרבן גמליאל אמר שהקטנים נשמעים לגדולים רק משום שהם נושאים קל וחומר מן הגדולים, ולא משום שהם חייבים בכך. והיא תמהה על כך, וכי על הקטנים להישמע לגדולים רק משום שהם נושאים **קַל וָחוֹמֶר** מן הגדולים שנשמעים לקטנים במקום הצורך[י], הלא **חִיּוּבָא** [-חיוב] **הוּא** שהקטנים ישמעו לגדולים.

מיישבת הגמרא, לא זו היתה כוונת רבן גמליאל, **אֶלָּא** כך היתה כוונתו, אשרי הדור שמִּתּוֹךְ **שֶׁהַגְּדוֹלִים נִשְׁמָעִים לַקְּטַנִּים, נוֹשְׂאִין הַקְּטַנִּים,** כשהם נוכחים בכך, **קַל וָחוֹמֶר בְּעַצְמָן,** אם הגדולים נשמעים לקטנים, קל וחומר שעלינו הקטנים לקיים חובתינו להישמע לגדולים[יא].

הדרן עלך אם אינן מכירין

פרק שלישי - ראוהו בית דין

פרק זה כולל כמה עניינים: א. המשנה הראשונה מסיימת את ענייני קידוש החודש שנידונו בהרחבה בפרקים דלעיל, בהלכה שקידוש החודש ביום בלבד, ובשלשה דיינים, ובכמה פרטים נוספים בהלכות עדות ודין[כא]. ב. בהמשך עוברות המשניות למצות תקיעת שופר בראש השנה, ופותחות בהלכות השופר עצמו, ממה הוא עשוי, מה היא צורתו, ודינו כשנשבר או נסדק. ג. דיני שמיעת קול השופר והחילוקים בין קול שופר לקול הברה. ד. הלכות כוונת שומע ומשמיע ויציאה ידי חובת שמיעה מדין שומע כעונה. ה. מי יכול להוציא אחרים ידי חובתם במצוה זו.

משנה

משנה זו פותחת בהלכה שקידוש החודש ביום בלבד, ועוברת ממנה אל דיני עד נעשה דיין ודיני בית דין הראויים לקדש את החודש: **רָאוּהוּ** - ראו את הלבנה[כב] **בֵּית דִּין** וְעמם **כָּל יִשְׂרָאֵל**[כג] ביום השלשים סמוך לחשיכה[כד], או אופן אחר, **נֶחְקְרוּ הָעֵדִים**[כה] שראוהו ביום השלשים עד סמוך לחשיכה ונמצאו דבריהם נכונים, **ובשני** האופנים **לֹא הִסְפִּיקוּ** בית דין **לוֹמַר** 'מְקוּדָּשׁ'[כו] **עַד שֶׁחֲשִׁיכָה** ונכנס ליל השלשים ואחד[כז], באופן הראשון מפני שראוהו סמוך לחשיכה ממש[כח] ובשני מפני אורך החקירה והדרישה[כט], **הֲרֵי זֶה** [-החודש הקודם] **מְעוּבָּר** [-בן שלשים יום], והחודש הבא מתחיל למחרת ביום השלשים ואחד[ל], ואין אומרים שכיון שהיום השלשים היה ראוי להתקדש מבעוד יום יחשב לראש חודש, שאין ראש החודש נקבע אלא בהכרזת בית הדין ובשעת ההכרזה ולא בכל ענין אחר[לא], והלילה פסול לקביעת ראש חודש[לב].

יט. **כגון** כאן שרבי יהושע נשמע לרבן גמליאל משום שהיה נשיא אף שהיה גדול ממנו [וכדברי המהרש"א בהערה להלן. וכן במקום שהקטן הוא דיין, כמבואר בדברי הגמרא לעיל, שכל דיין בדורו חשוב כדיין בדורות הראשונים ויש להישמע לו].

כ. **ריטב"א** (ד"ה קל). לפי זה משמע, שרבן גמליאל היה אומר על עצמו שהוא קטן כלפי רבי יהושע. וקשה, שאם כן היה לו לשמוע משום הקל וחומר [ומה שרבן גמליאל היה אב בית דין, לא די בכך לחייב את רבי יהושע לשמוע לו, משום שגם רבי יהושע היה אב בית דין, כמבואר במהרש"א לעיל (מ"ק ע"ק ד"ה שמנוק)]. ותירץ המהרש"א (מ"ק ד"ה נוסמ"ס), שלא אמר על עצמו שהוא כקטן כלפי רבי יהושע אלא מדרך ענוה, אך באמת היה גדול מרבי יהושע. ועוד תירץ, שיש דברים שניתנו ביד הקטנים, ובדברים אלו על הגדולים לשמוע לקטנים, וכגון קידוש החודש שהיה ביד רבן גמליאל משום שהיה נשיא, ולפיכך היה לרבי יהושע לשמוע לרבן גמליאל אף שהיה קטן ממנו. ובפרחי כהונה (ד"ה שהגדולים) כתב, שכל דייני בית דינו של רבן גמליאל היתה דעתם כמותו, שהרי כך אמר רבי דוסא לרבי יהושע כמובא במשנתינו 'אם באים אנו לדון אחר בית דינו של רבן גמליאל', ומשמע שכל דייני בית דינו סברו כך. ואם כן רוב החכמים סברו כשיטתו, ועל כך נאמר (שמות כג ב) 'אחרי רבים להטות', ויש לנהוג כשיטת רבן גמליאל.

אמנם במאורי אור (וירמ, ד"ה ק"ו) כתב דרך אחרת בביאור הקל וחומר, ודייק מכך שנאמר שנושאים הקטנים קל וחומר 'בעצמם', שהכוונה בזה, שהקטנים אומרים, אם אף עתה שאנחנו קטנים בתורה שומעים הגדולים לסברתנו, כל שכן שאם נתחזק ונגדל בתורה יהיו דברינו נשמעים, ומתוך כך קנאת סופרים תרבה חכמה.

כא. **כתב** התפארת ישראל (הקדמה לפרק זה), 'הרבה נצטערתי להבין', מדוע חילק רבינו הקדוש משנה זו מן הפרק הקודם העוסק כולו בדיני קידוש החודש וקבעה בפרק זה שעיקרו מיוסד על דיני שופר ושמיעתו. ותירץ על פי דברי רש"י לקמן (ו: ד"ה נוהגים) שבזמן שהיו מקדשים את החודש על פי הראיה היו נוהגים ביום השלשים לחודש אלול כל דיני ראש השנה מתחילתו מפני שיתכן שיבואו עדים במהלך היום ויקדשוהו בית דין. ומעתה יש לומר שנקבעה משנה זו כאן בפרק העוסק בדיני ראש השנה, להשמיענו שגם כאשר נהגו בו קודש בקידוש היום ותקיעת שופר ושביתה ממלאכה, וראו בית דין וכל ישראל את הלבנה בחידושה, כל שלא אמרו בית דין בפיהם מבעוד יום 'מקודש', הרי החודש מעובר ויחול ראש השנה רק ביום השלשים ואחד, ואין אומרים שכיון שנהגו בו קדושת יום טוב ובנוסף גם נראתה הלבנה לכל העם יחול ראש השנה בו ביום.

כב. **המשנה** מתייחסת ללבנה בלשון זכר מפני שהכתוב קראה (נרמשים ו טז) 'המאור הקטן' בלשון זכר. ומכל מקום בברכת הלבנה נקבעה בלשון נקבה ['וללבנה אמר שתתחדש', 'שהן עתידין להתחדש כמותה'], מפני שמקבלת אורה מן החמה כנקבה המקבלת מן הזכר. תוספות יו"ט (לעיל פ"ג מ"ו ד"ה כמה).

כג. **'כל** ישראל' לאו דווקא, אלא שראוהו קהל גדול מישראל באופן שהתפרסם הדבר היטב. ובגמרא יתבאר מה תוספת החידוש בראיית כל ישראל על פני ראיית בית דין לבדם. ריטב"א (ד"ה לאוהו).

כד. **רש"י** (ד"ה לאוהו - השני), רשב"א (ד"ה ס"ד) ועוד. ולכן כתבה המשנה 'ולא הספיקו לומר מקודש'. אמנם הרמב"ם (פירוש המשניות מ"ו) ורע"ב (שם) פירשו שראוהו בליל שלשים ונשתהו מסיבה כל שהיא כל יום השלשים ולא הספיקו לקדשו. שיטה נוספת היא שיטת הרמב"ם (קידוש החודש פ"ג ה"ט) והטורי אבן (ד"ה ולא - הרמשון) שראוהו ביום העשרים ותשעה סמוך לחשיכה ולא הספיקו לומר 'מקודש' עד שחשיכה אלא רק לאחר מכן, וחשבו בטעות שהספיקו לקדש ביום ובליל שלשים ואחד נודעה להם טעותם.

כה. **זו** מסקנת הגמרא להלן. אמנם להבנת הגמרא בתחילה, 'נחקרו העדים' הוא המשך הדין של 'ראוהו בית דין וכל ישראל'.

כו. **התבאר** במשנה לעיל (מד.) שעל ראש בית דין לומר 'מקודש' ועל כל העם לענות אחריו פעמיים 'מקודש מקודש', ודורשת זאת הגמרא שם מפסוקים. וכתב הטורי אבן (ד"ה ולא - הרמשון, ורשת זאת הגמרא שם מפסוקים. וכתב הטורי אבן שאמירת ראש בית דין לבדה היא המעכבת את הקידוש, אבל אמירת העם אינה מעכבת, ולכן כתבה המשנה ברישא זו רק פעם אחת 'מקודש' ללמד שעד כמה שהספיק ראש בית הדין לומר מילה זו מבעוד יום, נתקדש החודש [וכתב בספר הערות (להגרי"ם פליקיב, ד"ה ולא) שבאופן זה יתכן שעל הניצבים שם לומר 'מקודש מקודש' אף לאחר שחשיכה, שאף שמצווים לומר כן מגזירת הכתוב, ענייתם אינה אלא המשך לקידוש שנעשה על ידי אב בית הדין].

והוסיף הטורי אבן, שלפיכך בדינים הבאים המובאים במשנה העוסקים באופן שיש שהות ביום ובאים לקדש את החודש לכתחילה, כתבה המשנה פעמיים 'מקודש מקודש' ונתכוונה לאמירת העם. אך הערוך לנר (ד"ה ולא) הקשה על דבריו שגם כאן כתוב במשנה 'ולא הספיקו' בלשון רבים, ולכן ביאר שאין לדייק מכאן שרק אמירת ראש בית דין מעכבת, שכן באופן בו אנו עוסקים כעת נפסק שאין החודש מקודש, ולפיכך לא הקפידה המשנה לכתוב 'מקודש מקודש', אבל בדינים להלן העוסקים באופן בו החודש מתקדש, כתבה המשנה 'מקודש מקודש' כפי שצריך להיות.

לדעת הרמב"ן (ספר המצות מ"ע קנג) שאמירת 'מקודש' היא מצוה מדרבנן ואינה מעכבת, יש לבאר שאין הכוונה כאן לאמירת 'מקודש' דווקא, אלא הכוונה שלא הספיקו בית דין לפסוק ולקבוע ראש חודש עד שחשיכה. תועפות ראם (על ירמיה סי' רנט אות ג). והוסיף שעל פי זה מבואר מדוע לא נאמר במשנה 'מקודש מקודש'.

כז. **הזמן** הקובע לענין קידוש החודש אינו שקיעת החמה אלא צאת הכוכבים. רמב"ם (פירוש המשניות מ"ו, קידוש החודש פ"ג ה"ט). ועיין בפירוש רלב"ח (קידוש החודש שם) ובתוספות יו"ט (מ"ו) שהאריכו בזה.

כח. **רשב"א** (ד"ה ס"ד) וריטב"א (ד"ה קמ"ל). ובהערה לעיל בתחילת המשנה הובאו פירושים נוספים.

אבל אילו היה סיפק בידם והיו אומרים מיד לאחר ראייתם 'מקודש' בעוד יום היה יום השלשים נעשה ראש חודש, שבית דין שראו את הלבנה בעצמם בשעה הראויה לקידוש אינם צריכים הגדת עדות ויכולים לקדש על פי ראייתם לבדה, שלא תהא שמיעה גדולה מראיה. גמרא (נממון).

כט. **מאירי** (ד"ה והמשנה).

ל. **אבל** אם הספיקו לומר מקודש קודם חשיכה, נתקדש היום השלשים לראש חודש. וכתב הטורי אבן (ד"ה ולא - הרמשון), שמשנתנו נאמרה לגבי התקופה שלאחר חורבן בית המקדש כשתיקן רבן יוחנן בן זכאי שיהיו מקבלים עדות החודש כל היום, אך בזמן שבית המקדש קיים הרי תיקנו שלא לקבל עדים אלא עד המנחה, כמבואר לקמן (ו:), ואם באו עדים לאחר מכן לא היו מקבלים אותם ונעשה החודש מעובר.

לא. **שנאמר** (ויקרא כג ד) 'אשר תקראו אותם', מלמד שהקריאה קובעתם. ר"י מלוניל (ד"ה לאוהו). ולדעת הרמב"ן [הובא לעיל] שאמירת 'מקודש' אינה מן התורה ואינה מעכבת, יש לבאר שבית דין לא הספיקו לפסוק ולקבוע ראש חודש עד שחשיכה.

לב. **אבל** אילו היה הלילה כשר לקדש את החודש היה ניתן לקדש את יום השלשים גם בליל שלשים ואחד אף שהוא קידוש למפרע, ועיין בזה בהערה על דברי הגמרא להלן, 'הכא נמי מקדשין בליליא קא משמע לן'.

שהימים הראשונים היו טובים מאלה. ולכך יש לשמוע לרשעים יותר מן המחרישים אל תתמה כך למין לך אלא שופט שהיה[ט] בימיו: הדרן עלך **אם אינן מכירין**

ראוהו ב"ד בלבד. פי' ג"ד של כ"ג ולכך פירש בקונטרס דהיה להם שהות לחי לא היה להם שהות מחי פריך בגמ' ולא תהא שמיעה גדולה מרחייה ולקדשוה מיד שראוהו הא לא היה להם שהות לקדש: **אימת** הוי חק בגמר דין. דהחי קרא דכי חק לענין רשם השנה דרשינן ליה בפ' קמא (דף ח:) והוא הדין בכל חדשים: **לא** תהא שמיעה גדולה מראייה. פירש בקונטרס דהא גבי עדות החדש לא כתיב עדות אלא כזה ראה וקדש ובחנם דחק לחפילו בדיני נפשות תמרינן הכי בפרק החובל (ב"ק דף פ: ושם) שם ראוהו ביום: **כגון** שראוהו בלילה. דחין יכולין לקדש על פי ראייה בלילה ד"ל היתה ראייה בלילה מקום קבלת עדות ואין קבלת עדות אלא ביום לחפילו בדיני ממונות כדתמרינן לעיל דקרי חקירת עדות כתחילת דין:

עד דאיכא אהרן בהדך. ואין בית דין שקול מוסיפין עליהן עוד אחד ומוגיח דהכא כמאן דאמר בשמעתא קמייתא דסנהדרין (דף ג.) דבר תורה אחד נמי כשר לכתיב[י] בגלוק תשפוט מלמיטריך ליה הכא[מ] עד לחיכא אהרן בהדך למאן דבעי מדאורייתא שלשה מומחין וכדי תנעול דלת בכשילו בשלשה הדיוטות גבי עדות החדש אין להכשיר ואם כן לא צריך קרא:

דרחמנא

ואומר [א] משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו שקל הכתוב שלשה קלי עולם כשלשה חמורי עולם לומר לך ירובעל בדורו כמשה בדורו בדן בדורו כאהרן בדורו יפתח בדורו כשמואל בדורו ללמדך שאפילו קל שבקלים ונתמנה פרנס על הצבור הרי הוא כאביר שבאבירים [מ] ואומר [ב] ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל הדיין [מ] שלא היה בימיו הא אין לך לילך אלא אצל שופט שבימיו [ג] ואומר [ג] אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה: נטל מקלו ומעותיו בידו: תנו רבנן כיון שראה אותו עמד מכסאו ונשקו על ראשו אמר לו שלום עליך רבי ותלמידי רבי שלמדתני תורה ברבים [ג] ותלמידי שאני גוזר עליך גזירה ואתה מקיימה כתלמיד אשרי הדור שהגדולים נשמעים לקטנים קל וחומר לגדולים קל וחומר חיובא הוא אלא מתוך שהגדולים נשמעים לקטנים נושאין קטנים קל וחומר בעצמן:

הדרן עלך אם אינן מכירין

[ג] **ראוהו** [א] בית דין וכל ישראל נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר. ראוהו ב"ד בלבד יעמדו שנים ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש מקודש. [ג] ראוהו שלשה והן בית דין יעמדו השנים [ד] ויושיבו מחבריהם אצל היחיד ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש שאין היחיד נאמן על ידי עצמו: **גמ'** למה לי למיתנא ראוהו בית דין וכל ישראל איצטריך סד"א הואיל וראוהו בית דין וכל ישראל איפרסמא לה ולא ליעברוה קמ"ל וכיון דתנא ליה ראוהו ב"ד וכל ישראל נחקרו העדים למה לי ה"ק א"נ נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר וכיון דתנא עד שחשיכה הרי זה מעובר למה לי למיתנייה חקירת העדים כלל איצטריך סד"א תיהוי חקירת [ה] עדים כתחילת דין ומקודש מקודש כגמר דין ולקדשי בליליא מידי דהוה אדיני ממונות דתנן [ו] דיני ממונות דנין ביום ודומין בלילה הכא נמי מקדשין בליליא קמ"ל ואימא הכי נמי אמר קרא [ז] כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב אימת הוי חק בגמר דין וקא קרי ליה רחמנא משפט [ח] מה משפט ביום [ג] אף הכא נמי ביום: [ד] ראוהו בית דין יעמדו שנים ויעידו בפניהם: ואמאי לא תהא שמיעה גדולה מראייה א"ר זירא [ה] כגון שראוהו בלילה: ראוהו שלשה והן בית דין יעמדו שנים ויושיבו מחבריהם אצל היחיד: אמאי הכא נמי נימא לא תהא שמיעה גדולה מראייה וכי תימא ה"נ כגון שראוהו בלילה היינו הך סיפא איצטריכא ליה דאין היחיד נאמן על ידי עצמו דסלקא דעתך אמינא הואיל (ותנן [ז]) דיני ממונות בשלשה ואם היה מומחה [ט] לרבים דן אפילו ביחיד הכא נמי ניקדשיה ביחידי [י] קמ"ל ואימא הכא נמי אין לך מומחה לרבים בישראל יותר ממשה רבינו וקאמר ליה הקב"ה עד דאיכא אהרן בהדך דכתיב [כ] ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם. למימרא דעד נעשה דיין לימא מתני' דלא כר"ע דתניא [ל] סנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש מקצתן ומהדרינן דהכי קאמר ק"ו שהקטנים נשמעין לגדולים כחובה עליהם כשרואין שהגדולים נשמעין לקטנים. **[הריטב"א]** **ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר.** זו ראיה גדולה שלא היתה בידם עיקר ראית הלבנה, שאילו היתה בידם עיקר ובראיה היו מקדשין איך אחרי ראיתה מעברים אותו. **[רבינו בחיי, שמות יב ב]** **אמר רבי זירא כגון שראוהו בלילה.** הילכך אף למחר א"א לעשות דין על פי ראייתן של לילה, דלא אמרינן הכי אלא בראייה שבשעה הראויה לדין, כלומר לא תהא שמיעת ב"ד מפי אחרים גדולה מראיית ב"ד ואלו לא היו יכולין להיות דיינין בשעת ראייתן ועל פי ידיעתן א"א לדון למחר שאין הידיעה עכשו אלא מחמת שראו בלילה וזה מתורת עדות הוא דאלו מעידין לעצמן שכך ראו הלילה ועכשו יגמרו הדין ע"פ עדות עצמן. **[הרשב"א]** **ואם היה מומחה לרבים.** ועיקר לשון מומחה מנוסה, כדתנן (שבת ס.)ולא בקמיע בזמן שאינו מומחה ומפרש בגמ' (שם סא:) היכי מתמחי קמיעא, הלכך בעינן דיין מומחה מנוסה לרבים וחכמתו מפורסמת וגלויה לרבים. **[נמוקי יוסף, סנהדרין דף א. מדפי הרי"ף]** **דן אפילו ביחיד.** י"א דווקא בששלמו לו ארבעים, ואינו כן שהרי כל ימיו של רבה לא היו אלא ארבעים שנה וישב מהם עשרים ושנים בראש, וכן ר' אלעזר בן עזריה נתמנה נשיא בן שמנה עשרה שנה. **[מאירי, סנהדרין ה.]**

חשק שלמה על ר"ח ט) ומאי לא תהא שמיעה גדולה מראייה ומאי צריכין וכו'. י) דלכאורה מלתא דפשיטא הוא דאין נאמן סד"א כו'.

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"ג מהלכות קידוש החדש הלכה ח:
ב ב מיי' פ"ג מהלכות סנהדרין הלכה ד ופי"ז הלכה ו טוש"ע ח"מ סי' ה סעיף ג:
ג ג מיי' פ"ג מהלכות קידוש החודש הלכה ח:
ד ד ה מיי' שם הלכה ט:
ה ו מיי' פ"ג מהלכות סנהדרין הלכה י סמג עשין לז טור ש"ע ח"מ סי' ג סעיף ו ג:
ו ז מיי' פ"ג מהלכות קידוש החדש הלכה ח:

הגהות וציונים

ט] בכת"י **שופט**, וכ"ה בעין יעקב ובילקו"ש: י] בדפו"י **שופט שבימיך** וכ"ה בר"ח וברש"י בחומש: ג] תיבת "ברבים" ליתא בכת"י: ד] כת"י **שנים** ועי' רש"ש ד"השנים" הכוונה מאותן אשר ראו: ה] **העדאת** עדים (ריטב"א): ו] [צ"ל **ותניא**] (גליון): ז] דפוס קראקא **ובנביאים** הראשונים: ח] ברש"י שבעין יעקב **שהוא**: ט] הוא המשך הפסוק: י] נראה דיש להוסיף **החם**, או **הראשונים**: כ] ד"ה "משפט" צ"ל אחר ד"ה "כי חק הוא": ל] בתוס' הרא"ש **שהוא בימיך**: מ] צ"ל **קרא** (באה"מ, ובתוס' הרא"ש הגירסא הכא **למידק**):

רבינו חננאל

שקל הכתוב ג' קלי עולם כג' חמורי עולם לומר לך ירובעל שהוא גדעון בדורו כמשה בדורו. בדן בדורו כאהרן בדורו. יפתח בדורו כשמואל בדורו ללמדך שאפי' קל שבקלים ונתמנה פרנס הרי הוא כגדול שבחבירו' וכתיב ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט וגו' וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל שופט שלא היה בימיו. הא אין לך לילך [אלא] אצל שופט שבימיך נטל מקלו ומעותיו והלך ליבנה אצל ר"ג ביום שחל יוה"כ להיות בחשבונו: **ירושלמי** ראש בית דין אומר מקודש ומוקים לה רשב"י מאי מקודש מקוים. תני לעיבור שנה מתחילין מן הצד וכבר נכנס ר' יוחנן והוא היה הקטן שבהן. אמרו לו אמור הרי השנה המקודשת בעיבור. א"ר יוחנן ראה לשון שלימדנו בן הנפח אלו אמר בעיבור הייתי אומר אלו י"א ימים שהחמה יתירה על הלבנה אלא בעיבור שהוסיפו לה חכמים והן ל' יום ועיברוה. ריש לקיש חשש על הדא דמר ר' אלעזר והיתה ידי אל הנביאים החוזים וגו' בסוד עמי לא יהיו. זה סוד העיבור. ובכתב בית ישראל לא יכתבו זה המינוי ואל אדמת ישראל לא יבא כמשמעו. ר' אלעזר כד סלק להכא אמר אית גבי חדא. כד מנוני אמר אית גבי תרתי. כד על לעיבורא אמר אית גבי תלת: **א"ר שמלאי טעמא דר"י בן נורי דאמר עדי שקר הן.** כלומר סבר כיון שנראתה שחרית במזרח וערבית במערב המולד בחצי היום. וכל חדש שנולד (לו) [קודם שש] שעות אין כח בעין לראות הישן. ותני כן נראה בשחרית לא נראה החדש בין הערבים נראה החדש בין הערבים לא נראה הישן שחרית: **ור"ג אומר מסורת בידי מאבותי** פעמים בא בארוכה פעמים בא בקצרה מי שילח למי. ואסיקנא ר"ג שלח לר' יהושע ע"י ר' עקיבא. א"ר יוסי יודעין היו שאלו קדשו בלא עדים שהוא מקודש. ומה בא להעיד אלא אם קדשוהו ואח"כ נמצאו העדים זוממין שהוא מקודש:

הדרן עלך אם אינן מכירין

פ"ג ראוהו ב"ד וכל ישראל עמו וכו'. ואע"פ שנתפרסמה הלבנה לכל או נחקרו העדים ולא הספיקו ב"ד לקדשו עד חשכה הרי זה מעובר. ואוקימנא איצטריך סד"א תהוי חקירת עדים כתחלת דין וקידוש החדש גמר דין וליקדשוה בלילה כדתנן דיני ממונות דנין ביום וגומרים בלילה קמ"ל דלא שנאמר תקעו בחדש שופר וגו' כי חוק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב. חק תקיעת שופר וכי היום מקרא קדש. אימת הוי בגמר דין וקא קרי ליה משפט כלומר עיקר המשפט בקידושו. ומשפט לא הוי אלא ביום: **ראוהו ב"ד** ט) **ואמאי צריכין להעיד בפניהם.** א"ר זירא שראוהו בלילה שלא יתכן להן לקדשו בלילה לפיכך צריכין להעיד בפניהם. פי' שאין היחיד נאמן ע"י עצמו אין נאמן י) דמלתא דשייך ביה סד"א הואיל ותנן דיני ממונות בג' ואם היה מומחה לרבים דן אפי' ביחידי הכא נמי אי איכא יחיד מומחה ליקדשוה ביחידי קמ"ל ויושיבוהו מחבריהן אצל היחיד שאין מומחה לרבים כמרע"ה. וכתיב ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר. החדש הזה לכם ראש חדשים כלומר לא תקדש החדש עד דאיכא אהרן בהדך. שמעינן ממתניתין דקתני ראוהו ב"ד בלבד יעמדו שנים ויעידו בפניהם כו'. **עד נעשה דיין לימא מתני' דלא כר' עקיבא.** דתניא סנהדרין שראו

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) קידושין סו: ע"ש סנהדרין כח:. י) לעיל כד., ג) כתובות דף כא:, ד) סנהדרין דף לב., ה) [מגילה כא. סנהדרין יא:], ו) סנהדרין ה., ז) ב"ק ל:, מ) דברים כא טז, ט) לעיל כ., י) ויקרא יט טו.

תורה אור השלם

א) מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן בְּכֹהֲנָיו וּשְׁמוּאֵל בְּקֹרְאֵי שְׁמוֹ קֹרְאִים אֶל יְיָ וְהוּא יַעֲנֵם: [תהלים צט, ו]

ב) וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְדָרַשְׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט: [דברים יז, ט]

ג) אַל תֹּאמַר מֶה הָיָה שֶׁהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים הָיוּ טוֹבִים מֵאֵלֶּה כִּי לֹא מֵחָכְמָה שָׁאַלְתָּ עַל זֶה: [קהלת ז, י]

ד) כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב: [תהלים פא, ה]

ה) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר: הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: [שמות יב, א-ב]

משנת ראשונים

ואומר משה ואהרן בכהניו. מה שאמר בכהניו, כי גם משה כהן היה והוא שימש בכהונה תחילה ששימש שבעת ימי המילואים. ובדרש (שו"ט וילקו"ש תתנב) רבי יונתן בשם רבי יוסי ברבי ברכיה בשם רבי יהושע בן קרחה אומר, כל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא נמנע משה מלשמש בכהונה גדולה, דכתיב משה ואהרן בכהניו. **[רד"ק, תהלים צט ו]**

שקל הכתוב שלשה קלי עולם כשלשה חמורי עולם. פי' בכתוב הראשון, שהרי בכתוב השני מוכיח כי שמואל חשוב הוא שהשוהו למשה ואהרן, ושמא תאמר זהו בנביאים ובמלכים ת"ל ובאת אל השופט, ושמא תאמר אין לי אלא בסנהדרין ת"ל אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה, והיינו דלא שיילינן מאי ואומר. **[הריטב"א]**

קל וחומר חיובא הוא. דקס"ד דהכי קאמר ק"ו שאשרי הדור שהקטנים נשמעין לגדולים,

הלכה נוספת, **רָאוּהוּ בֵּית דִּין** של שבעים ואחד דיינים[לג] **בִּלְבַד** ולא אף אדם נוסף, וממילא רק הם יכולים להעיד, ועדיין יש שהות ביום לקדש, שלא כברישא[לד], **יַעַמְדוּ שְׁנַיִם** מתוכם **וְיָעִידוּ בִּפְנֵיהֶם** [-בפני השאר][לה], ויקדשו בית דין את החודש, **וְיֹאמְרוּ** הניצבים שם 'מְקוּדָּשׁ, מְקוּדָּשׁ'[לו].

הלכה שלישית, **רָאוּהוּ שְׁלֹשָׁה** בלבד **וְהֵן בֵּית דִּין** סמוכין[לז], ואין מי שיעיד מלבדם, **יַעַמְדוּ הַשְּׁנַיִם** מתוכם[לח] **וְיוֹשִׁיבוּ**[לט] שנים **מֵחֲבֵירֵיהֶם** הסמוכין[מ] שלא ראו את הלבנה **אֶצֶל הַיָּחִיד** הנותר שראה עמם, למלא שלשה למושב בית דין[מא], **וְיָעִידוּ בִּפְנֵיהֶם** השנים שראו, ויקדשו בית דין את החודש, **וְיֹאמְרוּ** הניצבים שם 'מְקוּדָּשׁ, מְקוּדָּשׁ'. והטעם שאין השנים מעידים בפני האחד הנותר לבדו, מפני **שֶׁאֵין הַיָּחִיד נֶאֱמָן** [-יכול לומר 'מקודש'] **עַל יְדֵי עַצְמוֹ**[מב] אף כשהוא סמוך ומומחה ביותר, שקידוש החודש בשלשה דווקא[מג].

★

גמרא

הגמרא מבארת לשם מה הוצרכו כל האופנים שברישא:
שואלת הגמרא, הרי מה שבאה המשנה לחדש הוא שאין קידוש החודש בלילה, ואם כן, **לָמָּה לִי לְמֵיתְנָא רָאוּהוּ בֵּית דִּין וְכָל יִשְׂרָאֵל** - לשם מה כתבה זאת באופן שראו את הלבנה גם בית דין וגם כל ישראל ולא הספיקו לקדש מבעוד יום, מדוע אין די לשנות שראו בית דין לבדם וכל שלא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה החודש מעובר[מד].

משיבה הגמרא, **אִיצְטְרִיךְ** - החלק של ראיית כל ישראל נצרך לחיזוק החידוש שבהלכה זו, **סָלְקָא דַּעְתָּךְ אֲמִינָא** - שהיה עולה בדעתך לומר, **הוֹאִיל וְרָאוּהוּ** גם **בֵּית דִּין וְגַם כָּל יִשְׂרָאֵל, אִיפַּרְסְמָא לָהּ** - נתפרסם הדבר שנראתה הלבנה בחידושה ביום השלשים, **וּלְפִיכָךְ לֹא לִיעַבְּרוּהָ** - לא יעברו בית דין את החודש, אלא ימנו את החודש הבא מהיום השלשים שבו נראתה הלבנה, שכל מה שהצריכה התורה עדות וחקירות ודרישות הוא כדי לאמת שאכן נראתה הלבנה, וההכרזה 'מקודש' באה לסיים ולקבוע שנתברר הדבר כראוי, ולכן כשהוצרכו להעדאת עדים אין החודש מתקדש אלא בשעת ההכרזה, אבל כאן שודאי נראתה הלבנה ואף התפרסמה מציאותה לא יקבע קידוש החודש בשעת ההכרזה אלא בשעת הראיה, **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיעתנו המשנה שאין הדבר כן, אלא הכרזת ראש בית הדין 'מקודש' היא הקובעת את קידוש החודש בכל אופן ובכל מצב, ולכן אין ראיית בית דין יחד עם כל ישראל מעלה ומורידה כלום כל עוד לא הכריזו ביום השלשים 'מקודש'.

עד כה הבינה הגמרא שהמשך המשנה 'נחקרו העדים' הוא המשך לאופן של 'ראוהו בית דין וכל ישראל', ולפיכך ממשיכה הגמרא ושואלת, **וְכֵיוָן דְּתָנָא לֵיהּ** - ומאחר שכבר שנתה המשנה **רָאוּהוּ בֵּית דִּין וְכָל יִשְׂרָאֵל** והכל יודעים בבירור שנתחדשה הלבנה, המשך דברי המשנה, **נֶחְקְרוּ הָעֵדִים, לָמָּה לִי** - לשם מה הוא בא, מדוע צריך לחקור עדים על דבר שכולם ראו[מה]. משיבה הגמרא, **הָכִי קָאָמַר** - כך כוונת המשנה, לא להמשיך את האופן הקודם ולומר שגם ראוהו בית דין וגם כל ישראל וגם באו עדים ונחקרו, אלא, **אִי נַמִּי** - אופן

לג. רש"י (לקמן ג. ד"ה ובר"ה) ור"י מלוניל (ד"ה לאוהו - הגה). והיינו סנהדרין גדולה. אמנם אין צריך שיקדשו כל הסנהדרין, ודי בשלשה דיינים כמבואר בסנהדרין (ג:) ובהמשך המשנה כאן, אלא שצריך שיהיו השלשה מן הסנהדרין הממונים לקדש החודש [ראה רש"י (כתובות כמ: ד"ה והן)]. והתוספות (ד"ה לאוהו) כתבו שמדובר בסנהדרין קטנה של עשרים ושלשה. וביארו התוספות חדשים (מ"ח) בדעתם שמדובר כשנתנו סנהדרין הגדולה רשות לסנהדרין קטנה זו לקדש החודש, וכמבואר ברמב"ם (קידוש החודש פ"ה ה"ח) שביד הסנהדרין לתת רשות לבית דין אחר לקדש.

לד. רש"י (ד"ה לאוהו). וביארו התוספות (ד"ה לאוהו) את ההכרח לומר כן, שהגמרא להלן מקשה מדוע לא קידשו בית הדין מיד על פי ראייתם, והרי לא תהא שמיעה גדולה מראיה, ואילו היה מדובר כשאין שהות ביום לקדש אין מקום לקושיא זו. אמנם הקשה המהרש"א (גמוס' סה, ע"ד) שמהמשנה עצמה מוכח שיש שהות שהרי כתבה 'ויאמרו מקודש', וכן בהמשך מעמידה הגמרא שראוהו בלילה וודאי שיש שהות כל היום שלאחריו, ולשם מה כתבו זאת רש"י והתוספות. וביאר הערוך לנר (ד"ה לאוהו) בטעם שהוצרך רש"י לכתוב זאת, שמלשון המשנה היה אפשר לטעות שהחילוק היחיד בין הרישא למציעתא הוא שברישא ראוהו גם כל ישראל מלבד הבית דין ובמציעתא רק חכמי הבית דין, אבל בשניהם היתה הראיה באותו זמן, באין שהות ביום, ולא היינו מבינים את קושיית הגמרא 'לא תהא שמיעה גדולה מראיה', שכל שאין שהות ביום לומר 'מקודש' לא יועיל מה שראוהו, שהרי כל שאין אומרים 'מקודש' אין היום השלשים מקודש. ולכן כתב רש"י שזה ברור שכאן מדובר ביש שהות ביום, אלא שלא ידע המקשן שמדובר בראוהו בלילה ולפיכך הקשה 'לא תהא שמיעה' וכו'.

לה. והוא שלא נתכוונו אותם היושבים לדון בשעת ראייתם לשמש כעדים, שאם כיוונו להעיד נעשו עדים ושוב אינם יכולים לשמש כדיינים. רשב"ם (ב"ב קיג: ד"ה ג') בשם תשובת רש"י. והתוספות (ב"ב סה קיד. ד"ה אבל) חלקו עליו וכתבו שגם אם כיוונו בשעת ראייתם להעיד אינם נפסלים בכך מלשמש כדיינים כיון שלא העידו בפועל על ראייתם. כתב הרמב"ם (פי' המשניות, פ"ג מ"ח) שקידוש החודש בשלשה דיינים או יותר, ולא כתב 'שלשה או עשרים ושלשה', ויש ללמוד מדבריו שמשלשה ולמעלה אין לדבר קצבה ויתכן שישבו עשרים ואחד דיינים לקדש את החודש.

לו. לְדברי הטורי אבן והערוך לנר שהובאו לעיל [בהערה על 'ולא הספיקו לומר מקודש'] כוונת המשנה כאן לאמירת העם 'מקודש מקודש' פעמיים, וכן בדין שבהמשך המשנה.

הקשה הטורי אבן (ד"ה לאוהו) מה החידוש בדין זה, אם להשמיענו שאין עד נעשה דיין, דהיינו, שדיין שראה ענין כלשהו וראוי להעיד בו אינו רשאי לדון בו, הרי לומדים זאת מהדין האחרון במשנה, ובו יש חידוש נוסף שהיחיד אינו נאמן על ידי עצמו. ותירץ, שנתחדש כאן שאף ששלשת הדיינים ראו את הלבנה אין חוששים שלא יחקרו היטב את העדים העומדים לפניהם ולא תתקיים מצות דרישה וחקירה, אבל בסיפא שראוהו שלשה ועליהם להושיב עוד שנים שלא ראו את הלבנה אי אפשר ללמוד דין זה, שברור שאותם שנים שלא ראו ידרשו ויחקרו היטב את העדים. והמרומי שדה (ד"ה לאוהו) יישב על פי ההלכה שכל שהתחילו לדון במספר מסוים של דיינים צריכים לגמור את הדין באותו המספר, וכאן הרי מדובר שישבו סנהדרין בכוונה לקבל את עדויות החודש, והיינו יכולים לטעות ולומר שישיבה זו תיחשב לתחילת דין וצריכים להוסיף שני דיינים אחרים להשלים את המנין, ולכך חידשה המשנה שישיבה על דעת לקבל עדויות אינה תחילת דין וממילא אינם זקוקים להוסיף.

לז. כתבה המשנה 'ראוהו שלשה' ללמד שלא כל הבית דין ראוהו כבבבות הקודמות, וכתבה 'והן בית דין' להורות שעליהם להיות סמוכים ולא הדיוטות [עיין הערה להלן על ויושיבו מחביריהם]. וסדר המשנה פוחת והולך, שפתחה בראוהו בית דין ומלבדם גם כל ישראל, והמשיכה בראוהו בית דין בלבד, וסיימה בראוהו שלשה מתוך חכמי בית הדין. ריטב"א (ד"ה לאוהו ג').

לח. כתבה המשנה 'השנים' בה"א הידיעה, מפני שכאן מדובר בבית דין של שלשה וממילא השנים שעליהם לקום מבוררים וידועים, שאת הגדול שבדיינים משאירים לשבת ולדון והשנים האחרים עומדים להעיד, אבל בדין הקודם ראובֵּ בית דין שלם ואין שנים מסוימים שעליהם לקום ולהעיד, ולכך כתוב שם 'שנים' סתם. תוספות יו"ט (מ"ח). והרש"ש (ד"ה לאוהו) ביאר שבדין הקודם עומדים שנים שראו ומעידים בפני שאר הדיינים שגם הם ראו, ולכן כתבה המשנה 'שנים' סתם, אבל כאן צריכים להביא שנים נוספים שלא ראו את הלבנה לשמש כדיינים, ולכן כתבה המשנה 'השנים', כלומר, שנים מתוך אלו שראו. אמנם בכתבי יד הגירסא כאן 'שנים' בלא ה"א.

לט. כתב המגן אברהם (סי' תי סק"ח) שנוהגים לעמוד בשעת אמירת 'ראש חודש פלוני ביום פלוני' זכר לקידוש החודש שהיה בעמידה. ותמה על כך רבי עקיבא איגר (גמג"ח סה), שהרי ממשנתנו משמע שהיו מקדשים את החודש בישיבה. ותירץ באגרות משה (או"ח ח"ח סי' קמנ), שאמירת 'ראש חודש פלוני' וכו' שלנו היא זכר לאמירת העם 'מקודש מקודש' ולא לאמירת הבית דין, מפני שאצלנו כל החדשים מקודשים כבר, מבית דינו של רבי הלל שקבע את לוח השנה, ואמירת העם פשוט שהיתה בעמידה שודאי לא ישבו אצל מושב הבית דין, ועוד שמן הסתם עמדו ככל מצוה שלכתחילה יש לעשותה בעמידה.

מ. שקידוש החודש בבית דין סמוכין דווקא. רמב"ם (קידוש החודש פ"ה ה"ח, סנהדרין פ"ה הל' ו-ז).

מא. ומדובר כשהשלשה שראו הם מגדולי הסנהדרין וראויים לקדש את החודש יותר משאר חבריהם הסמוכים, ולכן לא הורתה המשנה שיעידו בפני שלשה אחרים סמוכים שלא ראו כלל אלא שיש להותיר אחד מביניהם והוא הגדול שבכולם. מאירי (ד"ה המשנה השניה).

מב. רק לגמור את הדין ולהכריז שהחודש מקודש אין ביד היחיד, אבל לקבל עדות החודש יכול גם היחיד, וכן מבואר ברש"י (לקמן כו. ד"ה ומקנתן). שפת אמת (ד"ה לאוהו ג'). ועיין שם שהאריך בזה. ושני הדיינים המעידים אינם יכולים להעיד בפני היחיד ולהצטרף אליו לאחר תום עדותם ולקדש את החודש כדיינים, משום שעד המעיד אינו נעשה דיין לדעת כולם. רש"י (לקמן כו. ד"ה ומקנתן).

מג. כמבואר בסנהדרין (ג.), ולא כבדיני ממונות וכפי שיבואר בגמרא.

מד. ואין לומר שכוונת המשנה לשני אופנים, ראוהו בית דין, או ראוהו כל ישראל, כהמשך המשנה 'נחקרו העדים' שהוא אופן בפני עצמו כמבואר להלן והוא"ו החיבור של 'וכל ישראל' אינה המשך אלא במקום 'או' [כבמשנה ביבמות (ג.) 'חלץ ועשה מאמר נתן גט ובעל' שהם ארבעה אופנים שונים], שמכך ש'נחקרו העדים' שהוא אופן נוסף כתוב בלא וא"ו, משמע שכשכתבה המשנה כאן בוא"ו כוונתה להמשך האופן הקודם. ועוד, שמלשון המשנה בדין השני 'ראוהו בית דין בלבד', מבואר שבדין הראשון לא ראוהו הם לבדם אלא בצירוף כל ישראל. טורי אבן (ד"ה למה).

מה. רש"י (ד"ה נחקרו). ומשמע מדבריו שהשאלה היא רק על חקירת העדים שאינה צריכה, אך לא על העדות עצמה. וראה ביאור לזה בביאורי רש"י.

שהימים הראשונים היו טובים מאלה. ולכך יש לשמוע לרשעים יותר מן המחרוצים אל תאמר כך דמין לך אלא שופט שהיה[ט] בימיו: הדרן עלך **אם אינן מכירין**

ראוהו ב"ד בלבד. פי' ג"ד של כ"ג ולכך פירש בקונטרס דהיה להם שהות דאי לא היה להם שהות מאי פריך בגמ' ולא תהא שמיעה גדולה מראייה ולקדשוה מיד שראוהו הא לא היה להם שהות לקדש: **אימת** הוי חק בגמר דין. דהאי קרא דכי חק לענין רשם השנה דרשינן ליה בפ' קמא (דף ח:) והוא הדין בכל חדשים: **לא** תהא שמיעה גדולה מראייה. פירש בקונטרס דהא גבי עדות החדש לא כתיב עדות אלא כזה ראה וקדש ובחנם דמק דאפילו בדיני נפשות אמרינן הכי בפרק החובל (ב"ק דף 5: ושם) אם רואהו ביום: **כגון** שראוהו בלילה. דאין יכולין לקדש על פי ראייה בלילה דא"כ היתה ראייה בלילה מקום קבלת עדות ואין קבלת עדות אלא ביום אפילו בדיני ממונות כדאמרינן לעיל דקרי חקירת עדות כתחילת דין: **עד** דאיכא אהרן בהדך. ואין בית דין שקול מוסיפין עליהן עוד אחד ומוגיה דהכא כמאן דאמר בשמעתא קמייתא דסנהדרין (דף ג.) דבר תורה אחד נמי כאלף לכתיב[י] בעדך משפוט מדמינטריך ליה הכא[מ] עד דאיכא אהרן בהדך דאחד נמי כאלף ואע"ג דאיכא אהרן בהדך לא מצטרפי לרבים דאהרן לא הוי בכלל סנהדרי דהא לא מנו אותו אלא משה ואליעזר ואיתמר ואע"ג דאהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו שקל הכתוב שלשה קלי עולם כשלשה חמורי עולם לומר לך ירובעל בדורו כמשה בדורו בדן בדורו כאהרן בדורו יפתח בדורו כשמואל בדורו ללמדך שאפילו קל שבקלים ונתמנה פרנס הרי הוא כגדול שבאבירי וכתיב ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל הדיין[מ] שלא היה בימיו הא אין לך לילך אלא אצל שופט שבימיו[נ] ואומר[ג] אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה: נטל מקלו ומעותיו בידו: תנו רבנן כיון שראה אותו עמד מכסאו ונשקו על ראשו אמר לו שלום עליך רבי ותלמידי רבי שלמדתני תורה ברבים[ג] ותלמידי שאני גוזר עליך גזירה ואתה מקיימה כתלמיד אשרי הדור שהגדולים נשמעים לקטנים קל וחומר קטנים לגדולים קל וחומר חיובא הוא אלא מתוך שהגדולים נשמעים לקטנים נושאין קטנים קל וחומר בעצמן:

הדרן עלך אם אינן מכירין

ג) **ראוהו** א[ב]ית דין וכל ישראל נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר. ראוהו ב"ד בלבד יעמדו שנים ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש מקודש. ג) ראוהו שלשה והן בית דין יעמדו השנים[ד] ויושיבו מחבירים אצל היחיד ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש שאין היחיד נאמן על ידי עצמו: **גמ'** למה לי למיתנא ראוהו בית דין וכל ישראל איצטריך סד"א הואיל וראוהו בית דין וכל ישראל איפרסמא לה ולא ליעברוה קמ"ל וכיון דתנא ליה ראוהו ב"ד וכל ישראל נחקרו העדים למה לי ה"ק א"נ נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר וכיון דתנא עד שחשיכה הרי זה מעובר למה לי למיתנייה חקירת העדים כלל איצטריך סד"א תיהוי חקירת[ס] עדים כתחילת דין ומקודש מקודש כגמר דין ולקדשי בליליא מידי דהוה אדיני ממונות דתנן[ע] [ב]דיני ממונות הנין ביום וגומרין בלילה הכא נמי מקדשין בליליא קמ"ל ואימא הכי נמי אמר קרא[ד] כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב אימת הוי חק בגמר דין וקא קרי ליה רחמנא משפט[ה] מה משפט ביום [ג]אף הכא נמי ביום: [ד]ראוהו בית דין יעמדו שנים ויעידו בפניהם: ואמאי לא תהא שמיעה גדולה מראייה א"ר זירא [ה]כגון שראוהו בלילה: ראוהו שלשה והן בית דין יעמדו שנים ויושיבו מחבירים אצל היחיד ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש שאין היחיד נאמן על ידי עצמו: **גמ'** למה לי למיתנא ראוהו בית דין וכל ישראל איצטריך סד"א הואיל וראוהו בית דין וכל ישראל איפרסמא לה ולא ליעברוה קמ"ל וכיון דתנא ליה ראוהו ב"ד וכל ישראל נחקרו העדים למה לי ה"ק א"נ נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר וכיון דתנא עד שחשיכה הרי זה מעובר למה לי למיתנייה חקירת העדים כלל איצטריך סד"א תיהוי חקירת[ס] עדים כתחילת דין ומקודש מקודש כגמר דין ולקדשי בליליא מידי דהוה אדיני ממונות דתנן[ע] [ב]דיני ממונות הנין ביום וגומרין בלילה הכא נמי מקדשין בליליא קמ"ל ואימא הכי נמי אמר קרא[ד] כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב אימת הוי חק בגמר דין וקא קרי ליה רחמנא משפט[ה] מה משפט ביום [ג]אף הכא נמי ביום: [ד]ראוהו בית דין יעמדו שנים ויעידו בפניהם: ואמאי לא תהא שמיעה גדולה מראייה א"ר זירא [ה]כגון שראוהו בלילה: ראוהו שלשה והן בית דין יעמדו שנים ויושיבו מחבירים אצל היחיד ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש

נוסף ונפרד, שלא נראתה הלבנה לרבים, אלא רק לשני עדים שבאו והעידו, **וְנֶחְקְרוּ הָעֵדִים** הללו באריכות, **וּמִתּוֹךְ כָּךְ לֹא הִסְפִּיקוּ לוֹמַר מְקוּדָּשׁ עַד שֶׁחֲשֵׁיכָה, הֲרֵי זֶה מְעוּבָּר.**

שואלת הגמרא, **וְכִיוָן דְּתָנָא** - ומאחר ושנתה המשנה לגבי ראוהו בית דין וכל ישראל שכל שלא קידשו בית דין את החודש **עַד שֶׁחֲשֵׁיכָה הֲרֵי זֶה מְעוּבָּר, לָמָּה לִי לְמִיתְנְיֵיהּ** - לשם מה הוצרך אופן זה של **חֲקִירַת הָעֵדִים** להכתב **כְּלָל**, והלא כל שכן הוא, אם כשראוהו בית דין עצמם עם כל ישראל אין היום השלשים מקודש כשלא הספיקו להכריז מבעוד יום, קל וחומר בבאו עדים ואמרו שראוהו שלא נתפרסמה ראיית הלבנה ברבים. משיבה הגמרא, **אִיצְטְרִיךְ** - האופן של נחקרו העדים נצרך להשמעת חידוש נוסף, **סָלְקָא דַּעְתָּךְ אֲמִינָא** - שהיה עולה בדעתך לומר, שונה אופן בו מקדשים את החודש על פי עדים מאופן בו מקדשים אותו על פי ראיית הדיינים וכל ישראל, שרק כשבאים לקדש בלילה על סמך ראייתם וביום לא עשו שום מעשה החודש מעובר, שבאופן זה אמירת מקודש היא תחילת הדין וגמרו, ואותה בכוונתם לעשות בלילה ואין קידוש החודש בלילה[מ], אבל כשהעידו עדים ונחקרה עדותם ביום לא יעברו בית דין את החודש, אלא **תִּיהֲוֵי** [-תהיה] **חֲקִירַת הָעֵדִים פִּתְחִיל"ת דִּין**[מז], ואמירת **'מְקוּדָּשׁ מְקוּדָּשׁ' כְּגַמַר דִּין, וּלְקַדְּשֵׁי בְּלֵילְיָא** - ויקדשו את יום השלשים לראש חודש באמירת 'מקודש' בליל השלשים ואחד[מח], **מִידֵּי דַּהֲוָה אַדִּינֵי מָמוֹנוֹת** - כשם שמצינו בדיני ממונות ששם ניתן להתחיל את הדין ביום ולגומרו בלילה[מט], **דְּתָנַן** - שכן שנינו במשנה (סנהדרין נב.) **'דִּינֵי מָמוֹנוֹת דָּנִין** [-מתחילים לדון] **בַּיּוֹם, וְגוֹמְרִין בַּלַּיְלָה'**[נ], כלומר, די שתהא תחילת הדין ביום אבל סופו יכול להיות גם בלילה, וככל שנאמר שחקירת העדים על ראיית הלבנה נחשבת כתחילת דין ואמירת מקודש כגמר דין יהא הדין **שֶׁהָבָא נַמִּי מְקַדְּשִׁין בְּלֵילְיָא** - גם כאן בקידוש החודש ניתן לקדשו בליל השלשים ואחד למפרע, **קָא מַשְׁמַע לָן** - השמיעתנו המשנה באופן זה של 'נחקרו העדים' שבקידוש החודש אין כלל זה נוהג, ועד כמה שלא היתה ההכרזה ביום אין החודש מקודש[נא].

שואלת הגמרא, **וְאֵימָא** אוצר החכמה **הָכִי נַמִּי** - ושמא נאמר שאכן כך, באופן שנחקרו העדים ביום ניתן לקדש את החודש גם בלילה שלאחריו כבדיני ממונות, ומה מקור המשנה לומר שאין הדין כך. משיבה הגמרא, **אָמַר קְרָא** - נאמר בפסוק הנדרש לענין קידוש החודש הנעשה בראש השנה[נב] (תהלים פא ה) **'כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא, מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב'** - החוק שישראל עושים בראש השנה, והוא קביעתו לראש חודש, נחשב כמשפט[נג], ויש ללמוד מכך את הזמן הכשר לקדש את החודש, **אֵימַת הָוֵי חֹק** - מתי חל ראש חודש שהוא החוק האמור בפסוק, **בְּגַמַר דִּין** שהיא ההכרזה, **וְקָא קָרֵי לֵיהּ רַחֲמָנָא מִשְׁפָּט** - וקורא הפסוק לחוק זה 'משפט' שהוא כינוי לתחילת דין[נד], ללמד, **מַה מִּשְׁפָּט** [-תחילת דין בדיני ממונות][נה] **בַּיּוֹם** דווקא[נו], **אַף הָכָא נַמִּי בַּיּוֹם** - אף גמר דין קידוש החודש שהוא החוק שבפסוק כשר רק ביום[נז].

★

שנינו במשנה בדין השני, **רָאוּהוּ בֵּית דִּין** בלבד ואין עדים מלבדם **יַעַמְדוּ שְׁנַיִם** מתוכם **וְיָעִידוּ בִּפְנֵיהֶם.**

מדברי המשנה עולה שאין די בראיית בית הדין בלבד בכדי לקדש, אלא עדיין צריך לעדות על הראייה. מקשה הגמרא, **וְאַמַּאי** - מדוע אינם יכולים לקדש על פי ראייתם בלא עדות כלל, **לֹא תְּהֵא שְׁמִיעָה גְּדוֹלָה מֵרְאִיָּיה** - לא יתכן שתהא שמיעת העדות מפי העדים גדולה מראיית בית הדין עצמם, שכל מטרת העדות לאמת אצל בית הדין שאכן נראתה הלבנה, וכשראוה הם עצמם ודאי שהבירור גדול יותר[נח]. מתרצת הגמרא, **אָמַר רַבִּי זֵירָא, כְּגוֹן שֶׁרָאוּהוּ בַּלַּיְלָה** [-ליל שלשים], והלילה הרי אינו כשר לקידוש החודש ולפיכך אינם יכולים שופר בראש השנה שהוא חג שהלבנה מתכסה בו ואינה נראית, כדרכה בתחילת החודש (לעיל ח ע"ב ועי"ש, סנהדרין יא:). ופירש רש"י (סנהדרין שם ד"ה הוו) את הפסוק 'כי חק לישראל' וגו' 'כלומר, חק שישראל עושין באותו חג, דהיינו קידוש החודש, הרי הוא כמשפט'.

מו. רשב"א (ד"ה הא) וריטב"א (ד"ה ומהדרינן).

מז. לכאורה קשה, שהרי בסוגיית עמידת עדים בשעת הדין (שבועות ג:) משווה הגמרא את שעת חקירת העדים לגמר דין. טורי אבן (ד"ה והא). ותירץ, שכלפי הדין כולו נחשבת חקירת העדים לתחילת דין, מפני שאחריה צריכים הדיינים לשאת ולתת בדבר ולהכריע, אבל לגבי העדים עצמם, חקירתם היא כגמר הדין שלהם מפני שהיא סיום מעשיהם בבית הדין, ולכן לגבי דין עמידת העדים הנוגעת להם עצמם, משווה הגמרא את חקירתם לגמר דין. וראה ביאור נוסף בפני יהושע (ד"ה סד"ה).

מח. ואף שנמצא שבשעת ההכרזה חלף כבר היום השלשים שהוא ראש החודש ולא תהא בכך תועלת לענין הנהגת דיני ראש חודש, עיקר קביעת ראש חודש נועדה לענין תיקון המועדות וידיעת מועדיהם ולזה תועיל ההכרזה בליל השלשים ואחד.

ולהלן בהערה יבואר מדוע סבורים היינו להתיר קידוש למפרע באופן זה.

מט. ואף שקידוש החודש מדיני האיסורים הוא ולא בין אדם לחבירו כדיני ממונות, ותלויים בו גם דיני נפשות [כגון אשת איש שנעשית בת שלש ויום אחד בחמשה בחודש, שמשם ואילך חייב הבועלה מיתה אף שהיא קטנה כמבואר במשנה (מה מד:), והזמן נקבע כפי שקידשו בית דין את החודש אם מלא ואם חסר חסר, שמציאות הבתולים משתנה על פי קביעת בית הדין כמבואר בירושלמי (סנהדרין פ"ג ה"ג ו.)], כיון שנעשה בבית דין של שלשה כדיני ממונות אף כל דיני בית דין נוהגים בו כבדיני ממונות. ריטב"א (ד"ה מידי).

נ. בסנהדרין (לד:) מבואר שמהפסוק (שמות יט כו) 'ושפטו את העם בכל עת' משמע שניתן לדון דיני ממונות אף בלילה, אך מהפסוק האמור בדיני נחלות [שהם דיני ממונות] (במדבר כז טז) 'והיה ביום הנחילו את בניו' משמע שניתן לדון דיני ממונות דווקא ביום, ולפיכך מסיקה הגמרא שהיום כשר לתחילת הדין והלילה לגמר הדין.

נא. החידוש הוא שאין מקדשים את החודש בלילה, ולא שאין קידוש החודש למפרע לאחר שחלף היום.

הקשה הרשב"א (ד"ה ואימא), אחר שלמדנו מדברי הגמרא כאן שאפשר לקדש את החודש למפרע, מה בכך שאין מקדשים בלילה, ישבו למחר ביום השלשים ואחד ויקדשו למפרע את היום השלשים. ותירץ, שאילו היה הלילה כשר לקידוש החודש היו אכן יכולים לקדשו למפרע אף לאחר שחלף היום המקודש כיון שהעידו בזמנו, אבל למסקנא שהלילה אינו כשר לקידוש החודש אי אפשר לקדשו למפרע גם למחרת, שכיון שהפסיק בינתיים זמן שאינו כשר לדין זה בטל הדין. ובחידושי הר"ן (ד"ה תק) תירץ שהטעם שבדיני ממונות כשר גמר הדין בלילה מפני שעיקר הדין הוא תחילתו וכל שחלק זה היה ביום נגרר סופו אחריו, ובהוה אמינא גם בקידוש החודש תחילת הדין עיקר ולכן סברו להכשיר כשהיתה תחילתו ביום, ולפי צד זה היינו מכשירים בין בגמרוהו בלילה ובין בגמרוהו למחרת, אבל במסקנא נתחדש שדין קידוש החודש שונה בזה מדיני ממונות ובו גמר הדין עיקר וגם הוא צריך להיות ביום, וממילא אינו כשר גם למחרת, שכבר עבר זמנו. וראה בילקוט ביאורים פירוש הטורי אבן בזה.

נב. בפסוק הקודם לו נאמר 'תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו' ועוסק בתקיעת שופר בראש השנה שהוא חג שהלבנה מתכסה בו ואינה נראית, כדרכה בתחילת החודש (לעיל ח ע"ב ועי"ש, סנהדרין יא:). ופירש רש"י (סנהדרין שם ד"ה הוו) את הפסוק 'כי חק לישראל' וגו' 'כלומר, חק שישראל עושין באותו חג, דהיינו קידוש החודש, הרי הוא כמשפט'.

נג. רש"י (שם ד"ה הוו). פשוטו של מקרא נתפרש במפרשי ספר תהלים על תקיעת שופר שהיא חוק ואיננו יודעים את עומק טעמה, ככתוב בפסוק הקודם 'תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו'.

נד. רש"י (ד"ה משפט). והוסיף הריטב"א (ד"ה ומקשינן) שודאי הכוונה כאן במילה 'משפט' לתחילת דין, שכן נאמר 'משפט' בפרשת נחלות (במדבר כז יא) 'והיתה לבני ישראל לחוקת משפט', ומדיני נחלות למדים שתחילת דין בדיני ממונות ביום [כפי שהובא לעיל בהערה]. והוסיף הטורי אבן (ד"ה מה) [וכעין זה כתב הריטב"א] שאף על פי שנאמר 'משפט' גם לגבי גמר דין [כמובא לעיל בהערה], ודאי ש'משפט' האמור כאן בא להקיש את גמר דינו של קידוש החודש לתחילת דין בדיני ממונות, שאם לא כן לשם מה הקישם הכתוב. ועוד, שגם הפסוק 'כי חק לישראל' עצמו מיותר לולא ההיקש, שאם בא ללמד שתחילת דין קידוש החודש ביום פשוט שכן הוא כבדיני ממונות, אלא ודאי בא הפסוק להקיש גמר דין של קידוש החודש לתחילת דין בדיני ממונות.

נה. שם 'משפט' שייך להאמר בדיני ממונות, ככתוב בדיני נחלות (שם) 'והיתה לבני ישראל לחוקת משפט', ו'ריב' בדיני נפשות וחבלות, ככתוב בדיני חבלות (שמות כא יח) 'וכי יריבון אנשים והכה איש את רעהו'. רש"י (דברי הימים ב' יט ח).

נו. כמבואר לעיל בהערה על דברי הגמרא 'דיני ממונות דנין ביום וגומרין בלילה'.

נז. לשון הרמב"ם (פירוש לר"ה, סוף ד"ה ולפיכך) 'כלומר, חק של זה שהוא גמר דינו, כמשפט דעלמא דאינו אלא ביום'.

הקשה בזכר יצחק (סי' יח אות ג) שכל גמר דין בכלל הדין ומכל מקום נאמרה בו קולא שכשר בלילה, ובמה גרע גמר הדין של קידוש החודש, אם בזה שנקרא 'משפט', הלא חלק זה של המשפט כשר בלילה. ותירץ, שסתם גמר דין נעשה על פי חקירת העדים, וכיון שהיא היתה ביום די בכך, אבל בקידוש החודש הלא נאמר (לעיל כה.) דין מיוחד 'אתם אפילו שוגגים אפילו מוטעים אפילו מזידים', וממילא אין גמר הדין מיוסד על העדאת העדים אלא נחשב כתחילת הדין, ולכן עליו להיות ביום.

נח. ואף שבשאר דינים אין לסמוך על ראיית בית דין, בקידוש החודש נאמר (שמות יג ג) 'החודש הזה לכם', ודרשו (שמו"ר טו כא) שהראה הקדוש ברוך הוא את הלבנה בחידושה למשה ואמר לו 'כזה ראה וקדש', ומשמע שמקדשים את החודש על פי הראייה גם בלא שמיעת עדות. רש"י (ד"ה ומ"מ). אמנם הקשו עליו הראשונים [תוספות (ד"ה לא), רשב"א (ד"ה הא), ועוד] מדוע הוצרך לפרש כן, הרי גם בדיני נפשות וממונות מצאנו (ב"ק ג:) שאם ראו הדיינים עצמם את המקרה יכולים לפסוק על פי ראייתם [לשיטת רבי טרפון. וגם לרבי עקיבא שבדיני נפשות אין יכולים לדון על פי ראייתם הוא מפני שבהיותם עדים למעשה לא יראו לו זכות כמבואר להלן (כו.), אבל בשאר דינים יכולים לדון גם לשיטתו], ודחו את דבריו, וביארו שאכן בכל הדינים אומרים 'לא תהא שמיעה גדולה מראייה' [מלבד דיני נפשות לרבי עקיבא].

שהימים הראשונים היו טובים מאלה. ולכך יש לשמוע לרשעים יותר מן המחרישים אל תאמר כך דמין לך אלא שופט שהיה[ט] בימיו: הדרן עלך **אם אינן מכירין**

ראוהו ב"ד בלבד. פי' ג"ד של כ"ג ולכך פירש בקונטרס דהיה להם שהות דאי לא היה להם שהות מאי פריך בגמ' ולא תהא שמיעה גדולה מראייה ולקדשוה מיד שראוהו הא לא היה להם שהות לקדש: **אימת** הוי חק בגמר דין. דהאי קרא דכי חק לענין ראש השנה דרשינן ליה בפ' קמא (דף ח:) והוא הדין בכל חדשים: **לא** תהא שמיעה גדולה מראייה. פירש בקונטרס דהא גבי עדות החדש לא כתיב עדות אלא כזה ראה וקדש ובחנם דמק לאפילו בדיני נפשות ממרינן הכי בפרק החובל (ב"ק דף צ: ושם) אם לאוהו ביום: **כגון** שראוהו בלילה. דאי יכולין לקדש על פי ראייה בלילה דא"כ היתה ראייה בלילה מקום קבלת עדות ואין קבלת עדות אלא ביום אפילו בדיני ממונות כדאמרינן לעיל דקרי חקירת עדות כתחילת דין: **עד** דאיכא אהרן בהדך. ואין בית דין שקול מוסיפין עליהן עוד אחד ומוגיח התם כמאן דאמר בשמעתא קמייתא דסנהדרין (דף ג.) דבר תורה חד נמי כשר לכתיב[י] בצדק תשפוט מדאינטריך ליה הכא[מ] עד לאיכא אהרן בהדך למאן דבעי מדאורייתא שלשה מומחין וכדי תנעול דלת בכשילו בשלשה הדיוטות גבי עדות החדש אין להכשיר ואם כן לא צריך קרא:

דרחמנא

ג) **ראוהו** א"בית דין וכל ישראל נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר. ראוהו ב"ד בלבד יעמדו שנים ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש מקודש. ג) **ראוהו** שלשה והן בית דין יעמדו השנים[ס] ויושיבו מחבריהם אצל היחיד ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש שאין היחיד נאמן על ידי עצמו: **גמ'** למה לי למיתנא ראוהו בית דין וכל ישראל איצטריך סד"א הואיל וראוהו בית דין וכל ישראל איפרסמא לה ולא ליעברוה קמ"ל וכיון דתנא ליה ראוהו ב"ד וכל ישראל נחקרו העדים למה לי ה"ק א"נ נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר וכיון דתנא עד שחשיכה הרי זה מעובר למה לי למיתנייה חקירת העדים כלל איצטריך סד"א תיהוי חקירת[ס] עדים כתחילת דין ומקודש מקודש כגמר דין ולקדשי בליליא מידי דהוה אדיני ממונות דתנן[ע] [ב]דיני ממונות הנין ביום וגומרין בלילה הכא נמי מקדשין בליליא קמ"ל ואימא הכי נמי אמר קרא[ד] כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב אימת הוי חק בגמר דין וקא קרי ליה רחמנא משפט[פ] מה משפט ביום [ג]אף הכא נמי ביום: [ד]**ראוהו** בית דין יעמדו שנים ויעידו בפניהם: ואמאי לא תהא שמיעה גדולה מראייה א"ר זירא[ה] כגון שראוהו בלילה: ראוהו שלשה והן בית דין יעמדו שנים ויושיבו מחבריהם אצל היחיד: אמאי הכא נמי נימא לא תהא שמיעה גדולה מראייה וכי תימא ה"נ כגון שראוהו בלילה היינו הך סיפא איצטריכא ליה דאין היחיד נאמן על ידי עצמו דסלקא דעתך אמינא הואיל (ותנן[ע]) [ו]דיני ממונות בשלשה ואם היה מומחה [ז]לרבים דן אפילו ביחיד הכא נמי ניקדשיה ביחידי [ח]קמ"ל ואימא הכא נמי אין לך מומחה לרבים בישראל יותר ממשה רבינו וקאמר ליה הקב"ה עד דאיכא אהרן בהדך דכתיב[ה] ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם. למימרא דעד נעשה דיין לימא מתני' דלא כר"ע דתניא[ו] סנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש

מקצתן

ואומר[א] משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו שקל הכתוב שלשה קלי עולם כשלשה חמורי עולם לומר לך ירובעל בדורו כמשה בדורו בדן בדורו כאהרן בדורו יפתח בדורו כשמואל בדורו ללמדך שאפילו קל שבקלים ונתמנה פרנס הרי הוא כאביר שבאבירים[ב] ואומר[ב] ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל הדיין[ט] שלא היה בימיו הא אין לך לילך אלא אצל שופט שבימיו[ג] ואומר[ג] אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה: נטל מקלו ומעותיו בידו: תנו רבנן כיון שראה אותו עמד מכסאו ונשקו על ראשו אמר לו שלום עליך רבי ותלמידי רבי שלמדתני תורה ברבים[ד] ותלמידי שאני גוזר עליך גזירה ואתה מקיימה כתלמיד אשרי הדור שהגדולים נשמעים לקטנים קל וחומר לגדולים קל וחומר חיובא הוא אלא מתוך שהגדולים נשמעים לקטנים נושאין קטנים קל וחומר בעצמן:

הדרן עלך אם אינן מכירין

ג) **ראוהו** א"בית דין וכל ישראל נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר. ראוהו ב"ד בלבד יעמדו שנים ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש מקודש. ג) **ראוהו** שלשה והן בית דין יעמדו השנים[ס] ויושיבו מחבריהם אצל היחיד ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש שאין היחיד נאמן על ידי עצמו: **גמ'** למה לי למיתנא ראוהו בית דין וכל ישראל איצטריך סד"א הואיל וראוהו בית דין וכל ישראל איפרסמא לה ולא ליעברוה קמ"ל וכיון דתנא ליה ראוהו ב"ד וכל ישראל נחקרו העדים למה לי ה"ק א"נ נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר וכיון דתנא עד שחשיכה הרי זה מעובר למה לי למיתנייה חקירת העדים כלל איצטריך סד"א תיהוי חקירת[ס] עדים כתחילת דין ומקודש מקודש כגמר דין ולקדשי בליליא מידי דהוה אדיני ממונות דתנן[ע] [ב]דיני ממונות הנין ביום וגומרין בלילה הכא נמי מקדשין בליליא קמ"ל ואימא הכי נמי אמר קרא[ד] כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב אימת הוי חק בגמר דין וקא קרי ליה רחמנא משפט[פ] מה משפט ביום [ג]אף הכא נמי ביום: [ד]**ראוהו** בית דין יעמדו שנים ויעידו בפניהם: ואמאי לא תהא שמיעה גדולה מראייה א"ר זירא[ה] כגון שראוהו בלילה: ראוהו שלשה והן בית דין יעמדו שנים ויושיבו מחבריהם אצל היחיד: אמאי הכא נמי נימא לא תהא שמיעה גדולה מראייה וכי תימא ה"נ כגון שראוהו בלילה היינו הך סיפא איצטריכא ליה דאין היחיד נאמן על ידי עצמו דסלקא דעתך אמינא הואיל (ותנן[ע]) [ו]דיני ממונות בשלשה ואם היה מומחה [ז]לרבים דן אפילו ביחיד הכא נמי ניקדשיה ביחידי [ח]קמ"ל ואימא הכא נמי אין לך מומחה לרבים בישראל יותר ממשה רבינו וקאמר ליה הקב"ה עד דאיכא אהרן בהדך דכתיב[ה] ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם. למימרא דעד נעשה דיין לימא מתני' דלא כר"ע דתניא[ו] סנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש

מקצתן

ואומר. נספר מהלים משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו קוראים אל ה' והוא יענם, הרי שסקל הכתוב שמואל עם משה ואהרן, ובכתובים[ז] הרשעים כתוב ירובעל בדן ויפתח עם משה ואהרן ושמואל, שלשה קלים עם שלשה חמורים: **הא** אין לך לילך בו'. הרי לימדך הכתוב כאן שחין לך לבקש אלא שופט שהיה[ט] בימיך: **אל** תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה. כי לא מחכמה שאלת על זה[ט], לפי שהדורות[ז] היו טובים ולדיקים מן המחרישים לפיכך היו הימים הרשעים טובים מאלה, שאי אפשר שיהו מחרישים כרשעים:

הדרן עלך אם אינן מכירין

ראוהו בית דין וכל ישראל נחקרו העדים ונחקרו העדים. מפרש בגמרא מי נמי נחקרו העדים: **ראוהו** בית דין בלבד. שאין מי שיעיד אלא הם, ולאו מריש קאי בשמוך לחשיכה אלא שהיה שהות לקדש: יעמדו שנים ויעידו בפניהם. ומ"ש שכולן לאוהו, ובגמרא פריך לא תהא שמיעה גדולה מראייה: ויעידו בפניהם. הקנים: שאין היחיד נאמן. לומר מקודש בפני עצמו, לכך צריך להוסיף מחבירתן אלו: **גמ'** למה לי למיתני כל ישראל. הרי לאוהו בית דין: איפרסמא ליה מילתא. דבוש שלשים נראה לקדשו: נחקרו העדים למה לי. מקירתן אחרי שהכל לאו: למה לי למתנייה לחקירה בלל. כיון דהשמועינן דכי לאוהו בית דין וכל ישראל אפילו הכי מעברין ליה כל שכן נחקרו העדים: **פלגא** דעתך אמינא. היכא דאיכא חקירת עדים ביום אי נמי לאו לא ניעברוה, אלא יגמרו הדבר בלילה ויקדשוהו ביום שלשים לענין תיקון המועדות: [ט]**משפט**. הייט תחילת דין: כי חק הוא. בקידוש החדש דרשינן ליה בפ' קמא (דף ח:): **משפט ביום**. ופקא לן בסנהדרין (דף לד:) מוהיה ביום הנחילו את גניו[ט] ביום אתה מפיל נחלות כו': **ואמאי**. יעמדו שנים ויעידו, הלא לאוהו כולן, יקדשוהו דרחייתם, דלא תהא שמיעה שמועין מפי עדים גדולה מראייה, דהא גבי עדות החדש לא כתיב עדות אלא כזה ראה וקדש[ט]: **שראוהו** בלילה. הלכך למאר מי לאו שמיעה על מה יקדשו: **למימרא** דעד נעשה דיין. מי שראוי להיות על הדבר נעשה דיין, ואלו כולן לאוים להיות עדים שהרי כולם לאוהו:

מקצתן

חשק שלמה על ר"ח

ז) ומאי לא תהא שמיעה גדולה מראייה ומאי צריכין וכו'. ח) דלכאורה מלתא דפשיטא הוא דאין נאמן מד"א כו'.

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) קידושין סו: ע"ש סנהדרין כח:. ס) לעיל כד., ע) כתובות דף כא:, פ) סנהדרין דף לב., צ) [מגילה כא. סנהדרין יא:], ק) סנהדרין ה., ר) ב"ק ל:, ש) דברים כא טז, ת) לעיל כ., י) ויקרא יט טו.

תורה אור השלם

א) מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן בְּכֹהֲנָיו וּשְׁמוּאֵל בְּקֹרְאֵי שְׁמוֹ קֹרְאִים אֶל יְיָ וְהוּא יַעֲנֵם: [תהלים צט, ו]

ב) וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְדָרַשְׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט: [דברים יז, ט]

ג) אַל תֹּאמַר מֶה הָיָה שֶׁהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים הָיוּ טוֹבִים מֵאֵלֶּה כִּי לֹא מֵחָכְמָה שָׁאַלְתָּ עַל זֶה: [קהלת ז, י]

ד) כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב: [תהלים פא, ה]

ה) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר: הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: [שמות יב, א-ב]

משנת ראשונים

ואומר משה ואהרן בכהניו. מה שאמר בכהניו, כי גם משה כהן היה והוא שימש בכהונה תחילה ששימש שבעת ימי המילואים. ובדרש (שו"ט וילקו"ש תתנב) רבי יונתן בשם רבי יוסי ברבי ברכיה בשם רבי יהושע בן קרחה אומר, כל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא נמנע משה מלשמש בכהונה גדולה, דכתיב משה ואהרן בכהניו. [רד"ק, תהלים צט ו]

שקל הכתוב שלשה קלי עולם כשלשה חמורי עולם. פי' בכתוב הראשון, שהרי בכתוב השני מוכיח כי שמואל חשוב הוא שהשוהו למשה ואהרן, ושמא תאמר זהו בנביאים ובמלכים ת"ל ובאת אל השופט, ושמא תאמר אין לי אלא בסנהדרין ת"ל אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה, והיינו דלא שיילינן מאי ואומר. [הריטב"א]

קל וחומר חיובא הוא. דקס"ד דהכי קאמר ק"ו שאשרי הדור שהקטנים נשמעין לגדולים, ומהדרינן דהכי קאמר ק"ו שהקטנים נשמעין לגדולים כשרואין שהגדולים נשמעין לקטנים. [הריטב"א]

ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר. זו ראיה גדולה שלא היתה בידם עיקר ראית הלבנה, שאילו היתה בידם עיקר ובראיה היו מקדשין איך אחרי ראיתה מעברים אותו. [רבינו בחיי, שמות יב ג] **אמר רבי זירא כגון שראוהו בלילה.** הילכך אף למחר א"א לעשות דין על פי ראייתן של לילה, דלא אמרינן הכי אלא בראייה שבשעה הראויה לדין, כלומר לא תהא שמיעת ב"ד מפי אחרים גדולה מראיית ב"ד ואלו לא היו יכולין להיות דיינין בשעת ראייתן ועל פי ידיעתן א"א לדון למחר שאין הידיעה עכשו אלא מחמת שראו בלילה וזה מתורת עדות הוא דאלו מעידין לעצמן שכך ראו הלילה ועכשו יגמרו הדין ע"פ עדות עצמן. [הרשב"א] **ואם היה מומחה לרבים.** ועיקר לשון מומחה מנוסה, כדתנן (שבת ס.)ולא בקמיע בזמן שאינו מומחה ומפרש בגמ' (שם סא:) היכי מתמחי קמיעא, הלכך בעינן דיין מומחה מנוסה לרבים וחכמתו מפורסמת וגלויה לרבים. [נמוקי יוסף, סנהדרין דף א. מדפי הרי"ף] **דן אפילו ביחיד.** י"א דווקא בששלמו לו ארבעים, ואינו כן שהרי כל ימיו של רבה לא היו אלא ארבעים שנה וישב מהם עשרים ושנים בראש, וכן ר' אלעזר בן עזריה נתמנה נשיא בן שמנה עשרה שנה. [מאירי, סנהדרין ה.]

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"ג מהלכות קידוש החדש הלכה ח:
ב ב מיי' פ"ג מהלכות סנהדרין הלכה ד ופי"ח הלכה ו טוש"ע ח"מ סי' ה סעיף ג:
ג ג מיי' פ"ג מהלכות קידוש החודש הלכה ח:
ד ד ה מיי' שם הלכה ט:
ה ו מיי' פ"ג מהלכות סנהדרין הלכה י סמג עשין לז טור ש"ע ח"מ סי' ג סעיף ו ג:
ו ז מיי' פ"ג מהלכות קידוש החדש הלכה ח:

אה"ח 19/06/2018

הגהות וציונים

ט] בכת"י **שופט**, וכ"ה בעין יעקב ובילקו"ש: י] בדפו"י **שופט שבימיך** וכ"ה בר"ח וברש"י בחומש: ג] תיבת "ברבים" ליתא בכת"י: ד] כת"י **שנים** ועי' רש"ש ד"השנים" הכוונה מאותן אשר ראו: ה] **העדאת** עדים (ריטב"א): ו] [צ"ל **ותניא**] (גליון): ז] דפוס קראקא **ובנביאים** הראשונים: ח] ברש"י שבעין יעקב **שהוא**: ט] הוא המשך הפסוק: י] נראה דיש להוסיף **הדם**, או **הראשונים**: כ] ד"ה "משפט" צ"ל אחר ד"ה "כי חק הוא": ל] בתוס' הרא"ש **שהוא בימיך**: מ] צ"אוצר החכמה" (באה"מ, ובתוס' הרא"ש הגירסא הכא למילף):

רבינו חננאל

שקל הכתוב ג' קלי עולם כג' חמורי עולם לומר לך ירובעל שהוא גדעון בדורו כמשה בדורו. בדן בדורו כאהרן בדורו. יפתח בדורו כשמואל בדורו ללמדך שאפי' קל שבקלים ונתמנה פרנס הרי הוא כגדול שבחבירו' וכתיב ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט וגו' וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל שופט שלא היה בימיו. הא אין לך לילך [אלא] אצל שופט שבימיך נטל מקלו ומעותיו והלך ליבנה אצל ר"ג ביום שחל יוה"כ להיות בחשבונו: **ירושלמי** ראש בית דין אומר מקודש ומוקים לה רשב"י מאי מקודש מקוים. תני לעיבור שנה מתחילין מן הצד וכבר נכנס ר' יוחנן והוא היה הקטן שבהן. אמרו לו אמור הרי השנה המקודשת בעיבור. א"ר יוחנן ראה לשון שלימדנו בן הנפח אלו אמר בעיבור הייתי אומר אלו י"א ימים שהחמה יתירה על הלבנה אלא בעיבור שהוסיפו לה חכמים והן ל' יום ועיברוה. ריש לקיש חשש על הדא דמר ר' אלעזר והיתה ידי אל הנביאים החוזים וגו' בסוד עמי לא יהיו. זה סוד העיבור. ובכתב בית ישראל לא יכתבו זה המינוי ואל אדמת ישראל לא יבא כמשמעו. ר' אלעזר כד סלק להכא אמר אית גבי חדא. כד מנוני אמר אית גבי תרתי. כד על לעיבורא אמר אית גבי תלת: **א"ר שמלאי טעמא דר"י בן נורי דאמר עדי שקר הן.** כלומר סבר כיון שנראתה שחרית במזרח וערבית במערב המולד בחצי היום. וכל חדש שנולד (לו) [קודם שש] שעות אין כח בעין לראות הישן. ותני כן נראה בשחרית לא נראה החדש בין הערבים נראה הישן שחרית: **ור"ג אומר מסורת בידי מאבותי** פעמים בא בארוכה פעמים בא בקצרה מי שילח למי. ואסיקנא ר"ג שלח לר' יהושע ע"י ר' עקיבא. א"ר יוסי יודעין היו שאלו קדשו בלא עדים שהוא מקודש. ומה בא להעיד אלא אם קדשוהו ואח"כ נמצאו העדים זוממין שהוא מקודש:

הדרן עלך אם אינן מכירין

פ"ג ראוהו ב"ד וכל ישראל עמו וכו'. ואע"פ שנתפרסמה הלבנה לכל או נחקרו העדים ולא הספיקו ב"ד לקדשו עד חשכה הרי זה מעובר. ואוקימנא איצטריך סד"א תהוי חקירת עדים כתחלת דין וקידוש החדש גמר דין וליקדשוה בלילה כדתנן דיני ממונות דנין ביום וגומרים בלילה קמ"ל דלא שנאמר תקעו בחדש שופר וגו' כי חוק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב. חק תקיעת שופר וכי היום מקרא קדש. אימת הוי בגמר דין וקא קרי ליה משפט כלומר עיקר המשפט בקידושו. ומשפט לא הוי אלא ביום: **ראוהו ב"ד** ו) **ואמאי צריכין להעיד בפניהם.** א"ר זירא שראוהו בלילה שלא יתכן להן לקדשו בלילה לפיכך צריכין להעיד בפניהם. פי' שאין היחיד נאמן ע"י עצמו אין נאמן ז) דמלתא דשייך ביה סד"א הואיל ותנן דיני ממונות בג' ואם היה מומחה לרבים דן אפי' ביחידי הכא נמי אי איכא יחיד מומחה ליקדשוה ביחידי קמ"ל ויושיבוהו מחבריהן אצל היחיד שאין מומחה לרבים כמרע"ה. וכתיב ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר. החדש הזה לכם ראש חדשים כלומר לא תקדש החדש עד דאיכא אהרן בהדך. שמעינן ממתניתין דקתני ראוהו ב"ד בלבד יעמדו שנים ויעידו בפניהם כו'. **עד נעשה דיין לימא מתני' דלא כר' עקיבא.** דתניא סנהדרין שראו

לקדשו מיד, ולמחר אם אינם שומעים עדות אין להם על מה לקדשנט, ולכן חייבים להעמיד מתוכם עדים שיעידו בפני האחרים ויקדשו את החודש על סמך עדותם.

★

שנינו במשנה בדין השלישי, **רָאוּהוּ שְׁלֹשָׁה** בלבד **וְהֵן בֵּית דִּין, יַעֲמְדוּ שְׁנַיִם** מתוכם להעיד, **וְיוֹשִׁיבוּ** שנים **מֵחֲבֵירֵיהֶם אֵצֶל הַיָּחִיד** ויעידו בפניהם.

הגמרא מבררת לשם מה הוצרכה המשנה לכתוב דין זה:
מקשה הגמרא, **אַמַּאי** - מדוע צריכים השנים לעמוד ולהעיד ולהפסל בכך לדון בדין זה, **הָכָא נַמִּי נֵימָא** - גם כאן נאמר את הכלל שהובא לעיל, **לֹא תְּהֵא שְׁמִיעָה גְּדוֹלָה מֵרְאִיָּיה**, ויקדשו על פי ראיית עצמם. **וְכִי תֵּימָא** - ואם תרצה לדחות ולומר, **הָכִי נַמִּי כְּגוֹן שֶׁרָאוּהוּ בַּיְלָה** - גם כאן מדובר באופן שראוהו בלילה, כבדין הקודם, ולכן אינם יכולים לקדש אלא בקבלת עדות למחרת, **הַיְינוּ הַךְ** - הרי זה אותו החידוש שלמדנו מהדין הקודם ולשם מה הוצרכה המשנה לחזור על כך. מתרצת הגמרא, לעולם מדובר בראוהו בלילה כבדין הקודם, ולכשתשאל מה נתחדש כאן, **סֵיפָא אִיצְטְרִיכָא לֵיהּ** - חלק זה במשנה נכתב לצורך הדין המוזכר בסופו 'דְּאֵין הַיָּחִיד נֶאֱמָן לומר 'מקודש' **עַל יְדֵי עַצְמוֹ'**, שהוא דין מחודש, משום **דְּסָלְקָא דַּעְתָּךְ אֲמִינָא** - שהיה עולה בדעתך לומר, **הוֹאִיל (ותנן) [וְתַנְיָא]** - ושנינו בברייתא (סנהדרין ד:), **דִּינֵי מָמוֹנוֹת** יש לדון **בִּשְׁלֹשָׁה** דיינים, **וְאִם הָיָה** הדיין **מוּמְחֶה לָרַבִּים** [-נודע אצל הרבים כמומחה] **דָּן אֶפִילּוּ בְּיָחִיד**, **הָכָא נַמִּי נֵיקַדְּשֵׁיהּ בִּיחִידִי** - אף כאן, בקידוש החודש, יוכל לקדשו יחיד מומחה לרבים, וכשראוהו שלשה והן בית דין יעמדו השנים ויעידו בפני השלישי והוא יקדש, **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיענו התנא שאין הדבר כן, ויש לקדש את החודש בשלשה דווקא.

מקשה הגמרא, **וְאֵימָא הָכָא נַמִּי** - ושמא אכן נאמר כך, שגם בקידוש החודש מספיק יחיד מומחה לרבים. מתרצת הגמרא, בתורה עצמה מבואר שיחיד מומחה לרבים אינו כשר לקידוש החודש, שהרי **אֵין לְךָ מוּמְחֶה לָרַבִּים בְּיִשְׂרָאֵל יוֹתֵר מִמֹּשֶׁה רַבֵּינוּ**, ואף על פי כן **קָאָמַר לֵיהּ** - אמר לו **הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא** למשה, אל תקדש את החודש **עַד דְּאֵיכָּא אַהֲרֹן בַּהֲדָךְ** - עד שיצטרף עמך אהרן[סה], **דִּכְתִיב** - שנאמר בפרשת קידוש החודש (שמות יב ו) **'וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר, הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם'**, ומאחר והכלל הוא שאין להושיב בית דין שקול, דהיינו, בעל מספר דיינים זוגי[סו], מוכרח שהצטרף עמהם עוד אחד[סז], ונמצא שמן התורה יש לקדש את החודש בשלשה דיינים דווקא.

★

הגמרא דנה מדוע אין כאן חסרון של 'אין עד נעשה דיין'[סח]:
תמהה הגמרא, **לְמֵימְרָא דְּעַד נַעֲשֶׂה דַּיָּין** - האם יש ללמוד ממשנתנו שעד שראה את המעשה רשאי לשמש כדיין באותו הדין אף בעניינים דאורייתא[סט], שהרי שלשת הדיינים ראו את הלבנה וראויים לשמש כעדים, ואף על פי כן מבואר במשנה שיכולים לדון בדבר ולקדש את החודש[ע], ואם אכן כן, **לֵימָא מַתְנִיתִין דְּלָא כְּרַבִּי עֲקִיבָא** - האם

והרמב"ן (מלחמות ה', כתובות כא: ד"ה ועוד תימה) יישב בדעת רש"י, שלתירוץ השני של הגמרא בבבא קמא אין דין של 'לא תהא שמיעה גדולה מראיה' כלל, ודיינים יכולים לדון רק על פי העדאת עדים, ולזה הוצרך רש"י לכתוב שבקידוש החודש נאמר דין מיוחד שעיקר הקידוש על פי הראיה, ורק כשלא ראו הדיינים עצמם יכולים לקדשו על פי עדים, ולכן מקשה כאן הגמרא 'לא תהא שמיעה', בשונה משאר דיני התורה. וכן כתב הפני יהושע (כאן, בתוספות ד"ה נ).
ראה בהערה להלן בסמוך שלדעת התוספות דיינים יכולים לדון על פי ראייתם, משום שראייתם היא כקבלת עדות. אך לדעת הרשב"ם ראיית בית דין אינה כקבלת עדות, אלא יש דין מיוחד בדיינים שיכולים לדון על פי ראייתם.
נט. רש"י (ד"ה שמעוהו). וביארו התוספות (ד"ה כגון) שראיית בית דין היא במקום עדות ונחשבת כקבלת עדות, ואין מקבלים עדות אלא ביום, ולפיכך כשראו בלילה הרי זו קבלת עדות בלילה ואי אפשר לדון על פיה. אמנם הרשב"ם (ב"ב קיד. ד"ה מפילו) חלק עליהם, ונקט שבדיעבד קבלת עדות כשירה גם בלילה ומצד זה היו יכולים לדון על סמך ראיית לילה, וביאר את סוגייתנו, שהדין שדיינים יכולים לדון על פי ראיית עצמם אינו מדין קבלת עדות ושפיטה על פי העדות, אלא דין מיוחד בדיינים שיכולים לשפוט על פי ראייתם, ולכן כשראו בלילה שאינו זמן דין אין ראייתם נחשבת כראיית דיינים לשפוט על פיה אלא כראיית עדים, ועדים אינם יכולים לפעול אלא בהגדת עדות ולא בהכרעה על פי הראיה. אך אם ראו ביום שהוא זמן דין, ראייתם היא ראיית דיינים ובזה אומרים 'לא תהא שמיעה גדולה מראיה'. וכן כתבו הרשב"א (ד"ה ומוקימנא) והריטב"א (ד"ה ופרקינן). והתוספות סוברים שראיית הדיינים הינה קבלת עדות החלה בשעת הראיה ומיד לאחר מכן שופטים על סמך העדות.
הרע"ב (פ"ג מ"ח) כתב בביאור המשנה 'יעמדו שנים', שאם ראוהו בית דין ביום כשהיתה שהות לקדש מקדשים אותו מיד על פי ראייתם, ורק כשראוהו בלילה אינם יכולים לקדש בלי העדאת עדים. ודייק בתוספות רבי עקיבא איגר (מו"ק יד) מדבריו שאם ראוהו בסוף היום ממש כשכבר לא היתה שהות לקדש אין יכולים לקדש למחר על סמך ראייתם אלא צריכים לעמוד ולהעיד בפני דיינים כדין ראוהו בלילה. וכתב שכן משמע גם מרש"י. אבל לדעת התוספות שהטעם שאין יכולים לקדש על סמך ראיית לילה מפני שהראיה נחשבת כקבלת עדות ואין קבלת עדות בלילה, כל שראוהו ביום הרי היתה קבלת עדות ביום ויכולים לקדש למחר על סמך ראייתם גם בלא עדות נוספת. ומבואר בגרע"א שנחלקו רש"י והתוספות בגדר האיסור לדיינים לדון על פי ראייתם, ולרש"י אין זה משום שקבלת עדות בלילה פסולה. [והמרומי שדה (ד"ה ומ"מ) יסד בשל קושיא אחרת שדעת רש"י כרשב"ם הנ"ל שהפסול בראיית לילה משום שראיית לילה נחשבת לראיית עדים, ועדות אינה כשירה אלא בהגדת עדות ולא בשפיטה על פי ראיה. ולדבריו מובן גם חידושו של הגרע"א בדעת רש"י והרע"ב, שעד כמה שראו בסוף היום כשכבר אין שהות לומר מקודש אין ראייתם ראיית דיינים אלא ראיית עדים, וראיית עדים מחויבת בהגדה. וכתב בספר הערות (להגרי"ם פליסיג, ד"ה כגון) שגם לרש"י והרע"ב אם ראו מבעוד יום כשהיתה שהות לומר מקודש אלא שלא אמרו מכל טעם שהוא, יכולים למחר לקדש על פי ראייתם ואין צריכים עדים, ולהאמור מובן, שבשעה שיכולים להספיק לומר מקודש נחשבת ראייתם כראיית דיינים אף אם לא יאמרו מיד].
ס. הגהות וציונים.
סא. 'מומחה הוא מי שלמד בתורה שבכתב ושבעל פה ויודע לסבור להקיש ולהבין דבר מתוך דבר. וכשהוא ניכר וידוע ויצא טבעו אצל אנשי דורו נקרא מומחה לרבים'.
רע"ב (סנהדרין פ"ג מ"ח). ובטור (או"ח סי' ג) נוסף בשם רב שרירא גאון, שאף ניסו אותו פעמים רבות ולא היתה בו טעות.
סב. מומחה לרבים רשאי לדון ביחידי אפילו לא נטל רשות מראש גולה, ומומחה שנטל רשות מראש גולה רשאי לדון אף כשאינו מפורסם אצל הרבים. רמב"ם (סנהדרין פ"ג הי"ח). על פי ביאור הכסף משנה בדבריו [אמנם, סיים הרמב"ם, שאף על פי שמותר לדון יחידי, מצות חכמים היא שיושיב עמו אחרים, שאמרו חכמים (מנחות פ"ד מ"ח), אל תהי דן יחידי, שאין דן יחידי אלא אחד, הקדוש ברוך הוא].
סג. עתה הבינה הגמרא שדין קידוש החודש כדין הודאות והלוואות הכשרים ביחידי, וכמאן דאמר (סנהדרין ג.) שמדאורייתא כשר גם אחד, שלמאן דאמר מדאורייתא דיני ממונות בשלשה והקילו בהם מדרבנן שלא תנעול דלת בפני לוין, בקידוש החודש שלא שייכת סברא זו אין להקל. תוספות (ד"ה עד).
ואף שדיני גזילות וחבלות לכולי עלמא מדאורייתא בשלשה מומחין, סברה הגמרא עתה שבקידוש החודש יש להקל כבהודאות והלוואות משום 'תפסת מרובה לא תפסת'. ועוד, שהגמרא סברה כעת שכיון שמשה ואהרן שעליהם ציוה הכתוב לקדש את החודש קרובים הם ופסולים לקידוש החודש [כרבנן (לעיל כב:)], דינם כאחד, וממילא מוכח שניתן לקדש ביחיד כבהודאות והלוואות. פני יהושע (ד"ה דסד"ח).
סד. למסקנא זו דין קידוש החודש כגזילות וחבלות שדינם בשלשה מומחין מדאורייתא לדעת כולם. פני יהושע (שם).
סה. ואף שמשה ואהרן הם קרובים, ולרבנן (לעיל כב.) קרובים פסולים לקידוש החודש, באותה שעה היו כשרים שהיה זה קודם מתן תורה. פני יהושע (שם). וראה עוד בילקוט ביאורים בשם התשב"ץ שבאמת משה ואהרן לא קידשו את הקודש יחד.
סו. כלל הוא שלעולם אין מספר הדיינים זוגות שקולים, משום שצריכים לקיים 'אחרי רבים להטות' (שמות כג ב), ובמספר המתחלק לחצי מדויק יתכן שלא תהא אפשרות של הכרעת רבים, כשיתחלקו למחצה על מחצה בשוה. רש"י (סנהדרין ג: ד"ה ומין).
סז. תוספות (ד"ה עד). ולא הזכיר הכתוב את השלישי משום שהדיבור הוא עם משה ואהרן בלבד ואין שם מקום להזכירו. ריטב"א (ד"ה וקמ"ל). ובמדרש (שמו"ר טו כ) מובא שהקדוש ברוך הוא הצטרף עמהם. אמנם המאירי (ד"ה המשנה השניה) פירש שמשה ואהרן קידשו את החודש לבדם, אלא שמשם ואילך אין קידוש החודש אלא בשלשה.
סח. ענין 'עד נעשה דיין' שייך בכמה אופנים שדיניהם חלוקים זה מזה: א. בעניינים דאורייתא אין עד יכול לשמש כדיין במעשה שהעיד עליו. גמרא (כתובות כו:). ב. בעניינים דרבנן עד נעשה דיין, ויכול לדון אף במעשה שהעיד עליו. גמרא (שם). ג. עד שרק ראה את המעשה אבל לא העיד עליו קל יותר מאותו שהעיד, ובו דנה סוגייתנו האם ובאיזה ענין יכול לשמש כדיין אף בעניינים דאורייתא. והובאו החילוקים הללו בתוספות (להלן כו. ד"ה דרמינהו).
מקור ההלכה שאין עד נעשה דיין הוא מגזירת הכתוב, שנאמר (דברים יט יז) 'ועמדו שני האנשים אשר להם הריב' דהיינו העדים, 'לפני ה'' דהיינו הדיינים, ומשמע שהעדים הם אנשים נפרדים והדיינים נפרדים ואין יכולים לשמש בתום עדותם כדיינים. רשב"ם (ב"ב קיד. ד"ה ומין). והתוספות (שם ד"ה מנלן) כתבו בטעם הדבר, שאם ישמשו העדים כדיינים תהא זו עדות שאי אתה יכול להזימה, שלא יקבלו הזמה על עצמם.
סט. שהרי קידוש החודש הוא מן התורה. וראה בהערה הסמוכה לעיל שבעניינים דרבנן לא דנה הגמרא שכן בעניינים אלו אכן עד נעשה דיין.
ע. והשנים שהוצרכו לעמוד ולהעיד ושוב אינם יושבים כדיינים הוא רק מפני שאין

אהח 19/06/2018

שהימים הראשונים היו טובים מאלה. ולכך יש לשמוע לרשעים יותר מן המחרישים אל תאמר כך לפיכך אלא שופט שהיה[ס] בימיו: הדרן עלך **אם אינן מכירין**

ראוהו ב"ד בלבד. פי' ג"ד של כ"ג ולכך פירש בקונטרס דהיה להם שהות לחי לא היה להם שהות מחי פריך בגמ' ולא תהא שמיעה גדולה מרחייה ולקדשוה מיד שראוהו הא לא היה להם שהות לקדש: **אימת** הוי חק בגמר דין. דהאי קרא דכי חק לענין רשם השנה דרשינן ליה בפ' קמא (דף ח:) והוא הדין בכל חדשים: **לא** תהא שמיעה גדולה מראייה. פירש בקונטרס דהא גבי עדות החדש לא כתיב עדות אלא כזה ולמה וקדש ובחנם דחק לפיפו בדיני נפשות ממרינן הכי בפרק החובל (ב"ק דף פ: ושם) אם לאוהו ניוס: **כגון** שראוהו בלילה. דאין יכולין לקדש על פי ראייה בלילה דא"כ היתה ראייה בלילה מקום קבלת עדות ואין קבלת עדות אלא ביום אפילו בדיני ממונות כדאמרינן לעיל דקרי חקירת עדות כתחילת דין: **עד** דאיכא אהרן בהדך. ואין בית דין שקול מוסיפין עליהן עוד אחד ומוגיא דהכא כמאן דאמר בשמעתא קמייתא דסנהדרין (דף ג.) דבר תורה חד נמי כשר לכתיב[ו] בגלוי תשפוט מדאיצטריך ליה הכא[ז] עד לאיכא אהרן בהדך למאן דבעי מדאורייתא שלשה מומחין וכדי תנעול דלת בכשילו בשלשה הדיוטות גבי עדות החדש אין להכשיר ומס כן לא צריך קרא:

דרחמנא

ג) **ראוהו**[א] בית דין וכל ישראל נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעבר[ב]. ראוהו ב"ד בלבד יעמדו שנים ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש מקודש.[ג] ראוהו שלשה והן בית דין יעמדו השנים[ד] וישיבו מחבירים אצל היחיד ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש שאין היחיד נאמן על ידי עצמו: **גמ'** למה לי למיתנא ראוהו בית דין וכל ישראל איצטריך סד"א הואיל וראוהו בית דין וכל ישראל איפרסמא לה ולא ליעברוה קמ"ל וכיון דתנא ליה ראוהו ב"ד וכל ישראל נחקרו העדים למה לי ה"ק א"נ נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר וכיון דתנא עד שחשיכה הרי זה מעובר למה לי למיתנייה חקירת העדים כלל איצטריך סד"א תיהוי חקירת[ה] עדים כתחילת דין ומקודש מקודש כגמר דין ולקדשי בליליא מידי דהוה אדיני ממונות דתנן[ז] בדיני ממונות דנין ביום וגומרין בלילה הכא נמי מקדשין בליליא קמ"ל ואימא הכי נמי אמר קרא[ח] כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב אימת הוי חק בגמר דין וקא קרי ליה רחמנא משפט[ט] מה משפט ביום[י] אף הכא נמי ביום: [ד]ראוהו בית דין יעמדו שנים ויעידו בפניהם: ואמאי לא תהא שמיעה גדולה מראייה א"ר זירא[ה] כגון שראוהו בלילה: ראוהו שלשה והן בית דין יעמדו שנים ויושיבו מחבירים אצל היחיד: אמאי הכא נמי נימא לא תהא שמיעה גדולה מראייה וכי תימא ה"נ כגון שראוהו בלילה היינו הך סיפא איצטריכא ליה דאין היחיד נאמן על ידי עצמו דסלקא דעתך אמינא הואיל (ותנן[ט]) [י]דיני ממונות בשלשה ואם היה מומחה[יא] לרבים דן אפילו ביחיד הכא נמי ניקדשיה ביחידי [יא]קמ"ל ואימא הכא נמי אין לך מומחה לרבים בישראל יותר ממשה רבינו וקאמר ליה הקב"ה עד דאיכא אהרן בהדך דכתיב[יב] ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר החדש הזה לכם. למימרא דעד נעשה דיין לימא מתני' דלא כר"ע דתניא[יג] סנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש מקצתן

ואומר[א] משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו שקל הכתוב שלשה קלי עולם כשלשה חמורי עולם לומר לך ירובעל בדורו כמשה בדורו בדן בדורו כאהרן בדורו יפתח בדורו כשמואל בדורו ללמדך שאפילו קל שבקלים ונתמנה פרנס על הצבור הרי הוא כאביר שבאבירים[ב] ואומר[ג] ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל הדיין[ד] שלא היה בימיו הא אין לך לילך אלא אצל שופט שבימיו[ה] ואומר[ו] אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה: נטל מקלו ומעותיו בידו: תנו רבנן כיון שראה אותו עמד מכסאו ונשקו על ראשו אמר לו שלום עליך רבי ותלמידי רבי שלמדתני תורה ברבים[ז] ותלמידי שאני גוזר עליך גזירה ואתה מקיימה כתלמיד אשרי הדור שהגדולים נשמעים לקטנים קל וחומר לגדולים קל וחומר חיובא הוא אלא מתוך שהגדולים נשמעים לקטנים נושאין קטנים קל וחומר בעצמן:

הדרן עלך אם אינן מכירין

ואומר. נספר תהלים משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו קוראים אל ה' והוא יענם, הרי שקל הכתוב שמואל עם משה ואהרן, ובכתובים[ח] הרשעים כתוב ירועעל נדן ויפתח עם משה ואהרן ושמואל, שלשה קלים עם שלשה חמורים: **הא** אין לך לילך בו'. הרי לימדך הכתוב כאן שאין לך לנקש אלא שופט שהיה[ט] בימיך: **אל** תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה. כי לא מחכמה שאלת על זה[י], לפי שהדורות[יא] היו טובים ולדיקים מן הרשעים לפיכך היו הימים הרשעים טובים מאלה, שאי אפשר שיהו חרשים כרשעים:

הדרן עלך אם אינן מכירין

ראוהו בית דין וכל ישראל נחקרו העדים. מפרש בגמרא מי נמי נחקרו העדים: **ראוהו** בית דין בלבד. שאין מי שיעיד אלא הם, ולאו מרישא קמי שמעת לחשיכה אלא שהיה שהות לקדש: יעמדו שנים ויעידו בפניהם. ומע"פ שכולן רואין, ובגמרא פריך לא תהא שמיעה גדולה מרחייה: ויעידו בפניהם. הקיש: שאין היחיד נאמן. לומר מקודש בפני עצמו, לכך צריך להוסיף מחבירין אלו: **גמ'** למה לי למיתני כל ישראל. הרי לאוהו בית דין: **איפרסמא** ליה מילתא. דבוס שלשים נראה לקדשו: נחקרו העדים למה לי. מקירתן אחרי שהכל רואין: למה לי למתנייה לחקירה בלל. כיון דאשמועינן דכי לאוהו בית דין וכל ישראל אפילו הכי מעברין ליה כל שכן נחקרו העדים: **סלקא** דעתך אמינא. היכא דליכא מקירת עדים דבוס אחד או ניעברוה, אלא יגמרו הדבר בלילה ויקדשוהו בוס שלשים לענין תיקון המועדות: [כ]**משפט**. הייט תחילת דין: **כי** חק הוא. בקידוש החדש דרשינן ליה בפ' קמא (דף ח:): **משפט** ביום. ופקא לן בסנהדרין (דף לד:) מוהיה בוס הגאילו את בניו[כא] בוס אתה מפיל נחלות כו': **ואמאי**. יעמדו שנים ויעידו, הלא לאוהו כולן, יקדשוהו דרחייתם, דלא תהא שמיעה שמועין מפי עדים גדולה מרחייה, דהא גבי עדות החדש לא כתיב עדות אלא כזה ולמה וקדש[כב]: **שראוהו** בלילה. הלכך למאר מי לאו שמיעה על מה יקדשו: למימרא דעד נעשה דיין. מי שראוי להיות עד בדבר נעשה דיין, ואלו כולן לאוים להיות עדים שהרי כולם לאוהו:

מקצתן

חשק שלמה על ר"ח ט) ואמאי לא תהא שמיעה גדולה מרחייה ואמאי צריכין וכו'. י) דלכאורה מלתא דפשיטא הוא דאין נאמן מד"ת כו'.

עין משפט נר מצוה

א א מיי' פ"ג מהלכות קידוש החדש הלכה ח:
ב ב מיי' פ"ג מהלכות סנהדרין הלכה ד ופי"ל הלכה ו טוש"ע ח"מ סי' ה סעיף ג:
ג ג מיי' פ"ג מהלכות קידוש החודש הלכה ח:
ד ד ה מיי' שם הלכה ט:
ה ו מיי' פ"ג מהלכות סנהדרין הלכה י סמג עשין לז טור ש"ע ח"מ סי' ג סעיף ו ג:
ו ז מיי' פ"ג מהלכות קידוש החדש הלכה ח:

הגהות וציונים

ס] בכת"י **שופט**, וכ"ה בעין יעקב ובילקו"ש:
ס] בדפו"י **שופט שבימיך** וכ"ה בר"ח וברש"י בחומש:
ג] תיבת "ברבים" ליתא בכת"י: ד] כת"י **שנים** ועי' רש"ש ד"השנים" הכוונה מאותן אשר ראו:
ה] **העדאת** עדים (ריטב"א): ו] [צ"ל **ותניא**] (גליון):
ז] דפוס קראקא **ובנביאים** הראשונים:
ח] ברש"י שבעין יעקב **שהוא**: ט] הוא המשך הפסוק: י] נראה דיש להוסיף **החם**, או **הראשונים**: כ] ד"ה "משפט" צ"ל אחר ד"ה "כי חק הוא": ל] בתוס' הרא"ש **שהוא בימיך**:
מ] צ"ל **קרא** (באה"מ, ובתוס' הרא"ש הגירסא הכא **למילף**):

רבינו חננאל

שקל הכתוב ג' **קלי עולם** כג' **חמורי עולם** לומר לך ירובעל שהוא גדעון בדורו כמשה בדורו. בדן בדורו כאהרן בדורו. יפתח בדורו כשמואל בדורו ללמדך שאפי' קל שבקלים ונתמנה פרנס הרי הוא כגדול שבחבירו' וכתיב ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט וגו' וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל שופט שלא היה בימיו. הא אין לך לילך [אלא] אצל שופט שבימיך נטל מקלו ומעותיו והלך ליבנה אצל ר"ג ביום שחל יוה"כ להיות בחשבונו: **ירושלמי** ראש בית דין אומר מקודש ומוקים לה רשב"י מאי מקודש מקורם. תני לעיבור שנה מתחילין מן הצד וכבר נכנס ר' יוחנן והוא היה הקטן שבהן. אמרו לו אמור הרי השנה המקודשת בעיבור. א"ר יוחנן ראה לשון שלימדנו בן הנפח אלו אמר בעיבור הייתי אומר אלו י"א ימים שהחמה יתירה על הלבנה אלא בעיבור שהוסיפו לה חכמים והן ל' יום ועיבורה. ריש לקיש חשש על הדא דמר ר' אלעזר והיתה ידי אל הנביאים החוזים וגו' בסוד עמי לא יהיו. זה סוד העיבור. ובכתב בית ישראל לא יכתבו זה המינוי ואל אדמת ישראל לא יבא כמשמעו. ר' אלעזר כד סלק להכא אמר אית גבי חדא. כד מנוני אמר אית גבי תרתי. כד על לעיבורא אמר אית גבי תלת: **א"ר שמלאי טעמא דר"י בן נורי דאמר עדי שקר הן.** כלומר סבר כיון שנראתה שחרית במזרח וערבית במערב המולד בחצי היום. וכל חדש שנולד (לו) [קודם שש] שעות אין כח בעין לראות הישן. ותני כן נראה בשחרית לא נראה החדש בין הערבים נראה הישן שחרית: **ור"ג אומר מסורת בידי מאבותי** פעמים בא בארוכה פעמים בא בקצרה מי שילח למי. ואסיקנא ר"ג שלח לר' יהושע ע"י ר' עקיבא. א"ר יוסי יודעין היו שאלו קדשו בלא עדים שהוא מקודש. ומה בא להעיד אלא אם קדשוהו ואח"כ נמצאו העדים זוממין שהוא מקודש:

הדרן עלך אם אינן מכירין

פ"ג ראוהו ב"ד וכל ישראל עמו וכו'. ואע"פ שנתפרסמה הלבנה לכל או נחקרו העדים ולא הספיקו ב"ד לקדשו עד חשכה הרי זה מעובר. ואוקימנא איצטריך סד"א תהוי חקירת עדים כתחלת דין וקידוש החדש גמר דין וליקדשוה בלילה כדתנן דיני ממונות דנין ביום וגומרים בלילה קמ"ל דלא שנאמר תקעו בחדש שופר וגו' כי חוק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב. חק תקיעת שופר וכי היום מקרא קדש. אימת הוי בגמר דין וקא קרי ליה משפט כלומר עיקר המשפט בקידושו. ומשפט לא הוי אלא ביום: **ראוהו ב"ד** ט) **ואמאי צריכין להעיד בפניהם.** א"ר זירא **שראוהו בלילה** שלא יתכן להן לקדשו בלילה לפיכך צריכין להעיד בפניהם. פי' שאין היחיד נאמן ע"י עצמו אין נאמן י) דמלתא דשייך ביה סד"א הואיל ותנן דיני ממונות בג' ואם היה מומחה לרבים דן אפי' ביחידי הכא נמי אי איכא יחיד מומחה ליקדשוה ביחידי קמ"ל ויושיבוהו מחבריהן אצל היחיד שאין מומחה לרבים כמרע"ה. וכתיב ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר. החדש הזה לכם ראש חדשים כלומר לא תקדש החדש עד דאיכא אהרן בהדך. שמעינן ממתניתין דקתני ראוהו ב"ד בלבד יעמדו שנים ויעידו בפניהם כו'. **עד נעשה דיין לימא מתני' דלא כר' עקיבא.** דתניא סנהדרין שראו

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) קידושין סו: ע"ש סנהדרין כח:. ג) לעיל כד., ד) כתובות דף כא:, ה) סנהדרין דף לב., ו) [מגילה כא. סנהדרין יא:], ז) סנהדרין ה., ח) ב"ק ל:, ט) דברים כא טז, י) לעיל כ., יא) ויקרא יט טו.

תורה אור השלם

א) מֹשֶׁה וְאַהֲרֹן בְּכֹהֲנָיו וּשְׁמוּאֵל בְּקֹרְאֵי שְׁמוֹ קֹרְאִים אֶל יְיָ וְהוּא יַעֲנֵם: [תהלים צט, ו]

ב) וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם וְאֶל הַשֹּׁפֵט אֲשֶׁר יִהְיֶה בַּיָּמִים הָהֵם וְדָרַשְׁתָּ וְהִגִּידוּ לְךָ אֵת דְּבַר הַמִּשְׁפָּט: [דברים יז, ט]

ג) אַל תֹּאמַר מֶה הָיָה שֶׁהַיָּמִים הָרִאשֹׁנִים הָיוּ טוֹבִים מֵאֵלֶּה כִּי לֹא מֵחָכְמָה שָׁאַלְתָּ עַל זֶה: [קהלת ז, י]

ד) כִּי חֹק לְיִשְׂרָאֵל הוּא מִשְׁפָּט לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב: [תהלים פא, ה]

ה) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה וְאֶל אַהֲרֹן בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם לֵאמֹר: הַחֹדֶשׁ הַזֶּה לָכֶם רֹאשׁ חֳדָשִׁים רִאשׁוֹן הוּא לָכֶם לְחָדְשֵׁי הַשָּׁנָה: [שמות יב, א-ב]

משנת ראשונים

ואומר משה ואהרן בכהניו. מה שאמר בכהניו, כי גם משה כהן היה והוא שימש בכהונה תחילה ששימש שבעת ימי המילואים. ובדרש (שו"ט וילקו"ש תתנב) רבי יונתן בשם רבי יוסי ברבי ברכיה בשם רבי יהושע בן קרחה אומר, כל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר לא נמנע משה מלשמש בכהונה גדולה, דכתיב משה ואהרן בכהניו. **[רד"ק, תהלים צט ו]**

שקל הכתוב שלשה קלי עולם כשלשה חמורי עולם. פי' בכתוב הראשון, שהרי בכתוב השני מוכיח כי שמואל חשוב הוא שהשוהו למשה ואהרן, ושמא תאמר זהו בנביאים ובמלכים ת"ל ובאת אל השופט, ושמא תאמר אין לי אלא בסנהדרין ת"ל אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה, והיינו דלא שיילינן מאי ואומר. **[הריטב"א]**

קל וחומר חיובא הוא. דקס"ד דהכי קאמר ק"ו שאשרי הדור שהקטנים נשמעין לגדולים, ומהדרינן דהכי קאמר ק"ו שהקטנים נשמעין לגדולים כשרואין שהגדולים נשמעין לקטנים. **[הריטב"א]**

ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר. זו ראיה גדולה שלא היתה בידם עיקר ראית הלבנה, שאילו היתה בידם עיקר ובראיה היו מקדשין איך אחרי ראיתה מעברים אותו. **[רבינו בחיי, שמות יב ב]** **אמר רבי זירא כגון שראוהו בלילה.** הילכך אף למחר א"א לעשות דין על פי ראייתן של לילה, דלא אמרינן הכי אלא בראייה שבשעה הראויה לדין, כלומר לא תהא שמיעת ב"ד מפי אחרים גדולה מראיית ב"ד ואלו לא היו יכולין להיות דיינין בשעת ראייתן ועל פי ידיעתן א"א לדון למחר שאין הידיעה עכשו אלא מחמת שראו בלילה וזה מתורת עדות הוא דאלו מעידין לעצמן שכך ראו הלילה ועכשו יגמרו הדין ע"פ עדות עצמן. **[הרשב"א]** **ואם היה מומחה לרבים.** ועיקר לשון מומחה מנוסה, כדתנן (שבת ס.)ולא בקמיע בזמן שאינו מומחה ומפרש בגמ' (שם סא:) היכי מתמחי קמיעא, הלכך בעינן דיין מומחה מנוסה לרבים וחכמתו מפורסמת וגלויה לרבים. **[נמוקי יוסף, סנהדרין דף א. מדפי הרי"ף]** **דן אפילו ביחיד.** י"א דווקא בששלמו לו ארבעים, ואינו כן שהרי כל ימיו של רבה לא היו אלא ארבעים שנה וישב מהם עשרים ושנים בראש, וכן ר' אלעזר בן עזריה נתמנה נשיא בן שמנה עשרה שנה. **[מאירי, סנהדרין ה.]**

יש לומר שמשנתנו סוברת שלא כרבי עקיבא, דְּתַנְיָא - ששנינו בברייתא, סַנְהֶדְרִין[א] שֶׁרָאוּ אֶחָד שֶׁהָרַג אֶת הַנֶּפֶשׁ והותרה כדין,

עדים אחרים מלבדם, ועד המעיד אינו נעשה דיין, אבל אילו היו רואים שני עדים נוספים את הלבנה היו שלשת הדיינים שראו שומעים עדותם ומקדשים את החודש על פי העדות.

הקשה הפני יהושע (ד"ה לימא), מדוע לא הקשתה הגמרא קושיא זו על הבבא הקודמת 'ראוהו בית דין בלבד', שגם שם משמשים חכמי בית הדין שראו את הלבנה כדיינים [וביתר שאת, ששם ראו כל הדיינים את הלבנה, ואילו כאן מושיבים עם היחיד שראה שנים שלא ראו]. ותירץ, שגם המקשן ידע שרבי עקיבא אמר דבריו בדיני נפשות, אלא שסבר שהוקשו שאר העניינים לדיני נפשות בפסוק (ויקרא כד כב) 'משפט אחד יהיה לכם', ומאחר וכתבו התוספות (סנהדרין ג: ד"ה דנכי) שעיקר ההיקש בין דיני נפשות לחבלות לא היה מקום להקשות זאת בבבא הקודמת, ששם סברה עדיין הגמרא שדין קידוש החודש כהודאות והלוואות שודאי לא הוקשו לדיני נפשות, ורק כאן לאחר שנתחדש שלגבי שלשה דין קידוש החודש כדין גזילות וחבלות הקשתה שיפסלו העדים לשמש כדיינים כבגזילות וחבלות. אמנם בשפתי חכמים (ד"ה לימא) ביאר, שהגמרא המתינה להקשות כעת על כל המשנה.

עא. היינו סנהדרין קטנה של עשרים ושלושה דיינים, שדי בה לדיני נפשות. סנהדרין (ג.).

מִקְצָתָן נַעֲשׂוּ עֵדִים, כלומר, שנים מהם יעמדו ויעידו על המעשה[א], **וּמִקְצָתָן** [-והשאר] **נַעֲשׂוּ דַּיָּנִין** - רשאים לדון דין זה ואינם צריכים להעבירו לבית דין אחר, **דִּבְרֵי רַבִּי טַרְפוֹן**[ב]. **רַבִּי עֲקִיבָא אוֹמֵר, כּוּלָּן נַעֲשִׂין עֵדִים**, כלומר, כיון שראו את המעשה וראויים להעיד, אף על פי שלא העידו, דינם כעדים, **וְאֵין עֵד** שראה את המעשה **נַעֲשָׂה דַּיָּן**, ולפיכך ישלחוהו לסנהדרין אחרת לדונו וילכו שנים מהם ויעידו עליו שם. ונמצא שמשנתנו אינה כרבי עקיבא, שלדברי רבי עקיבא הרואה מעשה אינו יכול לשמש בו כדיין אף כשלא העיד עליו בפועל, ואילו במשנתנו מבואר שבית דין שראו את הלבנה יכולים לשמש כדיינים ולקדש את החודש.

מתרצת הגמרא, **אֲפִילּוּ תֵּימָא** - אפילו אם תאמר שמשנתנו כ**רַבִּי עֲקִיבָא**, ניתן ליישבה בחילוק הבא, **עַד כָּאן לֹא קָאָמַר רַבִּי עֲקִיבָא הָתָם** - שם, באותה ברייתא, שאין עד הרואה נעשה דיין, **אֶלָּא בְּדִינֵי נְפָשׁוֹת**, משום **דְּרַחֲמָנָא אָמַר** - שהתורה אמרה בפרשת רוצח במזיד ובשגגה (במדבר לה כד, כה) 'וְשָׁפְטוּ הָעֵדָה בֵּין הַמַּכֶּה וּבֵין גֹּאֵל הַדָּם וגו', וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הָרֹצֵחַ מִיַּד גֹּאֵל הַדָּם' וגו', ללמד שכשם שהדיינים מצווים לדון את הרוצח על המעשה שעשה, כך מצווים הם לחזר ולחפש לוֹ זכות[ג], ודיינים אלו, **כֵּיוָן דְּחַזְיוּהוּ דְּקָטֵל נַפְשָׁא לֵית לֵיהּ** (19:26/2018 איר) **מָצוּ חָזוּ לֵיהּ זְכוּתָא** - כיון שראו בעיניהם שהרג את הנפש, אינם יכולים למצוא לו זכות[ד], ולכן פסולים לדונו, **אֲבָל הָכָא** - כאן בקידוש החודש שלא שייכת סברא זו, שאין כאן זכות וחובה[ה], **אֲפִילּוּ רַבִּי עֲקִיבָא מוֹדֶה** שעד הרואה נעשה דיין כל זמן שלא העיד בפועל[ו], ולכן אף כשראו הדיינים עצמם את הלבנה יכולים הם לשבת במושב בית הדין ולקדש את החודש.

★ ★ ★

משנה

נאמר בתורה (במדבר כט ו) 'וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם'. ולהלן (במדבר כט:א-ו.) מבואר המקור לשני פרטיה העיקריים של מצות 'יום תרועה יהיה לכם', שהשמעת התרועה נעשית בשופר, ושבנוסף לתרועה צריכים גם לתקוע פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה. משנה זו היא תחילת ביאור ענייני תקיעת שופר והלכותיה, ודנה מקרני איזה בעלי חיים ניתן לעשות שופר למצוה:

כָּל הַשּׁוֹפָרוֹת שהם קרני בעלי החיים החלולים[ז], בין של בהמה ובין של חיה[ח], **כְּשֵׁרִים** לתקוע בהם בראש השנה, **חוּץ** מן הנעשה מִקרניה **שֶׁל פָּרָה, מִפְּנֵי שֶׁהוּא קֶרֶן** - ששמו בלשון הקודש 'קרן' ולא 'שופר'[ט], ותקיעות ראש השנה טעונות שופר דווקא'. **אָמַר רַבִּי יוֹסֵי, וַהֲלֹא כָּל הַשּׁוֹפָרוֹת** של כל המינים **נִקְרְאוּ** 'קֶרֶן'[י], **שֶׁנֶּאֱמַר** בפרשת כיבוש יריחו, על היום השביעי של הקפת העיר[יב] (יהושע ו ה) 'וְהָיָה בִּמְשׁוֹךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל[יג] [-אילי"] כְּשָׁמְעֲכֶם[יד] אֶת קוֹל הַשּׁוֹפָר יָרִיעוּ כָל הָעָם תְּרוּעָה גְּדוֹלָה וְנָפְלָה חוֹמַת הָעִיר תַּחְתֶּיהָ' וגו'[טז], הרי שכינה הכתוב

א. **ואין** יכולים לדונו על פי ראייתם מדין 'לא תהא שמיעה גדולה מראיה', שבדיני נפשות דנים הדיינים על פי העדאת עדים ולא על פי ראיה, כלשון הפסוק (דברים יז ו) 'על פי שנים עדים וגו' יומת המת, לא יומת על פי עד אחד'. רש"י (ד"ה מקצתן). ושלא כבקידוש החודש שדנים בו על פי ראיה. על פי רש"י לעיל (כה: ד"ה ומאי). וכתב הרמב"ן (מלחמות ה' כתובות כו: ד"ה ועוד תמר) שרש"י ביאר את סוגייתנו כתירוץ השני בבבא קמא (נ:) שבקידוש החודש נתחדש דין מיוחד של 'לא תהא שמיעה' וכו', אבל בדיני נפשות יכולים לדון רק על סמך העדאת עדים. ועיין הערה לעיל (כה: בדברי הגמרא 'לא תהא שמיעה גדולה מראיה').

ב. **אבל** אותם השנים שהעידו בפועל פסולים לשמש כדיינים גם לרבי טרפון, שעד המעיד בענייני דאורייתא אינו נעשה דיין. ואף במשנתנו לגבי קידוש החודש מבואר כך, שאם לא כן מדוע הצריכה המשנה להושיב שני דיינים אחרים עם הדיין הנותר, יעידו שני הדיינים בפני אותו הדיין ויצטרפו עמו לאחר מכן לקדש את החודש, אלא ודאי אותם שהעידו פסולים לדון. רש"י (ד"ה ומקצתן).

ואם ראוהו עשרים ושלשה דיינים במדויק ונמצאו חסרים עתה את אותם השנים שעמדו להעיד, יצרפו עמם עוד שני דיינים אחרים להשלים לסנהדרין קטנה.

ג. **מאחר** שענין דיני נפשות הוא ענין קשה מאד שצריך דקדוק גדול ביותר, נצטוו הדיינים להשתדל ביותר להציל את הנדון, אמנם לא להטות את הדין כדי להצילו חלילה. ספר החינוך (מצוה תע).

ד. **הקשו** התוספות (ד"ה דרחמנא), שבמכות (יג.) לומד רבי עקיבא עצמו דין זה מפסוק אחר, (במדבר לה יג) 'עד עמדו לפני העדה למשפט'. ותירצו שעיקר הדרשה מהפסוק המובא במכות, ודרשת הגמרא כאן נועדה לבאר מדוע אין ללמוד מדיני נפשות לשאר דיני התורה שבכל מקום לא תהא ראיה כשמיעה. והריטב"א (ד"ה ומ"ש) כתב שעיקר הדרשה כבמכות, ודרשת הגמרא כאן היא נתינת טעם לאותה דרשה שבמכות, והביאה הגמרא כאן דרשה זו אף שאינה עיקר הדרשה כדרכה בכמה מקומות.

ה. **והוא** הדין בדיני ממונות וכדומה, שאף שיש בהם זכות וחובה אין בהם מצוה על בית דין למצוא זכות כבדיני נפשות.

ו. **אבל** אם העיד בפועל ודאי פסול לשמש כדיין באותו ענין ואפילו לרבי טרפון, כפי שנתבאר בהערה לעיל בדברי רבי טרפון.

ז. **קרני** בעלי החיים מחולקים לשני סוגים, יש העשויים עצם אחת ויש העשויים זכרות ונקבות, כלומר עצם חלולה [היא עצם הנקבות] המקיפה עצם אחרת פנימית [היא הזכרות]. וכתב הרמב"ן (ד"ה ולי, לרשה למשנה ד"ה ומני) שבעודם מחוברים לראש בעלי החיים נקראים כולם 'קרן', ולאחר שניקבום והכשירום לתקיעה חלוקים הם, שאלו העשויים עצם אחת ממשיכים להקרא 'קרן', ואותם החלולים ועשויים זכרות ונקבות והוציאו את זכרותם נקראים 'שופר', ורק מהם ניתן לעשות שופר למצוה. והוסיף הרשב"א (ד"ה כל) ש'שופר' מלשון 'שפופרת', שהיא דבר חלול.

וכתב הרמב"ן שמטעם זה אין קרן הראם כשירה לשופר [התוספות (ד"ה מון) כתבו על קרן הראם 'ושמא אינם חלולים ואינם ראוים לשופר', ונחלקו הראשונים בביאור דבריהם, המאירי (ד"ה המשנה השלישית, מיכון המשנה מחמר ג פ"ה ד"ה והרב) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה וכמצו) הבינו בדבריהם כחידושו של הרמב"ן, שקרן העשויה עצם אחת פסולה לשופר, אבל הרמב"ן עצמו (לרשה שם) הבין בכוונתם שאין דרך לנקב את קרן הראם ולפיכך לא הוצרכה המשנה להזכירה].

ח. **כאן** כתב רש"י (ד"ה כל) 'בין של איל ובין של יעל', ואיל הוא בהמה, ויעל מבואר ברש"י להלן (ע"ב ד"ה יעל) על פי התוספות (שם ד"ה שה) שהיא חיה.

וכתב הר"ן (על הרי"ף, ד"ה כל) שהחידוש במשנה [שנקטה 'כל השופרות'] הוא שאף שמצוה מן המובחר בשל איל כמבואר לעיל (טו.), גם של יעל כשר.

ובענין שופרות של בהמות וחיות טמאות, הסתפקו הרמב"ן (לרשה למשנה ד"ה ומ"מ) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה ומיהו) האם גם בהלכה זו נאמר הכלל 'לא הוכשרו למלאכת שמים אלא של בהמה וחיה טהורה בלבד' (שבת כח:). ולהלכה, פסק המשנה ברורה (סי' תקפו סק"מ) בשם המטה אפרים (שם ס"ג), שאם אין לו שופר אחר יתקע בו בלא ברכה [מחמת הספק], ולכשיזדמן לו שופר של מין טהור יתקע גם בו, אולם בלא ברכה, שמא כבר יצא ידי חובתו בראשון.

ט. **רמב"ן** (שם), ובגמרא יתבאר מה המקור לכך.

הקשה הריטב"א (ד"ה תמר), מתחילת המשנה 'כל השופרות כשרים חוץ משל פרה' משמע שאף של פרה נקרא 'שופר' [שאין אומרים 'חוץ' על דבר המוצא מאליו מן הכלל ואין צורך למעטו], ואילו מההמשך 'חוץ משל פרה מפני שהוא קרן', נראה שאינו בכלל 'שופר', ולפי זה אין צריך למעטו. ותירץ על פי דברי הרמב"ן שהובאו לעיל, שבמציאות דומה קרן הפרה לשופרות הכשרים, שיש לה זכרות ונקבות, ורק שמה נשתנה להקרא כפסולים, ולכן יש צורך למעטה.

י. **הגמרא** להלן (לג:-לד.) לומדת מהפסוק (ויקרא כה ט) 'והעברת שופר תרועה' האמור ביום הכפורים של יובל שגם תקיעות ראש השנה בשופר דווקא.

יא. **ביום** תרועה העיר (ד"ה ונמ"ם), מדוע פתח רבי יוסי דבריו בתיבת 'והלא', לא היה לו לומר אלא 'כל השופרות נקראו קרן שנאמר' וכו'. וביאר שבפסוק שהביא רבי יוסי (איבר התמונה) מדובר על קרן האיל בלבד, ולכאורה יש להבין מהיכן למד לשופרות כל המינים כולם, ויש לומר שמכפל לשון הכתוב למד זאת, שכתוב 'במשוך בקרן היובל כשמעכם את קול השופר', שבפשטות אחד מהם מיותר, או המשיכה בקרן היובל או שמיעת קול השופר, שדבר אחד הם, והבין רבי יוסי שהשמיענו הכתוב בריבוי זה שכל השופרות דין אחד להם. ולכן הוסיף תיבת 'והלא' לומר שכל אריכות לשון הפסוק למטרה זו עצמה באה, להשמיענו שכל השופרות נקראו שופר.

יב. **העיר** יריחו נכבשה בידי יהושע בן נון וישראל בדרך ניסית. שבעה ימים הקיפו את העיר עם הארון, בששת הימים הראשונים סובבוה פעם אחת ושבעה כהנים תקעו בשופרות, וביום האחרון סובבוה שבע פעמים, הכהנים תקעו בשופרות וכל העם הריעו תרועה גדולה ואז נפלה החומה תחתיה וכבשו את העיר. הפסוק המובא כאן הוא ציווי ה' ליהושע על היום השביעי.

יג. **היינו** בתקיעה האחרונה, הארוכה משאר התקיעות. והוסיף המלבי"ם (שם), שציוה יהושע את העם להתחיל להריע בעוד תוקעי השופר מאריכים בתקיעתם, על מנת שיתערבו קולות התרועה בקולות התקיעות.

יד. **כמבואר** בגמרא בהמשך העמוד.

טו. **כן** הוא הקרי, והכתיב 'בשמעכם'.

טז. **והטעם** שלא הביא רבי יוסי ראיה מהפסוק שנאמר בפרשת עקידת יצחק (בראשית כב יג) 'והנה איל אחר נאחז בסבך בקרניו', מפני ששם לא נזכרה בפירוש המילה שופר, ולא היינו יכולים ללמוד ממנה ש'שופר' נקרא 'קרן', שאולי נקרא 'קרן' רק בפני עצמו כשאינו נקרא 'שופר', אבל בפסוק ביהושע נזכרו שני השמות יחדיו, 'שופר' ו'קרן'. תוספות (ד"ה והיה) ותוספות ישנים (ד"ה דכמיב). והוסיף היום תרועה (נתוס' שם) ביאור בדבריהם, ש'שופר' הוא שם הכלי המזומן לתקיעה, ו'קרן' שמה בעודה מחוברת לבהמה, ומהפסוק של עקידת יצחק אי אפשר להביא ראיה שגם בהיותה מוכנה לתקיעה נקראת 'קרן', ששם מדובר בקרן המחוברת אל ראש האיל, ולכן הביא את הפסוק 'במשוך בקרן היובל' העוסק בתקיעה בשופרות חלולים ומוכנים, ללמד שגם אלו נקראו 'קרן'.

מקצתן נעשין עדים. ויעידו בפני חבריהם, לגבי דיני נפשות עדות בעינן דכתיב (דברים יז) על פי שנים עדים יומת המת לא יומת וגו': ומקצתן נעשין דיינים. אבל המעידים לא יצאו ויושבו עמהם, דהרחוי להעיד אית ליה לרבי טרפון נעשה דיין אבל עד עצמו לית ליה לנעשה דיין, וגבי עדות החדש גופיה נמי לא אסברינן במתני' להיות העדים נעשים דיינים, לפי כן למה לי יוציאו מחבריהם, יעידו בפני יחיד ואחר כך יצאו הם עמו ויקדשו, והכי אמרינן ליה בפרק שני לכתובות (דף כא:): כולן עדים הם. רמוים להעיד: והצילו העדה. יהפכו בזכותו: **מתני'** כל השופרות. בין של מיל בין של יעל: שהוא קרן. מינו קרוי שופר, וגבי יוס"כ[ה] שופר כתיב (ויקרא כה) והעברת שופר תרועה, ובפרק בתרא (דף לד.) גמרינן ר"ה מיובל: בקרן היובל. ויובל דיכרא הוא כדמפרש בגמ': **גמ'** אקרו קרן ואקרו שופר. מקרו קרן כדאמרן, ומקרו שופר דכתיב בתתן תורה (שמות יט) במשוך היובל וגו' וכתיב ויהי קול השופר: (ו) וקרני ראם קרניו. של בכור שורו, קרן מסכמן לחקרי: ותיטב לה'. תפלתי משופר, ושמור קול משמעי קרא: שור שהוא (ג) פר. ניוס שנקרא שור היה גדול כפר, והו שור של מעשה דרשים שניוס שנברא נברא[ו] בקומתו, ושור בן יומו[ז] קרוי שור שנאמר (ויקרא כב) שור או כשב או עז (ג), ופר אינו נקרא עד בן שלש[ח]: אין קטיגור. זהב העגל, ושופר של פרה נמי קטיגור לעגל הוא: הואיל ואישתני. להיות לס, ואין מרשית הפר ניכר: חוטא בל יקריב. המקדש לא יקריבנו הלוס, שהוא חטא הוא: להתקשט בו נקרבו הלוס: כיון דלזכרון קא אתי כלפנים דמי. שופר נמי, אע"ג דלית ביה משום חוטא בל יקריב ולית ביה משום חוטא בל יתנאה, כיון לזכרון קא אתי כנגדי כהן גדול שלפנים דמי: גילדי גילדי. ככל שנה ושנה ניכרת תוספתו, והוא כמין טעמייהו דרבנן שופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה שופרות והא דפרה כיון דקאי גילדי גילדי מיתחזי כשנים ושלשה שופרות והא תנא מפני שהוא קרן קאמר חדא ועוד קאמר חדא דשופר אחד אמר רחמנא [ט] ולא שנים ושלשה שופרות ועוד מפני שהוא קרן ורבי יוסי אמר לך דקאמרת שופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה שופרות כיון דמחברי אהדדי חד הוא ודקאמרת מפני שהוא קרן כל השופרות נמי אקרו קרן, מאי משמע דהאי יובלא לישנא דדכרא הוא דתניא אמר רבי עקיבא כשהלכתי לערביא היו קורין לדכרא יובלא ואמר ר"ע כשהלכתי לגליא היו קורין לנדה גלמודה [י] מאי גלמודה גמולה דא מבעלה ואמר ר"ע כשהלכתי לאפריקי היו קורין למעה קשיטה למאי נפקא מינה לפרושי [יא] מאה קשיטה דאורייתא מאה דנקי אמר רבי כשהלכתי לכרכי הים [יב] היו קורין למכירה כירה למאי נפקא מינה לפרושי [יג] אשר כריתי לי אמר ר"ש בן לקיש כשהלכתי לתחום קן נשרייא היו קורין לכלה נינפי ולתרנגול שכוי לכלה נינפי ולתרנגול שכוי מאי קרא [יד] יפה נוף משוש כל הארץ ולתרנגול שכוי אמר רב יהודה אמר רב ואיבעית אימא[ט] ריב"ל מאי קרא [טו] מי שת בטוחות חכמה או מי נתן לשכוי בינה מי שת בטוחות חכמה אלו כליות[ז] או מי נתן לשכוי בינה זה תרנגול. לוי איקלע לההוא אתרא אתא גברא לקמיה אמר ליה קבען

דרחמנא אמר ושפטו העדה והצילו העדה. תימה לכפרק קמא הן הגולין (מכות דף יב.) נפקא ליה מקרא מחבירו דאמר מנין לסנהדרין שרשו בחד שהרג את הנפש שאין הורגין אותו עד שיעמוד בד"ד[י] תלמוד לומר עד עמדו לפני העדה למשפט ים לומר לעיקר דרשה מהתם וקרא דהכא מיבעי ליה[יא] מהתם לשאר דיני דתניא בד"ד אחר דיני להגריך לא יליף[יב] מהתם ומיהו הוא הדין לענין מכה מבירו כדמוכח בפ' החובל (ב"ק דף 5: ושם) ובעד נעשה דיין יש דיניס חלוקים כמו שפירשנו בפ' ג' דכתובות (כא: ושם ד"ה הגמ) דבעדות החדש דאוריימא על הרואה הוא דנעשה דיין ובקיוס שטרות דרבנן אפילו עד המעיד נעשה דיין ובדיני נפשות אפילו עד הרואה אין נעשה דיין[יג]:

חוץ משל פרה. הא לא קתני נמי חוץ משל לאס דשל לאס נמי מיקרי קרן דכתי' (דברים לג) וקרני לאס קרניו וכתיב (תהלים כב) ומקרני רמיס עניתני ושמע מינס חלוליס ומינס רמויס לשופר: **והיה** במשוך בקרן היובל. תימה לא מייתי קרא דילתך דכתיב (נחמיה כג) נסבך בקרניו ומע"ג דההוא קרא מחייס[יד] דה"ג מייתי לה בגמרא בכור שורו הדר לו וקרני לאס קרניו וי"ל דהשתוס זכרון הס: **ולא** שנים ושלשה שופרות. ולא דמי למיית שופר כתוך שופר כדפירש בקונטרס דעל גבי גבי לאסן מתוסף גבי שני שפת השני בתכליתו של לאסן והקול יוצא דרך כולס:

לנדה גלמודה. ונפקא מינה כדדרשינן בסוטה (דף מב.) כי עדת חנף גלמוד (מיוב טו):

חוטא בל יתנאה קאמרינן. וגבי שופר מתנאה נמי בקול תקיעתו: **כיון** דלזכרון קאתי. תימה אפוד וחשן נמי לזכרון קאתו כדכתיב בקרא[טו] וי"ל דהשתוס זכרון הס: **ולא** שנים ושלשה שופרות. ולא דמי למיית שופר כדפירש בקונטרס דעל גבי גבי לאסן מתוסף גבי שני שפת השני בתכליתו של לאסן והקול יוצא דרך כולס:

לנדה גלמודה. ונפקא מינה כדדרשינן בסוטה (דף מב.) כי עדת חנף גלמוד (מיוב טו):

חלוגלוגות

חשק שלמה על ר"ח

ס) לולי לחסר בדברי רבינו ול"ל קורין למעה קשיטה ובמתוס קן נשרייא קורין לכלה כו'.

ליקוטי רש"י

אין עד נעשה דיין. המעיד על הדבר אין נעשה עוד דיין בעודו עומד אלא אם כן הדבר וגם אם רואה את הדבר ונעשה עד אין נעשה עליה עוד דיין בעודו עומד אלא אם כן מעידין אחרים בפניו ורואה בעיני לגזירת הכתוב היא דכתיב ועמדו שני האנשים וגו' בעדים הכתוב מדבר (שבועות ל.) לפני ה' היינו לפני הדיינין משמועינן קרא דלריך להעיד שניס לפני הדיינין אבל העדים אין מוזרין ויושבין ודנין [רשב"ם ב"ב קיד.]. **במשוך.** בתקיעה מתרונה בהאריך התוקע את הקול [יהושע ו ה]. **מפני מה אין בהן וכו'.** מגיד שאינו משתם לפיס בשמונה בגדים שהוא משתם בהס בתוך שיס בהם זהב לפי שאין קטיגור נעשה סניגור אלא בד' כהן הדיוט וכולן של זוך [ויקרא טז ד]. **גלמודה.** שולטת בלע"ז [ישעיה מט כא]. **גמולה.** כדולה כמו ויגמל (בראשית כא) [סוטה מב.]. **קשיטה.** מעה אמר ר"ע כשהלכתי וכו' (ותרגומו מורפן טוציס מריפיס בכל מקוס כגון עוגר לסוכר) [בראשית לג יט]. **אשר כריתי לי.** כשסוטו כמו (שמות כא) כי יכרה איש ומדרשו עוד מתייתב על הלשון כמו מצר קנימי [בראשית נ ה]. **לשון מקח** [דברים ב ו]. **יפה נוף.** עיר שהוא נוף יפה לשון נוף של מילן. דבר אחר כלא של יופי שכן קורין בכרכי הים לכלה נינפי. ומנחס חברו כמו שלשת הנפת קונטריק"ה בלע"ז (יהושע יז) וכו' [תהלים מח ג].

הגהות וציונים

מ] כת"י כולן **עדים הן** ואין עד וכו', וכ"ה ברש"י ובב"ק: **נ]** [**כשמעכם את קול השופר** כך איתא ברי"ף וברא"ש] (גליון): **ג]** נדצ"ל **ואיתימא** ריב"ל, (רש"ש, מנחת יהודה), וכ"ה בכת"י ובדפו"י. ובנ"א מכת"י הגי' **ואיתימא ר' אלעזר**: **ל]** בכת"י נוסף **דאמר מר** (ברכות סא ע"א) **כליות יועצות**: **ס]** בדפו"ר וגבי **ר"ה** (וכ"ה בר"ן וברע"ב) ומהרש"א הגיה כלפנינו, ובדפוס קראקא הגי' וגבי **יובל**, וכ"ה ברש"י שבריי"ף, וכן הגיהו בגליון הר"ן, (ועי' יום תרועה): **ו]** צ"ל **חלקות**, וכ"ה ברש"י שבעין יעקב (רש"ש), ועי' חכמת מנוח: **ז]** יש להוסיף **אחר** (חכמת מנוח, וכ"ה בתוס' הרא"ש): **מ]** צ"ל דלא **נילף** (באה"מ): **ע]** צ"ל מחיים **כתיב** ה"נ מייתי (באה"מ): **י]** [עי' מהרש"א וע"ע בחי"ט העתיק בזה"ל ועוד צריך להוכיח דבעלמא **אקרי שופרות בלא** קרן] (גליון). והחת"ס הגיה וקל להבין **דנהי** מהאי וכו' **עוד היה** צריך:

כ] כ"ה בנ"א מכת"י בגמ' בל **יתנאה**, וכ"ה במאירי (ועי' בירושלמי יומא פ"ז ה"ג), וכן העתיק בס' יום תרועה בכל הסוגיא:

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) כתובות כא: גיטין ה: ב"ק 5: ב"ב קיד. סנהדרין לד:, ג) [ברכות נט. קידושין דף ה.], ג) סוטה מב., ד) [סוטה יג.], ה) [מולין נב.], ו) לעיל יח., ז) [ב"ק סה:], ח) לעיל י., ט) [וע"ע תוס' ב"ב קיד. ד"ה אבל וד"ה ואין], י) שמות כח יב וכט, כ) [לקמן כז:].

הגהות הב"ח

(ח) רש"י מתה"ד קרן אשכחן דאקרי דכתיב וקרני לאס קרניו של נכור שורו הס"ד: (ג) ד"ה שור שהוא כפר ניוס כו' (ד) בא"ד אי עז כי יולד ופר אינו נקרא:

גליון הש"ס

גמ' שפיר קאמר ר"י. כעין זה פסחים דף כח ע"ב: שם ולא שנים ושלשה שופרות. עי' סוטה דף יז ע"ב תד"ה כתבה על שני:

תורה אור השלם

א) וְשָׁפְטוּ הָעֵדָה בֵּין הַמַּכֶּה וּבֵין גֹּאֵל הַדָּם עַל הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה: וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הָרֹצֵחַ מִיַּד גֹּאֵל הַדָּם וְהֵשִׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה וְיָשַׁב בָּהּ עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל אֲשֶׁר מָשַׁח אֹתוֹ בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ: [במדבר לה, כד-כה]

ב) וְהָיָה בְּמִשְׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל בְּשָׁמְעֲכֶם אֶת קוֹל הַשּׁוֹפָר יָרִיעוּ כָל הָעָם תְּרוּעָה גְּדוֹלָה וְנָפְלָה חוֹמַת הָעִיר תַּחְתֶּיהָ וְעָלוּ הָעָם אִישׁ נֶגְדּוֹ: [יהושע ו, ה]

ג) בְּכוֹר שׁוֹרוֹ הָדָר לוֹ וְקַרְנֵי רְאֵם קַרְנָיו בָּהֶם עַמִּים יְנַגַּח יַחְדָּו אַפְסֵי אָרֶץ וְהֵם רִבְבוֹת אֶפְרַיִם וְהֵם אַלְפֵי מְנַשֶּׁה: [דברים לג, יז]

ד) וְתִיטַב לַיְיָ מִשּׁוֹר פָּר מַקְרִן מַפְרִיס: [תהלים סט, לב]

ה) וַיְקַן אֶת חֶלְקַת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר נָטָה שָׁם אָהֳלוֹ מִיַּד בְּנֵי חֲמוֹר אֲבִי שְׁכֶם בְּמֵאָה קְשִׂיטָה: [בראשית לג,יט]

ו) אָבִי הִשְׁבִּיעַנִי לֵאמֹר הִנֵּה אָנֹכִי מֵת בְּקִבְרִי אֲשֶׁר כָּרִיתִי לִי בְּאֶרֶץ כְּנָעַן שָׁמָּה תִּקְבְּרֵנִי וְעַתָּה אֶעֱלֶה נָּא וְאֶקְבְּרָה אֶת אָבִי וְאָשׁוּבָה: [בראשית נ, ה]

ז) יְפֵה נוֹף מְשׂוֹשׂ כָּל הָאָרֶץ הַר צִיּוֹן יַרְכְּתֵי צָפוֹן קִרְיַת מֶלֶךְ רָב: [תהלים מח, ג]

ח) מִי שָׁת בַּטֻּחוֹת חָכְמָה אוֹ מִי נָתַן לַשֶּׂכְוִי בִינָה: [איוב לח, לו]

עין משפט נר מצוה

ז א מיי' פ"ה מהלכות עדות הלכה ח סמג עשין קטו טוש"ע ח"מ סי' ז סעיף ה:

ח ב סמג עשין מב טוש"ע ח"מ סי' מקפו ס"ג:

רבינו חננאל

שראו אחד שהרג את הנפש מקצתן נעשו עדים ומקצתן נעשו דיינים דברי ר"ט רע"א כולן עדים הן ואין עד נעשה דיין ודחינן כי אמר ר' עקיבא בדיני נפשות אבל בענין ר"ח אפי' ר"ע מודה: ירושלמי ר' הונא הוה חכים שהדי לחד בר נש אזל בעי מידון קומיה וכפר ביה כו'. ואסיקנא ושרא רב הונא גרמיה מן ההוא דינא ואזיל ואסהיד עלוי קומי ב"ד חורון: **קידשוהו** קודם **לזמנו** או לאחר עיבורו יום אחד יכול יהא מקודש ת"ל תקראו אותם אלה הם מועדי. כלומר אם תקראו אותם בזמנן הן מועדי ואם לאו אין מועדי. קודם לזמנו יום כ"ט לחודש. לאחר עיבורו יום ל"ב. ביומי דר' ברכיה אישתתקן. אמר לון שמעתין דאתקדש ירחא וארכנון בראשיהון וקבלון: **מתני' כל השופרות כשרין חוץ משל פרה מפני שהוא קרן.** ואמרינן שפיר קאמר ר' יוסי לרבנן כל השופרות נקראו קרן כו' ורבנן כל השופרות נקראו שופרות היובלין ואקרו קרן של פרה קרן אקרי שופר לא אקרי כו': **מאי שור פר שהוא מפר.** כלומר שור הנולד מפר שהוא חזק ואמיץ בכחו לפיכך הוא חזק ושמן מובחר שבשוורים ולא משור זקן שכבר כחש כחו: **קטיגור מלשון רכיל.** פירוש סניגור מליץ יושר. פי' **חוטא בל יתנאה**[כ]. אדם שחטא לא יתגאה בכלי זהב ויכנס לפני ולפנים. **קרן של פרה** כיון דהוא גילדי גילדי כשנים ושלשה שופרות זה בתוך זה נזדמן והתורה אמרה שופר אחד לא שנים ושלשה שופרות: **כתיב והיה במשוך בקרן היובל.** ופי' ר' יוסי בקרן האיל לפיכך אמר מאי משמע דהאי יובל דכתיב בהאי קרא איל הוא שכן בערבייא קורין לאיל יובלא: **מאה קשיטה.** מאה מעה. שכן באפריקא ס) קורין לכלה נינפי והוא לשון יווני: **מי שת בטוחות חכמה**

את של איל בשם 'קרן' על אף שבודאי נחשב הוא בכלל 'שופר', ומעתה יש להכשיר גם בשל פרה על אף שנקראת קרן.

★

גמרא

הגמרא מרחיבה לבאר את סברות רבנן ורבי יוסי:

מקשה הגמרא, **שַׁפִּיר קָאָמַר רַבִּי יוֹסֵי** - יפה השיב רבי יוסי לחכמים, שכיון שמצינו ששופר העשוי מאיל נקרא אף הוא בפסוק 'קרן', אין לפסול גם את קרן הפרה[יז].

מתרצת הגמרא, **וְרַבָּנַן** ישיבו על טענת רבי יוסי, עדיין שונה קרן הפרה משאר השופרות, **שֶׁכָּל** סוגי **הַשּׁוֹפָרוֹת** מלבד פרה, **אִקְּרוּ שׁוֹפָר וְאִקְּרוּ קֶרֶן** - נקראים גם שופר וגם קרן, 'שופר', כפי שמצינו במתן תורה, שנאמר (שמות יט יג) 'בִּמְשֹׁךְ הַיֹּבֵל הֵמָּה יַעֲלוּ בָהָר', ובסמוך כתוב (שם פסוק יט) 'וַיְהִי קוֹל הַשּׁוֹפָר הוֹלֵךְ וְחָזֵק מְאֹד', הרי שהיובל שהוא קרן האיל נקרא 'שופר'[יח], וגם 'קרן', ככתוב בפסוק שהביא רבי יוסי. מה שאין כן קרן דְּפָרָה, **קֶרֶן אִקְּרִי, שׁוֹפָר לָא אִקְּרִי** - הכינוי שלה בכתובים הוא רק 'קרן' ולא שופר, **דִּכְתִיב** - שכן כתוב בברכת משה רבינו לשבט יוסף (דברים לג יז) 'בְּכוֹר שׁוֹרוֹ הָדָר לוֹ וְקַרְנֵי רְאֵם קַרְנָיו', כלומר, קרניו של בכור השור דומות לקרני ראם[יט], הרי מצינו שקרן הפרה נקראת 'קרן', אבל 'שופר' לא מצינו שתהא קרויה[כ].

מבארת הגמרא, **וְרַבִּי יוֹסֵי** מה יענה על כך, **אָמַר לָךְ** - הוא יישב לך, **דְּפָרָה נַמִּי אִקְּרִי שׁוֹפָר** - אף בשל פרה מצינו שנקראת 'שופר', **דִּכְתִיב** - שכן כתוב בתהלים (קמ נ) בהבטחה עד היכן תגיע הודאת עם ישראל לה' כשיצילהו מיד רודפיו, 'וְתִיטַב לַה' מִשּׁוֹר פָּר' - ותיטב לפני ה' תפילתי[כא] יותר משור פר הבא לקרבן[כב], ולכאורה לשון הפסוק מוקשה, **אִם** כיון **לְשׁוֹר לָמָּה** הזכיר **פָּר, וְאִם** כיון **לְפָר לָמָּה** הזכיר **שׁוֹר**, והלא בשם 'שור' נקרא הוא מיום הוולדו, ובשם 'פר' רק בהגיעו לשנתו השלישית[כג], ונמצאו המילים 'שור' ו'פר' סותרים זה את זה, **אֶלָּא** על כרחך אין הפסוק מתפרש כפשוטו בלבד ויש לדרוש בו דבר נוסף[כד], **וּמַאי 'מִשּׁוֹר פָּר'** - וכיצד יש לדרוש את המילים 'משור פר', ותיטב תפילתי לה' **מִשּׁוֹפָר**, כלומר, יותר מקול שופר שתוקעים בו בראש השנה[כה], שאלו האותיות הקרובות ביותר למילים 'שור פר'. ומכל מקום כיון שפשוטו של מקרא עוסק בשור[כו], אף למדרשו שעוסק בשופר הכוונה לשופר העשוי מקרן השור. ונמצא שקרן הפרה נקראת 'שופר'.

ממשיכה הגמרא ומבררת איך יפרשו רבנן את הפסוק:

וְרַבָּנַן, איך ידחו את הוכחתו של רבי יוסי שגם שופר העשוי מקרן הפרה נקרא 'שופר'. משיבה הגמרא, רבנן יתרצו את קושייתו של רבי יוסי על הסתירה בין 'שור' ו'פר', לעולם כוונת הפסוק לשור בן יומו, והביאור בפסוק הוא **כִּדְרַב מַתְנָה** - כפי שביארו רב מתנה, **דְּאָמַר רַב מַתְנָה, מַאי 'שׁוֹר פָּר'** - מה כוונת הפסוק במילים 'שור פר' שלכאורה סותרות זו את זו, לרמוז לאותו שור מיוחד של מעשה בראשית שהקריבו אדם הראשון לכפרת חטאו[כז], **שֶׁהוּא גָּדוֹל כְּפַר** - שכבר מיום בריאתו היה גדול כפר בשנתו השלישית[כח], וכוונת הפסוק שתיטב התפילה לה' אף יותר מאותו קרבן[כט].

הגמרא מביאה ביאור נוסף במחלוקת רבנן ורבי יוסי[ל]:

עוּלָּא אָמַר, הֵיכָא דְּרַבָּנַן - טעמם של רבנן הפוסלים קרן פרה לתקיעות ראש השנה הוא **כִּדְרַב חִסְדָּא** - כעין שביאר רב חסדא

יז. **העיר** היום תרועה (נמוק"י ד"ה מקרו), מדוע פתחה הגמרא בקושיא 'שפיר קאמר רבי יוסי', והלא רבי יוסי אמר כבר דבריו במשנה, והיה לה לפתוח מיד בתשובת רבנן. וביאורו יופיע בהערה להלן.

יח. **רש"י** (ד"ה מקרו). וכתבו התוספות (ד"ה מקרו), שהטעם שלא הביא רש"י את הפסוק שהביא רבי יוסי במשנה, 'במשוך בקרן היובל כשמעכם את קול השופר', שבו נזכרו שני השמות 'שופר' ו'קרן' על שופר העשוי מקרן איל, מפני שרצה להביא פסוק בו מכונה השופר 'שופר' בלבד, ולא גם שופר וגם קרן. והטעים היום תרועה (נמוק"י שם) דבריהם, שמפסוק בו מופיעים שני השמות, גם שופר וגם קרן, אי אפשר ללמוד שעיקר שמו שופר, שיתכן שעיקר שמו קרן והשם שופר טפל, ולכן הביא פסוק בו מופיע השם שופר לבדו להורות שהוא שם עיקרי לא פחות מ'קרן'. וביאר שלכן כפלה הגמרא וכתבה 'אקרו שופר ואקרו קרן', ולא קיצרה 'אקרו שופר וקרן', לומר שנקרא גם שופר לבד בלי צירוף שם קרן. וביאר בזה היום תרועה (שם) את סדר דברי הגמרא, שהאריכה ופתחה בקושיא 'שפיר קאמר רבי יוסי', במקום לקצר ולבאר מיד את שיטת רבנן, והוא מפני שלצד שהעלו התוספות בתחילה שבפסוק שהביא רבי יוסי מוכח כרבנן שכל השופרות נקראו גם שופר, נמצאת טענת רבי יוסי בטילה מעיקרה ואין רבנן צריכים להשיב עליה כלל וכלל, אבל כלפי האמת אינו כן כפי שהעלו התוספות בביאור דברי רש"י שעל חכמים להביא פסוק בו נקראים כל השופרות בשם 'שופר' בלבד בלא השם 'קרן', ונמצאת טענתו של רבי יוסי טענה חזקה וברורה, ולכן פתחה הגמרא במילים אלו להורות שדברי רבי יוסי טעונים תשובה ואינם דחויים מאליהם.

הקשה הפני יהושע (ד"ה שפיר), מנין ששופרות כל מיני בעלי החיים [מלבד שור] נקראים 'שופר', והלא בפסוק זה מדובר על קרן האיל בלבד. ותירץ, שעל כרחך לא בא הכתוב למעט קרני שאר מיני בעלי חיים שאינם מוזכרים בכתובים כלל, שהרי גם קול השופר של מעמד הר סיני לא היה משל בעל חי כלל, אלא קול גדול מן השמים ורק דומה היה לקול שופר, ולכן לומדים ממנו שכל המינים הראויים להוציא קול שופר נקראים בשם זה, ורק של פרה נתמעט כיון ששמו 'קרן' ולא 'קרן היובל' ולא 'שופר'.

יט. **בכור** מלשון גדולה ומלכות ולא בכורה כפשטה, וכוונת הפסוק לרמוז על יהושע שהוא משבט יוסף, ולפי שהשור כוחו רב ואין קרניו נאות והראם קרניו נאות וכוחו חלש הזכיר את שניהם, נתן ליהושע כוחו של שור וקרניו של ראם. רש"י (דברים שם). ולדברי רש"י הללו אין קרן השור נמשלת לקרן הראם, אלא יהושע הוא שנמשל לשור בנפרד ולראם בנפרד. וכתב היום תרועה (ד"ה דפריה) שלכן כתב רש"י כאן (ד"ה וקרני) 'וקרני ראם קרניו של בכור שורו', להורות שכאן מתפרש הפסוק אחרת מפירושו בחומש, לומר שיהיה כוחו של יהושע ככח השור שקרניו חזקות לנגח כקרני הראם.

כ. **הקשה** הרמב"ן (דרשה לשמע השנה), כיון שהפסוק שהביאו רבנן עוסק בשור, מדוע אמרו דינם בקרן פרה, היה להם לומר שקרן שור פסולה לתקיעה, או לסתום, קרן בקר, בלא להזכיר כלל זכר ונקבה. ותירץ, שכוונתם לחדש שגם של פרה בכלל שור לענין זה, שמין אחד הם, שלא נאמר שרק קרן שור זכר שאותו הזכיר הכתוב נקראת קרן ולא שופר אבל קרן פרה נקראת שופר. והמאירי (ד"ה המשנה השלישית) כתב שקרן פרה ראויה יותר לעשיית שופר משל שור ולכן הזכירה אותה המשנה.

עוד הקשה הרמב"ן (שם), הלא פשטן של המקראות מורה שבעודן מחוברות נקראות 'שופר', ואף שנתלשו ונוקבו וראויות לתקיעה, ומעתה יש לומר שהפסוק 'וקרני ראם קרניו' מכנה כך את קרן הפרה רק מפני שעוסק בקרן מחוברת, אבל לאחר ניקובה יתכן שנקראת 'שופר'. וסיים 'וזו ודאי קושיא גדולה'. ותירץ, שדייקו חכמים מלשון הפסוק שקרן פרה נקראת 'קרן' בלבד גם לאחר ניקובה, שלא 'נאמר בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו', בכ"ף הדימוי, אלא 'וקרני', והחילוק בזה, שכשכתוב בכ"ף הדימוי, הושוו רק לענין החוזק ולא לענין השם, [כמו 'כתועפות ראם לו' (במדבר כג כב, כד ח)], אבל בלא כ"ף הוא דימוי גמור, ללמד שקרן הפרה נחשבת כקרן ראם לכל דבריה, וכשם שקרן הראם אינה הופכת להקרא 'שופר' לאחר ניקובה משום שאין לה זכרות ונקבות, כך נשארת גם קרן הפרה בשם 'קרן' לעולם אף שיש לה זכרות ונקבות. וביאר שלכן כתבה המשנה 'מפני שהוא קרן' ולא 'מפני שנקראת קרן', לחזק את הענין וללמד שנחשבת כקרן ממש לכל דבריה.

כא. **על** פי רש"י (ד"ה ותיטב). אבל מפרשי ספר תהלים פירשו 'ותיטב תהלתי', וכן מסתבר, שעל תודה ותהילה מדובר שם.

כב. **כך** הוא לשון הפסוקים (תהלים סט לב-לג), 'אהללה שם אלהים בשיר ואגדלנו בתודה, ותיטב לה' משור פר' וגו'.

כג. **מבואר** בברייתא לעיל (י.) שפר בן בקר הוא בן שתים, ופר סתם מבן שלש ואילך.

כד. **הריטב"א** (ד"ה מלמ) כתב שביאור זה הוא על דרך הרמז.

כה. **רבינו** אברהם מן ההר (ד"ה שור). וביום תרועה (ד"ה עוד) כתב בביאור כוונת הפסוק, שתיטב אותה התפילה לה' יותר מאילו היו מתפללים על ידי תרועת שופר בתעניות שתוקעים בהן בשופר.

כו. **רבינו** אברהם מן ההר (שם). ולזה כיון גם רש"י (ד"ה ותיטב). על פי מהרש"א (נרש"י שם) ויום תרועה (ד"ה עוד).

כז. **'יום** שנברא בו אדם הראשון כיון ששקעה עליו חמה אמר אוי לי שבשביל שסרחתי עולם חשוך בעדי ויחזור עולם לתוהו ובוהו, וזו היא מיתה שנקנסה עלי מן השמים, היה יושב [בתענית] ובוכה כל הלילה וחוה בוכה כנגדו, כיון שעלה עמוד השחר אמר מנהגו של עולם הוא, עמד והקריב שור'. עבודה זרה (ח.).

כח. **כמבואר** בגמרא לעיל (י.) שכל מעשה בראשית בקומתם נבראו, בעלי החיים כבני מינם גדולים ולא קטנים, והאילנות כאותם הראויים להביא פרי מיד ולא כנטיעות צעירות. וכך לומדת הגמרא (ע"ז ח.) מהמשך לשון אותו פסוק 'ותיטב לה' משור פר מַקְרִן מַפְרִיס', שאותו שור קדמו קרניו לפרסותיו, ופירש רש"י שם (ד"ה מקרנומיו, ד"ה ומיטב) שכיון שנברא בקומתו היו לו קרנים שלימות כפר בן שלש, ולכן עם יציאת ראשו היוצא תחילה יצאו גם קרנותיו, נמצאו קרניו קודמות ליציאת פרסותיו.

כט. **רש"י** (ע"ז ח. ד"ה ומיטב).

רבי יוסי ישיב על כך שדי בשתי המילים האחרונות שבפסוק 'מקרן מפריס' להורות שהכוונה לשור שהקריב אדם הראשון [כפי שהובא בהערה לעיל], ועדיין מיותרות המילים 'משור פר', ועל כרחך באו לדרוש 'משופר'. טורי אבן (ד"ה מפי).

ל. **עיין** הערה להלן [בדברי הגמרא 'חדא ועוד קאמר], מדוע ראו האמוראים צורך לפרש את מחלוקת רבנן ורבי יוסי אחר שסברותיהם נתפרשו כבר במשנה.

מקצתן נעשין עדים. ויעידו בפני מבריהם, לגבי דיני נפשות עדות גמורה דכתיב (דברים יז) על פי שנים עדים יומת המת לא יומת וגו': ומקצתן נעשין דיינים. מכל המעידים לא יצאו וידונו עמהם, דהרחוי להעיד חית ליה לרבי טרפון נעשה דין מכל עד שיעמוד בדבר לא עמדו לפני העדה למשפט ליה לנעשה דיין, וגבי עדות החדש גופה נמי לא מכשרינן בפחות מי' להיות העדים נעשים דיינים, לחם כן למה לי יוציאו מבריהם, יעידו בפני יחיד ומחר כך יצאו הם עמו ויקדשו, והכי אמרינן ליה בפרק שני דכתובות (דף כא:): כולן עדים הם. לחויש להעיד: והצילו העדה. יהפכו בזכותו: מתני' כל מיני כל השופרות. בין של יעל: שהוא קרן. מינו קרוי שופר, וגבי יוה"כ[ה] שופר כתיב (ויקרא כה) והעברת שופר תרועה, ובפרק בתרא (דף לד.) גמרינן ר"ה מיובל: בקרן היובל. ויובל דיכרא הוא כדמפרש בגמ': גמ' אקרו קרן ואקרו שופר. מקרו קרן כדאמרן, ומקרו שופר דכתיב בתחלת תורה (שמות יט) במשוך היובל וגו' וכתיב ויהי קול השופר: (ו) וקרני ראם קרניו. של בכור שורו, קרן מסכמן לאקרי: ותיטב לה'. תפלתי משופר, ושור קא משתעי קרא: שור שהוא (ג) פר. ניוס שנקרא שור היה גדול כפר, זהו שור של מעשה בראשית שניוס שנברא נברא[ו] בקומתו, ושור בן יומו[ז] קרוי שור שנאמר (ויקרא כב) שור או כשב או עז (ג), ופר אינו נקרא עד בן שלש[ח]: אין קטיגור. זהב העגל, ושופר של פרה נמי קטיגור דעגל הוא: הואיל ואישתני. להיות דס, ואין מרחית הפר ניכר: חוטא בל יקריב. החדש לא יקריבנו הלוס, שהוא חטא הוא: חוטא בל יתנאה. להתקשט הוא בקרנו הלוס: כיון דלזכרון קא אתי כלפנים דמי. שופר נמי, מ"ג דלית ניה משוס חוטא בל יקריב ולית ניה משוס חוטא בל יתנאה, כיון לזכרון קא אתי כנגדי כהן גדול שלפנים דמי: גילדי גילדי. כלל שנה ושנה ניכרת תוספתו, והוא כמין גלד מוסיף על גלד לחשון, כמלואתו של לחשון תחילת השני: גמולה. מובלת: טוחות. לשון חלוקות[ט]: שכוי. לשון רחיה, כמו ויסקף (בראשית יט) ומתרגמינן ומיסתכי: קבען

דרחמנא אמר ושפטו העדה והצילו העדה. תימה דבפרק חלו הן הגולין (מכות דף יב.) נפקא ליה מקרא מחבירתה דאמר מנין לסנהדרין שרשו בחבר שהרג את הנפש שאין הורגין אותו עד שיעמוד בד"ד[י] תלמוד לומר עד עמדו לפני העדה למשפט ויש לומר דעיקר דרשה מהתם וקרא דהכא מיצטריך דלא יליף[כ] מהתם לשחר דיוין להצריך ד"ד אחר דשמעי התם דאמר רחמנא והצילו העדה ומיהו הוא הדין לענין מכה מבירו כדמוכח בפ' החובל (ב"ק דף ה: ושם) ובעד נעשה דיין יש דיוים חלוקים כמו שפירשתי בפ' ג' דכתובות (כא: ושם ד"ה הגח) דבעדות החדש לחורייתא עד הרואה הוא דנעשה דיין ובקיוס שטרות דרבנן מפילו עד המעיד נעשה דיין ובדיני נפשות מפילו עד הרואה הוא נעשה דיין[ט]:

חוץ משל פרה. הא דלא קתני נמי חוץ משל לחם דשל לחם נמי מיקרי קרן דכתי' (דברים לג) וקרני לחם קרניו וכתיב (תהלים כב) ומקרני רמים עניתני ושמת חיוס חלוליס ולחיוס לחויש לשופר: **והיה** במשוך בקרן היובל. תימה דלא מייתי קרא דילחק דכתיב (בראשית כב) בסבך בקרניו ומע"ג דהחוא קרא מחייס[כ] דה"ג מייתי לה בגמרא בכור שורו הדר לו וקרני לחם קרניו וי"ל דמרחה ניה לחתויי המי מחוס דכתיב ביה שופר: **אקרן** קרן ואקרו שופר. פירש רש"י מקרו קרן כדאמרן ומקרו שופר דכתיב במשוך היובל וכתיב ויהי קול השופר יש מקשין אמאי לא הדיח המי קרא דמתניתין במשוך בקרן היובל כשמעכס קול השופר להוכיח דכל שופרות מקרו שופר שטות להקשות וקל להדין דלמדנה מהמי קרא מוכח דשופר מקרי קרן ועוד[ל] צריך להוכיח דבעלמא שופרות מקרו קרן:

חוטא בל יתנאה קאמרינן. וגבי שופר מתנאה נמי בקול תקיעתו: **כיון** דלזכרון קאתי. תימה חפוד וחשן נמי לזכרון קאתו כדכתיב בקרח[מ] וי"ל דהשתוטס זכרון הס: **ולא** שנים ושלשה שופרות. ולא דמי למיח שופר כ) בתוך שופר כדפירש בקונטרס דעל גלד לחשון מחוסף גלד שני שפת השני בחלוחיו של לחשון והקול יולא דרך כולס:

לגדה גלמודה. ונפקא מינה כדדרשינן בסוטה (דף מג. ושם) כי עדת חנף גלמוד (מיוב טו):

חלוגלוגות

אמר רבי עקיבא כשהלכתי לערביא היו קורין לדכרא יובלא ואמר ר"ע כשהלכתי לגליא היו קורין לגדה גלמודה[ג] מאי גלמודה גמולה דא מבעלה ואמר ר"ע כשהלכתי לאפריקי היו קורין למעה קשיטה למאי נפקא מינה לפרושי[ה] מאה קשיטה דאורייתא מאה דנקי אמר רבי כשהלכתי לכרכי הים[ד] היו קורין למכירה כירה למאי נפקא מינה לפרושי[ס] אשר כריתי לי אמר ר"ש בן לקיש כשהלכתי לתחום קן נשרייא היו קורין לכלה נינפי ולתרנגול שכוי לכלה נינפי מאי קרא[ז] יפה נוף משוש כל הארץ ולתרנגול שכוי אמר רב יהודה אמר רב ואיבעית אימא[ג] ריב"ל מאי קרא[ח] מי שת בטוחות חכמה או מי נתן לשכוי בינה מי שת בטוחות חכמה אלו כליות[ד] או מי נתן לשכוי בינה זה תרנגול. לוי איקלע לההוא אתרא אתא גברא לקמיה אמר ליה קבען

חלולין כגון של ראם ושל שאר החיות כקרני הצבי ודומיהן לא איצטריך ליה למעוטי דפשיטא דלאו שופר נינהו אלא אותן שהן חלולים מלשון שפופרת, ותדע דהא קדחו בזכרותו נמי אי לאו דמין במינו אינו חוצץ הוה פסלינן ליה וזכרותו נמי ודאי אי אפקיה לבר וקדחו ותקע בו לא יצא דלאו שופר הוא. **[הרשב"א]** **מאי שור פר שהוא גדול כפר.** מאי משור פר שהוא פר. כן גירסת רש"י ז"ל, ופירש הוא ז"ל שביום שנקרא שור היה גדול כפר וזהו פר של מעשה בראשית שביום [שנברא] נברא בקומתו, ויש גורסים שור שהוא מפר וכן פירש הערוך שור שהיה אביו כשהולידו פר חזק ושלם. **[הריטב"א]** **חוטא בל יתנאה קא אמרינן.** ושופר נמי בל יתנאה הוא שהרי הוא מראה כחו וחכמתו בתקיעתו שהוא יודע לתוקעו יפה ובחזקה. **[תוספות רי"ד]** **והא תנא מפני שהוא קרן קאמר חדא ועוד קאמר.** משום דמיתחזי להו דטעמא דרבנן דמתני' לאו מעליא הוא, דכיון דאשכחן כלהו דאקרו קרן ואקרו שופר ש"מ היינו קרן היינו שופר משום הכי מוספי ואמרי חדא ועוד קאמר. **[חידושי הר"ן]** **מי שת בטוחות חכמה אלו כליות.** וה' צבקות שופט צדק בוחן כליות ולב וגו'. הרי אנו למדים שהכליות יש להם כח לידע ולהודיע, וגם חלק להם בבינה כדרך שיש בלב, שהרי הקישן יחד. **[תורת המנחה פרשת כי תבוא]**

הגהות וציונים

מ] כת"י כולן **עדים הן** ואין עד וכו', וכ"ה ברש"י ובב"ק: **נ]** [**כשמעכם את קול השופר** כך איתא בריי"ף ובראי"ש] (גליון): **ג]** נדצ"ל **ואיתימא** ריב"ל, (רש"ש, מנחת יהודה), וכ"ה בכת"י ובדפו"י. ובנ"א מכת"י הגי' **ואיתימא ר' אלעזר**: **ד]** בכת"י נוסף **דאמר מר** (ברכות סא ע"א) **כליות יועצות**: **ה]** בדפו"ר וגבי **ר"ה** (וכ"ה בר"ן וברע"ב) ומהרש"א הגיה כלפנינו, ובדפוס קראקא הגי' וגבי **יובל**, וכ"ה ברש"י שבריי"ף, וכן הגיהו בגליון הר"ן, (ועי' יום תרועה): **ו]** צ"ל **חלקות**, וכ"ה ברש"י שבעין יעקב (רש"ש), ועי' חכמת מנוח: **ז]** יש להוסיף **אחר** (חכמת מנוח, וכ"ה בתוס' הרא"ש): **ח]** צ"ל דלא **נילף** (באה"מ): **ט]** צ"ל מחיים **כתיב ה"נ** מייתי (באה"מ): **י]** [עי' מהרש"א וע"ע בתי"ט העתיק בזה"ל ועוד צריך להוכיח דבעלמא **אקרי שופרות בלא קרן**] (גליון). והחת"ס הגיה וקל להבין **דנהי** מהאי **עוד היה** צריך: **כ]** כ"ה בנ"א מכת"י בגמ' בל **יתנאה**, וכ"ה במאירי (ועי' בירושלמי יומא פ"ז ה"ג), וכן העתיק בס' יום תרועה בכל הסוגיא:

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) כתובות כא: גיטין ה: ב"ק ל: ב"ב קיל. סנהדרין לד:, ג) [ברכות נט. קידושין דף ה.], ג) סוטה מב., ד) [סוטה יג.], ה) [מולין לב.], ו) לעיל יג., ז) [ב"ק סה:], ח) לעיל י., ט) [וע"ע תוס' ב"ב קיל. ד"ה אבל וד"ה ואין], י) שמות כח יב וכט, כ) [לקמן כז:].

הגהות הב"ח

(מ) רש"י ממה"ד קרן אשכחן דאקרי דכתיב וקרני לחם קרניו של נכור שהרג הס"ד: (נ) ד"ה שור שהוא כפר ניוס כו' (ג) בא"ד אלא עז כי יולד ופר מינו נקרא:

גליון הש"ס

גמ' שפיר קאמר ר"י. כעין זה פסחים דף כח ע"ב: שם ולא שנים ושלשה שופרו'. עי' סוטה דף יז ע"ב תד"ה כתנה על פני:

תורה אור השלם

א) וְשָׁפְטוּ הָעֵדָה בֵּין הַמַּכֶּה וּבֵין גֹּאֵל הַדָּם עַל הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה: וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הָרֹצֵחַ מִיַּד גֹּאֵל הַדָּם וְהֵשִׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה וְיָשַׁב בָּהּ עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל אֲשֶׁר מָשַׁח אֹתוֹ בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ: [במדבר לה, כד-כה]

ב) וְהָיָה בִּמְשֹׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל בְּשָׁמְעֲכֶם אֶת קוֹל הַשּׁוֹפָר יָרִיעוּ כָל הָעָם תְּרוּעָה גְדוֹלָה וְנָפְלָה חוֹמַת הָעִיר תַּחְתֶּיהָ וְעָלוּ הָעָם אִישׁ נֶגְדּוֹ: [יהושע ו, ה]

ג) בְּכוֹר שׁוֹרוֹ הָדָר לוֹ וְקַרְנֵי רְאֵם קַרְנָיו בָּהֶם עַמִּים יְנַגַּח יַחְדָּו אַפְסֵי אָרֶץ וְהֵם רִבְבוֹת אֶפְרַיִם וְהֵם אַלְפֵי מְנַשֶּׁה: [דברים לג, יז]

ד) וְתִיטַב לַיֵּי מִשּׁוֹר פָּר מַקְרִן מַפְרִיס: [תהלים סט, לב]

ה) וַיִּקַּח אֶת חֶלְקַת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר נָטָה שָׁם אָהֳלוֹ מִיַּד בְּנֵי חֲמוֹר אֲבִי שְׁכֶם בְּמֵאָה קְשִׂיטָה: [בראשית לג,יט]

ו) אָבִי הִשְׁבִּיעֵנִי לֵאמֹר הִנֵּה אָנֹכִי מֵת בְּקִבְרִי אֲשֶׁר כָּרִיתִי לִי בְּאֶרֶץ כְּנַעַן שָׁמָּה תִּקְבְּרֵנִי וְעַתָּה אֶעֱלֶה נָּא וְאֶקְבְּרָה אֶת אָבִי וְאָשׁוּבָה: [בראשית נ, ה]

ז) יְפֵה נוֹף מְשׂוֹשׂ כָּל הָאָרֶץ הַר צִיּוֹן יַרְכְּתֵי צָפוֹן קִרְיַת מֶלֶךְ רָב: [תהלים מח, ג]

ח) מִי שָׁת בַּטֻּחוֹת חָכְמָה אוֹ מִי נָתַן לַשֶּׂכְוִי בִינָה: [איוב לח, לו]

עין משפט נר מצוה

ז א מיי' פ"ה מהלכות עדות הלכה ח סמג עשין קט טוש"ע ח"מ סי' ז סעיף ה:

ח ב סמג עשין מב טוש"ע ח"מ סי' מקפו ס"ק:

רבינו חננאל

שראו אחד שהרג את הנפש מקצתן נעשו עדים ומקצתן נעשו דיינים דברי ר"ט רע"א כולן עדים הן ואין עד נעשה דיין ודחינן כי אמר ר' עקיבא בדיני נפשות אבל בענין ר"ח אפי' ר"ע מודה: **ירושלמי** ר' הונא הוה חכים שהדי לחד בר נש אזל בעי מידון קומיה וכפר ביה כו'. ואסיקנא ושרא רב הונא גרמיה מן ההוא דינא ואזיל ואסהיד עלוי קומי ב"ד חורון: **קידשוהו** קודם **לזמנו** או לאחר עיבורו יום אחד יכול יהא מקודש ת"ל תקראו אותם אלה הם מועדי. כלומר אם תקראו אותם בזמנן הן מועדי ואם לאו אין מועדי. קודם לזמנו יום כ"ט לחודש. לאחר עיבורו יום ל'. ביומי דר' ברכיה אישתתקן. אמר לון שמעתין דאתקדש ירחא וארכנון בראשיהון וקבלון: **מתני' כל השופרות כשרין חוץ משל פרה מפני שהוא קרן.** ואמרינן שפיר קאמר ר' יוסי לרבנן כל השופרות נקראו קרן כו' ורבנן כל השופרות נקראו שופרות היובלין ואקרו קרן של פרה קרן אקרי שופר לא אקרי כו': **מאי שור פר שהוא מפר.** כלומר שור הנולד מפר שהוא חזק ואמין בכחו לפיכך הוא חזק ושמן מובחר שבשוורים ולא משור זקן שכבר כחש כחו: **קטיגור מלשון רכיל.** פירוש סניגור מלין יושר. פי' **חוטא בל יתגאה**[כ]. אדם שחטא לא יתגאה בכלי זהב ויכנס לפני ולפנים. **קרן של פרה** כיון דהוא גילדי גילדי כשנים ושלשה שופרות זה בתוך זה נזדמן והתורה אמרה שופר אחד לא שנים ושלשה שופרות: **כתיב והיה במשוך בקרן היובל.** ופי' ר' יוסי בקרן האיל לפיכך אמר מאי משמע דהאי יובל דכתיב בהאי קרא איל הוא שכן בערבייא קורין לאיל יובלא: **מאה קשיטה.** מאה מעה. שכן באפריקא ס) קורין לכלה נינפי והוא לשון יווני: **מי שת בטוחות חכמה**

חשק שלמה על ר"ח

ס) גולי לחסר בדברי רבינו ול"ל קורין למעה קשיטה וכתמוס קן נשרייא קורין לכלה כו'.

משנת ראשונים

כל השופרות כשרים. כל השופרות החלולין אבל השאר שאינן

לגבי דין אחר, דְּאָמַר רַב חִסְדָּא, מִפְּנֵי מַה אֵין כֹּהֵן גָּדוֹל נִכְנָס ביום הכפורים בִּבְגָדֵי הַזָּהָב שלובש כל השנה[לא] לִפְנַי וְלִפְנִים [-קודש הקדשים] לַעֲבוֹד עֲבוֹדָה, אלא מחליף לבגדי לבן[לב], לְפִי שֶׁאֵין קַטֵּיגוֹר נַעֲשֶׂה סַנֵּיגוֹר - מפני שאין דבר המזכיר עון יכול לשמש כסניגור שתפקידו להזכיר זכויות, ולכן אין ראוי שיכנס הכהן הגדול לקודש הקדשים בזהב, שהזהב שימש למעשה העגל[לג]. והוא הדין כאן, אין מן הראוי שתשמש קרן הפרה שהיא אֵם העגל לשופר כיון שמזכירה את חטא העגל.

מקשה הגמרא על רב חסדא, וְלֹא - וכי אין הכהן הגדול נכנס אל בית קדשי הקדשים עם דבר הבא מפר, בתמיה, וְהָא אִיבָּא דַּם פָּר - והרי נכנס הוא לשם ביום הכפורים לרצות עם דם הפר, ומזה ממנו כנגד הכפורת[לד], ואיך נעשה קטיגור סניגור. מתרצת הגמרא, הוֹאִיל וְאִשְׁתַּנֵּי אִשְׁתַּנֵּי - הואיל והשתנה מצורתו, שעתה דם הוא ואינו נראה כפר, השתנה גם ממידתו ושוב אינו גורם קטרוג ולכן אין מניעה להיכנס בו.

ממשיכה הגמרא ומקשה, וְהָא אִיבָּא אָרוֹן וְכַפּוֹרֶת וּכְרוּב - והרי בקודש הקדשים נמצאים באופן קבוע הארון, הכפורת, והכרובים, העשויים כולם מזהב, ואם הזהב קטיגור הוא, איך נעשה סניגור. מתרצת הגמרא, בדברים דוממים שלא שייך בהם חטא אין חשש של קטיגור נעשה סניגור, ורק חוֹטֵא בַּל יַקְרִיב קָאָמְרִינַן - אדם שבני מינו חטאו במעשה העגל לא יכנס לפני ולפנים עם דברי זהב.

מקשה הגמרא[19/06/2018] וְהָא אִיבָּא כַּף וּמַחְתָּה - והרי הכהן הגדול נכנס אל קודש הקדשים לְרַצּוֹת עם הכף שבה הקטורת ועם המחתה שבה הגחלים ששניהם עשויים זהב[לה], והרי כאן אדם וזהב בידו. מתרצת הגמרא, חוֹטֵא בַּל יִתְנָאֶה[לו] קָא אָמְרִינַן - כוונתנו היתה שאדם לא יתנאה בבגדיו בזהב, שהחיבור בין אדם שבני מינו חטאו בעגל ובין בגדי הזהב העושים אותו נאה הוא הגורם קטרוג. אבל כלי זהב שאינם מבגדי האדם אינם גורמים קטרוג.

ממשיכה הגמרא להקשות, וְהָא אִיבָּא בִּגְדֵי זָהָב מִבַּחוּץ - והלא בעבודות הנעשות בחוץ [בהיכל ובעזרה], לובש הכהן הגדול בגדי זהב ביום הכפורים כבכל השנה על אף שמקריב קרבנות שמכפרים על ישראל, ואם הזהב קטיגור הוא איך נעשה סניגור. מתרצת הגמרא, מִבִּפְנִים קָא אָמְרִינַן - החשש של קטיגור נעשה סניגור הוא רק בעבודות פנים, היינו בקודש הקדשים, ששם עיקר השראת השכינה ומקום הריצוי והכפרה, אבל בעבודות שבחוץ אין קטרוג אף כשלובש בגדי זהב.

מקשה הגמרא על התירוץ המחלק בין בפנים לבחוץ: שׁוֹפָר נַמִּי מִבַּחוּץ הוּא - אף השופר שבו הננו פוסלים את של פרה מטעם 'אין קטיגור נעשה סניגור', משמש לתקיעה בחוץ ולא בפנים, ולדבריכם עתה שבחוץ אין קטרוג גם בדבר שנעשה על ידי קטיגור מדוע פסול הוא. ועונה[לז], שהשופר אינו משמש ללבישה אלא לתקיעה, ובדבר שאינו משמש ללבישת אדם אין חשש קטיגור נעשה סניגור גם בפנים כאמור. מתרצת הגמרא, כֵּיוָן דִּלְזִכָּרוֹן הוּא כְּבִפְנִים דָּמֵי - כיון שתקיעות השופר מעלות את זכרונם של ישראל לפני אביהם שבשמים[לח] דינו כבגדי כהן גדול המשמשים לעבודת פנים, אף שאינו בגד ואף שאינו בפנים[לט].

שואלת הגמרא, וְהָא תַּנָּא מִפְּנֵי שֶׁהוּא קֶרֶן קָאָמַר - והלא במשנה אמרו חכמים שטעמם לפסול בשל פרה הוא משום שנקראת 'קרן' ולא 'שופר', ולא משום אין קטיגור נעשה סניגור. משיבה הגמרא, חכמים קיצרו בדבריהם במשנה, וְחַדָּא וְעוֹד קָאָמַר - לשני טעמים נתכוונו[מ], חַדָּא - האחד, דְּאֵין קַטֵּיגוֹר נַעֲשֶׂה סַנֵּיגוֹר שהוא הטעם הפשוט ולא היה צורך להזכירו, וְעוֹד טעם, מִפְּנֵי שֶׁהוּא קֶרֶן ולא שופר.

מבארת הגמרא כיצד ידחה רבי יוסי טעמים אלו: וְרַבִּי יוֹסֵי אָמַר לָךְ ביישוב דבריו, דְּקָא אָמְרַת - הטעם שאמרת שאֵין קַטֵּיגוֹר נַעֲשֶׂה סַנֵּיגוֹר, הָנֵי מִילֵּי מִבִּפְנִים - טעם זה אינו אמור אלא לפני ולפנים [בקודש הקדשים], וְהַאי שׁוֹפָר מִבַּחוּץ הוּא - ואילו בשופר תוקעים בחוץ[מא], וּדְקָא אָמְרַת - ומה שאמרת לפסול מִפְּנֵי שֶׁהוּא קֶרֶן, כָּל הַשּׁוֹפָרוֹת נַמִּי אִקְּרוּ קֶרֶן - שופרות כל המינים נקראים קרן, כמבואר בדבריו במשנה.

הגמרא מביאה ביאור נוסף במחלוקת רבנן ורבי יוסי: אַבַּיֵי אָמַר, הֵיכִי דְּמֵי טַעֲמַיְיהוּ דְּרַבָּנָן - טעמם של חכמים הפוסלים לתקוע בקרן של פרה כך הוא, שׁוֹפָר אֶחָד אָמַר רַחֲמָנָא - התורה ציותה לתקוע בשופר יחיד, שהרי כתבה (ויקרא כה ט) 'וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה' בלשון יחיד, וְלֹא שְׁנַיִם וּשְׁלֹשָׁה שׁוֹפָרוֹת - ולא בכמה שופרות בבת אחת, וְהָא דְּפָרָה - ואילו קרן הפרה, כֵּיוָן דְּקָאֵי גִּילְּדֵי גִּילְּדֵי - כיון שצורתה חתיכות חתיכות, שגדילה כל שנה לאורך[מב] ותוספתה ניכרת, במקום שמסתיימת התוספת של שנה אחת מתחילה תוספת השנה הבאה, מִיתְחֲזֵי כִּשְׁנַיִם וּשְׁלֹשָׁה שׁוֹפָרוֹת - הרי היא נראית כשנים ושלשה שופרות ולכן פסולה. שואלת הגמרא, וְהָא תַּנָּא מִפְּנֵי שֶׁהוּא קֶרֶן קָאָמַר - והלא במשנה אמרו חכמים שטעמם לפסול בשל פרה מפני שנקראת 'קרן' ולא 'שופר', ולא משום שנראית כשנים

לא. **שמונה** בגדים של כהן גדול יש מהם העשויים זהב [כולם או חלקם], ציץ וחושן ואפוד ופעמוני המעיל. רש"י (יומא לח: ד"ה שעבודם).

לב. '**כל** מעשה התמידין והמוספין של יום זה [יום הכפורים] עושה אותן כהן גדול והוא לבוש בבגדי זהב, ועבודות המיוחדות ליום זה בבגדי לבן. ועבודה המיוחדת ליום זה הוא מעשה הפר של כהן גדול, ושני השעירים שאחד מהן שעיר המשתלח, והקטרת הקטורת בקודש הקדשים, כל אלו בבגדי לבן הם נעשים'. רמב"ם (עבודת יום הכפורים פ"ג ה"ח).

לג. **ומה** שכתב רש"י (ויקרא ט ג) על העגל הקרב בקרבנות המילואים, שהודיע הקב"ה לאהרן בזה שכיפר לו על מעשה העגל שעשה, אינו קשה, שעבודה שבחוץ היא. מהרש"א (ח"ח ד"ה מיון). אלא שהעיר שעדיין חסר בזה טעם, שאילו היה העגל בא לענין אחר היה מובן שאינו גורם נזק כיון שהוא בחוץ, אבל כיון שהעגל בא לכפרה על מעשה העגל עצמו טעון הענין ביאור גם כשמדובר על קרבן שבחוץ, איך יתכן שאותו הדבר שבפנים נחשב כקטיגור בחוץ נחשב כסניגור. ותירץ הערוך לנר (ד"ה נעשה), שהדברים שבאו לכפר על מעשה העגל עצמו ודאי דינם שיבואו מאותם הדברים שבהם חטאו, שזו דרך התשובה, באותה אשה ובאותו מקום (יומא פו:), ורק בדברים שאינם באים לכפר על חטא העגל נאמר כאן שאין מן הדין שיבואו מזהב כשהם בפנים.

לד. **אחת** למעלה ושבע למטה, ככתוב (ויקרא ט יד) 'ולקח מדם הפר והזה באצבעו על פני הכפורת קדמה ולפני הכפורת יזה שבע פעמים'.

לה. **כמבואר** במשניות ביומא (מז. נג:) שנכנס עם הכף והמחתה לבית קדשי הקדשים, ובמשנה נוספת שם (מג:) מבואר שהמחתה היתה של זהב. ולגבי הכף לא נתפרש שהיתה של זהב, אבל כבר כתב הרמב"ם (בית הבחירה פ"ו ה"ט) שאם מצאה יד הציבור עושים אפילו המזרקות והשפודים של מזבח העולה של זהב, והביא הכסף משנה מקור לזה מהמשנה ביומא (לז.) 'מונבז המלך היה עושה כל ידות הכלים של יום הכפורים של זהב'. והמפרש בתמיד (כט. ד"ה נעומד) כתב שכלי השרת הנכנסים לפני ולפנים עשויים זהב דווקא. ועיין מלבי"ם (דניאל ה ג).

לו. **גירסת** רבינו חננאל (ד"ה פי') 'בל יתגאה', ופירש 'חוטא בל יתגאה, אדם שחטא לא יתגאה בכלי זהב ויכנס לפני ולפנים'.

לז. **רש"י** (ד"ה מיון). אבל התוספות והתוספות רי"ד (ד"ה מוטב) כתבו שקושיית הגמרא רק על כך ששופר בחוץ הוא, אבל ממה שאינו בגד לא קשה, שכיון שמתנאה בקול תקיעתו הרי הוא כבגד. והיינו שמתנאה בכך שיכול לתקוע יפה ובחזקה.

לח. '**אמרו** לפני זכרונות כדי שיעלה זכרונכם לפני לטובה'. ברייתא (לעיל טז.). והריטב"א (ד"ה שמיון) הוסיף שהשופר מכניס תפילתם של ישראל לפני ולפנים.

לט. **גם** בחושן ובאפוד מפורש בתורה (שמות כח יג, כט) שבאים לזכרון, ואף הם עשויים זהב, אך שם אין הבגדים באים לזכרון אלא השבטים ששמותם חקוקים על אבני החושן והאפוד, אבל בשופר, הוא עצמו בא לזכרון. תוספות (ד"ה מיון).

מ. **והענין** שראה עולא צורך להוסיף טעם במחלוקתם הגם שלכאורה כבר נתפרש שורש מחלוקתם במשנה, מפני שטעם רבנן המוזכר במשנה קלוש וזקוק לתוספת, שהרי הגמרא מקשה מיד 'שפיר קאמר רבי יוסי' ומתרצת תירוץ חלש, ולכן הבין שכוונת רבנן לשני טעמים, האחד פשוט עד שלא הוצרכו להזכירו, והוא אין קטיגור נעשה סניגור, והשני הטעם שהוזכר במשנה. ומטעם זה אמר גם אביי טעם נוסף בסמוך. רמב"ן (ד"ה והא).

מא. **ואת** סברת חכמים שהשופר נחשב כלפנים כיון שבא לזכרון, אין רבי יוסי מקבל.

מב. **חידושי** הר"ן (ד"ה והא). וזו גם כוונת התוספות (ד"ה והא) במה שחילקו בין סוגייתנו למניח שופר בתוך שופר ותקע בתוך הפנימי, ששם תקיעתו עוברת רק בשופר אחד, אבל כאן נראה אורך השופר חלוק לכמה וכמה חתיכות נפרדות והקול עובר בכולם ולפיכך אסרוהו.

מקצתן נעשין עדים. ויעידו בפני מבריהם, דגבי דיני נפשות עדות בעינן דכתיב (דברים יז) על פי שנים עדים יומת המת לא יומת וגו': ומקצתן נעשין דיינים. מכל המעידים לא ישבו וידונו עמהם, דהרחוי להעיד אית ליה לרבי טרפון נעשה דיין מכל עד שעמו ליה לנעשה דיין, וגבי עדות החדש גופה נמי לא מכשרינן כמתני' להיות העדים נעשים דיינים, לחם כן למה לי יושיבו מבריהם, יעידו בפני יחיד ומחר כך ישבו הם עמו ויקדשו, והכי תמרינן ליה בפרק שני דכתובות (דף כא:): כולן עדים הם. רחויס להעיד: והצילו העדה. יהפכו בזכותו: **מתני'** כל השופרות. בין של יעל: שהוא קרן. מינו קרוי שופר, וגבי יוה"כ[ה] שופר כתיב (ויקרא כה) והעברת שופר תרועה, ובפרק בתרא (דף לד.) גמרינן ר"ה מיובל: בקרן היובל. ויובל דיכרא הוא כדמפרש בגמ': **גמ'** אקרו קרן ואקרו שופר. מקרו קרן כדתמרן, ומקרו שופר דכתיב בתתן תורה (שמות יט) במשוך היובל וגו' וכתיב ויהי קול השופר: (ו) וקרני ראם קרניו. של בכור שורו, קרן מסכמן לתקרי: ותיטב לה'. תפלתי משופר, ושור קא משתעי קרא: שור שהוא (ג) פר. ניוס שנקרא שור היה גדול כפר, זהו שור של מעשה דרמסית שניוס שנדרא נדרא[ו] בקומתו, ושור בן יומו[ז] קרוי שור שנאמר (ויקרא כב) שור או כשב או עז (ג), ופר מינו נקרא עד בן שלש[ח]: אין קטיגור. זהב העגל, ושופר של פרה נמי קטיגור דעגל הוא: הואיל ואישתני. להיות דס, ומין מרחית הפר ניכר: חוטא בל יקריב. המדס לא יקריבנו הלוס, שהוא חטא הוא: חוטא בל יתנאה. להתקשט הוא בקרבנו הלוס: כיון דלזכרון קא אתי כלפנים דמי. שופר נמי, מ"ג דלית ניה משוס חוטא בל יקריב ולית ניה משוס חוטא בל יתנאה, כיון לזכרון קא אתי כנגדי כהן גדול שלפנים דמי: גילדי גילדי. בכל שנה ושנה ניכרת תוספתו, והוא כמין גלד מוסיף על גלד רחבון, כמכלימו של רחבון תחילת השני: גמודה. מוגדלת: טוחות. לשון חלוקות[ט]: שכוי. לשון רחיה, כמו ויסקף (בראשית יט) ומתרגמינן ומיסתכי: קבען

דרחמנא אמר ושפטו העדה והצילו העדה. תימה דבפרק חלו הן הגולין (מכות דף יב.) נפקא ליה מקרא מחרינא דאמר מנין לסנהדרין שרחו בחד שהרג את הנפש שחין הורגין חותו עד שיעמוד בב"ד[י] תלמוד לומר עד עמדו לפני העדה למשפט ויש לומר דעיקר דרשה מהתם וקרא דהכא מיצטריך דלא יליף[כ] מהתם לשחר דיוין להצריך ב"ד לחר דשחי התם דאמר רחמנא והצילו העדה ומיהו הוא הדין לענין מכה מבירו כדמוכח בפ' החובל (ב"ק דף ה: ושם) ובעד נעשה דיין יש דיוים חלוקים כמו שפירשנו בפ' ג' דכתובות (כא: ושם ד"ה הגח) דבעדות החדש דאוריית[ה] עד הרואה הוא דנעשה דיין ובקיוס שטרות דרבנן מפילו עד המעיד נעשה דיין ובדיני נפשות מפילו עד הרואה חין נעשה דיין[ט]:

חוץ משל פרה. הא דלא קתני נמי חוץ משל רחס דשל רחס נמי מיקרי קרן דכתי' (דברים לג) וקרני רחס קרניו וכתיב (תהלים כב) ומקרני רמים עניתני ושמא חיגס חלוליס וחיגס רחויס לשופר: **והיה** במשוך בקרן היובל. תימה דלא מייתי קרא דילחק דכתיב (בראשית כב) בשבך בקרניו ומע"ג דהחוח קרא מחייס[כ] דה"ג מייתי לה בגמרא בכור שורו הדר בו וקרני רחס קרניו וי"ל דרחמה ניה לאתויי המי מסוס דכתיב ביה שופר: **אקרן** קרן ואקרו שופר. פירש רש"י מקרו קרן כדתמרן ומקרו שופר דכתיב במשוך היובל וכתיב ויהי קול השופר יש מקשין אמאי לא הדיח המי קרא דמתניתין במשוך בקרן היובל כשמעכס קול השופר להוכיח דכל שופרות מקרו שופר שטות להקשות וקל להדין דלגבי דרחמה מהאי קרא מוכח דשופר מקרי קרן ועוד[כ] צריך להוכיח דבעלמא שופרות מקרו שופר:

חוטא בל יתנאה קאמרינן. וגבי שופר מתנאה נמי בקול מקיעתו: **כיון** דלזכרון קאתי. תימה מפוד וחצן נמי לזכרון קאתו כדכתיב בקרא[כ] וי"ל דהשבטים זכרון הס: **ולא** שנים ושלשה שופרות. ולא דמי למיית שופר כדפירש בקונטרס דעל גלד רחבון מתוסף גלד שני שפת השני בתכלימו של רחבון והקול יולא דרך כולס:

לגדה גלמודה. ונפקא מינה כדדרשינן בסוטה (דף מב. ושם) כי עדת חנף גלמוד (מיוב טו):

חלוגלוגות

אמר רבי עקיבא כשהלכתי לערביא היו קורין לדכרא יובלא ואמר ר"ע כשהלכתי לגליא היו קורין לגדה גלמודה ג) מאי גלמודה גמולה דא מבעלה ואמר ר"ע כשהלכתי לאפריקי היו קורין למעה קשיטה למאי נפקא מינה לפרושי ה) מאה קשיטה דאורייתא מאה דנקי אמר רבי כשהלכתי לכרכי הים ד) היו קורין למכירה כירה למאי נפקא מינה לפרושי ס) ו) אשר כריתי לי אמר ר"ש בן לקיש כשהלכתי לתחום קן נשרייא היו קורין לכלה נינפי ולתרנגול שכוי לכלה נינפי מאי קרא ז) יפה נוף משוש כל הארץ ולתרנגול שכוי אמר רב יהודה אמר רב ואיבעית אימא ג) ריב"ל מאי קרא ח) מי שת בטוחות חכמה או מי נתן לשכוי בינה מי שת בטוחות חכמה אלו כליות ט) או מי נתן לשכוי בינה זה תרנגול. לוי איקלע לההוא אתרא אתא גברא לקמיה אמר ליה קבען

חלולין כגון של ראם ושל שאר החיות כקרני הצבי ודומיהן לא איצטריך ליה למעוטי דפשיטא דלאו שופר נינהו אלא אותן שהן חלולים מלשון שפופרת, ותדע דהא קדחו בזכרותו נמי אי לאו דמין במינו אינו חוצץ הוה פסלינן ליה וזכרותו נמי ודאי אי אפקיה לבר וקדחו ותקע בו לא יצא דלאו שופר הוא. **[הרשב"א]** **מאי שור פר שהוא גדול כפר.** מאי משור פר שהוא פר. כן גירסת רש"י ז"ל, ופירש הוא ז"ל שביום שנקרא שור היה גדול כפר וזהו פר של מעשה בראשית שביום [שנברא] נברא בקומתו, ויש גורסים שור שהוא מפר וכן פירש הערוך שור שהיה אביו כשהולידו פר חזק ושלם. **[הריטב"א]** **חוטא בל יתנאה קא אמרינן.** ושופר נמי בל יתנאה הוא שהרי הוא מראה כחו וחכמתו בתקיעתו שהוא יודע לתוקעו יפה ובחזקה. **[תוספות רי"ד]** **והא תנא מפני שהוא קרן קאמר חדא ועוד קאמר.** משום דמיתחזי להו דטעמא דרבנן דמתני' לאו מעליא הוא, דכיון דאשכחן כלהו דאקרו קרן ואקרו שופר ש"מ היינו קרן היינו שופר משום הכי מוספי ואמרי חדא ועוד קאמר. **[חידושי הר"ן]** **מי שת בטוחות חכמה אלו כליות.** וה' צבקות שופט צדק בוחן כליות ולב וגו'. הרי אנו למדים שהכליות יש להם כח לידע ולהודיע, וגם חלק להם בבינה כדרך שיש בלב, שהרי הקישן יחד. **[תורת המנחה פרשת כי תבוא]**

הגהות וציונים

מ) כת"י כולן **עדים הן** ואין עד וכו', וכ"ה ברש"י ובב"ק: **נ)** [**כשמעכם את קול השופר** כך איתא ברי"ף ובראש"ש] (גליון): **ג)** נדצ"ל **ואיתימא** ריב"ל, (רש"ש, מנחת יהודה), וכ"ה בכת"י ובדפו"י. ובנ"א מכת"י הגי' **ואיתימא ר' אלעזר**: **ד)** בכת"י נוסף **דאמר מר** (ברכות סא ע"א) **כליות יועצות**: **ס)** בדפו"ר וגבי **ר"ה** (וכ"ה בר"ן וברע"ב) ומהרש"א הגיה כלפנינו, ובדפוס קראקא הגי' וגבי **יובל**, וכ"ה ברש"י שבריף, וכן הגיהו בגליון הר"ן, (ועי' יום תרועה): **ו)** צ"ל **חלקות**, וכ"ה ברש"י שבעין יעקב (רש"ש), ועי' חכמת מנוח: **ז)** יש להוסיף **אחר** (חכמת מנוח, וכ"ה בתוס' הרא"ש): **ח)** צ"ל **ניליף** (באה"מ): **ט)** צ"ל מחיים **כתיב ה"נ** מייתי (באה"מ): **י)** [עי' מהרש"א וע"ע בתי"ט העתיק בזה"ל ועוד צריך להוכיח דבעלמא **אקרי שופרות בלא קרן**] (גליון). והחת"ס הגיה וקל להבין **דנהי מהאי עוד היה** צריך: **כ)** כ"ה בנ"א מכת"י בגמ' בל **יתנאה**, וכ"ה במאירי (ועי' בירושלמי יומא פ"ז ה"ג), וכן העתיק בס' יום תרועה בכל הסוגיא:

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) כתובות כא: גיטין ה: ב"ק ל: ב"ב קיד. סנהדרין לד:, ג) [ברכות נט. קידושין דף ה.], ג) סוטה מב., ד) [סוטה יג.], ה) [מולין לג.], ו) לעיל יג., ז) [ב"ק סה:], ח) לעיל י., ט) [וע"ע תוס' ב"ב קיד. ד"ה אבל וד"ה ואין], י) שמות כח יב וכט, כ) [לקמן כז:].

הגהות הב"ח

(ס) רש"י ממה"ד קרן אשכחן דאקרי דכתיב וקרני רחס קרניו של נכור שהיו הס"ד: (ג) ד"ה שור שהוא כפר ביום כו' (ג) בא"ד מו עז כי יולד ופר מינו נקרא:

גליון הש"ס

גמ' שפיר קאמר ר"י. כעין זה פסחים דף כח ע"ב: שם ולא שנים ושלשה שופרו'. עי' סוטה דף יז ע"ב תד"ה כתנה על שני:

תורה אור השלם

א) וְשָׁפְטוּ הָעֵדָה בֵּין הַמַּכֶּה וּבֵין גֹּאֵל הַדָּם עַל הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה: וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הָרֹצֵחַ מִיַּד גֹּאֵל הַדָּם וְהֵשִׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה וְיָשַׁב בָּהּ עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל אֲשֶׁר מָשַׁח אֹתוֹ בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ: [במדבר לה, כד-כה]

ב) וְהָיָה בִּמְשֹׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל בְּשָׁמְעֲכֶם אֶת קוֹל הַשּׁוֹפָר יָרִיעוּ כָל הָעָם תְּרוּעָה גְדוֹלָה וְנָפְלָה חוֹמַת הָעִיר תַּחְתֶּיהָ וְעָלוּ הָעָם אִישׁ נֶגְדּוֹ: [יהושע ו, ה]

ג) בְּכוֹר שׁוֹרוֹ הָדָר לוֹ וְקַרְנֵי רְאֵם קַרְנָיו בָּהֶם עַמִּים יְנַגַּח יַחְדָּו אַפְסֵי אָרֶץ וְהֵם רִבְבוֹת אֶפְרַיִם וְהֵם אַלְפֵי מְנַשֶּׁה: [דברים לג, יז]

ד) וְתִיטַב לַיְיָ מִשּׁוֹר פָּר מַקְרִן מַפְרִיס: [תהלים סט, לב]

ה) וַיִּקַּח אֶת חֶלְקַת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר נָטָה שָׁם אָהֳלוֹ מִיַּד בְּנֵי חֲמוֹר אֲבִי שְׁכֶם בְּמֵאָה קְשִׂיטָה: [בראשית לג,יט]

ו) אָבִי הִשְׁבִּיעֵנִי לֵאמֹר הִנֵּה אָנֹכִי מֵת בְּקִבְרִי אֲשֶׁר כָּרִיתִי לִי בְּאֶרֶץ כְּנַעַן שָׁמָּה תִּקְבְּרֵנִי וְעַתָּה אֶעֱלֶה נָּא וְאֶקְבְּרָה אֶת אָבִי וְאָשׁוּבָה: [בראשית נ, ה]

ז) יְפֵה נוֹף מְשׂוֹשׂ כָּל הָאָרֶץ הַר צִיּוֹן יַרְכְּתֵי צָפוֹן קִרְיַת מֶלֶךְ רָב: [תהלים מח, ג]

ח) מִי שָׁת בַּטֻּחוֹת חָכְמָה אוֹ מִי נָתַן לַשֶּׂכְוִי בִינָה: [איוב לח, לו]

עין משפט נר מצוה

ז א מיי' פ"ה מהלכות עדות הלכה ח סמג עשין קט טוש"ע ח"מ סי' ז סעיף ה:

ח ב סמג עשין מב טוש"ע ח"מ סי' מקפו ס"ק:

רבינו חננאל

שראו אחד שהרג את הנפש מקצתן נעשו עדים ומקצתן נעשו דיינים דברי ר"ט רע"א כולן עדים הן ואין עד נעשה דיין ודחינן כי אמר ר' עקיבא בדיני נפשות אבל בענין ר"ח אפי' ר"ע מודה: **ירושלמי** ר' הונא הוה חכים שהדי לחד בר נש אזל בעי מידון קומיה וכפר ביה כו'. ואסיקנא ושרא רב הונא גרמיה מן ההוא דינא ואזיל ואסהיד עלוי קומי ב"ד חורון: **קידשוהו קודם לזמנו** או לאחר עיבורו יום אחד יכול יהא מקודש ת"ל תקראו אותם אלה הם מועדי. כלומר אם תקראו אותם בזמנן הן מועדי ואם לאו אין מועדי. קודם לזמנו יום כ"ט לחודש. לאחר עיבורו יום ל"ב. ביומי דר' ברכיה אישתתקן. אמר לון שמעתין דאתקדש ירחא וארכנון בראשיהון וקבלון: **מתני' כל השופרות כשרין חוץ משל פרה מפני שהוא קרן.** ואמרינן שפיר קאמר ר' יוסי לרבנן כל השופרות נקראו קרן כו' ורבנן כל השופרות נקראו שופרות היובלין ואקרו קרן של פרה קרן אקרי שופר לא אקרי כו': **מאי שור פר שהוא מפר.** כלומר שור הנולד מפר שהוא חזק ואמין בכחו לפיכך הוא חזק ושמן מובחר שבשוורים ולא משור זקן שכבר כחש כחו: **קטיגור מלשון רכיל.** פירוש סניגור מלין יושר. פי' **חוטא בל יתגאה**[כ]. אדם שחטא לא יתגאה בכלי זהב ויכנס לפני ולפנים. **קרן של פרה** כיון דהוא גילדי גילדי כשנים ושלשה שופרות זה בתוך זה נזדמן והתורה אמרה שופר אחד לא שנים ושלשה שופרות: **כתיב והיה במשוך בקרן היובל.** ופי' ר' יוסי בקרן האיל לפיכך אמר מאי משמע דהאי יובל דכתיב בהאי קרא איל הוא שכן בערבייא קורין לאיל יובלא: **מאה קשיטה.** מאה מעה. שכן באפריקא ס) קורין לכלה נינפי והוא לשון יווני: **מי שת בטוחות חכמה**

חשק שלמה על ר"ח

ס) עולי לחסר בדברי רבינו ול"ל קורין למעה קשיטה וכתמוס קן נשרייא קורין לכלה כו'.

משנת ראשונים

כל השופרות כשרים. כל השופרות החלולין אבל השאר שאינן

ושלשה שופרות. משיבה הגמרא, חכמים קיצרו בדבריהם במשנה, **וְחַדָּא וְעוֹד קָאָמַר** - לשני טעמים נתכוונו, **חַדָּא** - האחד, **דְּשׁוֹפָר אֶחָד אָמַר רַחֲמָנָא וְלֹא שְׁנַיִם וּשְׁלֹשָׁה שׁוֹפָרוֹת**, שהוא טעם פשוט ולא היה צריך להזכירו[מג], **וְעוֹד** טעם, **מִפְּנֵי שֶׁהוּא קֶרֶן** ולא שופר.

מבארת הגמרא כיצד ידחה רבי יוסי טעמים אלו:
וְרַבִּי יוֹסֵי אָמַר לָךְ, דְּקָאָמְרַתְּ - הטעם שאמרת **שׁוֹפָר אֶחָד אָמַר רַחֲמָנָא וְלֹא שְׁנַיִם וּשְׁלֹשָׁה שׁוֹפָרוֹת, כֵּיוָן דְּמִתְחַבְּרִי אַהֲדָדֵי חַד הוּא** - כיון שבפועל מחוברים הם זה לזה שופר אחד הוא, וזה שנראים כלפי חוץ כשנים ושלשה שופרות אינו פוסל, **וּדְקָאָמְרַתְּ** - והטעם שאמרת **מִפְּנֵי שֶׁהוּא קֶרֶן, כָּל הַשּׁוֹפָרוֹת נַמִּי אִקְּרוּ קֶרֶן** - שופרות כל המינים נקראים קרן, כמבואר בדבריו במשנה.

★

לעיל שנינו שלדעת רבי יוסי 'כל השופרות נקראו קרן', ומוכיח זאת מהפסוק 'במשוך בקרן היובל' העוסק בשופר האיל ומכנהו 'קרן'. הגמרא מבררת מנין ש'יובל' פירושו איל, ובעקבות זה מביאה מילים נוספות שאינן מוכרות לרבים ומגלה היכן מקורן בלשון הקודש[מד]:
שואלת הגמרא, **מַאי מַשְׁמַע דְּהַאי יוֹבְלָא לִישָּׁנָא דִּדְכָרָא הוּא** - מהיכן יש ללמוד ש'קרן היובל' שהוזכרה בפסוק היא קרן האיל[מה]. משיבה הגמרא, **דְּתַנְיָא** - שכן שנינו בברייתא, **אָמַר רַבִּי עֲקִיבָא, כְּשֶׁהָלַכְתִּי לְמקום הנקרא עַרְבִיָּא** ראיתי שֶׁהָיוּ קוֹרִין לְדִכְרָא [-לאיל] **יוֹבְלָא** [-'יובל'].

הגמרא מביאה ביאורי מילים נוספות משמו של רבי עקיבא:
וְאָמַר רַבִּי עֲקִיבָא[מו], כְּשֶׁהָלַכְתִּי לְאֶרֶץ גַּלְיָא[מז] ראיתי שֶׁהָיוּ קוֹרִין לְאשה **נִדָּה 'גַּלְמוּדָה'[מח]**. שואלת הגמרא, **מַאי גַּלְמוּדָה** - מהו ביאור המילה 'גלמודה', כיצד היא מתפרשת על נדה. משיבה הגמרא, 'גלמודה' נוטריקון **'גְּמוּלָה דָּא מִבַּעְלָהּ'[מט]** - מובדלת אשה זו מבעלה[נ].

וְאָמַר רַבִּי עֲקִיבָא, כְּשֶׁהָלַכְתִּי לְאַפְרִיקֵי ראיתי שֶׁהָיוּ קוֹרִין שם **לַמטבע** הנקרא אצלנו 'מָעָה', בשם **'קְשִׁיטָה'**. מבררת הגמרא, **לְמַאי נַפְקָא מִינָּהּ** - לשם מה אמר רבי עקיבא דבר זה, מה הננו למדים ממנו. משיבה הגמרא, ביאור מילה זו נחוץ על מנת **לְפָרוּשֵׁי** - להסביר את **'מֵאָה קְשִׁיטָה' דְּאוֹרַיְיתָא** - המילים 'מאה קשיטה' הכתובות בתורה (בראשית לג יט) אצל יעקב אבינו בבואו לשכם[נא], שהכוונה בהן **לְמֵאָה דַּנְקֵי** - מאה מעות[נב].

אָמַר רַבִּי, כְּשֶׁהָלַכְתִּי לְכִרְכֵּי הַיָּם ראיתי שֶׁהָיוּ קוֹרִין לְמְכִירָה **'כִּירָה'**. שואלת הגמרא, **לְמַאי נַפְקָא מִינָּהּ** - לְגוּפָהּ ענין חשוב הוא דבר זה שעל כן אמרו רבי. משיבה הגמרא, חשיבות לימוד זה על מנת **לְפָרוּשֵׁי** - לפרש את הפסוק האמור בציוויו של יעקב אבינו ליוסף על סדרי קבורתו (בראשית נ ה)[נג] **'בְּקִבְרִי אֲשֶׁר כָּרִיתִי לִי בְּאֶרֶץ כְּנַעַן** [במערת המכפלה] **שָׁמָּה תִּקְבְּרֵנִי'**, ולדרוש מהמילים 'אשר כריתי לי' שקנה מעשו את חלקו במערת המכפלה[נד].

אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן לָקִישׁ, כְּשֶׁהָלַכְתִּי לְתִחוּם כַּן נִשְׂרַיְיא ראיתי שֶׁהָיוּ קוֹרִין שם **לְכַלָּה 'נִינְפִּי'[נה]**, **וְלִתַּרְנְגוֹל 'שָׁכְוִי'**. שואלת הגמרא, זאת שֶׁלְּכַלָּה קראו **נִינְפִּי, מַאי קְרָא** - מהו הפסוק בו נרמז שם זה על כלה. משיבה הגמרא, הדבר נרמז בפסוק העוסק בירושלים בעת ששורה בה השכינה (תהלים מח ג) **'יְפֵה נוֹף מְשׂוֹשׂ כָּל הָאָרֶץ** הַר צִיּוֹן יַרְכְּתֵי צָפוֹן', כלומר, מחוז יפה ומשוש לכל הארץ הוא הר ציון העומד בצפון ירושלים[נו]. ולכן כינו גם את הכלה המשתבחת ביופיה בשם 'נינפי', הדומה ל'נוף'. ממשיכה הגמרא ושואלת, **וּבזה** שקראו **לְתַרְנְגוֹל שָׁכְוִי, אָמַר רַב יְהוּדָה אָמַר רַב, וְאִיבָּעֵית אֵימָא** - ויש שאמרו שאמר זאת **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, מַאי קְרָא** - מהו הפסוק בו נרמז דבר זה. והשיב האמורא השואל, הדבר רמוז בתשובת ה' לאיוב שאין דבר הבא במקרה ונעלם מעיני ה', (איוב לח לו) **'מִי שָׁת בַּטּוּחוֹת חָכְמָה אוֹ מִי נָתַן לַשֶּׂכְוִי בִינָה'**, הלא ודאי בורא העולם לבדו, שבדברים אלו ברור לכל בר דעת שאינם ביד בשר ודם כלל. מבארת הגמרא את הפסוק, **'מִי שָׁת בַּטּוּחוֹת חָכְמָה'**, 'טוחות' **אֵלּוּ הַכְּלָיוֹת** היועצות לאדם ומבדילות בין טוב לרע[נז], ומכונות 'טוחות' על שם שהן חלקות ונראות כאילו טחו אותן בטיט[נח], **'אוֹ מִי נָתַן לַשֶּׂכְוִי בִינָה'**, 'שכוי' **זֶה תַּרְנְגוֹל** המבחין בין יום ובין לילה וקורא עם אור הבוקר[נט]. הרי מצינו שתרנגול מכונה 'שכוי'[ס].

★

הגמרא ממשיכה לבאר מילים שיש להן מקור בלשון הקודש ומביאה בזה מעשה:
לֵוִי אִיקְּלַע לְהַהוּא אַתְרָא - לוי הזדמן למקום מסוים, **אֲתָא גַּבְרָא לְקַמֵּיהּ** - בא אדם לפניו, **אָמַר לֵיהּ** אותו אדם ללוי,

מג. **כפי** שנתבאר לעיל לגבי טעם אין קטיגור נעשה סניגור.
מד. **כתב** בדרשות רבינו יהושע אבן שועיב (סוף פרשת נח ד"ה והודיענו), שכשבלבל הקב"ה את לשון בני דור הפלגה שדיברו עד אז בלשון הקודש נתקלקלה הלשון, ואף שנשארה נוהגת בישראל איבדנו ממנה הרבה מילים, וחלקן עברו ללשונות הגויים, וזו כוונת הגמרא כאן שבערביא קוראים לדכרא יובלא, כלומר שמילת 'יובל' היא בלשון הקודש אלא שנאבדה מאתנו ושימשה בלשון ערב, וקיבלו חז"ל מרבותיהם איזה מילים שבשאר לשונות שייכות ללשון הקודש וחזרו והשתמשו בהן. ולא יתכן שמילה משפת ערב היא בלא כל שורש בלשון הקודש, שחלילה ללמוד מצוות תורתנו הקדושה מלשונות הגויים.
מה. **'דיכרא'** בארמית הוא איל, כמבואר בתרגום אונקלוס (בראשית כב יג).
מו. **הגמרא** מביאה כל אחת משלשת המימרות של רבי עקיבא בפתיחה נפרדת 'ואמר רבי עקיבא', ללמדנו שלא אמרן רבי עקיבא בבת אחת בבית המדרש, אלא כל אחת אמר כשעסקו בעניינה, והתנא ששמען בשלשת הפעמים הוא שקיבצן ואמרן בבת אחת. ולעולם יתכן שהיו לרבי עקיבא עוד ביאורי מילים כאלו שלא שמען ממנו תנא זה.
בן יהוידע (ד"ה מיינ).
מז. **היא** צרפת. הערוך (ערך גלי).
מח. **ובשל** משמעות זו כתבה הגמרא (סוטה מג.) 'כל עדה שיש בה חנופה מאוסה כנדה, שנאמר (איוב טו לד) 'כי עדת חנף גלמוד'.
מט. **רק** המילים 'גמולה דא' כלולות ב'גלמודה', ולא 'מבעלה'.
נ. **אבל** הבעל אינו גלמוד כשאשתו נדה, שמדין תורה יכול לישא כמה נשים ואינו תלוי במצב כל אחת מנשותיו.
נא. **כתוב** (בראשית לג יח-יט) 'ויבא יעקב שלם עיר שכם אשר בארץ כנען בבואו מפדן ארם ויחן את פני העיר. ויקן את חלקת השדה אשר נטה שם אהלו מיד בני חמור אבי שכם במאה קשיטה'. וכתב המהרש"א (ח"ל ד"ה היו) שהוא שדרשו חז"ל (סנהדרין ג:) מהפסוק 'ויחן את פני העיר' שבבוא יעקב אבינו ע"ה לשכם תיקן דבר מה לטובת ישוב העיר, ולדעת רב תיקן להם מטבע, והיא מטבע זו המוזכרת בפסוק, שלא היתה להם מטבע קטנה מדינר, ותיקן להם את המעה שהיא שישית הדינר לישא וליתן כפי הצורך במטבע קטן.
נב. **ביאור** המילה 'דנקא', 'שישית', והמעה מכונה כך משום שהיא שישית הדינר. על פי רש"י (סנהדרין לה. ד"ה פלגא, ב"מ ס: ד"ה נדנקא).
נג. **פסוק** זה אינו מופיע בציוויו של יעקב עצמו ליוסף, אלא בסיפורו של יוסף לפרעה כיצד ציוהו אביו.
נד. **רש"י** על התורה מפרש בפשוטו של מקרא ש'כריה' מלשון חפירה, כמו שכתוב (שמות כא לג) 'כי יכרה איש בור'. ומביא שמדרשו מלשון קניה, שקנה יעקב מעשו את חלקו במערה. ובערוך לנר (ד"ה למכירה) העיר שלפי זה קניה היא שנקראת 'כירה' ולא מכירה, שהרי הפסוק מספר שיעקב קנה את חלקו של עשו.
נה. **והוא** בלשון יווני. רבינו חננאל (ד"ה מאה), ומקורו במדרש (שמו"ר לו ו).
נו. **מצודת** דוד.
נז. **כמפורש** בברייתא (נדרים סא.) 'כליות יועצות', ופירש רש"י (שם ד"ה כליות) 'יועצות את הלב, עֲשֵׂה כן', והביא (שם ד"ה והלב) מקור מהפסוק (תהלים טז ז) 'אַף לֵילוֹת יִסְּרוּנִי כִּלְיוֹתָי'.
נח. **כן** הגיה הרש"ש (נדרים ד"ה טוחות), וכן הוא ברש"י בתהלים (נו ח) [והחכמת מנוח ביאר כך גם את הגירסא 'חלוקות' בוא"ו, שהוא כעין 'חלוקי אבנים' (שמואל ב' יז מ)].
נט. **ו'שכוי'** מלשון ראייה, כתרגום המילה 'וישקף' (בראשית יט כח) 'ואיסתכי'.
ס. **אמנם** פשוטו של מקרא ש'שכוי' הוא הלב, וכן כתב המשנה ברורה (סי' מו סק"ד) שבפסוק זה כלולים הן הלב המבין ומבחין בין יום ללילה והן התרנגול שגם לו יש בינה זו, ומכיון שבשפת ערבית מכונה התרנגול שכוי, תיקנו חז"ל (ברכות ס:) לברך את ברכת 'אשר נתן לשכוי בינה' בעת שמיעת קול התרנגול.

מקצתן נעשין עדים. ויעידו בפני מבריהם, דגבי דיני נפשות עדות דעיונן דכתיב (דברים יז) על פי שנים עדים יומת המת לא יומת וגו': ומקצתן נעשין דיינים. מכל המעידים לא ישבו וידונו עמהם, דהרחוי להעיד אית ליה לרבי טרפון נעשה דין מכל עד שעמו ליה לנעשה דיין, וגבי עדות החדש גופה נמי לא מכשרינן למתני' להיות העדים נעשים דיינים, לפי כן למה לי יושיבו מבריהם, יעידו בפני יחיד ואחר כך ישבו הם עמו ויקדשו, והכי תמרינן ליה בפרק שני דכתובות (דף כא:): כולן עדים הם. רחויס להעיד: והצילו העדה. יהפכו בזכותו: **מתני'** כל שלו יעל: שהוא קרן. אינו קרוי שופר, וגבי יוה"כ[ה] שופר כתיב (ויקרא כה) והעברת שופר תרועה, ובפרק בתרא (דף לד.) גמרינן ר"ה מיובל: בקרן היובל. ויובל דיכרא הוא כדמפרש בגמ': **גמ'** אקרו קרן ואקרו שופר. מקרו קרן כדתמרן, ומקרו שופר דכתיב בתתן תורה (שמות יט) במשוך היובל וגו' וכתיב ויהי קול השופר: (ו) וקרני ראם קרניו. של בכור שורו, קרן משכחן לתקרי: ותיטב לה'. תפלתי משופר, ושור קא משתעי קרא: שור שהוא (ג) פר. ניוס שנקרא שור היה גדול כפר, זהו שור של מעשה דרמסית שניוס שנדרא נזרא[ו] בקומתו, ושור בן יומו[ז] קרוי שור שנאמר (ויקרא כב) שור או כשב או עז (ג), ופר אינו נקרא עד בן שלש[ח]: אין קטיגור. זהב העגל, ושופר של פרה נמי קטיגור דעגל הוא: הואיל ואישתני. להיות דס, ואין מרחית הפר ניכר: חוטא בל יקריב. המדס לא יקריבנו הלוס, שהוא חטא הוא: חוטא בל יתנאה. להתקשט הוא בקרבנו הלוס: כיון דלזכרון קא אתי כלפנים דמי. שופר נמי, מע"ג דלית ביה משוס חוטא בל יקריב ולית ביה משוס חוטא בל יתנאה, כיון לזכרון קא אתי כנגדי כהן גדול שלפנים דמי: גילדי גילדי. בכל שנה ושנה ניכרת תוספתו, והוא כמין גלד מוסיף על גלד רחשון, כמלימו של רחשון מחילת השני: גמודה. מוגדלת: טוחות. לשון חלוקות[ט]: שבוי. לשון רחיה, כמו ויתקף (בראשית יט) ומתרגמינן ומיסתכי: קבען

מהצתן נעשו עדים ומקצתן נעשו דיינין דברי רבי טרפון רבי עקיבא אומר כולן נעשין[ט] עדים (ט) ואין עד א"נעשה דיין אפילו תימא רבי עקיבא עד כאן לא קאמר רבי עקיבא התם אלא בדיני נפשות דרחמנא אמר (א) ושפטו העדה והצילו העדה וכיון דחזיוהו דקטל נפשא לא מצו חזו ליה זכותא אבל הכא אפילו ר' עקיבא מודה: **מתני'** ב"כל השופרות כשרים חוץ משל פרה מפני שהוא קרן אמר רבי יוסי והלא כל השופרות נקראו קרן שנאמר (ב) במשוך בקרן היובל[י]: **גמ'** ג"שפיר קאמר רבי יוסי ורבנן כל השופרות אקרו שופר ואקרו קרן דפרה קרן אקרי שופר לא אקרי דכתיב (ג) בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו ור' יוסי אמר לך דפרה נמי אקרי שופר דכתיב (ד) ותיטב לה' משור פר אם שור למה פר ואם פר למה שור אלא מאי משור פר משופר ורבנן כדרב מתנה דאמר רב מתנה מאי שור פר שהוא גדול כפר. עולא אמר היינו טעמא דרבנן כדרב חסדא דאמר רב חסדא מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה לפי (ג) שאין קטיגור נעשה סניגור ולא והא איכא דם פר הואיל ואשתני והא איכא ארון וכפורת וכרוב חוטא בל יקריב קאמרינן והא איכא כף ומחתה חוטא בל יתנאה קא אמרינן והא איכא בגדי זהב מבחוץ מבפנים קא אמרינן שופר נמי מבחוץ הוא כיון דלזכרון הוא כבפנים דמי והא תנא מפני שהוא קרן קאמר חדא ועוד קאמר חדא דאין קטיגור נעשה סניגור ועוד מפני שהוא קרן ור' יוסי אמר לך דקא אמרת אין קטיגור נעשה סניגור הני מילי מבפנים והאי שופר מבחוץ הוא ודקא אמרת מפני שהוא קרן כל השופרות נמי אקרו קרן. אביי אמר היינו טעמייהו דרבנן שופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה שופרות והא דפרה כיון דקאי גילדי גילדי מיתחזי כשנים ושלשה שופרות והא תנא מפני שהוא קרן קאמר חדא ועוד קאמר חדא דשופר אחד אמר רחמנא ◦ ולא שנים ושלשה שופרות ועוד מפני שהוא קרן ורבי יוסי אמר לך דקאמרת שופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה שופרות כיון דמחברי אהדדי חד הוא ודקאמרת מפני שהוא קרן כל השופרות נמי אקרו קרן. מאי משמע דהאי יובלא לישנא דדכרא הוא דתניא אמר רבי עקיבא כשהלכתי לערביא היו קורין לדכרא יובלא ואמר ר"ע כשהלכתי לגליא היו קורין לנדה גלמודה (ג) מאי גלמודה גמולה דא מבעלה ואמר ר"ע כשהלכתי לאפריקי היו קורין למעה קשיטה למאי נפקא מינה לפרושי (ה) מאה קשיטה דאורייתא מאה דנקי אמר רבי כשהלכתי לכרכי הים (ד) היו קורין למכירה כירה למאי נפקא מינה לפרושי (ה) (ו) אשר כריתי לי אמר ר"ש בן לקיש כשהלכתי לתחום קן נשרייא היו קורין לכלה נינפי ולתרנגול שכוי לכלה נינפי מאי קרא (ז) יפה נוף משוש כל הארץ ולתרנגול שכוי אמר רב יהודה אמר רב ואיבעית אימא[ג] ריב"ל מאי קרא (ח) מי שת בטוחות חכמה או מי נתן לשכוי בינה מי שת בטוחות חכמה אלו כליות[ד] או מי נתן לשכוי בינה זה תרנגול. לוי איקלע לההוא אתרא אתא גברא לקמיה אמר ליה קבען

חלולין כגון של ראם ושל שאר החיות כקרני הצבי ודומיהן לא איצטריך ליה למעוטי דפשיטא דלאו שופר נינהו אלא אותן שהן חלולים מלשון שפופרת, ותדע דהא קדחו בזכרותו נמי אי לאו דמין במינו אינו חוצץ הוה פסלינן ליה וזכרותו נמי ודאי אי אפקיה לבר וקדחו ותקע בו לא יצא דלאו שופר הוא. **[הרשב"א]** **מאי שור פר שהוא גדול כפר.** מאי משור פר שהוא פר. כן גירסת רש"י ז"ל, ופירש הוא ז"ל שביום שנקרא שור היה גדול כפר וזהו פר של מעשה בראשית שביום [שנברא] נברא בקומתו, ויש גורסים שור שהוא מפר וכן פירש הערוך שור שהיה אביו כשהולידו פר חזק ושלם. **[הריטב"א]** **חוטא בל יתנאה קא אמרינן.** ושופר נמי בל יתנאה הוא שהרי הוא מראה כחו וחכמתו בתקיעתו שהוא יודע לתוקעו יפה ובחזקה. **[תוספות רי"ד]** **והא תנא מפני שהוא קרן קאמר חדא ועוד קאמר.** משום דמיתחזי להו דטעמא דרבנן דמתני' לאו מעליא הוא, דכיון דאשכחן כלהו דאקרו קרן ואקרו שופר ש"מ היינו קרן היינו שופר משום הכי מוספי ואמרי חדא ועוד קאמר. **[חידושי הר"ן]** **מי שת בטוחות חכמה אלו כליות.** וה' צבקות שופט צדק בוחן כליות ולב וגו'. הרי אנו למדים שהכליות יש להם כח לידע ולהודיע, וגם חלק להם בבינה כדרך שיש בלב, שהרי הקישן יחד. **[תורת המנחה פרשת כי תבוא]**

דרחמנא אמר ושפטו העדה והצילו העדה. תימה דבפרק חלו הן הגולין (מכות דף יב.) נפקא ליה מקרא מחרינא דאמר מנין לסנהדרין שרשו בחבד שהרג את הנפש שמין הורגין אותו עד שיעמוד בד"ת[ו] תלמוד לומר עד עמדו לפני העדה למשפט ויש לומר דעיקר דרשה מהתם וקרא דהכא מיצטריך דלא יליף[ט] מהתם לשחר דיין להדיין ד"ד אחר דשמני התם דאמר רחמנא והצילו העדה ומיהו הוא הדין לענין מכה מבירו כדמוכח בפ' החובל (ב"ק דף ה: ושם) ובעד נעשה דיין יש דיים חלוקים כמו שפירשנו בפ' ג' דכתובות (כא: ושם ד"ה הגח) דבעדות החדש דאורייתא עד הרואה הוא דנעשה דיין ובקיוס שטרות דרבנן אפילו עד המעיד נעשה דיין ובדיני נפשות אפילו עד הרואה אין נעשה דיין[י]:

חוץ משל פרה. הא דלא קתני נמי חוץ משל רחס דשל רחס נמי מיקרי קרן דכתי' (דברים לג) וקרני רחס קרניו וכתיב (תהלים כב) ומקרני רמים עניתני ושמא חיפס חלוליס ואיפס רחויס לשופר: **והיה** במשוך בקרן היובל. תימה דלא מייתי קרא דילחק דכתיב (בראשית כב) בסבך נקרניו ומע"ג דההוא קרא מחייס[כ] דה"ל מייתי לה בגמרא בכור שורו הדר לו וקרני רחס קרניו וי"ל דרחמה ליה לאתויי הא משום דכתיב בשופר כלפירס בקונטרס דעל גלד רחשון אתוסף גלד שני שפת השני בחלימו של רחשון והקול יולא דרך כולס:

לנדה גלמודה. ונפקא מינה כדדרשינן בסוטה (דף מב.) כי עדת חנף גלמוד (מיוב טו):

חלוגלוגות

חשק שלמה על ר"ח

ט) תולי למסר בדברי רבינו ול"ל קורין למעה קשיטה וכתמוס קן נשרייא קורין לכלה כו'.

משנת ראשונים

כל השופרות כשרים. כל השופרות החלולין אבל השאר שאינן

הגהות וציונים

ט] כת"י כולן עדים הן ואין עד וכו', וכ"ה ברש"י ובב"ק: **ג]** [**כשמעכם את קול השופר** כך איתא ברי"ף וברא"ש] (גליון): **ג]** נדצ"ל **ואיתימא** ריב"ל, (רש"ש, מנחת יהודה), וכ"ה בכת"י ובדפו"י. ובנ"א מכת"י הגי' **ואיתימא ר' אלעזר**: **ד]** בכת"י נוסף **דאמר מר** (ברכות סא ע"א) **כליות יועצות**: **ה]** בדפו"ר וגבי **ר"ה** (וכ"ה בר"ן וברע"ב) ומהרש"א הגיה כלפנינו, ובדפוס קראקא הגי' וגבי **יובל**, וכ"ה ברש"י שבריף, וכן הגיהו בגליון הר"ן, (ועי' יום תרועה): **ו]** צ"ל **חלקות**, וכ"ה ברש"י שבעין יעקב (רש"ש), ועי' חכמת מנוח: **ז]** יש להוסיף **אחר** (חכמת מנוח, וכ"ה בתוס' הרא"ש): **ח]** צ"ל **נילף** (באה"מ): **ט]** צ"ל מחיים **כתיב ה"נ** מייתי (באה"מ): **י]** [עי' מהרש"א וע"ע בתי"ט העתיק בזה"ל ועוד צריך להוכיח דבעלמא **אקרי שופרות בלא קרן**] (גליון). והחת"ס הגיה וקל להבין **דנהי** מהאי **עוד היה** צריך: **כ]** כ"ה בנ"א מכת"י בגמ' בל **יתנאה**, וכ"ה במאירי (ועי' בירושלמי יומא פ"ז ה"ג), וכן העתיק בס' יום תרועה בכל הסוגיא:

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) כתובות כא: גיטין ה: ב"ק ל: ב"ב קיד. סנהדרין לד:, ג) [ברכות נט. קידושין דף ה.], ג) סוטה מב., ד) [סוטה יג.], ה) [מולין לג.], ו) לעיל יג., ז) [ב"ק סה:], ח) לעיל י., ט) [וע"ע תוס' ב"ב קיד. ד"ה אבל וד"ה ואין], י) שמות כח יב וכט, כ) [לקמן כז:].

הגהות הב"ח

(ג) רש"י ממה"ד קרן אשכחן דאקרי דכתיב וקרני רחס קרניו של בכור שורו הס"ד: (ב) ד"ה שור שהוא כפר ניוס כו' (ג) בא"ד אלו עז כי יולד ופר אינו נקרא:

גליון הש"ס

גמ' שפיר קאמר ר"י. כעין זה פסחים דף כח ע"ב: שם ולא שנים ושלשה שופרות. עי' סוטה דף יז ע"ב תד"ה כתנה על שני:

תורה אור השלם

א) וְשָׁפְטוּ הָעֵדָה בֵּין הַמַּכֶּה וּבֵין גֹּאֵל הַדָּם עַל הַמִּשְׁפָּטִים הָאֵלֶּה: וְהִצִּילוּ הָעֵדָה אֶת הָרֹצֵחַ מִיַּד גֹּאֵל הַדָּם וְהֵשִׁיבוּ אֹתוֹ הָעֵדָה אֶל עִיר מִקְלָטוֹ אֲשֶׁר נָס שָׁמָּה וְיָשַׁב בָּהּ עַד מוֹת הַכֹּהֵן הַגָּדֹל אֲשֶׁר מָשַׁח אֹתוֹ בְּשֶׁמֶן הַקֹּדֶשׁ: [במדבר לה, כד-כה]

ב) וְהָיָה בִּמְשֹׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל בְּשָׁמְעֲכֶם אֶת קוֹל הַשּׁוֹפָר יָרִיעוּ כָל הָעָם תְּרוּעָה גְדוֹלָה וְנָפְלָה חוֹמַת הָעִיר תַּחְתֶּיהָ וְעָלוּ הָעָם אִישׁ נֶגְדּוֹ: [יהושע ו, ה]

ג) בְּכוֹר שׁוֹרוֹ הָדָר לוֹ וְקַרְנֵי רְאֵם קַרְנָיו בָּהֶם עַמִּים יְנַגַּח יַחְדָּו אַפְסֵי אָרֶץ וְהֵם רִבְבוֹת אֶפְרַיִם וְהֵם אַלְפֵי מְנַשֶּׁה: [דברים לג, יז]

ד) וְתִיטַב לַיְיָ מִשּׁוֹר פָּר מַקְרִן מַפְרִיס: [תהלים סט, לב]

ה) וַיִּקַּח אֶת חֶלְקַת הַשָּׂדֶה אֲשֶׁר נָטָה שָׁם אָהֳלוֹ מִיַּד בְּנֵי חֲמוֹר אֲבִי שְׁכֶם בְּמֵאָה קְשִׂיטָה: [בראשית לג,יט]

ו) אָבִי הִשְׁבִּיעֵנִי לֵאמֹר הִנֵּה אָנֹכִי מֵת בְּקִבְרִי אֲשֶׁר כָּרִיתִי לִי בְּאֶרֶץ כְּנַעַן שָׁמָּה תִּקְבְּרֵנִי וְעַתָּה אֶעֱלֶה נָּא וְאֶקְבְּרָה אֶת אָבִי וְאָשׁוּבָה: [בראשית נ, ה]

ז) יְפֵה נוֹף מְשׂוֹשׂ כָּל הָאָרֶץ הַר צִיּוֹן יַרְכְּתֵי צָפוֹן קִרְיַת מֶלֶךְ רָב: [תהלים מח, ג]

ח) מִי שָׁת בַּטֻּחוֹת חָכְמָה אוֹ מִי נָתַן לַשֶּׂכְוִי בִינָה: [איוב לח, לו]

עין משפט נר מצוה

ז א מיי' פ"ה מהלכות עדות הלכה ח סמג עשין קט טוש"ע ח"מ סי' ז סעיף ה:

ח ב סמג עשין מב טוש"ע ח"מ סי' מקפו ס"ק:

רבינו חננאל

שראו אחד שהרג את הנפש מקצתן נעשו עדים ומקצתן נעשו דיינים דברי ר"ט רע"א כולן עדים הן ואין עד נעשה דיין ודחינן כי אמר ר' עקיבא בדיני נפשות אבל בענין ר"ח אפי' ר"ע מודה: **ירושלמי** ר' הונא הוה חכים שהדי לחד בר נש אזל בעי מידון קומיה וכפר ביה כו'. ואסיקנא ושרא רב הונא גרמיה מן ההוא דינא ואזיל ואסהיד עלוי קומי ב"ד חורון: **קידשוהו קודם לזמנו** או לאחר עיבורו יום אחד יכול יהא מקודש ת"ל תקראו אותם אלה הם מועדי. כלומר אם תקראו אותם בזמנן הן מועדי ואם לאו אין מועדי. קודם לזמנו יום כ"ט לחודש. לאחר עיבורו יום ל"ב. ביומי דר' ברכיה אישתתקן. אמר לון שמעתין דאתקדש ירחא וארכנון בראשיהון וקבלון: **מתני' כל השופרות כשרין חוץ משל פרה מפני שהוא קרן.** ואמרינן שפיר קאמר ר' יוסי לרבנן כל השופרות נקראו קרן כו' ורבנן כל השופרות נקראו שופרות היובלין ואקרו קרן של פרה קרן אקרי שופר לא אקרי כו': **מאי שור פר שהוא מפר.** כלומר שור הנולד מפר שהוא חזק ואמרין בכחו לפיכך הוא חזק ושמן מובחר שבשוורים ולא משור זקן שכבר כחש כחו: **קטיגור מלשון רכיל.** פירוש סניגור מלין יושר. פי' חוטא בל יתגאה[כ]. אדם שחטא לא יתגאה בכלי זהב ויכנס לפני ולפנים. **קרן של פרה** כיון דהוא גילדי גילדי כשנים ושלשה שופרות זה בתוך זה נזדמן והתורה אמרה שופר אחד לא שנים ושלשה שופרות: **כתיב והיה במשוך בקרן היובל.** ופי' ר' יוסי בקרן האיל לפיכך אמר מאי משמע דהאי יובל דכתיב בהאי קרא איל הוא שכן בערבייא קורין לאיל יובלא: **מאה קשיטה.** מאה מעה. שכן באפריקא ו) קורין לכלה נינפי והוא לשון יווני: **מי שת בטוחות חכמה**

משנת ראשונים

כל השופרות כשרים. כל השופרות החלולין אבל השאר שאינן

חלוגלוגות. ומפקא מינה לזד בפ"ק דיומא (דף יח.) דאמרינן מין מאכילין אותו דברים המביאים לידי טומאה כגון חלוגלוגות: **של** יעל פשוט. פירש בקונטרס היה שכן שמה וקורין אותה מסטנג"ק ובערוך פי' היא כשבה נקבה וקרן הכשבה רגיל להיות פשוט וכפירוש הקונטרס נראה דיעל היה דכתיב (תהלים קד) הרים הגבוהים ליעלים וחקו ודימן (דברים יד) מתרגמינן ויעלא ורמא ומצוה בשל יעל פשוט כדמשמע בגמ' דכמה דפשיט טפי עדיף משום נשמ לבדנו אל כפיס ומיהו אין הלכה כן אלא כר' יהודה דאמר בר"ה בשל זכרים כפופים דהיינו של איל ור' לוי קאי כוותיה בגמ' דאמר מצוה של ר"ה ויוה"כ בכפופים דקשבר כמה דכייף אינש עדיף משום והיו עיני ולבי שם וכדאמר ר' אבהו בפ"ק (דף טו.) למה תוקעין בשופר של איל אמר הקב"ה תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק ומיהו נראה דלא פליגי אלא לכתחילה אבל כולהו מודו דיוצא בדיעבד אין בשל איל אין בשל יעל כדקתני ריש כל השותרות (אוצר החכמה) כשרים חוץ משל פרה והיכא דלא מצא של איל יוצא בשל רחל או בשעיר עזים תדע דלמצוה פליגי דהא ר' לוי מצוה קאמר ועוד אטו פשוט וכפוף כתיב דיוצא בקרא תעבירו שופר כתיב ביובל (ויקרא כה) וילפינן ר"ה מיניה וכיון דכולהו מקרו שופר חוץ משל פרה למה לא יצא ועוד משמע דפלוגתא דרבנן ור' יוסי בפני עצמן ופלוגתא דרבנן ור' יהודה בפני עצמן ולאו אדא פלוגתא היא ואם תמצא לומר דדוקא איירי אם כן הויא אדא פלוגתא דלתנא קמא כולהו כשרין אין בראש השנה אין ביוה"כ אין בתעניות אלא של זכרים כפופין ופיהן מצופה כסף ושתי חצוצרות באמצע [ב] שופר מקצר וחצוצרות מאריכות שמצות היום בחצוצרות [ג] שוה היובל לר"ה לתקיעה ולברכות רבי יהודה אומר בר"ה תוקעין בשל זכרים וביובלות בשל יעלים: **גמ'** א"ר לוי [ד] מצוה של ר"ה ושל יוה"כ בכפופין ושל כל השנה בפשוטין והתנן שופר של ר"ה של יעל פשוט הוא דאמר כי האי תנא [ה] דתניא רבי יהודה אומר בר"ה היו [ו] תוקעין בשל זכרים כפופין וביובלות בשל יעלים ולימא הלכתא כרבי יהודה אי אמר הלכתא כר' יהודה הוה אמינא אפילו של יובל נמי כר' יהודה סבירא ליה קא משמע לן במאי קמיפלגי מר סבר בר"ה כמה דכייף איניש דעתיה [ז] טפי מעלי וביום הכפורים כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי ומר סבר בראש השנה כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי (ח) ובתעניות [ט] כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי: ופיו קבען פלניא. גזלני פלוני: במה קבענוך.[י] המעשר והתרומה מתס קודעים אותי: מאי סירוגין. שתיו כמגילה (דף יז.) קרמה סירוגין (סירוגין): פסקי. לפרקים, שתין נכנסין יחד: **מאי חלוגלוגות.** שתיו כמ"ק (דף יח.) כל שבעת הימים לא היה אוכל הסוס והחלוגלוגות: פרפחיני. ירק שקורין עורקקל"י [כ]: סלסלה. מפוס והפך כמטמוניס של תורה: והוה דרינא טונא. נוסף משוי: **מתני'** שופר של ראש השנה של יעל פשוט. מפרש טעמא בגמרא למידי דתפלה בעי פסיטות: יעל. שטיי"ן בו"ק [ל]: ופיו מצופה זהב. בשל מקדש קתמר: שופר מאריך. לתתר שתלוגות פוסקין תקיעתן בשתע קול השופר: ובתעניות. לתמרינן בתס' תעניות (דף טו:) תקעו הכהנים תקעו: **בשל זכרים.** לילים, שתתתן בפופין: **ושתי חצוצרות באמצע.** שני שופרות להן תתר מכתן ותתד מכתן והן בתתצע: **שמצות היום בחצוצרות.** דלכנופיה בעלמא ניתהו, וכל כנופיה בתלוגלות דכתיב (במדבר י) והיו לך למקרא העדה: **שוה היובל לראש השנה לתקיעה.** בפשוטין, ותף על גב דתקיעתו [מ] ביובל לא לתפלה ולא לזכרון תלא לסימן שילוח עבדים והשתטת מכירת שדות, תפילו הכי כלר"ה בעי למעבדי', דגמרינן לה לגזירה שוה [נ] שביעי שביעי בפ' בתרא (דף לד.): **ולברכות.** דתעי למימר תשע ברכות ביוס הכפורים של יובל: ר' יהודה אומר כו'. טעמא מפרש בגמ': **וביובלות בשל יעלים.** וגזירה שוה לא גמיר: **גמ'** ושל כל השנה. של תעניות: קמ"ל. בר"ה תית ליה כרבי יהודה, תבל ביובל לית ליה משום גזירה שוה: **במאי קמיפלגי.** תנא קמא ורבי יהודה: **כמה דכייף איניש.** בתפלתו פניו כנוסין לתרץ טפי עדיף [ס] משום והיו עיני ולבי שם (מלכים ח ט), הלכך ברתם השנה לתפלה ולהזכיר עקידת יצחק בא [ע] בעינן כפופין, ויובלות שהן לקרות דלור בעינן פשוטין, וגזירה שוה לית ליה: **כמה דפשיט טפי עדיף.** [ף] משום נשא לבדנו אל כפיס (מיכה ג), הלכך ברתם השנה בפשוטין לתפלה הוא, ודיוה"כ נמי (ג) משום דשוייה בגזירה שוה, ובתעניות לכנופיה לא מיכפת לן ועבדינן כפופין להכירא, ולר' [צ] לוי תית ליה כר' יהודה לתפלה בעינן כפופים, ובסוס הכפורים סבירא ליה דשוה היובל לרתם השנה כרבן, הלכך תרווייהו בעינן כפופים: ופיו

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) מגילה יח., ג) [מגילה יח. נזיר ג.], ג) לקמן כט. ל. [ערכין ג:], ד) עי' יבמות דף קה:, ה) לעיל טז., ו) תהלים פא ד.

ליקוטי רש"י

היקבע אדם וגו'. רצותיו דרשו לשון גזילה ולשון מרמי הוא המעשר והתרומה שאתם גוזלים מן הכהנים ומן הלויים היא גזילתי [מלאכי ג ח]. סירוגין. נגמרת מפרש קולא מעט ופוסק (ושוהה) ומוזל ופוסק [מגילה יז.]. חלוגלוגות. מין ירק הוא ומצוי בכמה מקומות במשנה ובגמרא. פרפחיני. פיקקל"י בלעז [שם יח.]. סלסלה. מפסה היה מוזר עליה לדקדק בה כמו כבוגר על סלסלות (ירמיה ו) המוזר והולך בכרס ומשיב ידו לנקש את העולות ובלשון מכמיס מסלסל בשערו [משלי ד ח]. מסלסל בשערך. למדנו שהסלסול לשון חיפוס והיפוך [מגילה שם]. וטאטאתיה. לשון כיבוד תסקופי"ר בלע"ז כמו שתמרו רבותינו לא הוי ידעי רבנן מאי וטאטאתיה עד דשמעי' כו' [ישעיה יד כג]. **טאטיתא.** מיסקופ"ה בלע"ז [מגילה שם]. **יהבך.** משלך [תהלים נה כג]. **טייעא.** סומר ערבי [ברכות ו: וסנהדרין סז:]. **ישמעאל** [שבת פב.]. **סומר ישמעאל** [תענית כב: מו"ק כה:].

הגהות וציונים

ס] צ"ל **אמרו** (גליון): ע] בכת"י נוסף **פלניא**: ג] [מפירש"י ד"ה במה קבענוך המעשר וכו' נראה דהיה גרסתו בגמ' דמייתי גם סיפא דהך קרא **ואמרתם במה קבענוך המעשר והתרומה**] (גליון): ד] בכת"י נוסף **יומא חד** כמו להלן: ה] בכת"י **לאמתא דבי רבי דחזיתיה** להוא גברא: ו] כת"י הוא דאמר **כר' יהודה דתנן** ר"י אומר, וכ"ה בכמה ראשונים, והיא הנוסחא האמיתית (דק"ס): ז] תיבת "היו" ליתא בכת"י וברו"ח: ח] כת"י איניש **טפי עדיף**, **ומר סבר בר"ה** כמה דפשיט איניש **טפי עדיף** (וכאן הוא סוף הענין, וכל השאר ליתא), ועי' קרבן נתנאל על הרא"ש ויד דוד שכ"ה גי' רש"י ותוס' (דק"ס), ועי' מהרש"א ורש"ש: ט] ס"א **וביוה"כ** (גליון): י] בס"א נוסף **על** (חכמת מנוח) ועי' אות ג: כ] צ"ל **פולפיי"ר**, והוא הנקרא רגילה (רא"ש שביעית פ"ז מ"א): ל] אקו, יעל סלע (רש"י דברים יד ה): מ] בר"ן **דתקיעה דיובל**, וכעי"ז ברש"י שבריף: נ] ברש"י שבריף **בגזירה** שוה **דשביעי** שביעי: ס] צ"ל **ור'** (באה"מ): ע] יש להוסיף **בכפופין** (באה"מ):

עין משפט נר מצוה

ט א מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ג סמג עשין מב:

י ב מיי' פ"ג מהלכות תעניות הלכה ד:

יא ג מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ג ופ"י מהלכות שמיטין הלכה יח ופ"ב מהלכות תפלה הלכה ח:

יב ד מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ג סמג עשין מב טוש"ע ג"ח סי' תקפו סעיף ג:

הגהות הב"ח

(ג) גמ' דפסיט מינים לעתיה טפי מעלי וביום הכפורים נמי דגמר גזירה שוה ובתעניות כמה דכייף: (ד) רש"י ד"ה כמה דפסיט כו' וליוה"כ נמי דשוה הוא משום גזירה שוה ובתעניות כו' כל"ל:

תורה אור השלם

א) הַיִקָּבַע אָדָם אֱלֹהִים כִּי אַתֶּם קְבָעִים אֹתִי וַאֲמַרְתֶּם בַּמֶּה קְבַעֲנוּךָ הַמַּעֲשֵׂר וְהַתְּרוּמָה:
[מלאכי ג, ח]

ב) סַלְסְלֶהָ וּתְרוֹמְמֶךָּ תְּכַבְּדֶךָּ כִּי תְחַבְּקֶנָּה:
[משלי ד, ח]

ג) וְשַׂמְתִּיהָ לְמוֹרַשׁ קִפֹּד וַאֲגַמֵּי מָיִם וְטֵאטֵאתִיהָ בְּמַטְאֲטֵא הַשְׁמֵד נְאֻם יְיָ צְבָאוֹת:
[ישעיה יד, כג]

ד) הַשְׁלֵךְ עַל יְיָ יְהָבְךָ וְהוּא יְכַלְכְּלֶךָּ לֹא יִתֵּן לְעוֹלָם מוֹט לַצַּדִּיק:
[תהלים נה, כג]

רבינו חננאל

חכמה. אלו הכליות. או מי נתן לשכוי בינה זה תרנגול: **פי' קבען פל'** גזלני פל'. כדכתיב היקבע אדם אלהים וגו' פי' סירוגין פסקי פסקי. **חלוגלוגות.** פירוש פרפחינן. פי' מהפך במזייה. מסלסל בשערו. פי' טאטיתהא. מכבד שמכבדין בו את הבית. פי' יהבך משואך: **[מתני'] שופר של ר"ה של יעל כו'.** א"ר לוי מצוה של ר"ה ושל יוה"כ והיא היובל בכפופין ושל ימות השנה כגון תענית בפשוטין. ור' לוי בר"ה בלבד הוא דאמר כר' יהודה דתנן ר' יהודה אומר בר"ה תוקעין בשל זכרים וביובלות בשל יעלים. וקיימא לן כר' לוי בר"ה ויוה"כ במאי פליגי ת"ק ור' יהודה. ר' יהודה סבר בר"ה במאי דכייף איניש טפי עדיף וביוה"כ במאי דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי.

קַבְעַן פְּלָנְיָא - פלוני קבעני. **לֹא** הֲוָה יָדַע **מַאי** קָאָמַר לֵיהּ - לא ידע לוי מה כוונת האיש, שלא הבין מה היא קביעה זו, **אֲתָא שְׁאֵיל בֵּי מִדְרְשָׁא** - בא ושאל בבית המדרש מה פירושה של מלה זו, **(אמר) [אָמְרוּ]** לֵיהּ, **גַּזְלַן אָמַר לָךְ** - כוונת אותו אדם היתה שפלוני גזלו, **דִּכְתִיב** - שכן מצינו בנבואת מלאכי בתוכחת הקב"ה על אי נתינת תרומות ומעשרות (מלאכי ג ח), 'הֲיִקְבַּע אָדָם אֱלֹהִים וגו' כִּי אַתֶּם קֹבְעִים אֹתִי וַאֲמַרְתֶּם בַּמֶּה קְבַעֲנוּךָ הַמַּעֲשֵׂר וְהַתְּרוּמָה', כלומר, וכי מן הראוי שיגזול אדם את בורא העולם, ובמעשר והתרומה אשר אינכם נותנים לכהנים וללויים אינכם גוזלים אותי לבדם כנראה לעיני בשר, אלא גם אותי, שזה חלקי בתבואתכם. ולמדנו שמשמעות המילה 'קביעה' היא גזילה[ב]. **אָמַר** לֵיהּ **רָבָא** מִבַּרְנִישׁ לְרַב אַשִׁי, **אִי** הַוַאי **הָתָם** - אילו הייתי שם במקומו של לוי, **הֲוָה אֲמִינָא** לֵיהּ - הייתי חוקר ודורש את אותו אדם כמה שאלות על טענתו, **הֵיכִי קַבְעָךְ, בְּמַאי קַבְעָךְ, וְאַמַּאי קַבְעָךְ** - כיצד קבע אותך, במה קבע אותך, ומדוע קבע אותך, **וּמְמֵילָא הֲוָה יָדְעִינָא** - ומתוך התעמקות בתשובותיו הייתי מבין מעצמי את פירוש המלה 'קבע'[ג]. מבארת הגמרא מה היה טעמו של לוי שלא שאלו שאלות אלה, **וְאִידְּוּ סָבַר** - ולוי סבור היה, **מִילְּתָא דְּאִיפּוּרָא קָאָמַר** לֵיהּ - שכוונת אותו אדם לדבר איסור של גילוי עריות[ד], ובזה לא שייכות השאלות הללו[ה].

★

הגמרא ממשיכה לעסוק בביאור מילים שאינן מוכרות, ומביאה מעשים אודות שפחתו של רבינו הקדוש אשר לגודל צחות לשונו ידעה גם היא בזה יותר מחכמי בית המדרש, כיון שדרה עמו בביתו וידעה שיחו ושיגו', ולמדו ממנה חכמים כמה וכמה ביאורי מילים:

לֹא הֲווּ יָדְעֵי **רַבָּנָן מַאי סִירוּגִין** - לא ידעו תלמידי רבינו הקדוש[ז] מה ביאור המלה 'סירוגין' המוזכרת במשנה במגילה (יז.)[ח]. **שַׁמְעוּהָ לְאַמְתָא דְּבֵי רַבִּי** - שמעו את שפחתו של רבי **דַּהֲוָות אָמְרָה לְהַהוּא גַּבְרָא דַּהֲוָה קָא מְהַפֵּךְ בְּשָׁעֲרֵיהּ** - שראתה את התלמידים נכנסים לבית המדרש קבוצות קבוצות, **אָמְרָה לְהוּ, עַד מָתַי אַתֶּם נִכְנָסִין סִירוּגִין** ומדוע לא תכנסו כולם יחד, ומתוך דבריה הבינו שמשמעות 'סירוגין' הוא דבר הנעשה בהפסקות, בלא רצף, ולגבי קריאת המגילה, הכוונה לקריאתה חלקים חלקים עם הפסקות ביניהם.

ביאור נוסף שלמדו חכמים משפחתו של רבי:

לֹא הֲווּ יָדְעֵי **רַבָּנָן מַאי חֲלוּגְלוּגוֹת** - לא ידעו התלמידים איזהו הירק הנקרא 'חלוגלוגות' ומוזכר בברייתא לגבי זב[ט]. **יוֹמָא חַד שַׁמְעוּהָ לְאַמְתָא דְּבֵי רַבִּי** - יום אחד שמעו את שפחתו של רבי **דַּהֲוָות אָמְרָה** - שציותה על חברתה, שפחה נוספת, **שְׁקוֹלִי טָאטִיתָא וְטַאטִי בֵּיתָא** - קחי מטאטא וטאטאי את הבית, ומכך הבינו ש'טאטוא' הוא כיבוד הבית בכדי לנקותו, וביאור הפסוק הוא, שה' יכבד וינקה את בבל מכל עד שתתרוקן ולא ישאר בה מאומה[י].

ביאור מילה נוספת שלמדו ממקום אחר:

לֹא הֲווּ יָדְעֵי **רַבָּנָן** - לא ידעו החכמים **מַאי** - מה פירוש הפסוק (תהלים נה כג) 'הַשְׁלֵךְ עַל ה' יְהָבְךָ וְהוּא יְכַלְכְּלֶךָ'[יא], שלא הבינו את המילה 'יהב'. **אָמַר** רַבָּה **בַּר** בַּר חָנָה, **יוֹמָא חַד** הֲוָה **אָזְלִינָא בַּהֲדֵי הַהוּא טַיָּיעָא** - יום אחד נתלויתי בדרך אל סוחר ערבי[יט], **הֲוָה דָּרֵינָא טוּנָא** - נשאתי משא על כתפי, **וְאָמַר לִי** אותו הערבי, **שְׁקוֹל יְהָבָיךְ וּשְׁדֵי אַגַּמְלַאי** - טול יהבך והשלך אותו על הגמל שלי, ומכך הבנתי ש'יהב' פירושו משא. וכך הוא הביאור בפסוק, הקב"ה אומר לדוד, השלך על ה' את עול דאגותיך ובטח בו שהוא ישאם במקומך, שהרי ה' אינו עוזב את הצדיק, ולעולם יצילו לבל יתמוטט[יט].

★ ★ ★

א. **ע"פ** הגליון. הגהות וציונים.

ב. **ובמה** שלא ידע זאת גם לוי, ראה תוספות (ב"ב קיג. ד"ה תרווייהו) שלפעמים לא היו החכמים בקיאים בפסוקים.

ג. **רבינו** אברהם מן ההר (ד"ה וממילא).

ד. **ערוך** לנר (ד"ה הוי).

ה. **מהרש"א** (ח"א, ד"ה גמ'). והערוך לנר (ד"ה הוי) הקשה שגם בזה היה ללוי לשאול שאלות לבירור הענין בכדי להענישו על העבירה שעשה, או כדי לחייבו בדמי בושת.

ו. **בכמה** מקומות בש"ס מובאים דברי שפחתו של רבי. במועד קטן (יז.) מובא שהכניסה לנידוי אדם שהכה בנו גדול ולגודל חשיבותה לא זלזלו חכמים בנידויה שלש שנים, ובכתובות (קד.) בסוגיית פטירתו של רבי כותבת הגמרא שבראשונה התפללה שיכופו תחתונים את העליונים וימשיך לחיות, וכשראתה שמצטער הרבה בחולי מעיו החליפה תפילתה שיכופו עליונים את התחתונים ואף השליכה כד מן הגג לארץ לגרום רעש ולהפסיק את תפילת החכמים ומיד נסתלק. ובסדר הדורות (ערך רבי יהודה הנשיא) הביא בשם כתבי האריז"ל שאותה שפחה היתה גלגול של השפחות שעברו בים סוף וראו במראה מרכבה מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי [ראה רש"י שמות (טו ג)].

ז. **רש"י** (מגילה יח. ד"ה לא).

ח. **בדיני** קריאת מגילת אסתר שנינו 'קראה סירוגין וכו' יצא'.

ט. **'זב'** הוא הרואה ראיית זיבה מאמתו [ושונה משכבת זרע, ראה נדה (לה:)]. בראיה ראשונה דינו כבעל קרי (זבים פ"ו מ"ו), בראיה שניה באותו היום או למחר סופר שבעה נקיים, ובראיה שלישית מתחייב בקרבן (מגילה ח.). ירק החלגלוגות נמנה ביומא (יח ע"ב ועי"ב ורש"י שם יח. ד"ה מין) בין הדברים שאין מאכילים בהם את הזב בימי בדיקתו מפני שמביאים את הטומאה. והכוונה בזה לדין המשנה (זבים פ"ב מ"ב) שהזב נטמא להתחייב בשבעה נקיים ובקרבן רק אם ראה זיבה שלא לאונס, אבל אם ראה לאונסו אינו נעשה זב. ולכן כתבה הברייתא שלאחר ראייתו הראשונה מונעים אותו ממאכלים המביאים את הזיבה, שבאופן זה אם יראה זיבה נדע שאינה לאונסו. וכתב הערוך לנר (נדה שם) בביאור דברי רש"י שהזכיר מניעה מאכילת ירק זה שבעה ימים, שהובאה ברייתא זו ביומא בסוגיית הכנת כהן גדול לעבודות יום הכיפורים בכדי ללמד שגם את הכהן הגדול היו מונעים ממאכלים אלו כל שבעת ימי פרישתו מביתו לפני יום הכיפורים.

ירק החלוגלוגות מוזכר גם בשביעית (פ"ט מ"ב) ובעירובין (כח.). וראה עוד בשביעית (פ"ז מ"ב ונרע"ג שם), ובעוקצין (פ"ג מ"ב ונמוספות יו"ט שם). ובאוצר לעזי רש"י מתרגם 'רגלה, חלגלוגה, עשב בר' ['רְגֵילָה' הוא שם ירק זה בערבית. רע"ב (עוקצין שם)].

י. **המפיק** ה"א שבתיבת 'פרפחיניה' מוסיף על שם הירק שהיתה זו הפרפחינא שלו, דהיינו שאותו הירק היה שייך לאדם שזרקו.

יא. **על** פי רש"י כאן ורלב"ג במשלי. ובנזיר (ג.) מבואר כבר שפסוק זה עוסק בתורה. ולשון רש"י במשלי, 'סַלְסֶלָהּ, חפשה, הֱיֵה חוזר עליה לדקדק בה'.

יב. **הנבואה** נאמרה לישעיה שחי בימי הבית הראשון, אודות החורבן שעתידה בבל להיחרב לאחר מות נכדו של נבוכדנצר מחריב הבית. [ראה ישעיה (פרקים יג-יד) ורד"ק שם (יד ז)].

יג. **על** פי מצודת דוד.

יד. 'הַשְׁלֵךְ עַל ה' יהבך והוא יכלכלך לא יתן לעולם מוט לצדיק'. הפרק בו מופיע פסוק זה נאמר על ידי דוד כנגד רודפיו דואג ואחיתופל. רש"י (תהלים נה ד). לדעתו (שם פסוק כג) פסוק זה הוא הבטחה מה' לדוד, שאחר שפרט דוד לאורך כל הפרק את חששותיו מרדיפותיהם וגודל הסבל שבידם להסב לו, השיבתו רוח הקודש בפסוק זה שישליך דאגותיו על ה' אשר לא יתן לעולם מוט לצדיק. אבל הרד"ק ומצודת דוד ביארו שהוא המשך דברי דוד, ואמר לנפשו שאף שלפי הנראה לעיני בשר יש לו לחשוש מאד ממזימות דואג ואחיתופל, האמת היא שיש להטיל את המשא על הקב"ה אשר בכחו לסובלו במקומו ולהושיע את הצדיק לבל יתמוטט.

טו. **רש"י** (נרכות ו: ד"ה חלף).

טז. **ו'כלכל'** משמעותו נשיאה והחזקה, כלשון הפסוק (מלכים ב' ד כז) 'הנה השמים

חלוגלוגות. ונפקא מינה לזב דפ"ק דיומא (דף יח.) לחמרינן מין מחכילין אותו דברים המביאים לידי טומאה כגון חלוגלוגות: **של** יעל פשוט. פירש בקונטרס היה שכן שמה וקורין אותה מסטנג"ק ובערוך פי' היא כשבה נקבה וקרן הכשבה רגיל להיות פשוט ובפירוש הקונטרס נראה דיעל היה דכתיב (דברים יד) מתרגמינן ויעלה ורמה ומלוה בשל יעל פשוט כלומר בגמ' דכמה דפסיט טפי עדיף משום נשא לנבנו אל כפיס ומיהו אין הלכה כן אלא כר' יהודה דאמר בר"ה בשל איל וכ' לוי קמי כוותיה בגמ' דאמר מלוה של ר"ה ויוה"כ נכפופים דקאמר כמה דכייף חיוים טפי עדיף משום והיו עיני ולבי שם וכדאמר ר' אבהו בפ"ק (דף טו.) למה תוקעין בשופר של איל אמר הקב"ה תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק ומיהו נראה דלא פליגי אלא לכתחילה אבל כולהו מודו דיוצא בדיעבד אין בשל איל אין בשל יעל כדקתני ריש כל השופרות כשרים חוץ משל פרה והיכא דלא אלוה של איל יוצא בשל רחל או בשעיר עזים אבל לכתחילה פליגי דהא ר' לוי אלוה קאמר ועוד אלו פשוט וכפוף כתיב בקרא תעבירו שופר כתיב ביובל (ויקרא כה) וילפינן ר"ה מיניה וכיון דכולהו אקרו שופר חוץ מבל פרה למה לא יצא ועוד משמע דפלוגתא דרבנן ור' יוסי בפני עצמן ופלוגתא דרבנן ור' יהודה בפני עצמן ולאו אדא אלא פלוגתא היא ואם תמצא לומר דדוקא איילי אם כן הויא אלא פלוגתא לאתוי קמא כולהו כשרין אין נראה השנה אין ביוה"כ אין בתעניות חוץ מבל פרה ור' יוסי אומר אף בל פרה ולאידך דבנן ר"ה ויוה"כ בשל יעל ותעניות בל זכריס ולר' יהודה ר"ה בל זכריס וביובל בשל יעלים ומיהו קשה קלת להא ר' לוי דאמר מצוה בל ר"ה ויוה"כ [ב] היינו משום דילפינן גזרה שוה זה מזה בשביעי שביעי בלאמרינן בפ' בתרא (דף לד.) וכדאמן שוה יובל לר"ה לתקיעה ואי הוה טעמא משום מצוה בעלמא כלאמרינן בכמה דכייף איילי היינו דוקא בראש השנה שהתקיעה לתפלה ולזכרון אבל יובל אין התקיעה אלא סימן שלוח עבדים והשמטת בדות המוזרות לבעלים לבן היה נראה לי ממוך זה לאיני יוצא אלא בבפוף פירוש דצריך להיות בפוף אי לא לא וגמרינן יובל מיניה: **ושתי** חצוצרות **באמצע.** אמי שופרות היו להן אחד מבאן ואחד מבאן בדי שיהיו התוקעות בתוקע משום למעלה היום בתוקעות: **רבי** יהודה אומר בר"ה **בשל** זברים **וביובלות בשל יעלים.** לית ליה לרבי יהודה שום בר"ה תוקעין בשופר של איל בפופין ובשל יעל בפשוטין ואי אפשר לומר בשל יעל בפופין ובשל איל בפשוטין דהא בעינן שופר בדחם השנה לאו משום דילפינן מיובל אלא בדי שיהא בדחם השנה בפשוטין לתפלה ולזכרון בדכתיב (ויקרא כה) ויובל יהיה לבם ובשל איל בפופין לא בעינן בדחם השנה אלא בדי שיזבור בעקידה אבל יובל לשאול עבדים ושדות המוזרות לבעלים אין לחוש אלא שיהא שם שופר עליו מע"ג דר' לוי אמי משום להו לעניין זה משום גזרה שוה אם לומר דבהא פליגי:

גמרא קבען פלניא לא הוה ידע מאי קאמר ליה אתא שאיל בי מדרשא (אמר) [א] ליה גזלן [ג] אמר לך דכתיב [א] היקבע אדם אלהים [ג] וגו' א"ל רבא מברניש לרב אשי אי הואי התם הוה אמינא ליה היכי קבעך במאי קבעך ואמאי קבעך וממילא הוה ידעינא ואיהו סבר מילתא דאיסורא קאמר ליה. לא הוו ידעי רבנן מאי [ב] סירוגין [ד] שמעוה לאמתא דבי רבי דחזתנהו רבנן דהוו עיילי פסקי פסקי אמרה להו עד מתי אתם נכנסין סירוגין סירוגין. לא הוו ידעי רבנן מאי חלוגלוגות יומא חד שמעוה [ב] לאמתא דבי רבי דחזית להדהוא גברא דקא מבדר פרפחיניה אמרה ליה עד מתי אתה מפזר חלוגלוגך. לא הוו ידעי רבנן מאי [ב] סלסלה ותרוממך יומא חד שמעוה לאמתא דבי רבי דהוות אמרה [ה] להדהוא גברא דהוה קא מהפך בשעריה אמרה ליה עד מתי אתה מסלסל בשערך. לא הוו ידעי רבנן מאי [ג] וטאטאתיה במטאטא השמד יומא חד שמעוה לאמתא דבי רבי דהוות אמרה לחבירתה שקולי טאטיתא וטאטי ביתא. לא הוו ידעי רבנן מאי [ד] השלך על ה' יהבך והוא יכלכלך אמר רבה בר בר חנה יומא חד הוה אזלינא בהדי ההוא טייעא הוה דרינא טונא ואמר לי שקול יהבך ושדי אגמלאי: **מתני'** שופר של ראש השנה של יעל פשוט ופיו מצופה זהב [א] ושתי חצוצרות מן הצדדין שופר מאריך וחצוצרות מקצרות שמצות היום בשופר ובתעניות בשל זכרים בפופין ופיהן מצופה בסף ושתי חצוצרות באמצע [ב] שופר מקצר וחצוצרות מאריכות שמצות היום בחצוצרות [ג] [ג] שוה היובל לר"ה לתקיעה ולברכות רבי יהודה אומר בר"ה תוקעין בשל זכרים וביובלות בשל יעלים: **גמ'** א"ר לוי [ד] מצוה של ר"ה ושל יוה"כ בכפופין והתנן שופר של ר"ה של יעל פשוט הוא דאמר כי האי תנא [ו] דתניא רבי יהודה אומר בר"ה היו [ז] תוקעין בשל זכרים כפופין וביובלות בשל יעלים ולימא הלכתא כרבי יהודה אי אמר הלכתא כר' יהודה הוה אמינא אפילו של יובל נמי כר' יהודה סבירא ליה קא משמע לן במאי קמיפלגי מר סבר בר"ה כמה דכייף איניש דעתיה [ח] טפי מעלי וביום הכפורים כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי ומר סבר בראש השנה כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי (ו) ובתעניות [ט] כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי: **ופיו** קבען פלניא. גזלני פלוני: במה קבענוך. [ז] המעבר והתרומה מתס קונעים אותי: מאי סירוגין. שתינו במגילה (דף יז.) קרתה סירוגין (סירוגין): פסקי. לפרקים, שתינן נכנסין יחד: מאי חלוגלוגות. שתינו בפ"ק (דף יח.) כל שבעת הימים לא היה אוכל הטוס והחלוגלוגות: פרפחיני. ירק שקורין עורקקל"י [ב]: סלסלה. תפוס והפך במטמוניס של תורה: והוה דרינא טונא. נוטל משוי: **מתני'** שופר של ראש השנה של יעל פשוט. מפרש טעמא בגמרא למידי דתפלה בעי פסיטות: יעל. שטיי"ן בו"ק [ג]: ופיו מצופה זהב. בשל מקדש קאמר: שופר מאריך. לאחר שתוקרות פוסקין תקיעתן נשמע קול השופר: ובתעניות. לתמרינן בפ' תעניית (דף טו:) תקעו הכהנים תקעו: **בשל** זברים. חילוס, שתתמן כפופין: ושתי חצוצרות באמצע. שני שופרות להן אחד מכאן ואחד מכאן והן בתוכן: שמצות היום בחצוצרות. ללכנופיא בעלמא ניתהו, וכל כנופיא בתוקרות דכתיב (במדבר י) והיו לך למקרא העדה: שוה היובל לראש השנה לתקיעה. בפשוטין, ואף על גב דתקיעתו [מ] ביובל לא לתפלה ולא לזכרון אלא לסימן שילוח עבדים והשמטת מכירת שדות, אפילו הכי כדר"ה בעי למעבדי', דגמרינן לה לגזירה שוה [נ] שביעי שביעי בפ' בתרא (דף לד.): ולברבות. בעל מקדש קאמר: שופר מארין. לאחר שתוקרות פוסקין תקיעתן נשמע קול השופר: ובתעניות. לתמרינן בתם

משנה

כשם שתוקעים בשופר בראש השנה כך תוקעים בשני זמנים נוספים, ביום הכיפורים של שנת היובל, ככתוב (ויקרא כה ט) 'והעברת שופר תרועה בחדש השביעי בעשור לחדש, ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם'[ז], ובתעניות שגוזרים על עצירת גשמים, כמבואר במשנה בתענית (טו:) 'תקעו הכהנים תקעו'[ח]. בבית המקדש תקעו בשופר ובחצוצרות יחדיו, שלא כבשאר המקומות שתקעו רק באחד מהם. המשנה דלהלן עוסקת בשני עניינים, א. צורת התקיעה בבית המקדש בשופרות ובחצוצרות. ב. סוגי השופרות בהם יש לתקוע לכתחילה[ט]. ותדון בזה הן בנוגע לראש השנה והן בנוגע לשני הזמנים האחרים:

שׁוֹפָר שֶׁל תקיעות **רֹאשׁ הַשָּׁנָה** בבית המקדש[כ], היה **שֶׁל יָעֵל** [-מין חיה][כא], שהוא **פָּשׁוּט** - שהקרן שלו גדלה בצורה ישרה, בלי **בַּחֲצוֹצְרוֹת**[לז].

עקימות[כב], ובו יש לתקוע לכתחילה בראש השנה [בכל מקום, לא רק במקדש][כג], **וְהִיא** הצר **מְצוּפֶּה זָהָב** מבחוץ[כד], **וּשְׁתֵּי חֲצוֹצְרוֹת מִן הַצְּדָדִין**[כה] - ובשתי חצוצרות כסף[כו] היו תוקעים בה בעת משני צידי השופר, **וְהָיָה הַשּׁוֹפָר מַאֲרִיךְ** בתקיעתו **וְהַחֲצוֹצְרוֹת מְקַצְּרוֹת** בתקיעתן[כז], כך שקול השופר נשמע גם לאחר שפסקו החצוצרות מתקיעתן. וטעם הדבר[כח], בכדי שיכירו[כט] שֶׁעִיקַּר **מִצְוַת הַיּוֹם בַּשּׁוֹפָר**[ל].

וּבַתַּעֲנִיּוֹת שעושים על עצירת גשמים[לא] או על שאר צרות[לב], היו תוקעים במקדש[לג] **בִּשְׁנֵי** שופרות **שֶׁל זְכָרִים** [-אֵילִים] ששופרותיהם **כְּפוּפִין**[לד], **וּפִיהֶן מְצוּפֶּה כֶּסֶף** הפָּחוּת מן הזהב, **וּבִשְׁתֵּי חֲצוֹצְרוֹת בָּאֶמְצַע**[לה], והשופרות מן הצדדין, והיה **הַשּׁוֹפָר**[לו] **מְקַצֵּר** בתקיעתו **וְהַחֲצוֹצְרוֹת מַאֲרִיכוֹת**, והמשיך קול החצוצרות להשמע אחר גמר תקיעת השופרות. וטעם הדבר, בכדי שיכירו שֶׁעִיקַּר **מִצְוַת הַיּוֹם בַּחֲצוֹצְרוֹת**[לז].

ושמי השמים לא יכלכלוך', כלומר אין בכחם לשאתך.
'בשר ודם עושה לו פטרון והולך אצלו פעם אחת והוא מקבלו, שניה והוא מקבלו, שלישי נראה לו, רביעי אינו מקבלו, אבל הקב"ה אינו כן, אלא כל מה שאתה מטריח עליו הוא מקבל, לכך נאמר השלך על ה' יהבך והוא יכלכלך'. ילקוט שמעוני (תהלים רמז תשעג). ונוגע לא רק להצלה מרודפים אלא לכל צרכי האדם, ובזוהר (אחרי מות עט:) ושערי קדושה (ח"ג שער ד ד"ה אגב) ומדרש שמואל (אגות פ"ג מ"י, נחלק מהדפוסים מ"מ) הובא פסוק זה על דאגות פרנסה.
בליקוטי הגר"א (תהלים שם) ביאר את 'לא הוו ידעי רבנן מאי השלך על ה' יהבך וכו', שהסתפקו חכמים בחובת הבטחון, האם על האדם לעשות את הצריך לו כפי הנראה לעיניו ולאחר מכן יבטח בה' שתצליח השתדלותו, או שאין להשען כלל על מעשיו ושכלו. וסברו בתחילה שעל האדם לעשות את מה שנראה לו ורק לאחר מכן לבטוח בה' שיצליח דרכו. אלא שנתקשו בפסוק זה שהיה לו לכתוב 'השלך על ה' צרכיך', ולא "יהבך". וכשראו מעשה זה, שלכאורה היה לרבה בר בר חנה להציע להההוא טייעא תשלום בכדי שירשה להניח את המשא על גמלו, ובסוף פנה הוא עצמו אל רבה והציע לו את גמלו, למדו שכשנגזר על האדם מן השמים שיקרהו כך וכך יבואו ויבקשוהו לעשות זאת. ותיבת "יהבך' מלשון "יהיב', שהיא נתינה, כלומר גם כשעל האדם לשלם על ענין מסוים, אם נגזר מן השמים שיקרה הדבר לא זו בלבד שיפטרוהו מן הממון אלא גם יבקשוהו לעשות זאת. והראם בזה הקב"ה שאין לאדם להשען על בינתו כלל וכלל אלא רק לבטוח בו מתחילה ועד סוף. והוא המקרא שכתוב (משלי ג ה) 'בטח אל ה' בכל לבך ואל בינתך אל תשען', כלומר אל תשתמש בבינתך אפילו בתורת משענת מן הצד אלא בטח בה' בכל לבך.
יז. ובשעת תקיעת השופר היו השדות חוזרות לבעליהן שמכרום מהיובל הקודם ואילך, ועבדים עבריים משתחררים לבתיהם, כמבואר לעיל (ח: בגבריימא).
יח. רש"י (ד"ה שמנות) כתב שמטרת התקיעה בתעניות לאסוף את העם לתפילה. וכעין זה כתב הריטב"א (ד"ה בתעניות) והוסיף שחיוב תקיעות אלו הינו מדרבנן בשונה מראש השנה שחיובן מן התורה. אבל הרמב"ם (תעניות פ"א הלכה ג-ד) כתב שאף חיוב תקיעה זו מדאורייתא לעורר לב העם לתשובה, ככתוב (במדבר י ט) 'וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם לפני ה' אלהיכם ונושעתם מאויביכם', וכתב הפסוק מלחמה והוא הדין לשאר הצרות. וכתב רבי ירוחם פישל פערלא (ספר המצוות לרס"ג, עשה טז ד"ה ולפ) שאף שמלשון משנתנו 'שמצות היום בחצוצרות' משמע שתקיעה זו מדאורייתא, יש לומר בדעת רש"י שאגב הרישא 'שמצות היום בשופר' האמורה בראש השנה כתבה גם בסיפא 'שמצות היום', אבל אינה מצוה כראש השנה. מלבד זמנים אלו תקעו במקדש בכל יום בעת הקרבת התמידים ובשבתות ובמועדים גם בעת הקרבת המוספים, כמבואר במשניות (תמיד פ"ז מ"ג, סוכה נג:) וברמב"ם (ממידין ומוספין פ"ו הלכה ה-ז), ובתקיעות אלו אין משנתנו דנה.
יט. בפרט זה ממשיכה משנתנו את ענין המשנה שלפניה (לעיל ע"פ), ששם דנה המשנה איזה שופרות כשרים, ומשנתנו דנה באיזה מבין הכשרים יש לתקוע לכתחילה. מאירי (ד"ה המשנה הרביעית).
כ. המשנה מבארת את צורת התקיעות שנהגו בבית המקדש בזמנים שונים, ולכן לא חשה לפרט שדינים אלו לכתחילה בלבד, שבבית המקדש ודאי נהגו כנדרש לכתחילה. רמב"ן (דרשה לרשב"ג השנה ד"ה ומתר) וריטב"א (ד"ה והוי). וראה בסמוך שיש מדיני המשנה הנוהגים גם בשאר המקומות.
כא. לרש"י (ד"ה יעל) [על פי ביאור התוספות (ד"ה שהוא)] יעל הוא מין חיה, אולם לדעת הערוך (ערך יעל ג) הכוונה לכבשה [נקבת האיל]. ורש"י לא פירש כן משום שאין מצוי שיהיה לכבשה הנקבה שופר. פני יהושע (ד"ה שופר).
ופשוט שהוא הדין לשל שאר בהמות וחיות, שהרי לא הזכירה התורה יעל, אלא כוונת התנא להצריך שופר פשוט [-ישר] כשל היעל. רמב"ן (ד"ה והם), ריטב"א ור"ן (ד"ה והוי) וחידושי הר"ן (ד"ה שופר).
כב. והטעם הוא כפי שיבואר בגמרא, שכיון שראש השנה הוא יום תפילה, ובשעת התפילה יש לעמוד זקופים בנשיאת עינים למרום, מרמזים על כך כשתוקעים בשופר של יעל הפשוט. רש"י (ד"ה שופר).
כג. ההלכה שיש לתקוע בשופר פשוט לדעת תנא זה [או בכפוף לדעת רבי יהודה בהמשך המשנה] נוהגת בכל מקום ולא רק במקדש, אלא שבמשנתנו הובאה הלכה זו שנהגה **גם** במקדש בין אותן ההלכות שנהגו במקדש בלבד כחצוצרות וציפוי, מפני שכוונתה לפרט כיצד נהגו במקדש, תקעו בשל יעל, ופיו היה מצופה זהב וכו'. אבל אילו היתה כוונת המשנה ברישא זו להורות הלכה שכן יש לנהוג בכל מקום, לא היתה כותבת וא"ו החיבור לפני ההלכה של 'ופיו מצופה זהב' הנוהגת ודאי רק במקדש. רמב"ן (דרשה לרשב"ג השנה ד"ה ומתר) וריטב"א (ד"ה והוי). [ואף רש"י שכתב (ד"ה מצופה) ש'פיו מצופה' נהג בבית המקדש בלבד יודה שגם ברישא כוונת המשנה לספר איך תקעו במקדש, שאם לא כן אין מקום לוא"ו החיבור כנ"ל, אלא בא לחדש שמכאן ואילך נוהגות ההלכות רק במקדש, שלא כהלכות שופר כפוף ופשוט הנוהגות גם בשאר המקומות].
כתבו הראשונים (רמב"ן ד"ה הא, רפ"ח סי' ו ועוד), שדין זה הוא לכתחילה בלבד, אבל כשאין שופר פשוט יתקעו בכל שופר שימצאו מלבד הנעשה מקרן הפרה כמבואר במשנה הקודמת. והוא הדין שלרבי יהודה החולק בהמשך המשנה ומצריך בראש השנה שופר כפוף אין הדבר מעכב, שכל משנתנו עוסקת רק בדין לכתחילה. אמנם הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ו) פסק שבראש השנה תוקעים בשל איל, שלא כתנא קמא, וכתב ששל איל מעכב, וכתב המגיד משנה בדעתו שכל משנתנו לעיכובא נשנתה, ולתנא קמא שופר פשוט מעכב. וכן העלו התוספות (ד"ה הא) במסקנתם, והוכחתם תובא להלן בסוף דברי רבי לוי בגמרא [לאחר המילים 'קא משמע לן']. ובהערה נוספת שם יובא פסק ההלכה בזה.
כד. ושלא במקום הנחת הפה, משום חציצה. גמרא (כו.).
דין זה נוהג בשופר של מקדש בלבד. רש"י (ד"ה ופיו). וביאר הרש"ש (ד"ה ופיו) שאף שרק על החלק של חצוצרות מבואר בברייתא (כו.) שנהג רק במקדש, ולא כתבה כן גם על 'פיו מצופה זהב', מסתימת לשון הגמרא 'רב פפא בר שמואל סבר למיעבד עובדא כמתניתין, אמר ליה רבא לא אמרו אלא במקדש', הבין רש"י שכל המשנה עוסקת רק במקדש, והברייתא פירשה בדבר אחד ולא חשה לפרט את השאר.
כה. בכל תקיעת שופר בבית המקדש היו תוקעים גם בחצוצרות, שנאמר (תהלים צח ו) 'בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה''. גמרא (להלן מ.). וראה שם עוד שביארה הגמרא איך אפשר לשמוע את קול השופר תוך כדי שמיעת קול החצוצרות.
כו. טורי אבן (ד"ה ומני).
כז. וכן בתרועה ובכל הסדרים. עפ"י הריטב"א (לקמן מ. ד"ה ושמי).
כח. כוונת המשנה הן לחלק שתקע השופר באמצע והן לכך שהאריך בתקיעתו. עפ"י דברי התוספות (ד"ה ושמי).
כט. תוספות יו"ט (פ"ג מ"ג).
ל. שמדרך קול השופר להחריד פתיים ולהקיץ שכורים ולהעיר נרדמים, והוא ענין יום ראש השנה. מאירי (חיבור המשובה מאמר ג פ"ה).
וכשם שבשלשה המהלכים בדרך הולך הגדול באמצע (יומא לו.), אף כאן החשוב [שהוא השופר] תוקע באמצע. ר"ן (ד"ה ושמי - הרמזון).
לא. כשהגיע ראש חודש כסלו ולא ירדו גשמים היו בית דין גוזרים שלש תעניות על הציבור ובהן עדיין לא תקעו בשופרות, עברו אלו ולא נענו היו גוזרים עוד שלש תעניות חמורות יותר ובהן כבר תקעו בשופרות, עברו אלו ולא נענו גזרו עוד שבע חמורות יותר. תענית (י. יג:).
לב. שם (יט.). ודנו המגן אברהם (תחילת סי' תקעו) והפרי מגדים (סי' תקעח משבצות זהב סק"ג) מדוע אין נוהגים בתקיעות אלו בזמן הזה.
לג. כמבואר בתענית (טו:) 'תקעו הכהנים תקעו'. ובשאר המקומות מלבד המקדש היו תוקעים בתעניות בחצוצרות בלבד. רש"י (לקמן מ. ד"ה מקום שיש מצוקות).
לד. כתבו הראשונים [המובאים לעיל בדברי תנא קמא 'של יעל'] שגם כאן אילים לאו דווקא, אלא רק כפופים, ודיברה המשנה בהוה ששופרות האילים רובם כפופים.
לה. והטעם שתוקעים בשתי חצוצרות באמצע אף שמצות היום בהן, ואין נוהגין בהן כבשופר של ראש השנה שמצות היום בו והוא יחיד, מפני שדרך תקיעת חצוצרות בשתים כמפורש בפסוקים (במדבר י ג) לגבי מקרא העדה ומסע המחנות, ורק במקרא נשיאים היו תוקעים באחת. טורי אבן (ד"ה וכן).
לו. נקטה המשנה 'שופר' לשון יחיד על אף שהיו תוקעים בשני שופרות, ללמד שמדאורייתא די בשופר אחד ורק מדרבנן הצריכו שנים בכדי שיהיו החצוצרות באמצע. יום תרועה (ד"ה ונמענים). והטעם שתקעו בשני שופרות, כדי שיוכלו להיות החצוצרות באמצע ללמד שהן עיקר המצוה. תוספות (ד"ה ושמי).
לז. התקיעות בתעניות נועדו לאסיפת העם לתפילה, ואסיפת עם נעשית בחצוצרות ככתוב (במדבר י ג) 'עשה לך שתי חצוצרות כסף וגו', והיו לך למקרא העדה'. ועיין בהערה לעיל בהקדמה למשנה שלדעת הרמב"ם תקיעות אלו מדאורייתא.

חלוגלוגות. ופקא מינה לזב דפ"ק דיומא (דף יח.) דאמרינן מין מאכילין אותו דברים המביאים לידי טומאה כגון חלוגלוגות: **של** יעל פשוט. פירש בקונטרס היה שכן שמה וקורין אותה מסטנג"ק ובערוך פי' היא כשבה נקבה וקרן הכשבה רגיל להיות פשוט ובפירוש הקונטרס נראה דיעל היה דכתיב (תהלים קד) הרים הגבוהים ליעלים וחקו ודימן (דברים יד) מתרגמינן ויעלת ורמת ומצוה בשל יעל פשוט כדמשמע בגמ' דכמה דפשיט טפי עדיף משום נשא לבגנו אל כפיס ומיהו אין הלכה כן אלא כר' יהודה דאמר בר"ה בשל איל ור' לוי קמי כוותיה בגמ' דאמר מצוה של ר"ה ויוה"כ בכפופים דקשבר כמה דכייף משום והיו עיני ולבי שם וכדאמר ר' אבהו בפ"ק (דף טו.) למה תוקעין בשופר של איל אמר הקב"ה תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק ומיהו נראה דלא פליגי אלא לכתחילה אבל כולהו מודו דיוצא בדיעבד בין בשל איל בין בשל יעל כדקתני ריש כל השופרות כשרים חוץ משל פרה ואיכא דלא מצא של איל יוצא בשל רחל או בשעיר עזים מדע דלמצוה פליגי דהא ר' לוי מצוה קאמר ועוד אמרו פשוט וכפוף כתיב בקרא תעבירו שופר כתיב ביובל (ויקרא כה) וילפינן ר"ה מיניה וכיון דכולהו מקרו שופר חוץ משל פרה למה לא יצא ועוד משמע דפלוגתא דרבנן ור' יוסי בפני עצמן ופלוגתא דרבנן ור' יהודה בפני עצמן ולאו תדא פלוגתא היא ואם תמצא לומר דדוקא איירי אם כן הויא תדא פלוגתא דלתנא קמא כולהו כשרין בין בראש השנה בין ביוה"כ בין בתעניות וחצוצרות מקצרות שמצות היום בשופר ובתעניות בשל זכרים כפופין ופיהן מצופה כסף ושתי חצוצרות באמצע [ב] שופר מקצר וחצוצרות מאריכות שמצות היום בחצוצרות [ג] גשוה היובל לר"ה לתקיעה ולברכות רבי יהודה אומר בר"ה תוקעין בשל זכרים וביובלות בשל יעלים: **גמ'** א"ר לוי [ד] מצוה של ר"ה ושל יוה"כ בכפופין ושל כל השנה בפשוטין והתנן שופר של ר"ה של יעל פשוט הוא דאמר כי האי תנא [ה] דתניא רבי יהודה אומר בר"ה היו [ו] תוקעין בשל זכרים כפופין וביובלות בשל יעלים ולימא הלכתא כרבי יהודה אי אמר הלכתא כר' יהודה הוה אמינא אפילו של יובל נמי כר' יהודה סבירא ליה קא משמע לן במאי קמיפלגי מר סבר בר"ה כמה דכייף איניש דעתיה [ז] טפי מעלי וביום הכפורים כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי ומר סבר בראש השנה כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי (ח) ובתעניות [ט] כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי:

ופיו קבען פלניא. גזלני פלוני: במה קבענוך. [י] המעשר והתרומה מתס קונעים אותי: מאי סירוגין. שמינו במגילה (דף יז.) קרחה סירוגין (סירוגין): פסקי. לפרקים, שאינן נכנסין יחד: מאי חלוגלוגות. שמינו בפ"ק דיומא (דף יח.) כל שבעת הימים לא היה אוכל הסוס והחלוגלוגות: פרפחיני. ירק שקורין עורקקל"י [כ]: פלפלה. חפוש והפך במטמוניס של תורה: והוה דרינא טונא. נופח משוי: **מתני'** שופר של ראש השנה של יעל פשוט. מפרש טעמא בגמרא למידי דתפלה נעי פסיטות: יעל. סטיי"ן בו"ק [ל]: ופיו מצופה זהב. בשל מקדש קאמר: שופר מאריך. לאחר שתלוגלות פוסקין תקיעתן נשמע קול השופר: ובתעניות. לאמרינן בפ' תעניית (דף טו:) תקעו הכהנים תקעו: בשל זכרים. מילים, שמתמן כפופין: ושתי חצוצרות באמצע. שני שופרות להן אחד מכאן ואחד מכאן והן בתוכן: שמצות היום בחצוצרות. ללכנופיא בעלמא ניהו, וכל כנופיא בתלוגלות דכתיב (במדבר י) והיו לך למקרא העדה: שוה היובל לראש השנה לתקיעה. בפשוטין, ואף על גב דתקיעתו [מ] ביובל לא לתפלה ולא לזכרון אלא לסימן שילוח עבדים והשמטת מכירת שדות, אפילו הכי כדר"ה נעי למעבדי', דגמרינן לה לגזירה שוה [נ] שניעי שניעי בפ' בתרא (דף לד.): ולברכות. דנעי למימר תשע ברכות ביוס הכפורים של יובל: ר' יהודה אומר בו'. טעמא מפרש בגמ': וביובלות בשל יעלים. וגזירה שוה לא גמיר: **גמ'** ושל כל השנה. של תעניות: קמ"ל. בר"ה אית ליה כרבי יהודה, אבל ביובל לית ליה משום גזירה שוה: במאי קמיפלגי. תנא קמא ורבי יהודה: במה דכייף איניש. בתפלתו פניו כנוסין למקן טפי עדיף [ס] משום והיו עיני ולבי שם (מלכים א ט), הלכך בראש השנה לתפלה ולהזכיר עקידת יצחק בה [ע] בעינן כפופין, ויובלות שהן לקרות דרור בעינן פשוטין, וגזירה שוה לית ליה: כמה דפשיט טפי עדיף. [ף] משום נשא לבגנו אל כפיס (מיכה ג), הלכך בראש השנה בפשוטין לתפלה הוא, ודיוה"כ נמי (ג) משום דשויה בגזירה שוה, ובתעניות ללכנופיא לא מיכפת ליה ועבדינן כפופין להכירת, ולר' [פ] לוי לית ליה כר' יהודה לתפלה בעינן כפופים, וביום הכפורים סבירא ליה דשוה היובל לראש השנה כרבן, הלכך תרווייהו בעינן כפופים:

ופיו תורה אור השלם

א) הַיִקְבַּע אָדָם אֱלֹהִים כִּי אַתֶּם קְבָעִים אֹתִי וַאֲמַרְתֶּם בַּמֶּה קְבַעֲנוּךָ הַמַּעֲשֵׂר וְהַתְּרוּמָה:
[מלאכי ג, ח]

ב) סַלְסֶלָהּ וּתְרוֹמְמֶךָּ תְּכַבְּדֶךָּ כִּי תְחַבְּקֶנָּה:
[משלי ד, ח]

ג) וְשַׂמְתִּיהָ לְמוֹרַשׁ קִפֹּד וַאֲגַמֵּי מָיִם וְטֵאטֵאתִיהָ בְּמַטְאֲטֵא הַשְׁמֵד נְאֻם יְיָ צְבָאוֹת:
[ישעיה יד, כג]

ד) הַשְׁלֵךְ עַל יְיָ יְהָבְךָ וְהוּא יְכַלְכְּלֶךָּ לֹא יִתֵּן לְעוֹלָם מוֹט לַצַּדִּיק:
[תהלים נה, כג]

רבינו חננאל

חכמה. אלו הכליות. או מי נתן לשכוי בינה זה תרנגול: **פי' קבען פל'** גזלני פל'. כדכתיב היקבע אדם אלהים וגו' פי' סירוגין פסקי פסקי. **חלוגלוגות.** פירוש פרפחינן. פי' מהפך במזייה. מסלסל בשערו. פי' טאטיתהא. מכבד שמכבדין בו את הבית. פי' יהבך משואך: **[מתני'] שופר של ר"ה של יעל כו'.** א"ר לוי מצוה של ר"ה ושל יוה"כ והיא היובל בכפופין ושל ימות השנה כגון תענית בפשוטין. ור' לוי בר"ה בלבד הוא דאמר כר' יהודה דתנן ר' יהודה אומר בר"ה תוקעין בשל זכרים וביובלות בשל יעלים. וקיימא לן כר' לוי בר"ה ויוה"כ במאי פליגי ת"ק ור' יהודה. ר' יהודה סבר בר"ה במאי דכייף איניש טפי עדיף וביוה"כ במאי דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי.

עין משפט נר מצוה

ט א מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ב סמג עשין מב:

י ב מיי' פ"א מהלכות תעניות הלכה ד:

יא ג מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ג ופ"י מהלכות שמיטין הלכה יא ופ"ב מהלכות תפלה הלכה ח:

יב ד מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ג סמג עשין מג טוש"ע ח"מ סי' תקפו סעיף ג:

הגהות הב"ח

(ג) גמ' דפסיט מיניס לעתיה טפי מעלי וביום הכפורים נמי דגמר גזירה שוה ומתעניות כמה דכייף: (ג) רש"י ד"ה כמה דפסיט כו' ויוה"כ נמי דשוה הוא מסוס גזירה שוה ובתעניות כו' כנ"ל:

הגהות וציונים

[א] צ"ל **אמרו** (גליון): [ב] בכת"י נוסף **פליגא**: [ג] [מפרש"י ד"ה במה קבענוך המעשר וכו' נראה דהיה גרסתו בגמ' דמייתי גם סיפא דהך קרא **ואמרתם במה** קבענוך **המעשר והתרומה**] (גליון): [ד] בכת"י נוסף **יומא חד** כמו להלן: [ה] בכת"י **לאמתא דבי רבי דחזיתיה** להוא גברא: [ו] כת"י הוא דאמר **כר' יהודה דתנן** ר"י אומר, וכ"ה בכמה ראשונים, והיא הנוסחא האמיתית (דק"ס): [ז] תיבת "היו" ליתא בכת"י וברו"ח: [ח] כת"י איניש **טפי עדיף, ומר סבר בר"ה** כמה דפשיט איניש **טפי עדיף** (וכאן הוא סוף הענין, וכל השאר ליתא), ועי' קרבן נתנאל על הרא"ש ויד דוד שכ"ה גי' רש"י ותוס' (דק"ס), ועי' מהרש"א ורש"ש: [ט] ס"א **וביוה"כ** (גליון): [י] בס"א נוסף **על** (חכמת מנוח) ועי' אות ג: [כ] צ"ל **פולפיי"ר**, והוא הנקרא רגילה (רא"ש שביעית פ"ז מ"א): [ל] אקו, יעל סלע (רש"י דברים יד ה): [מ] בר"ן **דתקיעה דיובל**, וכעי"ז ברש"י שברו"ף: [נ] ברש"י שברו"ף **בגזירה** שוה **דשביעי** שביעי: [ס] צ"ל **ור'** (באה"מ): [ע] יש להוסיף **בכפופין** (באה"מ):

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) מגילה יח., ג) [מגילה יח. מזיר ג.], ג) לקמן כט. ל. [ערכין ג:], ד) עי' יבמות דף קה:, ה) לעיל טז., ו) תהלים פא ד.

משנת ראשונים

סלסלה ותרוממך. חפשה היה חוזר עליה לדקדק בה כמו כבוצר על סלסלות (ירמיה ו) החוזר והולך בכרם ומשיב ידו לבקש את העוללות ובלשון חכמים מסלסל בשערו.
[רש"י, משלי ד ח]

וטאטאתיה במטאטא השמד. כמו שמכבדין הבית וישאר קרקע הבית נקי, כן תהיה בבל נקיה מאנשים ומכבודה ומהרכוש ומכל דבר, ואותו הכבוד יהיה כבוד השמד והשחתה.
[רד"ק, ישעיהו יד כג]

שופר של ראש השנה של יעל. פרש"י ז"ל יעל בוק אישטאנין שהיא חיה, ושל זכרים היינו של איל כדמתרגמינן איל דכרא ואי נמי יובל דאיקרי דיכרא כדאמרינן בגמ' ומנא לן דהאי יובלא לישנא דדיכרא הוא. והרב בעל הערוך ז"ל פי' יעל כשבה נקבה. ונראין דברי רש"י ז"ל כדמתרגמינן ואקו ודישון יעלא ורומא וכתיב הרים הגבוהים ליעלים דאלמא יעל מין חיה הוא.
[הרשב"א]

ובתעניות בשל זכרים כפופין. נראה דבזכרים לאו דוקא אלא בכפופים בלחוד קפיד תנא, דרישא דקתני של יעל פשוט ודאי בפשוטין בלחוד קפיד דיעל לא מיכתב כתיב ולאו אסמכתא דכלום איכא, אלא בעינן פשוטים וקתני להו ביעל דאינון פשוטין, וסיפא בעינן כפופים וקתני להו בזכרים **[הרמב"ן]**

ולימא הלכתא כרבי יהודה. תימה במאי קטעי תלמודא הא בהדיא א"ר לוי בשל יום הכפורים בכפופים ור' יהודה קאמר ביובלות בשל יעלים וצ"ע. **[תוספות הרא"ש]**

שָׁוֶה דין יום הכיפורים של שנת הַיּוֹבֵל לְדין **רֹאשׁ הַשָּׁנָה** לְתִקְיעָה בשופר פשוט[לח], וְלַאמירת תשע **בְּרָכוֹת** בתפילת מוסף, שמלבד שלש הברכות הראשונות ושלש האחרונות נוספו בהן גם מלכיות זכרונות ושופרות[לט], שדין היובל כדין ראש השנה לכל דבריו[מ]. ונמצא שלשיטת תנא קמא תוקעים בראש השנה וביובל בשופר פשוט, ובתעניות בכפוף.

רבי יהודה אומר את דעתו בענין צורת השופר בזמני התקיעה השונים, ובחלקם חלוק על תנא קמא:
רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה תּוֹקְעִין בְּשֶׁל זְכָרִים [-שופרות כפופים], **וּבַיּוֹבְלוֹת בְּשֶׁל יְעֵלִים** [-שופרות פשוטים], שלדעתו אין היובל שוה לראש השנה לכל דבריו[מא]. ולא נתפרשה דעת רבי יהודה בתעניות[מב].

★

גמרא

הגמרא מביאה שיטה נוספת בצורת השופר בזמנים השונים, **אָמַר רַבִּי לֵוִי, מִצְוָה**[מג] שיהו התקיעות **שֶׁל רֹאשׁ הַשָּׁנָה וְשֶׁל יוֹם הַכִּפּוּרִים** של יובל **בְּשופרות כְּפוּפִין, וְשֶׁל כָּל הַשָּׁנָה** - תעניות הנוהגות בשאר ימות השנה, **בְּשופרות פְּשוּטִין**[מד]. מקשה הגמרא, **וְהָתְנַן** - והלא במשנתנו מבואר שעל **הַשּׁוֹפָר שֶׁל רֹאשׁ הַשָּׁנָה** להיות **שֶׁל יָעֵל**, שהוא **פָּשׁוּט**, וכיצד הורה רבי לוי להיפך. מתרצת הגמרא, **הוּא דְּאָמַר כִּי הַאי תַּנָּא** - רבי לוי סובר כרבי יהודה שבברייתא דלהלן[מה], **דְּתַנְיָא** - שכן שנינו בברייתא, **רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה הָיוּ תּוֹקְעִין בְּשֶׁל זְכָרִים כְּפוּפִין, וּבַיּוֹבְלוֹת בְּשֶׁל יְעֵלִים.** שואלת הגמרא, **וְלֵימָא הִלְכְתָא כְּרַבִּי יְהוּדָה** - ויאמר רבי לוי 'הלכה כרבי יהודה בראש השנה', מדוע האריך ופירט את דיני ראש השנה ויום הכיפורים ותעניות. משיבה הגמרא, **אִי אָמַר הִלְכְתָא כְּרַבִּי יְהוּדָה** - אילו היה מקצר ואומר רק 'הלכה כרבי יהודה', **הַוָה אֲמִינָא** - הייתי יכול לומר **אֲפִילּוּ שֶׁל יוֹבֵל נַמִּי כְּרַבִּי יְהוּדָה סְבִירָא לֵיהּ** - אפילו בשופר של יובל סובר הוא כרבי יהודה שעליו להיות פשוט, שלא כבשופר ראש השנה, **קָא מַשְׁמַע לָן** - השמיענו איפוא רבי לוי באריכות דבריו שאין הדבר כן, ורק בראש השנה פסק כרבי יהודה שיש לתקוע בכפוף[מו], אבל ביום הכיפורים של יובל פסק שעל שופרו להיות כפוף, שלדעתו שוה היובל לראש השנה בכל דבריו.

★

הגמרא מבארת את סברות מחלוקתם של תנא קמא ורבי יהודה: מבררת הגמרא, **בְּמַאי קָמִיפַּלְגִי** - במה נחלקו תנא קמא ורבי יהודה. משיבה הגמרא, **מַר** [-רבי יהודה] **סָבַר, בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה** שהוא יום הדין[מח], **כַּמָּה דְּכָיֵיף אִינִישׁ דַּעְתֵּיהּ**[מט] **טְפֵי מְעַלֵּי** - ככל שיכוף אדם דעתו ויכניע יותר את לבו מוטב, ולכן יש לתקוע בשופר כפוף[נ], **וּבְיוֹם הַכִּפּוּרִים** שאין התקיעה בו באה לעיצומו של יום[נא] אלא למצוות היובל שהן מענין חירות ונשיאת ראש, **כַּמָּה דְּפָשְׁטִי אִינִישׁ דַּעְתֵּיהּ טְפֵי מְעַלֵּי** - ככל שירים אדם דעתו מוטב, שכן דרך חירות, ולכן יש לתקוע בשופר ישר[נב]. **וּמַר** [-תנא קמא] **סָבַר, בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה** שהוא יום דין ויש ליישר בו עקמומית הלב, **כַּמָּה דְּפָשְׁטִי אִינִישׁ דַּעְתֵּיהּ טְפֵי מְעַלֵּי** - ככל שיְיַשֵּׁר אדם לבו מוטב[נג], ולכן יש לתקוע בשופר ישר, ויום הכיפורים של יובל שוה לראש השנה בכל דבריו ומשום כך יש לתקוע גם בו בשופר ישר, **וּבַתַּעֲנִיּוֹת** שעניינן פשפוש במעשים ותשובה, **כַּמָּה דְּכָיֵיף אִינִישׁ דַּעְתֵּיהּ טְפֵי מְעַלֵּי** - מוטב שיכוף בהן האדם את דעתו ויכניע את לבו ככל היותר[נד], ולכן יש לתקוע בשופר כפוף. ורבי לוי פוסק כרבי יהודה שבזמן התפילה מן

לח. רש"י ור"י מלוניל (ד"ה שוה). אבל ר"ח (כו. ד"ה שוה) והרמב"ם (פירוש המשניות) פירשו ששוים הם לענין מנין התקיעות.
לט. כמבואר להלן (לג.) לגבי ראש השנה.
מ. שאף שאין ביובל כל ענין של זכרון ותפילה כבראש השנה, שכל ענין התקיעה נועד רק לסימן שילוח עבדים והחזרת שדות לבעליהן, לומדת הגמרא (להלן לג:-לד.) מגזירה שוה להשוות את דיניהם [ומכל מקום מבואר בגמרא (מ.) שאמירת 'זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון' נוהגת בראש השנה שהוא יום בריאת העולם ואינה נוהגת ביום הכיפורים של יובל].
מא. שלא קיבל מרבו לדרוש גזירה שוה זו. ובגמרא יתפרשו סברות מחלוקתם של תנא קמא ורבי יהודה.
מב. הריטב"א (ד"ה לתקיעה) דן מה דעת רבי יהודה בתעניות.
מג. גם מלשון זו דייקו הראשונים [הובאו בהערה בדברי תנא קמא במשנה] שסוגיא זו עוסקת רק בלכתחילה ואינה לעיכובא כבמשנה הקודמת.
מד. טעמו של רבי לוי יתבאר בסוף העמוד.
מה. לכאורה היה לגמרא להעמיד את דברי רבי לוי כרבי יהודה שבמשנתנו, ולא להוכיח כן מברייתא. וביאר הפני יהושע (ד"ה והתנן), שבמשנה לא הוזכרה בדבריו המלה 'כפופין', ונוכל לטעות שגם הוא מודה לתנא קמא שעל השופר להיות פשוט, אלא שסובר שיש לחזר אחר שופר פשוט של איל, שפעמים גם קרן האיל פשוטה, ולכן הובאה כאן הברייתא שבה מבואר שההקפדה על כפופים. אמנם בהגהות וציונים הובא שכמה ראשונים גרסו 'דתנן' ולא 'דתניא' והכוונה אכן לדברי רבי יהודה במשנה, וכתב הדקדוקי סופרים שכן הגירסא האמיתית.
מו. מפשטם של דברי המקשן משמע שהקשה מדוע לא אמר רבי לוי 'הלכה כרבי יהודה' בלא לפרט זמנים כלל. והקשה על כך בתוספות הרא"ש (ד"ה ולימא), איך יש צד שיאמר רבי לוי הלכה כרבי יהודה, והלא ברור ופשוט שביום הכיפורים אינו פוסק כמותו כפי שתתרץ הגמרא, ומה היתה ההוה אמינא. ונותר בצריך עיון. ותירץ היום תרועה (ד"ה ולימא) [וכדבריו ביארנו את הגמרא], שכוונתו להקשות מדוע לא אמר רבי לוי 'הלכה כרבי יהודה בראש השנה', וממילא היינו מבינים שביום הכיפורים אינו פוסק כן. ודחה התרצן, שאף לו היה מזכיר בפירוש שהלכה כרבי יהודה בראש השנה היינו טועים וסוברים שגם ביובל פוסק כמותו, והטעם שלא הזכיר זאת מפני שהיובל אינו נוהג בזמננו, ולכן פירט את ההלכה בלא לומר כדברי מי פסק.
מז. וכן נפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תקפו ס"ח), וכדעת הראשונים [הובאו לעיל במשנה בדברי תנא קמא] שסוגייתנו עוסקת בדין לכתחילה בלבד, אבל בדיעבד כשר כל שופר מלבד שופר הפרה ובעלי החיים ששופרם עשוי מקשה אחת ואין לו זכרות ונקבות. ועוד הוסיף השולחן ערוך על פי דברי רבי אבהו (לעיל טז.) שמן הראוי לחזר אחר שופר של איל בכדי להזכיר בו את עקידת יצחק.
ונמצא שיש ארבעה סוגי שופרות: א. המובחר ביותר הוא לתקוע בשופר כפוף של איל. ב. אם אין לו שופר איל יחזר אחר שופר כפוף של מין אחר. ג. כשאין לו שופר כפוף, יתקע בפשוט. ד. של פרה פסול, וכן קרני המינים שאין בהם זכרות ונקבות [ראה בהרחבה בהערה לעיל ע"א].
מח. תוספות (ד"ה רבי).
מט. כתב הרש"ש (ד"ה מר סבר) שמלשון רש"י (ד"ה כמה דכייף, ד"ה כמה דפשיט) נראה שכוונתו לכפיפת וזקיפת הגוף בעת התפילה, שהרי הביא את הפסוק (מלכים ח' ט ג) 'והיו עיני ולבי שם כל הימים' כמקור לחובת הכפיפה בעת התפילה, ואת הפסוק (איכה ג מא) 'נשא לבבנו אל כפים' על חובת הזקיפה, ומקורו מהגמרא ביבמות (קה:) [וברש"י שם (ד"ה עיניו)] שיש אומרים שעל המתפלל להשפיל עיניו למטה כנגד ארץ ישראל ששם השראת השכינה, ויש אומרים שירימם למעלה לישא לבו לשמים. ולכן כתב שכפי הנראה לא גרס רש"י את המלה 'דעתיה', אלא רק 'כמה דכייף איניש טפי מעלי' ו'כמה דפשיט איניש טפי מעלי', שאין כוונת הגמרא לכפיפת דעתו אלא לכפיפת גופו. אבל הרמב"ן (דרשה לרגל השנה) כתב [וכן נראה בחידושי הר"ן (ד"ה ומר)], שהמצריך שופר כפוף הוא בכדי שיכופו ליבם לתשובה. והריטב"א (ד"ה שופר) והמאירי (ד"ה שוה) ביארו שהכוונה גם לכפיפת הגוף וגם לכפיפת הלב, שבראש השנה צריכים להיכנע והכנעה נוצרת על ידי כפיפת הדעת והקומה גם יחד. ועיין עוד בהערה להלן על חילוקי הגירסאות.
נ. והוסיף רש"י (ד"ה כמה דכייף) שיש בשופר הכפוף זכר לשופר אילו של יצחק שנאחז בסבך בקרניו הכפופים.
נא. שהרי אינה נוהגת כל שנה.
נב. ואת הגזירה שוה מראש השנה ליום הכיפורים של יובל לא דרש. רש"י (ד"ה כמה דכייף). אבל תוספות (ד"ה רבי) והריטב"א (ד"ה שופר) כתבו שודאי מודה גם רבי יהודה לגזירה שוה זו, אך סבור שלומדים הימנה רק דינים דאורייתא ולא את צורת השופר שאין בה הקפדה מדאורייתא כלל.
עוד נחלקו התוספות על רש"י, שלרש"י מקפיד רבי יהודה ביובל על פשוטים דווקא משום דרך חירות, והתוספות כתבו שתקיעת היובל נועדה רק להודיע שהשדות חוזרות והעבדים משתחררים ואין כל חילוק באיזה שופר תיעשה, וכוונת רבי יהודה לחדש שגם שופר פשוט כשר ולא להצריך פשוט דווקא.
נג. כאמור לעיל לגבי 'כמה דכייף טפי עדיף', מדברי רש"י משמע שלא גרס את המילה 'דעתיה', ומפרש שכוונת הגמרא לזקיפת הגוף בעת התפילה כהסוברים ביבמות שכן דרך תפילה, ומן הענין להזכיר דבר זה בראש השנה שהוא יום תפילה. אבל הרשב"א (ד"ה יש) והריטב"א (ד"ה שופר) פירשו שכוונת הגמרא ליישור הלב. והרמב"ן (דרשה לרגל השנה) כתב שלדעה זו תוקעים בראש השנה בפשוט משום שהוא יום טוב, לומר שתרום בו קרננו.
נד. מאירי (ד"ה המשנה הרביעית).
רש"י (ד"ה כמה דפשיט) כתב בטעמו של תנא קמא שבתעניות אין חילוק בצורת השופר מאחר וכל התקיעה נועדה רק לאסיפת העם, ולכן קבעו לתקוע בהם בשופר כפוף להיכר שאין התקיעה בהם מדאורייתא. והוכיח מכך המהרש"א (ד"ה ויוסף) שלא היתה לפניו הגירסא 'ובתעניות כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי' כבגמרא שלפנינו. וכתב הדקדוקי סופרים שגירסת רש"י היא 'במאי קמיפלגי, מר סבר כמה דכייף איניש טפי

חלוגלוגות. ונפקא מינה לזב דפ"ק דיומא (דף יח.) דלמרינן מין מחכילין חותו דברים המביאים לידי טומאה כגון חלוגלוגות: **של** יעל פשוט. פירש בקונטרס היה שכן שמה וקורין חותה מסטנגו"ק ובערוך פי' היא כשבה נקבה וקרן הכשבה רגיל להיות פשוט וכפירוש הקונטרס גרסה ליעל חיה דכתיב (תהלים קד) הריס הגבוהים ליעלים וחקו ודיסן (דברים יד) מתרגמינן ויעלת ורמת ומצוה נשל יעל פשוט כדמשמע בגמ' דכמה דפשיט טפי עדיף מסוס נשא לנבנו חל כפיס ומיהו חין הלכה כן חלא כר' יהודה דחמר בר"ה נשל זכריס כפופיס דהיינו של חיל ור' לוי קחי כוותיה בגמ' דחמר מצוה של ר"ה ויוה"כ נכפופיס דקשבר כמה דלייף חיניס טפי עדיף מסוס והיו עיני ולבי שם וכדחמר ר' חנהו בפ"ק (דף טו.) למה תוקעין בשופר של חיל חמר הקב"ה תקעו לפני בשופר של חיל כדי שחזכור לכם עקידת יצחק ומיהו נרחה דלא פליגי חלא לכתחילה חבל כולהו מודו דיוצא בדיעבד דין בשל חיל דין בשל יעל כדחמינן ריש כל השופרות כשרים חוץ משל פרה והיכא דלא חנא של חיל יוצא בשל רחל חו בשעיר עזים חדע דלמצוה פליגי דהא ר' לוי חצוה קחמר ועוד חטו פשוט וכפוף כתיב בקרא חעבירו שופר כתיב ביובל (ויקרא כה) וילפינן ר"ה מיניה וכיון דכולהו חקרו שופר חוץ משל פרה למה לא יצא ועוד משמע דפלוגתא דרבנן ור' יוסי בפני עצמן ופלוגתא דרבנן ור' יהודה בפני עצמן ולחו חדא פלוגתא היא ואם תמצא לומר דדוקא חייבי חם כן הויא חדא פלוגתא לחצוי קחא כולהו כשרין דין נרחם השנה דין ביוה"כ דין בתעניות חוץ משל פרה ור' יוסי חומר חף של פרה ולחידך רבנן ר"ה ויוה"כ בשל יעל ותעניות של זכריס ולר' יהודה ר"ה של זכריס וביובל בשל יעלים ומיהו קשה קחת דהא ר' לוי דחמר מצוה של ר"ה ויוה"כ[ע] היינו משום דילפינן גזרה שוה זה מזה בשביעי שביעי דכתיב בפ' בחרא (דף לד.) וכדחמרינן שוה יובל לר"ה לתקיעה ומי הוה טעמא משום מצוה בעלמא כדחמרינן דכמה דכייף חיניס טפי עדיף היינו דוקא בראש השנה שחתקיעה לתפלה ולזכרון חבל יובל חין התקיעה חלא סימן שלום עבדיס והשמטת שדות המוזרות לבעלים לכך היה נרחה לי ממוך זה דחיינו יוצא חלא בכפוף פירוש דלריך להיות כפוף חי לא לא וגמרינן יובל מיניה: **ושתי** חצוצרות באמצע. שתי שופרות היו להן אחד מכחן ואחד מכחן כדי שיהיו החלוגלות נאמצע משום למלות היום בחלוגלות: **רבי** יהודה אומר בר"ה בשל זכרים וביובלות בשל יעלים. לית ליה לרבי יהודה שוה יובל לר"ה והא דבעינן שופר בראש השנה לאו משום דילפינן מיובל חלא כאידך תנא דילף בפ' בחרא (ג"ז שם דף לד.) מלכתיב[ו] תקעו בחדש שופר ומיהו ההוא תנא נמי יליף ר"ה מיובל בגזרה שוה כדקאמרינן שלש תרועות נאמרו בר"ה ומייתי קרא דוהעברת שופר תרועה דכתיב ביובל ודיוס ולא בלילה נמי יליף מיובל כדקאמר התם והא דאיצטריך ליה קרא דתקעו בחדש שופר משום דיליף נמי רחש השנה ממדבר והוה חיינא דבחלוגלות כמדבר לכך נרחה למודה רבי יהודה דשוה יובל לר"ה חלא לבעינן הך מילתא חין שייך להשוותם להיות בשל זכריס כשל ר"ה דטעמא דר"ה משברת בעלמא דכמה דכייף חיניס טפי עדיף שהוא יום הדין ולהזכיר עקידה חבל יובל לשלוח עבדיס ושדות המוזרות לבעלים חין לחוש חלא שיהא שם שופר עליו מע"ג דר' לוי נמי משוה להו לעניין זה משום גזרה שוה יש לומר דבהא פליגי:

תורה אור השלם

א) הַיִקְבַּע אָדָם אֱלֹהִים כִּי אַתֶּם קְבָעִים אֹתִי וַאֲמַרְתֶּם בַּמֶּה קְבַעֲנוּךָ הַמַּעֲשֵׂר וְהַתְּרוּמָה:
[מלאכי ג, ח]

ב) סַלְסֶלָהּ וּתְרוֹמְמֵךְ תְּכַבְּדֵךְ כִּי תְחַבְּקֶנָּה:
[משלי ד, ח]

ג) וְשַׁמְתִּיהָ לְמוֹרַשׁ קִפֹּד וַאֲגַמֵּי מָיִם וְטֵאטֵאתִיהָ בְּמַטְאֲטֵא הַשְׁמֵד נְאֻם יְיָ צְבָאוֹת:
[ישעיה יד, כג]

ד) הַשָׁלֵךְ עַל יְיָ יְהָבְךָ וְהוּא יְכַלְכְּלֶךָּ לֹא יִתֵּן לְעוֹלָם מוֹט לַצַּדִּיק:
[תהלים נה, כג]

רבינו חננאל

חכמה. אלו הכליות. או מי נתן לשכוי בינה תרגול: **פי' קבען פל'** גזלני פל'. כדכתיב היקבע אדם אלהים וגו' פי' סירוגין פסקי פסקי. **חלוגלוגות.** פירוש פרפחינן. פי' מהפך במזייה. מסלסל בשערו. פי' טאטיתהא. מכבד שמכבדין בו את הבית. פי' יהבך משואך: **[מתני'] שופר של ר"ה של יעל כו'.** א"ר לוי מצוה של ר"ה ושל יוה"כ והיא היובל בכפופין ושל ימות השנה כגון תענית בפשוטין. ור' לוי בר"ה בלבד הוא דאמר כר' יהודה דתנן ר' יהודה אומר בר"ה תוקעין בשל זכרים וביובלות בשל יעלים. וקיימא לן כר' לוי בר"ה ויוה"כ במאי פליגי ת"ק ור' יהודה. ר' יהודה סבר בר"ה במאי דכייף איניש טפי עדיף וביוה"כ במאי דפשיט איניש טפי מעלי.

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) מגילה יח., ב) [מגילה יח. מזיר ג.], ג) לקמן כט. ל. [ערכין ג:], ד) עי' יבמות דף קה:, ה) לעיל טז., ו) תהלים פא ד.

הגהות וציונים

א] צ"ל **אמרו** (גליון): ב] בכת"י נוסף **פליגי**: ג] [מפירש"י ד"ה במה קבענוך המעשר וכו' נראה דהיה גרסתו בגמ' דמייתי גם סיפא דהך קרא **ואמרתם במה קבענוך המעשר והתרומה**] (גליון): ד] בכת"י נוסף **יומא חד** כמו להלן: ה] בכת"י **לאמתא דבי רבי דחזיתיה להההוא גברא**: ו] כת"י הוא **דאמר כר' יהודה דתנן** ר"י אומר, וכ"ה בכמה ראשונים, והיא הנוסחא האמיתית (דק"ס): ז] תיבת "היו" ליתא בכת"י וברי"ח: ח] כת"י איניש **טפי עדיף, ומר סבר בר"ה** כמה דפשיט איניש **טפי עדיף** (וכאן הוא סוף הענין, וכל השאר ליתא), ועי' קרבן נתנאל על הרא"ש ויד דוד שכ"ה גי' רש"י ותוס' (דק"ס), ועי' מהרש"א ורש"ש: ט] ס"א **וביוה"כ** (גליון): י] בס"א נוסף **על** (חכמת מנוח) ועי' אות ג: כ] צ"ל **פולפיי"ר**, והוא הנקרא רגילה (רא"ש שביעית פ"ז מ"א): ל] אקו, יעל סלע (רש"י דברים יד ה): מ] בר"ן **דתקיעה דיובל**, וכעי"ז ברש"י שברי"ף: נ] ברש"י שברי"ף **בגזרה שוה דשביעי שביעי**: ס] צ"ל **ור'** (באה"מ): ע] יש להוסיף **בכפופין** (באה"מ):

משנת ראשונים

סלסלה ותרוממך. חפשה היה חוזר עליה לדקדק בה כמו כבוצר על סלסלות (ירמיה ו) החוזר והולך בכרם ומשיב ידו לבקש את העוללות ובלשון חכמים מסלסל בשערו. **[רש"י, משלי ד ח]**

וטאטאתיה במטאטא השמד. כמו שמכבדין הבית וישאר קרקע הבית נקי, כן תהיה בבל נקיה מאנשים ומכבודה ומהרכוש ומכל דבר, ואותו הכבוד יהיה כבוד השמד והשחתה. **[רד"ק, ישעיהו יד כג]**

שופר של ראש השנה של יעל. פרש"י ז"ל יעל בוק אישטאנין שהיא חיה, ושל זכרים היינו של איל כדמתרגמינן איל דכרא ואי נמי יובל דאיקרי דיכרא כדאמרינן בגמ' ומנא לן דהאי יובלא לישנא דדיכרא הוא. והרב בעל הערוך ז"ל פי' יעל כשבה נקבה. ונראין דברי רש"י ז"ל כדמתרגמינן ואקו ודישון יעלא ורומא וכתיב הרים הגבוהים ליעלים דאלמא יעל מין חיה הוא. **[הרשב"א]**

ובתעניות בשל זכרים כפופין. נראה דבזכרים לאו דוקא אלא בכפופים בלחוד קפיד תנא, דרישא דקתני של יעל פשוט ודאי בפשוטין בלחוד קפיד דיעל לא מיכתב כתיב ולאו אסמכתא דכלום איכא, אלא בעינן פשוטים וקתני להו ביעל דאינון פשוטין, וסיפא בעינן כפופים וקתני להו בזכרים **[הרמב"ן]**

ולימא הלכתא כרבי יהודה. תימה במאי קטעי תלמודא הא בהדיא א"ר לוי בשל יום הכפורים בכפופים ור' יהודה קאמר ביובלות בשל יעלים וצ"ע. **[תוספות הרא"ש]**

הראוי להיות כפופים ולפיכך על שופר ראש השנה להיות כפוף, וסובר כרבנן שיום הכיפורים של יובל נלמד מראש השנה בגזירה שוה ולפיכך הצריך גם בו שופר כפוף[נה], ובתעניות הורה לתקוע בשופר פשוט להיכר שאין תקיעותיהם מדאורייתא[נו].

★

אוצר החכמה 19/06/2018

עדיף, ומר סבר כמה דפשיט איניש טפי עדיף, והתייחסה הגמרא לטעמיהם של רבי יהודה ותנא קמא בענין ראש השנה בלבד, ועל שאר הימים הוסיף רש"י את הטעמים מעצמו [וראה עוד בקרבן נתנאל (סי' ו אות ז) שהאריך בכמה הוכחות שכן גרסו רש"י והתוספות]. והביא המהרש"א שברוב הספרים הישנים לא היתה הגירסא כאן 'ובתעניות' וכו', אלא 'וביום הכיפורים כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי', וברור שיש להגיה 'וביום הכיפורים כמה דפשיט' וכו', אולם כתב שרש"י ודאי לא גרס גם גירסא זו שהרי כתב שביום הכיפורים תוקעים בשופר ישר משום גזירה שוה.

נה. והטעם שראש השנה מושך את יום הכיפורים אצלו ולא להיפך, שהרי ביובל הסברא נותנת לתקוע בשופר פשוט דרך חירות, משום שהתקיעה בראש השנה נוהגת בכל שנה וביום הכיפורים רק אחת לחמישים שנה, ומן הדין שימשוך התדיר את שאינו תדיר. ועוד, שהטעם שתוקעים בראש השנה בשופר כפוף לכפוף הלב לתשובה טעם חזק הוא מפני שבא להורות לשומעי קולו את סדר ההנהגה ביום זה, אבל החירות שביובל חלה מעצמה ואינה זקוקה להוראה. חידושי הר"ן (ד"ה שמר).

הקשו התוספות (ד"ה שלא), אם מדאורייתא כל שופר כשר באין חילוק בין כפוף לפשוט ורק לכתחילה הורה רבי לוי לתקוע בראש השנה בשופר כפוף בכדי להכניע את הלב, איך שייך ללמוד זאת בגזירה שוה ליום הכיפורים של יובל, הלא גזירה שוה מלמדת על דינים דאורייתא בלבד ולא על דברים שנתחדשו מדרבנן. והכריחו מכך שגם סוגייתנו עוסקת בעיקר הדין דאורייתא ודברי כל החכמים שבה נאמרו לעיכובא, וחמש שיטות בדבר: א. לדעת תנא קמא שבמשנה דלעיל, כשרים כל השופרות מלבד שופר הפרה. ב. לרבי יוסי, גם שופר הפרה כשר. ג. לתנא קמא במשנתנו, רק שופר פשוט כשר, בין בראש השנה ובין ביום הכיפורים. ד. לרבי יהודה, בראש השנה בכפופים וביום הכיפורים בפשוטים ה. להכרעת רבי לוי, בין בראש השנה ובין ביום הכיפורים בכפופים.

אבל הרשב"א (לעיל ע"ב ד"ה ים) והרא"ש (סי' ח) והריטב"א (ד"ה שופר) כתבו שודאי אין דין משנתנו לעיכובא אלא לכתחילה בלבד ומדרבנן, והטעם שלמד רבי לוי את היובל מראש השנה גם לדין זה [על אף שבדרבנן לא שייכת גזירה שוה], משום שכל תקיעת היובל אינה אלא סימן לשילוח עבדים ואין כל חשיבות באיזה שופר יתקע בה, וכיון שכל הדינים המחויבים מדאורייתא בראש השנה וביום הכיפורים של היובל נלמדים זה מזה בגזירה שוה, הננו משוים אותם גם לענין זה אף שהוא רק מדרבנן.

נו. פרט זה אינו מפורש ברש"י, אבל עולה מתוך הדברים, כעין מה שכתב (ד"ה כמה דפשיט) בדעת תנא קמא.

סיכום השיטות: א. לתנא קמא בראש השנה בפשוטים מפני שתפילה טעונה פשיטות, והיובל שוה בזה לראש השנה. ב. לרבי יהודה בראש השנה בכפופים מפני שביום הדין צריך להיות כפוף וביובל בפשוטים מפני שהוא יום חירות ודרור. ג. לרבי לוי בראש השנה בכפופים כטעמו של רבי יהודה, וביובל בכפופים מפני ששוה היובל לראש השנה לכל דבריו. [ראה טבלה לסיכום הסוגיא]

סוגיית שופרות כפופים ופשוטים	תנא קמא			רבי יהודה			רבי לוי		
	הדין	הטעם לגמרא שלפנינו	הטעם המבואר ברש"י	הדין	הטעם לגמרא שלפנינו	הטעם המבואר ברש"י	הדין	הטעם לגמרא שלפנינו	הטעם המבואר ברש"י
ראש השנה	פשוט	כמה דפשיט דעתיה מעלי	כמה דפשיט ראשו מעלי	כפוף	כמה דכייף דעתיה מעלי	כמה דכייף פניו מעלי	כפוף	סובר כרבי יהודה	סובר כרבי יהודה
יום הכיפורים של יובל	פשוט	גזירה שוה לראש השנה[א]	גזירה שוה לראש השנה	פשוט	כמה דפשיט דעתיה מעלי	קריאת דרור טעונה פשוט	כפוף	---	גזירה שוה לראש השנה
תעניות	כפוף	כמה דכייף דעתיה מעלי	אין חילוק ועושים בכפוף להיכר	לא נתפרש	---	---	פשוט	---	אין חילוק ועושים בפשוט להיכר[ב]

א. על פי הגהות הב"ח.

ב. פרט זה אינו מפורש ברש"י, אבל עולה מתוך הדברים, כעין מה שכתב בדעת תנא קמא.

שנינו במשנה, **וּפִיו** של השופר של ראש השנה במקדש היה **מְצוּפֶּה זָהָב.**

מקשה הגמרא, **וְהָתַנְיָא** - והלא שנינו בברייתא[א], **צִיפָּהוּ** לשופר **בְּזָהָב,** אם **בְּמָקוֹם הַנָּחַת פִּיו** [-של התוקע] ציפהו, השופר **פָּסוּל** לתקוע בו, שהקול נוצר גם על ידי הזהב ולא על ידי השופר לבדו[ב], אבל אם **שֶׁלֹּא בְּמָקוֹם הַנָּחַת פִּיו** ציפהו, השופר **כָּשֵׁר**[ג], וקשה איך ציפו במקדש את פי השופר[ד].

מתרצת הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי, כִּי תְּנַן נַמִּי מַתְנִיתִין שֶׁלֹּא בְּמָקוֹם הַנָּחַת פֶּה תְּנַן** - אף האמור במשנתנו שפי השופר היה מצופה בזהב, שלא במקום הנחת הפה אמור, אלא סביב צידי השופר הסמוכים למקום הנחת הפה.

★

שנינו במשנה[א"ח 19/06/2018] **עַל תְּקִיעוֹת רֹאשׁ הַשָּׁנָה בְּמִקְדָּשׁ, וּשְׁתֵּי חֲצוֹצְרוֹת תְּקָעוּ מִן הַצְּדָדִים.**

הגמרא דנה האם ובאיזה אופן יכולים שני קולות להשמע כאחד, כגון קול שופר וקול חצוצרות, ומתרחבת מזה לדין שמע חצי תקיעה: מקשה הגמרא, **וְתֵרֵי קָלֵי מִי מִשְׁתַּמְעִי** - וכי אפשר לשני קולות להשמע בבת אחת, **וְהָתַנְיָא** - והלא שנינו בברייתא, תיבת **'זָכוֹר'** הכתובה בדברות ראשונות במצות השבת (שמות כ ז) 'זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ', **וְתֵיבַת 'שָׁמוֹר'** הכתובה בדברות שניות[ה] (דברים ה יג) 'שָׁמוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ', **בְּדִיבּוּר אֶחָד נֶאֶמְרוּ** מפי הקב"ה[ז] לאזנם של ישראל[ח] בדרך נס, **מַה שָּׁאֵין הַפֶּה** הגשמית **יְכוֹלָה**[ט] **לְדַבֵּר** שתי מלים יחד, **וְאֵין הָאוֹזֶן יְכוֹלָה לִשְׁמוֹעַ** שני דברים כאחד, וכיוצא בזה גם בשופר, שאי אפשר לשמוע את קולו כשהחצוצרות תוקעות יחד אתו וקולן מתערב בקולו', ואיך יצאו ידי חובת מצות שמיעת קול שופר[יא]. מתרצת הגמרא, אכן, אי אפשר לשמוע את קול השופר כשהחצוצרות תוקעות יחד אתו, **וְלָכְךְ** היה **מַאֲרִיךְ** לתקוע **בַּשּׁוֹפָר** יותר מבחצוצרות, שישמע קול השופר לעומדים בעזרה לאחר גמר תקיעת החצוצרות, ויצאו ידי חובת מצותו באותו החלק ששמעוהו לבדו[יב].

תמהה הגמרא, מדברי התרצן מבואר שדי בשמיעת סוף התקיעה, **לְמֵימְרָא** - האם נוכל ללמוד מכאן **דְּכִי שָׁמַע** - שאף אם שמע רק את **סוֹף הַתְּקִיעָה בְּלֹא תְּחִילַּת תְּקִיעָה יָצָא** ידי חובתו, **וּמֵיְלָא** הוא הדין גם באופן הפוך, אם שמע רק **תְּחִילַּת תְּקִיעָה בְּלֹא סוֹף תְּקִיעָה יָצָא** ידי חובתו[יג], **תָּא שְׁמַע** - בוא ושמע הוכחה שאי אפשר לומר כן, שנינו במשנה (לקמן לג:), **תָּקַע בִּתְקִיעָה רִאשׁוֹנָה** שביום ראש השנה, היא התקיעה שלפני תרועת סדר מלכיות[יד], כדינה, באורך רגיל[טו], **וּמְשַׁךְ** והאריך **בַּתְּקִיעָה הַשְּׁנִיָּה** שלאחר התרועה **כְּאורךְ שְׁתַּיִם, אֵין**

א. **הברייתא** (לקמן ע"ב) מפרטת כמה וכמה מדיני השופר, ובכללם דין זה.

ב. **מאירי** (לקמן ע"ב ד"ה גמ' - הרמתון) וכן משמעות לשון רש"י כאן. וכן כתב המשנה ברורה (סי' תקפו סק"ע) 'ופסולו משום שהבל הקול נכנס לזהב', ודן שם עד כמה משתנה קול התקיעה בגלל הזהב. אבל הרמב"ן (הרמה לרמת השגה ד"ה נפסו והנ נמקוס) ורבינו אברהם מן ההר (ד"ה נמקוס) כתבו שהזהב חוצץ בין פיו לשופר, וכן כתב הטור (או"ח סי' תקפו סי"ט) בשם יש מפרשים. וכתב הרמב"ן, שלביאור שהפסול משום חציצה תפסל התקיעה גם כשהרחיק את פי השופר מפיו ועבר הבל קולו באויר לפני כניסתו לשופר.

ג. **מלבד** מקום הנחת הפה יש מקומות נוספים בשופר בהם הציפוי פוסלו, כמבואר בברייתא (לקמן ע"ב). ועיין ברא"ש (סי' ג) וטור ושולחן ערוך (או"ח סי' תקפו סט"ז) היכן הוא 'מקום הנחת הפה' שציפוי פוסל בו.

ד. **ומבואר** בריטב"א (ד"ה והא) ש'פה השופר' אינו קצהו הרחב אלא הפתח הצר שדרכו תוקעים.

ה. **בחומש** שמות (פרקים יט, כ) מפורש מעמד הר סיני בארוכה ובתוכו עשרת הדברות, והם הנקראים 'דברות ראשונות', ובחומש דברים (ה ו-יח) מובאים עשרת הדברות פעם נוספת בתוך דברי משה לישראל באחרית ימיו, והם המכונים 'דברות שניות'.

ו. **'זכור'** היא מצות עשה, לקדש את יום השבת בדברים [מצות קידוש, ומדרבנן חלה חובה לאמרו על היין כמבואר בפסחים (קו. ובמוספות שם ד"ה זוכרהו)], ו'שמור' מצות לא תעשה, להשמר מעשיית כל מלאכה [שכל 'השמר' הוא לא תעשה כמבואר בעירובין (לו.)].

ז. **בתחילה** אמר הקב"ה את כל עשרת הדברות בדיבור אחד, ולאחר מכן חזר ופירשן כל אחת בפני עצמה. רש"י (שמות כ ו). וברור שגם בפעם השניה שנאמרו הדברות כל אחת בפני עצמה נאמרו זכור ושמור בדיבור אחד, שאם לא כן אין חילוק ביניהם לבין יתר הדברות.

בילקוט שמעוני (שמות רמז רנה) מובאים דברים נוספים שנאמרו בדיבור אחד, והן אותן מצוות שהותר בהן איסור בזמנים או אופנים מסוימים, כגון 'מחלליה מות יומת' (שמות לא יד) 'וביום השבת שני כבשים' (במדבר כח ט), להתיר שחיטת קרבנות השבת, 'ערות אשת אחיך לא תגלה' (ויקרא יח טז) 'יבמה יבוא עליה' (דברים כה ה), להתיר אשת אח ליבום, ועוד כמה מצוות כאלה.

ח. **כתוב** בגמרא (מכות כד.) 'אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום', כלומר שאת שתי הדברות הראשונות שמעו ישראל בעצמם מפי הגבורה ואת שאר הדברות לא. ונחלקו המפרשים בפירוש מימרא זו. לדעת הרמב"ן (שמות כ ז) שמעו בני ישראל את כל הדברות מפי הקב"ה, אבל הבינו רק את השתים הראשונות, ולכן הוצרך משה לפרש להם את יתר הדברות, כלשון הפסוק (שמות יט יט) 'משה ידבר והאלהים יעננו בקול'. ומשום כך נאמרו שתי הדברות הראשונות בלשון נוכח, כדבר הקב"ה אל עמו, ושאר הדברות בלשון נסתר. אבל הרא"ם (שמות כ ו) כתב שבפעם הראשונה כשנאמרו כל הדברות בדיבור אחד [ראה הערה קודמת] שמעום כל ישראל, ובפעם השניה כשחזר הקב"ה ואמר כל דיברה בפני עצמה שמעו מפיו רק את שתי הדברות הראשונות ולאחר מכן נתייראו ואמרו למשה שישמע הוא לבדו מפי הקב"ה את יתר הדברות ויאמר להם.

ט. **היעב"ץ** (ד"ה מה) הגיה 'יכול', שתיבת 'פה' לשון זכר היא, ככתוב (יהושע ט ג) 'פה אחד', (ישעיה נט יד) 'כי פי ה' דִּבֵּר'.

י. **ש'תרי** קלי לא משתמעי' היינו שאינו שומע אף אחד מהם. תוספות רי"ד (ד"ה ותרי).

יא. **בריטב"א** (ד"ה ומיי) מבואר שגם במקדש אין מצוה בשמיעת קול החצוצרות אלא את קול השופר לבדו, והמצוה בחצוצרות היא בתקיעה בהן בלבד. אבל הטורי אבן (ד"ה ותרי) נקט שמצוה לשמוע גם את קול החצוצרות, והקושיא על השופר והחצוצרות יחדיו. ועיין בהערה דלהלן כיצד יתפרש לפי זה תירוץ הגמרא.

יב. **והיה** התוקע בשופר מאריך בתקיעתו כדי שיעור תקיעה שלם [המבואר לקמן (לג:)] אחר שפסקו החצוצרות תקיעתן, וכן עשה בכל הקולות בין בתקיעות ובין בתרועות, שאם לא כן לא יצאו ידי חובה ששמעו פחות מכשיעור. ריטב"א (ד"ה והמתק) וחידושי הר"ן (ד"ה נקן). וכן נקט הרמב"ן (ד"ה והא דממרינן) בפשיטות שאין צד שיצא ידי חובה בשמיעת פחות משיעור תקיעה. אבל הרשב"א (לקמן כח. ד"ה וממאי) כתב שלסברת הגמרא עתה אין צורך לשמוע שיעור תקיעה שלם [עיי"ש טעמו], ולפיכך אף אם היה משך התקיעה כולה כשיעור ולא יותר יצאו בחלקה ששמעו כדין, ומשום כך לא פירטה המשנה כמה היה השופר מאריך יותר מן החצוצרות, שבכל שהוא שהאריך אחריהן יצאו הכל ידי חובתם.

לסברת הגמרא עתה יהיה הביאור בדברי המשנה 'שמצות היום בשופר', שבו מצות היום וחייבים לשמוע את קולו בפני עצמו בלא תערובת קולות החצוצרות.

והטורי אבן (ד"ה ותרי) ביאר את תירוץ הגמרא להבנתו [הובאה בהערה לעיל] שבבית המקדש חובה לשמוע גם את קול החצוצרות, שבתחילת התקיעה מכוין דעתו לשמוע את קול החצוצרות לבדן, ולאחר שסיימו החצוצרות לתקוע מכוין לדעתו לשמיעת קול השופר התוקע יחידי. והטעם שהשופר מאריך בתקיעתו ואין אומרים שיכוונו דעתם לקול השופר בחציה השני של התקיעה כשעדיין נשמע עמו קול החצוצרות, מפני שבו עיקר מצות היום ורצו לצאת מידי כל ספק שלא שמע את קולו כראוי.

יג. **בתירוץ** הגמרא דלעיל מדובר בשומע סוף תקיעה בלא תחילתה, וגם על האופן הזה לבדו יכלה הגמרא להקשות קושיא זו, והטעם שדייקה שהוא הדין באופן ההפוך מפני שרצתה להקשות על שני האופנים כאחד. רש"י (ד"ה וממילא). אבל בחידושי הר"ן (ד"ה וממילא) כתב שבלא הדיוק אין מקום לקושיית הגמרא על תירוץ זה, שכל הקושיא מדוע אין מחלקים תקיעה ארוכה לשתים ויצא בה ידי חובת שתי תקיעות, בשמיעת תחילתה יצא ידי חובת תקיעה בלא שמיעת סופה ובשמיעת סופה יצא ידי חובת תקיעה בלא שמיעת תחילתה, ובלא הדיוק יתכן לחלק שרק בשמיעת סוף תקיעה בלא תחילתה אפשר לצאת ידי חובה ולא להיפך, שסוף התקיעה עיקר, ולכן יצא שם ידי חובת תקיעה אחת בלבד.

יד. **מבואר** לקמן (לג:-לד:) שמן התורה יש לתקוע שלשה סדרים של תקיעה תרועה ותקיעה, שהם תשע קולות, הסדר הראשון לאחר אמירת ברכת המלכיות, השני לאחר הזכרונות, והשלישי לאחר השופרות [ומחמת הספק מה היא התרועה הננו כופלים ועושים גם שברים וגם תרועה וגם שניהם יחד, תשר"ת תש"ת ותר"ת]. התקיעה על סדר אמירת הברכות אינה מעכבת, וביחיד יש לתקוע לכתחילה את שלשת הסדרים ברצף, שלא על סדר הברכות. המשנה המובאת כאן דנה באופן שתקע ברצף מכל טעם שהוא והאריך בתקיעה שלאחר התרועה הראשונה [המכונה סדר מלכיות, עיין בהמשך ההערה] כשתים, האם עלתה לו תקיעה זו גם לתקיעה אחרונה של המלכיות וגם לתקיעה ראשונה של הזכרונות ויכול להריע מיד את תרועת הזכרונות או שעלתה לו רק לסיום המלכיות ועליו לשוב ולתקוע ורק לאחר מכן להריע. מאירי (מיגוד המסוכה מממר ג פ"ו ד"ה וממה, וכעין זה לקמן לג: ד"ה תקע). והטעם שביאר כאן רש"י את סדר התקיעות לפי סדרי מלכיות וזכרונות אף שכאן מדובר כשלא תקע על סדר אמירת ברכות אלו, לשון קצרה נקט. חזון איש (או"ח סי' קלו סק"ג לקף לג:).

וכתב המהרש"א (גרס"י ד"ה ומתק) שנמנע רש"י מלפרש בריייתא זו על הדורות המאוחרים בהם החלו לתקוע תשר"ת ותש"ת ותר"ת בכל סדר, ובתקיעה אחרונה של תשר"ת וראשונה של תש"ת, מפני שהברייתא נשנתה קודם זמנו של רבי אבהו שהנהיג תקיעות אלו.

טו. **פתחה** המשנה בתקיעה ראשונה אף שלא עליה הנידון, ולא כתבה 'האריך בתקיעה כשתים אין לו אלא אחת', בכדי להדגיש שהענין הוא התקיעה שלאחר התרועה, שלא

ופיו מצופה זהב כו' במקום הנחת פה פסול. שהתקיעה נזהב ולא נשופר: לכך מאריך בשופר. תירוצא הוא: וממילא כו'. למה לי סוף נלא תחילה ומה לי תחילה נלא סוף, ומשום דנעי לאותובי מתרוייהו לייק הך דיוקא: תקע בראשונה. נפשוטה שלפני התרועה: ומשך בשניה כשתים. לפי שהיה צריך לתקוע כמן ג' תקיעות לרופות, אחת לפשוטה לאחריה למלכיות ואחת לפשוטה לפניה לזכרונות: בור ודות. חדא ניהו, [מ] נלא שהבור נחפירה והדות נבניין על הקרקע, ליסטרנ"ה [נ] נלע"ז: פיטם. חבית גדולה, פונטי"ן נלע"ז: מחד גברא. דומיא דזכור ושמור: הא לא דמיא. הא מילתא דשופר לא דמיא נלא לקיפא: [ס] קורין. וי' קולות יש כאן, שאי אפשר להם לנאמר ליבורם בחיבה אחת שלא יהא אחד לאחור ואחד לפניה: דחביבה עליה. תדשה היא לו: התורה חפה. דכתיב (ויקרא יד) ונוה הכהן ופנו את הבית שלא יטמאו כלי חרס שבתוכו שאין להם טהרה בתוקף: למיעבד עובדא. בתנועות ושופר: מקום שיש שופר. כגון ר"ה ויוכל: מקום שיש חצוצרות. כגון תעניות: ובך הנהוג. כמשנתינו שופר ותצוצרות: בשערי מזרח ובהר הבית. תדא מילתא היא בשערי מזרח בהר הבית, וי"א בשערי מזרח נעזרת נשים: מתני' שופר שנסדק ודבקו. נדנק שקורין גלו"ד [ס]: פסול. דהוה ליה כשני שופרות [ע]:

גמ' אלא תרתי קלי כו' מתרי גברי. עי' סוטה דף לט ע"ב תד"ה על שיכלה:

תורה אור השלם

א) זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: [שמות כ, ח]

ב) שָׁמוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים ה, יב]

ג) עֲשֵׂה לְךָ שְׁתֵּי חֲצוֹצְרוֹת כֶּסֶף מִקְשָׂה תַּעֲשֶׂה אֹתָם וְהָיוּ לְךָ לְמִקְרָא הָעֵדָה וּלְמַסַּע אֶת הַמַּחֲנוֹת: [במדבר י, ב]

ד) בַּחֲצֹצְרוֹת וְקוֹל שׁוֹפָר הָרִיעוּ לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ יְיָ: [תהלים צח, ו]

ופיו מצופה זהב: והתניא [א] ציפהו זהב במקום הנחת פיו פסול שלא במקום הנחת פיו כשר אמר אביי כי תנן נמי מתניתין שלא במקום הנחת פה תנן: ושתי חצוצרות מן הצדדים: ותרי קלי מי משתמעי והתניא [ע] א) זכור [ב] ושמור בדיבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכולה [פ] לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע לכך מארך בשופר למימרא [ג] דכי שמע סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא וממילא תחילת תקיעה בלא סוף תקיעה יצא ת"ש [ג] תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת אמאי תיסלק ליה בתרתי פסוקי תקיעתא מהדדי לא פסקינן ת"ש [ד] התוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטם אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא אמאי ליפוק בתחילת תקיעה מקמי דליערבב קלא [ה] אלא תרתי קלי מחד גברא לא משתמעי מתרי גברי משתמעי ומתרי גברי מי משתמעי והא תניא [ה] בתורה אחד קורא ואחד מתרגם [ג] ובלבד שלא (יהו שנים קורין [ג]) ושנים מתרגמין הא לא דמיא אלא לסיפא [ד] בהלל [ה] ובמגילה אפילו עשרה קורין [ג] אלמא כיון דחביב יהיב דעתיה הכא נמי כיון דחביב יהיב דעתיה ושמע אלא למה מארך בשופר לידע שמצות היום בשופר: ובתעניות בשל זכרים כפופין ופיו [ז] מצופה כסף: מאי שנא התם דזהב ומ"ש הכא דכסף איבעית אימא כל כינופיא דכסף הוא דכתיב [ג] עשה לך שתי חצוצרות כסף [ס] ואיבעית אימא [ו] התורה חסה על ממונן של ישראל התם נמי נעביד דכסף אפילו הכי כבוד יו"ט עדיף רב פפא בר שמואל סבר למיעבד עובדא כמתניתין אמר ליה רבא [ו] לא אמרו אלא במקדש [ז] דניא נמי הכי במה דברים אמורים במקדש אבל בגבולין מקום שיש חצוצרות אין שופר מקום שיש שופר אין חצוצרות וכן הנהיג רבי חלפתא בציפורי ורבי חנניא בן תרדיון בסיכני וכשבא [ח] דבר אצל חכמים אמרו לא היו נוהגין כן אלא בשערי מזרח ובהר הבית בלבד אמר רבא ואיתימא רבי יהושע בן לוי מאי קראה דכתיב [ד] בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה' הוא דבעינן חצוצרות וקול שופר אבל בעלמא לא: שוה היובל לר"ה לתקיעה ולברכות כו': א"ר שמואל בר יצחק כמאן מצלינן האידנא זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון כמאן כרבי אליעזר דאמר [ט] בתשרי נברא העולם מתיב רב עינא שוה יובל לר"ה לתקיעה ולברכות והא איכא זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון דבר"ה איתא וביובל ליתא כי קתני אשארא רב שישא בריה דרב אידי מתני הכי א"ר שמואל בר יצחק הא דתנן שוה היובל לר"ה לתקיעה ולברכות כמאן דלא כרבי אליעזר דאי רבי אליעזר כיון דאמר בתשרי נברא העולם הא איכא זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון דבר"ה איתא וביובל ליתא כי קתני אשארא: **מתני'** שופר שנסדק ודבקו [י] פסול [ח] דיבק שברי שופרות פסול ניקב שם שופר עליו וכ"ש דבק שברי שופרות אלא אפילו שופר שלם שניקב ואפילו נפסל מטעם משום שניס ואלמה שופרות אלא שופר אחד קורא. פירוש לבדו ואחרי כן המתרגם מתרגם לבדו ולא שניס קורין יחד ומתרגמין יחד:

אבל שנים לא. והא דאמרינן בפ"ק דב"ב (דף טו. ושם) שמונה פסוקים שבתורה יחיד קורא אותם לא אלא יקרא אחר עמו דל"ב כל התורה נמי אלא שלא יחלקום לשניס זה מרצעה וזה מרצעה ומה שנוהגין לקרות שניס בתורה שמכו אמתני' דפרק בתרא דבכורים [מ] (משנה ז) לתנן דרשמועה כל מי שיודע לקרות קורא וכל מי שאינו יודע לקרות מקרין אותו ומנעו מלהניח בכורים התקינו שיהיו מקרין את מי שהוא יודע ואת מי שאינו יודע:

כמאן מצלינן זה היום תחלת מעשיך. תימה הא קי"ל כרבי יהושע כלאמרינן בפ"ק (דף יב.) לתקופה כר' יהושע ואומר ר"ת דקי"ל כרב עינא דפריך משום יובל ורב עינא ה"ק והא אינא זה היום תחלת מעשיך לאיתויי מדרשא דהשנה ויתיה ביובל אלא ודאי הא לאמרינן ליה לאו משום גרייתו של עולם אלא משום תחלת מעשה דין שהעולם נדון בו להתקיים או לאו וזה שייך נמי ביום"כ דיובל דהוקש לר"ה כדלקמן בפרק בתרא (דף לד.) (אבל בשאר יומי לא [מ]) ומ"ג דמשני ליה שפיר דב עינא לא הדר ביה ומיהו לאידך ליתא קסיא דקאמר מתני' דלא כר"א הוה ליה לשנויי זה היום תחלת מעשיך לאו משום עולם קאי ומה שיסד ר"א הקליר בנשם דשמיני עצרת כר"א דאמר בשאר שנה העולם ובשל פסח יסד כר' יהושע אומר ר"ת דאלו ואלו דברי אלהים חיים ואיכא למימר דבשאר עלה במחשבה לברוא ולא נברא עד ניסן ולכוותה משכחן בפרק עושין פסין (עירובין דף יח. ושם) גבי אדם שעלה במחשבה לברואת שניס ולבסוף לא נברא אלא אחד:

כמאן דלא כר' אליעזר. תימה הא ע"כ לא שוו לכל מילי דהתניא לקמן בפרק בתרא (דף ג.) שוה יובל לר"ה לתקיעה ולברכות אלא שביובל תוקעין בין בג"ד שקדשו את המדש בין בג"ד שלא קדשו את המדש וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע: **שופר** שנסדק ודבקו פסול. פי' בקונטרס להוה ליה כשני שופרות משמע ר"ל שנסדק לגמרי שנחלק לב' חתיכות שאם היה מחובר אלא אחד אין זה שני שופרות ותימה דאם נחלק לגמרי היינו דבק שברי שופרות ולכך נראה לנסדק אלא אחד לאחרו על פני כולו ולפי [ל] שאין שופר עליו וכ"ש דבק שברי שופרות אלא אפילו שופר שלם שניקב וחצוצרות יהיב דעתיה ושמע. א"כ למה מאריך בשופר להודיע שמצות היום בשופר ש"מ דשופר ביד אחד וחצוצרות ביד אחרים ותוקעין בהן: **והני מילי במקדש** כדתניא בד"א במקדש אבל בגבולין מקום שיש שופר אין בו חצוצרות ומקום שיש חצוצרות אין שופר כו' מהאי קרא בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'. בעינן בחצוצרות וקול שופר אבל בגבולין לא: **שוה יובל לר"ה לתקיעה ולברכות.** פי' בעינן ט' תקיעות וברכות מלכיות וזכרונות ושופרות ג) כך מתפללין ביובל ביוה"כ: **כמאן מצלינן בר"ה** זה היום תחלת מעשיך כר' אליעזר דאמר בתשרי נברא העולם ומותבינן והא תנן שוה יובל לר"ה לתקיעות ולברכות. והאיכא זה היום תחלת מעשיך: **ר' יהודה אומר בראש**

חשק שלמה על ר"ח ע) לכאורה ל"ל כיון דמה שהאריך בשופר אינו אלא סוף תקיעה וכו'. ג) אולי ל"ל וזכרונות ושופרות שמתפללין בר"ה כך מתפללין.

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [שבועות דף כ:], כ) [לקמן כח.], ג) [לקמן כח. לג:], ד) לקמן כח., ה) מגילה כא:, ו) [יומא לט. מד: מנחות עו: פו: פח: פט. חולין מט: עז.], ז) [לעיל ח. י: ע"ז ח.], ח) [ב"ב סא.], ט) נגעים פי"ב מ"ה, י) לעיל כו., כ) לקמן עמוד ב.

הגהות הב"ח

(ע) גמ' ור"ח בן תרדיון בסיכני וכשבא הדבר אצל חכמים:

גליון הש"ס

גמ' אלא תרתי קלי כו' מתרי גברי. עי' סוטה דף לט ע"ב תד"ה על שיכלה:

הגהות וציונים

ל] צ"ל יכול (הג' יעב"ץ), וכ"ה בשבועות: ג] [צ"ל יהא אחד קורא כך איתא במגילה] (גליון): ג] בכת"י נוסף ועשרה מתרגמין, וכ"ה במגילה, ועיי"ש ברש"י ובתוס': ד] צ"ל ופיהן (רש"ש): ה] בכת"י נוסף והיו לך למקרא העדה ולמסע את המחנות: ו] מאגר מי גשמים. נ"א "אשקריינ"א", פי' מרתף (כבערובין קב:): ז] דבק חזק שמשתמשים בו ללכוד צפורים: ח] מכאן ראיה שפרק אנדרוגינוס אינו מן המשנה ודלא כסמ"ג עי' בהגהת מהגרי"ב סוף בכורים (גליון): ט] בת"י אינו (גליון) בתוס' הרא"ש בשאר השנים לא, ועי' מהרש"א (ועיי"ש בתוס' הרא"ש עוד תוספת ביאור): י] בתוס' הרא"ש על פני כולו ואין שם שופר עליו:

ליקוטי רש"י

זכור ושמור בדיבור אחד. זמור. וכרשמועת הוא אומר זכור שניתנו בדבור אחד ונאמרו אחת נשמעה אחת נשמעה (מכילתא) [דברים ה יב]. הכי גרסינן. למימרא דסבר רבא דכי שמע איניש סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא וממילא כו'. תקע בראשונה. פשוטה שלפני תרועת המלכיות [לקמן כח.]. פשוטה שלפני התרועה תקע כדרכה [שם לג:]. ומשך בשניה. פשוטה של אחריה כשתים ונתכוין לנאת בה לף ידי פשוטה שלפני תרועת הזכרונות שעתיד עליו לתקוע תיכף לזו [שם כח.]. תקיעה של אחר התרועה משך כשתים לנאת בה ידי שתים שהיה צריך לעשות זו [אחר זו] פשוטה שלאחריה למלכיות ופשוטה שלפניה לזכרונות. אין בידו אלא אחת. דפסוקי תקיעה אחת לשתים לא מפסקינן [שם לג:]. התוקע לתוך הבור וכו' הדות. בור בחפירה דות בנינן נמוך הקרקע מישקדיינ"ה [עירובין קב: וכעי"ז רשב"ם ב"ב סא.]. סיהן עמוקין בקרקע ויש בהן מים מכונסין. בחפירה. בקרקע קשה שמחזיק מים נלא נינן. בנינן. חופרין בור בעפר מיחוח ובונין לו כותל מבניס ומקרי דות [שם סד.]. בור בחפירה נלא בנין כחלים ודות בנינן [ערכין יט.]. אם קול שופר שמע. נלא קול הברה יצא. אם קול הברה שמע. עם קול השופר לא יצא [לקמן כח.]. פיטם. פטמין. מציות גדולות [ביצה טו:]. ובלבד שלא יהא אחד קורא ושנים מתרגמין. וכל שכן שניס קורין וטעמא משום דמרי קלי לא מישתמעי [מגילה כא:]. התורה חפה כו'. שנאמר (ויקרא יד) ונוה הכהן ופנו את הבית וגו' על מה שפה תורה על פניו של כלי חרס שאין להם טהרה בשקוה אם כן חפה על ממון קל כל שכן על ממון חשוב ממון של (גירועין) [נרי עין] קל וחומר על ממונן של נדיקים שבטרם יבא הכהן לראות את הנגע ולא יטמא וגו' מ"ר מאיר וכי מה מטמא לן שאמרה תורה להממין שלא יראה הכהן את הנגע ולא יאמר טמא עד שיהו הכלים נפנין ומ"מ כלי עליו בגדיו ומשכב מטלילן והם טהורים ועל מה שפה תורה על כלי חרס ופכו שאין להן טהרה שלא שבירה וכל כך שפה תורה על ממונן של נרי עין ק"ו על ממונן של נדיקים [חולין מט:].

עין משפט נר מצוה

יג א מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ו טוש"ע א"ח סי' תקפו סעיף טז: יד ב ג מיי' פי"ב מהל' תפלה הלכה יא טור ש"ע א"ח סי' קמו סעיף ג: טו ד טוש"ע א"ח סי' תפח סעיף ג ופי' תרמד סעיף ג:

טז ה מיי' פ"ג מהלכות מגילה הלכה ז טור ש"ע א"ח סי' תרל ס"ב: יז ו מיי' פ"ג מהלכות תענית הלכה ד: יח ז מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ה סמג עשין מב טוש"ע א"ח סי' תקפו סעיף ח: יט ח מיי' וסמג שם טוש"ע שם סעיף י:

רבינו חננאל

ות"ק סבר אדרבה איפכא מסתברא: **ופיו של שופר מצופה זהב.** ואוקימנא שלא במקום הנחת פה אבל במקום הנחת פה פסול הוא אותו השופר: **ושתי חצוצרות מן הצדדין כו'.** ואקשינן ותרי קלי מי משתמעי. כלומר אפשר לאדם לשמוע שני קולות בבת אחת. והתניא שמור וזכור בדבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכול לדבר ולא אוזן יכול לשמוע. ופרקינן לכך מאריך בשופר כדי לצאת החובה בקול השופר ואקשי' הנה כיון שהאריך בשופר סוף תקיעה בלא תחלת תקיעה למימרא דשמע סוף תקיעה בלא תחלת תקיעה יצא. **והתנן תקע בראשונה** ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת. פי' תקע תר"ת תקיעה תרועה תקיעה ועוד רוצה להתחיל תר"ת אחר. נמצא תקיעה של סוף תר"ת הראשון ותקיעה שהיא התחלת תר"ת השני סמוכות להדדי. עכשיו אם משך בסוף התקיעה האחרונה שבתר"ת הראשון כשיעור ב' תקיעות אין בידו אלא אחת כי אין מפסיקין הסוף מן התחלה ולא עלה בידו אלא תר"ת אחת. ופרקי' פסוקי תקיעתא חדא לתרתי לא פסקי ולעולם שמע תחלת תקיעה בלא סוף תקיעה או סוף תקיעה בלא תחלת תקיעה יצא. וי"א היה צריך תר"ת ותקע תקיעה ומשך בתרועה כדי תרועה ותקיעה אין בידו אלא תקיעה אחת. ותלמוד א"י מסייע לזה הפירוש: **ת"ש התוקע לתוך הבור או לתוך הדות כו'.** ושנינן תרי קלי מחד כגון שמור וזכור שנאמרו מפי הגבורה תרי כחדא לא משתמעי אלא הני כאות ומופת אבל תרי קלי מתרי משתמעי כדתניא בהלל ובמגילה אפי' י' קורין וי' מתרגמין אלמא כיון דחביב עליה יהיב דעתיה ושמע הכא נמי גבי שופר

בְּיָדוֹ אֶלָּא אַחַת, התקיעה השניה של סדר מלכיות, אבל ידי חובת תקיעה ראשונה של זכרונות לא יצא, ואם נאמר שאין חובה לשמוע את התקיעה במלוא ארכה, **אַמַּאי** - מדוע צריך לתקוע שוב, **תִּיסָּלֵק לֵיהּ בְּתַרְתֵּי** - תעלה לו התקיעה הארוכה לשתים, חציה הראשון לתקיעה אחרונה של מלכיות בשמיעת תחילת תקיעה בלא סופה וחציה השני לתקיעה ראשונה של זכרונות בשמיעת סופה בלא תחילתה, ויריע מיד את תרועת הזכרונות. אלא ודאי אין די בשמיעת חצי תקיעה, ולכן יצא רק ידי חובת תקיעת המלכיות ועליו לתקוע תקיעה שניה לזכרונות.

דוחה הגמרא, לעולם די בשמיעת חצי תקיעה כששמע ממנה כשיעור תקיעה, וטעם דברי המשנה שכשהאריך בתקיעה שניה אין בידו אלא אחת, מפני ש**פְּסוּקֵי תְּקִיעָתָא מִדְּהָדֵי לָא פַּסְקִינַן** - לחלק תקיעה אחת לשתים איננו מחלקים, שאי אפשר לצאת בתקיעה אחת ידי שתים, אבל כששמע חלק מתקיעה ורוצה לצאת בה ידי חובת תקיעה אחת יצא.

הגמרא מביאה הוכחה נוספת שאין די בשמיעת חצי תקיעה, **תָּא שְׁמַע** - בוא ושמע הוכחה שאי אפשר לומר כן, שנינו במשנה בסמוך (מ:), **הַתּוֹקֵעַ** בראש השנה כשצד הרחב של השופר נתון **לְתוֹךְ הַבּוֹר** ושם יוצא קולו, וראש התוקע נמצא בחוץ[ט], **אוֹ** שתקע **לְתוֹךְ הַדּוּת**[י], **אוֹ לְתוֹךְ הַפִּיטָם** [-חבית גדולה], **אִם** הרגיש שקול **שׁוֹפָר שָׁמַע**, בלא תערובת קול אחר, **יָצָא, וְאִם** הרגיש שגם **קוֹל הַבָּרָה** [-הד[יח]] **שָׁמַע** מלבד קול השופר[יט], **לֹא יָצָא**[כ], ואם נאמר שאין חובה לשמוע את התקיעה במלוא ארכה, **אַמַּאי** - מדוע אינו יוצא כששומע גם קול הברה, **לֵיפּוֹק בְּתְחִילַּת תְּקִיעָה מִמַּקְמֵי דְּלֵיעַרְבַּב קָלָא** - יצא ידי חובתו בחלקה הראשון של התקיעה, לפני שנשמע קול ההברה[כא]. אלא ודאי אין די בשמיעת חצי תקיעה, וכיון שבחציה השני שמע קול הברה לא יצא.

הגמרא מביאה הוכחה נוספת שאין די בשמיעת חצי תקיעה, **תָּא שְׁמַע** - בוא ושמע הוכחה שאי אפשר לומר כן, שנינו במשנה בסמוך (מ:), **הַתּוֹקֵעַ** בראש השנה כשצד הרחב של השופר נתון **לְתוֹךְ הַבּוֹר** ושם יוצא קולו, וראש התוקע נמצא בחוץ[ט], **אוֹ** שתקע **לְתוֹךְ הַדּוּת**[י], **אוֹ לְתוֹךְ הַפִּיטָם** [-חבית גדולה], **אִם** הרגיש שקול **שׁוֹפָר שָׁמַע**, בלא תערובת קול אחר, **יָצָא, וְאִם** הרגיש שגם **קוֹל הַבָּרָה** [-הד[יח]] **שָׁמַע** מלבד קול השופר[יט], **לֹא יָצָא**[כ], ואם נאמר שאין חובה לשמוע את התקיעה במלוא ארכה, **אַמַּאי** - מדוע אינו יוצא כששומע גם קול הברה, **לֵיפּוֹק בְּתְחִילַּת תְּקִיעָה מִמַּקְמֵי דְּלֵיעַרְבַּב קָלָא** - יצא ידי חובתו בחלקה הראשון של התקיעה, לפני שנשמע קול ההברה[כא]. אלא מכח קושיא זו חוזרת בה הגמרא מדבריה, **אֶלָּא** ודאי אין יוצאים ידי חובה בשמיעת חצי תקיעה[כב], והעומדים בבית המקדש יצאו ידי חובה בשמיעת התקיעה כולה, כולל חלקה שנשמע יחד עם החצוצרות[כג], והטעם שלא שייך בזה הכלל של 'תרי קלי לא משתמעי', מפני **שתַּרְתֵּי קָלֵי, מֵחַד גַּבְרָא לָא מִשְׁתַּמְעֵי, מִתְּרֵי גַּבְרֵי מִשְׁתַּמְעֵי** - הכלל ששני קולות אינם נשמעים כהוגן אמור רק כשיוצאים מפי אדם אחד, כזכור ושמור שיצאו שניהם מפי הקב"ה, אבל כשיוצאים מפי שנים נשמעים, והשופר והחצוצרות יוצאים מפי שנים ולפיכך נשמעים יחד.

ממשיכה הגמרא להקשות, **וּמִתְּרֵי גַּבְרֵי מִי מִשְׁתַּמְעֵי** - וכי מפי שני אנשים כן נשמעים שני קולות, **וְהָא תַּנְיָא** - והלא שנינו בברייתא, **בִּקְרִיאַת הַתּוֹרָה, אֶחָד קוֹרֵא** פסוק **וְאֶחָד מְתַרְגֵּם** אחריו[כד], **וּבְלַבַּד שֶׁלֹּא (יהו שנים קורין) [יְהֵא אֶחָד קוֹרֵא]** וּשְׁנַיִם מְתַרְגְּמִין[כה], כיון ששני קולות אינם נשמעים. ולמדנו ששני קולות אינם נשמעים אפילו מפי שנים, וחוזרת הקושיא למקומה, איך יוצאים ידי חובה בשמיעת קול השופר כשתוקע ביחד עם החצוצרות[כו].

מיישבת הגמרא, החילוק בין נשמעו מפי אחד לבין נשמעו מפי שנים ודאי נכון[כז], ומכל מקום אין להקשות מקריאה בתורה, **שֶׁהָא** [-זה, נידון סוגייתנו, תקיעת שופר] שונה מהקריאה בתורה, **וְלָא דָּמְיָא אֶלָּא לְסֵיפָא** - אינו דומה אלא לסיפא של אותה ברייתא, שכך נאמר בה, **בִּקְרִיאַת הַהַלֵּל** במועדים **וּבִקְרִיאַת הַמְּגִלָּה** בפורים, **אֲפִילּוּ כְּשֶׁעֲשָׂרָה קוֹרִין** יחד יוצאים השומעים מהם ידי חובה, אף שעשר קולות הן[כח], **אַלְמָא** - מוכח איפוא מהחילוק שחילקה הברייתא בדין שני קולות שיש בסוגיא זו כלל נוסף, **כְּיוָן דַּחֲבִיב יָהִיב דַּעְתֵּיהּ** - כיון שאמירת ההלל וקריאת המגילה חביבים על האדם, שחדשים הם לו בעת אמירתם[כט], נותן לבו להקשיב ושומעם גם כשיוצאים מפי רבים, מה שאין כן קריאת התורה שבכל שבת אין בה חביבות מיוחדת, ולכן אינה נשמעת אף כשיוצאת מפי שנים, ומעתה יש לומר, **הָכָא נַמִּי** - גם כאן, בתקיעת שופר, **כְּיוָן דַּחֲבִיב יָהִיב דַּעְתֵּיהּ וְשָׁמַע** - כיון

נאמר שמדובר בתקיעה הראשונה והטעם שלא עלתה לו לשתי תקיעות המלכיות משום שכל תרועה טעונה תקיעה לפניה ולאחריה, אבל אם האריך בתקיעה השניה יצא ידי חובת תקיעה שניה של מלכיות ותקיעה ראשונה של זכרונות. רמב"ן (ד"ה מלמ).

טז. שבנמצא בתוך הבור יצא ידי חובה, שודאי קול שופר שמע. גמרא (לקמן מ:).

יז. הדות עשוי בצורת בור, אלא שבנוי על גבי קרקע במקום מתחת לקרקע כבור. רש"י. אבל בעירובין (קנ: ד"ה שם) כתב רש"י שדות הוא בנין בתוך הקרקע. והקשה הביאור הלכה (סי' תקפז ד"ה או) שדבריו סותרים זה את זה. ועיי"ש שצידד לומר שרובו בתוך הקרקע אלא שכתליו יוצאים גם מעל פני הקרקע כשיעור אמה או יותר, ויישב בזה כמה סוגיות.

יח. דרך הבור ודומיו שכשאדם צועק בהם או תוקע מתבלבל הקול ונראה כאילו אחר מדבר כנגדו. רבינו מנוח (סופר פ"ו ה"ח).

יט. הרא"ש (פ"ג סי' ח) דייק מלשון רש"י (לקמן ע"ב ד"ה תומתן) שביד העומדים חוץ לבור להרגיש ולקבוע אם קול תקיעה שמעו או קול הברה, ולפי הרגשתם קובעים אם יצאו ידי חובה או לא, וכן פסק הרמב"ם (סופר פ"ו ה"ח). אבל הרא"ש עצמו והריטב"א (מ: ד"ה שם) נקטו שהעומד חוץ לבור כשהשופר תוקע בבור אינו יוצא ידי חובה בשום אופן, שודאי קול הברה שמע.

כ. שאף שגם קול השופר הגיע לאזניו, קול ההברה מתערב בקול השופר ואינו שומע אף אחד מהם כראוי. רש"י (לקמן כח. ד"ה שם קול שופר, ד"ה שם קול הברה).

כא. הקשה הרמב"ן (ד"ה והא דאמרינן), אולי מדובר כשהתחיל לשמוע קול הברה לפני ששמע שיעור תקיעה, אבל אם שמע קול שופר לבדו כשיעור יצא ידי חובתו אף שלא שמע את סוף התקיעה. ותירץ שמכך שכתבה המשנה 'אם קול הברה שמע' ולא 'אם קול הברה הוא' הבינה הגמרא שאף אם שמע בתחילה קול שופר כשיעור כל שבהמשך שמע גם קול הברה לא יצא. ועוד כתב, שקיבלו חז"ל שאין התקיעה בבורות מולידה קול הברה עד לאחר שיעור תקיעה. והריטב"א (לקמן כח. ד"ה ואמאי) הביא שיש אומרים [היא שיטת הרשב"א שהובאה בהערה לעיל על 'לכך מאריך בשופר'] שכל שהיתה התקיעה ארוכה כדינה יוצאים בה ידי חובה לסברת הגמרא עתה אף אותם ששמעו ממנה פחות מכשיעור, ולפיכך הקשתה הגמרא שיצא ידי חובה בחלק הקטן ששמע לפני שהתחיל להשמע קול הברה. וכן נקט הפני יהושע (ד"ה לכך) בפשיטות שודאי אין שיעור תקיעה קודם שמתחיל להשמע קול ההברה. והשולחן ערוך (או"ח סי' תקפז ס"ג) הביא שתי שיטות בשמע חצי תקיעה בחיוב וחציה שלא בחיוב, והן שיטות הראשונים הללו.

כב. בסמוך תבאר הגמרא לפי"ז מדוע האריך השופר בתקיעתו יותר מאשר החצוצרות.

כג. ומה שהאריכו במקדש בשופר לא היה בכדי לצאת ידי חובה בחצי התקיעה, אלא מהטעם שיתפרש להלן.

כד. בימי הגמרא נהגו לתרגם כל פסוק ברבים מיד לאחר קריאתו בכדי שיבינו את הקריאה, שלא דיברו ביניהם בלשון הקודש. עפ"י הרמב"ם (תפלה פי"ג ה"י, ועיין רנינו מנוח שם). [וכן נהוג עד היום בקהילות תימן].

כה. במגילה (כג:) הגירסא כבתיקון שבגמרא כאן 'ובלבד שלא יהא אחד קורא ושנים מתרגמין', וכתב שם רש"י (ד"ה ובלבד) 'וכל שכן שאין שנים קורין'. ורצונו לומר שהברייתא נקטה את הדין המחודש, שגם בתרגום אין שנים מתרגמין יחד ומלמדת אותנו בזה שגם אותו צריכים כולם לשמוע, אבל בקריאה עצמה לא ראתה צורך לכתוב זאת מפני שברור שעל כל הציבור לשומעה.

כו. הקשה היום תרועה (ד"ה ומתני) מהי קושיית הגמרא, וכי לא ידע המקשן את המשך הברייתא המובא בסמוך שבהלל ובמגילה תרי קלי משתמעי, ועל כרחנו נצטרך לחלק בין חביב לשאינו חביב כמסקנת הסוגיא, ולאחר חילוק זה אין כל מקום להקשות משופר, שאף הוא חביב. ותירץ שהמקשן סבר לחלק בין הרישא לסיפא שברישא מדובר על קריאת התורה שיש בה קריאות דאורייתא כפרשת זכור, ואף שאר הקריאות משה רבינו תיקנן (רמב"ם תפלה פי"ג ה"ט וכסף משנה), ולכן החמירו בהן לחשוב את השומעים משנים כאינם שומעים, אבל בסיפא מדובר על קריאות דרבנן, ובדרבנן הקילו לומר ששומעים גם תרי קלי, ולכן הקשה על שופר שחיובו מדאורייתא ומכל מקום תקע יחד עם החצוצרות.

כז. שפת אמת (ד"ה הא), והוכיח זאת מכך שלא כתבה הגמרא 'אלא'. וכן מבואר בהגהות הב"ח לקמן (לד: גרסי' ד"ה ממשנה). וגם מעצם הענין מוכח כן, שאם לא כן יהיה קשה מדוע כתבה הברייתא שזכור ושמור אינם יכולים להשמע בדרך הטבע, אבל לחילוק בין אחד לשנים מובן, שזכור ושמור נשמעו שניהם יחד מפי הגבורה ולכן הוצרכו בהם לנס.

כח. שאי אפשר לעשרה בני אדם לכוין קולם ולהוציא כל התיבות כאחד אלא אחד מקדים ואחד מאחר. רש"י (ד"ה י'). ומדבריו למדנו, שהגדרת 'תרי קלי', שני דברים שונים הנשמעים כאחד. אבל התוספות בסוטה (לט: ד"ה עד) הבינו ש'תרי קלי' הם שני קולות היוצאים משתי מקורות קול, אף כששניהם אומרים דבר אחד, ונקטו שקריאת התורה והמגילה ואמירת ההלל נחשבים כדבר אחד היוצא משתי מקורות כאחד.

כט. רש"י (ד"ה דחביב) וכתב היום תרועה (ד"ה ומתני) בטעם שקריאת התורה של כל שבת אינה נחשבת כדבר חביב אף שכל פרשה בפני עצמה נקראת רק משנה לשנה, שחייב אדם להשלים פרשיותיו עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום, וכיון שעשה חובתו שוב אין הפרשה חדשה לו בשעת קריאתה בשבת ואינו נותן דעתו לשומעה משנים. ועוד כתב לפרש שלא כרש"י, שחביבותם של ההלל והמגילה מחמת הנסים שעליהם מודים בהם, ושופר אף שאינו בא על נס, לזכרון עקידת יצחק ולהעלות זכרונם של ישראל לפני אביהם שבשמים הוא בא, שיכתבם בספר החיים, ומכאן חביבותו, אבל קריאת התורה מצוה רגילה היא ואין בה חביבות זו.

ופיו מצופה זהב כו' במקום הנחת פה פסול. שהתקיעה נזהב ולא נשופר: לכך מאריך בשופר. תירוצא הוא: וממילא כו'. למה לי סוף נלא תחילה ומה לי תחילה נלא סוף, ומשום דנעי לאותובי מתרוייהו דייק הך דיוקא: תקע בראשונה. נפשוטה שלפני התרועה: ומשך בשניה בשתים. לפי שהיה לריך לתקוע כמן ג' תקיעות לרופות, אחת לפשוטה לאחריה למלכיות ואחת לפשוטה לפניה לזכרונות: בור ודות. חדא ניהו, [מ] אלא שהבור נחפירה והדות נבניין על הקרקע, ליטטרנ"ה [נ] בלע"ז: פיטם. חבית גדולה, פונטי"ן בלע"ז: מחד גברא. דומיא דזכור ושמור: הא לא דמיא. הא מילתא דשופר לא דמיא לשיפא: י' קורין. וי' קולות יש כאן, שאי אפשר להם לנאמר ביבורס בחיבה אחת שלא יהא אחד לפניס: דחביבה עליה. מדאמר היא לו: התורה חפה. לכתיב (ויקרא יד) ולוה הכהן ופנו את הבית שלא יטמאו כלי חרס שבתוכו שאין להם טהרה נמקוה [ט]: למיעבד עובדא. נאלונרות ושופר: מקום שיש שופר. כגון ר"ה ויובל: מקום שיש חצוצרות. כגון תעניות: וכך הנהוג. כמשנתינו שופר ואלונרות: בשערי מזרח ובהר הבית. מדלא מילתא היא נשערי מזרח נהר הבית, וי"א נשערי מזרח בעזרת נשים: מתני' שופר שנסדק ודבקו. נדנק שקורין גלו"ד [י]: פסול. להוה ליה כשאי שופרות [כ]:

גמ' אלא תרתי קלי כו' מתרי גברי. עי' סוטה דף נט ע"ב תד"ה עד שיכלה:

בתורה אחד קורא. פירוש לנדו ואחרי כן המתרגס מתרגס לנדו ולא שניס קורין יחד ומתרגמין יחד:

אבל שנים לא. והא דאמרינן נפ"ק דנ"ב (דף טו. ושם) שמונה פסוקים שחיברה [אוצר החכמה] יחיד קורא אותם לא שלא יקרא אחר עמו דא"כ כל התורה נמי אלא שלא יחלקום לשניס זה אלנעה וזה אלנעה ומה שנוהגין לקרות שניס נתורה שמכו אמתני' דפרק נתרא דנכורים [מ] (משנה ז) לתנן נרשותה כל מי שיודע לקרות קורא וכל מי שאינו יודע לקרות מקרין אותו ומעטו מלהביא נכורים התקינו שיהיו מקרין את מי שהוא יודע ואת מי שאינו יודע:

כאן מצלינן זה היום תחלת מעשיך. תימה הא ק"ל כרבי יהושע דלאמרינן נפ"ק (דף יב.) לתקופה כר' יהושע ואומר ר"ת דקי"ל כרב עינא דפריך משום יובל ורב עינא ה"ק ואת אינא זה היום תחלת מעשיך דאיתיה נרשת השנה וליתיה ניובל אלא ודאי הא דאמרינן ליה לאו משום נריית של עולם אלא משום תחלת מעשה דין שהעולם נדון נו להתקייס אז לאו וזה שייך נמי ניום"כ דיובל להוקש לר"ה כדלקמן נפרק נתרא (דף לד.) (אבל נשאר יומי לא [מ]) ומ"ג דמשני ליה שפיר רב עינא לא הדר ביה ומיהו לאידך ליטנא קשיא דקאמר מתני' דלא כר"א הוה ליה לשנויי זה היום תחלת מעשיך אלא אז ר"ת דמחשבה לברואת ולא נברא עד ניסן ודכוותה משכחן נפרק עושין פסין (עירובין דף יח. ושם) גבי אדם שעלה נמחשבה לברואת שניס ולבסוף לא נברא אלא אחד:

כאן דלא כר' אליעזר. תימה הא ע"כ לא שוו לכל מילי דהתניא לקמן נפרק נתרא (דף ל.) שוה יובל לר"ה לתקיעה ולברכות אלא שביובל תוקעין בין נב"ד שקדשו את החדש בין בב"ד שלא קדשו את החדש וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע: שופר שנסדק ודבקו פסול. פי' בקונטרס דהוה ליה כשני שופרות משמע ר"ל שנסדק לגמרי שנחלק לב' חתיכות אחת היה מחובר מלד אחד אין זה שני שופרות ותימה דאם נחלק לגמרי היינו דבק שברי שופרות ולכך נראה דנסדק מלד אחד לחרכו על פני כולו ולפי [נ] אחין שופר עליו וכ"ש דבק שברי שופרות אלא זו ואין לריך לומר זו קתני מ"ש יותר סופו להפרד כשנסדק מלד אחד ודבקו משאם עשה שופר אחד של חתיכות והוי שם שופר עליו טפי קא משמע לן ודבק שברי שופרות נמי לא מיפסיל מטעם שניס ושלשה שופרות אלא דאין זה קרוי שופר אי נמי משום דכתיב (ויקרא כה) והעברת דרך העברתו כי היכי דפסלינן הפכו ותקע בו משום דנעינן דרך העברתו [ס] ואפילו נפסל מטעם משום שניס ושלשה שופרות אין קפיא כלום:

ניקב

יג א מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ו טוש"ע א"ח סי' תקפו סעיף טז:
יד ב ג מיי' פי"ב מהל' תפלה הלכה יא טור ש"ע א"ח סי' קמו סעיף ב:
טו ד טוש"ע א"ח סי' תפח סעיף ב ורמ"ד סעיף ב:
טז ה מיי' פ"ב מהלכות מגילה הלכה ז טור ש"ע א"ח סי' תרלג סעיף ב:
יז ו מיי' פ"ל מהלכות תעניות הלכה ד:
יח ז מיי' פ"ל מהלכות שופר הלכה ה סמג עשין מב טוש"ע א"ח סי' תקפו סעיף ח:
יט ח מיי' וסמג שם טוש"ע שם סעיף י:

ופיו מצופה זהב: והתניא [א] ציפהו זהב במקום הנחת פיו פסול שלא במקום הנחת פיו כשר אמר אביי כי תנן נמי מתניתין שלא במקום הנחת פה תנן: ושתי חצוצרות מן הצדדים: ותרי קלי מי משתמעי והתניא [ב] זכור [ג] ושמור בדיבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכולה [ד] לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע לכך מאריך בשופר למימרא [ה] דכי שמע סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא וממילא תחילת תקיעה בלא סוף תקיעה יצא ת"ש [ו] תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת אמאי תיסלק ליה בתרתי פסוקי תקיעתא מהדדי לא פסקינן ת"ש [ז] התוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטם אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא אמאי ליפוק בתחילת תקיעה מקמי דליערבב קלא [ח] אלא תרתי קלי מחד גברא לא משתמעי מתרי גברי משתמעי ומתרי גברי מי משתמעי והא תניא [ט] בתורה אחד קורא ואחד מתרגם [י] ובלבד שלא (יהו שנים קורין [כ]) ושנים מתרגמין הא לא דמיא אלא לסיפא [ל] בהלל [מ] ובמגילה אפילו עשרה קורין [נ] אלמא כיון דחביב יהיב דעתיה הכא נמי כיון דחביב יהיב דעתיה ושמע אלא למה מאריך בשופר לידע שמצות היום בשופר: ובתעניות בשל זכרים כפופין ופיו [ס] מצופה כסף: מאי שנא התם דזהב ומ"ש הכא דכסף איבעית אימא כל כינופיא דכסף הוא דכתיב [ע] עשה לך שתי חצוצרות כסף [פ] ואיבעית אימא [צ] התורה חסה על ממונן של ישראל התם נמי נעביד דכסף אפילו הכי כבוד יו"ט עדיף רב פפא בר שמואל סבר למיעבד עובדא כמתניתין אמר ליה רבא [ק] לא אמרו אלא במקדש תניא נמי הכי במה דברים אמורים במקדש אבל בגבולין מקום שיש חצוצרות אין שופר מקום שיש שופר אין חצוצרות וכן הנהיג רבי חלפתא בציפורי ורבי חנניא בן תרדיון בסיכני וכשבא [ר] דבר אצל חכמים אמרו לא היו נוהגין כן אלא בשערי מזרח ובהר הבית בלבד אמר רבא ואיתימא רבי יהושע בן לוי מאי קראה דכתיב [ש] בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה' הוא דבעינן חצוצרות וקול שופר אבל בעלמא לא: שוה היובל לר"ה לתקיעה ולברכות כו': א"ר שמואל בר יצחק כמאן מצלינן האידנא זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון כמאן כרבי אליעזר דאמר [ת] בתשרי נברא העולם מתיב רב עינא שוה יובל לר"ה לתקיעה ולברכות והא איכא זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון דבר"ה איתא וביובל ליתא כי קתני אשארא רב שישא בריה דרב אידי מתני הכי א"ר שמואל בר יצחק הא דתנן שוה היובל לר"ה לתקיעה ולברכות כמאן דלא כרבי אליעזר דאי רבי אליעזר כיון דאמר בתשרי נברא העולם הא איכא זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון דבר"ה איתא וביובל ליתא כי קתני אשארא: מתני' שופר שנסדק ודבקו פסול [ק] דיבק שברי שופרות פסול ניקב

חשק שלמה על ר"ח

ו) לכאורה צ"ל כיון דמה שהמירן בשופר היינו שלא שוף תקיעה וכו'. שמתפללין בר"ה כך מתפללין.

ז) מולי צ"ל חכרונות ושופרות

מסורת הש"ס עם הוספות

מ) [שבועות דף כ:], נ) [לקמן כח.], ג) [לקמן כח. לג:], ד) לקמן כח., ה) מגילה כא:, ו) [יומא לט. מד: מנחות עו: פו: פח: פט. חולין מט: עז.], ז) [לעיל ח. י: ע"ז ח.], ח) [ב"ב סד.], ט) נגעים פי"ב מ"ה, י) לעיל כו., כ) לקמן עמוד ב.

הגהות הב"ח

(מ) גמ' ור"ח גן תרדיון בסיכני וכשבא הדבר אצל חכמים:

גליון הש"ס

גמ' אלא תרתי קלי כו' מתרי גברי. עי' סוטה דף נט ע"ב תד"ה עד שיכלה:

תורה אור השלם

א) זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: [שמות כ, ח]

ב) שָׁמוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים ה, יב]

ג) עֲשֵׂה לְךָ שְׁתֵּי חֲצֹצְרוֹת כֶּסֶף מִקְשָׁה תַּעֲשֶׂה אֹתָם וְהָיוּ לְךָ לְמִקְרָא הָעֵדָה וּלְמַסַּע אֶת הַמַּחֲנוֹת: [במדבר י, ב]

ד) בַּחֲצֹצְרוֹת וְקוֹל שׁוֹפָר הָרִיעוּ לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ יְיָ: [תהלים צח, ו]

הגהות וציונים

מ] צ"ל יכול (הג' יעב"ץ), וכ"ה בשבועות: נ] [צ"ל יהא אחד קורא כך איתא במגילה] (גליון): ג] בכת"י נוסף ועשרה מתרגמין, וכ"ה במגילה, ועי"ש ברש"י ובתוס': ד] צ"ל ופיהן (רש"ש): ה] בכת"י נוסף והיו לך למקרא העדה ולמסע את המחנות: ו] מאגר מי גשמים. נ"א "אשקריינ"א", פי' מרתף (כבערובין קב:): ז] דבק חזק שמשתמשים בו ללכוד צפורים: מ] מכאן ראיה שפרק אנדרוגינוס אינו מן המשנה ודלא כסמ"ג עי' בהגהת מהגרי"ב סוף בכורים (גליון): ט] בת"י אינו (גליון) בתוס' הרא"ש בשאר השנים לא, ועי' מהרש"א (ועיי"ש בתוס' הרא"ש עוד תוספת ביאור): י] בתוס' הרא"ש על פני כולו ואין שם שופר עליו:

משנת ראשונים

והתניא זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו. כאשר צוך במרה. וא"ת וכיון שהמקרא הזה הוא בדברות האחרונות דילמא מאי כאשר צוך בהר סיני בדברות הראשונות, י"ל כי כל מה שכתוב בדברות אחרונות נאמר גם בראשונות, כדתניא (ר"ה כז.) זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו. [הריטב"א, שבת פז:] בהמתך דדברות הראשונות כלל, לא חשיב ליה כלל ופרט המרוחקים זה מזה, דאחרונות וראשונות חדא מילתא היא, דזכור ושמור בדבור אחד נאמרו. [תוספות, בבא קמא נד:] מה שאין הפה יכולה לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע. וסמכו אותו לאחת דבר אלוקים שתים זו שמעתי וגו'. וכן כל עשרת הדברות בדבור אחד נאמרו, כי הקול מתחלק לז' וכל אחד לי' כנגד ע' אומות וע' לשון וע' פנים לתורה. [דרשות ר"י אבן שועיב פרשת יתרו] מחד גברא לא משתמע. כגון אם שם האדם בפיו שופר וחצוצרות ותקע בשתיהן אין אדם מבין ממנו לא קול שופר ולא קול חצוצרות שזה מבלבל את זה, ואין זה יכול לעשות אלא הבורא לבדו שאמר זכור ושמור בדיבור אחד. [תוספות רי"ד] מתרי גברי משתמעי. אם זה תוקע בשופר וזה בחצוצרות אם רוצה ליתן דעתו לשמוע קול השופר אין קול החצוצרות מבלבלו, או אם רוצה לשמוע קול החצוצרות אין קול השופר מבלבלו. [תוספות רי"ד] למימרא דכי שמע סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא. פי' ואפילו לכתחילה דהא במקדש לכתחילה הוא, והא דנקט יצא משום דבעי לאותביה דאפילו בדיעבד לא יצא והא במקדש לכתחילה הוא ומי נפיק. [הריטב"א]

עין משפט נר מצוה

יג א מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ו טוש"ע א"ח סי' תקפו סעיף טז:
יד ב ג מיי' פי"ב מהל' תפלה הלכה יא טור ש"ע א"ח סי' קמו סעיף ב:
טו ד טוש"ע א"ח סי' תפח סעיף ב ורמ"ד סעיף ב:
טז ה מיי' פ"ב מהלכות מגילה הלכה ז טור ש"ע א"ח סי' תרלג סעיף ב:
יז ו מיי' פ"ל מהלכות תעניות הלכה ד:
יח ז מיי' פ"ל מהלכות שופר הלכה ה סמג עשין מב טוש"ע א"ח סי' תקפו סעיף ח:
יט ח מיי' וסמג שם טוש"ע שם סעיף י:

רבינו חננאל

ות"ק סבר אדרבה איפכא מסתברא: ופיו של שופר מצופה זהב. ואוקימנא שלא במקום הנחת פה אבל במקום הנחת פה פסול הוא אותו השופר: ושתי חצוצרות מן הצדדין כו'. ואקשינן ותרי קלי מי משתמעי. כלומר אפשר לאדם לשמוע שני קולות בבת אחת. והתניא שמור וזכור בדבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכול לדבר ולא אוזן יכול לשמוע. ופרקינן לכך מאריך בשופר כדי לצאת החובה בקול השופר ואקשי' הנה [ו] כיון שהאריך בשופר סוף תקיעה בלא תחלת תקיעה למימרא דשמע סוף תקיעה בלא תחלת תקיעה יצא. והתנן תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת. פי' תקע תר"ת תקיעה תרועה תקיעה ועוד רוצה להתחיל תר"ת אחר. נמצא תקיעה של סוף תר"ת הראשון ותקיעה שהיא התחלת תר"ת השני סמוכות להדדי. עכשיו אם משך בסוף התקיעה האחרונה שבתר"ת הראשון כשיעור ב' תקיעות אין בידו אלא אחת כי אין מפסיקין הסוף מן התחלה ולא עלה בידו אלא תר"ת אחת. ופרקי' פסוקי תקיעתא חדא לתרתי לא פסקי ולעולם שמע תחלת תקיעה בלא סוף תקיעה או סוף תקיעה בלא תחלת תקיעה יצא. וי"א היה צריך תר"ת ותקע תקיעה ומשך בתרועה כדי תרועה ותקיעה אין בידו אלא תקיעה אחת. ותלמוד א"י מסייע לזה הפירוש: ת"ש התוקע לתוך הבור או לתוך הדות כו'. ושנינן תרי קלי מחד כגון שמור וזכור שנאמרו מפי הגבורה תרי כחדא לא משתמעי אלא הני כאות ומופת אבל תרי קלי מתרי משתמעי כדתניא בהלל ובמגילה אפי' י' קורין ו' מתרגמין אלמא כיון דחביב עליה יהיב דעתיה ושמע הכא נמי גבי שופר

שחביבה עליו שמיעתו נותן דעתו ושומע את קולו בתוך קולות החצוצרות. ונמצא ששני קולות נשמעים רק כשיוצאים מפי שנים בדבר חביב, אבל אם חסר אחד משני התנאים הללו אינם נשמעים[ל].

שואלת הגמרא, **אֶלָּא** לדברינו עתה שקול השופר נשמע גם כשהחצוצרות תוקעות עמו, **לָמָּה מַאֲרִיךְ בַּשּׁוֹפָר** - מדוע האריך השופר במקדש יותר מן החצוצרות, והלא גם בחציה הראשון של התקיעה, כשתוקע עם החצוצרות, יכולים לצאת ידי חובתם. משיבה הגמרא, הטעם שמאריך בשופר, **לְיַדַּע** - בכדי שידעו הכל ויכירו **שֶׁעִיקַּר מִצְוַת הַיּוֹם בַּשּׁוֹפָר** ולא בחצוצרות.

★

הגמרא מבארת את טעם השינוי בין ראש השנה לתעניות בענין ציפוי פיות השופרות:

שנינו במשנה, **וּבַתַּעֲנִיּוֹת** היו תוקעים **בְּשֶׁל זְכָרִים כְּפוּפִין (ופיו) [וּפִיהֶן][לא] מְצוּפֶּה כֶּסֶף.**

שואלת הגמרא, **מַאי שְׁנָא הָתָם דְּזָהָב וּמַאי שְׁנָא הָכָא דְּכֶסֶף** - במה שונה התקיעה שם, בראש השנה, מאשר התקיעה כאן, בתעניות, שבראש השנה היה פי השופר שבמקדש מצופה בזהב ובתעניות בכסף[לב]. משיבה הגמרא בשני אופנים, **אִיבָּעֵית אֵימָא** - אם תרצה תוכל ליישב זאת כך, **כָּל כִּינּוּפְיָא דְּכֶסֶף הוּא** - כל השמעת קול המיועדת לאסוף את העם דינה להעשות בכלי כסף, **דִּכְתִיב** - שכך נאמר למשה (במדבר י ג) 'עֲשֵׂה לְךָ שְׁתֵּי חֲצוֹצְרֹת כֶּסֶף וגו' וְהָיוּ לְךָ לִמְקְרָא הָעֵדָה', ולכן גם בתעניות שמטרת התקיעות לאסוף את העם לתפילה ותחנונים ציפו את פי השופר בכסף ולא בזהב. **וְאִיבָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה תוכל ליישב זאת כך, **הַתּוֹרָה חָסָה עַל מָמוֹנָן שֶׁל יִשְׂרָאֵל**[לג] שלא להוציאו שלא לצורך[לד], ומאחר ומחירו של זהב יקר פי כמה משל כסף[לה] לא הצריכו לצפות את פי שופרות התעניות בזהב וציפום בכסף[לו]. שואלת הגמרא, אם כן, **הָתָם נַמִּי נַעֲבִיד דְּכֶסֶף** - גם שם, בשל ראש השנה, נעשה ציפוי של כסף ולא של זהב, שהרי חסה התורה על ממונם של ישראל. משיבה הגמרא, **אַפִּילּוּ הָכִי** - אף על פי כן, **כְּבוֹד יוֹם טוֹב עָדִיף** - מצות כבוד יום טוב מצריכה להבדיל את ראש השנה לטובה יותר משאר ימות השנה, והואיל ובשל תעניות קבעו לצפותם כסף הורו לצפות את של ראש השנה שהוא יום טוב בזהב.

★

הגמרא מבארת את טעם השינוי בין ראש השנה לתעניות בענין ציפוי פיות השופרות:

שנינו במשנה, **וּבַתַּעֲנִיּוֹת** היו תוקעים **בְּשֶׁל זְכָרִים כְּפוּפִין (ופיו) [וּפִיהֶן][לא] מְצוּפֶּה כֶּסֶף.**

שואלת הגמרא, **מַאי שְׁנָא הָתָם דְּזָהָב וּמַאי שְׁנָא הָכָא דְּכֶסֶף** - במה שונה התקיעה שם, בראש השנה, מאשר התקיעה כאן, בתעניות, שבראש השנה היה פי השופר שבמקדש מצופה בזהב ובתעניות בכסף[לב]. משיבה הגמרא בשני אופנים, **אִיבָּעֵית אֵימָא** - אם תרצה תוכל ליישב זאת כך, **כָּל כִּינּוּפְיָא דְּכֶסֶף הוּא** - כל השמעת קול המיועדת לאסוף את העם דינה להעשות בכלי כסף, **דִּכְתִיב** - שכך נאמר למשה (במדבר י ג) 'עֲשֵׂה לְךָ שְׁתֵּי חֲצוֹצְרֹת כֶּסֶף וגו' וְהָיוּ לְךָ לִמְקְרָא הָעֵדָה', ולכן גם בתעניות שמטרת התקיעות לאסוף את העם לתפילה ותחנונים ציפו את פי השופר בכסף ולא בזהב. **וְאִיבָּעֵית אֵימָא** - ואם תרצה תוכל ליישב זאת כך, **הַתּוֹרָה חָסָה עַל מָמוֹנָן שֶׁל יִשְׂרָאֵל**[לג] שלא להוציאו שלא לצורך[לד], ומאחר ומחירו של זהב יקר פי כמה משל כסף[לה] לא הצריכו לצפות את פי שופרות התעניות בזהב וציפום בכסף[לו]. שואלת הגמרא, אם כן, **הָתָם נַמִּי נַעֲבִיד דְּכֶסֶף** - גם שם, בשל ראש השנה, נעשה ציפוי של כסף ולא של זהב, שהרי חסה התורה על ממונם של ישראל. משיבה הגמרא, **אַפִּילּוּ הָכִי** - אף על פי כן, **כְּבוֹד יוֹם טוֹב עָדִיף** - מצות כבוד יום טוב מצריכה להבדיל את ראש השנה לטובה יותר משאר ימות השנה, והואיל ובשל תעניות קבעו לצפותם כסף הורו לצפות את של ראש השנה שהוא יום טוב בזהב.

★

הגמרא דנה היכן תוקעים בשופר וחצוצרות כאחד:

מספרת הגמרא, **רַב פָּפָּא בַּר שְׁמוּאֵל סָבַר לְמֵיעְבַּד עוּבְדָּא כְּמַתְנִיתִין** - רצה לעשות מעשה במקומו[לז] כמבואר במשנתנו, לתקוע בראש השנה בחצוצרות יחד עם השופר[לח], **אָמַר לֵיהּ רָבָא, לֹא אָמְרוּ** דין זה **אֶלָּא בַּמִּקְדָּשׁ** ולא בשאר המקומות. מביאה הגמרא ראיה לדבריו, **תַּנְיָא נַמִּי הָכִי** - שנינו כן בברייתא כמו שאמר רבא, **בַּמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים** שתוקעים בשופר ובחצוצרות יחדיו, **בַּמִּקְדָּשׁ, אֲבָל בַּגְּבוּלִין** - בשאר מקומות חוץ למקדש[לט], **מָקוֹם שֶׁיֵּשׁ חֲצוֹצְרוֹת**, כגון בתעניות[מ], **אֵין שׁוֹפָר**[מא], **מָקוֹם שֶׁיֵּשׁ שׁוֹפָר**, כגון בראש השנה ויובל, **אֵין חֲצוֹצְרוֹת.**

מביאה הגמרא שכבר היו חכמים קדמונים שהנהיגו כן במקומותיהם ואף בזמנם הורו שאר חכמי ישראל שאין לעשות כן, **וְכֵן הִנְהִיג רַבִּי חַלַּפְתָּא בְּצִיפּוֹרִי**[מב], **וְרַבִּי חַנַנְיָא בֶּן תְּרַדְיוֹן בִּסִיכְנִי**[מג], לתקוע בשופר וחצוצרות יחדיו[מד], **וּכְשֶׁבָּא דָּבָר אֵצֶל חֲכָמִים** - וכשנודע הדבר לחכמים, **אָמְרוּ, לֹא הָיוּ נוֹהֲגִין כֵּן אֶלָּא בְּשַׁעֲרֵי מִזְרָח וּבְהַר הַבַּיִת**[מה] **בִּלְבַד**[מו], ולא בשאר מקומות[מז].

הגמרא מביאה לכך מקור מהתורה, **אָמַר רָבָא, וְאִיתֵימָא** - ויש אומרים שאמר זאת **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, מַאי קְרָאָה** - מהו הפסוק

ל. ולכן נשמעו זכור ושמור רק בדרך נס, שאף שאין חביב מהם, מפי הגבורה יצאו שניהם ולא מפי שנים. יום תרועה (סוף ד"ה ומתרי).

והעולה ממסקנת הסוגיא לשיטת רש"י, זכור ושמור הוצרכו לנס משום שיצאו מפי הקב"ה לבדו וביוצאים מפי אחד אינם יכולים להשמע אף בחביבים, אבל בקולות היוצאים מפי שנים יש חילוק, קולות חביבים נשמעים, ושאינם חביבים לא. ולדעתו כל שני קולות היוצאים מפי שנים הם קולות משונים זה מזה, אבל אילו היה שייך שישמיעו את אותן המלים כאחד באין מקדים ומאחר היה זה נחשב לקול אחד שודאי נשמע. [שיטת התוספות בסוטה (מח) שונה, כפי שהובא בהערה לעיל].

לא. כך הנוסח במשנה (לעיל לו:), והרש"ש (ד"ה נפיסקפ) הגיה כך גם כאן.

לב. הקשו הטורי **אבן** והשפת אמת (ד"ה מ"מ) מה הדימוי בין ראש השנה לתעניות, והלא חילוק ברור יש כאן[אוצר החכמה] שבראש השנה עיקר התקיעה בשופר ולפיכך ציפוהו זהב ובתעניות אין עיקר התקיעה בו ולכן ציפוהו כסף. וביאר הטורי אבן שקושיית הגמרא על החצוצרות, מדוע אין מצפים את החצוצרות בתעניות בזהב, והלא בהם עיקר התקיעה.

לג. כדברי רבי מאיר במשנה (נגעים פי"ג מ"ה) על הפסוק בפרשת נגעי בתים (ויקרא יד לו) 'וצוה הכהן ופנו את הבית בטרם יבוא הכהן לראות את הנגע ולא יטמא כל אשר בבית', 'אמר רבי מאיר, וכי מה מטמא לו, אם תאמר כלי עציו ובגדיו ומתכותיו, מטבילן והן טהורים. על מה חסה התורה, על כלי חרסו ועל פכו ועל טפיו. אם כך חסה התורה על ממונו הבזוי, קל וחומר על ממונו החביב. אם כך על ממונו, קל וחומר על נפש בניו ובנותיו. אם כך על של רשע, קל וחומר על של צדיק'. עפ"י רש"י (ד"ה המורה).

ואף שבמנחות (עו:) לומדת הגמרא כלל זה שחסה התורה על ממונם של ישראל מפסוק אחר, הביא רש"י את הלימוד מנגעי בתים משום שהוא משנה מפורשת. ערוך לנר (ד"ה המורה).

לד. כתב התפארת ישראל (תמיד פ"ה מ"ה יכין סוס כז) ליישב את הסתירה בין שני הכללים 'התורה חסה על ממונם של ישראל' ו'אין עניות במקום עשירות', שהכל לפי ההפסד וכבוד העבודה ולפי צורך הזמן והמקום. והמהר"ץ חיות (ד"ה המורה) כתב [בלא להזכיר את הכלל של 'אין עניות במקום עשירות'], שלגבי קיום מצות עשה נוהג הכלל של 'התורה חסה' וכו', מפני שעל קיום העשה עצמה אין צורך לפזר כל ממונו, אבל בשמירה מפני לא תעשה שחייב לפזר כל ממונו אין אומרים כן.

לה. מבואר בתוספות (ב"מ מד: ד"ה שמד) ששווי הזהב בזמנם היה פי שנים עשר משווי הכסף.

לו. שהשופרות ושאר הכלים המשמשים במקדש נקנים מכספי הקדש.

לז. בסנהדרין (יז:) מבואר שרב פפא בר שמואל היה דיין בנהרדעא.

לח. תוספות רי"ד (ד"ה רב פפא).

לט. המלה 'גבולין' משמשת בדברי חז"ל ככינוי לשאר מקומות שחוץ למקדש, ורגילה להיות מובאת בהלכות בהן יש שינוי בהלכה בין המקדש לשאר מקומות.

מ. פעמים רבות משמשת המלה 'מקום' כביטוי מושאל לזמן מסוים. מרומי שדה (ד"ה מקנ). ועוד צידד, שרמזה הברייתא בכינוי 'מקום' שרק במקדש תוקעים בחצוצרות ולא בשאר מקומות, עיין בהערה דלהלן.

מא. הקשה בעל המאור (ד"ה תניא), שבתשובות הגאונים כתבו שבתעניות נוהגים לתקוע בשופר. ותירצו הרמב"ן (מלחמת ה' סה) והרשב"א (ד"ה תניא), שפסקו הגאונים כהירושלמי שבגבולים גם בתעניות תוקעים בשופר, ודברי המשנה שבתעניות תוקעים בחצוצרות אמורים במקדש בלבד. ובמלחמה מודה גם הירושלמי שבכל מקום תוקעים בחצוצרות, ועל תקיעה זו כתבה הברייתא לדעתו 'מקום שיש חצוצרות אין שופר'.

מב. רבי חלפתא הוא אביו של רבי יוסי, כמבואר בשבת (קטו. ונרס"י ד"ה תניא), ורבי יוסי היה אב בית הדין בציפורי כמבואר בסנהדרין (לב:), וכאן למדנו שלפניו שימש שם אביו כמנהיג העדה. על פי רש"י (מעילה טו. ד"ה ניתי).

מג. מבואר בסנהדרין (שם) שרבי חנניא בן תרדיון היה אב בית הדין בסיכני. ואף הוא בן דורו של רבי חלפתא, שמעשרה הרוגי מלכות היה ורבי מאיר היה חתנו (ע"ז יח.), ורבי מאיר ורבי יוסי שניהם תלמידי רבי עקיבא הם, מחמשת התלמידים שהעמיד בזקנותו (יבמות סב:).

מד. בתוספות רי"ד (ד"ה רב פפא) הביא שני פירושים האם הנהיגו כן במקומותיהם בראש השנה או בתעניות.

מה. ציבור באי בית המקדש קבעו תפילתם בהר הבית, ושם היו תוקעים בשופר וחצוצרות יחדיו. והזכירה הגמרא גם את דרך כניסתם של המתפללים, כלומר, לא נהגו כן בכל מושבות ישראל אלא רק המתפללים בהר הבית שנכנסו דרך שער המזרח [והכניסה העיקרית להר הבית היתה דרך שער המזרח המכוון כנגד פתח המקדש]. רש"י (ד"ה בשערי, ועל פי דבריו בתענית טו: ד"ה תניא). ועוד כתב כאן ששערי מזרח היינו עזרת נשים, ולביאור זה הם שני דברים, שהיו מתפללים בשני המקומות, בעזרת נשים ובהר הבית, ובשניהם תקעו בשופר ובחצוצרות יחד. וכתב הרש"ש (נרס"י ד"ה בשערי), שלפירוש זה הכוונה במלים 'שערי מזרח' בלשון רבים לשער נקנור היוצא ממזרח העזרה וממנו יורדים לעזרת נשים (מזכר במקנה מדות פ"ב מ"ד ופ"ג מ"ו), והיו לשער זה שני פשפשים משני צידיו ששימשו אף הם כשערים ולכן נכתב בלשון רבים 'שערי מזרח'.

והרמב"ם (מעשיות פ"ד הט"ו) כתב שבתעניות היו מתפללים בהר הבית כנגד שער המזרח.

מו. הטורי אבן (ד"ה נפ) הקשה איך תקעו בהר הבית בחצוצרות עם השופר, והלא רק העזרה נקראת 'לפני ה'' ולא כל הר הבית, שבפרשת שחוטי חוץ כתוב (ויקרא יז ד) 'לפני משכן ה'' וכלולה בזה רק העזרה. ויישב שאף שאין שטח הר הבית נקרא 'לפני ה'' נקרא 'בית ה'', ודי בזה לתקוע בו כבעזרה. והערוך לנר (ד"ה ונהר) כתב שמקרא מלא הוא שכל ירושלים נקראת 'לפני ה'', שהרי מעשר שני נאכל בה ובו נאמר בפסוק (דברים יד כג) 'ואכלת לפני ה'', ובכדי שלא יסתרו הפסוקים צריך לומר שקבלה היתה בידם לגבי כל סוגיא איזה מקום נחשב בה 'לפני ה''. ורבינו מנוח (שופר פ"ג ה"ג) אכן נקט להלכה שבתוך ירושלים תוקעים בשופר וחצוצרות יחדיו.

מז. כעין זה מצינו בתענית (טו:-טז:) לגבי סיום הברכות בחזרת הש"ץ, שבמקדש היו

ראוהו בית דין פרק שלישי ראש השנה כז.

ופיו מצופה זהב כו' במקום הנחת פה פסול. שהתקיעה נזהב ולא נשופר: לכך מאריך בשופר. תירוצא הוא: וממילא כו'. למה לי סוף נלא תחילה ומה לי תחילה נלא סוף, ומשום דנעי לאותובי מתרוייהו דייק הך דיוקא: תקע בראשונה. נפשוטה שלפני התרועה: ומשך בשניה כשתים. לפי שהיה צריך לתקוע כמן ג' תקיעות לעופות, אחת לפשוטה למחריה למלכיות ואחת לפשוטה לפניה לזכרונות: בור ודות. חדא גינהו, [מ] משום שהבור נחפירה והדות נבניין על הקרקע, ליטטרי"ן [נ] נלע"ז: פיטם. חנית גדולה, פונטי"ן נלע"ז: מחד גברא. דומיא דזכור ושמור: הא לא דמיא. הא מילתא דשופר לא דמיא לקיפא: ר' קורין. וי' קולות יש כאן, שאי אפשר להם לנמלט דיבורם נאיזה אחת שלא יהא אחד לאחוז ואחד לפניהם: דחביבה עליה. מדשה היא לו: התורה חסה. לכתיב (ויקרא יד) ונוה הכהן ופנו את הבית שלא יטמאו כלי חרס שבתוכו שאין להם טהרה נמקוה [ט]: למיעבד עובדא. נתלוטרות ושופר: מקום שיש שופר. כגון ר"ה ויובל: מקום שיש חצוצרות. כגון תעניות: וכך הנהוג. כשנתינו שופר ותלוטרות: בשערי מזרח ובהר הבית. מדלא מילתא היא נשערי מזרח נהר הבית, וי"א נשערי מזרח נעזרת נשים: מתני' שופר שנסדק ודבקו. נדנק שקורין גלו"ד [י]: פסול. להוה ליה כשני שופרות [כ]:

גמ' אלא תרתי קלי כו' מתרי גברי. עי' סוטה דף לט ע"ב תד"ה עד שיכלה:

בתורה אחד קורא. פירוש לנדו ולחרי כן המתרגם מתרגם לנדו ולא שניס קורין יחד ומתרגמין יחד:

אבל שנים לא. והא דתמרינן נפ"ק דנ"ב (דף טו. ושם) שמונה פסוקים שבתורה יחיד קורא חותם לא שלא יקרא אחר עמו דמ"ל כל התורה נמי אלא שלא יחלקום לשניס זה מרנעה וזה מרנעה ומה שנוהגין לקרות שניס נתורה שמכו אמתני' לפרק נתרא דנכוריס [מ] (משנה ז) לתנן נרשנועה כל מי שיודע לקרות קורא וכל מי שאינו יודע לקרות מקרין חותו ומנעו מלהניח נכוריס התקינו שיהיו מקרין את מי שהוא יודע ואת מי שאינו יודע:

כמאן מצלינן זה היום תחלת מעשיך. תימה הא קי"ל כרבי יהושע כלתמרינן נפ"ק (דף יב.) לתקופה כר' יהושע ואומר ר"ת דקי"ל כרבי עינא לפריך משום יובל ורב עינא ה"ק ואת אינא זה היום תחלת מעשיך לאיתיה נרחש השנה וליתיה ניובל אלא ואלי הא דתמרינן ליה לאו משום נריית על עולם אלא משום תחלת מעשה דין שהעולם נדון נו להתקייס אז לאו וזה שייך נמי ניוה"כ דיובל להוקש לר"ה כדלקמן נפרק נתרא (דף לד.) (אבל נשאר יומי לא [מ]) ומ"ג דמשני ליה שפיר רב עינא לא הדר ניה ומיהו לאידך ליטנא קשיא דקאמר מתני' דלא כר"א הוה ליה לשנויי זה היום תחלת מעשיך לאו משום נריית עולם אלא ואלי הא דתמרינן נפ"ק כר' יהושע אומר ר"ת דאלו ואלו דברי אלהים חיים ואינא למימר דנתשבי עלה נמחשבה לנרחות ולא נברא עד ניסן ולכוותה מסכתן נפרק עושין פסין (עירובין דף יח. ושם) גבי אדם שעלה נמחשבה לנרחות שניס ולנסוף לא נברא אלא אחד:

כמאן דלא כר' אליעזר. תימה הא ע"כ לא שוו לכל מילי להתניא לקמן נפרק נתרא (דף ל.) שוה יובל לר"ה לתקיעה ולנרכות אלא שביובל תוקעין בין נד"ד שקדמו את המדש בין נד"ד שלא קדמו את המדש וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע: שופר שנסדק ודבקו פסול. פי' נקונטרס להוה ליה כשני שופרות משמע שר"ל שנסדק לגמרי שנחלק לב' חתיכות אחת היה מחובר מלד אחד אין זה שני שופרות ותימה דאם נחלק לגמרי היינו דבק שברי שופרות ולכך נראה דנסדק מלד אחד לחרכו על פני כולו ולפי [נ] אחין אם שופר עליו וכ"ש דבק שברי שופרות אלא זו ואין לריך לומר זו קתני מ"ג יותר סופו להפרד כשנסדק מלד אחד ודבקו משאם עשה שופר אחד של חתיכות והוי אם שופר עליו טפי קא משמע לן ודבק שברי שופרות נמי לא מיפסיל מטעם שניס ושלשה שופרות אלא אחין זה קרוי שופר אי נמי משום דכתיב (ויקרא כה) והעברת דרך העברתו כי היכי דפסלינן הפכו ותקע נו משום דנעינן דרך העברתו [כ] ואפילו נפסל מטעם משום שניס ושלשה שופרות אין קפיא כלום:

ניקב

וחצוצרות יהיב דעתיה ושמע. א"כ למה מאריך בשופר להודיע שמצות היום בשופר ש"מ דשופר ביד אחד וחצוצרות ביד אחרים ותוקעין בהן: **והני מילי במקדש** כדתניא נד"א במקדש אבל בגבולין מקום שיש שופר אין בו חצוצרות ומקום שיש חצוצרות אין שופר כו' מהאי קרא נחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'. נעינן נחצוצרות וקול שופר אבל בגבולין לא: **שוה יובל לר"ה לתקיעה ולנרכות.** פי' נעינן ט' תקיעות וברכות מלכיות וזכרונות ושופרות ג) כך מתפללין ביובל ניוה"כ: **כמאן מצלינן נר"ה** זה היום תחלת מעשיך כר' אליעזר דאמר נתשרי נברא העולם ומותבינן והא תנן שוה יובל לר"ה לתקיעות ולנרכות. והאיכא זה היום תחלת מעשיך: **ר' יהודה אומר** נראש

חשק שלמה על ר"ח ו) לכאורה ל"ל כיון דמה שהמריך נשופר היינו שלא יהא קול תקיעה וכו'. ג) גולי ל"ל חכרונות ושופרות שמתפללין נר"ה כך מתפללין.

ופיו מצופה זהב: והתניא [א] **ציפהו זהב במקום הנחת פיו פסול שלא במקום הנחת פיו כשר** אמר אביי כי תנן נמי מתניתין שלא במקום הנחת פה תנן: ושתי חצוצרות מן הצדדים: ותרי קלי מי משתמעי **והתניא** [ג] [א] **זכור** [ב] **ושמור בדיבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכולה** [ג] לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע לכך מאריך בשופר למימרא [ג] דכי שמע סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא וממילא תחילת תקיעה בלא סוף תקיעה יצא ת"ש [ג] **תקע בראשונה** ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת אמאי תיסלק ליה בתרתי פסוקי תקיעתא מהדדי לא פסקינן ת"ש [ד] התוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטם אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא אמאי ליפוק בתחילת תקיעה מקמי דליערבב קלא [ה] **אלא תרתי קלי מחד גברא לא משתמעי מתרי גברי משתמעי ומתרי גברי מי משתמעי והא תניא** [ה] [ב] **בתורה אחד קורא ואחד מתרגם** [ג] **ובלבד שלא** (יהו שנים קורין [ב]) ושנים מתרגמין הא לא דמיא אלא לסיפא [ד] בהלל [ה] ובמגילה אפילו עשרה קורין [ג] אלמא כיון דחביב יהיב דעתיה הכא נמי כיון דחביב יהיב דעתיה ושמע אלא למה מאריך בשופר לידע שמצות היום בשופר: ובתעניות בשל זכרים כפופין ופיו [ז] מצופה כסף: מאי שנא התם דזהב ומ"ש הכא דכסף איבעית אימא כל כינופיא דכסף הוא דכתיב [ג] **עשה לך שתי חצוצרות כסף** [ח] **ואיבעית אימא** [ט] התורה חסה על ממונן של ישראל התם נמי נעביד דכסף אפילו הכי כבוד יו"ט עדיף רב פפא בר שמואל סבר למיעבד עובדא כמתניתין אמר ליה רבא [י] לא אמרו אלא במקדש תניא נמי הכי במה דברים אמורים במקדש אבל בגבולין מקום שיש חצוצרות אין שופר מקום שיש שופר אין חצוצרות וכן הנהיג רבי חלפתא בציפורי ורבי חנניא בן תרדיון בסיכני וכשבא (ו) דבר אצל חכמים אמרו לא היו נוהגין כן אלא בשערי מזרח ובהר הבית בלבד אמר רבא ואיתימא רבי יהושע בן לוי מאי קראה דכתיב [ז] בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה' לפני המלך ה' הוא דבעינן חצוצרות וקול שופר אבל בעלמא לא: שוה היובל לר"ה לתקיעה ולברכות כו': א"ר שמואל בר יצחק כמאן מצלינן האידנא זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון כמאן כרבי אליעזר דאמר [ז] בתשרי נברא העולם מתיב רב עינא שוה יובל לר"ה לתקיעה ולברכות והא איכא זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון דבר"ה איתא וביובל ליתא כי קתני אשארא רב שישא בריה דרב אידי מתני הכי א"ר שמואל בר יצחק הא דתנן שוה היובל לר"ה לתקיעה ולברכות כמאן דלא כרבי אליעזר דאי רבי אליעזר כיון דאמר בתשרי נברא העולם הא איכא זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון דבר"ה איתא וביובל ליתא כי קתני אשארא: **מתני'** שופר שנסדק ודבקו פסול [ח] דיבק שברי שופרות פסול ניקב אם שופר עליו וכ"ש דבק שברי שופרות אלא זו ואין לריך לומר זו קתני מ"ג יותר סופו להפרד כשנסדק מלד אחד ודבקו משאם עשה שופר אחד של חתיכות והוי אם שופר עליו טפי קא משמע לן ודבק שברי שופרות נמי לא מיפסיל מטעם שניס ושלשה שופרות אלא זה קרוי שופר אי נמי משום דכתיב (ויקרא כה) והעברת דרך העברתו כי היכי דפסלינן הפכו ותקע נו משום דנעינן דרך העברתו [כ] ואפילו נפסל מטעם משום שניס ושלשה שופרות אין קפיא כלום:

ניקב

שמע סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא. פי' ואפילו לכתחילה דהא נמקדש לכתחילה הוא, והא דנקט יצא משום דנעי לאותביה דאפילו נדיעבד לא יצא והא נמקדש לכתחילה הוא ומי נפיק. **[הריטב"א]**

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [שבועות דף כ:], ב) [לקמן כח.], ג) [לקמן כח. לג:], ד) לקמן כח., ה) מגילה כא:, ו) [יומא לט. מד: מנחות עו: פו: פח: פט. חולין מט: עז.], ז) [לעיל ח. י: ע"ז ח.], ח) [ב"ב סד.], ט) נגעים פי"ב מ"ה, י) לעיל כו., כ) לקמן עמוד ב.

הגהות הב"ח

(מ) גמ' ור"ח נן מרדיון נסיכני וכשנא הדנר אלא מכמים:

גליון הש"ם

גמ' אלא תרתי קלי כו' מתרי גברי. עי' סוטה דף לט ע"ב תד"ה עד שיכלה:

תורה אור השלם

א) זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: [שמות כ, ח]

ב) שָׁמוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים ה, יב]

ג) עֲשֵׂה לְךָ שְׁתֵּי חֲצֹצְרוֹת כֶּסֶף מִקְשָׁה תַּעֲשֶׂה אֹתָם וְהָיוּ לְךָ לְמִקְרָא הָעֵדָה וּלְמַסַּע אֶת הַמַּחֲנוֹת: [במדבר י, ב]

ד) בַּחֲצֹצְרוֹת וְקוֹל שׁוֹפָר הָרִיעוּ לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ יְיָ: [תהלים צח, ו]

הגהות וציונים

(ח) צ"ל יכול (הג' יעב"ץ), וכ"ה בשבועות: ג) [צ"ל יהא אחד קורא כך איתא במגילה] (גליון): ג) בכת"י נוסף ועשרה מתרגמין, וכ"ה במגילה, ועיי"ש ברש"י ובתוס': ד) צ"ל ופיהן (רש"ש): ה) בכת"י נוסף והיו לך למקרא העדה ולמסע את המחנות: ו) מאגר מי גשמים. נ"א "אשקריינ"א", פי' מרתף (כבערובין קב:): ז) דבק חזק שמשתמשים בו ללכוד צפורים: ח) מכאן ראיה שפרק אנדרוגינוס אינו מן המשנה ודלא כסמ"ג עי' בהגהת מהגרי"ב סוף בכורים (גליון): ט) בת"י אינו (גליון) בתוס' הרא"ש בשאר השנים לא, ועי' מהרש"א (ועיי"ש בתוס' הרא"ש עוד תוספת ביאור): י) בתוס' הרא"ש על פני כולו ואין שם שופר עליו:

משנת ראשונים

והתניא זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו. כאשר צוך במרה. וא"ת וכיון שהמקרא הזה הוא בדברות האחרונות דילמא מאי כאשר צוך בהר סיני בדברות הראשונות, י"ל כי כל מה שכתוב בדברות אחרונות נאמר גם בראשונות, כדתניא (ר"ה כז.) זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו. **[הריטב"א, שבת פז:]** בהמתך דדברות הראשונות כלל, לא חשיב ליה כלל ופרט המרוחקים זה מזה, דאחרונות וראשונות חדא מילתא היא, דזכור ושמור בדבור אחד נאמרו. **[תוספות, בבא קמא נד:]** **מה שאין הפה יכולה לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע.** וסמכו אותו לאחת דבר אלוקים שתים זו שמעתי וגו'. וכן כל עשרת הדברות בדבור אחד נאמרו, כי הקול מתחלק לז' וכל אחד לי' כנגד ע' אומות וע' לשון וע' פנים לתורה. **[דרשות ר"י אבן שועיב פרשת יתרו]** **מחד גברא לא משתמעי.** כגון אם שם האדם בפיו שופר וחצוצרות ותקע בשתיהן אין אדם מבין ממנו לא קול שופר ולא קול חצוצרות שזה מבלבל את זה, ואין זה יכול לעשות אלא הבורא לבדו שאמר זכור ושמור בדיבור אחד. **[תוספות רי"ד]** **מתרי גברי משתמעי.** אם זה תוקע בשופר וזה בחצוצרות אם רוצה ליתן דעתו לשמוע קול השופר אין קול החצוצרות מבלבלו, או אם רוצה לשמוע קול החצוצרות אין קול השופר מבלבלו. **[תוספות רי"ד]** **למימרא דבי**

עין משפט נר מצוה

יג א מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ו טוש"ע ח"ח סי' תקפו סעיף טז:
יד ב ג מיי' פי"ב מהל' תפלה הלכה יג טור ס"ע ח"ח סי' קמח סעיף ב:
טז ד טוש"ע ח"ח סי' תפח סעיף ב ופי' תרמד סעיף ב:
טז ה מיי' פ"ב מהלכות מגילה הלכה ז טור ס"ע ח"ח סי' תרלג ס"ב:
יז ו מיי' פ"ג מהלכות תעניות הלכה ד:
יח ז מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ה סמג עשין מב טוש"ע ח"ח סי' תקפו סעיף ח:
יט ח מיי' וסמג שם טוש"ע שם סעיף י:

רבינו חננאל

ות"ק סבר אדרבה איפכא מסתברא: **ופיו של שופר מצופה זהב.** ואוקימנא שלא במקום הנחת פה אבל במקום הנחת פה פסול הוא אותו השופר: **ושתי חצוצרות מן הצדדין כו'.** ואקשינן ותרי קלי מי משתמעי. כלומר אפשר לאדם לשמוע שני קולות בבת אחת. והתניא שמור וזכור בדבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכול לדבר ולא אוזן יכול לשמוע. ופרקינן לכך מאריך בשופר כדי לצאת החובה בקול השופר ואקשי' הנה כיון שהאריך בשופר סוף תקיעה בלא תחלת תקיעה למימרא דשמע סוף תקיעה בלא תחלת תקיעה יצא. **והתנן תקע בראשונה** ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת. פי' תקע תר"ת תקיעה תרועה תקיעה ועוד רוצה להתחיל תר"ת אחר. נמצא תקיעה של סוף תר"ת הראשון ותקיעה שהיא התחלת תר"ת השני סמוכות להדדי. עכשיו אם משך בסוף התקיעה האחרונה שבתר"ת הראשון כשיעור ב' תקיעות אין בידו אלא אחת כי אין מפסיקין הסוף מן התחלה ולא עלה בידו אלא תר"ת אחת. ופרקי' פסוקי תקיעתא חדא לתרתי לא פסקי ולעולם שמע תחלת תקיעה בלא סוף תקיעה או סוף תקיעה בלא תחלת תקיעה יצא. וי"א היה צריך תר"ת ותקע תקיעה ומשך בתרועה כדי תרועה ותקיעה אין בידו אלא תקיעה אחת. ותלמוד א"י מסייע לזה הפירוש: **ת"ש התוקע לתוך הבור או לתוך הדות כו'.** ושנינן תרי קלי מחד כגון שמור וזכור שנאמרו מפי הגבורה תרי כחדא לא משתמעי אלא הני כאות ומופת אבל תרי קלי מתרי משתמעי כדתניא בהלל ובמגילה אפי' י' קורין וי' מתרגמין אלמא כיון דחביב עליה יהיב דעתיה ושמע הכא נמי גבי שופר

שממנו לומדים שרק בבית המקדש תוקעים בשופר וחצוצרות ביחד[מח], **דִּכְתִיב** - שכן כתוב בפסוק המורה לשבח ולהלל את ה' (תהלים צח ו), **'בַּחֲצֹצְרוֹת וְקוֹל שׁוֹפָר הָרִיעוּ לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ ה'**, ויש ללמוד משם, **לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ ה' הוּא דְּבָעִינַן חֲצוֹצְרוֹת וְקוֹל שׁוֹפָר** - רק במקום שלפני ה' צריכים לתקוע בחצוצרות ובשופר יחד, והוא בית המקדש, **אֲבָל בְּעָלְמָא** - בשאר המקומות, **לָא.**

★

שנינו במשנה, **שָׁוֶה הַיּוֹבֵל לְרֹאשׁ הַשָּׁנָה לְתִקְיעָה וְלִבְרָכוֹת כו'.**

הגמרא דנה בנוסח תפילת מוסף לראש השנה ולאיזה מחלקיה שוה היובל:

מבררת הגמרא, **אָמַר רַב שְׁמוּאֵל בַּר יִצְחָק, כְּמַאן מְצַלֵּינָא הָאִידָּנָא** - כשיטת איזה תנא הננו מזכירים בדורות אלו[מט] בברכת זכרונות שבמוסף ראש השנה את המלים **'זֶה הַיּוֹם תְּחִלַּת מַעֲשֶׂיךָ, זִכָּרוֹן לְיוֹם רִאשׁוֹן'** - יום זה, ראש השנה, הוא תחילת מעשי הקב"ה, שבו נברא העולם[נ], ובכל שנה ושנה עולה ונזכרת בריאת העולם לפני הקב"ה, **כְּמַאן** - כדברי מי, הרי הוא **כְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר, דְּאָמַר** (לעיל י:) **בְּתִשְׁרֵי נִבְרָא הָעוֹלָם**, שלרבי יהושע הסובר (לעיל יא.) שבניסן נברא, אי אפשר לומר בראש השנה 'זה היום תחילת מעשיך'[נא].

מֵתִיב רַב עֵינָא - הקשה רב עינא על דברי רב שמואל בר יצחק, שנינו במשנתנו, **שָׁוֶה הַיּוֹבֵל לְרֹאשׁ הַשָּׁנָה לְתִקְיעָה וְלִבְרָכוֹת**, ו'ברכות' הן ברכות תפילת המוסף, מלכיות זכרונות ושופרות, **וְהָא אִיפָּא** - והרי יש חילוק במלים **'זֶה הַיּוֹם תְּחִלַּת מַעֲשֶׂיךָ זִכָּרוֹן לְיוֹם רִאשׁוֹן', דִּבְרֹאשׁ הַשָּׁנָה אִיתָא וּבְיוֹבֵל לֵיתָא** - שבראש השנה נאמרות בנוסח התפילה וביום הכיפורים של יובל לא, שהרי לא נברא העולם ביום הכיפורים. ועל כרחך צריך לומר שמשנתנו אינה סוברת כרבי אליעזר אלא כרבי יהושע החולק וסובר שגם בראש השנה אין אומרים מלים אלו בתפילה, ולכן השוותה את היובל לראש השנה, ולדברי רב שמואל בר יצחק שנוסח תפילתנו כרבי אליעזר נמצאת תפילתנו שלא כסתם משנה[נב].

מתרצת הגמרא, לעולם משנתנו כרבי אליעזר הסובר שבראש השנה אומרים 'זה היום תחילת מעשיך', ואין מנהגנו סותר את המשנה, **וּכְיוָן קָתָנֵי** - לגבי מה השוותה המשנה את היובל לראש השנה לברכות, **אַשְׁאָרָא** - לגבי כל שאר נוסח ברכות המוסף מלבד התיבות 'זה היום תחילת מעשיך' וכו', אבל בתיבות אלו יש חילוק שבראש השנה נאמרות וביובל לא.

הגמרא מביאה אופן נוסף בה נאמרה מימרא זו, **רַב שֵׁישָׁא בְּרֵיהּ דְּרַב אִידִי מִתְנִי הָכִי** - רב שישא בריה דרב אידי שנה את שמועה זו כך, **אָמַר רַב שְׁמוּאֵל בַּר יִצְחָק, הָא דְּתַנַּן** - דין זה ששנינו במשנתנו **'שָׁוֶה הַיּוֹבֵל לְרֹאשׁ הַשָּׁנָה לְתִקְיעָה וְלִבְרָכוֹת', כְּמַאן** - כשיטת איזה תנא נשנה, **דְּלָא כְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר, דְּאִי רַבִּי אֱלִיעֶזֶר** - שאם נעמיד את המשנה כרבי אליעזר, **כֵּיוָן דְּאָמַר בְּתִשְׁרֵי נִבְרָא הָעוֹלָם, הָא אִיפָּא** - הרי יש חילוק במלים **'זֶה הַיּוֹם תְּחִלַּת מַעֲשֶׂיךָ זִכָּרוֹן לְיוֹם רִאשׁוֹן', דִּבְרֹאשׁ הַשָּׁנָה אִיתָא וּבְיוֹבֵל לֵיתָא** - שבראש השנה נאמרות וביום הכיפורים של יובל לא, שאינו יום בריאת העולם, וממילא לא יתכן לכתוב ששוה היובל לראש השנה. אבל לרבי יהושע הסובר שבניסן נברא העולם אין מלים אלו נאמרות לא בראש השנה ולא ביובל ולפיכך שוים הם. דוחה הגמרא, לעולם יתכן שמשנתנו כרבי אליעזר, **וּכְיוָן קָתָנֵי** - לגבי מה השוותה המשנה את היובל לראש השנה לברכות, **אַשְׁאָרָא** - לגבי שאר נוסח התפילה מלבד התיבות 'זה היום' וכו'.

★ ★ ★

משנה

משנתנו מבארת באלו אופנים השופר נפסל, וכן באלו אופנים השומע את תקיעת השופר לא יצא ידי חובתו:

שׁוֹפָר שֶׁנִּסְדַּק וְדִבְּקוֹ על ידי דבקנ"ג, **פְּסוּלִין**, משום שאף על פי שדבקו, נחשב כשני שופרותנד.

מאריכים בסיום הברכה ולא ענו אחריה אמן אלא ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד, ומביאה המשנה שרבי חלפתא הנהיג כן בציפורי ורבי חנניא בן תרדיון בסיכני וכשבא הדבר לפני חכמים אמרו לא היו נוהגין כן אלא בשערי מזרח ובהר הבית.

מח. כוונת הגמרא להביא מקור מפסוק זה גם לחלק החיובי, שבמקדש יש לתקוע בשניהם יחד. וכן מפורש בר"י מלוניל (פ"ג מסנה ד) שהמקור לתקוע במקדש בשניהם מפסוק זה.

מט. כוונת הגמרא להוציא שבדורם של רבי אליעזר ורבי יהושע ודאי לא אמרו תלמידי רבי יהושע וההולכים בשיטתו תיבות אלו, ורק בדורות המאוחרים יותר התפשטה אמירתן בקרב כל ישראל.

נ. ראש השנה הוא היום הששי שבששת ימי בראשית, ומכונה 'יום ראשון' משום שהאדם הוא גמר הבריאה ותכליתה. מהרש"א (מ"ק ד"ה כמאן).

נא. הקשו התוספות (ד"ה כמאן מצלינן) איך נקבע נוסח תפילתנו כרבי אליעזר כשלענין מנין התקופות נפסקה הלכה (לעיל יב.) כרבי יהושע [הלכה זו נוהגת למעשה בכמה ענייניים וביניהם בברכת החמה הנוהגת אחת לעשרים ושמונה שנים (עיי' שולחן ערוך או"ח סי' רכט ס"ג), והננו מברכים אותה בתקופת ניסן ביום תליית המאורות בשמים כרבי יהושע]. ובשל קושיא זו פירש ר"ת את דברי רב עינא בסמוך שלא כפשוטם, ראה פירושו בהערה בסמוך.

נב. זו כוונת הגמרא בפשטות, שהמלים 'זה היום תחילת מעשיך' מכוונים ליום בריאת העולם, וממילא קשה שעל כרחך המשנה כרבי יהושע ומנהגנו כרבי אליעזר.

אבל ר"ת התקשה בעצם המנהג היוצא כשיטת רבי אליעזר, כמובא בהערה דלעיל, ומתוך כך ביאר שכוונת רב עינא בקושייתו שונה לגמרי, לא להעמיד את משנתנו כרבי יהושע ולהקשות על נוסח תפילתנו, אלא להיפך, לדחות את קביעתו של רב שמואל בר יצחק שנוסח תפילתנו כרבי אליעזר, וכך הקשה עליו, כיון ששנינו במשנתנו 'שוה היובל לראש השנה לברכות' ברור שגם ביובל אומרים את המלים 'זה היום תחילת מעשיך', שאם לאו אינם שוים, ואם נפרש מלים אלו כפשטן על בריאת העולם פשוט שאין מקום לאמרן ביובל גם לדעת רבי אליעזר, ועל כרחנו נפרשן אחרת, על יום הדין, זה היום שהנך יושב ודן בו מתחילה על כל מעשיך אם ראויים להתקיים או לא, ולביאור זה ניתן לאמרן גם ביום כפור שאף הוא יום דין, ושוב אין כל הכרח שנוסח התפילה כרבי אליעזר, שלפירוש זה יכולים לאמרן גם לרבי יהושע, שגם הוא מודה שראש השנה יום דין הוא. וכתב שאף שדחתה הגמרא את קושייתו של רב עינא שלעולם כוונת המלים 'תחילת מעשיך' כפשטן על בריאת העולם ואין כוונת משנתנו להשוות את היובל לראש השנה לכל דבריהם ממש שבמלים אלו חלוקים הם, ולעולם נוסח התפילה כרבי אליעזר, רב עינא לא קיבל את דחיית הגמרא ונותר בדעתו שכוונת מלים אלו על יום הדין, ומתוך כך אין במנהגנו לאמרן סתירה לנפסק להלכה שבניסן נברא העולם. וכן ביאר האבודרהם (זכרונות) נוסח זה, 'זה היום תחילת מעשיך וגזירותיך שאתה גוזר בו על כל גוייה וגוייה די מחסורה'.

אמנם הריטב"א (ד"ה כמאן) הרבה להקשות על ר"ת שנטה מפשוטה של סוגיא, והעלה שמסדרי נוסח התפילה סברו שהלכה כרבי אליעזר. ואף הראבי"ה (סי' תקכט) והמחזור ויטרי (הלכות דקדוק הסנה חוט מה) והתשב"ץ (סדר"ת ח"ג סי' כ, שטו) נקטו בפשיטות שאמירת 'זה היום תחילת מעשיך' מכוונת לבריאת העולם, ונאמרת כשיטת רבי אליעזר. וכן כתבו הקדמונים מפרשי נוסח התפילה (פירוש סדר התפילה לרוקח, לרבינו יהודה החסיד, לר"י נר יקר, וכן כתב בסידור בית יעקב ליעב"ץ) ש'תחילת מעשיך' היינו בריאת האדם. והמגן אברהם (סי' תקנג סק"ח) כתב ביישוב הנוסח, שגם לרבי יהושע עלה במחשבה לפני הקב"ה לברוא את העולם בתשרי, ורק בפועל נברא בניסן, ומלים אלו חוזרות על המחשבה [כדברי התוספות כאן ביישוב הפיוטים, עיי"ש].

נג. שקורין גלו"ד [-דבק חזק שמשתמשים בו ללכוד צפורים]. רש"י (ד"ה שופר) והרמב"ן (ד"ה הא דתנן) והריטב"א (ד"ה שופר) הקשו עליו, שאם דבקו בדבק, פשוט שהשופר פסול, שהרי הדבק אינו ממין שופר [ואם כן אפילו לא נסדק אלא רק ניקב פסול, כמבואר בברייתא לקמן (ע"ב) שניקב וסתמו שלא במינו פסול. רא"ש (סי' ג)]. וכתב הרמב"ן, שאפשר שכוונת רש"י היא שלאחר שהשופר נדבק, הסיר ממנו את הדבק, ואין שם מין אחר שאינו ממין שופר, ומחדשת המשנה שגם באופן זה השופר פסול. אלא שכתב, שאין צריך לפרש את המשנה שדבקו בדבק, אלא אפשר לפרש בפשיטות, שטבע השופר שכאשר מחממים אותו באש הוא נדבק. אבל הרא"ש (סס) נחלק עליו, שלא מסתבר לומר שחלקי השופר יתדבקו זה לזה על ידי חימום, ועל קושיית הרמב"ן שדבק אינו מין שופר, תירץ הרא"ש שדווקא אם ניקב וסתם את הנקב בחתיכה אחרת נחשב שיש כאן מין אחר, אבל בנסדק ודבקו בדבק, כיון שהדבק אינו ניכר בין הסדקים, נחשב שעל ידי הדבק השופר חוזר לכמות שהיה, ואין כאן מין אחר.

נד. השופר פסול גם אם לא דיבקו, כמבואר בברייתא לקמן (ע"ב) ששופר שנסדק פסול, ולא מוזכר שדבקו, והמשנה מחדשת שפסול אף על פי שהדביק לו חלק מאותו שופר, ולא משופר אחר או ממין אחר. רמב"ן (סס).

נה. רש"י (ד"ה פסול), וראה ברמב"ן (סס) שכתב בזה טעמים נוספים. וכתבו הראשונים [תוספות, רשב"א וריטב"א (ד"ה שופר)], שמדברי רש"י משמע שפירש שהשופר נסדק לגמרי, כלומר שנחלק לשתי חתיכות, אבל אם לא נסדק לגמרי אלא נשאר מחובר בצד אחד, אין כאן שני שופרות, וכשר. אלא שהקשו, שאם כן דין זה ששופר שנסדק ודבקו

ופיו מצופה זהב כו' במקום הנחת פה פסול. שהתקיעה נזהב ולא נשופר: לכך מאריך בשופר. תירוצא הוא: וממילא כו'. למה לי סוף נלא תחילה ומה לי תחילה נלא סוף, ומשום דנעי לאותובי מתרוייהו דייק הך דיוקא: תקע בראשונה. נפשוטה שלפני התרועה: ומשך בשניה בשתים. לפי שהיה לריך לתקוע כמן ג' תקיעות לרופות, אחת לפשוטה לאחריה למלכיות ואחת לפשוטה לפניה לזכרונות: בור ודות. חדא ניהו, [ט] אלא שהבור נחפירה והדות נבניין על הקרקע, ליטטרנ"ה [י] בלע"ז: פיטם. חבית גדולה, פונטי"ן בלע"ז: מחד גברא. דומיא דזכור ושמור: הא לא דמיא. הא מילתא דשופר לא דמיא לסיפא: י' קורין. וי' קולות יש כאן, שאי אפשר להם לנמלם דיבורם בחיבה אחת אלא אחד לאחור ואחד לפניה: דחביבה עליה. מדאמר היא לו: התורה חסה. לכתיב (ויקרא יד) ונוה הכהן ופנו את הבית אלא יטמאו כלי חרס שבתוכו שאין להם טהרה נמקוה [יא]: למיעבד עובדא. נחלוקות ושופר: מקום שיש שופר. כגון ר"ה ויובל: מקום שיש חצוצרות. כגון תעניות: וכך הנהוג. כשנתיעו שופר וחלוקות: בשערי מזרח ובהר הבית. מדלא מילתא היא נשערי מזרח נהר הבית, וי"א נשערי מזרח נעזרת נשים: מתני' שופר שנסדק ודבקו. נדנק שקורין גלו"ל [יב]: פסול. להוה ליה כשני שופרות [יג]:

גמ' אלא תרתי קלי כו' מתרי גברי. עי' סוטה דף נט ע"ב תד"ה עד שיכלה:

הגהות הב"ח

(ט) גמ' ור"ח נן תרדיון נסיכני וכשנת הדבר תלל חכמים:

גליון הש"ם

תורה אור השלם

א) זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: [שמות כ, ח]

ב) שָׁמוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים ה, יב]

ג) עֲשֵׂה לְךָ שְׁתֵּי חֲצוֹצְרוֹת כֶּסֶף מִקְשָׁה תַּעֲשֶׂה אֹתָם וְהָיוּ לְךָ לְמִקְרָא הָעֵדָה וּלְמַסַּע אֶת הַמַּחֲנוֹת: [במדבר י, ב]

ד) בַּחֲצֹצְרוֹת וְקוֹל שׁוֹפָר הָרִיעוּ לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ יְיָ: [תהלים צח, ו]

הגהות וציונים

(י) צ"ל יכול (הג' יעב"ץ), וכ"ה בשבועות: (יא) [צ"ל יהא אחד קורא כך איתא במגילה] (גליון): (יב) בכת"י נוסף ועשרה מתרגמין, וכ"ה במגילה, ועי"ש ברש"י ובתוס': (יג) צ"ל ופידהן (רש"ש): (יד) בכת"י נוסף והיו לך למקרא העדה ולמסע את המחנות: (טו) מאגר מי גשמים. נ"א "אשקריינ"א", פי' מרתף (כבערובין קב:): (טז) דבק חזק שמשתמשים בו ללכוד צפורים: (יז) מכאן ראיה שפרק אנדרוגינוס אינו מן המשנה ודלא כסמ"ג עי' בהגהת מהגרי"ב סוף בכורים (גליון): (יח) בת"י אינו (גליון) בתוס' הרא"ש בשאר השנים לא, ועי' מהרש"א (ועיי"ש בתוס' הרא"ש עוד תוספת ביאור): (יט) בתוס' הרא"ש על פני כולו ואין שם שופר עליו:

משנת ראשונים

והתניא זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו. כאשר צוך במרה. וא"ת וכיון שהמקרא הזה הוא בדברות האחרונות דילמא מאי כאשר צוך בהר סיני בדברות הראשונות, י"ל כי כל מה שכתוב בדברות אחרונות נאמר גם בראשונות, כדתניא (ר"ה כז.) זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו. **[הריטב"א, שבת פז:]** בהמתך דדברות הראשונות כלל, לא חשיב ליה כלל ופרט המרוחקים זה מזה, דאחרונות וראשונות חדא מילתא היא, דזכור ושמור בדבור אחד נאמרו. **[תוספות, בבא קמא נד:]** מה שאין הפה יכולה לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע. וכן כל עשרת הדברות בדבור אחד נאמרו, כי הקול מתחלק לז' וכל אחד לי' כנגד ע' אומות וע' לשון וע' פנים לתורה. **[דרשות ר"י אבן שועיב פרשת יתרו]** מחד גברא לא משתמעי. כגון אם שם האדם בפיו שופר וחצוצרות ותקע בשתיהן אין אדם מבין ממנו לא קול שופר ולא קול חצוצרות שזה מבלבל את זה, ואין זה יכול לעשות אלא הבורא לבדו שאמר זכור ושמור בדיבור אחד. **[תוספות רי"ד]** מתרי גברי משתמעי. אם זה תוקע בשופר וזה בחצוצרות אם רוצה ליתן דעתו לשמוע קול השופר אין קול החצוצרות מבלבלו, או אם רוצה לשמוע קול החצוצרות אין קול השופר מבלבלו. **[תוספות רי"ד]** למימרא דבי שמע סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא. פי' ואפילו לכתחילה דהא במקדש לכתחילה הוא, והא דנקט יצא משום דבעי לאותביה דאפילו בדיעבד לא יצא והא במקדש לכתחילה הוא ומי נפיק. **[הריטב"א]**

עין משפט נר מצוה

יג א מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ו טוש"ע ח"ח סי' תקפו סעיף טז:
יד ב ג מיי' פי"ב מהל' תפלה הלכה יג טור ס"ע ח"ח סי' קמח סעיף ב:
טו ד טוש"ע ח"ח סי' תפח סעיף ב ופי' תרמד סעיף ב:
טז ה מיי' פ"ב מהלכות מגילה הלכה ז טור ס"ע ח"ח סי' תרלג ס"ב:
יז ו מיי' פ"ל מהלכות תעניות הלכה ד:
יח ז מיי' פ"ל מהלכות שופר הלכה ה סמג עשין מב טוש"ע ח"ח סי' תקפו סעיף ח:
יט ח מיי' וסמג שם טוש"ע שם סעיף י:

רבינו חננאל

ות"ק סבר אדרבה איפכא מסתברא: **ופיו של שופר מצופה זהב.** ואוקימנא שלא במקום הנחת פה אבל במקום הנחת פה פסול הוא אותו השופר: **ושתי חצוצרות מן הצדדין כו'.** ואקשינן ותרי קלי מי משתמעי. כלומר אפשר לאדם לשמוע שני קולות בבת אחת. והתניא שמור וזכור בדבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכול לדבר ולא אוזן יכול לשמוע. ופרקינן לכך מאריך בשופר כדי לצאת החובה בקול השופר ואקשי' הנה

בתורה אחד קורא. פירוש לנדו ומחרי כן המתרגם מתרגם לנדו ולא שניס קורין יחד ומתרגמין יחד:

אבל שנים לא. והא דתמרינן נפ"ק דנ"ב (דף טו. ושם) שמונה פסוקים שבתורה יחיד קורא מותם לא שלא יקרא אחר עמו דמ"ל כל התורה נמי אלא שלא יחלקום לשניס זה מרנעה וזה מרנעה ומה שנוהגין לקרות שניס בתורה שמנו אמתני' דפרק בתרא דנכורים [טז] (משנה ז) לתנן נרשנוה כל מי שיודע לקרות קורא וכל מי שאינו יודע לקרות מקרין אותו ומנעו מלהניח נכורים התקינו שיהיו מקרין את מי שהוא יודע ואת מי שאינו יודע:

כמאן מצלינן זה היום תחלת מעשיך. תימה הא קי"ל כרבי יהושע כלתמרינן נפ"ק (דף יב.) לתקופה כר' יהושע ואומר ר"ת דקי"ל כרב עינא דפריך משום יובל ורב עינא ה"ק והא אינא זה היום תחלת מעשיך לאיתיה נרחש השנה ולית ליה ניובל אלא ודאי הא דתמרינן לה משום נריית עול עולם אלא משום תחלת מעשה דין שהעולם נדון נו להתקייס אז לאו זה שייך נמי ניום"כ דיובל להוקש לר"ה כדלקמן נפרק נתרא (דף נד.) (אבל נשאר יומי לא [יז]) ומע"ג דמשני ליה שפיר רב עינא לא הדר ליה ומיהו לאידך ליטנא קשיא דקאמר מתני' דלא כר"א הוה ליה לשנויי זה היום תחלת מעשיך לאו אלא משום נריית עולם קאי ומה שיסד ר"א הקליר נגשם דשמיני עלרת כר"א דאמר נתשרי נברא העולם ונשל פסח יסד כר' יהושע אומר ר"ת דאלו ואלו דברי אלהים חיים ואיכא למימר דנתשרי עלה נמחשבה לברואת ולא נברא עד ניסן ודכוותה אשכחן נפרק עושין פסין (עירובין דף יח. ושם) גבי אדם שעלה נמחשבה לברואת שניס ולנסוף לא נברא אלא אחד:

כמאן דלא כר' אליעזר. תימה הא ע"כ לא שוו לכל מילי דהתניא לקמן נפרק נתרא (דף נ.) שוה יובל לר"ה לתקיעה ולברכות אלא שביובל תוקעין בין נב"ד שקדשו את החדש בין נב"ד שלא קדשו את החדש וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע: **שופר** שנסדק ודבקו פסול. פי' נקונטרס להוה ליה כשני שופרות משמע שר"ל שנסדק לגמרי שנחלק לב' חתיכות אחת היה מחובר מלד אחד אין זה שני שופרות ותימה דאם נחלק לגמרי היינו דנק שברי שופרות ולכך נראה דנסדק מלד אחד לחרכו על פני כולו ולפי [יח] שאין שופר עליו וכ"ש דנק שברי שופרות אלא אין לריך לומר זו ואין לריך לומר ז"ע יותר סופו להפרד כשנסדק מלד אחד ודבקו משאם עשה שופר אחד של חתיכות והוי שם שופר עליו טפי קא משמע לן ודנק שברי שופרות נמי לא מיפסיל מטעם שניס ושלשה שופרות אלא דאין זה קרוי שופר אי נמי משום דכתיב (ויקרא כה) והעברת דרך העברתו כי היכי דפסלינן הפכו ותקע נו משום דנעינן דרך העברתו [יט] ואפילו נפסל מטעם משום שניס ושלשה שופרות אין קפיא כלום:

ניקב

וחצוצרות יהיב דעתיה ושמע. א"כ למה מאריך בשופר להודיע שמצות היום בשופר ש"מ דשופר ביד אחד וחצוצרות ביד אחרים ותוקעין בהן: **והני מילי במקדש** כדתניא בד"א במקדש אבל בגבולין מקום שיש שופר אין בו חצוצרות ומקום שיש חצוצרות אין שופר כו' מהאי קרא בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'. בעינן בחצוצרות וקול שופר אבל בגבולין לא: **שוה יובל לר"ה לתקיעה ולברכות.** פי' בעינן ט' תקיעות וברכות מלכיות וזכרונות ושופרות ג) כך מתפללין ביובל ביוה"כ: **כמאן מצלינן בר"ה** זה היום תחלת מעשיך כר' אליעזר דאמר בתשרי נברא העולם ומותבינן והא תנן שוה יובל לר"ה לתקיעות ולברכות. והאיכא זה היום תחלת מעשיך: **ר' יהודה אומר** בראש

חשק שלמה על ר"ח ג) לכאורה צ"ל כיון דמה שהמריך בשופר היינו מלד סוף תקיעה וכו'. שמתפללין בר"ה כך מתפללין.

ג) מולי צ"ל חכרונות ושופרות

וכן אם דִּיבֵּק שִׁבְרֵי שׁוֹפָרוֹת זה לזה ועשה מהם כעין שופר, פָּסוּל, שאין עליו שם שופר.

19/06/2018 אהרון

פסול, הוא ממש הדין השנוי בהמשך המשנה בסמוך 'דיבק שברי שופרות פסול', ומדוע המשנה כתבה אותו כדין בפני עצמו. ולכן פירשו שמדובר שהשופר נסדק מצד אחד לארכו על פני כולו, אבל לא נחלק לשני חלקים, והטעם שפסול הוא מפני שאין עליו שם שופר [וביארו התוספות שהמשנה כתבה גם את הדין שדיבק שברי שופרות פסול, בדרך 'זו ואין צריך לומר זו', ששופר שנסדק ודבקו פסול, ואין צריך לומר שדיבק שברי שופרות פסול. ובאופן נוסף ביארו, שדברי המשנה נאמרו בדרך 'לא זו אף זו', שאם לא היה כתוב את הדין בדיבק שברי שופרות, היינו אומרים שדווקא נסדק ודבקו פסול, משום שסופו להפרד לגמרי, אבל דיבק שברי שופרות ועשה מהם שופר, אין סופו להפרד כל כך, ויש עליו שם שופר, וכשר, ומחדשת המשנה שגם בזה פסול, משום שאין עליו שם שופר, או משום שאינו נחשב שתוקע בו דרך העברתו וגידולו בראש הבהמה, כמו בהפכו ותקע בו שפסול משום שאינו כדרך העברתו, כמבואר לקמן (ע"ג)].

ובייישוב שיטת רש"י כתב הרא"ש (פ' ג), שאם המשנה היתה כותבת רק שדיבק שברי שופרות פסול, היינו אומרים שדווקא שם פסול משום שהשברים מדובקים זה לזה לאורך השופר, והקול העובר לאורך השופר יוצא משבר לשבר, וכל שבר הוא רק חלק מאורך השופר, ו'שופר' אמרה תורה ולא שנים ושלשה שופרות, אבל בנסדק ודבקו, מדובר שהשופר נסדק לאורכו, וכל אורך השופר הוא חתיכה אחת, ואינו דומה לשברי שופרות, ולכן המשנה הוצרכה לכתוב שאף בזה פסול. וראה עוד בזה בכפות תמרים (ד"ה שופר) ובפני יהושע (נמוק' שם).

נו. תוספות (ד"ה שופר), וראה בהערה לעיל ביאורים נוספים.

ופיו מצופה זהב כו' במקום הנחת פה פסול. שהתקיעה בזהב ולא בשופר: לכך מאריך בשופר. תירוצא הוא: וממילא כו'. למה לי סוף בלא תחילה ומה לי תחילה בלא סוף, ומשום דבעי למיתני מתרוייהו דייק הך דיוקא: תקע בראשונה. בפשוטה שלפני התרועה: ומשך בשניה בשתים. לפי שהיה צריך לתקוע כמן ג' תקיעות לעופות, אחת לפשוטה למחריה למלכיות ואחת לפשוטה לפניה לזכרונות: בור ודות. חדא גינהו, [ט] אלא שהבור בחפירה והדות בבניין על הקרקע, ליסטרי"ן בלע"ז: פיטם. חבית גדולה, פונטי"ן בלע"ז: מחד גברא. דומיא דזכור ושמור: הא לא דמיא. הא מילתא דשופר לא דמיא לקיפא: י' קורין. וי' קולות יש כאן, שאי אפשר להם בלא משך דיבורם בחיבה אחת שלא יהא אחד למחור ואחד לפניה: דחביבה עליה. מדאמר היא לו: התורה חפה. לכתיב (ויקרא יד) ונזה הכהן ופנו את הבית שלא יטמאו כלי חרס שבתוכו שאין להם טהרה בחקוה[ט]: למיעבד עובדא. בחלונות ושופר: מקום שיש שופר. כגון ר"ה ויובל: מקום שיש חצוצרות. כגון תעניות: וכך הנהוג. כשנתינו שופר וחלונות: בשערי מזרח ובהר הבית. מדלא מילתא היא בשערי מזרח בהר הבית, וי"א בשערי מזרח בעזרת נשים: מתני' שופר שנסדק ודבקו. בדבק שקורין גלו"ד[י]: פסול. להוה ליה כשני שופרות[יא]: גמ'

ופיו מצופה זהב: והתניא [א] ציפהו זהב במקום הנחת פיו פסול שלא במקום הנחת פיו כשר אמר אביי כי תנן נמי מתניתין שלא במקום הנחת פה תנן: ושתי חצוצרות מן הצדדים: ותרי קלי מי משתמעי והתניא [ב] זכור [ג] ושמור בדיבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכולה [ד] לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע לכך מאריך בשופר למימרא [ה] דכי שמע סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא וממילא תחילת תקיעה בלא סוף תקיעה יצא ת"ש [ו] תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת אמאי תיסלק ליה בתרתי פסוקי תקיעתא מהדדי לא פסקינן ת"ש [ז] התוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטם אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא אמאי ליפוק בתחילת תקיעה מקמי דליערבב קלא [ח] אלא תרתי קלי מחד גברא לא משתמעי מתרי גברי משתמעי ומתרי גברי מי משתמעי והא תניא [ט] בתורה אחד קורא ואחד מתרגם [י] ובלבד שלא (יהו שנים קורין [יא]) ושנים מתרגמין הא לא דמיא אלא לסיפא [יב] בהלל [יג] ובמגילה אפילו עשרה קורין [יד] אלמא כיון דחביב יהיב דעתיה הכא נמי כיון דחביב יהיב דעתיה ושמע אלא למה מארך בשופר לידע שמצות היום בשופר: ובתעניות בשל זכרים כפופין ופיו [טו] מצופה כסף: מאי שנא התם דזהב ומ"ש הכא דכסף [טז] אבעית אימא כל כינופיא דכסף הוא דכתיב [יז] עשה לך שתי חצוצרות כסף [יח] ואבעית אימא [יט] התורה חסה על ממונן של ישראל התם נמי נעביד דכסף אפילו הכי כבוד יו"ט עדיף רב פפא בר שמואל סבר למיעבד עובדא כמתניתין אמר ליה רבא [כ] לא אמרו אלא במקדש תניא נמי הכי במה דברים אמורים במקדש אבל בגבולין מקום שיש חצוצרות אין שופר מקום שיש שופר אין חצוצרות וכן הנהיג רבי חלפתא בציפורי ורבי חנניא בן תרדיון בסיכני וכשבא [כא] דבר אצל חכמים אמרו לא היו נוהגין כן אלא בשערי מזרח ובהר הבית בלבד אמר רבא ואיתימא רבי יהושע בן לוי מאי קראה דכתיב [כב] בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה' הוא דבעינן חצוצרות וקול שופר אבל בעלמא לא: שוה היובל לר"ה לתקיעה ולברכות כו': א"ר שמואל בר יצחק כמאן מצלינן האידנא זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון כמאן כרבי אליעזר דאמר [כג] בתשרי נברא העולם מתיב רב עינא שוה יובל לר"ה לתקיעה ולברכות והא איכא זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון דבר"ה איתא וביובל ליתא כי קתני אשארא רב שישא בריה דרב אידי מתני הכי א"ר שמואל בר יצחק הא דתנן שוה היובל לר"ה לתקיעה ולברכות כמאן דלא כרבי אליעזר דאי רבי אליעזר כיון דאמר בתשרי נברא העולם הא איכא זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון דבר"ה איתא וביובל ליתא כי קתני אשארא: **מתני'** שופר שנסדק ודבקו פסול [כד] דיבק שברי שופרות פסול ניקב

19/06/2018 אהח

סם שופר עליו וכ"ש דבק שברי שופרות אלא זו ומין לריך לומר זו קתני מ"ל יותר סופו להפרד כשנסדק מלא אחד ודבקו מסתם עשה שופר אחד של תחילות והוי סם שופר עליו טפי קא משמע לן ודבק שברי שופרות נמי לא מיפסיל מטעם שנים ושלשה שופרות אלא דמין זה קרוי שופר מי נמי משום דכתיב (ויקרא כה) והעברת דרך העברתו כי היכי דפסלינן הפכו ותקע בו משום דנעשין דרך העברתו [כה] ואפילו נפסל מטעם משום שנים ושלשה שופרות מין קשיא כלום:

ניקב

וחצוצרות יהיב דעתיה ושמע. א"כ למה מאריך בשופר להודיע שמצות היום בשופר ש"מ דשופר ביד אחד וחצוצרות ביד אחרים ותוקעין בהן: **והני מילי במקדש** כדתניא בד"א במקדש אבל בגבולין מקום שיש שופר אין בו חצוצרות ומקום שיש חצוצרות אין שופר כו' מהאי קרא בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'. בעינן בחצוצרות וקול שופר אבל בגבולין לא: **שוה יובל לר"ה לתקיעה ולברכות.** פי' בעינן ט' תקיעות וברכות מלכיות וזכרונות ושופרות ג) כך מתפללין ביובל ביוה"כ: **כמאן מצלינן בר"ה** זה היום תחלת מעשיך כר' אליעזר דאמר בתשרי נברא העולם ומותבינן והא תנן שוה יובל לר"ה לתקיעות ולברכות. והאיכא זה היום תחלת מעשיך: **ר' יהודה אומר** בראש

חשק שלמה על ר"ח ח) לכאורה צ"ל כיון דמה שהמירן בשופר היינו אלא סוף תקיעה וכו'. ג) אולי צ"ל וחצוצרות ושופרות שמתפללין בר"ה כך מתפללין.

בתורה אחד קורא. פירוש לבדו ואחרי כן המתרגם מתרגם לבדו ולא שנים קורין יחד ומתרגמין יחד:

אבל שנים לא. והא דאמרינן בפ"ק דב"ב (דף טו. ושם) שמונה פסוקים שבתורה יחיד קורא אותם לא שלא יקרא אחר עמו דמ"מ כל התורה נמי אלא שלא יחלקום לשנים זה מרגעה וזה מרגעה ומה שנוהגין לקרות שנים בתורה שמכו ממתני' דפרק בתרא דנכורים[כו] (משנה ז) לתגן ברשעונה כל מי שיודע לקרות קורא וכל מי שאינו יודע לקרות מקרין אותו ומגעו מלהביא נכורים התקינו שיהיו מקרין את מי שהוא יודע ואת מי שאינו יודע:

כמאן מצלינן זה היום תחלת מעשיך. תימה הא ק"ל כרבי יהושע כדאמרינן בפ"ק (דף יב.) לתקופה כר' יהושע ואומר ר"ת דקי"ל כרב עינא דפריך מעשה יובל ורב עינא ה"ק והא אינא זה היום תחלת מעשיך דאיתיה בריש השנה ואיתיה ביובל אלא ודאי הא דאמרינן ליה לאו משום בריית של עולם אלא משום תחלת מעשה דין שהעולם נדון בו להתקייס אי לאו וזה שיין נמי ביוה"כ דיובל דהוקש לר"ה כדלקמן בפרק בתרא (דף לד.) (אבל בשאר יומי לא[כז]) ומ"ג דמשני ליה שפיר רב עינא לא הדר ביה ומיהו לאידך ליישנא קשיא דקאמר מתני' דלא כר"ת הוה ליה לשנויי זה היום תחלת מעשיך אלא אי מדריתא עולם קאי ומה שיסד ר"ה הקליר בנעשה בשמיני עצרת כר"ת דאמר בשארי בשרי העולם ובשל פסח יסד כר' יהושע אומר ר"ת דאלו ואלו דברי אלהים חיים ואיכא למימר דבשארי עלה בשאר לברואות ולא נברא עד ניסן ודכוותה בשכמן בפרק עושין פסין (עירובין דף יח. ושם) גבי אדם שעלה בשאר לברואות שניס ולבסוף לא נברא אלא אחד:

כמאן דלא כר' אליעזר. תימה הא ע"כ לא שוו לכל מילי דהתניא לקמן בפרק בתרא (דף ל.) שוה יובל לר"ה לתקיעה ולברכות אלא שביובל תוקעין בין בב"ד שקדשו את החדש בין בב"ד שלא קדשו את החדש וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע: **שופר** שנסדק ודבקו פסול. פי' בקונטרס להוה ליה כשני שופרות משמע ר"ל שנסדק לגמרי שנחלק לב' חתיכות אחת היה מחובר מלד אחד אין זה שני שופרות ותימה דאם נחלק לגמרי היינו דבק שברי שופרות ולכך נראה דנסדק מלד אחד לאורכו על פני כולו ולפי [כח] שאין

מסורת הש"ס
עם הוספות

ע) [שבועות דף כ:], ב) [לקמן כח.], ג) [לקמן כח. לג:], ד) לקמן כח., ה) מגילה כא:, ו) [יומא לט. מד: מנחות עו: פו: פח: פט. חולין מט: עז.], ז) [לעיל ח. י: ע"ז ח.], ח) [ב"ב סד.], ט) נגעים פי"ב מ"ה, י) לעיל כו., כ) לקמן עמוד ב.

הגהות הב"ח

(ע) גמ' ור"ח גן תרדיון בסיכני וכשבא הדבר אצל חכמים:

גליון הש"ס

גמ' אלא תרתי קלי כו' מתרי גברי. עי' סוטה דף לט ע"ב תד"ה עד שיכלה:

תורה אור השלם

א) זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ: [שמות כ, ח]

ב) שָׁמוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ כַּאֲשֶׁר צִוְּךָ יְיָ אֱלֹהֶיךָ: [דברים ה, יב]

ג) עֲשֵׂה לְךָ שְׁתֵּי חֲצֹצְרוֹת כֶּסֶף מִקְשָׁה תַּעֲשֶׂה אֹתָם וְהָיוּ לְךָ לְמִקְרָא הָעֵדָה וּלְמַסַּע אֶת הַמַּחֲנוֹת: [במדבר י, ב]

ד) בַּחֲצֹצְרוֹת וְקוֹל שׁוֹפָר הָרִיעוּ לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ יְיָ: [תהלים צח, ו]

אוצר החכמה

הגהות וציונים

ט) צ"ל יכול (הג' יעב"ץ), וכ"ה בשבועות: י) [צ"ל יהא אחד קורא כך איתא במגילה] (גליון): יא) בכת"י נוסף ועשרה מתרגמין, וכ"ה במגילה, ועי"ש ברש"י ובתוס': יב) צ"ל ופיהן (רש"ש): יג) בכת"י נוסף והיו לך למקרא העדה ולמסע את המחנות: יד) מאגר מי גשמים. נ"א "אשקריינ"א", פי' מרתף (כבערובין קב:): טו) דבק חזק שמשתמשים בו ללכוד צפורים: טז) מכאן ראיה שפרק אנדרוגינוס אינו מן המשנה ודלא כסמ"ג עי' בהגהת מהגרי"ב סוף בכורים (גליון): יז) בת"י אינו (גליון) בתוס' הרא"ש בשאר השנים לא, ועי' מהרש"א (ועיי"ש בתוס' הרא"ש עוד תוספת ביאור): יח) בתוס' הרא"ש על פני כולו ואין שם שופר עליו:

משנת ראשונים

והתניא זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו. כאשר צוך במרה. וא"ת וכיון שהמקרא הזה הוא בדברות האחרונות דילמא מאי כאשר צוך בהר סיני בדברות הראשונות, י"ל כי כל מה שכתוב בדברות אחרונות נאמר גם בראשונות, כדתניא (ר"ה כז.) זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו. **[הריטב"א, שבת פז:]** בהמתך דדברות הראשונות כלל, לא חשיב ליה כלל ופרט המרוחקים זה מזה, דאחרונות וראשונות חדא מילתא היא, דזכור ושמור בדבור אחד נאמרו. **[תוספות, בבא קמא נד:]** **מה שאין הפה יכולה לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע.** וסמכו אותו לאחת דבר אלוקים שתים זו שמעתי וגו'. וכן כל עשרת הדברות בדבור אחד נאמרו, כי הקול מתחלק לז' וכל אחד לי' כנגד ע' אומות וע' לשון וע' פנים לתורה. **[דרשות ר"י אבן שועיב פרשת יתרו]** **מחד גברא לא משתמעי.** כגון אם שם האדם בפיו שופר וחצוצרות ותקע בשתיהן אין אדם מבין ממנו לא קול שופר ולא קול חצוצרות שזה מבלבל את זה, ואין זה יכול לעשות אלא הבורא לבדו שאמר זכור ושמור בדיבור אחד. **[תוספות רי"ד]** **מתרי גברי משתמעי.** אם זה תוקע בשופר וזה בחצוצרות אם רוצה ליתן דעתו לשמוע קול השופר אין קול החצוצרות מבלבלו, או אם רוצה לשמוע קול החצוצרות אין קול השופר מבלבלו. **[תוספות רי"ד]** **למימרא דבי שמע סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא.** פי' ואפילו לכתחילה דהא במקדש לכתחילה הוא, והא דנקט יצא משום דבעי לאותביה דאפילו בדיעבד לא יצא והא במקדש לכתחילה הוא ומי נפיק. **[הריטב"א]**

עין משפט נר מצוה

יג א מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ו טוש"ע ח"מ סי' תקפו סעיף טז:
יד ב ג מיי' פי"ב מהל' תפלה הלכה יא טור ש"ע ח"מ סי' קמח סעיף ב:
טו ד טוש"ע ח"מ סי' תפח סעיף ב ורמ' סעיף ב:
טז ה מיי' פ"ב מהלכות מגילה הלכה ז טור ש"ע ח"מ סי' תרלב ס"ב:
יז ו מיי' פ"ג מהלכות תעניות הלכה ד:
יח ז מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ה סמג עשין מב טוש"ע ח"מ סי' תקפו סעיף ח:
יט ח מיי' וסמג שם טוש"ע שם סעיף י:

רבינו חננאל

ות"ק סבר אדרבה איפכא מסתברא: **ופיו של שופר מצופה זהב.** ואוקימנא שלא במקום הנחת פה אבל במקום הנחת פה פסול הוא אותו השופר: **ושתי חצוצרות מן הצדדין כו'.** ואקשינן ותרי קלי מי משתמעי. כלומר אפשר לאדם לשמוע שני קולות בבת אחת. והתניא שמור וזכור בדבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכול לדבר ולא אוזן יכול לשמוע. ופרקינן לכך מאריך בשופר כדי לצאת החובה בקול השופר ואקשי' הנה כיון שהאריך בשופר סוף תקיעה בלא תחלת תקיעה למימרא דשמע סוף תקיעה בלא תחלת תקיעה יצא. **והתנן תקע בראשונה** ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת. פי' תקע תר"ת תקיעה תרועה תקיעה ועוד רוצה להתחיל תר"ת אחר. נמצא תקיעה של סוף תר"ת הראשון ותקיעה שהיא התחלת תר"ת השני סמוכות להדדי. עכשיו אם משך בסוף התקיעה האחרונה שבתר"ת הראשון כשיעור ב' תקיעות אין בידו אלא אחת כי אין מפסיקין הסוף מן התחלה ולא עלה בידו אלא תר"ת אחת. ופרקי' פסוקי תקיעתא חדא לתרתי לא פסקי ולעולם שמע תחלת תקיעה בלא סוף תקיעה או סוף תקיעה בלא תחלת תקיעה יצא. וי"א היה צריך תר"ת ותקע תקיעה ומשך בתרועה כדי תרועה ותקיעה אין בידו אלא תקיעה אחת. ותלמוד א"י מסייע לזה הפירוש: **ת"ש התוקע לתוך הבור או לתוך הדות כו'.** ושנינן תרי קלי מחד כגון שמור וזכור שנאמרו מפי הגבורה תרי כחדא לא משתמעי אלא הני כאות ומופת אבל תרי קלי מתרי משתמעי כדתניא בהלל ובמגילה אפי' י' קורין וי' מתרגמין אלמא כיון דחביב עליה יהיב דעתיה ושמע הכא נמי גבי שופר

ניקב וסתמו אם מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר. מס נפרסה למיירי לאחר הסתימה לפי שלא הוחלקה סתימת הנקב אין הרוח יוצא בפשיטות ומעכב את הקול קשיא כיון דכל הקולות כשרין בשופר כדאמרינן בגמרא מה לי מעכב מה לי מינו מעכב ורצה למיירי קודם סתימה דקודם שנסתם היה הנקב מעכב את הקול שהיה הקול מסתנה מחמת הנקב וכשסתמו חזר לכמות שהיה ובירושלמי[ב] גרס בהדיא מס היה מעכב קודם שסתמו פסול כשסתמו וטעמא דפסול כיון דסתימה זו מסייעה לקול מסוס דשופר אחד אמר רחמנא שלא יסייע דבר אחר לקול כמו לפיהו זהב דמס נסתנה קולו פסול אבל מס לא היה מעכב את התקיעה שלא נסתנה קולו מתחילה מחמת הנקב הרי הוא כמילו לא ניקב ואין לחוש כמה שסתמו והיכא דלא סתמו קאמר בירושלמי דכשר מסוס דכל הקולות כשרין בשופר והשתא רבי נתן דקאמר בגמרא במינו כשר שלא במינו פסול ע"כ מהיה מעכב את התקיעה מס לא נסתם ואפילו הכי כשר ולכן נראה ודאי לפרש מ"מ דמס מעכב את התקיעה לאחר שסתמו קאמר ובירושלמי קתני במילתיה דרבנן בין במינו בין שלא במינו מס מעכב התקיעה פסול ומס לאו כשר וכן בתוספתא (פ"ג) ואפילו הכי קאמרי בירושלמי דמתני' ר' נתן ומסקנא דשמעתא[ג] והלכה למעשה נראה דשופר שניקב וסתמו במינו וחזר לקולו לכמות שהיה מתחילתו קודם שנקב לית דין ולית דיין דכשר אפילו היה מעכב התקיעה קודם שנסתם דפי' זה עיקר דמס מעכב את התקיעה לאחר שנסתם קאמר ולא סתמו כלל כשר אפילו מעכב הנקב את התקיעה כדקאמרינן בירושלמי דכל הקולות כשרין בשופר: **ארוך** וקצרו כשר. מיבעיא לן דשמעינן דלא תימא דפסול מסוס לכתיב והעברת:

צפהו זהב במקום הנחת הפה. היה נראה לפרש דעובי השופר במקום שמניח פיו קרי מקום הנחת הפה ושלא במקום הנחת פה היינו מבחוץ כמו שהוא בין במינו בין שלא במינו פסול ר' יוחנן[ד] נקט הרבה הא למדנו בסמוך הוסיף עליו כל שהוא דין במינו דין שלא במינו פסול והיינו יכולין לפרש להתם בשמין דין הכל שלא שיעור שופר ודוחק: **צפהו** מבפנים פסול. לפי שאין קול שופר שלא קול זהב וכן מבחוץ כיון דנסתנה קולו: **אם** קול חיצון שמע לא יצא. שהקול יוצא בעוי שבין חיצון לפנימי והיינו ג' או ג' שופרות: **נסדק** לארכו פסול. לא תני הכא מס נסתייר בו שיעור תקיעה כשר כדקתני גבי נסדק לרחבו מסוס דלארכו לא מיפסל אא"כ נסדק על פני מלכו מרחבו ועד סופו: **ושמע** קול שופר או קול מגילה אם כוון לבו יצא. הא דאמרינן בפ' כל גגות (עירובין דף נב: ושם) ליבור בקטנה ושליח ליבור בגדולה מין יוצאין ידי חובתן שאני התם דליכא עשרה עם שליח ליבור והא דאמרינן בשילהי כילד לולין (פסחים פה: ושם) מן החגף ולחוץ כלחוץ ואמר רב וכן לתפלה ורבי יהושע בן לוי אמר אפילו מחיצה של ברזל הויא מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים קשה בעיני מי שיראי מי לעגין לרוף כגון בגור ושליח בגור או ט' ויחיד אם כן הויא סוגיא דכל גגות שלא כרבי יהושע בן לוי וכוותיה קיימא לן דהא הני נשי קיימי לחודייהו כדמוכח[ה] בסוטה בפ' ואלו נאמרין (דף לח: ושם) דמייתי מינה דאייה לברכת כהנים דאין מחיצה מפסקת ואי לעגין לגאת חייבי אם כן קשיא מתניתין לרב ויש לומר דחייבי לעגין לענות עם הגבור קדושה ויהא שמיה רבה מסוס לאמרינן (ברכות דף כא:) כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מי' אבל בתקיעה ומגילה מודו[ו] בשופר

ניקב וסתמו אם מעכב את התקיעה פסול ▼
ואם לאו כשר [ו] התוקע לתוך הבור או לתוך
הדות או לתוך הפיטם[ז] אם קול שופר שמע
יצא ואם קול הברה שמע לא יצא וכן[ח] [ט] מי
שהיה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה
ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר
או קול מגילה אם כוון לבו יצא ואם לאו לא
יצא אע"פ שזה שמע וזה שמע זה כוון לבו
וזה לא כוון לבו: **גמ'** תנו רבנן [א]ארוך וקצרו
כשר [ב]גרדו והעמידו על גלדו כשר [ג]ציפהו
זהב במקום הנחת פה פסול שלא במקום
הנחת פה כשר [ד]ציפהו זהב מבפנים פסול
מבחוץ אם נשתנה קולו מכמות שהיה פסול
ואם לאו כשר ניקב וסתמו אם מעכב את
התקיעה פסול ואם לאו כשר [ה]נתן שופר
בתוך שופר אם קול פנימי שמע יצא ואם קול
חיצון שמע לא יצא. ת"ר גרדו בין מבפנים
בין מבחוץ כשר גרדו והעמידו על גלדו כשר
הניח שופר בתוך שופר אם קול פנימי שמע יצא ואם קול חיצון שמע לא יצא
[י]הפכו ותקע בו לא יצא אמר רב פפא לא תימא דהפכיה בכתונא אלא
שהרחיב את הקצר וקיצר את הרחב מ"ט כדרב מתנה דאמר [ג]רב מתנה
[א]והעברת דרך העברתו בעינן: דיבק שברי שופרות פסול: ת"ר [ז]הוסיף עליו
כל שהוא בין במינו בין שלא במינו פסול ניקב וסתמו בין במינו בין שלא
במינו פסול ר' נתן אומר [ח]במינו כשר שלא במינו פסול במינו כשר אמר רבי
יוחנן [ט]והוא שנשתייר רובו מכלל דשלא במינו אע"פ שנשתייר רובו מכלל
איכא דמתני לה אסיפא שלא במינו פסול א"ר יוחנן והוא שנפחת רובו מכלל
דבמינו אע"פ שנפחת רובו כשר ציפהו זהב מבפנים פסול מבחוץ אם נשתנה
קולו מכמות שהיה פסול ואם לאו כשר [י]נסדק פסול [כ]לרוחבו אם
נשתייר בו שיעור תקיעה כשר ואם לאו פסול [ל] [מ]וכמה שיעור תקיעה פירש
רשב"ג כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן [נ] [מא]היה קולו דק או עבה או צרור [ס]
כשר שכל הקולות כשירין [בשופר] שלחו ליה לאבוה דשמואל קדחו ותקע
בו יצא פשיטא כולהו נמי מיקדח קדחו להו אמר רב אשי [נא]שקדחו בזכרותו
מהו דתימא מין במינו חוצץ קמ"ל: התוקע לתוך הבור או לתוך הדות כו':
אמר רב הונא [מב] [מג]לא שנו אלא לאותן העומדים על שפת הבור אבל אותן
העומדין בבור יצאו תניא נמי הכי התוקע לתוך הבור או לתוך הדות יצא והתנן
לא יצא אלא לאו שמע מינה כדרב הונא ש"מ [מד]איבא דרמי להו מירמא תנן
התוקע לתוך הבור או לתוך הדות לא יצא והתניא יצא אמר רב הונא לא קשיא
כאן לאותן העומדין על שפת הבור כאן לאותן העומדין בבור. אמר רבה [מה]
שמע

עין משפט נר מצוה

כ א מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ז טוש"ע או"ח סי' תקפו סעיף יג:
כא ב מיי' שם טוש"ע שם סעיף יד:
כב ג ד מיי' שם הלכה ו טוש"ע שם סעיף טז:
כג ה מיי' שם טוש"ע שם סעיף כ:
כד ו מיי' שם טוש"ע שם סעיף יב:
כה ז מיי' שם טוש"ע שם סעיף יג:
כו ח ט מיי' שם הלכה ה טוש"ע שם סעיף ז:
כז י מיי' שם טוש"ע שם סעיף ח:
כח כ ל מיי' שם טוש"ע שם סעיף ט:
כט מ מיי' שם הלכה ז טוש"ע שם סעיף ו:
ל ג מיי' שם הלכה ה טוש"ע שם סעיף טו:
לא ם מיי' שם הלכה ח טוש"ע או"ח סי' תקפז סעיף ג:

תורה אור השלם

א) וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם:
[ויקרא כה, ט]

רבינו חננאל

בראש השנה תוקעין בשל זכרים וקיי"ל כוותיה: [מתני'] שופר שנסדק ודבקו פסול כו'. ת"ר ארוך וקצרו כשר. גרדו והעמידו על גלדו כשר. ציפהו זהב מבפנים פסול. מבחוץ אם נשתנה קולו מכמות שהיה פסול ואם לאו כשר נתן שופר בתוך שופר ותקע בו אם קול חיצון שמע יצא. ואם קול חיצון שמע לא יצא: ת"ר גרדו בין מבפנים בין מבחוץ וכן אם גרדו והעמידו על גלדו כשר הפכו והוא ראש הקרן או קצר הרחב והוא מקום הדבוק לראש של בהמה ותקע בו לא יצא כדרב מתנה דא' והעברת שופר תרועה בעינן דרך העברתו בשעה שתוקע ומריע. **דיבק שברי שופרות פסול.** הוסיף עליו כל שהוא בין במינו פסול ר' נתן אומר במינו כשר שלא במינו פסול. מדחזינן ר' יוחנן דמתרץ אליבא דר' נתן ש"מ הלכתא כותיה והוא שנשתייר רובו של שופר שלם והני מילי שסתמו בקרן שהוא מינו אבל שלא במינו אפילו נשתייר רובו שלם פסול. אע"ג דלישנא בתרא לאו הכי הוא ט) אתבריר לן הי מינייהו לישנא בתרא הלכך עבדינן לחומרא: **נסדק לאורכו פסול.** לרחבו אם נשתייר בו שלם למעלה או למטה מהסדק שיעור תקיעה והוא טפח שוחק כשר. דאמרינן כאילו מקום הסדק חתוך הוא והנותר

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [לקמן דף כח.], ז) [לקמן כח: כט.], ח) [לקמן לד.], ט) [גדה כו. ע"ס], י) ה"ר.

גליון הש"ס

גמ' איבא דרמי להו. כעין זה סוכה דף טז ע"ס. ודף לב ע"ב. ב"ב דף יט ע"ס. ודף כו ע"ס: **תוס' ד"ה ניקב כו'.** והלכה למעשה. תמוה לי למה דוקא במינו הא בירושלמי מוקי למתני' לף כה"ג ופ"ה מיירי מתני' במינו ומפ"ה אם מינו מעכב כשר ובזה נל פליגי רבנן אלא דמ"ל דבמעכב אף במינו פסול אבל מה לכשר לר"נ במינו מינו ה"ג לרבנן:

ליקוטי רש"י

התוקע לתוך הבור וכו' הדות. גור בחפירה דות בנגין בתוך הקרקע מיסקלייר"ש [עירובין קב: ורשב"ם ב"ב סא.]. **פיטם.** בחפירה. עמוקין בקרקע ויש בהן מים מכונסין. בחפירה. בקרקע קשה שמחזיק מים נל"ש בגין. בנגין. חופרין גור בעפר תיחום וכונין לו כותל מבניס ומקרי דות [שם סד.]. גור בחפירה נל"ש בגין כחליס ודות בנגין [ערכין יט.]. **אם קול שופר שמע.** נל"ש קול הברה ישמע. **אם קול הברה שמע.** עם קול השופר לא ישמע [לקמן כח.]. **פיטם.** פטפין. **מבית גדולות** [ביצה טו:]. **מבית גדולה** פוטפי"ן בלע"ז [לעיל ע"א]. **שיאחזנו בידו.** מחיזה מית בה טפח שהטפח מרבע מלבועת בגודל [נדה כו.]. **(צרור) [צרוד].** לריל לשון יבש ודוגמתו בר"ה (כז:) היה קולו דק או עב או לרוד [חולין לו. וכעי"ז פסחים כ.].

הגהות וציונים

ו) [מלשון בעלי פטסין בביצה טו ע"ב] (גליון): **ז)** [התוי"ט לא גרס מלת וכן] (גליון): **ח)** [נדה כו ע"א ע"ש דסיים **לכאן** ו**לכאן מפח** וכצ"ל ע"פ סוגיא דהתם] (גליון): **ט)** [גי' הערוך **צרוד** וכ"א ברש"י חולין לו ע"א ד"ה צריד כו' ע"ש] (גליון): **י)** גי' הרא"ש **רב יהודה** (גליון): **יא)** [גי' הרא"ש **רבא**] (גליון), וכן נראה גירסת רש"י להלן כח. ד"ה ה"ג: **יב)** ברש"י שברי"ף דאיכא **חציצת פנימי**, וזהו סוף הדיבור: **יג)** צ"ל **דחשיב** (בארות המים): **יד)** ברש"י על הרי"ף **ראוק"ש** (וכן לעזו ר"ג והערוך), פי' לא מעודן: **טו)** ברש"י שברי"ף **שהם שומעין** קול השופר לעולם: **טז)** צ"ל **האחר**, וכן העתיק ב"י (דבש תמר), וכן בתוס' הרא"ש היינו **בעובי** ראשו **האחר**: **יז)** שייך לעיל במשנה (דבש תמר): **יח)** [צ"ל **וכדמוכח** ולא קאי אדלעיל שמוכח שם כ"כ בספר פני יהושע ע"ש] (גליון): **יט)** צ"ל **מודה** עי' באה"מ, וקאי ארב:

ג) נראה דל"ל מ"מ כיון דלא מתנירא וכו' ועי' נר"ן. ד) קמ"ל דמינו מינו מונח.

ראוהו בית דין פרק שלישי ראש השנה

נִיקַּב השופר **וּסְתָמוֹ, אִם** הנקב שנסתם **מְעַכֵּב אֶת הַתְּקִיעָה**, שקול השופר השתנה מכמות שהיה, כיון שהסתימה מעכבת את אויר התקיעה, **פָּסוּלָ**א, **וְאִם לָאו** - שקול השופר לא השתנה מכמות שהיה, **כָּשֵׁר**ב.

המשנה מבארת שיש אופנים שאף על פי שתקע בשופר כשר לא יצא ידי חובה:

הַתּוֹקֵעַ לְתוֹךְ הַבּוֹר - חפירה בקרקעג, **אוֹ לְתוֹךְ הַדּוּת** - מקום מוקף מחיצותד, **אוֹ לְתוֹךְ הַפִּיטָם** - חבית גדולהה, **אִם קוֹל שׁוֹפָר שָׁמַע, יָצָא, וְאִם קוֹל הֶבְרָה שָׁמַע** [-שהקול מעורבב ומבולבל, ואינו קול שופר ברורו], **לֹא יָצָא**ז.

וְכֵןח, **מִי שֶׁהָיָה עוֹבֵר אֲחוֹרֵי בֵּית הַכְּנֶסֶת אוֹ שֶׁהָיָה בֵּיתוֹ סָמוּךְ לְבֵית הַכְּנֶסֶת, וְשָׁמַע** מבית הכנסת **קוֹל שׁוֹפָר אוֹ קוֹל מְגִילָּה, אִם כִּוֵּון לִבּוֹ** לצאת ידי חובת שופר או מגילה, **יָצָא** ידי חובהט, **וְאִם לָאו** - שלא כיון ליבו לצאת ידי חובה, **לֹא יָצָא.** מבארת המשנה, **אַף עַל פִּי שֶׁזֶּה שָׁמַע וְזֶה שָׁמַע** - ששניהם שמעו, מכל מקום זה יצא וזה לא יצא, משום **שֶׁזֶּה כִּוֵּון לִבּוֹ** לצאת ידי חובה, **וְזֶה לֹא כִּוֵּון לִבּוֹ** לצאת ידי חובהי.

★

גמרא

הברייתא מבארת את דין השופר באופנים שונים:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, היה השופר **אָרוּךְ, וְקִצְּרוֹ, כָּשֵׁר**יא. ואם **גֵּרְדוֹ** - קילף את השופר, **וְהֶעֱמִידוֹ עַל גִּלְדּוֹ** - והשאיר ממנו רק כמין גלד [-קרום]יב דק, השופר **כָּשֵׁר**יג.

דין נוסף, **צִיְּפָהוּ זָהָב** - ציפה את השופר בזהב, אם ציפהו **בְּמָקוֹם הַנָּחַת פֶּה** - במקום שהתוקע מניח את פיו בשעת התקיעהיד, השופר **פָּסוּל**, ואם ציפהו **שֶׁלֹּא בְּמָקוֹם הַנָּחַת פֶּה** התוקע, השופר **כָּשֵׁר**טו.

א. **דווקא** כשסתמו השופר פסול [ראה בהערה להלן בטעם הפסול], אבל אם לא סתמו כשר, משום שכל הקולות כשרים בשופר. תוספות (ד"ה ניקב) בשם הירושלמי (פ"ג ה"ו).

ב. **על** פי הראשונים [תוספות (סס), רא"ש (סי' ה), רמב"ן (מי' ד"ה ניקב, מלחמת ה' ד"ה ועוד ניקב), רשב"א (ד"ה נקב), ריטב"א (ד"ה והא דקתני), וחידושי הר"ן (ד"ה ומ"ש)] שפירשו, ש'מעכב את התקיעה' היינו שלאחר שסתמו הסתימה מעכבת את התקיעה, ופסול משום שיש כאן קול שופר וגם קול דבר אחר, ו'אינו מעכב את התקיעה' היינו שלאחר שסתמו אינו מעכב את התקיעה. ואף על פי שקודם שסתמו היה מעכב את התקיעה, כיון שלאחר שסתמו חזר קולו לכמות שהיה, השופר כשר, שאינו נחשב שיש כאן קול שופר וקול דבר אחר. וכתבו הראשונים [רמב"ן ורשב"א וריטב"א וחידושי הר"ן (סס)], שהטעם שהסתימה פוסלתו הוא משום שכיון שמעכב את התקיעה, בהכרח שאין הסתימה מהודקת יפה, ולכן אין הסתימה מצטרפת ומתבטלת לשופר, אלא נחשבת כמין בפני עצמו, ויש כאן גם קול שופר וגם קול של דבר אחר.

והראב"ד (דרשה לר"ה, השגות על נעה"מ, השגה על הרמב"ם שופר פ"ג ה"ה) פירש, ש'מעכב את התקיעה' היינו קודם שסתמו. שאם קודם היה הנקב מעכב את התקיעה, אף על פי שלאחר שסתמו אינו מעכב, פסול, מפני שהקול שיוצא אינו קול השופר אלא הוא קול הסתימה, שהרי קודם הסתימה היה קול השופר פגום. וראה בתוספות (סס) שדחו פירוש זה.

ג. **כתבו** הראשונים [ריטב"א (ד"ה המוקע), מאירי (ד"ה ולענין), ור"ן (על הרי"ף, ד"ה וגרסינן)] בשם הגאונים [וכן כתב בשערי שמחה (רי"ג גיאת, מ"ח עמ' לה) בשם רב האי גאון], שמשנה זו נשנית בשעת השמד, שהיו יראים לתקוע בשופר בגלוי, ולכן הוצרכו לתקוע לתוך מקומות אלו, כדי שלא ישמעו את קול תקיעתם.

ד. **הראשונים** נחלקו האם 'דות' הוא על גבי הקרקע או בחפירה, דעת רש"י לעיל (ע"ח ד"ה נור) שהוא 'בניין על הקרקע', וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשניות שהוא 'מקום גבוה על הארץ מוקף כתלים', וכן פירש הרע"ב (מ"ז). אבל רש"י בעירובין (קנ: ד"ה נור) פירש שדות הוא בנין בתוך הקרקע, וכן כתבו הרמב"ם (מהל' פכ"ה ה"ג) והמאירי (ד"ה המשנה השישית) [וראה בביאור הלכה (סי' תקפו ד"ה לו) שהעיר על הסתירה בדברי רש"י והרמב"ם, וראה בזה גם בתוספות יום טוב (מ"ז)].

ה. **רש"י** (לעיל ע"ח ד"ה פיטם).

ו. **דרך** מקומות אלו, שכשאדם מדבר או תוקע בהם, 'מתבלבל הקול ונראה כאילו אחר מדבר כנגדו', והיינו שעל ידי הבל הבור הקול מתבלבל ואינו קול שופר ברור. רבינו מנוח (שופר פ"ח ה"ח), וביאור הלכה (סי' תקפו ד"ה ופסל) בדעתו. וקול זה אינו קול 'הד' החוזר מן הכתלים, כפי שטבע התוקע בין ההרים או ביער שנשמע קול החוזר, משום שהקול החוזר אינו ערבוב הקול, אלא הקול נכפל לאחר שנגמר הקול הראשון. על פי ביאור הלכה (סס).

ז. **בדברי** רש"י (לקמן כח. ד"ה אס קול שופר, ד"ה אס קול הברה) מבואר ש'אם קול שופר שמע', היינו ששמע קול שופר בלבד, בלא קול הברה, ו'אם קול הברה שמע', היינו ששמע קול הברה יחד עם קול השופר. וראה עוד בזה בביאורי הפשט שם.

ח. **המשנה** נקטה לשון 'וכן', משום שענין זה דומה לאמור לעיל לגבי תוקע לבור או לדות וכו', שכשם ששם לא יצא אם שמע קול הברה, כך כאן מי שהיה רחוק מבית הכנסת ושמע קול הברה בלבד לא יצא. רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה וכן). והריטב"א (ד"ה וכן) כתב, שענין זה דומה לתוקע לבור בכך שכשם שבתוקע לבור יש חילוק בין שני אופנים, שאם הכניס ראשו לבור יצא, ואם לאו, לא יצא, כך כאן יש חילוק בין שני אופנים, שאם כיון ליבו יצא, ואם לאו, לא יצא, כפי שהמשנה מבארת. ובתוספות יום טוב (מ"ז) כתב, שענין זה דומה לתוקע לבור בכך שבשניהם המשמיע והשומע אינם במקום אחד. וראה עוד בערוך לנר וברש"ש (ד"ה וכן).

ט. **בגמרא** לקמן (כח:) מבואר, שלסוברים שמצוות צריכות כוונה, 'כיון לבו' היינו לצאת ידי חובה, ולסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה, 'כיון לבו' היינו שנותן לבו לכך שהקול ששומע הוא קול שופר, ואינו קול חמור.

אף על פי שהשומע אינו נמצא ברשות שבה נמצא התוקע בשופר, יצא ידי חובה, ודווקא לענין להצטרף למנין, צריך שיהיו עשרה יחד עם השליח ציבור. תוספות (ד"ה ושמע).

המשנה לא כתבה שהתוקע בשופר או הקורא את המגילה צריכים לכוון להוציא את השומעים ידי חובתם, משום שדין זה הוא פשוט, שהרי עיקר מעשיהם הוא להוציא את השומעים ידי חובתם, ובודאי התכוונו להוציאם. רמב"ם (פיהמ"ש מ"ז).

י. **הרדב"ז** (שו"ת, ח"ג סי' תמט) נשאל, מדוע דווקא במי שהיה עובר אחורי בית הכנסת המשנה אומרת שאם כיון לבו יצא, ואם לאו לא יצא, הרי גם במי שנמצא בתוך בית הכנסת הדין כן, שאם כיון לבו יצא, ואם לאו לא יצא. והשיב הרדב"ז, שמי שהיה עובר אחורי בית הכנסת, דווקא אם כיון לבו יצא, אבל בסתם, שלא כיון לבו, לא יצא, שהרי לא עבר שם כדי לשמוע את קול השופר, מה שאין כן מי שנמצא בתוך בית הכנסת, גם בסתם יצא, שהרי בא לבית הכנסת כדי לשמוע את קול השופר. ולכן המשנה כתבה דווקא במי שהיה עובר אחורי בית הכנסת שאם כיון לבו יצא, ו'אם לא כיון לבו' היינו בסתמא, לא יצא. והוסיף, שמה שהמשנה אומרת 'אף על פי שזה שמע וזה שמע, זה כיון לבו וזה לא כיון לבו', היינו שאף על פי שגם זה שהיה בבית הכנסת שמע וגם זה שהיה אחורי בית הכנסת שמע, מכל מקום זה סתמו כאילו כיון לבו, וזה סתמו כאילו לא כיון לבו.

יא. **הברייתא** מחדשת שלא נאמר שכיון שקיצרו אינו 'כדרך העברתו' ופסול, משום שכתוב (ויקרא כה ט) 'והעברת שופר תרועה', שצריך שהשופר יהיה כדרך העברתו [כלומר, כדרך שהאיל מעבירו בראשו מחיים, וראה בגמרא להלן שמטעם זה אם הרחיב או הֵיצר את השופר פסול], ומחדשת הברייתא שהשופר אינו פסול מטעם זה [וראה עוד בהערה להלן]. תוספות (ד"ה מיהו) וריטב"א (ד"ה היה).

יב. **'גלדו'** היינו קרום. רלב"ג ומצודת ציון (מיכה ו יב). והאבן עזרא והמלבי"ם (סס) פירשו שהוא עור [והכל ענין אחד, ש'גלדו' הינו קרום דק, כמו עור שהוא דק].

יג. **גם** בזה החידוש הוא שלא נאמר שהשופר פסול מכיון שכתוב 'והעברת' ואינו דרך העברתו. ריטב"א (ד"ה היה).

הרא"ם (ביאור לסמ"ג הל' שופר דף יג:) [הובא בבית יוסף (או"ח סי' תקפו ד"ה ומ"ש סס)] ביאר שהטעם שבארוך וקיצרו ובגרדו והעמידו על גלדו נחשב שהשופר כדרך העברתו וכשר, ואינו דומה להרחיב או הֵיצר את השופר שפסול משום שאינו כדרך העברתו [כדלהלן בגמרא], משום שהתורה הקפידה רק שהשופר יהיה בדרך צמיחתו, ולא שיהיה בדרך ברייתו, ולכן כשגרדו או קיצרו, שלא שינהו מדרך צמיחתו, כשר אף על פי ששינהו מדרך ברייתו, אבל כשהרחיב את הקצר וקיצר את הרחב, השופר אינו כדרך צמיחתו ופסול [וראה בהערה להלן שהראשונים נחלקו בזה]. ובאופן נוסף ביאר הרא"ם, שאפילו אם נאמר שב'דרך העברתו' כלול גם שיהיה בדרך ברייתו, מכל מקום אם קיצרו או גרדו כשר, משום ש'דרך ברייתו' היינו שיהיה ב'תמונתו' [-הצורה שבה נברא], וקיצרו או גרדו, אינו יוצא מ'תמונתו'.

אפילו אם נשתנה קול השופר מכמות שהיה השופר כשר, משום ששינוי הקול אינו מחמת דבר אחר אלא הוא מחמת עצם השופר, וכל הקולות כשרים בשופר [כדלהלן].

פרי חדש (או"ח סי' תקפו סי"ד), והובא במשנה ברורה (סס ס"ק סה).

יד. **ראה** בהערה להלן בסמוך.

טו. **הרמב"ן** (דרשה לר"ה פ"ז), הרא"ש (סי' ג) והטור (או"ח סי' תקפו) פירשו ש'מקום הנחת פה' היינו עובי השופר בראשו הצר שבו התוקע מניח את פיו. ו'שלא במקום הנחת פה' היינו חלקו החיצון של השופר, בכל מקום באורך השופר, מראשו הצר עד ראשו הרחב. ובשם יש מפרשים כתבו הרמב"ן והטור (סס), ש'מקום הנחת פה' היינו אפילו בחלקו החיצון של השופר, בסמוך לראשו הצר, לפי שהתוקע מכניס קצת מהשופר לתוך פיו. וראה עוד בתוספות (ד"ה נפהו זהב).

בביאור הטעם שציפהו במקום הנחת פיו פסול, כתב הריטב"א (ד"ה נפהו - הרמזון) שהוא משום חציצה, שצריך שלא יהיה דבר חוצץ בין השופר לתוקע. והקשה הריטב"א, שגם בלא טעם זה יש לומר שהשופר פסול מחמת ההוספה שהוסיף עליו, כמו ששנינו בברייתא להלן 'הוסיף עליו כל שהוא, בין במינו בין שלא במינו פסול'. ותירץ, שאין כוונת המשנה שהוסיף בראש השופר ציפוי זהב, אלא כוונת המשנה באופן שכפף את הצד הצר של השופר כלפי חוץ כדי שבאותו מקום יניח התוקע את פיו, ואת אותו מקום ציפה בזהב, ובזה אין לפוסלו אלא מטעם חציצה. אבל הבית יוסף (סס ד"ה ומ"ש ויש) כתב, שלראשונים שפירשו ש'ציפהו בראשו' היינו שציפה את עובי השופר בראשו הצר, הטעם שפסול הוא משום שהוסיף על השופר. וביום תרועה (נמוס' ד"ה נפהו זהב) הקשה על הבית יוסף, שאם הפסול הוא מטעם הוספה על השופר, אם כן גם בציפהו בדבר אחר פסול, כמבואר בברייתא להלן ש'הוסיף עליו כל שהוא בין במינו בין שלא

ניקב וסתמו אם מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר. מ"ס נפרצה לתיירי לאחר הסתימה לפי שלא הוחלקה סתימת הנקב אין הרוח יוצא בפשיטות ומעכב את הקול קשיא כיון דכל הקולות כשרין בשופר כדאמרינן בגמרא מה לי מינו מעכב ונראה לתיירי קודם סתימה דקודם שנסתם היה הנקב מעכב את הקול שהיה הקול מסתנה מחמת הנקב וכשסתמו חזר לכמות שהיה ובירושלמי [ב] גרס בהדיא אם היה מעכב קודם שסתמו פסול כשסתמו וטעמא דפסול כיון דסתימה זו מסייעה לקול משום דשופר אחד אמר רחמנא שלא יסייע דבר אחר לקול כמו נפיהו זהב דאם נסתנה קולו פסול אבל אם לא היה מעכב את התקיעה שלא נסתנה קולו מתחילה מחמת הנקב הרי הוא כמילו לא ניקב ואין לחוש כמה שסתמו והיכא דלא סתמו קאמר בירושלמי דכשר משום דכל הקולות כשרין בשופר והשתא רבי נתן דקאמר בגמרא במינו כשר שלא במינו פסול ע"כ מהיה מעכב את התקיעה קאי דאם היה מעכב את התקיעה לאחר שסתמו קאמר ובירושלמי קתני דמילתיה דרבנן בין במינו בין שלא במינו אם מעכב התקיעה פסול ואם לאו כשר וכן בתוספתא (פ"ג) ואפילו הכי קאמרי בירושלמי דמתני' ר' נתן ומסקנא דשמעתא [ג] והלכה למעשה נראה דשופר שניקב וסתמו במינו וחזר לקולו לכמות שהיה מתחילתו קודם שנקב לית דין ולית דיין דכשר אפילו היה מעכב התקיעה קודם שנסתם דפי' זה עיקר דאם מעכב את התקיעה לאחר שנסתם קאמר ולא סתמו כלל כשר אפילו מעכב הנקב את התקיעה דקאמרינן בירושלמי דכל הקולות כשרין בשופר: **ארך** וקצרו כשר. מיעטריך למשמועינן דלא תימא דפסול משום לכתחיל והעברת:

צפהו זהב במקום הנחת הפה. היה נראה לפרש דעובי השופר במקום שמניח פיו קרי מקום הנחת הפה ושלא במקום הנחת פה היינו מבחוץ אבל ת"כ היינו נפהו זהב מבחוץ ואם נפרש דשלא במקום הנחת הפה היינו רחשו החמד [ד] לגד הרחב הא למדנן בסמוך הוסיף עליו כל שהוא בין במינו בין שלא במינו פסול והיינו יכולין לפרש דהתם בשמין בין הכל אלא שיעור שופר ודוחק: **צפהו** מבפנים פסול. לפי שמין קול שופר אלא קול זהב וכן מבחוץ כיון דנסתנה קולו: **אם** קול חיצון שמע לא יצא. שהקול יוצא בחויר שבין חילון לפנימי והיינו ג' או ג' שופרות: **נסדק** לארכו פסול. לא תני הכא אם נסתייר בו שיעור תקיעה כשר כדקתני גבי נסדק לרחבו משום דלארכו לא מיפסל אלא"כ נסדק על פני אלכו מרחבו ועד סופו: [ה] **ושמע** קול שופר או קול מגילה אם כוון לבו יצא. הא למדנן בפ' כל גגות (עירובין דף נב: ושם) ניבור בקטנה ושליח ניבור בגדולה מין יוצאין ידי חובתן שאני התם דליכא עשרה עם שליח ניבור והא דאמרינן בשילהי כיצד צולין (פסחים פה: ושם) מן החגף ולחוץ כלחוץ ואמר רב וכן לתפלה ורבי יהושע בן לוי אמר מחילה של ברזל הינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים קשה במאי קא מיירי אי לענין לרוף כגון לבור ושליח לבור או ט' ויחיד אם כן הויא סוגיא דכל גגות דלא כרבי יהושע בן לוי וכוותיה קיימא לן דהא הני נשי קיימי לחודייהו כדמוכח [ו] בפוטה בפ' ואלו נאמרין (דף לח: ושם) דאייתי מינה דאייה לברכת כהנים דאין מחילה מפסקת ואי לענין לאתויי חייבי אם כן קשיא לרבי ויש לומר דחיירי לענין לענות עם הלבור קדושה ויהא שמיה רבה משום דאמרינן (ברכות דף כא:) כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מי' אבל בתקיעה ומגילה מודו [ז]:

בשופר

ניקב וסתמו אם מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר [ח] התוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטם [ט] אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא וכן [י] [כ] מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא אע"פ שזה שמע וזה שמע זה כוון לבו וזה לא כוון לבו: **גמ'** תנו רבנן [א] ארוך וקצרו כשר [ב] גרדו והעמידו על גלדו כשר [ג] ציפהו זהב במקום הנחת פה פסול שלא במקום הנחת פה כשר [ד] ציפהו זהב מבפנים פסול מבחוץ אם נשתנה קולו מכמות שהיה פסול ואם לאו כשר ניקב וסתמו אם מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר [ה] נתן שופר בתוך שופר אם קול פנימי שמע יצא ואם קול חיצון שמע לא יצא. ת"ר גרדו בין מבפנים בין מבחוץ כשר גרדו והעמידו על גלדו כשר הניח שופר בתוך שופר אם קול פנימי שמע יצא ואם קול חיצון שמע לא יצא הפכו ותקע בו לא יצא אמר רב פפא לא תימא דהפכיה בכתונא אלא שהרחיב את הקצר וקיצר את הרחב מ"ט כדרב מתנה דאמר [ג] רב מתנה א) והעברת דרך העברתו בעינן: דיבק שברי שופרות פסול: ת"ר [ז] הוסיף עליו כל שהוא בין במינו בין שלא במינו אשלא ניקב וסתמו בין במינו בין שלא במינו פסול ר' נתן אומר [ח] במינו כשר שלא במינו פסול במינו כשר אמר רבי יוחנן [ט] והוא שנשתייר רובו מכלל דשלא במינו אע"פ שנשתייר רובו פסול איבא דמתני לה אסיפא שלא במינו פסול א"ר יוחנן והוא שנפחת רובו מכלל דבמינו אע"פ שנפחת רובו כשר ציפהו זהב מבפנים פסול מבחוץ אם נשתנה קולו מכמות שהיה פסול ואם לאו כשר [י] נסדק לאורכו פסול [ב] לרוחבו אם נשתייר בו שיעור תקיעה כשר ואם לאו פסול [ז] וכמה שיעור תקיעה פירש רשב"ג כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן [ג] [ח] היה קולו דק או עבה או צרור [ז] כשר שכל הקולות כשירין [בשופר] שלחו ליה לאבוה דשמואל קדחו ותקע בו יצא פשיטא כולהו נמי מיקדח קדחו להו אמר רב אשי [י] שקדחו בזכרותו מהו דתימא מין במינו חוצץ קמ"ל: התוקע לתוך הבור או לתוך הדות כו': אמר רב הונא [ט] לא שנו אלא לאותן העומדים על שפת הבור אבל אותן העומדין בבור יצאו תניא נמי הכי התוקע לתוך הבור או לתוך הדות יצא והתנן לא יצא אלא לאו שמע מינה כדרב הונא ש"מ [כ] איבא דרמי להו מירמא תנן התוקע לתוך הבור או לתוך הדות לא יצא והתניא יצא אמר רב הונא לא קשיא כאן לאותן העומדין על שפת הבור כאן לאותן העומדין בבור. אמר רבה [ז]

שמע

גמ' העמידו על גלדו. גלד דק: מבפנים פסול. שהתקיעה נזהב: אם קול חיצון שמע לא יצא. לתיכא מחילות [ו] הפנימי מפסקת התקיעה: בכתונא. כהפיכת חלוק לעשות פנימי חילון: שקיצר את הרחב. ברותחין: והעברת דרך העברתו. כדרך שהחיל מעבירו ברחמו בזהמה מחיים: דיבק שברי שופרות כו': במינו כשר. מ"ס מינו מעכב את התקיעה: נסדק. כולו, וכן נסדק לרחבו כל רחבו להקיפו: אם נשתייר בו. מן מקום הסדק עד מקום הנחת פה שיעור תקיעה כשר, חסיב [ט] ליה כמאן דאסתקיל כוליה והוה ליה חרוך וקלרו: צרור. לשון יבש, רו"יים [י] בלע"ז: קדחו. נקבו, וקס"ד נקב הנחת פה קאמר: שקדחו בזכרותו. כשהוא מחובר בזהמה עלש בולט מן הרחם ונכנס לתוכו ומוציאין אותו מחובר, וזה לא הוציאו אלא נקב את הזכרות: אותן העומדין בבור יצאו. שהן [ז] קול השופר לעולם שמעו: איבא דרמי להו מירמא. יש תלמידים שאין שונין להם דבר הוגה בענין לא שנו לפרושי מתניתין, אלא רמו מירמא מתניתין ודרייתא מהדדי, ועלה קאי דב הונא ומשני:

שמע

כ א מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ז טוש"ע ס"ח סי' תקפו סעיף יג:
כא ב מיי' שם טוש"ע שם סעיף י:
כב ג ד מיי' שם הלכה ו טוש"ע שם סעיף טז:
כג ה מיי' שם טוש"ע שם סעיף כ:
כד ו מיי' שם טוש"ע שם סעיף יב:
כה ז מיי' שם טוש"ע שם סעיף יג:
כו ח ט מיי' שם הלכה ה טוש"ע שם סעיף ז:
כז י מיי' שם טוש"ע שם סעיף ח:
כח כ ל מיי' שם טוש"ע שם סעיף ט:
כט מ מיי' שם הלכה ז טוש"ע שם סעיף ו:
ל נ מיי' שם הלכה ה טוש"ע שם סעיף טו:
לא ס מיי' שם הלכה מ טוש"ע ס"ח סי' תקפז סעיף ג:

א) וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם:
[ויקרא כה, ט]

19/06/2018אהחת

בראש השנה תוקעין בשל זכרים וקיי"ל כוותיה: [מתני'] **שופר שנסדק ודבקו פסול כו'**. ת"ר ארוך וקצרו כשר. גרדו והעמידו על גלדו כשר. ציפהו זהב מבפנים פסול. מבחוץ אם נשתנה קולו מכמות שהיה פסול ואם לאו כשר נתן שופר בתוך שופר ותקע בו אם קול פנימי שמע יצא. ואם קול חיצון שמע לא יצא: ת"ר **גרדו בין מבפנים בין מבחוץ** וכן אם גרדו והעמידו על גלדו כשר הפכו כגון שהרחיב את הקצר והוא ראש הקרן או קצר הרחב והוא מקום הדבוק לראש של בהמה ותקע בו לא יצא כדרב מתנה דא' והעברת שופר תרועה בעינן דרך העברתו בשעה שתוקע ומריע. **דיבק שברי שופרות פסול**. הוסיף עליו כל שהוא בין במינו בין שלא במינו פסול ר' נתן אומר במינו כשר שלא במינו פסול. מדחזינן ר' יוחנן דמתרץ אליבא דר' נתן ש"מ הלכתא כותיה והוא שנשתייר רובו של שופר שלם והני מילי שסתמו בקרן שהוא מינו אבל שלא במינו אפילו נשתייר רובו שלם פסול. אע"ג דלישנא בתרא לאו הכי הוא ז) אתבריר לן הי מינייהו לישנא בתרא הלכך עבדינן לחומרא: **נסדק לאורכו פסול**. לרחבו אם נשתייר בו שלם למעלה או למטה מהסדק שיעור תקיעה והוא טפח שוחק כשר. דאמרינן כאילו מקום הסדק חתוך הוא והנותר הוא השופר. ואם נשתייר פחות מזה השיעור פסול: **וכמה שיעור תקיעה**. פי' רשב"ג כדי שיאחזנו בידו לכאן ולכאן. שיערו חכמים טפח שוחק. כדגרסינן בגדה פרק ג' תני אושעיא זעירא דמן חבריא ה' שיעורן טפח ואלו הן שיליא ושופר ושדרו של לולב ואזוב ודופן סוכה: **היה קולו עבה** או דק או צרור כשר שכל הקולות כשרין בשופר: **שלחו ליה [לאבוה] דשמואל קדח בזכרותו**. כלומר נקבו במקדח בזכרותו שבתוך הקרן כשר. מהו דתימא מין במינו חוצץ קמ"ל ג) דאין במינו חוצץ: **התוקע לתוך הבור** או לתוך הפיטום אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא. ואוקמה רב הונא באותן בני אדם העומדין על שפת הבור. אבל העומדים בבור יצאו. תני נמי הכי כו': **אמר רבה שמע מקצת תקיעה בבור** ומקצת תקיעה על שפת הבור יצא הואיל ובור מקום תקיעה הוא לאותן העומדים בבור. אבל מקצת תקיעה קודם שעלה עמוד השחר ומקצת אחר שיעלה עמוד השחר כיון שהלילה לאו זמן חיובא הוא לחד לא

 ו) גרסה דל"ל מ"מ כיון דלא מתברירא וכו' ועי' נר"ן. ז) קמ"ל דמינו מינו מונח.

ע) [לקמן דף כח.], ב) [לקמן כח: כט.], ג) [לקמן לד.], ד) [גדה כו. ע"ס], ה) ה"ר.

גמ' **איבא דרמי להו**. כעין זה סוכה דף טז ע"ב. ודף לב ע"ב. ב"ב דף יט ע"ב. ודף כו ע"ב: תוס' ד"ה **ניקב בו**'. והלכה למעשה. תמוה לי למה דוקא במינו הא בירושלמי מוקי למתני' לף כר"נ ומ"ש מיירי מתני' במינו מינו ומפ"ה אם מינו מעכב כשר ובזה לא פליגי רבנן אלא דס"ל דבמעכב אף במינו פסול אבל מה דכשר לר"נ במינו מינו ס"נ לרבנן:

ס] [מלשון בעלי פטסין בביצה טו ע"ב] (גליון): ב] [התוי"ט לא גרס מלת וכן] (גליון): ג] [נדה כו ע"א ע"ש דסיים **לכאן ולכאן** טפח וכצ"ל ע"פ סוגיא דהתם] (גליון): ד] [גי' הערוך **צרוד** וכ"א ברש"י חולין לו ע"א ד"ה צריד כו' ע"ש] (גליון): ה] גי' הרא"ש **רב יהודה** (גליון): ו] [גי' הרא"ש **רבא** (גליון), וכן נראה גירסת רש"י להלן כח. ד"ה ה"ג: ז] ברש"י שברי"ף דאיכא **חציצת פנימי**, וזהו סוף הדיבור: ח] צ"ל **דחשיב** (בארות המים): ט] ברש"י על הרי"ף **ראוק"ש** (וכן לעזו ר"ג והערוך), פי' לא מעודן: י] ברש"י שברי"ף **שהם שומעין** קול השופר לעולם: כ] צ"ל **האחר**, וכן העתיק ב"י (דבש תמר), וכן בתוס' הרא"ש היינו **בעובי** ראשו **האחר**: ל] שייך לעיל במשנה (דבש תמר): מ] [צ"ל **וכדמוכח** ולא קאי אדלעיל שמוכח שם כ"כ בספר פני יהושע ע"ש] (גליון): נ] צ"ל **מודה** עי' באה"מ, וקאי ארב:

תנו רבנן ארוך וקצרו כשר. קמ"ל דאכתי דרך העברתו היא, וכן בגרדו והעמידו על גלדו.
[הריטב"א]

ציפהו זהב מבפנים פסול. דהוי חציצה דבעינן שלא יהא חוצץ כלום בין השופר והתוקע ורמז לדבר אל חכך שופר (הושע ח), ומכאן שאם נפח בו מבחוץ ולא נתן פיו בשופר לא יצא.
[הריטב"א]

דיבק שברי שופרות פסול. מסתברא שאם היה השבר אחד מהם שיעור שלם אף על פי שדבק שבר אחר והוסיפו עליו כשר דומיא דנסדק לרחבו ויש פוסלים.
[כסף משנה, שופר א, ה]

לרוחבו אם נשתייר בו שיעור תקיעה כשר. פירוש דוקא שישתייר שיעור תקיעה לצד הפה הוא דמכשרינן משום דחזינן כל מה שלמעלה ממנו כאילו ניטל משם וזה רמז רבינו באומרו וכאילו נכרת מקום הסדק לאפוקי מבעל העיטור ומר"י ן' גיאת שמכשירים אפילו לא נשתייר לצד הפה. [כסף משנה, שופר א, ה] **כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן**. ופי' כדי שיאחזנו אדם בינוני לא קטן ולא גדול, וכן בארו בגמרא בגדה פרק המפלת ששיעור זה טפח הוא, וכן כתבו ז"ל. [מגיד משנה, שופר א, ה]

מוסיפה הברייתא, ואף בציפהו שלא במקום הנחת הפה יש חילוק[יז], שאם **ציפָּהוּ זָהָב מִבִּפְנִים** - בתוך השופר, השופר **פָּסוּל**, מפני שהתקיעה בזהב ולא בשופר[יח]. ואף אם ציפהו זהב **מִבַּחוּץ**, **אִם** מחמת הציפו[אוצר החכמה] **תַּנָּה** קוֹלוֹ של השופר **מִפְּנֵי שֶׁהָיָה** קודם שציפהו, השופר **פָּסוּל**[יט], **וְאִם לָאו** - שלא נשתנה קול השופר מכמות שהיה קודם שציפהו, השופר **כָּשֵׁר**.

דין נוסף, **נִיקַּב** השופר **וּסְתָמוֹ**, **אִם מְעַכֵּב אֶת הַתְּקִיעָה**[כ], השופר **פָּסוּל**, **וְאִם לָאו** - שאינו מעכב את התקיעה, השופר **כָּשֵׁר**.

דין נוסף, **נָתַן שׁוֹפָר בְּתוֹךְ שׁוֹפָר** - הכניס שופר אחד בתוך שופר אחר ותקע, **אִם קוֹל פְּנִימִי שָׁמַע**, שהשופר הפנימי היה ארוך יותר מהשופר החיצון, ותקע בפנימי, והקול בא מהשופר הפנימי בלבד[כא], **יָצָא. וְאִם קוֹל חִיצוֹן שָׁמַע** - שתקע בשופר החיצון, והקול בא מהשופר החיצון בלבד[כא], **לֹא יָצָא**, שמחיצות השופר הפנימי מפסיקות את התקיעה[כב].

הגמרא מביאה ברייתא נוספת המבארת את דין השופר באופנים שונים:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **גֵּרְדוֹ** [-קילף את השופר], **בֵּין** אם גרדו **מִבִּפְנִים**, **וּבֵין** אם גרדו **מִבַּחוּץ**, **כָּשֵׁר. גֵּרְדוֹ וְהֶעֱמִידוֹ עַל גִּלְּדוֹ** - קלפו והשאיר ממנו רק גלד [-קרום] דק, **כָּשֵׁר**[כג].

דין נוסף, **הִנִּיחַ שׁוֹפָר בְּתוֹךְ שׁוֹפָר** ותקע, **אִם קוֹל פְּנִימִי שָׁמַע**, **יָצָא**, **וְאִם קוֹל חִיצוֹן שָׁמַע**, **לֹא יָצָא**[כד].

דין נוסף, **הַפָּכוֹ** לשופר **וְתָקַע בּוֹ**, **לֹא יָצָא**. מבארת הגמרא כיצד הפכו, **אָמַר רַב פָּפָּא**, **לֹא תֵּימָא** - אל תאמר שכוונת הברייתא היא **דְּהַפְכֵיהּ כְּכִתּוּנָא** - שהפכו לגמרי כדרך שהופכים חלוק, כלומר, שהפך את החלק הפנימי כלפי חוץ ואת החלק החיצון כלפי פנים, אבל אם לא הפכו לגמרי יהיה כשר[כה], **אֶלָּא** אפילו **שֶׁהִרְחִיב אֶת הַקָּצָר וְקִיצֵּר אֶת הָרָחָב** - שהרחיב את ראשו הצר של השופר והֵיצר את ראשו הרחב של השופר, ברותחים[כו], פסול, וכל שכן אם הפכו לגמרי שפסול[כז].

מבררת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא** - מהו הטעם שאם הפך את השופר פסול. מבארת הגמרא, הטעם שפסול הוא **כִּדְרַב מַתְנָה** [-כמו שאמר רב מתנה], **דְּאָמַר רַב מַתְנָה**, נאמר בפסוק (ויקרא כה ט) לגבי התקיעה בשופר ביום הכיפורים של שנת היובל 'וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי'[כח], ומתיבת 'וְהַעֲבַרְתָּ' יש ללמוד[כט] **שִׁדְרֵךְ הַעֲבָרָתוֹ בָּעִינָן**[ל] - שצריך שהשופר יהיה כדרך שהאיל מעבירו בראשו בעוד שהבהמה בחיים[לא].

★

מוסיפה הברייתא כאן אומרת ש'ציפהו זהב' פסול, ומשמע שהפסול הוא דווקא משום שציפהו בזהב, אבל ציפהו במינו כשר. ותירץ הערוך לנר (נמוק' שם), שבאמת גם בציפהו במינו פסול, משום שהוסיף על השופר, והטעם שהברייתא כותבת 'ציפהו זהב' הוא מחמת הסיפא, שמחדשת שבציפהו שלא במקום הנחת פה אינו פסול משום חציצה, וחידוש זה הוא דווקא בציפהו זהב, אבל בציפהו במינו פשוט שאינו פסול משום חציצה, שהרי מין במינו אינו חוצץ. וראה עוד בט"ז (שם ס"ק ים) בפרי מגדים (מ"ז שם ס"ק ים) ובלבושי שרד (על השו"ע שם סעי"ז).

יז. כך פירש הרמב"ן (לשם לר"ה פ"ו), שהסיפא של הברייתא מדברת בציפהו שלא במקום הנחת פה. והריטב"א (שם) פירש, ש'ציפהו זהב' האמור כאן, אינו באותו אופן האמור לעיל, והיינו שבברייתא מבוארים שלשה אופנים שהשופר פסול בהם: א. ציפהו במקום שעשה לו להניח את פיו [וכפירושו שהובא בהערה לעיל]. ב. ציפהו מבפנים. ג. ציפהו מבחוץ כשמעכב את התקיעה. וראה עוד בר"ן (על הרי"ף, ד"ה נמקוס).

יז. רש"י (ד"ה מבפנים). והתוספות (ד"ה ציפהו מבפנים) והריטב"א (ד"ה ציפהו - השני) פירשו, שהפסול הוא מפני שאין כאן קול של שופר, אלא קול של זהב. והוסיפו, שגם בציפהו זהב מבחוץ ונשתנה קולו, הפסול הוא מטעם זה, שאין כאן קול שופר אלא קול זהב. והריטב"א הוסיף שהברייתא לא כתבה בציפהו מבפנים שדווקא אם נשתנה קולו מכמות שהיה פסול, כמו שכתבה לגבי ציפהו מבחוץ, משום שבציפהו מבפנים ודאי שנשתנה קולו.

יח. ואפילו אם נשתנה קולו לטובה, פסול, משום שצריך לשמוע קול שופר לבדו, ולא קול שופר ודבר אחר. ריטב"א (ד"ה ציפהו - השלישי).

יט. ראה בהערה לעיל (נמשנה), שהראשונים נחלקו בפירוש 'מעכב את התקיעה'.

כ. ריטב"א (ד"ה נתן) רא"ש (סי' ד) ור"ן (על הרי"ף ד"ה אם קול, מי' ד"ה נתן).

כא. כן כתבו בטורי אבן (ד"ה אם) ובערוך לנר (נמוק' ד"ה אם) בדעת רש"י (ד"ה אם קול). אבל הריטב"א (שם) כתב שאם שמע את קול החיצון בלבד, יצא, שעיכוב השופר הפנימי אינו כלום, כיון שקולו לא מתערב בקול השופר החיצון, וכן, השופר הפנימי אינו חוצץ כיון שמין במינו אינו חוצץ. ולכן פירש הריטב"א שכוונת הברייתא 'אם קול חיצון שמע' היינו ששמע **גם** את קול השופר החיצון יחד עם קול השופר הפנימי, ולא יצא משום ששמע קול אחד משני שופרות [וכן כתב הר"ן (שם)], ואף כששני השופרות שוים באורכם, שאינו נחשב כקול אחד משני שופרות, מכל מקום לא יצא, משום ששני קולות אינם נשמעים כאחד. וראה עוד בראש"ש (שם).

כב. כן כתב רש"י (ד"ה אם קול). והתוספות (ד"ה אם) כתבו, שהקול יוצא באויר שבין השופר החיצון לשופר הפנימי, ונחשב כשני שופרות [ומדובר שתקע בשני השופרות יחד. ערוך לנר (נמוק' שם)]. וראה עוד בשפת אמת (ד"ה הניח) שנקט גם בדעת רש"י שהפסול הוא משום שני שופרות [וחולק על הטורי אבן והערוך לנר שהובאו בהערה לעיל בסמוך בביאור דעת רש"י].

כג. מלשון הברייתא משמע, שמה שכתוב ברישא 'גרדו בין מבפנים בין מבחוץ' ומה שכתוב בסיפא 'גרדו והעמידו על גלדו', הם שני מקרים. וצריך ביאור, שהרי הטעם שגרדו מבפנים או מבחוץ כשר, הוא מפני שגלדו נשאר, ואם כן, מה החילוק בין הרישא לסיפא. ובאמת, מלשון הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ז) והשלחן ערוך (או"ח סי' תקפו ס"ד) נראה שהכל מקרה אחד, שאם גרדו מבפנים או מבחוץ עד שהעמידו על גלדו, כשר. על פי שפתי חכמים (ד"ה גרדו). וראה גם בדקדוקי סופרים (שם ו).

כד. ראה בהערות לעיל (לגבי 'נתן שופר נתון שופר').

כה. שדווקא כשהפכו לגמרי פסול, לפי שביטל את חללו, אבל אם לא הפכו לגמרי, לא ביטל חללו. ר"ן (על הרי"ף, ד"ה לא).

כו. רש"י (ד"ה שקיצר). ובשפתי חכמים (נרשם"י) ביאר כוונתו, שדרך תיקון השופר לתקיעה הוא שמשרים את הקרן במים חמים, והקרן מתבשלת עד שנעשית רכה, ואז יכולים לשנות את צורתה כחומר ביד היוצר.

כז. ריטב"א (ד"ה גרדו) ור"ן (שם, מי' ד"ה לא), וכן מבואר בירושלמי (פ"ג ה"ז) שבהפכו פסול משום שביטל את חללו. אולם הרא"ש (סי' ד) הביא מחלוקת בזה, שיש אומרים שבהפכו פסול, ויש אומרים שכשר, ולדעתם ביאור דברי רב פפא הוא, שלא תימא שהפכו ככיתונא פסול, אלא אם הפכו ככיתונא כשר, כיון שדווקא בהרחיב את הקצר וקיצר את הרחב פסול לפי שאינו כדרך העברתו [כמבואר בגמרא להלן], אבל כשהפכו, הצד הצר של השופר עומד במקומו, והצד הרחב של השופר עומד במקומו, והרי זה כדרך העברתו.

ביום תרועה (ד"ה הפכו) חקר, מה הדין אם הרחיב את חלקו הקצר של השופר, ואת חלקו הרחב השאיר כמות שהוא, וכן מה הדין להיפך, אם קיצר את הרחב ואת הקצר השאיר כמות שהוא. וכתב, שלפי הטעם שאמרו בגמרא [להלן] שאינו כדרך העברתו, נראה שאף באופנים אלו פסול, משום שאינו כדרך העברתו. והטעם שהברייתא נקטה 'הפכו', שמשמע שגם קיצר את הרחב וגם הרחיב את הקצר, הוא כדי להשמיענו שלא נאמר שבאופן זה שצד אחד קצר וצד אחד רחב השופר דומה לדרך בריתו בראש הבהמה וכשר [אמנם, ראה בהערה להלן שיש מהראשונים שפירשו ש'דרך העברתו' היינו דרך העברת השופר מראש הבהמה, ולכאורה לשיטתם אי אפשר לומר שהיתה הוה אמינא שכיון שהפכו לגמרי נחשב כדרך העברתו].

כח. פסוק זה נאמר לגבי שנת היובל [שנת החמשים שלאחר שבע שמיטות], וכך נאמר שם (פסוקים ט-י) 'והעברת שופר תרועה בחודש השביעי בעשור לחודש ביום הכיפורים תעבירו שופר בכל ארצכם, וקדשתם את שנת החמשים שנה וקראתם דרור בארץ לכל יושביה יובל הוא תהיה לכם ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו'.

כט. ואף על פי שפסוק זה נאמר לגבי תקיעת שופר שבשנת היובל, הגמרא לומדת ממנו לענין תקיעת שופר שבראש השנה, משום שדיני תקיעת שופר בראש השנה נלמדים בגזירה שוה מדיני תקיעת שופר של יובל, כמבואר בגמרא לקמן (לג:). חיי אדם (כלל קמ ס"ה).

ל. פשטות לשון 'והעברת' הוא לשון הכרזה (רש"י ויקרא שם), אלא שהגמרא דורשת ממה שלא כתוב 'ותקעת', אלא 'והעברת'. ר"י מלוניל (ד"ה דהפכיה). ובאופן נוסף יש לבאר, שהגמרא דורשת ממה שלא כתוב 'והעברת תרועת שופר', אלא 'והעברת שופר תרועה', ש'והעברת' נאמר על עצם השופר, שצריך שיהיה כדרך העברתו, והיינו כדרך שהאיל מעבירו בראשו בחייו. חזון יחזקאל (ד"ה פ"ג ה"ג).

לא. כן פירש רש"י (ד"ה והעברת). והיינו, שדרך גדילת השופר בראש הבהמה היא שתחילה גדל החלק הצר, והחלק המחובר לראש הבהמה הולך ומתרחב, עד שהחלק הרחב מחובר לראש, והחלק הצר רחוק מהראש. וכשם שהשופר עובר וגדל בראש האיל מהחלק הצר לחלק הרחב, כך יש לתוקע לתקוע באופן שאויר התקיעה יעבור מהחלק הצר של השופר לחלק הרחב. וראה בהערה לעיל שכן דעת הרא"ם, וכן נראה בלבוש (או"ח סי' תקפו ס"ג). אמנם בשפתי חכמים (נרשם"י שם) נראה שנקט שכוונת רש"י היא כריטב"א המובא להלן.

ויש מהראשונים [רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה דהפכיה), ריטב"א (ד"ה דרך), ורבינו מנוח (שופר פ"ג ה"ו)] שפירשו, ש'דרך העברתו' היינו דרך העברת השופר מראש הבהמה, שכאשר האדם חותך את השופר מראש הבהמה, ראש השופר הצר נמצא כנגד פי האדם, וכך יש לתקוע בשופר, באופן שראשו הצר יהיה כנגד פי האדם התוקע [אמנם בריטב"א בסוכה (כט: ד"ה והיכא, הובא בא"ר בלבוש קמ ס"ה ובמשנ"ב סי' תקפ ס"ק לו) נראה שפירש שדרך העברתו היינו דרך בריאתו, וצ"ע].

ניקב וסתמו אם מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר. מס נפרצה לתיירי לאחר הסתימה לפי שלא הוחלקה סתימת הנקב אין הרוח יוצא בפשיטות ומעכב את הקול קשיא כיון דכל הקולות כשרין בשופר כדאמרינן בגמרא מה לי מעכב מה לי אינו מעכב ונראה לתיירי קודם סתימה דקודם שנסתם היה הנקב מעכב את הקול שהיה הקול מתחה מתמת הנקב וכשסתמו חזר לכמות שהיה ובירושלמי[ב] גרס בהדיא אם היה מעכב קודם שסתמו פסול כשסתמו וטעמא דפסול כיון דסתימה זו מסייעה לקול משום דשופר אחד אמר רחמנא שלא יסייע דבר אחר לקול כמו נפיהו והכי דאם נסתנה קולו פסול אבל אם לא היה מעכב את התקיעה שלא נסתנה קולו מתחילה מחמת הנקב הרי הוא כאילו לא ניקב ואין לחוש כמה שנסתמו והיכא דלא סתמו קאמר בירושלמי דכשר משום דכל הקולות כשרין בשופר והשתא רבי נתן דקאמר בגמרא במינו כשר שלא במינו פסול ע"כ היינו מעכב את התקיעה קאי דאפילו כשר במינו לא מהני אלא לפרש מ"מ אם מעכב את התקיעה לאחר שסתמו קאמר ובירושלמי קתני דמילתיה דרבנן דין במינו דין שלא במינו אם מעכב התקיעה פסול ואם לאו כשר וכן בתוספתא (פ"ג) ואפילו הכי קאמרי בירושלמי דמתני' ר' נתן ומסקנא דשמעתא[ה] והלכה למעשה נראה דשופר שניקב וסתמו במינו וחזר לקולו לכמות שהיה מתחילתו קודם שניקב לית דין ולית דיין דכשר אפילו היה מעכב התקיעה קודם שנסתם דפי' זה עיקר אם מעכב את התקיעה לאחר שנסתם קאמר ולא סתמו כלל כשר אפילו מעכב הנקב את התקיעה דקאמרינן בירושלמי דכל הקולות כשרין בשופר: **ארך** וקצרו כשר. מיעטריך למשמועינן דלא תימא דפסול משום דכתיב והעברת: **צפהו** זהב במקום הנחת הפה. היה נראה לפרש לעובי השופר במקום שמניח פיו קרי מקום הנחת הפה ושלא במקום הנחת פה היינו מבחוץ אבל מ"כ היינו לפהו זהב מבחוץ ואם נפרצ משלא במקום הנחת הפה היינו רישא החמד[ד] לגד הרחב הא לאמרינן בסמוך הוסיף עליו כל שהוא אין במינו שלא במינו פסול והיינו יכולין לפרש להתם בשאין בין הכל אלא שיעור שופר ודוחק: **צפהו** מבפנים פסול. לפי שאין קול שופר אלא קול זהב וכן מבחוץ כיון דנסתנה קולו: **אם** קול חיצון שמע לא יצא. שהקול יוצא בחוזק שבין חילון לפנימי והיינו ג' או ג' שופרות: **נסדק** לארכו פסול. לא תני הכא אם נסתייר בו שיעור תקיעה כשר כדקתני גבי נסדק לרחבו משום דלארכו לא מיפסל אא"כ נסדק על פני אלכו מרחשו ועד סופו: [ו]**ושמע** קול שופר או קול מגילה אם בוון לבו יצא. הא לאמרינן בפ' כל גגות (עירובין דף נב: ושם) ליבור בקטנה ושליח ליבור בגדולה אין יוצאין ידי חובתן שאני התם דליכא עשרה עם שליח ליבור והא דאמרינן בשילהי כילד צולין (פסחים פה: ושם) מן החגף ולחוץ כלחוץ ואמר רב וכן לתפלה ורבי יהושע בן לוי אמר תפילו מחיצה של ברזל הוא מפסקת אין ישראל לחבירם שבשמים קשה כמאי קא מיירי אי לענין לרוף כגון לבור ושליח לבור או ט' ויחיד אם כן הויא סוגיא דכל גגות דלא כרבי יהושע בן לוי וכוותיה קיימא לן דהא הני נמי קיימי לחודייהו כדמוכח[ז] בסוטה בפ' ואלו נאמרין (דף לח: ושם) דמייתי מינה דאייה לברכת כהנים דאין מחיצה מפסקת ואי לענין לאתת מיירי אם כן קשיא מתניתין לרב ויש לומר דאיירי לענין לענות עם הלבור קדושה ויהא שמיה רבה משום דאמרינן (ברכות דף כא:) כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מי' אבל בתקיעה ומגילה מודו[ח]:

נשופר

גמ' העמידו על גלדו. גלד דק: **מבפנים פסול.** שהתקיעה בזהב: **אם** קול חיצון שמע לא יצא. לתיכא מחיצות[ט] הפנימי מפסקת התקיעה: **בכתונא.** כהפיכת חלוק לעשות פנימי חיצון: **שקיצר את הרחב.** ברותחין: **והעברת** דרך העברתו. כדרך שהחיל מעבירו ברחבו בהמה מחייס: **דיבק שברי שופרות** כו': **במינו כשר.** אם חינו מעכב את התקיעה: **נסדק.** כולו, וכן נסדק לרחבו כל רחבו להקיפו: **אם נשתייר** בו. מן מקום הסדק עד מקום הנחת פה שיעור תקיעה כשר, חשיב[י] ליה כמאן דאסתקיל כוליה והוה ליה חרוך וקלרו: **צרור.** לשון יבש, רו"יים[יא] בלע"ז: **קדחו.** נקבו, וקס"ד נקב הנחת פה קאמר: **שקדחו בזכרותו.** כשהוא מחובר בבהמה עלש בולט מן הרחם ונכנס לתוכו ומוציאין אותו מחוכו, וזה לא הוליאו אלא נקב את הזכרות: **אותן העומדין בבור יצאו.** שהן[יב] קול השופר לעולם שמעו: **איבא דרמי להו מירמא.** יש תלמידים שאין שונין להם דבר הונא בענין לא שנו לפרושי מתניתין, אלא רמו מירמא מתניתין ודרייתא מהדדי, ועלה קאי רב הונא ומשני: שמע

ניקב וסתמו אם מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר [ט] התוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטם[יג] אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא וכן[יג] [י] מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא אע"פ שזה שמע וזה שמע זה כוון לבו וזה לא כוון לבו: **גמ'** תנו רבנן [יא] ארוך וקצרו כשר [יב] גרדו והעמידו על גלדו כשר [יג] ציפהו זהב במקום הנחת פה פסול שלא במקום הנחת פה כשר [יד] ציפהו זהב מבפנים פסול מבחוץ אם נשתנה קולו מכמות שהיה פסול ואם לאו כשר ניקב וסתמו אם מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר [טו] נתן שופר בתוך שופר אם קול פנימי שמע יצא ואם קול חיצון שמע לא יצא. ת"ר גרדו בין מבפנים בין מבחוץ כשר גרדו והעמידו על גלדו כשר הניח שופר בתוך שופר אם קול פנימי שמע יצא ואם קול חיצון שמע לא יצא [יז] הפכו ותקע בו לא יצא אמר רב פפא לא תימא דהפכיה בכתונא אלא שהרחיב את הקצר וקיצר את הרחב מ"ט כדרב מתנה דאמר [יח] רב מתנה אמר [יט] והעברת דרך העברתו בעינן: דיבק שברי שופרות פסול: ת"ר [כ] הוסיף עליו כל שהוא בין במינו בין שלא במינו פסול ניקב וסתמו בין במינו בין שלא במינו פסול ר' נתן אומר [כא] במינו כשר שלא במינו פסול במינו כשר אמר רבי יוחנן [כב] והוא שנשתייר רובו מכלל דשלא במינו אע"פ שנשתייר רובו פסול איבא דמתני לה אסיפא שלא במינו פסול א"ר יוחנן והוא שנפחת רובו מכלל דבמינו אע"פ שנפחת רובו כשר ציפהו זהב מבפנים פסול מבחוץ אם נשתנה קולו מכמות שהיה פסול ואם לאו כשר [כג] נסדק לאורכו פסול [כד] לרוחבו אם נשתייר בו שיעור תקיעה כשר ואם לאו פסול [כה] וכמה שיעור תקיעה פירש רשב"ג כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן [כו] היה קולו דק או עבה או צרור [כז] כשר שכל הקולות כשירין [בשופר] שלחו ליה לאבוה דשמואל קדחו ותקע בו יצא פשיטא כולהו נמי מיקדח קדחו להו אמר רב אשי [כח] שקדחו בזכרותו מהו דתימא מין במינו חוצץ קמ"ל: התוקע לתוך הבור או לתוך הדות כו': אמר רב הונא [כט] לא שנו אלא לאותן העומדים על שפת הבור אבל אותן העומדין בבור יצאו תניא נמי הכי התוקע לתוך הבור או לתוך הדות יצא והתנן לא יצא אלא לאו שמע מינה כדרב הונא ש"מ [ל] איבא דרמי להו מירמא תנן התוקע לתוך הבור או לתוך הדות לא יצא והתניא יצא אמר רב הונא לא קשיא כאן לאותן העומדין על שפת הבור כאן לאותן העומדין בבור. אמר רבה [לא] שמע

עין משפט
נר מצוה

כ א מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ז טוש"ע ס"ת סי' תקפו סעיף יג:
כא ב מיי' שם טוש"ע שם סעיף י:
כב ג ד מיי' שם הלכה ו טוש"ע שם סעיף טז:
כג ה מיי' שם טוש"ע שם סעיף כ:
כד ו מיי' שם טוש"ע שם סעיף יב:
כה ז מיי' שם טוש"ע שם סעיף יג:
כו ח ט מיי' שם הלכה ה טוש"ע שם סעיף ז:
כז י מיי' שם טוש"ע שם סעיף ח:
כח כ ל מיי' שם טוש"ע שם סעיף ט:
כט מ מיי' שם הלכה ז טוש"ע שם סעיף ו:
ל נ מיי' שם הלכה ה טוש"ע שם סעיף טו:
לא ס מיי' שם הלכה מ טוש"ע ס"ת סי' תקפז סעיף ג:

תורה אור השלם

א) וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם:
[ויקרא כה, ט]

רבינו חננאל

בראש השנה תוקעין בשל זכרים וקיי"ל כוותיה: [מתני'] **שופר שנסדק ודבקו פסול כו'.** ת"ר ארוך וקצרו כשר. גרדו והעמידו על גלדו כשר. ציפהו זהב מבפנים פסול. מבחוץ אם נשתנה קולו מכמות שהיה פסול ואם לאו כשר נתן שופר בתוך שופר ותקע בו אם קול פנימי שמע יצא. ואם קול חיצון שמע לא יצא: ת"ר **גרדו בין מבפנים בין מבחוץ** וכן אם גרדו והעמידו על גלדו כשר הפכו כגון שהרחיב את הקצר והוא ראש הקרן או קצר הרחב והוא מקום הדבוק לראש של בהמה ותקע בו לא יצא כדרב מתנה דא' והעברת שופר תרועה בעינן דרך העברתו בשעה שתוקע ומריע. **דיבק שברי שופרות פסול.** הוסיף עליו כל שהוא בין במינו פסול ר' נתן אומר במינו כשר שלא במינו פסול. מדחזינן ר' יוחנן דמתרץ אליבא דר' נתן ש"מ הלכתא כותיה והוא שנשתייר רובו של שופר שלם והני מילי שסתמו בקרן שהוא מינו אבל שלא במינו אפילו נשתייר רובו שלם פסול. אע"ג דלישנא בתרא לאו הכי הוא) אתברירא לן הי מינייהו לישנא בתרא הלכך עבדינן לחומרא: **נסדק לאורכו פסול.** לרחבו אם נשתייר בו שלם למעלה או למטה מהסדק שיעור תקיעה והוא טפח שוחק כשר. דאמרינן כאילו מקום הסדק חתוך הוא והנותר

מסורת הש"ס
עם הוספות

ו) [לקמן דף כח.], ז) [לקמן כח: כט.], ח) [לקמן לד.], ד) [נדה כו. ע"ש], ה) ה"ר.

גליון הש"ס

גמ' איבא דרמי להו. כעין זה סוכה דף טז ע"ב. ודף לב ע"ב. ב"ב דף יט ע"ב. ודף כו ע"ב: תוס' ד"ה ניקב בו'. והלכה למעשה. תמוה לי למה דוקא במינו הא בירושלמי מוקי למתני' לף כר"נ ופ"ה מיירי מתני' במינו ואפ"ה אם חינו מעכב כשר וכזה לף פליגי רבנן אלא דמ"ל דבמעכב לף במינו פסול אבל מה דכשר לר"נ במינו מינו ה"נ לרבנן:

הגהות וציונים

ט] [מלשון בעלי פטסין בביצה טו ע"ב] (גליון): י] [התוי"ט לא גרס מלת וכן] (גליון): יא] [נדה כו ע"א ע"ש דסיים **לכאן** ו**לכאן טפח** וכצ"ל ע"פ סוגיא דהתם] (גליון): יב] [גי' הערוך **צרוד** וכ"א ברש"י חולין לו ע"א ד"ה צריד כו' ע"ש] (גליון): יג] גי' הרא"ש **רב יהודה** (גליון): יד] [גי' הרא"ש **רבא** (גליון), וכן נראה גירסת רש"י להלן כח. ד"ה ה"ג: טו] ברש"י שברי"ף דאיכא **חציצת פנימי**, וזהו סוף הדיבור: טז] צ"ל **דחשיב** (בארות המים): יז] ברש"י על הרי"ף **ראוק"ש** (וכן לעזו ר"ג והערוך), פי' לא מעודן: יח] ברש"י שברי"ף **שהם שומעין** קול השופר לעולם: יט] צ"ל **האחר**, וכן העתיק ב"י (דבש תמר), וכן בתוס' הרא"ש היינו **בעובי** ראשו **האחר**: כ] שייך לעיל במשנה (דבש תמר): כא] [צ"ל **וכדמוכח** ולא קאי אדלעיל שמוכח שם כ"כ בספר פני יהושע ע"ש] (גליון): כב] צ"ל **מודה** עי' באה"מ, וקאי ארב:

משנת ראשונים

תנו רבנן ארוך וקצרו כשר. קמ"ל דאכתי דרך העברתו היא, וכן בגרדו והעמידו על גלדו.
[הריטב"א]

ציפהו זהב מבפנים פסול. דהוי חציצה דבעינן שלא יהא חוצץ כלום בין השופר והתוקע ורמז לדבר אל חכך שופר (הושע ח), ומכאן שאם נפח בו מבחוץ ולא נתן פיו בשופר לא יצא.
[הריטב"א]

דיבק שברי שופרות פסול. מסתברא שאם היה השבר אחד מהם שיעור שלם אף על פי שדבק שבר אחר והוסיפו עליו כשר דומיא דנסדק לרחבו ויש פוסלים.
[כסף משנה, שופר א, ה]

לרוחבו אם נשתייר בו שיעור תקיעה כשר. פירוש דוקא שישתייר שיעור תקיעה לצד הפה הוא דמכשרינן משום דחזינן כל מה שלמעלה ממנו כאילו ניטל משם וזה רמז רבינו באומרו וכאילו נכרת מקום הסדק לאפוקי מבעל העיטור ומר"י ן' גיאת שמכשירים אפילו לא נשתייר לצד הפה. [כסף משנה, שופר א, ה] **כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן.** ופי' כדי שיאחזנו אדם בינוני לא קטן ולא גדול, וכן בארו בגמרא בנדה פרק המפלת ששיעור זה טפח הוא, וכן כתבו ז"ל. [מגיד משנה, שופר א, ה]

חשק שלמה על ר"ח ג) גרסה דל"ל מ"מ כיון דלא מחברינן וכו' ועי' נר"ן. ד) קמ"ל דמינו מינו מוכח.

שנינו במשנה, **דִּיבֵּק שִׁבְרֵי שׁוֹפָרוֹת, פָּסוּל.** ניקב וסתמו, אם מעכב את התקיעה פסול, ואם לאו, כשר.

הגמרא מביאה ברייתא המבארת את דין השופר שהוסיף עליו, ואת דין השופר שניקב וסתמו:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הוֹסִיף עָלָיו** [-על השופר] **כָּל שֶׁהוּא, בֵּין בְּמִינוֹ** - בין אם התוספת היא ממינו של השופר, **בֵּין שֶׁלֹּא בְּמִינוֹ** - ובין אם התוספת אינה ממינו של השופר, השופר **פָּסוּל**[לג].

דין נוסף, **נִיקַּב** השופר **וְסָתָמוֹ, בֵּין** אם סתם את הנקב **בְּמִינוֹ** - על ידי מין השופר, **וּבֵין** אם סתם את הנקב **שֶׁלֹּא בְּמִינוֹ,** השופר **פָּסוּל. רַבִּי נָתָן אוֹמֵר,** אם סתם את הנקב **בְּמִינוֹ** והנקב שנסתם אינו מעכב את התקיעה[לד], השופר **כָּשֵׁר,** ואם סתמו **שֶׁלֹּא בְּמִינוֹ,** השופר **פָּסוּל**[לה].

רבי יוחנן מבאר את דברי רבי נתן:

שנינו בברייתא שלרבי נתן אם סתמו **בְּמִינוֹ כָּשֵׁר.** מבארת הגמרא, **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, וְהוּא שֶׁנִּשְׁתַּיֵּיר רוּבּוֹ** של שופר, כלומר, שהשופר ניקב ברובו, ובאופן זה אם סתמו שלא במינו פסול. מדייקת הגמרא, **מִכְּלָל** דברי רבי יוחנן יש ללמוד, דְּסתמו **בְּמִינוֹ, אַף עַל פִּי שֶׁנִּשְׁתַּיֵּיר רוּבּוֹ כָּשֵׁר,** שכיון שרבי יוחנן ביאר את דברי רבי נתן שסתמו שלא במינו פסול, שמדובר כשנפחת רובו, נמצא שגם בתחילת דברי רבי נתן שסתמו במינו כשר, מדובר כשנפחת רובו, וגם באופן זה אמר רבי נתן שכשר.

הברייתא ממשיכה לבאר את דיני השופר:

צִיפָּהוּ זָהָב מִבִּפְנִים[לה], השופר **פָּסוּל,** מפני שהתקיעה בזהב ולא בשופר. ואם ציפהו זהב **מִבַּחוּץ, אִם** מחמת הציפוי **נִשְׁתַּנָּה קוֹלוֹ** של השופר **מִכְּמוֹת שֶׁהָיָה** קודם שציפהו, השופר **פָּסוּל, וְאִם לָאו** - שלא נשתנה קול השופר מכמות שהיה קודם שציפהו, השופר **כָּשֵׁר.**

דין נוסף, **נִסְדַּק** השופר כולו **לְאוֹרְכּוֹ, פָּסוּל.** ואם נסדק **לְרוֹחְבּוֹ,** כלומר שנסדק בכל רוחבו [-בכל ההיקף][לו], **אִם נִשְׁתַּיֵּיר בּוֹ** ממקום הסדק עד מקום הנחת הפה[לז] **כְּדֵי שִׁיעוּר תְּקִיעָה, כָּשֵׁר,** מפני שנחשב כאילו נחתך כולו במקום הסדק, והרי הוא כשופר ארוך שקיצרו. **וְאִם לָאו** - שלא נשתייר בו כדי שיעור תקיעה, **פָּסוּל**[לח]. מבררת הברייתא, **וְכַמָּה** הוא **שִׁיעוּר תְּקִיעָה.** מבארת הברייתא, **פֵּירֵשׁ רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל,** שיעור תקיעה הוא **כְּדֵי שֶׁיֹּאחֲזֶנּוּ** לשופר **בְּיָדוֹ, וְיֵרָאֶה** השופר מחוץ לידו **לְכָאן וּלְכָאן,** והיינו שיעור טפח[לט].

דין נוסף, **הָיָה קוֹלוֹ** של השופר **דַּק, אוֹ** שהיה קולו **עָבֶה, אוֹ** שהיה קולו **צָרוּר** [-יבשׁ][מ], **כָּשֵׁר,** לפי **שֶׁכָּל הַקּוֹלוֹת כְּשֵׁירִין [בַּשּׁוֹפָר]**[מא].

★

לב. **נחלקו** הראשונים באיזה אופן מדובר, יש מהראשונים [הראב"ד (דרשה לר"ה), רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה הוסיף), מאירי (ד"ה הוסיף) בשם קצת מפרשים, רבינו מנוח (שופר פ"ג ה"ה). והתוספות (ד"ה נפהו והנ) כתבו שדוחק לפרש כן] שסוברים שדווקא אם קודם שהוסיף על השופר לא היה בו כדי שיעור שופר, אבל אם היה בו כדי שיעור שופר והוסיף עליו, כשר. ויש ראשונים [ריטב"א (ד"ה מיכן), רא"ש (סי' ד), מאירי (סס)] שחולקים וסוברים שאפילו אם היה בשופר כדי שיעור תקיעה והוסיף עליו, פסול, משום שנחשב כשני שופרות. וכן פסק בשלחן ערוך (או"ח סי' תקפו סי"ג).

לג. **רש"י** (ד"ה נמינו). וכתב הפני יהושע (נרש"י), שרש"י פירש כן משום שלדעתו המשנה שכתבה ש'ניקב וסתמו, אם מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר' סוברת כרבי נתן [ראה בזה בהערה להלן], ו'סתמו' במינו משמע, וגם על אופן זה אמרה המשנה שדווקא אם אינו מעכב את התקיעה כשר, ולכן פירש רש"י שרבי נתן לא הכשיר אלא כשאינו מעכב את התקיעה. ועיין שם שהאריך.

לד. **מבואר** בברייתא שנחלקו תנא קמא ורבי נתן בסתמו במינו, שלתנא קמא פסול, ולרבי נתן כשר. ובדברי הראשונים נתבארו שתי דרכים באיזה אופן נחלקו: א. דעת התוספות (ד"ה ניקב) והרא"ש (סי' ה), שמחלוקת תנא קמא ורבי נתן היא במעכב את התקיעה לאחר שסתמו, שלתנא קמא פסול, ולרבי נתן אם סתמו במינו כשר [וטעמו של רבי נתן הוא, שאם סתמו במינו, אע"פ שנשתנה קולו כשר, כיון שאין כאן קול אחר מלבד קול השופר, ומה שנשתנה קולו מכמות שהיה, אינו מעכב, שכל הקולות כשרים בשופר. אבל בסתמו שלא במינו, כיון ששינוי הקול בא מחמת דבר אחר שאינו ממין השופר, נחשב שיש כאן קול שופר וקול דבר אחר, ופסול]. וכתב הרא"ש (סס), שהמשנה שכתבה בסתם שניקב וסתמו אם מעכב את התקיעה פסול, ולא חילקה וכתבה שאם סתמו במינו כשר, סוברת כדעת תנא קמא שגם אם סתמו במינו פסול. וכתב עוד, שאפשר לדחוק ולומר שהמשנה סוברת כרבי נתן, ומה ששנינו שאם מעכב את התקיעה פסול, היינו כשסתמו שלא במינו. וכן דעת התוספות (סס), כמבואר במהרש"א (גמוס' סס, גמ"ד). ב. יש מהראשונים [ראב"ד (דרשה לר"ה), רמב"ן ורשב"א (ד"ה ניקב), ריטב"א (ד"ה והמ דקמני, ד"ה ניקב), ר"ן (סי' ד"ה ופס)] שכתבו שמחלוקתם היא כשקודם שסתמו היה מעכב את התקיעה ולאחר שסתמו אינו מעכב את התקיעה, שתנא קמא סובר, שכיון שקודם שסתמו היה מעכב את התקיעה, נחשב כשומע קול שני שופרות, ולכן פסול, ורבי נתן סובר, שכיון שלאחר שסתמו אינו מעכב את התקיעה, אם סתמו במינו כשר.

וכתבו הרמב"ן והריטב"א (סס), שהמשנה שכתבה שאם אינו מעכב את התקיעה כשר, סוברת כרבי נתן, אבל לתנא קמא, גם באופן זה פסול [וראה בהערה לעיל שכן כתב הפני יהושע בדעת רש"י]. וראה עוד בדברי הרמב"ן (מלחמת ה' ד"ה ועוד ניקב).

והראב"ד (סס) הוסיף, שהמשנה שכתבה שאם היה מעכב את התקיעה פסול, סוברת כלשון הראשון בדברי רבי יוחנן בגמרא להלן, שהרי לפי הלשון השני בדברי רבי יוחנן, אם סתמו שלא במינו פסול דווקא בנפחת רובו, אבל בנפחת חציו כשר, והרי בנפחת חציו ודאי שמעכב את התקיעה, אבל לפי הלשון הראשון בדברי רבי יוחנן, אפילו בסתמו במינו אינו כשר אלא בשנשתייר רובו. ומבואר בדבריו שנקט שאפשר שמשנתנו סוברת גם כדעת רבי נתן.

לה. **דינים** אלו כבר נתבארו בברייתא לעיל. מקורות הביאור כאן הם כפי שצויין בהערות לעיל. וראה שם להרחבת הדברים.

לו. **רש"י** (ד"ה נסדק). וכתבו הרמב"ן והרשב"א (ד"ה לרחבו), שאף אם נסדק רובו פסול, משום שרובו ככולו.

לז. **רש"י** (ד"ה סס נשתייר). וכתב הריטב"א (ד"ה נסדק), שרש"י סובר שדווקא אם נשתייר כדי שיעור תקיעה בצד הצר של השופר כשר, אבל אם רק בצד הרחב של השופר יש כדי שיעור תקיעה, ובצד הצר לא נשתייר כדי שיעור תקיעה, פסול. וכן דעת הרמב"ן (ד"ה ונשתייר, דרשה לר"ה פ"ו) והמאירי (ד"ה נסדק לרחבו), והר"ן (ד"ה סס), וכן כתבו הר"ן (סס) והכסף משנה (שופר פ"ג ה"ה) בדעת הרמב"ם (סס). ודעת ר"ח (ד"ה נסדק) ורי"צ גיאת (שערי שמחה ח"ג עמ' נב), שגם אם נשתייר כדי שיעור תקיעה בצד הרחב של השופר, כשר. וכן כתב רבינו מנוח בדעת הרמב"ם (סס).

לח. **בריש**א, לגבי נסדק לאורכו, הברייתא לא כתבה שאם נשתייר בו שיעור תקיעה כשר, משום שבנסדק לאורכו אינו נפסל אלא אם נסדק על פני כל ארכו, מראשו ועד סופו. תוספות (ד"ה נסדק) ורשב"א (לעיל ע"ג ד"ה שופר).

ודעת רבינו יהונתן מלוניל (ד"ה נסדק) והראב"ד (דרשה לר"ה) והרא"ש (סי' ו), שבנסדק לאורכו, אפילו אם נסדק בשיעור מועט פסול, משום שכשיתחילו לתקוע בו יתבקע, ואפילו אם לא יתבקע, הסדק יעכב את התקיעה. וכתב הרא"ש, שלכן הברייתא לא כתבה שאם נשתייר בו שיעור תקיעה כשר, משום שבנסדק לאורכו פסול גם אם נסדק בשיעור מועט.

לט. **כמבואר** בברייתא בנדה (כו.), ששיעור שופר הוא 'כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן, **טפח**'. וביארו הראשונים [רמב"ן (דרשה לר"ה פ"ז), ריטב"א (ד"ה וכמה), ור"ן (ד"ה כדי)], ששיעור טפח הוא שש אצבעות, שהן ארבעה אגודלים, וכשאדם בינוני אוחז את השופר בידו בארבע אצבעותיו, והשופר בולט ונראה ממנו לכאן ולכאן, שיעור זה שוה לשיעור טפח.

הראשונים נחלקו האם שיעור זה הוא מן התורה או מדרבנן, דעת התוספות (סוכה ז: ד"ה מיכן) ששיעור זה הוא מן התורה, וכן כתב במנחת חינוך (מצוה תה סוס ו) בדעתם. אבל הרא"ש (סי' ו) כתב שטעם שיעור זה הוא כדי שלא יאמרו לתוך ידו הוא תוקע, ולכן צריך שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן, ומלשון 'שלא יאמרו' משמע שסובר ששיעור זה הוא מדרבנן, וכן כתב בביאור הלכה (סי' תקפו ס"ט ד"ה ד' גוולים) בדעתו. אלא שכתב הביאור הלכה, שגם הרא"ש מודה שיש לשופר שיעור מן התורה, שצריך שיהיה בו שיעור שאפשר לתקוע בו, שהרי שופר של עיר הנדחת פסול משום ששיעורו נחשב ככתות, כמבואר לקמן (כח.), ובהכרח שיש לשופר שיעור מן התורה.

מ. **רש"י** (ד"ה צרור). וכתב רש"י שהוא רו"ייש בלע"ז, והיינו קול שאינו מעודן. הגהות וציונים. וראה בגליון שגירסת הערוך (ערך צרר) היא 'צרוד', וכן גרס רש"י בחולין (לו. ד"ה צריד) ובפסחים (כ. ד"ה צריד - הסני), וגם לפי גירסא זו, פירש רש"י (סס) שהוא לשון יבשות. וראה עוד ברבינו מנוח (שופר פ"ג ה"ז) שכתב, 'יבש, כדרך רוב השופרות המתחממין ומתיבשין מהתמדת התקיעה ואין קולן צלול וצריכין ללחלח במים וכיוצא בו'.

מא. **בביאור** הטעם שכל הקולות כשרים בשופר, כתב רבינו מנוח (סס) שכוונת התורה

ניקב וסתמו אם מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר. מס נפרצה לתיירי לאחר הסתימה לפי שלא הוחלקה סתימת הנקב אין הרוח יוצא בפשיטות ומעכב את הקול קשיא כיון דכל הקולות כשרין בשופר כדאמרינן בגמרא מה לי מינו מעכב ונראה לתיירי קודם סתימה דקודם שנסתם היה הנקב מעכב את הקול שהיה הקול מתחה מחתמת הנקב וכשסתמו חזר לכמות שהיה ובירושלמי[ה] גרס בהדיא מס היה מעכב קודם שסתמו פסול כשסתמו וטעמא דפסול כיון דסתימה זו מסייעה לקול משום דשופר אחד אמר רחמנא שלא יסייע דבר אחר לקול כמו שפיהו זהב דאם נשתנה קולו פסול אבל מס לא היה מעכב את התקיעה שלא נשתנה קולו מתחילה מחמת הנקב הרי הוא כמילו לא ניקב ואין לחוש כמה שסתמו והיכא דלא סתמו קאמר בירושלמי דכשר משום דכל הקולות כשרין בשופר והשתא רבי נתן דקאמר בגמרא במינו כשר שלא במינו פסול ע"כ מהיה מעכב את התקיעה קאי דאם במינו כשר אפילו בשנשתנה קולו מחמת הנקב הרי הוא כמילו

בזמן שהשופר [-הקרן החלולה שבה תוקעים] מחובר לראש הבהמה, יש עצם שבולטת מראש הבהמה וממלאת את הקרן, ועצם זו נקראת 'זכרות'. כאשר מתקנים את השופר לתקיעה, קודחים ומוציאים את עצם ה'זכרות' מתוך הקרן. הגמרא מבארת את דין השופר כשתיקנו באופן אחר:

שָׁלְחוּ לֵיהּ לַאֲבוּהַּ דִּשְׁמוּאֵל - שלחו חכמים[מב] לאביו של שמואל, **קָדְחוּ** - נקב את השופר **וְתָקַע בּוֹ, יָצָא.** שואלת הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - הלא פשוט הוא דין זה ולמה הוצרכו להשמיעו, **כּוּלְּהוּ נַמִּי מִיקְדְּחִ קָדְחוּ לְהוּ** - הרי בכל השופרות קודחים ועושים נקב, כדי שיוכל התוקע להניח את פיו ולתקוע. משיבה הגמרא, **אָמַר רַב אַשִׁי שֶׁקְּדָחוּ בְּזַכְרוּתוֹ** - מדובר כשניקב את עצם הזכרות של השופר, כלומר, שלא הוציא את העצם מתוך השופר, אלא רק עשה בה נקב לכל אורכה[מג]. **מַהוּ דְּתֵימָא** - שמא תאמר **מִין בְּמִינוֹ חוֹצֵץ,** ועצם הזכרות [שהיא ממין השופר] חוצצת בין קול התקיעה לשופר[מד], והתוקע לא יצא ידי חובה, **קָא מַשְׁמַע לָן** - השמיעונו החכמים ששלחו לאבוה דשמואל, שאין הדבר כן, אלא מין במינו אינו חוצץ[מה], והתוקע יצא ידי חובה.

★

שנינו במשנה, **הַתּוֹקֵעַ לְתוֹךְ הַבּוֹר אוֹ לְתוֹךְ הַדּוּת כו'** או לתוך הפיטס, אם קול שופר שמע יצא, ואם קול הברה שמע לא יצא.

הגמרא מבארת באיזה אופן נאמר דין זה:

אָמַר רַב הוּנָא, לֹא שָׁנוּ - לא נשנה חילוק זה, בין שמעו קול שופר לשמעו קול הברה, **אֶלָּא לְאוֹתָן** האנשים **הָעוֹמְדִים עַל שְׂפַת הַבּוֹר,** שיתכן ששמעו רק קול הברה, **אֲבָל אוֹתָן** האנשים **הָעוֹמְדִין בְּתוֹךְ הַבּוֹר** לעולם **יָצְאוּ,** ואין בהם חילוק בין שמעו קול שופר לשמעו קול הברה, לפי שהם לעולם שומעים את קול השופר[מו].

הגמרא מביאה ראיה לדברי רב הונא:

תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - שנינו כן בברייתא כמו שאמר רב הונא, **הַתּוֹקֵעַ לְתוֹךְ הַבּוֹר אוֹ לְתוֹךְ הַדּוּת,** יָצָא. **וְהָתְנַן** - ולכאורה קשה, שהלא שנינו במשנתנו שהתוקע לתוך הבור או לתוך הדות, אם קול הברה שמע **לֹא יָצָא,** ואילו הברייתא אמרה בסתם שיצא[מז], **אֶלָּא לָאו שְׁמַע מִינָּהּ כְּדַרַב הוּנָא** - אלא ודאי יש להוכיח מכאן כדברי רב הונא, שהרי כדי ליישב את הסתירה בין המשנה לברייתא צריך לומר שבברייתא מדובר באנשים שעומדים בתוך הבור, שהם לעולם יוצאים ידי חובה, אבל במשנה מדובר באנשים שעומדים על שפת הבור, שבהם יש חילוק בין שמעו קול שופר לשמעו קול הברה. ומוכח כרב הונא שהחילוק ששנינו במשנה הוא דווקא באותם האנשים שעומדים על שפת הבור, ולא באותם שעומדים בתוך הבור. מסיקה הגמרא, **שְׁמַע מִינָּהּ** - אכן יש להוכיח כן.

הגמרא מביאה לשון אחר בדברי רב הונא:

אִיכָּא דְּרָמֵי לְהוּ מִירְמָא - יש מהתלמידים שלא שנו את דברי רב הונא בלשון 'לא שנו', שמשמע שרב הונא בא לפרש את המשנה, אלא הם סוברים שהיו שהקשו סתירה בין המשנה לברייתא, ועל קושיא זו אמר רב הונא את דבריו. וכך היתה הקושיא, **תְּנַן** - שנינו במשנתנו, **הַתּוֹקֵעַ לְתוֹךְ הַבּוֹר אוֹ לְתוֹךְ הַדּוּת,** אם קול שופר שמע יצא, ואם קול הברה שמע **לֹא יָצָא, וְהָתְנְיָא** - וקשה, שהלא שנינו בברייתא שהתוקע לתוך הבור או לתוך הדות **יָצָא,** ולא הוזכר חילוק בדין זה. **וְאָמַר רַב הוּנָא, לֹא קַשְׁיָא, כָּאן** - דברי המשנה נאמרו **לְאוֹתָן הָעוֹמְדִין עַל שְׂפַת הַבּוֹר,** שאפשר ששמעו רק קול הברה, ולכן לא יצאו, **כָּאן** - ודברי הברייתא נאמרו **לְאוֹתָן הָעוֹמְדִין בַּבּוֹר,** שהם לעולם שומעים את קול השופר, ולכן הם יוצאים ידי חובה.

★

הגמרא מבארת את דינו של מי ששמע רק מקצת מהתקיעה בכשרות:

תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - שנינו כן בברייתא כמו שאמר רב הונא, **הַתּוֹקֵעַ אָמַר רַבָּה,**

בשמיעת התקיעות אינה שישמע דווקא קול חזק וצלול, אלא כוונת התורה היא להעיר את לב האדם מתרדמת הטיפשות, ולהחרידו שיעזוב הבלי זמנו, וייטיב דרכיו ומעלליו וישוב בתשובה, כמבואר ברמב"ם (תשובה פ"ג ה"ד).

מב. במבוא התלמוד (פ"ח אות כד) כתב שהכוונה היא לרבי.

מג. כך פירש רש"י (ד"ה מקדמו). והריטב"א (ד"ה מקדמו) פירש שהוציא זכרותו במקדח ונשתייר ממנו בתוכו ותקע בו. וכתב בשער הציון (סי' תקפו ס"ק קד), שנראה שלהלכה גם הריטב"א מודה לרש"י.

מד. משום שעצם הזכרות אינה כשירה לשופר, ש'שופר' הוא מלשון 'שפופרת', שצריך שיהיה חלול, והעצם אינה חלולה. פרי מגדים (או"ח סי' תקפו משב"ז ס"ק יז) [וכן כתבו הרמב"ן (דרשה לר"ה פ"ו) והר"ן (לעיל כו. ד"ה וכמצו), שאם הוציא את עצם הזכרות וקדחה ותקע בה לא יצא ידי חובה לפי שאינו 'שופר'].

מה. כן כתבו הראשונים [רמב"ן (דרשה לר"ה פ"ו), רא"ש (סי' ז), ר"ן (על הרי"ף, לעיל כו. ד"ה וכמצו), וכן נראה מדברי הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ב)], שחידוש הגמרא הוא שמין במינו אינו חוצץ. וראה עוד בקהלות יעקב (סי' כג), ודבריו הובאו בילקוט ביאורים.

מו. רש"י (ד"ה מומן). וכן מבואר בדברי הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ח) וכן פירש המאירי (ד"ה ולעניין). וכתב הרא"ש (סי' ח), שמשמע מפירוש רש"י וכן מדברי הגמרא שאמרה 'לא שנו', שגם הרישא של המשנה 'אם קול שופר שמע' וגם הסיפא 'ואם קול הברה שמע', שתיהן עוסקות באותם שעומדים על שפת הבור, שפעמים ששומעים את קול השופר, ופעמים ששומעים קול הברה.

אבל הרא"ש (שם) הקשה על פירוש זה, שלא מסתבר שהדין יהיה תלוי בהבחנת האדם העומד בחוץ שיאמר האם שמע קול שופר או קול הברה, ואם הדין היה תלוי בעומק הבור או בריחוק האדם מהבור, היה למשנה לפרש מה השיעור בזה. ולכן פירש הרא"ש שרב הונא בא לפרש את דברי המשנה, שברישא ש'שמע קול שופר' מדובר באותם העומדים בתוך הבור, שלעולם הם שומעים קול שופר, ובסיפא ש'שמע קול הברה' מדובר באותם העומדים על שפת הבור, שלעולם אינם שומעים אלא קול הברה. וראה גם בריטב"א (ד"ה אם, ד"ה ת"ר הונח). וביישוב קושיית הרא"ש על שיטת רש"י, כתב הבית יוסף (או"ח סי' תקפו ד"ה ומ"ש הרמ"ך) שהמשנה לא הוצרכה לכתוב שיעור בדבר זה, מפני שכל אדם יכול להבחין אם הוא שומע קול שופר או קול הברה. וראה עוד ביום תרועה (ד"ה התוקע).

כתב הר"ן (ד"ה ת"ר הונח), שכשם שרב הונא מחלק בין העומדים על שפת הבור לבין העומדים בתוך הבור, כך יש לחלק בתוקע לתוך הפיטס בין אותם העומדים בתוך הפיטס לאותם העומדים מחוץ לפיטס. אלא שכתב שברמב"ם (שופר פ"ג ה"ח) נראה שחילק כן דווקא בתוקע לתוך הבור ולתוך הדות, אבל בתוקע לתוך הפיטס לא חילק, וביאר הר"ן שהרמב"ם סובר שבתוקע לתוך הפיטס, מפני שהברתו גדולה, אפילו העומדים בתוכו לא יצאו ידי חובה אם שמעו קול הברה, עיין שם. וראה עוד בזה במאירי (ד"ה ומכל) ובכסף משנה (שם).

מז. שפתי חכמים (ד"ה והתנן).

שָׁמַע מִקְצָת תְּקִיעָה בַּבּוֹר, וּמִקְצָת תְּקִיעָה שמע עַל שְׂפַת הַבּוֹר, יָצָא ידי חובה. והגמרא מבינה כעת שכוונת רבה היא, שאם היה עומד על שפת הבור וחבירו היה תוקע בבור, ולאחר שתקע מקצת תקיעה, יצא התוקע באמצע התקיעה מחוץ לבור והמשיך לתקוע על שפת הבור, השומע יצא ידי חובה. ואף על פי שבמקצת התקיעה שבתוך הבור השומע לא יצא ידי חובה כיון ששמע גם קול הברה ולא רק קול שופר, מכל מקום די לשמוע מקצת תקיעה כדי לצאת ידי חובה, ובמקצת התקיעה שהתוקע תקע מחוץ לבור והשומע שמע בה קול שופר בלבד, יצא ידי חובה. ועוד דין אמר רבה, שאם שמע **מִקְצָת תְּקִיעָה קוֹדֶם שֶׁיַּעֲלֶה עַמּוּד הַשַּׁחַר**[א], שבאותו זמן עדיין לא הגיע זמן תקיעת שופר, שהוא רק לאחר שיעלה עמוד השחר[ב], ובאמצע התקיעה עלה עמוד השחר **וְשמע מִקְצָת תְּקִיעָה לְאַחַר שֶׁיַּעֲלֶה עַמּוּד הַשַּׁחַר, לֹא יָצָא** ידי חובה[ג].

מקשה אביי, **אָמַר לֵיהּ אַבָּיֵי** לרבה, **מַאי שְׁנָא** [-מה שונה] **הָתָם** - שם, לגבי שמע מקצת תקיעה קודם שיעלה עמוד השחר ומקצת תקיעה לאחר שיעלה עמוד השחר, שלא יצא ידי חובה משום **דְּבָעֵינָא כּוּלָּהּ תְּקִיעָה בְּחִיּוּבָא** - שצריך לשמוע את כל התקיעה בזמן החיוב בשופר, **וְלֵיכָּא** - והוא לא עשה כן, **הָכָא נַמִּי** - אף כאן, לגבי שמע מקצת תקיעה בתוך הבור ומקצת תקיעה על שפת הבור, יש לנו לומר שלא יצא ידי חובה, משום **דְּבָעֵינָא כּוּלָּהּ תְּקִיעָה בְּחִיּוּבָא** - שצריך לשמוע את כל התקיעה במקום שיכול לקיים בו את חיובו, **וְלֵיכָּא** - והוא לא עשה כן.

מתרץ רבה[ד], **הָכִי הַשְׁתָּא** - וכי כך נראה בעיניך עתה שיש לומר כן, והרי **הָתָם** - שם, בשמע מקצת תקיעה בלילה קודם עלות השחר, לא יצא כיון **שֶׁלַּיְלָה לָאו זְמַן חִיּוּבָא הוּא** [-אינו זמן חיוב בשופר] **כְּלָל**, ותחילת התקיעה לא היתה תקיעה של מצוה, אבל **הָכָא** - כאן, בשמע מקצת תקיעה בתוך הבור, **הבּוֹר מְקוֹם חִיּוּבָא הוּא** - מקום שיכול לקיים בו את חיובו **לְאוֹתָן הָעוֹמְדִין בַּבּוֹר**, לפי שהם שומעים את קול השופר ויוצאים ידי חובתם, כמבואר בגמרא לעיל (מ:), וכיון שתחילת התקיעה שבתוך הבור נחשבת לתקיעה של מצוה, לכן השומע ששמע את סוף התקיעה שמחוץ לבור, יצא ידי חובה[ה].

מקשה הגמרא, **לְמֵימְרָא** - האם ניתן לומר **דְּסָבַר רַבָּה** שאם **שָׁמַע סוֹף תְּקִיעָה בְּלֹא תְּחִלַּת תְּקִיעָה, יָצָא**, ולכן אמר רבה שמי ששמע את תחילת התקיעה כשהתוקע היה בבור, ואת סוף התקיעה שמע כשהתוקע היה מחוץ לבור, יצא ידי חובה, **וּמִמֵּילָא** הוא הדין שאף אם שמע **תְּחִלַּת תְּקִיעָה בְּלֹא סוֹף תְּקִיעָה, יָצָא. אם כך תָּא שְׁמַע** - בוא ושמע ראיה ממשנה שאין הדבר כן, שכך שנינו במשנה (לקמן לג:), **תָּקַע בְּרֵאשׁוֹנָה** - בתקיעה הפשוטה שלפני התרועה של מלכויות[ו], תקע כדרכה, **וּמָשַׁךְ בַּשְּׁנִיָּה כִּשְׁתַּיִם** - ובתקיעה הפשוטה שלאחר התרועה של מלכיות האריך ותקע כשיעור שתי תקיעות, וכוונתו היתה לצאת בכך גם ידי חובת התקיעה הפשוטה שלאחר התרועה של מלכיות, וגם ידי חובת התקיעה הפשוטה שלפני התרועה של זכרונות שצריך לתקוע מיד לאחר תקיעה זו, **אֵין בְּיָדוֹ אֶלָּא** תקיעה **אַחַת**, וצריך לחזור ולתקוע תקיעה נוספת לפני התרועה של זכרונות. **וְלכאורה, אַמַּאי** - מדוע אין בידו אלא תקיעה אחת, הרי לפי דברי רבה שאם שמע רק את תחילת התקיעה או את סוף התקיעה יצא ידי חובה, **תִּסְלֵק לֵיהּ בְּתַרְתֵּי** - תעלה לו התקיעה שהאריך בה, עבור שתי התקיעות [של מלכויות ושל זכרונות] שצריך לתקוע, תחילת התקיעה תעלה לו לתקיעה של מלכויות, וסוף התקיעה יעלה לו לתקיעה של זכרונות.

מתרצת הגמרא, לעולם יש לומר שאם שמע רק את תחילת התקיעה או את סוף התקיעה יצא ידי חובה, והטעם שהתקיעה שהאריך בה אינה עולה לו גם לתקיעה של זכרונות, הוא משום **דְּפִסְקִי תְּקִיעָתָא מֵהֲדָדֵי לֹא פָּסְקִינַן** - אין מפסיקים [-מפרידים] תקיעה אחת לשתי תקיעות, וכיון שתחילת התקיעה עולה לו לתקיעה של מלכויות, אי אפשר לומר שחציה השני יעלה לו לתקיעה של זכרונות.

הגמרא מקשה קושיא נוספת על רבה:
תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה לדבר ממשנה, שנינו במשנה (לעיל מ:), **הַתּוֹקֵעַ לְתוֹךְ הַבּוֹר אוֹ לְתוֹךְ הַדּוּת** [-מקום מוקף מחיצות][ז] **אוֹ לְתוֹךְ הַכִּיסָּם** [-חבית גדולה][ח], **אִם קוֹל שׁוֹפָר** בלבד [-בלא קול הברה][ט] **שָׁמַע, יָצָא** ידי חובה, **וְאִם קוֹל הַבָּרָה שָׁמַע** יחד עם קול השופר[י], **לֹא יָצָא** ידי חובה, שהרי קול פסול מעורב עם קול השופר[יא]. **וְלכאורה, אַמַּאי** - מדוע אם קול הברה שמע לא יצא ידי חובה, הרי לפי דעת רבה **לֵיפּוֹק** [-יֵצֵא ידי חובה] **בִּתְחִלַּת תְּקִיעָה, מִקַּמֵּי דְּלֵיעַרְבַּב קָלָא** - לפני שהתערבב קול השופר ונשמע קול הברה[יב].

מכח קושיא זו, הגמרא מבארת את דברי רבה באופן אחר: מה שאמר רבה ששמע מקצת תקיעה בתוך הבור ומקצת תקיעה מחוץ לבור יצא ידי חובה, אין דבריו אמורים בעומד על שפת הבור ושומע תקיעת שופר מחבירו ובאמצע התקיעה יצא התוקע מתוך הבור [כפי

א. **עמוד** השחר׳ הוא האור הנוצץ בפאת מזרח של הרקיע קודם עלות השמש. רמב״ם (פיהמ״ש נרכות פ״ק מ״ח). ונחלקו הפוסקים מתי הוא זמן עלות השחר, ראה בזה בביאור הלכה (סי׳ נח ס״ג ד״ה משעלה, סי׳ פט ס״ק ד״ה ומס, סי׳ תקפח ס״ק ד״ה ומס) ועוד.

ב. **זמן** מצות שופר הוא מתחילת היום, והיינו משעת עלות השחר, כפי ששנינו במגילה (כ:) שכל היום כשר לתקיעת שופר, ובגמרא שם למדו כן מהפסוק (נחמיה כט ג) ׳יום תרועה יהיה לכם׳, ׳יום׳, ולא לילה. רש״י (ד״ה קודש).
ואף על פי שאם תקע משעלה עמוד השחר יצא ידי חובה, לכתחילה צריך לתקוע לאחר הנץ החמה. טור (או״ח סי׳ תקפח) ושלחן ערוך (שם ס״ק). וביאר הבית יוסף (שם ד״ה ומ״ש רבינו ומס) שכך מבואר ממה ששנינו במגילה (כ.) ׳אין קורין את המגילה ולא מלין ולא טובלין ולא מזין וכו׳ עד שתנץ החמה, וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר׳ [שמעלות השחר הוא יום, אבל לפי שאין הכל בקיאים בו, צריך להמתין עד הנץ החמה (רש״י שם ד״ה וכולן)], ומכאן יש ללמוד שכל דבר שמצותו ביום צריך לכתחילה לעשותו לאחר הנץ החמה, ואם עשאו משעלה עמוד השחר, כשר.

ג. **והיינו** שבאותו מקצת תקיעה ששמע לאחר שעלה עמוד השחר אין כדי שיעור תקיעה. אבל אם יש בו כדי שיעור תקיעה, יצא ידי חובה, ואין אותו מקצת תקיעה ששמע קודם עלות השחר מעכב. תוספות הרא״ש (ד״ה מקצת). וראה בהערה להלן בדין שמע מקצת תקיעה בתוך הבור ומקצת תקיעה מחוץ לבור, שנחלקו הראשונים מה הדין אם באותו מקצת תקיעה שמחוץ לבור יש כדי שיעור תקיעה.

ד. **בדברי** הרשב״א (ד״ה הא דאמרי׳) מבואר שרבה עצמו תירץ כן.

ה. **השומע** את סוף התקיעה מחוץ לבור יכל להכנס לתוך הבור ולשמוע שם את תחילת התקיעה בכשרות, ולכן יצא ידי חובה בשמיעת סוף התקיעה בלבד. מה שאין כן מי ששמע מקצת תקיעה קודם שעלה עמוד השחר ומקצת תקיעה לאחר שעלה עמוד השחר, לא יכל לשמוע את תחילת התקיעה בכשרות, ולכן לא יצא ידי חובה [וכעין מה שאמרו (מנחות קג:), ׳כל הראוי לבילה, אין בילה מעכבת בו, וכל שאינו ראוי לבילה, בילה מעכבת בו׳, כלומר, מנחה שראויה לבלילה, כגון שיש בה ששים עשרונים, אין הבלילה מעכבת בה והיא כשירה גם בלא בלילה, אבל מנחה שאינה ראויה לבלילה, כגון שיש בה יותר מששים עשרונים, בילה מעכבת בה]. שפתי חכמים (ד״ה הכא).

ו. **מדין** תורה מצות תקיעת שופר היא לתקוע תשעה קולות, שהם שלשה סדרים שבכל אחד מהם יש שלשה קולות, תקיעה [-קול פשוט], תרועה [-קול שבור], ותקיעה נוספת. משנה (לג:). חכמים הוסיפו ותיקנו לתקוע תקיעות נוספות, כמבואר בגמרא לקמן (לד.). בתפילת מוסף של ראש השנה, שיש בה סדר מלכויות סדר זכרונות וסדר שופרות (לקמן לג.), תוקעים בתפילה שבציבור, שלשה קולות [תקיעה, תרועה, ותקיעה] לאחר סדר מלכויות, וכן לאחר סדר זכרונות, ולאחר סדר שופרות. רש״י (לקמן לג: ד״ה תקע). משנתנו מדברת ביחיד, שאינו שומע תקיעת שופר בציבור, שאף הוא חייב לתקוע תשעה קולות, שהם שלשה סדרים [של תקיעה תרועה ותקיעה, כאמור], האחד כנגד מלכויות, השני כנגד זכרונות, והשלישי כנגד שופרות, אלא שהיחיד תוקע את שלשת הסדרים בזה אחר זה, בלא הפסק ברכות התפילה ביניהם. רבינו יהונתן מלוניל ומאירי (לקמן לג: ד״ה תקע). וראה עוד בתוספות יום טוב (פ״ד מ״ט).

ז. **ראה** בזה בהערה על דברי המשנה לעיל (שם).

ח. **רש״י** (לעיל מ. ד״ה פיטס).

ט. **רש״י** (ד״ה אם קול שופר). ופירש כן, משום שבתחילת התקיעה לעולם יש קול שופר בלבד [כמבואר בגמרא להלן ׳ליפוק בתחילת תקיעה מקמי דליערבב קלא׳], ובהמשך התקיעה פעמים שמתערב עמה קול הברה ופעמים שלא מתערב, ולכן כתב רש״י ש׳אם קול שופר שמע׳ היינו ששמע קול שופר בלבד, מתחילת התקיעה עד סופה. פני יהושע (כרם״י).

י. **רש״י** (ד״ה אם קול הברה). והיינו, שבהמשך התקיעה התערבב קול הברה יחד עם קול השופר, כמבואר בגמרא להלן, ראה בהערה לעיל בסמוך. משנה ברורה (סי׳ תקפז סק״ו ושעה״צ שם סק״ז).

יא. **משנה** ברורה (שם).

יב. **הקשה** הרמב״ן (לעיל כז. ד״ה והא דאמרינן), מדוע הגמרא מקשה שיצא ידי חובה בתקיעה ששמע קודם שהתערבב הקול, הרי אפשר שבאותה תקיעה לא היה כדי שיעור

שמע מקצת התקיעה בבור כו'. קס"ד דלמא לעתן דהכי קאמר הכי עומד הוא בפתח הבור וחבירו תוקע בבור וילא לחוץ (ס) בתלי התקיעה, ומשמעינן הכא דבקלת נמי יולא: קודם עמוד השחר. לאו זמניה הוא, כדאמרינן במסכת מגילה (דף כ:) כל היום כשר לתקיעת שופר, ויליף טעמא מיום תרועה יהיה לכם[ע] יום ולא לילה: הבי גרסינן[ף] למימרא דסבר רבא דכי שמע מיניס סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא וממילא כו': תקע בראשונה. פשוטה שלפני תרועת המלכיות: ומשך בשניה. בפשוטה של מחריה כשתים, ונתכוין לצאת בה אף ידי פשוטה שלפני תרועת הזכרונות שעתיד עליו לתקוע תיכף לזו: אם קול שופר שמע. בלא קול הברה שמע. עם קול הבריה לא יצא: אם קול הברה שמע. השופר לא יצא: בתוקע ועולה בנפשיה. ואין אחר עמו לצאת בו אלא תוקע ועולה הוא, דלדידיה תחילתה וסופה בהכשר, דבתחילה הוא והשופר בבור ותמרן לעיל (דף כז:) לותן העומדים בבור יצאו: של עולה. ותלמו מחייס, דאילו לאחר זריקה אין מעילה לא בעורה ולא בקרניה, שהכל לכהנים, כדאמרינן במנחות (דף פג.) ובזבחים (דף פו.) גמר[ק] לו יהיה בעולה ונאמר[ר] לו יהיה בחטאת מה חטאת עמותיו מותרין לף עולה עמותיה מותרין: שלמים לאו בני מעילה נינהו. דאין מעילה בקדשים קלים אלא בחמורים ולאחר זריקה כשהובררו לחלק גבוה[ש]: לא לידונו ניתנו. ליטרחל, להיות קיומס להס הגאה, אלא לעול על לותריהס ניתנו: בשופר של ע"ז. שאימתו גו לע"ז ונאסר בהנאה, כדתניא בסכת ע"ז (דף נא:) אבד תאבדון את כל המקומות[ת] שנאמר בהן לע"ז הכתוב מדבר: ואם תקע יצא. למלות לאו הגאה ניתנו: כתותי מיכתת שיעוריה. דהא לסריפה קאי וכשרוף דמי, ושופר בעי שיעור, כדאמרינן לעיל (דף כז:) כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן: מותר לתקוע לו. טעמא דכולהו מלוס למלות לאו ליהנות ניתנו: חבירו מזה עליו בימות הגשמים. אלמא כאן אלא הגאת קיום המלוה, ומלות אלא ניתנו ליהנות: אבל לא בימות החמה. דליכא הגאת הגוף: [ש] שכפאודו פרסיים. ומע"ג שלא נתכוון לצאת ידי חובת מלה בעול לאחרים של לוח

שהבנו מתחילה]יג, אלא **כִּי קָאָמַר רַבָּה בְּתוֹקֵעַ וְעוֹלֶה לְנַפְּשֵׁיהּ** - דברי רבה אמורים במי שתוקע לעצמו, ואינו מוציא אחר ידי חובה, ובאמצע התקיעה הוא עולה מהבור, שלגבי עצמו התקיעה בכשרות מתחילתה ועד סופה, לפי שמתחילה הוא והשופר היו בבור, וכמבואר בגמרא לעיל (כו:) שאותם העומדים בבור יצאו ידי חובה, ולאחר שיצא מהבור, הוא והשופר מחוץ לבור, וכיון שכל התקיעה בכשרות, יצא ידי חובהיד.

שואלת הגמרא, **אִי הָכִי מַאי לְמֵימְרָא** - אם כך, שדברי רבה אמורים במי שתוקע לעצמו ושמע את כל התקיעה בכשרות, מה בא רבה להשמיענו בכך שיצא ידי חובה.

משיבה הגמרא, **מַהוּ דְּתֵימָא** [-שמא תאמר] **זְמְנִין דְּמַפֵּיק רֵישֵׁיהּ וְאַכַּתְּפֵי שׁוֹפָר בַּבּוֹר** - יש לנו לחשוש שפעמים שהתוקע יוציא את ראשו מחוץ לבור, ויתקע כשהשופר עודנו בבור, **וְקָא מִיעַרְבַב קָלָא** - ויתערבב קול התקיעה ולא יצא ידי חובתו, **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיענו רבה שאין הדבר כן, אלא אין לחשוש לכך, משום שדבר זה אינו מצויטו.

★

דין התוקע בשופר של עולה ושל שלמים:

אָמַר רַב יְהוּדָה, בְּשׁוֹפָר שתלשו מבהמה שֶׁל עוֹלָה, לֹא יִתְקַע, וְאִם עבר וְתָקַע בו, יָצָא ידי חובה. **וּבְשׁוֹפָר שתלשו מבהמה שֶׁל שְׁלָמִים, לֹא יִתְקַע, וְאִם עבר וְתָקַע בו, לֹא יָצָא** ידי חובהטז.

שואלת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא** - מהו טעם החילוק בדין עבר ותקע, שבשופר של עולה יצא ידי חובה, ובשופר של שלמים לא יצא. משיבה הגמרא, בהמה של **עוֹלָה בַּת מְעִילָה הִיא** - שייך בה דין מעילה, **כְּיוָן דְּמָעַל בָּהּ** כשתקע בשופר, **נָפְקָא** [-יצאה] **לָהּ** מהקדש **לְחוּלִּין**יז, ונמצא שתקע בשופר של חולין, ויצא ידי חובהיח. מה שאין כן **שְׁלָמִים דְּלָאו בְּנֵי מְעִילָה נִינְהוּ** - שאין מועלים בהם, משום ששלמים הם קדשים קלים יט, ואין מעילה בקדשים קלים כ, ורק **אִיפּוֹרָא הוּא דְּרָכִיב בְּהוּ** - איסור הנאה מקדשים רובץ עליהם, **[וְלֹא נָפְקִי לְחוּלִּין]** - ואין השלמים יוצאים לחולין בשעה שתוקע בשופר, ונמצא שתקע בשופר של הקדשכא.

רבא מקשה על רב יהודה:

מַתְקִיף לָהּ - הקשה **רָבָא** על רב יהודה, מדוע התוקע בשופר של עולה יצא ידי חובה משום שכיון שמעל השופר יצא לחולין, הרי

תקיעה. ותירץ, שהגמרא מדייקת ממה שלא כתוב 'אם קול הברה הוא', אלא 'אם קול הברה שמע', שמשמע שגם אם שמע קול הברה בסוף התקיעה, לאחר שתקע כדי שיעור תקיעה, לא יצא ידי חובה, ולכן שואלת הגמרא מדוע לא יצא בתקיעה ששמע קודם שהתערבב הקול. ובאופן נוסף תירץ, שהיה ידוע לגמרא שאין הקול מתערבב בבור אלא כאשר התוקע מאריך ביותר בתקיעתו, ולכן שואלת הגמרא מדוע לא יצא במה ששמע קודם שהתערבב הקול. והרשב"א (ד"ה ומ"מ) תירץ, שדברי רבה אמורים גם באופן שבכל התקיעה יחד, מקצתה שבבור ומקצתה שמחוץ לבור, לא היה אלא כדי שיעור תקיעה, והטעם שיצא ידי חובה הוא משום שתחילת התקיעה כשירה לאותם העומדים בתוך הבור, ויש בכל התקיעה כדי שיעור תקיעה. ולכן שואלת הגמרא מדוע בתוקע לתוך הבור לא יצא ידי חובה בפה שתקע קודם שהתערבב הקול, כיון שתקיעה זו כשירה לאותם העומדים בתוך הבור.

יג. **על** פי רש"י (ד"ה שמע) שכתב שבהוה אמינא הגמרא הבינה שדברי רבה אמורים במי שעומד על שפת הבור ושומע את תקיעת השופר מחבירו. וכן כתב הרשב"א (ד"ה הא למדת), וביאר, שבתחילת דברי רבה 'שמע מקצת תקיעה בבור' וכו', מדובר במי שתוקע בעצמו בשופר, ובהמשך דברי רבה 'מקצת תקיעה קודם שיעלה' וכו', מדובר במי ששומע תקיעת שופר מחבירו. והוסיף, שאף על פי שאביי הקשה לעיל על דברי רבה, מה שונה דין זה מדין זה, ורבה עצמו תירץ לו, ומשמע שרבה הסכים לסברת אביי שהרישא והסיפא של דבריו מדברים באותו מקרה, אין הכרח לומר כך, ויש לומר שאביי טעה והבין כך, ולכן הקשה על רבה, ורבה השיב לו שאפילו לפי מה שטעה והבין כך, קושיא זו לא קשה. וראה עוד בטורי אבן (ד"ה כי) שכתב, שבאמת לפי מסקנת הגמרא כאן, אביי לא הקשה מעולם את הקושיא 'מאי שנא' וכו', ורבה לא תירץ לו 'הכי השתא'.

יד. **שמי** ששמע מקצת תקיעה בבור ועלה ושמע את סופה על שפת הבור, או ששמע את תחילתה בחוץ ואת סופה בפנים, לא יצא ידי חובתו, משום שצריך לשמוע את כל התקיעה ולא די במקצתה. רא"ש (סי' ח).

ואם שמע מקצת תקיעה בלבד מחוץ לבור, ובאותו מקצת תקיעה יש כדי שיעור תקיעה, נחלקו הראשונים, דעת בעל העיטור (ח"ג דף נט.) והריטב"א (ד"ה ומ"מ) שלא יצא ידי חובה. ודעת הטור (או"ח סי' תקפז) שיצא ידי חובה.

לפי תירוץ הגמרא שהשומע סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה לא יצא, וכאן מדובר בתוקע ועולה, הקשה ביום תרועה (ד"ה ממר נפק), מדוע אמר רבה שהשומע מקצת תקיעה קודם עלות השחר ומקצת תקיעה לאחר עלות השחר לא יצא כדי להשמיענו שהשומע סוף תקיעה בלבד לא יצא, הרי יכל להשמיענו דין זה במקרה הקודם שדיבר בו, שאם שמע מקצת תקיעה בבור ומקצתה מחוץ לבור, פעמים שיצא ופעמים שלא יצא, שהתוקע ועולה מתוך הבור לשפת הבור והשופר עמו, יצא, ואם הוציא ראשו מחוץ לבור והשופר נשאר בתוך הבור, לא יצא, משום ששמע את תחילת התקיעה בלבד. ובשפת אמת (ד"ה כי קממר) תירץ, שאם רבה היה אומר רק ששמע מקצת תקיעה בבור ומקצתה מחוץ לבור לא יצא, היינו אומרים שדווקא בזה לא יצא, משום שקול ההברה ששמע בתוך הבור הוא קול פסול, מה שאין כן אם שמע מקצת תקיעה קודם עלות השחר, שאינו קול פסול, אלא רק קודם זמנו, אפשר שיצא ידי חובה, ולכן רבה הוצרך לומר שגם באופן זה לא יצא ידי חובה. וראה גם בערוך לנר (ד"ה ממר).

טו. **כן** פירש הריטב"א (ד"ה ומ"מ). וראה עוד במאירי (ד"ה כגר).

טז. **התוספות** (ד"ה ממר רב יהודה) כתבו שהטעם שלא יצא ידי חובה הוא משום שמצוות ליהנות ניתנו. והקשו, שאם כן מדוע רב יהודה סובר [להלן] בשופר של עבודה זרה שיצא ידי חובתו, הרי אם מצוות ליהנות ניתנו היה לו לומר שלא יצא. והביאו התוספות שרבינו חננאל גורס להלן רבא, ורבא לשיטתו [להלן] שגם בשופר של שלמים יצא ידי חובה, משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו [אבל לרב יהודה באמת גם בשופר של עבודה זרה לא יצא ידי חובה, כיון שמצוות ליהנות ניתנו. רשב"א (ד"ה ת"ג)]. ויש מהראשונים [בעל המאור (ד"ה ממר), רשב"א (ד"ה ת"ג), וריטב"א (ד"ה והא למדת)] שכתבו, שדברי רבא להלן אחד זה ואחד זה יצא כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו, אינם דעת עצמו, אלא אמר כן בדעת רב יהודה, שלאחר ששמע רבא שרב יהודה סובר לענין שופר של עבודה זרה שיצא בדיעבד משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו, חזר ואמר שגם לענין שופר של שלמים אינו כפי שאמרנו מתחילה שרב יהודה סובר שלא יצא ידי חובה, אלא כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו, יצא ידי חובה. וראה עוד בהשגות הראב"ד על בעל המאור (מו"ק ו).

יז. **אסור** להדיוט ליהנות מקדשים, בין מקדשי מזבח ובין מקדשי בדק הבית, וכל הנהנה בשוה פרוטה מהקדשים, מעל, וצריך לשלם מה שחיסר מן ההקדש. רמב"ם (מעילה פ"ו ה"ג, ה"ג). המועל בקדשי בדק הבית, כיון שמעל בשוגג נתחלל ההקדש וזה שנהנה אחריו פטור, מעל במזיד הואיל ואינו חייב בקרבן מעילה לא נתחלל ההקדש אלא הרי הוא בהורייתו, ואם בא אחר ונהנה בו בשגגה מעל. הנהנה מקדשי מזבח מעל, אבל הקרבן עומד בקדושתו ולא נתחלל. רמב"ם (שם פ"ו ה"ג, ה"ה).

אף על פי שקדשי מזבח שנהנה מהם אינם יוצאים לחולין, הגמרא אומרת שעולה בת מעילה היא וכיון שמעל בה יצאה לחולין, משום שדווקא בהמת הקרבן אינה יוצאת לחולין, שהיא עצמה קריבה למזבח, אבל קרן של שופר, שאינה קריבה למזבח [לאחר שפירשה מהבהמה, כמבואר בזבחים (פה:)], יוצאת לחולין. מאירי (ד"ה ונעשין ניסור). וראה עוד בזה במנחת ברוך (שו"ת, סי' פה).

יח. **דווקא** כשתקע בשוגג יצא ידי חובה, שכיון שמעל, השופר יצא לחולין, אבל אם תקע במזיד לא יצא ידי חובה, כיון שאין מעילה במזיד והשופר לא יצא לחולין. תוספות (ד"ה נשופר). והוסיפו התוספות, שכשם שרב יהודה מחלק בין שופר של עולה לשופר של שלמים, כך היה יכול לחלק בשופר של עולה עצמו, בין תקע בו בשוגג לבין תקע בו במזיד, והטעם שלא חילק כן הוא משום שרצה להשמיענו שגם בתקע בשוגג יש אופן שלא יצא ידי חובה.

דווקא כשתלשו מהבהמה בחייה יצא ידי חובה, לפי שמעל בתקיעתו והשופר יצא לחולין. אבל אם תלש את השופר מהבהמה לאחר שהקריבוה לעולה וזרקו את דמה, לא יצא ידי חובה, לפי שאין מעילה בעולה לאחר הקרבתה, לא בעורה ולא בקרניה, כיון שהכל שייך לכהנים, וכמו שלמדו בזבחים (פו.) ובמנחות (פג.) בגזירה שוה, שנאמר בעולה (ויקרא ז ח) 'לו יהיה', ונאמר באשם (שם ז ז) 'לו יהיה', מה אשם עצמותיו מותרות לאחר שזרקו את דמו, אף עולה עצמותיה מותרות לאחר שזרקו את דמה. רש"י (ד"ה אלא) ורבינו הפני יהושע (ד"ה ממר), שמדובר באופן שלא מעל בשעת התלישה, כגון שתלשו במזיד, או שנתלש מאליו, אבל אם מעל בשעת התלישה, כגון שתלשו בשוגג, השופר יצא לחולין מיד ויכול לתקוע בו לכתחילה. וכתב בשבות יעקב (שו"ת, ח"ג סי' נח), שאי אפשר לומר שתלשו לאחר שחיטה קודם שזרקו את דמה, משום שאם כן צריך לומר ששחט את הבהמה בערב ראש השנה, ועשה ממנה שופר בערב ראש השנה, שהרי בראש השנה אסור לתקן את השופר, ובהכרח צריך לזרוק את דמה בערב ראש השנה, שאם לא כן תפסל בלינה, ועוד, שעולה שנשחטה בחול אינה קריבה ביום טוב, ואם כן שוב אין מעילה בשופר כשתוקע בו בראש השנה, שהרי כבר נזרק דמה של העולה. וראה עוד בזה במנחת ברוך (שו"ת, סי' פה).

יט. '**קדשים** קלים' הם קרבנות שקדושתם פחותה מהקרבנות שהם 'קדשי קדשים'. דיני קדשים קלים חלוקים מדיני קדשי קדשים, שקדשי קדשים שחיטתם בצפון העזרה, והקרבנות הנאכלים אינם נאכלים אלא לכהנים לפנים מהקלעים. ואילו קדשים קלים שחיטתם בכל מקום בעזרה, ונאכלים לכל אדם, בכל ירושלים. וראה עוד בזה במסכת זבחים בפרק 'איזהו מקומן' (מז. ומילן).

כ. **ורק** באימוריהם יש מעילה לאחר שזרקו את דמם, שבאותה שעה הוברר שהם עתידים להיות קרבים לגבוה. רש"י (ד"ה שלמים). ומדברי רש"י נראה שהטעם שאין מעילה בקדשים קלים הוא משום שיש בהם חלק שהוא ממון בעלים ואינו קרב לגבוה, וקודם זריקת הדם עדיין לא הוברר שהאימורים קרבים לגבוה. וכן מבואר גם בדבריו בפסחים (כז: ד"ה נעלין) ובמנחות (מז: ד"ה למחר).

כא. **לכאורה** קשה, מה בכך שעבר על איסור בתקיעתו, סוף סוף הרי תקע בשופר,

אהח 19/06/2018

שמע מקצת התקיעה בבור כו'. קס"ד דעתך דהכי קאמר היה עומד הוא בשפת הבור וחבירו תוקע בבור וילפ לחוץ (ה) בתלי התקיעה, ומשמעינן הכא דבקצת נמי יוצא: קודם עמוד השחר. לאו זמניה הוא, כדאמרינן במסכת מגילה (דף כ:) כל היום כשר לתקיעת שופר, ויליף טעמא מיום תרועה יהיה לכם[ט] יום ולא לילה: הכי גרסינן[ו] למימרא דסבר רבא דכי שמע מינים סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא וממילא כו': תקע בראשונה. פשוטה שלפני תרועת המלכיות: ומשך בשניה. בפשוטה של מחריה כשתים, ומתכוין לצאת בה לף ידי פשוטה שלפני תרועת הזכרונות שעתיד עליו לתקוע תיכף לזו: אם קול שופר שמע. בלא קול הברה ילפ: אם קול הברה שמע. עם קול השופר לא ילפ: בתוקע ועולה לנפשיה. ואין אחר עמו לצאת בו אלא תוקע ועולה הוא, דלדידיה תחילתה וסופה בהכשר, דבתחילה הוא והשופר בבור ומתרן לעיל (דף כז:) מותן העומדים בבור יצאו: של עולה. ותלמו מחייס, דאילו לאחר זריקה אין מעילה לא בעורה ולא בקרניה, שהכל לכהנים, כדאמרינן במנחות (דף פג.) ובזבחים (דף פו.) נאמר[כ] לו יהיה בעולה ונאמר[כ] לו יהיה בחלק מה חלק עמותיו מותרין אף עולה עמותיה מותרין: שלמים לאו בני מעילה נינהו. דאין מעילה נקדשים קלים אלא בחיתורים ולאחר זריקה כשהובררו לחלק גבוה[מ]: לא ליהנות ניתנו. ליזרחל, להיות קיומם להם הנאה, אלא לעול על צואריהם ניתנו: בשופר של ע"ז. שחימתו בו לע"ז ונאסר בהנאה, כדתניא בתורת כהנים (דף נח:) אחד מתנדבן את כל המקומות[כ] בכלים שנשתמשו בהן לע"ז הכתוב מדבר: ואם תקע יצא. למצות אלא הנאה ניהנו: בתוקי מיכתת שיעוריה. דהא לשריפה קאי וכשרוף דמי, ושופר צעי שיעור, כדאמרינן לעיל (דף כז:) כדי שיאחזנו בידו וילאה לכאן ולכאן: מותר לתקוע לו. טעמא דכולהו משום דמצות לאו ליהנות ניתנו: חבירו מזה עליו בימות הגשמים. אחין כאן אלא הנאת קיום המצוה, ומצות לא ניתנו ליהנות: אבל לא בימות החמה. לאיכא הנאת הגוף: [ז] שכפאודו פרסיים. ומע"ג שלא נתכוון לצאת ידי חובת מצה גליל לאשון של פסח ילפ: התוקע לשיר. לשורר ולזמר, כך שמעתי מפי מורי הזקן, וכיסודו של מורי רבי יצחק בן יהודה לאיתי התוקע לצד להנריח רוח רעה מעליו: פשיטא. דזמח מוכרח כן: מהו דתימא התם אכול מצה קאמר רחמנא והא אכל. והנה בחכילתו, הלכך לאו מתעסק הוא, שהרי אף לעניין חיוב חטאת אמרינן (כריתות דף יט:) המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה: קא

אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא. למצות אין לריכות כוונה בפ' ערבי פסחים (פסחים דף קיד:) משמע להוי פלוגתא גבי הניחו לפניו מטבל בחזרת דקתני בגמ' אכלו דמאי ילפ אכלו בלא מתכוין ילפ ובחידך בריתא תניא ר' יוסי אומר אע"פ שטבל בחזרת מצה להניח לפניו (מנחות[ח]) חזרת ומרוסת ולייק התם ע"כ לאו משום היכרא הוא מדקתני מצה בלא משום למצות לריכות כוונה והשתא מה שהורך רבא לדקדק מכאן ולא הניח מבריית' דהתם דקתני בהדיא דהוה לאיעא בירקות דרבנן אבל מצות לאוריית' צעי כוונה ומה שמקשה עליו מבריית' דלקמן ולא פריך מדבי יוסי דהתם דהוה מצי לאחויי לעולם מצה משום היכרא: אבל

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) [לעיל כז.], י) לעיל כז. [לקמן לג:], ג) לעיל כז:, ל) [ע' תוס' זבחים פו. ד"ה אמיא ותוספות נכורות כו. ד"ה התולש], ה) [פסחים דף כז:], ו) [עירובין לא.], ז) חולין דף פט., ח) [מוספתא למרומות פרק ג'], ט) [לקמן דף לג:], י) במדבר כט א, כ) ויקרא ז ח, ל) שם פסוק ז, מ) מעילה דף ז ע"ב, נ) דברים יב ב, ס) [ועי' תוספות חולין פט. ד"ה והתניא], ע) ועי' תוס' נדרים טז: ד"ה הא דאמר.

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה שמע מקלת כו' תוקע בבור ויוצא לחוץ יצא בחלי התקיעה:

הגהות וציונים

מ] בכת"י נוסף מ"ט: נ] בדפו"י וכת"י מותר לתקוע לו, ולגיר' זו המודר עלמו אסור לתקוע בו, וכ"ה דעת הכל בו, ולגי' דידן מותר לתקוע בו, מותר גם המודר עלמו לתקוע בו, (ב"ח סי' תקפו ד"ה המודר). ועיין בברכי יוסף (שם אות ז) שמסיק שאין כאן מחלוקת הפוסקים: ג] בכת"י ובדפו"י נוסף חבירו, וכ"ה ברש"י ובר"ח: ד] [פי' בריא כדכתיב ותחלימני ותחייני. ערוך ערך חלם ג] (גליון): ה] [גי' הרא"ש רבה] (גליון): ו] נראה דכוונתו לאפוקי מגי' כת"י דליתא "סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא וממילא" (וכן גורס רבא, דק"ס): ז] בדפוס קראקא נוסף כאן דיבור חלים. בריא כדכתיב (ישעיה לח, טז) ותחלימני (ותחייני) [והחייני]: ח] תיבת מצה יש לגורסה, וכך היא גירסת התוס' בברייתא שם וכגי' ר"ת שם (באה"מ), וכ"ה בהרא"ש שם ובתוס' הרא"ש כאן:

משנת ראשונים

אמר רב יהודה בשופר של עולה לא יתקע. שתלשו מחיים דאילו לאחר זריקה אין מעילה אפילו בעורה שהכל לכהנים וכדפרש"י, והא דאמר לא יתקע פי' מפני שהוא כבא ליהנות בקדשים, ובתוספות פירשו לא יתקע במזיד דבמזיד אין מעילה ולא יצא לחולין. [הריטב"א]

בשופר של עבודה זרה לא יתקע ואם תקע יצא. ובמס' חולין בסוף פרק כיסוי הדם תניא לא יצא ואוקימנא לה באשרה דמשה דכתותי מכתת שיעוריה, והוא הדין בשל תקרובת ע"ז דגוי דלית ליה בטלה עולמית דאיתקש למת. אבל הכא בשופר שהוא עצמו ע"ז, אי נמי שהוא משמשי ע"ז, והכא במאי עסקינן בשנטלו על מנת שלא לזכות בו, הא נטלו לזכות בו מדאגבהיה קנייה ונעשה דישראל. [הרשב"א]

המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה. ודוקא במודר הנאה ומשום דמצות לאו ליהנות ניתנו הא באומר תקיעת שופר עלי אסור לתקוע אפילו תקיעת מצוה משום שהנדרים חלין על דבר מצוה כדבר הרשות. אבל האומר שבועה שלא אשמע קול שופר של מצוה לוקה ותוקע תקיעת מצוה. [הרשב"א] **המודר הנאה ממעין טובל בו טבילה של מצוה בימות הגשמים, אבל לא בימות החמה.** כי אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו ה"מ לומר שאין קיום המצות חשוב הנאה אבל מ"מ אי מתהני גופיה בהדי דמקיים מצוה הנאה מקרי ומשום הכי אמרינן בפ' ראוהו ב"ד (דף כח.) הנודר הנאה מן המעיין טובל בו בימות הגשמים אבל לא בימות החמה. [ר"ן, נדרים טו:]

שלחו ליה לאבוה דשמואל. אולי קראו לו כן דאיכא אבא טובא כדי להכירו כדאיתא בפ' מי שמתו, או לכבוד ולמעלה שהיה אביו של שמואל הבקי בתורה ובכל החכמות, כמו אברהם הוליד את יצחק. וכן הרבה בתלמוד אבוה דר' שמלאי (ר"ה כ:) ואבוה דר' זירא (תענית כו:, מו"ק כ:, סנהדרין כה:) וכן אחוה דר' פלוני. [ספר יוחסין מאמר שני] **אילימא כפאו שד.** פי' שכפאו שד ובעודו כך אכל מצה ואח"כ נעשה חלים תוך זמן חיוב אכילת מצה, וקאמרת שנפטר במה שאכל כשהוא שוטה, ועל כרחך יש לפרש כן שאילו כפאו שד כל הלילה מאי פטור שייך ביה הא פטור ועומד הוא דשוטה פטור מן המצות. [הריטב"א]

עין משפט נר מצוה

לב א טוש"ע ע"ח סי' תקפו סעיף ב:
לג ב סם סעיף ג ומ' תקפח סעיף ו:
לד ג מיי' פ"ג מהלכות שופר הל' ד טוש"ע ע"ח סי' תקל סעיף ו:
לה ד טוש"ע ע"ח סי' תקפו סעיף ב:
לן ה ו מיי' פ"ג מהל' שופר הלכה ג:
לז ז מיי' סם טוש"ע ע"ח סי' תקפו סעיף ג:
לח ח מיי' סם:
לט ט טוש"ע ע"ח סי' תקפט סעיף ז וטוש"ע י"ד סי' רכח סעיף יב:
מ י מיי' סם טוש"ע ע"ח סי' תקפו סעיף ה וטוש"ע י"ד סי' רכח סעיף יג:
מא כ טוש"ע י"ד סם:
מב ל מיי' פ"ו מהל' תמן ומלה הלכה ג טוש"ע ע"ח סי' תעה סעיף ד:
מג מ מיי' סם טוש"ע סם סעיף ה:

גליון הש"ם

גמ' בשופר של שלמים. עיין זבחים דף פו ע"ל תד"ה תחית. ובכורות דף כו ע"ל תד"ה המולם ובנדרים דף י ע"ל תד"ה תלם ומביא כתמות ומעילה דף יב ע"ב תד"ה תלב: [מכמ"ש שם מותר לתקוע לו. ע' תוס' שבועות דף מד [ע"ב] ד"ה ורב יוסף אומר כשומר שכר דמי]:

רבינו חננאל

יצא למימרא דסבר רבה שמע סוף תקיעה בלא תחלת תקיעה או תחלת תקיעה בלא סוף תקיעה יצא. **והתנן תקע בראשונה ומשך בשניה** כשתים אין בידו אלא אחת כו'. ודחינן כי קאמר רבה בתוקע ועולה שנמצאת התקיעה ששמע אחרי עלותו מן הבור תקיעה שלימה. אי הכי מאי למימרא כו': **אמר רב יהודה בשופר של עולה** לא יתקע ואם תקע יצא. בשופר של שלמים לא יתקע ואם תקע לא יצא. ותריץ לה רבא הכי אחד שופר של עולה ואחד שופר של שלמים יצא מ"ט מצות לאו ליהנות ניתנו: **בשופר של ע"ז** לכתחלה לא יתקע ואם תקע יצא בשופר של עיר הנדחת אפי' דיעבד לא יצא. מ"ט כתותי מכתת שיעוריה: **אמר רבא המודר הנאה מחבירו** חבירו מזה עליו מי חטאת בימות הגשמים אבל לא בימות החמה. וכן המודר הנאה ממעיין טובל בו טבילת מצוה בימות הגשמים אבל לא בימות החמה: **שלחו ליה לאבוה דשמואל כפאו ואכל מצה** בפסח יצא ופירשה רב אשי כשכפאוהו פרסיים ש"מ מצות אינן צריכות כוונה: **אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר** יצא כגון הא דכתיב הללוהו בתקע שופר שתוקעין להלל וכיוצא בו אם תקע כסדרן אע"פ שהוא לשיר השומע יצא כי מצות אין צריכות כוונה. פשיטא מהו דתימא התם

בשופר של עולה לא יתקע. כלומר במזיד ואם תקע כלומר בשוגג יצא דשוגג מעל ונפיק לחולין אבל במזיד אין מעילה ולא נפיק לחולין וכשמחלק בין עולה לשלמים היה יכול לחלק בעולה גופה בין מזיד לשוגג אבל בשתא מחלק בשוגג גופיה:

אמר רב יהודה בשופר של ע"ז לא יתקע ואם תקע יצא. תימה מאי שנא משלמים דלא יצא משום דמצות ליהנות ניתנו ורבינו חננאל גריס הכא רבא [ט] ותימה דבסוף כסוי הדם (חולין דף פט. ושם) תניא תקע לא יצא וכן קשיא להיא מהא דאמר רבא בפרק מצות חליצה (יבמות דף קג: ושם) חלצה בסנדל שאינו שלו ובסנדל של ע"ז חליצתה כשרה ולא אמרינן מכאן שיעוריה ופריסית כולה בשלהי כסוי הדם ופ' לולב הגזול (סוכה דף נא: ד"ה בשאר): **המודר** הנאה משופר מותר לתקוע בשופר של מצוה. בפרק ג' בנדרים (דף טז:) מחלק אביי בין הנאת סוכה עלי לומר שלא אהנה מן הסוכה דיכול לאסור הסוכה עליו שאינה מסועדת לו אבל אין יכול לאסור עלמו על הסוכה שהוא מסועד לה ופריך עלה רבא וכי מצות ליהנות ניתנו אלא אמר רבא אמר רבא הא אמר יאיבא סוכה עלי הא לאמר שבועה שלא אשמש בסוכה ולבני רבא היה משמש דכאן נמי אי אמר הנאת שופר עלי מותר לתקוע בשופר של מצוה דמצות לאו ליהנות ניתנו אבל אי אמר תקיעת שופר עלי אסור לתקוע בשופר של מצוה אפי' לרבא כמו דאמר בגבי סוכה אם לא נחלק אסור דגבי סוכה כלאו מצוה יש הנאה בתקיעה דאינו מכוון לשיר ועל קוגיא דהתם קשיא דמשמע דוקא כשאמר שבועה שלא אשמש בסוכה הוא דאינו יכול לאסור עלמו על סוכה לפי שהוא מסועד לה אבל אם אמר יאיבא סוכה עלי בשבועה אסור כמו בקונס וא"כ מאי מומר בנדרים מבשבועות דקתני התם הא שניהם חלין בענין אחד ויש לומר בנדרים חלין בכל ענין דשייכי דהיינו האסרת חפץ כדאמרינן גבי מסכת נדרים (דף ג:) בנדרים ואחרמים מידי דמיתסר אפשא עליה לאפוקי שבועה דקאסר נפשיה מן אפשא ולכן חלים בנדרים בכל ענין שיאמר מוך מהיכא דהזכיר הנאה מסוס למצות לאו ליהנות ניתנו ומה שמחלק שם בין אמר יאיבא סוכה עלי לשבועה שלא אשמש בסוכה הוא דאינו חלק מסוס דגבי סוכה כלאו מצוה יש הנאה בתקיעה דאינו מכוון לשיר ועל קוגיא דהתם קשיא דמשמע דוקא כשאמר שבועה שלא אשמש בסוכה הוא דאינו יכול לאסור עלמו על סוכה לפי שהוא מסועד לה אבל אם אמר יאיבא סוכה עלי בשבועה אסור כמו בקונס וא"כ מאי מומר בנדרים מבשבועות דקתני התם הא שניהם חלין בענין אחד ויש לומר בנדרים חלין בכל ענין דשייכי דהיינו האסרת חפץ כדאמרינן גבי מסכת נדרים (דף ג:) בנדרים ואחרמים מידי דמיתסר אפשא עליה לאפוקי שבועה דקאסר נפשיה מן אפשא ולכן חלים בנדרים בכל ענין שיאמר מוך מהיכא דהזכיר הנאה מסוס למצות לאו ליהנות ניתנו ומה שמחלק שם בין אמר יאיבא סוכה עלי לשבועה שלא אשמש בסוכה הוא דאינו חלק מסוס דגבי סוכה כלאו מצוה יש הנאה בתקיעה דאינו מכוון לשיר ועל קוגיא דהתם קשיא דמשמע דוקא כשאמר שבועה שלא אשמש בסוכה הוא דאינו יכול לאסור עלמו על סוכה לפי שהוא מסועד לה אבל אם אמר יאיבא סוכה עלי בשבועה אסור כמו בקונס וא"כ מאי מומר בנדרים מבשבועות דקתני התם הא שניהם חלין בענין אחד ויש לומר בנדרים חלין בכל ענין דשייכי דהיינו האסרת חפץ כדאמרינן גבי מסכת נדרים (דף ג:) בנדרים ואחרמים מידי דמיתסר אפשא עליה לאפוקי שבועה דקאסר נפשיה מן אפשא ולכן חלים בנדרים בכל ענין שיאמר מוך מהיכא דהזכיר הנאה מסוס למצות לאו ליהנות ניתנו ומה שמחלק שם בין אמר יאיבא סוכה עלי לש

אֵימַת מָעַל, לְבָתַר דְּתָקַע - מתי הוא מעל בשופר, רק לאחר שתקע בו ונהנה ממנו[כב], ואם כן, **כִּי קָא תָקַע בְּאִיפּוּרָא תָּקַע** - כאשר תקע בשופר, באיסור תקע, כיון שעדיין השופר לא יצא לחולין, ומדוע יצא ידי חובה.

רבא חולק על רב יהודה מחמת קושיא זו:

אֶלָּא אָמַר רָבָא, אֶחָד זֶה וְאֶחָד זֶה - בין בשופר של עולה ובין בשופר של שלמים, התוקע בהם **לֹא יָצָא** ידי חובתו, כיון שבשעה שתקע עבר על איסור הנאה מן ההקדש.

רבא חזר בו:

הֲדַר [-חזר בו] רבא **ואָמַר, אֶחָד זֶה וְאֶחָד זֶה** - בין בשופר של עולה ובין בשופר של שלמים, התוקע בהם **יָצָא** ידי חובתו, משום **שְׁמִצְוֹת לָאו לֵיהָנוֹת נִיתְּנוּ** - המצוות לא ניתנו לישראל כדי שתהיה להם הנאה בקיומן, אלא הן ניתנו כדי שיהיו לעול על צואריהם, ולכן קיום מצות שופר אינו נחשב להנאה[כג], והתוקע לא עבר על איסור.

★

הגמרא מביאה דין נוסף שאמר רב יהודה, בענין שופר של עבודה זרה ושל עיר הנידחת:

אָמַר רַב יְהוּדָה, בְּשׁוֹפָר שֶׁל עֲבוֹדָה זָרָה - ששימשו בו לעבודה זרה ונאסר בהנאה[כד], **לֹא יִתְקַע, וְאִם עבר ותָקַע בו, יָצָא** ידי חובה, משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו, וקיום מצות תקיעת שופר אינו נחשב להנאה. **וּבְשׁוֹפָר שֶׁל עִיר הַנִּדַּחַת**[כה] **לֹא יִתְקַע, וְאִם** עבר **ותָקַע** בו, **לֹא יָצָא** ידי חובה.

שואלת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא** - מהו הטעם שאם עבר ותקע בשופר של עיר הנידחת לא יצא ידי חובה. משיבה הגמרא, שופר של **עִיר הַנִּדַּחַת כַּתּוֹתֵי מִיכְתַּת שִׁיעוּרֵיהּ** - שיעורו נחשב ככתוש, שכיון שהוא עומד לשריפה, כבר נחשב כשרוף[כו], וכיון ששופר צריך שיהיה בו שיעור[כז], ושופר זה שנחשב ככתוש אין בו שיעור, התוקע בו לא יצא ידי חובתו[כח].

★

הגמרא מבארת שתקיעה של מצוה אינה נחשבת להנאה שאסורה על המודר הנאה מחבירו או משופר:

אָמַר רָבָא, הַמּוּדָּר הֲנָאָה מֵחֲבֵירוֹ - מי שנדר שלא יהנה מחבירו, או שחבירו הדירו שלא יהנה ממנו[כט], **מוּתָּר** חבירו **לְתָקְעַ לוֹ** [-עבורו] **תְּקִיעָה שֶׁל מִצְוָה**, ואין התקיעה שהמודר שומע נחשבת להנאה שנהנה מחבירו, משום שמצוות לא ליהנות ניתנו[ל]. וכן, **הַמּוּדָּר הֲנָאָה מִשּׁוֹפָר** - מי שנדר שלא יהנה משופר, **מוּתָּר לְתָקְעַ בּוֹ תְּקִיעָה שֶׁל מִצְוָה**[לא], כיון שתקיעה של מצוה בשופר אינה נחשבת להנאה, משום שמצוות לא ליהנות ניתנו[לב].

ומדוע לא יצא ידי חובה. ויש לומר, שכיון שתקיעתו היא מצוה הבאה בעבירה, לא יצא ידי חובה. ריטב"א (ד"ה ואפ) ותוספות ישנים (ד"ה אימעל). והוסיפו התוספות ישנים (שם), שאפילו אם במצוה הבאה בעבירה כגון גזל מצה ואכלה, יוצאים ידי חובה, דווקא שם יוצאים ידי חובה, משום שהעבירה היא בגזילת המצה, ובאכילתה אין שום עבירה, אבל כאן שבעצם קיום המצוה יש עבירה, שהרי הנאת קיום המצוה אסורה עליו, אינו יוצא ידי חובה [ואף התוספות (סוכה ט. ד"ה ההוא) שסוברים שפסול מצוה הבאה בעבירה הוא רק מדרבנן, מודים כאן שמן התורה לא יצא ידי חובה, משום שדווקא כשהעבירה כבר נעשתה, וגרמה למצוה שתבוא לאחר זמן, כגון בסוכה גזולה, שאף אם לא יצא ידי חובה לא תתוקן העבירה, בזה מן התורה יצא ידי חובה, אבל כאן שמצות תקיעת שופר היא הגורמת למעילה, שאם לא יצא ידי חובה לא נהנה ולא מעל, בזה מן התורה לא יצא ידי חובה. טורי אבן (ד"ה שלמים)].

ובאופן נוסף ביאר הריטב"א (שם), שכיון שאם לא יצא ידי חובה לא עבר על איסור [שהרי האיסור הוא בכך שמקיים את המצוה ונהנה מאיסורי הנאה], מוטב לומר שלא יצא, כדי שלא יעבור על איסור.

כב. לכאורה קשה, מדוע מעל לאחר שתקע, הרי קול ומראה וריח אין בהם משום מעילה (פסחים כו.). ויש לומר, שלפי סברת הגמרא כעת שמצוות ליהנות ניתנו, ההנאה של קיום מצוה היא הנאה חשובה יותר מהנאה שבשמיעת קול, ויש בה משום מעילה. מאירי (ד"ה ולענין ביאור המשנה עמ' 330) וחידושי הר"ן (ד"ה לימת). ובאופן נוסף תירץ המאירי (שם), שהנאה של שמיעת קול שופר שונה משאר הנאה של קול, לפי שגוף השופר צריך לתקיעה, ונהנה במה שתוקע בגוף השופר [שדווקא בקול שיר אין מעילה, כיון שאין בקול ממש (רש"י פסחים שם ד"ה אין), והיינו משום שאין ההנאה מגוף הכלי שיר, אלא רק מהקול, מה שאין כן בשופר של מצוה שצריך גם את עצם השופר, שהרי אם ישמע קול שופר בלי שופר לא יצא ידי חובה, והשופר יש בו ממש, ולכן יש בו מעילה. אבני מילואים (שו"ת, סי' כא)]. וראה עוד בזה ברמב"ם (שופר פ"ג ה"ג) בלחם משנה (שם) בפרי חדש (או"ח סי' תקפו ס"ה) ביום תרועה (ד"ה הלכ) ובילקוט ביאורים.

כג. שכר המצוה אינו נחשב להנאה, משום שהשכר אינו בשעת עשיית המצוה ומגוף הדבר האסור, אלא שמעשה המצוה גורם לו טובה שתבוא לו ממקום אחר, ודבר זה אינו נחשב שנהנה מאיסורי הנאה. ריטב"א (ד"ה ומ"ש - הגני, סוכה שם: ד"ה והממר).

כד. רש"י (ד"ה בעבודה). וביאר רש"י, שתשמישי עבודה זרה אסורים בהנאה, שנאמר (דברים יג ג) 'אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגויים' וגו', ופסוק זה מדבר בכלים שהשתמשו בהם לעבודה זרה (ע"ז נא:). וכתבו הרמב"ן (ד"ה שופר), הרשב"א והריטב"א (ד"ה ומ"ש), שהוא הדין בשופר שעבדו אותו, שהוא עצמו נעשה עבודה זרה ואסור בהנאה.

כה. עיר שכמה מיושביה הדיחו את שאר בני העיר או רובם לעבוד עבודה זרה, נעשית עיר הנידחת, וכל יושבי העיר שעבדו עבודה זרה, ונשיהם וטפם, נהרגים בסייף, ומקבצים את כל שללה אל רחובה, ושורפים את העיר ואת שללה. דברים (יג יג-יח).

כו. רש"י (ד"ה כתוש), וכן כתב רש"י בחולין (פט: ד"ה שיעורא), שהשופר נחשב כשרוף, מכיון שכל העומד להשרף נחשב כשרוף. וכתב הריטב"א בסוכה (כט: ד"ה בשלמא) שדין זה אינו אלא לדעת רבי שמעון שסובר (מנחות קג:) שכל העומד להשרף נחשב כשרוף, אבל לדעת חכמים שחולקים וסוברים שכל העומד להשרף אינו נחשב כשרוף, אין אומרים כתותי מיכתת שיעוריה. אבל התוספות בסוטה (כה: ד"ה לאו) כתבו שדין זה הוא גם לחכמים, שכיון שהשופר אסור בהנאה ונחשב כעפר הארץ, אין לו שיעור. וראה עוד בזה בערוך לנר (יבמות קג: ד"ה ומס) ובילקוט ביאורים.

כז. כמבואר לעיל (מ:) ששיעור אורך השופר הוא כדי שיאחזנו בידו ויראה ממנו לכאן ולכאן. וראה בביאורי הפשט לעיל (שם) ששיעור זה שוה לשיעור טפח.

כח. במסכת חולין (פט.) שנינו בברייתא שאם תקע בשופר של עבודה זרה, לא יצא ידי חובה, וביארה הגמרא (שם ע"ב) ששופר צריך שיעור, ושופר של עבודה זרה כתותי מיכתת שיעוריה. וכתבו הראשונים [תוספות (מולין שם ע"ב ד"ה והתניא, סוכה שם: ד"ה נפסדה, יבמות קג. ד"ה קמלן), רמב"ן (ד"ה שופר), רשב"א וריטב"א (ד"ה ומס)] שדברי רב יהודה הם בשופר של עבודה זרה של גוי [שהתוקע הגביהו על מנת שלא לקנותו], שכיון שלעבודה זרה של נכרי מועיל ביטול [-מעשה שמראה שפסק מלעובדה ואינו מחשיבה לאלוהות] כדי להתירה בהנאה, לא מיכתת שיעורו ויצא בו ידי חובה, אבל בברייתא בחולין מדובר בשופר של עבודה זרה של ישראל, שאין לה ביטול, ולכן כתותי מיכתת שיעוריה. ובשם רבינו תם כתבו התוספות (שם), שגם שופר של עבודה זרה של נכרי קודם שבטלה, כתותי מיכתת שיעוריה, ואינו יוצא בו ידי חובה, והברייתא בחולין שאמרה שהתוקע בשופר של עבודה זרה לא יצא, מדברת בשופר של עבודה זרה של נכרי קודם שבטלו, שכתותי מיכתת שיעוריה, ובגמרא כאן מדובר בשופר של עבודה זרה של נכרי לאחר שבטלו, שאינו עומד לשריפה, ואין אומרים בו כתותי מיכתת שיעוריה [ומכל מקום לכתחילה לא יתקע בו, משום שהוא מאוס לקיים בו מצוה, לפי שהיה עליו שֵׁם עבודה זרה].

כט. מצות עשה שיקיים אדם את נדרו, שנאמר (דברים כג כד) 'מוצא שפתיך תשמור ועשית כאשר נדרת', ונאמר (במדבר ל ג) 'ככל היוצא מפיו יעשה'. רמב"ם (מלכים פ"ו ה"ד). האוסר על עצמו מין ממיני המאכל או שלא יהנה ממאכל או מחפץ או מאדם פלוני, עליו לקיים את נדרו, שנאמר (שם) 'לא יחל דברו'. על פי הרמב"ם (שם ה"ה).

ל. דווקא תקיעה של מצוה מותר לתקוע לו, לפי שמצוות לאו ליהנות ניתנו, אבל תקיעה של רשות אסור לתקוע לו, שהרי נהנה בכך. ריטב"א (ד"ה ומ"ש). ובשם יש מפרשים כתב הריטב"א, שאף תקיעה של רשות מותר לתקוע לו, וכל שכן הוא, שהרי אינה הנאה.

דעת המאירי (ד"ה המודר - הרמזון) שמותר לתקוע לחבירו אף לכתחילה. אמנם בהגהת משנה למלך (מיטות פ"ה ה"ו ודע דסנהל) הביא שיש חולקים בזה, וראה בזה גם בעונג יום טוב (או"ח, סי' נה) ועוד.

לא. כתב המאירי (ד"ה המודר - הרמזון) בשם יש אומרים, שדווקא לאדם אחר מותר לתקוע לו בשופר, אבל המודר עצמו אסור לתקוע בו אפילו תקיעה של מצוה, מפני שהרבה בני אדם נהנים בעצם התקיעה בשופר, ובדבר שיש בו הנאת הגוף אין להתיר מחמת הסברא שמצוות לאו ליהנות ניתנו. וכן כתב הכלבו (סי' סד, מהד' תר"כ דף כז ע"ב) בשם גאון. אמנם המאירי (שם) כתב שאינו רואה בזה הכרח. וכתב הב"ח (או"ח סי' תקפו ס"ו), שדין זה תלוי בגירסא בגמרא, שלפי הגירסא שלפנינו 'מותר לתקוע בו', גם למודר עצמו מותר לתקוע, אבל לפי הגירסא 'מותר לתקוע לו' [ראה הגהות וציונים], רק לאדם אחר מותר לתקוע לו, אבל למודר עצמו אסור. וכתב הב"ח שיש להחמיר בזה, שכיון שהתוקע נהנה בתקיעתו, דינו כמודר הנאה ממעין שאסור לטבול בו בימות החמה [כמבואר בגמרא להלן], שהואיל ויש לו הנאת הגוף, אסור אע"פ שעיקר כוונתו לשם מצוה. ודעת הברכי יוסף (שם סק"ז) שאין כאן מחלוקת, וגם לפי הגירסא 'מותר לתקוע בו', רק לאדם אחר מותר לתקוע, אבל למודר עצמו אסור, כיון שיש לו הנאה.

לב. אף על פי שרבא כבר השמיענו דין המודר הנאה מחבירו לענין תקיעה והזאה [כדלהלן], מכל מקום הוצרך להשמיענו דין המודר הנאה משופר וממעין [להלן], כדי שלא נאמר שדווקא מודר הנאה מחבירו מותר לתקוע, משום שסתם נודר הנאה מחבירו אין דעתו על דבר מצוה, אבל במודר הנאה משופר וממעין, שפירש שנודר הנאה מהשופר ומהמעין עצמם, יהיה אסור לתקוע ולטבול, והשמיענו רבא שאין הדין כן,

שמע מקצת התקיעה בבור כו'. קס סלקס דעתך להכי קאמר היה עומד הוס בשפת הבור וחבירו תוקע בבור וילס לחוץ (ס) בחלי התקיעה, ותשמעינן הכס דבקצת נמי יוצס: קודם עמוד השחר. לאו זמניה הוס, כדאמרינן בססכת מגילה (דף כ:) כל היוס כשר לתקיעת שופר, ויליף טעמס מיום תרועה יהיה לכס[ב] יוס ולס לילה: הבי גרסינן[ג] למימרס דסבר רבס דכי שמע מיניס סוף תקיעה בלס תחילת תקיעה ילס וממילס כו': תקע בראשונה. פשוטה שלפני תרועת המלכיות: ומשך בשניה. בפשוטה של מחריה כשתים, ומתכוין לצאת בה לס ידי פשוטה שלפני תרועת הזכרונות שעתיד עליו לתקוע תיכף לזו: אם קול שופר שמע. בלס קול הברה ילס: אם קול הברה שמע. עס קול השופר לס ילס: בתוקע ועולה בנפשיה. ולית מחר עמו לצאת בו בלס תוקע ועולה הוס, דלדידיה תחילתה וסופה בהכשר, דבתחילה הוס והשופר בבור ומתרן לעיל (דף כז:) מותן העומדים בבור יצאו: של עולה. ותנשו מחייס, דלילו לאחר זריקה אין מעילה לס בעורה ולס בקריעה, שהכל לכהנים, כדאמרינן במנחות (דף פג.) ובזבחים (דף פו.) נאמר[ד] לו יהיה בעולה ונאמר[ה] לו יהיה בחסס מה חסס עצמותיו מותרין אף עולה עצמותיה מותרין: שלמים לאו בני מעילה נינהו. דלית מעילה בקדשים קלים אלס בזמיורים ולאחר זריקה כשהובררו לחלק גבוה[ו]: לא ליהנות ניתנו. ליזרחל, להיות קיומס להס הנאה, אלס לעול על לומריהס ניתנו: בשופר של ע"ז. שאיתשו בו לע"ז ונאסר בהנאה, כדתניא בססכת ע"ז (דף נס:) אבד תאבדון את כל המקומות[ז] שנאמשו בהן לע"ז הכתוב מדבר: ואם תקע יצא. למעוט לאו הנאה ניינו: כתותי מיכתת שיעוריה. דהא לשריפה קאי וכשרוף דמי, ושופר בעי שיעור, כדאמרינן לעיל (דף כז:) כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן: מותר לתקוע לו. טעמא דכולהו משום דמעות לאו ליהנות ניתנו: חבירו מזה עליו בימות הגשמים. שאין כאן אלס הנאת קיום המצוה, ומעות לס ניתנו ליהנות: אבל לא בימות החמה. לאיכא הנאת הגוף: שכפאוהו פרסיים. ומע"ג אלס נתכוון לצאת ידי חובת מצה בגיל לאסון של פסח ילס: התוקע לשיר. לשורר ולזמר, כך שמעתי מפי מורי הזקן, וכיסודו של מורי רבי יצחק בן יהודה לאיתי התוקע לשד להבריח רוח רעה מעליו: פשיטא. דזאת תומרת כן: מהו דתימא התם אכול מצה קאמר רחמנא והא אכל. ומהנה מאכילתו, הלכך לאו מתעסק הוא, שהרי אף לעניין חיוב חטאת אמרינן (כריתות דף יט:) המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה: קא

אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא. למעוט אינן לריכות כוונה בפ' ערבי פסחים (פסחים דף קיד:) משמע דהוי פלוגתא גבי הניחו לפניו מטבל בחזרת דקתני בגמ' אכלו דמאי יצא אכלו בשלא מתכוין יצא ובאידך בריתא תניא ר' יוסי אומר אע"פ שטבל בחזרת מצה להניח לפניו (מצה[ח]) חזרת ומרוסת ולייק התם ע"כ לאו משום הילכתא הוא מדקתני מצה אלא משום דמעות לריכות כוונה והשתא מה שהולרך רבא לדקדק מכאן ולא הניח מבריית' דהתם דקתני בהדיא דהוה לאינו בירקות דרבנן אבל מצות דאורייתא בעי כוונה ומה שמקשה עליו מבריית' דלקמן ולא פריך מדבי יוסי דהתם דהוה מצי לדחויי לטעמא משום הילכתא

לב א טוש"ע ע"ח סי' תקפו סעיף ג:
לג ב שם סעיף ג ושי' תקפח סעיף ו:
לד ג מיי' פ"ג מהלכות שופר הל' ד טוש"ע ע"ח סי' תקל סעיף ו:
לה ד טוש"ע ע"ח סי' תקפו סעיף ג:
לו ה ו מיי' פ"ל מהל' שופר הלכה ג:
לז ז מיי' שם טוש"ע ע"ח סי' תקפו סעיף ג:
לח ח מיי' שם:
לט ט טוש"ע ע"ח סי' תקפט סעיף ז וטוש"ע י"ד סי' רכח סעיף יב:
מ י מיי' שם טוש"ע ע"ח סי' תקפו סעיף ה וטוש"ע י"ד סי' רכח סעיף יג:
מא כ טוש"ע י"ד שם:
מב ל מיי' פ"ו מהל' חמץ ומלה הלכה ג טוש"ע ע"ח סי' תעה סעיף ד:
מג מ מיי' שם טוש"ע שם סעיף ה:

ס) [לעיל כז.], ג) לעיל כז. [לקמן לג:], ד) לעיל כז:, ה) [ע' תוס' זבחים פו. ד"ה תמיד ותוספות נכורות כו. ד"ה המולס], ה) [פסחים דף כז:], ו) [עירובין לא.], ז) חולין דף פט., ח) [תוספתא למרומות פרק ג'], ט) [לקמן דף לג:], י) במדבר כט א, כ) ויקרא ז ח, ל) שם פסוק ז, מ) מעילה דף ז ע"ב, נ) דברים יב ב, ס) [ועי' תוספות חולין פט. ד"ה והתניא], ע) ועי' תוס' נדרים טז: ד"ה הא דאמר.

הגהות הב"ח

(ס) רש"י ד"ה שמע מקצת כו' תוקע בבור ויוצא לחוץ יצא בחלי התקיעה:

אתה19/06/2018

הגהות וציונים

ס] בכת"י נוסף מצה. ע] בדפו"י וכת"י מותר לתקוע לו, ולגיר' זו המודר עצמו אסור לתקוע בו, וכ"ה דעת הכל בו, ולגי' דידן מותר לתקוע בו, מותר גם המודר עצמו לתקוע בו, (ב"ח סי' תקפו ד"ה המודר). ועיין בברכי יוסף (שם אות ז) שמסיק שאין כאן מחלוקת הפוסקים: ג] בכת"י ובדפו"י נוסף חבירו, וכ"ה ברש"י ובר"ח: ק] [פי' בריא כדכתיב ותחלימני ותחייני. ערוך ערך חלם ג] (גליון): ה] [גי' הרא"ש רבה] (גליון): ו] נראה דכוונתו לאפוקי מגי' כת"י דליתא "סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא וממילא" (וכן גורס רבא, דק"ס): ז] בדפוס קראקא נוסף כאן דיבור חלים. בריא כדכתיב (ישעיה לח, טז) ותחלימני (ותחייני) [והחייני]: ס] תיבת מצה יש לגורסה, וכך היא גירסת התוס' בברייתא שם וכגי' ר"ת שם (באה"מ), וכ"ה בהרא"ש שם ובתוס' הרא"ש כאן:

משנת ראשונים

אמר רב יהודה בשופר של עולה לא יתקע. שתלשו מחיים דאילו לאחר זריקה אין מעילה אפילו בעורה שהכל לכהנים וכדפרש"י, והא דאמר לא יתקע פי' מפני שהוא כבא ליהנות בקדשים, ובתוספות פירשו לא יתקע במזיד דבמזיד אין מעילה ולא יצא לחולין. [הריטב"א]

בשופר של עבודה זרה לא יתקע ואם תקע יצא. ובמס' חולין בסוף פרק כיסוי הדם תניא לא יצא ואוקימנא לה באשרה דמשה דכתותי מכתת שיעוריה, והוא הדין בשל תקרובת ע"ז דגוי דלית ליה בטלה עולמית דאיתקש למת. אבל הכא בשופר שהוא עצמו ע"ז, אי נמי שהוא משמשי ע"ז, והכא במאי עסקינן בשנטלו על מנת שלא לזכות בו, הא נטלו לזכות בו מדאגבהיה קנייה ונעשה דישראל. [הרשב"א]

המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה. ודוקא במודר הנאה ומשום דמצות לאו ליהנות ניתנו הא באומר תקיעת שופר עלי אסור לתקוע אפילו תקיעת מצוה משום שהנדרים חלין על דבר מצוה כדבר הרשות. אבל האומר שבועה שלא אשמע קול שופר של מצוה לוקה ותוקע תקיעת מצוה. [הרשב"א] **המודר הנאה ממעין טובל בו טבילה של מצוה בימות הגשמים, אבל לא בימות החמה.** כי אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו ה"מ לומר שאין קיום המצות חשוב הנאה אבל מ"מ אי מתהני גופיה בהדי דמקיים מצוה הנאה מקרי ומשום הכי אמרינן בפ' ראוהו ב"ד (דף כח.) הנודר הנאה מן המעיין טובל בו בימות הגשמים אבל לא בימות החמה. [ר"ן, נדרים טו:]

שלחו ליה לאבוה דשמואל. אולי קראו לו כן דאיכא אבא טובא כדי להכירו כדאיתא בפ' מי שמתו, או לכבוד ולמעלה שהיה אביו של שמואל הבקי בתורה ובכל החכמות, כמו אברהם הוליד את יצחק. וכן הרבה בתלמוד אבוה דר' שמלאי (ר"ה כ:) ואבוה דר' זירא (תענית כו:, מו"ק כ:, סנהדרין כה:) וכן אחוה דר' פלוני. [ספר יוחסין מאמר שני] **אילימא כפאו שד.** פי' שכפאו שד ובעודו כך אכל מצה ואח"כ נעשה חלים תוך זמן חיוב אכילת מצה, וקאמרת שנפטר במה שאכל כשהוא שוטה, ועל כרחך יש לפרש כן שאילו כפאו שד כל הלילה מאי פטור שייך ביה הא פטור ועומד הוא דשוטה פטור מן המצות. [הריטב"א]

גליון הש"ס

גמ' בשופר של שלמים. עיין זבחים דף פו ע"ל תד"ה תחית. ובכורות דף כו ע"ל תד"ה המולס ובנדרים דף י ע"ל תד"ה אלא מבעי ליה כבמות ומעילה דף יג ע"ב תד"ה תלב: [מכת"י שם מותר לתקוע לו. ע' תוס' שבועות דף מד [ע"ב] ד"ה ורב יוסף תומר כשומר שכר דמי]:

רבינו חננאל

יצא למימרא דסבר רבה שמע סוף תקיעה בלא תחלת תקיעה או תחלת תקיעה בלא סוף תקיעה יצא. **והתנן תקע בראשונה ומשך בשניה** כשתים אין בידו אלא אחת כו'. ודחינן כי קאמר רבה בתוקע ועולה שנמצאת התקיעה ששמע אחרי עלותו מן הבור תקיעה שלימה. אי הכי מאי למימרא כו': **אמר רב יהודה בשופר של עולה** לא יתקע ואם תקע יצא. בשופר של שלמים לא יתקע ואם תקע לא יצא. ותרין לה רבא הכי אחד שופר של עולה ואחד שופר של שלמים יצא מ"ט מצות לאו ליהנות ניתנו: **בשופר של ע"ז** לכתחלה לא יתקע ואם תקע יצא בשופר של עיר הנדחת אפי' דיעבד לא יצא. מ"ט כתותי מכתת שיעוריה: **אמר רבא המודר הנאה מחבירו** חבירו מזה עליו מי חטאת בימות הגשמים אבל לא בימות החמה. וכן המודר הנאה ממעיין טובל בו טבילת מצוה בימות הגשמים אבל לא בימות החמה: **שלחו ליה לאבוה דשמואל כפאו ואכל מצה** בפסח יצא ופירשה רב אשי כשכפאוהו פרסיים ש"מ מצות אינן צריכות כוונה: **אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר** יצא כגון הא דכתיב הללוהו בתקע שופר שתוקעין להלל וכיוצא בו אם תקע כסדרן אע"פ שהוא לשיר השומע יצא כי מצות אין צריכות כוונה. פשיטא מהו דתימא התם

ראוהו בית דין פרק שלישי ראש השנה כח.

בשופר של עולה לא יתקע. כלומר במזיד ואס תקע כלומר בשוגג ילס דבשוגג מעל ונפיק לחולין אבל במזיד אין מעילה ולס נפיק לחולין וכשמחלק בין עולה לשלמים היה יכול לחלק בעולה גופה בין מזיד לשוגג אבל השתא מחלק בשוגג גופיה:

אמר רב יהודה בשופר של ע"ז לא יתקע ואם תקע יצא. תימה מאי שנא משלמים דלס ילס משום דמעות ליהנות ניתנו ורבינו חננאל גריס הכא רבא [ס] ותימה דבסוף כסוי הדם (חולין דף פט. ושם) תניא תקע לס ילס וכן קשיא להיה מהא דאמר רבא בפרק מעות חליצה (יבמות דף קג: ושם) חלצה בשנדל שחינו שלו ובשנדל של ע"ז חליצתה כשרה ולס אמרינן מכאן שיעוריה כולה בשלהי כסוי הדם ופ' לולב הגזול (סוכה דף לח: ד"ה בשחרית):

המודר הנאה משופר מותר לתקוע בשופר של מצוה. בפרק ג' בנדרים (דף טז:) מחלק אביי בין הנאת סוכה עלי לומר שלא אהנה מן הסוכה דיכול לאסור הסוכה עליו שחינה משועבדת לו אבל אין יכול לאסור עלמו על הסוכה שהוא משועבד לה ופריך עלה רבא וכי מצות ליהנות ניתנו אלא אמר רבא הא אמר רבא הא דאמר יחיבת סוכה עלי הא דאמר שבועה שלא אשב בסוכה ולדברי רבא היה משמע דכאן גמי מי אמר הנאת שופר עלי מותר לתקוע בשופר של מצוה דמצות לאו ליהנות ניתנו אבל אס אמר תקיעת שופר עלי אסור לתקוע בשופר של מצוה אפי' לרבא כמו דאמר גבי סוכה אס לא נחלק משום דגבי סוכה כלאו מצוה יש הנאה ביחיבה אבל שופר מי לאו מצוה אין הנאה בתקיעה דאינו מכוון לשיר ועל סוגיא דהתם קשיא דמשמע דוקא כשאמר שבועה שלא אשב בסוכה הוא דאינו יכול לאסור עלמו על סוכה לפי שהוא משועבד לה אבל אס אמר יחיבת סוכה עלי בשבועה אסור כמו בקונס ומ"ל מאי חומר בנדרים מבשבועות דקתני התס הא שניהס חלין בענין אחד ויש לומר בנדרים חלין בכל ענין דשייכי דהיינו האסרת חפץ כדאמרינן גבי מסכת נדרים (דף 3:) בנדרים וחרמים מידי דמיתסר חפלא עליה לאפוקי שבועה דקאסר נפשיה מן חפלא ולכן חלים הנדרים בכל ענין שיאמר חוץ מהיכא דהזכיר הנאה משום דמעות לאו ליהנות ניתנו ומה שמחלק שם בין אמר יחיבת סוכה עלי לשבועה שלא אשב בסוכה הוא דאינו חלין בענין אחד ויש לומר דהתס קאמר יחיבת סוכה עלי הוי כאילו אמר שבועה שלא אשב בסוכה ולכן חלים בכל ענין שיאמר קאסר נפשיה מן חפלא: **המודר** הנאה ממעיין. הא לאינטריך לאשמועינן מודר הנאה מחבירו ומשופר וממעיין דס"ד אמינא דוקא בנודר מחבירו הוא דאינו יכול לאסור עלמו על הסוכה שהוא משועבד לה אבל בנודר מן המעיין אמינא דיכול לאסור עלמו על הסוכה שהוא משועבד לה ופריך עלה רבא וכי מצות ליהנות ניתנו אלא אמר רבא הא דאמר יחיבת סוכה עלי הא דאמר שבועה שלא אשב בסוכה ולדברי רבא היה משמע דכאן גמי מי אמר הנאת שופר עלי מותר לתקוע בשופר של מצוה דמצות לאו ליהנות ניתנו אבל אס אמר תקיעת שופר עלי אסור לתקוע בשופר של מצוה אפי' לרבא כמו דאמר גבי סוכה אס לא נחלק משום דגבי סוכה כלאו מצוה יש הנאה בתקיעה דאינו מכוון לשיר ועל סוגיא דהתם קשיא דמשמע דוקא כשאמר שבועה שלא אשמע בסוכה הוא דאינו יכול לאסור עלמו על סוכה לפי שהוא משועבד לה אבל אס אמר יחיבת סוכה עלי בשבועה אסור כמו בקונס ומ"ל מאי חומר בנדרים מבשבועות דקתני התס הא שניהס חלין בענין אחד ויש לומר בנדרים חלין בכל ענין דשייכי דהיינו האסרת חפץ כדאמרינן גבי מסכת נדרים (דף 3:) בנדרים וחרמים מידי דמיתסר חפלא עליה לאפוקי שבועה דקאסר נפשיה מן חפלא ולכן חלים הנדרים בכל ענין שיאמר חוץ מהיכא דהזכיר הנאה משום דמעות לאו ליהנות ניתנו ומה שמחלק שם בין אמר יחיבת סוכה עלי לשבועה שלא אשב בסוכה הוא דאינו

הגמרא מבארת שהזאה או טבילה של מצוה אינה נחשבת להנאה שאסורה על המודר הנאה מחבירו או ממעין:

וְאָמַר רָבָא, הַמּוֹדֵר הֲנָאָה מֵחֲבֵירוֹ - מי שנדר שלא יהנה מחבירו, או שחבירו נדר שלא יהנה ממנו, חבירו **מַזֶּה עָלָיו מֵי חַטָּאת**[לג] **בֵּימוֹת הַגְּשָׁמִים**, ואין ההזאה שמזה עליו נחשבת להנאה שנהנה מחבירו, משום שאותו שמזים עליו אינו נהנה בהזאה אלא במה שמקיים את מצות ההזאה, ומצוות לא ליהנות ניתנו, **אֲבָל לֹא** מזה עליו **בֵּימוֹת הַחַמָּה**, משום שיש לו גם הנאת הגוף ממי החטאת שמזים עליו[לד].

וכן, הַמּוֹדֵר הֲנָאָה מִמַּעְיָן - מי שנדר שלא יהנה ממעין, **טוֹבֵל בּוֹ טְבִילָה שֶׁל מִצְוָה** כדי להטהר מטומאתו **בֵּימוֹת הַגְּשָׁמִים** [-בימים הקרים], ואין הטבילה נחשבת להנאה שנהנה מהמעין, משום שאין לו הנאה בטבילה אלא במה שמקיים את מצות הטבילה, ומצוות לא ליהנות ניתנו, **אֲבָל לֹא** טובל בו **בֵּימוֹת הַחַמָּה**, משום שיש לו גם הנאת הגוף בעצם הטבילה במעין[לה].

★

הגמרא דנה האם יוצאים ידי חובת מצוה בקיום מעשה מצוה בלא לכוין לשם המצוה[לו]:

שָׁלְחוּ לֵיהּ חכמים[לז] **לַאֲבוּהַ** [-לאביו] **דִּשְׁמוּאֵל** דין זה, **כְּפָאוֹ** - אדם שלא רצה לאכול מצה, והכריחוהו לאכול **וְאָכַל מַצָּה** בליל ראשון של פסח, **יָצָא** באכילה זו ידי חובת אכילת מצה[לח]. מבררת הגמרא, **כְּפָאוֹ מַאן** - מי הכריחו לאדם זה לאכול מצה, **אִילֵימָא** - אם נאמר **שִׁכְפָאוֹ שֵׁד**, כלומר, שנכנסה בו רוח רעה שבאה על ידי שד[לט] שכופהו על כל מעשיו, ואין מעשיו נעשים מדעתו אלא הוא כשוטה, והלא בשעה שפעולותיו נעשות על ידי השד הוא שוטה גמור, וכי יתכן שבזה אמרו שיצא ידי חובתו באכילה זו, אלא שאף אם ירפה ממנו השד בתוך זמן חיוב אכילת מצה לא יהיה חייב לחזור ולאכול[מ], **וְהָתַנְיָא** לא טובל בו **בֵּימוֹת הַחַמָּה**, משום שיש לו גם הנאת הגוף בעצם הטבילה במעין[לה].

הגמרא מביאה דין נוסף שנובע מחמת הדין שמצוות אין צריכות כוונה, ומבארת[אוצר החכמה] החידוש שיש בדין זה יותר מהדין ששלחו לאבוה דשמואל:

אָמַר רָבָא[מי], **זאת אוֹמֶרֶת** - יש ללמוד מדין כפאוהו לאכול מצה שיצא, **שֶׁהַתּוֹקֵעַ** בשופר בראש השנה **לְשֵׁם שִׁיר** וזמר[מה], ולא כדי לקיים את המצוה, **יָצָא** ידי חובת תקיעת שופר. מקשה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - הלא פשוט הוא שיש ללמוד את דין התוקע לשיר מדין אוכל מצה בכפיית גויים, שהרי **הַיְינוּ הַךְ** - שתי הלכות אלו הן שני אופנים של אותה ההלכה, ומה בא רבא להשמיענו. מתרצת הגמרא, הוצרך רבא להשמיענו את הדין בתוקע לשיר, **דַּמַּהוּ דְּתֵימָא** - שמא תאמר, שלא ניתן ללמוד תוקע לשיר ממי שכפאוהו לאכול מצה, **דְּהָתָם** - ששם, במי שכפאוהו לאכול מצה הטעם שיוצא הוא ידי חובתו אף שלא רצה כלל לאכול, הוא מפני ש**אֲכוֹל מַצָּה אָמַר רַחֲמָנָא** - אמרה התורה, **וְהָא** - והרי הוא **אָכַל** ונהנה באכילתו, ומחמת ההנאה נחשב כמי שנתכוין לאכול[מ],

הגמרא מביאה דין נוסף שנובע מחמת הדין שמצוות אין צריכות כוונה, ומבארת[אוצר החכמה] החידוש שיש בדין זה יותר מהדין ששלחו לאבוה דשמואל:

אָמַר רָבָא[מי], **זאת אוֹמֶרֶת** - יש ללמוד מדין כפאוהו לאכול מצה שיצא, **שֶׁהַתּוֹקֵעַ** בשופר בראש השנה **לְשֵׁם שִׁיר** וזמר[מה], ולא כדי לקיים את המצוה, **יָצָא** ידי חובת תקיעת שופר. מקשה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - הלא פשוט הוא שיש ללמוד את דין התוקע לשיר מדין אוכל מצה בכפיית גויים, שהרי **הַיְינוּ הַךְ** - שתי הלכות אלו הן שני אופנים של אותה ההלכה, ומה בא רבא להשמיענו. מתרצת הגמרא, הוצרך רבא להשמיענו את הדין בתוקע לשיר, **דַּמַּהוּ דְּתֵימָא** - שמא תאמר, שלא ניתן ללמוד תוקע לשיר ממי שכפאוהו לאכול מצה, **דְּהָתָם** - ששם, במי שכפאוהו לאכול מצה הטעם שיוצא הוא ידי חובתו אף שלא רצה כלל לאכול, הוא מפני ש**אֲכוֹל מַצָּה אָמַר רַחֲמָנָא** - אמרה התורה, **וְהָא** - והרי הוא **אָכַל** ונהנה באכילתו, ומחמת ההנאה נחשב כמי שנתכוין לאכול[מ],

אלא מותר לתקוע ולטבול, כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו. תוספות (ד"ה המודר הנאה ממעין), על פי ביאור המהרש"א (נמוק"י) [וביום תרועה (נמוק"י) כתב שהטעם שבמודר הנאה משופר וממעין אין אומרים שאין דעתו על תקיעה וטבילה של מצוה, הוא משום שמכח הכפילות שבדברי רבא אנו מפרשים שכוונת רבא היא שאמר בפירוש שנודר הנאה גם מתקיעה ומטבילה של מצוה].

דווקא כשנדר ואמר 'הנאת שופר עלי' מותר לתקוע משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו, אבל אם נדר בלשון 'תקיעת שופר עלי' אסור לתקוע בשופר של מצוה, משום שאסר על עצמו את עצם השימוש בשופר ולא רק את ההנאה ממנו, וכמו שמבואר בנדרים (טז:) לענין המודר הנאה מן הסוכה, שאם אמר 'ישיבת סוכה עלי' אסור לשבת בסוכה, לפי שאסר על עצמו את עצם הישיבה בסוכה. תוספות (ד"ה המודר הנאה מסופר) וריטב"א (ד"ה אמר רבא), וכן כתב הרשב"א (ד"ה המודר). אבל התוספות (שם) דחו, שאפשר שדווקא בסוכה אסור לשבת בסוכה, משום שגם בלי המצוה יש הנאה בעצם הישיבה בסוכה, מה שאין כן בשופר שאין הנאה בעצם התקיעה, שהרי אינו מתכוין לשיר, יש לומר שמותר לתקוע גם אם אמר 'תקיעת שופר עלי'.

לג. מי שנטמא בטומאת מת, הרי הוא טמא שבעה ימים, ואינו נטהר עד שיזו עליו ביום השלישי וביום השביעי מים חיים שמעורב בהם אפר פרה אדומה (במדבר פרק יט), וכיון שפרה אדומה נקראת 'חטאת' (שם פסוק ט), לכן המים שמעורב בהם אפר פרה אדומה נקראים 'מי חטאת'.

לד. רש"י (ד"ה מזה). וראה בהערה להלן בסמוך.

לה. מאירי (ד"ה המודר - השני) ור"ן (ד"ה מזה). וכתב המאירי (שם) שיש שחולקים וסוברים שגם כשיש הנאת הגוף בשעת קיום המצוה, אין ההנאה אסורה, 'שהנאת הגוף הבאה בשעת קיום המצוה אינה נחשבת לכלום', והטעם שאסור לטבול במעין בימות החמה הוא משום שבזה גם לאחר קיום המצוה יש הנאה לגוף במה שמתקרר במעין. וראה עוד בזה בילקוט ביאורים.

לו. להלן (ע"ב) תבאר הגמרא, שבשאלה זו תלוי פירוש המשנה שאמרה שהשומע קול שופר מבית הכנסת אם כיון לבו יצא.

לז. במבוא התלמוד (פ"ו מו"מ כד) כתב שהכוונה היא לרבי.

לח. אכילת מצה בליל חמשה עשר ניסן היא מצות עשה מן התורה, אבל בשאר ימי חג הפסח אין חובה לאכול מצה, רק שאסור לאכול בהם חמץ. גמרא (פסחים קכ.).

לט. ראה רש"י כאן (ד"ה המוקע) ובתענית (כג: ד"ה מפני).

מ. שאם הפירוש הוא שכפאו שד, ודאי לא בא לומר שכל זמן שהשד כופהו נפטר הוא באכילה זו, שהרי כל זמן שהשד כופהו הרי הוא כשוטה ופטור הוא מאכילת מצה, אלא ודאי בא לומר שאף אם נעשה בריא בתוך זמן חיוב אכילת מצה אינו חייב לחזור ולאכול, ועל זה מקשה הגמרא שאין דין זה נכון. ריטב"א (ד"ה שלמו).

מא. רש"י בפסחים (עמ: ד"ה מליס) פירש תיבת 'חלים', בריא. וכן פירש בערוך (ערך חלס ג).

מב. ולא רצתה הגמרא לומר שמדובר שכפאוהו בית דין של ישראל [וכמו שמובא במסכת כתובות (פו.), אמרו לו עשה סוכה ואמר איני עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו או עד שיעשהו], שאם מדובר בבית דין של ישראל אין חידוש במה שהוא יוצא ידי חובתו, כיון שאחרי שכפאוהו ודאי גמר בדעתו ואכל לשם מצוה, משום שמצוה לשמוע דברי חכמים. ריטב"א (ד"ה שלמו).

מג. כתב הערוך לנר (ד"ה כפאו), שהטעם ששלחו לאבוה דשמואל שמי שכפאוהו לאכול מצה יצא, ולא שלחו לו את הדין הכללי שמצוות אין צריכות כוונה, הוא מפני שהיה מקום לומר שכפאוהו לאכול מצה גרוע יותר ממי שעשה מצוה בלא כוונה, שיש לומר שאף שמצוות אין צריכות כוונה, מכל מקום העושה מצוה באונס לא יצא, שכשם שהעובר עבירה באונס אינו נענש, כך העושה מצוה באונס לא יצא, ולכן הוצרכו לומר שאף שאכל מצה באונס קיים המצוה. וראה בפני יהושע (ד"ה שלמו) שביאר בדרך אחרת מהו החידוש בכפאוהו לאכול מצה יותר מבשאר עושה מצוה בלא כוונה [אמנם כתב הפני יהושע, שיש לומר ששלחו לו כן מפני שעל מעשה כזה נשאלה השאלה].

כתב הריטב"א (ד"ה שלמו), שדין זה שמצוות אינן צריכות כוונה, הוא אף באופן שכשעושה המצוה עומד וצווח שאינו רוצה לצאת ידי חובתו במעשה זה. אמנם הר"ן (ד"ה מזה) כתב בשם רבינו שמואל, שהמתכוין שלא לצאת, אינו יוצא ידי חובה.

עוד הביא הר"ן (ד"ה גרסי') בשם הרא"ה, שדין זה שכפאוהו לאכול מצה יצא, היינו דווקא כשיודע שלילה זה הוא ליל פסח, ושהוא אוכל עתה מצה, אלא שאינו רוצה לצאת באכילה זו ידי חובה, אבל אם אינו יודע שלילה זה הוא ליל פסח, או שאינו יודע שהוא אוכל מצה, לא יצא, דהיינו שרק כשהוא יודע שהמעשה שהוא עושה עכשיו הוא מעשה מצוה, אז יוצא הוא גם כשלא נתכוין לשם מצוה, אבל אם אינו יודע כלל שהוא עושה מעשה מצוה אינו יוצא ידי חובה. אמנם ברבינו ירוחם (נ"ה מ"ד דף מג ע"ד) מבואר, שאף אם היה סבור שמה שכופים אותו לאכול הוא חמץ, גם כן יצא ידי חובתו.

מד. הרא"ש (סי' יח) גרס 'רבה', וראה בהערה להלן (ע"ב) שכן מוכח בפשטות מסוף הסוגיא.

מה. רש"י (ד"ה המוקע) בשם מורו הזקן. עוד הביא רש"י שמורו רבי יצחק בן יהודה גרס 'התוקע לשד', דהיינו שתקע כדי להבריח מעליו רוח רעה.

מו. וכמבואר בסנהדרין (סג:) שאף שבכל העבירות מתעסק, דהיינו מי שעשה מעשה עבירה כשלא היתה כוונתו למעשה שיש בו עבירה [ואינו דומה לשוגג, ששוגג הוא המתכוין למעשה שעושה, אלא שסובר הוא שהמעשה מותר, אבל מתעסק אינו מתכוין כלל למעשה שהוא עושה. רש"י בסנהדרין (סג: ד"ה המתעסק) ובכריתות (יט: ד"ה מתעסק)], מכל מקום המתעסק בחלבים ועריות חייב, כיון שנהנה. רש"י (ד"ה מהו).

שמע מקצת התקיעה בבור כו'. קס"ד דעתך דהכי קאמר היה עומד הוא בספת הבור וחבירו תוקע בבור וילא לחוץ (ה) בתלי התקיעה, ומשמעינן הכא דבקצת נמי יוצא: קודם עמוד השחר. לאו זמניה הוא, כדאמרינן במסכת מגילה (דף כ:) כל היום כשר לתקיעת שופר, ויליף טעמא מיום תרועה יהיה לכם[ט] יום ולא לילה: הבי גרסינן[ו] למימרא דסבר רבא דכי שמע מיניה סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא וממילא כו': תקע בראשונה. פשוטה שלפני תרועת המלכיות: ומשך בשניה. בפשוטה של מחריה כשתים, ומתכוין לצאת בה לף ידי פשוטה שלפני תרועת הזכרונות שעתיד עליו לתקוע תיכף לזו: אם קול שופר שמע. בלא קול הברה שמע. עם קול הברה יצא: אם קול הברה שמע. עם קול הברה השופר לא יצא: בתוקע ועולה לנפשיה. ואין אחר עמו לצאת בו אלא תוקע ועולה הוא, דלדידיה תחילתה וסופה בהכשר, דבתחילה הוא והשופר בבור ומתרן לעיל (דף כז:) מותן העומדים בבור יצאו: של עולה. ותלמוד מחייס, דלילו לאחר זריקה אין מעילה לא בעורה ולא בקריעה, שהכל לכהנים, כדאמרינן במנחות (דף פג.) ובזבחים (דף פו.) נאמר[כ] לו יהיה בעולה ונאמר[כ] לו יהיה בחטאת מה חטאת עצמותיו מותרין לף עולה עצמותיה מותרין: שלמים לאו בני מעילה נינהו. דאין מעילה בקדשים קלים אלא באימורים ולאחר זריקה כשהובררו לאחר גבוה[מ]: לא ליהנות ניתנו. ליאכל, להיות קיומם להם הנאה, אלא לעול על צואריהם ניתנו: בשופר של ע"ז. שחימתו בו לע"ז ונאחר בהנאה, כדתניא במסכת ע"ז (דף נג:) אחד המקומות[ס] בכלים שנאמרו בהן לע"ז הכתוב מדבר: ואם תקע יצא. למצות לאו הנאה ניהנו: בתותי מיכתת שיעוריה. דהא לאריפה קאי וכשרוף דמי, ושופר בעי שיעור, כדאמרינן לעיל (דף כז:) כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן: מותר לתקוע לו. טעמא דכולהו משום דמצות לאו ליהנות ניתנו: חבירו מזה עליו בימות הגשמים. אחין כאן אלא הנאת קיום המצוה, ומצות לא ניתנו ליהנות: אבל לא בימות החמה. לאיכא הנאת הגוף: [ז] שכפאוהו פרסיים. ומע"ג אלא נתכוון לצאת ידי חובת מצה בליל לאחר של פסח יצא: התוקע לשיר. לשורר ולזמר, כך שמעתי מפי מורי הזקן, וביסודו של מורי רבי יצחק בן יהודה לאיתי התוקע לצד להנריח רוח רעה מעליו: פשיטא. דזמח מוכרח כן: מהו דתימא התם אכול מצה קאמר רחמנא והא אכל. ומהנה בהכילתו, הלכך לאו מתעסק הוא, שהרי אף לענין חיוב חטאת אמרינן (כריתות דף יט:) המתעסק בחלבים ובעריות חייב שכן נהנה: קא

אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא. למצות אינן צריכות כוונה בפ' ערבי פסחים (פסחים דף קיד:) משמע להוי פלוגתא גבי הניחו לפניו מטבל בחזרת דקתני נגמ' אכלו דמאי יצא אכלו בלא מתכוין יצא ובאידך ברייתא תניא ר' יוסי אומר אע"פ שטבל בחזרת מצה להניח לפניו (מנחה[ח]) חזרת ומרוסת ולייק התם ע"כ לאו משום היכרא הוא מדקתני מצה בלא משום למצות לריכות כוונה והשתא מה שהורך רבא לדקדק מכאן ולא הניח מבריית' דהתם דקתני להוה לחמינא היינו טירקות דרבנן אבל מצות לאוריית' בעי כוונה ומה שמקשה עליו מבריית' דלקמן ולא פריך מרבי יוסי דהתם להוה מני לדחויי לעולם מצה משום היכרא: אבל

המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה. ודוקא במודר הנאה ומשום דמצות לאו ליהנות ניתנו הא באומר תקיעת שופר עלי אסור לתקוע אפילו תקיעת מצוה משום שהנדרים חלין על דבר מצוה כדבר הרשות. אבל האומר שבועה שלא אשמע קול שופר של מצוה לוקה ותוקע תקיעת מצוה. [הרשב"א] המודר הנאה ממעין טובל בו טבילה של מצוה בימות הגשמים, אבל לא בימות החמה. כי אמרינן מצות לאו ליהנות ניתנו ה"מ לומר שאין קיום המצות חשוב הנאה אבל מ"מ אי מתהני גופיה בהדי דמקיים מצוה הנאה מקרי ומשום הכי אמרינן בפ' ראוהו ב"ד (דף כח.) הנודר הנאה מן המעיין טובל בו בימות הגשמים אבל לא בימות החמה. [ר"ן, נדרים טו:] שלחו ליה לאבוה דשמואל. אולי קראו לו כן דאיכא אבא טובא כדי להכירו כדאיתא בפ' מי שמתו, או לכבוד ולמעלה שהיה אביו של שמואל הבקי בתורה ובכל החכמות, כמו אברהם הוליד את יצחק. וכן הרבה בתלמוד אבוה דר' שמלאי (ר"ה כ:) ואבוה דר' זירא (תענית כו:, מו"ק כ:, סנהדרין כה:) וכן אחוה דר' פלוני. [ספר יוחסין מאמר שני] אילימא כפאו שד. פי' שכפאו שד ובעודו כך אכל מצה ואח"כ נעשה חלים תוך זמן חיוב אכילת מצה, וקאמרת שנפטר במה שאכל כשהוא שוטה, ועל כרחך יש לפרש כן שאילו כפאו שד כל הלילה מאי פטור שייך ביה הא פטור ועומד הוא דשוטה פטור מן המצות. [הריטב"א]

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [לעיל כז.], ב) לעיל כז. [לקמן לג:], ג) לעיל כז:, ד) [ע' תוס' זבחים פו. ד"ה תמיד ותוספות נכורות כו. ד"ה המולח], ה) [פסחים דף כז:], ו) [עירובין לא.], ז) חולין דף פט., ח) [תוספתא למרומות פרק ג'], ט) [לקמן דף לג:], י) במדבר כט א, כ) ויקרא ז ח, ל) שם פסוק ז, מ) מעילה דף ז ע"ב, נ) דברים יב ב, ס) [ועי' תוספות חולין פט. ד"ה והתניא], ע) ועי' תוס' נדרים טז: ד"ה הא דאמר.

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה שמע מקצת כו' תוקע בבור ויוצא לחוץ יצא בתלי התקיעה:

הגהות וציונים

ח] בכת"י נוסף מ"ט: ג] בדפו"י וכת"י מותר לתקוע לו, ולגיר' זו המודר עצמו אסור לתקוע בו, וכ"ה דעת הכל בו, ולגי' דידן מותר לתקוע בו, מותר גם המודר עצמו לתקוע בו, (ב"ח סי' תקפו ד"ה המודר). ועיין בברכי יוסף (שם אות ז) שמסיק שאין כאן מחלוקת הפוסקים: ג] בכת"י ובדפו"י נוסף חבירו, וכ"ה ברש"י וברי"ח: ז] [פי' בריא כדכתיב ותחלימני ותחייני. ערוך ערך חלם ג] (גליון): ס] [גי' הרא"ש רבה] (גליון): ו] נראה דכוונתו לאפוקי מגי' כת"י דליתא "סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא וממילא" (וכן גורס רבא, דק"ס): ז] בדפוס קראקא נוסף כאן דיבור חלים. בריא כדכתיב (ישעיה לח, טז) ותחלימני (ותחייני) [והחייני]: ס] תיבת מצה יש לגורסה, וכך היא גירסת התוס' בברייתא שם וכגי' ר"ת שם (באה"מ), וכ"ה בהרא"ש שם ובתוס' הרא"ש כאן:

משנת ראשונים

אמר רב יהודה בשופר של עולה לא יתקע. שתלשו מחיים דאילו לאחר זריקה אין מעילה אפילו בעורה שהכל לכהנים וכדפרש"י, והא דאמר לא יתקע פי' מפני שהוא כבא ליהנות בקדשים, ובתוספות פירשו לא יתקע במזיד דבמזיד אין מעילה ולא יצא לחולין. [הריטב"א]

בשופר של עבודה זרה לא יתקע ואם תקע יצא. ובמס' חולין בסוף פרק כיסוי הדם תניא לא יצא ואוקימנא לה באשרה דמשה דכתותי מכתת שיעוריה, והוא הדין בשל תקרובת ע"ז דגוי דלית ליה בטלה עולמית דאיתקש למת. אבל הכא בשופר שהוא עצמו ע"ז, אי נמי שהוא משמשי ע"ז, והכא במאי עסקינן בשנטלו על מנת שלא לזכות בו, הא נטלו לזכות בו מדאגבהיה קנייה ונעשה דישראל. [הרשב"א]

עין משפט נר מצוה

לב א טוש"ע ס"ח סי' תקפו סעיף ג:
לג ב שם סעיף ג ומ' תקפח סעיף ו:
לד ג מיי' פ"ג מהלכות שופר הל' ד טוש"ע ס"ח סי' תקל סעיף ו:
לה ד טוש"ע ס"ח סי' תקפו סעיף ג:
לו ה ו מיי' פ"ג מהל' שופר הלכה ג:
לז ז מיי' שם טוש"ע ס"ח סי' תקפו סעיף ג:
לח ח מיי' שם:
לט ט טוש"ע ס"ח סי' תקפט סעיף ז וטוש"ע י"ד סי' רכח סעיף יב:
מ י מיי' שם טוש"ע ס"ח סי' תצוה סעיף ו וטוש"ע י"ד סי' רכח סעיף יג:
מא כ טוש"ע י"ד שם:
מב ל מיי' פ"ו מהל' חמץ ומצה הלכה ג טוש"ע ס"ח סי' תעה סעיף ד:
מג מ מיי' שם טוש"ע שם סעיף ה:

גליון הש"ס

גמ' בשופר של שלמים. עיין זבחים דף פו ע"ל תד"ה תחילת. ובכורות דף כו ע"ל תד"ה המולם ובנדרים דף יג ע"ל תד"ה אלא מבעי ליה כבשות ומעילה דף יג ע"ב תד"ה תלב: [מכמ"ש שם מותר לתקוע לו. ע' תוס' שבועות דף מד [ע"ב] ד"ה ורב יוסף תומר כשומר שכר דמי]:

רבינו חננאל

יצא למימרא דסבר רבה שמע סוף תקיעה בלא תחלת תקיעה או תחלת תקיעה בלא סוף תקיעה יצא. **והתנן תקע בראשונה ומשך בשניה** כשתים אין בידו אלא אחת כו'. ודחינן כי קאמר רבה בתוקע ועולה שנמצאת התקיעה ששמע אחרי עלותו מן הבור תקיעה שלימה. אי הכי מאי למימרא כו': **אמר רב יהודה בשופר של עולה** לא יתקע ואם תקע יצא. בשופר של שלמים לא יתקע ואם תקע לא יצא. ותריץ לה רבא הכי אחד שופר של עולה ואחד שופר של שלמים יצא מ"ט מצות לאו ליהנות ניתנו: **בשופר של ע"ז** לכתחלה לא יתקע ואם תקע יצא בשופר של עיר הנדחת אפי' דיעבד לא יצא. מ"ט כתותי מכתת שיעוריה: **אמר רבא המודר הנאה מחבירו** חבירו מזה עליו מי חטאת בימות הגשמים אבל לא בימות החמה. וכן המודר הנאה ממעיין טובל בו טבילת מצוה בימות הגשמים אבל לא בימות החמה: **שלחו ליה לאבוה דשמואל כפאו ואכל מצה** בפסח יצא ופירשה רב אשי כשכפאוהו פרסיים ש"מ מצות אינן צריכות כוונה: **אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר** יצא כגון הא דכתיב הללוהו בתקע שופר שתוקעין להלל וכיוצא בו אם תקע כסדרן אע"פ שהוא לשיר השומע יצא כי מצות אין צריכות כוונה. פשיטא מהו דתימא התם

אמר

רב יהודה בשופר של ע"ז לא יתקע ואם תקע יצא. תימה מאי שנא מלמיס דלא יצא משום דמצות ליהנות ניתנו ורבינו חננאל גריס הכא רבא[ע] ותימה דבסוף כסוי הדם (חולין דף פט. ושם) תניא תקע לא יצא וכן קשיא להיה מהא דאמר רבא בפרק מצות חליצה (יבמות דף קג: ושם) חלצה בסנדל שחינו שלו ובסנדל של ע"ז חליצתה כשרה ולא אמרינן מכחת שיעוריה ופריסית כולה בשלהי כסוי הדם ופ' לוקח הגזול (סוכה דף לח: בד"ה בשחרה):

המודר

הנאה משופר מותר לתקוע בשופר של מצוה. בפרק ג' דנדרים (דף טז:) מחלק אביי בין הנאת סוכה עלי לאומר שלא אהנה מן הסוכה דיכול לאסור הסוכה עליו שחינה משועבדת לו אבל אין יכול לאסור עלמו על הסוכה שהוא משועבד לה ופריך עלה רבא וכי מצות ליהנות ניתנו אלא אמר רבא הא דאמר יצאת סוכה עלי הא דאמר שבועה שלא אשב בסוכה ולדברי רבא היה משמע דכאן גמי מי אמר הנאת שופר עלי מותר לתקוע בשופר של מצוה דמצות לאו ליהנות ניתנו אבל אם אמר תקיעת שופר עלי אסור לתקוע בשופר של מצוה חפי' לרבא כמו דאמר גבי סוכה אם לא נחלק משום דגבי סוכה כלאו מצוה יש הנאה בישיבה אבל שופר מי לאו מצוה אין הנאה בתקיעה דאינו מכוון לשיר ועל קוגיא דהתם קשיא דמשמע דוקא כשאמר שבועה שלא אשב בסוכה הוא דאינו יכול לאסור עלמו על סוכה לפי שהוא משועבד לה אבל אם אמר יצאת סוכה עלי בשבועה אסור כמו בקונס וא"כ מאי חומר בנדרים מבשבועות דקתני התם הא שניהם חלין בענין אחד ויש לומר בנדרים חלין בכל ענין דשייכי דהיינו האסרת חפץ כדאמרינן גבי מסכת נדרים (דף ג:) בנדרים וחרמים מידי דמיתסר חפלא עליה לאפוקי שבועה דקאסר נפשיה מן חפלא ולכן חלים בנדרים בכל ענין שיאמר חוך מהיכא דהזכיר הנאה משום דמצות לאו ליהנות ניתנו ומה שמחלק שם בין אמר יצאת סוכה עלי לשבועה שלא אשב בסוכה הוא דאינו חלק משום דבבי סוכה כלאו מצוה יש הנאה בישיבה אבל שופר מי לאו מצוה אין הנאה בתקיעה דאינו מכוון לשיר ועל קוגיא דהתם קשיא דמשמע דוקא כשאמר שבועה שלא אשב בסוכה הוא דאינו יכול לאסור עלמו על סוכה לפי שהוא משועבד לה אבל אם אמר יצאת סוכה עלי בשבועה אסור כמו בקונס וא"כ מאי חומר בנדרים מבשבועות דקתני התם הא שניהם חלין בענין אחד ויש לומר בנדרים חלין בכל ענין דשייכי דהיינו האסרת חפץ כדאמרינן גבי מסכת נדרים (דף ג:) בנדרים וחרמים מידי דמיתסר חפלא עליה לאפוקי שבועה דקאסר נפשיה מן חפלא ולכן חלים בנדרים בכל ענין שיאמר חוך מהיכא דהזכיר הנאה משום דמצות לאו ליהנות ניתנו ומה שמחלק שם בין אמר יצאת סוכה עלי לשבועה שלא אשב בסוכה דגבי סוכה כלאו מצוה יש הנאה בישיבה אבל שופר מי לאו מצוה אין הנאה בתקיעה דאינו מכוון לשיר ועל קוגיא דהתם קשיא דמשמע דוקא כשאמר שבועה שלא אשב בסוכה הוא דאינו יכול לאסור עלמו על סוכה לפי שהוא משועבד לה אבל אם אמר יצאת סוכה עלי בשבועה אסור כמו בקונס וא"כ מאי חומר בנדרים מבשבועות דקתני התם הא שניהם חלין בענין אחד ויש לומר בנדרים חלין בכל ענין דשייכי דהיינו האסרת חפץ כדאמרינן גבי מסכת נדרים (דף ג:) בנדרים וחרמים מידי דמיתסר חפלא עליה לאפוקי שבועה דקאסר נפשיה מן חפלא ולכן חלים בנדרים בכל ענין שיאמר חוך מהיכא דהזכיר הנאה משום דמצות לאו ליהנות ניתנו ומה שמחלק שם בין אמר יצאת סוכה עלי לש

אבל הבא. תוקע לשיר מתעסק בעלמא הוה ולקמן בפרק בתרא (דף לג:) תנן המתעסק לא יצא: **אבל** נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע היכי משכחת לה. [ס]לא הוה מצי למימר כגון שלא נתכוון משמיע להוציא השומע דמשמע ליה כדלייק בסוף סוגיא משמיע לעצמו דומיא דשומע לעצמו[ז] אלמא [לא][ח] צעי כוונה:

דקא מנבח נבוחי. פי' בקונטרס דאינו תוקע כשיעור תקיעה המפורש במשנתנו וקשיא דאם כן אפילו נתכוון נמי לא נפיק ונראה לי מנבח נבוחי שאין מתכוין לתקוע שיעור תקיעה ותקע שיעור תקיעה ושמע כך רועה לומר בקונטרס מי נמי כעין שפירש בקונטרס לקמן בפרק בתרא (דף לג:) מתעסק שהיה נופח בשופר ועלתה לו[ג] בידו תקיעה:

ומנא תימרא דתנן. גבי זריקת דם תימה מאי מולמיה דהך מהיא דכהן שעולה לדוכן ויש לומר דגבי כהן שמתכוין לצרך ולהוסיף יכול להיות שעובר מע"ג ללאו זמניה הוא מבל כאן שאין מתכוין להוסיף אלא לצורך מי ללאו מסוס לחשיב זמניה אלא מפני שאין מתכוין לשם מצוה עובר משום גל מוסיף מין לו לעבור מי ללאו משום לחשיב זמניה אלא ולמי מתרצינן לה לאו בתוקע לשיר דלמא דקא מנבח נבוחי [ט]א"ל אביי אלא מעתה[ז] הישן בשמיני בסוכה ילקה אמר לו שאני אומר מצות אינו עובר עליהן אלא בזמנן. מתיב רב שמן בר אבא [י]מנין לכהן שעולה לדוכן שלא יאמר הואיל ונתנה לי תורה רשות לברך את ישראל אוסיף ברכה אחת משלי כגון [כ]ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם ת"ל [ל]לא תוסיפו על הדבר והא הכא כיון דריהיב ליה עברה ליה זמניה וקתני דעבר הכא במאי עסקינן בדלא סיים והתניא סיים סיים ברכה אחת והתניא סיים כל ברכותיו שאני הכא כיון דאלו מתרמי ליה צבורא אחרינא [מ]הדר מברך כוליה יומא זמניה הוא ומנא תימרא דתנן [ס]הניתנין במתנה אחת שנתערבו בניתנין מתנה אחת ינתנו מתנה[ג] אחת מתן ד' במתן ד' ינתנו במתן ד' מתן ד' במתן אחת ר"א אומר ינתנו במתן ד' רבי יהושע אומר [ה]ינתנו במתן אחת אמר לו ר"א הרי הוא עובר על [ג]בל תגרע אמר לו ר' יהושע הרי הוא עובר על בל תוסיף א"ל ר"א לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו[ו] אמר לו ר' יהושע לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו ועוד אמר רבי יהושע כשלא נתת עברת על בל תגרע ולא עשית מעשה בידך כשנתת עברת על בל תוסיף ועשית מעשה בידך והא הכא כיון דיהיב ליה מתנה[פ] מבכור עברה ליה לזמניה וקתני דעבר משום בל תוסיף לאו משום דאמרינן כיון דאילו מתרמי ליה בוכרא אחרינא הדר מזה מיניה כוליה יומא זמניה [ממאי][י] דלמא קסבר ר' יהושע מצות עובר עליהן אפי' שלא בזמנן אנן הכי קאמרינן רב שמן בר אבא מ"ט שביק מתני' ומותיב מברייתא לותיב ממתניתין[ז] מתניתין מ"ט לא מותיב כיון דאילו מתרמי ליה בוכרא אחרינא בעי מזה מיניה כוליה יומא זמניה הוא ברייתא נמי כיון דאי מתרמי צבורא אחרינא הדר מברך כוליה יומא זמניה ורב שמן בר אבא התם לא סגי דלא יהיב הכא אי בעי מברך אי בעי לא מברך רבא אמר לצאת לא בעי כוונה לעבור בעי כוונה והא מתן דמים לרבי יהושע דלעבור[פ] ולא בעי כוונה אלא אמר רבא לצאת לא בעי כוונה לעבור בזמנו לא בעי כוונה [ש]שלא בזמנו בעי כוונה. [ט]אמר ליה ר' זירא לשמעיה איכוון דקא משמע לן. לימא"ג דמתעסק הוה יצא, למצות אין צריכות כוונה: זמן המקרא. שלא קריאת שמע, והוא היה קורא בתורה פרשת שמע: קורא להגיה. אף קרייה אין כאן אלא מגמגם: דקא מנבח נבוחי. ואינו תוקע כשיעור תקיעה המפורש במשנתנו בפ' לחרון (דף לג:): אלא מעתה. דשאין מתכוין למצוה כמתכוין דמי: הישן בשמיני בסוכה. שאלה לשום מצוה: ילקה. שהרי מוסיף על מצוה, ועובר משום בל תוסיף: מצות אין עובר עליהן. בגל מוסיף אלא בזמנן, כגון חשבת המינין בלולב וה' טוטפות בתפלין חשב ציציות בטלית[ט], אבל תוספת יום על ימים או שעה על שעה אין זה מוסיף: בשלא סיים. אלא הוסיפה בחשבע: והא סיים קתני[פ]. בגרייתא: הניתנין במתנה אחת. כגון שכור שנתערב בשל בכור אחרים או בשל מעשר: ינתנו מתנה אחת. והרי יש בה משניהן ועולה לשניהן: מתן ארבע. שלמים ושם ועולה ותודה: דלמא קסבר רבי יהושע כו'. ומתרתי הוה ממתני' ומגרייתא לימא לאותובי לרבא: אנן הכי אמרינן. אין דמייתין סייעתא מהא דטעמא משום דאי הדר מתרמי ליה כו', הכי קאמרינן ליה לרב שמן: מאי טעמא שבק מתניתין כו'. שהק מתניתין הניתנין במתנה אחת. משנה היא בשחיטת קדשים: לותיב ממתניתין. דאילו למקשוי: לא סגי דלא יהיב. אי הדר מתרמי ליה, דקדשים לא מפסיד: לצאת לא בעי כוונה. דאלו מתכוין יוצא ידי חובתו: לעבור בעי כוונה. שיתכוין לשום מצוה, ומי לא לא עבר: והא מתן דמים כו'. שאין מתכוין בשחר מתנותיו לשם בכור, וקאמר רבי יהושע הרי הוא עובר על בל תוסיף:

מיכוון דתנן [ס]הניתנין במתנה אחת שנתערבו בניתנין מתנה אחת ינתנו מתנה[ג] אחת מתן ד' במתן ד' ינתנו במתן ד' מתן ד' במתן אחת ר"א אומר ינתנו במתן ד' רבי יהושע אומר [ה]ינתנו במתן אחת אמר לו ר"א הרי הוא עובר על [ג]בל תגרע אמר לו ר' יהושע הרי הוא עובר על בל תוסיף א"ל ר"א לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו[ו] אמר לו ר' יהושע לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו ועוד אמר רבי יהושע כשלא נתת עברת על בל תגרע ולא עשית מעשה בידך כשנתת עברת על בל תוסיף ועשית מעשה בידך והא הכא כיון דיהיב ליה מתנה[פ] מבכור עברה ליה לזמניה וקתני דעבר משום בל תוסיף לאו משום דאמרינן כיון דאילו מתרמי ליה בוכרא אחרינא בעי מזה מיניה כוליה יומא זמניה הוא ברייתא נמי כיון דאי מתרמי צבורא אחרינא הדר מברך כוליה יומא זמניה ורב שמן בר אבא התם לא סגי דלא יהיב הכא אי בעי מברך אי בעי לא מברך רבא אמר לצאת לא בעי כוונה לעבור בעי כוונה והא מתן דמים לרבי יהושע דלעבור[פ] ולא בעי כוונה אלא אמר רבא לצאת לא בעי כוונה לעבור בזמנו לא בעי כוונה [ש]שלא בזמנו בעי כוונה. [ט]אמר ליה ר' זירא לשמעיה

איכוון [ס]הניתנין במתנה אחת שנתערבו בניתנין מתנה אחת ינתנו מתנה[ג] אחת מתן ד' במתן ד' ינתנו במתן ד' מתן ד' במתן אחת ר"א אומר ינתנו במתן ד' רבי יהושע אומר [ה]ינתנו במתן אחת אמר לו ר"א הרי הוא עובר על [ג]בל תגרע אמר לו ר' יהושע הרי הוא עובר על בל תוסיף א"ל ר"א לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו[ו] אמר לו ר' יהושע לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו ועוד אמר רבי יהושע כשלא נתת עברת על בל תגרע ולא עשית מעשה בידך כשנתת עברת על בל תוסיף ועשית מעשה בידך והא הכא כיון דיהיב ליה מתנה[פ] מבכור עברה ליה לזמניה וקתני דעבר משום בל תוסיף לאו משום דאמרינן כיון דאילו מתרמי ליה בוכרא אחרינא בעי מזה מיניה כוליה יומא זמניה הוא ברייתא נמי כיון דאי מתרמי צבורא אחרינא הדר מברך כוליה יומא זמניה ורב שמן בר אבא התם לא סגי דלא יהיב הכא אי בעי מברך אי בעי לא מברך רבא אמר לצאת לא בעי כוונה לעבור בעי כוונה והא מתן דמים לרבי יהושע דלעבור[פ] ולא בעי כוונה אלא אמר רבא לצאת לא בעי כוונה לעבור בזמנו לא בעי כוונה [ש]שלא בזמנו בעי כוונה. [ט]אמר ליה ר' זירא לשמעיה

דתנן [ס]הניתנין במתנה אחת שנתערבו בניתנין מתנה אחת ינתנו מתנה[ג] אחת מתן ד' במתן ד' ינתנו במתן ד' מתן ד' במתן אחת ר"א אומר ינתנו במתן ד' רבי יהושע אומר [ה]ינתנו במתן אחת אמר לו ר"א הרי הוא עובר על [ג]בל תגרע אמר לו ר' יהושע הרי הוא עובר על בל תוסיף א"ל ר"א לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו[ו] אמר לו ר' יהושע לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו ועוד אמר רבי יהושע כשלא נתת עברת על בל תגרע ולא עשית מעשה בידך כשנתת עברת על בל תוסיף ועשית מעשה בידך והא הכא כיון דיהיב ליה מתנה[פ] מבכור עברה ליה לזמניה וקתני דעבר משום בל תוסיף לאו משום דאמרינן כיון דאילו מתרמי ליה בוכרא אחרינא בעי מזה מיניה כוליה יומא זמניה הוא ברייתא נמי כיון דאי מתרמי צבורא אחרינא הדר מברך כוליה יומא זמניה ורב שמן בר אבא התם לא סגי דלא יהיב הכא אי בעי מברך אי בעי לא מברך רבא אמר לצאת לא בעי כוונה לעבור בעי כוונה והא מתן דמים לרבי יהושע דלעבור[פ] ולא בעי כוונה אלא אמר רבא לצאת לא בעי כוונה לעבור בזמנו לא בעי כוונה [ש]שלא בזמנו בעי כוונה. [ט]אמר ליה ר' זירא לשמעיה

מיכוון [ס]הניתנין במתנה אחת שנתערבו בניתנין מתנה אחת ינתנו מתנה[ג] אחת מתן ד' במתן ד' ינתנו במתן ד' מתן ד' במתן אחת ר"א אומר ינתנו במתן ד' רבי יהושע אומר [ה]ינתנו במתן אחת אמר לו ר"א הרי הוא עובר על [ג]בל תגרע אמר לו ר' יהושע הרי הוא עובר על בל תוסיף א"ל ר"א לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו[ו] אמר לו ר' יהושע לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו ועוד אמר רבי יהושע כשלא נתת עברת על בל תגרע ולא עשית מעשה בידך כשנתת עברת על בל תוסיף ועשית מעשה בידך והא הכא כיון דיהיב ליה מתנה[פ] מבכור עברה ליה לזמניה וקתני דעבר משום בל תוסיף לאו משום דאמרינן כיון דאילו מתרמי ליה בוכרא אחרינא בעי מזה מיניה כוליה יומא זמניה הוא ברייתא נמי כיון דאי מתרמי צבורא אחרינא הדר מברך כוליה יומא זמניה ורב שמן בר אבא התם לא סגי דלא יהיב הכא אי בעי מברך אי בעי לא מברך רבא אמר לצאת לא בעי כוונה לעבור בעי כוונה והא מתן דמים לרבי יהושע דלעבור[פ] ולא בעי כוונה אלא אמר רבא לצאת לא בעי כוונה לעבור בזמנו לא בעי כוונה [ש]שלא בזמנו בעי כוונה. [ט]אמר ליה ר' זירא לשמעיה

**אי

אֲבָל הָכָא - כאן, בתוקע לשיר, הרי בתקיעת שופר, 'זִכְרוֹן תְּרוּעָה' **כְּתִיב** - נאמר (ויקרא כג כד), שמשמע מכך שצריך שיכוין את לבו לשמוע את קול השופר[א], **וְהַאי** - והתוקע לשיר, **מִתְעַסֵּק בְּעַלְמָא הוּא**, דהיינו, שאינו מתכוין למעשה שעשה, שכוונתו לתקיעה של שיר ולא לתקיעה של מצוה, וגם אינו נהנה בתקיעתו שנאמר שמחמת ההנאה יחשב כמי שנתכוין לתקוע, ולא יצא ידי חובתו, וכפי ששנינו לקמן (נב:) שהמתעסק בתקיעת שופר לא יצא ידי חובתו[ב], **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיענו רבא שאף בתקיעת שופר אין צריך כוונה למצוה[ג], ואף התוקע לשיר יצא[ד].

הגמרא מקשה על דברי רבא ממשניות וברייתא:

אומרת הגמרא, **אַלְמָא קָסָבַר רָבָא** - מוכח שסובר רבא[ה], **שְׁמִטּוֹת אֵין צְרִיכוֹת כַּוָּנָה**, שבקיום מעשה המצוות בלבד בלא כוונה לשם מצוה יוצאים ידי חובה. **אֵיתִיבֵיהּ** - הקשו בני הישיבה על רבא, שנינו במשנה (נדרים יג.), **הָיָה קוֹרֵא בַּתּוֹרָה וְהִגִּיעַ זְמַן הַמִּקְרָא** - זמן קריאת שמע, ובסדר קריאתו בתורה קרא את פרשיות קריאת שמע, **אִם כִּוֵּן לִבּוֹ, יָצָא', וְאִם לָאו** - ואם לא כיון לבו, **לֹא יָצָא.** מבררת הגמרא, **מַאי** - מהו הפירוש במה שאמרה המשנה 'אם כוון לבו', **לָאו** - האם לא **שִׁכְוֵּן לִבּוֹ לָצֵאת** ידי חובת קריאת שמע, ומוכח מכך, שדווקא אם נתכוין לצאת יצא ידי חובה, אבל אם לא נתכוין לצאת לא יצא, ומוכח מכך שמצוות צריכות כוונה. מתרצת הגמרא, **לֹא** - אין זה פירוש המשנה, אלא פירוש המשנה הוא, שכיון לבו **לִקְרוֹת** בתורה, אבל אין צריך שיכוון לצאת ידי חובת קריאת שמע. תמהה הגמרא, וכי ניתן לומר שכוונת המשנה היא לכוונה **לִקְרוֹת, הָא קָא** קָרֵי - הרי אנו מדברים באדם שקורא בתורה, ומה שייך לומר על כך שהוא מכוון לקרות בתורה. משיבה הגמרא, המשנה מדברת **בְּמִי שקוֹרֵא** כדי **לְהַגִּיהַּ** את ספר התורה אם יש בו טעות, שבקריאתו אינו מתכוין כלל לקריאה, אלא הוא מגמגם בלשונו ואינו מקפיד לקרוא כראוי[ו], ואמרה המשנה שאם כשקרא פרשיות קריאת שמע כיון לקרוא אותם כראוי, יצא ידי חובתו.

אומרת הגמרא, **תָּא שְׁמַע** - בא ושמע ראיה לדבר, ששנינו במשנתנו (נעיל מ:) **הָיָה עוֹבֵר אֲחוֹרֵי בֵּית הַכְּנֶסֶת אוֹ שֶׁהָיָה בֵּיתוֹ סָמוּךְ לְבֵית הַכְּנֶסֶת, וְשָׁמַע קוֹל שׁוֹפָר אוֹ קוֹל קריאת הַמְּגִלָּה, אִם כִּוֵּן לִבּוֹ** בשמיעתו **יָצָא, וְאִם לָאו** - ואם לא כיון לבו, **לֹא יָצָא,** מבררת הגמרא, **מַאי** - מהו פירוש המשנה במה שאמרה 'אם כוון לבו', **לָאו** - האם אין הפירוש ש**אִם כִּוֵּן לִבּוֹ לָצֵאת** ידי חובת תקיעת שופר או מקרא מגילה, יצא, אבל אם לא נתכוין לצאת לא יצא, ומוכח מכך שמצוות צריכות כוונה, וקשה מכאן על רבא. מתרצת הגמרא, **לֹא**, אין זה פירוש המשנה, אלא פירוש המשנה הוא שכיון לבו **לִשְׁמוֹעַ** את קול השופר או את קול הקורא במגילה. תמהה הגמרא, וכי ניתן לומר שכוונת המשנה היא לכוונה **לִשְׁמוֹעַ, וְהָא** - והרי המשנה מדברת **במי שָׁמַע**, ואיזו כוונה צריך הוא בזה. משיבה הגמרא, השומע קול שופר ייתכן שיהיה **סָבוּר** שאין זה קול שופר אלא קול **חֲמוֹר בְּעַלְמָא הוּא**, ואמרה המשנה שצריך לכוין את לבו להבחין אם הוא קול שופר או נערת חמור[ח].

א. **כן** נראה מדברי רבינו חננאל (ד"ה פסיקתא).

ב. **תוספות** (ד"ה מנלן). דהיינו, שהיינו סבורים לומר שהמשנה לקמן (נב:) שאמרה שהמתעסק בתקיעת שופר לא יצא, כוונתה לא רק למי שנופח בשופר ויצא ממנו קול, שכלל לא נתכוין לתקיעה [ראה בהערה להלן], אלא גם למי שנתכוון לתקוע לשם שיר. הגמרא מבארת שני טעמים מדוע היינו יכולים לומר ששונה הדין בתוקע לשיר ממי שכפאוהו לאכול מצה, א. שבתקיעת שופר נאמר 'זכרון'. ב. שהתוקע לשיר הוא מתעסק. וביאר הפני יהושע (ד"ה מנלן), שבאמת היה די שתאמר הגמרא טעם אחד מדוע שונה תוקע לשיר ממי שכפאוהו לאכול מצה, אלא שכדי שיהיה התירוץ מרווח יותר, הביאה הגמרא שיש שני טעמים להחמיר יותר בתוקע לשיר. וראה במרומי שדה (ד"ה מנלן) שהביא שיש ראשונים שנראה מדבריהם שאינם גורסים 'זכרון תרועה כתיב', אלא אמרה הגמרא רק 'אבל הכא מתעסק בעלמא הוא'. והרמב"ן (מלחמת ה' ד"ה אמר הכותב דרבנו) גרס 'אבל הכא כוונת הלב בעינן', וכן נראה שגרס רבינו חננאל (ד"ה פסיקתא), ולגירסא זו לא אמרה הגמרא שהיינו סבורים שתוקע לשיר מתעסק הוא, אלא שאף שבאכילת מצה אין צריך כוונה למצוה, בתקיעת שופר צירך כוונה למצוה.

ג. **ואף** שביארה הגמרא שהיה מקום לחלק בין הדין של כפאוהו לאכול מצה לדין של תוקע לשיר, מכל מקום רבא למד מתוך הדין ששלחו לאבוה דשמואל שגם תוקע לשיר יצא. וביאר הריטב"א (ד"ה מנלן), שרבא סבר, שאין לומר שהטעם במי שכפאוהו לאכול מצה יצא, הוא מפני שנהנה, מפני שהחילוק בין נהנה ללא נהנה אינו שייך אלא באיסורים, אבל במצוות עשה אין לחלק בין דבר שנהנה בו לדבר שלא נהנה בו. והפני יהושע (יעיל ע"מ נרס"י ד"ה מהו) ביאר, שאין לומר שהטעם שמי שכפאוהו לאכול מצה יצא כיון שנהנה, שכיון שאינו רוצה להנות באכילתו, שהרי אכל רק משום שכפאוהו לאכול, ודאי אינו נחשב כאוכל בכוונה, שהרי אף מי שכפאוהו לאכול חלב אינו חייב חטאת אף על פי שנהנה, שאין ההנאה מועילה להחשיבו כמתכוין לאכול. והטעם השני האמור בגמרא שבתקיעת שופר נאמר 'זכרון', ביאר הפני יהושע (ד"ה מנלן), שסבר רבא שפסוק זה נדרש לדרשה אחרת, ואין ללמוד ממנו שצריך כוונה בתקיעת שופר. וכיון שסבר רבא שהטעמים לחלק בין כפאוהו לאכול מצה לתוקע לשיר, אין בהם כדי לחלק, יכל רבא ללמוד ממה ששלחו לאבוה דשמואל שכפאוהו לאכול מצה יצא, שגם תוקע לשיר יצא. ומכל מקום כיון שיש מקום לטעות ולחלק ביניהם, הוצרך רבא לומר שהוא הדין בתוקע לשיר.

ד. **שתוקע** לשיר אינו בכלל מתעסק האמור במשנה לקמן (נב:) שלא יצא, אלא שם מדובר במי שכלל לא נתכוין לתקוע בשופר, אלא נפח בשופר ויצאה ממנו תקיעה, אבל התוקע לשיר שמתכוין לתקוע בשופר יצא. ריטב"א (ד"ה מנלן) על פי הגמרא לקמן (נב:). אמנם רש"י (ד"ה קא משמע) כתב, שהשמיענו רבא שהתוקע לשיר יצא אף שהוא מתעסק. ותמה המהרש"א (נרס"י), שלשון רש"י מורה שלרבא כל מתעסק יצא, וזה ודאי אינו שהרי מפורש הוא במשנה לקמן (נב:) שהמתעסק לא יצא, ואם כן היה לרש"י לומר שהשמיענו רבא שהתוקע לשיר אינו מתעסק. ויישב הפני יהושע (נרס"י ד"ה קמ"ל), שלשון מתעסק כולל גם תוקע לשיר, ועל זה כתב רש"י שאף שהוא מתעסק יצא, אבל ודאי אין כוונת רש"י לומר שתוקע לשיר נחשב מתעסק, אלא שהשמיענו רבא שתוקע לשיר, שהוא נכלל בלשון מתעסק, אינו נחשב מתעסק, ואינו בכלל האמור במשנה שהמתעסק לא יצא. שמתעסק שלא יצא, היינו רק הנופח בשופר ויצאה ממנו תקיעה, שלא נתכוין כלל לתקוע.

כן הוא ביאור הגמרא בפשטות, וכן נראה מרהיטות לשון רש"י (ד"ה מהו), אולם בחידושי הר"ן (ד"ה לפיכך) ביאר, שכוונת הגמרא ב'מהו דתימא' היא, שהיה ניתן לומר, שממה ששלחו לאבוה דשמואל שמי שכפאוהו לאכול מצה, אין ראיה שמצוות אין צריכות כוונה, שיש לומר שבאמת מצוות צריכות כוונה, והטעם שמי שכפאוהו לאכול מצה יצא הוא מפני שהוא נהנה באכילתו, וההנאה מועילה במקום כוונה למצוה, אבל תוקע לשיר שאין בו הנאה אינו אלא מתעסק [שאם מצוות צריכות כוונה, כל שאינו מתכוין בעשיית המצוה לשם קיום המצוה, הרי הוא נקרא מתעסק. מגיד משנה (שופר פ"ג ה"ד)], והשמיענו רבא שאף תוקע לשיר יצא, שהטעם בדין שכפאוהו לאכול מצה יצא הוא לא מחמת ההנאה אלא מפני שמצוות אין צריכות כוונה. וראה בקהילות יעקב (סנה סי' נה) שתמה, שמה שאמרו שהמתעסק בחלבים ובעריות חייב, הוא מפני שמשום ההנאה אנו אומרים שעשיית המעשה מתיחסת לעושה אף שהיה מתעסק, או שההנאה מועילה ככוונה לעשות את המעשה, אבל איך אפשר לומר שתועיל ההנאה במקום כוונה ויחשב כאילו כיוון לצאת בזה ידי חובת המצוה. וכתב, שצריך לומר שלהבנה זו, כל מה שצריך כוונה במצוות, הוא מפני שבלא כוונה אין נחשב כלל שעשה את מעשה המצוה, שאם היתה בעשיתו כוונה אחרת, נמצא שלא עשה את מעשה המצוה אלא מעשה אחר, וכל זה הוא רק במצוות שאין בהם הנאה, אבל במצוות שיש בהם הנאה, מחמת ההנאה נחשב שעשה את מעשה המצוה גם כשלא נתכוין. וראה בלחם משנה (שופר פ"ג ה"ד) בכוונת המגיד משנה (שם) שפירש גם כן בדרכו של הר"ן, אלא שהמגיד משנה פירש שהחילוק בין מצה לשופר הוא, שמצה היא מצוה שיש בה עשייה, ויש לומר שבה אין צריך כוונה, אבל שמיעת קול שופר שאין בה מעשה, צריך בה כוונה למצוה.

ה. **המגיד** משנה (שופר פ"ג ה"ד) פירש על פי דרכו (רמב"ם העתה לעיל), שהטעם שלמדה הגמרא שמצוות אין צריכות כוונה רק מדברי רבא, ולא למדה כן ממה ששלחו לאבוה דשמואל שכפאוהו לאוכל מצה יצא, הוא מפני שאין הכרח שטעם הלכה זו הוא מפני שמצוות אין צריכות כוונה, וכמבואר בהערה לעיל.

ו. **ואף** שלא בירך את ברכות קריאת שמע לא לפניה ולא לאחריה, יצא ידי חובתו, כיון שברכות קריאת שמע אינן מעכבות. תוספות בברכות (יג. ד"ה היה) בשם הירושלמי. אכן ידי ברכות לא יצא, ויחזור אחר כך ויאמר את הברכות, ויסמוך איזה פסוק שבתורה לברכת אהבת עולם. מאירי (ברכות סה ד"ה אמר).

בפשטות המשנה מדברת כשלא אמר 'ברוך שם כבוד מלכותו' אחר שקרא פסוק שמע ישראל, שהרי אם אמר ברוך שם, מסתמא נתכוין למצות קריאת שמע, והוכיח מכאן הביאור הלכה (סי' סג ד"ה אמר) כשיטת הפוסקים שאמירת ברוך שם אינה מעכבת מלצאת ידי חובת קריאת שמע. אמנם הצל"ח (ברכות סה ד"ה היה) כתב, שהמשנה מדברת כשאמר ברוך שם, ואמנם כשאמר ברוך שם ודאי דעתו היא לצאת ידי חובת קריאת שמע, מכל מקום חידוש המשנה הוא, שאף אם כשקרא פסוק ראשון לא נתכוין לצאת, גם כן יצא.

ז. **רש"י** (ד"ה קורא). ורבינו חננאל (ד"ה וימיניה) והתוספות בברכות (יג. ד"ה נקורא) פירשו, שהקורא להגיה אינו קורא כפי שיש לקרות את תיבות התורה על פי מסורת הקריאה, אלא הוא קורא כפי שהם כתובות בתורה, ותיבה שנכתבת חסירה, קורא אותה כאילו היא חסירה, ואמרה המשנה שרק אם כיון לבו בפרשיות קריאת שמע לקרות כפי המסורת יצא. אך כתבו התוספות, שלפי זה צריך לומר שמה שאמרה המשנה 'אם כוון לבו' אין זה דווקא, אלא הכוונה היא שכיון לקרוא כהלכתן על פי הנקודות ומסורת הקריאה. והריטב"א (ד"ה נקורא) פירש, שהקורא להגיה, כיון שאין כוונתו כלל לקריאה אלא כדי להגיה את הספר, אף אם קרא את פרשיות קריאת שמע כהלכתן לא יצא, שהרי הוא כמתעסק שאינו יוצא אף אם מצוות אין צריכות כוונה, ולכן צריך שיכוון לבו לקרות.

ח. **ראה** רבינו חננאל (ד"ה ת"ש). ותמה הטורי אבן (ד"ה לא), שאמנם יישבה הגמרא את

אבל הבא. מוקע לשיר מתעסק בעלמא הוה ולקמן בפרק בתרא (דף לג:) תנן המתעסק לא יצא: **אבל** נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע שומע לא יצא. [ה] לא הוה מצי למימר כגון שלא נתכוון משמיע להוציא השומע דמשמע ליה כדדייק בסוף סוגיא משמיע לעצמו דומיא דשומע לעצמו [ו] אלמא [לא ק"ל] נעי כוותה:

דקא מנבח נבוחי. פי' נקוגט' לאיזו מוקע כשיעור תקיעה המפורש במשנתנו וקשיא דאם כן אפילו נתכוון נמי לא נפיק ונראה לי מנבח נבוחי שאין מתכוין לתקוע שיעור תקיעה ותקע שיעור תקיעה ושמע כך רוצה לומר נקוגט' מי נמי כעין שפירש נקוגט' לקמן בפרק בתרא (דף לג:) מתעסק שהיה נופח בשופר ועלתה לו [ז] בידו תקיעה:

ומנא תימרא דתנן. גבי זריקת דם תימה מאי מולמיה דהך מהיה דכהן שעולה לדוכן ויש לומר דגבי כהן שמתכוין לברך ולהוסיף יכול להיות שעובר מע"ג דלמו זמניה הוא מכל כמן שאין מתכוין להוסיף ואיזו עושה מלא מחמת ספק אין לו לעבור מי למו משום דחשיב זמניה מלא ולאי מחרינן דחשיב זמניה משום זמנין דלאי מתרמי ליה נוכרא הדר מזה מיניה והוא הדין גבי כהן מהאי טעמא ומ"ת הא דאמר בפ"ק (דף טז: ושם) למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב את השטן והא עבר משום גל תוסיף ועוד אמר בפרק בתרא (דף לד.) שלש תרועות נאמרו בר"ה שיש מבדרי תורה ואחת מבדרי סופרים ואיכא למאן דאמר ג' מבדרי סופרים והשתא עבר משום גל תוסיף מע"ג דכבר עבר [ח] וינאו מכל מקום מי מתרמי ליה לבורא מחריגא הדר ותקע וחשיב זמניה ועוד לאפי' נאו זמניה כיון דמתכוין לשם מצוה עובר משום גל מוסיף לאפי' נאו זמניה כיון דלאו מתכוין להוסיף דחשיב לכתחלה בשעת מעשה ולא חשיב ליה לעבור משום גל תוסיף א"ל כלפרישית בפ"ק (דף טז: ושם) שלש שייך גל תוסיף בעשיית המצוה אמי פעמים ובדכת כהנים נמי אפי' מברכין כמה פעמים לנבור אחד אין זה גל תוסיף שלש אם כן מוסיף ברכה אחת כגון יוסף (ה') עליכם ככם (דברים ו) או כיוצא בה וכן אם נטל לולב כמה פעמים ביום או אוכל בפסח כמה זיתים שלא מצה אין זה גל תוסיף וכל הניתנים במתנה אחת אם נתן כמה פעמים במקום אחד אין זה גל תוסיף שלש אם כן נותן במקום אחר וכן בהדס וערבה שגלולב אפילו נותן כמה הדסים וכמה ערבות גלולב אין זה גל תוסיף אפילו למ"ד [ט] צריך לגד שלש אם כן מוסיף אין אחר ומיהו תימה לאפי' זה אם היה נותן כמה חוטין בציצית וכמה פרשיות בתפלין בבית אחד לא היה עובר משום גל תוסיף ומסוכה אין להביא ראיה כאן מה שאין עובר בעשה ד' מחילות אע"ג דאמרינן [י] שאין כהלכתן ושלישית אפי' טפח דכל שכן כשעשה ד' מחילות טפי עדיף להוי תשעה כעין תדורו [יא]: **מתן** ארבע במתן אחת. כגון אם נכור שהוא מתן אחת בדס עולה ושלשה שהם שני מתנות שאין מרגע ולא בדס אמצעי שאין מרגע בד' קרנות דהוה למעלה מחוט המקרע והני למטה [יב]: **לא** נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו. והלכך טוב שלא יגרע המצוה:

לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו. והלכך כיון דיוצא באחד למה נזקקנו ליתן מרגע ועוד טפי עדיף באחד מאגע כמו שמפרש: **דלמא** קסבר רבי יהושע עוברי עליהן שלא בזמנן. והיינו דשמיני בסוכה ילקה לרבי יהושע ודשמיני ספק שביעי לא יחיד [יג] ומיהו לא קיימא מסקנא הכי: **הכא** אי בעי מברך. משמע מכאן לכיון דעלה לדוכן פעם אחת ביום שוב אינו עובר בעשה לחזור להם (במדבר ו) כל היום דהא קאמר אי בעי לא מברך:

למתן

עין משפט נר מצוה

מד א מיי' פ"ג מהל' ק"ש הלכה ו סמג עשין יח טוש"ע ח"א סי' ס סעיף ה:

מה ב מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ד טוש"ע ח"א סי' תקפט סעיף ח:

מו ג מיי' פי"ל מהלכות נשיאות כפים הלכה יב טוש"ע ח"א סי' קכח סעיף כז [רב אלפס פ' הקורא את המגילה דף רעג]:

[ז] מיי' פט"ו מהל' נשיאות כפים ה"ט טוש"ע ח"א קכח סכ"ח:

מז ד ה מיי' פ"ג מהל' פסולי המוקדשין הלכה יג:

מסורת הש"ס עם הוספות

מ) [פסחים דף קיל:], ג) ברכות יג., ג) [לעיל כז: לקמן כט. תוספ' פ"ג], ד) [עירובין לה.], ה) עירובין ק. זבחים פ., ו) [לקמן דף לג:], ז) סנהדרין פח ע"ב ע"ש ובספרי ראה סי' פב, ח) סוכה יא:, ט) סוכה דף ו:, י) סוכה כח:, כ) זבחים דף י:, ל) ע"ז סוכה מז ע"א.

גליון הש"ם

[מכת"י גמ' א"ל אביי. ע"] תוס' סוכה דף מג ע"ג ד"ה אמר מאני וכו'] גמ' שלא בזמנו בעי כוונה. עיין תוס' יומא דף (נז) [נח] ע"ג ד"ה נותן: תוס' ד"ה אבל נתכוין כו' לא הוי מצי לומר. עיין תשובת מהריב"ל ספר מני סי' פה:

תורה אור השלם

א) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ:
[ויקרא כג, כד]

ב) יְיָ אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵכֶם יֹסֵף עֲלֵיכֶם כָּכֶם אֶלֶף פְּעָמִים וִיבָרֵךְ אֶתְכֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָכֶם:
[דברים א, יא]

ג) לֹא תֹסִפוּ עַל הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם וְלֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ לִשְׁמֹר אֶת מִצְוֹת יְיָ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם: [דברים ד, ב]

משנת ראשונים

תלמוד לומר לא תספו על הדבר. הקשו בתוס' והא אמר בהנחנקין (סנהדרין פח:) ובלולב הגזול (סוכה לא.) דמ"ד לולב אין צריך אגד אם הוסיף על ד' מינים אינו עובר משום בל תוסיף קאי, והאי לחודיה קאי, ותירצו דהכא כיון דכולם בפרישת כפים אחת כולהו ברכות כי הדדי נינהו וכעושה חמש בתים בתפילין, דכיון שאין בהם מעשה אלא דבור פרישת כפים אוגדן. **[הריטב"א]**

לא תספו על הדבר. ומה שתקנו חכמים משום גדר, כגון שניות לעריות וכיוצא בהן, זו היא מצוה מן התורה, ובלבד שידע שהם משום הגדר הזה ואינן מפי הקדוש ברוך הוא בתורה.
[רמב"ן, דברים ד ב]

הניתנין במתנה אחת שנתערבו בניתנין מתנה אחת יתנו מתנה אחת. לא משמע לן שום רבותא בהך רישא, אלא מפרש ואזיל עד דאתי לפלוגתייהו דר' אליעזר ור' יהושע. ושמא אתא לאשמועינן דלא נימא דניבעי שתי מתנות אחת לשם קרבן זה ואחת לשם קרבן אחר. **[תוספות הרא"ש, עירובין ק.]**

[המשך בסוף המסכת]

הגהות וציונים

ס] תיבות "זכרון תרועה כתיב והאי" ליתא בכת"י

התם תאכלו מצות אמר רחמנא והא אכליה אבל הכא בענין תקיעות כוונת הלב בעינן וליכא קמ"ל מצות אין צריכות כוונה: **איתיביה** היה קורא בתורה בענין ק"ש והגיע זמן ק"ש אם כוון לבו למצות ק"ש יצא ואם לא כוון לא יצא. ודחינן מתניתין בקורא להגיה. שאינו קורא התיבות בקריאתן אלא ככתיבתם החסרות והיתירות כמות שהן כתובות. לפיכך אם כוון לבו וקרא כמסורת יצא ואם לאו לא יצא: **ת"ש מהא דתנן הכא במתנית'** היה עובר אחורי ביהכ"נ או שהיה ביתו סמוך לכנסת ושמע קול שופר או קול מקרא מגילה אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא אע"פ שזה שמע וזה שמע זה כוון לבו וזה [אה"ח 19/06/2018 נר] לא כוון לבו לצאת וש"מ מצות צריכות כוונה. ודחינן כוון לבו לשמוע ולהבחין אם הוא תקיעת בן אדם או צהלת סוס: **איתיביה** נתכוון [ס] משמיע לא יצא הא היכי משכחת לה לאו בתוקע לשיר קשיא לרבה ופריק לא דקא מנבח נבוחי. כלומר אינה תקיעה שלימה אלא כמין נבוח הוא ולפיכך לא יצא אבל אם היתה תקיעה אע"פ שלא נתכוון יצא. אי הכי כי המצות [אין] צריכות כוונה התורה אמרה בסכות תשבו שבעת ימים ואין לך להוסיף על שבעת הימים אי הכי הישן בשמיני בסוכה ילקה על שעבר בבל תוסיף אף על פי שלא נתכוון לישן בסוכה משום מצוה. ודחינן שאני אומר מצות אין עובר עליהן משום בל תוסיף אלא בזמנן: **מותיב** רב שימי בר אביי מנין לכהן שיעלה לדוכן שלא יאמר הואיל וניתנה לי רשות לברך את ישראל אוסיף אני ברכה אחת משלי כגון ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם וגו' ת"ל לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם. (ודחינן כיון דאילו מתרמי ליה ציבורא אחרינא) [וכיון] דסיים כל הברכות עברה לה זמן המצוה וקתני דעובר אם יוסיף ודחינן כיון דאילו מתרמי ליה צבורא אחרינא הדר מברך להו כולה יומא זמניה הוא: **ומנא תימרא דאמרינן כי האי גוונא** דכוליה יומא זמניה הוא דתנן בשחיטת קדשים פ"ח הניתנין מתנה אחת שנתערבו בניתנין מתן אחת יתנו במתן אחת כו' והא הכא כיון דיהיב ליה

חשק שלמה על ר"ח

ס) ג"ל נמכון שומע ולא נמכון משמיע לא יצא.

אֵיתִיבֵיהּ - הקשו בני הישיבה על רבא, שנינו בברייתא לגבי תקיעת שופר, **נִתְכַּוֵּון הַשּׁוֹמֵעַ וְלֹא נִתְכַּוֵּון הַמַּשְׁמִיעַ** - התוקע[ט], או שנתכון **הַמַּשְׁמִיעַ וְלֹא נִתְכַּוֵּון הַשּׁוֹמֵעַ, לֹא יָצָא** השומע, **עַד שֶׁיִּתְכַּוֵּון שׁוֹמֵעַ וּמַשְׁמִיעַ**, ומבארת הגמרא שעל כרחך מוכח מברייתא זו שמצוות צריכות כוונה, שהרי **בְּשִׁלְמָא** מה שאמרה הברייתא, **נִתְכַּוֵּון מַשְׁמִיעַ וְלֹא נִתְכַּוֵּון שׁוֹמֵעַ** לא יצא, ניתן לפרש שאין הפירוש שלא יצא כשלא נתכוין לשם מצוה ומצוות צריכות כוונה, אלא שלא יצא השומע כשלא נתכוין, משום **שִׁפְסְבּוּר** הוא שקול **חֲמוֹר בְּעָלְמָא הוּא** ולא קול שופר, וצריך הוא לכוין להבחין שהוא קול שופר, ואכן אם הבחין שהוא קול שופר שוב אין צריך כוונה לצאת ידי חובת המצוה, **אֶלָּא** מה שאמרה הברייתא, **נִתְכַּוֵּון שׁוֹמֵעַ וְלֹא נִתְכַּוֵּון מַשְׁמִיעַ** לא יצא, **הֵיכִי מַשְׁכַּחַתְּ לָהּ** - באיזה אופן יתכן דבר זה שלא יתכוין התוקע, **לָאו** - האם לא **בְּתוֹקֵעַ לְשֵׁם שִׁיר** וזמר, והכוונה האמורה בברייתא היינו כוונה לשם תקיעת שופר, ואמרה הברייתא שאם לא כיון לא יצא, ומוכח מכך שמצוות צריכות כוונה. מתרצת הגמרא, **דִּלְמָא** - שמא יש לפרש, שמה שאמרה הברייתא שלא נתכוין המשמיע, היינו **דְּקָא מְנַבַּח נַבּוּחֵי** - שנתכוין לתקוע תקיעות קצרות כנביחות, שאין בהם שיעור תקיעה, ואף אם ארע שתקע תקיעות שיש בהם שיעור, לא יצא בהם השומע ידי חובתו', שכיון שלא נתכוין לתקיעות שיש בהם שיעור, הרי הוא מתעסק שלא נתכוין לתקיעה, אבל אם נתכוין לתקוע אלא שלא נתכוין לשם מצוה, יצא, שמצוות אין צריכות כוונה.

★

הגמרא דנה האם גם לענין לעבור בבל תוסיף[י] אין צריך כוונה לשם מצוה, ודי בעשיית מעשה המצוה בלבד כדי לעבור על בל תוסיף: **אָמַר לֵיהּ אַבָּיֵי** לרבא, **אֶלָּא מֵעַתָּה** שאתה אומר שהעושה מעשה מצוה גם כשאינו מתכוין לשם מצוה, הרי זה כמו שמתכוין לשם מצוה, **אִם כֵּן הַיָּשֵׁן בַּיּוֹם הַשְּׁמִינִי** של חג הסוכות **בַּסּוּכָּה**, אף אם אין כוונתו למצות סוכה, **יְלֵקֶה** משום שעבר על בל תוסיף[יא], שהרי הוסיף יום אחד על מה שנאמר (ויקרא כג מב) 'בַּסֻּכֹּת תֵּשְׁבוּ שִׁבְעַת יָמִים', ואף שלא נתכוין לשם מצוה, הרי לדבריך העושה מעשה מצוה בלא כוונה נחשב לו שקיים את המצוה, והלא מקובל בידינו שהישן בסוכה ביום השמיני אינו לוקה[יב]. **אָמַר לוֹ** - השיב לו רבא לאביי, **שֶׁאֲנִי אוֹמֵר, מִצְוֹת אֵינוֹ עוֹבֵר עֲלֵיהֶן** - אינו עובר בבל תוסיף בהוספה על המצוות, **אֶלָּא בִּזְמַנָּן** - כשהוסיף עליהם בזמן שניתן בו לקיים את המצוה, כגון שנטל חמישה מינים בנטילת לולב, או שנתן חמש פרשיות בתפילין, או שהטיל חמש ציציות בטלית[יג], אבל אם הוסיף על המצוה אחר זמנה, כגון שהוסיף על מספר הימים שנאמרו במצוה, או שהוסיף שעה על זמן עשיית המצוה, אינו עובר בכך על בל תוסיף, ואף אם כוונתו היתה לשם המצוה[יד]. וזהו הטעם שהישן בסוכה ביום השמיני אינו לוקה, שהוא מוסיף במצוה לאחר זמנה.

הגמרא מקשה על מה שאמר רבא שאין עוברים בבל תוסיף במוסיף על מצוה לאחר זמנה:

מֵתִיב - הקשה **רַב שְׁמָן בַּר אַבָּא** על רבא, שנינו בברייתא, **מִנַּיִן לְכֹהֵן שֶׁעוֹלֶה לְדוּכָנָן**[טו] לברך את ישראל בברכת כהנים, **שֶׁלֹּא יֹאמַר הוֹאִיל וְנִתְּנָה לִי תּוֹרָה רְשׁוּת לְבָרֵךְ אֶת יִשְׂרָאֵל** בשלש ברכות האמורות בברכת כהנים (במדבר ו כד-כו) שהם 'יְבָרֶכְךָ ה' וְיִשְׁמְרֶךָ', 'יָאֵר ה' פָּנָיו אֵלֶיךָ וִיחֻנֶּךָּ', 'יִשָּׂא ה' פָּנָיו אֵלֶיךָ וְיָשֵׂם לְךָ שָׁלוֹם', **אוֹסִיף** על ברכות אלו עוד **בְּרָכָה אַחַת מִשֶּׁלִּי, כְּגוֹן** לברכם בברכה שבירכם משה (דברים ו ג) 'ה' אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵיכֶם יוֹסֵף עֲלֵיכֶם כָּכֶם אֶלֶף פְּעָמִים', **תַּלְמוּד לוֹמַר** - מלמדנו הכתוב (שם ד ב) 'לֹא תוֹסִיפוּ עַל הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם'[טז]. ומבארת הגמרא את הקושיא, **וְהָא הָכָא** - והרי כאן, בברכת כהנים, **כֵּיוָן דְּבָרִיךְ לֵיהּ** - שכבר סיים הכהן את שלשת הברכות, הרי **עָבְרָה לֵיהּ זְמַנֵּיהּ** - עבר זמן המצוה, **וְקָתָנֵי דְּעָבַר** - ומכל מקום אמרה הברייתא שאם הוסיף עוד ברכה עבר על בל תוסיף, ומוכח שאיסור בל תוסיף הוא אף כשמוסיף לאחר זמן המצוה. מתרצת הגמרא, **הָכָא בְּמַאי עָסְקִינַן** - כאן בברייתא במה מדובר, **בְּדְלָא סַיְּים** - כשעדיין לא סיים הכהן את שלשת הברכות, והוא רוצה להוסיף עוד ברכה באמצע הברכות, שאז עדיין לא עבר זמן המצוה, אבל אם כבר סיים הכהן את שלשת הברכות, לא יעבור בבל תוסיף אם יוסיף עוד ברכה.

מקשה הגמרא, איך ניתן לומר שכהן המוסיף ברכה אחר שסיים את שלושת הברכות אינו עובר בבל תוסיף, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא אחרת[יז], שכהן שהוסיף ברכה אחת משלו אחר **שִׁסַּיְּים** לברך, עובר בבל תוסיף. מתרצת הגמרא, כוונת הברייתא היא, שאם הוסיף ברכה משלו אחר **שִׁסַּיְּים בְּרָכָה אַחַת**, קודם שסיים את כל הברכות, עובר בבל תוסיף, אבל אם הוסיף אחר שסיים את כל הברכות, אינו עובר בבל תוסיף. מקשה הגמרא, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, שכהן שהוסיף ברכה משלו אחר **שִׁסַּיְּים** את **כָּל בִּרְכוֹתָיו** עובר בבל תוסיף, ומוכח שאיסור בל תוסיף הוא אף על הוספה לאחר זמן המצוה. מתרצת הגמרא, אמנם בברכת כהנים המוסיף אחר שסיים את כל הברכות עובר בבל תוסיף, אך אין זה משום שאף לאחר זמן המצוה עוברים בבל תוסיף, אלא **שָׁאנֵי הָכָא** - שונה הדין כאן, בברכת כהנים, **כֵּיוָן דְּאִלּוּ מִתְרְמֵי לֵיהּ צִבּוּרָא אַחֲרִינָא** - שאם יזדמן לו ציבור אחר שעדיין לא התברך בברכת כהנים, **הָדַר** - חוזר הכהן **וּמְבָרֵךְ** שוב ברכת כהנים, נמצא **דְּכוּלֵּיהּ יוֹמָא זְמַנֵּיהּ הוּא** - שכל היום הוא זמן המצוה, ולכן אם הוסיף ברכה מעצמו עובר בבל תוסיף, אבל המוסיף על המצוה לאחר זמנה אינו עובר בבל תוסיף[יט].

מה שאמרה המשנה 'אם כוון לבו' כלפי שומע קול שופר האמור במשנה, אבל עדיין קשה משומע מגילה האמור במשנה, שגם על כך מוסב מה שאמרה המשנה שאם כיון לבו יצא, ובזה אי אפשר לטעות בקול של חמור. וכתב הערוך לנר (ד"ה סנהדרין), שלפירוש רש"י (רמה הערה לעיל) שקורא להגיה היינו שאינו מתכוין לקריאה ואינו מקפיד לקרוא כראוי, יש לפרש שצריך השומע לכוין את לבו להבחין שאין הקורא קורא להגיה. אבל לפירוש התוספות שקורא להגיה היינו שאינו קורא כפי המסורת, לא ניתן לפרש שצריך לכוין שאין הקורא קורא להגיה, שזה פשוט הוא שאם לא דקדק הקורא לקרוא כפי המסורת שלא יצא השומע, ולפירושם לגבי שומע מגילה צריך לפרש, שצריך לכוון את לבו שידע אם הקורא את המגילה הוא בן חיובא שאפשר לצאת ידי חובה בקריאתו, ואינו קטן או נכרי שאין יוצאים ידי חובה בקריאתם. והפרי חדש (סי' תרנ סי"ג) ביאר, שקושיית הגמרא היתה רק ממה שאמרה המשנה אם כיון לבו לגבי שומע קול שופר, אבל לגבי מגילה אין יוצאים ידי חובה בלא כוונה אף לדעת הסוברים שמצוות אין צריכות כוונה, משום שקריאת המגילה היא בשביל פרסומי ניסא, וכשאינו מכוון את לבו אין כאן פרסומי ניסא. וראה בזה עוד בילקוט ביאורים.

ט. ובסמוך תבאר הגמרא מהי הכוונה האמורה בברייתא.

י. תוספות (ד"ה דקא) בפירוש דברי רש"י (ד"ה דקא). פירוש נוסף כתבו התוספות, שלא נתכוין כלל לתקוע, אלא שהיה נופח בשופר, ויצא קול תקיעה, שהרי זה מתעסק האמור במשנה לקמן (נב:) שאינו יוצא ידי חובתו.

יא. נאמר בתורה (דברים יג א) 'את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אתו תשמרו לעשות, לא תסף עליו ולא תגרע ממנו'. שנצטוינו בזה שלא להוסיף על פרטי המצוות שנמסרו בסיני, כגון ליתן חמישה פרשיות בתפילין, או ליטול חמישה מינים בנטילת לולב, והוא הדין שאין להוסיף במשך זמן המצוה, כגון לישון שמונה ימים בסוכה.

יב. בפשטות מבואר בגמרא שהעובר על הלאו של בל תוסיף, לוקה. וכן נקט החינוך (מצוה תנד). אבל הרמב"ם (סנהדרין פי"ט ה"ד) לא מנה לבל תוסיף בין הלאוים שלוקים עליהם. וכתב המנחת חינוך (מצוה תנד), שלדעת הרמב"ם מה שאמרו כאן שהישן בסוכה בשמיני ילקה מחמת בל תוסיף, היינו מכת מרדות.

יג. ריטב"א (ד"ה ולא) ורש"י בעירובין (ו. ד"ה ועוד) מבואר, שלא ניתן לומר שבשמיני אסור לישון בסוכה, שהרי כל בני חוץ לארץ שנוהגים בכל המועדים ספק בימים, ונוהגים גם ביום שאחר המועד את דיני המועד, ישנים בסוכה ביום השמיני של חג הסוכות, שלענין סוכה נוהגים בו כדיני היום השביעי של חג הסוכות.

יד. ראה מגן אברהם (סי' י סק"ג).

טו. ריטב"א (ד"ה ממר ליה) וכפי שמוכח מהמשך הגמרא לגבי כהן שהוסיף בברכת כהנים, ששם ודאי נתכוין לברך.

טז. המקום שבו עומדים הכהנים לברך את ישראל נקרא דוכן.

יז. הכהנים מצווים לברך את ישראל, שנאמר (במדבר ו כג) 'דבר אל אהרן ואל בניו לאמר, כה תברכו את בני ישראל, אמור להם', שיש בכך מצות עשה על הכהנים לברך את ישראל, וראה בזה בסוטה (לח:). והברכות שנצטוו הכהנים לברך את ישראל, הן שלשת הברכות של ברכת כהנים האמורות אחר פסוק זה. והמוסיף על ברכות אלו, הרי הוא עובר על בל תוסיף.

יח. ריטב"א (ד"ה והא).

יט. כתב הריטב"א (ד"ה תלמוד) בשם התוספות, שאין הכהן עובר בבל תוסיף כשהוא מברך ברכה משלו, רק כשהוא מוסיף ברכה יחד עם הברכות האמורות בתורה באותה

אבל הבא. מוקע לשיר מתעסק בעלמא הוה ולקמן בפרק בתרא (דף לג:) תנן המתעסק לא יצא: **אבל** נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע היכי משכחת לה. [ה]לא הוה מצי למימר כגון שלא נתכוון משמיע להוציא השומע דמשמע ליה כדדייק בסוף סוגיא משמיע לעצמו דומיא דשומע לעצמו[ו] אלמא [לא ס"ד] נעי כוונה:

דקא מנבח נבוחי. פי' נקוגט' לאיזו מוקע כשיעור תקיעה המפורש במשנתנו וקשיא דאם כן אפילו נתכוון נמי לא נפיק ונראה לי מנבח נבוחי שאין מתכוין לתקוע שיעור תקיעה ותקע שיעור תקיעה ושמע כך רועה נומר נקוגט' מי נמי כעין שפירש נקוגט' לקמן בפרק בתרא (דף לג:) מתעסק שהיה נופח בשופר ועלתה לו[ז] בידו תקיעה:

ומנא תימרא דתנן. גבי זריקת סם תימה מאי מולמיה דהך מהניא לכהן שעולה לדוכן ויש לומר דגבי כהן שמתכוין לנרך ולהוסיף יכול להיות שעובר מע"ג דלמו זמניה הוא מבל כמן שאין מתכוין להוסיף ואיזו עושה מלא מחמת ספק אין לו לעבור מי למו משום דחשיב זמניה מלא ולמי מחרינן דחשיב זמניה משום זמנין למי מחרמי ליה נוכרא הדר מזה מיניה והוא הדין גבי כהן מהאי טעמא ומ"ת הא למר נפ"ק (דף טו: ושם) למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב את השטן והא עבר משום בל תוסיף ועוד אמר בפרק בתרא (דף לד.) שלש תרועות נאמרו בר"ה שיש מבדרי תורה ואחת מבדרי סופרים ואיכא למאן דאמר ג' מבדרי סופרים והשתא עבר משום בל תוסיף אע"ג דכבר עבר[מ] ויצאו אל מכל מקום אי אחרמי ליה נבורא אחרינא ותקע וחשיב זמניה ועוד לאפוקי למו זמניה כיון דמתכוין לשם מצוה עובר משום בל תוסיף דמסיק רבא בסוף לעבור שלא בזמנו בעי כוונה וי"ל כלפרישית בפ"ק (דף טו: ושם) שלא שייך בל תוסיף בעשיית המצוה אחי פעמים ובדבת בהנים נמי אפוי מברכין כמה פעמים לנבור אחד אין זה בל תוסיף שלא אם כן מוסיף ברכה אחת בגון יוסף (ה') עליכם ככם (דברים ו) או כיוצא בה וכן אם נטל לולב כמה פעמים ביום או אוכל בפסח כמה זיתים שלא מצה אין זה בל תוסיף וכל הניתנים במתנה אחת אם נתן כמה פעמים במקום אחד אין זה בל תוסיף שלא אם כן נותן במקום אחר וכן בהדס וערבה שבלולב אפילו נותן כמה הדסים וכמה ערבות בלולב אין זה בל תוסיף אפילו למ"ד[ס] צריך לגד שלא אם כן מוסיף אין אחר ומיהו תימה לאפוקי זה אם היה נותן כמה חוטין בציצית וכמה פרשיות בתפלין בבית אחד לא היה עובר משום בל תוסיף ומסוכה אין להניח לאיזה כאן מה שאין עובר בעשה ד' מחילות אע"ג לאחרינן[ע] שאין בהלכתן ושלישית אפי' טפח דכל שכן בשעשה ד' מחילות טפי עדיף להוי תשעה כעין תדורו[ו]: **מתן** ארבע במתן אחת. כגון דס נכור שהוא מתן אחת בדס עולה ושלשה שהם שני מתנות שהן אחד ונדע ולא בדס מטאת שהן אחד ונדע מתנות בד' קרנות דההוא למעלה מחוט השקרא והני למטה[פ]: **לא** נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו. והלכך טוב שלא יגרע המצוה:

לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו. והלכך כיון דיוצא באחד למה נזקקנו ליתן אחד ועוד טפי עדיף באחד מאחד כמו שמפרש: **דלמא** קסבר רבי יהושע מצות עובר עליהן שלא בזמנן. והיינו דשמיני בסוכה ילקה לרבי יהושע ודשמיני ספק שביעי לא יחיד[צ] ומיהו לא קיימא מסקנא הכי: **הכא** אי בעי מברך. משמע מכאן לכיון דעלה לדוכן פעם אחת ביום שוב אינו עובר בעשה לחמור להם (במדבר ו) כל היום דהא קאמר אי בעי לא מברך:

אבל הבא[א] זכרון תרועה כתיב והאי[ב] מתעסק בעלמא הוא קמ"ל אלמא קסבר רבא[ג] מצות אין צריכות כוונה איתיביה[ד] היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא מאי לאו לא כוון לבו לצאת לא לקרות לקרות הא קא קרי **בקורא** להגיה. ת"ש[ג] היה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא מאי לאו אם כוון לבו לצאת לא לשמוע לשמוע והא שמע סבור חמור בעלמא הוא. איתיביה[ה] נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע משמיע ולא נתכוון שומע לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע בשלמא נתכוון משמיע ולא נתכוון שומע כסבור חמור בעלמא הוא אלא נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע היכי משכחת לה לאו בתוקע לשיר דלמא דקא מנבח נבוחי[ו] א"ל אבי אלא מעתה[ז] הישן בשמיני בסוכה ילקה אמר לו שאני אומר מצות אינו עובר עליהן אלא בזמנן. מתיב רב שמן בר אבא[ח] מנין לכהן שעולה לדוכן שלא יאמר הואיל ונתנה לי תורה רשות לברך את ישראל אוסיף ברכה אחת משלי כגון[ט] ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם ת"ל[י] לא תוסיפו על הדבר והא הכא כיון דבריך ליה עברה ליה זמניה וקתני דעבר הכא במאי עסקינן בדלא סיים והתניא סיים סיים ברכה אחת והתניא סיים כל ברכותיו שאני הכא כיון דאלו מתרמי ליה צבורא אחרינא[יא] הדר מברך כוליה יומא זמניה הוא ומנא תימרא דתנן[כ] הניתנין במתנה אחת שנתערבו בניתנין מתנה אחת[ל] אחת מתן ד' במתן ד' ינתנו במתן ד' מתן ד' במתן אחת ר"א אומר ינתנו במתן ד' רבי יהושע אומר[מ] ינתנו במתן אחת אמר לו ר"א הרי הוא עובר על[נ] בל תגרע אמר לו ר' יהושע הרי הוא עובר על בל תוסיף א"ל ר"א לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו[ס] אמר לו ר' יהושע לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו ועוד אמר רבי יהושע כשלא נתת עברת על בל תגרע ולא עשית מעשה בידך כשנתת עברת על בל תוסיף ועשית מעשה בידך והא הכא כיון דיהיב ליה מתנה[ס] מבכור עברה ליה לזמניה וקתני דעבר משום בל תוסיף לאו משום דאמרינן כיון דאילו מתרמי ליה בוכרא אחרינא הדר מזה מיניה כוליה יומא זמניה [ממאי[ע]] דלמא קסבר ר' יהושע מצות עובר עליהן אפי' שלא בזמנן אנן הכי קאמרינן רב שמן בר אבא מ"ט שביק מתני' ומותיב מברייתא לותיב ממתניתין[פ] מתניתין מ"ט לא מותיב כיון דאילו מתרמי ליה בוכרא אחרינא בעי מזה מיניה כוליה יומא זמניה הוא ברייתא נמי כיון דאי מתרמי צבורא אחרינא הדר מברך כוליה יומא זמניה ורב שמן בר אבא התם לא סגי דלא יהיב הכא אי בעי מברך אי בעי לא מברך רבא אמר לצאת לא בעי כוונה לעבור בעי כוונה והא מתן דמים לרבי יהושע דלעבור[צ] ולא בעי כוונה אלא אמר רבא לצאת לא בעי כוונה לעבור בזמנו לא בעי כוונה[ק] שלא בזמנו בעי כוונה.[ו] אמר ליה ר' זירא לשמעיה איכוון

למתן דתנן[ע] תיבות "זכרון תרועה כתיב והאי" ליתא בכת"י

(וכ"מ בתוס'), וכ"ה נכון דהא לכאורה מה צריך לקרא דהא מתעסק לא יצא ודוקא גבי מצה יצא דאכיל ונהנה וכן הקשה בס' יום תרועה (דק"ס), ועיין ערוך לנר שמתרץ דבעלמא כה"ג לא מיקרי מתעסק, ורק לענין שופר מדכתיב זכרון תרועה הוא אמינא דהוי מתעסק, עיי"ש: **ג]** לפי הגהת הגליון דלעיל ע"א ע"ל גם כאן **רבה** וכ"ה בראשונים, וכן מוכח בגמרא להלן בסוף העמוד מדאמרינן "רבא אמר" לצאת וכו' ולא אמרינן "הדר אמר רבא" משמע דעד עכשיו לאו רבא אמרה (דק"ס, ערוך לנר, שפת אמת): **ג]** בכת"י **במתנה** וכ"ה בזבחים וברש"י דפו"י: **ד]** [פי' כשהדבר עומד בעצמו ולא כשיש בו דבר אחר. תוי"ט פ"ח דזבחים מ"ב] (גליון): **ה]** בדפו"י וכת"י נוסף **אחת**: **ו]** ס"א (גליון): **ז]** בכת"י ובדפו"י נוסף **אלא ממתניתין** מ"ט וכו': **ח]** בדפו"י וכת"י נוסף **הוא**: **ט]** רש"י גרס כן בגמ' במקום "והתניא סיים" וכ"ה בכת"י, ועיין בריטב"א שהכוונה דקתני בברייתא אחריתא: **י]** דומיא דשומע לעצמו **דקרי ליה נתכוין שומע ומשמיע דיצא** אלמא וכו' כצ"ל (גליון): **כ]** נ"א (גליון) ויש להוסיף **להוציא לא** בעי (הג"ר שמחה מדעסויא): **ל]** תיבת "לו" ליתא בתוס' הרא"ש וברש"י לקמן: **מ]** צ"ל עבר **זמניה ויצא** מ"מ (באה"מ). ובתוס' הרא"ש דכבר **תקעו** ויצאו:

עין משפט
נר מצוה

מד א מיי' פ"ג מהל' ק"ש הלכה ו סמג עשין יח טוש"ע ס"א סי' ס סעיף ה:
מה ב מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ד טוש"ע ס"א סי' תקפט סעיף ח:
מו ג מיי' פי"ל מהלכות נשיאות כפים הלכה יב טוש"ע ס"א סי' קכח סעיף כז [רב אלפס פ' הקורא את המגילה דף רעג]:
[ז] מיי' פט"ו מהל' נשיאות כפים הי"ג טוש"ע ס"א קכח סכ"ח:
מז ד ה מיי' פ"ג מהל' פסולי המוקדשין הלכה יג:

רבינו חננאל

התם תאכלו מצות אמר רחמנא והא אכליה אבל הכא בענין תקיעות כוונת הלב בעינן וליכא קמ"ל מצות אין צריכות כוונה: **איתיביה היה קורא** בתורה בענין ק"ש והגיע זמן ק"ש אם כוון לבו למצות ק"ש יצא ואם לא כוון לא יצא. ודחינן מתניתין בקורא להגיה. שאינו קורא התיבות בקריאתן אלא ככתיבתם החסרות והיתירות כמות שהן כתובות. לפיכך אם כוון לבו וקרא כמסורת יצא ואם לאו לא יצא: **ת"ש מהא דתנן הכא במתנית'** היה עובר אחורי ביהכ"נ או שהיה ביתו סמוך לכנסת ושמע קול שופר או קול מקרא מגילה אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא אע"פ שזה שמע וזה שמע זה כוון לבו וזה לא כוון לבו מאי כוון לבו לצאת וש"מ מצות צריכות כוונה. ודחינן כוון לבו לשמוע ולהבחין אם הוא תקיעת בן אדם או צהלת סוס: **איתיביה נתכוון** ש) משמיע לא יצא הא היכי משכחת לה לאו בתוקע לשיר קשיא לרבה ופריק לא דקא מנבח נבוחי. כלומר אינה תקיעה שלימה אלא כמין נבוח הוא ולפיכך לא יצא אבל אם היתה תקיעה אע"פ שלא נתכוון יצא. אי הכי כי המצות [אין] צריכות כוונה התורה אמרה בסכות תשבו שבעת ימים ואין לך להוסיף על שבעת הימים אי הכי הישן בשמיני בסוכה ילקה על שעבר בבל תוסיף אף על פי שלא נתכוון לישן בסוכה משום מצוה. ודחינן שאני אומר מצות אין עובר עליהן משום בל תוסיף אלא בזמנן: **מותיב רב שמי בר אבי מנין לכהן שיעלה לדוכן** שלא יאמר הואיל וניתנה לי רשות לברך את ישראל אוסיף אני ברכה אחת משלי כגון ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם וגו' ת"ל לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם. (ודחינן כיון דאילו מתרמי ליה ציבורא אחרינא) [וכיון] דסיים כל הברכות עברה לה זמן המצוה וקתני דעובר אם יוסיף ודחינן כיון דאילו מתרמי ליה צבורא אחרינא הדר מברך להו כולה יומא זמניה הוא: **ומנא תימרא דאמרינן כי האי גוונא** דכוליה יומא זמניה הוא דתנן בשחיטת קדשים פ"ח הניתנין מתנה אחת שנתערבו בניתנין מתן אחת ינתנו במתן אחת כו' והא הכא כיון דיהיב ליה

חשק שלמה על ר"ח

ש) ל"ל נמכוין שומע ולא נמכוין משמיע לא יצא.

מסורת הש"ס
עם הוספות

ע) [פסחים דף קיל:], ב) ברכות יג., ג) [לעיל כז: לקמן כט. תוספ' פ"ב], ד) [עירובין לו.], ה) עירובין ק. זבחים פ., ו) [לקמן דף לג:], ז) סנהדרין פח ע"ב ע"ש ובספרי ראה סי' פב, ח) סוכה יא:, ט) סוכה דף ו:, י) סוכה כח:, כ) זבחים דף י:, ל) ע' סוכה מז ע"א.

גליון הש"ם

[מכת"י גמ' **א"ל אביי**. ע"] תוס' סוכה דף מג ע"ב ד"ה **אמר** מצני וכו']: גמ' **שלא בזמנו** בעי כוונה. עיין תוס' יומא דף (נז) [נח] ע"ב ד"ה **נותן**: תוס' ד"ה **אבל נתכוין** כו' **לא** הוי מצי **למימר**. עיין תוספות מהריב"ל ספר מצי סי' פה:

תורה אור השלם

א) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ:
[ויקרא כג, כד]

ב) יְיָ אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵכֶם יֹסֵף עֲלֵיכֶם כָּכֶם אֶלֶף פְּעָמִים וִיבָרֵךְ אֶתְכֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָכֶם:
[דברים א, יא]

ג) לֹא תֹסִפוּ עַל הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם וְלֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ לִשְׁמֹר אֶת מִצְוֹת יְיָ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם:
[דברים ד, ב]

משנת ראשונים

תלמוד לומר לא תספו על הדבר. הקשו בתוס' והא אמר בהנחנקין (סנהדרין פח:) ובלולב הגזול (סוכה לא.) דמ"ד לולב אין צריך אגד אם הוסיף על ד' מינים אינו עובר משום בל תוסיף קאי, ותירצו דהכא כיון דכולם בפרישת כפים אחת כולהו ברכות כי הדדי נינהו וכעושה חמש בתים בתפילין, דכיון שאין בהם מעשה אלא דבור פרישת כפים אוגדן. **[הריטב"א]**

לא תספו על הדבר. ומה שתקנו חכמים משום גדר, כגון שניות לערירות וכיוצא בהן, זו היא מצוה מן התורה, ובלבד שידע שהם משום הגדר הזה ואינן מפי הקדוש ברוך הוא בתורה.
[רמב"ן, דברים ד ב]

הניתנין במתנה אחת שנתערבו בנתנין מתנה אחת ינתנו מתנה אחת. לא משמע לן שום רבותא בהך רישא, אלא מפרש ואזיל עד דאתי לפלוגתייהו דר' אליעזר ור' יהושע. ושמא אתא לאשמועינן דלא נימא דניבעי שתי מתנות אחת לשם קרבן זה ואחת לשם קרבן אחר. **[תוספות הרא"ש, עירובין ק.]**

[המשך בסוף המסכת]

הגהות וציונים

ס] תיבות "זכרון תרועה כתיב והאי" ליתא בכת"י

הגמרא מביאה ראיה לכלל זה, שכל מצוה שיתכן שיעשה אותה עוד פעם, אף אחר שקיימה עדיין הוא זמנה:
נתינת הדם על המזבח אינה שוה בכל הקרבנות, שבכור, מעשר בהמה וקרבן פסח דמם ניתן מתנה אחת על המזבח כנגד היסוד[ב], ושלמים, אשם, עולה ותודה, דמם ניתן בשתי מתנות שהן ארבע, כלומר, שזורקים את דמם בשתי זויות המזבח שעומדות זו כנגד זו, ובכל זוית מגיע הדם על שתי כתלים מהמזבח, וכיון שמגיע הדם על ארבעת כתלי המזבח הרי זה כמו שניתן הדם בארבע מתנות[בא].

אומרת הגמרא, **וּמְנָא תֵּימְרָא** - ומנין אתה למד לכלל זה שכל מצוה שיתכן שיעשה אותה עוד פעם אף אחר שקיימה עדיין הוא זמנה, **דִּתְנַן** - ששנינו במשנה (זבחים פ.) לגבי אופן זריקת דם של קרבנות שנתערבו זה בזה, **הַנִּיתָּנִין** - דם קרבנות שדינם להינתן על המזבח **בְּמַתָּנָה אַחַת, שֶׁנִּתְעָרְבוּ בַּנִּיתָּנִין** - בדמים שדינם להינתן על המזבח **בְּמַתָּנָה אַחַת**, כגון דם בכור שנתערב בדם מעשר או בדם בכור אחר[בב], **יְנָתְנוּ** הדמים המעורבים **מַתָּנָה אַחַת** על המזבח, כדינם, וכיון שניתנו בנתינה זו דמים משני הקרבנות על המזבח, מועילה הנתינה לשניהם[בג]. ואם נתערב דם קרבן שיש ליתן מהם על המזבח **מַתַּן אַרְבַּע** - שתי מתנות שהן ארבע, **בְּדמי** קרבן שיש ליתן ממנו **מַתַּן אַרְבַּע** - שתי מתנות שהן ארבע, כגון שנתערבו דמי עולה בשלמים או בדמי עולה אחרת[בד], **יְנָתְנוּ** הדמים המעורבים על המזבח **בְּמַתַּן אַרְבַּע**, כדינם. ואם נתערבו דמי קרבן שדינם **בְּמַתַּן אַרְבַּע, בְּדמי** קרבן שדינם **בְּמַתַּן אַחַת**, כגון שנתערבו דמי עולה בדמי בכור[בה], שאם יתן מתנה אחת, ימצא שחיסר מנתינת הדמים של הקרבן שצריך ליתן ממנו ארבע מתנות, ואם יתן ארבע מתנות ימצא שהוסיף ליתן מהקרבן שדינו במתן אחת, יותר מתנות מכפי שצריך ליתן, **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, יְנָתְנוּ** הדמים **בְּמַתַּן אַרְבַּע, רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ אוֹמֵר, יְנָתְנוּ בְּמַתַּן אַחַת**, ויוכשר בנתינה זו גם דם הקרבן שיש ליתן מדמו מתן ארבע, שכיון שבדיעבד כשר הקרבן גם במתנה אחת[בו], כאן שלא ניתן לעשות באופן אחר, יש לסמוך על כך אף לכתחילה[בז].

מבארת המשנה את סברתם של רבי אליעזר ורבי יהושע:
אָמַר לוֹ רַבִּי אֱלִיעֶזֶר לרבי יהושע, איך אתה אומר לו לתת את הדמים בנתינה אחת, **הֲרֵי** בכך **הוּא עוֹבֵר עַל בַּל תִּגְרַע**[בח], שהוא מחסר מהמתנות שצריך ליתן מהקרבן שדמו טעון מתן ארבע[בט]. **אָמַר לוֹ** - השיב לו **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ** לרבי אליעזר, ולדבריך, שהוא נותן מהדמים מתן ארבע, **הֲרֵי הוּא עוֹבֵר עַל בַּל תּוֹסִיף**, שהוא נותן מהדם שצריך ליתן ממנו מתנה אחת, עוד מתנות שאין צריך לתת ממנו. **אָמַר לוֹ** - השיב לו **רַבִּי אֱלִיעֶזֶר** לרבי יהושע, **לֹא נֶאֱמַר** איסור **בַּל תּוֹסִיף, אֶלָּא כְּשֶׁהוּא בְּעַצְמוֹ** - כשהדם הניתן במתנה אחת עומד בפני עצמו ונותנו מתן ארבע, אבל כשהוא מעורב יחד עם דם שצריך ליתן ממנו מתן ארבע, ומפני הדם הניתן במתן ארבע הוא נותן מדם התערובת מתן ארבע, וממילא ניתן מתן ארבע גם מהדם שצריך ליתן ממנו מתן אחת, אינו עובר[ל], וכיון שאינו עובר בכך בבל תוסיף, למה יחסר מהמתנות שצריך ליתן מהדם שדינו במתן ארבע[לא]. **אָמַר לוֹ** - השיב לו **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ** לרבי אליעזר, מפני טעם זה, גם כשיתן מהדמים רק מתן אחת,

נשיאת כפיים, שהנשיאת כפיים מצרפת את הברכות ומחשיבה אותם למעשה אחד, ונמצא שהוסיף במצוה, אבל אם הוסיף ברכה שלא בנשיאות כפים, כל ברכה עומדת לעצמה, ואינו עובר בכך על בל תוסיף.

כ. כמבואר בזבחים (ו:).

כא. כמבואר בזבחים (נג: ס: נה.). וחטאת נותנים מדמה על המזבח ארבע נתינות, נתינה אחת בכל אחת מקרנות המזבח [כמבואר בזבחים (נג:)].

כב. משמע מדברי רש"י (ד"ה יתמנו), שהמשנה מדברת באופן שנתערבו הדמים יחד בכוס אחד. וכן פירש רש"י בעירובין (ק. ד"ה מתן). אמנם בזבחים (פ.) פירש רש"י (ד"ה הניתנין), שהמשנה מדברת בין כשנתערבו הדמים בכוס אחד, ובין שנתערבו הכוסות [כלומר, שאינו יודע באיזה כוס דם קרבן זה ובאיזה דם חבירו]. וראה בזבחים (שם) שדבר זה תלוי בנידון הגמרא שם אם יש בילה, כלומר, אם בשני מיני נוזלים שנתערבו אנו אומרים שבכל טיפה וטיפה יש משני המינים, שבתחילה סברה הגמרא שיש בילה, ואז ניתן לפרש שהמשנה מדברת בדמים שנתערבו בכוס אחד, ונותן הוא מהדמים המעורבים, ומועילה הנתינה לשתי הקרבנות, שאנו אומרים שהיה בנתינה זו משני הדמים, אבל למסקנת הגמרא שם (פ:) אין בילה, והמשנה מדברת דווקא באופן שנתערבו הכוסות, שאז נותן הוא מכל כוס בפני עצמה.

כג. דין זה אין בו חידוש, ונכתב במשנה זו רק כדי להשמיענו את מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע בסמוך. אמנם יתכן שבא להשמיענו שלא נאמר שצריך לתת מהדם שתי מתנות, מתנה אחת לשם כל קרבן, אלא די במתנה אחת לשם שתי הקרבנות. תוספות הרא"ש (עירובין ק. ד"ה הניתנין).

כד. כן מבואר ברש"י (ד"ה מתן), שמתן ארבע האמור במשנה זו, היינו או שלמים או אשם או עולה או תודה שצריך ליתן מדמם שתי מתנות שהן ארבע. אמנם בעירובין פירש רש"י (ק. ד"ה מתן) שמתן ארבע האמור במשנה, הוא דם חטאת שצריך ליתן ממנו ארבע מתנות על ארבע קרנות המזבח. וראה בזה עוד בהערה להלן.

כה. כן פירש רש"י (ד"ה מתן). וביארו התוספות (ד"ה מתן), שלא ניתן לפרש שכוונת המשנה היא שנתערבו דמי בכור בחטאת, כיון שדמי החטאת ניתנים על קרנות המזבח למעלה מחוט הסיקרא [-הוא קו צבוע אדום שהיה באמצע גובהו של המזבח שנעשה כדי להכיר בין חצי המזבח העליון לחציו התחתון, כדי לידע את מקום מתן הדמים. מידות (לה: ומ"ש שם)], ואילו דם הבכור ניתן בתחתית המזבח למטה מחוט הסיקרא, ומבואר במשנה בזבחים (עט:), שלדעת חכמים החולקים על רבי אליעזר, דם שדינו להינתן מעל חוט הסיקרא, שנתערב בדם שדינו להינתן מתחת לחוט הסיקרא, אין להם תקנה ושופכים את הדם לאמת המים שבעזרה, ובהמשך המשנה אמר רבי אליעזר שדם שדינו במתן אחת שנתערב בדם שדינו במתן ארבע, נותנים ממנו מתן ארבע, ורבי יהושע אמר שנותנים ממנו מתנה אחת, ולא מסתבר שרבי יהושע הוא דעה שלישית בזה, ולכן על כרחך שמתן ארבע האמור במשנה היינו שתי מתנות שהן ארבע שניתנים למטה מחוט הסיקרא. אמנם בעירובין פירש רש"י (ק. ד"ה יתמנו), שמתן ארבע האמור במשנה היינו דם חטאת שצריך ליתן ממנו ארבע מתנות על ארבע קרנות למעלה מחוט הסיקרא. וכתב החשק שלמה (נדה"י שם), שרש"י פירש כן רק בדעת רבי אליעזר, שרבי אליעזר סובר (זבחים שם) שהניתנים למעלה מחוט הסיקרא שנתערבו בניתנים למטה מחוט הסיקרא, נותנים מהדם גם למעלה וגם למטה [שרואים את הדמים שניתנו שלא במקומם כאילו הם מים], ואם כן דם בכור שנתערב בדם חטאת, נותנים מהדם ארבע מתנות על הקרנות כדין חטאת, וגם מתנה אחת למטה כדין בכור, אבל רבי יהושע לא דיבר בדם חטאת אלא בדם שדינו להינתן שתי מתנות שהם ארבע למטה מחוט הסיקרא.

כו. כמו ששנינו בזבחים (ו:) 'כל הניתנין על מזבח החיצון שנתנן במתנה אחת כיפר'.

כז. רש"י (עירובין ק. ד"ה ורבי) ותוספות (שם ד"ה יתמנו). וביאר המהרש"א (תמוה שם), שאילו היה הדין שכשנתן מתנה אחת לא כיפר, לדעת רבי יהושע שלא ניתן ליתן מהדם מתן ארבע, לא היתה תקנה לקרבן זה, והיו שופכים את הדמים לאמה, כפי שאמרו חכמים (זבחים עט:) לגבי דמים של קרבנות שיש לתנם על המזבח למעלה מחוט הסיקרא, שנתערבו בדמים שיש לתנם על המזבח מתחת לחוט הסיקרא.

כח. שנאמר (דברים יג ו) 'את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אתו תשמרו לעשות, לא תסף עליו ולא תגרע ממנו'. שנצטוינו בזה שלא לגרוע מפרטי המצוות שנמסרו בסיני.

כט. שאף שבדיעבד כשר הקרבן גם אם נתן מדמו רק מתנה אחת, מכל מקום עובר על בל תגרע אם הוא מחסר מארבע מתנות. וראה בטורי אבן (ד"ה הרי הוא עובר על בל תגרע) שכתב, שנראה שבל תגרע שייך דווקא באופן שבדיעבד קיים את המצוה, אבל אם גרע מהמצוה כל כך עד שלא נתקיימה המצוה, אינו עובר בבל תגרע. אולם הביא מספרי וכן מרש"י ורשב"א, שהזכירו איסור בל תגרע אף באופן שאינו יוצא ידי חובה, ומבטל המצוה לגמרי.

ל. ריטב"א (ד"ה כשהוא). והמאירי (ד"ה מיני) ביאר, שאין איסור בל תוסיף אלא כשמתכוין להוסיף על המצוה, אבל כשרוצה לצאת מהספק ומחמת כן צריך להוסיף, בזה אין איסור בל תוסיף. ומה שאמר רבי אליעזר, 'לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו', פירושו הוא, שכיון שהדם מעורב בדם שצריך ליתן ממנו מתן ארבע, ואינו נותן מתן ארבע כדי להוסיף על המצוה, אלא כדי לצאת מהספק מפני הדם שנתערב, אינו עובר על בל תוסיף.

לא. תוספות (ד"ה לא נאמר בל תוסיף). וביאר התוספות יום טוב (זבחים פ"ח מ"י), שכוונת התוספות היא, שודאי ידע רבי אליעזר שישיב לו רבי יהושע שמחמת סברא זו יש לומר שגם איסור בל תגרע אין בדם זה, אלא שאמר לו רבי אליעזר, שכיון שאין בכך לא איסור בל תוסיף ולא איסור בל תגרע, עדיף לנו שלא יגרע את המצוה ויעשה את כולה.

בפשטות מבואר במשנה שטעמו של רבי אליעזר הוא, שכיון שנתערב הדם בדם אחר, אין בו איסור בל תוסיף, ולכן עדיף שיעשה את כל המצוה כולה. אמנם רש"י בזבחים (פ. ד"ה רבי אליעזר) פירש, שטעמו של רבי אליעזר הוא משום סברתו המבוארת במשנה שם (עט:), שדם הניתן על המזבח שלא כדינו מחמת שהוא מעורב בדם אחר, רואים אנו אותו כאילו הוא מים, ואין זה נחשב שנתן דם על המזבח, ומשום כך אין בזה איסור בל תוסיף. ולפי זה פירשו התוספות בזבחים (שם ד"ה אמר), שכשאמר רבי אליעזר לרבי יהושע שהרי הוא עובר בבל תגרע, לא סבר שישיב לו רבי יהושע שהוא עובר בבל תוסיף, שהרי לשיטתו אין בכך משום בל תוסיף שהרי אנו רואים את הדם הנוסף כאילו הוא מים, ומה שהשיב לו רבי אליעזר שלא אמרו בל תוסיף אלא כשהדם עומד בפני עצמו, השיב לו לפי שיטתו, שלדעתי רואים את הדם כאילו הוא מים, אבל אף לשיטתך שאין אומרים כן, מכל מקום אין בכך איסור בל תוסיף כיון שהדם אינו עומד בפני עצמו.

ובעירובין פירש רש"י (ק. ד"ה יתמנו ממתן), שטעמו של רבי אליעזר הוא, שאף שיש בנתינת הדם איסור בל תוסיף, מכל מקום המצות עשה המוטלת עליו ליתן מהדם על המזבח, כוחה גדול ודוחה היא את האיסור לא תעשה שיש בזה. וכתב השפת אמת (זבחים פ. ד"ה ל"ל - הרמתון), שלפי דברי רש"י אלו יש לפרש, שמה שאמר רבי אליעזר

כח: ראוהו בית דין פרק שלישי ראש השנה

אבל הבא. מוקע לסיר מתעסק בעלמא הוה ולקמן בפרק בתרא (דף לג:) תנן המתעסק לא יצא: **אבל** נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע היכי משכחת לה. [ב]לא הוה מצי למימר כגון שלא נתכוון משמיע להוציא השומע ממשמע ליה כדלייק בסוף פוגיא משמיע לעצמו דומיא דשומע לעצמו [ג]אלמא [לא] נעי כוותה:

דקא מנבח נבוחי. פי' נקוגט' דאינו מוקע כסיעור תקיעה המפורש בשמעתנו וקשיא דאם כן אפילו נתכוון נמי לא נפיק ונראה לי מנבח נבוחי שאין מתכוין לתקוע סיעור תקיעה ותקע סיעור תקיעה ושמע כך רוצה לומר נקוגט' מי נמי כעין שפירש נקוגט' לקמן בפרק בתרא (דף לג:) מתעסק שהיה נופח בשופר ועלתה לו [ד]בידו תקיעה:

ומנא תימרא דתנן. גגי' הדקת 19:06:2018 דס תימה מאי לולמיה להך מהיא דכהן שעולה לדוכן ויש לומר דגבי כהן שמתכוין לנרך ולהוסיף יכול להיות שעובר מע"ג דלאו זמניה הוא מבל כאן שאין מתכוין להוסיף ואינו עושה אלא מחמת ספק אין לו לעבור מי לאו משום דחזיד זמניה אלא ודאי מתרינן דחזיד זמניה משום זמנין דאי מתרמי ליה נוכרא הדר מזה מיניה והוא הדין גבי כהן מהאי טעמא ות"ת הא דאמר בפ"ק (דף טז: ושם) למה מוקעין ומריעין כשהן יושבין ומוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב את השטן והא עבר משום בל תוסיף ועוד אמר בפרק בתרא (דף לד.) שלש תרועות נאמרו בר"ה שיש מדברי תורה ואחת מדברי סופרים ואיכא למאן דאמר ג' מדברי סופרים והשתא עבר משום בל תוסיף דמ"ג דכבר עבר[ה] וינאו מכל מקום אי מתרמי ליה לבורח מחריגת הדר ותקע וחזיד זמניה ועוד דלפי' לאו זמניה כיון דמתכוין לשם מצוה עובר משום בל תוסיף דמסיק דבדא בעי כוונה ואע"ג דשלש תרועות נאמרו בר"ה שיש מדברי תורה ואחת מדברי סופרים ואיכא למאן דאמר ג' מדברי סופרים והשתא עבר משום בל תוסיף מ"מ ליכא למימר כיון דאילו מתרמי ליה לבורח מחריגת הדר ותקע וחזיד זמניה ועוד דלפי' לאו זמניה כיון דמתכוין לשם מצוה עובר משום בל תוסיף דמסיק דבדא בעי כוונה וי"ל כדפרישית בפ"ק (דף טז: ושם) דלא שייך בל תוסיף בשעת המלוה שמי פעמים נברכין כמה פעמים לנבור אחד אין זה בל תוסיף דלא אם כן מוסיף בברכה אחת כגון יוסף (ה') עליכם ככם (דברים ו) או כיוצא בה וכן אם נטל לולב כמה פעמים ביום או אוכל בפסח כמה זיתים של מצה אין זה בל תוסיף וכל הניתנים במתנה אחת אם נתן כמה פעמים במקום אחד אין זה בל תוסיף דלא אם כן נותן במקום אחר וכן בהדס וערבה שבלולב אפילו נותן כמה הדסים וכמה ערבות בלולב אין זה בל תוסיף אפילו למ"ד[ט] צריך לגד אלא אם כן מוסיף מין אחר ומיהו תימה לפי' זה אם היה נותן כמה חוטין בציצית וכמה פרשיות בתפלין בבית אחד לא היה עובר משום בל תוסיף ומסוכה אין להביא ראיה כאן מה שאין עובר בעשה ד' מחילות אע"ג דלמ"ד[י] שאין כהלכתן ושלישית אפי' טפח דכל שכן כשעשה ד' מחילות טפי עדיף להוי תשעה כעין תדורו[כ]: **מתן** ארבע במתן אחת. כגון דס נכור שהוא מתן אחת בדס עולה ושלשה שהם שני מתנות שהן ארבע ולא בדס שעשה שהן ארבע מתנות בד' קרנות דהוה למעלה מחוט המקרע והני למטה[כא]: **לא** נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו. והלכך טוב שלא יגרע המלוה:

לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו. והלכך כיון דיוצא באחד למה נזקקנו ליתן מרגע ועוד טפי עדיף באחד מארבע כמו שמפרש: **דלמא** קסבר רבי יהושע מצות עובר עליהן שלא בזמנן. והיינו דשמיני בסוכה ילקה לרבי יהושע ודשמיני ספק שביעי לא יחיד[כב] ומיהו לא קיימא מסקנא הכי: **הכא** אי בעי מברך. משמע מכאן לכיון דעלה לדוכן פעם אחת ביום שוב אינו עובר בעשה לחזור להם (במדבר ו) כל היום דהא קאמר אי בעי לא מברך:

אבל הבא [א]זכרון תרועה כתיב והאי [ב]מתעסק בעלמא הוא קמ"ל אלמא קסבר רבא [ג]מצות אין צריכות כוונה [ד]היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא מאי לאו כוון לבו לצאת לא לקרות לקרות הא קא קרי [ה]בקורא להגיה. ת"ש [ו]היה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא מאי לאו אם כוון לבו לצאת לא לשמוע לשמוע והא שמע סבור חמור בעלמא הוא. איתיביה [ז]נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע משמיע ולא נתכוון שומע לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע בשלמא נתכוון משמיע ולא נתכוון שומע כסבור חמור בעלמא הוא אלא נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע היכי משכחת לה לאו בתוקע לשיר דלמא דקא מנבח נבוחי [ח]א"ל אבי אלא מעתה [ט]הישן בשמיני בסוכה ילקה אמר לו שאני אומר מצות אינו עובר עליהן אלא בזמנן. מתיב רב שמן בר אבא [י]מנין לכהן שעולה לדוכן שלא יאמר הואיל ונתנה לי תורה רשות לברך את ישראל אוסיף ברכה אחת משלי כגון [יא]ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם ת"ל [יב]לא תוסיפו על הדבר והא הכא כיון דבריך ליה עברה ליה זמניה וקתני דעבר הכא במאי עסקינן בדלא סיים והתניא סיים סיים ברכה אחת והתניא סיים כל ברכותיו שאני הכא כיון דאלו מתרמי ליה צבורא אחרינא [יג]הדר מברך כוליה יומא זמניה הוא ומנא תימרא דתנן [יד]הניתנין במתנה אחת שנתערבו בניתנין מתנה אחת ינתנו מתנה [טו]אחת מתן ד' במתן ד' ינתנו במתן ד' מתן ד' במתן אחת ר"א אומר ינתנו במתן ד' רבי יהושע אומר [טז]ינתנו במתן אחת אמר לו ר"א הרי הוא עובר על [יז]בל תגרע אמר לו ר' יהושע הרי הוא עובר על בל תוסיף א"ל ר"א לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו [יח]אמר לו ר' יהושע לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו ועוד אמר רבי יהושע כשלא נתת עברת על בל תגרע ולא עשית מעשה בידך כשנתת עברת על בל תוסיף ועשית מעשה בידך והא הכא כיון דיהיב ליה מתנה [יט]מבכור עברה ליה לזמניה וקתני דעבר משום בל תוסיף לאו משום דאמרינן כיון דאילו מתרמי ליה בוכרא אחרינא הדר מזה מיניה כוליה יומא זמניה [ממאי] [כ]דלמא קסבר ר' יהושע מצות עובר עליהן אפי' שלא בזמנן אנן הכי קאמרינן רב שמן בר אבא מ"ט שביק מתני' ומותיב מברייתא לותיב ממתניתין [כא]מתניתין מ"ט לא מותיב כיון דאילו מתרמי ליה בוכרא אחרינא בעי מזה מיניה כוליה יומא זמניה הוא ברייתא נמי כיון דאי מתרמי צבורא אחרינא הדר מברך כוליה יומא זמניה ורב שמן בר אבא התם לא סגי דלא יהיב הכא אי בעי מברך אי בעי לא מברך רבא אמר לצאת לא בעי כוונה לעבור בעי כוונה והא מתן דמים לרבי יהושע דלעבור [כב]ולא בעי כוונה אלא אמר רבא לצאת לא בעי כוונה לעבור בזמנו לא בעי כוונה [כג]שלא בזמנו בעי כוונה. [כד]אמר ליה ר' זירא לשמעיה איכוון

למתן ארבע במתן אחת. כגון דס נכור מביאו לו בשלשה ימים. ולא הוסיפה בחמשה: **בשלשה** ימים קתני [כה]. בגרייתא: הניתנין במתנה אחת. כגון דס נכור שנתערב בדס נכור מביאו לו בדס מעשר: ינתנו מתנה אחת. והרי ים בה משניהן ועולה לשניהן: מתן ארבע. שלמים ושם ועולה ותודה: דלמא קסבר רבי יהושע כו'. וממרתי הנך ממתני' ומברייתא מיכא לאותובי לרבא: אנן הכי אמרינן. אין דמייתין סייעתא מהא דטעמא משום דאי הדר מתרמי ליה כו', הכי קאמרינן ליה טעמא שבק מתניתין כו'. שפיר מתניתין הניתנין במתנה אחת. משנה היא בשחיטת קדשים: לותיב ממתניתין. דלימא למקשוי: לא סגי דלא יהיב. אי הדר מתרמי ליה, דקדשים לא מפסיד: לצאת לא בעי כוונה. דבלאו הכי מכוין יוצא ידי חובתו: לעבור בעי כוונה. שיכוין לשום מלוה, ואי לא לא עבר: ודהא מתן דמים כו'. שאין מכוין בשעת מתן דמים לשם מלוה ולקמן מסיק דלרבי יהושע הרי הוא עובר על בל תוסיף:

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [פסחים דף קיל:], ב) ברכות יג., ג) [לעיל כז: לאוצר החכמה]. תוספ' פ"ב], ד) [עילוזין לו.], ה) עילוזין ק. זבחים פ., ו) [לקמן דף לג:], ז) סנהדרין פח ע"ב ע"ש ובספרי ראה סי' פב, ח) סוכה יא:, ט) סוכה דף ו:, י) סוכה כח:, כ) זבחים דף י:, ל) ע' סוכה מז ע"א.

גליון הש"ם

[מכת"י גמ' **א"ל אביי**. ע"] תוס' סוכה דף מג ע"ח ד"ה **אמר מצי** וכו']: גמ' **שלא בזמנו** בעי כוונה. עיין תוס' יומא דף (כז) [נח] ע"ח ד"ה **אבל** נתכוין כו' **לא הוי מצי למימר**. עיין מסורת מהריב"ל ספר שני סי' פה:

תורה אור השלם

א) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ:
[ויקרא כג, כד]

ב) יְיָ אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵכֶם יֹסֵף עֲלֵיכֶם כָּכֶם אֶלֶף פְּעָמִים וִיבָרֵךְ אֶתְכֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָכֶם:
[דברים א, יא]

ג) לֹא תֹסִפוּ עַל הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם וְלֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ לִשְׁמֹר אֶת מִצְוֹת יְיָ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם:
[דברים ד, ב]

משנת ראשונים

תלמוד לומר לא תספו על הדבר. הקשו בתוס' והא אמר בהנחנקין (סנהדרין פח:) ובלולב הגזול (סוכה לא.) דמ"ד לולב אין צריך אגד אם הוסיף על ד' מינים אינו עובר משום בל תוסיף קאי, והאי לחודיה קאי, ותירצו דהכא כיון דכולם בפרישת כפים אחת כולהו ברכות כי הדדי נינהו וכעושה חמש בתים בתפילין, דכיון שאין בהם מעשה אלא דבור פרישת כפים אוגדן. **[הריטב"א]**

לא תספו על הדבר. ומה שתקנו חכמים משום גדר, כגון שניות לעריות וכיוצא בהן, זו היא מצוה מן התורה, ובלבד שידע שהם משום הגדר הזה ואינן מפי הקדוש ברוך הוא בתורה.
[רמב"ן, דברים ד ב]

הניתנין במתנה אחת שנתערבו בנתנין מתנה אחת ינתנו מתנה אחת. לא משמע לן שום רבותא בהך רישא, אלא מפרש ואזיל עד דאתי לפלוגתייהו דר' אליעזר ור' יהושע. ושמא אתא לאשמועינן דלא נימא דניבעי שתי מתנות אחת לשם קרבן זה ואחת לשם קרבן אחר. **[תוספות הרא"ש, עירובין ק.]**

[המשך בסוף המסכת]

הגהות וציונים

מ] תיבות "זכרון תרועה כתיב והאי" ליתא בכת"י

עין משפט נר מצוה

מד א מיי' פ"ג מהל' ק"ש הלכה ו סמג עשין יח טוש"ע ס"א סי' ס סעיף ה:
מה ב מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ד טוש"ע ס"א סי' תקפט סעיף ח:
מו ג מיי' פי"ד מהלכות נשיאות כפים הלכה יב טוש"ע ס"א סי' קכח סעיף כז [רב אלפס פ' הקורא את המגילה דף רעג]:
[ז] מיי' פט"ו מהל' נשיאות כפים הי"ג טוש"ע ס"א קכח סכ"ח:
מז ד ה מיי' פ"ג מהל' פסולי המוקדשין הלכה יג:

רבינו חננאל

התם תאכלו מצות אמר רחמנא והא אכליה אבל הכא בענין תקיעות כוונת הלב בעינן וליכא קמ"ל מצות אין צריכות כוונה: **איתיביה היה קורא** בתורה בענין ק"ש והגיע זמן ק"ש אם כוון לבו למצות ק"ש יצא ואם לא כוון לא יצא. ודחינן מתניתין בקורא להגיה. שאינו קורא התיבות בקריאתן אלא ככתיבתם החסרות והיתירות כמות שהן כתובות. לפיכך אם כוון לבו וקרא כמסורת יצא ואם לאו לא יצא: **ת"ש מהא דתנן הכא במתנית'** היה עובר אחורי ביהכ"נ או שהיה ביתו סמוך לכנסת ושמע קול שופר או קול מקרא מגילה אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא אע"פ שזה שמע וזה שמע זה כוון לבו וזה לא כוון לבו מאי כוון לבו לצאת וש"מ מצות צריכות כוונה. ודחינן כוון לבו לשמוע ולהבחין אם הוא תקיעת בן אדם או צהלת סוס: **איתיביה נתכוון** ח) **משמיע** לא יצא הא היכי משכחת לה לאו בתוקע לשיר קשיא לרבה ופריק לא דקא מנבח נבוחי. כלומר אינה תקיעה שלימה אלא כמין נבוח הוא ולפיכך לא יצא אבל אם היתה תקיעה אע"פ שלא נתכוון יצא. אי הכי כי המצות [אין] צריכות כוונה התורה אמרה בסכות תשבו שבעת ימים ואין לך להוסיף על שבעת הימים אי הכי הישן בשמיני בסוכה ילקה על שעבר בבל תוסיף אף על פי שלא נתכוון לישן בסוכה משום מצוה. ודחינן שאני אומר מצות אין עובר עליהן משום בל תוסיף אלא בזמנן: **מותיב רב שימי בר אבי מנין לכהן שיעלה לדוכן** שלא יאמר הואיל וניתנה לי רשות לברך את ישראל אוסיף אני ברכה אחת משלי כגון ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם וגו' ת"ל לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם. (ודחינן כיון דאילו מתרמי ליה ציבורא אחרינא) [וכיון] דסיים כל הברכות עברה לה זמן המצוה וקתני דעובר אם יוסיף ודחינן כיון דאילו מתרמי ליה צבורא אחרינא הדר מברך להו כולה יומא זמניה הוא: **ומנא תימרא דאמרינן כי האי גוונא** דכוליה יומא זמניה הוא דתנן בשחיטת קדשים פ"ח הניתנין מתנה אחת שנתערבו בניתנין מתן אחת ינתנו במתן אחת כו' והא הכא כיון דיהיב ליה

חשק שלמה על ר"ח

ח) ג"ל נתכוין שומע ולא נתכוין משמיע לא יצא.

לא יעבור על בל תגרע, שלֹא נֶאֱמַר איסור בַּל תִּגְרַע, אֶלָּא כְּשֶׁהוּא בְּעַצְמוֹ - כשהדם שצריך ליתן ממנו מתן ארבע עומד בפני עצמו, והוא נותן ממנו רק מתנה אחת, אבל כשהוא מעורב בדם הניתן במתנה אחת, והוא נותן ממנו מתנה אחת מפני הדם הניתן במתנה אחת שמעורב בו, אינו עובר על בל תגרע, וכיון שאינו עובר בזה על בל תגרע, למה לנו להצריכו ליתן מתן ארבע[ב]. וְעוֹד טעם אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ מדוע אין ליתן מדמים אלו מתן ארבע, מפני שכְּשֶׁלֹּא נָתַתָּ מתן ארבע, אמנם עָבַרְתָּ עַל איסור בַּל תִּגְרַע[ג], שהרי חיסרת מהדם שצריך ליתן ממנו מתן ארבע, ונתת ממנו רק מתנה אחת, וּמכל מקום לֹא עָשִׂיתָ מַעֲשֶׂה איסור בְּיָדְךָ, אבל כְּשֶׁנָּתַתָּ מדמים אלו מתן ארבע, גם עָבַרְתָּ [אוצר החכמה] עַל איסור בַּל תּוֹסִיף, שהרי הוספת על הדמים שצריך ליתן מהם מתנה אחת, ונתת מהם מתן ארבע, וְגם עָשִׂיתָ מַעֲשֶׂה איסור בְּיָדְךָ, ועדיף לעבור על איסור בשב ואל תעשה, מאשר לעבור בקום ועשה.

ומבארת הגמרא את הראיה, וְהָא הָכָא - והרי כאן לגבי נתינת דמים, כֵּיוָן דְּיָהֵיב לֵיהּ - שנתן מַתָּנָה אחת מִדם הַבְּכוֹר, שדינו במתנה אחת, עָבְרָה לֵיהּ לְזַמְנֵיהּ - עבר זמן המצוה, וְאף על פי כן קָתָנֵי - אמרה המשנה, דְּעָבַר - שאם יוסיף ליתן מדם הבכור עוד מתנה, לדעת רבי יהושע עובר הוא מִשּׁוּם בַּל תּוֹסִיף[ד], ומהו הטעם בזה, לָאו - האם לא מִשּׁוּם דְּאָמְרִינַן - משום שאומרים לסברא זו שאמרנו לעיל, שכֵּיוָן דְּאִילּוּ מִתְרְמֵי לֵיהּ בּוּכְרָא אַחֲרִינָא - שאם יארע שיזדמן לו בכור אחר להקריבו, הָדַר מַזֶּה מִינֵּיהּ - יחזור ויזה מדמו על המזבח, לכן כּוּלֵּיהּ יוֹמָא זַמְנֵיהּ - כל היום נחשב לזמן של זריקת דמוה, ואף לאחר שזרק את הדם של בכור זה, לא עבר זמן המצוה, ולכן אם יחזור ויזרוק מהדם יעבור על בל תוסיף, וכמו כן לענין ברכת כהנים גם כן יש לומר סברא זו[ו].

תמהה הגמרא על ראיה זו, [מַאי] - מנין לנו לומר שהטעם במה שאמרה המשנה שהנותן מדם בכור יותר ממתנה אחת עובר בבל תוסיף, הוא משום שכל היום נחשב זמנו, דִּלְמָא - שמא אין כל היום נחשב זמנו, ומה שהוא עובר הוא מפני דקָסָבַר - שסובר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ שמְצוֹת עוֹבֵר עֲלֵיהֶן משום בל תוסיף, אֲפִילּוּ אם מוסיף הוא עליהן שֶׁלֹּא בִּזְמַנָּן[ז]. ומאחר ואין לנו ראיה שטעמו של רבי יהושע הוא משום שכל היום הוא זמן זריקת הדם של בכור, מלבד מה שחוזרת הקושיא על רבא מהברייתא שאמרה שכהן המוסיף ברכה על ברכת כהנים אחר שסיים את כל הברכות עובר בבל תוסיף, יקשה על רבא גם ממשנה זו שאמר רבי יהושע שהמוסיף לזרוק מדם הבכור עובר בבל תוסיף.

משיבה הגמרא, אַנַן הָכִי קָאַמְרִינַן - אנו כך היתה כוונתנו בהבאת משנה זו, שמדברי רב שמן עצמו שהקשה על רבא מברכת כהנים, מוכח שהוא מודה לסברא זו שמצוה שיתכן שתזדמן לו לעשותה שוב, כל היום נחשב זמנה, וכך היא הראיה, רַב שְׁמָן בַּר אַבָּא מַאי טַעְמָא שָׁבִיק מַתְנִיתִין וּמוֹתִיב מִבָּרַיְיתָא - מדוע מניח את המשנה בזבחים שאמר בה רבי יהושע שהמוסיף לזרוק מדם הבכור עובר בבל תוסיף, והקשה רק מהברייתא של ברכת כהנים, לוֹתִיב מִמַּתְנִיתִין - הלא היה לו להקשות מהמשנה, שהרי קושיא ממשנה חזקה היא יותר מקושיא מברייתא[ח]. אלא, מַתְנִיתִין מַאי טַעְמָא לֹא מוֹתִיב - מהו הטעם שלא הקשה על רבא מהמשנה, משום שאף הוא סובר שכֵּיוָן דְּאִילּוּ מִתְרְמֵי לֵיהּ בּוּכְרָא אַחֲרִינָא בָּעֵי מַזֶּה מִינֵּיהּ - שמאחר שאם יזדמן לו בכור אחר יהיה צריך לזרוק את דמו, כּוּלֵּיהּ יוֹמָא זַמְנֵיהּ הוּא - כל היום הוא זמן זריקת דמו, וכיון שכל היום הוא זמנו, אין מכך ראיה שעוברים על בל תוסיף לאחר זמן המצוה, אם כן, בְּבָרַיְיתָא שאמרה שכהן המוסיף ברכה מעצמו עובר בבל תוסיף נַמִּי - גם כן יש לפרש שהטעם הוא משום שכֵּיוָן דְּאִי מִתְרְמֵי צְבוּרָא אַחֲרִינָא הָדַר מְבָרֵךְ - שאם יזדמן לו ציבור אחר יחזור ויברכם, כּוּלֵּיהּ יוֹמָא זַמְנֵיהּ - כל היום הוא זמן מצותו.

מאחר וביארה הגמרא שאין חילוק בין הדין האמור במשנה לגבי בכור, לדין האמור בברייתא לגבי ברכת כהנים, ואם אומרים את הסברא שכל שאם יארע לו מצוה זו יחזור ויעשנה כל היום הוא זמנה, לא קשה על רבא לא מהמשנה ולא מהברייתא, ואם אין אומרים סברא זו קשה משניהם, קשה מדוע באמת רב שמן בר אבא הקשה על רבא מהברייתא ולא מהמשנה, ועתה מבארת הגמרא את דעתו.

מבארת הגמרא, וְרַב שְׁמָן בַּר אַבָּא שהקשה על רבא מהברייתא ולא מהמשנה, סובר שיש לחלק ביניהם, שרק הָתָם - שם במשנה לגבי בכור, שאם יזדמן לו בכור אחר, לֹא סָגֵי דְּלָא יָהֵיב - אינו יכול שלא ליתן את דמו על המזבח, ואין זה תלוי בדעתו, שאם לא יתן מדמו יפסל הקרבן, ובודאי לא יגרום הפסד לקדשים, ולכן נחשב כל היום לזמן המצוה, אבל הָכָא - כאן בברייתא לגבי ברכת כהנים, אף אם יזדמן לו ציבור אחר שלא שמע ברכת כהנים, אִי בָּעֵי מְבָרֵךְ אִי

שאין איסור בל תוסיף אלא 'כשהוא בעצמו', כוונתו היא, שדווקא כשהוא בפני עצמו ואין עמו דם אחר שיהיה מצות עשה בזריקתו על המזבח אז אין לזרקו מחמת איסור בל תוסיף, אבל כשדם אחר מעורב בו, ומחמת הדם השני יש מצות עשה לזרקו על המזבח, אז העשה דוחה את האיסור לאו של בל תוסיף. אמנם ראה בתוספות (עירובין סח ד"ה ממן) ובתוספות רבינו פרץ (סח ד"ה ח"ר) וברשב"א (סח ד"ה נהח) ובריטב"א (סח ד"ה ח"מ) שפירשו כמה טעמים מדוע הכלל שעשה דוחה לא תעשה אינו שייך כאן.

לב. תוספות (ד"ה נח ומ"ש גל מגרע).

לג. מבואר בתוספות הרא"ש (ד"ה ועוד), שבאמת אין בזה איסור בל תגרע, וכמו שאמר רבי יהושע קודם לכן, שאין איסור בל תגרע כשהדם מעורב בדם אחר, אלא שרבי יהושע מוסיף, שאף אם נאמר שיש איסור בל תגרע גם כשדם הבכור מעורב בדם אחר, מכל מקום עדיף לעבור על איסור בל תגרע בלא לעשות מעשה, מאשר לעבור על איסור בל תוסיף בעשיית מעשה. והריטב"א (ד"ה ועוד) פירש, שמתחילה אמר רבי יהושע שרק איסור בל תגרע אין כשהדם מעורב בדם אחר שאז אינו יכול להשלים את מעשה המצוה משום הדם האחר המעורב בו, אבל איסור בל תוסיף יש גם כשהדם מעורב בדם אחר. והוסיף על כך רבי יהושע, שאף אם תאמר שגם איסור בל תוסיף אינו אלא כשהדם עומד בפני עצמו ולא כשהוא מעורב בדם אחר, ואין לדון בדם זה שנתערב לא משום בל תוסיף ולא משום בל תגרע, אלא שיש כאן חסרון מפני מראית העין שנראה כמוסיף או גורע, מכל מקום עדיף לגרוע בלא עשיית מעשה מלהוסיף בעשיית מעשה. והשפת אמת (זבחים פ. ד"ה ח"ל - הגהי) פירש כדברי הריטב"א, שכוונת רבי יהושע היא שרק על בל תגרע אינו עובר כשהדם מעורב בדם אחר, אבל בבל תוסיף עובר גם כשהדם מעורב בדם אחר, ופירש שמה שאמר רבי יהושע 'ועוד' הוא המשך דבריו הראשונים וביאורם, וכך אמר, שאיסור בל תוסיף כיון שהוא איסור בקום ועשה, אין לנו לעשות איסור בידים בניתנים במתן אחד ולהוסיף בהם, אף שעושה בשביל מתן דם של קרבן אחר, אבל בל תגרע שאינו עושהו בידים אלא במה שנמנע מלעשות את המצוה, בזה יש סברא לומר שכשהוא נמנע מהמצוה כדי שלא ליתן מתנה נוספת לקרבן האחר, אינו עובר.

לד. כן מבואר בגמרא להלן, שקושיית הגמרא היא מדברי רבי יהושע. אמנם כתב הריטב"א (ד"ה והא), שאף מדברי רבי אליעזר היה ניתן להקשות כן, שהרי אף רבי אליעזר שאמר שמתן ארבע ומתן אחת שנתערבו זה בזה, נותנים מהם מתן ארבע, לא אמר כן אלא מפני הדם שצריך ליתן ממנו מתן ארבע שמעורב בו, אבל אם עומד הדם שצריך ליתן ממנו מתן אחת בפני עצמו, מבואר במשנה שאם יתן ממנו יותר ממתנה אחת יעבור בבל תוסיף. אלא שמשום שההלכה היא כרבי יהושע, לכן נקטה הגמרא הראיה מדברי רבי יהושע.

לה. תמה השפת אמת (ד"ה לתילו), הרי אף אם יזדמן לו בכור אחר, מכל מקום לא תהיה עוד מצוה בהזאת דמו של בכור זה, ואם כן מדוע שיחשב כל היום כזמן זריקת הדם של בכור זה. וכתב, שנראה לפרש, שעיקר הטעם בסברא זו שאם יזדמן לו מצוה זו שוב עדיין הוא זמנה, הוא שכל זמן שאם תזדמן לו מצוה זו יעשנה, מורה הדבר שאם לא קיים עדיין מצוה זו יכול הוא עדיין לקיימה, ולכן נחשב זמן זה עדיין לזמן המצוה, ואין זה דומה לסוכה ביום השמיני שאף אם עדיין לא קיים מצות סוכה אינו יכול לקיימה עכשיו.

לו. הקשו התוספות (ד"ה ומנח), מדוע מוכחת סברא זו במה שיש איסור בל תוסיף בדם בכור שנתערב בדם שדינו במתן ארבע, יותר מהדין שיש בל תוסיף בכהן שסיים את ברכותיו. ותירצו, שמכהן המוסיף על ברכותיו אין כל כך ראיה שאף לאחר שסיים לברך עדיין הוא זמן המצוה, שיש לומר שאכן נגמר זמן המצוה, ומכל מקום הוא עובר בבל תוסיף כיון שכוונתו להוסיף לברך, וכשהוא מכוין להוסיף עובר בבל תוסיף אף לאחר זמן המצוה [וכדעת התירוץ שתביא הגמרא להלן], אבל מדם בכור שנתערב בדם אחר, שאינו מתכוין להוסיף על מתן הדם של הבכור, מה שהוא עובר בבל תוסיף ודאי הוא משום שעדיין הוא זמן המצוה.

לז. ונאמר שאכן לדעת רבי יהושע הישן בסוכה בשמיני עובר בבל תוסיף, ואף בחוץ לארץ ביום השמיני של סוכות שנוהגים בו כדין ספק יום שביעי של סוכות, אין יושבים בסוכה. תוספות (ד"ה דלמח).

לח. רש"י (ד"ה לומיכ). שמשנה עיקר היא אבל ברייתא אינה עיקר [שבמשנה אין לומר שנפל בה שיבוש, אבל בברייתא יש לומר שנפל בה שיבוש]. רש"י בבבא מציעא (יח: ד"ה דמתניתין).

אבל הבא. מוקע לשיר מתעסק בעלמא הוה ולקמן בפרק בתרא (דף לג:) תנן המתעסק לא יצא: **אבל** נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע היכי משכחת לה. [ב]לא הוה מצי למימר כגון שלא נתכוון משמיע להוציא השומע דמשמע ליה כדדייק בסוף סוגיא משמיע לעצמו דומיא דשומע לעצמו [ג]שלא [לא] נשמע כוונה:

דקא מנבח נבוחי. פי' נקוגט' לחינו מוקע כשיעור תקיעה המפורש במשנתנו וקשיא דאפ כן אפילו נתכוון נמי לא נפיק ונרמה לי מנבח נבוחי שאין מתכוין לתקוע שיעור תקיעה ותקע שיעור תקיעה ושמע כך רוצה לומר נקוגט' מי נמי כעין שפירש נקוגט' לקמן בפרק בתרא (דף לג:) מתעסק שהיה נופח בשופר ועלתה לו [ד]בידו תקיעה:

ומנא תימרא דתנן. גבי זריקת דם תימה מאי מולמיה דהך מהניא דכהן שעולה לדוכן ויש לומר דגבי כהן שמתכוין לברך ולהוסיף יכול להיות שעובר מע"ג דלמו זמניה הוא מבל כמן שאין מתכוין להוסיף ואינו עושה מלא מחמת ספק אין לו לעבור מי למו משום דחשיב זמניה מלא ודאי מתרינן דחשיב זמניה דהדר מזה מיניה והוא הדין גבי כהן מהאי טעמא ומ"ת הא דאמר בפ"ק (דף טו: ושם) למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב את השטן והא עבר משום בל תוסיף ועוד אמר בפרק בתרא (דף לד.) שלש תרועות נאמרו בר"ה שיש מדברי תורה ואחת מדברי סופרים ואיכא למאן דאמר ג' מדברי סופרים והשתא עבר משום בל תוסיף מע"ג דכבר עבר[ה] וינאו מכל מקום אי אתרמי ליה לבורא מחריגא הדר ותקע וחשיב זמניה ועוד דאפי' למו זמניה כיון דמתכוין לשם מצוה עובר משום בל תוסיף דמסיק רבא בסוף לעבור שלא בזמנו בעי כוונה וי"ל כדפרישית בפ"ק (דף טו: ושם) שלא שייך בל תוסיף בשעשית המצוה שאי פעמים וברכת כהנים נמי אפי' מברכין כמה פעמים לעבור אחד אין זה בל תוסיף שלא אם כן מוסיף ברכה אחת כגון יוסף (ה') עליכם ככם (דברים ו) או כיוצא בזה וכן אם נטל לולב כמה פעמים ביום או אוכל בפסח כמה זיתים שלא מצה אין זה בל תוסיף וכל הניתנים במתנה אחת אם נתן כמה פעמים במקום אחד אין זה בל תוסיף שלא אם כן נותן במקום אחר וכן בהדס וערבה שבלולב אפילו נותן כמה הדסים וכמה ערבות בלולב אין זה בל תוסיף אפילו למ"ד[ו] צריך לגד שלא אם כן מוסיף אין אחר ומיהו תימה לאפי' זה אם היה נותן כמה חוטין בציצית וכמה פרשיות בתפלין בבית אחד לא היה עובר משום בל תוסיף ומסוכה אין להביא ראיה כאן מה שאין עובר בעשה ד' מחילות אע"ג דאמרינן[ז] שאים כהלכתן ושלישית אפי' טפח דכל שכן כשעשה ד' מחילות טפי עדיף דהוי תשעה כעין תדורו[ח]: **מתן** ארבע במתן אחת. כגון דס נכור שהוא מתן אחת בדס עולה ושלמים שהם שתי מתנות שהן מרובע ולא בדס מטאטא שהן מרובע מתנות בד' קרנות דהוה למעלה מחוט המקרע והני למטה[ט]: **לא** נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו. והלכך כיון דיוצא באחד למה נזקקנו ליתן מרובע ועוד טפי עדיף באחד מלובע כמו שמפרש: **דלמא** קסבר רבי יהושע מצות עובר עליהן שלא בזמנן. והיינו דשמיני בסוכה ילקה לרבי יהושע ודשמיני ספק שביעי לא יחיד[י] ומיהו לא קיימא מסקנא הכי: **הכא** אי בעי מברך. משמע מכאן לכיון דעלה לדוכן פעם אחת ביום שוב אינו עובר בעשה לחזור להם (במדבר ו) כל היום דהא קאמר אי בעי לא מברך:

אבל הבא[א] זכרון תרועה כתיב והאי[ב] מתעסק בעלמא הוא קמ"ל אלמא קסבר רבא[ג] מצות אין צריכות כוונה איתיביה[ד] היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא מאי לאו לא כוון לבו לצאת לא לקרות לקרות הא קא קרי [ה]בקורא להגיה. ת"ש[ג] היה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא מאי לאו אם כוון לבו לצאת לא לשמוע לשמוע והא שמע סבור חמור בעלמא הוא. איתיביה[ב] נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע משמיע ולא נתכוון שומע לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע בשלמא נתכוון משמיע ולא נתכוון שומע כסבור חמור בעלמא הוא אלא נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע היכי משכחת לה לאו בתוקע לשיר דלמא דקא מנבח נבוחי[ה] א"ל אבי אלא מעתה[ו] הישן בשמיני בסוכה ילקה אמר לו שאני אומר מצות אינו עובר עליהן אלא בזמנן. מתיב רב שמן בר אבא[ז] מנין לכהן שעולה לדוכן שלא יאמר הואיל ונתנה לי תורה רשות לברך את ישראל אוסיף ברכה אחת משלי כגון [ב]ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם ת"ל[ג] לא תוסיפו על הדבר והא הכא כיון דבריך ליה עברה ליה זמניה וקתני דעבר הכא במאי עסקינן בדלא סיים והתניא סיים סיים ברכה אחת והתניא סיים כל ברכותיו שאני הכא כיון דאלו מתרמי ליה צבורא אחרינא[ח] הדר מברך כוליה יומא הוא ומנא תימרא דתנן[ט] הניתנין במתנה אחת שנתערבו בניתנין מתנה אחת ינתנו מתנה[ג] אחת מתן ד' במתן ד' ינתנו במתן ד' מתן ד' במתן אחת ר"א אומר ינתנו במתן ד' רבי יהושע אומר[ד] ינתנו במתן אחת אמר לו ר"א הרי הוא עובר על בל תגרע אמר לו ר' יהושע הרי הוא עובר על בל תוסיף א"ל ר"א לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו[ה] אמר לו ר' יהושע לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו ועוד אמר רבי יהושע כשלא נתת עברת על בל תגרע ולא עשית מעשה בידך כשנתת עברת על בל תוסיף ועשית מעשה בידך והא הכא כיון דיהיב ליה מתנה[ו] מבכור עברה ליה לזמניה וקתני דעבר משום בל תוסיף לאו משום דאמרינן כיון דאילו מתרמי ליה בוכרא אחרינא הדר מזה מיניה כוליה יומא זמניה [ממאי[ז]] דלמא קסבר ר' יהושע מצות עובר עליהן אפי' שלא בזמנן אנן הכי קאמרינן רב שמן בר אבא מ"ט שביק מתני' ומותיב מברייתא לותיב ממתניתין[ז] מתניתין מ"ט לא מותיב כיון דאילו מתרמי ליה בוכרא אחרינא בעי מזה מיניה כוליה יומא זמניה הוא ברייתא נמי כיון דאי מתרמי צבורא אחרינא הדר מברך כוליה יומא זמניה ורב שמן בר אבא התם לא סגי דלא יהיב הכא אי בעי מברך אי בעי לא מברך רבא אמר לצאת לא בעי כוונה לעבור בעי כוונה והא מתן דמים לרבי יהושע דלעבור[ט] ולא בעי כוונה אלא אמר רבא לצאת לא בעי כוונה לעבור בזמנו לא בעי כוונה[י] שלא בזמנו בעי כוונה. [כ]אמר ליה ר' זירא לשמעיה איכוון דקא משמע לן. לימ"ג דמתעסק הוא יצא, למצות אין צריכות כוונה: זמן המקרא. של קריאת שמע, והוא היה קורא בתורה פרשת שמע: קורא להגיה. אף קרייה אין כאן אלא מגמגם: דקא מנבח נבוחי. ואינו מוקע כשיעור תקיעה המפורש במשנתנו בפ' לחרון (דף לג:): **אלא מעתה.** דשאין מתכוין למצוה כמתכוין דמי: הישן בשמיני בסוכה. שאין מתכוין להוציא: ילקה. שהרי מוסיף על מצוה, ועובר משום בל תוסיף: מצות אין עובר עליהן. בגל תוסיף אלא בזמנן, כגון חשבת המינין בלולב וה' טוטפות בתפלין חשב ליליות בטלית[ל], אבל תוספת יום על ימים או שעה על שעה אין זה מוסיף: **בשלא** סיים. אלא הוסיפה בתחלה: **והא** סיים קתני[מ]. בברייתא: הניתנין במתנה אחת. כגון דס נכור שנתערב בדס נכור חבירו או בדס מעשר: **ינתנו מתנה אחת.** והרי יש בה משניהן ועולה לשניהן: **מתן ארבע.** שלשים ושש ועולה ותודה: דלמא קסבר רבי יהושע כו'. ומתרתי הנך ממתני' ומברייתא לימא לאותובי לרבא: **אנן הכי אמרינן.** אבל דמייתין סייעתא מהא דטעמא משום דאי הדר מתרמי ליה כו', הכי קאמרינן ליה לרב שמן: **מאי טעמא שבק מתניתין כו'.** שבק מתניתין הניתנין במתנה אחת. משנה היא בשמיטת קדשים: לותיב ממתניתין. דלימא לשמעיה: **לא** מצי דלא יהיב. אי הדר מתרמי ליה, דקדשים לא מפסיד: **לצאת לא בעי כוונה.** דבלאו מתכוין יוצא ידי חובתו: לעבור בעי כוונה. שיתכוין לשום מצוה, ואי לא לא עבר: **והא מתן דמים כו'.** שאין מתכוין בשחר מתנותיו לשם נכור, וקאמר רבי יהושע הרי הוא עובר על בל תוסיף:

מיכוון

[ד]הניתנין במתנה אחת שנתערבו בניתנין מתנה אחת ינתנו מתנה[ג] אחת מתן ד' במתן ד' ינתנו במתן ד' מתן ד' במתן אחת ר"א אומר ינתנו במתן ד' רבי יהושע אומר[ה] ינתנו במתן אחת אמר לו ר"א הרי הוא עובר על בל תגרע[ג] אמר לו ר' יהושע הרי הוא עובר על בל תוסיף א"ל ר"א לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו[ו] אמר לו ר' יהושע לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו ועוד אמר רבי יהושע כשלא נתת עברת על בל תגרע ולא עשית מעשה בידך כשנתת עברת על בל תוסיף ועשית מעשה בידך והא הכא כיון דיהיב ליה מתנה[ו] מבכור עברה ליה לזמניה וקתני דעבר משום בל תוסיף לאו משום דאמרינן כיון דאילו מתרמי ליה בוכרא אחרינא הדר מזה מיניה כוליה יומא זמניה [ממאי[ז]] דלמא קסבר ר' יהושע מצות עובר עליהן אפי' שלא בזמנן אנן הכי קאמרינן רב שמן בר אבא מ"ט שביק מתני' ומותיב מברייתא לותיב ממתניתין[ז] מתניתין מ"ט לא מותיב כיון דאילו מתרמי ליה בוכרא אחרינא בעי מזה מיניה כוליה יומא זמניה הוא ברייתא נמי כיון דאי מתרמי צבורא אחרינא הדר מברך כוליה יומא זמניה ורב שמן בר אבא התם לא סגי דלא יהיב הכא אי בעי מברך אי בעי לא מברך רבא אמר לצאת לא בעי כוונה לעבור בעי כוונה והא מתן דמים לרבי יהושע דלעבור[ט] ולא בעי כוונה אלא אמר רבא לצאת לא בעי כוונה לעבור בזמנו לא בעי כוונה[י] שלא בזמנו בעי כוונה. [כ]אמר ליה ר' זירא לשמעיה

הניתנין במתנה אחת שנתערבו בניתנין מתנה אחת ינתנו מתנה אחת. לא משמע לן שום רבותא בהך רישא, אלא מפרש ואזיל עד דאתי לפלוגתייהו דר' אליעזר ור' יהושע. ושמא אתא לאשמועינן דלא נימא דניבעי שתי מתנות אחת לשם קרבן זה ואחת לשם קרבן אחר. **[תוספות הרא"ש, עירובין ק.]**

[המשך בסוף המסכת]

הגהות וציונים

מ] תיבות "זכרון תרועה כתיב והאי" ליתא בכת"י

(וכ"מ בתוס'), וכ"ה נכון דהא לכאורה מה צריך לקרא דהא מתעסק לא יצא ודוקא גבי מצה יצא דאכיל ונהנה וכן הקשה בס' יום תרועה (דק"ס), ועיין ערוך לנר שמתרץ דבעלמא כה"ג לא מיקרי מתעסק, וכ"מ בתוס' עיי"ש: **ג]** לפי הגהת הגליון דלעיל ע"א צ"ל גם כאן **רבה** וכ"ה בראשונים, וכן מוכח בגמרא להלן בסוף העמוד מדאמרינן "רבא אמר" ורק לענין שופר מדכתיב זכרון תרועה הוא אמינא דהוי מתעסק, עיי"ש: **ג]** בכת"י **במתנה** וכ"ה בזבחים וברש"י דפו"י: **ד]** [פי' כשהדבר עומד בעצמו ולא כשיש בו דבר אחר. תוי"ט פ"ח דזבחים מ"ב] (גליון): **ה]** בדפו"י וכת"י נוסף **אחת**: **ו]** ס"א (גליון): **ז]** בכת"י ובדפו"י נוסף **אלא ממתניתין** מ"ט וכו': **ח]** בדפו"י וכת"י נוסף **הוא**: **ט]** רש"י גרס כן בגמ' במקום "והתניא סיים" וכ"ה בכת"י, ועיין בריטב"א שהכוונה דקתני בברייתא אחריתא: **י]** דומיא דשומע לעצמו **דקרי ליה נתכוין שומע ומשמיע דיצא** אלמא וכו' כצ"ל (גליון): **כ]** נ"א (גליון) ויש להוסיף **להוציא לא** בעי (הג"ר שמחה מדעסויא): **ל]** תיבת "לו" ליתא בתוס' הרא"ש וברש"י לקמן: **מ]** צ"ל עבר **זמניה ויצא** מ"מ (באה"מ). ובתוס' הרא"ש דכבר **תקעו** ויצאו:

עין משפט נר מצוה

מד א מיי' פ"ג מהל' ק"ש הלכה ג סמג עשין יח טוש"ע ג"ח סי' ס סעיף ה:

מה ב מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ד טוש"ע ג"ח סי' תקפט סעיף ח:

מו ג מיי' פי"ל מהלכות נשיאות כפים הלכה יב טוש"ע ג"ח סי' קכח סעיף כז [רב אלפס פ' הקורא את המגילה דף רעג]:

[ז] מיי' פט"ו מהל' נשיאות כפים הי"ג טוש"ע ג"ח קכח סכ"ח:

מז ד ה מיי' פ"ג מהל' פסולי המוקדשין הלכה יג:

רבינו חננאל

התם תאכלו מצות אמר רחמנא והא אכליה אבל הכא בענין תקיעות כוונת הלב בעינן וליכא קמ"ל מצות אין צריכות כוונה: **איתיביה היה קורא** בתורה בענין ק"ש והגיע זמן ק"ש אם כוון לבו למצות ק"ש יצא ואם לא כוון לא יצא. ודחינן מתניתין בקורא להגיה. אוצר החכמה קורא התיבות בקריאתן אלא ככתיבתם החסרות והיתירות כמות שהן כתובות. לפיכך אם כוון לבו וקרא כמסורת יצא ואם לאו לא יצא: **ת"ש מהא דתנן הכא במתנית'** היה עובר אחורי ביהכ"נ או שהיה ביתו סמוך לכנסת ושמע קול שופר או קול מקרא מגילה אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא אע"פ שזה שמע זה שמע שמע זה כוון לבו וזה לא כוון לבו מאי כוון לבו לצאת וש"מ מצות צריכות כוונה. ודחינן כוון לבו לשמוע ולהבחין אם הוא תקיעת בן אדם או צהלת סוס: **איתיביה נתכוון** ה) **משמיע לא יצא הא היכי** משכחת לה לאו בתוקע לשיר קשיא לרבה ופריק לא דקא מנבח נבוחי. כלומר אינה תקיעה שלימה אלא כמין נבוח הוא ולפיכך לא יצא אבל אם היתה תקיעה אע"פ שלא נתכוון יצא. אי הכי כי המצות [אין] צריכות כוונה התורה אמרה בסכות תשבו שבעת ימים ואין לך להוסיף על שבעת הימים אי הכי הישן בשמיני בסוכה ילקה על שעבר בבל תוסיף אף על פי שלא נתכוון לישן בסוכה משום מצוה. ודחינן שאני אומר מצות אין עובר עליהן משום בל תוסיף אלא בזמנן: **מותיב** רב שימי בר אבי מנין לכהן שיעלה לדוכן שלא יאמר הואיל וניתנה לי רשות לברך את ישראל אוסיף אני ברכה אחת משלי כגון ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם וגו' ת"ל לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם. (ודחינן כיון דאילו מתרמי ליה ציבורא אחרינא) [וכיון] דסיים כל הברכות עברה לה זמן המצוה וקתני דעובר אם יוסיף ודחינן כיון דאילו מתרמי ליה צבורא אחרינא הדר מברך להו כולה יומא זמניה הוא: **ומנא תימרא דאמרינן כי האי גוונא** דכוליה יומא זמניה הוא דתנן בשחיטת קדשים פ"ח הניתנין מתנה אחת שנתערבו בניתנין מתן אחת ינתנו במתן אחת כו' והא הכא כיון דיהיב ליה

חשק שלמה על ר"ח

ה) ג"ל נתכוין שומע ולא נתכוין משמיע לא יצא.

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) [פסחים דף קיל:], ב) ברכות יג., ג) [לעיל כז: לקמן כט. תוספ' פ"ב], ד) [עירובין לו.], ה) עירובין ק. זבחים פ., ו) [לקמן דף לג:], ז) סנהדרין פח ע"ב ע"ש ובספרי ראה סי' פב, ח) סוכה יא:, ט) סוכה דף ו:, י) סוכה כח:, כ) זבחים דף י:, ל) ע' סוכה מז ע"א.

גליון הש"ם

[מכת"י גמ' **א"ל אביי**. ע"] תוס' סוכה דף מג ע"ב ד"ה **אמר** מאני וכו'] **גמ' שלא בזמנו בעי כוונה.** עיין תוס' יומא דף (נז) [נח] ע"ב ד"ה **נותן**: תוס' ד"ה **אבל נתכוין כו' לא הוי מצי לומר.** עיין תשובת מהריב"ל ספר מני סי' פה:

תורה אור השלם

א) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ:

[ויקרא כג, כד]

ב) יְיָ אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵכֶם יֹסֵף עֲלֵיכֶם כָּכֶם אֶלֶף פְּעָמִים וִיבָרֵךְ אֶתְכֶם כַּאֲשֶׁר דִּבֶּר לָכֶם:

[דברים א, יא]

ג) לֹא תֹסִפוּ עַל הַדָּבָר אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם וְלֹא תִגְרְעוּ מִמֶּנּוּ לִשְׁמֹר אֶת מִצְוֹת יְיָ אֱלֹהֵיכֶם אֲשֶׁר אָנֹכִי מְצַוֶּה אֶתְכֶם: [דברים ד, ב]

משנת ראשונים

תלמוד לומר לא תספו על הדבר. הקשו בתוס' והא אמר בהנחנקין (סנהדרין פח:) ובלולב הגזול (סוכה לא.) דמ"ד לולב אין צריך אגד אם הוסיף על ד' מינים אינו עובר משום בל תוסיף קאי, והאי לחודיה קאי, ותירצו דהכא כיון דכולם בפרישת כפים אחת כולהו ברכות כי הדדי נינהו וכעושה חמש בתים בתפילין, דכיון שאין בהם מעשה אלא דבור פרישת כפים אוגדן. **[הריטב"א]**

לא תספו על הדבר. ומה שתקנו חכמים משום גדר, כגון שניות לעריות וכיוצא בהן, זו היא מצוה מן התורה, ובלבד שידע שהם משום הגדר הזה ואינן מפי הקדוש ברוך הוא בתורה.

[רמב"ן, דברים ד ב]

הניתנין במתנה אחת שנתערבו בניתנין מתנה אחת. ינתנו מתנה אחת.

בָּעֵי לֹא מְבָרֵךְ - אם ירצה יברכם ואם ירצה לא יברכם, שתלוי הדבר ברצון הכהן[לט], וכיון שהדבר תלוי ברצונו, לא נחשב כל היום לזמן המצוה מחמת כך, ומשום כך הקשה על רבא מהברייתא, שמבואר בה שכהן המוסיף עוד ברכה אחר שסיים כל ברכותיו עובר בבל תוסיף, אף שאחר שסיים את הברכות עבר זמן המצוה.

הגמרא חוזרת לתרץ את קושיית אביי לעיל, שאם מצוות אין צריכות כוונה, מדוע אין לוקים על שינה בסוכה בשמיני של חג, והרי עוברים בכך על בל תוסיף, ומביאה על כך תירוץ נוסף:
רָבָא[מ] **אָמַר**, אמנם **לָצֵאת** ידי חובת מצוה, **לֹא בָּעֵי** - אין צריך **כַּוָּונָה** לשם המצוה, אך בכדי **לַעֲבוֹר** בבל תוסיף, **בָּעֵי** - צריך **כַּוָּונָה** לשם המצוה, ומשום **הָכֵי** הישן בסוכה ביום השמיני ולא כיון לשם מצוה אינו עובר בבל תוסיף.

מקשה הגמרא, איך ניתן לומר שאין עוברים בבל תוסיף בלא כוונה לשם מצוה, **וְהָא מַתַּן דָּמִים לְרַבִּי יְהוֹשֻׁעַ דְּלַעֲבוֹר** - והרי דם של בכור שנתערב בדם של קרבן שדינו במתן ארבע אמר רבי יהושע שאין ליתן ממנו יותר ממתנה אחת מפני שאם יתן יותר ממתנה אחת יעבור בבל תוסיף על שהוסיף ונתן מדם הבכור יותר ממתנה אחת, **וְלֹא בָּעֵי כַּוָּונָה** - ולא הצריך רבי יהושע שיתכוין לשם מצוה כדי לעבור בבל תוסיף, שהרי כשהוא נותן מהדמים שנתערבו יותר ממתנה אחת, אין כוונתו ליתן לשם בכור, אלא רק לשם הקרבן שדינו במתן ארבע, ואף על פי כן עובר הוא בבל תוסיף.

מתרצת הגמרא, **אֶלָּא אָמַר רָבָא**, כך יש לתרץ את הקושיא מדוע אין הישן בסוכה ביום השמיני לוקה, שאמנם **לָצֵאת** ידי חובת מצוה, **לֹא בָּעֵי** - אין צריך **כַּוָּונָה**, אך **לַעֲבוֹר** בבל תוסיף, אם הוא מוסיף על מעשה המצוה **בִּזְמַנּוֹ**, **לֹא בָּעֵי כַּוָּונָה** - אין צריך שיכוין לשם המצוה כדי לעבור בבל תוסיף, ומשום כך דם בכור שנתערב בדם שצריך ליתן ממנו מתן ארבע, אם יתן ממנו יותר ממתנה אחת יעבור בבל תוסיף, שאף אחר שסיים את מתנותיו עדיין זמנו הוא, שכיון שאם יזדמן לו עוד בכור יהיה צריך ליתן את דמו על המזבח, כל היום הוא זמנו[מא], אבל לעבור בבל תוסיף כשהוא עושה את מעשה המצוה **שֶׁלֹּא בִּזְמַנּוֹ, בָּעֵי כַּוָּונָה** - צריך שיתכוין לשם המצוה כדי לעבור בבל תוסיף, ומשום כך אין עוברים בבל תוסיף על שינה בסוכה ביום השמיני כשלא כיון לשם מצוה[מב].

★

הגמרא דנה האם כדי לצאת ידי חובת שופר, צריך התוקע לכוין לתקוע לשם השומע:
מספרת הגמרא, **אָמַר לֵיהּ רַבִּי זֵירָא לְשַׁמְּעֵיהּ** - לשמשו,

לט. **שכיון** שבירך הכהן פעם אחת ביום, אם אינו רוצה לברך שוב, אינו עובר בכך שעדיין הוא זמנה.

על העשה של מצות ברכת כהנים. תוספות (ד"ה הכא). וביארו הריטב"א והתוספות הרא"ש (ד"ה הכא) דהיינו אף כשקראו לו לעלות לדוכן לברך, שאם לא קראו לו לעלות, אפילו אם לא בירך כלל באותו יום אינו עובר בעשה [ראה ברא"ש במגילה (פ"ג סי' כג)].

מ. **מכאן** הוכיח השפת אמת (ד"ה נגמ' רבא אמר), שלעיל (ע"ח) הגירסא היא 'רבה', שרבה הוא שאמר שהתוקע לשיר יצא שמצוות אין צריכות כוונה, ואביי שהקשה שהישן בסוכה בשמיני ילקה, הקשה כן לרבה, ורבה תירץ לו על כך שמצוות אין עובר עליהן בבל תוסיף אחר זמן המצוה. ועתה מתרץ רבא תירוץ אחר [שאם לא כן, כיצד מביאה הגמרא בשמו תירוצים סותרים, כמו שיבואר בהמשך הגמרא].

מא. **ריטב"א** (ד"ה אלא). וכהן המוסיף על הברכות אחר שסיים את הברכות, ביאר הריטב"א (שם) שהטעם שהוא עובר בבל תוסיף הוא מפני שהוא מכוין לברך, אבל בלא טעם זה לא היה עובר, מפני שאחר שסיים את הברכות עבר זמן המצוה, כיון שאף אם יזדמן לו ציבור אחר שלא שמע ברכת כהנים אינו חייב לברכם אלא הוא תלוי ברצונו, וכדעת רב שמן בר אבא.

מב. **נמצא**, שבתוך זמן המצוה, לדעת כולם עוברים בבל תוסיף אף בלא כוונה למצוה, ולאחר זמן המצוה, לתירוץ הראשון בגמרא, לעולם אין עוברים בבל תוסיף, ולתירוץ השני, המכוין לשם מצוה עובר, ושאינו מכוין לשם מצוה אינו עובר. ולתירוץ הראשון בגמרא, כל שאם יזדמן לו שוב מצוה זו יחזור ויעשנה, נחשב שעדיין הוא זמן המצוה, ולדעת רב שמן בר אבא, רק מצוה שאם תזדמן לו שוב יהיה חייב לעשותה, נחשב על העשה של מצות ברכת כהנים. תוספות (ד"ה הכא). וביארו הריטב"א והתוספות הרא"ש (ד"ה הכא) דהיינו אף כשקראו לו לעלות לדוכן לברך, שאם לא קראו לו לעלות, אפילו אם לא בירך כלל באותו יום אינו עובר בעשה [ראה ברא"ש במגילה (פ"ג סי' כג)].

מא. **ריטב"א** (ד"ה אלא). וכהן המוסיף על הברכות אחר שסיים את הברכות, ביאר הריטב"א (שם) שהטעם שהוא עובר בבל תוסיף הוא מפני שהוא מכוין לברך, אבל בלא טעם זה לא היה עובר, מפני שאחר שסיים את הברכות עבר זמן המצוה, כיון שאף אם יזדמן לו ציבור אחר שלא שמע ברכת כהנים אינו חייב לברכם אלא הוא תלוי ברצונו, וכדעת רב שמן בר אבא.

מב. **נמצא**, שבתוך זמן המצוה, לדעת כולם עוברים בבל תוסיף אף בלא כוונה למצוה, ולאחר זמן המצוה, לתירוץ הראשון בגמרא, לעולם אין עוברים בבל תוסיף, ולתירוץ השני, המכוין לשם מצוה עובר, ושאינו מכוין לשם מצוה אינו עובר. ולתירוץ הראשון בגמרא, כל שאם יזדמן לו שוב מצוה זו יחזור ויעשנה, נחשב שעדיין הוא זמן המצוה, ולדעת רב שמן בר אבא, רק מצוה שאם תזדמן לו שוב יהיה חייב לעשותה, נחשב הקשו התוספות (ד"ה ומנא), כיצד תיקנו חכמים (לעיל טז:) לתקוע תקיעות מיושב ומעומד, והלא מאחר שכבר יצא ידי חובתו בתקיעות הראשונות, הרי הוא עובר בבל תוסיף. וכן קשה על מה שאמרו לקמן (נד.) שיש מי שסובר שמהתורה די לתקוע שלשה קולות, וחכמים תיקנו שיתקעו תשעה קולות, והרי הוא עובר בבל תוסיף. ואין לומר שכיון שכבר יצא ידי חובה נגמר זמן המצוה ואינו עובר בבל תוסיף, שהרי אם יזדמן לו ציבור שלא שמע תקיעות, יחזור ויתקע להם, ואם כן נחשב שעדיין הוא זמן המצוה [וראה ברבי עקיבא איגר (לעיל טז: גמוס' ד"ה ומוקעים) שכתב לחלק שתקיעת שופר אינו דומה לברכת כהנים ולא שייך לומר בו סברא זו], ואף אם נאמר שכבר נגמר זמן המצוה, הרי כיון שתיקנו חכמים לתקוע, התוקע מתכוין למצוה, והרי בתירוץ השני אמר רבא שהמתכוין לשם מצוה עובר בבל תוסיף גם לאחר זמן המצוה. ותירצו, שעל עשיית מעשה המצוה כמה פעמים אין עוברים בבל תוסיף, ורק על הוספת דבר במצוה או בזמן המצוה עוברים בבל תוסיף, ולכן בתקיעת שופר שאינו מוסיף במעשה המצוה, אלא עושה את המצוה כמה פעמים אינו עובר בכך בבל תוסיף, וכמו כן בברכת כהנים רק אם הוא מוסיף ברכה משלו הוא עובר, אבל אם הוא חוזר ומברך ברכת כהנים לציבור אחד כמה פעמים אינו עובר בכך. ובזריקת הדם בבכור, הטעם שהוא עובר בבל תוסיף, הוא מפני שבפעם השניה הוא זורק במקום אחר שלא זרק בו בראשונה, והרי זה מעשה נוסף שהוא מוסיף על המצוה, אבל אם יחזור ויזרוק דם בכור כמה פעמים באותו מקום לא יעבור בכך על בל תוסיף.

אִיכַּוֵּון וּתְקַע לִי - תתכוין ותתקע לשמי להוציאני ידי חובתי[א]. אומרת הגמרא, **אַלְמָא קָסָבַר** - מוכח מכך שרבי זירא סובר, שכדי שיצא השומע ידי חובתו, **מַשְׁמִיעַ בָּעֵי כַּוָּונָה** - צריך שיכוין המשמיע להוציאו ידי חובתו.

הגמרא מקשה על רבי זירא ממשנתנו:

מֵיתִיבִי - הקשו בני הישיבה על דעת רבי זירא, שנינו במשנתנו, מי **שֶׁהָיָה עוֹבֵר אֲחוֹרֵי בֵּית הַכְּנֶסֶת אוֹ שֶׁהָיָה בֵּיתוֹ סָמוּךְ לְבֵית הַכְּנֶסֶת וְשָׁמַע קוֹל שׁוֹפָר אוֹ קוֹל מְגִלָּה, אִם כִּוֵּון** השומע **לִבּוֹ** בשמיעתו, **יָצָא** ידי חובתו, **וְאִם לָאו** - ואם לא כיוון לבו, **לֹא יָצָא**, וקשה, **וְכִי כִּוֵּון לִבּוֹ** השומע **מַאי הָוֵי** - מה בכך, **הַיְינוּ לֹא קָא מִיכַּוֵּון אַדַּעְתָּא דִידֵיהּ** - הרי התוקע או קורא המגילה שבבית הכנסת, אינו יודע שאדם זה רוצה לצאת ואינו מתכוין להוציאו, אלא מוכח שהשומע יוצא ידי חובתו אף אם אין המשמיע מתכוין להוציאו. מתרצת הגמרא, **הָכָא** - כאן, במשנה, בתוקע וקורא שהוא **שְׁלִיחַ צִבּוּר עָסְקִינַן** - מדובר, **דְּדַעְתֵּיהּ אַכּוּלֵּיהּ עָלְמָא** - שדעתו להוציא את כל השומעים אותו, ואף לאותם שאין ידוע לו שהם שומעים אותו.

הגמרא מוכיחה מברייתא שלא כדעת רבי זירא:

אומרת הגמרא, **תָּא שְׁמַע** - בא ושמע ראיה לנידון זה מברייתא, ששנינו בברייתא, **נִתְכַּוֵּון הַשּׁוֹמֵעַ וְלֹא נִתְכַּוֵּון הַמַּשְׁמִיעַ** - התוקע, או **שֶׁנִּתְכַּוֵּון הַמַּשְׁמִיעַ וְלֹא נִתְכַּוֵּון הַשּׁוֹמֵעַ, לֹא יָצָא** השומע **עַד שֶׁיִּתְכַּוֵּון שׁוֹמֵעַ וּמַשְׁמִיעַ**, ומבארת הגמרא את הראיה, **קָתָנֵי** - נאמר בברייתא, שצריך שיתכוון השומע והמשמיע, ומשמע מכך, **שְׁמַשְׁמִיעַ דּוּמְיָא דְּשׁוֹמֵעַ** - שכוונת המשמיע שווה לכוונת השומע, **מַה** - שכשם שהכוונה הנצרכת **לְשׁוֹמֵעַ** היא שיהיה **שׁוֹמֵעַ לְעַצְמוֹ**, כך **אַף** הכוונה הנצרכת אצל **הַמַּשְׁמִיעַ** היא שיהיה **מַשְׁמִיעַ לְעַצְמוֹ**, **וְקָתָנֵי** - ונאמר בברייתא, שרק כשחסרה כוונה זו **לֹא יָצָא** השומע, אבל אם נתכוין המשמיע להשמיע לעצמו, והשומע נתכוין לשמוע, יצא ידי חובתו, אף שלא נתכוין המשמיע לשם השומע[ב], וקשה על רבי זירא שאמר שצריך שיתכוין המשמיע לשם השומע.

מתרצת הגמרא, אכן מברייתא זו מוכח שלא כרבי זירא, אך הלכה זו **תַּנָּאֵי הִיא** - נחלקו בה תנאים, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **הַשּׁוֹמֵעַ קוֹל שׁוֹפָר, שׁוֹמֵעַ לְעַצְמוֹ** - עליו לכוין לשמוע את קול השופר, **וּמַשְׁמִיעַ מַשְׁמִיעַ לְפִי דַּרְכּוֹ**, כלומר, שאין צריך שיכוין המשמיע לשם השומע, זו דעת תנא קמא. **אָמַר רַבִּי יוֹסֵי, בַּמֶּה דְּבָרִים אֲמוּרִים** - באיזה אופן נאמרה הלכה זו שהמשמיע משמיע כדרכו, **בְּשְׁלִיחַ צִבּוּר**, שכוונתו להוציא את כל השומעים, **אֲבָל בְּיָחִיד** התוקע, **לֹא יָצָא** השומע ממנו **עַד שֶׁיִּתְכַּוֵּין הַשּׁוֹמֵעַ** לשמוע, ויתכוין גם **הַמַּשְׁמִיעַ** לשם השומע. ונמצא, שאמנם לדעת תנא קמא, ולדעת הברייתא שהביאה הגמרא לעיל אין צריך שיתכוין המשמיע לשם השומע, אך רבי יוסי סובר כמו שאמר רבי זירא שצריך שיתכוין המשמיע לשם השומע.

★ ★ ★

משנה

אגב שהוזכר במשנה לעיל (כז:) שקיום מצות שופר תלוי בכוונת הלב, מביאה המשנה דבר אגדה שמבואר בו שכל הדברים תלויים בכוונת הלב[ג].

כשבא עמלק להילחם על ישראל במדבר ונלחמו עמו ישראל נאמר (שמות יז יא), **'וְהָיָה כַּאֲשֶׁר יָרִים מֹשֶׁה יָדוֹ וְגָבַר יִשְׂרָאֵל** וגו' **וְכַאֲשֶׁר יָנִיחַ יָדוֹ וְגָבַר עֲמָלֵק'**, ותמוה, **וְכִי יָדָיו שֶׁל מֹשֶׁה** המורמות כלפי מעלה **עוֹשׂוֹת** - גורמות נצחון[ד] **בְּמִלְחָמָה, אוֹ** ידיו של משה כשהיו מונחות **שׁוֹבְרוֹת** - גורמות הפסד **בְּמִלְחָמָה, אֶלָּא** ודאי בא הכתוב **לוֹמַר לָךְ**, שכָּל **זְמַן שֶׁהרים** משה את ידיו ועל ידי כך **הָיוּ יִשְׂרָאֵל מִסְתַּכְּלִין כְּלַפֵּי מַעְלָה וּמְשַׁעְבְּדִין אֶת לִבָּם לַאֲבִיהֶם שֶׁבַּשָּׁמַיִם, הָיוּ מִתְגַּבְּרִים, וְאִם לָאו** - ואם לא היו ידיו של משה מורמות כלפי מעלה, ולא היו ישראל משעבדים את לבם, **הָיוּ נוֹפְלִים**[ה].

כֵּיוֹצֵא בַּדָּבָר - כעין דבר זה שאמרנו לגבי מלחמת עמלק שאין הדבר תלוי בידיו של משה אלא במה ששיעבדו ישראל את לבם לה', כך **אַתָּה אוֹמֵר** גם לגבי מה שנאמר אחר שנתרעמו ישראל על משה על מה שהוציאם למדבר מקום שאין בו לחם ומים מלבד המן, ושילח ה' בהם נחשים שרפים והיו נושכים בהם (במדבר כא ח) **'עֲשֵׂה לְךָ שָׂרָף וְשִׂים אוֹתוֹ עַל נֵס וְהָיָה כָּל הַנָּשׁוּךְ וְרָאָה אוֹתוֹ וָחָי'**, שאמר ה' למשה שיעשה דמות נחש ויניחנו על גבי כלונס [-מוט]', וכל אשר יראה נחש זה יתרפא מנשיכת הנחש, ותמוה, **וְכִי נָחָשׁ** שעשה משה **מֵמִית** את מי שאינו רואהו **אוֹ נָחָשׁ מְחַיֶּה** את מי שרואהו', **אֶלָּא, בְּזְמַן שֶׁיִּשְׂרָאֵל** היו **מִסְתַּכְּלִין כְּלַפֵּי מַעְלָה וּמְשַׁעְבְּדִין אֶת לִבָּם לַאֲבִיהֶם שֶׁבַּשָּׁמַיִם הָיוּ מִתְרַפְּאִין, וְאִם לָאו** - ואם לא היו מסתכלים

א. **רש"י** (ד"ה מיכוון). ונראה מדברי רש"י שרבי זירא סובר שמצוות צריכות כוונה, והוסיף לומר, שמלבד מה שצריך השומע לכוין לצאת ידי חובה, צריך שגם המשמיע יכוין להוציאו ידי חובה. כן נקט הרשב"א (לעיל כח: ד"ה אמר ליה) בדעת רש"י, וכן נקט הרמב"ן (מלחמת ה' ד"ה אמר הכותב לרבינו) בדעת הרי"ף, שביאר שהרי"ף לא הביא את דברי רבא לעיל (כח.) שמצוות אין צריכות כוונה והביא רק את דברי רבי זירא, משום שרבי זירא סובר שמצוות צריכות כוונה והרי"ף פוסק כרבי זירא. אבל הרשב"א (שם) כתב בדעת הרי"ף, שרבי זירא אינו חולק על הסוברים שמצוות אין צריכות כוונה, ומה שאמר רבי זירא לשמשו 'איכוון ותקע לי', היינו שתתכוין להשמיעני קול שופר בעלמא [ש'לי' היינו להשמיעני. ריטב"א (ד"ה לי) ואף שלא לשם מצוה.

ב. **הגהות** מהר"ב רנשבורג ויעב"ץ (ד"ה וקמני). והביא מהר"ב רנשבורג שהגר"א פירש, שדיוק הגמרא הוא ממה שאמרה הברייתא 'לא יצא' בלשון יחיד, ולא אמרה 'לא יצאו', ומשמע מכך, שכשנתכוין השומע ולא נתכוין המשמיע, רק המשמיע לא יצא, אבל השומע יצא אף שלא נתכוין המשמיע להוציאו. אך כתב בהערת המגיה על היעב"ץ (שם) שבלי ספק לא מפי הגר"א יצאו הדברים הללו, שודאי מה שאמרה הברייתא 'לא יצא' בלשון יחיד, אין זה משום שרק השומע לא יצא, אלא מפני שהברייתא דיברה רק בדין השומע, ואמרה שכשלא כיון המשמיע לא יצא השומע, ואמנם בזה אף המשמיע לא יצא. והראש משביר והבית מאיר (ד"ה וקמני), כתבו שיש להגיה בגמרא 'וקתני יצא', ופירוש גירסא זו הוא, שאמרה הגמרא שמבואר בברייתא, שאם נתכוין המשמיע להוציא את עצמו, יצא השומע.

ג. **מאירי** (ד"ה המשנה השמינית) ומהרש"א (חידושי אגדות ד"ה והיה). אך הקשו הפני יהושע והיום תרועה (ד"ה והיה) שאמנם ביאור זה מובן לדעת הסוברים שמצוות צריכות כוונה, שלשיטתם הכוונה האמורה במשנה היא כוונת הלב, אבל לדעת הסוברים שמצוות אין צריכות כוונה, הרי ביארה הגמרא לעיל (כח:) שלשיטתם הכוונה האמורה במשנה היא שיתכוין וידע שאין זה קול חמור, ואין זה שייך לכוונת הלב, ואם כן מדוע מביאה המשנה ענין הנוגע לכוונת הלב. ותירץ היום תרועה, שלדעה זו, כוונת התנא היא לומר, שאף על גב שמצוה שיש בה מעשה אינה צריכה כוונה, מכל מקום מצוה התלויה באמירה, כגון תפילה, צריכה כוונה, וזה מבואר בענין שמביאה עתה המשנה. וראה בפני יהושע מה שתירץ בזה.

ד. **ראה** רש"י (שמות יז יא).

ה. **ומשום** כך עמד משה על הגבעה, כדי שיראוהו ישראל, וכאשר ראו ישראל שהרים את ידיו, הסתכלו גם הם כלפי מעלה ושיעבדו את לבם לה'. תוספות יום טוב ותפארת ישראל (מ"מ). אמנם ההון עשיר (שם) והיום תרועה (ד"ה מלמד) פירשו, שלא ידיו של משה גרמו שישעבדו ישראל את לבם, אלא שידיו של משה היו סימן שישראל שיעבדו את לבם, שמשה היה שלוחם של ישראל להתפלל, ומשום כך, כשהיו ישראל משעבדים לבם לאביהם שבשמים היה למשה כח וגבורה להרים ידיו למעלה להשפיל את שרו של עמלק. וביאר היום תרועה, שבזה יובן מדוע לא הרים משה את ידו כל זמן המלחמה. וכעין זה כתב גם המהרש"א, שכשלא היו ישראל מסתכלים כלפי מעלה, גם ידי משה נתרשלו. וכתב היום תרועה, שעל פי זה יש לבאר שעיקר תמיהת המשנה 'וכי ידיו של משה עושות מלחמה' היא, שלא יתכן שתפילת משה בפרישת ידיו בלבד היא שגרמה לניצחון בלא הכנעת ישראל לה', שאם כן יקשה מדוע היה זמן שבו הניח משה את ידו, ועל זה משיבה המשנה שכשלא היו ישראל משעבדים את לבם לא היה במשה כח וגבורה להרים ידיו.

ו. **רש"י** (נמדבר כא ח).

ז. **היום** תרועה (ד"ה מיומא) תמה, וכי היכן מצינו שנחש שעשה משה המית שתמהה המשנה וכי נחש ממית, ואם נאמר שאין הכוונה לנחש של משה אלא לסתם נחשים, גם כן קשה מהי התמיהה, הרי ודאי שנחש יכול להמית. ויישב בשני אופנים. א. שהכוונה היא לסתם נחשים, ופירוש המשנה הוא, וכי נחש ממית, והרי אין ערוד ממית אלא החטא ממית (רמב"ם הלכות תשובה פרק ג הלכה ג), וכיון שהמיתה באה על ידי חטא, איך ההסתכלות בנחש תחיה. ב. שהכוונה היא לנחש שעשה משה, שכשנשכו הנחשים את ישראל, היו חלקם מסוכנים למות, וחלקם לא היו מסוכנים למות אלא שהיו חולים, ועל פי דרך הטבע היתה יכולה להיות להם רפואה, ושכשצוה ה' את משה שיעשה נחש ואמר לו 'והיה כל הנשוך וראה אותו וחי', נגזרה בזה גזירה שכל שננשך מהנחש אף אם אינו מסוכן למות, אם לא יביט אל נחש הנחושת ימות, ועל זה תמהה המשנה וכי נחש ממית.

איכוון ותקע לי. תכוין למקוע בשמי[ז] להוליאני ידי חובתי: משמיע בעי כוונה. להוליא השומע: **מתני'** והיה כאשר ירים משה ידו וגו': **גמ'** ועבדים משוחררין. מבל עבדיס לא, דבל מלוה שאין לחם חייבת בה אין העבד חייב בה: וטומטום ואנדרוגינוס. שמא זכר הוא: ומי שחציו עבד. משום דב מירות שבו: טומטום אינו מוציא את מינו. טומטוס כמותו, שמא תוקע זה נקבה ומבירו זכר: אנדרוגינוס מוציא מינו. מנדרוגינוס כמותו, דמי שמר זכרות מזלת שניהס חייבין, ומי שמר נקבות מזלת שניהן פטורין: מי שחציו עבד בו'. דלא אתי לד עבדות דמשמיע ומפיק לד מירות דשומע: ה"ג בהנים ולוים מבדישין לעולם וגואלין לעולם. זו היא גירסת רבינו יצחק הלוי, ושמר רבותי גורסין מוכרין לעולם וגואלין לעולם, ושתיהן מסניות הן במסבת ערבין (דף כו: ודף לג:), ובין מבדישין ובין מוכרין תרוייהו מצוה יתירה ניתנו אלא לייבי דתנן התס גבי ישראל (שם דף כד.) אין מבדישין לפני היובל פחות משתי שניס ואין גואלין אחר היובל פחות משנה תנא סיפא נמי מבדישין וגואלין גבי ולייבי דתני מבדישין וגואלין גבי הדדי תנא נמי גבי גואלים דמבירה מוכרין לעולם הכי מוקים לה במס' ערבין (דף כו.) וגואלין לעולם היינו לפי שנאמר בישראל המוכר שדה אחוזה במספר שני תבואות ימבר לך שאינו מועיר לגאול פחות משתי שניס אבל לויס גואלין מיד ומקדיס שדה אחוזה היינו לפי שנאמר במקדיס שדה אחוזה לא יגאל עוד אלא יועלה לבהניס ביובל והלויס גואלין לעולם ואתה ג' דבירו יאחק הלוי ניתק היובל מפקיע מיד המקדיס אס הוא לוי כמו בישראל אבל מבירה וגאולה שגואל מיד ג"י בבתי ערי חומה שאין נמלטות לסוף שנה מה ענין זה למלוה ליובל אע"ג דאין זה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג מ"מ לא משמע הבי ליתנהו ליובל ועוד שמשנה לשמונה הוה ליה למיתני דההיא[ח] דמקדיסין לעולם שהיא בפרק אין מקדיסין (שם דף כו:) ולא היא דמוכרין לעולם דמתניתין היא בפרק בתרא דערבין (דף לג:)[ט]:

קא משמע לן נהי דליתנהו בהשמטת קרקע בהשמטת כספים ושלוח עבדים מיהא איתנהו. בך בתוב ברוב ספריס ובקונטרס גרס קא משמע לן ותו לא ולא גרס נהי דליתנהו בהשמטה דולמי מיתנהו דין שלקחו הס מישראל מחזירין דלא נפקי מבלל המלות דין שלקח ישראל מהן מן האלפים אמה שנתנו להס שדה אחוזה ליעריס יולא ליובל ואפילו בתי ערי חומה שאין מוזרין ליובל מוזרין להס שנאמר ואשר יגאל מן הלויס[ט] בן הקשה בקונטרס ואין זו קושיא גמורה שהרי יש לפרש דהשמטת קרקע קרי מקדיס שדה אחוזה ולא גאלה ומברה גוזר שאין יובל מפקיעה מיד מקדיס אס הוא לוי בדרך שמפקיעה אס הוא ישראל לשנות ליובל ונהי דליתנהו בהשמטת קרקע דקאמר היינו בבל דין השמטת קרקע אבל זה ולמי קשיא דהוה ליה למימר בהשמטת קרקע דמבירה מיהא מיתנהו בגון מברו להס שדה או מברו הס לאחרים בי היבי דמשיב בהשמטה כספיס ושלוח עבדיס ועוד מה ענין השמטת כספיס אצל יובל הא בהדיא תנא בספרי בפרשת ראה[י] דשביעית משמטת בספיס ואין יובל משמט בספיס דממעט ליה מוזה דבר השמיטה שמוט[מ] שמיטה משמט בספיס ולא יובל וזה דוחק לומר דנקטיה לרבי דלרבי תלויה השמטת בספיס ביובל בלאחר בהשולח (גיטין דף לו. ושם) דבמן שהיובל נוהג השמטת בספיס נוהגת:

דתנן בהנים ולוים מבדישים לעולם וגואלים לעולם. פירש בקונטרס שזו היא ג' ר"י הלוי ושמר רבותיו גורסין מוכרין לעולם וגואלין לעולם ושתיהן מסניות הן במסבת ערבין (דף כו: ודף לג:) ובין מבדישין ובין מוכרין תרוייהו מצוה יתירה ניתנו אלא לייבי דתנן התס גבי ישראל (שם דף כד.) אין מבדישין לפני היובל פחות משתי שניס ואין גואלין אחר היובל פחות משנה תנא סיפא נמי מבדישין וגואלין גבי ולייבי דתני מבדישין וגואלין גבי הדדי תנא נמי גבי גואלים דמבירה מוכרין לעולם הכי מוקים לה במס' ערבין (דף כו.) וגואלין לעולם היינו לפי שנאמר בישראל המוכר שדה אחוזה במספר שני תבואות ימבר לך שאינו מועיר לגאול פחות משתי שניס ואין גואלין אחר היובל פחות משנה תנא סיפא נמי

כלפי מעלה ולא היו משעבדים את לבם לה׳, **הָיוּ נִימּוֹקִים** - מתים מארס הנחש[ח].

המשנה חוזרת לדון בדיני שמיעת קול שופר מאחר:
חֵרֵשׁ שאינו שומע[ט], **שׁוֹטֶה**, **וְקָטָן** פחות מי״ג שנה, **אֵין מוֹצִיאִין אֶת הָרַבִּים** יְדֵי חוֹבָתָן בתקיעת שופר, כיון שאינם חייבים בתקיעת שופר. מסיימת המשנה, **זֶה הַכְּלָל** בכל המצוות, **כָּל שֶׁאֵינוֹ מְחוּיָּב בַּדָּבָר**[י], **אֵינוֹ מוֹצִיא אֶת הָרַבִּים** יְדֵי חוֹבָתָן בדבר זה.

★

גמרא

הגמרא מביאה ברייתא בעניין הכשרים להוציא אחרים ידי חובה בתקיעת שופר:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **הַכֹּל חַיָּבִין בִּתְקִיעַת שׁוֹפָר, כֹּהֲנִים וּלְוִיִּם וְיִשְׂרְאֵלִים, גֵּרִים וַעֲבָדִים** כנעניים **מְשׁוּחְרָרִים**[יב], **וְטוּמְטוּם** - מי שאין ניכר בו אם הוא זכר או נקבה[יג], **וְאַנְדְּרוֹגִינוֹס** - מי שיש לו גם זכרות וגם נקבות[יד], שספק הוא אם דינו כזכר או כנקבה, וחייבים הם בשופר משום שמא זכרים הם, **וּמִי שֶׁחֶצְיוֹ עֶבֶד וְחֶצְיוֹ בֶּן חוֹרִין** - משוחרר[טו], שחייב הוא בשופר משום חלק הבן חורין שבו.

הברייתא מבארת שיש מהמוזכרים לעיל שאינם יכולים להוציא אחרים ידי חובה:
ממשיכה הברייתא, **טוּמְטוּם אֵינוֹ מוֹצִיא לֹא אֶת מִינוֹ** [-טומטום כמוהו] **וְלֹא אֶת** הזכר **שֶׁאֵינוֹ מִינוֹ**, שמא הוא נקבה ופטור מתקיעת שופר, ואת מינו אינו יכול להוציא, מפני שייתכן שהוא נקבה וחבירו זכר[טז]. **אַנְדְּרוֹגִינוֹס, מוֹצִיא אֶת מִינוֹ** [-אנדרוגינוס כמוהו], שבאנדרוגינוס הספק הוא על כל המין, ואם הוא נקבה, אף חבירו נקבה הוא, **אֲבָל לֹא אֶת** הזכר **שֶׁאֵינוֹ מִינוֹ**, שמא נקבה הוא ופטור מתקיעת שופר. **מִי שֶׁחֶצְיוֹ עֶבֶד וְחֶצְיוֹ בֶּן חוֹרִין, אֵינוֹ מוֹצִיא לֹא אֶת מִינוֹ** [-את מי שחציו עבד וחציו בן חורין כמותו], **וְלֹא אֶת** הזכר **שֶׁאֵינוֹ מִינוֹ**, שחלק העבדות שבו שפטור מתקיעת שופר אינו יכול להוציא ידי חובה את מי שמחוייב בתקיעת שופר, וכן אינו יכול להוציא את חלק הבן חורין של חצי עבד וחצי בן חורין אחר.

הגמרא מבארת את החידוש בדברי הברייתא שכהנים לוים וישראלים חייבים בתקיעת שופר:
אָמַר מַר - שנינו בברייתא, **הַכֹּל חַיָּבִין בִּתְקִיעַת שׁוֹפָר כֹּהֲנִים וּלְוִיִּם וְיִשְׂרְאֵלִים**. שואלת הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - הלא פשוט וברור הוא דין זה, שהרי **אִי הָנֵי לֹא מִיחַיְּבִי** - אם אלו, כהנים לוים וישראלים, אינם חייבים בתקיעת שופר, **מַאן מִיחַיְּבִי** - מי הם החייבים בו ולמי נאמרה מצוה זו. משיבה הגמרא, **כֹּהֲנִים אִצְטְרִיכָא לֵיהּ** - הוצרכה הברייתא להשמיענו שכהנים חייבים בתקיעת שופר[יז], **דְּסָלְקָא דַּעְתָּךְ אֲמִינָא** - שהיה עולה בדעתך לומר, **הוֹאִיל וּכְתִיב** - מאחר שנאמר לגבי ראש השנה (נמדבר כט א) ׳**יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם**׳, ומשמע שיתקעו רק ביום זה לבדו, על כן רק **מַאן דְּלֵיתֵיהּ אֶלָּא בְּתַקִּיעָה דְּחַד יוֹמָא** - מי שאינו שייך אלא בתקיעה של ראש השנה שהוא יום אחד בשנה, **הוּא דְּמִיחַיַּיב** - הוא זה שחייבתו התורה בתקיעה זו, **וְהָנֵי כֹּהֲנִים** - וכהנים אלו, **הוֹאִיל וְאִיתַּנְהוּ בְּתַקִּיעוֹת דְּכָל הַשָּׁנָה** - מאחר שהם שייכים בתקיעות שהיו תוקעים במקדש כל השנה בכל יום בזמן הקרבת הקרבנות, **דִּכְתִיב** - שנאמר (נמדבר י י) ׳**וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרוֹת עַל עוֹלוֹתֵיכֶם**׳[יח], **אִימָא לֹא לִיחַיְּבוּ** - הייתי אומר שאינם חייבים בתקיעת שופר בראש השנה, **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיעה לנו הברייתא שאין אומרים כן, אלא אף הכהנים חייבים בתקיעת שופר.

דוחה הגמרא תירוץ זה, **מִי דָּמֵי** - וכי דומה התקיעה שתוקעים בראש השנה לתקיעה שהיו הכהנים תוקעים בכל יום בהקרבת הקרבנות, והרי **הָתָם** - שם, בהקרבת הקרבנות, היו תוקעים **בַּחֲצֹצְרוֹת, וְהָכָא** - וכאן בראש השנה תוקעים **בְּשׁוֹפָר**, ואם כן אף לגבי הכהנים מיוחד הוא ראש השנה שתוקעים בו בשופר, ואף הם נכללים במה שאמרה התורה ׳יום תרועה יהיה לכם׳.

מתרצת הגמרא באופן אחר, **אֶלָּא**, דין זה שהכהנים חייבים בשופר, **אִצְטְרִיךְ** - הוצרכה הברייתא להשמיענו משום **דְּסָלְקָא דַּעְתָּךְ אֲמִינָא** - שהיה עולה בדעתך לומר, **הוֹאִיל וְתָנַן** - מאחר ששנינו במשנה (לעיל כו:) **שָׁוֶה** יום הכיפורים של שנת **הַיּוֹבֵל לְרֹאשׁ הַשָּׁנָה** שבכל שנה **לְתִקְיעָה** - שתוקעים בו בשופר העשוי מקרן של יעל פשוט [-שאינו כפוף][יט], **וְלִבְרָכוֹת** - שאומרים בו בתפילת מוסף תשע ברכות, שאומרים בו מלכויות זכרונות ושופרות כבראש השנה, **מַאן דְּאִיתֵיהּ** - מי ששייך **בְּמִצְוַת הַיּוֹבֵל אִיתֵיהּ** - הוא מחויב **בְּמִצְוָה** דתקיעת שופר של **רֹאשׁ הַשָּׁנָה, וְהָנֵי כֹּהֲנִים** - וכהנים אלו, **הוֹאִיל וְלֵיתַנְהוּ** - מאחר שאינם שייכים **בְּכָל הַמִּצְוָה דְּיוֹבֵל**, **דְּתָנַן** - ששנינו במשנה (ערכין לג:), **כֹּהֲנִים וּלְוִיִּם מוֹכְרִין** - יכולים למכור את שדותיהם ואת בתיהם **לְעוֹלָם**[כ], **וְגוֹאֲלִין** את שדותיהם ואת בתיהם מיד הקונים

ח. ׳**נימוקים**׳ הוא מלשון המסה. ראה רש״י בויקרא (כו לט).
ט. **חרש** האמור במשנה הוא חרש שאינו שומע אף אם הוא מדבר. כלבו (סי׳ קד סמ.) תשב״ץ (מ״ג סי׳ קיג) ומאירי (ד״ה המשנה המסיימת) בשם קצת חכמי האחרונים, וכן נפסק בשלחן ערוך (או״ח סי׳ תקפט ס״ג). ואף שבכל מקום שמוזכר ׳חרש׳ היינו שאינו שומע ואינו מדבר (תרומות פ״א מ״ג) מכל מקום כאן שעיקר המצוה היא השמיעה [כנוסח הברכה ׳לשמוע קול שופר׳] אף חרש המדבר ואינו שומע פטור ואינו יכול להוציא אחרים. אמנם המאירי בתחילת דבריו הביא מי שסובר שכוונת המשנה לחרש שאינו שומע ואינו מדבר, אך אם הוא מדבר ואינו שומע, יכול להוציא אחרים.
י. **הוא** הדין שאינו מוציא את היחיד, ומה שנקטה המשנה ׳רבים׳, אפשר שהוא כדי להשמיענו שאף לאלו שאינם נכללים בהגדרה של יחיד, דהיינו, שאינם חייבים חיוב גמור, כגון נשים [הפטורות מעיקר הדין, כיון שהזמן גרמא, אלא שקיבלו על עצמם מצוה זו] או קטנים שהגיעו לחינוך, אינו יכול להוציא. תפארת ישראל (יכין סוף מג).
יא. **היינו** שאינו כלל בתורת חיוב של מצוה זו, אבל אדם החייב במצוה זו, רק שכבר יצא ידי חובתו, כגון גדול שכבר תקע בשופר, יכול לחזור ולתקוע שוב כדי להוציא ידי חובה אחרים שעדיין לא שמעו קול שופר, כמבואר בסוגיית הגמרא להלן לענין ברכות.
יב. **אבל** עבדים כנעניים שאינם משוחררים פטורים, שאינם חייבים אלא במצוות שהאשה חייבת בהם (מגיגה ד.), ואשה פטורה משופר [שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, וכל מצוות עשה שהזמן גרמן נשים פטורות, כמבואר בקידושין (כט.)]. רש״י (ד״ה ועבדים). אבל עבדים עבריים חייבים בכל המצוות ככל ישראל.
יג. **דהיינו** שמקום זכרותו או נקבותו אטום ומכוסה בעור. ונקרא טומטום שהוא מלשון סתימה ואטימות. ערוך (ערך טס).
יד. **ונקרא** אנדרוגינוס, משום שבלשון יונית, אנדרו הוא זכר וגינוס הוא נקבה. ערוך (ערך אנדרוגינוס).
טו. **ששחרר** רבו את חציו, או שהיו שנים שותפים בו, ושחררו אחד מהם.
טז. **ונקבה**, לכאורה יש לומר שיכול הוא להוציא, שהרי אף אם נקבה הוא יכול להוציאה כדין אשה שיכולה להוציא אשה אחרת. אך כתב הבית יוסף (סי׳ תרפט ד״ה ואנדרוגינוס), שלדעת רש״י (ערכין ג. ד״ה למחוי) שסובר שבקריאת המגילה נשים יכולות להוציא אנשים, ואף על פי כן אמרו שטומטום אינו מוציא בקריאת המגילה אפילו את מינו, בהכרח צריך לומר שמי שהוא טומטום הוא גרוע יותר מנקבה, שצריך שהמוציא אחרים ידי חובתם יהיה ניכר אם הוא זכר או נקבה, ואם כן טומטום אינו יכול להוציא גם לנקבה. אבל אנדרוגינוס, כיון שהוא בריה בפני עצמה, וניכר מה הוא, יכול להוציא את הנקבה.
יז. **ודרך** אגב נקטה גם ללוים וישראלים.
יח. **לשון** הפסוק הוא ׳וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצצרת על עלתיכם ועל זבחי שלמיכם׳, ואף שבלשון הפסוק לא מוזכרים אלא ימי שמחה ומועד וראש חודש, מכל מקום דרש רבי נתן (ספרי נהעלותך פרשה ע״ז) ש׳ביום שמחתכם׳ אלו תמידים, שבכל יום היו תוקעים בבית המקדש בחצוצרות בשעת הקרבת התמיד [ותנא קמא שם בספרי שחולק על רבי נתן ודורש שביום שמחתכם אלו שבתות, צריך לומר שהוא דורש שתוקעים בשעת הקרבת התמיד מפסוק אחר. ליקוטי הלכות (תמיד פ״ז זמן תוקה ד״ה עולותיכם)]. ובסוכה (נג:) ביארה המשנה את סדר התקיעות שהיו תוקעים במקדש. וביאר היום תרועה (ד״ה והני) שלמדו חכמים שהכהנים היו תוקעים תקיעות אלו, ממה שנאמר בתחילת הפרשה (נמדבר י ח) ׳ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצצרות׳, שכל התקיעות האמורות בפרשה זו היו על ידי הכהנים.
יט. **רש״י** (לעיל כו: ד״ה שופר). [והיינו כדעת תנא קמא שם שאמר שבראש השנה תוקעים בשל יעל פשוט, אבל רבי יהודה שם אמר שבראש השנה תוקעים בשל זכרים, דהיינו אלים, וביובל תוקעין בשל יעלים]. שלמדו (להלן לד.) בגזירה שוה ׳שביעי׳ ׳שביעי׳ יום הכיפורים של יובל מראש השנה.
כ. **דבר** זה שאמרה המשנה אין בו חידוש, שאף ישראלים רשאים למכור את בתיהם בכל זמן, אלא מכיון שלגבי גאולה מהקדש אמרה המשנה (ערכין כו:) שהכהנים והלוים מקדישים לעולם וגואלים לעולם, והזכירה המשנה הקדש לעולם יחד עם גאולה לעולם, לכן גם לגבי גאולת שדה שמכרו כהנים ולוים, שהזכירה המשנה גאולה לעולם, הזכירה עמה גם מכירה לעולם. ואמנם אף במה שאמרה המשנה שם שהכהנים מקדישים לעולם אין חידוש, שאף ישראלים מקדישים לעולם, אלא שכיון שאמרה המשנה (שם כד.)

איכוון ותקע לי. תכוין לתקוע כשמי[ז] שהוציאני ידי חובתי: **משמיע בעי כוונה.** להוציא השומע: **מתני'** והיה כאשר ירים משה ידו וגו': **גמ'** ועבדים משוחררין. מכל עבדים נמי, דכל מצוה שאין האשה מחויבת בה אין העבד מחויב בה: **וטומטום ואנדרוגינוס.** שמא זכר הוא: **ומי שחציו עבד.** משום דלא חירות שבו: **טומטום אינו מוציא את מינו.** טומטום כמותו, שמא תוקע זה נקבה ומכירו וכך: **אנדרוגינוס מוציא מינו.** מנדרוגינוס כמותו, דלמא נתר זכרות מזלת שניהם חייבין, ומי נתר נקבות מזלת שניהן פטורין: **מי שחציו עבד בו'.** דלמא מתי לא עבדות דשמיע ומפיק לא חירות דשומע: **ה"ג כהנים ולוים מקדישין לעולם וגואלין לעולם.** זו היא גירסת רבינו יצחק הלוי, ושאר גורסין מוכרין לעולם וגואלין לעולם, ושתיהן משניות הן במסכת ערכין (דף כו: ודף כז:), ודין מקדישין ודין מוכרין תרוייהו משנה יתירה ניתנו אלא ליידי דתנן התם גבי ישראל (שם דף כד.) דין מקדישין לפני היובל פחות משני שנים ולא גואלין לאחר היובל פחות משנה תנא נמי גבי כהנים מקדישין וגואלין, וליידי דתנא נמי גבי הדדי תנא נמי גבי גואלין דמכירה מוכרין לעולם, והכי מוקים במסכת ערכין (דף כז.). ומהו גואלין לעולם, לפי שנאמר בישראל כמוכר בית נערי חומה (ויקרא כה) ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה נאלמו אבל בלוים גאולת עולם תהיה לגויס, ולפי שנאמר בישראל המוכר שדה אחוזה (שם) במספר שני תבואות ימכר לך שאינו מותר לגאול פחות משני שנים[ח] אבל לוים גואלין מיד, לפי[ט] שנאמר במקדיש שדה אחוזה (שם כז) ואם לא יגאל את השדה נעליס ומכר גוזבר את השדה לאיש אחר לא יגאל עוד אלא יוצאה לכהנים ביובל[י] הלוים גואלין לעולם[יא], והאי דאמרי' הכא יליף מהתם חצוצרות יובל קאי ממקדיש שדה אחוזה ולא גאלה ומכרה גוזבר, שאין יובל מפקיע מיד המקדיש אם לוי הוא כדרך שמפקיע מיד ישראל: **קמ"ל.** גרסי', ולא גרסינן נהי לישנהו בהשמטת קרקעות כו', דהא ודאי מישראל מחזירין ביובל, דלא נפקי לויס מכלל כל המצות והדיינין, דין שלקחו ישראל מהן מן המלפים אמה שניתנו לחוץ לעריהם יוצא ביובל, ואפי' בתי ערי חומה שאין מוחזרין לישראל ביובל מוחזרין להם דכתיב (שם כה) ואשר יגאל מן הלוים וגו': **אע"פ שיצא מוציא.** שהרי כל ישראל ערבין זה בזה[יב] למצות: חוץ מברכת הלחם והיין. ושאר ברכת פירות ויריקי, שאין חובה אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה[יג], וזו אין כאן ערבות, שאינו חובה על האדם, לא ליתהני ולא ליברוך: **ברכת דתנן**[יד] כהנים ולוים מוכרין לעולם וגואלין לעולם אימא במצוה דראש השנה[טו] לא ליחייבו קמ"ל: מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו: אמר רב הונא ולעצמו מוציא א"ל רב נחמן לרב הונא מאי שנא לאחרים דלא אתי צד עבדות ומפיק צד חירות לעצמו נמי לא אתי צד עבדות דידיה ומפיק צד חירות דידיה אלא אר"נ אף לעצמו אינו מוציא תניא נמי הכי[טז] מי שחציו עבד וחציו בן חורין אף לעצמו אינו מוציא. תני אהבה בריה דר' זירא 'כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא[יז] חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא בעי רבא[טז] ברכת

ותקע לי אלמא קסבר משמיע בעי כוונה והתנן היה עובר אחורי בית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה כו' ודחי' הכא בש"צ עסקינן דדעתיה להשמיע לכ"ע. ת"ש נתכוין שומע ולא נתכוין משמיע כו' ופשוטה היא ואסיקנא כתנאי דתניא התוקע תוקע לפי דרכו ושומע שומע לעצמו ויצא א"ר יוסי בד"א בש"צ אבל ביחיד לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע לו: **מתניתין זה הכלל כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים י"ח.** ת"ר הכל חייבין בתקיעת

דתנן כהנים ולוים מקדישים לעולם וגואלים לעולם. פירש בקונטרס שזו היא ג' י"י הלוי ושאר גורסין מוכרין לעולם וגואלין לעולם ושתיהן משניות הן במסכת ערכין (דף כו: ודף לג:) ודין מקדישין ודין מוכרין תרוייהו משנה יתירה ניתנו אלא ליידי דתנן התם גבי ישראל (שם דף כד.) דין מקדישין לפני היובל פחות משני שנים ודין גואלין לאחר היובל פחות משנה תנא נמי גבי הדדי תנא נמי גבי גואלין דמכירה מוכרין לעולם, דהכי מוקים במסכת ערכין (דף כז.). ומהו גואלין לעולם, לפי שנאמר בישראל כמוכר בית נערי חומה (ויקרא כה) ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה נאלמו אבל בלוים גאולת עולם תהיה לגויס, ולפי שנאמר בישראל המוכר שדה אחוזה (שם) במספר שני תבואות ימכר לך שאינו מותר לגאול פחות משני שנים[ח] אבל לוים גואלין מיד, לפי[ט] שנאמר במקדיש שדה אחוזה (שם כז) ואם לא יגאל את השדה נעליס ומכר גוזבר את השדה לאיש אחר לא יגאל עוד אלא יוצאה לכהנים ביובל[י] הלוים גואלין לעולם[יא], והאי דאמרי' הכא יליף מהתם חצוצרות יובל קאי ממקדיש שדה אחוזה ולא גאלה ומכרה גוזבר, שאין יובל מפקיע מיד המקדיש אם לוי הוא כדרך שמפקיע מיד ישראל: קמ"ל. גרסי', ולא גרסינן נהי לישנהו בהשמטת קרקעות כו', דהא ודאי מישראל מחזירין ביובל, דלא נפקי לויס מכלל כל המצות והדיינין, דין שלקחו ישראל מהן מן המלפים אמה שניתנו להם חוץ לעריהם יוצא ביובל, ואפי' בתי ערי חומה שאין מוחזרין לישראל ביובל מוחזרין להם דכתיב (שם כה) ואשר יגאל מן הלוים וגו': **אע"פ שיצא מוציא.** שהרי כל ישראל ערבין זה בזה[יב] למצות: חוץ מברכת הלחם והיין. ושאר ברכת פירות ויריקי, שאין חובה אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה[יג], וזו אין כאן ערבות, שאינו חובה על האדם, לא ליתהני ולא ליברוך: **ברכת דתנן**[יד] כהנים ולוים מוכרין לעולם וגואלין לעולם אימא במצוה דראש השנה[טו] לא ליחייבו קמ"ל: מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו: אמר רב הונא ולעצמו מוציא א"ל רב נחמן לרב הונא מאי שנא לאחרים דלא אתי צד עבדות ומפיק צד חירות לעצמו נמי לא אתי צד עבדות דידיה ומפיק צד חירות דידיה אלא אר"נ אף לעצמו אינו מוציא תניא נמי הכי[טז] מי שחציו עבד וחציו בן חורין אף לעצמו אינו מוציא. תני אהבה בריה דר' זירא 'כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא[יז] חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא בעי רבא[טז] ברכת

איכוון ותקע לי אלמא קסבר משמיע בעי כוונה מיתיבי[יח] היה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא וכי כוון לבו מאי הוי היאך לא קא מיכוין אדעתא דידיה[יט] הכא בשליח ציבור עסקינן דדעתיה אכוליה עלמא ת"ש נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע ולא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע קתני משמיע דומיא דשומע מה שומע שומע לעצמו אף משמיע משמיע לעצמו[כ] וקתני לא[כא] יצא תנאי היא דתניא שומע לעצמו ומשמיע משמיע[כב] לפי דרכו אמר רבי יוסי[כג] בד"א בשליח צבור אבל ביחיד לא יצא עד שיתכוין שומע ומשמיע: מתני'[כד] והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וגו' וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה אלא לומר לך[כה] כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין[כו] את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברים ואם לאו היו נופלים כיוצא בדבר אתה אומר[כז] עשה לך שרף ושים אותו על נס והיה כל הנשוך וראה אותו וחי וכי נחש ממית או נחש מחיה אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין[כו] את לבם לאביהם שבשמים היו מתרפאין ואם לאו היו נימוקים[כח] חרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים ידי חובתן[כט] זה הכלל[ל] כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים[לא] ידי חובתן: גמ' ת"ר[לב] הכל חייבין בתקיעת שופר כהנים ולוים וישראלים גרים ועבדים משוחררים וטומטום ואנדרוגינוס ומי שחציו עבד וחציו בן חורין[לג] טומטום אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו[לד] אנדרוגינוס מוציא את מינו אבל לא את שאינו מינו מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו. אמר מר הכל חייבין בתקיעת שופר כהנים לוים וישראלים פשיטא אי הני לא מיחייבי מאן מיחייבי כהנים אצטריכא ליה ס"ד אמינא הואיל וכתיב[לה] יום תרועה יהיה לכם מאן דליתיה אלא בתקיעה דחד יומא הוא דמיחייב והני כהנים הואיל ואיתנהו בתקיעות דכל השנה דכתיב[לו] ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם אימא לא ליחייבו קמ"ל מי דמי התם חצוצרות והכא שופר אלא[לז] אצטריך סד"א הואיל ותנן[לח] שוה היובל לר"ה לתקיעה ולברכות מאן דאיתיה במצות היובל איתיה במצוה דראש השנה והני כהנים[לט] הואיל וליתנהו במצוה דיובל דתנן[מ] כהנים ולוים מוכרין לעולם וגואלין לעולם אימא במצוה דראש השנה[מא] לא ליחייבו קמ"ל: מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו: אמר רב הונא ולעצמו מוציא א"ל רב נחמן לרב הונא מאי שנא לאחרים דלא אתי צד עבדות ומפיק צד חירות לעצמו נמי לא אתי צד עבדות דידיה ומפיק צד חירות דידיה אלא אר"נ אף לעצמו אינו מוציא תניא נמי הכי[מב] מי שחציו עבד וחציו בן חורין אף לעצמו אינו מוציא. תני אהבה בריה דר' זירא 'כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא[מג] חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא בעי רבא[מד] ברכת

דתנן כהנים ולוים מקדישים לעולם וגואלים לעולם. פירש בקונטרס שזו היא ג' י"י הלוי ושאר גורסין מוכרין לעולם וגואלין לעולם ושתיהן משניות הן במסכת ערכין (דף כו: ודף לג:) ודין מקדישין ודין מוכרין תרוייהו משנה יתירה ניתנו אלא ליידי דתנן התם גבי ישראל (שם דף כד.) דין מקדישין לפני היובל פחות משני שנים ודין גואלין לאחר היובל פחות משנה תנא נמי גבי הדדי תנא נמי גבי גואלין דמכירה מוכרין לעולם, דהכי מוקים במסכת ערכין (דף כז.). ומהו גואלין לעולם, לפי שנאמר בישראל כמוכר בית נערי חומה (ויקרא כה) ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה נאלמו אבל בלוים גאולת עולם תהיה לגויס, ולפי שנאמר בישראל המוכר שדה אחוזה (שם) במספר שני תבואות ימכר לך שאינו מותר לגאול פחות משני שנים[ח] אבל לוים גואלין מיד, לפי[ט] שנאמר במקדיש שדה אחוזה (שם כז) ואם לא יגאל את השדה נעליס ומכר גוזבר את השדה לאיש אחר לא יגאל עוד אלא יוצאה לכהנים ביובל[י] הלוים גואלין לעולם[יא], והאי דאמרי' הכא יליף מהתם חצוצרות יובל קאי ממקדיש שדה אחוזה ולא גאלה ומכרה גוזבר, שאין יובל מפקיע מיד המקדיש אם לוי הוא כדרך שמפקיע מיד ישראל: קמ"ל. גרסי', ולא גרסינן נהי לישנהו בהשמטת קרקעות כו', דהא ודאי מישראל מחזירין ביובל, דלא נפקי לויס מכלל כל המצות והדיינין, דין שלקחו ישראל מהן מן המלפים אמה שניתנו להם חוץ לעריהם יוצא ביובל, ואפי' בתי ערי חומה שאין מוחזרין לישראל ביובל מוחזרין להם דכתיב (שם כה) ואשר יגאל מן הלוים וגו': **אע"פ שיצא מוציא.** שהרי כל ישראל ערבין זה בזה[יב] למצות: חוץ מברכת הלחם והיין. ושאר ברכת פירות ויריקי, שאין חובה אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה[יג], וזו אין כאן ערבות, שאינו חובה על האדם, לא ליתהני ולא ליברוך: **ברכת דתנן**[יד] כהנים ולוים מוכרין לעולם וגואלין לעולם אימא במצוה דראש השנה[טו] לא ליחייבו קמ"ל: מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו: אמר רב הונא ולעצמו מוציא א"ל רב נחמן לרב הונא מאי שנא לאחרים דלא אתי צד עבדות ומפיק צד חירות לעצמו נמי לא אתי צד עבדות דידיה ומפיק צד חירות דידיה אלא אר"נ אף לעצמו אינו מוציא תניא נמי הכי[טז] מי שחציו עבד וחציו בן חורין אף לעצמו אינו מוציא. תני אהבה בריה דר' זירא 'כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא[יז] חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא בעי רבא[טז] ברכת

ותקע לי אלמא קסבר משמיע בעי כוונה והתנן היה עובר אחורי בית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה כו' ודחי' הכא בש"צ עסקינן דדעתיה להשמיע לכ"ע. ת"ש נתכוין שומע ולא נתכוין משמיע כו' ופשוטה היא ואסיקנא כתנאי דתניא התוקע תוקע לפי דרכו ושומע שומע לעצמו ויצא א"ר יוסי בד"א בש"צ אבל ביחיד לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע לו: **מתניתין זה הכלל כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים י"ח.** ת"ר הכל חייבין בתקיעת

דתנן כהנים ולוים מקדישים לעולם וגואלים לעולם. פירש בקונטרס שזו היא ג' י"י הלוי ושאר גורסין מוכרין לעולם וגואלין לעולם ושתיהן משניות הן במסכת ערכין (דף כו: ודף לג:) ודין מקדישין ודין מוכרין תרוייהו משנה יתירה ניתנו אלא ליידי דתנן התם גבי ישראל (שם דף כד.) דין מקדישין לפני היובל פחות משני שנים ודין גואלין לאחר היובל פחות משנה תנא נמי גבי הדדי תנא נמי גבי גואלין דמכירה מוכרין לעולם, דהכי מוקים במסכת ערכין (דף כז.). ומהו גואלין לעולם, לפי שנאמר בישראל כמוכר בית נערי חומה (ויקרא כה) ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה נאלמו אבל בלוים גאולת עולם תהיה לגויס, ולפי שנאמר בישראל המוכר שדה אחוזה (שם) במספר שני תבואות ימכר לך שאינו מותר לגאול פחות משני שנים[ח] אבל לוים גואלין מיד, לפי[ט] שנאמר במקדיש שדה אחוזה (שם כז) ואם לא יגאל את השדה נעליס ומכר גוזבר את השדה לאיש אחר לא יגאל עוד אלא יוצאה לכהנים ביובל[י] הלוים גואלין לעולם[יא], והאי דאמרי' הכא יליף מהתם חצוצרות יובל קאי ממקדיש שדה אחוזה ולא גאלה ומכרה גוזבר, שאין יובל מפקיע מיד המקדיש אם לוי הוא כדרך שמפקיע מיד ישראל: קמ"ל. גרסי', ולא גרסינן נהי לישנהו בהשמטת קרקעות כו', דהא ודאי מישראל מחזירין ביובל, דלא נפקי לויס מכלל כל המצות והדיינין, דין שלקחו ישראל מהן מן המלפים אמה שניתנו להם חוץ לעריהם יוצא ביובל, ואפי' בתי ערי חומה שאין מוחזרין לישראל ביובל מוחזרין להם דכתיב (שם כה) ואשר יגאל מן הלוים וגו': **אע"פ שיצא מוציא.** שהרי כל ישראל ערבין זה בזה[יב] למצות: חוץ מברכת הלחם והיין. ושאר ברכת פירות ויריקי, שאין חובה אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה[יג], וזו אין כאן ערבות, שאינו חובה על האדם, לא ליתהני ולא ליברוך: **ברכת דתנן**[יד] כהנים ולוים מוכרין לעולם וגואלין לעולם אימא במצוה דראש השנה[טו] לא ליחייבו קמ"ל: מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו: אמר רב הונא ולעצמו מוציא א"ל רב נחמן לרב הונא מאי שנא לאחרים דלא אתי צד עבדות ומפיק צד חירות לעצמו נמי לא אתי צד עבדות דידיה ומפיק צד חירות דידיה אלא אר"נ אף לעצמו אינו מוציא תניא נמי הכי[טז] מי שחציו עבד וחציו בן חורין אף לעצמו אינו מוציא. תני אהבה בריה דר' זירא 'כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא[יז] חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא בעי רבא[טז] ברכת

ותקע לי אלמא קסבר משמיע בעי כוונה והתנן היה עובר אחורי בית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה כו' ודחי' הכא בש"צ עסקינן דדעתיה להשמיע לכ"ע. ת"ש נתכוין שומע ולא נתכוין משמיע כו' ופשוטה היא ואסיקנא כתנאי דתניא התוקע תוקע לפי דרכו ושומע שומע לעצמו ויצא א"ר יוסי בד"א בש"צ אבל ביחיד לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע לו: **מתניתין זה הכלל כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים י"ח.** ת"ר הכל חייבין בתקיעת

קא משמע לן נהי דליתנהו בהשמטת קרקע בהשמטת כספים ושלוח עבדים מיהא איתנהו. כך כתוב ברוב ספרים ובקונטרס גרס קא משמע לן ומו לא ולא גרס נהי דליתנהו בהשמטה דולמי מיתנהו דין שלקחו הם מישראל מחזירין ולא נפקי מכלל המצות דין שלקח ישראל מהן מן המלפים אמה שנתנו להם חוץ לעריהם יוצא ביובל ואפילו בתי ערי חומה שאין מוחזרין לישראל ביובל מוחזרין להם שנאמר ומכר יגאל מן הלוים[יט] כן הקשה בקונטרס ומין זו קושיא גמורה שהרי יש לפרש דהשמטת קרקע קרי מקדיש שדה אחוזה ולא גאלה ומכרה גוזבר שאין יובל מפקיעה מיד מקדיש אם הוא ישראל שיוצאה לכהנים ביובל ומהי דליתנהו בהשמטת קרקע דקאמר היינו כגון דין השמטת קרקע אבל זה ולמי קשיא דהוה ליה למימר בהשמטת קרקע דמכירה מיהא מיתנהו כגון מכרו להם שדה או מכרו הם לאחרים כי היכי דמשיב בהשמטת כספים ושלוח עבדים ועוד מה ענין השמטת כספים אצל יובל הא בהדיא תנא בספרי בפרשת ראה[כ] דשביעית משמטת כספים ואין יובל משמט כספים דממעט ליה מווה דבר השמיטה שמוט[כא] שמיטה משמט כספים ולא יובל וזה דוחק לומר דנקטיה לרבי דלרבי תלויה השמטת כספים ביובל כדאמר בהשולח (גיטין דף לו. ושם) דבזמן שהיובל נוהג השמטת כספים נוהגת:

לערכין (דף לג:)[כ]:

מח א מיי' פ"ב מהל' שופר הלכה ה טור ש"ע או"ח סי' תקפט סעיף ט:
מט ב מיי' שם וטור ש"ע שם סעיף ח:
נ ג ד מיי' שם הל' ג ובטוש"ע שם סעיף ו ג:
נא ה מיי' שם הל' ו:
נב ו ז מיי' שם הל' ג וטור ש"ע שם סעיף ד:
נג ח מיי' פ"ד מהלכות ערכין הלכה כג:
נד ט מיי' פ"ב מהלכות שופר הלכה ג טור ושו"ע או"ח סי' תקפט סעיף ה:
נה י מיי' פ"ל מהלכות ברכות הלכה י טור או"ח סי' תרלג:
נו כ מיי' שם טוש"ע או"ח סי' קמז סעיף יט וסי' ריג סעיף ד וסימן רעג סעיף ד [רב אלפס כאן ובפ' ע"פ דף קמ]:

תורה אור השלם

א) וְהָיָה כַּאֲשֶׁר יָרִים מֹשֶׁה יָדוֹ וְגָבַר יִשְׂרָאֵל וְכַאֲשֶׁר יָנִיחַ יָדוֹ וְגָבַר עֲמָלֵק: [שמות יז, יא]

ב) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה עֲשֵׂה לְךָ שָׂרָף וְשִׂים אֹתוֹ עַל נֵס וְהָיָה כָּל הַנָּשׁוּךְ וְרָאָה אֹתוֹ וָחָי: [במדבר כא, ח]

ג) וּבְחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם: [במדבר כט, א]

ד) וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁכֶם וְתָקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [במדבר י, י]

רבינו חננאל

כבכור מתנה אחת והיא מצותו כדתנן בפרק איזהו מקומן של זבחים הבכור והמעשר והפסח קדשים קלים שחיטתן בכ"מ בעזרה ודמן טעון מתנה אחת כו' הנה כיון שהזה מדם הבכור מתנה אחת גמר מצותו ועברה ליה זמניה וקתני ר' יהושע כשנתת עברת על בל תוסיף ועשית מעשה בידך לאו משום דאמר כיון דאלו מיתרמי בכור אחר הוי מדי מיניה כולהי יומא זמנו הוא: **ודחינן ודלמא ר' יהושע סבר מצות עובר עליהן אפי' שלא בזמנן אנן הכי קאמרי'** רב שימי גופיה היכי שביק מתניתין אמאי לא מותיב מהא מתני' דסבר מתני' כיון דאילו מתרמי ליה בכור אחר הוה (כל) [מזה מיניה כוליה] יומא זמניה הוא ברייתא נמי נימא כיון דאילו מתרמי ליה צבורא אחרינא הדר מברך כולי יומא זמניה הוא כלומר טעמא חדא נינהו אמאי מותיב מהאי. ופרקינן רב שימי סבר התם גבי בכור לא סגי דלא מדי הלכך זמניה הוא הכא אי בעי מצלי אי בעי לא מצלי: **ואסיקנא אלא אמר רבא לצאת ידי חובה** מצות לא בעו כוונה לעבור במתכוין להוסיף על מה שכתוב בזמנן לא בעי כוונה: **אמר רבי זירא לשמעיה איכוין**

ז) [לעיל דף כז: כמ: תוספתא פרק ג'], כ) [ברכות דף כ:], ג) [ערכין ג: תוספ' פ"ב], ד) ערכין ג: ע"ב, ה) לעיל כו:, ו) ערכין לג:, ז) שם כט:, ח) שם כה:, ט) סנהדרין כז:, י) ברכות דף לה:, כ) ע"א תוס' ערכין ג: ד"ה מוכרין, ל) סי' קיב, מ) דברים טו ב.

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] גמ' וקתני לא יצא וכו'. נ"ב ר"ל לא יצא מס לא כוון להשמיע לעצמו לפחות אבל מס כוון לעצמו יצא אף אם נתכוון להוציא להשומע וקשה לר"ז. והגהות מהר"ם מווילנא ז"ל פי' מדקתני לא יצא בלשון יחיד ולא קתני בלשון רבים לא יצאו ש"מ דרך המשמיע לא יצא אבל השומע יצא אף אם נתכוין לו המשמיע ב] והיא היא אלא שדברי הגמון פשוטים קצת יותר ומכן ולו"ק:

הגהות וציונים

אוצר החכמה

ט] צ"ל וקתני יצא (ותיבת "לא" נמחק) וכ"ה בכת"י ובדפו"י וברש"י כת"י (בית מאיר, ראש משביר, עיי"ש ביאורם) ועי' הגר"ב בורג ויד דוד בביאור הגי' שלפנינו, ובנ"א מכת"י ליתא כלל התיבות "וקתני לא יצא" והוא עדיף מכולם (דק"ס): ג] בכת"י נוסף לעצמו: ג] תיבות "לומר לך" ליתא בכת"י ובמשניות דפו"י: ד] כת"י ומכוונין (ועי' ברע"ב): ה] כת"י אינו מוציא אחרים ידי חובתן, ועי' מלאכת שלמה ורש"ש: ו] בדפוס קראקא נוסף כהנים ולוים: ז] בכת"י ובדפו"י נוסף ולוים, והיא הנוסחא הנכונה (דק"ס, עיי"ש), ועי' טורי אבן: מ] בכת"י ובדפו"י נוסף נמי וכ"ה בערכין: ט] [גי' הרי"ף והרא"ש רחבא] (גליון): י] כת"י לשמי: כ] נדצ"ל ולפי (כדלעיל בסמוך): ל] עי' באה"מ שמוסיף אבל הלוים (וכמו לעיל בסמוך): מ] נדצ"ל ההיא, וכ"ה בתוס' הרא"ש: נ] יש להוסיף וגו', כ"ה ברש"י (באה"מ): ס] עי' הוספת המגיה על הגהת היעב"ץ [בילקו"מ] שכתב: בלי ספק דלא מפי הגר"א יצאו דברים אלו (עיי"ש):

משנת ראשונים

והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וגו'. על דרך הפשט, כאשר הניח ידו באונס מפני כובד ידיו ראה שגבר עמלק, וצוה לאהרן וחור שיתמכו בהם ולא יניחם עוד. ורבותינו אמרו במדרש (ספר הבהיר אות קלח) וכי משה היה עושה שיגבר עמלק עליו, אלא אסור לאדם לשהות שלש שעות כפיו פרושות השמים.

[רמב"ן, שמות יז יא]

עשה לך שרף ושים אתו על נס והיה כל הנשוך וראה אתו וחי. תימ' והא כתיב ויעש נחש נחשת, והוא נצטוה על שרף ולא על נחש, וי"ל לפי שהעם דברו באלהים ובמשה וכתיב וישלח יי בעם את הנחשים השרפים, הנחשים באו לכבוד הק' י"ש והשרפים לכבוד משה וכשנתפלל משה עליהם אז אמר לו הק' י"ש כבודי מחול אף עשה שרף בשביל כבודך ואז השיב משה על כבודי איני מוחה אבל על כבודך אני מוחה ועשה שרף נגד השרף שבא לכבוד השם. [**רבי חיים פלטיאל, במדבר כא ח**] הבין מרע"ה כי רצון הש"י לעשות נחש, אלא שלא רצה להזכירו בשם עצם שלו שהוא נחש לפי שהיה סבת החטא וגרם מיתה לעולם, ועל כן אמר שרף, הזכירו בשם תאר כי הוא בעל ארס שורף. [**רבינו בחיי, במדבר כא ח**] לכך צוה הקדוש ברוך הוא לעשות נחש ולא דבר אחר, כדי להגדיל נסיו ונפלאותיו שהוא מכה באזמל ומרפא באזמל בנחש הכה ובנחש מרפא. [**דעת זקנים מבעלי התוספות, במדבר כא ח**]

לְעוֹלָם[כא], שישראל שמכר שדה אחוזה, דהיינו שדה שהיא ירושה לו מאבותיו ממה שחילקו ישראל בכניסתם לארץ, יכול לכוף את הקונה לחזור ולמכור לו את השדה רק לאחר שעברו שתי שנים מהמכירה[כב], ואילו כהנים ולוים שמכרו יכולים לכוף את הקונה לחזור ולמכור להם מיד, וכן ישראל שמכר בית בעיר המוקפת חומה, יכול לכוף את הקונה לחזור ולמכור לו את הבית רק כל זמן שלא עברה שנה שלימה מהמכירה[כג], אבל כהנים ולוים שמכרו יכולים לעולם לכוף את הקונה לחזור ולמכור, שנאמר (ויקרא כה לג) 'גְּאֻלַּת עוֹלָם תִּהְיֶה לַלְוִיִּם'[כד]. הרי שבדינים אלו שהם תלויים ביובל, שאינם נוהגים אלא בזמן שהיובל נוהג, אין הכהנים שוים לישראל[כה], ועל כן **אִימָּא** - הייתי אומר שגם **בְּמִצְוָה דִּרְאִשׁ הַשָּׁנָה לֹא לִיחַייבוּ** הכהנים[כו], **קָא מַשְׁמַע לָן** - משמיעה לנו הברייתא שאין אומרים כן, אלא אף הכהנים חייבים בתקיעת שופר[כז].

★

שישראל אין מקדישין לפני היובל פחות משתי שנים [דהיינו, שאין לאדם להקדיש את שדהו על דעת לפדותה, פחות משתי שנים קודם היובל, שהמקדיש את שדהו אמרה התורה שיכול לפדותו על פי ערך של חמישים סלעים לשדה שזורעים בשטחה כור שעורים, וזהו השיעור למקדיש מיד אחר היובל, אבל המקדיש שלא מיד אחר היובל, מחשב את סכום הפדיון לפי סכום השנים שנשארו עד היובל, אבל הפודה פחות משתי שנים קודם היובל, אינו יכול לפדות בגירוע אלא רק בחמישים סלעים, שנאמר בגירוע (ויקרא כז יח) 'על פי השנים הנותרות', ומיעוט שָׁנִים הוא שאין פודים בגירוע אלא כשנשארו לפחות שתי שנים עד היובל, ולכן עצה טובה שיחוס על ממונו ולא יפדה את השדה פחות משתי שנים קודם היובל. גמרא (שם)], וכן אמרה שישראל אין גואלים פחות משנה אחר היובל [וביארה הגמרא (שם ע"ב) שלדעת שמואל היינו פחות משנה מתחילת היובל, דהיינו בתוך שנת היובל, ואמרה המשנה שהמקדיש בתוך שנת היובל אינו צריך לגאול שאינה קדושה כלל. ורב שסובר שהמקדיש שדהו בשנת היובל השדה קדושה, מפרש שם, שאין מחשבים חצאי שנים בגירוע, אלא אף על חצי שנה צריך הוא ליתן כמו על שנה שלימה] אמרה המשנה שכהנים ולוים מקדישים לעולם. רש"י (ד"ה ה"ג). ובערכין (ג:) כתב רש"י (ד"ה מוכרין) ששמע לפרש, שמה שאמרה המשנה שמוכרים לעולם, היינו שכהנים ולוים מוכרים גם בשנת היובל עצמה. אך דחה רש"י פירוש זה, שהרי לגבי ישראל שמכר בשנת היובל נחלקו רב ושמואל (ערכין כט:) אם כיון שדין שדהו לחזור ביובל, אין שדהו מכורה כלל, או שהיא מכורה וחוזרת, ואם כן שדה הלוי שדינה לחזור ביובל, אין לחלק בינה לבין שדה של ישראל.

כא. כמה דינים נאמרו במוכר שדה או בית. שהמוכר שדה אחוזה, אינו יכול לגואלה קודם שיעברו שתי שנים ממכירתה, ורק לאחר שתי שנים יכול לגואלה, ואם לא גאלה חוזרת היא לו ביובל. והמוכר בית בבתי ערי חומה, יכול לגאול את הבית רק בשנה הראשונה מהמכירה, אבל לאחר שעברה שנה מהמכירה, אינו יכול לגואלו עוד, ואף אינו חוזר אליו ביובל. והמוכר בבית בעיר שאינה מוקפת חומה, יכול לגאול את הבית לעולם, ואם לא גאלו, חוזר הוא לו ביובל, ומקור הדינים יבואר בהערות להלן.

כב. שנאמר (ויקרא כה טו) 'במספר שני תבואת ימכר לך', שמכירה לעולם אינה לפחות משתי שנים, ואין המוכר יכול לגאול את השדה רק לאחר שעברו לפחות שתי שנים מהמכירה. משנה (ערכין כט:). אבל המוכר שדה מקנה, דהיינו שדה שאינה שדה אחוזה אלא שדה שנקנתה מאחרים, אינו יכול לכוף את המוכר לחזור ולמוכרה בשום זמן [כן מבואר ברש"י (ד"ה ה"ג) שכתב שפסוק זה מדבר בשדה אחוזה. וכתב המנחת חינוך (מצוה שלט אות ו ואות ד) שכן משמע גם מדברי הרמב"ם (שמיטה ויובל פי"ו ה"ט) שדין זה אינו אלא בשדה אחוזה, ושכן משמע גם מדברי הגמרא בערכין (יח:). אמנם החינוך (שם) כתב, שפסוק זה מדבר אף במוכר שדה מקנה, שאינו רשאי לגאול את השדה קודם שעברו שתי שנים ממכירתה, אף ברצון הלוקח. וביאר שהטעם בזה הוא, כדי שימכור אדם קרקעו בקושי, ואל יחשוב כי למחר ישוב ויקחנה מיד הלוקח].

כג. שנאמר (ויקרא כה ל) 'ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה, וקם הבית אשר בעיר אשר לו חומה לצמיתֻת לקנה אתו'. ראה בזה במשנה (ערכין לא.). אבל בית בעיר שאינה מוקפת חומה, יכול המוכר לגואלו אף לאחר שעברה שנה מהמכירה, ואם לא גאלו חוזר הבית ביובל. שנאמר (שם לא) 'ובתי החצרים אשר אין להם חֹמה סביב על שדה הארץ יחשב גְּאֻלָּה תהיה לו וביובל יצא'.

כד. ראה בזה במשנה (ערכין לג:). ואף הכהנים נקראים לוים, וכפי שאמרו ביבמות (פו:) שבעשרים וארבע מקומות נקראו הכהנים לוים. תוספות יום טוב (ערכין פ"ט מ"ח).

כה. כן מבואר בתוספות (ד"ה למען) שזה הוא פירוש הגמרא לגירסא שלפנינו, שכתב רש"י (ד"ה ה"ג) שזו היא גירסת כמה מרבותיו. ותמהו התוספות על גירסא זו, מה ענין זה למצות היובל, שאמנם הלכות אלו אינן נוהגות אלא בזמן שהיובל נוהג, אך אינן ממצוות היובל, ואילו בגמרא משמע שהכהנים אינם במצוות היובל. ובערכין (ג:) פירש רש"י (ד"ה מוכרין) גירסא זו, שמה שאמרה המשנה 'מוכרין לעולם', היינו שהכהנים והלוים מוכרים אף בשנת היובל, שישראל שמכר בשנת היובל אמר שמואל בערכין (כט:) שאין השדה מכורה כלל והמעות חוזרות לקונה, ואילו כהנים ולוים שמכרו ביובל, אף שהשדה חוזרת מיד אחר המכירה, מכל מקום המכירה קיימת והמעות שלהם [אמנם דעת רב (שם) היא, שאף ישראל שמכר המכירה קיימת והשדה חוזרת ואין המעות חוזרים], וזהו שאמרו שאין הכהנים שייכים בכל מצוות היובל. אמנם ראה בהערה לעיל שרש"י על משנה זו בערכין (ג: ד"ה מוכרין) דחה פירוש זה במשנה.

הגמרא דנה אם חציו עבד חציו בן חורין יכול לתקוע לעצמו: שנינו בברייתא, **מִי שֶׁחֶצְיוֹ עֶבֶד וְחֶצְיוֹ בֶּן חוֹרִין אֵינוֹ מוֹצִיא לֹא אֶת מִינוֹ וְלֹא אֶת שֶׁאֵינוֹ מִינוֹ.**

אָמַר רַב הוּנָא, וְלַעֲצְמוֹ מוֹצִיא - מי שחציו עבד וחציו בן חורין, אף שאינו מוציא אדם אחר שהוא חצי עבד וחצי בן חורין, מכל מקום יכול הוא להוציא את עצמו ידי חובתו בתקיעתו. **אָמַר לֵיהּ** [-הקשה לו] **רַב נַחְמָן לְרַב הוּנָא, מַאי שְׁנָא** - מה שונה דין חציו עבד וחציו בן חורין שאם תוקע **לָאֲחֵרִים** שחציים עבד וחציים בן חורין, **דְּלֹא** יצאו בתקיעתו, ודאי הוא משום דְּהתקיעה נעשית על ידי כל האדם התוקע, ולכן **לֹא אָתֵי צַד עַבְדוּת וּמַפִּיק צַד חֵירוּת** - אין חלק העבדות של התוקע יכול להוציא את חלק הבן חורין של השומעים, ואם כן אף כשהוא תוקע **לְעַצְמוֹ, נַמִּי** - גם כן יש לומר **דְּלֹא אָתֵי צַד עַבְדוּת דִּידֵיהּ וּמַפִּיק צַד חֵירוּת דִּידֵיהּ** - שאין חלק העבדות שלו יכול להוציא את חלק הבן חורין שלו[כח]. **אֶלָּא אָמַר רַב נַחְמָן,**

וכתב רש"י (ד"ה ה"ג) שיש לגרוס כגירסת רבינו יצחק הלוי 'דתנן כהנים ולוים מקדישין לעולם וגואלין לעולם', והיא גם כן משנה בערכין (כו:), ופירושה הוא, שישראל שהקדיש את שדהו, ומכרה הגזבר, או שהגיע שנת היובל, אין המקדישה יכול לגואלה עוד, אלא היא ניתנת ביובל לכהנים. משנה (ערכין כה.). שנאמר (ויקרא כז כ-כא) 'ואם לא יגאל את השדה ואם מכר את השדה לאיש אחר לא יגאל עוד, והיה השדה בצאתו ביובל קדש לה' וגו' לכהן תהיה אחזתו', וביארה הגמרא (שם כה:) שאם לא יגאל המקדיש את השדה, או שמכר הגזבר את השדה לאיש אחר [שתיבת 'ואם' שבפסוק זה פירושה או אם. אבן עזרא וחזקוני (שם)], תהיה השדה ביובל לכהנים, אבל כהנים ולוים, יכולים לגאול את השדות שהקדישו, אף לאחר שנת היובל, שנאמר (ויקרא כה לג) 'גאלת עולם תהיה ללוים' [וביאר השפת אמת (ערכין כו: ד"ה הכהנים), שאף שפסוק זה נכתב לגבי מוכר בית, מכל מקום היה פשוט לחכמים שגם במקדיש הדין הוא שיכולים הכהנים והלוים לגאול לעולם]. ואמרה הגמרא שמבואר במשנה זו שאין הכהנים נכללים במצות היובל, שישראל שהקדיש את שדהו, היובל מפקיעה אותה ממנו, ואילו כהן שהקדיש את שדהו אין היובל מפקיע אותה ממנו. וכתבו התוספות, שבהכרח יש לגרוס כן, שהרי ודאי היה לגמרא להביא את המשנה המוקדמת יותר בערכין, והמשנה של מקדישין קודמת למשנה של מוכרין. אמנם הריטב"א (ד"ה ים גורסים) כתב, שאין מכך שום הכרח לומר שהגמרא הביאה את המשנה של מקדישין.

כו. במשנה בערכין שהביאה הגמרא מבואר שאף לוים דינם ככהנים ואינם שייכים בכל מצות היובל, והייתה יכולה הגמרא לומר שהברייתא שאמרה שכהנים לוים וישראלים חייבים בתקיעת שופר יש בה חידוש גם במה שאמרה שהלוים חייבים. תוספות (ערכין ג: ד"ה ונגינ). והשיטה מקובצת (שם ד"ה קלקל) כתב בשם הרא"ש, שכיון שבתחילה ניסתה הגמרא לתרץ שחידוש הברייתא הוא משום שהכהנים שייכים גם בתקיעות שהיו תוקעים במקדש כל השנה, ואף על פי כן ראש השנה הוא להם 'יום תרועה', שחידוש זה אינו שייך בלוים, לכן גם עתה לא אמרה הגמרא שיש חידוש בברייתא לגבי הלוים.

כז. רש"י (ד"ה קמ"ל) הביא, שיש שגורסים 'קא משמע לן, נהי דליתנהו בהשמטת קרקעות, בהשמטת כספים ושילוח עבדים איתנהו'. דהיינו, שכמה מצוות יש ביובל, שנאמר (ויקרא כה ט - י) 'והעברת שופר תרועה בחודש השביעי וגו' ביום הכיפורים וגו', וקראתם דרור בארץ לכל יושביה, וגו' ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו', שיש לתקוע בשופר ביום הכיפורים של שנת היובל, ויש לשלח את העבדים העבריים לחפשי, ויש להחזיר את השדות לבעליהם הראשונים. ואמרה הגמרא, שאף שאין הכהנים בכלל המצוה של החזרת השדות, מכל מקום אין ללמוד מכך שלא יהיו חייבים בשופר של ראש השנה, כיון שבשאר מצוות היובל גם הכהנים שייכים. אך דחה רש"י גירסא זו, שהרי ודאי היה לגמרא להביא את המשנה המוקדמת יותר שייכים, שכהנים שקנו שדות מישראל, ודאי חייבים הם להחזירם ביובל, שהרי לא יצאו הכהנים מכלל המצוות והדינים, וכהנים שמכרו לישראל שדה ממגרשי הערים שניתנו להם, גם כן חוזרת השדה ביובל, ואפילו בית בעיר המוקפת חומה שאצל ישראל אינה חוזרת ביובל, אצל הכהנים היא חוזרת ביובל, שנאמר (ויקרא כה לג) 'ואשר יגאל מן הלוים ויצא ממכר בית ועיר אחזתו ביובל'. והתוספות (ד"ה קמ"ל) כתבו, שאין לדחות גירסא זו מפני טעם זה, שיש לפרש שמה שאמרה הגמרא שאין הכהנים בכלל השמטת קרקעות, היינו שאינם בכל הדין של השמטת קרקעות, שישראל שהקדיש שדה אחוזה ולא גאלה, היובל מפקיע ממנו את השדה, וכהנים אין היובל מפקיע מהם את השדה [כמבואר בהערה לעיל]. אך כתבו התוספות שמפני טעמים אחרים יש לדחות גירסא זו. א. שהיה לגמרא לומר שאף שאין הכהנים בכלל השמטת קרקע במקדיש שדהו, מכל מקום הם בדין החזרת קרקעות במכירה, בין שמכרו הם לאחרים, ובין שקנו הם מאחרים. ב. שהשמטת כספים אינה שייכת ביובל אלא בשמיטה, ודוחק הוא לפרש שכוונת הגמרא היא לומר שהכהנים בכלל מצות השמטת כספים שהיא תלויה ביובל, וכדעת רבי (גיטין לו.) שאין שמיטת כספים בשמיטה אלא בזמן שהיובל נוהג.

כח. ובדעת רב הונא, ביאר היום תרועה (ד"ה ה"ר הונא), שרב הונא סובר שאם אין העבד יכול להוציא את עצמו, גם אחרים אינם יכולים להוציאו, כמבואר בקידושין (כג:) שכל דבר שאין האדם בעצמו יכול לעשותו, אינו יכול למנות אדם אחר לשליח לעשות עבורו דבר זה, ואם אנו אומרים שחצי עבד וחצי בן חורין יכול לשמוע תקיעה מאחר, על כרחך שגם יכול לתקוע לעצמו, שאין אנו אומרים שחלק הבן חורין יוצא מחלק

מסורת הש"ס
עם הוספות
אה"ח 19/06/2018

איכוון ותקע לי. תכוין לתקוע כשמי[ז] להוציאני ידי חובתי: משמיע בעי כוונה. להוציא השומע: **מתני'** והיה כאשר ירים משה ידו וגו': **גמ'** ועבדים משוחררין. מכל עבדים לא, לכל מצוה שאין המצה מייצת כה אין העבד מייב כה: וטומטום ואנדרוגינוס. שמא זכר הוא: ומי שחציו עבד. משום לד חירות שבו: **טומטום אינו מוציא את מינו.** טומטוס כמותו, שמא תוקע זה נקבה ומכירו זכר: **אנדרוגינוס מוציא מינו.** מנדרוגינוס כמותו, דלמי מתר זכרות מזלת שניהס חייבין, ומי מתר נקבות מזלת שניהן פטורין: מי שחציו עבד בו'. דלמ מתי לד עבדות דמשמיע ומפיק לד חירות דשומע: ה"ג כהנים ולוים מקדישין לעולם וגואלין לעולם. זו היא גירסת רבינו יצחק הלוי, ושאר גורסין מוכרין לעולם וגואלין לעולם, ושתיהן משניות הן במסכת ערכין (דף כו: ודף כז: ודף לג:), ובין מקדישין ובין מוכרין תרוייהו משנה יתירה ניתנו אלא מייצי דתנן התס גבי ישראל (שם דף כד.) אין מקדישין לפני היובל פחות משתי שניס ולא גואלין אחר היובל פחות משנה תנא גבי כהניס מקדישין וגואלין, ומיידי דתנא גואלין ומקדישין גבי הדדי תנא נמי גבי גואלין דמכירה מוכרין לעולם, והכי מוקיס במסכת ערכין (דף כז.). ומהו גואלין לעולם, לפי שנאמר בישראל במוכר בית בערי חומה (ויקרא כה) ואס לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה נאלמו אבל בלויס גאולת עולם תהיה ללויס, ולפי שנאמר בישראל המוכר שדה אחוזה (שם) במספר שני תבואות ימכר לך אחיו מותר לגאול פחות משתי שניס[ח] אבל לויס גואלין מיד, לפי[ט] שנאמר במקדיש שדה אחוזה (שם מ) ואס לא יגאל את השדה נעליס ומכר גוזר את השדה לאיש אחר לא יגאל עוד אלא יוצאה לכהניס ביובל[י] הלויס גואלין לעולם[יא], והאי דאמרי הכא ליאמר מקדיש שדה אחוזה ולא גאלה ומכרה גוזר, שאין יובל מפקיע מיד המקדיש אס לוי הוא כדרך שמפקיע מיד ישראל: קמ"ל. גרסי', ולא גרסינן נהי לישנהו בהשמטת קרקעות כו', דהא ודאי לישנהו, דין שלקחו הס מישראל מחזירין ביובל, אלא נפקי לויס מכלל כל המלות והדיינין, דין שלקחו ישראל מהן מן המלפיס לאמה שניתנו לחזק לעריסס יוצא ביובל, ואפי' בתי ערי חומה שאין מחזירין לישראל ביובל מקדיש שדה אחוזה ולא גאלה ומכרה גוזר, שאין יובל מפקיע מיד המקדיש אס לוי הוא כדרך שמפקיע מיד ישראל: קמ"ל. גרסי', ולא גרסינן נהי לישנהו בהשמטת קרקעות כו', דהא ודאי לישנהו, דין שלקחו הס מישראל מחזירין ביובל, אלא נפקי לויס מכלל כל המלות והדיינין, דין שלקחו ישראל מהן מן המלפיס לאמה שניתנו לחזק לעריסס יוצא ביובל, ואפי' בתי ערי חומה שאין מחזירין לישראל ביובל מקדיש שדה אחוזה ולא גאלה ומכרה גוזר, שאין יובל מפקיע מיד המקדיש אס לוי הוא כדרך שמפקיע מיד ישראל: **אע"פ שיצא מוציא.** שהרי כל ישראל ערבין זה בזה[יב] למצות: חוץ מברכת הלחם והיין. ושאר ברכת פירות וריחני, שאין חובה אלא שאסור ליהנות מן העולס הזה אלא בברכה[יג], וזו אין כאן ערבות, שאינו חובה על האדס, אלא ליתהני ולא ליברוך: ברכת

דתנן כהנים ולוים מקדישים לעולם וגואלים לעולם. פירש בקונטרס שזו היא גי' ר"י הלוי ושאר רבותיו גורסין מוכרין לעולם וגואלין לעולם ושתיהן משניות הן במסכת ערכין (דף כו: ודף לג:) ובין מקדישין ובין מוכרין תרוייהו משנה יתירה ניתנו אלא מיידי דתנן התס גבי ישראל (שם דף כד.) אין מקדישין לפני היובל פחות משתי שניס ואין גואלין לאחר היובל פחות משנה תנא שיפא נמי מקדישין וגואלין ומיידי דתני מקדישין וגואלין גבי הדדי תנא נמי גבי גואלין דמכירה מוכרין לעולם הכי מוקיס לה בגמ' ערכין (דף כז.) וגואלין לעולם היינו לפי שנאמר בישראל המוכר שדה אחוזה במספר שני תבואות ימכר לך אחיו מותר לגאול פחות משתי שניס אבל לויס גואלין מיד ואין מקדישין לעולם ומקדיש היינו לפי שנאמר במקדיש שדה אחוזה לא יגאל עוד אלא יוצאה לכהניס ביובל והלויס גואלין לעולם ואתה גי' רבינו יצחק הלוי ניחא אין היובל מפקיע מיד המקדיש אס הוא לוי כמו בישראל אבל מכירה וגאולה שגואל מיד ג"כ בתמי ערי חומה שאין נהנלות לסוף שנה מה ענין זה למצוה דיובל אע"ג דאין זה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג מ"מ לא משמע הכי ליתנה במצות דיובל ועוד שמצוה לשמוה הוה ליה לאיתויי דהיא[מ] דמקדישין לעולם שהיא בפרק אין מקדישין (שם דף כו:) ולא היא דמוכרין לעולם דמתניתין היא בפרק בתרא דערכין (דף לג:)[כ]:

איכוון ותקע לי אלמא קסבר משמיע בעי כוונה מיתיבי[ס] היה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא וכי כוון לבו מאי הוי היאך לא קא מיכוין אדעתא דידיה[א] הכא בשליח ציבור עסקינן דדעתיה אכוליה עלמא ת"ש נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע ולא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע קתני משמיע דומיא דשומע מה שומע שומע לעצמו אף משמיע משמיע לעצמו[אא] וקתני לא[ב] יצא תנאי היא דתניא שומע לעצמו ומשמיע משמיע[ג] לפי דרכו אמר רבי יוסי בד"א בשליח צבור אבל ביחיד לא יצא עד שיתכוין שומע ומשמיע: **מתני'[א] והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וגו' וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה אלא לומר לך[ג] כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין[ד] את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברים ואם לאו היו נופלים כיוצא בדבר אתה אומר[ב] עשה לך שרף ושים אותו על נס והיה כל הנשוך וראה אותו וחי וכי נחש ממית או נחש מחיה אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין[ד] את לבם לאביהם שבשמים היו מתרפאין ואם לאו היו נימוקים[ג] חרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים ידי חובתן[ד] זה הכלל[ב] כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים[ס] ידי חובתן: **גמ'** ת"ר[ג] הכל חייבין בתקיעת שופר כהנים ולוים וישראלים גרים ועבדים משוחררים וטומטום ואנדרוגינוס ומי שחציו עבד וחציו בן חורין[ו] טומטום אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו[ז] אנדרוגינוס מוציא את מינו אבל לא את שאינו מינו מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו. אמר מר[ד] הכל חייבין בתקיעת שופר כהנים לוים וישראלים פשיטא אי הני לא מיחייבי מאן מיחייבי כהנים אצטריכא ליה ס"ד אמינא הואיל וכתיב[ג] יום תרועה יהיה לכם מאן דליתיה אלא בתקיעה דחד יומא הוא דמיחייב והני כהנים הואיל ואיתנהו בתקיעות דכל השנה דכתיב[ד] ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם אימא לא ליחייבו קמ"ל מי דמי התם חצוצרות והכא שופר אלא[ט] אצטריך סד"א הואיל ותנן[ה] שוה היובל לר"ה לתקיעה ולברכות מאן דאיתיה במצות היובל איתיה במצוה דראש השנה והני כהנים[ו] הואיל וליתנהו במצוה דיובל דתנן[ז] כהנים ולוים מוכרין לעולם וגואלין לעולם אימא במצוה דראש השנה[מ] לא ליחייבו קמ"ל: מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו: אמר רב הונא ולעצמו מוציא א"ל רב נחמן לרב הונא מאי שנא לאחרים דלא אתי צד עבדות ומפיק צד חירות לעצמו נמי לא אתי צד עבדות דידיה ומפיק צד חירות דידיה אלא אר"נ אף לעצמו אינו מוציא תניא נמי הכי[ט] מי שחציו עבד וחציו בן חורין אף לעצמו אינו מוציא. תני אהבה בריה דר' זירא 'כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא[כ] חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא בעי רבא[מ]**

ברכת

מח א מיי' פ"ג מהל' שופר הלכה ה טור ש"ע ס"ח סי' תקפט סעיף ט:
מט ב מיי' שם וטור ש"ע שם סעיף ח:
נ ג ד מיי' שם הל' ג ובטוש"ע שם סעיף ו ג:
נא ה מיי' שם הל' ו:
נב ו ז מיי' שם הל' ג וטור ש"ע שם סעיף ד:
נג ח מיי' פ"ד מהלכות ערכין הלכה כו:
נד ט מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ג טור ושו"ע ס"ח סי' תקפט סעיף ה:
נה י מיי' פ"ו מהלכות ברכות הלכה י טור ס"ח סי' תרנג:
נו כ מיי' שם טוש"ע ס"ח סי' קמז סעיף יט וסי' ריג סעיף ג וסימן רעג סעיף ד [רב אלפס כאן ובפ' ע"פ דף קמ]:

תורה אור השלם
א) וְהָיָה בַּאֲשֶׁר יָרִים מֹשֶׁה יָדוֹ וְגָבַר יִשְׂרָאֵל וְכַאֲשֶׁר יָנִיחַ יָדוֹ וְגָבַר עֲמָלֵק: [שמות יז, יא]
ב) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה עֲשֵׂה לְךָ שָׂרָף וְשִׂים אֹתוֹ עַל נֵס וְהָיָה כָּל הַנָּשׁוּךְ וְרָאָה אֹתוֹ וָחָי: [במדבר כא, ח]
ג) וּבְחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם: [במדבר כט, א]
ד) וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [במדבר י, י]

רבינו חננאל
כבכור מתנה אחת והיא מצותו כדתנן בפרק איזהו מקומן של זבחים הבכור והמעשר והפסח קדשים קלים שחיטתן בכ"מ בעזרה ודמן טעון מתנה אחת כו' הנה כיון שהזה מדם הבכור מתנה אחת גמר מצותו ועברה ליה זמניה וקתני ר' יהושע כשנתת עברת על בל תוסיף ועשית מעשה בידך לאו משום דאמר כיון דאלו מיתרמי בכור אחר הוי מדי מיניה כולהי יומא זמנו הוא: **ודחינן ודלמא ר' יהושע סבר מצות עובר עליהן אפי' שלא בזמנן אנן הכי קאמרי** רב שימי גופיה היכי שביק מתניתין אמאי לא מותיב מהא מתני' דסבר מתני' כיון דאילו מתרמי ליה בכור אחר הוה (כל) [מזה מיניה כוליה] יומא זמניה הוא ברייתא נמי נימא כיון דאילו מתרמי ליה צבורא אחרינא הדר מברך כולי יומא זמניה הוא כלומר טעמא חדא נינהו אמאי מותיב מהאי. ופרקינן רב שימי סבר התם גבי בכור לא סגי דלא מדי הלכך זמניה הוא הכא אי בעי מצלי אי בעי לא מצלי: **ואסיקנא אלא אמר רבא לצאת ידי חובה** מצות לא בעו כונה לעבור במתכוין להוסיף על מה שכתוב בזמנן לא בעי כונה: **אמר רבי זירא לשמעיה איכוין**

הגהות מהר"ב רנשבורג
א] גמ' וקתני לא יצא וכו'. נ"ב ר"ל לא יצא אם לא כוון להשמיע לעצמו לעולם אבל אם כוון לעצמו יצא אף אם נתכוון להוציא להשומע וקשה לר"ז. והגהות מהר"ם מווילנא ז"ל פי' מדקתני לא יצא בלשון יחיד ולא קתני בלשון רבים לא יצאו ש"מ דרק המשמיע לא יצא אבל השומע יצא אף אם נתכוין או המשמיע לא והיא היא אלא שדברי הגמון פשוטים קצת יותר והבן ודו"ק:

הגהות וציונים
ט] צ"ל וקתני יצא (ותיבת "לא" נמחק) וכ"ה בכת"י ובדפו"י וברש"י כת"י (בית מאיר, ראש משביר, עיי"ש ביאורם) ועי' הגר"ב רנשבורג ויד דוד בביאור הגי' שלפנינו, ובנ"א מכת"י ליתא כלל התיבות "וקתני לא יצא" והוא עדיף מכולם (דק"ס): ג] בכת"י נוסף לעצמו: ג] תיבות "לומר לך" ליתא בכת"י ובמשניות דפו"י: ד] כת"י ומכוונין (ועי' ברע"ב): ה] כת"י אינו מוציא אחרים ידי חובתן, ועי' מלאכת שלמה ורש"ש: ו] בדפוס קראקא נוסף כהנים ולוים: ז] בכת"י ובדפו"י נוסף ולוים, והיא הנוסחא הנכונה (דק"ס, עיי"ש), ועי' טורי אבן: מ] בכת"י ובדפו"י נוסף **נמי** וכ"ה בערכין: ט] [גי' הרי"ף והרא"ש **רחבא**] (גליון): י] כת"י **לשמי**: כ] נדצ"ל **ולפי** (כדלעיל בסמוך): ל] עי' באה"מ שמוסיף **אבל** הלוים (וכמו לעיל בסמוך): מ] נדצ"ל **דהויא**, וכ"ה בתוס' הרא"ש: נ] יש להוסיף וגו', כ"ה ברש"י (באה"מ): ס] עי' הוספת המגיה על הגהת היעב"ץ [בילקו"מ] שכתב: בלי ספק דלא מפי הגר"א יצאו דברים אלו (עיי"ש):

משנת ראשונים
והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וגו'. על דרך הפשט, כאשר הניח ידו באונס מפני כובד ידיו ראה שגבר עמלק, וצוה לאהרן וחור שיתמכו בהם ולא יניחם עוד. ורבותינו אמרו במדרש (ספר הבהיר אות קלח) וכי משה היה עושה שיגבר עמלק עליו, אלא אסור לאדם לשהות שלש שעות כפיו פרושות השמים.
[רמב"ן, שמות יז יא]
עשה לך שרף ושים אתו על נס והיה כל הנשוך וראה אתו וחי. תימ' והא כתיב ויעש נחש נחשת, והוא נצטוה על שרף ולא על נחש, וי"ל לפי שהעם דברו באלהים ובמשה וכתיב וישלח יי בעם את הנחשים השרפים, הנחשים באו לכבוד הק' י"ש והשרפים לכבוד משה וכשנתפלל משה עליהם אז אמר לו הק' י"ש כבודי מחול אף עשה שרף בשביל כבודך ואז השיב משה על כבודי איני מוחה אבל על כבודך אני מוחה ועשה שרף נגד השרף שבא לכבוד השם. [**רבי חיים פלטיאל, במדבר כא ח**] הבין מרע"ה כי רצון הש"י לעשות נחש, אלא שלא רצה להזכירו בשם עצם שלו שהוא נחש לפי שהיה סבת החטא וגרם מיתה לעולם, ועל כן אמר שרף, הזכירו בשם תאר כי הוא בעל ארס שורף. [**רבינו בחיי, במדבר כא ח**] לכך צוה הקדוש ברוך הוא לעשות נחש ולא דבר אחר, כדי להגדיל נסיו ונפלאותיו שהוא מכה באזמל ומרפא באזמל בנחש הכה ובנחש מרפא. [**דעת זקנים מבעלי התוספות, במדבר כא ח**]
ותקע לי אלמא קסבר משמיע בעי כונה והתנן היה עובר אחורי בית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה כו' ודחי' הכא בש"צ עסקינן דדעתיה להשמיע לכ"ע. ת"ש נתכוין שומע ולא נתכוין משמיע כו' ופשוטה היא ואסיקנא כתנאי דתניא התוקע תוקע לפי דרכו ושומע שומע לעצמו ויצא א"ר יוסי בד"א בש"צ אבל ביחיד לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע לו: **מתניתין זה הכלל כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים י"ח.** ת"ר הכל חייבין בתקיעת
[**המשך בסוף המסכת**]

חציו עבד וחציו בן חורין **אַף לְעַצְמוֹ אֵינוֹ מוֹצִיא**, אלא צריך הוא לשמוע תקיעת שופר מבן חורין[כט]. **תַּנְיָא נַמִּי הָכִי** - וכן שנינו בברייתא כדברי רב נחמן, **מִי שֶׁחֶצְיוֹ עֶבֶד וְחֶצְיוֹ בֶּן חוֹרִין, אַף לְעַצְמוֹ אֵינוֹ מוֹצִיא**[ל].

★

שנינו במשנה, שכל שאינו מחויב במצוה, אינו יכול להוציא אחרים באותה מצוה, ועתה מביאה הגמרא ברייתא שמבואר בה שדין זה אינו אלא במי שאינו מחוייב כלל במצוה, אבל מי שהיה מחוייב בדבר ויצא כבר ידי חובתו, יכול להוציא אחרים ידי חובתם:

תָּנֵי - שנה **אַהֲבָה בְּרֵיהּ** [-בנו] **דְּרַבִּי זֵירָא** ברייתא, **כָּל הַבְּרָכוֹת כּוּלָּן, אַף עַל פִּי שֶׁכבר יָצָא** האדם ידי חובת הברכה, **מוֹצִיא** - יכול לחזור ולברך כדי להוציא את חבירו, מפני שכל ישראל ערבים זה לזה לקיום המצוות[לא], וכשלא יצא חבירו ידי חובה, הרי זה כמו שלא יצא הוא ידי חובתו, ולכן יכול הוא לחזור ולברך[לב], **חוּץ מִבִּרְכַּת** המוציא שמברכים על **הַלֶּחֶם, וּבִרְכַּת** הגפן שמברכים על **הַיַּיִן**, ושאר ברכות הנהנין[לג], שֶׁבהם, **אִם לֹא יָצָא** עדיין, ומברך גם עבור עצמו, **מוֹצִיא** הוא אחרים בברכתו, **וְאִם יָצָא** כבר ידי חובת עצמו, שכבר בירך [והוא הדין אם לא בירך אלא שאינו רוצה לאכול עכשיו], **אֵינוֹ מוֹצִיא** - אינו יכול לחזור ולברך כדי להוציא את חבירו, שברכות הנהנין אין חובה לברכם, אלא שאסור ליהנות מהעולם בלא ברכה והרוצה ליהנות צריך לברך קודם הנאתו, אבל מי שאינו רוצה ליהנות אינו צריך לברך, ומשום כך אין אדם ערב בזה על חבירו, ואינו יכול לברך כשהוא אינו צריך לברכה זו, ורק בברכות המצוות או ברכות השבח[לד] שהם חובה, יכול לברך להוציא את חבירו אף כשכבר יצא ידי חובתו.

הגמרא מביאה ספק של רבא כיצד הדין בברכות הנהנין שהן חובה:

בָּעֵי - נסתפק **רָבָא**

אהח 19/06/2018

העבדות, אלא אומרים שחלק הבן חורין יוצא ידי חובה מחלק הבן חורין [אמנם לענין להוציא חצי עבד וחצי בן חורין אחר, אין אומרים שחלק הבן חורין שומע מחלק הבן חורין, משום שפעמים שאין חלק הבן חורין של התוקע שוה לחלק הבן חורין של השומע, כגון שהתוקע חציו עבד, והשומע רק שליש ממנו עבד].

כט. ואף שכל דבר שאין אדם יכול לעשותו אינו יכול למנות שליח לעשות עבורו דבר זה, מכל מקום שמיעת שופר מאחר, אינה שליחות גמורה, ויכול למנות אדם אחר לתקוע עבורו אף שהוא אינו יכול לתקוע לעצמו. יום תרועה (שם). והשפת אמת (ד"ה אף לעצמו) כתב, שאם נאמר שעיקר מצות תקיעת שופר היא שמיעת השופר, אלא שצריך לשמוע תקיעה של מצוה, לא קשה כלל, שאף שאינו יכול לתקוע, הרי יכול הוא לשמוע בעצמו, ועוד שלביאור זה אין שום דין שליחות על התוקע, שאין השומע יוצא במעשה התוקע, אלא שהוא יוצא בשמיעת הקול.

ראה במנחת חינוך (מצוה שו) שהסתפק אם חציו עבד וחציו בן חורין שאין לו בן חורין שיתקע לו, אם חייב הוא לתקוע לעצמו.

ל. ראה בילקוט ביאורים, אם דין זה שחציו עבד וחציו בן חורין אף את עצמו אינו יכול להוציא, נאמר רק לגבי תקיעת שופר או גם לגבי שאר המצוות.

לא. שכשעברו ישראל את הירדן ושמעו וקיבלו עליהם ברכות וקללות בהר גריזים והר עיבל, נעשו ערבים זה לזה, וכמבואר בסוטה (מ:) שנכרתה ברית על כל אחד מישראל על קיום המצוות של כל יחיד ויחיד מישראל. רש"י בסנהדרין (מג: ד"ה עד).

לב. ר"ן (על הרי"ף ד"ה מני). והריטב"א (ד"ה מני) כתב, שמכח הערבות נעשו כל ישראל כגוף אחד, והרי הוא כערב הפורע חובו של חבירו.

לג. וכן ברכת הריח גם כן היא בכלל ברכות הנהנין. רש"י (ד"ה מזון). וכתב הריטב"א (ד"ה מזון), שהטעם שנקטה הגמרא לברכת הלחם ולברכת היין, הוא כדי לכלול בדין זה כל מיני אוכלים וכל מיני משקים. אך הביא שיש שפירשו שדין זה הוא דווקא בברכת הלחם והיין, שבהם אם לא יצא מוציא, אבל בשאר ברכות הנהנין אף אם לא יצא אינו יכול להוציא, ודחה הריטב"א את דבריהם, שאף בשאר ברכות הנהנין אם לא יצא יכול הוא להוציא.

לד. ריטב"א (ד"ה מני). וראה בילקוט ביאורים מה הדין בקריאת שמע ותפילה וברכת המזון.

איכוון ותקע לי. תכוין לתקוע כשמי[ז] להוליאני ידי חובתי: משמיע בעי כוונה. להוליא השומע: **מתני'** והיה כאשר ירים משה ידו וגו': **גמ'** ועבדים משוחררין. מכל עבדים לא, לכל מצוה שאין האשה חייבת בה אין העבד חייב בה: וטומטום ואנדרוגינוס. שמא זכר הוא: ומי שחציו עבד. משום לא חירות שבו: טומטום אינו מוציא את מינו. טומטוס כמותו, שמא תוקע זה נקבה ומכירו וכר: אנדרוגינוס מוציא מינו. מנדרוגינוס כמותו, דלמא מתר זכרות מחלת שניהם חייבין, ומי מתר נקבות מחלת שניהן פטורין: מי שחציו עבד בו'. דלמא מתי לא עבדות דשמיע ומפיק לא חירות דשומע: ר"ג כהנים ולוים מקדישין לעולם וגואלין לעולם. זו היא גירסת רבינו יצחק הלוי, ושאר גורסין מוכרין לעולם וגואלין לעולם, ושתיהן משניות הן בפרק ערכין (דף כו: ודף כז: ודף לג:), ודין מקדישין ודין מוכרין תרוייהו משנה יתירה ניתנו אלא מיידי דתנן התם גבי ישראל (שם דף כד.) אין מקדישין לפני היובל פחות משני שנים ולא גואלין לאחר היובל פחות משנה תנא נמי גבי כהנים מקדישין וגואלין, ומיידי דתנא נמי גבי ומקדישין גבי הדדי תנא נמי גבי גואלין דמכירה מוכרין לעולם, והכי מוקים בפרק ערכין (דף כז.). ומהו גואלין לעולם, לפי שנאמר בישראל במוכר בית נערי חומה (ויקרא כה) ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה נחלט לבעל בלוים גאולת עולם תהיה לגויס, ולפי שנאמר בישראל המוכר שדה אחוזה (שם) במספר שני תבואות ימכר לך שאינו מותר לגאול פחות משני שנים[ח] אבל לויס גואלין מיד, לפי[ט] שנאמר במקדיש שדה אחוזה (שם כז) ואם לא יגאל את השדה נעליס ומכר גואל את השדה לאיש אחר לא יגאל עוד אלא יושאה לכהניס כיובל[י] הלויס גואלין לעולם[כ], והאי דאמרי' הכא יוצא מיובל קאי ממקדיש שדה אחוזה ולא גאלה ומכרה בגואל, שאין יובל מפקיע מיד המקדיש אם לוי הוא כדרך שמפקיע מיד ישראל: קמ"ל. גרסי', ולא גרסינן נהי לישנהו בהשמטת קרקעות כו', דהא ודאי לישנהו, דין שלקחו הס מישראל מחזירין ביובל, דלא נפקי לויס מכלל כל המלות והדיינין, דין שלקחו ישראל מהן מן המלפיס אמה שניתנו לחוץ לעריהס יוצא ביובל, ואפי' בתי ערי חומה שאין מוחזרין ליישראל ביובל מוכרי להס לצמיתות כשדה אחוזה ולא גאלה ומכרה גואל, שאין יובל מפקיע מיד המקדיש אם לוי הוא כדרך שמפקיע מיד ישראל: **אע"פ שיצא מוציא.** שהרי כל ישראל ערבין זה בזה[ט] למלות: חוץ מברכת הלחם והיין. ושאר ברכת פירות וריחני, שאין חובה גלוי שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה[י], וזו אין כאן ערבות, שאינו חובה על האדם, לא ליתהני ולא ליברין:

ברכת

דתנן כהנים ולוים מקדישים לעולם וגואלים לעולם. פירש בקונטרס שזו היא גי' ר"י הלוי ושאר רבותיו גורסין מוכרין לעולם וגואלין לעולם ושתיהן משניות הן במסכת ערכין (דף כו: ודף לג:) ודין מקדישין ודין מוכרין תרוייהו משנה יתירה ניתנו אלא מיידי דתנן התם גבי ישראל (שם דף כד.) אין מקדישין לפני היובל פחות משני שנים ואין גואלין לאחר היובל פחות משנה תנא נמי גבי הדדי תנא נמי גבי גואלין ומיידי דתני מקדישין וגואלין גבי מוכרין לעולם הכי מוקים לה במס' ערכין (דף כז.) וגואלין לעולם היינו לפי שנאמר בישראל המוכר שדה אחוזה במספר שני תבואות ימכר לך אפילו מוסר לגאול פחות משני שנים אבל לויס גואלין מיד ומקדישים לעולם היינו לפי שנאמר במקדיש שדה אחוזה לא יגאל עוד אלא יושאה לכהניס כיובל והלויס גואלין לעולם ועתה גי' רבינו יצחק הלוי ניחא שאין היובל מפקיע מיד המקדיש אם הוא לוי כמו בישראל אבל מכירה וגאולה שגואל מיד ג"ע בזמני ערי חומה שאינן נחלטות לסוף שנה מה ענין זה למלוה ליובל אע"ג דאין זה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג מ"מ לא משמע הכי ליתנא בזמנות ליובל ועוד שמשנה לשמועה הוה ליה לאיתויי דהויא[מ] דמקדישין לעולם שהיא בפרק אין מקדישין (שם דף כו:) ולא הויא דמוכרין לעולם דמתניתין היא בפרק בתרא דערכין (דף לג:)[כ]:

קא משמע לן נהי דליתנהו בהשמטת קרקע בהשמטת כספים ושלוח עבדים מיהא איתנהו. כך כתוב ברוב ספרים ובקונטרס גרס קא משמע לן ומו לא ולא גרס נהי דליתנהו בהשמטה דולמי מיתנהו דין שלקחו הס מישראל מחזירין אלא נפקי מכלל המלות דין שלקח ישראל מהן מן המלפיס אמה שנתנו להס חוץ לעריהס יוצא ביובל ואפילו בתי ערי חומה שאין מוחזרין ליישראל ביובל מוחזרין להס שנאמר ומכר יגאל מן הלויס[ס] כן הקשה בקונטרס ומין זו קושיא גמורה שהרי יש לפרש דהשמטת קרקע קרי מקדיש שדה אחוזה ולא גאלה ומכרה גואל שאין יובל מפקיעה מיד מקדיש אם הוא ישראל שיוצאה לכהניס ביובל ומהי ליתנהו בהשמטת קרקע דקאמר היינו כלל דין השמטת קרקע אבל זה ודאי קשיא דהוה ליה למימר בהשמטת קרקע דמכירה מיהא מיתנהו כגון מכרו להס שדה או מכרו הס לאחרים כי היכי דתשיב בהשמטת כספים ושלוח עבדים ועוד מה ענין השמטת כספים אצל יובל הא בהדיא תנא בספרי בפרשת ראה[ע] דשביעית משמטת כספים ואין יובל משמט כספים דממעט ליה מווה דכר השמיטה שמוט[פ] שמיטה משמט כספים ולא יובל וזה דוחק לומר דנקטיה לרבי דלרבי תלויה השמטת כספים ביובל כדאמר בהשולח (גיטין דף לו. ושם) דבזמן שהיובל נוהג השמטת כספים נוהגת:

איכוון ותקע לי אלמא קסבר משמיע בעי כוונה מיתיבי[פ] היה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא וכי כוון לבו מאי הוי היאך לא קא מיכוין אדעתא דידיה[צ] הכא בשליח ציבור עסקינן דדעתיה אכוליה עלמא ת"ש נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע נתכוון משמיע ולא נתכוון שומע לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע קתני משמיע דומיא דשומע מה שומע שומע לעצמו אף משמיע משמיע לעצמו[אי] וקתני לא[ק] יצא תנאי היא דתניא שומע שומע לעצמו ומשמיע משמיע לאחרים[ג] לפי דרכו אמר רבי יוסי בד"א בשליח צבור אבל ביחיד לא יצא עד שיתכוין שומע ומשמיע: **מתני'**[א] והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וגו' וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה אלא לומר לך[ג] כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין[ר] את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברים ואם לאו היו נופלים כיוצא בדבר אתה אומר[ב] עשה לך שרף ושים אותו על נס והיה כל הנשוך וראה אותו וחי וכי נחש ממית או נחש מחיה אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין[ר] את לבם לאביהם שבשמים היו מתרפאין ואם לאו היו נימוקים[ג] חרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים ידי חובתן[ד] זה הכלל[ב] כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים[פ] ידי חובתן: **גמ'** ת"ר[ג] הכל חייבין בתקיעת שופר כהנים ולוים וישראלים גרים ועבדים משוחררים וטומטום ואנדרוגינוס ומי שחציו עבד וחציו בן חורין[ו] טומטום אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו[ז] אנדרוגינוס מוציא את מינו אבל לא את שאינו מינו מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו. אמר מר[ד] הכל חייבין בתקיעת שופר כהנים לוים וישראלים פשיטא אי הני לא מיחייבי מאן מיחייבי כהנים אצטריכא ליה ס"ד אמינא הואיל וכתיב[ג] יום תרועה יהיה לכם מאן דליתיה אלא בתקיעה דחד יומא הוא דמיחייב והני כהנים הואיל ואיתנהו בתקיעות דכל השנה דכתיב[ד] ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם אימא לא ליחייבו קמ"ל מי דמי התם חצוצרות והכא שופר אלא[ט] אצטריך סד"א הואיל ותנן[ה] שוה היובל לר"ה לתקיעה ולברכות מאן דאיתיה במצות היובל איתיה במצוה דראש השנה והני כהנים[ו] הואיל וליתנהו במצוה דיובל דתנן[ז] כהנים ולוים מוכרין לעולם וגואלין לעולם אימא במצוה דראש השנה[ח] לא ליחייבו קמ"ל: מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו: אמר רב הונא ולעצמו מוציא א"ל רב נחמן לרב הונא מאי שנא לאחרים דלא אתי צד עבדות ומפיק צד חירות לעצמו נמי לא אתי צד עבדות דידיה ומפיק צד חירות דידיה אלא אר"נ אף לעצמו אינו מוציא תניא נמי הכי[ט] מי שחציו עבד וחציו בן חורין אף לעצמו אינו מוציא. תני אהבה בריה דר' זירא 'כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא[כ] חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא בעי רבא[ט]

ברכת

ותקע לי אלמא קסבר משמיע בעי כוונה והתנן היה עובר אחורי בית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה כו' ודחי' הכא בש"צ עסקינן דדעתיה להשמיע לכ"ע. ת"ש נתכוין שומע ולא נתכוין משמיע כו' ופשוטה היא ואסיקנא כתנאי דתניא התוקע תוקע לפי דרכו ושומע שומע לעצמו ויצא א"ר יוסי בד"א בש"צ אבל ביחיד לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע לו: **מתניתין זה הכלל כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים י"ח.** ת"ר הכל חייבין בתקיעת

מסורת הש"ס עם הוספות

ז) [לעיל דף כז: כמ: תוספתא פרק ג'], כ) [ברכות דף כ:], ג) [ערכין ג: תוספ' פ"ג], ד) ערכין ג: ע"ב, ה) לעיל כו:, ו) ערכין לג:, ז) שם כט:, ח) שם כה:, ט) סנהדרין כז:, י) ברכות דף לה:, כ) ע"א תוס' ערכין ג: ד"ה מוכרין, ל) סי' קיב, מ) דברים טו ב.

הגהות מהר"ב רנשבורג

א] גמ' וקתני לא יצא וכו'. נ"ב ר"ל לא יצא אם לא כוון להשמיע לעצמו לעולם אבל אם כוון לעצמו יצא אף אם נתכוון להוליא להשומע וקשה לר"ז. והגהות מהר"ם מווילנא ז"ל פי' מדקתני לא יצא בלשון יחיד ולא קתני בלשון רבים לא יצאו ש"מ דרק המשמיע לא יצא אבל השומע יצא אף אם נתכוון לו המשמיע ב] והיא היא אלא שדברי הגהות פסוטים קצת יותר והכן ודו"ק:

הגהות וציונים

ס] צ"ל וקתני יצא (ותיבת "לא" נמחק) וכ"ה בכת"י ובדפו"י וברש"י כת"י (בית מאיר, ראש משביר, עיי"ש ביאורם) ועי' הגר"ב רנשבורג ויד דוד בביאור הגי' שלפנינו, ובנ"א מכת"י ליתא כלל התיבות "וקתני לא יצא" והוא עדיף מכולם (דק"ס): ג] בכת"י נוסף לעצמו: ד] תיבות "לומר לך" ליתא בכת"י ובמשניות דפו"י: ז] כת"י ומכוונין (ועי' ברע"ב): ה] כת"י אינו מוציא אחרים ידי חובתן, ועי' מלאכת שלמה ורש"ש: ו] בדפוס קראקא נוסף כהנים ולוים: ז] בכת"י ובדפו"י נוסף ולוים, והיא הנוסחא הנכונה (דק"ס, עיי"ש), ועי' טורי אבן: ח] בכת"י ובדפו"י נוסף נמי וכ"ה בערוכין: ט] [גי' הרי"ף והרא"ש רחבא] (גליון): י] כת"י לשמי: כ] נדצ"ל ולפי (כדלעיל בסמוך): ל] עי' באה"מ שמוסיף אבל הלוים (וכמו לעיל בסמוך): מ] נדצ"ל דהויא, וכ"ה בתוס' הרא"ש: נ] יש להוסיף וגו', כ"ה ברש"י (באה"מ): ס] עי' הוספת המגיה על הגהת היעב"ץ [בילקו"מ] שכתב: בלי ספק דלא מפי הגר"א יצאו דברים אלו (עיי"ש):

משנת ראשונים

והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וגו'. על דרך הפשט, כאשר הניח ידו באונס מפני כובד ידיו ראה שגבר עמלק, וצוה לאהרן וחור שיתמכו בהם ולא יניחם עוד. ורבותינו אמרו במדרש (ספר הבהיר אות קלח) וכי משה היה עושה שיגבר עמלק עליו, אלא אסור לאדם לשהות שלש שעות כפיו פרושות השמים.

[רמב"ן, שמות יז יא]

עשה לך שרף ושים אתו על נס והיה כל הנשוך וראה אתו וחי. תימ' והא כתיב ויעש נחש נחשת, והוא נצטוה על שרף ולא על נחש, וי"ל לפי שהעם דברו באלהים ובמשה וכתיב וישלח יי בעם את הנחשים השרפים, הנחשים באו לכבוד הק' י"ש והשרפים לכבוד משה וכשנתפלל משה עליהם אז אמר לו הק' י"ש כבודי מחול אף עשה שרף בשביל כבודך ואז השיב משה על כבודי איני מוחה אבל על כבודך אני מוחה ועשה שרף נגד השרף שבא לכבוד השם. [**רבי חיים פלטיאל, במדבר כא ח**] הבין מרע"ה כי רצון הש"י לעשות נחש, אלא שלא רצה להזכירו בשם עצם שלו שהוא נחש לפי שהיה סבת החטא וגרם מיתה לעולם, ועל כן אמר שרף, הזכירו בשם תאר כי הוא בעל ארס שורף. [**רבינו בחיי, במדבר כא ח**] לכך צוה הקדוש ברוך הוא לעשות נחש ולא דבר אחר, כדי להגדיל נסיו ונפלאותיו שהוא מכה באזמל ומרפא באזמל בנחש הכה ובנחש מרפא. [**דעת זקנים מבעלי התוספות, במדבר כא ח**]

[**המשך בסוף המסכת**]

עין משפט נר מצוה

מח א מיי' פ"ב מהל' שופר הלכה ה טור ש"ע או"ח סי' תקפט סעיף ט:

מט ב מיי' שם וטור ש"ע שם סעיף ח:

נ ג ד מיי' שם הל' ג ושו"ע שם סעיף ו ג:

נא ה מיי' שם הל' ו:

נב ו ז מיי' שם הל' ג וטור ש"ע שם סעיף ד:

נג ח מיי' פ"ד מהלכות ערכין הלכה כו:

נד ט מיי' פ"ב מהלכות שופר הלכה ג טור ושו"ע או"ח סי' תקפט סעיף ה:

נה י מיי' פ"ל מהלכות ברכות הלכה י טור או"ח סי' תרלב:

נו כ מיי' שם טוש"ע או"ח סי' קמז סעיף ג וסימן רעג סעיף ד [רב אלפס כאן ובפ' ע"פ דף קמ]:

תורה אור השלם

א) וְהָיָה כַּאֲשֶׁר יָרִים מֹשֶׁה יָדוֹ וְגָבַר יִשְׂרָאֵל וְכַאֲשֶׁר יָנִיחַ יָדוֹ וְגָבַר עֲמָלֵק: [שמות יז, יא]

ב) וַיֹּאמֶר יְיָ אֶל מֹשֶׁה עֲשֵׂה לְךָ שָׂרָף וְשִׂים אֹתוֹ עַל נֵס וְהָיָה כָּל הַנָּשׁוּךְ וְרָאָה אֹתוֹ וָחָי: [במדבר כא, ח]

ג) וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם: [במדבר כט, א]

ד) וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [במדבר י, י]

רבינו חננאל

כבכור מתנה אחת והיא מצותו כדתנן בפרק איזהו מקומן של זבחים הבכור והמעשר והפסח קדשים קלים שחיטתן בכ"מ בעזרה ודמן טעון מתנה אחת כו' הנה כיון שהזה מדם הבכור מתנה אחת גמר מצותו ועברה ליה זמניה וקתני ר' יהושע כשנתת עברת על בל תוסיף ועשית מעשה בידך לאו משום דאמר כיון דאלו מיתרמי בכור אחר הוי מדי מיניה כולהי יומא זמנו הוא: **ודחינן ודלמא ר' יהושע סבר מצות עובר עליהן אפי' שלא בזמנן אנן הכי קאמרי'** רב שימי גופיה היכי שביק מתניתין אמאי לא מותיב מהא מתני' דסבר מתני' כיון דאילו מתרמי ליה בכור אחר הוה (כל) [מזה מיניה כוליה] יומא זמניה הוא ברייתא נמי נימא כיון דאילו מתרמי ליה צבורא אחרינא הדר מברך כולי יומא זמניה הוא כלומר טעמא חדא נינהו אמאי מותיב מהאי. ופרקינן רב שימי סבר התם גבי בכור לא סגי דלא מדי הלכך זמניה הוא הכא אי בעי מצלי אי בעי לא מצלי: **ואסיקנא אלא אמר רבא לצאת ידי חובה** מצות לא בעו כונה לעבור במתכוין להוסיף על מה שכתוב בזמנן לא בעי כונה: **אמר רבי זירא לשמעיה איכוין**

ברכת הלחם. למה וברכת היין לקידוש מצעיא ליה לוקא מהו כיון דלא הנאתן[ט] הן:

הדרן עלך ראוהו בית דין

אבל לא במדינה. לא בירושלים ולא בגבולים כדפירש בקונטרס והא דקתני כל עיר שרואה ושומעת מוקצין זה היינו לאחר מורכן שמיקן רבן יוחנן בן זכאי ות"ת ומ"ש מלוג שהיה ניטל אפילו בגבולין בזמן שהמ"ק קיים כדמשמע בריש לולב וערבה (סוכה מד.[י]) שהיו מוליכין לולביהן לבית הכנסת וי"ל דשאני התם שאינו אלא לכבוד מצוה[יא] הוא ומצתרי במקדש לא החמירו במדינה אבל תקיעת שופר מעשה חכמה ומיהו קשיא ללאחר מורכן הבית הקילו טפי בשופר מלוג שמיקן רבן יוחנן בן זכאי שיהו מוקצין בכל מקום שים ב"ד לולב מקום שהיו רגילין ללכת לבתי כנסיות ולבתי מדרשות כדמשמע התם דמוקי לה בהיתה דמוליכין לולביהן בזמן בית המקדש ובגבולין משמע דבזמן שאין בית המקדש קיים לא הותר בשום מקום וי"ל דשופר שהוא להעלות זכרוניהם של ישראל לאביהן שבשמים[יב] לא רצו לבטל לגמרי וכיון דאחד ב"ד תקון בכל מקום שים ב"ד אע"פ שבזמן הבית לא היה אלא בירושלים[יג] דבין הוא לולב דוקא ועוד י"ל[יד] דבין הוא לולב יהיה דוחה בגבולין יותר משופר שברחם השנה לא היה ידוע קביעות החדש אלא בירושלים אבל יום טוב לולב היה ידוע בגבולין:

הא לאו מלאכה היא דאיצטריך כו'. קשיא אדרבה אי מלאכה[טו] לא איצטריך קרא דהא מכל מלאכה לא תעשו[טז] נפקא ומשום דלאו מלאכה היא איצטריך קרא ונראה לי דאי לאו מלאכה היא הא פשיטא דליכא למיסרה אבל אי מלאכה היא איצטריך קרא סלקא דעתך אימא מצתרי משום דכתיב יום תרועה יהיה לכם ואפילו בשאר ימים טובים ולהכי איצטריך קרא למיסרה ויום תרועה מוקי לה בחול:

כל מלאכת עבודה לא תעשו. ר"ט כתיב והוה אלי למתוויי כל מלאכה לא תעשו[יז] דאף ביום שאת לא יתסר אע"ג דלא כתיב ביה עבודה[יח]: **רדיית** הפת. פירש רבינו חננאל דרייה דהכא לאחר אפייה ושרי לכתחילה ורבייה דריש מסכת שבת (דף ג:) דהתירו[יט] לו לרדות קודם שיצא לידי אפייה דאיסור מדרבנן[כ] גרודה הפת בעוד שהיא עיסה דהוא כעין לש שמרככו כשרודהו בידו ונמצא לחך להך דהכא נמי לא שריא אלא מדאורייתא כדמוכח בפרק כל כתבי (שבת דף קיז:) גבי מגיל פת מן התנור שמגיל מזון שלשה סעודות דקאמר כשהוא רודה לא ירדה בשרדה אלא בסכין וכן תקיעת שופר מאור מדרבנן כדמוכח בפ' כסוי הדם (חולין דף פד:) דקאמרינן תקיעת שופר בגבולין מוכיח שאפיקה דומה יו"ט ואין ודאה דומה שבת ואפילו הכי לא היו מוקרין מי לאו משום דרבה שמא יעבירנו[כא]: **שמא** יטלנו ויעבירנו ארבע אמות. הא אלא נקט שמא יוליאנו מרשות היחיד לרשות הרבים פי' בקונט' בסוכה (דף מג.) משום דלא פסיקא דאם הגביהו על מנת להניעו ומלך והוליאו פטור[כב] וקשיא דגבי העברת ד' אמות נמי לא מיחייב אלא מ"ש הגביהו על מנת להעבירו ד' אמות ונראה דמרשות היחיד לר"ה חיא ליכא למיגזר אבל ברשות הרבים זימנין דלאו אדעתיה ומעבירו ארבע אמות: [ועיין תוספות מגילה ד: ותוס' סוכה מג. ותוספות ביצה יח.]

ובינה

לאורחין אא"כ אוכל עמהן אבל פורס לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות בהלל ובמגילה אע"פ שיצא מוציא פשוטה היא: **הדרן עלך ראוהו בית דין** **יו"ט של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה משחרב בהמ"ק התקין ריב"ז כו'.** אוקמה רבא דמדאורייתא אפילו בגבולין שרי למתקע ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת דהא תנן דבי ר' ישמעאל כל מלאכת עבודה לא תעשו יצא תקיעת שופר ורדיית הפת שהיא חכמה ואינה מלאכה ומפני מה אסורה גזירה שמא יטלנה מי שאינו בקי וילך אצל בקי ללמוד ויעביר השופר ד' אמות לרה"ר והיינו טעמא דלולב והיינו טעמא דמגילה: **ת"ר פעם אחת שחל ר"ה להיות בשבת.** אריב"ז לבני בתירה נתקע אמרו ליה נדון אמר להו נתקע ואח"כ נדון. לאחר שתקעו אמרו לו נדון אמר להו כבר נשמעה קרן ביבנה ואין משיבין אחר מעשה: **מתני' אמרו לו אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין.** גם הת"ק כך אמר התקין ריב"ז שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד ופרקינן איכא ביניהו בי דינא דאיקראי כלומר מקום שאין שם חכמים קבועין לב"ד ועכשיו נזדמן לחכמים ב"ד ובאו שם עוברי דרך. ת"ק סבר אין תוקעין ותנא דאמרו לו סבר תוקעין דגרסינן בגמרא דהמוכר פירות לחבירו ולא צימחו (דף צג ע"ב) כל תנא בתרא לטפויי מלתא אתי לפיכך אמרנו כי התנא דאמרו לו דהוא תנא בתרא אית ליה בי דינא דאקראי: **כל מקום שיש בו ב"ד.** אמר רב הונא ועם ב"ד. כלומר זו התקיעה שחל להיות בשבת אינה אלא בפני [ב"ד] בלבד זולתי בירושלים מותיב רבא ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה שכל עיר שרואה או שומעת כו'. פירושא לא תני ועוד אלא שיש שם דבר אחר שירושלים יתירה על יבנה זולתי זה לפיכך תני ועוד ואמרי' איזהו אם תאמר שהיו בירושל' תוקעין יחידאין וביבנה לא. והאמר ר' יצחק כי הוה מסיים ש"ץ תקיעתא ביבנה לא הוה שמע איניש קל אוניה מקל תקיעתא דיחידאי פי' שהיו תוקעין יחידאין ביבנה כל מי שלא שמע התקיעות מפי ש"ץ שבא מאחר שסיים היה כל יחיד ויחיד תוקעין יחידי כדי לצאת ידי חובה שלא שמעו התקיעות מפי ש"ץ ואסיקנא כי היו תוקעין בזמן ב"ד ואפי' שלא בפני ב"ד. קשיא לרב הונא ופריק הכי קאמר בירושלים היו תוקעין בין בפני בית דין בין שלא בפני בית דין וביבנה לא היו תוקעין אלא בפני בית דין:

ברכת הלחם של מצה וברכת היין של קידוש היום מהו כיון דחובה הוא מפיק או דלמא ברכה לאו חובה [אוצר החכמה] ת"ש [א]דאמר רב אשי כי הוינן בי רב פפי הוה מקדש לן וכי הוה אתי[טז] אריסיה מדברא הוה[יז] מקדש להו ת"ר [ב]לא יפרום אדם פרוסה לאורחין אלא אם כן אוכל עמהם [ג]אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות ובהלל [ד]ובמגילה אף על פי שיצא מוציא:

הדרן עלך ראוהו בית דין

יום טוב [ה]של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה משחרב בהמ"ק התקין רבן יוחנן בן זכאי [ו]שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד אמר רבי אלעזר לא התקין רבן יוחנן בן זכאי אלא ביבנה בלבד אמרו לו אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה [ז]שכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא תוקעין וביבנה לא היו תוקעין אלא בב"ד בלבד: **גמ'** מנה"מ אמר רבי לוי בר לחמא אמר רבי חמא בר חנינא כתוב אחד אומר [א]שבתון זכרון תרועה וכתוב אחד אומר [ב]יום תרועה יהיה לכם לא [ג]קשיא כאן ביו"ט שחל להיות בשבת כאן ביום טוב שחל להיות בחול אמר רבא אי מדאורייתא היא במקדש היכי תקעינן ועוד [ח]הא לאו מלאכה היא דאצטריך קרא למעוטי דתנא [ט]דבי שמואל [ב]כל מלאכת עבודה לא תעשו יצתה [י]תקיעת שופר [יא]ורדיית הפת שהיא [יב]חכמה ואינה מלאכה אלא אמר רבא מדאורייתא מישרא שרי ורבנן הוא דגזור ביה כדרבה דאמר רבה [יג]הכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאין בתקיעת שופר גזירה [ג]שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירנו ד' אמות ברה"ר והיינו טעמא דלולב והיינו טעמא דמגילה: משחרב בהמ"ק התקין רבי יוחנן בן זכאי כו': תנו רבנן פעם אחת חל ראש השנה להיות בשבת [והיו כל הערים מתכנסין[יד]] אמר להם רבן יוחנן בן זכאי לבני בתירה נתקע אמרו לו נדון אמר להם נתקע ואחר כך נדון לאחר שתקעו אמרו לו נדון אמר להם כבר נשמעה קרן ביבנה ואין משיבין לאחר מעשה: אמר רבי אלעזר לא התקין רבן יוחנן בן זכאי אלא ביבנה בלבד אמרו לו אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו ב"ד: אמרו לו היינו ת"ק איכא ביניהו בי דינא דאקראי: אמרו לו אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו ב"ד: אמר רב הונא

יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין. בגמרא מפרש לה: **אבל לא במדינה.** לא בירושלים ולא בגבולין:[טו] **אלא** ביבנה. שהיתה שם סנהדרי גדולה בימיו, וכן בכל מקום שגלתה סנהדרין, אבל לא בבית דין של עשרים ושלשה: ועוד **זאת היתה ירושלים.** בעודה בנויה יתירה בתקיעת שופר על יבנה: **שכל עיר שרואה.** את ירושלים: **ושומעת ויכולה לבא בו'.** מפרש בגמרא מאי מצע לקמן ועוד: **גמ'** זכרון תרועה. ולא תרועה ממש, אלא מקראות של תרועה יתמרו: מלאכה היא. בתמיה: גזירה שמא יטלנו וכו'. ומקדש לא גזור, דמין מיסור שכן דרכן במקדש[טז]: (ג) והיו כל הערים. שסנהדרי יבנה: מתכנסים. לשם לשמוע תקיעה משלוחי בית דין, לפי שהיו רגילין כן בירושלים: בני בתירה. גדולי הדור היו: נדון. אם יש לגזור אף במקום בית דין שמא יטלנו: ואין משיבין לאחר מעשה. גגאי הוא שנוטיא לעז טועים על עלמינו: בית דין דאקראי. לתנא קמא תקעין, ותנא דלמרו לו סבר אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין קבוע דומיא דיבנה:

עין משפט נר מצוה

נז א ב מיי' פ"ו מהל' ברכות הלכה י סמג עשין כח טור ש"ע או"ח סי' קסז סעיף כ וסי' רעג סעיף ד וסימן תפד סעיף ו:

נח ג טוש"ע שם סי' קסז סעיף יט:

נט ד טוש"ע שם סי' תרנב סעיף ג:

א ה מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ו סמג עשין מה טור ש"ע או"ח סימן תקפח סעיף ה:

ב ו ז מיי' שם הלכה ח והלכה ט:

ג ח מיי' פכ"ג מהלכות שבת הלכה ו:

ד ט מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ו:

רבינו חננאל

שופר כהנים לוים וישראלים גרים ועבדים משוחררים טומטום ואנדרוגינוס ומי שחציו עבד וחציו בן חורין טומטום אינו מוציא טומטום כמותו שמא נקיבה היא ואותו הטומטום זכר אנדרוגינוס מוציא מינו מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא לא מינו ולא שאינו מינו: **אמר מר כהנים לוים וישראלים חייבים** פשיטא ואסיקנא כהנים איצטריכא ליה סד"א הואיל ותנן שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות מאן דאיתיה במצוה דראש השנה. והני כהנים הואיל וליתנהו במצוה דיובל דתנן כהנים ולוים מוכרין לעולם וגואלין לעולם אימא במצוה דר"ה לא מיחייבי קמ"ל נהי דליתנהו בהשמטת קרקע בהשמטת כספים ושילוח עבדים מיהא איתנהו: **מי שחציו עבד וחציו בן חורין.** אמר רב נחמן אף לעצמו אינו מוציא. תניא נמי הכי כו': **תני אהבה בריה דר' זירא** כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם המוציא לחם מן הארץ וברכת היין בורא פרי הגפן שאם לא יצא אינו מוציא ואם יצא אינו מוציא: **ירושלמי** בברכות פרק מי שמתו מוטל לפניו תני כל מצות שאדם פטור אדם מוציא את הרבים ידי חובתם חוץ מברכת המזון והתניין כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא הרבים ידי חובתן הא מחוייב אע"פ שיצא מוציא. א"ר אילא שאני בברכת המזון דכתיב ואכלת ושבעת וברכת מי שאכל הוא יברך: **בעי רחבא ברכת הלחם של מצה** שצריך לברך המוציא ועל אכילת מצה. וברכת היין של קדוש היום שצריך לברך ברכת היין וברכת קדוש היום מהו מי אמרינן כיון דחובה היא מפיק או דלמא ברכה לאו חובה היא. ופשטי לה מהא דאמר רב אשי כי הוינן בי רב פפי הוה מקדש לן וכי הוו אתו אריסיה מדברא הוה מקדש להו שמעינן מינה שאע"פ שיצא מוציא וה"ה לברכת הלחם של מצה: **ת"ר לא יפרוס אדם פרוסה** לאורחין אא"כ אוכל עמהן אבל פורס לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות בהלל ובמגילה אע"פ שיצא מוציא פשוטה היא: **הדרן עלך ראוהו בית דין** **יו"ט של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה משחרב בהמ"ק התקין ריב"ז כו'.** אוקמה רבא דמדאורייתא אפילו בגבולין שרי למתקע ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת דהא תנן דבי ר' ישמעאל כל מלאכת עבודה לא תעשו יצא תקיעת שופר ורדיית הפת שהיא חכמה ואינה מלאכה ומפני מה אסורה גזירה שמא יטלנה מי שאינו בקי וילך אצל בקי ללמוד ויעביר השופר ד' אמות לרה"ר והיינו טעמא דלולב והיינו טעמא דמגילה: **ת"ר פעם אחת שחל ר"ה להיות בשבת.** אריב"ז לבני בתירה נתקע אמרו ליה נדון אמר להו נתקע ואח"כ נדון. לאחר שתקעו אמרו לו נדון אמר להו כבר נשמעה קרן ביבנה ואין משיבין אחר מעשה: **מתני' אמרו לו אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין.** גם הת"ק כך אמר התקין ריב"ז שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד ופרקינן איכא ביניהו בי דינא דאיקראי כלומר מקום שאין שם חכמים קבועין לב"ד ועכשיו נזדמן לחכמים ב"ד ובאו שם עוברי דרך. ת"ק סבר אין תוקעין ותנא דאמרו לו סבר תוקעין דגרסינן בגמרא דהמוכר פירות לחבירו ולא צימחו (דף צג ע"ב) כל תנא בתרא לטפויי מלתא אתי לפיכך אמרנו כי התנא דאמרו לו דהוא תנא בתרא אית ליה בי דינא דאקראי: **כל מקום שיש בו ב"ד.** אמר רב הונא ועם ב"ד. כלומר זו התקיעה שחל להיות בשבת אינה אלא בפני [ב"ד] בלבד זולתי בירושלים מותיב רבא ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה שכל עיר שרואה או שומעת כו'. פירושא לא תני ועוד אלא שיש שם דבר אחר שירושלים יתירה על יבנה זולתי זה לפיכך תני ועוד ואמרי' איזהו אם תאמר שהיו בירושל' תוקעין יחידאין וביבנה לא. והאמר ר' יצחק כי הוה מסיים ש"ץ תקיעתא ביבנה לא הוה שמע איניש קל אוניה מקל תקיעתא דיחידאי פי' שהיו תוקעין יחידאין ביבנה כל מי שלא שמע התקיעות מפי ש"ץ שבא מאחר שסיים היה כל יחיד ויחיד תוקעין יחידי כדי לצאת ידי חובה שלא שמעו התקיעות מפי ש"ץ ואסיקנא כי היו תוקעין בזמן ב"ד ואפי' שלא בפני ב"ד. קשיא לרב הונא ופריק הכי קאמר בירושלים היו תוקעין בין בפני בית דין בין שלא בפני בית דין וביבנה לא היו תוקעין אלא בפני בית דין:

מסורת הש"ס עם הוספות

ג) שבת קיז: קלח:, ג) [פסחים סט. ביצה יז:] סוכה מב: מגילה ד:, ג) פסחים קה:, ל) ביצה יא:, ה) עי' תוס' שם מג. ד"ה תינהו, ו) עי' סוכה מג., ז) שבת קלא:, ח) [ועי' תוס' שבת קיז:, ט) [ועי' תוספות ערך רד ד"ה והתנן], י) שבת ה ע"ב.

הגהות הב"ח

(ג) גמ' במקדש היכי תקעינן ועוד (הא לאו) תמ"מ וכ"ב בפי' רש"י מסמע דלא גרסינן להו אלא ה"ג ועוד מלאכה היא פי' בתמיה: (ד) רש"י ד"ה גזירה שמא כו' במקדש הס"ד ומ"ש ל"ל ד"ה בני בתירה כו' ד"ה נדון וכו' שמא יטלנו הס"ד ומ"ש מה"ד כבר נשמעה קרן ביבנה שהיו כל העריס שסנידות יבנה מתכנסים נמי כו' בירושלים הס"ד ומ"ש מה"ד ומין מסיקין:

תורה אור השלם

א) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: [ויקרא כג, כד]

ב) וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם: [במדבר כט, א]

ליקוטי רש"י

מדברא. שלה [קידושין פא:].

הגהות וציונים

ט] גירסת הרי"ף **אתו** (וכ"ה בכת"י ובר"ח), וכדמסיים מקדש "להו", וברא"ש גורס כלפנינו, ומסיים מקדש ליה (דבש תמר): **ג]** בכת"י הדר מקדש: **ג]** כת"י **הא כיצד** כאן ביו"ט וכו': **ד]** כת"י **והא תנא** דבי שמואל, וכצ"ל ע"פ הגהת הב"ח אות א (וכהגהתו כ"ה בכת"י) וע"ע ר"ח: **ה]** כת"י **שהן** חכמה **ואינן** מלאכה: **ו]** ס"א (גליון): **ז]** [צ"ל **לפניה**] (גליון): **ח]** בכת"י נוסף כאן דיבור **בכל מקום שיש בו בית דין. דמשחרב הבית ופסקו ב"ד שבמקדש נעשו כל בתי דינין שוין:** **ט]** נ"א **דלהנאתן** (גליון) ובגנזי יוסף כתב דצ"ל כיון דלא **להנאותן** הן: **י]** תי' זה שייך אקושיא דלעיל (מהרש"א, וכ"ה בתוס' הרא"ש): **כ]** יש להוסיף **היא** (באה"מ): **ל]** [אולי צ"ל **לא תעשה כל מלאכה** שמות כ] (גליון): **מ]** צ"ל **דאיבעיא אי התירו** לו לרדות (באה"מ), וכעי"ז בתוס' הרא"ש. ועי' דבש תמר דהיינו לגירסת הר"ח שם בשבת, אבל למאי דגרסי שם רש"י ורי"ף ורא"ש, פשיטא דמותר: **נ]** בתוס' הרא"ש נוסף **היינו ברודה:**

19/06/2018 אהח

בִּרְכַּת הַלֶּחֶם שֶׁל מַצָּה - ברכת 'המוציא' שמברכים על מצה בליל פסח, **וּבִרְכַּת הַיַּיִן שֶׁל קִידּוּשׁ הַיּוֹם** - וברכת 'הגפן' שמברכים קודם לאמירת הקידוש[א], **מַהוּ** הדין להוציא בה אחרים אחר שכבר בירך ברכה זו. שברכת המצות של המצה, דהיינו מה שמברכים 'על אכילת מצה', וכן ברכת הקידוש עצמה, ודאי שאפשר להוציא בה אחרים, שהרי חובה הם, אבל ברכת הלחם והיין יש להסתפק האם **פְּטוּר** דאכילת מצה וקידוש היום **חוֹבָה הוּא**, ואי אפשר לקיימם בלא ליהנות מהמצה ומהיין, שצריך הוא לאכול את המצה כדי לקיים את המצוה, וכן בקידוש המקדש צריך שיטעם מהיין[ב], וכדי ליהנות צריך לברך עליהם, נמצא שהמצווה תלויה בברכה, והרי הן כשאר ברכות שהן חובה, **וּמַפִּיק** - ומוציא אדם בהם ידי חובה את מי שלא קיים עדיין מצוות אלו אף שהוא כבר יצא, **אוֹ דִלְמָא** - או שמא יש לומר, שאף שהמצוה חובה היא, מכל מקום **הִבְרָכָה לָאו חוֹבָה הִיא** - אינה חובה מחמת המצוה, שהרי אף שאר ההנאות מברכים לפניהם, וכשם שבכל ברכות הנהנין מי שאינו צריך לברכה אינו יכול לברך כדי להוציא אחרים, כך גם בברכות אלו אם אינו צריך לברכה אינו יכול לברך כדי להוציא אחרים.

הגמרא מביאה עובדה לפשוט את הספק:

תָּא שְׁמַע - בא ושמע ראיה לפשוט את הספק, **דְּאָמַר רַב אַשִׁי, כִּי הֲוֵינַן בֵּי** - כשהיינו בבית **רַב פַּפִּי, הֲוָה מְקַדֵּשׁ לָן** - היה מקדש ומוציא אותנו ידי חובה, **וְכִי הֲוָה אָתֵי אֲרִיסֵיהּ מִדַּבְרָא** - וכשהיו באים אריסיו העושים מלאכה בשדהו מבשרד 19/08/2018, **הֲוָה מְקַדֵּשׁ לְהוּ** - היה חוזר ומקדש בשביל להוציאם ידי חובה, והיה חוזר ומברך הגפן על היין[ג], ומוכח שאף מי שכבר יצא ידי חובת קידוש, ואינו צריך לברך עתה ברכת הגפן[ד], יכול לברכה כדי להוציא אחרים בקידוש[ה].

★

הגמרא מביאה ברייתא בענין זה:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **לֹא יִפְרוֹם אָדָם פְּרוּסָה** מהפת **לָאוּרְחִין**, דהיינו, שלא יברך ברכת 'המוציא' כדי להוציאם ידי חובתם, **אֶלָּא אִם כֵּן** גם **הוּא אוֹכֵל עִמָּהֶם**, שכל ברכות הנהנין אין אדם מברכם כדי להוציא אחרים אם אינו אוכל עמהם[ו]. **אֲבָל פּוֹרֵס הוּא** ומברך **לְבָנָיו וְלִבְנֵי בֵּיתוֹ** הקטנים[ז] שאין יודעים לברך, **כְּדֵי לְחַנְּכָן בְּמִצְוֹת**[ח].

דין נוסף אומרת הברייתא, **וּבַאמירת הַלֵּל** במועדים ובראשי חדשים[ט], **וּבְקריאת הַמְּגִלָּה, אַף עַל פִּי שֶׁיָּצָא** כבר ידי חובתו, **מוֹצִיא** הוא אחרים ידי חובתם, שאלו חובה הם, ובדברים שהם חובה יכול להוציא אחרים אף אחר שיצא.

הדרן עלך ראוהו בית דין

פרק רביעי - יום טוב

פרק זה עוסק בתחילתו בדין תקיעת שופר בראש השנה שחל בשבת, ובתקנה שתיקן רבן יוחנן בן זכאי אחר החורבן בענין זה. אגב כך הובאו תקנות נוספות שתיקן רבן יוחנן בן זכאי.

משנה

בהמשך עוסק הפרק בדיני התפילות והברכות של ראש השנה, באמירת 'מלכויות זכרונות ושופרות', בסדר התקיעות, ועוד.

משנה זו עוסקת בדין תקיעת שופר בראש השנה שחל בשבת, ומפרשת את חילוקי הדינים שיש בזה בין המקדש למדינה, ובין קודם חורבן לאחריו.

א. **רש"י** (ד"ה מהו) שברכת הקידוש האמור כאן, היינו 'מקדש ישראל'. ותמה הטורי אבן (ע"פ ד"ה כל הנרכות), מדוע נקט רש"י 'מקדש ישראל' שהוא לשון הקידוש בימים טובים, ולא נקט 'מקדש השבת' שהוא לשון הקידוש בשבתות. ולמד מכך לחדש, שרק בברכה דרבנן יכול להוציא אחרים אחר שיצא, אבל בברכות שחייבים לברכם מדאורייתא, אין יכול לברכם להוציא אחרים אחר שכבר יצא, אף אם חובה הם. ומשום כך נקט רש"י לקידוש של ימים טובים שהוא מדרבנן, ולא נקט לקידוש של שבת שהוא מדאורייתא כמבואר בברכות (כ:). אך השפת אמת (ע"פ ד"ה כל הנרכות) דחה את דבריו, ונקט שודאי אין בזה חילוק בין שבת ליום טוב, ודין זה הוא בין בקידוש של יום טוב ובין בקידוש של שבת.

ב. **כמבואר** בעירובין (מ:) ובפסחים (קה:). ואף שאין צריך שיטעם דווקא המקדש, אלא די במה שישתה מהיין אחד מהשומעים, מכל מקום כיון שצריך שישתה אחד מהיין, צריך המקדש לברך ברכת הגפן כדי שיוכל השומע לשתות. רש"י (ד"ה מהו). [וכדברי רש"י שדי במה שישתה אחד מהשומעים, כן מבואר בפשטות בגמרא בעירובין (מ:), אולם ראה בטור (או"ח סי' רעא) שהגאונים כתבו שצריך שדווקא המקדש ישתה, ושהרא"ש כתב שדי שישתה אחד מהשומעים.

ג. **כתב** השפת אמת (ד"ה ת"ש) שצריך לומר שידעו בעלי הגמרא שכך היה המעשה שבירך רב פפי גם את ברכת היין, שאם לא כן ניתן לומר שאחד מהאריסים בירך את ברכת היין, ורב פפי בירך רק את ברכת הקידוש. וראה עוד בשפתי חכמים (ד"ה הוס).

ד. **שהאריסים** באו מהשדה בעוד שהיה רב פפי בתוך הסעודה, ואז אף אם רצה רב פפי לשתות יין, לא היה צריך לברך עליו כיון שברכת היין של הקידוש פוטרת גם את היין שבתוך הסעודה. שפת אמת (שם).

ה. **הבית** יוסף (או"ח סי' רעג ד"ה ומ"ש ולמע"ג) הביא שנחלקו הראשונים אם דין זה שיכול לברך ברכת היין כשמקדש לאחרים גם כשאינו צריך לברכה זו הוא אף בקידוש בשבת ביום, דעת המרדכי שכיון שביום אינו מברך אלא ברכת הנהנין בלבד, אם הוא אינו צריך לברכה אינו יכול להוציא אחרים [וכן משמע מדברי הריטב"א (ד"ה נעי) שביאר שהטעם שיכול לקדש לאחרים אחר שכבר קידש, הוא מכיון ששתי הברכות באות על דבר אחד, ולכן נגררת ברכת הנהנין אחר ברכת החובה, ומשמע שבקידוש היום שיש בה רק ברכת הנהנין לא נאמר דין זה]. ודעת רבינו ירוחם, שאף בקידוש היום כיון שהוא מברך מפני שהוא מצוה, יכול להוציא אחרים גם כשאינו צריך לברכה. וכך נפסק בשו"ע (סי' רעג ס"ד).

וביאר היום תרועה (ד"ה נעי) שמשום כך נסתפק רבא גם בברכת המוציא של מצה וגם בברכת הגפן של קידוש, אף שלכאורה דינם שוה ויש ללמוד אחד מחבירו, שלדעת הסוברים שדין זה הוא אף בקידוש של היום, הסתפק רבא גם מהו הדין בקידוש היום, שאין להשוותו לברכת המוציא של מצה, ולדעת הסוברים שדין זה אינו בקידוש של היום, יש לפרש שרבא הזכיר את הספק גם לגבי ברכת היין של קידוש כדי להשמיענו שרק בברכת יין של קידוש שהיא דומה לברכת המוציא של מצה יש להסתפק, דהיינו בקידוש של הלילה שיש בו גם ברכת חובה, אבל בקידוש של היום שאינו דומה לברכת המצה, ודאי אינו יכול להוציא אחרים כשאינו צריך לברכה. ובאופן אחר כתב, שרבא הזכיר את הספק גם בקידוש כדי שלא נאמר שרק בברכת המצה שהיא דאורייתא יש להוציא אחרים, אבל בברכת היין של קידוש, שקידוש על היין הוא רק מדרבנן אין להוציא אחרים כשאינו צריך לברכה.

ו. **כמבואר** לעיל (ע"פ).

ז. **אבל** בניו ובני ביתו הגדולים, הרי הם כשאר אנשים שאינו יכול לברך ברכות הנהנין כדי להוציאם. בית יוסף (סי' קסו ד"ה מי שמינו). [אמנם בדרכי משה (סי' רעג סק"ג) נראה שנקט בדעת הטור שאף לבני ביתו הגדולים יכול לברך]. והסתפק הבית יוסף, אם מה שאמרה הברייתא 'בניו ובני ביתו' הוא משום שדווקא בבניו ובני ביתו מותר לו לברך להם כיון שחינוכם מוטל עליו, אבל קטנים אחרים שאינם מבני ביתו שיש להם אחרים שהם סמוכים עליהם, אסור לו לברך להם, או שאף לקטנים אחרים מותר לברך, והטעם שאמרה בניו ובני ביתו הוא משום שכן הוא הדרך, שאין דרך קטנים לאכול אצל גדול שאינו אביהם או בעל ביתם.

ח. **שאיסור** ברכה לבטלה וברכה שאינה צריכה אינו אלא מדרבנן [ומה שאמרו (נרכות ג.) שהמברך ברכה שאינה צריכה עובר על מה שנאמר (שמות כ ז) 'לא תשא את שם ה' אלוקיך לשוא', אין זה אלא אסמכתא], והתירו חכמים לברך ברכה שאינה צריכה כדי לחנך את בניו ובני ביתו הקטנים. ריטב"א (ד"ה ת"ר). אמנם המגן אברהם (סי' רטו סק"ו) כתב שדעת הרמב"ם היא שברכה שאינה צריכה יש בה איסור דאורייתא. וראה בילקוט ביאורים לפי זה מדוע הותר לברך לקטנים.

ט. **אף** שאמירת ההלל בראש חודש, אינה אלא משום מנהג, מכל מקום אמירתה היא חובה מחמת המנהג ואינה רשות, ולכן מדין ערבות יכול אחד לברך לחבירו. בסוכה (נא:) מבואר, שהיוצא בהלל על ידי שהוא שומע מאחר, צריך לענות 'הללויה' אחר אמירת המשמיע בכמה מקומות. וכתב הביאור הלכה (סי' תכג ס"ג ד"ה הלל), שצריך לומר שהגמרא כאן שאמרה שאפשר להוציא באמירת ההלל, ולא הזכירה שצריך השומע לענות 'הללויה', מדברת במי שאינו יכול לענות הללויה, וכגון שאינו יודע באיזה מקומות צריך לענות הללויה.

י. **ראה** בילקוט ביאורים מדוע נקטה הברייתא הלל ומגילה, ולא אמרה שגם ברכת המוציא עצמה בליל פסח מברכה כדי להוציא אחרים.

ברכת הלחם. למה וברכת היין לקידוש מצעיא ליה לוקא מהו כיון דלא הנאתן[ס] הן:

הדרן עלך ראוהו בית דין

אבל לא במדינה. לא בירושלים ולא בגבולים כדפירש בקונטרס והא דקתני כל עיר שרואה ושומעת מוקעין זה היינו לאחר חורבן שתיקן רבן יוחנן בן זכאי ותי"ת ומ"ש מלוג שהיה ניטל אפילו בגבולין בזמן שהמ"ק קייס כדמשמע בריש לולב וערבה (סוכה מד.[ט]) שהיו מוליכין לולביהן לבית הכנסת וי"ל דשאני התם שאינו אלא מנהג בעלמא[י] הואיל ואשתרי במקדש לא החמירו במדינה אבל תקיעת שופר מעשה מכשה ומיהו קשיא דלאחר חורבן הבית הקילו בשופר מבלוג שתיקן רבן יוחנן בן זכאי שיהו מוקעין בכל מקום כדמשמע התם דמוקי לה היינו דמוליכין לולביהן בזמן בית המקדש ובגבולין משמע דבזמן שאין בית המקדש קיים לא הוזכר שום מקום ול"ל דשופר שהוא להעלות זכרוניהם של ישראל לאביהן שבשמים[י] לא רצו לבטל לגמרי וכיון דתקון בחד ב"ד תקון בכל מקום אפי' ב"ד של מע"פ בזמן הבית לא היה אלא במקדש דוקא ועוד י"ל[כ] דבזין הוא לבלוג יהיה לוחה בגבולין יותר משופר שברחם השנה לא היה ידוע קביעות החדש אלא בירושלים אבל יוס לשאר לבלוג היה ידוע בגבולין:

הא לאו מלאכה היא דאיצטריך כו'. קשיא אדרבה אי מלאכה[כ] לא איצטריך קרא דהא מכל מלאכה לא תעשו[ל] נפקא ומשום דלאו מלאכה היא איצטריך קרא ונראה לי דאי לאו מלאכה היא הא פשיטא דליכא למיפרה אבל אי מלאכה היא איצטריך קרא אלמא מעתה אפילו בשבת ולהכי איצטריך קרא למיפרה ויום תרועה יהיה לכם[מ] משום דלכתוב: **כל** מלאכת עבודה לא תעשו. בי"ט כתיב והוה אמי לאתויי כל מלאכה לא תעשו[נ] לאפוקי בשבת לא איתקש בי"ט עבודה[ס]: **רדיית** הפת. פירש רבינו מנחם דרייה דהכא לאחר אפייה ושרי לכתחילה ורייה דריש מסכת שבת (דף ג:) דהתירו[ע] לו לרדות קודם שיצא לידי אפייה לאיסור מקילה אלא לא התירו למשמע לאסור מדרבנן[פ] גרודה הפת בעוד שהיא עיסה דהוא כעין לבן שמרככו כשרודהו בידו ונמצא לתק להך דהכא נמי לא שריא אלא מדאורייתא כדמוכח בפרק כל כתבי (שבת דף קיז:) גבי מציל פת מן התנור שמציל מזון שלשה סעודות דקאמר כשהוא רודה לא ירדה גמרה אלא נפחין וכן תקיעת שופר אסור מדרבנן כדמוכח בפ' כסוי הדם (חולין דף פד:) דקאמרינן תקיעת שופר בגבולין תוכיח שאפיקה דומה ליו"ט ואין ודאי דומה שבת ואפילו הכי לא היו אוסרין אי לאו משום דרבה שמא יעבירנו[פ]: **שמא** יטלנו ויעבירנו ארבע אמות. הא אלא נקט שמא יוציאנו מרשות היחיד לרשות הרבים פי' בקונט' בסוכה (דף מג.) משום אלא פשיטא דאם הגביהו על מנת להניחו ונמלך והוציאו פטור[צ] וקשיא דגבי העברת ד' אמות נמי לא מיחייב אלא ש"מ הגביהו על מנת להעבירו ד' אמות ונראה דמרשות היחיד לר"ה אית ליה הכירא וליכא למיגזר מגבי מרשות הרבים זימנין דלאו אדעתיה ומעביר מרגע למרגע: [ועיין תוספות מגילה ד: ומוס' סוכה מג. ותוספות בילה יח.]

ובינה לאורחין אע"כ אוכל עמהן אבל פורס לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות בהלל ובמגילה אע"פ שיצא מוציא פשוטה היא: **הדרן עלך ראוהו בית דין יו"ט של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה משחרב בהמ"ק התקין ריב"ז כו'**. אוקמה רבא דמדאורייתא אפילו בגבולין שרי למתקע ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת דהא תנן דבי ר' ישמעאל כל מלאכת עבודה לא תעשו יצא תקיעת שופר ורדיית הפת שהיא חכמה ואינה מלאכה ומפני מה אסורה גזירה שמא יטלנה מי שאינו בקי וילך אצל בקי ללמוד ויעביר השופר ד' אמות לרה"ר והיינו טעמא דלולב והיינו טעמא דמגילה: **ת"ר פעם אחת שחל ר"ה להיות בשבת**. אריב"ז לבני בתירה נתקע אמרו ליה נדון אמר להו נתקע ואח"כ נדון. לאחר שתקעו אמרו לו נדון אמר להו כבר נשמעה קרן ביבנה ואין משיבין אחר מעשה: **מתני' אמרו לו אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין**. גם הת"ק כך אמר התקין ריב"ז שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד ופרקינן איכא בינייהו בי דינא דאיקראי כלומר מקום שאין שם חכמים קבועין לב"ד ועכשיו נזדמן לחכמים ב"ד ובאו שם עוברי דרך. ת"ק סבר אין תוקעין ותנא דאמרו לו סבר תוקעין דגרסינן בגמרא דהמוכר פירות לחבירו ולא צימחו (דף צג ע"ב) כל תנא בתרא לטפויי מלתא אתי לפיכך אמרנו כי התנא דאמרו לו דהוא תנא בתרא אית ליה בי דינא דאקראי: **כל מקום שיש בו ב"ד**. אמר רב הונא ועם ב"ד. כלומר זו התקיעה שחל להיות בשבת אינה אלא בפני [ב"ד] בלבד זולתי בירושלים מותיב רבא ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה שכל עיר שהיא רואה או שומעת כו'. פירושא לא תני ועוד אלא שיש שם דבר אחר שירושלים יתירה על יבנה זולתי זה לפיכך תני ועוד ואמרי' איזהו אם תאמר שהיו בירושל' תוקעין יחידאין וביבנה לא. והאמר ר' יצחק כי הוה מסיים ש"ץ תקיעתא ביבנה לא הוה שמע איניש קל אוניה מקל תקיעתא דיחידאי פי' שהיו תוקעין יחידאין ביבנה כל מי שלא שמע התקיעות מפי ש"ץ שבא מאחר שסיים היה כל יחיד ויחיד תוקעין יחידי כדי לצאת ידי חובה שלא שמעו התקיעות מפי ש"ץ ואסיקנא כי היו תוקעין בזמן ב"ד ואפי' שלא בפני ב"ד. קשיא לרב הונא ופריק הכי קאמר בירושלים היו תוקעין בין בפני בית דין בין שלא בפני בית דין וביבנה לא היו תוקעין אלא בפני בית דין:

יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין.

בגמרא מפרש לה: **אבל לא במדינה. לא בירושלים ולא בגבולין:**[ס] **אלא** ביבנה. שהיתה שם סנהדרי גדולה בימיו, וכן בכל מקום שגלתה סנהדרין, אבל לא בעיר דין של עשרים ושלשה: **ועוד** זאת היתה ירושלים. בעולה בניינה יתירה בתקיעת שופר על יבנה: **שכל** עיר שרואה. את ירושלים: **ושומעת ויכולה לבא בו**. מפרש בגמרא מאי תנא דקאמר ועוד: **גמ'** זכרון תרועה. ולא תרועה ממש, אלא מקראות של תרועה יאמרו: **מלאכה היא.** בתמיה: **גזירה שמא יטלנו** וכו'. ובמקדש לא גזור, דאין איסור שבות דרבנן במקדש[ע]: (ג) **והיו כל** הערים. שבעיות יבנה: **מתכנסים.** לשם לשמוע תקיעה משלוחי בית דין, לפי שהיו רגילין כן בירושלים: **בני** בתירה. גדולי הדור היו: **נדון.** אם יש לגזור אף במקום בית דין שמא יטלנו: **ואין משיבין לאחר** מעשה. גגאי הוא שנוהג לעז טועים על עלמינו: **בית דין דאקראי.** לתנא קמא תקעין, ותנא דלמרו לו שבר אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין קבוע דומיא דיבנה:

ועם **ברכת** הלחם של מצה וברכת היין של קידוש היום מהו כיון דחובה הוא מפיק או דלמא ברכה לאו חובה היא ת"ש [א]דאמר רב אשי כי הוינן בי רב פפי הוה מקדש לן וכי הוה אתי[ס] אריסיה מדברא הוה[ס] מקדש להו ת"ר [ב]לא יפרום אדם פרוסה לאורחין אלא אם כן אוכל עמהם [ג]אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות ובהלל [ד]ובמגילה אף על פי שיצא מוציא:

הדרן עלך ראוהו בית דין

יום טוב [ה]של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה משחרב בהמ"ק התקין רבן יוחנן בן זכאי [ו]שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד אמר רבי אלעזר לא התקין רבן יוחנן בן זכאי אלא ביבנה בלבד אמרו לו אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה [ז]שכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא תוקעין וביבנה לא היו תוקעין אלא בב"ד בלבד: **גמ'** מנה"מ אמר רבי לוי בר לחמא אמר רבי חמא בר חנינא כתוב אחד אומר [א]שבתון זכרון תרועה וכתוב אחד אומר [ב]יום תרועה יהיה לכם לא[ג] קשיא כאן ביו"ט שחל להיות בשבת כאן ביום טוב שחל להיות בחול אמר רבא אי מדאורייתא היא במקדש היכי תקעינן ועוד [ח] הא לאו מלאכה היא דאצטריך קרא למעוטי דתנא[ט] דבי שמואל [ב]כל מלאכת עבודה לא תעשו יצתה [ח] תקיעת שופר [ח]ורדיית הפת שהיא[ס] חכמה ואינה מלאכה אלא אמר רבא מדאורייתא מישרא שרי ורבנן[ס] דגזור ביה כדרבה דאמר רבה [ט]הכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאין בתקיעת שופר גזירה [ג]שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירנו ד' אמות ברה"ר והיינו טעמא דלולב והיינו טעמא דמגילה: משחרב בהמ"ק התקין רבי יוחנן בן זכאי כו': תנו רבנן **פעם אחת חל ראש השנה להיות בשבת** [והיו כל הערים מתכנסין[ס]] אמר להם רבן יוחנן בן זכאי לבני בתירה נתקע אמרו לו נדון אמר להם נתקע ואחר כך נדון לאחר שתקעו אמרו לו נדון אמר להם כבר נשמעה קרן ביבנה ואין משיבין לאחר מעשה: אמר רבי אלעזר לא התקין רבן יוחנן בן זכאי אלא ביבנה בלבד אמרו לו אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו ב"ד: אמרו לו היינו ת"ק איכא ביניהו בי דינא דאקראי: אמרו לו אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו ב"ד: אמר רב הונא

ועם

עין משפט נר מצוה

נז א ב מיי' פ"ג מהל' ברכות הלכה י סמג עשין כח טור ש"ע א"ח סי' קפז סעיף כ וסי' רעג סעיף ד וסימן תפד סעיף ג:

נח ג טוש"ע שם סי' קפז סעיף יט:

נט ד טוש"ע שם סי' תלג סעיף ג:

א ה מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ו סמג עשין מה טור ש"ע א"ח סימן תקפח סעיף ה:

ב ו ז מיי' שם הלכה ח והלכה ט:

ג ח מיי' פכ"ג מהלכות שבת הלכה ג:

ד ט מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ו:

רבינו חננאל

שופר כהנים לוים וישראלים גרים ועבדים משוחררים טומטום ואנדרוגינוס ומי שחציו עבד וחציו בן חורין טומטום אינו מוציא טומטום כמותו שמא נקיבה היא ואותו הטומטום זכר אנדרוגינוס מוציא מינו מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא לא מינו ולא שאינו מינו: **אמר מר כהנים לוים וישראלים חייבים** פשיטא ואסיקנא כהנים איצטריכא ליה סד"א הואיל ותנן שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות מאן דאיתיה במצוה דיובל איתיה במצוה דראש השנה. והני כהנים הואיל וליתנהו במצוה דיובל דתנן כהנים ולוים מוכרין לעולם וגואלין לעולם אימא במצוה דר"ה לא מיחייבי קמ"ל נהי דליתנהו בהשמטת קרקע בהשמטת כספים ושילוח עבדים מיהא איתנהו: **מי שחציו עבד וחציו בן חורין.** אמר רב נחמן אף לעצמו אינו מוציא. תניא נמי הכי כו': **תני אהבה בריה דר' זירא** כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם המוציא לחם מן הארץ וברכת היין בורא פרי הגפן שאם לא יצא אינו מוציא ואם יצא אינו מוציא: **ירושלמי** בברכות פרק מי שמתו מוטל לפניו תני כל מצות שאדם פטור אדם מוציא את הרבים ידי חובתם חוץ מברכת המזון והתניגן כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא הרבים ידי חובתן הא מחוייב אע"פ שיצא מוציא. א"ר אילא שאני בברכת המזון דכתיב ואכלת ושבעת וברכת מי שאכל הוא יברך: **בעי רחבא ברכת הלחם של מצה** שצריך לברך המוציא ועל אכילת מצה. וברכת היין של קדוש היום שצריך לברך ברכת היין וברכת קדוש היום מהו מי אמרינן כיון דחובה היא מפיק או דלמא ברכה לאו חובה היא. ופשטי לה מהא דאמר רב אשי כי הוינן בי רב פפי הוה מקדש לן וכי הוו אתו אריסיה מדברא הוה מקדש להו שמעינן מינה שאע"פ שיצא מוציא וה"ה לברכת הלחם של מצה: **ת"ר לא יפרוס אדם פרוסה** לאורחין אא"כ אוכל עמהן אבל פורס לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות בהלל ובמגילה אע"פ שיצא מוציא פשוטה היא: **הדרן עלך ראוהו בית דין יו"ט של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה משחרב בהמ"ק התקין ריב"ז כו'**. אוקמה רבא דמדאורייתא אפילו בגבולין שרי למתקע ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת דהא תנן דבי ר' ישמעאל כל מלאכת עבודה לא תעשו יצא תקיעת שופר ורדיית הפת שהיא חכמה ואינה מלאכה ומפני מה אסורה גזירה שמא יטלנה מי שאינו בקי וילך אצל בקי ללמוד ויעביר השופר ד' אמות לרה"ר והיינו טעמא דלולב והיינו טעמא דמגילה: **ת"ר פעם אחת שחל ר"ה להיות בשבת**. אריב"ז לבני בתירה נתקע אמרו ליה נדון אמר להו נתקע ואח"כ נדון. לאחר שתקעו אמרו לו נדון אמר להו כבר נשמעה קרן ביבנה ואין משיבין אחר מעשה: **מתני' אמרו לו אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין**. גם הת"ק כך אמר התקין ריב"ז שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד ופרקינן איכא בינייהו בי דינא דאיקראי כלומר מקום שאין שם חכמים קבועין לב"ד ועכשיו נזדמן לחכמים ב"ד ובאו שם עוברי דרך. ת"ק סבר אין תוקעין ותנא דאמרו לו סבר תוקעין דגרסינן בגמרא דהמוכר פירות לחבירו ולא צימחו (דף צג ע"ב) כל תנא בתרא לטפויי מלתא אתי לפיכך אמרנו כי התנא דאמרו לו דהוא תנא בתרא אית ליה בי דינא דאקראי: **כל מקום שיש בו ב"ד**. אמר רב הונא ועם ב"ד. כלומר זו התקיעה שחל להיות בשבת אינה אלא בפני [ב"ד] בלבד זולתי בירושלים מותיב רבא ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה שכל עיר שהיא רואה או שומעת כו'. פירושא לא תני ועוד אלא שיש שם דבר אחר שירושלים יתירה על יבנה זולתי זה לפיכך תני ועוד ואמרי' איזהו אם תאמר שהיו בירושל' תוקעין יחידאין וביבנה לא. והאמר ר' יצחק כי הוה מסיים ש"ץ תקיעתא ביבנה לא הוה שמע איניש קל אוניה מקל תקיעתא דיחידאי פי' שהיו תוקעין יחידאין ביבנה כל מי שלא שמע התקיעות מפי ש"ץ שבא מאחר שסיים היה כל יחיד ויחיד תוקעין יחידי כדי לצאת ידי חובה שלא שמעו התקיעות מפי ש"ץ ואסיקנא כי היו תוקעין בזמן ב"ד ואפי' שלא בפני ב"ד. קשיא לרב הונא ופריק הכי קאמר בירושלים היו תוקעין בין בפני בית דין בין שלא בפני בית דין וביבנה לא היו תוקעין אלא בפני בית דין:

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) שבת קיז: קלח:, ג) [פסחים סט. ביצה יז:] סוכה מב: מגילה ד:, ד) פסחים קה:, ה) ביצה יא:, ו) ע' תוס' שם מג. ד"ה מיומו, ז) עי' סוכה מג., ח) שבת קלא:, ט) [ועי' תוס' שבת קיז: ד"ה המילו וכו' ועי' בערוך ערך רד ד], י) שבת ה ע"ב.

הגהות הב"ח

(ע) גמ' במקדש היכי מקעינן ועוד (הא לאו) תמ"מ וכ"ב נפי' רש"י מסמע דלא גרסינן להו אלא ה"ג ועוד מלאכה היא פי' בתמיה: (צ) רש"י ד"ה גזירה שמא כו' במקדש הס"ד ומ"כ ל"ל ד"ה גני בתירה כו' ודה"ה נדון וכו' שמע יטלנו הס"ד ומ"כ מה"ד כבר נשמעה קרן ביבנה שהיו כל העריס שבבינות יבנה מתכנסים לשם כו' בירושלים הס"ד ומ"כ מה"ד ומין מדיקין:

תורה אור השלם

א) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ:
[ויקרא כג, כד]

ב) וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם: [במדבר כט, א]

הגהות וציונים

ס) גירסת הרי"ף אתו (וכ"ה בכת"י ובר"ח), וכדמסיים מקדש "להו", וברא"ש גורס כלפנינו, ומסיים מקדש ליה (דבש תמר): 3) בכת"י הדר מקדש: ג) כת"י הא כיצד כאן ביו"ט וכו': ד) כת"י והא תנא דבי שמואל, וכצ"ל ע"פ הגהת הב"ח אות א (וכהגהתו כ"ה בכת"י) וע"ע ר"ח: ה) כת"י שהן חכמה ואינן מלאכה: ו) ס"א (גליון): ז) [צ"ל לפניה] (גליון): ח) בכת"י נוסף כאן דיבור בכל מקום שיש בו בית דין. דמשחרב הבית ופסקו ב"ד שבמקדש נעשו כל בתי דינין שוין: ט) נ"א דלהנאתן (גליון) ובגנזי יוסף כתב דצ"ל כיון דלא להנאותן הן: י) תי' זה שייך אקושיא דלעיל (מהרש"א, וכ"ה בתוס' הרא"ש): כ) יש להוסיף היא (באה"מ): ל) [אולי צ"ל לא תעשה כל מלאכה שמות כ] (גליון): מ) צ"ל דאיבעיא אי התירו לו לרדות (באה"מ), וכעי"ז בתוס' הרא"ש. ועי' דבש תמר דהיינו לגירסת הר"ח שם בשבת, אבל למאי דגרסי שם רש"י ורי"ף ורא"ש, פשיטא דמותר: נ) בתוס' הרא"ש נוסף היינו ברודה:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

יוֹם טוֹב שֶׁל רֹאשׁ הַשָּׁנָהיא, **שֶׁחָל לִהְיוֹת בַּשַּׁבָּת, בַּמִּקְדָּשׁ הָיוּ תוֹקְעִין** בשופר, **אֲבָל לֹא בַּמְּדִינָה** - לא בירושלים[יב], ולא בשאר הערים[יג].

מִשֶּׁחָרַב בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, הִתְקִין רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי שֶׁיְּהוּ תוֹקְעִין בראש השנה שחל בשבת **בְּכָל מָקוֹם שֶׁיֵּשׁ בּוֹ בֵּית דִּין** - סנהדרין קטנה של עשרים ושלשה דיינים[יד].

אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, לֹא הִתְקִין רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי שיתקעו **אֶלָּא בְּיַבְנֶה בִּלְבַד**, שהיתה שם בימיו סנהדרין גדולה של שבעים ואחד דיינים[טו], וכן בשאר מקומות שגלתה אליהם סנהדרין גדולה אחר החורבן, אבל לא בסנהדרין קטנה של עשרים ושלשה.

אָמְרוּ לוֹ חכמים לרבי אלעזר, אין הדבר כן, אלא **אֶחָד** [-בין] **יַבְנֶה וְאֶחָד** [-ובין] **כָּל מָקוֹם שֶׁיֵּשׁ בּוֹ בֵּית דִּין** של עשרים ושלשה דיינים[טז], תוקעים בו בראש השנה שחל בשבת[יז].

המשנה מביאה חילוק שיש בדין תקיעת שופר בשבת בין ירושלים ליבנה:

וְעוֹד זֹאת - בענין נוסף[יח] **הָיְתָה יְרוּשָׁלַיִם** בעודה בבניינה **יְתֵירָה עַל יַבְנֶה** שלאחר החורבן, לגבי תקיעת שופר בראש השנה שחל בשבת, שבירושלים הבנויה הדין הוא **שֶׁכָּל עִיר שֶׁהִיא רוֹאָה** את ירושלים, **וְשׁוֹמַעַת** את התקיעות שבה, **וְקִרְבָה** אליה, **וְיכוֹלָה לָבוֹא** לשם בשבת[יט], היו **תוֹקְעִין** אף בה בראש השנה שחל בשבת[כ], **וְאילו בְּיַבְנֶה** שלאחר החורבן **לֹא הָיוּ תוֹקְעִין** בשבת **אֶלָּא בְּבֵית דִּין בִּלְבַד**, ולא בכל העיר, וכל שכן שלא היו תוקעים בערים הקרובות אליה.

★

גמרא

הגמרא מבארת את טעם הדבר שאין תוקעים בשופר בשבת במדינה:

מברר הגמרא, **מְנָא הָנֵי מִילֵּי** - מנין לומדים דין זה, שאין תקיעת שופר במדינה דוחה שבת. **אָמַר רַבִּי לֵוִי בַּר לַחְמָא אָמַר רַבִּי חָמָא בַּר חֲנִינָא**, מצינו לכאורה סתירה בין הכתובים, **כָּתוּב אֶחָד אוֹמֵר** (ויקרא כג כד) 'בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ', ומשמע מכך שאין תוקעים בשופר בראש השנה, אלא רק מזכירים בו פסוקים של עניני תרועה, **וְאילו כָּתוּב אֶחָד אוֹמֵר** (נחמיה כט ו) 'וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם, כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ, **יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם**', ומשמע מכך שיש להריע בראש השנה בשופר. וכיצד יתבארו מקראות אלו[כא]. אלא **לֹא קַשְׁיָא** - בהכרח צריך לומר שאין כאן קושיא, לפי שכל אחד מן המקראות עוסק באופן אחר, **כָּאן** - המקרא שנאמר בו 'זכרון תרועה' עוסק **בְּיוֹם טוֹב** של ראש השנה **שֶׁחָל לִהְיוֹת בַּשַּׁבָּת**, שאין תוקעים בו בשופר, אלא רק מזכירים מקראות של תרועה, **כָּאן** - ואילו

יא. **בטעם** הדבר שנקטה המשנה 'יום טוב של ראש השנה', ולא 'ראש השנה' סתם, כתב בחשק שלמה (ד"ה יו"ט) בשם אביו, שמאחר ויש 'ארבעה ראשי שנים', כמבואר לעיל בראש המסכת, לפיכך הוצרכה המשנה להדגיש שהכוונה כאן ל'ראש השנה' שהוא גם 'יום טוב', דהיינו א' תשרי, שהרי שאר ראשי השנים אינם ימים טובים. אמנם תמה על דבריו, מדוע אם כן אין הגמרא נוקטת לשון זה בכל מקום. ועל כן פירש באופן אחר, שכוונת המשנה להשמיענו, שהדין המבואר להלן, שתקיעת שופר דוחה שבת, אינו נוהג אלא ביום הראשון של ראש השנה, שהוא העיקר, אבל ביום השני אין התקיעה דוחה שבת.

יב. **רש"י** (ד"ה שחל). אמנם הרמב"ם כתב בפירוש המשנה (פ"ד מ"ג) שהיו תוקעים אף בירושלים. ולדבריו, כוונת המשנה 'אבל לא במדינה' היינו על שאר ערי ישראל, חוץ מירושלים. וראה הערה להלן [בסוף המשנה] בענין זה.

יג. **טעם** הדבר יבואר להלן בגמרא, שהוא מגזירת חכמים שמא יוליך השופר ארבע אמות ברשות הרבים, כדי לילך אצל חכם שילמדנו לתקוע.

הקשו התוספות (ד"ה שחל), מדוע לא הותרה תקיעת שופר בשבת בזמן הבית אלא במקדש, בעוד שנטילת לולב הותרה בכל מקום בזמן המקדש, כמבואר במסכת סוכה (מג.). ותירצו בשני אופנים: האחד, שנטילת לולב אין בה מעשה חכמה, ולפיכך אין לחוש כל כך ל'שמא ילך אצל חכם שילמדנו', אבל בתקיעת שופר שהיא מעשה חכמה יש יותר מקום לחשש זה [על פי ביאורו של היום תרועה (נמוק"י). ובערוך לנר (שם) פירש בדעת התוספות, שכל דבר שהוא 'מעשה חכמה' אסור מדרבנן]. ובאופן שני תירצו, שהדין נותן שמצות לולב תדחה שבת יותר ממצות שופר, שהרי ראש השנה חל בתחילת חודש, ועדיין לא היו יודעים בכל ערי ישראל את קביעת החודש, אלא היו נוהגים שני ימים מספק, ומאחר ולא היו יודעים בבירור באיזה יום צריך לתקוע בשופר מן התורה, לפיכך החמירו חכמים שלא יתקעו בשבת [ואף שבירושלים היו יודעים, מכל מקום גזרו גם שם, משום שאר מקומות. תוס' רא"ש (ד"ה שחל). והריטב"א (ד"ה יוס טוב) כתב, שאף בירושלים פעמים שלא היו באים עדים עד המנחה], אבל חג הסוכות חל באמצע החודש, וכבר ידעו בכל ערי ישראל את זמן קביעות החודש בבירור, ועל כן לא גזרו בו חכמים.

יד. **כך** משמע מדברי רש"י (ד"ה שחל), וראה עוד בהערה להלן בסוף העמוד. בטעם הדבר שתיקן רבן יוחנן בן זכאי תקנה זו רק בשופר ולא בלולב [שאין נוטלים אותו בשבת אחר החורבן בשום מקום], כתבו התוספות (ד"ה שחל), שהשופר מעלה זיכרונם של ישראל לפני אביהם שבשמים, ולכן לא רצו לבטלו לגמרי, ומאחר והוצרכו לתקן שיתקעו על כל פנים בבית דין אחד, התירו בכל מקום שיש בו בית דין, אף שבזמן הבית לא היו תוקעים אלא במקדש. והריטב"א (ד"ה משחרב) ביאר החילוק בשני אופנים נוספים: האחד, שבתקיעת שופר אדם אחד תוקע לרבים, ואין כל כך חשש של טלטול השופר בשבת ברשות הרבים, בעוד שבלולב כל אחד נוטל לעצמו, ויש יותר מקום לחשש. ובאופן שני ביאר, שמצות נטילת לולב יש לה זיכרון בשאר ימי החג, שהרי היא נוהגת שבעה ימים, ולפיכך לא חששו חכמים לבטלה יום אחד, אבל מצות שופר אינה נוהגת אלא יום אחד [אף שנוהגת יומיים, מכל מקום מן התורה אינה אלא יום אחד. תוספות יום טוב (פ"ד מ"ג)].

טו. **סנהדרין** גדולה אחת היתה בכל ישראל [ולא כ'סנהדרין קטנה' של עשרים ושלשה דיינים שהיתה בכל עיר], ויושבים היו הדיינים ב'לשכת הגזית' שבבית המקדש, והם היו ממנים את דייני ה'סנהדרין קטנה' שבכל מקום, ועל פיהם היו יוצאים למלחמת הרשות, וכל ספק שהיה בשאר בתי דינים היו מעלים עליהם, כמאמר הכתוב (דברים יז ח-ט) 'כי יפלא ממך דבר למשפט וגו', וקמת ועלית אל המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו. ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם, ודרשת והגידו לך את דבר המשפט'. ומבואר במסכת שבת (טו.), שארבעים שנה קודם החורבן גלתה הסנהדרין ממקומה שבלשכת הגזית וישבה בהר הבית, ולאחר מכן בעיר ירושלים, מאחר ונתרבו הרוצחים בתקופה זו ולא רצו לדון עוד בדיני נפשות. וראה עוד בדברי הגמרא להלן (לז.) פירוט עשר המקומות שגלתה אליהם הסנהדרין.

טז. **כן** כתב הרא"ש (סי' ו) בדעת רש"י. וראה עוד בהערה להלן בסוף העמוד.

יז. **בגמרא** יבואר החילוק שיש בין שיטת 'אמרו לו' לשיטת תנא קמא.

יח. **להלן** (ג.) תבאר הגמרא מה הוא הדין הראשון שבו היתה ירושלים יתירה על יבנה, שבעבורו נקטה המשנה בלשון 'ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה'.

יט. **להלן** (ג.) מבארת הגמרא מה כוונת המשנה למעט בכל אחד מארבעת תנאים אלו, 'רואה', 'שומעת', 'קרובה', ו'יכולה לבוא'.

כ. **מתבאר** מדברי המשנה [לפי פירוש רש"י], שבזמן בית המקדש היו תוקעים בראש השנה שחל בשבת אף בירושלים וסביבותיה. ויש לתמוה על כך, שהרי לעיל כתב רש"י (ד"ה שחל) שלא היו תוקעים אלא במקדש בלבד. ומצינו כמה שיטות בביאור ענין זה:

א. דעת התוספות (ד"ה שחל), שאכן בזמן הבית היו תוקעים רק במקדש, כמבואר ברישא, ומה שכתוב בסיפא שהיו תוקעים בכל עיר שהיא קרובה לירושלים היינו אחר החורבן, שתיקן רבן יוחנן בן זכאי לתקוע בכל מקום שיש בו בית דין, וחילק בזה בין ירושלים שתוקעים אף בסביבותיה, לשאר מקומות שאין תוקעים אלא בבית דין בלבד. ובתוספות הרא"ש (ד"ה שחל) תמה על פירוש זה, מדוע חלקו כבוד לירושלים אחר החורבן יותר מיבנה, שהיתה בה סנהדרין גדולה.

ב. דעת הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ד מ"ג), שכוונת הרישא 'אבל לא במדינה' היא להוציא את כל ערי ישראל, אך ירושלים וסביבותיה בכלל 'מקדש' הם, והיו תוקעים בהם בשבת בזמן הבית, כמבואר בסיפא [וראה בריטב"א (ד"ה יוס טוב) מה שתמה על פירושו].

אמנם רש"י אינו סובר כהרמב"ם, שהרי כתב במפורש שירושלים בכלל ה'מדינה' היא, וכמו כן אינו סובר כתוספות, אלא מפרש שאף הסיפא עוסקת בדיני התקיעות בזמן הבית, ונמצא לדבריו שהמשנה סותרת דבריה. ומצינו ביאורים נוספים בדברי המשנה, המתיישבים אף לשיטת רש"י:

ג. הרמב"ן, בדרשתו לראש השנה (ד"ה עוד זגיעו) מפרש, שחלוק דין ירושלים מדין הערים שסביבותיה, שאף שבזמן הבית רשאים היו תושבי הערים שסביבות ירושלים לתקוע בשבת, מכל מקום לא התירו זאת חכמים ליושבי ירושלים, מאחר ורצו שתהא הגזירה שלא לתקוע בשבת ניכרת שם, והרי אין להם בכך טירחה, שסמוכים הם למקדש ויכולים לשמוע התקיעות שם. אבל בערים הסמוכות התירו לתקוע כדי שלא יצטרכו לטרוח ולהניח עריהם.

ד. הריטב"א (ד"ה שחל) מבאר, שכל זמן שהיתה הסנהדרין יושבת במקומה שבלשכת הגזית אכן לא היו תוקעים אלא במקדש, ולא בירושלים וסביבותיה, וכמו שכתוב ברישא, אך הסיפא של המשנה עוסקת בתקופה שגלתה הסנהדרין ממקומה וישבה בעיר ירושלים [קודם החורבן, כמבואר בדברי הגמרא להלן (לז.)], שאז חל דין 'מקדש' על כל ירושלים, ומעתה מותר היה לתקוע בשבת גם בירושלים וגם בסביבותיה.

כא. **ואי** אפשר לומר שצריך לעשות את שניהם, גם לתקוע וגם לומר פסוקים שנזכרת בהם תרועה, שאם כן צריך היה לכתוב את שניהם במקום אחד, ומדוע חילקם הכתוב לשני מקומות. טורי אבן (ד"ה כמוב).

ברכת הלחם. למה וברכת היין לקידוש מצעיא ליה לוקא מהו כיון דלא הנאתן[ט] הן:

הדרן עלך ראוהו בית דין

אבל לא במדינה. לא בירושלים ולא בגבולים כדפירש בקונטרס והא דקתני כל עיר שרואה ושומעת מוקעין דה היינו לאחר מורכן שחיקן רבן יוחנן בן זכאי ות"ח ומ"ש מלוכ שהיה ניטל אפילו בגבולין בזמן שבהמ"ק קיים כדמשמע בריש לולב וערבה (סוכה מד.[י]) שהיו מוליכין לולביהן לבית הכנסת וי"ל דשאני התם שאינו אלא תקיעת שופר מצוה[יא] בעלמא[יב] והואיל ומשתרי במקדש לא החמירו במדינה אבל תקיעת שופר מעשה חכמה ומיהו קשיא דלאחר מורכן הדית הקילו טפי בשופר מבלוכ שחיקן רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בכל מקום דמוליכין לולביהן בזמן בית המקדש ובגבולין משמע דבזמן שאין בית המקדש קיים לא הותר בשום מקום וי"ל דשופר שהוא להעלות זכרוניהם של ישראל לאביהן שבשמים[יג] לא רצו לבטל לגמרי וכיון דתקון בחד ב"ד תקון בכל מקום שים ב"ד אע"פ שבזמן הבית לא היה אלא במקדש דוקא ועוד י"ל[יד] דבין הוא לולב יהיה דוחה בגבולין יותר משופר שברשות הרבים לא היה ידוע קבועות החדש אלא בירושלים אבל יום ירושלים היה ידוע בגבולין:

הא לאו מלאכה היא דאיצטריך בו'. קשיא מדרבה אי מלאכה[טו] לא איצטריך קרא דהא מכל מלאכה לא תעשו[טז] נפקא ומשום דלאו מלאכה היא איצטריך קרא ורבה לי דאי לאו מלאכה היה הא פשיטא דליכא למיכרה אבל אי מלאכה היא איצטריך קרא סלקא דעתך אימא תשתרי משום דכתיב יום תרועה יהיה לכם ואפילו בשבת ולהכי איצטריך קרא למיכרה ויום תרועה מוקי לה בחול: **כל** מלאכת עבודה לא תעשו. בי"ט כתיב והוה אלי לאתויי כל מלאכה לא תעשו[יז] אף ביום שבת לא איתסר אע"ג דלא כתיב ביה עבודה[יח]: **רדיית** הפת. פירש רבינו מנחם דרייה דהכא לאחר אפייה ושרי לכתחילה ורבייה דריש מסכת שבת (דף ג:) דהתירו[יט] לו לרדות קודם שיצא לידי אפייה לחיסור סקילה או לא החירו למשמע לחסור מדרבנן[כ] ברודה הפת בעוד שהיא עיסה דהוא כעין לבן שמרככו כשרודהו בידו ובמנס לחק להך דהכא נמי לא שריא אלא מדאורייתא כדמוכח בפרק כל כתבי (שבת דף קיז:) גבי מגיל פת מן התנור שמגיל מזון שלשה סעודות דקאמר כשהוא רודה לא ירדה במרדה אלא בסכין וכן תקיעת שופר אחור מדרבנן כדמוכח בפ' כסוי הדם (חולין דף פד:) דקאמרינן תקיעת שופר בגבולין תוכיח שאפיקה דומה ליו"ט ואין ודאי דומה דשבת ואפילו הכי לא היו אוסרין אי לאו משום דרבה שמא יעבירנו[כא]: **שמא** יטלנו ויעבירנו ארבע אמות. הא אלא נקט שמא יוציאנו מרשות היחיד לרשות הרבים פי' בקונט' בסוכה (דף מג.) משום אלא פשיקא לאם הגביהו על מנת להניחו ונמלך והוליכו פטור[כב] וקשיא דגבי העברת ד' אמות נמי לא מיחייב אלא מ"ש הגביהו על מנת להעבירו ד' אמות ואלא דמרשות היחיד לר"ה אית ליה הכירא וליכא למיגזר אבל ברשות הרבים זימנין דלאו אדעתיה ומעביר אדעת אמות: [ועיין תוספות מגילה ד: ומוס' סוכה מג. ותוספות בילה יח.]

ובינה

לאורחין אא"כ אוכל עמהן אבל פורס לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות בהלל ובמגילה אע"פ שיצא מוציא פשוטה היא: **הדרן עלך ראוהו בית דין** יו"ט **של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה משחרב בהמ"ק התקין ריב"ז בו'.** אוקמה רבא דמדאורייתא אפילו בגבולין שרי למתקע ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת דהא תנן דבי ר' ישמעאל כל מלאכת עבודה לא תעשו יצא תקיעת שופר ורדיית הפת שהיא חכמה ואינה מלאכה ומפני מה אסורה גזירה שמא יטלנה מי שאינו בקי וילך אצל בקי ללמוד ויעביר השופר ד' אמות לרה"ר והיינו טעמא דלולב והיינו טעמא דמגילה: **ת"ר פעם אחת שחל ר"ה להיות בשבת.** אריב"ז לבני בתירה נתקע אמרו ליה נדון אמר להו נתקע ואח"כ נדון. לאחר שתקעו אמרו לו נדון אמר להו כבר נשמעה קרן ביבנה ואין משיבין אחר מעשה: **מתני' אמרו לו אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין.** גם הת"ק כך אמר התקין ריב"ז שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד ופרקינן איכא בינייהו בי דינא דאיקראי כלומר מקום שאין שם חכמים קבועין לב"ד ועכשיו נזדמן לחכמים ב"ד ובאו שם עוברי דרך. ת"ק סבר אין תוקעין ותנא דאמרו לו סבר תוקעין דגרסינן בגמרא דהמוכר פירות לחבירו ולא צימחו (דף צג ע"ב) כל תנא בתרא לטפוי מלתא אתי לפיכך אמרנו כי התנא דאמרו לו דהוא תנא בתרא אית ליה בי דינא דאיקראי: **כל מקום שיש בו ב"ד.** אמר רב הונא ועם ב"ד. כלומר זו התקיעה שחל להיות בשבת אינה אלא בפני [ב"ד] בלבד זולתי בירושלים מותיב רבא ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה שכל מקום שיש שם דבר אחר שירושלים יתירה על יבנה זולתי זה לפיכך תני ועוד ואמרי' איזהו אם תאמר שהיו בירושל' תוקעין יחידאין וביבנה לא. והאמר ר' יצחק כי הוה מסיים ש"ץ תקיעתא ביבנה לא הוה שמע איניש קל אוניה מקל תקיעתא דיחידאי פי' שהיו תוקעין יחידאין ביבנה כל מי שלא שמע התקיעות מפי ש"ץ שבא מאחר שסיים היה כל יחיד ויחיד תוקעין יחידי כדי לצאת ידי חובה שלא שמעו התקיעות מפי ש"ץ ואסיקנא כי היו תוקעין בזמן ב"ד ואפי' שלא בפני ב"ד. קשיא לרב הונא ופריק הכי קאמר בירושלים היו תוקעין בין בפני בית דין בין שלא בפני בית דין וביבנה לא היו תוקעין אלא בפני בית דין:

עין משפט נר מצוה

נז א ב מיי' פ"ו מהל' ברכות הלכה י סמג עשין כח טור ש"ע ס"ח סי' קפז סעיף כ וסי' רעג סעיף ד וסימן תפד סעיף ג:

נח ג טוש"ע שם סי' קפז סעיף יט:

נט ד טוש"ע שם סי' תלג סעיף ג:

א ה מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ו סמג עשין מה טור ש"ע ס"ח סימן תקפח סעיף ה:

ב ו ז מיי' שם הלכה ח והלכה ט:

ג ח מיי' פכ"ג מהלכות שבת הלכה ג:

ד ט מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ו:

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) שבת קיז: קלח:, ג) [פסחים סט. גיטין יז:] סוכה מב: מגילה ד:, ג) פסחים קה:, ד) ביצה יא:, ה) ע' תוס' שם מג. ד"ה תינוקות, ו) ע' סוכה מג., ז) שבת קלא:, ח) [וע' תוס' שבת קיז: ד"ה המוכר וכו' ועי' בערוך ערך רד ד], י) שבת ה ע"ב.

הגהות הב"ח

(ג) גמ' במקדש היכי מקעינן ועוד (הא לאו) מ"מ וכ"ג נפי' רש"י משמע דלא גרסינן להו אלא ה"ג ועוד מלאכה היא פי' בתמיה: (ד) רש"י ד"ה גזירה שמא כו' במקדש הש"ד ומ"כ ל"ל ד"ה גבי בתירה כו' וד"ה נדון וכו' שמא יטלנו הש"ד ומ"כ מה"ד כבר נשמעה קרן ביבנה שהיו כל העריס שבגיבות יבנה מתכנסים נמי כו' בירושלים הש"ד ומ"כ מה"ד ומיהו מסיים:

תורה אור השלם

א) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ:
[ויקרא כג, כד]

ב) וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם: [במדבר כט, א]

הגהות וציונים

ט] גירסת הרי"ף אתו (וכ"ה בכת"י ובר"ח), וכדמסיים מקדש "להו", וברא"ש גורס כלפנינו, ומסיים מקדש ליה (דבש תמר): י] בכת"י הדר מקדש: יא] כת"י הא כיצד כאן ביו"ט וכו': יב] כת"י והא תנא דבי שמואל, וכצ"ל ע"פ הגהת הב"ח אות א (וכהגהתו כ"ה בכת"י) וע"ע ר"ח: יג] כת"י שהן חכמה ואינן מלאכה: יד] ס"א (גליון): טו] [צ"ל לפניה] (גליון): טז] בכת"י נוסף כאן דיבור בכל מקום שיש בו בית דין. דמשחרב הבית ופסקו ב"ד שבמקדש נעשו כל בתי דינין שוין: יז] נ"א דלהנאתן (גליון) ובגנזי יוסף כתב דצ"ל כיון דלא להנאותן הן: יח] ת' זה שייך אקושיא דלעיל (מהרש"א, וכ"ה בתוס' הרא"ש): יט] יש להוסיף היא (באה"מ): כ] [אולי צ"ל לא תעשה כל מלאכה שמות כ] (גליון): מ] צ"ל דאיבעיא אי התירו לו לרדות (באה"מ), וכעי"ז בתוס' הרא"ש. ועי' דבש תמר דהיינו לגירסת הר"ח שם בשבת, אבל למאי דגרסי שם רש"י ורי"ף ורא"ש, פשיטא דמותר: כא] בתוס' הרא"ש נוסף היינו ברודה:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

רבינו חננאל 19/06/2018

שופר כהנים לוים וישראלים גרים ועבדים משוחררים טומטום ואנדרוגינוס ומי שחציו עבד וחציו בן חורין טומטום אינו מוציא טומטום כמותו שמא נקיבה היא ואותו הטומטום זכר אנדרוגינוס מוציא מינו מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא לא מינו ולא שאינו מינו: **אמר מר כהנים לוים וישראלים חייבים** פשיטא ואסיקנא כהנים איצטריכא ליה סד"א הואיל ותנן שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות מאן דאיתיה במצוה דיובל איתיה במצוה דראש השנה. והני כהנים הואיל וליתנהו במצוה דיובל דתנן כהנים ולוים מוכרין לעולם וגואלין לעולם אימא במצוה דר"ה לא מיחייבי קמ"ל נהי דליתנהו בהשמטת קרקע בהשמטת כספים ושילוח עבדים מיהא איתנהו: **מי שחציו עבד וחציו בן חורין.** אמר רב נחמן אף לעצמו אינו מוציא. תניא נמי הכי כו': **תני אהבה בריה דר' זירא** כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם המוציא לחם מן הארץ וברכת היין בורא פרי הגפן שאם לא יצא אינו מוציא ואם יצא אינו מוציא: **ירושלמי** בברכות פרק מי שמתו מוטל לפניו תני כל מצות שאדם פטור אדם מוציא את הרבים ידי חובתם חוץ מברכת המזון והתניגן כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא הרבים ידי חובתן הא מחוייב אע"פ שיצא מוציא. א"ר אילא שאני בברכת המזון דכתיב ואכלת ושבעת וברכת מי שאכל הוא יברך: **בעי רחבא ברכת הלחם של מצה** שצריך לברך המוציא ועל אכילת מצה. וברכת היין של קדוש היום שצריך לברך ברכת היין וברכת קדוש היום מהו מי אמרינן כיון דחובה היא מפיק או דלמא ברכה לאו חובה היא. ופשטי לה מהא דאמר רב אשי כי הוינן בי רב פפי הוה מקדש לן אתו אריסיה מדברא הוה מקדש להו שמעינן מינה שאע"פ שיצא מוציא וה"ה לברכת הלחם של מצה: **ת"ר לא יפרוס אדם פרוסה**

לאורחין אבל פורס לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות בהלל ובמגילה אע"פ שיצא מוציא פשוטה היא: **הדרן עלך ראוהו בית דין יו"ט של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה משחרב בהמ"ק התקין ריב"ז בו'.** אוקמה רבא דמדאורייתא אפילו בגבולין שרי למתקע ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת דהא תנן דבי ר' ישמעאל כל מלאכת עבודה לא תעשו יצא תקיעת שופר ורדיית הפת שהיא חכמה ואינה מלאכה ומפני מה אסורה גזירה שמא יטלנה מי שאינו בקי וילך אצל בקי ללמוד ויעביר השופר ד' אמות לרה"ר והיינו טעמא דלולב והיינו טעמא דמגילה: **ת"ר פעם אחת שחל ר"ה להיות בשבת.** אריב"ז לבני בתירה נתקע אמרו ליה נדון אמר להו נתקע ואח"כ נדון. לאחר שתקעו אמרו לו נדון אמר להו כבר נשמעה קרן ביבנה ואין משיבין אחר מעשה: **מתני' אמרו לו אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין.** גם הת"ק כך אמר התקין ריב"ז שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד ופרקינן איכא בינייהו בי דינא דאיקראי כלומר מקום שאין שם חכמים קבועין לב"ד ועכשיו נזדמן לחכמים ב"ד ובאו שם עוברי דרך. ת"ק סבר אין תוקעין ותנא דאמרו לו סבר תוקעין דגרסינן בגמרא דהמוכר פירות לחבירו ולא צימחו (דף צג ע"ב) כל תנא בתרא לטפוי מלתא אתי לפיכך אמרנו כי התנא דאמרו לו דהוא תנא בתרא אית ליה בי דינא דאיקראי: **כל מקום שיש בו ב"ד.** אמר רב הונא ועם ב"ד. כלומר זו התקיעה שחל להיות בשבת אינה אלא בפני [ב"ד] בלבד זולתי בירושלים מותיב רבא ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה שכל מקום שיש שם דבר אחר שירושלים יתירה על יבנה זולתי זה לפיכך תני ועוד ואמרי' איזהו אם תאמר שהיו בירושל' תוקעין יחידאין וביבנה לא. והאמר ר' יצחק כי הוה מסיים ש"ץ תקיעתא ביבנה לא הוה שמע איניש קל אוניה מקל תקיעתא דיחידאי פי' שהיו תוקעין יחידאין ביבנה כל מי שלא שמע התקיעות מפי ש"ץ שבא מאחר שסיים היה כל יחיד ויחיד תוקעין יחידי כדי לצאת ידי חובה שלא שמעו התקיעות מפי ש"ץ ואסיקנא כי היו תוקעין בזמן ב"ד ואפי' שלא בפני ב"ד. קשיא לרב הונא ופריק הכי קאמר בירושלים היו תוקעין בין בפני בית דין בין שלא בפני בית דין וביבנה לא היו תוקעין אלא בפני בית דין:

המקרא שנאמר בו 'יום תרועה' עוסק בְּיוֹם טוֹב של ראש השנה שֶׁחָל לִהְיוֹת בַּחוֹל, שאז אכן יש לתקוע בשופר.

הגמרא מקשה שתי קושיות על דברי רבי לוי:
אָמַר רָבָא, אִי מִדְּאוֹרַיְיתָא הֵיא - אם מן התורה אין לתקוע בשופר כשחל ראש השנה בשבת, אם כן בַּמִּקְדָּשׁ הֵיכִי תַּקְעִינַן - כיצד היו תוקעים בשופר בשבת בבית המקדש.

וְעוֹד יש להקשות, הָא לָאו מְלָאכָה הִיא דְּאִצְטְרִיךְ קְרָא לְמֵעוּטֵי[כב] - הרי תקיעת שופר אינה בגדר 'מלאכה', שיוצרך הכתוב למעטה ולאוסרה בשבת, דְּתָנָא דְּבֵי שְׁמוּאֵל - שהרי כך שנינו בברייתא שסידר שמואל[כג], נאמר בפסוק (במדבר כט ו) 'כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ'[כד], ויש ללמוד מכאן שלא אסרה תורה לעשות בשבת ויום טוב אלא דברים שהם בכלל 'מלאכה'[כה], יָצְתָה [-יצאה] תְּקִיעַת שׁוֹפָר וּרְדִיַּית [-הוצאת] הַפַּת מן התנור[כו], שֶׁהִיא[כז] 'חָכְמָה', וְאֵינָהּ 'מְלָאכָה'[כח], ולפיכך אינה אֲסוּרָה מן התורה בשבת ויום טוב[כט], וכיצד יתכן שהפסוק בא לאסור לתקוע בשופר בשבת[ל].

ומחמת קושיות אלו מפרש רבא את טעם איסור תקיעת שופר בשבת במדינה באופן אחר:
אֶלָּא אָמַר רָבָא, מִדְּאוֹרַיְיתָא מִישְׁרָא שָׁרֵי - מן התורה אכן מותר לתקוע בשופר בראש השנה שחל בשבת, וְרַבָּנָן הוּא דְּגָזְרוּ בֵּיהּ - אלא שחכמים גזרו שלא לעשות כן במדינה, וּכְדְרַבָּה - וכמו שאמר רבה בביאור הענין, דְּאָמַר רַבָּה, הַכֹּל חַיָּבִין בִּתְקִיעַת שׁוֹפָר, וְאֵין הַכֹּל בְּקִיאִין בְּאופני ודיני תְּקִיעַת שׁוֹפָר, ולפיכך אסרו חכמים לתקוע בשבת, גְּזֵירָה שֶׁמָּא יִטָּלֶנּוּ אדם לשופרו בְּיָדוֹ, וְיֵלֵךְ בשבת אֵצֶל אדם הַבָּקִי בתקיעת שופר, כדי לִלְמֹד הימנו כיצד יעשה, וְיַעֲבִירֶנּוּ לשופר אַרְבַּע אַמּוֹת בִּרְשׁוּת הָרַבִּים[לא], ונמצא עובר בכך על איסור תורה[לב]. וְהַיְינוּ טַעֲמָא דְּלוּלָב - ומטעם זה גזרו חכמים שלא ליטול לולב בשבת שבחג הסוכות, שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים בלכתו אצל הבקי ללמוד הימנו, וְהַיְינוּ טַעֲמָא דְּמְגִילָּה - וכן מטעם זה גזרו שלא לקרוא את המגילה בפורים שחל בשבת[לג].

★

שנינו במשנה, מְשֻׁחָרַב בֵּית הַמִּקְדָּשׁ הִתְקִין רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי כו', שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין.

הגמרא מפרשת את האופן שבו תיקן רבן יוחנן בן זכאי תקנה זו:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, פַּעַם אַחַת חָל רֹאשׁ הַשָּׁנָה לִהְיוֹת בַּשַּׁבָּת,

כב. **רש"י** (ד"ה מלאכה) אינו גורס את התיבות 'הא לאו', אלא כך הוא גורס 'ועוד, מלאכה היא דאיצטריך קרא למעוטי', ועל כן כתב 'מלאכה היא, בתמיה', כלומר, שכוונת הגמרא לתמוה, וכי תקיעת שופר מלאכה היא שהוצרך הכתוב למעטה. הגהות הב"ח. וראה בהגהות וציונים, שלפי גירסא זו צריך לגרוס בהמשך הגמרא 'והא תנא דבי שמואל' [ולא 'דתנא']. ומכל מקום אין שינוי בפשט הגמרא בין הגירסא שלפנינו לגירסת רש"י.

כג. **תנא** דבי שמואל, בתוספתא שסידר שמואל מתנאים שלפניו, כמו שסדרו רבי חייא ורבי אושעיא, וכמו שסידר רבי את המשנה'. רש"י (נידה כט. ד"ה תנא).
יש לציין, שבמסכת שבת מביאה הגמרא פעמיים מימרא זו, בפעם האחת (קיז:) בשם 'תנא דבי רבי ישמעאל', ובפעם השניה (קלח:) בשם 'תנא דבי שמואל', כבסוגייתנו.

כד. **מקרא** זה נכתב בתורה שתים עשרה פעמים בפרשיות המועדים, לגבי איסור עשיית מלאכה ביום טוב, שש מהן בפרשת אמור (ויקרא כג), ושש בפרשת פנחס (במדבר כח).

כה. **מקרא** זה נאמר לגבי מלאכת יום טוב [ראה הערה לעיל]. ויכולה היתה הגמרא להביא את המקרא 'כל מלאכה לא תעשו' (ויקרא כג ג), שנאמר בתורה לגבי מלאכת שבת, שאף על פי שלא נאמרה בו תיבת 'עבודה', מכל מקום נאמרה בו תיבת 'מלאכה' [ודי בזה להתיר תקיעת שופר ורדיית הפת בשבת, כפי שמוכח כאן]. תוספות (ד"ה כל). ובמסכת שבת (קיז: ד"ה והתנא) הביאו התוספות בשם רשב"ם, שאכן גרס 'כל מלאכה לא תעשו'. ובשם הרשב"א כתבו שם, שדי להביא המקרא שנאמר לגבי יום טוב, שהרי ניתן ללמוד משם אף לענין שבת, שכך שנינו (מגילה ז:) 'אין בין יום טוב לשבת אלא אוכל נפש בלבד'.

כו. **בזמנם** לא היו אופים את הפת על קרקע התנור, אלא מדביקים אותה בדפנות, ולאחר האפיה מוציאים אותה במרדה המיוחד לכך. שפתי חכמים (ד"ה ורדיית).

כז. **בכתבי** יד הגירסא 'שהן', וכן בסמוך 'ואינן'. הגהות וציונים.

כח. **משמע** שרדיית הפת מן התנור מותרת בשבת. ויש לתמוה על כך מדברי הגמרא במסכת שבת (ג:), המסתפקת בדינו של אדם שהדביק פת בתנור בשבת, ועדיין לא נאפתה, האם מותר לו לרדותה מן התנור קודם שתאפה, אף שעובר בכך על איסור מדברי חכמים, כדי שלא יבוא לידי איסור 'אופה' מן התורה, או לא. ומתבאר שם שרדיית הפת יש בה איסור מדרבנן. תירצו התוספות (ד"ה לדיית) בשם רבינו חננאל, שישנם שני אופנים של רדיית הפת, האחד, שבו עוסקת סוגייתנו, כשמוציאה מן התנור לאחר גמר האפיה, ועליה נאמר שהיא 'חכמה ואינה מלאכה', ואין בה איסור כלל. והשני, שבו עוסקת הסוגיא במסכת שבת, כשרודה אותה קודם אפייתה, ובזה יש איסור מדברי חכמים, מאחר והוא מרכך את הבצק כשרודהו בידו, והרי זה כעין 'לש'. אמנם התוספות כתבו שאין צריך לומר כן, אלא ניתן לומר ששתי הסוגיות עוסקות באותו אופן של רדיה, ומה שכתוב כאן שרדיית הפת היא 'חכמה ואינה מלאכה' אין הכוונה אלא למעטה מאיסור תורה, אך מכל מקום יש בה איסור מדברי חכמים. ואף תקיעת שופר בשבת יש בה איסור דרבנן, בנוסף על החשש 'שמא יוליכנו ארבע אמות' [והיינו גזירה שמא יתקן כלי שיר. יום תרועה (נמוק'). והערוך לנר (נמוק' ד"ה אלא) כתב, שהכוונה בזה לאיסור מיוחד מדברי חכמים על כל דבר שהוא 'חכמה'], ומכל מקום לא אסרו חכמים את התקיעה בראש השנה שחל בשבת אלא מצד החשש שיוליכנו ארבע אמות [שכן החשש של תיקון כלי שיר הוא רחוק יותר, ואין כדאי לבטל עבורו מצות עשה מן התורה. יום תרועה (שם)].

כט. **ביום** תרועה (ד"ה תנא) תמה, מדוע צריך למעט את תקיעת שופר ורדיית הפת מן הטעם שהם 'חכמה' ולא 'מלאכה', והרי אפילו אם היתה בהם עשיית מלאכה מכל מקום לא היו חייבים עליהם מן התורה, מאחר ואין זה מן המלאכות שהיו במשכן. ראה שם שהאריך בביאור הענין, שפעמים מלאכה חשובה נידונית כ'אב מלאכה' אף אם לא היתה במשכן.

ל. **בתוספות** (ד"ה הא) תמהו על קושיית הגמרא, שהרי אדרבה, אילו היתה תקיעת שופר מלאכה האסורה בשבת מן התורה אכן לא היה צריך למעטה, אך מאחר ואינה אסורה הוצרך הכתוב להשמיענו שאף על פי כן אין לתקוע בראש השנה שחל בשבת. וביארו, שזה היה פשוט לגמרא שלא יאסור הכתוב תקיעת שופר בשבת, אם אינה מלאכה האסורה מן התורה [שאין סברא לחלק בדין תקיעת שופר בין שבת ליום חול. פני יהושע (נמוקי יוסף שם)], אלא שאם היא מלאכה האסורה יש צורך למעטה, שהיה מקום לומר שמאחר ואמרה תורה 'יום תרועה יהיה לכם' כוונתה שלעולם יש לתקוע בראש השנה, אף כשחל בשבת, ולפיכך הוצרך הכתוב לומר שבשבת אין תוקעים אלא רק מזכירים הפסוקים, ו'יום תרועה' היינו כשחל ראש השנה בחול.

לא. **כתב** רש"י במסכת סוכה (מג. ד"ה ויעבירנו), שיכול היה רבה לומר שהחשש הוא שמא יוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, וטעם הדבר שנקט איסור העברת ארבע אמות ברשות הרבים בדווקא, לפי שישנם הרבה מקרים שאין בהם איסור הוצאה מן התורה, כגון שהחפץ מונח בכרמלית או קרפף או גינה, ורק אם מוציאו לרשות הרבים ומעבירו שם ארבע אמות חייב עליו. וכמו כן, אם מגביה אדם חפץ ברשות היחיד על מנת ליטלו בידו סתם, ולאחר שהרימו נמלך בדעתו להוציאו לרשות הרבים, אין בכך איסור הוצאה מן התורה, אם לא עמד לפוש בינתיים [אבל איסור העברת ארבע אמות יש בו]. ובתוספות כאן (ד"ה שמא) תמהו על כך, שהרי גם לגבי איסור העברת ארבע אמות ברשות הרבים הדין כן, שאינו חייב אלא אם כן הגביהו על מנת להעבירו ארבע אמות. ועל כן פירשו באופן אחר, שאין לחוש שיוציא אדם מרשות היחיד לרשות הרבים בשוגג, שכן ההפרש בין הרשויות ניכר הוא, אבל ברשות הרבים יש לחוש שמא יעבירנו ארבע אמות בלא שישים ליבו לכך.

לב. **ומכל** מקום לא אסרו לתקוע במקדש, שכן כלל הוא בידינו (פסחים סה. גיטין יג:) 'אין שבות במקדש'. רש"י (ד"ה גזירה). כלומר, שאין אוסרים במקדש שום דבר מגזירת דבר אחר, לפי שאין חשש שכחה במקדש. מאירי (ד"ה והמצנה). והיינו משום ש'כהנים זריזין הן' (שבת כ. ועוד), וכן חכמים הם. רבינו יהונתן (עירובין קג. ד"ה נועלין).
בטורי אבן (ד"ה ורננן) תמה, שהרי אין אומרים את הכלל 'אין שבות במקדש' אלא בדבר התלוי בכבוד המקדש, כמו הדחת העזרה במים בשבת, וכיוצא בזה, אך לא לגבי תקיעת שופר שאין בה ענין של כבוד המקדש. ולפיכך פירש, שטעם הדבר שלא גזרו במקדש הוא משום שלא רצו חכמים לבטל לגמרי את תקיעת שופר בראש השנה שחל בשבת, מאחר והיא מעלה את זכרונם של ישראל לאביהם שבשמים, וכמו שכתבו התוספות (ד"ה אלא) בטעם תקנת רבן יוחנן בן זכאי, לתקוע בכל מקום שיש בו בית דין אחר החורבן [ראה הערה לעיל].

לג. **כתב** הריטב"א (ד"ה מ"מ), שמסוגיית הגמרא במסכת סוכה (מג.) מוכח, שטעם הדבר שדחו חכמים את מצות עשה של שופר משום 'גזירה דרבה' הוא משום שלא היו בקיאים בקביעת החודש, והיה בכך ספק של קיום מצות עשה [ואף שבזמן הזה אנו בקיאים בקביעות החודש, מכל מקום נוהגים כאילו איננו בקיאים, שהרי בחוץ לארץ נוהגים יום טוב שני גם היום, ואף שבארץ ישראל בקיאים, לא חילקו בין המקומות בענין זה], אבל מצוה ודאית של תורה שאין ספק בזמן חיובה אינה נדחית מפני גזירתו של רבה, ולפיכך מצות מילה דוחה שבת, ולא גזרו חכמים לאוסרה מחשש שמא יוליך הסכין או התינוק ארבע אמות ברשות הרבים. והוסיף, שמה שנקטה הגמרא 'והיינו טעמא דמגילה', אין הכוונה לדמותה ממש לשופר ולולב, שהרי אין מצותה אלא מדרבנן, ופשוט הדבר שיש לגזור בה משום חשש חילול שבת, אלא שמאחר ואף שופר ולולב אין בהם קיום מצות עשה בודאי, שהרי לא היו בקיאים בקביעות החודש, לפיכך דנים אותם כמצוה דרבנן, וניתן לדמותם לקריאת המגילה. והר"ן (על הרי"ף ד"ה והיינו) כתב, שלפיכך גזרו חכמים בשופר ולולב ולא במילה, שכן במצוות אלו הכל טרודים בהם באותה שעה ואינם יכולים להזכיר זה לזה, אבל במצות מילה אין טרוד אלא אבי הבן, ויכולים האחרים להזכירו שלא יעביר ארבע אמות ברשות הרבים.

ברכת הלחם. למה וברכת היין לקידוש מצעיא ליה לוקא מהו כיון דלא הנאתן[ס] הן:

הדרן עלך ראוהו בית דין

אבל לא במדינה. לא בירושלים ולא בגבולים כדפירש בקונטרס והא דקתני כל עיר שרואה ושומעת מוקצין נה היינו לאחר מורכן שחיקן רבן יוחנן בן זכאי ות"ח ומ"ס מלובד שהיה ניטל אפילו בגבולין בזמן שבהמ"ק קייס כדמשמע בריס לובד וערבה (סוכה מד.[ם]) שהיו מוליכין לובדיהן לבית הכנסת וי"ל דשאני לובד שאינו אלא מלטול בעלמא[ן] הואיל ומשתרי במקדס לא החמירו במדינה אבל תקיעת שופר מעשה מכמה ומיהו קשיא דלאחר מורכן הבית הקילו מפני שופר מלובד שחיקן רבן יוחנן בן זכאי שיהו מוקצין בכל מקום שים ב"ד לובד כדמשמע התס דמוקי לה בהיא דמוליכין לובדיהן בזמן בית המקדס ובגבולין משמע דבזמן שאין בית המקדס קייס לא הוחר בשום מקום וי"ל דשופר שהוא להעלות זכרוניהס של ישראל לאביהן שבשמים[ן] לא רצו לבטל לגמרי וכיון דאחד ב"ד תקון בכל מקום שים ב"ד אע"פ שבזמן הבית לא היה אלא במקדס דוקא ועוד י"ל[ס] דבדין הוא לובד היה ידוע בגבולין:

הא לאו מלאכה היא דאיצטריך בו'. קשיא אלרבה אי מלאכה[ם] לא איצטריך קרא להא מכל מלאכה לא תעשו[ע] נפקא ומשום דלאו מלאכה היא איצטריך קרא ורבה אי דלאו מלאכה היא לאו מלאכה היא דאיצטריך קרא למיסרה אבל אי מלאכה היא איצטריך קרא אלמא מדאורייתא כדמוכח בפרק כל כתבי (שבת דף קיז:) גבי מניל פת מן התנור שמניל מזון שלשה סעודות דקאמר כשהוא רודה לא ירדה במרדה אלא בסכין וכן תקיעת שופר אלמא מדרבנן כדמוכח בפ' כסוי הדם (חולין דף פד:) דקאמרינן תקיעת שופר בגבולין תוכיח שפיקה דומה ליו"ט ואין ודאי דומה דשבת ואפילו הכי לא היו אומרין אי לאו משום דרבה שמא יעבירנו[פ]: **שמא** יטלנו ויעבירנו ארבע אמות. הא אלא נקט שמא יוליאנו מרשות היחיד לרשות הרבים פי' בקונט' בסוכה (דף מג.) משום אלא פשיקא אלמא משום להצניעו ונמלך והוליאו פטור[צ] וקשיא דגבי העברת ד' אמות נמי לא מיחייב אלא מ"ש הגביהו על מנת להעבירו ד' אמות ורבה אלרבה מרשות היחיד לר"ה אית ליה הכירא וליכא למיגזר אלא מרשות הרבים זימנין אלאו אדעתיה ומעביר אלרבע אמות: [ועיין תוספות מגילה ד: ומוס' סוכה מג. ותוספות בילה יח.]

וביבנה לאורחין אא"כ אוכל עמהן אבל פורס לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות בהלל ובמגילה אע"פ שיצא מוציא פשוטה היא: **הדרן עלך ראוהו בית דין** **יו"ט של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה משחרב בהמ"ק התקין ריב"ז בו'**. אוקמה רבא דמדאורייתא אפילו בגבולין שרי למתקע ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת דהא תנן דבי ר' ישמעאל כל מלאכת עבודה לא תעשו יצא תקיעת שופר ורדיית הפת שהיא חכמה ואינה מלאכה ומפני מה אסורה גזירה שמא יטלנה מי שאינו בקי וילך אצל בקי ללמוד ויעביר השופר ד' אמות לרה"ר והיינו טעמא דלולב והיינו טעמא דמגילה: **ת"ר פעם אחת שחל ר"ה להיות בשבת**. אריב"ז לבני בתירה נתקע אמרו ליה נדון אמר להו נתקע ואח"כ נדון. לאחר שתקעו אמרו לו נדון אמר להו כבר נשמעה קרן ביבנה ואין משיבין אחר מעשה: **מתני' אמרו לו אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין**. גם הת"ק כך אמר התקין ריב"ז שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד ופרקינן איכא בינייהו בי דינא דאיקראי כלומר מקום שאין שם חכמים קבועין לב"ד ועכשיו נזדמן לחכמים ב"ד ובאו שם עוברי דרך. ת"ק סבר אין תוקעין ותנא דאמרו לו סבר תוקעין דגרסינן בגמרא דהמוכר פירות לחבירו ולא צימחו (דף צג ע"ב) כל תנא בתרא לטפוי מלתא אתי לפיכך אמרנו כי התנא דאמרו לו דהוא תנא בתרא אית ליה בי דינא דאיקראי: **כל מקום שיש בו ב"ד**. אמר רב הונא ועם ב"ד. כלומר זו התקיעה שחל להיות בשבת אינה אלא בפני [ב"ד] בלבד זולתי בירושלים מותיב רבא ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה שכל עיר שהיא רואה או שומעת כו'. פירושא לא תני ועוד אלא שיש שם דבר אחר שירושלים יתירה על יבנה זולתי זה לפיכך תני ועוד ואמרי' איזהו אם תאמר שהיו בירושל' תוקעין יחידאין וביבנה לא. והאמר ר' יצחק כי הוה מסיים ש"ץ תקיעתא ביבנה לא הוה שמע איניש קל אוניה מקל תקיעתא דיחידאי פי' שהיו תוקעין יחידאין ביבנה כל מי שלא שמע התקיעות מפי ש"ץ שבא מאחר שסיים היה כל יחיד ויחיד תוקעין יחידי כדי לצאת ידי חובה שלא שמעו התקיעות מפי ש"ץ ואסיקנא כי היו תוקעין בזמן ב"ד ואפי' שלא בפני ב"ד. קשיא לרב הונא ופריק הכי קאמר בירושלים היו תוקעין בין בפני בית דין בין שלא בפני בית דין וביבנה לא היו תוקעין אלא בפני בית דין:

יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין. בגמרא מפרש לה: **אבל לא במדינה. לא בירושלים ולא בגבולין:**[ק] **אלא ביבנה.** שהיתה שם סנהדרי גדולה בימיו, וכן בכל מקום שגלתה סנהדרין, אבל לא בבית דין של עשרים ושלשה: ועוד זאת היתה ירושלים. בעודה בבניינה יתירה בתקיעת שבת על יבנה: שכל עיר שרואה. את ירושלים: ושומעת ויכולה לבא בו. מפרש בגמרא מאי תנא דקאמר ועוד: **גמ'** זכרון תרועה. ולא תרועה ממש, אלא מקראות של תרועה יאמרו: מלאכה היא. בתמיה: גזירה שמא יטלנו וכו'. ובמקדש לא גזור, דאין מיסור שבות דרבנן במקדש[ר]: (ג) **והיו כל** הערים. שבבידות יבנה: **מתכנסים.** לשם לשמוע תקיעה משלוחי בית דין, לפי שהיו רגילין כן בירושלים: **בני בתירה.** גדולי הדור היו: **נדון.** אם יש לגזור אף במקום בית דין שמא יטלנו: **ואין משיבין לאחר מעשה.** גגאי הוא שמוניח לעז טועים על עלמינו: **בית דין דאקראי.** לתוא קמא תקעין, ותנא דלמרו לו שבר אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין קבוע לומיח ליבנה:

ועם ברכת הלחם של מצה וברכת היין של קידוש היום מהו כיון דחובה הוא מפיק או דלמא ברכה לאו חובה היא ת"ש [א]דאמר רב אשי כי הוינן בי רב פפי הוה מקדש לן וכי הוה אתי[ם] אריסיה מדברא הוה[ם] מקדש להו ת"ר [ב]לא יפרום אדם פרוסה לאורחין אלא אם כן אוכל עמהם [ג]אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות [ד]ובמגילה אף על פי שיצא מוציא:

הדרן עלך ראוהו בית דין

יום טוב [ה]של ר"ה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה משחרב בהמ"ק התקין רבן יוחנן בן זכאי [ו]שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד אמר רבי אלעזר לא התקין רבן יוחנן בן זכאי אלא ביבנה בלבד אמרו לו אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה [ז]שכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא תוקעין וביבנה לא היו תוקעין אלא בב"ד בלבד: **גמ'** מנה"מ אמר רבי לוי בר לחמא אמר רבי חמא בר חנינא כתוב אחד אומר [א]שבתון זכרון תרועה וכתוב אחד אומר [ב]יום תרועה יהיה לכם [ג]קשיא כאן ביו"ט שחל להיות בשבת כאן ביום טוב שחל להיות בחול אמר רבא אי מדאורייתא היא במקדש היכי תקעינן ועוד (ח) הא לאו מלאכה היא דאצטריך קרא למעוטי דתנא[ט] דבי שמואל [ב]כל מלאכת עבודה לא תעשו [י]יצתה (ט) תקיעת שופר [כ]ורדיית הפת שהיא[ל] חכמה ואינה מלאכה אלא אמר רבא מדאורייתא מישרא שרי ורבנן הוא דגזור ביה כדרבה דאמר רבה [מ]הכל חייבין בתקיעת שופר ואין הכל בקיאין בתקיעת שופר גזירה [ג]שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד ויעבירנו ד' אמות ברה"ר והיינו טעמא דלולב והיינו טעמא דמגילה: משחרב בהמ"ק התקין רבי יוחנן בן זכאי כו': תנו רבנן פעם אחת חל ראש השנה להיות בשבת [והיו כל הערים מתכנסין[נ]] אמר להם רבן יוחנן בן זכאי לבני בתירה נתקע אמרו לו נדון אמר להם נתקע ואחר כך נדון לאחר שתקעו אמרו לו נדון אמר להם כבר נשמעה קרן ביבנה ואין משיבין לאחר מעשה: אמר רבי אלעזר לא התקין רבן יוחנן בן זכאי אלא ביבנה בלבד אמרו לו אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו ב"ד: אמרו לו היינו ת"ק איכא ביניהו בי דינא דאקראי: אמרו לו אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו ב"ד: אמר רב הונא

כדמוכח בפרק כל כתבי (שבת דף קיז:) גבי מניל פת מן התנור שמניל מזון שלשה סעודות דקאמר כשהוא רודה לא ירדה במרדה אלא בסכין וכן תקיעת שופר אלמא מדרבנן כדמוכח בפ' כסוי הדם (חולין דף פד:) דקאמרינן תקיעת שופר בגבולין תוכיח שפיקה דומה ליו"ט ואין ודאי דומה דשבת ואפילו הכי לא היו אומרין אי לאו משום דרבה שמא יעבירנו[ע]: **שמא** יטלנו ויעבירנו ארבע אמות. הא אלא נקט שמא יוליאנו מרשות היחיד לרשות הרבים פי' בקונט' בסוכה (דף מג.) משום אלא פשיקא אלמא משום להצניעו ונמלך והוליאו פטור[פ] וקשיא דגבי העברת ד' אמות נמי לא מיחייב אלא מ"ש הגביהו על מנת להעבירו ד' אמות ורבה אלרבה מרשות היחיד לר"ה אית ליה הכירא וליכא למיגזר אלא מרשות הרבים זימנין אלאו אדעתיה ומעביר אלרבע אמות: [ועיין תוספות מגילה ד: ומוס' סוכה מג. ותוספות בילה יח.]

וביבנה לאורחין אא"כ אוכל עמהן אבל פורס לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות בהלל ובמגילה אע"פ שיצא מוציא פשוטה היא: **הדרן עלך ראוהו בית דין** **יו"ט של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה משחרב בהמ"ק התקין ריב"ז בו'**. אוקמה רבא דמדאורייתא אפילו בגבולין שרי למתקע ביו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת דהא תנן דבי ר' ישמעאל כל מלאכת עבודה לא תעשו יצא תקיעת שופר ורדיית הפת שהיא חכמה ואינה מלאכה ומפני מה אסורה גזירה שמא יטלנה מי שאינו בקי וילך אצל בקי ללמוד ויעביר השופר ד' אמות לרה"ר והיינו טעמא דלולב והיינו טעמא דמגילה: **ת"ר פעם אחת שחל ר"ה להיות בשבת**. אריב"ז לבני בתירה נתקע אמרו ליה נדון אמר להו נתקע ואח"כ נדון. לאחר שתקעו אמרו לו נדון אמר להו כבר נשמעה קרן ביבנה ואין משיבין אחר מעשה: **מתני' אמרו לו אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין**. גם הת"ק כך אמר התקין ריב"ז שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד ופרקינן איכא בינייהו בי דינא דאיקראי כלומר מקום שאין שם חכמים קבועין לב"ד ועכשיו נזדמן לחכמים ב"ד ובאו שם עוברי דרך. ת"ק סבר אין תוקעין ותנא דאמרו לו סבר תוקעין דגרסינן בגמרא דהמוכר פירות לחבירו ולא צימחו (דף צג ע"ב) כל תנא בתרא לטפוי מלתא אתי לפיכך אמרנו כי התנא דאמרו לו דהוא תנא בתרא אית ליה בי דינא דאיקראי: **כל מקום שיש בו ב"ד**. אמר רב הונא ועם ב"ד. כלומר זו התקיעה שחל להיות בשבת אינה אלא בפני [ב"ד] בלבד זולתי בירושלים מותיב רבא ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה שכל עיר שהיא רואה או שומעת כו'. פירושא לא תני ועוד אלא שיש שם דבר אחר שירושלים יתירה על יבנה זולתי זה לפיכך תני ועוד ואמרי' איזהו אם תאמר שהיו בירושל' תוקעין יחידאין וביבנה לא. והאמר ר' יצחק כי הוה מסיים ש"ץ תקיעתא ביבנה לא הוה שמע איניש קל אוניה מקל תקיעתא דיחידאי פי' שהיו תוקעין יחידאין ביבנה כל מי שלא שמע התקיעות מפי ש"ץ שבא מאחר שסיים היה כל יחיד ויחיד תוקעין יחידי כדי לצאת ידי חובה שלא שמעו התקיעות מפי ש"ץ ואסיקנא כי היו תוקעין בזמן ב"ד ואפי' שלא בפני ב"ד. קשיא לרב הונא ופריק הכי קאמר בירושלים היו תוקעין בין בפני בית דין בין שלא בפני בית דין וביבנה לא היו תוקעין אלא בפני בית דין:

עין משפט נר מצוה

נז א ב מיי' פ"ח מהל' ברכות הלכה י סמג עשין כח טור ש"ע ס"ח סי' קסז סעיף כ וסי' רעג סעיף ד וסימן תפד סעיף ג:

נח ג טוש"ע שם סי' קסז סעיף יט:

נט ד טוש"ע שם סי' תלנב סעיף ג:

א ה מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ו סמג עשין מה טור ש"ע ס"ח סימן תקפח סעיף ה:

ב ו ז מיי' שם הלכה ח והלכה ט:

ג ח מיי' פכ"ג מהלכות שבת הלכה ג:

ד ט מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ו:

רבינו חננאל

שופר כהנים לוים וישראלים גרים ועבדים משוחררים טומטום ואנדרוגינוס ומי שחציו עבד וחציו בן חורין טומטום אינו מוציא טומטום כמותו שמא נקיבה היא ואותו הטומטום זכר אנדרוגינוס מוציא מינו מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא לא מינו ולא שאינו מינו: **אמר מר כהנים לוים וישראלים חייבים** פשיטא ואסיקנא כהנים איצטריכא ליה סד"א הואיל ותנן שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות מאן דאיתיה במצוה דיובל איתיה במצוה דראש השנה. והני כהנים הואיל וליתנהו במצוה[אהכל הרמ 19/06/2018] כהנים ולוים מוכרין לעולם וגואלין לעולם אימא במצוה דר"ה לא מיחייבי קמ"ל נהי דליתנהו בהשמטת קרקע בהשמטת כספים ושילוח עבדים מיהא איתנהו: **מי שחציו עבד וחציו בן חורין.** אמר רב נחמן אף לעצמו אינו מוציא. תניא נמי הכי כו': **תני אהבה בריה דר' זירא** כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם המוציא לחם מן הארץ וברכת היין בורא פרי הגפן שאם לא יצא אינו מוציא ואם יצא אינו מוציא: **ירושלמי** בברכות פרק מי שמתו מוטל לפניו תני כל מצות שאדם פטור אדם מוציא את הרבים ידי חובתם חוץ מברכת המזון והתניגן כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא הרבים ידי חובתן הא מחוייב אע"פ שיצא מוציא. א"ר אילא שאני בברכת המזון דכתיב ואכלת ושבעת וברכת מי שאכל הוא יברך: **בעי רחבא ברכת הלחם של מצה** שצריך לברך המוציא ועל אכילת מצה. וברכת היין של קדוש היום שצריך לברך ברכת היין וברכת קדוש היום מהו מי אמרינן כיון דחובה היא מפיק או דלמא ברכה לאו חובה היא. ופשטי לה מהא דאמר רב אשי כי הוינן בי רב פפי הוה מקדש לן וכי הוו אתו אריסיה מדברא הוה מקדש להו שמעינן מינה שאע"פ שיצא מוציא וה"ה לברכת הלחם של מצה: **ת"ר לא יפרוס אדם פרוסה**

מסורת הש"ס עם הוספות

ס) שבת קיז: קלח:. ע) [פסחים סט. ביצה יז:] סוכה מב: מגילה ד:. פ) ביצה יא:. ה) ע' תוס' שם מג. ד"ה תינהו, ו) ע' סוכה מג.. ז) שבת קלא:. ח) [וע' תוס' שבת קיז: ד"ה המיכו וכו' ועי' בערוך ערך רד ד], י) שבת ה ע"ב.

הגהות הב"ח

(ה) גמ' במקדש היכי מקעינן ועוד (הא לאו) מ"מ ונ"ב נפי' רש"י משמע דלא גרסינן להו אלא ה"ג ועוד מלאכה היא פי' בתמיה: (ו) רש"י ד"ה גזירה שמא כו' במקדש הס"ד ומ"ש ל"ל ד"ה בני בתירה כו' ול"ה נדון וכו' שמא יטלנו הס"ד ומ"ש מה"ד כבר נשמעה קרן ביבנה שהיו כל העריס שמביאות יבנה מתכנסים נמי כו' בירושלים הס"ד ומ"ש מה"ד ומיי מסיקין:

תורה אור השלם

א) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ:
[ויקרא כג, כד]

ב) וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם: [במדבר כט, א]

הגהות וציונים

ס] גירסת הרי"ף אתו (וכ"ה בכת"י ובר"ח), וכדמסיים מקדש "להו", וברא"ש גורס כלפנינו, ומסיים מקדש ליה (דבש תמר): ג] בכת"י הדר מקדש: ג] כת"י הא כיצד כאן ביו"ט וכו': ד] כת"י והא תנא דבי שמואל, וכצ"ל ע"פ הגהת הב"ח אות א (וכהגהתו כ"ה בכת"י) וע"ע ר"ח: ה] כת"י שהן חכמה ואינן מלאכה: ו] ס"א (גליון): ז] [צ"ל לפניה] (גליון): ח] בכת"י נוסף כאן דיבור בכל מקום שיש בו בית דין. דמשחרב הבית ופסקו ב"ד שבמקדש נעשו כל בתי דינין שוין: ט] נ"א דלהנאתן (גליון) ובגנזי יוסף כתב דצ"ל כיון דלא להנאותן הן: י] תי' זה שייך אקושיא דלעיל (מהרש"א, וכ"ה בתוס' הרא"ש): כ] יש להוסיף היא (באה"מ): ל] [אולי צ"ל לא תעשה כל מלאכה שמות כ] (גליון): מ] צ"ל דאיבעיא אי התירו לו לרדות (באה"מ), וכעי"ז בתוס' הרא"ש. ועי' דבש תמר דהיינו לגירסת הר"ח שם בשבת, אבל למאי דגרסי שם רש"י ורי"ף ורא"ש, פשיטא דמותר: נ] בתוס' הרא"ש נוסף היינו ברודה:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

לאחר שגלתה סנהדרין גדולה מירושלים ליבנה[לי], **[וְהָיוּ כָּל** יושבי **הֶעָרִים** שסביבות יבנה **מִתְכַּנְּסִין** לבית הדין שביבנה, לשמוע שם תקיעת שופר משלוחי בית דין, כדרך שהיו רגילים לעשות בירושלים**].**

אָמַר לָהֶם רַבָּן **יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי לִבְנֵי בְתֵירָה**, שהיו מגדולי הדור[לה], האם **נִתְקַע** בשופר כאן ביבנה, כדרך שהיינו עושים בירושלים. **אָמְרוּ לוֹ** בני בתירה, **נָדוֹן** תחילה בדבר, האם אף כשתוקעים בפני בית דין יש לחוש ל'שמא יוליכנו ארבע אמות', או לא. **אָמַר לָהֶם** רבן יוחנן בן זכאי, הבה **נִתְקַע** תחילה, **וְאַחַר כָּךְ נָדוֹן** אם לעשות כן אף בשנים הבאות[לו]. **לְאַחַר שֶׁתָּקְעוּ, אָמְרוּ לוֹ** בני בתירה, עתה **נָדוֹן** בדבר. **אָמַר לָהֶם** רבן יוחנן בן זכאי, **כְּבָר נִשְׁמְעָה** תקיעת **קֶרֶן** השופר **בְּיַבְנֶה, וְאֵין מְשִׁיבִין לְאַחַר** שכבר נעשה **מַעֲשֶׂה**[לז], לפי שיש גנאי בדבר שנוציא לעז על עצמנו שטעינו בהוראה זו[לח].

★

שנינו במשנה, אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, לֹא הִתְקִין רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי אֶלָּא בְּיַבְנֶה בִּלְבַד, אָמְרוּ לוֹ אֶחָד יַבְנֶה וְאֶחָד כָּל מָקוֹם שֶׁיֵּשׁ בּוֹ בֵּית דִּין.

הגמרא מבררת את החילוק שבין שיטות התנאים:

שואלת הגמרא, לכאורה שיטת החכמים **שֶׁאָמְרוּ לוֹ** לרבן יוחנן בן זכאי 'אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין', **הֵיכִי** ממש שיטת **תַּנָּא קַמָּא**, שהרי שניהם חולקים על רבי אלעזר, וסוברים שרבן יוחנן בן זכאי תיקן לתקוע בכל מקום שיש בו בית דין, ומה חילוק יש בין שיטות אלו.

משיבה הגמרא, **אִיכָּא בֵּינַיְיהוּ** - יש ביניהם חילוק לגבי **בֵּי דִינָא דְּאַקְרַאי** - בית דין שנזדמן לעיר במקרה, ואינו קבוע בה, שלדעת תנא קמא מותר לתקוע שם בראש השנה שחל בשבת, ואילו לדעת חכמים אין תוקעים אלא בעיר שיש בה בית דין קבוע[לט].

שנינו במשנה, אָמְרוּ לוֹ, אֶחָד יַבְנֶה וְאֶחָד כָּל מָקוֹם שֶׁיֵּשׁ בּוֹ בֵּית דִּין.

הגמרא מבארת באיזה אופן הותר לתקוע בשבת בעיר שיש בה בית דין:

אָמַר רַב הוּנָא,

לד. **מסתבר** שאירע מעשה זה בפעם הראשונה שחל ראש השנה בשבת אחר שגלתה סנהדרין מירושלים ליבנה, ולפיכך נסתפקו כיצד לעשות. שפתי חכמים (ד"ה מ"ר).

לה. **רש"י** (ד"ה נני). ובמסכת פסחים (סו. ד"ה נני) כתב רש"י שנשיאים היו. וכתב על כך המהרש"א שם (מ"ח ד"ה מנני) 'שלשה היו בני בתירה, והם כולם תלמידי חכמים, נזכרו בערוך בשמם, רבי יהושע ורבי שמעון ורבי יהודה, ובודאי שרק אחד מהם היה נשיא'.

בשפתי חכמים (נדפ"י כאן) תמה, שהרי מבואר בסוגייתנו שבני בתירה היו אחר חורבן הבית, ואילו בסוגיא בפסחים (סח) מבואר שהיו בזמנו של הלל הנשיא, שחי מאה שנה קודם החורבן, כמבואר במסכת שבת (טו.).

לו. **כמבואר** במסכת עירובין (סז:), שכאשר חכם מורה היתר לתלמידיו בדבר שיש בו חשש איסור תורה, ויש לאחד מן התלמידים להשיב על דבריו, עליו להשיב קודם שיעשו מעשה, כדי שלא יעברו על דברי תורה, אבל כשההוראה היא בדין שהוא מדברי חכמים, מניחים לחכם לעשות כהוראתו, ולאחר מכן מקשים עליו. טורי אבן (ד"ה מ"ל). אמנם בערוך לנר (ד"ה נמקע) השיג עליו, שאין לדמות העניינים זה לזה, לפי ששם מדובר באופן שפשוט לחכם שיש לעשות כהוראתו, אלא שלתלמיד יש קושיא על כך, ויתכן שמחמת הקושיא יחזור בו החכם, בזה מניחים לחכם לעשות תחילה כהוראתו, אבל כאן היה רבן יוחנן בן זכאי עצמו מסופק אם יש מקום לגזור או לא, וכיצד אמר 'נתקע ואחר כך נדון', הרי יש בכך ספק איסור דרבנן. ולפיכך פירש באופן אחר, שבאותו מעמד בוודאי לא היה מקום לחשוש, שכן היו יכולים להזהיר את העם שלא יטעו, והספק היה רק על להבא, שמא יש לחוש שבתי דינים אחרים לא יזהירו את הציבור, ועל כן אמר להם רבן יוחנן בן זכאי לבני בתירה 'נתקע' תחילה כאן, שהרי אין כל חשש בתקיעה זו, ולאחר מכן 'נדון' אם יש לגזור על להבא לגבי מקומות אחרים.

לז. **'כלומר'**, לכך דחה אותם, כי אמר אין להם מסורת בדבר זה, ואני יש לי מסורת'. האשכול (הלכות ראש השנה דף קמ). וכעין זה כתב בשאילת יעב"ץ (שו"ת ח"ב סי' ה), שנראים הדברים שלא חשש רבן יוחנן בן זכאי לשמוע את התשובה שהיה לבני בתירה להשיב על הנהגתו, לפי שכבר ידעה ולא החשיבה, ולא נחלקו אלא בסברא.

לח. **ביום** תרועה (ד"ה מ"ל כגר) תמה על כך מדברי הגמרא במסכת עירובין [הובאה בהערה לעיל], שם מוכח שאפשר להקשות על חכם לאחר שכבר עשה מעשה, ואין גנאי בדבר אם יתברר שטעה. ותירץ, שהגמרא שם עוסקת באופן שיש לתלמיד קושיא ברורה על דברי הרב, ולפיכך יש לו להקשות אחר מעשה, אבל כאן לא היה האיסור ברור, אלא שנסתפקו אם לגזור גם בפני בית דין, ועל כך אמר רבן יוחנן בן זכאי שמאחר וכבר נעשה מעשה מעתה אין לדון אם לגזור, שכן יש גנאי בדבר שטעו. ובערוך לנר (ד"ה כגר) תירץ, שיש לחלק בזה בין הוראה ליחיד, שאין בה גנאי ולעז אם יחזור בו ויאמר טעיתי, לבין הוראה לרבים בפירסום, כמו המעשה שהיה כאן, שיש גנאי גדול אם יתברר שטעו בהוראתם.

לט. **שמאחר** ואמרו 'אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין' יש ללמוד שכוונתם לדמות את שאר הערים ליבנה, לענין כך שצריך שיהא בהם בית דין קבוע, כשם שהבית דין שבעיר יבנה קבוע היה. רש"י (ד"ה בית דין).

רבינו חננאל (ד"ה ממרו) חולק על רש"י, וסובר שלדעת תנא קמא אין תוקעים אלא בבית דין קבוע, ואילו לדעת חכמים תוקעים בכל מקום שיש בו בית דין, שכן כלל הוא בידינו (ב"ב נג:) שהתנא האחרון בא להוסיף על הראשון, ולפיכך יש לפרש כאן שחכמים מוסיפים על תנא קמא, ומתירים לתקוע בשבת אף בבית דין שאינו קבוע. וביום תרועה (ד"ה מ"ל היינו) יישב שיטת רש"י, על פי המבואר בתוספות במסכת שבת (כד: ד"ה מיכפ), שכאשר יש תנא שלישי המפסיק בין שני התנאים אין אומרים שהתנא האחרון בא להוסיף על הראשון, ואף כאן במשנה דברי רבי אלעזר מפסיקים בין חכמים לתנא קמא.

נתבארה מחלוקת התנאים במשנה לשיטת רש"י בסוגיא [על פי ביאור הרא"ש (סי' ח) בדבריו. וראה בריטב"א (ד"ה ממרו) באופן אחר], שלדעת רבי אלעזר אין תוקעים אלא בסנהדרין גדולה, ואילו תנא קמא וחכמים סוברים שמותר לתקוע אף בפני סנהדרין קטנה, אלא שנחלקו אם דווקא כשהיא קבועה באותה העיר, או אף כשנזדמנה לשם באקראי. וכתב רש"י להלן (ל. ד"ה ונר"ה), שמה שמבואר בגמרא שם שאין תוקעים אלא 'בבית דין שקידשו בו את החודש' [וסובר רש"י שהכוונה לסנהדרין גדולה של שבעים ואחד, שבדרך כלל היו מקדשים שם החדשים, אף שמעיקר הדין די בשלשה דיינים], היינו כשיטת רבי אלעזר במשנה. אמנם בריטב"א (ד"ה ממרו) מביא שיטות הסוברות שלדעת תנא קמא וחכמים די בבית דין של שלשה, אלא שצריך שיהיו שלשה אלו מתוך סנהדרין גדולה של שבעים ואחד שקידשו את החודש [ולשיטתו, דברי הגמרא להלן מתיישבים לשיטת כל התנאים], אלא שנחלקו תנא קמא וחכמים בשלשה דיינים מסנהדרין גדולה שבאו למקום אחר באקראי, האם תוקעים בפניהם או לא. אבל בפני שלשה דיינים שאינם מסנהדרין גדולה אין תוקעים לדעת הכל, וכל שכן בזמן הזה שאין לנו דיינים סמוכים.

הרי"ף היה נוהג לתקוע בשופר בבית דינו בראש השנה שחל בשבת. וכן נראה מדבריו בהלכות, שהביא את המשנה וסוגיית הגמרא להלן, אף שאין דרכו לפסוק בהלכות שאינן נוהגות בזמן הזה. וכתב על כך הריטב"א (שם), שנראה שהוא מפרש את מחלוקת התנאים במשנה כך, שלדעת רבי אלעזר תוקעים רק בפני סנהדרין גדולה, ואילו לדעת חכמים אף בסנהדרין קטנה או בפני שלשה סמוכים, ולדעת תנא קמא תוקעים בפני כל בית דין של שלשה שהוא חשוב וקבוע במקומו, אפילו אם אינם סמוכים, וזהו 'בית דין דאקראי' שנקטה הגמרא. ופסק הרי"ף בזה הלכה כתנא קמא, ועל כן נהג לתקוע בבית דינו, שהיה חשוב וקבוע במקומו. ומסיים הריטב"א, 'וזה אינו נכון, ולא מצינו מי שינהוג כמותו בשום מקום מישראל'.

לא התירו חכמים לתקוע בשבת בעיר שיש בה בית דין, אלא **וְעִם בֵּית דִּין**. מבארת הגמרא, **מַאי** - מה כוונתו 'וְעִם בֵּית דִּין', שיש לתקוע **בִּפְנֵי בֵּית דִּין** דווקא[א], **לְאַפּוקֵי** - להוציא את התוקע **שֶׁלֹּא בִּפְנֵי בֵּית דִּין דְּלָא** הותר לו לתקוע בשבת.

הגמרא מקשה על דברי רב הונא ממשנתנו:
מֵתִיב [-הקשה] **רָבָא**, שנינו לעיל (כט:) 'וְעוֹד **זֹאת הָיְתָה יְרוּשָׁלַיִם** וְתֵירָה עַל יַבְנֶה וכו', שכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא תוקעין, וביבנה לא היו תוקעין אלא בבית דין בלבד'. ויש לברר, **מַאי** - מה כוונת המשנה במה שנקטה בלשון 'וְעוֹד **זֹאת**', **אִילֵימָא כְּדְקָתָנֵי** - אם נאמר שיש לפרש את דברי המשנה כפי שהם שנויים, שירושלים היתה יתירה על יבנה רק בענין זה שהיו תוקעים גם בערים הסמוכות אליה, אם כן 'זֹאת היתה ירושלים יתירה על יבנה' **מִיבָּעֵי לֵיהּ** - צריכה היתה המשנה לומר, שהרי לא מצינו כאן אלא מעלה אחת שיש לירושלים, ואילו מלשון 'ועוד זאת' משמע שיש עוד מעלה.

אֶלָּא בהכרח צריך לומר בכוונת דברי המשנה, שאכן יש מעלה נוספת לירושלים על פני יבנה, שלא נתבארה במפורש אלא נרמזה בתיבות 'ועוד זאת'. ומה היא מעלה זו, אם תאמר **דְּבִירוּשָׁלַיִם** היו **תּוֹקְעִין** בשבת אף **הֵיְחִידִין** - כל אחד לעצמו, **וְאילו בְּיַבְנֶה אֵין תּוֹקְעִין הֵיְחִידִין** אלא שלוחי בית דין בלבד, יש לתמוה על כך, **וְכִי בְּיַבְנֶה אֵין תּוֹקְעִין הֵיְחִידִין, וְהָא כִּי אֲתָא** - והרי כשבא **רַב יִצְחָק בַּר יוֹסֵף** מארץ ישראל לבבל[ב], **אָמַר, כִּי מְסַיְּים שְׁלִיחָא דְּצִיבּוּרָא** - כאשר היה מסיים שליח בית דין את סדר **הַתְקִיעָה בְּיַבְנֶה**, בראש השנה שחל בשבת[ג], **לֹא שָׁמַע אִינִישׁ קָל אוּנֵיהּ מִקָּל תְּקוֹעָא [הֵיחֵידָאֵי]** - לא היה אדם יכול לשמוע קול באוזנו, מרעש היחידים התוקעים בשופרות לעצמם[ד]. ומוכח מכך שאף ביבנה היו היחידים תוקעים, ובהכרח צריך לומר שבענין זה לא היתה ירושלים יתירה על יבנה.

אֶלָּא איזו מעלה יתירה היתה לירושלים, **לָאו** - האם אין לומר שהיתה יתירה על יבנה בענין זמן התקיעות, **דְּבִירוּשָׁלַיִם** היו **תּוֹקְעִין בֵּין בִּזְמַן שֶׁבֵּית דִּין** יושבים במקומם[ה], שהוא עד שש שעות ביום', **וּבֵין שֶׁלֹּא בִּזְמַן בֵּית דִּין**, דהיינו אף לאחר שהלכו הדיינים לבתיהם, **וְאילו בְּיַבְנֶה, בִּזְמַן בֵּית דִּין אִין** - אכן היו תוקעים, אבל **שֶׁלֹּא בִּזְמַן בֵּית דִּין לָא** היו תוקעים.

ומוסיף רבא ומדייק, **הָא** - אבל **בִּזְמַן בֵּית דִּין מִיהָא** - מכל מקום היו **תּוֹקְעִין** ביבנה, **וַאֲפִילּוּ שֶׁלֹּא בִּפְנֵי בֵּית דִּין**', והרי זה שלא כדברי רב הונא, הסובר שלא היו תוקעים ביבנה אלא בפני בית דין.

דוחה הגמרא, **לָא** - אין לפרש שהיתה ירושלים יתירה על יבנה לענין זמן התקיעות, אלא לענין מקום התקיעות, **דְּאִילּוּ בִּירוּשָׁלַיִם** היו **תּוֹקְעִין בֵּין בִּפְנֵי בֵּית דִּין וּבֵין שֶׁלֹּא בִּפְנֵי בֵּית דִּין, וְאילו בְּיַבְנֶה, בִּפְנֵי בֵּית דִּין אִין** - אכן היו תוקעים, **אבל שֶׁלֹּא בִּפְנֵי בֵּית דִּין לָא** היו תוקעים[ו], וכדברי רב הונא[ז].

הגמרא מביאה לשון אחר בדברי רב הונא:
אִיכָּא דְּמַתְנֵי לְהָא דְּרַב הוּנָא אַהָא - יש שהיו שונים את דברי רב הונא 'ועם בית דין' על ענין תקיעת שופר של יובל', **דִּכְתִיב** לגבי מצוות התקיעה ביובל (ויקרא כה ט) 'בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם', ומקרא זה **מְלַמֵּד שֶׁכָּל יָחִיד וְיָחִיד חַיָּיב לְתָקוֹעַ** בשופר ביום הכיפורים של שנת היובל. ועל כך **אָמַר רַב הוּנָא**, 'וְעִם **בֵּית דִּין**'. ומבארת הגמרא, **מַאי** - מה כוונתו באומרו 'וְעִם בֵּית דִּין', שיש לתקוע דווקא **בִּזְמַן שֶׁבֵּית דִּין** יושבים במקומם[ח], **לְאַפּוקֵי** -

א. **שבזה** אין לחוש שמא יעבירנו ארבע אמות. פני יהושע (ד"ה מאי). והוסיף, שיש לתמוה מדוע בירושלים והערים הסמוכות לה [ראה ושומעת] הותר לתקוע אף שלא בפני בית דין, הרי עדיין יש לחוש שמא יעבירנו.

ב. **כן** מוכח בסוגייתנו, שהעיד על מה שנעשה בארץ ישראל, וכן מוכח בעזרא המכנה מקומות בגמרא [ראה זבחים (פט:) 'כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר במערבא' וכו'].

ג. **שאם** היה זה בראש השנה שחל בחול, לא היה צריך לנקוט 'יבנה' בדווקא, שהרי היו תוקעים בכל מקום. רש"י (ד"ה כי).

ד. **ומכל** מקום היו יוצאים ידי חובתם, ואין אומרים בזה 'תרי קלי לא משתמעי', מאחר וחביבה תקיעת שופר על האדם ומתאמץ לשומעה, וכפי שנתבאר בדברי הגמרא לעיל (כו.).

ה. **אף** שבשבת ויום טוב לא היו הדיינים יושבים לדון בלשכת הגזית, מכל מקום היו יושבים להורות במקום ששמו 'חיל'. והוא רחוב שבהר הבית. תפארת ישראל (פ"ד מ"ו מ"ו יכין מו"ם ג).

ו. **רש"י** (ד"ה בין בזמן). ומקור דבריו מסוגיית הגמרא בשבת (י.), 'עד מתי יושבין בדין אמר רב ששת עד זמן סעודה'. ומבואר שם בגמרא שזמן סעודת תלמידי חכמים הוא בשעה שישית. והרמב"ם (סנהדרין ג ו) פסק, שיושבים עד **סוף** שעה שישית. וכן כתב הטור (או"ח סי' ה) שיושבים עד חצות היום. אמנם בבית יוסף (שם) תמה עליהם, שמדברי הגמרא משמע שיושבים עד זמן סעודה, דהיינו **בתחילת** שעה שישית. ואכן בשולחן ערוך (שם סעיף ג) פסק שישיבת הדיינים היא עד סוף שעה חמישית. וראה בב"ח, שביאר בדעת הרמב"ם שיושבים עד שעה ששית, אך לא ממש עד סופה, אלא בזמן שיוכלו עדיין לסעוד בשעה ששית.

ז. **שכך** היא משמעות הדין לתקוע ב'זמן בית דין', שניתן לתקוע בכל מקום, ובתנאי שתהיה התקיעה בתוך הזמן שבו יושבים בית דין במקומם [וראה עוד בהערה להלן את דברי התוספות (ד"ה אין), שפעמים צריך להשמיענו שיש לתקוע ב'זמן בית דין' אף כשתוקעים 'בפני בית דין'].

ח. **אף** שנתבאר שהיו היחידים תוקעים ביבנה, מכל מקום לא היו תוקעים אלא בפני בית דין. תוספות (ד"ה ואינהו). והוסיפו, שלא היו תוקעים שם אלא אותם שלא שמעו התקיעה משליח בית דין, שכן אלו שכבר יצאו ידי חובתם יש עליהם איסור שבות שלא לתקוע בחינם בשבת. ובט"ז (סי' תקפו סק"ג) דייק מדברי התוספות, שדווקא בשבת אסור לתקוע בחינם, אבל ביום טוב מותר.

ט. **הקשה** הרשב"א (ד"ה אין), מדוע סבר רבא מתחילה שהמעלה של ירושלים על יבנה היא בענין 'זמן בית דין', ולא לענין 'מקום בית דין' כפי שאכן מיישבת הגמרא. ותירץ בשני אופנים: האחד, מאחר ולגבי המעלה השניה שהיתה ירושלים יתירה על יבנה [לענין 'רואה ושומעת' וכו'] נאמר במשנה 'וביבנה לא היו תוקעין אלא בבית דין בלבד', נמצא שכבר נכלל בזה המעלה שיש לירושלים על יבנה לענין 'בפני בית דין', ואין כאן מעלה נוספת, ועל כן הוכרח לפרש המעלה הראשונה לענין 'זמן בית דין'. ודחתה הגמרא, שניתן לפרש המעלה הראשונה אף לענין 'בפני בית דין', שכן כלפי ירושלים יש כאן שתי מעלות, האחת, שאפשר לתקוע בכל העיר ואין צריך לתקוע 'בפני בית דין', והשנית, שאפשר לתקוע אף בערים שסביבותיה, ועל שתי מעלות אלו אומרת המשנה 'וביבנה לא היו תוקעים אלא בבית דין בלבד', ובזה נכללים שני החסרונות שהיו ביבנה בדברים אלו.
ובאופן שני תירץ, שמאחר והעיד רב יצחק בר יוסף שהיו היחידים תוקעים ביבנה, סבר רבא שכוונתו שכל אחד היה תוקע במקומו, שלא בפני בית דין, ועל כן הקשה על רב הונא. ועל כך תירצה הגמרא, שבהכרח צריך לומר לדעת רב הונא שתקיעת היחידים היתה בפני בית דין דווקא [כמו שכתבו התוספות (ד"ה ואינהו), הובאו דבריהם בהערה לעיל]. וכתב הרשב"א שתירוץ זה נראה לו עיקר [וראה תירוץ נוסף בטורי אבן (ד"ה ואינהו)].

י. 'יובל' היא שנת החמישים, לאחר מנין שבע שמיטות, ובשנה זו יוצאים העבדים העבריים לחפשי וחוזרות השדות הקנויות לבעליהן [לבד משדות של 'בתי ערי חומה']. ביום כיפורים של שנת היובל מצווים בית דין וכל יחיד לתקוע בשופר, כסדר התקיעות של ראש השנה. להלן יבוארו בגמרא ובהערות פרטים נוספים בדיני היובל.

יא. **טעם** הדבר שלעיל [בלשון הראשון] פירשה הגמרא את דברי רב הונא 'ועם בית דין' שכוונתו 'בפני בית דין', ואילו כאן היא מפרשת שהכוונה על 'זמן בית דין', לפי ששם עסקה הגמרא בתקיעת שופר של ראש השנה, ובה יתכן לומר שתיקנו חכמים לתקוע בפני בית דין, אבל כאן עוסקים בתקיעת שופר של יובל, שפשוט הדבר שאין צריך לתוקעה בפני בית דין, שהרי נאמר בה 'בכל ארצכם'. רש"י (ד"ה מיבעי). [וטעם הדבר שלא רצתה הגמרא לעיל לפרש שהכוונה לענין 'זמן בית דין', לפי שמפשטות המילים 'ועם בית דין' משמע שיש לתקוע בפני בית דין, אלא שכאן מחמת ההכרח שפירש רש"י הוצרכה הגמרא לומר שהכוונה על 'זמן בית דין'. יום תרועה (לעיל כט: ד"ה אין)]. וראה עוד בריטב"א (ד"ה ומשמעין) מה שכתב בזה.
בחידושי הר"ן (ד"ה אמר רב הונא) תמה על רש"י, מה בכך שנאמר לגבי יובל 'בכל ארצכם', הרי יתכן שמן התורה מותר לתקוע בכל מקום, ואילו חכמים הורו לתקוע בפני בית דין דווקא, לפי שחששו שמא יעבירו את השופר ארבע אמות ברשות הרבים. ועל כן ביאר באופן אחר, שמאחר והיובל אינו נוהג אלא פעם אחת בחמישים שנה, אין מסתבר שיחמירו בו חכמים כל כך להצריך לתקוע 'בפני בית דין' דווקא, אלא די בכך שחייבו לתקוע ב'זמן בית דין'. וביום תרועה (ד"ה אין) יישב את רש"י מקושיית הר"ן, שלא יתכן הדבר שעקרו חכמים את דין 'בכל ארצכם' לגמרי, ולא התירו לתקוע אלא בפני בית דין, שהרי אין זה דומה לתקיעת שופר של ראש השנה, שיכולה להתקיים כהלכתה בשנים שבהם אין ראש השנה חל בשבת, אבל מצוות התקיעה של יובל לעולם ביום הכיפורים היא, האסור בטלטול כשבת. ולפיכך בהכרח צריך לומר שלא חייבו לתקוע 'בפני בית דין', אלא רק ב'זמן בית דין'.

יום טוב פרק רביעי ראש השנה ל.

ועם בית דין. הוא לתהנונן: אלא דאילו בירושלים. תוקעין בשבת יחידים שאינן שלוחי ב"ד, והא מילתא חסרה ממתניתין ומינצי לן לתרוצה הכי: בין בזמן בית דין. עד שש שעות שהיו בית דין יושבין: בין שלא בזמן בית דין. שהלכו לבתיהן: איבא דמתני לה וכו'. מאי ועם בית דין (בפני ב"ד) דקתמר רב הונא בזמן ב"ד, דהא ליכא לפרושי האי ועם ב"ד בפני ב"ד דהא כבר מרנכס כתיב (ויקרא כה): וברה"א לא היו תוקעין. כשהל להיות בשבת אלא בזמן ב"ד הגדול של סנהדרין הגדולה[ח] המקדשין את החדשים, ורבי אלעזר[ט] היא: בי מסיים שליחא דציבורא בו. ואף בי"ט שהל להיות בשבת, דלהכי נקט יבנה: אלא לאו דאילו ביובל תוקעין. היחידים בין בזמן בית דין כו': לא לעולם בזמן ב"ד. והכי קאמר כיובל כל יחיד ויחיד תוקע בזמן ב"ד אפי' שלא בפני ב"ד, ובר"ה בפני ב"ד אין שלא בפני ב"ד: איתמר נמי. כרב הונא: אין תוקעין. יחידים כיוה"כ כיובל אלא בזמן שב"ד יושבין בתקומן, והתוקעין תוקעין בכל העיר: ננערו לעמוד. ונעקרו ממושבם כדי לעמוד ולילך:

מתני' בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה. דכתיב (שם כג) ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים[ט], ובמדינה יום אחד דכתיב (שם) ולקחתם לכם ביום הראשון: ושיהא יום הנפת כולו אסור. יום הנפת עומר כולו אסור לאכול מן החדש, ומדאורייתא משהחיל מזרח מותר, כדאמרינן במנחות (דף סח.) כתוב אחד אומר עד עצם היום הזה[ט] וכתוב אחד אומר עד הביאכם וגו'[ט] הא כיצד, בזמן הבית עומר מתיר, ובזמן שאין עומר עצם היום מתיר: **גמ'** כי אעלה ארוכה לך וגו'. סיפיה דקרא ציון היא דורש אין לה: מאי טעמא. גזר עליה: דאיבני אימת. שיהא לנו למוד עכשיו לכך: הרי האיר מזרח התיר. דהא לא היה מזדמן: אלא דאיבני בחמיסר. שהיה שהות לקלור כמולאי י"ט ולהביאו למחר כמלואו: מחצות היום ולהלן לישתרי. השתא, ולא לגזור עליה רבן יוחנן אלא עד מחצות היום, ומי ננמי מהרה יבנה ויאמרו משתקד מי לא אכלנו מחצות היום ולהלן השתא ננמי ניכול שפיר מכלי, ואפי' הרחוקים מירושלים שלא ראו הקרבתו יש להם לסמוך דודאי קרב כבר, דאמר מר הרחוקין היו מותרין בזמן הבית מחצות היום ולהלן כו': לא צריכא דאיבני סמוך לשקיעת החמה[ט] דחמיסר אי ננמי דאיבני בלילה. רבן יוחנן מוסיף לשתא יבנה (ט) לשקיעת החמה אי בלילה שהה עשר כחצי הלילה או סמוך לנקרו, אלא יהא שהות לקנירתו והכהונו בחצוב של קלחין וטחינתו והרקדתו והקרבתו[י] עד חצות, ואי הוו רגילי למיכל חדש מחצות היום ולהלן לא הוה עומר האיר מזרח התיר השתא דאיכא עומר עומר מתיר דמיבני אימת אילימא דאיבני בשיתסר הרי האיר מזרח התיר אלא דאיבני בחמיסר מחצות היום ולהלן לשתרי דהא תנן[י] הרחוקין מותרין מחצות היום ולהלן לפי[ל] שאין ב"ד מתעצלים בו לא נצרכא דאיבני בחמיסר[ט] סמוך לשקיעת החמה אי נמי דאיבני בלילה. (אמר) רב נחמן בר יצחק[ט] רבן יוחנן בן זכאי בשיטת הזה אחי למיכל נמי ההוא יומא הכי, ועבדי ליקורא. ומש תלמוד היכי משכחת לה לחיבי בחמיסר בי"ט ולחיבי בלילה, והא קיימא לן במסכת שבועות (דף טו:) לחין בנין בהמ"ק לא בי"ט ולא בלילה, הני מילי בנין בידי חדם, חבל בנין העתיד לבא בידי שמים הוא[ט]: בשיטת

וביבנה בפני בית דין אין שלא בפני ב"ד לא. והא דלא שמע לתקוע בפני בית דין[ג] שלא שמעו תקיעת בית דין דלמותן שילמו לסור להס לחזור ולתקוע ליס ליסור שבות בדבר לתקוע בחנס בשבת:

לא לעולם בזמן בית דין. תימה דמכל מקום קשיא לישנא דרב הונא דלא לימר לעולם בפני בית דין והכא קתני ליס בזיתו וי"ל שיפרש דהא דקתני בגבולין ליס בזיתו ליובל קאי ולא לרגלים השנה ומיהו לי גריס בגבולין בלא וי"ו ולא גרסינן ובגבולין לא יתכן לומר כן ושמא יפרש דהאי בגבולין לייני בירושלים לוקא ומיהו מדכתיב לרגלכם (ויקרא כה) בכל מקום שבארץ ישראל לייני:

אין תוקעין אלא בזמן שב"ד יושבין. פי' בקונטרס ביובל ונראה שאף בר"ה אתא לאשמועינן דאפי' בפני ב"ד אין תוקעין אלא בזמן שיושבין: ונתקלקלו

ועם בית דין מאי ועם ב"ד [א]בפני בית דין לאפוקי שלא בפני בית דין דלא מתיב רבא ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה וכו' מאי ועוד זאת אילימא כדקתני זאת מיבעי ליה אלא דבירושלים תוקעין יחידין וביבנה אין תוקעין יחידין וביבנה אין תוקעין יחידין והא כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר כי מסיים שליחא דציבורא תקיעה ביבנה לא שמע איניש קל אוניה[ט] מקל תקועיא [דיחידאי] אלא לאו דבירושלים תוקעין בין בזמן ב"ד ובין שלא בזמן ב"ד וביבנה בזמן ב"ד אין שלא בזמן ב"ד לא הא בזמן ב"ד מיהא תוקעין ואפילו שלא בפני ב"ד לא דאילו בירושלים תוקעין בין בפני ב"ד בין שלא בפני בית דין וביבנה בפני ב"ד אין שלא בפני ב"ד לא. איבא דמתני להא דרב הונא אהא דכתיב[ב] א) ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם מלמד [ב]שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע אמר רב הונא ועם בית דין מאי ועם ב"ד [ג]בזמן ב"ד לאפוקי שלא בזמן בית דין דלא. מתיב רבא תקיעת [א] ראש השנה ויובל דוחה את השבת בגבולין איש וביתו מאי איש וביתו אילימא איש ואשתו [ד]איתתא מי מיחייבא והא מצות עשה שהזמן גרמא היא[ט] [ה]וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות אלא לאו איש בביתו ואפילו שלא בזמן ב"ד לא לעולם בזמן ב"ד. מתיב רב ששת [ו]שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות אלא שביובל תוקעין בין בב"ד שקידשו בו את החדש ובין בב"ד שלא קידשו בו את החדש וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע [ז]ובר"ה לא היו תוקעין אלא בב"ד שקידשו בו את החדש [ח]ואין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע מאי אין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע אילימא דביובל תוקעין יחידין ובראש השנה אין תוקעין יחידין והא כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר כי הוה מסיים שליחא דציבורא תקיעתא ביבנה לא שמע איניש קל אוניה מקל תקועיא [דיחידאי] אלא לאו [דאילו] ביובל תוקעין בין בזמן ב"ד בין שלא בזמן ב"ד ובר"ה בזמן ב"ד אין שלא בזמן ב"ד לא קתני מיהת ביובל בין בזמן ב"ד בין שלא בזמן ב"ד לא לעולם בזמן בית דין[ג] והכי קתני ביובל בזמן ב"ד תוקעין בין בפני בית דין בין שלא בפני ב"ד בר"ה תוקעין בזמן ב"ד ובפני ב"ד איתמר נמי א"ר חייא בר גמדא א"ר יוסי בן שאול אמר רבי אין תוקעין אלא כל זמן שבית דין יושבין בעי ר' זירא ננערו לעמוד ולא עמדו מהו ב"ד יושבין בעינן [ט]והא איכא או דלמא זמן ב"ד בעינן וליכא תיקו: ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה וכו': רואה פרט ליושבת בנחל שומעת פרט ליושבת בראש ההר קרובה פרט ליושבת חוץ לתחום ויכולה לבוא פרט למפסיק לה נהרא: **מתני'** [ו]בראשונה היה הלולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש [י]ושיהא יום הנפת כולו אסור: **גמ'** [יא]ומנלן דעבדינן זכר למקדש דאמר קרא [יב] כי אעלה ארוכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה' כי נדחה קראו לך ציון היא דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה: ושיהא יום הנף כולו אסור: מ"ט מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח עכשיו נמי ניכול ולא ידעי דאשתקד לא הוה עומר האיר מזרח התיר השתא דאיכא עומר עומר מתיר דמיבני אימת אילימא דאיבני בשיתסר הרי האיר מזרח התיר אלא דאיבני בחמיסר מחצות היום ולהלן לשתרי דהא תנן[יג] הרחוקין מותרין מחצות היום ולהלן לפי[יד] שאין ב"ד מתעצלים בו לא נצרכא דאיבני בחמיסר[טו] סמוך לשקיעת החמה אי נמי דאיבני בליליא. (אמר) רב נחמן בר יצחק[טז] רבן יוחנן בן זכאי בשיטת

ליה נהרא שאע"פ שהיא קרובה אינה יכולה לבוא: **ירושלמי** והוא שיהו כל הדרכים האלו בה. רואה ואינה שומעת כגון ירושלים מלמעלן והעיר מלמטן שומעת ואינה רואה ההר מפסיק. רואה ושומעת וקרובה ואינה יכולה לבוא הנחל מפסיק: **[מתני']** **בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד משחרב הבית התקין ריב"ז שיהא ניטל הלולב במדינה ז' ימי חג זכר למקדש** שנא' כי נדחה קראו לך ציון היא דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה: **ושיהא יום הנף כולו אסור** פי' שיהא יום הנפת העומר והוא יום ט"ז בניסן אסור לאכול מן החדש כדכתיב ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה וגו' ותנן העומר היה מתיר במדינה ושתי הלחם במקדש. ובזמן שהיה בהמ"ק קיים היו יוצאין לילי יום ט"ז בניסן והיו קוצרין ומביאין ומקריבין העומר והיו הקרובים מירושלי' מותרין לאכול החדש אחרי הקרבת העומר מיד והרחוקין היו מותרין מחצות היום ולהלן. **שדבר ברור הוא שאין ב"ד מתעצלין** ולא בא חצי היום אלא שודאי נקרב העומר ועכשיו שאין עומר אם יתירו להן החדש כשיאור מזרח חיישינן אם ישארו העם במנהגם ויבנה בית המקדש לילי י"ו בניסן או סמוך לשקיעת החמה יום ט"ו בניסן נתחייבו להקריב ולא יהי' סיפוק לצאת ולקצור בלילה. מפני שלא נבנה אלא בשעה דחוקה. וצריכין לצאת ולקצור ולהביא ביום ט"ז ולהכין ולהניף ולהקריב העומר אלא סמוך לשקיעת החמה. ומאחר שנבנה הבית אסורין כל ישראל לאכול חדש ואינן מותרין בו אלא אחרי הקרבת העומר. לפיכך התקין להן שיהא יום י"ו בניסן כולו

מסורת הש"ס עם הוספות

ח) [קידושין כט. וש"נ], ט) לעיל דף כו: [וש"נ], י) סוכה מא., יא) [סוכה מא. מנחות סח., יב) [סוכה מא. ע"ש], יג) עירובין לב. מנחות סח., יד) עי' שבת י., טו) תו"כ אמור ס"פ טז והובא ברש"י סוכה דף מא., טז) ויקרא כג יד.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה לא נריכא כו' מוסף נשמע יבנה סמוך לשקיעת החמה:

הגהות הגר"א

[א] גמ' תקיעת יובל דוחה כו'. כנ"ל:

תורה אור השלם

א) וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם: [ויקרא כה, ט]

ב) כִּי אַעֲלֶה אֲרֻכָה לָךְ וּמִמַּכּוֹתַיִךְ אֶרְפָּאֵךְ נְאֻם יְיָ כִּי נִדָּחָה קָרְאוּ לָךְ צִיּוֹן הִיא דֹּרֵשׁ אֵין לָהּ: [ירמיה ל, יז]

ליקוטי רש"י

שוה היובל לראש השנה לתקיעה. בפשוטן ואף על גב דתקיעתו ביובל לא לתפלה ולא לזכרון אלא לסימן שיהו עבדים ושמטת מכירת שדות אפילו הכי כדרשת השנה בעי למעבדיה דגמרינן לה לגזירה שוה שביעי שביעי בפרק בתרא (לקמן לד.). ולברכות. דבעי למימר משא ברכות ביום הכפורים של יובל [לעיל כו:]. במקדש שבעה. כדדרשינן בפ"ב מוסמחם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים (ויקרא כג) ולא בגבולין ז' ימים. במדינה. בירושלים שאף הוא בגבולים. ושיהא יום הנף. של עומר דהיינו ט"ז בניסן כולו אסור בחדש ובעוד המקדש קיים משקרב העומר היו אוכלין חדש בו ביום כדכתיב (שם) עד הביאכם ובשמרב הבית מותר מן התורה משהחיל המזרח כדאמר במנחות (שם.) כתוב אחד אומר עד עצם היום הזה דהיינו החיל המזרח וכתוב אחד אומר עד הביאכם הא כיצד בזמן בית המקדש ובזמן הביאכם עומר עד עצם ומשר רבן יוחנן בן זכאי עליהם כל היום כדמפרש טעמא בגמרא [סוכה מא.]. יוס ט"ז שבו מניפין את העומר כולו אסור לאכול חדש [מנחות סח.].

[המשך בסוף המסכת]

הגהות וציונים

[א] בכת"י **באודניה**: [ב] תיבת "דכתיב" ליתא בכת"י ובבעל המאור: [ג] מכאן עד "איתמר" ליתא בכת"י, וכ"מ ברש"י: [ד] בכת"י נוסף **שיודעין**, וכ"ה בעירובין ובמנחות: [ה] [בפרש"י דהכא ובתוס' סוכה דף מא ע"א ד"ה אי נמי מוכח דלא היה גרסתם "בחמיסר"] (גליון): [ו] [צ"ל **אמר** רבן] (גליון): [ז] כת"י אלא **בב"ד של סנהדרי גדולה** וכו': [ח] בס"א **אלעזר**, וכ"ה במשנה שלפנינו, ועי' בילקו"מ על המשנה: [ט] כאן צ"ל הפסק הנקודה, ומפרש "דחמיסר" והוא סוף הדיבור (דפו"ר), ומתחיל הדיבור **א"נ דאיבני בלילה** (ועפי"ז מובנת הגהת הגליון לעיל אות ה): [י] כת"י **והבאתו** (כלשון הפסוק בפר' אמור): [כ] רש"י בסוכה מא סע"א מפרש שנאמר מקדש ה' כוננו ידיך, ותוס' שבועות טו ע"ב ד"ה אין, הביאו זה מתנחומא, ועי' מכילתא על הפסוק הנ"ל: [ל] יש להוסיף **אותן** (באה"מ) וכ"נ גם מתוס' הרא"ש:

עין משפט נר מצוה

ה א מיי' פ"ב מהל' שופר הל' טו ופ"י מהל' שמטה ויובל הל' יב:
ו ב מיי' פ"י מהל' שמטה הלכה י:
ז ג מיי' שם הל' יא:
ח ד מיי' פ"ב מהל' שופר הל' ו טוש"ע ס"ת סי' תקפט סעיף ג:
ט ה מיי' פי"ב מהל' ע"ז הל' ג טוש"ע י"ד סי' קמ סעיף ג ומי' תקפט סעיף ג:
י ו מיי' פ"י מהל' שמיטין הל' יא:
יא ז מיי' שם הל' יב ופ"ב מהל' שופר הלכה ט:
יב ח מיי' פ"י מהל' שמיטין הל' יב:
יג ט מיי' פ"ב מהל' שופר הל' ט:
יד י מיי' פ"ז מהלכות לולב הלכה יג וטו סמג עשין מד טוש"ע י"ח סימן תרנח סעיף ג:
טו כ מיי' פ"י מהלכות מאכלות אסורות הל' ג סמג לאוין קמב טוש"ע י"ד סי' רנג סעיף ג:
טז ל מיי' שם:

רבינו חננאל

ועוד זאת היתה ירושלי' יתירה על יבנה כו'. איכא דמתני הכי ביוה"כ תעבירו שופר מלמד שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע. אמר רב הונא ועם ב"ד בזמן בית דין בלבד. **מותיב רבא תקיעות יובל ור"ה** דוחין את השבת בגבולין איש וביתו ותריצנא בגבולין איש בביתו. ואמרינן איש בביתו דוקא ואפי' שלא בזמן ב"ד ודחינן לא לעולם איש וביתו ובזמן ב"ד. אבל שלא בזמן ב"ד לא. **מותיב רב ששת שוה היובל לר"ה** לתקיע' ולברכות אלא שביובל היו תוקעין בין בב"ד שקידשו את החדש כו' עד אלא לאו הכי קאמר הא קמ"ל דאילו ביובל תוקעין היו בין בזמן ב"ד ובין שלא בזמן ב"ד קשיא לרב הונא. ודחינן לא ה"ק ביובל היו תוקעין בין בפני ב"ד בין שלא בפני ב"ד. ובר"ה לא היו תוקעין אלא בפני ב"ד. ולעולם זה וזה בזמן ב"ד: **איתמר משמיה דר' לעולם אין תוקעין אלא בזמן שב"ד יושבין.** בעי ר' זירא ננערו ב"ד לעמוד ונזדמן דבר לעיין בו וחזרו ונתישבו והאריכו בישיבה מאי תוקעין אי לא. ב"ד יושבין בעינן והא איכא. או דילמא זמן ב"ד בעינן וכבר עבר ועלתה בתיקו. ועוד זאת היתה ירושלים כו': **ת"ר רואה פרט ליושבת בנחל.** כלומר הנחל מקום נמוך ואינה נראית מן הכרך. שומעת פרט ליושבת בראש ההר שאע"פ שנראית אינה שומעת. קרובה פרט ליושבת חוץ לתחום. ויכולה לבא פרט דפסיק

להוציא את התוקע שֶׁלֹּא בִּזְמַן בֵּית דִּין, דְּלֹא הותר לו לתקוע ביום הכיפורים של יובלי׳.

הגמרא מקשה על דברי רב הונא מברייתא:
מֻתְיָב [-הקשה] רָבָא, שנינו בברייתא, תְּקִיעַת שופר בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָהיג וְיוֹבֵל הוֹחָה אֶת הַשַּׁבָּתית, בַּגְּבוּלִין - בכל ערי ישראל, וחיוב תקיעה זו חל על אִישׁ וּבֵיתוֹ. ויש לברר, מַאי - מה היא כוונת הברייתא באומרה 'אִישׁ וּבֵיתוֹ', אִילֵימָא - אם נאמר שהכוונה שהחיוב נאמר על אִישׁ וְאִשְׁתּוֹיט, יש לתמוה על כך, אִיתְּתָא מִי מְחַיְּיבָא - וכי אשה חייבת בתקיעת שופר בראש השנה ויובל, וְהָא מִצְוַת עֲשֵׂה שֶׁהַזְּמַן גְּרָמָא הִיא - והרי תקיעה זו היא מצות עשה שחיובה תלוי בזמן, וכלל הוא בידינו שכָּל מִצְוַת עֲשֵׂה שֶׁהַזְּמַן גְּרָמָא נָשִׁים פְּטוּרוֹת מקיומהיא. אֶלָּא מה כוונת הברייתא בזה, לָאו - האם אין לומר שכוונתה שמצות התקיעה נאמרה על כל אִישׁ בְּבֵיתוֹ, וַאֲפִילּוּ שֶׁלֹּא בִּזְמַן שֶׁבֵּית דִּין יושבים, ושלא כדברי רב הונא.

דוחה הגמרא, לֹא - אין כוונת הברייתא כן, אלא לְעוֹלָם מצות התקיעה של כל איש בביתו נוהגת רק בִּזְמַן שֶׁבֵּית דִּין יושבים במקומם, דהיינו עד חצות היום, וכדברי רב הונאיח.

הגמרא מקשה קושיא נוספת על דברי רב הונא מברייתא:
מֻתְיָב [-הקשה] רַב שֵׁשֶׁת, שנינו בברייתאיט, שָׁוֶה דין הַיּוֹבֵל לְרֹאשׁ הַשָּׁנָה לְענין תְּקִיעָה בשופרכ, וְכן לִבְרָכוֹת - למנין הברכות שבסדר התפילהכא, אֶלָּא שיש הבדל בין דין התקיעות של יובל לשל ראש השנה שחל בשבת, שֶׁבְּיוֹבֵל תּוֹקְעִין בֵּין בְּבֵית דִּין שֶׁקִּידְּשׁוּ בּוֹ אֶת הַחֹדֶשׁ, דהיינו, בסנהדרין גדולה של שבעים ואחד דיינים[כב], וּבֵין בְּבֵית דִּין שֶׁלֹּא קִידְּשׁוּ בּוֹ אֶת הַחֹדֶשׁ, וכמו כן כָּל יָחִיד וְיָחִיד חַיָּיב לְתָקְעַ בו, וְאילו בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה שחל בשבת לֹא הָיוּ תּוֹקְעִין אֶלָּא בְּבֵית דִּין שֶׁקִּידְּשׁוּ בּוֹ אֶת הַחֹדֶשׁ[כג], וְאֵין כָּל יָחִיד וְיָחִיד חַיָּיב לְתָקְעַ בו[כד].

ויש לברר, מַאי - מה היא כוונת הברייתא באומרה שבראש השנה שחל בשבת אֵין כָּל יָחִיד וְיָחִיד חַיָּיב לְתָקְעַ[כה], אִילֵימָא - אם נאמר שהכוונה היא דְּבַיּוֹבֵל היו תּוֹקְעִין אף הַיְחִידִין - כל אדם, וְאילו בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה שחל בשבת אֵין תּוֹקְעִין הַיְחִידִין אלא שליח בית דין בלבד, כיצד יתכן לומר כן, וְהָא כִּי אֲתָא - והרי כאשר בא רַב יִצְחָק בַּר יוֹסֵף מארץ ישראל לבבל אָמַר, כִּי הֲוָה מְסַיְּימִים שְׁלִיחָא דְּצִיבּוּרָא תְּקִיעָתָא - שכאשר היה שליח הציבור מסיים את סדר התקיעות בְּיַבְנֶה בראש השנה שחל בשבת, לֹא שָׁמַע אִינִישׁ קָל אוּגְיָה מִקָּל תָּקוֹעַיָא [דְּיַחִידָאֵי] - לא היה אדם יכול לשמוע קול באוזנו, מרעש התקיעות של היחידים שתקעו בשופרות.

אֶלָּא כיצד יש לפרש את דברי הברייתא, לָאו - האם אין לומר שיש מעלה ליובל על ראש השנה לגבי זמן התקיעות, [דְּאִילּוּ] בְּיוֹבֵל היו תּוֹקְעִין בֵּין בִּזְמַן שֶׁבֵּית דִּין יושבים במקומם וּבֵין שֶׁלֹּא בִּזְמַן בֵּית דִּין, וְאילו בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה שחל בשבת, בִּזְמַן בֵּית דִּין אֵין - אכן היו תוקעים, אבל שֶׁלֹּא בִּזְמַן בֵּית דִּין לֹא היו תוקעיםכו.

יב. **נחלקו** הראשונים בטעם הדבר שצריך לתקוע ביום הכיפורים של יובל 'בזמן בית דין' בדווקא. דעת בעל המאור (ד"ה הרי"ף) ועוד ראשונים, שהטעם הוא משום 'גזירה דרבה', שמא יוליך השופר ארבע אמות ברשות הרבים, וכמו שגזרו לענין שופר של ראש השנה, אך מאחר וכתבה תורה 'בכל ארצכם' לא רצו חכמים להצריך תקיעה 'בפני בית דין' [ראה הערה לעיל], אלא תיקנו לתקוע על כל פנים בזמן שבית דין יושבים, שבאותה שעה אימתם מוטלת יותר על הבריות, ולא יבואו לחלל שבת בהעברת השופר ארבע אמות ברשות הרבים. אמנם הריטב"א (ד"ה ומשמעין) נחלק בזה, וסובר שלא נאמרה 'גזירה דרבה' לענין יובל כלל, אלא מדאורייתא יש לתקוע ביובל ב'זמן בית דין' דווקא, שמאחר ומצינו שחייבה תורה את בית דין לתקוע בשופר ביובל, שנאמר (ויקרא כה ט) 'והעברת שופר תרועה בחודש השביעי, בעשור לחדש ביום הכיפורים', וכמו כן חייבה כל יחיד לתקוע, כמו שנאמר (שם) תעבירו שופר בכל ארצכם', יש ללמוד שתלתה את תקיעת היחידים בתקיעת בית דין, לענין כך שמוטל עליהם לתקוע בזמן שבית דין יושבים.

יג. **בהגהות** הגר"א מחק התיבות 'ראש השנה', לפי שהוקשה לו מברייתא זו על הלשון הראשון של רב הונא, וכקושיית התוספות (ד"ה לא), ראה הערה להלן. אמנם מדברי התוספות מתבאר שגרסו תיבות אלו.

יד. **כתב** הרמב"ן בפירוש התורה (ויקרא כה ט), שאף על פי שנקטה הגמרא גם לגבי תקיעה של יובל בלשון 'דוחה את השבת', אין הכוונה בשבת דווקא, שהרי תקיעת יובל לעולם ביום הכיפורים היא, שדינו כשבת לכל מלאכה, בין להוצאה ובין לשאר מלאכות, אלא הכוונה שהיא דוחה את יום הכיפורים. ובטורי אבן (ד"ה תקיעת) כתב, שהיה מקום לומר שאף על פי שתקיעת שופר של יובל דוחה את יום הכיפורים, מכל מקום אינה דוחה שבת, שכן שבת חמורה מיום הכיפורים שעונשה בסקילה, ולפיכך הוצרכה הברייתא לפרש שהיא דוחה אף את השבת. ובאופן נוסף כתב, שאגב כך שנקטה הגמרא לגבי ראש השנה שחל בשבת, נקטה כן גם לגבי יובל. ובמצפה איתן (ד"ה תקיעת) כתב, שהיה מקום לומר שאין תקיעת יובל דוחה אלא את יום הכיפורים, שהרי כך היא מצות היובל לתקוע ביום הכיפורים, אבל אם חל יום הכיפורים בשבת לא תדחה התקיעה את השבת, ועל כן הוצרכה הברייתא לפרש שדוחה היא אף את השבת.

טו. **וכפי** שמצינו בכמה מקומות שאשתו של אדם נקראת 'ביתו', כמאמר הכתוב (ויקרא טז ו) 'וכפר בעדו ובעד ביתו', ודרשו חכמים (יומא ג.) 'ביתו זו אשתו'. וראה עוד במסכת שבת (קיח:) שרבי יוסי היה קורא לאשתו 'ביתי'.

טז. **כלומר**, שאינה נוהגת אלא מזמן לזמן, ולא באופן תמידי.

יז. **חוץ** מחמש מצוות עשה שנשים חייבות, ואלו הן: א. קידוש בשבת. ב. אכילת מצה בליל פסח. ג. שחיטת קרבן פסח ואכילתו. ד. הַקְהֵל. ה. שמחת יום טוב. רמב"ם (עבודה זרה פי"ג ה"ג).

יח. **מתבאר** מדברי הברייתא, שרשאי כל אדם לתקוע בביתו בראש השנה שחל בשבת וביובל, בזמן שבית דין יושבים, ואינו צריך לתקוע בפני בית דין. ותמהו התוספות (ד"ה לא), שדין זה סותר לשיטת הלשון הראשון בדעת רב הונא, הסובר שאין תוקעים בראש השנה שחל בשבת אלא בפני בית דין. ותירצו, שלשון זה סובר שיש לחלק הברייתא לשני חלקים, האחד, 'תקיעת ראש השנה ויובל דוחה את השבת', ודין זה נאמר בין בראש השנה שחל בשבת ובין ביובל, והשני, 'וגבולין איש וביתו', דהיינו, שרשאי כל אדם לתקוע בביתו שלא בפני בית דין [ובתנאי שיתקע ב'זמן בית דין'], ודין זה נאמר רק בתקיעות של יובל ולא בשל ראש השנה. אמנם כתבו שתירוץ זה לא יתיישב לגורסים 'בגבולין' בלא וי"ו. ולשיטה זו תירצו באופן אחר, ש'בגבולין' הנאמר בברייתא היינו בירושלים, שהיו תוקעים בה אף שלא בפני בית דין, ולא בשאר ערי ישראל. אמנם נתקשו בתירוץ זה, שהרי הברייתא פירשה את דין התקיעות של יובל יחד עם של ראש השנה, ובתקיעות של יובל אין חילוק בין ירושלים לשאר הערים, שכן נאמַר בהֶן 'בכל ארצכם'. וביום תרועה (ד"ה ממיכ - הסמיכ) כתב ביישוב קושיית התוספות, שאכן רב הונא אינו סובר כברייתא זו, שאינה מחלקת בין תקיעת שופר של ראש השנה לתקיעה של יובל, אלא כברייתא שמביא רב ששת להלן בסמוך, המחלקת ביניהם, עיין שם בדבריו באורך.

יט. **תחילת** הברייתא ['שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות'] שנויה לעיל (כו:), אך ההמשך המובא כאן אינו מדברי המשנה, אלא תוספת מברייתא.

כ. **שאף** בו תוקעים בשופר שאינו כפוף, כמו בראש השנה. רש"י (לעיל כו: ד"ה שוה). [והיינו, לשיטת תנא קמא במשנה שם]. והרמב"ם בפירוש המשנה (פ"ג מ"ה) כתב, שהוא שוה לראש השנה לענין מנין התקיעות שתוקעים בו.

כא. **שצריך** לומר [במוסף] ביום הכיפורים שביובל תשע ברכות בתפילת שמונה עשרה כמו בראש השנה. רש"י (לעיל כו: ד"ה ונברכות). והיינו שלש ברכות ראשונות, מלכיות זכרונות ושופרות, ושלש אחרונות.

כב. **רש"י** (ד"ה ונר"ה). וצריך לומר שאין כוונתו שקידוש החודש חל רק בבית דין של שבעים ואחד, שהרי משמע מדברי המשנה לעיל (כה:) שהיו מקדשים אף בבית דין של שלשה, אלא שרגילים היו לקדש בבית דין הגדול של שבעים ואחד [ראה בתוספות שם (ד"ה ומודה) שנקטו שהיו מקדשים בפני בית דין של עשרים ושלשה], או שכוונתו שהיו מקדשים בפני שלשה דיינים שבאו מסנהדרין גדולה.

כג. **ברייתא** זו היא כשיטת רבי אלעזר במשנה (לעיל כט:), הסובר שלא תיקן רבן יוחנן בן זכאי לתקוע בראש השנה שחל בשבת אלא ביבנה, דהיינו במקום שיש בו סנהדרין גדולה של שבעים ואחד דיינים. רש"י (ד"ה ונר"ה). וראה לעיל שם בהערות [בסוף העמוד], שיש ראשונים המפרשים באופן אחר את מחלוקת התנאים שבמשנה, ולשיטתם אף רבי אלעזר אינו מצריך לתקוע בפני סנהדרין גדולה בדווקא, אלא בפני שלשה דיינים סמוכים שבאו מתוך סנהדרין גדולה, עיין שם עוד בזה.

כד. **אלא** אחד תוקע לרבים. ריטב"א (ד"ה ממ). כלומר, שביובל יש מצות תקיעה על כל אחד, ואילו בראש השנה אין חיוב אלא לשמוע, ועל כן די בכך שאחד יתקע לרבים השומעים. וכן מתבאר מדברי הרשב"א (ד"ה הא), שתמה על שאלת הגמרא להלן בסמוך 'מאי אין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע', מדוע אינה מפרשת הדברים כפשוטם, שביובל יש חיוב תקיעה על כל אחד, ואילו בראש השנה אין חיוב כזה [אלא די בשמיעה מאחר]. ועמד ב'צריך עיון'. אמנם במאירי (ד"ה יוס) כתב, 'שבגבולין חייב לתקוע או לשמוע'. ומבואר מדבריו, שאף ביובל יוצא ידי חובתו בשמיעה כבראש השנה. וכן בלחם משנה (שופר פ"ג ה"ג) הוכיח [מחמת שנתקשה מעצמו בקושיית הרשב"א] שאין חיוב תקיעה ביובל, אלא יוצאים ידי חובה בשמיעת התקיעה מאחר כמו בראש השנה, ולכך תמהה הגמרא בסמוך מה כוונת הברייתא באומרה שיש חילוק בין ראש השנה ליובל לענין תקיעת היחידים.

כה. **ראה** בהערה לעיל מדוע הוצרכה הגמרא לברר את כוונת הברייתא בזה, ולא פירשה בפשיטות שביובל יש חיוב תקיעה על כל אחד, ואילו בראש השנה די לשמוע מאחר התוקע.

כו. **כלומר**, מה שאמרה הברייתא שדווקא ביובל 'כל יחיד ויחיד חייב לתקוע' ולא בראש השנה, היינו שביובל תוקעים אפילו שלא בזמן בית דין, ואילו בראש השנה אין

ועם בית דין. הוא לתקעינן: אלא דאילו בירושלים. תוקעין בשבת יחידים שאינן שלוחי ב"ד, והא מילתא מסרה ממתניתין ומינצי לן לתרוצה הכי: בין בזמן בית דין. עד שם שעות שהיו בית דין יושבין: בין שלא בזמן בית דין. שהלכו לנתיהן: איכא דמתני לה וכו'. מאי

ועם בית דין מאי ועם ב"ד [א]בפני בית דין לאפוקי שלא בפני בית דין דלא מתיב רבא ועוד זאת התורה ירושלים יתירה על יבנה וכו' מאי ועוד זאת אילימא כדקתני זאת מיבעי ליה אלא דבירושלים תוקעין יחידין וביבנה אין תוקעין יחידין וביבנה אין תוקעין יחידין והא כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר כי מסיים שליחא דציבורא תקיעה ביבנה לא שמע איניש קל אוניה [ב]מקל תקועיא [דיחידאי] אלא לאו דבירושלים תוקעין בין בזמן ב"ד ובין שלא בזמן ב"ד וביבנה בזמן ב"ד אין שלא בזמן ב"ד הא בזמן ב"ד מיהא תוקעין ואפילו שלא בפני ב"ד לא דאילו בירושלים תוקעין בין בפני ב"ד בין שלא בפני בית דין וביבנה בפני ב"ד אין שלא בפני ב"ד לא. איכא דמתני להא דרב הונא אהא דכתיב [ג] א) ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם מלמד ב שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע אמר רב הונא ועם בית דין מאי ועם ב"ד ג בזמן ב"ד לאפוקי שלא בזמן בית דין דלא. מתיב רבא תקיעת [א] ראש השנה ויובל דוחה את השבת בגבולין איש וביתו מאי איש וביתו אילימא איש ואשתו ד איתתא מי מיחייבא והא מצות עשה שהזמן גרמא היא [ה] וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות אלא לאו איש בביתו ואפילו שלא בזמן ב"ד לא לעולם בזמן ב"ד. מתיב רב ששת [ו] שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות אלא שביובל תוקעין בין בב"ד שקידשו בו את החדש ובין בב"ד שלא קידשו בו את החדש וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע [ז] ובר"ה לא היו תוקעין אלא בב"ד שקידשו בו את החדש [ח] ואין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע מאי אין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע אילימא דביובל תוקעין יחידין ובראש השנה אין תוקעין יחידין והא כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר כי הוה מסיים שליחא דציבורא תקיעתא ביבנה לא שמע איניש קל אוניה מקל תקועיא [דיחידאי] אלא לאו [דאילו] ביובל תוקעין בין בזמן ב"ד בין שלא בזמן ב"ד ובר"ה בזמן ב"ד אין שלא בזמן ב"ד לא קתני מיהת ביובל בין בזמן ב"ד בין שלא בזמן ב"ד לא לעולם בזמן בית דין [ג] והכי קתני ביובל בזמן ב"ד תוקעין בין בפני בית דין בין שלא בפני ב"ד בר"ה תוקעין בזמן ב"ד ובפני ב"ד איתמר נמי א"ר חייא בר גמדא א"ר יוסי בן שאול אמר רבי אין תוקעין אלא כל זמן שבית דין יושבין בעי ר' זירא ננערו לעמוד ולא עמדו מהו ב"ד יושבין בעינן [ט] והא איכא או דלמא זמן ב"ד בעינן וליכא תיקו: ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה וכו': רואה פרט ליושבת בנחל שומעת פרט ליושבת בראש ההר קרובה פרט ליושבת חוץ לתחום ויכולה לבוא פרט למפסיק לה נהרא: **מתני'** [ג] בראשונה היה הלולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש [י] ושיהא יום הנף כולו אסור: **גמ'** [ה] ומנלן דעבדינן זכר למקדש דאמר קרא [ב] כי אעלה ארוכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה' כי נדחה קראו לך ציון היא דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה: ושיהא יום הנף כולו אסור: מ"ט מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח עכשיו נמי ניכול ולא ידעי דאשתקד לא הוה עומר האיר מזרח התיר השתא דאיכא עומר עומר מתיר דמיבני אימת אילימא דאיבני בשיתסר הרי האיר מזרח התיר אלא דאיבני בחמיסר מחצות היום ולהלן לשתרי דהא תנן [י] הרחוקין מותרין מחצות היום ולהלן לפי [ז] שאין ב"ד מתעצלים בו לא נצרכא דאיבני בחמיסר [ח] סמוך לשקיעת החמה אי נמי דאיבני בליליא. (אמר) רב נחמן בר יצחק [ט] רבן יוחנן בן זכאי בשיטת

מזה אתי למיכל נמי ההוא יומא הכי, ועבדי מיסורת. ואם תאמר היכי משכחת לה דמיבני בחמיסר בי"ט ודמיבני בליליא, והא קיימא לן בתמכת שבועות (דף טו:) דמין בנין בהמ"ק לא בי"ט ולא בלילה, הני מילי בנין בידי אדם, אבל בנין העתיד לבא בידי שמים הוא [כ]:

בשיטת

לא לעולם בזמן בית דין. תימה למאי מקום קאמר ליתנא דרב הונא דלא אמר אלא בפני בית דין והכא קתני אין בניתו וי"ל שיפרש דהא דקתני בגבולין אין בניתו אינו אלא קאי ולא אחרים השנה ומיהו אי גרסינן בגבולין ובגבולין בלא וי"ו ולא גרסינן ובגבולין לא יתכן לומר כן ושמא יפרש דהאי בגבולין אינו אלא בירושלים דוקא ומיהו מבכל אלא (ויקרא כה) בכל מקום שבארץ ישראל אינו אלא בזמן שב"ד יושבין. פי' בקונטרס ביובל ונראה שאף בר"ה אתא לאשמועינן דאפי' בפני ב"ד אין תוקעין אלא כל זמן שיושבין: ומתקלקלו

וביבנה בפני בית דין אין שלא בפני ב"ד לא. והא דלא שמע אינש קל אוניה מקל תקיעה דיחידאי היינו שהיו בתין לתקוע בפני בית דין [ל] שלא שמעו תקיעת בית דין של אחריהם שלא היו יודעים אם תקעו אם לאו: להם לחזור ולתקוע דיש איסור שבות בדבר לתקוע בחנם בשבת:

רבינו חננאל

ועוד זאת היתה ירושלי' יתירה על יבנה כו'. איכא דמתני הכי ביוה"כ תעבירו שופר מלמד שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע. אמר רב הונא ועם ב"ד בזמן בית דין בלבד. **מותיב רבא תקיעות יובל ור"ה** דוחין את השבת בגבולין איש וביתו ותריצנא בגבולין איש בביתו. ואמרינן איש בביתו דוקא ואפי' שלא בזמן ב"ד ודחינן לא לעולם איש וביתו ובזמן ב"ד. אבל שלא בזמן ב"ד לא. **מותיב רב ששת שוה היובל לר"ה** לתקיע' ולברכות אלא שביובל היו תוקעין בין בב"ד שקידשו את החדש כו' עד אלא לאו הכי קאמר הא קמ"ל דאילו ביובל תוקעין היו בין בזמן ב"ד ובין שלא בזמן ב"ד קשיא לרב הונא. ודחינן לא ה"ק ביובל היו תוקעין בין בפני ב"ד בין שלא בפני ב"ד. ובר"ה לא היו תוקעין אלא[חה"מ 19.06.2018] ב"ד. ולעולם זה וזה בזמן ב"ד: **איתמר משמיה דר' לעולם אין תוקעין אלא בזמן שב"ד יושבין.** בעי ר' זירא ננערו ב"ד לעמוד ונזדמן דבר לעיין בו וחזרו ונתישבו והאריכו בישיבה מאי תוקעין אי לא. ב"ד יושבין בעינן והא איכא. או דילמא זמן ב"ד בעינן וכבר עבר ועלתה בתיקו. ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה כו': ת"ר **רואה פרט ליושבת בנחל.** כלומר הנחל מקום נמוך ואינה נראית מן הכרך. שומעת פרט ליושבת בראש ההר שאע"פ שנראית אינה שומעת. קרובה פרט ליושבת חוץ לתחום. ויכולה לבא פרט דפסיק ליה נהרא שאע"פ שהיא קרובה אינה יכולה לבוא: **ירושלמי** והוא שיהו כל הדרכים האלו בה. רואה ואינה שומעת כגון ירושלים מלמעלן והעיר מלמטן שומעת ואינה רואה ההר מפסיק. רואה ושומעת וקרובה ואינה יכולה לבוא הנחל מפסיק: **[מתני'] בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד משחרב הבית התקין** ריב"ז **שיהא ניטל הלולב במדינה** ז' **ימי חג זכר למקדש** שנא' כי נדחה קראו לך ציון היא דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה: **ושיהא יום הנף כולו אסור** פי' שיהא יום הנפת העומר והוא יום ט"ז בניסן אסור לאכול מן החדש כדכתיב ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה וגו' ותנן העומר היה מתיר במדינה ושתי הלחם במקדש. ובזמן שהיה בהמ"ק קיים היו יוצאין לילי יום ט"ז בניסן והיו קוצרין ומביאין ומקריבין העומר והיו הקרובים מירושלי' מותרין לאכול החדש אחרי הקרבת העומר מיד והרחוקין היו מותרין מחצות היום ולהלן. **שדבר ברור הוא שאין ב"ד מתעצלין** ולא בא חצי היום אלא שודאי נקרב העומר ועכשיו שאין עומר אם יתירו להן החדש כשיאור מזרח חיישינן אם ישארו העם במנהגם ויבנה בית המקדש לילי י"ו בניסן או סמוך לשקיעת החמה יום ט"ו בניסן נתחייבו להקריב ולא יהי' סיפוק לצאת ולקצור בלילה. מפני שלא נבנה אלא בשעה דחוקה. וצריכין לצאת ולקצור ולהביא ביום ט"ז ולהכין ולהניף ולהקריב ושמא לא יספיקו להקריב העומר אלא סמוך לשקיעת החמה. ומאחר שנבנה הבית אסורין כל ישראל לאכול חדש ואינן מותרין בו אלא אחרי הקרבת העומר. לפיכך התקין להן שיהא יום י"ו בניסן כולו

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [קידושין כט. ומ"ק], ב) לעיל דף כו: [ומ"ק], ג) סוכה מא., ד) [סוכה מא. מנחות סח., ה) [סוכה מא. ע"ז], ו) עירובין לב. מנחות סח., ז) עי' שבת י., ח) תו"כ אמור ס"פ טז והובא ברש"י סוכה דף מא., ט) ויקרא כג יד.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה לא לריכא כו' מוסף נשמע יבנה סמוך לשקיעת החמה:

הגהות הגר"א

[א] גמ' תקיעת יובל דוחה כו'. כנ"ל:

תורה אור השלם

א) וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם:
[ויקרא כה, ט]

ב) כִּי אַעֲלֶה אַרֻכָה לָךְ וּמִמַּכּוֹתַיִךְ אֶרְפָּאֵךְ נְאֻם יְיָ כִּי נִדָּחָה קָרְאוּ לָךְ צִיּוֹן הִיא דֹּרֵשׁ אֵין לָהּ:
[ירמיה ל, יז]

הגהות וציונים

ג] בכת"י **באודניה**: ד] תיבת "דכתיב" ליתא בכת"י ובבעל המאור: ג] מכאן עד "איתמר" ליתא בכת"י, וכ"מ ברש"י: ז] בכת"י נוסף שיודעין, וכ"ה בעירובין ובמנחות: ח] [בפרש"י דהכא ובתוס' סוכה דף מא ע"א ד"ה אי נמי מוכח דלא היה גרסתם "בחמיסר" (גליון): ו] [צ"ל **אמר** רבן] (גליון): ז] כת"י אלא **בב"ד של סנהדרי גדולה** וכו': ח] בס"א **אלעזר**, וכ"ה במשנה שלפנינו, ועי' בילקו"מ על המשנה: ט] כאן צ"ל הפסק הנקודה, ומפרש "דחמיסר" והוא סוף הדיבור (דפו"ר), ומתחיל הדיבור **א"נ דאיבני בליליא** (ועפי"ז מובנת הגהת הגליון לעיל אות ה): י] כת"י **והבאתו** (כלשון הפסוק בפר' אמור): כ] רש"י בסוכה מא ס"א מפרש שנאמר מקדש ה' כוננו ידיך, ותוס' שבועות טו ע"ב ד"ה אין, הביאו זה מתנחומא, ועי' מכילתא על הפסוק הנ"ל: ל] יש להוסיף **אותן** (באה"מ) וכ"נ גם מתוס' הרא"ש:

משנת ראשונים

בראשונה היה הלולב ניטל במקדש שבעה. דכתיב ולקחתם לכם עד ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. דהיינו שישמחו שבעה ימים לפני ה' שזהו בבית המקדש בלולב ושאר מינין האמורין בראש הפסוק.

[הריטב"א, סוכה מא.]

כי נדחה קראו לך. אומות העולם, ואמרו כי ציון היא עיר שאין לה דורש להשיבה לישראל. **[רד"ק, ירמיהו ל יז]**

דרש אין לה מכלל דבעיא דרישה. על כן אומרים ובא לציון בכל יום, כמו שאמר במדרש אבכי"ר בסוף כל דרשה דברי נחמות, וסופן אמן במהרה כן יהי רצון. וכן בילמדינו בסוף כל דרשה דברי נחמות, על כן בסוף כל תפילה אנו מתחננים ובא לציון גואל. **[פירושי סידור התפילה לרוקח]** **הרחוקין מותרין מחצות היום ולהלן.** ולכן צריכין אנשים שישמרו חצות יום ירושלים לא חצות אותן המקומות. לפי שאפשר שיהיה מוקדם. או מאוחר וזה ידוע מחכמת ארך הארצות. וכמו שהוא מפורסם אצל בעלי התכונה. ע"כ. **[פיהמ"ש להרמב"ם, מנחות י, ה]**

דאיבני בחמיסר סמוך לשקיעת החמה. שמ"מ בהאיר פני המזרח של שיתסר כבר היה שם מקדש וצריך היתר מצד הקרבת העומר ומחצות ולמעלה לא היה יכול להתירו שטורח העומר יתר שהרי צריך לקצרו וליבשו באביב של קלי ולצברו עד שיזוב לחותו ולטחנו בריחים ולנפותו בשלש עשרה נפה ואי אפשר עם כל זה שיהא קרב בחצות. **[מאירי]**

עין משפט נר מצוה

ה א מיי' פ"ב מהל' שופר הל' ט ופ"י מהל' שמטה ויובל הל' יב:
ו ב מיי' פ"י מהל' שמטה הלכה י:
ז ג מיי' שם הל' יא:
ח ד מיי' פ"ב מהל' שופר הל' ו טוש"ע ס"ת סי' תקפט סעיף ג:
ט ה מיי' פי"ב מהל' ע"ז הל' ג טוש"ע י"ד סי' קמט סעיף ג ומי' תקפט סעיף ג:
י ו מיי' פ"י מהל' שמיטין הל' יא:
יא ז מיי' שם הל' יב ופ"ב מהל' שופר הלכה ט:
יב ח מיי' פ"י מהל' שמיטין הל' יב:
יג ט מיי' פ"ב מהל' שופר הל' ט:
יד י מיי' פ"ז מהלכות לולב הלכה יג וטו סמג עשין מד טוש"ע י"ח סימן תרנח סעיף ו:
טו ב מיי' פ"י מהלכות מלכות הל' ב סמג לאוין קמב טוש"ע י"ד סי' לג סעיף ו:
טז ל מיי' שם:

ומסכם רב ששת, **קָתָנֵי מִיהַת** - שנינו מכל מקום, **שֶׁבְּיוֹבֵל** היו תוקעים **בֵּין בִּזְמַן בֵּית דִּין וּבֵין שֶׁלֹּא בִּזְמַן בֵּית דִּין**, ושלא כדברי רב הונא.

אוֹצַר הַחָכְמָה הגמרא, **לֹא** - אין לפרש כן את דברי הברייתא, אלא **לְעוֹלָם** היו תוקעים ביובל רק **בִּזְמַן בֵּית דִּין**, **וְהָכִי קָתָנֵי** - וכך יש לִשְׁנות, שיש יתרון ליובל על פני ראש השנה בענין מקום התקיעות, **שֶׁבְּיוֹבֵל**, אף שהוצרכו לתקוע **בִּזְמַן בֵּית דִּין** דווקא, כדברי רב הונא, מכל מקום היו **תּוֹקְעִין בֵּין בִּפְנֵי בֵּית דִּין וּבֵין שֶׁלֹּא בִּפְנֵי בֵּית דִּין**, ואילו **בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה** שחל בשבת היו **תּוֹקְעִין** רק **בִּזְמַן בֵּית דִּין**, כמו ביובל, **וּבנוסף** לכך היו תוקעים רק **בִּפְנֵי בֵּית דִּין**.

הגמרא מביאה ראיה לדברי רב הונא:

אִיתְּמַר נַמִּי - שנינו גם כן בברייתא כדברי רב הונא, **אָמַר רַבִּי חִנְיָא בַּר גַּמְדָּא אָמַר רַבִּי יוֹסֵי בֶּן שָׁאוּל אָמַר רַבִּי, אֵין תּוֹקְעִין** בשופר ביובל, **אֶלָּא כָּל זְמַן שֶׁבֵּית דִּין יוֹשְׁבִין** במקומם, ואז רשאים התוקעים לתקוע בכל העיר[כג].

הגמרא מביאה ספק בדין 'זמן בית דין':

בָּעֵי [-הסתפק] **רַבִּי זֵירָא, נִנְעֲרוּ** - נעקרו הדיינים ממקום מושבם כדי **לַעֲמוֹד** ולילך[כה], **וַעדיין לֹא עָמְדוּ, מַהוּ** - כיצד יש לדון מצב זה, האם בכלל 'זמן בית דין' הוא או לא.

ומבארת הגמרא את צדדי הספק, האם **בֵּית דִּין יוֹשְׁבִין בָּעֵינַן** - צריך, **וְהָא אִיכָּא** - והרי מתקיים תנאי זה, שעדיין יושבים הם, **אוֹ דִלְמָא** - או שמא **זְמַן בֵּית דִּין בָּעֵינַן** - צריך שישבו דווקא בתוך הזמן, **וְלֵיכָּא** - והרי לא מתקיים תנאי זה[כו].

מסיקה הגמרא, **תֵּיקוּ** - תעמוד שאלה זו בספק, לפי שלא נפשטה.

★

שנינו במשנה, **וְעוֹד זֹאת הָיְתָה יְרוּשָׁלַיִם יְתֵירָה עַל יַבְנֶה וכו'**, שכל עיר שהיא רואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא תוקעין, וביבנה לא היו תוקעין אלא בבית דין בלבד.

הגמרא מבארת את ארבעת התנאים שנזכרו במשנה. **'רוֹאָה'**, **פְּרָט** לְעיר שהיא **יוֹשֶׁבֶת בַּנַּחַל**, שהוא מקום נמוך, שאי אפשר לראות משם את ירושלים. **'שׁוֹמַעַת'**, **פְּרָט** לְעיר שהיא **יוֹשֶׁבֶת בְּרֹאשׁ הָהָר**, שאף על פי שהיא רואה את ירושלים אינה יכולה לשמוע התקיעות משם. **'קְרוֹבָה'**, **פְּרָט** לְעיר **הַיּוֹשֶׁבֶת חוּץ לַתְּחוּם** - שיש בינה לירושלים יותר מאלפיים אמה[כז]. **'וְיכוֹלָה לָבוֹא'**, **פְּרָט** לְעיר **שֶׁמַּפְסִיק לָהּ נַהֲרָא** - שמפסיק נהר בינה ובין ירושלים[כח], שאף על פי שהיא בתוך התחום מכל מקום אינה יכולה לבוא אליה בשבת ויום טוב[כט].

★ ★ ★

משנה

המשנה מפרשת תקנות נוספות שתיקן רבן יוחנן בן זכאי[ל]:

בָּרִאשׁוֹנָה - בתחילה, בזמן שבית המקדש היה קיים, **הָיָה הַלּוּלָב** [-ארבעת המינים[לא]] **נִיטָּל בַּמִּקְדָּשׁ** [-בעזרה[לב]] במשך כל **שִׁבְעָה** ימי חג הסוכות[לג], **וּבַמְּדִינָה** - בירושלים[לד], ובשאר הערים, היה ניטל רק **יוֹם אֶחָד**[לה], ביום טוב הראשון של חג[לו]. **מִשֶּׁחָרַב בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, הִתְקִין רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי שֶׁיְּהֵא הלּוּלָב נִיטָּל בַּמְּדִינָה** בכל **שִׁבְעָה** ימי החג[לז], **וְכֵן לַמִּקְדָּשׁ**[לח].

תוקעים אלא בזמן בית דין [ולפי זה צריך לפרש, שמאחר ובראש השנה תוקעים רק בפני בית דין אין זה מוגדר כ'תקיעה של יחידים'].

כג. כתב רש"י (ד"ה אין), שברייתא זו עוסקת בתקיעת שופר של יובל בלבד. אמנם בתוספות (ד"ה אין) פירשו, שהברייתא נאמרה גם לענין תקיעות של ראש השנה, ובאה להשמיענו שאף התוקע בפני בית דין לא יתקע לאחר זמן ישיבתם [וראה להלן בסמוך, לגבי ספיקו של רבי זירא 'ננערו לעמוד']. וכן ביאר הרמב"ן ב'מלחמות' (ד"ה ומה) בדעת הרי"ף [שפסק את דינו של רבי חייא בר גמדא, ותמה עליו בעל המאור, שהרי אין היובל נוהג בזמן הזה, ויישב הרמב"ן, שיש נפקא מינה בדינו של רבי חייא גם לתקיעת שופר בראש השנה שחל בשבת, שלדעת הרי"ף היא נוהגת אף בבית דין שבזמן הזה, ולפיכך היה נוהג לתקוע בבית דינו, ראה הערה לעיל (כט:). וראה עוד בהשגות הראב"ד שם (שופ ה), שיישב דעת הרי"ף באופן אחר]. והוסיף, שלפירוש זה צריך לומר שהביאה הגמרא את דברי רבי חייא כהוכחה לדין שנתבאר בברייתא, שבין בראש השנה שחל בשבת ובין ביובל צריך לתקוע ב'זמן בית דין' [ולא כפירוש רש"י שהביאה הגמרא את דברי רבי חייא כהוכחה ללשון השני של רב הונא].

כד. פירוש, הכינו עצמם לעמוד. שפתי חכמים (ד"ה ננערו), על פי דברי רש"י במסכת חולין (נה: ד"ה נגערה).

כט. נחלקו הראשונים באיזה אופן עוסק ספיקו של רבי זירא. דעת רבינו חננאל (ד"ה מיתמר), שמדובר בשננערו בית דין לעמוד בסוף זמן ישיבתם, ונזדמן להם איזה דבר לעיין בו, וחזרו ונתיישבו, והאריכו בישיבה עד לאחר הזמן, והספק הוא האם עיקר הדין של 'זמן בית דין' הוא משום שהדיינים יושבים באותה שעה, ולפיכך אם הם ממשיכים לישב לאחר הזמן עדיין אפשר לתקוע, או שצריך לתקוע דווקא בזמן הרגיל של ישיבתם. אמנם מדברי תוספות הרא"ש (ד"ה מין) והמאירי (לעיל כט: ד"ה זהו) מתבאר, שבאופן שהמשיכו הדיינים ישיבתם אחר הזמן הקצוב להם [או אם עמדו והלכו בתוך הזמן], פשוט הדבר שאסור לתקוע, שכן צריך שיתקיימו שני תנאים, גם שיהא הזמן הראוי וגם שיישבו אז בפועל, אלא שהספק הוא באופן שנערו לעמוד בתוך הזמן, ועדיין לא עמדו, האם דנים אותם כאילו עמדו ואסור לתקוע, או שדנים כאילו המשיכו לשבת ומותר לתקוע [ולשיטתם 'זמן בית דין' אין הכוונה לזמן הקצוב להם, אלא לזמן שהם יושבים ודנים בפועל].

ל. בירושלמי (פ"ד ה"ג) מובא ספיקו של רבי יונה, מה יהא הדין בעיר הנמצאת מחוץ לתחום אלפיים אמה של ירושלים, אך יכולה לבוא אליה על ידי עירובי תחומין [דהיינו, שהיא בתוך ארבעת אלפים אמה], האם נקראת 'קרובה' או לא.

לא. ואי אפשר לעוברו בלא ספינה. מאירי (לעיל כט: ד"ה ועוד). כלומר, שמדובר באופן שאין גשר הבנוי מעל הנהר.

לב. כלומר, שלא היו תוקעים אלא בעיר שנתקיימו בה כל ארבעת התנאים, גם היתה רואה את ירושלים, גם שומעת את תקיעותיה, גם עומדת בתוך אלפיים אמה של תחום שבת, וגם יכולה לבוא אליה בשבת. רשב"א (ד"ה רואה).

לג. משנה זו נשנתה כצורתה [עם הגמרא שלאחריה] אף במסכת סוכה (מא.-מב:), ובחלקה אף במסכת מנחות (סה.).

לד. 'לולב' הוא שם כללי לכל ארבעת המינים.

לה. תורי אבן (ד"ה נרמסונה). ובחתם סופר (סוכה מא. ד"ה נרמסונה) כתב, שגם בהר הבית היו נוטלים. ואף שנאמר (ויקרא כג מ) 'ושמחתם לפני ה' אלוהיכם שבעת ימים', מכל מקום לענין זה גם הר הבית נקרא 'לפני ה''.

לו. כמאמר הכתוב (ויקרא כג מ) 'ולקחתם לכם וגו', פרי עץ הדר כפות תמרים וענף עץ עבות וערבי נחל, ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים'. רש"י (ד"ה נרמסונה). ומכאן לומדים שיש מצוה לשמוח לפני ה' במקדש עם ארבעת המינים.
אמנם לא היתה מצות לולב נוהגת במקדש בכל שבעת הימים אלא כשחל יום טוב ראשון בשבת, שאז הלולב דוחה שבת, אבל כשחל בחול תיקנו חכמים שלא יטלו את הלולב בשבת, שמא יטלנו בידו וילך לחכם שילמדנו סדר הנענועים, ובתוך כך יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים, כמבואר במסכת סוכה (מב:). שפתי חכמים (ד"ה נרמסונה).

לז. רש"י (סוכה מא. ד"ה במדינה). והרמב"ם בפירוש המשנה (סוכה פ"ג מי"ב) כתב, 'מדינה היא שאר ארץ ישראל חוץ מירושלים'. ולדבריו חייבים בכל ירושלים ליטול לולב מן התורה בכל שבעת ימי החג. וראה לעיל (כט:) בהערות על המשנה, שאף שם נחלקו רש"י והרמב"ם אם ירושלים נכללת ב'מקדש' או ב'מדינה'.

לח. ומכל מקום לא היה חילוק בין המקדש למדינה לגבי דחיית שבת, שאף במדינה היה הלולב דוחה שבת ביום הראשון, ואף במקדש לא היה דוחה שבת בשאר הימים, לפי שלא נכתב לולב בתורה במפורש אלא ביום הראשון. מאירי (ד"ה המקדש). וראה בתוספות לעיל (כט: ד"ה מכאן), שביארו מדוע היה הלולב בזמן המקדש דוחה שבת אף במדינה, ואילו השופר לא היה דוחה אלא במקדש, לפי שהשופר יש מעשה חכמה בתקיעתו, ולפיכך יש יותר חשש שמא ילך אצל חכם בשבת שילמדו לתקוע, ויעביר השופר ארבע אמות ברשות הרבים.

לט. כמאמר הכתוב (ויקרא כג מ) 'ולקחתם לכם ביום הראשון פרי עץ הדר' וגו'. רש"י (ד"ה נרמסונה). כלומר, מאחר ומצינו סתירה בפסוק, שבתחילתו נאמר שיש לקחת ביום הראשון את ארבעת המינים, ובהמשכו נאמר שיש לשמוח בהם לפני ה' שבעת ימים, לפיכך בהכרח יש לפרש שהפסוק עוסק בשני מקומות, שתחילתו נאמר על כל ערי ישראל, ואילו המשכו נאמר רק על 'לפני ה'', דהיינו בבית המקדש.

מ. אין הכוונה שבעה ממש, שכן לא תיקן רבן יוחנן בן זכאי ליטול לולב בשבת, אף אם חל יום טוב ראשון בשבת, אלא הכוונה בכל ימי החג, חוץ משבת. ונמצא, שבזמן הזה נטילת לולב נוהגת מן התורה רק ביום הראשון, אך אינה דוחה שבת מגזירת חכמים, שמא יעביר ארבע אמות, ובשאר ימות החג נטילת לולב נוהגת מתקנת רבן יוחנן בן זכאי [ופשוט הדבר שאינה דוחה שבת]. מאירי במסכת סוכה (מא. ד"ה לתחר). וראה עוד בתוספות לעיל (כט: ד"ה מכאן), שביארו מדוע בשופר התקין רבן יוחנן בן זכאי שידחה שבת בבית דין, ואילו לולב אינו דוחה שבת בשום מקום, לפי שהשופר מעלה זכרונם של ישראל לפני אביהם שבשמים, ולא רצו לבטלו לגמרי.

מא. ואין לחוש בזה משום 'בל תוסיף', שמאחר ובמקדש היה הלולב ניטל כל שבעה

ועם בית דין. הוא לתקעינן: אלא דאילו בירושלים. תוקעין בשבת יחידים שאינן שלוחי ב"ד, והא מילתא מסרה ממתניתין ומינצי לן לתרוצה הכי: בין בזמן בית דין. עד שם שעות שהיו בית דין יושבין: בין שלא בזמן בית דין. שהלכו לבתיהן: איכא דמתני לה וכו'. מאי

ועם בית דין מאי ועם ב"ד [א]בפני בית דין לאפוקי שלא בפני בית דין דלא מתיב רבא ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה וכו' מאי ועוד זאת אילימא כדקתני זאת מיבעי ליה אלא דבירושלים תוקעין יחידין וביבנה אין תוקעין יחידין וביבנה אין תוקעין יחידין והא כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר כי מסיים שליחא דציבורא תקיעה ביבנה לא שמע איניש קל אוניה [ב]מקל תקועיא [דיחידאי] אלא לאו דבירושלים תוקעין בין בזמן ב"ד ובין שלא בזמן ב"ד וביבנה בזמן ב"ד אין שלא בזמן ב"ד לא הא בזמן ב"ד מיהא תוקעין ואפילו שלא בפני ב"ד לא דאילו בירושלים תוקעין בין בפני ב"ד בין שלא בפני בית דין וביבנה בפני ב"ד אין שלא בפני ב"ד לא. איכא דמתני להא דרב הונא אהא דכתיב [ג] א) ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם מלמד ב שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע אמר רב הונא ועם בית דין מאי ועם ב"ד ג בזמן ב"ד לאפוקי שלא בזמן בית דין דלא. מתיב רבא תקיעת [א] ראש השנה ויובל דוחה את השבת בגבולין איש וביתו מאי איש וביתו אילימא איש ואשתו ד איתתא מי מיחייבא והא מצות עשה שהזמן גרמא היא [ה] ה וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות אלא לאו איש בביתו ואפילו שלא בזמן ב"ד לא לעולם בזמן ב"ד. מתיב רב ששת [ו] ו שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות אלא שביובל תוקעין בין בב"ד שקידשו בו את החדש ובין בב"ד שלא קידשו בו את החדש וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע ז ובר"ה לא היו תוקעין אלא בב"ד שקידשו בו את החדש [ח] ואין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע מאי אין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע אילימא דביובל תוקעין יחידין ובראש השנה אין תוקעין יחידין והא כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר כי הוה מסיים שליחא דציבורא תקיעתא ביבנה לא שמע איניש קל אוניה מקל תקועיא [דיחידאי] אלא לאו [דאילו] ביובל תוקעין בין בזמן ב"ד בין שלא בזמן ב"ד ובר"ה בזמן ב"ד אין שלא בזמן ב"ד לא קתני מיהת ביובל בין בזמן ב"ד בין שלא בזמן ב"ד לא לעולם בזמן בית דין [ג] והכי קתני ביובל בזמן ב"ד תוקעין בין בפני בית דין בין שלא בפני ב"ד בר"ה תוקעין בזמן ב"ד ובפני ב"ד איתמר נמי א"ר חייא בר גמדא א"ר יוסי בן שאול אמר רבי אין תוקעין אלא כל זמן שבית דין יושבין בעי ר' זירא ננערו לעמוד ולא עמדו מהו ב"ד יושבין בעינן [ט] ט והא איכא או דלמא זמן ב"ד בעינן וליכא תיקו: ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה וכו': רואה פרט ליושבת בנחל שומעת פרט ליושבת בראש ההר קרובה פרט ליושבת חוץ לתחום ויכולה לבוא פרט למפסיק לה נהרא: **מתני'** [ג] י בראשונה היה הלולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד מקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש [י] יא ושיהא יום הנף כולו אסור: **גמ'** [ה] ומנלן דעבדינן זכר למקדש דאמר קרא [ב] כי אעלה ארוכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה' כי נדחה קראו לך ציון היא דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה: ושיהא יום הנף כולו אסור: מ"ט מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח עכשיו נמי ניכול ולא ידעי דאשתקד לא הוה עומר האיר מזרח התיר השתא דאיכא עומר עומר מתיר דמיבני אימת אילימא דאיבני בשיתסר הרי האיר מזרח התיר אלא דאיבני בחמיסר מחצות היום ולהלן לשתרי דהא תנן [יא] יב הרחוקין מותרין מחצות היום ולהלן לפי [יג] שאין ב"ד מתעצלים בו לא נצרכא דאיבני בחמיסר [יד] סמוך לשקיעת החמה אי נמי דאיבני בליליא. (אמר) רב נחמן בר יצחק [טו] רבן יוחנן בן זכאי בשיטת

ואינה שומעת כגון ירושלים מלמעלן והעיר מלמטן שומעת ואינה רואה ההר מפסיק. רואה ושומעת וקרובה ואינה יכולה לבוא הנחל מפסיק: **[מתני'] בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד משחרב הבית התקין** ריב"ז **שיהא ניטל הלולב במדינה** ז' **ימי חג זכר למקדש** שנא' כי נדחה קראו לך ציון היא דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה: **ושיהא יום הנף כולו אסור** פי' שיהא יום הנפת העומר והוא יום ט"ז בניסן אסור לאכול מן החדש כדכתיב ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה וגו' ותנן העומר היה מתיר במדינה ושתי הלחם במקדש. ובזמן שהיה בהמ"ק קיים היו יוצאין לילי יום ט"ז בניסן והיו קוצרין ומביאין ומקריבין העומר והיו הקרובים מירושלי' מותרין לאכול החדש אחרי הקרבת העומר מיד והרחוקין היו מותרין מחצות היום ולהלן. **שדבר ברור הוא שאין ב"ד מתעצלין** ולא בא חצי היום אלא שודאי נקרב העומר ועכשיו שאין עומר אם יתירו להן החדש כשיאור מזרח חיישינן אם ישארו העם במנהגם ויבנה בית המקדש לילי י"ו בניסן או סמוך לשקיעת החמה יום ט"ו בניסן נתחייבו להקריב ולא יהי' סיפוק לצאת ולקצור בלילה. מפני שלא נבנה אלא בשעה דחוקה. וצריכין לצאת ולקצור ולהביא ביום ט"ז ולהכין ולהניף ולהקריב העומר אלא סמוך לשקיעת החמה. ומאחר שנבנה הבית אסורין כל ישראל לאכול חדש ואינן מותרין בו אלא אחרי הקרבת העומר. לפיכך התקין להן שיהא יום י"ו בניסן כולו

ובבנה בפני בית דין אין שלא בפני ב"ד לא. והא דלא שמע לתקוע בפני בית דין [ד] שלא שמעו תקיעת בית דין דלמחר שילמו מקול להם לחזור ולתקוע דיש מיקור שנות בדבר לתקוע בחנם בשבת:

לא לעולם בזמן בית דין. תימה דמכל מקום קשיא לישנא דרב הונא דלא אמר אלא בפני בית דין והכא קתני אין בניתו וי"ל שיפרש דהא דקתני בגבולין אין בניתו אינו קאי ולא אחרש השנה ומיהו אי גרסינן בגבולין בלא וי"ו ולא גרסינן ובגבולין לא יתכן לומר כן ושמא יפרש דהאי בגבולין אינו אלא בירושלים דוקא ומיהו מבכל אלינכם (ויקרא כה) בכל מקום שבארץ ישראל אינו:

אין תוקעין אלא בזמן שב"ד יושבין. פי' בקונטרס ביובל ונראה שאף בר"ה אינו אלא למשמעין דאפי' בפני ב"ד אין תוקעין אלא כל זמן שיושבין: ומתקלקלו

לעולם בזמן בית דין. תימה דמכל מקום קשיא לישנא דרב הונא דלא אמר אלא בפני בית דין והכא קתני אין בניתו וי"ל שיפרש דהא דקתני בגבולין אין בניתו אינו קאי ולא אחרש השנה ומיהו אי גרסינן בגבולין בלא וי"ו ולא גרסינן ובגבולין לא יתכן לומר כן ושמא יפרש דהאי בגבולין אינו אלא בירושלים דוקא ומיהו מבכל אלינכם (ויקרא כה) בכל מקום שבארץ ישראל אינו:

אין תוקעין אלא בזמן שב"ד יושבין. פי' בקונטרס ביובל ונראה שאף בר"ה אינו אלא למשמעין דאפי' בפני ב"ד אין תוקעין אלא כל זמן שיושבין:

מתני' בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה. דכתיב (שם כג) ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים [ט], ובמדינה יום אחד דכתיב (שם) ולקחתם לכם ביום הראשון: ושיהא יום הנף כולו אסור. יום הנפת עומר כולו אסור לאכול מן החדש, ומדלוייתא משהגיע מזרח מומר, כדתמרינן במנחות (דף סח.) כתוב אחד אומר עד עצם היום הזה [י] וכתוב אחד אומר עד הניחכם וגו' [יא] הא כיצד, בזמן הבית עומר מתיר, ובזמן שאין עומר עצם היום מתיר: **גמ'** כי אעלה ארוכה לך וגו'. סיפיה דקרא ליון היא דורש אין לה: מאי טעמא. גזר עליה: דאיבני אימת. שיהא לנו לחוש עכשיו לכך: הרי האיר מזרח התיר. דהא לא היה מזכה: אלא דאיבני בחמיסר. שהיה שהות לקצור כמלאי י"ט ולהביאו לממר כמלתו: מחצות היום ולהלן לישתרי. השתא, ולא לגזור עליה רבן יוחנן אלא עד מצות היום, ומי נמי מהרה יבנה ויאמרו משתקד מי לא אכלנו מחצות היום ולהלן השתא נמי ניכול שפיר מכלי, ואפי' הרחוקים מירושלים שלא ראו הקרבתו יש להם לסמוך דודאי קרב כבר, דאמר מר הרחוקין היו מותרין בזמן הבית מחצות היום ולהלן כו': לא צריכא דאיבני סמוך לשקיעת החמה [יב] דחמיסר אי נמי דאיבני בליליא. רבן יוחנן מוסיף לשמע יבנה (ו) לשקיעת החמה או גליל שמה עשר כחלי הלילה או סמוך לבקרו, שלא יהא שהות לקלילתו והדהודו בחדוש של קלחין וטחינתו והרקדתו והקרבתו [יג] עד חצות, ומי הוו רגילי למיכל חדש מחצות היום ולמעלה זה אחר זה למיכל כמי ההוא יומא הכי, ועבדי חיסורא. ומש תאמר היכי משכחת לה לחיבני בחמיסר בי"ט ולחיבני בליליא, והא קיימא לן במסכת שבועות (דף טו:) דחין בין בהמ"ק לשאר י"ט ולא בלילה, הני מילי בין בידי אדם, אבל בין העתיד לבא בידי שמים הוא [יד]: בשיטת

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [קידושין כט. וש"נ], ב) לעיל דף כו: [וש"נ], ג) סוכה מא., ד) [סוכה מא. מנחות סח., ה) [סוכה מא. ע"ש], ו) עירובין לב. מנחות סח., ז) עי' שבת י., ח) תו"כ אמור ס"פ טז והובא ברש"י סוכה דף מא., ט) ויקרא כג יד.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה לא לריכא כו' מוסף נשמע יבנה סמוך לשקיעת החמה:

הגהות הגר"א

[א] גמ' תקיעת יובל דוחה כו'. כנ"ל:

תורה אור השלם

א) וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם:
[ויקרא כה, ט]

ב) כִּי אַעֲלֶה אַרְכָה לָךְ וּמִמַּכּוֹתַיִךְ אֶרְפָּאֵךְ נְאֻם יְיָ כִּי נִדָּחָה קָרְאוּ לָךְ צִיּוֹן הִיא דֹּרֵשׁ אֵין לָהּ:
[ירמיה ל, יז]

הגהות וציונים

ג] בכת"י **באודניה**: ד] תיבת "דכתיב" ליתא בכת"י ובבעל המאור: ה] מכאן עד "איתמר" ליתא בכת"י, וכ"מ ברש"י: ו] בכת"י נוסף שיודעין, וכ"ה בעירובין ובמנחות: ז] [בפרש"י דהכא ובתוס' סוכה דף מא ע"א ד"ה אי נמי מוכח דלא היה גרסתם "בחמיסר" (גליון): ח] [צ"ל אמר רבן] (גליון): ט] כת"י אלא **בב"ד של סנהדרי גדולה** וכו': י] בס"א **אלעזר**, וכ"ה במשנה שלפנינו, ועי' בילקו"מ על המשנה: יא] כאן צ"ל הפסק הנקודה, ומפרש "דחמיסר" והוא סוף הדיבור (דפו"ר), ומתחיל הדיבור **א"נ דאיבני בלילה** (ועפי"ז מובנת הגהת הגליון לעיל אות ה): יב] כת"י **והבאתו** (כלשון הפסוק בפר' אמור): יג] רש"י בסוכה מא ס"א מפרש שנאמר מקדש ה' כוננו ידיך, ותוס' שבועות טו ע"ב ד"ה אין, הביאו זה מתנחומא, ועי' מכילתא על הפסוק הנ"ל: יד] יש להוסיף **אותן** (באה"מ) וכ"נ גם מתוס' הרא"ש:

משנת ראשונים

בראשונה היה הלולב ניטל במקדש שבעה. דכתיב ולקחתם לכם עד ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. דהיינו שישמחו שבעה ימים לפני ה' שזהו בבית המקדש בלולב ושאר מינין האמורין בראש הפסוק.

[הריטב"א, סוכה מא.]

כי נדחה קראו לך. אומות העולם, ואמרו כי ציון היא עיר שאין לה דורש להשיבה לישראל. **[רד"ק, ירמיהו ל יז]**
דרש אין לה מכלל דבעיא דרישה. על כן אומרים ובא לציון בכל יום, כמו שאמר במדרש אבכי"ר בסוף כל דרשה דברי נחמות, וסופן אמן במהרה כן יהי רצון. וכן בילמדינו בסוף כל דרשה דברי נחמות, על כן בסוף כל תפילה אנו מתחננים ובא לציון גואל. **[פירושי סידור התפילה לרוקח]** **הרחוקין מותרין מחצות היום ולהלן.** ולכן צריכין אנשים שישמרו חצות יום ירושלים לא חצות אותן המקומות. לפי שאפשר שיהיה מוקדם. או מאוחר וזה ידוע מחכמת ארך הארצות. וכמו שהוא מפורסם אצל בעלי התכונה. ע"כ. **[פיהמ"ש להרמב"ם, מנחות י, ה]**
דאיבני בחמיסר סמוך לשקיעת החמה. שמ"מ בהאיר פני המזרח של שיתסר כבר היה שם מקדש וצריך היתר מצד הקרבת העומר ומחצות ולמעלה לא היה יכול להתירו שטורח העומר יתר שהרי צריך לקצרו וליבשו באביב של קלי ולצברו עד שיזוב לחותו ולטחנו בריחים ולנפותו בשלש עשרה נפה ואי אפשר עם כל זה שיהא קרב בחצות. **[מאירי]**

עין משפט נר מצוה

ה א מיי' פ"ב מהל' שופר הל' ט ופ"י מהל' שמטה ויובל הל' יב:
ו ב מיי' פ"י מהל' שמטה הלכה י:
ז ג מיי' שם הל' יא:
ח ד מיי' פ"ב מהל' שופר הל' ו טוש"ע ס"ת סי' תקפט סעיף ג:
ט ה מיי' פי"ב מהל' ע"ז הל' ג טוש"ע ס"ת סי' לח סעיף ג ופ' תקפט סעיף ג:
י ו מיי' פ"י מהל' שמיטין הל' יא:
יא ז מיי' שם הל' יב ופ"ב מהל' שופר הלכה ט:
יב ח מיי' פ"י מהל' שמיטין הל' יב:
יג ט מיי' פ"ב מהל' שופר הל' ט:
יד י מיי' פ"ו מהלכות לולב הלכה יג וטו סמג עשין מד טוש"ע ס"ת סימן תרנח סעיף ו:
טו ב מיי' פ"י מהלכות מלכות הל' ב סמג לאוין קמב טוש"ע י"ד סי' לג סעיף ו:
טז ל מיי' שם:

רבינו חננאל

ועוד זאת היתה ירושלי' יתירה על יבנה כו'. איכא דמתני הכי ביוה"כ תעבירו שופר מלמד שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע. אמר רב הונא ועם ב"ד בזמן בית דין בלבד. **מותיב רבא תקיעות יובל ור"ה** דוחין את השבת בגבולין איש וביתו ותריצנא בגבולין איש בביתו. ואמרינן איש בביתו דוקא ואפי' שלא בזמן ב"ד ודחינן לא לעולם איש וביתו ובזמן ב"ד. אבל שלא בזמן ב"ד לא. **מותיב רב ששת שוה היובל לר"ה** לתקיע' ולברכות אלא שביובל היו תוקעין בין בב"ד שקידשו את החדש כו' עד אלא לאו הכי קאמר הא קמ"ל דאילו ביובל תוקעין היו בין בזמן ב"ד ובין שלא בזמן ב"ד קשיא לרב הונא. ודחינן לא ה"ק ביובל היו תוקעין בין בפני ב"ד בין שלא בפני ב"ד. ובר"ה לא היו תוקעין אלא בפני ב"ד. ולעולם זה וזה בזמן ב"ד: **איתמר משמיה דר' לעולם אין תוקעין אלא בזמן שב"ד יושבין.** בעי ר' זירא ננערו ב"ד לעמוד ונזדמן דבר לעיין בו וחזרו ונתישבו והאריכו בישיבה מאי תוקעין אי לא. ב"ד יושבין בעינן והא איכא. או דילמא זמן ב"ד בעינן וכבר עבר ועלתה בתיקו. ועוד זאת היתה ירושלים כו': ת"ר **רואה פרט ליושבת בנחל.** כלומר הנחל מקום נמוך ואינה נראית מן הכרך. שומעת פרט ליושבת בראש ההר שאע"פ שנראית אינה שומעת. קרובה פרט ליושבת חוץ לתחום. ויכולה לבא פרט דפסיק ליה נהרא שאע"פ שהיא קרובה אינה יכולה לבוא: **ירושלמי** והוא שיהו כל הדרכים האלו בה. רואה

וְתַקָּנָה נוֹסֶפֶת תִּיקֵּן רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי[מג], **שֶׁיְּהֵא יוֹם הַנָּף** - יוֹם הַנֶּפֶת הָעֹמֶר, ט״ז בְּנִיסָן[מג], **כּוּלּוֹ אָסוּר** בַּאֲכִילַת תְּבוּאָה חֲדָשָׁה[מד], אַף שֶׁבִּזְמַן הַזֶּה שֶׁאֵין הָעֹמֶר קָרֵב מוּתָּר מִן הַתּוֹרָה לֶאֱכוֹל מִן הַ׳חָדָשׁ׳ בְּבוֹקְרוֹ שֶׁל יוֹם שִׁשָּׁה עָשָׂר בְּנִיסָן[מה].

★

גמרא

הַגְּמָרָא מְבָאֶרֶת אֶת הַמָּקוֹר לָכֶךְ שֶׁעוֹשִׂים ׳זֵכֶר לְמִקְדָּשׁ׳:

וּמְנָלַן דְּעָבְדִינַן - וּמִנַּיִן לוֹמְדִים שֶׁצָּרִיךְ לַעֲשׂוֹת **זֵכֶר לַמִּקְדָּשׁ**[מו]. יֵשׁ לִלְמוֹד זֹאת **מִדְּאָמַר קְרָא** - מִדִּבְרֵי הַכָּתוּב (יִרְמְיָה ל יז) ׳**כִּי אַעֲלֶה אֲרוּכָה לָךְ וּמִמַּכּוֹתַיִךְ אֶרְפָּאֵךְ נְאֻם ה׳, כִּי נִדָּחָה קָרְאוּ לָךְ, צִיּוֹן הִיא דּוֹרֵשׁ אֵין לָהּ׳[מז], שֶׁמֵּאַחַר וְנִקֵּט הַכָּתוּב בִּלְשׁוֹן ׳דּוֹרֵשׁ אֵין לָהּ׳, **מִכְּלָל דְּבָעֵיָא דְּרִישָׁה** - יֵשׁ לִלְמוֹד מִכָּךְ שֶׁאֵכֶן צָרִיךְ לִדְרוֹשׁ אֶת צִיּוֹן וְלַעֲשׂוֹת לָהּ זִיכָּרוֹן[מח].

★

שנינו בְּמִשְׁנָה (אוצר החכמה), **וְשֶׁיְּהֵא יוֹם הַנָּף כּוּלּוֹ אָסוּר.**

הַגְּמָרָא מְבָאֶרֶת אֶת טַעַם הַתַּקָּנָה:

מִבְּרֵרַת הַגְּמָרָא, **מַאי טַעְמָא** - מַה הוּא טַעְמוֹ שֶׁל רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי, שֶׁאָסַר אֶת יוֹם שִׁשָּׁה עָשָׂר בְּנִיסָן בַּאֲכִילַת ׳חָדָשׁ׳, אַף שֶׁמִּן הַתּוֹרָה מוּתָּר לֶאֱכוֹל מִן הַבּוֹקֶר. מְבָאֶרֶת הַגְּמָרָא, מְצִפִּים אָנוּ לָכֶךְ **שְׁמְהֲרָה יִבָּנֶה בֵּית הַמִּקְדָּשׁ**, וְאָז יִהְא אָסוּר מִן הַתּוֹרָה לֶאֱכוֹל הַתְּבוּאָה הַחֲדָשָׁה עַד הַבָּאַת הָעֹמֶר[מט], וְחָשַׁשׁ רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי שֶׁאִם יוֹרְגְלוּ הָאֲנָשִׁים בִּזְמַן הַחוּרְבָּן לֶאֱכוֹל מִן הַ׳חָדָשׁ׳ בְּשִׁשָּׁה עָשָׂר בְּנִיסָן בַּבּוֹקֶר, יַמְשִׁיכוּ לְנַהֵג כֵּן אַף לְכִשִּׁיבְנֶה הַמִּקְדָּשׁ, **וְיֹאמְרוּ, אֶשְׁתָּקַד** - בִּשְׁנַת שְׁעָבְרָה[נ], **מִי** [-הָאֵם] **לֹא אָכַלְנוּ** מִן הַתְּבוּאָה הַחֲדָשָׁה **בְּהֵאִיר מִזְרָח** - כְּשֶׁהֵאִיר הַבּוֹקֶר, דְּהַיְינוּ בְּנֵץ הַחַמָּה[נא], **עַכְשָׁיו נַמִּי נֵיכוֹל** - אַף עַתָּה נֹאכַל בְּשָׁעָה זוֹ, **וְלֹא יָדְעִי** - וְלֹא יֵדְעוּ שֵׁשׁ חִילּוּק בֵּין הַשָּׁנִים, **דְּאֶשְׁתָּקַד** - שֶׁכֵּן בִּשְׁנַת שְׁעָבְרָה הָיָה הַמִּקְדָּשׁ חָרֵב, **וְלֹא הֲוָה** [-הָיָה] **עוֹמֶר** לְהָבִיא עַל הַמִּזְבֵּחַ, וְאָז אָכֵן **הֵאִיר מִזְרָח הִתִּיר** - אוֹר הַבּוֹקֶר הִתִּיר אֶת אֲכִילַת הַתְּבוּאָה הַחֲדָשָׁה, אֲבָל **הַשְׁתָּא** - בִּשְׁנָה זוֹ, שֶׁהַמִּקְדָּשׁ בָּנוּי, **דְּאִיכָּא** [-שֵׁשׁ] **עוֹמֶר**, אֲזַי הָעוֹמֶר הוּא הַמַּתִּיר אֶת אֲכִילַת הַתְּבוּאָה הַחֲדָשָׁה, וְאָסוּר לֶאֱכוֹל מִמֶּנָּה קוֹדֶם הַבָּאָתוֹ. וְכֵדֵי שֶׁלֹּא יָבוֹאוּ לִידֵי תַּקָּלָה זוֹ, אָסַר רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי בִּזְמַן הֶחוּרְבָּן אֶת אֲכִילַת הַתְּבוּאָה הַחֲדָשָׁה עַד סוֹף יוֹם שִׁשָּׁה עָשָׂר בְּנִיסָן.

שְׁבָּהּ הַגְּמָרָא וּמְבֹרֶרֶת, **דְּמִיבְּנֵי אֵימַת** - אֵימָתַי יִבָּנֶה בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, בְּאֹפֶן שֶׁיִּהְיֶה מָקוֹם לְחוּשׁ שֶׁיֹּאכְלוּ מִן הַתְּבוּאָה הַחֲדָשָׁה בִּזְמַן אִיסּוּרָהּ, **אִילֵימָא דְּאִיבְּנֵי בְּשִׁיתְסַר** - אִם נֹאמַר שֶׁהַחֲשַׁשׁ הוּא בְּאֹפֶן שֶׁיִּבָּנֶה בֵּית הַמִּקְדָּשׁ בְּיוֹם שִׁשָּׁה עָשָׂר בְּנִיסָן, אֵין הַדָּבָר כֵּן, שֶׁהֲרֵי מֵאָחֳרֵי וְלֹא הָיָה הַמִּזְבֵּחַ בָּנוּי בִּתְחִלַּת הַיּוֹם נִמְצָא שֶׁהֵאִיר מִזְרָח הִתִּיר אֶת אֲכִילַת הַתְּבוּאָה הַחֲדָשָׁה, וּבְהֵיתֵר אָכְלוּ מִמֶּנָּה. **אֶלָּא** נֹאמַר שֶׁחָשַׁשׁ הַתַּקָּלָה הוּא בְּאֹפֶן **דְּאִיבְּנֵי בַּחֲמִיסַר** - שֶׁיִּבָּנֶה בֵּית הַמִּקְדָּשׁ בַּחֲמִשָּׁה עָשָׂר בְּנִיסָן, אוֹ קוֹדֶם לְכֵן[נב], שֶׁאָז אָכֵן יֵאָסֵר לֶאֱכוֹל מִן הַתְּבוּאָה הַחֲדָשָׁה עַד הַקְּרֵבַת הָעֹמֶר, וְלִפְיכָךְ אָסַר רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי לֶאֱכוֹל בִּזְמַן הַזֶּה מִן הַ׳חָדָשׁ׳ בְּכָל יוֹם שִׁשָּׁה עָשָׂר, כְּדֵי שֶׁלֹּא יָבוֹאוּ אַזּ לִידֵי תַּקָּלָה, אִם כֵּן, לֹא הָיָה לוֹ לֶאֱסוֹר אֶת כָּל הַיּוֹם, אֶלָּא **מֻחָצוֹת הַיּוֹם וּלְהַלָּן לְשִׁתְרֵי** - הָיָה לוֹ לְהַתִּיר לֶאֱכוֹל בִּזְמַן הַזֶּה מִן הַחֵצִי מֵחֲצוֹת יוֹם שִׁשָּׁה עָשָׂר וְהָלְאָה, שֶׁאַף לְכְשִׁיבָּנֶה הַבַּיִת יְהֵא מוּתָּר לֶאֱכוֹל מִן הַתְּבוּאָה הַחֲדָשָׁה לְאַחַר חֲצוֹת הַיּוֹם, **דְּהָא תְּנַן** - שֶׁהֲרֵי שָׁנִינוּ בְּמַסֶּכֶת מְנָחוֹת (סח.), שֶׁבִּזְמַן הַמִּקְדָּשׁ הָיוּ דִּירֵי הַמְּקוֹמוֹת **הָרְחוֹקִין** מִירוּשָׁלַיִם, שֶׁאֵינָם יוֹדְעִים אֵימָתַי קָרֵב הָעֹמֶר, **מוּתָּרִין** לֶאֱכוֹל מִן הַתְּבוּאָה הַחֲדָשָׁה **מֻחָצוֹת הַיּוֹם וּלְהַלָּן**, **לְפִי** שֶׁהֵם יוֹדְעִים[נג] **שֶׁאֵין בֵּית דִּין מִתְעַצְּלִים בּוֹ** - בְּהַקְרֵבַת הָעֹמֶר, וְלָעוֹלָם הָיוּ מְקָרִיבִים אוֹתוֹ קוֹדֶם חֲצוֹת הַיּוֹם, וּמִדּוּעַ אִם כֵּן הוֹצְרַךְ רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי לֶאֱסוֹר אֶת יוֹם שִׁשָּׁה עָשָׂר כּוּלּוֹ, הֲרֵי דֵּי הָיָה בְּכָךְ שֶׁיֵּאָסֵר עַד חֲצוֹת הַיּוֹם.

מִתַּרְצַת הַגְּמָרָא, **לָא נִצְרְכָא** - לֹא הוֹצְרַךְ רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי לֶאֱסוֹר אֶת יוֹם שִׁשָּׁה עָשָׂר כּוּלּוֹ בְּאֲכִילַת ׳חָדָשׁ׳, אֶלָּא מִשּׁוּם שֵׁשׁ לְחוּשׁ **דְּאִיבְּנֵי בַּחֲמִיסַר** - שֶׁיִּבָּנֶה בֵּית הַמִּקְדָּשׁ בְּיוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בְּנִיסָן **סָמוּךְ לְשִׁקִיעַת הַחַמָּה**[נד], **אִי נַמִּי דְּאִיבְּנֵי בְּלֵילְיָא** - אוֹ שֶׁיִּבָּנֶה בְּלֵיל שִׁשָּׁה

אַף בְּמְדִינָה אֵין כָּאן ׳הוֹסָפָה׳, וְיֵתֵכֶן שֶׁגַּם בִּזְמַן הַמִּקְדָּשׁ הַנּוֹטֵל לוּלָב כָּל שִׁבְעָה בְּמְדִינָה אֵינוֹ עוֹבֵר מִשּׁוּם ׳בַּל תּוֹסִיף׳. שִׁפְתֵי אֱמֶת (ד״ה הַמְקוֹן).

כָּתַב הָרַמְב״ם (נוֹסַח פ״ז הט״ו) ׳וְתַקָּנָה זוֹ, עִם כָּל הַתַּקָּנוֹת שֶׁהִתְקִין רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי מִשֶּׁחָרַב בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, כְּשֶׁיִּבָּנֶה בֵּית הַמִּקְדָּשׁ יַחְזְרוּ הַדְּבָרִים לְיוֹשְׁנָן׳.

מב. תַּקָּנוֹת הָרְבֵּה תִּיקֵּן [רְאֵה מִשְׁנִיּוֹת לְהַלָּן], אֶלָּא שִׁשְּׁתֵּי תַּקָּנוֹת אֵלּוּ תִּיקֵּן יְחִידִי, וְלִפְיכָךְ נִשְׁנוּ כְּאַחַת. תּוֹסְפוֹת (סוכה מג. ד״ה ושיהא).

מג. יוֹם הַבָּאַת הָעֹמֶר הָיָה נִקְרָא ׳יוֹם הַנָּף׳ [אַף שֶׁנַּעֲשׂוּ בּוֹ עֲבוֹדוֹת נוֹסָפוֹת], עַל פִּי לְשׁוֹן הַכָּתוּב (וַיִּקְרָא כג יב) ׳בְּיוֹם הֲנִיפְכֶם אֶת הָעֹמֶר׳. מֵאִירֵי (סוכה מג. ד״ה ושיהא).

׳כָּל תְּנוּפָה מוֹלִיךְ וּמֵבִיא מַעֲלֶה וּמוֹרִיד, מוֹלִיךְ וּמֵבִיא לְעִצּוּר רוּחוֹת רָעוֹת, מַעֲלֶה וּמוֹרִיד לְעִצּוּר טְלָלִים רָעִים׳. רש״י (וַיִּקְרָא כג יא).

מד. ׳תְּבוּאָה חֲדָשָׁה׳ [הַנִּקְרֵאת ׳חָדָשׁ׳] הַיְינוּ תְּבוּאָה שֶׁהִשְׁרִישָׁה לְאַחַר שִׁשָּׁה עָשָׂר בְּאִיָּר שֶׁל הַשָּׁנָה הַקּוֹדֶמֶת, וְאָסוּרָה בַּאֲכִילָה מִן הַתּוֹרָה, כְּמַאֲמַר הַכָּתוּב (וַיִּקְרָא כג יד) ׳וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה, עַד הֲבִיאֲכֶם אֶת קָרְבַּן אֱלֹהֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם׳ [וְכֵמוֹ כֵן אֲסוּרָה בְּקְצִירָה, מֵאָחֳרֵי וְנֶאֱמַר בְּעוֹמֶר ׳רֵאשִׁית קְצִירְכֶם׳]. וּבְיוֹם שִׁשָּׁה עָשָׂר בְּנִיסָן הָיוּ מְבִיאִים בְּמִקְדָּשׁ מֵהַתְּבוּאָה הַחֲדָשָׁה אֶת מִנְחַת הָעֹמֶר [עֲשִׂירִית הָאֵיפָה קֶמַח שְׁעוֹרִים, וְעִמָּהּ כֶּבֶשׂ לָעוֹלָה] וּמַקְטִירִים מִמֶּנָּה עַל גַּבֵּי הַמִּזְבֵּחַ, וְהִיא הָיְתָה מַתִּירָה אֶת אֲכִילַת הַתְּבוּאָה הַחֲדָשָׁה [וְרְאֵה בְּמ״ב (סי׳ תפט ס״ק מה), שֵׁשׁ לְדַיֵּיק מֵהַכָּתוּב ׳בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם׳ שֶׁאֲפִילּוּ בְּחוּץ לָאָרֶץ נוֹהֲגִים אִיסּוּר חָדָשׁ. אֲמָנָם כָּתַב שֵׁשׁ מְקִילִים בְּדָבָר].

מה. הַגְּמָרָא בְּמַסֶּכֶת מְנָחוֹת (סח.) מְבִיאָה אֶת דִּבְרֵי רַב וּשְׁמוּאֵל, הַמְקַשִּׁים סְתִירָה בְּפָסוּק לְעִנְיַן הֵיתֵר אֲכִילָה מִן הַתְּבוּאָה הַחֲדָשָׁה. שֶׁכֵּן מִתְּחִלָּה נֶאֱמַר (וַיִּקְרָא כג יד) ׳וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה׳, וּמִשְׁמַע מִכָּךְ שֶׁאֲכִילַת הַתְּבוּאָה הַחֲדָשָׁה נֶאֱסְרָה עַד תְּחִלַּת יוֹם שִׁשָּׁה עָשָׂר בְּנִיסָן [לְפִי שֶׁהֵם סוֹבְרִים שֶׁתִּיבַת ׳עַד׳ מַשְׁמָעוּתָהּ עַד תְּחִלַּת הַיּוֹם וְלֹא עַד סוֹפוֹ], וְאִילּוּ בְּהֶמְשֵׁךְ הַפָּסוּק נֶאֱמַר ׳עַד הֲבִיאֲכֶם אֶת קָרְבַּן אֱלֹהֵיכֶם׳, וּמִשְׁמַע מִכָּךְ שֶׁהֵיתֵר הָאֲכִילָה תָּלוּי בְּהַבָּאַת קָרְבַּן הָעֹמֶר. וּמְיֻשָּׁבִים, שֶׁתְּחִלַּת הַמִּקְרָא נֶאֱמַר עַל הַזְּמַן שֶׁאֵין בֵּית הַמִּקְדָּשׁ קַיָּם, שֶׁאָז הֵיתֵר הָאֲכִילָה תָּלוּי בְּיוֹם שִׁשָּׁה עָשָׂר, וְאִילּוּ הַמִּשְׁכּוֹ נֶאֱמַר עַל הַזְּמַן שֶׁבֵּית הַמִּקְדָּשׁ קַיָּם, שֶׁאָז הֵיתֵר תָּלוּי בְּהַבָּאַת הַקָּרְבָּן בְּפוֹעַל [וְרְאֵה שָׁם עוֹד, שֶׁרַבִּי יוֹחָנָן וְרִישׁ לָקִישׁ חוֹלְקִים בָּזֶה, וְסוֹבְרִים שֶׁאַף בִּזְמַן שֶׁהַמִּקְדָּשׁ עֶצֶם הַיּוֹם מֵתִּיר בַּאֲכִילָה, וְלֹא נֶאֱמַר ׳עַד הֲבִיאֲכֶם׳ אֶלָּא לְלַמְּדֵנוּ שֶׁיֵּשׁ מְצוָה לְהַמְתִּין עַד הַקְּרֵבַת הָעֹמֶר].

מו. בִּשְׁפַת אֱמֶת (ד״ה המקון) תָּמַהּ, מִדּוּעַ צָרִיךְ לִלְמוֹד מִפָּסוּק שֶׁיֵּשׁ לַעֲשׂוֹת זֵכֶר לְמִקְדָּשׁ, הֲרֵי דָּבָר זֶה פָּשׁוּט מִסְּבָרָא. וְתֵירֵץ, שֶׁאֵכֶן לֹא הוֹצְרַךְ מִקְרָא זֶה אֶלָּא כָּאן, מֵאַחַר וּבְתַקָּנַת רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי לְבַטֵּל לוּלָב כָּל שִׁבְעָה יֵשׁ חֵשֶׁשׁ שֶׁל ׳בַּל תּוֹסִיף׳, שֶׁהֲרֵי מִן הַתּוֹרָה אֵין נוֹטְלִים בַּגְּבוּלִין אֶלָּא יוֹם אֶחָד, וְעַל כֵּן הוֹצְרַךְ לְלַמֵּד זֹאת מִפָּסוּק [וְרְאֵה עוֹד בְּהַעֲרָה לְעִיל בַּמִּשְׁנָה].

מז. כְּלוֹמַר, הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא מְנַחֵם אֶת צִיּוֹן, שֶׁעָתִיד הוּא לְהַעֲלוֹת לָהּ אֲרוּכָה וּמַרְפֵּא כְּבַתְּחִלָּה, וְאַף עַל פִּי שֶׁהָאֻמּוֹת קוֹרְאִים לָהּ ׳נִדָּחָה׳, וְאוֹמְרִים שֶׁאֵין מִי שֶׁדּוֹרֵשׁ בִּשְׁלוֹמָהּ, אֵין הַדָּבָר כֵּן, אֶלָּא הוּא יִקַּבֵּץ נִדָּחֶיהָ. עַל פִּי מִצּוֹדַת דָּוִד (יִרְמְיָה ל יז).

מח. בִּמְקָרָא זֶה נִרְמְזוּ שְׁתֵּי הַתַּקָּנוֹת שֶׁתִּיקֵּן רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי, בִּתְחִלַּת הַמִּקְרָא ׳כִּי אַעֲלֶה אֲרוּכָה לָךְ וּמִמַּכּוֹתַיִךְ אֶרְפָּאֵךְ׳, שֶׁהִיא נְבוּאָה עַל הָעָתִיד, נִרְמְזָה הַתַּקָּנָה שֶׁיְּהֵא יוֹם הַנָּף כּוּלּוֹ אָסוּר׳, שֶׁנִּתְקַנָּה כְּנֶגֶד הָעָתִיד [מִטַּעַם ׳מְהֵרָה יִבָּנֶה הַמִּקְדָּשׁ׳, כְּמְבוֹאָר בַּגְּמָרָא בְּסָמוּךְ], וְאִילּוּ בְּסוֹף הַפָּסוּק ׳צִיּוֹן הִיא דּוֹרֵשׁ אֵין לָהּ׳, הַמַּתְאִים אֶת הָעָבָר, נִרְמְזָה הַתַּקָּנָה לְבַטֵּל לוּלָב בְּכָל שִׁבְעָה, שֶׁנִּתְקַנָּה עַל הָעָבָר, זְכֹר לְמִקְדָּשׁ. עֲרוּךְ לְנֵר (ד״ה מכלל).

מט. שֶׁכֵּן בִּזְמַן הַמִּקְדָּשׁ תְּלוּי הַיֶּתֶר הָאֲכִילָה בְּהַבָּאַת הָעֹמֶר, כְּמַאֲמַר הַכָּתוּב ׳עַד הֲבִיאֲכֶם׳. רְאֵה הֶעָרָה לְעִיל.

כָּתַב הַיַּעַבֵּ״ץ (ד״ה מהרה), שֶׁאֵין לִלְמוֹד מִכָּאן שֶׁהַמִּצְוֹת נוֹהֲגוֹת אַף לֶעָתִיד לָבוֹא [וְרְאֵה בְּעִנְיָן זֶה בְּמַסֶּכֶת נְדָה (סו:)], שֶׁכֵּן הַנִּידּוֹן בָּזֶה הוּא רַק לְגַבֵּי הַזְּמַן שֶׁאַחַר תְּחִיַּת הַמֵּתִים, אֲבָל כָּאן עוֹסֶקֶת הַגְּמָרָא בִּבְנִין בֵּית הַמִּקְדָּשׁ שֶׁיִּהְא בִּימוֹת הַמָּשִׁיחַ, וְאַזּ בְּוַודַּאי שֶׁיִּהְיוּ הַמִּצְוֹת נוֹהֲגוֹת, כְּמַאֲמַר שְׁמוּאֵל (בְּרָכוֹת לד:) ׳אֵין בֵּין הָעוֹלָם הַזֶּה לִימוֹת הַמָּשִׁיחַ אֶלָּא שִׁעְבּוּד מַלְכִיּוֹת בִּלְבַד׳.

נ. ׳אֶשְׁתָּקַד׳ הוּא נוֹטָרִיקוֹן שֶׁל הַתֵּיבוֹת ׳שָׁנָה קַדְמִיתָא׳, דְּהַיְינוּ, שָׁנָה שֶׁעָבְרָה. עֲרוּךְ.

נא. רש״י בְּמַסֶּכֶת מְנָחוֹת (סח. ד״ה המיר).

נב. רש״י בְּמַסֶּכֶת סוּכָה (מג. ד״ה שלא).

נג. כֵּן הִיא גִּירְסַת הַמִּשְׁנָה שָׁם.

נד. בִּמַּסֶּכֶת סוּכָה (מג.) הַגִּירְסָא הִיא ׳אִי נַמִּי סָמוּךְ לְשִׁקִיעַת הַחַמָּה׳, וּפֵירֵשׁ רש״י שָׁם (ד״ה אי) שֶׁהַכַּוָּונָה הִיא לְשִׁקִיעַת הַחַמָּה שֶׁל יוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר [וְכֵן פֵּירֵשׁ כָּאן, וְרְאֵה בְּ׳בִּיאוּרֵי רש״י׳]. אֲמָנָם הַתּוֹסְפוֹת שָׁם (ד״ה אי) הֵבִיאוּ בְּשֵׁם ׳יֵשׁ מְפָרְשִׁים׳, שֶׁהַכַּוָּונָה הִיא בְּיוֹם אַרְבָּעָה עָשָׂר סָמוּךְ לְשִׁקִיעַת הַחַמָּה, דְּהַיְינוּ קוֹדֶם כְּנִיסַת הֶחָג, עַיֵּן שָׁם עוֹד. וְרְאֵה ׳הַגָּהוֹת וְצִיּוֹנִים׳, שֶׁמִּדִּבְרֵי הַתּוֹסְפוֹת שָׁם [וְכֵן מִדִּבְרֵי רש״י כָּאן] מוֹכַח שֶׁלֹּא גָּרְסוּ כָּאן בַּגְּמָרָא אֶת תֵּיבַת ׳בַּחֲמִיסַר׳ [אֶלָּא שֶׁרש״י פֵּירֵשׁ שֶׁהַכַּוָּונָה לְיוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר, וְהַתּוֹסְפוֹת פֵּירְשׁוּ שֶׁהַכַּוָּונָה לְאַרְבָּעָה עָשָׂר].

ועם בית דין. הוא לתקעינן: אלא דאילו בירושלים. תוקעין בשתא יחידים שאינן שלוחי ב"ד, והא מילתא מסרה ממתניתין ומינצי לן לתרוצה הכי: בין בזמן בית דין. עד שם שעות שהיו בית דין יושבין: בין שלא בזמן בית דין. שהלכו לנתיהן: איכא דמתני לה וכו'. מאי

ועם בית דין מאי ועם ב"ד [א]בפני בית דין לאפוקי שלא בפני בית דין דלא מתיב רבא ועוד זאת התורה ירושלים יתירה על יבנה וכו' מאי ועוד זאת אילימא כדקתני זאת מיבעי ליה אלא דבירושלים תוקעין יחידין וביבנה אין תוקעין יחידין וביבנה אין תוקעין יחידין והא כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר כי מסיים שליחא דציבורא תקיעה ביבנה לא שמע אינש קל אוניה [ב] מקל תקועיא [דיחידאי] אלא לאו דבירושלים תוקעין בין בזמן ב"ד ובין שלא בזמן ב"ד וביבנה בזמן ב"ד אין שלא בזמן ב"ד לא היא בזמן ב"ד מיהא תוקעין ואפילו שלא בפני ב"ד לא דאילו בירושלים תוקעין בין בפני ב"ד בין שלא בפני בית דין וביבנה בפני ב"ד אין שלא בפני ב"ד לא. איכא דמתני להא דרב הונא אהא דכתיב [ג] [א]ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם מלמד [ב]שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע אמר רב הונא ועם בית דין מאי ועם ב"ד [ג]בזמן ב"ד לאפוקי שלא בזמן בית דין דלא. מתיב רבא תקיעת [א] ראש השנה ויובל דוחה את השבת בגבולין איש וביתו מאי איש וביתו אילימא איש ואשתו [ד]איתתא מי מיחייבא והא מצות עשה שהזמן גרמא היא [ה] [ה]וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות אלא לאו איש בביתו ואפילו שלא בזמן ב"ד לא לעולם בזמן ב"ד. מתיב רב ששת [ו] [ו]שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות אלא שביובל תוקעין בין בב"ד שקידשו בו את החדש ובין בב"ד שלא קידשו בו את החדש וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע [ז]ובר"ה לא היו תוקעין אלא בב"ד שקידשו בו את החדש [ח]ואין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע מאי אין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע אילימא דביובל תוקעין יחידין ובראש השנה אין תוקעין יחידין והא כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר כי הוה מסיים שליחא דציבורא תקיעתא ביבנה לא שמע אינש קל אוניה מקל תקועיא [דיחידאי] אלא לאו [דאילו] ביובל תוקעין בין בזמן ב"ד בין שלא בזמן ב"ד ובר"ה בזמן ב"ד אין שלא בזמן ב"ד לא קתני מיהת ביובל בין בזמן ב"ד בין שלא בזמן ב"ד לא לעולם בזמן בית דין [ג] והכי קתני ביובל בזמן ב"ד תוקעין בין בפני בית דין בין שלא בפני ב"ד בר"ה תוקעין בזמן ב"ד ובפני ב"ד איתמר נמי א"ר חייא בר גמדא א"ר יוסי בן שאול אמר רבי אין תוקעין אלא כל זמן שבית דין יושבין בעי ר' זירא ננערו לעמוד ולא עמדו מהו ב"ד יושבין בעינן [ט] והא איכא או דלמא זמן ב"ד בעינן וליכא תיקו: ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה וכו': רואה פרט ליושבת בנחל שומעת פרט ליושבת בראש ההר קרובה פרט ליושבת חוץ לתחום ויכולה לבוא פרט למפסיק לה נהרא: **מתני'** [ג] [י]בראשונה היה הלולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש [י] [כ]ושיהא יום הנף כולו אסור: **גמ'** [ה] ומנלן דעבדינן זכר למקדש דאמר קרא [ב] כי אעלה ארוכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה' כי נדחה קראו לך ציון היא דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה: ושיהא יום הנף כולו אסור: מ"ט מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח עכשיו נמי ניכול ולא ידעי דאשתקד לא הוה עומר האיר מזרח התיר השתא דאיכא עומר עומר מתיר דמיבני אימת אילימא דאיבני בשיתסר הרי האיר מזרח התיר אלא דאיבני בחמיסר מחצות היום ולהלן לשתרי דהא תנן [ט] [ל]הרחוקין מותרין מחצות היום ולהלן לפי [ז] שאין ב"ד מתעצלים בו לא נצרכא דאיבני בחמיסר [מ] סמוך לשקיעת החמה אי נמי דאיבני בליליא. (אמר) רב נחמן בר יצחק [נ] רבן יוחנן בן זכאי בשיטת

וביבנה בפני בית דין אין שלא בפני ב"ד לא. והא דלא שמע מינייש קל חוניה מקל תקיעה דיחידאי היינו שהיו נתין לתקוע בפני בית דין [ד] שלא שמעו תקיעת בית דין לחותן שיצאו חסור להם לחזור ולתקוע לים חיסור שנות נדבר לתקוע בחנס בשבת:

לא לעולם בזמן בית דין. תימה למכל מקום קשיא לגיסנא דרב הונא דלא אמר אלא בפני בית דין והכא קתני לים בניתו וי"ל שיפרש דהא דקתני בגבולין לים בניתו אינהל אינהל קתי ולא מרחם השנה ומיהו אי גרים בגבולין בלא וי"ו ולא גרסינן ובגבולין לא יתכן לומר כן ושמא יפרש דהאי בגבולין חיירי בירושלים דוקא ומיהו מבכל מרנכם (ויקרא כה) בכל מקום שבמרץ ישרחל חיירי:

אין תוקעין אלא בזמן שב"ד יושבין. פי' בקונטרס ניונל ונרחה שחף בר"ה אתא לאשמועינן דאפי' בפני ב"ד אין תוקעין אלא כל זמן שיושבין:

ומתקלקלו

מסורת הש"ס עם הוספות

ד) [קידושין כט. ומ"ק], ה) [ר"ה ל.], ו) [ר"ה כח.], ז) לעיל דף כו: [ומ"ק], ח) סוכה מא., ט) [סוכה מא. ע"ש], י) עירובין לב. מנחות סח., יא) עי' שבת י., יב) תו"כ אמור פ"פ טז והובא ברש"י סוכה דף מא., יג) ויקרא כג יד.

הגהות הב"ח

(א) רש"י ד"ה לא לריכה כו' מוסף נשמע יבנה סמוך לשקיעת החמה:

הגהות הגר"א

[א] גמ' תקיעת יובל דוחה כו'. כל"ל:

תורה אור השלם

א) וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם:
[ויקרא כה, ט]

ב) כִּי אַעֲלֶה אַרֻכָה לָךְ וּמִמַּכּוֹתַיִךְ אֶרְפָּאֵךְ נְאֻם יְיָ כִּי נִדָּחָה קָרְאוּ לָךְ צִיּוֹן הִיא דֹּרֵשׁ אֵין לָהּ:
[ירמיה ל, יז]

הגהות וציונים

ה] בכת"י **באודניה**: ז] תיבת "דכתיב" ליתא בכת"י ובבעל המאור: ח] מכאן עד "איתמר" ליתא בכת"י, וכ"מ ברש"י: ט] בכת"י נוסף שיודעין, וכ"ה בעירובין ובמנחות: י] [בפרש"י דהכא ובתוס' סוכה דף מא ע"א ד"ה אי נמי מוכח דלא היה גרסתם "בחמיסר" (גליון): יא] [צ"ל **אמר** רבן] (גליון): יב] כת"י אלא **בב"ד של סנהדרי גדולה** וכו': יג] בס"א **אלעזר**, וכ"ה במשנה שלפנינו, ועי' בילקו"מ על המשנה: יד] כאן צ"ל הפסק הנקודה, ומפרש "דחמיסר" והוא סוף הדיבור (דפו"ר), ומתחיל הדיבור **א"נ דאיבני בלילה** (ועפי"ז מובנת הגהת הגליון לעיל אות ה): יה] כת"י **והבאתו** (כלשון הפסוק בפר' אמור): יו] רש"י בסוכה מא ס"א מפרש שנאמר מקדש ה' כוננו ידיך, ותוס' שבועות טו ע"ב ד"ה אין, הביאו זה מתנחומא, ועי' מכילתא על הפסוק הנ"ל: יז] יש להוסיף **אותן** (באה"מ) וכ"נ גם מתוס' הרא"ש:

משנת ראשונים

בראשונה היה הלולב ניטל במקדש שבעה. דכתיב ולקחתם לכם עד ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. דהיינו שישמחו שבעה ימים לפני ה' שזהו בבית המקדש בלולב ושאר מינין האמורין בראש הפסוק.

[הריטב"א, סוכה מא.]

כי נדחה קראו לך. אומות העולם, ואמרו כי ציון היא עיר שאין לה דורש להשיבה לישראל. **[רד"ק, ירמיהו ל יז]** **דרש אין לה מכלל דבעיא דרישה.** על כן אומרים ובא לציון בכל יום, כמו שאמר במדרש אבכי"ר בסוף כל דרשה דברי נחמות, וסופן אמן במהרה כן יהי רצון. וכן בילמדינו בסוף כל דרשה דברי נחמות, על כן בסוף כל תפילה אנו מתחננים ובא לציון גואל. **[פירושי סידור התפילה לרוקח]** **הרחוקין מותרין מחצות היום ולהלן.** ולכן צריכין אנשים שישמרו חצות יום ירושלים לא חצות אותן המקומות. לפי שאפשר שיהיה מוקדם. או מאוחר וזה ידוע מחכמת ארך הארצות. וכמו שהוא מפורסם אצל בעלי התכונה. ע"כ. **[פיהמ"ש להרמב"ם, מנחות י, ה]** **דאיבני בחמיסר סמוך לשקיעת החמה.** שמ"מ בהאיר פני המזרח של שיתסר כבר היה שם מקדש וצריך היתר מצד הקרבת העומר ומחצות ולמעלה לא היה יכול להתירו שטורח העומר יתר שהרי צריך לקצרו וליבשו באביב של קלי ולצברו עד שיזוב לחותו ולטחנו בריחים ולנפותו בשלש עשרה נפה ואי אפשר עם כל זה שיהא קרב בחצות. **[מאירי]**

ואינה שומעת כגון ירושלים מלמעלן והעיר מלמטן שומעת ואינה רואה ההר מפסיק. רואה ושומעת וקרובה ואינה יכולה לבוא הנחל מפסיק: **[מתני']** **בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד משחרב הבית התקין ריב"ז שיהא ניטל הלולב במדינה זכר למקדש** שנא' כי נדחה קראו לך ציון היא דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה: **ושיהא יום הנף כולו אסור** פי' שיהא יום הנפת העומר והוא יום ט"ז בניסן אסור לאכול מן החדש כדכתיב ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה וגו' ותנן העומר היה מתיר במדינה ושתי הלחם במקדש. ובזמן שהיה בהמ"ק קיים היו יוצאין לילי יום ט"ז בניסן והיו קוצרין ומביאין ומקריבין העומר והיו הקרובים מירושלי' מותרין לאכול החדש אחרי הקרבת העומר מיד והרחוקין היו מותרין מחצות היום ולהלן. **שדבר ברור הוא שאין ב"ד מתעצלין** ולא בא חצי היום אלא שודאי נקרב העומר ועכשיו שאין עומר אם יתירו להן החדש כשיאור מזרח חיישינן אם ישארו העם במנהגם ויבנה בית המקדש לילי י"ו בניסן או סמוך לשקיעת החמה יום ט"ו בניסן נתחייבו להקריב ולא יהי' סיפוק לצאת ולקצור בלילה. מפני שלא נבנה אלא בשעה דחוקה. וצריכין לצאת ולקצור ולהביא ביום ט"ז ולהכין ולהניף ולהקריב העומר אלא סמוך לשקיעת החמה. ומאחר שנבנה הבית אסורין כל ישראל לאכול חדש ואינן מותרין בו אלא אחרי הקרבת העומר. לפיכך התקין להן שיהא יום י"ו בניסן כולו

עין משפט נר מצוה

ה א מיי' פ"ב מהל' שופר הל' ט ופ"י מהל' שמטה ויובל הל' יב:
ו ב מיי' פ"י מהל' שמטה הלכה י:
ז ג מיי' שם הל' יא:
ח ד מיי' פ"ב מהל' שופר הל' ו טוש"ע ס"ת סי' תקפט סעיף ג:
ט ה מיי' פי"ב מהל' ע"ז הל' ג טוש"ע ס"ת סי' לח סעיף ג ופ' תקפט סעיף ג:
י ו מיי' פ"י מהל' שמיטין הל' יא:
יא ז מיי' שם הל' יב ופ"ב מהל' שופר הלכה ט:
יב ח מיי' פ"י מהל' שמיטין הל' יב:
יג ט מיי' פ"ב מהל' שופר הל' ט:
יד י מיי' פ"ו מהלכות לולב הלכה יג וטו סמג עשין מד טוש"ע ס"ח סימן תרנח סעיף ו:
טו ב מיי' פ"י מהלכות מלכות הל' ג סמג לאוין קמב טוש"ע י"ד סי' לג סעיף ו:
טז ל מיי' שם:

רבינו חננאל

ועוד זאת היתה ירושלי' יתירה על יבנה כו'. איכא דמתני הכי ביוה"כ תעבירו שופר בכל מלמד שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע. אמר רב הונא ועם ב"ד בזמן בית דין בלבד. **מותיב רבא תקיעות יובל ור"ה** דוחין את השבת בגבולין איש וביתו ותריצנא בגבולין איש בביתו. ואמרינן איש בביתו דוקא ואפי' שלא בזמן ב"ד ודחינן לא לעולם איש וביתו ובזמן ב"ד. אבל שלא בזמן ב"ד לא. **מותיב רב ששת שוה היובל לר"ה** לתקיע' ולברכות אלא שביובל היו תוקעין בין בב"ד שקידשו את החדש כו' עד אלא לאו הכי קאמר הא קמ"ל דאילו ביובל תוקעין היו בין בזמן ב"ד ובין שלא בזמן ב"ד קשיא לרב הונא. ודחינן לא ה"ק ביובל היו תוקעין בין בפני ב"ד בין שלא בפני ב"ד. ובר"ה לא היו תוקעין אלא בפני ב"ד. ולעולם זה וזה בזמן ב"ד: **איתמר משמיה דר' לעולם אין תוקעין אלא בזמן שב"ד יושבין.** בעי ר' זירא ננערו ב"ד לעמוד ונזדמן דבר לעיין בו וחזרו ונתישבו והאריכו בישיבה מאי תוקעין אי לא. ב"ד יושבין בעינן והא איכא. או דילמא זמן ב"ד בעינן וכבר עבר ועלתה בתיקו. ועוד זאת היתה ירושלים כו': ת"ר **רואה פרט ליושבת בנחל.** כלומר הנחל מקום נמוך ואינה נראית מן הכרך. שומעת פרט ליושבת בראש ההר שאע"פ שנראית אינה שומעת. קרובה פרט ליושבת חוץ לתחום. ויכולה לבא פרט דפסיק ליה נהרא שאע"פ שהיא קרובה אינה יכולה לבוא: **ירושלמי** והוא שיהו כל הדרכים האלו בה. רואה

עשר בניסן״ה, שבאופנים אלו יש לחוש שלא יהא סיפק ביד הכהנים להכין את העומר ולהביאו עד חצות יום ששה עשר, מחמת ריבוי המלאכה המוטלת עליהם״ו, אלא יקריבוהו אחר חצות היום, ובאותה השנה אכן ייאסר לאכול מן החדש אף לאחר חצות היום, ואם יורגלו האנשים במשך כל השנים לאכול מן התבואה החדשה לאחר חצות ינהגו כן אף באותה השנה, ויבואו לידי תקלה.

הגמרא מביאה שיטה נוספת בביאור תקנת רבן יוחנן בן זכאי: **(אָמַר) רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק [אָמַר], רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי** שאסר לאכול אחר החורבן מן התבואה החדשה בכל יום ששה עשר,

נה. **הקשה** רש״י (ד״ה מי), כיצד יתכן שיבנה המקדש בלילה, או בחמשה עשר בניסן שהוא יום טוב, והרי מבואר במסכת שבועות (מו:) שאין בונים את המקדש לא ביום טוב ולא בלילה. ותירץ, שדברים אלו אמורים רק לגבי מקדש הבנוי בידי אדם [כמקדש ראשון ושני], אבל המקדש העתיד ליבנות אינו נבנה בידי אדם אלא בידי שמים [׳בנוי ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים, שנאמר (שמות טו יז) מקדש ה׳ כוננו ידיך׳. רש״י במסכת סוכה (מג. ד״ה מי)], ולפיכך יתכן שיבנה אף ביום טוב או בלילה. ובמאירי (ד״ה יתבאר) כתב מחמת קושיא זו שאי אפשר להעמיד הסוגיא, אלא דברי יחיד היא, או שחששו שיטעו בית דין [מחמת חיבת הקודש. מאירי סוכה (שם ד״ה ומיהא)], ויסברו שמותר לבנות את המקדש ביום טוב או בלילה.

טירחה רבה יש בעשיית העומר, שהיו מייבשים אותו מתחילה ב׳אבוב של קלאים׳ [-כלי חרס שיש בו נקבים המשמש לקליית קטניות], וצוברים אותו בערימה כדי שיזובו מימיו, ולאחר מכן טוחנים אותו ב׳ריחים של גרוסות׳ [שאינן טוחנות דק, אלא מחלקות את גרעין החיטה לשני חלקים או ארבעה], ומנפים אותו בשלש עשרה נפה. רש״י (ד״ה מי, סוכה מג. ד״ה לח).

בערוך לנר (סוכה מג. נרמ״י ד״ה מי נמי) תמה, כיצד יתכן לומר שלא יוצרכו לבנות את בית המקדש העתיד, והרי בכל מקום נוקטת הגמרא בלשון ׳מהרה יבנה המקדש׳, ולא ׳מהרה יגלה המקדש׳, וכן הרבה כיוצא בזה. ועל כן פירש, שאמנם גם המקדש שלעתיד יבנה בידי אדם, אלא שירד לתוכו בית מקדש רוחני, כעין נשמה בתוך גוף. ועיין שם עוד (נמוס׳ ד״ה מי), מה שכתב ביישוב קושיית רש״י.

ועם בית דין. הוא לתקעינן: אלא דאילו בירושלים. תוקעין בשבת יחידים שאינן שלוחי ב"ד, והא מילתא מסרה ממתניתין ומינצי לן לתרוצה הכי: בין בזמן בית דין. עד שם שעות שהיו בית דין יושבין[ו]: בין שלא בזמן בית דין. שהלכו לנתיהן: איכא דמתני לה וכו'. מאי

ועם בית דין מאי ועם ב"ד [א]בפני בית דין לאפוקי שלא בפני בית דין דלא מתיב רבא ועוד זאת התורה ירושלים יתירה על יבנה וכו' מאי ועוד זאת אילימא כדקתני זאת מיבעי ליה אלא דבירושלים תוקעין יחידין וביבנה אין תוקעין יחידין וביבנה אין תוקעין יחידין והא כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר כי מסיים שליחא דציבורא תקיעה ביבנה לא שמע איניש קל אוניה[ח] מקל תקועיא [דיחידאי] אלא לאו דבירושלים תוקעין בין בזמן ב"ד ובין שלא בזמן ב"ד וביבנה בזמן ב"ד אין בזמן ב"ד בזמן ב"ד לא הא בזמן ב"ד מיהא תוקעין ואפילו שלא בפני ב"ד לא דאילו בירושלים תוקעין בין בפני ב"ד בין שלא בפני בית דין וביבנה בפני ב"ד אין שלא בפני ב"ד לא. איכא דמתני להא דרב הונא אהא דכתיב[ג] [א]ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם מלמד [ב]שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע אמר רב הונא ועם בית דין מאי ועם ב"ד [ג]בזמן ב"ד לאפוקי שלא בזמן בית דין דלא. מתיב רבא תקיעת [א]ראש השנה ויובל דוחה את השבת בגבולין איש וביתו מאי איש וביתו אילימא איש ואשתו [ד]איתתא מי מיחייבא והא מצות עשה שהזמן גרמא היא[ה] [ה]וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות אלא לאו איש בביתו ואפילו שלא בזמן ב"ד לא לעולם בזמן ב"ד. מתיב רב ששת [ו]שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות אלא שביובל תוקעין בין בב"ד שקידשו בו את החדש ובין בב"ד שלא קידשו בו את החדש וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע [ז]ובר"ה לא היו תוקעין אלא בב"ד שקידשו בו את החדש [ח]ואין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע מאי אין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע אילימא דביובל תוקעין יחידין ובראש השנה אין תוקעין יחידין והא כי אתא רב יצחק בר יוסף אמר כי הוה מסיים שליחא דציבורא תקיעתא ביבנה לא שמע איניש קל אוניה מקל תקועיא [דיחידאי] אלא לאו [דאילו] ביובל תוקעין בין בזמן ב"ד בין שלא בזמן ב"ד ובר"ה בזמן ב"ד אין שלא בזמן ב"ד לא קתני מיהת ביובל בין בזמן ב"ד בין שלא בזמן ב"ד לא לעולם בזמן בית דין[ג] והכי קתני ביובל בזמן ב"ד תוקעין בין בפני בית דין בין שלא בפני ב"ד בר"ה תוקעין בזמן ב"ד ובפני ב"ד איתמר נמי א"ר חייא בר גמדא א"ר יוסי בן שאול אמר רבי אין תוקעין אלא כל זמן שבית דין יושבין בעי ר' זירא ננערו לעמוד ולא עמדו מהו ב"ד יושבין בעינן [ט]והא איכא או דלמא זמן ב"ד בעינן וליכא תיקו: ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה וכו': רואה פרט ליושבת בנחל שומעת פרט ליושבת בראש ההר קרובה פרט ליושבת חוץ לתחום ויכולה לבוא פרט למפסיק לה נהרא: **מתני'** [ג]בראשונה היה הלולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש [י]ושיהא יום הנף כולו אסור: **גמ'** [ה]ומנלן דעבדינן זכר למקדש דאמר קרא [ב]כי אעלה ארוכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה' כי נדחה קראו לך ציון היא דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה: ושיהא יום הנף כולו אסור: מ"ט מהרה יבנה בית המקדש ויאמרו אשתקד מי לא אכלנו בהאיר מזרח עכשיו נמי ניכול ולא ידעי דאשתקד לא הוה עומר האיר מזרח התיר השתא דאיכא עומר עומר מתיר דמיבני אימת אילימא דאיבני בשיתסר הרי האיר מזרח התיר אלא דאיבני בחמיסר מחצות היום ולהלן לשתרי דהא תנן [י]הרחוקין מותרין מחצות היום ולהלן לפי[ז] שאין ב"ד מתעצלים בו לא נצרכא דאיבני בחמיסר[ח] סמוך לשקיעת החמה אי נמי דאיבני בליליא. (אמר) רב נחמן בר יצחק[ט] רבן יוחנן בן זכאי בשיטת

וביבנה בפני בית דין אין שלא בפני ב"ד לא. והא דלא שמע מינייש קל חוניה מקל תקיעה דיחידאי היינו טעמא לתקוע בפני בית דין[ד] שלא שמעו תקיעת בית דין לחותן שיצאו מסור להם לחזור ולתקוע דיש מיסור שבות בדבר לתקוע בחנם בשבת:

לא לעולם בזמן בית דין. תימה למאן מקוס קשיא ליישנא דרב הונא דלא אמר אלא בפני בית דין והכא קתני מיש בניתו וי"ל שיפרש דהא דקתני בגבולין מיש בניתו מיובל קאי ולא מראש השנה ומיהו אי גרסינן בגבולין ובגבולין בלא וי"ו ולא גרסינן ובגבולין לא יתכן לומר כן ושמא יפרש דהאי בגבולין מיירי בירושלים דוקא ומיהו מבכל מרובם (ויקרא כה) בכל מקוס שבמרן יפרשנו מיירי:

אין תוקעין אלא בזמן שב"ד יושבין. פי' בקונטרס ביובל ונראה שאף בר"ה אתא לאשמועינן דאפי' בפני ב"ד אין תוקעין אלא כל זמן שיושבין:

ה) [קידושין כט. ומ"ק], ו) לעיל דף כו: [ומ"ק], ז) סוכה מא., ז) [סוכה מא. מנחות סח., ה) [סוכה מא. ע"ש], ו) עירובין לב. מנחות סח., ו) עי' שבת י., ט) תו"כ אמור ס"פ טז והובא ברש"י סוכה דף מא., י) ויקרא כג יד.

הגהות הב"ח

(ה) רש"י ד"ה לא לריכא כו' מוסף נשמע יבנה סמוך לשקיעת החמה:

הגהות הגר"א

[א] גמ' תקיעת יובל דוחה כו'. כ"ל:

תורה אור השלם

א) וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם:
[ויקרא כה, ט]

ב) כִּי אַעֲלֶה אַרֻכָה לָךְ וּמִמַּכּוֹתַיִךְ אֶרְפָּאֵךְ נְאֻם יְיָ כִּי נִדָּחָה קָרְאוּ לָךְ צִיּוֹן הִיא דֹּרֵשׁ אֵין לָהּ:
[ירמיה ל, יז]

הגהות וציונים

(א) בכת"י באודניה: ג) תיבת "דכתיב" ליתא בכת"י ובבעל המאור: ג) מכאן עד "איתמר" ליתא בכת"י, וכ"מ ברש"י: ד) בכת"י נוסף שיודעין, וכ"ה בעירובין ובמנחות: ה) [בפרש"י דהכא ובתוס' סוכה דף מא ע"א ד"ה אי נמי מוכח דלא היה גרסתם "בחמיסר" (גליון): ו) [צ"ל אמר רבן] (גליון): ז) כת"י אלא בב"ד של סנהדרי גדולה וכו': ח) בס"א אלעזר, 19/06/2018 במשנה שלפנינו, ועי' בילקו"מ על המשנה: ט) כאן צ"ל הפסק הנקודה, ומפרש "דחמיסר" והוא סוף הדיבור (דפו"ר), ומתחיל הדיבור א"נ דאיבני בלילה (ועפי"ז מובנת הגהת הגליון לעיל אות ה): י) כת"י והבאתו (כלשון הפסוק בפר' אמור): כ) רש"י בסוכה מא ס"א מפרש שנאמר מקדש ה' כוננו ידיך, ותוס' שבועות טו ע"ב ד"ה אין, הביאו זה מתנחומא, ועי' מכילתא על הפסוק הנ"ל: ל) יש להוסיף אותן (באה"מ) וכ"נ גם מתוס' הרא"ש:

משנת ראשונים

בראשונה היה הלולב ניטל במקדש שבעה. דכתיב ולקחתם לכם עד ושמחתם לפני ה' אלקיכם שבעת ימים. דהיינו שישמחו שבעה ימים לפני ה' שזהו בבית המקדש בלולב ושאר מינין האמורין בראש הפסוק.

[הריטב"א, סוכה מא.]

כי נדחה קראו לך. אומות העולם, ואמרו כי ציון היא עיר שאין לה דורש להשיבה לישראל. **[רד"ק, ירמיהו ל יז]**

דרש אין לה מכלל דבעיא דרישה. על כן אומרים ובא לציון בכל יום, כמו שאמר במדרש אבכי"ר בסוף כל דרשה דברי נחמות, וסופן אמן במהרה כן יהי רצון. וכן בילמדינו בסוף כל דרשה דברי נחמות, על כן בסוף כל תפילה אנו מתחננים ובא לציון גואל. **[פירושי סידור התפילה לרוקח]** **הרחוקין מותרין מחצות היום ולהלן.** ולכן צריכין אנשים שישמרו חצות יום ירושלים לא חצות אותן המקומות. לפי שאפשר שיהיה מוקדם. או מאוחר וזה ידוע מחכמת ארך הארצות. וכמו שהוא מפורסם אצל בעלי התכונה. ע"כ. **[פיהמ"ש להרמב"ם, מנחות י, ה]**

דאיבני בחמיסר סמוך לשקיעת החמה. שמ"מ בהאיר פני המזרח של שיתסר כבר היה שם מקדש וצריך היתר מצד הקרבת העומר ומחצות ולמעלה לא היה יכול להתירו שטורח העומר יתר שהרי צריך לקצרו וליבשו באביב של קלי ולצברו עד שיזוב לחותו ולטחנו בריחים ולנפותו בשלש עשרה נפה ואי אפשר עם כל זה שיהא קרב בחצות. **[מאירי]**

ט"ז ולהכין ולהניף ולהקריב ושמא לא יספיקו להקריב העומר אלא סמוך לשקיעת החמה. ומאחר שנבנה הבית אסורין כל ישראל לאכול חדש ואינן מותרין בו אלא אחרי הקרבת העומר. לפיכך התקין להן שיהא יום י"ו בניסן כולו

עין משפט
נר מצוה

ה א מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ט ופ"י מהל' שמטה ויובל הל' יב:
ו ב מיי' פ"י מהל' שמטה הלכה י:
ז ג מיי' שם הל' יא:
ח ד מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ו טוש"ע ס"ת סי' תקפט סעיף ג:
ט ה מיי' פי"ב מהל' ע"ז הל' ג טוש"ע י"ד סי' קמט סעיף ג ופי' תקפט סעיף ג:
י ו מיי' פ"י מהל' שמיטין הל' יא:
יא ז מיי' שם הל' יב ופ"ג מהל' שופר הלכה ט:
יב ח מיי' פ"י מהל' שמיטין הל' יב:
יג ט מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ט:
יד י מיי' פ"ז מהלכות לולב הלכה יג וטו סמג עשין מד טוש"ע י"ח סימן תרנח סעיף ו:
טו ב מיי' פ"י מהלכות מלכות הל' ב סמג לאוין קמב טוש"ע י"ד סי' רלג סעיף ו:
טז ל מיי' שם:

רבינו חננאל

ועוד זאת היתה ירושלי' יתירה על יבנה כו'. איכא דמתני הכי ביוה"כ תעבירו שופר מלמד שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע. אמר רב הונא ועם ב"ד בזמן בית דין בלבד. **מותיב רבא תקיעות יובל ור"ה** דוחין את השבת בגבולין איש וביתו ותריצנא בגבולין איש בביתו. ואמרינן איש בביתו דוקא ואפי' שלא בזמן ב"ד ודחינן לא לעולם איש וביתו ובזמן ב"ד. אבל שלא בזמן ב"ד לא. **מותיב רב ששת שוה היובל לר"ה** לתקיע' ולברכות אלא שביובל היו תוקעין בין בב"ד שקידשו את החדש כו' עד אלא לאו הכי קאמר הא קמ"ל דאילו ביובל תוקעין היו בין בזמן ב"ד ובין שלא בזמן ב"ד קשיא לרב הונא. ודחינן לא ה"ק ביובל היו תוקעין בין בפני ב"ד בין שלא בפני ב"ד. ובר"ה לא היו תוקעין אלא בפני ב"ד. ולעולם זה וזה בזמן ב"ד: **איתמר משמיה דר' לעולם אין תוקעין אלא בזמן שב"ד יושבין.** בעי ר' זירא ננערו ב"ד לעמוד ונזדמן דבר לעיין בו וחזרו ונתישבו והאריכו בישיבה מאי תוקעין אי לא. ב"ד יושבין בעינן והא איכא. או דילמא זמן ב"ד בעינן וכבר עבר ועלתה בתיקו. ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה כו': ת"ר **רואה פרט ליושבת בנחל.** כלומר הנחל מקום נמוך ואינה נראית מן הכרך. שומעת פרט ליושבת בראש ההר שאע"פ שנראית אינה שומעת. קרובה פרט ליושבת חוץ לתחום. ויכולה לבא פרט דפסיק ליה נהרא שאע"פ שהיא קרובה אינה יכולה לבוא: **ירושלמי** והוא שיהו כל הדרכים האלו בה. רואה ואינה שומעת כגון ירושלים מלמעלן והעיר מלמטן שומעת ואינה רואה ההר מפסיק. רואה ושומעת וקרובה ואינה יכולה לבוא הנחל מפסיק: **[מתני'] בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד משחרב הבית התקין ריב"ז שיהא ניטל הלולב במדינה** ז' **ימי חג זכר למקדש** שנא' כי נדחה קראו לך ציון היא דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה: **ושיהא יום הנף כולו אסור** פי' שיהא יום הנפת העומר והוא יום ט"ז בניסן אסור לאכול מן החדש כדכתיב ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה וגו' ותנן העומר היה מתיר במדינה ושתי הלחם במקדש. ובזמן שהיה בהמ"ק קיים היו יוצאין לילי יום ט"ז בניסן והיו קוצרין ומביאין ומקריבין העומר והיו הקרובים מירושלי' מותרין לאכול החדש אחרי הקרבת העומר מיד והרחוקין היו מותרין מחצות היום ולהלן. **שדבר ברור הוא שאין ב"ד מתעצלין** ולא בא חצי היום אלא שודאי נקרב העומר ועכשיו שאין עומר אם יתירו להן החדש כשיאור מזרח חיישינן אם ישארו העם במנהגם ויבנה בית המקדש לילי י"ו בניסן או סמוך לשקיעת החמה יום ט"ו בניסן נתחייבו להקריב ולא יהי' סיפוק לצאת ולקצור בלילה. מפני שלא נבנה אלא בשעה דחוקה. וצריכין לצאת ולקצור ולהביא ביום

לכ: יום טוב פרק רביעי ראש השנה

ונתקלקלו הלוים בשיר. בתמיד של בין הערבים כדמפרש בגמרא לקמן בתמיד של שחר לא תקנו שיר של י״ט כדפירש בקונטרס לפי שברוב השנים אין העדים באין קודם תמיד של שחר וספק יתקדש היום ספק לא יתקדש ומ״ת ואימי לא תשיב קלקול של מוסף שלא הקריבו מוסף של ר״ח שאחר התמיד אין יכולין להקריבו כדדרשינן עליה השלם נפי׳ תמיד נשחט (פסחים ד׳ נח: ושם) וכי תימא דמעלה ומלין גרעתו של מזבח דעליה השלם לא שייך שלא בהקטרה[ו] ואין מקטיר עד למחר הניחא למאן דאמר נפי׳ המזבח מקדש (זבחים דף פז.) אין ליה מועלת גרעתו של מזבח אבל למאן דאמר מועלת מאי איכא למימר וכי תימא להקריבו כצד אחד על תנאי דלשם יבואו עדים אין מוסף ושם לא יבואו עדים יהא מוסף [ושם לא יבואו עדים יהא תמיד ל״כ][ז] כמאי קלקלו בתמיד דמי משום דהיו סבורים שלא יבואו עדים ואמרו שיר של חול זהו הקלקול לא היה בתמיד אלא במוסף של ר״ח שאמרו עליו שיר של תמיד של חול ועוד למ״ד שלא אמרו שירה כל עיקר היינו לפי שהיו ממתינין כל שעה ושעה שמא עדיין יבואו עדים ולא היו יודעין מה שיר יאמרו והשתא שם באו עדים ולא היה להם שהות ביום לומר שיר ש״כ עדיין נתקלקלו יותר בשאר קרבנות שלא קרבו מיהו אפשר לומר כשלא באו לפיכך לא היה להם קלקול אלא בשאר מקטיר עד למחר הניחא למאן דאמר נפי׳ המזבח מקדש (זבחים דף פז.) אין ליה מועלת גרעתו של מזבח אבל למאן דאמר מועלת מאי איכא למימר וכי תימא להקריבו כצד אחד על תנאי דלשם יבואו עדים ושם לא יבואו עדים יהא מוסף ושם) שבאחה מקמי עשה דפסח שיש בו כרת ונפ׳ שלוח הקן (חולין ד׳ קמא.) נמי אמרי׳[ח] דעשה דמלוע דוחה עשה דשלוח מפני שלוש שיש בין שתיהן[ט] ומיהו יש לתמוה אמאי נתקלקלו בשיר והלא בשעת נסכים היה השיר כדאמרינן בכל דוכתא (ברכות דף לה.) אין אומר[י] שירה אלא על היין ואימא בפרק שני דערכין (דף יב. ושם) ויכול להמתין מלהביא נסכים עד הלילה או עד למחר כדאימא בהקומץ זוטא (מנחות דף טו:) דמצית אמר זמנו היום ונסכו מכאן ועד עשרה ימים ונפ״ד דתמורה (דף יד.) מנחתם ונסכיהם אפילו בלילה מנחתם ונסכיהם עד[כ] למחר ונראה לי דלכתחלה יש להביא נסכים עם הזבח דאי מצית בלילה אין יכול לומר שירה כדאמרינן נפ׳ שני דערכין (דף יא.) מה בשירה ביום אף שירה ביום ולמחר נמי אם אינם מביאים אין שרים לפניהם אלא בזמנן דאמרינן התם (דף יב.) אם טעונין שירה ליעבד אלא נסכין הבאים בפני עצמן לומר שמצית קרבן נזבר היום ונסכין למחר טעונין שירה או אין טעונין שירה ולא אפשוט והא לאמר ר״מ התם (דף יא.) דשיר מעכב הקרבן היינו נסכים הבאין עם הזבח קרבנו[מ] בשעת שחיטת הזבח לאין קרבן אלא ביום כדאמרינן נפ׳ שני דתמורה (דף יד.) ואותן טעונין שירה ואפי׳ אם תמצי לומר דבאין בפני עצמן טעונין שירה מ״מ טוב שיבואו עם הזבח כדי שיאמרו[נ] אלא מאי לאמר לילה ושתיה כדאמר התם בערכין (דף יב.) אי אמרת בלילה ושתיה לאמרה[ס] אשמיה לאודויי לא אמרה והיינו דמצית אמר זמנו היום ונסכו מכאן עד י׳ ימים משמע[ע] דלכתחלה יכול לעשות שאני כן הני מילי בקרבן יחיד דאין טעון שירה אלא על קרבן צבור הקבוע להם זמן כדאמרינן התם בערכין (דף יא:) הזי״ו

בשיטת ר׳ יהודה אמרה דאמר [א] **עד עצם היום הזה עד עצמו** [ב] **של יום וקסבר** [ג] **עד ועד בכלל ומי סבר לה כוותיה והא מפליג פליג עליה דתנן** [ד] **משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור א״ר יהודה והלא מן התורה הוא אסור [דכתיב עד עצם היום הזה] התם ר׳ יהודה הוא דקא טעי איהו סבר רבן יוחנן בן זכאי מדרבנן קאמר ולא היא** [א]**מדאורייתא קאמר והא התקין קתני מאי התקין דרש והתקין: מתני׳** [ב]**בראשונה** [ג]**היו מקבלין עדות החדש כל היום פעם אחת נשתהו העדים מלבוא ונתקלקלו הלוים בשיר התקינו שלא יהו מקבלין אלא עד המנחה** [ג׳]**ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה** [ד]**נוהגין אותו** [ה]**היום קודש ולמחר קודש** [ו] [ד]**משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו מקבלין עדות החדש כל היום: גמ׳** מה קלקול קלקלו הלוים בשיר הכא תרגימו שלא אמרו שירה כל עיקר רבי זירא אמר שאמרו שירה של חול עם תמיד של בין הערבים אמר לו רבי זירא לאהבה בריה פוק תני להו [ה]התקינו שלא יהו מקבלין עדות החדש אלא כדי [ז] שיהא שהות ביום להקריב תמידין ומוספין ונסכיהם ולומר שירה שלא בשיבוש אי אמרת בשלמא אמור שירה דחול היינו דאיכא שיבוש אלא אי אמרת לא אמור כלל מאי שיבוש איכא כיון דלא אמור כלל אין לך שיבוש גדול מזה. מתיב רב אחא בר הונא תמיד של ראש השנה שחרית קרב כהלכתו [ו]במוסף מהו אומר [ב]הרנינו לאלהים עוזנו הריעו לאלהי יעקב [ז]במנחה מהו אומר [ג] קול ה׳ יחיל מדבר ובזמן שחל ראש השנה להיות בחמישי בשבת שהשירה שלו הרנינו לאלהים עוזנו לא היה אומר בשחרית הרנינו מפני שחוזר וכופל את הפרק [ח]אלא מהו אומר [ד] הסירותי מסבל שכמו ואם באו [יא] עדים אחר תמיד של שחר [ג] אומר הרנינו אע״פ שחוזר וכופל את הפרק אי אמרת בשלמא כל היכא דמסתפקא אמרינן שירה דחול היינו דקאמר אומרו [ז] וכופלו אלא אי אמרת לא אמור כלל מאי אומרו [ז] וכופלו שאני

בשיטת ר׳ יהודה. תמוה שיטה זה היה מתלמידי יהודה זה היה מתלמידיו דורש מחריו דרש גם הוא בימיו [סוכה מא.]. **עד עצם וכו׳ עד עצמו של יום.** כל היום קרוי עצם היום. **וקסבר עד ועד בכלל.** ולא דריש עד ולא עד בכלל להמירו בהמיר מזרח כי ליכא עומר והכי מתוקמא קרא מן עומר עד עצם ועד בכלל יש עומר עד הכיולכם. **והא מפליג פליג.** רבי יהודה עליה שמצינו שתמה רבי יהודה בדורו על תקנת ריב״ז למה תלה הדבר בעצמו דמשמע לעשות סייג גם והלא מן התורה הוא לאסור [שם:]. **א״ר יהודה.** לעולם דמתני׳ וכי רבן יוחנן התקין. **והלא מן התורה אסור.** (שנאמר עד עצם ובזמן שאין בית המקדש קיים משמעי קרא כדמוקי בגמ׳) [בזמן שאין בהמ״ק קיים שנאמר עד עצם ועד ועד בכלל משמעי קרא] [מנחות סח. שטמ״ק]. [המשך בסוף המסכת]

ר״ח אלא אם יש שהות וכו׳, וכעי״ז בדפוס קראקא: [ג] בדפו״י של שחר **חוזר ואומר** הרנינו, ועי׳ ר״ח ורש״י: [ד] בכת״י הוגה **חוזר** (אולם לגירסת רש״י לעיל ״אומרו וכופלו״ ניחא כלפנינו): [ה] בכת״י נוסף **ונתקלקלו** הלוים: [ו] בכת״י נוסף **שאפילו יתקדש החודש היום אין לומר בתמיד של שחר שיר של י״ט:** [ז] עיין רש״ש לקמן לא ריש ע״א ברש״י: [ח] כת״י ושירו הרנינו **ואמרו מספק יחזרו** ויאמרו, ולפנינו הוא ע״פ מהרש״א שהגיה נוסח הדפו״י ״יאמרו מספק יחזרו ויאמרו״: [ט] בתוס׳ הרא״ש **א״כ**, ונראה דכצ״ל: [י] יש להוסיף **דס״ד** (הג״ר שמחה מדעסויא): [כ] **אומרין** שירה אלא על היין **והכי איתא נמי** בפ״ב דערכין (תוס׳ הרא״ש, ועיין מהרש״א): [ל] בתוס׳ הרא״ש **אפילו**, וכ״ה בזבחים ח ע״א ובכ״מ בש״ס: [מ] צ״ל **שקדשו**, וכ״ה ברש״י תמורה יד סוף ע״א (הג״ר שמחה מדעסויא): [נ] בתוס׳ הרא״ש נוסף **שירה**: [ס] צ״ל **אמרינן**, אשתיה לחודיה לא **אמרינן**, כ״ה בערכין וכ״ה בתוס׳ הרא״ש, (בדפו״ר **אמר**'): [ע] צ״ל **דמשמע** (באה״מ, וכ״ה בתוס׳ הרא״ש):

עין משפט נר מצוה

יז **א** מיי׳ פ״י מהלכות מלכלות אסורות הל׳ ב:
יח **ב** מיי׳ פ״ג מהל׳ קידוש החדש הל׳ ה:
יט **ג** מיי׳ שם הל׳ ו:
כ **ה** מיי׳ שם הל׳ ה:
כא **ו ז ח** מיי׳ פ״ו מהל׳ תמידין הל׳ ט:

רבינו חננאל

אסור שלא יכשלו כשיבנה הבית פי׳ דנפיש ט) הוה בהמ״ק כל מקום שצריך לומר לא היה בית המקדש מחלף ותאני נפיש הוה כענין דקרי לסומא סגי נהורא. ושאר השמועה פשוט׳ היא. מיהו הוצרכנו להודיע כי זו המשנה ששנינו משחרב בית המקדש התקין ריב״ז כו׳. עד אמר ר׳ יהודה והלא מן התורה הוא אסור שנאמר עד עצם היום הזה וגו׳ זו המשנה היא במסכת מנחות פרק ר׳ ישמעאל אומר העומר היה בא בשבת מג׳ סאין כו׳: **בראשונה היו מקבלין עדות החדש כל היום כו׳.** ת״ר מה קלקול קלקלו הלוים בשיר ששנינו במשנתנו ונתקלקלו הלוים בשיר הכא תרגימו שלא אמרו שירה כל עיקר. ר׳ זירא א׳ שאמרו שירה של חול על תמיד של בין הערבים ולא אמרו קול ה׳ יחיל מדבר וגו׳. ובזמן שחל ר״ה להיות בחמישי שהשירה שלו הרנינו לאלהים עוזנו וגו׳ במנחה אומרים על התמיד של בין הערבים שירה קול ה׳ יחיל מדבר וגו׳. ובזמן שחל ר״ה להיות בחמישי בשבת אומרים בתמיד של שחר גדול ה׳ ומהולל מאד שהיא שירה של יום שני. וכן בשאר הימים בתמיד של שחר אומרים שירה של אותו היום אבל במוסף אומרים הרנינו לאלהים עוזנו וגו׳ במנחה אומרים על התמיד של בין הערבים שירה קול ה׳ יחיל מדבר וגו׳. ובזמן שחל ר״ה להיות בחמישי שהשירה שלו הרנינו לאלהים עוזנו אינו אומר כשאר הימים הרנינו מפני שנמצא אומרו וכופלו. אלא אמר על תמיד של שחר הסירותי מסבל שכמו וגו׳. ואם באו עדים אחר תמיד של שחר אע״פ שאמרו על תמיד של שחר הרנינו לאלהים עוזנו חוזר ואומר על המוסף הרנינו. עכשיו לדברים שאתם אומרים כל היכא דאיכא חשש שמא יבואו עדים היום אין אומרים שירה של חול כלל. אמאי תני אע״פ שחוזר וכופלו לאו מכלל שאו׳ שירה של חול ג) לפיכך אומר אותה ואפי׳ בשחרית אבל זולתי יום חמישי היכא דאיכא חשש שמא יבואו עדים שמא אין אומרים שירה כלל: **תניא ר׳ יהודה אומר משום ר׳ עקיבא בראשון מהו אומר לה׳ הארץ ומלואה וגו׳.** דביום ראשון נבראו שמים וארץ על שם שקנה דכתיב קונה שמים וארץ. והקנה שנאמר והארץ נתן לבני אדם. והוא שליט בעולמו שנאמר לה׳ הארץ ומלואה תבל ויושבי בה. בשני אומר בעיר אלהינו הר קדשו על שם שחילק מעשיו שנאמר ויהי מבדיל בין מים למים. כך חילק הקב״ה ובחר בירושלים. ונקראת עיר אלהינו ושכינתו בה. בשלישי אומרי׳ אלהים נצב בעדת אל וגו׳ על שם שגילה ארץ בחכמתו כדכתיב ותראה היבשה והכינה לעדתו שקיבלו משפטיו כדכת׳ אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי. פי׳ אילולי ישראל שקיבלו בריתי להגות בה יומם ולילה לא שמתי שמים וארץ. ורביעי וחמישי וששי פשוטין הן הללו כולן השירות על שם מעשיו של הקב״ה. בשביעי מזמור שיר ליום השבת ליום שעתיד להיות כולו שבת. כלומר אלף שנה שהוא יומו של הקב״ה. ואח״כ תחיית המתים:

מסורת הש״ס עם הוספות

ב) [נדה כו: ושם], ג) סוכה מא. [מנחות סח.], ד) עירובין לט סע״א, ה) [עי׳ תוספ׳ מנחות ק: ד״ה שני], ו) [נידה ה.], ז) עירובין לט ריש ע״ב, ח) עי׳ מכילתא יתרו בחדש פ״ה, ט) לעיל יא., י) תוס׳ פסחים נט. ד״ה אין לך, כ) ע״ע תו״י יומא לג ע״א.

הגהות הב״ח

(ו) רש״י ד״ה קרב כהלכתו כו׳ ביום הרמצון כו׳ הם״ד ומת״כ מה״ד הרנינו לאלהים עוזנו הריעו לאלהי יעקב:

גליון הש״ם

[מכת״י תום׳ ד״ה ונתקלקלו הלוים בשיר וכו׳ דאתי עשה דרבים ודחי עשה דהשלמה וכו׳. ע׳ מנחות מו ע״ב בתוס׳ ד״ה לורת הקרבנות וכו׳]:

תורה אור השלם

א) וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה עַד הֲבִיאֲכֶם אֶת קָרְבַּן אֱלֹהֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מוֹשְׁבֹתֵיכֶם: [ויקרא כג, יד]

ב) הַרְנִינוּ לֵאלֹהִים עוּזֵּנוּ הָרִיעוּ לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב: [תהלים פא, ב]

ג) קוֹל יְיָ יָחִיל מִדְבָּר יָחִיל יְיָ מִדְבַּר קָדֵשׁ: [תהלים כט, ח]

ד) הֲסִירוֹתִי מִסֶּבֶל שִׁכְמוֹ כַּפָּיו מִדּוּד תַּעֲבֹרְנָה: [תהלים פא, ז]

ליקוטי רש״י

בשיטת ר׳ יהודה. תמוה שיטה זה היה מתלמידי יהודה זה היה מתלמידיו דורש מחריו דרש גם הוא בימיו [סוכה מא.]. **עד עצם וכו׳ עד עצמו של יום.** כל היום קרוי עצם היום. **וקסבר עד ועד בכלל.** ולא דריש עד ולא עד בכלל להמירו בהמיר מזרח כי ליכא עומר והכי מתוקמא קרא מן עומר עד עצם ועד בכלל יש עומר עד הכיולכם. **והא מפליג פליג.** רבי יהודה עליה שמצינו שתמה רבי יהודה בדורו על תקנת ריב״ז למה תלה הדבר בעצמו דמשמע לעשות סייג גם והלא מן התורה הוא לאסור [שם:]. **א״ר יהודה.** לעולם דמתני׳ וכי רבן יוחנן התקין. **והלא מן התורה אסור.** (שנאמר עד עצם ובזמן שאין בית המקדש קיים משמעי קרא כדמוקי בגמ׳) [בזמן שאין בהמ״ק קיים שנאמר עד עצם ועד ועד בכלל משמעי קרא] [מנחות סח. שטמ״ק]. [המשך בסוף המסכת]

הגהות וציונים

ר״ח אלא אם יש שהות וכו׳, וכעי״ז בדפוס קראקא: [ג] בדפו״י של שחר **חוזר ואומר** הרנינו, ועי׳ ר״ח ורש״י: [ד] בכת״י הוגה **חוזר** (אולם לגירסת רש״י לעיל ״אומרו וכופלו״ ניחא כלפנינו): [ה] בכת״י נוסף **ונתקלקלו** הלוים: [ו] בכת״י נוסף **שאפילו יתקדש החודש היום אין לומר בתמיד של שחר שיר של י״ט:** [ז] עיין רש״ש לקמן לא ריש ע״א ברש״י: [ח] כת״י ושירו הרנינו **ואמרו מספק יחזרו** ויאמרו, ולפנינו הוא ע״פ מהרש״א שהגיה נוסח הדפו״י ״יאמרו מספק יחזרו ויאמרו״: [ט] בתוס׳ הרא״ש **א״כ**, ונראה דכצ״ל: [י] יש להוסיף **דס״ד** (הג״ר שמחה מדעסויא): [כ] **אומרין** שירה אלא על היין **והכי איתא נמי** בפ״ב דערכין (תוס׳ הרא״ש, ועיין יד סוף ע״א (הג״ר שמחה מדעסויא): [ל] בתוס׳ הרא״ש **אפילו**, וכ״ה בזבחים ח ע״א ובכ״מ בש״ס: [מ] צ״ל **שקדשו**, וכ״ה ברש״י תמורה **אמרינן**, כ״ה בערכין וכ״ה בתוס׳ הרא״ש, (בדפו״ר **אמר**'): [ע] צ״ל **דמשמע** (באה״מ, וכ״ה בתוס׳ הרא״ש):

חשק שלמה על ר״ח ט) גרסה מזה למיזה גי׳ ממרת היה לו לרבינו נסוגיות זו ול״ל ומשני דשאני התם דשירה דיומיה הוא לפיכך וכו׳. כ) גרסה דמקר כאן ול״ל ומשני דשאני התם דשירה דיומיה הוא לפיכך וכו׳.

אוצר החכמה

בְּשִׁיטַת רַבִּי יְהוּדָה אֲמָרָהּ - הוא אמר דין זה[א], **דְּאָמַר** - הסובר שמן התורה אסור לאכול בזמן הזה מן התבואה החדשה בכל יום ששה עשר, משום שנאמר (ויקרא כג יד) 'וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ **עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה**', דהיינו **עַד עַצְמוֹ שֶׁל יוֹם** - כל היום[ב], **וְקָסָבַר** - וסובר רבי יהודה שבכל מקום בו נאמר בתורה הלשון 'עַד', הכוונה היא עד לאותו זמן, **וְ'עַד בְּכָלָל'**, ואותו הזמן נכלל אף הוא בכך, ונמצא, שכשאסרה התורה לאכול בזמן הזה מן התבואה החדשה 'עד עצם היום הזה', כוונתה בזה לאסור אף את יום ששה עשר עצמו[ג].

הגמרא מקשה על דברי רב נחמן בר יצחק:

וּמִי סָבַר לָהּ כְּוָותֵיהּ - האם רבן יוחנן בן זכאי סובר כשיטת רבי יהודה, **וְהָא מִפְלִיג פְּלִיג עֲלֵיהּ** - והרי מצינו שנחלק עליו רבי יהודה, **דְּתָנַן** - שכך שנינו במסכת מנחות (סה.), **מְשֻׁחָרַב בֵּית הַמִּקְדָּשׁ הִתְקִין רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי שֶׁיְּהֵא יוֹם הֶנֶף כּוּלּוֹ אָסוּר. אָמַר** על כך **רַבִּי יְהוּדָה** לתנא של המשנה[ד], וכי מה חידש רבן יוחנן בן זכאי בתקנה זו[ה], **וַהֲלֹא מִן הַתּוֹרָה הוּא אָסוּר [דִּכְתִיב 'עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה']**. מתבאר מדברי המשנה שרבן יוחנן בן זכאי אינו הולך בשיטת רבי יהודה, אלא הוא אסר רק מגזירת חכמים, ורבי יהודה הקשה עליו שיש לאסור מן התורה.

מתרצת הגמרא, **הָתָם** - שם, במסכת מנחות, **רַבִּי יְהוּדָה הוּא דְּקָא טָעֵי** - רבי יהודה טעה בהבנת דברי רבן יוחנן בן זכאי, **אֵידִי [-הוא, רבי יהודה] סָבַר, שֶׁרַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי מִדְּרַבָּנָן קָאָמַר** - אינו אוסר האכילה ביום ששה עשר אלא מדרבנן[ו], ועל כן הקשה עליו, **וְלָא הִיא** - אך האמת אינה כן, שלא נתכוין רבן יוחנן בן זכאי לאסור מגזירת חכמים, אלא **מִדְּאוֹרַיְיתָא קָאָמַר** - מדין תורה הוא אוסר[ז].

שבה הגמרא ומקשה, כיצד יתכן שרבן יוחנן בן זכאי אוסר מדאורייתא, **וְהָא הִתְקִין קָתָנֵי** - והרי שנינו שמשחרב בית המקדש 'התקין' רבן יוחנן בן זכאי שיהא יום הנפת העומר כולו אסור, ומשמע שתיקן תקנה חדשה.

מתרצת הגמרא, **מַאי** - מה כוונת דברי המשנה 'הִתְקִין', **דָּרַשׁ וְהִתְקִין**, כלומר, דרש להם מן המקרא 'עד עצם היום הזה' שאסור לאכול מן החדש במשך כל יום ששה עשר, והתקין שינהגו בו איסור, שמאחר ועד עתה כשהיה הבית קיים היו רגילים לאכול מן התבואה החדשה מיד לאחר הבאת העומר, הוצרך ללמדם שאחר החורבן אסורים הם מן התורה כל היום.

★ ★ ★

משנה

משנה זו מפרשת תקנה שתיקן רבן יוחנן בן זכאי לגבי קידוש החודש.

בָּרִאשׁוֹנָה - בתחילה, **הָיוּ** בית דין **מְקַבְּלִין עֵדוּת הַחֹדֶשׁ** - עדים שראו בחידוש הלבנה, **כָּל הַיּוֹם** - במשך כל יום שלושים של החודש, ואפילו אם באו העדים בשעות המאוחרות של היום קידשו בית דין את החודש על פיהם[ח], ונקבע יום זה כ'ראש חודש'[ט]. אמנם בדרך כלל רגילים היו העדים לבוא קודם זמן הקרבת תמיד של בין הערביים. **פַּעַם אַחַת נִשְׁתַּהוּ** [-נתעכבו] **הָעֵדִים מִלָּבוֹא**, ביום שלושים של חודש אלול[י], **וּמִחמת כן נִתְקַלְקְלוּ הַלְוִיִּם בַּשִּׁיר** - קרתה תקלה בשיר שהיו הלויים רגילים לומר על תמיד של בין הערביים[יב], לפי שלא היו יודעים אם עתידים העדים לבוא היום, ויתקדש יום זה לראש חודש תשרי, ועל כן צריך לומר את השיר הראוי לראש השנה, או שלא יבואו, ויתעבר החודש, ויש לומר שיר של חולי[יג]. ולפיכך **הִתְקִינוּ** סנהדרין גדולה שבאותו הדור[יד], **שֶׁלֹּא יְהוּ מְקַבְּלִין** את העדים **אֶלָּא עַד הַמִּנְחָה** - עד הקרבת תמיד של בין הערביים[טו], **וְאִם בָּאוּ עֵדִים**

א. **כלומר**, אותה שיטה שדרש רבי יהודה [שהיה מתלמידי תלמידיו של רבן יוחנן בן זכאי] לאחר כמה דורות, דרש גם רבן יוחנן בן זכאי בימיו. רש"י (סוכה מז. ד"ה בשיטת).

ב. **'כל** היום קרוי עצם היום'. רש"י (סוכה מז: ד"ה עד).

ג. **כלומר**, נתבאר לעיל (ע"ב) בהערה, שהגמרא במסכת מנחות (סה.) מקשה סתירה בפסוק לגבי הזמן שבו מותר לאכול מן התבואה החדשה, שכן בתחילת הפסוק נאמר 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה', דהיינו עד יום ששה עשר בניסן, ואילו בהמשכו נאמר 'עד הביאכם את קרבן אלהיכם', דהיינו, עד שעת הקרבת העומר. ומיישבת הגמרא, שהמשך הפסוק עוסק בזמן שהמקדש קיים, שאז היתר האכילה תלוי בהבאת העומר בפועל, ואילו תחילתו עוסק בזמן שאין המקדש קיים, שאז איסור האכילה הוא 'עד עצם היום הזה'. אלא שעדיין יש לברר מה היא כוונת הפסוק, האם איסור האכילה הוא עד תחילת היום או עד סופו. ונחלקו תנאים בדין זה, יש הסוברים 'עד, ולא עד בכלל', דהיינו שהיום עצמו אינו בכלל האיסור, ומותר לאכול מתחילת היום, ויש הסוברים 'עד, ועד בכלל', דהיינו שהיום עצמו גם בכלל האיסור, ולא הותר לאכול מן החדש עד צאת הכוכבים של יום ששה עשר, והיא שיטת רבי יהודה המובאת כאן.

ד. **כן** פירש רש"י במסכת מנחות (סה. ד"ה מ"ר). וכעין זה כתב רש"י כאן (ד"ה מ"ר), שאין לגרוס 'אמר לו רבי יהודה', דהיינו, לרבן יוחנן בן זכאי, שהרי לא ראהו מימיו, אלא שרבי יהודה בדורו תמה על תקנתו הקדומה של רבן יוחנן בן זכאי.

ה. **רש"י** (ד"ה מ"ר). כלומר, מדוע תלה רבן יוחנן בן זכאי תקנה זו בעצמו, שמשמע מכך שבא להוסיף סייג ולאסור דבר המותר מן התורה, והרי מדאורייתא יש לאסור זאת. רש"י במסכת סוכה (מז: ד"ה והא).

ו. **היינו** משום הגזירה שנתבארה לעיל (ע"ב), 'מהרה יבנה המקדש' וכו'. רש"י (ד"ה מדרבנן).

ז. **בפני** יהושע (ד"ה אמר) תמה, מנין לו לרב נחמן בר יצחק לפרש בדברי רבן יוחנן בן זכאי שכוונתו לאסור מן התורה, וממילא הוצרך לומר שרבי יהודה טעה בהבנת דבריו, הרי יתכן לומר שאכן כוונת רבן יוחנן בן זכאי לאסור רק מדרבנן, כפי שהבין רבי יהודה בדבריו. עיין שם שהאריך בביאור הענין.

ח. **אמנם** לא אירע כך מעולם, שיבואו העדים אחר זמן המנחה, אלא פעם אחת, כמבואר בהמשך המשנה. מאירי (ד"ה המשנה).

ט. **ואם** לא באו עדים במשך כל היום נתעבר החודש הקודם, דהיינו שנעשה בן שלושים יום, ונקבע ראש חודש ביום שלאחריו. וראה לעיל בפרקים הקודמים ענייני קידוש החודש בהרחבה.

י. **בירושלמי** (ה"ד) מבואר, שסיבת העיכוב היתה מחמת שנפלו בידי שודדים.

יא. **כן** מבואר במאירי (ד"ה המשנה), שמעשה זה אירע ביום שלושים של אלול, וכן דייק בפני יהושע (ד"ה גרסינן) מדברי רש"י להלן בגמרא (ד"ה שלח). וכתב, שאף שלפי פשטות המשנה ניתן לפרש שאירע מעשה זה בשאר החדשים, מכל מקום פירשו רש"י על אלול בדווקא, לפי שהמשך דברי המשנה ['נוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש'] עוסק בראש השנה. עיין שם עוד בדבריו. וראה עוד בהערה להלן בענין זה.

יב. **בשעת** ניסוך היין של קרבנות ציבור [כגון קרבן התמיד] היו הלויים אומרים שירה, ראה פרטי הדינים בזה במסכת ערכין (יא.). וראה להלן (לא.) מה היו שרים בכל יום, ובמוסף ובמנחה של שבת. ובמסכת סוכה (נה.) מבואר מה היו שרים בימי חג הסוכות. וראה עוד בהערה להלן בענין השיר שעל תמיד של בין הערביים.

יג. **הקשו** התוספות (ד"ה ומקלקלו), מדוע היה קלקול רק לגבי שיר, הרי מאחר וסברו שלא יבואו עדים היום ממילא לא הקריבו מוסף של ראש השנה, ומכיון שכבר הקריבו תמיד של בין הערביים שוב אינם יכולים להקריב את המוסף, כפי ששנינו במסכת פסחים (נח:), שאין מקריבים שום קרבן אחר תמיד של בין הערביים. ותירצו, שיכולים היו להקריב מוסף אחר התמיד, שכן הקרבת המוסף היא מצות עשה של רבים, ולפיכך היא דוחה את האיסור להקריב אחר התמיד, שאינו אלא מצות יחיד [על הכהן המקריב]. ובחשק שלמה (ד"ה ומקלקלו) תירץ, שרגילים היו להקריב מוסף ביום שלושים של אלול אף קודם שיבואו העדים, לפי שסמכו על החזקה שרגילים העדים לבוא ביום זה [שכן 'מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר' (עיין יט:)], וברוב שנים היו העדים מגיעים אחר הקרבת המוסף, קודם הקרבת תמיד של בין הערביים, אבל באותה שנה נתעכבו העדים ולא הגיעו עד זמן תמיד של בין הערביים, ולפיכך סברו שכבר אינם עתידים להגיע היום.

עוד הקשו התוספות, מדוע נתקלקלו הלויים בשיר, והרי לא היו אומרים את השירה בשעת הקרבת הקרבן, אלא בזמן שהיו מנסכים את נסכיו, כמבואר במסכת ערכין (יג.), ואם כן יכולים היו להמתין מלנסך עד למחר, שהרי רשאי אדם להביא קרבנו היום ואת הנסכים מכאן ועד עשרה ימים, כמבואר במסכת מנחות (טו:), ולמחר כבר היו יודעים אם לשיר על הנסכים שיר של חול או של ראש השנה. ותירצו, שדין זה [שמותר להביא לכתחילה נסכים שלא בזמן ההקרבה] נאמר רק בקרבן יחיד, שאין אומרים עליו שירה, אבל בקרבן ציבור אין רשאים לעכב הנסכים לכתחילה, שכן יש הסוברים שנסכים שאינם באים עם הזבח אין אומרים עליהם שירה, ואפילו לדעת הסוברים שאומרים עליהם שירה מכל מקום לכתחילה יש להביאם בשעת ההקרבה, כדי שתֵּאָמֵר השירה על הקרבה וניסוך כאחת.

יד. **מאירי** (ד"ה המשנה).

טו. **רש"י** במסכת ביצה (ה. ד"ה עד), וכן כתב הרמב"ם בפירוש המשנה (פ"ד מ"ד). אמנם מהמאירי (ד"ה המשנה) מוכח שאין הכוונה להקרבת התמיד, אלא לזמן מנחה קטנה, שהוא בתשע שעות ומחצה, שבזמן זה היתה נשלמת עשיית התמיד של בין הערביים ביום רגיל [כמו ששנינו במסכת פסחים (נח.) 'תמיד נשחט בשמונה ומחצה וקרב בתשע ומחצה']. ובשפת אמת (ד"ה המקינו) כתב, שמדברי המשנה יש להוכיח שאכן התקנה היתה לתלות את עדות החודש בזמן המנחה, ולא בהקרבת התמיד, שהרי להלן במשנה מבואר שאחר חורבן הבית ביטל רבן יוחנן בן זכאי תקנה זו, והחזיר את המצב הראשון לקדמותו שיהיו מקבלים עדים כל היום, ואם אכן התקנה מתחילתה היתה שלא לקבל עדים אחר התמיד, מדוע הוצרך רבן יוחנן לבטלה, הרי מאחר וחרב

ונתקלקלו הלוים בשיר. בגמרא מבדל בתמיד של בין הערבים כדמפרש בשיטת ר' יהודה אמרה. דאמר מן התורה אסור כל היום בזמן שהיה בקי בתמיד של שחר לא תקנו שיר של י"ט כדפירש בקונטרס לפי שבדוד השניס חין העדים בחין קודס תמיד של שחר וספק יתקדש היום ספק לא יתקדש ומ"ת ואימי לא תסיב קלקול של מוסף שלא הקריבו מוסף של ר"ח שחל התמיד חין יכולין להקריבו כדדרסינן עליה השלס בפ' תמיד נשחט (פסחים ד' נח: ושם) וכי תימא דמעלה ומלין ברחשו של מזבח דעליה השלס לא שייך חלא בהקטרה[ו] וחין מקטיר עד למחר הייחא למאן דאמר בפ' המזבח מקדש (זבחים דף פז.) חין ליה מועלת ברחשו של מזבח חבל למאן דאמר מועלת מאי חיכא למימר וכי תימא להקריבו כבש אחד על תגאי דאם יבוחו עדיים יהא מוסף ואם לא יבוחו עדיים יהא תמיד דל"כ[ז] ואימי קלקלו בתמיד דאי משום דאי סבורים שלא יבאו עדיים ואמרו שיר של חול זהו הקלקול לא היה בתמיד חלא בשל מוסף של ר"ח שאמרו עליו שיר של תמיד של חול ועוד למ"ד שלא אמרו שירה כל עיקר היינו לפי שהיו ממתינין כל שעה ושעה שמא עדיין יבוחו עדיים ולא היו יודעין מה שיר יאמרו והשתא אם בחו עדיים ולא היה להם שהות ביום לומר שיר ל"כ עדיין נתקלקלו יותר בשאר קרבנות שלא קרבו מיהו אפשר לומר כשלא בחו עדיים ולא היה להם קלקול חלא בשיר ויל"ל דלאחר המיחה יכול להקריב מוסף של ר"ח משום דאתי עשה להשלמה כדאמרינן בפרק השולח (יבמות דף עב:) ודחי עשה דהשלמה וכו'. ת"ר מה קלקול קלקלו הלוים בשיר ששנינו במשנתנו ונתקלקלו הלוים בשיר הכא תרגימו שלא אמרו שירה כל עיקר. ר' זירא א' שאמרו שירה של חול על בין הערבים ולא אמרו קול ה' יחיל מדבר שהיא שירת ר"ה במנחה וא' ר' זירא לאהבה בריה צא אמור להן להללו דתרגימו שלא אמרו שירה כל עיקר. והתניא התקינו שלא יהו מקבלין עדות החדש אלא אם יש שהות ביום כדי להקריב קרבן תמידין ומוספין ונסכיהן וכדי שיאמרו שירה שלא בשיבוש בשלמא לדידי כו' ודחו כיון דלא אמרו כלל אין שיבוש גדול מזה. **ועוד מותבינן עליהן תמיד של ר"ה בשחרית קרב כהלכתו.** כלומר אם חל להיות בשני אומרים בתמיד של שחר גדול ה' ומהולל מאד שהיא שירה של יום שני. וכן בשאר הימים בתמיד של שחר אומרים שירה של אותו היום אבל במוסף אומרים הרנינו לאלהים עוזנו וגו' במנחה אומרים על התמיד של בין הערבים שירה קול ה' יחיל מדבר וגו'. ובזמן שחל ר"ה להיות בחמישי שהשירה שלו הרנינו לאלהים עוזנו אינו אומר כשאר הימים הרנינו מפני שנמצא אומרו וכופלו. אלא אמר על תמיד של שחר הסירותי מסבל שכמו וגו'. ואם באו עדים אחר תמיד של שחר אע"פ שאמרו על תמיד של שחר הרנינו לאלהים עוזנו חוזר ואומר על המוסף הרנינו. עכשיו לדברים שאתם אומרים כל היכא דאיכא חשש שמא יבואו עדים היום אין אומרים שירה של חול כלל. אמאי תני אע"פ שחוזר וכופלו לאו מכלל שאו' שירה של חול ג) לפיכך אומר אותה ואפי' בשחרית אבל זולתי יום חמישי היכא דאיכא חשש שמא יבואו עדים שמא אין אומרים שירה כלל: **תניא ר' יהודה אומר משום ר' עקיבא בראשון מהו אומר להי' הארץ ומלואה וגו'.** דביום ראשון נבראו שמים וארץ על שם שקנה דכתיב קונה שמים וארץ. והקנה שנאמר והארץ נתן לבני אדם. והוא שליט בעולמו שנאמר לה' הארץ ומלואה תבל וישבי בה. בשני אומר בעיר אלהינו הר קדשו על שם שחילק מעשיו שנאמר ויהי מבדיל בין מים למים. כך חילק הקב"ה ובחר בירושלים. ונקראת עיר אלהינו ושכינתו בה. בשלישי אומרי' אלהים נצב בעדת אל וגו' על שם שגילה ארץ בחכמתו כדכתיב ותראה היבשה והכינה לעדתו שקיבלו משפטיו כדכת' אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי. פי' אילולי ישראל שקיבלו בריתי להגות בה יומם ולילה לא שמתי שמים וארץ. רביעי וחמישי וששי פשוטין הן הללו כולן השירות על שם מעשיו של הקב"ה. בשביעי מזמור שיר ליום השבת ליום שעתיד להיות כולו שבת. כלומר אלף שנה שהוא יומו של הקב"ה. ואח"כ תחיית המתים:

חשק שלמה על ר"ח ו) גרסה מזה דלחיה ג' מחרת היה לו לרבינו נקוגיא זו ול"ע. ז) גרסה דמקר כאן ול"ל ומשני דשמני דשירה דיומיה הוא לפיכך וכו'.

בשיטת ר' יהודה אמרה דאמר [א] עד עצם היום הזה עד עצמו [ב] של יום וקסבר [ג] עד ועד בכלל ומי סבר לה כוותיה והא מפליג פליג עליה דתנן [ד] משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור א"ר יהודה והלא מן התורה הוא אסור [דכתיב עד עצם היום הזה] התם ר' יהודה הוא דקא טעי איהו סבר רבן יוחנן בן זכאי מדרבנן קאמר ולא היא [א]מדאורייתא קאמר והא התקין קתני מאי התקין דרש והתקין: **מתני'** [ב]בראשונה [ג] היו מקבלין עדות החדש כל היום פעם אחת נשתהו העדים מלבוא ונתקלקלו הלוים בשיר התקינו שלא יהו מקבלין אלא עד המנחה [ג1] ואם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגין אותו [ה] היום קודש ולמחר קודש [ו] [ד]משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו מקבלין עדות החדש כל היום: **גמ'** מה קלקול קלקלו הלוים בשיר הכא תרגימו שלא אמרו שירה כל עיקר רבי זירא אמר שאמרו שירה של חול עם תמיד של בין הערבים אמר לו רבי זירא לאהבה בריה פוק תני להו [ה]התקינו שלא יהו מקבלין עדות החדש אלא כדי [ז] שיהא שהות ביום להקריב תמידין ומוספין ונסכיהם ולומר שירה שלא בשיבוש אי אמרת בשלמא אמור שירה דחול היינו דאיכא שיבוש אלא אי אמרת לא אמור כלל מאי שיבוש איכא כיון דלא אמור כלל אין לך שיבוש גדול מזה. מתיב רב אחא בר הונא תמיד של ראש השנה שחרית קרב בהלכתו [ו]במוסף מהו אומר [ב] הרנינו לאלהים עוזנו הריעו לאלהי יעקב [ז]במנחה מהו אומר [ג] קול ה' יחיל מדבר ובזמן שחל ראש השנה להיות בחמישי בשבת שהשירה שלו הרנינו לאלהים עוזנו לא היה אומר בשחרית הרנינו מפני שחוזר וכופל את הפרק [ח]אלא מהו אומר [ד] הסירותי מסבל שכמו ואם באו עדים אחר תמיד של שחר [ג1] אומר הרנינו אע"פ שחוזר וכופל את הפרק אי אמרת בשלמא כל היכא דמסתפקא אמרינן שירה דחול היינו דקאמר אומרו [ז] וכופלו אלא אי אמרת לא אמור כלל מאי אומרו [ז] וכופלו שאני בשיטת ר' יהודה אמרה. דאמר מן התורה אסור כל היום בזמן שהיה בקי בתמיד של שחר לא תקנו שיר של י"ט כדפירש בקונטרס לפי שבדוד השניס חין העדיס בחין קודס תמיד של שחר וספק יתקדש היום ספק לא יתקדש ומ"ת ואימי לא תסיב קלקול של מוסף שלא הקריבו מוסף של ר"ח שחל התמיד חין יכולין להקריבו כדדרסינן עליה השלס בפ' תמיד נשחט (פסחים ד' נח: ושם) וכי תימא דמעלה ומלין ברחשו של מזבח דעליה השלס לא שייך חלא בהקטרה[ו] וחין מקטיר עד למחר הייחא למאן דאמר בפ' המזבח מקדש (זבחים דף פז.) חין ליה מועלת ברחשו של מזבח חבל למאן דאמר מועלת מאי חיכא למימר וכי תימא להקריבו כבש אחד על תגאי דאם יבוחו עדיים יהא מוסף ואם לא יבוחו עדיים יהא תמיד דל"כ[ז] ואימי קלקלו בתמיד דאי משום דאי סבורים שלא יבאו עדיים ואמרו שיר של חול זהו הקלקול לא היה בתמיד חלא בשל מוסף של ר"ח שאמרו עליו שיר של תמיד של חול ועוד למ"ד שלא אמרו שירה כל עיקר היינו לפי שהיו ממתינין כל שעה ושעה שמא עדיין יבוחו עדיים ולא היו יודעין מה שיר יאמרו והשתא אם בחו עדיים ולא היה להם שהות ביום לומר שיר ל"כ עדיין נתקלקלו יותר בשאר קרבנות שלא קרבו מיהו אפשר לומר כשלא בחו עדיים ולא היה להם קלקול חלא בשיר ויל"ל דלאחר המיחה יכול להקריב מוסף של ר"ח משום דאתי עשה להשלמה כדאמרינן בפרק השולח (יבמות דף עב:) ודחי עשה דהשלמה וכו'. ת"ר מה קלקול קלקלו הלוים בשיר ששנינו במשנתנו ונתקלקלו הלוים בשיר הכא תרגימו שלא אמרו שירה כל עיקר. ר' זירא א' שאמרו שירה של חול על בין הערבים ולא אמרו קול ה' יחיל מדבר שהיא שירת ר"ה במנחה וא' ר' זירא לאהבה בריה צא אמור להן להללו דתרגימו שלא אמרו שירה כל עיקר. והתניא התקינו שלא יהו מקבלין עדות החדש אלא אם יש שהות ביום כדי להקריב קרבן תמידין ומוספין ונסכיהן וכדי שיאמרו שירה שלא בשיבוש בשלמא לדידי כו' ודחו כיון דלא אמרו כלל אין שיבוש גדול מזה. **ועוד מותבינן עליהן תמיד של ר"ה בשחרית קרב כהלכתו.** כלומר אם חל להיות בשני אומרים בתמיד של שחר גדול ה' ומהולל מאד שהיא שירה של יום שני. וכן בשאר הימים בתמיד של שחר אומרים שירה של אותו היום אבל במוסף אומרים הרנינו לאלהים עוזנו וגו' במנחה אומרים על התמיד של בין הערבים שירה קול ה' יחיל מדבר וגו'. ובזמן שחל ר"ה להיות בחמישי שהשירה שלו הרנינו לאלהים עוזנו אינו אומר כשאר הימים הרנינו מפני שנמצא אומרו וכופלו. אלא אמר על תמיד של שחר הסירותי מסבל שכמו וגו'. ואם באו עדים אחר תמיד של שחר אע"פ שאמרו על תמיד של שחר הרנינו לאלהים עוזנו חוזר ואומר על המוסף הרנינו. עכשיו לדברים שאתם אומרים כל היכא דאיכא חשש שמא יבואו עדים היום אין אומרים שירה של חול כלל. אמאי תני אע"פ שחוזר וכופלו לאו מכלל שאו' שירה של חול ג) לפיכך אומר אותה ואפי' בשחרית אבל זולתי יום חמישי היכא דאיכא חשש שמא יבואו עדים שמא אין אומרים שירה כלל: **תניא ר' יהודה אומר משום ר' עקיבא בראשון מהו אומר להי' הארץ ומלואה וגו'.** דביום ראשון נבראו שמים וארץ על שם שקנה דכתיב קונה שמים וארץ. והקנה שנאמר והארץ נתן לבני אדם. והוא שליט בעולמו שנאמר לה' הארץ ומלואה תבל וישבי בה. בשני אומר בעיר אלהינו הר קדשו על שם שחילק מעשיו שנאמר ויהי מבדיל בין מים למים. כך חילק הקב"ה ובחר בירושלים. ונקראת עיר אלהינו ושכינתו בה. בשלישי אומרי' אלהים נצב בעדת אל וגו' על שם שגילה ארץ בחכמתו כדכתיב ותראה היבשה והכינה לעדתו שקיבלו משפטיו כדכת' אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי. פי' אילולי ישראל שקיבלו בריתי להגות בה יומם ולילה לא שמתי שמים וארץ. רביעי וחמישי וששי פשוטין הן הללו כולן השירות על שם מעשיו של הקב"ה. בשביעי מזמור שיר ליום השבת ליום שעתיד להיות כולו שבת. כלומר אלף שנה שהוא יומו של הקב"ה. ואח"כ תחיית המתים:

הגהות וציונים

ח) בכת"י **עיצומו**, וכ"ה בסוכה ובמנחות: **ג)** גי' ר"ח אלא **אם יש** שהות וכו', וכעי"ז בדפוס קראקא: **ג)** בדפו"י של שחר **חוזר ואומר** הרנינו, ועי' ר"ח ורש"י: **ל)** בכת"י הוגה **חוזר** (אולם לגירסת רש"י לעיל "אומרו וכופלו" ניחא כלפנינו): **ה)** בכת"י נוסף **ונתקלקלו** הלוים: **ו)** בכת"י נוסף **שאפילו יתקדש החודש היום אין לומר בתמיד של שחר שיר של י"ט**: **ז)** עיין רש"ש לקמן לא ריש ע"א ברש"י: **ח)** כת"י ושירו הרנינו **ואמרו מספק יחזרו** ויאמרו, ולפנינו הוא ע"פ מהרש"א שהגיה נוסח הדפו"י "יאמרו מספק יחזרו ויאמרו": **ט)** בתוס' הרא"ש **א"כ**, ונראה דכצ"ל: **י)** יש להוסיף **דם"ד** (הג"ר שמחה מדעסויא): **כ)** **אומרין** שירה אלא על היין **והכי איתא נמי** בפ"ב דערכין (תוס' הרא"ש, ועיין מהרש"א): **ל)** בתוס' הרא"ש **אפילו**, וכ"ה בזבחים ח ע"א ובכ"מ בש"ס: **מ)** צ"ל **שקדשו**, וכ"ה ברש"י תמורה יד סוף ע"א (הג"ר שמחה מדעסויא): **נ)** בתוס' הרא"ש נוסף **שירה**: **ס)** צ"ל **אמרינן**, אשתיה לחודיה לא **אמרינן**, כ"ה בערכין וכ"ה בתוס' הרא"ש, (בדפו"ר **אמר**'): **ע)** צ"ל **דמשמע** (באה"מ, וכ"ה בתוס' הרא"ש):

עין משפט נר מצוה

יז **א** מיי' פ"י מהלכות מלכלות מלכלות לסורות הל' ג:
יח **ב** מיי' פ"ג מהל' קידוש החדש הל' ה:
יט **ג** ד מיי' שם הל' ו:
כ **ה** מיי' שם הל' ה:
כא **ו** ז ח מיי' פ"ו מהל' תמידין הל' ט:

רבינו חננאל

אסור שלא יכשלו כשיבנה הבית פי' דנפיש ט) הוה בהמ"ק כל מקום שצריך לומר לא היה בית המקדש מחלף ותאני נפיש הוה כענין דקרי לסומא סגי נהורא. ושאר השמועה פשוט' היא. מיהו הוצרכנו להודיע כי זו המשנה ששנינו משחרב בית המקדש התקין ריב"ז כו'. עד אמר ר' יהודה והלא מן התורה הוא אסור שנאמר עד עצם היום הזה וגו' זו המשנה היא במסכת מנחות פרק ר' ישמעאל אומר העומר היה בא בשבת מג' סאין כו': **בראשונה היו מקבלין עדות החדש כל היום כו'.** ת"ר מה קלקול קלקלו הלוים בשיר ששנינו במשנתנו ונתקלקלו הלוים בשיר הכא תרגימו שלא אמרו שירה כל עיקר. ר' זירא א' שאמרו שירה של חול על בין הערבים ולא אמרו קול ה' יחיל מדבר שהיא שירת ר"ה במנחה וא' ר' זירא לאהבה בריה צא אמור להן להללו דתרגימו שלא אמרו שירה כל עיקר. והתניא התקינו שלא יהו מקבלין עדות החדש אלא אם יש שהות ביום כדי להקריב קרבן תמידין ומוספין ונסכיהן וכדי שיאמרו שירה שלא בשיבוש בשלמא לדידי כו' ודחו כיון דלא אמרו כלל אין שיבוש גדול מזה. ועוד מותבינן עליהן תמיד של ר"ה בשחרית קרב כהלכתו. כלומר אם חל להיות בשני אומרים בתמיד של שחר גדול ה' ומהולל מאד שהיא שירה של יום שני. וכן בשאר הימים בתמיד של שחר אומרים שירה של אותו היום אבל במוסף אומרים הרנינו לאלהים עוזנו וגו' במנחה אומרים על התמיד של בין הערבים שירה קול ה' יחיל מדבר וגו'. ובזמן שחל ר"ה להיות בחמישי שהשירה שלו הרנינו לאלהים עוזנו אינו אומר כשאר הימים הרנינו מפני שנמצא אומרו וכופלו. אלא אמר על תמיד של שחר הסירותי מסבל שכמו וגו'. ואם באו עדים אחר תמיד של שחר אע"פ שאמרו על תמיד של שחר הרנינו לאלהים עוזנו חוזר ואומר על המוסף הרנינו. עכשיו לדברים שאתם אומרים כל היכא דאיכא חשש שמא יבואו עדים היום אין אומרים שירה של חול כלל. אמאי תני אע"פ שחוזר וכופלו לאו מכלל שאו' שירה של חול ג) לפיכך אומר אותה ואפי' בשחרית אבל זולתי יום חמישי היכא דאיכא חשש שמא יבואו עדים שמא אין אומרים שירה כלל: **תניא ר' יהודה אומר משום ר' עקיבא בראשון מהו אומר להי' הארץ ומלואה וגו'.** דביום ראשון נבראו שמים וארץ על שם שקנה דכתיב קונה שמים וארץ. והקנה שנאמר והארץ נתן לבני אדם. והוא שליט בעולמו שנאמר לה' הארץ ומלואה תבל וישבי בה. בשני אומר בעיר אלהינו הר קדשו על שם שחילק מעשיו שנאמר ויהי מבדיל בין מים למים. כך חילק הקב"ה ובחר בירושלים. ונקראת עיר אלהינו ושכינתו בה. בשלישי אומרי' אלהים נצב בעדת אל וגו' על שם שגילה ארץ בחכמתו כדכתיב ותראה היבשה והכינה לעדתו שקיבלו משפטיו כדכת' אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי. פי' אילולי ישראל שקיבלו בריתי להגות בה יומם ולילה לא שמתי שמים וארץ. רביעי וחמישי וששי פשוטין הן הללו כולן השירות על שם מעשיו של הקב"ה. בשביעי מזמור שיר ליום השבת ליום שעתיד להיות כולו שבת. כלומר אלף שנה שהוא יומו של הקב"ה. ואח"כ תחיית המתים:

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [ברכות כו: ומ"נ], ז) סוכה מא. [מנחות סח.], ג) ביצה ד:, ד) עירובין לט סע"א, ה) [עי' תוספ' מנחות ק: ד"ה אין], ו) [ביצה ה.], ז) עירובין לט ריש ע"ב, ח) עי' מכילתא יתרו בחדש פ"ה, ט) לעיל יא., י) תוס' פסחים נט. ד"ה אין לך, כ) ע"ע תו"י יומא לג ע"א.

הגהות הב"ח

(ג) רש"י ד"ה קרב כהלכתו כו' ביום הרחמון כו' הם"ד ומ"כ מה"ד **הרנינו לאלהים עוזנו הריעו לאלהי יעקב:**

גליון הש"ם

[מכמ"י תום' ד"ה ונתקלקלו הלוים בשיר וכו' **דאתי עשה דרבים ודחי עשה דהשלמה** וכו'. ע' מנחות מו ע"ב בתוס' ד"ה נוהג הקרבתן וכו']:

תורה אור השלם

א) וְלֶחֶם וְקָלִי וְכַרְמֶל לֹא תֹאכְלוּ עַד עֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה עַד הֲבִיאֲכֶם אֶת קָרְבַּן אֱלֹהֵיכֶם חֻקַּת עוֹלָם לְדֹרֹתֵיכֶם בְּכֹל מֹשְׁבֹתֵיכֶם: [ויקרא כג, יד]

ב) הַרְנִינוּ לֵאלֹהִים עוּזֵּנוּ הָרִיעוּ לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב: [תהלים פא, ב]

ג) קוֹל יְיָ יָחִיל מִדְבָּר יָחִיל יְיָ מִדְבַּר קָדֵשׁ: [תהלים כט, ח]

ד) הֲסִירוֹתִי מִסֶּבֶל שִׁכְמוֹ כַּפָּיו מִדּוּד תַּעֲבֹרְנָה: [תהלים פא, ז]

משנת ראשונים

מאי התקין דרש והתקין. כלומר דרש כר' יהודה והתקין שלא לאכול כל יום ששה עשר בניסן עד שיבנה בית המקדש. **[מאירי]**

ונתקלקלו הלוים בשיר. אבל כהנים לא קילקלו שכל זמן שלא באו העדים לא היה להם המוספין וכשבאו אחר התמיד לא היה זמן הקרבה. **[ראב"ן עבודה זרה סימן שיז]**

נוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש. פירוש למחר קדש מן התורה שממנו מונים למנין המועדים אבל היום קדש כדי שלא יזלזלו בו בשחרית של יום שלושים שיאמרו אולי לא יבאו עדים עד לאחר המנחה שהוא חול והילכך חכמים עשאוהו קדש גמור ולא מספק שהרי ודאי היה למחר. ולא דמי לכשהיו מקבלים כל היום לפי שלא היו עושין שני ימים כי אם מספק ואם באו למחרת היה הראשון חול גמור למפרע. **[שיטה מקובצת, ביצה ה.]**

[המשך בסוף המסכת]

מִן הַמִּנְחָה וּלְמַעְלָה - אחר הקרבת התמיד, לא היו מקבלים אותם, אלא מעברים את החודשיז, וקובעים את ראש השנה למחרת, ואף על פי כן היו **נוֹהֲגִין** את **אוֹתוֹ הַיּוֹם קוֹדֶשׁ**, כלומר, היו ממשיכים לנהוג בו קדושת יום טוב, אף שנתברר שיום חול הוא, כדי שלא יבואו לזלזל בו לשנה האחרת, **וּלְמָחָר קוֹדֶשׁ** - ולמחרת היו נוהגים את עיקר קדושת ראש השנהיח.

מִשֶּׁחָרַב בֵּית הַמִּקְדָּשׁ, ושוב לא היה חשש תקלה בשיר הלויים, שהרי בטל קרבן התמיד ושירו, **הִתְקִין רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי שֶׁיְּהוּ מְקַבְּלִין** את **עֲדוּת הַחֹדֶשׁ** במשך **כָּל הַיּוֹם**יט, שהרי בטל טעם התקנה הראשונהכ.

★

גמרא

הגמרא מבארת את ענין 'נתקלקלו הלויים בשיר':

מבררת הגמרא, **מַה הוּא הַקִּלְקוּל שֶׁקִּלְקְלוּ הַלְוִיִּם בַּשִּׁיר**, באותו יום שנתעכבו העדים מלבוא.

מביאה הגמרא מחלוקת אמוראים בענין זה. **הָכָא** - כאן, בבבלכא, **תַּרְגִּימוּ** - פירשו, שהקלקול היה **שֶׁלֹּא אָמְרוּ** הלויים **שִׁירָה כָּל עִיקָּר** [-כלל] על תמיד של בין הערביים, לפי שלא היו יודעים איזה שיר לומרכב. ואילו **רַבִּי זֵירָא** [שהיה בארץ ישראלכג] **אָמַר**, שהקלקול הוא **שֶׁאָמְרוּ שִׁירָה שֶׁל חוֹל עִם תָּמִיד שֶׁל בֵּין הָעַרְבַּיִם**כג, ומאחר והגיעו עדים לאחר מכן וקידשו החודש על פיהם נתברר שצריכים היו לומר שיר של ראש השנהכד.

רבי זירא מביא ראיה לשיטתו:

אָמַר לוֹ רַבִּי זֵירָא לְאַהֲבָה בְּרֵיהּ - לבנו [שנקרא בשם] 'אהבה', **פּוֹק תְּנֵי לְהוּ** - צא ושְׁנֵה ברייתא לבני בבל, הסוברים שהקלקול היה בכך שלא אמרו שירה כלל, וממנה ילמדו שהקלקול היה שאמרו שיר של חול. שכך שנינו בברייתא, **הִתְקִינוּ** הסנהדרין **שֶׁלֹּא יְהוּ מְקַבְּלִין עֲדוּת הַחֹדֶשׁ** ביום שלושים של אלול, **אֶלָּא כְּדֵי שֶׁיְּהֵא שְׁחוּת בַּיּוֹם** - באופן שעדיין ישאר זמן לאחר קידוש החודש כדי **לְהַקְרִיב תְּמִידִין וּמוּסָפִין וְנִסְכֵּיהֶם**כה, **וְלוֹמַר** עליהם **שִׁירָה שֶׁלֹּא בְּשִׁיבּוּשׁ** - בלא קלקול. מתבאר מדברי הברייתא, שבאותו יום שבו נתעכבו העדים מלבוא אירע קלקול בשיר של הקרבן.

ועתה מפרש רבי זירא כיצד יש להביא ראיה מברייתא זו לשיטתו. **אִי אָמְרַת בְּשֶׁלָּמָא** - דברי הברייתא מובנים הם, אם באותו היום **אֲמוּר** [-אמרו] הלויים **שִׁירָה דְּחוֹל, הַיְינוּ דְּאִיכָּא שִׁיבּוּשׁ** - זה הקלקול שנתקלקלו בו, לומר שיר של חול במקום של ראש השנה,

הבית ולא קרב התמיד ממילא היו רשאים לקבל העדים כל היום. עיין שם עוד מה שכתב בזה.

יש לעיין, האם תקנה זו [שלא לקבל עדים מן המנחה ולמעלה] נהגה רק בראש חודש תשרי, משום ראש השנה, או אף בשאר חדשים. ובחידושי רע"א (ד"ה המקינו) הביא סתירה בדברי השדי חמדאבן בזה [שלעיל (כה: ד"ה ולמ) כתב להיפך]. וציין רע"א לדברי שבלי הלקט [סי' ל, הובא בבית יוסף (או"ח סי' קלח)], המפרש את טעם הדבר שאין נפילת אפיים במנחה שקודם ראש חודש, לפי שאם היו באים עדים מן המנחה ולמעלה היו נוהגים קדושה שני ימים. ומוכח מדבריו, שפירש את תקנת המשנה על כל ראשי חדשים. אמנם ראה במאירי (ד"ה המשנה), שכתב 'והתקינו סנהדרי גדולה שבאותו זמן שלא יהו מקבלין את העדים **בתשרי** אלא עד המנחה'.

טז. והיו אומרים על תמיד של בין הערביים שיר של חול. מאירי (ד"ה המשנה). ואף שבאמת נראתה הלבנה באותו יום אין חוששים לכך, שכן קידוש החודש תלוי בבית דין ולא במציאות, כדרשת חכמים לעיל (כה.) 'אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אותם, בין בזמנן בין שלא בזמנן אין לי מועדות אלא אלו'.

יז. כלומר, בכל ליל שלושים של חודש אלול היו מתחילים לנהוג קדושת ראש השנה מספק, שמא יבואו עדים מחר ויקדשוהו, ונמצא שהוא ליל ראש השנה, וכן למחרת היו נוהגים קדושה מספק עד המנחה, ואם באו עדים קודם המנחה היו בית דין מקדשים את החודש על פיהם, ונמצא שיפה עשו שנהגו ביום זה קדושת ראש השנה [ובאופן זה לא היה ראש השנה נוהג אלא יום אחד], ואם באו עדים אחר המנחה לא היו בית דין מקבלים אותם, אלא היו מעברים את חודש אלול, ומקדשים את חודש תשרי למחרת, ונמצא שנתברר שיום חול היום, ואף על פי כן היו גומרים אותו בקדושה, ולא היו עושים בו מלאכה, לפי שחששו שמא לשנה הבאה יזלזלו האנשים בראש השנה, ויאמרו, הרי בשנה שעברה נהגנו בבוקר קדושה, ולאחר מכן נתברר שהיה זה יום חול, ואף עתה ננהג כן, ולפיכך תיקנו שיגמרו אותו היום בקדושה, ולמחר הוא עיקר יום ראש השנה מן התורה [והוא יום אחד בתשרי שממנו מונים את מנין ימי החודש]. רש"י (ד"ה נוהגים).

כתב בחשק שלמה (ד"ה המקינו), שאף שתיקנו שאם יבואו עדים מן המנחה ולמעלה יעברו את חודש אלול, מכל מקום לא אירע כך מעולם, שהרי שנינו לעיל (יט:) 'מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר'. ושמא סייעו בידם משמים שלא יאחרו העדים מלבוא אחר המנחה, ואף העדים עצמם היו מזדרזים לבוא, לפי שידעו שאם יבואו אחר המנחה לא יקבלו את עדותם.

יח. קידוש החודש על פי הראייה נוהג היה אף לאחר החורבן, במשך כל תקופת התנאים, ואף בתקופת האמוראים עד דורם של אביי ורבא. רמב"ם (קידוש החודש פ"ה ה"ג).

יט. אף שנתבטל טעם התקנה מכל מקום אין התקנה בטילה מעצמה, אלא צריך לבית דין שיבטלוה. רמב"ם (ממרים פ"ג ה"ג). וראה עוד שם, שסובר שצריך שיהא בית הדין שמבטל את התקנה גדול בחכמה ומנין מבית הדין שגזר עליה, אף שבטל טעם התקנה. והראב"ד (שם) חולק עליו, וסובר שכאשר בטל הטעם יכולים גם בית דין פחותים מהם לבטלה.

כתב רש"י במסכת ביצה (ה: ד"ה מי), שלא ביטל רבן יוחנן בן זכאי את התקנה הראשונה לגמרי, אלא רק לענין כך שיהיו מקבלים את העדים אף לאחר המנחה ומקדשים את החודש על פיהם, אבל מכל מקום המשיכו לנהוג 'היום קודש ולמחר קודש', דהיינו, שאף על פי שעיקר ראש השנה היה ביום הראשון, וממנו היו מונים את מנין ימי החודש, מכל מקום היו נוהגים קדושה גם ביום השני. וכתב המאירי (ד"ה משמרג), שמטעם זה אנו עושים היום ראש השנה שני ימים, ונוהגים בהם כקדושה אחת ארוכה, לפי שכך היו נוהגים אז לעשות שני ימים בודאי ולא מספק [כשבאו עדים מן המנחה ולמעלה].

כ. ה'תלמוד בבלי' נכתב בבבל, ולפיכך כשמובאת מימרא של אמוראי בבל אומרת הגמרא 'הכא', ואילו כשמביאים בשם אמוראי ארץ ישראל אומרים 'התם'.

כא. שמא יבואו עוד העדים היום, וממילא צריך לומר שיר של יום טוב, או שמא לא יבואו וצריך לומר שיר של חול. אבל בשיר של תמיד השחר לא היה ספק, שמאחר וברוב שנים לא היו העדים באים קודם הקרבת תמיד של שחר לא תיקנו לומר עליו שיר של יום טוב, אלא היו אומרים שיר של חול כמו בכל יום, כמבואר בברייתא להלן בסמוך. אבל על תמיד של בין הערביים תיקנו לומר שיר של יום טוב, מאחר וברוב השנים היו העדים באים קודם הקרבתו, ולפיכך באותה שנה שנתעכבו העדים מלבוא לא היו יודעים הלויים כיצד לנהוג. רש"י (ד"ה שנאמרו).

כב. כמבואר בכמה מקומות בגמרא, ראה ב"מ (פה.) 'רבי זירא כי סליק לארעא דישראל יתיב מאה תעניתא דלשתכח גמרא בבלאה מיניה, כי היכי דלא נטרדיה' [כשעלה רבי זירא לארץ ישראל ישב מאה תעניות, כדי שישתכח ממנו 'תלמוד בבלי', כדי שלא יטרידו בלימוד הגמרא של ארץ ישראל].

כג. מתבאר מדברי המשנה וסוגיית הגמרא שהיו אומרים במקדש 'שיר של יום' אף על הקרבת תמיד של בין הערביים, בנוסף לשיר שהיו אומרים על תמיד של שחר. ובשו"ת מהר"ם אלשיך (סי' קלח) תמה מכאן על דברי הטור (או"ח סי' קלג), שכתב שאין אומרים 'שיר של יום' בערב. ותירץ, שאמנם היו אומרים במקדש שיר של יום גם במנחה, אך שיר זה לא היה מעכב הקרבן, בעוד ששיר של שחרית היה מעכב [לדברי רבי מאיר במסכת ערכין (יא.)], ועל כן אנו נוהגים כיום לומר שיר רק בשחרית. וביום תרועה (ד"ה מפי) תירץ, ששיר של שחרית לעולם היו אומרים אותו במקדש, אבל שיר של בין הערביים פעמים היו מבטלים אותו מחמת הספק [כשלא באו עדים עד המנחה], ולפיכך אין אנו נוהגים לומר במנחה. אמנם בערוך לנר (ד"ה עם) כתב, שבכל תמיד של בין הערביים לא היו אומרים שירה במקדש, אלא רק בשבת [כמבואר בסוגיית הגמרא להלן (נא.)] ובראש השנה. ולפיכך אין אנו אומרים שיר של יום במנחה [וראה שם שביאר מדוע אם כן אמרו באותו היום שיר של חול]. אך מדברי התוספות (ד"ה ומקלקלו) משמע שלא כדבריו, ראה הערה הבאה.

כד. בלומר, לשיטה זו בהכרח צריך לומר שאכן הגיעו עדים אחר כך וקידשו בית דין את החודש על פיהם, שאם לא כן מה קלקול יש בכך שאמרו שיר של חול, אבל לשיטה הראשונה הסוברת שלא אמרו שירה כלל, יתכן שאמנם לא הגיעו עדים בסוף ולא קידשו החודש, אלא שהתקלה היתה בכך שלא אמרו שיר על הקרבן. על פי דברי התוספות (ד"ה ומקלקלו). אמנם לדעת הערוך לנר (ד"ה עם), הסובר שבכל ימות החול לא אמרו במנחה 'שיר של יום' על הקרבן [ראה הערה קודמת] אי אפשר לפרש כן, אלא בהכרח צריך לומר שהגיעו העדים לאחר מכן.

מדברי הגמרא להלן [בסוף העמוד] מתבאר, שיסוד מחלוקת האמוראים הוא כיצד לנהוג במקרה שיש ספק אם לומר שיר של קודש או של חול, האם אומרים של חול מחמת הספק, או שאין אומרים כלל. נמצא לפי זה שהלויים אכן נהגו באותה שעה כפי שההלכה מורה לנהוג בספק. ולפיכך תמה ביום תרועה (ד"ה אפ"ג), מדוע מגדירה המשנה ענין זה כ'קלקול'. ותירץ, שהיה ללויים להמתין עוד, שמא יבואו העדים בינתיים וישירו שיר של יום טוב על הקרבן, ואילו הם הלכו לביתם, וכאשר הגיעו העדים לא היה שם מי שישיר על הקרבן.

כה. בשפת אמת (ד"ה המקינו) תמה על לשון הברייתא 'להקריב תמידין ומוספין', שהרי לכאורה הכוונה בזה שיהא סיפק בידם להקריב את מוספי היום ותמיד של בין הערביים שלאחריהם, ואם כן קשה לשון הברייתא בשני עניינים: האחד, שהיה לה להקדים מוספין לתמידין. והשני, שצריכה היתה לומר 'תמיד' בלשון יחיד.

ונתקלקלו הלוים בשיר. בגמרא מבדל בתמיד של בין הערבים כדמפרש בגמרא מבדל בתמיד של שחר לא מקטו שיר של י"ט כדפירש בקונטרס לפי שברוב השנים אין העדיס בתין קודס תמיד של שחר וספק יתקדש היום ספק לא יתקדש ומ"ת ומתי לא תמיד קלקול של מוסף שלא הקריבו מוסף של ר"ח שחל התמיד להיות אין יכולין להקריבו כדדרשינן עליה השלס בפ' תמיד נשחט (פסחים ד' נח: ושם) וכי תימא דמעלה ומלין ברחשו של מזבח דעליה השלס לא שייך שלא בהקטרה[ה] ואין מקטיר עד למחר היחא למתן למחר בפ' המזבח מקדש (זבחים דף פז.) אין ליה מועלת ברחשו של מזבח אבל למתן למחר מועלת מתי היכא למימר וכי תימא להקריבו כבש אחד על תנאי שלא יהא מוסף יהא מוסף ואין יכול להקריב שני כבשים ביום אחד ושלא יהא מוסף יהא מוסף א

אֶלָּא אִי אָמְרַת לֹא אֲמוּר כְּלָל - אבל לשיטת בני בבל שלא אמרו הלויים שירה כלל באותו בין הערביים, **מַאי שִׁיבּוּשׁ אִיכָּא** - מה קלקול יש בזה.

דוחה הגמרא, **כֵּיוָן דְּלֹא אֲמוּר** שירה **כְּלָל אֵין לָךְ שִׁיבּוּשׁ גָּדוֹל** מִזֶּה[כו], ולפיכך לא ניתן להביא ראיה מן הברייתא לנידון זה.

הגמרא מביאה ברייתא בענין השירים הנאמרים על קרבנות ראש השנה, ומנסה להוכיח משם כדעת רבי זירא:

מֵתִיב [-הקשה] **רַב אֲחָא בַּר הוּנָא**, שנינו בברייתא, קרבן **תָּמִיד שֶׁל רֹאשׁ הַשָּׁנָה, בְּשַׁחֲרִית** היה **קָרֵב בְּהֵלְכָתוֹ**, כלומר, היו אומרים עליו את השיר השייך לאותו היום, כדרך שהיו נוהגים בימות החול[כז]. **בְּקָרְבַּן מוּסָף מַהוּ אוֹמֵר** - איזה שיר היו אומרים, את מזמור פ"א שבתהלים, שנאמר בו (פסוק ג) 'הַרְנִינוּ לֵאלֹהִים עוּזֵּנוּ הָרִיעוּ לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב'[כח]. **בַּמִּנְחָה** - בקרבן תמיד של בין הערביים, **מַהוּ אוֹמֵר** - איזה שיר היו אומרים, את מזמור כ"ט שבתהלים, שנאמר בו (פסוק ח) 'קוֹל ה' יָחִיל מִדְבָּר'[כט]. **וּבְזְמַן שֶׁחָל רֹאשׁ הַשָּׁנָה לִהְיוֹת בַּחֲמִישִׁי בְּשַׁבָּת** - ביום חמישי[ל], **שֶׁהַשִּׁירָה שֶׁלּוֹ** בימות החול היא המזמור שנאמר בו 'הַרְנִינוּ לֵאלֹהִים עוּזֵּנוּ', אזי אם באו עדים על חידוש הלבנה קודם הקרבת תמיד של שחר, **לֹא הָיָה אוֹמֵר בַּשַּׁחֲרִית** את הפרק של 'הַרְנִינוּ' מתחילתו, **מִפְּנֵי שֶׁעתיד הוא להיות חוֹזֵר וְכוֹפְלוֹ אֶת הַפֶּרֶק** על קרבן מוסף, **אֶלָּא מַהוּ אוֹמֵר**[לא] - איזה שיר היו אומרים, מתחילים היו מאמצע הפרק (פסוק ז), מן התיבות 'הֵסִירוֹתִי מִסֶּבֶל שִׁכְמוֹ', העוסקות ביציאת יוסף מבית האסורים בראש השנה[לב]. **וְאִם בָּאוּ עֵדִים** אַחַר הקרבת **תָּמִיד שֶׁל שַׁחַר**, ונמצא שכבר אמרו בשחרית את המזמור כולו, לפי שלא היו יודעים אם יבואו עדים ויתקדש היום, מכל מקום היה שב **וְאוֹמֵר** במוסף את מזמור 'הַרְנִינוּ' מתחילתו, **אַף עַל פִּי שֶׁבזה הוא חוֹזֵר וְכוֹפֵל אֶת הַפֶּרֶק**[לג].

עתה מבאר רב אחא בר הונא כיצד יש להוכיח מברייתא זו כרבי זירא. **אִי אָמְרַת בְּשְׁלָמָא** - דברי הברייתא מובנים הם, אם תאמר **דְּכָל הֵיכָא דְּמִסְתַּפְקָא אָמְרִינַן שִׁירָה דְּחוֹל** - שבכל ענין שיש ספק איזה שיר לומר אומרים שיר של חולי[לד], **הַיְינוּ דְּקָאָמַר אוֹמְרוֹ וְכוֹפְלוֹ** - לפיכך אמרה הברייתא שכשחל ראש השנה ביום חמישי, ולא הגיעו עדים קודם תמיד של שחר, היו אומרים את מזמור 'הרנינו' מתחילתו, כפי שהיה נהוג בימות החול, אף שנמצא לאחר מכן שכופלים אותו במוסף, **אֶלָּא אִי אָמְרַת לֹא אֲמוּר כְּלָל** - אבל אם תאמר שמספק לא אמרו שירה כללה[לה], **מַאי אוֹמְרוֹ וְכוֹפְלוֹ** - מדוע אומרת הברייתא שיש לומר את מזמור 'הרנינו' גם בשחרית וגם במוסף, היה לה לומר שבשחרית אין אומרים שירה כלל, שהרי ספק בידינו אם יגיעו עדים היום או לאו[לו].

כו. כלומר, רבי זירא סבר שמילת 'שיבוש' נופלת רק על מעשה מקולקל, דהיינו על אמירת שיר שאינו מתאים, ולא על אי עשיית מעשה, אך הגמרא דוחה שניתן לפרש תיבה זו אף על המניעה מלומר שירה, שזה עצמו קלקול גדול.

כז. סדרי השירה שנאמרה מדי יום במקדש נשנו במסכת תמיד (פ"ז מ"ד), במשנת 'השיר שהיו הלויים אומרים בבית המקדש' וכו'. רש"י (ד"ה קיבץ). וטעמי אמירתם נתבארו בברייתא המובאת בדברי הגמרא להלן (לא.).

כח. שכן נזכר בו ענין תרועה [ותקיעה בשופר] וראוי לאומרו בראש השנה שהוא 'יום תרועה'. רש"י (ד"ה הריעו).

כט. לפי שמזמור זה על מתן תורה נאמר [כמו ששנינו במסכת זבחים (קטז.)], ורצו להזכיר בראש השנה את זכות קול השופרות של מתן תורה. רש"י (ד"ה קול).
אף שמזמור 'קול ה'' נאמר בספר תהלים קודם מזמור 'הרנינו', מכל מקום היו אומרים תחילה 'הרנינו' במוסף, לפי שהוא מדבר מתקיעת שופר שהיא עיקר עניינו של יום, ואילו מזמור 'קול ה'' אינו עוסק בעניין היום, אלא שרצו להזכיר זכות קולות של מתן תורה בראש השנה. טורי אבן (ד"ה נמוסף).

ל. בטעם הדבר שמונים הימים ליום השבת, כתב הרמב"ן (שמות כ מ) 'ובמכילתא, רבי יצחק אומר, לא תהא מונה כדרך שהאחרים מונים, אלא תהא מונה לשם שבת. ופירושה, שהגוים מונין ימי השבוע לשם הימים עצמן, יקראו לכל יום שם בפני עצמו, וכו', וישראל מונים כל הימים לשם שבת, אחד בשבת, שני בשבת, כי זו מן המצוה שנצטוינו בו לזכרו תמיד בכל יום'. וראה עוד בחיי אדם (הלכות שבת כלל ה), שכתב 'וכן כשמונין מנין הימים יהיו מונים על שם השבת, דהיינו יום ראשון בשבת ויום שני בשבת וכן כולם, כי קדושת השבת היא נמשכת לכל יום, כי הוא המרכז האמצעי שכל ימי השבוע יונקים ממנו. יום א' ב' ג' נקראין אחר השבת, שהם מקבלים קדושה משבת העבר, ויום ד' ה' ו' נקראים קודם שבת, כי הם מושפעים ומקבלים קדושה משבת הבא'.

לא. בדקדוקי סופרים הביא כתבי יד הגורסים 'אומרים', וכן להלן בהמשך העמוד.

לב. רש"י (ד"ה הסירותי). ובערוך לנר (נרש"י שם) תמה, שהרי מדברי הגמרא לעיל (יג:) מתבאר שתיבות 'הסירותי מסבל שכמו' עוסקות בגאולת במצרים, ולא ביוסף. ובאור ישועה (ילקוט מפרשים, נרש"י שם) יישב, שעיקר משמעות הפסוק היא על יוסף, הנזכר בפסוק שלפניו, אלא שהגמרא לעיל לומדת מגזירה שוה שיש לדרוש הפסוק גם לענין אבותינו במצרים.
בטורי אבן (ד"ה אלא) הסתפק, באופן שחל ראש השנה ביום חמישי [שמתחילים את השיר של תמיד השחר מפסוק 'הסירותי', ובמוסף מתחילים מתחילת הפרק], האם מסיימים במוסף את הפרק עד תומו, ונמצא ששונים בו את הקטע מ'הסירותי' ועד סוף הפרק [אלא שאין בכך חשש מאחר ואין כופלים את כל הפרק], או שאומרים במוסף רק עד פסוק 'הסירותי', ונמצא שבאופן כזה יש שינוי מכל השנים גם בשיר של שחרית וגם בשל מוסף [וראה עוד ברש"ש (להלן לא. נרש"י ד"ה שמיני), הסובר שבכל השנים היו אומרים בראש השנה רק עד פסוק 'הסירותי', והוכיח כן ממה שהוצרך רש"י כאן ליתן טעם ל'הסירותי' משום שבראש השנה יצא יוסף מבית האסורים, ולא פירש בפשיטות שמזמור זה הוא השיר של ראש השנה].

לג. פירשנו על פי רבינו חננאל (ד"ה ועוד), וכן פירש הרש"ש (ד"ה ומס), שהתיבות 'אומר הרנינו' עוסקות בשיר של מוסף. וכך הוא נוסח הגמרא בכתבי יד 'ואם באו עדים אחר תמיד של שחר, אומר **בין הערביים** הרנינו', ראה דקדוקי סופרים. וכן הוא נוסח כתבי יד ברש"י (ד"ה ומס), ראה הגהות וציונים. אמנם המהרש"א הגיה ברש"י 'יאמרו הרנינו מספק', ולפי זה כוונת הגמרא היא שבאופן שלא באו עדים קודם תמיד השחר 'אומר הרנינו' בשחרית, אף שעתיד לכופלו במוסף.

לד. ולפיכך באותה שנה שנתעכבו העדים ולא באו קודם תמיד של בין הערביים, והיה ספק איזה שיר לומר עליו, אמרו שיר של חול, כדעת רבי זירא.

לה. כדעת הבבליים הסוברים שבאותה שנה שנתעכבו העדים לא אמרו הלויים שירה כלל על תמיד של בין הערביים.

לו. שאם עתידים העדים להגיע היום יש לומר בשחרית מאמצע המזמור, מפסוק 'הסירותי מסבל שכמו', כדי שלא לכפול הפרק, אך אם לא יגיעו עדים היום צריך לומר את הפרק כולו.

דוחה הגמרא, אין להוכיח כן מדברי הברייתא, אלא יתכן שבכל מצב שבו יש ספק אם לומר שיר של חול או של יום טוב אין אומרים כללא, **ושאני התם** - ושונה הדבר שם בברייתא, שהיו אומרים את מזמור 'הרנינו' בשחרית מספק, משום **דשירה דיומיה היא** - שהוא שיר שראוי לאומרו היום, שהרי בכל ראש השנה היו אומרים בשחרית שיר של חול, אלא שכשחל ביום חמישי היו מתחילים מאמצע הפרק, כדי שלא לכופלו במוסף, ולפיכך כשלא באו עדים קודם תמיד השחר, שיש כאן רק ספק של כפילת המזמור, לא ביטלו חכמים מחמת ספק זה את שיר התמיד.

הגמרא מביאה ברייתא בענין השיר שהיו הלויים אומרים בבית המקדש:

תניא בברייתא, **רבי יהודה אומר משום** [-משמו של] **רבי עקיבא, ביום ראשון** בשבת **מה היו אומרים** הלויים על הקרבת התמיד, את מזמור כ"ד שבתהלים, שבו נאמר (פסוק ו) 'לה' הארץ ומלואה תבל וישבי בה'. וטעם הדבר שהיו אומרים מזמור זה, **על שם שביום** הראשון[אוצר החכמה] לבריאת העולם הקדוש ברוך הוא **קנה** [-עשה[ב]] שמים וארץ, **והקנה** את הארץ לבני אדם לישב בה[ג], **והיה שליט** יחיד **בעולמו**[ד], שעדיין לא נבראו המלאכים עד יום שני[ה].

ביום שני מה היו הלויים **אומרים**, את מזמור מ"ח שבתהלים, שנזכר בו (פסוק ג) 'גדול ה' ומהולל מאד בעיר אלהינו הר קדשו', **על שם** שביום השני לבריאה חילק הקדוש ברוך את **מעשיו**, שהבדיל בעשיית הרקיע בין עליונים לתחתונים, **ומלך** עליהן, **[ונתעלה** הקדוש ברוך הוא **וישב במרום]**. כלומר, כשם שחילק בין עליונים לתחתונים, כך חילק בין התחתונים, ובחר בירושלים[ז], שהיא 'הר קדשו'[ח].

ביום שלישי היו הלויים **אומרים** את מזמור פ"ב, שבו נאמר (פסוק ו) 'אלהים נצב בעדת אל, בקרב אלהים ישפט'[ט], **על שם** שביום השלישי לבריאת העולם **גילה** הקדוש ברוך הוא את **הארץ בחכמתו**, באמירתו (בראשית א ט) 'יקוו המים מתחת השמים אל מקום אחד ותראה היבשה', **ובכך הכין** את **התבל** [-ארץ ישראל] **לעם** ישראל שהם **עדתו** שיהיו ניצבים עליה'.

ביום רביעי היו הלויים **אומרים** את מזמור צ"ד, שבו נאמר (פסוק ו) 'אל נקמות ה' אל נקמות הופיע'[י], **על שם שברא** הקדוש ברוך הוא ביום הרביעי **חמה ולבנה, ועתיד** הוא **ליפרע** ולהינקם **מעובדיהן** - מאלו העובדים להם[יב].

ביום חמישי היו הלויים **אומרים** את מזמור פ"א, שבו נאמר (פסוק ג) 'הרנינו לאלהים עוזנו הריעו לאלהי יעקב', **על שם שברא** בו הקדוש ברוך הוא מינים רבים של **עופות ודגים** המשונים אלו מאלו[יג], וראייתם גורמת לאדם **לשבח לשמו** של הבורא[יד].

ביום ששי היו הלויים **אומרים** הלויים את מזמור צ"ג, שבו נאמר (פסוק ו) 'ה' מלך גאות לבש, לבש ה' עז התאזר אף תכון תבל בל תמוט', **על שם** שבו **גמר** הקדוש ברוך הוא את **מלאכתו** - מלאכת בריאת העולם, **ומלך עליהן** - על הבריות[טו].

בשבת - ביום השבת **היו** הלויים **אומרים** את מזמור צ"ב, שבו נאמר (פסוק ו) 'מזמור שיר ליום השבת', והכוונה בזה לעתיד לבוא[טז],

א. **כמו** באופן שמתעכבים העדים מלבוא עד המנחה, שהרי אם נתקדש היום אין שייך לומר בו שיר של חול, ואם לא נתקדש אין לומר בו שיר של ראש השנה, ולפיכך יתכן שאין אומרים כלל. רש"י (ד"ה שמני).

ב. **וכמו** שכתב רש"י בפירוש התורה (בראשית יד יט) 'קונה שמים וארץ כמו עושה שמים וארץ, על ידי עשייתן קנאן להיות שלו'.

ג. **ויתפרש** לפי זה המקרא כך, 'לה' הארץ ומלואה' על שברא שמים וארץ, 'תבל ויושבי בה' על שהקנה את הארץ לבני אדם לישב בה [שכן 'תבל' הוא החלק המיושב שבארץ, כמו שפירש המצודת ציון שם].
כתב רש"י (ד"ה והקנה), שכוונת הברייתא היא שהקדוש ברוך הוא ברא ביום הראשון את הארץ על מנת להקנותה ליושביה. וביאר ביום תרועה (ד"ה מניח), שהוקשה לרש"י כיצד יתכן לומר שהקדוש ברוך הוא הקנה ביום הראשון את הארץ ליושביה, והרי עדיין לא נברא האדם עד יום שישי. ועל כן פירש שהכוונה היא שקנה על מנת להקנות, אך עדיין לא הקנה אותה בפועל עד לבריאת האדם. וכן כתב באיי הים (ד"ה מניח), והוסיף, שכוונת רש"י ליישב בזה קושיא נוספת, כיצד שייך לומר כלפי הקדוש ברוך הוא שהוא 'קונה', והרי כל קניה מטרתה להשלים איזה חיסרון שיש אצל הקונה, וזה לא שייך אצל הבורא, ועל כן פירש שכל הקניה היתה על מנת להקנות.

ד. **כמו** שכתוב במזמור זה (פסוק י) 'מי הוא זה מלך הכבוד, ה' צבאות הוא מלך הכבוד סלה'. מהרש"א (מ"מ ד"ה נרמזתן).
כתב בשפתי חכמים (ד"ה והקנה), שיש לפרש את דברי הברייתא 'שקנה והקנה ושליט בעולמו' בשני אופנים: האחד, שאף שהקנה הארץ לאחרים מכל מקום הוא שולט בעולמו לשמרה בידם, ולא כבשר ודם שלאחר שהוא נותן מתנה לאדם אינו יכול לעוזרו שתשתמר בידו [כמו שכתב רש"י בפירוש התורה (במדבר ו כז) 'יברכך, שיתברכו נכסיך, וישמרך, שלא יבואו עליך שודדים ליטול ממונך, שהנותן מתנה לעבדו אינו יכול לשמרו מכל אדם, וכיון שבאים לסטים עליו ונוטלין אותה ממנו מה הנאה יש לו במתנה זו, אבל הקב"ה הוא הנותן הוא השומר']. והשני, להוציא מדעת המינים הסוברים שמסר הקדוש ברוך הוא את העולם לכוחות הטבע ועזב את הארץ מלהשגיח עליה, על כך אמרו שאף על פי שהקנה הארץ לבריותיו מכל מקום הוא 'שליט בעולמו'.

ה. **כן** פירש רש"י (ד"ה ושליט), שכוונת הברייתא באומרה 'ושליט בעולמו' היינו שהיה יחידי בעולמו. ובאיי הים (ד"ה והקנה) תמה על כך, שלא מצינו רמז לענין זה בברייתא, ואף לא בפסוקים.
בשפתי חכמים (ד"ה נרמזתן - השני) הוסיף לבאר בשני אופנים את טעם הדבר שהיו אומרים ביום ראשון את מזמור 'לה' הארץ ומלואה': האחד, כדי להשריש בלב כל אדם בתחילת ימי המעשה שהכל מאת ה', ולא יאמר 'כוחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה'. השני, מאחר ו'לה' הארץ ומלואה', הרי בידו הכח לברך את כל מעשה ידינו בששת ימי המעשה. והוסיף, שאף שהעולם נברא בששה ימים מכל מקום ניתן לומר כבר ביום הראשון 'לה' הארץ ומלואה', מכיון שכל מעשה בראשית נבראו ביום הראשון, אלא שנקבעו במקומם ביום שנגזר עליהם [כמו שכתב רש"י בפירוש התורה (בראשית א יד) 'וכן כל תולדות שמים וארץ נבראו מיום ראשון, וכל אחד ואחד נקבע ביום שנגזר עליו'].

ו. **על** פי הגהת הב"ח, וכן מתבאר מדברי רש"י (ד"ה שמילק).

ז. **כלומר**, החלוקה וההבדלה בין עליונים לתחתונים רומזת שיש לקדוש ברוך הוא שתי הנהגות באופן מלכותו בעולם, האחת היא הנהגת מלכותו בעליונים, שהוא בכבודו משגיח עליהם בלא אמצעי. והשנית היא הנהגת מלכותו בתחתונים, שמנהיגם על ידי אמצעים, כמו הגלגלים וכיוצא באלו. ועל אותה הדרך חילק הקדוש ברוך אף בהנהגת התחתונים, בין ארץ הקודש שהוא משגיח עליה בעצמו [ובעיקר בירושלים] כמאמר הכתוב 'גדול ה' ומהולל מאד בעיר אלהינו הר קדשו', לבין הנהגתו בשאר הארצות על ידי אמצעים. איי הים (ד"ה נמצי).

ח. **כן** פירש הערוך (ערך פרק ו), וכן היא משמעות דברי רש"י (ד"ה שמילק) שכתב, 'ונתעלה וישב במרום דוגמת שכנו בעירו והר קדשו'. ולפירושים אלו דרשת הברייתא נסמכת אף על המשך הפסוק 'בעיר אלהינו הר קדשו'. אמנם הרמב"ם בפירוש המשניות (תמיד פ"ו מ"ד) כתב, 'ובשני שבו נחלקו המים ונעשה הרקיע למטה ממנו, אמרו גדול ה' ומהולל מאד'. ולא הזכיר כלל את ענין השראת השכינה בירושלים. ומשמע מדבריו, שגדולת ה' ניכרה ביום השני בעצם החילוק בין עליונים ותחתונים, והשראת שכינתו בעליונים. וברש"ש (ברכות ד"ה שמילק) פירש כעין זה אף את המשך המקרא 'בעיר אלהינו הר קדשו', שהכוונה בזה על ירושלים שלמעלה.

ט. **'עדת** אל' היינו הדיינים, וכן 'בקרב אלהים', והכוונה בזה שה' ניצב בתוך הדיינים השופטים לראות אם אמת ישפוטו, וכפל הכתוב הלשון פעמיים לחיזוק. על פי רש"י ומצודת דוד שם.

י. **על** פי פירוש רש"י (ד"ה שגילה). וטעם הדבר שנרמזה בריאת הארץ במזמור זה העוסק בעניני דין, לפי שעשיית המשפט מקיימת את הארץ, שלא יביא הקדוש ברוך הוא עליה מבול. מהרש"א (מ"מ ד"ה נג'). והרמב"ם בפירוש המשנה (תמיד פ"ו מ"ד) כתב, שכוונת הגמרא היא שביום השלישי נתגלתה הארץ שבה יהיה מושב הדין והדיינים.

יא. **בפסוק** זה אנו מבקשים מהקדוש ברוך הוא שיתגלה עלינו ויראה נקמתו באויבינו. רש"י שם.

יב. **אף** שיש עובדי עבודה זרה העובדים לאלילים אחרים, מכל מקום עיקר הנקמה והפורענות היא לעובדי החמה, כמו שאמרו במסכת ברכות (ז.) 'תנא משמיה דרבי מאיר, בשעה שהחמה זורחת וכל מלכי מזרח ומערב מניחים כתריהם בראשיהם ומשתחוים לחמה, מיד כועס הקדוש ברוך הוא'. איי הים (ד"ה נד'). עיין שם עוד בדבריו.

יג. **כמו** שאמרו חכמים במסכת חולין (סג:) 'תני אבימי בריה דרבי אבהו, שבע מאות מיני דגים הן, ושמונה מאות מיני חגבים, ולעופות אין מספר'. שפתי חכמים (ד"ה עופות). והוסיף, שלפיכך לא מנתה הברייתא את החגבים, מאחר ואינם מצויים כל כך ביישוב לראותם ולשבח עליהם.

יד. **ונרמז** דבר זה בתיבת 'הרנינו', שמשמעותו שהם גורמים לאחרים לרנן, שאם לא כן צריך היה לומר 'רננו'. איי הים (ד"ה נה').

טו. **דהיינו**, שתכלית הבריאה היתה לכוונת המלוכה, כמו שאמרו בפרקי דרבי אליעזר (פ"ג) 'אם אין עם אין מלך'. איי הים (ד"ה נו').

טז. **שכן** במזמור זה נאמר 'עלי עשור', והכוונה בזה לכינור שיש בו עשרה חוטים, שהוא כינור של העולם הבא, כמאמר חכמים במסכת ערכין (יג:) 'כנור של מקדש של שבעת נימין היה, וכו', ושל ימות המשיח שמונה, וכו', של עולם הבא עשר, שנאמר עלי עשור'. מהרש"א (מ"מ ד"ה ניוסף).

יום טוב פרק רביעי ראש השנה לא.

שאני התם דשירה דיומיה היא. דלעולם כל היכא דמסתפקא מילתא כגון במנחה דאי היוס קודם לו אייך למימר דאול ואי הוא אול לו אייך למימר דקודם לו אמרינן כלל, והכא היינו טעמא דאמר שירה דאול בחמיסי בשבת דשירה דיומיה היא, שיר הראוי ליאמר היוס הוא, ואפי' הראם השנה נאמרת שירת האול בכל תמידי השחר אלא בחמיסי בשבת היו מחלפין [יא] אותו משוס כפילה, הלכך כי מסתפקא לן משוס ספק כפילה לא מבטלינן שיר של תמיד: לה' הארץ. כל המזמור: שקנה. שמיס וארץ: והקנה. תגל ליוסבי נה, כלומר קונה [יב] כדי להקנות: ושליט בעולמו. יחידי, שלא נהראו המלאכיס עד יוס שני [יג]: שחילק מעשיו. הבדיל רקיע בין עליונים לתחתונים [יד] ועמעלה ויש נמרוס, דוגמת שכנו בעירו והר קדשו: שגילה ארץ. מקוס מנא עדמו, שנאמר (ברחשית ו) ותראה היבשה בשלישי [טו] ונאמר: שברא חמה. הרביעי: שברא עופות ודגים לשבח לשמו. כשאדם רואה עופות משונים זה מזה [טז] נותן שבח למי שבראם: ליום שבולו שבת. שעמיד העולם להיות חרב ואין אדם וכל המלאכות עוכמות, על אותו יוס אומרים שיר של שבת: מה ראה ר' עקיבא לחלק בין הפרשיות הללו. שכל שבת ימים נאמרין הפרקים הללו על שם שעבר, ושל (מ) שבת על שם להבא: וקא מיפלגי בדרב קטינא. ר' נחמיה ליה ליה דרב קטינא אלא דאדי, הלכך ליכא למימר על שם יום אחד שכולו שבת להא תרי גינהו: במוספי דשבתא. מאי שיר אמרי: הזי"ן ל"ך. פרשת שירת האזינו מולקים אותה לשמה פרקים, האזין האזינו, השני זכור ימות עולם, השלישי ירכבהו על במותי ארץ, הרביעי וירא ה' וינחן, עד כאן שמה פסוקים לפרק, ומכאן ואילך שמונה פסוקים לפרק, החמישי לולי כעס אויב אגור, הששי כי ידין ה' עמו: בדרך שחלוקין. פירקי השירה הזאת כאן: כך חלוקין בבית הכנסת. כך קוראין אותה שמה הקוראין בספר תורה, והשניי קורא מן השירה ולהלן: אז ישיר. שירת הים עד מי כמוכה: ומי כמוכה. עד סוף השירה: ואז ישיר. ישראל לעלי נאר (במדבר כא): כולהו בחד שבתא אמרי להו. הלויס, והיו חולקים הפרקי' בנעימת הקול להפסיק [טז] ומתלפות כלי שיר ובתקיעת תלוגרות [יז]:

הזי"ן ל"ך. המזינו זכור ירכבהו וירא לולי כי ידין כ"ך בספרים וכ"פ בקונטרס וכן המנהג ובמסכת סופרים [יח] כתיב ויסמן לו ור"מ פי' וירא לו: רובע

שאני התם דשירה דיומיה היא. תניא [יט] רבי יהודה אומר משום ר"ע [א] בראשון מה היו אומרים [א] לה' הארץ ומלואה על שם שקנה והקנה ושליט [יט] בעולמו בשני מה היו אומרים [ב] גדול ה' ומהולל מאד על שם שחילק מעשיו ומלך עליהן [כ] בשלישי היו אומרים [ג] אלהים נצב בעדת אל על שם שגילה ארץ בחכמתו והכין תבל לעדתו ברביעי היו אומרים [ד] אל נקמות ה' על שם שברא חמה ולבנה ועתיד ליפרע מעובדיהן בחמישי היו אומרים [ה] הרינו לאלהים עוזנו על שם שברא עופות ודגים לשבח לשמו בששי היו אומרים [ו] ה' מלך גאות לבש על שם שגמר מלאכתו ומלך עליהן בשביעי היו אומרים [ז] מזמור שיר ליום השבת ליום שכולו שבת א"ר נחמיה [ג] מה ראו חכמים [ג] לחלק בין הפרקים הללו אלא בראשון שקנה והקנה ושליט בעולמו בשני שחילק מעשיו ומלך עליהם [ג] בשלישי שגילה ארץ בחכמתו והכין תבל לעדתו ברביעי שברא חמה ולבנה ועתיד ליפרע מעובדיהן בחמישי שברא עופות ודגים לשבח לשמו בששי שגמר מלאכתו ומלך עליהם בשביעי על שם ששבת וקמיפלגי בדרב קטינא [ד] דאמר רב קטינא שיתא אלפי שני הוה עלמא וחד חרוב שנאמר [ח] ונשגב יי' לבדו ביום ההוא (אמר אביי [ג]) תרי חרוב שנאמ' [ט] יחיינו מיומים. במוספי דשבתא מה היו אומרים אמר רב ענן [ז] בר רבא אמר רב [ב] הזי"ן ל"ך ואמר רב חנן בר רבא אמר רב [ג] כדרך שחלוקים כאן כך חלוקין בבית הכנסת. [ד] במנחת' דשבתא מה היו אומרי' אמר רבי יוחנן [י] אז ישיר [יא] ומי כמוך [יב] ואז ישיר. איבעי' להו הני כולהו בחד שבתא אמרי להו או דלמא כל שבתא ושבתא אמרי חד תא שמע [ה] דתניא א"ר יוסי עד שהראשונה אומרת [ט] אחת שניה חוזרת שתים שמע מינה כל שבתא ושבתא אמרי חד שמע מינה. אמר רב יהודה בר אידי א"ר יוחנן [ג] עשר מסעות נסעה שכינה [ז] מקראי וכנגדן גלתה סנהדרין מגמרא עשר מסעות נסעה שכינה [ז] מקראי מכפרת לכרוב [ל] ומכרוב לכרוב [מ] ומכרוב למפתן וממפתן [יא] לחצר ומחצר למזבח וממזבח לגג ומגג לחומה ומחומה לעיר ומעיר להר ומהר למדבר וממדבר עלתה וישבה במקומה שנאמר [יג] אלך אשובה אל מקומי [מ] מכפורת לכרוב מכרוב לכרוב [ז] ומכרוב למפתן [מ] דכתיב [יד] ונועדתי [לך שם ודברתי] אתך מעל הכפורת (ה) וכתיב [טו] וירכב על כרוב ויעף וכתיב [טז] וכבוד אלהי ישראל נעלה מעל הכרוב אשר היה עליו אל מפתן הבית וממפתן לחצר דכתיב [יז] וימלא הבית את הענן והחצר מלאה את נגה כבוד ה' מחצר למזבח דכתיב [יח] ראיתי את ה' נצב על המזבח וממזבח לגג דכתיב [יט] טוב לשבת על פנת גג מגג לחומה דכתיב [כ] והנה ה' נצב על חומת אנך מחומה לעיר דכתיב [כא] קול ה' לעיר יקרא ומעיר להר דכתיב [כב] ויעל כבוד ה' מעל תוך העיר ויעמד על ההר אשר מקדם לעיר ומהר למדבר דכתיב [כג] טוב שבת בארץ מדבר וממדבר עלתה וישבה במקומה דכתיב [יג] אלך אשובה אל מקומי (ו) וגו' א"ר יוחנן ששה חדשים נתעכבה שכינה לישראל במדבר שמא יחזרו בתשובה כיון שלא חזרו אמר תיפח (ו) עצמן שנאמר [כד] ועיני רשעים תכלינה ומנום אבד מנהם ותקותם מפח נפש [ו] וכנגדן גלתה סנהדרין מגמרא מלשכת הגזית לחנות [יט] ומחנות לירושלים ומירושלים ליבנה ומיבנה

אידי א"ר יוחנן [ג] עשר מסעות נסעה שכינה [ז] מקראי וכנגדן גלתה סנהדרין מגמרא עשר מסעות נסעה שכינה [ז] מקראי מכפרת לכרוב [ל] ומכרוב לכרוב [מ] ומכרוב למפתן וממפתן [יא] לחצר ומחצר למזבח וממזבח לגג ומגג לחומה ומחומה לעיר ומעיר להר ומהר למדבר וממדבר עלתה וישבה במקומה שנאמר [יג] אלך אשובה אל מקומי [מ] מכפורת לכרוב מכרוב לכרוב [ז] ומכרוב למפתן [מ] דכתיב [יד] ונועדתי [לך שם ודברתי] אתך מעל הכפורת (ה) וכתיב [טו] וירכב על כרוב ויעף וכתיב [טז] וכבוד אלהי ישראל נעלה מעל הכרוב אשר היה עליו אל מפתן הבית וממפתן לחצר דכתיב [יז] וימלא הבית את הענן והחצר מלאה את נגה כבוד ה' מחצר למזבח דכתיב [יח] ראיתי את ה' נצב על המזבח וממזבח לגג דכתיב [יט] טוב לשבת על פנת גג מגג לחומה דכתיב [כ] והנה ה' נצב על חומת אנך מחומה לעיר דכתיב [כא] קול ה' לעיר יקרא ומעיר להר דכתיב [כב] ויעל כבוד ה' מעל תוך העיר ויעמד על ההר אשר מקדם לעיר ומהר למדבר דכתיב [כג] טוב שבת בארץ מדבר וממדבר עלתה וישבה במקומה דכתיב [יג] אלך אשובה אל מקומי (ו) וגו' א"ר יוחנן ששה חדשים נתעכבה שכינה לישראל במדבר שמא יחזרו בתשובה כיון שלא חזרו אמר תיפח (ו) עצמן שנאמר [כד] ועיני רשעים תכלינה ומנום אבד מנהם ותקותם מפח נפש [ו] וכנגדן גלתה סנהדרין מגמרא מלשכת הגזית לחנות [יט] ומחנות לירושלים ומירושלים ליבנה ומיבנה

מסורת הש"ס עם הוספות

ה) תמיד פ"ז [מ"ד מנחות לד"ע פ"ח], ב) ע"ז ט. [סנהדרין לז.], ג) [מנחות לד"ע פל"ד ע"ם], ד) ב"ר פ"ג, ה) תמיד פ"ז מ"ג, ו) ערכין יג., ז) מ"א ו כג, ח) מדרש שוח"ט תהלים יח, ט) סנהדרין דף קג:, י) [פי"ב ה"ח].

הגהות הב"ח

(ה) גמ' שחילק מעשיו ומלך עליהן כד] ונתעלה וישב במרום בשליטי היו אומרים: (ג) שם אמר רבי נחמיה וכי מה ראה ר"ע לחלק: (ג) שם ומלך עליהם ונתעלה וישב במרום בשליטי שגילה: (ד) שם מכפרת לכרוב ומכרוב למפתן כו' כל"ל ותיבות ומכרוב לכרוב נמחק: (ה) שם אמר מעל הכפורת (וכתיב וירכב על כרוב ויעף) תמ"מ וע"ב רש"י לא גרס להו: (ו) שם אלך אשובה אל מקומי עד אשר יאשמו ת"ר יותן: (ז) שם אמר מיפה נפשן שנאמר: (ח) רש"י ד"ה מה ראה כו' שעבר ושל יום שבת: (ט) ד"ה עד שהראשונה שירת המוספין אומרת פעם אחת: (י) ד"ה שניה כו' של תמיד בין הערבים מוזכת חלילה שמיס להתם כו' כל"ל והל"ת: (כ) ד"ה וממזבח לגג ההיכל ומגג: (ל) ד"ה וירכב כו' ונועדתי לך שם וגומר וכתיב וכבוד: (מ) ד"ה נגש על כו' דורות הרבה מתנבא היה על העתיד:

עין משפט נר מצוה

כב א ב מיי' פ"ו מהל' תמידין הל' ט:
כג ג מיי' שם [ופי"ג מהל' מפלה דין ה' טוס"ע ס"ק סי' תכח סעיף ה רב אלפס פ' הקורא את המגילה עומד ד' ער]:
כד ד ה מיי' פ"ו מהל' תמידין הלכה ט:
כה ו מיי' פי"ד מהל' סנהדרין הלכה יב:

הגהות הגר"א

[א] גמרא וממפתן לגג ומגג לחצר ומחצר למזבח וממזבח לחומה בו'. כנ"ל:

רבינו חננאל

אמר ר' נחמיה מה ראו חכמים לחלק בין הפרקים הללו. כלומר ששה ימים על שם מעשיו של הקב"ה. ויום השביעי ליום שכולו שבת. אלא גם יום שביעי על שם ששבת הוכנה השירה הזאת. וכן פירושה מזמור שיר ליום השבת על שם ששבת כדכתיב ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת וגו' וקמיפלגי ר' נחמיה ורבנן בהאי סברא. חכמים סברי שיתא אלפי שני הוי עלמא וחד אלפא חרבן. ו) שנא' יחיינו מיומים ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו: במוספי דשבתא מאי אמר. הזי"ן ל"ך. פי' מהאזינו עד זכור ימות עולם. וקורין אותה שירה במוסף של שבת. ובשבת אחרת קורין מזכור עד ירכבהו וכן בכל שבת ושבת קורין אחת. נמצאו שקורין שש שבתות בשירת האזינו. וכשישלימו שש שבתות חוזרין כך לעולם: ובמנחה בשבתות אומר. שבת ראשונה במנחה אומר אז ישיר משה. שנייה מי כמוכה באלים שלישית אז ישיר ישראל וכשישלימו חוזרין. נמצאת שירת האזינו נקראת בשש שבתות ואח"כ חוזרין. ואלו שלש שבתות חוזרין. נמצאת שירת אז ישיר ישראל חוזרין בה פעמים עד שתשלים שירת האזינו לחזור. וזהו פי' עד שהראשונה והיא שירת האזינו חוזרת אחת. שנייה שירת המנחה בשבת חוזרת שתים ש"מ דהני שלש כל שבת אומר אחת מהן במנחה:

חשק שלמה על ר"ח

ו) שנא' ונשגב ה' לבדו ביום ההוא ור' נחמיה סבר דמרי מתוך שנאמר יחיינו מיומים וכו'.

ליקוטי רש"י

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

ו] בעין יעקב (בגמ' וברש"י) ושלם, וכ"ה ברש"י בדפו"ר: ג] ס"א ראה ר"ע (גליון): ג] [צ"ל אביי אמר] (גליון): ד] ס"א חנן (גליון): ה] כת"י חוזרת. וכ"ה ברש"י (ודלא כהגהת הב"ח) ובר"ח עיי"ש: ו] בדפוס קראקא ובעין יעקב נוסף וכולהו: ז] על דרך דברה תורה כלשון בני אדם (גליון): מ] "ומכרוב לכרוב" אינו מן המנין עשרה ובאמת בע"י לא גריס לה כלל (גליון): ע] תיבות "שנאמר אלך אשובה אל מקומי" ליתא בכת"י (וכ"ה ישר מאד דהא כולהו קראי מפרש להלן, דק"ס): י] בכת"י ליתא כאן תיבות "מכרוב לכרוב" אלא להלן "מעל הכפורת מכרוב לכרוב דכתיב וירכב וכו'", ובנ"א מכת"י ליתא כלל תיבות "מכרוב לכרוב" (כאן וכן לעיל במנין המסעות), וכ"ה בדפוס קראקא ובעין יעקב, וכהגהת הב"ח והגליון וכ"מ ברש"י, ומסתבר דאל"כ הוו י"א מסעות (רש"ש, ערוך לנר): יא] בכת"י ליתא כאן תיבות "ומכרוב למפתן", אלא להלן "ויעף ומכרוב למפתן וכבוד וכו'", וכ"ה הסדר הישר, וכ"ה באבות דר' נתן פרק לד (דק"ס): יב] דפוס קראקא לחנויות ומחנויות וכ"ה בעין יעקב וברש"י, ובשבת טו ע"א, ועי' סנהדרין מא ע"א וברש"י שם, ובע"ז ח ע"ב וברש"י שם: יג] לכאורה היה צ"ל מחפרין (רש"ש ועיי"ש מה שמיישב הגירסא): יד] ברש"י שבעין יעקב קנה: טו] כאן הס"ד, ומתחיל הדיבור ונתעלה וישב במרום. דוגמת וכו' (דק"ס ע"פ גי' כת"י בגמ' שנוספו תיבות אלו, ועי' ב"ח), וכ"ה ברש"י שבע"י: טז] צ"ל ובשלישי (באה"מ): יז] בכת"י נוסף ודגים משונים זו מזו: יח] כת"י רבן יוחנן בן זכאי שהיא גלות ירושלם: כ] צ"ל מדינים (דפו"ר, וכ"ה בפסוק) וכן להלן: כא] הוא המשך הפסוק: כב] ברש"י שבעין יעקב הצלם: כג] בכת"י נוסף ומנומם, וכ"ה ברש"י שבעין יעקב: כד] בילקו"ש תהלים כד הגירסא להיפך ונתעלה וישב במרום ומלך עליהן (דק"ס):

אוצר החכמה

תורה אור השלם

א) לְדָוִד מִזְמוֹר לַיי הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהּ תֵּבֵל וְיֹשְׁבֵי בָהּ: [תהלים כד, א]

ב) גָּדוֹל יי וּמְהֻלָּל מְאֹד בְּעִיר אֱלֹהֵינוּ הַר קָדְשׁוֹ: [תהלים מח, ב]

ג) מִזְמוֹר לְאָסָף אֱלֹהִים נִצָּב בַּעֲדַת אֵל בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט: [תהלים פב, א]

ד) אֵל נְקָמוֹת יי אֵל נְקָמוֹת הוֹפִיעַ: [תהלים צד, א]

ה) הַרְנִינוּ לֵאלֹהִים עוּזֵּנוּ הָרִיעוּ לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב: [תהלים פא, ב]

ו) יי מָלָךְ גֵּאוּת לָבֵשׁ לָבֵשׁ יי עֹז הִתְאַזָּר אַף תִּכּוֹן תֵּבֵל בַּל תִּמּוֹט: [תהלים צג, א]

ז) מִזְמוֹר שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת: [תהלים צב, א]

ח) וְשַׂח גַּבְהוּת הָאָדָם וְשֻׁפַּל רוּם אֲנָשִׁים וְנִשְׂגַּב יי לְבַדּוֹ בַּיּוֹם הַהוּא: [ישעיה ב, יז]

ט) יְחַיֵּנוּ מִיּוֹמָיִם בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי יְקִמֵנוּ וְנִחְיֶה לְפָנָיו: [הושע ו, ב]

י) אָז יָשִׁיר מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת לַיי וַיֹּאמְרוּ לֵאמֹר אָשִׁירָה לַיי כִּי גָאֹה גָּאָה סוּס וְרֹכְבוֹ רָמָה בַיָּם: [שמות טו, א]

יא) מִי כָמֹכָה בָּאֵלִם יי מִי כָּמֹכָה נֶאְדָּר בַּקֹּדֶשׁ נוֹרָא תְהִלֹּת עֹשֵׂה פֶלֶא: [שמות טו, יא]

יב) אָז יָשִׁיר יִשְׂרָאֵל אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת עֲלִי בְאֵר עֱנוּ לָהּ: [במדבר כא, יז]

יג) אֵלֵךְ אָשׁוּבָה אֶל מְקוֹמִי עַד אֲשֶׁר יֶאְשְׁמוּ וּבִקְשׁוּ פָנָי בַּצַר לָהֶם יְשַׁחֲרֻנְנִי: [הושע ה, טו]

יד) וְנוֹעַדְתִּי לְךָ שָׁם וְדִבַּרְתִּי אִתְּךָ מֵעַל הַכַּפֹּרֶת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים אֲשֶׁר עַל אֲרוֹן הָעֵדֻת אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּה אוֹתְךָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: [שמות כה, כב]

טו) וַיִּרְכַּב עַל כְּרוּב וַיָּעָף וַיֵּרָא עַל כַּנְפֵי רוּחַ: [שמואל ב כב, יא]

טז) וּכְבוֹד אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל נַעֲלָה מֵעַל הַכְּרוּב אֲשֶׁר הָיָה עָלָיו אֶל מִפְתַּן הַבָּיִת וַיִּקְרָא אֶל הָאִישׁ הַלָּבֻשׁ הַבַּדִּים אֲשֶׁר קֶסֶת הַסֵּפֶר בְּמָתְנָיו: [יחזקאל מ, ג]

יז) וַיָּרֶם כְּבוֹד יי מֵעַל הַכְּרוּב עַל מִפְתַּן הַבָּיִת וַיִּמָּלֵא הַבַּיִת אֶת הֶעָנָן וְהֶחָצֵר מָלְאָה אֶת נֹגַהּ כְּבוֹד יי: [יחזקאל י, ד]

יח) רָאִיתִי אֶת יי נִצָּב עַל הַמִּזְבֵּחַ וַיֹּאמֶר הַךְ הַכַּפְתּוֹר וְיִרְעֲשׁוּ הַסִּפִּים וּבְצַעֵם בְּרֹאשׁ כֻּלָּם וַאֲחֲרִיתָם בַּחֶרֶב אֲהָרֹג לֹא יָנוּס לָהֶם נָס וְלֹא יִמָּלֵט לָהֶם פָּלִיט: [עמוס ט, א]

יט) טוֹב לָשֶׁבֶת עַל פִּנַּת גָּג מֵאֵשֶׁת מִדְיָנִים וּבֵית חָבֵר: [משלי כא, ט]

כ) כֹּה הֹרַאֲנִי וְהִנֵּה אֲדֹנָי נִצָּב עַל חוֹמַת אֲנָךְ וּבְיָדוֹ אֲנָךְ: [עמוס ז, ז]

כא) קוֹל יי לָעִיר יִקְרָא וְתוּשִׁיָּה יִרְאֶה שְׁמֶךָ שִׁמְעוּ מַטֶּה וּמִי יְעָדָהּ: [מיכה ו, ט]

כב) וַיַּעַל כְּבוֹד יי מֵעַל תּוֹךְ הָעִיר וַיַּעֲמֹד עַל הָהָר אֲשֶׁר מִקֶּדֶם לָעִיר: [יחזקאל יא, כג]

כג) טוֹב שֶׁבֶת בְּאֶרֶץ מִדְבָּר מֵאֵשֶׁת מִדְיָנִים וָכָעַס: [משלי כא, יט]

כד) וְעֵינֵי רְשָׁעִים תִּכְלֶינָה וּמָנוֹס אָבַד מִנֶּהֶם וְתִקְוָתָם מַפַּח נָפֶשׁ: [איוב יא, כ]

לְיוֹם שֶׁכּוּלּוֹ שַׁבָּת - לימי האלף השביעי[יז], שבו יחרב העולם מאין אדם, וכל המלאכות ישבתו בו[יח].

הגמרא מביאה דעה החולקת בטעם אמירת 'מזמור שיר ליום השבת':

אָמַר רַבִּי נְחֶמְיָה, מָה רָאוּ חֲכָמִים[יט] לְחַלֵּק בֵּין הַפְּרָקִים הַלָּלוּ, כלומר, מדוע חילק רבי עקיבא בין המזמורים שאמרו הלויים בששת ימי המעשה, שדרשם על ששת ימי בריאת העולם, לבין השיר שנאמר ביום השבת, שדרשו לענין שבת שלעתיד לבוא, היה לו לדרוש את כל המקראות בענין אחד. אֶלָּא בששת ימי המעשה אכן יש לדרוש כדעת רבי עקיבא [כפי שהתבאר לעיל], בָּרִאשׁוֹן שֶׁקָּנָה וְהִקְנָה וְשַׁלִּיט בְּעוֹלָמוֹ, בַּשֵּׁנִי שֶׁחִלֵּק מַעֲשָׂיו וּמָלַךְ עֲלֵיהֶם, בַּשְּׁלִישִׁי שֶׁגִּילָּה אֶרֶץ בְּחָכְמָתוֹ וְהֵכִין תֵּבֵל לַעֲדָתוֹ, בָּרְבִיעִי שֶׁבָּרָא חַמָּה וּלְבָנָה[אוצר החכמה] תָּדִיר לְיִפָּרַע מֵעוֹבְדֵיהֶן, בַּחֲמִישִׁי שֶׁבָּרָא עוֹפוֹת וְדָגִים לְשַׁבֵּחַ לְשָׁמוֹ, בַּשִּׁשִּׁי שֶׁגָּמַר מְלַאכְתּוֹ וּמָלַךְ עֲלֵיהֶם, אבל לגבי יום השבת אין לדרוש כרבי עקיבא על שם העתיד, אלא על ימי בריאת העולם, כדרשת ששת ימי השבוע, וכך יש לדרוש, בַּשְּׁבִיעִי היו אומרים 'מזמור שיר ליום השבת', עַל שֵׁם שֶׁשָּׁבַת הקדוש ברוך הוא ביום השביעי, אחר שכילה את מלאכת בריאת העולם[כ].

הגמרא מבארת את יסוד מחלוקתם:

וְקַמִּיפַּלְגִי - ונחלקו רבי עקיבא ורבי נחמיה בִּדְרַב קְטִינָא - במימרא שאמר רב קטינא, דְּאָמַר רַב קְטִינָא, שִׁיתָּא אַלְפֵי שְׁנֵי הֲוָה עָלְמָא - ששת אלפים שנה יתקיים העולם, וְחַד חָרוּב - ולאחר מכן יחרב למשך אלף שנה[כא], שֶׁנֶּאֱמַר (ישעיה ב יז) 'וְנִשְׂגַּב ה' לְבַדּוֹ בַּיּוֹם הַהוּא', כלומר, שלעתיד לבוא יש יום אחד שבו יהיה הבורא יחיד בעולמו, ויומו של הקדוש ברוך הוא נמשך אלף שנה[כב]. ואילו **(אמר אביי)** **[אַבַּיֵי אָמַר]**, תְּרֵי חָרוּב - לעתיד לבוא יחרב העולם למשך אלפיים שנה, שֶׁנֶּאֱמַר (הושע ו ג) 'יְחַיֵּינוּ מִיּוֹמָיִם בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי יְקִמֵנוּ וְנִחְיֶה לְפָנָיו', כלומר, לאחר יומיים [של הקדוש ברוך הוא, שהם אלפיים שנה] שבהם יהיה העולם חרב, יקימנו הקדוש ברוך הוא בעולם חדש ונחיה לפניו[כג].

נמצא שיש לתלות את מחלוקת התנאים במחלוקתם של רב קטינא ואביי, רבי עקיבא סובר כדרשת רב קטינא, שעתיד העולם להחרב יום אחד בלבד, ולפיכך הוא דורש את המזמור על 'יום שכולו שבת', ואילו רבי נחמיה סובר כדרשת אביי, שעתיד העולם להחרב יומיים, ולפיכך אינו יכול לדרוש המקרא על העתיד[כד], אלא הוא מוכרח לפרשו על העבר, לענין שבת בראשית[כה].

הגמרא מפרשת את השיר שהיו הלויים אומרים במוסף השבת ותמיד בין הערביים שלאחריו:

מבררת הגמרא, בְּמוּסְפֵי דְּשַׁבְּתָא - במוסף של שבת, מַה שִּׁיר הָיוּ הלויים אוֹמְרִים. אָמַר רַב עָנָן[כו] בַּר רָבָא אָמַר רַב, אומרים היו את שירת 'האזינו' (דברים לב), ומחלקים אותה לששה חלקים, שראשי התיבות שלהם הוא 'הַזִּ"ו לָ"ךְ'[כז] - 'האזינו' (פסוקים א-ו), 'זכור ימות עולם' (פסוקים ז-יג), 'ירכיבהו על במתי ארץ' (פסוקים יג-יח), 'וירא ה' וינאץ' (פסוקים יט-כו), 'לולי כעס אויב אגור' (פסוקים כז-לה), 'כי ידין ה' עמו' (פסוקים לו-מג)[כח].

וְאָמַר רַב חָנָן בַּר רָבָא אָמַר רַב, כְּדֶרֶךְ שֶׁחַלּוּקִים פסוקי שירת האזינו בָּאן - לענין שירת הלויים, כָּךְ הם חֲלוּקִין אף בקריאת פרשת האזינו בְּבֵית הַכְּנֶסֶת, שקוראים לששת הקרואים הראשונים את הפרקים שנמנו לעיל, ואילו השביעי קורא מסיום השירה ועד סוף הפרשה (סה פסוקים מד-נב)[כט].

שבה הגמרא ומבררת, בְּמִנְחָתָא דְּשַׁבְּתָא - במנחה של שבת, דהיינו בהקרבת תמיד של בין הערביים, מַה שִּׁיר הָיוּ הלויים אוֹמְרִים. אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, שלושה פרקי שירה היו אומרים, האחד, מתחילת שירת 'אָז יָשִׁיר' עד 'במים אדירים' (שמות טו א-י). וְהשני, מן התיבות 'מִי כָמוֹךָ' עד סוף השירה (סה יז-יט)[ל]. וְהשלישי, 'שירת הבאר' (במדבר

יז. **ראה** בילקוט ביאורים את דברי הגר"א בשם הזוהר, שאף ששת הימים הראשונים הם כנגד ששת אלפי שנה של קיום העולם, עיין שם.

יח. **ראה** להלן בסמוך אודות יום זה.

יט. **גירסת** רש"י 'מה ראה רבי עקיבא', וכן הגיהו הב"ח והגליון בדפוסים שלפנינו.

כ. **יש** לתמוה, מדוע הוצרך רבי נחמיה לחזור ולפרט את הטעם למזמורים שאמרו הלויים בכל ימות השבוע, הרי אינו חולק על רבי עקיבא אלא בטעמו של מזמור ליום השבת. תירץ בבן יהוידע (ס"ג ד"ה מה וד"ה קמיפלגי), שרבי נחמיה אינו חולק על רבי עקיבא, אלא שנחלק עם רבי יהודה מה אמר רבי עקיבא, האם דרש את המזמור על שבת בראשית או על שבת שלעתיד לבוא. ולפיכך הוצרך רבי נחמיה לחזור על המימרא של רבי עקיבא מתחילתה, כדי להדגיש שבאופן זה הוא שמע את המימרא מפיו של רבי עקיבא, ואינו מפרש את דבריו מדעתו [אמנם ראה ביום תרועה (ד"ה אמר), שמוכח מדבריו שהבין שרבי נחמיה בא לחלוק על רבי עקיבא, וכן משמע מדברי הערוך לנר (ד"ה קמיפלגי), ובהמשך הסוגיא נבאר על פי שיטתם].

כא. **פירוש**, יחרב החומר הטבעי שמצוי עתה בעולם, כדי שיזדכך החומר של העולם הזה ויֵעשה רוחני כמו גוף הצדיקים היושבים בגן עדן, שנשמתם מתלבשת במה שנראה כגוף גמור, אך באמת הוא חומר זך קרוב לרוחני, שאינו צריך כלל לאכילה ושתיה גשמיים, אלא ניזון מריח הטוב של גן עדן, וכך יהיו גופי בני האדם באלף השביעי, שיחיו לעולם, ולא תשלוט בהם שינה ושאר מקרים טבעיים. בן יהוידע (ס"ג ד"ה ומד).

כב. **כמאמר** הכתוב (תהלים צ ד) 'כי אלף שנים בעיניך כיום אתמול כי יעבור'. רש"י במסכת סנהדרין (לח. ד"ה תרי).

כג. **מהרש"א** (ס"ח סנהדרין לח. ד"ה ומד). והוסיף, שתיבות 'יחיינו מיומים' מתפרשות על פי דברי הגמרא שם (לג.), שאומרת שבאותם שנים שהעולם חרב עושה הקדוש ברוך הוא לצדיקים כנפיים כנשרים והם שטים בעולם בלא יגיעה, ועל כך נאמר בפסוק שה' יְחַיֵּה ויחזק את הצדיקים באותם שנים, ולאחר מכן יקים עולם חדש.

כד. **שהרי** בפסוק נאמר 'ליום השבת' בלשון יחיד, ולא 'לימי השבת'.

כה. **לכאורה** יש לתמוה, מדוע הוצרכה הגמרא לתלות את מחלוקתם של רבי עקיבא ורבי נחמיה במחלוקתם של רב קטינא ואביי, והרי כבר נתבאר לעיל שטעם הדבר שרבי נחמיה אינו מפרש כרבי עקיבא הוא משום שאינו רוצה לחלק בין השיר שהיו הלויים אומרים בששת ימי השבוע, שהוא כנגד ששת ימי הבריאה, לשיר שהיו אומרים בשבת, ונמצא שאף אם היה רבי נחמיה סובר כרב קטינא שעתיד העולם להיות חרב אלף שנה מכל מקום היה מפרש את 'מזמור שיר ליום השבת' על שבת בראשית, ולא על 'יום שכולו שבת'. תירץ הפני יהושע (ד"ה תניא), שיסוד מחלוקתם של רבי נחמיה ורבי עקיבא הוא בביאור 'מזמור שיר ליום השבת', אם אמרו דוד על העבר או על העתיד, ונמצא שאילו היתה משמעות הפסוק לענין העתיד לא היה מועיל הטעם שאמר רבי נחמיה כדי להוציא את הפסוק ממשמעותו, ולפיכך הוצרכה הגמרא להוסיף שרבי נחמיה סובר כאביי שעתיד העולם ליחרב יומיים, ועל כן אינו יכול לפרש הפסוק על העתיד אלא על העבר. ומה שהוצרך להוסיף גם את הטעם ש'אין לחלק', היינו כדי להוכיח לרבי עקיבא שהאמת היא כדרשת אביי, שמאחר ותיקנו הנביאים לומר שיר זה ביום השבת, ומסתבר שלא רצו לחלק יום זה משאר ששה ימים, ודאי פירשוהו על העבר ולא על העתיד. ובטורי אבן (ד"ה וקמיפלגי) כתב, שאכן עיקר מחלוקתם של רבי נחמיה ורבי עקיבא היא בדרב קטינא ואביי, ומכל מקום הוסיף רבי נחמיה את סברת 'שלא לחלק', כפי שמצינו בכמה מקומות בגמרא שהיו התנאים מקשים זה לזה קושיות שונות, אף שעיקר הטעם לא היה תלוי בקושיות אלו. וראה עוד בשפת אמת (ד"ה אר"נ) מה שכתב ביישוב קושיא זו. 19/06/2018 אהח

כו. **בגליון** גרס 'חנן', כמו להלן בסמוך.

כז. **קראום** בראשי תיבות לסימן טוב, לומר ששיר של שבת יש לו זיו, דהיינו שהם פסוקי תורה שנאמרו מפי משה שקרן עור זיו פניו [ולא כבימות החול שקדושתם פחותה, ולפיכך אומרים בהם שירות של דוד, שאין בהם קדושה כל כך כמו פסוקי התורה]. מהרש"א (ס"ח ד"ה נמוספי).

כח. **רש"י** (ד"ה הזי"ו ל"ך). והוסיף, שבארבעת החלקים הראשונים יש ששה פסוקים בכל אחד מהם, ובשנים האחרונים יש שמונה פסוקים. ותמה עליו ביום תרועה (ד"ה נמוספי), שנמצא לדבריו שיש בכל השירה ארבעים פסוקים, ואילו לפנינו הם ארבעים ושלשה פסוקים. ובאיי הים (ד"ה נמוספי) כתב, שכוונת רש"י היא שבשלשת החלקים הראשונים יש ששה פסוקים, ואילו בשלושת האחרונים לא פחות משמונה.

התוספות (ד"ה הזי"ו), מביאים שתי שיטות נוספות בסדר חלוקת פרקי השירה: א. במסכת סופרים (פי"ג ה"מ) מפורש שהאות וי"ו שבתיבת הזי"ו היא הפיסקה המתחילה בתיבות 'וישמן ישורון ויבעט' [וברש"ש (נדפ"י שם) תמה על פירוש זה, שהרי מ'ירכיבהו' עד 'וישמן' יש רק שני פסוקים], ואילו האות למ"ד שבתיבת ל"ך היא הפיסקה המתחלת 'ולו חכמו'. ב. רבינו חננאל סובר שהאות וי"ו היא הפיסקה המתחלת 'וירא ה' וינאץ'. וראה עוד בפסק ההלכה בענין זה בשולחן ערוך ומפרשיו (או"ח סי' תכח ס"ה).

כט. **טעם** הדבר שהיו פוסקים במקומות אלו, לפי שהם עניני תוכחה, כדי לעורר העם שיחזרו בתשובה. רמב"ם (תפילה פי"ג ה"ה).

כתב במגן אברהם (או"ח סי' תכח סק"ז), שאפילו אם יש אנשים שיש להם חיוב לעלות לתורה בשבת זו, מכל מקום לא יחלקו את שירת האזינו ליותר מחלוקות אלו.

ל. **בטורי** אבן (ד"ה עד) תמה, כיצד רשאים היו לחלוק את שירת הים ושירת האזינו לכמה חלקים, הרי מבואר במסכת ברכות (יג:) שכל פרשה שלא הפסיקה משה רבינו אין רשאים לפסוק באמצע קריאתה. ותירץ, שדין זה נאמר רק באופן שאינו מתכוין להשלים הפרשה לאחר מכן, אבל כאן היו משלימים בשבתות הבאות. אמנם תמה, שהרי בכל שבת היו לויים אחרים אומרים השיר על הקרבן, ונמצא שאין כאן השלמה באותם לויים.

יום טוב פרק רביעי ראש השנה לא.

שאני התם דשירה דיומיה היא. דלעולם כל היכא דמסתפקא מילתא כגון דמנחה דחי היום קודם לת"ח אי נמי למימר דחול ואי הוה חול לא שייך למימר דקודם לת"ח מדרבנן כלל, והכא היינו טעמא דאמר שירה דחול בחמשי בשבת דשירה דיומיה היא, שיר הלוי ליאמר היום הוא, ואפי' דרשם השנה נאמרת שירת החול בכל תמידי השחר אלא בחמשי בשבת היו מחלפין [יג] אותו משום כפילה, הלכך כי מסתפקא לן משום ספק כפילה לא מצטלינן שיר של תמיד: לה' הארץ. כל המזמור: שקנה. שמים וארץ: והקנה. תגל ליושבי בה, כלומר קומה [יד] כדי להקנות: ושליט בעולמו. יחידי, שלא נבראו המלאכים עד יום שני [טו]: שחילק מעשיו. הבדיל רקיע בין עליונים לתחתונים [טז] ונתעלה ויושב במרום, דוגמת שכנו בעירו והר קדשו: שגילה ארץ. מקום מנוחה עדתו, שנאמר (נחמיה ט) ותולה הימנה בשלישי [יז] נאמר: שברא חמה. נרגיעי: שברא עופות ודגים לשבח לשמו. כשאדם רואה עופות משונים זה מזה [יח] נותן שבח למי שבראם: ליום שכולו שבת. שעתיד העולם להיות חרב ואין אדם וכל המלאכות שנעשות, על אותו יום אומרים שיר של שבת: מה ראה ר' עקיבא לחלק בין הפרשיות הללו. שכל שאר ימים נאמרין הפרקים הללו על שם שעבר, ושל (מ) שבת על שם להבא: וקא מיפלגי בדרב קטינא. ר' נחמיה לית ליה דרב קטינא משום דאגי, הלכך ליכא למימר על שם יום אחד שכולו שבת דהא תרי ניהו: במוספי דשבתא. מאי שיר אמרי: הזי"ן ל"ך. פרשת שירת האזינו תולקים אותה לשאר פרקים, הראשון, שאני זכור ימות עולם, דוגמת שכתוב ואתה ה' יתגלגל עד כאן שאר פסוקים לפרק, ומכאן ואילך שמונה פסוקים לפרק, החמישי לולי כעס אויב אגור, שאני כי ידין ה' עמו: כדרך שחלוקין. פירקי השירה הזאת כאן: כך חלוקין בבית הכנסת. כך קוראין אותה שאר הקוראין בספר תורה, והשביעי קורא מן השירה ולהלן: אז ישיר. שירת הים עד מי כמוכה: ומי כמוכה. עד סוף השירה: ואז ישיר. ישראל לעלי נאר (במדבר כא): כולהו בחד שבתא אמרי להו. הלויים, והיו חולקים הפרקי' בנעימת הקול להפסיק [יט] ומחלפות כלי שיר ומקיעת חלוצרות [כ]:

שאני התם דשירה דיומיה היא. תניא [טז] רבי יהודה אומר משום ר"ע [א]בראשון מה היו אומרים [א] לה' הארץ ומלואה על שם שקנה והקנה ושליט [טז] בעולמו בשני מה היו אומרים [ב] גדול ה' ומהולל מאד על שם שחילק מעשיו ומלך עליהן (טז) בשלישי היו אומרים [ג] אלהים נצב בעדת אל על שם שגילה ארץ בחכמתו והכין תבל לעדתו ברביעי היו אומרים [ד] אל נקמות ה' על שם שברא חמה ולבנה ועתיד ליפרע מעובדיהן בחמישי היו אומרים [ה] הרנינו לאלהים עוזנו על שם שברא עופות ודגים לשבח לשמו בששי היו אומרים [ו] ה' מלך גאות לבש על שם שגמר מלאכתו ומלך עליהן בשביעי היו אומרים [ז] מזמור שיר ליום השבת ליום שכולו שבת א"ר נחמיה [ג] מה ראו חכמים [ט] לחלק בין הפרקים הללו אלא בראשון שקנה והקנה ושליט בעולמו בשני שחילק מעשיו ומלך עליהם [יא] בשלישי שגילה ארץ בחכמתו והכין תבל לעדתו ברביעי שברא חמה ולבנה ועתיד ליפרע מעובדיהן בחמישי שברא עופות ודגים לשבח לשמו בששי שגמר מלאכתו ומלך עליהם בשביעי על שם ששבת וקמיפלגי בדרב קטינא [ח] דאמר רב קטינא שיתא אלפי שני הוה עלמא וחד חרוב שנאמר [י] ונשגב יי' לבדו ביום ההוא (אמר אביי [יא]) תרי חרוב שנאמ' [יב] יחיינו מיומים. במוספי דשבתא מה היו אומרים אמר רב ענן [יב] בר רבא אמר רב [יג] הזי"ן ל"ך ואמר רב חנן בר רבא אמר רב [יד] כדרך שחלוקים כאן כך חלוקין בבית הכנסת. [טו] במנחת' דשבתא מה היו אומרי' אמר רבי יוחנן [טז] אז ישיר [יז] ומי כמוך [יח] ואז ישיר. איבעי' להו הני כולהו בחד שבתא אמרי להו או דלמא כל שבתא ושבתא אמרי חד תא שמע [יט] דתניא א"ר יוסי עד שהראשונה אומרת [כ] אחת שניה חוזרת שתים שמע מינה כל שבתא ושבתא אמרי חד שמע מינה. אמר רב יהודה בר אידי א"ר יוחנן [יד] עשר מסעות נסעה שכינה [טז] מקראי מכפרת לכרוב (ד) ומכרוב מגמרא עשר מסעות נסעה שכינה [יז] מקראי מכפרת לכרוב (ד) ומכרוב לכרוב [כא] ומכרוב למפתן וממפתן [כב] לחצר ומחצר למזבח וממזבח לגג ומגג לחומה ומחומה לעיר ומעיר להר ומהר למדבר וממדבר עלתה וישבה במקומה שנאמר [יט] אלך אשובה אל מקומי [כא] מכפורת לכרוב [כב] ומכרוב למפתן [כג] דכתיב [כד] ונועדתי [לך שם ודברתי] אתך מעל הכפורת (ה) וכתיב [כה] וירכב על כרוב ויעף וכתיב [כו] וכבוד אלהי ישראל נעלה מעל הכרוב אשר היה עליו אל מפתן הבית וממפתן לחצר דכתיב [כז] וימלא הבית את הענן והחצר מלאה את נגה כבוד ה' מחצר למזבח דכתיב [כח] ראיתי את ה' נצב על המזבח וממזבח לגג דכתיב [כט] טוב לשבת על פנת גג מגג לחומה דכתיב [ל] והנה ה' נצב על חומת אנך בחומה לעיר דכתיב [לא] קול ה' לעיר יקרא ומעיר להר דכתיב [לב] ויעל כבוד ה' מעל תוך העיר ויעמד על ההר אשר מקדם לעיר ומהר למדבר דכתיב [לג] טוב שבת בארץ מדבר וממדבר עלתה וישבה במקומה דכתיב [לד] אלך אשובה אל מקומי (ו) וגו' א"ר יוחנן ששה חדשים נתעכבה שכינה לישראל במדבר שמא יחזרו בתשובה כיון שלא חזרו אמר תיפח (ז) עצמן שנאמר [לה] ועיני רשעים תכלינה ומנום אבד מנהם ותקותם מפח נפש [יט] וכנגדן גלתה סנהדרין מגמרא מלשכת הגזית לחנות [כ] ומחנות לירושלים ומירושלים ליבנה ומיבנה

הזי"ן ל"ך. המזינו זכור יכבדהו וירא לולי כי ידין כ"כ בספריס וכ"פ בקונט' וכן המנהג ובמסכת סופרים [כג] כתיב ויסמן לו ול"מ פי' וירא לו: רובע

חוזרת, וכ"ה ברש"י (ודלא כהגהת הב"ח) ובר"ח עי"ש: [ו] בדפוס קראקא ובעין יעקב נוסף וכולהו: [ז] על דרך דבורה תורה כלשון בני אדם (גליון): [ח] "ומכרוב לכרוב" אינו מן המנין עשרה ובאמת בע"י לא גריס לה כלל (גליון): [ט] תיבות "שנאמר אלך אשובה אל מקומי" ליתא בכת"י (וכ"ה ישר מאד דהא כולהו קראי מפרש להלן, דק"ס): [י] בכת"י ליתא כאן תיבות "מכרוב לכרוב" אלא להלן "מעל הכפורת **מכרוב לכרוב דכתיב** וירכב וכו'", ובנ"א מכת"י ליתא כלל תיבות "מכרוב לכרוב" (כאן וכן לעיל במנין המסעות), וכ"ה בדפוס קראקא ובעין יעקב, וכהגהת הב"ח והגליון וכ"מ ברש"י, ומסתבר דאל"כ הוו י"א מסעות (רש"ש, ערוך לנר): [יא] בכת"י ליתא כאן תיבות "ומכרוב למפתן", אלא להלן "ויעף **ומכרוב למפתן דכתיב** וכבוד וכו'", וכ"ה הסדר הישר, וכ"ה באבות דר' נתן פרק לד (דק"ס): [יב] דפוס קראקא **לחנויות ומחנויות** וכ"ה בעין יעקב וברש"י, ובשבת טו ע"א, ועי' סנהדרין מא ע"א וברש"י שם, ובע"ז ח ע"ב וברש"י שם: [יג] לכאורה היה צ"ל **מחסרין** (רש"ש ועי"ש מה שמיישב הגירסא): [יד] ברש"י שבעין יעקב **קנה**: [טו] כאן הס"ד, ומתחיל הדיבור **ונתעלה וישב במרום.** דוגמת וכו' (דק"ס ע"פ גי' כת"י בגמ' שנוספו תיבות אלו, ועי' ב"ח), וכ"ה ברש"י שבע"י: [טז] בכת"י נוסף **ודגים משונים זו מזו**: [יז] כת"י רבן יוחנן **בן זכאי שהיא** גלות וכו': [יח] דפוס קראקא מעל **ירושלם**: [יט] צ"ל **מדינים** (דפו"ר, וכ"ה בפסוק) וכן להלן: [כ] הוא המשך הפסוק: [כא] כת"י **הצלם**: [כב] בכת"י נוסף **ומנומם**, וכ"ה ברש"י שבעין יעקב: [כג] בילקו"ש תהלים כד הגירסא להיפך **ונתעלה וישב במרום ומלך עליהן** (דק"ס):

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) תמיד פ"ז [מ"ד מנחות לד"ע פ"ח], ב) ע"ז ט. [סנהדרין לז.], ג) [מנחות לד"ע פל"ד ע"ם], ד) ב"ר פ"ג, ה) תמיד פ"ז מ"ג, ו) ערכין יג., ז) מ"א ו כג, ח) מדרש שוח"ט תהלים יח, ט) סנהדרין דף קג:, י) [פי"ב ה"ח].

הגהות הב"ח

(ו) גמ' שחילק מעשיו ומלך עליהן כ"ה] ונתעלה וישב במרום כשלישי היו אומרים: (ג) שם אמר רבי נחמיה וכי מה ראה ר"ע לחלק: (ג) שם ומלך עליהם ונתעלה וישב במרום כשלישי שגילה: (ד) שם מכפרת לכרוב ומכרוב למפתן כו' כל"ל ומיבות ומכרוב לכרוב נמחק: (ה) שם אמר מעל הכפורת (וכתיב וירכב על כרוב ויעף) תמ"מ וע"ב רש"י לא גרס להו: (ו) שם אלך אשובה אל מקומי עד אשר יאשמו ק"ל יומן: (ז) שם אמר מיפא נפשן שנאמר: (ח) רש"י ד"ה מה ראה כו' שעבר ושל יום שבת: (ט) ד"ה עד שהראשונה שירת המוספין אומרת פעם אחת: (י) ד"ה שניה כו' של תמיד בין הערבים חוזרת חלילה שתים להתם כו' כל"ל והד"ח: (כ) ד"ה וממזבח לגג ההיכל ומגג: (ל) ד"ה וירכב כו' ונועדתי לך שם וגומר וכתיב וכבוד: (מ) ד"ה נגד על כו' דוגמת הרבה מתנבא היה על העתיד:

תורה אור השלם

א) לְדָוִד מִזְמוֹר לַיי הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהּ תֵּבֵל וְיֹשְׁבֵי בָהּ: [תהלים כד, א]

ב) גָּדוֹל יי וּמְהֻלָּל מְאֹד בְּעִיר אֱלֹהֵינוּ הַר קָדְשׁוֹ: [תהלים מח, ב]

ג) מִזְמוֹר לְאָסָף אֱלֹהִים נִצָּב בַּעֲדַת אֵל בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט: [תהלים פב, א]

ד) אֵל נְקָמוֹת יי אֵל נְקָמוֹת הוֹפִיעַ: [תהלים צד, א]

ה) הַרְנִינוּ לֵאלֹהִים עוּזֵּנוּ הָרִיעוּ לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב: [תהלים פא, ב]

ו) יי מָלָךְ גֵּאוּת לָבֵשׁ לָבֵשׁ יי עֹז הִתְאַזָּר אַף תִּכּוֹן תֵּבֵל בַּל תִּמּוֹט: [תהלים צג, א]

ז) מִזְמוֹר שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת: [תהלים צב, א]

ח) וְשַׁח גַּבְהוּת הָאָדָם וְשֻׁפַל רוּם אֲנָשִׁים וְנִשְׂגַּב יי לְבַדּוֹ בַּיּוֹם הַהוּא: [ישעיה ב, יז]

ט) יְחַיֵּנוּ מִיּוֹמָיִם בַּיּוֹם הַשְּׁלִישִׁי יְקִמֵנוּ וְנִחְיֶה לְפָנָיו: [הושע ו, ב]

י) אָז יָשִׁיר מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת לַיי וַיֹּאמְרוּ לֵאמֹר אָשִׁירָה לַיי כִּי גָאֹה גָּאָה סוּס וְרֹכְבוֹ רָמָה בַיָּם: [שמות טו, א]

יא) מִי כָמֹכָה בָּאֵלִם יי מִי כָּמֹכָה נֶאְדָּר בַּקֹּדֶשׁ נוֹרָא תְהִלֹּת עֹשֵׂה פֶלֶא: [שמות טו, יא]

יב) אָז יָשִׁיר יִשְׂרָאֵל אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת עֲלִי בְאֵר עֱנוּ לָהּ: [במדבר כא, יז]

יג) אֵלֶּה אָשׁוּבָה אֶל מְקוֹמִי עַד אֲשֶׁר יֶאְשְׁמוּ וּבִקְשׁוּ פָנָי בַּצַּר לָהֶם יְשַׁחֲרֻנְנִי: [הושע ה, טו]

יד) וְנוֹעַדְתִּי לְךָ שָׁם וְדִבַּרְתִּי אִתְּךָ מֵעַל הַכַּפֹּרֶת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים אֲשֶׁר עַל אֲרוֹן הָעֵדֻת אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּה אוֹתְךָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: [שמות כה, כב]

טו) וַיִּרְכַּב עַל כְּרוּב וַיָּעָף וַיֵּרָא עַל כַּנְפֵי רוּחַ: [שמואל ב כב, יא]

טז) וּכְבוֹד אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל נַעֲלָה מֵעַל הַכְּרוּב אֲשֶׁר הָיָה עָלָיו אֶל מִפְתַּן הַבַּיִת וַיִּקְרָא אֶל הָאִישׁ הַלָּבֻשׁ הַבַּדִּים אֲשֶׁר קֶסֶת הַסֵּפֶר בְּמָתְנָיו: [יחזקאל ט, ג]

יז) וַיֵּרֶם כְּבוֹד יי מֵעַל הַכְּרוּב עַל מִפְתַּן הַבַּיִת וַיְמַלֵּא הַבַּיִת אֶת הֶעָנָן וְהֶחָצֵר מָלְאָה אֶת נֹגַהּ כְּבוֹד יי: [יחזקאל י, ד]

יח) רָאִיתִי אֶת יי נִצָּב עַל הַמִּזְבֵּחַ וַיֹּאמֶר הַךְ הַכַּפְתּוֹר וְיִרְעֲשׁוּ הַסִּפִּים וּבְצַעֵם בְּרֹאשׁ כֻּלָּם וְאַחֲרִיתָם בַּחֶרֶב אֲהָרֹג לֹא יָנוּס לָהֶם נָם וְלֹא יִמָּלֵט לָהֶם פָּלִיט: [עמוס ט, א]

יט) טוֹב לָשֶׁבֶת עַל פִּנַּת גָּג מֵאֵשֶׁת מִדְיָנִים וּבֵית חָבֶר: [משלי כא, ט]

כ) כֹּה הֹרַנִי וְהִנֵּה אַתָּה נֹצֵב עַל חוֹמַת אֲנָךְ וּבְיָדוֹ אֲנָךְ: [עמוס ז, ז]

כא) קוֹל יי לָעִיר יִקְרָא וְתוּשִׁיָּה יִרְאֶה שְׁמֶךָ שִׁמְעוּ מַטֶּה וּמִי יְעָדָהּ: [מיכה ו, ט]

כב) וַיַּעַל כְּבוֹד יי מֵעַל תּוֹךְ הָעִיר וַיַּעֲמֹד עַל הָהָר אֲשֶׁר מִקֶּדֶם לָעִיר: [יחזקאל יא, כג]

כג) טוֹב שֶׁבֶת בְּאֶרֶץ מִדְבָּר מֵאֵשֶׁת מִדְיָנִים וָכָעַס: [משלי כא, יט]

כד) וְעֵינֵי רְשָׁעִים תִּכְלֶינָה וּמָנוֹס אָבַד מִנֶּהֶם וְתִקְוָתָם מַפַּח נָפֶשׁ: [איוב יא, כ]

עין משפט נר מצוה

כב א ב מיי' פ"ו מהל' תמידין הל' ט:

כג ג מיי' שם [ופי"ג מהל' מפלה דין ה' טוש"ע ס"ת סי' תכח סעיף ה רב אלפס פ' הקורא את המגילה עומד ד' ער]:

כד ד ה מיי' פ"ו מהל' תמידין הלכה ט:

כה ו מיי' פי"ד מהל' סנהדרין הלכה יב:

הגהות הגר"א

[א] גמרא וממפתן לגג ומגג לחצר ומחצר למזבח וממזבח לחומה בו'. כנ"ל:

רבינו חננאל

אמר ר' נחמיה מה ראו חכמים לחלק בין הפרקים הללו. כלומר ששה ימים על שם מעשיו של הקב"ה. ויום השביעי ליום שכולו שבת. אלא גם יום שביעי על שם מעשיו הוכנה השירה הזאת. וכן פירושה מזמור שיר ליום השבת על שם ששבת כדכתיב ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת וגו' וקמיפלגי ר' נחמיה ורבנן בהאי סברא. חכמים סברי שיתא אלפי שני הוי עלמא וחד אלפא חרבן. [ו] שנא' יחיינו מיומים ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו: במוספי דשבתא מאי אמר. הזי"ו ל"ך. פי' מהאזינו עד זכור ימות עולם. וקורין אותה שירה במוסף של שבת. ובשבת אחרת קורין מזכור עד ירכבהו וכן בכל שבת ושבת קורין אחת. נמצאו שקורין שש שבתות בשירת האזינו. וכשישלימו שש שבתות חוזרין כך לעולם: ובמנחה בשבתות אומר. שבת ראשונה במנחה אומר אז ישיר משה. שנייה מי כמוכה באלים שלישית אז ישיר ישראל וכשישלימו חוזרין. נמצאת שירת האזינו נקראת בשש שבתות ואח"כ חוזרין. ואלו שלש שבתות חוזרין. נמצאת שירת אז ישיר ישראל חוזרין בה פעמים עד שתשלים שירת האזינו לחזור. וזהו פי' עד שהראשונה והיא שירת האזינו חוזרת אחת. שנייה שירת המנחה בשבת חוזרת שתים ש"מ דהני שלש כל שבת אומר אחת מהן במנחה:

חשק שלמה על ר"ח

[ו] שנא' ונשגב ה' לבדו ביום ההוא ור' נחמיה סבר דמרי מרוב שנאמר יחיינו מיומים וכו'.

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

[ז] בעין יעקב (בגמ' וברש"י) **ושלם**, וכ"ה ברש"י בדפו"ר: [כ] ס"א **ראה ר"ע** (גליון): [כא] [צ"ל **אביי אמר**] (גליון): [כב] ס"א **חנן** (גליון): [כג] כת"י

כמ יז-כ)[א], הפותחת **'אָז יָשִׁיר** יִשְׂרָאֵל אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת עֲלִי בְּאֵר עֱנוּ לָהּ'[לב].

אהח 19/06/2018

הגמרא מבררת באיזה אופן חילקו את השירות במוספי שבת ובמנחה:

אִיבַּעְיָא לְהוּ - נסתפקו בני הישיבה, **הָנֵי כּוּלְּהוּ בְּחַד שַׁבְּתָא אָמְרִי לְהוּ** - כל אלו השירות בשבת אחת היו הלויים אומרים אותם, דהיינו, שהיו אומרים בכל מוסף של שבת את שירת האזינו כולה, ובכל מנחה את שלושת השירות שנזכרו לעיל, אלא שהיו מפסיקים בין פרק לפרק[לג], **אוֹ דִלְמָא כָּל שַׁבְּתָא וְשַׁבְּתָא אָמְרִי חַד** - או שמא בכל שבת היו אומרים פרק אחד, דהיינו שבכל מוסף של שבת היו אומרים אחד משת חלקי שירת האזינו, ובכל מנחה של שבת[אוצר החכמה] היו אומרים אחד משלושת השירות שנזכרו לעיל.

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה לפשוט הספק. **דְּתַנְיָא** בברייתא, **אָמַר רַבִּי יוֹסֵי, עַד שֶׁהשירה הָרִאשׁוֹנָה**, דהיינו שירת המוספין, **אוֹמֶרֶת** את כל שירת האזינו פעם **אַחַת**, אזי השירה **הַשְּׁנִיָּה**, דהיינו שירת המנחה, **חוֹזֶרֶת** ואומרת את שלושת השירות **שְׁתַּיִם** - פעמיים, לפי ששירת האזינו חלוקה לששה פרקים, בעוד שבמנחה לא היו אומרים אלא שלושה פרקים. **שְׁמַע מִינָּהּ כָּל שַׁבְּתָא וְשַׁבְּתָא אָמְרִי חַד** - יש ללמוד מכך שבכל שבת היו אומרים רק פרק שירה אחד, בשבת הראשונה 'האזינו', בשניה 'זכור', וכן הלאה, ונמצא שרק לאחר ששה שבועות היו מסיימים לומר את כל שירת האזינו, ואילו בשירת המנחה שאין בה אלא שלשה פרקים היו מסיימים באותם שבועות את כל הסדר פעמיים.

מסיקה הגמרא, **שְׁמַע מִינָּהּ** - אכן ניתן לפשוט מכאן את הספק.

★

הגמרא מביאה מימרא בענין מסעות השכינה וגלויות הסנהדרין[לד]:

אָמַר רַב יְהוּדָה בַּר אִידִי אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, עֶשֶׂר מַסָּעוֹת נָסְעָה שְׁכִינָה כשנסתלקה מעל ישראל[לה], כשחטאו בזמן חורבן בית ראשון[לו], ומסעות אלו אנו לומדים **מִקְּרָאֵי** - מן הפסוקים, **וּכְנֶגְדָּן גָּלְתָה סַנְהֶדְרִין** גדולה עשר גלויות[לז], בזמן חורבן בית שני[לח], ועל גלויות אלו אנו יודעים **מִגְּמָרָא** - מקבלת רבותינו.

רבי יוחנן מפרש את סדר מסעות השכינה[לט]:

עֶשֶׂר מַסָּעוֹת נָסְעָה שְׁכִינָה מִקְּרָאֵי[מ], המסע הראשון, **מִכַּפֹּרֶת** שעל הארון, ששם היתה השכינה רגילה לשכון במקדש, נסעה **לְכְרוּב** - לאחד הכרובים שעשה שלמה, שהיו עומדים בארץ משני צידי הארון[מא], אחד לצפונו ואחד לדרומו[מב]. **(וּמִכְּרוּב לְכְרוּב**[מג]**).** והמסע השני, **מִכְּרוּב** שעשה שלמה נסעה השכינה **לְמִפְתָּן** - פתח הבית[מד]. והשלישי, **מִמִּפְתָּן** הבית **לְחָצֵר** - לעזרה, בין האולם ולמזבח[מה]. והרביעי, **מֵחָצֵר לְמִזְבֵּחַ** החיצון[מו]. והחמישי, **מִמִּזְבֵּחַ** החיצון **לְגַג** ההיכל. והשישי, **מִגַּג** ההיכל **לְחוֹמָה** של העזרה[מז]. והשביעי, **מֵחוֹמָה** של העזרה **לְעִיר** - לירושלים. והשמיני, **מֵעִיר לְהַר** הזיתים. והתשיעי, **מֵהַר** הזיתים **לְמִדְבָּר**. והעשירי, **מִמִּדְבָּר עָלְתָה** השכינה **וְיָשְׁבָה בִּמְקוֹמָהּ** למעלה, כמו **שֶׁנֶּאֱמַר** (הושע ה טו) **'אֵלֵךְ אָשׁוּבָה אֶל מְקוֹמִי'**.

הגמרא מביאה את המקראות שמהם יש ללמוד על מקום מסעות אלו:

מִכַּפֹּרֶת לְכְרוּב (מִכְּרוּב לְכְרוּב) וּמִכְּרוּב לְמִפְתָּן, יש ללמוד משני מקראות, **דִּכְתִיב** (שמות כה כב) **'וְנוֹעַדְתִּי [לְךָ שָׁם, וְדִבַּרְתִּי] אִתְּךָ מֵעַל הַכַּפֹּרֶת'**, דהיינו, שמתחילה היתה השכינה רגילה לשכון מעל הכפורת, **(וְכְתִיב 'וַיִּרְכַּב עַל כְּרוּב וַיָּעָף'**[מח]**)**, ואילו בתקופתו של יחזקאל **כְּתִיב** (יחזקאל ט ג) **'וּכְבוֹד אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל נַעֲלָה מֵעַל הַכְּרוּב אֲשֶׁר הָיָה עָלָיו אֶל מִפְתַּן הַבָּיִת'**, דהיינו, שנסעה השכינה מן הכרוב

לא. כְּשֶׁעָבְרוּ ישראל בדרך כניסתם לארץ בנחל ארנון נעשה להם נס גדול, שעבר הנחל בין שני הרים גבוהים, שהיה באחד מהם נקיקים ובשני בליטות, ונחבאו אמוריים בנקיקי ההר על מנת להרוג את ישראל כשיעברו בנחל, וכשנתקרבו ישראל לשם נתחברו ההרים זה לזה, ומחצו הבליטות את האמוריים שבנקעים, ולא ידעו ישראל על כך מאומה, ולאחר שעברו וחזרו ההרים למקומם נשפך דם ההרוגים לנחל, והיתה הבאר יורדת לנחל ומעלה משם דם ואיברים, כדי שיידעו ישראל על הנס הגדול שנעשה להם, ועל כך שוררו את 'שירת הבאר', ואמרו 'עלי באר' מן הנחל והעלי את ההרוגים כדי לפרסם את הנס. על פי פירוש רש"י (נמדבר כא יד-יז).

לב. שירות אלו יחד עם שירת האזינו הם כל השירות שבתורה, וקבעום ביום השבת משום קדושתם, ואילו בימות החול קבעו פסוקים מספר תהלים, שאין בהם קדושה כמו פסוקי התורה. מהרש"א (ח"ח ד"ה נמוקפי).

לג. ההפסק היה על ידי שינוי בנעימת הקול, ובהחלפת כלי שיר, ובתקיעת חצוצרות. רש"י (ד"ה כולהו).

לד. טעם הדבר שהובאה מימרא זו כאן, לפי שמשנתנו עסקה בתקנה שתיקן רבן יוחנן בן זכאי ביבנה, כשגלתה סנהדרין לשם בימיו, ולפיכך מונה הגמרא כאן את כל גלויות הסנהדרין [שהם כנגד מסעות השכינה כשנסתלקה מעל ישראל]. רש"י (ד"ה עשר). ובשפתי חכמים (נרס"י שם) תמה, מדוע המתינה הגמרא עד כאן, הרי מתחילת הפרק עסקו המשניות בתקנות שתיקן רבן יוחנן בן זכאי ביבנה.

לה. כְּלומר, סילוק השראת השכינה התמשך על פני עשרה שלבים, שהיתה מסתלקת מעט מעט ובקושי, לפי שהיה הקדוש ברוך הוא מצפה שיחזרו ישראל בתשובה ולא יוצרך לסלק שכינתו מביניהם. רש"י (ד"ה נסעה וד"ה ומעיר).

בכמה מקומות מצינו שהקדושה היא עשר דרגות זו מעל זו [ראה מסכת כלים (פ"ח מ"ו)], ואף כאן לפי שפגמו בקדושה על ידי עוונותיהם נסתלקה השכינה מהם עשר מדרגות, עד שנסתלקה לגמרי מלמטה לשוב אל מקומה העליון. מהרש"א (ח"ח ד"ה י'). ובעיון יעקב (ד"ה עשרה) כתב, שהשכינה הסתלקה בעשר מסעות בעבור הרשעים המאבדים את העולם שנברא בעשר מאמרות, וגם כדי שלא יפלו בבת אחת מ'איגרא רמא לבירא עמיקתא', על כן נפרע מהם הקדוש ברוך הוא מעט מעט, אולי יחזרו בתשובה בינתיים.

לו. רש"י להלן (ד"ה מלמטה). וביאר בשפתי חכמים (נרס"י שם), שאי אפשר לומר שנסעה השכינה בזמן בית שני, שהרי לא שרתה השכינה כלל בבית שני, כמבואר במסכת יומא (כא:).

לז. כְּלומר, כמו שהשכינה נסעה והתרחקה עשר פעמים מעט מעט מבית המקדש, כך הסנהדרין גלתה והתרחקה עשר פעמים מעט מעט ממקום מושבה בבית המקדש. שפתי חכמים (ד"ה וכנגדן).

לח. רש"י להלן (ד"ה מלמטה). אמנם ראה במהרש"א (ח"ח ד"ה וכנגדן), שדייק מלשון 'וכנגדן' שאף בבית ראשון גלו הסנהדרין עשר גלויות, עיין שם. וראה בערוך לנר (ד"ה וכנגדן) שתמה עליו.

לט. כְּלומר סילוקי השכינה מבית המקדש היו כסדר היציאה שיוצא אדם מבית קדשי הקדשים לחוץ. רש"י (להלן ד"ה נגה). כלומר, הגמרא מביאה בסמוך מקראות שמהם אנו לומדים באלו מקומות שרתה השכינה, אך את סדרם אין אנו יודעים מן הכתובים, אלא יש לסדר המקומות כפי סדר היציאה. וראה עוד בהערות להלן.

מ. מסעות אלו נזכרים בכמה מקומות [ראה אבות דרבי נתן (פרק לד), ומדרש איכה (פתיחתא סוף כה), וילקוט שמעוני (יחזקאל רמז שנ), ועוד], ויש שינויים רבים בין סדר המסעות שבסוגייתנו לסדרם במקומות אחרים, עיין שם.

מא. רש"י (ד"ה מכפורת). וביאר היעב"ץ (נרס"י שם), שאי אפשר לפרש שנסתלקה השכינה מן הכפורת אל הכרוב שמעל הכפורת, שמאחר ונסתלקה מן הכפורת ממילא נסתלקה אף מן הכרובים שעליה [שהכל מקום אחד].

מב. כְּמתואר בספר מלכים (מ' ו כג-כח), שעשה שלמה שני כרובים בגובה עשר אמות כל אחד, והעמידם בקודש הקדשים משני צידי הארון, ופרישת כנפי כל כרוב היתה עשר אמות מקצה לקצה, והיתה כל כנף נוגעת מצדה האחד בקיר קודש הקדשים ומצד שני בכנף הכרוב השני [שכן שיעור רוחב שני הכרובים עם כנפיהם היה עשרים אמות, כשיעור רוחבו של קודש הקדשים] ומקום גופם היה עומד בנס, כמבואר במסכת בבא בתרא (צט.).

מג. רש"י (ד"ה וירכב) אינו גורס תיבות אלו [וכן התיבות המוסגרות להלן בסמוך].

מד. 'מפתן' הוא 'איסקופה'. רש"י (שמואל מ' ה ד). דהיינו קרקעית הפתח, המקום שבו דורסים כשנכנסים בפתח.

לא נתבאר כאן לאיזה פתח גלתה השכינה [אם לפתח בית קדשי הקדשים, או ההיכל, או האולם]. ורש"י (ד"ה ומכרוב) כתב בסתם 'למפתן הבית'. אך בספר יחזקאל (ט ג) פירש רש"י שהכוונה למפתן בית קדשי הקדשים [אמנם ראה עוד במסכת יומא (עח.) 'מים מפכין עתידין להיות יוצאין מתחת מפתן הבית', ופירש רש"י שם (ד"ה מפכין), מפתן ההיכל].

מה. רש"י (ד"ה וממפתן). וטעם הדבר שפירש ש'חצר' היינו בין האולם ולמזבח דווקא, ולא בכל העזרה, לפי שהשכינה היתה מסתלקת כדרך יציאה לחוץ, ומאחר ומן החצר נסעה למזבח, בהכרח צריך לומר ש'חצר' היינו מקום שלפני המזבח.

מו. רש"י (ד"ה וממזבח). אך בספר עמוס (ט ו) פירש רש"י שהכוונה למזבח הזהב שהיה בהיכל [אלא ששם הוא מפרש לפי גירסא אחרת בסדר המסעות, הסוברת שהשכינה נסעה מן הכרוב אל המזבח].

מז. הגר"א גורס 'וממפתן לגג, ומגג לחצר, ומחצר למזבח, וממזבח לחומה'. והיינו משום שכך הוא סדר היציאה לחוץ. וביישוב הגירסא שלפנינו, כתב בפירוש הריא"ף על עין יעקב (ד"ה וממזבח), שמאחר וגג ההיכל לא נתקדש, כמאמר חכמים (פסחים פה:) 'גגין ועליות לא נתקדשו', ממילא בהכרח צריך לומר שהשכינה היתה בגג ההיכל אחר שסיימה לשהות במקומות המקודשים, ולכן הסתלקה מהחצר למזבח, שאף הוא קדוש, ואחר כך לגג שאינו קדוש, ומשם נסעה לחומת העזרה, שהיא פחותה מהגג [אף שגם הגג אינו קדוש].

מח. כתב רש"י (ד"ה ומעיר) שאין גורסים כאן תיבות אלו, לפי שמקרא זה ביציאת מצרים נאמר, ואינו ענין למסעות השכינה בזמן החורבן. ובערוך לנר (ד"ה וכתיב) הוסיף, שאף בלא טעם זה אי אפשר לגרוס תיבות אלו, שאם כן יש כאן אחד עשר מסעות.

יום טוב פרק רביעי ראש השנה לא.

שאני התם דשירה דיומיה היא. תניא ט) רבי יהודה אומר משום ר"ע א"בראשון מה היו אומרים א) לה' הארץ ומלואה על שם שקנה והקנה ושליט ט] בעולמו בשני מה היו אומרים ב) גדול ה' ומהולל מאד על שם שחילק מעשיו ומלך עליהן (ט) בשלישי היו אומרים ג) אלהים נצב בעדת אל על שם שגילה ארץ בחכמתו והכין תבל לעדתו ברביעי היו אומרים ד) אל נקמות ה' על שם שברא חמה ולבנה ועתיד ליפרע מעובדיהן בחמישי היו אומרים ה) הרנינו לאלהים עוזנו על שם שברא עופות ודגים לשבח לשמו בששי היו אומרים ו) ה' מלך גאות לבש על שם שגמר מלאכתו ומלך עליהן בשביעי היו אומרים ז) מזמור שיר ליום השבת ליום שכולו שבת א"ר נחמיה (ג) מה ראו חכמים ס] לחלק בין הפרקים הללו אלא בראשון שקנה והקנה ושליט בעולמו בשני שחילק מעשיו ומלך עליהם (ג) בשלישי שגילה ארץ בחכמתו והכין תבל לעדתו ברביעי שברא חמה ולבנה ועתיד ליפרע מעובדיהן בחמישי שברא עופות ודגים לשבח לשמו בששי שגמר מלאכתו ומלך עליהם בשביעי על שם ששבת וקמיפלגי בדרב קטינא ח) דאמר רב קטינא שיתא אלפי שני הוה עלמא וחד חרוב שנאמר ח) ונשגב יי' לבדו ביום ההוא (אמר אביי ג]) תרי חרוב שנאמ' ט) יחיינו מיומים. במוספי דשבתא מה היו אומרים אמר רב ענן ז] בר רבא אמר רב

הזי"ן ל"ך. המזינו זכור יכבדהו וירא לולי כי ידין כ"כ בספרים וכ"פ בקונט' וכן המנהג ובמסכת סופרים י) כתיב ויסמן לו ור"מ פי' וירא לשבת רובע

ב הזי"ו ל"ך ואמר רב חנן בר רבא אמר רב ג כדרך שחלוקים כאן כך חלוקין בבית הכנסת. ד במנחת' דשבתא מה היו אומרי' אמר רבי יוחנן י) אז ישיר (יא) ומי כמוך (ב) ואז ישיר. איבעי' להו הני כולהו בחד שבתא אמרי להו או דלמא כל שבתא ושבתא אמרי חד תא שמע ה דתניא א"ר יוסי עד שהראשונה אומרת ו] אחת שניה חוזרת שתים שמע מינה כל שבתא ושבתא אמרי חד שמע מינה. אמר רב יהודה בר אידי א"ר יוחנן ג) עשר מסעות נסעה שכינה ז] מקראי וכנגדן גלתה סנהדרין מגמרא עשר מסעות נסעה שכינה ז] מקראי מכפרת לכרוב (ד) ומכרוב לכרוב ט] ומכרוב למפתן וממפתן [א] לחצר ומחצר למזבח וממזבח לגג ומגג לחומה ומחומה לעיר ומעיר להר ומהר למדבר וממדבר עלתה וישבה במקומה שנאמר ג) אלך אשובה אל מקומי ט] מכפורת לכרוב לכרוב ז] ומכרוב למפתן יא] דכתיב יד) ונועדתי [לך שם ודברתי] אתך מעל הכפורת (ה) וכתיב טו) וירכב על כרוב ויעף וכתיב טז) וכבוד אלהי ישראל נעלה מעל הכרוב אשר היה עליו אל מפתן הבית וממפתן לחצר דכתיב יז) וימלא הבית את הענן והחצר מלאה את נגה כבוד ה' מחצר למזבח דכתיב יח) ראיתי את ה' נצב על המזבח וממזבח לגג דכתיב יט) טוב לשבת על פנת גג מגג לחומה דכתיב כ) והנה ה' נצב על חומת אנך מחומה לעיר דכתיב כא) קול ה' לעיר יקרא ומעיר להר דכתיב כב) ויעל כבוד ה' מעל תוך העיר ויעמד על ההר אשר מקדם לעיר ומהר למדבר דכתיב כג) טוב שבת בארץ מדבר וממדבר עלתה וישבה במקומה דכתיב כד) אלך אשובה אל מקומי (ו) וגו' א"ר יוחנן ששה חדשים נתעכבה שכינה לישראל במדבר שמא יחזרו בתשובה כיון שלא חזרו אמר תיפח (ז) עצמן שנאמר כה) ועיני רשעים תכלינה ומנום אבד מנהם ותקותם מפח נפש ו]וכנגדן גלתה סנהדרין מגמרא מלשכת הגזית לחנות יג] ומחנות לירושלים ומירושלים ליבנה ומיבנה

אידי א"ר יוחנן ג) עשר מסעות נסעה שכינה ז] מקראי וכנגדן גלתה סנהדרין מגמרא עשר מסעות נסעה שכינה ז] מקראי מכפרת לכרוב (ד) ומכרוב לכרוב ט] ומכרוב למפתן וממפתן [א] לחצר ומחצר למזבח וממזבח לגג ומגג לחומה ומחומה לעיר ומעיר להר ומהר למדבר וממדבר עלתה וישבה במקומה שנאמר ג) אלך אשובה אל מקומי ט] מכפורת לכרוב לכרוב ז] ומכרוב למפתן יא] דכתיב יד) ונועדתי [לך שם ודברתי] אתך מעל הכפורת (ה) וכתיב טו) וירכב על כרוב ויעף וכתיב טז) וכבוד אלהי ישראל נעלה מעל הכרוב אשר היה עליו אל מפתן הבית וממפתן לחצר דכתיב יז) וימלא הבית את הענן והחצר מלאה את נגה כבוד ה' מחצר למזבח דכתיב יח) ראיתי את ה' נצב על המזבח וממזבח לגג דכתיב יט) טוב לשבת על פנת גג מגג לחומה דכתיב כ) והנה ה' נצב על חומת אנך מחומה לעיר דכתיב כא) קול ה' לעיר יקרא ומעיר להר דכתיב כב) ויעל כבוד ה' מעל תוך העיר ויעמד על ההר אשר מקדם לעיר ומהר למדבר דכתיב כג) טוב שבת בארץ מדבר וממדבר עלתה וישבה במקומה דכתיב כד) אלך אשובה אל מקומי (ו) וגו' א"ר יוחנן ששה חדשים נתעכבה שכינה לישראל במדבר שמא יחזרו בתשובה כיון שלא חזרו אמר תיפח (ז) עצמן שנאמר כה) ועיני רשעים תכלינה ומנום אבד מנהם ותקותם מפח נפש ו]וכנגדן גלתה סנהדרין מגמרא מלשכת הגזית לחנות יג] ומחנות לירושלים ומירושלים ליבנה ומיבנה

שאני התם דשירה דיומיה היא. דלעולם כל היכא דמסתפקא מילתא כגון בזמנה דאי סיוס קודם לא שייך למימר דחול ואי הוה חול לא שייך למימר דקודם לא אמרינן כלל, והכא היינו טעמא דאמר שירה דחול בחמישי בשבת דשירה דיומיה היא, שיר הרמוי ליאמר היום הוא, ואפי' הרמם השנה נאמרת שירת החול בכל תמידי השחר אלא בחמישי בשבת היו מחלפין יג] אותו משום כפילה, הלכך כי מסתפקא לן משום ספק כפילה לא מבטלינן שיר של תמיד: לה' הארץ. כל המזמור: שקנה. שמיס וארץ: והקנה. תגל ליושבי ה, כלומר קומה יד] כדי להקנות: ושליט בעולמו. יחידי, אלא נברחו המלאכים עד יום שני ז]: שחילק מעשיו. הבדיל רקיע בין עליונים לתחתונים טו] ונתעלה ויצא נמרוס, דוגמת שכנו בעירו והר קדשו: שגילה ארץ. מקום מנך עדמו, שנאמר (נרחמיה ט) ותרמה היבשה בשליש טז] נאמר: שברא חמה. נרביעי: שברא עופות ודגים לשבח לשמו. כשאדם רואה עופות משוטים זה מזה יח] נותן שבח למי שברמם: ליום שכולו שבת. שעתיד העולם להיות חרב ואין אדם וכל המלאכות שזמנות, על אותו יום אומרים שיר של שבת: מה ראה ר' עקיבא לחלק בין הפרשיות הללו. שכל שבת ימים נאמרין הפרקים הללו על שם שעבר, ושל (מ) שבת על שם להבא: וקא מיפלגי בדרב קטינא. ר' נחמיה לית ליה דרב קטינא אלא דאמרי, הלכך ליכא למימר על שם יום אחד שכולו שבת דהא תרי ניהו: במוספי דשבתא. מאי שיר אמרי: הזי"ן ל"ך. פרשת שירת המזינו מולקים אותה לשמה פרקים, הראשון המזינו, השני זכור ימות עולם, השלישי ירכבהו על במותי ארץ, הרביעי וירא ה' וינחך, עד כאן שמה פסוקים לפרק, ומכאן ואילך שמוה פסוקים לפרק, החמישי לולי כעס תויב מגור, השני כי ידין ה' עמו: כדרך שחלוקין. פירקי השירה הזאת כאן: כך חלוקין בבית הכנסת. כך קוראין אותה בבית הכנסת, והשביעי קורא מן השירה ולהלן: אז ישיר. שירת הים עד מי כמוכה: ומי כמוכה. עד סוף השירה: ואז ישיר. ישראל דעלי נאר (במדבר כא): כולהו בחד שבתא אמרי להו. הלויס, והיו מולקים הפרקי' בנעימת הקול להפסיק ט] ומשלפות כלי שיר ומתקיעת חלוצרות י]:

חוזרת, וכ"ה ברש"י (ודלא כהגהת הב"ח) ובר"ח עי"ש: ו] בדפוס קראקא ובעין יעקב נוסף וכולהו: ז] על דרך דברה תורה כלשון בני אדם (גליון): ח] "ומכרוב לכרוב" אינו מן המנין עשרה ובאמת בע"י לא גריס לה כלל (גליון): ט] תיבות "שנאמר אלך אשובה אל מקומי" ליתא בכת"י (וכ"ה ישר מאד דהא כולהו קראי מפרש להלן, דק"ס): י] בכת"י ליתא כאן תיבות "מכרוב לכרוב" אלא להלן "מעל הכפורת **מכרוב לכרוב דכתיב** וירכב וכו'", ובנ"א מכת"י ליתא כלל תיבות "מכרוב לכרוב" (כאן וכן לעיל במנין המסעות), וכ"ה בדפוס קראקא ובעין יעקב, וכהגהת הב"ח והגליון וכ"מ ברש"י, ומסתבר דאל"כ הוו י"א מסעות (רש"ש, ערוך לנר): **יא]** בכת"י ליתא כאן תיבות "ומכרוב למפתן", אלא להלן "ויעף **ומכרוב למפתן דכתיב** וכבוד וכו'", וכ"ה הסדר הישר, וכ"ה באבות דר' נתן פרק לד (דק"ס): **יב]** דפוס קראקא **לחנויות ומחנויות** וכ"ה בעין יעקב וברש"י, ובשבת טו ע"א, ועי' סנהדרין מא ע"א וברש"י שם, ובע"ז ח ע"ב וברש"י שם: **יג]** לכאורה היה צ"ל **מחסרין** (רש"ש ועי"ש מה שמיישב הגירסא): **יד]** ברש"י שבעין יעקב **קנה**: **טו]** כאן הס"ד, ומתחיל הדיבור **ונתעלה וישב במרום.** דוגמת וכו' (דק"ס ע"פ גי' כת"י בגמ' שנוספו תיבות אלו, ועי' ב"ח), וכ"ה ברש"י שבע"י: **טז]** צ"ל **ובשלישי** (באה"מ): **יז]** בכת"י נוסף **ודגים משונים זו מזו**: **יח]** כת"י רבן יוחנן **בן זכאי שהיא** גלות וכו': **יט]** דפוס קראקא מעל **ירושלם**: **כ]** צ"ל **מדינים** (דפו"ר, וכ"ה בפסוק) וכן להלן: **כא]** בכת"י נוסף **ומנומם**, וכ"ה ברש"י שבעין יעקב: **כב]** בילקו"ש תהלים כד הגירסא להיפך **ונתעלה וישב במרום ומלך עליהן** (דק"ס):

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) תמיד פ"ז [מ"ד מנחות דל"נ פ"ק], ב) ע"ז ט. [סנהדרין לז.], ג) [מנחות דל"נ פל"ד ע"ש], ד) ב"ר פ"ג, ה) תמיד פ"ז מ"ג, ו) ערכין יג., ז) מ"א ו כג, ח) מדרש שוח"ט תהלים יח, ט) סנהדרין דף קג:, י) [פי"ב ה"ח].

הגהות הב"ח

(ט) גמ' שחילק מעשיו ומלך עליהן כו] ונתעלה וישב במרום בשליש היו אומרים: (ג) שם אמר רבי נחמיה וכי מה ראה ר"ע לחלק: (ג) שם ומלך עליהם ונתעלה וישב במרום בשליש שגילה: (ד) שם מכפרת לכרוב ומכרוב למפתן כו' כל"ל ותיבות ומכרוב לכרוב נמחק: (ה) שם אמר מעל הכפורת (וכתיב וירכב על כרוב ויעף) תמ"מ וג"ב רש"י לא גרס להו: (ו) שם אלך אשובה אל מקומי עד אשר יאשמו ק"ל יוחנן: (ז) שם אמר מיפא נפשן שנאמר: (ח) רש"י ד"ה מה ראה כו' שעבר ושל יום שבת: (ט) ד"ה עד שהרמשונה שירת המוספין אומרת פעם אחת: (י) ד"ה שניה כו' של תמיד בין הערבים מוזכת חלילה שתים להתם כו' כל"ל והד"ח: (כ) ד"ה וממזבח לגג ההיכל ומגג: (ל) ד"ה וירכב כו' ונועדתי לך שם וגומר וכתיב וכבוד: (מ) ד"ה נגד על כו' דוגמת הרבה מתנבא היה על העתיד:

תורה אור השלם

א) לְדָוִד מִזְמוֹר לַיי הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהּ תֵּבֵל וְיֹשְׁבֵי בָהּ: [תהלים כד, א]

ב) גָּדוֹל יי וּמְהֻלָּל מְאֹד בְּעִיר אֱלֹהֵינוּ הַר קָדְשׁוֹ: [תהלים מח, ב]

ג) מִזְמוֹר לְאָסָף אֱלֹהִים נִצָּב בַּעֲדַת אֵל בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט: [תהלים פב, א]

ד) אֵל נְקָמוֹת יי אֵל נְקָמוֹת הוֹפִיעַ: [תהלים צד, א]

ה) הַרְנִינוּ לֵאלֹהִים עוּזֵּנוּ הָרִיעוּ לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב: [תהלים פא, ב]

ו) יי מָלָךְ גֵּאוּת לָבֵשׁ לָבֵשׁ יי עֹז הִתְאַזָּר אַף תִּכּוֹן תֵּבֵל בַּל תִּמּוֹט: [תהלים צג, א]

ז) מִזְמוֹר שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת: [תהלים צב, א]

ח) וְשַׁח גַּבְהוּת הָאָדָם וְשֻׁפַל רוּם אֲנָשִׁים וְנִשְׂגַּב יי לְבַדּוֹ בַּיּוֹם הַהוּא: [ישעיה ב, יז]

ט) יְחַיֵּנוּ מִיּוֹמָיִם בַּיּוֹם הַשְּׁלִשִׁי יְקִמֵנוּ וְנִחְיֶה לְפָנָיו: [הושע ו, ב]

י) אָז יָשִׁיר מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת לַיי וַיֹּאמְרוּ לֵאמֹר אָשִׁירָה לַיי כִּי גָאֹה גָּאָה סוּס וְרֹכְבוֹ רָמָה בַיָּם: [שמות טו, א] יא) מִי כָמֹכָה בָּאֵלִם יי מִי כָּמֹכָה נֶאְדָּר בַּקֹּדֶשׁ נוֹרָא תְהִלֹּת עֹשֵׂה פֶלֶא: [שמות טו, יא] יב) אָז יָשִׁיר יִשְׂרָאֵל אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת עֲלִי בְאֵר עֱנוּ לָהּ: [במדבר כא, יז] יג) אֵלֵךְ אָשׁוּבָה אֶל מְקוֹמִי עַד אֲשֶׁר יֶאְשְׁמוּ וּבִקְשׁוּ פָנָי בַּצַּר לָהֶם יְשַׁחֲרֻנְנִי: [הושע ה, טו] יד) וְנוֹעַדְתִּי לְךָ שָׁם וְדִבַּרְתִּי אִתְּךָ מֵעַל הַכַּפֹּרֶת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים אֲשֶׁר עַל אֲרוֹן הָעֵדֻת אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּה אוֹתְךָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: [שמות כה, כב] טו) וַיִּרְכַּב עַל כְּרוּב וַיָּעָף וַיֵּרָא עַל כַּנְפֵי רוּחַ: [שמואל ב כב, יא] טז) וּכְבוֹד אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל נַעֲלָה מֵעַל הַכְּרוּב אֲשֶׁר הָיָה עָלָיו אֶל מִפְתַּן הַבַּיִת וַיִּקְרָא אֶל הָאִישׁ הַלָּבֻשׁ הַסַּפִּים אֲשֶׁר מָתְנָיו: [יחזקאל ט, ג] יז) וַיֵּרֶם כְּבוֹד יי מֵעַל הַכְּרוּב עַל מִפְתַּן הַבַּיִת וַיְמַלֵּא הַבַּיִת אֶת הֶעָנָן וְהֶחָצֵר מָלְאָה אֶת נֹגַהּ כְּבוֹד יי: [יחזקאל י, ד] יח) רָאִיתִי אֶת יי נִצָּב עַל הַמִּזְבֵּחַ וַיֹּאמֶר הַךְ הַכַּפְתּוֹר וְיִרְעֲשׁוּ הַסִּפִּים וּבְצַעֵם בְּרֹאשׁ כֻּלָּם וְאַחֲרִיתָם בַּחֶרֶב אֲהָרֹג לֹא יָנוּס לָהֶם נָם וְלֹא יִמָּלֵט לָהֶם פָּלִיט: [עמוס ט, א] יט) טוֹב לָשֶׁבֶת עַל פִּנַּת גָּג מֵאֵשֶׁת מִדְיָנִים וּבֵית חָבֵר: [משלי כא, ט] כ) כֹּה הֵרְאַנִי וְהִנֵּה אֲדֹנָי נִצָּב עַל חוֹמַת אֲנָךְ וּבְיָדוֹ אֲנָךְ: [עמוס ז, ז] כא) קוֹל יי לָעִיר יִקְרָא וְתוּשִׁיָּה יִרְאֶה שְׁמֶךָ שִׁמְעוּ מַטֶּה וּמִי יְעָדָהּ: [מיכה ו, ט] כב) וַיַּעַל כְּבוֹד יי מֵעַל תּוֹךְ הָעִיר וַיַּעֲמֹד עַל הָהָר אֲשֶׁר מִקֶּדֶם לָעִיר: [יחזקאל יא, כג] כג) טוֹב שֶׁבֶת בְּאֶרֶץ מִדְבָּר מֵאֵשֶׁת מִדְיָנִים וָכָעַס: [משלי כא, יט] כד) וְעֵינֵי רְשָׁעִים תִּכְלֶינָה וּמָנוֹס אָבַד מִנֶּהֶם וְתִקְוָתָם מַפַּח נָפֶשׁ: [איוב יא, כ]

עין משפט נר מצוה

כב א ב מיי' פ"ו מהל' תמידין הל' ט:
כג ג מיי' שם [ופי"ג מהל' מפלה דין ה' טוס"ע ס"א סי' תכח סעיף ה רב אלפס פ' הקומץ את המנחה עומד ד' ער]:
כד ד ה מיי' פ"ו מהל' תמידין הלכה ט:
כה ו מיי' פי"ד מהל' סנהדרין הלכה יב:

הגהות הגר"א

[א] גמרא וממפתן לגג ומגג לחצר ומחצר למזבח וממזבח לחומה בו'. כנ"ל:

רבינו חננאל

אמר ר' נחמיה מה ראו חכמים לחלק בין הפרקים הללו. כלומר ששה ימים על שם מעשיו של הקב"ה. ויום השביעי ליום שכולו שבת. אלא גם יום שביעי על שם מעשיו הוכנה השירה הזאת. וכן פירושה מזמור שיר ליום השבת על שם ששבת כדכתיב ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת וגו' וקמיפלגי ר' נחמיה ורבנן בהאי סברא. חכמים סברי שיתא אלפי שני הוי עלמא וחד אלפא חרבן. ט) שנא' יחיינו מיומים ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו: במוספי דשבתא מאי אמר. הזי"ו ל"ך. פי' מהאזינו עד זכור ימות עולם. וקורין אותה שירה במוסף של שבת. ובשבת אחרת קורין מזכור עד ירכבהו וכן בכל שבת ושבת קורין אחת. נמצאו שקורין שש שבתות בשירת האזינו. וכשישלימו שש שבתות חוזרין כך לעולם: **ובמנחה בשבתות** אומר. שבת ראשונה במנחה אומר אז ישיר משה. שנייה מי כמוכה באלים שלישית אז ישיר ישראל וכשישלימו חוזרין. נמצאת שירת האזינו נקראת בשש שבתות ואח"כ חוזרין. ואלו שלש שבתות חוזרין. נמצאת שירת אז ישיר ישראל חוזרין בה פעמים עד שתשלים שירת האזינו לחזור. וזהו פי' עד שהראשונה והיא שירת האזינו חוזרת אחת. שנייה שירת המנחה בשבת חוזרת שתים ש"מ דהני שלש כל שבת אומר אחת מהן במנחה:

חשק שלמה על ר"ח

ט) שנא' ונשגב ה' לבדו כיוס ההוא ור' נחמיה סבר דמרי מכוס שנאמר יחיינו מיומים וכו'.

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

ס] בעין יעקב (בגמ' וברש"י) **ושלם**, וכ"ה ברש"י בדפו"ר: **ע]** ס"א **ראה ר"ע** (גליון): **ג]** [צ"ל **אביי אמר**] (גליון): **ל]** ס"א **חנן** (גליון): **פ]** כת"י

שעשה שלמה אל מפתן הבית[מט], ויש ללמוד מכך שמתחילה נסעה מן הכפורת אל הכרוב[נ], ושהתה שם כמה ימים, ולאחר מכן המשיכה ונסעה מן הכרוב אל מפתן הבית. **וּמִמַּפְתָּן לֶחָצֵר** יש ללמוד מן המקרא בספר יחזקאל, שנאמר אחר סילוק השכינה למפתן[נא], **הִכְתִּיב** (שם י ד) 'וַיִּמָּלֵא הַבַּיִת אֶת הֶעָנָן, וְהֶחָצֵר מָלְאָה אֶת נֹגַהּ כְּבוֹד ה'[נב]. **וּמֵחָצֵר לְמִזְבֵּחַ** החיצון, **הִכְתִּיב** (עמוס ט ו) 'רָאִיתִי אֶת ה' נִצָּב עַל הַמִּזְבֵּחַ'[נג]. **וּמִמִּזְבֵּחַ** החיצון **לְגַג** ההיכל, **הִכְתִּיב** (משלי כא ט) 'טוֹב לָשֶׁבֶת עַל פִּנַּת גָּג מֵאֵשֶׁת מִדְיָנִים וּבֵית חָבֶר'[נד]. **וּמִגַּג** ההיכל **לְחוֹמָה** של העזרה, **הִכְתִּיב** (עמוס ז ז) 'וְהִנֵּה ה' נִצָּב עַל חוֹמַת אֲנָךְ'[נה]. **וּמֵחוֹמָה** של העזרה **לָעִיר** ירושלים, **הִכְתִּיב** (מיכה ו ט) 'קוֹל ה' לָעִיר יִקְרָא'[נו]. **וּמֵעִיר** ירושלים נסעה **לְהַר** הזיתים, **הִכְתִּיב** (יחזקאל יא כג) 'וַיַּעַל כְּבוֹד ה' מֵעַל תּוֹךְ הָעִיר, וַיַּעֲמֹד עַל הָהָר אֲשֶׁר מִקֶּדֶם לָעִיר', והוא הר הזיתים העומד במזרחה של ירושלים. **וּמֵהַר** הזיתים **לְמִדְבָּר, הִכְתִּיב** (משלי כא יט) 'טוֹב שֶׁבֶת בְּאֶרֶץ מִדְבָּר מֵאֵשֶׁת מִדְיָנִים וְכָעַס'[נז]. **וּמִמִּדְבָּר עָלְתָה** השכינה **וְיָשְׁבָה בִּמְקוֹמָהּ** העליון, **הִכְתִּיב** (הושע ה טו) 'אֵלֵךְ אָשׁוּבָה אֶל מְקוֹמִי, עַד אֲשֶׁר יֶאְשְׁמוּ' (וגו')[נח].

הגמרא מפרשת את הזמן שבו נתעכבה השכינה במדבר:

אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, שִׁשָּׁה חֳדָשִׁים נִתְעַכְּבָה הַשְּׁכִינָה לָצוּרְךְ יִשְׂרָאֵל בַּמִּדְבָּר, שֶׁמָּא יַחְזְרוּ בִּתְשׁוּבָה ותוכל לשוב לשרות עליהם[נט], **כֵּיוָן שֶׁלֹּא חָזְרוּ** ישראל בתשובה, **אָמַר** הקדוש ברוך הוא, **תִּיפַּח עַצְמָן**[ס] - תצא נפשם, **שֶׁנֶּאֱמַר** (חיוב יח כ) 'וְעֵינַי רְשָׁעִים תִּכְלֶינָה, וּמָנוֹס אָבַד מִנֶּהֱם[סא], וְתִקְוָתָם מַפַּח נָפֶשׁ'[סב].

הגמרא שבה למימרא הקודמת, לפרש את עשר המקומות שגלתה אליהם הסנהדרין בבית שני:

נתבאר לעיל שנסעה השכינה עשר מסעות, **וּכְנֶגְדָּן גָּלְתָה הַסַּנְהֶדְרִין** עשר פעמים, ומקום גלויות אלו יודעים אנו **מִגְּמָרָא** - מקבלת רבותינו. הגלות הראשונה, **מִלִּשְׁכַּת הַגָּזִית** שבבית המקדש, שבה היתה סנהדרין גדולה יושבת בקביעות[סג], גלתה **לְחָנוּת** - שעשו להם חכמי הסנהדרין כעין חנויות בהר הבית וישבו שם[סד]. **וְהַגָּלוּת** השניה, **מֵחָנוּת** גלתה **לְעִיר יְרוּשָׁלַיִם. וְהַשְּׁלִישִׁית, מִירוּשָׁלַיִם לְיַבְנֶה**, בימי רבן יוחנן בן זכאי,

מט. ביעב"ץ (נרש"י ד"ה מכפורת) תמה, מנין לגמרא שכוונת הפסוק היא שנסעה השכינה מכרוב שעשה שלמה אל המפתן, הרי יתכן שהכוונה היא לאחד מן הכרובים שמעל הכפורת, שממנו נסעה שכינה למפתן, ולא שהתה כלל על הכרוב שעשה שלמה. ותירץ, שאם כן צריך היה הכתוב לומר 'נעלה מעל הכרובים' בלשון רבים, ולא 'כרוב' בלשון יחיד, שכן השראת השכינה היתה שוה בשני הכרובים שעל הכפורת, כמו שנאמר (שמות כה כב) 'ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת מבין שני הכרבים אשר על ארון העדת', וכן נקרא הקדוש ברוך הוא בכל מקום 'יושב הכרובים', אבל בכרובים שעשה שלמה לא היתה השכינה שורה בקביעות, אלא ששרתה באקראי על אחד מהם בדרך נסיעתה וסילוקה.

נ. בימי יחזקאל נסעה השכינה מן הכפורת אל הכרוב. רש"י (ד"ה ומעיל) ובערוך לנר (ד"ה מכפורת) תמה, שהרי מבואר במסכת יומא (נג:) שיאשיהו גנז את הארון, לפי שראה ברוח הקודש שעתיד המקדש להיחרב, ויאשיהו קדם ליחזקאל, ואם כן בימי יחזקאל כבר לא היתה כפורת. ותירץ, שרש"י פירש לפי הדעה החולקת שם בזה, וסוברת שלא נגנז הארון אלא גלה עמהם לבבל. והוסיף, שלדעת הסוברים שיאשיהו גנז את הארון, יתכן לפרש שטעם הדבר שגנזו לפי שראה ברוח הקודש שאין השכינה שורה עליו, לפי שכבר גלתה בימיו מכפורת לכרוב.

נא. שכן בתחילת הפסוק נאמר 'וירם כבוד ה' מעל הכרוב על מפתן הבית'.

נב. הגמרא היתה יכולה להביא ראיה ממקרא זה אף לענין סילוק השכינה מן הכרוב אל המפתן, שכן בתחילת פסוק זה נאמר 'וירם כבוד ה' מעל הכרוב על מפתן הבית', אלא שהעדיפה להביא את הפסוק המוקדם יותר תחילה. שפתי חכמים (נרש"י ד"ה ומעיל).

נג. אף שמקרא זה עמוס אמרו, והוא קדם ליחזקאל דורות הרבה, מכל מקום מתנבא היה על העתיד, שעתידה שכינה לגלות למזבח. רש"י (ד"ה נגה).

נד. מקרא זה אמרו שלמה [על שם העתיד] כנגד השכינה, שטוב לה להסתלק אל גג ההיכל, מלשבת בתוך הבית עם כנסת ישראל, שהיא 'אשת מדינים' [-מריבה], שהעמידה צלם בהיכל. ו'בית חבר' היינו בית שחיברו בו עבודה זרה עם השכינה. רש"י (ד"ה טוב - הרמזון).

נה. 'אנך' הוא קו משקולת הבנאים, המשתמשים בו ליישר החומה, ו'חומת אנך', היינו חומה המיושרת על ידי קו זה. על פי דברי רש"י (עמוס ז ז).

אין לפרש שמקרא זה עוסק בחומת העיר ירושלים, שהרי להלן בסמוך מביאה הגמרא פסוק שממנו למדים שנסעה השכינה מן העיר ירושלים אל הר הזיתים, ומאחר ולא נזכר שם ששהתה בינתיים על חומת ירושלים, שהיא בין העיר להר, בהכרח שהחומה הנזכרת כאן היא חומת העזרה. מהרש"א (מ"ח ד"ה מגג).

נו. הנביא קורא לבני העיר ירושלים בשם ה' שיחזרו בתשובה. על פי הפרשנים שם.

נז. אף בזה נתנבא שלמה על גלות השכינה, שטוב לה לשבת במדבר, מלהיות בבית אחד עם כנסת ישראל שהיא אשת מריבה המכעיסתו.

נח. עד שיחזיקו עצמם אשמים. רש"י (ד"ה עד). כלומר, עד שיחזרו ישראל בתשובה. מקרא זה אמרו הושע, שקדם לעמוס, וכל שכן ליחזקאל, אלא שאמרו על שם העתיד. מהרש"א (מ"ח ד"ה מגן).

נט. אלו ששה חודשים שבין עשרה בטבת, שאז החל המצור על ירושלים, לתשעה בתמוז, שבו הובקעה העיר [כמפורש בספר ירמיה (נב ו-ז), וראה בדברי הגמרא לעיל (יח:)], ובכל חדשים אלו שהתה השכינה במדבר וציפתה שיחזרו בתשובה, ומשלא חזרו נסתלקה משם, שכן בו ביום גם בטל התמיד. מהרש"א (מ"ח ד"ה שמונה). ובערוך לנר (ד"ה מרי"ו) תמה עליו, שהרי מתחילת המצור ועד הבקעת העיר יש שמונה עשר חדשים, כמפורש בכתובים (ירמיה שם), שהמצור החל בשנה התשיעית למלכות צדקיהו, ואילו הבקעת העיר היתה בשנה האחת עשרה למלכותו, וכיון שמונים למלכי ישראל מניסן [כמבואר לעיל (ג.)] הרי שהמצור נמשך שמונה עשר חדשים.

ס. הב"ח גורס 'נפשן'.

סא. הקדוש ברוך הוא שהיה מעוזם ומנוסם נסתלק מהם. רש"י (ד"ה ומנום).

סב. כלומר, הקדוש ברוך הוא היה מקוה ומצפה במדבר שיחזרו בתשובה, אבל 'עיני רשעים תכלינה', שאין בהם תקוה אלא מפח נפש. מהרש"א (מ"ח ד"ה ותקוותם).

סג. לשכה זו היתה בנויה חציה בקודש, דהיינו בעזרה, שצריך להושיב דיינים סמוך למזבח, וחציה בחול, כדי שיוכלו חכמי הסנהדרין לישב שם, שהרי אסור לישב בעזרה. ונקראה 'לשכת הגזית' על שם אבני הגזית שהיתה בנויה מהם.

סד. רש"י (ד"ה מלשכת) אמנם במסכת סנהדרין (מז.) פירש רש"י (ד"ה בחנות), שמקום היה בירושלים ו'חנות' שמו.

מבואר במסכת עבודה זרה (ח:), שגלו חכמי הסנהדרין מלשכת הגזית לחנות כדי שלא לדון דיני נפשות, לפי שנתרבו הרוצחים באותו הזמן, ולא היו יכולים לדונם, ולפיכך עזבו את מקומם הקבוע, כדי שלא יתחייבו הרוצחים מיתה בבית דין, שכך הוא הדין שבזמן שסנהדרין גדולה [של שבעים ואחד דיינים] יושבת במקומה שבלשכת הגזית רשאית סנהדרין קטנה [של עשרים ושלשה דיינים] שבכל עיר לדון דיני נפשות, אך בזמן שאין יושבים במקומם בטלים דיני נפשות לגמרי.

יום טוב פרק רביעי ראש השנה לא.

שאני התם דשירה דיומיה היא. דלעולם כל היכא דמסתפקא מילתא כגון דמנחה דחי היום קודם לן שייך למימר דחול ואי הוה חול לן שייך למימר דקודם לן אמרינן כולי, והכא היינו טעמא דאמר שירה דחול בחמשי בשבת דשירה דיומיה היא, שיר הראוי ליאמר היום הוא, ואפי' בראש השנה נאמרת שירת החול בכל תמידי השחר אלא בחמשי בשבת היו מחלפין [יג] אותו משום כפילה, הלכך כי מסתפקא לן משום ספק כפילה לא מבטלינן שיר של תמיד: לה' הארץ. כל המזמור: שקנה. שמיס ומרץ: והקנה. תגל ליושבי בה, כלומר קומה [יד] כדי להקנות: ושליט בעולמו. יחידי, שלא נבראו המלאכים עד יום שני [טו]: שחילק מעשיו. הבדיל רקיע בין עליונים לתחתונים [טז] ונתעלה ויושב במרום, דוגמת שכנו בעירו והר קדשו: שגילה ארץ. מקום מנוד עדתו, שנאמר (בראשית ו) ותראה הינשה בשליטי [יז] נאמר: שברא חמה. בראשי: שברא עופות ודגים לשבח לשמו. כשאדם רואה עופות משונים זה מזה [יח] נותן שבח למי שבראם: ליום שבולו שבת. שעתיד העולם להיות חרב ושן חדש וכל המלאכות שנעשות, על אותו יום אומרים שיר של שבת: מה ראה ר' עקיבא לחלק בין הפרשיות הללו. שכל שאר ימים נאמרין הפרקים הללו על שם שעבר, ושל (מ) שבת על שם להבא: וקא מיפלגי בדרב קטינא. ר' נחמיה לית ליה דרב קטינא אלא דאמרי, הלכך ליכא למימר על שם יום אחד שכולו שבת להא תרי גינהו: במוספי דשבתא. מאי שיר אמרי: הזי"ו ל"ך. פרשת שירת האזינו תולקים אותה לשאר פרקים, הראשון, השני זכור ימות עולם, השלישי ירכבהו על במותי ארץ, הרביעי וירא ה' וינחך, עד כאן שאר פסוקים לפרק, ומכאן ואילך שמונה פסוקים לפרק, החמישי לולי כעס אויב אגור, הששי כי ידין ה' עמו: כדרך שחלוקין. פירקי השירה הזאת כאן: כך חלוקין בבית הכנסת. כך קוראין אותה שאר הקוראין בספר תורה, והשביעי קורא מן השירה ולהלן: אז ישיר. שירת היס עד מי כמוכה: ומי כמוכה. עד סוף השירה: ואז ישיר. ישראל לעלי נאר (במדבר כא): כולהו בחד שבתא אמרי להו. הלויס, והיו תולקים הפרקי' בנעימת הקול להפסיק [יט] ובמחלפות כלי שיר ובתקיעת תלוגרות [כ]:

שאני התם דשירה דיומיה היא. תניא [ט] רבי יהודה אומר משום ר"ע [א]בראשון מה היו אומרים [א] לה' הארץ ומלואה על שם שקנה והקנה ושליט [ט] בעולמו בשני מה היו אומרים [ב] גדול ה' ומהולל מאד על שם שחילק מעשיו ומלך עליהן (ט) בשלישי היו אומרים [ג] אלהים נצב בעדת אל על שם שגילה ארץ בחכמתו והכין תבל לעדתו ברביעי היו אומרים [ד] אל נקמות ה' על שם שברא חמה ולבנה ועתיד ליפרע מעובדיהן בחמישי היו אומרים [ה] הרנינו לאלהים עוזנו על שם שברא עופות ודגים לשבח לשמו בששי היו אומרים [ו] ה' מלך גאות לבש על שם שגמר מלאכתו ומלך עליהן בשביעי היו אומרים [ז] מזמור שיר ליום השבת ליום שכולו שבת א"ר נחמיה [ג] מה ראו חכמים [ד] לחלק בין הפרקים הללו אלא בראשון שקנה והקנה ושליט בעולמו בשני שחילק מעשיו ומלך עליהם (ג) בשלישי שגילה ארץ בחכמתו והכין תבל לעדתו ברביעי שברא חמה ולבנה ועתיד ליפרע מעובדיהן בחמישי שברא עופות ודגים לשבח לשמו בששי שגמר מלאכתו ומלך עליהם בשביעי על שם ששבת וקמיפלגי בדרב קטינא [ז] דאמר רב קטינא שיתא אלפי שני הוה עלמא וחד חרוב שנאמר [ח] ונשגב יי' לבדו ביום ההוא (אמר אביי [ג]) תרי חרוב שנאמ' [ט] יחיינו מיומים. במוספי דשבתא מה היו אומרים אמר רב ענן [ז] בר רבא אמר רב חנן [ב] הזי"ו ל"ך ואמר רב חנן בר רבא אמר רב [ג] כדרך שחלוקים כאן כך חלוקין בבית הכנסת. [ד] במנחת' דשבתא מה היו אומרי' אמר רבי יוחנן [י] אז ישיר [יא] ומי כמוך [יב] ואז ישיר. איבעי' להו הני כולהו בחד שבתא אמרי להו או דלמא כל שבתא ושבתא אמרי חד תא שמע [ה] דתניא א"ר יוסי עד שהראשונה אומרת [ט] אחת שניה חוזרת שתים שמע מינה כל שבתא ושבתא אמרי חד שמע מינה. אמר רב יהודה בר אידי א"ר יוחנן [ג] עשר מסעות נסעה שכינה [ז] מקראי וכנגדן גלתה סנהדרין מגמרא עשר מסעות נסעה שכינה [ז] מקראי מכפרת לכרוב [ד] ומכרוב לכרוב [ט] ומכרוב למפתן וממפתן [יא] לחצר ומחצר למזבח וממזבח לגג ומגג לחומה ומחומה לעיר ומעיר להר ומהר למדבר וממדבר עלתה וישבה במקומה שנאמר [יג] אלך אשובה אל מקומי [טו] מכפורת לכרוב לכרוב [ז] ומכרוב למפתן [יב] דכתיב [יד] ונועדתי [לך שם ודברתי] אתך מעל הכפורת (ה) וכתיב [טז] וירכב על כרוב ויעף וכתיב [טז] וכבוד אלהי ישראל נעלה מעל הכרוב אשר היה עליו אל מפתן הבית וממפתן לחצר דכתיב [יז] וימלא הבית את הענן והחצר מלאה את נגה כבוד ה' מחצר למזבח דכתיב [יח] ראיתי את ה' נצב על המזבח וממזבח לגג דכתיב [יט] טוב לשבת על פנת גג מגג לחומה דכתיב [כ] והנה ה' נצב על חומת אנך מחומה לעיר דכתיב [כא] קול ה' לעיר יקרא ומעיר להר דכתיב [כב] ויעל כבוד ה' מעל תוך העיר ויעמד על ההר אשר מקדם לעיר ומהר למדבר דכתיב [כג] טוב שבת בארץ מדבר וממדבר עלתה וישבה במקומה דכתיב [יג] אלך אשובה אל מקומי (ו) וגו' א"ר יוחנן ששה חדשים נתעכבה שכינה לישראל במדבר שמא יחזרו בתשובה כיון שלא חזרו אמר תיפח [ז] עצמן שנאמר [כד] ועיני רשעים תכלינה ומנום אבד מנהם ותקותם מפח נפש [ו] וכנגדן גלתה סנהדרין מגמרא משלשת הגזית לחנות [יג] ומחנות לירושלים ומירושלים ליבנה ומיבנה

הזי"ן ל"ך. המזינו זכור ירכבהו וירא לולי כי ידין כ"כ בספריס וכ"פ בקונט' וכן המנהג ובמסכת סופרים [י] כתיב ויסמן לו ור"מ פי' וירא לו: רוגע

עין משפט
נר מצוה

כב א ב מיי' פ"ו מהל' תמידין הל' ט:
כג ג מיי' שם [ופי"ג מהל' מפלה דין ה' טוס"ע ס"מ סי' תכח סעיף ה רב אלפס פ' הקורא את המגילה עומד ד' ער]:
כד ד ה מיי' פ"ו מהל' תמידין הלכה ט:
כה ו מיי' פי"ד מהל' סנהדרין הלכה יב:

הגהות הגר"א

[א] גמרא וממפתן לגג ומגג לחצר ומחצר למזבח וממזבח לחומה בו'. כנ"ל:

רבינו חננאל

אמר ר' נחמיה מה ראו חכמים לחלק בין הפרקים הללו. כלומר ששה ימים על שם מעשיו של הקב"ה. ויום השביעי ליום שכולו שבת. אלא גם יום שביעי על שם מעשיו הוכנה השירה הזאת. וכן פירושה מזמור שיר ליום השבת על שם ששבת כדכתיב ויברך אלהים את יום השביעי ויקדש אותו כי בו שבת וגו' וקמיפלגי ר' נחמיה ורבנן בהאי סברא. חכמים סברי שיתא אלפי שני הוי עלמא וחד אלפא חרבן. [ט] שנא' יחיינו מיומים ביום השלישי יקימנו ונחיה לפניו: במוספי דשבתא מאי אמר. הזי"ו ל"ך. פי' מהאזינו עד זכור ימות עולם. וקורין אותה שירה במוסף של שבת. ובשבת אחרת קורין מזכור עד ירכבהו וכן בכל שבת ושבת קורין אחת. נמצאו שקורין שש שבתות בשירת האזינו. וכשישלימו שש שבתות חוזרין כך לעולם: ובמנחה בשבתות אומר. שבת ראשונה במנחה אומר אז ישיר משה. שנייה מי כמוכה באלים שלישית אז ישיר ישראל וכשישלימו חוזרין. נמצאת שירת האזינו נקראת בשש שבתות ואח"כ חוזרין. ואלו שלש שבתות חוזרין. נמצאת שירת אז ישיר ישראל חוזרין בה פעמים עד שתשלים שירת האזינו לחזור. וזהו פי' עד שהראשונה והיא שירת האזינו חוזרת אחת. שנייה שירת המנחה בשבת חוזרת שתים ש"מ דהני שלש כל שבת אומר אחת מהן במנחה:

חשק שלמה על ר"ח

[ט] שנא' ונשגב ה' לבדו ביום ההוא ור' נחמיה סבר דמרי מכוש שנאמר יחיינו מיומים וכו'.

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

הגהות וציונים

[ט] בעין יעקב (בגמ' וברש"י) ושלט, וכ"ה ברש"י בדפו"ר: [כ] ס"א ראה ר"ע (גליון): [ג] [צ"ל אביי אמר] (גליון): [ל] ס"א חנן (גליון): [ס] כת"י חוזרת, וכ"ה ברש"י (ודלא כהגהת הב"ח) וברי"ח עי"ש: [ו] בדפוס קראקא ובעין יעקב נוסף וכולהו: [ז] על דרך דברה תורה כלשון בני אדם (גליון): [מ] "ומכרוב לכרוב" אינו מן המנין עשרה ובאמת בע"י לא גריס לה כלל (גליון): [ט] תיבות "שנאמר אלך אשובה אל מקומי" ליתא בכת"י (וכ"ה ישר מאד דהא כולהו קראי מפרש להלן, דק"ס): [י] בכת"י ליתא כאן תיבות "מכרוב לכרוב" אלא להלן "מעל הכפורת **מכרוב לכרוב דכתיב** וירכב וכו'", ובנ"א מכת"י ליתא כלל תיבות "מכרוב לכרוב" (כאן וכן לעיל במנין המסעות), וכ"ה בדפוס קראקא ובעין יעקב, וכהגהת הב"ח והגליון וכ"מ ברש"י, ומסתבר דאל"כ הוו י"א מסעות (רש"ש, ערוך לנר): [יא] בכת"י ליתא כאן תיבות "ומכרוב למפתן", אלא להלן "ויעף **ומכרוב למפתן דכתיב** וכבוד וכו'", וכ"ה הסדר הישר, וכ"ה באבות דר' נתן פרק לד (דק"ס): [יב] דפוס קראקא **לחנויות ומחנויות** וכ"ה בעין יעקב וברש"י, ובשבת טו ע"א, ועי' סנהדרין מא ע"א וברש"י שם, ובע"ז ח ע"ב וברש"י שם: [יג] לכאורה היה צ"ל **מחסרין** (רש"ש ועי"ש מה שמיישב הגירסא): [יד] ברש"י שבעין יעקב **קנה**: [טו] כאן הס"ד, ומתחיל הדיבור **ונתעלה וישב במרום**. דוגמת וכו' (דק"ס ע"פ גי' כת"י בגמ' שנוספו תיבות אלו, ועי' ב"ח), וכ"ה ברש"י שבע"י: [טז] בכת"י נוסף **ודגים משונים זו מזו**: [יח] כת"י רבן יוחנן **בן זכאי שהיא** גלות **ירושלם**: [כ] צ"ל **מדינים** (דפו"ר, וכ"ה בפסוק) וכן להלן: [כא] דפוס קראקא מעל **הצלם**: [כג] בכת"י נוסף **ומנומם**, וכ"ה ברש"י שבעין יעקב: [כד] בילקו"ש תהלים כד הגירסא להיפך **ונתעלה וישב במרום ומלך עליהן** (דק"ס):

מסורת הש"ס
עם הוספות

ח) תמיד פ"ז [מ"ד מנחות דל"ג פ"ח], ב) ע"ז ט. [סנהדרין לז.], ג) [מנחות דל"ג פל"ד ע"ש], ד) ב"ר פ"ג, ה) תמיד פ"ז מ"ג, ו) ערכין יג., ז) מ"א ו כג, ח) מדרש שוח"ט תהלים יח, ט) סנהדרין דף קג:, י) [פי"ב ה"ח].

הגהות הב"ח

(ח) גמ' שחילק מעשיו ומלך עליהן כ"ל] ונתעלה וישב במרום כשליטי היו מומרים: (ג) שם אמר רבי נחמיה וכי מה ראה ר"ע לחלק: (ד) שם ומלך עליהם ונתעלה וישב במרום כשליטי שגילה: (ה) שם מכפרת לכרוב ומכרוב למפתן כו' כל"ל ומיבות ומכרוב לכרוב נמחק: (ו) שם מתך מעל הכפורת (וכתיב וירכב על כרוב ויעף) תמ"מ וע"ב רש"י לא גרס להו: (ז) שם אלך אשובה אל מקומי עד אשר יאשמו ס"ר יוחנן: (ח) שם אמר מיפה נפשן שנאמר: (ט) רש"י ד"ה מה ראה כו' שעבר ושל יום שבת: (י) ד"ה עד שהראשונה שירת המוספין אומרת פעם אחת: (כ) ד"ה שניה כו' של תמיד בין הערבים מוזכת חלילה שתים להתס כו' כל"ל והד"ח: (כ) ד"ה וממזבח לגג ההיכל ומגג: (ל) ד"ה וירכב כו' ונועדתי לך שם וגומר וכתיב וכבוד: (מ) ד"ה אוצר החכמה כו' דוכות הרבה מתנבא היה על העתיד:

תורה אור השלם

א) לְדָוִד מִזְמוֹר לַיי הָאָרֶץ וּמְלוֹאָהּ תֵּבֵל וְיֹשְׁבֵי בָהּ: [תהלים כד, א]

ב) גָּדוֹל יי וּמְהֻלָּל מְאֹד בְּעִיר אֱלֹהֵינוּ הַר קָדְשׁוֹ: [תהלים מח, ב]

ג) מִזְמוֹר לְאָסָף אֱלֹהִים נִצָּב בַּעֲדַת אֵל בְּקֶרֶב אֱלֹהִים יִשְׁפֹּט: [תהלים פב, א]

ד) אֵל נְקָמוֹת יי אֵל נְקָמוֹת הוֹפִיעַ: [תהלים צד, א]

ה) הַרְנִינוּ לֵאלֹהִים עוּזֵּנוּ הָרִיעוּ לֵאלֹהֵי יַעֲקֹב: [תהלים פא, ב]

ו) יי מָלָךְ גֵּאוּת לָבֵשׁ לָבֵשׁ יי עֹז הִתְאַזָּר אַף תִּכּוֹן תֵּבֵל בַּל תִּמּוֹט: [תהלים צג, א]

ז) מִזְמוֹר שִׁיר לְיוֹם הַשַּׁבָּת: [תהלים צב, א]

ח) וְשַׁח גַּבְהוּת הָאָדָם וְשֻׁפַל רוּם אֲנָשִׁים וְנִשְׂגַּב יי לְבַדּוֹ בַּיּוֹם הַהוּא: [ישעיה ב, יז]

ט) יְחַיֵּנוּ מִיּוֹמָיִם בַּיּוֹם הַשְּׁלִשִׁי יְקִמֵנוּ וְנִחְיֶה לְפָנָיו: [הושע ו, ב]

י) אָז יָשִׁיר מֹשֶׁה וּבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת לַיי וַיֹּאמְרוּ לֵאמֹר אָשִׁירָה לַיי כִּי גָאֹה גָּאָה סוּס וְרֹכְבוֹ רָמָה בַיָּם: [שמות טו, א] יא) מִי כָמֹכָה בָּאֵלִם יי מִי כָּמֹכָה נֶאְדָּר בַּקֹּדֶשׁ נוֹרָא תְהִלֹּת עֹשֵׂה פֶלֶא: [שמות טו, יא] יב) אָז יָשִׁיר יִשְׂרָאֵל אֶת הַשִּׁירָה הַזֹּאת עֲלִי בְאֵר עֱנוּ לָהּ: [במדבר כא, יז] יג) אֵלֵךְ אָשׁוּבָה אֶל מְקוֹמִי עַד אֲשֶׁר יֶאְשְׁמוּ וּבִקְשׁוּ פָנָי בַּצַּר לָהֶם יְשַׁחֲרֻנְנִי: [הושע ה, טו] יד) וְנוֹעַדְתִּי לְךָ שָׁם וְדִבַּרְתִּי אִתְּךָ מֵעַל הַכַּפֹּרֶת מִבֵּין שְׁנֵי הַכְּרֻבִים אֲשֶׁר עַל אֲרוֹן הָעֵדֻת אֵת כָּל אֲשֶׁר אֲצַוֶּה אוֹתְךָ אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: [שמות כה, כב] טו) וַיִּרְכַּב עַל כְּרוּב וַיָּעָף וַיֵּרָא עַל כַּנְפֵי רוּחַ: [שמואל ב כב, יא] טז) וּכְבוֹד אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל נַעֲלָה מֵעַל הַכְּרוּב אֲשֶׁר הָיָה עָלָיו אֶל מִפְתַּן הַבַּיִת וַיִּקְרָא אֶל הָאִישׁ הַלָּבֻשׁ הַבַּדִּים אֲשֶׁר קֶסֶת הַסֵּפֶר בְּמָתְנָיו: [יחזקאל ט, ג] יז) וַיָּרָם כְּבוֹד יי מֵעַל הַכְּרוּב עַל מִפְתַּן הַבַּיִת וַיְמַלֵּא הַבַּיִת אֶת הֶעָנָן וְהֶחָצֵר מָלְאָה אֶת נֹגַהּ כְּבוֹד יי: [יחזקאל י, ד] יח) רָאִיתִי אֶת יי נִצָּב עַל הַמִּזְבֵּחַ וַיֹּאמֶר הַךְ הַכַּפְתּוֹר וְיִרְעֲשׁוּ הַסִּפִּים וּבְצַעֵם בְּרֹאשׁ כֻּלָּם וְאַחֲרִיתָם בַּחֶרֶב אֲהָרֹג לֹא יָנוּס לָהֶם נָס וְלֹא יִמָּלֵט לָהֶם פָּלִיט: [עמוס ט, א] יט) טוֹב לָשֶׁבֶת עַל פִּנַּת גָּג מֵאֵשֶׁת מִדְיָנִים וּבֵית חָבֵר: [משלי כא, ט] כ) כֹּה הֵרְאַנִי וְהִנֵּה אֲדֹנָי נִצָּב עַל חוֹמַת אֲנָךְ וּבְיָדוֹ אֲנָךְ: [עמוס ז, ז] כא) קוֹל יי לָעִיר יִקְרָא וְתוּשִׁיָּה יִרְאֶה שְׁמֶךָ שִׁמְעוּ מַטֶּה וּמִי יְעָדָהּ: [מיכה ו, ט] כב) וַיַּעַל כְּבוֹד יי מֵעַל תּוֹךְ הָעִיר וַיַּעֲמֹד עַל הָהָר אֲשֶׁר מִקֶּדֶם לָעִיר: [יחזקאל יא, כג] כג) טוֹב שֶׁבֶת בְּאֶרֶץ מִדְבָּר מֵאֵשֶׁת מִדְיָנִים וָכָעַס: [משלי כא, יט] כד) וְעֵינֵי רְשָׁעִים תִּכְלֶינָה וּמָנוֹס אָבַד מִנֶּהֶם וְתִקְוָתָם מַפַּח נָפֶשׁ: [איוב יא, כ]

רובע לקינו. פי' בקונטרס רובע שקל דהיינו חצי דינר וכן משמע לכאורה ביומא (דף פה: ושם) דלורחא דמילתא הכי הוי דקאמר ורמקול מרבע זוזי ורמדי בהרה והיינו מרבע זוזי פשיטי חצי דינר לורי דדינר מדינה אחד מששונה בדינר לורי ומיהו בפ' שני דכריתות (דף י: ושם) מוכח בהדיא דהוי רובע דינר על ההיא[ק] דעמדו קניס ברבעתים דחס רחמנא עליה דללות ולא מייתי אלא אחד משיתסר בעשירות דהיינו כעס בפלע ופלע מרבע דינר הרי דאחד משם עשרה הוא רובע דינר והא דנקט ביומא מרבע זוזי נקט לפי היוקר שרגילין להתייקר פעמים עד כך: [וע"ע במוס' מנחות קו: ד"ה כנגד]:

וביקש ר"א להפקירו לעניים. בפ"ב דשבועות (דף טז. ושם) מספקא לן בר"ח מי סגר קדושה לשעתה כו' או לא קדשה ומהכא לא מצינו למיפשט מידי דהולרך להעלותו משום דהוי דבר שבמנין כדאמרינן בפ' קמא דביצה (דף ה: ושם) ות"ח ושם לא קדשה מה היו מרויחים עגיים הרי לא יוכלו לאכול בירושלים אם בטלה קדושתה ויש לומר דיכולין לאכול שוה מנה על שוה פרוטה כדאמרינן (ב"מ דף נו.) הקדש שוה מנה שאכלו על שוה פרוטה מחולל ואע"ג דבפרק הזהב (שם) פליגי בשאכלו אי דיעבד או לכתחילה הא מסקינן בסוף המקדיש שדהו (ערכין דף כט.) דבזמן הזה אפילו לכתחילה ומיהו אין ראיה מהקדש למעשר שני וכרס רבעי דפ' התקבל (גיטין דף סה.) גבי מעריכין על מעשר שני דמשני הכא במאי עסקינן במעשר שני בזמן הזה דרבנן ופריך ואמה העבריה בזמן הזה מי אית לה לר' לאקשויי ממעשר שני בזמן הזה מה הערמה נריך והלא על שוה פרוטה יכול לאכול הכל קרן וחומש ומיהו בהלכות גדולות ובשאלתות דרב אחאי[ל] פסקו דבמעשר שני ובכרס רבעי יכול לאכול שוה מנה על שוה פרוטה והיינו דהתקבל שפיר הוה אלי[ס] פריך עלה[ר]:

מתניתין

אליעזר במזרח לוד בצד כפר טבי וביקש ר' אליעזר להפקירו לעניים אמרו לו תלמידיו רבי כבר נמנו חבריך עליו[ש] והתירוהו מאן חבריך רבן יוחנן בן זכאי רב נחמן בר יצחק אמר לשון של זהורית דתניא[ת] בראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח אולם מבחוץ הלבין היו שמחין לא הלבין היו עצבין התקינו שיהו קושרין אותו על פתח אולם מבפנים ועדיין היו מציצין ורואין הלבין היו שמחין לא הלבין היו עצבין [ת]התקינו שיהו קושרין אותו חציו בסלע וחציו בין קרניו של שעיר המשתלח[ת] רב נחמן בר יצחק מאי טעמא לא אמר כרב פפא אמר לך אי סלקא דעתך רבן יוחנן בן זכאי חבריו דרבי אליעזר מי הוה רבו הוה ואידך כיון דתלמידים הוו לאו אורח ארעא למימרא ליה לרביה רבך ורב פפא מאי טעמא לא אמר כרב נחמן בר יצחק אמר לך אי ס"ד[ט] רבן יוחנן בן זכאי בימי רבן יוחנן בן זכאי מי הוה לשון של זהורית[י] והתניא[י] כל שנותיו של רבן יוחנן בן זכאי מאה ועשרים שנה מ' שנה עסק בפרקמטיא מ' שנה למד מ' שנה לימד ותניא[ל] מ' שנה קודם שנחרב הבית לא היה לשון של זהורית מלבין אלא מאדים[מ] ותנן משחרב הבית התקין רבן יוחנן בן זכאי ואידך אותם ארבעים שנה דלמד תלמיד יושב לפני רבו הוה ואמר מילתא ואסתבר טעמיה סס, שהיה עליו טורח להעלותן: והתירוהו. לפדותן ולהעלות הדמים, דכיון דחרבה ירושלים לא חסו לה חכמים לעטרה מעתה: מי הוה לשון של זהורית מלבין. בימיס שהיה רבן יוחנן מורה הוראות ומתקן תקנות: ותנן משחרב בהמ"ק התקין. תקנות, אלמא לאחר החורבן היה שנה או שתים, וכיון דחרבעים שנה קודס חורבן לא הלבין הלשון ביום הכפורים נמצא שלא הלבין בתוך שנותיו האחרונים שלימד בהם לאחרים ותיקן תקנות: וקבעיה

ומיבנה לאושא ומאושא ליבנה ומיבנה לאושא ומאושא לשפרעם ומשפרעם לבית שערים ומבית שערים לצפורי ומצפורי לטבריא וטבריא עמוקה מכולן שנאמר [א]ושפלת מארץ תדברי (ע) רבי אלעזר אומר שש גלות[ע] שנאמר [ב]כי השח יושבי מרום קריה נשגבה ישפילנה ישפילה עד ארץ יגיענה עד עפר א"ר יוחנן ומשם עתידין ליגאל שנאמר [ג]התנערי מעפר קומי שבי: **מתני'** אמר ר' יהושע בן קרחה [ד]יעוד זאת התקין רבן יוחנן בן זכאי שאפילו ראש בית דין בכל מקום שלא יהו העדים הולכין אלא למקום הוועד: **גמ'** [א]ההיא איתתא דאזמנוה לדינא קמיה דאמימר בנהרדעי אזל אמימר למחוזא ולא אזלה בתריה כתב פתיחא עילווה אמר ליה רב אשי לאמימר והא אנן תנן אפילו ראש בית דין בכל מקום שלא יהו העדים הולכין אלא למקום הוועד א"ל הנ"מ לענין עדות החדש דא"כ [ב]נמצאת מכשילן לעתיד לבא אבל הכא [ג]עבד לוה לאיש מלוה. ת"ר [ב]אין כהנים רשאין לעלות בסנדליהן לדוכן וזו אחד מתשע תקנות שהתקין ריב"ז שית דהאי פירקא וחדא דפירקא קמא ואידך [ג]דתני' גר שנתגייר בזמן הזה צריך שיפריש רובע לקינו אמר רשב"א [ד]כבר נמנה עליה רבן יוחנן [ב]וביטלה מפני התקלה ואידך פלוגתא דרב פפא ורב נחמן בר יצחק רב פפא אמר כרם רבעי רבע נחמן בר יצחק אמר לשון של זהורית רב היא תחומה אילת מן (הצפון[ס]) ועקרבת מן (הדרום[ס]) לוד מן המערב וירדן מן המזרח ואמר עולא ואיתימא רבה בר עולא[ו] א"ר יוחנן מה טעם כדי לעטר שוקי ירושלים בפירות ותניא [ו]כרם רבעי היה לו לרבי מיבנה לאושא. כשהיה הנשיא לר (ג) בו ביום שהיתה סנהדרין עמו, וכשמסתלק הוא או בנו למקום אחר גולה היציבה אחריו, יבנה בימי רבן יוחנן[ן], אושא בימי רבן גמליאל, וחזרו מאושא ליבנה, ובימי רבן שמעון בנו חזרו (ג), כדתניא לקמן בפרקין (דף לב.) וכשקידשו בית דין בו': בית שערים וליפורי וטבריא כולן בימי רבי הוו, כדאמרי' (סנהדרין דף לב:) אחרי רבי לבית שערים, ושוב כשחלה הוליכוהו לליפורי כדאמרינן בכתובות (דף קג:), וטבריא היה בימי מנטוניוס[ס]: ועבדי' עמוקה מכולן. שפלים היו אז מכל המקומות שבגלו: שש גלות. אשם אחד יפילנה תרי יפילה תלת עד ארץ אשם, דאמרי' יגיענה אשמה עד עפר אשם, דאמרי למימר יפילנה אשם עד ארץ ועפר[מ]:

מתני' אמר רבי יהושע בן קרחה בו' **שאפי' ראש בית דין** בכל מקום. שנהרך לפרוש ממקום הוועד למקום אחר, שהרי[ב] עיקר הסדם תלויה בו, כדתנן בפרקין דלעיל (דף כד.) רשם ב"ד אומר אשם מקודם, ולפיכך מקראי: לא יהו. נריכין עדי הסדם להלך אחריו: **אלא** למקום הוועד. שלא יטיחו יללו, וסנהדרין יקדשוהו שלא רשם ב"ד: **גמ'** **פתיחא.** שטר שמתת: **דא"כ.** אס אתה מטריחן: **אין הכהנים רשאין לעלות בסנדליהן לדוכן.** שמשתין כפיהן, וממסכת סוטה מפרש טעמא בפרק ואלו נאמרין (דף מ.): **שית דהאי פירקא.** חדא (ד) התי, וחמש לאחריה, התקין שיהו תוקעין, ושיהא לולב ניטל שבעה, ושיהא יום הנף כולו אסור, ושיהו מקבלין כל היום, ושלא יהו עדים הולכין אלא למקום הוועד: **וחדא דפירקא קמא.** (דף כח:) שלא יהו מחללין (ה) אלא על ניסן ומשרי נלבד: **צריך שיפריש רובע לקינו.** רובע שקל דהיינו חצי דינר, והן הן דמי קן לאחרן (כריתות דף ח.) עמדו קינין בו ביום ברבעתים, שהגר חייב בקרבן, כדתניא (שם דף ט.) ככס כגר יהיה כאזותיכם מה אזותיכם לא נכנסו לברית אלא בטבילה וזריקה והרצאת דמים והזאת דמים[פ] דכתיב ויקח משה את הדם ויזרוק וגו'[ע] ואין הזאה אלא טבילה, והרצאת דמים דכתיב וחצי הדם זרק על המזבח, אף הס לא יכנסו אלא בטבילה וזריקה והרצאת דמים כו', דמסכת כריתות נרחם פרק אלו נערות מחוסרי כפרה (שם) מסיק מילתא דסגי ליה בעולת העוף, הלכך יפרים רובע לקינו שאף יהו מחללין (ה) אלא על ניסן ומשרי נלבד: **צריך שיפריש רובע לקינו.** רובע שקל דהיינו חצי דינר, והן הן דמי קן כדתנן (כריתות דף ח.) עמדו קינין בו ביום ברבעתים, שהגר חייב בקרבן, כדתניא (שם דף ט.) ככס כגר יהיה כאזותיכם מה אזותיכם לא נכנסו לברית אלא בטבילה וזריקה והרצאת דמים והזאת דמים[פ] דכתיב ויקח משה את הדם ויזרוק וגו'[ע] ואין הזאה אלא טבילה, והרצאת דמים דכתיב וחצי הדם זרק על המזבח, אף הס לא יכנסו אלא בטבילה וזריקה והרצאת דמים כו', דמסכת כריתות נרחם פרק אלו נערות מחוסרי כפרה (שם) מסיק מילתא דסגי ליה בעולת העוף, הלכך יפרים רובע לקינו שאף יהו מחללין (ה) אלא על ניסן ומשרי נלבד: **מפני התקלה.** שלא יטיחו יללו: **היה עולה** אחי לאתהנויי מיניה: **לירושלים.** הפירות עלמן, אע"ג דמן התורה אין מעשר שני אין כרס רבעי נפדים ומתחללים בפסיעה אחת חוץ לחומה[ט], רבנן גזור דלמא[פ] מהלך של יום אחד ויאכלוס שם כדי לעטר שוקי ירושלים: **במזרח לוד.** היינו אין לוד לירושלים, שהרי ירושלים למזרחה של לוד היא: **להפקירו לעניים.** שישמו שם פירות[ק] ויאכלוס

כו א מיי' פ"ו מהל' סנהדרין הלכה ו סמג עשין עד טוש"ע מ"מ סי' יד סעיף ג:

כז ב מיי' פי"ד מהל' גזילות כפיס הלכ' ו סמג עשין כ טוש"ע מ"מ סימן קכח סעיף ה [כג מלפס פ' הקורא את המגילה עומד ד' רעד:]:

כח ג ד מיי' פי"ג מה' מיסורי ביאה הלכה ה סמג לאוין קטז:

כט ה ו מיי' פ"ט מה' מעשר שני הלכה ה סמג עשין קלז:

ל ז מיי' פ"ג מהלכות עבודת יה"כ הל' ז:

ע) [לעיל כח:], ב) סוטה מ., ג) כריתות ט., ד) נידה ה. מעשר שני פ"ה מ"ב, ה) יומא סז., ו) סנהדרין דף מג., ז) [יומא לט:], ח) עי' ע"ז דף י., ט) מכות יט:, י) [פ' קדושים סי' ק], כ) [וע"ע תוס' מגילה יול. ד"ה דכ"ע].

א) וְשָׁפַלְתְּ מֵאֶרֶץ תְּדַבֵּרִי וּמֵעָפָר תְּשֹׁחַ אִמְרָתֵךְ וְהָיָה כְּאוֹב מֵאֶרֶץ קוֹלֵךְ וּמֵעָפָר אִמְרָתֵךְ תְּצַפְצֵף:
[ישעיה כט, ד]

ב) כִּי הַשַּׁח יֹשְׁבֵי מָרוֹם קִרְיָה נִשְׂגָּבָה יַשְׁפִּילֶנָּה יַשְׁפִּילָהּ עַד אֶרֶץ יַגִּיעֶנָּה עַד עָפָר:
[ישעיה כו, ה]

ג) הִתְנַעֲרִי מֵעָפָר קוּמִי שְׁבִי יְרוּשָׁלַם הִתְפַּתְּחִי מוֹסְרֵי צַוָּארֵךְ שְׁבִיָּה בַּת צִיּוֹן: [ישעיה נב, ב]

ד) עָשִׁיר בְּרָשִׁים יִמְשׁוֹל וְעֶבֶד לֹוֶה לְאִישׁ מַלְוֶה:
[משלי כב, ז]

אמר רבא כדרך שחולקין בפסוקים של שירת האזינו כאן כמו שאומר הזי"ו ל"ך כך חולקים בקריאם בס"ת בכנסת. הראשון קורא מהאזינו עד זכור והשני מזכור עד ירכבהו. השלישי ירכבהו. הרביעי וירא ה' וינאץ. החמישי לו חכמו הששי כי ידין ה' עמו. עד סוף השירה כן כל אחד ואחד: א"ר יהודה בר אידית עשר מסעות נסעה שכינה מקראי. אחד מכפורת לכרוב שנאמר ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת ואח"כ מבין שני הכרובים. מכרוב לכרוב וירכב על כרוב ויעוף וגו' כו' עד וממדבר עלתה למקומה שנאמר אלך ואשובה אל מקומי עד אשר יאשמו ובקשו פני בצר להם ישחרונני: אמר ר' יוחנן ששה חדשים נתעכבה שכינה לישראל במדבר שמא יחזרו בתשובה. ולא חזרו כיון שלא חזרו אמר תיפח עצמן. שנאמר ועיני רשעים תכלינה ומנוס אבד מנהם ותקותם מפח נפש: וכנגדן גלתה סנהדרין עשר גליות מגמרא. מלשכת הגזית לחנות. ומן החנות לירושלים כו'. ועוד זאת התקין ריב"ז שאפילו ראש ב"ד בכל מקום לא יהו עדי החדש הולכין אלא למקום הועד. אבל זולתי עדי החדש אלא מזומנין לדין הולכין בכל מקום שהוא ב"ד שם. כגון דההיא איתתא דאזמנוה לדין קמיה דאמימר ואזל אמימר למחוזא ולא אזלא איהי בתריה. וכתבו עלה פתיחא וכדין עשו דעבד לוה לאיש מלוה. ולא אמרו במקום הועד אלא בעדות החדש בלבד: **ת"ר אין הכהנים רשאין לעלות בסנדליהן לדוכן.** וזו מט' תקנות שהתקין ריב"ז. חדא הא וחמש בהאי פירקא. ראשונה שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד. שנייה שיהא לולב ניטל במדינה ז'. ג' שיהא יום הנף כולו אסור. ד' שיהו מקבלין עדות החדש כל היום. ה' שלא יהו עדים הולכין אלא למקום הועד. וחדא בפירקא קמאה הא דת"ר בראשונה היו מחללין על כולן. משחרב הבית אמר להן ריב"ז וכי יש קרבן התקין שלא יהו מחללין אלא על ניסן ועל תשרי בלבד. ואידך הא דאמירא בכריתות פרק ארבעה מחוסרי כפרה. דתניא גר שנתגייר בזמן הזה צריך להפריש רובע לקינו. ארשב"ג. יש מי ששונה אמר ר' שמעון בן אלעזר. כבר נמנה עליה ריב"ז ובטלה מפני התקלה שמא יוציאנה לחולין: **הנה ח' תקנות אידך מאי** רב פפא א' כרם רבעי דתנן בפרק האחרון במעשר שני כרם רבעי היה עולה לירושלים. מהלך יום אחד לכל צד כו'. עד כבר נמנו עליך חבריך והתירוהו. מאן חבריך ריב"ז: **רב נחמן בר יצחק אמר לשון של זהורית.** דתניא התקינו שיהו קושרין אותו חציו בסלע וחציו בקרני שעיר המשתלח ריב"ז. ואקשינן ומי הוה רבן יוחנן בן זכאי בימיו לשון של זהורית. והתניא כל שנותיו של ריב"ז ק"כ שנה מ' שנה עסק בפרקמטיא. ומ' שנה למד ומ' שנה לימד ותניא מ' שנה קודם חורבן הבית לא היה לשון של זהורית מלבין אלא מאדים. ותניא משחרב הבית התקין ריב"ז. **ופרקינן אותו מ' שנה** שלמד תלמיד יושב לפני רבו הוה ואמר מילתא ואיסתבר טעמיה וקבעה רביה בשמיה:

(ע) גמ' ושפלת מארץ תדברי ומעפר תשח אמרתך ר' אלעזר אומר אם גליות גלו שנאמר כו' מעפר קומי שבי ירושלים: (ב) רש"י ד"ה ומיבנה כו' לר בו היתה סנהדרין כו' כ"ל ומיבנה כיון נמחק: (ג) בא"ד מזרו לאושא כדתניא: (ד) ד"ה שית דהאי פירקא מדא הא דחי: (ה) ד"ה אלא מדא דרייתא ומתא: (ו) [יומא לט:], ח) ע"ז דף י:, ט) מכות יט:, י) [פ' קדושים סי' ק], כ) [וע"ע תוס' מגילה יול. ד"ה דכ"ע].

[מכמ"י תום' ד"ה וביקש וכו' שפיר הוה מצי פריך עלה. ע' במוס' נכורות דף ל ע"ל ד"ה נאמרים לרבי יהודה וכו']:

[נדפס בסוף המסכת]

ע] בדפוס קראקא (בגמ' וברש"י) שש גליות גלו, וכ"ה בעין יעקב: ב] בכת"י נוסף בן זכאי, וכ"ה בכריתות: ג] [צ"ל דתנן] (גליון): ד] [צ"ל הדרום וכ"א במשנה] (גליון): ס] [צ"ל הצפון] (גליון): ו] [שם בביצה אי' בר בר חנה] (גליון): ז] בכת"י נמנו עליך חבריך והתירוהו, וכ"ה בביצה: ח] בכת"י נוסף ומאן התקין רבן יוחנן בן זכאי: ט] כת"י אי ס"ד לשון זהורית, בשני ריב"ז מי הוה וכו': י] [מלבין כ"א ברש"י] (גליון): כ] בכת"י נוסף ורבן יוחנן בן זכאי אחר חרבן הבית הוה דתנן משחרב: ל] בכת"י נוסף בן זכאי, וכ"ה ברש"י שבעין יעקב: מ] ברש"י שבעין יעקב לעפר: נ] כת"י והרי עיקר מצות קידוש החדש (וכ"ה ברע"ב ובפני משה על הירושלמי): ס] עי' במהרש"א (גליון) דגריס תיבות "והזאת דמים", ובכת"י כאן ובגמ' כריתות ליתא (ועי' רש"י שמות כד ו שהעתיק "במילה וטבילה והזאת דמים", ועי"ש במזרחי): ע] גי' כת"י ויקח משה חצי הדם וישם באגנות וגו': פ] כת"י בכל פירות של מהלך יום אחד שיעלום לירושלם ויאכלום: צ] כת"י הפירות: ק] נדצ"ל דינר בההיא דעמדו וכו':

הרביעית, וּמִיַּבְנֶה לְאוּשָׁא, בימי רבן גמליאלא. החמישית, וּמֵאוּשָׁא שבה הסנהדרין לְיַבְנֶהב. השישית, וּמִיַּבְנֶה גלתה שנית לְאוּשָׁא, בימי רבן שמעון בן גמליאל. השביעית, וּמֵאוּשָׁא לְשִׁפְרְעָם. השמינית, וּמִשִּׁפְרְעָם לְבֵית שְׁעָרִים. התשיעית, וּמִבֵּית שְׁעָרִים לְצִפּוֹרִי. העשירית, וּמִצִּפּוֹרִי לְטִבֶרְיָאג. וְגלות טִבֶרְיָא היתה עֲמוּקָה מִכּוּלָּן - מכל הגלויות, כלומר, בגלות זו היתה הסנהדרין שפלה יותר מכל המסעות שגלו עד אזד, שֶׁנֶּאֱמַר (ישעיה כט ד) 'וְשָׁפַלְתְּ מֵאֶרֶץ תְּדַבֵּרִי וּמֵעָפָר תִּשַּׁח אִמְרָתֵךְ'.

רַבִּי אֶלְעָזָר אוֹמֵר, שֵׁשׁ (גלות) [גָּלֻיּוֹתה] גלתה הסנהדרין, שֶׁנֶּאֱמַר (שם כו ה) 'כִּי הֵשַׁח יוֹשְׁבֵי מָרוֹם, קִרְיָה נִשְׂגָּבָה יַשְׁפִּילֶנָּה, יַשְׁפִּילָהּ עַד אֶרֶץ, יַגִּיעֶנָּה עַד עָפָר'ז, ובמקרא זה נזכרו ששה לשונות של שפלותח, כנגד שש הגלויותט.

אוֹצָר הַחָכְמָה רַבִּי יוֹחָנָן, וּמִשָּׁם - מטבריה, שהיא הגלות האחרונה שגלתה הסנהדרין, עֲתִידִין ישראל לִיגָּאֵל, שֶׁנֶּאֱמַר (שם נג ג) 'הִתְנַעֲרִי מֵעָפָר קוּמִי שְׁבִי'י.

★ ★ ★

משנה

משנה זו עוסקת בתקנה נוספת שתיקן רבן יוחנן בן זכאי.

אָמַר רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן קָרְחָה, וְעוֹד זֹאת הִתְקִין רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי, שֶׁאִם רֹאשׁ בֵּית דִּין נמצא בְּכָל מָקוֹם אחר, לפי שהוצרך לפרוש ממקום ישיבת הסנהדרין, שֶׁלֹּא יְהוּ הָעֵדִים של קידוש החודש הוֹלְכִין אחריו למקום בו הוא נמצאיא, אֶלָּא הולכים לִמְקוֹם הַוַּעַד - מקום ישיבת הדיינים'יב, ושם יעידו בפניהם, ויקדשו הסנהדרין את החודש ללא ראש בית הדין'יג.

★

הגמרא מביאה תקנה נוספת שתיקן רבן יוחנן בן זכאי, ומונה את כל תקנותיו:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, אֵין הַכֹּהֲנִים רַשָּׁאִין לַעֲלוֹת בְּסַנְדַּלְיֵיהֶן לַהּ[-מקום מוגבה שעליו עומדים הכהנים בשעת 'ברכת כהנים'], אלא צריכים לחולצם קודם שיעלויד. וְזוֹ אֶחָדטו מִתִּשַּׁע תַּקָּנוֹת שֶׁהִתְקִין רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי.

גמרא

הגמרא מביאה מעשה בענין התקנה המבוארת במשנה:

הַהִיא אִיתְּתָא - מעשה היה באשה שלוותה כסף ועיכבה את פרעון חובהטז, דְּאַזְמְנוּהָ לְדִינָא קַמֵּיהּ דַּאֲמֵימַר בִּנְהַרְדְּעָי - והזמינה המלוה לדין תורה לפני אמימר, שגר בעיר נהרדעא. וכשבאו לדון נוכחו לדעת דְּאָזַל אֲמֵימַר לְמְחוֹזָא - שהלך אמימר משם לעיר מחוזא, ותבע המלוה מן האשה שתלך עמו למחוזא, לדון שם לפני אמימר, וְלָא אָזְלָה בָּתְרֵיהּ - אך לא רצתה האשה לילך אחר אמימר לשם. ולפיכך כָּתַב אמימר פִּתְיָחָא עִילָּווֹהִי - שטר נידוי על אותה אשה, כדין מסרבת על דברי בית דין. אָמַר לֵיהּ רַב אַשִׁי לַאֲמֵימַר, וְהָא אֲנַן תְּנַן - והרי שנינו במשנתינו, שאֵפִילּוּ אם רֹאשׁ בֵּית דִּין נמצא בְּכָל מָקוֹם, שֶׁלֹּא יְהוּ הָעֵדִים הוֹלְכִין אֶלָּא לִמְקוֹם הַוַּעַד, ואינם צריכים לילך אחר ראש בית הדין למקום שבו הוא נמצא, ומדוע אתה מנדה את האשה על שאינה רוצה ללכת אחריך. אָמַר לֵיהּ אמימר לרב אשי, הָנֵי מִילֵּי - אלו הדברים נאמרו רק לְעִנְיַן עֲדוּת הַחֹדֶשׁ, דְּאִם כֵּן - שאם תטריחם לעדים לילך אחר ראש בית הדין, נִמְצָאתָ מַכְשִׁילָן לֶעָתִיד לָבֹא, שבפעם אחרת לא ירצו לבוא ולהעיד, אֲבָל הָכָא - כאן, חייבת האשה לילך אחר המלוה לבית הדין שבו הוא חפץ לדון, משום שנאמר (משלי כג ז) 'עֶבֶד לֹוֶה לְאִישׁ מַלֶּוֶה'יט.

★

הגמרא מביאה תקנה נוספת שתיקן רבן יוחנן בן זכאי, ומונה את כל תקנותיו:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, אֵין הַכֹּהֲנִים רַשָּׁאִין לַעֲלוֹת בְּסַנְדַּלְיֵיהֶן לַהּ[-מקום מוגבה שעליו עומדים הכהנים בשעת 'ברכת כהנים'], אלא צריכים לחולצם קודם שיעלוי. וְזוֹ אֶחָדיי מִתִּשַּׁע תַּקָּנוֹת שֶׁהִתְקִין רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי.

א. **רגילים** היו חכמי הסנהדרין לישב בעיר שבה ישב הנשיא, וכשנסתלק הוא או בנו [שירש את מקומו] למקום אחר היתה הסנהדרין גולה אחריו. רש"י (ד"ה ומיבנה).

ב. **אף** זה היה בימי רבן גמליאל, כמו ששנינו במסכת סנהדרין (לב:) 'אחר רבן גמליאל ליבנה'. מהרש"א (גרסת"א ד"ה ומיבנה).

ג. **גלות** בית שערים וציפורי וטבריא היו כולם בימי רבי, שכן במסכת סנהדרין (לב:) נאמר 'אחר רבי לבית שערים', ואילו בכתובות (קג:) מבואר שכשחלה רבי הוליכוהו לציפורי. ובטבריא שהה רבי בימי המלך אנטונינוס [שהיה ידידו, ראה במסכת עבודה זרה (י.)]. רש"י (ד"ה ומיבנה).

ד. **רש"י** (ד"ה וטבריא). וביעב"ץ (ד"ה וטבריא) פירש הדברים כפשוטם, שטבריא היתה העיר הנמוכה מכל הערים שגלתה אליהן הסנהדרין, שכן היא שוכנת בעמק, בעוד שציפורי ושאר הערים שוכנות על ההרים.

ה. **ראה** הגהות וציונים.

ו. **כנגד** ששה חדשים ששהתה השכינה במדבר, וציפתה שאולי יחזרו בתשובה, ומאחר ולא חזרו נענשו בשש גלויות. עיון יעקב (ד"ה ר"ח).

ז. **פשוטו** של מקרא נאמר על שונאי ישראל, שהקדוש ברוך הוא השפיל את הכשדים שהיו ברום המעלה, וכן השפיל כל קריה חזקה עד לארץ. על פי הפרשנים שם.

ח. 'השח', 'ישפילנה', 'ישפילה', 'עד ארץ', 'יגיענה', 'עד עפר'. רש"י (ד"ה שח). והוסיף, שניתן לדרוש את תיבת 'יגיענה', אף שאינה לשון של שפלות, מאחר ומיותרת היא, שכן ניתן היה לכתוב 'ישפילנה עד ארץ לעפר'.

ט. **כתב** בפורת יוסף (ד"ה ר"ח), שרבי אלעזר אינו חולק על כך ששהתה הסנהדרין בעשר מקומות, אלא שאינו מונה את המסעות שבין 'אושא' ו'יבנה' אלא פעם אחת, וכמו כן אינו מונה את שלושת המקומות ששהה בהם רבי אלא כמקום אחד, ואף את שני המקומות ששהו בהם בירושלים [ב'חנות' ובעיר עצמה] אינו מונה אלא כאחד.

כתב המהרש"א (ח"ח לעיל ע"ח ד"ה וכגון), שרבי אלעזר עוסק בגלויות שגלו הסנהדרין בבית ראשון, שכן הוא לומד זאת מפסוקים שבספר ישעיה. אמנם בערוך לנר (לעיל שם ד"ה וכגון) נחלק עליו, וסובר שלא גלו הסנהדרין אלא בבית שני, ואין לתמוה על כך שרבי אלעזר מדייק זאת מפסוקי ספר ישעיה, שכן מצינו שנתנבאו הנביאים אף על חורבן בית שני.

י. **שכן** נתבאר לעיל שעל גלות טבריא נאמר 'ושפלת מארץ תדברי ומעפר תשח אמרתך', ועל כך נאמר במקרא זה 'התנערי מעפר קומי'. מהרש"א (ח"ח ד"ה ומשם). והוסיף, שאי אפשר לפרש את דברי רבי יוחנן על תיבת עפר שנאמרה בפסוק שהביא רבי אלעזר, שהרי רבי יוחנן אמר לעיל (ע"ח) שהסנהדרין גלתה עשר גלויות, ואינו סובר כשיטת רבי אלעזר שלא גלתה אלא שש.

יא. **יתכן** שלכך נקטה המשנה בלשון 'בכל מקום', לומר שאפילו אם ראש בית הדין נמצא במקום קרוב לא ילכו העדים אחריו. שפתי חכמים (ד"ה אפילו).

יב. **רש"י** (ד"ה אלא). ובירושלמי (ה"ה) כתב 'למקום הוועד של חודש'. ופירש בקרבן העדה (ד"ה מיני) [וביותר ביאור בשיירי קרבן שם], שכוונתו שלא היו הולכים למקום ישיבת הדיינים, אלא למקום מיוחד שבו היו מקדשים החודש, ושלא כדברי רש"י. ובערוך לנר (גרסת"י שם) תמה, מנין שכוונת הירושלמי למקום אחר, הרי יתכן לומר שבאותו מקום שבו היו יושבים הדיינים תמיד שם היו מקדשים החודש, אלא שמאחר וסתמה המשנה וכתבה 'מקום הוועד' הוצרכו הירושלמי ורש"י לפרש היכן הוא מקום זה, אך שניהם לדבר אחד נתכוונו. והוסיף, שאכן התוספות לעיל (כה. ד"ה זילן) סוברים שהיו מקדשים החודש שלא במקום ישיבת הדיינים, אלא במקום ששמו 'עין טב', אך רש"י שם חולק בזה, ומפרש שרק באותה שעה הוצרכו לקדש שם [ולדבריו, אין כאן סתירה לירושלמי].

יג. **אף** שעיקר מצוות קידוש החודש תלויה בראש בית הדין, כמו ששנינו (לעיל כד.) 'ראש בית דין אומר מקודש', ולומדת הגמרא שם דין זה מן המקראות. רש"י (ד"ה ממר). כלומר, שמעיקר הדין אכן היו צריכים העדים ללילך אחר ראש בית הדין, לפי שמצוות קידוש החודש תלויה בו, אך מאחר וחשש רבן יוחנן בן זכאי לתקלה, שלא ירצו העדים לטרוח לבוא בפעם אחרת [כמבואר בגמרא בסמוך], לפיכך תיקן שיקדשו את החודש ללא ראש בית הדין.

יד. **כן** מתבאר מדברי הגמרא להלן, המביאה על כך את המקרא 'עבד לווה לאיש מלוה'.

טו. **כלומר**, הלוה הוא כמו עבד למלוה, מאחר ועשה עמו חסד שהלוהו, וחייב להכנע מלפניו, ולילך אחריו למקום שבו הוא רוצה לדון.

ביום תרועה (ד"ה ההיא) הקשה סתירה בדברי אמימר, שמתחילה אמר 'הני מילי לענין עדות החודש, דאם כן נמצאת מכשילן לעתיד לבוא', ומשמע מכך שרק בעדות החודש אין העדים צריכים לילך אחר ראש בית הדין, אבל בשאר דינים צריכים לילך, ואילו בהמשך דבריו אמר 'אבל הכא עבד לוה לאיש מלוה', ומשמע מכך שדווקא הלוה צריך לילך אחר המלוה למקום שבו נמצא ראש בית הדין, אבל שאר בעלי דינים אינם צריכים לילך. ותירץ בטורי אבן (ד"ה אלא), שהסיפא של דברי אמימר היא העיקר, שרק הלוה צריך לילך אחר המלוה משום 'עבד לווה לאיש מלוה' ולא שאר בעלי דינים, אלא ששונה הדבר לענין קידוש החודש, שעיקרו תלוי בראש בית דין [וכמו שכתב רש"י (ד"ה ממר)], ולפיכך מן הדין היה שילכו העדים אחריו, ועל כן הוצרך אמימר להוסיף שאין להם ללך אחריו, משום 'נמצאת מכשילן לעתיד לבוא'.

טז. **במסכת** סוטה (מ.) סברה הגמרא מתחילה שטעם הדבר הוא משום כבוד הציבור, שכן בהגבהת ידי הכהן מוגבהים בגדיו ונראים נעליו, ופעמים שהן מלוכלכות בטיט, ודחה רב אשי, שטעם אחר יש בזה, שחששו חכמים שמא תיפסק לכהן רצועה בסנדלו, ויתבייש לעלות כך לדוכן, אלא יפרוש לצד לקשור הרצועה, ויסברו העם שאינו עולה לדוכן משום שהוא בן גרושה או חלוצה, הפסול לכהונה מדין 'חלל'.

יז. **במסכת** סוטה (מ.) הגירסא היא 'אחת'.

רובע לקינו. פי' בקונטרס רובע שקל דהיינו חלי דינר וכן משמע לכאורה ביומא בפ' הוליכו לו (דף נה: ושם) דלורחא דמילתא הכי הוי דקאמר ונשקול מרבע זוזי ונשדי בנהרא והיינו מרבע זוזי פשיטי חלי דינר לורי דדינר מדינה אחד מששונה בדינר לורי ומיהו בפ' שני דכריתות (דף י: ושם) מוכח בהדיא דרובע דינר על ההיא[ק] דעמדו קניס בדבעתים דחס רחמנא עליה דללות ולא מייתי אלא אחד משיתסר בעשירות דהיינו כדם בשלע ושלע מרבע דינר הרי דאחד משם עשרה הוא רובע דינר והא דנקט ביומא מרבע זוזי נקט לפי היוקר שרגילין להתייקר פעמים עד כך: [וע"ע בתוס' מנחות קו: ד"ה כבש]:

וביקש ר"א להפקירו לעניים. בפ"ב דשבועות (דף טז. ושם) מפקפק לן בר"ח מי סברי קדושה לשעתה כו' או לא קדשה ומהכא לא מלינו למיפשט מידי דהולרך להעלותו משום דהוי דבר שבמנין כדאמרינן בפ' קמא דבילה (דף ה: ושם) ור"ת ושם לא קדשה מה היו מרויחים ענייס הרי לא יוכלו לאכול בירושלים אם בטלה קדושתה ויש לומר דיכולין לאכול שוה מנה על שוה פרוטה כדאמרינן (ב"מ דף נז.) הקדש שוה מנה שאכלו על שוה פרוטה מחולל ושע"ג דבפרק הזהב (שם) פליגי בשאכלו מי דיעבד או לכתחילה הא מסקינן בסוף המקדיש שדהו (ערכין דף כט.) דבזמן הזה אפילו לכתחילה ומיהו אין ראיה מהקדש למעשר שני וכרס רבעי דפ' התקבל (גיטין דף סה.) גבי מעריכין על מעשר שני דמשני הכא במאי עסקינן במעשר שני בזמן הזה דרבנן ופריך ואמה העבריה בזמן הזה מי איכא הוה לי' לאקשויי ממעשר שני בזמן הזה מה הערמה לריך והלא על שוה פרוטה יכול לאכול הכל קרן וחומש ומיהו בהלכות גדולות ובשאלתות דרב אחאי[ל] פסקו דבמעשר שני וכרס רבעי יכול לאכול שוה מנה על שוה פרוטה והיינו דהתקבל שפיר הוה מצי[ס] פריך עלה[כ]:

מתחיל

ומיבנה לאושא ומאושא ליבנה ומיבנה לאושא ומאושא לשפרעם ומשפרעם לבית שערים ומבית שערים לצפורי ומצפורי לטבריא וטבריא עמוקה מכולן שנאמר [א] ושפלת מארץ תדברי (ו) רבי אלעזר אומר שש גלות[ס] שנאמר [ב] כי השח יושבי מרום קריה נשגבה ישפילנה ישפילה עד ארץ יגיענה עד עפר א"ר יוחנן ומשם עתידין ליגאל שנאמר [ג] התנערי מעפר קומי שבי: **מתני'** אמר ר' יהושע בן קרחה ועוד זאת התקין רבן יוחנן בן זכאי שאפילו ראש בית דין בכל מקום שלא יהו העדים הולכין אלא למקום הוועד: **גמ'** [א] ההיא איתתא דאזמנוה לדינא קמיה דאמימר בנהרדעי אזל אמימר למחוזא ולא אזלה בתריה כתב פתיחא עילווה אמר ליה רב אשי לאמימר והא אנן תנן אפילו ראש בית דין בכל מקום שלא יהו העדים הולכין אלא למקום הוועד א"ל הנ"מ לענין עדות החדש דא"כ[ס] נמצאת מכשילן לעתיד לבא אבל הכא [ד] עבד לוה לאיש מלוה. ת"ר [ב] אין כהנים רשאין לעלות בסנדליהן לדוכן וזו אחד מתשע תקנות שהתקין ריב"ז שית דהאי פירקא וחדא דפירקא קמא ואידך [ג] דתני' [ג] גר שנתגייר בזמן הזה צריך שיפריש רובע לקינו אמר רשב"א [ד] כבר נמנה עליה רבן יוחנן[ב] וביטלה מפני התקלה ואידך פלוגתא דרב פפא ורב נחמן בר יצחק רב פפא אמר כרם רבעי רב נחמן בר יצחק אמר לשון של זהורית רב פפא אמר כרם רבעי (דתניא[ג]) [ה] כרם רבעי היה עולה לירושלים מהלך יום לכל צד וזו היא תחומה אילת מן (הצפון[ד]) ועקרבת מן (הדרום[ס]) לוד מן המערב וירדן מן המזרח ואמר עולא ואיתימא רבה בר עולא[ו] א"ר יוחנן מה טעם כדי לעטר שוקי ירושלים בפירות ותניא [ו] כרם רבעי היה לו לרבי אליעזר במזרח לוד בצד כפר טבי וביקש ר' אליעזר להפקירו לעניים אמרו לו תלמידיו רבי כבר נמנו חבריך עליו[ז] והתירוהו מאן חבריך רבן יוחנן בן זכאי רב נחמן בר יצחק אמר לשון של זהורית דתניא [ה] בראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח אולם מבחוץ הלבין היו שמחין לא הלבין היו עצבין התקינו שיהו קושרין אותו על פתח אולם מבפנים ועדיין היו מציצין ורואין הלבין היו שמחין לא הלבין היו עצבין [ז] התקינו שיהו קושרין אותו חציו בסלע וחציו בין קרניו של שעיר המשתלח[ס] רב נחמן בר יצחק מאי טעמא לא אמר כרב פפא אמר לך אי סלקא דעתך רבן יוחנן בן זכאי חבריה דרבי אליעזר מי הוה רבו הוה ואידך כיון דתלמידים הוו לאו אורח ארעא למימרא ליה לרביה רבך ורב פפא מאי טעמא לא אמר כרב נחמן בר יצחק אמר לך אי ס"ד[ט] רבן יוחנן בן זכאי בימי רבן יוחנן בן זכאי מי הוה לשון של זהורית[י] והתניא [י] כל שנותיו של רבן יוחנן בן זכאי מאה ועשרים שנה מ' שנה עסק בפרקמטיא מ' שנה למד מ' שנה לימד ותניא [יא] מ' שנה קודם שנחרב הבית לא היה לשון של זהורית מלבין אלא מאדים[יב] ותנן משחרב הבית התקין רבן יוחנן בן זכאי ואידך אותם ארבעים שנה דלמד תלמיד יושב לפני רבו הוה ואמר מילתא ואסתבר טעמיה סס, שהיה עליו טורח להעלותן: והתירוהו. לפדותן ולהעלות הדמים, דכיון דחרבה ירושלים לא חסו לה חכמים לעטרה מעתה: מי הוה לשון של זהורית מלבין. כימים שהיה רבן יוחנן מורה הוראות ומתקן תקנות: ותנן משחרב בהמ"ק התקין. תקנות, אלמא לאחר החורבן היה שהם או שחיס, וכיון דאדעתיס שהם קודם חורבן לא הלבין הלשון ניוס הכפורים נמלא שלא הלבין בתוך שנותיו האחרונים שלימד בהם לאחרים ותיקן תקנות: וקבעיה

ומיבנה לאושא. כשהיה הגשיח דר (ג) בו כיון שהיתה סנהדרין עמו, וכשמסתלק הוא או בנו למקום אחר גולה הישיבה לאחריו, יבנה בימי רבן יוחנן[ס], אושא בימי רבן גמליאל, וחזרו מאושא ליבנה, ובימי רבן שמעון בנו חזרו (ג), כדתניא לקמן בפרקין (דף לב.) וכשקידשו בית דין בו': בית שעריס וליפורי וטבריא כולן בימי רבי הוו, כדאמרי' (סנהדרין דף לב:) אחרי רבי לבית שעריס, ושוב כשחלה הוליכוהו לליפורי כדאמרינן בכתובות (דף קג:), ובטבריא היה בימי אנטונינוס[ט]: ועבדי' עמוקה מכולן. שפלים היו אז מכל המקומות שבגלו: שש גלות. השם אחת ישפילנה אחי ישפילה תחת עד אחת עד ארץ יגיענה חמשה עד עפר השם, דאחי למימר ישפילה עד ארץ ועפר[ע]:

מתני' אמר רבי יהושע בן קרחה בו' **שאפי' ראש בית דין** בכל מקום. שצריך לפרוש ממקום הוועד למקום אחר, שהרי[ס] עיקר החדש תלויה בו, כדאמרינן בפרקין דלעיל (דף כד.) דאם ב"ד אומר אחי ישפילנו מקודש, וליפין מקראי: לא יהו. לריכין עדי החדש להלך אחריו: **אלא למקום הוועד.** שם יתיבה ילכו, וסנהדרין יקדשוהו שלא אחר אחי: **גמ'** פתיחא. שטר שמתח: דא"כ. אם אתה מטריחן: **אין הכהנים רשאין לעלות** בסנדליהן לדוכן. שנושאין כפיהן, ונמצאת סוטה מפרש טעמא בפרק ואלו נאמרין (דף מ.): שית דהאי פירקא. אחד (ז) אחי, ואחת דאחי', התקין שיהו תוקעין, ושיהא לולב ניטל שבעה, ושיהא יום הנף כולו אסור, ושיהו מקבלין כל היום, ושלא עדים הולכין אלא למקום הוועד: וחדא דפירקא קמא. (דף כח:) שלא יהו מחללין (ה) אחי על ניסן ואחרי נלבד: **צריך שיפריש רובע לקינו.** כדאמרי' (כריתות דף ח.) עמדו קונין בו ביום נרבעתים, שהגר חייב בקרבן, כדתניא (שם דף ט.) ככס כגר יהיה כאזרחיכם מה אזרחיכם לא נכנסו לבית אלא בזמיה וטבילה והרלאת דמיס והזאת דמיס[פ] דכאיב ויקח משה את הדם וזרק וגו'[ע] ואין הזאה אלא טבילה, והרלאת דמיס דכאיב ואחי דם לא יכנסו אלא בזמיה וטבילה והרלאת דמיס כו', דאמרי' כריתות נרשם פרק אחרונה מחוסרי כפרה (שם) מסיק מילתא דסגי ליה בטבילה שמא יוציאנה לחולין: **הנה ח' תקנות אידך מאי** הטעם, הלכך יפרים רובע לקינו שמא יבנה בית המקדש בימינו ויקריבנו: **מפני התקלה.** למען אחי להתנוויי מיניה: היה עולה לירושלים. הפירות עלמן, אע"ג דמן התורה בין מעשר שני בין כרס רבעי נפדיס ומתחללים בפסיעה אחת חוץ לחומה[ט], רבנן גזור דלמא[פ] מהלך של יום אחד שיעלום ויאכלום אם כדי לעטר שוקי ירושלים: במזרח לוד. היינו בין לוד לירושלים, שהרי ירושלים למזרחה של לוד היא: להפקירו לעניים. שיאמרו אם פירות[ל] ויאכלום

מסורת הש"ס
עם הוספות

ק) [לעיל כח:], ר) סוטה מ., ג) כריתות ט., ד) בילה ה. מעשר שני פ"ה מ"ב, ה) יומא סז., ו) סנהדרין דף מג., ז) [יומא לט:], ח) ע"ז ע"ז דף י., ט) מכות יט:, י) [פ' קדושים סי' ק], כ) [וע"ע תוס' מגילה יול. ד"ה דכ"ע].

הגהות הב"ח

(ו) גמ' ושפלת מארץ תדברי ומעפר תשח אמרתך ר' אלעזר אומר אם גליות גלו שנאמר כו' מעפר קומי שבי ירושלים: (ג) רש"י ד"ה ומיבנה כו' דר בו היתה סנהדרין כו' כל"ל ותיבת כיון נגמחק: (ג) בא"ד חזרו לאושא כדתניא: (ד) ד"ה שית דהאי פירקא מדא הני דברייתא ותמה: (ה) ד"ה וחדא כו' אלא יהו מחללין שבת אחת על ניסן:

גליון הש"ם

[מכת"י תוס' ד"ה וביקש וכו' שפיר הוה מצי פריך עלה. ע' נתוס' נכורות דף ל ע"א ד"ה נאמריה לרבי יהודה וכו']:

הגהות וציונים

ס] בדפוס קראקא (בגמ' וברש"י) שש גליות גלו, וכ"ה בעין יעקב: ע] בכת"י נוסף בן זכאי, וכ"ה בכריתות: ג] [צ"ל דתנן] (גליון): ד] [צ"ל הדרום וכ"א במשנה] (גליון): ה] [צ"ל הצפון] (גליון): ו] [שם בביצה אי' בר בר חנה] (גליון): ז] בכת"י נמנו עליך חבריך והתירוהו, וכ"ה בביצה: ח] בכת"י נוסף ומאן התקין רבן יוחנן בן זכאי: ט] כת"י אי ס"ד לשון זהורית, בשני ריב"ז מי הוה וכו': י] [מלבין כ"א ברש"י] (גליון): כ] בכת"י נוסף ורבן יוחנן בן זכאי אחר חורבן הבית הוה דתנן משחרב: ל] בכת"י נוסף בן זכאי, וכ"ה ברש"י שבעין יעקב: מ] ברש"י שבעין יעקב לעפר: נ] כת"י והרי עיקר מצות קידוש החדש (וכ"ה ברע"ב ובפני משה על הירושלמי): ס] עי' במהרש"א (גליון) דגריס תיבות "והזאת דמים", ובכת"י כאן ובגמ' כריתות ליתא (ועי' רש"י שמות כד ו שהעתיק "במילה וטבילה והזאת דמים", ועיי"ש במזרחי): ע] גי' כת"י ויקח משה חצי הדם וישם באגנות וגו': פ] כת"י בכל פירות של מהלך יום אחד שיעלום לירושלם ויאכלום: צ] כת"י הפירות: ק] נדצ"ל דינר בההיא דעמדו וכו':

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

עין משפט
נר מצוה

כו א מיי' פ"ו מהל' סנהדרין הלכה ו סמג עשין עד טוש"ע ח"מ סי' יד סעיף ג:
כז ב מיי' פי"ד מהל' נזירות הלכה יח[18/06/2018] סמג עשין כ טוש"ע י"ד סימן רכה סעיף ה [רב אלפס פ' הקורא את המגילה עומד ד' לעד:]:
כח ג ד מיי' פי"ג מה' תפילה הלכה ה סמג לאוין קטז:
כט ה ו מיי' פ"ט מה' מעשר שני הלכה ה סמג עשין קלז:
ל ז מיי' פ"ג מהלכות עבודת יה"כ הל' ז:

תורה אור השלם

א) וְשָׁפַלְתְּ מֵאֶרֶץ תְּדַבֵּרִי וּמֵעָפָר תַּשַּׁח אִמְרָתֵךְ וְהָיָה כְּאוֹב מֵאֶרֶץ קוֹלֵךְ וּמֵעָפָר אִמְרָתֵךְ תְּצַפְצָף:
[ישעיה כט, ד]

ב) כִּי הַשַּׁח יֹשְׁבֵי מָרוֹם קִרְיָה נִשְׂגָּבָה יַשְׁפִּילֶנָּה יַשְׁפִּילָהּ עַד אֶרֶץ יַגִּיעֶנָּה עַד עָפָר:
[ישעיה כו, ה]

ג) הִתְנַעֲרִי מֵעָפָר קוּמִי שְׁבִי יְרוּשָׁלַם הִתְפַּתְּחִי מוֹסְרֵי צַוָּארֵךְ שְׁבִיָּה בַּת צִיּוֹן: [ישעיה נב, ב]
אוצר החכמה

ד) עָשִׁיר בְּרָשִׁים יִמְשׁוֹל וְעֶבֶד לֹוֶה לְאִישׁ מַלְוֶה:
[משלי כב, ז]

רבינו חננאל

אמר רבא כדרך שחולקין בפסוקים של שירת האזינו כאן כמו שאומר הזי"ו ל"ך כך חולקים בקריאם בס"ת בכנסת. הראשון קורא מהאזינו עד זכור והשני מזכור עד ירכבהו. השלישי ירכבהו. הרביעי וירא ה' וינאץ. החמישי לו חכמו השני כי ידין ה' עמו. עד סוף השירה כן כל אחד ואחד: א"ר יהודה בר אידית עשר מסעות נסעה שכינה מקראי. אחד מכפורת לכרוב שנאמר ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת ואח"כ מבין שני הכרובים. מכרוב לכרוב וירכב על כרוב ויעוף וגו' כו' עד וממדבר עלתה למקומה שנאמר אלך ואשובה אל מקומי עד אשר יאשמו ובקשו פני בצר להם ישחרונני: אמר ר' יוחנן ששה חדשים נתעכבה שכינה לישראל במדבר שמא יחזרו בתשובה. ולא חזרו כיון שלא חזרו אמר תיפח עצמן. שנאמר ועיני רשעים תכלינה ומנוס אבד מנהם ותקותם מפח נפש: וכנגדן גלתה סנהדרין עשר גליות מגמרא. מלשכת הגזית לחנות. ומן החנות לירושלים כו'. ועוד זאת התקין ריב"ז שאפילו ראש ב"ד בכל מקום לא יהו עדי החדש הולכין אלא למקום הועד. אבל זולתי עדי החדש אלא מזומנין לדין הולכין בכל מקום שהוא ב"ד שם. כגון דההיא איתתא דאזמנוה לדין קמיה דאמימר ואזל אמימר למחוזא ולא אזלא איהי בתריה. וכתבו עלה פתיחא וכדין עשו דעבד לוה לאיש מלוה. ולא אמרו במקום הועד אלא בעדות החדש בלבד: **ת"ר אין הכהנים רשאין לעלות בסנדליהן לדוכן.** וזו מט' תקנות שהתקין ריב"ז. חדא הא וחמש בהאי פירקא. ראשונה שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד. שנייה שיהא לולב ניטל במדינה ז'. ג' שיהא יום הנף כולו אסור. ד' שיהו מקבלין עדות החדש כל היום. ה' שלא יהו עדים הולכין אלא למקום הועד. וחדא בפירקא קמאה הא דת"ר בראשונה היו מחללין על כולן. משחרב הבית אמר להן ריב"ז וכי יש קרבן התקין שלא יהו מחללין אלא על ניסן ועל תשרי בלבד. ואידך הא דאמירא בכריתות פרק ארבעה מחוסרי כפרה. דתניא גר שנתגייר בזמן הזה צריך להפריש רובע לקינו. ארשב"ג. יש מי ששונה אמר ר' שמעון בן אלעזר. כבר נמנה עליה ריב"ז ובטלה מפני התקלה שמא יוציאנה לחולין: **הנה ח' תקנות אידך מאי** רב פפא א' כרם רבעי דתנן בפרק האחרון במעשר שני כרם רבעי היה עולה לירושלים. מהלך יום אחד לכל צד כו'. עד כבר נמנו עליך חבריך והתירוהו. מאן חבריך ריב"ז: **רב נחמן בר יצחק אמר לשון של זהורית.** דתניא התקין רבן יוחנן בן זכאי שעיר המשתלח וכן התקין ריב"ז. ואקשינן ומי הוה בימיו לשון של זהורית. והתניא כל שנותיו של ריב"ז ק"כ שנה מ' שנה עסק בפרקמטיא. ומ' שנה למד ומ' שנה לימד ותניא מ' שנה קודם חורבן הבית לא היה לשון של זהורית מלבין אלא מאדים והתניא משחרב הבית התקין ריב"ז. **ופרקינן אותו מ' שנה** שלמד תלמיד יושב לפני רבו הוה ואמר מילתא ואיסתבר טעמיה וקבעה רביה בשמיה:

אוצר החכמה

ומונה הגמרא את התקנות, **שִׁית דְּהַאי פִּירְקָא** - שש תקנות הנזכרות בפרק זה: א. אין הכהנים רשאים לעלות לדוכן בסנדליהם. ב. שיהיו תוקעים בזמן הזה בראש השנה שחל בשבת בכל מקום שיש בו בית דין (לעיל כט:). ג. שיהא לולב ניטל בזמן הזה במדינה בכל שבעת ימי חג הסוכות (לעיל נ.). ד. שיהא יום ששה עשר באייר בזמן הזה אסור באכילת 'חדש' במשך כל היום (שם). ה. שיהיו בית דין מקבלים בזמן הזה עדי קידוש החודש במשך כל היום (לעיל נ:). ו. שלא יהיו עדי קידוש החודש הולכים אלא למקום הוועד. **וַחֲדָא דְּפִירְקָא קַמָּא** - ותקנה אחת הנזכרת בפרק ראשון (לעיל כח:), שלא יהיו עדי החודש מחללים שבת בזמן הזה בבואם להעיד, אלא כשמעידים על חדשי ניסן ותשרי בלבד[יח].

וְאִידָךְ - התקנה השמינית שתיקן רבן יוחנן בן זכאי, **דְּתַנְיָא** בברייתא, **גֵּר שֶׁנִּתְגַּיֵּיר בַּזְּמַן הַזֶּה, צָרִיךְ שֶׁיַּפְרִישׁ רוֹבַע** - רבע שקל, דהיינו חצי דינר[יט], **לְדִמֵּי קִינּוֹ** - עבור קן של שני תורים או בני יונה לעולת העוף[כ], שכן גר המתגייר בזמן המקדש חייב להביא קרבן[כא], ובזמן הזה עליו להפריש את דמי הקרבן ולהניחם למשמרת, שמא יבנה המקדש בימיו ויוכל להביא בהם עולת העוף[כב]. **אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן אֶלְעָזָר, כְּבָר נִמְנָה** [-עמד למנין] **עָלֶיהָ** [-על דין זה של הפרשת המעות] **רַבָּן יוֹחָנָן בן זכאי, וּבִיטְּלָהּ[כג], מִפְּנֵי הַתַּקָּלָה, שיש לחוש שמא יהנה הגר בטעות מן המעות המופרשות, ומאחר וכבר חלה עליהם קדושה נמצא שהוא מועל בקדשים.**

וְאִידָךְ - לגבי התקנה התשיעית של רבן יוחנן בן זכאי, מצינו **פְּלוּגְתָּא** [-מחלוקת] **דְּרַב פָּפָּא וְרַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק** מה היא תקנה זו. **רַב פָּפָּא אָמַר**, תקנת **פֻּרָם רְבָעֵי** [-ענבים שגדלו בשנה הרביעית לנטיעת האילן[כד]] היא, ואילו **רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק אָמַר**, תקנת **לָשׁוֹן שֶׁל זְהוֹרִית** היא. ומבארת הגמרא את הדברים. **רַב פָּפָּא אָמַר פֻּרָם רְבָעֵי, (דתניא) [דְּתַנְיָא][כה]** - שכך שנינו במסכת מעשר שני (פ"ה מ"ג), **פֻּרָם רְבָעֵי הָיָה עוֹלֶה לִירוּשָׁלַיִם מַהֲלָךְ יוֹם לְכָל צַד**, כלומר, אף שמדין תורה רשאי אדם לפדות פירות כרם רבעי שיש לו מחוץ לירושלים ולהעלות המעות לירושלים[כו], מכל מקום גזרו חכמים שלא לפדות ענבים הנמצאים בשיעור מהלך יום מירושלים לכל צד, אלא להעלות את הפירות עצמם לירושלים ולאוכלם שם[כז]. **וְזוֹ הִיא תְּחוּמָהּ** של תקנה זו, כלומר, אלו הן הערים העומדות בגבול מהלך יום לכל צד מירושלים, **אֵילַת מִן (הצפון) [הַדָּרוֹם][כח] וְעַקְרַבַּת מִן (הדרום) [הַצָּפוֹן], לוּד מִן הַמַּעֲרָב וְיַרְדֵּן מִן הַמִּזְרָח. וְאָמַר על כך עוּלָּא, וְאִיתֵימָא** - ויש אומרים שאמר זאת **רַבָּה בַּר עוּלָּא אָמַר** [-בשם] **רַבִּי יוֹחָנָן, מַה טַּעַם** תקנה זו, **כְּדֵי לְעַטֵּר** - לייפות את **שְׁוָקֵי יְרוּשָׁלַיִם בְּפֵירוֹת**, דהיינו שיהיו הפירות מצויים בה[כט]. ומצינו שלאחר החורבן ביטלו חכמים תקנה זו, דתַנְיָא בברייתא, **פֻּרָם רְבָעֵי הָיָה לוֹ לְרַבִּי אֶלְיעֶזֶר בְּמִזְרַח העיר לוֹד, בינה ובין ירושלים[לא], בְּצַד כְּפַר טָבִי, וּבִיקֵּשׁ רַבִּי אֶלְיעֶזֶר לְהַפְקִירוֹ לָעֲנִיִּים[לב]**, שיעלו הם את הפירות לירושלים ויאכלום שם, לפי שהיה טורח לו להעלותם בעצמו[לג]. **אָמְרוּ לוֹ תַּלְמִידָיו, רַבִּי, כְּבָר נִמְנוּ** [-עמדו למנין] **חֲבֵרֶיךָ עָלָיו** - על דינו

יח. **מבואר** שם, שבזמן המקדש היו העדים מחללים את השבת על עדות כל החדשים, לפי שהיו צריכים לידע להקריב הקרבן הראוי בזמנו, אך משחרב בית המקדש ובטלו הקרבנות התקין רבן יוחנן בן זכאי שלא יחללו אלא על עדות חדשי ניסן ותשרי בלבד, מפני תקנת המועדות התלויה בחודשים אלו.

יט. **רש"י** (ד"ה נרין). והתוספות (ד"ה רובע) כתבו, שהכוונה לרבע דינר.

'שקל' יש בו שני דינרים, ונמצא שרבע שקל הוא חצי דינר. וכוונת הברייתא למטבעות 'צוריים' [המטבע שהיתה נהוגה בצור, שהיא המטבע שבה עוסקת התורה בכל מקום], אבל המטבע שהיתה נוהגת במדינה היה ערכה שמינית ממטבע צורית, ונמצא שחצי דינר צורי הוא ארבעה דינרים של מדינה. על פי דברי התוספות (שם).

כ. **כך** הוא מחירם של שני תורים או בני יונה, כמבואר במסכת כריתות (ח.). רש"י (ד"ה נרין).

אפשר שהכוונה בזה שיפריש לכל הפחות מעות כדי עולת העוף [אם אין לו יותר], אבל לכתחילה יש לו להפריש מעות כדי עולת בהמה. אך יתכן גם שיש לו להפריש מעות דווקא כדי עוף ולא כדי בהמה, שכן בריבוי המעות יש יותר חשש תקלה, שמא יבוא להשתמש בהם. שפתי חכמים (ד"ה רובע).

כא. **כפי** שדורשת הגמרא במסכת כריתות (ט.), את המקרא (נחמדים טו טו) 'הקהל חקה אחת לכם ולַגֵּר הַגָּר, חוקת עולם לדורותיכם, כָּכֶם כַּגֵּר יהיה לפני ה'', ומפרשת ש'כָּכֶם' היינו כאבותיכם, כשם שאבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והבאת קרבן [והזאת דמו עליהם], כך לדורות כל גר הבא להתגייר צריך למול ולטבול ולהביא קרבן, ולהזות מדמו עליו [וראה בהערה להלן כיצד מקבלים גרים בזמן הזה]. ומסקנת הגמרא שם שדי לו בעולת העוף. רש"י (ד"ה נרין). וראה בסוגיית הגמרא שם מנין לומדים שאבותינו נכנסו לברית במילה וטבילה וקרבן.

כב. **בטורי** אבן (ד"ה נרין) תמה, מדוע דווקא גר צריך להפריש בזמן הזה מעות לקרבנו, מה שלא מצינו כן בשאר חייבי קרבן [כגון אדם שעבר עבירה בשוגג ונתחייב חטאת]. והוסיף, שאף אם נאמר שדין זה נאמר רק בגר, כיון שלשיטת רבי אליעזר בן יעקב (כריתות ח:) הוא מחוסר כפרה ואסור לו להיכנס למקדש עד שיביא קרבנו, ויש לחוש שמא כשיבנה המקדש ישכח להביא קרבנו ויכנס לשם, מכל מקום צריך היה לנהוג כן אף בשאר 'מחוסרי כפרה', כמו זב וזבה ויולדת ומצורע. וציין לדברי התוספות חדשים במסכת כריתות (ט. ד"ה נרין), שכתבו שיש חילוק בין גר לזבה ויולדת, שהם אינם צריכים לקרבן אלא להכשירם לאכול בקדשים, ואילו קרבנו של הגר מכשירו לבוא בקהל [ודוקא בזמן בית המקדש היה צריך קרבן ובלא זה אין גירותו שלימה, כמו שכתב הרמב"ם (ממוסרי כפרה פ"ו ה"ג), אבל בזמן הזה אפשר לקבל גרים גם בלא קרבן, שכן נאמר (נחמדים טו יד) 'וכי יגור אתכם גר או אשר בתוככם **לדורתיכם**', ומוכח מכך שאפשר לקבל גרים גם בזמן הזה. גמרא (כריתות ט.)].

כג. **כלומר**, כשעמדו למנין רבו התלמידים שהסכימו לבטל הפרשת מעות זו. שפתי חכמים (ד"ה כבר).

כד. '**פרם** רבעי' הם ענבים שגדלו בשנה הרביעית לנטיעת האילן, [ובשלשת השנים הראשונות הפירות אסורים בהנאה משום ערלה, ככתוב בתורה (ויקרא יט כג) 'שלש שנים יהיה לכם עֲרֵלִים לא יאכל'], ודינם כפירות מעשר שני, שצריך להעלותם לירושלים ולאוכלם שם בקדושה, והדר בריחוק מקום מירושלים יכול לפדותם במעות, ולהעלות המעות לירושלים ולקנות בהם צרכי אכילה. ונחלקו תנאים במסכת ברכות (לה.) האם דין 'רבעי' נוהג בענבים דווקא, ולפיכך יש לִשְׁנוֹת בכל מקום '**פרם** רבעי', או שנוהג בכל הפירות, ולפיכך יש לִשְׁנוֹת 'נטע רבעי'.

כה. **עפ"י** גליון.

כו. **כל** שהפירות עומדים חוץ לירושלים, ואפילו פסיעה אחת, אבל אם נכנסו לתוך ירושלים שוב אסור לפדותם. על פי דברי רש"י (ד"ה היה).

כז. **לא** תיקנו כן אלא בענבים בלבד. מאירי (ד"ה כגר - השני). כלומר, אפילו לדעת הסובר שדין 'נטע רבעי' נוהג בכל הפירות [ראה הערה לעיל], מכל מקום הוא מודה שתקנה זו נתקנה רק לגבי ענבים. וכן היא דעת הרמב"ם (מעשר שני פ"ט ה"ה). ובטורי אבן (ד"ה דמיית) ציין מקור לכך בדברי הירושלמי (מעשר שני פ"ה ה"ו). וציין עוד את המשך דברי הירושלמי (שם ה"ג), שמאחר והיו זקוקים ליין לנסכים לפיכך תיקנו חכמים שיעלו את הענבים מן הערים הסמוכות לירושלים [אבל לזיתים לא היו צריכים כל כך, או שהיו מצויים להם יותר מענבים].

עוד כתב המאירי, שיש הסוברים שתקנה זו נתקנה אף בפירות 'מעשר שני', ולא רק בשל 'רבעי', אך דעת הרמב"ם אינה כן. וביאר בטורי אבן (שם), שטעם הדבר שלא תיקנו כן במעשר שני [במקום 'רבעי'], לפי שאינו נוהג אלא בשנה שלישית ושישית, ומהיכן יהיו להם ענבים בשאר שנים, אבל 'רבעי' נוהג תמיד.

כח. **גליון** וכך הוא במשנה.

כט. **לכאורה** יש לתמוה, כיצד הועילה תקנה זו לעטר את שווקי ירושלים בפירות, והרי פירות 'רבעי' קדושה יש בהם, ואינם נמכרים בשוק. ביאר הרא"ש במשנה שם (מעשר שני פ"ה מ"ג), שמאחר ויאכל כל אדם בירושלים את ענבי 'רבעי' שלו, ישארו שאר פירות של חולין למכירה בשוק.

ל. **שכן** רבי אליעזר דר היה בלוד [כמבואר במסכת סנהדרין (לב:) 'אחר רבי אליעזר ללוד']. שפתי חכמים (ד"ה כרם - השני).

לא. **שהרי** ירושלים למזרחה של לוד היא עומדת, ונמצא שכרם העומד במזרח לוד הרי הוא בינה ובין ירושלים. על פי דברי רש"י (ד"ה נמוזח).

לב. **יש** לתמוה, כיצד סבר להפקירו לעניים בלבד, והרי שנינו במסכת פאה (פ"ו מ"ח) 'בית שמאי אומרים הפקר לעניים הפקר, ובית הלל אומרים אינו הפקר'. וכתב הטורי אבן (ד"ה ויקשו), שבהכרח צריך לומר שרבי אליעזר הולך בשיטת בית שמאי, שכן היה מתלמידיהם, וכמו שכתבו התוספות במסכת שבת (קנ: ד"ה דרבי), בביאור דברי הגמרא שם 'דרבי אליעזר שמותי הוא', שהכוונה שהיה מתלמידי בית שמאי [אמנם במצפה איתן (ד"ה ויקשו) תמה על כך, שאין אומרים שרבי אליעזר הולך בשיטת בית שמאי אלא כשהם מחמירים, ואילו לענין הפקר הם מקילים]. וראה עוד בילקוט ביאורים בענין זה.

בפורת יוסף (ד"ה כרם) כתב אף הוא שרבי אליעזר הולך בשיטת בית שמאי, אך מטעם אחר, שכן יש בענין זה תמיהה נוספת, כיצד סבר רבי אליעזר להפקיר את פירות 'כרם רבעי' שלו, והרי מבואר במסכת קידושין (נד:) ש'רבעי' הוא ממון גבוה כמעשר שני, וכשם שאין אדם יכול ליתן ממון גבוה שברשותו לְאַחֵר כך אינו יכול להפקירו. אלא בהכרח צריך לומר שרבי אליעזר סובר כבית שמאי, הסוברים (שם) שמעשר שני ו'רבעי' ממון הדיוט הם, וממילא ניתן להפקירם.

לג. **הגמרא** במסכת שבועות (טו.) מסתפקת בדעת רבי אליעזר, האם הוא סובר 'קדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבוא', או לא [כלומר, האם קדושת ירושלים קיימת גם לאחר החורבן]. וכתבו התוספות כאן (ד"ה ויקשו), שאין לפשוט מסוגייתנו שהוא סובר שקדושה ראשונה לא בטלה, מאחר וסבר שצריך להעלות הפירות לירושלים, שכן דין זה אינו תלוי בקדושת הארץ אלא בתקנת חכמים, שתיקנו להעלות הפירות לירושלים, וכלל הוא בידינו (ניזה ה.) 'כל דבר שבמנין צריך מנין אחר להתירו', דהיינו, שדבר שנאסר בקיבוץ חכמים צריך קיבוץ אחר להתירו. אמנם נתקשו התוספות, אם אכן בטלה קדושת הארץ מה ירויחו העניים בכך שיעלו הפירות לירושלים, הרי

רובע לקינו. פי' בקונטרס רובע שקל דהיינו חלי דינר וכן משמע לכאורה ביומא (דף נה: ושם) דלורחא דמילתא הכי הוי דקאמר ונשקול מרבע זוזי ונשדי בנהרא והיינו מרבע זוזי פשיטי חלי דינר לורי דדינר מדינה אחד מששונה בדינר לורי ומיהו בפ' שני דכריתות (דף י: ושם) מוכח בהדיא דהוי רובע דינר על ההיא[ק] דעמדו קניס בדבעתיס דחס רחמנא עליה דללות ולא מייתי אלא אחד מסיתסר בעשירות דהיינו כדם בשלע ושלע מרבע דינר הרי דאחד משם עשרה הוא רובע דינר והא דנקט ביומא מרבע זוזי נקט לפי היוקר שרגילין להתייקר פעמים עד כך: [וע"ע בשום' מנחות קו: ד"ה כדם]:

וביקש ר"א להפקירו לעניים. בפ"ב דשבועות (דף טז. ושם) מספקא לן בר"ח מי שבר קדושה לשעתה כו' או לא קדשה ומהכא לא מלינו למיפשט מידי דהולרך להעלותו משום דהוי דבר שבמנין כדאמרינן בפ' קמא דבילה (דף ה: ושם) ות"ת ושם לא קדשה מה היו מרויחים עניים הרי לא יוכלו לאכול בירושלים אם בשלה קדושתה ים לומר דיכולין לאכול שוה מנה על שוה פרוטה כדאמרינן (ב"מ דף נז.) הקדש שוה מנה שאכלו על שוה פרוטה מחולל ושע"ג דבפרק הזהב (שם) פליגי בשאכלו מי דיעבד או לכתחילה הא מסקינן בסוף המקדיש שדהו (ערכין דף כט.) דבזמן הזה אפילו לכתחילה ומיהו אין ראיה מהקדש למעשר שני וכרס רבעי דפ' התקבל (גיטין דף סה.) גבי מעריכין על מעשר שני דמשני הכא במאי עסקינן במעשר שני בזמן הזה דרבנן ופריך ושמה העבריה בזמן הזה מי אית הוה לי' לאקשויי ממעשר שני בזמן הזה מה הערמה ליתך והלא על שוה פרוטה יכול לאכול כל קרן וחומש ומיהו בהלכות גדולות ובשאלתות דרב אחאי[ר] פסקו דבמעשר שני וכרס רבעי יכול לאכול שוה מנה על שוה פרוטה והיינו דהתקבל שפיר הוה מצי[ס] פריך עלה[ת]:

מתחיל

ומיבנה לאושא ומאושא ליבנה ומיבנה לאושא ומאושא לשפרעם ומשפרעם לבית שערים ומבית שערים לצפורי ומצפורי לטבריא וטבריא עמוקה מכולן שנאמר [א] **ושפלת מארץ תדברי** (ו) **רבי אלעזר אומר שש גלות**[ט] **שנאמר** [ב] **כי השח יושבי מרום קריה נשגבה ישפילנה ישפילה עד ארץ יגיענה עד עפר א"ר יוחנן ומשם עתידין** [ג] **לגאל שנאמר התנערי מעפר קומי שבי: מתני' אמר ר' יהושע בן קרחה ועוד זאת התקין רבן יוחנן בן זכאי שאפילו ראש בית דין בכל מקום שלא יהו העדים הולכין אלא למקום הוועד: גמ' אהיא איתתא דאזמנוה לדינא קמיה דאמימר בנהרדעי אזל אמימר למחוזא ולא אזלה בתריה כתב פתיחא עילווה אמר ליה רב אשי לאמימר והא אנן תנן אפילו ראש בית דין בכל מקום שלא יהו העדים הולכין אלא למקום הוועד א"ל הנ"מ לענין עדות החדש דא"כ** [ד] **נמצאת מכשילן לעתיד לבא אבל הכא** [ד] **עבד לוה לאיש מלוה. ת"ר** [ב] **אין כהנים רשאין לעלות בסנדליהן לדוכן וזו אחד מתשע תקנות שהתקין ריב"ז שית דהאי פירקא וחדא דפירקא קמא ואידך** [ג] **דתני' גר שנתגייר בזמן הזה צריך שיפריש רובע לקינו אמר רשב"א** [ד] **כבר נמנה עליה רבן יוחנן** [ב] **וביטלה מפני התקלה ואידך פלוגתא דרב פפא ורב נחמן בר יצחק רב פפא אמר כרם רבעי רב נחמן בר יצחק אמר לשון של זהורית רב פפא אמר כרם רבעי (דתניא** [ג]) [ד] **כרם רבעי היה עולה לירושלים מהלך יום לכל צד וזו היא תחומה אילת מן (הצפון** [ד]) **ועקרבת מן (הדרום** [ס]) **לוד מן המערב וירדן מן המזרח ואמר עולא ואיתימא רבה בר עולא** [ו] **א"ר יוחנן מה טעם כדי לעטר שוקי ירושלים בפירות ותניא** [ו] **כרם רבעי היה לו לרבי אליעזר במזרח לוד בצד כפר טבי וביקש ר' אליעזר להפקירו לעניים אמרו לו תלמידיו רבי כבר נמנו חבריך עליו** [ז] **והתירוהו מאן חבריך רבן יוחנן בן זכאי רב נחמן בר יצחק אמר לשון של זהורית דתניא** [ס] **בראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח אולם מבחוץ הלבין היו שמחין לא הלבין היו עצבין התקינו שיהו קושרין אותו על פתח אולם מבפנים ועדיין היו מציצין ורואין הלבין היו שמחין לא הלבין היו עצבין** [ו] **התקינו שיהו קושרין אותו חציו בסלע וחציו בין קרניו של שעיר המשתלח**[ס] **רב נחמן בר יצחק מאי טעמא לא אמר כרב פפא אמר לך אי סלקא דעתך רבן יוחנן בן זכאי חבריו דרבי אליעזר מי הוה רבו הוה ואידך כיון דתלמידים הוו לאו אורח ארעא למימרא ליה לרביה רבך ורב פפא מאי טעמא לא אמר כרב נחמן בר יצחק אמר לך אי ס"ד**[ט] **רבן יוחנן בן זכאי בימי רבן יוחנן בן זכאי מי הוה לשון של זהורית**[י] **והתניא** [ו] **כל שנותיו של רבן יוחנן בן זכאי מאה ועשרים שנה מ' שנה עסק בפרקמטיא מ' שנה למד מ' שנה לימד ותניא** [ז] **מ' שנה קודם שנחרב הבית לא היה לשון של זהורית מלבין אלא מאדים**[י] **ותנן משחרב הבית התקין רבן יוחנן בן זכאי ואידך אותם ארבעים שנה דלמד תלמיד יושב לפני רבו הוה ואמר מילתא ואסתבר טעמיה** סס, שהיה עליו טורח להעלותן: והתירוהו. לפדותן ולהעלות הדמים, דכיון דחרבה ירושלים לא חסו לה חכמים לעטרה מעתה: מי הוה לשון של זהורית מלבין. כימים שהיה רבן יוחנן מורה הוראות ומתקן תקנות: ותנן משחרב בהמ"ק התקין. תקנות, אלמא לאחר החורבן היה שהם, וכיון דמרבעים שנה קודם חורבן לא הלבין הלשון ניוס הכפורים נמלא שלא הלבין בחוך שנותיו המחרויים שלימד בהם להחריס ותיקן תקנות: וקבעיה

ומיבנה לאושא. כשהיה הגשיא לר (ג) בו כיון שהיתה סנהדרין עמו, וכשמסתלק הוא או בנו למקום אחר גולה הישיבה לאחריו, יבנה בימי רבן יוחנן[ג], אושא בימי רבן גמליאל, וחזרו מאושא ליבנה, ובימי רבן שמעון בנו חזרו (ג), כדתניא לקמן בפרקין (דף לב.) וכשקידשו בית דין בו': בית שערים וליפורי וטבריא כולן בימי רבי הוו, כדאמרי' (סנהדרין דף לב:) אחרי רבי לבית שערים, ושוב כשחלה הוליכוהו לליפורי כדאמרינן בכתובות (דף קג:), ובטבריא היה בימי אנטונינוס[ט]: ושבדי' עמוקה מכולן. שפליס היו אז מכל המסעות שבולן: שש גלות. הסם אחת ישפילנה תרי ישפילה תלת עד ארץ אדעא, יגיענה אמסה עד עפר סם, דאמי למימר ישפילנה אמסה עד ארץ ועפר[י]:

מתני' אמר רבי יהושע בן קרחה בו' **שאפי' ראש בית דין בכל מקום.** שנאלך לפרוש ממקום הוועד למקום אחר, שהרי[כ] עיקר החדש תלויה בו, כדאמרן בפרקין דלעיל (דף כד.) דאם ב"ד אומר מקודש, ואלפינן מקראי: לא יהו. לריכין עדי החדש להלך אחריו: אלא למקום הוועד. שב יביאה יבאו, וסנהדרין יקדשוהו שם ראש בית דין: גמ' פתיחא. שטר שמחת: דא"כ. אם אתה מטריחן: אין הכהנים רשאין לעלות בסנדליהן לדוכן. שנושאין כפיהן, וכשהכת מוטה מפרס נועמת בפרק ואלו נאמרין (דף מ.): שית דהאי פירקא. אחת (ד) הא, וחמש לאחי', התקין שיהו מוקעין, ושיהא לובש ניטל שבעה, ושיהא יוס הנף כולו אסור, ושיהו מקבלין כל היוס, ושלא עדיס הולכין אלא למקום הוועד: וחדא דפירקא קמא. (דף כא:) שלא יהו מחללין (ה) אלא על ניסן ותשרי בלבד: צריך שיפריש רובע לקינו. רובע שקל דהיינו חלי דינר, והן הן דמי קן בתנן (כריתות דף ח.) עמדו קינין בו ביוס נרבעתים, שהגר חייב בקרבן, כדתניא (שם דף ט.) ככס כגר יהיה כאזוחיכס מה אזוחיכס לא נכנסו לגבית שלא בשילה וטבילה והרלאת דמיס והזאת דמיס[מ] דכתיב ויקח משה את הדם וגו'[נ] שלא יהו מחללין (ה) שלא על ניסן ותשרי בלבד: **צריך שיפריש רובע לקינו.** רובע שקל דהיינו חלי דינר, והן הן דמי קן כדתנן (כריתות דף ח.) עמדו קינין בו ביוס נרבעתים, שהגר חייב בקרבן, כדתניא (שם דף ט.) ככס כגר יהיה כאזוחיכס מה אזוחיכס לא נכנסו לגבית שלא בשילה וטבילה והרלאת דמיס והזאת דמיס[מ] דכתיב ויקח משה את הדם וזרק על המזבח, אף הס לא יכנסו שלא בשילה וטבילה והרלאת דמיס כו', דמסכת כריתות נראה פרק שרבעה מחוסרי כפרה (שם) משיק מילתא דסגי ליה בעולת העוף, הלכך יפרים רובע לקינו שמא יבוא בית המקדש בימינו ויקריבנו: **מפני התקלה.** שלמא אתי לאתהנויי מיניה: **היה עולה לירושלים.** הפירות עלמן, אע"ג דמן התורה בין מעשר שני בין כרס רבעי נפדים ומתחללים בפסיעה אחת חוץ לחומה[ט], רבנן גזור בכל[ס] מהלך שם יום אחד שיעלום ויאכלום שם כדי לעטר שוקי ירושלים: **במזרח לוד.** היינו בין לוד לירושלים, שהרי ירושלים למזרחה של לוד היא: **להפקירו לעניים.** שיאמרו שם פירות[ס] ויאכלום שם, שהיה עליו טורח להעלותן: והתירוהו. לפדותן ולהעלות הדמים, דכיון דחרבה ירושלים לא חסו לה חכמים לעטרה מעתה: מי הוה לשון של זהורית מלבין. כימים שהיה רבן יוחנן מורה הוראות ומתקן תקנות: ותנן משחרב בהמ"ק התקין. תקנות, אלמא לאחר החורבן היה שהם, וכיון דמרבעים שנה קודם חורבן לא הלבין הלשון ניוס הכפורים נמלא שלא הלבין בחוך שנותיו המחרויים שלימד בהם להחריס ותיקן תקנות: וקבעיה

דאזמנוה לדין קמיה דאמימר ואזל אמימר למחוזא ולא אזלא איהי בתריה. וכתבו עלה פתיחא וכדין עשו דעבד לוה לאיש מלוה. ולא אמרו במקום הועד אלא בעדות החדש בלבד: **ת"ר אין הכהנים רשאין לעלות בסנדליהן לדוכן.** וזו מט' תקנות שהתקין ריב"ז. חדא הא וחמש בהאי פירקא. ראשונה שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד. שנייה שיהא לובש ניטל במדינה ז'. ג' שיהא יום הנף כולו אסור. ד' שיהו מקבלין עדות החדש כל היום. ה' שלא יהו עדים הולכין אלא למקום הועד. וחדא בפירקא קמאה הא דת"ר בראשונה היו מחללין על כולן. משחרב הבית אמר להן ריב"ז וכי יש קרבן התקין שלא יהו מחללין אלא על ניסן ועל תשרי בלבד. ואידך הא דאמירא בכריתות פרק ארבעה מחוסרי כפרה. דתניא גר שנתגייר בזמן הזה צריך להפריש רובע לקינו. ארשב"ג. יש מי ששונה אמר ר' שמעון בן אלעזר. כבר נמנה עליה ריב"ז ובטלה מפני התקלה שמא יוציאנה לחולין: **הנה ח' תקנות אידך מאי** רב פפא א' כרם רבעי דתנן בפרק האחרון במעשר שני היה עולה לירושלים. מהלך יום אחד לכל צד כו'. עד כבר נמנו עליך חבירך והתירוהו. מאן חבירך ריב"ז: **רב נחמן בר יצחק אמר לשון של זהורית.** דתניא התקינו שיהו קושרין אותו חציו בסלע וחציו בקרני שעיר המשתלח וכן התקין ריב"ז. ואקשינן ומי הוה בימיו לשון של זהורית. והתניא כל שנותיו של ריב"ז ק"כ שנה מ' שנה עסק בפרקמטיא. ומ' שנה למד ומ' שנה לימד ותניא מ' שנה קודם חורבן הבית לא היה הלשון מלבין אלא מאדים. וריב"ז אחר חורבן הבית הוה. דתניא משחרב הבית התקין ריב"ז. **ופרקינן אותו מ' שנה** שלמד תלמיד יושב לפני רבו הוה ואמר מילתא ואיסתבר טעמיה דאזמנוה לדין קמיה דאמימר ואזל אמימר למחוזא ולא אזלה איהי בתריה. וכתבו עלה פתיחא וכדין עשו דעבד לוה לאיש מלוה. ולא אמרו במקום הועד אלא בעדות החדש בלבד: **ת"ר אין הכהנים רשאין לעלות בסנדליהן לדוכן.** וזו מט' תקנות שהתקין ריב"ז. חדא הא וחמש בהאי פירקא. ראשונה שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד. שנייה שיהא לובש ניטל במדינה ז'. ג' שיהא יום הנף כולו אסור. ד' שיהו מקבלין עדות החדש כל היום. ה' שלא יהו עדים הולכין אלא למקום הועד. וחדא בפירקא קמאה הא דת"ר בראשונה היו מחללין על כולן. משחרב הבית אמר להן ריב"ז וכי יש קרבן התקין שלא יהו מחללין אלא על ניסן ועל תשרי בלבד. ואידך הא דאמירא בכריתות פרק ארבעה מחוסרי כפרה. דתניא גר שנתגייר בזמן הזה צריך להפריש רובע לקינו. ארשב"ג. יש מי ששונה אמר ר' שמעון בן אלעזר. כבר נמנה עליה ריב"ז ובטלה מפני התקלה שמא יוציאנה לחולין: **הנה ח' תקנות אידך מאי** רב פפא א' כרם רבעי דתנן בפרק האחרון במעשר שני היה עולה לירושלים. מהלך יום אחד לכל צד כו'. עד כבר נמנו עליך חבירך והתירוהו. מאן חבירך ריב"ז: **רב נחמן בר יצחק אמר לשון של זהורית.** דתניא התקינו שיהו קושרין אותו חציו בסלע וחציו בקרני שעיר המשתלח וכן התקין ריב"ז. ואקשינן ומי הוה בימיו לשון של זהורית. והתניא כל שנותיו של ריב"ז ק"כ שנה מ' שנה עסק בפרקמטיא. ומ' שנה למד ומ' שנה לימד ותניא מ' שנה קודם חורבן הבית לא היה הלשון מלבין אלא מאדים. וריב"ז אחר חורבן הבית הוה. דתניא משחרב הבית התקין ריב"ז. **ופרקינן אותו מ' שנה** שלמד תלמיד יושב לפני רבו הוה ואמר מילתא ואיסתבר טעמיה דאזמנוה לדין קמיה דאמימר ואזל אמימר למחוזא ולא אזלה איהי בתריה. וכתבו עלה פתיחא וכדין עשו דעבד לוה לאיש מלוה. ולא אמרו במקום הועד אלא בעדות החדש בלבד: **ת"ר אין הכהנים רשאין לעלות בסנדליהן לדוכן.** וזו מט' תקנות שהתקין ריב"ז. חדא הא וחמש בהאי פירקא. ראשונה שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד. שנייה שיהא לובש ניטל במדינה ז'. ג' שיהא יום הנף כולו אסור. ד' שיהו מקבלין עדות החדש כל היום. ה' שלא יהו עדים הולכין אלא למקום הועד. וחדא בפירקא קמאה הא דת"ר בראשונה היו מחללין על כולן. משחרב הבית אמר להן ריב"ז וכי יש קרבן התקין שלא יהו מחללין אלא על ניסן ועל תשרי בלבד. ואידך הא דאמירא בכריתות פרק ארבעה מחוסרי כפרה. דתניא גר שנתגייר בזמן הזה צריך להפריש רובע לקינו. ארשב"ג. יש מי ששונה אמר ר' שמעון בן אלעזר. כבר נמנה עליה ריב"ז ובטלה מפני התקלה שמא יוציאנה לחולין: **הנה ח' תקנות אידך מאי** רב פפא א' כרם רבעי דתנן בפרק האחרון במעשר שני היה עולה לירושלים. מהלך יום אחד לכל צד כו'. עד כבר נמנו עליך חבירך והתירוהו. מאן חבירך ריב"ז: **רב נחמן בר יצחק אמר לשון של זהורית.** דתניא התקינו שיהו קושרין אותו חציו בסלע וחציו בקרני שעיר המשתלח וכן התקין ריב"ז. ואקשינן ומי הוה בימיו לשון של זהורית. והתניא כל שנותיו של ריב"ז ק"כ שנה מ' שנה עסק בפרקמטיא. ומ' שנה למד ומ' שנה לימד ותניא מ' שנה קודם חורבן הבית לא היה הלשון מלבין אלא מאדים. וריב"ז אחר חורבן הבית הוה. דתניא משחרב הבית התקין ריב"ז. **ופרקינן אותו מ' שנה** שלמד תלמיד יושב לפני רבו הוה ואמר מילתא ואיסתבר טעמיה דאזמנוה לדין קמיה דאמימר ואזל אמימר למחוזא ולא אזלה איהי בתריה. וכתבו עלה פתיחא וכדין עשו דעבד לוה לאיש מלוה. ולא אמרו במקום הועד אלא בעדות החדש בלבד: **ת"ר אין הכהנים רשאין לעלות בסנדליהן לדוכן.** וזו מט' תקנות שהתקין ריב"ז. חדא הא וחמש בהאי פירקא. ראשונה שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו ב"ד. שנייה שיהא לובש ניטל במדינה ז'. ג' שיהא יום הנף כולו אסור. ד' שיהו מקבלין עדות החדש כל היום. ה' שלא יהו עדים הולכין אלא למקום הועד. וחדא בפירקא קמאה הא דת"ר בראשונה היו מחללין על כולן. משחרב הבית אמר להן ריב"ז וכי יש קרבן התקין שלא יהו מחללין אלא על ניסן ועל תשרי בלבד. ואידך הא דאמירא בכריתות פרק ארבעה מחוסרי כפרה. דתניא גר שנתגייר בזמן הזה צריך להפריש רובע לקינו. ארשב"ג. יש מי ששונה אמר ר' שמעון בן אלעזר. כבר נמנה עליה ריב"ז ובטלה מפני התקלה שמא יוציאנה לחולין: **הנה ח' תקנות אידך מאי** רב פפא א' כרם רבעי דתנן בפרק האחרון במעשר שני היה עולה לירושלים. מהלך יום אחד לכל צד כו'. עד כבר נמנו עליך חבירך והתירוהו. מאן חבירך ריב"ז: **רב נחמן בר יצחק אמר לשון של זהורית.** דתניא התקינו שיהו קושרין אותו חציו בסלע וחציו בקרני שעיר המשתלח וכן התקין ריב"ז. ואקשינן ומי הוה בימיו לשון של זהורית. והתניא כל שנותיו של ריב"ז ק"כ שנה מ' שנה עסק בפרקמטיא. ומ' שנה למד ומ' שנה לימד ותניא מ' שנה קודם חורבן הבית לא היה הלשון מלבין אלא מאדים. וריב"ז אחר חורבן הבית הוה. דתניא משחרב הבית התקין ריב"ז. **ופרקינן אותו מ' שנה** שלמד תלמיד יושב לפני רבו הוה ואמר מילתא ואיסתבר טעמיה

עין משפט נר מצוה

כז א מיי' פ"ו מהל' סנהדרין הלכה ו סמג עשין עד טוש"ע ח"מ סי' יד סעיף ג:

כז ב מיי' פי"ד מהל' גזילות כפיס הלכ' ו סמג עשין כ טוש"ע ח"מ סימן קכה סעיף ה [רב אלפס פ' הקורא את המגילה עומד ד' רעד:]:

כח ג ד מיי' פי"ג מה' מיפורי ניאה הלכה ה סמג לאוין קטז:

כט ה ו מיי' פ"ט מה' מעשר שני הלכה ה סמג עשין קלז:

ל ז מיי' פ"ג מהלכות עבודת יה"כ הל' ז:

מסורת הש"ס עם הוספות

ק) [לעיל כח:], ר) סוטה מ., ג) כריתות ט., ד) נידה ה. מעשר שני פ"ה מ"ב, ה) יומא סז., ו) סנהדרין דף מג., ז) [יומא לט:], ח) עי' ע"ז דף י., ט) מכות יט:, י) [פ' קדושים סי' ק], כ) [וע"ע תוס' מגילה יוד. ד"ה דכ"ע].

הנהות הב"ח

(ס) גמ' ומפלת מתרן תדברי ומעפר תשח אמרתך ר' אלעזר לומר שם גליות שנאמר כו' מעפר קומי שבי ירושלים: (נ) רש"י ד"ה ומיבנה כו' דר בו היתה סנהדרין כו' כל"ל ומיבנה כיון דמתק: (ג) בא"ד חזרו לאושא כדאמרינן: (ד) ד"ה ואידך הא דאמירא להמי פירקא אחא והמש: (ה) ד"ה וחדא כו' שלא יהו מחללין שבת אלא על ניסן:

גליון הש"ם

[מכת"י תוס' ד"ה וביקש וכו' שפיר הוה מצי פריך עלה. ע' גמוס' נכורות דף ל ע"ב ד"ה נאמריה דרבי יהודה וכו']:

הגהות וציונים

ס] בדפוס קראקא (בגמ' וברש"י) שש גליות גלו, וכ"ה בעין יעקב: נ] בכת"י נוסף בן זכאי, וכ"ה בכריתות: ג] [צ"ל דתנן] (גליון): ד] [צ"ל רבן יוחנן בן זכאי] (גליון): ה] [צ"ל הצפון] (גליון): ו] [שם בביצה אי' בר בר חנה] (גליון): ז] בכת"י נמנו עליך חבריך והתירוהו, וכ"ה בביצה: ח] בכת"י נוסף ומאן התקין רבן יוחנן בן זכאי: ט] כת"י אי ס"ד לשון זהורית, בשני ריב"ז מי הוה וכו': י] [מלבין כ"א ברש"י] (גליון): כ] בכת"י נוסף ורבן יוחנן בן זכאי אחר חרבן הבית הוה דתנן משחרב: ל] בכת"י נוסף בן זכאי, וכ"ה ברש"י שבעין יעקב: מ] ברש"י שבעין יעקב לשפר: נ] כת"י והרי עיקר מצות קידוש החדש (וכ"ה ברע"ב ובפני משה על הירושלמי): ס] עי' במהרש"א (גליון) דגריס תיבות "והזאת דמים", ובכת"י כאן ובגמ' כריתות ליתא (ועי' רש"י שמות כד ו שהעתיק "במילה וטבילה והזאת דמים", ועיי"ש במזרחי): ע] גי' כת"י ויקח משה חצי הדם וישם באגנות וגו': פ] כת"י בכל פירות של מהלך יום אחד שיעלום לירושלם ויאכלום: צ] כת"י הפירות: ק] נדצ"ל דינר בההיא דעמדו וכו':

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

אוצר החכמה
אתה 19/08/2018

רבינו חננאל

אמר רבא כדרך שחולקין בפסוקים של שירת האזינו כאן כמו שאומר הזי"ו ל"ך כך חולקים בקריאם בס"ת בכנסת. הראשון קורא מהאזינו עד זכור והשני מזכור עד ירכבהו. השלישי ירכבהו. הרביעי וירא ה' וינאץ. החמישי לו חכמו השישי כי ידין ה' עמו. עד סוף השירה כן כל אחד ואחד: א"ר יהודה בר אידית עשר מסעות נסעה שכינה מקראי. אחד מכפורת לכרוב שנאמר ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפרת ואח"כ מבין שני הכרובים. מכרוב לכרוב וירכב על כרוב ויעוף וגו' כו' עד וממדבר עלתה למקומה שנאמר אלך ואשובה אל מקומי עד אשר יאשמו ובקשו פני בצר להם ישחרונני: אמר ר' יוחנן ששה חדשים נתעכבה שכינה לישראל במדבר שמא יחזרו בתשובה. ולא חזרו כיון שלא חזרו אמר תיפח עצמן. שנאמר ועיני רשעים תכלינה ומנוס אבד מנהם ותקותם מפח נפש: וכנגדן גלתה סנהדרין עשר גליות מגמרא. מלשכת הגזית לחנות. ומן החנות לירושלים כו'. ועוד זאת התקין ריב"ז שאפילו ראש ב"ד בכל מקום לא יהו עדי החדש הולכין אלא למקום הועד. אבל זולתי עדי החדש אלא מזומנין לדין הולכין בכל מקום שהוא ב"ד שם. כגון דההיא איתתא

תורה אור השלם

א) וְשָׁפַלְתְּ מֵאֶרֶץ תְּדַבֵּרִי וּמֵעָפָר תַּשַּׁח אִמְרָתֵךְ וְהָיָה כְּאוֹב מֵאֶרֶץ קוֹלֵךְ וּמֵעָפָר אִמְרָתֵךְ תְּצַפְצָף:
[ישעיה כט, ד]

ב) כִּי הַשַּׁח יֹשְׁבֵי מָרוֹם קִרְיָה נִשְׂגָּבָה יַשְׁפִּילֶנָּה יַשְׁפִּילָהּ עַד אֶרֶץ יַגִּיעֶנָּה עַד עָפָר:
[ישעיה כו, ה]

ג) הִתְנַעֲרִי מֵעָפָר קוּמִי שְׁבִי יְרוּשָׁלַם הִתְפַּתְּחִי מוֹסְרֵי צַוָּארֵךְ שְׁבִיָּה בַּת צִיּוֹן: [ישעיה נב, ב]

ד) עָשִׁיר בְּרָשִׁים יִמְשׁוֹל וְעֶבֶד לֹוֶה לְאִישׁ מַלְוֶה:
[משלי כב, ז]

של כרם רבעי, וְהִתִּירוּהוּ בפדיון והעלאת הדמים לירושלים[לד], שמאחר וחרבה ירושלים בטל טעם התקנה הראשונה, ושוב לא חששו חכמים לעטרה בפירות[לה]. ומוסיף רב פפא, **מַאן חֲבֵרֵיךְ** - מי הם חבריו של רבי אליעזר שהתירו את תקנת כרם רבעי, **רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי** הוא, וזו התקנה התשיעית שתיקן.

רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק אָמַר, התקנה התשיעית של רבן יוחנן בן זכאי בענין **לָשׁוֹן שֶׁל זְהוֹרִית** היא, **דְּתַנְיָא** בברייתא, **בְּרִאשׁוֹנָה הָיוּ קוֹשְׁרִין** ביום הכיפורים **לָשׁוֹן שֶׁל זְהוֹרִית** [-צמר סרוק בצבע אדום, המשוך כעין לשון] **עַל פֶּתַח הָאוּלָם מִבַּחוּץ**, והיו הכל רואים אם הלבין הצמר לאחר שילוח השעיר לעזאזל, או לאו[לו]. **אִם הִלְבִּין הָיוּ הַכֹּל שְׂמֵחִין**, שכן יש בכך סימן שנתכפרו עוונותיהם, **וְאִם לֹא הִלְבִּין הָיוּ עֲצֵבִין**. ולא היתה דעת חכמים נוחה בכך שיהיו הכל רואים את הלשון[לז], ולפיכך **הִתְקִינוּ שֶׁיְּהוּ קוֹשְׁרִין אוֹתוֹ עַל פֶּתַח הָאוּלָם מִבִּפְנִים**, שאין ישראל רשאים להיכנס לשם. **וַעֲדַיִן הָיוּ מְצִיצִין** דרך פתח האולם **וְרוֹאִין** את לשון הצמר, ואם **הִלְבִּין הָיוּ שְׂמֵחִין, לֹא הִלְבִּין הָיוּ עֲצֵבִין. הִתְקִינוּ** חכמים **שֶׁיְּהוּ קוֹשְׁרִין אוֹתוֹ חֲצִיוֹ בַּסֶּלַע**, במקום שבו היו זורקים את השעיר מראש ההר, **וְחֲצִיוֹ בֵּין קַרְנָיו שֶׁל שָׁעִיר הַמִּשְׁתַּלֵּחַ**. וסובר רב נחמן בר יצחק שתקנה זו נתקנה על ידי רבן יוחנן בן זכאי, והיא התקנה התשיעית שתיקן[לח].

הגמרא מבארת את סברות מחלוקת האמוראים:

מבררת הגמרא, **רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק מַאי טַעְמָא לֹא אָמַר כְּרַב פָּפָּא**, שתקנתו התשיעית של רבן יוחנן בן זכאי היתה לענין 'כרם רבעי'. מבארת הגמרא, **אָמַר לָךְ** - יכול רב נחמן בר יצחק לומר לך, **אִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - אם תעלה על דעתך שתקנה זו נתקנה על ידי **רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי**, כיצד יתכן שאמרו תלמידיו של רבי אליעזר לרבם 'כבר נמנו חבריך עליו והתירוהו', **חֲבֵרָיו דְּרַבִּי אֱלִיעֶזֶר מִי הָוֶה** - וכי רבן יוחנן בן זכאי חבירו של רבי אליעזר היה, והרי **רַבּוֹ הָוֶה** [-היה][לט]. ובהכרח שלא נתקנה תקנה זו על ידי רבן יוחנן בן זכאי, אלא על ידי חכם אחר שהיה מחבריו של רבי אליעזר.

שבה הגמרא ומבררת, **וְאִידָךְ** - רב פפא הסובר שרבן יוחנן בן זכאי תיקן את תקנת 'כרם רבעי', מה יענה על טענתו של רב נחמן בר יצחק. מבארת הגמרא, **בֵּיוָן דְּתַלְמִידִים הֲווּ** - מאחר ותלמידיו של רבי אליעזר הם שאמרו לו כן, **לָאו אוֹרַח אַרְעָא לְמֵימְרָא לֵיהּ לְרַבֵּיהּ, רַבְּךְ** - אין זו מידת דרך ארץ שיאמרו לרבם, 'רבך הוא שתיקן כן', ועל כן נקטו בלשון 'חבריך'.

ממשיכה הגמרא ומבררת, **וְרַב פָּפָּא** הסובר שהתקנה התשיעית של רבן יוחנן בן זכאי היתה בענין 'כרם רבעי', **מַאי טַעְמָא לֹא אָמַר כְּרַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק**, הסובר שהתקנה היתה בענין 'לשון של זהורית'. מבארת הגמרא, **אָמַר לָךְ** - יכול רב פפא לומר לך, **אִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - אם תעלה בדעתך לומר שתקנה זו נתקנה על ידי **רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי**, יש לתמוה, **בִּימֵי** - בימים שהיה **רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי** מורה הוראות ומתקן תקנות, **מִי הֲוָה** [-האם היה] **לָשׁוֹן שֶׁל זְהוֹרִית** מלבין, **וְהָתַנְיָא** - והרי כך שנינו בברייתא, **כָּל שְׁנוֹתָיו שֶׁל רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי** היו **מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה, אַרְבָּעִים שָׁנָה** הראשונות **עָסַק בְּפַרְקְמַטְיָא** [-מסחר], **אַרְבָּעִים שָׁנָה** האמצעיות **לָמַד** תורה, **אַרְבָּעִים שָׁנָה** האחרונות **לִימֵּד** לאחרים ותיקן תקנות. **וְתַנְיָא** - ושנינו עוד בברייתא, **אַרְבָּעִים שָׁנָה קוֹדֶם שֶׁנֶּחֱרַב הַבַּיִת לֹא הָיָה לָשׁוֹן שֶׁל זְהוֹרִית מַלְבִּין אֶלָּא מְאֻדִּים** - עומד באדמימותו[מ]. **וְתָנַן** - ושנינו עוד (לעיל נח:) **'מִשֶּׁחָרַב הַבַּיִת הִתְקִין רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי'**. כלומר, מאחר ומצינו שאחר החורבן עדיין היה רבן יוחנן בן זכאי חי, נמצא בהכרח שארבעים שנותיו האחרונות [שבהן היה מתקן תקנות] היו בתוך ארבעים שנה הסמוכות לחורבן, ובאותו הזמן כבר לא היה הלשון מלבין, וכיצד יתכן שתיקן רבן יוחנן בן זכאי תקנה בענין זה.

שבה הגמרא ומבררת, **וְאִידָךְ** - רב נחמן בר יצחק, מה יענה על טענתו זו של רב פפא. מבארת הגמרא, **אוֹתָם אַרְבָּעִים שָׁנָה דְּלָמַד** רבן יוחנן בן זכאי תורה [שקדמו לארבעים שנה שלפני החורבן, ובהם היה עדיין הלשון מלבין], **תַּלְמִיד יוֹשֵׁב לִפְנֵי רַבּוֹ הָוֶה** [-היה], **וְאָמַר מִילְּתָא** - ואמר דבר, כלומר, הציע לפני רבו לתקן תקנה זו בענין 'לשון של זהורית', **וְאִסְתַּבַּר טַעֲמֵיהּ** - והסתבר טעמו בעיני רבו, ותיקן תקנה זו,

זכאי תיקן את תקנת 'כרם רבעי', מה יענה על טענתו של רב נחמן בר יצחק. מבארת הגמרא, **בֵּיוָן דְּתַלְמִידִים הֲווּ** - מאחר ותלמידיו של רבי אליעזר הם שאמרו לו כן, **לָאו אוֹרַח אַרְעָא לְמֵימְרָא לֵיהּ לְרַבֵּיהּ, רַבְּךְ** - אין זו מידת דרך ארץ שיאמרו לרבם, 'רבך הוא שתיקן כן', ועל כן נקטו בלשון 'חבריך'.

ממשיכה הגמרא ומבררת, **וְרַב פָּפָּא** הסובר שהתקנה התשיעית של רבן יוחנן בן זכאי היתה בענין 'כרם רבעי', **מַאי טַעְמָא לֹא אָמַר כְּרַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק**, הסובר שהתקנה היתה בענין 'לשון של זהורית'. מבארת הגמרא, **אָמַר לָךְ** - יכול רב פפא לומר לך, **אִי סָלְקָא דַּעְתָּךְ** - אם תעלה בדעתך לומר שתקנה זו נתקנה על ידי **רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי**, יש לתמוה, **בִּימֵי** - בימים שהיה **רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי** מורה הוראות ומתקן תקנות, **מִי הֲוָה** [-האם היה] **לָשׁוֹן שֶׁל זְהוֹרִית** מלבין, **וְהָתַנְיָא** - והרי כך שנינו בברייתא, **כָּל שְׁנוֹתָיו שֶׁל רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי** היו **מֵאָה וְעֶשְׂרִים שָׁנָה, אַרְבָּעִים שָׁנָה** הראשונות **עָסַק בְּפַרְקְמַטְיָא** [-מסחר], **אַרְבָּעִים שָׁנָה** האמצעיות **לָמַד** תורה, **אַרְבָּעִים שָׁנָה** האחרונות **לִימֵּד** לאחרים ותיקן תקנות. **וְתַנְיָא** - ושנינו עוד בברייתא, **אַרְבָּעִים שָׁנָה קוֹדֶם שֶׁנֶּחֱרַב הַבַּיִת לֹא הָיָה לָשׁוֹן שֶׁל זְהוֹרִית מַלְבִּין אֶלָּא מְאֻדִּים** - עומד באדמימותו[מ]. **וְתָנַן** - ושנינו עוד (לעיל נח:) **'מִשֶּׁחָרַב הַבַּיִת הִתְקִין רַבָּן יוֹחָנָן בֶּן זַכַּאי'**. כלומר, מאחר ומצינו שאחר החורבן עדיין היה רבן יוחנן בן זכאי חי, נמצא בהכרח שארבעים שנותיו האחרונות [שבהן היה מתקן תקנות] היו בתוך ארבעים שנה הסמוכות לחורבן, ובאותו הזמן כבר לא היה הלשון מלבין, וכיצד יתכן שתיקן רבן יוחנן בן זכאי תקנה בענין זה.

שבה הגמרא ומבררת, **וְאִידָךְ** - רב נחמן בר יצחק, מה יענה על טענתו זו של רב פפא. מבארת הגמרא, **אוֹתָם אַרְבָּעִים שָׁנָה דְּלָמַד** רבן יוחנן בן זכאי תורה [שקדמו לארבעים שנה שלפני החורבן, ובהם היה עדיין הלשון מלבין], **תַּלְמִיד יוֹשֵׁב לִפְנֵי רַבּוֹ הָוֶה** [-היה], **וְאָמַר מִילְּתָא** - ואמר דבר, כלומר, הציע לפני רבו לתקן תקנה זו בענין 'לשון של זהורית', **וְאִסְתַּבַּר טַעֲמֵיהּ** - והסתבר טעמו בעיני רבו, ותיקן תקנה זו,

אינם רשאים לאוכלם בה. ותירצו, שיוכלו לפדות פירות 'רבעי' בשווי מנה על פרוטה [ואותה פרוטה תלך לאיבוד], ואף שבזמן המקדש אסור לעשות כן לכתחילה, מכל מקום בזמן הזה [שאם לא יפדום ילכו הפירות לאיבוד] מותר לחלל על פרוטה לכתחילה [ואת הפירות יעלו ויאכלו בירושלים בגלל התקנה לעטר שווקי ירושלים בפירות. חכמת מנוח (נמוק' שם)]. אמנם רש"י במסכת ביצה (ה: ד"ה כגר) סובר, שיש להוכיח מסוגייתנו שרבי אליעזר סובר 'קדושה ראשונה לא בטלה', שאילו היתה בטלה לא הוצרך להעלות הפירות לירושלים [אלא היה מחלל במקומו את הפירות על פרוטה].

לד. משמע שבסופו של דבר לא הפקיר רבי אליעזר את הענבים לעניים. וראה בהגהות יעב"ץ (ד"ה ויקטן), שמוכיח מכאן שמחשבה לנתינת צדקה אינה מחייבת, ויכול החושב לחזור בו. אך כתב שיתכן לדחות, שכאן עדיין לא גמר רבי אליעזר בדעתו להפקיר לעניים, אך אדם שגמר בדעתו ליתן צדקה יתכן שמחשבתו מחייבתו [ראה רמ"א (יו"ד סי' רנ סי"ג) שהביא שתי דעות בזה, וכתב שהעיקר כדעה הראשונה שמחשבתו מחייבתו].

לה. אף שנתבטל טעם התקנה מכל מקום אין התקנה בטילה מעצמה, אלא צריך לבית דין שיבטלוה, כמבואר בסוגיית הגמרא בביצה (ה:). וראה ברמב"ם (ממריס פ"ג ה"ג), הסובר שאף כשבטל טעם התקנה צריך שיהא בית דין שמבטלה גדול בחכמה ומנין מבית דין שגזר עליה. אמנם הראב"ד (שם) חולק עליו, וסובר שכאשר בטל הטעם יכולים גם בית דין פחותים מהם לבטלה.

לו. לשון של זהורית, צמר סרוק ומשוך כמין לשון, וצבוע אדום, וקושרין אותו בראש שעיר המשתלח, והיה מלבין מאיליו, והוא סימן שמחל הקדוש ברוך הוא לישראל, שנאמר (ישעיה א יח) 'אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו'. רש"י במסכת יומא (נט. ד"ה לשון).

לז. ביום תרועה (ד"ה תניא) הסתפק, מדוע לא היתה דעת חכמים נוחה בכך, האם מפני שלא רצו שיהיו שמחים כשהלבין הלשון, אלא יהיו נכנעים וחרדים מפחד שמא לא נתכפרו, או שלא רצו שיהיו עצבים כשלא הלבין הלשון, ויורע מזלם משום כך, או שהטעם משום שני העניינים. וכתב, שלא מצא הכרע מספיק לזה. ומדברי המאירי (ד"ה לעולם), משמע שנקט שהטעם הוא משום שניהם, שכך כתב 'לעולם יהא בטחונו של אדם בשם יתברך, ולא יהא לבו סמוך על דבר אחר, שיתיאש בסימנו מן הטובה או מן הרעה, וכל שחכמי הדור רואים בני דורם נכשלים בכך ראוי להם להשתדל להוציאם מכלל טעות זה, והוא שאמרו לשון של זהורית היו קושרין ביום הכפורים על פתח אולם מבחוץ, הלבין היו שמחים לא הלבין היו עצבים, התקין רבן יוחנן בן זכאי' וכו'. וראה עוד בערוך לנר (ד"ה הלבין), שהוכיח מדברי הגמרא להלן שעיקר החשש היה משום 'הלבין היו שמחים', שמחמת כן לא היו שבים כראוי מעוונותיהם.

לח. בטורי אבן (ד"ה ומיתן) תמה, מדוע נחלקו האמוראים מה היא תקנתו התשיעית של רבן יוחנן בן זכאי, וכל אחד מהם מביא תקנה שלא נזכר במפורש מי תיקנה, והרי משנה מפורשת שנינו במסכת סוטה (מז.) 'משרבו המנאפים פסקו המים המרים, **ורבי יוחנן בן זכאי הפסיקן**, שנאמר (הושע ד יד) 'לא אפקוד על בנותיכם כי תזנינה ועל כלותיכם כי תנאפנה כי הם עם הזונות יפָרֵדוּ' וגו' [ופירש רש"י שם (ד"ה לא) 'לא אפקוד על ניאוף נשותיכם לבודקן, ומפני מה, על בנותיכם כי תזנינה, ועוד, כי הם עם הזונות יפרדו, הם עצמן נואפין כפרדים הללו']. והוסיף, שאין לומר שטעם הדבר שלא נמנית תקנה זו לפי שדרשה רבן יוחנן בן זכאי מן הפסוקים, ואין כאן תקנה חדשה, שהרי מצינו לעיל (ל:) לגבי תקנת 'שיהא יום הנף כולו אסור', שרב נחמן בר יצחק סובר שמן התורה הוא אסור, אלא שרבן יוחנן בן זכאי 'דרש והתקין', ואם כן, גם בענין זה היה לו לרב נחמן בר יצחק לומר כן, ומדוע הוצרך להעמיד התקנה לענין 'לשון של זהורית'. ותירץ, שיש לחלק בין הענינים, שאף שאיסורו של 'יום הנף' אכן נוהג מן התורה, מכל מקום לא היה נוהג אלא לאחר החורבן, ועל כן הוצרך רבן יוחנן בן זכאי ללמד דין חדש זה אחר שחרב הבית, אך הדין שאין משקים לאשה שבעלה אינו מנוקה מעוון לעולם היה נוהג, אלא שכשרבו המנאפים ביטל רבן יוחנן את בדיקת המים לגמרי, ואין כאן תקנה חדשה. ובערוך לנר (ד"ה ומיתן) כתב, שלענין 'יום הנף' מצינו מחלוקת תנאים אם הוא אסור מן התורה או לא [ונחלקו אם 'עד בכלל' או 'עד אינו בכלל'], ומאחר והכריע רבן יוחנן בן זכאי כאחד הצדדים שייך לומר בזה 'התקין', אך הדין שאין משקים לאשת המנאף מוסכם על הכל, ולפיכך אין שייך בזה לשון 'תקנה'.

לט. כמבואר במסכת סוכה (כח.), שמונה הגמרא שם את הנהגותיו של רבן יוחנן בן זכאי, ואומרת 'וכן היה רבי אליעזר תלמידו נוהג אחריו'. שפתי חכמים (ד"ה רבו).

מ. ויתכן שהיה מאדים יותר ממה שהיה. שפתי חכמים (ד"ה מאדים).

וְקַבְּעֵיהּ רַבֵּיהּ בְּשִׁמְיֵהּ - וקבע רבו תקנה זו בשמו של רבן יוחנן בן זכאי, שימנוה עם שאר תקנותיו [שתיקן לאחר מכן בארבעים שנותיו האחרונות], ולפיכך מונה הברייתא תשע תקנות שתיקן.

★ ★ ★

משנה אוצר החכמה

משנה זו עוסקת בסדר הברכות והתקיעות שבתפילת מוסף של ראש השנה[א].

סֵדֶר הִבְרָכוֹת בתפילת מוסף של ראש השנה כך הוא, **אוֹמֵר** שליח הציבור ברכת **אָבוֹת** [-ברכה ראשונה של תפילת 'שמונה עשרה'], **וּגְבוּרוֹת** [-ברכה שניה] **וְקִדּוּשַׁת הַשֵּׁם** [-ברכה שלישית[ב]], **וְכוֹלֵל** את אמירת פסוקי ה'**מַּלְכֻיּוֹת**'[ג] **עִמָּהֶן** - בתוך ברכת 'קדושת השם'[ד], **וּבסיום** ברכה זו **אֵינוֹ תּוֹקֵעַ** בשופר[ה]. לאחר מכן אומר ברכת **קְדוּשַׁת הַיּוֹם** [הפותחת ב'אתה בחרתנו' וחותמת 'מקדש ישראל ויום הזיכרון'] **וְתוֹקֵעַ** בסיום הברכה בשופר. ואומר ברכת **'זִכְרוֹנוֹת'** [-הפותחת 'אתה זוכר מעשה עולם' וחותמת 'זוכר הברית'] **וְתוֹקֵעַ** בסיום הברכה. ולאחריה ברכת **'שׁוֹפָרוֹת'** [הפותחת ב'אתה נגלית לעמך ישראל', וחותמת 'שומע קול תרועת עמו ישראל ברחמים'], **וְתוֹקֵעַ** בסיום הברכה[ו]. **וּלאחר** מכן **אוֹמֵר** ברכת **'עֲבוֹדָה'** [-'רצה ה' אלהינו בעמך ישראל'], **וּברכת 'הוֹדָאָה'** [-'מודים אנחנו לך'], **וּבִרְכַּת כֹּהֲנִים** [-'אלהינו ואלהי אבותינו ברכנו בברכה המשולשת' עד 'המברך את עמו ישראל בשלום'[ז]], **אלו דִּבְרֵי רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי.**

אָמַר לוֹ רַבִּי עֲקִיבָא, אִם אֵינוֹ תּוֹקֵעַ לְבִרכת הַמַּלְכֻיּוֹת לָמָּה הוּא מַזְכִּיר אותה בתפילתו'. **אֶלָּא** כך הוא הסדר, **אוֹמֵר** ברכת **'אָבוֹת' וּ'גְבוּרוֹת' וּ'קְדוּשַׁת הַשֵּׁם'**, **וּלאחר** מכן **כּוֹלֵל** את פסוקי **הַמַּלְכֻיּוֹת עִם** ברכת **קְדוּשַׁת הַיּוֹם**[ח], **וְתוֹקֵעַ** בסיום הברכה, **וְאומר** ברכת **'זִכְרוֹנוֹת' וְתוֹקֵעַ**, וברכת **'שׁוֹפָרוֹת' וְתוֹקֵעַ, וְאוֹמֵר** ברכת **'עֲבוֹדָה' וְ'הוֹדָאָה' וּ'בִרְכַּת כֹּהֲנִים'**[ט].

★

גמרא

הגמרא מבארת את קושייתו של רבי עקיבא:

שנינו במשנה, **אָמַר לוֹ רַבִּי עֲקִיבָא** לרבי יוחנן בן נורי, **אִם אֵינוֹ תּוֹקֵעַ לְמַלְכֻיּוֹת לָמָּה הוּא מַזְכִּיר** אותם בתפילתו. מקשה הגמרא,

א. **תפילת** מוסף של ראש השנה נתייחדה משאר תפילות המועדים בכך שיש בה תשע ברכות [בעוד שבשבת ובשאר מועדים יש שבע], שכן מוסיפים בה 'מלכיות זכרונות ושופרות' [היינו ברכות שמביאים בהם עשרה פסוקים מענין 'מלכות', ומענין 'זכרון', ומענין 'שופר']. אלא ש'זכרונות' ו'שופרות' קובעות ברכה לעצמן, ואילו ברכת ה'מלכיות' נכללת בתוך ברכה אחרת, ונחלקו התנאים במשנה באיזו ברכה יש לכוללה. בנוסף לכך נתייחדה תפילה זו בכך שתוקעים בה על סדר הברכות, וגם בזה נחלקו התנאים על אילו ברכות תוקעים.

אהרח 19/06/2018

כתב המאירי (ד"ה זהו), שיש שלש שיטות לגבי ברכות 'מלכיות זכרונות ושופרות', אימתי אומרים אותן, ומי הוא האומרן. יש הסוברים שהיחידים לעולם מתפללים רק שבע ברכות, כמו בשבתות ושאר מועדים, ורק שליח הציבור מוסיף ברכות אלו. ויש הסוברים שאף היחידים אומרים אותן, ובכל התפילות של ראש השנה אומרים אותן, אף בשחרית מוסף ומנחה. ויש הסוברים, שבין יחיד ובין שליח ציבור אומרים אותן בתפילת מוסף בלבד. וכך הוא מנהגנו [אמנם לא היו תוקעים בזמנם אלא בתפילת שליח הציבור, ובימינו, שתוקעים יותר ממספר התקיעות הנדרשות על פי דין, יש הנוהגים לתקוע אף בשמונה עשרה של לחש].

ב. **כן** היא פשטות דברי המשנה. אמנם הרע"ב (פ"ד מ"ה) כתב, שהכוונה בזה ל'קדושה', שאומרים בה 'קדוש קדוש קדוש', וכן כתב בתפארת ישראל (שם, יכין אות כח). וראה בשפתי חכמים (ד"ה וקדושת) מה שכתב בביאור דבריהם [אמנם במלאכת שלמה (שם) גרס בדברי הרע"ב 'אתה קדוש'].

יש לתמוה, מאחר והמשנה באה לפרש את סדר תפילת ראש השנה, מדוע פתחה תחילה בברכות 'אבות גבורות וקדושת השם' [וכן 'עבודה והודאה וברכת כהנים' להלן], הרי ברכות אלו נאמרות בכל השנה. ובריטב"א (ד"ה סדר), סבר מתחילה שכוונת המשנה לומר שאף על פי שמוסיפים הוספות בשאר התפילה מכל מקום בברכות אלו אין משנים כלום. ועל פי זה כתב שאין להוסיף 'זכרנו לחיים' בברכת אבות, ו'מי כמוך' בברכת 'גבורות', ובפרט לפי מה שאמרו חכמים (ברכות לה.) 'לעולם אל ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות ולא בשלש אחרונות, אלא באמצעיות' [וכן כתב בהמשך דבריו שאין מקור למנהג להוסיף 'ובכן' בברכת 'אתה קדוש', ומכל מקום כתב שאין מבטלים מנהג זה]. אמנם כתב שהמנהג להוסיף 'זכרנו' ו'מי כמוך' מקורו במסכת סופרים (פי"ע ה"ח). ולפיכך ביאר באופן אחר, שכוונת המשנה להשמיענו שאף על פי שנהגו להוסיף 'זכרנו' ו'מי כמוך' מכל מקום אין הוספות אלו מעכבות, ואם אמר אדם את ברכת 'אבות' ו'גבורות' כסדרן כל השנה, יצא. אך מכל מקום מודה התנא שמותר לומר הוספות אלו, לפי שבראש השנה ויום הכיפורים התירו לשאול צרכי רבים אפילו בשלש ראשונות. ובפני יהושע (להלן ד"ה ת"ר) כתב, שמאחר ומבואר במסכת מגילה (יח.) שאסור לאדם להוסיף על שבחו של מקום יותר ממה שתקנו אנשי כנסת הגדולה, לפיכך היה מקום לומר שבראש השנה שאומרים אנו 'מלכיות זכרונות ושופרות', שהן ברכות העוסקות בשבחו של הקדוש ברוך הוא, אין לומר את ברכות 'אבות' ו'גבורות' ו'קדושת השם', משום שמרבה בשבחו של מקום, ועל כן יש צורך להשמיענו שכיון ששלשת הברכות הראשונות נלמדות מפסוק [להלן בגמרא], לכן צריך לאומרם גם בראש השנה. ובערוך לנר (ד"ה ת"ר) הקשה עליו, מדוע אם כן מונה המשנה את ברכות עבודה והודאה. ולכן כתב, שמאחר ונחלקו התנאים במשנה בסדר הברכות של תפילת מוסף, לפיכך מונה המשנה את כל הברכות על הסדר מתחילתן.

ג. **היינו** שאומר תחילה 'על כן נקוה לך' וכו', ולאחר מכן את כל פסוקי המלכויות. מאירי (ד"ה המשנה).

ד. **וחותם** 'המלך הקדוש', שחתימה זו משמשת הן לברכת 'מלכיות' והן לברכת 'קדושת השם'. מאירי (ד"ה המשנה).

נוסח המשנה 'וכולל מלכיות עמהן' תמוה לכאורה, שהרי אינו כולל את ה'מלכיות' עם שלושת הברכות הראשונות, אלא עם 'קדושת השם' בלבד. ואכן בפסקי רי"ד גרס 'וכולל מלכיות עם קדושת השם'. ובחידושי ר"מ קזיס (ד"ה וכולן) כתב ליישב הגירסא שלפנינו, שמאחר ומצינו בכמה מקומות ששלשת הברכות הראשונות נחשבות כאחת [ראה שו"ע (או"ח סי' קכו ס"ג) שהטועה באחת מברכות אלו חוזר לראש כולן], לפיכך נקטה המשנה בלשון 'עמהן'.

ה. **סובר** תנא זה שמאחר וברכת מלכיות מעין קדושת השם היא צריך לכוללה עמהן, אך אינו תוקע כדי שלא להפסיק בברכת קדושת היום בין תקיעת מלכיות לתקיעת זכרונות. יום תרועה (ד"ה וכולן).

ו. **ולשיטה** זו אינו מזכיר 'מלכות' בחתימת הברכה, שהרי לא כלל עמה את ברכת ה'מלכיות'. מאירי (ד"ה המשנה). [אבל לפי מנהגינו שכוללים אנו 'מלכיות' בברכה זו, מוסיפים בחתימה 'מלך על כל הארץ'].

ז. **כתב** בספר העיקרים (מאמר ג פ"ד), שישנם שלשה עיקרים הכוללים את כל יסודות האמונה, והם מציאות השם, וההשגחה לשכר ולעונש, ותורה מן השמים. וכנגד שלשה עיקרים אלו תקנו אנשי כנסת הגדולה את ברכות 'מלכיות זכרונות ושופרות', שכל ברכה מורה על אחד מן העיקרים הללו, כי ברכת 'מלכיות' היא כנגד עיקר מציאות השם, ויורה על זה נוסח הברכה 'על כן נקוה לך ה' אלהינו לראות מהרה בתפארת עוזך, להעביר גלולים מן הארץ והאלילים כרות יכרתון, לתקן עולם במלכות שדי וכו', יכירו וידעו כל יושבי תבל כי לך תכרע כל ברך תשבע כל לשון, ויקבלו כולם את עול מלכותך'. וברכת 'זכרונות' מלמדת על ההשגחה והשכר והעונש, וכן יורה נוסח הברכה, 'אתה זוכר מעשה עולם ופוקד כל יצורי קדם לפניך נגלו כל תעלומות' וכו'. וברכת 'שופרות' מרמזת על העיקר השלישי, שהוא תורה מן השמים, ועל כן היא מתחלת 'אתה נגלית בענן כבודך על עם קדשך לדבר עמהם, מן השמים השמעתם קולך' וכו', ולפי שמתן תורה היה באמצעות קול שופר חזק מאד, שכמוהו לא נהיה מן העולם, לפיכך נקראת 'שופרות', כי הקולות והלפידים שהיו שם כבר היו בעולם כיוצא בהם, אבל השמעת קול שופר ללא שופר לא היה מעולם, ולא יהיה כן עד זמן הגאולה, שאז תתפרסם תורת האמת בפני כל העולם, ועל אותה שעה נאמר 'וה' אלהים בשופר יתקע', לפי דעת חלק מן החכמים.

ח. **שכן** יש מצוה לתקוע בסופן של שלושת הברכות, שלש תקיעות בכל פעם, שהן תקיעה תרועה תקיעה, כמבואר בדברי הגמרא להלן (לג:). רש"י (ד"ה סדר).

ט. **כן** כתב המאירי במסכת ברכות (יז:) [בביאור המשנה במסכת תמיד (פ"ה מ"ג)], 'וברכת כהנים פירושה ברכת כהנים ממש לברך את העם וכו', וחותמין בה בברכת שים שלום, שאלמלא כן לא היתה ברכת כהנים בכלל שלש ברכות, שהרי אין שם חתימה, אלא שמסיימים אותה בברכת שים שלום'. ורבינו חננאל גרס בסוגייתנו 'ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים ושים שלום'.

י. **הגמרא** להלן בסמוך תבאר את כוונתו.

יא. **וחותם** בשניהם 'מלך על כל הארץ, מקדש ישראל ויום הזכרון'. מאירי (ד"ה המשנה). וראה בספר אש תמיד (עמ' מקמג) בשם הגר"ח מבריסק, שאף על פי שמבואר במסכת ברכות (מט.) שאין חותמים ברכה אחת בשני עניינים, מכל מקום כאן נידון הכל כענין אחד, לפי ש'מלכיות זכרונות ושופרות' הם מעצם מהותו של ראש השנה, שאין לו שם מיוחד לעצמו כמו פסח וסוכות, אלא יש לו שלשה קדושות היום, שהם 'מלכיות' 'זכרונות' ו'שופרות', ונקרא 'יום תרועה' על שם ה'שופרות', 'יום הזכרון' על שם 'זכרונות', ו'מלך על כל הארץ' על שם 'מלכיות' [עיין שם עוד, שביאר על פי זה מחלוקת רבי ורשב"ג בברייתא להלן, שנחלקו אם עיקר קדושת היום היא 'מלכיות' או 'זכרונות'].

יב. **ביום** תרועה (ד"ה סדר) תמה, מאחר ולא נחלק רבי עקיבא עם רבי יוחנן בן נורי אלא מחמת קושייתו 'אם אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר', לא היה לו לחלוק אלא על סדר התקיעות, ולומר שכולל ברכת 'מלכיות' עם 'קדושת השם' ותוקע, ומדוע הוצרך לשנות את סדר הברכות, ולומר שכולל 'מלכיות' עם 'קדושת היום'. ותירץ, שאם היה כולל 'מלכיות' עם 'קדושת השם' ותוקע, היתה ברכת 'קדושת היום' שלאחריה שהיא בלא תקיעה מפסיקה בין תקיעות של 'מלכיות' לתקיעות של 'זכרונות' ו'שופרות', ועל כן הוכרח לומר שכולל 'מלכיות' עם קדושת היום. [אמנם ראה במהרש"א (ח"ח ד"ה ירד), שביאר את מחלוקתם באופן אחר].

וקבעיה בשמיה. למנותה עם שאר תקנותיו, ולהכי תנא תשע תקנות:

מתני' סדר ברכות אומר אבות וגבורות כו' וקדושת היום ותוקע כו'. למצוה בשאר תקיעות של שאר שנה כדתניא לקמן בפירקין (דף לג.): **גמ'** רחמנא אמר אידכר. כדתניא בגבייתא לקמן: לימא תשע דהואיל ואשתני. מלכיות מזכרונות לענין תקיעה שאין תוקעין בהן, משתנו נמי לפחות מהן: בני אלים. ליתנו לתקיפי[ב], כמו ותת חילי המרן לקם[ב] (יחזקאל יז): הבו לה'. הזכירו לפניו המיתנים: מפני מה לא נאמר שבתון שבות שהרי פתח בו הכתוב תחילה. והוא גם להזהיר על המלאכה שהיא עיקר, וכך יפה לדרוש הואיל והוא לשון במקרא והשביתה לשונה לכולם: אני ה' אלהיכם. ללעני ולגר תעזוב, ומייך ליה בחדש השביעי זכרון תרועה: אני ה' אלהיכם.[ג] הוא לשון אני אדון לכם: אף כאן באמצע. והיוס תשע ברכות הן ומוסרה בחמישית: ירד רבי יוחנן בן ברוקא לפני התיבה. לפי שמצוה להתפלל במקום נמוך[ו] קתני ירד: כר' יוחנן בן נורי. דתניא: לא כך היו נוהגין ביבנה. בימי מנא כשהיתה סנהדרין שם: **מתני'** אין פוחתין מעשרה מלכיות כו': **גמ'** הנך דכתיב בהו הללוהו בתקע שופר. הנך דהללו אל בקדשו: כנגד עשרת הדברות. דכתיב בהו נמי שופר, ולא שמעתינן אלא דתימיה בישוד רגיגו ילמק בן יהודה: עשרה מאמרות שהעולם נברא בהן. בראשית נמי מאמר הוא. ואף על גב דלא כתיב ביה ויאמר יהי שמיס כמאן דכתיב דמי, דבמימרה נמי מיבדי[ד] ולא בידים, דכתיב (תהלים לג) בדבר ה' שמיס נעשו: היכי קתני. התי דר' יוחנן בן נורי, התי מכולס דקאמר ממאן קאי, אתורה נביאים וכתובים קאי דהא מכולהו אמר כדתנן מתחיל בתורה ומסיים בנביא, והכי קאמר מס אמר שבע מן התורה ושבע מן הנביאים ושבע מן הכתובים מכל מקום אין פוחתין מעשרה מלכיות מעשרה שופרות. ור"א אומר דתניא בתורה ומסיים בנביא. ות"ת דבכל דוכתא משמע לנביאי עדיף מכתובים כדאמר (מגילה דף לא.) כתוב בתורה ושנו בנביאים ומשולש בכתובים וה"ק קראי דכתיבי בכתובי בריאה והדר בנביאי וי"ל משום דקראי דתהלים משלי ומיוב[ז] קדמו לנביאים ומה שאנו נוהגים להסלים בתורה לעבדינן כרבי יוסי כדאמרינן בגמרא[ח] המסלים בתורה זריז ומשובח וכן היו ותיקין עושין בשעת

וקבעיה רביה בשמיה: **מתני'** סדר ברכות אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עמהן ואינו תוקע קדושת היום ותוקע זכרונות ותוקע שופרות ותוקע ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים דברי ר' יוחנן בן נורי אמר לו ר"ע אם אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר "אלא אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עם קדושת היום ותוקע זכרונות ותוקע שופרות ותוקע ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים: **גמ'** אמר לו ר"ע אם אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר רחמנא אמר אידכר אלא למה עשר לימא תשע דהואיל ואשתני אשתני. תנו רבנן [ו]מנין שאומרים אבות שנאמר [א]הבו לה' בני אלים ומנין שאומרים גבורות שנאמר [א]הבו לה' כבוד ועוז ומנין שאומרים קדושות שנאמר [ב]הבו לה' כבוד שמו השתחוו לה' בהדרת קדש ומנין שאומרים מלכיות זכרונות ושופרות[ט] ר"א אומר דכתיב [ג]שבתון זכרון תרועה מקרא קדש שבתון זה קדושת היום זכרון אלו זכרונות תרועה אלו שופרות מקרא קדש קדשהו בעשיית מלאכה אמר לו רבי עקיבא מפני מה לא נאמר שבתון שבו פתח הכתוב תחילה אלא שבתון קדשהו בעשיית מלאכה זכרון אלו זכרונות תרועה אלו שופרות מקרא קדש זו קדושת היום מנין שאומרים מלכיות תניא[כ] רבי אומר [ד]אני ה' אלהיכם (ט) [ג]ובחדש השביעי זו מלכות רבי יוסי בר יהודה אומר אינו צריך הרי הוא אומר [ה]והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם שאין תלמוד לומר אני ה' אלהיכם ומה תלמוד לומר אני ה' אלהיכם זה בנה אב לכל מקום שנאמר בו זכרונות יהיו מלכיות עמהן והיכן אומרה לקדושת היום תניא [ג]רבי אומר עם המלכיות אומרה מה מצינו בכל מקום ברביעית אף כאן ברביעית רשב"ג אומר עם הזכרונות אומרה מה מצינו בכל מקום באמצע אף כאן באמצע וכשקידשו ב"ד את השנה באושא ירד ר' יוחנן בן ברוקא לפני רשב"ג ועשה כר' יוחנן בן נורי אמר לו רבן שמעון[ג] לא היו נוהגין כן ביבנה ליום[ז] השני ירד רבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי ועשה כר"ע אמר רשב"ג כך היו נוהגין ביבנה למימרא דרבי שמעון בן גמליאל כר' עקיבא ס"ל והא אמר ר"ע מלכיות עם קדושת היום אמר להו ורשב"ג אומר קדושת היום עם הזכרונות אמר להו א"ר זירא לומר שתוקעין למלכיות ליום[ז] השני ירד רבי חנינא מאי שני אילימא יו"ט שני למימרא דעברוה לאלול [ו]והאמר רבי חנינא בר כהנא (ג) מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר אמר רב חסדא מאי שני ליום שני[ח] לשנה הבאה: **מתני'** [י]אין פוחתין מעשרה מלכיות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות ר' יוחנן בן נורי אומר [ד]אם אמר ג' ג' מכולן יצא: **גמ'** הני עשרה מלכיות כנגד מי אמר (רבי[ו]) כנגד עשרה הלולים שאמר דוד בספר תהלים הלולים טובא הוו הנך דכתיב בהו [ו]הללוהו בתקע שופר רב יוסף אמר כנגד עשרת הדברות שנאמרו לו למשה בסיני [ט] ר' יוחנן אמר כנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם הי נינהו ויאמר (ויאמר[ז]) דבראשית ט' הוו [ו] בראשית נמי מאמר הוא דכתיב [ח] בדבר ה' שמים נעשו: ר' יוחנן בן נורי אומר אם אמר שש שלש מכולן יצא: איבעיא להו היכי קתני שלש מן התורה שלש מן הנביאים ושלש מן הכתובים דהוו תשע ואיכא בינייהו חדא או דלמא אחד מן התורה ואחד מן הנביאים ואחד מן הכתובים דהויין להו שלש ואיכא בינייהו טובא ת"ש דתניא אין פותחין מעשרה מלכיות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות ואם אמר שבע מכולן יצא כנגד שבעה רקיעים רבי יוחנן בן נורי אמר הפותח לא יפחות משבע ואם אמר שלש מכולן יצא כנגד תורה נביאים וכתובים ואמרי לה כנגד כהנים לוים וישראלים אמר רב הונא [ט] אמר שמואל הלכה כר' יוחנן בן נורי: **מתני'** [ה]אין מזכירין (זכרון מלכות ושופר[ט]) של פורענות מתחיל בתורה ומשלים בנביא[י] ר' יוסי אומר אם השלים בתורה יצא:

גמ'

אוקמה רב חסדא מאי לשני לשנה הבאה והלכה כר' עקיבא דאמר אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עם קדושת היום ותוקע זכרונות ותוקע שופרות ותוקע ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים ושים שלום: **ירושלמי** ר' בא בשם ר' אבא ב"ר ירמיה בתפלה הוא אומר אלהי דוד ובונה ירושלים ובנביא הוא אומר אלהי דוד ומצמיח קרן ישועה. יום ר"ה שחל להיות בשבת ר' אומר פותח בשבת ו) וחותם בשבת ויו"ט בינתים ר"י בן פזי בשם ריב"ל הלכה כרבי: **[מתני']** אין פוחתין מעשרה מלכיות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות. הני עשר כנגד מי כנגד עשרה הללו אל בקדשו כו' רב יוסף אמר כנגד עשר דברות ר' יוחנן אמר כנגד עשר מאמרות והן ויאמר ויאמר דבראשית שבראשית נמי מן המניין כי מאמר הוא שנא' בדבר ה' שמים נעשו: **ירושלמי** הני עשר מלכיות כנגד עשר קילוסין שאמר דוד בהללויה הללו אל בקדשו וגו' עד כל הנשמה תהלל יה עשרה זכרונות כנגד עשרה וידוין שאמר ישעיה רחצו הזכו מה כתיב בתריה למדו היטב דרשו משפט אשרו חמוץ לכו נא ונוכחה י' שופרות כנגד י' שופרות ופר ואיל ושעיר: **ר' יוחנן בן נורי אמר** ג) **אם אמר ג' מן התורה** ג' מן הכתובים וג' מן הנביאים יצא דהוו להו ט' ואיכא ביניהן חדא או דילמא אחת מן התורה אחת מן הנביאים ואחת מן הכתובים ואיכא בינייהו שבע בכל אחת מהן. **ת"ש דתניא ר' יוחנן בן נורי אומר לא יפחות משבע** ואם אמר שלש מכולן יצא כנגד תורה נביאים וכתובים ואמרי לה כנגד כהנים לוים וישראלים:

חשק שלמה על ר"ח ו) עי' פיסה יז ע"ב. ז) גרסה דמסר כאן ול"ל אם אמר ג' ג' מכולן יצא ומיבעיא לן היכי קתני שלש וכו'.

הגהות וציונים

מתני' ח] בכת"י **תניא** ר"א **אומר שבתון** (ותיבת "דכתיב" ליתא) וכן מוכח במגילה דמכאן היא ברייתא בפני עצמה, וכ"ה בתו"כ אמור פר' יא) וכ"ה בעין יעקב ובר"ח: **ג]** בכת"י **דתניא** ובדפו"י ליתא תיבה זו, וכ"ה בתו"כ, (וכ"ה ישר דכולה חדא ברייתא היא, דק"ס): **ד]** בכת"י ובדפו"י **נוסף בן גמליאל**, וכ"ה בתוספתא ובירושלמי: **ז]** כת"י **לשני** ירד, וכ"ה בר"ח, ונוסחא ישרה היא מאד והיינו דקא משני לשנה הבאה (דק"ס): **ה]** תיבות "ליום שני" ליתא בכת"י (ובאמת הוא מיותר, דק"ס): **ו]** [צ"ל **רבי לוי** כ"א במגילה כא ע"ב ובע"י דהכא] (גליון): **ז]** [ליתא במגילה] (גליון): **ח]** [גי' הרי"ף **רב המנונא אמר שמואל** וגי' הרא"ש **ר"נ אמר שמואל**] (גליון): **ט]** [**מלכיות זכרונות ושופרות** כצ"ל וכ"א בהרי"ף והרא"ש ובמשנה שבירושלמי] (גליון) ובתויו"ט כתב שהקדים זכרון למלכות שהוא נופל על לשון מזכירין: **י]** פירוש רש"י ע"ד תמצא בעמוד ב': **כ]** בכת"י נוסף **במצות**. וכל הדיבור הזה מקומו להלן לאחר ד"ה הבו (באה"מ): **ל]** כת"י **לשון מלכות הוא** אני אדון לכם: **מ]** בכת"י **דבמאמר נבראו** ולא בידים:

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) מגילה יז:, ג) [תוספת' פ"ב], ג) לעיל יט: [וש"נ ע"ש] פיסה ו. כב:, ד) מגילה כא:, ה) יבמות כא., ו) תענית כג., ז) ע' ב"ב טו:, ח) בעמוד ב'.

הגהות הב"ח

(ט) גמ' מנין רבי אומר מני ה' אלהיכם וכתיב בחדש: (ג) שם והאמר רבי חנינא בר כהנא אמר רב מימות עזרא: (ג) רש"י ד"ה לא יפחות כו' מן הכתובים לכל אחד ואחד פ"ל שבע גמי:

גליון הש"ס

מתני' סדר ברכות. עיין סנהדרין דף מט ע"ב תוס' ד"ה אף:

תורה אור השלם

א) מִזְמוֹר לְדָוִד הָבוּ לַיְיָ בְּנֵי אֵלִים הָבוּ לַיְיָ כָּבוֹד וָעֹז:
[תהלים כט, א]

ב) הָבוּ לַיְיָ כְּבוֹד שְׁמוֹ הִשְׁתַּחֲווּ לַיְיָ בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ: [תהלים כט, ב]

ג) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ:
[ויקרא כג, כד]

ד) וּבְקַצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ בְּקֻצְרֶךָ וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם:
[ויקרא כג, כב]

ה) וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם:
[במדבר י, י]

ו) הַלְלוּהוּ בְּתֵקַע שׁוֹפָר הַלְלוּהוּ בְּנֵבֶל וְכִנּוֹר:
[תהלים קנ, ג]

ז) בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ:
[בראשית א, א]

ח) בִּדְבַר יְיָ שָׁמַיִם נַעֲשׂוּ וּבְרוּחַ פִּיו כָּל צְבָאָם:
[תהלים לג, ו]

ליקוטי רש"י

הבו לה'. הביאו לה' והכינו לו ממס בני אילי המרן. מכאן שאומרים מלכות [תהלים כט א]. הזכירו לפניו מת אילי המרן. הבו לה' כבוד שמו. סיפיה דקרא בהדרת קודש [מגילה יז:]. **מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר.** דלא מיצטריך דמעיקרא סדרין לירחי דלא ניקלע נמד"ו ומי ניצטריך לעבורי מקלקלא דשם השנה כדאמרינן בראש השנה (לעיל יט:) ובמסכת סופה (מג:) נמי גבי שבעים של ערבה אמרינן לא מיקלע אלול בשבת אלמא מאן הוא דאמר מעיקרא ומסדרינן לירחי כי היכי דלא מיקלע נמד"ו הלכך כיון דיום שלשים של אלול מיקלע בשלשה מו בה' או בז' אי דחית ליה מד יומא אין על יום עיבור אלול אין על ידי עיבור מדם אחר מיקלע בשם השנה נמד"ו ומי מיקלע בשני בשבת דאפשר למידחייה למחר הוסיל ובראש השנים לא שכיח לא פרכינן ליה ולעבורי מרי ירחי ולדחייה מרי יומי לא אפשר דקיימא לן במסכת ערכין (ח:) דלא נראה לחכמים לעבר שמנה מדשים בשנה אלא אם כן היתה שנה שלפניה מעוברת ואין לנשדר החדשים אחד אלא ואחד אשר מיקלע לן מקופה ביום שבעה עשר לו' יהודה או בעשרים ושנים לו' יוסי מי מעברין עוד מרי ירחי הוו להו שמנה מעוברין [סנהדרין יג.]. ומע"פ שאנו לא מירא שנאו עדים מן המנחה ולמעלה חוץ מתותה הפעם ועדיין לא נתקנה התי דנקט מימות עזרא משום דנימיו עבריהו לכתיב בעזרא שנאמר (תהלים לג) בדבר ה' שמים נעשו [אבות פ"ה מ"א].

עין משפט נר מצוה

ל א מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ו סמג עשין מב טור ש"ע ס"ח סי' תקצב סעיף ג:
לא ב טור ס"ח סי' קיג:
לב ג מיי' פ"ג מהל' שופר הלכה ח טוש"ע ס"ח סי' תקצב סעיף ד:
לג ד מיי' שם טור שם:
לד ה מיי' שם הל' ט טוש"ע שם סעיף ה:

רבינו חננאל

סדר ברכות אומר אבות וגבורות כו' ואקשינן עלה לר' יוחנן בן נורי אם אינו תוקע למלכות למה מזכיר עשר מלכיות לכתחלה ובדיעבד שלש. דתניא אין פוחתין מעשרה מלכות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות. ר' יוחנן בן נורי אמר אם אמר שלש שלש יצא נימא הואיל ואישתני שאין תוקעין בהן כשם שתוקעין בזכרונות ובשופרות כך אישתני מעשר ולא איפריקא ונדחו דברי ר' יוחנן מאחר שלא מצא תשובה: **ת"ר מניין שאומרי' אבות** שנאמר הבו לה' בני אלים כלומר בני הגדולים כדכתיב ואת אילי הארץ לקח. גבורות שנאמר הבו לה' כבוד ועוז קדושות שנאמר הבו לה' כבוד שמו השתחוו לה' בהדרת קדש. ומניין שאומרים קדושת היום והוא אתה בחרתנו מכל העמים ומלכיות וזכרונות ושופרות דתניא ר' אליעזר אומר שבתון זכרון תרועה גו' שבתון זו קדושת היום כו'. א"ל ר' עקיבא **מפני מה לא נאמר שבתון שבות.** שהרי בו פתח הכתוב תחלה אלא שבתון שבות קדשהו בעשיית מלאכה זכרון אלו זכרונות תרועה אלו שופרות מקרא קדש זו קדושת היום. **ומנין שאומרים מלכיות** עמהן שנאמר והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם. (א') שאין ת"ל אני ה' אלהיכם ולמה עוד כתוב אני ה' אלהיכם זה בנה אב כל מקום שנאמרו זכרונות יהיו מלכיות עמהן. הנה מצאנו מן התורה שצריך להזכיר זכרונות שופרות ומלכיות ולקדושת היום עוד באו לפרש היאך סידורו **תניא** ר' אומר קדושת היום שהיא אתה בחרתנו אומרה עם המלכיות בברכה רביעית מה מצאנו כל מקום בשבתות ובימים טובים ברביעית פי' אבות. גבורות. קדושת השם ואחריהן קדושת היום וכיון שעמד רבי כר' עקיבא דמתניתין הלכת' כוותייהו ואפי' רשב"ג דפליג על רבי אמר כר' עקיבא דמתניתין שהיו נוהגין ביבנה שתוקעין למלכיות: **והא דתניא לשני ירד ר' חנינא בנו של ר' יוסי הגלילי ועשה כר' עקיבא.**

מה מקום יש לשאול 'לָמָּה הוּא מַזְכִּיר', הרי רַחֲמָנָא אָמַר אִידְכַּר - התורה אמרה שיש להזכיר בתפילת ראש השנה 'מלכיות זכרונות ושופרות'[יג].

מתרצת הגמרא, אֶלָּא כך היא כוונת רבי עקיבא, לָמָּה הוא אומר בברכת 'מלכיות' עֶשֶׂר פסוקים העוסקים בענין 'מלכות ה'', כמו ב'זכרונות' ו'שופרות', לֵימָא - שיאמר רק תֵּשַׁע ברכות, או פחות מכך[יד], דְּהוֹאִיל וְאִשְׁתַּנֵּי אִשְׁתַּנֵּי - שמאחר ונשתנתה ברכת 'מלכיות' מברכת 'זכרונות' ו'שופרות' לענין כך שאין תוקעים אחריה, תשתנה אף בכך שלא יוצרכו לומר בה עשרה פסוקים בדווקא[טו].

★

הגמרא מבארת את המקור לסדר הברכות של ראש השנה:
תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, מִנַּיִן שֶׁאוֹמְרִים ברכת 'אָבוֹת'[טז], שֶׁנֶּאֱמַר (תהלים סח ה) 'הָבוּ לַה' בְּנֵי אֵלִים', כלומר, הזכירו לפני הקדוש ברוך הוא את ה'אלים' [-החזקים], והם האבות שהיו תקיפים במצוות[יז]. וּמִנַּיִן שֶׁאוֹמְרִים ברכת 'גְּבוּרוֹת', שֶׁנֶּאֱמַר (שם) 'הָבוּ לַה' כָּבוֹד וָעֹז' - שבחו את הקדוש ברוך הוא על גודל כבודו וגבורתו. וּמִנַּיִן שֶׁאוֹמְרִים ברכת 'קְדוּשׁוֹת', שֶׁנֶּאֱמַר (שם סט ג) 'הָבוּ לַה' כְּבוֹד שְׁמוֹ, הִשְׁתַּחֲווּ לַה' בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ' - תנו לו בדבריכם גודל הכבוד והקדושה[יח].

וּמִנַּיִן שֶׁאוֹמְרִים בראש השנה ברכת 'מַלְכֻיּוֹת' 'זִכְרוֹנוֹת' וְ'שׁוֹפָרוֹת'[יט], מביאה הברייתא מחלוקת בענין זה, רַבִּי אֱלִיעֶזֶר אוֹמֵר, דִּכְתִיב לגבי ראש השנה (ויקרא כג כד) 'בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן, זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ', ויש לדרוש המקרא כך, 'שַׁבָּתוֹן' זֶה ברכת קְדוּשַׁת הַיּוֹם [-'אתה בחרתנו'], 'זִכְרוֹן' אֵלּוּ פסוקים של 'זִכְרוֹנוֹת', 'תְּרוּעָה' אֵלּוּ פסוקים של 'שׁוֹפָרוֹת', ומן התיבות 'מִקְרָא קֹדֶשׁ' יש ללמוד, קַדְּשֵׁהוּ לראש השנה בְּהִימְנָעוּת מֵעֲשַׂיִת מְלָאכָה[כ].

אָמַר לוֹ רַבִּי עֲקִיבָא לרבי אליעזר, מִפְּנֵי מָה לֹא נֶאֱמַר שכוונת הכתוב בתיבת 'שַׁבָּתוֹן' לומר 'שְׁבוּת ממלאכה', שֶׁהרי בּוֹ [-בתיבת 'שבתון'] פָּתַח הַכָּתוּב תְּחִילָּה, ומסתבר הדבר שבא להזהיר בתחילה על השביתה ממלאכה שהיא העיקר[כא]. אֶלָּא כך יש לדרוש את הפסוק, 'שַׁבָּתוֹן', קַדְּשֵׁהוּ בְּהִימְנָעוּת מֵעֲשַׂיִת מְלָאכָה, 'זִכְרוֹן' אֵלּוּ 'זִכְרוֹנוֹת', 'תְּרוּעָה' אֵלּוּ 'שׁוֹפָרוֹת', ואילו 'מִקְרָא קֹדֶשׁ' זוֹ ברכת קְדוּשַׁת הַיּוֹם[כב].

נתבאר עד עתה המקור לברכת 'קדושת היום' ו'זכרונות' ו'שופרות'. ועתה מבררת הגמרא, מִנַּיִן שֶׁאוֹמְרִים ברכת 'מַלְכֻיּוֹת'. ומביאה ברייתא בענין זה[כג]. תַּנְיָא רַבִּי אוֹמֵר, נאמר בסוף פרשת לקט שכחה ופאה (ויקרא כג כג) 'אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם' - אני הוא מלככם, ומיד לאחר מכן נאמר (שם פסוק כד) 'בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן' וגו', ומסמיכות זו יש ללמוד דין הזכרת מַלְכוּת בתפילת ראש השנה.

רַבִּי יוֹסֵי בַּר יְהוּדָה אוֹמֵר, אֵינוֹ צָרִיךְ ללמוד ברכת 'מלכיות' מסמיכות המקראות[כד], אלא יש מקור אחר לכך, שהֲרֵי כך הוּא [-הכתוב] אוֹמֵר (נחמיה ט י) 'וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם, וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם, וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם, אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם', ויש לתמוה על דברי הכתוב, שֶׁאֵין תַּלְמוּד לוֹמַר - שלא הוצרך לומר את התיבות 'אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם', וּמַה תַּלְמוּד לוֹמַר - ומדוע הוסיף ואמר 'אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם', אלא פסוק זֶה 'בָּנָה אָב' - מלמדנו בלימוד הנקרא 'בנין אב'[כה], לְכָל מָקוֹם שֶׁנֶּאֱמַר בּוֹ 'זִכְרוֹנוֹת' יִהְיוּ 'מַלְכֻיּוֹת' עִמָּהֶן. כלומר, כשם שבמקרא זה כתוב תחילה 'והיה לכם לזכרון', ולאחר מכן 'אני ה' אלהיכם' שהוא לשון מלכות, כך בשאר מקומות שנכתב לשון 'זכרון', כמו בראש השנה שנאמר בו 'זכרון תרועה'[כו], יש להוסיף ולומר גם ברכת 'מלכיות' עמהן[כז].

★

יג. **כפי** שדורשת הברייתא להלן בסמוך מן המקראות. רש"י (ד"ה רחמנא).
מדברי הגמרא 'רחמנא אמר אידכר' משמע, שהזכרת 'מלכיות זכרונות ושופרות' בראש השנה מן התורה היא. וכן משמע מדברי הגמרא (להלן לד:) 'אמר הקדוש ברוך הוא, אמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות, מלכיות כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות כדי שיבא לפני זכרוניכם לטובה, ובמה בשופר'. ותמה על כך הרשב"א (ד"ה הא), שהרי הגמרא שם מביאה ברייתא, האומרת שאם יש לאדם אפשרות לילך לאחת משתי עיירות בראש השנה, באחת מהן תוקעים ולא אומרים את ברכות 'מלכיות זכרונות ושופרות', ובשניה מברכים ולא תוקעים, ילך למקום שתוקעים. ומקשה על כך הגמרא 'פשיטא, הא דאורייתא הא דרבנן', דהיינו, שהתקיעה מן התורה היא בעוד שהברכות אינן אלא מדברי חכמים. ותירץ, שאכן ברכות אלו מדברי חכמים הן, ומכל מקום נקטה הגמרא בלשון 'רחמנא אמר', שמאחר וראו חכמים שיש לומר ברכות אלו, ומצאו להן אסמכתא מן המקראות, עשאום כאילו הן מן התורה. אמנם ביום תרועה (ד"ה למה) הוכיח מכאן שאכן ברכות אלו מן התורה הן, ומה שאמרה הגמרא להלן 'הא דרבנן' הכוונה שחכמים דרשו זאת מן המקראות, וכל דין הנלמד מדרשה ואינו מפורש בכתוב נקרא 'דברי סופרים'.

יד. **כן** פירש המאירי (ד"ה המקנה), שאין כוונת הגמרא שיאמרו תשע ברכות בדווקא, אלא פחות מעשר. אמנם ראה בחתם סופר (נילקוט מפרשים ד"ה לימא), שפירש שתשע תקיעות הם בדווקא, עיין שם.

טו. **לא** מצא רבי יוחנן בן נורי יישוב לקושיא זו, ועל כן נדחו דבריו. רבינו חננאל (ד"ה סדר).

טז. **הגמרא** במסכת מגילה (יז:), מבארת את סדר כל ברכות תפילת 'שמונה עשרה', וכאן אין הגמרא מביאה אלא את הברכות הנאמרות בסדר תפילת מוסף של ראש השנה. וראה בהערה לעיל במשנה מדוע הוצרכו המשנה והברייתא למנות אף את הברכות הנאמרות בכל השנה.

יז. **ראה** הגהות וציונים ברש"י (ד"ה נמי), שבכתבי יד נוספה תיבת 'במצוות'.
כלומר, האבות נקראו 'אלים', ותיבת 'בני' שבמקרא זה נמשכת אחר התיבות 'הבו לה'', וכך מתפרש הפסוק, אתם הבנים, הבו לה' כבוד, בכך שתזכירו לפניו את ה'אלים', שהם האבות. מהרש"א (חי"ל ד"ה שמומריס). אמנם בבן יהוידע (ד"ה תי"ר) כתב, שהאבות נקראו 'בני אלים', עיין שם טעמו.

יח. **על** פי פירוש הרד"ק שם.
כתב המהרש"א (חי"ל ד"ה ומינן), שמאחר ושלושת הברכות הראשונות עוסקות בשבחו של מקום, לפיכך נקט בהם הכתוב 'הבו', שהוא לשון נתינת שבח, ולא לשון תפילה, ועוד, ש'הבו' בגימטריא 'אחד', ומרמז על כך ששלושת הברכות הראשונות נידונות כברכה אחת, שהן מורות על אחדותו של הקדוש ברוך הוא.

יט. **בשפתי** חכמים (ד"ה ומינן) תמה, מדוע לא נקטה הברייתא גם 'מנין שאומרים ברכת קדושת היום', שהרי מהמשך דבריה מתבאר שבאה לפרש גם ענין זה.

כ. **שעיקר** קידוש היום ניכר בהימנעות מעשיית מלאכה, וכמו שמצינו גבי שבת, שנאמר בה (שמות כ יז) 'על כן ברך ה' את יום השבת ויקדשהו', ופירשו חכמים [ראה רש"י שם] שקידשו בכך שלא ירד בו מן. שפתי חכמים (ד"ה מקדש).

כא. **רש"י** (ד"ה מפני). והוסיף 'וכך יפה לדרוש, הואיל והוא ראשון במקרא, והשביתה ראשונה לכולם'. וכתב בשפתי חכמים (ד"ה שנו), שכוונתו בזה שהשביתה ממלאכה היא המצוה הראשונה שמוטלת על האדם בכניסת החג, ובכך הוא מוכיח שחג זה הוא 'מקרא קודש' לו. והביא שכן הוא בתוספתא (פ"ג ה"י) 'אמר לו רבי עקיבא, מפני מה לא נאמר שבתון שבות, שכן הוא פוגע בשביתה ראשון'.

כב. **נראה**, שטעמו של רבי אליעזר הוא שמסתבר להקדים את ברכת 'קדושת היום' קודם 'זכרונות' ו'שופרות', כסדר שאנו אומרים בתפילה. יום תרועה (ד"ה ר"ח). עוד כתב, שיתכן שנחלקו רבי אליעזר ורבי עקיבא אם דרך הכתוב להקדים מצוות עשה [של ברכת קדושת היום], או איסור לא תעשה [של עשיית מלאכה].

כג. **כתב** בדקדוקי סופרים (אות כ), שברייתא זו היא המשכה של הברייתא הקודמת [שהרי נקטה הברייתא לעיל 'מנין שאומרים 'מלכיות זכרונות ושופרות', ולא ביארה את המקור ל'מלכיות'].

כד. **שהרי** יש הסוברים שאין דורשים 'סמוכים' אלא במשנה תורה בלבד, והיא דעת רבי יהודה במסכת יבמות (ד.). שפתי חכמים (ד"ה ר"י).

כה. **'בנין** אב' היא אחת מ'שלש עשרה מידות שהתורה נדרשת בהן', והכוונה בזה שהכתוב מלמד במקום אחד וממנו למדים על שאר המקומות הדומים לו, שדרך התורה לקצר ברוב מקומות ולרמוז בקצת מקומות על השאר, ולכך נקראת מדה זו 'בנין אב', שהמלמד הוא כאב, והלמדים ממנו הם כבניו. שפתי חכמים (ד"ה זה).

כו. **כתב** בטורי אבן (ד"ה כל), שאף על פי שנקט רבי יוסי בר יהודה בלשון 'כל מקום שנאמר בו זכרונות יהיו מלכיות עמהן', מכל מקום אינו מרבה בזה [בנוסף לראש השנה] אלא את היובל בלבד, וכמו ששנינו לעיל (כו:) 'שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות', דהיינו, שאומרים בו ברכת 'מלכיות זכרונות ושופרות', אבל בתעניות ובעת מלחמה, אף שאומרים בהם 'זכרונות' ו'שופרות', כמבואר במסכת תענית (טז:-יז.), מכל מקום אין אומרים עמהם 'מלכיות'. וטעם הדבר, לפי שמ'בנין אב' זה אין ללמוד אלא כעין האופן שבו עוסק הכתוב, דהיינו 'ביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם' ['מועדיכם' היינו ראש השנה ויום הכיפורים שנקראו 'מועד', כמבואר בערכין (י:)], אבל על שעת מלחמה יש פסוק אחר (במדבר י ט) 'וכי תבאו מלחמה בארצכם על הצר הצרר אתכם, וַהֲרֵעֹתֶם בחצוצרות, ונזכרתם לפני ה' אלהיכם, ונושעתם מאיביכם', ושם לא נזכר 'מלכיות' כלל, אלא 'זכרונות'.

כז. **אף** שממקרא זה משמע שיש להקדים את ברכת ה'זכרונות' לברכת ה'מלכיות', מכל מקום אין עושים כן, לפי שמן הראוי להקדים תחילה את ברכת ה'מלכיות', ואחריה 'זכרונות', ואחריה 'שופרות', כמו שאמרו חכמים (לעיל טז:) 'ואמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות, מלכיות כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם

מתחיל בתורה ומסיים בנביא. ומ"ת דנכל לוכתה מסמע דנגיעי עליף מכתובים כלאמר (מגילה דף לא.) כמוב בתורה ושנו בנגיעים ומשולם בכתובים וה"ק קראי דכתיבי בכתובי נריסא והדר בנגיעי וי"ל משום דקראי דתהלים מסלי ומיוב[ז] קדמו לנגיעים ומה שאנו נוהגים להשלים בתורה לעבדינן כרבי יוסי כלאמרינן בגמרא[ח] המשלים בתורה זריז ומשובח וכן היו וותיקין עושין בשעת

וקבעיה רביה בשמיה: **מתני'** סדר ברכות אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עמהן ואינו תוקע קדושת היום ותוקע זכרונות ותוקע שופרות ותוקע ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים דברי ר' יוחנן בן נורי אמר לו ר"ע אם אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר [א]אלא אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עם קדושת היום ותוקע זכרונות ותוקע שופרות ותוקע ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים: **גמ'** אמר לו ר"ע אם אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר רחמנא אמר אידכר אלא למה עשר לימא תשע דהואיל ואשתני אשתני. תנו רבנן [ב]מנין שאומרים אבות שנאמר [א]הבו לה' בני אלים ומנין שאומרים גבורות שנאמר [א]הבו לה' כבוד ועוז ומנין שאומרים קדושות שנאמר [ב]הבו לה' כבוד שמו השתחוו לה' בהדרת קדש ומנין שאומרים מלכיות זכרונות ושופרות[ט] ר"א אומר דכתיב [ג]שבתון זכרון תרועה מקרא קדש שבתון זה קדושת היום זכרון אלו זכרונות תרועה אלו שופרות מקרא קדש קדשהו בעשיית מלאכה אמר לו רבי עקיבא מפני מה לא נאמר שבתון שבו פתח הכתוב תחילה אלא שבתון קדשהו בעשיית מלאכה זכרון אלו זכרונות תרועה אלו שופרות מקרא קדש זו קדושת היום מנין שאומרים מלכיות תניא[ג] רבי אומר [ד]אני ה' אלהיכם (ט) [ג]ובחדש השביעי זו מלכות רבי יוסי בר יהודה אומר אינו צריך הרי הוא אומר [ה]והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם שאין תלמוד לומר אני ה' אלהיכם ומה תלמוד לומר אני ה' אלהיכם זה בנה אב לכל מקום שנאמר בו זכרונות יהיו מלכיות עמהן והיכן אומרה לקדושת היום תניא [ג]רבי אומר עם המלכיות אומרה מה מצינו בכל מקום ברביעית אף כאן ברביעית רשב"ג אומר עם הזכרונות אומרה מה מצינו בכל מקום באמצע אף כאן באמצע וכשקידשו ב"ד את השנה באושא ירד ר' יוחנן בן ברוקא לפני רשב"ג ועשה כר' יוחנן בן נורי אמר לו רבן שמעון[ג] לא היו נוהגין כן ביבנה ליום[ד] השני ירד רבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי ועשה כר"ע אמר רשב"ג כך היו נוהגין ביבנה למימרא דרבי שמעון בן גמליאל כר' עקיבא ס"ל והא אמר ר"ע מלכיות עם קדושת היום אמר להו ורשב"ג אומר קדושת היום עם הזכרונות אמר להו א"ר זירא לומר שתוקעין למלכיות ליום[ד] השני ירד רבי חנינא מאי שני אילימא יו"ט שני למימרא דעברוה לאלול [ג]והאמר רבי חנינא בר כהנא (ג) מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר אמר רב חסדא מאי שני ליום שני[ה] לשנה הבאה: **מתני'** [ג]אין פוחתין מעשרה מלכיות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות ר' יוחנן בן נורי אומר [ד]אם אמר ג' ג' מכולן יצא: **גמ'** הני עשרה מלכיות כנגד מי אמר (רבי[ו]) כנגד עשרה הלולים שאמר דוד בספר תהלים הלולים טובא הוו הנך דכתיב בהו [ז]הללוהו בתקע שופר רב יוסף אמר כנגד עשרת הדברות שנאמרו לו למשה בסיני [ט] ר' יוחנן אמר כנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם הי נינהו ויאמר (ויאמר[ז]) דבראשית ט' הוו [ז]בראשית נמי מאמר הוא דכתיב [ח]בדבר ה' שמים נעשו: ר' יוחנן בן נורי אומר אם אמר שלש שלש מכולן יצא: איבעיא להו היכי קתני שלש מן התורה שלש מן הנביאים ושלש מן הכתובים דהוו תשע ואיכא בינייהו חדא או דלמא אחד מן התורה ואחד מן הנביאים ואחד מן הכתובים דהויין להו שלש ואיכא בינייהו טובא ת"ש דתניא אין פוחתין מעשרה מלכיות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות ואם אמר שבע מכולן יצא כנגד שבעה רקיעים רבי יוחנן בן נורי אומר הפוחת לא יפחות משבע ואם אמר שלש מכולן יצא כנגד תורה נביאים וכתובים ואמרי לה כנגד כהנים לוים וישראלים אמר רב הונא[ט] אמר שמואל הלכה כר' יוחנן בן נורי: **מתני'** [ה]אין מזכירין (זכרון מלכות ושופר[ט]) של פורענות מתחיל בתורה ומשלים בנביא[ז] ר' יוסי אומר אם השלים בתורה יצא:

גמ'

אוקמה רב חסדא מאי לשני לשנה הבאה והלכה כר' עקיבא דאמר אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עם קדושת היום ותוקע זכרונות ותוקע שופרות ותוקע ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים ושים שלום: **ירושלמי** ר' בא בשם ר' אבא ב"ר ירמיה בתפלה הוא אומר אלהי דוד ובונה ירושלים ובנביא הוא אומר אלהי דוד ומצמיח קרן ישועה. יום ר"ה שחל להיות בשבת ר' אומר פותח בשבת ט) וחותם בשבת וי"ט בינתים ר"י בן פזי בשם ריב"ל הלכה כרבי: **[מתני'] אין פוחתין מעשרה מלכיות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות.** הני עשר כנגד מי כנגד עשרה הללו אל בקדשו כר' רב יוסף אמר כנגד עשר דברות ר' יוחנן אמר כנגד עשר מאמרות והן ויאמר ויאמר דבראשית שבראשית נמי מן המניין כי מאמר הוא שנא' בדבר ה' שמים נעשו: **ירושלמי** הני עשר מלכיות כנגד עשר קילוסין שאמר דוד בהללויה הללו אל בקדשו וגו' עד כל הנשמה תהלל יה עשרה זכרונות כנגד עשרה וידין שאמר ישעיה רחצו הזכו מה כתיב בתריה למדו היטב דרשו משפט אשרו חמרץ לכו נא ונוכחה י' שופרות כנגד י' שופרות ופר ואיל ושעיר: **ר' יוחנן בן נורי אמר** ג) **אם אמר ג' מן התורה** ג' מן הכתובים וג' מן הנביאים יצא דהוו להו ט' ואיכא ביניהן חדא או דילמא אחת מן התורה אחת מן הנביאים ואחת מן הכתובים ואיכא בינייהו שבע בכל אחת מהן. **ת"ש דתניא ר' יוחנן בן נורי אומר לא יפחות משבע** ואם אמר שלש מכולן יצא כנגד תורה נביאים וכתובים ואמרי לה כנגד כהנים לוים וישראלים:

חשק שלמה על ר"ח ט) עי' ביצה ח ע"ב. ז) נראה דחסר כאן ול"ל אם אמר ג' ג' מכולן יצא ומינעיא לן היכי קתני שלש וכו'.

הגהות וציונים ט] בכת"י **תניא** ר"א **אומר שבתון** (ותיבת "דכתיב" ליתא) וכן מוכח במגילה דמכאן היא ברייתא בפני עצמה, וכ"ה בתו"כ אמור פר' יא) וכ"ה בעין יעקב ובר"ח: ג] בכת"י **דתניא** ובדפו"י ליתא תיבה זו, וכ"ה בתו"כ, (וכ"ה ישר דכולה חדא ברייתא היא, דק"ס): ד] בכת"י ובדפו"י נוסף **בן גמליאל**, וכ"ה בתוספתא ובירושלמי: ה] כת"י **לשני** ירד, וכ"ה בר"ח, ונוסחא ישרה היא מאד והיינו דקא משני לשנה הבאה (דק"ס): ו] תיבות "ליום שני" ליתא בכת"י (ובאמת הוא מיותר, דק"ס): ז] [ליתא במגילה] (גליון): ח] [צ"ל **רבי לוי** כ"א במגילה ע"ב ובע"י דהכא] (גליון): ט] [גי' הרי"ף **רב המנונא אמר שמואל** וגי' הרא"ש **ר"נ אמר שמואל**] (גליון): י] [**מלכיות זכרונות ושופרות** כצ"ל וכ"א בהרי"ף והרא"ש ובמשנה שבירושלמי] (גליון) ובתוי"ט כתב שהקדים זכרון למלכות שהוא נופל על לשון מזכירין: כ] בכת"י נוסף **במצות**. וכל הדיבור הזה מקומו להלן לאחר ד"ה הבו (באה"מ): ל] כת"י **לשון מלכות הוא** אני אדון לכם: מ] בכת"י **דבמאמר נבראו** ולא בידים:

ט) מגילה יז:, ג) [תוספת' פ"ג], ג) לעיל יט: [וש"נ ע"ש] גילה ו. כב:, ד) מגילה כא:, ה) יבמות כא., ו) תענית כג., ז) ע' ב"ב טו:, ח) בעמוד ב'.

(ט) גמ' תניא רבי אומר אני ה' אלהיכם וכתיב בחדש: (ג) שם והאמר רבי חנינא בר כהנא אמר רב מימות עזרא: (ג) רש"י ד"ה לא יפחות כו' מן הכתובים לכל אחד ואחד מ"כ שבע נמי:

מתני' סדר ברכות. עיין סנהדרין דף מט ע"ב תוס' ד"ה מף:

א) מִזְמוֹר לְדָוִד הָבוּ לַיְיָ בְּנֵי אֵלִים הָבוּ לַיְיָ כָּבוֹד וָעֹז: [תהלים כט, א]

ב) הָבוּ לַיְיָ כְּבוֹד שְׁמוֹ הִשְׁתַּחֲווּ לַיְיָ בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ: [תהלים כט, ב]

ג) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: [ויקרא כג, כד]

ד) וּבְקַצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ בְּקֻצְרֶךָ וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [ויקרא כג, כב]

ה) וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרֹאשֵׁי חָדְשֵׁכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [במדבר י, י]

ו) הַלְלוּהוּ בְּתֵקַע שׁוֹפָר הַלְלוּהוּ בְּנֵבֶל וְכִנּוֹר: [תהלים קג, ג]

ז) בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ: [בראשית א, א]

ח) בִּדְבַר יְיָ שָׁמַיִם נַעֲשׂוּ וּבְרוּחַ פִּיו כָּל צְבָאָם: [תהלים לג, ו]

סדר ברכות אומר אבות וגבורות וקדושת השם. הא דקתני אומר אבות וגבורות וכו' אתא לאשמועינן שאין ש"ץ מוציא ידי חובה בתפלת ראש השנה אף למי שהתפלל שבע אלא אם כן עומד שם מראש התפלה ועד סופה. **[הריטב"א]**

הני עשרה מלכיות כנגד מי. הא דאמרינן הני י' כנגד מי ואמרינן כנגד כך וכך ואפ"ה אם רצה להוסיף מוסיף דההוא סימנא אינו אלא שלא לפחות מאותו מנין, ומהא שמעינן שיש רשות להוסיף בר"ה בפסוקי מלכיות זכרונות שופרות אף על פי שאמרו בהם (ר"ה לב.) שהם כנגד י' מאמרות. **[הריטב"א, מגילה כא:]** **הנך דכתיב בהו הללוהו בתקע שופר.** כולהו מוכח מהכא כלומר שיהלל עשר בתקע שופר בין הלולין דמלכיות בין הלולין דזכרונות ושופרות. **[הרשב"א]** אבל בירושלמי סמיך כל חד וחד לענינה עשרה מלכיות כנגד עשרה קילוסין שאמר דוד בהללויה הללו אל בקדשו, עשרה זכרונות כנגד עשרה וידויין שאמר ישעיה רחצו הזכו ומה כתיב בתריה למדו היטיב ומה כתיב בתריה לכו נא ונוכחה יאמר ה', עשרה שופרות כנגד ז' כבשים ופר ואיל ושעיר. **[הרשב"א]** **ויאמר דבראשית תשעה הוו.** ויאמר אלהים יהי אור חד יהי רקיע תרי יקוו המים תלת תדשא הארץ ארבע יהי מאורות חמשה ישרצו המים ששה תוצא הארץ שבעה נעשה אדם שמנה הנה נתתי לכם את כל עשב אינו מן המנין שאין שם שום יצירה לא טוב היות האדם לבדו תשעה שבו יצר חוה הרי תשעה. **[תוספות רי"ד]** **בראשית נמי מאמר הוא.** וע"ד הקבלה, יהי אור ויהי אור אין תחלת הויית האור הזה במאמר הזה, כי כבר היה במאמר בראשית שהוא מאמר ראשון, ומזה ארז"ל (ראש השנה לב.) בראשית נמי מאמר הוא, ובאותו מאמר היה האור מכוסה, ועתה במאמר יהי אור גלה אותו והגבילו להתבונן בו, וזהו שרמזו לנו חכמי האמת: יהי אור ויהי אור, ויהי כן אין כתיב כאן אלא ויהי אור, כבר היה במעשה בראשית. **[רבינו בחיי, בראשית א ג]**

רבינו חננאל

סדר ברכות אומר אבות וגבורות כו' ואקשינן עלה לר' יוחנן בן נורי אם אינו תוקע למלכות למה מזכיר עשר מלכיות לכתחלה ובדיעבד שלש. דתניא אין פוחתין מעשרה מלכות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות. ר' יוחנן בן נורי אמר אם אמר שלש שלש יצא נימא הואיל ואישתני שאין תוקעין בהן כשם שתוקעין בזכרונות ובשופרות כך אישתני מעשר ולא איפריקא ונדחו דברי ר' יוחנן מאחר שלא מצא תשובה: **ת"ר מניין שאומרי' אבות** שנאמר הבו לה' בני אלים כלומר בני הגדולים כדכתיב ואת אילי הארץ לקח. גבורות שנאמר הבו לה' כבוד ועוז קדושות שנאמר הבו לה' כבוד שמו השתחוו לה' בהדרת קדש. ומניין שאומרים קדושת היום והוא אתה בחרתנו מכל העמים ומלכיות וזכרונות ושופרות דתניא ר' אליעזר אומר שבתון זכרון תרועה גו' שבתון זו קדושת היום כו'. **א"ל ר' עקיבא מפני מה לא נאמר שבתון שבות.** שהרי בו פתח הכתוב תחלה אלא שבתון שבות קדשהו בעשיית מלאכה זכרון אלו זכרונות תרועה אלו שופרות מקרא קדש זו קדושת היום. **ומנין שאומרים מלכיות עמהן** שנאמר והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם. (א') שאין ת"ל אני ה' אלהיכם ולמה עוד כתוב אני ה' אלהיכם זה בנה אב כל מקום שנאמרו זכרונות יהיו מלכיות עמהן. הנה מצאנו מן התורה שצריך להזכיר זכרונות שופרות ומלכיות ולקדושת היום עוד באו לפרש היאך סידורו **תניא ר' אומר קדושת היום** שהיא אתה בחרתנו אומרה עם המלכיות בברכה רביעית מה מצאנו כל מקום בשבתות ובימים טובים ברביעית פי' אבות. גבורות. קדושת השם ואחריהן קדושת היום וכיון שעמד רבי כר' עקיבא דמתניתין הלכת' כוותייהו ואפי' רשב"ג דפליג על רבי אמר כר' עקיבא דמתניתין שהיו נוהגין ביבנה שתוקעין למלכיות: **והא דתניא לשני ירד ר' חנינא בנו של ר' יוסי הגלילי ועשה כר' עקיבא.**

**עין משפט
נר מצוה**

ל א] מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ז סמג עשין מב טור ש"ע א"ח סי' תקצב סעיף ג:
לא ב] טור א"ח סי' קיג:
לב ג] מיי' פ"ג מהל' שופר הלכה ח טוש"ע א"ח סי' תקצ סעיף ד:
לג ד] מיי' שם טור שם:
לד ה] מיי' שם הל' ט טוש"ע שם סעיף ה:

הגמרא מביאה מחלוקת תנאים לגבי מקומה של ברכת 'קדושת היום':

נתבאר מדברי הברייתא, שיש לומר במוסף של ראש השנה ברכת 'מלכויות' 'זכרונות' ו'שופרות', ובנוסף לכך אף את ברכת אוצר החכמה **הַקְּדוּשַּׁת הַיּוֹם**. ועתה מבררת הגמרא, **וְהֵיכָן אוֹמְרָהּ לִברכת קְדוּשַּׁת הַיּוֹם. תַּנְיָא** בברייתא, **רַבִּי אוֹמֵר, עִם** ברכת **הַ'מַּלְכֻיּוֹת'** כוללה **ואוֹמְרָהּ**, שכן **מַה מָּצִינוּ בְּכָל מָקוֹם** - בשבת ובמועדים, שאומרים את ברכת 'קדושת היום' **בִּברכה רְבִיעִית**, אחר שלושת הברכות הראשונות, **אַף כָּאן** בראש השנה יש לאומרה **בִּברכה רְבִיעִית**, שהיא ברכת ה'מלכיות'[כח].

רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, עִם ברכת **הַ'זִּכְרונות'** כוללה **ואוֹמְרָהּ** לברכת 'קדושת היום', שכן **מַה מָּצִינוּ בְּכָל מָקוֹם** - בשבת ובמועדים, שאומר את ברכת 'קדושת היום' **בְּאֶמְצַע** - בברכה אמצעית של שמונה עשרה, דהיינו בברכה רביעית מתוך שבע, **אַף כָּאן** בראש השנה אומרה **בְּאֶמְצַע**, דהיינו בברכה חמישית מתוך תשע, והיא ברכת 'זכרונות'[כט].

ומביאה הברייתא מעשה בענין זה. **וּכְשֶׁקִּדְּשׁוּ בֵּית דִּין אֶת הַשָּׁנָה בְּאוּשָׁא**[ל], **יָרַד רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן בְּרוֹקָא** לפני התיבה להיות שליח ציבור[לא], והיה זה **לִפְנֵי רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל, וְעָשָׂה** רבי יוחנן בן ברוקא **כִּדעת רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי** שבמשנתנו, הסובר שכוללים את ברכת 'מלכיות' עם 'קדושת השם', ואין תוקעים אחריה. **אָמַר לוֹ רַבָּן שִׁמְעוֹן** בן גמליאל, **לֹא הָיוּ נוֹהֲגִין כֵּן בְּיַבְנֶה**, כשהיתה הסנהדרין שם בימי רבן גמליאל אביל[לב]. **לַיּוֹם הַשֵּׁנִי יָרַד** לפני התיבה **רַבִּי חֲנִינָא בְּנוֹ שֶׁל רַבִּי יוֹסֵי הַגְּלִילִי, וְעָשָׂה כְּשִׁיטַת רַבִּי עֲקִיבָא** במשנתנו, הסובר שכוללים ברכת 'מלכויות' עם 'קדושת היום' ותוקעים אחריה. **אָמַר רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל, כָּךְ הָיוּ נוֹהֲגִין בְּיַבְנֶה.**

מקשה הגמרא, **לְמֵימְרָא** - האם ניתן לומר **דְּרַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל כְּרַבִּי עֲקִיבָא סְבִירָא לֵיהּ** [-הוא סובר], **וְהָא אָמַר רַבִּי עֲקִיבָא**, ברכת **'מַלְכֻיּוֹת' עִם 'קְדוּשַּׁת הַיּוֹם' אָמַר לְהוּ**[לג] [-הוא אומר], **וְאילו רַבָּן שִׁמְעוֹן בֶּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר**, שברכת **'קְדוּשַּׁת הַיּוֹם' עִם** ברכת **הַ'זִּכְרונות' אָמַר לְהוּ** [-הוא אומר].

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַבִּי זֵירָא**, כוונת רבן שמעון בן גמליאל היתה **לוֹמַר שֶׁתּוֹקְעִין לִברכת ה'מַּלְכֻיּוֹת'**. כלומר, שרק בענין התקיעה הוא סובר כרבי עקיבא, שיש לתקוע לברכת 'מלכיות', ושלא כדברי רבי יוחנן בן נורי הסובר שאין תוקעים לברכה זו, אבל בענין ברכת 'קדושת היום' הוא חולק עמו, שכן רבי עקיבא סובר שיש לכוללה עם ה'מלכיות', ואילו רבן שמעון בן גמליאל סובר שיש לכוללה עם ברכת ה'זכרונות'[לד].

שנינו בברייתא, **לַיּוֹם הַשֵּׁנִי יָרַד רַבִּי חֲנִינָא** לפני התיבה. מבררת הגמרא, **מַאי** - מה היא כוונת הברייתא ליום **'שֵׁנִי', אִילֵימָא** - אם נאמר שכוונתה **לְיוֹם טוֹב שֵׁנִי** של ראש השנה, דהיינו שעיברו באותה שנה את חודש אלול וקבעו שני ימים טובים של ראש השנה, יש לתמוה על כך, **לְמֵימְרָא** - האם ניתן לומר **דְּעַבְּרוּהַ** [-שעיברוהו] **לְאֱלוּל, וְהָאָמַר** [-והרי אמר] **רַבִּי חֲנִינָא בַּר כַּהֲנָא, מִימוֹת עֶזְרָא** הסופר **וְאֵילָךְ** [-והלאה] **לֹא מָצִינוּ** חודש **אֱלוּל מְעוּבָּר**[לה].

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב חִסְדָּא, מַאי** - מה כוונת הברייתא באומרה 'ליום **שֵׁנִי', לְיוֹם שֵׁנִי לְשָׁנָה הַבָּאָה.**

★ ★ ★

משנה

משנה זו מפרשת את מנין פסוקי 'מלכיות זכרונות ושופרות'.

אֵין פּוֹחֲתִין מֵאמירת עֲשָׂרָה פסוקים של **'מַּלְכֻיּוֹת'** - שנזכרת בהם מלכותו של הקדוש ברוך הוא, **וּמֵעֲשָׂרָה** פסוקים של **'זִּכְרונות'** - שנתפרש בהם שהקדוש ברוך הוא זוכר מעשה בני אדם ודן אותם, **וּמֵעֲשָׂרָה** פסוקים של **'שּׁוֹפָרות'** - שנזכר בהם שופר[לו]. **רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי אוֹמֵר, אִם אָמַר שְׁלֹשָׁה שְׁלֹשָׁה** פסוקים **מִכּוֹלָּן**[לז], **יָצָא** ידי חובתו[לח].

★

גמרא

הגמרא מבארת מדוע צריך לומר עשרה פסוקים בדווקא:

מבררת הגמרא, **הָנֵי** - אלו **עֲשָׂרָה** פסוקי **'מַּלְכֻיּוֹת'**, וכן 'זכרונות' ו'שופרות', **כְּנֶגֶד** מי הם נאמרים. **אָמַר (רבי) [רַבִּי לֵוִי**[לט]**], כְּנֶגֶד**

לפני לטובה, ובמה בשופר'. רמב"ם בפירוש המשנה (פ"ד מ"ה). ובתוספות יום טוב (שם) הוסיף בביאור הענין, שתחילה ראוי לנו להמליך את הקדוש ברוך הוא עלינו, ורק לאחר מכן להעלות את זכרונינו לפניו לטובה. וראה עוד בערוך לנר (ד"ה רבי יוסי), שמטעם זה לא פירש רבי כרבי יוסי בר יהודה, מאחר ולדברי רבי יוסי בר יהודה נמצאו המקראות שלא כסדר, בעוד שלדרשת רבי הקדים הפסוק 'מלכיות' ל'זכרונות' ו'שופרות'.

כח. **והיינו** כשיטת רבי עקיבא במשנתינו. ומאחר ועמד רבי בשיטתו של רבי עקיבא נוקטים אנו להלכה כמותם. רבינו חננאל (ד"ה תניא).

כט. **נמצא** שיש שלש שיטות בסדר הברכות בתפילת מוסף של ראש השנה: האחת, היא שיטת רבי יוחנן בן נורי במשנה, הכולל ברכת 'מלכויות' עם 'קדושת השם', ולאחר מכן אומר 'קדושת היום', 'זכרונות' ו'שופרות'. השנית, היא שיטת רבי עקיבא במשנה ורבי בברייתא, שאומר 'קדושת השם' לבדה, ולאחריה כולל 'מלכויות' עם 'קדושת היום', ואחריהם 'זכרונות' ו'שופרות'. והשלישית, היא שיטת רבן שמעון בן גמליאל בברייתא, שאומר 'קדושת השם', 'מלכויות', וכולל 'קדושת היום' עם 'זכרונות', ולאחריהם 'שופרות'.

ל. **כלומר**, כשקידשו את חודש תשרי לראש השנה. ולשון 'קידשו את השנה' אינו מבורר. ובשפתי חכמים (ד"ה וכשקידשו) ציין, שמצינו 'קידוש השנה' בראש השנה של שנת היובל, כמו שכתב רש"י לעיל (מ. ד"ה שנים) 'כששנת היובל נכנסה, מצוה על בית דין לומר מקודשת השנה'.

לא. **נקטה** הברייתא בלשון 'ירד לפני התיבה' מאחר ומצוה להתפלל במקום נמוך [כמבואר במסכת תענית (כג:), ולומדים זאת מן הפסוק (תהלים קל ו) 'ממעמקים קראתיך ה']. רש"י (ד"ה ירד). אמנם בשפתי חכמים (כרם"י שם) העיר, שברוב מקומות נוקטת הגמרא בלשון 'העובר לפני התיבה'.

לב. **ראה** לעיל (לח:) את המקומות שגלו אליהם הסנהדרין, וברש"י שם (ד"ה ומינה) שכתב 'אושא, בימי רבן גמליאל'.

לג. **בדקדוקי** סופרים (אות ג) הביא גירסת כתב יד 'אומר' במקום 'אמר להו' [ולחילופין הביא גירסא המוחקת תיבת 'אמר' שבתחילה], אך לפי הגירסא שלפנינו הלשון אינו ברור.

לד. **בפשטות** משמע מדברי הגמרא שרבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי עשה לגמרי כרבי עקיבא, ומה שאמר על כך רבן שמעון בן גמליאל 'כך היו נוהגים ביבנה' כוונתו היתה רק על מה שתקע למלכיות. אמנם בשפתי חכמים (ד"ה ג"כ) ביאר, שרבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי עשה לגמרי כרבן שמעון בן גמליאל, ומה שנקטה הברייתא 'ועשה כרבי עקיבא' אין הכוונה שעשה לגמרי כשיטתו, אלא עשה כמותו בענין זה שתקע למלכיות.

לה. **לפי** שהיו מסדרים מלכתחילה את החודשים באופן שלא יוצרכו לכך. רש"י במסכת סנהדרין (יג. ד"ה מג). עיין שם באריכות.

ואין לומר שמעשה זה אירע בזמן ששהו עדים לבוא, שהיו נוהגים אותו 'היום קודש ולמחר קודש', כמבואר בדברי המשנה לעיל (ל:), שהרי היה זה בימי רבן שמעון בן גמליאל, שבזמן אביו גלתה הסנהדרין ליבנה, וכבר מקודם לכן תיקן רבן יוחנן בן זכאי שיהיו מקבלים את העדים כל היום [וראה רש"ש (ד"ה מילמד), שהקשה מכאן על דברי רש"י במסכת ביצה (ה: ד"ה מי), הסובר שאף לאחר תקנת רבן יוחנן בן זכאי היו נוהגים שני ימים]. ועוד, שאף כשנהגו יומיים קודש, היינו רק לענין שביתה ממלאכה, אך לא תקעו בשופר ולא אמרו 'מלכיות זכרונות ושופרות', שכן בעניינים אלו אין את חשש הקלקול המבואר שם בגמרא. ערוך לנר (ד"ה למימרא).

לו. **אבל** מותר להוסיף על עשרה פסוקים, אף שמבואר בדברי הגמרא [להלן בסמוך] שעשרה פסוקים אלו נתקנו כנגד עניינים מסויימים. רמב"ן (ד"ה ואמרו) בשם גאונים. והרא"ש (סי' ג) הוסיף בזה, שאין לומר שכיון שכבר יצא ידי חובתו בעשרה פסוקים תהא נידונית ההוספה כ'הפסק' באמצע הברכה, שכך תקנו חכמים מתחילה שמותר להוסיף.

לז. **הגמרא** בסמוך תפרש את כוונת דברי רבי יוחנן בן נורי.

לח. **מאחר** ונקט רבי יוחנן בן נורי בלשון 'יצא', יש ללמוד שאף הוא מודה לתנא קמא שלכתחילה יש לומר עשרה פסוקים מכל אחד, אלא שתנא קמא סובר שאף בדיעבד אם פחת מעשרה לא יצא ידי חובתו, ואילו רבי יוחנן בן נורי סובר שאם אמר שלש מכולן יצא. רמב"ן (ד"ה הא).

לט. **כן** הגיה ה'גליון', על פי גירסת הגמרא במסכת מגילה (כא:), וגירסת עין יעקב כאן.

וקבעיה בשמיה. למנותה עם שאר מקנותיו, ולהכי תנן תשע תקנות: **מתני'** סדר ברכות אומר אבות וגבורות כו' וקדושת היום ותוקע כו'. למנות בשלש תקיעות של שלש שלש כדתניא לקמן בפירקין (דף לג.): **גמ'** רחמנא אמר אידכר. כדתניא בברייתא לקמן: לימא תשע דהואיל ואשתני. מלכיות מזכרונות לענין תקיעה שאין תוקעין בהן, משמע נמי לפחות מהן: בני אלים. ליענך לתקיפי[ב], כמו ואת אילי הארץ לקח[ב] (יחזקאל יז): הבו לה'. הזכירו לפניו המיתנים: מפני מה לא נאמר שבתון שבות שהרי פתח בו הכתוב תחילה. והוא נמ להזהיר על המלאכה שהיא עיקר, וכך יפה לדרוש הוחיל והוא לשון במקרא והשביתה לשמוה לכולם: אני ה' אלהיכם. ללעני ולגר תעזוב, וסמיך ליה בחדש השביעי זכרון תרועה: אני ה' אלהיכם.[ג] הוא לשון אחר לכם: אף כאן באמצע. והיוס תשע ברכות הן ואומרה בממיטית: ירד רבי יוחנן בן ברוקא לפני התיבה. לפי שמלוה להתפלל בשקוס נמוך[ו] קתני ירד: כר' יוחנן בן נורי. דמתניתין: לא כך היו נוהגין ביבנה. בימי אחז כשהיתה סנהדרין שם: **מתני'** אין פוחתין מעשרה מלכיות כו': **גמ'** הנך דכתיב בהו הללוהו בתקע שופר. הנך דהללו אל בקדשו: כנגד עשרת הדברות. דכתיב בהו נמי שופר, ולא שמעתיה אלא לימיה דיסוד דבינו יצחק בן יהודה: עשרה מאמרות שהעולם נברא בהן. כדאמר בראשית ברא: בראשית נמי מאמר הוא. ואף על גב דלא כתיב ביה ויאמר יהי שמים כמאן דכתיב דמי, דאמירה נמי מיבעי[מ] ולא בידים, דכתיב (תהלים לג) בדבר ה' שמים נעשו: היכי קתני. התי לר' יוחנן בן נורי, התי מכולה דקאמר מאמן קאי, אתורה נביאים וכתובים קאי דהא מכולהו אמר כדתנן מתחיל בתורה ומסיים בנביא. וא"ת כל דוכתא בתורה ומצוי בנביאים ומשולש בכתובים וה"ק קראי דכתיבי בכתובי בריסא והדר בנביאי וי"ל משום דקראי דתהלים מסלי ומיוד[ז] קדמו לנביאים ומה שאנו נוהגים להסליס בתורה לעבדינן כרבי יוסי כדאמרינן בגמרא[ח] המסליס בתורה זריז ומשובח וכן היו וותיקין עושין בשעת

וקבעיה רביה בשמיה: **מתני'** סדר ברכות אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עמהן ואינו תוקע קדושת היום ותוקע זכרונות ותוקע שופרות ותוקע ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים דברי ר' יוחנן בן נורי אמר לו ר"ע אם אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר אלא אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עם קדושת היום ותוקע זכרונות ותוקע שופרות ותוקע ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים: **גמ'** אמר לו ר"ע אם אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר רחמנא אמר אידכר אלא למה עשר לימא תשע דהואיל ואשתני אשתני. תנו רבנן[ב] מנין שאומרים אבות שנאמר[א] הבו לה' בני אלים ומנין שאומרים גבורות שנאמר[א] הבו לה' כבוד ועוז ומנין שאומרים קדושות שנאמר[ב] הבו לה' כבוד שמו השתחוו לה' בהדרת קדש ומנין שאומרים מלכיות זכרונות ושופרות[ט] ר"א אומר דכתיב[ג] שבתון זכרון תרועה מקרא קדש שבתון זה קדושת היום זכרון אלו זכרונות תרועה אלו שופרות מקרא קדש קדשהו בעשיית מלאכה אמר לו רבי עקיבא מפני מה לא נאמר שבתון שבות שבו פתח הכתוב תחילה אלא שבתון קדשהו בעשיית מלאכה זכרון אלו זכרונות תרועה אלו שופרות מקרא קדש זו קדושת היום מנין שאומרים מלכיות תניא[ג] רבי אומר[ד] אני ה' אלהיכם (ט) ובחדש השביעי זו מלכות רבי יוסי בר יהודה אומר אינו צריך הרי הוא אומר[ה] והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם שאין תלמוד לומר אני ה' אלהיכם ומה תלמוד לומר אני ה' אלהיכם זה בנה אב לכל מקום שנאמר בו זכרונות יהיו מלכיות עמהן והיכן אומרה לקדושת היום תניא[ג] רבי אומר עם המלכיות אומרה מה מצינו בכל מקום ברביעית אף כאן ברביעית רשב"ג אומר עם הזכרונות אומרה מה מצינו בכל מקום באמצע אף כאן באמצע וכשקידשו ב"ד את השנה באושא ירד ר' יוחנן בן ברוקא לפני רשב"ג ועשה כר' יוחנן בן נורי אמר לו רבן שמעון[ג] לא היו נוהגין כן ביבנה ליום[ד] השני ירד רבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי ועשה כר"ע אמר רשב"ג כך היו נוהגין ביבנה למימרא דרבי שמעון בן גמליאל כר' עקיבא ס"ל והא אמר ר"ע מלכיות עם קדושת היום אמר להו ורשב"ג אומר קדושת היום עם הזכרונות אמר להו א"ר זירא לומר שתוקעין למלכיות ליום[ד] השני ירד רבי חנינא מאי שני אילימא יו"ט שני למימרא דעברוה לאלול[ג] והאמר רבי חנינא בר כהנא (ג) מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר אמר רב חסדא מאי שני ליום שני[ה] לשנה הבאה: **מתני'** אין פוחתין מעשרה מלכיות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות ר' יוחנן בן נורי אומר[ד] אם אמר ג' ג' מכולן יצא: **גמ'** הני עשרה מלכיות כנגד מי אמר (רבי[ו]) כנגד עשרה הלולים שאמר דוד בספר תהלים הלולים טובא הוו הנך דכתיב בהו[ו] הללוהו בתקע שופר רב יוסף אמר כנגד עשרת הדברות שנאמרו לו למשה בסיני (ויאמר[ז]) דבראשית ט' הוו[ז] בראשית נמי מאמר הוא דכתיב[ח] בדבר ה' שמים נעשו: ר' יוחנן בן נורי אומר אם אמר שלש שלש מכולן יצא: איבעיא להו היכי קתני שלש מן התורה שלש מן הנביאים ושלש מן הכתובים דהוו תשע ואיכא בינייהו חדא או דלמא אחד מן התורה ואחד מן הנביאים ואחד מן הכתובים דהויין להו שלש ואיכא בינייהו טובא ת"ש דתניא אין פוחתין מעשרה מלכיות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות ואם אמר שבע מכולן יצא כנגד שבעה רקיעים רבי יוחנן בן נורי אומר הפוחת לא יפחות משבע ואם אמר שלש מכולן יצא כנגד תורה נביאים וכתובים ואמרי לה כנגד כהנים לוים וישראלים אמר רב הונא[ט] אמר שמואל הלכה כר' יוחנן בן נורי: **מתני'** אין מזכירין (זכרון מלכות ושופר[ט]) של פורענות מתחיל בתורה ומשלים בנביא[ז] ר' יוסי אומר אם השלים בתורה יצא:

מתחיל בתורה ומסיים בנביא. ומ"ת דנכל לוכתה משמע דנעיתי עליה מכתובים כדאמר (מגילה דף לא.) כמוב בתורה ושנו בנביאים ומשולש בכתובים וה"ק קראי דכתיבי בכתובי בריסא והדר בנביאי וי"ל משום דקראי דתהלים מסלי ומיוד[ז] קדמו לנביאים ומה שאנו נוהגים להסליס בתורה לעבדינן כרבי יוסי כדאמרינן בגמרא[ח] המסליס בתורה זריז ומשובח וכן היו וותיקין עושין: בשעת

אוקמה רב חסדא מאי לשני לשנה הבאה והלכה כר' עקיבא דאמר אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עם קדושת היום ותוקע זכרונות ותוקע שופרות ותוקע ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים ושים שלום: **ירושלמי** ר' בא בשם ר' אבא ב"ר ירמיה בתפלה הוא אומר אלהי דוד ובונה ירושלים ובנביא הוא אומר אלהי דוד ומצמיח קרן ישועה. יום ר"ה שחל להיות בשבת ר' אומר פותח בשבת (ט) וחותם בשבת וי"ט בינתים ר"י בן פזי בשם ריב"ל הלכה כרבי: **[מתני'] אין פוחתין מעשרה מלכיות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות.** הני עשר כנגד מי כנגד עשרה הללו אל בקדשו כר' רב יוסף אמר כנגד עשר דברות ר' יוחנן אמר כנגד עשר מאמרות והן ויאמר ויאמר דבראשית שבראשית נמי מן המניין כי מאמר הוא שנא' בדבר ה' שמים נעשו: **ירושלמי** הני עשר מלכיות כנגד עשר קילוסין שאמר דוד בהללויה הללו אל בקדשו וגו' עד כל הנשמה תהלל יה עשרה זכרונות כנגד עשרה וידוין שאמר ישעיה רחצו הזכו מה כתיב בתריה למדו היטב דרשו משפט אשרו חמרץ לכו נא ונוכחה י' שופרות כנגד י' שופרות ויאמר ויאמר **נורי אמר** ג) **אם אמר ג' מן התורה** ג' מן הכתובים וג' מן הנביאים יצא דהוו להו ט' ואיכא ביניהן חדא או דילמא אחת מן התורה אחת מן הנביאים ואחת מן הכתובים ואיכא בינייהו שבע בכל אחת מהן. **ת"ש דתניא ר' יוחנן בן נורי אומר לא יפחות משבע** ואם אמר שלש מכולן יצא כנגד תורה נביאים וכתובים ואמרי לה כנגד כהנים לוים וישראלים:

מסורת הש"ס עם הוספות

ב) מגילה יז:, ג) [תוספת' פ"ג], ג) לעיל יט: [ום"ע ע"ס] ביצה ו. כב:, ד) מגילה כא:, ה) יבמות כא., ו) תענית כג., ז) ע' ב"ב טו:, ח) בעמוד ב'.

הגהות הב"ח

(ט) גמ' תניא רבי אומר אני ה' אלהיכם וכתיב בחדש: (ג) שם והאמר רבי חנינא בר כהנא אמר רב מימות עזרא: (ג) רש"י ד"ה לא יפחות כו' מן הכתובים לכל אחד ואחד מ"כ שבע נמי:

גליון הש"ם

מתני' סדר ברכות. עיין סנהדרין דף מט ע"ב תוס' ד"ה מף:

תורה אור השלם

א) מִזְמוֹר לְדָוִד הָבוּ לַיְיָ בְּנֵי אֵלִים הָבוּ לַיְיָ כָּבוֹד וָעֹז: [תהלים כט, א]

ב) הָבוּ לַיְיָ כְּבוֹד שְׁמוֹ הִשְׁתַּחֲווּ לַיְיָ בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ: [תהלים כט, ב]

ג) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: [ויקרא כג, כד]

ד) וּבְקַצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ בְּקֻצְרֶךָ וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [ויקרא כג, כב]

ה) וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [במדבר י, י]

ו) הַלְלוּהוּ בְּתֵקַע שׁוֹפָר הַלְלוּהוּ בְּנֵבֶל וְכִנּוֹר: [תהלים קג, ג]

ז) בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ: [בראשית א, א]

ח) בִּדְבַר יְיָ שָׁמַיִם נַעֲשׂוּ וּבְרוּחַ פִּיו כָּל צְבָאָם: [תהלים לג, ו]

משנת ראשונים

סדר ברכות אומר אבות וגבורות וקדושת השם. הא דקתני אומר אבות וגבורות וכו' אתא לאשמועינן שאין ש"ץ מוציא ידי חובה בתפלת ראש השנה אף למי שהתפלל שבע אלא אם כן עומד שם מראש התפלה ועד סופה. **[הריטב"א]**

הני עשרה מלכיות כנגד מי. הא דאמרינן הני י' כנגד מי ואמרינן כנגד כך וכך ואפ"ה אם רצה להוסיף מוסיף דההוא סימנא אינו אלא שלא לפחות מאותו מנין, ומהא שמעינן שיש רשות להוסיף בר"ה בפסוקי מלכיות זכרונות שופרות אף על פי שאמרו בהם (ר"ה לב.) שהם כנגד י' מאמרות. **[הריטב"א, מגילה כא:]** **הנך דכתיב בהו הללוהו בתקע שופר.** כולהו מוכח מהכא כלומר שיהלל עשר בתקע שופר בין הלולין דמלכיות בין הלולין דזכרונות ושופרות. **[הרשב"א]** אבל בירושלמי סמיך כל חד וחד לענינה עשרה מלכיות כנגד עשרה קילוסין שאמר דוד בהללויה הללו אל בקדשו, עשרה זכרונות כנגד עשרה וידויין שאמר ישעיה רחצו הזכו ומה כתיב בתריה למדו היטיב ומה כתיב בתריה לכו נא ונוכחה יאמר ה', עשרה שופרות כנגד ז' כבשים ופר ואיל ושעיר. **[הרשב"א]** **ויאמר דבראשית תשעה הוו.** ויאמר אלהים יהי אור חד יהי רקיע תרי יקוו המים תלת תדשא הארץ ארבע יהי מאורות חמשה ישרצו המים ששה תוצא הארץ שבעה נעשה אדם שמנה הנה נתתי לכם את כל עשב אינו מן המנין שאין שם שום יצירה לא טוב היות האדם לבדו תשעה שבו יצר חוה הרי תשעה. **[תוספות רי"ד]** **בראשית נמי מאמר הוא.** וע"ד הקבלה, יהי אור ויהי אור אין תחלת הויית האור הזה במאמר הזה, כי כבר היה במאמר בראשית שהוא מאמר ראשון, ומזה ארז"ל (ראש השנה לב.) בראשית נמי מאמר הוא, ובאותו מאמר היה האור מכוסה, ועתה במאמר יהי אור גלה אותו והגבילו להתבונן בו, וזהו שרמזו לנו חכמי האמת: יהי אור ויהי אור, ויהי כן אין כתיב כאן אלא ויהי אור, כבר היה במעשה בראשית. **[רבינו בחיי, בראשית א ג]**

הגהות וציונים

חשק שלמה על ר"ח ט) עי' ביצה ח וש"ע. ג) גרסה דחסר כאן וש"ל אם אמר ג' ג' מכולן יצא ומינעיא לן היכי קתני שלש וכו'.

הגהות הב"ח

ל) **א** מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ז סמג עשין מב טור ש"ע ס"ח סי' תקלב סעיף ג:
לא) **ב** טור ס"ח סי' קיג:
לב) **ג** מיי' פ"ג מהל' שופר הלכה ח טוש"ע ס"ח סי' תקנ סעיף ד:
לג) **ד** מיי' שם טור שם:
לד) **ה** מיי' שם הל' ט טוש"ע שם סעיף ה:

עין משפט נר מצוה

רבינו חננאל

סדר ברכות אומר אבות וגבורות כו' ואקשינן עלה לר' יוחנן בן נורי אם אינו תוקע למלכות למה מזכיר עשר מלכיות לכתחלה ובדיעבד שלש. דתניא אין פוחתין מעשרה מלכות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות. ר' יוחנן בן נורי אמר אם אמר שלש שלש יצא נימא הואיל ואישתני שאין תוקעין בהן כשם שתוקעין בזכרונות ובשופרות כך אישתני מעשר ולא איפריקא ונדחו דברי ר' יוחנן מאחר שלא מצא תשובה: **ת"ר מניין שאומרי' אבות** שנאמר הבו לה' בני אלים כלומר בני הגדולים כדכתיב ואת אילי הארץ לקח. גבורות שנאמר הבו לה' כבוד ועוז קדושות שנאמר הבו לה' כבוד שמו השתחוו לה' בהדרת קדש. ומניין שאומרים קדושת היום והוא אתה בחרתנו מכל העמים ומלכיות וזכרונות ושופרות דתניא ר' אליעזר אומר שבתון זכרון תרועה גו' שבתון זו קדושת היום כו'. **א"ל ר' עקיבא מפני מה לא** אהח"ה 19/06/2018 **שבתון שבות.** שהרי בו פתח הכתוב תחלה אלא שבתון קדשהו בעשיית מלאכה זכרון אלו זכרונות תרועה אלו שופרות מקרא קדש זו קדושת היום. **ומניין שאומרים מלכיות** עמהן שנאמר והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם. (א') שאין ת"ל אני ה' אלהיכם ולמה עוד כתוב אני ה' אלהיכם זה בנה אב אַרְיֵה הַמְּכַנֶּסֶת שנאמרו זכרונות יהיו מלכיות עמהן. הנה מצאנו מן התורה שצריך להזכיר זכרונות שופרות ומלכיות ולקדושת היום עוד באו לפרש היאך סידורו **תניא ר' אומר קדושת היום** שהיא אתה בחרתנו אומרה עם המלכיות בברכה רביעית מה מצאנו כל מקום בשבתות ובימים טובים ברביעית פי' אבות. גבורות. קדושת השם ואחריהן קדושת היום וכיון שעמד רבי כר' עקיבא דמתניתין הלכת' כוותייהו ואפי' רשב"ג דפליג על רבי אמר כר' עקיבא דמתניתין שהיו נוהגין ביבנה שתוקעין למלכיות: **והא דתניא לשני ירד ר' חנינא בנו של ר' יוסי הגלילי ועשה כר' עקיבא.**

עֲשָׂרָה הַלּוּלִים - לשונות של 'הילול', שֶׁאָמַר דָּוִד המלך בְּסֵפֶר **תְּהִלִּים**[מ].

מקשה הגמרא, **'הַלּוּלִים' טוּבָא הַוּוּ** - רבים הם לשונות של 'הילולים' בספר תהלים[מא], ומדוע אם כן אומרים רק עשרה פסוקים. מתרצת הגמרא, הכוונה בזה לְהָנֶךְ - אלו ה'הילולים' דִּכְתִיב בְּהוּ - שנאמר בהם 'הַלְלוּהוּ בְּתֵקַע שׁוֹפָר', דהיינו, עשר לשונות של 'הללו' שנזכרו במזמור ק"נ בתהלים, הפותח ב'הללו אל בקדשו'[מב].

רַב יוֹסֵף אָמַר, עשרת הפסוקים הם כְּנֶגֶד **עֲשָׂרֶת הַדְּבָרוֹת**, שֶׁנֶּאֶמְרוּ לוֹ לְמֹשֶׁה בְּסִינַי[מג], ונזכר שופר בנתינתם[מד].

רַבִּי יוֹחָנָן אָמַר, פסוקים אלו הם כְּנֶגֶד **עֲשָׂרָה מַאֲמָרוֹת** - אמירות של הקדוש ברוך הוא, שֶׁבָּהֶן **נִבְרָא הָעוֹלָם** בראש השנה[מה].

מקשה הגמרא, **הֵי נִינְהוּ** - אלו הם עשרה מאמרות אלו, בהכרח הכוונה בזה לתיבות **'וַיֹּאמֶר' ('וַיֹּאמֶר' דִּבְרֵאשִׁית)** - הנזכרות במעשה בראשית, ואם כן יש לתמוה, שהרי **תִּשְׁעָה** הֲווּ - לא נזכרו שם אלא תשע אמירות העוסקות בבריאת העולם[מו].

מתרצת הגמרא, התיבות **'בְּרֵאשִׁית** בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ' **נַמִּי מַאֲמָר הוּא** - אף הן נכללות ב'עשרה מאמרות', הגם שלא נכתבה בהן 'אמירה', **דִּכְתִיב** - שהרי נאמר (תהלים לג ו) **'בִּדְבַר ה' שָׁמַיִם נַעֲשׂוּ'**, דהיינו, שהשמים נוצרו על ידי אמירתו של הקדוש ברוך הוא, ולא בידים[מז], ולפיכך דנים אנו כאילו נאמר 'ויאמר אלהים יהי שמים'[מח].

★

שנינו במשנה, **רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי אוֹמֵר, אִם אָמַר שָׁלֹשׁ שָׁלֹשׁ מִכּוֹן יָצָא.**

הגמרא מבררת את כוונת דברי רבי יוחנן בן נורי:

אִיבַּעְיָא לְהוּ - נסתפקו בני הישיבה, **הֵיכִי קָתָנֵי** - כיצד יש לִשְׁנוֹת את דברי רבי יוחנן בן נורי, האם כוונתו שבדיעבד די לומר בכל אחד מן הסדרים [-'מלכיות, זכרונות ושופרות'] **שָׁלֹשׁ** פסוקים מִן הַתּוֹרָה, **שָׁלֹשׁ** פסוקים **מִן הַנְּבִיאִים, וְשָׁלֹשׁ** פסוקים **מִן הַכְּתוּבִים, דְּהָווּ** - שהם בסך הכל **תֵּשַׁע** פסוקים לכל אחד, **וְנִמְצָא דְּאִיכָּא בֵּינַיְיהוּ חֲדָא** - שיש חילוק בין תנא קמא לרבי יוחנן בן נורי לענין פסוק אחד בלבד, שתנא קמא מצריך לומר עשרה פסוקים לכל סדר, ואילו רבי יוחנן בן נורי סובר שבדיעבד די בתשעה, **אוֹ דִלְמָא** - או שמא כוונת רבי יוחנן בן נורי היא שבדיעבד די לומר בכל אחד מן הסדרים פסוק **אֶחָד מִן הַתּוֹרָה, וּפְסוּק אֶחָד מִן הַנְּבִיאִים, וּפְסוּק אֶחָד מִן הַכְּתוּבִים, דְּהָווּיִין לְהוּ** - שבסך הכל יש כאן **שָׁלֹשׁ** פסוקים לכל סדר, **וְאִיכָּא בֵּינַיְיהוּ טוּבָא** - ונמצא שיש חילוק גדול בין תנא קמא המצריך לומר עשרה פסוקים לכל אחד, לבין רבי יוחנן בן נורי הסובר שבדיעבד די בשלשה[מט].

הגמרא פושטת את הספק מברייתא:

תָּא שְׁמַע - בוא ושמע ראיה לפשוט הספק. **דְּתַנְיָא** בברייתא, **אֵין פּוֹחֲתִין מֵאמירת עֲשָׂרָה** פסוקי **מַלְכֻיּוֹת, מֵעֲשָׂרָה** פסוקי **זִכְרוֹנוֹת, וּמֵעֲשָׂרָה** פסוקי **שׁוֹפָרוֹת, וְאִם אָמַר שֶׁבַע** פסוקים **מִכּוֹן** - מכל סדר[נ], **יָצָא** ידי חובתו בדיעבד, והם **כְּנֶגֶד שִׁבְעָה רְקִיעִים**[נא]. אלו דברי תנא קמא. **רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי אָמַר, הַפּוֹחֵת** - הממעט לומר פסוקים, **לֹא יִפְחוֹת** מִלומר **שֶׁבַע** פסוקים לכל אחד מן הסדרים, **וְאִם אָמַר שָׁלֹשׁ** פסוקים **מִכּוֹן** - מכל סדר, **יָצָא** ידי חובתו, **כְּנֶגֶד תּוֹרָה נְבִיאִים**

מ. דקדקה הגמרא לומר 'שאמר דוד', ולא כתבה סתם 'שבספר תהלים', לפי שדוד הוסיף בספר תהלים גם דברים שנאמרו על ידי עשרה זקנים, כמבואר במסכת בבא בתרא (יד:). שפתי חכמים (ד"ה שמר).

מא. ראה בשפתי חכמים (ד"ה הלולים), שמנה מאה ועשרים 'הילולים' בספר תהלים.

מב. ואלו הן: 'הללו אל בקדשו, הללוהו ברקיע עזו. הללוהו בגבורתיו, הללוהו כרב גדלו. הללוהו בתקע שופר, הללוהו בנבל וכנור. הללוהו בתף ומחול, הללוהו במנים ועוגב. הללוהו בצלצלי שמע, הללוהו בצלצלי תרועה'.
אבל תיבת 'הללויה' שבראש המזמור, וכן התיבות 'תהלל יה הללויה' שבסופו, אינן מן המנין [שאין זה אלא 'פתיחה' ו'סיום']. מהרש"א (ח"ב ד"ה הנך).

מג. נקטה הגמרא בלשון 'שנאמרו **למשה** בסיני', אף שכל ישראל היו במעמד הר סיני, לפי שלא שמעו מפיו של הקדוש ברוך הוא אלא את שתי הדיברות הראשונות, והשאר שמעו מפיו של משה, כמבואר במסכת מכות (כד.). טורי אבן (ד"ה כנגד).

מד. רש"י (ד"ה כנגד). כלומר, לפיכך תיקנו חכמים לומר בראש השנה עשרה פסוקים כנגד עשרת הדיברות, כדי להזכיר את השופר שהיה במתן תורה. ובטורי אבן (ד"ה הני) פירש באופן אחר, שמאחר והעולם נברא בראש השנה, ועומד הוא בזכות התורה, לפיכך אנו מזכירים אז פסוקים כנגד עשרת הדיברות. וברש"ש (ברכות שם) תמה, מדוע לא פירש רש"י שהכוונה בזה להזכיר את זכותינו שקיבלנו את התורה, וכעין שפירש לעיל (ל: ד"ה קול).

מה. רש"י (ד"ה עשרה). והיינו לשיטת רבי אליעזר, הסובר (לעיל יא.) 'בתשרי נברא העולם'. ולדעת רבי יהושע, הסובר ש'בניסן נברא העולם', מכל מקום בראש השנה עלה במחשבה להיבראות. תפארת ישראל (פ"ד מ"ו יכין אות ט).
כתב הר"ן (לעיל טז. ד"ה גר"ס), שאף על פי שהעולם נברא בעשרים וחמשה באלול, מכל מקום יצירת האדם [ביום השישי] היתה בראש השנה, וזו היא גמר יצירת העולם.
כתב הרשב"א (ד"ה הני), שהגמרא שלנו אינה מחלקת לענין הלימוד של עשרת הפסוקים בין 'מלכיות' ל'זכרונות' ו'שופרות', אלא לומדת את כולם מאותו מקום, לכל אחד כשיטתו [עשרה הילולים, או עשרת הדיברות, או עשרה מאמרות]. אבל בירושלמי (ה"ז) מביא לימוד שונה לכל ענין, את עשרה פסוקים של 'מלכיות' הוא לומד מ'עשרה הילולים', ושל 'זכרונות' מעשרה לשונות של וידוי שאמר ישעיה (ו טז-יז) 'רַחֲצוּ הִזַּכּוּ הָסִירוּ רֹעַ מַעַלְלֵיכֶם מִנֶּגֶד עֵינָי חִדְלוּ הָרֵעַ. לִמְדוּ הֵיטֵב דִּרְשׁוּ מִשְׁפָּט אַשְּׁרוּ חָמוֹץ שִׁפְטוּ יָתוֹם רִיבוּ אַלְמָנָה' [וצריך ביאור, שלא מצינו כאן אלא תשעה לשונות. מלאכת שלמה (פ"ד מ"ו)]. ושל שופרות, כנגד עשרה בהמות העולות לקרבן מוסף של ראש השנה, שבעה כבשים ופר ואיל ושעיר. אמנם בערוך לנר (ד"ה רב יוסף) כתב, שאף כאן הביאה הגמרא שלשה לימודים כנגד שלשה סדרים, עשרה מאמרות כנגד 'מלכיות', שברא הקדוש ברוך הוא את עולמו ומלך עליו, עשרת הדיברות כנגד 'זכרונות', שנתחייבנו לזכור את מעמד הר סיני, ואילו עשרה הילולים הם כנגד 'שופרות', שהרי נאמר שם 'הללוהו בתקע שופר' [ראה עוד כעין זה בקרבן נתנאל (מגילה פ"ג סי' ג אות ח)].

מו. לכאורה יש לתמוה, שהרי לא מצינו בבריאת העולם (נרשם פרק ו) אלא שמונה 'ויאמר'. ואלו הם: א. 'ויאמר אלהים יהי אור' (פסוק ג). ב. 'ויאמר אלהים יהי רקיע' (פסוק ו). ג. 'ויאמר אלהים יקוו המים (פסוק ט). ד. 'ויאמר אלהים תדשא הארץ' (פסוק יא). ה. 'ויאמר אלהים יהי מאורות' (פסוק יד). ו. 'ויאמר אלהים ישרצו המים' (פסוק כ). ז. 'ויאמר אלהים תוצא הארץ' (פסוק כה). ח. 'ויאמר אלהים נעשה אדם' (פסוק כו). ואמנם מצינו עוד פעמיים שנאמר בפרק זה 'ויאמר', האחד, 'ויאמר להם אלהים פרו ורבו' (פסוק כח), והשני, 'ויאמר אלהים הנה נתתי לכם את כל עשב זורע זרע', אך אמירות אלו לכאורה אינן עוסקות בבריאת העולם. וכתב בתוספות רי"ד (ד"ה שהאמירה), שהאמירה התשיעית היא זו שנכתבה לגבי יצירת חוה 'ויאמר ה' אלהים, לא טוב היות האדם לבדו, אעשה לו עזר כנגדו' (פס ג יח). וכן באבות דרבי נתן (פרק לו) נמנית אמירה זו בתוך 'עשרה מאמרות'. אמנם שם נמנית אף האמירה של 'הנה נתתי לכם', שכן מונים שם עשרה 'ויאמר' [ולא כסוגייתנו המונה רק תשעה, ומוסיפה את תיבת 'בראשית', כמבואר להלן בסמוך]. וראה נוסחאות נוספות בבראשית רבה (פרשה יז), ובפרקי דרבי אליעזר (פרק ג).
ביום תרועה (ד"ה הי) תמה, מדוע מקשה הגמרא על רבי יוחנן, הרי משנה היא במסכת אבות (פ"ה מ"ו) 'בעשרה מאמרות נברא העולם'. ובערוך לנר (ד"ה הי) כתב, שאכן כוונת הגמרא לתמוה על המשנה באבות, ומאחר שאין גמרא על מסכת זו קבעו את השאלה כאן.

מז. רש"י (ד"ה נרשמים). ובטורי אבן (ד"ה נרשמים) תמה על כך מדברי הגמרא במסכת כתובות (ה.), 'גדולים מעשה צדיקים יותר ממעשה שמים וארץ, דאילו במעשה שמים וארץ כתיב (ישעיה מח יג) אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים [ביד אחת], ואילו במעשה ידיהם של צדיקים כתיב (שמות טו יז) מכון לשבתך פעלת ה' מקדש אדני כוננו ידיך' [בשתי ידים], ומתבאר שם שהשמים והארץ נבראו בידו של הקדוש ברוך הוא, ולא במאמר בלבד. ובערוך לנר (ד"ה נרשמים) יישב קושיא זו, שאכן בריאת השמים והארץ היתה במאמר בלבד, אך העמדתם במקומם היתה בידים, כמתבאר מדברי הגמרא במסכת חגיגה (יב.).

מח. בטעם הדבר שלא נאמר 'ויאמר' בבריאת שמים וארץ, כתב באיי הים (ד"ה כי"ח), שלשון 'אמירה' שייך רק במקום שיש שומע, וביום הראשון עדיין לא היה בעולם מי שיכול לשמוע [שאף המלאכים לא נבראו עד היום השני]. וראה עוד במהרש"א (מ"ב ד"ה נמי) מה שכתב בזה.

מט. כלומר, יש להסתפק בביאור הלשון שנקט רבי יוחנן בן נורי במשנה 'אם אמר שלשה שלשה מכולן יצא', על מה נתכוין באומרו 'מכולן', האם כוונתו על 'תורה נביאים וכתובים', דהיינו, שיש לומר בכל אחד מן הסדרים שלשה פסוקים מתורה ושלשה מנביאים ושלשה מכתובים, ובסך הכל תשעה פסוקים לכל סדר, או ש'מכולן' כוונתו על שלושת הסדרים, 'מלכיות זכרונות ושופרות', שבכל אחד מהם יש לומר שלשה פסוקים, אחד מתורה אחד מנביאים ואחד מכתובים. רש"י (ד"ה סימי וד"ה אם).

נ. היינו שני פסוקים מתורה, שנים מכתובים, ושנים מנביאים, ואחד מתורה לבסוף, כדי לסיים בשל תורה [כמבואר בדברי הגמרא להלן (ע"ב)]. שפתי חכמים (ד"ה ואם).

נא. לרמוז שהקדוש ברוך הוא מלך, ורוכב בערבות ברקיע השביעי לשפוט עולמו בראש השנה, וכמו שכתוב (תהלים סח ה) עלה אלהים בתרועה'. מהרש"א (מ"ב ד"ה ואם). ובשפתי חכמים (ד"ה כנגד ז') כתב, שהכוונה בזה ששבעת הרקיעים נבראו בראש השנה [ראה הערה לעיל, שהכוונה שאדם הראשון נברא בראש השנה].

מתחיל בתורה ומסיים בנביא. ומ"ת דנכל לוכתה מסמע דנעיתי עליה מכתובים כדאמר (מגילה דף לא.) כמוב בתורה ושנו נביאים ומשולש בכתובים וה"ק קראי דכתיבי בכתובי נריסא והדר נביאי וי"ל משום דקראי דתהלים מסלי ומיוב[ז] קדמו לנביאים ומה שאנו נוהגים להסלים בתורה לעבדינן כרבי יוסי כדאמרינן בגמרא[ח] המסלים בתורה זריז ומשובח וכן היו וותיקין עושין בשעת

מתני' [ט]סדר ברכות אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עמהן ואינו תוקע קדושת היום ותוקע זכרונות ותוקע שופרות ותוקע ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים דברי ר' יוחנן בן נורי אמר לו ר"ע אם אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר [י]אלא אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עם קדושת היום ותוקע זכרונות ותוקע שופרות ותוקע ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים: **גמ'** אמר לו ר"ע אם אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר רחמנא אמר אידכר אלא למה עשר לימא תשע דהואיל ואשתני אשתני. תנו רבנן [ט]מנין שאומרים אבות שנאמר [א]הבו לה' בני אלים ומנין שאומרים גבורות שנאמר [א]הבו לה' כבוד ועוז ומנין שאומרים קדושות שנאמר [ב]הבו לה' כבוד שמו השתחוו לה' בהדרת קדש ומנין שאומרים מלכיות זכרונות ושופרות[ט] ר"א אומר דכתיב [ג]שבתון זכרון תרועה מקרא קדש שבתון זה קדושת היום זכרון אלו זכרונות תרועה אלו שופרות מקרא קדש קדשהו בעשיית מלאכה אמר לו רבי עקיבא מפני מה לא נאמר שבתון שבו פתח הכתוב תחילה אלא שבתון קדשהו בעשיית מלאכה זכרון אלו זכרונות תרועה אלו שופרות מקרא קדש זו קדושת היום מנין שאומרים מלכיות תניא[כ] רבי אומר [ד]אני ה' אלהיכם (ט) [ג]ובחדש השביעי זו מלכות רבי יוסי בר יהודה אומר אינו צריך הרי הוא אומר [ה]והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם שאין תלמוד לומר אני ה' אלהיכם ומה תלמוד לומר אני ה' אלהיכם זה בנה אב לכל מקום שנאמר בו זכרונות יהיו מלכיות עמהן והיכן אומרה לקדושת היום תניא [ג]רבי אומר עם המלכיות אומרה מה מצינו בכל מקום ברביעית אף כאן ברביעית רשב"ג אומר עם הזכרונות אומרה מה מצינו בכל מקום באמצע אף כאן באמצע וכשקידשו ב"ד את השנה באושא ירד ר' יוחנן בן ברוקא לפני רשב"ג ועשה כר' יוחנן בן נורי אמר לו רבן שמעון[ג] לא היו נוהגין כן ביבנה ליום[ד] השני ירד רבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי ועשה כר"ע אמר רשב"ג כך היו נוהגין ביבנה למימרא דרבי שמעון בן גמליאל כר' עקיבא ס"ל והא אמר ר"ע מלכיות עם קדושת היום אמר להו ורשב"ג אומר קדושת היום עם הזכרונות אמר להו א"ר זירא לומר שתוקעין למלכיות ליום[ד] השני ירד רבי חנינא מאי שני אילימא יו"ט שני למימרא דעברוה לאלול[ג] והאמר רבי חנינא בר כהנא (ג) מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר אמר רב חסדא מאי שני ליום שני[ה] לשנה הבאה: **מתני'** [ג]אין פוחתין מעשרה מלכיות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות ר' יוחנן בן נורי אומר [ד]אם אמר ג' ג' מכולן יצא: **גמ'** הני עשרה מלכיות כנגד מי אמר (רבי[ו]) כנגד עשרה הלולים שאמר דוד בספר תהלים הלולים טובא הוו הנך דכתיב בהו [ו]הללוהו בתקע שופר רב יוסף אמר כנגד עשרת הדברות שנאמרו לו למשה בסיני [ז] ר' יוחנן אמר כנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם הי נינהו ויאמר (ויאמר[ז]) דבראשית ט' הוו [ז]בראשית נמי מאמר הוא דכתיב [ח]בדבר ה' שמים נעשו: ר' יוחנן בן נורי אומר אם אמר שלש שלש מכולן יצא: איבעיא להו היכי קתני שלש מן התורה שלש מן הנביאים ושלש מן הכתובים דהוו תשע ואיכא בינייהו חדא או דלמא אחד מן התורה ואחד מן הנביאים ואחד מן הכתובים דהויין להו שלש ואיכא בינייהו טובא ת"ש דתניא אין פוחתין מעשרה מלכיות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות ואם אמר שבע מכולן יצא כנגד שבעה רקיעים רבי יוחנן בן נורי אמר הפוחת לא יפחות משבע ואם אמר שלש מכולן יצא כנגד תורה נביאים וכתובים ואמרי לה כנגד כהנים לוים וישראלים אמר רב הונא[ט] אמר שמואל הלכה כר' יוחנן בן נורי: **מתני'** [ה]אין מזכירין (זכרון מלכות ושופר[ט]) של פורענות מתחיל בתורה ומשלים בנביא[ז] ר' יוסי אומר אם השלים בתורה יצא:

גמ'

אוקמה רב חסדא מאי לשני לשנה הבאה והלכה כר' עקיבא דאמר אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עם קדושת היום ותוקע זכרונות ותוקע שופרות ותוקע ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים ושים שלום: **ירושלמי** ר' בא בשם ר' אבא ב"ר ירמיה בתפלה הוא אומר אלהי דוד ובונה ירושלים ובנביא הוא אומר אלהי דוד ומצמיח קרן ישועה. יום ר"ה שחל להיות בשבת ר' אומר פותח בשבת [י] וחותם בשבת וי"ט בינתים ר"י בן פזי בשם ריב"ל הלכה כרבי: **[מתני'] אין פוחתין מעשרה מלכיות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות.** הני עשר כנגד מי כנגד עשרה הללו אל בקדשו כו' רב יוסף אמר כנגד עשר דברות ר' יוחנן אמר כנגד עשר מאמרות והן ויאמר ויאמר דבראשית שבראשית נמי מן המניין כי מאמר הוא שנא' בדבר ה' שמים נעשו: **ירושלמי** הני עשר מלכיות כנגד עשר קילוסין שאמר דוד בהללויה הללו אל בקדשו וגו' עד כל הנשמה תהלל יה עשרה זכרונות כנגד עשרה וידוין שאמר ישעיה רחצו הזכו מה כתיב בתריה למדו היטב דרשו משפט אשרו חמרץ לכו נא ונוכחה י' שופרות כנגד י' **נורי אמר** ג) **אם אמר ג' מן התורה** ג' מן הכתובים וג' מן הנביאים יצא דהוו להו ט' ואיכא ביניהן חדא או דילמא אחת מן התורה אחת מן הנביאים ואחת מן הכתובים ואיכא בינייהו שבע בכל אחת מהן. **ת"ש דתניא ר' יוחנן בן נורי אומר לא יפחות משבע** ואם אמר שלש מכולן יצא כנגד תורה נביאים וכתובים ואמרי לה כנגד כהנים לוים וישראלים:

חשק שלמה על ר"ח ט) עי' ביצה ח ושם ע"ש. ז) נרמה דחסר כאן ונ"ל שם אמר ג' ג' מכולן יצא ומינעיא לן היכי קתני שלש וכו'.

מסורת הש"ס עם הוספות

ז) מגילה יז:, ח) [תוספת' פ"ב], ג) לעיל יט: [ום"ע ע"ש] ביצה ו. כב:, ד) מגילה כא:, ה) יבמות כא., ו) תענית כג., ז) ע' ב"ב טו:, ח) בעמוד ב'.

הגהות הב"ח

(ט) גמ' תניא רבי אומר אני ה' אלהיכם וכתיב בחדש: (י) שם והאמר רבי חנינא בר כהנא אמר רב מימות עזרא: (כ) רש"י ד"ה לא יפחות כו' מן הכתובים לכל אחד ואחד מ"כ שבע נמי:

גליון הש"ם

מתני' סדר ברכות. עיין סנהדרין דף מט ע"ב תוס' ד"ה מף:

תורה אור השלם

א) מִזְמוֹר לְדָוִד הָבוּ לַיְיָ בְּנֵי אֵלִים הָבוּ לַיְיָ כָּבוֹד וָעֹז: [תהלים כט, א]

ב) הָבוּ לַיְיָ כְּבוֹד שְׁמוֹ הִשְׁתַּחֲווּ לַיְיָ בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ: [תהלים כט, ב]

ג) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: [ויקרא כג, כד]

ד) וּבְקֻצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ בְּקֻצְרֶךָ וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [ויקרא כג, כב]

ה) וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [במדבר י, י]

ו) הַלְלוּהוּ בְּתֵקַע שׁוֹפָר הַלְלוּהוּ בְּנֵבֶל וְכִנּוֹר: [תהלים קג, ג] אוצר החכמה

ז) בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ: [בראשית א, א]

ח) בִּדְבַר יְיָ שָׁמַיִם נַעֲשׂוּ וּבְרוּחַ פִּיו כָּל צְבָאָם: [תהלים לג, ו]

משנת ראשונים

סדר ברכות אומר אבות וגבורות וקדושת השם. הא דקתני אומר אבות וגבורות וכו' אתא לאשמועינן שאין ש"ץ מוציא ידי חובה בתפלת ראש השנה אף למי שהתפלל שבע אלא אם כן עומד שם מראש התפלה ועד סופה. **[הריטב"א]**

הני עשרה מלכיות כנגד מי. הא דאמרינן הני י' כנגד מי ואמרינן כנגד כך וכך ואפ"ה אם רצה להוסיף מוסיף דההוא סימנא אינו אלא שלא לפחות מאותו מנין, ומהא שמעינן שיש רשות להוסיף בר"ה בפסוקי מלכיות זכרונות שופרות אף על פי שאמרו בהם (ר"ה לב.) שהם כנגד י' מאמרות. **[הריטב"א, מגילה כא:]** **הנך דכתיב בהו הללוהו בתקע שופר.** כולהו מוכח מהכא כלומר שיהלל עשר בתקע שופר בין הלולין דמלכיות בין הלולין דזכרונות ושופרות. **[הרשב"א]** אבל בירושלמי סמיך כל חד וחד לענינה עשרה מלכיות כנגד עשרה קילוסין שאמר דוד בהללויה הללו אל בקדשו, עשרה זכרונות כנגד עשרה וידויין שאמר ישעיה רחצו הזכו ומה כתיב בתריה למדו היטיב ומה כתיב בתריה לכו נא ונוכחה יאמר ה', עשרה שופרות כנגד ז' כבשים ופר ואיל ושעיר. **[הרשב"א]** **ויאמר דבראשית תשעה הוו.** ויאמר אלהים יהי אור חד יהי רקיע תרי יקוו המים תלת תדשא הארץ ארבע יהי מאורות חמשה ישרצו המים ששה תוצא הארץ שבעה נעשה אדם שמנה הנה נתתי לכם את כל עשב אינו מן המנין שאין שם שום יצירה לא טוב היות האדם לבדו תשעה שבו יצר חוה הרי תשעה. **[תוספות רי"ד]** **בראשית נמי מאמר הוא.** וע"ד הקבלה, יהי אור ויהי אור אין תחלת הויית האור הזה במאמר הזה, כי כבר היה במאמר בראשית שהוא מאמר ראשון, ומזה ארז"ל (ראש השנה לב.) בראשית נמי מאמר הוא, ובאותו מאמר היה האור מכוסה, ועתה במאמר יהי אור גלה אותו והגבילו להתבונן בו, וזהו שרמזו לנו חכמי האמת: יהי אור ויהי אור, ויהי כן אין כתיב כאן אלא ויהי אור, כבר היה במעשה בראשית. **[רבינו בחיי, בראשית א ג]**

הגהות וציונים

ט] בכת"י **תניא** ר"א **אומר שבתון** (ותיבת "דכתיב" ליתא) וכן מוכח במגילה דמכאן היא ברייתא בפני עצמה, וכ"ה בתו"כ אמור פר' יא) וכ"ה בעין יעקב ובר"ח: **כ]** בכת"י **דתניא** ובדפו"י ליתא תיבה זו, וכ"ה בתו"כ, (וכ"ה ישר דכולה חדא ברייתא היא, דק"ס): **ג]** בכת"י ובדפו"י נוסף **בן גמליאל**, וכ"ה בתוספתא ובירושלמי: **ל]** כת"י **לשני** ירד, וכ"ה בר"ח, ונוסחא ישרה היא מאד והיינו דקא משני לשנה הבאה (דק"ס): **ם]** תיבות "ליום שני" ליתא בכת"י (ובאמת הוא מיותר, דק"ס): **ו]** [צ"ל **רבי לוי** כ"א במגילה כא ע"ב ובע"י דהכא] (גליון): **ז]** [ליתא במגילה] (גליון): **ח]** [גי' הרי"ף **רב המנונא אמר שמואל** וגי' הרא"ש **ר"נ אמר שמואל**] (גליון): **ט]** [**מלכיות זכרונות ושופרות** כצ"ל וכ"א בהרי"ף והרא"ש ובמשנה שבירושלמי] (גליון) ובתוי"ט כתב שהקדים זכרון למלכות שהוא נופל על לשון מזכירין: **י]** פירוש רש"י ע"ז תמצא בעמוד ב': **כ]** בכת"י נוסף **במצות**. וכל הדיבור הזה מקומו להלן לאחר ד"ה הבו (באה"מ): **ל]** כת"י **לשון מלכות הוא** אני אדון לכם: **מ]** בכת"י **דבמאמר נבראו** ולא בידים:

עין משפט נר מצוה

ל א מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ז סמג עשין מב טור ש"ע או"ח סי' תקצב סעיף ג:

לא ב טור או"ח סי' קיג:

לב ג מיי' פ"ג מהל' שופר הלכה ח טוש"ע או"ח סי' תקצ סעיף ד:

לג ד מיי' שם טור שם:

לד ה מיי' שם הל' ט טוש"ע שם סעיף ה:

רבינו חננאל

סדר ברכות אומר אבות וגבורות כו' ואקשינן עלה לר' יוחנן בן נורי אם אינו תוקע למלכות למה מזכיר עשר מלכיות לכתחלה ובדיעבד שלש. דתניא אין פוחתין מעשרה מלכות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות. ר' יוחנן בן נורי אמר אם אמר שלש שלש יצא נימא הואיל ואישתני שאין תוקעין בהן כשם שתוקעין בזכרונות ובשופרות כך אישתני מעשר ולא איפריקא ונדחו דברי ר' יוחנן מאחר שלא מצא תשובה: **ת"ר מניין שאומרי' אבות** שנאמר הבו לה' בני אלים כלומר בני הגדולים כדכתיב ואת אילי הארץ לקח. גבורות שנאמר הבו לה' כבוד ועוז קדושות שנאמר הבו לה' כבוד שמו השתחוו לה' בהדרת קדש. ומניין שאומרים קדושת היום והוא אתה בחרתנו מכל העמים ומלכיות וזכרונות ושופרות דתניא ר' אליעזר אומר שבתון זכרון תרועה גו' שבתון זו קדושת היום כו'. **א"ל ר' עקיבא מפני מה לא נאמר שבתון שבות.** שהרי בו פתח הכתוב תחלה אלא שבתון שבות קדשהו בעשיית מלאכה זכרון אלו זכרונות תרועה אלו שופרות מקרא קדש זו קדושת היום. **ומנין שאומרים מלכיות עמהן** שנאמר והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם. (א') שאין ת"ל אני ה' אלהיכם ולמה עוד כתוב אני ה' אלהיכם זה בנה אב כל מקום שנאמרו זכרונות יהיו מלכיות עמהן. הנה מצאנו מן התורה שצריך להזכיר זכרונות שופרות ומלכיות ולקדושת היום עד באו לפרש היאך סידורו **תניא ר' אומר קדושת היום** שהיא אתה בחרתנו אומרה עם המלכיות בברכה רביעית מה מצאנו כל מקום בשבתות ובימים טובים ברביעית פי' אבות. גבורות. קדושת השם ואחריהן קדושת היום וכיון שעמד רבי כר' עקיבא דמתניתין הלכת' כוותייהו ואפי' רשב"ג דפליג על רבי אמר כר' עקיבא דמתניתין שהיו נוהגין ביבנה שתוקעין למלכיות: **והא דתניא לשני ירד ר' חנינא בנו של ר' יוסי הגלילי ועשה כר' עקיבא.**

וּכְתוּבִים[נב], וְאָמְרִי לָהּ - ויש אומרים, כְּנֶגֶד כֹּהֲנִים לְוִיִּם וְיִשְׂרְאֵלִים[נג].

מתבאר מדברי הברייתא, שכוונת רבי יוחנן בן נורי היא שאם אמר שלשה פסוקים מכל סדר יצא, ולא תשעה, שאם תאמר בכוונתו שבדיעבד די לומר שלשה מתורה ושלשה מנביאים ושלשה מכתובים, נמצא שלכתחילה הוא מצריך לומר שבעה פסוקים מכל אחד, דהיינו עשרים ואחד פסוקים לכל סדר, והרי הוא מחמיר בזה יותר מתנא קמא, הסובר שלכתחילה די לומר עשרה פסוקים לכל סדר[נד].

הגמרא מביאה את פסק ההלכה בענין:

אָמַר רַב הוּנָא אָמַר שְׁמוּאֵל, הֲלָכָה כְּרַבִּי יוֹחָנָן בֶּן נוּרִי במשנתנו, הסובר שלכתחילה יש לומר עשרה פסוקים לכל סדר, דהיינו, שלושים פסוקים בסך הכל, ובדיעבד די לומר שלשה פסוקים לכל אחד, דהיינו תשעה פסוקים בין כולם[נה].

★ ★ ★

משנה

משנה זו ממשיכה לעסוק בדין הזכרת פסוקי 'מלכיות זכרונות ושופרות' בתפילת מוסף של ראש השנה.

אֵין מַזְכִּירִין בתפילת מוסף של ראש השנה פסוקי **(זכרון מלכות ושופר) [מַלְכֻיּוֹת זִכְרוֹנוֹת וְשׁוֹפָרוֹת[נו]] שֶׁל** עניני **פּוּרְעָנוּת[נז].**

כשמזכיר הפסוקים של 'מלכיות זכרונות ושופרות', **מַתְחִיל** בְּשלושה פסוקים מן **הַתּוֹרָה, וּמַשְׁלִים** [-מסיים] בְּארבעה פסוקים מִנְּבִיאִים[נח], ובאמצע אומר שלושה פסוקים מן הכתובים[נט]. **רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, אִם הִשְׁלִים** את הפסוק העשירי **בְּשל תּוֹרָה**, דהיינו, שאמר שלשה פסוקים מתורה, שלשה מכתובים, שלשה מנביאים, ועוד פסוק אחד מן התורה, **יָצָא** ידי חובתו[ס].

★

איצה תחכמה

אי 19/05/2018

נב. **כלומר**, שאומרים פסוק אחד מתורה, אחד מנביאים ואחד מכתובים. שפתי חכמים (ד"ה כנגד תורה).

נג. **כתב** הרמב"ן (ד"ה הא), שמשנתינו והברייתא נחלקו בשני עניינים. האחד, בדעת תנא קמא, שלמשנתינו הוא מצריך לומר עשרה פסוקים, בין לכתחילה ובין בדיעבד, ואילו הברייתא סוברת שבדיעבד די לו בשבעה פסוקים. והשני, בדעת רבי יוחנן בן נורי, שהמשנה סוברת שהוא מודה לתנא קמא שצריך לומר לכתחילה עשרה פסוקים, ולא נחלק עליו אלא לענין דיעבד, שהוא סובר שדי בשלשה פסוקים, ואילו הברייתא סוברת שאף לענין לכתחילה נחלק עליו, וסובר שאם בא לפחות די לו בשבעה פסוקים.

נד. **רש"י** (ד"ה לא). ובמהרש"א (נרש"י שם) תמה, מה בכך שרבי יוחנן בן נורי מחמיר יותר מתנא קמא. ועל כן פירש באופן אחר, שלא יתכן שצריך לומר לכתחילה שבעה פסוקים של מלכיות מן התורה, שכן לא מצינו בכל התורה שבעה פסוקים של 'מלכיות' שניתן להזכירם בתפילה, כמבואר בדברי הגמרא להלן (ע"ב). אמנם ביום תרועה (נרש"י שם) יישב הקושיא, שמלשונו של רבי יוחנן בן נורי 'הפוחת לא יפחות' משמע שבא להקל על דברי תנא קמא. ובשפת אמת (ד"ה מ"ש) כתב, שאכן יתכן שרבי יוחנן בן נורי מוסיף על תנא קמא בברייתא, אלא שכוונת רש"י להוכיח מדברי רבי יוחנן בן נורי במשנה, שנקט בלשון 'אם אמר שלשה שלשה מכולן יצא', ומשמע מכך שבא להקל על דברי תנא קמא. עוד כתב, שבפשוטו היה ניתן לבאר את כוונת דברי הגמרא שלא כרש"י, אלא שהספק היה רק בדברי רבי יוחנן בן נורי במשנה, שנקט בכפל לשון 'שלשה שלשה מכולן', ועל כן נסתפקה הגמרא אם כוונתו שיש לומר שלשה פסוקים לכל סדר, או לתורה נביאים וכתובים, ופשטה הגמרא את הספק מדבריו של רבי יוחנן בן נורי בברייתא, ששם לא נקט בכפל לשון, אלא אמר 'ואם אמר שלש מכולן יצא', ומשמע מכך שדי בדיעבד בשלשה פסוקים לכל סדר, וממילא יש לפשוט שזו היתה כוונתו אף במשנה.

נמצא שהגמרא פושטת מן הברייתא את הספק לגבי לשון 'מכולן' שנקט רבי יוחנן בן נורי במשנה. ואף על גב שהמשנה והברייתא חולקות ביניהם, בין בדעת תנא קמא ובין בדעת רבי יוחנן בן נורי [ראה הערה לעיל], מכל מקום אין לומר שנחלקו אף בביאור הלשון 'מכולן', שמאחר ונקטו שניהם באותו לשון ודאי לדבר אחד נתכוונו, ועוד, שאין לנו להרבות מחלוקות בחינם. רמב"ן (ד"ה הא).

נה. **כן** כתב הרמב"ן (ד"ה הא), שכוונת שמואל לפסוק הלכה כרבי יוחנן בן נורי כפי שהובאו דבריו במשנתינו, ולא כפי שהובאו דבריו בברייתא.

נו. **כן** הגיה ה'גליון', וכן הוא בירושלמי וברי"ף ורא"ש [וכן משמע מדברי הגמרא להלן (ע"ב)]. וכן היתה הגירסא בגמרא שלפני התוספות יום טוב (פ"ד מ"ו), ומכל מקום כתב ליישב אף את הגירסא שלפנינו, שטעם הדבר שהקדים התנא 'זכרון' ל'מלכות' לפי שהוא נופל על לשון 'מזכירין' שפתח בו. ובתפארת ישראל (שם יכין אות לח) כתב, שנקט התנא 'זכרונות' תחילה להשמיענו שרשאי להקדימן ל'מלכיות'.

נז. **הגמרא** להלן (ע"ב) מביאה דוגמאות של פסוקי פורענות.

נח. **כן** כתב בשיטת ריב"ב (ד"ה מתחיל), שלדעת תנא קמא אומר שלשה פסוקים מתורה, שלשה מכתובים, וארבעה מנביאים.

נט. **רש"י** (להלן ע"ב ד"ה ומתחיל).

ס. **להלן** (ע"ב) מבואר בגמרא שרבי יוסי סובר שזו היא הדרך בה יש לנהוג לכתחילה. וראה שם כיצד מתפרשים דבריו במשנה.

בתוספות (ד"ה מתחיל) תמהו, מדוע מקדימה המשנה את פסוקי הכתובים לפסוקי הנביאים, והרי מצינו בכל מקום שספרי הנביאים נמנים לפני ספרי הכתובים, כמאמר חכמים (מגילה לא.) 'כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים'. ותירצו, שכתיבתו של ספר התהלים קדמה לכתיבתם של ספרי הנביאים [כלומר, מאחר ואומרים אנו את פסוקי ה'כתובים' מספר תהלים, ואת פסוקי ה'נביאים' מישעיה וירמיה וזכריה, ודוד קדם לנביאים אלו, לפיכך יש להקדים את אמירת פסוקי הכתובים. ערוך לנר (נמוק' שם)]. וברמב"ן (להלן ע"ב ד"ה מדקאמר) הוכיח ממסכת סופרים (פרק יח) שלעולם ה'כתובים' קודמים ל'נביאים', ומה שמונים תמיד את הנביאים קודם לכתובים, היינו משום סדר כתיבתם, שהנביאים הראשונים קדמו לכתובים, כמו ששנינו בסדר קבלת התורה (מגמ ג ו) 'משה קיבל תורה מסיני, ומסרה ליהושע, ויהושע לזקנים, וזקנים לנביאים'. ואף שהנביאים האחרונים מאוחרים מן הכתובים, מכל מקום אין מפסיקים באמצע הנביאים. וברי"ן (על הרי"ף, ד"ה מתחיל) כתב, שמקדימים פסוקי 'כתובים' ל'נביאים' כדי שיוכלו אחר כך לקיים 'מעלין בקודש' (נרמב"ם פ.), ולפיכך מתחילים בפסוקי התורה, שהיא ההתחלה הראויה, ולאחריה פסוקי הכתובים [שהרי ממילא אי אפשר להעלות יותר מתורה], ולאחר מכן מעלים מכתובים לנביאים.

מתחיל בתורה ומסיים בנביא. ומ"ת דנכל לוכתה מסמע לעיכובא מכתובים כלתמר (מגילה דף לא.) כמוב בתורה ושנו בנביאים ומשולש בכתובים וה"ק קרלי לכתיבי בכתובי בריסא והלר בעיכובא וי"ל משום לקרלי לתהלים מלי ומיוב[ז] קלמו בעיכובא ומה שלנו נוהגים להלליס בתורה לעלדינן כרבי יוסי כלתמרינן בגמרל[ח] המלליס בתורה זריז ומשובח וכן היו וותיקין עושין בשעת

וקבעיה רביה בשמיה: **מתני'** סדר ברכות אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עמהן ואינו תוקע קדושת היום ותוקע זכרונות ותוקע שופרות ותוקע ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים דברי ר' יוחנן בן נורי אמר לו ר"ע אם אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר [א]אלא אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עם קדושת היום ותוקע זכרונות ותוקע שופרות ותוקע ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים: **גמ'** אמר לו ר"ע אם אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר רחמנא אמר אידכר אלא למה עשר לימא תשע דהואיל ואשתני אשתני. תנו רבנן [ב]מנין שאומרים אבות שנאמר [א]הבו לה' בני אלים ומנין שאומרים גבורות שנאמר [א]הבו לה' כבוד ועוז ומנין שאומרים קדושות שנאמר [ב]הבו לה' כבוד שמו השתחוו לה' בהדרת קדש ומנין שאומרים מלכיות זכרונות ושופרות[ט] ר"א אומר דכתיב [ג]שבתון זכרון תרועה מקרא קדש שבתון זה קדושת היום זכרון אלו זכרונות תרועה אלו שופרות מקרא קדש קדשהו בעשיית מלאכה אמר לו רבי עקיבא מפני מה לא נאמר שבתון שבו פתח הכתוב תחילה אלא שבתון קדשהו בעשיית מלאכה זכרון אלו זכרונות תרועה אלו שופרות מקרא קדש זו קדושת היום מנין שאומרים מלכיות תניא [ג]רבי אומר [ד]אני ה' אלהיכם (ט) [ג]ובחדש השביעי זו מלכות רבי יוסי בר יהודה אומר אינו צריך הרי הוא אומר [ה]והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם שאין תלמוד לומר אני ה' אלהיכם ומה תלמוד לומר אני ה' אלהיכם זה בנה אב לכל מקום שנאמר בו זכרונות יהיו מלכיות עמהן והיכן אומרה לקדושת היום תניא [ג]רבי אומר עם המלכיות אומרה מה מצינו בכל מקום ברביעית אף כאן ברביעית רשב"ג אומר עם הזכרונות אומרה מה מצינו בכל מקום באמצע אף כאן באמצע וכשקידשו ב"ד את השנה באושא ירד ר' יוחנן בן ברוקא לפני רשב"ג ועשה כר' יוחנן בן נורי אמר לו רבן שמעון [ג]לא היו נוהגין כן ביבנה ליום [ד]השני ירד רבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי ועשה כר"ע אמר רשב"ג כך היו נוהגין ביבנה למימרא דרבי שמעון בן גמליאל כר' עקיבא ס"ל והא אמר ר"ע מלכיות עם קדושת היום אמר להו ורשב"ג אומר קדושת היום עם הזכרונות אמר להו א"ר זירא לומר שתוקעין למלכיות ליום [ד]השני ירד רבי חנינא מאי שני אילימא יו"ט שני למימרא דעברוה לאלול [ג]והאמר רבי חנינא בר כהנא (ג) מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר אמר רב חסדא מאי שני ליום שני [ה]לשנה הבאה: **מתני'** [ג]אין פותחין מעשרה מלכיות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות ר' יוחנן בן נורי אומר [ד]אם אמר ג' ג' מכולן יצא: **גמ'** הני עשרה מלכיות כנגד מי אמר (רבי[ו]) כנגד עשרה הלולים שאמר דוד בספר תהלים הלולים טובא הוו הנך דכתיב בהו [ז]הללוהו בתקע שופר רב יוסף אמר כנגד עשרת הדברות שנאמרו לו למשה בסיני [ט] ר' יוחנן אמר כנגד עשרה מאמרות שבהן נברא העולם הי נינהו ויאמר (ויאמר[ז]) דבראשית ט' הוו [ז]בראשית נמי מאמר הוא דכתיב [ח]בדבר ה' שמים נעשו: ר' יוחנן בן נורי אומר אם אמר שלש שלש מכולן יצא: איבעיא להו היכי קתני שלש מן התורה שלש מן הנביאים ושלש מן הכתובים דהוו תשע ואיכא בינייהו חדא או דלמא אחד מן התורה ואחד מן הנביאים ואחד מן הכתובים דהויין להו שלש ואיכא בינייהו טובא ת"ש דתניא אין פותחין מעשרה מלכיות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות ואם אמר שבע מכולן יצא כנגד שבעה רקיעים רבי יוחנן בן נורי אמר הפותח לא יפחות משבע ואם אמר שלש מכולן יצא כנגד תורה נביאים וכתובים ואמרי לה כנגד כהנים לוים וישראלים אמר רב הונא [ט]אמר שמואל הלכה כר' יוחנן בן נורי: **מתני'** [ה]אין מזכירין (זכרון מלכות ושופר[ט]) של פורענות מתחיל בתורה ומשלים בנביא [ז]ר' יוסי אומר אם השלים בתורה יצא:

גמ'

אוקמה רב חסדא מאי לשני לשנה הבאה והלכה כר' עקיבא דאמר אומר אבות וגבורות וקדושת השם וכולל מלכיות עם קדושת היום ותוקע זכרונות ותוקע שופרות ותוקע ואומר עבודה והודאה וברכת כהנים ושים שלום: **ירושלמי** ר' בא בשם ר' אבא ב"ר ירמיה בתפלה הוא אומר אלהי דוד ובונה ירושלים ובנביא הוא אומר אלהי דוד ומצמיח קרן ישועה. יום ר"ה שחל להיות בשבת ר' אומר פותח בשבת [י]) וחותם בשבת וי"ט בינתים ר"י בן פזי בשם ריב"ל הלכה כרבי: **[מתני'] אין פותחין מעשרה מלכיות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות.** הני עשר כנגד מי כנגד עשרה הללו אל בקדשו כר' רב יוסף אמר כנגד עשר דברות ר' יוחנן אמר כנגד עשר מאמרות והן ויאמר ויאמר דבראשית שבראשית נמי מן המניין כי מאמר הוא שנא' בדבר ה' שמים נעשו: **ירושלמי** הני עשר מלכיות כנגד עשר קילוסין שאמר דוד בהללויה הללו אל בקדשו וגו' עד כל הנשמה תהלל יה עשרה זכרונות כנגד עשרה וידוין שאמר ישעיה רחצו הזכו מה כתיב בתריה למדו היטב דרשו משפט אשרו חמרץ לכו נא ונוכחה י' שופרות כנגד י' **נורי אמר** ג) **אם אמר ג' מן התורה** ג' מן הכתובים וג' מן הנביאים יצא דהוו להו ט' ואיכא ביניהן חדא או דילמא אחת מן התורה אחת מן הנביאים ואחת מן הכתובים ואיכא בינייהו שבע בכל אחת מהן. **ת"ש דתניא ר' יוחנן בן נורי אומר לא יפחות משבע** ואם אמר שלש מכולן יצא כנגד תורה נביאים וכתובים ואמרי לה כנגד כהנים לוים וישראלים:

חשק שלמה על ר"ח ו) עי' ביצה ח ע"ש. ג) נרלה דחסר כלן ול"ל לס לתמר ג' ג' מכולן יצל ומינעיל לן היכי קתני שלש וכו'.

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) מגילה יז:, ג) [תוספת' פ"ג], ג) לעיל יט: [ום"ע ע"ש] ביצה ו. כב:, ד) מגילה כא:, ה) יבמות כא., ו) תענית כג., ז) ע' ב"ב טו:, ח) בעמוד ב'.

הגהות הב"ח

(א) גמ' תניא רבי אומר אני ה' אלהיכם וכתיב בחדש: (ב) שם והתמר רבי תניא בר כהנא אמר רב מימות עזרא: (ג) רש"י ד"ה לא יפחות כו' מן הכתובים לכל אחד ואחד מ"כ שבע שמי:

גליון הש"ם

מתני' סדר ברכות. עיין סנהדרין דף מט ע"ב תוס' ד"ה מף:

תורה אור השלם

א) מִזְמוֹר לְדָוִד הָבוּ לַיְיָ בְּנֵי אֵלִים הָבוּ לַיְיָ כָּבוֹד וָעֹז: [תהלים כט, א]

ב) הָבוּ לַיְיָ כְּבוֹד שְׁמוֹ הִשְׁתַּחֲווּ לַיְיָ בְּהַדְרַת קֹדֶשׁ: [תהלים כט, ב]

ג) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: [ויקרא כג, כד]

ד) וּבְקַצְרְכֶם אֶת קְצִיר אַרְצְכֶם לֹא תְכַלֶּה פְּאַת שָׂדְךָ בְּקֻצְרֶךָ וְלֶקֶט קְצִירְךָ לֹא תְלַקֵּט לֶעָנִי וְלַגֵּר תַּעֲזֹב אֹתָם אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [ויקרא כג, כב]

ה) וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרֹאשֵׁי חָדְשֵׁכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי יְיָ אֱלֹהֵיכֶם: [במדבר י, י]

ו) הַלְלוּהוּ בְּתֵקַע שׁוֹפָר הַלְלוּהוּ בְּנֵבֶל וְכִנּוֹר: [תהלים קג, ג]

ז) בְּרֵאשִׁית בָּרָא אֱלֹהִים אֵת הַשָּׁמַיִם וְאֵת הָאָרֶץ: [בראשית א, א]

ח) בִּדְבַר יְיָ שָׁמַיִם נַעֲשׂוּ וּבְרוּחַ פִּיו כָּל צְבָאָם: [תהלים לג, ו]

משנת ראשונים

סדר ברכות אומר אבות וגבורות וקדושת השם. הא דקתני אומר אבות וגבורות וכו' אתא לאשמועינן שאין ש"ץ מוציא ידי חובה בתפלת ראש השנה אף למי שהתפלל שבע אלא אם כן עומד שם מראש התפלה ועד סופה. **[הריטב"א]**

הני עשרה מלכיות כנגד מי. הא דאמרינן הני י' כנגד מי ואמרינן כנגד כך וכך ואפ"ה אם רצה להוסיף מוסיף דההוא סימנא אינו אלא שלא לפחות מאותו מנין, ומהא שמעינן שיש רשות להוסיף בר"ה בפסוקי מלכיות זכרונות שופרות אף על פי שאמרו בהם (ר"ה לב.) שהם כנגד י' מאמרות. **[הריטב"א, מגילה כא:]** **הנך דכתיב בהו הללוהו בתקע שופר.** כולהו מוכח מהכא כלומר שיהלל עשר בתקע שופר בין הלולין דמלכיות בין הלולין דזכרונות ושופרות. **[הרשב"א]** אבל בירושלמי סמיך כל חד וחד לענינה עשרה מלכיות כנגד עשרה קילוסין שאמר דוד בהללויה הללו אל בקדשו, עשרה זכרונות כנגד עשרה וידויין שאמר ישעיה רחצו הזכו ומה כתיב בתריה למדו היטיב ומה כתיב בתריה לכו נא ונוכחה יאמר ה', עשרה שופרות כנגד ז' כבשים ופר ואיל ושעיר. **[הרשב"א]** **ויאמר דבראשית תשעה הוו.** ויאמר אלהים יהי אור חד יהי רקיע תרי יקוו המים תלת תדשא הארץ ארבע יהי מאורות חמשה ישרצו המים ששה תוצא הארץ שבעה נעשה אדם שמנה הנה נתתי לכם את כל עשב אינו מן המנין שאין שם שום יצירה לא טוב היות האדם לבדו תשעה שבו יצר חוה הרי תשעה. **[תוספות רי"ד]** **בראשית נמי מאמר הוא.** וע"ד הקבלה, יהי אור ויהי אור אין תחלת הויית האור הזה במאמר הזה, כי כבר היה במאמר בראשית שהוא מאמר ראשון, ומזה ארז"ל (ראש השנה לב.) בראשית נמי מאמר הוא, ובאותו מאמר היה האור מכוסה, ועתה במאמר יהי אור גלה אותו והגבילו להתבונן בו, וזהו שרמזו לנו חכמי האמת: יהי אור ויהי אור, ויהי כן אין כתיב כאן אלא ויהי אור, כבר היה במעשה בראשית. **[רבינו בחיי, בראשית א ג]**

הגהות וציונים

ט] בכת"י **תניא** ר"א **אומר שבתון** (ותיבת "דכתיב" ליתא) וכן מוכח במגילה דמכאן היא ברייתא בפני עצמה, וכ"ה בתו"כ אמור פר' יא) וכ"ה בעין יעקב ובר"ח: י] בכת"י **דתניא** ובדפו"י ליתא תיבה זו, וכ"ה בתו"כ, (וכ"ה ישר דכולה חדא ברייתא היא, דק"ס): **בן גמליאל**, וכ"ה בתוספתא ובירושלמי: ג] בכת"י ובדפו"י נוסף לשנה הבאה (דק"ס): ד] כת"י **לשני** ירד, וכ"ה בר"ח, ונוסחא ישרה היא מאד והיינו דקא משני (גליון): ה] תיבות "ליום שני" ליתא בכת"י (ובאמת הוא מיותר, דק"ס): ו] [צ"ל **רבי לוי** כ"א במגילה כא ע"ב ובע"י דהכא] (גליון): ז] [ליתא במגילה] (גליון): ח] [גי' הרי"ף **רב המנונא אמר שמואל** וגי' הרא"ש **ר"נ אמר שמואל**] (גליון): ט] [**מלכיות זכרונות ושופרות** כצ"ל וכ"א בהרי"ף והרא"ש ובמשנה שבירושלמי] (גליון) ובתוי"ט כתב שהקדים זכרון למלכות שהוא נופל על לשון מזכירין: י] פירוש רש"י ע"ז תמצא בעמוד ב': כ] בכת"י נוסף **במצות**. וכל הדיבור הזה מקומו להלן לאחר ד"ה הבו (באה"מ): ל] כת"י **לשון מלכות הוא** אני אדון לכם: מ] בכת"י **דבמאמר נבראו** ולא בידים:

עין משפט נר מצוה

ל א מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ז סמג עשין מב טור ש"ע א"ח סי' תקצב סעיף ג:

לא ב טור א"ח סי' קיג:

לב ג מיי' פ"ג מהל' שופר הלכה ח טוש"ע א"ח סי' תקצ סעיף ד:

לג ד מיי' שם טור שם:

לד ה מיי' שם הל' ט טוש"ע שם סעיף ה:

רבינו חננאל

סדר ברכות אומר אבות וגבורות כו' ואקשינן עלה לר' יוחנן בן נורי אם אינו תוקע למלכות למה מזכיר עשר מלכיות לכתחלה ובדיעבד שלש. דתניא אין פותחין מעשרה מלכות מעשרה זכרונות מעשרה שופרות. ר' יוחנן בן נורי אמר אם אמר שלש שלש יצא נימא הואיל ואישתני שאין תוקעין בהן כשם שתוקעין בזכרונות ובשופרות כך אישתני מעשר ולא איפריקא ונדחו דברי ר' יוחנן מאחר שלא מצא תשובה [אוצר החכמה] **מניין שאומרי' אבות** שנאמר הבו לה' בני אלים כלומר בני הגדולים כדכתיב ואת אילי הארץ לקח. גבורות שנאמר הבו לה' כבוד ועוז קדושות שנאמר הבו לה' כבוד שמו השתחוו לה' בהדרת קדש. ומניין שאומרים קדושת היום והוא אתה בחרתנו מכל העמים ומלכיות וזכרונות ושופרות דתניא ר' אליעזר אומר שבתון זכרון תרועה גו' שבתון זו קדושת היום כו'. **א"ל ר' עקיבא מפני מה לא נאמר שבתון שבות.** שהרי בו פתח הכתוב תחלה אלא שבתון שבות קדשהו בעשיית מלאכה זכרון אלו זכרונות תרועה אלו שופרות מקרא קדש זו קדושת היום. **ומנין שאומרים מלכיות עמהן** שנאמר והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם. (א') שאין ת"ל אני ה' אלהיכם ולמה עוד כתוב אני ה' אלהיכם זה בנה אב כל מקום שנאמרו זכרונות יהיו מלכיות עמהן. הנה מצאנו מן התורה שצריך להזכיר זכרונות שופרות ומלכיות ולקדושת היום עוד באו לפרש היאך סידורו **תניא ר' אומר קדושת היום** שהיא אתה בחרתנו אומרה עם המלכיות בברכה רביעית מה מצאנו כל מקום בשבתות ובימים טובים ברביעית פי' אבות. גבורות. קדושת השם ואחריהן קדושת היום וכיון שעמד רבי כר' עקיבא דמתניתין הלכת' כוותייהו ואפי' רשב"ג דפליג על רבי אמר כר' עקיבא דמתניתין שהיו נוהגין ביבנה שתוקעין למלכיות: **והא דתניא לשני ירד ר' חנינא בנו של ר' יוסי הגלילי ועשה כר' עקיבא.**

בשעת גזרת המלכות שנו. ומ"ש שבטלה גזרת המלכות לא עבדינן כדמעיקרא מ"ג דזריזין מקדימין למצות[ט] לחייבינן שמא יחזור דבר לקלקולו ולפירוש הירושלמי[י] ניחא טפי דמפרש שם שדמו[כ] החויבים שנתאספו לתקוע תרועת מלחמה ועמדו עליהם והרגוש ולכך תקנו תקיעות ותרכות בסוף לכי חזו דקרו בקריאת שמע ומתפללין וקורין בתורה וחוזרין ומתפללין ותוקעין לאחרי בניסוסייהו לישון עסקין כלו' בחוקיהם ובמורשתם:

הגהות

גמ' מלכיות כגון [א]חי אני נאם ה' [אלהים] אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם ואע"ג [ב]דא"ר נחמן כל כי האי ריתחא לירתח קודשא בריך הוא עלן ולפרוקינן כיון דבריתחא אמור אדכורי ריתחא בריש שתא לא מדכרינן זכרון כגון [ב] ויזכור כי בשר המה וגו' שופר כגון [ג] תקעו שופר בגבעה וגו' [א]אבל אם בא לומר מלכות זכרון ושופר של פורענות של עובדי כוכבים אומר מלכות כגון [ד] ה' מלך ירגזו עמים וכגון [ה] ה' מלך עולם ועד אבדו גוים מארצו זכרון כגון [ו] זכור ה' לבני אדום וגו' שופר כגון [ז] וה' אלהים בשופר יתקע והלך בסערות תימן וכתיב[ט] [ח] ה' צבאות יגן עליהם. [ט] [ב]אין מזכירין זכרון של יחיד ואפילו לטובה כגון [ט] זכרני ה' ברצון עמך וכגון [י] זכרה לי אלהי לטובה. [כ] פקדונות הרי הן כזכרונות כגון [יא] וה' פקד את שרה וכגון [יב] פקוד פקדתי אתכם דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר [ג]אינן כזכרונות ולר' יוסי נהי נמי דפקדונות הרי הן כזכרונות וה' פקד את שרה פקדון דיחיד הוא כיון דאתו רבים מינה כרבים דמיא. [יג] שאו שערים ראשיכם והנשאו פתחי עולם ויבוא מלך הכבוד מי (הוא) זה מלך הכבוד ה' עזוז וגבור ה' גבור מלחמה שאו שערים ראשיכם ושאו פתחי עולם ויבא מלך הכבוד מי הוא זה מלך הכבוד ה' צבאות הוא מלך הכבוד סלה [ד]ראשונה שתים שניה שלש דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר ראשונה אחת שניה שתים. [יד] זמרו אלהים זמרו זמרו למלכנו זמרו כי מלך כל הארץ אלהים שתים דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אחת ושוין בו[ו] במלך אלהים על גוים אלהים ישב על כסא קדשו שהיא אחת. זכרון שיש בו[ז] תרועה כגון [טו] שבתון זכרון תרועה מקרא קדש [ה]אומרה עם הזכרונות ואומרה עם השופרות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינו אומרה אלא עם הזכרונות [בלבד] מלכות שיש עמו תרועה כגון [יז] ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו [ו]אומרה עם המלכיות ואומרה עם השופרות דברי ר' יוסי רבי יהודה אומר אינו אומרה אלא עם המלכיות בלבד תרועה שאין עמה לא[ז] כלום כגון [יח] יום תרועה יהיה לכם אומרה עם השופרות דברי רבי יוסי רבי יהודה אומר אינו אומרה כל עיקר: מתחיל בתורה ומשלים בנביא רבי יוסי אומר אם השלים בתורה יצא: אם השלים דיעבד אין לכתחילה לא והתניא ר' יוסי אומר המשלים בתורה ה"ז משובח אימא משלים והא אם השלים קתני דיעבד אין לכתחילה לא הכי קאמר מתחיל בתורה ומשלים בנביא ר' יוסי אומר משלים בתורה [ו]ואם השלים בנביא יצא תניא נמי הכי אמר רבי אלעזר ברבי יוסי [ח] וותיקין היו משלימין אותה [ט] בתורה. בשלמא זכרונות ושופרות איכא טובא [ו] אלא מלכיות תלת הוא דהויין [יז] ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו [יט] ויהי בישורון מלך [כ] ה' ימלוך לעולם ועד [ז] ואנן בעינן עשר וליכא אמר רב הונא ת"ש [ט] (ג) [כא] שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד [ח] מלכות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינה מלכות [כב] וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים אין עוד [ט] מלכות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינה מלכות [כג] אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו [י] מלכות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינה מלכות: **מתני'** [ב]העובר לפני התיבה ביו"ט של ר"ה השני מתקיע ובשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל: **גמ'** מאי שנא שני מתקיע משום [כד] דברוב עם הדרת מלך אי הכי הלל נמי נימא בשני משום דברוב עם הדרת מלך אלא מאי שנא הלל דבראשון משום [ל] דזריזין מקדימין למצות תקיעה נמי נעביד בראשון משום דזריזין מקדימין למצות אמר רבי יוחנן בשעת גזרת המלכות [מ] שנו: מדקאמר [נ] בשעת ההלל מכלל דבראש השנה [ס] ליכא הלל מ"ט [ס] אמר רבי אבהו אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בר"ה וביום הכפורים אמר להם אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה: **מתני'** [מ]שופר של ר"ה אין מעבירין [ס] עליו את התחום ואין מפקחין עליו את הגל לא עולין באילן ולא רוכבין ע"ג בהמה ולא שטין על פני המים ואין חותכין אותו בין בדבר שהוא משום שבות ובין בדבר שהוא משום לא תעשה [נ]אבל אם רצה ליתן לתוכו מים או יין יתן [ס] [נא]אין מעכבין את התנוקות מלתקוע [נא] אבל מתעסקין עמהן עד [ס] שילמדו [ע] והמתעסק לא יצא [פ] והשומע מן המתעסק לא יצא: **גמ'** מ"ט שופר עשה הוא ויו"ט עשה ולא תעשה ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה: לא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה כו': השתא דרבנן אמרת לא דאורייתא מיבעיא [י] זו ואין צריך לומר זו קתני: ואין

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) סנהדרין דף קה., ז) [תוספתא פרק ג], ג) [תוספתא פרק ג], ד) [פסחים דף ד. יומא כח:], ה) ערכין דף י:, ו) עירובין לו: ערכין ב:, ז) [לקמן לג. עירובין עו. יבמות יג. ל: כתובות נח. נדרים יד: הוריות ג: כריתות י:], ח) ביצה לו:, ט) פסחים ד.,

י) בפירקין ה"ח.

הגהות הגר"א

[א] במשנה מלתקוע ומתעסקין עמהן כו'. כ"ל (וכ"ה גרי"ף ורמ"ם):

תורה אור השלם

א) חַי אָנִי נְאֻם אֲדֹנָי יְ אִם לֹא בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבְחֵמָה שְׁפוּכָה אֶמְלוֹךְ עֲלֵיכֶם:
[יחזקאל כ, לג]

ב) וַיִּזְכֹּר כִּי בָשָׂר הֵמָּה רוּחַ הוֹלֵךְ וְלֹא יָשׁוּב:
[תהלים עח, לט]

ג) תִּקְעוּ שׁוֹפָר בַּגִּבְעָה חֲצֹצְרָה בָּרָמָה הָרִיעוּ בֵּית אָוֶן אַחֲרֶיךָ בִּנְיָמִין:
[הושע ה, ה]

ד) יְ מָלָךְ יִרְגְּזוּ עַמִּים יֹשֵׁב כְּרוּבִים תָּנוּט הָאָרֶץ:
[תהלים צט, א]

ה) יְ מָלָךְ עוֹלָם וָעֶד אָבְדוּ גוֹיִם מֵאַרְצוֹ:
[תהלים י, טז]

ו) זְכֹר יְ לִבְנֵי אֱדוֹם אֶת יוֹם יְרוּשָׁלִָם הָאֹמְרִים עָרוּ עָרוּ עַד הַיְסוֹד בָּהּ: [תהלים קלז, ז]

ז) וַיְ עֲלֵיהֶם יֵרָאֶה וְיָצָא כַבָּרָק חִצּוֹ וַאדֹנָי יְ בַּשּׁוֹפָר יִתְקָע וְהָלַךְ בְּסַעֲרוֹת תֵּימָן:
[זכריה ט, יד]

ח) יְ צְבָאוֹת יָגֵן עֲלֵיהֶם וְאָכְלוּ וְכָבְשׁוּ אַבְנֵי קָלַע וְשָׁתוּ הָמוּ כְּמוֹ יַיִן וּמָלְאוּ כַּמִּזְרָק כְּזָוִיוֹת מִזְבֵּחַ:
[זכריה ט, טו]

ט) זָכְרֵנִי יְ בְּרָצוֹן עַמֶּךָ פָּקְדֵנִי בִּישׁוּעָתֶךָ:
[תהלים קו, ד]

י) זָכְרָה לִּי אֱלֹהַי לְטוֹבָה כֹּל אֲשֶׁר עָשִׂיתִי עַל הָעָם הַזֶּה: [נחמיה ה, יט]

יא) וַיְ פָּקַד אֶת שָׂרָה כַּאֲשֶׁר אָמָר וַיַּעַשׂ יְ לְשָׂרָה כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר: [בראשית כא, א]

יב) לְךָ וְאָסַפְתָּ אֶת זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם יְ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם נִרְאָה אֵלַי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיַעֲקֹב לֵאמֹר פָּקֹד פָּקַדְתִּי אֶתְכֶם וְאֶת הֶעָשׂוּי לָכֶם בְּמִצְרָיִם:
[שמות ג, טז]

יג) שְׂאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם וְהִנָּשְׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם וְיָבוֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד: מִי זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד יְ עִזּוּז וְגִבּוֹר יְ גִּבּוֹר מִלְחָמָה: שְׂאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם וְשְׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם וְיָבֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד: מִי הוּא זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד יְ צְבָאוֹת הוּא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד סֶלָה: [תהלים כד, ז-י]

יד) זַמְּרוּ אֱלֹהִים זַמְּרוּ זַמְּרוּ לְמַלְכֵּנוּ זַמְּרוּ: כִּי מֶלֶךְ כָּל הָאָרֶץ אֱלֹהִים זַמְּרוּ מַשְׂכִּיל: [תהלים מז, ז-ח]

טו) מָלַךְ אֱלֹהִים עַל גּוֹיִם אֱלֹהִים יָשַׁב עַל כִּסֵּא קָדְשׁוֹ: [תהלים מז, ט]

טז) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: [ויקרא כג, כד]

יז) לֹא הִבִּיט אָוֶן בְּיַעֲקֹב וְלֹא רָאָה עָמָל בְּיִשְׂרָאֵל יְ אֱלֹהָיו עִמּוֹ וּתְרוּעַת מֶלֶךְ בּוֹ: [במדבר כג, כא]

יח) וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם: [במדבר כט, א]

יט) וַיְהִי בִישֻׁרוּן מֶלֶךְ בְּהִתְאַסֵּף רָאשֵׁי עָם יַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל: [דברים לג, ה]

כ) יְ יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד: [שמות טו, יח]

כא) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְ אֱלֹהֵינוּ יְ אֶחָד: [דברים ו, ד]

כב) וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל לְבָבֶךָ כִּי יְ הוּא הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל הָאָרֶץ מִתָּחַת אֵין עוֹד: [דברים ד, לט]

כג) אַתָּה הָרְאֵתָ לָדַעַת כִּי יְ הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מִלְבַדּוֹ: [דברים ד, לה]

כד) בְּרֹב עַם הַדְרַת מֶלֶךְ וּבְאֶפֶס לְאֹם מְחִתַּת רָזוֹן: [משלי יד, כח]

הגהות וציונים

[א] תיבת "וכתיב" ליתא בכת"י, וכן נראה שהוסיפוהו באמת רק לתפילה (כמו שאנו אומרים "כן תגן וכו'"), ובמקצת כת"י ליתא כל הפסוק, וכ"ה ברמב"ם, ועי' טורי אבן (דק"ס) וברי"ף ורא"ש הגי' **וסמיך ליה** והיינו שהוסיפו הבקשה משום שסמוך: [ב] בגליון כת"י נוסף **תנו רבנן**, וכ"ה ישר מאד (דק"ס): [ג] בכת"י **עמו**, וכ"ה בתוספתא: [ד] בכת"י **ולא** כלום: [ה] תיבת "אותה" ליתא בכת"י, וכ"ה ברש"י וברי"ח וברי"ף ועוד: [ו] בכת"י נוסף **בתורה**: [ז] בכת"י ובדפו"י סדר פסוקי התורה הוא "ה' ימלוך וגו'" לפני "ה' אלהיו עמו וגו'" וכסדר שהם בתורה, וכן הוא נוסח התפילה שלנו (ועי' ר"ן): [ח] ס"א **תנא** וכן הגי' בהרא"ש (גליון): [ט] כת"י ודפו"י בשעת **השמד** (ונשתנה מפני הצענזור, דק"ס): [י] תיבת "מדקאמר" ליתא בכת"י ובדפו"י ואיתא כאן פיסקא **ובשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל: מכלל** וכו', וכ"ה בהרא"ש, עיי"ש (דק"ס): [כ] גי' הרי"ף והרא"ש **אין מפקחין** קודם **אין מעבירין** כגי' רש"י (גליון): [ל] במשניות דפו"י **כדי** שילמדו, וכ"ה בראשונים: [מ] דיבור זה שייך למשנה לעיל סוף ע"א (מראה אש): [נ] נראה דיש להוסיף **עד** (באה"מ), ובכת"י הגי' שעות **של** תפילת שחרית, וכעי"ז ברע"ב: [ס] בתוס' הרא"ש **שדימו**:

עין משפט נר מצוה

לה א ב מיי' פ"ג מהל' שופר הלכה ט טור ס"ע ס"ת סי' תקצ"ג סעיף ה:
לו ג מיי' שם טור ס"ת סי' תקצ"ג:
לז ד ה ו טור ס"ת שם:
לח ז ח ט י מיי' שם הל' ח טור ס"ת שם:
לט כ [מיי' שם הל' י] טוש"ע ס"ת סי' תקפה:
מ ל מיי' פ"ג מהל' תענית הל' ו טוש"ע ס"ת סי' תקפד סעיף ג:
מא מ מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ד טוש"ע ס"ת סי' תקפו סעיף כ:
מב נ מיי' שם טוש"ע שם סעיף כג:
מג ס מיי' פ"ג שם הל' ז טוש"ע סי' תקפה:
מד ע פ מיי' שם הלכה ד טוש"ע שם סי' תקפט סעיף ח:

גליון הש"ס

[מכמ"י גמ' וותיקין. מנחת עניוש ומחצין מלוה, רש"י ברכות ט ע"ב]:

ליקוטי רש"י

[נדפס בדף לג.]

רבינו חננאל

אמר שמואל הלכה כר' יוחנן בן נורי ש"מ אחת מן [התורה ואחת מן] הנביאים ואחת מן הכתובים ומצאנו מפורש בתלמוד א"י הוינן סברין מימר שלש מכל אחת ואחת אשכח תני אפי' שלש מכולן יצא: **אין מזכירין של פורענות.** מלכות כגון אם לא ביד חזקה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם זכרון כגון ויזכור כי בשר המה רוח הולך ולא ישוב שופר כגון תקעו שופר בגבעה חצוצרות ברמה וגו' אבל פורענות של עובדי כוכבים אם בא להזכיר מזכיר כגון ה' אלהים בשופר יתקע והלך בסערות תימן: **אין מזכירין של יחיד** אפי' לטובה כגון ו) זכר לי אלהים לטוב זכרני ה' ברצון [עמך]: **פקדונות הרי הן כזכרונות** [כגון] וה' פקד את שרה כיון דאתו מינה רבים אם בא להזכירו עם הזכרונות מזכיר דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינו מזכיר: **שאו שערים ראשיכם** וגו' ראשונה שתים שניה שלש דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אחת: **מלכיות שיש עמה תרועה** כגון ותרועת מלך בו. כחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'. אומר עם המלכיות ואומר עם השופרות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינו אומר אלא עם המלכיות בלבד: **משלים בתורה ומשלים בנביא** ר' יוסי אומר אם השלים בתורה יצא ואקשי' עלה וכי ר' יוסי דאי עבד קתני והתניא ר' יוסי אומר המשלים בתורה הרי זה זריז ומשובח ותריצה למתני' הכי ר' יוסי אומר מתחיל בתורה ומשלים בתורה ואם השלים בנביא יצא תניא נמי הכי ר' אלעזר בר' יוסי אומר וותיקין היו משלימין בתורה: **אמר רב הונא תנא שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד מלכות.** וכן וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים וגו' מלכות וכן אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים וגו' אלו כולן מלכות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינה מלכות וקי"ל כר' יוסי: **העובר לפני התיבה ביו"ט של ר"ה השני מתקיע.** כלומר במוסף שהוא יורד שליח צבור שנית. אמר ר' יוחנן בשעת גזרה שנו: **ירושלמי** ר' יעקב בר אחא בשם ר' יוחנן מעשה פעם אחת תקעו בתפלת שחרית והיו השונאים סבורים שמא עליהן הן הולכין ועמדו עליהן והרגום. עמדו לתקוע ותיקנו בתפלת המוסף ומיגו דאינון חמיין לן דקרו ק"ש ומצלו וקרו באורייתא ומצלו והדר תקעין אמרין בנימוסיהון אינון עסיקין. ריב"ל שמע להא מהכא שמעה ה' צדק זו ק"ש הקשיבה רנתי זו רנון תורה האזינה תפלתי זו תפלה. בלא שפתי מרמה זו מוסף. מה כתיב בתריה מלפניך משפטי יצא אמר ר' תנחומא קרייה אמרה כן יום תרועה ועשיתם עולה. כלומר התרועה במוסף בעשיית העולה ר' אלעזר בר' יוסי אומר בכל הקרבנות כתיב וכאן כתיב ועשיתם אמר להן הקב"ה כיון שהכנסתם בר"ה לפני בדין ויצאתם בשלום מעלה אני עליכם כאילו נעשיתם בריה חדשה בכל הקרבנות בשעיר הקרב בכל המועדים [כתיב] חטאת ובעצרת כתיב שעיר עזים אחד לכפר עליכם ולא כתיב חטאת אמר להן הקב"ה כיון שקבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימיכם: **מדקתני במתני' ובשעת ההלל הראשון** מקרא את ההלל מכלל דבר"ה לא אמרי הלל. מ"ט א"ר אבהו אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מפני מה אין אומרים ישראל לפניך בר"ה וביוה"כ הלל אמר להן אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים נפתחין לפניו וישראל אומרים הלל:

חשק שלמה על ר"ח

ט) מולי טס"ה ול"ל כמו בגמ' זכרה לי אלהי לטובה.

18/06/2018אהח

גמרא

הגמרא מביאה דוגמאות לפסוקים שאין להזכירם משום שהם עוסקים בעניני פורענות:

פסוקי **מַלְכֻיּוֹת** של פורענות, **כְּגוֹן** 'חַי אֲנִי נְאֻם ה' **[אֱלֹהִים], אִם לֹא** בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבְחֵמָה שְׁפוּכָה אֶמְלוֹךְ עֲלֵיכֶם' (יחזקאל כ גֿ)[א]. **וְאַף עַל גַּב דְּאָמַר רַב נַחְמָן, כָּל כִּי הַאי רִיתְחָא** - כל כעס כזה, **לֵירְתַּח קוּדְשָׁא בְּרִיךְ הוּא עֲלָן** - הלוואי ויכעס הקדוש ברוך הוא עלינו, **וְלֵיפְרוֹקִינָן** - ויגאלנו[ב], ונמצא שאין כאן פורענות, מכל מקום **כֵּיוָן דְּבְרִיתְחָא אֲמוֹר** - הואיל והוזכר כעס במקרא זה ['בחמה שפוכה'], **אַדְכּוּרֵי רִיתְחָא בְּרֵישׁ שַׁתָּא לָא מַדְכְּרִינָן** - אין אנו מזכירים כעס בראש השנה, מאחר ואין בכך סימן טוב[ג].

פסוקי **זִכָּרוֹן** של פורענות, **כְּגוֹן** 'וַיִּזְכֹּר כִּי בָשָׂר הֵמָּה' וגו' רוּחַ הוֹלֵךְ וְלֹא יָשׁוּב' (תהלים עח לט)[ד].

פסוקי **שׁוֹפָר** של פורענות, **כְּגוֹן** 'תִּקְעוּ שׁוֹפָר בַּגִּבְעָה' וגו' חֲצֹצְרָה בָּרָמָה הָרִיעוּ בֵּית אָוֶן אַחֲרֶיךָ בִּנְיָמִין' (הושע ה ח)[ה].

אֲבָל אִם בָּא לוֹמַר פסוקי 'מַלְכוּת זִכָּרוֹן וְשׁוֹפָר' **שֶׁל פּוּרְעָנוּת שֶׁל עוֹבְדֵי כּוֹכָבִים, אוֹמֵר.** ומביאה הגמרא דוגמאות לפסוקים כאלו. 'מַלְכוּת' שיש בה פורענות לגויים, **כְּגוֹן** 'ה' מָלָךְ יִרְגְּזוּ עַמִּים' (תהלים צט א)[ו], **וּכְגוֹן** 'ה' מֶלֶךְ עוֹלָם וָעֶד אָבְדוּ גוֹיִם מֵאַרְצוֹ' (שם י טז). פסוקי **זִכָּרוֹן** שיש בהם פורענות לגויים, **כְּגוֹן** 'זְכֹר ה' לִבְנֵי אֱדוֹם' וגו' אֵת יוֹם יְרוּשָׁלַיִם הָאֹמְרִים עָרוּ עָרוּ עַד הַיְסוֹד בָּהּ' (שם קלז ז)[ז]. פסוקי **שׁוֹפָר** של פורענות הגויים, **כְּגוֹן** 'וַה' אֱלֹהִים בַּשּׁוֹפָר יִתְקָע וְהָלַךְ בְּסַעֲרוֹת תֵּימָן' (זכריה ט יד)[ח], **וּכְתִיב** בפסוק שלאחריו, 'ה' צְבָאוֹת יָגֵן עֲלֵיהֶם' - על עם ישראל[ט].

★

הגמרא מביאה ברייתא ובה פסקי דינים לגבי הזכרת 'מלכיות זכרונות ושופרות':

אֵין מַזְכִּירִין במוסף של ראש השנה פסוקי **זִכָּרוֹן שֶׁל יָחִיד** - שנאמרו לגבי אדם אחד, **וַאֲפִילּוּ** אם הם **לְטוֹבָה**[י], **כְּגוֹן** הפסוק 'זָכְרֵנִי ה' בִּרְצוֹן עַמֶּךָ' (תהלים קו ד)[יא], שנאמר על דוד, **וּכְגוֹן** 'זָכְרָה לִּי אֱלֹהַי לְטוֹבָה'[יב] (נחמיה ה יט), שנאמר על נחמיה.

עתה מביאה הברייתא כמה מחלוקות בין רבי יוסי ורבי יהודה לגבי הזכרת פסוקי 'מלכיות זכרונות ושופרות':

המחלוקת הראשונה, פסוקים שמוזכר בהם ענין 'פְּקֻדּוֹנוֹת', הֲרֵי הֵן כְּפסוקים שנזכרו בהם 'זִכְרוֹנוֹת', וניתן לאומרם במוסף של ראש השנה, לפי שמשמעות אחת להם, **כְּגוֹן** 'וַה' פָּקַד אֶת שָׂרָה' (בראשית כא א)[יג], **וּכְגוֹן** 'פָּקוֹד פָּקַדְתִּי אֶתְכֶם' (שמות ג טז), **דִּבְרֵי רַבִּי יוֹסֵי. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר,** 'פקדונות' **אֵינָן כְּ'זִכְרוֹנוֹת'**[יד], ולפיכך אין לאומרם בראש השנה[טו].

שואלת הגמרא, **וְלָרַבִּי יוֹסֵי, נְהִי נַמִּי** - אף אם נאמר **דִּפְקֻדּוֹנוֹת הֲרֵי הֵן כְּזִכְרוֹנוֹת,** מכל מקום יש לתמוה, כיצד ניתן לומר את הפסוק 'וַה' פָּקַד אֶת שָׂרָה', הרי **פְּקֻדּוֹן דְּיָחִיד הוּא,** ושנינו לעיל שאין אומרים זכרון של יחיד. (אוצר החכמה)

משיבה הגמרא, **כֵּיוָן דַּאֲתוּ רַבִּים מִינָּהּ כְּרַבִּים דָּמְיָא** - מאחר ומאותה פקידה של שרה יצא עם רב, הרי זה נידון כ'זכרון של רבים', וניתן לאומרו בראש השנה[טז].

המחלוקת השניה, נאמר בתהלים (כד ז-י) **'שְׂאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם וְהִנָּשְׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם וְיָבוֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד. מִי (הוא) זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד ה' עִזּוּז וְגִבּוֹר ה' גִּבּוֹר מִלְחָמָה'.** ולאחר מכן נאמר (פסוקים ט-י) **'שְׂאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם וְשְׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם וְיָבֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד. מִי הוּא זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד ה' צְבָאוֹת הוּא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד סֶלָה'. רֵאשׁוֹנָה שְׁתַּיִם** - החלק הראשון[יז] יש בו שתי הזכרות של מלכות, האחת,

א. **כלומר,** שנשבע הקדוש ברוך הוא שיכוף את עם ישראל על ידי עונשים וצרות להיות תחת מלכותו. על פי מצודת דוד ומלבי"ם שם.
כתב בשפתי חכמים (ד"ה חס), שנזכרו בפסוק זה שלש דרגות של כעס, שכך אמר להם הקדוש ברוך הוא לישראל, אם לא תשמעו ליד החזקה אבוא בזרוע נטויה ['שהרי זרוע היא יותר מיד], ואם לא תשמעו לזרוע הנטויה אבוא בחמה שפוכה.

ב. **כלומר,** מי יתן שיבוא עלינו כעס זה, שיגאלנו הקדוש ברוך הוא בעל כרחנו וימלוך עלינו. רש"י (סנהדרין קה. ד"ה לא). ובשפתי חכמים (ד"ה לאו"ג) הוסיף לבאר, שמאחר ובין כך אנו סובלים כעס וצרות בגלות, הן מצד אומות העולם והן משאר צרות, מוטב אם כן שיכעס עלינו הקדוש ברוך הוא ויפדנו.

ג. **כמבואר** במסכת הוריות (יג.), שיש לאדם לאכול בראש השנה דברים שיש בהם משום סימן טוב [ויש הסוברים שדי לראותם]. וכן נפסק להלכה בטור ושולחן ערוך (או"ח סי' תקפג). שפתי חכמים (ד"ה לדכורי).
משמע שלולי טעם 'ריתחא' ניתן היה להזכיר בראש השנה מקרא זה, אף שעוסק הוא במלכות הקדוש ברוך הוא על עם ישראל, ולא על כל העולם, והרי זה שלא כשיטת רבי יהודה, הסובר [להלן בסמוך] שאין אומרים את הפסוק 'זמרו **למלכנו**' (תהלים מז ז), מאחר ולא נזכר בו שהקדוש ברוך הוא מלך על כל העולם. טורי אבן (ד"ה לדכורי).

ד. **במזמור** זה מוכיח המשורר את ישראל על כל הנסיונות שניסו לקדוש ברוך הוא במדבר בצאתם ממצרים, והמרו את רצונו על אף כל הניסים שהראה להם שם, וכן על החטאים שחטאו לאחר מכן בהיותם בארץ ישראל.

ה. **במקרא** זה מזהיר הנביא את ישראל מפני החרב הבאה עליהם, כעונש על מעשיהם הרעים. על פי רש"י שם. ובמצודת דוד שם פירש הפסוק כך 'תקעו **שופר**, להזהירם מחרב הגייסות הבאים. **חצוצרה**, מוסב על תקעו, לומר תקעו בחצוצרות ברמה להיות נשמרים מהחרב. **אחריך בנימין**, רצה לומר, כי האויב הולך אחריך להלחם בך'.

ו. **מקרא** זה עוסק בזמן שלעתיד לבוא, לאחר מלחמת גוג ומגוג, שתתגלה מלכותו של הקדוש ברוך הוא, וכל העמים ירעדו מפניו. על פי רש"י ומצודת דוד שם.

ז. **מקרא** זה נאמר על זמן החורבן, ששמחו האדומים במפלת ישראל, וביקשו מהבבלים שיחריבו וישחיתו את ירושלים, ועל כך מבקש המשורר מן הקדוש ברוך הוא שיזכור עוון זה לאדום לשלם להם גמולם. על פי רש"י ומצודת דוד שם.

ח. **מקרא** זה על מלחמת החשמונאים ביוונים נאמר, שעזרם הקדוש ברוך הוא לעקור בסערה את אנשי תימן, הם חיל אנטיוכוס. ויש שפירשו זאת על חיל אדום לעתיד לבוא. על פי רש"י שם.

ט. **יש** לתמוה, מדוע הוצרכה הגמרא להביא את הפסוק שלאחריו. וכתב בטורי אבן (ד"ה וכמיב), שאין אומרים פסוקים של פורענות גויים אלא אם כן מוזכרת שם איזו טובה לישראל, כגון 'ה' מלך עולם ועד אבדו גויים מארצו' (תהלים י טז), שיש בכך טובה שתחזור הארץ לידי ישראל, ואילו במקרא זה לא מצינו כל טובה לישראל, ועל כן צריך להוסיף את הפסוק שלאחריו, שהקדוש ברוך הוא יגן על עמו. ובערוך לנר (ד"ה וכמיב) כתב, שבשאר הפסוקים שמביאה הגמרא מפורש שהפורענות שבהם על הגויים נאמרה, אך במקרא זה אין מפורש שמדובר בגויים, ועל כן הוצרכה הגמרא להביא את הפסוק שלאחריו, שבו נאמר 'וה' צבאות יגן עליהם', דהיינו על עם ישראל, כדי שנלמד מכך שהפסוק שלפניו עוסק בפורענות הגויים. והרש"ש (ד"ה וכמיב) כתב, שבמקרא הראשון אין מפורש שהתקיעה היא לרעה, ועל כן הוצרכה הגמרא להביא את הפסוק שלאחריו 'ה' צבאות יגן עליהם', שמאחר והוצרכו ישראל להגנה בהכרח שתקיעה זו של פורענות היתה.

י. **יש** הגורסים כאן 'תנו רבנן', ראה דקדוקי סופרים.

יא. **שאם** אינם לטובה אין מזכירים אפילו זכרון של רבים.

יב. **תפילה** זו התפלל דוד על עצמו, ואמר, זכור גם אותי כשתהיה מרוצה לעמך, ופקדני לטובה בעת בוא ישועתך. מצודת דוד שם.

יג. **נחמיה** עשה טובות רבות עם עניי ישראל, וביקש שהקדוש ברוך הוא יזכור לו זאת לטובה ולזכות.

יד. **ובפרט** שפקידה זו בראש השנה היתה [שנגזר עליה הריון (נעיל יח. ונרמ"י ד"ה נפקדה)], ואף קוראים בתורה בראש השנה בפרשה זו. שפתי חכמים (ד"ה כגון).

טו. **אין** הטעם משום שצריך להזכיר לשון 'זכרון' ממש, שהרי דין אמירת 'מלכיות' נדרש לעיל מן התיבות 'אני ה' אלהיכם' (ויקרא כג כג), אף שלא נזכר שם לשון 'מלכות', אלא טעמו של רבי יהודה הוא משום שיש קצת חילוק בין משמעות לשון 'זכרון' למשמעות לשון 'פיקדון', אף שדומים הם בעיקרם, שכן לשון 'פקידה' נאמר בדרך כלל על זמן מסוים, כמו 'וביום פקדי ופקדתי' (שמות לב לד), ואילו לשון 'זכירה' נאמר על זכרון תמידי, כמו 'וזה זכרי לדור דור' (שם ג טו), ועל כן סובר רבי יהודה שאין לומר בראש השנה אלא לשון 'זכרון', כדי להעלות זכרוננו לפניו לטובה באופן תמידי, וכמאמר חכמים (לעיל טז.) 'אמרו לפני זכרונות וכו', כדי שיעלה זכרונכם לפני לטובה'. מהרש"א (מ"מ ד"ה ר"י). וראה בערוך לנר (ד"ה חיון) שתמה עליו ופירש באופן אחר.

טז. **אף** שכלל הוא בידינו (עירובין מו:) שבמחלוקת רבי יהודה ורבי יוסי נוקטים אנו להלכה כרבי יוסי, מכל מקום כאן נהגו העולם כרבי יהודה, שלא להזכיר פסוקים של 'פקדונות'. רא"ש (סי' ג). ובטעם הדבר כתב הבית יוסף (או"ח סי' תקנח), שמאחר ויש פסוקים רבים של 'זכרונות' יש להעדיף לעשות באופן שיוצאים בו לדעת הכל.

יז. **נראה** לומר, שדווקא פקידה כזו שיצאו ממנה כל ישראל נידונית כ'זיכרון של רבים', אבל פקידה שיצאו ממנה רק חלק מעם ישראל אינה בכלל זה, ולפיכך מודים הכל שאין מונים את הפסוק 'ויזכור אלהים את רחל' (בראשית ל כב), אף שיצאו מזכירה זו שני שבטים. ערוך לנר (ד"ה כיון).

יח. **אף** שהם שני פסוקים דנה אותם הגמרא כפיסקא אחת, וכן להלן בסמוך. מהרש"א (מ"מ ד"ה דאמונה).

בשעת גזרת המלכות שנו. ומ"ש שבטלה גזרת המלכות לא עבדינן כדמעיקרא מ"ג דזריזין מקדימין למצות[ט] דמייתינן שמא יחזור דבר לקלקולו ולפירוש הירושלמי[י] ניחא טפי דמפרש שם שדמו[כ] המויבים שנתאספו לתקוע תרועת מלחמה ועמדו עליהם והרגוש ולכך תקנו תקיעות וברכות נמוסף לכי חזו דקרו בקריאת שמע ומתפללין וקורין בתורה ומוזרין ומתפללין ותוקעין לאחרי בניתוסיהו לימון עסקין כלו' בתוקיהס ובתורתס:

הש

גמ' מלכיות כגון [א]חי אני נאם ה' [אלהים] אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם ואע"ג [ב]דא"ר נחמן כל כי האי ריתחא לירתח קודשא בריך הוא עלן וליפרוקינן כיון דבריתחא אמור אדכורי ריתחא בריש שתא לא מדכרינן זכרון כגון [ב] ויזכור כי בשר המה וגו' שופר כגון [ג] תקעו שופר בגבעה וגו' [א]אבל אם בא לומר מלכות זכרון ושופר של פורענות של עובדי כוכבים אומר מלכות כגון [ד] ה' מלך ירגזו עמים וכגון [ה] ה' מלך עולם ועד אבדו גוים מארצו זכרון כגון [ו] זכור ה' לבני אדום וגו' שופר כגון [ז] וה' אלהים בשופר יתקע והלך בסערות תימן וכתיב[ח] ה' צבאות יגן עליהם. [ט] [ב]אין מזכירין זכרון של יחיד ואפילו לטובה כגון [י] זכרני ה' ברצון עמך וכגון [יא] זכרה לי אלהי לטובה. [יב] פקדונות הרי הן כזכרונות כגון [יג] וה' פקד את שרה וכגון [יד] פקוד פקדתי אתכם דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר [ג]אינן כזכרונות ולר' יוסי נהי נמי דפקדונות הרי הן כזכרונות וה' פקד את שרה פקדון דיחיד הוא כיון דאתו רבים מינה כרבים דמיא. [טו] שאו שערים ראשיכם והנשאו פתחי עולם ויבוא מלך הכבוד מי (הוא) זה מלך הכבוד ה' עזוז וגבור ה' גבור מלחמה שאו שערים ראשיכם ושאו פתחי עולם ויבא מלך הכבוד מי הוא זה מלך הכבוד ה' צבאות הוא מלך הכבוד סלה [ד]ראשונה שתים שניה שלש דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר ראשונה אחת שניה שתים. [טז] זמרו אלהים זמרו זמרו למלכנו זמרו כי מלך כל הארץ אלהים שתים דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אחת ושוין [יז] במלך אלהים על גוים אלהים ישב על כסא קדשו שהיא אחת. זכרון שיש בו [ג] תרועה כגון [יח] שבתון זכרון תרועה מקרא קדש [ה]אומרה עם הזכרונות ואומרה עם השופרות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינו אומרה אלא עם הזכרונות [בלבד] מלכות שיש עמו תרועה כגון [יט] ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו [ו]אומרה עם המלכיות ואומרה עם השופרות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינו אומרה אלא עם המלכיות בלבד תרועה שאין עמה לא[ז] כלום כגון [כ] יום תרועה יהיה לכם אומרה עם השופרות דברי רבי יוסי רבי יהודה אומר אינו אומרה כל עיקר: מתחיל בתורה ומשלים בנביא רבי יוסי אומר אם השלים בתורה יצא: אם השלים דיעבד אין לכתחילה לא והתניא ר' יוסי אומר המשלים בתורה ה"ז משובח אימא משלים והא אם השלים קתני דיעבד אין לכתחילה לא הכי קאמר מתחיל בתורה ומשלים בנביא ר' יוסי אומר משלים בתורה [ז]ואם השלים בנביא יצא תניא נמי הכי אמר רבי אלעזר ברבי יוסי [ח] וותיקין היו משלימין אותה[ט] בתורה. בשלמא זכרונות ושופרות איכא טובא[י] אלא מלכיות תלת הוא דהויין [יא] ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו [יב] ויהי בישורון מלך [ב] ה' ימלוך לעולם ועד[ז] ואנן בעינן עשר וליכא אמר רב הונא ת"ש[ט] (ג) [כא] שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד [ח]מלכות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינה מלכות [כב] וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים אין עוד [ט]מלכות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינה מלכות [כג] אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו [י]מלכות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינה מלכות: **מתני'** [כ]העובר לפני התיבה ביו"ט של ר"ה השני מתקיע ובשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל: **גמ'** מאי שנא שני מתקיע משום [כד] דברוב עם הדרת מלך אי הכי הלל נמי נימא בשני משום דברוב עם הדרת מלך אלא מאי שנא הלל דבראשון משום [יא] דזריזין מקדימין למצות תקיעה נמי נעביד בראשון משום דזריזין מקדימין למצות אמר רבי יוחנן בשעת גזרת המלכות[יב] שנו: מדקאמר[יג] בשעת ההלל מכלל דבראש השנה [יד]ליכא הלל מ"ט [טו] אמר רבי אבהו אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בר"ה וביום הכפורים אמר להם אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה: **מתני'** [מ]שופר של ר"ה אין מעבירין[כ] עליו את התחום ואין מפקחין עליו את הגל לא עולין באילן ולא רוכבין ע"ג בהמה ולא שטין על פני המים ואין חותכין אותו בין בדבר שהוא משום שבות ובין בדבר שהוא משום לא תעשה אבל אם רצה ליתן לתוכו מים או יין יתן [כ]אין מעכבין את התנוקות מלתקוע [א] אבל מתעסקין עמהן עד[כ] שילמדו [כא]והמתעסק לא יצא [כב]והשומע מן המתעסק לא יצא: **גמ'** מ"ט שופר עשה הוא ויו"ט עשה ולא תעשה ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה: לא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה כו': השתא דרבנן אמרת לא דאורייתא מיבעיא [כג]זו ואין צריך לומר זו קתני: ואין

חשק שלמה על ר"ח ט) מולי טפ"ה ול"ל כמו בגמ' וכרה לי מלהי לעוכה.

הגהות וציונים מ] תיבת "וכתיב" ליתא בכת"י, וכן נראה שהוסיפוהו באמת רק לתפילה (כמו שאנו אומרים "כן תגן וכו'"), ובמקצת כת"י ליתא כל הפסוק, וכ"ה ברמב"ם, ועי' טורי אבן (דק"ס) ובריף ורא"ש הגי' **וסמיך ליה** והיינו שהוסיפו הבקשה משום שסמוך: **ג]** בגליון כת"י נוסף **תנו רבנן**, וכ"ה ישר מאד (דק"ס): **ג]** בכת"י **עמו**, וכ"ה בתוספתא: **ז]** בכת"י **ולא** כלום: **ה]** תיבת "אותה" ליתא בכת"י, וכ"ה ברש"י וברי"ח וברי"ף ועוד: **ו]** בכת"י נוסף **בתורה**: **ז]** בכת"י ובדפו"י סדר פסוקי התורה הוא "ה' ימלוך וגו'" לפני "ה' אלהיו עמו וגו'" וכסדר שהם בתורה, וכן הוא נוסח התפילה שלנו (ועי' ר"ן): **ט]** כת"י ודפו"י בשעת **השמד** (ונשתנה מפני הצענזור, דק"ס): **י]** תיבת "מדקאמר" ליתא בכת"י ובדפו"י ואיתא כאן פיסקא **ובשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל: מכלל** וכו', וכ"ה בכת"ש, עיי"ש (דק"ס): **כ]** גי' הרי"ף והרא"ש **אין מפקחין** קודם **אין מעבירין** כגי' רש"י (גליון): **ל]** במשניות דפו"י **כדי** שילמדו, וכ"ה בראשונים: **מ]** דיבור זה שייך למשנה לעיל סוף ע"א (מראה אש): **נ]** נראה דיש להוסיף **עד** (באה"מ), ובכת"י הגי' שעות **של** תפילת שחרית, וכעי"ז ברע"ב: **ס]** בתוס' הרא"ש **שדימו**:

עין משפט נר מצוה

לה א ב מיי' פ"ג מהל' שופר הלכה ט טור ס"ת ס"ת ס' תקצ"ד סעיף ה:
לו ג מיי' שם טור ס"ת ס' תקצ"ד סעיף ה:
לז ד ה ו טור ס"ת שם:
לח ז ח ט י מיי' שם הל' ח טור ס"ת שם:
לט כ [מיי' שם הל' י] טוש"ע ס' תקפה:
מ ל מיי' פ"ג מהל' תענית הל' ו טוש"ע ס"ת ס' תקפד סעיף ג:
מא מ מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ד טוש"ע ס"ת ס' תקפו סעיף כו:
מב נ מיי' שם טוש"ע שם סעיף כג:
מג ס מיי' פ"ג שם הל' ז טוש"ע ס' תקפה:
מד ע פ מיי' שם הלכה ד טוש"ע שם ס' תקפט סעיף ח:

גליון הש"ס

[מכת"י גמ' וותיקין. מנזיס ענויס ומחנגין מלוה, רס"י נרכות ט ע"אוצר החכמה"]

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

רבינו חננאל

אמר שמואל הלכה כר' יוחנן בן נורי ש"מ אחת מן [התורה ואחת מן] הנביאים ואחת מן הכתובים ומצאנו מפורש בתלמוד א"י הוינן סברין מימר שלש מכל אחת ואחת אהח19/06/2018 אפי' שלש מכולן יצא: **אין מזכירין של פורענות.** מלכות כגון אם לא ביד חזקה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם זכרון כגון ויזכור כי בשר המה רוח הולך ולא ישוב שופר כגון תקעו שופר בגבעה חצוצרות ברמה וגו' אבל פורענות של עובדי כוכבים אם בא להזכיר מזכיר כגון ה' אלהים בשופר יתקע והלך בסערות תימן: **אין מזכירין של יחיד** אפי' לטובה כגון ט) זכר לי אלהים לטוב זכרני ה' ברצון [עמך]: **פקדונות הרי הן כזכרונות** [כגון] וה' פקד את שרה כיון דאתו מינה רבים אם בא להזכירו עם הזכרונות מזכיר דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינו מזכיר: **שאו שערים ראשיכם** וגו' ראשונה שתים שניה שלש דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אחת: **מלכיות שיש עמה תרועה** כגון ותרועת מלך בו. בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'. אומר עם המלכיות ואומר עם השופרות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינו אומר אלא עם המלכיות בלבד: **משלים בתורה ומשלים בנביא** ר' יוסי אומר אם השלים בתורה יצא ואקשי' עלה וכי ר' יוסי דאי עבד קתני והתניא ר' יוסי אומר המשלים בתורה הרי זה זריז ומשובח ותריצה למתני' הכי ר' יוסי אומר מתחיל בתורה ומשלים בתורה ואם השלים בנביא יצא נמי הכי ר' אלעזר בר' יוסי אומר וותיקין היו משלימין בתורה: **אמר רב הונא תנא שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד מלכות.** וכן וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים וגו' מלכות וכן אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים וגו' אלו כולן מלכות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינה מלכות וקי"ל כר' יוסי: **העובר לפני התיבה ביו"ט של ר"ה השני מתקיע.** כלומר במוסף שהוא יורד שליח צבור שנית. אמר ר' יוחנן בשעת גזרה שנו: **ירושלמי** ר' יעקב בר אחא בשם ר' יוחנן מעשה פעם אחת תקעו בתפלת שחרית והיו השונאים סבורים שמא עליהן הן הולכין ועמדו עליהן והרגום. עמדו לתקוע ותיקנו בתפלת המוסף ומיגו דאינון חמיין לון דקרו ק"ש ומצלו וקרו באורייתא ומצלו והדר תקעין אמרין בנימוסיהון אינון עסיקין. ריב"ל שמע להא מהכא שמעה ה' צדק זו ק"ש הקשיבה רנתי זו רנון תורה האזינה תפלתי זו תפלה. בלא שפתי מרמה זו מוסף. מה כתיב בתריה מלפניך משפטי יצא אמר ר' תנחומא קרייה אמרה כן יום תרועה ועשיתם עולה. כלומר התרועה במוסף בעשירית העולה ר' אלעזר בר' יוסי אומר בכל הקרבנות כתיב והקרבתם וכאן כתיב ועשיתם אמר להן הקב"ה כיון שהכנסתם בר"ה לפני בדין ויצאתם בשלום מעלה אני עליכם כאילו נעשיתם בריה חדשה בכל הקרבנות בשעיר הקרב בכל המועדים [כתיב] חטאת ובעצרת כתיב שעיר עזים אחד לכפר עליכם ולא כתיב חטאת אמר להן הקב"ה כיון שקבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימיכם: **מדקתני במתני' ובשעת ההלל הראשון** מקרא את ההלל מכלל דבר"ה לא אמרי הלל. מ"ט א"ר אבהו אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מפני מה אין אומרים ישראל לפניך בר"ה וביוה"כ הלל אמר להן אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים נפתחין לפניו וישראל אומרין הלל:

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) סנהדרין דף קה., ג) [תוספתא פרק ג], ג) [תוספתא פרק ג], ד) [פסחים דף ד. יומא כח:], ה) ערכין דף י:, ו) עירובין לו: ערכין ג:, ז) [נקמן לג. עירובין עו. יבמות יג. ל: כתובות נח. נדרים יד: הוריות ג: כריתות י:], ח) ביצה לו:, ט) פסחים ד., י) בפירקין ה"ח.

הגהות הגר"א

[א] במשנה מלתקוע ומתעסקין עמהן כו'. כ"ל (וכ"ה גרי"ף ורע"ב):

תורה אור השלם

א) חַי אָנִי נְאֻם אֲדֹנָי יְיָ אִם לֹא בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבְחֵמָה שְׁפוּכָה אֶמְלוֹךְ עֲלֵיכֶם:
[יחזקאל כ, לג]

ב) וַיִּזְכֹּר כִּי בָשָׂר הֵמָּה רוּחַ הוֹלֵךְ וְלֹא יָשׁוּב:
[תהלים עח, לט]

ג) תִּקְעוּ שׁוֹפָר בַּגִּבְעָה חֲצֹצְרָה בָּרָמָה הָרִיעוּ בֵּית אָוֶן אַחֲרֶיךָ בִּנְיָמִין:
[הושע ה, ח]

ד) יְיָ מָלָךְ יִרְגְּזוּ עַמִּים יֹשֵׁב כְּרוּבִים תָּנוּט הָאָרֶץ:
[תהלים צט, א]

ה) יְיָ מֶלֶךְ עוֹלָם וָעֶד אָבְדוּ גוֹיִם מֵאַרְצוֹ:
[תהלים י, טז]

ו) זְכֹר יְיָ לִבְנֵי אֱדוֹם אֵת יוֹם יְרוּשָׁלִָם הָאֹמְרִים עָרוּ עָרוּ עַד הַיְסוֹד בָּהּ: [תהלים קלז, ז]

ז) וַיְיָ עֲלֵיהֶם יֵרָאֶה וְיָצָא כַבָּרָק חִצּוֹ וַאדֹנָי יְיָ בְּשׁוֹפָר יִתְקָע וְהָלַךְ בְּסַעֲרוֹת תֵּימָן:
[זכריה ט, יד]

ח) יְיָ צְבָאוֹת יָגֵן עֲלֵיהֶם וְאָכְלוּ וְכָבְשׁוּ אַבְנֵי קָלַע וְשָׁתוּ הָמוּ כְּמוֹ יַיִן וּמָלְאוּ כַּמִּזְרָק כְּזָוִיוֹת מִזְבֵּחַ:
[זכריה ט, טו]

ט) זָכְרֵנִי יְיָ בְּרָצוֹן עַמֶּךָ פָּקְדֵנִי בִּישׁוּעָתֶךָ:
[תהלים קו, ד]

י) זָכְרָה לִּי אֱלֹהַי לְטוֹבָה כֹּל אֲשֶׁר עָשִׂיתִי עַל הָעָם הַזֶּה: [נחמיה ה, יט]

יא) וַיְיָ פָּקַד אֶת שָׂרָה כַּאֲשֶׁר אָמָר וַיַּעַשׂ יְיָ לְשָׂרָה כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר: [בראשית כא, א]

יב) לְךָ וְאָסַפְתָּ אֶת זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם יְיָ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם נִרְאָה אֵלַי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיַעֲקֹב לֵאמֹר פָּקֹד פָּקַדְתִּי אֶתְכֶם וְאֶת הֶעָשׂוּי לָכֶם בְּמִצְרָיִם:
[שמות ג, טז]

יג) שְׂאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם וְהִנָּשְׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם וְיָבוֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד: מִי זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד יְיָ עִזּוּז וְגִבּוֹר יְיָ גִּבּוֹר מִלְחָמָה: שְׂאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם וְשִׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם וְיָבֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד: מִי הוּא זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד יְיָ צְבָאוֹת הוּא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד סֶלָה: [תהלים כד, ז-י] יד) זָמְרוּ אֱלֹהִים זַמְּרוּ זַמְּרוּ לְמַלְכֵּנוּ זַמְּרוּ: כִּי מֶלֶךְ כָּל הָאָרֶץ אֱלֹהִים זַמְּרוּ מַשְׂכִּיל: [תהלים מז, ז-ח] טו) מֶלֶךְ אֱלֹהִים עַל גּוֹיִם אֱלֹהִים יָשַׁב עַל כִּסֵּא קָדְשׁוֹ: [תהלים מז, ט] טז) הַבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: [ויקרא כג, כד] יז) לֹא הִבִּיט אָוֶן בְּיַעֲקֹב וְלֹא רָאָה עָמָל בְּיִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהָיו עִמּוֹ וּתְרוּעַת מֶלֶךְ בּוֹ: [במדבר כג, כא] יח) וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם: [במדבר כט, א] יט) וַיְהִי בִּישֻׁרוּן מֶלֶךְ בְּהִתְאַסֵּף רָאשֵׁי עָם יַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל: [דברים לג, ה] כ) יְיָ יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד: [שמות טו, יח] כא) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְיָ אֱלֹהֵינוּ יְיָ אֶחָד: [דברים ו, ד] כב) וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל לְבָבֶךָ כִּי יְיָ הוּא הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל הָאָרֶץ מִתָּחַת אֵין עוֹד: [דברים ד, לט] כג) אַתָּה הָרְאֵתָ לָדַעַת כִּי יְיָ הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מִלְבַדּוֹ: [דברים ד, לה] כד) בְּרֹב עָם הַדְרַת מֶלֶךְ וּבְאֶפֶס לְאֹם מְחִתַּת רָזוֹן: [משלי יד, כח]

'ויבוא מלך הכבוד', והשנית, 'מי זה מלך הכבוד', **שְׁנֵיָּה שָׁלֹשׁ** - ובחלק השני יש שלש הזכרות של מלכות, האחת, 'ויבוא מלך הכבוד', השנית, 'מי הוא זה מלך הכבוד', והשלישית, 'ה' צבאות הוא מלך הכבוד סלה', אלו **דִּבְרֵי רַבִּי יוֹסֵי. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, בראשׁוֹנָה** יש רק הזכרה **אַחַת**, ואילו **בִּשְׁנִיָּה שְׁתַּיִם**[יט], שכן לשיטתו אין מונים את התיבות 'מי זה מלך הכבוד' בכלל 'מלכיות', מאחר ואינן אלא לשון שאלה[כ].

המחלוקת השלישית, נאמר (שם מז ז-מ) 'זַמְּרוּ **אֱלֹהִים** זַמֵּרוּ זַמְּרוּ **לְמַלְכֵּנוּ** זַמֵּרוּ. **כִּי מֶלֶךְ כָּל הָאָרֶץ אֱלֹהִים**'. ובפסוקים אלו יש **שְׁתַּיִם** - שתי הזכרות של 'מלכות', האחת, 'זמרו למלכנו', והשנית, 'כי מלך כל הארץ', **דִּבְרֵי רַבִּי יוֹסֵי. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר**, אין כאן אלא הזכרה **אַחַת**, שכן תיבת 'מלכנו' אינה בכלל ה'מלכיות', מאחר ולא נזכר בה שהקדוש ברוך הוא מולך על כל העולם, אלא על ישראל בלבד.

וְשָׁוִין רבי יוסי ורבי יהודה, **בַּפסוק** שלאחריהם 'מָלַךְ **אֱלֹהִים עַל גּוֹיִם אֱלֹהִים יָשַׁב עַל כִּסֵּא קָדְשׁוֹ**', **שֶׁהִיא** הזכרה **אַחַת**, ואין מונים את התיבות 'אלהים ישב על כסא קדשו' כהזכרה נוספת של מלכות[כא].

המחלוקת הרביעית, פסוק של 'זִכָּרוֹן' **שֶׁיֵּשׁ בּוֹ** גם ענין 'תְּרוּעָה', **כְּגוֹן** 'בַּחֹדֶשׁ[אחח 19/06/2018] הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם **שַׁבָּתוֹן, זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ**'[כב] (ויקרא כג כד), **אוֹמְרָה עִם** פסוקי **הַ'זִּכְרוֹנוֹת'**, **וּמוֹסִיף וְאוֹמְרָה גַּם עִם** פסוקי **הַ'שּׁוֹפָרוֹת'**, **דִּבְרֵי רַבִּי יוֹסֵי. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אֵינוֹ אוֹמְרָה אֶלָּא עִם הַ'זִּכְרוֹנוֹת' [בְּלֹבַד]**, לפי שתיבת 'תרועה' אינה לשון של 'שופר', וצריך לומר מקראות שנזכר בהם שופר במפורש[כג].

וכמו כן, פסוק של 'מַלְכוּת' **שֶׁיֵּשׁ עִמּוֹ** גם ענין של 'תְּרוּעָה', **כְּגוֹן** 'ה' **אֱלֹהָיו עִמּוֹ וּתְרוּעַת מֶלֶךְ בּוֹ**' (במדבר כג כא)[כד], **אוֹמְרָה עִם הַ'מַּלְכֻיּוֹת'**, **וּמוֹסִיף וְאוֹמְרָה גַּם עִם הַ'שּׁוֹפָרוֹת'**, **דִּבְרֵי רַבִּי יוֹסֵי. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אֵינוֹ אוֹמְרָה אֶלָּא עִם הַ'מַּלְכֻיּוֹת' בִּלְבַד**, לפי שתיבת 'תרועה' אינה לשון של 'שופר'.

וכמו כן, תיבת 'תְּרוּעָה' **שֶׁאֵין עִמָּהּ לֹא כְּלוּם**, כלומר, שלא נזכרו עמה תיבות של 'מלכיות' או 'זכרונות', **כְּגוֹן** 'יוֹם **תְּרוּעָה** יִהְיֶה לָכֶם' (במדבר כט ו), **אוֹמְרָה עִם הַ'שּׁוֹפָרוֹת'**, **דִּבְרֵי רַבִּי יוֹסֵי. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אֵינוֹ אוֹמְרָה אֶלָּא** עִם התיבות 'תרועה' **אֵינָהּ** לשון של 'שופר', **לְפִי שֶׁתְּרוּעָה אֵינָהּ לְשׁוֹן שֶׁל** 'שופר'[כה].

★

שנינו במשנה, מַתְחִיל בַּתּוֹרָה וּמַשְׁלִים בַּנְּבִיא. רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, אִם הִשְׁלִים בַּתּוֹרָה יָצָא.

הגמרא מבארת את כוונת דברי רבי יוסי:

מקשה הגמרא, ממה שאמר רבי יוסי במשנה 'אִם הִשְׁלִים בתורה יצא', יש לדייק שרק **בִּדְיֵעָבַד אִין** - אכן יצא ידי חובתו, אבל **לְכַתְּחִילָּה לֹא** ישלים בפסוק מן התורה, ועל כך יש לתמוה, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **רַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר, הַמַּשְׁלִים בְּפסוק מן הַתּוֹרָה**, דהיינו, שאומר שלשה פסוקים מתורה, שלשה מכתובים, שלשה מנביאים, ומשלים את הפסוק העשירי מן התורה, **הֲרֵי זֶה מְשׁוּבָּח**, ומשמע שיש לנהוג כן לכתחילה.

מתרצת הגמרא, **אֵימָא** - אמור את דברי המשנה כך, רבי יוסי אומר **מַשְׁלִים** בתורה, דהיינו לכתחילה.

שבה הגמרא ומקשה, **וְהָא** [-והרי] 'אִם הִשְׁלִים בתורה יצא' **קָתָנֵי** - שנינו, ומשמע מכך **דִּיעֲבַד אִין** - אכן יצא, אבל **לְכַתְּחִילָּה לֹא.**

מתרצת הגמרא, **הָכִי קָאָמַר** - כך כוונת המשנה לומר, **מַתְחִיל בַּתּוֹרָה וּמַשְׁלִים בַּנְּבִיא**, אלו דברי תנא קמא[כו]. **וְרַבִּי יוֹסֵי אוֹמֵר מַשְׁלִים** לכתחילה **בְּפסוק** של **תּוֹרָה, וְאִם הִשְׁלִים בַּנְּבִיא יָצָא.**

תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - אכן שנינו כך בברייתא, **אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר בְּרַבִּי יוֹסֵי, וְותִיקִין** - אנשים ענוים ומחבבים מצוות[כז], **הָיוּ מַשְׁלִימִין אוֹתָהּ בַּתּוֹרָה**, דהיינו, שהיו אומרים ארבעה פסוקים מן התורה לכל אחד מן הסדרים, שלשה פסוקים בתחילה, ועוד פסוק אחד בסוף[כח].

הגמרא מפרשת היכן מצינו בתורה ארבעה פסוקי 'מלכיות':

שואלת הגמרא, **בִּשְׁלָמָא** - מובנים דברי רבי יוסי, הסובר שיש לומר ארבעה פסוקים מן התורה לכל סדר, לגבי פסוקי **'זִכְרוֹנוֹת' וְ'שּׁוֹפָרוֹת', דְּאִיכָּא טוּבָא** - שיש פסוקים רבים כאלו בתורה, **אֶלָּא** פסוקי **'מַלְכֻיּוֹת' תְּלָת הוּא דְּהָווּ**[כט] - שלשה פסוקים בלבד יש בתורה, האחד, 'ה' **אֱלֹהָיו עִמּוֹ וּתְרוּעַת מֶלֶךְ בּוֹ**' (במדבר כג כא)[ל], השני, 'וַיְהִי **בִּישֻׁרוּן מֶלֶךְ**' (דברים לג ה)[לא], והשלישי, 'ה' **יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד**' (שמות

יט. מתבאר מדברי הגמרא, שלדעת הכל מונים פסוק אחד שיש בו שתי הזכרות של 'מלכות' כשנים. ויש ללמוד מכך, שכשמזכיר פסוק שיש בו הזכרת 'מלכיות' או 'זכרונות' או 'שופרות' אין צריך לגמור את הפסוק כולו, אלא רק את ההזכרה שבו, ולפיכך אם בהמשך הפסוק יש הזכרה נוספת עולה לו פסוק זה לשתי הזכרות [שאילו היה צריך לגמור הפסוק מחמת ההזכרה הראשונה לא היתה עולה לו ההזכרה השניה שבו]. ריטב"א (ד"ה ממרינן).

כ. מאירי (ד"ה מי).

במהרש"א (מ"מ ד"ה ומשומה) תמה, מאחר ולא נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי אלא לענין התיבות 'מי זה מלך הכבוד', מדוע הוצרכו למנות תחילה את הפסוקים 'שאו שערים ראשיכם' וכו', ולהזכיר את מנין ה'מלכיות' שבכל פיסקא לשיטת כל אחד. ותירץ, שאף רבי יהודה מודה שאם אומר את הפסוק 'מי זה מלך הכבוד' לבדו הרי זה עולה לו למנין פסוקי ה'מלכיות', ולא נחלק אלא כשאומר תחילה את הפסוק 'שאו שערים' ולאחר מכן 'מי זה מלך הכבוד', שבאופן זה הוא סובר שאין למנותם אלא כהזכרה אחת, מאחר והמשך הפסוק בא לפרש את תחילתו [כלומר, שבא הכתוב לפרש מי הוא 'מלך הכבוד' שנזכר מתחילה, וכמו שדרשו חכמים במסכת שבת (נ.), שכשאמר שלמה את הפסוק 'שאו שערים ראשיכם והנשאו פתחי עולם ויבוא מלך הכבוד' רצו שערי המקדש לבולעו, כיון שחשבו שמתכוין על עצמו, ואמרו לו 'מי הוא זה מלך הכבוד', וענה להם 'ה' עיזוז וגיבור' וגו']. **כא. כן** פירש רש"י (ד"ה ושוין). ובטורי אבן (ד"ה ושוין) תמה, שהרי פשוט הדבר שאין מונים התיבות 'אלהים ישב על כסא קדשו' במנין ה'מלכיות', ומדוע הוצרכה הברייתא להשמיענו זאת. ועל כן פירש באופן אחר, שהחידוש הוא שתחילת הפסוק 'מלך אלהים על גויים' נמנה במנין ה'מלכיות' לדעת הכל, אף שלא נכללו ישראל במלכות זו [שכן בכל מקום שנאמר 'גוים' אין ישראל בכלל, כמתבאר במסכת סנהדרין (לט.)], ואף שסובר רבי יהודה שהפסוק 'זמרו למלכנו' אינו נמנה ב'מלכיות', מאחר ואין מלכות זו כוללת את הגויים, מכל מקום מודה הוא במקרא הכולל את כל הגויים חוץ מישראל שהוא נמנה בכלל, מאחר והם רוב העולם.

כב. כלומר, שצריך להזכיר בו פסוקי 'זכרונות' ופסוקי 'שופרות', כדי להזכיר את עקידת יצחק, שקרב איל תמורתו. רש"י בפירוש התורה (שם).

כג. אף שלגבי חיוב תקיעת שופר בראש השנה לא נאמר בתורה לשון שופר כלל, אלא 'יום **תרועה** יהיה לכם' (במדבר כט ו), מכל מקום מאחר והגמרא להלן (לד.) לומדת 'גזירה שוה' מיובל שצריך לתקוע בשופר, מעתה אין להזכיר בראש השנה לשון 'תרועה' אלא לשון 'שופר', לפי שתיבת 'תרועה' מורה על מידת הדין, מלשון 'שֶׁבֶר', ואין מזכירים מידת דין בראש השנה, וכפי שנתבאר בדברי הגמרא לעיל. מהרש"א (מ"מ ד"ה שנמצון).

כד. 'תרועת מלך' היינו לשון חיבה ורעות, וכן תרגם אונקלוס 'ושכינת מלכהון ביניהון'. רש"י ורשב"ם בפירוש התורה (שם). אמנם הספורנו (שם) כתב 'ותרועת מלך בו, בנסוע המחנות הם תוקעים תרועה בנסוע המשכן לשמחה שיגילו במלכם'. וכעין זה פירשו באבן עזרא וחזקוני, ש'תרועת' הוא מלשון תקיעת שופר.

כה. נתבארה מחלוקת זו של רבי יוסי ורבי יהודה על פי פירוש רש"י, הסובר שבכל שלושת הענינים יסוד המחלוקת הוא אחד, האם ניתן למנות לשון 'תרועה' כ'שופר', או לא. ובמהרש"א (מ"מ ד"ה שנמצון) תמה, מדוע הוצרכה הברייתא להשמיענו מחלוקת אחת בשלשה אופנים שונים. וכתב, שלולי דברי רש"י היה נראה לפרש שרק במחלוקת השלישית נחלקו אם ניתן למנות לשון 'תרועה' ב'שופרות', אבל בשני האופנים הראשונים נחלקו בענין אחר, שלגבי 'זכרון תרועה' טעמו של רבי יהודה הוא שמאחר ואמר פסוק זה עם ה'זכרונות' שוב אינו עולה ל'שופרות', וכן לגבי 'תרועת מלך', מאחר ואמרו ב'מלכיות' שוב אינו עולה ל'שופרות'.

כו. דהיינו, שאומר שלשה פסוקים מתורה, שלשה מכתובים, וארבעה מנביאים, ונמצא שהוא משלים בפסוק של נביא.

כז. רש"י (נדרים ע: ד"ה ותיקין). ורבינו יונה (שם ד"ה ופי') כתב 'ותיקין, רצה לומר מפולפלים ומחודדים'. והרמ"א (מו"ח סי' נח ס"ק ח) כתב, ש'ותיקין' הם תלמידים.

כח. וכן פסקו כל הראשונים כרבי יוסי, אף שהוא חולק על חכמים, מאחר והעיד רבי אלעזר בנו שכך היו ה'ותיקין' נוהגים, ו'פוק חזי מאי עמא דבר' [-צא וראה כיצד העולם נוהג]. רמב"ן (ד"ה והא). ובסמ"ג (עשין מג ד"ה נמצנה) כתב, שמה שאמרו חכמים 'משלים בנביא' כוונתם שיכול לכתחלה להשלים בנביא, וכל שכן שיכול להשלים בתורה, ואילו רבי יוסי סובר שלכתחלה משלים בתורה ובדיעבד בנביא.

כט. לעיל בהערה הובא ביאור לפסוק זה.

ל. 'ויהי, הקדוש ברוך הוא, בישורון מלך, תמיד עול מלכותו עליהם' [על עם ישראל הנקראים 'ישורון']. רש"י בפירוש התורה (שם).

בשעת גזרת המלכות שנו. ומ"ש שבטלה גזרת המלכות לא עבדינן כדמעיקרא מ"ג דזריזין מקדימין למצות[ט] דמיסתברא שמא יחזור דבר לקלקולו ולפירוש הירושלמי[י] ניחא טפי דמפרש שם שדמן[כ] המוכיחים שנתאספו לתקוע תרועת מלחמה ועמדו עליהם והרגוש וכך תקנו תקיעות וברכות נמוסף לכי חזו דקרו בקריאת שמע ומתפללין וקורין בתורה ומוזרין ומתפללין ותוקעין לתרי בנימוסייהו לימון עסקין כלו' בחוקיהם ובתורתם:

הש

גמ' מלכיות כגון [א]חי אני נאם ה' [אלהים] אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם ואע"ג [ב]דא"ר נחמן כל כי האי ריתחא לירתח קודשא בריך הוא עלן וליפרוקינן כיון דבריתחא אמור אדכורי ריתחא בריש שתא לא מדכרינן זכרון כגון [ב]ויזכור כי בשר המה וגו' שופר כגון [ג]תקעו שופר בגבעה וגו' [א]אבל אם בא לומר מלכות זכרון ושופר של פורענות של עובדי כוכבים אומר מלכות כגון [ד]ה' מלך ירגזו עמים וכגון [ה]ה' מלך עולם ועד אבדו גוים מארצו זכרון כגון [ו]זכור ה' לבני אדום וגו' שופר כגון [ז]וה' אלהים בשופר יתקע והלך בסערות תימן וכתיב[ח] [ח]ה' צבאות יגן עליהם. [ג][ב]אין מזכירין זכרון של יחיד ואפילו לטובה כגון [ט]זכרני ה' ברצון עמך וכגון [י]זכרה לי אלהי לטובה. [ג]פקדונות הרי הן כזכרונות כגון [יא]וה' פקד את שרה וכגון [יב]פקוד פקדתי אתכם דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר [ג][א]אינן כזכרונות ולר' יוסי נהי נמי דפקדונות הרי הן כזכרונות וה' פקד את שרה פקדון דיחיד הוא כיון דאתו רבים מינה כרבים דמיא. [יג]שאו שערים ראשיכם והנשאו פתחי עולם ויבוא מלך הכבוד מי (הוא) זה מלך הכבוד ה' עזוז וגבור ה' גבור מלחמה שאו שערים ראשיכם ושאו פתחי עולם ויבא מלך הכבוד מי הוא זה מלך הכבוד ה' צבאות הוא מלך הכבוד סלה [ד]ראשונה שתים שניה שלש דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר ראשונה אחת שניה שתים. [יד]זמרו אלהים זמרו זמרו למלכנו זמרו כי מלך כל הארץ אלהים שתים דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אחת ושוין [טו]במלך אלהים על גוים אלהים ישב על כסא קדשו שהיא אחת. זכרון שיש בו[ג] תרועה כגון [טז]שבתון זכרון תרועה מקרא קדש [ה]אומרה עם הזכרונות ואומרה עם השופרות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינו אומרה אלא עם הזכרונות [בלבד] מלכות שיש עמו תרועה כגון [יז]ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו [ו]אומרה עם המלכיות ואומרה עם השופרות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינו אומרה אלא עם המלכיות בלבד תרועה שאין עמה לא[ז] כלום כגון [יח]יום תרועה יהיה לכם אומרה עם השופרות דברי רבי יוסי רבי יהודה אומר אינו אומרה כל עיקר: מתחיל בתורה ומשלים בנביא רבי יוסי אומר אם השלים בתורה יצא: אם השלים דיעבד אין לכתחילה לא והתניא ר' יוסי אומר המשלים בתורה ה"ז משובח אימא משלים והא אם השלים קתני דיעבד אין לכתחילה לא הכי קאמר מתחיל בתורה ומשלים בנביא ר' יוסי אומר משלים בתורה [ז]ואם השלים בנביא יצא תניא נמי הכי אמר רבי אלעזר ברבי יוסי [ט]וותיקין היו משלימין אותה [ח]בתורה. בשלמא זכרונות ושופרות איכא טובא [ו]אלא מלכיות תלת הוא דהויין [יז]ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו [יט]ויהי בישורון מלך [כ]ה' ימלוך לעולם ועד [ז]ואנן בעינן עשר וליכא אמר רב הונא ת"ש [ט]ג [כא]שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד [ח]מלכות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינה מלכות [כב]וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים אין עוד [ט]מלכות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינה מלכות [כג]אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו [י]מלכות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינה מלכות: **מתני'** [כ]העובר לפני התיבה ביו"ט של ר"ה השני מתקיע ובשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל: **גמ'** מאי שנא שני מתקיע משום [כד]דברוב עם הדרת מלך אי הכי הלל נמי נימא בשני משום דברוב עם הדרת מלך אלא מאי שנא הלל דבראשון משום [ל]דזריזין מקדימין למצות תקיעה נמי נעביד בראשון משום דזריזין מקדימין למצות אמר רבי יוחנן בשעת גזרת המלכות[ט] שנו: מדקאמר [ב]בשעת ההלל מכלל דבראש השנה [ל]ליכא הלל מ"ט [ט]אמר רבי אבהו אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בר"ה וביום הכפורים אמר להם אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה: **מתני'** [מ]שופר של ר"ה אין מעבירין[כ] עליו את התחום ואין מפקחין עליו את הגל לא עולין באילן ולא רוכבין ע"ג בהמה ולא שטין על פני המים ואין חותכין אותו בין בדבר שהוא משום שבות ובין בדבר שהוא משום לא תעשה אבל אם רצה ליתן לתוכו מים או יין יתן [ס]אין מעכבין את התנוקות מלתקוע [א][נא] אבל מתעסקין עמהן עד[נ] שילמדו [נב]והמתעסק לא יצא [ס]והשומע מן המתעסק לא יצא: **גמ'** מ"ט שופר עשה הוא ויו"ט עשה ולא תעשה ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה: לא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה כו': השתא דרבנן אמרת לא דאורייתא מיבעיא [ז]זו ואין צריך לומר זו קתני: ואין

חשק שלמה על ר"ח ט) מולי טפ"ה ול"ל כמו בגמ' וכרה לי מלהי לעוכה.

הגהות וציונים מ] תיבת "וכתיב" ליתא בכת"י, וכן נראה שהוסיפוהו באמת רק לתפילה (כמו שאנו אומרים "כן תגן וכו'"), ובמקצת כת"י ליתא כל הפסוק, וכ"ה ברמב"ם, ועי' טורי אבן (דק"ס) ובריב"ף ורא"ש הגי' **וסמיך ליה** והיינו שהוסיפו הבקשה משום שסמוך: **נ]** בגליון כת"י נוסף **תנו רבנן**, וכ"ה ישר מאד (דק"ס): **ג]** בכת"י **עמו**, וכ"ה בתוספתא: **ד]** בכת"י **ולא** כלום: **ה]** תיבת "אותה" ליתא בכת"י, וכ"ה ברש"י וברי"ח וברי"ף ועוד: **ו]** בכת"י נוסף **בתורה**: **ז]** בכת"י ובדפו"י סדר פסוקי התורה הוא "ה' ימלוך וגו'" לפני "ה' אלהיו עמו וגו'" וכסדר שהם בתורה, וכן הוא נוסח התפילה שלנו (ועי' ר"ן): **ט]** כת"י ודפו"י בשעת **השמד** (ונשתנה מפני הצענזור, דק"ס): **י]** תיבת "מדקאמר" ליתא בכת"י ובדפו"י ואיתא כאן פיסקא **ובשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל**: **מכלל** וכו', וכ"ה בכת"ש, עיי"ש (דק"ס): **כ]** גי' הרי"ף והרא"ש **אין מפקחין** קודם **אין מעבירין** כגי' רש"י (גליון): **ל]** במשניות דפו"י **כדי** שילמדו, וכ"ה בראשונים: **מ]** דיבור זה שייך למשנה לעיל סוף ע"א (מראה אש): **נ]** נראה דיש להוסיף **עד** (באה"מ), ובכת"י הגי' שעות **של** תפילת שחרית, וכעי"ז ברע"ב: **ס]** בתוס' הרא"ש **שדימו**:

עין משפט נר מצוה

לה א ב מיי' פ"ג מהל' שופר הלכה ט טור ש"ע א"ח סי' תקצ"ג סעיף ה:
לו ג מיי' שם טור ש"ח סי' תקצ"ג:
לז ד ה ו טור ש"ח שם:
לח ז ח ט י מיי' שם הל' ח טור ש"ח שם:
לט כ [מיי' שם הל' י] טוש"ח סי' תקפ"ה:
מ ל מיי' פ"ג מהל' תענית הל' ו טוש"ע ש"ח סי' תקפ"ד סעיף ג:
מא מ מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ד טוש"ע ש"ח סי' תקפ"ו סעיף כ:
מב נ מיי' שם טוש"ע שם סעיף כג:
מג ס מיי' פ"ג שם הל' ז טוש"ח סי' תקפ"ה:
מד ע פ מיי' שם הלכה ד טוש"ע שם סי' תקפ"ט סעיף ח:

גליון הש"ס

[מכת"י גמ' ותיקין. מנזיס ענויס ומחנגין מלוה, רש"י נרכות ט ע"ב]:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

רבינו חננאל

אמר שמואל הלכה כר' יוחנן בן נורי ש"מ אחת מן [התורה ואחת מן] הנביאים ואחת מן הכתובים ומצאנו מפורש בתלמוד א"י הוינן סברין מימר שלש מכל אחת ואחת אשכח תני אפי' שלש מכולן יצא: **אין מזכירין של פורענות.** מלכות כגון אם לא ביד חזקה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם זכרון כגון ויזכור כי בשר המה רוח הולך ולא ישוב שופר כגון תקעו שופר בגבעה וגו' אבל פורענות [אוצר החכמה] 19/6/2013 עובדי כוכבים אם בא להזכיר מזכיר כגון ה' אלהים בשופר יתקע והלך בסערות תימן: **אין מזכירין של יחיד אפי'** לטובה כגון [ע] זכר לי אלהים לטוב זכרני ה' ברצון [עמך]: **פקדונות הרי הן כזכרונות** [כגון] וה' פקד את שרה כיון דאתו מינה רבים אם בא להזכירו עם הזכרונות מזכיר דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינו מזכיר: **שאו שערים ראשיכם** וגו' ראשונה שתים שניה שלש דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אחת: **מלכיות שיש עמה תרועה** כגון ותרועת מלך בו. בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'. אומר עם המלכיות ואומר עם השופרות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינו אומר אלא עם המלכיות בלבד: **משלים בתורה ומשלים בנביא** ר' יוסי אומר אם השלים בתורה יצא ואקשי' עלה וכי ר' יוסי דאי עבד קתני והתניא ר' יוסי אומר המשלים בתורה הרי זה זריז ומשובח ותריצה למתני' הכי ר' יוסי אומר מתחיל בתורה ומשלים בתורה ואם השלים בנביא יצא תניא נמי הכי ר' אלעזר בר' יוסי אומר וותיקין היו משלימין בתורה: **אמר רב הונא תנא שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד מלכות.** וכן וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים וגו' מלכות וכן אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים וגו' אלו כולן מלכות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינה מלכות וקי"ל כר' יוסי: **העובר לפני התיבה ביו"ט של ר"ה השני מתקיע.** כלומר במוסף שהוא יורד שליח צבור שנית. אמר ר' יוחנן בשעת גזרה שנו: **ירושלמי** ר' יעקב בר אחא בשם ר' יוחנן מעשה פעם אחת תקעו בתפלת שחרית והיו השונאים סבורים שמא עליהן הן הולכין ועמדו עליהן והרגום. עמדו לתקוע ותיקנו בתפלת המוסף ומיגו דאינון חמיין לון דקרו ק"ש ומצלו וקרו באורייתא ומצלו והדר תקעין אמרין בנימוסיהון אינון עסיקין. ריב"ל שמע להא מהכא שמעה ה' צדק זו ק"ש הקשיבה רנתי זו רנון תורה האזינה תפלתי זו תפלה. בלא שפתי מרמה זו מוסף. מה כתיב בתריה מלפניך משפטי יצא אמר ר' תנחומא קרייה אמרה כן יום תרועה ועשיתם עולה. כלומר התרועה במוסף בעשיית העולה ר' אלעזר בר' יוסי אומר בכל הקרבנות כתיב וכאן כתיב ועשיתם אמר להן הקב"ה כיון שהכנסתם בר"ה לפני בדין ויצאתם בשלום מעלה אני עליכם כאילו נעשיתם בריה חדשה בכל הקרבנות בשעיר הקרב בכל המועדים [כתיב] חטאת ובעצרת כתיב שעיר עזים אחד לכפר עליכם ולא כתיב חטאת אמר להן הקב"ה כיון שקבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימיכם: **מדקתני במתני' ובשעת ההלל הראשון** מקרא את ההלל מכלל דבר"ה לא אמרי הלל. מ"ט א"ר אבהו אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מפני מה אין אומרים ישראל לפניך בר"ה וביה"כ הלל אמר להן אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים נפתחין לפניו וישראל אומרין הלל:

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) סנהדרין דף קה., ג) [תוספתא פרק ג], ג) [תוספתא פרק ג], ד) [פסחים דף ד. יומא כח:], ה) ערכין דף י:, ו) עירובין לו: ערכין ג:, ז) [נקמן לג. עירובין עו. יבמות יג. ל: כתובות נח. נדרים יד: הוריות ג: כריתות י:], ח) ביצה לו:, ט) פסחים ד., י) בפירקין ה"ח.

הגהות הגר"א

[א] במשנה מלתקוע ומתעסקין עמהן כו'. כ"ל (וכ"ה גרי"ף ורמ"ם):

תורה אור השלם

א) חַי אָנִי נְאֻם אֲדֹנָי יְ אִם לֹא בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבְחֵמָה שְׁפוּכָה אֶמְלוֹךְ עֲלֵיכֶם:
[יחזקאל כ, לג]

ב) וַיִּזְכֹּר כִּי בָשָׂר הֵמָּה רוּחַ הוֹלֵךְ וְלֹא יָשׁוּב:
[תהלים עח, לט]

ג) תִּקְעוּ שׁוֹפָר בַּגִּבְעָה חֲצֹצְרָה בָּרָמָה הָרִיעוּ בֵּית אָוֶן אַחֲרֶיךָ בִּנְיָמִין:
[הושע ה, ח]

ד) יְ מָלָךְ יִרְגְּזוּ עַמִּים יֹשֵׁב כְּרוּבִים תָּנוּט הָאָרֶץ:
[תהלים צט, א]

ה) יְ מֶלֶךְ עוֹלָם וָעֶד אָבְדוּ גוֹיִם מֵאַרְצוֹ:
[תהלים י, טז]

ו) זְכֹר יְ לִבְנֵי אֱדוֹם אֵת יוֹם יְרוּשָׁלִָם הָאֹמְרִים עָרוּ עָרוּ עַד הַיְסוֹד בָּהּ: [תהלים קלז, ז]

ז) וַיְ עֲלֵיהֶם יֵרָאֶה וְיָצָא כַבָּרָק חִצּוֹ וַאדֹנָי יְ בְּשׁוֹפָר יִתְקָע וְהָלַךְ בְּסַעֲרוֹת תֵּימָן:
[זכריה ט, יד]

ח) יְ צְבָאוֹת יָגֵן עֲלֵיהֶם וְאָכְלוּ וְכָבְשׁוּ אַבְנֵי קָלַע וְשָׁתוּ הָמוּ כְּמוֹ יַיִן וּמָלְאוּ כַּמִּזְרָק כְּזָוִיוֹת מִזְבֵּחַ:
[זכריה ט, טו]

ט) זָכְרֵנִי יְ בִּרְצוֹן עַמֶּךָ פָּקְדֵנִי בִּישׁוּעָתֶךָ:
[תהלים קו, ד]

י) זָכְרָה לִּי אֱלֹהַי לְטוֹבָה כֹּל אֲשֶׁר עָשִׂיתִי עַל הָעָם הַזֶּה: [נחמיה ה, יט]

יא) וַיְ פָּקַד אֶת שָׂרָה כַּאֲשֶׁר אָמָר וַיַּעַשׂ יְ לְשָׂרָה כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר: [בראשית כא, א]

יב) לְךָ וְאָסַפְתָּ אֶת זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם יְ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם נִרְאָה אֵלַי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיַעֲקֹב לֵאמֹר פָּקֹד פָּקַדְתִּי אֶתְכֶם וְאֶת הֶעָשׂוּי לָכֶם בְּמִצְרָיִם:
[שמות ג, טז]

יג) שְׂאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם וְהִנָּשְׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם וְיָבוֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד: מִי זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד יְ עִזּוּז וְגִבּוֹר יְ גִּבּוֹר מִלְחָמָה: שְׂאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם וְשִׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם וְיָבֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד: מִי הוּא זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד יְ צְבָאוֹת הוּא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד סֶלָה: יד) זַמְּרוּ אֱלֹהִים זַמֵּרוּ זַמְּרוּ לְמַלְכֵּנוּ זַמֵּרוּ: כִּי מֶלֶךְ כָּל הָאָרֶץ אֱלֹהִים זַמְּרוּ מַשְׂכִּיל: [תהלים מז, ז-ח] טו) מָלַךְ אֱלֹהִים עַל גּוֹיִם אֱלֹהִים יָשַׁב עַל כִּסֵּא קָדְשׁוֹ: [תהלים מז, ט]

טז) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: [ויקרא כג, כד] יז) לֹא הִבִּיט אָוֶן בְּיַעֲקֹב וְלֹא רָאָה עָמָל בְּיִשְׂרָאֵל יְ אֱלֹהָיו עִמּוֹ וּתְרוּעַת מֶלֶךְ בּוֹ: [במדבר כג, כא]

יח) וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם: [במדבר כט, א] יט) וַיְהִי בִּישֻׁרוּן מֶלֶךְ בְּהִתְאַסֵּף רָאשֵׁי עָם יַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל: [דברים לג, ה] כ) יְ יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד: [שמות טו, יח] כא) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְ אֱלֹהֵינוּ יְ אֶחָד: [דברים ו, ד] כב) וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל לְבָבֶךָ כִּי יְ הוּא הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל הָאָרֶץ מִתָּחַת אֵין עוֹד: [דברים ד, לט] כג) אַתָּה הָרְאֵתָ לָדַעַת כִּי יְ הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מִלְבַדּוֹ: [דברים ד, לה] כד) בְּרֹב עַם הַדְרַת מֶלֶךְ וּבְאֶפֶס לְאֹם מְחִתַּת רָזוֹן: [משלי יד, כח]

טו יח)[א], **וַאֲנַן בָּעֵינָן עֲשָׂר וְלֵיכָּא** - ואנו צריכים לעשרה פסוקי 'מלכיות', שארבעה מתוכם הם מן התורה, ואין אנו מוצאים זאת.

מתרצת הגמרא, **אָמַר רַב הוּנָא, תָּא שְׁמַע** - בוא ושמע ברייתא, שעל פיה תתיישב הקושיא. נאמר בתורה (דברים ו ד) **'שְׁמַע יִשְׂרָאֵל ה' אֱלֹהֵינוּ ה' אֶחָד'**, ופסוק זה בכלל **'מַלְכוּת'** הוא, אף שלא נזכרה בו תיבת 'מלך' במפורש, וניתן לאומרו בין פסוקי ה'מלכיות' של ראש השנה, אלו **דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אֵינָהּ 'מַלְכוּת'**. וכן נאמר (שם ד לט) **'וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם וַהֲשֵׁבוֹתָ אֶל לְבָבֶךָ, כִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל הָאָרֶץ מִתָּחַת, אֵין עוֹד'**, ואף פסוק זה של **'מַלְכוּת'** הוא, **דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אֵינָהּ מַלְכוּת.** ועוד נאמר (שם פסוק לה) **'אַתָּה הָרְאֵתָ לָדַעַת כִּי ה' הוּא הָאֱלֹהִים, אֵין עוֹד מִלְּבַדּוֹ'**, וגם מקרא זה בכלל **'מַלְכוּת'** הוא, **דִּבְרֵי רַבִּי יוֹסֵי. רַבִּי יְהוּדָה אוֹמֵר, אֵינָהּ מַלְכוּת**[לב]. נמצא, שלדעת רבי יוסי יש בתורה עוד שלשה מקראות של 'מלכיות', בנוסף לשלשת המקראות שנכתבה בהם 'מלכות' במפורש, ולפיכך ניתן לומר בתפילת מוסף ארבעה פסוקים של 'מלכיות' מן התורה. אוצר החכמה

★ ★ ★

משנה

משנה זו מפרשת באיזו תפילה תוקעים בראש השנה, ובאיזו תפילה אומרים הלל בשאר מועדים.

שליח ציבור הָעוֹבֵר לִפְנֵי הַתֵּיבָה בְּיוֹם טוֹב שֶׁל רֹאשׁ הַשָּׁנָה, הַשֵּׁנִי - זה שמתפלל תפילת מוסף[לג], **מַתְקִיעַ** - תוקע בשופר[לד]. **וּבְשָׁעַת הַהַלֵּל**, דהיינו בשאר מועדים שאומרים בהם את ההלל[לה], **שליח ציבור הָרִאשׁוֹן** - זה שמתפלל תפילת שחרית, הוא **הַמַּקְרֵא** [-קורא[לו]] **אֶת הַהַלֵּל.**

★

גמרא

הגמרא מבררת את טעם החילוק בין שופר להלל:

שואלת הגמרא, **מַאי שְׁנָא** - מדוע שונה הדבר לגבי שופר, ששליח ציבור **הַשֵּׁנִי** הוא זה **שֶׁמַּתְקִיעַ** בשופר, כלומר, מדוע תוקעים במוסף ולא בשחרית[לז], בהכרח צריך לומר שטעם הדבר הוא **מִשּׁוּם דִּ'בְרַב עָם הַדְרַת מֶלֶךְ'** (משלי יד כח)[לח], שכן בתפילת מוסף מספר המתפללים גדול יותר מבשחרית[לט], **אִי הָכִי** - אם כן יש לתמוה, **הַלֵּל נַמִּי נֵימָא בַּשֵּׁנִי** - אף את תפילת ההלל [בשאר מועדים] יש לומר במוסף, ולא בשחרית, **מִשּׁוּם דִּ'בְרַב עָם הַדְרַת מֶלֶךְ'. אֶלָּא** בהכרח צריך לומר, **דְּמַאי שְׁנָא הַלֵּל דְּבָרִאשׁוֹן** - מה הוא טעם הדבר שאומרים הלל בשחרית ולא במוסף, **מִשּׁוּם דִּ'זְרִיזִין מַקְדִּימִין לַמִּצְוֹת'**[מ], שמטעם זה יש להקדים את עשיית המצוה ככל האפשר[מא], אם כן, **תְּקִיעָה נַמִּי נַעֲבִיד בָּרִאשׁוֹן** - אף את התקיעות יש לעשות בשחרית, **מִשּׁוּם דִּ'זְרִיזִין מַקְדִּימִין לַמִּצְוֹת'.**

משיבה הגמרא, **אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, בִּשְׁעַת גְּזֵרַת הַמַּלְכוּת שָׁנוּ** חכמים משנה זו, שגזרו האויבים על ישראל שלא לתקוע בשופר, והיו אורבים להם במשך כל זמן תפילת שחרית לשמוע אם יתקעו[מב], ועל כן הוצרכו להעביר את התקיעות לתפילת מוסף[מג].

★

שנינו במשנה, ובשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל.

מדייקת הגמרא, **מִדְּקָאָמַר** - מכך שאמרה המשנה **'בְּשָׁעַת הַהַלֵּל'**, דהיינו, בשאר מועדות שאומרים בהם את ההלל, **מִכְּלָל** - משמע **דִּבְרֹאשׁ הַשָּׁנָה לֵיכָּא הַלֵּל** - אין אומרים את ההלל, **מַאי טַעְמָא** - מה הוא טעם הדבר.

אָמַר רַבִּי אַבָּהוּ, שאלה זו **אָמְרוּ** [-שאלו] **מַלְאֲכֵי הַשָּׁרֵת לִפְנֵי הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא, רִבּוֹנוֹ שֶׁל עוֹלָם מִפְּנֵי מָה אֵין בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אוֹמְרִים שִׁירָה לְפָנֶיךָ בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה וּבְיוֹם הַכִּפּוּרִים**[מד]. **אָמַר לָהֶם** הקדוש ברוך הוא למלאכי השרת, **אֶפְשָׁר** - האם יתכן הדבר, שבראש

לא. כתב הר"ן (על הרי"ף, ד"ה וכמה) בשם רב האי גאון, שנוהגים לומר את פסוקי ה'מלכיות' כסדר כתיבתם בתורה, דהיינו שמקדימים את הפסוק 'ה' ימלוך לעולם ועד' לכולם, ואף שהגמרא מונה אותו אחרון, לא הקפידה למנות המקראות כסדר, שכן פשוט הדבר שיש לאומרן כסדר כתיבתן [ובנוסחת הגמרא שבכתבי יד ודפוסים ישנים אכן קודם מקרא זה לשנים האחרים].

לב. בערוך לנר (ד"ה מימה מלכות) תמה, מדוע אין רבי יהודה מונה מקראות אלו בכלל 'מלכיות', הרי את עיקר דין אמירת 'מלכיות' בראש השנה אנו לומדים מן הפסוק 'אני ה' אלהיכם' (ויקרא כג מג), כמבואר בדברי הגמרא לעיל (ע"ב), ואם כן בהכרח צריך לומר שאף 'אלהות' הוא לשון מלכות.

לג. מנהגם היה ששליח הציבור שהתפלל שחרית לא התפלל מוסף, אלא אחר היה יורד לפני התיבה. ר"ן (על הרי"ף, ד"ה העובר).

לד. כתב הריטב"א (ד"ה השני) בשם רב האי גאון, שלפיכך נקטה המשנה בלשון 'מתקיע' ולא 'תוקע', כדי ללמדנו שראוי הדבר שיהא אדם אחר תוקע בשופר, ולא שליח הציבור, כדי שלא יטעה בתפילתו, וכדרך שאמרו חכמים (ברכות לד.) ששליח ציבור שהוא כהן לא ישא את כפיו, אלא אם כן הוא בקי ואין חשש שיטעה [ואף לענין תקיעה הדין כן, שאם הוא בקי רשאי לתקוע]. והריטב"א עצמו פירש, ש'מתקיע' אין הכוונה תוקע בשופר, אלא שמברך את ברכות 'מלכיות זכרונות ושופרות', שעל סדרן תוקעים בשופר. וטעם הדבר שנקטה המשנה בלשון זה, ולא כתבה 'השני מברך', להשמיענו שאין אומרים ברכות אלו אלא בשעת התקיעות, דהיינו בתפילת מוסף, ושלא כדעת בעל המאור (לד. ד"ה ומני מומר), הסובר שאומרים את הברכות בכל התפילות [ראה הערה להלן בסמוך].

לה. שכן בראש השנה אין אומרים הלל, כמבואר בגמרא בסמוך. ולפיכך כתבה המשנה 'ובשעת ההלל', כדי ללמדנו שעתה אין אומרים הלל. ריטב"א (ד"ה ובשעת).

לו. טעם הדבר שנקטה המשנה בלשון 'מקרא' ולא בלשון 'קורא', לפי שהוא היה קורא את ההלל בקול והציבור עונים אחריו, כמבואר במסכת סוכה (לח:). ר"ן (על הרי"ף, ד"ה המ).

לז. ברשב"א (ד"ה מאי) תמה, מה שאלה היא זו, הרי צריך לתקוע על סדר 'מלכיות זכרונות ושופרות', וברכות אלו נאמרות במוסף ולא בשחרית. וכתב, שמשמע מכאן לכאורה כדעת בעל המאור (לד. ד"ה ומני מומר), הסובר שבכל התפילות של ראש השנה מוסיפים את ברכות 'מלכיות זכרונות ושופרות'. אמנם כתב שאין נוהגים כן, ו'מנהגם של ישראל תורה', ובעניינים כאלו אומרים 'פוק חזי מאי עמא דבר' [-צא וראה מה העם נוהג], ועל כן הוא מפרש שכוונת הגמרא להקשות מדוע מברכים ותוקעים במוסף, הרי ניתן לברך אף בשחרית ולתקוע שם. ובתוספות הרא"ש (ד"ה מאי) כתב, שכוונת הגמרא היא שיתקעו בשחרית שלא על סדר הברכות, ויחזרו ויתקעו במוסף על הסדר, וכפי שאנו נוהגים היום שתוקעים 'תקיעות דמיושב' וחוזרים ותוקעים במוסף על סדר הברכות.

לח. כבודו של המלך נראה כאשר יש עמו ריבוי עם. מצודת דוד שם.

לט. שכל שהשעה מתאחרת באים יותר אנשים לבית הכנסת. טורי אבן (ד"ה מ"ש). ובקונטרס אחרון שם הביא על כך מהרה"ג מו"ה אליה אב"ד סלבודקה, שמדברי הירושלמי (ה"ח) מבואר שטעם הדבר שיש 'רוב עם' במוסף יותר מבשחרית הוא מפני הקטנים, שאינם מצויים בבית הכנסת בשעה מוקדמת.

מ. כמו ששנינו במסכת יומא (כח:), 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו, מלמד שכל היום כשר למילה, אלא שהזריזין מקדימין למצות, שנאמר (בראשית כב ג) וישכם אברהם בבקר ויחבש' וגו'.

מא. מתבאר כאן שהקדמת המצוה עדיפה על עשייתה באיחור באופן מהודר יותר, וכמו שכתב במגן אברהם (או"ח סי' כה סק"ג). שפתי חכמים (ד"ה מלמ).

מב. כן כתב רש"י (ד"ה נשמע) 'והיו אורבים להם כל שש שעות, עד לקץ תפילת שחרית'. והריטב"א (ד"ה הלמסון) כתב, שהיו ממתינים מלתקוע עד לחום היום, שאז היו השונאים מתפזרים מחמת החום.

מג. ואף שבטלה הגזרה, מכל מקום לא החזירו הדבר לקדמותו, לתקוע בתפילת שחרית, אף שיש בכך מעלת 'זריזין מקדימין למצוות', לפי שחששו שמא יחזור הדבר לקלקולו. תוספות (ד"ה נשמע). והוסיפו, שלפי פירוש הירושלמי (ה"ח) מבואר יותר, שפירש את הגזירה באופן שונה במקצת, שבשעה שתקעו ישראל בשופר דימו הגויים שתרועת מלחמה היא זו, וסברו שעומדים ישראל להלחם בהם, ועמדו עליהם והרגום. ולפיכך תיקנו לתקוע במוסף, שכאשר רואים הגויים שרק לאחר קריאת שמע ותפילה וקריאה בתורה ותפילה נוספת תוקעים בשופר, מבינים הם שזהו מחוקי הדת, ולא תרועת מלחמה. וכוונת התוספות, שמאחר ולפי הירושלמי לא היתה זו גזירה מיוחדת על התקיעות, אלא שסברו הגויים שכוונת ישראל להלחם בהם, ממילא יש לחוש לכך גם היום, ועל כן לא החזירו הדבר לקדמותו. ובריטב"א (ד"ה הלמסון) הוסיף, שאף בלא החשש שיחזור הדבר לקלקולו אין הגזירה בטילה מעצמה, לפי 'שכל גזירה שבית דין גוזרין, אף על פי שבטל הטעם גזירה במקומה עומדת, עד שיעמוד בית דין ויבטל' [ראה סוגיית הגמרא ביצה (ה.)]. והביא עוד את המשך דברי הירושלמי, המביא שיטות תנאים הדורשים מן הפסוקים שזמן תקיעת שופר הוא בתפילת מוסף דווקא, ולשיטתם בוודאי אין דין זה תלוי בזמן הגזירה, אלא לעולם יש לנהוג כן.

מד. כתבו התוספות במסכת ערכין (י: ד"ה מהרו), שמלשון שאלת המלאכים 'מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך' יש לדייק שהמלאכים עצמם אומרים שירה גם בראש

בשעת גזרת המלכות שנו. ומע"פ שבטלה גזרת המלכות לא עבדינן כדמעיקרא מע"ג דזריזין מקדימין למצות[ט] דחיישינן שמא יחזור דבר לקלקולו ולפירוש הירושלמי[י] ניחא טפי דמפרש שם שדמו[כ] המויבים שנתאספו לתקוע תרועת מלחמה ועמדו עליהם והרגוס ולכך תקנו תקיעות ותרכות נמוסף לכי חזו דקרו בקריאת שמע ומתפללין וקורין בתורה ומוזרין ומתפללין ותוקעין לאחרי בניתוסייהו לישן עסקין כלו' בתוקיעס ובתורתס:

הא

גמ' מלכיות כגון [א]חי אני נאם ה' [אלהים] אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם ואע"ג [ב]דא"ר נחמן כל כי האי ריתחא לירתח קודשא בריך הוא עלן ולפרוקינן כיון דבריתחא אמור אדכורי ריתחא בריש שתא לא מדכרינן זכרון כגון [ב]ויזכור כי בשר המה וגו' שופר כגון [ג]תקעו שופר בגבעה וגו' [א]אבל אם בא לומר מלכות זכרון ושופר של פורענות של עובדי כוכבים אומר מלכות כגון [ד]ה' מלך ירגזו עמים וכגון [ה]ה' מלך עולם ועד אבדו גוים מארצו זכרון כגון [ו]זכור ה' לבני אדום וגו' שופר כגון [ז]וה' אלהים בשופר יתקע והלך בסערות תימן וכתיב[ח] ה' צבאות יגן עליהם. [ט][ב]אין מזכירין זכרון של יחיד ואפילו לטובה כגון [ט]זכרני ה' ברצון עמך וכגון [י]זכרה לי אלהי לטובה. [כ]פקדונות הרי הן כזכרונות כגון [יא]וה' פקד את שרה וכגון [יב]פקוד פקדתי אתכם דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר [ג]אינן כזכרונות ולר' יוסי נהי נמי דפקדונות הרי הן כזכרונות וה' פקד את שרה פקדון דיחיד הוא כיון דאתו רבים מינה כרבים דמיא. [יג]שאו שערים ראשיכם והנשאו פתחי עולם ויבוא מלך הכבוד מי (הוא) זה מלך הכבוד ה' עזוז וגבור ה' גבור מלחמה שאו שערים ראשיכם ושאו פתחי עולם ויבא מלך הכבוד מי הוא זה מלך הכבוד ה' צבאות הוא מלך הכבוד סלה [ד]ראשונה שתים שניה שלש דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר ראשונה אחת שניה שתים. [יד]זמרו אלהים זמרו זמרו למלכנו זמרו כי מלך כל הארץ אלהים שתים דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אחת ושוין [טו]במלך אלהים על גוים אלהים ישב על כסא קדשו שהיא אחת. זכרון שיש בו[ג] תרועה כגון [טז]שבתון זכרון תרועה מקרא קדש [ה]אומרה עם הזכרונות ואומרה עם השופרות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינו אומרה אלא עם הזכרונות [בלבד] מלכות שיש עמו תרועה כגון [יז]ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו [ו]אומרה עם המלכיות ואומרה עם השופרות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינו אומרה אלא עם המלכיות בלבד תרועה שאין עמה לא[ז] כלום כגון [יח]יום תרועה יהיה לכם אומרה עם השופרות דברי רבי יוסי רבי יהודה אומר אינו אומרה כל עיקר: מתחיל בתורה ומשלים בנביא רבי יוסי אומר אם השלים בתורה יצא: אם השלים דיעבד אין לכתחילה לא והתניא ר' יוסי אומר המשלים בתורה ה"ז משובח אימא משלים והא אם השלים קתני דיעבד אין לכתחילה לא הכי קאמר מתחיל בתורה ומשלים בנביא ר' יוסי אומר משלים בתורה [ז]ואם השלים בנביא יצא תניא נמי הכי אמר רבי אלעזר ברבי יוסי [ח]ותיקין היו משלימין אותה[ט] בתורה. בשלמא זכרונות ושופרות איכא טובא[י] אלא מלכיות תלת הוא דהויין [יא]ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו [יט]ויהי בישורון מלך [כ]ה' ימלוך לעולם ועד[ז] ואנן בעינן עשר וליכא אמר רב הונא ת"ש[ט] (ג' [כא]) שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד [ח]מלכות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינה מלכות [כב]וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים אין עוד [ט]מלכות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינה מלכות [כג]אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו [י]מלכות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינה מלכות: **מתני'** [כ]העובר לפני התיבה ביו"ט של ר"ה השני מתקיע ובשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל: **גמ'** מאי שנא שני מתקיע משום [כד]דברוב עם הדרת מלך אי הכי הלל נמי נימא בשני משום דברוב עם הדרת מלך אלא מאי שנא הלל דבראשון משום [כ]דזריזין מקדימין למצות תקיעה נמי נעביד בראשון משום דזריזין מקדימין למצות אמר רבי יוחנן בשעת גזרת המלכות[ט] שנו: מדקאמר[כ] בשעת ההלל מכלל דבראש השנה [ל]ליכא הלל מ"ט [ט]אמר רבי אבהו אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בר"ה וביום הכפורים אמר להם אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה: **מתני'** [מ]שופר של ר"ה אין מעבירין[כ] עליו את התחום ואין מפקחין עליו את הגל לא עולין באילן ולא רוכבין ע"ג בהמה ולא שטין על פני המים ואין חותכין אותו בין בדבר שהוא משום שבות ובין בדבר שהוא משום לא תעשה ניתן לתוכו מים או יין יתן [ס]אין מעכבין את התנוקות מלתקוע [א] אבל מתעסקין עמהן עד[ס] שילמדו [ע]והמתעסק לא יצא [פ]והשומע מן המתעסק לא יצא: **גמ'** מ"ט שופר עשה הוא ויו"ט עשה ולא תעשה ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה: לא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה כו': השתא דרבנן אמרת לא דאורייתא מיבעיא [צ]זו ואין צריך לומר זו קתני: ואין

מתני' העובר לפני התיבה ביו"ט של ר"ה השני מתקיע ובשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל: **גמ'** מאי שנא שני מתקיע משום [כד]דברוב עם הדרת מלך אי הכי הלל נמי נימא בשני משום דברוב עם הדרת מלך אלא מאי שנא הלל דבראשון משום [כ]דזריזין מקדימין למצות תקיעה נמי נעביד בראשון משום דזריזין מקדימין למצות אמר רבי יוחנן בשעת גזרת המלכות[ט] שנו: מדקאמר[כ] בשעת ההלל מכלל דבראש השנה [ל]ליכא הלל מ"ט [ט]אמר רבי אבהו אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בר"ה וביום הכפורים אמר להם אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה: **מתני'** [מ]שופר של ר"ה אין מעבירין[כ] עליו את התחום ואין מפקחין עליו את הגל לא עולין באילן ולא רוכבין ע"ג בהמה ולא שטין על פני המים ואין חותכין אותו בין בדבר שהוא משום שבות ובין בדבר שהוא משום לא תעשה ניתן לתוכו מים או יין יתן [ס]אין מעכבין את התנוקות מלתקוע [א] אבל מתעסקין עמהן עד[ס] שילמדו [ע]והמתעסק לא יצא [פ]והשומע מן המתעסק לא יצא: **גמ'** מ"ט שופר עשה הוא ויו"ט עשה ולא תעשה ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה: לא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה כו': השתא דרבנן אמרת לא דאורייתא מיבעיא [צ]זו ואין צריך לומר זו קתני: ואין

חשק שלמה על ר"ח [מ] מולי טפ"ה ול"ל כמו בגמ' וכרה לי מלהי לעוכה.

הגהות וציונים [מ] תיבת "וכתיב" ליתא בכת"י, וכן נראה שהוסיפוהו באמת רק לתפילה (כמו שאנו אומרים "כן תגן וכו'"), ובמקצת כת"י ליתא כל הפסוק, וכ"ה ברמב"ם, ועי' טורי אבן (דק"ס) ובריף ורא"ש הגי' **וסמיך ליה** והיינו שהוסיפו הבקשה משום שסמוך: [ג] בגליון כת"י נוסף **תנו רבנן**, וכ"ה ישר מאד (דק"ס): [ג] בכת"י **עמו**, וכ"ה בתוספתא: [ד] בכת"י **ולא** כלום: [ה] תיבת "אותה" ליתא בכת"י, וכ"ה ברש"י ובר"ח ובריף ועוד: [ו] בכת"י נוסף **בתורה**: [ז] בכת"י ובדפו"י סדר פסוקי התורה הוא "ה' ימלוך וגו'" לפני "ה' אלהיו עמו וגו'" וכסדר שהם בתורה, וכן הוא נוסח התפילה שלנו (ועי' ר"ן): [ח] ס"א **תנא** וכן הגי' בהרא"ש (גליון): [ט] כת"י ודפו"י בשעת **השמד** (ונשתנה מפני הצענזור, דק"ס): [י] תיבת "מדקאמר" ליתא בכת"י ובדפו"י ואיתא כאן פיסקא **ובשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל: מכלל** וכו', וכ"ה בהרא"ש, עיי"ש (דק"ס): [כ] גי' הרי"ף והרא"ש **אין מפקחין** קודם **אין מעבירין** כגי' רש"י (גליון): [ל] במשניות דפו"י **כדי** שילמדו, וכ"ה בראשונים: [מ] דיבור זה שייך למשנה לעיל סוף ע"א (מראה אש): [נ] נראה דיש להוסיף **עד** (באה"מ), ובכת"י הגי' שעות **של** תפילת שחרית, וכעי"ז ברע"ב: [ס] בתוס' הרא"ש **שדימו**:

עין משפט נר מצוה

לה א ב מיי' פ"ג מהל' שופר הלכה ט טור ס"ע ס"ח סי' תקצ"ג סעיף ה:
לו ג מיי' שם טור ס"ח סי' תקצ"ג סעיף ה:
לז ד ה ו טור ס"ח שם:
לח ז ח ט י מיי' שם הל' ח טור ס"ח שם:
לט כ [מיי' שם הל' י] טוש"ע ס"ח סי' תקפה:
מ ל מיי' פ"ג מהל' תענית הל' ו טוש"ע ס"ח סי' תקפד סעיף ג:
מא מ מיי' פ"ח מהל' שופר הל' ד טוש"ע ס"ח סי' תקפו סעיף כ:
מב נ מיי' שם טוש"ע שם סעיף כג:
מג ס מיי' פ"ג שם הל' ז טוש"ע סי' תקפה:
מד ע פ מיי' שם הלכה ד טוש"ע שם סי' תקפט סעיף ח:

גליון הש"ס

[מכת"י גמ' וותיקין. מנזיס ענוס ומחנגין מלוה, רס"י נרכות ט ע"ב]:

משנת ראשונים

[נדפס בסוף המסכת]

רבינו חננאל

אמר שמואל הלכה כר' יוחנן בן נורי ש"מ אחת מן [התורה ואחת מן] הנביאים ואחת מן הכתובים ומצאנו מפורש בתלמוד א"י הוינן סברין מימר שלש מכל אחת ואחת אשכח תני אפי' שלש מכולן יצא: **אין מזכירין של פורענות.** מלכות כגון אם לא ביד חזקה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם זכרון כגון ויזכור כי בשר המה רוח הולך ולא ישוב שופר כגון תקעו שופר בגבעה וגו' אבל פורענות של עובדי כוכבים אם בא להזכיר מזכיר כגון ה' אלהים בשופר יתקע והלך בסערות תימן: **אין מזכירין של יחיד** אפי' לטובה כגון זכר לי אלהים לטוב זכרני ה' ברצון [עמך]: **פקדונות הרי הן כזכרונות** [כגון] וה' פקד את שרה כיון דאתו מינה רבים אם בא להזכירו עם הזכרונות מזכיר דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינו מזכיר: **שאו שערים ראשיכם** וגו' ראשונה שתים שניה שלש דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אחת: **מלכיות שיש עמה תרועה** כגון ותרועת מלך בו. בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'. אומר עם המלכיות ואומר עם השופרות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינו אומר אלא עם המלכיות בלבד: **משלים בתורה ומשלים בנביא** ר' יוסי אומר אם השלים בתורה יצא ואקשי' עלה

אותרה החכמה

וכי ר' יוסי דאי עבד קתני והתניא ר' יוסי אומר המשלים בתורה הרי זה זריז ומשובח ותריצה למתני' הכי ר' יוסי אומר מתחיל בתורה ומשלים בתורה ואם השלים בנביא יצא נמי הכי ר' אלעזר בר' יוסי אומר ותיקין היו משלימין בתורה: **אמר רב הונא תנא שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד מלכות.** וכן וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים וגו' מלכות וכן אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים וגו' אלו כולן מלכות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינה מלכות וקי"ל כר' יוסי: **העובר לפני התיבה ביו"ט של ר"ה השני מתקיע.** כלומר במוסף שהוא יורד שליח צבור שנית. אמר ר' יוחנן בשעת גזרה שנו: **ירושלמי** ר' יעקב בר אחא בשם ר' יוחנן מעשה פעם אחת תקעו בתפלת שחרית והיו השונאים סבורים שמא עליהן הן הולכין ועמדו עליהן והרגום. עמדו לתקוע ותיקנו בתפלת המוסף ומיגו דאינון חמיין לון דקרו ק"ש ומצלו וקרו באורייתא ומצלו והדר תקעין אמרין בנימוסיהון אינון עסיקין. ריב"ל שמע להא מהכא שמעה ה' צדק זו ק"ש הקשיבה רנתי זו רנון תורה האזינה תפלתי זו תפלה. בלא שפתי מרמה זו מוסף. מה כתיב בתריה מלפניך משפטי יצא אמר ר' תנחומא קרייה אמרה כן יום תרועה ועשיתם עולה. כלומר התרועה במוסף בעשירית העולה ר' אלעזר בר' יוסי אומר בכל הקרבנות כתיב וכאן כתיב ועשיתם אמר להן הקב"ה כיון שהכנסתם בר"ה לפני בדין ויצאתם בשלום מעלה אני עליכם כאילו נעשיתם בריה חדשה בכל הקרבנות בשעיר הקרב בכל המועדים [כתיב] חטאת ובעצרת כתיב שעיר עזים אחד לכפר עליכם ולא כתיב חטאת אמר להן הקב"ה כיון שקבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימיכם: **מדקתני במתני' ובשעת ההלל הראשון** מקרא את ההלל מכלל דבר"ה לא אמרי הלל. מ"ט א"ר אבהו אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מפני מה אין אומרים ישראל לפניך בר"ה וביוה"כ הלל אמר להן אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים נפתחין לפניו וישראל אומרין הלל:

מסורת הש"ס עם הוספות

ע) סנהדרין דף קה., ג) [תוספתא פרק ג], ג) [תוספתא פרק ג], ד) [פסחים דף ד. יומא כח:], ה) ערכין דף י:, ו) עירובין לו: ערכין ג:, ז) [נקמן לג. עירובין עו. יבמות יג. ל: כתובות נח. נדרים יד: הוריות ג: כריתות י:], ח) ביצה לו:, ט) פסחים ד., י) בפירקין ה"ח.

הגהות הגר"א

[א] במשנה מלתקוע ומתעסקין עמהן כו'. כ"ל (וכ"ה גרי"ף ורע"ב):

תורה אור השלם

א) חַי אָנִי נְאֻם אֲדֹנָי יְ אִם לֹא בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבְחֵמָה שְׁפוּכָה אֶמְלוֹךְ עֲלֵיכֶם:
[יחזקאל כ, לג]

ב) וַיִּזְכֹּר כִּי בָשָׂר הֵמָּה רוּחַ הוֹלֵךְ וְלֹא יָשׁוּב:
[תהלים עח, לט]

ג) תִּקְעוּ שׁוֹפָר בַּגִּבְעָה חֲצֹצְרָה בָּרָמָה הָרִיעוּ בֵּית אָוֶן אַחֲרֶיךָ בִּנְיָמִין:
[הושע ה, ח]

ד) יְ מָלָךְ יִרְגְּזוּ עַמִּים יֹשֵׁב כְּרוּבִים תָּנוּט הָאָרֶץ:
[תהלים צט, א]

ה) יְ מֶלֶךְ עוֹלָם וָעֶד אָבְדוּ גוֹיִם מֵאַרְצוֹ:
[תהלים י, טז]

ו) זְכֹר יְ לִבְנֵי אֱדוֹם אֵת יוֹם יְרוּשָׁלִָם הָאֹמְרִים עָרוּ עָרוּ עַד הַיְסוֹד בָּהּ: [תהלים קלז, ז]

ז) וַיְ עֲלֵיהֶם יֵרָאֶה וְיָצָא כַבָּרָק חִצּוֹ וַאדֹנָי יְ בַּשּׁוֹפָר יִתְקָע וְהָלַךְ בְּסַעֲרוֹת תֵּיכָן:
[זכריה ט, יד]

ח) יְ צְבָאוֹת יָגֵן עֲלֵיהֶם וְאָכְלוּ וְכָבְשׁוּ אַבְנֵי קָלַע וְשָׁתוּ הָמוּ כְּמוֹ יַיִן וּמָלְאוּ כַּמִּזְרָק כְּזָוִיוֹת מִזְבֵּחַ:
[זכריה ט, טו]

ט) זָכְרֵנִי יְ בְּרָצוֹן עַמֶּךָ פָּקְדֵנִי בִּישׁוּעָתֶךָ:
[תהלים קו, ד]

י) זָכְרָה לִּי אֱלֹהַי לְטוֹבָה כֹּל אֲשֶׁר עָשִׂיתִי עַל הָעָם הַזֶּה: [נחמיה ה, יט]

יא) וַיְ פָּקַד אֶת שָׂרָה כַּאֲשֶׁר אָמָר וַיַּעַשׂ יְ לְשָׂרָה כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר: [בראשית כא, א]

יב) לָךְ וְאָסַפְתָּ אֶת זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם יְ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם נִרְאָה אֵלַי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיַעֲקֹב לֵאמֹר פָּקֹד פָּקַדְתִּי אֶתְכֶם וְאֶת הֶעָשׂוּי לָכֶם בְּמִצְרָיִם:
[שמות ג, טז]

יג) שְׂאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם וְהִנָּשְׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם וְיָבוֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד: מִי זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד יְ עִזּוּז וְגִבּוֹר יְ גִּבּוֹר מִלְחָמָה: שְׂאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם וְשְׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם וְיָבֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד: מִי הוּא זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד יְ צְבָאוֹת הוּא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד סֶלָה: יד) זַמְּרוּ אֱלֹהִים זַמֵּרוּ זַמְּרוּ לְמַלְכֵּנוּ זַמֵּרוּ: כִּי מֶלֶךְ כָּל הָאָרֶץ אֱלֹהִים זַמְּרוּ מַשְׂכִּיל: [תהלים מז, ז-ח] טו) מָלַךְ אֱלֹהִים עַל גּוֹיִם אֱלֹהִים יָשַׁב עַל כִּסֵּא קָדְשׁוֹ: [תהלים מז, ט]

טז) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: [ויקרא כג, כד] יז) לֹא הִבִּיט אָוֶן בְּיַעֲקֹב וְלֹא רָאָה עָמָל בְּיִשְׂרָאֵל יְ אֱלֹהָיו עִמּוֹ וּתְרוּעַת מֶלֶךְ בּוֹ: [במדבר כג, כא]

יח) וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם: [במדבר כט, א] יט) וַיְהִי בִּישֻׁרוּן מֶלֶךְ בְּהִתְאַסֵּף רָאשֵׁי עָם יַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל: [דברים לג, ה] כ) יְ יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד: [שמות טו, יח] כא) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְ אֱלֹהֵינוּ יְ אֶחָד: [דברים ו, ד] כב) וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל לְבָבֶךָ כִּי יְ הוּא הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל הָאָרֶץ מִתָּחַת אֵין עוֹד: [דברים ד, לט] כג) אַתָּה הָרְאֵתָ לָדַעַת כִּי יְ הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מִלְבַדּוֹ: כד) בְּרֹב עַם הַדְרַת מֶלֶךְ וּבְאֶפֶס לְאֹם מְחִתַּת רָזוֹן: [משלי יד, כח]

כה) שְׂאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם וְהִנָּשְׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם וְיָבוֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד: מִי זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד יְ עִזּוּז וְגִבּוֹר מִלְחָמָה: שְׂאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם וְשְׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם וְיָבֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד: מִי הוּא זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד יְ צְבָאוֹת הוּא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד סֶלָה: [תהלים כד, ז-י] כו) אֱלֹהִים זַמְּרוּ מַשְׂכִּיל: [תהלים מז, ז-ח] כז) מָלַךְ אֱלֹהִים עַל גּוֹיִם אֱלֹהִים יָשַׁב עַל כִּסֵּא קָדְשׁוֹ: [תהלים מז, ט]

כח) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: [ויקרא כג, כד] כט) לֹא הִבִּיט אָוֶן בְּיַעֲקֹב וְלֹא רָאָה עָמָל בְּיִשְׂרָאֵל יְ אֱלֹהָיו עִמּוֹ וּתְרוּעַת מֶלֶךְ בּוֹ: [במדבר כג, כא]

ל) וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם: [במדבר כט, א] לא) וַיְהִי בִּישֻׁרוּן מֶלֶךְ בְּהִתְאַסֵּף רָאשֵׁי עָם יַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל: [דברים לג, ה] לב) יְ יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד: [שמות טו, יח] לג) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְ אֱלֹהֵינוּ יְ אֶחָד: [דברים ו, ד] לד) וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל לְבָבֶךָ כִּי יְ הוּא הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל הָאָרֶץ מִתָּחַת אֵין עוֹד: [דברים ד, לט] לה) אַתָּה הָרְאֵתָ לָדַעַת כִּי יְ הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מִלְבַדּוֹ: [דברים ד, לה] לו) בְּרֹב עַם הַדְרַת מֶלֶךְ וּבְאֶפֶס לְאֹם מְחִתַּת רָזוֹן: [משלי יד, כח]

השנה כשהמֶּלֶךְ יוֹשֵׁב עַל כִּסֵּא דִּין, וְסִפְרֵי חַיִּים וְסִפְרֵי מֵתִים פְּתוּחִין לְפָנָיו[מה], וְיִשְׂרָאֵל יהיו **אוֹמְרִים שִׁירָה**[מו].

★ ★ ★

משנה

משנתנו תבאר שאין לתקוע בראש השנה כשהדבר כרוך באיסור, וכן יבואר בה אם מותר לתת לקטן לתקוע בחג, ומה דין התוקע בלי כוונה, והשומע ממנו:

שׁוֹפָר שֶׁל רֹאשׁ הַשָּׁנָה, אֵין מַעֲבִירִין עָלָיו [-בשבילו] **אֶת הַתְּחוּם**, כלומר אין יוצאים מחוץ לתחום המותר בהליכה בשבת ויום טוב כדי לשומעו[מז], **וְאֵין מְפַקְּחִין עָלָיו אֶת הַגַּל** - אם נפל על השופר גל אבנים אין מפנים אותן מעליו בחג כדי להוציאו, כיון שהן מוקצה ואסור להזיזן[מח]. וכן **לֹא עוֹלִין בָּאִילָן** בחג כדי להוריד ממנו את השופר, כיון שאסור לעלות באילן בשבת ויום טוב[מט]. **וְלֹא רוֹכְבִין עַל גַּבֵּי בְּהֵמָה** בחג כדי להביא את השופר ואף אם אינו יכול להביאו ברגליו[נ], כיון שאסור לרכב על בהמה בשבת ויום טוב[נא]. **וְלֹא שָׂטִין** [-לא שוחים] **עַל פְּנֵי הַמַּיִם** בחג להביא את השופר[נב], כיון שאסור לשחות בשבת ויום טוב[נג]. ואף שכל איסורים אלו מדברי חכמים הם, מכל מקום אינם נדחים מפני מצות תקיעת שופר, ובגמרא יתבאר טעם הדברים[נד].

ממשיכה המשנה, **וְכֵן אֵין חוֹתְכִין אוֹתוֹ** [-את השופר] בחג כדי להתקינו לתקיעה, **בֵּין בְּדָבָר שֶׁאִיסּוּרוֹ הוּא מִשּׁוּם שְׁבוּת** - גזירה דרבנן, **וּבֵין בְּדָבָר שֶׁאִיסּוּרוֹ הוּא מִשּׁוּם לֹא תַעֲשֶׂה** מן התורה, ובגמרא יבוארו שני אופנים אלו[נה]. **אֲבָל אִם רָצָה לִיתֵּן לְתוֹכוֹ** [-לתוך השופר] **מַיִם אוֹ יַיִן** כדי שיהא קולו צלולי[נז], **יִתֵּן**, ואין בכך איסור של תיקון כלי[נז].

המשנה מבארת את דין תקיעת קטן בראש השנה:

אֵין מְעַכְּבִין אֶת הַתְּנוּקוֹת מִלְּתְקוֹעַ לעצמם בראש השנה[נח], ואף שתקיעה בשופר אסורה בחג מדרבנן למי שאינו מחוייב בהי[נט]. ולא רק שאין מעכבים אותם, **אֲבָל מְתַעַסְּקִין עִמָּהֶן** - אלא אף משדלים אותם ואומרים להם שיתקעו **עַד שֶׁיִּלְמְדוּ** לתקוע כראוי[ס], כדי לחנכם למצוה זו[סא].

אתר19/06/2018

השנה ויום הכיפורים, ולפיכך אין לדלג בפיוטים את התיבות 'והחיות ישוררו וכרובים יפארו'. ובמהרש"א שם (ח"ב ד"ה ויפארו) הוסיף, שמה שאנו מזכירים את שירת המלאכים אינו נידון כשירה שלנו, שאין אנו אלא כמספרים מה שאומרים המלאכים, וכמו שאנו אומרים את שירת הים, שאינה אלא סיפור דברים על שירת משה ובני ישראל בקריעת ים סוף.

מה. משמע שיש רק שני ספרים הנפתחים בראש השנה ויום הכיפורים. ויש לתמוה על כך מדברי הגמרא לעיל (טז:) 'שלשה ספרים נפתחין בראש השנה, אחד של רשעים גמורין, ואחד של צדיקים גמורין, ואחד של בינונים'. תירץ המהרש"א במסכת ערכין (ח"ב י: ד"ה ח"ל), שאף הבינונים נכללים ב'ספרי חיים וספרי מתים', שהרי בסופו של דבר נכתבים הם לחיים או למוות.

מו. 'לפי שלא היו קורין הלל לא בראש השנה ולא ביום הכיפורים, לפי שהם ימי עבודה והכנעה, ופחד ומורא מהשם, ויראה ממנו, ומברח ומנוס אליו, ותשובה ותחנונים, ובקשת כפרה וסליחה, ובכל אלו העניינים אינו הגון השחוק והשמחה'. רמב"ם בפירוש המשניות (פ"ד מ"ו). וכעין זה כתב המאירי (ד"ה ונשמע) 'אין אומרין הלל בראש השנה וביום הכפורים, וטעם הדבר מפני שהוא זמן הכנעת הלב ולא זמן שירה, והוא שאמרו דרך צחות, אמר הקדוש ברוך הוא ספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפני וישראל אומרים שירה'.

ביום תרועה (ד"ה מפני) תמה, כיצד יתיישבו דברי הגמרא כאן עם דברי הטור (סו"ס תקפו) 'שמנהגו של עולם אדם שיש לו דין לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגדל זקנו ואין חותך צפרניו, לפי שאינו יודע איך יצא דינו, אבל ישראל אינן כן, לובשים לבנים ומתעטפים לבנים, ומגלחין זקנם ומחתכין צפרניהם, ואוכלין ושותין ושמחים בראש השנה, לפי שיודעין שהקדוש ברוך הוא יעשה להם נס, לפיכך נוהגין לספר ולכבס בערב ראש השנה ולהרבות מנות בראש השנה'. ותירץ שאין כאן סתירה, שאמנם כל יחיד שמח לעצמו, לפי שבוטח בה' שיכתבנו לחיים, אבל בכל העולם כולו בוודאי יש אנשים הנכתבים למיתה, ובשביל כבודם אין אומרים הלל בראש השנה ויום הכיפורים. ובערוך לנר (ד"ה מפני) ביאר, שאכן זו היא שאלת המלאכים, מדוע אין ישראל אומרים שירה, מאחר והם בטוחים שייצאו זכאים. ועל כך משיב להם הקדוש ברוך הוא, שמכל מקום אין ראוי הדבר שיאמרו שירה כל זמן שעדיין לא נגמר הדין, וספרי חיים וספרי מתים פתוחים.

יש לציין, שאף על פי שאין אומרים הלל בראש השנה, מכל מקום מצות שמחת יום טוב נוהגת בו, כפי שהוכיח השאגת אריה (סי' קנ).

מז. אדם רשאי להלך בשבת רק אלפיים אמה לכל צד מהמקום בו הוא נמצא, ומרחק זה קרוי 'תחום שבת'. משנתנו נוקטת שאיסור תחומין הוא דרבנן, כמבואר ברש"י להלן (ד"ה השתא), והיא מחדשת שמצות תקיעה אינה דוחה אפילו איסור דרבנן. [בכל מקום נוקטת הגמרא בפשטות שתחומין דרבנן, כמובא בתוספות (עירובין יז: ד"ה לפו). אמנם במשנה בסוטה (מז:) מצאנו מחלוקת בזה, ויש הסובר שזהו איסור דאורייתא. אך יתכן שביום טוב לכל הדעות תחומין דרבנן, ראה טורי אבן בחגיגה (יז: ד"ה דכמיב)].

המשנה עוסקת במי שלא עירב עירובי תחומין, אך אם עירב [כלומר שקבע שביתתו מערב שבת בסוף התחום על ידי שהניח שם את פיתו] מותר להלך אלפיים אמה נוספים מסוף התחום. ר"ן (ד"ה ומן מעברין). אכן לכאורה ניתן להעמיד את דין המשנה אף במערב, שאסור לו לצאת מעבר לאלפיים אמה ממקום עירובו.

התנא נקט בדווקא 'שופר של ראש השנה', כיון שתקיעת שופר של יובל דוחה איסורים דרבנן, ומעבירים בשבילה את התחום וכו'. שושנים לדוד (ד"ה שם), אגודת אזוב (נורנשטין, הל' שופר אות יג).

מח. אבנים הן מוקצה מחמת גופן, כלומר שאינן מיועדות לשום שימוש, ראה שבת (קכה: קמג: ועוד). המשנה מחדשת שאף שהאיסור לפנות הוא רק מדרבנן משום מוקצה, אין הוא נדחה מפני מצות שופר, כפי שיתבאר בגמרא. [דווקא פינוי הגל בידים אסור רק משום מוקצה, אך פינויו בכלי חפירה אסור מדאורייתא. רש"י (עירובין לה. ד"ה נפל). וראה ריטב"א (שם ד"ה דנעי) על איזו מלאכה עובר בפינוי בכלי, ובתוספות רבינו פרץ (שם) שנחלק על רש"י].

מט. גזירה מדברי חכמים, שמא יבוא לתלוש מן המחובר, ויעבור על מלאכת קוצר. ביצה (לו:).

נ. כגון שהיה חולה. מאירי (ד"ה המשנה השניעית).

נא. גזירה מדברי חכמים, שמא יחתוך ענף כדי להכותה שתלך, ויעבור על מלאכת קוצר. ביצה (שם).

נב. כגון שהשופר נמצא בעבר השני של הנהר. על פי הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ד). או שנפל לתוך המים. מאירי (ד"ה המשנה השניעית).

נג. גזירה מדברי חכמים, שמא יבוא להתקין בשבת חבית של שייטים, ויעבור על מלאכת מכה בפטיש. ביצה (שם) [חבית של שייטים היא כעין חבית העשויה קנים, ולמדים לשחות בה. רש"י (שם ד"ה חבית). ובתוספות (שם ד"ה שמא) פירשו שהיא כלי חרס שאין לו פתח, ומתוך שמלא אויר הוא צף על פני המים]. וראה שבת (מ:) ש'לשוט' היינו לשחות.

נד. מצות שופר נדחית מפני 'שבות' [-איסור דרבנן] דווקא במקום שיעבור על האיסור בעצמו, אך מותר לומר לנכרי להביא את השופר מחוץ לתחום וכדומה, כיון שאף איסור אמירה לנכרי בשבת ויום טוב אינו אלא מדברי חכמים, ובמקום שאומר לו לעשות דבר האסור רק מדבריהם הרי זה 'שבות דשבות', ובמקום מצוה לא גזרו על כך. ריטב"א (ד"ה ומסתברא).

נה. עוד יתבאר בגמרא (להלן לג.) מדוע נצרך התנא לומר שאין לחתוך בדבר האסור מן התורה, אחר שלמדנו שאין לחתוך אפילו בדבר אוצר החכמה"ו דרבנן.

נו. מאירי (ד"ה המשנה השניעית), על פי הגמרא להלן (לג.).

נז. תיקון כלי הוא בכלל מלאכת 'מכה בפטיש' האסורה בשבת ויום טוב, ומחדש התנא שצחצוח הקול אינו תיקון. רש"י (ד"ה שם). ובריטב"א (ד"ה שם) כתב, שחידוש המשנה הוא שאין בזה איסור 'עובדין דחול' [מעשה חול שנאסר בשבת ויום טוב מדרבנן], כיון שאין ניכר שזהו מעשה חול, שהרי מותר להדיח כלים ביום טוב. כתב השפת אמת (ד"ה שאולי), שאולי התנא נקט 'אם רצה ליתן' כדי להורות שהיתר זה נאמר דווקא כשהשופר נמצא בעבר השני של הנהר, אלא שרוצה לצחצחו כדי שיהא קולו יפה, אבל אם אי אפשר לתקוע בשופר כלל, אסור ליתן בו מים או יין כיון שזה תיקון כלי. אמנם בספר הערות (ד"ה שאולי) כתב שהוא חידוש גדול, ומהפוסקים משמע שמותר בכל ענין, ויישב את דקדוק השפת אמת באופן אחר, עיין שם.

נח. רש"י בעירובין (לו: ד"ה מין) פירש שאין בית דין מעכבין. ולכאורה הוא הדין באביו שאינו צריך לעכבו.

נט. ר"ן (ד"ה ומין מעכבין). מדאורייתא אין איסור בתקיעה, כפי שנתבאר לעיל (כט:) שהיא 'חכמה ואינה מלאכה'. אך גדול שכבר יצא ידי חובה אסור לו לתקוע עוד לחינם, כיון שהדבר בכלל השמעת קול האסורה בשבת ויום טוב מדברי חכמים, שגזרו על כך שמא יבוא לתקן כלי שיר, כמבואר בביצה (לו:). [על פי מגן אברהם (סי' תקפו סק"ד). אמנם הערוך לנר (לעיל כט: תוס' ד"ה שאם) פירש, שאין האיסור מצד השמעת קול, אלא כיון שהתקיעה מעשה חכמה היא, גזרו עליה חכמים לאסרה כמלאכה. וראה מרכבת המשנה (שופר פ"ג ה"ז) שהאריך בזה]. ומחדש התנא שמכל מקום אין מעכבים את התינוקות, אף שאינם מחוייבים בתקיעה. ובהערה על הגמרא להלן יבואר מדוע תקיעת מצוה מותרת בראש השנה, אף שיש בה איסור דרבנן.

ס. מגיד משנה (שופר פ"ג ה"ז).

סא. רש"י (להלן לג. ד"ה מינוקות). ובריטב"א (ד"ה ויש שומעין) כתב, שכיון שהתירו חכמים תקיעת מצוה בראש השנה אף שיש בה איסור מדבריהם כמבואר לעיל, התירו גם

בשעת גזרת המלכות שנו. ומ"ש שבטלה גזרת המלכות לא עבדינן כדמעיקרא מ"ג דזריזין מקדימין למצות[ט] דמיסתברא שמא יחזור דבר לקלקולו ולפירוש הירושלמי[י] ניחא טפי דמפרש שם שדמו[כ] המויבים שנתאספו לתקוע תרועת מלחמה ועמדו עליהם והרגוש ולכך תקנו תקיעות ותרכות נמוסף לכי חזו דקרו בקריאת שמע ומתפללין וקורין בתורה ומוזרין ומתפללין ותוקעין לאחרי נימוסייהו לימון עסקין כלו' בחוקיהם ובתורתם:

הש

גמ' מלכיות כגון[א] חי אני נאם ה' [אלהים] אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם ואע"ג[ב] דא"ר נחמן כל כי האי ריתחא לירתח קודשא בריך הוא עלן וליפרוקינן כיון דבריתחא אמור אדכורי ריתחא בריש שתא לא מדכרינן זכרון כגון[ג] ויזכור כי בשר המה וגו' שופר כגון[ד] תקעו שופר בגבעה וגו'[ה] אבל אם בא לומר מלכות זכרון ושופר של פורענות של עובדי כוכבים אומר מלכות כגון[ו] ה' מלך ירגזו עמים וכגון[ז] ה' מלך עולם ועד אבדו גוים מארצו זכרון כגון[ח] זכור ה' לבני אדום וגו' שופר כגון[ט] וה' אלהים בשופר יתקע והלך בסערות תימן וכתיב[י] ה' צבאות יגן עליהם.[כ] אין מזכירין זכרון של יחיד ואפילו לטובה כגון[ל] זכרני ה' ברצון עמך וכגון[מ] זכרה לי אלהי לטובה.[נ] פקדונות הרי הן כזכרונות כגון[נא] וה' פקד את שרה וכגון[נב] פקוד פקדתי אתכם דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר[ס] אינן כזכרונות ולר' יוסי נהי נמי דפקדונות הרי הן כזכרונות וה' פקד את שרה פקדון דיחיד הוא כיון דאתו רבים מינה כרבים דמיא.[נג] שאו שערים ראשיכם והנשאו פתחי עולם ויבוא מלך הכבוד מי (הוא) זה מלך הכבוד ה' עזוז וגבור ה' גבור מלחמה שאו שערים ראשיכם ושאו פתחי עולם ויבא מלך הכבוד מי הוא זה מלך הכבוד ה' צבאות הוא מלך הכבוד סלה[ע] ראשונה שתים שניה שלש דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר ראשונה אחת שניה שתים.[נד] זמרו אלהים זמרו זמרו למלכנו זמרו כי מלך כל הארץ אלהים שתים דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אחת ושוין[נה] במלך אלהים על גוים אלהים ישב על כסא קדשו שהיא אחת. זכרון שיש בו[ג] תרועה כגון[נו] שבתון זכרון תרועה מקרא קדש[ה] אומרה עם הזכרונות ואומרה עם השופרות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינו אומרה אלא עם הזכרונות [בלבד] מלכות שיש עמו תרועה כגון[נז] ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו[ו] אומרה עם המלכיות ואומרה עם השופרות דברי ר' יוסי רבי יהודה אומר אינו אומרה אלא עם המלכיות בלבד תרועה שאין עמה לא[ז] כלום כגון[נח] יום תרועה יהיה לכם אומרה עם השופרות דברי רבי יוסי רבי יהודה אומר אינו אומרה כל עיקר: מתחיל בתורה ומשלים בנביא רבי יוסי אומר אם השלים בתורה יצא: אם השלים דיעבד אין לכתחילה לא והתניא ר' יוסי אומר המשלים בתורה ה"ז משובח אימא משלים והא אם השלים קתני דיעבד אין לכתחילה לא הכי קאמר מתחיל בתורה ומשלים בנביא ר' יוסי אומר משלים בתורה[ח] ואם השלים בנביא יצא תניא נמי הכי אמר רבי אלעזר ברבי יוסי[ט] וותיקין היו משלימין אותה[ס] בתורה. בשלמא זכרונות ושופרות איכא טובא[ך] אלא מלכיות תלת הוא דהויין[נט] ה' אלהיו עמו ותרועת מלך בו[ס] ויהי בישורון מלך[סא] ה' ימלוך לעולם ועד[ב] ואנן בעינן עשר וליכא אמר רב הונא ת"ש[סב] (ג' כא) שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד[ג] מלכות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינה מלכות[סג] וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים אין עוד[ד] מלכות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינה מלכות[סד] אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים אין עוד מלבדו[סה] מלכות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינה מלכות: **מתני'** העובר לפני התיבה ביו"ט של ר"ה השני מתקיע ובשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל: **גמ'** מאי שנא שני מתקיע משום[סו] דברוב עם הדרת מלך אי הכי הלל נמי נימא בשני משום דברוב עם הדרת מלך אלא מאי שנא הלל דבראשון משום[ה] דזריזין מקדימין למצות תקיעה נמי נעביד בראשון משום דזריזין מקדימין למצות אמר רבי יוחנן בשעת גזרת המלכות[סז] שנו: מדקאמר[ו] בשעת ההלל מכלל דבראש השנה ליכא הלל מ"ט[ז] אמר רבי אבהו אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בר"ה וביום הכפורים אמר להם אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה: **מתני'** משופר של ר"ה אין מעבירין[ח] עליו את התחום ואין מפקחין עליו את הגל לא עולין באילן ולא רוכבין ע"ג בהמה ולא שטין על פני המים ואין חותכין אותו בין בדבר שהוא משום שבות ובין בדבר שהוא משום לא תעשה ניתן לתוכו מים או יין יתן[ט] אין מעכבין את התנוקות מלתקוע[א] אבל מתעסקין עמהן עד[י] שילמדו[יא] והמתעסק לא יצא[יב] והשומע מן המתעסק לא יצא: **גמ'** מ"ט שופר עשה הוא ויו"ט עשה ולא תעשה ואין עשה דוחה את לא תעשה ועשה: לא עולין באילן ולא רוכבין על גבי בהמה כו': השתא דרבנן אמרת לא דאורייתא מיבעיא[יג] זו ואין צריך לומר זו קתני: ואין

הגהות וציונים

מ] תיבת "וכתיב" ליתא בכת"י, וכן נראה שהוסיפוהו באמת רק לתפילה (כמו שאנו אומרים "כן תגן וכו'"), ובמקצת כת"י ליתא כל הפסוק, וכ"ה ברמב"ם, ועי' טורי אבן (דק"ס) וברי"ף ורא"ש הגי' **וסמיך ליה** והיינו שהוסיפו הבקשה משום שסמוך: **ג]** בגליון כת"י נוסף **תנו רבנן**, וכ"ה ישר מאד (דק"ס): **ד]** בכת"י **עמו**, וכ"ה בתוספתא: **ה]** תיבת "אותה" ליתא בכת"י, וכ"ה ברש"י וברי"ח וברי"ף ועוד: **ו]** בכת"י נוסף **בתורה**: **ז]** בכת"י ובדפו"י סדר פסוקי התורה הוא "ה' ימלוך וגו'" לפני "ה' אלהיו עמו וגו'" וכסדר שהם בתורה, וכן הוא נוסח התפילה שלנו (ועי' ר"ן): **ח]** כת"י ודפו"י בשעת **השמד** (ונשתנה מפני הצענזור, דק"ס): **ט]** ס"א **תנא** וכן הגי' בהרא"ש (גליון): **י]** תיבת "מדקאמר" ליתא בכת"י ובדפו"י ואיתא כאן פיסקא **ובשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל: מכלל** וכו', וכ"ה נכון. וכ"ה ברא"ש, עיי"ש (דק"ס): **כ]** גי' הרי"ף והרא"ש **אין מפקחין** קודם **אין מעבירין** כגי' רש"י (גליון): **ל]** במשניות דפו"י **כדי** שילמדו, וכ"ה בראשונים: **מ]** דיבור זה שייך למשנה לעיל סוף ע"א (מראה אש): **נ]** נראה דיש להוסיף **עד** (באה"מ), ובכת"י הגי' שעות **של** תפילת שחרית, וכעי"ז ברע"ב: **ס]** בתוס' הרא"ש **שדימו**:

חשק שלמה על ר"ח ס] מולי טפ"ה ול"ל כמו נגמ' זכרה לי אלהי לטובה.

ט) סנהדרין דף קה., ג) [תוספתא פרק ג], ג) [תוספתא פרק ג], ד) [פסחים דף ד. יומא כח:], ה) ערכין דף י:, ו) עירובין לו: ערכין ג:, ז) [נקמן לג. עירובין עו. יבמות יג. ל: כתובות נח. נדרים יד: הוריות ג: כריתות י:], ח) ביצה לו:, ט) פסחים ד., י) בפירקין ה"ח.

הגהות הגר"א

[א] במשנה מלתקוע ומתעסקין עמהן כו'. כ"ל (וכ"ה גרי"ף ורע"ב):

תורה אור השלם

א) חַי אָנִי נְאֻם אֲדֹנָי יְ אִם לֹא בְּיָד חֲזָקָה וּבִזְרוֹעַ נְטוּיָה וּבְחֵמָה שְׁפוּכָה אֶמְלוֹךְ עֲלֵיכֶם:
[יחזקאל כ, לג]

ב) וַיִּזְכֹּר כִּי בָשָׂר הֵמָּה רוּחַ הוֹלֵךְ וְלֹא יָשׁוּב:
[תהלים עח, לט]

ג) תִּקְעוּ שׁוֹפָר בַּגִּבְעָה חֲצֹצְרָה בָּרָמָה הָרִיעוּ בֵּית אָוֶן אַחֲרֶיךָ בִּנְיָמִין:
[הושע ה, ח]

ד) יְ מָלָךְ יִרְגְּזוּ עַמִּים יֹשֵׁב כְּרוּבִים תָּנוּט הָאָרֶץ:
[תהלים צט, א]

ה) יְ מֶלֶךְ עוֹלָם וָעֶד אָבְדוּ גוֹיִם מֵאַרְצוֹ:
[תהלים י, טז]

ו) זְכֹר יְ לִבְנֵי אֱדוֹם אֶת יוֹם יְרוּשָׁלִָם הָאֹמְרִים עָרוּ עָרוּ עַד הַיְסוֹד בָּהּ: [תהלים קלז, ז]

ז) וַיְ עֲלֵיהֶם יֵרָאֶה וְיָצָא כַבָּרָק חִצּוֹ וַאדֹנָי יְ בְּשׁוֹפָר יִתְקָע וְהָלַךְ בְּסַעֲרוֹת תֵּימָן:
[זכריה ט, יד]

ח) יְ צְבָאוֹת יָגֵן עֲלֵיהֶם וְאָכְלוּ וְכָבְשׁוּ אַבְנֵי קָלַע וְשָׁתוּ הָמוּ כְּמוֹ יַיִן וּמָלְאוּ כַּמִּזְרָק כְּזָוִיוֹת מִזְבֵּחַ:
[זכריה ט, טו]

ט) זָכְרֵנִי יְ בְּרָצוֹן עַמֶּךָ פָּקְדֵנִי בִּישׁוּעָתֶךָ:
[תהלים קו, ד]

י) זָכְרָה לִּי אֱלֹהַי לְטוֹבָה כֹּל אֲשֶׁר עָשִׂיתִי עַל הָעָם הַזֶּה: [נחמיה ה, יט]

יא) וַיְ פָּקַד אֶת שָׂרָה כַּאֲשֶׁר אָמָר וַיַּעַשׂ יְ לְשָׂרָה כַּאֲשֶׁר דִּבֵּר: [בראשית כא, א]

יב) לְךָ וְאָסַפְתָּ אֶת זִקְנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם יְ אֱלֹהֵי אֲבֹתֵיכֶם נִרְאָה אֵלַי אֱלֹהֵי אַבְרָהָם יִצְחָק וְיַעֲקֹב לֵאמֹר פָּקֹד פָּקַדְתִּי אֶתְכֶם וְאֶת הֶעָשׂוּי לָכֶם בְּמִצְרָיִם:
[שמות ג, טז]

יג) שְׂאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם וְהִנָּשְׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם וְיָבוֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד: מִי זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד יְ עִזּוּז וְגִבּוֹר יְ גִּבּוֹר מִלְחָמָה: שְׂאוּ שְׁעָרִים רָאשֵׁיכֶם וְשְׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם וְיָבֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד: מִי הוּא זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד יְ צְבָאוֹת הוּא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד סֶלָה: [תהלים כד, ז-י]

יד) זַמְּרוּ אֱלֹהִים זַמְּרוּ זַמְּרוּ לְמַלְכֵּנוּ זַמְּרוּ: כִּי מֶלֶךְ כָּל הָאָרֶץ אֱלֹהִים זַמְּרוּ מַשְׂכִּיל: [תהלים מז, ז-ח]

טו) מָלַךְ אֱלֹהִים עַל גּוֹיִם אֱלֹהִים יָשַׁב עַל כִּסֵּא קָדְשׁוֹ: [תהלים מז, ט]

טז) הַבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: [ויקרא כג, כד]

יז) לֹא הִבִּיט אָוֶן בְּיַעֲקֹב וְלֹא רָאָה עָמָל בְּיִשְׂרָאֵל יְ אֱלֹהָיו עִמּוֹ וּתְרוּעַת מֶלֶךְ בּוֹ: [במדבר כג, כא]

יח) וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם: [במדבר כט, א]

יט) וַיְהִי בִּישֻׁרוּן מֶלֶךְ בְּהִתְאַסֵּף רָאשֵׁי עָם יַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל: [דברים לג, ה]

כ) יְ יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד: [שמות טו, יח]

כא) שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְ אֱלֹהֵינוּ יְ אֶחָד: [דברים ו, ד]

כב) וְיָדַעְתָּ הַיּוֹם וַהֲשֵׁבֹתָ אֶל לְבָבֶךָ כִּי יְ הוּא הָאֱלֹהִים בַּשָּׁמַיִם מִמַּעַל וְעַל הָאָרֶץ מִתָּחַת אֵין עוֹד: [דברים ד, לט]

כג) אַתָּה הָרְאֵתָ לָדַעַת כִּי יְ הוּא הָאֱלֹהִים אֵין עוֹד מִלְבַדּוֹ: [דברים ד, לה]

כד) בָּרֵב עָם הַדְרַת מֶלֶךְ וּבְאֶפֶס לְאֹם מְחִתַּת רָזוֹן: [משלי יד, כח]

לה א ב מיי' פ"ג מהל' שופר הלכה ט טור ס"ע ס"ח סי' תקצ"ג סעיף ה:
לו ג מיי' שם טור ס"ח סי' תקצ"ג סעיף ה:
לז ד ה ו טור ס"ח שם:
לח ז ח ט י מיי' שם הל' ח טור ס"ח שם:
לט כ [מיי' שם הל' י] טוש"ע ס"ח סי' תקפה:
מ ל מיי' פ"ג מהל' תענית הל' ו טוש"ע ס"ח סי' תקפד סעיף ג:
מא מ מיי' פ"ח מהל' שופר הל' ד טוש"ע ס"ח סי' תקפו סעיף כ:
מב נ מיי' שם טוש"ע שם סעיף כג:
מג ס מיי' פ"ג שם הל' ז טוש"ע סי' תקפה:
מד ע פ מיי' שם הלכה ד טוש"ע שם סי' תקפט סעיף ח:

[מכת"י גמ' וותיקין. מנזיס ענוס ומחנגין מלוה, רמ"י נרכות ט ע"ב]:

[בסוף המסכת]

אמר שמואל הלכה כר' יוחנן בן נורי ש"מ אחת מן [התורה ואחת מן] הנביאים ואחת מן הכתובים ומצאנו מפורש בתלמוד א"י הוינן סברין מימר שלש מכל אחת ואחת אשכח תני אפי' שלש מכולן יצא: אין מזכירין של פורענות. מלכות כגון אם לא ביד חזקה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם זכרון כגון ויזכור כי בשר המה רוח הולך ולא ישוב שופר כגון תקעו שופר בגבעה חצוצרות ברמה וגו' אבל פורענות של עובדי כוכבים אם בא להזכיר מזכיר כגון ה' אלהים בשופר יתקע והלך בסערות תימן: אין מזכירין של יחיד אפי' לטובה כגון ו) זכר לי אלהים לטוב זכרני ה' ברצון [עמך]: פקדונות הרי הן כזכרונות [כגון] וה' פקד את שרה כיון דאתו מינה רבים אם בא להזכירו עם הזכרונות מזכיר דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינו מזכיר: שאו שערים ראשיכם וגו' ראשונה שתים שניה שלש דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אחת: מלכיות שיש עמה תרועה כגון ותרועת מלך בו. בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'. אומר עם המלכיות ואומר עם השופרות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינו אומר אלא עם המלכיות בלבד: משלים בתורה ומשלים בנביא ר' יוסי אומר אם השלים בתורה יצא ואקשי' עלה וכי ר' יוסי דאי עבד קתני והתניא ר' יוסי אומר המשלים בתורה הרי זה זריז ומשובח ותריצה למתני' הכי ר' יוסי אומר מתחיל בתורה ומשלים בתורה ואם השלים בנביא יצא תניא נמי הכי ר' אלעזר בר' יוסי אומר וותיקין היו משלימין בתורה: **אמר רב הונא תנא שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד מלכות.** וכן וידעת היום והשבות אל לבבך כי ה' הוא האלהים וגו' מלכות וכן אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלהים וגו' אלו כולן מלכות דברי ר' יוסי ר' יהודה אומר אינה מלכות וקי"ל כר' יוסי: **העובר לפני התיבה ביו"ט של ר"ה השני מתקיע.** כלומר במוסף שהוא יורד שליח צבור שנית. אמר ר' יוחנן בשעת גזרה שנו: **ירושלמי** ר' יעקב בר אחא בשם ר' יוחנן מעשה פעם אחת תקעו בתפלת שחרית והיו השונאים סבורים שמא עליהן הן הולכין ועמדו עליהן והרגום. עמדו לתקוע ותיקנו בתפלת המוסף ומיגו דאינון חמיין לון דקרו ק"ש ומצלו וקרו באורייתא ומצלו והדר תקעין אמרין בנימוסיהון אינון עסיקין. ריב"ל שמע להא מהכא שמעה ה' צדק זו ק"ש הקשיבה רנתי זו רנון תורה האזינה תפלתי זו תפלה. בלא שפתי מרמה זו מוסף. מה כתיב בתריה מלפניך משפטי יצא אמר ר' תנחומא קרייה אמרה כן יום תרועה ועשיתם עולה. כלומר התרועה במוסף בעשירית העולה ר' אלעזר בר' יוסי אומר בכל הקרבנות כתיב והקרבתם וכאן כתיב ועשיתם אמר להן הקב"ה כיון שהכנסתם בר"ה לפני בדין ויצאתם בשלום מעלה אני עליכם כאילו נעשיתם בריה חדשה בכל הקרבנות בשעיר הקרב בכל המועדים [כתיב] חטאת ובעצרת כתיב שעיר עזים אחד לכפר עליכם ולא כתיב חטאת אמר להן הקב"ה כיון שקבלתם עליכם עול תורה מעלה אני עליכם כאילו לא חטאתם מימיכם: **מדקתני במתני' ובשעת ההלל הראשון** מקרא את ההלל מכלל דבר"ה לא אמרי הלל. מ"ט א"ר אבהו אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבש"ע מפני מה אין אומרים ישראל לפניך בר"ה וביוה"כ הלל אמר להן אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים נפתחין לפניו וישראל אומרים הלל:

המשנה מבארת מה דין התוקע בלא כוונה:
וְהַמִּתְעַסֵּק בשופר, כלומר שתוקע בלא כוונה[סב], **לֹא יָצָא, וְהַשּׁוֹמֵעַ מִן הַמִּתְעַסֵּק לֹא יָצָא**[סג].

★

גמרא

למדנו במשנה שאין עוברים אפילו על איסור דרבנן כדי לתקוע בראש השנה. הגמרא מבארת את טעם הדין:
מבררת הגמרא, **מַאי טַעֲמָא** - מה הטעם שאין מצות שופר דוחה את האיסורים שנמנו במשנה, והרי כלל הוא שמצות עשה דוחה מצות לא תעשה, וקל וחומר שדוחה איסור דרבנן[סד]. משיבה הגמרא, **שׁוֹפָר עֲשֵׂה הוּא** - תקיעת שופר יש בה רק מצות עשה של "יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם" (במדבר כט ו), **וּמלאכה ביוֹם טוֹב** נאסרה **בַּעֲשֵׂה וְלֹא תַעֲשֶׂה**, שנאמר בפרשת המועדים (ויקרא פרק כג) "כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ' דהיינו לא תעשה, ונאמר עוד (שם כג כד) "יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן', ומשמע "שבות בו' דהיינו ציווי עשה[סה], **וְאֵין עֲשֵׂה דּוֹחֶה אֶת לֹא תַעֲשֶׂה וַעֲשֵׂה**[סו]. ומשום כך אין חותכים את השופר בשבת בדבר האסור מן התורה כמבואר במשנה, ואף איסורים דרבנן כגון יציאה מחוץ לתחום ופינוי הגל אינם נדחים מפני מצות תקיעת שופר, כיון שחכמים עשו חיזוק לדבריהם שיהיו כדברי תורה, וכשם שאין מצוה זו דוחה איסור תורה כך אינה דוחה שבות דרבנן[סז].

★

שנינו במשנה, **לֹא עוֹלִין בְּאֵילָן וְלֹא רוֹכְבִין עַל גַּבֵּי בְּהֵמָה כו'** בראש השנה כדי לקיים מצות שופר, כיון שדברים אלו אסורים ביום טוב.

מקשה הגמרא, מדוע הוצרך התנא להשמיענו שמצות שופר אינה דוחה את גזירות חכמים שלא לעלות באילן וכו', **הַשְׁתָּא דְּרַבָּנָן אֲמַרְתְּ לֹא** - הרי עתה בתחילת המשנה אמרת שמצות שופר אינה דוחה אפילו גזירות חכמים של איסור תחומין ופינוי גל אבנים, שאין לחשוש שיבוא מהם לידי איסור תורה[סח], ואם כך **דְּאוֹרַיְיתָא מִיבַּעְיָא** - וכי צריך ללמדנו שאין שופר דוחה איסורי עליה באילן ורכיבה על גבי בהמה וכו', שגזרו עליהם מחשש שיבואו על ידם לאיסורים דאורייתא[סט]. מתרצת הגמרא, אכן אין חידוש בדין השני, אלא זו **וְאֵין צָרִיךְ לוֹמַר זוֹ קָתָנֵי** - התנא שנה משנתנו בדרך "זו ואין צריך לומר זו', כלומר אחר שלימדנו את החידוש שאין שופר דוחה אפילו איסור דרבנן שאין לחשוש בו שיעבור על דאורייתא, הוסיף שבודאי אין צריך לומר שלא ידחה איסור דרבנן שיש בו חשש זה[ע].

★

להתעסק בה עם התינוקות, כדי לפרסם שאין שום איסור בתקיעה ביום זה.
יש שגרסו בדברי רש"י, שלא התירו לגדול לתקוע ממש אלא רק להראות לקטן כאילו הוא רוצה לתקוע, כדי שיתקע הוא. רבינו אברהם מן ההר (להלן לג. ד"ה תניא) כתב שמשנה (שופר פ"ג ה"ז) ועוד. וכן פשטות לשון הגמרא להלן (לג.) "אמרינן תקעו'. אכן כבר העיר הט"ז (או"ח סי' תקפו סק"ג) שברש"י לפנינו לא נמצא כן. ובר"ן (ד"ה והמתעסק) מבואר, שמותר לגדול אף לתקוע בעצמו כדי לחנך התינוקות. וכן כתב רבינו מנוח (שם).
לכאורה המשנה סותרת את עצמה, שכן מלשון "אין מעכבין" משמע שרק אין מעכבין אך אסור להתעסק עמם, ואילו אחר כך מבואר שאף מתעסקים עמהם. ותירץ השיטה מקובצת (ערכין ג. אות יג), שהתנא נקט בדרך "לא זו אף זו', כלומר שהולך ומוסיף על החידוש שבדבריו. וראה בגמרא להלן (לג.) שהקשתה קושיא זו על הברייתא שם, ובהערה שם.
סב. 'מתעסק' האמור בכל מקום היינו שלא התכוון למעשה כלל, וכגון כאן הכוונה שהתעסק בשופר ונפח בו בפיו, ויצאה תקיעה בלא שהתכוון לכך. אמנם בגמרא להלן (לג:) יבואר שיתכן שכוונת התנא כאן גם למכוון לתקוע, אלא שתוקע לשיר ואינו מכוון לצאת ידי חובה.
סג. אין להקשות שנלמד דין זה בקל וחומר מכך שהמתעסק עצמו לא יצא, כי היה מקום לומר שדווקא המתעסק שלא כיון לשם מצות תקיעה לא יצא, אבל השומע שכיון לצאת יוצא בשמיעתו, כי עיקר המצוה אינה בתקיעה אלא בשמיעת קול השופר כמבואר בטור (או"ח סי' תקפה), ועל כן מלמדנו התנא שאין די בכוונת השומע אלא צריך שהתוקע עצמו יכוון לתקיעה. תוספות יום טוב, יום תרועה (ד"ה והמתעסק).
סד. דין "עשה דוחה לא תעשה' נלמד מסמיכות הפסוקים (דניאל כג יג-יג) "לא תלבש שעטנז צמר ופשתים יחדיו, גדילים תעשה לך על ארבע כנפות כסותך' וגו', ודרשו שהותר איסור כלאיים בציצית, דהיינו שמותר להטיל חוטי צמר בבגד פשתן. יבמות (ד.). וראה בשבת (קלג:) לימוד נוסף לענין זה.
סה. רש"י (שבת כה. ד"ה עשה).
סו. כיון שאין לעשה זה עדיפות על העשה האחר. תוספות (יבמות ה: ד"ה טעמא). אכן זו שיטת רב אשי (שבת מ:), אך יש שנחלקו עליו (שם) וסוברים שמלאכה ביום טוב נאסרה בלא תעשה בלבד. ומכל מקום גם לשיטתם לא תדחה מצות שופר את איסור מלאכה ביום טוב, כפי שיתבאר בהערה להלן בשם הריטב"א.
סז. ר"ן (ד"ה מ"ט). בכמה מקומות מצאנו שחכמים עשו חיזוק לדבריהם לדונם כדברי תורה, ויש שחיזקו דבריהם יותר מדברי תורה. וכתב המאירי (נ"מ נה: ד"ה נהרגנה) שעשו כן "במקום שהיתה פרצת הגדר מצויה בו מצד קולת הענין, והיה צריך חזוק' וכו'. וראה ביבמות (ג:) שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בדרך של שב ואל תעשה, כלומר כשמורים להמנע מלקיים מצוה. ובריטב"א (ד"ה שופר) פירש מעין זה, וביאר עוד בטעם המשנה בשם הרמב"ן, שאיסורי שבות אינם לגמרי מדרבנן אלא יש להם שורש בתורה, כי בכלל מצות שבת שהיא תהיה יום מנוחה, ואם לא גזירות ה'שבות' תיעשה השבת כחול, שהרי מן התורה מותר לפתוח חנויות ולטלטל מבית לבית ועוד, ומשום כך פעמים הרבה גזרו חכמים שגזירת שבות מדבריהם תדחה מצוה מן התורה.

[אף לפי הדעות (שבת כד:) שמלאכה ביום טוב אסורה בלא תעשה בלבד, אין תקיעת שופר דוחה יום טוב, כיון שהעבירה על האיסור אינה נעשית בשעת קיום המצוה ממש, אלא לצורך הכשר המצוה והכנתה דהיינו תיקון או הבאת השופר, ובאופן זה אין עשה דוחה לא תעשה כמבואר בביצה (ח:), כיון שאולי אחר עשיית האיסור יאנס ולא יקיים את העשה. אך הגמרא נקטה כפי הדעה שמלאכה ביום טוב אסורה בעשה ובלא תעשה כדי לבאר את הענין ברווח, וכך היא דרך התלמוד. ריטב"א (ד"ה מ"ט). אמנם בשיבולי הלקט (סי' רנד) כתב, שמצות עשה של רבים כגון שופר, דוחה לא תעשה אף כשעוברים עליו שלא בזמן קיום המצוה, ועל כן הקשתה הגמרא מכך שביום טוב יש עשה ולא תעשה. וראה ערוך לנר (ד"ה ומין) ושפת אמת (ד"ה מ"ט) שביארו לפי זה כיצד מתפרשת המשנה לדעות שאין עשה במלאכה ביום טוב].
אף שהתקיעה עצמה היא בכלל השמעת קול האסורה בשבת ויום טוב מדברי חכמים, וכמובא בהערה על המשנה לעיל, אין להקשות שידחה איסור זה את כל מצות תקיעת שופר, כיון שלא תקנו חכמים שתידחה המצוה מפני גזירתם אלא במקום שלא תתבטל המצוה לגמרי, ותוכל להתקיים בזמן אחר או על ידי אחרים, אבל כאן אם נאסור את התקיעה משום השמעת קול נמצאת המצוה מתבטלת מכל ישראל לגמרי, ואינה מתקיימת לעולם. ריטב"א (ד"ה ויש שומעין).
סח. רש"י (ד"ה השתא). ואין להקשות שפינוי הגל אסור משום מוקצה, וטעם איסור מוקצה הוא מחשש שיעברו על הוצאה מרשות לרשות האסורה מדאורייתא, כשיטת רש"י בביצה (יב. ד"ה ליפלגו), שהרי ביום טוב אין איסור הוצאה אלא מדרבנן, כמבואר בביצה שם. וכן אין להקשות שבפינוי הגל יש חשש שמא יבוא לפנות בכלי שאיסורו מן התורה [כמובא בהערה על המשנה], כיון שדווקא בעליה באילן וכו' החשש הוא שמא מתוך מעשה זה עצמו יעבור על דאורייתא, אך כשיכול לפנות את הגל בידים אין לחשוש אלא לפעם אחרת כשיצטרך לפנות בכלי, ומשום חשש זה אין איסור פינוי הגל קרוי "דאורייתא". טורי אבן (ד"ה השתא).
אף לגבי תחומין, אין לומר שחכמים גזרו על אלפיים אמה מחשש שמא יצאו מחוץ לתחום י"ב מיל האסור מדאורייתא [לדעת הרמב"ם (שבת פכ"ז ה"ח)], כיון שתחומים אלו רחוקים מאד זה מזה. על פי הראב"ד (הו"ד בר"ן עירובין לו. ד"ה שבת). אך עיין בריטב"א (שם) שנחלק בזה, וביום תרועה (ד"ה לא - השני) שהזכיר קושיא זו בין הטעמים מדוע לדעת רש"י אין לגרוס בגמרא סוגיא זו, כפי שיובא להלן.
סט. בעליה באילן יש לחשוש שמא יתלוש, וברכיבה על בהמה יש לחשוש שמא יחתוך ענף כדי להכותה, וכפי שהתבאר לעיל בהערות למשנה.
ע. רש"י (ד"ה לאורייתא) כתב שיש גמגום בדבר, ואין לגרוס בגמרא שמועה זו [דהיינו את הקושיא "השתא דרבנן' וכו' ואת התירוץ עליה]. וכן כתב הרשב"א (ד"ה ולא). וביום תרועה (ד"ה לא - השני) ביאר מהו הגמגום שבדבר, שכיון שעיקר הגזירה שלא לעלות באילן היא דרבנן, דוחק לומר שקראוה "דאורייתא'. ועוד, שהגמרא להלן (לג.) מקשה על המשך המשנה ומסיקה שנשנתה בדרך "זו ואין צריך לומר זו', ואם כבר נתחדש הדבר בשמועה שלפנינו, יש לתמוה מה סברה הגמרא להלן בקושייתה. וראה עוד בביאורי רש"י. וראה פירוש אחר בגמרא ברבינו חננאל (להלן לג. ד"ה ולא) ובפסקי הרי"ד (ד"ה מין).
בכמה מקומות מצאנו ששנה התנא דבריו בדרך "זו ואין צריך לומר זו', וראה של"ה (כללי התלמוד אות קז-שם) שהביא כמה דעות בטעם הדבר, ובהליכות עולם (שער ג' פ"ג) שאין אומרים כן אלא במקום דוחק גדול.

שנינו במשנה, **וְאֵין חוֹתְכִין אוֹתוֹ** - את השופר כדי להתקינו לתקיעה, **בֵּין בְּדָבָר שֶׁאִיסּוּרוֹ הוּא מִשּׁוּם שְׁבוּת** - גזירה דרבנן, **וּבֵין בְּדָבָר שֶׁאִיסּוּרוֹ הוּא מִשּׁוּם לֹא תַעֲשֶׂה** דאורייתא.

מבארת הגמרא, מהו דבר שאיסורו **מִשּׁוּם שְׁבוּת**, כגון **מַגָּלָא** - מגל העשוי לקצירה, שכיון שאין הדרך לחתוך בו שופרות, הרי זה תיקון כלאחר יד שאסור רק מדרבנן[א]. ומהו דבר שאיסורו משום **לֹא תַעֲשֶׂה**, כגון **סַכִּינָא** - סכין, שכיון שהדרך לחתוך בה שופרות הרי זו מלאכה גמורה של תיקון כלי, האסורה מדאורייתא[ב].

מקשה הגמרא אוצר החכמה **הַשְׁתָּא מִשּׁוּם שְׁבוּת אֲמַרְתְּ לֹא** - עתה שאמרת שאין חותכים את השופר אפילו אם יש בדבר רק איסור דרבנן, **לֹא תַעֲשֶׂה מִיבָּעְיָא** - וכי צריך להשמיענו שאין חותכים אותו בדבר שאיסורו דאורייתא, והרי קל וחומר הוא. מתרצת הגמרא, אכן אין חידוש בדין השני, אלא בדרך **זוֹ וְאֵין צָרִיךְ לוֹמַר זוֹ קָתָנֵי** - שנה התנא את משנתנו, כלומר לאחר שביאר שאין לחותכו אם עובר בכך על שבות דרבנן, הוסיף שודאי אין לחותכו אם עובר על דאורייתא[ג].

★

שנינו במשנה לגבי תיקון השופר, **אֲבָל אִם רָצָה לִיתֵּן לְתוֹכוֹ מַיִם אוֹ יַיִן** כדי שיהא קולו צלול, **יִתֵּן**.

מדייקת הגמרא, דווקא **מַיִם אוֹ יַיִן, אִין** - אכן מותר ליתנם בתוך השופר, אבל **מֵי רַגְלַיִם לֹא** יתן בו, ואף שחריפותם מועילה לצחצוח השופר.

מכח דיוק זה לומדת הגמרא, **מַתְנִיתִין מַנִּי** - משנתנו כשיטת מי שנויה, כשיטת **אַבָּא שָׁאוּל הִיא**, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, **אַבָּא שָׁאוּל אוֹמֵר, מַיִם אוֹ יַיִן מוּתָּר** ליתן לתוך השופר **כְּדֵי לְצַחְצְחוֹ** שיהיה קולו צלול ויפה, אך **מֵי רַגְלַיִם אָסוּר** ליתן בו, **מִפְּנֵי הַכָּבוֹד** - כדי שלא יהיו המצוות בזויות עליו[ד].

★

שנינו במשנה, **אֵין מְעַכְּבִין אֶת הַתִּינוֹקוֹת מִלִּתְקוֹעַ** בראש השנה.

מדייקת הגמרא, דווקא תינוקות אין מעכבין מלתקוע, כיון שצריך לחנכם למצוה זו שעתידים להתחייב בה כשיגדלו, **הָא** [-אבל] **נָשִׁים מְעַכְּבִין** אותן שלא יתקעו, כיון שתקיעת שופר היא ממצוות עשה התלויות בזמן שנשים פטורות מהן לגמרי[ה], ואם יתקעו הן יעברו על איסור 'בל תוסיף'[ו].

על פי דיוק זה מקשה הגמרא מברייתא הסותרת למשנתנו:

מקשה הגמרא, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא, **אֵין מְעַכְּבִין לֹא אֶת הַנָּשִׁים וְלֹא אֶת הַתִּינוֹקוֹת מִלִּתְקוֹעַ בְּיוֹם טוֹב** של ראש השנה, ולא כפי שדייקנו מהמשנה שאת הנשים מעכבים. מתרצת הגמרא, **אָמַר אַבָּיֵי, לֹא קַשְׁיָא** - אין להקשות על הסתירה בין משנתנו לברייתא, **דְּהָא** - משנתנו הסוברת שמעכבים את הנשים מלתקוע, היא כשיטת **רַבִּי יְהוּדָה** הסובר שהפטור ממצוה ומקיימה עובר על בל תוסיף[ז], **וְהָא** - הברייתא הסוברת שאין מעכבים נשים מלתקוע, היא כשיטת **רַבִּי יוֹסֵי וְרַבִּי שִׁמְעוֹן**, הסוברים שאף הפטור מן המצוה מותר לו לקיימה אם ירצה, ואין בזה איסור בל תוסיף.

והיכן נחלקו בזה, **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, נאמר בתורה (ויקרא ו ג) 'דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַה'' וגו', ונאמר באותו ענין (שם ו ז) 'וְסָמַךְ יָדוֹ עַל רֹאשׁ הָעֹלָה' וגו', דהיינו שיש מצוה לסמוך על ראש הקרבן לפני הקרבתו[ח]. וכיון שנאמר 'בני ישראל' בלשון זכר יש ללמוד שדווקא **בְּנֵי יִשְׂרָאֵל סוֹמְכִין, וְאֵין בָּנוֹת יִשְׂרָאֵל סוֹמְכוֹת**[ט], כלומר שאסור להן לסמוך כיון שיעברו על בל תוסיף, **דִּבְרֵי רַבִּי יְהוּדָה. אַךְ רַבִּי יוֹסֵי וְרַבִּי שִׁמְעוֹן אוֹמְרִים**, אף שיש ללמוד מהפסוק שרק זכרים חייבים בסמיכה, מכל מקום **נָשִׁים סוֹמְכוֹת רְשׁוּת** - הרשות בידן לסמוך אם ירצו. נמצא שלדעת רבי יוסי ורבי שמעון אין הנשים עוברות על בל תוסיף בקיום מצות סמיכה אף שהן פטורות ממנה, ואם כן הוא הדין במצוות עשה התלויות בזמן כגון שופר, שמותר לנשים לקיימן ואין מעכבים אותן מלתקוע[י].

★

שנינו במשנה, אין מעכבין את התינוקות מלתקוע, **אֲבָל מְתַעַפְּקִין בָּהֶם** ומשדלים אותם לתקוע **עַד שֶׁיִּלְמְדוּ**, ואף שתקיעה ביום טוב אסורה מדרבנן למי שאינו מחוייב בה[יב], התירו את הדבר כדי לחנכם למצוה זו כמובא לעיל.

אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, דין זה שמותר לומר לתינוקות לתקוע לא נאמר רק בראש השנה שחל בחול, אלא **אֲפִילּוּ** אם חל **בְּשַׁבָּת**, ואף שגזרו חכמים שבראש השנה שחל בשבת אין תוקעים אפילו תקיעת מצוה[יג],

א. **חיתוך** השופר בכלי העשוי לכך, הוא תיקון כלי האסור בשבת ויום טוב מדאורייתא משום מלאכת 'מכה בפטיש'. אמנם מן התורה אין איסור מלאכה אלא כשעושה אותה כדרכה, אך אם עשאה בשינוי כגון שהשתמש בכלי שאין הדרך לעשות בו מלאכה זו, או שעשאה כלאחר יד דהיינו שלא בידו ממש, אין בזה אלא איסור דרבנן, כמבואר בשבת (מו:).

ב. **הרי"ף**, הרא"ש (פי' ו) והרשב"א (ד"ה משום) גרסו להיפך, שבסכין עובר על שבות ובמגל על לא תעשה, וביאר הרשב"א שהדרך לחתוך שופרות במגל ולא בסכין. [ועוד הביא שם כגירסא זו בשם רש"י, אכן ברש"י לפנינו מפורש כגירסת הגמרא כאן].

ג. **יש** לדקדק, מדוע נצרך התנא כלל להשמיענו שאין מחתכין בדבר שאיסורו דרבנן, והרי כבר שנה קודם לכן שאין עוברים אפילו על איסורים דרבנן כדי לתקוע בשופר, ויש שכתבו, שדין זה נצרך כדי להשמיענו אחריו שמכל מקום מותר לתקן את השופר על ידי מים או יין.

ד. **רמב"ם** (שופר פ"ג ה"ד). ולפיכך כתב שאסור ליתן בו מי רגלים אף בערב החג.

ה. **נשים** פטורות ממצות עשה שהזמן גרמן, כלומר מצוות שחיובן תלוי בזמן, כגון שופר, לולב וכו', כמבואר במשנה בקידושין (כט.). וראה בגמרא שם (לד.) מנין נלמד דין זה.

ו. **רש"י** (ד"ה הא). אסור להוסיף על דברי התורה, שנאמר (דברים יג א) 'את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אותו תשמרו לעשות לא תוסף עליו' וגו'.
לפירוש רש"י לכאורה מבואר שאיסור בל תוסיף נאמר גם באדם שמוסיף על עצמו מצוה, וכן מפורש ברמב"ן (דברים ד ב). אמנם המהרש"א (גרסת"י שם) הקשה, שאין איסור בל תוסיף אלא כשעושה מצוה ומוסיף עליה, כגון שמניח תפילין עם חמשה פרשיות במקום ארבעה, ולא במי שמקיים מצוה שהוא פטור ממנה. והזרע יצחק (שם) ציין שכבר הקשה כן הסמ"ג (עשין מב) בשם ר"ת. אכן בעירובין (צו: ד"ה הא) כתב רש"י ש'נראות כמוסיפות', דהיינו שאף לשיטתו אין כאן בל תוסיף דאורייתא, וראה ביאורי רש"י. ובראשונים פירשו את הגמרא באופן אחר, ראה הערה להלן בסוף הסוגיא.

ז. **משנתנו** נאמרה בסתם ולא נתפרש מי אמרה, וכלל הוא שסתם משנה רבי מאיר היא, ומבואר אם כן שאף הוא סובר בזה כשיטת רבי יהודה. גמרא בעירובין (עו:). ומכל מקום נקטה הגמרא כאן שמשנתנו כרבי יהודה, כיון שבברייתא להלן מפורש בשמו כשיטה זו. רשב"א (ד"ה הא).

ח. **דיני** מצות סמיכה נתבארו במסכת מנחות (צג.-צד.).

ט. **אף** שלשון 'בני ישראל' נאמרה בתחילת פרשת הקרבנות, אין ממעטים מכאן שבנות ישראל אינן מקריבות כלל, כיון שאפילו נכרים יכולים להביא קרבן כפי שדורשת הגמרא בחולין (יג:), וכל שכן נשים מישראל. ומכל מקום ממעטים שאין נשים סומכות, כיון שאין זה פטור ממצוה, אלא לימוד שקרבן אנשים טעון סמיכה ולא של נשים. רמב"ן (קידושין לו. ד"ה הא).

י. **דין** מצות סמיכה הוא להשען על ראש הבהמה בכל כוחו. ולפי זה בסמיכה שלא בכח ודאי אין האשה עוברת על בל תוסיף, ונמצא שהנידון הוא אם מותר לה לסמוך בכל כוחה. וכן כתב הראב"ד (תורת כהנים פ' ג). אמנם שיטת התוספות (עירובין לו. ד"ה מיכל) שהנידון הוא גם בסמיכה בהנחת היד בלבד, ואכן לשיטתם טעם המחלוקת בברייתא אינו משום בל תוסיף, כפי שיובא בהערה להלן. ובגמרא בחגיגה (טז:) מבואר לכאורה כשיטת התוספות, וראה בשער המלך (מעשה הקרבנות פ"ג הי"ג) שהאריך בזה.

יא. **פירשנו** את הסוגיא על פי דעת רש"י (ד"ה הא). אמנם התוספות (עירובין לו. ד"ה מיכל), הרשב"א (שם ד"ה מלמ) ועוד ראשונים פירשו, שנידון הסוגיא אינו משום איסור בל תוסיף כלל, אלא משנתנו סוברת שמעכבים נשים מלתקוע כיון שיש בתקיעה איסור דרבנן [כמבואר בהערה על המשנה לעיל (לג:)], ולא התירוהו אלא למי שמקיים מצוה בדבר, ונשים כיון שאינן מצוות בתקיעת שופר אין מצוה בתקיעתן. ובזה סוברת המשנה כרבי יהודה, האוסר על נשים לסמוך משום שסמיכה על ראש הקרבן ואפילו הנחת היד עליו נראית כהשתמשות בקדשים, ואין להתירה אלא לשם קיום מצוה, ונשים אינן מקיימות מצוה בסמיכתן. ולשיטת רבי יוסי ורבי שמעון, אף שנשים אינן מחוייבות מכל מקום הן מקיימות מצוה אם יסמכו או יתקעו, ועל כן מותר להן הדבר. וראה בביאורי רש"י מדוע לא פירש רש"י כשיטתם.
התוספות (ד"ה הא) האריכו להוכיח שהלכה כרבי יוסי ורבי שמעון, ומותר לנשים לקיים מצוות שהן פטורות מהן, ואף לברך עליהן ברכת המצוות. אמנם מצאנו בזה כמה דעות בראשונים ובפוסקים, וראה הרחבה בילקוט ביאורים.

יב. **ראה** בהערה על המשנה לעיל, שנחלקו המפרשים האם גזרו על התקיעה בשבת ויום טוב משום השמעת קול, או משום שהיא חכמה ואומנות.

יג. **גזירה** שמא יעביר את השופר ארבע אמות ברשות הרבים כדי ללכת לבקי בתקיעה,

הא רבי יהודה הא רבי יוסי. תוספות ר"ת מע"ג דסתם מתניתין כרבי יהודה הלכה כר' יוסי לעיקורו עמו [ה] ומעשה רב [ו] דהמולח תפלין (עירובין דף נו. ושם) מיכל בת שאול היתה מנחת תפלין ומשתו של יונה שהיתה עולה לרגל והוה עובדא דפרק אין דורשין (חגיגה דף טו: ושם) דהצלוחו לעזרת נשים וסמכו עליו נשים כדי לעשות נחת רוח לנשים [ז] ומותרות לגרך על מנת עשה שהזמן גרמא מע"ג דפטורות [ח] מן דבר המנוה היה ומתעסקות בהן כמו מיכל בת כושי שהיתה [ט] גם מגרכת ותדע דתמרינן פרק החובל (ב"ק דף פו.) תמר רב יוסף מעיקרא תמרי מתן דתמר הלכה כרבי יהודה עבדינן יומא טבא לרבנן דלא מיפקדנן ועבידנן ואם במקום דפטור מן הדבר ועושהו תמור מלגרך אם כן תמי [י] עבידנן יומא טבא והלא היה מפסיד גרכות נילית ולולב ותפילין ומגילה וגר תנוכה וקוכה והגדלה וקדוש היום וגרכות של ק"ש שחרית וערבית וכל הגרכות כולן ותמרינן בפ' המניח (שם דף נ.) התי מתן דבעי למיהוי מסידא ליקייס מילי דגרכות ועוד תמרינן פרק ערבי פסחים (פסחים דף קטז:) סומא פטור מלומר ההגדה ופריך תרב יוסף ורב שפת דהוי תמרי תגדתא כל חד וחד בניתיה ומדמוניא [כ] תחריס ידי חובתן שמע מינה דתחייבין ומשני משום דקסברי מלה בזמן הזה דרבנן תבל ממה שהיו מגרכין לא מדקדק מידי שמע מינה היכי דפטורי שרי לגרוכי ומשום דמגרך גרכה שתינה גריכה וקעבר משום בל תשא [י] ליכא דהתם דרשה דרבנן דהא תמר בפרק מי שמתו (גרכות דף כא.) ספק קרא תמת ויליד ספק לא קרא חוזר וקורא ולא תמרינן מספק משום לא תשא ומוליא שם שמים לבטלה תמרינן בפ"ק דתמורה (דף ג. ד.) מדכתיב תת ה' תלהיך תירא הני מילי בלא גרכה ומיהו תין כל כך רתיה מסומא לתשה [כא] דתע"ג דסומא פטור מדאורייתא מדרבנן מיהא תייב כדמוכח התם דתני קסברי רב שמת ורב יוסף מלה בזמן הזה דרבנן ולכך היו יכולין להוליא תחריס ס"ת דתינהו נמי [כב] מדרבנן וכיון דתחייבי מדרבנן יכולין לגרך כמו בנר תנוכה וכל מנות דרבנן ומיהו יש לדמות דרשות להוליא תחריס ס"ת דתינהו נמי דתני יכול להוליא בר תיובא דרבנן כמו קטן דתמרך לתביו בפרק מי שמתו (גרכות דף כ:) ועולה למנין שבעה [כג] ומוליא תחריס ידי חובתן בגלה לר' יהודה כדתנן בתגילה (דף יט.) תבל יש לדקדק מדתנן בפרק הקורא תת המגילה עומד (שם דף כד. ושם) ר' יהודה תומר כל שלא רתה מחורות מיתיו לא יפרום על שמע משמע הא על גב דנסתתו עיניו פורם ותתי והא פוטר רבי יהודה סומא מכל המנות שבתורה בפרק החובל (ב"ק דף פז.) תבל תי מדרבנן תייב ניתא ומס"ה היה שמח רב יוסף בתתי דמדאורייתא לא מיפקד ועביד משום [כד] הכי היה יכול לגרך בכל מנות ויכול לומר ולוו כיון דמחייב מדרבנן כדקתמר בפ' בתה מדליקין (שבת דף כג.) היכן לוו תלא תסור תבל תשה תפילו מדרבנן לא מיחייב' תמנות עשה שהזמן גרמא כדמוכח בפרק מי שמתו (גרכות דף כ:) גבי נשים חייבות בקדוש היום דבעי למימרא מדרבנן ופריך עלה [דמ"כ] כל מנות עשה שהזמן גרמא ניחייבו מדרבנן ולעניין סוכה בהדיא גרים סוכה (דף ג:) דתפילו מדרבנן לא מיחייבא היכי [כה] תמרה ולוו ומיהו בירושלמי [כו] מסני שינויא תחרינא תקושיא דרבי יהודה דתל' רבי יהודה לכל שלא רתה מחורות דפריך לה בירושלמי ומסני לה ביושב בבית תופל דך תני תומר היושב בבית תופל לא יפרום על שמע משמע שר"ל שלא רתה מחורות מיתיו שנולד במערה ותינו קומא ובמגילה נמי פריך לה בירושל' עלה דהתם ותין גרסות הירושל' מכוונות לא בתכות ולא במגילה ומיהו בגמ' דיין במגילה (דף כד:) לא משמע הכי שלא רתה משמע דמיירי בקומא ממש דמפרש טעמא דר' יהודה משום דתינו נהנה תן המחורות ומפרש ורבנן תית ליה הנאה תל' יוסי שרתה קומא ותבוקה בידו ותתר לו בני תבוקה זו למה תתר לו תל זמן שתבוקה זו בידי רותין תותי בני תדם ומגילים תותי תן הפתחים ותן הברקנים ובתדם שרותה יפה שלא שנולד במערה ולא רתה מחורות מעולם לא שייך התי טעמא ולפי מה שפי' לקומא תייב מדרבנן ותשה פטורה יש ליתן טעם בדבר דהתמירו רבנן בקומא משום דהוי תינה דבר תיובא ועוד שלא ירתה כנכרי דתם פטרת ליה בכל מנות נמנה בתורת ישראל כלל תבל תשה תי פטרת לה בכל מנות עשה שהזמן גרמא יש עליין מנות דתחייבת בהו ור"י ב"ר יהודה תניה דנשים תברכות על כל מנות עשה שהזמן גרמא תתמרינן (מגילה דף כג.) הכל עולין למנין שבעה ותפי' תשה תינה תנוה לעסוק בתורה כדתתר בפרק קתא דקדושין (דף לד.) ובריש בכל תערבין (עירובין כז.) ותור"ת דתין זו רתיה דברכת התורה לפניה ולתחריה לתו משום [כז] תלמוד תורה שתפילו דרך ברכת הערב נת תו נפטר בתהדה רבה [כח] תוזר ותגרך תדע במקום שתין לוי כהן קורא במקום לוי ותגרך [כט] תע"פ שכבר גרך בקריאה רתשונה ועוד לתיכא למימר דהת דתשה עולה היינו בתלא רגילים לגרך כדתיתא בפרק הקורא תת המגילה עומד (מגילה דף כת.) תנת פותח תגרך לפניה ותותם תגרך לתחריה והתידנא כולהו תגרכין גזירה תשום הנכנסים ותשום היולתים ותיהו עולין למנין שבעה תשמע [ל] נסוף שבעה ומקטן לתגרך ברכת המזון תף על פי שהוא פטור תין רתיה לתשה דקטן בא לכלל חיוב ותייב ולתנכו ותינו תוזהר על לא תשא [לא]:

חניא נמי הכי מתעסקים בהם. שני גירסות כתובים ותתוך פ"ה משמע שכך היה הגירסא תתעסקין בהן עד שילמדו תפילו בשבת ותין מעכבין התינוקות תלתקוע בשבת ותין צריך לומר בי"ט הא גופא קשיא תמרת תתעסקין עד שילמדו תפילו בשבת תלמת לכתחילה תמרי' [תקעו [לב]] והדר תני תין תעכבין הא לכתחילה לא תמרינן זולי תקעו ל"ק כתן בקטן שהגיע לחינוך ופי' בקונטרס שהגיע לחינוך תתעסקים בהן עד שילמדו וכ"ש שתין תעכבים ודבר תימה הוא התיך יכול לומר דבקטן שהגיע לחינוך תתעסקים ותפילו בשבת והלא תין תלות היום בשופר ועוד דגבי קטן שלא הגיע לחינוך קתני תין תעכבים תלתקוע בשבת תבל לכתחילה לא תמרי הא תפילו בהגיע לחינוך שרי להתעסק בו כדי שילמדו ומיהו י"ל לפי דהתי לכתחילה לא תמרי' להו תקעו היינו דתין צריך לומר להם תקעו דלא תתייב לגלמדו כיון דלא הגיעו לחינוך תבל תיסורא ליכא ונרתה לי תיפכא דקטן שהגיע לחינוך תין תעכבים בשבת תבל לכתחילה לא תמרינן להו תקעו כיון דליכא תיסורא דרבנן ומכל תקום לא תתייב להפריעו דתי לא בשבת היה מלות היום בשופר וקטן שלא הגיע לחינוך תתעסקים כלומר שרי להתעסק תפילו בשבת ולתו תשום דתתייב להתעסק וגירסא תחרת הכתוב בספרים מוכחת כפירוש זה שכתוב בהן עד שילמדו תפילו בשבת ותין תעכבין תת התינוקות תלתקוע בי"ט הא בשבת תעכבים הא תמרת ריש' תפי' בשבת תין תעכבים ל"ק כתן בקטן שהגיע לחינוך כתן בקטן שלא הגיע לחינוך ותע"ג דתניא בימות פ' בית תמד (דף קיד.) לא יתמר תדם לתינוק הבא לי תפתח הבא לי חותם תלא תניתו תולם ותניתו זורק ותוקי לה תתי תולם בעלין שתינו נקוב וחורק בכרמלית דרבנן כי היכי דלא תפשוט תינה דקטן תוכל נדילות תין ד"ד תצווין להפריעו תשמע דתיסורא דרבנן נמי לא ספינן ליה בידים תכל תקום שרי להתעסק בו לתקוע תפי' בשבת כיון דזמנין ליכא תלוה בתקיעת שופר ולא דמי לשתר תיסורים וכמו שפי' תוכח בריס עכרין למיכל תבל תשבת ותיהו עולין למנין שבעה תשמע [לב] נסוף שבעה ותוחם תגרך לתחריה והתידנא כולהו תגרכין גזירה תשום הנכנסים ותשום היולתים ותיהו עולין למנין שבעה תשמע [לג] נסוף שבעה ותקטן לתגרך ברכת המזון תף על פי שהוא פטור תין רתיה לתשה דקטן בא לכלל חיוב ותייב ולתנכו ותינו תוזהר על לא תשא [לד]:

גמ' ואין בנות ישראל סומכות. עיין תגהות לקתן. **ד"ה** הא ר"י וכו' ותותרות לברך על מ"ע שהז"ג. עיין בהגהת תשר"י ספ"ג דסוכה: **בא"ד** דאע"ג דסומא פטור תדאורייתא תדרבנן תיהא חייב. עיין תגילה דף כד ע"ת תד"ה תי שלא רתה:

גליון הש"ס

גמ' ואין בנות ישראל סומכות. עיין תגהות לקתן דף לג ע"ב תד"ה ידו: תוס' ד"ה הא ר"י וכו' ותותרות לברך על מ"ע שהז"ג. עיין בהגהת תשר"י ספ"ג דסוכה: **בא"ד** דאע"ג דסומא פטור תדאורייתא תדרבנן תיהא חייב. עיין תגילה דף כד ע"ת תד"ה תי שלא רתה:

הגהות הגר"א

[א] גמ' (בשבת ואין צריך לומר). תת"ת (גירסת הרי"ף והגתויים): **[ב]** שם (אלמא כו' עד לא אמרינן תקעו). תת"ת וע"ב והלר תני ביום טוב ני"ט תין בשבת לת כ"ה גירסת הרי"ף והגתויים:

ליקוטי רש"י

[שייך לדף לב:]

כל כי האי ריתחא. תי יתן ויבא לנו זה הכעס בתימה שפוכה תתוך עליכם שיגתלנו בעל כרתנו וימלוך עלינו [סנהדרין קה.]. תקעו שופר. שיזהרו להשמר תן תרב הגייסות שיבאו עליה' [הושע ה ח]. ירגזו עמים. תדבר במלחמת גוג ותגוג ותז ירגזו עמים כענין שנאתר (זכריה יד) וזאת תהיה המגפה וגו' [תהלים צט א]. ותתיקין. תנשים ענוים ותתבדין תלוה [ברכות ט:]. אין תעכבין. תין בית דין תוזהרין למוגען תלתקוע ביום טוב של ראש השנה דבעו למנוכינהו במנות [עירובין צו:]. [ע"כ שייך לדף לב:].

אין תעכבין. תין בית דין תוזהרין למוגען תלתקוע ביום טוב של ראש השנה דבעו למנוכינהו במנות [עירובין צו:]. **הא נשים** תעכבין. תף על גב דלא תלוה יום טוב הוא כדתנן דבי שמואל (לעיל כט:) ילתה תקיעת שופר ולדיית הפת שהיא תכתה ותינה תלאכה תיהו נרתות כמוסיפות. **דבר א' בני ישרא'.** תדס כי יקריב תכם קרבן לה' וכתיב בהתוה ענייגע ותתך [תגיגה טז:]. לויקרא וכתיב בהתיה ענייגע ותתך ידו [קידושין לו.]. **נשים סומכות רשות.** ותע"ג דכתיב (ויקרא ת) דבר תל בני ישרא' ותתרת תליהם תדס כי יקריב תכם ותתך ליה ותתך ידו בני ישרא' סומכים ולא בנות ישרא' סומכות. לתין כתן בא תוסיף [עירובין שם]. ותע"ג דלא תיפכא תתרין תעובדא שובדת בקדשים והכא נתי לא תתרין תתלת יום טוב היא [חולין פה.].

עין משפט נר מצוה

מו א מיי' פ"ת תלי' סופר הלי' ד טוש"ע ת"ח סי' תקפו סעיף כג:
מז ב מיי' פ"ב שם הלי' ז טוש"ע ת"ח סי' תקפט סעיף ו:
מח ג מיי' פ"ג תלי' תעשה הקרבנות הלי' ת שמג עשין קפג:
מט ד מיי' פ"ב תלי' סופר הלכה ז טור ת"ח סי' תקפח:

רבינו חננאל

שופר של ר"ה אין תפקחין עליו את הגל כו'. ת"ט דתקיעת שופר דהוא יום תרועה יהיה לכם עשה הוא ואין עשה דוחה עשה ולא תעשה של ר"ה שנאתר בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון שבות כלומר שב ולא תעשה וכתיב נתי כל תלאכת עבודה לא תעשו: **ולא** עולין לאילן ולא רוכבין כו'. ואקשינן השתא לא עולין לאילן שהוא תשום שבות דרבנן דתנן אלו הן תשום שבות לא עולין לאילן באלו אתרי' דלא פיקוח הגל והעברת התחום שהן איסור תן התורה הוצרך לומר דלא ופרקי הכי נתי קתני אין תפקחין עליו את הגל כלומר לא פיקוח הגל וכיוצא בו שהוא איסור תן התורה אלא אפי' דבר שתשום שבות לא דחי: **ואין חותכין אותו כו'.** אוקימנה הכי אין חותכין השופר בדבר שהוא תשום שבות כגון תסר או סכינא וכיוצא בה וכ"ש בדבר שהוא תשום ל"ת כגון תגל והקצירה היא תתבות תלתכות שודאי תסור אבל אם רצה לתת לתוך שופר תים או יין יתן כאבא שאול דתתר תים או יין תותר כדי לצחצחו תי רגלים תסור תפני הכבוד: **הא דתניא אין תעכבין לא את התינוקות** ולא את הנשים תלתקוע בי"ט ר' יוסי ור' שתעון היא דתתר נשים סומכות רשות והא דתנן [אין] תעכבין את התינוקות תלתקוע ו) כרבי יהודה דתתר תל בני ישראל בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות: **אבל תתעסקין בהן עד שילמדו.** א"ר תלעזר

חשק שלמה על ר"ח

ו) נרתה דל"ל תין תעכבין תת התינוקות תלתקוע תף נשים תעכבין כרבי יהודה וכו'.

תורה אור השלם

א) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַיי מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם:
[ויקרא א, ב]

הגהות וציונים

ת] [גירסת הרי"ף והרא"ש שבות **סכינא** לא תעשה **מגלא**] (גליון): **ג]** [קידושין לו ע"א] ושם איתא בני ישראל **וסמך** ב"י סומכין וכו' (גליון): **ג]** [בתוספות דעירובין צו ע"ב ד"ה וסתם ספרא לא גרסו דברי ר"י ע"ש] (גליון): **ל]** בכת"י נוסף **לתנוכינהו** וכ"ה ברש"י בעירובין: **ת]** [ע' מהרש"א ועיין בתוס' עירובין צו ע"א ד"ה מיכל בת שאול] (גליון), ועיין ליקוטי רש"י: **ע]** בתוס' הרא"ש אע"ג דפטורות **הן דכיון דרשות הוא מצוה היא להן ומתעסקין** בהן: **י]** בתוס' עירובין נוסף **מסתמא** (וכ"ה בתוס' הרא"ש): **כ]** צ"ל אמאי **קאמר** עבידנא (ע"פ התוס' בעירובין): **ל]** נדצ"ל **ומדהוציאו** אחרים ידי חובתן ש"מ **דמחייבי** (עפ"י תוס' הרא"ש): **מ]** יש להוסיף **מיחייבי** (באה"מ, וכ"ה בתוס' הרא"ש): **נ]** נדצ"ל **ומשום** הכי: **ס]** צ"ל **והיכי** (באה"מ). וע"ע שינויי לשון בתוס' הרא"ש כאן ובעירובין ובתוס' בעירובין: **ע]** בתוס' הרא"ש ובתוס' בעירובין נוסף **מצות**: **פ]** יש להוסיף **אף** (באה"מ): **צ]** רש"א (גליון):

מכל מקום התירו לומר לתינוקות לתקוע כדי לחנכם[יז]. אך בשאר שבתות לא נאמר היתר זה[יח].

הגמרא מביאה ברייתא כדברי רבי אלעזר:

תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - וכן שנינו בברייתא, **מְתַעַפְּקִין בָּהֶן** [-עם התינוקות] **עַד שֶׁיִּלְמְדוּ** לתקוע, **וְאֲפִילּוּ** אם חל ראש השנה **בְּשַׁבָּת. וְאֵין מְעַכְּבִין** את **הַתִּינוֹקוֹת מִלִּתְקוֹעַ** בראש השנה שחל **בְּשַׁבָּת, וְאֵין צָרִיךְ לוֹמַר** שאין מעכבים אותם **בְּיוֹם טוֹב** של ראש השנה שחל בחול.

מקשה הגמרא, **הָא גּוּפָא קַשְׁיָא** - ברייתא זו עצמה קשה היא וסותרת דבריה, **אֲמַרְתְּ** - מתחילה אמרת **שְׁמִתְעַפְּקִין בָּהֶן עַד שֶׁיִּלְמְדוּ וַאֲפִילּוּ בְּשַׁבָּת, אַלְמָא** - משמע מכאן, **שֶׁלְּכַתְּחִלָּה אָמְרִינַן** [-אומרים] לַתינוקות **תִּקְעוּ. וְהַדַּר תָּנָא** - ואחר כך אתה שונה **שֶׁאֵין מְעַכְּבִין** אותם מלתקוע, ומשמע **עִכּוּבָא הוּא דְּלָא מְעַכְּבִין** - דווקא אם הם תוקעים מעצמם אין מעכבים אותם, **הָא לְכַתְּחִלָּה לָא אָמְרִינַן תִּקְעוּ** - אך אין אומרים להם לתקוע[יט]. מתרצת הגמרא, **לָא קַשְׁיָא** - אין להקשות על הסתירה בברייתא, **כָּאן** - בתחילת הברייתא, מדובר

ויעבור על מלאכת הוצאה, כמבואר לעיל (כט:). ונמצא שבראש השנה שחל בשבת אסור לתקוע מצד שתי גזירות, האחת שתקיעה עצמה אסורה מדרבנן כמובא לעיל, והשניה שמא יעביר.

יד. ומה שגזרו חכמים שאין לתקוע בראש השנה שחל בשבת, זהו דווקא בגדול החייב במצוה וטרוד בה, ומתוך כך יתכן שישכח שאסור להוציא את השופר וילך אצל בקי כמובא לעיל, אך המתעסק עם הקטן אינו טרוד ואין לחשוש שיבוא להוציא את השופר. רמב"ן (מלחמות, לעיל ג.), רע"ב (ד"ה ומתעסקים). אכן עדיין צריך ביאור, שהרי התקיעה לגדול ביום זה אינה מצוה אלא איסור, ואיך יתכן שנאמר לקטן משום חינוך לעשות דבר שאסור לגדול. וראה הערה בסוף הסוגיא (להלן ממילת ע"ב) בשם התוספות.

טו. כן כתב הרמב"ן (מלחמת ה' לעיל ג. ד"ה ומה) שדברי רבי אלעזר נאמרו רק בשבת שחל בה ראש השנה, והביא שכן מבואר בירושלמי (פ"ד ה"ט), וכן מבואר בתוספות (ד"ה מניח). אך רבינו אברהם מן ההר (ד"ה מניח) כתב להיפך, שדווקא בשאר שבתות מותר להתעסק עמהם, אך בשבת שחל בה ראש השנה אסור. והראב"ד (שופר פ"ג ה"ז) כתב, שלא הותר אלא בשבת הסמוכה לראש השנה, וראה ריטב"א (ד"ה ומה) שהקשה על שיטה זו. ובדעת הרמב"ם נחלקו האחרונים, ראה מגיד משנה וכסף משנה (שופר שם).

עוד הביא הרמב"ן (שם) בשם הגאונים, שדין זה נאמר אפילו בזמן הזה שאין תוקעים בשופר בשבת כלל. אמנם בשם רבנו אפרים הביא, שדברי רבי אלעזר לא נאמרו אלא במקום שתוקעים בו בראש השנה שחל בשבת [כגון ביבנה, ראה לעיל (כט:)], שעל כן התירו אף לחנך את הקטנים בשבת למצוה זו. וכן כתבו בעל המאור (לעיל ג.) והריטב"א (ד"ה ומה). וראה הרחבה בילקוט ביאורים.

טז. על משנתנו לא יכלה הגמרא להקשות כן, כי המשנה פתחה תחילה בדין אין מעכבין את התינוקות, ואחר כך הוסיפה שאף מתעסקים עמהם, ומדרך התנא לשנות דבריו באופן של 'לא זו אף זו', דהיינו שמוסיף והולך בחידוש. אך הברייתא פתחה בדין המחודש יותר שמתעסקים עמהם, ואין אומרים שנקט התנא בדרך 'זו ואין צריך לומר זו' אלא במקום דוחק. שיטה מקובצת (ערכין ג. מות יג), על פי הליכות עולם (שער ג פ"ג). וביום תרועה (לעיל לג: ד"ה ומין מעכבין) הוסיף, שאי אפשר לפרש את הברייתא בדרך 'זו ואין צריך לומר זו', שהרי היא עצמה פירשה בסוף דבריה 'בשבת ואין צריך לומר ביום טוב', ואם כן היה לה לפרש גם בתחילה 'ואין צריך לומר שאין מעכבים'. ומכל מקום תירוץ הגמרא שלהלן בא לפרש גם את משנתנו, כמבואר בתוספות (ערכין נ: ד"ה מין).

אהח 19/06/2018

ואין חותכין אותו. אם כן למקנו,[ה] לא כדבר שהוא משום שבות כלי שאין דרכו למתוך בו שופרות כגון מגלת ספר[ו] בלע"ז, לתיקון כלאחר יד הוא ואין בו אלא משום שבות: סבינא. דדרכו בכך והוי מלאכה גמורה: תינוקות הוא דלא מעכבין. דבעי לאנוכייהו[ז]: הא נשים מעכבין. דפטורות לגמרי למצות עשה שהזמן גרמן הוא, וכי תקעי ליכא כל תוסיף[ח]: בני ישראל סומכין. דכר אל בני ישראל אמרינן. אלמא לכתחלה אמרינן[ט] תקעו והדר תנא אין מעכבין עכובא הוא דלא מעכבין הא לכתחלה לא אמרינן[י] תקעו לא קשיא כאן בקטן

הא רבי יהודה הא רבי יוסי. תימה ר"ת מע"ג דסתם מתניתין כרבי יהודה הלכה כר' יוסי דיעקוב עמו[כ] ומעשה רב[ל] דהמולח תפלין (עירובין דף נו. ושם) מיכל בת שאול היתה מנחת תפלין ומשתו של יונה שהיתה עולה לרגל והוה עובדא דפרק אין דורשין (חגיגה דף טז: ושם) דהצלחוהו לעזרת נשים וסמכו עליו נשים כדי לעשות נחת רוח לנשים[מ] ומותרות לברך על מצות עשה שהזמן גרמן מע"ג דפטורות[נ] מן דכר המצוה היה ומתעסקות בהן כמו מיכל בת כושי שהיתה[ס] גם מברכת ותדע דלמרינן פרק החובל (ב"ק דף פו.) אמר רב יוסף מעיקרא אמרי מאן דאמר הלכה כרבי יהודה עבדינא יומא טבא לרבנן דלא מיפקדנא ועבידנא ושם במקום דפטור מן הדבר ועושהו אמור מלברך אם כן אמאי[ע] עבידנא יומא טבא והלא היה מפסיד ברכות לילית ולולב ותפילין ומגילה ונר חנוכה וקוכה והבדלה וקדוש היום וברכות של ק"ש שחרית וערבית וכל הברכות כולן ואמרינן בפ' המניח (שם דף ל.) האי מאן דבעי למיהוי חסידא ליקייס מילי דברכות ועוד אמרינן פרק ערבי פסחים (פסחים דף קטז:) קומח פטור מלומר ההגדה ופריך מרב יוסף ורב ששת דהוי אמרי אגדתא כל אחד ואחד בניתיה ומדמוליף[פ] אחרים ידי חובתן

ואין חותכין אותו בין בדבר שהוא משום שבות ובין בדבר שהוא משום לא תעשה: משום שבות מגלא לא תעשה סבינא[ד] השתא משום שבות אמרת לא לא תעשה מיבעיא[ה] זו ואין צריך לומר זו קתני: אבל אם רצה ליתן לתוכו מים או יין יתן: מים או יין אין מי רגלים לא מתני' מני אבא שאול היא דתניא אבא שאול אומר מים או יין מותר כדי לצחצחו[א] מי רגלים אסור מפני הכבוד: אין מעכבין את התינוקות מלתקוע: הא נשים מעכבין והתניא[ב] אין מעכבין לא את הנשים ולא את התינוקות מלתקוע ביום טוב אמר אביי ל"ק הא רבי יהודה הא רבי יוסי ורבי שמעון[ג] דתניא[א] דבר אל בני ישראל[ב] בני ישראל סומכין[ג] ואין בנות ישראל סומכות דברי[ג] רבי יהודה רבי יוסי ורבי שמעון אומרים נשים סומכות רשות: אבל מתעסקין בהם עד שילמדו: אמר רבי אלעזר[ד] אפילו בשבת תנ"ה[ו] מתעסקין בהן עד שילמדו אפילו בשבת ואין מעכבין התינוקות מלתקוע [א] בשבת ואין צריך לומר ביום טוב הא גופא קשיא אמרת מתעסקין בהן עד שילמדו ואפילו בשבת [ב] אלמא לכתחלה אמרינן[ז] תקעו והדר תנא אין מעכבין עכובא הוא דלא מעכבין הא לכתחלה לא אמרינן[ז] תקעו לא קשיא כאן בקטן

שמע מינה דמחייבין ומשני משום דקסבר מלה בזמן הזה דרבנן אבל ממה שהיו מברכין לא מדקדק מידי שמע מינה היכי לפטוריי שרי לברוכי ומשום דמברך ברכה שאינה לריכה וקעבר משום בל תשא[ו] ליכא דהשתא דרשה דרבנן דהא אמר בפרק מי שמתו (ברכות דף כא.) ספק קרא אחת ויליד ספק לא קרא חוזר וקורא ולא אמרינן מספק משום לא תשא ומוליא שם שמים לבטלה דאמרינן בפ"ק דתמורה (דף ג. ד.) מדכתיב את ה' אלהיך תירא הני מילי בלא ברכה ומיהו אין כל כך דאיה משומת לאשה[ס] דאע"ג דשומת פטור מדאורייתא מדרבנן מיהא חייב כדאמרינן בפרק הניזקין (דף כח. ושם) דאע"ג דאשה פטורה מלעשות סוכה ולולב ושופר ומלה ומלוה בה ומלוה בה מיהא חייבת ואע"ג דאשה פטורה מלעשות סוכה ולולב ושופר ומלה ומלוה בה מיהא חייבת ואע"ג דאשה פטורה מלעשות סוכה ולולב ושופר ומלה ומלוה בה מיהא חייבת להוליא אחרים ש"מ דאיכא מדרבנן וכיון דמחייבי מדרבנן יכולין לברך כמו בעל חנוכה וכל מלות דרבנן ומיהו יש לחמות דרשות יכול להוליא בר חיובא דרבנן כמו קטן דמברך לאחיו בפרק מי שמתו (ברכות דף כ:) ועולה למנין שבעה[ט] ומוליא אחרים ידי חובתן כמגילה לר' יהודה כדאמרן במגילה (דף יט.) אבל יש לדקדק מדאמרן בפרק הקורא את המגילה עומד (שם דף כד. ושם) ר' יהודה אומר כל שלא ראה מחורבן בימיו לא יפרום על שמע משמע הא ראה אף על גב דנסתמו עיניו פורם ואמאי והא פוטר רבי יהודה קומח מכל המלות שבפרק החובל (ב"ק דף פז.) אבל אי מדרבנן חייב ואמ"ש דשומת היה שמח רב יוסף דאמאי דמלחורייתא לא מיפקד ועביד ממי דמדרבנן חייב ניחא ומש"ה היה שמח רב יוסף דאמאי דמלחורייתא לא מיפקד ועביד משום[ע] הכי היה יכול לברך בכל מלות ויכול לומר ולומו כיון דמחייב מדרבנן כדקאמר בפ' במה מדליקין (שבת דף כג.) היכן לומו מלא תסור אבל אשה אפילו מדרבנן לא מיחייב במלות עשה שהזמן גרמן כדמוכח בפרק מי שמתו (ברכות דף כ:) גבי נשים חייבות בקדוש היום דבעי למימרא מדרבנן ופריך עלה [דמ"כ] כל מלות עשה שהזמן גרמן ניחייבו מדרבנן ולעניין סוכה מוכח בהדיא בריש סוכה (דף ג:) לאפילו מדרבנן לא מיחייבא היכי[פ] אמרה ולומו ומיהו בירושלמי[צ] משמי שמוע אחריני אקושיא דרבי יהודה אדר' יהודה דכל שלא ראה מחורבן דפריך לה בירושלמי ומשני לה ביושב בצית אוכל כך אני אומר היושב בצית אוכל לא יפרום על שמע משמע אר"ל שלא ראה מחורבן בימיו שנולד בטערה ואינו קומח ובמגילה נמי פריך לה בירושלמי עלה דהיא ואין גרסות הירושלמי מכוונות לא במכות ולא במגילה ומיהו בגמ' דידן במגילה (דף כד:) לא משמע הכי אלא משמע דמיירי בקומח ממש דמפרש טעמא דר' יהודה משום דאינו נהנה מן המחורבן ומפרש ורבנן אית ליה הנאה כר' יוסי שרואה קומח ומבוקה בידו ואמר לו בני מבוקה זו למה אמר לו כל זמן שמבוקה זו בידי רואין אותי בני אדם ומגילים אותי מן הפחתים ומן הבורקנים ובאדם שרואה יפה אלא שנולד בטערה ולא ראה מחורבן מעולם לא שייך היא טעמא ולפי מה שפי' דקומח חייב מדרבנן ואשה פטורה יש ליתן טעם בדבר דהחמירו רבנן בקומח משום דהוי אינה דבר חיובא ועוד אלא ירואה כנכרי דאם פטרת ליה בכל מלות נמלא אינו נוהג בחורבן ישראל כלל אבל אשה אי פטרת לה בכל מלות עשה שהזמן גרמן מהזמרין (מגילה דף כג.) הכל עולין למנין שבעה ואפי' אשה ואפי' קטן ומע"ג דאשה אינה מצווה לעשוק בתורה כדאמר בפרק קמא דקדושין (דף לד.) וברים בכל מערבין (עירובין כו.) ואור"ת דאין זו רואה דברכת התורה לפניה ולאחריה לאו משום[ק] תלמוד תורה אפילו ברך ברכת הערב נא אל נפטר בתהדה רבה[ר] אחר ומברך תדע במקום שאין לוי כהן קורא במקום לוי ומברך[ש] אע"פ שכבר ברך בקריאה ראשונה ועוד דאיכא למימר דהא דאשה עולה היינו בתמנע שלא היו רגילים לברך כדאיתא בפרק הקורא את המגילה עומד (מגילה דף כא.) תנא פותח מברך לפניה וחותם מברך לאחריה והאידנא כולהו מברכין משום הנכנסים ומשום היוצאים ומיהו עולין למנין שבעה משמע[ת] בסוף שבעה ומקטן למברך ברכת המזון אף על פי שהוא פטור אין רואה לאשה לקטן בא לכלל חיוב ואייב לחנכו ואינו מוזהר על לא תשא[ת]:

תניא נמי הכי מתעסקים בהם. שני גירסות כתובים ומתוך פ"ה משמע שכך היה הגירסא מתעסקין בהן עד שילמדו אפילו בשבת ואין מעכבין התינוקות מלתקוע בשבת ואין לריך לומר בי"ט הא גופא קשיא אמרת מתעסקין עד שילמדו אפילו בשבת אלמא לכתחלה אמרי' [תקעו[ת]] והדר תני אין מעכבין הא לכתחלה לא אמרינן זילו תקעו ל"ק כאן בקטן שאינו הגיע לחינוך כאן בקטן שהגיע לחינוך ופי' בקונטרס שהגיע להינוק מתעסקים בהן עד שילמדו וכ"ש שאין מעכבים בתינוקות שהגיע לחינוך מתעסקים ואפילו בשבת והלא אין מלות היום בשופר ועוד דגבי קטן שלא הגיע לחינוך קתני אין מעכבים מלתקוע בשבת אבל לכתחלה לא אמרינן שרי להתעסק בו כדי שילמדו ומיהו י"ל לפי' דהאי לכתחלה לא אמרי' להו תקעו היינו דאין לריך לומר להם תקעו דלא מחייב לנמדו כיון דלא הגיעו לחינוך אבל אסורא ליכא ורמזה לי אפילו קטן שהגיע לחינוך אין מעכבים בשבת אבל לכתחלה לא אמרינן להו תקעו כיון דליכא אסורא דרבנן ומכל מקום לא מחייב להפריעו דאי לא שבת היה מלות היום בשופר וקטן שלא הגיע לחינוך מתעסקים כלומר שרי להתעסק אפילו בשבת ולאו משום דמחייב להתעסק וגירסא אחרת הכתוב בספרים מוכחת כפירוש זה שכתוב בהן עד שילמדו אפילו בשבת ואין מעכבין את התינוקות מלתקוע בי"ט הא בשבת מעכבים הא אמרת ריבא אפי' בשבת אין מעכבים ל"ק כאן בקטן שהגיע לחינוך כאן בקטן שלא הגיע לחינוך ומע"ג דתניא בימות בפ' מרס (דף קיד.) לא יאמר אדם לחינוק הבא לי חומס אלא מניחו מולם ומניחו זורק ומוקי לה אבני מולם בעלין שאינו נקוב וזורק בכרמלית דרבנן כי היכי דלא תפשוט מינה דקטן חוכל נבילות אין ב"ד מלווין להפריעו משמע דאיסורא דרבנן נמי לא ספינן ליה בידים מכל מקום שרי להתעסק בו לתקוע אפי' בשבת כיון דזמנין דליכא מלוה בתקיעת שופר ולא דמי לשאר איסורים וכמו אפי' מוכח בריש ערכין (דף ג: ושם) דהיה למעכבים מתוקמא בהגיע לחינוך דאמרינן התם הכל חייבים בתקיעת שופר לאתויי קטן שהגיע לחינוך דתנן אין מעכבין התינוקות לתקוע:

שיעור

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [לעיל לב: ושם], ז) עירובין נו:, ג) ג"ז שם מגילה טז: תוליו פה., ד) [תוספתא פרק ב], ה) גיטין סז., ו) עיין שבת כא., ז) ברכות לג., ח) מגילה כג., ט) מכות פ"ב ה"ה ומגילה פ"ד ה"ז ע"ש, י) ברכות יא:, כ) גיטין דף נט:, ל) [ועיין תוס' עירובין נו. ד"ה למאן].

גליון הש"ס

גמ' ואין בנות ישראל סומכות. עיין מנחות דף לג ע"ב תד"ה ר"י ולו: תוס' ד"ה הא ר"י וכו' ומותרות לברך על מ"ע שהז"ג. עיין בהגהת מצר"י ספ"ג דסוכה: בא"ד דאע"ג דמומא פטור מדאורייתא מדרבנן מיהא חייב. עיין מגילה דף כד ע"ב תד"ה מי שלא ראה:

הגהות הגר"א

[א] גמ' (בשבת ואין צריך לומר). מת"מ (לגירסת הרי"ף והגמוניס): [ב] שם (אלמא כו' עד לא אמרינן תקעו). מת"מ וע"ב והלר תני ביום טוב בי"ט אין בשבת לא כ"ה גירסת הרי"ף והגמוניס:

משנת ראשונים

השתא משום שבות אמרת לא לא תעשה מיבעיא זו ואין צריך לומר זו ואצ"ל זו אינו מתרץ אלא מן דוחק גדול דלא אפשר ליה בלאו הכי וכו', וכן בזו ואצ"ל זו אומר הכריתות משום שהתנא שמע לשון ראשון וכתבו ושוב שמע מפי תנא אחר חידוש גדול יותר ונראה בעיניו, ואע"פ שהלשון האחד אינו צריך, לא רצה לסלקו ממשנתו. [הליכות עולם, שער שלישי פרק ב]

ולפי קוצר דעתי א"צ לכך, שדרך התנא בהרבה מקומות לומר ואצ"ל בפירוש, בפרק היה קורא בפרקים שואל מפני הכבוד ואין צריך לומר שמשיב וכו', ולפעמים יקצר התנא וישמיט זו ואצ"ל זו והיינו מה שאומר בגמרא זו ואצ"ל זו קתני, כלומר כאילו אומר התנא בפירוש זו ואצ"ל זו. [הליכות עולם, שער שלישי פרק ב]

הא רבי יוסי ורבי שמעון. כלומר דבכל מצות עשה שהנשים פטורות אם רצו לעשות הרשות בידן. [הריטב"א, עירובין צו:]

בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות. סמיכה יש בה חשש זלזול בחשש מלאכה ר"ל חתוך זמורה ושלא במקום מצוה כגון נשים מוחים בידם הא שאר מצות שאין בהן חשש זלזול, כגון לולב וסוכה אם באו לקיימן מותר, ומ"מ דוקא שלא בברכה, ויש אומרים הואיל ורשות של מצוה הוא אף אם באו לברך מברכות וכן המנהג וכו'. [מאירי, חגיגה טז:]

[המשך בסוף המסכת]

עין משפט נר מצוה

מו א מיי' פ"ח מהל' שופר הל' ד טוש"ע ס"ח סי' תקפו סעיף כג:

מז ב מיי' פ"ג שם הל' ז טוש"ע ס"ח סי' תקפט סעיף ו:

מח ג מיי' פ"ג מהל' מעשה הקרבנות הל' ח סמג עשין קפג:

מט ד מיי' פ"ג מהל' שופר הלכה ז טור ס"ח סי' תקפח:

רבינו חננאל

שופר של ר"ה אין מפקחין עליו את הגל כו'. מ"ט דתקיעת שופר דהוא יום תרועה יהיה לכם עשה הוא ואין עשה דוחה עשה ולא תעשה של ר"ה שנאמר בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון שבות כלומר שב ולא תעשה וכתיב נמי כל מלאכת עבודה לא תעשו: **ולא עולין לאילן ולא רוכבין** כו'. ואקשינן השתא לא עולין לאילן שהוא משום שבות דרבנן דתנן אלו הן משום שבות לא עולין לאילן באלו אמרי' דלא פיקוח הגל והעברת התחום שהן איסור מן התורה הוצרך לומר דלא ופרקי הכי נמי קתני אין מפקחין עליו את הגל כלומר לא פיקוח הגל וכיוצא בו שהוא איסור מן התורה אלא אפי' דבר שמשום שבות לא דחי: **ואין חותכין אותו כו'.** אוקימנה הכי אין חותכין השופר בדבר שהוא משום שבות כגון מסר או סכינא וכיוצא בה וכ"ש בדבר שהוא משום ל"ת כגון מגל שהוא עשוי לקצור בו והקצירה היא מאבות מלאכות שודאי אסור אבל אם רצה לתת לתוך שופר מים או יין יתן כאבא שאול דאמר מים או יין מותר כדי לצחצחו מי רגלים אסור מפני הכבוד: **הא דתניא אין מעכבין לא את התינוקות** ולא את הנשים מלתקוע בי"ט ר' יוסי ור' שמעון היא דאמר נשים סומכות רשות והא דתנן [אין] מעכבין את התינוקות מלתקוע ו) כרבי יהודה דאמר דבר אל בני ישראל בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות: **אבל מתעסקין בהן עד שילמדו.** א"ר אלעזר

חשק שלמה על ר"ח

ו) נראה דל"ל אין מעכבין את התינוקות מלתקוע הם נשים מעכבין כרבי יהודה וכו'.

תורה אור השלם

א) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְאָמַרְתָּ אֲלֵהֶם אָדָם כִּי יַקְרִיב מִכֶּם קָרְבָּן לַיי מִן הַבְּהֵמָה מִן הַבָּקָר וּמִן הַצֹּאן תַּקְרִיבוּ אֶת קָרְבַּנְכֶם:

[ויקרא א, ב]

הגהות וציונים

ה) [גירסת הרי"ף והרא"ש שבות **סבינא** לא תעשה **מגלא**] (גליון): ז) [קידושין לו ע"א] ושם איתא בני ישראל **וממך** ב"י סומכין וכו' (גליון): ח) [בתוספות דעירובין צו ע"ב ד"ה וסתם ספרא לא גרסו דברי ר"י ע"ש] (גליון): ט) בכת"י נוסף **לחנוכינהו** וכ"ה ברש"י בעירובין: י) [עי' מהרש"א ועיין בתוס' עירובין צו ע"א ד"ה מיכל בת שאול] (גליון), ועיין ליקוטי רש"י: כ) בתוס' הרא"ש אע"ג דפטורות **הן דכיון דרשות הוא מצוה היא להן ומתעסקין** בהן: ל) נדצ"ל **ומדהוציאו** אחרים ידי חובתן ש"מ **דמחייבי** (עפ"י תוס' הרא"ש): מ) יש להוסיף **מיחייבי** (באה"מ, וכ"ה בתוס' הרא"ש): נ) צ"ל **מסתמא** (וכ"ה בתוס' הרא"ש): ס) צ"ל **קאמר** עבידנא (ע"פ התוס' בעירובין): ע) נדצ"ל **ומשום** הכי: פ) צ"ל **והיכי** (באה"מ). וע"ע שינויי לשון בתוס' הרא"ש כאן ובעירובין ובתוס' בעירובין: צ) בתוס' הרא"ש ובתוס' בעירובין נוסף **מצות**: ק) יש להוסיף **אף** (באה"מ): ר) רש"א (גליון):

שיעור תרועה בשלש יבבות. פירש בקונטרס שלשה קולות בעלמא כל שהוא ולקמן (דף לד.) מסרינן למתקין רבי מדהו בקסרי קסר"ק קס"ק קר"ק מפוש דמסופק בתרועה דקרא מי תרועה ממש מה שמעו קורין תרועה דהוא ילולי יליל או שבריס דגנוחי גנח או שבריס ותרועה שניהם צריך למתרועה דלמא גנוחי גנח וילולי יליל וצריך ליזהר בשבריס שלא יהא מחריך על כל אחד בפני עצמו כג' יבבות של שלשה קולות כל שהוא דמשמע דצריך שיעור תקיעה ולא שבריס דהא שיעור תקיעה כתרועה וכיעור תרועה כג' יבבות ונראה שחייב אדם להתריע בתקיעה של קסר"ק יותר משל קס"ק ושל קס"ק יותר משל קר"ק דהא שיעור תקיעה כתרועה וקסר"ק אינו עושים משום ספיקא דגנוחי וילול נמצא צריך להתריע בתקיעות של קסר"ק כשיעור שלשה שבריס וג' יבבות ובתקיעות של קס"ק כשיעור ג' שבריס דהא עבדינן קס"ק משום ספיקא דגנוחי גנח ובתקיעות של קר"ק כשיעור תרועה דהוא ילולי יליל ומיהו אם מתריע בתקיעות קסר"ק אין לחוש ליכול להתריע כמו שילה כדאמרן ומשמע דאינה כשתים אין בידו אלא אחת ומטעם זה נמי אין לחוש אם עשה תרועה וחמשה שבריס שהשבריס במקום תרועה והוי להו תרועה מריכתא כמו שאנו מתריעין ביבבות וריב"ה והר"י בן הר"ר מאיר מפרשים דיבבות היא שלש כחות של כל שהוא נמצאת תרועה תשע כחות ושיעור תקיעה כך היא ולפירושם אין לחוש אם מתריע קצת בשבריס וצריך למשוך לתקיעה של קסר"ק יותר משל קס"ק ושל קס"ק יותר משל קר"ק דהא שיעור תקיעה כתרועה וקסר"ק אינו עושים משום ספיקא דגנוחי וילול נמצא צריך להתריע בתקיעות של קסר"ק כשיעור ג' שבריס ותשע כחות ובתקיעות של קס"ק כשיעור ג' שבריס דהא עבדינן קס"ק משום ספיקא דגנוחי גנח ובתקיעות של קר"ק כשיעור תרועה דהוא ילולי יליל ומיהו אם מתריע בתקיעות קסר"ק אין לחוש דיכול להתריע כמו שילה כדתנן ומשמע דאינה כשתים אין בידו אלא אחת ומטעם זה נמי אין לחוש אם עשה תרועה וחמשה שבריס שהשבריס במקום תרועה והוי להו תרועה מריכתא כמו שאנו מתריעין ביבבות וריב"ה והר"י בן הר"ר מאיר מפרשים דיבבות היא שלש כחות של כל שהוא נמצאת תרועה תשע כחות ושיעור תקיעה כך היא ולפירושם אין לחוש אם מתריע קצת בשבריס וצריך למשוך לתקיעה של קסר"ק יותר משל קס"ק ושל קס"ק יותר משל קר"ק דהא שיעור תקיעה כתרועה וקסר"ק אינו עושים משום ספיקא דגנוחי וילול נמצא צריך להתריע בתקיעות של קסר"ק כשיעור שלשה שבריס וג' יבב

בְּקָטָן שֶׁהִגִּיעַ לְגִיל חִינּוּךְ[א], וכיון שצריך לחנכו לתקיעה מותר אף להתעסק עמו ולומר לו שיתקע[ב], **וְכֵן** - בסוף הברייתא, מדובר **בְּקָטָן שֶׁלֹּא הִגִּיעַ לְגִיל חִינּוּךְ**, ועל כן לכתחילה אין אומרים לו לתקוע[ג], אך אם הוא תוקע מעצמו אין מעכבים אותו[ד].

★

שנינו במשנה, **וְהַמִּתְעַסֵּק** בתקיעת שופר, כלומר שתוקע בלא כוונה, **לֹא יָצָא** ידי חובה.

הגמרא מנסה להביא מכאן ראיה לדין שאמר רבא:
מדייקת הגמרא, דווקא המתעסק בתקיעת שופר, דהיינו שלא התכוון לתקוע כלל אלא שנפח בפיו בשופר ונשמעה תקיעה[ה], הוא אינו יוצא בתקיעה זו, **הָא** [-אבל] **תּוֹקֵעַ לְשִׁיר** - כדי לשורר ולזמר[ו], **יָצָא** ידי חובה אף שלא כיון לשם מצוה, כיון שמכל מקום התכוון לתקוע. ממשיכה הגמרא, **לֵימָא מְסַיֵּיעַ לֵיהּ לְרָבָא** - שמא נאמר שמכאן יש סיוע וראיה לרבא, **דְּאָמַר רָבָא** לעיל (כמ.), **הַתּוֹקֵעַ לְשִׁיר יָצָא**[ז].

דוחה הגמרא, אין להביא ראיה מכאן, **דִּלְמָא תּוֹקֵעַ לְשִׁיר נַמִּי מִתְעַסֵּק קָרֵי לֵיהּ** - שמא התנא במשנתנו קורא אף לתוקע לשיר בשם 'מתעסק', כיון שאינו מכוון לתקיעת מצוה, וכוונתו לומר שכל מי שאינו תוקע לשם מצות שופר לא יצא[ח].

★

שנינו במשנה, **וְהַשּׁוֹמֵעַ** תקיעת שופר **מִן הַמִּתְעַסֵּק, לֹא יָצָא.**

הגמרא מקשה מכאן על דין שנהג בו רבי זירא:
מדייקת הגמרא, מכך שנקט התנא דווקא השומע מֵהַמתעסק, משמע שטעם הדבר שלא יצא הוא שאין זו תקיעה ראויה ואף המתעסק עצמו אינו יוצא בה, **אֲבָל הַשּׁוֹמֵעַ מִן הַמַּשְׁמִיעַ** תקיעה **לְעַצְמוֹ** לשם מצוה, **מַאי** - מה דינו, ודאי **יָצָא**, ואף שלא כיון התוקע להוציא גם את השומע, שהרי תקיעה זו ראויה והתוקע עצמו יוצא בה. מכח דיוק זה מקשה הגמרא, **לֵימָא תִּיהֲוֵי תְּיוּבְתֵּיהּ דְּרַבִּי זֵירָא** - שמא נאמר שמכאן תהיה פירכא לדעת רבי זירא, **דְּאָמַר לֵיהּ רַבִּי זֵירָא לְשַׁמְּעֵיהּ** - שאמר רבי זירא למשמשו, **אִיכַּוֵּון** - כוון להוציאני ידי חובה **וְתִקַּע לִי**, ומבואר שסבר שצריך כוונה להוציא והתוקע לעצמו אין יוצאים בשמיעתו, ואם כן קשה עליו ממשנתנו.

משיבה הגמרא, אין לדייק ממשנתנו שלא כרבי זירא, **דִּלְמָא אַיְידֵי דְּתָנָא רֵישָׁא מִתְעַסֵּק** - שמא אגב ששנה התנא בתחילת הלכה זו 'המתעסק לא יצא', **תָּנָא סֵיפָא נַמִּי מִתְעַסֵּק** - הוא שנה גם את ההמשך בשומע מן המתעסק, אך באמת גם השומע מהמשמיע לעצמו לא יצא, כיון שצריך כוונה להוציא את השומע[ט].

★ ★ ★

משנה

משנה זו תבאר כמה ואלו תקיעות תוקעים בראש השנה, ומה שיעור אורכן, ועוד מדיני התקיעות, ודין תפילת שליח הציבור.

סדר תקיעת שופר בראש השנה לא נתפרש בתורה, אלא נאמר בה רק (במדבר כט א) 'יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם'. ובסוגיא שלפנינו יתבאר שנחלקו מהי תרועה זו, האם כמה קולות קצרים מאד [דהיינו התרועה שלנו], או קולות ארוכים יותר [שאנו קוראים שברים], או שניהם יחד[י]. ולכל הדעות יש לתקוע תרועה שלש פעמים, ולפני כל תרועה ולאחריה צריך לתקוע תקיעה פשוטה, כפי שתדרוש הגמרא להלן מן הפסוקים.

סֵדֶר תְּקִיעוֹת שבראש השנה כך הוא, תוקעים **שָׁלֹשׁ** תרועות, אחת במלכויות, אחת בזכרונות ואחת בשופרות[יב], ותקיעות אלו הן **שָׁלֹשׁ שָׁלֹשׁ** - בכל אחת מהן יש שלש תקיעות, כיון שלפני התרועה ולאחריה יש לתקוע תקיעה פשוטה אחת, ונמצא שתוקע בכל פעם תקיעה, תרועה ותקיעה, ויחד הרי בכל היום תשע תקיעות[יג].

המשנה מבארת את שיעורי התקיעה והתרועה:
שִׁיעוּר תְּקִיעָה פשוטה הוא **כְּשָׁלֹשׁ תְּרוּעוֹת**, והגמרא תפרש דין זה[יד].

א. **ביומא** (פג.) נחלקו אמוראים לגבי גיל חינוך לתענית, האם הוא כגון בן שמונה ובן תשע, או כגון בן תשע ובן עשר. ובערכין (ג: ד"ה שהגיע) פירש רש"י שאף גיל חינוך לתקיעת שופר תלוי במחלוקת זו, וכן כתב כאן בשמו רבינו אברהם מן ההר (ד"ה מניח). אמנם התוספות (ערכין שם ד"ה שהגיע) הקשו, שלא נחלקו בזה אלא לגבי תענית, אך בשאר מצוות כל קטן וקטן חייב על פי דרכו, דהיינו מהזמן שיודע ויכול לקיים המצוה, כמבואר בערכין שם לגבי חיוב קטן בלולב, סוכה ועוד. ובמאירי (חגיגה ג. ד"ה נמקומות) כתב, שעיקר החינוך הוא בבן תשע ובן עשר, אך בדברים שידיעתם קלה ומצויה חייב כל קטן משיוכל לקיימם. ויתכן שאף שיטת רש"י כן, ותקיעת שופר היא דבר שאין מצוי שידעוהו בפחות מגיל תשע.

ב. **רש"י** (ד"ה קטן). והקשו התוספות (לעיל ע"ח ד"ה מניח), הרי תקיעה ביום זה לגדול אינה מצוה אלא איסור, ואיך יתכן שנאמר לקטן שהגיע לחינוך לתקוע משום חינוך. ותירץ הערוך לנר (נמוק' שם), שרש"י סבר כדעת בעל המאור (לעיל ג.) שהסוגיא עוסקת במקומות שיש בהם בית דין, שתוקעים בהם בשבת אף לאחר החורבן, ראה הערה לעיל (ע"ח) על דברי רבי אלעזר.

ג. **על** פי רש"י (ד"ה קטן). אך הקשו התוספות (לעיל ע"ח ד"ה מניח), אם מותר לומר לקטן שהגיע לחינוך לתקוע, הרי לקטן שלא הגיע לחינוך ודאי מותר הדבר, ומדוע אין מתעסקים אף עמו לכתחילה. ותירצו, שבאמת אין איסור אף להתעסק עם קטן שלא הגיע לחינוך, אלא שאין חיוב בדבר כיון שאין צריך לחנכו. [והקרבן נתנאל (סי' ז אות ח) ביאר על פי דברי התוספות בערכין שיובאו להלן, שמדובר בקטן שכבר הגיע לגיל חינוך לשמירת שבת, ועל כן אין מתעסקים עמו לכתחילה. וכן כתב המרומי שדה (ד"ה הא)].
מפשטות הגמרא משמע שאין מתעסקים לכתחילה עם קטן שלא הגיע לחינוך, בין בשבת ובין ביום טוב. אך הרי"ף כתב שביום טוב מתעסקים עמו. ולפי זה מה שנקטה הברייתא בסופה 'אין מעכבין' הוא משום שבת, אך ביום טוב אף מתעסקים עמו לכתחילה. רבינו משה קזיס (ד"ה לא). [אכן הר"ן כתב לדעת הרי"ף, שקטן שלא הגיע לחינוך מעכבים מלתקוע בשבת, ומבואר שגרס בגמרא כגירסת התוספות המובאת להלן].

ד. **כיון** שמכל מקום מצות היום בשופר, רק שאין אנו תוקעים משום גזירת חכמים. על פי תוספות (לעיל ע"ח ד"ה מניח).
כלל הוא שאין מאכילים לקטן איסור בידים, אך אם הוא אוכל נבלות מעצמו אין בית דין מצווין להפרישו, כמבואר ביבמות (קיד.). ולפי זה הקשו התוספות (ערכין ג: ד"ה מין), אם כן ודאי שקטן שלא הגיע לחינוך ותוקע אין צריך לעכבו, ומה חידשה בזה הברייתא. ותירצו, שמדובר בקטן שכבר הגיע לגיל חינוך שמירת שבת, אך לא הגיע לחינוך לתקיעת שופר, ובזה יש קצת חידוש שאין מעכבים אותו מדין חינוך לשבת, כיון שמכל מקום לולי השבת היתה מצות היום בשופר.
התוספות (לעיל ע"ח ד"ה מניח) פירשו את סוגייתנו באופן אחר, וכתבו שקטן שהגיע לחינוך אין מעכבים אותו אך לא מתעסקים עמו, ואם לא הגיע לחינוך מותר אף להתעסק עמו. והוכיחו כן מגירסא אחרת שמצאנו בגמרא, שלפיה דין קטן שהגיע לחינוך חמור יותר, וראה הרחבה בילקוט ביאורים.

ה. **רש"י** (ד"ה מתעסק). ועוד פירש שמתעסק הוא כגון שנבח בשופר, דהיינו שהתכוון לתקוע פחות משיעור התקיעה שיוצאים בו ידי חובה, אך למעשה תקע כשיעור [על פי ביאור התוספות (לעיל כמ: ד"ה לקמ) בדעת רש"י].

ו. **רש"י** (לעיל כמ. ד"ה המוקע). וראה שם מה שפירש עוד באופן אחר בשם רבו.

ז. **כיון** שסובר שמצוות אינן צריכות כוונה לצאת, כמבואר בגמרא שם (כמ:). אכן יש הסוברים שמצוות צריכות כוונה, ראה פסחים (קיד:).
בגמרא מבואר שהמתעסק אינו יוצא אף לפי הסובר שתוקע לשיר יצא. וטעם הדבר, שהתוקע לשיר מתכוון להשמיע קול תקיעה כראוי, אך המתעסק אינו מתכוון אף לזה ואין מעשהו כלום. ר"ן (לעיל לג: ד"ה והמתעסק). וראה שם שפירש עוד באופן אחר.

ח. **פירוש** 'מתעסק' הוא שעושה מעשה בלי כוונה, ובתחילה הבינה הגמרא שכוונת התנא למי שאינו מתכוון אפילו למעשה התקיעה עצמו, ועל כך השיבה שהוא קורא מתעסק גם למי שחיסר ממעשהו את הכוונה לצאת, אף שאת עצם מעשה התקיעה עשה בכוונה.

ט. **לפי** זה נמצא שהשומע מן המתעסק לא יצא משני טעמים, האחד משום שאין התקיעה ראויה, שהרי אינו מכוון לשם מצוה אלא מתעסק [ואפילו אם תוקע לשיר כפי שהתבאר בגמרא לעיל], והשני משום שאין התוקע מכוון להוציא.

י. **וכן** (ויקרא כג כד) 'יהיה לכם שבתון זכרון תרועה' וגו'.

יא. **ומנהגנו** לתקוע את כולם כדי לצאת ידי חובה לכל השיטות, כפי שיתבאר בגמרא (להלן לד.).

יב. **כפי** שהתבאר לעיל (לג.) שתוקעים על סדר התפילה.

יג. **זהו** מנין התקיעות המחוייב מן התורה, אך מחמת שישנם שלשה ספקות מהי התרועה כפי שהקדמנו לעיל, אנו תוקעים כסדר זה שלשה פעמים. וכמו כן תוקעים אף לפני מוסף ['תקיעות דמיושב'] כפי שלמדנו לעיל (טז:), ותוקעים עוד להשלים למאה קולות, ראה בדברי הסיכום לסוגיא (להלן לד.).

יד. **המשנה** לא פירשה את שיעור התקיעה עצמה אלא תלתה אותו בשיעור התרועה,

שיעור תרועה כשלש יבבות. פירש בקונטרס שלשה קולות בעלמא כל שהוא ולקמן (דף לד.) אמרינן דאתקין רבי אבהו בקסרי קסר"ק קס"ק קר"ק מפוס דמסופק בתרועה דקרס אי תרועה ממש מה שמעו קורין תרועה דהוא ילולי יליל או שבריס דגוחי גנח או שבריס ותרועה שניהם צריך לתרועה דלמא גוחי גנח וילולי יליל וצריך ליזהר בשבריס שלא יהא מחריך על כל אחד בפני עצמו כג' יבבות של שלשה קולות כל שהוא דאם כן נעשה תקיעה ולא שבריס דהא שיעור תקיעה כתרועה ושיעור תרועה כג' יבבות ונראה שחייב אדם להתריך בתקיעה של קסר"ק יותר משל קס"ק ובשל קס"ק יותר משל קר"ק דהא שיעור תקיעה כתרועה וקסר"ק אנו עושים משום ספיקא דגוחי וילול נמצא צריך להתריך בתקיעות של קסר"ק כשיעור שלשה שבריס וג' יבבות ובתקיעות של קס"ק כשיעור ג' שבריס דהא עבדינן קס"ק משום ספיקא דגוחי גנח ובתקיעות של קר"ק כשיעור תרועה שהוא ילולי יליל ומיהו אם מתריך בכל התקיעות כתקיעות קסר"ק אין לחוש דילמא להתריך כמו שילמה כדאמן ומשך בשניה כשתים אין בידו לדעת אי נמי כשהוא מתריך בתקיעה ותרועה כאחת ואינו מפסיק ביניהם כלל אין לחוש דילמא כשהוא מתריך בתרועה מפסיק ביניהם ולא יהא נראה כשלשה קולות אלא כחמשה ואין לחוש דילמא כשהוא מתריך בתקיעה מפסיק ביניהם ולא יהא נראה כשלשה קולות אלא כארבעה דכיון דמתריך בתקיעה ותרועה כאחת לא מפסיק כלל ואין לחוש דילמא כשהוא מתריך בתקיעה ותרועה כאחת

וּשְׁיעוּר תְּרוּעָה אחת הוא כְּשֶׁלֹּשׁ יְבָבוֹת - שלשה קולות קצרים, שכל אחד מהם כל שהוא[טו].

תָּקַע תקיעה פשוטה אחת בָּרִאשׁוֹנָה - קודם התרועה, והריע, וְתָקַע בַּשְּׁנִיָּה כְּשְׁתַּיִם - ובתקיעה שלאחר התרועה האריך כשיעור שתי תקיעות, כדי שיצא בה גם ידי חובת התקיעה שלפני התרועה הבאה[טז], אֵין בְּיָדוֹ אֶלָּא אַחַת - לא יצא אלא ידי התקיעה שלאחר התרועה, כיון שאין מחשבים תקיעה אחת כאילו נחלקה לשתים[יז], וצריך לחזור ולתקוע עוד תקיעה פשוטה קודם התרועה הבאה[יח].

המשנה מבארת מה דין תקיעות שאינן על סדר התפילה:
אף שלמדנו שצריך לתקוע על סדר ברכות מלכויות, זכרונות ושופרות, מִי שֶׁבִּירֵךְ את תשעת הברכות שבתפילת מוסף של ראש השנה[יט], ולא תקע כיון שלא היה לו שופר, וְאַחַר כָּךְ נִתְמַנָּה [-נזדמן[כ]] לוֹ שׁוֹפָר, תּוֹקֵעַ וּמֵרִיעַ וְתוֹקֵעַ שָׁלֹשׁ פְּעָמִים זו אחר זו, פעם אחת בשביל מלכויות, ואחת בשביל זכרונות, ואחת בשביל שופרות, ויחד תוקע תשע תקיעות[כא].

המשנה מביאה מחלוקת מי יוצא ידי חובה בתפילת שליח הציבור:
כְּשֵׁם שֶׁשְּׁלִיחַ צִבּוּר חַיָּיב לומר את כל התפילה, כָּךְ כָּל יָחִיד וְיָחִיד חַיָּיב להתפלל בעצמו, ואינו יכול לצאת ידי חובה מתפילת שליח הציבור. ומה ששליח הציבור חוזר על התפילה הוא רק כדי להוציא את מי שאינו בקי להתפלל בעצמו. זו דעת חכמים, אך רַבָּן גַּמְלִיאֵל אוֹמֵר, שְׁלִיחַ צִבּוּר מוֹצִיא אֶת הָרַבִּים לכתחילה יְדֵי חוֹבָתָן, ואף את מי שבקי להתפלל בעצמו. והגמרא להלן (לד:) תפרש מחלוקתם[כב].

★

גמרא

שנינו במשנה, שיעור תקיעה כשלש תרועות.

מקשה הגמרא, וְהָתַנְיָא - והרי שנינו בברייתא (להלן לד.), שִׁיעוּר תְּקִיעָה כִּתְרוּעָה אחת. מתרצת הגמרא, אָמַר אַבַּיֵי, באמת אין מחלוקת בין המשנה לברייתא, אלא תַּנָּא דִּידַן - התנא ששנה את משנתנו, קָא חָשֵׁיב תְּקִיעָה דְּכוֹלְּהוּ בָּבֵי - כוונתו לחשב את התקיעה הראשונה שבכל שלשת הסדרים [מלכויות זכרונות ושופרות], דהיינו שלש תקיעות, וּתְרוּעוֹת דְּכוֹלְּהוּ בָּבֵי - ואת התרועות שבשלשת הסדרים, והרי זה כאילו אמר 'שיעור שלש תקיעות כשיעור שלש תרועות'[כג]. אך תַּנָּא בָּרָא - התנא ששנה את הברייתא[כד], קָא חָשֵׁיב חַד בָּבָא וְתוּ לָא - מחשב רק סדר אחד, דהיינו תקיעה אחת ותרועה אחת ולא יותר, ועל כן אמר 'שיעור תקיעה כתרועה'[כה], ונמצא שלכל הדעות שיעור תקיעה אחת הוא כשיעור תרועה אחת[כו].

★

משום שתקיעה היא קול אחד ארוך שאי אפשר לבאר מה אורכו, ועל כן פירשה על פי מידת התרועה, שאפשר לפרש מכמה קולות היא כמבואר בהמשך. ריטב"א (ד"ה שיעור) [אך ברמב"ן (דרשה לר"ה ד"ה כיון שמעינו) משמע, שהתנא בא ללמדנו בזה ששיעור התקיעה צריך להיות כתרועה בדווקא, ולהלן יובא שנחלקו בזה הראשונים].

טו. משנתנו סוברת שתרועה היא קולות קצרים. אך בגמרא יובא שנחלקו בזה תנאים, וכפי שביארנו בהקדמה למשנה. ועוד יתבאר להלן לכל הדעות מנין שיש בתרועה שלשה קולות.

התרועה עצמה היא שישמיע בשופר שלש יבבות, ומה שנקט התנא ששיעורה 'כשלש יבבות' ומשמע שהיא רק דומה להן, הכוונה שיבבות השופר בתרועה הן כיבבות אדם הבוכה ומשמיע קולות קצרים מתוך צערו, שזהו המקור לשיעור תרועה כפי שיתבאר בגמרא. ר"ן (ד"ה כשלש). אכן ברבינו חננאל (ד"ה שיעור) לא גרס 'כשלש', אלא 'שיעור תרועה שלש יבבות', וכן גרסו רש"י (ד"ה שלש יבבות) והרשב"א (ד"ה ה"ג).
פירשנו על פי רש"י (שם) שכל יבבה היא קול קצר אחד, וכן הביא הרא"ש (סי' י) בשם הירושלמי (פ"ד ה"י). אמנם התוספות (ד"ה שיעור) כתבו בשם הריב"א והריב"ם, שכל יבבה היא שלשה קולות קצרים, ואם כן תרועה שיש בה שלש יבבות היא תשעה קולות קצרים, וכן מנהגנו היום. וראה שפת אמת (נמוק' שם נח"ל וריב"ח) שביאר מה המקור לשיטה זו.
שיעורי התקיעה האמורים במשנה אינם אלא למטה, כלומר שאין לפחות מהם, אך אם רצה להאריך בתקיעה ובתרועה יכול להאריך כרצונו. תוספות (ד"ה שיעור), ריטב"א (ד"ה וכן) ועוד. והוכיחו כן מהדין האמור בהמשך המשנה שתקיעה ארוכה כשתים נחשבת כתקיעה אחת.

טז. כגון שבסדר מלכויות האריך בתקיעה שלאחר התרועה, כדי לצאת גם ידי התקיעה הראשונה של סדר זכרונות. רש"י (ד"ה ומקן). ולפי זה אין לפרש את דין המשנה בתקיעות שעל סדר התפילה, כי בהן יש הפסק ברכה בין מלכויות וזכרונות ואי אפשר לתקוע בזמן אחד לשם שתיהן, אלא מדובר ביחיד המתפלל, שתוקע מלכויות זכרונות ושופרות יחד כפי שיבואר בגמרא (להלן לד:). מאירי (ד"ה תקנו). אך ראה בתוי"ט (ד"ה ומקן) שביאר כיצד יתכן לפרש דין זה אף בתקיעות שעל סדר התפילה. והרשב"א (לעיל מ. ד"ה והפירוש) פירש את כל דין המשנה בסדר אחד, כלומר שרצה לצאת ידי שתי תקיעות מסדר מלכויות, וראה הרחבה בביאורי רש"י.
יז. רש"י (ד"ה אין), על פי הגמרא לעיל (מ.). וברש"ש (ברש"י שם) העיר שלמסקנת הגמרא שם אינו יוצא אף אם מחלקים תקיעה לשתים, כיון שלא שמע התחלה וסוף לשתי התקיעות. ועיין ביאורי רש"י.
יח. עַל פי רמב"ן (לעיל מ. ד"ה הא דתנן תקנו), רשב"א (שם ד"ה והפירוש), ריטב"א (ד"ה תקנו) ועוד ראשונים. אכן לפי זה הקשו, מדוע הזכיר התנא כלל 'תקע בראשונה' דהיינו קודם התרועה הראשונה, והרי היה די לו לומר שאם משך בתקיעה שלאחר התרועה כשתים אין בידו אלא אחת. ותירצו, שבאמת המאריך בתקיעה הרבה פשוט שאינה עולה לו כשתים, ואין בדין זה חידוש, שהרי אין שיעור לתקיעה למעלה ויכול להאריך בה כרצונו כמובא לעיל, ואם כן מנין לנו להחשיבה כשתים. ועל כן נקט התנא באופן שבתחילה תקע תקיעה אחת קצרה כשיעור, ובזה יש חידוש שאף אם האריך בשניה פי שתים מהראשונה, ומוכח שכוונתו לשתי תקיעות, מכל מקום אין היא עולה לו אלא לאחת כיון שאין מחשיבים תקיעה אחת לשתים. ובריטב"א (ד"ה תקנו) ביאר עוד לפי זה מדוע נקטה המשנה דוקא בלשון 'משך בשניה כשתים', שכיון שהיא תקיעה שניה אנו יודעים שמשך בה, שהרי בראשונה לא האריך כל כך.
אמנם בשם הרי"ץ גיאת הביאו הראשונים (שם), ש'אין בידו אלא אחת' היינו שעלתה לו רק התקיעה שתקע בתחילה קודם התרועה הראשונה, אך אותה תקיעה שהאריך בה אינה עולה לו כלל, וצריך לחזור ולתקוע שתי תקיעות פשוטות, אחת לאחר התרועה ואחת לפני התרועה של הסדר הבא. והביא ראיה לדבריו מהירושלמי (פ"ד ה"י). אך הראשונים האריכו לדחות את דבריו, עיין שם.
[עוד נחלקו הראשונים האם כיון שאין מחלקים תקיעה לשתים צריך להפסיק בנשימה בין תקיעה לתקיעה, או די באופן שיש הפסק בקול, וכן האם צריך הפסק בין תקיעה לתרועה, וראה ילקוט ביאורים].
יט. שהם שלש ברכות ראשונות, ומלכויות זכרונות ושופרות, ושלש ברכות אחרונות, כפי שלמדנו לעיל (לב.).
כ. כמו שמצאנו (יונה ב ו) 'וימן ה' דג גדול לבלוע את יונה', שפירושו שזימן לו ה' דג שיבלענו. תפארת ישראל (אות סד). וברי"ף וברא"ש (סי' יד) הגירסא היא 'נזדמן'.
כא. לכאורה תמוה מה באה המשנה להשמיענו בזה, הרי פשוט שאף אם כבר התפלל לא נפטר בזה ממצות שופר. ופירשו בתפארת ישראל (אות סה) ובחידושי רבי משה קזיס (להלן לד: ד"ה טעמא), שהחידוש הוא שאינו צריך לחזור ולהתפלל עם התקיעות, אלא תוקע שלא על סדר הברכות. וראה ביאורים נוספים בטורי אבן ובשפת אמת (ד"ה מי).
כב. עוד יתבאר שם שיש במחלוקת זו חילוק בין תפילות ראש השנה ויום הכיפורים לתפילות שאר ימות השנה, וזו השייכות של הלכה זו למסכתנו.
כג. והטעם שאמר 'שיעור תקיעה' בלשון יחיד, הוא ללמדנו שהכוונה רק לתקיעה הראשונה מכל סדר, כי אם היה אומר 'שיעור תקיעות' היינו מפרשים שהכוונה גם לתקיעות שלאחר התרועות, ואם כן יהיה שיעור שש תקיעות כשלש תרועות. רש"ש (ד"ה תנא) [אמנם להלן יובא שבאמת כך פירש הרמב"ם בסוגיא, ולשיטתו אכן קשה מדוע לא נקטה המשנה 'תקיעות' בלשון רבים]. ומכל מקום צריך ביאור מדוע לא נקט התנא 'שיעור שלש תקיעות כשלש תרועות'.
כד. 'תנא ברא' פירושו התנא החיצון, ונקרא כך כיון שדבריו לא הובאו במשנתנו אלא בברייתא.
כה. אין לומר שגם הברייתא עוסקת בכל הסדרים כמו משנתנו, ולפרש בכוונתה שתקיעה אחת היא כתרועה אחת בכל סדר וסדר, כי באמת זהו פירוש דחוק, ולא פירשנו את המשנה כן אלא כדי ליישבה שלא תסתור את הברייתא. יום תרועה (ד"ה והמעיין). ועוד כתב, שהתנא במשנה עסק בכל הסדרים ולא נקט 'שיעור תקיעה כתרועה' כמו בברייתא, כיון שרצה להשמיענו שכל שלשת התרועות שוות בזה שחיובן מן התורה, ולא כפי הדעה המובאת בגמרא להלן (לד.) שאחת מן התורה ושתים מדרבנן. וראה בפני יהושע (ד"ה תמר) שביאר באופן אחר.
כו. אין להקשות שמא נאמר להיפך, שבאמת המשנה היא כפשוטה שאורך כל תקיעה כשלש תרועות, ונדחוק בברייתא ש'שיעור תקיעה כתרועה' היינו כשלש תרועות, כי אם כן יקשה מדוע לא נקטה הברייתא כן בפירוש, ורק במשנה אפשר לומר שנקט התנא 'תקיעה' ולא תקיעות כדי שלא נטעה לומר שהכוונה לשש תקיעות, וכפי שהובא לעיל בשם הרש"ש.
דין זה ששיעור תקיעה כתרועה לא התפרש מה מקורו, וכתב הר"ן (ד"ה תמר) שכך היה מקובל ביד חכמים, או שתקיעה ותרועה הוקשו בתורה זה לזה, כפי שיתבאר בגמרא להלן. וברמב"ן (ד"ה והוי) משמע שזו הלכה למשה מסיני, וכן כתב השפת אמת (ד"ה שיעור). אך בפני יהושע (ד"ה סלר) כתב שנראה דוחק לומר שזו הלכה למשה מסיני, וביאר באופן אחר, ראה שם. ועיין עוד בקרית ספר (שופר פ"ג) מה שכתב בזה. [אכן כל זה לשיטת התוספות (ד"ה שיעור) והרמב"ן (ד"ה והוי) ששיעור התקיעה הוא כתרועה בדווקא, אך הרשב"א (ד"ה ולפוס) סובר שדין שיעור תקיעה כתרועה אינו מגזירת הכתוב, אלא שיערו חכמים שכך הוא אורך התקיעה, ראה דבריו להלן].
לפי מסקנת הגמרא ששיעור תקיעה כתרועה יש לדקדק, מדוע לא קיצר התנא במשנתנו

שיעור תרועה כשלש יבבות. פירש בקונטרס שלשה קולות בעלמא כל שהוא ולקמן (דף לד.) אמרינן דלתקן רבי אבהו בקסרי קסר"ק קס"ק קר"ק מפני דמסופק בתרועה דקרע מי תרועה ממש מה שמע קורין תרועה דהוא ילולי יליל או שבריס דגוחי גנח או שבריס ותרועה שניהם צריך לתרועה דלמא גוחי גנח וילולי יליל וצריך ליזהר בשבריס שלא יהא מחריך על כל אחד בפני עצמו כג' יבבות של שלשה קולות כל שהוא דאם כן נעשה תקיעה ולא שבריס דהא שיעור תקיעה כתרועה ושיעור תרועה כג' יבבות ונראה שחייב אדם להחריך בתקיעה של קסר"ק יותר משל קס"ק ובשל קס"ק יותר משל קר"ק דהא שיעור תקיעה כתרועה וקסר"ק אנו עושים משום ספיקא דגוחי וילול נמצא צריך להחריך בתקיעות של קסר"ק כשיעור שלשה שבריס וג' יבבות ובתקיעות של קס"ק כשיעור ג' שבריס דהא עבדינן קס"ק משום ספיקא דגוחי גנח ובתקיעות של קר"ק כשיעור תרועה שהוא ילולי יליל ומיהו אם מחריך בכל התקיעות כתקיעות קסר"ק אין לחוש דיכול להחריך כמו שירלה כדאמן ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת מי שבירך ואחר כך נתמנה [ג] לו שופר תוקע ומריע ותוקע שלש פעמים כשם ששליח צבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב רבן גמליאל אומר [ז] שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן: **גמ'** [ד] והתניא [ה] שיעור תקיעה כתרועה אמר אביי תנא דידן קא חשיב תקיעה [ו] דכולהו בבי ותרועות [ו] דכולהו בבי תנא ברא קא חשיב חד בבא ותו לא [ז]: שיעור תרועה כג' יבבות: והתניא [ז] שיעור תרועה כשלשה שברים אמר אביי בהא ודאי פליגי דכתיב [א] יום תרועה יהיה לכם ומתרגמינן יום יבבא יהא לכון וכתיב באימיה דסיסרא [ב] בעד החלון נשקפה ותיבב אם סיסרא מר סבר גנוחי גנח ומר סבר ילולי יליל. תנו רבנן מנין שבשופר ת"ל [ג] והעברת שופר תרועה אין לי אלא ביובל בראש השנה מנין תלמוד לומר [ג] בחדש השביעי שאין תלמוד לומר בחדש השביעי ומה תלמוד לומר בחדש השביעי שיהיו כל תרועות של חדש שביעי זה כזה [ח] ומנין שפשוטה לפניה ת"ל והעברת שופר תרועה ומנין שפשוטה לאחריה ת"ל תעבירו שופר ואין לי אלא ביובל בראש השנה מנין ת"ל בחדש השביעי שאין

[א] בקטן שהגיע לחינוך כאן בקטן שלא הגיע לחינוך: והמתעסק לא יצא: (ג) [ט] הא תוקע לשיר יצא לימא מסייע ליה לרבא דאמר רבא [ט] התוקע לשיר יצא [ב] דלמא [ג] תוקע לשיר נמי מתעסק קרי ליה: והשומע מן המתעסק לא יצא: אבל השומע מן המשמיע לעצמו מאי יצא לימא תיהוי תיובתיה דרבי זירא [ג] דאמר ליה רבי זירא לשמעיה איכוון ותקע לי דלמא איידי דחזא רישא מתעסק תנא סיפא נמי מתעסק: **מתני'** [ג] סדר תקיעות שלש של שלש שלש [ד] שיעור תקיעה כשלש תרועות [ה] שיעור תרועה כשלש יבבות [ג] תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת מי שבירך ואחר כך נתמנה [ג] לו שופר תוקע ומריע ותוקע שלש פעמים כשם ששליח צבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב רבן גמליאל אומר [ז] שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן: **גמ'** [ד] והתניא [ז] שיעור תקיעה כתרועה אמר אביי תנא דידן קא חשיב תקיעה [ו] דכולהו בבי ותרועות [ו] דכולהו בבי תנא ברא קא חשיב חד בבא ותו לא [ז]: שיעור תרועה כג' יבבות: והתניא [ז] שיעור תרועה כשלשה שברים אמר אביי בהא ודאי פליגי דכתיב [א] יום תרועה יהיה לכם ומתרגמינן יום יבבא יהא לכון וכתיב באימיה דסיסרא [ב] בעד החלון נשקפה ותיבב אם סיסרא מר סבר גנוחי גנח ומר סבר ילולי יליל. תנו רבנן מנין שבשופר ת"ל [ג] והעברת שופר תרועה אין לי אלא ביובל בראש השנה מנין תלמוד לומר [ג] בחדש השביעי שאין תלמוד לומר בחדש השביעי ומה תלמוד לומר בחדש השביעי שיהיו כל תרועות של חדש שביעי זה כזה [ח] ומנין שפשוטה לפניה ת"ל והעברת שופר תרועה ומנין שפשוטה לאחריה ת"ל תעבירו שופר ואין לי אלא ביובל בראש השנה מנין ת"ל בחדש השביעי שאין

קטן שהגיע לחינוך. מתעסקין בהן שילמדו, וכל שכן שאין מעכבין: מתעסק הוא דלא [ט]. שאינו מתכוין לתקיעה ואפילו דלמו מצוה חלא מנגח נגוחי, או שהיה נופח בשופר ועלתה בידו תקיעה, אבל תוקע לשיר שמתכוין לתקיעה בעלמא יצא: **תנא סיפא נמי מתעסק.** ולעולם השומע מן המשמיע לעצמו שלא מכוון להוציא את השומעין לא יצא: **מתני'** סדר תקיעות שלש כו'. אחת למלכיות ואחת לזכרונות ואחת לשופרות: **שלש** [ו] **של שלש שלש.** תקיעה ותרועה ותקיעה לכל אחת ואחת: **שלש** [ז] **יבבות.** שלש קולות בעלמא כל שהוא: **תקע בראשונה.** פשוטה שלפני התרועה תקע כדרכה: ומשך בשניה. תקיעה של אחר התרועה משך כשתים, לפחות כדי שתים שהיה צריך לעשות זו (ג) פשוטה שלאחריה למלכיות ופשוטה שלפניה לזכרונות: **אין בידו אלא אחת.** דפסוקי תקיעה אחת לשתים לא מפקקינן [ח]: מי שבירך. התפלל תפלת מוספין ובירך תשעה ברכות: תוקע ומריע ותוקע **שלש פעמים.** תוקע ומריע ותוקע כשכיל מלכיות, וכן כשכיל זכרונות, וכן כשכיל שופרות: **גמ'** תנא דידן קא חשיב דכולהו בבי. והכי קאמר שיעור (ג) שלש תקיעות כשלש התרועות: **ותנא ברא קא חשיב דחדא בבא.** שיעור התקיעה כשיעור התרועה, ותרוייהו מלא מילתא למרי: **שברים.** מרוכים מיבבות: **אמר אביי בהא ודאי פליגי.** אע"ג דמוקימנא דבריסא לא פליגי על כרחך דהא סיפא פליגי, דלית לשנויי דה מידי, והיינו פלוגתא: [ט] דמתרגמינן. תרועה יבבא, ובאימיה דסיסרא כתיב נמי האי ליטנא ותיבב: **מאן דאמר שברים סבר** גנוחי גנח. כאדם הגונח מלבו, כדרך החולים שמאריכין בגניחותיהן: ילולי יליל. כאדם הבוכה ומקונן, קולות קלרים שמוכין זה לזה [י]:

שמין

ולעולם השומע מן המשמיע לעצמו שלא מכוון להוציא את השומעין לא יצא: **מתני'** סדר תקיעות שלש כו'. אחת למלכיות ואחת לזכרונות ואחת לשופרות: **שלש** [ז] **של שלש שלש.** תקיעה ותרועה ותקיעה לכל אחת ואחת: **שלש** [ז] **יבבות.** שלש קולות בעלמא כל שהוא: **תקע בראשונה.** פשוטה שלפני התרועה תקע כדרכה: ומשך בשניה. תקיעה של אחר התרועה משך כשתים, לפחות כדי שתים שהיה צריך לעשות זו (ג) פשוטה שלאחריה למלכיות ופשוטה שלפניה לזכרונות: **אין בידו אלא אחת.** דפסוקי תקיעה אחת לשתים לא מפקקינן [ח]: מי שבירך. התפלל תפלת מוספין ובירך תשעה ברכות: תוקע ומריע ותוקע **שלש פעמים.** תוקע ומריע ותוקע כשכיל מלכיות, וכן כשכיל זכרונות, וכן כשכיל שופרות: **גמ'** תנא דידן קא חשיב דכולהו בבי. והכי קאמר שיעור (ג) שלש תקיעות כשלש התרועות: **ותנא ברא קא חשיב דחדא בבא.** שיעור התקיעה כשיעור התרועה, ותרוייהו מלא מילתא למרי: **שברים.** מרוכים מיבבות: **אמר אביי בהא ודאי פליגי.** אע"ג דמוקימנא דבריסא לא פליגי על כרחך דהא סיפא פליגי, דלית לשנויי דה מידי, והיינו פלוגתא: [ט] דמתרגמינן. תרועה יבבא, ובאימיה דסיסרא כתיב נמי האי ליטנא ותיבב: **מאן דאמר שברים סבר** גנוחי גנח. כאדם הגונח מלבו, כדרך החולים שמאריכין בגניחותיהן: ילולי יליל. כאדם הבוכה ומקונן, קולות קלרים שמוכין זה לזה [י]:

שמין

היה רגיל לתקוע בשעת תפלה ממלכיות קסר"ק קס"ק קר"ק וכן מזכרונות וכן משופרות או לאחר תפלה כולהו אבל קודם תפלה לא משכחן כדאמן מי שבירך ואח"כ נתמנה לו שופר אלא משכחן בפרק קמא לעיל (דף טז.) למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב את השטן והיינו כדעבדינן [י] ומיהו לכתורה נראה לתקוע בתפלה כמו כן ממלכיות זכרונות ושופרות קסר"ק קס"ק קר"ק אחד אחד כדי לגמת מספק דרבי אבהו ובערוך [מ] פי' שהיו עושין כן שפי' בערך ערב להלין (ד) דתמתי [ועבדי] שלשים כדיתבין ושלשים נלחם ושלשים על הסדר כנגד מאה פעיות דפעית לימיה דסיסרא ולילן [עשרה] חינון כשגומרין כל התפלה קול תקיעת דיחידאי מיתבעי למיהוי [עשרה] תסר"ת תס"ת תר"ת והס מאה ועל מנהג שלנו היה תמיה ר"ת דקסר"ק של מלכיות וקס"ק דזכרונות וקר"ק דשופרות סותרין זה את זה דאי גמר וילול כולהו בעי למיעבד קסר"ק ואי גמר ילול כולהו קר"ק והניח רבינו תם במקומינו לתקוע גם מזכרונות ומשופרות קסר"ק כמו במלכיות להשתא נפיק מכל ספיקי וליכא למיחש

עוד שנינו במשנה, **שִׁיעוּר 'תְּרוּעָה'** האמורה בתורה הוא **כְּשָׁלֹשׁ יְבָבוֹת**, דהיינו קולות קצרים ששיעורם כל שהוא.

מקשה הגמרא, **וְהָתַנְיָא** - והרי שנינו בברייתא (להלן לד.), **שִׁיעוּר תְּרוּעָה כְּשִׁשָּׁה שְׁבָרִים**, שהם ארוכים מיבבות[נז]. משיבה הגמרא, **אָמַר אַבַּיֵי**, אף שלעיל לגבי שיעור תקיעה יישבנו שאין מחלוקת בין המשנה לברייתא, **בְּהָא וַדַּאי פְּלִיגִי** - בשיעור התרועה ודאי נחלקו אם הוא שברים או יבבות, שאין תירוץ לסתירה זו[נח]. ולפי זה נמצא שבאמת נחלקו גם בתקיעה, שהרי שיעורה תלוי בשיעור התרועה כפי שהתבאר לעיל[נט].

אביי מבאר את שורש המחלוקת:

ובמה נחלקו המשנה והברייתא, **דִּכְתִיב** במצות שופר (במדבר כט ו) **'יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם'**, **וּמְתַרְגְּמִינַן** - ואנו מתרגמים פסוק זה **'יוֹם יַבָּא יְהֵא לְכוֹן'** - יום יבבה יהיה לכם, ואם כן למדנו שתרועה היא יבבה, אך עדיין אין אנו יודעים מהי יבבה זו [ואף שודאי בלשון בני אדם 'יבבות' הן קולות קצרים כפי שנקטה המשנה, אין הכרח שזהו ביאור 'יבבה' בלשון התורה[ס]. **וּכְתִיב בְּאִימֵּיהּ דְּסִיסְרָא** - וכתוב עוד לגבי אמו של סיסרא שר צבא יבין כשחיכתה לשובו מהמלחמה (שופטים ה כח)[סא], **'בְּעַד הַחַלּוֹן נִשְׁקְפָה וַתְּיַבֵּב אֵם סִיסְרָא** וגו' מַדּוּעַ בֹּשֵׁשׁ רִכְבּוֹ לָבוֹא', כלומר שדאגה והצטערה על שעדיין לא חזר. אם כן נמצאנו למדים שיבבה בלשון הפסוק היא קול צער ואנחה, וזהו קול התרועה שצריך להשמיע בשופר[סב]. ועל כך נחלקו המשנה והברייתא מהו קול זה, **מַר סָבַר גַּנּוּחֵי גָּנַח** - התנא בברייתא האומר שתרועה היא שברים הארוכים מעט, סובר שקול יבבה האמור בפסוק הוא כאדם הגונח מליבו גניחות ארוכות, כדרך החולים שמאריכים בגניחותיהם. **וּמַר סָבַר יַלּוֹלֵי יַלֵּיל** - והתנא במשנתנו האומר שתרועה היא יבבות קצרות, סובר שקול יבבה האמור בפסוק הוא כאדם הבוכה ומקונן, שדרכו להשמיע קולות קצרים הסמוכים זה לזה[סג].

★

הגמרא מביאה ברייתא הדורשת את סדר תקיעת שופר מן הפסוקים[סד]:

מלבד מצות תקיעת שופר בראש השנה, ישנה מצוה לתקוע בשופר ביום הכיפורים שבשנת היובל[סה], שנאמר בפרשת יובל (ויקרא כה ט) 'וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם'. להלן יתבאר שדיני התקיעה בראש השנה וביובל דומים זה לזה, ולמדים זה מזה.

תָּנוּ רַבָּנָן - שנו חכמים בברייתא, נאמר במצות שופר בראש השנה (במדבר כט א) 'יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם'. **וּמִנַּיִן שֶׁתְּרוּעָה זוֹ בְּשׁוֹפָר** היא, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - ללמדנו דבר זה נאמר לגבי תקיעה ביובל (ויקרא כה ט) 'וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה', ומבואר שתרועה בשופר היא.

שואלת הברייתא, **אֵין לִי** ללמוד מפסוק זה שתרועה בשופר, **אֶלָּא** בתרועה האמורה **בְּיוֹבֵל**, אך **בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה מְנַיִן**[סו]. משיבה הברייתא, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - ללמדנו דבר זה נאמר עוד לגבי יובל (שם) 'וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה **בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי** [חודש תשרי למנין התורה], **שֶׁאֵין תַּלְמוּד לוֹמַר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי** - שהרי תיבות אלו אינן מלמדות אותנו דבר, כי התקיעה ביובל ביום הכיפורים היא כמפורש בהמשך הפסוק שם, ויום הכיפורים הוא ודאי בחודש השביעי כאמור בכמה מקומות

ואמר 'שיעור תקיעה ותרועה כשלש יבבות'. ולפי רש"י ורבינו חננאל שגרסו במשנה 'שיעור תרועה שלש יבבות' ולא 'כשלש' כמובא לעיל מיושב הדבר, שהרי התקיעה אינה שלש יבבות. אמנם בשפת אמת (ד"ה שיעור) דקדק מכח קושיא זו שאורך התקיעה צריך להיות כאורך תרועה בדווקא, וראה להלן שנחלקו בזה הראשונים.

פירשנו על פי רש"י (ד"ה מנח) ועוד ראשונים, ש'תקיעות דכולהו בבי' שחישב התנא במשנתנו הן רק שלשת התקיעות שלפני התרועות, ונמצא ששיעור תקיעה אחת כתרועה אחת. והוסיף הריטב"א (ד"ה והמניח), שמסברא אנו יודעים שגם התקיעות שאחרי התרועות הן באותו אורך, ולא הוצרך התנא לפרש זאת. אך הרמב"ם (פיה"מ ד"ה שיעור, שופר פ"ג ה"ד) פירש, ש'תקיעות דכולהו בבי' הן גם התקיעות שלאחר התרועות, דהיינו ששיעור ששת התקיעות הן כשיעור שלש תרועות, והברייתא חישבה רק סדר אחד דהיינו ששתי תקיעות הן כתרועה. ונמצא ששיעור כל תקיעה כחצי תרועה. וראה רשב"א ור"ן (ד"ה מנח) מה שהקשו עליו, ובתוי"ט (ד"ה שיעור) שביאר שיטתו.

כז. כפי שהתבאר בהקדמה למשנה, ה'תרועה' שבה דנה הסוגיא אינה התרועה שלנו [שהיא קולות קצרים מאד], אלא שנצטוינו בתורה על 'יום תרועה', והברייתא המובאת כאן סוברת שתרועה זו האמורה בתורה היא שלשה שברים. וראה בהערה הבאה מהו שיעור 'שבר'.

כח. 'שבר' ודאי ארוך יותר מיבבה אחת, וקצר יותר מתקיעה. וברשב"א (ד"ה גס) וברי"ן (ד"ה מנח) בשם הראב"ד מבואר ששיעור כל שבר כשלש יבבות, דהיינו כשלשה קולות כל שהם. אמנם התוספות (ד"ה שיעור), הריטב"א (ד"ה הרי) והרא"ש (סי' י) כתבו, שאין להאריך בשבר כשיעור שלשה יבבות כיון שזהו שיעור תקיעה. והוסיף הריטב"א שלפיכך שיעור השבר הוא כשתי יבבות או מעט יותר. ובאחרונים תמהו עליהם, שהרי לפי הברייתא הסוברת שתרועה שברים היא, שיעור תקיעה הוא כשלשה שברים ולא כשלשה יבבות, ראה הגהות אשר"י (סי' י), מהרש"א (נמוק' סוס נמ"ד ונרין) וקרבן נתנאל (אות ג).

עוד כתב הריטב"א, שהשבר והתקיעה שניהם קול פשוט, 'ואין בהם כדי שינוי בנגון ואין שינוי בהם אלא באריכות הקול'. אך הרמב"ן (דרשה לר"ה ד"ה וכמוב נמוספות) כתב, שהתקיעה היא קול פשוט והשבר קול שבור. ובעל העיטור (שופר דף ק ע"ב) כתב שבין היבבות אין הפסק, ובין השברים יש הפסק, אך אין חילוק באורכם. וראה בילקוט ביאורים הרחבה בביאור דבריו.

בגמרא מבואר שלכל הדעות בתורה האמורה בתורה יש שלשה קולות, אלא שלפי המשנה אלו שלשה יבבות ולפי הברייתא שלשה שברים. וטעם הדבר, שתרועה היא כעין יללות או גניחות כמבואר בגמרא להלן, ודרך המילל להשמיע שלש יללות, וכן דרך הגונח להשמיע שלש גניחות. מאירי (מיכון המשובה מאמר ג' פ"ו ד"ה ומאחר). ובתוי"ט (ד"ה יגנוח) כתב עוד שכך היתה קבלה ביד חכמים.

כט. ונמצא שלמשנתנו אורך התקיעה הוא כשלשה קולות כל שהם, ולברייתא אורכה כשלשה שברים שהם ארוכים יותר.

פירשנו על פי התוספות (ד"ה שיעור), הרמב"ן (ד"ה והו) והריטב"א (ד"ה שיעור), שדין הוא שיהא אורך התקיעה כאורך התרועה, ועל כן ודאי נחלקו המשנה והברייתא גם בשיעור התקיעה. ובהערה לעיל ביארנו מנין נלמד דין זה. אמנם הרשב"א (ד"ה ולפוס)

כתב ששיעור תקיעה אינו תלוי כלל באורך התרועה, אלא לכל הדעות אורך התקיעה הוא כתשע קולות כל שהם, שכך שיערו חכמים באומד הדעת. ולפי זה פירש, שלמסקנת אביי גם המשנה עוסקת רק בתקיעה של סדר אחד [ולא כפי שלמדנו בתחילה], אך כיון שלשיטתה תרועה היא שלשה קולות כל שהם, היא נקטה שתקיעה היא כשלש תרועות, והברייתא הסוברת שתרועה היא שלשה שברים שאורכם יחד כתשע קולות כל שהם [כיון שלשיטתו שיעור כל שבר הוא כשלשה קולות], נקטה שהתקיעה היא כשלשה שברים. וכן כתב הר"ן (ד"ה מנח) בשם הראב"ד (שופר פ"ג ה"ד).

ל. עַל פי רמב"ן (ד"ה ה"ג), וראה הרחבה בהערה להלן.

לא. בימי דבורה הנביאה היו ישראל תחת שלטון יבין מלך כנען. ברק בן אבינועם יצא על פי נבואת דבורה להלחם בסיסרא, ולאחר שנתן ה' ביד ברק את צבאו של סיסרא, ברח סיסרא והתחבא באהל יעל, שהרגה אותו בשנתו. דבורה וברק אמרו שירה על נס הניצחון, ובה נאמר פסוק זה 'בעד החלון נשקפה' וגו', ראה שופטים (פ"ד ופ"ה).

לב. התוספות (ד"ה שיעור) הביאו בשם הערוך שאמו של סיסרא השמיעה מאה קולות, וכנגדם אנו תוקעים בשופר מאה קולות. ובספר הקנה (סוד תקיעת שופר) ביאר על פי סוד מה השייכות בין אם סיסרא לתקיעת שופר.

לג. לכל הדעות 'יבבה' בלשון בני אדם היא קולות קצרים, ועל כן התנא במשנה הסובר שתרועה היא קולות קצרים נקט ששיעורה 'כשלש יבבות'. אלא שנחלקו מה היא יבבה בלשון התורה, הברייתא סוברת שהיא קול גניחה, כיון שכך דרך הנאנחים ומן הסתם זו היבבה שהשמיעה אם סיסרא, ואם כן תרועה שתרגומה יבבה היא שברים הארוכים כגניחות. והמשנה סוברת שגם בלשון תורה יבבה היא קולות קצרים כמו בלשון בני אדם. רמב"ן (ד"ה ה"ג). וראה בחולין (קלז:) שפעמים יש חילוק בין לשון תורה ללשון חכמים. [ובגליון הש"ס (ד"ה שיעור) הביא בשם הרא"ם (נרמזים פ' יח), שבאמת גם למשנתנו יש חילוק בפירוש יבבה בין לשון תורה ללשון חכמים, שאצל חכמים כל קול קצר בפני עצמו קרוי יבבה, ועל כן נקטה המשנה שתרועה היא שלש יבבות, אך בלשון התורה יבבה היא שם כולל לכמה קולות שבורים, ומשום כך אנו מפרשים שיבבה שבתורה היא שלש יבבות שלנו]. וראה עוד בריטב"א (ד"ה מיהו) מה שכתב בזה.

מפשטות הגמרא משמע שהתנאים במשנה ובברייתא נחלקו במחלוקת גמורה מהי תרועה, ולשיטת כל אחד אין יוצאים ידי חובה בתרועה של השני. אמנם רב האי גאון כתב שאין זו מחלוקת ממש, אלא מנהגים חלוקים, ראה הרחבה בהערה להלן (סוף ל.).

לד. זו הברייתא שהוזכרה לעיל לגבי שיעורי תקיעה ותרועה, וכאן מביאה אותה הגמרא בשלמותה.

לה. מצוה מן התורה למנות את השנים עד שנת היובל דהיינו שנת החמשים, ובשנה זו משלחים את העבדים לחפשי, וקרקעות שנמכרו שבות לבעליהן, וכן נוהגים בו דינים נוספים. מצוה זו נוהגת רק בזמן שכל ישראל על אדמתם, ולפיכך משגלו ממנה חלקם בטלו היובלות, כמבואר בערכין (לב:).

לו. ואין ללמוד מיובל שכל תרועה האמורה בתורה בשופר היא, שהרי מצאנו גם תרועה בחצוצרות, ראה במדבר (י ו).

שיעור תרועה כשלש יבבות. פירש בקונטרס שלשה קולות בעלמא כל שהוא ולקמן (דף לד.) מסרינן דלתקן רבי אבהו בקסרי קסר"ק קס"ק קר"ק מפני דמסופק בתרועה דקרא מי תרועה ממש מה שאנו קורין תרועה דהוא ילולי יליל או שבריס דגנוחי גנח או שבריס ותרועה שניהם צריך לתרועה דלעלמא גנוחי גנח וילולי יליל וצריך ליזהר בשבריס שלא יהא מחריך על כל אחד בפני עצמו כג' יבבות של שלשה קולות כל שהוא דאם כן נעשה תקיעה ולא שבריס דהא שיעור תקיעה כתרועה ושיעור תרועה כג' יבבות ונראה שחייב אדם להתריך בתקיעה של קסר"ק יותר משל קס"ק ונשל קס"ק יותר משל קר"ק דהא שיעור תקיעה כתרועה וקסר"ק אנו עושים משום ספיקא דגנוחי וילול נמצא צריך להתריך בתקיעות של קסר"ק כשיעור שלשה שבריס וג' יבבות ובתקיעות של קס"ק כשיעור ג' שבריס דהא עבדינן קס"ק משום ספיקא דגנוחי גנח ובתקיעות של קר"ק כשיעור תרועה שהוא ילולי יליל ומיהו אם מתריך בכל התקיעות בתקיעות קסר"ק אין לחוש דיכול להתריך כמו שירלה כדאמן ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת מי שבירך ואחר כך נתמנה[ג] לו שופר תוקע ומריע ותוקע שלש פעמים כשם ששליח צבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב רבן גמליאל אומר [ז]שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן: **גמ'** [ד] והתניא [ה] שיעור תקיעה כתרועה אמר אביי תנא דידן קא חשיב תקיעה[ו] דכולהו בבי ותרועות[ו] דכולהו בבי תנא ברא קא חשיב חד בבא ותו לא[ז]: שיעור תרועה כג' יבבות: והתניא [ז] שיעור תרועה כשלשה שברים אמר אביי בהא ודאי פליגי דכתיב [ח]יום תרועה יהיה לכם ומתרגמינן יום יבבא יהא לכון וכתיב באימיה דסיסרא [ב] בעד החלון נשקפה ותיבב אם סיסרא מר סבר גנוחי גנח ומר סבר ילולי יליל. תנו רבנן מנין שבשופר ת"ל [ג] והעברת שופר תרועה אין לי אלא ביובל בראש השנה מנין תלמוד לומר [ג] בחדש השביעי שאין תלמוד לומר בחדש השביעי ומה תלמוד לומר בחדש השביעי שיהיו כל תרועות של חדש שביעי זה כזה [ח] ומנין שפשוטה לפניה ת"ל והעברת שופר תרועה ומנין שפשוטה לאחריה ת"ל תעבירו שופר ואין לי אלא ביובל בראש השנה מנין ת"ל בחדש השביעי שאין

[א] בקטן שהגיע לחינוך כאן בקטן שלא הגיע לחינוך: והמתעסק לא יצא: (ע) [ע] הא תוקע לשיר יצא לימא מסייע ליה לרבא דאמר רבא [ע] התוקע לשיר יצא [ב] דלמא [ג] תוקע לשיר נמי מתעסק קרי ליה: והשומע מן המתעסק לא יצא: אבל השומע מן המשמיע לעצמו מאי יצא לימא תיהוי תיובתיה דרבי זירא [ג] דאמר ליה רבי זירא לשמעיה איכוון ותקע לי דלמא איידי דתנא רישא מתעסק תנא סיפא נמי מתעסק: **מתני'** [ג]סדר תקיעות שלש של שלש שלש [ד]שיעור תקיעה כשלש תרועות [ה] שיעור תרועה כשלש יבבות [ג] תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת מי שבירך ואחר כך נתמנה [ג] לו שופר תוקע ומריע ותוקע שלש פעמים כשם ששליח צבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב רבן גמליאל אומר [ז]שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן: **גמ'** [ד] והתניא [ה] שיעור תקיעה כתרועה אמר אביי תנא דידן קא חשיב תקיעה[ו] דכולהו בבי ותרועות[ו] דכולהו בבי תנא ברא קא חשיב חד בבא ותו לא[ז]: שיעור תרועה כג' יבבות: והתניא [ז] שיעור תרועה כשלשה שברים אמר אביי בהא ודאי פליגי דכתיב [ח]יום תרועה יהיה לכם ומתרגמינן יום יבבא יהא לכון וכתיב באימיה דסיסרא [ב] בעד החלון נשקפה ותיבב אם סיסרא מר סבר גנוחי גנח ומר סבר ילולי יליל. תנו רבנן מנין שבשופר ת"ל [ג] והעברת שופר תרועה אין לי אלא ביובל בראש השנה מנין תלמוד לומר [ג] בחדש השביעי שאין תלמוד לומר בחדש השביעי ומה תלמוד לומר בחדש השביעי שיהיו כל תרועות של חדש שביעי זה כזה [ח] ומנין שפשוטה לפניה ת"ל והעברת שופר תרועה ומנין שפשוטה לאחריה ת"ל תעבירו שופר ואין לי אלא ביובל בראש השנה מנין ת"ל בחדש השביעי שאין

קטן שהגיע לחינוך. מתעסקין בהן שילמדו, וכל שכן שאין מעכבין: מתעסק הוא דלא[ט]. שאינו מתכוין לתקיעה ואפילו דלאו מצוה חלה מנגח נגוחי, או שהיה נופח בשופר ועלתה בידו תקיעה, אבל תוקע לשיר שמתכוין לתקיעה בעלמא יצא: **תנא סיפא נמי מתעסק.** ולעולם השומע מן המשמיע לעצמו שלא מכוון להוציא את השומעין לא יצא: **מתני' סדר תקיעות שלש כו'.** אחת למלכיות ואחת לזכרונות ואחת לשופרות: **שלש**[ו] **של שלש שלש.** תקיעה ותרועה ותקיעה לכל אחת ואחת: **שלש**[ז] **יבבות.** שלש קולות בעלמא כל שהוא: **תקע בראשונה.** פשוטה שלפני התרועה תקע כדרכה: ומשך בשניה. תקיעה של אחר התרועה משך כשתים, לפחות כה ילדי שתים שהיה לריך לעשות זו (ג) פשוטה שלאחריה למלכיות ופשוטה שלפניה לזכרונות: **אין בידו אלא אחת.** דפסוקי תקיעה אחת לשתים לא מפסקינן[ה]: **מי שבירך.** התפלל תפלת מוספין ובירך תשעה נרכות: **תוקע ומריע ותוקע שלש פעמים.** תוקע ומריע ותוקע בשביל מלכיות, וכן בשביל זכרונות, וכן בשביל שופרות: **גמ' תנא דידן קא חשיב דכולהו בבי.** והכי קאמר שיעור (ג) שלש תקיעות כשלש התרועות: **ותנא ברא קא חשיב דחדא בבא.** שיעור התקיעה כשיעור התרועה, ותרוייהו מלתא אחרי: **שברים.** מרוכים מיבבות: **אמר אביי בהא ודאי פליגי.** אע"ג דמוקימנא דבריסא לא פליגי על כרחך בהא סיפא פליגי, דלית לשנויי בה מידי, והיינו פלוגתא: [ט] דמתרגמינן. תרועה יבבא, ובאימיה דסיסרא כתיב נמי האי לישנא ותיבב: **מאן דאמר שברים סבר** גנוחי גנח. כאדם הגונח מלבו, כדרך החולים שמאריכין בגניחותיהן: ילולי יליל. כאדם הבוכה ומקונן, קולות קלרים שמוכין זה לזה[י]:

שמין

ועיין בראשונים בשם הר"ח דגרס במתני' **שלש**, וכ"ה בר"ח לפנינו. ודוקא בשיעור תרועה, אבל בשיעור תקיעה לכו"ע הגירסא **כשלש**: **כ]** ברש"י שבריף הד"א: **ל]** ראה להלן לד ע"א עוד כמה דיבורים השייכים לכאן: **מ]** יש להוסיף **נמי** (באה"מ): **נ]** נראה דצ"ל **דסבירא ליה** (עפ"י תוס' הרא"ש): **ס]** נראה דצ"ל **בהנך** (עפ"י תוס' הרא"ש): **ע]** בתוס' הרא"ש נוסף **נמי**:

עין משפט נר מצוה

נ א מיי' פ"ב מהלכות שופר הל' ז טור ס"ת סי' תקפח:

נא ב טוש"ע ס"ת סי' תקפט סעיף ח:

נב ג מיי' פ"ג מהלכות שופר הלכה ו טוש"ע ס"ת סי' תקל סעיף ו:

נג ד ה מיי' שם הל' ד טוש"ע ס"ת שם סעיף ג:

נד ו מיי' שם טוש"ע ס"ת שם סעיף ו:

נה ז מיי' פ"ח מהלכות תפלה הל' ט טוש"ע ס"ת סי' קכד סעיף ו וטור ס"ת סי' תקלח:

נו ח מיי' פ"ג מהלכות שופר הל' ו טוש"ע ס"ת סי' תקל סעיף ו:

רבינו חננאל

ואפי' בשבת. ואסיקנא מלמדין אותן לתקוע אפי' בשבת ודוקא להתלמד אבל שלא להתלמד לא בקטן שהגיע לחינוך. כר' יוחנן דאמר והוא בן עשר ובן י"א ואין מעכבין אותן מלתקוע ודייקי' הני מילי דיעבד אבל לכתחלה לא בקטן שלא הגיע לחינוך אין מעכבין אותן מלתקוע בי"ט ואפילו שלא להתלמד: [מתני'] **סדר תקיעות שלש של שלש שלש.** פי' ג' תקיעות ובכל אחת ג' נמצאו כולן ט'. וקי"ל דאית לן לאורוכי בתרועות כל מה דבעי וכך מנהג בכל ישראל: **פי' ג' יבבות.** ג' תרועות זו אחר זו דבוקות וג' שברים הן בניחותא ומעט הפסק בינתים נמצא שיעור ג' שברים יותר מג' יבבות. לפיכך אמר אביי בהא ודאי פליגי והן תר"ת תר"ת תר"ת **שיעור תקיעה כג' תרועות.** ואקשי' עלה והתניא שיעור תקיעה כתרועה ופרקי' תנא דידן קא חשיב דכולהו בבי והכי קתני שיעור ג' תקיעות כג' תרועות נמצאת דכל תקיעה אחת כתרועה אוצר החכמה לוגתא ביניהו ותוב תנינן שיעור תרועה ג' יבבות והתניא שיעור תרועה ג' שברים פי' יבבות זו אחר זו שברים בניחותא והפסק ביניהן אמר אביי בהא ודאי פליגי דכתיב יום תרועה ומתרגמי' יום יבבא. **וכתיב באימיה דסיסרא** בעד החלון נשקפה ותיבב אם סיסרא וחלקו בבירור לשון הקדש מאי משמע ותיבב ושואה

תורה אור השלם

א) וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם: [במדבר כט, א]

ב) בְּעַד הַחַלּוֹן נִשְׁקְפָה וַתֵּיבֵב אֵם סִיסְרָא בְּעַד הָאֲשְׁנָב מַדּוּעַ בֹּשֵׁשׁ רִכְבּוֹ לָבוֹא מַדּוּעַ אָחֲרוּ פַּעֲמֵי מַרְכְּבוֹתָיו: [שופטים ה, כח]

ג) וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם: [ויקרא כה, ט]

מסורת הש"ס עם הוספות

ע] [לעיל כח.], **ג)** [לעיל כח:], **ג)** לעיל כו. [כח.], **ד)** [לקמן לד.], **ה)** לעיל כז., **ו)** עי' תוס' פסחים קטו. ד"ה מתקיף, **ז)** לקמן דף לד סע"א, **ח)** [לקמן דף לד: ד"ה תקיעות], **ט)** [לעיל כז. כח.].

הגהות הב"ח

(ע) גמ' והמתעסק לא יצא הא מתעסק הוא דלא יצא הא תוקע: **(ג)** רש"י ד"ה ומשך כשנייה כו' שהיה לריך לעשות זו אחר זו פשוטה שלאחריה: **(ג)** ד"ה תנא דידן כו' וה"ק שיעור השלש תקיעות כשיעור שלש התרועות: **(ז)** תוס' ד"ה שיעור וכו' שפי' בערך ערב להלן דמחמירין ותוקעין שלשים כדאמרן:

גליון הש"ם

מתני' שיעור תרועה כשלש יבבות. לפ למרגוס תרועה יבבא ל"ל למין יבבא דמתני' כיבבא דמרגוס וכעין מה דאמרינן לעון תורה לחוד ולעון גמ' לחוד [חולין דף קלז ע"ב] הרש"ס כראשית ג יא ד"ה לא דשם לעון עשב:

הגהות וציונים

ע] כפי הנראה מפרש"י חסרים פה תיבות הללו **מתעסק הוא דלא יצא** (גליון): **ג]** בכת"י נוסף **האי תנא**: **ג]** ברי"ף וברא"ש הגי' נזדמן: **ד]** בכת"י נוסף פיסקא **שיעור תקיעה כשלש תרועות**: והתניא, וכ"ה ברי"ף: **ה]** כת"י **תקיעות**, וכ"ה ברי"ף וברא"ש ועוד (וברש"י משמע של"ג תיבה זו כלל): **ו]** כת"י **כתרועות**, וכ"ה ברי"ף וברי"ד ועוד, ובנ"א מכת"י ליתא תיבות "ותרועות דכולהו בבי", וכ"ה באור זרוע וכ"ה ישר מאד (דק"ס). ועי' היטב בר"ן: **ז]** תיבות "ותו לא" ליתא בכת"י וברי"ף וברא"ש ועוד: **ח]** עיין הגהות הב"ח אות א' והגר"צ אות א: **ט]** בכת"י ליתא תיבת "שלש", וכ"ה בר"ן ורע"ב: **י]** כת"י **כשלש** ועיין בראשונים בשם הר"ח דגרס במתני' **שלש**, וכ"ה בר"ח לפנינו. ודוקא בשיעור תרועה, אבל בשיעור תקיעה לכו"ע הגירסא **כשלש**: **כ]** ברש"י שבריף הד"א: **ל]** ראה להלן לד ע"א עוד כמה דיבורים השייכים לכאן: **מ]** יש להוסיף **נמי** (באה"מ): **נ]** נראה דצ"ל **דסבירא ליה** (עפ"י תוס' הרא"ש): **ס]** נראה דצ"ל **בהנך** (עפ"י תוס' הרא"ש): **ע]** בתוס' הרא"ש נוסף **נמי**:

משנת ראשונים

כאן בקטן שהגיע לחינוך, כאן בקטן שלא הגיע לחינוך. התינוקות שלא הגיעו לחנוך אין מעכבין אותן מלתקוע בשבת שאינה יום טוב של ראש השנה כדי שילמדו, ומותר לגדול להתעסק עמהן כדי ללמדן ביום טוב בין קטן שהגיע לחינוך בין קטן שלא הגיע לחינוך, שהתקיעה אין איסורה אלא משום שבות. **[רמב"ם, שופר פ"ב ה"ז]** ומותר לגדול להתעסק עמהן ביום טוב. א"א ודברי ר' אליעזר דאמר מתעסקין בהן אפילו בשבת להיכן הלכו, אלא דרך הברייתא כך היא בקטן שהגיע לחינוך המצות אביו מתעסק עמו כדי שילמוד אפילו בשבת הסמוכה ליו"ט כמו שאמרו (סוכה מב.) קטן היודע לנענע אביו לוקח לו לולב, אבל קטן שלא הגיע לחינוך הן עצמן תוקעין ביום טוב אבל בשבת לא וכ"ש שאין אביו מתעסק עמו, זה הדרך ישר בעיני. **[השגת הראב"ד]** **דאמר ליה רבי זירא לשמעיה איכוון ותקע לי.** הרי"ף (ז:) לא הביא דברי רבא אלא דברי רבי זירא, וכתב הרא"ש (פ"ג סי' יא) דהיינו משום דסבירא ליה דהכי הלכתא אף על גב דרבא והנך דשלחו לאבוה דשמואל סברי דמצות אינם צריכות כוונה הלכתא כרבי זירא דפליגי ביה תנאי בפרק ערבי פסחים (קיד:) גבי ירקות ורבי יוסי סבר מצות צריכות כוונה וכו'. ורבי יוסי נימוקו עמו (גיטין סז.). ה"ג וכן היא גרסתו של רבי' חננאל ז"ל, שיעור תרועה שלש יבבות וכן בבריתא גרסינן שיעור תרועה שלש שברים ולא גרסינן כדי ולא כשלש לא במתני' ולא בבריתא. **[הרשב"א]** **והתניא שיעור תקיעה כתרועה.** הא דתלי שיעורא דתקיעה בתרועה ולא כתב לה שיעורה באפי נפשה כדעביד בתרועה, מפני שהתרועה מקולות מחוברין שנופל בהם מנין ותופס בה שיעור במנין הקולות והתקיעה קול אחד פשוט שאין נופל בו מנין ולפיכך שיעור תקיעה כתרועה, ולעולם שיעור תקיעה כתרועה הבאה אחריה, דלתנא דמתניתין דתרועה שלש יבבות שיעור תקיעה שלה כג' יבבות, ולתנא ברא דעביד תרועה שלשה שברים שיעור תקיעה שלו שלשה שברים, ולר' אבהו דעביד תרועה ג' יבבות וג' שברים שיעור תקיעה שלה ג' יבבות וג' שברים. **[הריטב"א]**

בתורה[לז], וְאִם כֵּן מַה תַּלְמוּד לוֹמַר 'בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי' - מה בא כתוב זה ללמדנו, שֶׁיִּהְיוּ כָּל תְּרוּעוֹת שֶׁל חֹדֶשׁ שְׁבִיעִי זֶה בְּזֶה, כלומר שאף התרועה בראש השנה שהוא בראשון לחודש השביעי, תהיה כתרועת היובל שהיא בשופר.

ממשיכה הברייתא, וּמִנַּיִן שֶׁתּוֹקְעִים תְּקִיעָה פְּשׁוּטָה לְפָנֶיהָ - לפני התרועה, תַּלְמוּד לוֹמַר לגבי התרועה שביובל (שם) 'וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה', ולשון 'העברה' משמע העברת קול פשוט אחד. וּמִנַּיִן שֶׁתּוֹקְעִים תְּקִיעָה פְּשׁוּטָה אַף לְאַחֲרֶיהָ - לאחר התרועה, תַּלְמוּד לוֹמַר - נאמר שם עוד בסיום הפסוק 'בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר', דהיינו עוד העברת קול פשוט אחד לאחר התרועה.

שואלת הברייתא, וְאֵין לִי ללמוד מכאן שתוקעים תקיעה פשוטה לפני התרועה ולאחריה, אֶלָּא בתרועה האמורה בַּיּוֹבֵל, אך בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה מִנַּיִן. משיבה הברייתא, תַּלְמוּד לוֹמַר לגבי יובל 'בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי',

לז. 'אך בעשור לחודש השביעי הזה יום הכיפורים הוא' (ויקרא כג כז), 'בחודש השביעי בעשור לחודש תענו את נפשותיכם' (שם טז כט), ועוד.

שֶׁאֵין תַּלְמוּד לוֹמַר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי, וּמַה תַּלְמוּד לוֹמַר 'בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי', שֶׁיְּהוּ כָּל תְּרוּעוֹת הַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי זֶה כְּזֶה כפי שנתבאר לעיל, ומכאן יש ללמוד שאף בתרועה שבראש השנה תוקעים תקיעה פשוטה לפניה ולאחריה[א].

ממשיכה הברייתא, **וּמִנַּיִן לְשָׁלֹשׁ שֶׁל שָׁלֹשׁ שָׁלֹשׁ** - מנין שצריך לתקוע כסדר זה של תקיעה תרועה ותקיעה, בין במלכויות בין בזכרונות ובין בשופרות כמבואר במשנה, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - ללמדנו דבר זה נאמרה 'תרועה' בתורה שלש פעמים, ביובל נאמר (שם) 'וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה', ובראש השנה נאמר (ויקרא כג כד) 'שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה'[ב], וכן (במדבר כט ו) 'יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם', וכיון שכל תרועה יש פשוטה לפניה ולאחריה, הרי שלשה סדרים שבכל אחד מהם תקיעה תרועה ותקיעה.

שואלת הברייתא, הרי שלש תרועות אלו לא נאמרו במקום אחד, אלא אחת נאמרה ביובל ושתים בראש השנה, **וּמִנַּיִן לִיתֵּן אֶת הָאָמוּר שֶׁל זֶה בָּזֶה וְשֶׁל זֶה בָּזֶה** - מנין לנו ללמוד מהפסוק האמור ביובל לראש השנה, ומהפסוקים האמורים בראש השנה ליובל, ולומר שבשניהם צריך לתקוע שלש פעמים. משיבה הברייתא, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - ללכת[ד] דבר זה נאמר בראש השנה (ויקרא כג כד) 'בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי', ונאמר ביובל 'בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי', ובאו תבות אלו **לִגְזֵרָה שָׁוָה** - ללמוד גזירה שוה בין הפרשיות, ולומר שילמדו שתיהן זו מזו[ג]. **וְהָא כֵּיצַד** - כיצד נקיים שתלמדנה הפרשיות זו מזו, על ידי שניתן בכל פרשה גם את האמור בפרשה השניה, ונמצא שבשתיהן כאילו נאמרה 'תרועה' שלש פעמים, ותוקעים בין בראש השנה ובין ביובל שָׁלֹשׁ תרועות, שֶׁהֵן תֵּשַׁע תקיעות יחד עם הפשוטות שלפני התרועות ולאחריהן.

מסיימת הברייתא, **שִׁיעוּר תְּקִיעָה בִּתְרוּעָה, וְשִׁיעוּר תְּרוּעָה כִּשְׁלֹשָׁה שְׁבָרִים**, כפי שהתבאר לעיל (לג:).

הגמרא מקשה על הברייתא:

הַאי תַּנָּא - תנא זה ששנה את הברייתא, **מֵעִיקָּרָא** - בתחילה לגבי הדין שתרועה בשופר היא ושיש תקיעה לפניה ולאחריה, **מַיְתֵי לָהּ בְּהֵיקֵּישָׁא** - הוא לומד שיובל וראש השנה שוים מכך שתיבות 'בחודש השביעי' האמורות ביובל מיותרות, ובאו להקיש שכל התרועות שבחודש זה יהיו זו כזו, **וְהַשְׁתָּא מַיְתֵי לָהּ בִּגְזֵירָה שָׁוָה** - ואילו עתה לגבי דין שלש תרועות הוא לומד זאת מגזירה שוה, וקשה שהרי גם את דין זה ניתן ללמוד מאותו היקש, כי אם תהיה תרועה אחת ביובל ושתים בראש השנה נמצא שאין התרועות שוות[ה]. מתרצת הגמרא, **הָכִי קָאָמַר** - כך כוונת התנא לומר, **אִי לָאו גְּזֵירָה שָׁוָה** - אם לא שנאמרה למשה מסיני גזירה שוה לומר שילמדו יובל וראש השנה זה מזה, **הָוָה מַיְתֵינָא לָהּ בְּהֵיקֵּישָׁא** - הייתי לומד דבר זה מעצמי מן ההיקש[ו], **הַשְׁתָּא דְּאָתְיָא גְּזֵירָה שָׁוָה** - אך עתה שכבר למדנו זאת מגזירה שוה, **הֵיקֵּישָׁא לָא צָרִיךְ** - אין צריך להיקש זה[ז].

מלבד מצות תקיעה בראש השנה וביובל, כשהיו ישראל במדבר הם נצטוו לתקוע בחצוצרות בשעת מסע המחנות, או כשרצה משה לקרוא לעם ולאספם אליו. ונאמר בענין זה (במדבר י ה-ז) 'וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים קֵדְמָה. וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה שֵׁנִית וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים תֵּימָנָה תְּרוּעָה יִתְקְעוּ לְמַסְּעֵיהֶם. וּבְהַקְהִיל אֶת הַקָּהָל תִּתְקְעוּ וְלֹא תָרִיעוּ'. הגמרא מביאה ברייתא הדורשת פסוקים אלו, ולומדת מכאן את דין תקיעה פשוטה בראש השנה:

וְהַאי תַּנָּא - ותנא זה שיובא להלן, **מַיְתֵי לָהּ בִּגְזֵירָה שָׁוָה מִדְּבָר** - לומד שצריך תקיעה פשוטה לפני התרועה ולאחריה, בגזירה שוה מדיני התקיעות שנהגו בשעת מסע המחנות במדבר[ח]. **דְּתַנְיָא** - ששנינו בברייתא, נאמר לגבי מסע המחנות (שם י ה) 'וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה', ואין לפרש שתתקעו רק תרועה, אלא **תְּקִיעָה בִּפְנֵי עַצְמָהּ וּתְרוּעָה בִּפְנֵי עַצְמָהּ**, כלומר שתתקעו תקיעה פשוטה ואחריה תריעו תרועה. שואלת הברייתא, **אַתָּה אוֹמֵר תְּקִיעָה בִּפְנֵי עַצְמָהּ וּתְרוּעָה בִּפְנֵי עַצְמָהּ, אוֹ אֵינוֹ** - אך שמא אין זה כך, **אֶלָּא** הכוונה שתְּקִיעָה וּתְרוּעָה **אַחַת הִיא**, וצריך רק לתקוע תרועה. משיבה הברייתא, **כְּשֶׁהוּא** [-הפסוק] **אוֹמֵר** לגבי התקיעה שבאסיפת העם (שם י ז) 'וּבְהַקְהִיל אֶת הַקָּהָל תִּתְקְעוּ וְלֹא תָרִיעוּ', משמע שבמסע המחנות גם תתקעו וגם תריעו, אם כן בעל כרחך **הֱוֵי אוֹמֵר** שתְּקִיעָה **בִּפְנֵי עַצְמָהּ וּתְרוּעָה בִּפְנֵי עַצְמָהּ**[ט].

ממשיכה הברייתא, **וּמִנַּיִן שֶׁהַתְּקִיעָה הַפְּשׁוּטָה** שלמדנו כאן באה **לְפָנֶיהָ** - לפני התרועה, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - ללמדנו דבר זה נאמר (שם י ה) 'וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה', ומבואר שתקיעה בתחילה. **וּמִנַּיִן שֶׁתּוֹקְעִים עוֹד תְּקִיעָה פְּשׁוּטָה לְאַחֲרֶיהָ** - לאחר התרועה, **תַּלְמוּד לוֹמַר** עוד לאחר

א. **הברייתא** חזרה על הלימוד מ'החודש השביעי', לומר שאף שכבר למדנו ממנו שתקיעה בשופר היא, יכול הוא ללמד דינים נוספים כיון ש'אין היקש למחצה', כמבואר בנדרים (ו.). ערוך לנר (ד"ה שמין). אך מכל מקום יש להעיר, שיכל התנא לומר רק 'תלמוד לומר בחודש השביעי', ומדוע האריך שוב ואמר 'שאין תלמוד לומר וכו' ומה תלמוד לומר'. ואכן בראי"ש (סי' י) נראה שגרס כן רק בלימוד הראשון לגבי שופר.

ב. **אף** שפסוק זה נאמר בתורה לפני הפסוק של יובל, הזכירה הברייתא תחילה את הפסוק ביובל כיון שכבר עסקה בו קודם לכן, או כדי להזכיר את שני הפסוקים האמורים בראש השנה יחד. רש"ש (ד"ה מנין).

ג. 'גזירה שוה' היא אחת משלוש עשרה מדות שהתורה נדרשת בהן [ומפורטות בברייתא דרבי ישמעאל (ספרא ויקרא פ"ק), וניתנו למשה מסיני. רש"י (פסחים כד. ד"ה ומה - הלשון)]. גדר המידה הוא, שאם נכתבו בשתי מקומות בתורה מילים דומות, הן באו ללמד זו על זו.

ד. **רש"י** (ד"ה ולמוד). אך הקשה בתוספות הרא"ש (ד"ה הא), שאת דין שלש תרועות ביובל ובראש השנה אי אפשר ללמוד מן ההיקש, כי אין הוא מלמד אלא שיהיו התרועות שוות, ואם כן די שילמד יובל מראש השנה ויתקעו בשניהם שתי תרועות. וכן כתבו עוד ראשונים, ועל כן פירשו את הגמרא באופן אחר, ראה הערה להלן. ובחידושי רבינו משה מאימראן (ד"ה הא) ביאר שיטת רש"י, שכיון שכל דיני תקיעה נתפרשו ביובל ומשם למדים לראש השנה, וכפי שהתבאר בתחילת הברייתא, לא מסתבר שמנין התרועות התפרש כולו בראש השנה ומשם נלמד ליובל, ועל כן גם בזה אנו למדים מן התרועה שביובל לראש השנה ונמצא שיש בו שלש תרועות, ומשם חוזרים ולמדים ליובל. אמנם ראה בביאורי רש"י מה שהקשו עוד לפירושו.

ה. **רש"י** (ד"ה ק"ק). אמנם בגליון הש"ס (גרס"י שם) הקשה, שבסוכה (נה. ד"ה הא) כתב רש"י שרק קל וחומר אדם דן מעצמו. וכתב הרש"ש (גרס"י ד"ה ק"ק), שאולי הלימוד כאן עדיף מהיקש, כי היקש בכל מקום הוא בין שתי תיבות דומות או פרשיות הסמוכות זו לזו, אך כאן למדים להשוות את התרועות מתיבה אחת. ולפי זה מה שנקטה כאן הגמרא 'היקש' אינו בדווקא, אלא משיגרת הלשון. וראה עוד בביאורי רש"י.

ו. **וכן** מצאנו בסנהדרין (מג.) ובעוד מקומות, שנקט התנא בלימוד אף שאינו נצרך, כדי לומר שהיה אפשר ללמדו משם. תוספות (כתובות נה. ד"ה הא). אך הקשה הטורי אבן (ד"ה הא), מדוע נאמרה הגזירה שוה מסיני אם יכולים אנו ללמוד הכל מהיקש. וביד דוד (ד"ה השתא) כתב בשם הקרבן אהרן, שאולי נצרכת הגזירה שוה לאיזה דין שאי אפשר ללמדו מהיקש, וראה מגילת ספר (ממ"ג עמין מג ד"ה עוד כתב ונשלחי) מה שביאר בזה.

פירשנו על פי רש"י (ד"ה ולמוד) שניתן היה ללמוד הכל מן ההיקש, וכפשטות לשון הגמרא. אך הריטב"א (ד"ה ומנין) כתב, שאת דין שלש תרועות ביובל ובראש השנה אי אפשר ללמוד מן ההיקש, וכפי שהובא לעיל בשם תוספות הרא"ש. ולפי זה פירש שקושיית הגמרא היא מדוע אין למדים הכל מהגזירה שוה, ועל כך מתרצת הגמרא, שבתחילה הביא התנא את ההיקש כי סבר שיוכל ללמוד הכל ממנו, אך לאחר שנצרך לגזירה שוה לדין שלש תרועות, באמת אין צורך בהיקש גם לדינים הראשונים, ולמדים הכל מהגזירה שוה [ופירוש דברי התנא שאם לא הגזירה שוה היה לומד מהיקש, היינו שאם לא היה נצרך לבסוף לגזירה שוה היה לומד את דין שופר ותקיעות פשוטות מן ההיקש]. וכעין זה כתב המאור (ד"ה הכי). אך ראה בפני יהושע (ד"ה מנין) וערוך לנר (ד"ה הקישא) מה שהקשו לשיטה זו.

ז. 'קדמה' היינו בצד מזרח, ו'תימנה' היינו בצד דרום. ובפשטות היו תוקעים כמו כן אף למערב ולצפון, ראה הרחבה ברמב"ן שם.

ח. **ברייתא** זו אינה מודה לברייתא הקודמת הדורשת דין זה מלשון העברה שנאמר ביובל, מטעם שיבואר בגמרא להלן. ומכל מקום אף היא דורשת את עצם הגזירה שוה מיובל לראש השנה, כפי שיתבאר בהמשך הברייתא.

ט. **ואין** לפרש את כוונת הפסוק 'ובהקהיל וגו' תתקעו ולא תריעו' שבמסע המחנות תריעו ולא תתקעו, כי מהלשון 'תתקעו ולא תריעו' מבואר שתרועה אינה נקראת 'תקיעה', ואם כן כשנאמר במסע המחנות 'ותקעתם תרועה' ודאי הכוונה גם לתקיעה. רש"י (ד"ה כשהוא).

[פירשנו על פי רש"י (ד"ה תקיעה), שחידוש הברייתא הוא שאין די בתרועה בלבד. אמנם הרמב"ן (ד"ה הא) פירש, שודאי הוא שצריך אף תקיעה, והברייתא באה לחדש שהתקיעה והתרועה אינן נחשבות למצוה אחת שיהא צריך לעשותן בנשימה אחת, אלא תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה ומותר להפסיק ביניהם. והביא שכפירושו מבואר בגמרא בסוכה (נג:), וראה הרחבה בביאורי רש"י].

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [ב"מ פא. סנהדרין מג.], ב) [סוכה נג:], ג) [לעיל כז:], ד) [לעיל ח. ומ"ג].

הגהות הב"ח

(ו) גמ' ומיד דרך מתנה מדשני קרא בדיבוריה:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה ה"ק אי לאו גזירה שוה כו' בלומר מעצמו. עיין סוכה דף נא ע"ב רש"י ד"ה נא מקשין ופ"ע:

תורה אור השלם

א) וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם:
[ויקרא כה, ט]

ב) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ:
[ויקרא כג, כד]

ג) וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם: [במדבר כט, א]

ד) וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים קֵדְמָה: [במדבר י, ה]

ה) וּבְהַקְהִיל אֶת הַקָּהָל תִּתְקָעוּ וְלֹא תָרִיעוּ:
[במדבר י, ז]

ו) וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה שֵׁנִית וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים תֵּימָנָה תְּרוּעָה יִתְקְעוּ לְמַסְּעֵיהֶם:
[במדבר י, ו]

ז) וַיֵּצֵא מֹשֶׁה וַיַּעֲבִירוּ קוֹל בַּמַּחֲנֶה לֵאמֹר אִישׁ וְאִשָּׁה אַל יַעֲשׂוּ עוֹד מְלָאכָה לִתְרוּמַת הַקֹּדֶשׁ וַיִּכָּלֵא הָעָם מֵהָבִיא: [שמות לו, ו]

ח) תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר בַּכֶּסֶה לְיוֹם חַגֵּנוּ:
[תהלים פא, ד]

הגהות וציונים

ס] חיבת "נאמרו" ליתא בכת"י, וכ"ה ישר שהרי פסוק אחד גבי יובל נאמר (דק"ס): ג] [צ"ל מביום] (גליון): ג] צ"ל ליה אלא מאי דריש בהו (רש"ש): ל] כת"י העברה ממשה, וההמשך בגליון כת"י, כתיב הכא תעבירו שופר וכו' והיא הגהה נוחה וישרה מאד (דק"ס) וע"ע בר"ח: ס] צ"ל בין תקיעה לתרועה (זכר ישעיהו), וכ"ה בכת"י ובראשונים: ו] מתחילת העמוד עד ד"ה ומנין שייך לעמוד הקודם: ז] בכת"י נוסף ולאחריה: ח] ברש"י שברי"ף ואין לך לעשות שברים (וכמו לעיל בסמוך): ט] קולות המביעים כאב: י] להשמיע יללות קצרות:

עין משפט נר מצוה

נז א טוש"ע ע"ח סי' תקפח סעיף ג:
נח ב מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ג טוש"ע ע"ח סי' תקל סעיף ג:

רבינו חננאל

רבנן להאי ותיבב כגון סימן תנא דידן סבר ילולי יולילה אם סיסרא ותנא ברא סבר גנוחי גנחא: **ולא נתברר הדבר כדברי אחד מהן.** והיו כל ישראל כולן עושין זה וזה דבריר להו דתרווייהו תרועה היא ונהגו העם לעשות תשר"ת תר"ת תש"ת ג' פעמים ובא ר' אבהו ומצא עיירות תוקעין תש"ת ואחרים [תוקעין תר"ת] ואע"פ שגם שלשה שברים תרועה היא ואחרים היו תוקעין תשר"ת. ודומה שמשום ספק עשו כך שהיו אומרים אם התשר"ת הוא האמת הרי הפסיק בין התשר"ת השני התר"ת והתש"ת. ותיקן שיהו עושין תשר"ת תשר"ת תשר"ת וכן תר"ת תר"ת תר"ת וכן תש"ת תש"ת תש"ת ואמר איזה מהן ודאי עשינוהו בלי הפסקה ביניהן ואע"פ שכולן תרועה הן השלים ביניהן שיהו הכל נוהגין מנהג אחד ולא תראה חלוקה ואמר להן מכל מקום נמצאו תקיעות זו אחר זו בלי הפסק בינתים **ולפיכך נהגו הכל כמנהג הזה** לתקוע מיושב כמו שתיקן ר' אבהו ועליהן מברך התוקע ברכת התקיעה ואע"פ שאינו על סדר הברכות וצבור צריכין לתקוע על סדר הברכות מיהו ברכות אינן מעכבות אותן התקיעות ומפני שכבר יצאו הצבור ידי חובה לפיכך נהגו לתקוע במלכיות תשר"ת בזכרונות תר"ת בשופרות תש"ת להודיע שהכל אחד הן והכל יצאו ידי חובה ולא נשאר בדבר ספק: **והא דאמר** ר' יוחנן

ליקוטי רש"י

והעברת. דרך העברתו כדרך שמעיל מעבירו מראשו בכפיה מחייב [לעיל כז:]. **בחדש.** נמחדש הלבנה. **בכסה.** יום מועד קבוע לך וכן (משלי ז) ליום הכסא יבוא ביתו למועד הקבוע [תהלים פא ד]. מחדש קלי תקעו בחדוש הלבנה שופר כשהוא מתכסה ביום חגנו [ביצה טז.]. **שהחדש מתכסה בו.** לרמוקים כגון שחרית לבני מערב וערבית לבני מזרח לפי שקבוצה היא שמוך למידושה [לעיל ח:]. שהלבנה מתכסה בו שמינה גדלית לכל חדש חלש מזרח ליומבי מזרח וערבית ליומבי מערב כדאמר בראש השנה (כ:) עשרים ותרבע שעות מתכסה סיהרא [ביצה טז.]. שהלבנה חיה גדלית בעליל לכל העולם לכאיב

נעבריה ביד. פירוש שימחזנו בידו ויתקע ולא שיניחנו על גבי שוס דבר ויתקע ופירוש הקונטרס עיקר: מתשעה

שאין ת"ל בחדש השביעי ומה ת"ל בחדש השביעי שיהו כל תרועות החדש השביעי זה כזה ומנין לשלש של שלש שלש ת"ל [א] והעברת שופר תרועה [ב] שבתון זכרון תרועה [ג] יום תרועה יהיה לכם ומנין ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה ת"ל [ב] שביעי [א] שביעי לגזירה שוה הא כיצד שלש שלש שהן תשע שיעור תקיעה כתרועה שיעור תרועה כשלשה שברים האי תנא מעיקרא מייתי לה בהיקישא והשתא מייתי לה בגזירה שוה הכי קאמר [ו] אי לאו גזירה שוה הוה מיתינא לה בהיקישא השתא דאתיא גזירה שוה היקישא לא צריך. והאי תנא מייתי לה בג"ש ממדבר דתניא [ד] ותקעתם תרועה תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה אתה אומר [ה] תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה או אינו אלא תקיעה ותרועה אחת היא כשהוא אומר [ה] ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו הוי אומר תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה ומנין שפשוטה לפניה ת"ל [ד] ותקעתם תרועה ומנין שפשוטה לאחריה ת"ל [ו] תרועה יתקעו ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא אומר אינו צריך הרי הוא אומר [ו] ותקעתם תרועה שנית שאין ת"ל שנית ומה ת"ל שנית זה בנה אב שכל מקום שנאמר תרועה תהא תקיעה שניה לה אין לי אלא במדבר בר"ה מנין ת"ל תרועה תרועה לגזירה שוה ושלש תרועות נאמרו [ט] בר"ה [ב] שבתון זכרון תרועה [ג] יום תרועה [א] והעברת שופר תרועה ושתי תקיעות לכל אחת ואחת מצינו למדין שלש תרועות ושש תקיעות נאמרו בר"ה שתים מדברי תורה ואחת מדברי סופרים שבתון זכרון תרועה והעברת שופר תרועה מדברי תורה יום תרועה יהיה לכם לתלמודו הוא בא דבי

אוצר החכמה

שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן אחת מד"ת ושתים מדברי סופרים והעברת שופר תרועה מד"ת שבתון זכרון תרועה ויום תרועה יהיה לכם לתלמודו הוא בא מאי לתלמודו הוא בא מיבעי [א] ליום ולא בלילה ואידך ביום ולא בלילה מנא ליה נפקא ליה מביום הכפורים אי (ביום [ג]) הכפורים יליף נגמור נמי מיניה לפשוטה לפניה ופשוטה לאחריה והעברת תעבירו לא משמע להו [ג] אלא מאי דרשי בהו והעברת כדרב מתנא דאמר [ג] רב מתנא והעברת דרך העברתו תעבירו דקאמר רחמנא נעבריה ביד ואידך דרב מתנא מדשני (ו) בדיבוריה תעבירו ביד לא מצית אמרת דגמר עברה [ז] עברה ממשה כתיב הכא והעברת שופר תרועה וכתיב התם [ז] ויצו משה ויעבירו קול במחנה מה להלן בקול אף כאן בקול ולהאי תנא דמייתי לה ממדבר אי מה להלן חצוצרות אף כאן חצוצרות ת"ל [ח] תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו [ז] אי זהו חג שהחדש מתכסה בו הוי אומר זה ר"ה וקאמר רחמנא שופר. [ב] אתקין רבי אבהו בקסרי תקיעה שלשה שברים תרועה תקיעה מה נפשך אי ילולי יליל לעביד תקיעה תרועה ותקיעה ואי גנוחי גנח לעביד תקיעה שלשה שברים ותקיעה מספקא ליה אי גנוחי גנח אי ילולי מתקיף לה רב עוירא ודלמא ילולי הוה וקא מפסיק שלשה שברים בין תרועה [ט] לתקיעה דהדר עביד תקיעה תרועה ותקיעה מתקיף לה רבינא ודלמא גנוחי הוה וקא מפסקא תרועה בין שברים לתקיעה דהדר עביד תש"ת אלא רבי אבהו מאי אתקין אי גנוחי גנח הא עבדיה אי ילולי יליל הא עבדיה מספקא ליה דלמא גנח ויליל אי הכי ליעבד נמי איפכא תקיעה תרועה שלשה שברים ותקיעה דלמא יליל וגנח סתמא דמילתא כי מתרע באיניש מילתא ברישא גנח והדר יליל: תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים: אמר רבי יוחנן שמע

תשע

מדם נכסה [סנהדרין יא:]. הוי אומר זה ראש השנה. דלמא שאר יום טוב כגון נמשלמה הלבנה במקצת ונרמית כגל מקוס [ביצה שם]. שמגה נרמית מדם הוא שאר מגיס נמעט החדם הס וכתיב כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב [תהלים פא ה]. נמחר ביום טוב ראשון של ראש השנה שחל להיות בשבת מקריבין את המוספין ואין תוקעין בשופר משום גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל בעל השופר ללמוד ויעבור ברשות ואין תלמוד לומר בחדש השביעי. להא כתב לן בכמה מקומות דיום הכפורים בחדש השביעי הוא, והכא יום"כ כתיב: והעברת. פשוטה משמע, העברת קול אחד: ביוה"כ תעבירו. הרי העברה תחילה וסוף, ותרועה כתיבא ביניתים [ו]: ומנין שלש של שלש שלש. מנין להאי פשוטה לפניה ולאחריה ותרועה נאמרו עדיין תלתא זימני, למלכיות אחת ולזכרונות אחת ולשופרות אחת: ת"ל. תרועה תלתא זימני, לכל אחת פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה: ומנין ליתן את האמור של זה בזה בו'. לפי שכלם תרועות הללו לא נאמרו במקום אחד, שהשתים נאמרו בראש השנה והאחת ביובל, מנין ליתן האמורות בראש השנה ביובל וליתן האמורה ביובל בר"ה שיהו כאן וכאן כלם: שביעי שביעי לג"ש. נאמר בר"ה באחד השביעי ונאמר ביובל והעברת שופר באחד השביעי: ותנא מעיקרא אייתי בהיקישא. לגמול זה מזה, מניין שבשופר ופשוטה לפניה ולאחריה גמר ר"ה מיובל בהיקישא, דאין ת"ל תרועה תרועה אלא לגזירה שוה, ומנין לשלש של שלש שלש ת"ל תרועה תרועה לגזירה שוה, והכי קאמר: תרועה תרועה תרועה תלתא זימני, ומנין שלש של שלש שלש. מנין להקיש כל תרועות של מקש השביעי שיהו שוות: ולסוף גמר בג"ש. ליתן האמור של זה בזה, הא נמי תיתי בהיקישא, דאי כדכתיבן שיהו שתים בר"ה ואחת ביובל אין תרועות של מקש השביעי שוות: ה"ק אי לאו ג"ש. אי לא נאמרה ג"ש זו למשה מסיני לדונה, הייתי מדיה הכל בהיקישא [ט] כלומר מעצמו: והאי תנא מייתי לה ממדבר. שתהא פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה: תקיעה בפני עצמה בו'. דלא תימא מקש היא והכי קאמר היו תוקעין תרועה, אלא ה"ק ותקעתם תקיעה ואחריה הריעו תרועה: או אינו. אלא אחת היא, והכי קאמר היו תוקעין תרועה: כשהוא אומר תתקעו ולא תריעו. מכלל דבמקעות מתקעו ותריעו קאמר, ותרועה לא קרי לה תקיעה, הרי על כרחך תקיעה בפני עצמה בו':

תלמוד לומר ותקעתם. והדר תרועה: שאין ת"ל שנית. שכבר אמר ותקעתם תרועה ונסע מחנה פלוני, כי הדר אמר ותקעתם תרועה ונסע מחנה פלוני פשיטא דשנית היא: תהא תקיעה שניה לה. והכי קאמר ותקעתם תקיעה שנית לתרועה: ה"ג ושלש תרועות נאמרו בר"ה שבתון זכרון תרועה והעברת שופר תרועה יום תרועה יהיה לכם לתלמודו הוא בא דבי רבי שמואל בר נחמני אומר כו' מאי לתלמודו הוא בא. כשלמא חד לג"ש, מיהך למאי לא משמע ליה. למדרש מייתי פשוטה לפניה [ל]: דרך העברתו. למעוטי הפכו ותקע בו כדאמרן (לעיל לף כז:): ניעבריה ביד. ומי לאו להדר כתביה לא הוה משמע תעבירו לשון תקיעה: מספקא ליה. ועבד תרווייהו: ודלמא גנוחי הוא. ומיהו לך לעשות תרועות יבבות, וקא מספקא תרועה בין שברים לפשוטה שלאחריה: ודלמא ילולי היא. ומיהו [מ] שברים, וקא מספקי שברים דקסר"ק דר' אבהו בין תקיעה לתרועה ומיהו כמו פשוטה לפניה: ברישא גנוחי גנח. גניחות מרוכות, קומפליינ"ש [ט] בלע"ז: והדר מילול. רלילי"ר [י] בלע"ז:

מכן (שם י ו) 'תְּרוּעָה יִתָּקְעוּ', כלומר שיתקעו אחר התרועה. ונמצאנו למדים שהיו תוקעים במדבר תקיעה, תרועה ותקיעה.

הברייתא מביאה מקור אחר לדין תקיעה פשוטה לאחר התרועה שבמדבר:

רַבִּי יִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ שֶׁל רַבִּי יוֹחָנָן בֶּן בְּרוֹקָא אוֹמֵר, הלימוד מ'תרועה יתקעו' לפשוטה שאחר התרועה **אֵינוֹ צָרִיךְ**, אלא יש ללמוד דין זה מלשון הפסוק קודם לכן, **הֲרֵי הוּא אוֹמֵר** (שם) 'וְתִקַּעְתֶּם תְּרוּעָה **שֵׁנִית', שֶׁאֵין תַּלְמוּד לוֹמַר שֵׁנִית** - אין תיבת 'שנית' מלמדת אותנו דבר, שהרי אם לאחר המסע הראשון נאמר שוב 'ותקעתם תרועה' לציווי המסע השני, ודאי הכוונה שיש לתקוע שנית, **וּמָה תַּלְמוּד לוֹמַר 'שֵׁנִית'** - מה באה תיבה זו ללמדנו, **זֶה בָּנָה אָב** - יש ללמוד מכאן בבנין אב', **שֶׁכָּל מָקוֹם שֶׁנֶּאֱמַר** בתורה 'תְּרוּעָה', **תְּהֵא תְּקִיעָה שֶׁנִּיָּה לָהּ** - תהיה תקיעה לאחריה, ופירוש 'ותקעתם תרועה שנית' הוא שתהיה תקיעה שנית לתרועה[י].

הברייתא לומדת מכאן לענין תקיעה בראש השנה:

שואלת הברייתא, **אֵין לִי** ללמוד מכאן שצריך תקיעה פשוטה לפני התרועה ולאחריה, **אֶלָּא** בתרועה שהיתה **בַּמִּדְבָּר**, אך **בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה** מִנַּיִן[יב]. משיבה הברייתא, **תַּלְמוּד לוֹמַר** - ללמדנו דבר זה נאמרה במדבר (שם י ה) 'תְּרוּעָה', ונאמרה בראש השנה (ויקרא כג כד) 'תְּרוּעָה', ובאו תיבות אלו **לְגֵזֵרָה שָׁוָה** בין שתי הפרשיות, ללמד שאף בראש השנה צריך תקיעה פשוטה לפני התרועה ולאחריה[יג].

בברייתא הקודמת למדנו שישנה גזירה שוה בין יובל לראש השנה, וממנה דורשים שתוקעים שלש תרועות. הברייתא כאן לומדת גם היא מגזירה שוה זו, אך לא את כל שלשת התרועות:

ממשיכה הברייתא, **וְשָׁלֹשׁ תְּרוּעוֹת נֶאֶמְרוּ בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה**, שתים מהן בראש השנה עצמו, דהיינו 'שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה' ו'יוֹם תְּרוּעָה', והתרועה השלישית בפסוק 'וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה' האמור ביובל, שלמדים ממנו לראש השנה בגזירה שוה 'שביעי שביעי' כפי שהתבאר לעיל[יד]. **וּשְׁתֵּי תְּקִיעוֹת** צריך **לְכָל אַחַת וְאַחַת** מתרועות אלו, אחת לפני התרועה ואחת לאחריה, כפי שלמדנו לעיל ממדבר. **מְצִינוּ לְמֵדִין, שִׁשָּׁה תְּרוּעוֹת וְשֵׁשׁ תְּקִיעוֹת נֶאֶמְרוּ בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה.** אך אין חיובן של שלשת התרועות הללו שוה, אלא **שְׁתַּיִם** מהן **מִדִּבְרֵי תוֹרָה וְאַחַת מִדִּבְרֵי סוֹפְרִים**, שמהפסוק 'שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה' האמור בראש השנה ומהפסוק 'וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה' האמור ביובל, למדנו חיוב שתי תרועות **מִדִּבְרֵי תוֹרָה**, אך מהפסוק 'יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה **לָכֶם**' האמור אף הוא בראש השנה, אין ללמוד תרועה שלישית, כיון **שֶׁלַּתַּלְמוּד הוּא בָּא** - הוא נכתב כדי ללמוד ממנו את דין התקיעות הפשוטות בגזירה שוה 'תרועה תרועה' ממדבר, כמבואר בתחילת הברייתא, ואם נלמד ממנו חיוב תרועה נוסף אין הוא פנוי לדרוש ממנו גזירה שוה[טו]. אלא חכמים תיקנו תרועה שלישית כדי להשוות בין מלכויות, זכרונות ושופרות, שיהיו תוקעים בשלשתן.

הברייתא מביאה שיטה נוספת:

רַבִּי שְׁמוּאֵל בַּר [-בן] **נַחְמָנִי אָמַר** בשם **רַבִּי יוֹנָתָן**[טז], תרועה **אַחַת** היא **מִדִּבְרֵי תוֹרָה, וּשְׁתַּיִם מִדִּבְרֵי סוֹפְרִים**, שמהפסוק 'וְהַעֲבַרְתָּ **שׁוֹפַר תְּרוּעָה**' האמור ביובל למדנו חיוב תרועה **מִדִּבְרֵי תוֹרָה**, אך הפסוקים 'שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה' ו'יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם' שנאמרו בראש השנה, **לְתַלְמוּדוֹ הוּא בָּא** - הם באו ללמד דינים אחרים, ואין ללמוד מהם חיובי תרועה נוספים, אלא חכמים תיקנו עוד שתי תרועות כדי שיתקעו במלכויות זכרונות ושופרות[יז].

מבררת הגמרא, אמנם פסוק אחד מאלה נצרך לדרוש ממנו את דין התקיעות הפשוטות בגזירה שוה ממדבר, וכפי שהתבאר בדעת תנא קמא, אך הפסוק השני **מַאי לְתַלְמוּדוֹ הוּא בָּא** - איזה דין הוא בא ללמד, שמפני זה אינו פנוי ללמד תרועה דאורייתא נוספת. משיבה הגמרא, אף הפסוק 'יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם' **מִיבָּעֵי** - נצרך, כדי ללמד בתיבות 'יום תרועה' **לְתקיעת שופר** שהיא **בְּיוֹם** ראש השנה **וְלֹא בַּלַּיְלָה**[יח].

שואלת הגמרא, **וְאִידָךְ** - ותנא קמא הלומד מהפסוק 'יום תרועה' גזירה שוה ממדבר, ומהפסוק 'זכרון תרועה' לומד תרועה שניה דאורייתא, **בְּיוֹם וְלֹא בַּלַּיְלָה מְנָא לֵיהּ** - מנין לו דין זה שתקיעת שופר צריכה להיות ביום ולא בלילה. משיבה הגמרא, **נַפְקָא לֵיהּ** - דין זה יוצא לו **מִלְּשׁוֹן** הפסוק **'בְּיוֹם הַכִּפּוּרִים** תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר' וגו' האמור לגבי תקיעה ביובל, שמשמעו שהתקיעה דווקא ביום, ומשם הוא לומד בגזירה שוה 'שביעי שביעי' לראש השנה, שאף בו אין תוקעים אלא ביום[יט].

מקשה הגמרא, **אִי מ**[**בְּיוֹם**] **הַכִּפּוּרִים יָלֵיף** - אם תנא קמא דורש גזירה שוה מיום הכיפורים שביובל לראש השנה לענין תקיעה ביום, **נִגְמוֹר נַמִּי מִינֵּיהּ** - שילמד משם לראש השנה גם לְדין תקיעה **פְּשׁוּטָה לְפָנֶיהָ** [-לפני התרועה] **וּפְשׁוּטָה לְאַחֲרֶיהָ**, שנדרש לגבי יובל מתיבות 'והעברת שופר' ו'תעבירו שופר' כמבואר לעיל, ומדוע הוצרך

י. **אף** בנין אב הוא אחד מהמידות שהתורה נדרשת בהן, ראה הערה לעיל לגבי גזירה שוה. וגדר המידה הוא, שדבר המפורש בתורה במקום אחד או יותר, משמש יסוד ללמוד ממנו למקומות אחרים הדומים לו.

יא. **ומביון** שיש לימוד כללי לכל מקום שנאמרה בו 'תרועה', אמר רבי ישמעאל שהלימוד הפרטי לפרשה זו מ'תרועה יתקעו' אינו נצרך.
לשיטת תנא קמא אין לדרוש את תיבת שנית, שכיון שתחילה נאמר 'ותקעתם תרועה', נאמר אחר כך 'ותקעתם תרועה שנית', וכן היא דרך המקרא. ערוך לנר (סוכה נג: ד"ה ונגמר).
[בגמרא כאן משמע שרבי ישמעאל לומד מ'שנית' רק את התקיעה שלאחר התרועה. אמנם בסוכה (נג:) משמע שלמדים מ'שנית' גם את הפשוטה שלפניה, וראה מהרש"א (שם ד"ה מ"ט) וטורי אבן (ד"ה ומה) מה שכתבו בזה].

יב. **בפשטות** נראה שלתנא קמא שאלת הברייתא היא על שתי התקיעות, ולרבי ישמעאל רק על התקיעה שלפני התרועה, שהרי לשיטתו את התקיעה שלאחריה אפשר ללמוד מבנין אב. אמנם כתב הפני יהושע (ד"ה והטו), שאף לרבי ישמעאל השאלה על שתי התקיעות, כי הבנין אב מלמדנו רק שבמקום שנאמרו תקיעה ותרועה יחד, תהיה תקיעה לאחר התרועה, אך בראש השנה שלא נאמרה תקיעה כלל, צריך לימוד מיוחד ללמדנו שיש תקיעה לפניה ולאחריה. וראה שם חילוק נוסף בזה.

יג. **לפי** ברייתא זו אין ללמוד דין תקיעות פשוטות מלשון 'העברה' שביובל, כפי שיתבאר בהמשך הסוגיא. ולהלן תקשה הגמרא, מאחר שלתנא זה ישנה גזירה שוה ממדבר לראש השנה, שמא יש לתקוע בראש השנה בחצוצרות כמו במדבר, ולא בשופר כמו ביובל. עוד יתבאר בהערה להלן, מדוע אין למדים ממדבר שישנה תרועה נוספת בראש השנה, כדרך שלמדנו לעיל מן הגזירה שוה מיובל ליתן את האמור של זה בזה, וכן יתבאר מנין למדים תקיעות פשוטות ביובל עצמו.

יד. **שברייתא** זו אף היא מודה בגזירה שוה מיובל לראש השנה. תוספות (לעיל כו: ד"ה רבי).

טו. **כלל** הוא שאין למדים גזירה שוה אלא אם אחת התיבות המלמדות אותה פנויה לדרשה, ויש אופנים שדורשים גזירה שוה רק אם שתי התיבות פנויות, ראה נדה (נב:).

אף שברייתא זו דורשת גזירה שוה ממדבר לראש השנה, אין למדים מ'תרועה' האמורה במדבר לחייב תרועה נוספת בראש השנה כדרך שלומדים מיובל, כיון שאין התרועות דומות לגמרי זו לזו, שתרועת מדבר היא בחצוצרות ותרועת ראש השנה היא בשופר, ואין ללמוד משם אלא לענין פשוטה שלפניה ולאחריה. שפת אמת (ד"ה מעיקרא) [ולהלן תבאר הגמרא מדוע באמת לברייתא זו אין למדים ממדבר שאף תרועת ראש השנה בחצוצרות]. וראה עוד טורי אבן (ד"ה שמיט) מה שכתב בזה.
[רבינו חננאל (להלן ע"ב ד"ה הא) הביא גירסא אחרת בברייתא, שמהפסוקים 'יום תרועה' ו'זכרון תרועה' למדנו שתי תרועות מדברי תורה, והתרועה השלישית היא מדברי סופרים. וראה ביאור הסוגיא לגירסא זו ברמב"ן (ד"ה לגירסתו) וברשב"א (ד"ה ה"ג)].

טז. **דעה** זו היא המשך הברייתא, והובאה אף בספרי (נהעלותך פי' עג). אך הרש"ש (ד"ה רשב"נ) העיר שרבי שמואל בר נחמני הוא אמורא, וראה שם מה שכתב בזה.

יז. **אין** הכוונה שלולי הגזירה שוה מיובל לא היתה תרועה בראש השנה כלל, שהרי ודאי נאמרה בו תרועה. אלא לאחר שיש גזירה שוה ומכוחה אנו דנים שנאמרה בתורה לגבי ראש השנה 'תרועה' שלישית, בא רבי שמואל בר נחמני לפרש שבאמת כל הפסוקים עוסקים באותה תרועה, ואין לדרוש מהכפילות תרועות נוספות כי משתיים מהתרועות יש ללמוד דינים אחרים.
לכאורה תנא קמא ורבי יונתן נחלקו אף ביובל, שלתנא קמא יש ביובל שתי תרועות מדברי תורה, אחת המפורשת בו ואחת שהוא לומד מראש השנה, ולרבי יונתן יש בו רק תרועה אחת. ולשיטת שניהם אף ביובל תיקנו חכמים להשלים לשלש תרועות, שהרי אף בו אומרים מלכויות זכרונות ושופרות, כמבואר במשנה לעיל (לו:).

יח. **ונמצא** שלדעת רבי יונתן, הגזירה שוה ממדבר לענין התקיעות הפשוטות נלמדת מהפסוק השני דהיינו 'זכרון תרועה', ולא מהפסוק 'יום תרועה' כדעת תנא קמא. טורי אבן (ד"ה שמיון).

יט. **לשיטת** הברייתא הקודמת ישנן בראש השנה שלש תרועות מדאורייתא, כיון שהיא לומדת את דין תקיעה פשוטה מלשון העברה, ואינה צריכה לדרוש 'תרועה' לגזירה שוה ממדבר, ואת דין ביום ולא בלילה היא לומדת בגזירה שוה מיובל, כשיטת תנא קמא כאן.

יום טוב פרק רביעי ראש השנה לד.

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [ב"מ סג. סנהדרין מג.], 3) [סוכה נג:], ג) [לעיל כז:], ד) [לעיל ח. ומ"כ].

הגהות הב"ח

(ה) גמ' ומילך דרב מתנא מדשני קרא בדיבוריה:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה ה"ק אי לאו גזירה שוה כו' כלומר מעצמו. עיין סוכה דף לג ע"ח רש"י ד"ה לג מקשין ול"ע:

תורה אור השלם

א) וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם:
[ויקרא כה, ט]

ב) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ:
[ויקרא כג, כד]

ג) וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם: [במדבר כט, א]

ד) וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים קֵדְמָה: [במדבר י, ה]

ה) וּבְהַקְהִיל אֶת הַקָּהָל תִּתְקְעוּ וְלֹא תָרִיעוּ: [במדבר י, ז]

ו) וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה שֵׁנִית וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים תֵּימָנָה תְּרוּעָה יִתְקְעוּ לְמַסְעֵיהֶם: [במדבר י, ו]

ז) וַיָּצוּ מֹשֶׁה וַיַּעֲבִירוּ קוֹל בַּמַּחֲנֶה לֵאמֹר אִישׁ וְאִשָּׁה אַל יַעֲשׂוּ עוֹד מְלָאכָה לִתְרוּמַת הַקֹּדֶשׁ וַיִּכָּלֵא הָעָם מֵהָבִיא: [שמות לו, ו]

ח) תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר בַּכֶּסֶה לְיוֹם חַגֵּנוּ: [תהלים פא, ד]

הגהות וציונים

ס] תיבת "נאמרו" ליתא בכת"י, וכ"ה ישר שהרי פסוק אחד גבי יובל נאמר (דק"ס): ג] [צ"ל מביום] (גליון): ג] צ"ל ליה אלא מאי דריש בהו (רש"ש): ד] כת"י העברה העברה ממשה, וההמשך בגליון כת"י, כתיב הכא תעבירו שופר וכו' והיא הגהה נוחה וישרה מאד (דק"ס וע"ע בר"ח: ה] צ"ל בין תקיעה לתרועה (זכר ישעיהו), וכ"ה בכת"י ובראשונים: ו] מתחילת העמוד עד ד"ה ומנין שייך לעמוד הקודם: ז] בכת"י נוסף ולאחריה: ח] ברש"י שברי"ף ואין לך לעשות שברים (וכמו לעיל בסמוך): ט] קולות המביעים כאב: י] להשמיע יללות קצרות:

עין משפט נר מצוה

נז א טוש"ע ס"ת סי' תקפח סעיף ו:
נח ב מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ג טוש"ע ס"ת סי' תקל סעיף ג:

רבינו חננאל

רבנן להאי ותיבב כגון סימן תנא דידן סבר ילולי לילה אם סיסרא ותנא ברא סבר גנוחי גנחא: **ולא נתברר הדבר כדברי אחד מהן.** והיו כל ישראל כולן עושין זה וזה דבריר להו דתרווייהו תרועה היא ונהגו העם לעשות תשר"ת תר"ת תש"ת ג' פעמים ובא ר' אבהו ומצא עיירות תוקעין תש"ת ואחרים [תוקעין תר"ת] ואע"פ שגם שלשה שברים תרועה היא ואחרים היו תוקעין תשר"ת. ודומה שמשום ספק עשו כך שהיו אומרים אם התשר"ת הוא האמת הרי הפסיק בין התשר"ת השני התר"ת והתש"ת. ותיקן שיהו עושין תשר"ת תשר"ת תשר"ת וכן תר"ת תר"ת תר"ת וכן תש"ת תש"ת תש"ת ואמר איזה מהן ודאי עשינוהו בלי הפסקה ביניהן ואע"פ שכולן תרועה הן השלים ביניהן שיהו הכל נוהגין מנהג אחד ולא תראה חלוקה ואמר להן מכל מקום נמצאו תקיעות זו אחר זו בלי הפסק בינתים **ולפיכך נהגו הכל כמנהג הזה** לתקוע מיושב כמו שתיקן ר' אבהו ועליהן מברך התוקע ברכת התקיעה ואע"פ שאינו על סדר הברכות וצבור צריכין לתקוע על סדר הברכות מיהו ברכות אינן מעכבות אותן התקיעות ומפני שכבר יצאו הצבור ידי חובה לפיכך נהגו לתקוע במלכיות תשר"ת בזכרונות תר"ת בשופרות תש"ת להודיע שהכל אחד הן והכל יצאו ידי חובה ולא נשאר בדבר ספק: **והא דאמר ר' יוחנן**

משנת ראשונים

זה בנה אב שכל מקום שנאמר תרועה תהא תקיעה שניה לה. בנין אב לא נזכר בשום מקום מהתלמוד אלא על פסוק מפסוקי תורה שבכתב, וא"כ ראוי להם להזכיר בזה לשון אב ולומר זה בנה אב או בנין אב, כי כל פסוק ופסוק הוא בנין האב יתעלה ששמענו התורה מפיו מתוך האש, וכענין שכתוב (דברים ד טו) ביום דבר ה' אליכם בחורב מתוך האש, ולא היה ראוי שיזכירו בו לשון אם. **[רבינו בחיי, דברים פרק לג]**

פעמים שאומרים לשון זכר ואומרים אב, כגון בנין אב משני כתובים ובנין אב וכתוב אחד. וכגון אבוהון דכולהון דם, אלא יש לומר שבמקום שעושה אותו דבר עיקר ללמוד ממנו דבר אחר קורין אותו אב. וז"ש יש אם למקרא,

[1] **שאין תלמוד לומר בחדש השביעי.** להא כתב לן נכמה מקומות דיום הכפורים בחדש השביעי הוא, והכא יוה"כ כתיב: **והעברת.** פשוטה משמע, העברת קול אחד: ביוה"כ **תעבירו.** הרי העברה תחילה וסוף, ותרועה כתיבא ביניתים[2]: ומנין שלש של שלש שלש. מנין להגך פשוטה לפניה ולאחריה ותרועה באמצע עדיין תלתא זימני, למלכיות אחד ולזכרונות אחד ולשופרות אחד: **ת"ל.** תרועה תלתא זימני, לכל אחת פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה: **ומנין ליתן את האמור של זה בזה כו'.** לפי שכלם תרועות הללו לא נאמרו במקום אחד, שהשתים נאמרו בראש השנה והאחת ביובל, מנין ליתן האמורה בראש השנה ביובל וליתן האמורה ביובל בכל שהיו כאן וכאן שלם: **שביעי שביעי לג"ש.** נאמר בר"ה בחדש השביעי ונאמר ביובל והעברת שופר תרועה בחדש השביעי: **ותנא מעיקרא אייתי בהיקישא.** ללמוד זה מזה, מניין שבשופר ופשוטה לפניה ולאחריה גמר ר"ה מיובל בהיקישא, דאין ת"ל בחדש השביעי אלא להקיש כל תרועות של חדש השביעי שיהו שוות: ולפום גמר בג"ש. ליתן האמור של זה בזה, הא נמי מיתי בהיקישא, דאי כדכתיבן שיהו שתים בר"ה ואחת ביובל אין תרועות של חדש השביעי שוות: **ה"ק אי לאו ג"ש.** אי לא נאמרה ג"ש זו למשה מסיני לדונה, הייתי מדיח הכל בהיקישא[3] כלומר מעצמו: **ואי תנא מייתי לה ממדבר.** שתהא פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה: **תקיעה בפני עצמה כו'.** אלא תימא תדא היא תקיעה שהיא לפני עצמה, והיכי קאמר היו תוקעין תרועה: **כשהוא אומר תתקעו ולא תריעו.** מכלל דמשעות תתקעו ותריעו קאמר, ותרועה לא קרי לה תקיעה, הרי על כרחך תקיעה בפני עצמה כו':

שאין ת"ל בחדש השביעי ומה ת"ל בחדש השביעי שיהו כל תרועות החדש השביעי זה כזה ומנין לשלש של שלש שלש ת"ל א) והעברת שופר תרועה ב) שבתון זכרון תרועה ג) יום תרועה יהיה לכם ומנין ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה ת"ל ב) שביעי א) שביעי לגזירה שוה הא כיצד שלש שהן תשע שיעור תקיעה כתרועה שיעור תרועה כשלשה שברים האי תנא מעיקרא מייתי לה בהיקישא והשתא מייתי לה בגזירה שוה הכי קאמר ו) אי לאו גזירה שוה הוה מיתינא לה בהיקישא השתא דאתיא גזירה שוה היקישא לא צריך. והאי תנא מייתי לה בג"ש ממדבר דתניא ד) ותקעתם תרועה תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה אתה אומר ה) תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה או אינו אלא תקיעה ותרועה אחת היא כשהוא אומר ו) ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו הוי אומר תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה ומנין שפשוטה לפניה ולאחריה ת"ל ד) ותקעתם תרועה ומנין שפשוטה לאחריה ת"ל ז) תרועה יתקעו ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא אומר אינו צריך הרי הוא אומר ז) ותקעתם תרועה שנית שאין ת"ל שנית ומה ת"ל שנית זה בנה אב שכל מקום שנאמר תרועה תהא תקיעה שניה לה אין לי אלא במדבר בר"ה מנין ת"ל תרועה תרועה לגזירה שוה ושלש תרועות נאמרו[4] בר"ה ב) שבתון זכרון תרועה ג) יום תרועה א) והעברת שופר תרועה ושתי תקיעות לכל אחת ואחת מצינו למדין שלש תרועות ושש תקיעות נאמרו בר"ה שתים מדברי תורה ואחת מדברי סופרים שבתון זכרון תרועה והעברת שופר תרועה מדברי תורה יום תרועה יהיה לכם לתלמודו הוא בא רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן אחת מד"ת ושתים מדברי סופרים והעברת שופר תרועה מד"ת שבתון זכרון תרועה ויום תרועה יהיה לכם לתלמודו הוא בא מאי לתלמודו הוא בא מיבעי ליה[א] לביום ולא בלילה ואידך ביום ולא בלילה מנא ליה נפקא ליה מביום הכפורים אי (ביום[ב]) הכפורים יליף נגמור נמי מיניה לפשוטה לפניה ופשוטה לאחריה והעברת תעבירו לא משמע להו[ג] אלא מאי דרשי בהו והעברת כדרב מתנא דאמר ג) רב מתנא והעברת דרך העברתו תעבירו דקאמר רחמנא נעבריה ביד ואידך דרב מתנא מדשני (ט) בדיבוריה תעבירו ביד לא מצית אמרת דגמר עברה[ד] עברה ממשה כתיב הכא והעברת שופר תרועה וכתיב התם ז) ויצו משה ויעבירו קול במחנה מה להלן בקול אף כאן בקול ולהאי תנא דמייתי לה ממדבר אי מה להלן חצוצרות אף כאן חצוצרות ת"ל ח) תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו ז) אי זהו חג שהחדש מתכסה בו הוי אומר זה ר"ה וקאמר רחמנא שופר. [ב]אתקין רבי אבהו בקסרי תקיעה שלשה שברים תרועה תקיעה מה נפשך אי ילולי יליל לעביד תקיעה תרועה ותקיעה ואי גנוחי גנח לעביד תקיעה שלשה שברים ותקיעה מספקא ליה אי גנוחי גנח אי ילולי יליל מתקיף לה רב עוירא ודלמא ילולי הוה וקא מפסיק שלשה שברים בין תרועה[ט] לתקיעה דהדר עביד תקיעה תרועה ותקיעה מתקיף לה רבינא ודלמא גנוחי הוה וקא מפסקא תרועה בין שברים לתקיעה דהדר עביד תש"ת אלא רבי אבהו מאי אתקין אי גנוחי גנח הא עבדיה אי ילולי יליל הא עבדיה מספקא ליה דלמא גנח ויליל אי הכי ליעבד נמי איפכא תקיעה תרועה שלשה שברים ותקיעה דלמא יליל וגנח סתמא דמילתא כי מתרע באיניש מילתא בריש גנח והדר יליל: תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים: אמר רבי יוחנן שמע תשע

נעבריה ביד. פירוש שימחזו בידו ויתקע ולא שיניחנו על גבי שוס דבר ויתקע ופירוש הקונטרס עיקר: מתשעה

[1] **שאין תלמוד לומר בחדש השביעי.** להא כתב לן נכמה מקומות דיום הכפורים בחדש השביעי הוא, והכא יוה"כ כתיב: **והעברת.** פשוטה משמע, העברת קול אחד: ביוה"כ **תעבירו.** הרי העברה תחילה וסוף, ותרועה כתיבא ביניתים[2]: ומנין שלש של שלש שלש. מנין להגך פשוטה לפניה ולאחריה ותרועה באמצע עדיין תלתא זימני, למלכיות אחד ולזכרונות אחד ולשופרות אחד: **ת"ל.** תרועה תלתא זימני, לכל אחת פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה: **ומנין ליתן את האמור של זה בזה כו'.** לפי שכלם תרועות הללו לא נאמרו במקום אחד, שהשתים נאמרו בראש השנה והאחת ביובל, מנין ליתן האמורה ביובל וליתן האמורה ביובל בכל שהיו כאן וכאן שלם: **שביעי שביעי לג"ש.** נאמר בר"ה בחדש השביעי ונאמר ביובל והעברת שופר תרועה בחדש השביעי: **ותנא מעיקרא אייתי בהיקישא.** ללמוד זה מזה, מניין שבשופר ופשוטה לפניה ולאחריה גמר ר"ה מיובל בהיקישא, דאין ת"ל בחדש השביעי אלא להקיש כל תרועות של חדש השביעי שיהו שוות: **ה"ק אי לאו ג"ש.** אי לא נאמרה ג"ש זו למשה מסיני לדונה, הייתי מדיח הכל בהיקישא[3] כלומר מעצמו: **ואי תנא מייתי לה ממדבר.** שתהא פשוטה לפניה ולאחריה: **תקיעה בפני עצמה כו'.** אלא תימא תדא היא תקיעה שהיא לפני עצמה, והיכי קאמר היו תוקעין תרועה: **כשהוא אומר תתקעו ולא תריעו.** מכלל דמשעות תתקעו ותריעו קאמר, ותרועה לא קרי לה תקיעה, הרי על כרחך תקיעה בפני עצמה כו':

שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן אחת מד"ת ושתים מדברי סופרים והעברת שופר תרועה מד"ת שבתון זכרון תרועה ויום תרועה יהיה לכם לתלמודו הוא בא מאי לתלמודו הוא בא מיבעי ליה[א] לביום ולא בלילה ואידך ביום ולא בלילה מנא ליה נפקא ליה מביום הכפורים אי (ביום[ב]) הכפורים יליף נגמור נמי מיניה לפשוטה לפניה ופשוטה לאחריה והעברת תעבירו לא משמע להו[ג] אלא מאי דרשי בהו והעברת כדרב מתנא דאמר ג) רב מתנא והעברת דרך העברתו תעבירו דקאמר רחמנא נעבריה ביד ואידך דרב מתנא מדשני (ט) בדיבוריה תעבירו ביד לא מצית אמרת דגמר עברה[ד] עברה ממשה כתיב הכא והעברת שופר תרועה וכתיב התם ז) ויצו משה ויעבירו קול במחנה מה להלן בקול אף כאן בקול ולהאי תנא דמייתי לה ממדבר אי מה להלן חצוצרות אף כאן חצוצרות ת"ל ח) תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו ז) אי זהו חג שהחדש מתכסה בו הוי אומר זה ר"ה וקאמר רחמנא שופר. [ב]אתקין רבי אבהו בקסרי תקיעה שלשה שברים תרועה תקיעה מה נפשך אי ילולי יליל לעביד תקיעה תרועה ותקיעה ואי גנוחי גנח לעביד תקיעה שלשה שברים ותקיעה מספקא ליה אי גנוחי גנח אי ילולי יליל מתקיף לה רב עוירא ודלמא ילולי הוה וקא מפסיק שלשה שברים בין תרועה[ט] לתקיעה דהדר עביד תקיעה תרועה ותקיעה מתקיף לה רבינא ודלמא גנוחי הוה וקא מפסקא תרועה בין שברים לתקיעה דהדר עביד תש"ת אלא רבי אבהו מאי אתקין אי גנוחי גנח הא עבדיה אי ילולי יליל הא עבדיה מספקא ליה דלמא גנח ויליל אי הכי ליעבד נמי איפכא תקיעה תרועה שלשה שברים ותקיעה דלמא יליל וגנח סתמא דמילתא כי מתרע באיניש מילתא בריש גנח והדר יליל: תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים: אמר רבי יוחנן שמע

נעבריה ביד. פירוש שימחזו בידו ויתקע ולא שיניחנו על גבי שוס דבר ויתקע ופירוש הקונטרס עיקר: מתשעה

הואיל ואין למדין ממנו לדברים אחרים, אלא להודיע על מה סומכים על הקריאה או על המסורת קרא להם אם שהקריאה אינה ל' זכר אלא ל' נקבה. **[שו"ת הרי"ף סי' א]** **ביום ולא בלילה.** ואם תקע משעלה עמוד השחר יצא אבל בלילה לא לפיכך שמע מקצת תקיעה בלילה ומקצתו ביום לא יצא. **[טור אורח חיים סימן תקפח]** דמעלות השחר יממא הוא אבל לפי שאין הכל בקיאין בו צריכין להמתין עד הנץ החמה עד כאן. ומהתם שמעינן בכל דבר שמצותו ביום צריך לכתחלה לעשותו משתנץ החמה ואם עשה משעלה עמוד השחר כשר. **[בית יוסף אורח חיים סימן תקפח]** **תקשו בחדש שופר.** יום ראשון של חודש נקרא חודש, כמו (ש"א כ יח) מחר חודש, כי בו תתחדש הלבנה, וכל החודש נקרא על שמו חודש, וכן כל החודש נקרא חודש על שם חידוש הלבנה. **[רד"ק, תהלים פא ד]** **אי זהו חג שהחדש מתכסה בו.** פרש"י שהלבנה אינה נראית וקשה לפי' זה דהוה ליה למימר שהלבנה מתכסה לכך פר"ת שר"ח מזדמן בו כלומר שרגיל לבא בו וכסא לשון זמן כמו ליום הכסא יבא ביתו (משלי ז). ורבינו משולם פירש מתכסה שלא היה שעיר של ר"ח קרב בו וכו'. **[תוספות, ביצה טז.]** וי"מ מתכסה שאין מזכירין אותו במוסף דראש השנה, ור"ת היה אומר אדרבה הואיל והיה קרב מזכירין אותו במוסף מלבד עולת החדש וגו', וכן תקן לומר שני שעירים כהלכתן וגו' שעיר אחד של ראש חדש ושעיר אחד של ר"ה. **[תוספות, ביצה טז.]**

לגזירה שוה 'תרועה תרועה' ממדבר לראש השנה ללמוד דין זה[כ]. וכן קשה אף לרבי יונתן, שהרי גם לשיטתו דורשים גזירה שוה מיובל לראש השנה לחייב תרועה אחת מדברי תורה, ומדוע אינו לומד משם את דין פשוטה שלפניה ולאחריה[כא]. מתרצת הגמרא, לתנא קמא ורבי יונתן תיבות 'וְהַעֲבַרְתָּ שופר' ו'תַּעֲבִירוּ שופר' **לֹא מַשְׁמַע לְהוּ** - אין משמע להם ללמוד משם את דין התקיעות הפשוטות, ועל כן הוצרכו ללומדו בגזירה שוה ממדבר[כב].

שואלת הגמרא, אם כך שלשיטתם אין דורשים את 'והעברת' ו'תעבירו' לדין התקיעות הפשוטות, **אֶלָּא מַאי דָּרְשִׁי בְּהוּ** - מה הם דורשים מתיבות אלו, ומדוע הוצרכה התורה לכותבן. משיבה הגמרא, לשיטת תנאים אלו נצרכת תיבת 'וְהַעֲבַרְתָּ' לדרוש ממנה **כִּדְרַב מַתְנָא** - כדרשת רב מתנא לעיל (כז:), **דְּאָמַר רַב מַתְנָא**, נאמר ביובל 'וְהַעֲבַרְתָּ שופר' וגו', ויש ללמוד מכאן, שצריך לתקוע בשופר **דֶּרֶךְ הַעֲבָרָתוֹ**, כלומר כדרך שגדל על ראש האיל בחייו[כג], אך אם הפכו דהיינו שהרחיב את צידו הצר והקטין את צידו הרחב, ותקע בו להיפך מדרך גידולו, לא יצא. וכן תיבת 'תַּעֲבִירוּ' נצרכת לפי תנאים אלו, כדי ללמוד שיש להשמיע קול בשופר, שאם היה כתוב רק 'והעברת שופר תרועה' הייתי סבור **דְּקָאָמַר רַחֲמָנָא נַעֲבְרֵיהּ בַּיָּד** - שאמרה התורה לאחוז שופר ביד ולהעבירו בארץ בלי לתקוע בו, ויהיה זה הסימן ליובל, אך כיון שנאמר שוב 'תעבירו' למדנו מן הייתור שהכוונה להעביר את קול השופר, כלומר להשמיעו[כד].

הגמרא מבררת מנין תלמד הברייתא הקודמת דינים אלו:
שואלת הגמרא, **וְאִידָךְ** - והתנא בברייתא הראשונה (לעיל לג:), הלומד מ'והעברת' ומ'תעבירו' את דין התקיעות הפשוטות, מהיכן ילמד שצריך לתקוע בשופר דרך גידולו, וכן שצריך להשמיע בו קול ואין די להעבירו ביד. משיבה הגמרא, לשיטת תנא זה, את דינו **דְּרַב מַתְנָא** שצריך לתקוע בשופר כדרך גידולו, יש ללמוד **מִדְּשַׁנְּיֵי בְּדִיבּוּרֵיהּ** - מכך ששינה הכתוב לשונו, שלא היה לו לומר לשון העברה אלא לשון תקיעה כגון 'ותתקע בשופר תרועה', ומכך שנקט לשון העברה למדנו גם שצריך תקיעה פשוטה קודם התרועה, וגם שצריך לתקוע בשופר דרך גידולו[כה]. ומה שלמדנו עוד מ'תעבירו' שאין די להעבירו ביד, לשיטת אותו תנא אין צורך בדרשה זו, כי **'תַּעֲבִירוּ' בַּיָּד לֹא מָצֵית אָמְרַת** - אף בלא הייתור אינך יכול לפרש שהעברה היא רק ביד[כו], כיון **דְּגָמַר 'עֲבָרָה' 'עֲבָרָה' מִמִּשְׁכָּן** - שלמדנו [illegible] שוה מלשון 'העברה' שנאמרה במשה, ללשון 'העברה' שנאמרה ביובל[כז], **כְּתִיב** **הָכָא** - כתוב כאן ביובל 'וְהַעֲבַרְתָּ **שׁוֹפַר תְּרוּעָה**', **וּכְתִיב הָתָם** - וכתוב שם לגבי נדבת ישראל למשכן (שמות לו ו), 'וַיְצַו **מֹשֶׁה וַיַּעֲבִירוּ** קוֹל **בַּמַּחֲנֶה** לֵאמֹר אִישׁ וְאִשָּׁה אַל יַעֲשׂוּ עוֹד מְלָאכָה לִתְרוּמַת הַקֹּדֶשׁ' וגו'[כח], ויש ללמוד מכאן, **מַה לְּהַלָּן בְּקוֹל** - כשם שהעברה האמורה אצל משה ודאי קול היא כמפורש בפסוק, **אַף כָּאן** ביובל העברה האמורה בו **בְּקוֹל** היא.

הגמרא מקשה מנין לברייתא השניה שתקיעה היא בשופר:
כפי שהתבאר לעיל, בראש השנה לא נאמר אלא 'יום תרועה' 'זכרון תרועה', והדין שתרועה זו היא בשופר נלמד בברייתא הראשונה בגזירה שוה מיובל. על כן שואלת הגמרא, **וְלֶהֱוֵי תַּנָּא דְּמַתְנִיתִין לָהּ מִמִּדְבָּר** - לפי התנא שלומד דין תקיעות פשוטות בראש השנה בגזירה שוה ממדבר, **אִי** [-אם כן] שמא נלמד משם עוד, **מַה לְּהַלָּן** במדבר תקעו **בַּחֲצוֹצְרוֹת** כמפורש בפסוק שם (במדבר י ג), **אַף כָּאן** בראש השנה יש לתקוע **בַּחֲצוֹצְרוֹת**, כי מנין לך ללמוד מיובל באיזה כלי תוקעים, ולא ממדבר[כט]. משיבה הגמרא, אכן היה מקום ללמוד ממדבר, אלא **תַּלְמוּד לוֹמַר** - ללמדנו שתקיעה בשופר היא נאמר בפסוק (תהלים פא ד) 'תִּקְעוּ **בַּחֹדֶשׁ שׁוֹפָר בַּכֶּסֶה לְיוֹם חַגֵּנוּ**', כלומר שיש לתקוע בחג שהחודש מתכסה בו דהיינו שהלבנה אינה נראית אז לעין, **וְאִי זֶהוּ חַג שֶׁהַחֹדֶשׁ מִתְכַּסֶּה בּוֹ, הֱוֵי אוֹמֵר זֶה רֹאשׁ הַשָּׁנָה** החל בתחילת החודש, בזמן שהלבנה קטנה ואינה נראית לרחוקים ממנה[ל], **וְקָאָמַר רַחֲמָנָא** - ואמר הכתוב 'תִּקְעוּ **בַּחֹדֶשׁ שׁוֹפָר**', ומבואר שמצות תקיעה בראש השנה היא בשופר[לא].

★

לעיל (לג:) למדנו שנחלקו תנאים האם 'תרועה' האמורה בתורה היא יבבות קצרות, או שברים הארוכים מהן קצת. הגמרא מביאה את תקנת רבי אבהו להלכה בענין זה:
אַתְקִין רַבִּי אַבָּהוּ בְּקֵסָרִי - רבי אבהו התקין בעירו קסרי שיתקעו בשופר כסדר הזה, **תְּקִיעָה** פשוטה, **שְׁלֹשָׁה שְׁבָרִים**, **תְּרוּעָה** דהיינו שלש יבבות קצרות[לב], ועוד **תְּקִיעָה** פשוטה.

מקשה הגמרא, **מַה נַּפְשָׁךְ** - כל מה שתבאר בתקנת רבי אבהו קשה הוא, **אִי יַלְלוֹלֵי יַלֵּיל** - אם הוא סובר ש'תרועה' האמורה בתורה היא יללה דהיינו יבבות, וכשיטת התנא במשנתנו (לעיל לג:), אם כן

כ. **לכאורה** תמוה מדוע מקשה זאת הגמרא רק עכשיו, והרי כבר בתחילת הברייתא התבאר שתנא קמא דורש גזירה שוה מיובל לראש השנה. וכתב הערוך לנר (ד"ה מי), שבאמת יכלה הגמרא לומר למקשן 'ולטעמיך', כלומר שאף בלא דברינו היה לך להקשות כן מתחילת הברייתא, אלא שקיצרה ואמרה מיד את התשובה. וראה שם ובמשמרות כהונה (ד"ה מי) מה שתירצו עוד בזה.

כא. **וכן** מבואר מגירסת הגמרא שלפנינו להלן, שנקטה את התירוץ והקושיא שאחריו בלשון רבים. ומכל מקום אין להקשות עוד על רבי יונתן שילמד אף הוא מיום הכיפורים שביובל את דין תקיעה ביום, ואז יהיה הפסוק 'יום תרועה' פנוי ללמוד ממנו תרועה שניה מן התורה, כיון שראש השנה הוא באחד לחודש ויום הכיפורים בעשירי בו, ולפי שאין זמנם שוה סובר רבי יונתן שאין ללמוד מזה לזה לענין זמן התקיעה. ערוך לנר (ד"ה נפקא), על פי דברי התוספות בשבת (קלג: ד"ה נפקא).
אמנם הטורי אבן (ד"ה שמחון) כתב שלרבי יונתן אין למדים כלל מיובל לראש השנה, ולפיכך הקשתה הגמרא רק על תנא קמא, ועל כן אף אינו לומד מיובל את דין תקיעה ביום. ולפי זה יש לגרוס את התירוץ והקושיא להלן בלשון יחיד, שהרי הנידון הוא רק לדעת תנא קמא, וכן גירסת רש"י (ד"ה לא), וכן הגיה הרש"ש (ד"ה והעגרת). אכן לפי זה צריך ביאור כיצד לומד רבי יונתן תרועה אחת מיובל לראש השנה. וכתב הרש"ש (ד"ה דשמ"ן), שלרבי יונתן הפסוק האמור בפרשת יובל עוסק בעצמו בתרועת ראש השנה, וכך הוא מתפרש, 'והעברת שופר תרועה בחדש השביעי' כלומר בראש השנה שהוא בחדש השביעי, ואחר כך ממשיך הפסוק 'ביום הכיפורים תעבירו שופר בכל ארצכם' וזהו שופר של יובל. וראה שם שהרחיב בזה.

כב. **ולפי** זה יובל עצמו ילמד את דין התקיעות הפשוטות, בגזירה שוה מראש השנה שלומד ממדבר. טורי אבן (ד"ה מין), ערוך לנר (ד"ה והמ').

כג. **רש"י** (לעיל מ: ד"ה והעגרת). ובהערה שם התבאר הענין בהרחבה.

כד. **רש"י** (ד"ה ניעגריה), על פי המכתב לחזקיהו (ד"ה נעגריה). אך יש שפירשו דבריו באופן אחר, וראה הרחבה בביאורי רש"י.

כה. **רבינו** חננאל (להלן לה. ד"ה ומקשי'). לעיל (סוף לג:) התבאר בשם רש"י שאת דין תקיעה פשוטה לומדים מלשון העברה. אך אם לא בא הכתוב ללמדנו אלא דין זה, היה לו לכתוב לשון תקיעה שגם הוא משמעו תקיעה פשוטה, כפי שלמדנו בברייתא השניה שתקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה. וכיון שנקט הכתוב בלשון העברה, משמע שבא ללמדנו דין נוסף שיהא השופר כדרך גידולו.

כו. **יש** להעיר, שלכאורה היה לגמרא לומר 'והעברת ביד לא מצית אמרת', שהרי הנידון הוא כיצד לפרש את 'והעברת' אם לא נאמר 'תעבירו'. ובמכתב לחזקיהו (ד"ה אמר) פירש את לשון הגמרא כך, 'תעבירו ביד', כלומר מה שדרשת מתעבירו לגבי יד, דהיינו ללמד ש'והעברת' אינו ביד, אי אפשר לומר כן וכו'.

כז. **'עברה'** היינו מלשון העברה. ובהגהות וציונים הובא בשם כת"י גירסא 'דגמר העברה העברה'.

כח. **בפסוקים** לעיל שם (ט ד-ה) נאמר 'ויבאו כל החכמים העשים את כל מלאכת הקודש וגו' ויאמרו אל משה לאמר מרבים העם להביא' וגו', ואחר כך נאמר 'ויצו משה ויעבירו קול במחנה' וגו', ובפשטות פירוש הפסוק הוא שלא יביאו עוד תרומה כיון שכבר אין בה צורך. אך הגמרא בשבת (צו:) לומדת מהגזירה שוה 'העברה העברה' בין פסוק זה ליובל, שכוונת הכתוב ללמד את איסור הוצאה בשבת מרשות לרשות, עיין שם.

כט. **כלומר**, אף שגם הברייתא השניה דורשת גזירה שוה מיובל לראש השנה כמבואר לעיל, הרי היא דורשת גם גזירה שוה ממדבר לראש השנה, ואם כן מנין לנו ללמוד מיובל ולא ממדבר. תוספות הרא"ש (ד"ה והמ').

ל. **בתחילת** כל חודש רואים רק חלק מועט מהלבנה, ולפיכך כשהיא בצד מזרח אינה נראית ליושבי המערב, וכשהיא במערב אינה נראית ליושבי המזרח. וראה הרחבה לעיל (מ., כ:) בביאור לימוד זה.

לא. **כלומר**, כיון שיש גילוי בתהלים שבראש השנה תוקעים בשופר, אנו יודעים שלגבי דין זה לומדים גזירה שוה מיובל ולא ממדבר.

לב. **התרועה** בלשון הגמרא אינה התרועה שבלשון הפסוק, שלגבי 'תרועה' האמורה בתורה נחלקו אם היא שברים או יבבות כפי שנתבאר, אך התרועה המוזכרת כאן בתקנת רבי אבהו היא כינוי ליבבות קצרות, וזו התרועה שבלשוננו. רא"ם (נרפזטיח פ יפ). ומצאנו שפעמים יש חילוק בין לשון תורה ללשון חכמים, ראה הערה לעיל (סוף לג:) לגבי לשון 'יבבה'.

ג) [ב"מ סג. סנהדרין מג.], ד) [סוכה נג:], ג) [לעיל כז:], ה) [לעיל ת. ושם].

(ו) גמ' ומיהו לרב מתנא מדשני קרא בדיבוריה:

רש"י ד"ה ה"ק אי לאו גזירה שוה כו' כלומר מעצמו. עיין סוכה דף לג ע"ח רש"י ד"ה לג מקשין ול"ע:

א) וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם:
[ויקרא כה, ט]

ב) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ:
[ויקרא כג, כד]

ג) וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם: [במדבר כט, א]

ד) וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים קֵדְמָה: [במדבר י, ה]

ה) וּבְהַקְהִיל אֶת הַקָּהָל תִּתְקָעוּ וְלֹא תָרִיעוּ: [במדבר י, ז]

ו) וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה שֵׁנִית וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים תֵּימָנָה תְּרוּעָה יִתְקְעוּ לְמַסְּעֵיהֶם: [במדבר י, ו]

ז) וַיְצַו מֹשֶׁה וַיַּעֲבִירוּ קוֹל בַּמַּחֲנֶה לֵאמֹר אִישׁ וְאִשָּׁה אַל יַעֲשׂוּ עוֹד מְלָאכָה לִתְרוּמַת הַקֹּדֶשׁ וַיִּכָּלֵא הָעָם מֵהָבִיא: [שמות לו, ו]

ח) תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר בַּכֶּסֶה לְיוֹם חַגֵּנוּ: [תהלים פא, ד]

ס] תיבת "נאמרו" ליתא בכת"י, וכ"ה ישר שהרי פסוק אחד גבי יובל נאמר (דק"ס): ג] [צ"ל מביום] (גליון): ג] צ"ל ליה אלא מאי דריש בהו (רש"ש): ד] כת"י העברה העברה ממשה, וההמשך בגליון כת"י, כתיב הכא תעבירו שופר וכו' והיא הגהה נוחה וישרה מאד (דק"ס וע"ע בר"ח: ה] צ"ל בין תקיעה לתרועה (זכר ישעיהו), וכ"ה בכת"י ובראשונים: ו] מתחילת העמוד עד ד"ה ומנין שייך לעמוד הקודם: ז] בכת"י נוסף ולאחריה: ח] ברש"י שברי"ף ואין לך לעשות שברים (וכמו לעיל בסמוך): ט] קולות המביעים כאב: י] להשמיע יללות קצרות: הואיל ואין למדין ממנו לדברים אחרים, אלא להודיע על מה סומכים על הקריאה או על המסורת קרא להם אם שהקריאה אינה ל' זכר אלא ל' נקבה. [שו"ת הרי"ף סי' א] ביום ולא בלילה. ואם תקע משעלה עמוד השחר יצא אבל בלילה לא לפיכך שמע מקצת תקיעה בלילה ומקצתו ביום לא יצא. [טור אורח חיים סימן תקפח] דמעלות השחר יממא הוא אבל לפי שאין הכל בקיאין בו צריכין להמתין עד הנץ החמה עד כאן. ומהתם שמעינן בכל דבר שמצותו ביום צריך לכתחלה לעשותו משתנץ החמה ואם עשה משעלה עמוד השחר כשר. [בית יוסף אורח חיים סימן תקפח] תקעו בחדש שופר. יום ראשון של חודש נקרא חודש, כמו (ש"א כ יח) מחר חודש, כי בו תתחדש הלבנה, וכל החודש נקרא על שמו חודש, וכן כל החודש נקרא חודש על שם חידוש הלבנה. [רד"ק, תהלים פא ד] אי זהו חג שהחדש מתכסה בו. פרש"י שהלבנה אינה נראית וקשה לפי' זה דהוה ליה למימר שהלבנה מתכסה לכך פר"ת שר"ח מזדמן בו כלומר שרגיל לבא בו וכסא לשון זמן כמו ליום הכסא יבא ביתו (משלי ז). ורבינו משולם פירש מתכסה שלא היה שעיר של ר"ח קרב בו וכו'. [תוספות, ביצה טז.] וי"מ מתכסה שאין מזכירין אותו במוסף דראש השנה, ור"ת היה אומר אדרבה הואיל והיה קרב מזכירין אותו במוסף דראש השנה ותקן ר"ת לומר במוסף מלבד עולת החדש וגו', וכן תקן לומר שני שעירים כהלכתן וגו' שעיר אחד של ראש חדש ושעיר אחד של ר"ה. [תוספות, ביצה טז.]

נז א טוש"ע ס"ח סי' תקפח סעיף ו:
נח ב מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ג טוש"ע ס"ח סי' תקל סעיף ג:

רבנן להאי ותיבב כגון סימן תנא דידן סבר ילולי לילה אם סיסרא ותנא ברא סבר גנוחי גנחא: **ולא נתברר הדבר כדברי אחד מהן.** והיו כל ישראל כולן עושין זה וזה דבריר להו דתרווייהו תרועה היא ונהגו העם לעשות תשר"ת תר"ת תש"ת ג' פעמים ובא ר' אבהו ומצא עיירות תוקעין תש"ת ואחרים [תוקעין תר"ת] ואע"פ שגם שלשה שברים תרועה היא ואחרים היו תוקעין תשר"ת. ודומה שמשום ספק עשו כך שהיו אומרים אם התשר"ת הוא האמת הרי הפסיק בין התשר"ת השני התר"ת והתש"ת. ותיקן שיהו עושין תשר"ת תשר"ת תשר"ת וכן תר"ת תר"ת תר"ת וכן תש"ת תש"ת תש"ת ואמר איזה מהן ודאי עשינוהו בלי הפסקה ביניהן ואע"פ שכולן תרועה הן השלים ביניהן שיהו הכל נוהגין מנהג אחד ולא תראה חלוקה ואמר להן מכל מקום נמצאו תקיעות זו אחר זו בלי הפסק בינתים **ולפיכך נהגו הכל כמנהג הזה** לתקוע מיושב כמו שתיקן ר' אבהו ועליהן מברך התוקע ברכת התקיעה ואע"פ שאינו על סדר הברכות וצבור צריכין לתקוע על סדר הברכות מיהו ברכות אינן מעכבות אותן התקיעות ומפני שכבר יצאו הצבור ידי חובה לפיכך נהגו לתקוע במלכיות תשר"ת בזכרונות תר"ת בשופרות תש"ת להודיע שהכל אחד הן והכל יצאו ידי חובה ולא נשאר בדבר ספק: **והא דאמר ר' יוחנן**

זה בנה אב שכל מקום שנאמר תרועה תהא תקיעה שניה לה. בנין אב לא נזכר בשום מקום מהתלמוד אלא על פסוק מפסוקי תורה שבכתב, וא"כ ראוי להם להזכיר בזה לשון אב ולומר זה בנה אב או בנין אב, כי כל פסוק ופסוק הוא בנין האב יתעלה ששמענו התורה מפיו מתוך האש, וכענין שכתוב (דברים ד טו) ביום דבר ה' אליכם בחורב מתוך האש, ולא היה ראוי שיזכירו בו לשון אם. **[רבינו בחיי, דברים פרק לג]**

פעמים שאומרים לשון זכר ואומרים אב, כגון בנין אב משני כתובים ובנין אב וכתוב אחד. וכגון אבוהון דכולהון דם, אלא יש לומר שבמקום שעושה אותו דבר עיקר ללמוד ממנו דבר אחר קורין אותו אב. וז"ש יש אם למקרא,

[1] **שאין תלמוד לומר בחדש השביעי.** הלא כתב לן בכמה מקומות דיום הכפורים בחדש השביעי הוא, והכא יום"כ כתיב: **והעברת.** פשוטה משמע, העברת קול מחד: ביוה"כ תעבירו. הרי העברה תחילה וסוף, ותרועה כתיבא ביניתים[ו]: ומנין שלש של שלש שלש. מנין להנך פשוטה לפניה ולאחריה ותרועה בנמלע עדיין תלתא זימני, למלכיות חדא וזכרונות חדא ושופרות חדא: ת"ל. תרועה תלתא זימני, לכל אחת פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה: **ומנין ליתן את האמור של זה בזה כו'.** לפי שסלם תרועות הללו לא נאמרו במקום אחד, שהשתים נאמרו בראש השנה והאחת ביובל, מנין ליתן האמורות בראש השנה ביובל וליתן האמורה ביובל בר"ה שיהו כאן וכאן סלם: **שביעי שביעי לג"ש.** נאמר בר"ה בחדש השביעי ונאמר ביובל והעברת שופר תרועה בחדש השביעי: **ותנא מעיקרא אייתי בהיקישא.** ללמוד זה מזה, מניין שבשופר ופשוטה לפניה ולאחריה גמר ר"ה מיובל בהיקישא, דאין ת"ל בחדש השביעי אלא להקיש כל תרועות של חדש השביעי שיהו שוות: ולפוף גמר בג"ש. ליתן האמור של זה בזה, הא נמי תיתי בהיקישא, דאי כדכתיבן שיהו שתים בר"ה ואחת ביובל אין תרועות של חדש השביעי שוות: ה"ק **אי לאו ג"ש.** אי לא נאמרה ג"ש זו למשה מסיני לדונה, הייתי מדיח הכל בהיקישא[ט] כלומר מעצמו: **ודאי תנא מייתי לה ממדבר.** שתהא פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה: **תקיעה בפני עצמה כו'.** אלא תימא תקיעה בפני עצמה היא והכי קאמר היו תוקעין תרועה: **כשהוא אומר תתקעו ולא תריעו.** מכלל דמשעות תתקעו ותריעו קאמר, ותרועה קרי לה תקיעה, הרי על כרחך תקיעה בפני עצמה כו':

שאין ת"ל בחדש השביעי ומה ת"ל בחדש השביעי שיהו כל תרועות החדש השביעי זה כזה ומנין לשלש של שלש שלש ת"ל א) והעברת שופר תרועה ב) שבתון זכרון תרועה ג) יום תרועה יהיה לכם ומנין ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה ת"ל ב) שביעי א) שביעי לגזירה שוה הא כיצד שלש שהן תשע שיעור תקיעה כתרועה שיעור תרועה כשלשה שברים האי תנא מעיקרא מייתי לה בהיקישא והשתא מייתי לה בגזירה שוה הכי קאמר ו) אי לאו גזירה שוה הוה מיתינא לה בהיקישא השתא דאתיא גזירה שוה היקישא לא צריך. והאי תנא מייתי לה בג"ש ממדבר דתניא ד) ותקעתם תרועה תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה אתה אומר ה) תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה או אינו אלא תקיעה ותרועה אחת היא כשהוא אומר ו) ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו הוי אומר תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה ומנין שפשוטה לפניה ולאחריה ת"ל ד) ותקעתם תרועה ומנין שפשוטה לאחריה ת"ל ז) תרועה יתקעו ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא אומר אינו צריך הרי הוא אומר ז) ותקעתם תרועה שנית שאין ת"ל שנית ומה ת"ל שנית זה בנה אב שכל מקום שנאמר תרועה תהא תקיעה שניה לה אין לי אלא במדבר בר"ה מנין ת"ל תרועה תרועה לגזירה שוה ושלש תרועות נאמרו[ח] בר"ה ב) שבתון זכרון תרועה ג) יום תרועה א) והעברת שופר תרועה ושתי תקיעות לכל אחת ואחת מצינו למדין שלש תרועות ושש תקיעות נאמרו בר"ה שתים מדברי תורה ואחת מדברי סופרים שבתון זכרון תרועה והעברת שופר תרועה מדברי תורה יום תרועה יהיה לכם לתלמודו הוא בא רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן אחת מד"ת ושתים מדברי סופרים והעברת שופר תרועה מד"ת שבתון זכרון תרועה ויום תרועה יהיה לכם לתלמודו הוא בא מאי לתלמודו הוא בא מיבעי א)ליום ולא בלילה ואידך ביום ולא בלילה מנא ליה נפקא ליה מביום הכפורים אי (ביום[י]) הכפורים יליף נגמור נמי מיניה לפשוטה לפניה ופשוטה לאחריה והעברת תעבירו לא משמע להו[ט] אלא מאי דרשי בהו והעברת כדרב מתנא דאמר ג) רב מתנא והעברת דרך העברתו תעבירו דקאמר רחמנא נעבריה ביד ואידך דרב מתנא מדשני (ח) בדיבוריה תעבירו ביד לא מצית אמרת דגמר עברה[ז] עברה ממשה כתיב הכא והעברת שופר תרועה וכתיב התם ז) ויצו משה ויעבירו קול במחנה מה להלן בקול אף כאן בקול ולהאי תנא דמייתי לה ממדבר אי מה להלן חצוצרות אף כאן חצוצרות ת"ל ח) תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו ט) אי זהו חג שהחדש מתכסה בו הוי אומר זה ר"ה וקאמר רחמנא שופר. אתקין רבי אבהו בקסרי תקיעה שלשה שברים תרועה תקיעה מה נפשך אי ילולי ליל לעביד תקיעה תרועה ותקיעה ואי גנוחי גנח לעביד תקיעה שלשה שברים ותקיעה מספקא ליה אי גנוחי גנח אי ילולי יליל מתקיף לה רב עוירא ודלמא ילולי הוה וקא מפסיק שלשה שברים בין תרועה[י] לתקיעה דהדר עביד תקיעה תרועה ותקיעה מתקיף לה רבינא ודלמא גנוחי הוה וקא מפסקא תרועה בין שברים לתקיעה דהדר עביד תש"ת אלא רבי אבהו מאי אתקין אי גנוחי גנח הא עבדיה אי ילולי יליל הא עבדיה מספקא ליה דלמא גנח ויליל אי הכי ליעבד נמי איפכא תקיעה תרועה שלשה שברים ותקיעה דלמא יליל וגנח סתמא דמילתא כי מתרע באיניש מילתא בריש גנח והדר יליל: תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים: אמר רבי יוחנן שמע

נעבריה ביד. פירוש שימחזו בידו ויתקע ולא שיניחנו על גבי סוס דבר ויתקע ופירוש הקונטרס עיקר: מתשעה

לְעֵבִיד [-שיעשה] תְּקִיעָה, תְּרוּעָה שהיא יבבות וּתְקִיעָה, בלי שברים. וְאִי גַּנּוּחֵי גָּנַח - ואם הוא סובר ש'תרועה' גניחות היא, כלומר שברים הארוכים מיבבות וכשיטת התנא בברייתא לעיל, אם כן לְעֵבִיד [-שיעשה] תְּקִיעָה, שְׁלֹשָׁה שְׁבָרִים וּתְקִיעָה, בלי יבבות. מתרצת הגמרא, מְסַפְּקָא לֵיהּ - רבי אבהו הסתפק, אִי גַּנּוּחֵי גָּנַח אִי יַלּוּלֵי יַלֵּיל - האם 'תרועה' האמורה בתורה היא גניחות או יללות, ועל כן הוא תיקן לתקוע את שתיהן.

הגמרא שבה ומקשה על תקנת רבי אבהו:

מַתְקִיף לָהּ - הקשה על כך רַב עַוִירָא, מאחר שהסתפק רבי אבהו מהי תרועה, אף לאחר שתיקן לתקוע כשתי השיטות עדיין יש לחשוש, וְדִלְמָא יַלּוּלֵי הֲוָה - שמא באמת 'תרועה' יבבות היא ואין צריך לתקוע שברים, וְאם כן קָא מַפְסִיק - נמצא שמפסיק על ידי תקיעת שְׁלֹשָׁה שְׁבָרִים בֵּין תְּרוּעָה לִתְקִיעָה הראשונה[לג], ואין כאן תקיעה פשוטה לפני התרועה. משיבה הגמרא, אכן יש לחשוש לכך, ואף לרבי אבהו מדובר דַּהֲדַר עָבֵיד - שחוזר התוקע ועושה עוד תְּקִיעָה, תְּרוּעָה וּתְקִיעָה, כדי שתהיה תרועה זו סמוכה לתקיעה הפשוטה הראשונה.

מַתְקִיף לָהּ - הקשה על כך רָבִינָא עוד, הרי עדיין יש לחשוש, וְדִלְמָא גַּנּוּחֵי הֲוָה - שמא באמת 'תרועה' שברים היא ואין צריך לתקוע יבבות, וְקָא מַפְסְקָא - ונמצא שמפסיקה הַתְּרוּעָה בֵּין שְׁבָרִים לִתְקִיעָה, ואין כאן תקיעה פשוטה לאחר השברים. משיבה הגמרא, אכן יש לחשוש אף לכך, ואף לרבי אבהו מדובר דַּהֲדַר עָבֵיד - שחוזר התוקע ועושה עוד תְּקִיעָה, שְׁבָרִים וּתְקִיעָה, כדי שיהיו שברים אלו סמוכים לתקיעה הפשוטה האחרונה[לד].

מקשה הגמרא, אם כדברי רב עוירא ורבינא, אֶלָּא רַבִּי אַבָּהוּ מַאי אַתְקִין - מה תיקן בתקיעת שברים ותרועה יחד, ולאיזה צורך עשה כן, הרי אִי גַּנּוּחֵי גָּנַח - אם תרועה גניחות היא, הָא עַבְדֵּיהּ - כבר עשאה במה שתקע תקיעה שברים ותקיעה, וְאִי יַלּוּלֵי יַלֵּיל - ואם תרועה יללה היא דהיינו יבבות, הָא עַבְדֵּיהּ - כבר עשאה במה שתקע תקיעה תרועה ותקיעה, ונמצא שיצא ידי חובה לפי שתי השיטות. מתרצת הגמרא, רבי אבהו מְסַפְּקָא לֵיהּ - הוא הסתפק עוד, דִּלְמָא גָּנַח וְיַלֵּיל - שמא תרועה האמורה בתורה היא גניחה ויללה יחד, ועל כן תיקן לתקוע שברים ותרועה יחד[לה].

מקשה הגמרא, אִי הָכִי - אם כך שיש לחשוש שמא תרועה היא גניחה ויללה, לֵיעֲבֵד נַמִי אִיפְּכָא - היה לרבי אבהו לתקן עוד שיעשו גם להיפך, דהיינו תְּקִיעָה, תְּרוּעָה, שְׁלֹשָׁה שְׁבָרִים וּתְקִיעָה, דִּלְמָא יַלֵּיל וְגָנַח - כי שמא התרועה היא יללה תחילה ואחר כך גניחה. מתרצת הגמרא, סְתָמָא דְּמִילְתָא - פשטות הדבר ודרך העולם היא, כִּי מִתְרַע בְּאִינִישׁ מִילְתָא - כאשר קורה לאדם דבר רע הגורם לבכי, בְּרִישָׁא גָּנַח וְהָדַר יַלֵּיל - בתחילה הוא גונח גניחות ארוכות, ואחר כך מיילל יללות קצרות. ולפיכך אם 'תרועה' היא גניחות ויללות יחד מסתבר שצריך לגנוח תחילה, ועל כן תיקן רבי אבהו שברים תחילה ואחר כך תרועה[לו].

לסיכום הסוגיא נמצא, שמעיקר הדין חייבים בראש השנה בתקיעת תשעה קולות, שהם שלש תרועות, ותקיעה פשוטה לפני כל תרועה ולאחריה [ונחלקו התנאים אם שלשת התרועות הן מדאורייתא, או רק שתים מהן, או רק אחת[לז]. ותוקעים שלש תרועות אלו על סדר התפילה, אחת במלכויות, אחת בזכרונות ואחת בשופרות. ומכיון שאנו מסתפקים האם 'תרועה' האמורה בתורה היא שברים כדעת הברייתא, או תרועה כדעת המשנה, או שניהם יחד כפי שחשש עוד רבי אבהו, אנו תוקעים כשלשת השיטות, ונמצא שתוקעים מספק שלשים קולות[לח].

★

לג. לכאורה צריך לומר 'בין תקיעה לתרועה', שהרי התקיעה קודמת. וכן הובא בהגהות וציונים בשם כת"י, וכן הגירסא ברי"ף, ברא"ש (סי' י) ועוד. ולגירסתנו יש ליישב, שכיון שהתרועה היא העיקר אלא שצריך פשוטה לפניה, נקטה הגמרא את התרועה תחילה.

לד. הגמרא מקשה תחילה 'ודלמא ילולי' כיון שזו שיטת משנתנו, ורק אחר כך שואלת שמא האמת כשיטת הברייתא שתרועה גניחות היא. ערוך לנר (ד"ה ודלמא) אמנם ברש"י (ד"ה ודלמא גנוחי וד"ה ודלמא ילולי) וברי"ף גרסו תחילה 'ודלמא גנוחי', ואחר כך 'ודלמא ילולי'. וראה בערוך לנר (שם) מה שביאר לשיטתם.

הקשה היום תרועה (ד"ה מתקיף), מדוע לא הקשה רב עוירא אף את קושיית רבינא, והרי דבר פשוט הוא שהתרועה מפסיקה בין השברים לתקיעה שאחריהם, כשם שהשברים מפסיקים בין התרועה לתקיעה שלפניה. ותירץ, שלדעת רב עוירא יש לחשוש רק להפסק בין התרועה לתקיעה שלפניה, כיון שדין פשוטה לפניה נלמד בברייתא הראשונה לעיל מהפסוק 'והעברת שופר תרועה', וסמך הפסוק תקיעה זו לתרועה, אך דין פשוטה לאחריה נלמד מתיבות 'תעבירו שופר' שאינן סמוכות לתיבת תרועה שבפסוק, ועל כן אין לחשוש להפסק בין התרועה לפשוטה שלאחריה. אך רבינא סבר שאין לחלק ביניהם, ויש לחשוש גם להפסק בין השברים לתקיעה שלאחריהם, או שסבר כשיטת הברייתא השניה הלומדת פשוטה לאחריה מ'תרועה יתקעו' שבמדבר, ואם כן גם תקיעה זו סמוכה בפסוק לתרועה. אכן כל זה לגירסתנו, וראה בביאורי רש"י מה שתירץ היום תרועה לגירסת רש"י, וביאור נוסף בחידושי מהרי"ק (שופר פ"ג ה"ג).

בערוך לנר (ד"ה דהדר) תמה, כיון שהתקין רבי אבהו אף שברים לבד ותרועה לבד, מדוע אמרה הגמרא בתחילה שהתקין רק שברים תרועה. ויש שכתבו, שבתחילה פירשה הגמרא רק את אופן התקיעה שחידש רבי אבהו, אך תקיעת שברים לבד או תרועה לבד כבר מפורשת במשנה ובברייתא [וכן יתבאר להלן בשם הרמב"ן שאת תקיעת 'שברים תרועה' חידש רבי אבהו מעצמו. אך ראה הערה בסוף הסוגיא בשם השמן למאור, שביאר על פי רב האי גאון באופן אחר].

לה. אף שאין דרך האמוראים לחלוק על תנאים, חשש רבי אבהו ש'תרועה' אינה כשיטת המשנה או הברייתא אלא היא שברים ותרועה יחד, כי לא קבלו חכמים לגבי פירוש 'תרועה' אלא שהיא יבבה כדרך בכי הנשים, ובזה נחלקו אם הכוונה לגניחות או יללות, וכיון שראה רבי אבהו שהרבה נשים גונחות ומיללות יחד, תיקן לתקוע אף שברים תרועה כדי לצאת מכל ספק. רמב"ן (דרשה לר"ה ד"ה וכיון). ובהערה להלן יובא ביאור אחר בזה בשם רב האי גאון, וראה עוד בפני יהושע (ד"ה מתקין).

הקשו התוספות (לעיל לג: ד"ה שיעור), מדוע צריך לתקוע תקיעה פשוטה לפני השברים, הרי די בפשוטה שתקע אחר ה'שברים תרועה', כי אם באמת 'תרועה' שבתורה שברים היא נמצא שאין צורך ב'שברים תרועה', והפשוטה שלאחריהם יכולה להחשב כפשוטה שלפני השברים. ואם 'תרועה' היא 'שברים תרועה', כבר יצא ידי חובה ואין צורך לא בשברים ולא בפשוטה לפניהם. וכן הקשו לגבי הפשוטה שקודם התרועה, שאפשר לצאת בה בפשוטה שלאחר השברים. וראה שם מה שכתבו בזה. והרשב"א והר"ן (ד"ה תירצו בשם התוספות, שכיון שצריך לתקוע לפי כל שיטה שלש פעמים [לשם מלכויות, זכרונות ושופרות], אם בפעם הראשונה של תקיעת השברים לא יתקעו פשוטה לפניהם, יבואו לטעות שגם בפעם השניה והשלישית אין צריך פשוטה תחילה. וראה תירוצים נוספים בילקוט ביאורים.

לו. מפשטות הסוגיא משמע, שבאמת נחלקו התנאים להלכה האם 'תרועה' היא שברים או יבבות, ולשיטת כל אחד אין יוצאים בתרועה של השני, ורבי אבהו חידש את תקנתו כדי לצאת ידי חובה לכל הדעות. וכן מבואר ברמב"ם (שופר פ"ג ה"ג) וברמב"ן (מלחמות, ד"ה מתני). ומבואר ברמב"ם, שאף שודאי מתחילה בימי משה נהגו כל ישראל בתרועה אחת, היא נשתכחה מרוב השנים ואורך הגלויות. וראה עוד בריטב"א (ד"ה מתני) שביאר באופן אחר איך יתכן שהסתפקו בדבר זה. אמנם המאור (ד"ה ורבנו), הרא"ש (סי' י) ועוד ראשונים הביאו בשם רב האי גאון, שאין לומר שעד רבי אבהו היו מקומות שלא יצאו ידי מצות שופר, אלא באמת אין זו מחלוקת ממש, ולכל הדעות יוצאים בין בשברים לבד ובין בתרועה לבד כי שניהם קרויים 'תרועה', ונהגו בחלק מהמקומות כך ובחלק כך. וכשבא רבי אבהו תיקן סדר תקיעות אחד לכל ישראל, כדי שלא יראה הדבר כמחלוקת בעיני ההדיוטות. והוסיף השמן למאור (פ"ג ה"ג), שלפי זה צריך לומר שהיה גם מנהג לתקוע שברים ותרועה יחד, שאם לא כן מדוע תיקן לתקוע אף שברים תרועה. והרמב"ן (שם) האריך להקשות על דעת רב האי, וראה הרחבה בילקוט ביאורים.

בערוך לנר (ד"ה דהדר) תמה, כיון שהתקין רבי אבהו אף שברים לבד ותרועה לבד, מדוע אמרה הגמרא בתחילה שהתקין רק שברים תרועה. ויש שכתבו, שבתחילה פירשה הגמרא רק את אופן התקיעה שחידש רבי אבהו, אך תקיעת שברים לבד או תרועה לבד כבר מפורשת במשנה ובברייתא [וכן יתבאר להלן בשם הרמב"ן שאת תקיעת 'שברים תרועה' חידש רבי אבהו מעצמו. אך ראה הערה בסוף הסוגיא בשם השמן למאור, שביאר על פי רב האי גאון באופן אחר].

לה. אף שאין דרך האמוראים לחלוק על תנאים, חשש רבי אבהו ש'תרועה' אינה כשיטת המשנה או הברייתא אלא היא שברים ותרועה יחד, כי לא קבלו חכמים לגבי פירוש 'תרועה' אלא שהיא יבבה כדרך בכי הנשים, ובזה נחלקו אם הכוונה לגניחות או יללות, וכיון שראה רבי אבהו שהרבה נשים גונחות ומיללות יחד, תיקן לתקוע אף שברים תרועה כדי לצאת מכל ספק. רמב"ן (דרשה לר"ה ד"ה וכיון). ובהערה להלן יובא ביאור אחר בזה בשם רב האי גאון, וראה עוד בפני יהושע (ד"ה מתקין).

הקשו התוספות (לעיל לג: ד"ה שיעור), מדוע צריך לתקוע תקיעה פשוטה לפני השברים, הרי די בפשוטה שתקע אחר ה'שברים תרועה', כי אם באמת 'תרועה' שבתורה שברים היא נמצא שאין צורך ב'שברים תרועה', והפשוטה שלאחריהם יכולה להחשב כפשוטה שלפני השברים. ואם 'תרועה' היא 'שברים תרועה', כבר יצא ידי חובה ואין צורך לא בשברים ולא בפשוטה לפניהם. וכן הקשו לגבי הפשוטה שקודם התרועה, שאפשר לצאת בה בפשוטה שלאחר השברים. וראה שם מה שכתבו בזה. והרשב"א והר"ן (ד"ה תירצו) בשם התוספות, שכיון שצריך לתקוע לפי כל שיטה שלש פעמים [לשם מלכויות, זכרונות ושופרות], אם בפעם הראשונה של תקיעת השברים לא יתקעו פשוטה לפניהם, יבואו לטעות שגם בפעם השניה והשלישית אין צריך פשוטה תחילה. וראה תירוצים נוספים בילקוט ביאורים.

לו. מפשטות הסוגיא משמע, שבאמת נחלקו התנאים להלכה האם 'תרועה' היא שברים או יבבות, ולשיטת כל אחד אין יוצאים בתרועה של השני, ורבי אבהו חידש את תקנתו כדי לצאת ידי חובה לכל הדעות. וכן מבואר ברמב"ם (שופר פ"ג ה"ג) וברמב"ן (מלחמות, ד"ה מתני). ומבואר ברמב"ם, שאף שודאי מתחילה בימי משה נהגו כל ישראל בתרועה אחת, היא נשתכחה מרוב השנים ואורך הגלויות. וראה עוד בריטב"א (ד"ה מתני) שביאר באופן אחר איך יתכן שהסתפקו בדבר זה. אמנם המאור (ד"ה ורבנו), הרא"ש (סי' י) ועוד ראשונים הביאו בשם רב האי גאון, שאין לומר שעד רבי אבהו היו מקומות שלא יצאו ידי מצות שופר, אלא באמת אין זו מחלוקת ממש, ולכל הדעות יוצאים בין בשברים לבד ובין בתרועה לבד כי שניהם קרויים 'תרועה', ונהגו בחלק מהמקומות כך ובחלק כך. וכשבא רבי אבהו תיקן סדר תקיעות אחד לכל ישראל, כדי שלא יראה הדבר כמחלוקת בעיני ההדיוטות. והוסיף השמן למאור (פ"ג ה"ג), שלפי זה צריך לומר שהיה גם מנהג לתקוע שברים ותרועה יחד, שאם לא כן מדוע תיקן לתקוע אף שברים תרועה. והרמב"ן (שם) האריך להקשות על דעת רב האי, וראה הרחבה בילקוט ביאורים.

מנהגנו לתקוע תחילה 'שברים תרועה' כפי שיסד רבי אבהו, ולאחר מכן שברים כשיטת התנא בברייתא לעיל, ולבסוף תרועה כמבואר במשנתנו. וביאר הרמב"ן (דרשה לר"ה ד"ה והקדימו) טעם הדבר, שודאי הלכה כסתם משנה החולקת על סתם ברייתא, וכן סתם ברייתא עדיפה על דברי אמורא, ואם יתקעו תחילה כדעת המשנה אין זה ראוי שיוסיפו לתקוע כשיטות אחרות. ולפיכך תוקעים תחילה כדברי רבי אבהו, ולפי שאין סומכים עליו תוקעים שברים כדעת הברייתא, ואף עליה אין סומכים עד שתוקעים תרועה כמבואר במשנה. וכן כתב הריטב"א (לעיל טז: ד"ה ומה).

לז. הרי"ף והרא"ש (סי' י) הביאו להלכה את דעת הברייתא הראשונה ששלשת התרועות הן דאורייתא. וכתב הריטב"א (ד"ה והרי"ף) שכך משמע ממה שהגמרא הביאה תחילה ברייתא זו, ורק אחר כך הוסיפה שיש תנא הלומד ממדבר. אך המאור (סוכה מג. ד"ה ומיכף) כתב שחלק מהתקיעות הן מדברי סופרים, כשיטת הברייתא השניה.

לח. כן כתב הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ג), ומבואר שמנה את ה'שברים תרועה' שתיקן רבי אבהו כשני קולות, שהרי אם הם נחשבים כקול אחד אין לנו אלא עשרים ושבעה קולות. וכן דעת רבינו תם (הובאה בגרמ"ן ד"ה ושוב) שמותר להפסיק בנשימה בין השברים לתרועה, כלומר שהם נחשבים כשני קולות. אך הרמב"ן (דרשה לר"ה ד"ה ולפיכך - הרמזון) הביא בשם הרי"ץ גיאת שמנין הקולות הוא עשרים ושבעה, וכתב שהרמב"ם והרבה מן המחברים לא דקדקו בדבר.

אף קודם תפילת מוסף תוקעים שלשים קולות כסדר זה, והם 'תקיעות דמיושב' כפי

מסורת הש"ס עם הוספות

א) [ב"מ סא. סנהדרין מג.], ב) [סוכה נג:], ג) [לעיל כז:], ד) [לעיל ת. ומ"כ].

הגהות הב"ח

(ה) גמ' ומיד לרב מתנא מדשני קרא בדיבוריה:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה ה"ק אי לאו גזירה שוה כו' כלומר מעצמו. עיין סוכה דף לג ע"ש רש"י ד"ה לג מקשין ול"ע:

תורה אור השלם

א) וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם: [ויקרא כה, ט]

ב) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: [ויקרא כג, כד]

ג) וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם: [במדבר כט, א]

ד) וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים קֵדְמָה: [במדבר י, ה]

ה) וּבְהַקְהִיל אֶת הַקָּהָל תִּתְקְעוּ וְלֹא תָרִיעוּ: [במדבר י, ז]

ו) וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה שֵׁנִית וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים תֵּימָנָה תְּרוּעָה יִתְקְעוּ לְמַסְעֵיהֶם: [במדבר י, ו]

ז) וַיְצַו מֹשֶׁה וַיַּעֲבִירוּ קוֹל בַּמַּחֲנֶה לֵאמֹר אִישׁ וְאִשָּׁה אַל יַעֲשׂוּ עוֹד מְלָאכָה לִתְרוּמַת הַקֹּדֶשׁ וַיִּכָּלֵא הָעָם מֵהָבִיא: [שמות לו, ו]

ח) תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר בַּכֶּסֶה לְיוֹם חַגֵּנוּ: [תהלים פא, ד]

הגהות וציונים

ס] תיבת "נאמרו" ליתא בכת"י, וכ"ה ישר שהרי פסוק אחד גבי יובל נאמר (דק"ס): ג] [צ"ל מביום] (גליון): ד] צ"ל ליה אלא מאי דריש בהו (רש"ש): ז] כת"י העברה ממשה, וההמשך בגליון כת"י, כתיב הכא **תעבירו** שופר וכו' והיא הגהה נוחה וישרה מאד (דק"ס וע"ע בר"ח: ה] צ"ל בין **תקיעה לתרועה** (זכר ישעיהו), וכ"ה בכת"י ובראשונים: ו] מתחילת העמוד עד ד"ה ומנין שייך לעמוד הקודם: ז] בכת"י נוסף **ולאחריה**: ח] ברש"י שברי"ף ואין **לך לעשות** שברים (וכמו לעיל בסמוך): ט] קולות המביעים כאב: י] להשמיע יללות קצרות: הואיל ואין למדין ממנו לדברים אחרים, אלא להודיע על מה סומכים על הקריאה או על המסורת קרא להם אם שהקריאה אינה ל' זכר אלא ל' נקבה. [שו"ת הרי"ף סי' א] **ביום ולא בלילה.** ואם תקע משעלה עמוד השחר יצא אבל בלילה לא לפיכך שמע מקצת תקיעה בלילה ומקצתו ביום לא יצא. [טור אורח חיים סימן תקפח] דמעלות השחר יממא הוא אבל לפי שאין הכל בקיאין בו צריכין להמתין עד הנץ החמה עד כאן. ומהתם שמעינן בכל דבר שמצותו ביום צריך לכתחלה לעשותו משתנץ החמה ואם עשה משעלה עמוד השחר כשר. [בית יוסף אורח חיים סימן תקפח] **תקעו בחדש שופר.** יום ראשון של חודש נקרא חודש, כמו (ש"א כ יח) מחר חודש, כי בו תתחדש הלבנה, וכל החודש נקרא על שמו חודש, וכן כל החודש נקרא חודש על שם חידוש הלבנה. [רד"ק, תהלים פא ד] **אי זהו חג שהחדש מתכסה בו.** פרש"י שהלבנה אינה נראית וקשה לפי' זה דהוה ליה למימר שהלבנה מתכסה לכך פר"ת שר"ח מזדמן בו כלומר שרגיל לבא בו וכסא לשון זמן כמו ליום הכסא יבא ביתו (משלי ז). ורבינו משולם פירש מתכסה שלא היה שעיר של ר"ח קרב בו וכו'. [תוספות, ביצה טז.] וי"מ מתכסה שאין מזכירין אותו במוסף דראש השנה, ור"ת היה אומר אדרבה הואיל והיה קרב מזכירין אותו במוסף מלבד עולת החדש וגו', וכן תקן לומר שני שעירים כהלכתן וגו' שעיר אחד של ראש חדש ושעיר אחד של ר"ה. [תוספות, ביצה טז.]

עין משפט נר מצוה

נז א טוש"ע ס"ת סי' תקפח סעיף ג:
נח ב מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ג טוש"ע ס"ת סי' תקל סעיף ג:

רבינו חננאל

רבנן להאי ותיבב כגון סימן תנא דידן סבר ילולי לילה אם סיסרא ותנא ברא סבר גנוחי גנחא: **ולא נתברר הדבר כדברי אחד מהן.** והיו כל ישראל כולן עושין זה וזה דבריר להו דתרווייהו תרועה היא ונהגו העם לעשות תשר"ת תר"ת תש"ת ג' פעמים ובא ר' אבהו ומצא עיירות תוקעין תש"ת ואחרים [תוקעין תר"ת] ואע"פ שגם שלשה שברים תרועה היא ואחרים היו תוקעין תשר"ת. ודומה שמשום ספק עשו כך שהיו אומרים אם התשר"ת הוא האמת הרי הפסיק בין התשר"ת השני התר"ת והתש"ת. ותיקן שיהו עושין תשר"ת תשר"ת תשר"ת וכן תר"ת תר"ת תר"ת וכן תש"ת תש"ת תש"ת ואמר איזה מהן ודאי עשינוהו בלי הפסקה ביניהן ואע"פ שכולן תרועה הן השלים ביניהן שיהו הכל נוהגין מנהג אחד ולא תראה חלוקה ואמר להן מכל מקום נמצאו תקיעות זו אחר זו בלי הפסק בינתים **ולפיכך נהגו הכל כמנהג הזה** לתקוע מיושב כמו שתיקן ר' אבהו ועליהן מברך התוקע ברכת התקיעה ואע"פ שאינו על סדר הברכות וצבור צריכין לתקוע על סדר הברכות מיהו ברכות אינן מעכבות אותן התקיעות ומפני שכבר יצאו הצבור ידי חובה לפיכך נהגו לתקוע במלכיות תשר"ת בזכרונות תר"ת בשופרות תש"ת להודיע שהכל אחד הן והכל יצאו ידי חובה ולא נשאר בדבר ספק: **והא דאמר ר' יוחנן**

משנת ראשונים

זה בנה אב שכל מקום שנאמר תרועה תהא תקיעה שניה לה. בנין אב לא נזכר בשום מקום מהתלמוד אלא על פסוק מפסוקי תורה שבכתב, וא"כ ראוי להם להזכיר בזה לשון אב ולומר זה בנה אב או בנין אב, כי כל פסוק ופסוק הוא בנין האב יתעלה ששמענו התורה מפיו מתוך האש, וכענין שכתוב (דברים ד טו) ביום דבר ה' אליכם בחורב מתוך האש, ולא היה ראוי שיזכירו בו לשון אם. **[רבינו בחיי, דברים פרק לג]**

פעמים שאומרים לשון זכר ואומרים אב, כגון בנין אב משני כתובים ובנין אב וכתוב אחד. וכגון אבוהון דכולהון דם, אלא יש לומר שבמקום שעושה אותו דבר עיקר ללמוד ממנו דבר אחר קורין אותו אב. וז"ש יש אם למקרא,

[1] **שאין תלמוד לומר בחדש השביעי.** להא כתב לן נכמה מקומות דיום הכפורים בחדש השביעי הוא, והכא יום"כ כתיב: **והעברת.** פשוטה משמע, העברת קול מחד: ביוה"כ **תעבירו.** הרי העברה תחילה וסוף, ותרועה כתיבא ביניתים[2]: ומנין שלש של שלש שלש. מנין להגך פשוטה לפניה ולאחריה ותרועה באמצע עבדינן תלתא זימני, למלכיות מדש ולזכרונות מדש ולשופרות מדש: **ת"ל.** תרועה תלתא זימני, לכל אחת פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה: **ומנין ליתן את האמור של זה בזה כו'.** לפי שסלק תרועות הללו לא נאמרו במקום אחד, שהשתים נאמרו ברחש השנה והאחת ביובל, מנין ליתן האמורות ברחש השנה ביובל ליתן האמורה ביובל בר"ה שיהו כמן וכמן שלם: **שביעי שביעי לג"ש.** נאמר בר"ה בחדש השביעי ונאמר ביובל והעברת שופר תרועה בחדש השביעי: **ותנא מעיקרא אייתי בהיקישא.** ללמוד זה מזה, מניין שבשופר ופשוטה לפניה ולאחריה גמר ר"ה מיובל בהיקישא, דאין ת"ל בחדש השביעי אלא להקיש כל תרועות של חדש השביעי שיהו שוות: ולשון גמר בג"ש. ליתן האמור של זה בזה, הא נמי מיתי בהיקישא, דאי כדכתיבן שיהו שתים בר"ה ואחת ביובל אין תרועת של חדש השביעי שוות: ה"ק **אי לאו ג"ש.** אי לא נאמרה ג"ש זו למשה מסיני לדונה, הייתי מדיח הכל בהיקישא[3] כלומר מעצמו: **ואי תנא מייתי לה ממדבר.** שתהא פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה: **תקיעה בפני עצמה כו'.** אלא תימא מדש היא והכי קאמר היו תוקעין תרועה: **כשהוא אומר תתקעו ולא תריעו.** מכלל דבמקעות תתקעו ותריעו קאמר, ותרועה לא קרי לה תקיעה, הרי על כרחך תקיעה בפני עצמה כו':

שאין ת"ל בחדש השביעי ומה ת"ל בחדש השביעי שיהו כל תרועות החדש השביעי זה כזה ומנין לשלש של שלש שלש ת"ל א) והעברת שופר תרועה ב) שבתון זכרון תרועה ג) יום תרועה יהיה לכם ומנין ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה ת"ל ב) שביעי א) שביעי לגזירה שוה הא כיצד שלש שלש שהן תשע שיעור תקיעה כתרועה שיעור תרועה כשלשה שברים האי תנא מעיקרא מייתי לה בהיקישא והשתא מייתי לה בגזירה שוה הכי קאמר ו) אי לאו גזירה שוה הוה מיתינא לה בהיקישא השתא דאתיא גזירה שוה היקישא לא צריך. והאי תנא מייתי לה בג"ש ממדבר דתניא ד) ותקעתם תרועה תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה אתה אומר ה) תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה או אינו אלא תקיעה ותרועה אחת היא כשהוא אומר ו) ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו הוי אומר תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה ומנין שפשוטה לפניה ולאחריה ת"ל ז) ותקעתם תרועה ומנין שפשוטה לאחריה ת"ל ח) תרועה יתקעו ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא אומר אינו צריך הרי הוא אומר ט) ותקעתם תרועה שנית שאין ת"ל שנית ומה ת"ל שנית זה בנה אב שכל מקום שנאמר תרועה תהא תקיעה שניה לה אין לי אלא במדבר בר"ה מנין ת"ל תרועה תרועה לגזירה שוה ושלש תרועות נאמרו י) בר"ה ב) שבתון זכרון תרועה ג) יום תרועה א) והעברת שופר תרועה ושתי תקיעות לכל אחת ואחת מצינו למדין שלש תרועות ושש תקיעות נאמרו בר"ה שתים מדברי תורה ואחת מדברי סופרים שבתון זכרון תרועה והעברת שופר תרועה מדברי תורה יום תרועה יהיה לכם לתלמודו הוא בא רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן אחת מד"ת ושתים מדברי סופרים והעברת שופר תרועה מד"ת שבתון זכרון תרועה ויום תרועה יהיה לכם לתלמודו הוא בא מאי לתלמודו הוא בא מיבעי א"לביום ולא בלילה ואידך ביום ולא בלילה מנא ליה נפקא ליה מביום הכפורים אי (ביום ג) הכפורים יליף נגמור נמי מיניה לפשוטה לפניה ופשוטה לאחריה והעברת תעבירו לא משמע להו ד) אלא מאי דרשי בהו והעברת כדרב מתנא דאמר ה) רב מתנא והעברת דרך העברתו תעבירו דקאמר רחמנא נעבריה ביד ואידך דרב מתנא מדשני (ו) בדיבוריה תעבירו ביד לא מצית אמרת דגמר עברה ז) עברה ממשה כתיב הכא והעברת שופר תרועה וכתיב התם ח) ויצו משה ויעבירו קול במחנה מה להלן בקול אף כאן בקול ולהאי תנא דמייתי לה ממדבר אי מה להלן חצוצרות אף כאן חצוצרות ת"ל ט) תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו י) אי זהו חג שהחדש מתכסה בו הוי אומר זה ר"ה וקאמר רחמנא שופר. כ) אתקין רבי אבהו בקסרי תקיעה שלשה שברים תרועה תקיעה מה נפשך אי ילולי ליליל לעביד תקיעה תרועה ותקיעה ואי גנוחי גנח לעביד תקיעה שלשה שברים ותקיעה מספקא ליה אי גנוחי גנח אי ילולי יליל מתקיף לה רב עוירא ודלמא ילולי הוה וקא מפסיק שלשה שברים בין תרועה[כ] לתקיעה דהדר עביד תקיעה תרועה ותקיעה מתקיף לה רבינא ודלמא גנוחי הוה וקא מפסקא תרועה בין שברים לתקיעה דהדר עביד תש"ת אלא רבי אבהו מאי אתקין אי גנוחי גנח הא עבדיה אי ילולי יליל הא עבדיה מספקא ליה דלמא גנח ויליל אי הכי ליעבד נמי איפכא תקיעה תרועה שלשה שברים ותקיעה דלמא יליל וגנח סתמא דמילתא כי מתרע באיניש מילתא ברישא גנח והדר יליל: תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים: אמר רבי יוחנן שמע

נעבריה ביד. פירוש שימחזו בידו ויתקע ולא שיניחנו על גבי שוס דבר ויתקע ופירוש הקונטרס עיקר:

מתעה

שנינו במשנה, תָּקַע בָּרִאשׁוֹנָה וּמָשַׁךְ בַּשְּׁנִיָּה תְּשָׁתַּיִם אין בידו אלא אחת. הגמרא מביאה מימרא בענין תקיעות שאינן רצופות: אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, אדם שׁשָׁמַע

אתח19/06/2018

שלמדנו לעיל (נח:). והתוספות (לעיל לג: ד"ה שיעור) הביאו בשם הערוך שנוהגים לתקוע עוד שלשים קולות בתפילת הלחש, ועוד עשרה לאחר התפילה, שהם יחד מאה כנגד מאה הקולות שהשמיעה אֵם סיסרא [שממנה למדים מה היא תרועה, כמבואר לעיל (לג:)]. ויש שלא נהגו לתקוע בתפילת לחש, אלא אחר התפילה תוקעים שוב שלשים קולות ומוסיפים עוד עשרה, ויחד הרי מאה קולות. על פי רמ"א (או"ח סי' תקצו ס"ח) ומשנה ברורה (שם סק"ג) בשם השל"ה.

מסורת הש"ס
עם הוספות

ג) [ב"מ סג. סנהדרין מג.], ד) [סוכה נג:], ג) [לעיל כז:], ד) [לעיל ח. וש"נ].

הגהות הב"ח

(ה) גמ' ומיהו לרב מתנא מדשני קרא בדיבוריה:

גליון הש"ס

רש"י ד"ה ה"ק אי לאו גזירה שוה כו' כלומר מעצמו. עיין סוכה דף לג ע"ב רש"י ד"ה לג מקשין ול"ע:

תורה אור השלם

א) וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם: [ויקרא כה, ט]

ב) דַּבֵּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם שַׁבָּתוֹן זִכְרוֹן תְּרוּעָה מִקְרָא קֹדֶשׁ: [ויקרא כג, כד]

ג) וּבַחֹדֶשׁ הַשְּׁבִיעִי בְּאֶחָד לַחֹדֶשׁ מִקְרָא קֹדֶשׁ יִהְיֶה לָכֶם כָּל מְלֶאכֶת עֲבֹדָה לֹא תַעֲשׂוּ יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם: [במדבר כט, א]

ד) וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים קֵדְמָה: [במדבר י, ה]

ה) וּבְהַקְהִיל אֶת הַקָּהָל תִּתְקָעוּ וְלֹא תָרִיעוּ: [במדבר י, ז]

ו) וּתְקַעְתֶּם תְּרוּעָה שֵׁנִית וְנָסְעוּ הַמַּחֲנוֹת הַחֹנִים תֵּימָנָה תְּרוּעָה יִתְקְעוּ לְמַסְעֵיהֶם: [במדבר י, ו]

ז) וַיְצַו מֹשֶׁה וַיַּעֲבִירוּ קוֹל בַּמַּחֲנֶה לֵאמֹר אִישׁ וְאִשָּׁה אַל יַעֲשׂוּ עוֹד מְלָאכָה לִתְרוּמַת הַקֹּדֶשׁ וַיִּכָּלֵא הָעָם מֵהָבִיא: [שמות לו, ו]

ח) תִּקְעוּ בַחֹדֶשׁ שׁוֹפָר בַּכֶּסֶה לְיוֹם חַגֵּנוּ: [תהלים פא, ד]

הגהות וציונים

ס] תיבת "נאמרו" ליתא בכת"י, וכ"ה ישר שהרי פסוק אחד גבי יובל נאמר (דק"ס: ג] [צ"ל מביום] (גליון): ג] צ"ל ליה אלא מאי דריש בהו (רש"ש): ד] כת"י העברה העברה ממשה, וההמשך בגליון כת"י, כתיב הכא תעבירו שופר וכו' והיא הגהה נוחה וישרה מאד (דק"ס) וע"ע בר"ח: ה] צ"ל בין תקיעה לתרועה (זכר ישעיהו), וכ"ה בכת"י ובראשונים: ו] מתחילת העמוד עד ד"ה ומנין שייך לעמוד הקודם: ז] בכת"י נוסף ולאחריה: ח] ברש"י שברי"ף ואין לך לעשות שברים (וכמו לעיל בסמוך): ט] קולות המביעים כאב: י] להשמיע יללות קצרות:

עין משפט
נר מצוה

נז א טוש"ע ס"ת סי' תקפח סעיף ו:
נח ב מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ג טוש"ע ס"ת סי' תקל סעיף ג:

רבינו חננאל

רבנן להאי ותיבב כגון סימן תנא דידן סבר ילולי ילילה אם סיסרא ותנא ברא סבר גנוחי גנחא: **ולא נתברר הדבר כדברי אחד מהן.** והיו כל ישראל כולן עושין זה וזה דבריר להו דתרווייהו תרועה היא ונהגו העם לעשות תשר"ת תר"ת תש"ת ג' פעמים ובא ר' אבהו ומצא עיירות תוקעין תש"ת ואחרים [תוקעין תר"ת] ואע"פ שגם שלשה שברים תרועה היא ואחרים היו תוקעין תשר"ת. ודומה שמשום ספק עשו כך שהיו אומרים אם התשר"ת הוא האמת הרי הפסיק בין התשר"ת השני התר"ת והתש"ת. ותיקן שיהו עושין תשר"ת תשר"ת תשר"ת וכן תר"ת תר"ת תר"ת וכן תש"ת תש"ת תש"ת ואמר איזה מהן ודאי עשינוהו בלי הפסקה ביניהן ואע"פ שכולן תרועה הן השלים ביניהן שיהו הכל נוהגין מנהג אחד ולא תראה חלוקה ואמר להן מכל מקום נמצאו תקיעות זו אחר זו בלי הפסק בינתים **ולפיכך נהגו הכל כמנהג הזה** לתקוע מיושב כמו שתיקן ר' אבהו ועליהן מברך התוקע ברכת התקיעה ואע"פ שאינו על סדר הברכות וצבור צריכין לתקוע על סדר הברכות מיהו ברכות אינן מעכבות אותן התקיעות ומפני שכבר יצאו הצבור ידי חובה לפיכך נהגו לתקוע במלכיות תשר"ת בזכרונות תר"ת בשופרות תש"ת להודיע שהכל אחד הן והכל יצאו ידי חובה ולא נשאר בדבר ספק: והא דאמר ר' יוחנן

משנת ראשונים

זה בנה אב שכל מקום שנאמר תרועה תהא תקיעה שניה לה. בנין אב לא נזכר בשום מקום מהתלמוד אלא על פסוק מפסוקי תורה שבכתב, וא"כ ראוי להם להזכיר בזה לשון אב ולומר זה בנה אב או בנין אב, כי כל פסוק ופסוק הוא בנין האב יתעלה ששמענו התורה מפיו מתוך האש, וכענין שכתוב (דברים ד טו) ביום דבר ה' אליכם בחורב מתוך האש, ולא היה ראוי שיזכירו בו לשון אם. **[רבינו בחיי, דברים פרק לג]**

פעמים שאומרים לשון זכר ואומרים אב, כגון בנין אב משני כתובים ובנין אב וכתוב אחד. וכגון אבוהון דכולהון דם, אלא יש לומר שבמקום שעושה אותו דבר עיקר ללמוד ממנו דבר אחר קורין אותו אב. וז"ש יש אם למקרא,

שאין ת"ל בחדש השביעי ומה ת"ל בחדש השביעי שיהו כל תרועות החדש השביעי זה כזה ומנין לשלש שלש שלש ת"ל א) והעברת שופר תרועה ב) שבתון זכרון תרועה ג) יום תרועה יהיה לכם ומנין ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה ת"ל ב) שביעי א) שביעי לגזירה שוה הא כיצד שלש שלש שהן תשע שיעור תקיעה כתרועה שיעור תרועה כשלשה שברים האי תנא מעיקרא מייתי לה בהיקישא והשתא מייתי לה בגזירה שוה הכי קאמר ו) אי לאו גזירה שוה הוה מיתינא לה בהיקישא השתא דאתיא גזירה שוה היקישא לא צריך. והאי תנא מייתי לה בג"ש ממדבר דתניא ד) ותקעתם תרועה תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה אתה אומר ה) תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה או אינו אלא תקיעה ותרועה אחת היא כשהוא אומר ה) ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו הוי אומר תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה ומנין שפשוטה לפניה ת"ל ד) ותקעתם תרועה ומנין שפשוטה לאחריה ת"ל ו) תרועה יתקעו ר' ישמעאל בנו של ר' יוחנן בן ברוקא אומר אינו צריך הרי הוא אומר ו) ותקעתם תרועה שנית שאין ת"ל שנית ומה ת"ל שנית זה בנה אב שכל מקום שנאמר תרועה תהא תקיעה שניה לה אין לי אלא במדבר בר"ה מנין ת"ל תרועה לגזירה שוה ושלש תרועות נאמרו ז) בר"ה ב) שבתון זכרון תרועה ג) יום תרועה א) והעברת שופר תרועה ושתי תקיעות לכל אחת ואחת מצינו למדין שלש תרועות ושש תקיעות נאמרו בר"ה שתים מדברי תורה ואחת מדברי סופרים שבתון זכרון תרועה והעברת שופר תרועה מדברי תורה יום תרועה יהיה לכם לתלמודו הוא בא רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן אחת מד"ת ושתים מדברי סופרים והעברת שופר תרועה מד"ת שבתון זכרון תרועה ויום תרועה יהיה לכם לתלמודו הוא בא מאי לתלמודו הוא בא מיבעי א) ליום ולא בלילה ואידך ביום ולא בלילה מנא ליה נפקא ליה מביום הכפורים אי (ביום ג) הכפורים יליף נגמור נמי מיניה לפשוטה לפניה ופשוטה לאחריה והעברת תעבירו לא משמע להו ג) אלא מאי דרשי בהו והעברת כדרב מתנא דאמר ג) רב מתנא והעברת דרך העברתו תעבירו דקאמר רחמנא נעבריה ביד ואידך דרב מתנא מדשני (ח) בדיבוריה תעבירו ביד לא מצית אמרת דגמר עברה ד) עברה ממשה כתיב הכא והעברת שופר תרועה וכתיב התם ז) ויצו משה ויעבירו קול במחנה מה להלן בקול אף כאן בקול ולהאי תנא דמייתי לה ממדבר אי מה להלן חצוצרות אף כאן חצוצרות ת"ל ח) תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו ו) אי זהו חג שהחדש מתכסה בו הוי אומר זה ר"ה וקאמר רחמנא שופר. ב) אתקין רבי אבהו בקסרי תקיעה שלשה שברים תרועה תקיעה מה נפשך אי ילולי יליל לעביד תקיעה תרועה ותקיעה ואי גנוחי גנח לעביד תקיעה שלשה שברים ותקיעה מספקא ליה אי גנוחי גנח אי ילולי יליל מתקיף לה רב עוירא ודלמא ילולי הוה וקא מפסיק שלשה שברים בין תרועה ט) לתקיעה דהדר עביד תקיעה תרועה ותקיעה מתקיף לה רבינא ודלמא גנוחי הוה וקא מפסקא תרועה בין שברים לתקיעה דהדר עביד תש"ת אלא רבי אבהו מאי אתקין אי גנוחי גנח הא עבדיה אי ילולי יליל הא עבדיה מספקא ליה דלמא גנח ויליל אי הכי ליעבד נמי איפכא תקיעה תרועה שלשה שברים ותקיעה דלמא יליל וגנח סתמא דמילתא כי מתרע באיניש מילתא ברישא גנח והדר יליל: תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים: אמר רבי יוחנן שמע תשע

נעבריה ביד. פירוש שימחזו בידו ויתקע ולא שיניחנו על גבי שוס דבר ויתקע ופירוש הקונטרס עיקר: מתשעה

מתשעה בני אדם כאחד לא יצא. כך כתוב בספרים והקשה בקונטרס ממאי לא ילפה התם מקיקנה לעיל דתרי קלי מתרי גברי משתמעי ופי' דגרסינן בתוספתא מתשעה בני אדם כאחד ילפה ואפי' בסירוגין ורצה לקיים גרסת הספרים מתשעה בני אדם כאחד לא ילפה משום דאין כאן תרועה פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה כיון שהכל ביחד והשתא גרס שפיר תקיעה מזה ותרועה מזה ילפה דהיינו זה אחר זה וסרוגין[ד] פי' סרוגין הפסקות הרבה שמוקע ומפסיק ושוהה לעשות התרועה עד לאחר שעה: **לדידי לא סבירא לי.** כלומר שהוא צריך לחזור לרשם כשהיה כדי לגמור כולה ולא שייכא צריך להפסיק כשמגיע למנופות המטונפות אלא מניח ידו על פיו וקורא ק"ש כדאמר ר' יוחנן בפרק מי שמתו (ברכות דף כד:) והיה נראה דקי"ל כוותיה כשהיה כדי לגמור כולה למין חוזר לרשם תע"ג דפליגי עליה רב ושמואל בפרק הקורא את המגילה למפרע (מגילה דף יח:) דקי"ל כרבי יוחנן לגבי רב ושמואל כדמוכח בפ' מי שהוליכוהו (עירובין דף מז:) ומיהו כיון דרבי מאהו פליג היה קלת נראה לפסוק כמותו דהוא בתראה ותע"ג דמשכחת רב יוסף בהיית דמגילה (שם:) דקאמר נקוט דרב ביבי בידך דרב אחר מין הלכה כרבי מונא ושמואל אחר הלכה כר' מונא לאו משום דלהוי הלכה כרב בתיסורי[ה] קאמר הכי הלא האחת חומר דשמעינן ליה לשמואל דחייש לימידלמה וגם בפרק מי שמתו (ברכות דף כג:) גבי היה עומד בתפלה ומיס שותתין על בגדיו דפליגי רב מסדא ורב המנונא ומסיק רב אשי דכ"ע אם שהה חוזר לרשם והכא בדלמא שהה[ו] וקשה הדבר מאד שהגדור בגהכ"ג בי"ט אומרים אחת ויניב וממתינין לש"ץ ושותקים עד שיגמור זולתות ומי כתוב שאומר בגאולה ומיהו היכא דאין כדי לגמור כולה מתחלתה עד סוף אין לחוש (כדאמרי[ז]) בפ' הקורא את המגילה למפרע (דף יח:) ולא (כרב יוסף[ח]) דאמר מהיכא דקאי לסיפא דאם כן נמצא בדיעבד לשעורין ונריך לדקדק בתקיעות משום דאמר רב כהנא בפ' החליל (סוכה נג: ושם) אין בין תקיעה לתרועה ותקיעה ולא כלום כדי יהודה דאמר שלשתן מצוה אחת וכי קאמר התם דוקא בהמתנ תקיעה תרועה תקיעה אבל בין קל"ק לקל"ק יכול לעשות פחות מכדי לגמור קל"ק ולרבנן דאמרי תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה אין לעשות בין זה לזה כדי תקיעה אחת או תרועה אחת: **כך** מוציא את הבקי. מכאן פסק בה"ג דיחיד שטעה ולא הזכיר של ראש אחד שליח צבור להפלתו של שליח צבור מתחלה עד סוף ויוצא אפילו בקי ואין רשאין אלא מכאן דקי ואין רשאין להסדיר תפלתם אבל דעיר לא ומיהו בקונטרס משמע לקמן[י] שרוצה לפרש בשלא כוון לבו[יא] לבה"ג ולא שמע תפלה וכן משמע דומיא דהיה דברכת כהנים ולפירוש זה מצינו למימר דבגדור היכא דשמעו יוצאין וכן משמע בפרק תפלת השחר (ברכות דף כט.) דאמר רב אסי טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו כו' ומשני הא ביחיד הא בגדור מי הכי מפני ששומעה משליח צבור מיבעי ליה ומסיק אידי ואידי ביחיד הא דאידכר קודש שומע תפלה הא דלא אידכר קודש שומע תפלה משמע דבגדור יוצא על ידי ש"ץ ואפי' לפי מה[יב] שפירש עם שבשדות ששומעין משליח צבור יוצאין אבל דעיר לא יש לחלק בין היכא דהתפלל וטעה להיכא דלא התפלל כלל [וע"ע תוס' ברכות כט: ד"ה טעה]:

תשע תקיעות. תרועות נמי קאמר: **מתשעה בני אדם כאחד לא יצא.** תרי[ט] קלי לא משתמעי, כך פירושה לפי מה שכתוב בספרים, ולאו מלתא היא דהא מוקימנא (לעיל דף כז.) תרי קלי מתרי גברי משתמעי (ז), וה"ג לה בתוספתא מתשעה בני אדם כאחד ילפה ואפילו כל היום כולו, ולא גרסינן תקיעה מזה ותרועה מזה ילפה דהיינו שלא ריצתה, ואי גרסינן לה הכי הוה לגרסי' מט' בני אדם כאחד תקיעה מזה ותרועה מזה ילפה ואפי' בסירוגין כו': **אם שהה.** בסירוגו כדי לגמול את כולו חוזר: **לדידי לא סבירא לי.** מה שהפסקת, דמית ליה לר' יוחנן במסכת ברכות (דף כד:) היה קורא קריאת שמע והגיע למנופות מטונפות מניח ידו על פיו וקורא, ולא סבירא לי נמי דמשום שהה יהא צריך לחזור: **לדידך דסבירא לך.** ומתה חולק עלי בשמיהן, לכיון דקא בעית מהו לגומרה מכלל דסבירא לך בסירוגין מעכבי קרייה, ומבעית לך בכמה הוי סירוגין: **תקיעות.** וברכות דעלמא כגון תעניות אין מעכבין זו את זו אם בירך ולא תקע: **מי שבירך כו':** **כי נהירנא**[יג] לך. לסימן שסיימתי הברכה: **אלא בחבר עיר.** מבורת לגבור, אבל יחיד מברך את כולו ואע"כ תוקע משע תקיעות: **דהא ודאי והא ספק.** ולאי הוה לו אם יצא ספק. ולאי הוה לו אם יצא ספק יצא אבל המברכין יתחיל אם עשרה ויתפלל ש"ץ ויוציאנו ידי חובתו, ואם יצא אבל התוקעין שמא כבר עמדו והלכו לבתיהם: כשם שש"ץ וכו': **למה צבור מתפללים.** כלומר מודים חכמים. אחר שהתקנו מזכו והודו: **אמר ליה.** ר' חייא לרב דימי: **רבה בר בר חנה נמי.** דמריה דשמעתא הוא: **הכי קאמר.** שהתקנו על רבי יוחנן כאמר:

א תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא [ט] תניא נמי הכי שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא [י]מט' בני אדם כאחד [לא יצא] תקיעה מזה ותרועה מזה[יא] יצא ואפי' בסירוגין ואפי' כל היום כולו ומי אמר רבי יוחנן הכי והאמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק בהלל ובמגילה אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש לא קשיא הא דידיה הא דרביה ודידיה לא [יב] והא ר' אבהו הוה שקיל ואזיל בתריה דר' יוחנן והוה קרי קריאת שמע כי מטא למבואות מטונפות אישתיק בתר דחליף אמר ליה [יג]מהו לגמור א"ל אם שהית כדי לגמור את כולה חזור לראש הכי קאמר ליה לדידי לא סבירא לי לדידך דסבירא לך אם שהית כדי לגמור את כולה חזור לראש. ת"ר תקיעות אין מעכבות זו את זו ברכות אין מעכבות זו את זו [יד]תקיעות וברכות של ר"ה ושל יוה"כ מעכבות[טו] מ"ט [טז] אמר רבה אמר הקב"ה אמרו לפני בר"ה מלכיות זכרונות ושופרות מלכיות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כדי שיבא לפני זכרוניכם לטובה ובמה בשופר: מי שביתך ואח"כ נתמנה לו שופר תוקע ומריע ותוקע: טעמא דלא הוה ליה שופר מעיקרא הא הוה ליה שופר מעיקרא כי שמע להו אסדר ברכות שמע להו רב פפא בר שמואל קם [יז] לצלויי אמר ליה לשמעיה כי נהירנא[יח] לך תקע לי אמר ליה רבא [יט]לא אמרו אלא בחבר עיר תניא נמי הכי כשהוא שומען [כ] שומען על הסדר ועל סדר ברכות במה דברים אמורים בחבר עיר [כא]אבל שלא בחבר עיר שומען על הסדר ושלא על סדר ברכות [כב]ויחיד שלא תקע חבירו תוקע לו ויחיד שלא בירך אין חבירו מברך עליו ומצוה בתוקעין יותר מן המברכין [כג]כיצד שתי עיירות באחת תוקעין ובאחת מברכין הולכין למקום שתוקעין ואין הולכין למקום שמברכין פשיטא הא דאורייתא הא דרבנן לא צריכא דאף על גב דהא ודאי והא ספק: כשם ששליח צבור חייב כך כל יחיד ויחיד וכו': תניא [כד]אמרו לו לרבן גמליאל לדבריך למה צבור מתפללין אמר להם כדי להסדיר שליח צבור [כה] תפלתו אמר להם רבן גמליאל לדבריכם למה שליח צבור יורד לפני התיבה אמרו לו כדי להוציא את שאינו בקי אמר להם כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא את הבקי אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן מודים חכמים לרבן גמליאל ורבי [כו] אמר עדיין היא מחלוקת שמעה [רבי] חייא בריה דרבה בר נחמני אזל אמרה לשמעתא קמיה דרב דימי בר חיננא אמר ליה הכי אמר רב עדיין היא מחלוקת אמר ליה רבה בר בר חנה נמי הכי קאמר כי אמר רבי יוחנן להא שמעתא אפליג [כז] עליה ריש לקיש ואמר עדיין היא מחלוקת ומי אמר רבי יוחנן הכי והאמר רבי חנה ציפוראה אמר רבי יוחנן הלכתא [כח]כרבן גמליאל הלכתא מכלל דפליגי כי

כך מוציא את הבקי. מכאן פסק בה"ג דיחיד שטעה ולא הזכיר של ראש אחד שליח צבור להפלתו של שליח צבור מתחלה עד סוף ויוצא אפילו בקי ואין רשאין אלא מכאן דקי ואין רשאין להסדיר תפלתם אבל דעיר לא ומיהו בקונטרס משמע לקמן[י] שרוצה לפרש בשלא כוון לבו[יא] לבה"ג ולא שמע תפלה וכן משמע דומיא דהיה דברכת כהנים ולפירוש זה מצינו למימר דבגדור היכא דשמעו יוצאין וכן משמע בפרק תפלת השחר (ברכות דף כט.) דאמר רב אסי טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו כו' ומשני הא ביחיד הא בגדור מי הכי מפני ששומעה משליח צבור מיבעי ליה ומסיק אידי ואידי ביחיד הא דאידכר קודש שומע תפלה הא דלא אידכר קודש שומע תפלה משמע דבגדור יוצא על ידי ש"ץ ואפי' לפי מה[יב] שפירש עם שבשדות ששומעין משליח צבור יוצאין אבל דעיר לא יש לחלק בין היכא דהתפלל וטעה להיכא דלא התפלל כלל [וע"ע תוס' ברכות כט: ד"ה טעה]:

עין משפט נר מצוה

נט א ב מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ו סמג עשין מג טוש"ע ס"ח סימן תקפח סעיף ג [רב אלפס כאן ובמגילה פ"ב דף רמא]:

ם ג מיי' פ"ג מהל' ק"ש הלכה יב סמג עשין יט טוש"ע ס"ח סי' סה סעיף ג ופי' עח ופי' פה סעיף ג:

סא ד מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ו והלכה ח טוש"ע ס"ח סי' תקלג סעיף ג ג:

סב ה מיי' שם הלכה ז טוש"ע ס"ח סי' תקלג סעיף ג:

סג ו מיי' שם הל' יב טוש"ע שם סעיף ב:

סד ז טוש"ע ס"ח סי' תקלד:

סה ח מיי' שם הל' יג טור ש"ע ס"ח סי' תקלה:

מסורת הש"ס עם הוספות

ט) [תוספ' פ"ב] סוכה נד. ערכין י'. **י)** ברכות כד:. **יא)** [עמ"ס תוס' לעיל לג: ד"ה שיעור], **יב)** לעיל טו:, **יג)** [וע"י בפרש"י אלפסי], **יד)** [תוספ' פ"ב], **טו)** [שבת דף קו: וש"נ], **טז)** בכורות מט:, **יז)** [וע"י תוס' ברכות כג: ד"ה אלא]. לקמן לה. בסוף העמוד.

הגהות הב"ח

(ט) רש"י ד"ה מתשעה בני אדם כאחד כו' מתרי גברי משתמעי. נ"ב היינו בשופר שהוא מביא כדמסיק לעיל דלוקח תרתי בעינן מתרי גברי וגם מביא וק"ל ועי' לעיל דף כז:

ליקוטי רש"י

תשע תקיעות. התורות ברשם הבנה מן התורה שלם למלכיות תקיעה תרועה תקיעה ושלם לזכרונות ושלם לשופרות כדאמרינן ברשם הבנה (לד.) והאי דעבדינן טפי משום שפיקא דתרועה הוא דלא ידעינן מי גנוחי הוא מי יללי הוא [סוכה נד.]. שלם של מלכיות וג' של זכרונות וג' של שופרות. **בתשע שעות.** שבשה שעה בין כל אחת ואחת יצא [ערכין י.]. **לדידי לא סבירא לי.** לא הייתי מזקיקו להפסיק [ברכות כד:]. **חבר עיר.** מבורת העיר אבל לא ליחיד [ברכות ל.]. מבורות עיר שיש שם רבים [חולין צד.].

הגהות וציונים

טו) בכת"י נוסף **בזה אחר זה**, וכ"ה ברי"ף וברא"ש ועוד, ועי' תוס' ור"ח ורמב"ן: **יג)** בכת"י נוסף **זו את** זו מ"ט אמר **רבא** אמר **להם** הקב"ה **לישראל** אמרו: **יד)** בכת"י הוה **קא מצלי ביחיד**, אמר: **טו)** ס"א **נחירנא** (גליון): **טז)** בכת"י נוסף **את**: **יז)** כת"י **ורבא**, וכ"ה באור זרוע, ובכת"י ליתא תיבות "ורב אמר עדיין היא מחלוקת", וכ"ה ישר (דק"ס): **יח)** בכת"י הוה **פליג**: **יט)** צ"ל **דתרי** (בארות המים): **כ)** כת"י כי **נחית** (צ"ל **נחירנא**, דק"ס) לך. **פימן** שסיימתי הברכה, **תקע לי, נחירנא, נחיר בגרונו**: **כא)** בתוס' הרא"ש **ואפילו בסירוגין**, פי' סירוגין **הפסקה שתוקע** ומפסיק: **כב)** [צ"ל **כרב יוסף**] (גליון): **כג)** [צ"ל **כאביי**] (גליון): **כד)** כ"ה בגמ' כת"י בכל הסוגיא "רשב"ג" במקום "ר"ג", ועי' רש"ש ומלא הרועים: **כה)** ברש"י שלפנינו משמע אדרבא כפירושם, רק הרי"ף הוא דמפרש כן (רש"ש): **כו)** צ"ל **לבוא** (דבש תמר): **כז)** צ"ל **מי** (באה"מ):

רבינו חננאל

שמע ט' תקיעות בט' שעות יצא מט' בני אדם כאחד לא יצא בזה אחר זה יצא. תקיעה מזה ותרועה מזה זה אחר זה יצא ואפילו בסירוגין ואפי' כל היום כולו. **והא דאמר** ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק **בהלל ובמגילה** אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראשו. דחינן לה הכי ההיא דרביה היא. כלומר ולא סבירא ליה: **ת"ר תקיעות אין מעכבות זו את** זו כגון תקיעות שבת ט) ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם וגו'. ברכות כגון ברכות של ק"ש וכיוצא בהן ובהני אמרי' ברכות אינן מעכבות זו את זו תקיעות וברכות של ר"ה ושל יוה"כ של שנת היובל שצ"ל מלכיות זכרונות ושופרות ביובל כדרך שאומרים בר"ה מעכבות זו את זו. **מ"ט אמר רבא אמר הקב"ה לישראל** אמרו לפני בר"ה מלכיות זכרונות ושופרות. מלכיות שתמליכוני עליכם. זכרונות כדי שיבא זכרוניכם לפני לטובה ובמה בשופר. נמצאת למד שעל ברכות שיש עמהן תקיעות קתני שמעכבות זו את זו. ג) מהא דתניא מנין שבשופר ת"ל והעברת שופר תרועה בחדש השביעי שאין ת"ל בחדש השביעי שכבר נאמר ביום הכפורים תעבירו שופר מה ת"ל עוד בחדש השביעי ללמדך שכל תרועות של חדש השביעי בשופר וכתיב ביה בר"ה בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון וגו'. **ומנין שפשוטה לפניה שנאמר והעברת שופר תרועה.** לשון העברה היא פשוטה והיא התקיעה וכתיב והעברת שופר ואח"כ תרועה ומנין שפשוטה [לאחריה] כלומר ומנין כי צריך תקיעה לאחר התרועה שנאמר ביום הכפורים תעבירו שופר אחר שכתב והעברת שופר תרועה חזר וכתב תעבירו שופר נמצאת כתובה ביובל תרועה ותקיעה לפניה ותקיעה לאחריה ומדכתיב

בחדש השביעי ילפינן שכל תרועות בחדש השביעי [שוות] וחן תרועה של ר"ה כתרועת היובל ובשופר ומנין לשלש של שלש שנאמר והעברת שופר תרועה ובר"ה כתיב שבתון זכרון תרועה ועוד כתיב בענינא דמוספים בר"ה יום תרועה יהיה לכם וגמרי יובל מר"ה ור"ה מיובל שביעי שביעי לגז"ש וכאילו ג' תרועות כתיבי בכל חד וחד וכל תרועה יש תקיעה לפניה ויש תקיעה לאחריה נמצאו בר"ה שלש תרועות וכל תרועה תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה. הרי שלש של שלש וכן ביובל חייבין לומר מלכיות זכרונות ושופרות וג' תקיעות בכל אחת ואחת: **ואקשינן האי תנא מעיקרא גמר תרועות של ר"ה מן היובל בהיקישא.** מה ת"ל בחדש השביעי שיהו כל תרועות של חדש השביעי כזה כדאמרינן והשתא הדר מייתי לה בגז"ש ופרקינן אי לאו גז"ש הוה מייתינא לה בהקישא השתא דאתאי ג"ש שהיא גמרא כדקיימא לן אדם דן ק"ו מעצמו ואין אדם דן גז"ש מעצמו אלא אם קיבל אותה מרבו ג"ש עדיפא מהקישא: **והאי תנא מייתי לה** כי כל תרועה תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה ממדבר ומדכתיב ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו. למדנו שהתקיעות זולתי התרועה. ואין לי שצריך בענין הזה כל תרועה צריכה תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה אלא במדבר. **בר"ה מנין ת"ל תרועה תרועה לגז"ש** נאמר תרועה במדבר ונאמר תרועה בר"ה מה תרועה האמור במדבר תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה אף תקיעה האמורה בר"ה כן: **הא כיצד שלש תרועות בר"ה שתים מדברי תורה** ואחת מדברי סופרים שבתון זכרון תרועה והעברת שופר תרועה מדברי תורה ואחת מדברי סופרים יום תרועה יהיה לכם לתלמודו בא ולא סלקא סוגיא דשמעתא בהכי ויש נוסחאות אחרות כך הא כיצד ג' תרועות שהן ט' בר"ה ב'

ח) תוס' ל"ל כגון תקיעות שבתיב דכתיב ותקעתם כו' ותוס' ל"ל ג"כ כגון תקיעות שבתעית. ג) גרסה דרבינו היה גורס בגמרא ותקיעות מעכבות זו את זו מ"ל דתניא וכו' והיא הגרי"מ לעיל ל"ג ע"ב.

תֵּשַׁע תְּקִיעוֹת שופר **בְּמשך תֵּשַׁע שָׁעוֹת בַּיּוֹם**[א], תקיעה אחת בכל שעה[ב], **יָצָא** ידי חובתו[ג].

תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - שנינו גם כך בברייתא, אדם **שׁשָׁמַע תֵּשַׁע תְּקִיעוֹת בְּתֵשַׁע שָׁעוֹת בַּיּוֹם, יָצָא** ידי חובתו[ד]. שמע תשע תקיעות **מִתְּשָׁעָה בְּנֵי אָדָם** שתקעו **כְּאֶחָד** - בבת אחת, **[לֹא יָצָא]** ידי חובתו[ה]. אבל אם שמע **תְּקִיעָה מִזֶּה** - מאדם אחד, **וּתְרוּעָה מִזֶּה** - מאדם אחר[אוצר החכמה 19/06/2018], **בְּזֶה** אחר זה, **יָצָא** ידי חובתו, **וַאֲפִילּוּ** אם תקעו **בְּסֵירוּגִין** - בהפסקות בין תקיעה אחת לשניה[ו], **וַאֲפִילּוּ** אם נמשכו התקיעות על **פני כָּל הַיּוֹם כּוּלּוֹ** יצא ידי חובתו.

הגמרא מקשה סתירה בדברי רבי יוחנן:

וּמִי אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן הָכִי - וכי אמר רבי יוחנן כך, שהשומע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא, אף שמפסיק שעה בין תקיעה לתקיעה, **וְהָאָמַר** [-והרי כך אמר] **רַבִּי יוֹחָנָן מְשׁוּם** [-משמו של] **רַבִּי שִׁמְעוֹן בֶּן יְהוֹצָדָק, בַּאמירת הַלֵּל וּבקריאת הַמְּגִלָּה, אִם שָׁהָה** אדם באמצען שהות ארוכה שיש בה **כְּדֵי לִגְמוֹר אֶת כּוּלָּהּ**, כלומר, שבזמן הפסקה זו יכול היה לקרוא את כל ההלל או המגילה מתחילה ועד סוף, **חוֹזֵר לָרֹאשׁ** - עליו לחזור ולקרותם שנית, וכיצד אם כן סובר רבי יוחנן שהשוהה שעה בין תקיעה לתקיעה יוצא ידי חובתו.

מתרצת הגמרא, **לֹא קַשְׁיָא** - אין להקשות סתירה בין המימרות של רבי יוחנן, משום **דְּהָא** - מימרא זאת שאמר רבי יוחנן כאן, שהשומע תשע תקיעות בתשע שעות יצא, **דִּידֵיהּ** - שלו היא, ואילו **הָא** - המימרא שאמר לענין הפסקה בהלל ומגילה, **דְּרַבֵּיהּ** - של רבו [רבי שמעון בן יהוצדק] היא, אך הוא עצמו אינו סובר כדעת רבו בזה.

שבה הגמרא ומקשה, **וְדִידֵיהּ לָא** - וכי רבי יוחנן עצמו אינו סובר שהשוהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, **וְהָא** - והרי מעשה היה **בְּרַבִּי אַבָּהוּ, דַּהֲוָה שָׁקִיל וְאָזִיל בָּתְרֵיהּ דְּרַבִּי יוֹחָנָן** - שהיה מהלך בדרך אחר רבי יוחנן[ז], **וַהֲוָה קָרֵי** - והיה קורא בדרך הליכתו **קְרִיאַת שְׁמַע**[ח]. **כִּי מְטָא** - כאשר הגיע **לִמְבוֹאוֹת מְטוּנָּפוֹת** - לרחובות שיש בהם לכלוך של צואה [שאסור לומר בהם דברי קדושה[ט]] **אִישְׁתִּיק** - שתק והפסיק מקריאתו. **בָּתַר דְּחָלֵיף** - כאשר חלף ועבר את הרחובות הללו, **אָמַר לֵיהּ** רבי אבהו לרבי יוחנן, **מַהוּ לְגְמוֹר** - האם רשאי אני להמשיך את קריאתי ממקום שעמדתי בו, או שמא עלי לחזור לתחילת הקריאה, מאחר והפסקתי באמצע[י]. **אָמַר לֵיהּ** רבי יוחנן לרבי אבהו, **אִם שָׁהִיתָ** בהפסקה זו **כְּדֵי לִגְמוֹר אֶת** קריאת שמע **כּוּלָּהּ** מתחילתה ועד סופה, **חֲזוֹר לָרֹאשׁ**, אך אם לא שהית כל כך, רשאי אתה להמשיך ממקום שעמדת בו.

מתבאר ממעשה זה, שאף רבי יוחנן מודה שהשוהה באמצע עשיית מצוה בכדי לגמור את כולה חוזר לראש, וכיצד אם כן הוא סובר שהשומע תשע תקיעות בתשע שעות יצא.

מתרצת הגמרא, לעולם אין רבי יוחנן מודה בדין זה, אלא **הָכִי קָאָמַר לֵיהּ** - כך אמר לרבי אבהו, **לְדִידִי לָא סְבִירָא לִי** - אני איני סובר כמותך במה שהפסקת כשהגעת למבואות המטונפים, אלא סובר כמותך במה שהפסקת כשהגעת למבואות המטונפים, אלא סובר אני שרשאי היית להמשיך שם בקריאתך[יא], וכמו כן איני סובר כמותך שהשוהה באמצע מצוה צריך לחזור לראש, ואפילו בשהות מרובה, אבל **לְדִידָךְ דִּסְבִירָא לָךְ** - לשיטתך, שסובר אתה שצריך להפסיק את הקריאה במבואות המטונפים[יב], וכמו כן סובר אתה שהשוהה שהיה מרובה צריך לחזור לראש[יג], אזי אומר לך מה הוא שיעור השהיה בזה, **אִם שָׁהִיתָ כְּדֵי לִגְמוֹר אֶת כּוּלָּהּ**[יד], **חֲזוֹר לָרֹאשׁ**[טו].

★

א. **אין** הכוונה ל'תקיעות' דווקא, אלא אף 'תרועות'. רש"י (ד"ה מצטט). כלומר, תשע התקיעות שחייבים בהם מעיקר דין תורה, שלש למלכיות [תקיעה תרועה תקיעה], שלש לזכרונות, ושלש לשופרות, כמו ששנינו לעיל (ע"ב). ומה שאנו תוקעים יותר משיעור זה, מאחר ואנו מסופקים מה היא ה'תרועה' שאמרה תורה, אם לשון 'גניחה' ['שברים'] או 'יללה' ['תרועה'] כמבואר שם.

ב. **טעם** הדבר שנקט באופן כזה, ששמע תשע תקיעות בתשע שעות, לפי שבתשרי היום והלילה שוים, ויש שתים עשרה שעות מעלות השחר ועד צאת הכוכבים [למחשבים את היום באופן זה], ואילו מצות התקיעה אינה אלא מהנץ החמה ועד השקיעה, ובזמן הזה יש בערך תשע שעות ומעט יותר. פורת יוסף (ד"ה שמע). **ובשפתי** חכמים (ד"ה שמע) כתב בזה טעם נוסף, על פי המבואר במסכת עבודה זרה (ד:) שאין לאדם להתפלל בראש השנה תפילת מוסף ביחידות עד סוף שלש שעות מתחילת היום, והרי נתבאר במשנה לעיל (לג:) שתקיעת שופר בזמן מוסף היא, ונמצא שמתוך שתים עשרה שעות נותרו תשע לתקיעות.

ג. **כלומר**, החידוש בזה הוא שאף על פי ששהה באמצע סדר התקיעות [כגון בין תקיעה לתרועה, או בין תרועה לתקיעה] שהות שיש בה כדי לגמור את כל הסדר, מכל מקום יצא ידי חובתו, אבל אם שהה בין סדר לסדר, פשוט הדבר שאין בכך חסרון, שהרי אדם יוצא חובתו בתקיעות שעל סדר ברכות 'מלכיות זכרונות ושופרות', אף שיש שהות מרובה בין סדר תקיעות אחד למשנהו. ריטב"א (ד"ה שמע).

ד. **ואין** זה סותר לשיטת רבי אבהו, הסובר (לעיל ע"ב) שאין להפסיק בין התקיעות, שכן הדין של הברייתא נאמר רק בדיעבד, שאף אם הפסיק יצא, ואילו רבי אבהו מפרש שלכתחילה אין להפסיק. ר"ן (לעיל מד ד"ה מתקיף). ועיין שם תירוצים נוספים בזה.

ה. **משום** ד'תרי קלי לא משתמעי' [-שני קולות כאחד אינם נשמעים]. רש"י (ד"ה מצטטה). אמנם תמה על כך, שהרי נתבאר בדברי הגמרא לעיל (מ.) שלגבי תקיעת שופר אין אומרים כן, אלא יכול אדם לכוין דעתו ולשמוע שתי תקיעות משני אנשים [מאחר ותקיעת שופר חביבה עליו, שחדשה היא לו]. ועל כן כתב שיש לגרוס כמו בתוספתא (פ"ג הט"ו) 'מתשעה בני אדם כאחד יצא' [וכתב לפי זה שאין לגרוס בהמשך הברייתא 'תקיעה מזה ותרועה מזה יצא', מאחר וכבר נתפרש ענין זה, או שיש לגרוס 'מתשעה בני אדם כאחד, תקיעה מזה ותרועה מזה, יצא']. אמנם בתוספות (ד"ה מתשעה) כתבו ליישב הגירסא שלפנינו, שאף על פי שיכול אדם לשמוע כמה תקיעות מכמה בני אדם, מכל מקום אינו יוצא בזה ידי חובתו, מאחר וצריך לתקוע על הסדר 'תקיעה תרועה תקיעה', וכאשר שומע תשע תקיעות כאחת אין כאן תקיעה על הסדר [אמנם רש"י סובר שלא הקפיד הכתוב על הסדר אלא לענין שלא ישמע קודם תרועות ואחר כך תקיעות, אבל אם שומע הכל יחד יצא. יום תרועה (נמוס' שם)]. וברשב"א (ד"ה ה"ג) הוסיף, שאף משום 'תרי קלי לא משתמעי' אינו יוצא ידי חובתו, ומה ששנינו לעיל שאפשר לשמוע שתי תקיעות משני אנשים, היינו כששומע משניהם תקיעה או תרועה, אבל כששומע מאחד תקיעה ומהשני תרועה אינו יכול לשמוע שני קולות כאחד.

ו. **בתוספות** הרא"ש (ד"ה שמע) תמה, שהרי כבר שנינו דין זה ברישא, שאם 'שמע תשע תקיעות בתשע שעות יצא'. וכתב, שיתכן שכאן יש חידוש גדול יותר, שכן שם הוא תוקע בשעות קבועות, ואילו כאן פעמים שהוא שוהה שעה בין תקיעה לתקיעה ופעמים שעתיים.

ז. **תיבת** 'שקיל' פירושה 'לקח', וכוונת הדברים כאן ש'לקח את עצמו והלך' [והוא מטבע לשון של הגמרא]. ר"ן (סנמ קמ: ד"ה הוה).

ח. **כנפסק** בשולחן ערוך (או"ח סי' סג ס"ב), שמותר לקרוא קריאת שמע בהליכה. וראה עוד שם (ס"ג) שמצוה לעמוד מהליכתו בפסוק ראשון [וכן באמירת 'ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד', ויש מחמירים עד 'על לבבך'. משנה ברורה (שם ס"ק יח)].

ט. **משום** שנאמר (דניאל יג טו) 'והיה מחניך קדוש', כמבואר במסכת ברכות (כה.).

י. **כתב** בחידושי הר"ן (ד"ה אמר) בשם תוספות [אינם לפנינו], שיש ללמוד ממעשה זה שרשאי אדם לדבר באמצע קריאת שמע ותפילה לצורך אותה קריאה או תפילה, שהרי כאן משמע שבאמצע קריאת שמע שאל רבי אבהו לרבי יוחנן את ההלכה.

יא. **שכך** אמר רבי יוחנן במסכת ברכות (כד:) 'היה מהלך במבואות המטונפות מניח ידו על פיו וקורא קריאת שמע'. ומבואר שם, שיש חילוק בדין זה בין אדם העומד במקום אחד, שמודה רבי יוחנן שאינו רשאי לומר דברי קדושה במבואות המטונפים, לבין אדם המהלך בדרכו, שאין מקומו קבוע שם, ולפיכך סובר רבי יוחנן שאינו נאסר בדברי קדושה.

יב. **שהרי** כשהגיע רבי אבהו למבואות המטונפים פסק מקריאת שמע שהיה עוסק בה, ובהכרח שהוא חולק בזה על רבי יוחנן.

יג. **שמאחר** ושאלת ממני אם רשאי אתה לגמור את הקריאה, ודאי סובר אתה ששהיה ארוכה מעכבת, אלא שאתה מסתפק מה הוא שיעור 'שהיה' זו. רש"י (ד"ה לדידך).

יד. **היינו** כולה מתחילתה ועד סופה, ולא ממקום שהוא עומד בו ועד הסוף, שאם כן 'נתת דבריך לשיעורין' [כלומר, ששיעור זה ישתנה מפעם לפעם, שבכל פעם נפסוק את דינו כפי המקום שאוחז בו]. תוספות (ד"ה לדידי). וכן הביא הריטב"א (ד"ה ואמרו) מירושלמי (ברכות פ"ג ה"ג), שבכל מקום שבו נאמר לשון 'גמירה' בש"ס אינו לשון 'השלמה' אלא לשון 'קריאה', כמו 'ותיקין היו גומרים אותה עם הנץ החמה'. עוד מבואר שם בירושלמי, ששיעור 'לגמור את כולה' אין משערים בסתם אדם, אלא באותו שקרא את שמע [ובשפתי חכמים (ד"ה שם) תמה, מדוע אין חוששים בזה לסברת 'נתת דבריך לשיעורין'].

טו. **נתבארה** הסוגיא על פי שיטת רש"י, הסובר שרבי יוחנן ורבי אבהו נחלקו בשני עניינים שונים, האחד, בדין המהלך במבואות המטונפים אם צריך לפסוק מדברי תורה ותפילה, והשני, בדין השוהה באמצע אמירת דברי חובה [בשיעור שיכול היה לגמור את כל האמירה], אם צריך לחזור לראש או לא. וכן היא דעת התוספות (ד"ה לדידי), שדנו אם יש לפסוק להלכה כרבי יוחנן בדין זה של הפסקה מרובה או לא, עיין שם באורך. אמנם הרשב"א (ד"ה הכי) פירש שאין כאן אלא מחלוקת אחת, שמאחר וסובר רבי יוחנן שהמהלך במבואות המטונפות אינו צריך לפסוק מאמירת דברי קדושה, ממילא ובתוספות הרא"ש (ד"ה לדידי) תמה על כך, מנין לרבי יוחנן שרבי אבהו חולק עליו בדין שהיה, הרי יתכן ששאלה זו עצמה נתכוין לשאלו, אם שהיה מעכבת את הקריאה או לא.

מתשעה בני אדם כאחד לא יצא. כך כתוב בספריס והקשה בקונטרס למאי לא יצא היא מסיקנא לעיל דתרי קלי מתרי גברי משתמעי ופי' דגרסינן בתוספתא מתשעה בני אדם כאחד יצא ואפי' בסירוגין ורצה לקיים גרסת הספריס מתשעה בני אדם כאחד לא יצא משום דאין כאן תקועה פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה כיון שהכל ביחד והשתא גרס שפיר תקיעה מזה ותרועה מזה יצא דהיינו זה אחר זה וסרוגין[ב] פי' סרוגין הפסקות הרבה שמוקע ומפסיק ושוהה לעשות התרועה עד לאחר שעה: **לדידי לא סבירא לי.** כלומר שהוא צריך לחזור לרחש כשהיה כדי לגמור כולה ולא שיהא צריך להפסיק כשמגיע למטוונפות אלא מניח ידו על פיו וקורא ק"ש כדאמר ר' יוחנן בפרק מי שמתו (ברכות דף מד:) והיה נראה דקי"ל כווותיה כשהיה כדי לגמור כולה דאין חוזר לרחש מע"ג דפליגי עליה רב ושמואל בפרק הקורא את המגילה למפרע (מגילה דף יט:) דקי"ל כרבי יוחנן לגבי רב ושמואל כדמוכח בפ' מי שהוליכוהו (עירובין דף מז:) ומיהו כיון דרבי מתהו פליג היה קלת נראה לפסוק כמותו דהוא נתראה ומע"ג דמשכחת רב יוסף בהיא דמגילה (שם:) דקאמר נקוט דרב ביבי בידך דרב אמר אין הלכה כרבי מונא ושמואל אמר הלכה כר' מונא לאו משום דלהוי הלכה כרב בחיסורי[ח] קאמר הכי אלא משום דשמעין ליה לשמואל דחיים לימידלה וגם בפרק מי שמתו (ברכות דף כג:) גבי היה עומד בתפלה ומיס שותתין על בגדיו דפליגי רב מתלא ורב המנונא ומסיק רב אשי דכ"ע אם שהה חוזר לרחש והכא בדלא שהה[ט] וקשה הדבר מאד שהרי בהכ"ג בי"ט אומרים אתה ויצית וממתינין לש"ץ ושותקים עד שיגמור זולתות ומי כמוך שאומר בגבורות ומיהו היכא דאין שומין כדי לגמור כולה מתחלתה עד סוף אין לחוש (כדאמרי[י]) בפ' הקורא את המגילה למפרע (דף יח:) ולא (כרב יוסף[יא]) דאמר מהיכא דקאי לסיפא דאם כן נמצא בדיך לשעורין וצריך לדקדק בתקיעות משום דאמר רב כהנא בפ' החליל (סוכה נג: ושם) אין בין תקיעה לתרועה ותקיעה ולא כלום כדאי יהודה דאמר שלשתן מצוה אחת וכי קאמר התם לוקה בתמנע תקיעה תרועה תקיעה אבל בין קר"ק לקר"ק יכול לשהות פחות מכדי לגמור קר"ק ולרבנן דחשבי תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה אין לשהות בין זה לזה כדי **כך** מוציא את הבקי. מכאן פסק בה"ג דיחיד שטעה ולא הזכיר של רחש חדש יכוין לבו לתפלתו של שליח צבור מתחלה עד סוף ויהא מכאן דהא דקי"ל כרשב"ג[מ] דאומר אינו מוציא אלא עם שבשדות לחיסי במלאכה ואינן יכולין להסדיר תפלתם אבל דעיר לא ומיהו בקונטרס משמע לקמן[נ] שרוצה לפרש בשלא כוון לבו[ס] דבהכ"נ ולא שמע תפלה וכן משמע דומיא דהיה דברכת כהנים ולפירוש זה מצינו למימר דבגבור היכא דשמעו יוצאין וכן משמע בפרק תפלת השחר (ברכות דף כט.) דאמר רב חסי טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו כו' ומצינו למימר דבגבור אי הכי מפני ששומעה משליח צבור מיבעי ליה ומסיק אידי ואידי ביחיד הא לחידכר קודם שומע תפלה הא אלא מדכר קודם שומע תפלה משמע דבגבור יוצא על ידי ש"צ ואפי' לפי מה[ע] שפירש עם שבשדות ששומעין משליח צבור יוצאין אבל דעיר לא יש לחלק בין היכא דהתפלל וטעה להיכא דלא התפלל כלל [וע"ע תוס' ברכות כט: ד"ה טעה]:

תשע תקיעות. תרועות נמי קאמר: **מתשעה בני אדם כאחד לא יצא.** תרי[פ] קלי לא משתמעי, כך פירושה לפי מה שכתוב בספריס, ולאו מלתא היא דהא מוקימנא (לעיל דף כו.) תרי קלי מתרי גברי משתמעי (ג), וה"ג לה בתוספתא מתשעה בני אדם כאחד יצא ואפילו כל היום כולו, ולא גרסינן תקיעה מזה ותרועה מזה יצא דהיינו ריצא, ואי גרסינן לה הכי הוה לגרסי' מט' בני אדם כאחד תקיעה מזה ותרועה מזה יצא ואפי' בסירוגין כו': **אם שהה.** בסירוגו כדי לגמור את כולו מוזר: **לדידי לא סבירא לי.** מה שהפסקת, דאית ליה לר' יוחנן במסכת ברכות (דף כד:) היה קורא קריאת שמע והגיע למטוטפות מניח ידו על פיו וקורא, ולא סבירא לי נמי דמשום שהה יהא לריך לחזור: **לדידך סבירא לך.** ואתה חולק עלי בשתיהן, דכיון דקא בעית מהו לגומרה מכלל דסבירא לך בסירוגין מעכבי קרייה, ומבעיא לך בכמה הוי סירוגין: **תקיעות.** וברכות דעלמא כגון תעניות אין מעכבין זו את זו אם בירך ולא תקע: **מי שבירך לך.** למימן שסיימתי הברכה: **אלא בחבר עיר.** מבורת לגבור, אבל יחיד מברך את כולו ואח"כ תוקע תשע תקיעות: **דהא ודאי והא ספק.** ולאי הוה לו אם ילך אבל המברכין ימלא אם עשרה ויתפלל ש"ל ויולימו ידי חובתו, ואם ילך אבל התוקעין אמת כבר עמדו והלכו לביתם: **כאם ש"ל וכו':** **למה צבור מתפללים.** בלחש: **מודים חכמים.** אחר שגמלקו מזכו והודו: **אמר ליה.** ר' חייא לרב דימי: **רבה בר בר חנה נמי.** דמריה דשמעתא הוא: **הכי קאמר.** שגמלקו על רבי יוחנן כשאמר כן:

עיר אבל שלא בחבר עיר שומעין על הסדר ושלא על סדר ברכות **ויחיד** שלא תקע בחבירו תוקע לו ויחיד שלא ביוך אין חבירו מברך עליו ומצוה בתוקעין יותר מן המברכין כיצד שתי עיירות באחת תוקעין ובאחת מברכין הולכין למקום שתוקעין ואין הולכין למקום שמברכין פשיטא הא דאורייתא הא דרבנן לא צריכא דאף על גב דהא ודאי והא ספק: כשם ששליח צבור חייב כך כל יחיד ויחיד וכו': **תניא** אמרו לו לרבן גמליאל לדבריך למה צבור מתפללין אמר להם כדי להסדיר שליח צבור תפלתו אמר להם רבן גמליאל לדבריכם למה שליח צבור יורד לפני התיבה אמרו לו כדי להוציא את שאינו בקי אמר להם כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא את הבקי אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן מודים חכמים לרבן גמליאל ורבי[ז] אמר עדיין היא מחלוקת שמעה [רבי] חייא בריה דרבה בר נחמני אזל אמרה לשמעתא קמיה דרב דימי בר חיננא אמר ליה הכי אמר רב עדיין היא מחלוקת אמר ליה רבה בר בר חנה נמי הכי קאמר כי אמר רבי יוחנן להא שמעתא אפליג[ז] עליה ריש לקיש ואמר עדיין היא מחלוקת ומי אמר רבי יוחנן הכי והאמר רבי חנה ציפוראה אמר רבי יוחנן הלכתא[ז] כרבן גמליאל הלכתא מכלל דפליגי כי

כך מוציא את הבקי. מכאן פסק בה"ג דיחיד שטעה ולא הזכיר של רחש חדש יכוין לבו לתפלתו של שליח צבור מתחלה עד סוף ויהא מכאן דהא דקי"ל כרשב"ג[מ] דאומר אינו מוציא אלא עם שבשדות לחיסי במלאכה ואינן יכולין להסדיר תפלתם אבל דעיר לא ומיהו בקונטרס משמע לקמן[נ] שרוצה לפרש בשלא כוון לבו[ס] דבהכ"נ ולא שמע תפלה וכן משמע דומיא דהיה דברכת כהנים ולפירוש זה מצינו למימר דבגבור היכא דשמעו יוצאין וכן משמע בפרק תפלת השחר (ברכות דף כט.) דאמר רב חסי טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו כו' ומצינו למימר דבגבור אי הכי מפני ששומעה משליח צבור מיבעי ליה ומסיק אידי ואידי ביחיד הא לחידכר קודם שומע תפלה הא אלא מדכר קודם שומע תפלה משמע דבגבור יוצא על ידי ש"ל ואפי' לפי מה[ע] שפירש עם שבשדות ששומעין משליח צבור יוצאין אבל דעיר לא יש לחלק בין היכא דהתפלל וטעה להיכא דלא התפלל כלל [וע"ע תוס' ברכות כט: ד"ה טעה]:

חילימא

בחדש השביעי ילפינן שכל תרועות בחדש השביעי [שוות] והן תרועה של ר"ה כתרועת היובל ובשופר ומנין לשלש של שלש שנאמר והעברת שופר תרועה ובר"ה כתיב שבתון זכרון תרועה ועוד כתיב בענינא דמוספים בר"ה יום תרועה יהיה לכם וגמרי יובל מר"ה ור"ה מיובל שביעי שביעי לגז"ש וכאילו ג' תרועות כתיבי בכל חד וחד וכל תרועה יש תקיעה לפניה ויש תקיעה לאחריה נמצאו בר"ה שלש תרועות וכל תרועה תקיעה ותקיעה לאחריה. הרי שלש של שלש וכן ביובל חייבין לומר מלכיות זכרונות ושופרות וג' תקיעות בכל אחת ואחת: **ואקשינן האי תנא מעיקרא גמר תרועות של ר"ה מן היובל בהיקישא.** מה ת"ל בחדש השביעי שיהו כל תרועות של חדש השביעי כזה כדאמרינן והשתא הדר מייתי לה בגז"ש ופרקינן אי לאו גז"ש הוה מייתינא לה בהקישא השתא דאתאי ג"ש שהיא גמרא כדקיימא לן אדם דן קו"ו מעצמו ואין אדם דן גז"ש מעצמו אלא אם קיבל אותה מרבו ג"ש עדיפא מהקישא: **והאי תנא מייתי לה** כי כל תרועה תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה ממדבר ומדכתיב ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו. למדנו שהתקיעות זולתי התרועה. ואין לי שצריך בענין הזה כל תרועה צריכה תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה אלא במדבר. **ברי"ה מנין ת"ל תרועה תרועה לגז"ש** נאמר תרועה במדבר ונאמר תרועה בר"ה מה תרועה האמור במדבר תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה אף תקיעה האמורה בר"ה כן: **הא כיצד שלש תרועות בר"ה שתים מדברי תורה** ואחת מדברי סופרים שבתון זכרון תרועה והעברת שופר תרועה מדברי תורה ואחת מדברי סופרים יום תרועה יהיה לכם לתלמודו בא ולא סלקא דעתך סוגיא דשמעתא בהכי ויש נוסחאות אחרות כך הא כיצד ג' תרועות שהן ט' בר"ה ב'

עין משפט נר מצוה

נט א ב מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ו סמג עשין מג טוש"ע ח"ח סימן תקפח סעיף ג [כך הלפס כאן ובמגילה פ"ג דף רסא]:

ם ג מיי' פ"ג מהל' ק"ש הלכה יב סמג עשין יט טוש"ע ח"ח סי' סה סעיף ג וסי' עח וסי' פה סעיף ג:

סא ד מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ו והלכה ח טוש"ע ח"ח סי' תקלג סעיף ג ג:

סב ה מיי' שם הלכה ז טוש"ע ח"ח סי' תקלג סעיף ג:

סג ו מיי' שם הל' יב טוש"ע שם סעיף ב:

סד ז טוש"ע ח"ח סי' תקלד:

סה ח מיי' שם הל' יג טור ש"ע ח"ח סי' תקלה:

רבינו חננאל

שמע ט' תקיעות בט' שעות יצא מט' בני אדם כאחד לא יצא בזה אחר זה יצא. תקיעה מזה ותרועה מזה אחר זה יצא ואפילו בסירוגין ואפי' כל היום כולו. והא דאמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק בהלכה אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. דחינן לה הכי ההיא דרביה היא. כלומר ולא סבירא ליה: ת"ר תקיעות אין מעכבות זו את זו כגון תקיעות שבת ג) ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם וגו'. ברכות כגון ברכות של ק"ש וכיוצא בהן ובהני אמרי' ברכות אינן מעכבות זו את זו תקיעות וברכות של ר"ה ושל יוה"כ של שנת היובל שצ"ל מלכיות זכרונות ושופרות ביובל כדרך שאומרים בר"ה מעכבות זו את זו. מ"ט אמר רבא אמר הקב"ה לישראל אמרו לפני בר"ה מלכיות זכרונות ושופרות. מלכיות שתמליכוני עליכם. זכרונות כדי שיבא זכרוניכם לפני לטובה ובמה בשופר. נמצאת למד שעל ברכות שיש עמהן תקיעות קתני שמעכבות זו את זו. ד) מהא דתניא מנין שבשופר ת"ל והעברת שופר תרועה בחדש השביעי שאין ת"ל בחדש השביעי שכבר נאמר ביום הכפורים תעבירו שופר מה ת"ל עוד בחדש השביעי ללמדך שכל תרועות של חדש השביעי בשופר וכתיב ביה בר"ה בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון וגו'. ומנין שפשוטה לפניה שנאמר ביום הכפורים תעבירו שופר אחר שכתב והעברת שופר תרועה חזר וכתב תעבירו שופר נמצאת כתובה ביובל תרועה ותקיעה לפניה ותקיעה לאחריה ומדכתיב

מסורת הש"ס עם הוספות

פ) [תוספ' פ"ג] סוכה נד. ערכין י'. 3) ברכות כד:. ג) [עמ"ס תוס' לעיל לג: ד"ה שיעור], ד) לעיל טו:, ה) [וע' בפרש"י אלא לפסקי], ו) [תוספ' פ"ג], ז) [שבת דף קו: וש"נ], ח) בכורות מט:, ט) [וע' תוס' ברכות כג: ד"ה אלא], י) לקמן לה. בסוף העמוד.

הגהות הב"ח

(ע) רש"י ד"ה מתשעה בני אדם כאחד כו' מתרי גברי משתמעי. נ"ב היינו בשופר שהוא מביא כדמסיק לעיל דלוקח תרתי בעינן מתרי גברי וגם מביא וק"ל ועי' לעיל דף כז:

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף בזה אחר זה, וכ"ה ברי"ף וברא"ש ועוד, ועי' תוס' ור"ח ורמב"ן: ב] בכת"י נוסף זו את זו מ"ט אמר רבא אמר להם הקב"ה לישראל אמרו: ג] בכת"י הוה קא מצלי ביחיד, אמר: ד] ס"א נחירנא (גליון): ה] בכת"י נוסף את: ו] כת"י ורבא, וכ"ה באור זרוע, ובכת"י ליתא תיבות "ורב אמר עדיין היא מחלוקת", וכ"ה ישר (דק"ס): ז] בכת"י הוה פליג: ח] צ"ל דתרי (בארות המים): ט] כת"י כי נחית (צ"ל נחירנא, דק"ס) לך. סימן שסיימתי הברכה, תקע לי, נחירנא, נחיר בגרונו: י] בתוס' הרא"ש ואפילו בסירוגין, פי' סירוגין הפסקה שתוקע ומפסיק: כ] [צ"ל כרב יוסף] (גליון): ל] [צ"ל כאביי] (גליון): מ] כ"ה בגמ' כת"י בכל הסוגיא "רשב"ג" במקום "ר"ג", ועי' רש"ש ומלא הרועים: נ] ברש"י שלפנינו משמע אדרבא כפירושם, רק הרי"ף הוא דמפרש כן (רש"ש): ס] צ"ל לבוא (דבש תמר): ע] צ"ל מי (באה"מ):

משנת ראשונים

והאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק. כל היכא דקתני משום פלוני, לא שמע מפיו אלא מפי אחרים שאמרו מפיו.

[רש"י, חולין קיג:]

מלכיות כדי שתמליכוני עליכם. תקיעת שופר מורה על המלכת מלך וכמו שנאמר במשיחת שלמה ויתקעו בשופר ויאמרו יחי המלך שלמה כאלו ביום הזה בתקיעת השופר יאמרו ה' מלכנו הוא יושיענו הושיעה המלך. וענין הממלכה הוא התייחדם להנהגתו והשגחתו.

[אברבנאל, ויקרא כג]

במה דברים אמורים בחבר עיר. קרא צבור חבר, מפני שלשון חבר עיר מונח על חכם העיר ומתקבצים כלם לפניו.

[מאירי]

[המשך בסוף המסכת]

ס) מולי ל"ל כגון תקיעות שבתמיד דכתיב ותקעתם כו' ומולי ל"ל ג"כ כגון תקיעות שבתענית. נ) נראה דרבינו היה גורס בגמרא ותקיעות מעכבות זו את זו מנ"ל דתניא וכו' והיא הגרייתא לעיל ל"ג ע"ב.

הגמרא מביאה ברייתא המחלקת בין תקיעות וברכות של תעניות לשל ראש השנה ויום הכיפורים[עז]:

תָּנוּ רַבָּנָן בברייתא, **תְּקִיעוֹת** של תענית ציבור **אֵין מְעַכְּבוֹת זוֹ אֶת זוֹ**, שאם אינו יכול לתקוע את כולן אלא מקצתן [או שלא כסדרן[עח]], מכל מקום יתקע. וכן ששת **הִבְּרָכוֹת** שמוסיפים בשמונה עשרה של תענית ציבור **אֵין מְעַכְּבוֹת זוֹ אֶת זוֹ**, שאם אינו יודע לומר אלא את מקצתן, יאמר. אבל **תְּקִיעוֹת וּבְרָכוֹת** שבתפילת מוסף **שֶׁל רֹאשׁ הַשָּׁנָה וְשֶׁל יוֹם הַכִּפּוּרִים** של יובלי[עט], **מְעַכְּבוֹת**, שאם אינו יכול לתקוע אלא מקצת התקיעות לא יתקע כלליפ, וכן אם אינו יודע לומר את כל ברכות 'מלכיות זכרונות ושופרות' אל יאמרן כללצ.

מבררת הגמרא, **מַאי טַעְמָא** - מה הוא טעם הדבר, שברכות של ראש השנה ויום הכיפורים מעכבות זו את זוצא. **אָמַר רַבָּה**, כך **אָמַר** להם **הַקָּדוֹשׁ בָּרוּךְ הוּא** לישראל, **אִמְרוּ לְפָנַי בְּרֹאשׁ הַשָּׁנָה** סדר 'מַלְכֻיּוֹת זִכְרוֹנוֹת וְשׁוֹפָרוֹת', 'מַלְכֻיּוֹת' כְּדֵי שֶׁתַּמְלִיכוּנִי עֲלֵיכֶם, 'זִכְרוֹנוֹת' כְּדֵי שֶׁיָּבֹא לְפָנַי זִכְרוֹנֵיכֶם לְטוֹבָה, וּבַמֶּה יעלה הזכרון לטובה, **בְּשׁוֹפָר** - בתקיעת שופר, ובאמירת ברכת 'שופרות'צב.

★

שנינו במשנה, **מִי שֶׁבֵּירַךְ וְאַחַר כָּךְ נִתְמַנָּה לוֹ שׁוֹפָר תּוֹקֵעַ וּמֵרִיעַ וְתוֹקֵעַ.**

מדייקת הגמרא, **תַּעֲמָא** - טעם הדבר שהוא תוקע אחר אמירת הברכות, משום **דְּלָא הֲוָה לֵיהּ שׁוֹפָר מֵעִיקָּרָא** - שלא היה לו שופר מתחילה, בשעת אמירת הברכות, **הָא הֲוָה לֵיהּ שׁוֹפָר מֵעִיקָּרָא** - אבל אם היה לו שופר מתחילה, אזי **כִּי שָׁמַע לְהוּ אַסֵּדֶר בִּרְכוֹת שָׁמַע לְהוּ** - היה שומע את התקיעות על סדר הברכותצג.

מביאה הגמרא מעשה בענין זה. **רַב פָּפָּא בַּר שְׁמוּאֵל קָם לְצַלּוּיֵי** - עמד להתפלל מוסף של ראש השנה ביחידות. **אָמַר לֵיהּ לְשַׁמָּעֵיהּ** - אמר לו לשמשו, **כִּי נָהֵירְנָא לָךְ** - כאשר אעשה לך סימנצד, בסיומו של כל סדר ברכות, **תְּקַע לִי** בשופרצה. **אָמַר לֵיהּ רָבָא** לרב פפא בר שמואל, **לָא אָמְרוּ** חכמים לתקוע על סדר הברכות **אֶלָּא בְּחֻבָּר עִיר** - בציבורצו, אבל יחיד תוקע אחר תפילתוצז.

תַּנְיָא נַמִּי הָכִי - שנינו כך בברייתא, **כְּשֶׁהוּא שׁוֹמְעָן** לתקיעות השופר, **שׁוֹמְעָן עַל הַסֵּדֶר** - כפי סדר התקיעות הראוי, תקיעה תרועה תקיעה, **וְעַל סֵדֶר הַבְּרָכוֹת** - מלכיות זכרונות ושופרות. **בַּמֶּה דְּבָרִים**

הוא סובר שאף אם הפסיק בשהות מרובה אינו חוזר לראש, שכן הפסקה כזו שאינה מחויבת מעיקר הדין, אלא תלויה ברצונו של האומר, אין עליה שם 'הפסקה', ועל כן אמר לרבי אבהו, לשיטתי, שאין צריך להפסיק, אף אם הפסקת אינך צריך לחזור לראש, אבל לשיטתך, שסובר אתה שחייבים להפסיק מאמירת דברי קדושה במבואות המטונפים, נמצא שבאותה שעה היית במצב שאינך ראוי לאמירת דברי קדושה, והפסקה שכזו מחייבת חזרה לראש [אם שהה כדי לגמור כולה]. וכן כתבו התוספות בברכות (כג: ד"ה אלא) בשם 'השר מקוצי'. ולשיטה זו אין מחלוקת כלל בדין שהיה מרובה באמצע אמירת דברי קדושה, אלא הכל מודים שאם שהה מדעתו ורצונו אינו צריך לחזור לראש אפילו בשהיה מרובה, אך אם שהה שהיה מרובה מחמת שהיה אסור לו להמשיך עליו לחזור לראש. וכן היא דעת הריטב"א (ד"ה ונגמרלח), אלא שהוסיף שאין דברים אלו אמורים אלא בקריאת שמע והלל ומגילה, שאינם חמורים כל כך, שהרי מותר להפסיק בהם 'מפני הכבוד' או 'מפני היראה', ולפיכך אף אם שהה בהם זמן מרובה מרצונו אינו חוזר לראש, אבל תפילת שמונה עשרה שהיא חמורה, שאין מפסיקים בה כלל אפילו לעניית דבר שבקדושה, כמבואר במסכת ברכות (כא:), החמירו גם בשהייתה, שכל ששהה בה זמן שיש בו בכדי לגמור כל התפילה חוזר לראש, אף אם שהיה זו מרצונו היתה.

טז. **מבואר** בפרק ראשון של מסכת תענית, שבזמן עצירת גשמים היו בית דין גוזרים תעניות על הציבור, ובחלקן היו תוקעים בשופרות ומוסיפים שש ברכות בתפילת שמונה עשרה, סדר הברכות והתקיעות מפורש במשנה שם (טו.). ברייתא זו מונה את ההבדל שיש בין דין תקיעות וברכות של תענית, לאלו שבראש השנה, וביום הכיפורים של יובל.

יז. **כן** כתב הרשב"א (ד"ה נרכות) בשם 'יש מפרשים'. ואף במאירי (ד"ה נגר) הביאם, וביאר שלשיטה זו רק סדר התקיעות [או הברכות] אינו מעכב, אך אם החסיר לגמרי תקיעה או ברכה הרי זה מעכב.

יח. **שהיו** תוקעים בו בשופר ואומרים 'מלכיות זכרונות ושופרות' כמו במוסף של ראש השנה.

יט. **הייגו** אם אינו יכול לתקוע 'תשר"ת' או 'תש"ת' או 'תר"ת', אבל אם יכול לתקוע אחד מאלו, אף שאינו יכול לתקוע שלשתן, אין התקיעות מעכבות זו את זו, ובלבד שיעשה את כל הסימן, שהרי מתחילה על הספק נתקנו, שכן מדין תורה אין צריך לתקוע אלא סימן אחד מאלו, ומאחר שאנו מסופקים מה היא ה'תרועה' שנאמרה בתורה נוהגים אנו לתקוע את שלשתם, ויתכן שאם עשה אחד מהם כיוון לאופן הנכון ויצא ידי חובתו. ר"ן (על הרי"ף, ד"ה ולמרינן).

כ. **נתבארו** דברי הברייתא לפי הגירסא שלפנינו 'תקיעות אין מעכבות זו את זו, ברכות אין מעכבות זו את זו, תקיעות וברכות של ראש השנה ויום הכיפורים מעכבות'. דהיינו, שתקיעות של תענית אין מעכבות זו את זו, וכן ברכות של תענית אין מעכבות זו את זו [וכל שכן שאין התקיעות מעכבות את הברכות, ולא הברכות את התקיעות], אבל תקיעות של ראש השנה ויום הכיפורים מעכבות זו את זו, וכן הברכות מעכבות אלו את אלו. ולא נתבאר כאן אם תקיעות של ראש השנה ויום הכיפורים מעכבות את הברכות, וכן להיפך. וכתב הרשב"א (ד"ה נרכות), שבהכרח צריך לומר שאין הברכות מעכבות את התקיעות [וכן להיפך], שהרי להלן בסמוך דנה הברייתא מה הדין באדם שיש לו אפשרות לשמוע רק תקיעות או רק ברכות, איזו אפשרות יעדיף, ומתבאר משם שיוצא ידי חובת ברכות בלא תקיעות ותקיעות בלא ברכות. אמנם רש"י (ד"ה תקיעות) כתב, 'תקיעות וברכות דעלמא כגון תעניות אין מעכבין זו את זו, אם בירך ולא תקע'. ומתבאר מדבריו שהיתה לו גירסא אחרת בדברי הברייתא [וכן הוא ב'סידור רש"י' (סי' קמ)], 'תקיעות וברכות אין מעכבות זו את זו, תקיעות וברכות של ראש השנה ויום הכיפורים מעכבות זו את זו'. דהיינו, שאין הברייתא עוסקת בעיכוב התקיעות והברכות לעצמן, אלא היא דנה אם התקיעות מעכבות את הברכות, וכן להיפך, ומחלקת בזה בין תקיעות וברכות של תעניות, שאינן מעכבות זו על זו, לבין תקיעות וברכות של ראש השנה ויום הכיפורים המעכבות. ותמהו עליו התוספות (לעיל לג: ד"ה שיעור), שהרי מדברי הגמרא להלן בסמוך מוכח שאין התקיעות של ראש השנה מעכבות את הברכות [וכמו שהובא לעיל בדברי הרשב"א]. וביום תרועה (ד"ה ת"ר) כתב ביישוב שיטת רש"י, ש'תקיעות וברכות של תעניות אין מעכבות זו את זו' היינו שאדם שבירך ולא היה לו שופר ולאחר התפילה נזדמן לו שופר שוב אינו חייב לתקוע, לפי שמצות השופר בתענית אינה נוהגת אלא בשעת התפילה בלבד, אבל בתקיעות וברכות של ראש השנה ויום הכיפורים אין הדין כן, אלא אפילו אם בירך ולא תקע ואחר כך נזדמן לו שופר חייב לתקוע.

כא. **כן** פירש הריטב"א (ד"ה תקיעות), שאין כוונת הגמרא להקשות מדוע התקיעות מעכבות זו את זו, שהרי פשוט הדבר שמאחר ומנין התקיעות הוא מן התורה אין אדם רשאי לפחות ממנו, אלא כוונתה להקשות מדוע הברכות מעכבות זו את זו, אף שאינן אלא מדברי סופרים.

כב. **ריטב"א** (שם). ופירש, שכוונת רבה לבאר את טעם הדבר שהברכות מעכבות זו את זו, לפי שיש בהם סדר מיוחד, שאין ריצוי אלא בשלשתן.

כג. **ברש"ש** (ד"ה טעמא) תמה, מדוע הוצרכה הגמרא לדיוק זה, הרי משנה שלימה שנינו לעיל (לג.) שיש לתקוע על סדר הברכות. ומבואר מדבריו, שהבין שדיוק הגמרא עוסק בציבור ולא ביחיד. אמנם ביום תרועה (ד"ה מי) כתב, שאכן אין צריך להשמיענו דין זה בציבור, אלא הכוונה היא שאף יחיד יש לו לתקוע על הסדר. אמנם לדבריו יהיה דיוק זה תלוי במחלוקת אמוראים, שאמנם כך היא שיטת רב פפא בר שמואל המובאת בגמרא בסמוך, שגם היחיד תוקע על סדר הברכות, אבל רבא חולק עליו, וסובר שדין זה נאמר רק בציבור. וראה בחזון איש (או"ח סי' קנ סק"ח), שכתב שהמשנה לעיל עוסקת בציבור שכבר תקעו 'תקיעות דמיושב', שהם ודאי צריכים לתקוע במוסף על סדר הברכות, אך כאן מוסיפה הגמרא להשמיענו מדיוק המשנה שאפילו אם עדיין לא תקעו הציבור כלל, מכל מקום צריכים לתקוע על הסדר, ואין חוששים שייראה הדבר כאילו אין התקיעות אלא מדברי חכמים כתקיעות של תענית, עיין שם עוד [וראה עוד בהערה בסמוך, שנחלקו המפרשים אם יש להעמיד המשנה ביחיד או בציבור].

כד. **יש** הגורסים 'נחירנא' [ראה דקדוקי סופרים], דהיינו, אשמיע קול כעין נחירה. וכתב ביעב"ץ (ד"ה מי) שהיא הגירסא העיקרית. והוסיף, שלגורסים 'נהירנא' הכוונה בזה ללשון הזכרה, דהיינו כאשר אזכיר לך לתקוע, כמו שמצינו בכמה מקומות בש"ס, שכאשר אמוראים סיפרו על דבר שהם זוכרים נקטו בלשון 'נהירנא' [ראה תענית (יט:) ועוד].

כה. **ברש"ש** (ד"ה מי) כתב להוכיח מכאן שלא היתה דרכם להתפלל בקול רם אפילו בראש השנה ויום כיפור, שאם לא כן מדוע הוצרך לעשות סימן למשמשו, הרי יכול היה הלה לשמוע מעצמו את סיום הברכה [וראה שו"ע (או"ח סי' תקפג ס"ט), שאף על פי שבכל ימות השנה מתפללים בלחש, בראש השנה ויום הכפורים נוהגין לומר בקול רם, ואין חוששים שיבלבלו זה את זה, כיון שמצויים בידם מחזורים].

כו. **ובמסכת** מגילה (כז:) נקטה הגמרא בלשון 'חבר עיר' על תלמיד חכם ['חבר'] הממונה על כל דברי מצוה שמוטלים על הציבור, ונמצא שלשון זה הוא מן הלשונות שבגמרא שעניינם מתחלף ממקום למקום. ריטב"א (ד"ה נ"מ). ובמאירי (ד"ה המזנה) כתב, שאכן עיקר לשון 'חבר עיר' נאמר על החכם שבה, אך מאחר והיו הציבור רגילים להתקבץ אצלו נקראים אף הם בשם זה.

כז. **רש"י** (ד"ה נ"מ). נמצא שאף על פי שהמשנה שנויה בלשון יחיד, 'מי שברך ואחר כך נתמנה לו שופר', מכל מקום אינה עוסקת אלא בציבור. מאירי (ד"ה המזנה). [אמנם ביום תרועה (ד"ה מי) כתב, שהדבר דחוק להעמיד המשנה בציבור, מאחר ונשנית בלשון יחיד, ועל כן הוא מפרש שלא כרש"י, אלא היחיד לעולם תוקע ואחר כך מברך, וכדעת הכלבו שהביא הבית יוסף (או"ח סוף סימן תקנג), והמשנה אכן עוסקת ביחיד שלא היה לו שופר קודם הברכה, ועל כן לא יכול היה לתקוע מקודם לכן כדינו].

עוד כתב המאירי, שכוונת הגמרא שאין היחיד חייב לשמוע התקיעות על סדר הברכות, אלא רשאי לכתחילה להתפלל ואחר כך לתקוע, אבל אם רצה לתקוע על סדר הברכות רשאי. אמנם הביא שיש חולקים בזה, וסוברים שאין ליחיד לתקוע על סדר הברכות,

מתשעה בני אדם באחד לא יצא. כך כתוב בספריס והקשה בקונטרס לימי לא יצא הא מסיקנא לעיל דתרי קלי מתרי גברי משתמעי ופי' דגרסינן בתוספתא מתשעה בני אדם כאחד יצא ואפי' בסירוגין ורצה לקיים גרסת הספריס מתשעה בני אדם כאחד לא יצא מקום לחין כאן בתרועה פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה כיון שהכל ביחד והשתא גרס שפיר תקיעה מזה ותרועה מזה יצא דהיינו זה אחר זה ומסרגין[ב] פי' מרוגין הפסקות הרבה שתוקע ומפסיק ושוהה לעשות התרועה עד לאחר שעה: **לדידי לא סבירא לי.** כלומר שהוא צריך לחזור לרשם כשהיה כדי לגמור כולה ולא שיהא צריך להפסיק כשמגיע למשונפות אלא מניח ידו על פיו וקורא ק"ש כדאמר ר' יוחנן בפרק מי שמתו (ברכות דף מ:) והיה נראה דקי"ל כוותיה כשהיה כדי לגמור כולה לחין חוזר לרשם מע"ג דפליגי עליה רב ושמואל בפרק הקורא את המגילה למפרע (מגילה דף יח:) דקי"ל כרבי יוחנן לגבי רב ושמואל כדמוכח בפ' מי שהוליחוהו (עירובין דף מז:) ומיהו כיון דרבי אבהו פליג היה קלת נראה לפסוק כמותו דהוא בתראה ומע"ג דאשכחינן רב יוסף דקאמר נקוט דרב ביבי בידך דרב אחר אין הלכה כרבי מונא ושמואל אחר הלכה כר' מונא אלא מסוס דלהוי הלכה כרב בחיסורי[ם] קאמר הכי אחמת חומר דשמעינן ליה לשמואל דחייש לימילתא וגם בפרק מי שמתו (ברכות דף כב:) גבי היה עומד בתפלה ומיס שותתין על בגדיו דפליגי רב חסדא ורב המנונא ומסיק רב אשי דכ"ע אם שהה חוזר לרשם והכא בדלמא שהה[ט] וקשה הדבר מאד שהרי בזבחים (דף יט.) ד"ה ומתניתין לש"ך ושותקים עד שיגמור זולתות ומי כמוך שאומר בגחולה ומיהו היכא דאין שוהין כדי לגמור כולה מתחלתה עד סוף אין לחוש (כדאמרי[י]) בפ' הקורא את המגילה למפרע (דף יח:) ולא (כרב יוסף[יא]) דאמר מהיכא דקאי לסיפא דאם כן נתת דבריך לשעורין ואריך לדקדק בתקיעות משום דאמר רב כהנא בפ' החליל (סוכה נג: ושם) אין בין תקיעה לתרועה ותקיעה ולא כלום כדאי יהודה דאמר שלשתן מצוה אחת וכי קאמר התם דוקא בתוקע תקיעה תרועה תקיעה אבל בין קר"ק לקר"ק יכול לשהות פחות מכדי לגמור קר"ק ולרבנן דתשבי תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה אין לשהות בין זה לזה כדי תקיעה אחת או תרועה אחת: **כך** מוציא את הבקי. מכאן פסק רב"ג דיחיד שטעה ולא הזכיר של ראש חדש יכוין לצו לתפלתו של שליח צבור מתחלה עד סוף ויוצא אע"פ שהוא בקי ואין רגיל מכאן להם מסקינן[ז] רשב"ג[מ] אומר אינו מוציא אלא עם שבשדות לתניסי במלאכה ואינן יכולין להסדיר תפלתם אבל דעיר לא ומיהו בקונטרס משמע לקמן[נ] שרוצה לפרש בשלא כוון לצו[ס] לבה"נ ולא שמע תפלה וכן משמע דומיא דהיה דברכת כהנים ולפירוש זה מצינו למימר דבגבור היכא דשמעו יוצאין וכן משמע בפרק תפלת השחר (ברכות דף כט.) דאמר רב אסי טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו כו' ומשני הא ביחיד הא בגבור אי הכי מפני שאומרה משליח צבור מיבעי ליה ומסיק אידי ואידי ביחיד הא דאידכר קודס שומע תפלה הא אלא אדכר קודס שומע תפלה משמע דבגבור יוצא על ידי ש"ץ ואפי' לפי מה[ע] שפירש עס שבשדות שאומרין משליח צבור יוצאין אבל דעיר לא יש לחלק בין היכא דהתפלל וטעה להיכא דלא התפלל כלל [וע"ע תוס' ברכות כט: ד"ה טעה]:

חילופי גרסאות

א תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא [ע] תניא נמי הכי שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא **ב**מט' בני אדם כאחד [לא יצא] תקיעה מזה ותרועה מזה[פ] יצא ואפי' בסירוגין ואפי' כל היום כולו ומי אמר רבי יוחנן הכי והאמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק בהלל ובמגילה אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש לא קשיא הא דידיה הא דרביה ודידיה לא [ב] והא ר' אבהו הוה שקיל ואזיל בתריה דר' יוחנן והוה קרי קריאת שמע כי מטא למבואות מטונפות אישתיק בתר דחליף אמר ליה **ג**מהו לגמור א"ל אם שהית כדי לגמור את כולה חזור לראש הכי קאמר ליה לדידי לא סבירא לי לדידך דסבירא לך אם שהית כדי לגמור את כולה חזור לראש. ת"ר תקיעות אין מעכבות זו את זו ברכות אין מעכבות זו את זו [ג] **ד**תקיעות וברכות של ר"ה ושל יוה"כ מעכבות[ק] מ"ט [ר] אמר רבה אמר הקב"ה אמרו לפני בר"ה מלכיות זכרונות ושופרות מלכיות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כדי שיבא לפני זכרוניכם לטובה ובמה בשופר: מי שבירך ואח"כ נתמנה לו שופר תוקע ומריע ותוקע: טעמא דלא הוה ליה שופר מעיקרא הא הוה ליה שופר מעיקרא כי שמע להו אסדר ברכות שמע להו רב פפא בר שמואל קם [ג] לצלויי אמר ליה לשמעיה כי נהירנא[ד] לך תקע לי אמר ליה רבא [ה] לא אמרו אלא בחבר עיר תניא נמי הכי כשהוא שומען [ט] שומען על הסדר ועל סדר ברכות במה דברים אמורים בחבר עיר [ו] אבל שלא בחבר עיר שומען על הסדר ושלא על סדר ברכות [ז] ויחיד שלא תקע בחבירו תוקע לו ויחיד שלא ביוך אין חבירו מברך עליו ומצוה בתוקעין יותר מן המברכין [ח] כיצד שתי עיירות באחת תוקעין ובאחת מברכין הולכין למקום שתוקעין ואין הולכין למקום שמברכין פשיטא הא דאורייתא הא דרבנן לא צריכא דאף על גב דהא ודאי והא ספק: כשם ששליח צבור חייב כך כל יחיד ויחיד וכו': תניא [י] אמרו לו לרבן גמליאל לדבריך למה צבור מתפללין אמר להם כדי להסדיר שליח צבור [יא] תפלתו אמר להם רבן גמליאל לדבריכם למה שליח צבור יורד לפני התיבה אמרו לו כדי להוציא את שאינו בקי אמר להם כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא את הבקי אמר רבה בר בר חנה אמר ר' יוחנן מודים חכמים לרבן גמליאל ורבי [יב] אמר עדיין היא מחלוקת שמעה [רבי] חייא בריה דרבה בר נחמני אזל אמרה לשמעתא קמיה דרב דימי בר חיננא אמר ליה הכי אמר רב עדיין היא מחלוקת אמר ליה רבה בר בר חנה נמי הכי קאמר כי אמר רבי יוחנן להא שמעתא אפליג [יג] עליה ריש לקיש ואמר עדיין היא מחלוקת ומי אמר רבי יוחנן הכי והאמר רבי חנה ציפוראה אמר רבי יוחנן הלכתא [יד] כרבן גמליאל הלכתא מכלל דפליגי כי

א) [תוספ' פ"ג] סוכה נא. ערכין י'. **ב)** ברכות כד:. **ג)** [עמ"ס תוס' לעיל נג: ד"ה שיעור], **ד)** לעיל נו:, **ה)** [וע' בפרש"י אלא שפסקו], **ו)** [תוספ' פ"ג], **ז)** [שבת דף קו: וש"נ], **ח)** בכורות מט:, **ט)** [וע' תוס' ברכות כג: ד"ה אלא], **י)** לקמן לה. בסוף העמוד.

ע) רש"י ד"ה מתשעה בני אדם כאחד כו' מתרי גברי משתמעי. נ"ב היינו בשופר שהוא תניא כדמסיק לעיל דלוקח תרתי בעינן מתרי גברי וגם תניא וק"ל וע"ע לעיל דף כז:

פ) בכת"י נוסף בזה אחר זה, וכ"ה בר"ף וברא"ש ועוד, וע' תוס' ור"ח ורמב"ן: **צ)** בכת"י נוסף זו **את** זו מ"ט אמר **רבא** אמר **להם** הקב"ה **לישראל** אמרו: **ק)** בכת"י הוה **קא מצלי ביחיד**, אמר: **ר)** ס"א **נחירנא** (גליון): **ש)** בכת"י נוסף **את**: **ת)** כת"י **ורבא**, וכ"ה באור זרוע, ובכת"י ליתא תיבות "ורב אמר עדיין היא מחלוקת", וכ"ה ישר (דק"ס): **א)** בכת"י הוה **פליג**: **ב)** צ"ל **דתרי** (בארות המים): **ג)** כת"י כי **נחית** (צ"ל **נחירנא**, דק"ס) לך. **סימן** שסיימתי הברכה, **תקע לי, נחירנא, נחיר בגרונו**: **ד)** בתוס' הרא"ש **ואפילו** בסירוגין, פי' סירוגין **הפסקה שתוקע** ומפסיק: **ה)** [צ"ל **כרב יוסף**] (גליון): **ו)** [צ"ל **כאביי**] (גליון): **ז)** כ"ה בגמ' כת"י בכל הסוגיא "רשב"ג" במקום "ר"ג", וע' רש"ש ומלא הרועים: **ח)** ברש"י שלפנינו משמע אדרבא כפירושם, רק הרי"ף הוא דמפרש כן (רש"ש): **ט)** צ"ל **לבוא** (דבש תמר): **י)** צ"ל **מי** (באה"מ):

מסורת הש"ס עם הוספות

הגהות הב"ח

הגהות וציונים

משנת ראשונים

והאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק. כל היכא דקתני משום פלוני, לא שמע מפיו אלא מפי אחרים שאמרו מפיו.
[רש"י, חולין קיג:]

מלכיות כדי שתמליכוני עליכם. תקיעת שופר מורה על המלכת מלך וכמו שנאמר במשיחת שלמה ויתקעו בשופר ויאמרו יחי המלך שלמה כאלו ביום הזה בתקיעת השופר יאמרו ה' מלכנו הוא יושיענו הושיעה המלך. וענין הממלכה הוא התייחדם להנהגתו והשגחתו.
[אברבנאל, ויקרא כג]

במה דברים אמורים בחבר עיר. קרא צבור חבר, מפני שלשון חבר עיר מונח על חכם העיר ומתקבצים כלם לפניו.
[מאירי]

[המשך בסוף המסכת]

עין משפט נר מצוה

נט א ב מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ו סמג עשין מג טוש"ע ח"ח סימן תקפח סעיף ג [כל הפסק כאן ובמגילה פ"ג דף רסא]:

ם ג מיי' פ"ג מהל' ק"ש הלכה יב סמג עשין יט טוש"ע ח"ח סי' סה סעיף ג וסי' עח וסי' פה סעיף ג:

סא ד מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ו והלכה ח טוש"ע ח"ח סי' תקלג סעיף ג:

סב ה מיי' שם הלכה ז טוש"ע ח"ח סי' תקלג סעיף ג:

סג ו מיי' שם הל' יב טוש"ע שם סעיף ב:

סד ז טוש"ע ח"ח סי' תקלד:

סה ח מיי' שם הל' יג טור ש"ע ח"ח סי' תקלה:

רבינו חננאל

שמע ט' תקיעות בט' שעות יצא מט' בני אדם כאחד לא יצא בזה אחר זה יצא. תקיעה מזה ותרועה מזה אחר זה יצא ואפילו בסירוגין ואפי' כל היום כולו. **והא** דאמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק בהלל ובמגילה אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. דחינן לה הכי ההיא דרביה היא. כלומר ולא סבירא ליה: ת"ר תקיעות אין מעכבות זו את זו כגון תקיעות שבת ת) ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם וגו'. ברכות כגון ברכות של ק"ש וכיוצא בהן ובהני אמרי' ברכות אינן מעכבות זו את זו תקיעות וברכות של ר"ה ושל יוה"כ של שנת [illegible] מלכיות זכרונות ושופרות ביובל כדרך שאומרים בר"ה מעכבות זו את זו. מ"ט **אמר רבא אמר הקב"ה לישראל** אמרו לפני בר"ה מלכיות זכרונות ושופרות. מלכיות שתמליכוני עליכם. זכרונות כדי שיבא זכרוניכם לפני לטובה ובמה בשופר. נמצאת למד שעל ברכות שיש עמהן תקיעות קתני שמעכבות זו את זו. ג) מהא דתניא מנין שבשופר ת"ל והעברת שופר תרועה בחדש השביעי שאין ת"ל בחדש השביעי שכבר נאמר ביום הכפורים תעבירו שופר מה ת"ל עוד בחדש השביעי ללמדך שכל תרועות של חדש השביעי בשופר וכתיב ביה בר"ה בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון וגו'. ומנין שפשוטה **לפניה שנאמר והעברת שופר תרועה.** לשון העברה היא פשוטה והיא התקיעה וכתיב והעברת שופר ואח"כ תרועה ומנין שפשוטה [לאחריה] כלומר ומנין כי צריך תקיעה לאחר התרועה שנאמר ביום הכפורים תעבירו שופר אחר שכתב והעברת שופר תרועה חזר וכתב תעבירו שופר נמצאת כתובה ביובל תרועה ותקיעה לפניה ותקיעה לאחריה ומדכתיב בחדש השביעי ילפינן שכל תרועות בחדש השביעי [שוות] והן תרועה של ר"ה כתרועת היובל ובשופר ומנין לשלש של שלש שנאמר והעברת שופר תרועה ובר"ה כתיב שבתון זכרון תרועה ועוד כתיב בענינא דמוספים בר"ה יום תרועה יהיה לכם וגמרי יובל מר"ה ור"ה מיובל שביעי שביעי לגז"ש וכאילו ג' תרועות כתיבי בכל חד וחד וכל תרועה יש תקיעה לפניה ויש תקיעה לאחריה נמצאו בר"ה שלש תרועות וכל תרועה תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה. הרי שלש של שלש שלש וכן ביובל חייבין לומר מלכיות זכרונות ושופרות וג' תקיעות בכל אחת ואחת: **ואקשינן האי תנא מעיקרא גמר תרועות של ר"ה מן היובל בהיקישא.** מה ת"ל בחדש השביעי שיהו כל תרועות של חדש השביעי כזה כדאמרינן והשתא הדר מייתי לה בגז"ש ופרקינן אי לאו גז"ש הוה מייתינא לה בהקישא השתא דאתאי ג"ש שהיא גמרא כדקיימא לן אדם דן ק"ו מעצמו ואין אדם דן גז"ש מעצמו אלא אם קיבל אותה מרבו ג"ש עדיפא מהקישא: **והאי תנא מייתי לה** כי כל תרועה תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה ממדבר ומדכתיב ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו. למדנו שהתקיעות זולתי התרועה. ואין לי שצריך בענין הזה כל תרועה צריכה תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה אלא במדבר. **ברי"ה מנין ת"ל תרועה תרועה לגז"ש** נאמר תרועה במדבר ונאמר תרועה בר"ה מה תרועה האמור במדבר תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה אף תקיעה האמורה בר"ה כן: **הא כיצד שלש תרועות ברי"ה שתים מדברי תורה** ואחת מדברי סופרים שבתון זכרון תרועה והעברת שופר תרועה מדברי תורה ואחת מדברי סופרים יום תרועה יהיה לכם לתלמודו בא ולא סלקא דעתך סוגיא דשמעתא בהכי ויש נוסחאות אחרות כך הא כיצד ג' תרועות שהן ט' בר"ה ב'

חשק שלמה על ר"ח ת) מולי ל"ל כגון תקיעות שבתמיד דכתיב ותקעתם כו' ומולי ל"ל ג"כ כגון תקיעות שבמועדים. ג) נראה דרבינו היה גורס בגמרא ותקיעות מעכבות זו את זו מנ"ל דתניא וכו' והיא הברייתא לעיל ל"ג ע"ב.

אֲמוּרִים, בְּחֶבֶר עִיר - בציבור, **אֲבָל** המתפלל **שֶׁלֹּא בְּחֶבֶר עִיר שׁוֹמְעָן** לתקיעות **עַל הַסֵּדֶר** הראוי להן, **וְשֶׁלֹּא עַל סֵדֶר הִבְרָכוֹת**, אלא רק לאחר אמירת כל הברכות.

הברייתא מפרשת שני דינים נוספים:
הדין האחד, **וְיָחִיד שֶׁעדיין לֹא תָּקַע** בשופר, **חֲבֵירוֹ תּוֹקֵעַ לוֹ** ומוציאו ידי חובתו[כח], **וְאילו יָחִיד שֶׁלֹּא בֵּירַךְ** את ברכת 'מלכיות זכרונות ושופרות', **אֵין חֲבֵירוֹ מְבָרֵךְ עָלָיו** להוציאו ידי חובתו בזה, שאין אדם מוציא את חבירו בתפילתו[כט].

הדין השני, **וּמִצְוָה יש בַּתּוֹקְעִין** בשופר **יוֹתֵר מִן הַמְבָרְכִין** 'מלכיות זכרונות ושופרות'. **כֵּיצַד**, אם יש לאדם אפשרות לילך לאחת **מִשְּׁתֵי עֲיָרוֹת**[ל], אשר **בְּאַחַת** מהן **תּוֹקְעִין** בשופר ואינם יודעים לומר את ברכות 'מלכיות זכרונות ושופרות', **וּבְאַחַת** מהן **מְבָרְכִין** ולא תוקעין, לפי שאין שופר מצוי להם, **הוֹלְכִין לְמָקוֹם שֶׁתּוֹקְעִין** ולא מברכין, **וְאֵין הוֹלְכִין לְמָקוֹם שֶׁמְּבָרְכִין** ולא תוקעין.

מקשה הגמרא, **פְּשִׁיטָא** - דין זה פשוט הוא, שהרי **הָא** [-התקיעות] **מִדְּאוֹרַיְיתָא** הן, ואילו **הָא** [-הברכות] **מִדְּרַבָּנָן**[לא], ומה חידוש יש בכך שעליו להעדיף לקיים את מצות התקיעות שהיא מן התורה.

מתרצת הגמרא, **לֹא צְרִיכָא** - אכן לא הוצרכה הברייתא להשמיענו דין זה אלא במקרה מיוחד, **דְּאַף עַל גַּב דְּהָא וַדַּאי וְהָא סָפֵק**. כלומר, אף באופן שודאי הדבר שאם ילך לאחת העיירות ימצא שם עשרה מתפללין, ויוכל לצאת שם ידי חובת ברכות 'מלכיות זכרונות ושופרות' משליח הציבור, ואילו אם ילך לעיירה האחרת שבה תוקעין בשופר ספק אם יספיק להגיע קודם שיגמרו את תקיעותיהם וילכו לביתם[לב], מכל מקום עליו לילך למקום שבו יש ספק שיוכל לשמוע תקיעת שופר שהיא מן התורה, ולא למקום שיוכל בוודאי לשמוע את הברכות שחיובם מדרבנן[לג].

★

שנינו במשנה, **כְּשֵׁם שֶׁשְּׁלִיחַ צִבּוּר חַיָּיב כָּךְ כָּל יָחִיד וְיָחִיד** וכו' חייב, רבן גמליאל אומר שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן.

הגמרא מביאה ברייתא המפרשת את סברות רבן גמליאל וחכמים:
תַּנְיָא בברייתא, **אָמְרוּ לוֹ** חכמים **לְרַבָּן גַּמְלִיאֵל, לְדִבְרֶיךָ**, ששליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתם, **לָמָּה הַצִּבּוּר מִתְפַּלְּלִין** בלחש, כל אחד לעצמו. **אָמַר לָהֶם** רבן גמליאל, **כְּדֵי לְהַסְדִּיר שְׁלִיחַ צִבּוּר תְּפִלָּתוֹ**. כלומר, שבזמן שהציבור מתפללים אף שליח הציבור מתפלל עמם, ועל ידי כך תפילתו שגורה ומסודרת בפיו כשחוזר עליה בקול.

אָמַר לָהֶם רַבָּן גַּמְלִיאֵל לחכמים, **לְדִבְרֵיכֶם**, שכל יחיד חייב להתפלל בעצמו, **לָמָּה שְׁלִיחַ צִבּוּר יוֹרֵד לִפְנֵי הַתֵּיבָה** וחוזר התפילה[לד]. **אָמְרוּ לוֹ** חכמים, **כְּדֵי לְהוֹצִיא** בתפילתו **אֶת** מי **שֶׁאֵינוֹ בָקִי** להתפלל בעצמו. **אָמַר לָהֶם** רבן גמליאל, **כְּשֵׁם שֶׁהוּא מוֹצִיא** ידי חובה **אֶת** מי **שֶׁאֵינוֹ בָקִי, כָּךְ מוֹצִיא** אף **אֶת הַבָּקִי**[לה].

הגמרא מביאה מחלוקת אמוראים אם חזרו בהם חכמים מדבריהם:
אָמַר רַבָּה בַּר בַּר חָנָה אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, מוֹדִים חֲכָמִים לְרַבָּן גַּמְלִיאֵל. כלומר, אחר שנחלקו עליו חזרו והודו לדבריו, ששליח ציבור מוציא אף את הבקי. **וְרַב אָמַר, עֲדַיִן הִיא מַחֲלוֹקֶת**[לו], שלא הודו לו חכמים.

שְׁמָעָה [רַבִּי] חִיָּיא בְּרֵיהּ [-בנו] **דְּרַבָּה בַּר נַחְמָנִי** למימרא זו של רבי יוחנן, שחזרו חכמים והודו לרבן גמליאל, **אָזַל אֲמַרָהּ לְשְׁמַעְתָּא קַמֵּיהּ** - הלך ואמר הלכה זו לפני **דְּרַב דִּימִי בַּר חִינְנָא. אָמַר לֵיהּ** רב דימי, **הָכִי** [-כך] **אָמַר רַב, עֲדַיִן הִיא מַחֲלוֹקֶת**, לפי שלא חזרו בהם חכמים. **אָמַר לֵיהּ** רבי חייא לרב דימי, **רַבָּה בַּר בַּר חָנָה נַפְּקִי הָכִי קָאָמַר** - אף רבה בר בר חנה [שאמר מימרא זו משמו של רבי יוחנן] ציין שיש החולקים על רבי יוחנן בזה, וכך אמר, **כִּי אָמַר** - כאשר אמר **רַבִּי יוֹחָנָן לְהָא שְׁמַעְתָּא** - להלכה זו, שחזרו בהם חכמים, **אִפְּלִיג עֲלֵיהּ** - נחלק עליו **רֵישׁ לָקִישׁ, וְאָמַר שֶׁעֲדַיִן הִיא מַחֲלוֹקֶת**, ולא חזרו חכמים מדבריהם.

לפי שיש בזה משום 'הפסק', במה שמפסיק מתפילתו ותוקע [וכן משמע מדברי רש"י (ד"ה מלמ)]. אך גם לשיטה זו אם אינו תוקע בעצמו אלא אחרים תוקעים לו רשאי.

כח. 'כל' המצוות שאדם מוציא את חבירו. טור (או"ח סי' תקפד). ובפני יהושע (ד"ה ויחיד) תמה על כך, שהרי אין אדם מוציא את חבירו במצוות שבגופו אלא בדברים התלויים בדיבור בלבד. ועל כן כתב, שאין כוונת הטור ליתן טעם לכך שאדם מוציא חבירו בתקיעתו, שהרי אין מצוה בעצם התקיעה אלא בשמיעה, ונמצא שהשומע תקיעה מחבירו יצא מעצמו, בלא שחבירו מוציאו ידי חובתו, אלא שכוונת הטור לבאר כיצד יכול השומע לצאת ידי חובתו **בברכתו** של התוקע, ועל כך הוא אומר שכן הוא הדין בכל המצוות התלויות באמירה, שרשאי אדם להוציא חבירו. וכך מתבאר גם מדברי 'שיטת ריב"ב' (ד"ה יחיד), שכתב 'יחיד שלא תקע חבירו תוקע לו, דלא כתיב ותקעתם כדכתיב בלולב ולקחתם, אלא יום תרועה וזכרון תרועה'. וכוונתו, שמאחר ולא נאמרה מצווה על התקיעה אלא על השמיעה, ממילא יוצא אדם ידי חובתו בשמיעה מחבירו, ואין זה כמצות נטילת ארבעת המינים שחייב כל אדם לעשותה בעצמו, ואינו יכול לקיימה על ידי אחר.

כט. 'שאין אדם יוצא בתפלתו של חברו אלא אם כן על ידי שליח צבור'. מאירי (ד"ה זהו).
אף ששנינו לעיל (כט.) 'כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא', מכל מקום כבר הוציאו מכלל זה בירושלמי (ברכות פ"ג ה"ג) את ברכת המזון, וקריאת שמע, ותפילה. ברכת המזון, משום שנאמר (דברים ח י) 'ואכלת ושבעת וברכת', מי שאוכל הוא שמברך, ולגבי קריאת שמע סברא היא, שיקיים כל אחד 'ושננתם' בפיו, וכן בתפילה סברא היא שיבקש כל אחד רחמים על עצמו. ר"ן (על הרי"ף, ד"ה יחיד). והוסיף, שמכל מקום אם אין אדם יודע לברך בעצמו יוצא ידי חובתו בברכת חבירו, כמבואר במסכת ברכות (מה:).

ל. בגון שעיירות אלו עומדות מחוץ לתחום אחת למזרח ואחת למערב, והרי מותר להניח 'עירובי תחומין' רק לצד אחד. מאירי (ד"ה מצוות).

לא. משמע שפשוט הדבר שברכות 'מלכיות זכרונות ושופרות' הן מדרבנן. ויש לתמוה על כך מדברי הגמרא לעיל 'אמר הקדוש ברוך הוא, אמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות' וכו', שמשמע מכך שחיוב הזכרתם מן התורה הוא. תירץ הרשב"א (לעיל לג. ד"ה הם), שאכן יסוד חיוב אמירת ברכות אלו מדברי חכמים הוא, אלא שמצאו להן אסמכתא מן המקראות ועשאום כאילו הן מן התורה. אמנם ביום תרועה (שם ד"ה למה) כתב, שברכות אלו מן התורה הן, ומה שאמרה הגמרא 'הא דרבנן' כוונתה שחכמים דרשו זאת מן המקראות, וכל דין הנלמד מדרשה ואינו מפורש בכתוב נקרא 'דברי סופרים'.

לב. כן פירש רש"י (ד"ה דהם), שודאי הדבר שתוקעים שם אלא שספק אם יספיק להגיע בזמן התקיעות. והריטב"א (ד"ה שמי) פירש, שידוע לו שהיו תוקעים במקום זה בשנים קודמות, אך אינו יודע אם גם השנה תוקעים שם.

לג. שספק של תורה גדול יותר מודאי של דבריהם. מאירי (ד"ה מצוות). ואף שדעת הרמב"ם (טומאת מת פ"ט ה"ג) שכל ספק דאורייתא מן התורה הולכים בו להקל, ורק חכמים הורו להחמיר בו, ונמצא שעתה בין חיוב התקיעות ובין חיוב הברכות הוא מדרבנן, מכל מקום יש להעדיף את חיוב התקיעות שיש לו עיקר מן התורה. מלוא הרועים (ד"ה והם). ובשפת אמת (ד"ה נמ) כתב, שיש להוכיח מכאן שכל הדין של 'ספיקא דרבנן לקולא' הוא רק באופן שמסופק אם כבר קיים המצוה או לא, אבל כשודאי הדבר שלא קיים, אלא שספק בידו אם יוכל לקיים, חובה עליו לנסות לקיים. וכמו כן לענין 'ספיקא דאורייתא', אף לדעת הסוברים שמן התורה הולכים בו להקל, היינו באופן שמסופק אם כבר קיים, אך במקרה הנידון כאן שודאי לא שמע עדיין תקיעות, אלא שספק הדבר אם יוכל לשמוע שם, מחויב הוא מן התורה לילך לשם [אמנם ראה במלוא הרועים שם שנחלק על סברא זו].

לד. ברשב"א (ד"ה לדבריכם) תמה על שאלת רבן גמליאל לחכמים 'למה שליח ציבור יורד לפני התיבה', שהרי צריך הוא לירד כדי לתקוע על סדר ברכות 'מלכיות זכרונות ושופרות', שאין תוקעים על סדר הברכות אלא בחזרת התפילה בציבור, וכפי שנתבאר בדברי הגמרא לעיל. ותירץ בשני אופנים: האחד, שזו גופא היתה קושייתו, מאחר וכל אחד מתפלל לעצמו מדוע שליח הציבור יורד לפני התיבה, ומדוע תיקנו את התקיעות על סדר ברכותיו. ובאופן שני תירץ, שקושיית רבן גמליאל היתה על התפילות שבכל ימות השנה [שאף בזה נחלק עמם כפי שמוכח מדברי הגמרא להלן (לה.)], מדוע צריך שליח הציבור לחזור התפילה, אלא בהכרח צריך לומר שמוציא את הרבים ידי חובתם אף בכל השנה, וכל שכן שמוציאם בתפילות של ראש השנה ויום הכיפורים.

לה. כלומר, מאחר ומודים אתם שהוא מוציא את מי שאינו בקי, נמצא שדנים אנו לתפילה זו כשאר ברכות של חובה שאדם מוציא בהם את חבירו, אף אם הוא עצמו כבר יצא ידי חובתו, וממילא אין לחלק בזה בין בקי לשאינו בקי. רשב"א (ד"ה ממר). והריטב"א (ד"ה מי) כתב, שכך טען רבן גמליאל לחכמים, כשם שמודים אתם ששליח ציבור מוציא בתפילתו את מי שאינו בקי, מאחר ועל ידי צירוף הציבור דנים כאילו כל אחד מוציא התפילה בפיו, כך ניתן להוציא מטעם זה אף את הבקי. אמנם חכמים סוברים שהבקי צריך להוציא בפיו, ואין מועיל לו צירוף מדרבנן.

לו. ראה דקדוקי סופרים (אות מ), שבכתבי יד אין גורסים את התיבות 'ורב אמר עדיין

יום טוב פרק רביעי ראש השנה

מתשעה בני אדם כאחד לא יצא. כך כתוב בספריס והקשה בקונטרס למאי לא יצא היא מסיקנא לעיל דתרי קלי מתרי גברי משתמעי ופי' דגרסינן בתוספתא מתשעה בני אדם כאחד יצא ואפי' בסירוגין ורצה לקיים גרסת הספריס מתשעה בני אדם כאחד לא יצא משום דאין כאן תקועה פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה כיון שהכל ביחד והשתא גרס שפיר תקיעה מזה ותרועה מזה יצא דהיינו זה אחר זה ומסרוגין[ב] פי' מרוגין הפסקות הרבה שמוקע ומתחיל (אוצר התכמה) ומהיה לעשות התרועה עד למאר שעה: **לדידי לא סבירא לי.** כלומר שהוא צריך לחזור לרשם כשהיה כדי לגמור כולה ולא שיהא צריך להפסיק כשמגיע למטוטפות אלא מניח ידו על פיו וקורא ק"ש כלשמר ר' יוחנן בפרק מי שמתו (ברכות דף מד:) והיה נראה דקי"ל כווחיא כשהיה כדי לגמור כולה לאין חוזר לרשם אע"ג דפליגי עליה רב ושמואל בפרק הקורא את המגילה למפרע (מגילה דף יח:) דקי"ל כרבי יוחנן לגבי רב ושמואל כדמוכח בפ' מי שהוליחוהו (עירובין דף מז:) ומיהו כיון דרבי מאהו פליג היה קלת נראה לפסוק כמותו דהוא בתראה ואע"ג דמשכחת רב יוסף בהיא דמגילה (שם:) דקאמר נקוט דרב ביבי בידך דרב אמר אין הלכה כרבי מונא ושמואל אמר הלכה כר' מונא לאו משום דלהוי הלכה כרב בחיסורי[ח] קאמר הכי אלא משום דשמעינן ליה לשמואל דחייש לימילתא וגם בפרק מי שמתו (ברכות דף כג:) גבי היה עומד בתפלה ומיס שותתין על בגדיו דפליגי רב חסדא ורב המנונא ומסיק רב אשי דכ"ע אם שהה חוזר לרשם והכא בדלא שהה[ט] וקשה הדבר מאד שהרי בהכ"נ בי"ט חומרים אחת ויניד וממתינין לש"ץ ושותקים עד שיגמור זולתות ומי כמוך שאומר בגבולה ומיהו היכא דאין שומין כדי לגמור כולה מתחלתה עד סוף אין לחוש (כדאמרי[י]) בפ' הקורא את המגילה למפרע (דף יח:) ולא (כרב יוסף[כ]) דאמר מהיכא דקאי לסיפא לאו אין נתת דבריך לשעורין ובריך לדקדק בתקיעות משום דאמר רב כהנא בפ' החליל (סוכה נג: ושם) אין בין תקיעה לתרועה ותקיעה ולא כלום כדבי יהודה דאמר שלשתן מצוה אחת וכי קאמר התם לוקה בשמונה תקיעה תרועה תקיעה אבל בין קר"ק לקר"ק יכול לשהות פחות מכדי לגמור קר"ק ולרבנן דחשבי תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה אין לשהות בין זה לזה כדי

תשע תקיעות. תרועות נמי קאמר: **מתשעה בני אדם כאחד לא יצא.** תרי[מ] קלי לא משתמעי, כך פירושה לפי מה שכתוב בספריס, ולאו מלתא היא דהא מוקימנא (לעיל דף כו.) תרי קלי מתרי גברי משתמעי (ג), וה"ג לה בתוספתא מתשעה בני אדם כאחד יצא ואפי' בסירוגין

כי

כך מוציא את הבקי. מכאן פסק בה"ג דיחיד שטעה ולא הזכיר של רגל אחד שליח צבור להפלתו של שליח צבור מתחלה עד סוף ויולא מע"פ שהוא בקי ואין רגיל להא מסקינן[ו] רשב"ג[מ] אומר אינו מוציא אלא עם שבשדות לחיסי במלאכה ואינן יכולין להסדיר תפלתם אבל בעיר לא ומיהו בקונטרס משמע לקמן[נ] שרוצה לפרש בשלא כוון לבו[ס] להכ"נ ולא שמע תפלה וכן משמע דומיא דהתם דברכת כהנים ולפירוש זה מצינו למימר דבגבור היכא דשמעו יולאין וכן משמע בפרק תפלת השחר (ברכות דף כט.) דאמר רב אסי טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו כו' ומשני התם ביחיד התם בגבור אי הכי מפני שטומעה משליח צבור מיבעי ליה ומסיק אידי ואידי ביחיד התם דאידכר קודש שומע תפלה הא אלא מאכר קודש שומע תפלה משמע דבגבור יולא על ידי ש"ץ ואפי' לפי מה[ע] שפירש עם שבשדות שטומעין משליח צבור יולאין אבל בעיר לא יש לחלק בין היכא דהתפלל וטעה להיכא דלא התפלל כלל [וע"ע תוס' ברכות כט: ד"ה טעה]:

חילימא

עין משפט
נר מצוה

נט א ב מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ו סמג עשין מג טוש"ע ס"ח סימן תקפח סעיף ב [בא אלפס כאן ובמגילה פ"ג דף רכמ]:
ם ג מיי' פ"ג מהל' ק"ש הלכה יב סמג עשין יט טוש"ע ס"ח סי' סה סעיף ג וסי' עח וסי' פה סעיף ג:
סא ד מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ו והלכה ח טוש"ע ס"ח סי' תקלג סעיף ג ג:
סב ה מיי' שם הלכה ז טוש"ע ס"ח סי' תקלג סעיף ג:
סג ו מיי' שם הל' יב טוש"ע שם סעיף ב:
סד ז טוש"ע ס"ח סי' תקלד:
סה ח מיי' שם הל' יג טור ש"ע ס"ח סי' תקלה:

רבינו חננאל

שמע ט' תקיעות בט' שעות יצא מט' בני אדם כאחד לא יצא בזה אחר זה יצא. תקיעה מזה ותרועה מזה אחר זה יצא ואפילו בסירוגין ואפי' כל היום כולו. והא דאמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק בהלל ובמגילה אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. דחינן לה הכי ההיא דרביה היא. כלומר ולא סבירא ליה: ת"ר תקיעות אין מעכבות זו את זו כגון תקיעות שבת ג) ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם וגו'. ברכות כגון ברכות של ק"ש וכיוצא בהן ובהני אמרי' ברכות אינן מעכבות זו את זו תקיעות וברכות של ר"ה ושל יוה"כ של שנת היובל שצ"ל מלכיות זכרונות ושופרות ביובל כדרך שאומרים בר"ה מעכבות זו את זו. מ"ט אמר רבא אמר הקב"ה לישראל אמרו לפני בר"ה מלכיות זכרונות ושופרות. מלכיות שתמליכוני עליכם. זכרונות כדי שיבא זכרוניכם לפני לטובה ובמה בשופר. נמצאת למד שעל ברכות שיש עמהן תקיעות קתני שמעכבות זו את זו. ג) מהא דתניא מנין שבשופר ת"ל והעברת שופר תרועה בחדש השביעי שאין ת"ל בחדש השביעי שכבר נאמר ביום הכפורים תעבירו שופר מה ת"ל עוד בחדש השביעי ללמדך שכל תרועות של חדש השביעי בשופר וכתיב ביה בר"ה בחדש השביעי באחד לחדש יהיה לכם שבתון וגו'. ומנין שפשוטה לפניה שנאמר והעברת שופר תרועה. לשון העברה היא פשוטה והיא התקיעה וכתיב והעברת שופר ואח"כ תרועה ומנין שפשוטה [לאחריה] כלומר ומנין כי צריך תקיעה לאחר התרועה שנאמר ביום הכפורים תעבירו שופר אחר שכתב והעברת שופר תרועה חזר וכתב תעבירו שופר נמצאת כתובה ביובל תרועה ותקיעה לפניה ותקיעה לאחריה ומדכתיב בחדש השביעי ילפינן שכל תרועות בחדש השביעי [שוות] והן תרועה של ר"ה כתרועת היובל ובשופר ומנין לשלש של שלש שנאמר והעברת שופר תרועה ובר"ה כתיב שבתון זכרון תרועה ועוד כתיב בענינא דמוספים בר"ה יום תרועה יהיה לכם וגמרי יובל מר"ה ור"ה מיובל שביעי שביעי לגז"ש וכאילו ג' תרועות כתיבי בכל חד וחד וכל תרועה יש תקיעה לפניה ויש תקיעה לאחריה נמצאו בר"ה שלש תרועות וכל תרועה תקיעה ותקיעה לאחריה. הרי שלש של שלש שלש וכן ביובל חייבין לומר מלכיות זכרונות ושופרות וג' תקיעות בכל אחת ואחת: **ואקשינן האי תנא מעיקרא גמר תרועות של ר"ה מן היובל בהיקישא.** מה ת"ל בחדש השביעי שיהו כל תרועות של חדש השביעי כזה כדאמרינן והשתא הדר מייתי לה בגז"ש ופרקינן אי לאו גז"ש הוה מייתינא לה בהקישא השתא דאתאי ג"ש שהיא גמרא כדקיימא לן אדם דן ק"ו מעצמו ואין אדם דן גז"ש מעצמו אלא אם קיבל אותה מרבו ג"ש עדיפא מהקישא: **והאי תנא מייתי לה** כי כל תרועה תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה ממדבר ומדכתיב ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו. למדנו שהתקיעות זולתי התרועה. ואין לי שצריך בענין הזה כל תרועה צריכה תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה אלא במדבר. **בר"ה מנין ת"ל תרועה תרועה לגז"ש** נאמר תרועה במדבר ונאמר תרועה בר"ה מה תרועה האמור במדבר תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה אף תקיעה האמורה בר"ה כן: **הא כיצד שלש תרועות בר"ה שתים מדברי תורה** ואחת מדברי סופרים שבתון זכרון תרועה והעברת שופר תרועה מדברי תורה ואחת מדברי סופרים יום תרועה יהיה לכם לתלמודו בא ולא סלקא דעתך סוגיא דשמעתא בהכי ויש נוסחאות אחרות כך הא כיצד ג' תרועות שהן ט' בר"ה ב'

מסורת הש"ס
עם הוספות

ע) [תוספ' פ"ג] סוכה נד. ערכין י'. 3) ברכות כד:. ג) [עמ"ס תוס' לעיל נג: ד"ה שיעור], ד) לעיל טו., ה) [וע' בפרש"י אלא אלפסי], ו) [תוספ' פ"ג], ז) [שבת דף קו: וש"נ], ח) בכורות מט:, ט) [וע' תוס' ברכות כג: ד"ה אלא], י) לקמן לה. בסוף העמוד.

הגהות הב"ח

(ע) רש"י ד"ה מתשעה בני אדם כאחד כו' מתרי גברי משתמעי. נ"ב היינו בשופר שהוא מביא כדמסיק לעיל דלוקח תרתי בעינן מתרי גברי וגם מביא וק"ל ועי' לעיל דף כז:

הגהות וציונים

א] בכת"י נוסף בזה אחר זה, וכ"ה ברי"ף וברא"ש ועוד, ועי' תוס' ור"ח ורמב"ן: ב] בכת"י נוסף זו את זו מ"ט אמר רבא אמר להם הקב"ה לישראל אמרו: ג] בכת"י הוה קא מצלי ביחיד, אמר: ד] ס"א נחירנא (גליון): ה] בכת"י נוסף את: ו] כת"י ורבא, וכ"ה באור זרוע, ובכת"י ליתא תיבות "ורב אמר עדיין היא מחלוקת", וכ"ה ישר (דק"ס): ז] בכת"י הוה פליג: מ] צ"ל דתרי (בארות המים): ט] כת"י כי נחית (צ"ל נחירנא, דק"ס) לך. סימן שסיימתי הברכה, תקע לי, נחירנא, נחיר בגרונו: י] בתוס' הרא"ש ואפילו בסירוגין, פי' סירוגין הפסקה שתוקע ומפסיק: כ] [צ"ל כרב יוסף] (גליון): ל] [צ"ל כאביי] (גליון): מ] כ"ה בגמ' כת"י בכל הסוגיא "רשב"ג" במקום "ר"ג", ועי' רש"ש ומלא הרועים: נ] ברש"י שלפנינו משמע אדרבא כפירושם, רק הרי"ף הוא דמפרש כן (רש"ש): ס] צ"ל לבוא (דבש תמר): ע] צ"ל מי (באה"מ):

משנת ראשונים

והאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יהוצדק. כל היכא דקתני משום פלוני, לא שמע מפיו אלא מפי אחרים שאמרו מפיו.
[רש"י, חולין קיג:]

מלכיות כדי שתמליכוני עליכם. תקיעת שופר מורה על המלכת מלך וכמו שנאמר במשיחת שלמה ויתקעו בשופר ויאמרו יחי המלך שלמה כאלו ביום הזה בתקיעת השופר יאמרו ה' מלכנו הוא יושיענו הושיעה המלך. וענין הממלכה הוא התייחדם להנהגתו והשגחתו.
[אברבנאל, ויקרא כג]

במה דברים אמורים בחבר עיר. קרא צבור חבר, מפני שלשון חבר עיר מונח על חכם העיר ומתקבצים כלם לפניו.
[מאירי]

[המשך בסוף המסכת]

19/06/2018

הגמרא מקשה סתירה בדברי רבי יוחנן:

וּמִי [-וכי] אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן הָכִי - כך, שחזרו חכמים והודו לרבן גמליאל, וְהָאָמַר [-והרי אמר] רַבִּי חָנָה צִיפּוֹרָאָה [-מהעיר ציפורי] אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, הֲלָכְתָא כְּרַבָּן גַּמְלִיאֵל במחלוקתו עם חכמים.

ומאחר והוצרך רבי יוחנן לפסוק הֲלָכְתָא כרבן גמליאל, מִכְּלָל דְּפָלִיגִי - יש ללמוד שהוא סובר שעדיין יש מחלוקת ביניהם, והרי זה סותר למימרא שאמר רבה בר בר חנה בשמו, שחזרו חכמים והודו לרבן גמליאל.

היא מחלוקת', וכתב על כך 'וכן הוא ישר מאד' [שכן משמע מהמשך דברי הגמרא שרק להלן יש לגרוס תיבות אלו].

מתרצת הגמרא, **כִּי סְלִיק רַבִּי אַבָּא מִיַּמֵּי** - כאשר שב רבי אבא מהפלגה בים, **פֵּירְשָׁה** - יישב הסתירה בין המימרות של רבי יוחנן, וביאר שכל אחת מהן עוסקת בזמן אחר. המימרא שאמר רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן **שְׁמוּדִים חֲכָמִים לְרַבָּן גַּמְלִיאֵל**, נאמרה **בִּבְרָכוֹת שֶׁל רֹאשׁ הַשָּׁנָה וְשֶׁל יוֹם הַכִּפּוּרִים**, שבהן אכן חזרו חכמים והודו לרבן גמליאל ששליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתם. ואילו המימרא שאמר רבי חנה ציפוראה בשם רבי יוחנן, **שֶׁהֲלָכָה** כדברי רבן גמליאל, שיש לדייק מדבריו **מִכְּלָל דִּפְלִיגִי** - שעדיין היא מחלוקת ביניהם, נאמרה **בִּבְרָכוֹת דְּכָל הַשָּׁנָה**, שבהן עמדו חכמים בשיטתם, וסוברים שאין שליח ציבור מוציא את הרבים[א].

הגמרא מקשה על יישובו של רבי אבא:

אִינִי - וכי כך הוא הדבר, שמודים חכמים לרבן גמליאל בברכות של ראש השנה ויום הכיפורים, **וְהָאָמַר רַבִּי חָנָה צִיפּוֹרָאָה אָמַר רַבִּי יוֹחָנָן, הֲלָכָה כְּרַבָּן גַּמְלִיאֵל בִּבְרָכוֹת שֶׁל רֹאשׁ הַשָּׁנָה וְשֶׁל יוֹם הַכִּפּוּרִים.** ומאחר והוצרך לפסוק כמותו בברכות אלו, יש ללמוד שאף בהן עמדו חכמים במחלוקתם, ולא הודו לרבן גמליאל, וכיצד אם כן יתיישבו דברי רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן, שחזרו בהם חכמים.

מחמת קושיא זו מיישבת הגמרא את הסתירה בדברי רבי יוחנן באופן אחר. **אֶלָּא אָמַר רַב נַחְמָן בַּר יִצְחָק, מַאן מוֹדִים** - מי הם החכמים שהודו לרבן גמליאל בברכות של ראש השנה ויום הכיפורים, **רַבִּי מֵאִיר**, וְמה שאמר רבי יוחנן 'הֲלָכָה כדברי רבן גמליאל בברכות של ראש השנה ויום הכיפורים', **מִכְּלָל דִּפְלִיגִי** - שיש לדייק מכך שנחלקו עמו אף בברכות אלו, **רַבָּנָן** - הכוונה בזה לשאר החכמים, חוץ מרבי מאיר, שהם אכן עמדו בשיטתם, וסוברים שאין שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתם[ב].

ומביאה הגמרא ברייתא המסייעת לתירוץ זה, **דְּתַנְיָא** בברייתא, **בִּרְכוֹת שֶׁל רֹאשׁ הַשָּׁנָה וְשֶׁל יוֹם הַכִּפּוּרִים שְׁלִיחַ צִבּוּר מוֹצִיא בָּהֶן אֶת הָרַבִּים יְדֵי חוֹבָתָן, דִּבְרֵי רַבִּי מֵאִיר. וַחֲכָמִים אוֹמְרִים, כְּשֵׁם שֶׁשְּׁלִיחַ צִבּוּר חַיָּיב לברך לעצמו, כָּךְ כָּל יָחִיד וְיָחִיד חַיָּיב לברך לעצמו.**

הגמרא מבארת את טעם החילוק בין ברכות של ראש השנה ויום הכיפורים לברכות של כל השנה:

מבררת הגמרא, **מַאי שְׁנָא הָנֵי** - מדוע נשתנו אלו הברכות של ראש השנה ויום הכיפורים, שמודה בהן רבי מאיר לרבן גמליאל ששליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתם, **אִילֵּימָא מִשּׁוּם דִּנְפִישֵׁי קְרָאֵי** - אם נאמר שטעם הדבר הוא משום שיש פסוקים מרובים בתפילות אלו, שהרי מזכירים בהם את פסוקי המוספים של ראש השנה, ושל ראש חודש[ג], וכן פסוקי 'מלכיות זכרונות ושופרות', וקשה הדבר לזכור את כולם, ועל כן התיר רבי מאיר לכל אדם לצאת ידי חובתו בשמיעה משליח הציבור, **וְהָאָמַר** [-והרי אמר] **רַב חֲנַנְאֵל אָמַר רַב, כֵּיוָן שֶׁאָמַר** אדם את התיבות 'וּבְתוֹרָתְךָ כָּתוּב לֵאמֹר', **שׁוּב אֵינוֹ צָרִיךְ** להזכיר את הפסוק עצמו[ד], ומדוע אם כן מודה רבי מאיר לרבן גמליאל בברכות של ראש השנה ויום הכיפורים.

מבארת הגמרא, **אֶלָּא מִשּׁוּם דְּאָווּשֵׁי בִּרְכוֹתֵי** - מאחר ויש כאן ריבוי ברכות[ה], שהן תשע ברכות ארוכות ומטעות, ואין הכל בקיאים בהן, ואף הבקיאים עלולים לטעות[ו], על כן מודה רבי מאיר שרשאי כל אדם לצאת ידי חובתו בשמיעה משליח הציבור[ז].

★

הגמרא דנה בדינו של רב חננאל:

גּוּפָא - נשוב לבאר את גוף המימרא שהובאה לעיל. **אָמַר רַב חֲנַנְאֵל אָמַר רַב, כֵּיוָן שֶׁאָמַר** אדם 'וּבְתוֹרָתְךָ כָּתוּב לֵאמֹר', **שׁוּב אֵינוֹ צָרִיךְ** לומר את הפסוקים עצמם. **סָבוּר מִינָּהּ** - סברו בני הישיבה, **הָנֵי מִילֵּי** - אלו הדברים אמורים דווקא בתפילת **יָחִיד, אֲבָל** בתפילת שליח **צִבּוּר** בחזרת התפילה **לֹא אִתְמַר** - לא נאמר דין זה, אלא הוא צריך להזכיר את הפסוקים עצמם. **אָמַר** להם **רַבִּי יְהוֹשֻׁעַ בֶּן לֵוִי, אֶחָד** [-בין] **יָחִיד אֶחָד** [-ובין] **צִבּוּר, כֵּיוָן שֶׁאָמַר** 'וּבְתוֹרָתְךָ כָּתוּב לֵאמֹר' **שׁוּב אֵינוֹ צָרִיךְ** לפרוט הפסוקים.

★

הגמרא מביאה דין נוסף שמצינו בו חילוק בין תפילות ראש השנה ויום הכיפורים לכל השנה:

אָמַר רַבִּי אֶלְעָזָר, לְעוֹלָם יַסְדִּיר אָדָם תְּפִלָּתוֹ - יסדרה בינו לבין

א. **להלן** בסמוך תבאר הגמרא את טעם החילוק בין ברכות של ראש השנה ויום הכיפורים, שבהן חזרו חכמים מדבריהם, לבין ברכות של כל השנה, שבהן עמדו במחלוקתם.

ב. **מעתה** מסתבר לומר, שאף רב שאמר (לעיל לד:) 'עדיין היא מחלוקת' מודה לרבי יוחנן שרבי מאיר סובר כשיטת רבן גמליאל, אלא שאמר שחכמים עדיין חולקים עליו. ריטב"א (ד"ה ומר).

ג. **כן** היא דעת רש"י (ד"ה מילימא), שיש להזכיר במוסף של ראש השנה אף את פסוקי מוסף ראש חודש. אמנם התוספות (ד"ה מילימא) כתבו שאין צריך להזכירם, אלא די בכך שאומר 'מלבד עולת החודש ומנחתה', שבתיבות אלו הוא כולל את כל העולות שבמוספי ראש חודש, וכדי להזכיר גם את שעיר החטאת של ראש חודש יאמר 'ושני שעירים לכפר, ושני תמידים כהלכתם'.

ד. **לא** נתבאר בדברי הגמרא לענין איזה פסוקים אמר רב חננאל את דינו. וכתב רש"י (ד"ה מילימא) בשם רבותיו, שהכוונה בזה על פסוקי 'מלכיות זכרונות ושופרות'. ותמה עליהם, שנמצא אם כן שרב חננאל חולק בין על חכמים ובין על רבי יוחנן בן נורי, שנחלקו לעיל (לג.) אם צריך לומר עשרה פסוקים מכל סדר לעיכובא, או שבדיעבד די בשלשה, ואילו לרב חננאל אין צריך לומר פסוקים כלל. ועל כן פירש, שדברי רב חננאל נאמרו רק לענין פסוקי המוספין, שבהם די לומר 'נעשה ונקריב לפניך כמצות רצונך כמו שכתבת עלינו בתורתך', ואין צריך לפרש הפסוקים, אך לא לענין 'מלכיות זכרונות ושופרות'. וראה ברמב"ן (ד"ה מ"מ) שהקשה על פירושו כמה קושיות, ועל כן פירש כדעת רבותיו של רש"י, שדינו של רב חננאל נאמר על פסוקי 'מלכיות זכרונות ושופרות'. והוסיף בביאור הענין, שרב חננאל סובר כשיטת רבי יוחנן בן נורי, שבדיעבד די להזכיר שלשה פסוקים לכל סדר, אלא שבא להוסיף עליו דבר חידוש, שכאשר מגיעים בנוסח התפילה אל התיבות 'ויקבלו כולם את עול מלכותך' ניתן לומר לאחריהם 'ובתורתך כתוב לאמר, וכן כתוב בדברי קדשך, וכן כתוב על ידי עבדיך הנביאים', ובזה יוצאים ידי חובה כאילו הזכירו שלשה פסוקי מלכיות מתורה נביאים וכתובים [וכן ב'זכרונות' ו'שופרות']. וכוונת הגמרא להקשות, מדוע הוצרך שליח הציבור להוציא הרבים ידי חובתם, הרי יכולים הם להתפלל בעצמם בלא הזכרת הפסוקים, כפי האופן שנתבאר. וברשב"א (ד"ה מ"מ) תמה על פירוש זה, שהרי אף רבי יוחנן בן נורי מודה שלכתחילה צריך לומר עשרה פסוקים, וכיצד מקשה הגמרא שינהגו לכתחילה באמירת שלשה פסוקים.

בתוספות (ד"ה מילימא), כתבו בשם רבינו תם ליישב את קושיית רש"י, שאמנם אם התחיל אדם באמירת פסוקי 'מלכיות זכרונות ושופרות' אזי חייב הוא לומר לכל הפחות שלשה פסוקים לדעת רבי יוחנן בן נורי, או עשרה לדעת חכמים, אבל כל זמן שלא התחיל באמירתן סובר רב חננאל שדי לומר 'בתורתך כתוב לאמור'. והוסיפו, שאדרבה, דינו של רב חננאל נאמר רק לענין פסוקים אלו, אבל לגבי פסוקי המוספין הוא מודה שצריך להזכירם במפורש, מאחר ואמירתם היא במקום הקרבתם. אמנם הרשב"א (סס) תמה אף על פירוש זה, שהרי משנה שלימה שנינו (לעיל לב.) 'אין פוחתין מעשרה מלכיות' וכו', וכיצד יתכן לומר שהמשנה עוסקת רק באופן שכבר התחיל להזכיר הפסוקים.

ה. **הגר"א** מוחק תיבה זו. וראה בשפתי חכמים (ד"ה מלמ), שלפי הגירסא שלפנינו 'אוושי ברכות', צריך לפרש את דברי הגמרא, שרבי מאיר מודה לרבן גמליאל בברכות של יום הכיפורים, רק על יום כיפורים של יובל, שאומרים בו תשע ברכות כמו בראש השנה, אבל אם גורסים 'אוושי קראי' [או 'אוושי' סתם] ניתן לפרש כן על כל יום כיפורים, שאף בו יש ריבוי פסוקים וסדר 'על חטא' וכו' [אמנם ראה בהערה להלן בסמוך, שהרשב"א סובר שאכן לא נאמר דין זה אלא ביום הכיפורים של יובל].

ו. **כן** מתבאר מדברי רש"י (ד"ה מלמ), ש'אוושי' הוא לשון 'ריבוי'. ופירש כן על פי דברי הגמרא במסכת נדרים (ג:) 'הלין משום דאוושו ליה', שאף שם הוא לשון ריבוי. אמנם ניתן לפרש זאת אף מלשון השמעת קול, כמו 'ריאה דאושא' במסכת חולין (מו:), שהפירוש בזה שהיא משמיעה קול כשנופחים בה, והכוונה כאן שמתוך שאין בני אדם רגילים בתפילת הימים הנוראים הרי הם משמיעים קולם בתפילתם, וכל אחד מבלבל חבירו, ועל כן התירו להם לצאת ידי חובתם בתפילת שליח הציבור. תוספות הרא"ש (ד"ה משום).

ז. **רשב"א** (ד"ה ומסיקנא).

ח. **כתב** הרשב"א (סס), שמאחר ותלתה הגמרא את טעמו של רבי מאיר ב'אוושי ברכות', נמצא שאינו מודה לרבן גמליאל אלא בתפילת מוסף של ראש השנה, ושל יום כיפורים שבשנת היובל, שיש בהם תשע ברכות ארוכות, אבל בשאר תפילות של ראש השנה, או בכל תפילות של יום הכיפורים שבשאר שנים, סובר רבי מאיר כדעת חכמים, שאין שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתם. ותמה על מקצת מן הגאונים שפירשו את דינו של רבי מאיר אף לענין יום הכיפורים שבשאר שנים.

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [שבת קו: ומ"ק], ב) קוטה לח:, ג) [עי' תוס' לעיל ח: ד"ה שהמדם ותוס' ביצה טז. ד"ה מיזהו ותוס' עירובין מ. ד"ה זכרון].

הגהות הב"ח

(ו) רש"י ד"ה והלכה כו' כרבן גמליאל בהך שמעתין דמשמע: (ב) בהג"ה ה"ג כו' פעמים בין היום ובין הלילה נמי: (ג) בא"ד בשלמא לר' אליעזר היינו דשינה וכו' אלא לר' יהושע מאי שינה:

הגהות הגר"א

[א] גמרא דאושי. (ברכות) אוצר החכמה מז"מ:

ליקוטי רש"י

שבשדות. לתניסי בנלאכתן ואין יכולין לצאת. לא אניסי. העומדין בבהכ"נ לתורי הכהנים לא תניסי אלא שאין הברכה חשובה עליהם לעקור רגליהם ולצאת לפני הכהנים להיות מתברכים פנים כנגד פנים כדאת הלכך אינם בכלל ברכה כדתמרי' כה תברכו פנים כנגד פנים [סוטה לח:].

הגהות וציונים

ו] בכת"י כיון שאמר בכתוב בתורתך שוב וכו', וכן להלן, ועי' טור וברמב"ם וברבינו מנוח שם: ב] בכת"י ותני: ג] תיבת "במלאכה" ליתא בכת"י ובראשונים (ועיין רי"ף ורא"ש): ד] [פי' אין ש"ץ מוציאן עד דאתו לבי כנישתא ושמעו מש"ץ מתחלה ועד סוף כ"כ הרי"ף וע"ש בר"ן] (גליון): ה] תיבת "מכלל" ליתא בכת"י: ו] כת"י לומר, ונדצ"ל לאמר (וכ"ה בתוס') והפסק הנקודה צ"ל כאן: ז] לא נמצא בתלמוד על רב יהודה (שו"ת רשב"ש סי' קצג ע"ש), ומה שהיה פטור מלהתפלל עי' שבת יא ע"א: ח] מתוס' לעיל דף יא ע"ב ד"ה כך משמע דגורסים ברש"י ויכולין לבוא (הג"ר שמחה מדעסויא) ועיין תוס' ישנים ואור זרוע סי' רסב: ט] בתוס' הרא"ש שיאמר:

עין משפט נר מצוה

סו א מיי' פ"ח מהל' תפלה הל' י טוש"ע ס"ח סי' קכד סעיף ו וטור ס"ח סי' תקלח:

סז ב מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ח טוש"ע ס"ח סי' תקלח סעיף ד בהג"ה:

סח ג מיי' פ"ד מהלכות תפלה הל' יט טוש"ע ס"ח סי' ק:

סט ד מיי' פט"ו מהל' מגילות כפיס ה"א טוש"ע ס"ח סי' קכח סעיף כד:

ע ה טור ס"ח סי' תקלח:

רבינו חננאל

מדברי תורה שבתון זכרון תרועה ויום תרועה יהיה לכם מדברי תורה והעברת שופר תרועה מדברי סופרים כלומר בגז"ש גמר לה מיובל ולא בר"ה עצמה כתוב. ר' שמואל בר נחמני אומר יהה"ש 19/06/2018 מדברי תורה שבתון זכרון תרועה מדברי תורה ושתים מדברי סופרים והעברת שופר תרועה נמי מדברי סופרים היא כדאמרן אבל יום תרועה יהיה לכם לתלמודו הוא בא ללמד כי תקיעת שופר ביום ולא בלילה ואידך הת"ק דר' שמואל בר נחמני נפקא ליה כי תקיעת שופר בר"ה ביום ולא בלילה מדכתיב ביוה"כ תעבירו שופר בכל ארצכם **ואקשי' אי מיום הכפורים יליף** לילף מיניה לפשוטה לפניה ולאחריה אמאי יליף לה ממדבר ופריק והעברת תעבירו לא משמע כלומר זה הלשון לא משמע כי פשוטה היא אלא כדרב מתנא בא דאמר בעניין הרחיב את הקצר וקיצר את הרחב פסול שנאמר והעברת דרך העברתו בעינן בלא שינוי וכבר פירשנוהו שם תעבירו שופר מאי קאמר רחמנא עבריה ביד ותנא דגמר לה בג"ש אמר לך רב מתנא מדשני קרא בדיבוריה הוה ליה למכתב ותתקע שופר תרועה שינה וכתב והעברת תלמוד ממנה זה וזה אבל תעבירו ביד לא יתכן למימר דגמרינן מהעברה דכתיב ויצו משה ויעבירו קול במחנה לאמר מה להלן העברה בקול היא אף כאן העברת שופר בקול היא. **ואקשינן תוב האי תנא דמייתי לה ממדבר** אי מה במדבר חצוצרות אף בר"ה חצוצרות ת"ל תקעו בחדש שופר בכסא ליום חגנו איזהו חג שהחדש מתכסה בו הוי אומר זה ר"ה וקאמר רחמנא שופר: **מי שאינו יודע הברכות** תוקע ויוצא ידי חובתו ומי שאין לו שופר מברך הברכות ויוצא ידי חובה דהא בר"ה שחל להיות בשבת מברכין ואין תוקעין. אבל ברכות זו את זו מעכבות. דתניא ברכות של ר"ה ושל יוה"כ מעכבות זו את זו: **ירושלמי** אי זו היא תרועה ר' חנינא ור' מנא חד אמר כהדין טרימוטא וחד אמר תרין דקיקין ר' חנניא חשש על הדא דר' מנא וכן הדא דידן (וידה) [והיידא] אמרה דאתקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת. (רבא) [ר' אבא] ב"ר זימנא בשם רבי זעירא אפילו אחת אין בידו למה רישא גביה סיפא מצטרף לא רישא אית לה סיפא ולא סיפא אית לה רישא. והא דוקיא כתרוע' הוא דמשכחת לה בג' שברים אבל בתרועה לא משכחת לה: **מי** שבירך ואח"כ נתמנה לו שופר תוקע ומריע ותוקע כו'. רב פפא בר שמואל קם צלויי אמר לשמעיה (בי) [כי] נחירנא לך תקע לי וליח הלכתא כוותיה. אלא כי הא דתניא כשהוא שומען שומען על הסדר ועל סדר ברכות בד"א בחבר עיר אבל שלא בחבר עיר שומען על הסדר ולא על סדר ברכות: **ויחיד שלא תקע חבירו תוקע לו** ויחיד שלא בירך אין חבירו מברך לו ומצוה בתוקעין שהיא מן התורה יותר מן המברכין. כיצד היו לפניו ב' עיירות באחת ודאי מברכין כלומר יש להן שם חזן ומתפללין בודאי ובאחרת יתכן שיתקעו והוא דבר ספק הולך למקום שתוקעין ואע"פ שהוא ספק שהיא מצוה מן התורה: **כשם שהש"ץ חייב כך כל יחיד ויחיד חייב.** ר"ג אומר ש"ץ מוציא את הרבים י"ח. תניא אמרו לו (לר') [לר"ג] לדבריך כו'. אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן מודים חכמים לר"ג. ורב הונא ציפוראה אמר ר' יוחנן הלכתא כר"ג: **ואקשינן אי מודו ליה לר"ג למה ליה לר' יוחנן למימר הלכתא כוותיה.** לא אמרינן הלכתא אלא היכא דאיכא פלוגתא. ופריק רב נחמן בר יצחק מאן מודי ליה לר"ג ר' מאיר וחכמים חולקין על זה ועל זה דת"ר ברכות של ר"ה ויוה"כ בלבד. אבל בכל השנה אין הלכה כר"ג ומאי שינה ר"ה ויוה"כ מן השנה כולה. אי לימא משום דנפישי בהו קראי והן עשר מלכיות ועשר שופרות והאמר רב חננאל אמר רב כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר אין צריך להזכיר הפסוקין אלא משום דאושי ברכות כלומר בכל שבת ומועד מתפללין שבע ובאלו מתפללין תשע כו': **אמר ר' אלעזר לעולם יסדיר אדם תפלתו ואח"כ יתפלל.** וא"ר אבא מסתברא בברכות של ר"ה ושל יוה"כ ושל פרקים אבל של כל השנה כולה לא וכן סוגיא דשמעתא: **אמר רב אחא בר רב עוירא אמר ר' שמעון חסידא** פוטר היה רבן גמליאל אפי' עם שבשדות כו' ואסיקנא אלא כי אתא רבין אמר ר' יעקב בר אידי אמר ר' שמעון חסידא לא פטר ר"ג אלא עם שבכנסת ושומעין מש"ץ והעם שבשדות והן אנוסין שאינן יכולין לבא אבל הני דשכיחי בעיר ולא אתו לא פטר להו ר"ג: **ירושלמי** רג"א ש"ץ מוציא את הרבים י"ח ר' חונא רבה דצפורין בשם ר' יוחנן הלכתא כר"ג באלין תקיעתא והוא שישנו שם מראש התפלה: **הדרן עלך י"ט של ר"ה**

סליקו פירושי רבינו חננאל ממסכת ראש השנה. תהלה לשוכן מעונה:

פי' למה תוקעין כשהן יושבין ותוקעין כשהן עומדין כדי לערבב את השטן יומאי עירבוביא דשטן קל מערביה אלא כתב בירושלמי בלע המות לנצח וכתיב והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול. כי שמע שטן קל שופרא זמנא חדא בהיל ולא בהיל וכי תניין ליה אמר ווידי ההוא שופרא דתקיע בשופר גדול מטא זמניה למתבלע ומרתיע ומתערבב ולית ליה פניי למעבד קטיגוריא ומכאן אנו למדין דבעינן תלתין בעמידה כמו תלתין בישיבה והלין דמחמרין ועבדין תלתין כד יתבי ותלתין בלחש ותלתין על הסדר. בירושלמי כתב מאה פעיות פעתה אמיה דסיסרא ואלין עשר (או) אינון כשגומרין כל התפלה קל תקועייא דיחידאה מתבעי למהוי עשרה תשר"ת תש"ת והן מאה:

יום טוב פרק רביעי ראש השנה לה.

כי סליק רבי אבא מימי. שהפליג בספינה ליס וחזר: **בברכות של ר"ה.** לקמן מפרש מ"ש הני: **מאן מודים.** לו בברכות של ר"ה ויוה"כ כ"מ: **והלכה מכלל דפליגי.** דקאמר ר' יוחנן הלכה כרבן [גמליאל] דהך (ו) דמשמע מכללה דעמדו במחלוקתן: **רבנן.** שאר חכמים מוך מר"מ: **אילימא משום דנפישי קראי.** לחיכא למוספי ר"ה ור"ח, ומלכיות וזכרונות ושופרות: **כיון שאמר ובתורתך כתוב.** כלומר[ה] כיון שאמר נעשה ונקריב לפניך כמנות לנוך כמו שכתבת עלינו בתורתך: **אין צריך.** לומר מקרות המוספין: **אלא משום דאושי.** שהרי כאן תפע ותרועות ומטעות, לחין הכל בקיאין בהן. וכנומי מפרשין להה דרך חננאל במלכיות וזכרונות ושופרות, וקשיא לי הה לאה כרבנן ואה כר' יוחנן בן נורי, דתנן (נעיל דף נב.) אין פותחין מעשרה מלכיות וכו': **ושל פרקים.** מועדות: **מתלתין לתלתין.** שהיה מחזר תלמודו כל שלשים יום[ו]: **פוטר היה בו'.** שם"ל מוניתם: **אינן בכלל ברכה.** ומע"פ שעם שבשדות בכלל ברכה, הני דמנו למיתי קמי כהנים ויפנו כהנים אליהם ויברכום והם אה נתו אינן בכלל ברכה: **אבל דעיר לא.** משום דאה מניסי ויכולין להסדיר תפלתן[ח]:

הדרן עלך יום טוב וסליקא לה מסכת ראש השנה

כי סליק רבי אבא מימי [א]פירשה מודים חכמים לרבן גמליאל בברכות של ר"ה ושל יוה"כ [ט] והלכה מכלל דפליגי בברכות דכל השנה איני והאמר ר' חנה ציפוראה א"ר יוחנן הלכה כרבן גמליאל בברכות של ר"ה ושל יוה"כ אלא אמר רב נחמן בר יצחק מאן מודים רבי מאיר והלכה מכלל דפליגי רבנן דתניא ברכות של ר"ה ושל יוה"כ שליח צבור מוציא הרבים ידי חובתן דברי ר"מ וחכ"א כשם ששליח צבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב מאי שנא הני אילימא משום דנפישי קראי והאמר רב חננאל אמר רב [ב]כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר[ט] שוב אינו צריך אלא משום דאושי [א] ברכות גופא אמר רב חננאל אמר רב כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר שוב אינו צריך סבור מינה הני מילי ביחיד אבל בצבור לא אתמר אמר ר' יהושע בן לוי אחד יחיד אחד צבור כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר שוב אינו צריך. אמר ר"א לעולם יסדיר אדם תפלתו ואח"כ יתפלל אמר רבי אבא [ג]מסתברא מילתיה דר' אלעזר בברכות של ר"ה ושל יוה"כ ושל פרקים אבל דכל השנה לא איני והא רב יהודה מסדר צלותיה ומצלי שאני רב יהודה כיון דמתלתין יומין לתלתין יומין הוה מצלי כפרקים דמי. אמר רב אחא בר עוירא אמר רבי שמעון חסידא פוטר היה רבן גמליאל אפילו עם שבשדות ולא מיבעיא הני דקיימי הכא אדרבה הני אניסי הני לא אניסי [ג] דתני[ג] אבא בריה דרב בנימין בר חייא [ד]עם שאחורי כהנים אינן בכלל ברכה אלא כי אתא רבין אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי שמעון חסידא [ה]לא פטר רבן גמליאל אלא עם שבשדות מ"ט משום דאניסי במלאכה[ג] אבל בעיר לא[ט]:

הדרן עלך יום טוב וסליקא לה מסכת ראש השנה

הגהה זו שייכא לעיל דף יא ע"ב

הכי גרסינן הלכה זו בפרק רחטון (דף יח:) ברחטונה עד שלא הגיה רבינו וכן בספרי רומים וכן הברייתא בסדר עולם וכן עיקר, **בשנת** שם מאות שנה לחיי נח בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש ביום הזה נבקעו כל מעיינות תהום רבה ומרובות השמים נפתחו, ר"ח אומר מאות חדש היום י"ז ברחטון היה יום שמול כימה שוקע ומעיינות מתמעטין, ומתוך שאינו מעשיהם שינה הקב"ה עליהם מעשה ברחטית והעלה מזל כימה ביום וטל שני כוכבים ממנה והביא מבול לעולם. ר' יהושע אומר אותו יום שבעה עשר בחייר היה יום שמול כימה עולה ביום ומעיינות מתגברין, ומתוך שאינו את מעשיהן שינה הקב"ה עליהם מעשה ברחטית וטל שני כוכבים מכימה והביא מבול לעולם. בשלמא לר' יהושע היינו דכתיב שני חלח לר"ח מאי שני, שני לדין, בשלמא לר"ח היינו דשינה חלח לר' יהושע מאי שינה, שינה כדרך חסדה. והכין פירושה, שניס עשר מזלות קבועין בגלגל שמה מהן למעלה מן הקרקע ושמה למטה, כשהוא עולה מן הקרקע מגד אחד אחד חבירו שכנגדו שוקע בקרקע, בימן מע"ק גד"ד למעלה בליה טש"ת סח"ג למטה, לאור הבוקר מתחיל טלה לעלות מן הקרקע ומחזיס לשקוע, לסוף שעה רחטונה טלה כולו עולה ומחזיס כולו שוקע בארץ, שניה שור עולה ועקרב שוקע, שליסית תחומים עולה קשת שוקע, וכן עושין כל ימי ניסן, י"ב מזלות מגלגלין את העולם פעמים בין (ג) ביום ובין בליה, בחייר שור עולה בשעה רחטונה של יום ועקרב שוקע, שניה תחומים עולה קשת שוקע, שליסית סרטן עולה גדי שוקע, וכן מגלגלין עד תשלום כל המזלות וחוזרין חליה פעמים בין היום והליה, וכן עושין השניס עשר מזלות לשניס עשר חדשים, לסיון תחומים עולה מן הקרקע בתחילת היום, לתמוז סרטן לאד מריה לאלול בתולה לתשרי מאזנים למרחשון עקרב, וכן כולם, כימה הוא שור, ר"ח אומר אותו היום שבעה עשר במרחשון היה יום שמול כימה שוקע ביום, כשכימה שהוא שור עולה כבר התחילה תמה לנטות למערב וזהו שקיעתו של כימה, שלשעה שביעית של יום עולה שור מן הקרקע, שהרי שעה רחטונה של מרחשון עקרב עולה מן הקרקע שניה עולה קשת שליסית גדי רביעית דלי חמישית דגים ששית טלה שביעית שור, ובשביעית תמה מתחלת לשקוע לגד מערב ומעיינות מתמעטין ממת הגיה והרוחות, ר' יהושע אומר אותו היום שבעה עשר בחייר היה יום שמול כימה עולה מן הקרקע בשעה רחטונה של יום ומעיינות מתגברין, שהחותו זמן לא תמה ולא גיה להמעיטן, בשלמא לר' יהושע היינו דכתיב שני המי בחדש השני היינו חייר, שהרי מניו ניסן נקרא רחטון רחטון הוא לחדשי השנה, חלח לר"ח דאמר מרחשון היכן מניו תשרי שנקרא רחטון, שני לדין, מניו תשרי שנקרא רחטון לדין, מרחשים השנה היינו תשרי בשמעתין לעיל, והוה ליה מרחשון שני, בשלמא לר' (ג) יהושע היינו דשינה, שלא היה זמנו של כימה לעלות מן הקרקע עד שעה שביעית ועלה מזל כימה בתחלת היום כדי לעשות בו תרועות ולשפוך עליהן המבול דרך התרועות למהר עליהן פורעניות, ועוד שינוי אחר שבשאר שנות העולם מעיינות ממעטין בזה הזמן ועכשיו נתרבו, חלח לר"ח מאי שינה אין כאן שנוי לא בזמל כימה ולא בתגבורת המעיינות, שינה כדרך חסדה:

אילימא משום דנפישי. פירש בקונטרס לחיכא למוספי ר"ח ורחש השנה ומלכיות וזכרונות ושופרות כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר כיון שאמר נעשה ונקריב לפניך כמנות לנוך כמו שכתבת עלינו בתורתך אין צריך לומר מקרות המוספין ובשס רבותיו פירש להה דרך חננאל במלכיות זכרונות ושופרות וקשה הה הלה כרבן והלה כר' יוחנן בן נורי (נעיל נב.) אין פותחין מעשרה מלכיות ור"ת פירש דלפסוקי דמלכיות זכרונות ושופרות קאי והיכא דהתחיל פליגי דלא יפחות למר כלחית ליה ולמר כלחית ליה אבל יכול לפטור עלמו לגמרי ע"י בתורתך כתוב לאמר אבל מקרות של מוסף צריך להזכיר לעולם שהס במקום הקרבנות אבל מוסף דר"ח אין צריך להזכיר בר"ה חלח שדי לו בשה שאמר[ט] מלבד עולת החדש ומנחתה שבזה נכלל כל מוספי ר"ח העולות וכדי להזכיר גם השעיר שהוא חטאת עלינו בתורתך אין צריך לומר מקרות המוספין ובשס רבותיו פירש להה דרך חננאל במלכיות זכרונות ושופרות וקשה הה הלה כרבן והלה כר' יוחנן בן נורי דתנן (נעיל נב.) אין פותחין מעשרה מלכיות וכו'

עצמו, **וְאַחַר כָּךְ יִתְפַּלֵּל**, כדי שתהא תפילתו שגורה בפיו ולא יטעה בה.

אָמַר רַבִּי אַבָּא, מִסְתַּבְּרָא מִילְּתֵיהּ - מסתברים הדברים **דְּרַבִּי אֶלְעָזָר בִּברָכוֹת שֶׁל רֹאשׁ הַשָּׁנָה וְשֶׁל יוֹם הַכִּפּוּרִים, וְשֶׁל פְּרָקִים** - מועדים, שהם באים מזמן לזמן ואין אדם רגיל בהם, **אֲבָל** ברכות **דְּכָל הַשָּׁנָה לֹא** צריך לסדרם תחילה, לפי שאדם רגיל בהם ואינו בא לידי טעות.

מקשה הגמרא, **אִינִי** - וכי כך הוא הדין, **וְהָא רַב יְהוּדָה מְסַדֵּר צְלוֹתֵיהּ וּמְצַלֵּי** - והרי רב יהודה היה רגיל בכל השנה לסדר את תפילתו קודם שיתפלל.

מתרצת הגמרא, **שָׁאנֵי** - שונה הדבר אצל **רַב יְהוּדָה, כֵּיוָן דְּמִתְלָתִין יוֹמִין לִתְלָתִין יוֹמִין הֲוָה מְצַלֵּי** - מאחר והיה מתפלל רק אחת לשלושים יום, שכן בכל שלושים יום היה חוזר על תלמודו ולא הפסיק באמצע לתפילה[ט], לפיכך **כִּפְרָקִים דָּמֵי** - היתה תפילתו כתפילה הבאה מזמן לזמן, והוצרך לסדרה תחילה[י].

★

הגמרא שבה לעסוק בשיטתו של רבן גמליאל:
אָמַר רַב אֲחָא בַּר עֻוירָא אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן חֲסִידָא, פּוֹטֵר הָיָה רַבָּן גַּמְלִיאֵל את כל היחידים בתפילת שליח הציבור, **וְאַפִּילּוּ** את **הָעָם שֶׁבַּשָּׁדוֹת**, שלא באו לבית הכנסת לתפילה.

משמע מדברי רב אחא, שהיה פשוט לו הדבר שרבן גמליאל פוטר את אלו הנמצאים בעיר, ולא הוצרך לחדש אלא שהוא פוטר אפילו את העם שבשדות. ועל כך מקשה הגמרא, **וְלֹא מִיבַּעְיָא הָנֵי דְּקָיְימִי הָכָא** - וכי אין צריך להשמיענו שהוא פוטר את הנמצאים כאן, **אַדְּרַבָּה, הָנֵי אֲנִיסֵי** - אלו הנמצאים בשדות אנוסים הם, שאינם יכולים לבוא להתפלל בבית הכנסת, ולפיכך שליח הציבור מוציאם ידי חובתם, אבל **הָנֵי לֹא אֲנִיסֵי** - אלו הנמצאים בעיר אינם אנוסים, ויכולים לבוא ולהתפלל בעצמם, ומדוע נפטרים הם בתפילתו של שליח הציבור.

ומביאה הגמרא ראיה לחילוק זה, **דְּתָנֵי** [-שכך שנה] **אַבָּא בְּרִיהּ דְּרַב בְּנָיָמִין בַּר חִנָּיָא** בברייתא, **עַם שֶׁאֲחוֹרֵי כֹּהֲנִים אֵינָן בִּכְלָל בְּרָכָה** - אלו העומדים בבית הכנסת מאחורי הכהנים בשעת 'ברכת כהנים' אינם נכללים בברכתם, מאחר ויכולים לעמוד לפני הכהנים ומתעצלים מלעשות כן[יא], אבל העם שבשדות שאינם יכולים לבוא ל'ברכת כהנים' נכללים הם בברכתם. ואף כאן יש לומר כן, שלא יפטור שליח הציבור אלא את העם שבשדות שמחמת אונסם אינם יכולים להתפלל בעצמם.

ומחמת קושיא זו דוחה הגמרא את דברי רב אחא, ומפרשת באופן אחר. **אֶלָּא כִּי אֲתָא** [-כאשר בא] **רָבִין** מארץ ישראל לבבל[יב], **אָמַר** בשם **רַבִּי יַעֲקֹב בַּר אִידִי אָמַר רַבִּי שִׁמְעוֹן חֲסִידָא, לֹא פָּטַר רַבָּן גַּמְלִיאֵל** את היחידים בתפילת שליח הציבור, **אֶלָּא** רק את **הָעָם שֶׁבַּשָּׁדוֹת, מַאי טַעֲמָא** - מה הוא טעם הדבר, **מִשּׁוּם דַּאֲנִיסֵי בִּמְלָאכָה** - מאחר שאנוסים הם במלאכתם[יג], ואינם יכולים לבוא לבית הכנסת, **אֲבָל** אלו העומדים **בָּעִיר לֹא** נפטרים בתפילתו, אלא צריכים להתפלל בעצמם[יד].

הדרן עלך יום טוב וסליקא לה מסכת ראש השנה

ט. רש"י (ד"ה מתלתין). ובשו"ת הרשב"ש (סי' קנג) תמה על כך, שלא מצינו בגמרא לגבי רב יהודה שהיה חוזר על תלמודו אחת לשלושים יום [אף שמצינו כן לענין אמוראים אחרים]. וכתב 'ואולי רבינו ז"ל היתה לו קבלה, או נמצא זה בקצת המדרשות, ודעתו ז"ל היתה רחבה'. והריטב"א (ד"ה אמר) כתב, 'שהיתה תורתו אומנותו ולא היה מתפלל ומתבטל ממנו לשום צורך בעולם', ואדם כזה פטור מן התפילה, כמבואר במסכת שבת (יא.) 'אמר רבי יוחנן, לא שנו אלא כגון רבי שמעון בן יוחי וחביריו שתורתן אומנותן, אבל כגון אנו מפסיקין לקריאת שמע ולתפלה'. ומשמע מדבריו, שלא פירש כרש"י משום חזרת תלמודו, אלא שהיה פטור לגמרי ממצוות תפילה, ומכל מקום התפלל אחת לשלושים יום.

י. כתב הרי"ף, ששיעור 'פרקים' לענין סידור התפילה הוא אחת לשלושים יום. וכתב על כך הריטב"א (ד"ה אמר), שהרי"ף למד דין זה מהמתבאר כאן על רב יהודה, שהיה מתפלל אחת לשלושים יום ולפיכך הוצרך לסדר תפילתו. והוסיף, שלפי זה צריך לסדר את תפילת ראשי חודשים, לפי שאין מתפללים אותה אלא אחת לשלושים יום. אמנם הטור (או"ח סי' ק) הבין בדעת הרא"ש, שדוקא אם יש הפסקה של **יותר** משלושים יום צריך לסדר, ועל כן כתב שאין צריך לסדר תפילת ראש חדש. ובבית יוסף שם כתב שאין הכרח לפרש כך בדעת הרא"ש, אלא יתכן שכוונתו היא שיום השלושים עצמו כבר נחשב כ'פרקים'. וכן פסק בשולחן ערוך (שם ס"ח), שגם תפילת ראשי חדשים צריך להסדיר קודם שיתפלל, כדי שתהא שגורה בפיו. והוסיף שם הרמ"א 'ויש אומרים, דוקא כשמתפללים על פה, אבל כשמתפללין מתוך הסידור מותר, דהא רואה מה שמתפלל, וכן נוהגין'. ובט"ז (שם סק"ח) הוסיף 'מכל מקום נראה דבתפלה שצריך להבין בפירוש הדברים, בפרט בפיוטים שחמור פירושם אם לא בנתינת דעה רבה עליהם, ודאי צריך להסדיר תחלה, ולא מהני לו ספר בזה, וזה פשוט'. וראה במשנה ברורה (שם סק"ח) שיש להקפיד לענין 'יעלה ויבוא' בראש חודש לסדרו מקודם, או לאומרו מתוך הסידור, וכן לענין קידוש לבנה (שם סק"ג).
כתב הב"ח (שם), שאף על פי שפירש רש"י לעיל (ד"ה ושל) ש'פרקים' היינו 'מועדות', היינו לפי מה שסברה הגמרא מתחילה, אבל למסקנת הדברים ששיעור 'פרקים' הוא אחת לשלושים יום מודה גם רש"י שצריך לסדר אף את תפילת ראש חודש.
יא. 'אין הברכה חשובה עליהם לעקור רגליהם ולבא לפני הכהנים להיות מתברכים פנים כנגד פנים כדת, הלכך אינם בכלל ברכה, כדאמרינן כה תברכו פנים כנגד פנים'. רש"י במסכת סוטה (לח: ד"ה ולא).

יב. דרכו של רבין היתה לנסוע מארץ ישראל לבבל ולהיפך, ולהעביר השמועות מהכא להתם, ומאחר וכאן הוא מוסר שמועה בשם רבי יעקב בר אידי, שהיה מאמוראי ארץ ישראל, יש לתלות שביאתו מארץ ישראל לבבל היתה.
יג. לפי הגירסא שלפנינו 'במלאכה' צריך לומר דהיינו בימות החול [שהרי נחלקו רבן גמליאל וחכמים אף בכל ימות השנה], אבל בראש השנה ויום הכיפורים שאין העם שבשדות עוסקים במלאכה, בהכרח הכוונה היא שאין נפטרים אלא אלו שיש להם איזה אונס שאינם יכולים להתפלל בעצמם. אמנם בכתבי יד וראשונים אין גורסים לתיבת 'במלאכה' כלל.
יד. נחלקו הראשונים בביאור ענין 'לא פטר רבן גמליאל אלא עם שבשדות, אבל בעיר לא'. רש"י (ד"ה אבל) כתב, 'אבל דעיר לא, משום דלא אניסי, ויכולין להסדיר תפילתן'. ומשמע מפשטות דבריו, שאין שליח הציבור מוציא ידי חובה בתפילתו אלא את העם שבשדות, שאינם יכולים לבוא לבית הכנסת, אבל אלו הדרים בעיר אינם נפטרים בתפילתו, אף אם הם באים לבית הכנסת. והקשה עליו הרמב"ן (ד"ה ולא), כיצד אם כן תתבאר שאלת חכמים לרבן גמליאל (לעיל לד:) 'לדבריך למה ציבור מתפללין', והרי חייבים הם להתפלל לעצמם מאחר ואין שליח הציבור מוציא ידי חובה אלא את העם שבשדות. ועל כן הביא את שיטת הגאונים, וכן היא דעת הרי"ף, שהעם שבשדות יוצאים ידי חובתם בתפילת שליח הציבור אף כשאינם באים לבית הכנסת, מאחר ואנוסים הם, אבל אלו הדרים בעיר אינם יוצאים ידי חובתם עד שיבואו לבית הכנסת וישמעו התפילה משליח הציבור מתחילתה ועד סופה. אלא שתמה הרמב"ן על פירוש זה מלשון הגמרא 'לא פטר רבן גמליאל אלא עם שבשדות', שמשמע מכך שאינו פוטר כלל את אלו הנמצאים בעיר. וכתב, שבדק בתשובות הגאונים ומצא שהם גורסים 'לא פטר רבן גמליאל אלא **עם שבבית הכנסת ושבשדות** דאניסי, אבל כולי עלמא לא'. ופירושו, שהעם שבבית הכנסת נפטרים משום ששמעו את תפילת הש"ץ, ואלו שבשדות יצאו ידי חובה מהש"ץ משום שהם אנוסים ואינם יכולים להגיע לבית הכנסת, אך העם שבעיר שאינם אנוסים ולא באו לבית הכנסת לא יצאו ידי חובה וחייבים להתפלל בעצמם.
עוד כתב, שיתכן שגם רש"י נתכוין לפרש כן, שאלו הדרים בעיר ולא באו לשמוע את תפילת שליח הציבור חייבים להתפלל בעצמם, אך אם באו לבית הכנסת אף הוא מודה שיכולים לצאת ידי חובתם בשמיעת התפילה משליח הציבור. וכן כתבו התוספות לעיל (לד: ד"ה כן) בשם רש"י.

כי סליק רבי אבא מימי. שהפליג בספינה ליס וחזר: בברכות של ר"ה. לקמן מפרש מ"ש הכי: מאן מודים. לו בברכות של ר"ה ויוה"כ ר"מ: והלכה מכלל דפליגי. דקאמר ר' יוחנן הלכה כרבן [גמליאל] דהך (ג) דמשמע מכלל[ה] דעמדו במחלוקתן: רבנן. שאר החכמים חוץ מר"מ: אילימא משום דנפישי קראי. לתיכא למוספי ר"ה ור"ח, ומלכיות וזכרונות ושופרות: כיון שאמר ובתורתך כתוב. כלומר[ו] כיון שאמר נעשה ונקריב לפניך כמלות רצונך כמו שכתבת עלינו בתורתך: אין צריך. לומר מקראות המוספין: אלא משום דאווישי. שהרי כתן תבע ותרוכות ומטטעות, דתין הכל בקיאין בהן. ורבותי מפרשין להה דרב חננאל במלכיות וזכרונות ושופרות, וקשיא לי הא לא כרבנן ולא כר' יוחנן בן נורי, דתנן (לעיל דף לב.) אין פותחין מעשרה מלכיות וכו': ושל פרקים. מועדות: מתלתין לתלתין. שהיה מחזר תלמודו כל שלשים יום[ז]: פוטר היה בו'. שם"ל מוציאם: אינן בכלל ברכה. ומ"ש שעשו שבשדות נכלל ברכה, הני דמלו למיתי קמי כהנים ויפנו כהנים אליהם ויברכום והם לא נתו אין נכלל ברכה: אבל דעיר לא. משום דלא מניסי ויכולין להסדיר תפלתן[ח]:

הדרן עלך יום טוב וסליקא
לה מסכת ראש השנה

אילימא משום דנפישי. פירש בקונטרס לתיכא למוספי ר"ח ורתם השנה ומלכיות וזכרונות ושופרות כיון שאמר ובתורתך כתוב לתמר כיון שאמר נעשה ונקריב לפניך כמלות רצונך כמו שכתבת עלינו בתורתך אין צריך לומר מקראות המוספין ונשם רבותיו פירש להה דרב חננאל במלכיות זכרונות ושופרות וקשה הא דלא כרבנן ודלא כר' יוחנן בן נורי דתנן (לעיל לב.) אין פותחין מעשרה מלכיות כו' ור"ת פירש דתפסוקי דמלכיות זכרונות ושופרות קאי והיכא דהתחיל פליגי דלא יפחות למר כדתית ליה ולמר כדתית ליה אבל יכול לפטור עצמו לגמרי ע"י בתורתך כתוב לתמר אבל מקראות של מוסף צריך להזכיר לעולם שהם בתקום הקרבנות אבל מוסף דר"ח אין צריך להזכיר כר"ה אלא שדי לו בזה שאמר[ט] מלבד עולת החדש ומנחתה שבזה נכלל כל מוספי ר"ח העולות וכדי להזכיר גם השעיר שהוא חטאת יתר ושני שעירים לכפר ושני תמידים כהלכתן[ג]:

הדרן עלך יום טוב וסליקא
לה מסכת ראש השנה

כי סליק רבי אבא מימי [א]פירשה מודים חכמים לרבן גמליאל בברכות של ר"ה ושל יוה"כ [ו]והלכה מכלל דפליגי בברכות דכל השנה איני והאמר ר' חנה ציפוראה א"ר יוחנן הלכה כרבן גמליאל בברכות של ר"ה ושל יוה"כ אלא אמר רב נחמן בר יצחק מאן מודים רבי מאיר והלכה מכלל דפליגי רבנן דתניא ברכות של ר"ה ושל יוה"כ שליח צבור מוציא הרבים ידי חובתן דברי ר"מ וחכ"א כשם ששליח צבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב מאי שנא הני אילימא משום דנפישי קראי והאמר רב חננאל אמר רב [ז]כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר[ח] שוב אינו צריך אלא משום דאווישי [א] ברכות גופא אמר רב חננאל אמר רב כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר שוב אינו צריך סבור מינה הני מילי ביחיד אבל בצבור לא אתמר אמר ר' יהושע בן לוי אחד יחיד אחד צבור כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר שוב אינו צריך. אמר ר"א לעולם יסדיר אדם תפלתו ואח"כ יתפלל אמר רבי אבא [ג]מסתברא מילתיה דר' אלעזר בברכות של ר"ה ושל יוה"כ ושל פרקים אבל דכל השנה לא איני והא רב יהודה מסדר צלותיה ומצלי שאני רב יהודה כיון דמתלתין יומין לתלתין יומין הוה מצלי כפרקים דמי. אמר רב אחא בר עוירא אמר רבי שמעון חסידא פוטר היה רבן גמליאל אפילו עם שבשדות ולא מיבעיא הני דקיימי הכא אדרבה הני אניסי הני לא אניסי [ג]דתני[ג] אבא בריה דרב בנימין בר חייא [ד]עם שאחורי כהנים אינן בכלל ברכה אלא כי אתא רבין אמר רבי יעקב בר אידי אמר רבי שמעון חסידא [ה]לא פטר רבן גמליאל אלא עם שבשדות מ"ט משום דאניסי במלאכה[ג] אבל בעיר לא[ך]:

הדרן עלך יום טוב וסליקא לה מסכת ראש השנה

הגהה זו שייכא לעיל דף יא ע"ב

הכי גרסינן הלכה זו בפרק רחטון (דף יח:) ברחטונה עד שלא הגיה רבינו וכן בספרי רומיס וכן הכרייתא בסדר עולם וכן עיקר, **בשנת** שם מאות שנה לחיי נח בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש ביום הזה נבקעו כל מעיינות תהום רבה ומרובות השמים נפתחו, ר"ח אומר אותו היום י"ז בחרחשון היה יום שמול כימה שוקע ומעיינות מתמעטין, ומתוך שאינו מעשיהם שינה הקב"ה עליהם מעשה ברחשית והעלה מזל כימה ביום ונטל שני כוכבים ממנה והניח מבול לעולם. ר' יהושע אומר אותו יום שבעה עשר בחייר היה יום שמול כימה עולה ביום ומעיינות מתגברין, ומתוך שאינו את מעשיהן שינה הקב"ה עליהם מעשה ברחשית ונטל שני כוכבים מכימה והניח מבול לעולם. בשלמא לר' יהושע היינו דכתיב שני חלש לר"ח מאי שני, שני לדין, בשלמא לר"ח היינו דשינה חלש לר' יהושע מאי שינה, שינה כדרך מקדם. והכין פירושה, שניס עשר מזלות קבועין בגלגל שמה מהן למעלה מן הקרקע ושמה למטה, כשהה עולה מן הקרקע מנד אחד מאידו שכנגדו שוקע בקרקע, בניסן מע"ק גד"ל למעלה בלילה טע"ת סא"ג למטה, לאור הבוקר מתחיל טלה לעלות מן הקרקע ומאזנים לשקוע, לסוף שעה ראשונה טלה כולו עולה ומאזנים כולו שוקע בארץ, שניה שור עולה ועקרב שוקע, שליסית תאומים עולה קשת שוקע, וכן עושין כל ימי ניסן, י"ג מזלות מגלגלין את העולם פעמים בין (ג) ביום ובין בלילה, בחייר שור עולה בשעה ראשונה של יום ועקרב שוקע, שניה תאומים עולה קשת שוקע, שליסית סרטן עולה גדי שוקע, וכן מגלגלין עד שסלוס כל המזלות וחוזרין חלילה פעמים בין היום והלילה, וכן עושין השניס עשר מזלות לשניס עשר חדשים, לסיון תאומים עולה מן הקרקע בתחילת היום, לתמוז סרטן לאד אריה לאלול בתולה למאזנים למרחשון עקרב, וכן כולם, כימה הוא שור, ר"ח אומר אותו היום שבעה עשר במרחשון היה יום שמול כימה שוקע ביום, כשכימה שהוא שור עולה כבר התחילה חמה לנטות למערב וזהו שקיעתו של כימה, שלשעה שביעית של יום עולה שור מן הקרקע, שהרי שעה ראשונה של מרחשון עקרב עולה מן הקרקע שניה עולה קשת שליסית גדי רביעית דלי חמישית דגים ששית טלה שביעית שור, ובשביעית חמה מתחלת לשקוע לגד מערב ומעיינות מתמעטין מחמת הניה והרוחות, ר' יהושע אומר אותו היום שבעה עשר בחייר היה יום שמול כימה עולה מן הקרקע בשעה ראשונה של יום ומעיינות מתגברין, שראותו זמן לא חמה ולא ניה להמעיטן, בשלמא לר' יהושע היינו דכתיב שני חמי בחדש השני היינו חייר, שהרי מלינו ניסן נקרא רחטון רחטון הוא לחדש השנה, חלש לר"ח דאמר מרחטון היכן מלינו תשרי שנקרא רחטון, שני לדין, מלינו תשרי שנקרא רחטון לדין, מרחשית השנה היינו תשרי בשמעתין לעיל, והוה ליה מרחטון שני, בשלמא לר' (ג) יהושע היינו דשינה, שלש היה זמנו של כימה לעלות מן הקרקע עד שעה שביעית ועלה מזל כימה בתחלת היום כדי לעשות בו תרוכות ולשפוך עליהן המבול דרך התרוכות למהר עליהן פורעניות, ועוד שינוי אחר שבשאר שנות העולם מעיינות ממעטין בזה הזמן ועכשיו נתרבו, חלש לר"ח מאי שינה אין כאן שנוי לא בזמול כימה ולא בתגבורת המעיינות, שינה כדרך מקדם:

חד אמר כהדין טרימוטא וחד אמר תרין דקיקין ר' חנניא חשש על הדא דר' מנא וכן הדא דידן (וידה) [והיידא] אמרה דאתקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת. (רבא) [ר' אבא] ב"ר זימנא בשם רבי זעירא אפילו אחת אין בידו למה רישא גביה סיפא מצטרף לא רישא אית לה סיפא ולא סיפא אית לה רישא. והא דוקיא כתרוע' הוא דמשכחת לה בג' שברים אבל בתרועה לא משכחת לה: **מי** שבירך ואח"כ נתמנה לו שופר תוקע ומריע ותוקע כו'. רב פפא בר שמואל קם צלויי אמר לשמעיה (בי) [כי] נחירנא לך תקע לי ולית הלכתא כוותיה. אלא כי הא דתניא כשהוא שומען שומען על הסדר ועל סדר ברכות בד"א בחבר עיר אבל שלא בחבר עיר שומען על הסדר ולא על סדר ברכות: **ויחיד שלא תקע חבירו תוקע לו** ויחיד שלא בירך אין חבירו מברך לו ומצוה בתוקעין שהיא מן התורה יותר מן המברכין. כיצד היו לפניו ב' עיירות באחת ודאי מברכין כלומר יש להן שם חזן ומתפללין בודאי ובאחרת יתכן שיתקעו והוא דבר ספק הולך למקום שתוקעין ואע"פ שהוא ספק שהיא מצוה מן התורה: **כשם שהש"ץ חייב כך כל יחיד ויחיד חייב.** ר"ג אומר ש"ץ מוציא את הרבים י"ח. תניא אמרו לו (לר') [לר"ג] לדבריך כו'. אמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן מודים חכמים לר"ג. ורב הונא ציפוראה אמר ר' יוחנן הלכתא כר"ג: **ואקשינן אי מודו ליה לר"ג למה ליה לר' יוחנן למימר הלכתא כוותיה.** לא אמרינן הלכתא אלא היכא דאיכא פלוגתא. ופריק רב נחמן בר יצחק מאן מודי ליה לר"ג ר' מאיר וחכמים חולקין על זה ועל זה דת"ר ברכות של ר"ה ויוה"כ בלבד. אבל בכל השנה אין הלכה כר"ג ומאי שינה ר"ה ויוה"כ מן השנה כולה. אי לימא משום דנפישי בהו קראי והן עשר מלכיות י' זכרונות ועשר שופרות והאמר רב חננאל אמר רב כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר שוב אינו צריך להזכיר הפסוקין אלא משום דאווישי ברכות כלומר בכל שבת ומועד מתפללין שבע ובאלו מתפללין תשע כו': **אמר ר' אלעזר לעולם יסדיר אדם תפלתו ואח"כ יתפלל.** וא"ר אבא מסתברא בברכות של ר"ה ושל יוה"כ ושל פרקים אבל של כל השנה כולה לא וכן סוגיא דשמעתא: **אמר רב אחא בר רב עוירא אמר ר' שמעון חסידא** פוטר היה רבן גמליאל אפי' עם שבשדות כו' ואסיקנא אלא כי אתא רבין אמר ר' יעקב בר אידי אמר ר' שמעון חסידא לא פטר ר"ג אלא עם שבכנסת ושומעין מש"ץ והעם שבשדות והן אנוסין שאינן יכולין לבא אבל הני דשכיחי בעיר ולא אתו לא פטר להו ר"ג: **ירושלמי** רג"א ש"ץ מוציא את הרבים י"ח ר' חונא רבה דצפורין בשם ר' יוחנן הלכתא כר"ג באלין תקיעתא והוא שישנו שם מראש התפלה: **הדרן עלך י"ט של ר"ה**

סליקו פירושי רבינו חננאל ממסכת ראש השנה. תהלה לשוכן מעונה:

פי' למה תוקעין כשהן יושבין ותוקעין כשהן עומדין כדי לערבב את השטן יומאי עירובויא דשטן קל מערביה אלא כתב בירושלמי בלע המות לנצח וכתיב והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול. כי שמע שטן קל שופרא זמנא חדא בהיל ולא בהיל וכי תניין ליה אמר וודיי ההוא שופרא דתקיע בשופר גדול מטא זמניה למתבלע ומרתיע ומתערבב ולית ליה פניי למעבד קטיגוריא ומכאן אנו למדין דבעינן תלתין בעמידה כמו תלתין בישיבה והלין דמחמרין ועבדין תלתין כד יתבי ותלתין בלחש ותלתין על הסדר. בירושלמי כתב מאה פעיות פעתה אמיה דסיסרא ואלין עשר (או) אינון כשגומרין כל התפלה קל תקועייא דיחידאה מתבעי למהוי עשרה תשר"ת תש"ת תר"ת והן מאה:

מסורת הש"ס עם הוספות

ו) [שבת קו: ומ"נ], ז) קוטה לח:, ג) [ע' תוס' לעיל ח: ד"ה שהמדם ותוס' ביצה טו. ד"ה מיזהו ותוס' עירובין מ. ד"ה זכרון].

הגהות הב"ח

(ו) רש"י ד"ה והלכה כו' כרבן גמליאל דהך שמעתין דמשמע: (ז) בהג"ה ס"ג כו' פעמים בין היום ובין הלילה נמיר: (ג) בא"ד בשלמא לר' אליעזר היינו דשינה וכו' אלא לר' יהושע מאי שינה:

הגהות הגר"א

[א] גמרא דאווישי. (ברכות) מז"מ:

הגהות וציונים

ו] בכת"י כיון שאמר כבתוב בתורתך שוב וכו', וכן להלן, ועי' טור וברמב"ם וברבינו מנוח שם: ז] בכת"י ותני: ח] תיבת "במלאכה" ליתא בכת"י ובראשונים (ועיין רי"ף ורא"ש): ט] [פי' אין ש"ץ מוציאן עד דאתו לבי כנישתא ושמעו מש"ץ מתחלה ועד סוף כ"כ הרי"ף וע"ש בר"ן] (גליון): י] תיבת "מכלל" ליתא בכת"י: יא] כת"י לומר, ונדצ"ל לאמר (וכ"ה בתוס') והפסק הנקודה צ"ל כאן: יב] לא נמצא בתלמוד על רבי אוצר החכמה (שו"ת רשב"ש סי' קצג ע"ש), ומה שהיה פטור מלהתפלל עי' שבת יא ע"א: יג] מתוס' לעיל לד ע"ב ד"ה כך משמע דגורסים ברש"י ויכולין לבוא (הג"ר שמחה מדעסויא) ועיין תוס' ישנים ואור זרוע סי' רסב: יד] בתוס' הרא"ש שיאמר:

משנת ראשונים

אלא משום דאווישי ברכות. מתוך שאין רגילין בהן משמיעין קולן ואין אומרים אותן בנחת וכל אחד מטעה חבירו לפיכך ש"צ מוציא את הרבים ידי חובתן, והוי כמו ריאה דאווישא בפרק אלו טריפות (מו:) פי' שמשמעת קול כשנופחים אותה וכמו אווש עליה כ"ע בכתובות פרק נערה (נ:), ורש"י פי' דאווישי שהם ט' ברכות וארוכות ואין הכל בקיאין בהן כהילין דריש מס' נדרים (ב:) הלין משום דאווישן מפרש ההוא דפתח ביה ברישא.

[תוספות הרא"ש]

[המשך בסוף המסכת]

עין משפט נר מצוה

סו א מיי' פ"ח מהל' תפלה הל' י טוש"ע ס"ח סי' קכד סעיף ו וטור ס"ח סי' תקצא:

סז ב מיי' פ"ג מהל' שופר הל' ח טוש"ע ס"ח סי' תקצ סעיף ד בהג"ה:

סח ג מיי' פ"ד מהלכות תפלה הל' יט טוש"ע ס"ח סי' ק:

סט ד מיי' פט"ו מהל' מגילה כפיס ה"א טוש"ע ס"ח סי' קכח סעיף כד:

ע ה טור ס"ח סי' תקצא:

רבינו חננאל

מדברי תורה שבתון זכרון תרועה ויום תרועה יהיה לכם מדברי תורה והעברת שופר תרועה מדברי סופרים כלומר בגז"ש גמר לה מיובל ולא בר"ה עצמה כתוב. ר' **שמואל בר נחמני אומר אחת מדברי תורה** שבתון זכרון תרועה מדברי תורה ושתים מדברי סופרים והעברת שופר תרועה נמי מדברי סופרים היא כדאמרן אבל יום תרועה יהיה לכם לתלמודו הוא בא ללמד כי תקיעת שופר ביום ולא בלילה ואידך הת"ק דר' שמואל בר נחמני נפקא ליה כי תקיעת שופר בר"ה ביום ולא בלילה מדכתיב ביוה"כ תעבירו שופר בכל ארצכם **ואקשי' אי מיום הכפורים יליף** לילף מיניה לפשוטה לפניה ולאחריה אמאי יליף לה ממדבר ופריק והעברת תעבירו לא משמע כלומר זה הלשון לא משמע כי פשוטה היא אלא כדרב מתנא בא דאמר בעניין הרחיב את הקצר וקיצר את הרחב פסול שנאמר והעברת דרך העברתו בעינן בלא שינוי וכבר פירשנוהו שם תעבירו שופר מאי קאמר רחמנא עבריה ביד ותנא דגמר לה בג"ש אמר לך רב (הוספה 19/06/2018) מדשני קרא בדיבוריה הוה ליה למכתב ותתקע שופר תרועה שינה וכתב והעברת תלמוד ממנה זה וזה אבל תעבירו ביד לא יתכן למימר דגמרינן מהעברה דכתיב ויצו משה ויעבירו קול במחנה לאמר מה להלן העברה בקול היא אף כאן העברת שופר בקול היא. **ואקשינן תוב האי תנא דמייתי לה ממדבר** אי מה במדבר חצוצרות אף בר"ה חצוצרות ת"ל תקעו בחדש שופר בכסא ליום חגנו איזהו חג שהחדש מתכסה בו הוי אומר זה ר"ה וקאמר רחמנא שופר: **מי שאינו יודע הברכות** תוקע ויוצא ידי חובתו ומי שאין לו שופר מברך הברכות ויוצא ידי חובה דהא בר"ה שחל להיות בשבת מברכין ואין תוקעין. אבל ברכות זו את זו מעכבות. דתניא ברכות של ר"ה ושל יוה"כ מעכבות זו את זו: **ירושלמי** אי זו היא תרועה ר' חנינא ור' מנא

אוצר החכמה

ביאורי רש"י

ביאור משנת רש"י
על פי דברי רבותינו

אחח19/06/2018

פרק ראשון - ארבעה ראשי שנים

ב.

מתניתין דמסי שנים. למלכים

רגילים היו למנות זמן שטרותיהם לשנות המלך משנה שעמד בה המלך, כדאמרינן במסכת גיטין (פ.) שנהגו כן משום שלום מלכות[א]. וקבעו חכמים אחד בניסן לתחלת שנתו[ב], ואפילו עמד המלך בשבט או באדר[ג], כלתה שנתו משהגיע ניסן[ד], ומניסן יתחילו למנות לו שנה שניה.

ולרגלים

מפרש בגמרא (ז.) לאיזה דין יש חילוק מהו הרגל הראשון.

אוצר החכמה

למעשר בהמה

שאין מעשרין מן הבהמות הנולדים בשנה זו על הנולדים בחבירתה, דכתיב (דברים יד כג) 'עשר **תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה'**, **ואמר מר בבכורות בפרק מעשר בהמה** (נג:), שמכפל הלשון 'עשר תעשר'[ה] יש ללמוד **שבשתי מעשרות הכתוב מדבר, אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן**, ללמד ששניהם שוים בדין זה, שאין מעשרים מן היוצא בשנה אחת על של שנה אחרת[ו].

לנסים

מפרש בגמרא (ח.) לאיזה ענין נאמר שאחד בתשרי הוא ראש השנה.

לשמיטין וליובלות[ז]

בשנת היובל ובשנת השמיטה, **משנכנם תשרי אסור לחרוש ולזרוע**[ח] **מן התורה**[ט].

לנטיעה

למנין שני ערלה, **ואפילו נטעה באב**[י], כלתה שנתה הראשונה לסוף אלוליא, **ובכולהו מפרש טעמא בגמרא** (י.).

לירקות

ראש השנה **למעשר ירק**, לענין **שאין תורמין ומעשרין מן הנלקט לפני ראש השנה על של אחר ראש השנה**[יב].

לשלין

ראש השנה לענין מעשר, **שאין מעשרין מפירות האילן שחנטו קודם שבט על פירות האילן שחנטו לאחר שבט, שבאילן הולך קביעות המעשרות אחר חנטה. ובגמרא** (יד.) **מפרש מאי שנא שבט** - מדוע ראש השנה לאילן הוא בשבט.

למאי הלכתא

כלומר למה הוקבע יום מיוחד בשנה למנין המלכים, **אימא** שעל כל מלך ומלך תתחיל שנתו **מיום שעמד בויג.**

לשטרות

להבחין **איזה שטר חוב מוקדם למִלְוה ואיזה מאוחר.**

שטרי חוב שמוקדמין פסולין

שטר חוב מוקדם פסול לפי שאם רצה המלוה יוכל לטרוף [-לגבות] מהלקוחות שלקחו - שקנו שדה מן הלוה מזמן שכתוב בשטר, **ושלא כדין הוא**, שהרי קרמה מכירה שמכר הלוה ללוקח שדה זו **להלואה, ובשטר** - והשטר שהוא מוקדם **מעיד שהלואה קדמה למכירה, לפיכך קנסוהו מלגבות בויד, ולא יטרוף** בשטר זה מהלקוחות **אפילו מזמן המלוה** - אפילו מהזמן שלוה באמת, ומלוה זה **אינו אלא כמלוה על פה שאינו גובה מן המשועבדים.**

ואם לא קבעו יום לתחילת שנות המלך, אלא כל מלך ומלך היו מונים שנתו לפי היום שעמד בו, הרי לפעמים **אין יכולים להבחין אם השטר מוקדם או מאוחר, כגון אם כתוב בו בכסליו בשנה שלישית למלך פלוני לוה פלוני מפלוני מנה, והעדים אמרו כשחתמנו בו לא ראינו שהלוהו, אלא הלוה אמר לנו חתמו עלי שאני חייב לפלוני מנה**, שהדין הוא שיכולים העדים לכתוב ללוה שטר אף אם אין המלוה לפניהם ולא ראו את ההלואה, כדי שיהיה השטר מוכן בידו לתת למלוה כשילוה לוטז, **כאותה ששנינו** (ג"ב קסז:) **כותבין שטר ללוה אף על פי שאין מלוה עמו, ואין אנו יודעין אם הלוהו קודם לכן או אחר כן, אבל ראינו שהלוהו מנה בתמוז בשנה שלישית למלך פלוני**, והלוה והמלוה מודים שהיא אותה ההלואה הכתובה בשטר ולא היתה אלא הלואה אחתיז, **ואם אין הדיינין יודעין באיזה חדש עמד המלך, אין יכולים להבחין אם תמוז קודם לכסליו, אם כסליו קודם לתמוז** אופני חרישה, חרישה לשם תיקון הקרקע שאסורה מדרבנן, וחרישה לכסות הזרעים או בשדה אילן לצורך האילנות שאסורה מן התורה, שחרישה זו היא בכלל מלאכת זורע.

יא. ראה בילקוט ביאורים שיש אומרים, שלענין זה צריכה שתהא הנטיעה לכל המאוחר בט"ו באב, ויש אומרים, שאף בסוף חודש אב. **יא. לעיל** לגבי ראש השנה למלכים כתב רש"י 'כלתה שנתו משהגיע ניסן', ולא כתב שכלתה השנה לסוף אדר, וכעין שכתב כאן לגבי נטיעה שכלתה השנה לסוף אלול, והיינו משום שלגבי מלכים אם בא לכתוב שטר ביום שלשים של אדר אינו יכול לכתוב 'שנה שניה' למלך, שהרי יתכן שיעברו את אדר. וכשיקדשו את החודש בסוף יום השלשים ולא יעברו את חודש אדר נמצא שכבר נגמר אדר מאתמול בתחילת הלילה, אך השנה לא נתחדשה עד שהגיע ניסן ממש, דהיינו לאחר שקידשו את החודש. ודבר זה לא שייך לגבי נטיעה, שהרי תמיד כלתה השנה לסוף אלול. צל"ח (נרמ"י). **יב. וכן** יש נפקא מינה לענין הפרשת מעשר שני ומעשר עני, שירקות שגדלו בשנה השלישית והשישית לשנת השמיטה מפרישים מהם מעשר עני, ובשאר השנים מעשר שני. רמב"ם (פירוש המשנה). ורש"י ביאר רק לענין הדין שאין מעשרים מן החדש על הישן אגב כך שבראש השנה למעשר בהמה גם כן הכוונה כך, שבו לא שייך דין זה. טורי אבן (ד"ה ולירקות). ראה טעמים נוספים מדוע לא ביאר רש"י לענין דין זה בערוך לנר (נרמ"י, הו"ד בילקוט בילורים). **יג. ורבינו** חננאל (ד"ה מרנעה) ועוד ראשונים פירשו, שהשאלה היא מה הנפקא מינה מתי יהיה ראש השנה למלכים. והריטב"א (ד"ה למלכים) דחה פירוש זה, שהרי ודאי צריכים לידע הלכה זו כדי לידע איזה זמן לכתוב בשטר, ולכן ביאר כפירוש רש"י. וראה עוד בפני יהושע (ד"ה למאי) בביאור פירושו של רש"י. **יד. ואפילו** באופן שאין לחשוש שיגבה בשטר זה שלא כדין, כגון שיקחו הבית דין את השטר בידם ולא יתנו ליטול נכסים שנמכרו קודם הזמן שלוה בפועל, או שיכתבו הבית דין על השטר עצמו שאי אפשר לגבות בו אלא מאותו הזמן שלוה בו בפועל, מכל מקום אינו גובה ממשועבדים משום קנס, כיון שמתחילת כתיבתו היה ראוי לגבות בו מהזמן הראשון. סמ"ע (חו"מ סי' מג סק"י). **טו. רשב"ם** (ב"ב קסז: ד"ה כותבין). **טז. שאם** לא כן, אף על פי שיעידו העדים שלא ראו את נתינת המעות בעת הכתיבה, או שיעידו בפירוש שהמעות שנתן לו בפניהם היה לאחר הזמן הכתוב בשטר, אין בכך כלום, שהרי יתכן שהלואה אחרת היא. תוספות (ד"ה לשטרות) וריטב"א (ד"ה ולמאי) בדעת רש"י.

ציונים והערות

לענין מנין שנות המלך, שאם שנתו מתחלת בין תמוז לכסליו שאחריו, נמצא כסליו קודם לתמוז בכל שנותיו, וכסלו של שנה שלישית, שבו נכתב השטר, היה קודם לתמוז של שנה שלישית, שבו נעשתה ההלואה בפועל, ושטר מוקדם הוא, ופסול, ואם עמד המלך בין כסליו לתמוז שלאחריו, נמצא תמוז קודם לכסליו בכל שנותיו, ותמוז של שנה שלישית שבו נעשתה ההלואה בפועל, קודם לכסלו של שנה שלישית שבו נכתב השטר, ושטר מאוחר הוא, וכשר. ועכשיו שקבעו ניסן ראש השנה למלכים, לעולם תמוז קודם לכסליו׳.

ב:

׳מאי קא משמע לן׳ לא גרסינן, אלא כך יש לגרוס ׳[הא]ין קא משמע לן ניסן ראש השנה למלכים׳ וכו׳יט.

לזה ולזה

הבא לכתוב שטר באדר לאחר שעמד השני, אם רצה לכתוב בשטר בשנת פלוני למלך שמת, כותב, ואם רצה, כותב בשנה ראשונה למלך פלוני שעמד עכשיוכ.

מה ניסן ועמד מאחר שמתמי ניסן

והוא הדין אם עמד אחר תחתיו באחד מכל החדשים שעד ניסן הבא, ורוצה למנות בכל השטרות שיִכָּתבו משעמד השני, למנין שנות המלך הראשון שמת, מונה, והרוצה, כותב בשטר שנעשה בשנה ראשונה, שהיא שנה ראשונה למלך שעמדכא.

ומים למי

הבא לכתוב שטר משעמד זה השני, **לא ימנה** שנה שניה למלך הראשון שמת, שאין שנה זו שלו, וכן לא ימנה את הראשונה לשני, דהיינו לקרות שנה שעמד בה שנה שניה, אלא שנה שניה זו למלך הראשון, ראשונה לשני היא נמנית.

אמם לכי מרי לם ממיך

משנכנס בה - בשנה זו ומלך בה המלך, שמת באמצע השנה, אפילו יום אחד, לא יכתבו כל שנה זו בשטר למנין מלך העומד, אלא למלך המתכב.

נסוף שנם

כגון מלך העומד בכ״ט באדר, כלתה לו שנה מיד כשיצא אדר, וחשוב לו יום אחד שבסוף שנה זו כשנה שלימה, להיות שנה הבאה נקראת שנה שניה.

אבל יום אחד בתחילת שנה

אבל בתחילת שנה לא יחשוב לו יום אחד שנה, ולא יכתבו זמן השטר בשנה זו לשמו - לפי חשבון שנות מלכותו משמת.

ומלך בן מלך סוף

דאי משום דאימנו עליה להמליכו, לא איצטריך לאשמעינן שעדיין אין מונים לו, דשמעינן להמרישא שמלך שנמנו עליו להמליכו אין מונים לו עד שימלוך בפועל, אבל השתא דאיכא תרתי, גם שהוא מלך בן מלך וגם שנמנו עליו להמליכוכג, אימא נימנו ליה מקמייתא - מהשנה הראשונה שבה מת המלך שלפניו, קא משמע לן שאין מונים לו אלא מהזמן שהתחיל למלוך בפועל. ומעמו של דבר, שהיינו סבורים שמלך בן מלך עדיף משאר מלכים שנמנו עליהם להמליכם, לפי שהמלכות ירושה היא, דכתיב (דברים יז כ) ׳למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו׳כד.

אבל יום אחד בתחילת שנה

אבל בתחילת שנה לא יחשוב לו יום אחד שנה, ולא יכתבו זמן השטר בשנה זו לשמו - לפי חשבון שנות מלכותו משמת.

ומלך בן מלך סוף

דאי משום דאימנו עליה להמליכו, לא איצטריך לאשמעינן שעדיין אין מונים לו, דשמעינן להמרישא שמלך שנמנו עליו להמליכו אין מונים לו עד שימלוך בפועל, אבל השתא דאיכא תרתי, גם שהוא מלך בן מלך וגם שנמנו עליו להמליכוכג, אימא נימנו ליה מקמייתא - מהשנה הראשונה שבה מת המלך שלפניו, קא משמע לן שאין מונים לו אלא מהזמן שהתחיל למלוך בפועל. ומעמו של דבר, שהיינו סבורים שמלך בן מלך עדיף משאר מלכים שנמנו עליהם להמליכם, לפי שהמלכות ירושה היא, דכתיב (דברים יז כ) ׳למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו׳כד.

נמדם זיו

חדש זיו הוא אייר, כדמפרש קרא - כמו שמפורש בפסוק זה עצמו ׳הוא החודש השני׳, ואמרינן לקמן (ו.) שניסן ראש השנה לסדר מנין החדשים, ואם כן ׳החודש השני׳ היינו החודש השני לניסן, והוא חודש אייר הנקרא בפסוק ׳חודש זיו׳.

למלך שלמה על ישראל

הכתוב ׳למלוך שלמה על ישראל׳ אינו עולה על הנאמר ׳החודש השני׳, אלא אשנה רביעית קאי, ומקרא מסורם הוא, וכך יש לפרשו, בשנה רביעית למלך שלמה על ישראל, בחדש זיו [-אייר] שהוא החדש השני לחדשי השנה, כלומר בנין הבית לא היה בחודש השני למלכותו של שלמה, אלא בחודש אייר שהוא החודש השני למנין החדשים. והכי נמי כתיב קרא אחרינא לקמן - וכך גם כתוב בפסוק המובא להלן, ׳ויחל לבנות בחודש השני [בשני]כה בשנת ארבע למלכותו׳ (דברי הימים ב׳ ג ג)כו.

מקים מלכים שלמה

הוקשה מלכות שלמה לענין מנין השנים, ליציאת מצרים, שהרי המקרא הזה מנה שנה זו שהיא שנת ארבע מאות ושמונים ליציאת מצרים, ובשנת ארבע למלוך שלמה הרי שהקיש הכתוב את שניהם זה לזה.

מה יימם מנרים

מנין השנים שמונין לה - ליציאת מצרים מתחילין מניסן, אף מלכות שלמה מונים לה מניסן.

מימם מפסרי

אף על פי שיצאו בניסן, משהגיע תשרי קראו לו שנה שניה ליציאת מצרים, והטעם שמנו מתשרי אף על פי שיצאו בניסן הוא, לפי שתשרי ראש

ציונים והערות

יז. **אמנם** התוספות (ד״ה שטרות) כתבו שלא מסתבר שעשו תקנה משום חשש רחוק כזה, שישכחו כולם באיזה יום התחיל המלך למלוך. ופירשו שאין החשש שלא ידעו הדיינים, אלא החשש הוא שיטעה הסופר הכותב את השטר ביום אחד ובכך יעשהו שטר מוקדם. כגון, אם עמד המלך באחד בניסן, כשיכתוב הסופר שטר באחד בניסן בשנה שלאחריו יש לחשוש שיטעה לחשוב שהמלך התחיל למלוך בב׳ ניסן, ועכשיו עדיין שנה ראשונה למלך [שאדם עשוי לטעות ביום אחד], ויכתוב ׳א׳ בניסן שנה ראשונה למלך׳, ונמצא שהשטר מוקדם בשנה מזמן ההלואה. אבל אחר שקבעו חכמים את א׳ בניסן לזמן קבוע אין חשש זה קיים. וראה ביאורים נוספים בילקוט ביאורים. יח. **הגהות** הב״ח (אות ו). יט. **והטעם** שאין לגרוס כן הוא משום שאין להקשות מה החידוש בברייתא, שיש לומר בפשיטות שהברייתא באה להשמיענו שאחד בניסן ראש השנה למלכים, ואף על פי שכבר שמענו כן ממשנתנו, מכל מקום הרי רוב הברייתות נשנו במשניות [כמבואר בתענית (כא.) שאמר אילפא שיכול להביא מקור מן המשניות לכל הברייתות ששנו רבי חייא ורבי אושעיא]. ריטב״א (ד״ה קמ״ל). והוסיף, שאף אם גורסים כן בגמרא יש לפרש שאינו קושיא אלא ביאור, שהגמרא מבארת את החידוש בברייתא בדרך שאלה ותשובה. ובתוספות ישנים (ד״ה מפי) ביאר גירסא זו, ש׳הא קא משמע לן דניסן ראש השנה למלכים׳ הוא מהקושיא, וכוונת הגמרא לתמוה, וכי באה הברייתא להשמיענו שאחד בניסן ראש השנה למלכים, הלא אם כן היה לה לומר כן בפירוש, ועל זה תירצה הגמרא שהברייתא באה להשמיענו גם שיום אחד בשנה חשוב שנה. כ. **והוסיף** בחידושי הר״ן (ד״ה מונין) בשם התוספות, שכשם שיכולים למנות למלך שמת אפילו במה שנעשה לאחר מותו באותה שנה, כך יכולים למנות למלך שעמד אף במה שנעשה קודם שעמד באותה שנה אם כותבים את השטר אחר שמלך. אמנם המאירי (ד״ה מת המלך) פירש, שעד היום שמת הראשון מונים למלך שמת, ומהיום שעמד השני מונים שנה ראשונה למלך השני, ו׳מונין שנה לזה ולזה׳ היינו שאותה שנה נמנית לשני מלכים, תחילתה למלך אחד וסופה למלך אחר.

ובתוספות הרא״ש (ד״ה מת) פירש בשם הירושלמי (ה״ח), שבחודש אדר אין כותבין בשטר אלא לפי מלכות המלך הראשון, וכשיגיע ניסן מונים שנה שניה למלך שעמד באדר. ורבינו חננאל (ד״ה ת״ר) פירש, שצריך לכתוב על שם שניהם ביחד, כך וכך למלך פלוני [שמת] ושנה ראשונה למלך פלוני [שעמד]. ובטורי אבן ובשפת אמת (ד״ה מונין) תמהו על רש״י מדוע לא פירש מה ששנינו ׳מונין שנה לזה ולזה׳ כפשוטו, שמונים לשניהם, וכמו שפירש רבינו חננאל. כא. **והמאירי** (ד״ה מת ניסן) פירש גם בזה לפי דרכו [בהערה לעיל], שרק עד מיתת המלך הראשון מונים לו. כב. **ממה** שביאר רש״י בתירוץ הגמרא שיש חידוש במה שמונים לשני, משמע שקושיית הגמרא ׳פשיטא׳ היא רק על מה ששנינו שמונה לשני, אבל מה שמונה לראשון יש בזה חידוש, שאף על פי שכבר עמד מלך אחר מכל מקום יכולים למנות לו. רש״ש (ד״ה מת). אולם ראה בטורי אבן (ד״ה מהו) שלא משמע כן בדבריו. ובתוספות ישנים (ד״ה מת) ביאר, שהחידוש הוא שמונים למלך הראשון אף על פי שכבר מת. ומשמע שמפרש את קושיית הגמרא ׳פשיטא׳ על מה ששנינו שמונים לראשון, וראה גם בשפתי חכמים (ד״ה ת״ר) שכתב, שיש לפרש את קושיית הגמרא על מה שמונים לראשון, שפשוט שיכולים למנות לו כיון שמלך אחד עשרה חדשים בשנה זו. [וראה בהערה לעיל (נרש״י ד״ה לזה) בשם המאירי שאין מונים לראשון אחר שמת, וגם לדבריו יש לומר שקושיית הגמרא ׳פשיטא׳ היא גם על מה שמונים לראשון]. כג. **לכאורה** היה אפשר לפרש שבברייתא הראשונה מדובר במי שנמנו עליו להמליכו ואינו מלך בן מלך, ובברייתא השניה מדובר במלך בן מלך שלא נמנו עליו להמליכו, אבל במי שנמנו עליו והוא גם מלך בן מלך מונים לו מיד משעה שנמנו עליו. וצריך לומר שהיה פשוט לגמרא שמלך בן מלך שלא נמנו עליו אין מונים לו מיד. או יש לומר שמשמע לגמרא שמי שנמנו להמליכו ומלך בן מלך שוים, וכיון ששמענו בברייתא הראשונה שאין מונים למי שנמנו עליו, לא צריך להשמיענו שאין מונים למלך בן מלך, ולכן צריך לפרש שבברייתא השניה מדובר במלך בן מלך שגם נמנו עליו. טורי אבן (ד״ה דלמימנו). וראה עוד בהערה להלן בענין מלך בן מלך. כד. **ערוך** לנר ומהר״ץ חיות (נרש״י) ועוד אחרונים. אבל המהרש״א (אוצר החכמה נרש״י) [על פי יד דוד (נרש״י) ושפת אמת (ד״ה ל״ל)] ביאר, שכוונת רש״י לפרש את מסקנת הגמרא מדוע באמת אין מונים למלך בן מלך משעה שנמנו להמליכו, ולזה ביאר שכיון שהמלכות ירושה אצלו אם כן מה שנמנו עליו להמליכו מאדר אינו כלום, ואין לו אלא מעלה אחת שהוא מלך בן מלך, ומה שהגמרא היתה סבורה שמלך בן מלך עדיף משאר מלך שנמנו עליו, הוא רק משום שיש לו שתי מעלות, אבל מעלה אחת אינה מועילה כמו שלא מועיל מה שנמנו עליו לחוד למנות לו משעה זו. ותמה החסדי דוד (על התוספתא פ״ו ה״ו), אם אכן הדין הוא שהבן יורש את המלוכה ואינו צריך מינוי מדוע באמת לא נמנה לו בניסן שנה שניה, הרי משעה שאביו מת הוא כבר מלך, וכל שכן אם נמנו עליו גם השרים למנותו. וכתב שאולי סובר רש״י שבן מלך שאין לו אחים אכן יורש את המלוכה מיד כשאביו מת, ומונים לו מיד, אבל כאן מדובר כשיש לו אחים, לכן כל זמן שלא מינוהו אינו מלך. והוסיף שרש״י הוכרח לבאר כן, כיון שאמרו בגמרא שנמנו להמליכו, וכיון שהוא בן מלך מדוע צריך לכך, הרי המלכות שלו בירושה, לכן פירש שיש לו אחים וצריך למנות את מי שראוי למלוכה. וראה עוד בנודע ביהודה (מהדו״ק חו״מ סי׳ פ) בענין ירושת המלוכה. כה. **כך** הוא לשון הפסוק. אמנם הפני יהושע (נרש״י) כתב, שמאחר שלהלן (ג.) למדו ממה שכפל הפסוק תיבה זו, שחודש אייר הוא חודש שני גם למנין המלכים, ומשמע ש׳בחודש השני׳ היינו שהוא שני למנין החדשים, ולכן השמיט רש״י תיבת ׳בשני׳, לומר שגם אילו לא היה הפסוק כופל תיבה זו היה משמע שהחודש השני היינו שני למנין החדשים. כו. **אמנם** התוספות (ד״ה נמדם זיו) פירשו, שהכתוב ׳בחודש השני׳ הוא בשנה הרביעית למלכות שלמה. והוסיפו התוספות (ד״ה מקים) לבאר לפי פירושם, שהגמרא הוצרכה ללמוד שמונים למלכים מניסן משום שהוקש ליציאת מצרים, ולא למדו ממה שמפורש בפסוק שהחודש השני למלכות שלמה הוא אייר, כיון שיתכן שלכל מלך מונים מהזמן שעמד בו, ושלמה עמד בניסן ולכן מנו לו מניסן. עיין פני יהושע

השנה לשנים הנמנים לבריאת עולם, והוא הדין שיש למנות מתשרי אף ליציאת מצריםכג.

ויסי נמרנעים שנת הומיל משה נמר שם שמורםכח

מכלל דתשרי לאו ראש השנה, דאי תשרי ראש השנה הוא, אם כן הוה ליה בשבט שנת ארבעים ואחת ליציאת מצרים.

דילמא להקמת המשכן

שהיה בשנה השנית ליציאת מצרים**כט**.

שנת עשרים שנת עשרים לגורם שום.

רב פפא כולהו 'שנת' שבפסוק דצריכי ללמוד זה מזה, כלומר, כל מקום שנאמר 'שנת' ואין אנו יודעים לאיזה מנין נאמר, כולהו גמר להו רב פפא מרבו ללמוד סתום מן המפורש על ידי דין גזירה שוה, כלומר לא רק 'שנת' זה קיבל ללמוד, אלא כל מקום שנאמר כן קיבל ללמוד, כגון לעיל 'שנת ארבעים'**ל**.

ג.

כדרים לקים

מה שנאמר בפסוק 'כי גוע אהרן', נתינת טעם הוא לדבר שלפניו, שנתגלו העדה לפי שגוע אהרן, שלשון 'כי' בארבעה לשונות משמש במקרא, פעמים בא במקום 'אם', פעמים בא במקום 'דילמא', כלומר שמא, פעמים בא במקום 'דהא', כלומר שנותן טעם לדבר, ופעמים בא במקום 'אלא', ומותר את הדבור שלפניו.

מצאנו ש'כי' משמש בלשון 'אם', כגון, 'כי יהיה להם דבר בא אלי ושפטתי' (שמות יח טז), 'כי תפגע שור אויבך' (שם כג ד), 'כי יקרא קן צפור לפניך' (דברים כב ו), כולן לשון 'אם' הם, ופירוש הפסוקים הוא, אם יהיה להם דבר, אם תפגע שור אויבך, אם יקרא קן צפור. וכן 'כי תבואו אל הארץ' (שמות יג כה) שפירושו כאשר תבואו, 'כי תלכון לא תלכו ריקם' (שם ג כא) שפירושו כאשר תלכון, 'כי תכלה לעשר' (דברים יד כג) שפירושו כאשר תכלה, 'כי תשא את ראש בני ישראל' (שמות ל יב) שפירושו כאשר תשא, וכן כל המשמשין במקום 'כאשר' ובמקום 'אשר' כולן בכלל לשון 'אם' הם, ואינם לשון חמישית, שמצינו בכמה מקומות 'אם' משמש לשון 'כאשר' ולשון 'אשר', כמו 'ואם יהיה היובל' (במדבר לו ד) שפירושו 'כאשר יהיה', שהרי בודאי יהיה היובל ואי אפשר לפרשו בלשון 'אם' שהוא ספק, וכן 'ואם תקריב מנחת בכורים' (ויקרא ב יד), הרי זה כאילו היה כתוב 'וכאשר תקריב', שהרי חובה הוא, וכן 'אם כסף תלוה' (שמות כב כד) שפירושו 'כאשר אלוה', וכן 'כי יהיה בך אביון' (דברים טו ז) שפירושו 'כאשר יהיה', שהרי בודאי יהיה אביון, וכן 'כי תבוא אל בית רעך' (דברים כג כה) שפירושו 'כאשר תבוא', שהרי בודאי תבוא, וכן 'כי תבנה בית חדש' (דברים כב ח) שפירושו 'כאשר תבנה', שהרי בודאי תבנה, וכן 'כי תקנה עבד עברי' (שמות כא ב) שפירושו 'כאשר תקנה', שהרי בודאי תקנה, וכן 'כי תלד בנים' (דברים ד כה) שפירושו 'כאשר תלד', שהרי בודאי תלד, וכן 'כי תבנה בתים' (דברים כב ח) שפירושו 'כאשר תבנה', שהרי בודאי תבנה, וכן 'כי תשמעון' (שמות טו כו) שפירושו 'כאשר תשמעון', שהרי בודאי תשמעון, וכן 'כי תשמעון' (דברים יא יג) שפירושו 'כאשר תשמעון', שהרי בודאי תשמעון, וכן 'כי תשמע בקול' (דברים יג יט) שפירושו 'כאשר תשמע', שהרי בודאי תשמע, וכן 'כי תשמע בקול' (דברים כח טו) שפירושו 'כאשר תשמע', שהרי בודאי תשמע, וכן 'כי תשמע בקול' (דברים כח מה) שפירושו 'כאשר תשמע', שהרי בודאי תשמע, וכן 'כי תשמע בקול' (דברים כח סב) שפירושו 'כאשר תשמע', שהרי בודאי תשמע, וכן 'כי תשמע בקול' (דברים כח סג) שפירושו 'כאשר תשמע', שהרי בודאי תשמע, וכן 'כי תשמע בקול' (דברים כח נח) שפירושו 'כאשר תשמע', שהרי בודאי תשמע, וכן 'כי תשמע בקול' (דברים כח סא

מלא

קושיא ראשונה, **דאם** מניסן מנינן לדריוש, קשו **קראי אהדדי** - סותרים הכתובים זה את זה.

נמומו זמן לגבי הבאים

על כרחך שביעית היא לו ממה נפשך, כלומר אם עלה עזרא באדר בשנה הבאה, בין אם מונים לו מניסן ובין אם מונים לו מתשרי שנה שביעית היא לו[מ].

וכמיב נמוכם ויבא ירושלם נחדש החמישי היא שנת השביעים למלך

ואי מנו לו מניסן כמו שאמר רב חסדא, אם כן הרי שנת **שמינית היא** לדריוש.

ועוד

ועוד קשה, הרי **אנן בדריוש קיימינן, ואת אמרת כורש מלך כשר היה.**

19/06/2018אהח

סוף כורש כו'

אף דריוש שאחר אחשורוש נקרא כורש כמו אביו של אחשורוש[מא].

החמין

נעשה רשע, וכשעלה עזרא כבר החמיץ ומנו לו מתשרי כשאר מלכי אומות העולם.

והכמיב

והרי כתוב **באגרת ששלח** דריוש **ביד עזרא לפחות** - לשרים שהיו לו **בארץ יהודה**[מב].

ד.

ממוך

ממשאך, כלומר ממקום **שבאת עלינו להשיבנו, משם אני משיבך תשובה, ראה מה כתוב בה** - באותה אגרת ששלח דריוש, 'די להון מהקרבין וגו' **ומצלין לחיי מלכא'**, שנותן לכהנים את כל הדברים האמורים כדי שיהיו מקריבים קרבנות לנחת רוח לאלהי השמים, ויהיו מתפללים על חיי המלך ובניו,

הרי למדת **שלא לשם שמים עשה, כי אם להנאתו** שיתפללו עליו.

סרי זה לדיק גמור

אם רגיל בכך[מג].

כמן ניסרמל

הברייתא ששנתה שהנותן צדקה על מנת שיחיה בנו הרי זה צדיק גמור, עוסקת בישראל **שלבו לשמים, ואם מריעין לו בחייו אינו קורא לו תגר, אלא תולה היסורין בעונו, אבל עובד כוכבים אם אין מטיבין לו כגמולו קורא תגר**[מד].

מכאן לי מכן גגג

כתב ששלח ביד עזרא[מה] **כתוב בו**, שיעשו **שורות של אבני שיש שלש, בחומות הבית, והרביעי של עץ.**

כלגמש

שגל היא כלבה שהיתה מיוחדת למלך **למשכב, ובני נח הוזהרו על כך** - משכב בהמה, **שנאמר** (בראשית ג כד) 'על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו **לבשר אחד', יצאו בהמה וחיה ועוף שאינן נעשין בשר אחד** עם האדם, שהרי **אין יולדין מן האדם**, ורק איש ואשה שיכולים להוליד ולדות, נעשה בשרם אחד, שבולד היוצא מהם נעשה בשר האב והאם אחד[מו].

נגוס מלכים ניקרופין

מיקרות אותך לעתיד לבא[מז].

לפולס שגל

שגל **דעלמא מלכתא** [-מלכה] **היא.**

ולכם נר ליממ

להאי שגל דהכא גמרא גמר לה מרביה דכלבתא הואי - שהיא כלבה.

רגל שנו לממ סממם לנגלים

רגל שהוא בחדש הנכנס באחד בניסן, הוא ראש השנה לרגלים[מח].

לעמן מכ

שהוא מוזהר בבל תאחר, שנאמר (דברים כג כב) 'כי תידור נדר לה' אלהיך לא תאחר לשלמו', ולא נתפרש מהו הזמן הנחשב לאיחור, ומצאנו **שתלה הכתוב איחורו בשלשה רגלים**, כמבואר להלן (ע"ב), **ואשמועינן מתניתין** באומרה שפסח הוא ראש השנה לענין בל תאחר, **שאינו עובר עד שיהא פסח ראשון לשלשתן, שאם עברו עליו** שלשה רגלים **שלא כסדרן**, כגון שנדר אחר פסח, ועברו עליו שבועות סוכות ופסח, **אינו עובר.**

ממד המגדל

האומר דָמַי עלי, ששמין אותו כעבד - ששמין כמה שוה עבד כמותו למכור בשוק, וצריך להביא דמיו לבדק הבית[מט].

ומכם המקדיש

דבר לבדק הבית[נ].

ומכם המערין

שאמר ערכי עלי, שהערך קצוב בתורה בפרשת ערכין (ויקרא כז ג-ח) **כפי שניונא.**

והמרמין

חרמי **גבוה**[נב].

ד:

מכלי מיימיו מליק

כשאמר הכתוב (דברים טז טז) **'שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך** וגו' **בחג המצות** ובחג השבועות ובחג הסוכות ולא יראה את פני ה' ריקם', **מהם** [-משלשה רגלים אלו] **היה עולה, שהרי כבר כתוב למעלה בענין** (שם פסוק ו) **'שמור את חדש האביב** ועשית פסח לה' אלהיך', ובאותה פרשה נאמר (שם פסוק ט-י) **'שבעה שבועות תספר לך'** וגו' ועשית חג שבועות לה' אלהיך', ובהמשך נאמר (שם פסוק יג) **'חג הסוכות תעשה לך** שבעת ימים'. ואם כן מדוע הוצרך הכתוב לחזור ולכתוב 'בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות'.

ציונים והערות

(ד"ה כורש). **מ. מנחם** משיב נפש (נרש"י). **מא. ונלמד** מלשון הפסוק (עזרא ו יד) 'כורש ודריוש וארתחשסתא מלך פרס', וממה שנאמר 'מלך' בלשון יחיד ולא 'מלכי פרס', משמע שהוא אותו מלך, אלא שהיו לו שלשה שמות. בעל המאור (ד"ה והו). **והריטב"א** (ד"ה ואמרינן) כתב, שכך היתה קבלה בידם, שאותו מלך היה. **מב. צריך** עיון, שהרי הכתב הנזכר בפסוק אינו הכתב שנשלח ביד עזרא, אלא היה הכתב הראשון ששלח דריוש בשנה השניה למלכותו לשרים שיסייעו לבנין הבית זמן רב קודם שעלה עזרא [ראה בהערה בביאורי הפשט (על דברי הגמרא 'ממרן נמחיה למלך נגיסן')]. חכמת מנוח (נרש"י) ורש"ש (ד"ה מתקיף). **מג. הוקשה** לרש"י מדוע נחשב צדיק גמור משום שנתן צדקה פעם אחת, ולכן פירש שאם רגיל לעשות כך תמיד עד שמצוה זו מכריעה את כף המאזנים שיהיו לו רוב זכויות, הרי זה צדיק גמור, לפי שמצוה גמורה היא, אבל בשביל פעם אחת שעשה כן עדיין אינו נחשב צדיק גמור. מגילת ספר (לפרק ד) ויעב"ץ (נרש"י). ובעיון יעקב (ד"ה המומר) פירש, שהוקשה לרש"י מנין שהוא צדיק גמור, שמא אם לא ייענה יתחרט על מה שנתן, ולכך פירש שרגיל הוא בכך, ומוכח שאינו מתחרט על מה שנתן, שהרי חוזר ונותן. ובשפתי חכמים (נרש"י) פירש שכוונת רש"י ליישב את קושיית התוספות (ד"ה נשניל) ממה ששנינו (לעיל פ"ק מ"ג) 'אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס', ואיך אמרו כאן שהעושה כן הוא צדיק גמור, ולכך פירש רש"י שמדובר במי שרגיל בכך, והיינו שכבר קיים מצות צדקה ויצא ידי חובתו, שאז מותר לעשות על מנת לקבל פרס כיון שכבר אינו מחויב בדבר. ורש"י בפסחים (מ: ד"ה ה"ז) ובבבא בתרא (י: ד"ה ה"ז) פירש, שנקרא צדיק גמור בדבר זה, ולא נחשב שעשה מצוה שלא לשמה [אבל אין הכוונה שנחשב כצדיק גמור משום שנתן צדקה פעם אחת]. וכן הביא רבינו חננאל (ד"ה וממרין) שיש מפרשים 'הרי זו צדקה גמורה'. וראה עוד במגילת ספר (שם) שכתב לפי ביאורו מדוע שינה רש"י פירושו כאן ממה שפירש בפסחים ובבבא בתרא. **מד. והריטב"א** (ד"ה כמן) כתב, שישראל אם אינו נשכר בעולם הזה אינו חושש, כי מאמין הוא בעולם הבא, אבל אומות העולם כשאינו נשכר בעולם הזה הרי הוא מקלל. והיד רמ"ה (פ"ג י: ד"ה תניא) ביאר, שישראל שמבקש שיחיה בנו מתכוין לשם שמים, שיעסקו בניו בתורה ובמצוות, אבל גוי שמבקש שיחיה בנו, כוונתו להנאת גופו. **מה. צריך** ביאור, שזה לא היה הכתב שנשלח ביד עזרא, אלא היה הכתב הראשון ששלח דריוש בשנה השניה למלכותו לשרים שיסייעו לבנין הבית, וזה היה זמן רב קודם שעלה עזרא. מהרש"א (מ"ק ד"ה ונדקן) וחכמת מנוח (נרש"י). וכן מבואר בתוספות (ד"ה ונדקן) שדבר זה היה בשנה השניה למלכות דריוש, אלא שהקשו שמבואר בפסוקים שם שדריוש חיפש ומצא שכך כתב כורש הראשון, ולא דריוש עצמו כתב כן, ואם כן מנין שהחמיץ. ותירצו, שכיון שדריוש ציוה לבנות הבית על פי דברים אלו ולא אמר שיבנו כמו שירצו, מוכח שהחמיץ. וראה שם עוד מה שכתבו בזה [והו"ד בביאורי הפשט (בהערה על דברי הגמרא 'מיקליה גנוסק')]. **מו. רש"י** בסנהדרין (שם. ד"ה מי). **מז. וברש"י** בתהלים (שם) פירש, שהוא מלשון ביקור, שבנות המלכים יהיו מבקרות אותך. **מח. ולפי** זה ראש השנה לרגלים הוא בחמשה עשר בניסן ולא באחד בניסן. ומבואר ברש"ש (ד"ה רגל), שכן משמע לכאורה בגמרא להלן (ז:) שהקשו שהיה לתנא למנות חמשה ראשי שנים, כיון שבאחד בניסן הוא ראש השנה למלכים, ובחמשה עשר בניסן הוא ראש השנה לרגלים. וכן מוכח ממה שמבואר בגמרא שם שאיסור בל תאחר חל בכניסת הרגל. וראה ברש"ש (שם) שביאר תירוץ רב חסדא באופן אחר. **מט. והתוספות** רי"ד (ד"ה ממד) פירש, שהנודר היינו שנדר להביא קרבן. **נ. לכאורה** היה אפשר לפרש שהמקדיש היינו בין לבדק הבית ובין למזבח, ורש"י פירש שמדובר בנודר לבדק הבית כיון שסבר ש'מקדיש' היינו כמו 'נודר' ו'מעריך' המוזכרים בברייתא זו שהם קדשי בדק הבית. והטעם ששנה התנא רק קדשי בדק הבית ולא קדשי מזבח, משום שקדשי מזבח שיש מצוה להביאם ברגלים, פשוט שעוברים עליהם משום בל תאחר, ולא הוצרך התנא להשמיע דבר זה, אבל קדשי בדק הבית היה מקום לומר שאינם תלויים ברגלים ואין עוברים עליהם משום בל תאחר, ולכך הוצרך התנא להשמיע שאף עליהם עוברים משום בל תאחר. יד דוד (ד"ה ממד) [אולם ראה בהערה לעיל בשם התוספות רי"ד שפירש ש'נודר' היינו שנדר למזבח]. **נא. לזכר**, מבן חודש ועד בן חמש שנים חמשה שקלים, מבן חמש ועד בן עשרים עשרים שקלים, מבן עשרים ועד בן ששים חמשים שקלים, ומבן ששים ומעלה חמשה עשר שקלים. ולנקבה, מבת חודש ועד בת חמש שנים שלשה שקלים, מבת חמש ועד בת עשרים עשרה שקלים, מבת עשרים ועד בת ששים שלשים שקל, ומבת ששים ומעלה עשרה שקלים. **נב. והתוספות** (ד"ה והמרמין) כתבו שמדובר בין בחרמי גבוה בין בחרמי כהנים. וכתב הטורי אבן (ד"ה ותרמיס) שרש"י פירש כן לשיטתו (להלן ה: ד"ה מלו הדמין) שבחרמי כהנים אין בל תאחר, והתוספות פירשו כן לשיטתם (שם ד"ה ערכין) שיש בל תאחר גם בחרמי כהנים.

למה לי למיכתב

למה הוצרך הכתוב לחזור ולמנינהו לשלשת הרגלים **בפרשת חג הסוכות**.

קמ"ל מינה גבי מאמר

דהכי קאמר - ולפי זה כך כוונת הפסוק במה שאמר 'ולא יראה את פני ה' ריקם', **היו נראין לפניו לשלם נדריכם, ולא תבאו ריקם**[נג].

מין צריך לומר חג הסוכות

אף כשחוזרין - אף שצריך הכתוב לחזור ולמנות את שמות הרגלים כדי לחייב **בבל תאחר** [כמו שדרש תנא קמא], מכל מקום **לא היה צריך להזכירו** - את חג הסוכות, **שהרי העניין עסוק בו.**

הכי גרסינן, שנו דיבר הכתוב למה נאמר לומר שזה מאמרן

לא היה צריך לכתוב אלא 'יראה כל זכורך את פני ה' אלוקיך במקום אשר יבחר, ובחג המצות ובחג השבועות שלש פעמים בשנה'[נד], ולמה נאמר 'ובחג הסוכות', לומר שאינו עובר ב'בל תאחר' **עד שיעבור אותם** - את שלשת הרגלים **כסדר הזה**, תחילה פסח ואחריו שבועות ואחריו סוכות[נה].

ורבי מאיר

ורבי מאיר **אמר לך, כיון דאמר ליה רחמנא אייתי ברגל ראשון, זהו זמן שקבע לו, ואם איחרו מן המועד הוה איחור, וממילא קם ליה ב'בל תאחר'**[נו].

מקשה לרבי יוסה

במסכת שבועות (י.) מבוארת דרשת רבי יונה, שהפסוק 'אלה תעשו לה' במועדיכם' שכלל בו את כל המועדים, **איצטריך** - נצרך כדי **לומר שכל שעירי הרגלים מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו, דילפינן** כל שעירי המועדות **משעיר דראש חדש, דכתיב ביה** - בשעיר של ראש חודש (ויקרא י יז) 'לשאת את עון העדה', והיינו שמכפר על חטא טומאת מקדש וקדשיו[נז], כלומר על טמא שנכנס למקדש או אכל קדשים, או טהור שאכל קדשים טמאים.

ממין למצרע

דאילו בחג הסוכות ובחג המצות נפקא לן (חגיגה ט.) **שיש לו תשלומים כל שבעה מ'וחגותם אותו חג לה'** [-הבא קרבן חגיגה] **שבעת ימים** בשנה, חוקת עולם לדורותיכם, בחודש השביעי תחוגו אותו' (ויקרא כג מא), **יכול** אני לומר בכוונת הפסוק **שיהו חוגנין כל שבעה** - שיש חיוב כל שבעת הימים להביא בכל יום הקרבנות, **תלמוד לומר 'אותו'**, שמשמע **אותו** - יום אחד **אתה חוגג, ואי אתה חוגג כל שבעה, אם כן למה נאמר 'שבעת', לתשלומים, שאם לא חג חגיגתו בראשון, יקריבנה בשניני**[נח].

פו"ל קס"ג

כבר פירשתיו במסכת יומא (ג.) **ומסכת סוכה** (מח.).

טעון פיים לפר הבא בשמיני, ואינו קרב לפי סדר המשמרות. שכל המשמרות שנו ושלשו בפרי החג, חוץ משתים ששנו ולא שלשו, ופר של שמיני אין אחת מאותן שתים שלא שלשו מקריבתו, אלא כל המשמרות מפיסות - עושות גורל מי תקריבנו[ס].

וטעון זמן - שמברך בו ברכת שהחיינו.

ורגל לעצמו, שאין שם חג הסוכות עליו[סא].

וקרבן לעצמו, שאין קרבנו כשאר ימי החג שהפרים מתמעטים בהם אחד אחד[סב], **וזה אינו אלא פר אחד**, ואם היו מקריבים בו לפי הסדר של שאר הימים היה ראוי שיביאו בו ששה פרים. וכן חלוק במה **שבשאר הימים מביאים שני אילים וארבעה עשר כבשים**, וביום זה מביאים **איל אחד ושבעה כבשים.**

ושיר לעצמו, אין שירו של יום השמיני שוה לשיר של סוכות שאומר על הדוכן[סג], **ולא נתפרש לנו שירו. ובמסכת סופרים נמצא ששירו הוא 'למנצח על השמינית'** (תהלים יב)[סד].

ציונים והערות

נג. אף על פי שלפי פשוטו כוונת הפסוק 'ולא יראה את פני ה' ריקם' שיביאו עולת ראייה, מכל מקום מכך שחזר הפסוק וכתב 'בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות' בלא צורך, משמע שגם בלא מצות ראייה חייבו הכתוב לעלות אם יש עליו נדר כדי שלא יעבור ב'בל תאחר'. פני יהושע (נרמ"י שם). ועיין שם עוד שדן לפי זה **אם** מי שאינו חייב **להביא** עולת ראייה, כגון זקן וחולה, עובר משום 'בל תאחר'. וראה גם בשפת אמת (ד"ה ל"מ) בענין זה. **נד. ריטב"א** (ד"ה ורבי שמעון) בביאור גירסת רש"י. **נה. בשיטה** מקובצת (בילה יט: ד"ה אית) הקשה על גירסא זו, כיון שאמר הפסוק 'שלש פעמים', איך היה יכול להזכיר רק את חג המצות וחג השבועות ולא את חג הסוכות, הרי אם כן היה משמע ש'שלש פעמים' מדובר על פסח ושבועות. ורבינו חננאל (ד"ה ורבי שמעון, הו"ד נמוק' ד"ה ומין) גרס, 'דתניא רבי שמעון אומר, למה פתח הכתוב בחג המצות תחילה, לומר שזה ראשון'. ופירש את הגמרא לפי גירסתו, הרי הפסוק עוסק בחג הסוכות, ואם כן היה לו להתחיל מהחג שבו הוא עוסק, ומדוע התחיל הפסוק מפסח, אלא ללמד שלעולם פסח הוא ראשון לרגלים, ואינו עובר ב'בל תאחר' עד שיעברו עליו שלשה רגלים וחג המצות ראשון. **נו. כלומר**, איסור 'בל תאחר' הוא שלא לאחר מלהביא את הקרבן בזמן שקבעה לו התורה, וכיון שנתפרש במקום אחר שצריך להביא ברגל ראשון, ממילא אם לא הביאו ברגל ראשון עובר ב'בל תאחר'. על פי שפת אמת (ד"ה ורבי שמעון). **נז. כמו** שדרשה הגמרא בשבועות (ח:-ט:). **נח. רש"י** כתב שמפסוק זה למדו לחג המצות וחג הסוכות, וצריך ביאור, שהרי פסוק זה נאמר בחג הסוכות, ומנין לנו שאף חג המצות יש לו תשלומים כל שבעה. ובחגיגה (ח. ד"ה מה) כתב רש"י, שחג המצות למדנו מחג הסוכות, שאף הוא שבעת ימים. טורי אבן (ד"ה מנין). וראה עוד ברש"י בחגיגה (ט. ד"ה מה) שמשמע שמסברא יש לנו לומר שכל ימי הפסח הם תשלומים לראשון, כיון שכל הימים שוים [ואינם כשמיני עצרת שהוא רגל בפני עצמו]. אולם ראה במרומי שדה (שם ד"ה נמצר, שם ח. נרמ"י ד"ה מה) מה שביאר בדברי רש"י אלו. וראה גם בטורי אבן (שם ח. ד"ה מה) וברש"ש (שם ד"ה מקיש) מה שכתבו בזה. **נט. עשרים** וארבע משמרות של כהנים היו עובדות בבית המקדש לפי סדר קבוע הנזכר בדברי הימים (א' כד ז-יח) [משה רבינו חילק את הכהנים לשמונה משמרות, ארבע מאלעזר וארבע מאיתמר בני אהרן הכהן, ושמואל הנביא ודוד המלך חילקום לעשרים וארבע משמרות. רמב"ם (כלי המקדש פ"ד ה"ג) על פי הגמרא בתענית (כז.)]. בני המשמר היו עובדים שבוע אחד, ומתחלפים בשבת, אמנם ברגלים היו כל המשמרות עובדות יחד בקרבנות הבאים מחמת החג, והיו עושים גורל איזה משמר יזכה בכל קרבן מקרבנות החג [וראה ביומא (כה. ונרמ"י שם ד"ה הגניעו) כיצד היו עורכים את הגורל במקדש]. אבל בחג הסוכות שהיו בו הרבה קרבנות לא היו עושים פייס בכל הקרבנות, אלא כל משמרת היתה מתעסקת בקרבן אחד. ביום טוב ראשון של סוכות היו מקריבים שלשה עשר פרים, והקריבום שלש עשרה משמרות לפי הסדר הקבוע בדברי הימים, ללא גורל. נשארו שם אחת עשרה משמרות לשאר הקרבנות. למחרת היו שם שנים עשר פרים, והקריבום אחת עשרה המשמרות שלא הקריבו פרים אתמול, ואת הפר הנותר הקריבו בני המשמר הראשון, ונמצא שהקריבו פר פעם שניה, וכסדר זה היו מקריבים בכל ימי החג, עד שכל המשמרות הקריבו פרים שלש פעמים, חוץ משתי משמרות שהקריבו שתי פעמים, כמבואר בסוכה (נה: ונרמ"י שם ד"ה ממרו). ביארנו כפירוש רש"י בסוכה (מח. ד"ה פייס) שבסוכות לא היו עושים גורל כלל, אמנם הרמב"ן (שם ד"ה וקמ"ל) הקשה כמה קושיות על דבריו, וביניהן, שמלשון הברייתא שהיה לשמיני עצרת 'פייס בפני עצמו', משמע שגם לחג הסוכות היה פייס. והסיק (שם ד"ה מנלן), שאף בחג הסוכות היה גורל, שביום טוב ראשון ערכו גורל בין ראשי המשמרות כדי לקבוע איזה משמר יזכה ראשון, וראש המשמר העומד לימין הזוכה הראשון, זכה משמרו להקריב אחריו, וכן הלאה לפי הסדר, אמנם לא היו עורכים עוד גורל בשבעת ימי החג, אלא המשמרות הקריבו לפי סדר הגורל הראשון, אבל ביום השמיני היו עושים פייס אחר. **ס. בסוכה** (נה:) נחלקו רבי ורבנן בעריכת הגורל על פר של שמיני עצרת, לדעת רבי היו עושים גורל בין כל המשמרות, ולדעת רבנן היו עורכים גורל רק בין שתי המשמרות שלא הקריבו פעם שלישית בפרי החג [וגם לדבריהם יש חילוק בזה בין היום השמיני לשאר הימים, שביום השמיני אין מקריבים לפי סדר המשמרות אלא עושים גורל בין שתי המשמרות שלא הקריבו]. רש"י פירש ש'פייס' היינו שאין עושים גורל לאותן שתי משמרות שלא הקריבו פעם שלישית, אלא לכל המשמרות. והקשה הזכרון שארית יוסף (נרמ"י שם, הו"ד נמנמס מציע נפש נרמ"י שם), מדוע נקט רש"י כרבי ולא כרבנן. וכתב שאפשר ליישב שרצה רש"י לומר שאפילו לדעת רבי שיש חילוק גדול בין כל ימי החג ליום השמיני, שבשמיני לא הקריבו אותן השתים שלא הקריבו בשאר הימים אלא עושים גורל בין כל המשמרות, מכל מקום לענין תשלומים אינו חלוק משאר הימים, וגם היום השמיני הוא תשלום לראשון. **סא. וביארו** התוספות (ד"ה פו"ר) שכוונתו לענין שבברכת המזון ובתפילה מזכירים את שמיני עצרת ולא את חג הסוכות, ואומרים 'ביום שמיני עצרת'. ובסוכה (מח. ד"ה רגל) פירש רש"י, לענין שאין יושבים בו בסוכה. ובתוספות ר"י הלבן (יומא ג. ד"ה פו"ר) כתב שאין נוהג בו מצות לולב וערבה וסוכה. וראה בערוך לנר (סוכה מז. ד"ה נסוכה) שכתב שלזה נתכוין רש"י שם, אלא שקיצר. ר"ת (נמוק' ד"ה פו"ר) פירש, לענין לינה, שכשם ששבעת ימי החג טעונים לינה [ראה להלן (ה.)] אף שמיני טעון לינה. ורבינו חננאל (סוכה מח. ד"ה רגל, הו"ד נמוק' ד"ה פו"ר) פירש לענין ביטול גזירת שלשים של אבל, שיום אחד לפני החג והחג ושמיני עצרת נחשבים לכ"א יום למנין שלשים ימי אבילות, כמבואר בגמרא (מו"ק כד:) שיום לפני החג חשוב שבעה ימים, וכן יום טוב ראשון ושמיני עצרת. הרמב"ן (סוכה מח. ד"ה ולי) פירש לגבי תשלומין לקרבן חגיגה אם לא הקריב ביום טוב הראשון, שנחלקו הדעות (חגיגה ט.) במי שהיה פטור בראשון כגון חיגר ונתפשט או קטן והגדיל וגוי שנתגייר, אם חול המועד הוא תשלומין של הראשון ופטור, או שכולן תשלומין זה לזה וחייב, אבל בשמיני עצרת לדברי הכל חייב להביא חגיגה [אך ודאי שאם הביא בראשון אינו צריך להביא בשמיני]. עוד פירש הרמב"ן (שם ד"ה ומפסקי), שהוא לענין בל תאחר, שכיון שעברו שבעת ימי חג הסוכות נחשב שעבר הרגל של סוכות ועובר על בל תאחר, אם קדמו לסוכות שני רגלים, משום ששמיני עצרת נחשב כרגל חדש [וראה גליון הש"ס (יומא ג.) שכתב כן מדעת עצמו, וראה טורי אבן (מגילה ה. ד"ה מגיהה) שכתב לא כן]. **סב. ביום** טוב ראשון של סוכות היו מקריבים שלשה עשר פרים, וביום השני שנים עשר פרים, וכן הלאה עד שביום השביעי היו מקריבים שבעה פרים. **סג. שבשאר** ימות החג השיר עוסק בענין מתנות עניים, מפני שסוכות זמן אסיפת התבואה [שכל ימות החמה התבואה מתייבשת בשדות ובחג אוספים אותה אל הבית מפני הגשמים. רש"י (סמות כג טז). ועל שם זה נקרא 'חג האסיף'], והוא הזמן לתת לקט שכחה ופאה ומעשרות, וישמעו המפרישים ויפרישו בעין יפה, ושל שמיני עצרת אינו מענין האסיף. רש"י (סוכה מז. ד"ה זיכר). ורבינו תם (נמוק' ד"ה פו"ר) פירש, שבכל ימי החג לא היו אומרים בבית הכנסת מזמור שלם, אלא חציו ביום אחד וחציו ביום אחר, ובשמיני היו אומרים מזמור שלם [וראה בערוך לנר (נמוק' שם, סוכה נה. נרמ"י ד"ה ולרבנן) מה שדן בדברי התוספות]. והריטב"א (ד"ה וזיכר) פירש על פי דברי הגמרא להלן (נה.), שאם חל שבת בתוך ימי החג, נדחה השיר של אותו יום למחרת, וכל השירים נדחים למחרתם, ו'ימוטו' (תהלים פב) שהוא שיר של יום אחרון אינו נאמר בשנה זו, אבל השיר של שמיני שהוא 'למנצח על השמינית' אינו נדחה לעולם. ואילו לא היה רגל בפני עצמו אלא המשך של החג, היו אומרים בו בשנה זו 'ימוטו' ודוחים את 'למנצח על השמינית', שלפי הכלל דוחים תמיד את השיר האחרון וראשון ראשון עיקר. **סד. בערוך** לנר (נרמ"י שם) העיר שרש"י סותר דברי עצמו, שמתחילה כתב שלא נתפרש מהו השיר שאומרים בו, ואחר כך הביא ממסכת סופרים שאומרים בו 'למנצח על

ברכה לעצמה, מברכין היו את המלך ביום שמיני עצרת זכר לחנוכת הבית שבירכו את המלך ביום שמיני עצרת, שנאמר (מלכים ח' ס"ו) 'ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך', כך מפורש בתוספתא דסוכה (פ"ד ה"י)[סה].

ה.

מעון ליום

ליל חולו של מועד[סו].

ופנים נבקר

ביום טוב לא קאמר קרא - אי אפשר לפרש ש'ופנית בבקר' היינו בבוקר של יום טוב, **שהרי הוא יום שחיובו** [-שהאדם חייב בו] **ליראות בעזרה**[סז].

ומנא קמא ורבי שמעון

דדרשי ליה האי קרא - שדורשים את הפסוק 'שלוש פעמים בשנה יראה וגו' בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות' לענין 'בל תאחר', מנין להם שיש תשלומים לקרבנות העצרת. **דאילו לרבי אלעזר ברבי שמעון** הסובר שעובר על 'בל תאחר' אם עבר עליו חג הסוכות **לא קשיא מידי, דאיהו יליף 'בל תאחר' מחג הסוכות לחודיה, ואייתר ליה 'חג המצות' ו'חג השבועות' להקישא לענין תשלומין.**

מנא ימים

שנאמר (נחמיה י' כ') **'עד חודש ימים'**, הרי שחודש נמנה לימים.

וקדש מדם

קדש את החדש בהבאת קרבנות המוספים, ויש לדרוש, **מה חדש קדושו אחד ממנויו, ביום ראש חדש הוא מקריבן, שזמן הוקבע להם אחד מן הימים שהוא נמנה על ידם.**

לף עלרם

הבאת קרבנותיה **באחד** ממנוייה, **והרי היא נמנית על ידי שָׁבוּעִים** [-שבועות], **שנאמר** (ויקרא כ"ג ט"ו) **'שבע שבתות תמימות תהיינה'.**

ופסח גר מיקרב נרגלים הוא

דקאמר ליה **תנא לעיל** שעובר **ב'בל תאחר'** דשלש רגלים, **והרי אינו יכול להקריבו אלא בארבעה עשר בניסן**[סח].

שלמי פסח

בשלא קרב בזמנו, משום **שאבד** הפסח **ונתכפר** הבעלים **באחר**[סט], ולאחר מכן נמצא הראשון[ע], **הוא נעשה שלמים, כרנפקא לה בפסחים** (ס"ג.)[עא], **ואותן שלמים אם אחרן שלשה רגלים, עובר** עליהם ב'בל תאחר'.

ה:

כפסח דמו

וברגל ראשון יעבור עליהן[עב].

מנא הני מילי

מהיכן למדנו **דאכל הנך דתניא במתניתא** [-שעל כל אלו המצוות ששנינו בברייתא] **לעיל** (ד' ע"ח ע"ב), **איכא** [-יש] **'בל תאחר'.**

נדר

נדר היינו שאמר 'הרי עלי קרבן'.

נדבה

נדבה היינו שאמר 'הרי זו קרבן'.

נאמר להלן נדר

ואם נדר או נדבה וגו'[עג].

אלו הזמין וטערכין כו'

שהן קדשי בדק הבית, **וכולן לה'**, **ואין לכהנים בהן כלום**[עד].

הוא ולא מילופיו

עליו אתה עובר משום 'בל תאחר', **ולא על חילופיו, ולקמיה מפרש לה** מהו חילופיו.

ושולם ושלמים

כגון עולת ראיה ושלמי חגיגה שהן חובה, דאלו עולות ושלמים **דנדר ונדבה, ברישא דקרא כתיבי** - כבר נזכרו בתחילת הפסוק, ואם כן אין לפרש כאן שהכוונה לעולות ושלמים של נדר או נדבה.

והוא הדין נמי לבכור ולמעשר בהמה[עה] **ופסח שהן חובה**, שלומדים מפסוק זה שעובר עליהם ב'בל תאחר'.

ס' אלהיך אלו לדקות ומעשרות[עו]

דהא קרא יתירא הוא - שהמילים 'ה' אלהיך' מיותרות, דהוה ליה **למכתב 'כי דרוש ידרשנו', וכבר 'ה' אלהיך' כתוב למעלה במקרא**, הלכך **נדרוש ביה לאתויי צדקות ומעשרות שכתוב בהן** שם זה [-ה' אלהיך] לעבור עליהם ב'בל תאחר', לגבי צדקות נאמר (דברים כ"ד י"ג) **'ולך תהיה צדקה**

ציונים והערות

השמינית', והביא בשם התוספות ישנים (יומא ג. ד"ה שיר) שכתבו שדבר זה הוא הוספה מתלמידי רש"י, והוכנס בפנים. והחיד"א (הו"ד בשפתי חכמים ברש"י שם) כתב, שלפי מה שמצאנו שמסכת סופרים נקרא 'ספרים חיצונים' [ראה תוספות (ברכות י"ח. ד"ה ומתני')], יש לפרש שכוונת רש"י לומר שבגמרא שלנו לא נתפרש מהו שירו, אבל במסכת סופרים נמצא. ובתוספות ישנים (שם) כתבו עוד, שנראה לפרש שהברייתא במסכת סופרים עוסקת במזמורים שהיו אומרים בבית הכנסת, ולא בשיר שבבית המקדש. אבל התוספות (שם ד"ה שיר) כתבו, שאף שהברייתא עוסקת בשיר שבבית הכנסת, שמא זהו אף המזמור שהלויים שרו בבית המקדש. **סה. ובסוכה** (מח. ד"ה ברכה) פירש רש"י, שמזכירים בברכת המזון ובתפילה 'יום שמיני עצרת' [כמו שפירש כאן על רגל]. וכן פירשו התוספות (ד"ה פו"כ). **סו. וכן** כתב רש"י בחגיגה (י"ח. ד"ה טעון) שחיוב הלינה בירושלים הוא בליל מוצאי יום טוב. וכן מבואר בתוספות ביומא (ג. ד"ה פו"כ). אבל בפסחים (נה: ד"ה טעון) כתב רש"י שחיוב הלינה הוא בליל יום טוב הראשון, ופירש שאף על פי שביום טוב ראשון אסור לחזור לביתו משום שאסור לצאת מחוץ לתחום, ועוד שצריך להשאר בירושלים כדי להראות פניו בעזרה, מכל מקום אין חיוב לינה בירושלים, ויכול הוא ללון מחוץ לחומה, וזהו ביאור הכתוב (דברים ט"ז ז') 'ופנית בבקר והלכת לאהלך', שאינו יכול לחזור לביתו, אבל יכול הוא ללון באהל שחוץ לחומה. וביישוב הסתירה ברש"י עיין ערוך לנר (נהג"ה מכן המחבר) וקרבן ראשית (ד"ה ומתרי). אמנם התוספות כאן (ד"ה מה) ובזבחים (נ. ד"ה ופניהם) כתבו, שצריך ללון בירושלים שבעה ימים. **סז. מדברי** רש"י מבואר שחיוב ראיה נוהג רק ביום, אולם ראה טורי אבן (חגיגה יז: ד"ה לכתיב) שהאריך להוכיח שמצות ראיה נוהגת גם בלילה. שפת אמת (ברש"י). וברש"י בחגיגה (שם ד"ה ופניהם) כתב הטעם שאי אפשר לפרש שהכוונה ליום טוב, לפי שביום טוב ראשון אסור לחזור לביתו משום שאסור לצאת מחוץ לתחום. **סח. מדברי** רש"י כאן נראה כדברי התוספות (ד"ה ומ'), שעיקר הקושיא שעוברים בבל תאחר מיד. מנחת חינוך (מצוה ה' מות יח) ושפת אמת (ד"ה ופסח). וכתבו החכמת מנוח (נמוק' שם) והשפת אמת (שם), שרש"י ותוספות הוכרחו לפרש שעובר ב'בל תאחר', שאם לא כן לא מובן תירוץ הגמרא להלן 'פסח כדי נסבה', שאיך יתכן שיאמר התנא דבר שקר חס ושלום, שאמר שעובר על פסח ב'בל תאחר' ובאמת אינו עובר, אבל לפי פירושם שעובר ב'בל תאחר' מיד, אם כן אמת הוא שעובר ב'בל תאחר' אחר שלשה רגלים, אלא שברגל אחד גם עובר [אבל לפי גירסת רבינו חננאל (הערה להלן) אין הכרח לומר כן]. ועיין עוד בשפת אמת (שם) שתמה מדוע יעבור ב'בל תאחר' מיד כיון שיש לו תשלומים בפסח שני, ורק אם לא הקריב בפסח שני יש לו לעבור ב'בל תאחר'. אמנם המאירי (לעיל ד. ד"ה אחד) כתב, שכל קרבן שיש לו זמן קבוע, כמו פסח שזמנו בארבעה עשר בניסן, אינו ב'בל תאחר'. וכן כתב הטורי אבן (שם) שאין 'בל תאחר' אלא בקרבן שלאחר איחורו עדיין ישנו בתשלומים, אבל פסח לאחר זמנו שוב אינו ראוי להקריבו. וכן כתב המנחת חינוך (שם) בדעת הרמב"ם. **סט. מדברי** רש"י נראה שהפסח הוא כפרה, וכן מבואר ברש"י בפסחים (עמ: ד"ה לא, נז. ד"ה ה"ג). וכן מוכח ברמב"ם (מעילה פ"ו ה"ח) שבכל הקרבנות, וגם בפסח, יש ענין כפרה. וכן מבואר ברמב"ן (כתובות לב. ד"ה אכן) ובראב"ה (שם ד"ה מיהו, הו"ד בשטמ"ק שם ד"ה ח"ל הרמ"ה). וכן הוא לשון הגמרא בפסחים (קח:) 'על מנת שיתכפרו בו ערלים'. וכן מבואר בלבוש (או"ח סי' תסח ס"ק), שכתב שטעם איסור מלאכה בערב פסח מחצות הוא משום שבזמן שהיה בית המקדש קיים, היו נוהגים אבותינו, שבכל יום שיחיד מביא קרבן, הרי הוא לו ליום טוב כיון שנתכפר בו, ואסור לו לעשות מלאכה, ובערב פסח כיון שכל אחד מישראל חייב להקריב קרבן פסח הרי הוא כיום טוב לכל ישראל. אולם בפרי מגדים (משב"ז שם סק"ג) העיר שהפסח אינו בא לכפרה, אבל מכל מקום יש בו ריצוי, שהקרבן מרצה עליו ועולה לו לחובתו. וראה במשנה הלכות (שו"ת מט"ו סי' קנ) שהביא מכמה מקומות שריצוי נקרא כפרה, והביא ממדרש רבה (במדבר ז' מג), שקרבן פסח שהקריבו במצרים היה כפרה על עבודה זרה שעבדו במצרים, וכיון שאין בין פסח מצרים לפסח דורות אלא הדברים שנתפרשו בהם (פסחים נ.), אם כן בכל פסח יש כפרה. ועיין עוד בגבורות שמונים (השמטות סוף מ) שדן בזה. **ע. כן** העתיקו התוספות (ד"ה שלמי) את לשון רש"י. וביאר הטורי אבן (ד"ה סד"ה), שזה כדעת רבה הסובר (פסחים נ:) שאם נמצאה ואחר כך נשחטה בהמה אחרת במקומה לקרבן פסח, לעולם אינה קריבה כלל. שאילו לדעת רבי זירא (שם), רק אם נמצאה קודם חצות יום ארבעה עשר בניסן ואחר כך נשחטה בהמה אחרת במקומה אינה קריבה כלל, אבל אם נמצאה אחר חצות יום ארבעה עשר בניסן ונשחטה במקומה בהמה אחרת לקרבן פסח, תיקרב לשלמים. **עא. וכן** פירש רש"י במנחות (פג: ד"ה מותר) ששלמי פסח היינו מותר הפסח. אמנם רש"י בזבחים (ט. ד"ה שלמים, לו. ד"ה ושלמי, נט: ד"ה שלמי) פירש ששלמי פסח היינו חגיגת ארבעה עשר [קרבן שלמים הקרב עם הפסח כשבני החבורה מרובים, כדי שתהיה אכילת הפסח על השובע. משנה (פסחים סט:)]. ובתוספות (ד"ה שלמי) הכריחו כפירוש רש"י כאן. **עב. רש"י** פירש כשיטתו שיש 'בל תאחר' בקרבן פסח [ראה בהערה לעיל (ע"ח ברש"י ד"ה ופסח)]. ובהגהות ר' אליעזר לנדא (לעיל ע"ח ד"ה שלמי) ביאר לפי הסוברים שבקרבן פסח אין בל תאחר כלל [ראה בהערה שם], שהיה עולה בדעתנו לומר, שכמו שבקרבן פסח אין 'בל תאחר' כלל, כך בשלמים הבאים מחמת הפסח אין 'בל תאחר' כלל. לפי הבנת הגמרא עכשיו עובר בבל תאחר כשיגיע הפסח, כמו הפסח עצמו שזמנו עד שקיעת החמה של ערב פסח. ולזה נתכוין רש"י במה שכתב שעובר ברגל ראשון. טורי אבן (שם ד"ה סד"ה, נפילוס השני). ובערוך לנר (לעיל ע"ח נמוק' ד"ה ומ') הבין מדברי רש"י שעובר רק ברגל ראשון שאחר הפסח, והעיר שם שזה אינו כדעת התוספות (שם) שכתבו שעובר מיד. ובהג"ה מבן המחבר שם כתב שגם כוונת רש"י שעובר מיד בפסח [כמו שהבין הטורי אבן בדבריו], ומה שכתב שיעבור רגל ראשון היינו משום שמצות הפסח היא יום אחד קודם הרגל, בארבעה עשר בניסן, ומיד ברגל ראשון, דהיינו פסח, עובר ב'בל תאחר'. **עג. ובגירסא** שלפנינו הגמרא הביאה פסוק זה. שפתי חכמים (נכת"י). **עד. רש"י** פירש כאן כשיטתו לעיל (ד. ד"ה והמרמין) שדווקא בחרמי גבוה עובר ב'בל תאחר', אבל חרמים הניתנים לכהנים אינם ב'בל תאחר'. אבל התוספות שפירשו שם (ד"ה והמרמין) שגם בחרמי כהנים עוברים בבל תאחר, פירשו כאן (ד"ה ערכין) שהלימוד לדמים וערכין וחרמים והקדשות הוא שבכולם נאמר 'לה'' [בערכין נאמר (ויקרא כ"ז ג') 'בערכך נפשות לה'', בחרמים נאמר (שם כ"ז כח) 'כל חרם קודש קדשים הוא לה'', ובהקדשות נאמר (שם כ"ז יד) 'איש כי יקדיש את ביתו קודש לה'], והפסוק שנאמר בחרמים כולל גם חרמי כהנים (נכורות נב.), ולכן הם נדרשים מהפסוק 'לה' אלהיך' שיש בהם 'בל תאחר'. טורי אבן (לעיל ד. ד"ה והמרמין). **עה. אבל** התוספות (ד"ה ומעשרות) כתבו שאין ללמוד בכור ומעשר בהמה מפסוק זה, שהרי אם אין לו בכור או מעשר בהמה אינו חייב להביאם. וראה בילקוט ביאורים שנחלקו האחרונים בדעת רש"י לגבי מעשר בהמה אם עובר בבל תאחר כשלא הפרישם, או שאם הפריש עובר בבל תאחר כשאינו מקריב. **עו. כן** היא גירסת רש"י, שמפסוק זה לומדים רק צדקות ומעשרות [ואף שפסוק זה עוסק במעשר שני, הוא הדין מעשר ראשון ומעשר עני, שכל

לפני ה' אלהיך', ולגבי מעשר שני נאמר (שם יד כג) 'ואכלת לפני ה' אלהיך מעשר דגנך'.

מעמך זה לקט שכחה ופאה

שהן חלקו של עני, **דכתיב ביה** [-בעני] (שמות כג כד) **'את העני עמך'**, ויש ללמוד ש'מעמך' האמור לגבי בל תאחר עוסק במתנות עניים.

מילופי עולה

כגון שאברה הבהמה שהקדיש לעולה או לשלמים, **והפריש אחרת תחתיה**, ושוב **נמצאת הראשונה ונתכפר בה** [-והקריבה], ונותרה הבהמה שנועדה להיות חילופה של העולה או השלמים[עז].

מקרב קרבי

וכיון דאתח 19/06/2018 **הרי היא קרבן לעצמה**, **ו'לשלמו' קרינא ביה**, כלומר הרי היא בכלל הפסוק 'לא תאחר לשלמו' ואינה בכלל חילופי הקרבן שנתמעט מ'לשלמו'.

מילופי ממעמ

חטאת **שביפרו בעליה** על ידי חטאת אחרת, אחת **מחמש חטאות המתות היא**[עח], **ופשיטא דלא עבר עליה ב'בל תאחר'**.

מילופי מודה

וכגון שנתערבה בראשונה, וקיימא לן (מנחות עט:), שמהכתוב (ויקרא ז יג) **'על זבח התודה חלות'**, יש לדרוש, **התודה טעונה לחם, ולא חליפתה ולא תמורתה טעונין לחם.**

ומפה ממה מהן

שאם היו שתיהן קיימות, מביאן, ומביא ארבעים חלות כמשפט התודה, ושוחט את שתיהן ומתנה שתהיה אחת לשם תודה ואחת לשם שלמים, **ואומר 'הרי הלחם הזה לשם אותה שהיא תודה', ושחיטת התודה תקדש ארבעים כמשפטה, אבל כיון שמתה, אין לחברתה תקנה להקריבה, (והיכי)** [ולהכי[עט]] **ממעט קרא** בהמה זו **מ'בל תאחר'**.

ואמר מר לקט שכחה ופאה

שלקח בהמה אחרת **ואמר 'זה תחת זה'**, כלומר תחת אותה שיש בה מום[פ], **ובעל מום יוצא לחולין.**

שעברה שנתו

הבכור **מצותו** להקריבו ולאכלו **בתוך שנתו, שנאמר** (דברים טו כ) **'לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה'.**

ויפסל

ויפסל הואיל ועבר עליו ואיחרו, שהרי אין שנה בלא שלשה רגלים ברוב שנים[פא].

מה מעשר מינו נפסל כו'

דכתיב (שם יד כח) **'מקצה שלש שנים'** וגו' תוציא את כל מעשר תבואתך', **שאם שהה מעשרותיו שנה ראשונה ושניה צריך לבערם אחר שלש שנים.**

כרלמה

אם לכפרה[פב] **אם לדורון**[פג].

מימא לא ליכלו

מאחר שהביאן בעבירה[פד].

ו.

מומו מה מלמד לומר

בתורת כהנים תני לה גבי פיגול - ברייתא זו נשנית בתורת כהנים לגבי פיגול, שנאמר בו (ויקרא ז יח) **'לא ירצה, המקריב אותו לא יחשב'.**

מומא שפתיך זו מנות עשה

דמסתמא הכי אמר קרא, מוצא שפתיך קיים[פה].

פשמור זו מנות לא תעשה

'תשמור' זו מצות לא תעשה **שלא תאחר** את הנדר, **כדרבי אבין אמר רבי אילעי**, שאמר שכל מקום **שנאמר 'השמר' 'פן' ו'אל' כו'**, הוא 'לא תעשה' (מנחות קי:).

ועשית

'ועשית' משמע שתעשה **על ברחך, מכאן אזהרה לבית דין לכוף** על הנודר שיקיים את נדרו.

נה' מלמיך

קרא יתירא הוא לדרשה - הפסוק מיותר לדרשה, **לרבות דבר שבחובה** - ללמד לכל הקרבנות שאדם מחויב להביאם, שאם מאחר מלהביאם עובר בלאו ועשה[פו].

נמיך זו נדקס

קרא יתירא דריש - המילה 'בפיך' מיותרת ללמד שאף הנודר צדקה לעניים ומאחר מלהביאה להם עובר בלאו ועשה[פז].

יקריב אותו מל פתח מהל מועד

נאמר בפסוק 'אם עולה קרבנו מן הבקר זכר תמים יקריבנו, אל פתח אוהל מועד יקריב אותו לרצונו לפני ה'', **'יקריב אותו' קרא יתירא הוא, דהא כתיב ברישיה** - שהרי כבר נאמר בתחילת הפסוק **'יקריבנו'.**

מל למר

פסוק אחד עוסק באופן שאמר 'הרי **עלי'**, **ולא אפרשה** - ועדיין לא הפריש את הקרבן.

והם נדבה כמינה

בפסוק 'מוצא שפתיך' כתוב בפירוש 'נדבה', **ובקרא ד'בל תאחר' נמי רבינן ליה** - גם נתרבתה נדבה **בגזירה שוה** (לעיל ה:)[פח].

מת מו נגנב

אם הפרישו לאחר זמן[פט].

מסמפת מם

דאמר ולא הפריש והויא נדבה - מוצא אתה אופן שאמר 'הרי עלי' ודינו כנדבה.

ציונים והערות

המעשרות הוקשו זה לזה. ועוד שבפרשת ביעור מעשרות נאמר (דברים כו יג) 'ואמרת לפני ה' אלהיך ביערתי הקודש מן הבית', וכל המעשרות בכלל. פני יהושע (נכס"י). ולגבי תרומה, ראה בתוספות לעיל (ד. ד"ה ומעשרות). אולם ראה בטורי אבן (שם ד"ה ומעשרות) שמעשר ראשון ותרומה אינם ב'בל תאחר'. ובערוך לנר (שם ד"ה ומעשרות) השיג עליו], אבל מעשר בהמה ובכור למדנו לעיל מהפסוק 'דרוש ידרשנו', כמו שכתב רש"י לעיל (ד"ה ועולות). אמנם לדעת התוספות (ד"ה מעשרות) שמ'דרוש ידרשנו' אין ללמוד לקרבנות שאין חובה עליו להביאם אם אין לו, מכאן לומדים גם מעשר בהמה. מהרש"א (מנחות ד"ה ומעשרות). אולם בהגהות הב"ח (מנחות ג) הגיה בדברי רש"י 'צדקות ומעשרות ובכור'. וראה בקהלות יעקב (סי' ה) **שכתב** שלולי דברי המהרש"א היה אפשר לפרש שיש שני מיני בל תאחר בבכור, אחד נלמד מ'דרוש ידרשנו' ואחד נלמד מ'ה' אלהיך'. וברבינו חננאל (ד"ה כי) וריטב"א (ד"ה ה') ותוספות הרא"ש (ד"ה מעשרות) גרסו כאן 'אלו צדקות, ומעשרות [גידולי קרקע], בכור, ומעשר [בהמה], ופסח'. **עז. הב"ח** (מנחות ד) גרס ברש"י 'כגון שאבדה והפריש אחרת תחתיה ונתכפר בה, ואחר כך נמצאת ראשונה'. ובשפת אמת (ד"ה מילופי עולה) הקשה עליו, שאם כגירסתו שהקריב את השניה, וזו שלפנינו היא הראשונה שהקדישה, אם כן איך נמעטה מ'לשלמו' ולא חילופיו, הרי הוא עצמו הקרבן שהקדיש, וגם איך נקרא חליפיו. **עח. חמש** חטאות הלכה למשה מסיני שהולכות למיתה, ואלו הן: א. חטאת שנתכפרו בעליה. ב. חטאת שמתו בעליה. ג. תמורת חטאת. ד. חטאת שעברה שנתה. ה. ולד חטאת (תמורה טו.). **עט. רש"ש** (נכס"י). **פ. ראה** פורת יוסף והגהות ר' שמחה מדעסוי (נכס"י) שהעירו שהוא לשון תמורה ולא לשון חילול. **פא. אמנם** יש שנים שאין בהם שלשה רגלים, כמבואר בגמרא להלן (ו:). וכתב הר"ן (ד"ה יכול) שאין צריך לכך, שהרי 'אחרים' היינו רבי מאיר, והוא סובר שברגל אחד עובר בבל תאחר, ואי אפשר שתעבור שנה בלא שיעבור לפחות רגל אחת, אלא שרש"י רצה לפרש גם לפי החולקים על רבי מאיר. ברש"י כאן מבואר שהטעם שהיינו סבורים שיפסל הוא משום שעבר ב'בל תאחר', אולם בתמורה (כט: ד"ה ויפסל) ובזבחים (כט. ד"ה שניהם) כתב רש"י, שהטעם שהיינו סבורים שיפסל הוא משום שנאמר בבכור (דברים טו כ) 'שנה בשנה', דהיינו שצריך לאכלו בתוך שנתו, וכיון שעברה שנתו נפסל, ולא משום הלאו של 'בל תאחר' [וראה הגהת צאן קדשים ברש"י בתמורה שם, ולפי הגהתו רש"י שם אינו סותר לדבריו כאן]. וביד דוד (נכס"י ד"ה ויפסל) ביאר, שכאן הוצרך רש"י לבאר שפסול משום שעבר על לאו של 'בל תאחר' ולא משום שעבר על עשה של 'שנה בשנה', שאם לא כן היה אפשר לומר שהטעם שבבכור שעברה שנתו אינו פסול הוא משום שעבר רק בעשה, אבל בשאר קרבנות שעבר בלאו של 'בל תאחר' נפסל הקרבן, ואין ללמוד מבכור לשאר הקרבנות, ולכן כתב רש"י שברוב שנים יש שלשה רגלים, ואם כן עבר על לאו של 'בל תאחר', ומכל מקום אינו פסול, ואם כן יש ללמוד מבכור לשאר הקרבנות שלא יפסלו, אבל בזבחים ובתמורה לא הוצרך רש"י לפרש כך, ולכן פירש כפשוטו. **פב. כגון** עולה שמכפרת על עשה (יומא נ.). רש"י (זבחים כט: ד"ה לשלמו). וכן כתבו התוספות (ד"ה קדשים), ובטורי אבן (ד"ה קדשים) העיר על דבריהם מדוע לא פירשו כגון חטאות ואשמות שמכפרים על חטא. **פג. כגון** שלמים שמביאין לדורון ליתן שלום בין ישראל לאביהם שבשמים. רש"י (שם). **פד. התוספות** (ד"ה מה) תמהו מנין היה לנו לומר שיהיה הקרבן פסול, שהוצרך הפסוק להשמיענו שאינו פסול. ומרש"י (ד"ה מומא) נראה שרצה ליישב קושיא זו, שהיינו סבורים שהוא פסול משום מצוה הבאה בעבירה [שפוסל בקרבן (סוכה ג.)]. ואף שהמצוה אינה באה על ידי העבירה, מכל מקום כיון שאם לא היה מביא את הקרבן היה יכול להשאל עליו ולא היתה עבירה, ובמה שמביאו גורם ששוב לא יוכל להשאל עליו, נחשבת הבאתו מצוה הבאה בעבירה. אמנם התוספות סוברים שאין להחשיבה משום כך מצוה הבאה על ידי עבירה. אגודת אזוב (כל תמחר אות ד). ובשיטה מקובצת (זבחים כט. אות טו) תירץ, שהיינו סבורים שפסול כמו שפסולה בהמה בשנתה השניה לקרבן שצריך להיות בשנתו הראשונה. וראה ביאורים נוספים בילקוט ביאורים. **פה. והתוספות** (ד"ה זו) פירשו, שיש ללמוד שהכתוב 'מוצא שפתיך' בא לומר שצריך לקיים את נדרו ממה שנאמר בתנאי שעשה משה עם בני גד ובני ראובן (במדבר ל ג) 'והיוצא מפיכם תעשו'. וראה בהגהות היעב"ץ (במדבר שם) מה שביאר בדעתם. והריטב"א (ד"ה מנו) כתב, שאפילו אם הכתוב היה אומר רק 'מוצא שפתיך כאשר נדרת לה' אלהיך', היה משמע שכוונתו שצריך לקיים הנדר כיון שנאמר בשבועות ונדרי איסור (במדבר ל ג) 'ככל היוצא מפיו יעשה'. **פו. והריטב"א** (ד"ה לה') פירש, שמ'לה' אלהיך' למדנו חטאות ואשמות עולות ושלמים שבכולם יש חלק 'לה''. **פז. והתוספות** (ד"ה נפיק) פירשו, ש'בפיך' זו צדקה, שנאמר (ישעיה מה כג) 'יצא מפי צדקה'. **פח. מדברי** רש"י מבואר שאין הכרע איזה פסוק מלמד על אמר ולא הפריש ואיזה פסוק מלמד על הפריש ולא הקריב, ולכן הוצרך לפרש שבשתי הפסוקים נאמר נדבה. אמנם הריטב"א (ד"ה מד) כתב שהפסוק 'מוצא שפתיך' שמשמעו אמירה, מדבר באמר ולא הפריש, ולפי זה אין צריך למה שכתב רש"י. שפת אמת (ד"ה מד). **פט. כלומר**, שהרי כשאמר 'הרי עלי' לא חלה קדושה על בהמה מסויימת, ולא שייך לומר 'נגנב או נאבד' אלא אם אחר שנדר הפריש בהמה לנדרו ואותה בהמה נגנבה או שאבדה.

כיון דכתיבא דקרבנות כתיבא

כיון שבפרשה המדברת בענין הקרבנות נאמר ללאו זה של 'בל תאחר'.

עובר בעשה

אחר רגל אחד עובר בעשה על הקרבן[צ], דכתיב (דברים יג ה-ו) 'ובאת שמה והבאתם שמה', שמשמעו, ברגל הראשון שתבא שמה, הבא כל נדרים שעליך[צא].

על ולד שלמים

ולד שלמים היינו **שהפריש בהמה מעוברת, או שעיברה לאחר הֶקְדֵּישָׁה**, ונולד הולד [קודם שנשחטה][צב].

מסופל זמן

שמא מדובר היה **שלא עברו עליו שמונה ימים** משנולד[צג], והרי הוא מחוסר זמן להקרבה[צד].

ו:

שסיס סולה

מדובר שהיה **הולד** חולה בעצרת, ופסול היה להקרבה[צה].

כל סיכא דקמי פסח

כל מקום ששונה התנא בלשון 'פסח', **דבעי למיתני בתריה** - שרוצה לשנות לאחריו **'שבועות'**, **תני** בלשון **'עצרת'**, **ולא** בלשון 'חג'[צו].

שנה גלח רגלים

לקמיה - להלן בגמרא **מפרש** מה היא 'שנה בלא רגלים', אף שבכל שנה יש את כל שלושת הרגלים.

למיקנעיס גלחו קמ"ל מסדל

פירוש, מחפש התנא **להודיעך כל צידי** - כל האופנים של **זמן התחלת 'בל תאחר' שבו** [-שבכל מקרה ומקרה], אם מחמת הרגלים, אם מחמת השנה.

מלמד ימירי לא מהדר

ואין מחפש התנא להודיעך מנין הלאוין הרבים **שבו**.

הימא למען דבמי כתדרן מסכמא לה

למי שסובר שצריך שיעברו שלשה רגלים כסדרם[צז], מוצא אתה **דעברה שנה ולא עברו רגלים**, דהיינו שלא עברו הרגלים **בסדרן**[צח], שכיון שצריך שיהיה פסח תחילה, אם נדר אחר הפסח, לאחר שנה, לא נחשב שעברו שלשה רגלים, אלא רק לאחר סוכות שאחרי כן, **ולמדך** התנא באמרו 'שנה בלא רגלים', **דכיון דעברה שנה, אף על פי שלא עברו רגלים כסדרן, חייב. ומבר לה כרבי שמעון בחדא** - בדבר אחד, שאינו עובר מחמת שלשה רגלים אלא כאשר פסח תחילה, **ופליג עליה בחדא** - וחולק עליו בדבר אחד, שאם עברה שנה ולא עברו שלשה רגלים כסדרם, עובר, ולשיטת רבי שמעון אינו עובר[צט].

בשלמא לרבי

19/06/2018 אהח

לדעת רבי **דאמר, חדש העיבור** [-חודש אדר ראשון בשנה מעוברת[ק]] **אינו מן המנין של השנה, חוץ מאחד עשר יום ששנת חמה יתירה על הלבנה** [בשנת הלבנה יש שלש מאות חמשים וארבעה יום, ובשנת החמה, שלש מאות ששים וחמשה יום], שהם במנין השנה, **משכחת לה** - מוצא אתה 'שנה בלא רגלים' **בשנה מעוברת**, כפי שהגמרא ממשיכה ומבארת.

שנה תמימה

'שנה תמימה' **האמורה בבתי ערי חומה**, שיכול המוכר לגאול את ממכרו בדמים, **מונה שלש מאות ששים וחמשה ימים** מיום המכירה, **ואפילו בשנה פשוטה** שימיה שלש מאות חמשים וארבעה. **ואף בשנה מעוברת**, שימיה שלש מאות שמונים ושלשה, **כיון שעברו שלש מאות וששים וחמשה ימים משמכרה, נחלט לו** - קם הבית ברשות הקונה לחלוטין[קא], שאין יכול המוכר שוב לגאלו בעל כרחו של הקונה. ואין מונים שנה מיום ליום, מן התאריך שבו נמכר.

מיום ליום

מונים שנה מיום ליום, וכגון **מחמשה עשר בניסן** בשנת המכירה **לחמשה עשר בניסן** בשנה שאחריה, **באם מכרה בחמשה עשר בניסן**[קב].

נתעברה לו[קג]

ואם התעברה השנה, התעברה **למוכר**, לטובתו, ונוסף לו עוד חודש שיכול לגאול את הבית, **ועל כרחו של לוקח, אינו נחלט** [-אינו עומד ברשותו לחלוטין] **עד שיגיע חמשה עשר בניסן**, שהוא התאריך שבו נמכר הבית בשנה הקודמת.

נמר מג המנוס

אחר החג כוונתו, אחר יום טוב ראשון, והוא עדיין **בתוך הרגל**, שבאופן זה, **אם** תמנה שלש מאות ששים וחמשה ימים, תגיע לסוף אדר שני של שנה הבאה[קד]. **ואית דאמרי** - ויש מפרשים, שכוונתו **לאחר הרגל** כולו, אף שלכשתמנה שלש מאות ששים וחמשה ימים מאחר הפסח, תגיע לתוך חודש ניסן של שנה הבאה, ומה שאמרה הגמרא **'שילהי אדר בתרא'** [שמשמעו סוף אדר], זהו **לאו דוקא**, שאין כוונתה שיהיה זה בתוך אדר בסופו, **אלא** 'שילהי אדר', **לאחר שיצא אדר קאמרה**[קה].

שנה מלא

מלאה שנה, שהרי עברו **שלש מאות וששים וחמשה ימים.**

פעמים שמח

חג השבועות, פעמים חל בששה בסיון, כשהוא, **ששה בסיון**, יוצא ביום החמשים לעומר.

שמיסס מלמיס

כאשר **ניסן ואייר**, שניהם מלאים, **הרי חמשה**

ציונים והערות

צ. דקדק השפתי חכמים (ד"ה אמר רבא) בדבריו שכתב 'על הקרבן', שאין עובר ב'עשה' זה אלא על קרבנות, אבל על שאר חובות אינו עובר. והרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד ה"ג) כתב, שעובר ב'עשה' על כל הדברים שאדם מחויב בהם, בין בנדרים ונדבנות, בין בקרבנות ובין במעשרות ובמתנות עניים. והערוך לנר (נדה י"ט) רוצה לדקדק בדברי רש"י, שסובר כהרשב"א (לעיל ד. ד"ה ונדקות), שמה שאמר רבא לעיל בסמוך שבצדקה עובר מיד, אינו אלא ב'עשה', אבל בלאו של 'בל תאחר' עובר רק לאחר שלש רגלים, וזה מה שבא רש"י לומר כאן, ש'על הקרבן' עובר ב'עשה' אחר רגל אחד, אבל על צדקה אין צריך שיעבור אפילו רגל אחד, כיון שעובר מיד.

צא. **וכדברי** רש"י בתמורה (יח: ד"ה נכנס). **צב. והקשה** השפת אמת (ד"ה מימיו) לדבריו, שאם מדובר שלא היתה מעוברת בשעת ההפרשה, ובפסח כבר ילדה, נמצא שעברו תשעה חודשים מזמן שהפרישה [בהמה גסה זמן עיבורה תשעה חודשים (נכורות ח.), ועדותו של רבי פפייס היתה על פרה שהיא בהמה גסה], והיה צריך לעבור בעשה על האם עצמה כשעבר עליה רגל, ומדוע מקשה הגמרא דווקא מן הולד. ותירץ, שאפשר שאינו עובר בעשה על בהמה מעוברת, כיון שיכול לומר שברצונו להקריב הולד בפני עצמו, ויש בזה צורך הקרבן, ורק ברגל שאחר הולדת הולד, אם אינו מקריב עובר בעשה. ועוד כתב, שרש"י כלל לא בא לפרש את קושיית הגמרא כאן, אלא בא לפרש מהו ענין 'ולד שלמים', שזה שייך בכל מקרה, בין הפריש ואחר כך נתעברה, ובין בהפריש מעוברת, אולם בעדותו של רבי פפייס, אפשר שהיתה הבהמה מעוברת בשעת ההפרשה, וילדה עוד לפני שעבר עליה רגל אחד, ולכך לא עברו שם ב'עשה' על האם עצמה. **צג. דקדק** השפתי חכמים (נדה י"ט) בלשון רש"י, שמשמע שהיום השמיני הרי הוא כלפני שמונה, כלומר, שהיום השמיני עצמו אסור להקרבה, ורק לאחר שמונה ימים מותר. והתוספות (סנה קלה: ד"ה כל) כתבו, שהיום השמיני הרי הוא כלאחר שמונה, וכן כתב הרמב"ם (פיסולי מוקה פ"ג ה"ח), שזהו לשון הפסוק (ויקרא כב כז) 'והיה שבעת ימים תחת אמו ומיום השמיני והלאה ירצה', שרק במשך שבעה ימים אסור הוא להקרבה. **צד. וכאמור** בפסוק (ויקרא כב כז), 'שור או כשב או עז כי יולד, והיה שבעת ימים תחת אמו, ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן אשה לה'. **צה. כפי** ששנינו במשנה בבכורות (מג.) 'ואלו אין שוחטין עליהן וכו' זקן, חולה ומזוהם'. ורבינו חננאל (ע"פ ד"ה ופריק) פירש, שהיה הבעלים חולה, ואנוס מלעלות להקריב. וכן הביא המאירי (ד"ה פעמים) בשם יש מפרשים, וחידוש יש בזה, שאין חייב לשלחו ביד אחר. וכתב הפני יהושע (ד"ה כגון), ששני הפירושים אחד הם, שלפי שניהם מחמת האונס אין עוברים הבעלים ב'עשה'. **צו. אבל** במקום שקורא לפסח 'חג המצות', קורא אחר כך לשבועות בלשון 'חג'. רש"י (תמורה יח: ד"ה ומידך). **צז. והוא** רבי שמעון, שסובר (לעיל ד:) שמונים מפסח ואילך. **צח. כלומר**, אף שעברו שלשה רגלים, קורא התנא לזה 'לא עברו רגלים' מצד שלא עברו כסדרם. **צט. שלשיטתו** נאמר (לעיל ד.) כדברי רבי שמעון בר יוחאי בענין 'בל תאחר', 'רגלים, פעמים שלשה, פעמים ארבעה, פעמים חמשה', ואם עובר ב'בל תאחר' לאחר שנה, אין שייך שיעברו ארבעה או חמשה רגלים בלא שיתחייב. רשב"א (ד"ה הניחא). וכתב הריטב"א (ד"ה נשלמא), שלפי זה מיושבת הקושיא שמקשים, איך שייך להעמיד כמי שסובר שצריך שיהיו הרגלים כסדרם, והלא לרבי שמעון אין חייב על שנה שאין בה רגלים, שאכן אין זה לפי רבי שמעון, שחולק עליו בזה. והבעל המאור (ד"ה נשלמא) והר"ן (ד"ה הניחא) פירשו, שדברי הברייתא נחלקים, שברגלים בלא שנה, עובר משום 'בל תאחר', אבל בשנה בלא רגלים, אינו עובר משום 'בל תאחר', כרבי שמעון, אולם עובר משום 'לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה' (דברים טו כ), ולא דקדק התנא לחלק ביניהם. עוד כתב הבעל המאור ליישב, שאפשר שסובר התנא כרבי שמעון, ומה שאומר רבי שמעון שצריך שיעברו הרגלים כסדרם, היינו לענין לעבור בכל יום ויום, שכיון שברגלים תלוי הדבר, וראיית פנים היא יום אחד, עובר בכל יום ויום, אבל דבר התלוי בשנה, אינו עובר אלא על כל שנה ושנה, ובזה מתחייב אחר שנה בלא שיעברו רגלים. ק. **רש"י** להלן (יט: ד"ה כמה). **קא. התרגום** על הפסוק (ויקרא כה ג) 'לצמיתות לקונה אותו' מתרגם 'לחלוטין', ומפרש המצודת ציון (מלכים ג' כ ג), שמשמעו דבר שאינו עומד להשתנות. **קב. העיר** השפתי חכמים (נדה י"ט) על דברי רש"י, שאי אפשר שממש נמכרה בחמשה עשר בניסן, שהרי זהו חג הפסח, והחג אסור במקח וממכר. **קג. תחילת** הדיבור הוא על פי הגהות וציונים בשם הגנזי יוסף. **קד. שאם** הקדיש רק לאחר החג כולו, נמצא סוף שלש מאות ששים וחמשה יום בתחילת חודש ניסן, ולא בסוף אדר. ריטב"א (ד"ה כגון). **קה. ולשני** הפירושים סובר רש"י, שהחשבון הוא לפי שלש מאות ששים וחמשה, דהיינו, שבכל מנין 'שנה' סובר רבי שלמדים מערי חומה שמניינה כן. וכן הבינו התוספות (ד"ה כמנין) ברש"י. ובתוספות ישנים (יומא סה: ד"ה דמניח) מביאים ביאור, שלעולם סובר רבי שאין מונים לימות החמה אלא בערי חומה בלבד, שדווקא בזה נאמר 'שנה תמימה', אבל בקדשים מונים אחר ימות הלבנה, ומונים שנה מיום ליום, אלא שמתחדש בדבריו גם, שאין חודש העיבור בכלל מנין השנה, ולעולם שנה היא שלש מאות חמשים וארבעה יום, ועל כן אם הקדיש בכ"ב בניסן, שלש מאות חמשים וארבעה יום לאחר מכן יוצא יום כ"ב באדר שני [ומתיישב גם הלשון של 'שילהי אדר בתראה', שאכן זה יוצא בתוך אדר]. וכן פירש הריטב"א (ד"ה נשלמא לרבי), שדווקא בערי חומה, אבל בשאר מקומות יש לנו למנות תמיד שנים עשר חודש, ואף בשנה מעוברת, ועל כן יש כאן שנה בלא רגלים.

עשר ימים מניסן, ועוד שלשים יום דאייר, הרי ארבעים וחמשה, ואם תמנה עוד חמשה ימים, נמצא מלא להו חמשים יום מאחר הפסח, בחמשה בסיון.

אהח 19/06/2018

מאי מלא כו'

ומשכחת לה [-ומוצא אתה] שנה בלא רגלים, כגון שהיו חודש ניסן וחודש אייר, שניהם מלאים, ואירע עצרת בחמשה בסיון, והקדישה למחרת חג השבועות, בששה בסיון, ולשנה הבאה היו ניסן ואייר, שניהן חסרים, ואירע עצרת בשבעה בסיון. ואם כן, השנה מלאה ביום ששה בסיון, מזמן שהקדישה, ועדיין לא עבר עצרת עליו, שהוא יחול למחרת, בשבעה בחודשקי.

מאן תנא כו'

הגמרא מבררת מיהו התנא שחולק על רב שמעיה, כדי לדעת מיהו תנא קמא בברייתא לעיל (ד:), דלא אירי - שאינו עוסק בשנה בלא רגלים, שהרי הוא אומר 'כיון שעברו עליהן שלשה רגלים, עובר בבל תאחר' ואינו מביא את האפשרות של שנה בלא רגלים, והיינו משום שלדבריו אי אפשר שתעבור שנה בלא שיעברו רגליםקז.

מלא מרצעה ימים

קסברי - סוברים אחרים, לעולם כל חדשי השנה, אחד מלא ואחד חסר, ואין מעברין ואין מחסרין שום חדש לצורך, כלומר, אין מוסיפים יום לחודש שאמור להיות חסר, ואין מחסרים יום מחודש שאמור להיות מלא, אף כשיש בכך צורךקח, והויא לה שנה -ושנה היא לעולם שלש מאות חמשים וארבעה ימים. נמצאת כל השנה לפי החשבון, שבועים [-שבועות] שלמים, חוץ מארבעה ימים, שאם תחלקם לשבעה שבעה, הרי חמשים שבועות וארבעה ימים, והן הדוחין קביעות השנה מקביעות חברתה, שאם היה מנין ימות השנה מתחלק לשבועות שלמים, בכל שנה היו החגים חלים באותם ימים מימות השבוע, ומכיון שיש ימים יתירים, דוחים הם את קביעות החגים בימות השבוע, משנה לחברתה, בארבעה ימים.

ומה טיפה שנה מעוברת ממשה

קסבר - סוברים אחרים, חדש עיבור [-חודש אדר ראשון בשנה מעוברת] לעולם חסר, וימיו עשרים ותשעה, ואינו דוחה את המועדות אלא ביום אחד שהוא יתר על ארבעה שבועות, שהם עשרים ושמונה יום, ולכן בשנה מעוברת, ההפרש משנה לחברתה הוא חמשה ימים.

יורש מהו בנו מאמר

האם חייב יורש על נדר אביו ב'בל תאחר'קט.

קרי ביה עמך ומעמך

שתיבת 'מעמך' מיותרתקי, [אוצר החכמה] יש ביה תרתי - ודורש בזה שתי דרשות, דרשה אחת ממשמעות התיבה, ד'עמך' משמע ליה חלקו של עני, דהיינו מתנות עניים, שנאמר (שמות כג כד) 'את העני עמך'קיא, ומ' יתירא של 'מעמך' למעוטי יורש.

מי ממרין הם לא מיחייבא נרמיה

האם אומרים, שהרי אינה מחויבת בראיה, דכתיב (דברים טז טז) 'שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך' הרי שרק הזכרים נתחייבו, וכיון דלא מיחייבא למיסק - וכיון שאינה מחויבת לעלות לרגל, לא שייך בה זמן רגלים ל'בל תאחר', כלומר, אין הרגלים גורמים לה להתחייב ב'בל תאחר'קיב, או דלמא, מיחייבא למיסק - או שמא, חייבת היא לעלות לרגל משום 'שמחה', דכתיב (שם טז יד) 'ושמחת בחגך, אתה ובנך ובתך' ואשה בכלל חיוב זהקיג, ואמר מר (פסחים קט.), בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, שנאמר (שם טז ז) 'וזבחת שלמים ואכלת שם (ואכלת) ושמחת', וכיון שחייבת האשה לשמוח באכילת בשר שלמים בירושלים, צריכה לעלות לרגל, ואם צריכה לעלות לרגל יש לה להתחייב ב'בל תאחר' מחמת הרגליםקיד.

נעלה מוסמס

בבבל משמח בעל את אשתו, בבגדי צבעונין, ובארץ ישראל משמח בעל את אשתו בבגדי פשתן המגוהצים, הכי איתא - כך מובא בקדושין (נד:)קטו.

הם נמס

בתם, דקאי להרצאה - שראוי הוא לריצוי לקרבן ביום השמיני, מונים לו שנה משנראה להרצאה, מיום השמיני, ולא מיום שנולד.

ז.

נעל מום

בעל מום היינו שנולד במומו ועומד לישחט בחוץקטז, ומיום שנולד הוא ראוי לכך [-לשחיטה בחוץ ולאכילה]קיז, שהרי לא היה ראוי כלל להקרבה, ולכן מונין לו משנולד.

מי מני מכיל ליה

וכי בכור בעל מום ניתן לאכלו ביום שנולד, שמחמת כן אתה מונה לו מאותו היום, דלמא נפל הוה - שמא נפל הוא, ואין שחיטה מטהרתו מידי

ציונים והערות

קו. לפי האופן שמפרש רש"י, הרי שהקדיש ביום שלמחרת החג, ומלאה שנה ביום שלפני החג. וכתב הטורי אבן (ד"ה כדמני), שלחינם נדחק להעמיד באופן שלשנה זו היו שניהם מלאים, ולשנה הבאה היו שניהם חסרים, שאפשר להעמיד שבשנה שנדר היה אחד מלא ואחד חסר, ונדר בששה בסיון, בחג השבועות עצמו, ולשנה הבאה היו שניהם חסרים, וחג השבועות חל בשבעה בסיון, ומלאה שנה בששה בסיון, אולם רגלים לא מלאו לפי שהקדיש באמצע החג, ולא עבר עליו אלא מחציתו, והחג של שנה זו יחול רק למחרת. או באופן שבשנה שנדר היו שניהם מלאים, וחל החג בחמשה בחודש, ונדר בששה בו, ולשנה הבאה היה אחד מלא ואחד חסר וחל החג בששה בחודש, וביום ששה בסיון בשעה שנדר, הרי עברה שנה מליאה, ואילו שלשה רגלים מלאים לא עברו, שהרגל לא נמלא עד הערב. וכתב המרומי שדה (נדרים י"), שמה שלא פירש רש"י כן היינו משום שאסור להקדיש ברגל מדרבנן, ולכן לא רצה להעמיד באופן שהקדיש בחג השבועות. ולגבי המקרה שבשנה שנדר בה, היו החודשים מלאים וחל החג בחמשה בסיון ונדר בששה בו, ולשנה אחריה היה החג בששה בסיון, אפשר שרש"י סובר שמשנכנס הרגל השלישי עובר במקצתו ואינו צריך שיעבור כולו, ולכן כשעומד בשעה שנדר ומלאה שנה, כבר עברו עליו שלשה רגלים. קז. הקשה הרש"ש (ד"ה מאן), מנין לרש"י לפרש כן, שהוצרכה הגמרא לברר מיהו תנא קמא שאינו סובר המקרה של 'שנה בלא רגלים', שאפשר שאינו סובר הדין של 'שנה בלא רגלים', שסובר ששנה בלא רגלים אינו חייב עליה משום 'בל תאחר', וכפי שרבי שמעון אינו סובר כן. ועוד, שגם לפי אחרים שאין שייך היישוב של חג השבועות, הלא שייך עדיין ליישב שהיה חולה ברגל, [כמובא לעיל מדברי התוספות (ד"ה נמצאת)]. וביאר, שכוונת הגמרא להקשות על המקשה, וכי לא ידע את שיטת רב שמעיה, שאפשר שתהיה שנה בלא רגלים. ועל זה מתרצת הגמרא, ששאל המקשה לשיטת אחרים, ולפי שלא ידע את שיטת רב שמעיה. והפני יהושע (ד"ה ומאן) כתב לבאר ברש"י, שמזה גופא שלא אומרת הגמרא, שתנא קמא אינו סובר דין זה של 'שנה בלא רגלים', משמע שמבינה שלפי כולם יש לדין זה לגבי 'בל תאחר', שזוהי הפשטות הנלמדת מ'שנה בשנה' האמור בבכור, ורק משום שאין מקרה כזה לדעתו אינו אומר כן. הקשה השפת אמת (ד"ה ומאן), לפי פירוש רש"י, שלתנא קמא אין מקרה של שנה בלא רגלים, אם כן למה נאמר בבכור 'שנה', שהרי אינו עובר בשום אופן מצד השנה בלא לעבור מצד הרגלים. וזהו דוחק לומר שהוא בשביל לעבור עליו בשני לאוים. ולכן מבאר, שלפי מי שסובר שאין מקרה של שנה בלא רגלים, מה שאמרה התורה 'שנה' בבכור, הוא בשביל לומר שאין עובר בבכור על 'בל תאחר' על פי הרגלים, אלא על פי שנה בלבד, ואם מלאו שלשה רגלים ולא מלאה שנה, אינו עובר, ובשאר קדשים אין כלל ענין של שנה, אלא רק שלשה רגלים בלבד, ואין סובר את דרשת ספרי ללמוד מבכור לשאר קדשים. אולם זהו שלא כפירוש רש"י שפירש קושיית הגמרא לתנא קמא (לעיל ד ע"ב ועי"ש), שהרי תנא קמא לעיל אומר גם לגבי בכור, שעובר בשלשה רגלים, ואין שייכת שאלת הגמרא לשיטתו, אלא היא מימרא בפני עצמה, שמבררת הגמרא מיהו החולק על רבי שמעיה. קח. עיין פי ההלכה שנפסקה, מחשבים לפי מה שתיקנו חכמים, שלעולם לא ייצא יום הכיפורים ביום שישי או ביום ראשון, וכן שלא ייצא הושענא רבה בשבת, שלא לבטל מצות חבטת הערבה, ולכן לעיתים מעברים חודשים מסוימים ולעיתים אין מעברים חודשים שאמורים להיות מעוברים. שבילי דרקיע (פי' יג). ובא לומר, שלשיטת אחרים אין מעברים ואין מחסרים מחמת צורך זה. קט. **בביאורי** הפשט הובאו דברי השפת אמת (ד"ה יורש), שלולי דברי התוספות היה ראוי לומר, שאין שאלת הגמרא אלא באופן שהפריש האב מחיים, ואין צד לומר שחייב ב'בל תאחר' רק מחמת נדר אביו. אולם רש"י כאן כתב, שחייב ב'בל תאחר' מחמת נדר אביו, ולא רק מחמת שמצוי אצלו הקרבן שאביו הפריש מחיים. קי. **שפתי** חכמים (ד"ה קרי). קיא. **רש"י** (לעיל ה: ד"ה מעמך). קיב. **כתב** רש"י, 'לא שייך בה זמן רגלים לבל תאחר', ורוצה האור החמה (ד"ה מ"ל) לדקדק בדבריו, שאין צד לרבי זירא שאין האשה עוברת כלל בלאו של 'בל תאחר', אלא רק שאין שייכות בין הרגלים ל'בל תאחר' כיון שבין כך אינה מחויבת לעלות, ולכן הרי זה כצדקה שעוברת מיד. ומדברי המאירי (ד"ה מסה) משמע ששאלת הגמרא היא, האם אשה חייבת בכלל ב'בל תאחר', שלפי הצד הראשון, לא נאמר בה כלל לאו זה לגבי קרבנות. והקשה החתם סופר (ד"ה נעי), שבנדרים (ד:) מובא 'והרי חטאת יולדת וכו' ואיתא בבל תאחר', שמשמע שאשה בכלל 'בל תאחר' [אמנם הראב"ן (שו"ת סי' נה) כתב, שדברי הגמרא בנדרים הם אחר שפשט אביי בגמרא כאן, שאשה יש בה משום 'בל תאחר']. ולכן מבאר כמדויק מרש"י, שזהו ודאי שיש בה משום 'בל תאחר', שצריכה לשמור מוצא פיה כאיש, אלא שהספק הוא האם יש לה זמן של שלשה רגלים כאיש או לא, שאם אינה בכלל זה, עוברת מיד. קיג. **ורבינו** חננאל (ד"ה נעי - השני) והריטב"א (ד"ה מ"ל) הביאו הפסוק 'ושמחת אתה וביתך' (דברים יד כו), ו'ביתו' זו אשתו, מכאן שאשה חייבת בשמחה של אכילת שלמים. קיד. **מלשונו** של רש"י שאומר 'או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה' משמע שתולה הספק של רבי זירא בכך, האם חייבת לעלות או שאינה חייבת לעלות, ואם חייבת לעלות לרגל משום שמחה, משמע לכאורה שיש לה להתחייב בודאי ב'בל תאחר' מחמת הרגלים. קטו. **מבינים** התוספות (ד"ה משמח) והריטב"א (ד"ה מ"ל) ברש"י, שבא אביי לומר, ששמחתה בבגדים ולא בבשר שלמים, ומכך מקשה הגמרא לדבריו שאמר קודם שאשה חייבת באכילת שלמים. והקשו התוספות, שזהו דווקא בזמן הזה, אבל בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, כפי שמביא רש"י (ד"ה עבודת מיד). קיו. **ורבינו** חננאל (ד"ה נעי - השני) והריטב"א (ד"ה מ"ל) הביאו הפסוק 'ושמחת אתה וביתך' (דברים יד כו), ו'ביתו' זו אשתו, מכאן שאשה חייבת בשמחה של אכילת שלמים. קיד. **מלשונו** של רש"י שאומר 'או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה' משמע שתולה הספק של רבי זירא בכך, האם חייבת לעלות או שאינה חייבת לעלות, ואם חייבת לעלות לרגל משום שמחה, משמע לכאורה שיש לה להתחייב בודאי ב'בל תאחר' מחמת הרגלים. קטו. **מבינים** התוספות (ד"ה משמח) והריטב"א (ד"ה מ"ל) ברש"י, שבא אביי לומר, ששמחתה בבגדים ולא בבשר שלמים, ומכך מקשה הגמרא לדבריו שאמר קודם שאשה חייבת באכילת שלמים. והקשו התוספות, שזהו דווקא בזמן הזה, אבל בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, כפי שמביא רש"י (ד"ה עבודת מיד). קיו. **ורבינו** חננאל (ד"ה נעי - השני) והריטב"א (ד"ה מ"ל) הביאו הפסוק 'ושמחת אתה וביתך' (דברים יד כו), ו'ביתו' זו אשתו, מכאן שאשה חייבת בשמחה של אכילת שלמים. קיז. **ורבינו** חננאל (ד"ה נעי - השני) והריטב"א (ד"ה מ"ל) הביאו הפסוק 'ושמחת אתה וביתך' (דברים יד כו), ו'ביתו' זו אשתו, מכאן שאשה חייבת בשמחה של אכילת שלמים. קיח. **מלשונו** של רש"י שאומר 'או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה' משמע שתולה הספק של רבי זירא בכך, האם חייבת לעלות או שאינה חייבת לעלות, ואם חייבת לעלות לרגל משום שמחה, משמע לכאורה שיש לה להתחייב בודאי ב'בל תאחר' מחמת הרגלים. קיט. **מבינים** התוספות (ד"ה משמח) והריטב"א (ד"ה מ"ל) ברש"י, שבא אביי לומר, ששמחתה בבגדים ולא בבשר שלמים, ומכך מקשה הגמרא לדבריו שאמר קודם שאשה חייבת באכילת שלמים. והקשו התוספות, שזהו דווקא בזמן הזה, אבל בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, כפי שמביא רש"י (ד"ה עבודת מיד). קכ. **ורבינו** חננאל (ד"ה נעי - השני) והריטב"א (ד"ה מ"ל) הביאו הפסוק 'ושמחת אתה וביתך' (דברים יד כו), ו'ביתו' זו אשתו, מכאן שאשה חייבת בשמחה של אכילת שלמים. קכא. **מלשונו** של רש"י שאומר 'או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה' משמע שתולה הספק של רבי זירא בכך, האם חייבת לעלות או שאינה חייבת לעלות, ואם חייבת לעלות לרגל משום שמחה, משמע לכאורה שיש לה להתחייב בודאי ב'בל תאחר' מחמת הרגלים. קכב. **מבינים** התוספות (ד"ה משמח) והריטב"א (ד"ה מ"ל) ברש"י, שבא אביי לומר, ששמחתה בבגדים ולא בבשר שלמים, ומכך מקשה הגמרא לדבריו שאמר קודם שאשה חייבת באכילת שלמים. והקשו התוספות, שזהו דווקא בזמן הזה, אבל בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, כפי שמביא רש"י (ד"ה עבודת מיד). קכג. **ורבינו** חננאל (ד"ה נעי - השני) והריטב"א (ד"ה מ"ל) הביאו הפסוק 'ושמחת אתה וביתך' (דברים יד כו), ו'ביתו' זו אשתו, מכאן שאשה חייבת בשמחה של אכילת שלמים. קכד. **מלשונו** של רש"י שאומר 'או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה' משמע שתולה הספק של רבי זירא בכך, האם חייבת לעלות או שאינה חייבת לעלות, ואם חייבת לעלות לרגל משום שמחה, משמע לכאורה שיש לה להתחייב בודאי ב'בל תאחר' מחמת הרגלים. קכה. **מבינים** התוספות (ד"ה משמח) והריטב"א (ד"ה מ"ל) ברש"י, שבא אביי לומר, ששמחתה בבגדים ולא בבשר שלמים, ומכך מקשה הגמרא לדבריו שאמר קודם שאשה חייבת באכילת שלמים. והקשו התוספות, שזהו דווקא בזמן הזה, אבל בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, כפי שמביא רש"י (ד"ה עבודת מיד). קכו. **ורבינו** חננאל (ד"ה נעי - השני) והריטב"א (ד"ה מ"ל) הביאו הפסוק 'ושמחת אתה וביתך' (דברים יד כו), ו'ביתו' זו אשתו, מכאן שאשה חייבת בשמחה של אכילת שלמים. קכז. **מלשונו** של רש"י שאומר 'או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה' משמע שתולה הספק של רבי זירא בכך, האם חייבת לעלות או שאינה חייבת לעלות, ואם חייבת לעלות לרגל משום שמחה, משמע לכאורה שיש לה להתחייב בודאי ב'בל תאחר' מחמת הרגלים. קכח. **מבינים** התוספות (ד"ה משמח) והריטב"א (ד"ה מ"ל) ברש"י, שבא אביי לומר, ששמחתה בבגדים ולא בבשר שלמים, ומכך מקשה הגמרא לדבריו שאמר קודם שאשה חייבת באכילת שלמים. והקשו התוספות, שזהו דווקא בזמן הזה, אבל בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, כפי שמביא רש"י (ד"ה עבודת מיד). קכט. **ורבינו** חננאל (ד"ה נעי - השני) והריטב"א (ד"ה מ"ל) הביאו הפסוק 'ושמחת אתה וביתך' (דברים יד כו), ו'ביתו' זו אשתו, מכאן שאשה חייבת בשמחה של אכילת שלמים. קל. **מלשונו** של רש"י שאומר 'או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה' משמע שתולה הספק של רבי זירא בכך, האם חייבת לעלות או שאינה חייבת לעלות, ואם חייבת לעלות לרגל משום שמחה, משמע לכאורה שיש לה להתחייב בודאי ב'בל תאחר' מחמת הרגלים. קלא. **מבינים** התוספות (ד"ה משמח) והריטב"א (ד"ה מ"ל) ברש"י, שבא אביי לומר, ששמחתה בבגדים ולא בבשר שלמים, ומכך מקשה הגמרא לדבריו שאמר קודם שאשה חייבת באכילת שלמים. והקשו התוספות, שזהו דווקא בזמן הזה, אבל בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, כפי שמביא רש"י (ד"ה עבודת מיד). קלב. **ורבינו** חננאל (ד"ה נעי - השני) והריטב"א (ד"ה מ"ל) הביאו הפסוק 'ושמחת אתה וביתך' (דברים יד כו), ו'ביתו' זו אשתו, מכאן שאשה חייבת בשמחה של אכילת שלמים. קלג. **מלשונו** של רש"י שאומר 'או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה' משמע שתולה הספק של רבי זירא בכך, האם חייבת לעלות או שאינה חייבת לעלות, ואם חייבת לעלות לרגל משום שמחה, משמע לכאורה שיש לה להתחייב בודאי ב'בל תאחר' מחמת הרגלים. קלד. **מבינים** התוספות (ד"ה משמח) והריטב"א (ד"ה מ"ל) ברש"י, שבא אביי לומר, ששמחתה בבגדים ולא בבשר שלמים, ומכך מקשה הגמרא לדבריו שאמר קודם שאשה חייבת באכילת שלמים. והקשו התוספות, שזהו דווקא בזמן הזה, אבל בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, כפי שמביא רש"י (ד"ה עבודת מיד). קלה. **ורבינו** חננאל (ד"ה נעי - השני) והריטב"א (ד"ה מ"ל) הביאו הפסוק 'ושמחת אתה וביתך' (דברים יד כו), ו'ביתו' זו אשתו, מכאן שאשה חייבת בשמחה של אכילת שלמים. קלו. **מלשונו** של רש"י שאומר 'או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה' משמע שתולה הספק של רבי זירא בכך, האם חייבת לעלות או שאינה חייבת לעלות, ואם חייבת לעלות לרגל משום שמחה, משמע לכאורה שיש לה להתחייב בודאי ב'בל תאחר' מחמת הרגלים. קלז. **מבינים** התוספות (ד"ה משמח) והריטב"א (ד"ה מ"ל) ברש"י, שבא אביי לומר, ששמחתה בבגדים ולא בבשר שלמים, ומכך מקשה הגמרא לדבריו שאמר קודם שאשה חייבת באכילת שלמים. והקשו התוספות, שזהו דווקא בזמן הזה, אבל בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, כפי שמביא רש"י (ד"ה עבודת מיד). קלח. **ורבינו** חננאל (ד"ה נעי - השני) והריטב"א (ד"ה מ"ל) הביאו הפסוק 'ושמחת אתה וביתך' (דברים יד כו), ו'ביתו' זו אשתו, מכאן שאשה חייבת בשמחה של אכילת שלמים. קלט. **מלשונו** של רש"י שאומר 'או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה' משמע שתולה הספק של רבי זירא בכך, האם חייבת לעלות או שאינה חייבת לעלות, ואם חייבת לעלות לרגל משום שמחה, משמע לכאורה שיש לה להתחייב בודאי ב'בל תאחר' מחמת הרגלים. קמ. **מבינים** התוספות (ד"ה משמח) והריטב"א (ד"ה מ"ל) ברש"י, שבא אביי לומר, ששמחתה בבגדים ולא בבשר שלמים, ומכך מקשה הגמרא לדבריו שאמר קודם שאשה חייבת באכילת שלמים. והקשו התוספות, שזהו דווקא בזמן הזה, אבל בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, כפי שמביא רש"י (ד"ה עבודת מיד). קמא. **ורבינו** חננאל (ד"ה נעי - השני) והריטב"א (ד"ה מ"ל) הביאו הפסוק 'ושמחת אתה וביתך' (דברים יד כו), ו'ביתו' זו אשתו, מכאן שאשה חייבת בשמחה של אכילת שלמים. קמב. **מלשונו** של רש"י שאומר 'או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה' משמע שתולה הספק של רבי זירא בכך, האם חייבת לעלות או שאינה חייבת לעלות, ואם חייבת לעלות לרגל משום שמחה, משמע לכאורה שיש לה להתחייב בודאי ב'בל תאחר' מחמת הרגלים. קמג. **מבינים** התוספות (ד"ה משמח) והריטב"א (ד"ה מ"ל) ברש"י, שבא אביי לומר, ששמחתה בבגדים ולא בבשר שלמים, ומכך מקשה הגמרא לדבריו שאמר קודם שאשה חייבת באכילת שלמים. והקשו התוספות, שזהו דווקא בזמן הזה, אבל בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, כפי שמביא רש"י (ד"ה עבודת מיד). קמד. **ורבינו** חננאל (ד"ה נעי - השני) והריטב"א (ד"ה מ"ל) הביאו הפסוק 'ושמחת אתה וביתך' (דברים יד כו), ו'ביתו' זו אשתו, מכאן שאשה חייבת בשמחה של אכילת שלמים. קמה. **מלשונו** של רש"י שאומר 'או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה' משמע שתולה הספק של רבי זירא בכך, האם חייבת לעלות או שאינה חייבת לעלות, ואם חייבת לעלות לרגל משום שמחה, משמע לכאורה שיש לה להתחייב בודאי ב'בל תאחר' מחמת הרגלים. קמו. **מבינים** התוספות (ד"ה משמח) והריטב"א (ד"ה מ"ל) ברש"י, שבא אביי לומר, ששמחתה בבגדים ולא בבשר שלמים, ומכך מקשה הגמרא לדבריו שאמר קודם שאשה חייבת באכילת שלמים. והקשו התוספות, שזהו דווקא בזמן הזה, אבל בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, כפי שמביא רש"י (ד"ה עבודת מיד). קמז. **ורבינו** חננאל (ד"ה נעי - השני) והריטב"א (ד"ה מ"ל) הביאו הפסוק 'ושמחת אתה וביתך' (דברים יד כו), ו'ביתו' זו אשתו, מכאן שאשה חייבת בשמחה של אכילת שלמים. קמח. **מלשונו** של רש"י שאומר 'או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה' משמע שתולה הספק של רבי זירא בכך, האם חייבת לעלות או שאינה חייבת לעלות, ואם חייבת לעלות לרגל משום שמחה, משמע לכאורה שיש לה להתחייב בודאי ב'בל תאחר' מחמת הרגלים. קמט. **מבינים** התוספות (ד"ה משמח) והריטב"א (ד"ה מ"ל) ברש"י, שבא אביי לומר, ששמחתה בבגדים ולא בבשר שלמים, ומכך מקשה הגמרא לדבריו שאמר קודם שאשה חייבת באכילת שלמים. והקשו התוספות, שזהו דווקא בזמן הזה, אבל בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, כפי שמביא רש"י (ד"ה עבודת מיד). קנ. **ורבינו** חננאל (ד"ה נעי - השני) והריטב"א (ד"ה מ"ל) הביאו הפסוק 'ושמחת אתה וביתך' (דברים יד כו), ו'ביתו' זו אשתו, מכאן שאשה חייבת בשמחה של אכילת שלמים. קנא. **מלשונו** של רש"י שאומר 'או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה' משמע שתולה הספק של רבי זירא בכך, האם חייבת לעלות או שאינה חייבת לעלות, ואם חייבת לעלות לרגל משום שמחה, משמע לכאורה שיש לה להתחייב בודאי ב'בל תאחר' מחמת הרגלים. קנב. **מבינים** התוספות (ד"ה משמח) והריטב"א (ד"ה מ"ל) ברש"י, שבא אביי לומר, ששמחתה בבגדים ולא בבשר שלמים, ומכך מקשה הגמרא לדבריו שאמר קודם שאשה חייבת באכילת שלמים. והקשו התוספות, שזהו דווקא בזמן הזה, אבל בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, כפי שמביא רש"י (ד"ה עבודת מיד). קנג. **ורבינו** חננאל (ד"ה נעי - השני) והריטב"א (ד"ה מ"ל) הביאו הפסוק 'ושמחת אתה וביתך' (דברים יד כו), ו'ביתו' זו אשתו, מכאן שאשה חייבת בשמחה של אכילת שלמים. קנד. **מלשונו** של רש"י שאומר 'או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה' משמע שתולה הספק של רבי זירא בכך, האם חייבת לעלות או שאינה חייבת לעלות, ואם חייבת לעלות לרגל משום שמחה, משמע לכאורה שיש לה להתחייב בודאי ב'בל תאחר' מחמת הרגלים. קנה. **מבינים** התוספות (ד"ה משמח) והריטב"א (ד"ה מ"ל) ברש"י, שבא אביי לומר, ששמחתה בבגדים ולא בבשר שלמים, ומכך מקשה הגמרא לדבריו שאמר קודם שאשה חייבת באכילת שלמים. והקשו התוספות, שזהו דווקא בזמן הזה, אבל בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, כפי שמביא רש"י (ד"ה עבודת מיד). קנו. **ורבינו** חננאל (ד"ה נעי - השני) והריטב"א (ד"ה מ"ל) הביאו הפסוק 'ושמחת אתה וביתך' (דברים יד כו), ו'ביתו' זו אשתו, מכאן שאשה חייבת בשמחה של אכילת שלמים. קנז. **מלשונו** של רש"י שאומר 'או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה' משמע שתולה הספק של רבי זירא בכך, האם חייבת לעלות או שאינה חייבת לעלות, ואם חייבת לעלות לרגל משום שמחה, משמע לכאורה שיש לה להתחייב בודאי ב'בל תאחר' מחמת הרגלים. קנח. **מבינים** התוספות (ד"ה משמח) והריטב"א (ד"ה מ"ל) ברש"י, שבא אביי לומר, ששמחתה בבגדים ולא בבשר שלמים, ומכך מקשה הגמרא לדבריו שאמר קודם שאשה חייבת באכילת שלמים. והקשו התוספות, שזהו דווקא בזמן הזה, אבל בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, כפי שמביא רש"י (ד"ה עבודת מיד). קנט. **ורבינו** חננאל (ד"ה נעי - השני) והריטב"א (ד"ה מ"ל) הביאו הפסוק 'ושמחת אתה וביתך' (דברים יד כו), ו'ביתו' זו אשתו, מכאן שאשה חייבת בשמחה של אכילת שלמים. קס. **מלשונו** של רש"י שאומר 'או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה' משמע שתולה הספק של רבי זירא בכך, האם חייבת לעלות או שאינה חייבת לעלות, ואם חייבת לעלות לרגל משום שמחה, משמע לכאורה שיש לה להתחייב בודאי ב'בל תאחר' מחמת הרגלים. קסא. **מבינים** התוספות (ד"ה משמח) והריטב"א (ד"ה מ"ל) ברש"י, שבא אביי לומר, ששמחתה בבגדים ולא בבשר שלמים, ומכך מקשה הגמרא לדבריו שאמר קודם שאשה חייבת באכילת שלמים. והקשו התוספות, שזהו דווקא בזמן הזה, אבל בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, כפי שמביא רש"י (ד"ה עבודת מיד). קסב. **ורבינו** חננאל (ד"ה נעי - השני) והריטב"א (ד"ה מ"ל) הביאו הפסוק 'ושמחת אתה וביתך' (דברים יד כו), ו'ביתו' זו אשתו, מכאן שאשה חייבת בשמחה של אכילת שלמים. קסג. **מלשונו** של רש"י שאומר 'או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה' משמע שתולה הספק של רבי זירא בכך, האם חייבת לעלות או שאינה חייבת לעלות, ואם חייבת לעלות לרגל משום שמחה, משמע לכאורה שיש לה להתחייב בודאי ב'בל תאחר' מחמת הרגלים. קסד. **מבינים** התוספות (ד"ה משמח) והריטב"א (ד"ה מ"ל) ברש"י, שבא אביי לומר, ששמחתה בבגדים ולא בבשר שלמים, ומכך מקשה הגמרא לדבריו שאמר קודם שאשה חייבת באכילת שלמים. והקשו התוספות, שזהו דווקא בזמן הזה, אבל בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, כפי שמביא רש"י (ד"ה עבודת מיד). קסה. **ורבינו** חננאל (ד"ה נעי - השני) והריטב"א (ד"ה מ"ל) הביאו הפסוק 'ושמחת אתה וביתך' (דברים יד כו), ו'ביתו' זו אשתו, מכאן שאשה חייבת בשמחה של אכילת שלמים. קסו. **מלשונו** של רש"י שאומר 'או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה' משמע שתולה הספק של רבי זירא בכך, האם חייבת לעלות או שאינה חייבת לעלות, ואם חייבת לעלות לרגל משום שמחה, משמע לכאורה שיש לה להתחייב בודאי ב'בל תאחר' מחמת הרגלים. קסז. **מבינים** התוספות (ד"ה משמח) והריטב"א (ד"ה מ"ל) ברש"י, שבא אביי לומר, ששמחתה בבגדים ולא בבשר שלמים, ומכך מקשה הגמרא לדבריו שאמר קודם שאשה חייבת באכילת שלמים. והקשו התוספות, שזהו דווקא בזמן הזה, אבל בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, כפי שמביא רש"י (ד"ה עבודת מיד). קסח. **ורבינו** חננאל (ד"ה נעי - השני) והריטב"א (ד"ה מ"ל) הביאו הפסוק 'ושמחת אתה וביתך' (דברים יד כו), ו'ביתו' זו אשתו, מכאן שאשה חייבת בשמחה של אכילת שלמים. קסט. **מלשונו** של רש"י שאומר 'או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה' משמע שתולה הספק של רבי זירא בכך, האם חייבת לעלות או שאינה חייבת לעלות, ואם חייבת לעלות לרגל משום שמחה, משמע לכאורה שיש לה להתחייב בודאי ב'בל תאחר' מחמת הרגלים. קע. **מבינים** התוספות (ד"ה משמח) והריטב"א (ד"ה מ"ל) ברש"י, שבא אביי לומר, ששמחתה בבגדים ולא בבשר שלמים, ומכך מקשה הגמרא לדבריו שאמר קודם שאשה חייבת באכילת שלמים. והקשו התוספות, שזהו דווקא בזמן הזה, אבל בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, כפי שמביא רש"י (ד"ה עבודת מיד). קעא. **ורבינו** חננאל (ד"ה נעי - השני) והריטב"א (ד"ה מ"ל) הביאו הפסוק 'ושמחת אתה וביתך' (דברים יד כו), ו'ביתו' זו אשתו, מכאן שאשה חייבת בשמחה של אכילת שלמים. קעב. **מלשונו** של רש"י שאומר 'או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה' משמע שתולה הספק של רבי זירא בכך, האם חייבת לעלות או שאינה חייבת לעלות, ואם חייבת לעלות לרגל משום שמחה, משמע לכאורה שיש לה להתחייב בודאי ב'בל תאחר' מחמת הרגלים. קעג. **מבינים** התוספות (ד"ה משמח) והריטב"א (ד"ה מ"ל) ברש"י, שבא אביי לומר, ששמחתה בבגדים ולא בבשר שלמים, ומכך מקשה הגמרא לדבריו שאמר קודם שאשה חייבת באכילת שלמים. והקשו התוספות, שזהו דווקא בזמן הזה, אבל בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, כפי שמביא רש"י (ד"ה עבודת מיד). קעד. **ורבינו** חננאל (ד"ה נעי - השני) והריטב"א (ד"ה מ"ל) הביאו הפסוק 'ושמחת אתה וביתך' (דברים יד כו), ו'ביתו' זו אשתו, מכאן שאשה חייבת בשמחה של אכילת שלמים. קעה. **מלשונו** של רש"י שאומר 'או דלמא מיחייבא למיסק משום שמחה' משמע שתולה הספק של רבי זירא בכך, האם חייבת לעלות או שאינה חייבת לעלות, ואם חייבת לעלות לרגל משום שמחה, משמע לכאורה שיש לה להתחייב בודאי ב'בל תאחר' מחמת הרגלים. קעו. **מבינים** התוספות (ד"ה משמח) והריטב"א (ד"ה מ"ל) ברש"י, שבא אביי לומר, ששמחתה בבגדים ולא בבשר שלמים, ומכך מקשה הגמרא לדבריו שאמר קודם שאשה חייבת באכילת שלמים. והקשו התוספות, שזהו דווקא בזמן הזה, אבל בזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, כפי שמביא רש"י (ד"ה עבודת מיד). קעז. **ורבינו** חננאל (ד"ה נעי

נבילה[קיח], ומן הספק אין לשחטו **עד שישהה שמונה ימים, דשוב נפק ליה** [-יצא לו] **מכלל 'נפל' ונעשה** בר קיימא, **דתניא** (שבת קלה:), **רבן שמעון בן גמליאל אומר, כל ששהה שלשים יום באדם, אינו נפל, ובבהמה, כל ששהה שמונה ימים, אינו נפל**[קיט].

למדנים

אחד בניסן הוא ראש השנה **למנין חדשי השנה**, שחודש ניסן קרוי החודש הראשון, אייר קרוי השני, וכן הלאה[קכ].

לעיבורין

קא סלקא דעתך - היה עולה בדעת הגמרא לומר, שאחד בניסן הוא ראש השנה 'לעיבורין' לענין **לישב בו בית דין ולעיין אם השנה הבאה צריכה להתעבר.**

ולתרומת שקלים

אחד בניסן ראש השנה לתרומת שקלים לענין להקריב בו **ראשון**, את הקרבנות הלקוחים מתרומת קופות של שקלי שנה זו[קכא]. ועד אחד בניסן, היו מקריבים קרבנות משקלי שנה קודמת.

אה"ח 19/06/2018

קף למכירות נמי

המשכיר בית לחבירו ואמר, הריני משכירך את הבית **לשנה זו**[קכב], **כלתה שנתו באחד בניסן**, וצריך להשיב הבית לבעליו, **ואפילו לא דר בו אלא חדש אחד**[קכג].

אוצר החכמה

סמדש הזה לכם

מן הפסוק 'החודש הזה לכם' יודעים אנו שיש חודש שהוא ראשון לחדשים, **ומנלן דניסן** הוא אותו חודש, **דכתיב** (שמות יב ג) על אותו הזמן 'ויקחו להם איש שֶׂה' לפסח, **וכתיב קרא אחרינא** - וכתוב בפסוק אחר (דברים טז א), **שהפסח בחדש האביב** הוא, כלומר, הוא בחודש **שיש בו אביב, שהתבואה בכירה בו להיות מבושלת בגמר בישולה**, כלומר, שבחודש זה התבואה מגיעה לראשונה לגמר בישולה, ולכן נקרא 'אביב', מלשון אב וראשון[קכד].

נשינן מתניתין

אין חודש אייר קרוי 'אביב', לפי **שכבר נגמרה** התבואה המבכירה **מניסן, ואי איכא זרעא אפילה** - ואף אם יש גידול תבואה שאיחר בישולו ונגמר באייר[קכה], אי אפשר לקרות מחמת כן לאייר 'אביב', **לפי שאין זה 'בכיר' אלא 'אפיל'**, כלומר, אין שייך בו לשון 'אביב' המורה על בכור וראשון, אלא לשון של איחור.

ומימר מר

ואולי נאמר ש'חודש האביב' הוא אדר, **דאיכא זרעא חרפא המתבכר** - שיש גידול תבואה מוקדם שנגמר בישולו **מאדר.**

רוב מציר

צריך חודש שיהו **רוב תבואות מתבכרות בו.**

שיש בו מפיסה

איזהו חודש **שמכניסין בו פירות לבית מפני הגשמים**, וזוהי אסיפה[קכו]. **וכל הקיץ הן עשויות** גדישין - ערימות בשדה **לייבש.**

לשנה למילתיה

ראשון הוא **למעשה המן**[קכז].

ומנא דיתן

והתנא לעיל (ג.), **דלא תנא במתניתין ראש השנה לחדשים.**

מיבעי ליה מניין מניין

בתמיה, וכי רשאין בית דין לישב ולעיין בצורכי עיבור (ראש[קכח]**) השנה כבר בניסן**[קכט].

אין מעברין

אין מעיינין בצורכי (צבור) [עיבור[קל]**] על מנת להודיע לגולה שעיברו בית דין את השנה**[קלא], קודם ראש השנה, וזהו בשביל **שלא ישתכח הדבר עד אדר הבא** [שהוא חודש העיבור].

אלא מפני הדחק

במקום **שמפחדין שלא יגזרו נכרים מלישב בית דין** קרוב לזמן העיבור, **או שצריך הנשיא** לילך **לחצר המלך**, וחוששים שיתעכב שם ולא יספיק לחזור קודם אותו הזמן, **ואין מעברין אלא אם כן ירצה נשיא**, שצריך שיהיה העיבור לדעתו, **כדאמר** בסנהדרין (יא.).

ואף על פי כן אין מעברין אלא אדר

אין מוסיפין חדש על השנה, אלא אדר[קלב], ועושים שני אדרים, **דכתיב** (דברים טז א) **'שמור את חדש האביב'** מכאן דורשים, **חדש הסמוך לאביב עבר**, בשביל **שיבא אביב בזמנו**[קלג].

הפקדת עיבורין

שכיון שקדשו את החדש לשם ניסן, כגון שהעדים שראו את הלבנה באו להעיד קודם שעיברו את השנה[קלד], **פסקה שנה שעברה מלהיות מעוברת עוד**, כלומר, שוב אינה יכולה להתעבר, **לפי שאין רשאין לעשות ניסן אדר, שכבר נכנסה שנה אחרת לענין עיבור.**

סס העידו

העידו רבי יהושע ורבי פפיים, שמעברים את השנה כל אדר. שאם ראו בית דין לאחר הפורים שהשנה צריכה להתעבר, מעברין אותה[קלה].

שהיו מומרים עד הפורים

ולמה הוצרכו לומר כן, **לפי שהיו חכמים**

ציונים והערות

ולכן צריך שיהיה בעל מום ביום לידתו בשביל שיתחילו למנות לו מאותו היום. ואם נולד תם ונעשה בו מום באותו היום, גם כן יש למנות מאותו היום [וראה שם שהוכיח זאת מלשון הרמב"ם (מגורות פ"ו ה"ח)], ואין צריך בדווקא שיוולד במומו. **קיח. כלומר**, שאין השחיטה מועילה בו, והרי הוא כבהמה שלא נשחטה, ונבלה היא. שפתי חכמים (נרש"י). וראה הערה הבאה. **קיט. ומקור** הדברים הוא, בבכור אדם נאמר (במדבר יח טז) 'ופדויו מבן חודש תפדה', והיינו שאחר חודש הובר שהוא בר קיימא, ולכן צריך כעת לפדותו, ובבהמה נאמר (ויקרא כב כז) 'שבעת ימים יהיה תחת אמו ומיום השמיני והלאה ירצה לקרבן', ומשום שאז הוא בר קיימא. והובא במדרש הגדול על הפסוק (דברים יד כו) 'לא תאכלו כל נבלה', שהנפל גם הוא בכלל נבלה, והאוכל מבשרו לוקה כאוכל נבלה שלא נשחטה. **קכ. וכן** כתב רש"י על הפסוק 'החודש הזה לכם' (שמות יב ג), שאמר ה' למשה על חודש ניסן, זה יהיה ראשון לסדר מנין החודשים, שיהיה אייר קרוי שני, וסיון קרוי שלישי. **קכא. ובב"ח** הגיה הגירסא 'ראשון להקריב קרבנות הלקוחים מתרומת שלש קופות', וכוונתו על שלש הקופות שהיו ממלאים בהן את השקלים הנאספים באדר. **קכב. דווקא** בלשון 'שנה זו', אבל אם השכיר לו בית ואמר לו סתם, שמשכיר לו לשנה, מונה לו שנים עשר חודש מיום ליום, כמובא בגמרא להלן (ע"ב). **קכג. והיינו** דווקא כשדר בו חודש, אבל פחות מכך, לא עלתה לו שנה, אלא הבית ברשותו למשך שנה שלימה. ואפילו למי שסובר שיום אחד בשנה חשוב שנה, בשכירות בתים אין אומרים כן, משום שאין אדם טורח לשכור בית לפחות משלשים יום, ובודאי התכוון לשכור לשנה שלימה. גמרא להלן (ע"ב). **קכד. עֵל** פי רש"י על הפסוק (שמות כג טו). **קכה. 'אפיל'** הוא מלשון איחור, וכן פירש רש"י על הפסוק (שמות ט לב) 'כי אפילות הנה', שמאוחרות הן להתבשל. **קכו. ולדבריו** 'אסיפה' הכוונה להכנסת הפירות לבית. וכתב האדרת אליהו (ד"ה ומימר - הלילי), שזהו רק להוה אמינא, אולם אחר כך שואלת הגמרא, שגם חודש חשון יש בו אסיף, ועל זה מתרצת 'בעינא אסיף וליכא', כלומר, שמשנה את ההבנה ואומרת שאין הכוונה לאסיפת הפירות לבית, אלא לחיתוך הפירות מן המחובר, וכמו שאומרת הגמרא להלן (יג.) 'מאי אסיף, קציר', וכיון ש'אסיפה' היינו חיתוך פירות האילן, לא שייך לומר שהוא בחודש חשון, שהרי כבר נקטפו כל הפירות בתשרי. כתב הריטב"א (ד"ה בעינן) שיש גורסים גם כאן 'בעינן שימור וליכא' וכפי גירסת הכתב יד לעיל בגמרא בענין ה'אביב', ובאה הגמרא ליישב, שכיון שנאמר (דברים טז א) 'שמור את חודש האביב', שמשמעו לעשות את הפסח בזמן שצריך עיון אימתי הוא האביב, ובאייר אין צריך עיון, לפי שכל העולם מלא אביב. **קכז. הרש"ש** (ד"ה למ"ד) **והערוך לנר** (ד"ה למ"ד) כתבו, שמה שאמרו 'ראשון למילתיה' יש בכך איזה חידוש, שמיד בחודש שעלה לגדולה, הפיל פור להשמיד ולהרוג את היהודים, וזאת רצו להזכיר במגילה, אולם אין לומר שסופרי המגילה מנו את מנין החדשים לפי תחילת ענינו של המן. **והשפתי חכמים** (נרש"י) כתב לפרש כן בדברי רש"י, שהכוונה לתחילת עלייתו לגדולה ומיד הפיל הפור. **קכח. יש** להשמיט תיבה זו. על פי הגהות מהר"ב רנשבורג. **קכט. מדברי** רש"י משמע, שאסור לבית דין לישב ולחקור אם יש לעבר שנה הבאה או לא. וראה בהערה בדיבור הבא. **קל. עֵל** פי רש"ש (נרש"י). הגהות וציונים. **קלא. כתב השפתי חכמים** (נרש"י ד"ה עיבוריס), שאף שמתחילת דברי רש"י [ומדבריו בדיבור הקודם] משמע שאין בית דין יושבים ומחשבים כלל קודם ראש השנה, מדברי רש"י כאן רואים, שאין זה כך, אלא שאין יושבים ומחשבים על מנת לקבוע ולהודיע לכל הציבור שהשנה מעוברת, אבל יכולים לישב ולחשב כמה שירצו [וכן הביא הטורי אבן מדברי הגמרא בסנהדרין (יג.), שיושבים בית דין ומחשבים, אלא שאין קובעים ומגלים זאת לציבור]. והמאירי (ד"ה מין) כתב באופן שכולל שני הלשונות ברש"י, שאין בית דין יושבים ומחשבים צורך העיבור מניסן על דעת להודיע לגולה, ומשום שעדיין אין להם לידע אם צריכה השנה להיות מעוברת מפני הדברים הנצרכים לה, ואף מחמת הדברים שניכר להם כבר שצריכים לעבר, אין מעברים, ולפי שאין מעברים קודם ראש השנה. **קלב. מפרש** רש"י מה שאומרת הברייתא 'אין מעברים אלא אדר בלבד', שהלא אין מעברים את החודש אלא את השנה, וכוונת התנא לומר, שאין מעברים את השנה אלא על ידי הוספה של חודש אדר בלבד. **קלג. כלומר**, טעם הדבר שמעברים את השנה, הוא משום שנאמר 'שמור את חודש האביב', שיש לשמור שיהיה פסח באביב, ואם היו הולכים תמיד אחר הלבנה, פעמים שפסח בא בחורף, פעמים שהוא בא בקיץ, וכפי שכתב הרמב"ם (קידוש החודש פ"ד ה"ו). והטעם שמעברים דווקא את אדר הוא מצד שדורשים באותו פסוק משמעות נוספת 'חודש הסמוך לאביב עבר'. ומשמע מסוף דברי רש"י 'שיבא אביב בזמנו', שעיבור אדר דווקא, הוא בשביל שיהיה אביב בזמנו. ואכן כתב המפרש על הרמב"ם (שם), שהוא ענין שבמציאות, שאם היו מעברים איזה חודש קודם לאדר, פעמים שהתבואה ממהרת להתבשל, ושוב אין צריך לעיבור, ולכך עושים העיבור סמוך לניסן, וזהו בשביל שיצא פסח בזמן האביב. והתוספות בסנהדרין (יג. ד"ה מין) כתבו, שלפי שנאמר (משלי ג ז) 'לחודש שנים עשר הוא חודש אדר', אם יעברו חודש אחר, לא יהיה חודש אדר החודש השנים עשר, אלא החודש השלושה עשר, אבל אם מעברים את אדר, לעולם החודש השנים עשר הוא חודש אדר. וכתב הטורי אבן (ד"ה ומעפ"כ) שאין די בטעמים אלו, אלא יש להביא דברי המכילתא (בא פ"ג) במלואם, 'שמור את חודש האביב' עבר את החודש הסמוך לאביב וכו' מה חודש מתעבר בסופו, שמוסיפים לו יום אחד בסוף החודש, אף שנה מתעברת בסופה, שמוסיפים חודש לסוף השנה, ולכן אין מעברים אלא חודש אדר. **קלד. הוסיף** כאן רש"י, שביום השלשים של חודש אדר, אם קידשו כבר את חודש ניסן, שוב אי אפשר לעבר את השנה, וכפי שכתב הרמב"ם (קידוש החודש פ"ד ה"ז). ואף שאין מעברים ביום השלשים אפילו אם לא קידשו את החודש, כפי ששנינו בסנהדרין (יב:), מכל מקום, כיון שבדיעבד מעוברת, אין אומרים ש'פסקה' השנה להיות מעוברת, ורק בזמן שאם עיברו אינה מעוברת, לאחר שנכנס ניסן מאליו, או שקידשו את החודש ביום השלשים, נחשב שנגמרה השנה. שפתי חכמים (נרש"י). **קלה. כלומר**, שבזמן רגיל יושבים בית דין קודם לכן, ומודיעים לכלל הציבור במשך חודש אדר, כפי שהתבאר. אולם יש פעמים שראו בית

אומרים שאין מעברין, אלא אם כן נתישבו ברבר לפני הפורים, לכך הוזקקו לעדות זוקלי.

מאי לזלזולי בעמך

עלולים לזלזל באיסור חמץ, לפי שכבר מן הפורים ואילך התחילו הדרשנים לדרוש ברבים בהלכות הפסחקלי, (הוזקקו) [והזקיקוקלח] הדרשנים את השומעים לעשות פסח לסוף שלשים יום [מיום שהחלו לדרוש, אחר הפורים, בחמשה עשר באדר], ואם יעברו בית דין את השנה וישלחו להודיע על כך, לא יתקבלו דברי שלוחי בית דין לשומעין לדחות את הפסח לחודש שלאחר מכן, לפי שכבר שמעו מן הדרשנים שהוא לסוף שלשים יום.

בספקה לן קא מיירי

בראשי שנים דהפסקה - שדינם נוגע להפסקת דבר ולא לתחילתו, לא קא מיירי - אין עוסק התנא.

מדם בחדשו לחדשי

'חדשי' יתירא - יש מן התיבות שבלשון 'חדשי' שמיותרות הזקלט, ובאות לדרשה.

ז:

יפה יפה

שמא לא ימסרם לציבור בלב שלם.

ומנו דיין

והתנא שלנו דלא תנייה במתניתין - שלא שנה במשנה את ראש השנה לתרומת שקלים.

כיון דקתני סיפא הבית יתא לא פסיקא ליה

לא פסיקא ליה מילתא - אין זו הלכה פסוקה, דליחשבה - שמחמת כן יחשב ראש השנה זה בכלל ראשי שנים.

הכי גרסינן, מנו רבנן סתמיך דיתא לפסילו כו'

ולא גרסינן - אין גורסים בדברי הגמרא 'מנלן', שאין הגמרא מבררת מנין נלמד דין זה, דלאו מקראי יליף - שהרי דין זה אינו נלמד מפסוקים, דמדרבנן הוא - שהוא דין שקבעו חכמים על פי אוצר החכמה מה ששיערו כוונת בני אדם באמרם 'שנה זו' בשכירותקמי.

סלע נמצא נמדד

אבל בבציר מהכי - אבל בפחות מכך, כלומר שהשכיר לו את הבית לאחר אחד באדר, לא אמרינן -אין אנו אומרים שבהגיע אחד בניסן עלתה לו שנה, והדין הוא שדר הוא בה שנה שלימהקמא, דין זה נלמד מן הדרשנים שהוא לסוף שלשים יום.

כמה דלמא לא מצי למימר דאדעתא דההיא שתא אגרה - שלא ניתן לומר ששכר את הבית על דעת שידור בה רק עד סוף אותה שנה, דהיינו עד אחד בניסן בלבד, דלא טרח אינש למיגר ביתא לבציר מתלתין יומין - שהרי אין אדם טורח לשכור בית לפחות משלושים יום.

ומאי דין

שמא נאמר שתשרי הוא ראש השנה לשכירות בתים, ויהיה הדין שאף אם לא עמד בשעת השכירות, אלא באחד באלול, כיון שהגיע תשרי עלתה לו שנה - נסתיימה שנת השכירות.

ומאי, כי מגר מיים ניתא

כשאדם שוכר בית בסמוך לתשרי, לכולהו ימי הגשמים אגר - כוונתו היא לשכור את הבית לכל ימות הגשמים.

ולרבנים מי רבי שמעון

דהא אליביה אוקימנא - שהרי מה שאמרה המשנה שבניסן הוא ראש השנה לרגלים, העמידה הגמרא לעיל (ז.) שהוא כדעת רבי שמעון, דאית ליה בסדרן לבל תאחר - שהוא סובר שכדי לעבור בבל תאחר, צריך שיעברו עליו שלשה רגלים כסדרם, דהיינו כפי סדר הרגלים, כשפסח הוא הרגל הראשון.

הסיפא שהזכירה הגמרא כאן, היינו 'רבי אלעזר ורבי שמעון אומרים באחד בתשרי'קמב.

רבי היא

רבי הוא שאמרה למתניתין - למשנתנו, ונסיב מילתיה חדא כחד תנא וחדא כחד תנא - ובדין אחד במשנה נקט כתנא אחד, ובדין אחר נקט כתנא אחר.

מי הכי

דחד גברא אמרה למתניתין - שתנא אחד אמר את כל המשנה, ונסיב מילתיה חדא כחד תנא - ונקט דבריו בדין אחד כתנא אחד, ובדין אחר כתנא אחר, אם כן נמצא שחמשה ראשי השנים נינהו - הם, אחד בניסן הוא ראש השנה למלכים, וט"ו בניסן הוא ראש השנה לרגלים, ואחד באלול הוא ראש השנה למעשר בהמה, ואחד בתשרי הוא ראש השנה לשנים ולשמיטין וליובלות, וט"ו בשבט הוא ראש השנה לפירות האילן, ומדוע אמר התנא שארבעה ראשי שנים הם. הא ניחא - קושיא זו היתה מיושבת, אי מוקמת לה לרישא - אילו היית מעמיד את הרישא של המשנה ברבי שמעון, והסיפא אינה דעת אותו תנא, אלא דעת רבי מאיר, [illegible]

רש"י

אזי שפיר - היה מובן מדוע אמרה המשנה שיש ארבעה ראשי שנים, כיון דלדידיה - שלדעת רבי שמעון שהוא התנא של הרישא, אכן רק ארבעה ראשי שנים נינהו - הם, דלית ליה - שאינו סובר שאחד באלול הוא ראש השנה, אלא אי חד תנא אמרינהו לכל האמור במשנה, קשיא, הרי חמישה ראשי שנים הם.

אמר רבא

לעולם יש לומר שמשנתנו דעת רבי היא, והכי קאמר - וכך מתפרשים דברי רבי, שאמנם אנא חמשה סבירא לי - אני סובר שיש חמישה ראשי שנים, ומיהו - ומכל מקום הכל - כל התנאים מודים לי בארבעה מאותם ראשי שנים, שבין לדעת רבי מאיר ובין לדעת רבי שמעון יש ארבעה ראשי שנים.

לרבי מאיר

דאית ליה - שסובר שאחד באלול הוא ראש השנה למעשר בהמה, דל - יש לחסר ממנין חמישה ראשי שנים, את ראש השנה לרגלים, דלדידיה - שלשיטתו, ברגל אחד הוא עובר בבל תאחר אם אינו מביא את קרבנו, כדתניא בברייתא דלעיל (ד:).

ולרבי שמעון דל מעשר בהמה

דליתיה - שלדעת רבי שמעון אין ראש השנה למעשר בהמה אלא באחד בתשרי, ובלאו מעשר נמי - ואף בלא שנחשיב את ראש השנה למעשר בהמה במנין זה, יום זה ראש השנה הוא, שהרי הוא ראש השנה לדברים אחרים.

ובהן כמה לפלגי שנים

הלכך - ומשום כך, חודש ניסן דאית ביה תרי - שיש בו שני ראשי שנים, באחד בו ראש השנה למלכים, ובט"ו בו ראש השנה לרגלים, חד קחשיב ליה - התנא מחשיבם במנין ראשי השנים לאחד.

לפי השנה לעומר

לאכול מן החדש מכאן ואילךקמג.

לפי השנה לשמי שלמים

נתחדשה השנה לענין שיהיה מותר להביא מנחות מן החדש, שהעומר מתיר במדינה לאכול תבואה חדשהקמד, ושתי הלחם מתיר במקדש להקריב מנחות מהתבואה החדשה.

לרבנן

דאמר שמה שאמרה המשנה 'ארבעה ראשי שנים הם', היינו שלדברי הכל יש ארבעה ראשי שנים,

ציונים והערות

דין את צורך העיבור רק לאחר הפורים, ובזה נאמר שיכולים אז לישב ולעבר. קלו. כלומר, שמה שאין מעברים אחר שנכנס חודש ניסן, הוא דבר פשוט כפי שכתב רש"י לעיל (ד"ה הפסקה), שאין בית דין יכולים להפוך את חודש ניסן לאדר שני, ומה שהוצרכו רבי יהושע ורבי פפייס להעיד שמעברים כל אדר, הוא להוציא מדברי חכמים שהיו אומרים שמעברים עד פורים בלבד. קלז. והריטב"א (ד"ה סומלין) הוכיח מדברי התוספתא (מגילה פ"ג ה"ג), שאין הכוונה לדרשות שברבים, שאין זה אלא בפסח עצמו, אלא הכוונה לשאלות בהלכות פסח שהיו באים לשאול בבית הועד, ומכל מקום, כיון שמתחילים בני אדם לשאול משלשים יום קודם הפסח, ומתחילים לעסוק בצרכי החג, כאשר יבואו שלוחי בית דין להודיעם שעיברו את השנה, לא יקבלו דבריהם. ובביאור הלכה (סי' תכט ס"ו ד"ה סומלין) מבאר הדעות בזה באריכות. קלח. הוגה על פי הגהות וציונים בשם בארות המים. קלט. עיין פי רש"י במגילה (כט: ד"ה סומלין), ועל פי זה הגיה בהגהות וציונים הגירסא 'חדשים יתירא', שאין מדובר רק על תיבת 'לחדשי', אלא תיבות נוספות. קמ. כמבואר בגמרא. ומבואר ברש"י, שכל דבר שהוא מדרבנן, לא שייך לשאול עליו 'מנלן'. אמנם ראה במהר"ץ חיות, שהביא כמה מקומות שבהם שאלה הגמרא 'מנלן' על דברים שהם מדרבנן. קמא. כתב השפת אמת (ד"ה שמני), שמשמע מדברי רש"י, שהוא דר בבית עד אחד בניסן של שנה שאחריה. שמה שאמר 'שנה זו' כוונתו היתה על השנה שמתחילה באחד בניסן [והסתפק השפת אמת, אם מתחילה השכירות מיד, וגם הימים שנשארו בחודש אדר הם של השוכר, או שהשכירות מתחילה בראש חודש ניסן, והימים שנשארו בחודש אדר הם של המשכיר. וכתב שדעתו נוטה שעד ראש חודש ניסן הימים הם של המשכיר]. אבל הריטב"א (ד"ה הכי גרסינן) כתב, שמונה שנים עשר חדשים מיום תחילת השכירות. והמאירי (ד"ה המשכיר) כתב, שעומד השוכר בבית שלושים יום, וכטעם המבואר בגמרא שאין אדם שוכר בבית לפחות משלושים יום.

קמב. רש"י הוצרך לבאר מה היא כוונת הגמרא באמרה 'סיפא', מפני שאין זה דין נפרד העומד בפני עצמו, אלא הוא דעה נוספת החולקת על הדין האמור קודם לכן, ואין זה דומה לסיפא האמור בשאר מקומות. קמג. אף שלשון הברייתא הוא 'ראש השנה לעומר', ביאר רש"י, שאין הכוונה להקרבת העומר, אלא להיתר אכילת תבואה חדשה שנהיה בהקרבת העומר. וביאר הריטב"א (ד"ה מיתיבי), שבהכרח הוא כן, ומה שאמרה הברייתא 'ראש השנה לעומר' אין זה דווקא, שהרי לא שייך לומר ראש השנה על הקרבת העומר, שהרי באותו יום שמתחיל הזמן שאפשר להקריבו, גם מסתיים הזמן שאפשר להקריבו, אלא ודאי רצתה הברייתא לומר שהוא ראש השנה לענין ההיתר שעושה העומר, דהיינו שמיום זה מותר לאכול מהתבואה החדשה. קמד. מה שכתב רש"י שעומר מתיר במדינה, אין הכוונה שהוא מתיר רק חוץ לירושלים, שהרי אף בירושלים היה אסור לאכול חדש קודם העומר, והקרבת העומר מתירה את אכילת החדש, אלא הכוונה היא

קשה, **ליתני מתניתין שיתא** - שהיה לתנא לומר שיש ששה ראשי שנים.

לרב נחמן

דאמר שהתנא של המשנה **חדשים קא חשיב** - הוא מונה חדשים שיש בהם ראשי שנים, קשה, **ניתני** - היה לתנא לומר שיש **חמשה** ראשי שנים, **דהא לא תנן סיון במתניתין** - שהרי חודש סיון לא הוזכר במשנה במנין החדשים שיש בהם ראשי שנים, אבל מראש השנה לעומר, לא קשה לפירושו, שהרי התנא כבר מנה את חודש ניסן בין החדשים שיש בהם ראשי שנים.

מידי דלמ מיל מעורמס

כגון בט"ז בניסן, שלא נתחדשה בו השנה שיהיה מותר לאכול מן החדש, **מערב** - מהלילה שלפני ההקרבה, אלא עדיין אסור לאכול מן החדש **עד למחר לאחר שקרב העומר, וכן בששה בסיון,** לא התחדשה השנה מבערב לענין שיהיה החדש מותר במקדש, אלא עדיין אסור עד למחר לאחר שקרבו שתי הלחם.

וסלי רגלים מצר התכנות

דקתני **מתניתין** - ששנינו במשנה שבניסן הוא ראש השנה לרגלים, **לענין בל תאחר, דקא סלקא דעתין** - שסברה הגמרא עתה, שזמן **בל תאחר לאו מאורתא** (הואקמה) **כשקדש היום חייל,** אינו חל מבערב כשקידש היום, **[אלא] עד שתבא שעה שהיא ראויה להביא בה נדרים ונדבות, ואין זאת** - ואין זמן זה מתחיל, **עד שיקריב תמיד של שחר, שאין קרבן שקרב קודם לו**קמו. שעתה הבינה הגמרא, שהטעם שתלתה התורה את האיסור של בל תאחר במה שיעברו שלש רגלים, הוא משום שקודם שמגיע הרגל אינו מחוייב להביא את קרבנו, אלא רק ברגל הראשון שאחר נדרו חל עליו חובה להביא את הקרבן, וחיוב זה ודאי אינו חל קודם הזמן שראוי להקריב בו נדרים ונדבות[קמז].

ומסקינן, למאוי מעיקלא מסייע וקמי

להביא את קרבן נדרו, **מחייב ועומד** הוא **משעה שנדר, והיה לו להקריבו מערב הרגל, ולא הוקבעו רגלים לגבי בל תאחר, לענין שאז יחול** עליו חובת **הקרבת הקרבן, אלא לענין מיחל עליה** - שיחול עליו איסור **בל תאחר,** כלומר, שאם לא יביא את קרבנו עד שיעברו שלש רגלים שמנינם מתחיל עתה ברגל זה, יעבור על בל תאחר[קמח], **ומאורתא נמי חייל** - ודבר זה חל עליו כבר בלילה.

והני יובלות

דקתני - שכתובה היא **בין הראשי שנים דמתניתין** - האמורים במשנתנו, אף **דיובלות לא חיילי אלא על ידי תקיעת שופר דבית דין,** ותקיעת שופר זו **אינה אלא ביום, דכתיב** - שנאמר לגבי יובל **'ביום הכפורים תעבירו שופר'** (ויקרא כה ט).

רבי ישמעאל היא

לקמן **בפירקין** (מ:)קמט.

מרמס הסנה מיל

והיובל **אינו** תלוי **בתקיעה** שתוקעים ביום הכיפורים, **הלכך** יש לומר **דמאורתא דראש השנה חייל** - שכבר מתחילת הלילה של ראש השנה, חל היובל.

דלמ מלי נמעמס

כניסת ראש השנה שלהן אינה תלויה במעשה, אלא משהגיע היום, הוה ראש השנה, ומתחדשת השנה למילתיה - לענין הדבר שיום זה הוא ראש השנה שלו.

מידי דמלי נמעמס

כגון ראש השנה דעומר ושתי הלחם, אין השנה **מתחדשת להתיר חדש במדינה או במקדש אלא בהקרבת העומר וכבשי עצרת**קנ.

וסלי רגלים

קא סלקא דעתך - הגמרא סברה עתה, **שאין בל תאחר חל עד שתבא שעה הראויה להבאת קרבן נדרו, ונמצא שהוא** [-ראש השנה לרגלים] **תלוי בהקרבת תמיד של שחר**קנא.

ח.

רב פפי אמר

האי דלא חשיב במתניתין - הטעם שלא מנה התנא במשנתנו **אלא ארבעה** ראשי שנים, הוא **לפי שלא מנה אלא ראשי שנים הבאים בראשי חדשים, ואין** ראש השנה **לרגלים** האמור במשנה, חלק מן המנין של ארבעה ראשי השנים, שהרי אינו בראש חודש, **אלא כדאמרינן** - כמו שפירשה הגמרא לעיל (ד.) **שרגל שבו** - שהרגל שבחודש המתחיל באחד בניסן, דהיינו חג הפסח, הוא ראש השנה לרגלים. **ולהכי לא תני נמי** - ומטעם זה גם לא כתב התנא במשנה **לראש השנה דעומר** ולראש השנה **לשתי הלחם**קנב.

ופרכינן, מ"ל נממל נמנמ

מאחר שאחד מארבעת הראשי שנים הוא אחד בשבט, נמצא **שסתם לן תנא בריש כבית שמאי,** דאי - שאם נרצה לבאר את תחילת המשנה **כבית הלל,** יקשה, **דהא אמרי** - שהרי בית הלל אומרים שראש השנה לאילן הוא **בט"ו בו** [-בשבט], ואם כן לדבריהם אין ארבעה ראשי שנים בראשי חדשים.

סכי קתמר מ'

תנא דמתניתין - התנא של משנתנו, **סתם בריש** ומנה את **אחד בשבט בראשי השנים, והדר פריש ואזיל** - ושוב חוזר התנא ומפרש **בסיפא, שבאחד בשבט** הוא **ראש השנה לאילן לדברי בית שמאי, למימרא** - לפרש, **דהא** - שמה **דסתם בריש, שיש ארבעה ראשי שנים בראשי חדשים, לאו דברי הכל היא, אלא אבית שמאי קאי** - אמר כן לפי דעתם של בית שמאיקנג.

[שלמס לדמי סכל

מה שאמרה הגמרא, ששלשה מהראשי שנים שאמרה המשנה הם לדברי הכל, **לאו** - אין זה דוקא], **דהא** - שהרי **אחד באלול** שהוא אחד משלשה ראשי שנים אלו, **נמי פלוגתא היא** - גם כן נתון הוא במחלוקת, שהרי אמרו במשנה, **דרבי אלעזר ורבי שמעון אומרים** שראש השנה למעשר בהמה הוא **באחד בתשרי** ולא באחד באלול, **[אלא אבית הלל קאי]** - אלא כוונת הגמרא היא לבית הלל, ששלשה מהארבעה ראשי שנים, הם אף לדעת בית הלל.

לנשו כרים הצמן

מקרא - פסוק **הוא בספר תהלים** (סה יד), **'לבשו כרים הצאן, ועמקים יעטפו בר, יתרועעו אף ישירו'** ופירוש **לבשו כרים הצאן** הוא, **שמתלבשות הכבשים,** כלומר שהן **מתעברות**קנד.

יתרועעו אף ישירו

בניסן, כשיגיע זמן הקציר, והתבואה בקשים שלה, והרוח מנשבת, והן נוקשים זו על זו, נשמע הקול, ונראות השבלים **כמשוררות.**

ציונים והערות

לכל אכילת חולין, ולמעט הקרבת מנחות במקדש. ראה רש"י לקמן (כט: ד"ה מנג). **קמה. נמחק** על פי חכמת מנוח. הגהות וציונים. **קמו. כמבואר** בפסחים (מז:), שאסור להקריב שום קרבן קודם הקרבת תמיד של שחר, שנאמר בפרשת תרומת הדשן (ויקרא ו ה) 'ובער עליה הכהן עצים בבקר בבקר, וערך עליה העלה', ודרשו ממה שנאמר 'העלה' ולא נאמר 'עולה', שכוונת הפסוק היא שמיד אחר עריכת העצים יקריב את העולה החשובה, שנאמרה תחילה לכל העולות, דהיינו עולת התמיד, כלומר, שלא יקריב לפניה שום קרבן. רש"י (שם ד"ה העולה). **קמז. חידושי** הר"ן (ד"ה והרי). **קמח. כן** פירשו התוספות (ד"ה והרי) את כוונת רש"י. וביארו, שכיון שדבר זה תלוי בתחילת הרגל, אילו נדר קרבן אחר שהתחיל הרגל, אינו עובר בבל תאחר עד שיגיע פסח בשנה שאחרי כן, ויעברו עליו עוד שלש רגלים ולא יביא את קרבנו, אבל אם היה דבר זה תלוי בזמן הראוי להקרבה, היה עובר מיד כשעברו עליו שלש רגלים. וכתבו התוספות שלא ניתן לפרש שמדובר כאן לגבי הרגל השלישי אם הוא עובר בבל תאחר בתחילת הלילה או רק בבוקר, משום שבכמה מקומות מוכח שאין עוברים בבל תאחר עד שיעבור כל הרגל השלישי. ובטורי אבן (ד"ה והרי) כתב שלא ניתן לפרש שהנידון הוא לגבי הרגל השלישי, שהרי כאן אנו עוסקים בראש השנה לרגלים, וראש השנה הוא ודאי הרגל הראשון. אמנם ראה בשפת אמת (ד"ה והרי) שכתב, שמדברי רש"י נראה שהנידון הוא על הרגל השלישי, וכתב שכן נראה גם מדברי הריטב"א (ד"ה לימוי). וראה בדבריו מה שכתב ליישב את קושיות התוספות והטורי אבן. **קמט. רש"י** בא ליישב מה שיש להקשות, מדוע לא הביאה כאן הגמרא את הברייתא שבה מובאים דברי רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא, אף שניתן להביא ממנה ראיה לתירוץ הגמרא שבהכרח משנתנו סוברת כרבי ישמעאל, שלדבריו מתחיל היובל באחד בתשרי, ואילו לדעת חכמים מתחיל היובל ביום הכיפורים, ומשום כך כתב רש"י שברייתא זו מובאת לקמן, וכוונתו היא, ששם מבואר עיקר ההכרח שמשנתנו היא כרבי ישמעאל. חכמת מנוח. **קנ. כבשי** עצרת הם כבשים הבאים יחד עם שתי הלחם וקרבים לשלמים, והם נוספים על קרבנות המוספים שבאים מחמת הרגל. ומבואר ברש"י, שהקרבת הכבשים היא המתירה להקריב מנחה מהתבואה החדשה. וכן מבואר בדבריו בזבחים (ו: ד"ה כנגד). אמנם ראה בתוספות במנחות (מז:) שכתבו, שהלחם הוא המתיר את הקרבת המנחות, אלא שהכבשים באים כדי להכשיר את הלחם, דהיינו שהכבשים מקדשים את הלחם כדי שיתיר את הקרבת המנחות. **קנא. כמבואר** בהערה לעיל, שאסור להקריב שום קרבן קודם תמיד של שחר. **קנב. מבואר** ברש"י, שרב אשי בא לתרץ גם את הקושיא מדוע לא כתבה המשנה את ראש השנה לעומר וראש השנה לשתי הלחם. ותמה הפני יהושע (ד"ה רב אשי) שדברי רב אשי אינם מתרצים קושיא זו, שאף שאין התנא מונה אלא ראשי שנים שהם בראשי חדשים, הלא במשנה הוזכרו גם ראשי שנים שאינם במנין זה, ואם כן עדיין יש להקשות מדוע לא כתבה המשנה גם לראשי שנים אלו. ותירץ, שדבר זה לא הוקשה כלל לרב אשי, כיון שודאי אין התנא צריך למנות את כל הראשי שנים, והוקשה לו רק משום המנין, שלא שייך לומר שיש ארבעה ראשי שנים אם יש יותר, ותירץ שאין התנא מונה אלא ראשי שנים שהם בראשי חדשים. **קנג. כלומר**, שדברי בית שמאי ובית הלל שהובאו בהמשך המשנה, אינם דברים בפני עצמם שיש להקשות איך סתם התנא ברישא כבית שמאי, אלא הוא פירוש לתחילת המשנה. **קנד. ראה** בתוספות (ד"ה לנשו) ורבינו חננאל (ד"ה רבי אלעזר) שפירשו בזה פירושים אחרים, הובאו בהערות

רמם הסמנ שלהן מלוא

דסמוך לגמרו - שסמוך לזמן שהן גומרות לילד, [הואקנה] זמן הקובע מהו חדש וישן שלהן לחידוש השנה, כלומר, שהנולדים קודם זמן זה נקראים ישן, שהם שייכים לשנה שעברה, והנולדים אחר זמן זה, נקראים חדש, והם שייכים לשנה הבאה, ואי אפשר לעשר מאלו על אלו.

הסוס נמפלמס

יש לך צאן המעטיפותקנו ומתאחרות לקבל זכר עד ניסן, אבל רובן מאדר הוו.

נשלמס לרבי ממיר

דדריש קרא כדכתיב - שדורש את הפסוק כפי הסדר שנכתב בו, שלבשו כרים הצאן בזמן שעמקים יעטפו בר.

ולמיכס נמי

מיעוטא - מיעוט צאן שאין מתלבשות כרים עד שיתרועעו השיבולים.

מלס לרבי מלעזר

דאמר רובא - שרוב הכבשים מתעברות בניסן, ומיעוטא - ורק מיעוט מהכבשים מתעברות באדר, קשה דאיפכא מיבעי ליה למיכתב - שהיה הפסוק צריך להפוך את הסדר, ולהקדים 'יתרועעו אף ישירו' ל'עמקים יעטפו בר'.

מעשר דגן סמוך לגמרו מישורו

ראש השנה למעשרות הוא אחד בתשרי, דהכי תני ליה - וכפי ששנינו לקמן (יג.) בברייתא. ותשרי, זמן הסמוך לגמרו של דגן הוא, דכל ימות החמה מניחם [-לתבואה] ליבש בגרנות שבשדותקנז.

נשמ נשערי ר"ה לשנים למפי הלכמס לשמוש

לתחילת שנות מלכים כדפרישית בריש פרקין (ג.)קנח.

קרפי מסס לשמופין

כדאמרן בריש פרקין (ג.), שנאמר בנחמיה (ו ו) 'דברי נחמיה בן חכליה, ויהי בחדש כסלו שנת עשרים', ונאמר אחרי כן (שם ג ו) 'ויהי בחדש ניסן שנת עשרים', ומוכח שחודש כסלו וחודש ניסן שאחריו, נחשבים באותה שנה, ואילו היה ניסן ראש השנה, היה נחשב חודש ניסן לשנת עשרים ואחת.

ולמי נעים לימס

רב חסדא דאיצטריך לאשמועינן כדאמרן - שהוצרך להשמיענו כפי שאמרו בשמו, דמלכי אומות העולם בתשרי הוא ראש השנה שלהם, לית ליה הא - אינו סובר לדבר זה דרב פפא דפריש - שפירש שראש השנה לשנים דהכא - האמור במשנתנו, הוא לענין שטרות, אלא כרבי זירא מתני לה לפירושא - שונה הוא את הפירוש ד'לשנים' דמתניתין - האמור במשנתנו, דרבי זירא מתני - מפרש את משנתנו, שראש השנה לשנים היינו שהוא תחילת שנה לתקופת חמה ולבנה, לומר שמונין לברייתן של המאורות, ואת סדר הילוכן [של] תקופת החמה ומולדות הלבנה, מתשרי.

רב נחמן בר יצחק לחמר

ראש השנה לשנים דתנן הכא - ששנינו כאן במשנתנו, לענין הדין תנא - הוא שנוי, שהקב"ה דן בתשרי את כל באי העולם כל הקורות אותם עד תשרי הבא.

דכמיב עיני ה' מלהיך נס מרשימ הסנה

שכל הגזרות הנגזרות עליה, עד אחרית שנה, נגזרות כבר בראשית השנה.

ח:

שהמדס מפכסה בו

שאין הלבנה נראית לרחוקים ממנה, בגון, קודם שהיא מתכסה בסוף החודש, שהיא נראית בפעם האחרונה בשחרית בצד מזרח, אז אינה נראית לבני מערב, וכשהיא מתחדשת, שהיא נראית בפעם הראשונה בערבית בצד מערב, אינה נראית לבני מזרח, לפי שקטנה היא סמוך לחידושהקנט.

מלס מס כן קדמו שמדס מ'

והכי קאמר - וכך מתפרש הפסוק, שאם קבעו ישראל את חק החדש, אזי יהא יום זה משפט להקב"ה.

משפט עבדו

שלמה קאמר ליה - אמר לפסוק זה, ואם כן 'עבדו' האמור בפסוק זה, היינו שלמה שהיה מלך, ומבואר שמשפטו קודם למשפט כל ישראל.

מנלן

ששנת שמיטה מקודשת מראש השנה, ומראש השנה אסור בעבודת הקרקעקס.

וקדמס שנת הסמטים מס מלמוד לומר

הרי מכיון שאמר הפסוק (ויקרא כה ח) 'וספרת לך שבע שבתות שנים' שהם ארבעים ותשע שנים, ונאמר בפסוק שאחרי כן 'והעברת שופר בחדש השביעי', יודע אני שהיא שנת החמשים, אלא ודאי פסוק זה מיותר הוא, ובא לדרשהקסא.

נמ נפמרים לנמיכס

דכתיב (ויקרא כה ט) 'תעבירו שופר' והדר - ורק לאחר מכן (שם פסוק י) נאמר 'וקראתם דרור', ויש ללמוד מכך ששילוח העבדים הוא רק לאחר שתוקעים בית דין בשופר.

ולמ משמעדין

דכתיב (ויקרא כה י) 'וקדשתם את שנת החמשים', ששנת החמשים כולה מתחילתה קדושה היא בקדושת היובל.

ופמרומיכן נרשמיכן

אין הכוונה שהיו צריכים ליתן עטרה בראשם, אלא אם רצה העבד לשום עטרה בראשו, להראות שיצא חפשיקסב, רשאי הוא.

שנים מתה מקדש

כששנת יובל נכנסתקסג, מצוה על בית דין לומר מקודשת השנה.

ולמי מתה מקדש שוס מדש

שרבנן סוברים כדעת רבי אלעזר ברבי שמעון, דאמר לקמן בפרק שני (כד.) שבין שנראה החודש בזמנו, ובין שלא נראה בזמנו, אין מקדשין אותו, ויליף טעמא מהכא - ולומד רבי אלעזר ברבי שמעון ראיה לדבריו מפסוק זה, וכפי שדרשה הגמרא כאן.

לפי שנאמר וקדשתם את שנת הסמטים

דילפינן מיניה - שאנו למדים מפסוק זה, ששנת היובל מתקדשת מתחלתה.

ציונים והערות

בביאורי הפשט ובילקוט ביאורים. **קנה. נוסף** על פי הב"ח. **קנו. ראה** ברש"י על התורה (בראשית ל מג) שפירש בשם מנחם, שלשון עיטוף הוא שהכבשים מתעטפות בעורם וצמרם ואין מתאוות להתיחם על ידי הזכרים. פירוש נוסף כתב רש"י שם, שהוא מלשון איחור, שהן מתאחרות מלהתעבר. **קנז. ביאר** התוספות יום טוב (מ"ם) בכוונת דברי רש"י, שהגמר האמור כאן, היינו גמר מלאכת התבואה שאז היא מתחייבת בתרומה ומעשרות, ואין התבואה מתחייבת בתרומה ומעשרות עד שיכניסנה לבית, כמבואר בבבא מציעא (פח.), וזהו שכתב רש"י שמניחים אותם ליבש כל ימות החמה, ואין מכניסים אותם לבית עד סמוך לתשרי, ורק אז הם מתחייבים בתרומה ומעשרות. וראה בדברי התוספות יום טוב, שנראה שהבין בדברי רש"י שבמה שאמרו 'סמוך לגמרו עישורו', יש גם נתינת טעם מדוע ראש השנה למעשר דגן הוא בתשרי, שמסתבר שראש השנה למעשר הוא סמוך לזמן שהוא מתחייב במעשר. אמנם ראה בתוספות (ד"ה מה) שביארו באופנים אחרים מנין לנו שראש השנה למעשר דגן הוא באחד בתשרי. **קנח. ד"ה** לשטרות, וד"ה שטרי. **קנט. רש"י** פירש כן על פי המבואר בגמרא להלן (כ: וברש"י שם ד"ה כ"ד). שהלבנה בזמן שסמוך למולד היא נמצאת בסמיכות לשמש, וקודם שהיא מתכסה, היא נראית בבוקר בקרן מזרחית דרומית כשהיא זורחת מעט קודם החמה, וכשהיא חוזרת ומתגלה, היא נראית בתחילת הלילה בקרן מערבית דרומית, כשהיא שוקעת מעט אחר החמה. ומחמת קוטנה בזמן חידושה, היא מתכסה מעיני כל העולם שש שעות קודם חידושה ושש שעות לאחר חידושה, ומלבד שתים עשרה שעות אלו, יש עוד שתים עשרה שעות שבהם היא נראית מחלק מהמקומות אך לא מכל העולם, שבמערב אין הלבנה נראית כבר שתים עשרה שעות קודם הששת שעות שבהן אינה נראית בכל העולם, דהיינו שמונה עשרה שעות קודם חידושה, אך נראית היא שוב ששת שעות לאחר חידושה, ואילו במזרח נראית הלבנה עד ששת שעות קודם חידושה, אך אינה נראית שוב עד שיעברו שתים עשרה שעות לאחר שנראתה במערב, דהיינו שמונה עשרה שעות לאחר חידושה, ונמצא שבכל מקום שהוא אין הלבנה נראית סמוך לחידושה עשרים וארבע שעות, אך בכל מקום אינה נראית בשעות אחרות. ותמה הגנזי יוסף (גרסי"), מדוע פירש רש"י את מה שאמרו שהלבנה מתכסה על אותם שעות שהיא נראית בחלק מהמקומות ורק אינה נראית לרחוקים ממנה, ולא פירש שאמרו כן על השעות שבהן אינה נראית בשום מקום. וכתב שאולי רש"י רצה לפרש שהיא מתכסה גם לאחר שנראתה בארץ ישראל ונתקדש החודש והוקבע יום זה לראש השנה. אך תמה, שאם כן לא היה לרש"י להזכיר כלל שהיא נראית במזרח ואינה נראית במערב, שהרי זמן זה הוא קודם הזמן שמקדשים את החודש, שמקדשים את הלבנה כשהיא נראית בארץ ישראל, וארץ ישראל עומדת במערב, וכשהלבנה נראית במזרח, הוא קודם שנראתה בארץ ישראל. קס. **ביאר** הערוך לנר, שרש"י בא להדגיש שהדין שיש בשנת השמיטה בתחילתה, הוא רק מה שאסורה בעבודת קרקע, אבל הדין של שמיטת כספים, ששנת השמיטה משמטת את כל החובות [כמפורש בתורה (דברים טו ג)], אינו בתחילת שנת השמיטה אלא בסופה, כמבואר בערכין (כח:). **קסא. מבואר** ברש"י, שהדרשה שהשנה מתקדשת מתחילתה, היא מכל הפסוק, שכל הפסוק מיותר הוא. והקשה הטורי אבן (ד"ה וקדשתם), הלא פסוק זה מלמד שצריך לקדש את שנת היובל, כמבואר בגמרא להלן, ואם כן אין הפסוק מיותר לדרוש ממנו דרשה נוספת. ומשום כך פירש, שדרשת הברייתא היא ממה שהוכפלה תיבת שנה בפסוק זה, שנאמר 'וקדשתם את שנת החמשים שנה, ואחת מתיבות אלו מיותרת היא. וכפירושו מבואר ברבינו חננאל (ד"ה וליובלות). **קסב. בריכת** הסודר בראש הוא סימן לחירות. מאירי (ד"ה זה). **קסג. משמע** מדברי רש"י, שרק בשנת היובל יש מצוה לקדש את השנה, אבל שמיטה אין מצוה לקדשה. אמנם המאירי (ד"ה שמיטה) כתב, שאף שנת השמיטה יש מצוה לקדשה. וכן כתב הרז"ה (בחידושיו, הובאו בספר התרומות שער מה חלק ד), וביאר, שמה שאמרו 'שנים אתה מקדש', היינו כל השנים הקדושות שיש בחמישים שנה של יובל, שאף שנים של שמיטה יש מצוה לקדשם.

פלמוד לומר יובל היא

מיעוטא היא - תיבת 'היא', משמעותה למעט, ויש לדרוש ממנה, שרק שנה זו היא בכלל היובל, ולא השנה שאחריה.

ט.

ורבנן

רבנן **דלא ילפי** - שאינם לומדים מ'וקדשתם' **שתתקדש** שנת היובל **מתחילתה**, ולשיטתם **לא איצטריך** - אין צריך לדרוש מ'היא' **למעוטי סופה** - למעט שאין מוסיפים על שנת היובל בסופה[קסד], **דרשי ליה הכי** - דורשים הם פסוק זה כך, **שאת שנת היובל רק שנת החמשים אתה מונה בה, ואי אתה מונה בשנת היובל גם שנת חמשים לסוף יובל שעבר, וגם שנה אחת למנין יובל הבא, ואי אתה מונה לשנת היובל הבא, אלא משנה שלאחר היובל**[קסה].

ולמפוקי מדרבי יהודה אוצר החכמה

דאמר במסכת נדרים (סמ.) **שנת חמשים עולה לכאן ולכאן**, דהיינו שהיא **שנת היובל**, **וגם שנה ראשונה לשמטה הבאה.** אוצר החכמה

מן נריך לומר מריש וקליר של שביעים

דעל כרחך, אע"ג דרישא דקרא בשבת קאי - שתחילת הפסוק מדבר בענין שבת, **דכתיב** בתחילת הפסוק 'ששת ימים **תעבוד**'[קסו], מכל מקום **סיפיה** - סוף הפסוק, ודאי **אשביעית קאי. דאי אשבת** - שאם גם חלק זה בפסוק מדבר בענין שבת, יקשה, **וכי חריש וקציר בלבד הוא דאסור, ושאר מלאכות מי שרו** - וכי מותרים הם בשבת.

פרים של ערב שביעים

שלא יחרוש בשדה אילן בערב שביעית, חריש שיועיל לשביעית[קסז].

וקליר של שביעים

כגון תבואה שהביאה שליש בשביעית, שכבר היה ניתן לקוצרה בשנה השביעית[קסח], **אתה נוהג בה מנהג שביעית בשמינית**[קסט].

רבי ישמעאל אומר מס פרים רמוס כו'

ולא דבר הכתוב אלא לענין שבת, כדכתיב ביה - וכמו שמפורש בתחילת הפסוק 'וביום **השביעי תשבות**'[קע], ומה שנאמר 'בחריש **ובקציר תשבות' בא ללמדך, מה** - כשם **שחריש** האמור בפסוק אינו חריש של מצוה, **שהרי אין לך חריש של מצוה, ואפילו לזרוע לצורך עומר ושתי הלחם** אין זו מצוה, כמבואר במכות (מ:) **שהרי אם מצא שדה חרוש, אינו חורש לצורך העומר**, וזהו החרישה **שאני אוסרו לך בשבת, אף קציר שאני אוסר לך**, רק **בשל רשות אני אוסר לך.**

עד ערב

'ערב' **לילה הוא**, ומה שאמר הכתוב 'עד ערב', היינו עד **ועד בכלל**, כלומר, שהזמן שאמר הכתוב שעד לזמן זה יש להתענות, הוא עדיין בכלל הזמן שיש להתענות, שגם בתחילת זמן זה יש להתענות.

כל המוכל ומופח כו'

דהכי קאמר קרא - שכך מתפרש הפסוק, 'ועניתם את נפשתיכם **בתשעה', אכילת תשעה אני קורא עינוי**[קעא]. **וכיון דאכילתו עינוי חשיבה, כל דמפיש** [-שמרבה] **באכילה ושתייה, טפי עדיף** - הרי זה עדיף יותר. **דהא מדקאמר** - שהרי כיון שנאמר בפסוק זה 'בערב', **על כרחך לא מקפיד** הפסוק **אעינוי דתשעה**, וכפי שאמרו בברייתא לעיל, **וכי קרי עינוי בתשעה** - וכשאומר הפסוק שמתענים בתשעה, על כרחך **לאכילה ושתיה דידיה** [-של יום התשיעי] **קרי** - הוא קורא **עינוי.**

ט:

יובל היא יובל הוא אף על גב דלגב שמטו כו'

דרשה זו היא מהפסוק שנאמר 'יובל **היא תהיה לכם**'[קעב]. **ולעיל מיניה כתיב** - וקודם לכן נאמר 'והעברת **שופר** וגו' **וקדשתם את שנת החמשים שנה וקראתם דרור', והדר כתיב** - ושוב נאמר 'יובל **היא תהיה לכם', וקרא יתירא** - ופסוק מיותר **הוא, ולדרשה בא, והכי** - וכך **תדרשנה, יובל היא לכם מכל מקום**, כלומר, שלעולם תהיה שנה זו יובל, **ואפילו אם לא נעשו בו דברים הללו** האמורים בפסוק, **העברת שופר**, ולשוב **אל אחוזה**, **דהיינו שמיטת קרקעות שקנו זה מזה, דכתיבא בתר האי קרא** - שנאמרה לאחר פסוק זה, 'ושבתם **איש אל אחוזתו', אף על פי כן שם היובל עליו**

רש"י

להיות אסור בזריעה ובצירה וקצירה כדכתיב 'לא תזרעו' וגו'.

פלמוד לומר היא

תיבת 'היא' משמעותה מיעוט, לומר שרק **אם עשית דברים הללו** האמורים בפסוק, אז שנה זו **היא יובל, ואם לאו** - ואם לא עשית את הדברים האמורים בפסוק, **אינו יובל, ולקמיה מפרש** - ולהלן תפרש הגמרא, **ויובל מאי חזי דתלי בקריאת דרור** - מדוע ראה רבי יהודה לפרש שהיובל תלוי דווקא במצוה של שחרור העבדים.

דבר אחר תקיעת שופר מסורה לבית דין

שיכולים בית דין **לצוות לשלוחם לתקוע בשופר**[קעג], **ואילו שילוח עבדים מסורה ליחידים, ואם ימאן** האדון לשלח את העבד, **יבטל היובל, הלכך** מסתבר **שלא תלאו הכתוב בו.**

פמר קרא וקרפפם דלוז

וממיך ליה - ותיכף אחר פסוק זה נאמר 'יובל היא'.

מקרא מדבר לפניו

מיעוטא דהיא - המיעוט הנלמד 'מהיא', שאין היובל חל אלא אם קיימו את המצוות האמורות בו, **רק אקריאת דרור קאי** - הוא נאמר, **דסליק מיניה** - שהיא המצוה שדיבר בה הכתוב קודם שכתב למיעוט, **ולא אתקיעת שופר הכתובה לפני פניו.**

כמדייל בי דיינא

מי שהוא ברשותו לגור בכל מלון שירצה[קעד].

ולפחריו

לאחריו היינו **שמיטת קרקעות** - החזרת השדות לבעלים, **דכתיב בתריה** - שכתוב אחריו, שאחר שנאמר 'יובל היא' נאמר 'ושבתם **איש אל אחוזתו**'.

וכמיד יובל

תיבת יובל שבפסוק 'יובל היא תהיה לכם', באה **לרבות, דמשמע** - שמשמעותה היא, **יובל מכל מקום** - שלעולם תהיה שנה זו יובל.

מבריך

כופף את הזמורות בארץ, ומכסה את אמצע הענף בקרקע עד שהענף משריש במקום שהטמינו, ואז קוצץ את חיבור הענף לעץ הראשון, ונעשים כשתי אילנות[קעה]. **שקורין פרופינ"א.**

ציונים והערות

קסד. **שהרי** אם אף שנת היובל עצמה אין כולה קדושה, שהימים שבין ראש השנה ליום הכפורים אינם בכלל היובל, כל שכן שאין היובל ממשיך בשנת החמישים ואחת. תוספות (מ: ד"ה ורבנן). **קסה. רש"י** פירש את הגמרא כפי הגירסא שלפנינו שגורסים 'חמישים ואחת'. אבל התוספות (ד"ה ומ') כתבו שיש לגרוס 'חמישים אחת' בלא ו"ו, ופירשו, שאין מונים את שנת החמישים גם לשנה אחת לשמיטה וליובל הבאים. וכתב הריטב"א (ד"ה ורבנן) שכוונת הפירוש שווה לשתי הגירסאות, אלא שגירסת התוספות יותר מכוונת. **קסו. אף** שגם מה שנאמר 'ששת ימים תעבוד' ניתן לפרש שהוא מדבר לענין שמיטה, וימים האמורים בפסוק היינו שנים, וכפי שפירשו (כמובא מ:) שמה שנאמר (ויקרא כה כט) 'ימים תהיה גאולתו' הכוונה לשנים, מכל מקום ממה שנאמר 'וביום השביעי תשבת', מוכח שהפסוק מדבר לענין שבת, שלא מצאנו יום שנקרא שנה. רש"ש. וכן כתב הריטב"א במכות (מ: ד"ה אין) לדחות את דברי הרמ"ה שפירש שכל הפסוק מדבר לענין שמיטה. **קסז. תמה** הרש"ש, מדוע פירש רש"י דווקא על שדה אילן, הלא גם שדה תבואה אסור לחרוש קודם שביעית (כמבואר בגמרא קטן ג:), שהחרישה בשדה התבואה מועילה לספיחים [-היינו תבואה הצומחת מגרעיני התבואה שנפלו בשעת הקציר] שגדלים בשביעית. אמנם כתב הרש"ש, שבדברי רש"י במועד קטן (ג: ד"ה שמכלה) נראה, שהאיסור לחרוש שדה תבואה קודם שביעית אינו אלא מדרבנן, ואם כן ודאי אין דורשים זאת מפסוק זה. **קסח. רש"י** במכות (מ: ד"ה ונקליר). **קסט. בפשטות** לשון רש"י נראה, שמפסוק זה לומדים רק שתבואה שגדלה בשנה השביעית, יש בה קדושת שביעית אף אם נקצרה בשנה השמינית, וכן כתב רש"י בפירוש במכות (מ: ד"ה ונקליר). אמנם ראה בתוספות לקמן (יב: ד"ה מנהג) שביארו, שלא רק שיש דין פירות שביעית על תבואה זו, לענין שאסור לעשות בה סחורה, וחייבת היא בביעור ולשאר דיני פירות שביעית, אלא אף אסור לעשות עבודת קרקע לצורך פירות אלו, גם בשנה שאחר השמיטה. וביארו, שמה שיש קדושת שביעית על הפירות, אין זה משום תוספת שביעית, אלא הוא משום שגדלו בשביעית, ורק מה שאסור לעשות עבודת קרקע בשבילם בשנה שאחר השמיטה, זהו משום תוספת שביעית. **קע. שחלק** זה בפסוק הוא ההכרח שהפסוק מדבר לענין שבת, אבל מה שנאמר 'ששת ימים תעבוד' אינו מוכיח שהפסוק מדבר לענין שבת [כמבואר בהערה לעיל בד"ה אין]. רש"ש (נרמז"י ד"ה מין). **קעא. ביומא** (פא:) פירש רש"י (ד"ה כל) בשינוי קצת, שלפי דרשה זו, כך מתפרש הפסוק, 'ועניתם את נפשתיכם', תכינו את עצמכם באכילה בתשיעי, כדי שתוכלו להתענות בעשירי, ומה שכתבה התורה את האכילה בתשיעי בלשון עינוי, הוא כדי ללמד שהאוכל בתשיעי הרי הוא כאילו התענה. **קעב. שני** פעמים נאמר 'יובל היא' בפרשה זו, 'יובל היא תהיה לכם', ו'יובל היא שנת החמשים שנה', והוצרך רש"י לפרש איזה פסוק דורשת עתה הגמרא. **קעג. מבואר** ברש"י, שמה שתקיעת שופר מסורה לבית דין, אין הכוונה שמצוה זו מסורה דווקא לבית דין, אלא שיש יכולת ביד בית דין לקיים מצוה זו. וכן ביאר המנחת חינוך (מצוה שלג אות ו). אבל הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"י ה"י) כתב, שמצוה זו מסורה תחילה לבית דין. וכתב המנחת חינוך (שם) שמקורו הוא מדברי הגמרא כאן, דהיינו שהרמב"ם מפרש שמה שאמרו שהיא מסורה לבית דין, היינו שהיא מסורה לבית דין תחילה. והערוך לנר (ד"ה יכול) כתב, שאמנם יש מצוה לכל אחד מישראל לתקוע, מכל מקום חלות היובל תלוי דווקא בתקיעת שופר של בית דין, וזהו שאמרו שמצוה זו מסורה לבית דין. **קעד. מבואר** ברש"י ש'דרור' הוא מלשון דירה. וראה בהערות בביאורי הפשט כיצד מתבארים המשך דברי הגמרא לפי זה. והערוך (ערך דר - השלם) פירש, ש'כמדייר' הוא לשון ריצה, וראה בהערות בביאורי הפשט כיצד פירש את דברי הגמרא. **קעה. רשב"ם** (ב"ב פג. ד"ה המנרין).

מרכיב

אילן בחבירו, שעושה נקב באילן, ונוטל ענף רך מאילן אחר, ותוחב לתוך נקב זה, וצומח הענף הרך באילן שהוכנס לתוכוקעי. **שקורין אוניש"ר.**

פחות משלשים יום לא עלתה לו שנה

לא עלתה לו שנה **עד** שיגיע אחד **בתשרי הבא**קעז. ודין זה אין בו נפקא מינה אלא **אם** השנה שנטע בה **אינה ערב שביעית, ואם ערב שביעית היא, אסור לקיימו כלל משום תוספת שביעית שמוסיפין מחול על קודשקעח.**

ופירוש נמיהא זו מסורים כו'

ואף על פי שאמרנו עלתה לו שנה בראש השנה, מכל מקום **אם** נטעו **בה פירות לאחר ראש השנה של שנה** (שלישית) [**הרביעית**קעט] **מיד**, קודם חמשה עשר בשבטקפ, **עדיין אסורין הן** [-הפירות] **עולמית, משום ערלה. שאף על פי (שראש השנה** תשרי) [**שתשרי ראש השנה**קפא] לנטיעה, הרי ט"ו **בשבט** הוא **ראש השנה לאילן**, ונטיעה זו, בשנה השלישית **כבר נעשית אילן, לפיכך אין שנתה מתחדשת לצאת מידי ערלה עד ט"ו בשבט. אבל משם ולהלן, אם יחנטו בה פירות**, דין רבעי **עליהם** ומותר **לאכול** מהם **בירושלים**, ובט"ו בשבט **לשנה הבאה, יצאו מידי רבעי הפירות החנוטים בה מכאן ואילך.**

ולכך הועילו לה השלושים יום שלפני ראש השנה, שממהר בכך את התירה מט"ו בשבט ועד ראש השנה, שאילו נטעה פחות משלושים יום קודם ראש השנה, הייתה ניתרת מידי ערלה רק בראש השנה לאחר שעברו עליה שלש שנים שלימות, וכיון שנטעה שלושים יום קודם ראש השנה, ניתרת היא כבר בט"ו בשבט שקודם ראש השנה זהקפב.

וכמה סרכיעים

ו"ו החיבור שבתיבת 'ובשנה' הוא **ו"ו מוסיף על ענין ראשון**, כלומר, שהוא מלמד שיש לקרוא את האמור בפסוק זה כהמשך לנאמר בפסוק שקודם לכן, וכאילו נאמר 'יהיה לכם ערלים' **אף בתוך שנה הרביעית.**

וכמה מממיסים

נאמר 'ובשנה החמישית **תאכלו את פריו**', ו"ו החיבור שבתיבת 'ובשנה', מלמד שיש לקרוא את הפסוק כאילו הוא **מוסיף על ענין רבעי דמליק מיניה** - שנאמר קודם לכן, והרי זה כאילו נאמר 'יהיה כל פריו קדש הילולים לה', ובשנה החמישית' גם כן יהיה דינו כן.

ועדיין אסורין מפני ערלה

אסורין בהנאה עולמית, כלומר, שמה שאמרו 'ועדיין אסורין' אין הכוונה שרק כעת פירות אלו אסורים ובעתיד יותרו, אלא פירות אלו אסורים לעולם, אלא שהפירות שיחנטו באילן לאחר ט"ו בשבט, יהיו מותרים.

פעמים שנממיסים כו'

כגון פירות שחנטו בה קודם שבט, טעונין חלול - יש עליהם קדושת רבעי, ואסור לאכלם חוץ לירושלים בלא לחללם קודם על מעות. **אבל אם איחרה חניטתה עד לאחר ט"ו בשבט, אין בהן איסור.**

בן נקר

היינו ה'בן בקר' של שמיני למלואים, **שנאמר** (ויקרא ט ג) 'קח לך עגל בן בקר **לחטאת**'קפג.

בן שמיס

שנאמר (שם) 'קח לך עגל בן בקר **ואיל לעולה תמימים**', **והכי תניא לה** - וכך שנינו לדרשה זו **בתורת כהנים**, שבמה שכלל הכתוב את האיל והעגל יחד, ולא כתב בכל אחד 'תמים' לבדו, אלא כתב בהם 'תמימים', **השוה** בזה הכתוב **לבן בקר ואיל הקרבים לעולה תמימים**, שיהיו שוים **אף בשנים**, וכשם שאיל הוא בן שתי שניםקפד, כך בן בקר הוא בן שתי שנים.

פר

אפילו במקום **שכתב** הכתוב 'פר בן בקר', **לא נקרא פר בפחות משלוש שנים.**

ומה נלמד שמן המנחה היוצא עולה לה נמוסף

שנאמר (ויקרא טו יט) 'שבעת ימים תהיה בנדתה', ולמדו מכך (פסחים 5:), **שתהא בנדתה כל שבעה, ולא תאמר מקצת יום שביעי ככולו ותטבול ביום.**

סוף היוצא עולה לה נמנחה

שאם ראתה דם בסמוך לשקיעת החמה, **עולה לה יום זה** שראתה בו **במנין שבעת ימי נדה, ואינה צריכה למנות אלא** ששה ימים **והוא** [-ויום זה שראתה בו].

ובנדה דאורייתא קאמר - דיברה הגמרא, **שאינה** זקוקה לספור ימים נקיים בלא ראיית דם כדי להיטהר, **שלא הצריכה התורה ספירת שבעה נקיים אלא לזבה** [-דהיינו אשה שראתה דם בשלושה ימים רצופים בתוך האחד עשר ימים שאחרי השלמת ימי נדתה], **אבל לנדה אפילו ראתה כל השבעה** ימים **ופסקה מלראות עם שקיעת החמה** של היום השביעי, **טובלת לערב.**

ומיהו עכשיו החמירו בנות ישראל על עצמם, להחזיקן כל ראיית דם בספק זיבות, ולטעון שבעה ימים נקיים בלא דם קודם הטהרהקפה, **ומשום כך, כהיום, אין יום שפוסקת בו עולה לה למנין שבעה**, שבזבה הדין הוא שהיום שפסקה מלראות בו, אינו עולה לה למניין הנקייםקפו. **והרבה טעו בשמועה זו ללמוד מכאן לספור יום שפוסקת בו למנין שבעה נקיים, שהיו מפרשים, שמה שאמרו כאן סוף היום עולה לה בתחלתה**, היינו דסוף יום שפוסקת בו **עולה לה ראשון לשבעה נקיים**, וודאי אין הפירוש כדבריהם שהרי זו מדת בנות כותיים הוא, **ששנינו** בהן (נדה נג.) יום שפוסקת בו סופרת למנין שבעה.

סכי גרסינן שמס שיום שמל עולם לסס נמופו כו'קפז

ופירושו הוא, **שנים הקצובין** בתורה לכל דבר שהוא, **שיום אחד עולה להן בתחלת שנה אחרונה** שבסוף השנים הקצובות לדבר הזה.

י:

שלש מצי

כמאן תוקמה למתניתא דלעיל **דאמר** - כדעת איזה תנא יש לך להעמיד את הברייתא השנויה לעיל שאמרה **בנוטע פחות משלושים לא עלתה לו שנה.**

כרבי אלעזר

וכי כרבי אלעזר **תוקמה** - רוצה אתה להעמיד את הברייתא. **בתמיה.**

שלשים ושלשים נמי

שלושים יום לקליטה, שתהא נשרשת בארץ, ושלשים יום לחשיבת שנה. וימי הקליטה אין עולין לה [-לימים הנצרכים לחשיבות שנה], **דכמאן דמנח בביתאקפח דמיא** - שכמו שהיא מונחת בבית נחשבת הנטיעה **כל זמן שלא** קלטה.

יעקב

לפי שקלטה בשביעית.

דברי רבי מאיר לא גרסקפט.

ציונים והערות

קעו. **רש"י** בסוטה (מג: ד"ה מרכיב). קעז. **לפירוש** רש"י נמצא, שאם נטע פחות משלושים יום קודם ראש השנה, אף אחר שנשלמה שנה שלימה מיום שנטע, עדיין לא עלתה לו שנה, עד שיגיע ראש השנה, ונמצא, שמה שאמרו שאחד בתשרי הוא ראש השנה לנטיעה, יש בו גם חומרא. קעח. **ביאר** הריטב"א (ד"ה פמות), שדברי רש"י אלו הם לפי מה שסברה הגמרא להלן (י.) בתחילה, שהטעם שרק הנוטע שלושים יום קודם ראש השנה עלתה לו שנה, הוא משום שרק שלושים יום יכולים להיחשב שנה, שטעם זה שייך רק בערלה ולא בשמיטה, ורש"י כאן מבאר מהו הטעם שאסור לקיימן בשביעית לטעם זה, אבל למסקנת הגמרא, שהטעם בערלה הוא משום שהאילן משריש רק שלושים יום אחר נטיעתו, והוא נחשב נטוע רק משעה שהוא משריש, אף בשביעית זהו הטעם שאסור לקיימן אם נטען פחות משלושים יום קודם שביעית, כיון שנמצא שהשרישו בשביעית. וראה בהערות בביאורי הפשט שהריטב"א הביא שרבינו תם הקשה על מה שפירש רש"י כאן, על פי שיטתו של רבינו תם בדין תוספת שביעית, ושהריטב"א מפרש טעם אחר בדין שאסור לקיימן. קעט. **תוקן** על פי הב"ח. קפ. **ב"ח.** קפא. **תוקן** על פי הגהות וציונים, ראה שם. קפב. **כתב** הרא"ש (הלכות ערלה סי' ט) שמשמע מדברי רש"י שרק אילן שניטע יותר משלושים יום קודם ראש השנה אינו ניתר מידי ערלה אף לאחר שנשלמו שלש שנותיו, עד ט"ו בשבט, אבל אילן שניטע פחות משלושים יום קודם ראש השנה, אין צריך להמתין בו עד ט"ו בשבט, אלא מיד בראש השנה של השנה הרביעית ניתר הוא מידי ערלה. וכן דעת הרמב"ם והראב"ד (מעשר שני פ"ט הי"ח). וטעם החילוק לענין זה בין נטיעה של שלושים יום קודם ראש השנה לנטיעה של פחות משלושים יום קודם ראש השנה, ביארו הר"ן (ד"ה ופירוש) והרא"ש (שם), שרק בנטיעה של שלושים יום קודם ראש השנה שהקילו בה שתעלה לה שנה אף קודם שעברה שנה מיום נטיעתה, החמירו בה שתצא מידי ערלה רק בחמשה עשר בשבט, אבל נטיעה של פחות משלושים יום קודם ראש השנה, שהחמירו בה שאין נשלמים שני הערלה שלה עד שיעברו עליה שלש שנים שלמות, הקילו בה שתצא מידי ערלה בראש השנה. אמנם הבעל המאור (ד"ה מה"מ) חולק בזה על רש"י והרמב"ם, ומפרש שכל האילנות יוצאים מידי ערלה רק בחמשה עשר בשבט, וגם אילן שניטע פחות משלושים יום קודם ראש השנה, אינו יוצא מידי ערלה עד חמשה עשר בשבט אחר שעברו עליו שלש שנים שלימות. וראה בזה עוד בילקוט ביאורים. קפג. **שרק** בשמיני למילואים נאמר בתורה 'עגל בן בקר'. קפד. **כמבואר** בפרה (פ"ו מ"ג). קפה. **כמבואר** בנדה (סו.). קפו. **כמבואר** בנדה (נג. סט.). קפז. **ואין** גורסים 'שנה' כפי הגירסא שלפנינו, וכן אין גורסים 'שיום אחד עולה להם בתחילתן' וכו', כפי שגרסו התוספות (ד"ה שניס), ומכל מקום פירוש הגמרא שוה לכל הגירסאות. קפח. **ראה** בהגהות וציונים שהביאו כמה ראשונים שנראה מדבריהם שיש לגרוס בדברי רש"י 'בחביתא', דהיינו שהזרעים כל זמן שלא נשרשו, הם כמונחים בחבית. קפט. **לפני** רש"י היתה גירסא שרבי מאיר הוא התנא קמא של הברייתא, ובא רש"י לשלול גירסא זו. ובגמרא שלפנינו הגירסא היא 'דברי רבי אליעזר', ונראה מדברי רש"י, שאין

צריך שלשים ושלשים

שלשים לקליטה, ושלושים לתוספת שביעית[קצ], כדעת רבי אלעזר שסובר ששלושים יום בשנה נחשבים שנה[קצא].

לעולם

לעולם יש לומר שהברייתא דלעיל כדעת רבי מאיר היא סוברת, וכי קאמר - וכשאמר התנא של הברייתא, שיש ליטע שלשים יום קודם ראש השנה, לקליטה קאמר, דהיינו, שתהא הנטיעה שלשים יום לפני ראש השנה, כדי שתהא נקלטת בקרקע בערב ראש השנה.

ומה שאמרה הברייתא שהנוטע שלושים יום קודם שמיטה מותר לו לקיים את הנטיעה, אף שבשביל הקליטה לבדה צריך שלושים יום, הוא מפני דקא סבר - שסובר רבי מאיר, דלא יהיבנא - שאין נותנים לתוספת שביעית שלשים יום, אלא די ביום אחד[קצב].

שלשים ומחד נעי

היה לברייתא לומר[18/06/2018], הנוטע שלושים ואחד יום קודם ראש השנה, כדי שתהא היום הקודם לראש השנה חשוב לשנה ראשונה של ערלה, כדקתני - וכדין האמור בברייתא, שעלתה לו שנה בראש השנה.

ויכי נמסם ומם מפום שנה

האמור בפסוק זה 'חרבו המים מעל הארץ', היה לסוף עשתי עשר [-אחד עשרה] חדש מזמן שהתחיל המבול לירד, שלדברי האומר בתשרי נברא העולם, ולשיטתו המבול ירד בי"ז במרחשון כדלקמן (ירו:)[קצג], הוי האי בראשון - 'בראשון' האמור בפסוק זה, היינו באחד לחדש בתשרי. דאי אפשר להיות בנים, שהרי ארבעים יום היה המבול, דהיינו ירידת הגשמים, ועוד חמשים ומאת יום שגברו המים מאיליהן לאחר ירידת הגשמים[קצד], משכו עד סיון[קצה], ואחר כך היו המים הלוך וחסור עד החדש העשירי[קצו], והוא חודש אב שהיה עשירי לירידת גשמים[קצז], ואז נראו ראשי ההרים, ומאחד באב עד אחד בתשרי נבלעו המים, והיינו דכתיב (בראשית ח יג) 'ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש חרבו המים מעל הארץ'[קצח]. ולדברי האומר באייר ירד המבול, הוה ליה האי בראשון - 'בראשון' שנאמר בפסוק זה, הוא בניסן. ובין למר ובין למר - ובין לדעת הסובר שבחשון ירד המבול, ובין לדעת הסובר שבאייר ירד המבול, הזמן האמור בפסוק זה, הוא בתחלת שנת שש מאות ואחת, שלא נכנסו בה נח ובניו[קצט], אלא יום אחד, דכתיב 'באחד לחדש' וקרי ליה - ואף על פי כן קראה התורה לשנה זו שנה, כדכתיב 'באחת ושש מאות שנה', שנכללה שנה זו במנין השנים.

וקרי ליה מדם

דכתיב 'באחד לחדש', ולא נאמר רק 'בראשון באחד'[ר].

מדם למנויי

אחד מן המניין שלו - כיון שעבר זמן אחד מהזמנים שבהם מונים את חלקי החודש דהיינו יום אחד, חשוב חדש, שהחדש נמנה בימים, דכתיב 'עד חדש ימים' (במדבר יא כ).

מכלל דמרוייסו וכו'

יש ללמוד מדברי רבי יוחנן שרבי מאיר ורבי אלעזר שניהם סוברים שבניסן נברא העולם, דהא תרוייהו מודו - שהרי שניהם מודים שזו [-שאחד בחודש הראשון האמור בפסוק זה], היתה תחלת שנה.

ולי נראה, דלא גרסינן ליה, לפי שאין הכרח ששניהם סוברים שבניסן נברא העולם, דדלמא - ששמא כרבי אליעזר סבירא להו - הם סוברים, שאמר (להלן נמוך) שבתשרי נברא העולם, והאי דראשון - ופסוק זה שמדבר בחודש הראשון, לאו - לא בחודש ניסן הוא מדבר, אלא בחודש תשרי, ומפני שהוא ראשון לבריאת עולם ולמנין השנים - שבו מונים את שני הדורות[ראי], קרי ליה - קראה אותו התורה ראשון. ובמדר עולם (פ"ד) תניא בהדיא - שנינו בפירוש דלרבי אליעזר האי - מה שנאמר בפסוק זה 'בראשון', חודש תשרי הוא[ריב].

מנין רבי אליעזר אומר כו'

כל האמור בברייתא זו, מקרא יליף לה - דורשת הגמרא את המקור לכך מפסוקים, לקמן (יז.).

יא.

נפקדה שרה

בראש השנה בא זכרונם של שרה רחל וחנה לטובה, ונגזר עליהן הריון[ריג].

ומומו ספרק זמן רציפה סוס

כלומר, וראיה לדבר שבתשרי נברא[אוצר החכמה] העולם, שהרי כיון שירדו גשמים מיד אחר שנברא העולם, מסתבר שנברא העולם בזמן שלגשמים היו צריכין, ותשרי זמן רביעה היא - הוא זמן שבו ירידת הגשמים מועלת לאילנות[ריד].

ומומו סמרן

ולא כתיב ותדשא הארץ, שלשון 'ותוצא' מורה שכבר יצאו הדשאים בכל גידולם[רטו].

ציונים והערות

לגרוס כאן שם של שום תנא, אלא דברי הברייתא נאמרו בסתם. קצ. **מבואר** ברש"י, שדברי רבי יוחנן נאמרו לענין שמיטה שבה דיברה המשנה בשביעית, ואמר שמלבד הימים האמורים במשנה, צריך להוסיף עוד שלושים יום בשביל תוספת שביעית. וראה בהערות בביאורי הפשט, שרבינו תם הקשה על רש"י כמה קושיות, ומפרש שדברי רבי יוחנן נאמרו לענין ערלה ולא לענין שמיטה, ושהרמב"ן מפרש שרבי יוחנן דיבר לענין שמיטה, אך מפרש שמה שצריך לעקור, אין זה משום תוספת שביעית, אלא מפני טעם אחר. קצא. **מבואר** ברש"י, שהדין שתוספת שביעית היא שלושים יום, אינו אלא לדעת רבי אלעזר שפחות משלושים יום אינם נחשבים שנה, אבל לדעת רבי מאיר שגם יום אחד נחשב שנה, אין צריך שלושים יום לתוספת שביעית. והקשה הרמב"ן (לעיל ט: ד"ה ומרמין), שהרי מבואר במועד קטן (ג:) שהלכה למשה מסיני היא שזמן תוספת שביעית הוא שלושים יום, ואיזה ענין יש לדבר זה עם מחלוקת רבי מאיר ורבי אלעזר לגבי חשיבות שנה. קצב. **רש"י** מפרש כן על פי דרכו (ד"ה צריך) שהשלושים יום שאמר רבי יוחנן שצריך מלבד הימים שצריך בשביל הקליטה, הם בשביל תוספת שביעית. אבל לדעת הראשונים שחולקים על רש"י [ראה הערה בביאורי הפשט], אין צריך לומר שלדעת רבי מאיר די ביום אחד לתוספת שביעית. אמנם הר"ן (לעיל ע"ש ד"ה ליתא) פירש, שמתחילה סברה הגמרא שנטיעה הנקלטת בתוספת שביעית צריך לעקרה, וכפי שפירש רש"י, אך פירש שבמסקנא הגמרא חוזרת בה, וסוברת שאין איסור במה שהנטיעה נקלטת בתוספת שביעית, ואין צריך לעקרה. קצג. **שנאמר** (נחמיה ז יט) 'בשנת שש מאות שנה לחיי נח בחדש השני בשבעה עשר יום לחדש וגו' נבקעו כל מעינות' וגו', ואמרו לקמן (יז.) שלדעת הסובר שבתשרי נברא העולם, החודש השני האמור בפסוק זה הוא חודש חשון. קצד. **שנאמר** (נחמיה ז יז) 'ויהי המבול ארבעים יום על הארץ', ונאמר אחרי כן (שם פסוק כד) 'ויגברו המים על הארץ חמשים ומאת יום'. קצה. **שמשבעה** עשר בחשון עד אחד בסיון, יש ששה חדשים שלמים, ומחצית מהחדשים הם חסרים שאינם אלא עשרים ותשעה ימים, ואם כן ששה חדשים הם מאה שבעים ושבע ימים, והימים בחודש חשון שהיה בהם המבול, דהיינו משבעה עשר בו, הם עוד שלש עשרה ימים, שיחד הם מאה ותשעים ימים. קצו. **שנאמר** (שם ח ה) 'והמים היו הלוך וחסור עד החדש העשירי, בעשירי באחד לחדש נראו ראשי ההרים'. קצז. **ראה** ברש"י על התורה (בראשית ח ה), שביאר מדוע לא ניתן לומר שכוונת הפסוק היא לחודש העשירי מהפסקת הגשמים. קצח. **אין** מבואר בפסוק שהחודש הראשון הוא תשרי, וניתן לומר שהכוונה היא לחודש ניסן שהוא נקרא ראשון, וביאר הפני יהושע (נמוק' ד"ה מכלל) שרש"י סובר שבהכרח הכוונה היא לחודש תשרי, משום שכן משמע מסדר הפסוקים. שנאמר (בראשית ח ו-יג) שביום הארבעים משנראו ראשי ההרים, שלח נח את העורב [כן פירש ברש"י על התורה (שם פסוק ו), אמנם ראה בסדר עולם דעה אחרת בזה], ואחר שבעה ימים שלח את היונה (רמב"ן שם פסוק ח), ואחר עוד שבעה ימים שלח את היונה פעם שניה, ואחר עוד שבעה ימים שלח את היונה בשלישית ולא חזרה אליו, והוא יום שישים ואחד משנראו ראשי ההרים, ומשמע בפסוקים שעל אותו יום נאמר הפסוק המובא בגמרא כאן, שבראשון לחודש חרבו המים מעל הארץ. וראה בזה עוד בהערה להלן (בראש"י ד"ה מכלל). קצט. **יעב"ץ. ר. כן** ביאר הרש"ש (ד"ה וי"ו) כוונת רש"י, והביא שמצאנו לשון זה בפסוק בדברי הימים (ב' ג ג) 'ויחל לבנות בחדש השני בשני'. אמנם במנחם משיב נפש (ד"ה וי"ו) ביאר, שראיית רבי אלעזר היא ממה שלא נאמר באחד לחודש הראשון, אלא 'בראשון באחד לחודש' [נראה שכוונתו שלשון 'בראשון באחד לחודש' מורה, שחודש זה כבר נמנה במנין החדשים, ומוכח שגם יום אחד נחשב לחודש]. וכן נראה שהבין הריטב"א (ד"ה הא) בכוונת רש"י. ר"ש. **ראה** מדעסוי, על פי דברי רש"י לקמן (יז: ד"ה ומזדו) 'דמתשרי מתחילין מנין שני הדורות'. רב. **כוונת** רש"י מבוארת בדבריו לעיל (ד"ה ויהי), שאם המבול התחיל בחודש חשון, בהכרח ש'בראשון' האמור בפסוק זה הוא תשרי, וממילא ניתן להוכיח שאף שלא נכנסה משנת השש מאות ואחת אלא יום אחד, קראה אותה התורה שנה. אבל התוספות (ד"ה מכלל) כתבו, שגורסים בגמרא מכלל וכו', וביארו, שלדעת הסובר שבתשרי נברא העולם ובתשרי התחיל המבול, אין הכרח שהחודש הראשון בשנת השש מאות ואחת, היה בתחילת השנה, שניתן לומר שהחודש הראשון היינו ניסן, ושנת השש מאות ואחת התחילה מתשרי, שהמבול נמשך מחשון של שנת השש מאות, עד ניסן של שנת השש מאות ואחת. וביאר הפני יהושע (שם), שכוונת התוספות היא שיש לומר שהחודש העשירי שבו נראו ראשי ההרים, הוא חודש טבת, שהוא העשירי למנין החדשים שמתחיל בניסן, ואכן לאחר שישים ואחד ימים, שהוא אחד באדר, שלח נח את היונה בפעם האחרונה, אך מה שנאמר 'חרבו המים מעל הארץ', לא היה זה ביום ששלח נח את היונה באחרונה, אלא זה היה חודש לאחר מכן באחד בניסן, ומה שלא חזרה היונה באדר, לא היה זה מפני שחרבו המים, אלא מפני שמצאה מנוח בראשי ההרים. וראה בהערות בביאורי הפשט ביאור נוסף בכוונת התוספות. רג. **אבל** לא נתעברו בראש השנה, כמבואר בהמשך הגמרא, שבסוכות נתבשר אברהם שתלד שרה בן, ושרה הרתה לאחר מכן. רד. **כן** פירש הערוך לנר (ד"ה שנאמר) את כוונת דברי רש"י. ואף שמבואר בתענית (ו.) שתחילת זמן ירידת הגשמים הוא בחשון ולא בתשרי, מכל מקום אף בחודש תשרי שהוא סמוך לזמן זה לפניו, גם כן מועילים הגשמים. אבל אם היה העולם נברא בניסן, לא היו צריכים לגשמים מיד בבריאתו. אבל המהרש"א (ח"ב ד"ה ומומו) הקשה, שכיון שזמן הגשמים מתחיל בחשון, לא שייך לומר שתשרי הוא זמן רביעה. ומשום כך פירש, שזמן ירידת הגשמים הוא אכן בחשון ולא בתשרי, והוא נמשך עד ניסן [כמבואר בתענית שם], והביא רבי אליעזר ראיה, שאילו היה העולם נברא בניסן, לא היתה צריכה התורה לומר שירדו אז גשמים שהרי לעולם ניסן הוא זמן הגשמים, אבל מאחר שנברא העולם בתשרי, שאינו זמן גשמים, מובן שהוצרכה התורה להשמיענו שאף שהיה זה בחודש תשרי, מכל מקום הוקדם זמן הגשמים וירדו בתשרי כדי שיצמחו הדשאים שנבראו אז. רה. **כן** ביאר הרש"ש (ד"ה ריש) כוונת דברי רש"י. ולפירושו, תחילת יציאת הדשאים הוא בתשרי, ובניסן כבר יצא כל גידולם. ודבריו מתאימים עם הגירסא שלפנינו

נבעו כרים

שהצאן מתעברות בזמן שיתרועעו השבלים, דהיינו בניסן[יי], **אלמא** - מוכח מכך, שניסן זמן זיווג בהמה הוא.

נרכה לדורות

שגדל עץ שהוא עושה פרי לדורות, ומיהו **השתא** - ומכל מקום עכשיו, כשנבראו האילנות, עץ **פרי הוו** - היו עצים שטעונים בפירות.

נקומקן נגרלו

והיינו 'עץ פרי', כלומר, שראוי היה לטעון פרי מיד.

נגביעם

שנבראו **בטעם** שרצה כל **אחד** ואחד להיבראות, **ובדפום** - ובצורה שרצה **כל אחד** ואחד להיבראות[יי].

ומומר שמעו קרים שם ריב ה' והמיתם

אלמא - מוכח מפסוק זה, **שהם איתנים הם הרים**, כלומר, שאיתנים והרים דבר אחד הם, שההרים נקראים אף איתנים[יח], **ואשכחן** - ומצאנו **דנקראו האבות הרים, שנאמר** (שיר השירים ג ח) 'מדלג על ההרים', ופירושו הוא, שדילג ומיהר הקב"ה **את** הקץ **בשביל ההרים**.

שנולדו בו זימני עולם

כשנתחדש אייר, נולדו כבר האבות, דהיינו שהאבות נולדו **בניסן. אי נמי** - ובאופן אחר יש לפרש, שנקרא חודש אייר חודש זיו על שם לידת האבות, אף שהאבות נולדו בניסן, משום דזימנין - שפעמים דחודש ניסן דתקופה, **נמשך בתוך** חודש **אייר** של חדשי הלבנה[יט].

דמקיף נמנום[כ]

שיש בו מצות תקיעת **שופר** בראש השנה, ומצות **יום הכיפורים**, ומצות **סוכה** ומצות **לולב** ומצות נטילת **ערבה** בבית המקדש[כא] ומצות ניסוך המים[כב] בחג הסוכות (וערבה).

למועד מצוה עליך

ליום טוב הבא ראשון אשוב אליך, **ולשרה בן**. **וכל מה שאתה יכול להרחיק** את **יום הכשורה מיום הלידה, הרחיקם, כדי למצוא ימי עיבור הוולד בין שניהם. ואין אתה יכול להרחיקו אלא ממועד למועד, כשתאמר** - כשאתה אומר **שנתבשר במועד זה ושתלד למועד הבא.**

כי מדלי מר ימי מומחה

יש לחסר ממנין הימים שבין סוכות לפסח, את מנין ימי **טומאת** הנדה של שרה. **דקיימא לן** - שנתבאר במקום אחר (נדה מליעה פז.), **ששרה אמנו באותו היום** שבאו המלאכים לאברהם, שהוא היום שבו נתבשר אברהם על לידת יצחק, **פרסה נדה, ולפיכך** נאמר (בראשית יח ח) 'ויקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה ויתן לפניהם', **אבל לא** הוזכרו **העוגות** שאמר אברהם לשרה ללוש, **מפני שלשתה היא** [-שרה] **בטומאה**, שבאותו היום פירסה נדה.

מפילו למען דמר

במסכת נדה (לח.) שיולדת לתשעה **אינה** יולדת למקוטעין, **אלא** לחדשים שלימים של **שלשים יום.**

יא:

מדום ניהוסף שמו

בתריה דההוא קרא כתיב דכי חק לישראל - פסוק זה נאמר לאחר הפסוק 'כי חק לישראל', ולמדנו מכך שיציאת יוסף מבית האסורים היתה בראש השנה.

הסירותי מסבל שכמו

ביוסף כתיב - נאמר פסוק זה, **בתר** - לאחר הפסוק שהביאה הגמרא לעיל **'עדות ביהוסף'**[כג].

ומחו למעמייהו

רבי אליעזר ורבי **יהושע** שנחלקו בברייתא זו מתי התחיל המבול, נחלקו בזה לשיטתם, **דלרבי אליעזר** שאמר **בתשרי נברא העולם**, דלשיטתו **מחודש תשרי מתחילין מנין שני הדורות**, ובכל שנה בחודש תשרי מתחדשת השנה, **לפיכך מבול על כרחך** צריך לומר **שבמרחשון ירד**, **וי"ב חדש** היה המבול, **ובחדש השני בשבעה ועשרים שיבשה הארץ**[כד], שהוא סיום המבול, **במרחשון** היה **לשנה הבאה, ובתשרי שלפניו חרבו המים מעל הארץ**, דהיינו, **שנעשית הארץ כמין גריד, ולא יבשה לגמרי, ובו** [-בחודש תשרי שחרבו בו המים] **התחלת שנת שש מאות ושש מאות שנה כדכתיב** (בראשית ח יג) 'ויהי **באחת ושש מאות שנה בראשון באחד** לחדש חרבו המים מעל הארץ' **והוא** [-החודש הראשון האמור בפסוק זה] חודש **תשרי**[כה], **ומדלא קרי ליה** - ומכך שלא קראה התורה לזמנים האמורים בענין המבול **'אחת ושש מאות שנה' עד השתא** - עד עכשיו כשחרבו המים, **שמע מינה** - יש ללמוד מכאן **שאין מנין הדורות מתחיל מניסן**[כו], **שאם מניסן מתחילין למנותן** לשנות הדורות, היה לו לפסוק **לכתוב** 'ותנח התיבה **באחת ושש מאות שנה בחדש השביעי על הרי אררט'** [ולא לכתוב רק שנחה התיבה בחודש השביעי בלא להזכיר את השנה שבה נחה], **שהרי כבר נתחדשה שנה מניסן**, וחודש ניסן היה קודם לחודש השביעי שבו נחה התיבה, **שהרי אותו חדש שביעי, סיון היה**, ונקרא שביעי מפני **שהוא שביעי להפסקת גשמים**[כז], **כמו ששנינו בסדר עולם** (פ"ז), אלא ודאי מוכח, שתחילת מנין השנים הוא בחודש תשרי.

וההיא - והברייתא בסדר עולם שאמרה ש'החודש השביעי' הוא סיון, כדעת **רבי אליעזר היא** סוברת, **שכשאתה מונה משבעה עשר במרחשון** שבו התחיל המבול לדעת רבי אליעזר, **מאה ותשעים יום**, דהיינו **ארבעים לימי הגשמים**

ציונים והערות

שבדברי רבי אליעזר שדיבר בחודש תשרי גורסים 'שהארץ מוציאה דשאים', כלומר, שאז מתחילה הארץ להוציא את הדשאים, ובדברי רבי יהושע שדיבר בחודש ניסן גורסים 'שהארץ מלאה דשאים', שכבר נסתיימה הוצאת הדשאים. אבל הב"ח היפך הגירסא, וגרס בדברי רבי אליעזר 'מלאה', ובדברי רבי יהושע 'מוציאה', ולגירסא זו בניסן מתחילים הדשאים לצאת, ובתשרי מסתיימת יציאתם, ולפי זה יש לפרש שלשון 'ותוצא' מתפרש על תחילת היציאה, ומשום כך הוכיח רבי יהושע מלשון זו שהעולם נברא בניסן שבו הארץ מתחילה להוציא דשאים, ולשון 'תדשא' מתפרש שתהיה הארץ כבר מלובשת ומכוסה בדשאים, ומשום כך למד רבי אליעזר מכך שהעולם נברא בתשרי, שאז הארץ מלאה דשאים. והמהרש"א (מ"ח ד"ה ומ"ח) גרס כגירסא שלפנינו, אך הביא שלשון יציאה מורה על תחילת היציאה, ולשון תדשא מורה שכבר גדלו הדשאים, ומשום כך תמה שהיה צריך להיות בהיפוך, שרבי אליעזר שלמד מ'תדשא' יאמר שהארץ מלאה דשאים, ורבי יהושע שלמד מ'ותוצא' יאמר שהארץ מוציאה דשאים. והביא שבילקוט (שמעוני רמז ח) מבואר שאין חילוק בין רבי אליעזר לרבי יהושע מה היה עם הדשאים בבריאת העולם, ונחלקו רק מה היה עם האילנות, ולא דקדקו בין לשון 'תדשא' ללשון 'ותוצא'. וכתב שאולי אף להמבואר ברש"י שהתנאים כן דקדקו בכך, הוא משום ש'תדשא' ו'ותוצא' נאמר גם על העצים האמורים בהמשך הפסוק, ש'תדשא' משמעו שיצאו אילנות שכבר גדל פריים, ו'ותוצא' משמע שיצאו אילנות שהתחילו להוציא פירות. **רו. כמבואר** לעיל (ח.). **רז. כן** פירשו הפתח עינים (ד"ה לעמן) והראש משביר (גרש"י) בכוונת דברי רש"י, וכן הוא בפירוש ברש"י בחולין (ס. ד"ה לניסון). וביארו, שלפירוש רש"י 'צביונם' הוא מלשון רצון [ראה בתרגום אונקלוס (דברים ז ז, י טו)], שנבראו כפי רצונם. אמנם בריטב"א (ד"ה לניסון) נראה שהבין שרש"י מפרש שצביונם הוא מלשון טעם וצורה, שכל אחד נברא בטעם וצורה המיוחדת לו, וכתב על כך הריטב"א, שאינו יודע מה הוא שורש תיבה זו לפירוש רש"י. וראה באיי הים (ד"ה הא) שפירש את כל דברי רבי יהושע בן לוי לשיטת רש"י באופן אחר. ומבואר ברש"י, שקומתן דעתן וצביונם, הם שלשה דברים נפרדים, וראה בהערה בביאורי הפשט שהתוספות פירשו את שלשתם בענין אחד. **רח. שכפל** הפסוק את דבריו בשני לשונות. **רט. שנת** החמה נחלקת לארבע תקופות, תקופת ניסן, תקופת תמוז, תקופת תשרי, תקופת טבת, תקופת ניסן מתחילה בסיום החורף ביום שהיום והלילה שוים בו, תקופת תמוז מתחילה כשמתחיל היום להתקצר והלילה להתארך, תקופת תשרי מתחילה בסוף הקיץ ביום שהיום והלילה שוים בו, ותקופת טבת מתחילה כשמתחיל היום להתארך והלילה להתקצר, וכל תקופה זמנה הוא שלשה חדשים [ראה באבודרהם (סדר התקופות)], ופעמים שתקופת ניסן מתחילה באמצע חודש ניסן לפי חדשי הלבנה, ואז נמצא שחודש ניסן של תקופה דהיינו השלשים יום הראשונים של תקופת ניסן, נכנס לתוך חודש אייר של חדשי הלבנה. **ריז. לגירסא** שלפנינו דברי הגמרא 'דתקיף במצוות' קודמים לדברי הגמרא 'בחודש זיו', וכתב הרש"ש (גרש"י), שמסדר הדיבורים ברש"י נראה שגרס קודם את קושיית הגמרא על רבי אליעזר ואחר כך את קושיית הגמרא על רבי יהושע. וראה בזה עוד בהערה בביאורי הפשט. **ריא. שבכל** שבעת ימי חג הסוכות, היו מקיפים את המזבח עם ערבות, כמבואר בסוכה (מה.), ודבר זה הוא מהלכה למשה מסיני, כמבואר בסוכה (לד.). **ריב. שמלבד** הנסכים של יין שהיו מנסכים בכל השנה בהקרבת התמידים, בחג הסוכות היו מנסכים בתמיד של שחר גם מים, ודבר זה הוא מהלכה למשה מסיני. סוכה (לד.) ורש"י שם (ד"ה וניסוך). **ריג. מבואר** ברש"י, שפסוק זה מדבר ביוסף, ולפי זה, הגזירה שוה שעושה הגמרא הוא ללמד שכשם שיוסף יצא מבית האסורים בראש השנה, כך ישראל יצאו מסבלות מצרים בראש השנה. אך כתב המהרש"א (מ"ח ד"ה נטלה) שלולי דברי רש"י היה נראה לפרש, שלמדים בגזירה שוה זו, שהפסוק 'הסירותי מסבל שכמו' אינו מדבר ביציאת יוסף מבית האסורים [שהרי לא מצינו ביוסף שעבד עבודת סבלות, וכן כל המקראות שאחריו מדברים בישראל], אלא בביטול שעבוד מצרים מישראל, וממילא אנו יודעים שבטל השעבוד בראש השנה, שהרי כל הפרק מדבר בראש השנה. **ריד. כמו** שנאמר (בראשית ח יד) 'ובחדש השני בשבעה ועשרים יום לחדש יבשה הארץ'. **רטו. ונקרא** ראשון מפני שהוא ראשון לבריאת העולם ולמנין השנים. רש"י לעיל (י: ד"ה מכלן). **רטז. כתב** המהרש"א (גרש"י), שאין לשון רש"י מדוקדק, שהרי אין ראיה ממה שלא קראה התורה אחת ושש מאות שנה עד עכשיו, שאין מונים את השנים מניסן, שהרי ודאי ניתן לפרש שמונים מניסן וכפי שמפרש רש"י בסמוך לדעת רבי יהושע, אלא הראיה היא להיפך, שכיון שרבי אליעזר מונה את השנים מתשרי, יודעים אנו שהחודש הראשון האמור בפסוק זה הוא תשרי. **ריז. שאין** אנו יכולים לומר שהחודש השביעי הוא שביעי לאותו מנין שבו מנו את החודש השני שבו התחיל המבול, שהרי מתחילת ירידת הגשמים עברו מאה ותשעים ימים עד שהתחילו המים להיחסר, שהם יותר מששה חדשים, ואילו החודש השביעי היה למנין שבו מנו את החודש השני, היה נמצא שנחה התיבה חמישה חדשים לאחר התחלת הגשמים, וזה לא יתכן שהרי אז עדיין לא התחילו המים להיחסר. וכמו כן לא ניתן לפרש שהכוונה היא לחודש השביעי מתחילת ירידת הגשמים, כיון שגם אז ימצא שנחה התיבה לאחר ששה חדשים מתחילת הגשמים שהתחילו בשבעה עשר בחודש, והוא גם כן קודם הזמן שהתחילו המים להיחסר, אלא ודאי כוונת הפסוק היא לחודש השביעי מהפסקת הגשמים. רש"י על התורה (בראשית ח ה).

ומאה וחמשים שגברו על הארץ[ריי], נמצאו כלים ימים אלו **באחד בסיון**[ריי], **ואותו היום התחילו המים לחסור, שנאמר** (בראשית ח ג) 'ויחסרו המים מקצה חמשים ומאת יום', **והיו המים הלוך וחסור עד החדש העשירי**[ריג], **והוא חודש אב שהוא עשירי לירידת הגשמים**[ריא], **ובאחד באב נראו ראשי ההרים.**

נמצא, **שבשני חדשים חסרו המים את חמש עשרה האמה שהיו ההרים מכוסים מים, שנאמר** (בראשית ז כ) 'חמש עשרה אמה מלמעלה גברו המים ויכסו ההרים', שהרי המים התחילו להיחסר באחד בסיון ובאחד באב נראו ראשי ההרים, **ולמדת שחסרה אמה אחת לארבעה ימים, ולמדת מכך שהתיבה היתה משוקעת במים אחת עשרה אמה, ולא היתה צפה על ראש ההר אלא ארבע אמות גובה, לפיכך** - ומשום כך נחה כבר על הרי אררט בי"ז בסיון[ריב].

ולרבי יהושע דאמר שבניסן נברא העולם, וממנו מתחילין מנין שני הדורות, על כרחך צריך לומר שירד המבול באייר, ושביעי שנחה בו התיבה הוא בסליו, ומשום כך לא מנה לך בו הכתוב חדוש שנה, לפי שאין השנה מתחדשת אלא בניסן.

ויש פותרין - מפרשים את דברי הגמרא, 'ואזדו לטעמייהו', שיש ללמוד שרבי אליעזר ורבי יהושע שנחלקו בברייתא מתי התחיל המבול, נחלקו לשיטתם מתי נברא העולם, **מדאמר רבי אליעזר** בברייתא, **שבחדש השני** שנאמר בפסוק שבו התחיל המבול, הוא חודש מרחשון, מוכח דאית ליה - שרבי אליעזר סובר **שבתשרי נברא העולם**, והוי - ונמצא שמרחשון הוא **שני לחדש שהתחילה בו שנת שש מאות. דאי לאו הכי** - שאם לא תאמר כן, **למאי קרי ליה** - לאיזה ענין קרא הפסוק לחודש מרחשון **שני, אם** נאמר שהוא שני **לסדר החדשים, הא אמרינן** - הרי כבר נתבאר (לעיל ז.) **שניסן** הוא **ראש השנה לחדשים.**

דוחה רש"י פירוש זה, **ולאו מילתא היא** - ודבריהם אין בהם כלום, **דאי מדקרי ליה שני** - שאם ממה שאמר רבי אליעזר שקראה התורה לחודש חשון שני, **שמעינן** - אנו למדים **דבתשרי נברא העולם, אם כן מאי פריך לקמיה** - מה הקשתה הגמרא להלן (יב.), **בשלמא לרבי יהושע היינו דכתיב שני, אלא לרבי אליעזר מאי שני** - שלרבי יהושע מובן מדוע קראה התורה לחודש שבו התחיל המבול חודש שני, אבל לרבי אליעזר לא מובן מדוע הוא נקרא שני, **הא מהכא יליף** - הרי מכך למדה הגמרא שרבי אליעזר סובר שבתשרי נברא העולם, ועל כרחך שהבינה שלדעת רבי אליעזר הוא נקרא שני מפני שהוא **שני לבריאת עולם.**

הכי גרסינן - כך היא הגירסא **בסדר עולם** (פ"ז)[ריג], דברי **רבי יהושע ברישא** - מובאים תחילה בברייתא, **והדר** - ואחריהם דברי **רבי אליעזר.** וכך אמרה הברייתא, **רבי יהושע אומר, אותו היום** שבו התחיל המבול לירד, **י"ז באייר היה,** והוא **יום שמזל כימה שוקע ביום, רבי אליעזר אומר אותו היום י"ז במרחשון היה,** והוא **יום שמזל כימה עולה ביום.**

גלגל חמה, עגול הוא, והוא מסתובב סביב לעולם, ולעולם בכל זמן שהוא, **חציו** של הגלגל **עומד למעלה מן הקרקע, וחציו למטה מן הקרקע. ושנים עשר מזלות קבועין בו, וזה סדרן, טלה, שור, תאומים, סרטן, אריה, בתולה, מאונים, עקרב, קשת, גדי, דלי, דגים. וסימניך** [-וסימן לכך, ראשי תיבות כל המזלות הם] **טש"ת סא"ב מע"ק גד"ד.** ונמצא שבכל זמן **ששה** מהן **שקועין למטה וששה מהם למעלה, וכשהגלגל מגלגל, זה עולה מצד זה, והראשון שבצד האחר שוקע, וכן לעולם. ושתי שעות שוהה המזל בעלייתו, וכן שבנגדו בשיקועו,** וימצא **שיהו כולן משמשין בכ"ד שעות של יום.**

ובניסן לעולם טלה מתחיל לעלות לאור הבקר, שבחודש ניסן מזלות **מע"ק גד"ד** [מאזנים עקרב קשת גדי דלי דגים] **עומדים למעלה בלילה,** ואז מזלות **טש"ת סא"ב** [טלה שור תאומים סרטן אריה בתולה] **עומדים למטה, ולאור הבקר מתחיל טלה לעלות ומאונים לשקוע, ולסוף ב' שעות** מתחילת **היום, טלה כולו עולה** - עומד למעלה, **ומאונים כולו שוקע, ואחר שתי שעות** אלו **מתחיל שור לעלות ועקרב לשקוע, וכן כולן** [שכל שתי שעות מתחיל מזל אחר לעלות], וכן הוא הסדר בכל חדש **ניסן, ובאייר** מזל **שור מתחיל לשמש** בתחילת **היום**[ריד], והוא משמש בתחילת היום בכל ימי חודש **אייר, ובשתי שעות הראשונות** הוא **גומר** את **עלייתו,** ובשתי שעות **שניות,** מזל **תאומים** עולה, **שלישית** עולה מזל **סרטן, רביעית** עולה מזל **אריה, חמישית** עולה מזל **בתולה, וששית** עולה מזל **מאונים, וכן כולן, ונמצא** שמזל **טלה** עולה בחודש אייר, **בשתי שעות אחרונות בלילה, וכל (היום)** [יום[ריה]] **הוא שוקע,** ששקיעתו, דהיינו ירידתו מתחת לפני הארץ, היא ביום[ריו], ומזל **כימה, הוא זנב** מזל **טלה**[ריז].

והמבול ביום ירד, ודרך נקב שתי כוכבים שנטלו מכימה, שהוא מזל שיש בו כוכבים הרבה[ריח]. **ומניין שהמבול התחיל לירד ביום, שנאמר** (בראשית ז יג) 'בעצם היום הזה בא נח וגו' אל התיבה', הרי שנח נכנס לתיבה באמצע היום, **והוא** [-נח] **מקטני אמנה היה, ולא נכנם לתיבה עד שירדו מים ודחקוהו ליכנס, שנאמר** (שם ז) 'ויבא נח וגו' אל התיבה **מפני מי המבול**', הרי שהתחיל המבול לירד באמצע היום. וכיון שהמבול בא דרך מזל כימה, **הוצרך** ה' **לשנות סדר בראשית, והעלה זנב כימה ביום,** שהמזל מראה את כח טבעו בשעה שהוא עולה על פני הארץ[ריט], **ונטל שני כוכבים ממנו,** ובא המבול.

יב.

ומעיינות מממעטין[ל]

(בחמה) [בחומ[ריא]] ימות החמה, **ופסקו הגשמים,** ושינה ה' את **סדר בראשית, ונתגברו המעיינות ושטפם** לדור המבול.

יום שמזל כימה עולה ביום

שבמרחשון עולה מזל עקרב בתחלת היום, ואחריו מזל קשת, נמצא מזל **טלה עולה בסוף היום.**

ציונים והערות

ריח. **בירידת** הגשמים נאמר (שם פסוק יב) 'ויהי הגשם על הארץ ארבעים יום וארבעים לילה', ואחר כך נאמר (שם פסוק כא) 'ויגברו המים על הארץ חמשים ומאת יום'. ריט. **שהחדשים** חציים מלאים וחציים חסרים, ונמצא שמאה ותשעים יום הם ששה חדשים ועוד שלשה עשר יום, והיום שבו התחילו הגשמים לירד אינו חלק ממנין הארבעים ימים של ירידת הגשמים שהיו ימים שלמים עם לילותיהם, ונמצא שהמאה ותשעים יום שהתחילו בי"ח חשון, נסתיימו בא' סיון. ערוך לנר (נרמ"י). רכ. **שנאמר** (בראשית ח ה) 'והמים היו הלוך וחסור עד החדש העשירי, בעשירי באחד לחדש נראו ראשי ההרים'. רכא. **שלא** ניתן לפרש שהכוונה היא לחודש העשירי מהפסקת הגשמים, שאם כן ימצא שהתגלות ראשי ההרים היתה בחודש האחד עשר מתחילת ירידת הגשמים שהיו בחודש השני, ולדעת רבי אליעזר (להלן) שהגשמים התחילו לירד בחשון, הוא בחודש אלול, ולדעת רבי יהושע שהגשמים התחילו לירד באייר, הוא בחודש אדר, וזה לא יתכן שהרי נאמר (בראשית ח יג) 'ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש חרבו המים מעל הארץ', ולדעת רבי אליעזר היה זה באחד בתשרי ולדעת רבי יהושע באחד בניסן, ונמצא שהיה זה חודש אחד אחר שנתגלו ראשי ההרים, ואילו מתוך הפסוקים מבואר שהיה זה לפחות שישים ואחד ימים אחר שנתגלו ראשי ההרים, שנאמר (שם פסוק ו-יג) שביום הארבעים משנראו ראשי ההרים, שלח נח את העורב [כן פירש ברש"י על התורה (שם פסוק ו), אמנם ראה בסדר עולם דעה אחרת בזה], ואחר שבעה ימים שלח את היונה פעם שניה, ואחר עוד שבעה ימים שלח את היונה בשלישית ולא חזרה אליו, והוא יום שישים ואחד משנראו ראשי ההרים, ומשמע בפסוקים שעל אותו יום נאמר שבראשון לחודש חרבו המים מעל הארץ, ואם כן מוכח שהחודש העשירי הוא העשירי לירידת הגשמים. רש"י על התורה (שם פסוק ה). רכב. **שנאמר** (בראשית ח ד) 'ותנח התבה בחדש השביעי בשבעה עשר יום לחדש על הרי אררט'. רכג. **רש"י** בא להוציא מהגירסא שהביאו התוספות, כפי שיבואר להלן. רכד. **ראה** בהערה בביאורי הפשט כיצד בכל חודש עולה מזל אחר. רכה. **עי'** פי המהרש"א (בראשית, פ"ד פסוק ט), וראה בהערה הבאה. רכו. **כן** פירש המהרש"א (שם). והערוך לנר (בראשית ד"ה יום) כתב, שאין צריך להגיה ברש"י, אלא כל מזל מהזמן שבו הוא סיים את עלייתו, נקרא שהוא מתחיל לשקוע, וכיון שמזל טלה מסיים את עלייתו לפני שמתחיל היום, נמצא שכל היום הוא שוקע. רכז. **רש"י** גרס שבחודש אייר מזל כימה שוקע, ובחודש תשרי הוא עולה. והבאנו מה הוא הביאור 'עולה' לפי הבנתו. אבל התוספות (ד"ה יום) הבינו שעולה ביום היינו שהמזל נמצא מעל פני הארץ ביום, ושוקע ביום היינו שהמזל נמצא מתחת לפני הארץ ביום, ומשום כך תמהו שאין החשבון עולה נכון לגירסת רש"י, שהרי באייר כמעט כל היום נמצא מזל כימה מעל פני הארץ, ורק בסוף היום הוא יורד מתחת לפני הארץ, ואילו בחשון כמעט כל היום נמצא מזל כימה מתחת לפני הארץ ואינו עולה מעל פני הארץ אלא מעט לפני סוף היום. ומשום כך גרסו בדברי רבי אליעזר שאמר שהמבול התחיל בחשון 'יום שמזל כימה שוקע ומעינות מתמעטים', ובדברי רבי יהושע שאמר שהמבול התחיל באייר 'יום שמזל כימה עולה ומעינות מתגברים'. וביארו, שאף שחשון הוא תחילת זמן הגשמים, מכל המקום המעיינות מתגברים בניסן ומתמעטים בחשון. וביאר הריטב"א (להלן יב. ד"ה והא), שריבוי המעיינות מגיע מהגשמים ומהפשרת השלגים, ומשום כך בחודש חשון שלפניו היו ימי קיץ שאין בהם לא גשמים ולא הפשרת שלגים, המעיינות מתמעטים, ובחודש אייר שהוא אחר ימות החורף שירדו בהם גשמים ושלגים, אזי המעיינות מתגברים. ובהג"ה על רש"י (שם) גרס כגירסת התוספות, אך פירש, שהמזלות סובבים את העולם שני פעמים בכל עשרים וארבע שעות, שבשעה אחת המזל משלים את עלייתו על פני הארץ, ועוד פירש, שמזל כימה אינו ממזל טלה, אלא הוא חלק ממזל שור. וביאר, שמה שאמר רבי יהושע שבאייר מזל כימה עולה, היינו שהוא עולה בתחילת היום, שמזל שור עולה בחודש אייר בתחילת היום, ומה שאמר רבי אליעזר שמזל כימה שוקע ביום, היינו שהוא עולה על פני הארץ בזמן שבו החמה כבר מתחילה לפנות לצד מערב, דהיינו לאחר חצות היום, שבחודש חשון מזל עקרב עולה בשעה הראשונה, ומזל שור שהוא רחוק ממנו שש מזלות, עולה שש שעות אחריו, דהיינו בשעה השביעית של היום, שאז החמה כבר מתחילה לנטות לצד מערב. רכח. **ראה** בברכות (נח:) שמזל כימה נקרא כן, משום שיש בו כמאה כוכבים. רכט. **הגר"א** בפירושו לסדר עולם (פ"ד). רל. **דברי** רש"י אלו הם התחלת דיבור חדש. הגהות וציונים. וראה בב"ח ששינה הגירסא ברש"י. רלא. **תוקן** על פי הב"ח והגהות וציונים.

שינה עליהם כו'

לקמן פריך - מקשה הגמרא לדעת רבי אליעזר **מאי שינה** - איזה שינוי במעשה בראשית נעשה במבול, והלא לדעת רבי אליעזר זהו הזמן שמזל כימה עולה ביום[רלב].

הכי גרסינן בגמ' לרבי יהושע שינה דשינה[רלג]

דהמבול בא באייר שהוא זמן שכימה שוקע ביום ומעיינות מתמעטים, **ושינה הקב"ה והעלה את מזל כימה ביום, ועוד שינה לתגבורת מעיינות.**

חכמי ישראל מונין למנול כרבי אליעזר

חכמי ישראל **מונין** את **שנות** נח **ובריאת עולם ושנות הדורות, כרבי אליעזר, שמונין הם מתשרי** את **תחלת השנים, ולא משום דסבירא להו** - שהם סוברים כרבי אליעזר **שבתשרי נברא העולם, אלא** שסוברים הם **דתשרי** הוא **ראש השנה לשנים**[רלד]. ולענין זמן בריאת העולם, סוברים הם **שבניסן נברא העולם, כדקתני** - וכפי שאמרו, שלתקופה מונים הם מניסן כרבי יהושע[רלה].

ולתקופס כרבי יהושע

כשמונין תקופת החמה **והלבנה, מונין מניסן,** לומר **שמניסן נבראו, ובתחלת ליל רביעי שמשה חמה בנים,** שהמאורות נבראו ביום הרביעי לבריאה, **ולפיכך אין תקופת ניסן נופלת אלא באחד מארבע רביעי היום,** דהיינו או בתחלת הלילה, או בתחלת שעה שביעית של הלילה, או בתחלת היום, או בתחלת שעה שביעית של היום. **לפי שלעולם יש יום ורביע בין תקופת שנה זו לתקופה שכנגדה לשנה הבאה.** שכל תקופה מתקופות השנה יש בה תשעים ואחד ימים, ושבע שעות ומחצה, ותשעים ואחד יום, הם שלש עשרה שבועות שלמים, ונמצא שכל תקופה מתחילה באותו יום מימות השבוע שהתחילה התקופה הקודמת, אלא שהיא מתחילה שבע שעות ומחצה אחר השעה שהתחילה התקופה הקודמת, ואם התחילה התקופה הקודמת בסוף היום, התקופה שלאחריה תתחיל ביום שאחרי כן לפי אותו חשבון. ועולה האיחור בכל ארבע תקופות השנה, לשלשים שעות, שהרי בכל תקופה מתאחרת התקופה בשבע שעות ומחצה, וארבע תקופות יש בשנה, שהכל יחד הוא שלשים שעות, שהם יום אחד שלם ועוד רבע יום, ונמצא שבכל שנה התקופה מתאחרת מהזמן בשבוע שבו התחילה בשנה הקודמת ביום ורביע. שבשנה שאחר השנה שהתחילה התקופה בתחלת ליל רביעי, תתחיל התקופה בליל חמישי בשעה השביעית של הלילה, ובשנה שאחריה ביום שישי בתחלת היום ובשנה שאחריה ביום שבת בשעה השביעית, וכן על זה הדרך[רלו].

וכן מולדות הלבנה מונין לפי החשבון שהיה מולד ניסן ראשון בליל רביעי בתשעה שעות ותרמ"ב חלקים משעה[רלז].

אף למנול

כלומר, למנין שנות הדורות, מתחילין מניסן למנות. ולדבריהם **המבול באייר ירד על כרחך, משתאמר** - מאחר שאתה מפרש, שמה שנאמר (בראשית ז יג) **שבאחת ושש מאות** שנה **בחודש הראשון שחרבו בו המים, ניסן הוא,** ומה שנאמר (שם פסוק יד), 'ובחדש השני בעשרים ושבעה יום לחדש יבשה הארץ', הוא בחודש אייר, **שהרי משפט דור המבול שנים עשר חדש,** וכפי החשבון שנתבאר לעיל (יא: ד"ה ומזדו).

ולירקום

אחד בתשרי הוא ראש השנה **למעשר ירק לענין חדש וישן,** והיינו **שאין תורמין מירק הנלקט בערב ראש השנה** שהוא נקרא 'ישן', **על ירק הנלקט אחר ראש השנה** שהוא נקרא 'חדש'[רלח].

ולמדרים

לקמן (ע"ב) **מפרש** לענין מה שייך ראש השנה אצל נדרים.

מנמ דרבנן

התנא של הברייתא בזה שאמר 'לירקות' **השמיעך שיש ראש השנה קבוע לענין חדש וישן, במעשר** ירק שהוא מדרבנן, **והדר** - ושוב כתב **התנא** 'מעשרות' וכוונתו **למעשר** דגן שהוא מדאורייתא, **שאף** לו יש **יום קבוע לחדש וישן שלו.**

ומנמ דידן

התנא של המשנה **דתנא** - ששנה רק 'לירקות', **ולא תנא** 'למעשרות'.

מנמ דרבנן

ובזה ששנה רק 'לירקות' **אשמועינן** - השמיע וחידש **דיום קבוע לו** [-למעשר ירק מדרבנן] שהוא ראש השנה שלו, ואנו לומדים **מכל שכן** למעשר **מדאורייתא,** שיש לו יום שהוא ראש השנה שלו[רלט].

ירק סנמגד

היינו **שדרכו באגודות**[רמ].

מעשר סנמגד

ירק שהדרך לאוגדו, אזי הזמן שאוגדים אותו הוי **גורנו למעשר** - הוא הזמן שמתחייב במעשר[רמא], ומאז **אסור לאכול ממנו** אפילו אכילת **עראי**[רמב], **עד שיעשר** ממנו.

ליקט ירק

ברייתא זו באה **לאשמועינן** - להשמיע לנו, דירק, **בתר לקיטה אזיל** - הולכים אחר זמן לקיטתו **לענין מעשר, ולכן אף על פי שהירק גדל בשנה אחת,** בכל אופן **אם** הוא **נלקט בשתי שנים,** הוי - נחשב 'חדש' ו'ישן', דהיינו שהתבואה של שנה זו נחשבת 'חדש', והתבואה של שנה קודמת נחשבת 'ישן', והדין הוא **שאין תורמין מן החדש על הישן,** ולומדים זאת ממה **דכתיב** (דברים יד כב) 'עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה **שנה שנה**', ומכפילות המילים 'שנה שנה' לומדים, שמעשרים על תבואת כל שנה לבדה[רמג].

יב:

שמיה

הברייתא באה לומר שממה שנלקט בשנה שניה של שמיטה, אזי מעשר ראשון נותן ללוי, ומעשר

ציונים והערות

רלב. מדברי רש"י נראה, שעתה אין הגמרא יודעת כיצד ניתן לפרש את דברי רבי אליעזר שאמר ששינה הקב"ה מעשה בראשית. וביאר הגר"א בפירושו לסדר עולם (פ"ד) שהבינה הגמרא עתה שמה שאמר רבי אליעזר ששינה הקב"ה עליהם מעשה בראשית, מתייחס רק למה שאמר שהעלה את מזל כימה ביום ולא למה שאמר שנטל כוכבים מכימה. אמנם הריטב"א (ד"ה נשלמא) ביאר, שידעה הגמרא שיש שינוי גם לדעת רבי אליעזר, שהרי נטל הקב"ה שני כוכבים מכימה, וראה בדבריו שפירש מה היא קושיית הגמרא 'מאי שינה'.

רלג. גירסת רש"י היא על פי גירסתו בדברי הברייתא (לעיל יא: ד"ה ומזדו), שבחודש אייר מזל כימה שוקע ובחודש חשון הוא עולה. אבל לגירסת התוספות בברייתא שבאייר מזל כימה עולה ובחשון הוא שוקע, כתבו התוספות ישנים (לעיל יא: נקוד תוספות ד"ה יום), שיש לגרוס בגמרא כאן 'בשלמא לרבי אליעזר היינו דשינה, אלא לרבי יהושע מאי שינה'. **רלד. ברש"י** לא מבואר טעם מדוע תשרי הוא ראש השנה לשנים, אבל התוספות (ד"ה למנול) ביארו, שכיון שתשרי הוא תחילת השנה לגבי מנין השנים של שמיטה ויובלות, לכן כל מנין השנים האמור בתורה, מונה אותם התורה מתשרי. **רלה. מבואר** ברש"י, שלדעת חכמי ישראל העולם נברא בניסן, ולשנים מונים מתשרי כרבי אליעזר. אבל בתוספות לעיל (ה. ד"ה למקופות) מבואר, שנוקטים שזמן בריאת העולם הוא בתשרי וכדעת רבי אליעזר, ומשום כך מונים לשנים כרבי אליעזר, אלא שסוברים שאת תקופות החמה יש לחשב כאילו התחילה החמה בהילוכה בתחילת ליל רביעי בחודש ניסן, ולא מטעמו של רבי יהושע שהעולם נברא בניסן, אלא מפני שכשנברא העולם בתשרי, לא התחילה החמה בהילוכה בתחילת ליל רביעי, אלא התחילה בהילוכה ביום רביעי לאחר שעברו שלש שעות ביום, שעולה החשבון כאילו התחילה בהילוכה בחודש ניסן שקדם לבריאת העולם בתחילת ליל רביעי [ראה בדברי התוספות שם באורך, ובחזון איש (או"ח סי' קלא סק"ח)]. והתוספות שם גורסים בגמרא כאן 'מונים לתקופה מניסן ולמולדות מתשרי', דהיינו שאת הילוך הלבנה ומולדותיה מחשבים מתשרי, ואת הילוך החמה מחשבים מניסן. וכן פירש רבינו חננאל (ד"ה ע"ר) גם לפי הגירסא שלפנינו, שמונים למבול בתשרי, היינו לחשבון הילוך הלבנה, וכדעת רבי אליעזר שבתשרי נברא העולם, ולתקופה, דהיינו חשבון הילוך החמה, מונים מניסן כרבי יהושע. **רלו. חשבון** זה האמור ברש"י הוא על פי דברי הגמרא בברכות (נט:). אמנם חשבון זה אינו אלא לדברי שמואל (עירובין נו.), אך ראה ברמב"ם (קידוש החודש פ"י ה"ג), שיש עוד דעה בזה, והיא דעת רב אדא, שסובר שיש הפרש אחר בין תקופה לתקופה. **רלז. כל** שעה מתחלקת לאלף ושמונים חלקים. רמב"ם (קידוש החודש פ"ו ה"ג). וביאור דברי רש"י הוא, שקבלה היא בידינו, שהרוצה לחשב את תקופת המולד, יש לו לחשב שהתחילה הלבנה בהילוכה שבעה ימים ותשע שעות ותרמ"ב חלקים לאחר תחילת הילוך החמה, וכיון שהחמה התחילה להלך בתחילת ליל רביעי, נמצא שמולד הלבנה היה בליל רביעי שאחריו לאחר תשע שעות ותרמ"ב חלקים מתחילת הלילה. והביאו התוספות לעיל (ה. ד"ה למקופות), שרגילים לומר שהיתה הלבנה נזופה משום שקיטרגה ונהגה נזיפה בעצמה שבעה ימים תשע שעות ותרמ"ב חלקים, ורק אז התחילה בהילוכה. אמנם התוספות (שם) נתנו טעם אחר וביארו את המקור לחשבון זה, אך דבריהם אינם מתאימים עם פירוש רש"י כאן. **רלח. ראה** להלן (נדרים ד"ה ליקט). **רלט.** והקשה הטורי אבן (ד"ה מנמ דרבנן), שגם אם לומדים בכל שכן למעשר דאורייתא שיש לו ראש השנה, אולם עדיין לא יודעים מתי הוא הראש השנה שלו, שהרי בפירות התבאר במשנה שראש השנה שלהם הוא בשבט, ואולי הוא הדין בדגן [וראה שם מה שרצה ליישב, וראה עוד על זה ביד דוד (ד"ה מנמ - הסמי)]. ולכן ביאר שתירוץ הגמרא הוא, שהמשנה כתבה שירקות הראש השנה שלהם הוא בתשרי, וכל שכן שבמעשרות דאורייתא, דהיינו בדגן, ראש השנה שלהם הוא בתשרי, שהרי אם במעשר של תורה לא היה חודש תשרי ראש השנה, גם רבנן לא היו קובעים בתשרי, שהרי כל מה שרבנן מתקנים, כעין דאורייתא מתקנים (פסחים ל: ועוד). **רמ. וכן** כתב רש"י בחולין (ז. ד"ה הנמגד). ונראה שבא לומר שהכל תלוי בדרך הירק, ולא שכל ירק יתחייב במעשרות אם יאגדו אותו. **רמא. בספרי** (ראה קה) דרשו, ממה שנאמר לגבי תרומת מעשר (במדבר יח כו) 'ונחשב לכם תרומתכם כדגן מן הגורן', שדווקא שהוא כבר בגורן [דהיינו שמירחו אותו ועשו אותו כרי] שזהו גמר מלאכתו, חייב במעשר, ולא לפני כן, והוא הדין שכל מיני פירות וירקות אינם מתחייבים במעשר, אלא עד שיגמר מלאכתם. ולכן זמן חיוב מעשרות נקרא 'גורנו', על שם ה'גורן' המוזכר בפסוק שממנו לומדים דין זה. וביאר שדרך לאוגדו, גמר מלאכתו הוא אגידתו. **רמב. בברכות** (לה. ד"ה נמוך) ובפסחים (ט. ד"ה ומי) פירש רש"י, שמדאורייתא, פרי שלא נגמרה מלאכתו מותר אף באכילת קבע, אמנם רבנן אסרו אכילת קבע והתירו רק אכילת עראי. ולכן כאן פירש שאחר שנגמרה מלאכתו נאסר אפילו באכילת עראי. **רמג. אולם** רבינו גרשום (נכורות נג: ד"ה מה) הביא בשם הספרי (קרח קה), שדורשים זאת מהפסוק

שני אוכלים הבעלים בירושלים, ואילו ממה שנלקט בשנה השלישית לשמיטה, נותן מעשר ראשון ללוי, ומעשר עני לעניים.

מנא הני מילי

מהיכן לומדים דבשנה שלישית אינו נוהג בה מעש[אוצר החכמה 19/06/2018]רמד.

שנה שמין נוהג נה מלא שמד

מן המעשרות שנהגו בשתי שנים שלפניהרמה.

הא כיצד מעשר ראשון

את הפסוק יקיים על ידי שיתן את המעשר ראשון כדרך שנתן עד הנה - בשנים הקודמות, ללוי.

ומעשר עני

יוסיף במקום מעשר שני, כדכתיב (דברים כו יב) באותו הפסוק שבשנה השלישית נותן 'לגר ליתום ולאלמנה', שעל פי רוב הם עניים[1], והוא מעשר עני.

מו קף מעשר ראשון יכול

ומה שנאמר בפסוק 'שנת המעשר', חד קאמר - הכוונה היא למעשר אחד שנוהג באותה שנה, והיינו ההיא דמפרש ואזיל מיד בפסוק (שם) 'ונתתה

ללוי לגר ליתום ולאלמנה', והוא מעשר עני שניתן לאלו הנזכרים כאן. ומה שהוזכר כאן בפסוק 'לוי', אין להקשות שמשמע מזה שלא מדובר כאן רק במעשר עני, שהרי לוי הוא אינו עני, משום שאף לוי בכלל עני הוא, כיון שאין לו חלק בארץ, כמו שנאמר (דברים יג יג) 'כי אין לו חלק ונחלה אתכם'.

וכא הלוי

נאמר בפסוק 'ובא הלוי', והיינו שבא לקבל מעשר ראשון, ודורש רבי יהודה מהפסוק שכל זמן שבא הלוי וכו' תן לו את המעשר, והא בשנה שלישית כתיב - ופסוק זה עוסק בשנה השלישית, כמו שנאמר בפסוק הקודם (שם יד כח), 'מקצה שלש שנים וגו' ובא הלוי' וגו', ולכן דרש מכאן רבי יהודה שנותנים ללוי מעשר ראשון גם בשנה השלישית[2].

סכי גרסינן, מנו רבנן סמדר סנמה וכו'

ולא גרסינן מנלן[3].

לשון בני אדם

בנדר הולכים אחר לשון בני אדם, משום שאין אדם נודר אלא על לשון שהוא רגיל לדבר[4], ולכן הנודר ל'שנה זו', אין מונה עד ראש חודש ניסן, אלא עד ראש חודש תשרי משום שדרך בני אדם לקרות תשרי ראש השנה.

המלמן

מין תבלין, פיניגר"י בלע"זרנא.

משמעמ

היינו שאחר שנת צמיחתו הוא מתעשר, ולא אחר שנת לקיטתו כמו ירקרינב.

משמעמ לזרעים

שהזרע צומח בתוכורינג.

סמבומס[רנד]

מה שכתוב בברייתא 'תבואה' הכוונה היא לדגן ותירוש [-יין] שהם קרויין 'תבואה', דכתיב (במדבר יח ל) 'כתבואת גורן וכתבואת יקב'[רנה].

וזיתים

זיתים היינו יצהר[רנו], וזמן עישורם הוא משביאו שלישי[רנז], דהיינו שמתעשרין אחר שנה שהגיעו בו לשליש בישולם[רנח], אם זו שנה שניה לשמיטה, ינהג בהם מעשר שני, ואם זו שנה שלישית ינהג בהם מעשר עני[רנט].

מנא הני מילי

שאלת הגמרא 'מנא הני מילי' אתבואה ואזיתים קאי - נאמרה רק על הדין שתבואה וזיתים שנת

ציונים והערות

'והרמותם ממנו' (במדבר יח כו) 'ממנו, ולא מן החדש על הישן' [וראה כעין זה בבעל הטורים (שם)]. **רמד. שעל** מה שמעשר ראשון נוהג כל השנים אי אפשר לשאול 'מנא הני מילי', שהרי מדוע נחשוב שיש חילוק בין השנים, ומה שבשנה שלישית נוהג מעשר עני הוא פשוט שהרי מפורש בפסוק (דברים כו יב) 'לגר ליתום ולאלמנה', ולכן ביאר רש"י ששאלת הגמרא היא, מנלן שמעשר שני לא נוהג בשנה שלישית. חידושי רבינו משה מאימראן (נרש"י). במירא דכיא (נרש"י) כתב, שרש"י בא לומר, שלא נפרש, שמה ששואלת הגמרא 'מנא הני מילי', מדבר על הרישא של הברייתא, היינו, מנין יודעים שאין תורמים מחדש על הישן. ובריטב"א (ד"ה מנא) כתב, ששאלת הגמרא היא, מנין שבשנה ראשונה ושניה נוהג מעשר שני, ובשנה שלישית נוהג מעשר עני. **רמה. וכן** ביאר בפירושו על התורה (דברים כו יב), וכן פירש הריטב"א (ד"ה דמניח) [ומקורם בפסיקתא זוטרתא (לפה, ד"ה מקנה שלם שנים)]. והביאור הוא, שאין כוונת התורה 'שנת המעשר' למעשר שנוסף השנה, אלא לאחד מהמעשרות שנהג בשנים הקודמות [דהיינו מעשר ראשון ומעשר שני]. ובערוך (ערך עשר, נדפס תחת ערך עסק) ביאר, שמה שהשנה השלישית נקראת 'שנת המעשר' משום 'שאין נוהג בה אלא מעשר אחד', הכוונה היא כפשוטו, שנוהג בה רק מעשר אחד, והוא מעשר ראשון, שנקרא 'מעשר', שהרי מעשר עני לא נקרא 'מעשר', כיון שאין לו קדושה כלל ומותר לזרים בכל מקום. **רמו. רמב"ן** (דברים יד). **רמז. והיינו**, שאין רבי יהודה דורש 'כל זמן שבא' אפילו בשנה השלישית מתיבת 'ובא', שהרי אפשר לפרש 'ובא' בזמן שראוי לקבל מעשר ולא בשנה השלישית, אלא הלימוד הוא מכך שהפסוק מדבר בשנה שלישית. ראש משביר (נרש"י). אמנם עדיין צריך לבאר מנין לדרוש שבא הלוי ליטול בשנה השלישית מעשר ראשון, אולי כוונת הפסוק שבא הלוי ליטול מעשר עני [וכמו שביאר רש"י לעיל (ד"ה לו) שהלויים בכלל עניים]. וביאר בחידושי רבינו משה מאימראן (נרש"י ד"ה ונתת), שגם זה נכלל בדברי רש"י שדורשים ממה שנאמר בפסוק 'מקצה שלוש שנים', ומשמע שבא הלוי ליטול ממעשרות של כל שלושת השנים, ואם כן בהכרח שבא הלוי ליטול מעשר ראשון ששייך בכל שלושת השנים, ואין לומר שבא ליטול מעשר ראשון של שנה ראשונה ושניה, ומעשר עני של שלישית, שזה כבר נלמד מהפסוק 'כי תכלה לעשר וגו' בשנה השלישית וגו' ונתתה ללוי', הרי שכבר נאמר שהלוי נוטל מעשר עני, אלא בהכרח בא ללמדנו שנוטל גם מעשר ראשון. ויש שביארו [דרך אמונה (מעשר שני פ"ו פירוש ההלכה ד"ה נכל), וכן כתב רבינו משה מאימראן (שם) בתוך דבריו], שרבי יהודה אכן דורש מתיבת 'ובא', אך לא ממשמעות אלא מייתור, שתיבה זו מיותרת שהרי היה אפשר לומר והנחת בשעריך ללוי וגו', או ואכלו הלוי והגר וגו', ומהייתור דורשים, שכל זמן שבא הלוי יקבל מעשר ראשון, ואפילו בשנה השלישית שהרי בה הפסוק עוסק כדברי רש"י. **רמח. כיון** שזה יודעים מסברא שבני אדם קוראים לתשרי 'ראש השנה', וכמו שמבואר בגמרא בסמוך. מירא דכיא (נרש"י). אולם ראה לעיל (ז:) ברש"י (ד"ה הכי גרסינן) שפירש, שלא גורסים 'מנלן' משום שבדבר שחיובו מדרבנן לא שייך לשאול 'מנלן', ואפשר שגם כאן כוונתו לכך. **רמט. הר"ן** (ד"ה נמדריס) כתב וזה לשונו, 'בנדרים הלך אחר לשון בני אדם, כדכתיב (ויקרא ה ד) 'לבטא בשפתים'. **רנ. והקשה** בהגהות הב"ח (סוף ג), שהרי בבבא קמא (פא. ד"ה סוף) [וכן הוא בביצה (ג: יג. ד"ה מנלן)] כתב רש"י, שהוא קטנית ולא תבלין. והסתפק הב"ח להלכה מה הדין אדם שנדר מהתבלין, האם אסור גם בתלתן. ובחולין (נג. ד"ה רובית) ובכריתות (ו. ד"ה רובית) כתב רש"י, שהוא הרוביא. **רנא. הרע"ב** (כלאים פ"ג מ"ה) הביא תיבה זו בלע"ז וביאר שבלשון ערבי נקרא חולבא [-חילבה (ולמה נהגהות ויניס)]. וכן פירש הערוך (ערך תלתן). וכן מה שביאר רש"י בכמה מקומות [הובא בהערה הקודמת], שהוא הרוביא, יש שביארו שהרוביא זהו החולבא [ועל פי זה יש מבני תימן שנהגו לאוכלו בסימני ראש השנה כ'רוביא'], וראה על זה עוד במים חיים (משפט, סו"ת סי' רמב) ובדברי שלום (עפג"ן, סי' תקפג סק"ח). **רנב. רש"י** (כלן, ובד"ה והזיתים), לומד שהמשנה כאן באה לבאר מה קובע את שנת המעשרות, וכן משמע ברמב"ם (מעשר שני פ"ו ה"ג) [ראה בספר המפתח שם]. אולם הקשו התוספות רי"ד (ד"ה תלן) והריטב"א (ד"ה תלן) [וכן הקשו הפני יהושע (ד"ה תלן) הטורי אבן (ד"ה המלמן) רבי עקיבא איגר (מעשרות פ"ו מ"ג) והר"ש מדעסויא (נרש"י)], שהרי המשנה הזו לא עוסקת כלל בענין שנת המעשרות, אלא בענין אימתי 'עונת המעשרות', היינו ממתי מתחיל כל פרי להתחייב במעשרות [וכן מבואר גם בירושלמי (מעשרות פ"ו ה"ג), שמדובר כאן לענין פטור וחיוב. ריטב"א (ד"ה משמעמ)], וראה שם עוד מה שהקשו. לכן פירשו הריטב"א והטורי אבן (שם), שהסוגיא כאן מדברת מאימתי כל פרי וירק חייב במעשרות, שהרי לפני שפרי וירק ראוי לאכילה, אינו חייב כלל במעשרות, ואפשר לאוכלו בלי מעשר. ובביאור דעת רש"י והרמב"ם, מצינו כמה תירוצים. א. התוספות רי"ד תירץ, שבאמת המשנה הזו נשנתה לענין חיוב מעשרות, אבל מכל מקום למד רש"י שאפשר ללמוד מזה לענין חדש וישן, בכל שכן, שהרי אם לענין חיוב המעשרות, שלא מתחייבים פירות האילן במעשר אלא כמו השיעורים שכתובים שם במשנה, בכל זאת לענין חדש וישן הולכים בהם משעת חנטה כמו שמבואר להלן (יג:), אם כן תלתן ותבואה וזיתים שחשובים, בזה שלענין חיוב מעשר רק משביאו שליש, כל שכן שלענין חדש וישן שיעורם הוא בשליש. ב. המהר"י קורקוס (מעשר שני פ"ו ה"ו) תירץ, שהבאת שליש וחנטה הוא אותו השיעור, ראה שם שהאריך. ג. במרומי שדה (ד"ה ע"כ גלאה) כתב, שרש"י למד שהמשנה שהביאה הגמרא כאן, היא לא המשנה במסכת מעשרות, אלא היא ברייתא אחרת ולא מדברת לענין חיוב מעשרות, אלא לענין שנת המעשרות [והוסיף, שלפי זה לא גורסים 'תנן התם', או שאפשר לומר שמצינו שהגמרא קוראת לברייתא 'תנן' (מיל ג:)]. וראה עוד בפני יהושע (שם), ובחידושי רבי אריה לייב (מ"ג סי' טז). **רנג. היינו**, שנתמלאו התלתן גרעינים אמנם עדיין לא ראויות להצמיח שמאז הוא ראוי לתבל בו. בין המשפתיים (מעשרות סי' ד אות ג). אולם רבינו חננאל (ד"ה המלמן) והתוספות (ד"ה משמעמ) הביאו, שבירושלמי שבתוך התלתן יגדלו, עד כדי מבואר שהכוונה היא, שהזרעים שבתוך התלתן יגדלו, עד כדי שאם יזרעו אותם במקום אחר יצמיחו, וכן ביאר הרמב"ם (מעשר פ"ג ה"ה). ועל ביאור רש"י הקשה הריטב"א (ד"ה והא - הלמלמן), שהלשון 'שתצמח לזרעים' נראה שלא כביאורו. אולם בערוך לנר (נאות שם) כתב להיפך, שמלשון הבבלי נראה כרש"י, ומזה למד רש"י שהבבלי נחלק על ירושלמי בזה. **רנד. בדבש** תמר (ד"ה המנאמה) כתב, שממה שהקדים רש"י את ד"ה משתצמח לד"ה התבואה ולד"ה והזיתים, נראה שרש"י כאן מדבר על מה שאומרת הגמרא 'התבואה והזיתים מנא הני מילי' ולא על הברייתא שאמרה 'התבואה והזיתים משביאו שליש'. **רנה. אולם** התוספות (ד"ה המנאמה) כתבו, שענבים לא כלולים בתבואה, שהרי המשנה שם (פ"ג מ"ג) אומרת, שהשיעור של ענבים הוא 'משהבאישו' [היינו, שהגרעינים נראים מבחוץ דרך הקליפה. רע"ב (שם)], הרי שלענבים יש שיעור אחר. ועוד, שהרי גם זיתים כלולים בתבואה [כמו שנאמר (יואל ג כד) 'והשיקו היקבים תירוש ויצהר', הרי שגם זיתים בכלל תבואת יקב. רש"ש (נאות שם) וכן מבואר במאירי (ד"ה כל), אולם דחה, שעיקר המילה 'יקבים' הולך על התירוש]. אלא דגן הוא רק תבואה, ולא ענבים [על פי הר"ן (ד"ה המנאמה) וכן כתב הר"ש מדעסויא (נאות שם) בדעתם]. וביישוב שיטת רש"י כתב התוספות רי"ד (סוף ד"ה מנן), שיש חילוק בין ענבים שעתיד לעשות מהן יין [-תירוש], לענבים העומדים לאכילה, שענבים שעתיד לעשות מהן יין, דינם כתבואה [וכך משמע בפסוק שהביא רש"י ו'כתבואת יקב'], והולכים בהם אחר הבאת שליש, כיון שרק משהביאו שליש, ראויים לעשות יין על ידי הדחק, ומה שאמרה המשנה 'הענבים משהבאישו', מדובר שליקטם בכדי לאוכלם, ואז משעה שהבאישו הם מתוקים מעט ואפשר לאוכלם [וכעין זה כתב הפני יהושע (נאות שם), וראה בערוך לנר (נאות שם) מה שהקשה על פירוש זה, ומה שביאר להשוות דברי רש"י ותוספות]. **רנו. בתורה** (דברים יג יח, יד כג) נאמר בענין מעשר, 'מעשר דגנך תירושך ויצהרך', וזיתים היינו יצהר. **רנז. נראה** שהמילים 'משביאו שליש' הם דיבור המתחיל חדש. הגהות וציונים. **רנח. ראה** בביאורי הפשט, בביאור 'הבאת שליש' ויש לעיין בכוונת דברי רש"י כאן, וכן להלן (יג. ד"ה ולמה). **רנט. ראה** לעיל בהערה (נד"ה משמעמ - הלמלמן), על דברי רש"י הללו, שמדויק מדבריו כאן שכל דברי המשנה מדברת לענין

המעשר שלהם נקבעת כשיביאו שלישי[ריס], ומה ששואלת הגמרא דווקא על תבואה וזיתים ולא על שאר אילנות וירקות, הוא משום **דמעשר דידהו דאורייתא** - שחיוב מעשר בהם הוא מן התורה, ולכן שייך לשאול **מנלן דבתר שליש אזלי** - מנין לומדים שהולכים בהם אחר הבאת שליש, **דאילו** ירק, **דאזיל ביה רבנן בתר לקיטה** - שהרי על מה שבירקות קבעו רבנן ללכת אחר הלקיטה[ריסא], וכן על **אילן דאזיל בתר חנטה** - שקבעו ללכת אחר החנטה[ריסב], זה משום **שמעשר דידהו** [-שלהם] הוא **מדרבנן**, ולכן **לא מבעיא בהו מנלן** - לא שייך לשאול מנין לומדים זאת שהרי כך רבנן תיקנו[ריסג], ורק שייך לשאול מה הטעם שכך תיקנו בהם, ואכן לקמן (יד.) **מפרש בהו טעמייהו** - הגמרא מפרשת את טעמם של ירק ואילן, שירק, הטעם הוא **משום דגייז ליה כל שעתא והדר צמח** - שכל שעה שלוקטים אותו מיד הוא חוזר וצומח, וזה ראיה שהוא גדל **על מי הגשמים של שנת** לקיטתו, שהמים של אותו זמן חוזרים ומגדלים אותו[ריסד], ומשום כך **אזיל ביה בתר לקיטה** - הלכו בו רבנן אחר הלקיטה, ומה שבאילן הולכים אחר החנטה, הוא משום **שאילן גדל על מי שנה שחנט בה** - פירות האילן גדלים מכח מי הגשמים שקודם החנטה, כיון שדרך גידולם הוא **שעל ידי שרף שבא באילן לפני חנטה** ממי הגשמים שירדו אז, **פירותיו חונטין**, **וכו** - בשרף הם נגמרין, **ששרף האילן עולה ונכנם בפרי תמיד, וממנו גדלו**[ריסה].

מאי עניתים

לקרות חג הסוכות **שבסוף שבע שנים 'שנת השמיטה', והדר כבר יצאה השמיטה מראש השנה** של השנה השמינית, **וכבר נכנסת שמינית** ועכשיו כבר לא שמיטה.

מתני' לומר לך כו'

והכי קאמר קרא - וכך כוונת הפסוק לומר, יש לך **דבר שהוא של שנה שמינית**, ומכל מקום **הוא אסור באילו הוא גדל בשביעית, ואיזו, זו תבואה שהביאה שליש** בשמיטה, ולכן הגם שנגמרה השמיטה צריך לנהוג בתבואה זו קדושת שביעית. ולקמן (יג.) בגמרא **פריך, ממאי דבדעייל שליש** קאמר - מנין שהפסוק מדבר דווקא כשגדל שליש בשמיטה.

יג.

ותלמוד לומר עיל כלו

ואפילו לא התחילו להתבשל בשנה השביעית, מכל מקום **קאמר רחמנא** - אמרה התורה, יש **מצות שביעית** בתבואה זו, לענין **שימשך איסורה עד חג הסוכות** של שנה שמינית מלחרוש ולקצור[ריסו].

מה מלקט דשתך

אי אפשר לפרש **דלשתעי קרא** - שהפסוק ['במועד שנת השמיטה'] מדבר אף אם לא הביאו שליש, **אלא** בהכרח מדבר רק **כשהביאו שליש, דמוכח קרא אחרינא** - שכך מוכח מפסוק אחר ['וחג האסיף' וגו'][רסז].

וחג האסיף נגמר בשנה מאי חג האסיף

מה הכוונה 'חג האסיף', **אילימא דההוא** - אם נאמר ש'חג האסיף' הוא **שם** של חג **סוכות**, וקוראים לו כך **משום דבא בזמן האסיפה** של התבואה מהשדות, אם כן **למה לי דכתב בחד קרא תרי זימני** - מדוע התורה כתבה זאת פעמיים באותו פסוק, **הא כתיב בההוא קרא גופיה** - הרי כתוב בפסוק הזה עצמו **'באספך את מעשיך** מן השדה'.

אלא מאי אסיף קציר

והכי קאמר - וכך כוונת הפסוק, **'וחג' אשר הוא 'באספך את מעשיך מן השדה', אזי 'אסיף' אשר אתה קוצר בו, אינו** - אין דינו להיות **משנה** הנכנסת, **אלא משנה היוצאת** [כמו שנאמר 'בצאת השנה']. **ולמדך כאן** הפסוק, שקציר החג הולך **אחר שנה שעברה**. **וקים להו לרבנן שאמרו** התבואה נקבעת למעשר **אחר שליש, דכל תבואה** שנקצרת **בחג** והפסוק לימד שנחשבת משנה שעברה, **בידוע שהביאה שליש לפני ראש השנה**, ומוכח שהתבואה נקבעת לפי הזמן של שליש גידולה.

וכל קרי ליה נגמר בשנה

שהיא [-התבואה שנקצרה בחג] נחשבת **משנה היוצאת, אלמא** - ומזה מוכח **שתבואה** הולכים בה **אחר שליש.**

וקים להו לרבנן

בתמיה, היינו **וכי בקיאין הן בטיב גידול התבואה, לדעת שאין התבואה ראויה לקצור בחג אלא אם כן הביאה שליש בשנה שעברה**[ריסח].

מסר קורטוב

מדה קטנה מאד[ריסט], שהיא **אחד משמונה בשמינית בלוג**[ער].

כגילס מוכלים[רעא]

ומה ששיערו חכמים דווקא שיעור זה הוא משום **דקים להו לרבנן, שאין בית הבליעה** של אדם **מחזיק לא פחות ולא יותר מביצת תרנגולת, וכתיב בטומאת אוכלין** (ויקרא יא לד) **'מכל האוכל** אשר יֵאָכֵל[19/06/2018 אהח], ודורשים מזה שצריך שיהא **אוכל הנאכל בבת אחת**[ערב].

למו מילתא היא דאמרי

רבי ירמיה אומר, **מה שהקשתי לומר 'וקים להו רבנן בין שליש לפחות משליש', אינו נכון, דודאי קים להו.**

קציריכם

נאמר במנחת העומר **'ראשית קצירכם'** ולא קציר נכרי, ולכן אם נתבשל ביד הנכרי אינו ראוי למנחת העומר. **ומשראויה לקצור היא קרויה קציר**, ולכן אף שכשקצרו את התבואה היא היתה ביד ישראל, מכל מקום כיון שנתבשלה ביד הנכרי, עדיין היא נקראת קציר נכרי.

ממחרת השבת

הוא יום הקרבת העומר, **ממחרת יום הראשון של פסח**[רעג].

ולמה עיל ולא קים להו

זהו **מסקנא דמילתיה** - של דבריו **דרבי ירמיה הוא**, וכך אומר רבי ירמיה, **ואי סלקא דעתך שלא קים להו** בין שליש לפחות משליש, **אם כן דלמא עייל ביד נכרי כבר שליש ולא הוה קים להו**, והיאך יכלו להביא מתבואה זו לעומר.

ציונים והערות

שנת המעשרות. **רס. בהגהות** הב"ח (פאת ו) כתב, שמרש"י כאן שפירש על מה הולכת שאלת הגמרא 'מנא הני מילי', מוכח שלא גורס בגמרא את המילים 'התבואה והזיתים משביאו שליש'. אולם ראה בדבש תמר (ד"ה המצומה) [והובא בילקוט מפרשים] שכתב שאין הכרח לזה. **רסא. ראה** בגמרא בתחילת העמוד. **רסב. ראה** להלן (יג:). **רסג. אולם** התוספות (ד"ה המצומה) כתבו, שמה שהגמרא שואלת רק על דברים אלו משום ששני דברים אלו ראויים גם קודם שהגיעו לשליש [והביאו ראיות לכך שאפשר להשתמש בדגן ובזיתים לפני שגדלו שליש, שמצינו (פסחים מג:) שעושין עמילן של טבחים להעביר את זוהמת הקדירה, מתבואה שלא הביאה שליש, וכן מצינו (שבת פ:) בזיתים שלא הביאו שליש שעושים מהם שמן זית להשיר את השיער ולעדן הבשר], ולכן הקשתה הגמרא מהיכן יודעים שרק כשהביאו שליש מתחייבים במעשר ולא לפני כן [ותוספות לשיטתם שהובאה לעיל בהערה, שמדובר כאן רק על דגן ולא על ענבים, שהרי בענבים לא מצינו שראויים לפני הבאת שליש]. **רסד. ראה** רש"י לקמן (יד. ד"ה יגמר). **רסה. רש"י** ביאר כאן את הטעמים בירק ואילן כדעת רבי יוסי הגלילי לקמן (יד.), שלמד זאת ממה שנאמר לגבי מעשר דגן ויקב ששנת המעשר נקבעת לפי הזמן שגדל בו שליש כמו שמבואר בסוגייתנו, והטעם בזה הוא, מפני ששליש גידול הוא עיקר הגדילה, כיון שאז אפשר כבר לתולשו ולאוכלו בדוחק [כפי שפירש רש"י (שם ד"ה נמסקין)], אם כן מוכח, שהדבר שקובע את השנה הוא, באיזה שנה היו המים שהצמיחו את עיקר התבואה, ומזה למד שגם באילן או בירק צריכים ללכת אחר השנה שבה היה עיקר המים שגידלו אותם, וכמו שנתבאר שבירק היא שנת הלקיטה ובאילן היא שנת החנטה. **רסו. הריטב"א** (ד"ה ודילמא) למד שכוונת רש"י לומר, שהפסוק מדבר בתבואה שלא התחילה כלל להתבשל, ואין כוונת הפסוק שיהיה קדושת שביעית בתבואה עצמה שתיאסר כפירות שביעית [שהרי לא התחילה כלל להתבשל בשביעית], אלא בא לומר שיהיה בה מצות שביעית רק לענין תוספת שביעית, שיהיה אסור לחרוש ולקצור את אותה תבואה עד חג סוכות של שמינית. אמנם הברית יעקב (לעיל יג: ד"ה מאי) למד שכוונת רש"י לומר, שהפסוק כלל לא מדבר בתבואה שלא התחילה להתבשל, אלא הגמרא מקשה שנאמר מסברא שאפילו תבואה שלא התחילה להתבשל אסורה, ולא מכח הפסוק, שהרי אם לא התחילה להתבשל בשביעית עדיין אי אפשר לקוצרה בחג הסוכות, אלא את הפסוק נלמד לענין תוספת שביעית שיהיה אסור לעבוד עבודות הקרקע עד חג הסוכות כמו בשנת השמיטה [ולאו דווקא בתבואה שנזרעה בשמיטה]. **רסז. ביאר** הברית יעקב (נרס"ו), שכוונת רש"י לומר, שהלימוד שהגמרא מביאה מהפסוק 'וחג האסיף בצאת השנה', בא לפרש את הדרשה הראשונה שהביאה הגמרא מ'במועד שנת השמיטה', והגמרא לא באה לומר כאן דרשה אחרת, שאם כן היתה הגמרא אומרת 'אלא מהכא' וכו', וממה שאמרה 'לא סלקא דעתך' משמע, שבאה לבאר בזה את הדרשה הראשונה, וראה בביאורי הפשט שהובא כן בשם תוספות הרא"ש. **רסח. והריטב"א** (ד"ה ולמה) פירש שקושיית הגמרא היא, וכי רבנן בטוחים כל כך שאם הביאה פחות משליש לא נקצרת בחג, עד כדי שמחמת כך חילקו בכמה הלכות בין שליש לפחות משליש. הר"ן (מידושים, ד"ה ויקים) ביאר, שכיון שמדובר כאן בתבואה מחוברת, לכן קשה לכוין מתי הביאה שליש, שאם היתה תלושה היה אפשר לשקול אותה. **רסט. היד נאמן** (נרס"י) ביאר, שמה שרש"י האריך לומר 'מידה קטנה מאד', בא לומר את דברי התוספות (ד"ה מסר) ששיעור 'קורטוב' הוא לאו דווקא, אלא הוא הדין טיפה אחת. **ער. וכן** כתבו התוספות (ד"ה מסר), והוא על פי הגמרא בבבא בתרא (נ.). אולם המאירי (מקוואות פ"ז ד"ה והמצנה הרמצומה) כתב שהוא טיפה קטנה, ובכתובות (קד. ד"ה שיעור) כתב, שהוא אחד משלשים וששה בלוג. **רעא. הב"ח** גורס 'כביצה מטמאה טומאת אוכלין'. **ערב. כמבואר** ביומא (פ.). הפורת יוסף (ד"ה נמרנעים) הקשה על רש"י, מדוע לגבי שיעור ארבעים סאה במקוה, רש"י לא ביאר מה שדרשו חז"ל (מגיגה יג.) מ'את כל בשרו' (ויקרא טו טז), שצריך שכל גופו עולה בהם ושיערו חכמים בארבעים סאה, כפי שמבאר את השיעור של כביצה בטומאת אוכלין. **רעג. היד נאמן** (נרס"י) כתב, שרש"י בא ליישב קושיית האבן עזרא המובא בתוספות (ד"ה דלקיינו), שהקשה שהרי לשון 'מחרת הפסח' הכוונה לט"ו ניסן ולא לט"ז ניסן, ועל זה כתב רש"י שהכוונה היא כאן למחרת יום טוב ראשון של פסח.

ולמא נמ עייל כלל

בדקו עד שמצאו מתבואה עד[עדי] שלא התחילה ליבשל כלל, וממנו הביאו, שזו ודאי קציר של ישראל.

מרן נמי

מה צבי קל ברגליו - רץ מהר יותר **מכל** החיות, **אף** ארץ ישראל קלה לבשל פירותיה מכל הארצות, הכי מפרש לה במסכת כתובות בפרק **בתרא** (קיב.).

מי מנית ממרם דסמי מסיף קניר

דקאמרת דהאי **אסיף יתירא** - שאמרת שמה שנאמר 'אסיף' הוא מיותר, למידרשיה לשון קציר **הוא**.

ורבי רמיי 19/06/2018 אחה

בעלמא - במקום אחר לגבי חג הסוכות (דברים טז יג) 'חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים **באספך** מגרנך ומיקבך'.

ומר מר

שמה שנאמר 'באספך', בא **ללמדך** הכתוב, **לעשות סכך** של **סוכה בפסולת** גורן ויקב היינו **כגון** קשין **וזמורות**, שהוא **דבר שאין מקבל טומאה** וכן גידולו **מן הארץ**, וממילא **האי** 'חג **האסיף**' נמי, **דקאמרת יתירא הוא** - שאמרת שהוא מיותר, **משום דכתיב גביה** - שנאמר אצלו '**באספך את מעשיך**', ואין סיבה לכתוב באותו פסוק פעמיים שהחג בזמן אסיפה, ולכן למדת ממנו דין הבאת שליש, **לאו יתירא הוא** - איננו מיותר, **אלא** זהו שם החג 'חג האסיף', ואינו נקרא על שם האסיפה מן השדות, **אלא על שם שהסוכה מסוככת בפסולת גורן ויקב, והוה ליה כמאן דכתב** - וכאילו נאמר בפסוק, וחג **הסוכות בצאת השנה באספך מעשיך**, היינו **בזמן שהאדם אוסף אל הבית תבואה שבשדות.**

ומסיק רבי סימון שמע מינה נרגן

לומר, **דהאי 'אסיף', שפיר משתמע בלישנא דקרא** - שמה שנאמר 'אסיף' מובן היטב במשמעות הפסוק, **ולאו יתירא הוא.**

ומפני שהוא עומד בשדה לשמור את התבואה ואינו יכול לעסוק בתורה פטור מן הסוכה

וכוונת הפסוק היא, '**שעשתה**', היינו אימתי התבואה נעשית[ערה], **כשהיא בשליש בישולה**, ומכאן יודעים את הדין שהולכים בתבואה אחר שליש בישול, שקודם שגדלה שליש אינה נקראת תבואה[רעו].

יג:

לגופיה

היינו **תשובה** על השאלה שהובאה בתורה (ויקרא כה כ) 'וכי תאמרו **מה נאכל בשנה השביעית**'.

המוכר והלוקח כו'

כל ארבעת מינים אלו **מיני קטניות** הן. דוחן נקרא מילי"ו בלע"ז[רעז].

פרגין

מק"ו בלעז[רעח].

מפעברין לשמנר

היינו **במעשרות** של **שנה שעברה** שהרישו בה, **אם** היתה אז שנה **שניה** לשמיטה שנוהג בה מעשר שני, מפרישים מהם **מעשר שני**, **ואם** היתה אז שנה **שלישית** שנוהג בה מעשר עני, מפרישים מהם **מעשר עני**.

ומפעריס לשנה הבאה

היינו **בשנת** לקיטתן[רעט], **אם** שנה זו היא **משאר שני שבוע היא, שאינה שביעית**, שהרי אם היא שנת שמיטה אין נוהגים בה כלל דיני תרומות ומעשרות.

נמר מנמה

מה שרבה אמר שחכמים הלכו באילן אחר חנטה, לקמן (טו:) **תנא לה בפירקין** - שנינו זאת להלן בפרק הזה, שכתוב בברייתא, '**אילן שחנטו פירותיו קודם חמשה עשר בשבט שהוא ראש השנה לאילנות, מתעשר לשנה שעברה**'.

ירק נמר לקיטה

מה שרבה אמר שחכמים הלכו בירק אחר לקיטה, הוא **כדאמרן** - כמו ששנינו **לעיל** (יג.) בברייתא '**ליקט ירק ערב ראש השנה' כו'.**

סמי

קטניות **כמאן שוינהו** - כמו איזה מהמינים עשו אותם רבנן, **שהלכו בהן אחר השרשה.**

ממוך שעשויין פרכין פרכין

מתוך שגורנן [-אסיפתן לערימות] של מינים אלו, **עשוי** - דרכו להיות **מעט מעט**, היינו, **שאין נלקטין כאחד, אלא היום לוקטין ומפרכין**[רפ] **מעט ולמחר מעט**, כיון שאינם ראויים להיות נפרכים בבת אחת[רפא], **ונמצאו** בגורן של שדה אחת **חדש וישן מעורבין יחד**, דהיינו **הנפרכין לפני ראש השנה עם הנפרכין לאחר ראש השנה**, ואם כן, **אם הולכין בהן אחר לקיטה כשאר ירקות**[רפב], אזי **כשיהא מפריש מעשרותיו** מכל הגורן יחד, **הוה ליה מעשר מן החדש על הישן ומן הישן על החדש**, **ולכן אוזלי**[רפג] **בהו** - הלכו בהם חכמים **בתר השרשה**, וחשש זה לא קיים, משום **שבשנה אחת משרשת כל השדה, שהרי בבת אחת זורעין אותן.**

ומעשר פירות האילן וקטניות וירק מדרבנן

הז[רפד], ולכן יש יכולת ביד החכמים לקבוע זמן לפי דעתם **לכל אחד ואחד**, אולם אם היה חיוב מעשר בהם מדאורייתא, לא יכלו לקבוע מחמת סברא ללכת בהם אחר השרשה[רפה].

פרכין פרכין

לשון זה של 'פרכין' נופל בקטניות, שאחרי שמתייבשים מוציאים אותם מתוך המוץ והקליפה שלהם, **כדאמרינן במסכת ביצה** (יג:) '**מוללין מלילות ומפרכין קטניות ביום טוב**', הרי שלגבי קטניות פעולה זו נקראת פריכה.

וילכוד גורנו למחצה

ומה בכך אם ישן וחדש מעורבין, הרי יש תקנה על ידי **שיצבור את כל הגורן לתוכו, כלומר באמצעיתו, שיהא הכל נבלל יחד יפה, ונמצא**

ציונים והערות

עדר. **תיבה** זו מיותרת. הגהות וציונים. ערה. **הראש** משביר גורס כאן ברש"י 'עשייתה', וכלשון התוספות להלן (ע"ג ד"ה גל). הגהות וציונים. רעו. **רש"י** (קידושין סג: ד"ה לכשיגיעו). רעז. **הר"ש** (שביעית פ"ג מ"ו) כתב כדברי רש"י כאן, אלא שפירש זאת על אורז ודוחן יחד, וכך לשונו 'אורז ודוחן מיני קטניות הן וקורין אותן בלע"ז מילי"ו'. ואכן רש"י בברכות (לו.) כתבו שהוא כעין רימון מלא זרעים, אבל לא עגול כמוהו, ומלא זרע כחרדל, וכשמנענעו קורא קיש קיש, וכשינקב יוצא הכל מן הנקב, והוא מתוק ועושים ממנו שמן כמו השומשמין. רעט. **לכאורה** היה צריך לומר שהיא שנת השרשתם, שהרי זה הגורם לכך שמתעשרים בשנה זו, ולא הלקיטה. זכרון שארית יוסף (נרס"י). ואכן הרע"ב בשביעית (פ"ג מ"ז) הוסיף על דברי רש"י, 'בשנת לקיטתן כיון דבאותה שנה השרישו'. רפ. **ראה** בדיבור הבא, מהו 'ומפרכין'. רפא. **היינו**, שאין הכוונה שהם לא מתבשלים כאחת, אלא הכוונה שאף שנגמר בישולם כאחת, מכל מקום אינם ראויים לפריכה כאחת. מרכבת המשנה (תרומות פ"ה הי"ז). וראה בתוספות (ד"ה ממנ). רפב. **ממה** שביאר רש"י בתירוץ הגמרא שמפני שעשויים פרכין פרכין לכן אי אפשר ללכת בהם אחר לקיטה כירק, משמע שהיה קשה לגמרא מדוע הולכים במינים אלו אחר השרשה ולא אחר לקיטה כירק. וביארו התוספות ישנים (ד"ה ממוך) שרש"י סבר שמינים אלו גדלים על כל מים כמו ירקות, ולכן דינם היה צריך להיות שנלך אחר לקיטה [שהרי זהו הטעם שהולכים בירק אחר לקיטה, כמו שביאר רש"י לעיל (יג: ד"ה ממנ)]. וכדברי רש"י משמע גם בעוד ראשונים שביארו לפי תירוץ הגמרא את ההבדל בין ירקות למינים אלו, וראה בהערה בביאורי הפשט. אמנם מפירוש רבינו חננאל והערוך (ערך פרגין) שביארו את תירוץ הגמרא, שדרך מינים אלו שאינם מביאים שליש כאחת, אלא כל ערוגה מביאה שליש בזמן אחר, משמע שהיה קשה לגמרא מדוע לא הולכים במינים אלו אחר הבאת שליש כמו תבואה. וביאר התוספות רי"ד (ד"ה הדר) את סברתם, שמינים אלו דומים לתבואה שאינם נאכלים בעצמם כמו ירק, אלא אוכלים רק את הפרי שבהם. עוד הביא שם מצד אחד שבירושלמי בשביעית (פ"ג ה"ה) מוכח כפירוש רבינו חננאל, אולם מצד שני הביא שמהמשך הסוגיא בדברי שמואל ש'הכל הולך אחר גמר הפרי' משמע כדברי רש"י [שמינים אלו דינם כירקות משום שגדלים על כל מים. תוספות ישנים (סס), אולם ראה בדבריו שדחה ראיה זו]. רפג. **נראה** שהוא דיבור המתחיל חדש 'אזלי בהו בתר השרשה'. הגהות וציונים. רפד. **כך** שיטת רש"י, וכן כתב לעיל (יג. ד"ה ממנ הני). וראה בילקוט ביאורים (לעיל יג.) הרבה שיטות ראשונים בזה. רפה. **והקשו** הראשונים [תוספות (ד"ה ממוך), ר"ש (שביעית שם), תוספות רי"ד (ד"ה הדר), רמב"ן (ד"ה והכיני), רשב"א (ד"ה הומיל), ריטב"א (ד"ה והם), ור"ן (ד"ה הומיל)], שהרי זה מיישב רק את מעשרות, אולם שביעית היא מדאורייתא, ואם כן האיך קבעו בזה חכמים שיעורים, מה קדוש בקדושת שביעית, ומה אינו קדוש. ומצינו כמה ישובים בזה: א. יש מהראשונים [תוספות, רשב"א וריטב"א (סס)] שכתבו, שמדובר כאן בזמן הזה, ששביעית היא מדרבנן, וכשיטת רבי (גיטין לו.) ששביעית היום היא מדרבנן. ובר"ש כתב שלא מסתבר לומר כן [וראה בשבט הלוי (שו"ת, ח"ג סי' קנז אות ו) שביאר דבריו]. ב. עוד תירצו התוספות [וכן כתב הרמב"ן (סס)], שמה שהולכים בשביעית אחר השרשה, לומדים זאת מהמובא בתורת כהנים (בהר פרשה ו הי"ז) 'שש שנים תזרע וגו' ואספת את תבואתה' (ויקרא כה ג), ודורשים מזה שאפשר לאסוף בשביעית מה שזרעו בשישית [ומה שהוצרכה הגמרא לומר סברא של 'מתוך שעשויין פרכין פרכין', ראה ברמב"ן שכתב 'ושמא מכאן למדו שנלך אחר השרשה, שהיא כאחת', משמע שבא לומר שמהפסוק לא לומדים דווקא על השרשה, אלא רק מכח סברא של 'פרכין פרכין' למדו חכמים מהפסוק ללכת אחר השרשה, וכן משמע בראב"ד (על תורת כהנים, סס), אולם ראה בפני יהושע (נמוקי' סס)]. ג. הראב"ד [הובא דבריו בריטב"א (סס)] תירץ, שהשיעורים הללו מסרם הכתוב לחכמים, לתקן בהם כמו שיראו. ד. הרמב"ן (סס) כתב, שמדאורייתא, רק ירק שגם גדל בשביעית וגם נלקט בשביעית, קדוש בקדושת שביעית, וחכמים הוסיפו שגם אם רק השריש בשביעית קדוש [וראה

כשיתרום ויעשר, יהא מן החדש במעשר, לפי מה שיש חדש בגורן, ומן הישן לפי מה שיש ישן[רפו].

מי לא תמא

דסמכינן אבילה - שסומכים על הבלילה לומר שיפה גבללי[רפז], ונמצא תורם מן החדש לפי מה שיש חדש בכל הגורן, ומן הישן לפי מה שיש ישן בכל הגורן.

פול המצרי

מין קטנית, פאזול"י בלע"ז. ודרכן לזורען או לירק - לאוכלו כולו, ולזרע - או לאכול רק את הזרעים שלו. והזורע לירק, מתעשר אחר לקיטה, כדין כל ירק, ואילו הזורע לאכול את זרעו[רפח], תורת קטניות עליו, ומתעשר אחר השרשה, וזה שזרעו לזרע, והשריש מקצתו לפני ראש השנה ומקצתו לאחר ראש השנה.

מין פורמין מזה

שמכירין בו שהשריש אחרון על ידי שזרעוהו באחרונה, על מה שידוע לנו שהשריש קודם משום שהוא היה הנזרע בראשונה[רפט], וכן לא מן הראשון על האחרון.

כילד סוף פושה

ואף שיכול לתרום על כל אחד בפני עצמו, מכל מקום טורח הוא לו לתת זה בעצמו וזה בעצמו.

יש בילה

'יש בילה' היינו יש לסמוך על הבילה, ולומר שיש משניהן - גם מהתבואה הישנה וגם מהחדשה, בתוך המעשר שהפריש לפי החשבון שצריך לתרום מכל תבואה.

מין בילה

'אין בילה' היינו, אין סומכין על כך לומר שנבלל יפה, שיש לומר, לא נבלל יפה, וכשמרים תרומות ומעשרות יתכן שרובו של המעשר יהיה מן החדש, או שרובו יהיה מן הישן.

מתן מיץ ושמן

המערב יין חדש עם הישן, או שמן חדש עם הישן, תורם ומעשר ממנו, ויש במעשר שהפריש משניהם - מהחדש ומהישן כפי החשבון, והטעם משום שרבר לח נבלל יפה, אבל בדבר יבש אין סומכין בו על הבילה לומר שנבלל יפה.

פממימפיה

לרבי זירא הא דאמר שמואל 'הכל הולך אחר גמר פרי', ותו אמרינן - ועוד להלן (יד.) הגמרא אומרת על דברי שמואל, מדוע שמואל היה צריך לומר גם את הדין ש'הלכה כרבי שמעון שזורי', וגם ש'הכל הולך אחר גמר פרי', ואי אשמועינן - שאם היה משמיע רק את הדין ש'הכל הולך אחר גמר פרי' ולא היה אומר ש'הלכה כרבי שמעון שזורי', הוה אמינא - הייתי אומר שכוונתו היא, שאפילו תבואה וזיתים נמי - גם הם בכלל הדברים שעליהם אמר שמואל שהולכים בהם אחר גמר פרי, קא משמע לן שהולכים אחר גמר הפרי רק היכן ש'הלכה כרבי שמעון שזורי', והיינו במאי דפליגי - במה שנחלקו רבי שמעון שזורי ורבנן, דבתבואה וזיתים לא פליגי - לא נחלקו, ולכן לא אולינן בהו אחר גמר פרי, אבל במיני קטניות דפליגי, דרבי שמעון אזיל בתר השרשה, ורבנן[רצא] לא אזלי בתר השרשה, על זה אמר שמואל שהולכים אחר גמר פרי[רצא].

למדנו דאשכח - שמצא שמואל תנא, היינו רבנן הנ"ל שחולקים על רבי שמעון שזורי, דלא אזיל בתר השרשה בקטניות - שלא הולך אחר השרשה בקטניות, אלא אחר גמר פרי, ועליה סמיך - ועליו הסתמך לפלוגי עליה דרבי שמעון שזורי, ועליה דהא מתניתין דתנינן - וגם על המשנה ששנינו לעיל 'האורז והדוחן והפרגין והשומשמין שהשרישו כו', שהולכים בהם אחר השרשה, ואני לא ידעתי מאן הוא ההוא תנא שעליו הסתמך שמואל.

פממימפיה לרבי זירא[רצב] הא דאמר שמואל הכל הולך אחר גמר פרי

ואף הקטניות לא הלכו בהן אחר השרשה אלא אחר גמר הפרי, וכי אמר שמואל 'הלכה כרבי שמעון שזורי', לא מטעמיה קאמר - לא פסק כמותו מחמת הטעם שהוא ביאר, דאלו רבי שמעון שזורי טעמיה - טעמו הוא משום ש'יש בילה' ולכן החדש והישן נבללו יפה ותורם משניהם לפי חשבון, וטעמא דשמואל - ואילו טעמו של שמואל הוא, משום דכוליה חדש הוא - שכיון שלא הולכים אחר השרשה אלא אחר גמר הפרי, כל הקטניות שהשרישו לפני ואחרי ראש השנה, הכל נחשב מהשנה החדשה, שהרי גדל ונגמר אחר ראש השנה באותה שנה.

יד.

ונריכם

נצרכו כל הני תלת - אלו שלשת המימרות דשמואל, 'הלכה כרבי שמעון שזורי', ו'לכל אין בילה', ו'הכל הולך אחר גמר פרי'.

כרבן קמיפ ליה

סובר כרבנן שאין בילה ולכן אין תורמין ממנו [-מהגורן שנתערבו בו קטניות מהתבואה החדשה והישנה], ואין לו תקנה לחדש וישן שנתערבו, אלא אם כן היו מביאים תבואה אחרת, ותורמין עליו ממקום אחר לפי חשבון של החדש והישן המעורבים בו, דהיינו, שתורמים מחדש ממקום אחר על החדש המעורב כאן, ומישן על הישן.

קסיפ דשמואל מדשמואל

דברי שמואל סותרים את עצמם, דהכא אמר שמואל 'הלכה כרבי שמעון', ומשמע דיש בילה, והכא אמר 'אין בילה'.

קפ משמע ן הכל הולך מ'

בזה שאמר שמואל 'הכל הולך אחר גמר פרי' בא למימרא - להשמיע, דכוליה - שכל הקטניות שהתערבו כאן, הכל 'חדש' הוא כיון שלא הולכים בהן אחר השרשה, והלכה כרבי שמעון שאפשר להפריש מהכל יחד, ולאו מטעמיה, שהרי טעמו הוא משום בילה ולשמואל הטעם משום שהכל נחשב מהתבואה החדשה.

כמאי דפליג

היינו, במיני קטנית ולא בשאר מינים, ועל זה אמר שמואל דמערבין הנשרשין לפני ראש השנה בנשרשין לאחר ראש השנה, ויהיב טעמא למלתיה - ונתן טעם לדבריו, משום דהולכין בהן אחר גמר פרי, אבל תבואה וזיתים אכן הדין הוא, ששנת המעשרות שלהם נקבע אחר שליש.

ולמעיין המי פרמי

ומדאמר - שמזה שאמר[רצג], שמואל 'הכל הולך אחר גמר פרי' אשמעינן - השמיע לנו, דהאי דקאמר -שמה שאמר 'הלכה כרבי שמעון' לאו משום ש'יש בילה', אלא משום דכוליה חדש, אבל בילה אכן לית ליה, דאי אית ליה - שאם שמואל היה סובר, שיש בילה, אמאי אשמעינן - מדוע השמיע את הדין ש'הכל הולך אחר גמר פרי'[רצד].

ציונים והערות

בשבט הלוי (סס אות ז), שהאריך בדבריו]. **רפו. מרש"י** נראה שקושיית הגמרא היא מדוע אמרו חכמים ללכת אחר השרשה, אם משום חשש תערובות של חדש וישן, יש תקנה שיצבור גורנו לתוכו ויבללם יפה, ונמצא תורם מכל אחד לפי חשבון, ויוצא שתורם מן החדש על החדש ומן הישן על הישן. ריטב"א (ד"ה אמר ליה). אולם התוספות ישנים (ד"ה ויצבור) והראב"ד (השגות על נעל המצות, אות ח) [הובא בריטב"א (סס)] הקשו, שהרי הגם שאפשר לעשות כזו תקנה, לצבור הכל למקום אחד, זה רק בדיעבד, אם התערב, אבל ודאי שאם אפשר לתקן שלא יבואו לזה עדיף, ואם כן מה הקשתה הגמרא, שיצבור גורנו לתוכו. ולכן ביארו, שקושיית הגמרא היא לא על רבה, אלא על המשנה בשביעית, שמלשון המשנה 'מתעשרין לשעבר ומתעשרין לשנה הבאה', משמע שאין תקנה על ידי בילה, אלא כל אחד מתעשר לבד, שאם היתה תקנה על ידי בילה, המשנה היתה צריכה לומר שאם מקצתו השריש לפני ראש השנה ומקצתו אחר ראש השנה 'יצבור גורנו לתוכו', כמו שכתוב בברייתא. **רפז. מדברי** רש"י נראה שבמציאות כולם מודים שאפשר שמתערב יפה יפה, אלא שהמחלוקת בין חכמים לרבי שמעון שזורי אם יש בילה או לא היא רק האם סומכים על כך לומר שנבלל יפה, או שאין סומכים. שבט הלוי (שו"ת, מ"ח סי' רמג), וראה עוד בשיעורי רבי משולם דוד (זמנים פ.) באורך בזה. **רפח. כך** שיטת רש"י, אולם הרמב"ם והרע"ב (שביעית פ"ג מ"ח) ביארו, שזורע בשביל להוציא את הזרעים ממנו, וראה ברש"ש (שביעית שם), מה שכתב על דברי רש"י אלו. **רפט. שהוקשה** לרש"י, האיך אפשר לומר שמקצת השריש קודם ראש השנה, ומקצת אחר ראש השנה, והרי נתבאר שהם משרישים כאחד, ולכן כתב רש"י שגם לא זרעו אותם כאחד. מרכבת המשנה (סס ד"ה ותו קסה), והוסיף שהוא דחוק [וראה בגנזי יוסף (נמוס' ד"ה פול)]. **רצ. היינו** רבנן אחרים, ולא רבנן של המשנה לעיל. **רצא. מה** שהקדים רש"י את הצריכותא של הגמרא להלן, כתבו בחידושי רבי משה מאימראן ובקרבן ראשית (נרש"י), שהוקשה לרש"י, שמהלשון 'אישתמיטיה' נראה, שכל מה שהוקשה לרבי זירא על דברי שמואל הוא מחמת שלא ידע דברי שמואל הללו ש'הכל הולך אחר גמר פרי', אבל אילו היה יודע דבר זה לא היה מקשה, ולכאורה מנין לגמרא שנשמט ממנו דבר זה, אולי ידע דבר זה, ומכל מקום לא היה נוח לו לפרש שמה שאמר שמואל 'הלכה כרבי שמעון שזורי', הכוונה על גמר פרי, כי אם כן מדוע כפל שמואל דבריו לומר 'הלכה כרבי שמעון שזורי', ולכן הקדים רש"י, שכבר כאן הגמרא ידעה את הצריכותא המובאת להלן, ולכן מוכרח שנשמט ממנו דברי שמואל. ובחידושי רבי משה מאימראן (סס) הוסיף, שמרהיטת לשונו של רש"י נראה, שכל מה שהביא את הצריכותא, הוא בשביל מה שכתב מיד בסמוך 'למדנו דאשכח' וכו', היינו שגם מזה שמובא שם בגמרא שרבי שמעון שזורי חולק על חכמים, מבואר שיש תנא שסובר שלא הולכים בקטניות אחר השרשה [ולפי זה יותר מיושב שרש"י הביא רק חלק מהצריכותא ולא הכל]. וראה עוד בברית יעקב (נרש"י). **רצב. תיבות** אלו 'לרבי זירא' אינן מובאות לפנינו בגמרא. **רצג. צריך** לגרוס ברש"י 'דמדאמר'. הגהות וציונים. **רצד. הקשו** האחרונים [טורי אבן (ד"ה נכן), חידושי רבינו משה מאימראן, זכרון שארית יוסף, קרבן ראשית (נרש"י סס), ועוד], מה שייך לומר שאם סובר ש'יש בילה' לא היה צריך לומר ש'הכל הולך אחר גמר פרי', והרי ודאי שגם

עותק מקוון 19/06/2018 אהח

נמספק מגרך ומיקנך

מכאן - מפסוק זה **סמכו חכמים** לקבוע את זמן מעשר ירק **דדבריהם** שהולכים בהם **אחר** לקיטה, **לאסמכתא בעלמא**, ולא מדין דאורייתא, שהרי חיוב המעשר בהם הוא מדרבנן[רצה]. וכך לומדים, **כל אסיף שלך** [-'באספך'] **יהא כתרומת גורן ויקב, שהלכה בהן תורה אחר שנה שהכיאה שליש** כמבואר לעיל (יג:), **הרי שהלכה בהן אחר שנה שגדלו במימיה, שהבאת שליש שלהן היא גדילתן, שהרי מאותה שעה ראויה ליקצר בדוחק**[רצו].

קף כל כו'

לכך הלכו באילן אחר חנטה, כיון **שכל גדילת פירותיו הוא על ידי שהעלאת**[רצז] **שרף האילן, ולפני חנטה הוא**[רחצ].

יצאו ירקות שגדילתן על מי שנה הנשה

והיינו שנת לקיטתן, שהרי גוזזין אותה והיא חוזרת וגדילה[רצט].

רוב מים

הם מי גשמים, ומה שנקראים 'רוב מים' הוא משום, **שרוב זרעים גדילים על ידם.**

על כל מים

שירקות צריכים לגדול **אף על** מי **מים שאובין, שדולין ומשקין אותן תמיד, כענין שנאמר** (דניאל יא י) **'והשקית ברגלך כגן הירק', הרי שסתם גן הירק, דרכו בהשקאה.**

נגלים הסריסים

ציפול"י בלעז, שאין נעשין גדולין כשאר בצלים[שא].

ופול המצרי שזרעו לירק[שב]

ודווקא אם זרע אותו לירק, היינו בשביל לאכול אותו, **דאי** [-שאם] **זרעו לזרע** - לאכול את זרעו, **קטנית הוא, ולא הלכו בו** אחר לקיטה, **אלא אחר השרשה**, ואם כן, גם אם לא מנע מהם מים לפני ראש השנה נלקטים לשעבר[שג].

סיכם ניסיון

התבאר, שרבי יוסי הגלילי אומר שהטעם שבירק הולכים אחר לקיטה משום שהוא גדל מהמים של שנת הלקיטה, ולרבי עקיבא הטעם הוא, משום שהוא גדל על כל מים [-השקייה], ולא על רוב מים [-מי גשמים] כמו דגן.

הנפקא מינה בין רבי יוסי הגלילי ורבי עקיבא הוא, **כגון שמנע מהם מים, ולא השקו** - השקה אותן[שד] **שלשים יום לפני ראש השנה, ולקטן אחר ראש השנה, וכי הא מתניתין דתנן** - וכמו ששנינו **במסכת שביעית** (פ"ג מ"ט), **'בצלים הסריסים כו'** ופול המצרי שמנע מהן מים שלושים יום לפני ראש השנה, מתעשרים לשעבר', **רבי יוסי הגלילי אית ליה הא מתניתין** - סובר כמו המשנה הזו, שמתעשרין לשעבר, **דכיון דמנע מים שלשים יום לפני ראש השנה, נמצאו שגדילין על מי שנה שעברה**, ולא על מי השנה הזו שלקט אותם, ולכן מתעשרים לפי המעשר של שנה שעברה, **ולרבי עקיבא** אינו כן, משום שהרי דרכם שגדילין **על כל מים** היינו על מי גשמים, ולכן **מתעשרין להבא.**

בפירושה[שה] **רומי"ם**[שו] **מפרש איפכא, שרבי עקיבא אית ליה הא מתניתין** - סובר כמו המשנה שאומרת, **שאם מנע מהן מים שלשים יום לפני ראש השנה, מתעשר לשעבר, ומפרש טעמיה בתלמוד ירושלמי** (סנהדרין פ"ג ה"ו), **'אמר רבי מנא**, הטעם שמתעשרים לשעבר הוא, **מכיון שמנע מהן מים שלשים יום לפני ראש השנה, נעשו כשדה בעל'** [-שדה שדי לה במי גשמים[שז]], **כלומר**, מה שנעשו כשדה בעל, הוא לענין **זמן חיובן למעשר** (נדרים הנהה"ש), היינו, **מכיון [דהם] לא נסתפקו מכל מים, שהן מים שאובין**, זה כבר שלשים יום, **כי אם ממי גשמים**, ממילא **יצאו מתורת ירקות, הגדילין על כל מים, ונכנסו בתורת שדה הבעל דמסתפק במי גשמים, ולכן מתעשרין לשעבר**, כיון שכל הטעם שירק מתעשר כשעת לקיטה, הוא רק משום שגדל על כל מים[שט]. ומה שאמרה המשנה דווקא 'בצלים הסריסין ופול המצרי', הוא משום, **שדרכן של בצלים הסריסין ופול המצרי, למנוע מהן מים שאובין פרק אחד לפני לקיטתן כדי להקשותן, ולפיכך חילקום** -חילקו את דינם **חכמים משאר ירקות, אבל שאר ירקות שאין דרכן בכך, אפילו מנע מהן מים** שלושים יום לפני ראש השנה, **לא יצאו מדין ירק, ובטלה דעתו**[שי]. עד כאן פירוש הרומיים[שיא].

ולפי הביאור הראשון של רש"י[שיב], קשה שתי קושיות: א. מדוע נקטה המשנה דווקא בצלים הסריסים ופול המצרי. ב. מדוע נקטה המשנה דווקא

ציונים והערות

אם יש בילה שמואל צריך להשמיע את הדין שהולכים אחר גמר פרי כדי ללמד ששנת המעשר של הקטניות האלו נקבע לפי גמר פרי, ואם השרישו בשניה ונגמר הפרי בשלישית מפרישים מהן מעשר עני ולא מעשר שני, וכן צריך לחדש שהולכים אחר גמר פרי, בשביל ללמד שיכול להפריש מקטניות שהשרישו בשתי שנים גם בלי לערבבן יחד, ואם כן אין הכרח ששמואל סובר ש'אין בילה', ולכן שמואל היה צריך להשמיע את הדין ש'אין בילה' ומיושבת קושיית הגמרא. ויש שהוסיפו להקשות שאם שמואל לא היה אומר ש'אין בילה', היינו אומרים ששמואל סובר 'יש בילה' ולכן פסק 'הלכה כרבי שמעון שזורי', ומה שאמר 'הכל הולך אחר גמר פרי', בא לחדש שאפילו תבואה וזיתים הולכים בהם אחר גמר פרי ולא בשביל לפרש שהלכה כרבי שמעון מטעם אחר. הקרבן ראשית תירץ, שהגמרא לעיל (יג:) מדוע הולכים באורז ושאר קטניות אחר השרשה ולא אחר לקיטה [כביאור רש"י שם (ד"ה ממון), ראה בהערה שם], ותירצה שקטניות אלו אינן נלקטות כאחת אלא 'עשויין פרכין פרכין', ולכן אם נלך בהן אחר לקיטה יתערבבו התבואות משתי שנים, ולכן הולכים אחר ההשרשה, ואין לומר שיערבב אותן יחד ויפריש מהכל, משום ש'אין בילה' וחוששים שלא יתערב יפה. ואם כן משמע שאם 'יש בילה' הולכים אחר לקיטה שהרי אין חשש שיתערבבו התבואות כיון שיכול להפריש מהכל יחד. ולפי זה אפשר לבאר שזו כוונת רש"י שאמר שאם שמואל סובר 'יש בילה' לא היה צריך להשמיענו ש'הכל הולך אחר גמר פרי', שהרי זה פשוט שאם יש בילה הולכים אחר לקיטה, וכמו שנתבאר. הזכרון שארית יוסף ביאר, שכוונת רש"י לפרש שקושיית הגמרא היתה ששמואל יאמר את שתי המימרות יחד על דברי רבי שמעון שזורי, ובהכרח נפרש כוונתו שהטעם שפוסק כרבי שמעון שזורי הוא משום שהכל הולך אחר גמר פרי, וממילא נוכל לדייק שסובר ש'אין בילה', שהרי אם יש בילה לא היה צריך לבאר שהטעם הוא משום שהולך אחר גמר פרי [ואין לומר שנקט טעם זה כדי לחדש את קביעת שנת המעשר, שאם כן היה אומר זאת כמימרא בפני עצמה ולא כטעם להלכה]. וכן ביארו תוספות הרא"ש (ד"ה הוה) והתוספות ישנים (ד"ה ולשמעין) את קושיית הגמרא. וראה עוד בחידושי רבינו משה מאימראן מה שביאר ברש"י. **רצה. וכן** כתב רש"י בקידושין (ג. ד"ה מפני) ותוספות (ד"ה מה, קידושין שם ד"ה מה). ועוד כתבו התוספות, שאף שהמעשרות בירקות אינם מדאורייתא, מכל מקום שביעית בהם היא מדאורייתא, ולענין זה צריכים דרשה מדאורייתא שהולכים בהם אחר לקיטה. **רצו. והקשה** הרש"ש (נדרים י) שכאן מבואר ברש"י, שמה שבגורן הולכים בו אחר שליש, הוא משום שאפשר לקצור אותם אחר שליש, ואם כן האיך לומדת מזה הגמרא לאילנות שהולכים בהם אחר חנטה, והרי אי אפשר לקצור את הפירות אחר החנטה. ותירץ הדברות משה (קידושין סי' ג ענף ג ד"ה והנה הרמ"ן), שמה שאמר רש"י, שהטעם הוא שאפשר לקצור אותם אחר שליש, אין הכוונה שזהו טעם הדבר, אלא זהו סימן שלאחר שהביא שליש שוב אינו צריך מים, אלא יגדל לבד. וראה עוד בדרך אמונה (מעשר שני פ"ו ה"ד נתוב"ה בהלכה ד"ה וגמרא). **רצז. צריך** לומר 'שהעלה'. הגהות וציונים. **רחצ. ולעיל** (יג: ד"ה מנא) ביאר רש"י יותר בהרחבה, שעל ידי שרף שנכנס באילן לפני החנטה, הפירות חונטין, וכן בשרף זה הפירות נגמרין, משום שהשרף עולה ונכנס בפרי תמיד. וראה שם בריטב"א (ד"ה ומ"ש), שכתב כעין זה. **רצט. וצריך** ביאור מה הראיה מזה שחוזרת וגדילה. וביאר הדברות משה (שם ד"ה והנה פירמ"ן), על פי דרכו, שבגורן כל מה שהולכים בו אחר שליש, הוא משום שכבר כח הגדילה של שני השליש האחרונים נמצאים בשליש הראשון, אולם בירקות אינו כן שאין בחלק אחד כח לגדל את החלק השני, והראיה היא שאף אם יגזזו אותם יגדל אחר, וראה שם מה שהאריך בזה. **ש. בהגהות** וציונים הביאו שהוא בצל ירוק. **שא. ופירש** רבינו חננאל (ד"ה וממרינן), שהיו מועכים את זרע הבצלים קודם שראשיהם התחילו להתקשות כדי לגדול. ובתוספות (ד"ה נגלים) הביאו בשם הירושלמי (סנהדרין פ"ג ה"ו), שהכוונה היא לבצלים שלא עושים זרעים [כ'סריס']. וראה עוד בדרך אמונה (מעשר שני פ"ו ס"ק סד). **שב. בגמרא** לפנינו וכן במשנה בשביעית, אין את התיבות 'שזרעו לירק', ויתכן שרש"י גרס כך, או שאינו מהדיבור המתחיל. **שג. חידושי** רבינו משה מאימראן (נדרים י). וביאר, שמה שרש"י טרח להעמיד את המשנה דווקא בזרעו לירק, זה דווקא לפי רבי שמעון שזורי שסובר שאם זרעו לזרע הולכים בו אחר השרשה, אולם לפי חכמים שגם בזרעו לזרע הולכים אחר לקיטה אין צריכים לזה, אולם רש"י רצה להעמיד את המשנה כאן לפי כולם. אמנם בברית יעקב (נמוק' ד"ה ופול) ביאר, שרש"י ותוספות בדווקא טרחו להעמיד את המשנה כרבי שמעון שזורי, משום שאין להעמיד את המשנה כרבנן, כיון שהם סוברים שפול המצרי בכל האופנים הולכים בו אחר לקיטה, ואם כן מדוע המשנה דיברה דווקא בפול המצרי ולא בשאר ירקות, אלא בהכרח שהמשנה כרבי שמעון שבא לחדש שאפילו אם זרעו לירק יש אופן שלא הולכים בו אחר לקיטה. וראה בתוספות ישנים (ד"ה נגלים הסריסין). **דש. וצריך** לגרוס ברש"י 'השקן'. הגהות וציונים. **שה. הערוך** לנר (נמוק' ד"ה ופול) הוכיח ממה שהתוספות (ד"ה ופול) הביאו פירוש זה ולא כתבו שרש"י כבר כתב זאת, שמכאן ואילך אינו מדברי רש"י, אלא היה כתוב בגליון, והכניסו אותו המעתיקים בדבריו שלא כדין. **שו. יתכן** שכוונתו לרבינו חננאל, שכך פירש (ד"ה וממרינן), ומצינו בכמה מקומות שרש"י כותב 'רבינו חננאל מארץ רומי' [ראה רש"י ביומא (כט: ד"ה פקולה)]. וכביאור רש"י כאן בשם הירושלמי, כתבו עוד הרבה ראשונים [תוספות (ד"ה ופול), רשב"א (ד"ה נגלים), ריטב"א (ד"ה וממרינן מתי) ותוספות רא"ש (ד"ה ופול)], אולם ראה בתוספות ישנים (ד"ה נגלים שמנט), שביאר את הירושלמי כמו ביאורו הראשון של רש"י. **שז. ראה** מועד קטן (ג.) ובשלחן ערוך (או"ח סי' קמו ס"ק ס"ח). **שח. הרש"ש** (נדרים י) לא גרס תיבות אלו. ובגנזי יוסף (נדרים י) גרס 'כלפני ראש השנה'. הגהות וציונים. אולם ראה בזכרון שארית יוסף (נדרים י) שביאר את הגירסא שלפנינו. **שט. רש"י** לא ביאר לפירוש זה מדוע המשנה לא הולכת לפי רבי יוסי הגלילי. אולם הרשב"א והריטב"א (שם) ביארו, שמדובר כאן שלאחר ראש השנה נתן עליהם שוב מים, ולכן לפי רבי יוסי הגלילי הולכים בהם אחר שנה זו שהרי גדלו גם על מי שנה זו [וראה בתוספות הרא"ש (ד"ה ופול)], אולם לרבי עקיבא עדיין נחשבים כשדה בית הבעל. **שי. וביאור** המחלוקת בין שני הפירושים יש לומר, שלפי הפירוש הראשון של רש"י, רבי יוסי הגלילי לומד שהכל תלוי בירק עצמו אם הוא גדל על מי שנה זו או על מי שנה שעברה, ולפי רבי עקיבא, אין זה תלוי בירק אלא ב'מין', והיינו שכל מין שגדל על מי גשמים מתעשר לשעבר, ואילו מין שגדל על כל מים מתעשר על מי שנה הבאה, ולכם אין זה משנה אם ירק זה עצמו גדל בצורה אחרת. ואילו לפירוש הרומיים, הוא להיפך, שרבי יוסי הגלילי אומר שצריך שיהא מין שגדל על מים של שנה שעברה, ואילו רבי עקיבא סובר, שצריך שיהא ירק שגדל על כל מים, ואם הוא גדל על רוב מים כבר נעשה כגורן. אור החמה (נדרים י). וראה עוד בזה בדברות משה (שם) באורך. **שיא. הר"ש** מדעסוי (נדרים י). וכן מבואר בדברי פנחס (נדרים י). אלא שמדבריו משמע שרש"י הוא זה שביאר כאן לפי פירוש הרומיים. **שיב. כך** מבואר בזכרון שארית יוסף ובדברי פנחס (נדרים י), שמכאן חוזר רש"י לביאור הראשון, וכמו שמשמע מדברי

שמנע מהם מים שלושים יום, הרי גם אם מנע מהם פחות משלושים יום, צריך להיות, שלפי רבי יוסי הגלילי, יתעשרו כמו שנה שעברה[שיג], והתשובה לזה הוא, **שבצלים הסריסים מסתפקין לשנה**[שיד] **בהשקאה אחת לשלשים יום ויותר**[שטו], **לפיכך, אם השקן בתוך שלשים יום לפני ראש השנה, נמצאת השקאה זאת מועלת להם בשביעית, ולפיכך יהיו אסורין בשביעית**, וכן **לענין מעשר נמי הוו להו** - נחשבים **הם כגדילין על מי שנה הבאה**, משום **שעדיין לחלוחית השקאתן קיימת**, ולכן נקטה המשנה, דווקא אם מנע מהם יותר משלושים יום, **אבל ירק שדרכו ליגזז, צריך להשקותו תמיד, ואפילו מנע ממנו שלשים יום לפני ראש השנה בטלה דעתו אצל כל אדם, ולא נתנו בהן חכמים חילוק לפי שאין דרכן בכך, ומלתא דלא שכיחא היא**, ובדבר שלא מצוי לא גזרו חכמים[שטז], ולכן נקטה המשנה דווקא 'בצלים הסריסין ופול המצרי'.

נשמד נשבע רשע השנה למעלן

והנפקא מינה לכך שבו מתחדשת השנה לפירות האילן הוא לגבי תרומות ומעשרות, **שאין תורמין מפירות אילן שחנטו פירותיו**[שיז] **קודם לכן** - לפני ראש השנה לאילן, **על פירות האילן שחנטו לאחר מכאן.**

הומל ונעלו רוב גשמי שנה

'יצאו רוב גשמי שנה' היינו **שכבר עבר רוב ימות ירידת הגשמים**, שפרק זמן זה **הוא זמן רביעה** [-ירידת הגשמים[שיח]], שזמן ירידת הגשמים הוא משבעה עשר במרחשון ועד חודש ניסן[שיט], ולפי בית הלל כבר עברו עד חמשה עשר בשבט קרוב לשלשה חדשים, ונשארו חצי שבט ואדר וניסן שהם שני חדשים וחצי[שכ], ועל ידי הגשמים **עלה השרף באילנות, ונמצאו הפירות חונטין מעתה**, שהשרף שעלה באילנות נכנס בפירות, וזו היא חנטתם, שמכח שרף זה הפירות גדלים[שכא].

ועדיין רוב מקופת מנת מכמן

עדיין רוב התקופה עתידה לבא, כלומר, רוב תקופת טבת עדיין לא עברה.

אהח19/06/2018

מאי קמ"ל

מה כוונת רבי אושעיא באומרו 'ועדיין רוב תקופה מבחוץ', הרי **כל שכן** שמשום כך אין לקבוע ראש השנה לאילן כבר עתה, **דכיון דרוב התקופה עדיין מבחוץ**, כלומר רוב התקופה עדיין לא עברה, אם כן **עדיין לא הגיע זמן החנטה של**

ראש השנה יד. - יד:

פירות האילן, וממילא **לא היה להם לקבוע ראש השנה לאילן עד אדר** שבו תעבור רוב התקופה.

שליקט מאתרוג

'אתרוג' שליקט רבי עקיבא, היינו **פירות אילן אתרוג**, ולא פרי אחד של אתרוג[שכב].

שמי מיתורים

רבי עקיבא הפריש שני מעשרות מהאתרוג שליקט באחד בשבט, **מעשר שני הנוהג בשנה השניה לשמיטה, ומעשר עני הנוהג בשנה השלישית לשמיטה**[שכג], ועשה כן מספק, כיון **שהיתה** זו שנה **שניה הנכנסת לשלישית**, כלומר, אותו חודש שבט חל בשנה שניה, ובו מתחדשת שנה שלישית, וכפי שיתבאר להלן הספק בזה.

יד:

שמד כדברי בית שמאי

רבי עקיבא הפריש מעשר אחד כדברי בית שמאי **שאמרו שנתחדשה השנה** באותו יום שליקט, דהיינו באחד בשבט, **וכבר נכנסת** השנה השלישית לשמיטה **משחשיכה** בליל אחד בשבט, ויש להפריש מעשר עני כדין שנה שלישית.

ושמד כדברי בית הלל

ומעשר נוסף הפריש רבי עקיבא כדברי בית הלל **האומרין** שעדיין **לא נתחדשה השנה** באחד בשבט, **עד חמשה עשר בו**, וזו עדיין השנה השניה לשמיטה, שיש להפריש בה מעשר שני.

לפ"ז מנסג בית שמאי כו'

שני עישורין [-המעשרות] **שנהג בה** רבי עקיבא באתרוג, **לאו משום שיש ספק** אם ההלכה **כבית שמאי** שאחד בשבט הוא ראש השנה לאילן, **וספק** אם ההלכה **כבית הלל** שהוא בחמשה עשר בו, **אלא משום שיש ספק** אם **ההלכה כרבן גמליאל, דאמר** שהולכים **באתרוג אחר לקיטה כדין ירק, משום** דדרכו **ליגדל על כל מים** כמותו, ולא רק על מי הגשמים, והרי הוא **נלקט בשנה שלישית** שנכנסה כבר באחד בשבט כשליקטו, ויש להפריש מעשר עני, **או שמא** ההלכה **כרבי אליעזר, דאמר שאחרי חנטה הלכו בו** - באתרוג **כשאר האילנות**, והרי **חנט** כבר **בשנה שניה**, ויש להפריש מעשר שני. **ולקמיה פריך** - ולהלן מקשה הגמרא, **אם כן** שנסתפק בדבר שנלקט באחד בשבט וחנט קודם לכן, אם הולכים בו אחר החנטה או אחר הלקיטה, הרי **פשיטא ליה** - פשוט לרבי עקיבא **דכבר נכנסה** שנה **שלישית** באחד בשבט, **כבית שמאי** הסוברים שבו חל ראש השנה לאילן, והרי ההלכה כבית הלל.

שוה למילן

אתרוג דינו כאילן **לילך אחר החנטה, לענין ערלה**, שכל פרי אסור באכילה בשלש השנים הראשונות לנטיעת האילן, ופרי האילן שחנט בשנה השלישית, אסור משום ערלה, ולענין **רבעי**, שפרי האילן שחנט בשנה הרביעית, דינו כ'נטע רבעי', כלומר כפרי שצמח בשנה הרביעית לאילן, שפירותיו מותרים באכילה רק בירושלים, או מחוצה לה על ידי פדיון, ולענין **שביעית**, שפרי האילן שחנט בשנה השביעית, קדוש בקדושת שביעית.

שנשמע לקיטתו מיתורו

הולכים במעשר אחר לקיטתו, כלומר, **שאם חנט בשנה שניה ונלקט בשנה שלישית, מתעשר** מעשר עני **כדת** [-כדין] **שנה שלישית**[שכד], נתבאר לעיל (ע"ב) לשיטת רבי עקיבא הטעם בזה, **לפי שאף הוא** כמו ירק **דרכו ליגדל על כל מים** שמשקים אותו, ולא רק על מי גשמים[שכה], והרי משקים אותו גם לאחר החנטה קודם לקיטתו. **הכי מפרש לה בשמעתא קמייתא דקדושין** - כך מפרשת הגמרא את הטעם בזה, במסכת קידושין פרק ראשון (ג.).

והמוכה לעשות וכו'

בעלמא [-במקום אחר] (עירובין ו:) **פרכינן סיפא אריש**א - הגמרא מקשה סתירה מהסיפא שבו מבואר שהרוצה לעשות כבית שמאי עושה, על הרישא שבו מבואר שההלכה כבית הלל, **ומשנינן** - ומתרצים שם, **כאן** - מה שמבואר בסיפא שכל אחד יעשה כרצונו, מדובר **קודם** שיצאה **בת** קול ואמרה שהלכה כבית הלל[שכו], **וכאן** - מה שמבואר ברישא שהלכה כבית הלל, מדובר **לאחר** שיצאה **הבת** קול[שכז].

מקולי בית שמאי כו'

בעירובין (ז.) **מפרש** לה בגמרא, את הדין שאין לעשות כקולי בית שמאי ובית הלל או כחומרותם, **במחלוקת אחת, שיש מקום**, כלומר ענין מסוים, **שנוטין בה דברי בית שמאי** להקל, ודברי בית הלל להחמיר, **ויש מקום שנוטין בה דברי בית הלל** להקל, ודברי בית שמאי להחמיר. **כגון** המחלוקת לגבי **כמה** יהא **חסרון בשדרה** של אדם, **שבכך לא תטמא באהל, בית שמאי אומרים, שתי חוליות, ובית הלל אומרים, חוליא אחת**, ובזה בית שמאי מחמירים [שאם יש חסרון חוליא אחת לדבריהם מטמא] ובית הלל מקילים. **וכן** יש אותה מחלוקת **לטרפה**, שבהמה שנחסרה שדרתה היא טריפה,

ציונים והערות

רש"י עצמו, שבהמשך הדברים כותב 'הוו להו כגדילין על מי שנה הבאה'. **שיג. שהרי** לפי פירוש הרומיים מובן מדוע נקטה המשנה דווקא שלושים יום, כמו שמבואר בירושלמי (סס), שמכיון שרק אם מנע מהם מים שלושים יום הרי הם כשדה בעל, ואין נחשבים שדה בעל אם מנע מהם מים פחות מזה [וראה בתורת זרעים (שביעית פ"ג מ"ט) בענין זה], אולם לפירוש הראשון של רש"י עדיין קשה, ואכן קושיא זו הקשו הרשב"א והריטב"א (סס) בשם התוספות [אינו לפנינו], ונראה שלא היה לפניהם רש"י זה. **שיד. תיבה** זו מיותרת. ראש משביר (נרש"י). הגהות וציונים. **שטו. ראה** במקדש דוד (זרעים סי' ס אות ג ד"ה כמה רש"י) שהקשה על זה מהירושלמי (שביעית פ"ג ה"ו). וראה בתורת זרעים (סס). **שטז. עירובין** (סג:) ובגליון שם. **שיז. שהרי** בפירות האילן הולכים אחר החנטה, כמבואר לעיל (יג:). **שיח. לשון** 'רביעה' פירושו דבר שרובע [-בועל] את הקרקע, שהמטר הוא כמו הבעל של הקרקע (תענית ו:), ולמדו זאת מן הפסוק (ישעיה נה י) 'כי כאשר ירד הגשם והשלג וגו' כי אם הרוה את הארץ והולידה והצמיחה', והיינו שירידת הגשמים נקראת 'רביעה' על שם שהגשמים מרווים את הקרקע ומצמיחים אותה. **שיט. שבזמנים** אלו הגשמים מועילים, ולכן אם לא באו עד זמן זה מתענים עליהם, כמבואר בתענית (י:). רבינו חננאל (ד"ה נפ' נפנט). **שכ. רבינו** חננאל (סס). וראה מה שנתבאר בזה בהערה בביאורי הפשט. **שכא. רש"י** (לעיל יג: ד"ה מנת - הסני). **שכב. שהרי** מבואר להלן שעישר את האתרוג, ואתרוג אחד אינו חייב במעשר (מעשרות פ"ג מ"ח). ריטב"א (ד"ה ת"ר). **שכג. ראה** בביאורי הפשט מה הכוונה שהפריש את שני המעשרות. **שכד. אמנם** התוספות (ד"ה ולשביעית) פירשו על פי הירושלמי (כיכורים פ"ג ה"ד), שהחילוק הוא לגבי אתרוג שחנט בשנה שישית ונלקט בשביעית, שכיון שהולכים בו אחר לקיטה למעשר, הוא פטור ממעשר, כדין פירות שנלקטו בשביעית (רמב"ם להלן ט.). **שכה. ואף** שרבי יוסי חולק עליו בזה, מכל מקום כאן הביאור הוא על מעשה רבי עקיבא, ולכן יש לבאר לפי שיטתו. **שכו. והטעם** שאמרה שניתן לעשות אף כדברי בית שמאי, ביאר הריטב"א (ד"ה והפ), משום שאף שבית הלל היו רבים יותר, מכל מקום בית שמאי היו מחודדים יותר, כמבואר ביבמות (יד.), ולכן כל אחד יעשה כדעה שברצונו. ואף שעתה נפסקה הלכה כבית הלל, ומה שהיה קודם לכן היה כבר, הביאה זאת הברייתא להשמיענו, שבכל כיוצא בזה בשאר בתי הדינים, ששני בית דינים שנחלקו בדין מסוים, ודייני בית דין זה רבים יותר מדייני בית הדין השני, אך דייני בית הדין השני מחודדים יותר מדייני בית הדין הראשון, הרי הם שקולים, ויעשה כל אחד כדעה שברצונו. **שכז. כך** מסקנת הגמרא בעירובין (סס). אמנם כתב הריטב"א (ד"ה והפ) אפשרות נוספת, שיתכן שהסיפא אף היא נאמרה לאחר הבת קול, והשונה כן סבר כדעת רבי יהושע (נדה מציעתא נט:), שכיון שעל התורה נאמר 'לא בשמים היא', וכבר ניתנה התורה מהר סיני לישראל, לכן אין משגיחים בבת קול לפסוק הלכה כדבריה [אלא רק כדברי החכמים הפוסקים

ונחלקו כמה תחסר ותהיה טריפה, ובזה **נמצאו דברי בית שמאי מקילין בטריפה**, (**ואומר**) [**ואומרים**שכח] שאינה טריפה **עד שתחסר שתי חוליות, ובית הלל מחמירין בה** ואומרים שהיא טריפה כבר משתחסר חוליא אחת, **והם מקילין בזה לענין טומאה** של שדרת אדם שחסרה, **לומר שכיון שחסרה חוליא אחת כבר אינה מטמאה. והאוחז בזו** - בטריפה **קולי בית שמאי** ובטומאה **אוחז קולי בית הלל, הוא רשע, שהרי דבריו סותרין זה את זה כדי להקל. והאוחז בחומרי שניהם**, בטומאה כבית שמאי, ובטריפה כבית הלל, 'כסיל בחשך הולך' **הוא**, משום שמחמיר כיון **שאינו יודע להבחין על מי לסמוך**שכט.

מסיים רש"י, וזה במחלוקת אחת שיוצאים ממנה מחלוקות בשני ענינים, **אבל בשתי מחלוקות** בפני עצמן, **שהקילו אלו** - בית שמאי **בזו ואלו** - בית הלל **בזו**, והאחרים החמירו, **אין כאן לא משום רשע** - הנוהג להקל בשתיהן אינו נקרא רשע, **ולא משום סכלות** - והנוהג בשתיהן להחמיר אינו נקרא 'כסיל', משום שיש לומר **דסבירא ליה בהא** - במחלוקת זו **כבית שמאי, ובהא** - ובמחלוקת השניה סובר **כבית הלל**, ואינו נוהג כך משום שרוצה דווקא להקל או להחמיר.

מי כתיב שמאי נקוליהון ונסומריהון

אם רוצה לנהוג כבית שמאי באותה מחלוקת, ינהג כך בין לקולא ובין לחומרא, **ואי לענין טומאה לא חשיב לה חסרון בחוליא אחת**, ומחמיר לטמא עד שתחסר שתי חוליות כבית שמאי, **לענין טריפה נמי לאו חסרון הוא** - אין להחשיב חסרון של חוליא אחת כחסרון המטריף את הבהמה, ויש להקל בזה.

ומי כתיב הלל

ואם רוצה לנהוג כבית הלל, **דאמרו** שחסרון של חוליא אחת **חסרון הוא, ליחשבה חסרון הכא והכא** - בין בטומאה להקל ובין בטריפה להחמיר. **והך דרבי עקיבא נמי** - וגם ההנהגה של רבי עקיבא במעשר האתרוג, שמספק נהג בין כדעת בית שמאי ובין כדעת בית הלל, **סתרן אהדדי** - מעשיו סותרים זה את זה, **דקא חשיב ליה** - שהרי מחשיב את יום אחד בשבט כשנה **שניה** כבית הלל שראש השנה לאילן הוא רק בחמשה עשר בשבט, **וקא חשיב ליה** - ומחשיב אותו גם כשנה **שלישית** כבית שמאי שראש השנה לאילן הוא כבר באחד בשבטשל.

גמרא מספקן ליה וכו'

רבי עקיבא **כבית הלל בעא למעבד** - רצה לעשות, ורק נסתפק מה דעת בית הלל בראש השנה לאילן, האם הוא באחד בשבט או בחמשה עשר בו.

כגון שמעי נסג גה

הגמרא מקשה **לרבי יוסי בר יהודה, דאמר שמשום דנהג בה** רבי עקיבא גם כמנהג **רבן גמליאל** שהולכים באתרוג אחר לקיטה לענין מעשר, **עישרה במעשר עני כדין** שנה **שלישית**, והרי היה זה באחד בשבט, **ואם כן כבית שמאי סבירא ליה, דנתחדשה השנה היום** לענין פירות האילן, **דאי** סובר **כבית הלל**, הרי **לקיטתה וחנטתה בשנה אחת** הוה, דהיינו בשנה שניה, ועליו להפריש רק מעשר שני כדין שנה שניה.

למימך שנט

מדובר באילן אתרוג שחנטו פירותיו קודם חמשה עשר בשבט **דאשתקד** - של שנה שעברה, **שהאתרוג דר באילנו אף שתים ושלש שנים, ובחמשה עשר בשבט דאשתקד נכנסה שנה שלישית** לפי בית הלל, ועתה באחד בשבט **עדיין לא יצאת** השנה **השלישית, ונמצאת שחנטה בשנה שניה ונלקטה בשנה שלישית**, ונסתפק רבי עקיבא אם ללכת באתרוג אחר החנטה שבשנה שעברה, או אחר הלקיטה שבשנה זושלא.

וכדין סום

ואמנם הדין היה דאף **אם** לקטה קודם לכן, כגון **או בכסליו או בטבת, נמי הוה נוהג בה** רבי עקיבא **שני עישורין, משום מנהג** - שרצה לנהוג **כרבן גמליאל ורבי אליעזר** מספק כמי ההלכה, שהרי הספק התחיל מחמשה עשר בשבט של השנה הקודמת, שבו עברה השנה שבה חנטו פירות האתרוג, ועד עתה שליקט אותם בשנה זו באחד בשבט.

מנא מעשה שהיה

המעשה שליקט רבי עקיבא פירות אתרוג, **באחד בשבט היה**, ולכן ציינה זאת הברייתא, ולא כדי לפסוק כבית שמאי.

כרוך ותני

'כרוך ותני' פירושו, **כפול את דברי רבי יוסי, ושנה בה שתי מחלוקותשלג**, הראשונה בזמן הליקוט אימתי היה, והשניה מה הן שתי הדעות שרצה רבי עקיבא לנהוג כמותן.

נפ מאי בשבט היה

לא היה המעשה באחד בשבט, **שאין בה חידוש** לאילן, האם הוא באחד בשבט או בחמשה עשר בו.

כגון שמעי נסג גה

הגמרא מקשה **לרבי יוסי בר יהודה, דאמר שמשום דנהג בה** רבי עקיבא גם כמנהג **רבן גמליאל** שהולכים באתרוג אחר לקיטה לענין מעשר, **עישרה במעשר עני כדין** שנה **שלישית**, והרי היה זה באחד בשבט, **ואם כן כבית שמאי סבירא ליה, דנתחדשה השנה היום** לענין פירות האילן, **דאי** סובר **כבית הלל**, הרי **לקיטתה וחנטתה בשנה אחת** הוה, דהיינו בשנה שניה, ועליו להפריש רק מעשר שני כדין שנה שניה.

למימך שנט

מדובר באילן אתרוג שחנטו פירותיו קודם חמשה עשר בשבט **דאשתקד** - של שנה שעברה, **שהאתרוג דר באילנו אף שתים ושלש שנים, ובחמשה עשר בשבט דאשתקד נכנסה שנה שלישית** לפי בית הלל, ועתה באחד בשבט **עדיין לא יצאת** השנה **השלישית, ונמצאת שחנטה בשנה שניה ונלקטה בשנה שלישית**, ונסתפק רבי עקיבא אם ללכת באתרוג אחר החנטה שבשנה שעברה, או אחר הלקיטה שבשנה זושלא.

וכדין סום

ואמנם הדין היה דאף **אם** לקטה קודם לכן, כגון **או בכסליו או בטבת, נמי הוה נוהג בה** רבי עקיבא **שני עישורין, משום מנהג** - שרצה לנהוג **כרבן גמליאל ורבי אליעזר** מספק כמי ההלכה, שהרי הספק התחיל מחמשה עשר בשבט של השנה הקודמת, שבו עברה השנה שבה חנטו פירות האתרוג, ועד עתה שליקט אותם בשנה זו באחד בשבט.

מנא מעשה שהיה

המעשה שליקט רבי עקיבא פירות אתרוג, **באחד בשבט היה**, ולכן ציינה זאת הברייתא, ולא כדי לפסוק כבית שמאי.

כרוך ומני

'כרוך ותני' פירושו, **כפול את דברי רבי יוסי, ושנה בה שתי מחלוקותשלג**, הראשונה בזמן הליקוט אימתי היה, והשניה מה הן שתי הדעות שרצה רבי עקיבא לנהוג כמותן.

נפ מאי בשבט היה

לא היה המעשה באחד בשבט, **שאין בה חידוש** שנה - שלדעת בית הלל אין השנה מתחדשת באותו יום.

מנא מעשה עשר בשבט היה

המעשה היה בחמשה עשר בשבט, דבו לדברי הכל, בין לבית שמאי ובין לבית הלל, כבר **נתחדשה השנה**.

מנא מעשה שלו מעתי

לדברי רבן גמליאל שהולכים באתרוג אחר לקיטתו למעשר כירק, אף ראש השנה שלו הוא אחד בתשרי **כדין ירק, ולענין מעשר קאמר**, שאין לעשר מפירות של שנה זו על פירות של שנה שעברה, וכן להיפך.

שליחים נכנסת לרביעית

לקמן **פריך** - הגמרא מקשה להלן (טו.), **מאי שנא** - במה שונה ברייתא זו, **דלא תנא** בה את האופן של **'ואם היתה** שנה **שניה נכנסת לשלישית'**, **כלשון דתניא לעיל** (יג:) **לגבי ליקט ירק**, אלא נקטה דווקא 'שלישית נכנסת לרביעית'.

טו.

מתן שמעת ליה כו'

מכך ששנה בברייתא שקביעת שנת המעשר באתרוג תלויה בזמן לקיטתו, **אלמא** - מוכח **שרבי שמעון בן אלעזר** שאמר כך, **כרבן גמליאל סבירא ליה**, שאמר (לעיל יד:) שלענין מעשר הולכים באתרוג אחר הלקיטה כירק, ולא כרבי אליעזר שהולכים בו אחר החנטה כאילן לכל דבר.

מאתרוג קשיא ליה ידע

קשה ומזיק **לעץ האתרוג** כשידים **ממשמשות בו**, ולכן אינו טוען פירות עד לאחר שלש שנים.

שנט דמדשים

בחודש שבט של **לבנה**שלג - שמקדשים אותו על פי ראיית ומולד הלבנה.

או שנט דתקופה

בשבט של תקופת **החמה, שלסוף שלשים** יום הראשונים **של תקופת טבת**שלד, **נכנם** [-מתחיל] מזל **שבט** של שנת **החמה**שלה.

ציונים והערות

את ההלכה על פי התורה]. **שכח. על** פי בארות המים. **שכט. קשה** אם כן כיצד מתרצת הגמרא להלן שרבי עקיבא נסתפק כמי ההלכה, הרי כיון שאינו יודע על מי לסמוך נקרא 'כסיל'. אמנם בעירובין (ז. ד"ה דסמכן) פירש רש"י, שכיון שטעם אחד הוא, שבענין זה הוא לחומרא ובענין השני לקולא, ואם סובר אותו טעם ולכן נוהג כך, עליו לנהוג כן בין לקולא ובין לחומרא, וכשאינו עושה כן אלא מחמיר בשני הענינים נקרא כסיל. וכתב בערוך לנר (כאן ד"ה ומי), שמשמע מדבריו, שרק מי שמחמיר בלא טעם נקרא כסיל, אך אם יודע את הטעם ורק מסופק כמי ההלכה, אינו נקרא כסיל. והוסיף, שצריך לומר שגם כאן סבר רש"י כן, ומה שכתב שאם אינו יודע על מי לסמוך נקרא כסיל, כוונתו שאינו יודע את הטעם או שאינו מבינו, ולכן מחמיר. ועוד יישב, על פי דברי הריטב"א בעירובין (סז ד"ה גמריה), שלרבי עקיבא לא היה מי שיברר את האמת, אך מי שיכול ללמוד ולברר את האמת כמי ההלכה, הוא הנקרא כסיל. ולכך כוונת רש"י 'שאינו יודע על מי לסמוך', היינו שהיה יכול ללמוד ולא למד, וממילא אינו יודע כמי ההלכה. וראה פירוש אחר בכלי גולה (ד"ה מחומרי), הובא בביאורי הגמרא. **של. רש"י** פירש שהקושיא לדעת תנא קמא. אמנם על דברי רבי יוסי בר יהודה אין להקשות כן, שהרי מחלוקת רבן גמליאל ורבי אליעזר אינה באיזה שנה הפרי צמח, אלא נחלקו באותה שנה עצמה, האם הולכים בפרי אחר חנטתו והיא היתה בשנה הקודמת, או שהולכים אחר לקיטתו שבשנה זו, ואין הדברים סותרים, שהרי התורה היתה יכולה לומר שיש להפריש את שני המעשרות באותה שנה. ריטב"א (ד"ה ומי). **שלא. לכאורה** גם כאן בדברי רבי יוסי בר יהודה קשה, מדוע החמיר כשתי הדעות באופן סותר, הרי העושה כן נקרא 'כסיל'. ותירץ בערוך לנר (ד"ה ומי), שכסיל נקרא רק המחמיר בלא טעם כשתי חומרות סותרות, אך היודע את הטעם, אך מסופק כמי ההלכה, כפי הספק של רבי עקיבא לדעת רבי יוסי בר יהודה, ולכן מחמיר כשתי השיטות, אינו נקרא כסיל. וראה תירוץ אחר בטורי אבן (ד"ה מנא). **שלב. פירוש** 'כרוך ותני' משתנה בגמרא לפירושים שונים, שבשאר מקומות פירוש לשנות שני ענינים בענין אחד, וכאן פירושו לכפול דבר לשני מחלוקות. ריטב"א (ד"ה רבינא). **שלג. ימי** השנה לפי מהלך הלבנה, בשנה רגילה של שנים עשר חודש, הם שלש מאות וחמישים וארבעה ימים ושמונה שעות ותתע"ו חלקי שעה, ובשנה מעוברת של שלשה עשר חודש, מנין הימים הוא שלש מאות ושמונים ושלשה ימים, ועשרים ואחת שעות ותרפ"ח חלקי שעה. וימי השנה לפי מהלך החמה, בכל שנה ללא הבדל, הם שלש מאות ושישים וחמישה ימים ושש שעות. רמב"ם (קידוש החודש פ"ו ה"ד). **שלד. שנת** החמה יתירה על שנת הלבנה בשנה רגילה, עשרה ימים ועשרים ואחת שעות ומאתים וארבעה חלקי שעה [ובשנה מעוברת מחזירים לשנת הלבנה את כל הימים ששנת החמה היתה יתירה עליה בשנים הקודמות]. וראה ברש"י (לקמן כא. ד"ה ונא) לענין קביעת חג הפסח, שהתקופות השנויות בגמרא הן לפי ימות החמה. בחלוקה לארבע תקופות יוצא קרוב לתשעים ואחד ימים ושליש יום, וכיון ששנת החמה יתירה על שנת הלבנה בשנה רגילה קרוב לאחד עשר ימים כאמור, לכן תחילת וסוף כל תקופה שונים בכל שנת לבנה כפי מניינו. ראה גם בפירוש הרמב"ם (ד"ה שנט). **שלה. בשונה** ממהלך הלבנה שמתחדשת י"ב פעמים בשנה [ובשנה מעוברת י"ג פעמים], וכל אחד מתקופות אלו נקרא

היפס שנה מעוברת מסו

בשנה מעוברת **אימתי** חל **ראש השנה** לאילן, האם בחודש הנקרא **שבט** שהוא הסמוך **לטבת**, **או** בחודש **אדר הראשון**, **שבשנה** מעוברת **הוא במקום** חודש **שבט** של שנה פשוטה[שלי].

אמר רוכ שמיס

גם בשנה מעוברת ראש השנה לאילן הוא במי [-בחודש] **ששמו שבט**, כמו ברוב השנים שהן פשוטות.

אמר רבה אפרוג בם שמים

'בת שישית' היינו **שחנטה בששית** - עץ אתרוג שחנטו פירותיו בשנה השישית לשמיטה.

פטורה מן המעשר

לקמיה מפרש רבה טעמא דכולה מילתא, מדוע אתרוג שחנט בשישית פטור ממעשר אף שנלקט בשביעית, ואתרוג שחנט בשביעית חייב בביעור אף שנלקט בשמינית[שלז].

אמר ליה אבי בשלמא סיפא

אמנם מה **דקא אמרת** בסיפא, שעץ אתרוג **בת שביעית שנכנסה לשמינית** - שחנטו פירותיו בשביעית ונלקטו בשמינית, **פטורה מן המעשר**, **אלמא** - שמוכח מזה **שנהגה בה קדושת שביעית**, **ומיחייב לאפקורה** - ולכן חייב להפקיר את הפירות, **והפקרא פטורה מהמעשר**, **דמשמע** מזה **דאזלת בה בתר חנטה** - שהלכת באתרוג אחר החנטה **לענין חיוב הפקר** [הפוטר ממעשר] **בשביעית**, **ולענין ביעור נמי כדקאמרת שחייבין בביעור**, ומבואר שנוהג באתרוג זה קדושת שביעית, **כל הך סיפא** - כל דבריך אלו בסיפא, **אף על גב דסתרא לה לרישא** - אף שהם סותרים את דבריך ברישא, **דקאמרת** שעץ אתרוג **בת ששית שנכנסה לשביעית** - שחנטו פירותיו בששית ונלקטו בשביעית, **פטורה מן המעשר**, כיון **דהפקר הוא משום** שנחשב כמי שגדל **בשביעית**, **אלמא בתר לקיטה אזלת בה** -

אהרון 19/06/2018

ומוכח שהלכת בזה אחר הלקיטה **לענין שביעית**, כלומר שפטרת את האתרוג ממעשר כיון שנלקט בשביעית, **דאי לאו דשביעית נהגא בה**, **לא הוה מפטרא** - לא היו הפירות פטורים ממעשר, **דהפקרא דשביעית פטר לה ממעשר** - שכיון שמפקירים בשביעית פטור מלעשרם, **וכדתניא במכילתא** (משפטים מס' דכספא פ"כ), נאמר בשביעית (שמות כג יא) 'ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה', ויש לדרוש, **מה חיה אוכלת ופטורה מן המעשר**, **אף אדם** האוכל פירות שביעית **פטור** מן המעשר[שלח], ודבריך בסיפא שהולכים אחרי החנטה לשביעית, סותרים את דבריך אלו שבריש שהולכים אחרי הלקיטה.

הא לא הוה קשיא לי - בדבר זה אינני מתקשה, כיון **דאמינא ספוקי מספקא לך** - שאני יכול לומר שנסתפקת בענין זה, לדעת רבן גמליאל (לעיל יד:) שאתרוג הולכים בו אחר החנטה לשביעית ואחר הלקיטה למעשר, **אי אזלינן באתרוג** שחנט בשביעית אך נלקט בשמינית **בתר חנטה לענין שביעית**, כלומר שהולכים בו אחר החנטה כמו לענין שביעית, ופטור ממעשר כאתרוג של שביעית, **או** שמא באופן שנלקט בשמינית הולכים בו **בתר לקיטה כמו במעשר**, וחייב במעשר כאתרוג של שמינית[שלט], **ואזלת** - ולכן הלכת בזה **לחומרא**, שנוהגת בו קדושת שביעית, כיון **דשביעית** מצוה **דאורייתא היא**, והכלל הוא **שבספיקא דאורייתא** נוהגים **לחומרא**[שמ].

סלק ריפס

דסיימת בה - אבל מה שאמרת בסיום דבריך ברישא, שעץ אתרוג שחנטו פירותיו בשישית ונלקטו בשביעית, **פטורה מן הביעור**, **דקולא הוא**.

סמלי למריץ זל אמר סנטס

בכך שפטרת אתרוג שנלקט בשביעית מביעור, אף שזו קולא, **אשמעת לן בה דלא מספקא לך** - השמעת לנו בזה שאינך מסופק בענין זה, **ומסקנא דרישא** שפטור מביעור, וגם **כולה סיפא**, שאתרוג שחנט בשביעית ונלקט בשמינית פטר ממעשר וחייב בביעור, **חד טעמא הוא** - הכל מטעם אחד, **דפשיטא לך דבתר חנטה אזלינן**, ולכן אם חנט בשישית פטור מביעור, ואם חנט בשביעית פטור ממעשר וחייב בביעור אף שנלקט בשמינית.

מי סכי

אם כך **דלא מספקא** - שאין ספק בכך שהולכים אחר חנטה באתרוג, ולכן **לא נהגא שביעית** כלל **באתרוג בת ששית** - שחנט בשישית.

מפמיך נמפמר

אתרוג שחנט בשישית יתחייב במעשר, כיון **דלאו הפקר הוא** כפירות שביעית, שהרי הולכים אחר זמן חנטתו שלא היה בשביעית.

יד הכל ממממזים נה

אתרוג שנלקט בשביעית פטור ממעשר אף שחנט בשישית, שכן **נהי דלא מחייב לאפקורה** - אף שאינו חייב להפקירו משום **דלא נהגא בה שביעית**, שהרי הולכים אחר החנטה והוא חנט בשישית, **מיהו** [-מכל מקום] **כל שדות ופרדסות הפקר הן בשביעית**, **ואין** עץ **אתרוג זה נשמר בה** - בתוך השדה או הפרדס **לבדו**, **ועל כרחו** של בעליו הכל נכנסים לתוך הפרדס משום שהוא מופקר **וממשמשין בו** - באתרוג אף שאינו מופקר בפועל, **והפקר** אף שהוא בעל כרחו **פטור מן המעשר**[שמא].

רב המנונא אמר לעולם ממממזים

רב המנונא סובר שאתרוג שחנט בשישית ונלקט בשביעית, דינו כפרי שגדל בשישית לכל דבר **וחייב במעשר**, **דכיון דשביעית לא נהגא בה**, **ולאו הפקרא דמלכא היא** - ולכן אינו מחויב להפקירו בציווי המלך [כלומר מן התורה], ממילא **משמוש יד הכל שנוגעים בה אינו אלא גזל**, **ואין** פרי **הפקר כזה** שהוא בעל כרחו של הבעלים **פטורה מן המעשר**, אלא רק מה שמפקיר מרצונו[שמב].

ציונים והערות

'חודש', מהלך החמה הוא י"ב מזלות בשנה, וכל מזל נמשך שלשים יום ועשר שעות ומחצה. פירוש הרמב"ם (ד"ה שנטו). כל שנת חמה מתחלקת לתקופות, בכל תקופה יש שלש מזלות, ונמצאו ארבע תקופות בשנת החמה. **שלו. ביון** שברוב הפעמים משתנים אף הזמנים וסדרי בראשית, וגם חנטת האילנות משתנה. ריטב"א (ד"ה היתה). **שלז. מדברי** רש"י נראה שבאמת טעמו של רבה הוא כדבריו להלן בתשובתו לאביי 'יד הכל ממשמשין בה ואת אמרת תיחייב במעשר', אך ראה בהערה להלן (על ד"ה יד) שיש אומרים שסבר טעם אחר בזה, ורק לאביי השיב כך. **שלח. הקשה** בטורי אבן (ד"ה פטורה), מדוע הוצרכו במכילתא ללמוד מהפסוק שפירות שביעית פטורים ממעשר, הרי הם פטורים ממעשר משום שחייב להפקירם והפקר פטור ממעשר (ירושלמי מעשרות פ"ג ה"ג ועוד) [וגם רש"י בתחילה פירש שפירות שביעית פטורים ממעשר משום שהם מופקרים, ומיד לאחר מכן הביא את המכילתא שלמדים את הפטור ממעשר מהפסוק]. ותירץ הרש"ש (פאה פ"ג מ"ו), שממה שהפקר פטור ממעשר לא ניתן ללמוד אלא שאין חיוב לתת מעשר ללוי מן ההפקר, אך יתכן שיהיה חייב להפרישו, ולכן הוצרכו ללמוד בהיקש מאכילת בהמה שפירות שביעית פטורים לגמרי ממעשר אף מהפרשה. ובערוך לנר תירץ, שההפקר בשביעית אינו הפקר גמור לענין פטור ממעשר, שכן בפאה (פ"ו מ"ג) סוברים בית הלל שהפקר לעניים לענין פטור ממעשר אינו הפקר עד שיופקר אף לעשירים, וכמו ההפקר בשביעית שהוא לכולם. ובשביעית (פ"ט מ"ח) נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי האם לאחר ביעור פירות שביעית, הם נאכלים רק לעניים ולא לעשירים, או שנאכלים אף לעשירים. ולפי זה נמצא, שאם נפטור פירות שביעית ממעשר רק משום הפקר, אם כן, לדעת בית הלל שרק הפקר גם לעשירים פטור ממעשר, נחלקו רבי יהודה הסובר שאחר הביעור פירות שביעית מופקרים רק לעניים, ורבי יוסי הסובר שמופקרים גם לעשירים, האם פירות שביעית לאחר ביעורם חייבים במעשר. ולפי זה יש לומר, שהמכילתא שהוצרך ללמוד שפירות שביעית פטורים ממעשר מפסוק, ולא משום שהם הפקר, סבר כרבי יהודה שפירות שביעית לאחר ביעורם מופקרים רק לעניים, וכבית הלל שהפקר רק לעניים אינו פוטר מן המעשר, ואם כן פירות שביעית אינם פטורים ממעשר משום הפקר, אלא צריך פסוק מיוחד כדי לפוטרם. ואף שפירות שביעית היו הפקר לכל אדם קודם זמן הביעור, מכל מקום פירות שגדלו לאחר זמן הביעור אינם הפקר לדעת רבי יהודה וכבית הלל, ועליהם צריך ללמוד מפסוק. וראה תירוץ נוסף במנחת יצחק (שו"ת מ"ו סי' קכו). **שלט. משמע** מדברי רש"י שפשוט לו שהולכים במעשר אחר לקיטה. וקשה, מנין לו לומר כן, הרי יתכן שנסתפק רבה גם לענין מעשר, האם הולכים אחר הלקיטה [כרבן גמליאל] או אחר החנטה [כרבי אליעזר], ופטר ממעשר משום שספק דרבנן לקולא. וכתב בשלמי תודה (נרס"י), שניתן ליישב זאת בדוחק, שכוונת רש"י היא שאף אם נאמר שפשוט לו לענין מעשר שהולכים אחר לקיטה, מכל מקום עדיין קשה שכאן יתחייב במעשר, משום שכל מה שבשביעית פטור ממעשר משום שהפקר הוא, וכיון שפטור מביעור הנוהג בשביעית מוכח שאינו הפקר, וממילא עליו להתחייב במעשר. **שמ. כוונת** רש"י בביאור זה, שלא יקשה כקושיית התוספות (ד"ה נשלמך), שהרי אין זו חומרא אלא קולא לענין מעשר, משום כך פירש רש"י, שמספק פסק רבה לחומרא, כיון ששביעית היא מדאורייתא, שלפי זה לא איכפת לנו במה שיוצא מזה קולא לענין מעשר, כיון שלעומת שביעית שהיא מדאורייתא, מעשר פירות [מלבד תבואה, זיתים וענבים] הוא מדרבנן, וההלכה היא שבספק דרבנן פוסקים לקולא, ויש להחמיר בשביעית דאורייתא, ולהקל במעשר פירות דרבנן. פני יהושע (נמוק' שם). וכן כתבו עוד אחרונים. **שמא. מדבריו** כאן ולעיל (ד"ה פטורה) נראה, שזה באמת הטעם של רבה, שהולכים באתרוג אחר חנטה, ואתרוג שחנט בשישית ונלקט בשביעית פטור ממעשר כפירות שביעית, כיון שלא ניתן לשומרו ונהיה כמופקר. וכן כתב הרשב"א (ד"ה גירסת), וכן נראה מעוד ראשונים. אולם בעל המאור (ד"ה אמר) והמאירי (ד"ה ושמועה) כתבו, שעיקר טעמו של רבה הוא, שסובר כרבן גמליאל (לעיל יד:) שהולכים באתרוג אחר חנטה לשביעית ואחר לקיטה למעשר, ולכן אתרוג שחנט בשישית ונלקט בשביעית אמנם פוטרו רבה מביעור והלך בזה אחר החנטה, אך גם פוטרו ממעשר, כיון שסובר שהולכים בזה אחר הלקיטה, ולקיטת האתרוג היתה בשביעית, ונחשב לענין זה כפירות שביעית הפטורים מן המעשר. ומה שהשיב לאביי שיש לפטור ממעשר כיון שיד הכל ממשמשים בו, ביאר המאירי (שם), שאביי סבר שלא הלך רבה באתרוג אחר לקיטה למעשר אלא לחומרא, כיון שגדל על כל מים כירק, אך לקולא דהיינו לפוטרו מן המעשר גם הוא מודה שאין הולכים בו אחר לקיטה אלא אחר חנטה כשאר האילנות, שלא כדעת רבן גמליאל (לעיל יד:) שתמיד הולכים בו אחר לקיטה לענין מעשר [אלא כדעת רבי אליעזר לעיל (יד:) שהולכים בו אחר החנטה, שהרי השרף עולה בו כשאר האילנות בט"ו בשבט], ולכן אתרוג שחנט בשישית ונלקט בשביעית יש לחייבו במעשר. ועל כך השיב לו רבה שגם לפי שיטה זו יש לפטור ממעשר כיון שיד הכל ממשמשים בו, אך באמת רבה סובר שמעיקר הדין לענין מעשר הולכים אחר לקיטה, ופטור ממעשר כיון שנלקט בשביעית. **שמב. דעת** רב המנונא שהפקר כזה שהוא בעל כרחו, אין עליו יאוש בעלים ואינו פוטר ממעשר. אמנם רבה סבר, שאף הפקר כזה הוא הפקר ויש בו יאוש בעלים

מימיה רבי שמעון בן יהודה מומר כו'

הכי גרסינן לה - לברייתא זו **בתוספתא** (סנהדרין פ"ד הט"ז), 'שאין לך דבר שחייב **במעשר, אלא אם כן** גם **גדל בחיוב** - בשנה שחייבים בה במעשר [שאינה שמיטה] וגם נלקט בחיוב', **ובסיפא** של אותה ברייתא **גרסינן** 'שאין לך שחייב **בביעור אלא אם כן גדל בשביעית ונלקט בשביעית'. שבריש דמילתיה יהיב טעמא לפטורא דמעשר** - שבתחילת דבריו נתן טעם לפטור ממעשר של אתרוג שחנט בששית ונלקט בשביעית, והוא, **לפי שהוציאו מכלל שאר האילנות שהלכו בם אחר החנטה**, ואינו חייב במעשר אלא אם כן גדל ונלקט בחיוב, וכיון שבכל האילנות הולכים אחר החנטה, **לפיכך הווקק ליתן טעם לדבריו** שבאתרוג הדין שונה, וכשלא נלקט בחיוב פטור ממעשר[שמג]. ובמה שאמר שכיון שנלקט בשביעית פטור מן המעשר, **אשמועינן כדברי רבה, דאף על גב דלאו הפקר דמלכא הוא** - שאינו מחויב להפקירו בציווי המלך [מן התורה], שהרי לא חנט בשביעית, מכל מקום **כיון דסוף סוף יד הכל ממשמשין בה**, כיון שכל השדות והפרדסים מופקרים בשביעית ואנשים נכנסים אליהם, וממילא גם ממשמשים באתרוג בעל כרחו, לכן **פטורה מן המעשר** אף שחנט בשנה שחייבים בה במעשר[שדמ]. ורק לפטור מן המעשר היה לו לתת טעם בתחילת דבריו כפי שנתבאר, **דלפטורא דביעור לא אצטריך למכתב טעמא** - אך לפטור מביעור ודאי לא היה צריך לכתוב טעם, **דלא אפקיה** - שהרי לא הוציאו **בכך מדין שאר אילנות דאזלינן בה בתר חנטה**, וכיון שחנט בשישית ודאי אינו חייב בביעור הנוהג רק בפירות שביעית.

וסיפא יהיב טעמא לפטורא דביעור - ובסיפא של דבריו, לגבי אתרוג שחנט בשביעית ונלקט בשמינית, נתן רבי שמעון טעם רק לכך שפטור מביעור כיון שלא נלקט בשביעית, ולא נתן טעם לפטור ממעשר, כיון **דלפטורא דמעשר הא אשמעינן טעמא** - הרי כבר השמיענו הטעם בזה בתחילת דבריו, **דלא חייבוהו חכמים במעשר אלא אם כן גדל בחיוב ונלקט בחיוב, וזה לא גדל בחיוב**, שהרי חנט בשביעית שאין חייבים בה במעשר[שמה].

מ"ט גדל בשביעית ונלקט בשביעית

פרי החייב בביעור הוא רק אם גדל ונלקט בשביעית, משום **דכי כתיב** - שמה שנאמר 'לבהמתך ולחיה **אשר בארצך** תהיה כל תבואתה לאכול' (ויקרא כה ז), **דילפינן מינה** - שמזה למדו (פסחים נג:) חיוב **ביעור**, שרק כל זמן שחיה אוכלת מן השדה אתה יכול להאכיל לבהמה שבבית, אך אם כלה האוכל לחיה אשר בשדה, כַּלֵּה גם לבהמתך מן הבית, כלומר תבער את הפירות מן הבית, פסוק זה **בשביעית כתיב**, **ולא בשמינית**, ולכן אף פירות שגדלו בתחילה בשביעית, אם לא נלקטו בשביעית אינם חייבים בביעור.

סיפא קשיא דין לרבה דין לרב המנונא

מה ששנינו בסיפא של הברייתא שרק דבר שגדל בשביעית ונלקט בשביעית חייב בביעור, קשה בין לרבה ובין לרב המנונא, **דהא תרוייהו בתר חנטה אזלי בשביעית** - שהרי שניהם הלכו בשביעית אחר החנטה, **ובת שביעית שנכנסת לשמינית** - ואתרוג שחנט בשביעית ונלקט בשמינית אמרו **שחייבת בביעור**, ואף שמצינו שנחלקו רבה ורב המנונא, מכל מקום בדין זה שניהם מודים, **דהא לא פליג רב המנונא אדרבה** - שהרי לא חלק רב המנונא על רבה **אלא** בדין של הרישא, דהיינו **בבת ששית שנכנסת לשביעית** - באתרוג שחנט בשישית ונלקט בשביעית[שמו], אך כשחנט בשביעית ונלקט בשביעית גם הוא סבר כרבה שהולכים בכל ענין אחר החנטה.

פנאי סיפא

האי תנא פליג עלייהו - התנא הזה של הברייתא שממנה הקשו על רבה ורב המנונא אכן חולק על דבריהם, **ותנא אחרינא קאי כוותייהו** - אך יש תנא אחר שעומד כשיטתם, וכפי שיתבאר.

דמית כו'

הכי גרסינן את דברי ברייתא זו **בתוספתא דמסכת שביעית** (פ"ל הט"ו), **'אמר רבי יוסי, אבטולמוס העיד משום חמשה זקנים, באתרוג הולכים אחר הלקיטה לענין מעשר**, שהמעשר שלו נקבע לפי השנה שבה נלקט, שאם נלקט בשנה שלישית יש להפריש ממנו מעשר עני, ואם נלקט ברביעית מפרישים ממנו מעשר שני. **ורבותינו נמנו באושא, וגמרו** - והיתה מסקנתם, שב**אתרוג** הולכים **אחר לקיטה בין למעשר בין לשביעית**, כלומר לא רק למעשר כדברי אבטולמוס בשם הזקנים, אלא גם לשביעית.

שביעית מאן דכר שמיה

דקאמר התנא **דאימנו עלה** - שנמנו עליה **רבותינו** באושא לחלוק ולומר שהולכים אחר הלקיטה גם לדיניה, **אלמא איכא מאן דפליג** - ומזה מוכח שיש מי שחלק על כך לפני שנמנו, והרי לא מצאנו מי שהזכיר את שמה ודיבר עליה לפניהם בענין זה.

טו:

מתני' מיפקדא והכי קתני אמר רבי יוסי אבטולמוס העיד משום חמשה זקנים אתרוג אחר לקיטה למעשר אחר מנטה למעשר ולתרומה ומעשר ראשון ומעשר עני ומעשר שני בשביעית ורבותינו נמנו באושא וגמרו אחר לקיטה בין למעשר בין לשביעית

והכי **פירושה** של הברייתא לפי התיקון בתירוץ הגמרא, **באתרוג** הולכים **אחר** לקיטה לעניני **מעשר**, והיינו בין **לענין חדש** וישן, כלומר שאין להפריש מעשר מפרי חדש משנה זו על פרי ישן משנה קודמת, והקובע אימתי גדל הפרי הוא לקיטתו, ובין **לענין שניה נכנסת לשלישית**, כלומר פרי שחנט בשנה השניה לשמיטה שמפרישים בה מעשר שני, ונלקט בשלישית, הולכים אחר השנה שנלקט בה ומפרישים מעשר עני, **או שלישית נכנסת לרביעית**, כלומר שחנט בשלישית, ונלקט ברביעית שמפרישים בה מעשר שני, הולכים אחר השנה שנלקט בה. והולכים באתרוג **אחר חנטה** לעניני **שביעית**, והיינו **בין** לחיוב **הפקר ובין** לחיוב **ביעור**, שאם חנט בשביעית חייב להפקירו ולבערו אף אם נלקט בשמינית, ואם חנט בשישית פטור מלהפקירו ומלבערו אף אם נלקט בשביעית, ובזה דינו **כשאר** פירות **האילנות** שהולכים בהם אחר החנטה. ולפי זה, **בת שביעית הנכנסת לשמינית** - אתרוג שחנט בשביעית ונלקט בשמינית, **הפקרה** - מה שחייב להפקירו משום שנחשב של שביעית, **הוא פוטרה מן המעשר**. והטעם שבמעשר עצמו יש לחלק בין פטור ממעשר בשביעית לחיוב מעשר בשאר השנים, **דאילו לענין מעשר בשאר שני שבוע** - כיון שכל הסיבה שבשאר השנים מלבד השביעית, **אזול ביה רבנן בתר** - הלכו חכמים באתרוג אחר לקיטה, בין **לגבי** מעשר חדש וישן, ובין לגבי אם צריך להפריש **מעשר שני ומעשר עני**, וכפי שנתבאר, הוא **משום דדרכו ליגדל על כל מים**, ולא רק על מי גשמים, ובזה הוא **כירק**, ולכן גדילתו נמשכת עד לקיטתו, וזמן לקיטתו קובעו למעשר, **והכי מפרש** הטעם בזה **בשמעתא קמייתא** - בפרק ראשון דקדושין (ג.), שאתרוג שוה לירק כיון שגדל על כל מים כמותו[שמז], ואם כן רק לגבי מעשר שייך לחלק את האתרוג משאר פירות האילן, **אבל לשאר** דבריו כגון לשביעית הוא **שוה** לפירות **האילן** שהולכים **בתר חנטה**[שמח].

עד כאן ביאר רש"י את דברי אבטולמוס בברייתא, ועתה מבאר את תירוץ הגמרא לפי זה, **ורבה ורב המנונא** שאמרו שאתרוג שחנט בשביעית ונלקט בשמינית חייב בביעור, **סבירא** להו **כאבטולמוס, דאמר** שהולכים **בתר חנטה לשביעית, והלכך, בת שביעית שנכנסת לשמינית** - אתרוג שחנט בשביעית ונלקט בשמינית **חייבת בביעור** ופטור ממעשר כפירות שביעית, **ובת ששית הנכנסת לשביעית** - ואתרוג שחנט בשישית ונלקט בשביעית **פטורה מן הביעור** כיון שאינו נחשב של שביעית, כיון **דאזיל בתר** - שהלך בזה אחר חנטה. **ומיפלג** פליגי - אלא שנחלקו **רבה ורב המנונא במילתיה**

ציונים והערות

בעל כרחו, ולכן הוא פטור ממעשר. באר יצחק (שו"ת יו"ד סי' כג). **שמג. כתב** בשלמי תודה, שטעם זה הוא לאו דווקא, שכן אף אם נאמר שסבר כרבן גמליאל, שבמעשר הולכים באתרוג אחר הלקיטה, מכל מקום כיון שמדבריו מוכח שכשחנט בשישית ונלקט בשביעית הולכים באתרוג אחר החנטה, שהרי פטרו מביעור משום שחנט בשישית, ואם כן עליו לתת טעם מדוע פטרו ממעשר, הרי אינו נחשב של שביעית. **שדמ. כ"ך** זה נאמר דווקא לענין עצם חיוב מעשר בדבר שאינו פירות שביעית, אך לענין שלא לעשר מן הישן על החדש ולהיפך, וכן לענין הפרשת מעשר שני או מעשר עני, אין צריך שיהיה הפרי נלקט בשנה שחנט, אלא בענינים אלו הולכים תמיד אחר החנטה. תוספות (ד"ה שמין דגר). **שמה. בראש** משביר (נחמ"י) הקשה, מדוע הוצרך רש"י לטעם שפטור ממעשר כשנלקט בשמינית, משום שלא גדל בזמן חיוב מעשר, הרי יכל לומר גם כאן את הטעם שנתן ברישא לכך שאם חנט בשישית פטור מביעור, משום שהולכים בו אחר חנטה, ואף כאן החנטה היתה בשביעית, שפירותיה פטורים ממעשר. ותירץ, שיתכן שהטעם שהולכים אחר חנטה לא יספיק כאן, משום שאף שחנט בשביעית, מכל מקום כיון שעתה כשמלקטו הוא בשמינית, ויכול ללקטו לעצמו ולשומרו ואינו חייב בביעור, ואם כן יתחייב גם במעשר, שהרי הטעם שפירות שביעית פטורים ממעשר הוא משום שצריך להפקירם והפקר פטור ממעשר, אך כאן שאין חיוב לבערם ולהפקירם לא יפטר מלעשרם, ולכן היה לו לתת טעם מדוע אף על פי כן פטורים ממעשר, ולכן אמר שכבר השמיענו שאין חייב במעשר אלא דבר הגדל בחיוב ונלקט בחיוב, ואתרוג שחנט בשביעית לא גדל בחיוב, אלא כשגדל היה הפקר, ולכן פטור. **שמו. ורבה** רק פטר ממעשר אף שחנט בשישית ונלקט בשביעית, משום שבפועל האתרוג מופקר משום שממשמשים בו בעל כרחו של הבעלים, כפי שנתבאר. **שמז. ועיין** שם בקידושין ברש"י (ד"ה מפני) שציין, שמה שירק גדל על כל מים מבואר לעיל (יד.). אמנם כאן ציין לקידושין ולא לגמרא לעיל, משום שכאן דיבר על אתרוג, ודין האתרוג מבואר בקידושין. ובקידושין ציין לגמרא לעיל, משום שרצה לציין הדין בירק, ודינו מבואר לעיל. **שמח. וכשיטת** רבן גמליאל (לעיל יד:), שלענין שביעית [וכן לענין ערלה ורבעי] הולכים

דאבטולמום בהא - בדברי אבטולמוס באתרוג שחנט בשישית ונלקט בשביעית לענין מעשר, **רב המנונא סבר, כיון דפטורה מן הביעור** ממילא **חייבת במעשר**, כיון **דלאו הפקרא דמלכא היא** - שאף שבפועל יד הכל ממשמשים באתרוג בשביעית, מכל מקום אין זה הפקר בציווי המלך, שאינו חייב בו, והפקר כזה אינו פוטרו מן המעשר[שמט]. **ורבה סבר, שסוף סוף יד הכל ממשמשין בו**, וגם זה נחשב הפקר לענין פטור ממעשר [אוצר החכמה], **ולכן מודה אבטולמום דפטורה מן המעשר**, אף שסובר שצריך ללכת בו אחר חנטה.

לעולם צמים

אתרוג שחנט בשישית ונלקט בשביעית נחשב כמי שגדל בשישית לכל דבר, **שחייבת במעשר**, וגם **פטורה מן הביעור**.

אפילו כים

אפילו אם **לא** גדלה **בששית אלא** מעט עד שיעור כזית, **ורובה גדלה בשביעית עד שנעשית** כגודל **ככר, חייבת משום טבל** - אוכליה בלא מעשר חייבים משום טבל, משום **דבתר חנטה אזלינן**, וכיון שחנטה בשישית חייבת במעשר.

כמין שמי בריכות

אילן העושה 'כעין שתי בריכות' פירושו **שאין פירותיו נגמרין כאחת**, אלא בכמה פעמים בשנה, **וכגון תאנים** שפירותיהם נגמרים בקיץ ובחורף[שנא], **וכדאמרן** (לעיל יג:) **לגבי קטניות 'מתוך שעשוין פרכין** פרכין', כלומר שנלקטים ונפרכים מקליפותיהן מעט מעט, ולא כאחד[שנב].

אבל מין

אילן **שפירותיו נלקטין כאחד**, כלומר פעם אחת בשנה זמן מסוים, **בתר לקיטה אזלינן בהו** - הולכים בהם אחר לקיטה, ולא אחר חנטה[שנג].

נטע שום

מהו 'בנות שוח', **מפרש** בגמרא **במסכת עבודה זרה** (יד.), שהם **תאיני חיורתא** - תאנים לבנות.

שביעית שלהן צמים

שביעית שלהן - של בנות שוח [תאנים לבנות], **נוהגת בשנה שניה של שמטה**, ולא בשביעית עצמה, **וכדמפרש טעמא** - וכפי שמפרשת המשנה את הטעם.

מפני שפושות לשלש צמים

פירות החונטים בה - בבנות שוח **בשביעית, אין נגמרין ונלקטים עד שנה שניה של שמטה, ואנן בתר חנטה אזלינן** - ואנו הולכים בהם אחר חנטה שהיתה בשביעית, וממילא **נהגא בהו שביעית.**

ומה תמרים לי מיקוח

רבי יוחנן יכול להשיב לריש לקיש, אתה הוכחת לי **דאסור** למיזל **בהו בתר לקיטה** - שצריך ללכת בהם אחר החנטה, וממילא אסור ללכת בהם אחר הלקיטה, ואין זו קושיא על דברי, שהרי **אנא נמי מודינא** - גם אני מודה בזה **דאסור** ללכת אחר הלקיטה, **אלא** שבפועל העם **נהגו כך.**

שנקטין לסו

השאלה שאם נהגו כך באיסור מניחים להם לעשות כך, היא **בתמיה**, וכי אכן מניחים להם לעשות כך.

אם קיבלה

אם קיבל רבי יוחנן את קושיית ריש לקיש, **והאי דאישתיק** - ומה ששתק ולא השיב לו הוא **משום דלא ידע להשיב** על קושייתו[שנד], ולכן קיבלה וחזר בו והודה שאין ההלכה כרבי נחמיה[שנה], שאילן שפירותיו נגמרים כאחד הולכים בו אחר הלקיטה.

אם לא קיבלה

או שלא קיבל רבי יוחנן את קושיית ריש לקיש, **והאי דאישתיק** - ומה ששתק ולא השיב אינו משום שלא ידע להשיב והודה לדבריו, אלא **משום דלא איכפת ליה** - שלא חשש לקושייתו, **דלא דמי** - שהרי אינו דומה **מעשר פירות האילן** שהוא מדרבנן[שנו], **לאחמורי ביה** - להחמיר בו **כמו בשביעית** שהיא **מדאורייתא**[שנז], כלומר, שכיון שבשאר הענינים אין מחמירים במעשר דרבנן כשביעית דאורייתא, ממילא אין להקשות מהמשנה המדברת בשביעית על דברי רבי יוחנן לגבי מעשר[שנח].

טז.

מילתא הא מנומה דקיימא

אם נאמר שהדין הוא על התבואה שעומדת **השתא** - עכשיו בשדה **במחובר, ומוכנת ליקצר.**

הרפתקי

מקרות[שנט].

קרי

כגון ברד או שדפון, והיינו בידי שמים[שס].

להכא

ביום הכיפורים שעבר עכשיו בקרוב[שסא]. **וכן לשון משנה במסכת נדרים** (ס.), שיום שעבר עתה בקרוב מכנה אותו המשנה 'להבא', שכך שנינו שם, אדם שעמד בראש חודש[שסב] ואמר 'קונם יין **שאיני טועם חדש זה** - שקיבל על עצמו בקונם ונדר שלא ישתה יין בחדש זה, **אסור** לשתות יין **בכל החדש כולו, וראש חודש** נידון **כלהבא**, כלומר שראש חודש הוא בכלל האיסור. עד כאן היא המשנה. מוכיח רש"י, הרי ראש חודש האמור כאן, **הוא ראש חודש שעבר עתה בקרוב**, שהרי אנו דנים על ראש חודש שכבר עבר מקצתו, הרי ראיה שזמן שעבר זה עתה מקרוב שייך לומר בו לשון 'להבא'[שסג]. **והטעם** שמכנה התנא את יום הכיפורים של שנה זו 'להבא', **משום דקרי** - שקרא התנא **לההוא** יום הכיפורים [דשסד]**אשתקד** - של השנה שעברה, **'שעבר', קרי להאי דלקמיה** - קורא לזה שהוא כעת לפניו בשנה זו, **'להבא'**, אף שכבר עבר[שסה].

תרי דיני מיתנו

שני דינים נידונת התבואה, **האחד קודם זריעתה, והשני סמוך לקציר.**

ציונים והערות

באתרוג אחר החנטה, ולמעשר אחר הלקיטה. **שמט. נמצא** לדברי רש"י, שהגמרא מתרצת גם דברי רב המנונא כשיטת אבטולמוס. אמנם רבינו חננאל (לעיל ע"ב ד"ה סיפא וד"ה ופריק) כתב, שהגמרא לא מצאה תירוץ לקושיא על רב המנונא, ורק רבה תירץ את הקושיא עליו מהסיפא, שהדבר שנוי במחלוקת תנאים אם לענין שביעית הולכים באתרוג אחר חנטה או אחר לקיטה, והוא סבר כאבטולמוס שהולכים אחר חנטה. והקשה הרש"ש (נרש"י) על דברי רש"י, כיצד מתורצת בזה שיטת רב המנונא, הרי עדיין קשה, שכיון שמצינו במפורש שרבי שמעון סובר שאתרוג שחנט בשישית ונלקט בשביעית פטור ממעשר, ובאבטולמוס לא מצינו במפורש שחולק עליו בזה, אם כן כפי מי סובר רב המנונא [הרי הוא רק יכול לפרש בדברי אבטולמוס כשיטתו, ולא מצינו תנא שסובר במפורש כמותו, ועדיין קשה על דבריו מדברי רבי שמעון המפורשים]. ולא תירץ. **שנ. רשב"ם** (ב"ב פ. ד"ה הלוקח וד"ה מפריש). **שנא. הערוך** (ערך נרך - הטלטלי). **שנב. רש"י** (לעיל יג: ד"ה מתון). **שנג. כיון** שמן הדין צריך ללכת אחר הלקיטה, ורק באלו שאינם נלקטים כאחד תיקנו ללכת אחר החנטה [כדי שלא יבוא לעשר מן החדש על הישן], אך הנלקטים כאחד חוזרים לעיקר הדין שהולכים אחר הלקיטה. שפת אמת (ד"ה תר"ן). ובקרבן ראשית (נרש"י, נהעתה מום ו) ביאר הטעם, כיון שבאילן כזה השרף אינו עולה באילן ואינו עושה את פעולת החנטה בפירות עד שעת גמר הפרי, ולכן אין החנטה עיקר ללכת אחריה, אלא הולכים אחר שעת גמר פרי שהיא שעת לקיטתו. **שנד. ואף** שיש לחלק בין מעשר דרבנן לשביעית דאורייתא, מכל מקום אין זו תשובה ניצחת, שהרי יתכן שראוי לגזור במעשר דרבנן משום חשש שביעית דאורייתא. ריטב"א (ד"ה ומסיקנא). **שנה. שפתם** שתיקה לאחר שמיעת דברי השני, על פי רוב היא משום הודאת השומע למדבר, כלשון הגמרא (נ"ק כ:) 'מדשתיק מודה ליה'. ריטב"א (ד"ה והא דממרין ממאי). **שנו.** זו היא דעת רש"י כאן ולעיל (יג: ד"ה ממון) ותוספות (לעיל יב. ד"ה מנא), וכפשטות הגמרא בברכות (לו.) 'גבי מעשר אילן דבארץ גופא מדרבנן'. אמנם דעת הרמב"ם (מרומות פ"ג ה"ח) שכל פירות האילן חייבים במעשר מדאורייתא. וכתב בכסף משנה (שם), שאף שבגמרא בברכות מוכח שהוא מדרבנן [וראה שם בהגו"צ שיש שלא גורסים שם 'אילן' אלא גרסו 'ירק וצלף'], אך כיון שמלשון המשנה בתחילת המסכת (לעיל ג.) 'לירקות ולמעשרות' מוכח שרק מעשר ירק הוא מדרבנן, אך מעשר פירות הוא מדאורייתא. ומעשר חרובים דרבנן פירש הרמב"ם (מעשר שני פ"ו ה"ג) שהוא דווקא בחרובי צלמונה שאינם ראויים למאכל לרוב בני אדם. וגם לעיל מלשון הגמרא על אתרוג 'חייבין עליה משום טבל', מוכח שמעשר פירות האילן הוא מדאורייתא, וקשה לדעת רש"י ותוספות. ויישב בשפת אמת (ד"ה מיתי), ש'חייבים' האמור בגמרא אין זה חיוב מיתה כמו על אכילת טבל דאורייתא, אלא מכת מרדות שלוקים העוברים על איסור דרבנן. **שנז. ודווקא** באופן זה, שהמקשה הביא שני דברים שאינם דומים להקשות מזה על זה, אפשר לומר שלא חשש לזה, אך מי שאומר דין חדש לפני תנא או אמורא, אין לו לשתוק כדי שלא יאמרו שקיבלה. חכם צבי (שו"ת סי' קמד) [ראה גם בקרבן ראשית (נרש"י)]. **שנח. אך** אין הכוונה שללכת אחר חנטה היא חומרא יותר מללכת אחר לקיטה, שהרי אין זה כך. ראש משביר (נרש"י). **שנט. ברש"י** שבעין יעקב הגירסא 'מקרים'. הגהות וציונים. ובקידושין (נ.) כתב רש"י (ד"ה הרפתקי) 'מקראות וצרות'. **שס. בהגהות** הב"ח (אות ג) הוסיף בדברי רש"י, או אונס על ידי אדם כגון חיילות, והיינו [אוצר החכמה] ממשיך לבאר מה שהגמרא ממשיכה שאירע בו קרי 'או אונס', ומבאר שאונס היינו נזק על ידי אדם וכגון חיילות [של המלך שלוקחים את התבואה לאכילתם]. וכן כתב הערוך (ערך ז) 'קרי' בידי שמים כמו 'מקרה לילה' (דנרי"ס כג ע"ב), אונס בידי אדם. **שסא. כלומר** שהלשון 'להבא' אינו מתפרש כפשוטו על יום הכיפורים העתיד לבוא, אלא על יום הכיפורים שכבר עבר, והטעם שקורא לו 'להבא' מבאר רש"י בסוף הדיבור. **שסב. כך** מתפרשת המשנה לדעת רש"י. מלאכת שלמה (נדרים פ"ח מ"ח). וכן פירש שם המפרש (ד"ה מדקת), אולם יש ראשונים שפירשו אחרת, וראה בהערה הבאה. **שסג. הברית** יעקב (נרש"י) הקשה, מה בכך שראש חודש כבר עבר מקצתו, הרי כל עוד הוא עומד בראש חודש עצמו ודאי שייך לומר על זה שראש חודש נידון כ'להבא'. וסיים ש'יש ליישב בדוחק'. הרש"ש (נרש"י) העיר, שלפי שאר ראשונים בנדרים [תוספות (שם ד"ה ור"מ) ור"ן (ד"ה מדקת)] שפירשו שמדובר כשנדר באמצע החודש, והמשנה משמיעה לנו, שראש חודש של החודש הבא נידון כלהבא ואינו בכלל האיסור, הרי שאין ראיה לענייננו. **שסד. הגהות** וציונים ע"פ רש"ש (נרש"י), וכן הוא ברש"י ברי"ף ובעין יעקב. **שסה. לכאורה** היה לרש"י לבאר זאת כבר בלשון 'להבא' האמור בברייתא לגבי תבואה. אך אפשר שבמכוון לא ביאר זאת שם, משום שלגבי תבואה אין שום קושי בלשון 'להבא' כמו שנרמז בלשון רש"י (ד"ה נידונת להכא)

אוצר החכמה 19/06/2018

כי מו מיים דמגלם ורעם מפלם

'אפלא' פירושו מאוחר[שסו], והם **חטה וכוסמת שנזרעין במרחשון, משום שאין ממהרין להתבשל.**

ליקדים ולירע מרפם

'חרפא' פירוש מוקדם[שסז], והיא **השעורה שממהרת להתבשל, וזורעים אותה** בשנה רגילה **בשבט ואדר.** ובשנה זו יש להקדים זריעתה, **דכיון דאפלא מצלח** - שהואיל והצליחה זריעת ה'אפלא', **שמע מינה לטובה נידון בפסח שעבר, לפיכך ימהר** [-יקדים ויזדרז] **לזרוע בוריעה השניה שזורע בה את השעורים**[שסח].

דעד דמתי למידיים

שעד שיבואו לדון [שוב] את התבואה **בפסח הבא.**

קדיס מליק

וגדל קצת **ואינו ממהר שוב להתקלקל**[שסט].

וכי קתני מתניתין

ומה **ששנינו במשנה 'בארבעה פרקים** העולם נידון', כוונת המשנה **אגזר דין** - שבארבעה פרקים אלו נחתם דינו של כל אחד בזמנו.

קתים מדם

דתני מתניתין - ששנינו במשנה שגזר דינו של אדם **בראש השנה**, שהרי כעת מבארים שהמשנה עוסקת בגמר דין, **ורבי יהודה ביום הכיפורים אמר** שהוא גזר דינו של אדם.

וכי קתני מתחיתין

ומה ששנינו במשנה **'בארבעה פרקים'** וכו'.

מתחילה דין

אבל (א[שע]) **גזר דין דאדם ביום הכיפורים**[שעא].

מת הכי קתמרינן

הכי קשיא לן - כך הוקשה לנו[שעב], כלומר לרב חסדא.

כרבי נתן מתי מעתה לא תמר

מדוע לא אמר רבי יוסי כרבי נתן, **משום דקסבר** - שסובר שהלשון **'בחינה'** [-'לרגעים תבחננו'] שממנו דורש רבי נתן, **אין זה דין שדן את האדם, אלא בודק במעשיו, הלכך בדידיה נמי תיקשי לך 'פקידה' עיוני בעלמא הוא** - גם בפסוק של רבי יוסי ['ותפקדנו לבקרים'], יש להקשות ש'פקידה' משמעה עיון במעשים בלבד ולא דין.

מקנירי ומתריפי

מפרש במסכת נדרים (מט:) שקצירי הם חולים, **ומריעי הם תלמידי חכמים, שהן תשושי כח מחמת** לימודם[שעג].

כרבי יוסי

כרבי יוסי **דאמר אדם נידון בכל יום, ויתפלל שידונו אותו היום לזכות, ולא יקנסוהו מיתה, דאי כרבנן דאמרי אין נידון אלא בראש השנה, הרי כבר נקנסה עליו בראש השנה, ומה תועיל כעת תפילתו**[שעד].

מסקנא זמן מגופא הוא

זמן שהתבואה נידונת בו[שעה].

שמי הלמס

שתי הלחם **ירצו על פירות האילן**, מפני שהן **מתירין להביא בכורים, שאין מביאין בכורים קודם לעצרת**[שעו], **דכתיב** (שמות לד כב) **'בכורי קציר חטים'**, ולמדו מכאן (מנחות פד:) ששתי הלחם הבאים בחג שבועות קודמים לביכורים[שעז], ומאחר שהם מתירים להביא ביכורים שהם כוללים גם פירות האילן[שעח], הם מרצים עליהם. **ואני שמעתי דרבי יהודה** שהוא בעל ברייתא זו, **לטעמיה** - אמרה לשיטתו, **דהא אולא** - שהברייתא הולכת **כמא(ן)**[ישעט] **דאמר** - כמו שרבי יהודה עצמו אמר **בסנהדרין** (ע:) **עץ שאכל אדם הראשון חטה היתה**, אם כן חיטה עצמה נחשבת אילן[שפ].

טז:

כדי לערבב

לערבב את השטן **שלא ישטין, שבשישמע ישראל מחבבין את המצות**[שפא], על ידי כך מסתתמין דבריו.

שנאמר נאצר חוט שם

ומצינו **בבראשית רבה** (נג יד) **אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם, מי שעתידין בניו להמית את בניך בצמא אתה מעלה לו באר**, והיכן מצאנו שהמיתו הישמעאלים את בני ישראל בצמא, **שנאמר** (ישעיה כא יג-יד) **'משא בערב וגו' לקראת צמא התיו מים', שהיו מוציאין לקראת הגולים מיני מלוחים ונודות נפוחים וכו', כראיתא התם** (מיכ"ל ג ד, תנחומא יתרו ה)[שפב], **אמר להם, השעה צדיק הוא או רשע, אמרו לו צדיק**[שפג], **אמר להם, 'באשר הוא שם', איני דן את העולם**[שפד] **אלא בשעתו.**

קיל נטוי

אם יש קיר נטוי והוא **עובר תחתיו**, דבר זה **מזכיר עוונותיו, שאומר** [הקדוש ברוך הוא] **כלום ראוי זה ליעשות לו נס, ומתוך כך הוא נבדק.**

מוסר דין

מוסר דין על חבירו, היינו **כמו** שמצאנו אצל שרה שאמרה לאברהם **'ישפוט ה' ביני וביניך'** (בראשית טז ה)[שפה]. **ודבר זה מזכיר עוונותיו, מפני שעל ידי כך אומרים** [בבית דין של מעלה] **כלום ראוי הוא שיענש חבירו על ידו**, ובודקים האם אכן הוא ראוי.

ויבא אברהם וגו'

הוא קבר אותה[שפו], כלומר, ששרה נענשה שמיתתה קדמה למיתתו של אברהם.

ציונים והערות

'בפסח שאחר זריעתה', כלומר שהלשון 'להבא' מוסב על הפסח 'שאחר הזריעה', והלשון 'לשעבר' מוסב על הפסח 'שקודם הזריעה', אמנם ביאור זה שייך לומר רק בתבואה, שיש בה זמן מיוחד של זריעה, מה שאין כן באדם שאין אצלו זמן מיוחד מצד גופו שנייחס לו את המילים 'להבא' ו'למפרע', רק ליום הדין שלו, וכאן הוקשה לרש"י, מאחר שכבר עבר יום הכיפורים, מה שייך בזה הלשון 'להבא'. **שסו. וכמו** שנאמר בפסוק על החטה והכוסמת שלא הוכו במכת ברד (שמות ט לב) 'כי אפילות הנה' [ראה ברש"י (שם) ובערוך (ערך מקף ג)]. **שסז. על** דרך מה שנאמר בפסוק (ויק' כט ד) 'כאשר הייתי בימי חרפי' [ראה ברש"י על הפסוק, ובערוך (שם)]. **שסח. בארות** המים (נרש"י) הגיה 'יקדים לזרוע זריעה שניה'. והעיר שם על הב"ח (שם ה) שהגיה 'רביעה' שניה, שאינו מובן, מפני שמבואר בתענית (ו.) שרביעה שניה גם לשיטה הכי מאוחרת היא בכ"ג חשוון, וכיצד ידע כבר שהחיטה הצליחה הרי רק לפני כמה ימים זרע אותה. **שסט. שכל** דבר ככל שהוא גדול יותר כך מתחזק מזלו, ולפיכך יש תועלת בזה שמקדים לזורעם. בן יהוידע (ד"ה עא). והרש"ש (נרש"י) תמה מדוע לא פירש רש"י 'קדים וסליק' מלשון סילוק, היינו שזורעים אותם מוקדם כדי שיוכל לסלקם מן השדה קודם הפסח, כך שלא יגיעו כלל לדין השני. **שע. הגהות** וציונים. ע"פ רש"ש (נרש"י). **שעא. כלומר** מה ששנינו במשנה 'בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון' היינו תחילת הדין, שבו עוסקת המשנה, וגזר הדין הוא אכן ביום הכיפורים כדברי רבי יהודה. **שעב. רש"י** מבאר שהלשון 'קאמרינן' בא כאן במשמעות של קושיא, ולא כתרגומו הפשוט. **שעג. כך** כתב הר"ן (נדרים מט: ד"ה מתני'), וזהו על פי הגמרא בסנהדרין (סו:) שנקראת התורה 'תושיה' (משלי ג ז) על שם שמתשת כחו של אדם. **שעד. יש** להסתפק אם כוונת רש"י למיתה בלבד ואז יש תועלת בתפילה על רפואה וכגון בברכת רפאנו, או שכוונתו שהכל נגזר בראש השנה, ולגבי ברכת רפאנו יש לומר כאחד מתירוצי התוספות (ד"ה כמאן). **שעה. בטורי** אבן (ד"ה מפני) העיר על מה שביאר רש"י ש'זמן תבואה' הכוונה 'זמן שהתבואה נידונת בו', שאם כן היה לברייתא לומר כך גם לגבי ניסוך המים 'מפני שהחג זמן גשמים' [ואכן בדקדוקי סופרים (שם ס) הביא יותר מעשרה מקורות שגרסו זאת בגמרא]. ולכן כתב שיש לפרש כוונת הברייתא במילה 'זמן' לא כרש"י, אלא שהוא זמן בישולם של אותם הפירות, ולכן לגבי ניסוך המים לא הזכיר 'זמן' מפני שהחג אינו זמן גשמים. ועיקר כוונת הברייתא לומר על הניסוך עצמו שבא כדי שיתברכו בו גשמי השנה, וכן גם לגבי עומר ושתי הלחם, אלא לפי שבהם הוא גם זמן תבואה ופירות הוסיפה זאת הברייתא, אבל לא זה עיקר הדבר. וכדברי הטורי אבן [ש'זמן' הנזכר בברייתא משמעו זמן הבישול ולא זמן הדין] משמע בר"ן (על הרי"ף, ד"ה גרסינן). **שעו. יש** שכתבו שלשון רש"י 'אין מביאין ביכורים קודם לעצרת' הוא לאו דווקא, והכוונה קודם שתי הלחם, כמו שביארנו בפנים, שכן מהפסוק שמביא רש"י 'ביכורי קציר חיטים' דרשו לענין הקדמת שתי הלחם לביכורים. **שעז. כך** הוא לשון הגמרא (שם) 'מנין שתהא [שתי הלחם] קודמת לביכורים, תלמוד לומר 'וחג שבועות תעשה לך ביכורי קציר חטים'', וביאר רש"י (שם ד"ה מ"ל נכורי), כלומר שתי הלחם יהא קודם לכל קציר חטים, אפילו ביכורים [שהרי הביכורים באים משבעת המינים ובכללם חטים]. **שעח. שהרי** ביכורים באים משבעת המינים (ביכורים פ"א מ"ג) שכוללים גם פירות האילן. **שעט. הגהות** וציונים ע"פ רש"ש. והואיל ורבי יהודה עצמו סובר כך, ראוי יותר לגרוס 'כמאי דאמר' היינו כמו שהוא עצמו סובר, ולא 'כמאן דאמר' דהיינו כמו זה שסובר. **שפ. יש** שהעירו שהרי ברייתא זו אמרה רבי יהודה בשם רבי עקיבא, ומה בכך שרבי יהודה סבר כך. וביארו על פי התוספות בשבת (סו. ד"ה כוותיה), שמדבריהם משמע שאף רבי עקיבא סבר כך. **שפא. בדברי** רש"י לא נתבאר מהו החיבוב. ובפירוש רבינו חננאל (לעיל ע"ב ד"ה ג"ל ימק) מבואר שהחיבוב הוא במה שתוקעים פעמיים מיושב ומעומד. והר"י מלוניל (ד"ה למה) פירש, שהחיבוב הוא במה שמקיימים את המצוה עוד קודם זמנה [שהרי עיקר המצוה לתקוע על סדר הברכות], וישראל כל כך מחבבים שעושים אותה קודם זמנה, וכל שכן בזמנה. וראה בבעל העיטור (עשרת הדברות הל' שופר, סדר המקיעות) שפירש את שני הדברים. **שפב. ברש"י** על התורה (נרשמ"ת כא יז) מביא את המדרש [בתרגום לשון] וזה לשונו, כשהיו מוליכין אותן [שוביהם] אצל ערביים, היו ישראל אומרים לשוביהם, בבקשה מכם, הוליכונו אצל בני דודנו ישמעאל וירחמו עלינו, שנאמר (ישעיה כא יג) 'ארחות דדנים' ואלו יוצאים לקראתם ומביאים להם בשר ודג מלוח ונודות נפוחים, כסבורים ישראל שהם מלאים מים, וכשמכניסו לתוך פיו ופותחו, הרוח נכנסת בגופו ומת. **שפג. ראה** בר"ם (נרשמ"ת כא יז) שביאר מדוע לא קטרגו מלאכי השרת על ישמעאל על שאר עבירות שעבר, כמו שדרשו חז"ל (ב"ר נג יא) בפסוק הנאמר קודם לכן (שם פסוק ט) 'ותרא שרה את בן הגר וגו' מצחק' שעבר על שלשה עבירות החמורות. והצידה לדרך (על התורה, שם) כתב שלא יכלו לקטרג מעבירות אלו משום שהיה פחות מבן עשרים, וכך מבואר בזוהר (וירא קיח:). **שפד. בבראשית** רבה (שם) הגירסא 'האדם'. **שפה. שלאחר** שמסרה לו את הגר שפחתה שתהיה לו לאשה, והגר זלזלה בה לאחר שהרתה, אמרה לו שרה 'ישפוט ה' ביני וביניך' על שאתה שומע את בזיוני ושותק. על פי רש"י על התורה (שם). **שפו. לשון** רש"י תמוה, מה בא להוסיף במילים אלו. וכתב הפני יהושע (ד"ה ומה)

שינוי מעשה
שב מרעתושפז.

ונגלתה לה מגיו
וברגל משתעי קרא - מדבר הפסוק, כרמפרש ואזיל לקמיה בברייתא - כמו שמפורש בברייתא להלן.

שלשה ספרים
ספרי זכרון של מעשה הבריותשפח.

רשעים גמורים
רובם עונותשפט.

ביטויים
מחצה זכויות על מחצה עוונות.

יז.

ומלפנים
צועקים ובוכים מתוך יסורין שעה אחת ועולין מן הגיהנם[שצ].

המינין
האנשים אשר הפכו דברי אלהים חיים לרעה, כגון צדוקים וביתוסים[שצא].

והמקומות
מלשינים שמוסרים ממון ישראל ביד העובדי כוכבים[שצב].

ספיקותם
מבוזה תלמידי חכמים[שצג].

שכפרו בעמוס
האומרים אין תורה מן השמים[שצד].

'שפירשו מדרכי ציבור' לא גרסינן, דהיינו כל הני דלעיל - מפני שכל המנויים עד עתה, דהיינו המינים והמסורות וכו' הם בכלל פורשים מדרכי ציבור[שצה]. ומביא רש"י ראיה לדבריו, והך מתניתא - ובברייתא זו שנויה בסדר עולם (פ"ג) והכי גרסינן ליה התם - וכך הגירסא שם, שפירשו מדרכי הצבור, כגון המינין והמסורות כו', הרי מפורש שם שהמינים והמסורות הם הנחשבים לפורשים מדרכי ציבור.

ומבאר רש"י, 'פורשים מדרכי צבור' היינו מדרכי ישראל.

ועוסק
כמו וצורתם - נשמתם[שצו].

שפשטו ידיהם בזזה
שהחריבו בית המקדש בעוונם[שצז].

בני מחוז
מעוננים ושמינים היו[שצח].

והמתמרמים להם מקנחם
הרי לעיל נתבאר דנעשין פושעי ישראל אפר, לאחר שיהיו בגיהנם שנים עשר חודש, והבא - וכאן נאמר 'והבאתי את השלישית באש', דהיינו באש של גיהנם, ובהמשך הפסוק נאמר 'וצרפתים כצרוף את הכסף', משמע שימרקו יסוריהן את עוונם, ולא יצטרכו להתמרק עוד.

שמר רב יוסף
גרסינן ולא גרסינן דאמר[שצט].

מוכס
כובש את כף המאזנים של זכות ומכריעין את העונות, כלומר הקדוש ברוך הוא מכריע את כף הזכויות כאילו יש לו זכות נוספת[ת].

יכבוש עוונותינו
יכרעו בו, כלומר על ידי שמטה את כף הזכויות כלפי מטה, מכריע את כף העוונות[תא].

טמא
מגביה כף מאזנים של עון על ידי שנוטל אחד מן העוונות[תב].

מעכיר לשון לשון
עון שבראשונים הבאים לתתם לכף - כשבאים

ציונים והערות

שהוקשה לרש"י בראיית הגמרא שתי קושיות, האחת, מה ההוכחה מכך שקדמה מיתתה של שרה לשל אברהם שהוא משום עונש שנענשה, שמא כך היתה קצבת שנותיה, ועוד, אם כדי להוכיח שמיתתה קדמה לשל אברהם, הרי ישנם הרבה פסוקים המוכיחים שפטירת אברהם היתה שלשים ושמונה שנים אחרי פטירת שרה. אלא ששתי הקושיות מתורצות אחת בחבירתה, שאמנם ממה שאברהם האריך ימים אחרי פטירת שרה אין בכך ראיה שהוא מפני שנענשה, אלא ההוכחה היא מיתור התיבות 'ויבא אברהם' וגו', שבאו להשמיענו שמה שהוזקק אברהם לכך שקבר את שרה בחייו ולא האריכה שרה ימים אחריו, שהרי אברהם היה זקן ממנה בעשר שנים, הוא משום שנענשה על כך שמסרה את דינו לשמים. וזו כוונת רש"י במה שכתב 'הוא קבר אותה'. וראה עוד בפנים יפות (בראשית כג ג). **שפז. הריטב"א** (ד"ה שינוי) [כפי שביאר קושייתו השם משמואל (מועדים, רמז השנה תרע"ח ליל ג')] תמה על רש"י, שהרי ודאי בכל הסוגיא כאן מדובר רק במי שעושה תשובה ושב ממעשיו הרעים, וגם שאר הדברים שהוזכרו כאן לא יועילו בלי תשובה, ומה שייך לומר ש'שינוי מעשה' הוא תשובה. ומחמת קושייתו פירש, שאפילו מעשים של רשות שאינם הגונים קצת, הוא משנה, כלומר שהוא אדם אחר לגמרי. אמנם השם משמואל ביאר, שהתשובה הנצרכת עם שאר הדברים היא רק שיעזוב את דרכו הרעה, ואין זו התשובה המבוארת כאן במה שנאמר 'שינוי מעשה', אלא 'שינוי מעשה' פירושו ששב לגמרי מכל הדרך הרעה שהלך בה, ולעומת מה שהיה עושה עבירות כעת מתחזק ועושה חבילות של מצוות [כעין דברי הריטב"א], ולתשובה זו כוונת רש"י שאומר ש'שב מרעתו', ואכן תשובה זו אינה צריכה שום חיזוק והיא לבדה קורעת גזר דין. [עוד אפשר לבאר בדעת רש"י, שאכן סובר שגם בשאר הדברים הנזכרים כאן אין צריכים תשובה וכתירוצו השני של היפה מראה (ירושלמי תענית פ"ב סוף ה, הובא בילקוט הפקדונות), אלא כל אחד מועיל לבדו לקרוע גזר דין, ולכן ודאי שיכול לפרש ש'שינוי מעשה' הוא תשובה]. **שפח. ביאורו** האחרונים [ברית יעקב, ראש משביר (נרקי"ר), ואיי הים (ד"ה מרי"ר, הובא בעץ יוסף על העין יעקב)] שרש"י בא ליישב בזה מה שקשה איזה צורך יש בספר לבינונים, והרי לא נכתבים כעת בראש השנה אלא תלויים ועומדים עד יום הכפורים. ולכן ביאר שאין אלו ספרים שנכתב בהם גזר הדין לחיים או למיתה, אלא אלו ספרים שנכתבים בהם מעשי הבריות. ובמאורי אש (כתונת פור דרוש לר"ה, הו"ד בנתנאל מסיג גפ) ובאיי הים (שם) הוסיפו לבאר, שמעשי כולם נכתבים במשך השנה כל אחד בספרו, ובראש השנה מעיינים בספרים ואז נחלקים ספרי כולם לשלשה, של צדיקים, שזכויותיהם מרובים, של רשעים, שעוונותיהם מרובים, ושל בינונים שמעשיהם שקולים מחצה על מחצה. וראה בערוך לנר (נרקי"ר) שהוקשה לו, שאם הם מעשי בני אדם הרי אינם שלשה, אלא הוא ספר אחד שבו רשומים כל מעשי בני אדם, או שהם שני ספרים, באחד רשומים העוונות ובאחד הזכויות, אך מה עניינו של הספר השלישי של הבינונים. ופירש [שלא כרש"י אלא] ששלשת הספרים הם של פסק הדין, האחד הוא של אלו שנכתבו לחיים, האחר של אלו שנכתבו למיתה, והשלישי של הבינונים שהם תלויים ועומדים עד יום הכפורים. שפט. **הברית** יעקב (נמוק' ד"ה ומתמין) והטורי אבן (ד"ה בינונים) דייקו ממה שאיחר רש"י לפרש רק כאן מה הם רשעים ובינונים ולא לעיל בדברי רבי יוחנן, שרש"י פירש שמה שנאמר 'צדיקים גמורים' או 'רשעים גמורים' בדין של ראש השנה, אין הכוונה צדיקים שזכויותיהם מרובים אלא כפי שפירשו הרמב"ן (דרשה לר"ה ד"ה אבל המימרא) והרשב"א (ד"ה הא) שצדיקים היינו צדיקים בדינם ונכתבו לחיים הגם שהם רשעים, וכן להיפך ברשעים, ובינונים הם אלו שלא הוכרע דינם, ולכן רק כאן בדין של תחיית המתים פירש רש"י שרשעים הם אלו שעוונותיהם מרובים. אמנם הערוך לנר (נרקי"ר) פירש, שרש"י המתין לפרש כאן בדברי הברייתא, משום שמדברי בית הלל להלן בברייתא זו, שאמרו שהבינונים נידונים על פי מידת 'רב חסד, מטה כלפי חסד' מוכח שבינונים הם אלו שמעשיהם שקולים מחצה על מחצה ותלויים בהכרעת הכף, וממילא משמע שצדיקים גמורים ורשעים גמורים, הם אלו שיש להם רוב מעשים של זכויות או של עוונות. שצ. **המהרש"א** (לעיל טז: ד"ה ג' כמות) תמה על רש"י, שהלשון 'מצפצפין' לא משמע לשון בכי, והגם שבעירובין (יט.) מובא שבוכים, הוא רק כשיורדים לגיהנם, אבל כאן מדבר הפסוק בעלייתם מגיהנם. וביאר שהוא לשון שבח ותפילה, וכך משמע בערוך (ערך נף ג). והוסיף שלפי זה מבואר המשך הפסוק [שהגמרא מביאה בסמוך] 'הוא יקרא בשמי', שבתפילתם ישבחו את הקב"ה. ובשפתי חכמים (נרקי"ר) ביאר, שאפשר שרש"י פירש 'בוכים' בגלל שבהמשך הפסוק מבואר שכשקוראים לה' ודאי נענים, וזהו בהכרח על ידי דמעות, כמו שמבואר בגמרא בברכות (נב:) ששערי דמעה לא ננעלו. שצא. **בהגהות** וציונים הגיהו ע"פ דקדוקי סופרים (חוס' נ), במקום 'צדוקים וביתוסים' 'תלמידי ישו הנוצרי'. וכך היא הגירסא ברש"י שבעין יעקב [דפוס ראשון] וכך הביא הריטב"א (סוף ד"ה פושעי ישראל) בשם רש"י. והנוסח הנדפס הוא מחמת הצנזורה. והתוספות (ד"ה המינים) ציינו את הגמרא בעבודה זרה (סו:) שנחלקו שם רב אחא ורבינא בביאור 'מין', אם הוא זה שאוכל נבילות להכעיס, או דווקא העובד עבודה זרה. שצב. **ברמב"ם** (תשובה פ"ג ה"ג) כתב שיש שני מיני מוסרין, המוסר את חבירו ביד נכרים להורגו או להכותו, והמוסר ממון חבירו ביד נכרים או ביד אנס שהוא כגוי. ורש"י הזכיר רק מוסר ממון כדי לחדש שאפילו אם מוסר ממון הוא בכלל כת זו, וכל שכן המוסר גופו של חבירו. שפתי חכמים (נרקי"ר). שצג. **כך** מבואר בסנהדרין (עט:). שצד. **מקורו** מסנהדרין (נ.) במשנה. שצה. **אבל** הרי"ף גורס זאת. וכך משמע מהרמב"ם (תשובה פ"ג ה"ח) וזה לשונו, 'הפורש מדרכי ציבור אע"פ שלא עבר עבירות, אלא נבדל מעדת ישראל ואינו עושה מצוות בכללן, ולא נכנס בצרתן ולא מתענה בתעניתם, אלא הולך בדרכו כאחד מעמי הארץ וכאילו אינו מהן, אין לו חלק לעולם הבא', משמע שפורש מדרכי ציבור זו הנהגה מסויימת ולא הגדרה כוללת לכל אלה שהוזכרו בברייתא כדברי רש"י. וכעין זה כתב רבינו יונה (שערי תשובה שער ג אות קסה). שצו. **תורת** המנחה (למליץ הרשב"ץ, פרשת ויקהל סוף דרשה יד). שצז. **אף** שבגמרא משמע שכך הוא דינם של כיתות אלו לעולם, גם בזמן שאין בית המקדש קיים, אין זה סותר לדרשת הפסוק התולה זאת בגרימת חורבן בית המקדש, שהואיל וגם אם היה בית המקדש בימיהם היה נחרב בעוונם, נחשב הדבר שהם החריבוהו [וכמו שמצאנו בירושלמי ביומא (פ"ו ה"ו) שכל דור שלא נבנה בימיו כאילו נחרב בימיו]. ערוך לנר (ד"ה שפשטו). שצח. **ראה** שבת (יג.) וברש"י שם (ד"ה גני). שצט. **משום** שאין ראיה ממימרא זו של רב יהודה לענין הקודם. ת. **ע"פ** תוספת יום הכיפורים (יומא פו: ד"ה מכל הרי"ף). אמנם רש"י בערכין (ח: ד"ה נמצא, ובעין יעקב כאן ד"ה כוכבים) פירש, שכובש היינו שמסתיר את העוונות [כלומר אחד מן העוונות] תחת כסא הכבוד, בכדי שהזכויות יכריעו את הכף. הטורי אבן (ד"ה רפ"ו) העיר על פירוש רש"י בסוגייתנו, שאין מובנת ראייתו של רבי אליעזר מהפסוק 'יכבוש עוונותינו', שמשמע שכובש את העון, ואילו רש"י פירש שכובש את כף הזכויות. אמנם כתב שרש"י נשמר מקושיא זו במה שביאר בסמוך (ד"ה יכבוש) את הפסוק 'יכבוש עוונותינו' יכרעו בו, והיינו שלא כובש את העוונות עצמם, אלא מטה את כף הזכות כדי להכריע את כף העוונות. אלא שהטורי אבן תמה שפירוש זה מעקם את לשון הפסוק, והעיקר חסר מן הספר. וביאר הטורי אבן שטעמו של רש"י שלא פירש כאן כבערכין, מפני שאם כן דברי רבי אליעזר שמסתיר את העוונות הם בדיוק כדברי תנא דבי רבי ישמעאל שמעביר ראשון ראשון כמו שפירש רש"י (ד"ה מעביר), והיתה הגמרא צריכה לומר שהוא סיוע לדברי רבי אליעזר, כדרכה בשאר מקומות. תא. **ראה** בהערה הקודמת דברי הטורי אבן בפירוש דברי רש"י כאן. תב. **ע"פ** תוספת יום הכיפורים (שם).

ליתן לכף המאזנים את העון הראשון[תג], **מעבירו ושומטו, שאם היו מחצה על מחצה** ביחד עמו, **כיון שחסר** עכשיו **אחד מהן** - אותו עוון שנטלו, **יכרעו הזכיות. וכך היא המדה** - וזו היא מידת 'ורב חסד' הנזכרת בדברי בית הלל[תד].

ושון עצמו מיעו נמסק

אף שאמר התנא דבי רבי ישמעאל שהקדוש ברוך הוא מעביר את העון הראשון, אינו מוחקו לגמרי, **אלא** הוא **מונח לצד אחד, דאי איכא רובא עוונות בהדיה** - שאם ביחד עמו יש רוב עוונות, דהיינו שאם שוקלים את הזכויות מול העונות בלי העון הזה הם מחצה על מחצה[תה], **ההוא עון מתחשב בהדייהו** - מחשיבים את אותו עון ביחד עם שאר העוונות כדי **למנות** אותו **עם רשעים גמורים.**

המעביר על מדותיו

המעביר[אוצר החכמה] מדותיו, היינו **שאינו** מדקדק **למדוד מדה כנגד מידה למצערים אותו, ומניח מדותיו והולך לו.** ולשון 'מעביר' פירושו מניח, **וכמו 'אין מעבירין על המצות'** (יומא נג.), שפירושו שכשבאה לידו מצוה, לא יניחנה ויתעסק בדבר אחר, וכן **'אין מעבירין על האוכלין'** (עירובין סד:), שפירוש 'מעבירין' היינו שמניחן והולך לו.

מעבירין ט על כל פשעיו

אני מדת הדין מדקדקת **אחריהן** [-אחרי פשעיו] **אלא מנחתן והולכת.** אהח 19/06/2018

נגיעו ליס זוולפס

הכינו לו צדה לדרך. וכוונתו שיכינו לו תכריכים, שהרי **מה היא צידת המתים, תכריכין.**

פליס

אליה שמינה יש באן וקוץ בה, כלומר, דבר תנחומין יש כאן, **אבל יש בתוכה דבר קשה שאינו שוה לכל, [אלא]**[תי] **למי שמשים עצמו כשירים.**

יז:

מסיד

נכנם לפנים מן השורה - משורת הדין.

ס' ס'

תיבת ה' זו **מדת רחמים**[תי], וכפל הקב"ה מדה זו, לומר **אני מרחם קודם שיחטא**[תח], **ואני מרחם אחר שיחטא אם ישוב**[תט].

נרית כרומס לשלש עשרה מדות

ברית כרותה לשלש עשרה מדות הללו, **שאם יזכירום ישראל בתפלת תעניתם**[תי] **אינן חוזרות ריקם.**

סנס מכי כורס נרית

על האמור למעלה, היינו שלוש עשרה מידות הנזכרות בפסוקים הסמוכים לפסוק זה[תיא].

ופל המרן שמינה נריסה להס ביערות ובמדברות[תיב].

מימוס

בפסוקים הנזכרים בגמרא בענין יורדי הים, **בין פסוק לפסוק**[תיג] **יש סימנין הפוכין, כזה ב.**

מכין ורקין

אכין ורקין האמורים בתורה **באין לדרשה, למעט את הדיבור** - את האמור בפסוק, שאינו נוהג בכל אופן, אלא באופנים מסוימים.

כמכין[תיד] **ורקין**

שהן מיעוטין, לומר, לא בכל שעה שיצעקו אל ה' בצר להם יוציאם ממצוקותיהם, אלא אם כן צעקו קודם גזר דין.

יח.

ספלס שלימס

נתכוון[תטו].

מכי ונס מדיס עלי עמו

כך שמעתי, שהגירסא היא 'רבא'. **ובמסכת שחיטת חולין**[תטז] **פרק הזורע** (דף קלג.) **אשכחן** [-מצינו] **דרבא לאו כהן הוא**[תיז], ואם כן קשה, הלא עלי היה כהן, וכיון שרבא לא היה כהן, איך יתכן שהיה מבית עלי. **ושמא אמו מבית עלי היתה,** ולכן אף שלא היה כהן היה בכלל הגזירה שנגזרה על בית עלי (שמואל ג' ג נג) 'וכל מרבית ביתך ימותו

ציונים והערות

תג. **אמנם** רש"י כתב 'עון שבראשונים הבאים לתתם בכף', נראה מלשונו שיש עוד עוונות שכלל לא באים ליתנם בכף. וביאר בעשרה מאמרות (מאמר מיקור דין פ"ב פ"ד, הו"ד בקרבן נתנאל פסחים מ), שרש"י **בא** ליישב בזה שלא יסתרו דברי תנא דבי רבי ישמעאל לדברי רבי יוסי בר יהודה ביומא (פו:) שאמר ששני עוונות הראשונים מוחל לו הקב"ה, ולפיכך ביאר, שכל האמור כאן שמעביר ושומט את העון הראשון, זהו רק מן העוונות שבאים עכשיו ליתנם על כף המאזנים, אולם את השנים הראשונים מוחל לגמרי וכלל אינם באים לכף המאזנים. וכן ביאר בקרבן ראשית (נרש"י), עיי"ש. **תד. אמנם** הריטב"א (ד"ה גירסת) גרס ברש"י 'וכך הוא המנהג', וביאר שודאי אין כוונת רש"י לפרש שזו היא מידת 'ורב חסד' שהיא אחת מי"ג מידות, שהרי זה פשיטא, כי תנא דבי רבי ישמעאל באו לבאר דברי בית הלל, ובית הלל דיברו על מידת 'ורב חסד', ומה ש'ורב חסד' היא אחת מי"ג מידות 'זיל קרי בי רב', ולא זה מה שבא תנא דבי רבי ישמעאל לומר. **תה. עַל** פי הריטב"א (ד"ה ועון), וכן הוא בהגהת הב"ח (פסחים נ). **תו. הגהות** וציונים על פי הגליון. והיינו שיש להוסיף לדיבור זה את דברי רש"י בעמוד הבא, ואם כן נוספה המילה 'אלא'. **תז. מרש"י** משמע, ששני השמות הראשונים הם שתי מידות, כמו שהביאו התוספות (ד"ה שלש) בשם רבינו תם. וראה עוד בתוספות שהביאו דעות חלוקות בענין זה. גם בראשונים נחלקו בזה ושיטותיהם סודרו ונערכו בילקוט ביאורים. וראה עוד בהערה לביאורי הגמרא (לגבי 'על רמוס ומנון') קושיית הטורי אבן על רש"י, ויישוב המהר"ל בחידושי אגדות. וברצוף אהבה (נמוסי ד"ה י"ג) פירש בכוונת רש"י, שתיבות 'ה' ה'' זו מידת רחמים אחת שהיא בין קודם שיחטא ובין אחר שיחטא, ולכך כתב רש"י 'מידת רחמים' לשון יחיד. וראה שם עוד מה שביאר ברש"י. **תח. יש** לתמוה לשם מה הוצרכה מידת הרחמים קודם שחטא האדם. ותירץ הרא"ש (פ' ה), שאף שיודע הקב"ה שעתיד האדם לחטוא, מתנהג עמו במדת הרחמים באשר הוא שם. עוד תירץ, שאף שמחשבת עבודה זרה הקב"ה מצרפה למעשה (קידושין לט: מ.), מכל מקום זהו דווקא לאחר שחטא בה ועבד עבודה, אז מצרף הקב"ה גם את המחשבה שקדמה למעשה, אבל קודם שחטא, אין הקב"ה מצרף המחשבה להעניש עליה בלבד. **תט. הטעם** שיש צורך במידת רחמים אחר שחזר האדם בתשובה, מפני שלפי שורת הדין ממש, היה ראוי שלא יהיה תיקון לחטא כלל ולא תועיל התשובה. כי הנה באמת, איך יתקן האדם את אשר עיות והחטא כבר נעשה, וכגון שרצח האדם את חבירו, או שנאף, איך יוכל לתקן הדבר הזה, האם יוכל להסיר מהמציאות את המעשה שנעשה כבר. אמנם, מדת הרחמים היא הנותנת שהתשובה תנתן לחוטאים בחסד גמור, שתחשב עקירת הרצון כעקירת המעשה. דהיינו, שבהיות השב מכיר את חטאו ומודה בו, ומתבונן על רעתו, ושב ומתחרט עליו חרטה גמורה דמעיקרא כחרטת הנדר ממש, שהוא מתנחם לגמרי והיה חפץ ומשתוקק שמעולם לא היה נעשה הדבר ההוא, ומצטער בלבו צער חזק על שכבר נעשה הדבר, ועוזב אותו להבא ובורח ממנו, הנה עקירת הדבר מרצונו, יחשב לו כעקירת הנדר ומתכפר לו. והוא מה שאמר הכתוב (ישעיה ו ז) 'וסר עונך וחטאתך תכפר', שהעון סר ממש מהמציאות ונעקר במה שעכשיו מצטער ומתנחם על מה שהיה למפרע. מסילת ישרים (פ"ד). יש לדקדק בדברי רש"י 'אני ה'' וכו' שאינם אלא חזרה על לשון הגמרא, ומאידך שינה מלשון הגמרא וכתב 'אחר שיחטא אם ישוב', ולשון הגמרא הוא 'לאחר שיחטא האדם ויעשה תשובה'. וכתב ברצוף אהבה (נרש"י), שהוקשה לרש"י, מדוע נכפלה מידת ה' והלא נאמרה לאחריה מידת 'רחום' והיה די בכך, שנפרש, אני ה' קודם שיחטא, ולאחריה מידת הרחמים לאחר שחטא ועשה תשובה, לכן הוסיף רש"י שיש כאן מדה נוספת, שהיא ה' השני, שעוד קודם שעשה תשובה מרחם עליו ה', כשרואה שהוא עתיד לשוב, וזוהי כוונתו ששינה לכתוב 'אם ישוב', כלומר אף שעדיין לא שב. **תי. משמע** מלשון רש"י שאמירת י"ג מידות היא דווקא כשהציבור מתענים. וכך משמע בסדר רב עמרם גאון (סדר תעניות פומ נט) ובאור זרוע (הל' ק"ש פ"ח) ועוד. ויש אחרונים שדייקו כן גם מהשולחן ערוך שהביא ענין אמירת י"ג מידות בהלכות תענית (או"ח סי' תקסה ס"ה). [אמנם דעת המאירי (ד"ה מע"פ), שלא שייך אמירת י"ג מידות לתענית דווקא]. ובשפתי חכמים (נרש"י) תמה, היכן נזכר בדברי רבי יהודה שהוא דווקא בתענית. ובדברי יציב (או"ח, או"ח סי' רמט) יישב, שכוונת רש"י לקריאת 'ויחל' שקוראים בתענית ציבור, שבה נזכרים שלוש עשרה מידות, ורמוזה בדברי רבי יהודה שאמר שנתעטף הקב"ה בטלית, והכוונה לקריאת התורה שצריכה עטיפת טלית. וראה שם שהאריך. וראה עוד במחזור ויטרי (סי' רמה) [לרבינו שמחה תלמיד רש"י], שכתב 'אבל מקרא של י"ג מדות שנהגו העם לאומרו בשעת קריאת ספר תורה בתענית ציבור, מנהג כשר הוא. לפי שהן דברי חינונים וסליחות, והן הן י"ג מדות שאינן חוזרות ריקם, ודרך הוא ששליח ציבור מתחיל בפסוק ושותק כדי לרמז לציבור לאומרו. ולא מפני שיהא חובה כן' וכו'. ומעין זה מצינו בספר הפרדס לרש"י (הל' פוריס). **תיא. כן** נראה פשטות כוונתו. אמנם יתכן עוד שכוונתו על הפסוק שלפני י"ג מידות (שמות לג יט) 'אני אעביר כל טובי על פניך וקראתי בשם ה' לפניך, וחנותי את אשר אחון וריחמתי את אשר ארחם'. ופירש שם רש"י, שאמר הקב"ה למשה, אני אעביר כל טובי על פניך ואלמד אותך סדר בקשת רחמים של י"ג מידות, וכסדר זה שאתה רואה אותי מעוטף וקורא י"ג מדות הוי מלמד את ישראל לעשות כן, ועל ידי שיעשו כן יהיו נענים. ועוד כתב, ש'וחנותי את אשר אחון ורחמתי את אשר ארחם', משמעותה שבעת שארצה ואחפוץ לחון ולרחם אעשה זאת, והיינו שפעמים אענה ופעמים לא אענה, אבל בשעת מעשה כשאמר הקב"ה למשה את י"ג מידות, אמר לו (שמות לד י) 'הנה אנוכי כורת ברית', והבטיחו שאינן חוזרות ריקם. ולפי זה יתכן שכוונת רש"י כאן 'על האמור למעלה', היא על 'וחנותי את אשר אחון וריחמתי את אשר ארחם', שכרת לו ברית על כך. **תיב. אך** בתוך מקומות היישוב, צריך את הגשמים לשתיה או להשקיית שדות. **תיג. במנחת שי** (מלאכי קו מ) כתב, שיש לכתבן לפני כל פסוק. ולדבריו יש לתת סימן גם לפני הפסוק (שם קו כא) 'יורדי הים' וגו', וברש"י לא משמע כן. וכן יש מבעלי המסורה שכתב (הו"ד בפירוש רוו"ה עה"מ בתחלת י' לה), שהסימניות הם בנוני"ן שבתוך הפסוקים, שבפסוקים אלו בכל תיבה שיש בה נו"ן יש לכתבה הפוכה. אך רש"י מפרש שהכוונה בין פסוק לפסוק. [ויש להעיר, שבגמרא לפנינו לא הובא פסוק שבין 'ויאמר' לבין 'יחוגו', וכן לא הובאו שני פסוקים שבין 'ויצעקו' לבין 'יודו', ויש לעיין לרש"י היכן להניח את הסימניות. אמנם ראה בדקדוקי סופרים (סופרים ג) שבכ"י הובאו כל הפסוקים]. וראה פרטים נוספים על מקום הסימניות בהערה בביאורי הגמרא. **תיד. בארות** המים (הגהות ויטרי) הגיה, שכאן מתחיל דיבור חדש. **תטו. יש** לתמוה, וכי יתכן שאדם שעולה לגרדום או נוטה למות לא יכוין בתפילתו ויחשוב על דברים אחרים. וכתבו אחרונים, שלא די בכך שחושב על פירוש המלים, אלא צריך שיבטל עצמו לגמרי לרצון ה' ויברר אצל עצמו כי כל הנעשה עמו הוא רצון ה', ולא כמבקש מאת מלך בשר ודם שיצילהו משום שיודע שבידו השלטון, אך אין בבקשה זו קבלת אדנותו דווקא [והבחנת הדבר היא, שאם היו לו אפשרויות אחרות להינצל היה מעדיף אותם על פני בקשתו מהמלך]. **תטז. הראשונים** קראו למסכת חולין 'שחיטת חולין', מחמת שהמסכת מתחילה בענין זה. **תיז. שם** מובא, שרבא ורב ספרא סעדו בבית מר יוחנא, ושחט עבורם בהמה, וביקש רבא ממשמשו של מר יוחנא שהיה כהן, שירשהו לאכול מבשר הלשון [שהוא משובח], שהוא ממתנות כהונה הניתנים לכהנים. משמע שרבא עצמו לא היה כהן [אמנם רש"י עצמו שם (ד"ה זכי) עמד על כך, ונתן טעם לכך

אהח 19/06/2018

אנשים[תיח]. ויש גורסין 'רבה ואבי' ומפרשי לה - ומפרשים זאת ברכה בר נחמני.

ויחיד מימם

יחיד מתי הקדוש ברוך הוא מצוי לו, דכתיב - שעל כך נאמר הפסוק 'בהמצאו'[תיט].

כנגד עשרה לגימום

עשרה עבדים שלח לו דוד לנבל, כדמפרש בקרא (שמואל ג' כה ה), ונתן להם סעודה אחת לכל אחד מהם[תי], וביחד הם עשר סעודות. לפיכך נתלו לו עשרה ימים.

רב נחמן אמר מלו עשרה ימים כו'

'עשרת הימים' הם עשרה ימים שהמתין לו הקדוש ברוך הוא שישוב בתשובה, ולא שב.

נרמז השנה כל נמי עולם כו' ככתי ממרנם

ככבשים[תכא] שמונין אותן לעשרן - ליטול מהם מעשר בהמה, ויוצאין זה אחר זה בפתח קטן שאין יכולין לצאת שנים כאחד, כמבואר בבכורות (נח:), שאם יצאו שנים כאחד יכול לבוא הדבר לידי קלקול[תכב].

כמעלום נים מרון

הדרך קצר [-צר], ואין שנים יכולין לילך זה בצד זה, שהעמק עמוק משני צידי הדרך.

ככי גרסינן, ורב יהודה אמר שמואל כמיילום של נים דוד. וכדל [-ואמר זה] גרסינן, אמר רבה בר בר חנה כו' וכולן נסקרין בסקירה אחת[תכג].

כמיילום של נים דוד

ומה שנזכר במשנה 'כבני מרון', הכוונה כבני חיילות של מלך. ומרון הוא לשון מרות ואדנות[תכד]. וכך היו מונין אותם יוצאים זה אחר זה בצאתם למלחמה.

וכולן נסקרין וכו'

ואף על פי שעוברין זה אחר זה ונידונים כל אחד לעצמו, גם הם נסקרים בסקירה אחת[תכה].

אף אנן נמי אמינא

גם מהמשנה מוכח דכולן נסקרים בסקירה אחת. מדנסיב תנא דידן תלמודא למלתיה מהאי קרא - ממה שהביא התנא של המשנה ראיה לדבריו מהפסוק (תהלים לג טו) 'היוצר יחד לבם'.

ולגייסו מייחד כי סדדי

כְּלִבּוֹ של זה כך לבו של זה.

הכי קאמר היוצר רואה יחד נפש

ואקרא דלעיל מיניה קא מהדר - והפסוק 'היוצר יחד לבם' מוסב על הפסוק שלפניו (שם לג יד) 'השגיח אל כל יושבי הארץ', וכך מתפרש הפסוק, היוצר אותם, השגיח לראות יחד את לבם[תכו].

ציונים והערות

שביקש מהשמש ולא נטל בעצמו אף שהיה כהן. וראה בגליון הש"ס שם שהעיר, שרש"י שם סותר את דבריו כאן]. **תיח. והריטב"א** (ד"ה ג"ג לנה) דחה זאת וכתב, שאם רק אמו היתה מזרע עלי לא היה בכלל הגזירה. וראה עוד בחוות יאיר (שו"ת, סי' קנב) שכתב, שמלשון הכתובים בעונשו של עלי משמע שהגזירה היתה גם על הנקבות. וראה שם הוכחה נוספת לכך. **תיט. רש"י** בא לומר ששאלת הגמרא 'ויחיד אימת' היא על לשון הפסוק 'בהמצאו', ולא על תירוץ הגמרא 'התם ביחיד'. שהרי התירוץ בא לומר שיש זמנים שאינו מצוי ליחיד, ואם שאלת הגמרא 'ויחיד אימת' היא על 'התם ביחיד', נמצא שהשאלה היא מתי אינו מצוי, ומשיבה הגמרא בעשרת ימי תשובה, וזה לא יתכן. זרע יצחק (נרס"י). **תכ. ראה** בהערה בביאורי הפשט מנין דייקו זאת, שהרי מפשטות הפסוקים נראה שנבל שילחם בלא כלום. **תכא. התרגום** של כבש הוא 'אימר' (נרפמית ל נג). **תכב. כמבואר** שם (ס.). **תכג. ראה** בריטב"א (ד"ה אמר רבה), שיש נוסחאות משובשות שמקדימים דברי רבי יוחנן, לדברי שמואל ולדברי רב נחמן בר יצחק, וטעות הוא. ולכאורה זו גם כוונת רש"י. ועוד יתכן, שרש"י בא למעט מגירסת עין יעקב 'אמר רב יהודה אמר שמואל' וכו', שלגירסא זו משמע שרב יהודה אינו דעה שלישית הבאה לפרש מהו לשון 'בני מרון'. לכך כתב רש"י שיש לגרוס 'רב יהודה אמר שמואל', והיינו שזהו פירוש שלישי ללשון 'בני מרון', ורק רבה בר בר חנה דיבר על ענין אחר. וראה אוצר החיים (נרוגרוט, סי' ד) בענין זה. **תכד. ומה** שנקטה הגמרא 'חיילות של בית דוד', הוא לאו דווקא, אלא משום שהמשנה הסמיכה זאת על הפסוק (תהלים לג טו) 'היוצר יחד לבם' שהוא בספר תהילים שחיברו דוד המלך, או משום שדוד מלך ישראל חי וקיים. שפתי חכמים (נרס"י). **תכה. ראה** בביאורי הפשט כוונת הדבר, מה עולה מכך שנסקרים גם בסקירה אחת. **תכו. המהרש"א** (מ"ח ד"ה וכולן) תמה על רש"י, שלדבריו יוצא שהמשנה מוכיחה דבר שכלל לא הוזכר בה, שבמשנה נאמר רק שכל באי עולם עוברים כבני מרון, ואילו ההוכחה מהפסוק היא על כך שנסקרין בסקירה אחת [אמנם בפסקי הרי"ד (ד"ה עוברין) כתב בכוונת רב נחמן בר יצחק, שמשנתינו חסרה וצריך להוסיף בה את התיבות 'ונסקרין בסקירה אחת שנאמר' וכו']. ולכן כתב, שלולא דברי רש"י יש לפרש בכוונת רבי יוחנן 'וכולם נסקרין בסקירה אחת', שמאמר המשנה 'עוברים לפניו כבני מרון' אין הכוונה שעוברין לפניו ממש אחד אחד זה אחר זה, אלא הכוונה שנסקרים בסקירה אחת, והיינו, שכשעוברים ביחד הרבה בני אדם בערבוביא אי אפשר לראות את כולם, משום שהאחד מסתיר את השני, מה שאין כן כשעוברים כבני מרון, יכול העומד מהצד לראות את כולם יחד בפעם אחת, וכך הקב"ה רואה את כולם בפעם אחת ובסקירה אחת. ולפי זה מובנים דברי רב נחמן בר יצחק 'אף אנן נמי תנינא' וכו', שאמנם כוונת המשנה להוכיח מהפסוק שנסקרים בסקירה אחת, וממילא מוכח שזו גם כוונתה במה שאמרה שעוברים כבני מרון.

יח.

על מנת מדשיס שלומיס יומפיס

שקדשו **בית דין** את החדש **על פי שני עדים** **כשראו את החדש** - את הלבנה בחידושה, ולאחר מכן היו **מודיעים השלוחין לגולה** - לבני חוץ לארץ[א] את **היום שקדשוהו** בית דין, **אם** היה זה **ביום השלשים** לחודש הקודם, ונמצא **החדש שעבר** בן עשרים ותשעה יום והוא **חסר, או** שהיה זה **ביום שלשים ואחד** לחודש הקודם, ונמצא **החדש שעבר מלא.**

מפני הספק

והולכין השלוחין מיד לאחר שקידשו בית דין את החודש, **עד הפסח**[ב], חוץ מן **השבתות** שבהם **לא הלכו**, משום שאין השליחים מחללים את השבת ויוצאים מחוץ לתחום שבת בשביל להודיע על קידוש החודש[ג].

ועל שב מפני המפמים

והולכין השליחים כל שמונת הימים מראש חודש ועד תשעה באב[ד], חוץ מן **השבת** שבתוך ימים אלו שלא הלכו בה, מפני שאין השליחים מחללים את השבת[ה].

על מלול מפני למד מסנה

השליחים **מודיעים** מתי **התחיל אלול** - אם נתקדש חודש אלול ביום השלשים לחודש אב או ביום השלשים ואחד, ועל פי זה **עושין ראש השנה ביום שלשים לאלול בגולה**[ו], ואף שעדיין אין יודעים מתי קידשו בית דין את חודש תשרי, אין חוששים שמא קידשו את חודש תשרי ביום השלשים ואחד לאלול והוא ראש השנה, משום **דרוב שנים אין אלול מעוברי** ומקדשים בית דין את חודש תשרי ביום השלשים לאלול[ח]. **ואף על פי** שעדיין **מפק הוא בידם** של בני הגולה **שמא** יארע **שיעברוהו בית דין** [-את חודש אלול], מכל מקום, הלא **אי אפשר להן לדעת** אם אכן כך אירע, ולפיכך **על כרחן הולכין אחר רוב שנים**[ט] שלא מעברים את אלול, וסומכים על כך. אלא שעדיין היו צריכים לדעת מתי יחול היום השלשים לאלול וינהגו בו קדושת ראש השנה, **ואם לא ידעו מתי התחיל אלול, לא ידעו** מתי היום **השלשים שלו**, ומשום כך יצאו השליחים להודיעם מתי נתקדש חודש אלול.

ועל משרי מפני מקנס המועדום

לאחר שקדשוהו בית דין לחודש **תשרי** וקבעו מתי היום הראשון לחודש שבו חל ראש השנה, **השלוחין יוצאין ליום המחרת**[י], **והולכין עד מקום שיכולין להגיע עד החג** [-סוכות], **ומודיעים אם עיברו בית דין את אלול ואם לאו, כדי שלא יהא לבם** של ישראל **נוקפן** ויצטערו **ביום הכפורים וסוכות**, שיחששו שמא נתעבר חודש אלול, וכיון שהם מונים לחודש תשרי מיום השלשים, נמצא שהם נוהגים ימים טובים אלו שלא במועדם[יא].

פסח קטן

פסח קטן היינו **פסח שני, למי שהיה טמא ושהיה** [-או שהיה] **בדרך רחוקה** מבית המקדש **בזמן** הקרבת פסח **ראשון**, שצריך להקריב פסח שני בי"ד אייר.

יח:

למר רב חמא בר ביזנא עולה דכולהו ימי

מדברי רב חמא בר ביזנא עולה **דכולהו ימי תענית נינהו** - שי"ז בתמוז ועשרה בטבת[יב] הם ימי תענית **בזמן הזה שאין בית המקדש קיים. ומתניתין בזמן הזה קא מירי, מדקתני** בסיפא **'ובשהמקדש קיים' כו'** "יוצאין אף על אייר', ומשמע שברישא עוסקת המשנה בזמן שלא היה בית המקדש קיים[יג].

ציונים והערות

א. **וכן** כתב רש"י להלן (ד"ה על מלול) לגבי ראש השנה, 'בגולה', אך ראה בהערה שם שהוא לאו דווקא, והוא הדין לארץ ישראל. והריטב"א (ד"ה על, ד"ה ועל מלול) כתב, שהיו השליחים יוצאים להודיע גם לבני ארץ ישראל במקומות הרחוקים מבית דין שלא ידעו מתי נתקדש החודש.

ב. **לכאורה** משמע שהלכו רק עד יום טוב הראשון של פסח, וכן דייק הטורי אבן (ד"ה על ניסן), אך כתב שמסתבר לומר שהלכו גם בחול המועד כדי שידעו מתי יחול שביעי של פסח, עיי"ש באריכות. והרש"ש (נרשם"י ד"ה ועל שב) והשפת אמת (ד"ה על משרי) כתבו שלא הלכו בחול המועד כפי שמוכח מרש"י כאן. וראה עוד בביאורי הגמרא בהערה בענין זה.

ג. **בגמרא** להלן (כא:) מבואר, שאף שנאמר (ויקרא כג ד) 'אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם במועדם', הרי שהקפידה התורה שיקראו [-שיקדשו] בית דין את החודש בזמנו, ודרשו מכאן שהעדים מחללים את השבת כדי לבוא להעיד על קידוש החודש, אין ללמוד מכך שגם בשביל קיום המועדים [כלומר להודיע לישראל מתי נתקדש החודש] מחללים השליחים את השבת, משום שנאמר 'אשר תקראו אותם', על קריאתם אתה מחלל ואי אתה מחלל על קיומן.

ד. **משמע** מלשונו שהלכו רק שמונה ימים וביום תשעה באב עצמו כבר לא הלכו, אך לכאורה יכולים ללכת אף בתשעה באב כדי להודיע שהיום הוא ט' באב. רש"ש (נרשם"י).

ה. **כמבואר** בהערה לעיל (נרשם"י ד"ה מפני). ו. **לאו** דווקא בני חוץ לארץ, שהרי גם בארץ ישראל עדיין לא ידעו מתי נתקדש חודש תשרי אלא במקום מושב הבית דין בלבד [שהרי לא יצאו השליחים עד לאחר ראש השנה כמבואר בהערה להלן] ועשו ראש השנה ביום השלשים לאלול מפני רוב השנים כפי שיבאר רש"י בסמוך. רש"ש ושפתי חכמים (נרשם"י). אך ראה בהערה להלן מה שכתב המרומי שדה (ד"ה על שמה) שכוונת רש"י דווקא לגולה, אבל בארץ ישראל עושים ראש השנה שני ימים, דהיינו ביום השלשים וביום השלשים ואחד לאלול. ז. **ראה** בגמרא להלן (יט:) שמימות עזרא ואילך לא אירע שנתעבר אלול. ח. **מבואר** ברש"י שהולכים אחר רוב שנים ונוהגים ראש השנה יום אחד בלבד. וכן מוכח בגמרא להלן (יט:), שנתבאר שאם נתעבר אלול נגרם על ידי כך קלקול בראש השנה, והיינו משום שנהגו בני הגולה ראש השנה רק ביום השלשים וכשנתעבר אלול הוברר שראש השנה היה ביום השלשים ואחד [וכן משמע ברש"י שם (ד"ה והפ)]. תוספות רי"ד (להלן יט: ד"ה ועל) ותשב"ץ (סו"ס, מ"ב סי' רז). אך התוספות (ד"ה ועל) הוכיחו שלא כדעת רש"י מכמה מקומות (ניל"ה ה. עירובין לט.) שנתבאר שנוהגים ראש השנה שני ימים מחמת הספק, וכתבו שהוזקקו השליחים להודיע מתי קידשו את אלול כדי שידעו מתי חלים הימים השלשים והשלשים ואחד לאלול שבהם ינהגו ראש השנה [וראה בתוספות להלן (יט: ד"ה ומל) מה שביארו את הגמרא שם לשיטתם, ובטורי אבן שם (ד"ה הפ)]. ועוד הקשה הטורי אבן (ד"ה מפני) על רש"י, שסותר עצמו ממה שכתב להלן (כג. ד"ה ממר מכיי) שנוהגים ראש השנה שני ימים מחמת הספק, וכן גם מוכח מדבריו בפסחים (נד: ד"ה לקניעא) לגבי יום הכפורים שנוהגים שני ימים. וכתב השפת אמת (ד"ה על מלול) ליישב לדעת רש"י מה שמצינו (ניל"ה ה. עירובין לט.) שנוהגים ראש השנה שני ימים, שמדובר כשאין השליחים יוצאים ואין יודעים מתי נתקדש חודש אלול ומתי חל יום השלשים בו, ומה שכתב רש"י שנוהגים יום אחד היינו במקום שהשליחים יוצאים ויודעים מתי חל יום השלשים באלול, כמבואר בתוספות רי"ד (להלן יט: ד"ה ועל). ומעין זה כתב המאירי בפסחים (נד: ד"ה לפי), שמה שכתב רש"י שעושים יום הכפורים שני ימים היינו כאשר לא יצאו שליחים על אלול. ומעין זה כתב היד דוד (ד"ה על), שבזמן הגמרא לא היו שולחים שליחים לחוץ לארץ ונהגו שני ימים בכל המועדים וגם בראש השנה, ולכן מבואר בגמרא במסכת ביצה שנהגו ראש השנה שני ימים, ומה שכתב רש"י שעושים רק יום אחד הוא בזמן שהיו יוצאים שליחים ולא עשו שני ימים אלא במקומות שלא הגיעו אליהם השליחים. והיד דוד העיר עוד, שעל המשנה בעירובין (לט.) שהזכירו התוספות שמוכח ממנה שנוהגים ראש השנה שני ימים, כתב רש"י (ד"ה שמא) שמדובר בחוץ לארץ, ולכאורה סותר את דבריו כאן שבני הגולה נוהגים ראש השנה יום אחד, וכתב ליישב שרש"י בפירושו כאן לא סבר כפי שכתב שם שמדובר בגולה אלא מפרש את המשנה שם כפי שפירש הריטב"א בעירובין (לט: ד"ה ויש) בשם יש מפרשים, שמדובר לאחר חורבן בית המקדש ובאופן שבאו עדים ביום הראשון לאחר המנחה והעידו שראו את הלבנה, שהיו מקבלים אותם ומקדשים את החודש, ואף על פי כן היו ממשיכים לנהוג קדושת יום טוב גם ביום השני כפי שהיתה התקנה לפני החורבן באופן זה [כמבואר בביצה (ה ע"ב ועי"ג), וראה בריטב"א שם בהרחבה], ולפי זה דווקא בארץ ישראל [במקומות הסמוכים לבית דין] שידעו שבאו עדים לאחר המנחה נהגו שני ימים, אבל בכל שאר המקומות שלא ידעו מתי באו עדים, סמכו על רוב השנים ונהגו רק יום אחד. והמרומי שדה (ד"ה על שמה) כתב, שמה שכתב רש"י שעושים ראש השנה רק ביום השלשים, הוא דווקא במקומות הרחוקים שלא יכלו השליחים להגיע עד ליום הכפורים, והוכרחו לסמוך על רוב השנים לגבי יום הכפורים ולעשות אותו ביום העשירי מהיום השלשים לאלול, משום שלא יכלו לעשות יום הכפורים ולהתענות שני ימים מספק [ראה בריטב"א (ד"ה ועל מלול) שהיא גזירה שאין רוב הציבור יכולים לעמוד בה], ואין מן הראוי שיעשו ראש השנה שני ימים ויום הכפורים יום אחד, ולכן עשו גם ראש השנה רק יום אחד, וזו כוונת רש"י בדבריו כאן בסמוך 'ועל כרחן הולכין אחר רוב שנים', היינו שביום הכפורים אי אפשר להתענות שני ימים ועל כרחן סומכים על הרוב, ולכן עושים כך גם בראש השנה. אבל בארץ ישראל וכן בגולה במקומות הקרובים לבית דין שהגיעו שליחי תשרי לפני יום הכפורים, אף לגבי ראש השנה לא סמכו על הרוב ונהגו שני ימים מספק. ובזה מיושבת קושיית הטורי אבן מרש"י להלן (כג.), ששם מדובר במקומות הקרובים שמגיעים השליחים לפני יום הכפורים, ולכן נהגו שם שני ימים. ומיושב גם מה שנקט רש"י כאן 'גולה', משום שדווקא שם במקומות הרחוקים עושים ראש השנה רק ביום השלשים, אבל בארץ ישראל עושים שני ימים. אמנם, הרש"ש (נרשם"י) כתב, שגם לדעת רש"י יתכן לומר שעושים ראש השנה שני ימים בכל מקום, ומה שכתב שסומכים על רוב השנים ועושים ביום השלשים, כוונתו שיום זה הוא עיקר היום טוב, וביום השני ניתן להקל לגבי קבורת המת [כמבואר בביצה (ו.)] ולגבי לכחול את העין [כמבואר שם (כב.)]. וגם החזון איש (או"ח סי' קמג סק"ו) כתב שאף לדעת רש"י נוהגים שני ימים, ומה שכתב שסומכים על רוב שנים ועושים ביום השלשים כוונתו שמונים מיום זה לגבי יום הכפורים ועושים אותו ביום העשירי מיום השלשים, שלגבי יום הכפורים הקילו לסמוך על הרוב במקומות שלא הגיעו אליהם שליחי תשרי עד יום הכפורים, ולא הזקיקו להתענות שני ימים רצופים [וראה לעיל מה שיישב המאירי מה שכתב רש"י בפסחים (נד: ד"ה לקניעא) שעושים יום הכפורים שני ימים]. וראה עוד בערוך לנר (נרשם"י) שגם לדעתו אין כוונת רש"י שעושים ראש השנה יום אחד בלבד.

ט. **ראה** בהערה הקודמת מה שביאר המרומי שדה לשיטתו בדעת רש"י, שכיון שלגבי יום הכפורים מוכרחים ללכת אחר רוב השנים, עושים כן גם לגבי ראש השנה.

י. **ואינם** יוצאים באותו יום שהרי לאחר שקידשוהו בית דין הרי זה יום טוב של ראש השנה, ואין השליחים מחללים את השבת והיום טוב, כמבואר לעיל (ד"ה מפני) ובהערה שם.

יא. **משמע** שלא הוזקקו השליחים לצאת כדי להודיעם מתי לנהוג מועדים אלו, משום שסמכו על הרוב ונהגו בהם יום אחד גם ללא הגעת השליחים וכדעת רש"י לעיל (ד"ה על מלול), אלא שעדיין היה ליבם נוקפם שמא נתעבר אלול, ולשם כך יצאו השליחים להודיעם שלא נתעבר החודש. ואמנם, אם אירע שנתעבר אלול, היה צורך ביציאת השליחים כדי להודיעם שיש למנות לחודש תשרי מיום השלשים ואחד לאלול ולעשות את יום הכפורים וסוכות על פי זה, ולא רק כדי שלא יהא ליבם נוקפם. על פי המאירי (ד"ה המשנה). והחזון איש (או"ח סי' קמג סק"ו) כתב לשיטתו שגם לדעת רש"י נהגו ראש השנה שני ימים, שיצאו השליחים כדי להודיעם מתי נתקדש החודש ולא יצטרכו לנהוג שני ימים בחג הסוכות כמו שנהגו בראש השנה, ומה שכתב רש"י שיצאו כדי שלא יהא לבם נוקפם ביום הכפורים 'ובסוכות' היא שיגרת הלשון, וכוונתו רק לגבי יום הכפורים, שסמכו על הרוב והתענו יום אחד בלבד כמבואר בהערה לעיל (נרשם"י ד"ה על מלול), ועל כך הועילו השליחים שלא יהא ליבם נוקפם שמא אירע שנתעבר אלול. יב. **שפתי** חכמים (נרשם"י). [והוא הדין לשאר התעניות המוזכרים בפסוק בזכריה, אלא ששתי תעניות אלו נוגעות לקושיית הגמרא על המשנה]. יג. **הריטב"א** (לעיל ע"ב ד"ה ולפיקו) הוכיח גם מהרישא עצמה שמדובר בזמן שאין בית המקדש קיים, שהרי שנינו שהשליחים יוצאים על אב מפני

שיש שלום

היינו **שאין יד העובדי כוכבים תקיפה** - שאין האומות שולטות **על ישראל**[יד].

יהיו לשון ושמחה

ודינם **ליאסר בהספד ובתענית**[טו].

לגו מיז ממעמין

19/06/2018 אה"ח

יש לומר שהמשנה עוסקת בזמן שלא היה שלום אך גם לא היו גזירות[טז] **וכיון דרשות הוא** בידם להתענות או לא, **לא מטרחינן** - אין מטריחים את **השלוחים** לצאת ולהודיע **עלייהו**.

מרנעה דכרים סלנו כו'

וזו השנויה להלן היא **אחת** מהן. **והנ'** פסוקים הנוספים **שנויין בתוספתא דסוטה** (פ"ו הל' ג-ו), **ובסיפרי** (ומתנן פל"ח). ואלו הם: א. **'בן אדם יושבי החרבות** האלה **וגו'** על אדמת ישראל אומרים לאמר אחד היה אברהם ויירש את הארץ ואנחנו רבים לנו ניתנה הארץ למורשה' (יחזקאל לג כד)[יז]. ב. **'הצאן והבקר ישחט** להם ומצא להם' **וגו'** (במדבר יח כב)[יח]. ג. **ותרא שרה את בן הגר המצרית וגו'** מצחק' (בראשית כא ט)[יט].

ארצה התכנה

סמך מלך בבל

התחיל נבוכדנצר מלך בבל **לצור**[כ] **עליה** - על ירושלים.

שמועה לגולה

לגולה, היינו לכל אלו שגלו לבבל בגלות יכניה [-הוא יהויכין] מלך יהודה, **שגלו** עמו **לבבל** חלק מעם ישראל **אחת עשרה שנה לפני החורבן**[כא].

שמי אומר על לשון

הצום הראשון **שבסדר המקרא**, והוא 'צום הרביעי'.

לשון

שצום זה הוא גם הראשון **לפורענות** - שנתקן על הפורענות הראשונה שאירעה, **שהרי בתחלה** הובקעה **העיר** בחודש תמוז **ועל כך** נקבע 'צום הרביעי', **ואחר כך נשרף הבית בתשעה באב** ועל כך נקבע 'צום החמישי', **ובתשרי שלאחריו נהרג** גדליה בן אחיקם ועל כך נקבע 'צום השביעי', **ובטבת שלאחריו באתה השמועה** לגולה, ועל כך נקבע 'צום העשירי', הרי שנכתבו כל הצומות כסדר הפורענויות שאירעו בהם.

וסוף אומר על לשון

על 'צום הרביעי' **שנכתב** ראשון **בספר**, מפרש רבי עקיבא שנקבע על פורענות בקיעת העיר שהיתה **אחרון לפורענות** - לאחר הפורענות של המצור[כב].

ועל אחרון

ועל 'צום העשירי' שהוא האחרון **שנכתב במקרא**, מפרש רבי עקיבא שהוא **הראשון לפורענות** - שנקבע על הפורענות של המצור שהיתה הראשונה, **שהרי בתחילה סמך** - התחיל מלך בבל לצור על ירושלים[כג], ורק **אחר כך הובקעה** העיר[כד]. ואם כן, לדברי רבי עקיבא **נמצא** ה'צום הרביעי' שהוא י"ז **בתמוז**[כה] **שהוא** נכתב **ראשון במקרא** ונקבע על הפורענות של בקיעת העיר, הוא [-הפורענות שאירעה בו] **אחרון** [-מאוחרת] לפורענות של **סמיכת בבל** [כמבואר בדיבור הקודם], **שהוא** [-'צום העשירי' שנקבע עליו] נכתב **מאוחר במקרא** לאחר 'צום הרביעי'.

מלא שסוף מוסף לסדר סדשים

ואמר רבי עקיבא **שלא הקפיד המקרא אלא על סדר החדשים, לכך מנה** את הצום של **תמוז** קודם לצום של **טבת**, אף שהפורענות של טבת אירעה לפני הפורענות של תמוז, ואילו **אני** [-רבי שמעון], כלומר, לפי הביאור שלי בפסוק, נמצא שמלבד שאני מונה ימים אלו לפי סדר חדשי השנה, אני **מונה** אותם **אף** לפי **סדר הפורענות** שארעה בהם.

נמלה מגילת תענית

ימים טובים שקבעו חכמים[כו] **על ידי** [-מפני] **נסים שאירעו בהם, ואסרום בתענית, ויש** ימים מהן **שאסרום אף בהספד. וכתבום במגילה אחת** הנקראת 'מגילת תענית', ושנו בה, **'אלין יומיא דלא להתענאה בהו'** - אלו הימים שאין להתענות בהם **כו'. עכשיו** לאחר **שחרב הבית, בטלו** מועדים אלו **ומותרין בהספד ובתענית.**

מין שלוס נוס

ואף על גב דבזמן הבית קרינהו - מכנה אותם הפסוק **'מועדים טובים'**, כפי שנאמר בסוף הפסוק שהוזכרו בו ארבעת הצומות (זכריה ח יט) 'יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים'[כז], אף על פי כן לאחר החורבן שוב אינם מועדים אלא ימי צום.

והנך נמי

ואף מועדים אלו **דמגילת תענית, כי הני משוינן להו** - דינם כארבעת הימים המפורטים בפסוק, **וכי היכי דהני בטלי** לאחר חורבן הבית, **הני** שבמגילת תענית **נמי בטלי.**

למלינסו נמנין

דעל ידי [-שמפני] **החורבן הוקבעו** ימים אלו **לצום**[כח], וכמו כן **על ידי הבנין** של בית המקדש השני **הוקבעו ליום טוב**, כמבואר בזכריה (ז ג), **שכשנבנה בית שני שלחו בני הגולה** לכהנים והנביאים שבארץ ישראל ושאלו **'האבכה בחדש החמישי הנזר כאשר עשיתי זה כמה שנים מיום החורבן'**, כלומר, האם נמשיך להתאבל בתשעה באב כפי שעשינו שבעים שנה מאז חורבן בית המקדש הראשון, ונאמר להם שמעתה יהיו ימים אלו למועדים, **כמו שנאמר שם** (זכריה ז ה) **שהשיבם הקדוש ברוך הוא 'כי צמתם וספוד בחמישי ובשביעי וזה שבעים שנה' וגו'** 'הצום צמתוני אני' וגו', כלומר, מה שצמתם בתשעה באב שהוא החודש החמישי ובשלשה בתשרי [-צום גדליה] שהוא החודש השביעי בשבעים שנות הגלות, שמא לכבודי צמתם, הלא צמתם משום עונותיכם שגרמו לחורבן הבית[כט], **ומכאן ואילך** שנבנה בית המקדש יהיו

ציונים והערות

התענית של תשעה באב, ובזמן בית המקדש היה תשעה באב יום טוב ולא תענית, כמבואר בגמרא. ויש לבאר, שרש"י לא הוכיח משם משום שסבר שיתכן לפרש שברישא מדובר בזמן בית המקדש והיו יוצאים על אב מפני איסור התענית שנהגו בו בזמן הבית מפני שהיה מועד, ונפרש שקושיית הגמרא היא מדוע לא יצאו על תמוז וטבת גם בזמן הבית מפני איסור התענית שנהגו בימים אלו שהיו מועדים, ולכן הוכיח רש"י מלשון המשנה בסיפא, שהרישא עוסקת בזמן שלא היה בית המקדש קיים, והקושיא היא מדוע לא יצאו מפני הצומות שבתמוז וטבת, ואמנם בזמן הבית לא יצאו על אב, כפי שכתב הטורי אבן (ד"ה נזמן). ערוך לנר (נרס"י) [וראה עוד בהערה בביאורי הגמרא בענין זה]. והפתח עינים (ד"ה דמר"ש) תירץ, שמהרישא אין להוכיח שמדובר דווקא לאחר החורבן ושלא יצאו על תמוז וטבת מפני התעניות שבהם, שהיה מקום לפרש שהמשנה עוסקת הן בזמן הבית והן לאחר החורבן, ואין כוונת התנא לומר שלא יצאו יותר מששה חדשים אלא שבכל הזמנים יצאו לפחות על ששה חדשים, ולכן שנה שבזמן הבית יצאו על אייר ולא על אב ולאחר החורבן על אב ולא על אייר ובסך הכל תמיד יצאו לפחות על ששה חדשים, ואמנם לאחר החורבן יצאו גם על תמוז וטבת ולא היתה כוונתו למעט זאת, אלא שלפי זה לא היה התנא צריך לשנות בסיפא 'וכשהיה בית המקדש קיים', שאף אם היה סותם ושונה שיצאו על אייר מפני פסח קטן, היה מובן שיצאו על אייר בזמן הבית ועל אב בזמן הזה ותמיד יצאו על ששה חדשים לפחות, אלא בהכרח שנה בסיפא 'וכשהיה בית המקדש קיים' בכדי ללמד שהרישא עוסקת דווקא לאחר החורבן, ויצאו רק על ששה חדשים אלו ולא על תמוז וטבת, ולכן הוכיח רש"י מהסיפא ולא מהרישא. והגנזי יוסף (נרס"י) תירץ, שללא ההוכחה מהסיפא לא היה המקשן מפרש בפשטות שברישא מדובר דווקא לאחר החורבן ומקשה מדוע לא יצאו על תמוז וטבת, אלא היה מסתפק איך מדובר ומקשה ממה נפשך, אם מדובר בזמן הבית לא היו השליחים צריכים לצאת על אב, ואם מדובר לאחר החורבן היו צריכים לצאת גם על תמוז וטבת, אך מאחר ומוכח מהסיפא שהרישא עוסקת לאחר החורבן, ניתן להקשות בפשטות מדוע אין יוצאים בתמוז וטבת. יד. **שכשהאומות** עובדי עבודה זרה שולטות על ישראל וישראל עובדים להם, נחשב כאילו עובדים גם ישראל לעבודה זרה כפי שפירש רש"י (דניאל ד מ), וכשעובדים עבודה זרה יש חרון אף בעולם, כפי שכתב רש"י (תהלים יג יח), ואז אין שלום. שפתי חכמים (נרס"י). ולהלן (ד"ה אין, יט. ד"ה ומיפוק) משמע ברש"י שהזמנים המפורטים בפסוק היו ימים טובים בזמן שבית המקדש היה קיים, ומשמע שלדעתו כל זמן שהיה בית המקדש קיים היה נחשב לזמן שיש שלום. טו. **ויש** לבאר שנקט הפסוק 'ששון ושמחה' משום שאסורים בשני דברים, הספד כנגד ששון, ותענית כנגד שמחה. ויש לרמז ש'לששון ולשמחה' עולה בגימטריא 'אספד תענית'. שפתי חכמים (נרס"י). טז. **שפתי חכמים** (נרס"י). יז. **רבי** עקיבא פירש, שטענו בני ישראל הנשארים בארץ לאחר החורבן שלא יתכן שיגורשו מארץ ישראל, שהרי אברהם אבינו עבד לאל אחד וירש את הארץ, הם שעובדים לאלהים רבים קל וחומר שיירשו את הארץ, ורבי שמעון מפרש את טענתם, שאם אברהם שלא נצטוה אלא מצוה אחת בלבד [והיא מצות מילה. חסדי דוד (תוספתא סוטה פ"ה)] ירש את הארץ, הם שנצטוו על כל התורה כולה בודאי יירשו את הארץ. יח. **בספרי** מבואר, שרבי עקיבא פירש שמשה רבינו טען לפני ה' שאף אם ישחט לבני ישראל צאן ובקר לרוב לא יהיה די בכך לכולם, ורבי שמעון אומר, שטענתו היתה שאף אם ישחט להם צאן ובקר לרוב לא יפסיקו להתלונן. ובתוספתא בסוטה מבואר שפירש רבי שמעון את דברי משה רבינו, שאין מן הראוי להענות לבקשתם ולספק להם צאן ובקר, ולאחר מכן להמיתם על כך שהתלוננו. יט. **רבי** עקיבא פירש 'מצחק', שהיה ישמעאל עובד עבודה זרה, ורבי שמעון אומר, שהיה ישמעאל מצחק ואומר שהוא בכור ועתיד לקבל בירושה פי שנים מיצחק. כ. **ראה** במצודת ציון על הפסוק ביחזקאל (כד ג) המובא בגמרא ש'סמך' הוא מלשון קירוב, כלומר שקרב אל ירושלים וצר עליה, ויתכן שזו גם כוונת רש"י. כא. **כמבואר** במגילה (יג:) וברש"י שם (ד"ה גלו). כב. **אין** הכוונה שהוא אחרון ממש, שהרי חורבן בית המקדש והריגת גדליה היו לאחריו, אלא שהיה לאחר המצור. שפתי חכמים (נרס"י). וכן מבואר בדברי רש"י להלן (ד"ה ועל). כג. **בשנה** התשיעית למלכות צדקיהו, כמבואר ביחזקאל (כד א-ב). כד. **בשנה** האחת עשרה למלכות צדקיהו, כמבואר בירמיה (נב ה-ז). כה. **יש** להעיר, שכוונת המקרא ב'צום הרביעי' היא לתשעה בתמוז שביום זה נבקעה העיר בחורבן בית ראשון, כמבואר בגמרא, ורש"י כאן נקט י"ז בתמוז כיום בקיעת העיר בחורבן בית שני. שפתי חכמים (נרס"י). כו. **והם** חנניה בן חזקיה וחבורתו כמבואר במסכת שבת (יג:) וברש"י שם (ד"ה מחגנין), שהיו מחבבים את הניסים ומזכירים אותם לשבח עליהם לה' ולעשותם יום טוב. כז. **מנחם** משיב נפש (נרס"י). כח. **כמבואר** בגמרא על פסוק זה, שנקבעו הצומות המפורטים בו מפני הפורענויות שאירעו בהם בעת חורבן ירושלים ובית המקדש. וגם לגבי צום גדליה ביאר השפת אמת (ד"ה ועוד) שיש לו שייכות לחורבן הבית, משום ששקולה מיתת צדיקים כשריפת בית המקדש כמבואר בגמרא. וראה בהערה בביאורי הגמרא [לעיל על דרשת רבי עקיבא] שהובאו דבריו בהרחבה. כט. **על** פי רש"י ורד"ק שם.

ימים אלו לששון ולשמחה ולמועדים טובים, כפי שהוסיף הקדוש ברוך הוא בדברי תשובתו (שם ח יט).

וילך רבי אליעזר וכו'

ורבי אליעזר ורבי יהושע אחר חורבן הבית הוו, והראיה לכך, דבימי רבן יוחנן בן זכאי רבם חרב הבית, כמבואר בגיטין (נו ע"ב ועי"ג), ולפיכך, אין לומר שהמעשה שבברייתא היה בזמן בית המקדש כשעדיין לא בטלה מגילת תענית, וליישב בכך את הקושיא על רב ורבי חנינא.

סמפנו

כלומר, עשו תשובה על כך שהתעניתם בחנוכה[ל].

דמפרסם ניסא

כבר הוא - הנס שאירע בחנוכה גלוי לכל ישראל על ידי שנהגו בו המצות של חנוכה[לא] והחזיקו בו כשל תורה[לב], ולפיכך לא נכון לבטלו.

נמלמא נמצאי כו'

כך כתוב במגילה [-מגילת תענית] בלשון ארמי, בטילת אדכרתא, כלומר, ביטלו אזכרת שם שמים מן השטרות. ומפרש רש"י הטעם שקבעו על כך יום טוב, ובקושי יכלו החכמים לבטל הנהגה זו שהזכירו שם שמים בשטרות, משום שכבר נהגו כך העם, ובששמעו חכמים שכך נוהגים ובטלום[לג] - ועלה בידם לבטל הנהגה זו, הוכשר הדבר בעיניהם ונחשב להם לנס, ולכן עשאוהו יום טוב.

אוצר החכמה

יט.

ופיסוק ליס כו'

אי בית המקדש הוה קיים בזמן שתיקנו את ג' בתשרי ליום טוב על ביטול הזכרת השם בשטרות, אם כן בלאו הכי - גם ללא תקנה זו הוי יום טוב, דהיינו צום גדליה - שהרי יום זה הוא 'צום השביעי' המוזכר בפסוק (זכריה ח יט) שנקבע לצום גדליה לאחר חורבן בית המקדש הראשון, וקריא רחמנא[לד] - וכינה אותו הפסוק שם 'מועדים טובים',

כלומר שינהגו בו יום טוב בזמן הבית המקדש השני.

לם נגרסם

לא הוצרכו הא דהדר קבעוה - מה שהוסיפו וקבעו יום זה ליום טוב במגילת תענית על דבר זה שביטלו הזכרת השם בשטרות, אלא כדי לאסור אתמול [-את היום שלפניו] גם הוא בתענית[לה], כדאמרינן לקמיה במגילת תענית, הימים טובים האלה הכתובים במגילה, הם, והימים שלפניהם ולאחריהם אסורין בתענית.

רשם מדש

הוא מועד מדאורייתא[לו].

ולסוריימא לם נמי מיזק

לאסור בתענית את הימים שלפניו ולאחריו, אבל ימי המועדים הכתובים במגילת תענית, הינם מדרבנן, ולפיכך צריכין חיזוק לאסור בתענית גם את הימים שלפניהם ואחריהם, כי היכי דלא ליתי - כדי שלא יבואו להתענות ביום טוב עצמו.

יום שלפני כו'

וההוא - ומועד זה שנהרג בו גדליה בן אחיקם, לאו דאורייתא הוא, ואם כן בעי - הוא צריך חיזוק לאסור את היום שלפניו.

נעשרין וממיס ניס

היינו בכ"ח לחודש אדר, שכן באדר קאי במגילת תענית - ברייתא זו שנויה במגילת תענית בפרק י"ב העוסק בחודש אדר.

דלם יתידון מן סוריימא

שהגיעה באותו יום בשורה טובה שלא יצטרכו ישראל לנתק עצמן מן התורה[לז] כפי שהיתה הגזירה מתחילה.

ספגינו

פירושו צעקו[לח] בשוקים וברחובות, כדי שישמעו השרים את צעקתכם וירחמו עליכם, ויבטלו את הגזירה.

ולכי מפיל נמר סורנן סוס

רבי מאיר היה כמה דורות לאחר חורבן בית המקדש, דהא בימי רבן יוחנן בן זכאי חרב הבית[לט], ורבי אליעזר תלמידו היה[מ], ורבי עקיבא היה תלמידו של רבי אליעזר, כדאמרינן בשלהי ארבע מיתות (סנהדרין דף סח.)[מא], ורבי מאיר היה תלמידו של רבי עקיבא, כדאמרינן בפרק קמא דעירובין (דף יג.) 'כל מקום שאתה מוצא משום רבי ישמעאל אמר תלמיד אחד לפני רבי עקיבא אינו אלא רבי מאיר'. הרי שרבי מאיר היה כמה דורות לאחר רבן יוחנן בן זכאי שהיה בימי חורבן הבית.

למן כו'

שמוכח מברייתא זו שרבי יהודה בן שמוע תלמידו של רבי מאיר הוה.

כלי זכוכים שנקבו

כלי זכוכית שנטמאו, ונקבן - וניקב אותם כדי לטהרן מטומאתן על ידי כך, שכן כלי טמא שנשבר נטהר מטומאתו[מב].

מבר

היינו עופרת, והתיך אותה לסתום את הנקב שהיה בכלי הזכוכית.

יסודס בן שמוע מסמס

לומר [-כלומר], שחזרו כלי הזכוכית לטומאתן הישנה שהיתה להם לפני שניקבו, ואף על פי שלא נגעו שוב בטומאה לאחר שנסתם הנקב. ואף על פי שאין דינם של כלי זכוכית טמאים שנשברו ונתקנו שחוזרין לטומאתן הישנה, כדאמר בפרק קמא דשבת (דף טז.) שלא גזרו חזרת טומאה ישנה אלא בכלי מתכות[מג], מכל מקום הני - כלי זכוכית נמי, הואיל והאבר מעמידו, שבלעדיו אין הכלי ראוי לשימוש, ככלי מתכות דמו, משום דהכל הולך אחר המעמיד - שכל כלי נידון לפי מה שמעמיד ומקיים אותו[מד], וכיון שכלי זה עומד מכוח העופרת שסתמה את הנקב, דינו ככלי מתכת[מה].

ציונים והערות

ל. **משמע** שלא אמרו להם אלא לחזור בתשובה ולא להתענות ממש. אמנם, בשולחן ערוך (או"ח סי' תיט ס"ה, סי' תקסח ס"ה) נפסק שהמתענה בחנוכה צריך להתענות תענית נוספת כדי לכפר על כך, ומקור הדין הוא בהגהות מיימוניות (תעניות פ"ה אות ט) שהוכיח כן מסוגייתנו שרבי אליעזר ורבי יהושע הורו לבני לוד להתענות על כך שהתענו בחנוכה. ולפי זה יהיה הביאור בברייתא שאמרו להם להתענות ממש. שפת אמת (ד"ה אמר) וגם בחידושי רבינו משה מאימראן (נדפ"י) ציין לשולחן ערוך הנ"ל, והוסיף, שאף שלא סיימו בני לוד את תעניתם לאחר שגערו בהם רבי אליעזר ורבי יהושע, היו חייבים להתענות ולכפר על כך, כפי שכתב הרמ"א (או"ח סי' רפח ס"ד) לגבי שבת שאף אם התענה חלק מהשבת צריך להתענות על כך ביום ראשון, אך יתכן שרש"י לא פירש שהכוונה לתענית ממש, משום שבמעשה זה שהיה בלוד התענו כל הציבור, ולגבי ציבור מקילים ואין מטריחים אותם להתענות על תעניתם. ועוד, שהרי הם ביקשו להתענות על הצרה שהיתה להם וממילא יתענו שוב לאחר חנוכה ולא היו צריכים לומר להם להתענות. ועוד, שמשמע שאמרו להם להתענות מיד בו ביום [וכיון שאין מתענים בחנוכה בהכרח התכוונו בזה שעליהם לעשות תשובה]. ויישוב זה כתב גם הראש משביר (נדפ"י), ועוד כתב, שלדעת רש"י דווקא לגבי שבתות מצינו (נדפ"ו ל:) שהמתענה בהם צריך לכפר על כך ולהתענות תענית נוספת, אך לא לגבי חנוכה. **לא. והיינו** מצות הדלקת נר חנוכה. בארות המים (נדפ"י). וכן פירשו רבינו חננאל (להלן יט. ד"ה מעשה) והרשב"א (ד"ה אמר). והשפתי חכמים (ד"ה שמעי) הוסיף, שיש גם מצוה לגמור בו את ההלל [ויתכן שיש לדייק כן ברש"י שכתב 'מצוות' ומשמע שכוונתו ליותר ממצוה אחת]. וראה עוד בביאורי הגמרא. **לב. שהרי** מברכים בשעת הדלקת נר חנוכה 'וציונו'. בארות המים (נדפ"י). **לג. ראה** בהגהות וציונים, שבעין יעקב הגירסא ברש"י (ד"ה נמלמא) 'וכששמעו חכמים שביטלוהו', ומעין זה גרס הרש"ש (נדפ"י) 'שבטלום', ומשמע ששמעו חכמים שהעם ביטל הנהגה זו. ותמה הרש"ש, שהרי בגמרא משמע שהחכמים הם שביטלו הנהגה זו, שהרי אמרו 'וכששמעו חכמים בדבר אמרו' וכו' 'וביטלום'. וכתב, שיתכן לפרש שאין כוונת רש"י לפרש ש'ביטלום' האמור בגמרא הכוונה לעם, אלא כוונתו לפרש ששמעו חכמים שקיבלו העם את תקנתם ופסקו מלהזכיר שם שמים בשטרות. ובבארות המים (נדפ"י) גרס, 'וכששמעו לחכמים וביטלום', כלומר, שכששמעו העם לחכמים וביטלו הנהגה זו, הוכשר הדבר בעיני החכמים משום שמתחילה לא שמעו להם, וקבעו על כך יום טוב [וכביאור הרש"ש לגירסתו]. **לד. מלשון** רש"י מוכח שגם ספרי הנביאים נקראים 'רחמנא', שהרי כינה כך את הפסוק בזכריה. שפתי חכמים (נדפ"י). **לה. משמע** שהיום שלפניו אסור רק בתענית אך מותר בהספד, וכן כתב רש"י בתענית (יח. ד"ה לכל) על דברי רב אשי שם שהימים שלאחר המועדים שבמגילת תענית אסורים רק בתענית, שהוא הדין לימים שלפניהם. וכן כתבו התוספות (ד"ה ומקורין). אמנם רש"י שם (טו: ד"ה כל) כתב שהימים שלפני המועדים אסורים אף בהספד. וביאר הר"ן (על הרי"ף, שם יח. ד"ה והמ), שעל פי מסקנת הגמרא (שם) אסור אף בהספד שלא כדעת רב אשי, ומה שכתב רש"י שמותר בהספד הוא לדעת רב אשי. **לו. בתענית** (יז:) ביאר רש"י (ד"ה ור"מ) שראש חודש נקרא מועד על פי הגמרא (שם כט.) שדורשת את הפסוק 'קרא עלי מועד לשבור בחורי' וגו' (מיכה ו טו) על ראש חודש אב, הרי שראש חודש אב קרוי 'מועד'. וראה בהערה בביאורי הגמרא המקור לאיסור תענית בראש חודש מן התורה. **לז. בתענית** (יח.) פירש רש"י (ד"ה דלמא) שלא יצטרכו להיבטל מלימוד התורה, והכוונה שבוטלה הגזירה שלא יעסקו בתורה. **לח. בתענית** פירש רש"י (שם ד"ה הפגינו), שעל הפסוק בתהלים (קג ג) 'ושועתי אליך תבוא' אומר התרגום יונתן 'ופגינותי' וכו', הרי ש'פגינה' היא מלשון שוועה וצעקה. **לט. כמבואר** בגיטין (נו ע"ב-ע"ג). **מ. כמבואר** בגיטין (שם) שהיה בין התלמידים שנשאו את מטתו. וכן מבואר להלן (יט:) ובסוכה (כח.) שרבן יוחנן בן זכאי היה רבו. **מא. שם** מבואר שלפני פטירתו של רבי אליעזר נכנס רבי עקיבא ללמוד ממנו דברי תורה, ולאחר פטירתו קרא עליו 'אבי אבי רכב ישראל ופרשיו, הרבה מעות יש לי ואין לי שולחני להרצותן', כלומר, שיש לי הרבה שאלות ואין מי שיענה עליהן. הרי שהיה תלמידו של רבי אליעזר. **מב. כמבואר** בכלים (פ"ג מ"ח). **מג. מבואר** בגמרא שם שדין טומאה ישנה לכלים שנשברו ונתקנו הינו מדרבנן, ולא קבעו חכמים טומאה ישנה אלא בכלים שטומאתם מן התורה, ולכן כלי זכוכית שטומאתם מדרבנן כמבואר בשבת (יד:-טז.) אין להם דין טומאה ישנה. **מד. כן** מבואר הטעם בשבת (שם). **מה. התוספות** (ד"ה יהודה) הקשו על פירוש רש"י, שהלא בשעה שנטמא הכלי עדיין לא היתה בו העופרת ולא היה דינו ככלי מתכת שחוזר לטומאה ישנה, ואם כן כיצד יתכן שעל ידי העופרת תחול עליו הטומאה שהיתה בו בזמן

19/06/2018 אהח

יט:

ומכמים מטהרין

משום שסוברים **דעיקרו כלי זכוכית הן** - שנחשב כלי זכוכית, **ולא אזלי בתר המעמיד** - ולדעתם אין הולכים אחר הדבר שמעמיד את הכלי, ולכן אין דינו ככלי מתכת מחמת העופרת שסתמה את הנקב.

ענין אחר - פירוש נוסף בביאור המחלוקת בין רבי מאיר לחכמים. **כלי זכוכית טהורין שניקבו והטילו לתוכן אבר** - והטיפו לתוך הנקב עופרת כדי לסותמו, **יהודה בן שמוע** בשם רבי מאיר **מטמאין** - סובר שהם טמאים **טומאת כלי מתכות שטומאתם דאורייתא, אם נגע בהן טומאה** לאחר שהטיף את העופרת, ואין דינם ככלי זכוכית שטומאתם מדרבנן, משום **דהכל הולך אחר המעמיד** - שדינו של כל דבר כדינו של הדבר המעמידו ומקיימו, וכיון שכלים אלו עומדים על ידי העופרת שסתמה את הנקב, דינם כעופרת ומקבלים טומאה מן התורה ככלי מתכת. **וחכמים מטהרים**, כלומר, שמטהרים אותו **מטומאת כלי מתכות דאורייתא**, שלדעתם אינו טמא **אלא משום טומאת כלי זכוכית** בלבד שטומאתם מדרבנן[מו], שכן **אין כלי מתכות[מז] טמאין** [-מקבלים טומאה] **מדאורייתא אלא המנויין בפרשה** (במדבר לא כב) 'הזהב והכסף והנחשת והברזל והבדיל והעופרת' וגו'. וזכוכית שלא נמנתה שם אינה מקבלת טומאה מן התורה, אך חכמים גזרו עליה שתקבל טומאה[מח].

מנלי הא

מחלוקת תנאים היא **אי בטלה מגילת תענית** לאחר חורבן בית המקדש.

הא מינמרך

אבל אם צריכים לעבר את אלול כדי שלא יחול יום טוב סמוך לשבת, ויש לחשוש **אי** כדעת עולא **משום ירקא** - שלא יתייבשו הירקות עד היום השני ולא יהיה להם לסעודת היום השני, **אי** כדעת רבי אחא בר חנינא **משום מתיא** - מפני המתים, שלא ישתהו מלקבור אותם שני ימים רצופים[מט], **כדלקמן** (דף כ.) שנתבארו שני טעמים אלו.

והא קמקלקלנן לשם שנה

דנמצא על ידי שעיברו את אלול, **שלא עשאוה** [-את ראש השנה] **בני הגולה**[נא] **כהלכה אם מעברין** בית דין **את אלול**, שמאחר ועיברו את אלול, הרי היום השלושים ואחד בו הוא ראש השנה, ובני הגולה שלא ידעו שנתעבר אלול עשו ראש השנה ביום השלושים לאלול, כיון שסמכו על רוב השנים שלא נתעבר אלול[נב].

דיקא נמי

דלהכי - שלכך בלבד חשו רבנן, **דלא ליקלקלו שאר מועדות, והתירו** לעבר את אלול על אף שעל ידי כך **יהא ראש השנה** מקולקל לבני הגולה שעשו את ראש השנה שלא בזמנו.

ומנו אם נמצאת שנה

כלומר, **שלאחר שנכנם אדר הראשון** והלכו השלוחים להודיע על כך, **ישבו בית דין ועיינו**, **ועיברוה** [-את השנה] **לעשות אדר השני אחר** זה[נג].

נוהגות נרשמון

ויצאו [-חובתן] **בפורים שעשו** באדר **הראשון**[נד].

כמה עיבור שנה

כלומר, כמה **ימי אדר הראשון שאותו עושין עיבור לשנה.**

שלח

קא סלקא דעתך - סבורים היינו לומר דהיינו דווקא **כ"ט ימים.**

לידעי

בני הגולה שלעולם אדר הראשון מעובר, וביום ל"א שלו **נתקדש** אדר השני.

למאן דאמר שלח נמי

אין צריך להודיע, דהא ידעי - שהרי יודעים בני הגולה דלעולם אדר הראשון חסר וביום שלשים שלו **נתקדש** אדר השני.

לו שלח שלחו

לפיכך צריכין השליחים **להודיע אם עשאוהו מלא או חסר.**

שמקדשין לומן ניסן מיכוליהן

יום שלשים קרי יום עיבור, מאחר שאותו עושין עיבור [-תוספת] **לחדש כשמעברין אותו.** וכוונת הגמרא, **שמקדשין יום שלשים של שניהם לראש חודש הנכנס, שיום ל' לאדר הראשון הוא ראש חודש לאדר השני, ויום ל' של אדר השני הוא ראש חודש ניסן.**

למימרא דמסירין עבדין כו'

דברי הגמרא כאן נאמרו **בניחותא** - בנחת, שכן זו מסקנת הדברים ולא קושיא.

שמד מלא ושמד חסר

דוקא בסדר הזה קאמר, **ראשון מלא ושני חסר.**

משום רבינו

היינו **רב.**

שהוקבע לשם חודש בזמנו

עד שאמרו לך השלוחים הבאים מארץ ישראל, קדשו בית דין את ראש חודש אדר השני ביום ל' לאדר הראשון ועשו את הראשון חסר.

מחללין שם שבת

עדים שראו את הלבנה בחידושה מחללין את השבת לצאת חוץ לתחום, כדי לבא לבית דין להעיד לפניהן, לפי שהמועדין כולן תלויין בשני

ציונים והערות

שעדיין היה דינו כזכוכית. וכתב השפת אמת במסכת שבת (טו: ד"ה הנ"ע), שלכאורה היה מקום ליישב שמדובר באופן שסתם את הנקב שבכלי הזכוכית בעופרת שנלקחה מכלי טמא, ודינה של העופרת שחוזרת לטומאתה הישנה כשאר מתכת שנשברה ונתקנה, ולכן נטמא גם כלי הזכוכית משום שהולכים אחר העופרת המעמידה אותו, אמנם מלשון רש"י [שכתב 'שחזרו לטומאתן הישנה'] משמע שכלי הזכוכית הוא זה שהיה טמא וחוזר לטומאתו הישנה, ולא מכח טומאת העופרת. **מו. ונפקא** מינה לגבי שריפת תרומה וקדשים, שתרומה או קדשים שנגעו בכלי הטמא מדרבנן אין שורפים אותם, אך אם היה הכלי טמא רק מדרבנן אין שורפים אותם, כמבואר במסכת שבת (טו.) [על פי רש"י שם]. הגהות רבי שמחה מדעסוי (נרס"י). והתוספות (לעיל ע"ב ד"ה יהודה) העירו, שלפי הפירוש השני ברש"י תמוה מה ששנתה הברייתא 'וחכמים מטהרין' שמשמע שמטהרים לגמרי ואינו טמא אף מדרבנן. **מז. לכאורה** משמע מלשון רש"י שזכוכית נחשבת למתכת משום שגם היא נעשית על ידי התכה [כמבואר ברש"י (ע"ז עה: ד"ה זכוכית)] אלא שאין טומאתה מן התורה משום שאינה מפורטת בתורה בין שאר כלי מתכת המקבלים טומאה. ולפי זה אסור לעשות מנורה מזכוכית כדוגמת המנורה שהיתה בבית המקדש, כמבואר בגמרא להלן (כד:) שאין עושים מנורה ממתכת לצורך הדיוט. אך במנחות (כח:) מבואר שאף לפי הדעה שכל מיני מתכת כשרים לעשות מהם את המנורה של בית המקדש, הזכוכית פסולה למנורה, ומוכח שאינה נחשבת למתכת. וכן פסק הרמב"ם (בית הבחירה פ"ג ה"ח) שהזכוכית פסולה למנורה. רש"ש (נרס"י). והבארות המים (נרס"י) פירש בכוונת רש"י, שכלי זכוכית אף על פי שנעשים על ידי התכה כמתכת, אין טומאתם מן התורה כמותם. **מח. כמבואר** בשבת (יד:) שטומאת כלי זכוכית היא מדרבנן, ושם (טו:) נתבאר שכיון שתחילת יצירתה של הזכוכית מן החול כחרס שיש לו טומאה מן התורה, גזרו עליה טומאה. **מט. והקשו** התוספות (ד"ה ומלן), שטעם זה נכון רק לגבי יום הכיפורים שחל סמוך לשבת, אבל ביום טוב אחר מותר לקבור מתים על ידי גויים כמבואר להלן (כ.) ולא שייך טעם זה. ותירץ הערוך לנר (נמוקפות), שהטעמים שנתבארו מפני הירקות או המתים אינם הטעמים העיקריים שעיברו את החודש, אלא שבית דין היו מעברים את החודש על פי סוד העיבור שהיה בידם, ומאחר וסוד העיבור לא נתגלה להמון העם נתנו טעם ואמרו שמעברים מפני הירקות או המתים אך אין זה עיקר הטעם, וכן כתב רבינו חננאל (להלן כ. ד"ה כי), והמפרש על הרמב"ם (קידוש החודש פ"ז ה"ז) ביאר כן לדעת הרמב"ם. ולפי זה מבואר שגם באופן שלא היה שייך החשש מפני המתים היה יכול לקרות שצריכים בית דין לעבר את החודש. **נ. והתוספות** (שם) הקשו, שאם הצורך לעבר את אלול הוא דווקא בשנה שחל היום השלושים לאלול באחד מהימים אד"ו [שאם יקדשו בו את החודש יחולו מועדים סמוך לשבת], אם כן בשנה כזו ידעו בני הגולה מאליהם שעיברו בית דין את אלול ועשו ראש השנה ביום השלושים ואחד, ולא חל שום קלקול בראש השנה. ועוד הקשה הרשב"א (ד"ה הא), כיצד יתכן שבכל השנים מימות עזרא לא אירע שחל היום השלושים באחד מימים אלו ונתעבר החודש. ותירץ על כך הערוך לנר (ד"ה דלמ), שגם באופן שחל היום השלושים באד"ו לא תמיד עיברו את החודש, אלא שכשבאו העדים להעיד שראו את הלבנה, היו בית דין מאיימים עליהם ומשתיקים אותם שלא יעידו כדי שיוכלו לעבר את החודש כמבואר להלן (כ.), אך אם לא שתקו העדים והעידו שראו את הלבנה, קיבלו בית דין את עדותם וקידשו את היום השלושים כפי שמשמע ברמב"ם (קידוש החודש פ"ג הט"ז), ואם כן לא ידעו בני הגולה מאליהם שעיברו בית דין את החודש שהרי יתכן שהעדים העידו על הלבנה ולא נתעבר החודש. וכן מיושבת קושיית הרשב"א, שאכן מימות עזרא אירע שחל היום השלושים בימים אד"ו אלא שהעידו העדים וקיבלו את עדותם. ועוד תירץ הערוך לנר (נמוקפות) את קושיית התוספות, שעיקר הטעם שעיברו את החודש הוא על פי סוד העיבור שהיה בידם ולא מפני הירקות או המתים כמבואר בהערה הקודמת, ואם כן גם באופן שלא חל היום השלושים באד"ו היה יכול לקרות שיעברו בית דין את החודש על פי החשבון שבידם, ולא ידעו מכך בני הגולה. **נא. ראה** בהערה לעיל (יח.) שכתב הרש"ש על רש"י (ד"ה על מלן) שם שאין כוונתו דווקא לבני הגולה, אלא אף בני ארץ ישראל במקומות שאינם סמוכים לבית דין לא ידעו מתי קידשו בית דין את תשרי, ועשו ראש השנה ביום השלושים לאלול. **נב. ורש"י** לשיטתו לעיל (שם) שבני הגולה עושים ראש השנה יום אחד בלבד. ערוך לנר (ד"ה הא). **נג. התוספות** הרא"ש (ד"ה ממנימין) גרס ברש"י 'והלכו השלוחין והודיעו לגולה ואמרו ישבו ועיינו' וכו', דהיינו שנקט ששולחים שליחים להודיע על עיבור השנה, ובכך מתורצת קושיית תוספות (ד"ה ממני'), שלפי משנתנו שלא יוצאים שליחים על חודש אדר שני איך ידעו בני הגולה שנתעברה השנה. וכן תירץ הריטב"א (ד"ה ממנימין). אולם התוספות הרא"ש (שם) דחה תירוץ זה בטענה, שאם ממילא לא יספיקו שליחים אלה להגיע לגולה לפני י"ד שבאדר הראשון [כדי להודיעם שנתעברה השנה ופורים נדחה לאדר שני], כבר עדיף שימתינו עד לאחר קידוש אדר השני, ואז יצאו ויודיעו לבני הגולה עליו ועל העיבור בבת אחת. **נד. מלשון** זו משמע שהיינו רק בדיעבד, אך במגילה (ו:) מבואר שלפי דעה זו מצוות הפורים נוהגות לכתחילה באדר ראשון. חזון איש (או"ח סי' קמג סק"ג).

החדשים הללו, תשרי וניסן[ג]. **וקא סלקא דעתך** - וסבורים היינו לומר, **חילולא דשרא רחמנא** - שמה שהותר כאן חילול שבת, הוא **משום דקביעת ירחא** - אורך החודש שעבר **לפי ראיית הלבנה הוא** נקבע, **אם מלא** - אם הלבנה נראתה ביום שהתמלא החודש [יום ל'], אזי יעשו בית דין את החודש **מלא, אם חסר** - ואם הלבנה נראתה ביום כ"ט לחודש שהוא חודש חסר, אזי יעשו בית דין את החודש **חסר**, ולא לפי מה שבית דין מחשבים.

משום סכי מכלין

אם ראוהו [את הירח] **ביום ל', שאם לא יבאו ויעידו שראוהו היום לא יקדשוהו בית דין עד מחר, ויעשו את החודש שצריך להיות חסר, מלא.**

כ.

מלמ מי ממרת לעולם מסר

ואי נמי לא אתו - וגם אם לא יבואו עדים, **מקדשין ליה האידנא** - יקדשו בית דין את החודש עתה, אם כן למה להן לחלל - מדוע שיתירו לעדים לחלל את השבת.

על הרמיה

דהיינו **על פי עדים** שראו את הלבנה, **דכתיב** (שמות יב ב) 'החדש הזה **לכם ראש חדשים**', ודרשו חכמים (להלן) מתיבת 'הזה', שהראה הקב"ה למשה את הלבנה בחידושה ואמר לו, **כזה ראה וקדש** - לאחר שתראה לבנה כזו תקדש את החודש.

מיכא דממרי כו'

קא סלקא דעתיה - סבורים היו לומר, שחילול שבת שהותר בזה, **משום המצוה לקדש על פי הראייה הוא.**

מלמ מי ממרת זמין מלמ חמין מסר

מכדי בבית דין תליא - הרי קידוש החודש תלוי בבית דין, **כדאמרינן לקמן** (כה.) **'אתם' אפילו מוזידים** - שבפרשת המועדות נאמר (ויקרא כג ג) 'אשר תקראו אותם' וכתוב 'אתם', ולמדו מזה שקידוש החודש על ידי בית דין חל גם כאשר קבעוהו ביודעין שלא בזמנו[ד].

ממי מכלין

ליתקנו [-שיתקנו] **בית דין שימתינו עד יום שלשים ואחד, כדי שלא לחלל עליו את השבת,** וילכו ויעידו העדים למחר בפני בית דין ויקדשו **על פיהם**[ה].

ס"ג

דמעברינן ולא מחללינן את השבת.

סכמ

דקתני מחללין, מדובר **כגון דאקלע יום שלשים ואחד בשבת ולא נראה החדש אתמול אלא היום, דאי נמי לא אזלי** - שגם אם לא ילכו העדים להעיד **מקדשי ליה בית דין האידנא** - יקדשו בית דין את החודש עתה, **דאין לך חדש יותר על שלשים יום, ומקדשי ליה** - אלא שיקדשוהו **שלא על פי עדים, הלכך מחללין** את השבת כדי לקדש **על פי הראייה.**

מפני מקנת קרקע

דהיינו מוספי ראש חודש, שיקרבו בזמנן.

ניסן ומשרי נמי לאו משום דמצוה לקדש על הרמייה

הוי [-היא סיבת ההיתר של] חילול שבת דידהו, אוצר החכמה **אלא** שיהו המועדות **בזמנן לפי תולדות הלבנה.**

מלמ מי ממרת לעולם מסר ממני מכלין

בלאו דידהו נמי - הרי גם בלעדיהם **האידנא מקדשינן ליה** - מקדשים את החודש היום.

ידעי מכרין בכלמי

כלומר, **נותנין לב להכיר את הטובה שעושין עמהם בני ארץ ישראל שעיברו את אלול.**

משום ירקות

להפריד שבת ויום טוב זה מזה, כדי שלא יכמושו ירקות הנאכלות כשהן חיין[ו], בשבת שאחר יום טוב, או ביום טוב שאחר שבת[ז].

משום מפיג

להפריד שבת ויום הכפורים זה מזה, כדי שלא יסריח מת שימות באחד מהן שיהא הראשון מבין שני ימים אלה, ולא יקבר לא היום ולא למחר.

ממי נייסו

תרווייהו איתנהו - שני הטעמים ישנם.

מימם נמי לס[ח]

לירקות.

למורמם מרם ומייסי

ואין צריך ללקט את הירקות בערב שבת, הלכך לא מעברינן.

נממימי

שורם בחמין וחוזרות לקדמותן[ט].

כמס שממכרין מם המנה למוכן

מפני האביב - כדי שיחול פסח בזמן שהתבואה כבר בשלה, **והתקופה** - כדי שיחול פסח בתקופת ניסן וכן כדי שיחול סוכות בתקופת תשרי, **ופירות האילן** - כדי שיחול שבועות בזמן שהפירות כבר בשלים, **כדאיתא בפרק קמא דסנהדרין** (ט:).

כמ למס וקדש

כלומר, **כיון שתראה** את הלבנה **קדש** את החודש **בו ביום.**

לקדמו

ביום שלשים, והלבנה לא נראית עדיין, ואם ימתינו עד יום מחר יהא שבת ויום הכיפורים סמוכין, אין מקדשין לצורך זה.

ומ"ק יכול כמס שממכרין למוכן כך מקדמין למוכן[יא] **מ"ל כמ למס וקדש**

כלומר, **ראה תחלה את הלבנה ורק אחר כך** קדש את החודש, **אבל כשאתה מעברו** - מעבר את החודש הקודם ומקדש את החודש הבא ביום שלושים ואחד, **'ראה וקדש' הוא**, שהרי הקידוש נעשה לאחר ראיית הלבנה.

ממיימין על העדים על סמדש שנלמס בזמנו

דהיינו **ביום שלשים, שיחרישו ולא יעידו בשביל לעברו.**

ומין ממיימין

ביום שלשים על העדים שלא ראוהו, ואנן צריכין לקדשו היום כדי להפריד שבת מיום הכפורים, שמחמת כן יאמרו ראינו ויעידו שקר.

נמיכן ומשרי

שהמועדות תלויין בהן, מקדשין אותם כבר ביום שלושים לצורך[יב].

נשמר ירמי לס[יג]

מקשה רש"י, **ואם תאמר, מה צורך לנו בשאר חדשים לחסר ולעבר**, הרי אין בהם מועדים. עונה רש"י, **כגון אותה ששנינו במסכת ערכין** (ח:) **אין פוחתין מארבעה חדשים המעוברין בשנה ולא נראה לעבר יותר על שמונה, והתם מפרשינן הטעם**, וממילא **אם עיברו כבר השנה שמונה חדשים, ובסוף חודש זה לא נראית** הלבנה **ביום שלשים, נמצא שאנו צריכין לאיים עליהן** [-על העדים] **לומר ראינו** את הלבנה, **בשביל לקדש** את החודש ביום זה, כדי שלא יצא מעובר.

ציונים והערות

נה. שעל פי זמנו של א' בתשרי נקבעים ראש השנה, יום כפור, סוכות ושמיני עצרת, ועל פי זמנו של א' בניסן נקבעים פסח ושבועות. **נו. אך** קשה, שהרי כוונת הדרשה היא, שהקידוש חל בדיעבד וקובעים את המועדים לפיו, אך לא שלכתחילה מותר לעשות כן. אלא שעל כרחך כל מה שהתירה התורה לחלל שבת לצורך קביעת החודש, היינו דווקא כשלא ניתן לקובעו כראוי באופן אחר, אך כאן כשיעברו בית דין את אדר קביעתם תהיה כראוי, שאף שמצד ראיית הלבנה הוא היה צריך להיות חסר, מכל מקום הרי שייך שאדר יהיה מלא, ומחמת הצורך למנוע חילול שבת נחשב הבית דין כאנוס לענין קידוש החודש שלא על פי הראייה. פני יהושע (ד"ה מיכא). **נז. ותמה** במנחת חינוך (מצוה ד סק"ח, מוסף ג ד"ה והנה מנחת), כיצד יתכן שנחשב שקדשו על פי הראייה, כאשר העדים מעידים שראו את הלבנה ביום ל' ואילו בית דין מקדשים את החודש רק ביום ל"א. וכן הקשה השפת אמת (ד"ה ממילי). **נח. אולם** הריטב"א (ד"ה ולדידי) חלק על רש"י וכתב, שהכוונה לירקות העומדים לבישול, שנכמשים כששוהים לאחר קטיפתם, ובישולם אינו עולה יפה, אך ירקות הנאכלים חיים אינם מתקלקלים בכך וגם אין בהם כל כך צורך. והוכיח את דבריו ממה שאומרת הגמרא להלן בסמוך שאת קלקול הירקות ניתן לתקן על ידי השריה במים חמים, שפשוט לו שזה מועיל רק לירקות המתבשלים ולא לירקות הנאכלים כמו שהם חיים. **נט. בסמוך** מבואר שלפי עולא הסובר שזה טעם העיבור, אין צורך לעבר כשחל יום כיפור ביום ראשון. ולכאורה קשה, הרי במקרה כזה חלים ראש השנה וכן יום טוב של סוכות ושל שמיני עצרת ביום שישי, ואם כן אף לפיו יצטרכו לעבר את אלול מחמת הירקות הנלקטים בערב יום טוב ועלולים לכמוש עד שבת. ולפיכך נראה, שכעת סברה הגמרא שגם לשיטת עולא שטעם העיבור הוא משום ירקיא, צריך לעבר דווקא כשיום כיפור חל סמוך לשבת, אך ביום טוב הסמוך לשבת יש תקנה לירקות על ידי השרייתם בחמין. ויתכן שאף רש"י מודה בכך, ומה שכתב כאן הוא לפי המסקנא בסמוך, שלפי עולא לא מועילה לירקות התקנה הנזכרת. חידושי הר"ן (ד"ה עולא). **ס. הנוסח** בגמרא הוא 'לאימת קא בעי להו'. **סא. והקשה** הערוך לנר (ד"ה ממזר), הרי בשבת לא ניתן לעשות כך, שכן שנינו (שבת קמה:) שכל שלא התבשל מערב שבת אסור לשרותו בחמין בשבת, ואם כן כשחל יום טוב ביום ששי יכמשו הירקות שנלקטו בערב יום טוב עד שבת. ותירץ, שבאופן זה יכול להשרות את הירקות ביום טוב סמוך לכניסת השבת [על ידי עירוב תבשילין] וכך לא יכמשו. **סב. הנוסח** בגמרא הוא 'יכול כשם שמעברין את השנה ואת החדש לצורך כך מקדשין את החדש לצורך'. **סג. והקשה** הרשב"א (ד"ה ממר), הרי הפסוק 'החודש הזה לכם' (שמות יב ג), שממנו למדו שניתן לקדש את החודש רק לאחר ראיית הלבנה, נאמר לגבי ניסן. ותירץ, שמכל מקום הדרשה של 'כזה ראה וקדש' לא נאמרה לגבי ניסן אלא לגבי שאר חודשי השנה. וכן תירצו הריטב"א (ד"ה ממר) והר"ן (ד"ה הא). ותוספות הרא"ש (ד"ה הא) תירצו, שדין זה הוא מדברי חכמים והפסוק אינו אלא 'אסמכתא'.

סד. הנוסח בגמרא הוא 'הא בשאר ירחי'.

הם דמי רבה
שאין מעברין ולא מקדשין לצורך[ס].

למרים סיפ
דאמרי, לעולם כל החדשים אחד מלא ואחד חסר, כסדר מולד הלבנה שמתחדשת לעולם בסוף כ"ט ימים ומחצה, שהן חמשים ותשעה ימים לשני חדשים, ומחלקים אותם לחודש אחד של שלושים יום והשני של כ"ט ימים.

ולרבעה ימים
כלומר, **אם נקבע עכשיו** [-בשנה זו] ראש השנה **באחד בשבת, יהא לשנה הבאה בחמישי בשבת.** שזה החשבון שנים עשר חדש כשאחד מלא ואחד חסר עולה מספר ימיהם לשנ"ד ימים, והשלש מאות וחמשים ימים מתוכם כולם שבועים - מתחלקים לשבועות שלמים, **נמצא** שראש השנה נדחה להלן [-לשנה הבאה] **ארבעה ימים**, מחמת ארבעת הימים היתרים על השבועות שלמים.

ומפ סימפ שנפ מעוברפ פ'
שמוסיפין עליה חדש חסר שרוחה להן - את המועדים של השנה הבאה, **מן שבועים שלימים** - מעבר לשבועות השלמים שנוספים, **ביום אחד**, שכן בחודש כזה ישנם ארבעה שבועות שלמים ועוד יום אחד.

כ:

הפי מימי כשקרפ
כשנראית הלבנה **בזמנה**, והבאים להעיד על כך **אינן מעידין** מחמת שאיימו עליהם, **הרבה אחרים יש שראוהו** [-את הירח] **ונראה** הדבר **שעל שקר עברוהו** - עיברו בית דין את החודש. **אבל כשלא ראוהו, ואמרו** העדים שאיימו עליהם, **ראינו, אין** השקר **נודע.**

יכילנפ למקומי
בלא ראיית עדים, כי בקי אני בתולדות הלבנה והילוכה וסדר המזלות[סי].

קול המיבור
ברייתא השנויה **ברמזים**[סז].

נולד קודש פצום פו למפר פצום
כך שנוי בה, ורמז בעלמא הוא, לומר שה[נולדים] קודם חצות חלוק מנולד לאחר חצות.

ידע מרסט
מה חילוק יש.

כי קליק רבי זירא קלפ לפו
לחביריו שבבבל שני דברים שלמד כאן בארץ ישראל.

צריך שיהפ ליליפ ויום מן המדפ
[צריך שיהיה ע] היום הולך אחר הלילה, להיות היום מן אותו החודש שהיה בו ליל שלפניו. למדנו **שאם נראית הלבנה** הישנה משחשיכה יום עשרים ותשעה, **שהוא** ליל שלושים, **אין מקדשין אותו** [-את החודש] **ביום שלושים**[עא].

מקשה רש"י, **ואם תאמר, פשיטא דאין מקדשין** באופן זה, **שהרי לא תיראה הלבנה החדשה ביום שלושים, דקיימא לן, עשרים וארבעה שעי** [-שעות] בסמיכות למולד **מכפי סיהרא** - מתכסה הלבנה, **כדאמרינן לקמן**, ומאחר שנראתה הלבנה הישנה בליל שלשים, ודאי לא תיראה החדשה בו ביום. עונה רש"י, **איצטריך** - הוצרך להשמיענו **למאן דאמר, מאיימין על העדים על החודש שלא נראה בזמנו** לקדשו, כלומר, מאיימים על אנשים שיבואו להעיד שקר שראו את הלבנה ביום שלשים כדי שיוכלו בית דין לקדש את החודש [שכך סובר רב דימי (לעיל ע"ח)], **ואשמעינן דאם נראית** הלבנה **הישנה בלילה אין מאיימין, שהרי הכל ראו שהלילה מן החודש שעבר**, ואם יקדשו את החודש ביום שאחריו, השקר יהיה ניכר[עב].

נולד קודש פצום
היום, **בידוע** (שנראה) [שיראה[עג]] היום קודם **שתשקע החמה. שאין הלבנה מתכסה מבני ארץ ישראל שהם במערב אלא שש שעות אחר חידושה, מתוך קוטנה**, אבל לאחר שש שעות שכבר גדלה היא תיראה להם, ולכן אם נולד קודם חצות היא תיראה היום. וטעם הדבר ששש שעות לאחר חידושה היא נראית רק לבני ארץ ישראל משום שהלבנה לעולם בשש שעות לאחר חידושה בקרן מערבית דרומית, **ונראית** להם, מאחר שהם במערב[עד].

[נפ] נולד [עד] פפר פצום
בידוע שלא יראה היום, **מפני שהיא** [-הלבנה] קטנה כל שש שעות שאחר המולד **ונעלמת** מעין כל.

למי נפקפ מינה
למיחשב - לעשות חשבון זה, הרי על פי עדים אנו מקדשין.

למכפוי פסחי
אם נולד אחר חצות, ואמרו ראינו הלבנה החדשה לפני שקיעת החמה כדי לקדשו היום, עדי שקר הם.

כ"ד שפי מכפי סיהרא
הלבנה, **סמוך** לחידושה מלפניו ומאחריו, **היא מתכסה** מן העין מתוך קוטנה. **שש שעות** לפני חידושה **ושש שעות** לאחר חידושה נעלמת מכל אדם, וקודם לכן ולאחר מכאן שתים עשרה שעות. [כע]**שהיא במזרח נראית לבני מזרח ולא לבני מערב מתוך קוטנה, ובשהיא במערב נראית לבני מערב ולא לבני מזרח. והיא לעולם לפני חידושה בקרן מזרחית דרומית, ולאחר חידושה בקרן מערבית דרומית**, כך ראיתי ביסודו של רבי סעדיה ז"ל. הילכך כשהישנה מתכסה במזרח אין החדשה נראית לבני מזרח עד כ"ד שעות, וכשמתכסה מבני מערב אין החדשה נראית להן עד כ"ד שעות.

לריך
לבני בבל דקיימין במזרח.

וממיקר מפמיקפ
כמו שפירשתי, שהישנה בסוף תכליתה [-הסיבוב שלה] **לעולם במזרח, וכל שמונה עשרה שעות של הישנה לפני המולד, מתוך קוטנה לא נראית במערב, אבל קודם לכן גדולה היתה ונראית למרחוק.**

עד ערב פעכפו[עו]
למדנו שהיום הולך אחר הלילה לעניין המועדות.

פעום לילה פיכפ ניימיפו
מאן דיליף מיום הכפורים [היום[עז]] **הולך אחר תחילת הלילה, דכתיב 'מערב עד ערב', ולדידיה אם נראית הישנה אפילו בתחילת ליל שלושים שוב אין החודש מתקדש ביום שלושים. ולמאן דיליף ממצות, אין היום הולך אחר תחילת הלילה, שהרי מחצות לילה הראשון של פסח עד יום האחד ועשרים אכילת מצה רשות, ובלבד שלא יאכל חמץ, כדאמרינן בשילהי ערבי פסחים** (קף קכ:), **וחצות לילה ראשון חלוק מהם, ונמשך עם הפסח הנשחט בארבעה עשר, שהמצה נאכלת עמו**

ציונים והערות

סה. לפי זה מפרש רבא את הברייתא כפשוטה, שאין הבדל בין קידוש החודש לעיבורו, ולא כפי שהעמידה רבה כדברי רבי יהושע בן לוי. ריטב"א (ד"ה ממר). **סו. ממה** שכתב רש"י 'בלא ראיית עדים', דייק הגרי"ז (קידוש המודש ו.) שבזמן שמואל עדיין היו מקדשים על פי הראייה. ולפיכך תמה, לענין מה אמר שמואל את דבריו, הרי בזמנו לא התחשבו כלל בחשבון המולד. **סז. ענין** חישוב העיבור נקרא 'סוד' מפני שבית דין לא היו מגלים אותו אלא למזומנים לעיין בדבר זה. רבינו חננאל (לעיל ע"ח ד"ה כי). וכעין זה כתב גם רש"י בכתובות (קיח. ד"ה ושלח). **סח. הגהות** וציונים. **סט. מקומו** של דיבור זה לפני דיבור המתחיל סוד. **ע. על** פי תשב"ץ (שו"ת, מ"ג סי' רטו). **עא. דבריו** מוקשים, שכן לפי רגילות מהלך הלבנה, בסוף החודש [שנחשבת 'ישנה'] היא נראית רק לקראת בוקר. תוספות (ד"ה מצות). ותירץ הרש"ש (נדרים י"), שבתחילת תקופת טבת, שהשמש שוקעת בקרן דרומית מערבית, והלבנה נמצאת מצפון לשמש יתכן שתיראה הלבנה הישנה מעל האופק לאחר שקיעת החמה. אך הוסיף, שרש"י הביא דין זה להלן (כה. ד"ה ומת), ושם הרי מדובר בסוף אלול [ואם כן מוכח שנקט, שזה שייך בכל החדשים]. ועוד הקשו התוספות (סס), שלהלן מבואר שלמדו דין זה מפסוק, ואם כן מנין לנו שהתורה הקפידה רק על ארץ ישראל, לומר שאנו מקדשים את אותו יום בגלל שבארץ ישראל לא ראו את הלבנה, ולא איכפת לנו שבני בבל ראו את הלבנה הישנה בתחילת הלילה. ולפיכך פירשו, שהמולד צריך לחול לפני כניסת ליל שלשים כדי שיוכלו בית דין לקדש את החודש ביום זה. וכן פירשו רבינו חננאל (ד"ה כי), הרשב"א (ד"ה כי), והריטב"א (ד"ה כי). אלא שהתוספות (סס) הקשו גם על פירוש זה ודחוהו, עיין בדבריהם שם. והפני יהושע (נמוק' סס) כתב בדעת רש"י, שמאחר ולעולם אין מקדשים חדשים אלא בארץ ישראל, ואילו בחוץ לארץ רשאי לקדש רק אדם גדול בחכמה ונסמך שלא הניח כמותו בארץ ישראל [כפי שמשמע בברכות (סג.)], מסתבר שמה שהקפיד הכתוב על ראיית הלבנה הישנה היינו בארץ ישראל. **עב. משמע** מדבריו שדין זה נוהג אף בחדשים ניסן ותשרי, שאם נראתה הלבנה הישנה אחר חצות הלילה אין מאיימים שיבואו להעיד שקר כדי לקדש את החודש ביום ל'. וקשה, שאם כן שייך שיחול יום טוב ראשון של סוכות בערב שבת, שלא כדברי הגמרא בסוכה (מד:). אלא על כרחך צריך לומר שדין זה שצריך שיהיה לילה ויום מן החדש נאמר לגבי כל החדשים חוץ מניסן ותשרי, וכמו שמצינו בדברי אביי לעיל (ע"ח) שחילק בדברי רבי יוחנן שדווקא בניסן ותשרי מאיימים על העדים. טורי אבן (ד"ה נראין). **עג. על** פי בארות המים. **עד. וכתב** החזון איש (או"ח סי' סד סוף ס"ק טז), שדברי רש"י שניתן לראות את הלבנה בארץ ישראל כשש שעות לאחר המולד, אינם לפי חכמת התכונה, אלא לעולם אינה נראית לאחר המולד במשך כ"ד שעות, וכפי שכתב הרמב"ם (קידוש החודש פ"ו ה"ג). אמנם התוספות (להלן כד: ד"ה ראיתיו) הביאו ירושלמי (פ"ב ה"ו) ממנו משמע כדברי רש"י. והמהר"ל בבאר הגולה (הגמ' השניעי) כתב, שמה שנאמר כאן שניתן לראות את הלבנה כשש שעות לאחר המולד, מדובר בשיעור קטן מאוד של ראייה שהלבנה נראית בגודל של שעורה, שבאופן זה אין חכמי התכונה רואים אותה, אולם הבקיאים לראות יודעים היכן תימצא ויכולים לראותה. **עה. על** פי בארות המים. **עו. בגמרא** הנוסח הוא 'מערב עד ערב'. **עז. על** פי בארות המים, וכן הוא ברש"י המובא בתוספות.

אהח19/06/2018

חובה[עח]. ולדידיה אפילו נראית הישנה בתחילת הלילה, מאיימין למחר על העדים לומר ראינוהו, אם צריכין אנו לקדשו ביום שלושים כדי להרחיק יום הכפורים משבת[עט].

כל ספיקא לקמיה שדינן

אין אנו צריכין להקדים פסח או סוכות ולעשות אותם גם בי"ד ליום שלושים של אדר ושל אלול, מחמת ספק שמא קידשו בית דין את החודש ביום עשרים ותשעה לחשבוננו [ויבואר להלן]. אבל צריכין אנו לעשות יום טוב שני ביום ט"ז, מספק שמא עיברו ב"ד את האדר וקבעו ניסן ביום שלושים ואחד, וכן באלול.

דלמא מקרו לנמ

ונמצא שיום עשרים ותשעה באלול שלנו [-של בני בבל], שעיברנו את אב - שחשבנו שהחודש הוא מעובר, היה יום שלושים שלהן, וקבעו בו ראש השנה. וכן לענין ניסן, דלמא חיסרו לשבט, ונמצא שיום עשרים ותשעה באדר שלנו, שחשבנו שעיברו את שבט, היה באמת יום שלשים, ובו נקבע ראש חודש ניסן.

בא.

סרי ילמי מסירי קלא מיא לסו

דטבת חיסרו ממה נפשך, כסדר שמסדרים את חדשי הלבנה באחד מלא ואחד חסר, ואם איתא דחסרוהו גם לשבט, כבר יצא הקול לפני הפסח ובא אצלנו, אף למקום שאין שלוחי בית דין של ניסן מגיעין. וכן בתשרי, אם חסרו את תמוז ואב כבר היה יוצא הקול ובא אצלנו, שהרי תמוז תמיד חסר.

נמיס מנשילא לכנלמי

אכלו לחם למעדנים ביום זה שהוא יום הכיפורים שבארץ ישראל, שהרי בית דין עיברו את (החדש) [חודש אלול][פ] והיו[ם][פא] מתענים.

גמ שמעתי מפי ב"ד מקודש

לא אעיד לכם, דאמרינן לקמן בפרקין (ע"ב),

על כולן [-כל החדשים] שלוחים יוצאים מבערב, כגון אם לא קדשוהו בית דין ביום ל', יוצאין השלוחים לערב לומר ולהודיע שמעובר הוא החודש הקודם. אבל על ניסן ותשרי, אף על פי שיודעין שיקדשוהו למחר ביום ל"א, שהרי אין ראש השנה נדחה ליום שלשים ושנים של אלול, אפילו הכי אין יוצאין השלוחים עד שישמעו מפי בית דין מקודש. ואני לא שמעתי מפי בית דין, מאחר שלא הייתי במקום שישבו סנהדרין שם וקידשו את החודש[פב].

דממו שלומי ניסן

שבית דין שולחין לגולה להודיע יום שקדשוהו, וכל מה שהם יכולין לילך הם הולכין עד הפסח, וכן בתשרי עד סוכות, חוץ משבתות וימים טובים שלא ניתנו לחלל אותם לשלוחין, כדתניא בפרקין (לקמן ע"ג) על קריאתם - בעבור קידושם של החדשים אתה מחלל שבתות, ואי אתה מחלל על קיומם - כדי להודיע עליהם. לפיכך שלוחי ניסן מגיעין למקום שאין שלוחי תשרי מגיעין, שהרי אין ימים טובים בינתים - בין ראש חודש לפסח, לעכבם מללכת, ובתשרי יש ראש השנה ויום הכיפורים שאין השלוחין הולכין בו.

ימיב נמעניסא סרי יומי

עם לילותיהם, שמא עיברו בית דין את החדש, ויום אחד עשר בתשרי שלנו הוא עשירי שלהן.

כי מזים למשכח מקופא טכא עד שיסתר ניסן

שאין תקופת ניסן נופלת עד יום ט"ז, וקיימא לן דיום נפילת התקופה מתחיל - נחשב מהתקופה החדשה, כרבי יוסי דאמר הכי בפ"ק דסנהדרין (דף יג.), נמצאת תקופת טבת מושכת [-נמשכת] עד שיתסר בניסן ולא עד בכלל, שכן יום זה נחשב מתקופת ניסן.

ולא מסוג לה

למימר יחידאה היא ולא נעביד כוותייהו - לומר שזו דעת יחיד ואין לנהוג כמותה, אלא ודאי כאחרים נעביד, דמסייע להו קרא - שמשמע מהפסוק כמותו. דכתיב (דברים טז ו) ['שמור][פג] את חדש האביב', דהיינו, שמור שיהא האביב בחידוש [-לשון 'חודש' הוא מלשון 'חידוש'], ואביב הוא (יום)[פד] תקופת ניסן, שניסן של חמה נכנם בו [-בתקופה זו], שניסן קרוי אביב על שם בישול התבואה שמתבשלת בחודש זה, ובישול התבואה אינו אלא לפי חשבונה של חמה ולא לפי חשבונה של הלבנה[פה], שהקיץ והחורף אחר חשבון החמה הם. והזהירך הכתוב לשומרו שיהא בחידוש, ואין לשון חידוש נופל אלא בלבנה, שהיא מתחדשת בתולדותיה [-שהרי היא נעלמת מאיתנו ושוב מתחדשת במולד, אבל החמה אינה נעלמת ואינה מתחדשת], ואשמעינן קרא שיהא ניסן של חמה בתוך י"ד יום למולד הלבנה, שהוא [-זמן זה] עדיין מחידוש הלבנה, דמיום י"ד ואילך 'ישנה' היא.

מבאר רש"י, ואילו היה תקופת ניסן מתחילה ביום ט"ו לא היינו צריכין לעבר את השנה, אלא נעבר את אדר ונדחה את ניסן ביום אחד, וכך תפול התקופה ביום י"ד[פו]. אבל כשהיא באה ביום ט"ז בניסן לא די לן בעיבורו של אדר, וצריכה השנה להתעבר, וכך תפול התקופה באדר שני, ונמצא שניסן של חמה מושך [-נמשך] בתוך חדש ניסן של הלבנה. הכי מפרשינן לה בסנהדרין (סה) אליבא דאחרים, דכי מטיא - שכאשר נופלת התקופה בט"ו בניסן מעברין את אדר, וכי מטיא לט"ז מעברין את השנה[פז].

שמור מציב של מקופה

דהיינו, שמור ניסן של חמה שיהא בחידוש ניסן של הלבנה.

בא:

על שמי מדמיס מסלקין שם משמם

עדים שראו את החדש - את הלבנה בחידושה[פח].

שנשמ שלומים

שבהם בית דין שולחין לסוריא להודיע

ציונים והערות

עח. יש להקשות, הרי הלימוד הוא מהלילה שלאחר יום כ"א בניסן, ובלילה זה אין חילוק בדין בין קודם חצות לאחר חצות. ויתכן לומר, שלענין זה מועיל הגילוי מליל פסח שהיום נגרר אחר החצי השני של הלילה. זכרון שארית יוסף (נרש"י). והאחרונים ביארו בכוונת רש"י, שהחצי הראשון של ליל פסח נידון כהמשך יום י"ד לענין אכילת קרבן פסח, וממילא גם לענין המצה שעמו. ואם כן, מה שאמרה התורה (שמות יג טו) 'שבעת ימים מצות תאכלו' כשהיום הראשון הוא ט"ו, על כרחך שמחשיבתו כיום שלם על אף שמתחיל למעשה רק מחצות הלילה. ומשם לומדים בגזירה שוה לקידוש החודש, שלענין מה שצריך שיהא לילה ויום מן החדש, גם כן נחשב יום שלם על אף שרק מחצות הלילה לא נראתה הלבנה הישנה. עט. והקשה בטורי אבן (ד"ה נרין), הרי לעיל (ד"ה נרין) פירש רש"י שדין זה שצריך שיהא לילה ויום מן החדש הוא מדרבנן, ואילו כאן למדוהו מפסוק. ועוד הקשה, שלפי מה שפירש רש"י (סה) בטעם הדין, שמאחר וניכר לכל שהלילה הוא מהחודש הקודם לא רצו לקדש את החודש ביום, אם כן אינו מובן מדוע לפי ריש לקיש כשנראתה הלבנה הישנה לפני חצות ניתן לקדש למחרת. ותירץ בערוך לנר (נרש"י ד"ה כי), שאמנם יש לבית דין כח לקדש שלא על פי הראייה, אך חכמים קבעו שאין לעשות כן במקרה שנראה לכל שהקידוש אינו על פי דרכי המולד. ולפיכך הדבר תלוי בכללי הקידוש על פי הראייה, שלפי רבי יוחנן שתחילת הלילה כבר צריכה להיות מהחודש החדש, לא יקדשוהו כשנראתה הלבנה הישנה אפילו בתחילת הלילה הואיל והדבר ניכר. אך לפי ריש לקיש שמספיק שחציו השני של הלילה יהיה מהחודש החדש, אם כן כשנראתה הלבנה הישנה רק לפני חצות ניתן לקדש את החודש למחרת, שכן באופן זה אינו ניכר שמקדשים שלא על פי הראייה. פ. על פי הגהות הגר"י לנדא (על הדף). פא. על פי רש"ש (נרש"י), וכן הוא בדפוס ישן. פב. אולם התוספות (ד"ה לוי) פירשו, שלוי יצא מארץ ישראל ביום שלשים של אלול סמוך לחשיכה, באופן שלא היתה שהות שיבואו עדים על ראיית הלבנה ויקבלו את עדותם בו ביום, וממילא ידע שיקדשו את החודש למחרת. וביאר הערוך לנר (נרש"י), שהתוספות לא פירשו כרש"י, משום שמשמעות לשון רש"י היא שלא היה במקום מושב הסנהדרין אבל היה באותה עיר בה ישבו הסנהדרין לקדש את החודש, ומוכח מדבריו שסובר שאין עד מפי עד כשר להעיד לו שקידשו את החודש, ואילו התוספות סוברים שאף השומע ממי ששמע מפי בית דין יכול להעיד, וממילא אילו היה לוי בעיר בה קידשו את החודש, בודאי היה שומע על כך, ולפיכך פירשו שיצא עוד לפני הקידוש. אך רש"י סובר שעדות זו דינה כעדות של ממונות, ולא מועילה בה שמיעה ממי ששמע, ולפיכך פירש כפשוטו, שהיה בזמן הקידוש בארץ ישראל אך לא שמע בעצמו מפי בית דין. פג. הגהות הב"ח. פד. על פי הגהות וציונים. פה. חודש של חמה ארוך במקצת מחודש של לבנה. פו. קשה, מה התועלת שמעברים את אדר ודוחים את ראש חודש ניסן ביום אחד, הרי זמן המולד אינו משתנה בכך, ועדיין נופלת תקופת ניסן לאחר י"ד ימים ממולד הלבנה. אלא שמאחר והתורה נתנה כח לבית דין לקדש את החדשים, ואפילו כשהם מזידים בדבר, אם כן מספיק לענינינו שהתקופה תיפול בי"ד בניסן, אף שהוא לאחר חידוש הלבנה, כיון שמכל מקום הוא זמן שהלבנה רגילה להתחדש בו. רבינו משה מאימראן (נרש"י). פז. והקשו התוספות (ד"ה כי), שמהגמרא בסנהדרין (מג:) שדנה בזמן קידוש לבנה, מוכח שיום ט"ו עדיין שייך לחידושה של לבנה, ואם כן, אף כשנפלה התקופה ביום ט"ז אין צורך בעיבור השנה, אלא מספיק שיעברו את אדר כדי שתיפול ביום ט"ו. ולפיכך פירשו, שמדובר כאן כשרק על ידי עיבור אדר תיפול התקופה ביום ט"ז, או שמדובר כשנפלה ביום י"ז, וכוונת הגמרא היא שיום ט"ז כולו שייך לתקופה טבת. ובערוך לנר (שמות' סה) כתב ביישוב דעת רש"י, שהזמן בין מולד למולד הוא כ"ט וחצי ימים [ומעט יותר], ועד חצי מזמן זה בלבד מותר לקדש את הלבנה, והיינו עד חלוף י"ד יום וי"ח שעות ועוד קצת מהמולד. ולפי זה, בסופו של יום ט"ו כבר לא ניתן לקדש את הלבנה, מאחר שבו הלבנה נחשבת ישנה, ומה שאמרה הגמרא בסנהדרין (סה) שניתן לקדש עד יום ט"ז הוא לאו דווקא. ולפיכך כתב כאן רש"י, שמה שתקופת ניסן שצריכה להתחיל בעוד הלבנה בחידושה, היינו בתוך י"ד יום, שכן בסוף יום ט"ו כבר מתחילה הלבנה להחשב ישנה, ואם תתחיל בו התקופה על כרחך שיצטרכו לעבר את השנה, ויתכן גם שהתורה מקפידה שתתחיל דווקא ביום שכולו שייך לחידושה של הלבנה. פח. רש"י כתב כלשון המשנה להלן (כג.) 'שראו את החודש', ובכמה מקומות (שמות' פ' כ ה, מהלים פמ ד, ניצה טו. ד"ה נכסה) פירש רש"י ש'חודש' הכוונה 'חידוש הלבנה'. ובערוך (ערך חדש

לגולה **יום קביעותם** - יום שקבעו את החודש, ויקבעו בני הגולה את המועדות בזמנם, **הלכך חשיבי** - חשובים הם חדשים אלו לחלל העדים עליהם את השבת משום שיציאת השלוחים היא כדי שיקָבעו המועדות בזמנם[פט].

מוסיף רש"י, **ומן התורה מחללין** העדים את השבת **על כולן** - על כל החדשים[צ], **אבל רבנן** אחר חורבן הבית **אסרו** לעשות כן בכל החדשים כמבואר בברייתא להלן, **לפי שאין תיקון המועדות תלוי בהם** - אין זמני המועדות תלויים בהם, **ולא איכפת למלאן ולחסרן על פי עדים, אך שני חדשים אלו** - ניסן ותשרי **העמידום על דין תורה** ומחללים העדים עליהם את השבת, **לפי שכל המועדות תלויין בהן.**

מקנא קרבן

קרבן מוסף של **ראש חודש**, שיש לעדים לחלל את השבת ולבוא להעיד, כדי **שיקריב** המוסף **בזמנו**[צא].

ומו לפ

וכי על עוד חדשים לא **נפקי** [-יוצאים] שלוחים **(יוצאים), אלא אהני** - אלא רק על ניסן ותשרי, **דקתני** - שלכך שנה התנא **שבהן** - בניסן ותשרי **שלוחים יוצאים לסוריא.**

שלומין יוצאין מבערב

על כל החדשים יוצאים השלוחים מבערב, מכיון שכבר יודעים שלמחר יקדשו בית דין את החודש, **כגון** - באופן **שנראה** הירח **בעליל ביום כ"ט** לחודש הקודם[צב], **או בליל שלשים, דודאי יקדשוהו בית דין מחר** ליום השלשים. **אי נמי** - אופן נוסף שכבר מבערב יודעים שלמחר יקדשו בית דין את החודש, כגון **בחדש מעובר** - כשהחודש הקודם מעובר, שלא קידשו בית דין את החודש ביום שלשים, **דפשיטא לן שביום ל"א יתקדש משלא נתקדש בזמנו** ביום שלשים. ומכיון שבאופנים אלו כבר יודעים שלמחר יקדשו את החודש הרי השלוחין **יוצאין מבית דין** כבר מבערב, **ואין ממתינין עד למחר שישמעו מקודש מפי בית דין**[צג], **כדאמרינן לקמן** (כד.) שהיו מקדשים את החודש על ידי **שראש בית דין אומר** 'מקודש', **ויעידו לגולה** יום שנקבע החודש.

ראש השנה כא:

על ניסן ועל תשרי

על ניסן ועל תשרי **אין** שלוחין **יוצאין עד** למחרת אחר **שישמעו מפי בית דין מקודש. הלכך בשאר חדשים** מלבד ניסן ותשרי **אין חילול שבת של עדים ממהרת יציאת השלוחין**, שהרי אף אם יעידו העדים בשבת **אין** השלוחין **מחללין שבת לָצאת היום** כמבואר להלן בגמרא, **וכשלא יבאו העדים היום**, בשבת, **יתעבר החדש**, והכל יודעין שהם [בית דין] קדשוהו **למחר**, ליום ראשון, **והשלוחים יצאו** במוצאי שבת **משתחשך לומר שעיברו את אלול** - שחודש מלא הוא. ונמצא שבין אם יעידו העדים בשבת ובין אם לא יעידו, השלוחים יצאו באותו זמן, במוצאי שבת, ואין עדות העדים ממהרת את זמן יציאת השלוחים. **אבל בניסן ותשרי אם לא יבאו העדים היום**, בשבת, **ויתעבר החדש, לא יצאו השלוחים עד מחר** ביום ראשון אחר שישמעו 'מקודש' מפי בית דין, ולא יצאו במוצאי שבת, משום **שאין בית דין מקדשין** את החודש **בלילה, ונמצאו ממעטין את** הלוכן **מהלך לילה ויותר. כיצד, אם יבאו העדים ויעידו ויקדשוהו לניסן בשבת ויהא פסח בשבת, יש זמן לשלוחים מהלך** י"ב **יום שלימים** עד פסח כדי להודיע לבני הגולה באיזה יום הוא חל, **שהרי למוצאי שבת יצאו וילכו כל ימי החול של** ב' **שבועות הללו שלימים. ואם לא באו העדים היום**, בשבת, **לא יצאו השלוחים** עד מחר ביום ראשון, שאז יקדשו בית דין את החודש, ויחול פסח ביום ראשון, **ועל כרחם שבת של ערב הפסח ישבותו, נמצא שלא הלכו** י"ב **ימים שלימים** אלא נתמעטה הליכתם ביותר מלילה שיכלו ללכת במוצאי שבת אם היו באים העדים בשבת.

שואל רש"י, **ואם תאמר, היאך הוא תולה טעם חילול השבת של העדים ביציאת השלוחים, הרי השלוחים עצמן לא ניתן להם לחלל** את השבת כמבואר בגמרא להלן[צד]. משיב רש"י, אכן עיקר **טעם החילול כדי שיתקדש החדש בזמנו הוא, כדקתני** 'ובהן מתקנין **את המועדות**', ומחמת טעם זה יש לעדים לחלל את השבת משום **דרחמנא** [-שהקב"ה] **אמר** בתורתו **'אשר תקראו אותם במועדם'** (ויקרא כג ד), ומשמע **אפילו בשבת**, שהרי צריכים שתתקיים קריאתם במועד, וכדרשת הברייתא להלן. **ויציאת השלוחים דקתני** - והטעם ששנה התנא 'שבהם שלוחים יוצאים' **אינו אלא לייפות** וליישב **את טעם** החילול שהוא **אף בשביל זאת, דיש דברים שאין הטעם תלוי בהם** ומכל מקום הם **נעשים סעד לדבר ליישבו ולייפותו, וכאותה** - וכמו המשנה **ששנינו בסנהדרין** (יא.) **אין מעברין את השנה מפני הגדיים והטלאים** - כשהגדיים והטלאים קטנים ורוצים להביאם לקרבן פסח אין זו סיבה לעבר את השנה כדי שיגדלו חודש נוסף ויביאו מהם פסחים, **אבל עושין אותן סעד לשנה** - אם יש סיבה אחרת שמחמתה צריכים לעבר את השנה וכגון מפני האביב, כשהתבואה לא היתה בשילה כל צרכה וכמובא בגמרא שם (ע"ב), לסיבה זו מצטרף גם הטעם מפני הגדיים והטלאים. ומברורת הברייתא שם (ע"ב) **כיצד** מעברים את השנה באופן זה שמצרפים הטעם מפני הגדיים והטלאים, ומבארת, שכשמעברים את השנה מכריזים **מהודעין אנחנא לכון דגוזלייא רכיכין ואמריא דערקין כו'** - מודיעים אנו לכם שגוזלינו [הנצרכים לנו לקרבנות יולדות וזבים וזבות] רכים, וטלאינו קטנים וכו'[צה].

מאי מקרא מסיים נמועדם

הזהירם **שלא יעבור המועד של זמן** קריאתן של המועדות[צו]. **'מקרא קודש'** הנאמר בכתוב היינו **קדוש בית דין**, שעל פיהם נקבע זמן המועדות, ואמר הכתוב ש'מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם' דהיינו קידוש בית דין שבו תלויים מועדי ה' יהיה 'במועדו'[צז].

כך מתנין

השלוחים עד - כדי **שיתקיימו המועדות בזמנן.**

נרמה נתלל מן מתנין

לפי שאין צורך בעדותם, שודאי ראו בית דין את הירח בירושלים ויקדשו את החודש[צח].

מרבעים זוג

כל זוג הוא **שני עדים**, ובאו **זוג אחר זוג**[צט].

ממשיך שפתי ישנים כו'

סיפיה דהאי קרא - את סוף דברי הכתוב 'אמרות ה' וגו' הנזכר לעיל, **דרשי רב ושמואל.** שנאמר שם **'מזוקק שבעתים'**, שבעתים היינו **שבע שביעיות, והם חמשים** שערי בינה **חסר אחת**

ציונים והערות

פט. **תוספות** - הרמב"ן) פירש שהלבנה עצמה נקראת 'חודש'. (ד"ה על ניסן) בביאור דברי רש"י, ולפי זה דברי המשנה 'שבהן שלוחין יוצאין ובהן מתקנין את המועדות' זהו טעם אחד. אמנם להלן (ד"ה על - השני) ביאר רש"י את טעם המשנה 'שבהן שלוחין יוצאים' באופן אחר. צ. **היתר** חילול שבת של העדים נדרש בברייתא להלן מהכתוב (ויקרא כג ד) 'אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אותם במועדם', וביארו התוספות ישנים (ד"ה על), שרש"י למד שדרשת הברייתא מהכתוב נאמרה על כל החדשים. והקשו התוספות (ד"ה על שני) והתוספות ישנים (שם) על דבריו שהכתוב 'אלה מועדי ה' וגו' במועדם' נאמר על ניסן ותשרי שיש בהם מועדות ולא על שאר חדשים, ועל ניסן ותשרי אמורים דברי הברייתא, ותירצו התוספות (שם) ששאר החדשים מחללים עליהם את השבת מדין תורה משום שכל ראש חודש נקרא מועד וכדברי אביי במסכת פסחים (עז.), ולכך אף הם בכלל הכתוב 'אלה מועדי ה' וגו' במועדם', ובזה מיושבים דברי רש"י. והתוספות ישנים (שם) פירשו שאף בקרבן ראש חודש כתוב (במדבר כח ג) 'תשמרו להקריב לי במועדו', וכדי שיהיה קרב בזמנו מחללים העדים את השבת מדין תורה אף על שאר החדשים. ושלא כדברי רש"י. צא. **הרשב"א** (ד"ה על) ביאר שדברי המשנה כאן הם טעם לחילול מדרבנן והיינו שבלא תקנת קרבן או תיקון המועדות אסרו חכמים לחלל את השבת. ובחידושי הר"ן (ד"ה שמר) הקשה על פירוש רש"י, שלדבריו לעיל (ד"ה שנהגו) בזמן בית המקדש היו מחללים את השבת מדין תורה, שמותר לחלל את השבת על כל החדשים מדרשת הברייתא להלן מהכתוב, ורק לאחר שנחרב בית המקדש חידשו חכמים את איסורם מפני שכבר אין את תקנת הקרבן, ואילו כאן במשנה מבואר שהסיבה שבזמן בית המקדש היו מחללים על כולם היא מפני תקנת הקרבן, ולא מדין תורה. וראה בביאורי הפשט עוד בזה. צב. **ראה** בהגהות רבי אלעזר לנדא (נרס"י) שביאר על פי הגמרא לעיל (כ.) איך תתכן ראיית הלבנה ביום עשרים ותשעה לחודש. צג. **בית** דין מקדשים את החודש רק ביום ולא בלילה כמובא במסכת סנהדרין (יא:). צד. **כתב** השארית יוסף (וירגא, נמיב הקוסם כלל ד) בשם רבו, שבכל מקום שרש"י כותב לשון קושיא כגון 'ואם תאמר', בשונה מדרכו תמיד שהולך ומפרש, וממילא משתמע מה הוקשה לו, יש לעיין מה כוונתו. ולפי זה ביאר התולדות יצחק (מלמד, נרס"י) שכאן הוקשתה לרש"י קושיית התוספות (ד"ה על - השני) שעל כרחך אם חל יום שלשים באלול בשבת, צריך לחלל את השבת כדי שלא ידחה החודש ליום ראשון ויחול יום ערבה בשבת, ולכך כתב רש"י לשון 'ואם תאמר' כדי לרמוז גם לקושיא זו. ובתירוצו מיישב את שתי הקושיות, שאכן הטעם שבהם שלוחים יוצאים הוא רק לייפות טעם החילול. וראה עוד במנחת חינוך (מצוה ד אות ג) שהקשה על עיקר קושיית רש"י, הרי לשיטתו מן התורה מחללים על כל החדשים, ורבנן הם שאסרו, והם אמרו לאיסור והם אמרו להיתר בניסן ותשרי. צה. **רש"י** (סנהדרין יא. ד"ה שנהגו - ד"ה שנים) סבר שמדין תורה מחללים העדים את השבת על כל החדשים, ולמד רש"י דבר זה מדברי ברייתא זו, שפירש דרשת הברייתא על כל החדשים. תוספות ישנים (ד"ה על). וראה בהערה לעיל (נרס"י ד"ה שנהגו) שהובאו דברי התוספות (ד"ה על - הרמב"ן) בזה. צח. **רש"י** (מנחות סה. ד"ה שם). צט. **כוונת** רש"י שכיון שבאו זוג אחר זוג, אחר שקיבלו את עדות הזוג הראשון שוב לא צריכים את שאר הזוגות ולכך עיכבם רבי עקיבא. אבל אם היו באים כל הזוגות יחדיו לא היה מעכבם, שמא ימצאו חלקם פסולים. מראה הפנים (ירושלמי פ"ק ה"ה). והבית דוד (קורנמלד, פ"ק מ"ו) פירש שכתב רש"י 'זוג אחר זוג' לבאר איך עברו יותר מארבעים הרי כבר העידו הראשונים, ולכך פירש 'זוג אחר זוג', שלא ידעו הזוגות זה מזה. וראה עוד בביאור שיטת רבי עקיבא בביאורי הפשט. ק. **מדברי** רש"י אלו שכתב 'דרשי רב ושמואל' הוכיחו הערוך לנר (ד"ה רב) והדקדוקי סופרים (תוספות ג - ם), שהיתה לפני רש"י גירסא שרב ושמואל שניהם דרשו שחמשים שערי בינה חסר אחת נמסרו למשה, ושלא כגירסא המובאת לפנינו בגמרא 'חד אמר חמשים שערי בינה' שמשמע שיש בזה מחלוקת. וראה הרחבה בזה בהערות בביאורי

19.06.2018 אחת

שנמסרו למשה, ואחר שמצינו שנמסרו לו ארבעים ותשעה שערי בינה, למדנו - יש לנו ללמוד מכתוב אחר **שחמשים נבראו, שהרי** נאמר (תהלים ח ו) 19/06/2018 'ותחסרהו מעט מאלהים' - **מעט**, שער אחד, **נחסר משה מאלהים.**

לכמיב ומסקרהו מעט מאלהים וגו'

'ותחסרהו מעט מאלהים', כתוב זה נאמר **במזמור** שנאמר בו **'מה אנוש כי תזכרנו'** (תהלים ח ה), ודרשה הגמרא במסכת שבת (פח.) שאמרו זאת מלאכי השרת על משה רבינו, ומכאן שמזמור זה עוסק במשה רבינו[קא].

כב.

שמס יפסל

יכשל **בפיו כשיבדקוהו בדלקמן** (כג:) שמבואר שם שבודקים את העדים על ידי ששואלים כל אחד בנפרד כיצד ראה את הלבנה, ובודקים אם נמצאו דבריהם מכוונים[קב].

מסמ מסורס לכס

לחשובי הדור כמותכם **אני מוסר** שיקבלו העדות ויקדשו החדש, **ולא** להכשיר קרובים **בא** הכתוב.

מיפכמ

להיפך, **תניא** - שניתי **רבי יוסי אומר אב ובנו** וכל הקרובים כשירין. **אמר רבי שמעון מעשה בטוביה כו'.**

ג"ל משום סכי

משום **דאפכת דרבי שמעון לרבי יוסי לא אמר** לך רב **מידי כי אמרת** - כשאמרת לפניו **הלכה כרבי (יוסי), דהיינו דרבי (שמעון)**[קג].

נקודים

חתיכות של עצם שמשחקין בערבון - שמתנים ביניהם שהמנצח בקוביא נוטל מחבירו ממון כך וכך, **ואמור רבנן** שמדין תורה **אסמכתא לא קניא**[קד], כלומר, כל אחד מסכים להתנות על הממון מחמת 'אסמכתא', שסומך בדעתו שהוא ינצח ויטול הממון, ונמצא שכשחבירו נוצח לא נותן לו הממון בהקנאה גמורה, ולא קנה חבירו את הממון[קה]. **והרי הן גזלנין מדרבנן, דמדאורייתא אינו קרוי גזלן אלא החוטף מיד איש כדכתיב** בבניהו בן יהוידע שהכה את המצרי (שמואל ב' כג כא) **'ויגזל את החנית מיד המצרי'.**

ומלו נרגים

אף שאיסור ריבית הוא מדין תורה, **לאו גזלן דאורייתא הוא** שנאמר שיש **למפסליה משום 'אל תשת ידך עם רשע להיות עד חמס'** (שמות כג א), **דהא מנפשיה יהיב ליה** - הלוה נותן לו את הריבית מדעתו[קו].

מפריחי יוים

היינו נמי כעין המשחקים **בקוביא**, שמפריחים את יוניהם ומתנים **אי תקדמיה** [-תקדם] **יונך ליוני** אתן לך כך וכך ממון[קז].

ופוסרי שביעים

עושין סחורה בפירות שביעית, דרחמנא אמר - שאמרה התורה (ויקרא כה ו) 'והיתה שבת הארץ לכם **לאכלה', ודרשו חכמים 'לאכלה' ולא לסחורה** (ע"ז סג.)[קח].

עתה מבאר רש"י מדוע פסלו רבנן את כל אלו המנויים עד כאן. מבאר רש"י, **ולפי שנחשדו כל אלו לעבור על דת מחמת** ריוח **ממון, חשדום להיות מעידים שקר על ידי ממון ושוחד.**

והעמדים

פסולי דאורייתא הוא, קל וחומר **מאשה** הפסולה לעדות[קט], **כדאמרן בבבא קמא** (פח.).

סס מסס כמרס לס

כגון להעיד על מיתת אדם כדי להשיא את אשתו, ועל סוטה שנטמאת בסתירה כדי שלא תשתה.

לעדום מסס

להתירה להנשא. ודוקא גזלן דדבריהם כשר לעדות אשה, **אבל גזלן דאורייתא דחציף לעבור בפרהסיא** שהרי חוטף מיד חבירו[קי], **לא הכשירו חכמים לעדות אשה, ואף על פי שהכשירו** לעדות אשה להתירה **להנשא את העבד ואת האשה**[קיא] **דפסולי דאורייתא** הן[קיב].

ומס נודס לכס

אם יש אורבים בדרך. ש'צודה' הכוונה אורב, **כמו** שאמר דוד לשאול **'ואתה צודה את נפשי'** (שמואל א' כד יב). **והבייתוסים והכותים הם היו אורבים להם לעכבם כדי להטעות את חכמים,** וכמובא להלן (ע"ב) שרצו להטעות את החכמים.

אוצר התכמה

הדרן עלך ארבעה ראשי שנים

ציונים והערות

הפשט. **קא. כן** כתב בהגהות מהרש"ם (נרפ"י) בכוונת רש"י. וכן כתב המהרש"א (נדרים נא. ד"ה שנאמר ומסקרהו). ובתאוה לעינים (סוף רד) הוסיף בכוונת רש"י שמדברי הגמרא במסכת שבת (פח:) מתבאר שפרק זה נדרש על נתינת התורה, שאמרו מלאכי השרת 'מה אנוש כי תזכרנו' שתתן לו את התורה, שהיא ענין בינה וחכמה, ומכאן שהפסוק 'ותחסרהו מעט מאלהים' מורה על חסרון במדרגת הבינה, ולא על סתם חסרון במעלה. **קב. והרמב"ם** (קידוש החדש פ"ב ה"ח) פירש שחוששים שימצא אחד מהם פסול מחמת שהוא גזלן וכדומה משאר הפסולים. ומבוארים הפסולים במשנה להלן. וכתב הרש"ש (ד"ה שמס) שלפירוש זה מיושב לשון המשנה להלן 'ואלו הם הפסולים' וכו', שעולה על המשנה לעיל ובא לפרש מה הכוונה בדבריה 'שאם יפסל' וכו'. והטעם שפירש רש"י שיכשל בבדיקות ולא פירש שנמצא גזלן, משום שלשון המשנה 'שאם יפסל' וכו' משמע שיפסל מכאן ולהבא, וזה יתכן באופן שנפסל בבדיקות, אבל כשנמצא גזלן פסולו היה בו מכבר, והיה לתנא לומר 'שאם ימצא אחד מהם פסול' וכו'. עדוך לנר (נרפ"י). עוד יש לפרש שאם החשש שימצא גזלן, קשה, איך מותר לעד ללכת להעיד אפילו בשבת, הרי העד יודע שהוא גזלן, ויש לו לחשוש שמא יכירוהו אנשי המקום ויפסלוהו משום גזלנות שבו, ונמצא מחלל שבת בחינם. אלא על כרחך שאין החשש משום גזלנות, אלא שמא יכשל בבדיקות בעת עדותו, ובאופן זה כשהלך להעיד, הלך בלא שום פסול, ואינו מחלל שבת בחינם. יד דוד (נרפ"י). וראה בדבריו מה שיישב בדעת הרמב"ם. **קג. כוונת** רש"י שאמר רב הלכה כרבי שמעון שקרובים פסולים לעדות החודש, וזה לפי גירסתו במשנה שאמרה לפני רב, שפוסל רבי שמעון קרובים לעדות החודש, ולמעשה נמצא שאמר הלכה כרבי יוסי המובא במשנתינו שפוסל קרובים לעדות החודש, ואמר לו רב הונא שרק כיון שהפך את הגירסא, ויש גירסא אחרת נכונה שלפיה רבי יוסי פוסל קרובים וכלפנינו במשנה, רק מחמת כן שתק רב, כיון שלפי האמת פסק כרבי יוסי שנימוקו עמו, שפוסל קרובים לעדות החודש. אבל אם הגירסא הנכונה היתה כדברי רב חנן, ורבי יוסי מכשיר קרובים לעדות החודש, לא היה שותק רב על שפסק רב חנן הלכה כרבי שמעון, ואף שהמעשה מלפני בית דין מסייעו, משום שרבי יוסי נימוקו עמו והלכה כמותו אף כנגד מעשה. ויאמר שמואל (ד"ה ח"ל). ובהגהות וציונים הביא גירסת הגליון ברש"י, שגרס 'כי אמרת הלכה כרבי שמעון דהיינו דרבי יוסי', ומשום שאף הגליון מפרש שאמר רב חנן שהלכה כרבי שמעון לפסול קרובים, והוקשה לו הגירסא שלפנינו ברש"י שאמר רב חנן לפני רב 'הלכה כרבי יוסי', והרי לגירסתו רבי יוסי מכשיר קרובים ורבי שמעון הוא שפוסל, ולכן גרס להיפך שאמר רב חנן לפני רב הלכה כרבי שמעון לפסול קרובים, והיינו דעת רבי יוסי המובא לפנינו. והקרבן ראשית (ד"ה ר') והמשמרות כהונה (ד"ה והח) פירשו בכוונת רש"י להיפך. הגמרא מביאה שאמר רב חנן 'הלכה כרבי שמעון' שקרובים כשרים לעדות החודש. ואמר 'הלכה רבי שמעון' לפי הגירסא שלפנינו שרבי שמעון מכשיר קרובים לעדות החודש. ועל כך הקשה לו רב הונא מרבי יוסי וממעשה. אלא שלרב חנן היתה גירסא הפוכה שרבי יוסי הוא שמכשיר קרובים לעדות החודש, ואמרה לפני רב. וזו כוונת רש"י בדבריו 'כי אמרת הלכה כרבי יוסי דהיינו דרבי שמעון', שאמר לפני רב הלכה כרבי יוסי המכשיר קרובים, והיינו דעת רבי שמעון המובאת לפנינו. וראה בהרחבה בביאורי הפשט. **קד. אף** שכתב רש"י 'אמור רבנן' אין כוונתו שאסמכתא לא קונה רק מדרבנן, שהרי להלן פירש שהטעם שאינו גזלן מדין תורה הוא משום שאינו חוטף מיד חבירו, ואם אסמכתא קונה מדין תורה ואינה קונה רק מדרבנן, הרי מחמת כן הוא גזלן רק מדרבנן, ומדוע הוצרך רש"י לבאר שאינו גזלן מן התורה משום שאינו חוטף מיד חבירו, ועל כרחך שכוונתו שאמרו חכמים שאסמכתא אינה קונה מדין תורה. רש"ש (נרפ"י). **קה. רש"י** (סנהדרין כד: ד"ה מסמכתא). פירוש רש"י כאן שטעם הפסול משום אסמכתא, הוא כדעה אחת במסכת סנהדרין (כד:). ומובאת שם דעה אחרת, שפסלו חכמים את המשחק בקוביא מחמת שאינו עוסק ביישובו של עולם. **קו. הריטב"א** (שם) הקשה על דברי רש"י שסברא זו מובנת רק לדעת רבא במסכת סנהדרין (כז.) שכדי לפסול עד צריך שיהיה 'רשע דחמס', כלומר, שירשיע מחמת ריוח ממון, ואם כן כיון שנותן לו מדעתו, אף שיודע שאסור להלוות בריבית לא נחשב הדבר גזל בעיניו, ולא נקרא רשע כדי להרויח ממון. אבל הרי ההלכה היא כאביי (שם), שכל שעובר עבירת לאו הרי הוא רשע הפסול לעדות, ואף העובר עבירה להכעיס, ואם כן כאן שעובר על איסור ריבית מדוע לא יפסל מדין תורה, והרי כולם יודעים שיש איסור להלוות בריבית. ולכך פירש הריטב"א שמדובר במשנה בריבית מדרבנן. וראה עוד בדבריו ביאור נוסף. והשפת אמת (ד"ה ומלו) מיישב דעת רש"י, שכוונתו כמו שפירשו התוספות (ד"ה מלו), שחושב המלוה שאין כאן כלל איסור ריבית, שטועה לחשוב שאיסור ריבית הוא רק כשגובה אותה בעל כרחו של הלוה, וכגון שנוטל ממנו משכון ומסרב להחזירו אם לא ישלם לו גם את הריבית, אבל כשהתנו ביניהם מדעת שניהם שיחזיר לו הריבית אין בכך איסור, ולכך אף שאכן עובר על דברי תורה, אינו נפסל בכך מהתורה, שאינו רשע. **קז. דברי** רש"י הם כדעה אחת במסכת סנהדרין (כה.). ומובאת שם דעה אחרת שמפריחי יונים הם מומחים שיודעים על ידי תחבולות לגרום ליונים לצאת מהשובכים שלהם ולהביאם אליהם, ונמצאים גוזלים את היונים מבעליהם, וזהו גזל רק מדרבנן מפני דרכי שלום, אך אין בכך גזל גמור, משום שלא זכה בעל השובך ביונים שבאו מעצמם לשובך. **קח. אף** שאיסור סחורה בפירות שביעית הוא מן התורה, לא נפסלים הסוחרים לעדות מן התורה, משום שאיסור סחורה הוא איסור עשה שאמרה תורה 'לאכלה', והחשוד לעבור על עשה אינו חשוד לעבור על לאו ולהעיד שקר. ולכך אינם נפסלים מדין תורה, ורבנן הם שפסלום. פסקי הרי"ד (ד"ה מילו) וריטב"א (ד"ה ומלו) מיישב דעת המאירי (ד"ה קומי) פירש, שכיון שאיסור סחורה לא נכתב במפורש בתורה, אלא מדרשה הוא נלמד, נחשב הדבר לענין פסול עדות כאיסור מדרבנן, ולכך לא נפסלים מדין תורה. קט. **אשה** פסולה להעיד מדין תורה כמובא במסכת שבועות (ל.). **קי. וכמו** שפירש רש"י לעיל (ד"ה נקוביא). **קיא. כמבואר** במסכת יבמות (קכג.). **קיב. הריטב"א** (ד"ה זמם) ביאר החילוק, שגזלן מדין תורה חשוד להעיד שקר מחמת ריוח ממון ולכך פסול אף לעדות אשה, אבל עבד ואשה שפסולים לשאר עדויות מגזירת הכתוב, ולא מחמת חשש שיעידו שקר, הכשירום לעדות אשה.

פרק שני - אם אינן מכירין

מס מין מכירין מומו

אם אין בית דין [המקדשים את החודש] **מכירין את העד אם נאמן וכשרא הוא.**

מסלמין

בית דין שבעירוב.

מסר עמו

להעיד עליו לפני בית דין הגדול (שמקדשג) את החדשד.

מסקלקלו סניסומים

מפרש בגמרא (להלן ע"ג) מה היה קלקולם.

כב:

ומד מי מהימן

וכאוצר החכמה אחד נאמן **להכשירו לזה** - להעיד על כַּשְׁרוּת עד הראייה שהוא **בחזקת** אדם **נאמן.**

מעמה שנמ

העד לפני בית דין בשבתה להעיד על החדש.

ועדיו עמו

להחזיקו - להעיד עליו שהוא בחזקת **נאמן.**

מל מהימן

19/06/2018 ארחת **לעדות החדש** - להעיד על ראיית הלבנה.

משפט כמיב ניה

הרי כתוב לגבי קידוש החודש 'משפט', וכמו שנאמר (תהלים פט ה) **'כי חק לישראל הוא משפט** וגו' לאלהי יעקב', ופסוק זה נדרש (לעיל ח:) לגבי קידוש החודש.

נמוסמ

כשישבה הסנהדרין שם בעת שגלוי, ושם היו מקדשין את החדש.

משום כנודו דרבי נהוראי

שהרי לא הוזכר רבי נהוראי, אלא כדי **ללמוד ממנו, שאדם גדול כמותו נהג היתרז בדבר, ואין זה כבודו שנביא את ראיותינו אף מחבירו הקטן ממנוח.**

מסדא מאריגא סום נמוסמ

עד נוסף היה באושא **המכיר את העד** הזהט.

מסמיקמ

שמא אין אותו העד בביתו.

לסמעום מם מסכמים

שאירע יום שלושים של אדר בשבת, ולא נראה חדש בזמנו - לא נראה הירח בליל שלשיםיא, **והבייתוסין מתאוין שיהא יום ראשון של פסח בשבתיב, כדי שתהא הנפת העומר** [שהיא בט"ז בניסן לדעת חכמיםיג] נעשית **באחד בשבת** - ביום ראשון בשבועיד, **ועצרת** - וכן שחג השבועות יחול **באחד בשבת**יט. לפי שהן דורשין מה שנאמר (ויקרא כג יא) בענין קרבן העומר **'ממחרת השבת יניפנו'**יז, דהיינו **'ממחרת שבת בראשית' כמשמעו** - כפשוטוי"ז, שזמנו ביום ראשון בשבועיח. **ושכרו שני בני אדם להעיד שראו את החדש** [-הירח] היום - בליל שבת.

מסד מסלנו

והבייתוסים ששכרוהו **לא הכירוהו**, ולא ידעו עליו שמאמין בדברי חכמים הוא.

מסמיס זס נמוימ לך נממנה

ותהא רשאי לעכבן אצלךיט, **ואף על פי שלא השלמת תנאי שלך לשוכרך**, שהרי לבסוף לא העדת שקרך, דיש רשות לבית דין לקנוס ממון **ולעשותו הפקר, כדאמרינן ביבמות** (פט:) **מניין שהפקר בית דין הפקר, שנאמר** (עזרא י ח) **'וכל אשר לא יבא לשלשת הימים וגו' יחרם כל רכושו וגו'.**

ימסס על העמוד

למלקות, כדאמרינן במסכת מכות (כג:) לגבי הלוקה, כיצד מלקין אותו, **כופת** [-קושר] **שתי ידיו על העמוד** הילך והילךכא.

נרלסונס סיו מזיסין מסוסום

בתחילה, קודם שקלקלו הכותים, היו בית דין משיאין משואות **לאחר שקִדשו את החדש, ולא היו**

ציונים והערות

א. **'נאמן'** בא למעט אדם שאינו נאמן [כגון בייתוסי], ו'כשר' בא למעט קרוב או פסול אחר. שפתי חכמים (נרס"י). **ב. יש** לתמוה, הרי מוכרחים לומר שבית דין הגדול מכירים את זה שבא להעיד על כשרות עד הראייה, שאם לא כן אין תועלת בעדותו, ואם כן מדוע צריך שיהא שליח בית דין. ואם נאמר שבית הדין שבעירו נותנים בידו סימן או כתב שליחות שעל ידי זה ניכר הוא לבית דין הגדול, אם כן יכולים ליתן כתב זה ביד העד שראה את הלבנה עצמו, ושוב אין צורך בעד שיעיד על כשרותו. שפת אמת (ד"ה ופס). וברמב"ם (קידוש החודש פ"ג ה"ג) כתב, **שאנשי עירם** של עדי הראייה משלחים עמם זוג אחר המעיד על כשרותם בפני בית הדין הגדול. **ג. יש** מגיהים 'שמקדשין' (הגהות ויוויס). אך אין צורך בזה כיון שמצינו שבית דין נקרא בלשון יחיד, וכגון להלן (כה.) במשנה 'כל בית דין ובית דין שעמד', וכן נקרא 'בית דין הגדול' ולא 'הגדולים', וכלשון רש"י כאן. רש"ש (נרס"י). **ד. רש"י** הזכיר 'בית דין הגדול'. וכן כתב רש"י להלן (ג. ד"ה ונר"ה) 'אלא בבית דין הגדול של סנהדרין הגדולה המקדשין את החדשים'. ובסנהדרין (י:) מבואר שקידוש החודש בשלשה, וכן פסק הרמב"ם (קידוש החודש פ"ג ה"ח, פ"ה ה"ח) שצריכים לזה שלשה דיינים סמוכים שנתנו להם הסנהדרין רשות. ועיין בדבריו בספר המצוות (עשה קנג) וברמב"ן ושאר נושאי כליו שם בענין זה. ובמנחת חינוך (מצוה ד אות ו) כתב 'עיקר מצוה זו לכתחילה מסורה ביד סנהדרין הגדולה שבארץ ישראל, או למי שיתנו הם רשות, אך שלשה סמוכים בארץ ישראל גם כן כשרים'. **ה. שאילו** היה מעשה זה בחול, הרי כל המעיד על החודש ואין בית דין מכירים אותו, צריך להביא עמו עדים המעידים על כַּשְׁרוּתוֹ, ומה חידוש יש במעשה זה. אלא ודאי שבשבת היה, והחידוש הוא שאף העדים המכירים חיללו את השבת. לכאורה קשה, מה היא סתירת הגמרא מהברייתא על המשנה, הרי לפי מה שכתב רש"י (לעיל ע"ו ד"ה משלחין) שבית דין שבעירו משלחין עמו אחר, יש לומר שכשבית דין משלחים, די באחד, כיון שהוא שליח בית דין וזהו דבר שעשוי להתגלות [וכפי שמצינו (כתובות עב.) שהאומר 'פלוני חכם התיר לי' נאמן יותר], ובברייתא שהלך עם שנים, אפשר שלא היו שליחי בית דין. ויש לתרץ על פי דברי רש"י כאן שמעשה זה היה בשבת, ואם נאמר שכשבית דין משלחים די באחד, הרי לא היו צריכים שנים לחלל את השבת, שהיו יכולים שנים המכירים להעיד עליו בפני בית דין שבעירו, והבית דין ההוא יקבלו עדותם וישלחו שליח אחד להעיד עליו בפני בית דין הגדול. אלא מוכרחים לומר שאפילו כשבית דין שולחין צריכים שנים, וזו היא הוכחת הגמרא מהברייתא. שפת אמת (ד"ה ומד). **ו. 'אושא'** הוא אחד מהמקומות שגלתה לשם הסנהדרין, כמבואר להלן (לא ע"ו וע"ז). **ז. לכאורה** יש 'חיוב' בדבר [לחלל שבת בשביל להעיד על כַּשְׁרוּת העד], ולא רק 'היתר'. שפתי חכמים (נרס"י). **ח. ענין** זה של אי הזכרת שם קטן יחד עם הגדול, מוזכר אף בגיטין (ה:) 'רבי שמעון בר אבא איניש אחרינא הוה בהדיה, והא דלא חשיב ליה משום כבודו דרבי שמעון', ושם אי אפשר לפרש כפי שפירש רש"י כאן, כיון שלא הוזכר רבי שמעון בר אבא כדי להוכיח ממנו דבר כל שהוא. ומשם נראה שאף לזכר בעלמא אין מחשבים את הגדולים עם הקטנים. וצריך להבין למה פירש רש"י כאן שדווקא משום שמזכירו כדי ללמוד ממנו דין כל שהוא לכן אין זה כבודו שנביא ראיה אף מן הקטן ממנו. ראה בענין זה בספר הנותן אמרי שפר (פרשת וילך ד"ה והשתא), מובא במנחם משיב נפש (נרס"י ד"ה משום). וראה פני יהושע (ד"ה והא) לפירוש אחר בדברי הגמרא, הובאו דבריו בביאורי הפשט. **ט. אבל** התוספות (ד"ה סהדא) רצו לפרש בתחילת דבריהם, שהיה עד נוסף באושא שראה את הלבנה, ורבי נהוראי רצה להצטרף עמו כדי להעיד על קידוש החודש. עיין בדבריהם. **י. מדברי** רש"י משמע שקושיית הגמרא 'אי הכי מאי למימרא' ותירוצה מוסבים רק על תירוצו של רב אשי. אך לכאורה קשה, הרי לשני התירוצים היה עד נוסף שהעיד על כַּשְׁרוּת עד הראייה, אלא שלתירוץ הראשון העד הנוסף הלך עם רבי נהוראי בשבת לאושא, ולתירוצו של רב אשי העד הנוסף כבר היה באושא, ואם המקשן סובר שבשני עדים המכירים אין שום חידוש, יש לו לתמוה על שני התירוצים. עיין מה שביאר הפני יהושע (נמוק' ד"ה סהדא) הובאו דבריו בביאורי הפשט. אבל התוספות (ד"ה סהדא) כתבו בדעת רש"י, שקושיית הגמרא 'אי הכי' מוסבת על שני התירוצים, עיין הרחבת הענין בביאורי הפשט. ומשמע לפירוש רש"י, שאסור להעד המכיר לחלל את השבת אלא אם כן ידוע לו על עד נוסף הנמצא במקום בית דין שמכיר את עד הראייה [אף אם מסתפק שמא לא ימצאנו בביתו, והיינו לתירוצו של רב אשי] או באופן שמלווהו עד נוסף להעיד על כַּשְׁרוּת העד. אך התוספות (ד"ה ומד) כתבו, שעד המכיר הולך לבדו שמא יצטרף עם אחר. ובדעת רש"י ביאר התרועת מלך (סי' ז), שכיון שהמכירים אינם אלא 'גורמים' לקידוש החודש, ועליהם לא אמרה תורה בפירוש שיכולים לחלל שבת, אזי באופן שאין הם 'ודאי גורמים' אין להם לחלל שבת. **יא. ואילו** היה נראה, היו מקדשים אותו ליום א' לחודש ניסן. [וזה נקרא 'בזמנו', כמבואר להלן בגמרא]. **יב. בשפתי** חכמים (נרס"י) העיר על דברי רש"י אלו, שהרי לא היה להם שום רצון לגבי יום ראשון של פסח, ומטרתם היתה רק יום הנפת העומר וחג השבועות, ולמה כתב רש"י כן. **יג. כן** קיבלו החכמים במסורת (רע"ג מנחות פ"י מ"ג), שכוונת הכתוב הוא ממחרת יום טוב הראשון של פסח, שאף הוא נקרא שבת, מחמת מצות השביתה ממלאכה שיש בו, וכמו שנאמר בתורה לשון 'שבתון' לגבי כמה ימים טובים [וכגון לגבי חג הסוכות שנאמר בו (ויקרא כג לט) 'ביום הראשון שבתון וביום השמיני שבתון']. רש"י במנחות (סה: ד"ה נג), אבן עזרא ורמב"ן על התורה (ויקרא כג יא), עיין שם. **יד. יום** ט"ו בחודש לעולם יחול באותו יום בשבוע שחל בו א' לחודש. ואם א' לחודש חל בשבת, אזי גם ט"ו בו, שהוא יום ראשון של פסח, יחול בשבת. וביום ראשון בשבוע, יחול ט"ז בו. **טו. לגבי** חג השבועות, לא כתבה התורה יום בחודש כפי שכתבה בשאר ימים טובים, אלא שהוא ביום החמשים שלאחר קרבן העומר, כמו שנאמר (ויקרא כג טו) 'וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה עד ממחרת השבת השביעית תספרו חמשים יום והקרבתם מנחה חדשה לה'. ולעולם יחול חג השבועות באותו יום בשבוע שחל בו יום שני של פסח שהוא יום הנפת העומר [וכסימן א"ת ב"ש המובא בשולחן ערוך (סי' תכח ס"ג)]. ולדעתם המשובשת של הבייתוסים יחול לעולם ביום ראשון בשבוע [שני דברים היו הבייתוסים מתאוים, האחד שתהא הנפת העומר באחד בשבת, ושנית, שגם עצרת, דהיינו חג השבועות, יחול באחד בשבת]. שפתי חכמים (נרס"י). **טז. וברע"ב** (מנחות פ"י מ"ג) הביא את הפסוק (שם) 'וספרתם לכם ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר התנופה שבע שבתות תמימות תהיינה'. כן העיר בשפתי חכמים (נרס"י). **יז. כל** שבת נקרא 'שבת בראשית', על שם ששבת בו הקדוש ברוך הוא במעשה בראשית. שפתי חכמים על התורה (ויקרא כג יא). **יח. והיינו** יום ראשון שלאחר יום טוב הראשון של פסח. כן מבואר ברש"י במנחות (סה: ד"ה כל). **יט. רש"י** בא ליישב, שהרי מצד הפקר בית דין הפקר יש כח ביד חכמים רק לעשותם הפקר, אבל לא ליקח מזה וליתן לזה [וכן מוכח מדברי רש"י בהמשך, שיש רשות לבית דין וכו' ולעשותו הפקר], ואם כן היאך אמרו כאן 'נתונים לך במתנה'. ולכן פירש שלא נתנו לו ממש, אלא שנתנו לו רשות לעכבן, כיון שזכה בהם מצד הפקר. עיין גיטין (לו:) ובשולחן ערוך (חו"מ סי' ג). שפתי חכמים (נרס"י). **כ. שהרי** מסתמא לא היתה כוונתם על ההליכה בלבד, אלא שיזהר שיהיה עדות שניהם מכוונת, ולא כמו שאמר 'עולה הייתי במעלה אדומים' וכו'. שפתי חכמים (נרס"י). **כא. עץ** היה נעוץ בקרקע, וגבוה כנגד שתי אמות או אמה וחצי, והנלקה כפוף ומוטה על אותו עמוד, כאדם הנסמך על בריח דלת ותולה ידיו למטה וכופתין ידיו בצידי העמוד. רש"י במכות (שם). העמוד היה נעוץ בארץ וגבוה עד תחת לבו, כדי שיהיה יכול לכפפו להאדם הנלקה ממעל לעמוד, וכן כדי שיהיה יכול להלקותו גם לפניו, והנלקה עומד והוא כפוף ממעל לאותו העמוד, ושני ידיו קשורים לארכן עד אצילי ידיו על אורך צדדי העמוד. תפארת

צריכין לשכור שלוחים לשלוח לגולה להודיע על כך, כי המשואות היו מודיעים אותן[כב].

מסקנתו הכותים[כג]

והשיאו גם[כד] הם משואות שלא בזמן שקידשו את החדש בזמנו, ועשו כן כדי להטעות את ישראל שיעשו את המועדות שלא בזמנן[כה]. ובית דין[כו] לא היו משיאין משואות אלא בחדש שנתקדש ביום שלושים[כז], כדאמרינן בפירקין [-כמבואר בפרקנו (להלן כגמרא כח)], ובשלא היו משיאין לערב של יום שלושים - במוצאי יום שלשים, הכל יודעין שהחדש מעובר, ופעם אחת עיברו בית דין את החדש, ולכן לא השיאו משואות לערב שלושים [-במוצאי שלשים], והכותים השיאום בהרים שלהם[כט] והטעו את בני הגולה לעשותו חסר.

כלומפום

פירטק"י [-מוטות] בלע"ז.

מרוכים

הטעם שהיו משתמשים עם מוטות ארוכים הוא, כדי שיראו למרחוק.

וכולכן נמשיסם

לונצ"י [-חבל דק] בלע"ז. קושרם [את הקנים ועצי השמן והנעורת] בחוט של משיחה [-בחבל דק] בראשי הכלונסיות.

ומתין היו מזיזין משומם

כוונת המשנה לשאול מה שם ההרים[ל].

מהר המשחה

מהר המשחה היו מתחילין, והוא הר הזיתים[לא] שלפני ירושלים[לב]. עד שרואין שעושין כן בהר מרטבא.

לסוכן וכו'[לג].

סם[לד] **הגולה**

בני בבל, והיינו אנשי פומבדיתא[לה]. והמה מודיעין על כך לכל בני מדינת בבל[לו].

כמלוסם סם

מפרש בגמרא (להלן כג:) כיצד היה רואה את כל הגולה כמדורת האש. 'מדורת אש' היא לשון שכוונתה היסק גדול.

לקדשו

להודיען שנתקדש[לז].

לסוך מיכוזו

לערב - כשיעריב יום שלשים, והיינו נגהי - אור ליום ל"א. יום שלשים קרוי 'יום עיבורו' כדאמרינן לעיל (יט:) 'על שני אדרים שמקדשין אותם ביום עיבוריהם'[לח]. ועל שם שממנו מעברין את החדש היוצא, קרוי 'יום עיבור'.

סמל להיום נערב שנם

ולא נוכל לחלל שבת לאורו - במוצאי יום שלשים, שהוא ליל שבת, ולהשיא משואות, ונשיא אותם למוצאי שבת.

ומי ממרם

שנהא רגילין להשיא משואות בין אחסר בין אמלא.

כג.

שמו למיטעי

השתא [חסרלט] בני הגולה אמרי כו' - עתה יאמרו בני הגולה האם חודש חסר הוא והמשואות עתה תשלומים הם לליל שבת שלא יכלו להשיא בו, או שמא מלא הוא ובזמנו השיאו. אבל השתא דלא עבדינן - עתה שאין אנו משיאים משואות אלא אחסר - על חודש חסר, אזי כי עבדינן - כשמשיאים משואות למוצאי שבת, ידעי [-יודעים] דחסר הוא, והמשואות עתה תשלומים הם לליל שבת, כיון שאילו היה החודש מלא וראש חודש היה בשבת, לא היו משיאים משואות כלל.

ועבדינן סמלם

ואנן - ואנו רגילין לעשות משואות על כל שאר חדשים המלאין.

מידע ידעי דמסר סום[מ]

יבינו בני הגולה שהחודש הקודם חסר הוא, ולכן לא השיאו משואות במוצאי שבת, ומחמת איסור שבת שאירע בליל משואותיו - בלילה המיועד להשאת המשואות, והיינו במוצאי יום שלשים, נמנעו מלהשיא בזמנו, שאילו היה מלא וראש חודש היה בשבת, היו משיאים משואות במוצאי שבת, כדרך שמשיאים על כל חודש מלא. ומדוע הוצרכו לתקן שלא ישיאו כלל בחודש מלא.

למימנוסי

בשכרות של משתה השבת[מא].

וליעביד סמלם ולם מסר

וכי מקלע - וכשיזדמן ראש חדש חסר בערב שבת, ולא עבדינן - ולא נעשה משואות כלל [לא בליל שבת ולא במוצאי שבת], מידע ידעי דחסר הוא, ולא תלו מה שלא השיאו במוצאי שבת בשכרות, אלא במידי דשכיח - בדבר המצוי, דכל חדשים חסרין לא עבדינן - שהרי בכל חודש חסר אין אנו עושים משואות והאי נמי לא עבוד - ואף עתה לא עשו, ובודאי מה שלא עשו עתה הוא מאותה סיבה שאין עושים הרבה פעמים, והיינו שהוא חודש חסר[מב].

ציונים והערות

ישראל (מכות פ"ג יכין לוח עו). **כב. ולא** היו עושים אלא יום טוב אחד בכל מקום. רש"י בביצה (ד: ד"ה משיסין). לכאורה אפשר לפרש מה שעדיפים המשואות אף ללא הטעם של שכירות השלוחים, והיינו כדי לידע מיד אימתי ראש חודש, ובפרט בראש השנה שהיו עושים מספק שני ימים, ועל ידי המשואות שראו במוצאי יום טוב ראשון לא היו צריכים לעשות יום השני בחנם. אך יש לומר שרש"י לשיטתו שכתב לעיל (יח. ד"ה על לוח) שלא היו עושים שני ימים טובים בראש השנה מספק, אלא הולכים אחר רוב שנים שאין אלול מעובר, ולכן אין צריך משואות משום טעם זה [ואין צורך לתקן משואות משום פעמים מועטות שהיה אלול מעובר, וידעו זאת על ידי שיראו שאין משואות, ויעשו ראש השנה יום נוסף, שהרי אין זה שכיח]. אבל לפירוש התוספות (לעיל שם ד"ה ועל) שהיו עושים ראש השנה שני ימים, יש לפרש הטעם שהיו משיאין משואות, כדי שלא יעשו לחנם שני ימים טובים. שפת אמת (ד"ה גורסים). **כג. יש** גורסים ברש"י 'משקלקלו המינין', ראה בהערה להלן בשם התוספות יו"ט. **כד. בחודש** ההוא שקלקלו הכותים, לא השיאו בית דין משואות כיון שחודש מלא היה, כמבואר בהמשך דברי רש"י, ורק הכותים השיאו. וקצת קשה תיבת 'גם' שכתב רש"י. שפתי חכמים (נרס"י). **כה. הקלקול** שנזכר במשנה הקודמת היה על ידי **הבייתוסים**, ומטרתם היתה להטעות את **החכמים** שיקדשו את החודש שלא כדין ויקריבו את העומר שלא בזמנו. והקלקול המוזכר במשנתנו נעשה על ידי **הכותים**, לאחר שכבר קידשו בית דין את החודש, וכדי להטעות את **ישראל** שלא יעשו את המועדות בזמנם. וכתב בתוספות יו"ט שמעשים שהיו כך היו. אמנם ציין לדפוס ישן ברש"י שגרס אף במשנתנו 'משקלקלו המינין', דהיינו הבייתוסים [ראה לעיל (ע"ב בסוף ההערה על הניקור בדברי המשנה 'משקלקלו הבייתוסים')]. וברש"ש (ד"ה משקלקלו) כתב שלענין הקלקול המבואר במשנתנו אי אפשר לפרש שהמטרה היתה להטעות את החכמים, שהרי בית דין הגדול שקידשו את החודש בירושלים היה יושב סמוך לבית המקדש, ולא היה שייך להטעות את אלו שמקריבים את העומר בבית המקדש [ובאמת בית דין עצמם היו אחראים על הקרבת העומר, כמו ששנינו במנחות (פ"י מ"ג)], ולכן פירש רש"י שהמטרה היתה להטעות את ישראל. ולבייתוסים לא היה ענין בזה, ורק הכותים עשו זאת. **כו. קלקול** הכותים נבע מכך שבית דין לא היו משיאים אלא באופן שהחודש הקודם חסר, אבל אילו היו משיאים גם על חודש מעובר, לא היה שייך שיקלקלו הכותים. פני יהושע (ד"ה למימרא), עיין שם עוד. **כז. דהיינו** שהחודש שעבר חסר וקבעו יום שלשים שלו לא' בחודש הבא. **כח. העיר** השפתי חכמים (נרס"י) שלשון זה 'כדאמרינן בפרקין' שייך רק כשהענין שמזכיר רש"י אינו מוזכר בגמרא מיד, ולא כפי שהוא כאן שהוא מוזכר מיד אחר המשנה. **כט. כלומר** שבחרו להם הרים אחרים, ולא אלו המוזכרים בהמשך המשנה. שפתי חכמים (נרס"י). **ל. ואי** אפשר לפרש כפשוטו, שכוונת המשנה לשאול מהו ההר הראשון שממנו התחילו, שאם כן היה לה להשיב 'מהר המשחה' ולא למנות את שאר ההרים. תוספות יום טוב. **לא. תרגום** 'שמן' הוא 'משחא', ולכן נקרא הר הזיתים [שמפיקים מהם שמן] בשם זה. רש"י בשבת (ו: ד"ה להר). ובשפתי חכמים (נרס"י) הוסיף, שכיון שהשמן עיקרו לסוך, לכן נקרא 'הר המשחה', על שם שמושחים ממנו. **לב. וביומא** (טו: ד"ה שכהן) כתב רש"י 'הוא הר הזיתים אשר על פני ירושלים מקדם'. והיינו שהר הזיתים הוא בצד מזרח של ירושלים, ומה שכתב 'לפני', הוא לפי שמזרח קרוי פנים ומערב קרוי אחור, כמו שפירש בפירושו על התורה (שמות כו כג). שפתי חכמים (נרס"י). **לג. יש** מוחקים תיבות אלו, ראה הגהות וציונים. ובמנחם משיב נפש (נרס"י) כתב שכוונת רש"י היא לציין שכן גורסים אותן [וכאילו אמר 'ה"ג לחוורן']. **לד. לפנינו** בגמרא הגירסא היא 'כל הגולה'. אך רש"י גרס 'את הגולה' וכפי שממשיך לבאר שהכוונה היא רק לאנשי פומבדיתא. מנחם משיב נפש (נרס"י). **לה. שעיקר** ישיבת בבל שם היתה. רש"י בסנהדרין (לג: ד"ה לגולה). ומשמע שרק מועטים דרו מחוץ לפומבדיתא. שפתי חכמים (ד"ה לח). **לו. מלשון** רש"י משמע שבית דין שבפומבדיתא שלחו להודיע על כך לשאר אחיהם שבכל מדינת בבל, ובתפארת ישראל (יכין לוח טו) כתב שעל ידי שכל אחד עלה לראש גגו נתפרסם הדבר למקומות המרוחקים שבהם לא ראו את המשואות. שפתי חכמים (ד"ה לח). **לז. בפסחים** (ג: ד"ה לחם) פירש רש"י תיבת 'לקדשו' באופן אחר, עיין שם. **לח. והיינו** שמקדשים יום השלשים של שניהם לראש חדש הנכנס, יום ל' לאדר ראשון הוא ראש חדש אדר שני, ויום ל' של אדר שני הוא ראש חדש ניסן. רש"י לעיל (יט: ד"ה שמקדשין) [וכפי שמוכח מהמשך הגמרא שם 'למימרא דחסרין עבדינן' וכו']. **לט. נוסף** על פי הגהות וציונים. **מ. הב"ח** (לוח ג) ציין שדיבור זה אינו דיבור בפני עצמו, אלא המשכו של דיבור הקודם. **מא. אין** לחשוש שיסתפקו בני הגולה אלא בשכרות של משתה היין בשבת, וכפי שפירש רש"י [וכן הוא ברשב"א (ד"ה לוו) ובבעל המאור (ד"ה ופילו)], אך לא באונס אחר, שאם יש לחשוש אף לאונס אחר, אזי יש מקום לחשוש אף בראש חודש מלא שחל בערב שבת, כגון שהוא יום ל"א, ולא ישיאו משואות בליל שבת משום חילול שבת, שמא יסתפקו הרואים אם חודש מלא הוא ולא השיאו משום חילול שבת, או שמא חסר הוא ומה שלא השיאו מאתמול בליל ששי הוא משום שנאנסו באיזה אונס, ולמה אומרת הגמרא שיש לחשוש לטעות דווקא בראש חודש חסר שחל בערב שבת. אלא בודאי כוונת הגמרא היא רק לאונס שכרות ממשתה היין בשבת, ולכן כשלא ישיאו בליל ששי בודאי יבינו הרואים שמה שלא השיאו הוא משום שחודש מלא הוא. טורי אבן (ד"ה לימנוסי). ובצל"ח (נמוק' ד"ה מסוס) פירש ענין האונס באופן אחר, עיין שם בהרחבה [וברבינו חננאל (ד"ה ומקמינן) כתב שיאמרו הרואים שלא השיאו משואות 'משום אונס שאירע להם']. **מב. שכיון** שמצוי הוא שאין משיאים על חסר, הכל יודעים זאת, ובכל אופן שיש לפניהם דבר המצוי ודבר שאינו מצוי, יתלו זאת במצוי ולא בשאינו מצוי. בעל המאור (ד"ה ופילו). ורק לגבי הקושיא הקודמת, שישיאו משואות בין על מלא בין על חסר, וכשיחול ראש חודש חסר בערב שבת לא ישיאו כלל, בזה יש לחשוש שיתלו זאת בני הגולה בשכרות, מחמת שאין זה מצוי שלא ישיאו [וכן כתבו התוספות (ד"ה והם) לגבי קושיא אחרת, עיין שם]. ובטורי אבן (ד"ה ולימנוסי) ביאר באופן נוסף למה אין לחשוש שיתלו בשכרות אם ישיאו רק על מלא, והובאו דבריו בביאורי הפשט.

אמר מצי משום ביטול מלאכה וכו'

ולא גרסינן 'גזירה משום ביטול מלאכה' וכו'[מג].

רש"י מבאר תירוצו של אביי: **אי אמרת נעביד אמלא ולא אחסר** - אם תאמר שישיאו על חודש מלא ולא על חודש חסר, **אין לך ראש השנה שאין מתבטלין בו בני הגולה**[מד] **ממלאכה שני ימים, יום שלשים שמא היום ראש השנה, ויום שלשים ואחד שמא עיברו את החדש והיום ראש השנה**[מה], ורק במוצאי שלשים ואחד יוכלו לדעת למפרע מתי נקבע ראש השנה[מו]. **אבל עכשיו כי עבדינן משואות אחסר לאור יום שלשים** - כשמשיאים משואות על חודש חסר במוצאי יום שלשים, **אזי כשאלול יהיה** חסר וישיאו במוצאי שלשים, **ידעי** - יֵדעו בני הגולה **שביום שלשים נקבע** ראש השנה, **ויעשו מלאכה למחר, ואין בטלין שני ימים אלא באלול מעובר**, שאז בטלים יום שלשים בעל כרחם לפי שאינם יודעים למתי יוקבע ראש חודש[מז].

אמר רב אחא

כך שם האילן, **כדאמרינן במסכת ביצה** (טו:) 'הרוצה שיתקיימו נכסיו[מח] **יטע בהן אדר**'[מט].

מורמגא

פיניי"א בלע"ז.

נרמגא

בום"ו בלע"זנא.

שמגא

ש"פ בלע"זנב.

נומי

אולמ"י בלע"זנג.

נלוסי

צירקוו"ה בלע"ז, שגדילין בו פירי שקורין **גליאנד"ה**[נר].

כמימגא

מין עץ העולה בקרקע הים, ושמו **קוראל"ונה**.

ערי

לויר"ו שם האילן, **ואת פריו קורין ביי"שנו**.

דולבי

קשטאניי"א[נז].

ומי מליל נמ יעברו

לנחל שעתיד לצאת מבית המקדש[נח].

זו צורבי גדולה

ספינה שקורין **דרומונ"ט**[נט].

סיבי עבדי

אותה בורני גדולה למאי עבידא - לאיזה צורך היא עשויה[ס].

מלמ

חולס[סא].

עד דסכנמ

עד ששוליה שוכנים בקרקעית הים, ועודנה נראית בחלקה העליון למעלה מן המים, דבמקום שהאלמוגים גדילים בים, אין הים עמוק כל כך.

ציונים והערות

מג. בשאר ראשונים [רשב"א וחידושי הר"ן (ד"ה גזרה) וחידושי הרמב"ם (ד"ה ולעניין)] כן גרסו תיבת 'גזירה'. **מד. והוא** הדין בני ארץ ישראל שהיו רחוקים מהמקום שקידשו בית דין את החודש [והם נקראים 'בני הגבולין']. שפתי חכמים (נרס"י ד"ה אמר). **מה. יש** לתמוה, הרי לעיל (יח.) פירש רש"י (ד"ה על מנת) שאין עושים בני הגולה אלא יום אחד ראש השנה, מפני שהולכים אחר רוב שנים שאין אלול מעובר. וצריך לומר שלא סמכו על רוב זה אלא בשעה שהיו שולחים שלוחים, שממילא צריכים לסמוך על הרוב לענין יום הכיפורים, כי השלוחים לא הגיעו אז עדיין, מה שאין כן בשעת המשואות שכבר לא היה להם שום ספק ביום כיפור, בודאי לא סמכו על הרוב אף בראש השנה. דרך המלך (נרס"י). **מו. אם** ישיאו משואות במוצאי שלשים ואחד, ידעו שנקבע ראש השנה באותו יום והחודש הקודם היה מלא, ואם לא ישיאו, יבינו שהחודש הקודם היה חסר ונקבע ראש השנה אתמול, ביום שלשים. **מז. כן** פירשו גם הרמב"ם (מיוסדו על המסכת, ד"ה ולעניין), **בעל המאור** (ד"ה אפילו) ומאירי (לעיל כג: ד"ה המסכת השניה). אבל התוספות (ד"ה משום) והרשב"א (ד"ה גזירה) פירשו, שהכוונה היא לכל ראש חודש, שאין הנשים רגילות לעשות בו מלאכה [ראה מה שהובא בענין בביאורי הפשט], ואם ישיאו רק על חודש מלא, הרי יהיה ביטול מלאכה של יומיים בכל ראש חודש, ולכן משיאים רק על חודש חסר, שמיד במוצאי יום השלשים [זמן השאת המשואות בחודש חסר] ידעו אם נתקדש החודש היום, ומחר חול הוא ומותרות הנשים במלאכה, וכך לא יתבטלו ממלאכתן ללא צורך בחודש חסר. ואף רש"י במגילה (כג: ד"ה ואמרי) פירש כדברי התוספות כאן. וקשה מדוע אכן הביא רש"י כאן רק את חשש ביטול המלאכה בראש השנה, ולא את החשש בכל ראש חודש. ויש לומר, שרש"י סבר שאם כוונת הגמרא היא לחשש בשאר ראשי חדשים, עדיין יש להקשות שישיאו משואות על חודש מלא בליל ל"א, שהרי ברור הוא שלמחרת יהיה ראש חודש, שאי אפשר לאחר יותר מיום זה. ואם לא ישיאו, ידעו שחסר הוא ומותר כבר בעשיית מלאכה. וקושיא זו אין להקשות אלא אם כן עושים משואות רק על חודש מלא, אך אם ישיאו משואות רק על חודש חסר, לא שייך להשיאם בליל ל', שהרי בליל זה אין יודעים עדיין למתי יתקדש החודש, ורק אחר ראש חודש דהיינו בליל ל"א, אז הוא הזמן הראשון ששייך להשיא בו משואות. וכן אם היו עושים משואות בין על מלא ובין על חסר, אזי כדי שידעו מתי קידשו את החודש, צריך להשיא על חסר בליל ל"א ועל מלא בליל ל"ב, שהרי אי אפשר להשיא בליל ל"א הן על מלא והן על חסר, כיון שלא ידעו על פיו מתי נתקדש החודש, ובליל ל' אי אפשר להשיא שהרי עדיין אין יודעים זמן ראש חודש כפי שנתבאר. אבל לפי קושיית הגמרא עתה, שישיאו רק על מלא ולא על חסר, על זה שייך להקשות שאפשר לתקן ענין ביטול המלאכה על ידי שישיאו כבר בליל ל"א אם החודש מלא, שהרי כבר יודעים זאת מיד במוצאי ל', ואם ישיאו, ידעו שמעובר הוא ואסור עתה בעשיית מלאכה [ואז אף שנמצא שביטלו מלאכה ביום ל' ללא צורך, הרי דבר זה בכל אופן אי אפשר לתקן], וכשיראו בני הגולה שלא השיאו בליל ל"א ידעו שחסר הוא ומותר יום זה בעשיית מלאכה כיון שב' לחודש הוא. ולכן פירש רש"י, שכוונת הגמרא היא לראש השנה בלבד, שאם ישיאו רק על מלא, והיינו שבליל ל"א ישיאו להודיע שלמחרת ראש חודש, אזי בראש השנה באופן שחודש אלול מלא, לא יוכלו להשיא בליל ל"א, שהרי יום טוב הוא, והבערה שלא לצורך אוכל נפש אסורה, ונמצא שיתבטלו ממלאכה שני ימים הן על מלא והן על חסר [שהרי לפי קושיית הגמרא עתה שישיאו רק על מלא, אזי באלול חסר לא ישיאו במוצאי ל', אך לא יבינו מזה בני הגולה שמוצאי ראש השנה הוא, שהרי אף אם היה ראש השנה עתה לא היו משיאים להודיע שמלא הוא, מחמת חילול יום טוב]. אבל עתה שעושים על חודש חסר בלבד בליל ל"א, אזי כשישיאו בליל ל"א ידעו שחסר הוא, ועתה כבר מוצאי יום טוב ומותרים במלאכה בשלשים ואחד. ואמנם על תוספות שפירשו ענין ביטול המלאכה שני ימים לגבי שאר ראשי חדשים, יש לתמוה, שהרי אפשר לתקן משואות על מלא בלבד ושישיאום בליל ל"א וכנ"ל. טורי אבן (ד"ה משום), עיין שם עוד מה שהרחיב. ליישוב דעת התוספות, ראה ערוך לנר (ד"ה משום). ובמה שכתב הטורי אבן שאין להשיא משואות ביום טוב, הנה כך מבואר בירושלמי (פ"ג ה"ג), אמנם בערוך לנר (שם) הקשה שבביצה (יג.) מבואר שהותרה אף הבערה שלא לצורך אוכל נפש, אם יש בזה קצת צורך יום טוב. ובודאי שיש צורך גדול להודיע לישראל זמן קביעות יום טוב של ראש השנה באופן ודאי. וראה מה שיישב בתרועת מלך (פי' נט) בקושיא זו. ובערוך לנר (נמוק' ד"ה משום) יישב סתירת רש"י בין פירושו כאן לפירושו במגילה, שבמגילה שם משמע שנחלקו בענין זה המשנה והברייתא, שהמשנה נתנה טעם לכך שבקריאת התורה בראש חודש קורים ארבעה, שהוא מפני שיש בו קרבן מוסף, והברייתא פירשה הטעם שהוא מפני שאין בו ביטול מלאכה לעם [כלומר שכיון שאין בו מלאכה כל כך, שהרי הנשים בטלות בו, לכן אין בו קושי לציבור בכך שקורים ארבעה. עיין שם], ומכך שלא נתנה גם המשנה טעם זה, ובפרט שהגמרא עצמה מסיקה שם כטעם המשנה ואומרת 'הלכך בראש חודש ומועד דאיכא קרבן מוסף קורין ארבעה, ביום טוב דאסור בעשיית מלאכה חמשה', ואין היא אומרת אף על ראש חודש וחול המועד ענין ביטול המלאכה, משמע שהיא סוברת שראש חודש אינו נחשב כיום שאין בו ביטול מלאכה על ידי הקריאה, כיון שרק נשים בטלות בו ממלאכה, וגם להם הוא רק מנהג, וכמבואר בחגיגה (יח.) ובתוספות (שם ד"ה רמז, מגילה שם ד"ה ומתן) ולכן פירש רש"י כאן, שענין ביטול המלאכה מוזכר לגבי ראש השנה. ועל רש"י אין להקשות סתירה בין פירושו כאן לפירושו במגילה, כיון שדרכו לפרש במקומות שונים על פי פירושים חלוקים. **מח. שלא** יהא אדם חומסן וגוזלן ממנו. רש"י שם (ד"ה שיתקיימו). **מט. אילן** חשוב ויש לו שם למרחוק, ואומרים הבריות 'פלוני יש לו אדר בשדהו', ומתוך כך השדה נקראת על שמו, ואפילו אם ילך למדינת הים ויבא אחר ויחזיק בה, יהיו לראשון הרבה עדים שהיתה שלו, ואילו מכרה היה יוצא קול שהשדה עברה לרשותו של השני. רש"י שם (ד"ה יוצא). ועל כן נקרא שמו 'אדר' שהוא לשון חוזק וקיום, כפי שנאמר (תהלים פט ד) 'אדיר במרום ה'. גמרא שם. עיין עוד מה שהובא בביאורי הפשט [ובביצה (שם) פירש רש"י (ד"ה ופירותיה) שהוא מין עשב. ועיין קרבן ראשית (נרס"י) ביישוב סתירת רש"י: א. אפשר שאף לעשב שייך לקרות 'אילן' או 'ארז', וכפי שאמרו 'עץ שאכל ממנו אדם הראשון חטה היה'. ב. לפעמים פירש רש"י כפי מה שהיו רגילים לפרש, אף שהוא עצמו סבר אחרת, לכן פירש כאן שהוא אילן, וכפירוש הראשון שהביא בביצה]. **נג. או** 'פי"ן'. רשב"ם (פ"ב ד: ד"ה מורניתא). והיינו עץ אורן. אוצר לעזי רש"י. ובספר למוד ערוך כתב, שהוא נקרא בלשון ערבי 'אל פניוני', והוא עץ גבוה וחזק, ונמצאים בתוך קשרי ענפיו מין אגוזים קטנים שנקראים על שם העץ 'פיניוני'. עיין שם עוד. [וראה רד"ק (ישעיה מא יט) מה שכתב על עץ שמן]. ובמלבי"ם (ישעיה שם) כתב על ארז ושטה, שהם טובים לבנין בתים. [ובשפתי חכמים על התורה (שמות כה ה) כתב בדעת רש"י (שם) ש'שטה' המוזכר בפסוק זהו ה'עצי שטים' ששימשו לבניית המשכן, כפי שנאמר בתורה (שם)]. הגמרא בעבודה זרה (יד.) מזכירה עץ 'תורניתא', ופירש רש"י שם (ד"ה מורניתא) שכוונת הגמרא היא לעץ שהוזכר כאן. אך התוספות כאן (ד"ה שטה) חלקו על רש"י. ביישוב שיטת רש"י ראה ערוך לנר (נדה סב. נמוק' ד"ה כל) [וראה עוד מה שכתב כאן (נמוק' ד"ה שטה)], שפת אמת (נמוק' שם) וקרבן ראשית (נרס"י ד"ה אמר). **נא. עצי** ברותים. כן פירש הגהות הב"ח (שמע קכט.) על תרגום הלע"ז של רש"י (שם) 'בויי"ש'. [ובאוצר לעזי רש"י כתב שהוא 'אשכרוע']. **נב. והיינו** עץ אשוח. אוצר לעזי רש"י, ועיין עוד בדבריו. וברשב"ם (ב"ב פ: ד"ה ספרמא, ד"ה שמגא) כתב שהש"ף הוא עץ שממנו עושים את הזפת. **נג. או** אולמו"ש, והיינו 'מיש'. אוצר לעזי רש"י. ראה עוד יחזקאל (כז ו) ובמפרשים שם, הושע (ד יג) וברש"י שם. **נד. עץ** אלון, שפריו הוא ה'בלוט'. אוצר לעזי רש"י. **נה. ראה** ביאורי הפשט בענין עץ זה. **נו. עץ** דפנה, שגדלים בו גרגירים. אוצר לעזי רש"י. ובערוך (ערך - הפני) כתב שהוא עץ 'אורן' המוזכר בישעיה (מד יד). וכן הוא ביעב"ץ (ד"ה ערוניס) ומצודת ציון (ישעיה שם). והוא אילן סרק הטוב למלאכה. מצודת ציון ורד"ק (שם). **נז. ומוזכר** בתורה (בראשית ל לז) 'ויקח לו יעקב מקל לבנה לח ולוז וערמון', ותרגומו הוא 'ודדלוף'. ועיין עוד פירוש הר"ש (דמאי פ"ו מ"ו ד"ה נמוח שקמה). רש"י תירגם בלע"ז קאשטנייא"א [או קשטינייא"ר]. ובתוספות (ד"ה ערמוניס, ב"ב פג. ד"ה ערמוניס) חלקו עליו, עיין בדבריהם, ובערוך לנר (סוכה לג: נמוק' ד"ה דולבא). **נח. והיינו** מבית קדשי הקדשים, כמבואר ביומא (עז:), וכן הוא ברש"י שבעין יעקב. נחל זה מוזכר בנבואת יחזקאל (יחזקאל מז ו) אודות בית המקדש השלישי. וכתב במצודת דוד (שם) שבדרך נס יפתח בבית המקדש מקור מים. הגמרא ביומא (עז:-עח.) מתארת נחל זה בהרחבה, עיין שם. **נט. המלבי"ם** (על הפסוק ישעיה) כתב שהיא ספינת מלחמה, וכן הובא בשפתי חכמים (נרס"י) על הלע"ז של רש"י דרומונ"ט, שהיא מיועדת לעורכי מלחמה על הים. **ס. אך** אין כוונת הגמרא לשאול 'איך היו עושים ספינה זו' [כפשטות הלשון 'היכי עבדו'], שהרי אין הגמרא מבארת צורת עשייתה. שפתי חכמים (נרס"י). ובמהרש"א (מ"ח, ד"ה ועי) ביאר באופן אחר, והובאו דבריו בביאורי הפשט. **סא. 'חלא'** בלשון הגמרא משמש אף

וקמר סטומי לכיפנא

חבילי - חבלים של פשתן, שהן חזקים וקשין לינתק, וקושר ראשו אחד [של החבל] בשורש האילן, וראשו אחד בבורני - בספינה.

ומקלי

ולוקחים הנך גברי - האנשים האלו חלא דספינתא - את החול שבספינה, ושדו לאבראי - ומשליכים אותו לחוץ, והיא מגבהת ועולה מתוך המים, ועל ידי זה עוקרת שרשי האילן.

פרומפא

פורט"ו בלע"ז. ובלשון משנה[סב] נמל[סג].

מסקן מרגייפא

מעלים מרגליות מקרקעית הים, על ידי בר אמוראי - אדם המלומד לשוט בנהרות.

אוניברסיטת בר-אילן 2018

ונקימי דמס לא נקימי

אף אם באתי לנקות את העובדי כוכבים משאר עונות, לא אנקם[סד] מדמם של ישראל.

כג:

ניי ניי

דהנך דמתניתין הוו קיימין הנך - בין ההרים שנמנו במשנה היו עומדים הרים הללו.

נמידן גיפא

בצד השני [של] ארץ ישראל לצד בבל. שני צדדים של ארץ ישראל נמשכין לצד בבל, מזרח וצפון[סה].

בין כל סמס ומסם

דהנך דמתניתין - בין הרים אלו המנויים במשנה.

מיסמסוס דרכי

הדרכים נסתמו, וכיום אחזו ההולכין בדרך עקלתון, לכן היא נעשית ארוכה יותר.

סנר גדולה היתה בירושלים כו' כל העדים מתכנסין

כל העדים היו מתכנסים בחצר זו ביום השבת שחללוהו בכדי לבוא ולהעידו[סו].

לא היו זזין משם

לפי שיצאו חוץ לתחום, והיוצא חוץ לתחום אין לו אלא ארבע אמות[סז].

מן הנסר

שהוא גדל פתאום ועולה על גדותיו, ושוטף את בני העיר ואת הילדים[סח].

ויעזקהו

סייגו[סט] בגדר אבנים סביב סביב בעיגול כמו טבעת[ע].

ליטנא דלפרא

על שם שאסורין כאלו בזיקין - שהנמצאים בו נחשבים כאילו הם אסורים בכבלים, שהרי אין זזין משם כל היום[עא].

סעודה גדולה

אלמא לא הוה להו צערא - משמע מזה שלא היה להם צער, אלא היו שמחים שם על ידי הסעודות, ואם כן לא מסתבר לומר ששם החצר היה 'בית יזק' על שם הצער[עב].

כיצד נותנין מקום הפלגים כו' לפני המטה

החמה הולכת לעולם ממזרח לדרום, ומדרום למערב, וממערב לצפון[עג], שנאמר (קהלת א ו) 'הולך אל דרום וסובב אל צפון'[עד]. והלבנה אינה נראית ביום שלשים לעולם, אלא סמוך לשקיעת החמה, ולא קודם לכן, שמתוך שהיא דקה וקטנה, אינה נראית בעוד שהחמה בגבורתה. מוסיף רש"י ומבאר, מדלא קתני - מכך שאין התנא שונה ששאלו את העדים 'למזרחה או למערבה', שמע מינה אין נראית להם בדרום[עה]. וקא סלקא דעתך - הגמרא סברה בתחילה, שהיו שואלין את העדים אם ראוה מהלכת לפני החמה או לאחריה, ועוד היו שואלים אותם, לצפונה של חמה ראיתם אותה או לדרומה של חמה, ובגמרא פריך - ולכן מקשה הגמרא 'לפני החמה היינו לצפונה', שהרי אין נכון לבדוק ולשאול אם לדרומה [או לצפונה[עז]], אלא בזמן ששניהן, החמה והלבנה, במערב, דהיינו סמוך לשקיעתן, שאם הם בדרום, אינה יכולה להיות לא לצפונה ולא לדרומה, אלא או למזרחה או למערבה. וכשהן במערב, אם לפני החמה היא - אם הלבנה מקדימה את החמה ושוקעת לפניה, זהו לצפונה - הרי נמצאת הלבנה לצפונה של החמה, שהרי לצד צפון הם הולכין, וכל המקדים את חבירו מצפין לפניו, ואם לאחריה - לאחר החמה היא, הרי זה - נמצאת הלבנה לצד דרום של החמה, שהרי החמה מצפינה לפני הלבנה.

לפי סיס נומס

ראשי הפגימה לאיזה צד נוטין, לצד צפון כזה ([עז], או לצד דרום כזה [)[עח].

מס אמר לפני סממס לא אמר כלום

מפרש בגמרא מהו הטעם בזה.

סיינו לפני סממס סיינו לאפונס

הא חדא מילתא היא - הרי דבר אחד הוא, כדפרישית לעיל (ד"ה כיצד).

פגימתה לפני החמה

פונה לצד [-לכיון] החמה, או לצד אחר. ועלה קתני סיפא - על זה שנה התנא בסיפא 'אם אמר לפני החמה לא אמר כלום', דמעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה[עט].

כד.

כמן דימות החמה כמן דימות הגשמים

בימות החמה, כגון ביום ארוך של תקופת תמוז[פ], לאחר שהלכה החמה את כל הצד המערבי, היא שוקעת לסוף מערב לצד צפון - בקרן מערבית צפונית, כדתניא בעירובין (נו.) לגבי מדידת אלפיים אמה לכל רוח מהעיר לצורך תחום שבת, שאם העיר עגולה, עושים לה זויות ורואים אותה כאילו היא בתוך המרובע, ומודדים חוץ מצלעות אותו מרובע אלפיים אמה לכל רוח, ונמצא משתכר בזויות,

ציונים והערות

ל'חומץ' [ראה ברכות (ה:)], ומבאר רש"י שכאן הכוונה היא לחול. **סב. עירובין** (מו:). **סג. מקום** שבו הספינות יוצאות מן הים אל שפתו. רש"י בעירובין (שם ד"ה לגמל). **סד. ברש"י** שבעין יעקב הגירסא היא 'לא אנקה אותם'. וכן צריך לומר בהגהות הב"ח כאן. מנחם משיב נפש (נרס"י). **סה. בבל** נמצאת בצד מזרחית צפונית של ארץ ישראל. וכפי שכינו האמוראים את ארץ ישראל 'מערבא', מכיון שהיתה לצד מערב של בבל, ובבבא בתרא (כה:) מפורש שבבל היא לצד צפון של ארץ ישראל. על פי שפתי חכמים (נרס"י). **סו. מדברי** רש"י מבואר, שמטרת חצר זו היתה רק לצורך עדים שבאו בשבת, מחמת שהיה אסור להם לצאת מחצר זו במשך כל היום [ולכאורה לפי דבריו, לאחר שתיקן להם רבן גמליאל אלפיים אמה לכל רוח, כבר לא היו מתכנסים לחצר זו. שקל הקודש (פ"ג ס"ק מז)]. אך הרמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ז) סובר, שאף בימות החול היו מתכנסין שם העדים כדי לבודקם, ושם היה מקום הקבוע לכך. תוספות יום טוב. ואפשר שאף רש"י סובר שהיו מתכנסים שם אף בימות החול, אלא שבא לבאר הטעם שעשו 'חצר גדולה', ופירש שהוא לצורך השבת, כיון שאסור היה להם לזוז אלא בתוך החצר, לכן הרחיבו להם את המקום כדי שלכל הפחות יהיה להם כל שטח החצר להלך בו, אך לאחר שעשו את החצר, היה זה מקום הקבוע לעדים ולשם היו מתכנסים תמיד. ויש להוכיח זאת מהדיבור המתחיל ברש"י, שפתח 'חצר גדולה היתה בירושלים כו' כל העדים מתכנסין', והרי לכאורה יכול היה לפתוח רק בתיבות 'כל העדים מתכנסין', ולאיזה צורך כתב 'חצר גדולה היתה בירושלים' [הרי ממילא הפסיק באמצע על ידי 'כו'], ומשמע שבא לפרש תיבות 'חצר גדולה'. ליקוטי מהרי"ח (על המסכתות). אמנם בערוך לנר (נרס"י) כתב, שרש"י לא רצה לפרש שהיו מתכנסין בימות החמה[אוצר החכמה] שכן היא פשטות לשון המשנה], שהרי הגמרא מעלה צד שהחצר היתה נקראת 'בית יזק' מלשון צער על כך שלא יכלו לצאת משם, ובימות החול אין בזה צער כלל. **סז. כמבואר** בעירובין (מו:) ובשולחן ערוך (או"ח סי' תה ס"ה). כן פירשו גם התוספות (ד"ה לא) והרשב"א (ד"ה ממני'), שלא היו זזים מהחצר, משום שכל החצר חשובה כארבע אמות. ואמנם אם העיר מוקפת מחיצות, מותר להלך בכל העיר, אך בירושלים פרצו בה היונים פרצות, ולכן לא היתה חשובה מוקפת מחיצות. וראה פירוש נוסף בתוספות [על פי פני יהושע (נמוק' שם)] ובמאירי (ד"ה המשנה השלישית). **סח. הוא** הדין אם איזה אדם טובע בנהר או בים, שהבא להצילו יש לו אלפיים לכל רוח. ומה שפירש רש"י שמדובר שהנהר עלה על גדותיו, היינו משום שלא כתוב במשנה 'מן הטביעה', ועוד ש'מן הנהר' הוא בדומה לדליקה וגייס ומפולת, שאירעה פתאום צרה כללית. מלאכת שלמה. ועיין עוד שפתי חכמים (נרס"י) במה שנקט רש"י 'את הילדים'. **סט. מלשון** רש"י משמע שפירש ענין הגדר לגבי הפסוק בישעיה, אך התוספות יום טוב הביא לשון רש"י לגבי בית יעזק. וכן הוא בר"י מלוניל (ד"ה מגדר) ובמאירי (ד"ה המשנה השלישית). **ע. תרגום** של טבעת הוא 'עיזקא', ועל שם זה קורא הכתוב לגדירת הכרם כטבעת 'ויעזקהו'. רש"י על הפסוק. **עא. והיינו** קודם תקנת רבן גמליאל שיהו מהלכים אלפיים אמה לכל רוח. תוספות (ד"ה או) בדעת רש"י. וראה הערה הבאה. **עב. רשב"א** (ד"ה ליטנא) בביאור דעת רש"י. התוספות (ד"ה או) נתקשו בדברי רש"י ופירשו באופן אחר [המפרשים נתחבטו בפירוש קושיית התוספות. ראה רשב"א (ד"ה ליטנא) שו"ת מהרשד"ם (או"מ סי' קיג) פני יהושע, ערוך לנר, ואברהם יגל (נמוק' שם)]. **עג. מלול** השמש והירח הוא מן המזרח למערב. אך אין הם נעים בזוית ישרה מעל ראש הצופה, אלא נוטים דרומה, ובשקיעה הם נוטים צפונה. ראה רש"י להלן (כד.). **עד. כן** מבואר בעירובין (נו.), וברש"י להלן (כד. ד"ה כמן). **עה. שהרי** כשהן נמצאות בדרום [דהיינו באמצע הרקיע], תהא הלבנה או למזרחה או למערבה של החמה. **עו. הגהות** הב"ח מוסיף תיבות אלו ברש"י. **עז. צורת** הסוגריים העגולות היינו צורת הלבנה, וצורת הסוגריים המרובעות, לכאורה הוא צד העולם. ואפשר לומר בכוונת הציור, שהוא מתייחס לאדם העומד עם פניו כלפי מזרח, שצד צפון הוא לשמאלו וצד דרום הוא לימינו [אמנם את הלבנה בתחילת החודש אפשר לראות רק בצד מערב, וכשצופים למערב, צד שמאל הוא דרום וצד ימין הוא צפון]. וראה עוד מרחבי רקיע (סוף סי' כו, תמונות נב-נה). **עח. ובתוספות** הרא"ש (ד"ה ולמן) מסביר שהשאלה היא אם ראוה נוטה כלפי מעלה או כלפי מטה. וראה עוד בביאור השאלה בתוספות יום טוב, ובמרחבי רקיע (סוף סי' כו). **עט. הדברים** נתבארו בהרחבה בביאורי הפשט, עיין שם. **פ. שנת** החמה מתחלקת לארבע תקופות, ניסן, תמוז, תשרי, וטבת. תקופת ניסן מתחילה ביום שהיום והלילה שוים בו. לאחר מכן, הימים הולכים ומתארכים עד היום הארוך ביותר, שאז מתחילה תקופת תמוז. ומאז ואילך הימים מתקצרים והולכים עד תקופת תשרי שהיום והלילה שוים בו. לאחר מכן הימים ממשיכים להתקצר עד היום הקצר ביותר שבו חלה תקופת טבת. ומאז הימים מתארכים והולכים עד תקופת ניסן שהיום והלילה שוים בו. וחוזר חלילה. וכפי שיתבאר בהמשך

וכשהוא מרבעה, מרבעה בריבוע העולם[פא], ויכול לידע מקום ארבע רוחות העולם על ידי הילוך החמה, וכדלהלן. אותו צד של העולם שה**חמה יוצאת** - זורחת בו **ביום ארוך** של תקופת תמוז, וכן **שוקעת** בו **ביום ארוך**, **וזהו פני** [-צד] **צפון**. אותו צד של העולם שה**חמה יוצאת** בו **ביום קצר** של תקופת טבת, וכן **שוקעת** בו **ביום קצר**, **זהו פני דרום**. ובתקופת **ניסן** ובתקופת **תשרי**, **חמה יוצאת בחצי מזרח** - באמצע צד מזרח, **ושוקעת בחצי מערב** - באמצע צד מערב.

אלו דברי הברייתא בעירובין, ועתה בא רש"י לבארם בהרחבה: **בתקופת ניסן**, **היום והלילה שוין**. **חמה יוצאת בחצי** [-באמצע] **מזרח**, **ומהלכת חצי מזרח**, **וכל דרום**, **וחצי מערב**, **ושוקעת**. **ובלילה**, **סובבת למעלה מן הכיפה**[פב] **חצי מערב**, **וכל צפון וחצי מזרח**, דהיינו שהיא משלימה להקיף צדדים אלו שלא הקיפה ביום תחת כיפת השמים, **וזורחת**. **ולמחרת** [-למחרת היום שחל בו תקופת ניסן], אין השמש זורחת במזרח באותה נקודה שזרחה בו אתמול, אלא **התחיל היום להיות זורח מעט מכנגד חצי מזרח לצד צפון**, דהיינו שזריחת השמש נוטה מעט צפונה, **ושוקע להלן מחצי מערב לצד צפון** - וכן שקיעתה היא לא באמצע המערב, אלא בנטייה כלפי צפון [ועל ידי כן מתארך היום]. **וכן כל יום** [שמתקופת ניסן ואילך], **נמשכת החמה מעט** צפונה, **בין בזריחה בין בשקיעה**. **וכשמגיע יום תקופת תמוז**, שהוא היום הארוך ביותר, **היא זורחת בקרן מזרחית צפונית**, **ומהלכת שלש רוחות** [מזרח, דרום ומערב], **ושוקעת בקרן צפונית מערבית**. **ומשם** [-מתקופת תמוז] **ואילך**, **הימים מתמעטין**, **והחמה נמשכת** [-נוטה] **מעט מעט בזריחתה ובשקיעתה לצד דרום**, **וכשמגיע תקופת תשרי**, **יוצאת בחצי מזרח ושוקעת בחצי מערב**, **והיום והלילה שוין בו**. **ועוד** [-ושוב] **מושכת והולכת לצד דרום בזריחה ובשקיעה**, **עד תקופת טבת**, שהוא היום הקצר ביותר, **ואותו היום יוצאת בקרן מזרחית דרומית**, **ושוקעת בקרן דרומית מערבית**. **ומשם ואילך**, שוב **נמשכת לאחוריה לצד צפון לזריחתה**, **ומרבה הילוכה לצד צפון מעט**, **וכן שוקעת** בנטייה צפונה. **וכן ממשיכה צפונה תמיד**, **עד תקופת ניסן**, **שאז שוב יוצאת בחצי מזרח ושוקעת בחצי מערב**. **נמצאת**, **בימות החמה מהלכת רוב רוח מערבית לפני שקיעתה**, **ופעמים** מהלכת את **כולה**[פג]. **וכל ימות הגשמים**, **אינה מהלכת אלא מיעוט** מצד **מערב**, **ופעמים שאינה נכנסת בו אלא דבר מועט**[פד]. **והלבנה**, **לעולם בחידושה** - תמיד כשהיא מתחדשת, היא נמצאת **בקרן מערבית דרומית**[פה]. **הלכך**, **בימות הגשמים שאין החמה נכנסת למערב אלא בשקיעתה**, שהרי ביום היא מהלכת רק לצד דרום, **הלבנה** קודמת **לתוך המערב**, ורק לאחר שהלבנה במערב מגיעה לשם החמה, **נמצאת לבנה בצפון** - בצפון החמה[פו]. **ובימות החמה שהחמה במערב הרבה** - שהחמה נמצאת הרבה זמן בצד מערב, **היא** קודמת - מקדימה את **הלבנה ברוב החדשים לצד צפון**, **נמצאת לבנה בדרום** - לדרום החמה.

סבל מצטרפין לעדות אחרת

אחד מהן **מצטרף עם עד אחר שיאמר כמותו** בעדות חודש זה[פז].

נעציס

יום המעונן היה וראינוה מאירה דרך עוביו של **עב** - דרך עובי הענן.

עקשים

קנדיל"ה בלע"ז[פח].

כל הכי מזו ומזלי

יש לבאר דברי הגמרא בלשון **תמיה**, **מאחר שראוהו** פעם אחת, **למה לא יעידו** עליו, **וכי לעולם הם צריכים לראותו**.

לפם נים דין לומר מקודם כי[פט]

מקרמי קדם

מכך שבפסוק שממנו למדו שאף העם צריכים לומר 'מקודש', נאמר 'מקראי קודש' בלשון רבים, **תרי זימני משמע** - משמע מכך שיש לומר 'מקודש' שתי פעמים.

זמנו מין מקדשין מותו

הטעם שכשנראה הירח בזמנו אין צריך לקדש את החודש, הוא משום שבזמנו **אינו צריך** חיזוק על ידי אמירת 'מקודש', ורק אם לא נראה בזמנו, וראש חודש חל ביום השלשים ואחד, הוא צריך חיזוק על ידי אמירת 'מקודש'.

מעובר מין

דמשמע ממה שנאמר במשנה 'הרי זה מעובר', **שמשחשיכה נתעבר**.

מכל מקודם נמ

לא קתני במשנה 'הרי זה **מתקדש למחר**'[צ], אלא רק שהוא מעובר.

מעובר מינמריכם ליה

כלומר, **לעולם למחר** אף שלא בזמנו **בעי** - החודש צריך קידוש, **והאי דלא תנייה** - ומה שלא שנה זאת התנא במשנה, היינו **משום דאיצטריכא לאשמועינן** - שהוצרכה המשנה להשמיענו דווקא שהוא **מעובר**.

דסומל וזמנו לסומו

סלקא דעתך אמינא - היה עולה על דעתנו לומר, שכיון שכבר ראו את הירח בזמנו, ורק לא הספיקו לקדש את החודש עד חשיכה, **לא ליעברוה**, **ואי תנא** - ואם היה שונה התנא במשנה 'הרי זה **מתקדש למחר**', לא היית לומד מזה שאף שלא בזמנו יש לקדשו, אלא **הוה אמינא**, שאכן יש לקדש את החודש למחרת ביום השלשים ואחד, אך **לעולם מיומא קמא** - מהיום הראשון, כלומר מיום השלשים, **מתקנינן מועדותיה** - מונים את ימי החודש, ולפי מנין זה קובעים את המועדות שבאותו חודש[צא], כלומר, היינו סוברים שבית דין מקדשים את החודש ביום השלשים ואחד, וקידושם חל למפרע מיום השלשים[צב].

דמות נורם לנמם[צג]

לם מעמון מתי

דורשים בפסוק 'לא תעשון איתי', שלא תעשו **צורות העומדים אתי** שהם השמשים שבמרום.

ציונים והערות

דברי רש"י. **פא. ראה** מהדורתנו בעירובין ובאיורים שם. **פב. הילוך** החמה בלילה נקרא 'סיבוב', לפי שביום החמה מהלכת תחת כיפת השמים, אבל בלילה אינה מהלכת שם אלא סובבת מחוץ לכיפה. רש"י (עירובין נו. ד"ה זהו). והיינו כשיטת רבי אליעזר במסכת בבא בתרא (כה.), 'תניא רבי אליעזר אומר, עולם לאכסדרה הוא דומה, ורוח צפונית אינה מסובבת, וכיון שהגיעה חמה אצל קרן מערבית צפונית נכפפת ועולה למעלה מן הרקיע'. דהיינו, שבשעות הלילה החמה עולה למעלה מכיפת הרקיע [ראה דברי המהר"ל בחידושי אגדות (ב"ב שם), וכן את דברי הרמח"ל בספרו 'אדיר במרום' (עמ' לה-ו), שביארו שאין הענין כפשוטו, אלא הכוונה היא לשורשים הרוחניים שבטבע, הובאו פירושיהם בהרחבה ובביאור בספר שפתי חיים (מועדים ב' עמ' קמז ואילך)]. ובחידושי המאירי (עירובין שם ד"ה ופייס) כתב, 'ומהלך השמש בלילה קרא סיבוב, לפי שאינו מהלך גלוי ונראה'. **פג. והיינו** בימים הארוכים ביותר. **פד. בימים** הקצרים ביותר. סוגיא זו מלווה באיורים במהדורתנו על עירובין (שם), ראה שם. וראה עוד בביאורי הפשט (בהערה על הגיליון בדברי הגמרא 'כמין בימות הגשמים') מרחבי רקיע (סי' יח, לה). **פה. דברי** רש"י אלו קשים להבנה, משום שבמציאות אין הלבנה נמצאת קבוע בקרן מערבית דרומית, אלא היא עוקבת אחרי השמש, ומצויה סמוך למיקום השמש. בקיץ שוקעת הלבנה בצפון מערב, בסמוך למקום שקיעת החמה, ובחורף בדרום מערב, באביב ובסתיו באמצע המערב. וכתב האבן עזרא בספר העבור (שער שני, נקראת קופו) 'והנה הסכימה דעת הגאונים כי לעולם הלבנה נראית בקרן דרומית מערבית, ואין זה אמת, כי מראה העין יכחישם'. **פו. שהרי** מסלול החמה והלבנה בשקיעה, נוטה צפונה, וכל המקדים את חבירו מצפין יותר, ואם הלבנה הקדימה את החמה, הרי היא נמצאת לצפון החמה. **פז. רש"י** פירש כן על פי דברי הגמרא בשבועות (מח.) בדעת רב חסדא, הסובר (שם מז:) ששתי כיתי עדים המכחישות זו את זו [כגון שנים מעידים על ראובן שהרג את שמעון, ושנים מעידים שלא הרג. רש"י שם (ד"ה המכחישות)], שתיהן פסולות לעדויות אחרות, כיון שאחת מהן בודאי כת של עדי שקר היא. ולדעתו אי אפשר לפרש כוונת הברייתא 'אבל מצטרפין לעדות אחרת' שכל אחד מעדים הללו כשר להצטרף עם אחר לגבי עדות אחרת של דיני ממונות או על ראיית הלבנה בחודש אחר, שכיון שהוכחשו בעדות זו, יש חשש על כל אחד מהם שמא עד שקר הוא, ושוב אין לקבל עדותו. לכן מבארת הגמרא בכוונת הברייתא, שכל אחד מאלו מצטרף להעיד עם עד אחר שיאמר כמותו בעדות של קידוש חודש זה, שאם יבא עד אחר ויעיד לגבי גובה הירח כאחד משני עדים אלו, אז בטלים דברי האחד כנגד השנים שאומרים כנגדו, שאין דבריו של אחד במקום שנים [ואותו העד השני, שהוכחש על ידי שני עדים, פסול לעדות אחרת, שהרי עד שקר הוא. רשב"א (ד"ה ומצטרפין)]. אבל רב הונא סובר, ששתי כתי עדים המכחישות זו את זו, מאחר שאין אנו יודעים מי מהן פסולה, יש לכל אחת מהן חזקת כשרות לגבי עדויות אחרות, ולדעתו, כוונת הברייתא 'מצטרפים לעדות אחרת' היא, שכל אחד מהם נשאר בכשרותו לעדות אחרת של ממון. תוספות (ד"ה מצטרפין) ובטורי אבן (ד"ה מצטרפין) כתב, שלאחר תירוץ הגמרא שם לדעת רב חסדא, שמצטרפים לעדות ראש חודש זה, אף רב הונא יפרש כן דברי הברייתא, ורש"י פירש כן לדברי הכל. עיין מה שהרחיב בזה. **פח. ראה** הגהות וציונים שיש לגרוס 'לנטירנ"ה'. והיינו קופסא עם דופן זכוכית שעשויה להניח בה נר. **פט. דיבור** זה מיותר. הגהות וציונים בשם גליון. אך בבאר חיים מרדכי (שו"ת, מ"ג סי' נט) ביאר, שכוונת רש"י לומר שעיקר קידוש החודש תלוי באמירת ראש בית דין 'מקודש', ואילו אמירת שאר הקהל הוא למצוה ולא לעכב. **צ. בלילה** אין מכריזים 'מקודש' אלא ביום, והגמרא להלן (כה:) דורשת דין זה מפסוק. **צא. כלומר**, ראש חודש היה אתמול, ועתה אין נפקא מינה בעצם הדבר כיון שראש חודש כבר עבר, אך יש נפקא מינה שמאותו יום מונים את ימי החודש, ולפי מנין זה קובעים את המועדות שבאותו חודש. אחרונים. **צב. על** פי רש"ש (להלן כה. ד"ה ועוד). וכתב שמכאן נראה כשיטת הרמב"ם שניתן לקדש את החודש למפרע. אמנם הריטב"א (להלן כה: ד"ה ומ"ש) הקשה על שיטת הרמב"ם, וביאר להיפך, שהתנא בא להשמיענו שאף שנתפרסם הדבר יש לעבר את החודש, משום שאין לקדש את החודש למפרע. ראה טורי אבן (ד"ה מעובר) שהקשה על פירוש רש"י וביאר את הגמרא באופן אחר. **צג. ראה** בהגהות וציונים, שבגליון כתב שדיבור זה מיותר, אך נראה שרש"י התכוין לגרוס 'צורות לבנות' כפי הגירסא בעבודה זרה (מג.) ובמשנה שבמשניות, וכן הגירסא ברש"י בכתבי יד, ובעבודה זרה (שם ד"ה דמות) כתב רש"י בפירוש 'דמות צורות לבנות גרסינן'. וראה מה שכתב בזה החתם סופר (תורת משה, פר' יתרו, לגמ' ד' דמעוכה ד"ה תנן), הובא בביאורי הגמרא.

כד:

של שמשם

שיש בה חמשה **נרות**[צד].

ושל ששם

שיש בה ששה **נרות**.

ומפילו שאר מיני מתכות

לא רק מנורה של זהב אסור לעשות, אלא אף מנורה של שאר מיני מתכות, **לפי שמנורה כיוצא בהן** - העשויה משאר מיני מתכות, **כשירה** להדליק **בה לפנים** - בהיכל שבבית המקדש, **כדתניא** בברייתא (מנחות כח:), שרבי דרש את הנאמר (שמות כה לז) 'ועשית מנורת זהב טהור מקשה תיעשה המנורה', ב'כלל ופרט וכלל', ש'**ועשית מנורת**' הוא **כלל**, שתעשה את המנורה שבבית המקדש מכל דבר, ו'**זהב טהור**' הוא **פרט**, שתעשה את המנורה רק מזהב טהור, וב'**מקשה תיעשה**' **חזר וכלל** שתיעשה המנורה מכל דבר, ובאופן זה הדין הוא (תורת כהנים, בחיית ישמעאל פ"ח), שאין אתה דן את הדבר אלא כעין הפרט, כלומר שאינו צריך להיות ממש כפרט אלא די שיהא דומה לו[צה], וכאן במנורה **מה הפרט מפורש** שהוא **של מתכת**, שהרי זהב הוא מין מתכת, **אף כל** מנורה שבבית המקדש יש לעשותה **של מתכת**, ובא למעט מנורה של עץ ושל חרס שפסולות לבית המקדש, ומותר לעשותם בחוץ.

אף של עץ לא יעשה

רבי יוסי בר יהודה אוסר לעשות אף מנורה של עץ, משום שמנורה **כיוצא בה כשירה לפנים** - להדליק בה בהיכל שבבית המקדש. **דרבי יוסי ברבי יהודה דריש ליה לקרא** - דורש את הפסוק 'ועשית מנורת זהב טהור מקשה תיעשה המנורה', **ברבוי ומיעוטי**, ולא בכלל ופרט, ודרש, ש'ועשית מנורת' הוא ריבוי, שתעשה מנורה מכל דבר, ו'זהב טהור' הוא מיעוט, הממעט שתעשה רק מדברים הדומים לנאמר במיעוט, כגון כלי מתכות, וב'מקשה תיעשה המנורה' חזר וריבה שניתן לעשות את המנורה מכל דבר ואף מעץ, ובאופן זה כוונת הכתוב היא לרבות את הכל ולמעט רק דבר מסוים[צו], **ומאי רבי** - מה ריבה הפסוק, **רבי כל מילי** - ריבה שניתן לעשות את המנורה לבית המקדש מכל דבר, **ומאי מיעט** הפסוק, **מיעט חרם**, שפסול לעשות ממנו מנורה לבית המקדש, שמין זה הוא הראוי ביותר להתמעט, משום שהוא פחות שבכלים, ואינו ראוי אפילו למלך בשר ודם[צז]. **והכי מפרש לה** לשיטת רבי יוסי ברבי יהודה **במנחות** (שם).

כדרך שעשו מלכי בית חשמונאי

כשגברה ידם של מלכי בית חשמונאי **על היונים, והוציאום מירושלים, וטיהרו את** בית **המקדש**, וכיון שנטלו היונים את כלי המקדש[צח], היה עליהם לעשות מנורה חדשה, **והיו עניים, ולכן לא יכלו לעשותה של זהב**, ועשאוה של עץ.

בצע

'בצע' הוא **שטיינ"ו בלע"ז** - מתכת הנקראת 'בדיל'[צט].

דמות מרובעה פנים

אסור לעשות דמות ארבעה פנים **לגוף אחד**, שהם **כעין חיות הקדש** שמתחת כסא הכבוד[ק], דהיינו - שזה נחשב '**אתי**' שבפסוק 'לא תעשון איתי', משום **שכסא הכבוד רכוב עליהן** - על חיות הקודש.

פרנוף אדם למודים מאמרי

יהיה מותר לעשות דמות פרצוף אדם, **שהרי** [illegible]**א אחד מהן בחיות** - אחת מדמויות חיות הקודש, **ואפילו הכי אמר** אביי, שאין איסור לעשות כדמויות חיות הקודש **עד דאיכא כולהו בהדי הדדי** - עד שעושה דמות אחת של כל ארבעת הפנים יחד[קא].

שמדור העליון

במדור העליון היינו **ברקיע השביעי**, ואסרה התורה לעשות רק כדמות השמשים הנמצאים שם, כגון אופנים ושרפים וחיות הקודש ומלאכי השרת, דדייקינן - שמדייקים את תיבת '**אתי**' שבפסוק 'לא תעשון איתי', ומשמע שלא תעשו דווקא כדמות השמשים שעמי ברקיע, **אבל חמה ולבנה וכוכבים ומזלות, במדור התחתון הן**, דהיינו **ברקיע השני, כדאמרינן במסכת חגיגה** (יב:), ולכן מותר לעשות כדמותם.

שלשול

שלשול הוא **תולעת**[קב].

ספיקים

'אפיקים' הם **מוצאי מים** - מקומות יציאת מים, ונקראים **ביברי"ש בלע"ז** - בריכות של מים[קג].

אחרים

אחרים היינו **נכרים**.

והא רב יהודה

רב יהודה **שהיתה** לו **צורה בטבעתו, ואחרים** [-נכרים] **עשאוה** עבורו, ואף על פי כן **אמר** ליה **שמואל דנישקליה מיניה** - שיטול את הצורה ממנה, כלומר שישחית אותה[קד].

סמי עיניה

סמא את עיניו, **כלומר, השחת את צורתו**[קה].

ומשום מסדא

היה על רב יהודה להשחית את הצורה שבטבעתו, **שלא** יחשדוהו **ויאמרו שעבודה זרה היא** לו.

אסור להניחה

אסור להניח טבעת שהצורה שבחותמה בולטת, **באצבעו**[קו].

ומותר לחתום בה

מותר לחתום בחותם הבולט שבטבעת, כיון שכשחותם בשעוה הרכה נעשית צורת **חתימתה שוקעת**.

וכשחותם שוקע

כשצורת החותם שעל הטבעת שוקעת בחותם, כשחותם בשעוה הרכה נעשית צורת החתימה **בולטת**.

רש"י מבאר כיצד נעשה החותם בולט או שוקע. **חותמה בולט**, נעשה **כשהמתכת** של החותם **חרות סביב סביב** כדמות הצורה, **והצורה עומדת** במקומה **כמות שהיא. חותמה שוקע**, נעשה **כשהצורה** חקוקה **וחרותה במתכת** של החותם.

לשף ויתיב נהרדעא

'שף ויתיב' **שם מקום הוא** בעיר נהרדעא שבבל, ובו היה בית הכנסת. **ויש פותרין** [-מפרשים] ש'שף ויתיב' היינו **שבית הכנסת חרב וחזר ונבנה**, 'שף' פירושו חרב, ו'יתיב' פירושו ישב[קז], **ותמיד היתה השכינה מצויה שם** - באותו בית כנסת, כמבואר

ציונים והערות

צד. נרות היינו הבזיכים שנותנים בתוכם את השמן והפתילות. רש"י (שמות כה לז). אמנם במנחות (כח: ד"ה שבע) כתב רש"י 'של ששה קנים'. וכן כתב המאירי (ד"ה נרות). וכאן כוונת רש"י לומר שאף אם עשה שבעה קנים, אך עשה רק חמישה או ששה נרות [דהיינו שעשה קנים ללא בזיכים], מותר. מכתב לחזקיהו (נרקי"ו). **צה. לפי** הדורש את התורה בכלל ופרט, אם הפרט בא בפסוק אחר כלל, הדין הוא (תורת כהנים שם) שאין בכלל אלא מה שבפרט בדיוק ואפילו דברים הדומים לפרט אינם נדונים עמו, כיון שהפרט הוא פירושו של הכלל, מהו הכלל האמור כאן למעלה, הוא פרט זה שאני אומר לך עכשיו ולא יותר. ואם חזר ובא בפסוק כלל שני לאחר הפרט, הדין הוא שבא כלל זה להוסיף על הפרט את הדומים לו. רש"י בסוכה (נ: ד"ה והכא). **צו. הדורש** את הפסוק בריבוי ומיעוט, אינו סובר שהפרט בא לפרש את הכלל, אלא שבכלל הראשון נתרבה הכל, והפרט שאחריו רק בא למעט ממשמעותו שאין לרבות אלא דברים הדומים לו, וכשחזר הכתוב והביא ריבוי נוסף לאחריו, הביאו לרבות כל דבר, שאם תאמר שבא לרבות את הדברים הדומים לפרט, הרי אינו צריך לכך, שהרי לא נתמעטו על ידי הפרט, וכמפורש בסנהדרין (מו.), שגם אם יש ריבוי ומיעוט בלבד, הדורש בריבוי ומיעוט מרבה את כל הדומים לפרט גם בלא ריבוי נוסף. רש"י בסוכה (שם). **צז. רש"י** בסוכה (שם ד"ה מיעט) ובמנחות (כח: ד"ה שם).

צח. רש"י בעבודה זרה (מג. ד"ה ומלכות). **צט. רש"י** בעבודה זרה (שם ד"ה נצטער). **ק. והן**, שור, אדם, אריה ונשר. רש"י (ע"ז מג: ד"ה מרכבה). **קא. אם** זו הקושיא, שיהיה מותר לעשות פרצוף אדם לבדו, משום שרק לעשות דמות ארבעה פנים יחד אסור, לכאורה קשה, כיצד מתרץ זאת אביי להלן בכך שלומד לאסור עשיית פרצוף אדם לבדו מהפסוק 'לא תעשון אתי' ודורש כאילו נאמר 'לא תעשון אותי', הרי עדיין קשה להיפך, מדוע הוצרך ללמוד שאסור לעשות דמות ארבעה פנים ביחד, הלא אחד הפנים הם פני אדם, ואם כן ודאי אסור לעשות דמות ארבעה פנים. ואמנם זו קושיית התוספות (ד"ה לא תעשון), וודאי צריך לומר כאחד מתירוציהם [שכיון שיש פרצופים נוספים יחד עם האדם היה מקום להתיר, או שצריך את הלימוד למוצא צורת אדם שאסור להשלימה לדמות ארבעה פנים], ואם כן לפי הסברו של רש"י שרק לעשות דמות ארבעה פנים יחד אסור, הרי אין כאן קושיא שפרצוף אדם יהיה מותר, שהרי לפי האמור אביי סבר שפרצוף אדם לבד אין להתיר. אלא על כרחך צריך לפרש, שקושיית הגמרא היא על הלימוד מ'לא תעשון אתי', שכיון שלמדים מזה לאסור דמות ארבעה פנים, אם כן אין פסוק לאסור עשיית צורת אדם לבדו, ולכאורה יהיה מותר, ומדוע שנינו בברייתא שאסור [ותירוץ הגמרא הוא שהפסוק מלמד אותנו את שני האיסורים]. ערוך לנר (נרקי"ו). עיין שם שהוכיח ביאור זה מלשון הקושיא 'אלא מעתה', ונשאר בצריך עיון על פירוש רש"י. **קב. בחולין** (סז: ד"ה שלשול) פירש רש"י, שהיא תולעת ארוכה כנחש הנמצאת באשפה. **קג. על** פי רש"י בביצה (כג: ד"ה ניצרים). **קד. כפי** שכתב רש"י להלן בסמוך. **קה. לכאורה** משמע מדבריו שיש להשחית את כל הצורה, וכדעה השניה המובאת במאירי (ע"ז מב: ד"ה ונרין). דעה נוספת הביא המאירי (שם), שיחסר את העין. אמנם בחתם סופר (שו"ת, מ"ו סי' ו) כתב, שפשוט שגם לרש"י אין צריך להשחית כל הצורה, אלא די בקטיעת ראש אזנה או ראש חוטמה כמפורש במשנה (ע"ז נג.) לגבי ביטול עבודה זרה, ומה שפירש רש"י 'השחת צורתו', הוא משום שקשה לו מדוע אמרו לו דווקא בלשון 'סמי עיניה', ולכן פירש ש'עינו' היינו צורתו, כלשון הכתוב (במדבר יג ז) 'ועינו כעין הבדולח', שפירושו 'צורתו כצורת הבדולח'. **קו. משמע** דווקא באצבעו. וכן כתב הפרישה (יו"ד סי' קמג אות כה-כו, ג), שבאופן זה הוא ניכר וגלוי לעיני כל, אך להניח בתיבה מותר. אמנם הש"ך (שם ס"ד סק"ט, ס"ה ס"ק כא) ביאר בדברי השולחן ערוך (שם) שאסור להשהות כלל. **קז. בבבא** קמא (כג:) על התיבות 'דשף צלמי', פירש רש"י (ד"ה דשף) ש'שף' הוא לשון מחיקה. וראה בחכמת שלמה (נדה יג. נרקי"ו ד"ה דשף) שכתב, שבמגילה (שם) לא פירש רש"י כן, אלא כפירוש הערוך [ראה פירושו להלן בהערה] שפירש ש'שף ויתיב' הוא 'נסע וישב'.

במגילה (כט.)[קח], ויכניה מלך יהודה וגלותו - העם שגלו איתו לבבל[קט], בנאוהו לבית כנסת זה, על ידי שנשאו עמהם מאבני ירושלים ומהן בנאוהו[קי], ועליהם נאמר (תהלים קב טו) 'כי רצו עבדיך את אבניה ואת עפרה יחוננו', כלומר, שאהבו את אבניה ואת עפרה[קיא], ולכן קבעום בבית הכנסת שבבל.

אנדרטא

'אנדרטא' היא צלם דמות המלך.

והא רבן גמליאל יחיד הוה

והרי רבן גמליאל יחיד היה, ואם כן ניחוש נמי לחשדא - יש לחשוש גם אצלו לחשד עבודה זרה, ומדוע השהה את צורות הלבנה.

למימרא דמהימן במזרח

ראינו את הלבנה הישנה[קיב] בבוקר בצד מזרח.

כה.

ובערבית במערב

ובערב ראינו את הלבנה החדשה בצד מערב.

עדי שקר הם

לא יתכן שהעדים ראו את הלבנה הישנה בבוקר ואת החדשה בערב, דקיימא לן - מקובל בידינו (לעיל כ:) שעשרים וארבעה שעי מכסי סיהרא - עשרים וארבע שעות סמוך למולד מכוסה הירח, שמתוך קוטנו אינו נראה[קיג]. כך פירשו רבותי[קיד].

מקשה רש"י על פירוש רבותיו, ולבי נוקפני - לבי אינו מסכים עם פירוש זה[קטו], מדקתני בברייתא להלן, שרבן גמליאל ביאר שהטעם שקיבל את העדים, הוא משום שפעמים שבא הירח בדרך ארוכה, ואז הוא הולך בזמן רב יותר, ופעמים שבא בדרך קצרה ואז הוא הולך בזמן קצר יותר, ואין לשון ביאת דרך ארוכה ודרך קצרה נופל [-מתאים] כאן, אם נפרש שבבוקר ראו את הישנה ואחר כך בערב את החדשה, שהרי מתוך קוטנה של הלבנה הישנה היא נכסית מכני מערב [-בני ארץ ישראל] כשהיא במזרח לפני התגלותה בעת חידושה[קטז], ולפירוש זה שהלבנה מתכסית עשרים וארבע שעות ואינה נראית מחמת קוטנה, לא שייך לומר שלפעמים באה בדרך קצרה יותר, שהרי מה שמתכסית הלבנה הוא מחמת קוטנה, ואין זה תלוי במהלך הלבנה.

לכן מפרש רש"י באופן אחר, ונראה לי, דרק על הלבנה החדשה העידו, שראו אותה בבוקר בצד מזרח ובערב בצד מערב[קיז], ו'עדי שקר' דקאמר עליהם רבי יוחנן בן נורי, היינו משום שלא יתכן שראו את הלבנה החדשה באותו יום גם במזרח וגם במערב, לפי שאינה ממהרת לרוץ בתוך שתים עשרה שעות שביום מתוך המזרח לתוך המערב[קיח]. ועל זה קאמר רבן גמליאל, פעמים שבא הירח בדרך ארוכה, ושוהה לבא ובא בזמן ארוך יותר, ובפעמים אלו אכן אינו בא בתוך שתים עשרה שעות מהמזרח למערב, אך יש פעמים שבא בדרך קצרה, וממילא בא בזמן קצר יותר, וממהר לבוא בפחות משתים עשרה שעות מהמזרח למערב, ובמקרה זה בא הירח בדרך קצרה וממילא בזמן קצר, ולכן נכונים דברי העדים ואין זו עדות שקר.

ועוד נמו שמיס ומתרו למינוהו בזמנו

'בזמנו' פירושו ביום השלשים לחודש הנוכחי[קיט].

וליל שלשים[קכ]

בלילה שלאחר יום השלשים[קכא], כשהיו מצפין בית דין והעם, שתהא הלבנה מגולה ויראוה, מאחר שהעדים ראוה כבר ביום השלשים[קכב], אף שהיו השמים בהירים באותו לילה[קכג] לא נראה להם[קכד].

רומס מי פס דבריך

דבריך שעדים אלו עדי שקר הם, נכונים, ואם כן, אין כאן עדות על ראיית הלבנה ביום השלשים, ויש לעבר את החדש הנוכחי ולעשותו של שלשים יום, ולקבוע את ראש החודש הבא ביום השלשים ואחד לחודש הנוכחי.

סלק ומצאו

הלך ומצאו רבי עקיבא לרבי יהושע, כשהוא מיצר [-מצטער][קכה] על שהנשיא רבן גמליאל גזר עליו לחלל את יום הכפורים שחל להיות לפי חשבונו שיש לעבר את החודש, וראש חודש תשרי יהיה ביום השלשים ואחד.

פשר מקלמו

נאמר בפסוק (ויקרא כג ד) 'אלה מועדי ה' אשר תקראו אֹתָם', ומכיון שנאמר 'אֹתָם' באופן חסר, יש לדרוש כאילו נאמר 'אשר תקראו אַתֶּם', ויש ללמוד מכך שבקריאת בית דין 'מקודש' על החודש תלאו הכתוב - תלה הכתוב את קביעת המועדים, וממילא אף אם טעו בית דין וקידשו את החודש שלא בזמנו האמיתי, ומתוך כך קבעו את מועדיו שלא בזמנם האמיתי, אין המועדות חלים אלא בזמנים שנקבעו על ידי בית דין בשעה שקידשו את החודש[קכו].

למה לא נפרסמו שמותן כו'

הטעם שלא נתפרסמו שמות הזקנים שהיו בבית דינו של משה, הוא משום שאם בא אדם לדון ולערער אחר בית דין שבימיו, ולומר, וכי בית דין זה חשוב כמשה ואהרן או כאלדד ומידד, אומרים לו, אף שאינו חשוב כמותם, שמא חשוב הוא

אהח 19/06/2018

ציונים והערות

קח. **בגמרא** שם מובא, שאף כשבני ישראל עתידים להגאל השכינה תיגאל עמהם, שנאמר (דברים ל ג) 'ושב ה' אלהיך את שבותך', ומדייקת הגמרא 'והשיב' לא נאמר, אלא 'ושב', ללמד שהקדוש ברוך הוא שב עם ישראל מבין הגלויות. ועל כך מבררת הגמרא, היכן שורה השכינה כיום בגלות בבבל. ומשיב אביי, שלפעמים שורה בבית הכנסת שבעיר הוצל, ולפעמים בבית הכנסת 'שף ויתיב' שבעיר נהרדעא. ועיין שם שהובאו הנהגות האמוראים ששהו שם בעת שהגיעה השכינה לשם.

קט. **כמבואר** בירמיה (מד ו). קי. **והערוך** (ערך שף - הרמשון) פירש שלקחו את האבנים מבית המקדש, והמקדש נסע ממקומו וישב שם באותו בית כנסת שבבבל [ולא היתה מעילה בכך שלקחו אבנים מבית המקדש, משום שבכניסת עובדי כוכבים לבית המקדש יוצאים כליו לחולין, כמבואר בעבודה זרה (נג:) על פי הפסוק (יחזקאל ז כב) 'ובאו בה פריצים וחיללוה'. הגהות מהרש"ם (גרסת"י)]. ובשערי תשובה (משובות הגאונים, סי' עג) הובא פירוש רב האי גאון, שהשכינה נסעה מהמקדש וישבה בבבל. ובכפתור ופרח (פ"י, מעלת ארץ ישראל) פירש 'שף ויתיב', שדילג מארץ ישראל וישב בבבל.

קיא. **רש"י** (מהלים שם). קיב. **ראה** ברש"י להלן (כה. ד"ה עדי), שזה פירוש רבותיו. ועיין שם שהקשה על פירושם, ופירש שראו את הלבנה החדשה, עיין שם כל פירושו בזה.

קיג. **רש"י** לעיל (כ: ד"ה כ"ד). קיד. **וכן** ביארו התוספות (לעיל כד: ד"ה למינוהו), וכתבו, שכן משמע בירושלמי (פ"ג ה"ו). קטו. **על** פי רש"י בכתובות (נב: ד"ה נאחד וד"ה נאומרת). 'נוקף' פירושו מלשון חבטה ומכה. רש"י (סוטה מח. ד"ה מוכטין). וכאן הכוונה שכאילו ליבו מכה בו ואינו מסכים לפירוש זה.

קטז. **כמבואר** לעיל (כ:) שהלבנה הישנה מתכסה מבני מערב למשך שמונה עשרה שעות, והחדשה למשך שש שעות, ומבני מזרח מתכסה הלבנה הישנה למשך שש שעות, והחדשה למשך שמונה עשרה שעות. ובטעם הדבר ביאר רש"י (שם ד"ה כ"ד וד"ה מכסין), שהלבנה הישנה שלפני חידושה נמצאת תמיד בזוית דרומית מזרחית, ולכן בני המזרח הקרובים אליה בשעה זו, רואים אותה יותר ומתכסה מהם רק לשש שעות, ולאחר מכן מתחילה הלבנה להתחדש אך בשעת חידושה היא עומדת כבר בזוית דרומית מערבית הרחוקה מבני מזרח, ולכן אינם רואים אותה למשך שמונה עשרה שעות נוספות עד שגדילה, ובשעת חידושה היא מתכסה מבני מערב לשש שעות בתחילת חידושה מחמת קוטנה, ולאחר מכן נגלית להם מחמת שקרובים אליה. ונמצא שבמשך שתים עשרה השעות האמצעיות אינה נראית לא לבני מערב ולא לבני מזרח.

קיז. **ואין** לומר שהעדים טעו וסברו שראו בבוקר את הלבנה החדשה, אך באמת ראו את הישנה, משום שרבן גמליאל ידע לפי חשבונו שגם הלבנה שראו בבוקר היא החדשה. ראש משביר (גרסת"י). קיח. **התוספות** (לעיל מד: ד"ה למינוהו) תמהו על דברי רש"י אלו, וכי מדוע לא תוכל הלבנה ללכת בשתים עשרה שעות במהלך של חצי עיגול מצד המזרח עד למערב לאורך כל הרוח הדרומית. ולכן פירשו את המשנה כפירוש רבותיו של רש"י, שמדובר שראו העדים את הלבנה הישנה בבוקר ואת החדשה בערב. וביארו, שדברי רבן גמליאל 'פעמים בא בארוכה ופעמים בא בקצרה', פירושם, שבימות הקיץ הארוכים יתכן שיראה הירח הישן בבוקר והחדש בערב, ולא תמיד הוא מכוסה עשרים וארבע שעות ממש, שבפעמים שבא בדרך ארוכה אכן הוא מתכסה מעט, אך בפעמים שבא בדרך קצרה אינו מתכסה כלל וניתן לראותו. קיט. **יום** זה נקרא 'זמנו' של קידוש החודש, כיון שרק מיום זה ואילך אפשר לראות את הלבנה כדי לקדש את החודש, שכן אין חודש שלפי הלבנה פחות מעשרים ותשעה וחצי ימים ושבע מאות ותשעים ושלשה חלקים, כמבואר בגמרא להלן [ובזמננו, עשרים ותשעה ימים, שתים עשרה שעות וארבעים וארבע דקות ושלוש שניות ושליש שניה. על פי חשבון אלף ושמונים חלקים לשעה, כמבואר ברמב"ם (קידוש המולד פ"ו ה"ג)]. רש"י בסנהדרין (י: ד"ה נזמנו). וראה בהערה להלן (נד"ה וליל) בשם הערוך לנר שביאר מדוע נקט רש"י שראוהו ביום השלשים, ולא בליל השלשים. קכ. **במשנה** לא מוזכר 'ליל שלשים', אלא 'ליל עיבורו', ובחכמת מנוח (גרסת"י ד"ה ועוד) גרס שדיבור זה הוא המשך הדיבור הקודם. וכתב עוד שיש לגרוס כאן 'וליל שלשים ואחד'. קכא. **ראה** הערה לעיל בשם חכמת מנוח בענין הגירסא כאן. אך במנחם משיב נפש (גרסת"י) יישב הגירסא כמו שכתב רש"י לעיל (כה: ד"ה נאומר), 'לערב יום שלשים נגהי [-אור] שלשים ואחד', כלומר בלילה שלאחר יום השלשים שהוא ליל השלשים ואחד. קכב. **יש** להקשות, מדוע פירש רש"י כאן ולעיל בסמוך (ד"ה ועוד) שהעדים העידו שראו את הלבנה ביום השלשים, ולא בליל השלשים. ועוד יש להקשות, מה רצה להוסיף בכך 'שהיו מצפים בית דין והעם שתהא מגולה ויראוה'. כך הקשה בערוך לנר (ד"ה וגליל). וביאר כוונת רש"י, שהעדים באו ביום השלשים סמוך לערב קודם שקיעת החמה, והעידו שראו את הלבנה, והיו מצפים בית דין והעם לראותה שוב סמוך לשקיעה, כדי שיספיקו לקדש את החודש לפני החשיכה ולא יתעבר החודש [כמבואר להלן (כה:) שאין מקדשים את החודש לאחר שחשיכה], ולבסוף לא נראתה הלבנה, ואמר רבי דוסא בן הורכינס שעדי שקר הם, אך רבן גמליאל קיבלם וקידש את החודש לפני שקיעת החמה. ולכן פירש רש"י שראו 'ביום' השלשים דווקא, שאם היו מעידים שראו את הלבנה בליל השלשים, כבר אז היה רבן גמליאל מקדש את החודש. קכג. **תפארת** ישראל (יכין תוספ' מ). קכד. **אמנם** הרמב"ם (פירוש המשניות מ"מ) ביאר, שהעדים עצמם העידו שראוהו רק בליל השלשים, אך בליל השלשים ואחד לא ראוהו. והריטב"א (ד"ה ומסס) פירש, שבליל שלשים ואחד באו עדים אחרים והעידו שלא היה נראה בליל עיבורו. קכה. **רש"י** מפרש כאן כמסקנת הגמרא להלן, שמסתפקת מי הצטער, רבי יהושע או רבי עקיבא, ומסקנתה שרבי יהושע הצטער. קכו. **כך** ביאר בטורי אבן (ד"ה ומסר) את דברי רש"י. והוסיף, שמה שלא הביאה המשנה שלש פעמים 'אתם', לדרשה ש'אתם אפילו שוגגין', 'אתם אפילו מזידין' ו'אתם אפילו מוטעין' כמובא בברייתא להלן, הוא משום שהיה די למשנה לפרש רק את האופן של 'אתם אפילו מוטעין' שבו מדובר במשנה. אמנם הערוך לנר (לעיל כד. ד"ה קמי) ביאר, שרש"י סובר שמכך שלא הזכיר התנא במשנה את הדרשה של 'אתם' מוכח שהתנא של המשנה חולק על התנא של הברייתא להלן, וסובר שלמדים דין זה מ'אשר תקראו' בלבד [אמנם חלק עליו רק באחד משלשת תיבות 'אתם', אך דרש כמותו את שתי תיבות 'אתם' הנותרות. וראה בביאורי

כשלשה מן השאר [-משאר הזקנים] שלא נתפרשו שמותם ואינך יודע מי הם, וכשם שאין לך לערער אחר הזקנים מבית דינו של משה, כך אין לך לערער אחר בית הדין שבימיך, ומבואר שכל בית דין חשוב כבית דינו של משהקכז.

למימ לסיהרס

ראה את הלבנה הישנה.

שקל קלס

'קלא' היא **פיסת רגבים** - גוש עפרקכח, ונקראת **מוט"א** בלע"ז - גוש עפר.

לסורסס נעיץ לקדושין

היום בלילה, ליל השלשים לחודש, אנו צריכים לראות את הלבנה החדשה ולקדש את החודש על פי זה, שכן **צריכין אנו לעשות** הלילה **יום טוב של ראש השנה**, ולכן צריך **לחסר את** חודש **אלול** ולעשותו של עשרים ותשעה ימים, **ולאיים** לשם כך **על העדים לומר** [-שיאמרו] **ראינוהו בזמנו**, כלומר ביום השלשים, כדי שנוכל **לקדשו למחר** ביום השלשים, **ואף על פי שלא ראוהו** העדים בזמנו. והטעם שהיו זקוקים לאיים על עדים כדי לעבר את החודש, **לפי** שמדובר באופן **שהיה עיבור החדֶש דוחה את יום הכפורים** מלהיות סמוך **אצל שבת**, שאם יהיו סמוכים ויחול יום הכיפורים במוצאי שבת, חוששים שמא יסריח מת שימות בשבת ולא יקבר עד לאחר יום הכיפורים, ובאופן זה מבואר לעיל (כ.) שמותר לאיים על עדים לקדש את החודש אף על פי שלא נראה בזמנו, כדי שלא יהיו יום הכיפורים ושבת סמוכיםקכט.

ומס קיימס סכס

צריכים לקדש את החודש הלילה ואתה הירח עדיין עומד כאן, והרי **אם** לא תתכסה **ותהא נראית ערבית** - בליל השלשיםקל, **שוב לא יקדשו את החדֶש למחר** ביום השלשים, ולא יוכלו לחסרו, כדאמרן לעיל **בפרק קמא** (כ:), שכדי לקדש את החודש ביום השלשים **צריך שיהא** לילה **ויום מן החדש**, כלומר, צריך שיראה הירח החדש כבר מליל שלשים, **שאם נראית** הלבנה **הישנה לאור כ"ט** - בליל השלשים לחודש, **אין מקדשין מחר את החדֶש**, שהרי לא יתכן שנראתה הלבנה החדשה באותו לילה, ואם לא נראתה החדשה בליל השלשים לא ניתן לקדש את החודש ביום השלשים כאמורקלא.

זיל לסין מכ וקדשיס

דואג היה רבי **שלא** ירננו עליו **בני עירו כשיקדשנו למחר, לפי שראו הישנה כל יום כ"ט** לחודש, ויודעים שלא ניתן לקדש את החודש למחר, שהרי בין התכסות הלבנה הישנה להתגלות הלבנה החדשה, הלבנה מכוסה ואינה נראית במשך עשרים וארבע שעות (לעיל כ:), וכאן לא עברו עשרים וארבע שעות מהתכסות הלבנה הישנה, ולכן אמר לרבי חייא, לך לעין טב ואַיים שם על עדים שיאמרו שראו את הלבנה החדשה בליל השלשים, וקַדש שם את החודש למחרת, כדי שלא יראוני בני העיר מקדש את החודש כאן, ובכך סלק **תלונותם מעלי**קלב.

מביא רש"י טעם אחר, **ומורי פירש, שגזרו** הנכרים **גזרה במקומו של** רבי **שלא יקדשו את החדֶש**, ולכן הוצרך לומר לרבי חייא לקדשו בעין טבקלג.

דוד מלך ישרסל

דוד המלך **נמשל כלבנה, שנאמר בו** (תהלים פט לז-לח) **'כסאו כשמש נגדי, כירח יכון עולם'**, כלומר, כמו שהירח קיים לעולם, כך גם זרעו יכון [-יתייצב] עד עולם על כסא המלוכהקלד.

(ורלסס למום לנסה נעסרים ומסמה)קלה.

שידעו שלס קדשו נים דין סס סמדס

רבן גמליאל הספיד את אמו של בן זזא בשלשים לחודש, כדי שידעו העם שלא קידשו בית דין את החודש באותו יום, **שהרי אין מספידין ביום טוב**, ואותו ראש חודש היה של תשרי שהוא יום טוב של ראש השנהקלו.

סמס סמס סמס

שלשה זמנין [-פעמים] **כתיב 'אשר תקראו אותם' בפרשת שור או כשב**, כלומר בפרשת המועדות (ויקרא כג ג, ד, לז), וכיון ש'אֹתָם' נכתב בשלשתם באופן חסר בלא ו'קלז, **קרי ביה** - יש לקוראו כאילו נאמר **'תקראו אַתֶּם'**, ונמצא שנכתב 'אַתֶּם' בפרשת המועדות שלש פעמים.

סוגגין

שוגגים בקידוש החודש, פירושו שטעו **מאליהן**, וקידשו את החודש שלא כראוי, ולא שהטעו אותם עדים בכךקלח, **שכסבורין** היו **שלפי** החשבון **הוא** [-החודש הנוכחי] **ראוי להתעבר** ולהיות של שלשים יום, ולכן קידשו את החודש הבא רק ביום השלשים ואחד, ובאמת היו **טועין** בכך, שהחודש התחיל כבר ביום השלשים לחודש שלפניו.

מוסמין

מוטעים בקידוש החודש, פירושו שהוטעו **על ידי עדי שקר** שהעידו שראו את הלבנה ביום השלשים ובאמת לא ראוה, וכמו במקרה של המשנה, שהעידו שנראתה הלבנה ביום השלשים, וקידש רבן גמליאל את החודש על פיהם, ובליל השלשים ואחד לא נראתה הלבנהקלט.

שלס יאמר אדס

שלא יאמר אדם **על בית הדין שבימיו, וכי פלוני ופלוני** הדיין **חשוב כמשה ואהרן שאשמע לו, ועכשיו שלא נתפרשו** שמות הזקנים מבית דינו של משה, **השב ואמור לו**, אף **אם אינו חשוב כמשה ואהרן**, מכל מקום **הרי הוא כאחד משאר** הזקנים

ציונים והערות

הפשט מה דרש מתיבת 'אתם' הנותרת]. **קכז. אין** הכוונה שבאמת אנו סבורים שמא בית דין שבימיו חשוב כבית דין של הזקנים, שהרי הם היו נביאים, אלא הכוונה שכיון שלא נתפרשו שמותיהם כאלדד ומידד אף שהיו נביאים כמותם, ממילא יש לך ללמוד שבית דין שבכל דור ודור צריך להיות חשוב בעיניך כבית דין של הזקנים. מהרש"א (מ"מ ד"ה שלשה) בדעת רש"י. אמנם ר"י מלוניל (ד"ה שכל) כתב, שיתכן ששלשה דיינים אלו שוים בחכמתם כשלשה משבעים הזקנים, שהרי אינם ידועים לנו ולא ידועה לנו מידת חכמתם. **קכח. רש"י** (מכות ח. ד"ה פיסת). **קכט. ועיין** לעיל שם טעם נוסף, כדי שלא יכמשו ירקות חיים בשבת שאחר יום טוב וביום טוב שאחר שבת, ולכן היו מקדימים או מעברים את החודש כדי להפרידם [אמנם כאן שייך רק הטעם משום המתים, כיון שכאן מדובר שרוצים להקדים כדי להפריד את יום הכיפורים משבת, כמו שכתב רש"י]. **קל. אמר** כן מפני שהיה רואה אותו באופן שהיה סבור שיראה גם בליל השלשים. ריטב"א (ד"ה ר' חייא) בדעת רש"י. **קלא. ובאופן** זה אף אין מאיימים על העדים, שהרי הכל ראו שהלילה הוא מן החודש שעבר, שהרי לא נראתה הלבנה החדשה. רש"י לעיל (סס ד"ה נרון). וביאר הערוך לנר (סס נרס"י ד"ה כי), **שבאופן שאם** יקדשו בית דין את החודש יראה שקידשוהו שלא על פי דרכי המולד ודיני התורה, ויש חשש שירננו הבריות אחריהם, לא התירו חכמים לאיים ולקדש את החודש שלא נראה בזמנו. הקשה בראש משביר (נרס"י), שהרי כיון שנראתה הלבנה בבוקר יום העשרים ותשעה לחודש, נמצא שעד למחרת בבוקר יום השלשים ודאי לא תראה הלבנה החדשה, שהרי עשרים וארבע שעות מתכסה הלבנה בזמן המולד, ובאופן זה הדין הוא שאין מאיימים על העדים לומר שראו את הלבנה בליל השלשים, ואם כן מדוע לפי רש"י חשש רבי חייא רק שמא תראה הלבנה בליל השלשים, ולא חשש שתהא מכוסה עשרים וארבע שעות ולא יהיה ניתן לאיים על העדים. ותירץ, שלשיטת רש"י אף שנראתה הלבנה הישנה ביום העשרים ותשעה עדיין יתכן שתראה הלבנה החדשה למחרת, ולכן לא חשש אלא שמא תראה בליל השלשים, ולא יהיה לילה ויום ללבנה החדשה. **קלב. ואף** שהיה מותר לקדש את החודש על ידי איום על עדים [כמבואר לעיל], מכל מקום באופן שאם יקדשו בית דין את החודש יראה שקידשוהו שלא על פי דרכי המולד, ויש חשש שירננו הבריות אחריהם, לא התירו חכמים לאיים ולקדש את החודש שלא נראה בזמנו, ולכן כאן שעל פי דרכי המולד לא היה ניתן לקדש את החודש, והיו העם מרננים אחר רבי אם היה מקדש במקומו שבו נראתה הלבנה הישנה ביום העשרים ותשעה, שלח רבי את רבי חייא לקדש במקום אחר שלא ראו את הלבנה ואין חשש שירננו. ערוך לנר (לעיל כ: נרס"י ד"ה כי, נמוס' ד"ה מצוה). **קלג. והתוספות** (ד"ה זיל) כתבו, שאמר לו לקדש את החודש בעין טב, משום ששם היו בית דין קבועים לקדש את החודש, כמבואר בפסיקתא (רבתי פמ"ח), וכפי שמוכח מהירושלמי (פ"ג ה"ו). וביאר בערוך לנר (נמוס' סס), שרש"י לא רצה לפרש כך, משום שאם היו רגילים לקדש בעין טב, מדוע לא הלך רבי לשם, הרי עיקר קידוש החודש תלוי בו, שראש בית דין צריך לומר מקודש (לעיל כד:). **קלד. מצודת** דוד (מהליש סס). וכמו שהירח לפעמים אפל ולפעמים מאיר, ומכל מקום אינו חדל מלהתקיים, כך יהיו גם זרעו של דוד, שכשיהיו טובים הם יהיו מאירים, וכשיהיו רעים הם יהיו אפלים, אך מכל מקום לא תפסק מהם המלכות. רד"ק (סס). והערוך (ערך דוד) ביאר, שנמשל ללבנה משום שהעמיד את תרי"ג המצוות על אחת עשרה מצוות עיקריות, כמבואר במכות (כד.) [במזמור ט"ו בתהלים 'מזמור לדוד ה' מי יגור באהלך מי ישכון בהר קדשך, הולך תמים ופועל צדק' וגו', מונה דוד אחת עשרה מצוות, שאם יקיימו אותן יזכו לקבל עול מצוות, כיון שנתמעטו הדורות. רש"י (מכות סס ד"ה והעמידן)], ודומה ללבנה שאף שדרכה להתמעט בסוף החודש, מכל מקום אינה נחסרת. וראה טעם נוסף בליקוטי הגר"א (עמ' קיט), הובא בביאורי הפשט. **קלה. יש** ספרים שלא גרסו דיבור זה, הביאם הרש"ש (ד"ה מ"ר). וכתב שיש לגורסו, ויתכן שיש לגרוס בתחילתו 'הכי גרסינן' [ובדיבור המתחיל בפני עצמו], וכוונת רש"י בזה להוציא מגירסת הרמב"ם (פירוש המשניות מ"ח) והרע"ב (סס) 'בעשרים ושבעה'. **קלו. ויש** לתמוה, מה דחק את רש"י לפרש שמדובר דווקא ביום של ראש השנה, הלא גם ראש חודש רגיל אסור בהספד (מועה"ק יז:). וגם מלשון הברייתא לעיל 'וכסבורין העם לומר ראש חודש', ולא 'ראש השנה', מבואר שהיה זה ראש חודש אחר ולא ראש השנה. רש"ש (נרס"י) וערוך לנר (ד"ה שלשה) ביארו, שלא היה זה דווקא בסוף חודש אלול, אלא בחודש אחר, והספיד כדי להראות שיום זה אינו ראש חודש, שהרי אסור להספיד בראש חודש. וכן כתב בספר האגודה (מוס יח), שמכאן יש ללמוד שאין מספידים בראש חודש. וביאר בערוך לנר (סס), שיתכן שהוקשה לרש"י, מדוע הקפיד רבן גמליאל כל כך שידעו העם מיד שלא קידשו בית דין את החודש, הרי גם בלא ההספד עד חצי החודש לכל היותר ודאי ידעו מתי קידשוהו, ולכן פירש שמדובר בראש השנה, ודאג רבן גמליאל שמא יחשבו שהיום ראש השנה, ובערב הוא מוצאי ראש השנה, ויעשו מלאכה בערב, ולכן מיהר לפרסם על ידי ההספד שלא קידשו בית דין את החודש, והיום בערב יהיה ראש השנה. **קלז. רבינו** אברהם מן ההר (ד"ה מומס). **קלח. שזהו** 'מוטעים' כפי שיתבאר בדיבור הבא. **קלט. ריטב"א** (ד"ה סמס ומפילו מוטעין) [אמנם זה לדעת רבי יהושע, אך רבן גמליאל באמת לא טעה, וסבר שלא ראוהו בליל שלשים ואחד משום שהיה ענן או ערפל דק שהסתירוהו אף שהיו השמים בהירים]. אמנם ראה בערוך לנר (ד"ה סמס), שסבר שהמקרה של רבן גמליאל נחשב כ'מזידין', עיין שם הטעם, הובאו דבריו בביאורי הפשט.

הללו מבית דינו של משה, **שאינך יודע מי הם** כיון שלא נתפרשו שמותם.

ומומר ה' עשה עם משה ועם אהרן

בפסוקים אלו, 'ויאמר שמואל אל העם ה' אשר עשה את משה ואת אהרן' וגו', 'וישלח ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל ויצל אתכם' מבואר **ששמואל הנביא אמר לישראל, הקדוש ברוך הוא עשה לכם נסים על ידי ששה הזקנים הללו, בתחילה על ידי משה ואהרן, ולאחר מכן גם על ידי ירובעל ובדן ויפתח, ועכשיו על ידי שמואל**[קמא].

כה:

ומומר

נאמר **בספר תהלים** (צט ו) 'משה ואהרן בכהניו **ושמואל בקוראי שמו קוראים אל ה' והוא יענם**'[קמא], ומאחר שנאמר 'והוא יענם' על כולם, משמע ששמואל נענה כמשה ואהרן, והרי ששקל [-השוה] **הכתוב את שמואל עם משה ואהרן**[קמב], ונמצא שמשה ואהרן ושמואל הם המנהיגים החשובים ביותר בעם ישראל. **ובכתובים** [-בפסוקים] **הראשונים** שהובאו בסוף העמוד הקודם[קמג] **כתוב** את **ירובעל ובדן ויפתח, עם משה ואהרן ושמואל**, ונמצא שהשוה הכתוב שלשה מנהיגים קלים - פחות חשובים[קמד], **עם** שלשה מנהיגים **חמורים** - חשובים יותר.

הם מן לך ליך כו'

הרי **לימדך הכתוב כאן**, באומרו 'ובאת וגו' ואל השופט אשר יהיה בימים ההם', **שאין לך לבקש להתדיין אלא אצל השופט שהיה**[קמה] **בימיך**, ואל תאמר, אשר לגרוס גם בגמרא 'קוראים אל ה' והוא יענם', וברש"י הפסק הנקודה שלאחר תחילת הדיבור צריכה להיות כאן לאחר כל הפסוק, וכל זה מתחילת הדיבור.

קמב. עַל פי שפתי חכמים (נרס"י). וברש"י בתהלים (צט ז) ביאר, שמכך שנאמר בפסוק שלאחר מכן (שם) 'בעמוד ענן ידבר עליהם', מבואר שהקב"ה אף דיבר אל שמואל בעמוד ענן כמו אל משה ואהרן. **קמג. שפתי** חכמים (נרס"י). ויש שגרסו 'ובנביאים הראשונים', שהרי ספר שמואל הוא מספרי הנביאים. הגהות וציונים. **קמד. הטעם** שנקראו קלים, אף שעם גדעון ושמשון דיבר הקב"ה בנבואה, ביאר האלשיך (שופטים ו יז), שלא נתייחד אליהם הדיבור כמו אצל משה ואהרן ושמואל, אלא בא אליהם רק בהשתלשלות על ידי מלאך, ולכן אף שבאמת היו גדולי עולם, מכל מקום לעומת משה ואהרן ושמואל נקראו קלים. וראה ביאור נוסף בביאורי הפשט. **קמה. ברש"י** על עין יעקב (ד"ה הא) הגירסא 'שהוא'. **קמו. עַל** פי שרביט הזהב וקרבן ראשית (ד"ה אלא). אמנם המהרש"א (חי' ד"ה שהימים) כתב, שרש"י פירש את הפסוק לפי פשוטו, אך לפירושו לא ניתן לדרוש שאדם צריך לשמוע לדיין שבימיו. וראה מה שכתב בערוך לנר (ד"ה היו) בביאור דברי רש"י. אמנם התוספות (ד"ה שהימים) ביארו שיש לדרוש שתיבות 'טובים מאלה', פירושם דיינים טובים מאלה שכעת, וביארו שיש לדרוש את הפסוק כך, אל תאמר שהדיינים שבימים הראשונים היו טובים מאלה שבימיך ולכן יש לשמוע לדיינים הראשונים ולא לאחרונים, אלא יש לך לשמוע לאחרונים כמו לראשונים שהרי אין לך אלא שופט שבימיך. וברצוף אהבה (נמוק' שם) ביאר הטעם שלא פירשו התוספות כפירוש רש"י, שלדבריו לא היה לפסוק לומר 'אל תאמר מה היה' וגו', אלא 'אם תאמר מה היה' וגו', שהרי אמת הוא שהימים הראשונים היו טובים יותר. ועיין שם ביאור המשך הפסוק לפי פירוש התוספות. **א. כדברי** רש"י הללו בביאור הרישא כתבו גם הרשב"א (ד"ה מיתורץ), הריטב"א (ד"ה מיתורץ), וחידושי הר"ן (ד"ה קד"מ). אבל הרע"ב (מ"ש) כתב ברישא שראוהו בליל שלשים, וכן נראה מדברי הרמב"ם (פירוש המשניות מ"ש, קידוש החודש פ"ג ה"ח) [אם כי בדבריו אפשר לדחות שכוונתו רק לסיפא דרישא של 'נחקרו העדים']. והמאירי (ד"ה והמשנה) הביא את פירוש הראשונים שהראייה היתה סמוך לחשיכה של ליל שלשים ואחד, וכתב שיש מוחים בפירוש זה מפני שאם ראוהו רק סמוך לחשיכה הרי ראייה זו מקדשת את יום המחר, ואף אם הספיקו לומר מקודש החודש מעובר. והטורי אבן (ד"ה קד"מ) העמיד רישא זו בראוהו ביום כ"ט סמוך לחשיכה של ליל שלשים, וראייה זו מועילה לקדש על פיה את היום השלשים, אלא שטעו ואמרו 'מקודש' בלילה וממילא לא חל הקידוש, ונודעו שאי אפשר לקדש בלילה רק לאחר כניסת ליל שלשים ואחד, שהחודש מעובר כיון שלא קידשוהו כדינו. והכרחו לזה מהצד שמעלה הגמרא בהמשך שתהא העדאת עדים כתחילת דין ואמירת מקודש כגמר דין ויקדשו את החודש בלילה, ואם מדובר בסמוך לליל שלשים ואחד לא יוכלו לקדשו בלילה בכל אופן, שהוא קידוש למפרע, ועל כרחך מדובר בליל שלשים. [אמנם כלפי האמת כבר עמדו הראשונים על קושיא זו בגמרא ויישבוה, כפי שהובא בביאורי הפשט בגמרא]. **ב. כתבו** התוספות (ד"ה מיתורץ) שלכך כתב רש"י שבבא זו עוסקת ביש שהות, שאם לא כן אין מקום לקושיית הגמרא עליה 'לא תהא שמיעה גדולה מראייה' ויקדשוהו מיד עם ראייתם, שהרי במציאות אין שהות לקדש. והעיר המהרש"א (נמוק' שם, גמ"ד ולכך) לשם מה הוצרכו התוספות לכתוב זאת, והלא כל הענין מוכיח שיש שהות לקדש, שהרי פסקה המשנה שיעידו בפניהם ויאמרו 'מקודש', ואם אין שהות לקדש היאך יאמרו מקודש. וגם מתירוץ הגמרא על קושייתה מוכח כן, שהעמידה בבא זו בראוהו בלילה, והיינו בליל שלשים שעדיין כל היום השלשים לפניהם. ויישב הפני יהושע (נרס"י ד"ה מיתורץ **אין דין** נלנד) שהוצרכו רש"י ותוספות לכתוב שעדיין יש שהות, שלא נאמר שבבא זו היא המשך הרישא שלא היה שהות ביום לקדש, וכן היא הפשטות כיון שאין הלבנה נראית סמוך לחידושה אלא לעיתותי ערב לרוב קטנותה שבאור היום קשה לראותה, ונבוא להעמיד את ביאור הגמרא שכאן מדובר בראוהו בלילה, בלילה הסמוך לזמן שעסקה בו הבבא הקודמת, הוא ליל שלשים ואחד, ונאמר שאף שודאי החודש מעובר כיון שלא קידשוהו ביום שלשים מכל מקום מצוה לעמוד ולקדש את היום השלשים ואחד, וזה אינו נכון למסקנת הגמרא לעיל (כד.) שבחודש מעובר אין מקדשים, ולכך השמיענו רש"י ותוספות שאין הסיפא באותו אופן ולא באופן דומה לרישא, אלא בראוהו בליל שלשים, וכאן זה כל החידוש, שגם אם יש שהות לקדש אין יכולים לקדש על סמך ראייתם גרידא כיון שראוהו בלילה. והערוך לנר (ד"ה מיתורץ) כתב בטעם שהוצרך רש"י לכתוב זאת, שמלשון המשנה היה אפשר לטעות שהחילוק היחיד בין הרישא למציעתא הוא שברישא ראוהו גם כל ישראל מלבד הבית דין ובמציעתא רק חברי הבית דין, אבל בשניהם היתה הראייה באותו זמן, באין שהות ביום, ולא היינו מבינים את קושיית הגמרא 'לא תהא שמיעה גדולה מראייה', שכל שאין שהות ביום לומר 'מקודש' לא יועיל מה שראוהו, שהרי כל שאין אומרים 'מקודש' אין היום השלשים מקודש. ולכן כתב רש"י שזה ברור שכאן מדובר ביש שהות ביום, אלא שלא ידע המקשן שמדובר בראוהו בלילה ולפיכך הקשה 'לא תהא שמיעה' וכו'. **ג. אבל** לקבל עדות החודש כשר גם היחיד, כמבואר ברש"י להלן (כו. ד"ה ומקנתן). אמנם בתוספות הרא"ש (כתובות כג: ד"ה ליתנו) כתב שגם לקבלת עדות החודש צריך שלשה. וכן נראה מהרמב"ם (קידוש החודש פ"ג ה"ט) ומהרשב"ם (ג"ג קיד: ד"ה אפילו). **ד. מדברי** רש"י משמע שהשאלה היא רק על חקירת העדים שאינה צריכה, אך לא על העדות עצמה. ואמנם צריך ביאור מדוע לא פירש שהשאלה היא, מדוע צריך לעדות העדים כלל באופן שראוהו בית דין, הרי בית דין מקדשים על פי ראייתם שלא תהא שמיעה גדולה מראייה [כמבואר להלן בגמרא]. גנזי יוסף (נלון, ליקוטים ד"ה נמסכ' רמ"ה הגמ"ה). וביאר, שאין לשאול על העדות עצמה, כי יתכן שהתנא בא לחדד את החידוש שבדין המשנה, ואמר שאף על פי שראוהו בית דין וכל ישראל, ובנוסף לכך גם העידו עדים ומן הסתם קידשו בית דין את החודש על פי עדותם, והייתי אומר שאם כן אין לעבר את החודש שלא להוציא לעז על בית דין, משמיענו התנא שבכל אופן יש לעבר את החודש. ויש שביאר שהרי לדעת רש"י (ד"ה ומקנתן) ראיית בית דין אינה במקום קבלת עדות, אלא דין בקידוש החודש שניתן לקדש על פי הראייה [ראה הערה ברש"י (שם)], ואם כן כאשר הקידוש הוא על פי ראייתם ולא על פי קבלת עדות, אין הבית דין יכולים לקדש את החודש למחרת ביום השלשים ואחד על פי ראיית אתמול וצריכים לשמוע עדות, ולכן לא שאלה הגמרא על העדות עצמה אלא על חקירת

איצר החכמה 19/06/2018

הדרן עלך אם אינן מכירין

פרק שלישי - ראוהו בית דין

לאוהו דיש דין וכל ישראל ונחקרו סמדיס

מפרש בגמרא שאין כל זה אופן אחד, אלא 'ראוהו בית דין וכל ישראל' אופן אחד, **אי נמי** - אופן נוסף, **נחקרו העדים.**

לאוהו דיש דין נלנד

שאין מי שיעיד אלא הם, ולאו אריש קאי - תאמר, אין לי לשמוע לשופט שבימי משום שאינו חכם כשופטים שבדורות הראשונים.

אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה

המשך הפסוק הוא 'כי **לא מחכמה שאלת על זה**'. וכוונת הכתוב היא, אל תתמה מדוע היו הימים הראשונים טובים מימים אלה והיה בהם שפע גדול יותר, ששאלתך אינה מחכמה, **לפי שבני הדורות** הראשונים **היו טובים וצדיקים** מן בני הדורות **האחרונים** וראויים לטובה גדולה יותר, **ולפיכך היו הימים הראשונים טובים** והיה בהם שפע יותר מימים **אלה**, ואין להשוותם לימים אלה, משום **שאי אפשר שיהו** הדורות **האחרונים** כדורות **הראשונים** ויזכו לאותו שפע, שהרי אינם צדיקים כמותם. ואם כן יש ללמוד שכל דור זוכה לדבר הראוי לו, ולכן גם אין לאדם לומר, שהדיין שבימינו אינו כמו הדיין בדורות הראשונים ולכך לא אקבל את דבריו, שהרי הדורות האחרונים אינם יכולים להיות כדורות הראשונים, ובכל דור יש דיין הראוי לאנשי דורו[קמו].

יעמדו שנים ויעידו בפניהם

ואף על פי שכולן ראוהו, גם אלו שמעידים בפניהם, אינם יכולים לקדש על פי ראייתם אלא זקוקים לשמיעת עדות דווקא. **ובגמרא פריך** - והגמרא מקשה מדוע צריכים לשמוע עדות, והלא **לא תהא שמיעה גדולה מראייה.**

שמין היכד נמכן

לומר מקודש בפני עצמו, **לכך צריך להושיב מחביריהן אצלו.**

למה לי למימני כל ישראל

הרי **ראוהו בית דין** שדי בראייתם בכדי לקדשו, כמבואר להלן ש'לא תהא שמיעה גדולה מראייה', וממילא ניתן היה לסיים 'ראוהו בית דין ולא הספיקו' וכו', ומה החידוש בכך שגם כל ישראל ראוהו.

נחקרו סעדים למה לי

חקירתן **אחרי שהכל ראו.**

למה לי למתניה לחקירה כלל

כיון דאשמועינן דכי [-כאשר] **ראוהו בית דין** ויחד עמם **כל ישראל** ונתפרסם חידוש הלבנה, **אפילו הכי מעברין ליה, כל שכן** באופן של **נחקרו העדים** שלא נתפרסם חידוש הלבנה, יעברו את החודש.

ציונים והערות

קמ. מרש"י משמע שבא לפרש במה הושוו להלן בגמרא ירובעל ובדן ויפתח למשה ושמואל ואהרן, וכיצד הושוו אף שלא נזכרו באותו פסוק, אלא משה ואהרן בפסוק אחד, ולאחר מכן ירובעל ובדן ויפתח ושמואל בפסוק אחר. ולכן ביאר, שהושוו בכך שכולם עשו ניסים לישראל, וכיון שהזכיר הכתוב שכולם עשו ניסים, הרי זה כאילו נאמרו באותו פסוק. על פי יפה מראה (על הירושלמי פ"ג ה"ה). **קמא. כתב** בדקדוקי סופרים (אות פ), שיש לגרוס גם בגמרא 'קוראים אל ה' והוא יענם', וברש"י הפסק הנקודה שלאחר תחילת הדיבור צריכה להיות כאן לאחר כל הפסוק, וכל זה מתחילת הדיבור. **קמב. עַל** פי שפתי חכמים (נרס"י). וברש"י בתהלים (צט ז) ביאר, שמכך שנאמר בפסוק שלאחר מכן (שם) 'בעמוד ענן ידבר עליהם', מבואר שהקב"ה אף דיבר אל שמואל בעמוד ענן כמו אל משה ואהרן. **קמג. שפתי** חכמים (נרס"י). ויש שגרסו 'ובנביאים הראשונים', שהרי ספר שמואל הוא מספרי הנביאים. הגהות וציונים. **קמד. הטעם** שנקראו קלים, אף שעם גדעון ושמשון דיבר הקב"ה בנבואה, ביאר האלשיך (שופטים ו יז), שלא נתייחד אליהם הדיבור כמו אצל משה ואהרן ושמואל, אלא בא אליהם רק בהשתלשלות על ידי מלאך, ולכן אף שבאמת היו גדולי עולם, מכל מקום לעומת משה ואהרן ושמואל נקראו קלים. וראה ביאור נוסף בביאורי הפשט. **קמה. ברש"י** על עין יעקב (ד"ה הא) הגירסא 'שהוא'. **קמו. עַל** פי שרביט הזהב וקרבן ראשית (ד"ה אלא). אמנם המהרש"א (חי' ד"ה שהימים) כתב, שרש"י פירש את הפסוק לפי פשוטו, אך לפירושו לא ניתן לדרוש שאדם צריך לשמוע לדיין שבימיו. וראה מה שכתב בערוך לנר (ד"ה היו) בביאור דברי רש"י. אמנם התוספות (ד"ה שהימים) ביארו שיש לדרוש שתיבות 'טובים מאלה', פירושם דיינים טובים מאלה שכעת, וביארו שיש לדרוש את הפסוק כך, אל תאמר שהדיינים שבימים הראשונים היו טובים מאלה שבימיך ולכן יש לשמוע לדיינים הראשונים ולא לאחרונים, אלא יש לך לשמוע לאחרונים כמו לראשונים שהרי אין לך אלא שופט שבימיך. וברצוף אהבה (נמוק' שם) ביאר הטעם שלא פירשו התוספות כפירוש רש"י, שלדבריו לא היה לפסוק לומר 'אל תאמר מה היה' וגו', אלא 'אם תאמר מה היה' וגו', שהרי אמת הוא שהימים הראשונים היו טובים יותר. ועיין שם ביאור המשך הפסוק לפי פירוש התוספות. **א. כדברי** רש"י הללו בביאור הרישא כתבו גם הרשב"א (ד"ה מיתורץ), הריטב"א (ד"ה מיתורץ), וחידושי הר"ן (ד"ה קד"מ). אבל הרע"ב (מ"ש) כתב ברישא שראוהו בליל שלשים, וכן נראה מדברי הרמב"ם (פירוש המשניות מ"ש, קידוש החודש פ"ג ה"ח) [אם כי בדבריו אפשר לדחות שכוונתו רק לסיפא דרישא של 'נחקרו העדים']. והמאירי (ד"ה והמשנה) הביא את פירוש הראשונים שהראייה היתה סמוך לחשיכה של ליל שלשים ואחד, וכתב שיש מוחים בפירוש זה מפני שאם ראוהו רק סמוך לחשיכה הרי ראייה זו מקדשת את יום המחר, ואף אם הספיקו לומר מקודש החודש מעובר. והטורי אבן (ד"ה קד"מ) העמיד רישא זו בראוהו ביום כ"ט סמוך לחשיכה של ליל שלשים, וראייה זו מועילה לקדש על פיה את היום השלשים, אלא שטעו ואמרו 'מקודש' בלילה וממילא לא חל הקידוש, ונודעו שאי אפשר לקדש בלילה רק לאחר כניסת ליל שלשים ואחד, שהחודש מעובר כיון שלא קידשוהו כדינו. והכרחו לזה מהצד שמעלה הגמרא בהמשך שתהא העדאת עדים כתחילת דין ואמירת מקודש כגמר דין ויקדשו את החודש בלילה, ואם מדובר בסמוך לליל שלשים ואחד לא יוכלו לקדשו בלילה בכל אופן, שהוא קידוש למפרע, ועל כרחך מדובר בליל שלשים. [אמנם כלפי האמת כבר עמדו הראשונים על קושיא זו בגמרא ויישבוה, כפי שהובא בביאורי הפשט בגמרא]. **ב. כתבו** התוספות (ד"ה מיתורץ) שלכך כתב רש"י שבבא זו עוסקת ביש שהות, שאם לא כן אין מקום לקושיית הגמרא עליה 'לא תהא שמיעה גדולה מראייה' ויקדשוהו מיד עם ראייתם, שהרי במציאות אין שהות לקדש. והעיר המהרש"א (נמוק' שם, גמ"ד ולכך) לשם מה הוצרכו התוספות לכתוב זאת, והלא כל הענין מוכיח שיש שהות לקדש, שהרי פסקה המשנה שיעידו בפניהם ויאמרו 'מקודש', ואם אין שהות לקדש היאך יאמרו מקודש. וגם מתירוץ הגמרא על קושייתה מוכח כן, שהעמידה בבא זו בראוהו בלילה, והיינו בליל שלשים שעדיין כל היום השלשים לפניהם. ויישב הפני יהושע (נרס"י ד"ה מיתורץ **אין דין** נלנד) שהוצרכו רש"י ותוספות לכתוב שעדיין יש שהות, שלא נאמר שבבא זו היא המשך הרישא שלא היה שהות ביום לקדש, וכן היא הפשטות כיון שאין הלבנה נראית סמוך לחידושה אלא לעיתותי ערב לרוב קטנותה שבאור היום קשה לראותה, ונבוא להעמיד את ביאור הגמרא שכאן מדובר בראוהו בלילה, בלילה הסמוך לזמן שעסקה בו הבבא הקודמת, הוא ליל שלשים ואחד, ונאמר שאף שודאי החודש מעובר כיון שלא קידשוהו ביום שלשים מכל מקום מצוה לעמוד ולקדש את היום השלשים ואחד, וזה אינו נכון למסקנת הגמרא לעיל (כד.) שבחודש מעובר אין מקדשים, ולכך השמיענו רש"י ותוספות שאין הסיפא באותו אופן ולא באופן דומה לרישא, אלא בראוהו בליל שלשים, וכאן זה כל החידוש, שגם אם יש שהות לקדש אין יכולים לקדש על סמך ראייתם גרידא כיון שראוהו בלילה. והערוך לנר (ד"ה מיתורץ) כתב בטעם שהוצרך רש"י לכתוב זאת, שמלשון המשנה היה אפשר לטעות שהחילוק היחיד בין הרישא למציעתא הוא שברישא ראוהו גם כל ישראל מלבד הבית דין ובמציעתא רק חברי הבית דין, אבל בשניהם היתה הראייה באותו זמן, באין שהות ביום, ולא היינו מבינים את קושיית הגמרא 'לא תהא שמיעה גדולה מראייה', שכל שאין שהות ביום לומר 'מקודש' לא יועיל מה שראוהו, שהרי כל שאין אומרים 'מקודש' אין היום השלשים מקודש. ולכן כתב רש"י שזה ברור שכאן מדובר ביש שהות ביום, אלא שלא ידע המקשן שמדובר בראוהו בלילה ולפיכך הקשה 'לא תהא שמיעה' וכו'. **ג. אבל** לקבל עדות החודש כשר גם היחיד, כמבואר ברש"י להלן (כו. ד"ה ומקנתן). אמנם בתוספות הרא"ש (כתובות כג: ד"ה ליתנו) כתב שגם לקבלת עדות החודש צריך שלשה. וכן נראה מהרמב"ם (קידוש החודש פ"ג ה"ט) ומהרשב"ם (ג"ג קיד: ד"ה אפילו). **ד. מדברי** רש"י משמע שהשאלה היא רק על חקירת העדים שאינה צריכה, אך לא על העדות עצמה. ואמנם צריך ביאור מדוע לא פירש שהשאלה היא, מדוע צריך לעדות העדים כלל באופן שראוהו בית דין, הרי בית דין מקדשים על פי ראייתם שלא תהא שמיעה גדולה מראייה [כמבואר להלן בגמרא]. גנזי יוסף (נלון, ליקוטים ד"ה נמסכ' רמ"ה הגמ"ה). וביאר, שאין לשאול על העדות עצמה, כי יתכן שהתנא בא לחדד את החידוש שבדין המשנה, ואמר שאף על פי שראוהו בית דין וכל ישראל, ובנוסף לכך גם העידו עדים ומן הסתם קידשו בית דין את החודש על פי עדותם, והייתי אומר שאם כן אין לעבר את החודש שלא להוציא לעז על בית דין, משמיענו התנא שבכל אופן יש לעבר את החודש. ויש שביאר שהרי לדעת רש"י (ד"ה ומקנתן) ראיית בית דין אינה במקום קבלת עדות, אלא דין בקידוש החודש שניתן לקדש על פי הראייה [ראה הערה ברש"י (שם)], ואם כן כאשר הקידוש הוא על פי ראייתם ולא על פי קבלת עדות, אין הבית דין יכולים לקדש את החודש למחרת ביום השלשים ואחד על פי ראיית אתמול וצריכים לשמוע עדות, ולכן לא שאלה הגמרא על העדות עצמה אלא על חקירת

קלקל דעתך ממינך

סבורים היינו לחלק בין אופן בו חפצו בית דין לקדש את החודש על פי ראייתם לבדה לבין אופן זה בו רצו לקדשו על פי העדאת עדים, שרק בראוהו הם עצמם ולא נאמרה לפניהם ביום כל עדות אינם יכולים לקדש את החודש בלילה, שתחילת הענין בלילה, אבל **היכא דאיכא** חקירת עדים ביום היינו טועים לומר **תו לא ניעברוה** - שוב אין לעבר את החודש **אלא יגמרו הדבר**, דהיינו, יכריזו 'מקודש', בלילה, כיון שתחילת הדין היתה ביום, ויקדשוהו ביום שלשים[ה] לענין תיקון המועדות[ו].

משפט[ז]

היינו תחילת דין[ח].

כי פק טוס

בקידוש החדש דרשינן ליה לפסוק זה **בפרק קמא** (דף מ:)[ט].

משפט ניוס

הדין שמשפט, דהיינו, תחילת דין, הוא ביום ולא בלילה, **נפקא לן בסנהדרין** (דף לד:) מהפסוק (דניס כפ טז) 'ביום הנחילו את בניו', שדווקא **ביום אתה** מפיל נחלות ואי אתה מפיל נחלות בלילה כו'.

ומתני

ומדוע **יעמדו** שנים ויעידו בפני שאר הדיינים, **הלא ראוהו כולן, יקדשוהו בראייתם, דלא תהא** שמיעה ששומעין מפי עדים גדולה מראייה של הדיינים עצמם, **דהא גבי עדות החדש לא כתיב** בתורה **עדות** כנאמר בדיני ממונות 'על פי שני עדים וגו' יקום דבר' (דנריס יט טו), ובדיני נפשות (סס י ו) 'על פי שנים עדים יומת המת' וגו', **אלא נאמר** (סמות יג ג) 'החודש הזה לכם', ודרשו (סמו"ר טו כמ) שהראה הקדוש ברוך הוא את הלבנה בחידושה למשה ואמר לו '**זה ראה** וקדש'[יא], ויש ללמוד מכך שמקדשים את החודש על פי הראייה[יב].

שלמוסו גלילס

הלכך למחר **אי לאו שמיעה על מה** יקדשו[יג].

למימרס דעד נעשס דיין

האם יש ללמוד ממשנתינו שעד נעשה דיין, כלומר, **מי שראוי להיות עד בדבר**, דהיינו, שראה

ציונים והערות

העדים. ה. **לכאורה** צריך לומר 'ויקדשוהו ליום שלשים', שהרי כעת הוא ליל שלשים ואחד. ו. **כלומר**, אף שלענין הנהגת ראש חודש והקרבת קרבנותיו לא יועיל קידוש זה ליום השלשים, שכבר חלף ועבר בעת הקידוש, לענין תיקון וקביעת המועדות יועיל שיחשב היום השלשים לראש חודש וממנו ימנו למועדות. גם דברי רש"י אלו מוכיחים שדעתו כראשונים הסוברים שהדין הראשון במשנה עוסק בראוהו סמוך לחשיכה של ליל שלשים ואחד, ושלא כדעת הרמב"ם [בפירוש המשניות] והטורי אבן שהעמידוה בסמוך לחשיכה של ליל שלשים. או כדעת הרמב"ם [במשנה תורה] והרע"ב שהעמידוה בליל שלשים. ז. **דיבור** זה צריך להיות לאחר דיבור המתחיל כי חק הוא. הגהות וציונים. ח. **כתב** הריטב"א (ד"ה ומקשינן) שודאי הכוונה כאן במילה 'משפט' לתחילת דין, שכן נאמר 'משפט' בפרשת נחלות (במדבר כז יא) 'והיתה לבני ישראל לחוקת משפט', ומדיני נחלות למדים שתחילת דין בדיני ממונות ביום [כמובא ברש"י להלן (ד"ה משפט)]. והוסיף הטורי אבן (ד"ה מה) [וכעין זה כתב הריטב"א] שאף על פי שנאמר 'משפט' גם לגבי גמר דין [שהרי את ההלכה שגמר דין בלילה לומדים מהפסוק (סמות יח כו) 'ושפטו את העם בכל עת'], ודאי ש'משפט' האמור כאן בא להקיש את גמר דינו של קידוש החודש לתחילת דין בדיני ממונות, שאם לא כן לשם מה הקישם הכתוב. ועוד, שגם הפסוק 'כי חק לישראל' עצמו מיותר לולא ההיקש, שאם בא ללמד שתחילת דין קידוש החודש ביום פשוט שכן הוא כבדיני ממונות, אלא ודאי בא הפסוק להקיש גמר דין של קידוש החודש לתחילת דין בדיני ממונות. ט. **בסנהדרין** (יא:) דורשת הגמרא מפסוק זה כבסוגייתנו, שקידוש החודש כשר רק ביום, ומביאה את הפסוק שלפניו (ויקרא כג ד) 'תקעו בחודש שופר בכסה ליום חגנו' העוסק בראש השנה, שהוא החג שהלבנה מתכסה בו, שלא כשאר החגים החלים באמצע החודש. ופירש שם רש"י (ד"ה הוי) את הפסוק 'כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב', 'כלומר, חק שישראל עושין באותו חג, דהיינו קידוש החודש, הרי הוא כמשפט'. אבל לעיל (ח:) לומדת הגמרא משני הפסוקים הללו שבראש השנה עומדים הכל בדין בפני הקב"ה לקביעת כל הקורות אותם במשך השנה הבאה. וכתבו התוספות (כמן ד"ה ומימה) שמכל מקום חוזר הפסוק גם על שאר ראשי חדשים ולא רק על ראש השנה. וביאר המהרש"א (נמוס) בכוונתם, שגם כלפי ראש השנה נאמר פסוק זה על קביעת קידוש החודש שבו תלוי ראש השנה, כלשון הגמרא (סס) 'אין בית דין של מעלה נכנסים לדין אלא אם כן קידשו בית דין שלמטה את החודש', ובאו התוספות ללמד שלא על קביעות חודש תשרי לבדו נאמר פסוק זה אלא על כל החדשים. אבל הריטב"א (ד"ה ומקשינן) הקשה שכיון שהפסוק נדרש לעיל לענין דין העולם בראש השנה וזו הכוונה במילה 'משפט', איך אפשר ללמוד ממנו לשאר ראשי חדשים ולפרש את המילה 'משפט' על מושב בית דין לקדש את החודש. ותירץ שלכך נכתבה תיבת 'משפט' באמצע הפסוק לדורשה לפניה ולאחריה, על 'חק' שלפניה שהוא קביעת ראשי חדשים, ועל 'משפט לאלהי יעקב' שבסוף הפסוק שהוא משפט העולם בראש השנה. והפני יהושע (ד"ה ומימה) הקשה כעין קושיית הריטב"א, שבביצה (טו.) לומדת הגמרא מהפסוק 'כי חק לישראל' וגו' שבראש השנה נידונים על מזונות כל השנה, ש'חק' משמעותו מזון, ואיך נדרש פסוק זה לענין קידוש החודש. ויישב שמחלוקת הסוגיות היא, והדורש פסוק זה לענין קידוש החודש סובר שבפסח נידונים על מזונות השנה. ומכל מקום גם הדורשו לענין מזון יכול לסבור שקידוש החודש ביום דווקא, שידמהו בפרט זה לדיני נפשות שבהם מתחילים וגומרים ביום כמבואר בסנהדרין (לג.), ורק בזה שאין צריכים עשרים ושלשה ישים דינו כדיני ממונות. ועיין שם בפני יהושע שהרחיב. י. **ומבואר** שם שמהפסוק (סמות יח כו) 'ושפטו את העם בכל עת' משמע שניתן לדון דיני ממונות אף בלילה, אך מהפסוק האמור בדיני נחלות משמע שניתן לדון דיני ממונות ביום דווקא, ולפיכך מסיקה הגמרא שהיום כשר לתחילת הדין והלילה לגמר הדין. יא. **משום** שנתקשה משה על מולד הלבנה, באיזו שיעור עליה להיראות בשביל שתהיה ראויה להתקדש. רש"י (סמות שם). יב. **הקשו** הראשונים [תוספות (ד"ה לא), רשב"א (ד"ה הא), ריטב"א (ד"ה ומימה), ועוד] על רש"י, שגם בדיני נפשות מצינו כן (ב"ק ה:) שכשראו הדיינים עצמם את המקרה יכולים לפסוק על פי ראייתם, וכל שכן בשאר דינים [לרבי עקיבא בדיני נפשות אין יכולים לדון על פי ראייתם מפני שבהיותם עדים למעשה לא יראו לו זכות כמבואר בסמוך, אבל בדיני ממונות יכולים לדון גם לשיטתו, ולא רק בעדות החודש]. ודחו רובם את דברי רש"י. והרמב"ן (מלחמות ה' כתובות כא: ד"ה ועוד ומה) יישב בדעת רש"י, שלתירוץ השני של הגמרא בבבא קמא אין דין של 'לא תהא שמיעה גדולה מראייה' כלל, ודיינים יכולים לדון רק על פי העדאת עדים, ולזה הוצרך רש"י לכתוב שבקידוש החודש נאמר דין מיוחד שעיקר הקידוש על פי הראיה, ורק כשלא ראו הדיינים עצמם יכולים לקדשו על פי עדים, ולכן מקשה כאן הגמרא 'לא תהא שמיעה', בשונה משאר דיני התורה. [וכן כתב הפני יהושע (סמוס' שם). והריטב"א תירץ בדעת רש"י, שודאי גם בעדות החודש אפשר לדון על פי עדים וגם בשאר עדויות יכולים לדון על פי ראיית עצמם, אבל בעדות החודש עיקר הדין לעשות על פי ראיית עצמם ובשאר עדויות עיקר הדין בהעדאת עדים. וביאר שלכן הקשתה הגמרא כאן בפשיטות 'לא תהא שמיעה גדולה מראייה' לומר שבראיית עצמם פשיטא שמועיל בקידוש החודש, ובבבא קמא להיפך 'למימרא דעד נעשה דיין' ללמד שבשאר דינים עיקרו של הענין בעדות ולא בראייה, אבל במסקנא ודאי שמועיל בכל אופן גם כאן וגם שם. תירוצים נוספים בדעת רש"י כתבו האחרונים: א. המרומי שדה (ד"ה ומימה) כתב כעין דברי הריטב"א ביתר הרחבה, שהרשב"ם (ב"ב קיג: ד"ה ג') מחלק בשם תשובת רש"י בין ראו את המעשה ולא כיוונו להעיד עליו לבין כיוונו בשעת הראייה להעיד, שבלא כיוונו להעיד אין שם עדים עליהם אף שראו, ויכולים להיעשות דיינים באותו הדין, ואם יום הוא יכולים לדון על סמך ראייתם בלא להקרא עדים כלל, אבל בכיוונו להעיד שם עדים עליהם ואין עד נעשה דיין. ולדבריהם יש להבדיל בין עדות החודש לשאר עדויות, שבשאר העניינים עיקר המצוה לקבוע דין על פי עדות, ובראו הדיינים לבדם את המעשה מצוה עליהם לכוין להעיד ולהיפסל מלדון [ויושיבו דיינים אחרים ויעידו בפניהם], ורק במקום שאי אפשר לפסוק על פי עדות, כגון בטריפה שהרג וכדו', עליהם לכוין שלא להעיד ולדון על פי ראייתם בתורת דיינים. אבל בעדות החודש עיקר המצוה לדון על פי הראייה, ולכן מצוה עליהם לכוין שלא להעיד, ולדון מיד בתורת דיינים מדין לא תהא שמיעה גדולה מראייה. וכוונת רש"י ליישב מדוע אינם מצווים לכוין להעיד ומתוך כך להיפסל לדון כבשאר דיני התורה, וחידש שבקידוש החודש זו צורת המצוה. ב. הטורי אבן (ד"ה ומימה) יישב בדעת רש"י, שהמקשן ידע שאפשר להעמיד את המשנה בראיית לילה, ומכל מקום הקשה 'לא תהא שמיעה גדולה מראייה', משום שלדעתו גם ראיית לילה כשירה בקידוש החודש. ואף שראייה מועילה כקבלת עדות ואין קבלת עדות בלילה, בקידוש החודש לא נאמרה עדות כי אם ראייה, ובה הדימוי הפוך, עדות מועילה כשם שראייה מועילה, וכשם שראייה כשירה בלילה שלא נאמר בה יום, כך תהא גם קבלת עדים כשירה בלילה. ודחה התרצן שדין קידוש החודש ככל דיני התורה שראייה כקבלת עדות ושניהם פסולים בלילה. והטעם שנדחק רש"י שגם לדעת המקשן מדובר בראיית לילה, ולא כפשטות שהבין שראוהו ביום והתרצן הוא שחידש שראוהו בלילה, שמשמע מלשון קושייתו 'לא תהא שמיעה' וכו' שמסברא הקשה זאת, ואילו היה מבין שמדובר בראיית יום היה לו להקשות מהמשנה 'ראוהו בית דין וכל ישראל' שממנה מוכח כבר שאילו היו מספיקים לקדש ביום היו יכולים לקדש גם בלא קבלת עדות מדין לא תהא שמיעה גדולה מראייה, אלא ודאי הבין שבריש מדובר בראיית יום וכאן מדובר בראיית לילה ומכל מקום הקשה, ולכן הוכרח להקשות מסברא. ודחה התרצן שדין קידוש החודש כשאר דיני התורה וכאמור. יג. **דברי** רש"י סתומים, ולא ביאר טעמו בפרוטרוט. והתוספות (ד"ה כגון) ביארו שקבלת עדות ביום בלבד וכאן נחשבת הראייה כקבלת עדות וכשהיתה בלילה הרי זו קבלת עדות בלילה ואי אפשר לדון על פיה. והרשב"ם (ב"ב קיד. ד"ה מפילו) חלק עליהם ונקט שבדיעבד יש קבלת עדות גם בלילה ומצד זה היו יכולים לדון על סמך ראיית לילה, וביאר את סוגייתנו, שדין לא תהא שמיעה גדולה מראייה והכרעת דין על פי ראיית הדיינים עצמם אינה מדין קבלת עדות ושפיטה על פי העדות, אלא דין מיוחד הוא בדיינים שיכולים לשפוט על פי ראייתם, וכשראו בלילה שאינו זמן דין אין ראייתם נחשבת כראיית דיינים לשפוט על פיה אלא דינם כעדים, ועדים אינם יכולים לפעול אלא בהגדת עדות ולא בהכרעה על פי הראייה. והתוספות סוברים שלא תהא שמיעה גדולה מראייה הינה קבלת עדות החלה בשעת הראייה ושפיטה על סמך העדות. וכתב הרע"ב (מ"ה) בביאור המשנה 'יעמדו שנים', שאם ראוהו בית דין ביום בעוד יש שהות לקדש מקדשים אותו מיד על פי ראייתם, ורק כשראוהו בלילה אינם יכולים לקדש בלי העדאת עדים שבלא זה אין להם על מה לקדש. ודייק בתוספות רבי עקיבא איגר (סוס יד) מדבריו שאם ראוהו בסוף היום ממש כשכבר לא היה שהות לקדש אין יכולים לקדש למחר על סמך ראייתם אלא צריכים לעמוד ולהעיד בפני דיינים כדין ראוהו בלילה. וכתב שכן משמע גם מרש"י. אבל לדעת התוספות שהטעם שאין יכולים לקדש על סמך ראיית לילה מפני שהראייה נחשבת כקבלת עדות ואין קבלת עדות בלילה, אם ראוהו ביום ואפילו בסופו כשלא היתה שהות לקדש הרי היתה קבלת עדות ביום ושוב יכולים לקדש למחר על סמך ראייתם גם בלא עדות נוספת. ומבואר ברע"א שנחלקו רש"י והתוספות בגדר האיסור לדון על סמך ראיית הלילה, ולרש"י אין זה משום שקבלת עדות בלילה פסולה. [והמרומי שדה (ד"ה ומימה, הוסף לעיל נרס"י ד"ה ומימה) יסד שדעת רש"י כרשב"ם הנ"ל שהפסול בראיית לילה משום שראיית לילה נחשבת כראיית עדים, ועדות אינה כשירה אלא בהגדת עדות ולא בשפיטה על פי ראייה. ולדבריו מובן גם חידושו של רע"א בדעת רש"י והרע"ב, שעד כמה שראו כשכבר לא היתה שהות ביום לפסוק את הדין מיד על פי הראייה ולומר מקודש אין ראייתם ראיית דיינים אלא ראיית עדים, וראיית עדים מחויבת בהגדה. וכתב בספר הערות (להגרי"ם מליסיב, ד"ה כגון) שגם לרש"י והרע"ב אם ראו מבעוד יום כשהיה שהות לומר מקודש אלא שלא אמרו מכל טעם שהוא, יכולים למחר לקדש על פי ראייתם ואין צריכים עדים, ולהאמור מובן מאד, שבשעה שיכולים להספיק לומר מקודש נחשבת ראייתם כראיית דיינים אף אם לא יאמרו מיד]. יד. **כמבואר** להלן (כו.) שאם העיד נפסל מלדון. וראה בהערה לעיל (נרס"י ד"ה יעמדו) בשם רשב"ם שכתב בשם רש"י שאף

להיעשות] דיין באותו הדין, **ואלו** הדיינים כולן **ראוים להיות עדים** על ראיית הלבנה **שהרי כולם ראוהו**.

כו.

מקצתן נפסלין עדים

ויעידו **בפני חבריהם**, דגבי דיני נפשות **עדות בעינן** - צריכים לקבוע את הדין דווקא על פי עדות ששמעו הדיינים, ואין לעשות על פי ראיית הדיינים עצמם מדין 'לא תהא שמיעה גדולה מראייה'[יט], שלא כבקידוש החודש שלא נאמרה בו עדות, אלא 'כזה ראה וקדש', ומכריעים בו את הדין על סמך ראיית הדיינים[כז], משום **דכתיב** בפרשת דיני נפשות (דנריס יז ו) 'על פי שנים עדים או שלשה עדים יומת המת, **לא יומת** וגו' על פי עד אחד', הרי שמצותם בעשיית משפט על פי עדות דווקא[כז].

ומקצתן נפסלין דיינים

ומקצתם, אלו שלא העידו, רשאים לשמש כדיינים בדין זה, **אבל** השנים **המעידים לא ישבו וידונו עמהם**[כח], משום **דהראוי להעיד** אך לא העיד בפועל **אית ליה לרבי טרפון נעשה דיין**, שלא כרבי עקיבא הפוסל אף את הראוי להעיד ולא העיד בפועל, בשל עצם ראייתו, **אבל עד עצמו**, כלומר, שהעיד בפועל, **לית ליה** גם לרבי טרפון **דנעשה דיין**. מביא רש"י ראיה לדבריו שעד המעיד פסול לדעת כולם לשמש כדיין, **וגבי עדות החדש גופה נמי** - וגם לגבי עדות החודש עצמה שבה עוסקת סוגייתנו **לא אכשרנא במתניתין** - לא הכשרנו במשנה **להיות העדים** שהעידו בפועל **נעשים דיינים, דאם כן**, שהעדים עצמם יכולים להפוך לדיינים, **למה לי** 'יעמדו השנים **וישיבו מחבריהם** אצל היחיד', **יעידו** השנים **בפני** היחידי[כט] **ואחר כך ישבו הם עמו ויקדשו**[ל], אלא ודאי עד המעיד אינו נעשה דיין לדעת כולם. **והכי אמרינן ליה** - וכן מוכיחה הגמרא **בפרק שני דכתובות** (דף כא:) שאין עד המעיד נעשה דיין.

כולן עדים סס[לא]

ראוים להעיד[לב], ודי בכך לפוסלם מלדון.

והלילו המלה

כלומר, **יהפכו בזכותו** עד כמה שאפשר, כדי להצילו.

כל השופרות

בין של איל שהוא מין בהמה, **בין של יעל** שהיא מין חיה[לג].

שופר קרן

שמצינו במקרא ששל פרה נקרא 'קרן', אבל **אינו קרוי שופר** בכל המקרא[לד], **וגבי** תקיעת **יום הכפורים** של יובל **שופר כתיב**, (ויקרא כה ט) 'והעברת **שופר תרועה** בחדש השביעי בעשור לחדש', ולהלן **בפרק בתרא** (דף לד.) **גמרינן** - לומדת הברייתא דין זה בתקיעות **ראש השנה** מתקיעות היובל[לה].

נקרן היובל

ויובל דיכרא [-איל] **הוא, כדמפרש בגמרא.**

מקרו קרן ומקרו שופר

אקרו קרן, כדאמרן - כפי שלמדנו מהפסוק 'במשוך בקרן היובל' שהביא רבי יוסי, **ואקרו** גם **שופר, דכתיב במתן תורה** (שמות יט יג) 'במשוך **היובל**' וגו' שהוא קרן האיל כאמור, **וכתיב** על תקיעת קרן זו (שם פסוק יט) 'ויהי קול **השופר** הולך' וגו'[לו].

וקרני רשם קרניו

של בכור שורו, הוא יהושע בן נון[לז], הרי שרק בשם קרן **אשכחן דאקרי** - מצאנו שנקראת קרן השור, אבל לא מצינו בשום מקום שתקרא קרנו 'שופר'.

ומיטב לה'

תפלתי משופר, ובשור קא משתעי קרא - הפסוק עוסק, וממילא גם כשנדרש על שופר, על שופר העשוי מקרן השור נדרש[לח].

שור שסום [כ]פר[לט]

שביום שנברא ונקרא שור, כבר היה גדול כפר. וזהו שור של מעשה בראשית, שביום שנברא, נברא במלא **קומתו** כפר גדול[מ]. עתה מבאר רש"י את משמעות המלים 'שור' ו'פר', **ושור בן יומו קרוי שור, שנאמר** (ויקרא כב כז) 'שור **או כשב או עז כי יולד**', ואילו בשם **פר אינו נקרא עד** שיהא **בן שלש** [-בשנתו השלישית][מא].

אין קטיגור

הקטיגור שעליו מדובר הוא **הזהב** ששימש למעשה **העגל**, ובו אמר שהכהן גדול אינו נכנס בו לפני ולפנים משום שאינו יכול לשמש כסניגור. ומשם יש ללמוד **ששופר של פרה נמי קטיגור** - שאף שופר של פרה קטיגור הוא, **דעגל הוא** - שכל העשוי משור ופרה מזכיר את העגל.

סומל ומיטמי

להיות דם, ואין מראית הפר ניכר בו, ולכן אין

ציונים והערות

אם התכוין להעיד נפסל. **טו. לדברי** הרמב"ן בדעת רש"י [הובא בביאורי רש"י לעיל (כה: ד"ה וממלי)] שרצונו לבאר את סוגייתנו גם על פי התירוץ השני בבבא קמא (ג:) שאינו סובר בכל דיני התורה את הכלל של 'לא תהא שמיעה גדולה מראייה', ולכן כתב שלגבי קידוש החודש נתחדש דין מיוחד שניתן לקדשו על פי ראייה גרידא בלא העדאת עדים כמבואר ברש"י הנ"ל, כוונת רש"י כאן לומר שבדיני נפשות חוזרים הכללים הרגילים שלא שייך לדון על פי ראייה ולכן צריכים העדאת עדים דווקא. והמרומי שדה (לעיל כה: ד"ה וממלי, ד"ה ומיוחס) ביאר את רש"י לעיל [שכתב שלגבי עדות החודש קיים הכלל של 'לא תהא שמיעה גדולה מראייה'] על פי שיטת הרשב"ם (ב"ב קיג: ד"ה ג') [שכתב שכן מצא בתשובת רש"י] שבכיוונו בשעת ראיית המעשה להעיד עליו נעשים עדים ונפסלים מלשמש בו כדיינים, שאין עד נעשה דיין, ורק כשלא כיוונו בשעת ראיית המעשה להעיד עליו רשאים לשמש כדיינים, וכתב בביאור דברי רש"י שבקידוש החודש אין על הדיינים הרואים אותו לכוין להעיד עליו ולהיפסל מתוך כך לדון בו, שעיקר מצותו בראייה, ואדרבה, לא יכוונו לשמש כעדים וידונוהו על פי ראייתם מדין 'לא תהא שמיעה גדולה מראייה'. ועל פי זה ביאר גם את דברי רש"י כאן, שהוצרך לומר שבדיני נפשות הדין שונה, שכשראו הדיינים לבדם את המעשה עליהם לכוין להעיד ולהיפסל על ידי כך מלדון, שעיקר דין זה בעדות ולא בראייה. אבל אין על כולם לכוין להעיד, שדי בשנים, ולכן על שנים מתוכם לכוין להעיד ולהיפסל מלדון, והשאר יכולים לשמש כדיינים. [ולדבריו עולה כהוגן לשון רבי טרפון 'מקצתן נעשו עדים', שבפשטות הוא לאו דווקא, שבשלמא בדברי רבי עקיבא הלשון 'כולן נעשין עדים' דווקא, לומר שעצם ראייתם את המעשה נותנת להם שם עדים ונפסלים בזה מלדון בו, וכן בחלק השני שבדברי רבי טרפון 'ומקצתן נעשו דיינין' ניחא, שרצונו לחדש שרשאים לשמש כדיינים אף שראו את המעשה, שלא כרבי עקיבא, ולכן אמר 'נעשו דיינים', אבל בחלק של 'מקצתן נעשו עדים' המילה 'נעשו' לאו דווקא, שלא חל בהם שום דין בראותם את המעשה, אלא שעל כרחנו כיון שאין עדים אחרים אלא אותם הדיינים עליהם להקצות שנים מתוכם שיעמדו ויעידו ולא ישמשו כדיינים, והיתה הברייתא יכולה לכתוב 'מקצתן יעידו', ורק אגב הסיפא של דברי רבי טרפון ודברי רבי עקיבא תפסה גם כאן לשון 'נעשו'. אבל לדברי המרומי שדה גם כאן הוא דווקא, שבדיני נפשות על מקצת הדיינים לכוין בשעת ראיית המעשה לשמש כעדים כיון שעיקר המצוה לדון על פי עדים ולא על פי ראייה, ובמחשבה זו נעשים הם עדים ונפסלים מלשמש כדיינים, וזה הביאור ב'נעשו'. וזו עומק כוונת המרומי שדה כמבואר למעיין בדבריו]. **טז. רש"י** (לעיל כה: ד"ה וממלי). **יז. דברי** רש"י אלו נתבארו בביאורי רש"י לעיל (כה: ד"ה וממלי). **יח. ואם** הסנהדרין שראו את המעשה הם עשרים ושלשה בדיוק, יוסיפו דיינים נוספים שלא ראו להשלים למנין הסנהדרין. **יט. מכאן** מוכח שלדעת רש"י כשר היחיד לקבל עדות החודש, ורק הכרעת הדין והקידוש בפועל טעונים שלשה. שפת אמת (לעיל כה: ד"ה לאוהו ג'). אמנם בתוספות הרא"ש (כתובות כא: ד"ה ליתנו) כתב שגם לקבלת עדות החודש צריך שלשה. וכן נראה מהרמב"ם (קידוש החודש פ"ג ה"ט) ומהרשב"ם (ב"ב קיד: ד"ה אפילו). **כ. הוכחת** רש"י בדעת רבי טרפון לבדו, שלרבי עקיבא שעד הרואה פסול מלדון ודאי שעד המעיד פסול, והוכחת רש"י מכך שגם עתה שהגמרא נוקטת צד שהמשנה כרבי טרפון ולא כרבי עקיבא לא הכשירה את העדים לשמש כדיינים. **כא. בגמרא** הגירסא 'כולן נעשין עדים'. **כב. כוונת** רש"י ללמדנו שאין ביאור המלים 'כולן עדים' שעל כולם להעיד, שהרי די בשני עדים, ומלבד זאת הרי לא בא רבי עקיבא כלל להורות מיהו הראוי להעיד כי אם מיהו הראוי לדון, אלא רצונו לומר שכיון שכל הדיינים ראו את המעשה נעשים ראויים להעיד ונפסלים לדון. **כג. כמבואר** ברש"י להלן (ע"ב ד"ה יעל), ועיין תוספות שם (ד"ה שם), ושלא כדעת הערוך (ערך יעל ג, הו"ד בתוספות שם) הסובר שיעל היא נקבת האיל, כשבה נקבה. **כד. על** פי יום תרועה (ד"ה כמנ). **כה. בדפוס** שהיה לבעל היום תרועה [ש"ס וניציאה שנת ר"פ-רפ"א] היתה הגירסא ברש"י 'וגבי **ראש השנה** שופר כתיב', והיינו כלימוד שבגמרא להלן (לד.) מהפסוק (מלכים פ"ו ד) 'תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו' האמור בראש השנה. והוקשה לו מדוע הביא רש"י רק לימוד זה, הרי להלן (לג:) מובא לימוד נוסף, גזירה שוה מיובל. ועוד הקשה, שבהמשך כתב רש"י שלומדים זאת מיובל ובראש השנה לא מפורש בתורה במה יתקעו. לכן כתב שיש לגרוס 'וגבי **יובל** שופר כתיב', וכיון שהביא רש"י לגבי יובל את הפסוק של 'והעברת שופר תרועה' המשיך וכתב כאותו הלימוד שלומדים את ראש השנה מיובל. ועוד כתב, שיתכן שנראה לרש"י בדעת התנא של משנתינו שלמד מיובל לראש השנה ולא כהלימוד השני המובא להלן, כיון שכתב בסתם 'כל השופרות כשרים' ולא פירש 'כשרים ליובל ולראש השנה', ואם מפסוק אחד נלמדו שניהם מובן שלא חש לפרטם, אבל אילו היה סובר כצד השני שראש השנה אינו נלמד מיובל היה לו לפרוט. **כו. כתבו** התוספות (ד"ה מקרו), שהטעם שלא הביא רש"י את הפסוק שהביא רבי יוסי במשנה שבו נזכרו שני השמות 'שופר' ו'קרן' על שופר של קרן איל, מפני שרצה להביא פסוק בו הוא מכונה רק בשם 'שופר'. וביאר היום תרועה (נמוק"י סס) דבריהם, שמפסוק בו מופיעים שני השמות, גם שופר וגם קרן, אי אפשר ללמוד שעיקר שמו שופר, שיתכן שעיקר שמו קרן והשם שופר טפל, ולכן הביא פסוק בו מופיע השם שופר לבדו להורות שהוא שם עיקרי לא פחות מ'קרן'. ועיין שם ביום תרועה שהאריך וביאר דברי התוספות בכמה אופנים. **כז. בפירוש** התורה (דנריס יז ו) ביאר רש"י שבכור מלשון גדולה ומלכות ולא בכורה כפשוטה, וכוונת הפסוק לרמוז על יהושע שהוא משבט יוסף, ולפי שהשור כוחו רב ואין קרניו נאות והראם קרניו נאות וכוחו חלש הזכיר את שניהם, נתן ליהושע כוחו של שור וקרניו של ראם. ולדבריו שם אין קרן השור נמשלת לקרן הראם, אלא יהושע הוא שנמשל ונתברך בשני הכוחות של שור ושל ראם. וכתב היום תרועה (ד"ה דפרה) שלכן כתב רש"י כאן 'וקרני ראם קרניו של **בכור** שורו', להורות שכאן מפרשת הגמרא את הפסוק אחרת מפירושו בחומש, לומר שיהיה כוחו של יהושע ככח השור שאף שקרניו חלולות ומחולקות לזכרות ונקבות, ואילו קרני הראם עצם אחת היא, מכל מקום קרניו חזקות לנגח כקרני הראם. **כח. כתבו** המהרש"א (גרסת"י) והיום תרועה (ד"ה עוד) בביאור כוונת רש"י, שאין מקרא יוצא מידי פשוטו, ולכן אף שנדרש על שופר הרי פשוטו עוסק בשור וכשנחבר את פשוטו עם מדרשו נמצא שהפסוק עוסק בשופר העשוי מקרן השור. **כט. על** פי הגהות הב"ח. **ל. כמבואר** לעיל (יח.). **לא. מבואר** בתוספתא (פרה פ"ו ה"ו) שפר בן בקר הוא בן שתים, ופר סתם מבן שלש. **לב. היום** תרועה (ד"ה ולמ) ביאר

אוצר החכמה 19:06:2018

סומא בל יקריב

האדם **לא יקריבנו הלום** [-לפני ולפנים], **שהוא חטא בו.**

סומא בל ימנאה

להתקשט בו [-בדבר המזכיר את מעשה העגל] **בְּקָרְבוֹ הלום** [-הנה, אל קודש הקדשים].

כיון דלזכרון קא עמי כלפים דמי

שופר נמי - אף שופר, **אף על גב דלית ביה משום חוטא בל יקריב,** שאין התוקע מכניסו לפני ולפנים, **ובנוסף לכך לית ביה משום חוטא בל יתנאה,** שאינו בגד הבא לנוי[לג], **כיון דלזכרון קא אתי כבגדי כהן גדול שלפנים דמי.**

גילדי גילדי

בכל שנה ושנה ניכרת תוספתו, שאין התוספת ממשיכה וגדלה כאחד, אלא לשל כל שנה התחלה וסיום ניכרים, **והוא** [-גדילת השופר כל שנה] **כמין גלד** [-חתיכה הגדלה בנפרד] **מוסיף על גלד ראשון, בתכליתו** [-בסופו] **של ראשון** שם היא **תחילת** הגלד **השני**[לד].

גמולם

מופרלת[לה].

טומום

לשון (חלוקות) [חלקות][לו].

זכו

לשון **ראיה, כמו** שמצינו שכתוב בפסוק 'וישקף על פני סדום ועמורה' (בראשית יט כח), **ומתרגמינן ואיסתכי** - והתרגום הוא 'ואיסתכי'.

כו:

נמה קנענוך[לז]

כך הוא ביאור הפסוק, הקב"ה אומר לעם ישראל 'כי אתם קובעים [-גוזלים] אותי, ואמרתם במה קבענוך', ותשובת הקב"ה היא, **'המעשר והתרומה' אתם קובעים אותי,** שכשאינכם נותנים אותם לכהנים וללויים ולעניים, לא אותם לבדם הנכם גוזלים אלא גם אותי.

מפי סירוגין

ששנינו במגילה (דף יז.) **קראה** למגילת אסתר **סירוגין (סירוגין)**[לח].

פסקי

לפרקים, כלומר, **שאינן נכנסין יחד** כל התלמידים.

מפי סלוגלוגות

ששנינו בפרק קמא דיומא (דף יח.) **'כל שבעת הימים לא היה אוכל את השום והחלוגלוגות'**[לט].

פרפסיי

ירק שקורין **עורקקל"**[מ].

סלסלה

ביאור המלה 'סלסול' חיפוש והיפוך, וביאור הפסוק 'סלסלה ותרוממך' וגו', **חפוש והפך במטמונים של תורה**[מא].

שופר של רפש טעמא בגמרא

מפרש טעמא בגמרא מדוע צריך לתקוע בראש השנה בשופר פשוט לתנא קמא[מב], **דמידי דתפלה בעי פשיטות** - שבתפילה טעונה זקיפות קומה ונשיאת הפנים כלפי מעלה[מג], והרי ראש השנה הוא יום תפילה.

יעל

שטי"ן בו"ק, והוא מין חיה[מד].

ופיו מלופף זהב

בשל מקדש קאמר, לנאות את השופר לכבוד יום טוב ולכבוד בית המקדש[מה], אבל בגבולין אין צורך לצפות את השופר בזהב[מו].

שופר מאריך

כוונת המשנה 'שופר מאריך וחצוצרות מקצרות', שגם **לאחר שהחצוצרות פוסקין מתקיעתן** עדיין **נשמע** קול **השופר**[מז].

ובמפמיות

דאמרינן במסכת תענית (דף טו:) לגבי סדר תפילת התעניות, שהיו מכריזים **'תקעו הכהנים תקעו',** הרי שהיו תוקעים בהן.

אוניברסיטת בר-אילן 19/06/2018

ציונים והערות

שכוונת רש"י כאן לשני עניינים, שהשם קטיגור חל או בחומר שממנו נעשה העגל או בצורת עגל, שהרי בגדי זהב נחשבים קטיגור אף שאינו עשוי מזהב, כיון שצורתו כצורת אחד מאברי העגל, ולכן כתב רש"י שדם הפר השתנה להיות דם ואינו אותו החומר של העגל, ובנוסף לכך אינו נראה כצורת פר, ורק בצירוף שני הדברים הללו ראוי לשמש סניגור [אך יש להעיר על דבריו, שמשמעות לשון הגמרא ורש"י שבתחילה היה דם זה חלק מהפר והשתנה להיות דם, וכשהיה חלק מהפר גם היה פסול, ועל כרחך הוא מחמת הצורה ולא מחמת החומר, שהרי לא היה זהב מעולם, ועל כרחך שכוונת רש"י בכל הדיבור לצורה ולא לחומר]. אבל המצפה איתן (נרס"י) כתב שכוונת רש"י לענין אחד, האם דומה לפר או לא, שאף אם נאמר שיש על הדם שם פר [ומחלוקת היא ביומא (סט:-ע.)], מכיון שאין בו מראית פר אינו נחשב קטיגור. ולדבריו אין כוונת רש"י לדון האם דומה לזהב או לא.

לג. רש"י הבין שקושיית הגמרא 'שופר נמי מבחוץ הוא' חוזרת על 'חוטא בל יקריב' ועל 'חוטא בל יתנאה', שכיון שכל הענין של קטיגור רק באדם המכניס דמות קטיגור לפני ולפנים ורק בדרך לבישה, לכן קשה, הלא השופר אינו נכנס לפני ולפנים וגם אינו דרך לבישה. וביאר את תירוץ הגמרא, שכיון שבא לזכרון חשוב הוא כבגד וככניסה לפני ולפנים. אבל התוספות (ד"ה סומא) הבינו שקושיית הגמרא חוזרת רק על פנים וחוץ, כפשוטה, ולא על 'בל יתנאה', ולכך הוצרכו לכתוב שחשש 'בל יתנאה' שייך גם בשופר כיון שמתנאה כשמצליח לתקוע בו כראוי. **לד. התוספות** (ד"ה וגמ') ביארו את דברי רש"י הללו [וכן כתב בחידושי הר"ן (ד"ה וגמ'), אלא שלא ציין לרש"י], שבא ללמדנו שהגלדים המוזכרים כאן אינם מתווספים לרוחב השופר ומְעַבִּים אותו, אלא לאורך, שכל שנה גדל באורכו ותוספת כל שנה ניכרת בפני עצמה, ולכן נחשב כשנים ושלשה שופרות. ובזה חילקו בין סוגייתנו לבין סוגיית 'הניח שופר לתוך שופר' (להלן מ:), ששם אם השופר הפנימי בולט בתחילתו ובסופו ותקע בו יצא, שאין הקול עובר דרך החיצון כלל [ראה שולחן ערוך (או"ח סי' תקפו ס"כ) ובמשנה ברורה (ס"ק עט)], אבל כאן הקול עובר דרך התוספת של כל שנה ושנה ויוצא מסוף כולם. אולם בחולין (נט:) כתב רש"י (ד"ה כרוכות) 'גילדי גילדי, קליפה על קליפה כעין קרני השור'. וכתב הרש"ש (שם ורס"י) שלכאורה כוונתו כגלדי הבצל והכרוב הנכרכים זה על זה, והביא שבסוגייתנו פירש רש"י את מציאות גדילת קרני השור באופן שונה, ופירושו כאן מוכרח [כלומר, אם נפרש שהגלדים מתפשטים לרוחב, תשוב קושיית התוספות למקומה, מה החילוק בין דין זה שכשר לדין הניח שופר לתוך שופר שהוא פסול]. **לה. כמו** 'ויגדל הילד ויגמל' (בראשית כא ח) האמור בילד המפסיק לינוק מאמו ונעשה מופרש ממנה. רש"י בסוטה (מג. ד"ה גמולה). **לו. כך** הגיה הרש"ש (ורס"י), וכתב שכן הוא ברש"י שבעין יעקב [אמנם בעין יעקב שלפנינו הוא כרש"י כאן]. וכן מפורש ברש"י בתהלים, שכתב על הפסוק (נו ח) 'הן אמת חפצת בַּטֻּחוֹת', 'הן כליות שהן חלקות'. והחכמת מנוח (ורס"י) **ביאר** גם את 'חלוקות' בוא"ו מלשון חלקות [כעין 'חֶלְקֵי אבנים' (שמואל ב' יז מ), שהן אבנים חלקות הנמצאות באפיקי הנחלים], וביאר את המילה 'טוחות' מלשון 'טח בטיט', שעל ידי הטיט מחליקים את הקיר וסותמים את נקביו עד שאין שום חור ופרצה להכנס אליו. **לז. בגליון** (מוגה בהגהות וליקוטים בגמרא) ובחכמת מנוח (ורס"י) כתבו, שמדיבור המתחיל זה נראה שרש"י גרס בנוסח הגמרא גם את המשך הפסוק 'כי אתם קובעים אותי ואמרתם במה קבענוך המעשר והתרומה'. **לח. תיבת** 'סירוגין' השניה הוכנסה כאן בשיבוש אגב גערת אמתיה דבי רבי לתלמידים 'עד מתי אתם נכנסים סירוגין סירוגין', אבל במגילה אין המילה כתובה פעמיים, ולכן מחקוה. **לט. הערוך לנר** (ורס"י) הסתפק האם כוונת רש"י בזה לזב או לכהן גדול, שמפשטות לשונו משמע שעוסק בכהן גדול הפורש מביתו שבעת ימים קודם יום הכפורים, אבל ביומא (יח ע"ב וע"ג) וברש"י שם (יח. ד"ה אין) מוזכרות החלוגלוגות רק לענין זב, שאין מאכילים אותו בהן בימי בדיקתו מפני שמביאים את הטומאה. והוא מפני הדין המבואר במשנה (זבים פ"ג מ"ג) שהזב נטמא להתחייב בשבעה נקיים ובקרבן רק אם ראה זיבה שלא לאונסו, אבל אם ראה לאונסו אינו נעשה זב, ולכן כתבה הברייתא שלאחר ראייתו הראשונה מונעים אותו ממאכלים המביאים את הזיבה, שבאופן זה אם יראה זיבה נדע שאינה לאונסו. וצידד שגם כוונת רש"י כאן לכהן גדול, שרק אצלו יש ענין של שבע ימים, והבין רש"י שמטעם זה עצמו הובאה ברייתא זו העוסקת בזב בסוגיית הכנת כהן גדול לעבודות יום הכפורים, בכדי ללמד שגם את הכהן הגדול היו מונעים ממאכלים אלו כל שבעת ימי פרישתו מביתו. **מ. רש"י** עצמו במקומות אחרים (עירובין נה. יומא יח: ד"ה סלגלוגות) מתרגם 'פולפו"ר'. ועיין עוד במשניות שביעית (פ"ז מ"ח) וברע"ב (שם), ובעוקצין (פ"ג מ"ג) וברע"ב (שם). ובתוספות יו"ט (עוקצין שם) כתב שיש לירק זה כמה שמות. ובאוצר לעזי רש"י מתרגם כאן ובעירובין וביומא 'רגלה, חלגלוגה עשב בר'. **מא. במשלי** (ד ח) כתב רש"י "סַלְסְלֶהָ', חפשה. הֱיֵה חוזר עליה לדקדק בה, כמו 'כבוצר על סלסלות' (ירמיה ו ט), החוזר והולך בכרם ומשיב ידו לבקש את העוללות'. **מב. רש"י** הקדים כאן את הטעם המובא בגמרא, כדי להורות שאין הכרח לתקוע דווקא בשל יעל, אלא כל הפשוטים בכלל. וראה עוד בהערה בדיבור הבא ביאור נוסף בזה. **מג. ראה** להלן ברש"י (ד"ה כמה דפשיט). **מד. כתבו** הראשונים (תוספות ותוספות הרא"ש ד"ה של, ריטב"א ד"ה ויעל) שלדעת רש"י יעל הוא מין חיה. והביאו את פירוש הערוך (ערך יעל ג) שהיא הכבשה, נקבת האיל. וכתב הר"ן (ד"ה שופר) שלשון המשנה בהמשך 'ובתעניות בשל זכרים כפופין' הביא את הערוך לומר כן, שמשם משמע שקודם לכן הוזכרו הנקבות. והוכיחו הראשונים כדעת רש"י מהפסוק (מלכים קד יח) 'הרים הגבוהים ליעלים', שברור שאין הכוונה לנקבת האיל, שהרי אין חילוק בין הזכר לנקבה במקום המרעה. ועוד, שאונקלוס מתרגם את הפסוק (דברים יד ה) 'ואקו ודישון' האמור בחיות הטהורות 'ויעלא ורימא'. וכתב היום תרועה (שם) שהטעם שהביאו ראיה נוספת מלבד הפסוק 'הרים הגבוהים ליעלים', משום שהיה אפשר לומר שהכבשים הזכרים אינם יכולים לעלות על ההרים הגבוהים מחמת כובד האליה, ורק הנקבה שאין לה אליה עולה לשם, לכן הביאו את הראיה מהתרגום. ועוד כתב היום תרועה (ד"ה שופר - הגמון) ביאור נוסף בדברי רש"י בדיבור הקודם, שהוצרך להביא את טעמו של תנא קמא כהקדמה לדבריו בדיבור זה, ולזאת כתב שם שסברת תנא קמא משום פשיטות, שבמין החיה הנקרא יעל, גם הזכרים וגם הנקבות קרניהם פשוטים. אבל בכבשים, קרני הזכרים כפופים, וכך גם בחלק מהנקבות. **מה. מבואר** בגמרא (כז.) שרק בראש השנה ציפו את השופר בזהב משום כבוד יום טוב. ומכל מקום עשו זאת רק בבית המקדש לכבוד קדושת וגדולת המקום ולא בשאר המקומות. **מו. הקשה** היום תרועה (נרס"י) מה מקורו של רש"י, והלא הגמרא (להלן מ.) כתבה רק על התקיעה בחצוצרות שאינה נוהגת בגבולין, ולא על ציפוי בזהב. ותירץ, שהגמרא (שם) נותנת טעם מדוע חילקו בין ציפוי שופר ראש השנה הנעשה בזהב לבין שופר תעניות שהוא בכסף, שהתורה חסה על ממונם של ישראל, וטעם זה שייך רק בשופר של מקדש שהוא מהדברים הבאים מתרומת הציבור. והרש"ש (ד"ה ופיו) ביאר, שמסתימת לשון הגמרא 'רב פפא בר שמואל סבר למיעבד עובדא כמתניתין, אמר ליה רבא לא אמרו אלא במקדש', הבין רש"י שכל המשנה עוסקת רק במקדש, והברייתא המובאת שם פירשה בדבר אחד ולא חשה לפרט בכל השאר [וראה שלמד מזה שגם המחלוקת בצורת השופר, נוהגת רק במקדש, אבל בגבולין כל השופרות כשרים, ואין מחלוקת בין משנה זו לתנאים שבמשנה לעיל (ע"ח)]. **מז. כתב** היום תרועה (ד"ה שופר - הגמון), שהוצרך רש"י לכתוב זאת בכדי לברר שכוונת המשנה שכולם תוקעים יחד, שלא נטעה לומר שבראשונה תוקע השופר ומאריך ואחריו תוקעות החצוצרות ומקצרות [ואילו היינו טועים לומר כן לא היה מקום לקושיית הגמרא (מ.) מהכלל של 'תרי קלי לא משתמעי', וגם היה מובן מדוע פתחה המשנה בשופר המאריך

נשל זכריס

אילים[מח], **שסתמן כפופין**[מט].

ואחד תקועים נמצא

שני שופרות להן, אחד מבאן ואחד מבאן, והן באמצע[נ].

שמנוס סיוס נמנוכוס

דהתקיעות בתעניות, **לכנופיא בעלמא נינהו** - רק לאסוף את העם לתפילה ותחנונים, **וכל כנופיא** - וכל אסיפת עם נעשית בתקיעת **חצוצרות, דכתיב** בחצוצרות של משה (במדבר י ג) **'והיו לך למקרא העדה'**[נא].

שוס היוכל לרשם הסנס למקיעה

בשופרות **פשוטין**[נב], **ואף על גב דתקיעתו ביובל** אין עניינה **לא לתפלה ולא לזכרון כבראש השנה אלא לסימן שילוח עבדים והשמטת מכירת שדות, אפילו הכי כדראש השנה בעי למעבדיה** - צריכים לעשותה כמו בראש השנה, כיון **דגמרינן** לה לכל דיני יובל **בגזירה שוה 'שביעי שביעי'** מראש השנה, **בפרק בתרא** (דף לד.)[נג].

ולנרכום

דבעי למימר תשע ברכות ביום הכפורים של יובל כבראש השנה, מלבד שלש הברכות הראשונות ושלש האחרונות, גם מלכיות זכרונות ושופרות.

ויוכלום נשל יעליס

וגזירה שוה זו לא גמיר - לא למד, שלא קיבלה מרבותיו ואין אדם דורש גזירה שוה מעצמו אלא אם כן קיבלה מרבותיו[נד].

קף משמע לן

שבראש השנה אית ליה שתוקעים בשופר כפוף **כשיטת רבי יהודה, אבל ביובל לית ליה** כשיטת רבי יהודה הסובר שיש לתקוע בו בפשוט, אלא סובר שגם בו תוקעים בכפוף **משום הגזירה שוה** מראש השנה ליובל[נה].

נמלי קמיפלגי

תנא קמא ורבי יהודה[נו].

כמה דכיף מיים

ככל שאדם מכופף את עצמו **בתפלתו** שיהיו **פניו כבושין לארץ טפי** [-יותר], כך **עדיף** ומשובח, **משום** שכתוב בהבטחת ה' לשלמה בעת בנין הבית **'והיו עיני ולבי שם'** (מלכים ח' ט ג), דהיינו שבירושלים תהיה השראת השכינה, ולכן יש לכוף את הפנים נגד ירושלים[נז], **הלכך בראש השנה דלתפלה** - שהתפילה היא מעיקרי היום, **ובנוסף** לכך **להזכיר עקידת יצחק בא, בעינן כפופין, ויובלות שהן לקרוא דרור בעינן פשוטין**[נח] - צריכים לתקוע בשופרות פשוטים כדרך חירות, **וגזירה שוה לית ליה** - ואת הגזירה שוה מראש השנה ליובל אינו סובר.

כמה דפשיט מפי עדיף

בשעת התפילה עדיפה הפשיטות על פני הכפיפות **משום 'נשא לבבנו אל כפים'** (איכה ג מ)[נט], **הלכך בראש השנה** תוקעין **בפשוטין** משום **דלתפלה הוא** - שהוא יום תפילה, וכשהשופר פשוט יש בזה היכר לצורת עבודת התפילה, **ודיום הכפורים נמי** בפשוטין **משום** (דשוייה **בגזירה שוה**) **[דשוה הוא משום גזירה שוה]**[ס] - ששוה היובל לראש השנה בשל הגזירה שוה[סא], **ובתענית דלכנופיא** - שהשופר בא רק לאסיפת העם ואין חיובו חיוב גמור כבראש השנה, **לא איכפת לן** באיזה שופר יתקעו **ועבדינן כפופין** רק **להכירא** - להיכר להבדילו מתקיעות של חובה.

ממשיך רש"י ומבאר את טעמו של רבי לוי, **ולרבי לוי אית ליה כרבי יהודה דלתפלה בעינן כפופים**, ולכן מצריך בראש השנה שופרות כפופים, **וביום הכפורים סבירא ליה דשוה היובל לראש השנה כרבנן, הלכך תרווייהו בעינן כפופים**, שלא כרבי יהודה שלא דרש גזירה שוה והורה לתקוע ביום הכפורים בפשוט, ושלא כרבנן הסוברים שלתפילה פשוט עדיף ומצריכים גם בראש השנה שופר פשוט.

כז.

ופיו מלופף זהב כו' נמקוס סנסס פס פסול

שאם ציפה זהב במקום הנחת פה נמצא שקול **התקיעה** עובר בדרכו **בזהב** ונוצר גם מחמתו, **ולא** רק **בשופר**[סב].

לכך מצריך נשופר

תירוצא הוא - תירוץ הוא על קושיית הגמרא, ודאי תרי קלי לא משתמעי, והיו יוצאים ידי חובה בתקיעת ראש השנה במקדש באותו החלק שהאריך השופר אחר החצוצרות[סג].

ציונים והערות

ולא בחצוצרות המקצרות ומסיימות קודם השופר]. לכן כתב רש"י **ששלשתם תוקעים יחד אלא שאחר גמר תקיעת החצוצרות ממשיך קול השופר להשמע מפני שמאריך, והכלל** של 'תרי קלי' אינו סתירה לזה כפי שיבואר בגמרא. והטעם שאכן הקדימה המשנה את השופר לחצוצרות אף שתקיעתן מסתיימת לפניו, ללמדנו זה עצמו באה שאף כששלשתם תוקעים נשמע קול השופר היטב מפני חביבות המצוה. **מח. ש'דיכרא'** הוא איל. **מט. כוונת** רש"י ללמד ש'זכרים' לאו דווקא, אלא רק כפופים, והזכירה המשנה זכרים מפני שסתם שופרותיהם כפופים. טורי אבן (ד"ה שם). **נ. ומלמד** בזה שבתעניות היו תוקעים בשני שופרות משני הצדדים שלא כבראש השנה בו תוקעים גם במקדש רק בשופר אחד. ובטעם הדבר כתבו התוספות (ד"ה ושפי) שעל החצוצרות להיות באמצע להורות שהם עיקר מצות היום, ולשם כך צריכים שני שופרות משני הצדדים. **נא. רש"י** ביאר שאסיפת עם נעשית בחצוצרות, וענין התקיעה בתעניות לאסוף את העם. וכן כתב הריטב"א (ד"ה נמעניות) והוסיף שהתקיעה בהן מדרבנן. אבל הרמב"ם (פירוש המשניות מ"ד) והרע"ב (שם) פירשו, שסתם תענית באה על צרות הציבור, ולכן יש לתקוע בה בחצוצרות מדאורייתא, כמאמר הכתוב (במדבר י ט) 'וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות ונזכרתם' וגו'. וכדברי רש"י משמע מהגמרא בהמשך (להלן ח.) שנתנה טעם לעשיית החצוצרות מכסף שכל כנופיא נעשית בחצוצרות כסף. ערוך לנר (שם ד"ה). **נב. כן** פירשו הר"י מלוניל והר"ן (ד"ה שוה). אבל רבינו חננאל (להלן כו. ד"ה שוה), הרמב"ם (פירוש המשניות מ"ה), והריטב"א (ד"ה לתקיעה), פירשו ששום הם לענין סדר ומנין התקיעות. וכתב היום תרועה (ד"ה שוה) שהוכחת רש"י היא מכך שלא כתבה המשנה 'לתקיעות' בלשון רבים, והוכחת הרמב"ם מכך שלא כתבה 'לשופרות'. עוד כתב, שיתכן שגם רש"י מודה שכוונת המשנה גם לסדר התקיעות, אלא שבא לבאר שכיוונה בזה גם לדין 'פשוטים'. והוכיח הרש"ש (ד"ה שוה) כדברי רש"י, שלדבריו הוא מענין המשנה, אבל לרמב"ם קשה שלא היה למשנה לשנות דין זה כאן אלא להלן בפרק רביעי בסוגיית סדר התקיעות והיובל (לג:-לד.). **נג. הקשה** היום תרועה (ד"ה כמה) שביום הכפורים של יובל יש טעם הגון לתקוע בפשוטים אף בלא הגזירה שוה, כיון שעניינו קריאת דרור וידים פשוטות לשילוח עבדים, כמבואר ברש"י (ד"ה כמה דכיף), ולשם מה תלה זאת רש"י בגזירה שוה. ותירץ, שמוכח כן מלשון המשנה שכתבה 'שוה היובל לראש השנה', שאילו היה טעמם שונה [שבראש השנה הוא משום שתפילה צריכה פשיטות וביום הכפורים משום קריאת דרור], הרי שאין לתלותם זה בזה בלשון 'שוה', לכן כתב רש"י שביובל תוקעים בפשוטים בגלל הגזירה שוה. וחזר והקשה, שעדיין יקשה על המשנה עצמה מדוע אכן תלתה את דין הפשיטות ביובל בשל ראש השנה. ותירץ, שמצד קריאת הדרור היה מקום לתקוע בו בין בפשוטים ובין בכפופים, כיון שיש שדות שאינן חוזרות לבעליהן [כגון אלו שנמכרו פחות משנתיים לפני היובל], אבל מצד הגזירה שוה דינו שיתקעו בו רק בפשוטים, כמו בראש השנה. **נד. כמבואר** ברש"י (קידושין יז. ד"ה מיכה). מדברי רש"י (כאן) משמע שרבי יהודה לא דרש גזירה שוה מראש השנה ליובל כלל, אבל התוספות (ד"ה רבי) והריטב"א (ד"ה שופר) כתבו שודאי מודה גם רבי יהודה לגזירה שוה זו, אך סבור שלומדים הימנה רק דינים דאורייתא ולא את צורת השופר שאין בה הקפדה מדאורייתא כלל. **נה. הקשו** התוספות (ד"ה שם), אם מדאורייתא כל שופר כשר ואין חילוק בין כפוף לפשוט ורק לכתחילה הורו חכמים לתקוע בראש השנה בשופר כפוף בכדי להכניע את הלב, איך שייך ללמוד זאת בגזירה שוה ליום הכפורים של יובל, הלא גזירה שוה מלמדת על דינים דאורייתא בלבד ולא על דברים שנתחדשו מדרבנן. והכריחו מכך שגם סוגייתנו עוסקת בעיקר הדין דאורייתא ודברי החכמים שבה נאמרו לעיכובא, ולפיכך שייך ללמדם בגזירה שוה. אבל הרשב"א (ד"ה ים) והרא"ש (סי' ח) והריטב"א (ד"ה ממר) כתבו שודאי אין משנתינו לעיכובא אלא לכתחילה בלבד ומדרבנן, והטעם שלמד רבי לוי את היובל מראש השנה גם לדין זה, משום שכל תקיעת היובל אינה אלא סימן לשילוח עבדים ואין כל חשיבות לשאלה באיזה שופר יתקע בה, ולפיכך אמרו חכמים שכיון שכל הדינים המחויבים מדאורייתא בראש השנה וביום הכפורים של היובל נלמדים זה מזה בגזירה שוה, נשוה אותם גם לענין זה אף שהוא רק מדרבנן. **נו. להוציא** את טעמו של רבי לוי שאותו אין הגמרא מבארת. **נז. ביבמות** (קה:) לומדת הגמרא מפסוק זה שעל האדם להשפיל את עיניו לארץ בשעת התפילה, ופירש שם רש"י (ד"ה עיניו) שבהשפלת העינים מכוונן כנגד ארץ ישראל ששם השראת השכינה ככתוב בהבטחת הקב"ה לשלמה בעת בנין הבית (מלכים ח' ט ג) 'והיו עיני ולבי שם כל הימים'. וכתב הרש"ש (ד"ה מ"ם) שנראה מרש"י שאינו גורס 'דעתיה', שהרי מפרש את הגמרא כאן על כפיפת הגוף ושחות העינים. והתוספות יו"ט (מ"ד) כתב שיתכן שגם רש"י גרס 'דעתיה', שמתוך כפיפת הקומה שהזכיר בפירושו באה גם כפיפת הדעת [אך מדברי רש"י ומהמקור שהביא נראה שאין הכפיפה המוזכרת בסוגייתנו כפיפת הדעת כלל, אלא כפיפת הגוף גרידא בכדי להזכיר בשעת התפילה את ירושלים. והמאירי (חיבור המשובה מאמר ג פ"ה) הביא את הפסוק 'והיו עיני ולבי שם' כרש"י, ומכל מקום כתב שראש השנה זקוק להכנעה וכפיפת הלב והגוף יחדיו, אך בדבריו ביבמות לא נתפרש האם ביאר את הלימוד מפסוק זה כרש"י שיש להפנות את הגוף נגד ארץ ישראל או באופן אחר השייך אצל הכנעה]. **נח. הקרבן נתנאל** (סי' ו אות ז) דייק מלשון רש"י כאן שלא גרס בגמרא 'וביום הכפורים כמה דפשיט טפי מעלי', אלא מעצמו בא לתת טעם לתקיעה בשופר פשוט ביום הכפורים. ועיין עוד בהערה בסמוך (גרסת"י ד"ה כמה דפשיט). **נט. מהפסוק** הזה לומדת הגמרא ביבמות (שם) שעל האדם לעמוד זקוף בעת התפילה, ומכריעה שיהיו עיניו למעלה ולבו למטה לצאת ידי שני הפסוקים. **ס. על** פי הגהות הב"ח. **סא. בגמרא** שלפנינו הגירסא **'ובתעניות** כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי'. המהרש"א (ד"ה וביום) הביא שבספרים הישנים היתה הגירסא **'וביום הכפורים** כמה דכייף טפי עדיף', וכתב שגירסא זו ודאי אינה נכונה שהרי הגמרא כאן באה לבאר את שיטת תנא קמא, ולדעתו תוקעים ביום הכפורים בשופר פשוט. ולכן כתב שיש לתקן בספרים הללו 'וביום הכפורים כמה דפשיט טפי עדיף'. אולם כתב שרש"י ודאי לא גרס כאן 'וביום הכפורים' כלל, שהרי כתב שביום הכפורים תוקעים לתנא קמא בפשוט משום גזירה שוה ולא מטעם עצמי. והביא שבדפוס מסוים הגיהו 'ובתעניות כמה דכייף טפי מעלי' [כלפנינו], וגם זה לא יתכן בדעת רש"י שהרי כתב שבתעניות תוקעים בכפוף להיכר בעלמא ולא מטעם אמיתי. והקרבן נתנאל (סי' ו אות ז) האריך להוכיח שהגירסא האמיתית בגמרא 'במאי קמיפלגי, מר סבר כמה דכייף איניש טפי עדיף, ומר סבר כמה דפשיט איניש טפי עדיף' ומובאים בה הטעמים לדעות השונות בראש השנה בלבד, והכריח זאת גם מדברי רש"י הללו שטעם התקיעה ביום הכפורים בפשוטים לתנא קמא משום גזירה שוה ותו לא. וכן כתב הערוך לנר (שם), וכן הביא הדקדוקי סופרים. **סב. משמעות** לשון רש"י כאן כהמאירי (להלן ע"ב ד"ה נמן) שהפסול משום שקול התקיעה נוצר גם בעברו דרך הזהב ולא רק דרך השופר. אבל רבינו אברהם מן ההר (ד"ה נמקוס) כתב שהזהב חוצץ בין פיו לשופר, וכן כתב הטור (או"ח סי' תקפו) בשם יש מפרשים. **סג. ביאר** היום תרועה (ד"ה וכ')

וממילא כו'

כשם שיוצאים ידי חובה בשמיעת סוף תקיעה בלא שמיעת תחילתה כך יוצאים ידי חובה גם בשמיעת תחילתה בלא סופה, **דמה לי סוף בלא תחילה ומה לי תחילה בלא סוף**, והיתה הגמרא יכולה להקשות את קושייתה דלהלן גם על החלק של סוף תקיעה בלא לדייק שהוא הדין בתחילתה, **ומשום דבעי לאותובי אתרוייהו דייק הך דיוקא** - ומפני שרצתה הגמרא להקשות על שני האופנים לכן דייקה שהוא הדין באופן השני[סד].

מקע בראשונה

אין כוונת המילה 'בראשונה' לסדר הראשון של תקיעה תרועה תקיעה, אלא לתקיעה הראשונה שבסדר, שתקע **בפשוטה שלפני התרועה** באורך רגיל.

ומתך נשמיט כשמיט

לפי שהיה צריך לתקוע כאן שתי תקיעות רצופות, אחת לפשוטה לאחריה דמלכיות, ואחת לפשוטה לפניה דזכרונות[סה], לכן תקע תקיעה אחת ארוכה כשתים לצאת ידי חובת שתיהן.

נול ולום

הבור והדות **חדא** נינהו - צורתם שוה, **אלא** שהבור **בחפירה** בתוך הקרקע והדות **בבניין** על גבי הקרקע[סו], **צישטרנ"א בלע"ז**.

ממד גברא

דומיא דזכור ושמור שנאמרו שניהם כאחד מפי הגבורה.

הם לם דמיא

הא מילתא דשופר לא דמיא אלא לסיפא של מגילה והלל, שאף היא מצוה חביבה כמותם, ולא לקריאת התורה רגילה.

עשרה קורין

ועשר קולות יש כאן, שאי אפשר להם לצמצם דיבורם בתיבה אחת שלא יהא אחד לאחור ואחד לפנים[סז].

דמכיכה עליה

חדשה היא לו[סח].

סמולס מסס

דכתיב בפרשת נגעי בתים (ויקרא יד לו) 'וצוה הכהן **ופנו את הבית**' בטרם יראה את הבית ויאמר מה דינו, וטעם הדבר **שלא יטמאו כלי חרם שבתוכו שאין להם טהרה במקוה**[סט].

מקוס שיש מלונרום

כגון תעניות[ע].

וכך סנהיג

כמשנתינו, **שופר וחצוצרות** יחדיו.

בשערי מזרח ובהר הבית

חדא מילתא היא - דבר אחד הוא, **בשערי מזרח** שבהר הבית[עא], **ויש אומרים בשערי מזרח** היינו **בעזרת נשים**, ושני דברים הם, בעזרת נשים ובהר הבית.

שופר שנסדק ותקנו

בדבק שקורין גלו"ד[עב].

פסול

דהוה ליה כשני שופרות[עג].

כז:

המתידו על גלדו

שהשאיר מהשופר גלד דק.

מנפחים פסול

שהתקיעה אינה בשופר אלא **בזהב**[עד].

ציונים והערות

בכוונת רש"י, שבא להודיענו שהבנת התרצן מחודשת, שבפשטות כוונת המשנה שמאריך בשופר להיכר שבו עיקר מצות היום, ובא התרצן וחידש שמאריך בשופר בשביל לצאת ידי חובה, שבחלק שתוקע עם החצוצרות אי אפשר לצאת. ועוד ביאר, שחידש כאן רש"י שלסברת התרצן אין די בהארכה כל שהיא בקול השופר, אלא צריך להאריך כדי שיעור תקיעה לאחר שסיימו החצוצרות תקיעתן. ועוד כתב, שבא רש"י לתרץ קושיא, כיון שציותה התורה לתקוע במקדש גם בחצוצרות, ותקיעת החצוצרות נבלעה כולה בתקיעת השופר, איך יוצאים ידי חובת שמיעת חצוצרות, ועל זה כיון לתרץ שכך ציותה התורה לתקוע בחצוצרות תוך כדי תקיעת השופר, אבל החובה לשמוע קול שופר דין בפני עצמו הוא, שהרי נוהג בכל מקום ולא רק במקדש, ולכן האריך בשופר בכדי שישמע קולו בנפרד. **סד. הקשה** בחידושי הר"ן (ד"ה וממילא) שבלא הדיוק אין כל קושיא, שאם נאמר שרק בשמע סוף תקיעה בלא תחילתה יצא אבל בשמע תחילתה בלא סופה לא יצא ברור שאין בידו אלא אחת, שאם נאמר שיצא ידי חובת תקיעת הזכרונות ששמע רק סופה ולא ידי חובת תקיעת המלכיות ששמע תחילתה בלבד מתברר שלא יצא ידי מלכיות ועליו לחזור ולשמוע, ועל כרחנו נקבע שיצא ידי חובת תקיעה שניה של מלכיות ולא ידי חובת הזכרונות. וכתב שאינו מוצא ביאור לרש"י אלא אם נאמר שרש"י מסכים עם הירושלמי (פ"ד ה"י) ש'אין בידו אלא אחת' היינו תקיעה ראשונה של מלכיות ותו לא, שבכוונתו לצאת ידי חובת שתי תקיעות איבד את כל הסדר שהפסיק בקולות זרים. **סה. כתב** המאירי (מיכון המקומה מממר ג פ"ו ד"ה וממה, להלן לג: ד"ה תקע) שכאן מדובר בתקע שלא על סדר אמירת ברכות מלכיות זכרונות ושופרות. אבל התוספות יו"ט (מ"ט) כתב שמדובר בתקע על סדר הברכות והאריך בתקיעה כדי אמירת פסוקי הזכרונות. ועוד שיש סוברים שדי בשלשה פסוקים, וכל שכן לדברי הפוסקים שדי לומר 'ובתורתך כתוב לאמר' שניתן למשוך את התקיעה כדי אמירת הזכרונות. והחזון איש (או"ח סי' קלו סק"ג לקמ לג:) כתב שודאי מדובר בתקע שלא על סדר הברכות, והטעם שביאר כאן רש"י את סדר התקיעות לפי סדרי מלכיות וזכרונות אף שכאן מדובר כשלא תקע על סדר אמירת ברכות אלו, לשון קצרה נקט. **סו. בעירובין** (קנ: ד"ה סל) פירש רש"י ש'דות' הוא בנין בתוך הקרקע. והקשה הביאור הלכה (סי' תקפו ס"ק ד"ה מו) שדבריו שם סותרים את דבריו כאן. ועיי"ש שצידד לומר שרובו בתוך הקרקע אלא שכתליו יוצאים גם מעל פני הקרקע כשיעור אמה או יותר, ויישב בזה כמה סוגיות. [אמנם התוספות רי"ד בעירובין שם (ד"ה וסל) הביא בשם רש"י כדבריו כאן ש'דות' הוא בנין על גבי קרקע, וכן הוא באור זרוע (עירובין סי' רי) שרוב לשונו העתקת דברי רש"י כידוע, וכתב שם הדקדוקי סופרים שכן היה כתוב גם ברש"י עצמו בדפוסים הישנים, והגיה המהרש"ל בדבריו שהוא בנין בתוך הקרקע, והנדפס הוא על פי הגהתו].

סז. הקשה היום תרועה (ד"ה הא), שלכאורה יש ללמוד ממה שכתב רש"י שבהלל ומגילה יצאו אף שאינם מכוונים קולם יחד, שבקריאת התורה שלא יצא הוא גם רק באופן זה, שאינם מכוונים קולם, אבל במכוונים שישמע קולם כאחד יצאו, ואם כן קשה שהיה לבריתא לחלק בקריאת התורה עצמה בין כיוונו קולותיהם ללא כיוונו, ומדוע חילקה בין הלל ומגילה לקריאת התורה. ולכן כתב שודאי גם בכיוונו קולותיהם אין יוצאים בקריאת התורה, והטעם שהעמיד רש"י את הסיפא באינם מכוונים, לדמות ענין זה לשופר וחצוצרות שאינם קולות מכוונים. אבל הערוך לנר (ד"ה הא) כתב שמדברי רש"י מוכח שאי אפשר לכמה אנשים לכוין קולותיהם כאחד, וממילא לא שייך לדון מה יהיה הדין במכוונים. **סח. כתב** היום תרועה (ד"ה וממי) שלולא דברי רש"י היה נראה לפרש שהחביבות מקורה בניסים שעליהם אומרים את ההלל והמגילה, ואף השופר חביב כיון שבא להכניס זכרונם של ישראל לפני אביהם שבשמים. אבל לדברי רש"י שהחביבות מחמת החידוש שבאמירתם קשה שגם בקריאת התורה יש חביבות שהרי לא שמע פרשה זו שנה שלמה. ותירץ שכיון שחובה על האדם לקרוא שנים מקרא ואחד תרגום יוצא שכשמגיעה שעת הקריאה בקי כבר בפרשה זו ולכן אינה חביבה. **סט. 'אמר** רבי מאיר, וכי מה מטמא לו, אם תאמר כלי עציו ובגדיו ומתכותיו, מטבילן והן טהורים. על מה חסה התורה, על כלי חרסו ועל פכו ועל טפיו. אם כך חסה התורה על ממונו הבזוי, קל וחומר על ממונו החביב. אם כך על ממונו, קל וחומר על נפש בניו ובנותיו. אם כך על של רשע, קל וחומר על של צדיק'. נגעים (פי"ג מ"ה). הקשה הטורי אבן (ד"ה המורה) שבמנחות (עו:) לומדת הגמרא את הכלל של 'התורה חסה על ממונם של ישראל' מפסוק אחר, 'והשקית את העדה ואת בעירם' (במדבר כ ח), שגם את בעירם של ישראל ציוה הקב"ה להשקות ממי הבאר. ותירץ שהגמרא במנחות סוברת כהדעות שפינוי הבית בנגעים גזירת הכתוב הוא ולא משום שחסה התורה על ממון ישראל, שגם דברים שאינם מקבלים טומאה כלל צריכים להוציא, ורש"י כאן הוא כשיטת רבי מאיר בנגעים הסובר שבשביל כלי חרס ציותה התורה להוציא. אבל הערוך לנר (ד"ה המורה) תמה על הטורי אבן, שלרבי יהודה החולק על רבי מאיר בנגעים כל דבר מקבל טומאה בבית המנוגע, וגם לדעתו הפינוי משום שחסה התורה על ממון ישראל. וכתב שעיקר הלימוד מהפסוק 'והשקית' וגו', והטעם שהביא רש"י את המשנה בנגעים, הוא משום שהיא משנה מפורשת. **ע. הקשה** בעל המאור (ד"ה תניא), שבתשובות הגאונים כתבו שבתעניות נוהגים לתקוע בשופר. וחילק הראב"ד (כמוב סס) בין התקיעות שאחר שש ברכות שמוסיפים בתעניות, הנעשים בחצוצרות דווקא, לבין התקיעות לאחר סדר התפילה הנעשות בכדי להרבות בתפילה ותחנונים, ונעשות בשופר. והרמב"ן (מלחמת ה' סס) והרשב"א (ד"ה תניא) כתבו, שפסקו הגאונים כהירושלמי (ה"ד) שגם בתעניות תוקעים בגבולין בשופר, ודברי המשנה שבתעניות תוקעים בחצוצרות אמורים במקדש בלבד. ובמלחמת מודה גם הירושלמי שבכל מקום תוקעים בחצוצרות, ועל תקיעה זו כתבה הברייתא לדעתו 'מקום שיש חצוצרות אין שופר'. ועוד כתבו, שבתעניות רשאים לתקוע בשופר או בחצוצרות, ובלבד שלא בשניהם, ואין הכוונה למעט שופר. **עא. בתעניות** (טו: ד"ה שם) פירש רש"י, 'כלומר בזמן שבית המקדש קיים כשמתפללין בהר הבית נכנסין בדרך שער המזרח'. **עב. דבק** חזק שמשתמשים בו ללכוד ציפורים. הגהות וציונים. הרמב"ן (ד"ה הא לתנן) והריטב"א (ד"ה שופר) הקשו על רש"י, **שאם** דבקו בדבק פשוט שפסול, שהרי הדבק אינו ממין שופר [ואם כן אפילו לא נסדק אלא רק ניקב פסול, כמבואר בברייתא להלן (ע"ב) **שניקב** וסתמו שלא במינו פסול. רא"ש (סי' ג)]. וכתב הרמב"ן, שאפשר שכוונת רש"י היא שלאחר שהשופר נדבק, הסיר ממנו את הדבק, ואין שם מין אחר שאינו שופר, ומחדשת המשנה שגם באופן זה השופר פסול [ולכן ביאר באופן אחר, ודבריו הובאו בביאורי הפשט]. וביישוב שיטת רש"י כתב הרא"ש (סס), שדווקא אם ניקב וסתם את הנקב בחתיכה אחרת נחשב שיש כאן מין אחר, אבל בנסדק ודבקו בדבק, כיון שהדבק אינו ניכר בין הסדקים, נחשב שעל ידי הדבק השופר חוזר לכמות שהיה, ואין כאן מין אחר. **עג. כתבו** הראשונים [תוספות, רשב"א וריטב"א (ד"ה שופר)], שמדברי רש"י משמע שפירש שהשופר נסדק לגמרי, כלומר שנחלק לשתי חתיכות, אבל אם לא נסדק לגמרי אלא נשאר מחובר בצד אחד, אין כאן שני שופרות, וכשר. אלא שהקשו, שאם כן דין זה ששופר שנסדק ודבקו פסול הוא ממש הדין השנוי בהמשך המשנה בסמוך 'דיבק שברי שופרות פסול', ומדוע המשנה כתבה אותו כדין בפני עצמו [ולכן פירשו באופן אחר, ודבריהם הובאו בביאורי הפשט]. וביישוב שיטת רש"י כתב הרא"ש (סי' ג), שאם המשנה היתה כותבת רק שדיבק שברי שופרות פסול, היינו אומרים שדווקא שם פסול משום שהשברים מדובקים זה לזה לאורך השופר, והקול העובר לאורך השופר יוצא משבר לשבר, וכל שבר הוא רק חלק מאורך השופר, ו'שופר' אמרה תורה ולא שנים ושלשה שופרות, אבל בנסדק ודבקו, מדובר שהשופר נסדק לאורכו, וכל אורך השופר הוא חתיכה אחת, ואינו דומה לשברי שופרות, ולכן המשנה הוצרכה לכתוב שאף בזה פסול. וראה עוד בזה בכפות תמרים (ד"ה שופר) ובפני יהושע (נמוקפות סס). והפרי חדש (או"ח סי' תקפו סק"ח) כתב שדברי רש"י כאן אינם על דברי המשנה ש'שופר שנסדק ודבקו פסול', אלא הם אמורים על המשך המשנה ש'דיבק שברי שופרות פסול', שחידוש המשנה הוא שלא נאמר שכיון שדבקם ועשאם גוף אחד כשר, ועל זה כתב רש"י שפסול משום שנראה כשני שופרות. **עד. התוספות** (ד"ה נפהו מנפניס) והריטב"א (ד"ה נפהו - הענין) ביארו את טעם הפסול באופן אחר, ודבריהם הובאו בביאורי הפשט.

מס קול מיתון שמע לא יצא

דאיכא מחיצות השופר הפנימי שמפסקת את התקיעה[עה].

ככמונע

שהפכו **כדרך הפיכת** חלוק, שבהפיכתו גרם **לעשות** את הצד **הפנימי** לחיצון - שהצד הפנימי יהיה חיצון והצד החיצוני יהיה פנימי.

שקיצר מס הרחב

שאת הצד הרחב של השופר היצר, על ידי ששרה את השופר **ברותחין**[עו].

והמצרם דרך המצרמו

כדרך שהאיל מעבירו בראשו **בבהמה** מחיים[עז].

נמינו כשר

ואף על פי שסתמו במינו כשר, מכל מקום אינו כשר אלא דווקא **אם** הנקב שנסתם **אינו מעכב את** התקיעה[עח].

נסדק

השופר **בולו** לאורכו. **וכן אם נסדק** לרחבו, היינו שנסדק השופר **בכל רחבו**, **אפילו** - שכל היקף השופר נסדק.

מס נשמייל בו

מן מקום **הסדק עד מקום הנחת הפה**[עט] של התוקע כדי **שיעור תקיעה, כשר. משום דחשיב ליה כמאן דאשתקיל כוליה** - שנחשב השופר כאילו ניטל כל החלק שממקום הסדק ואילך לצד ראשו הרחב של השופר, **והוה ליה** - ונעשה השופר כשופר **ארוך וקצרו, שכשר.**

נרול

לשון **יבש, רו"יש בלע"ז** - קול שאינו מעודן[פ].

קדמו

היינו **שנקבו** לשופר. **וקא סלקא דעתין** - ועלה בדעתנו לומר שעשה לו **נקב** לצורך **הנחת פה** התוקע **קאמר.**

שקדמו בזכרומו

כשהוא [-השופר] מחובר **בבהמה** יש **עצם** [-שנקרא זכרות] **שבולט מן הראש** של הבהמה **ונכנס לתוכו** של השופר, **ומוציאין אותו מתוכו** - מוציאים את העצם מתוך השופר כדי להכשיר את השופר לתקיעה. **וזה שקדחו בזכרותו, לא הוציאו** - את אותו העצם, **אלא נקב את הזכרות.**

מופן סעומדין בבור יצאו

שהן את קול השופר לעולם שמעו[פא].

מיבע דרמי להו מילתא

יש תלמידים **שאין שונין להא דרב הונא בעין 'לא שנו'**, שבא **לפרושי מתניתין** - לפרש את משנתינו, **אלא רמו מירמא מתניתין ובריית אהדדי** - היו שהקשו סתירה בין המשנה לברייתא, **ועלה קאי רב הונא** - ועל קושיא זו אמר רב הונא את דבריו, **ומשני** - ותירץ שבמשנה מדובר באותם העומדים על שפת הבור, ובברייתא מדובר באותם העומדים בבור.

כח.

שמע מקנס סתקיפס בנור כו'

קא סלקא דעתך דהכי קאמר - הגמרא מבינה כעת שכוונת רבה היא שהיה **עומד הוא** [-השומע] **בשפת הבור, וחבירו תוקע בבור, ויצא** התוקע לחוץ לבור **בחצי** [-באמצע] התקיעה. **ואשמעינן הכא** - ומשמיענו רבה **דבקצת נמי** - שגם זה שעומד בשפת הבור ואינו שומע קול שופר בשיעור תקיעה, בשמיעת קצת מהתקיעה **יוצא** ידי חובה.

קודס עמוד הסמר

לאו זמניה הוא - אינו זמן תקיעת שופר, לפי שעדיין אינו יום, **כדאמרינן** במשנה **במסכת מגילה** (כ:) **'כל היום כשר לתקיעת שופר', ויליף טעמא** מהפסוק (במדבר כט ו) **'יום תרועה יהיה לכם'**, ומלשון 'יום' משמע דווקא **יום, ולא לילה**, שאין הלילה כשר לתקיעת שופר.

הכי גרסינן[פב] **למימרא דקנבר רבא דכי שמע מיתת סוף סתיפס בלא סמילא סתיפס יצא וממילא כו'.**

סתא נרסתונא

תקע את התקיעה **הפשוטה שלפני תרועת המלכיות** - התרועה שתוקעים לברכת מלכויות.

ומתן נחמיה

בתקיעה הפשוטה של אחריה האריך **כשתים** - כשיעור שתי תקיעות, **ונתכוין** בכך **לצאת בה אף** ידי תקיעה **פשוטה שלפני תרועת הזכרונות שעתיד** עליו **לתקוע תיכף** לזו.

מס קול סופר שמע

בלא קול הברה[פג], **יצא.**

מס קול הכרה שמע

יחד **עם** קול השופר[פד], **לא יצא.**

נמוקא ופולא לנפשיה

ואין אחר עמו לצאת בו - ואין שם אדם אחר שיוצא ידי חובה בתקיעתו של זה, **אלא תוקע ועולה** מהבור **הוא**[פה], דלדידיה **תחילתה וסופה** של התקיעה **בהכשר, דבתחילה הוא והשופר** היו **בבור, ואמרן לעיל** (מ:) **אותן העומדים בבור יצאו.**

של עולה

ותלשו מחיים[פו], **דאילו תלשו לאחר זריקה** של דם העולה, **הרי אין מעילה לא בעורה ולא בקרניה** של העולה, וכן לא בגידים ולא בטלפים ולא בעצמות[פז], כיון **שהכל** ניתן **לכהנים, כדאמרינן במנחות** (פג.) **ובזבחים** (פו.) שאין מעילה בקרניים, ודין זה נלמד בגזירה שוה, ממה **שנאמר 'לו יהיה' בעולה** (ויקרא ז ח), **ונאמר 'לו יהיה' באשם** (שם ז ז), **מה אשם עצמותיו מותרין** לאחר שזרקו את דמו, **אף עולה עצמותיה מותרין** לאחר שזרקו את דמה[פח].

שלמים לאו בני מעילה נינהו

דאין מעילה בקדשים קלים אלא באימורים ולאחר זריקה של דם, **דהשתא** - באותה שעה

ציונים והערות

עה. **ומדובר** שתקע בשופר החיצון, והקול בא מהשופר החיצון בלבד, ומכל מקום לא יצא, משום שהשופר הפנימי מפסיק את התקיעה. טורי אבן (ד"ה שם) וערוך לנר (תוספות ד"ה שם). והשפת אמת (ד"ה המיתון) נקט שרש"י סובר כתוספות (ד"ה שם), שכתבו שטעם הפסול הוא משום שהקול יוצא באויר שבין השופר החיצון לשופר הפנימי, ונחשב כשני שופרות. עו. **בשפתי** חכמים (נרש"י) ביאר את כוונת רש"י, שדרך תיקון השופר לתקיעה הוא שמשרים את הקרן במים חמים, והקרן מתבשלת עד שנעשית רכה, ואז יכולים לשנות את צורתה כחומר ביד היוצר. עז. **והיינו**, שדרך גדילת השופר בראש הבהמה היא שתחילה גדל החלק הצר, והחלק המחובר לראש הבהמה הולך ומתרחב, וגדל והולך, עד שהחלק הרחב מחובר לראש, והחלק הצר רחוק מהראש. וכשם שהשופר עובר וגדל בראש האיל מהחלק הצר לחלק הרחב, כך יש לתוקע לתקוע באופן שאויר התקיעה יעבור מהחלק הצר של השופר לחלק הרחב. אמנם בשפתי חכמים (נרש"י) נראה שנקט שכוונת רש"י היא כהריטב"א (ד"ה דרך) ש'דרך העברתו' היינו דרך העברת השופר מראש הבהמה, שכאשר האדם חותך את השופר מראש הבהמה, ראש השופר הצר נמצא כנגד פי האדם, וכך יש לתקוע בשופר, באופן שראשו הצר יהיה כנגד פי האדם התוקע. וראה עוד בביאורי הפשט. עח. **רש"י** פירש כן משום שלדעתו המשנה שכתבה ש'ניקב וסתמו אם מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר' סוברת כרבי נתן, וסתם 'סתמו' במינו משמע, וגם על אופן זה אמרה המשנה שדווקא אם אינו מעכב את התקיעה כשר, ולכן פירש רש"י שרבי נתן לא הכשיר אלא כשאינו מעכב את התקיעה. פני יהושע (נרש"י), עיין שם שהאריך. עט. **כתב** הריטב"א (ד"ה נמלק), שרש"י סובר שדווקא אם נשתייר שיעור תקיעה בצד הצר של השופר כשר, אבל אם רק בצד הרחב של השופר יש כדי שיעור תקיעה, ובצד הצר לא נשתייר כדי שיעור תקיעה, פסול. וראה בהערה בביאורי הפשט שהובאו בזה שיטות נוספות. פ. **הנהות** וציונים. וראה בגליון שגירסת הערוך (ערך נרוד) היא 'צרוד', וכן גרס רש"י בחולין (לו. ד"ה נריד) ובפסחים (כ. ד"ה נריד - השני), וגם לפי גירסא זו, פירש רש"י (שם) שהוא לשון יבשות. וראה עוד ברבינו מנוח (שופר פ"ג ה"ז) שפירושו 'יבש, כדרך רוב השופרות המתחממין ומתיבשין מהתמדת התקיעה ואין קולן צלול וצריכין ללחלח במים וכיוצא בו'. פא. **כתב** הרא"ש (סי' ח), שמשמע שרש"י מפרש שגם הרישא של המשנה 'אם קול שופר שמע' וגם הסיפא 'ואם קול הברה שמע', שתיהן עוסקות באותם שעומדים על שפת הבור, שפעמים ששומעים את קול השופר, ופעמים ששומעים קול הברה. והרא"ש (שם) הקשה על פירוש זה, שלא מסתבר שהדין יהיה תלוי בהבחנת האדם העומד בחוץ שיאמר האם שמע קול שופר או קול הברה, ואם הדין היה תלוי בעומק הבור או בריחוק האדם מהבור, היה למשנה לפרש מה השיעור בזה. ולכן פירש הרא"ש באופן אחר, ודבריו הובאו בביאורי הפשט. וביישוב קושיית הרא"ש על שיטת רש"י, כתב הבית יוסף (סי' תקפו ס"ק ד"ה ומ"ש הרא"ש) שהמשנה לא הוצרכה לכתוב שיעור בדבר זה, מפני שכל אדם יכול להבחין אם הוא שומע קול שופר או קול הברה. וראה עוד ביום תרועה (ד"ה המוקע). פב. **כוונת** רש"י שאין לגרוס בגמרא כאותם שגרסו 'למימרא דסבר רבא שמע תחילת תקיעה בלא סוף תקיעה יצא'. דקדוקי סופרים (הוצ' נהגהות וציונים). פג. **רש"י** פירש כן, משום שבתחילת התקיעה לעולם יש קול שופר בלבד, ובהמשך התקיעה פעמים שמתערב עמה קול הברה ופעמים שלא מתערב [כמבואר בגמרא להלן 'ליפוק בתחילת תקיעה מקמי דליערבב קלא'], ולכן כתב רש"י ש'אם קול שופר שמע' היינו ששמע קול שופר בלבד, מתחילת התקיעה עד סופה. פני יהושע (נרש"י). פד. **והיינו**, שבהמשך התקיעה התערבב קול הברה יחד עם קול השופר [כמבואר בגמרא להלן, ראה בהערה הקודמת]. משנה ברורה (סי' תקפז סק"ו, שער הציון שם אות ז). פה. **לכאורה** קשה, מדוע רש"י מעמיד דווקא כשאין אחר עמו, הרי אם יש אחרים שעלו יחד עמו מתוך הבור, מדוע לא יצאו ידי חובה. ואפשר שאותם אחרים לא יצאו מדרבנן, שחוששים שמא יוציאו את ראשם מן הבור לפני שהתוקע יצא עם השופר מחוץ לבור [ודווקא לגבי התוקע עצמו מחדש רבה שאין חוששים ש'זימנין דמפיק רישיה ואכתי שופר בבור' וכו' כמבואר בגמרא להלן]. שפתי חכמים (נרש"י). פו. **הפני** יהושע (נרש"י) ביאר את כוונת רש"י, שמדובר באופן שלא מעל בשעת התלישה, כגון שתלשו במזיד, או שנתלש מאליו, אבל אם מעל בשעת התלישה, השופר יצא לחולין מיד, ויכול לתקוע בו לכתחילה. וכתב בשבות יעקב (שו"ת, מ"ג סי' נח), שאי אפשר לומר שתלשו לאחר שחיטה קודם שזרקו את דמו, משום שאם כן צריך לומר ששחט את הבהמה בערב ראש השנה, ועשה ממנה שופר בערב ראש השנה, שהרי בראש השנה אסור לתקן את השופר, ובהכרח צריך לזרוק את דמה בערב ראש השנה, שאם לא כן יפסל בלינה, ועוד, שעולה שנשחטה בחול אינה קריבה ביום טוב, ואם כן שוב אין מעילה בשופר כשתוקע בו בראש השנה, שהרי כבר נזרק דמה של העולה. וראה עוד ביום תרועה (ד"ה שם) ובמנחת ברוך (שו"ת, סי' פד). פז. **כן** כתב בשפתי חכמים (נרש"י), שכוונת רש"י היא שאין מעילה בעולה בעורה ובקרניה, וכן אין מעילה בגידים ובטלפים ובעצמות של העולה. ובזה ביאר מדוע רש"י פתח בעור וקרניים, וסיים בביאור המקור שאין מעילה בעצמות. פח. **בזבחים** (שם)

שהם שייכים לחלק גבוה, אבל קודם לכן אין בהם מעילה[פט].

לא ליכנס ניסנו

לישראל להיות קיומם להם הנאה, אלא לעול על צואריהם ניתנו[צ].

בשופר של עבודה זרה

ששימשו בו לעבודה זרה ונאסר בהנאה, כדתניא במסכת עבודה זרה (נח:), שדרשו את הפסוק (דברים יג ד) 'אבד תאבדון את כל המקומות אשר עבדו שם הגויים' וגו', שבכלים שנשתמשו בהן לעבודה זרה הכתוב מדבר, ועליהם אמר הכתוב שאסורים בהנאה.

ומה תקע ינקע

דמצות לאו הנאה נינהו [-הן].

כמומי מיכמא שיעוריה

דהא לשריפה קאי וכשרוף דמי - שהרי השופר עומד לשריפה, ונחשב כשרוף[צא]. ושופר בעי שיעור - צריך שיהיה בו שיעור, כדאמרינן לעיל (כז:) ששיעור אורך השופר הוא כדי שיאחזנו בידו ויראה ממנו לכאן ולכאן[צב], וכיון ששופר צריך שיעור, אם הוא נחשב כשרוף, אין לו שיעור.

מופר לתקוע לו

טעמא דכולהו - הטעם של כל דינים אלו, מודר הנאה מחבירו או משופר, או ממי חטאת או ממעין, הוא משום דמצות לאו ליהנות ניתנו.

אפילו לא כימום שמשה

דאיכא - שיש בטבילה גם הנאת הגוף.

שכפאוהו פרסיים

ואף על גב שלא נתכוון לצאת[צג] ידי חובת מצות אכילת מצה בליל ראשון של פסח[צד], יצא.

שמוקע לשיל

לשורר ולזמר, כך שמעתי מפי מורי הזקן. וביסודו של מורי רבי יצחק בן יהודה ראיתי התוקע לשד, דהיינו שתוקע כדי להבריח רוח רעה מעליו[צה].

פשיטא

דזאת אומרת כן - שכן יש ללמוד מהלכה זו ששלחו לאבוה דשמואל.

מהו דתימא שמא מכול מנה קמשמע לשמנע והא מכל

והרי זה שכפאוהו לאכול מצה, אכל ונהנה באכילתו, הלכך לאו מתעסק הוא, שאף שאכל שלא ברצונו, מחמת ההנאה הוא נחשב כמי שהתכוין לאכול[צו], שהרי אף לענין חיוב חטאת אמרינן (כריתות יט:) שהמתעסק בחלבים ובעריות חייב[צז], וביארה הגמרא שהטעם בזה הוא, שכן נהנה בעשיית העבירה, והנאתו מחשיבה את מעשהו כאילו התכוין לעשותו.

כח:

קא משמע לן

דאף על גב דמתעסק הוא, יצא ידי חובתו[צח], משום דמצות אין צריכות כוונה.

קורא להגיה

אף קרייה אין כאן, אלא הוא מגמגם בלשונו ואינו מקפיד לקרוא כראוי[צט].

דקא מנמנם ונומי

ואינו תוקע כשיעור תקיעה המפורש במשנתנו בפרק אחרון (נג:)[ק].

מלא מעמה

דאמר רבא שאף מי שאין מתכוין בעשיית מעשה מצוה, למצוה, הרי הוא כמתכוין דמי.

מצות אין צריכות כוונה

המוסיף על המצוות אינו עובר בבל תוסיף אלא כשהוא מוסיף על המצוות בזמנן, כגון נטילת חמשת המינין בלולב, שבזמן המצוה הוסיף ונטל עמהם עוד מין אחד, וחמש טוטפות בתפלין, שהוסיף ועשה חמישה בתים בתפילין, או שהטיל חמש ציציות בטלית, אבל תוספת של יום על ימים או שעה על שעה אין זה מוסיף על המצוה.

נשלא קיים

אלא הוסיפה לברכה של עצמו באמצע.

והא קיים קמני

בברייתא אחרת[קא].

המינין נמנעה מהם

כגון דם בכור שנתערב בדם בכור חבירו או בדם מעשר בהמה.

יתנו מנעה מהם

והרי יש בה - בנתינה זו מדם שניהן ועולה הנתינה לשניהן[קב].

מתן מרובע

דם שלמים ואשם ועולה ותודה שדינם להינתן שתי מתנות שהם ארבע[קג].

ציונים והערות

לפני זריקה אין מועלים בהם ולאחר זריקה מועלים בהם. והקשה ביום תרועה (ד"ה מר"י נסופר), מדוע רש"י כאן פירש לפי רבי אלעזר, ולא פירש כדעת רבה שנפסק להלכה כמותו. וראה בזה בילקוט ביאורים. פט. **מדברי** רש"י נראה שהטעם שאין מעילה בקדשים קלים הוא משום שיש בהם חלק שהוא ממון בעלים ואינו קרב לגבוה, וקודם זריקת הדם עדיין לא הוברר שהאימורים קרבים לגבוה. וכן מבואר גם בדברי רש"י בפסחים (מז: ד"ה נעלי), שכתב 'וקדשים קלים אין להם מעילה, דלאו קדשי ה' קרינן ביה, שכולן לבעלים ואין לגבוה בהן אלא לאחר זריקת דמים את האימורין'. וכן מבואר בדבריו במנחות (מז: ד"ה דממר), שכתב 'קדשים קלים דממון בעלים הוא דלית בהו מעילה, דלא קרינא ביה מקדשי ה' עד לאחר זריקה דהובהר בשר להדיוט וחלב לגבוה'. צ. **ראה** גם ברש"י בסוכה (נח: ד"ה ומס), שכתב 'דמצות לאו ליהנות ניתנו, כלומר אין קיום מצות הנאת הגוף, אלא עבודת עבד לרבו'. ובחולין (פט. ד"ה וכנמ) כתב 'שהמצות שנתנו לישראל לא ליהנות נתנו להם, לא לשם הנאה נתנו להם, אלא גזירת מלך היא עליהם'. צא. **בדברי** רש"י מבואר שדין כתותי מכתת שיעוריה הוא משום שחפץ שעומד להשרף נחשב כשרוף. וכן כתב רש"י בחולין (פט: ד"ה שיעורא), שהטעם שנחשב כשרוף הוא מכיון שכל העומד להשרף נחשב כשרוף. וכתב הריטב"א בסוכה (כט: ד"ה נמלמא) שדין זה אינו אלא לדעת רבי שמעון שסובר (מנחות קג:) שכל העומד להשרף נחשב כשרוף, אבל לדעת חכמים שחולקים וסוברים שכל העומד להשרף אינו נחשב כשרוף, אין אומרים כתותי מכתת שיעוריה. אבל התוספות בסוטה (כה: ד"ה נמו) כתבו שדין זה הוא גם לחכמים, שכיון שהשופר אסור בהנאה, ונחשב כעפר הארץ, אין לו שיעור. וראה עוד בזה בערוך לנר (יומא קג: ד"ה ומס) ובילקוט ביאורים. צב. **ראה** בביאורי הפשט לעיל שם ששיעור זה שוה לשיעור טפח. צג. **כתב** היום תרועה (ד"ה אמר רב אסי), שמלשון רש"י נראה, שדווקא באופן שהיה חסר רק כוונה לשם מצוה, יצא, אבל אם לא ידע שהוא ליל פסח, או שלא ידע שהוא אוכל מצה, לא יצא ידי חובה, וכפי שהביא הר"ן (מידושים, ד"ה גרסי') בשם הרא"ה. ושלא כפי שמבואר בדברי רבינו ירוחם (מסס ומוס נ"ה ח"ד), שאף אם היה סבור שמה שכופים אותו לאכול הוא חמץ, גם כן יצא ידי חובתו. צד. **אכילת** מצה בלילה הראשון של פסח היא מצות עשה מן התורה, אבל בשאר ימי חג הפסח אין חובה לאכול מצה, אלא שאסור לאכול בהם חמץ. גמרא (פסחים קכ.). צה. **לשון** רש"י 'מעליו' משמע שהשד שורה עליו, ותוקע כדי לסלקו מעליו, ותמה הערוך לנר (נרס"י), שהלא מבואר בגמרא לעיל, שמי שכפאו שד הרי הוא כשוטה לכל דבריו, ואיך יכול הוא לצאת ידי חובה בתקיעה שתקע בעוד שהשד שורה עליו. וכתב, שאף שאין הלשון משמע כן, מכל מקום צריך לומר שמה שכתב רש"י 'מעליו' היינו שתוקע להבריח את השד מעל אחר. צו. **אבל** מצוות שאין בהם הנאה, העושה אותן בלא כוונה למעשה המצוה, הרי הוא כמתעסק, וכמו שאמרה הגמרא (להלן ע"ב) לגבי תוקע לשיר. צז. **מתעסק** בחלבים היינו שנתכוין לאכול חתיכה אחת של היתר, והלכה ידו לחתיכה אחרת ואכלה, וחתיכה זו שאכל היתה חֵלֶב. ואין זה שוגג, ששוגג הוא כשנתכוין לאכול את מה שאכל, אלא שהיה סבור שהוא שומן והיה חלב, ומתעסק הוא כשכלל לא נתכוין לאכול חתיכה זו. ומתעסק בעריות היינו שהיו אשתו ואחותה עמו בבית, ונשמטה אשתו ולא ידע, ובאה אחותה במקומה. ואין זה שוגג, ששוגג הוא כשנתכוין לאשה זו, והיה סבור שהיא אשתו, ומתעסק הוא כשכלל לא נתכוין לאשה זו. רש"י בכריתות (יט: ד"ה מתעסק נחלבים, ד"ה מתעסק בערירות), וראה בשיטה מקובצת (נרס"י מס). צח. **לשון** רש"י משמע, שהשמיענו רבא שכל מתעסק בתקיעת שופר יצא. ותמה המהרש"א (נרס"י), שזה ודאי אינו, שהרי מפורש במשנה (להלן נב:) שהמתעסק לא יצא, ואם כן היה לרש"י לומר שהשמיענו רבא שהתוקע לשיר אינו מתעסק, וכפי שפירש הריטב"א (ד"ה מנלן). ויישב הפני יהושע (נרס"י), שלשון מתעסק כולל גם תוקע לשיר, ועל זה כתב רש"י שאף שהוא מתעסק יצא, אבל ודאי אין כוונת רש"י לומר שתוקע לשיר נחשב מתעסק, אלא שהשמיענו רבא שתוקע לשיר, שהוא נכלל בלשון מתעסק, אינו נחשב מתעסק, ואינו בכלל האמור במשנה שהמתעסק לא יצא. שמתעסק שלא יצא, היינו רק הנופח בשופר ויצאה ממנו תקיעה, שלא נתכוין כלל לתקוע. צט. **רש"י** בברכות (יג. ד"ה) פירש שאינו מתכוין לקרוא. ותמהו עליו התוספות (סס ד"ה נקורא) מה בכך שלא התכוין לקרוא, הרי מכל מקום קרא. וראה בערוך לנר (נרס"י) שכתב שכוונת רש"י בברכות היא כפי פירושו כאן. אמנם מתמיהת התוספות שם נראה שהבינו שכוונת רש"י שם אינה כפירושו כאן. וראה בצל"ח (ברכות סס ד"ה ס"מ), שפירש כוונת רש"י בברכות באופן אחר. ק. **הקשו** התוספות (ד"ה דקא), שאם אינו תוקע כשיעור תקיעה, הרי אף אם נתכוין לצאת אינו יוצא בכך. וכתבו ששמא כוונת רש"י היא, שאינו מתכוין לתקוע שיעור תקיעה, אלא שנתארכה תקיעתו ותקע תקיעה שיש בה שיעור. וראה בתוספות שפירשו בזה פירוש נוסף. קא. **כן** נקט הריטב"א (ד"ה והא) בפירוש דברי רש"י, שכוונתו שכן שנינו בברייתא אחרת. קב. **משמע** מדברי רש"י, שהמשנה מדברת באופן שנתערבו הדמים יחד בכוס אחת, והוא נותן מתנה אחת משני הדמים יחד. וכן פירש רש"י בעירובין (ק. ד"ה מתן). אמנם בזבחים (פ.) פירש רש"י (ד"ה הניתנין), שהמשנה מדברת בין כשנתערבו הדמים בכוס אחת, ובין שנתערבו הכוסות [כלומר, שאינו יודע באיזו כוס דם קרבן זה ובאיזה דם חבירו]. וראה בזבחים (סס) שדבר זה תלוי בנידון הגמרא שם אם יש בילה, כלומר, אם בשני מיני נוזלים שנתערבו אנו אומרים שבכל טיפה וטיפה יש משני המינים, שבתחילה סברה הגמרא שיש בילה, ואז ניתן לפרש שהמשנה מדברת בדמים שנתערבו בכוס אחת, ונותן הוא מהדמים המעורבים, ומועילה הנתינה לשני הקרבנות, שאנו אומרים שהיה בנתינה זו משני הדמים, אבל למסקנת הגמרא שם (פ:) אין בילה, והמשנה מדברת דווקא באופן שנתערבו הכוסות, שאז נותן הוא מכל כוס בפני עצמה. קג. **רש"י** פירש שמתן ארבע האמור במשנה, היינו דם קרבנות שיש ליתן מהם שתי מתנות שהן ארבע, ואין הכוונה לדם של חטאת שצריך ליתן ממנו ארבע מתנות על ארבעת קרנות המזבח. וביארו התוספות (ד"ה מתן), שלא ניתן לפרש שכוונת המשנה היא שנתערבו דמי בכור בחטאת, כיון שדמי החטאת ניתנים למעלה מחוט הסיקרא על קרנות המזבח, ואילו דמי הבכור ניתנים בתחתית המזבח למטה מחוט הסיקרא, ומבואר

אוניברסיטת בר-אילן 19/06/2018

ללמא קסבר רבי יהושע כו'

ואם נפרש שטעמו של רבי יהושע הוא שעוברים בבל תוסיף גם לאחר זמן המצוה, **מתרתי הנך** - משני אלו, **ממתניתין** - מהמשנה בזבחים שדיברה לגבי דמים שנתערבו, **ומברייתא** שדיברה לגבי ברכת כהנים, **איכא לאותובי** - יש להקשות **לרבא**, שבשתיהן מבואר שגם המוסיף לאחר זמן המצוה עובר בבל תוסיף.

מן הכי ממרין

אנן דמיתינן סייעתא מהא - אנו שהבאנו ראיה ממשנה זו, **דטעמא משום דאי הדר מתרמי ליה כו'** - שהטעם שכהן המוסיף ברכה לאחר שסיים את ברכותיו עובר בבל תוסיף הוא מפני שכיון שאם יזדמן לו עוד ציבור שלא שמע ברכת כהנים יחזור ויברכם, כל היום הוא זמנה, **הכי קאמרינן ליה** - כך אמרנו לו **לרב שמן**.

מאי טעמא שבק מתניתין כו'

רב שמן בר אבא **שבק מתניתין** - הניח למשנה של **הניתנין במתנה אחת**, ולא הקשה ממנה.

מה ששנינו הניתנים במתנה אחת וכו', **משנה היא בשחיטת קדשים** - במסכת זבחים (פ.).

לופיד ממתניתין

דאלימא לאקשויי - שקושיא ממשנה חזקה היא יותר מקושיא מברייתאקד.

לם קני דלם יהיב

אינו יכול שלא ליתן מדם בכור על המזבח **אי הדר מתרמי ליה** - אם יחזור ויזדמן לו בכור אחר, **דקדשים לא מפסיד** - שודאי לא יגרום הפסד לקדשים, ואילו לא ינתן דם הבכור על המזבח, יפסל הבכור.

לעפם לם נעי כוונם

דבלאו - שאפילו אם אינו מתכוין לשם מצוה **יוצא** ידי חובתו.

לעבור נעי כוונם

שיתכוין לשום מצוה, ואי לא נתכוין לשם מצוה **לא עבר**.

והם מתן דמים כו'

שאין הוא **מתכוין** בנתינת **שאר מתנותיו** [מלבד המתנה הראשונה] **לשם בכור**, ואף על פי כן **קאמר רבי יהושע שהרי הוא עובר על בל תוסיף**.

כט.

מיכון ומקע לי

תתכוין לתקוע בשמי, להוציאני ידי חובתיקה.

ומבדיס מסופרין

אבל עבדים קודם שנשתחררו, **לא** - אינם חייבים בתקיעת שופר, **דכל מצוה שאין האשה חייבת בה אין העבד חייב בה** כמבואר בחגיגה (ד.).

ומוממום ומנדרוגינום

חייב בתקיעת שופר **שמא זכר הוא.**

ומי שמניו עבד

חייב בתקיעת שופר **משום צד חירות שבו.**

טומטום מינו מוליד אם מינו

טומטום הוא מי שאין ניכר אם הוא זכר או נקבה, ומשום כך אינו יכול להוציא אף **טומטום כמותו**, שיש להסתפק **שמא תוקע זה הוא נקבה, וחבירו** השומע הוא **זכר**.

אנדרוגינוס מוליד מינו

אנדרוגינוס הוא מי שיש לו גם זכרות וגם נקבות, והספק הוא על כל המין, ומשום כך יכול הוא להוציא **אנדרוגינוס כמותו, דאי בתר זכרות אזלת** - שאם אתה הולך אחר הזכרות, **שניהם חייבין** בשופר, ששניהם זכרים, **ואי בתר נקבות אזלת** - ואם אתה הולך אחר הנקבות, **שניהן פטורין** משופר, ששניהם נקבות.

מי שמניו עבד כו'

דלא אתי צד עבדות דמשמיע ומפיק צד חירות דשומע - שאין יכול חלק העבדות של המשמיע לבוא ולהוציא את חלק הבן חורין של השומע.

סכי גרסינן 'כהנים ולוים מקדשין לעולם וגואלין לעולם'

וזו היא גירסת רבינו יצחק הלוי. **ושאר רבותי גורסין, 'מוכרין לעולם וגואלין לעולם'. ושתיהן משניות הן במסכת ערכין** (כו: לג:). **ובין 'מקדישין לעולם' שאמרה המשנה, ובין 'מוכרין לעולם' שאמרה המשנה, תרוייהו** - שניהם **משנה יתירה נינהו** - הם, ואין בהם שום חידוש, שאף ישראל יכולים למכור ולהקדיש בכל זמן שירצו, **אלא איידי דתנא התם** - אגב ששנה התנא שם במשנה **לגבי ישראל** (שם כד.) **אין מקדישין לפני היובל פחות משתי שנים**קו, **ולא גואלין אחר היובל פחות משנה**קז, **תנא** - שנה **לגבי כהנים 'מקדישין לעולם וגואלין לעולם', ואיידי דתנא** - ואגב ששנה התנא **גואלין ומקדישין גבי הדדי** - זה אצל זה, והזכיר בשניהם 'לעולם', **תנא נמי** - שנה גם כן **לגבי גואלין דמכירה**, כשאמר שהכהנים גואלים לעולם, **גם מוכרין לעולם, והכי מוקים** - כן פירשה הגמרא **במסכת ערכין** (מ.) את המשניות הללוקח.

ומהו גואלין לעולם שאמרה המשנה לגבי מכירה, **לפי שנאמר בישראל במוכר בית בערי חומה** (ויקרא כה ל) **'ואם לא יגאל עד מלאת לו שנה תמימה**, וקם הבית אשר בעיר אשר לו חומה, לצמיתות לקונה אותו', **שנחלט** הבית לקונה, ולא ניתן לכפות את הקונה לחזור ולמכרו, **אבל בלוים** אין הדין כן, שאף לאחר שנשלמה שנה יכולים הם לגאול את הבית, שנאמר (שם פסוק לג) **'גאולת עולם תהיה ללוים'. ולפי שנאמר בישראל המוכר שדה אחוזה**, דהיינו שדה שהיא ירושה לו מאבותיו ממה שחילקו ישראל בכניסתם לארץקט, **'במספר שני תבואות ימכר לך'** (שם כה טו), שלעולם מכירה אינה לפחות משתי שנים שבהם גדלים לפחות שתי תבואות, **שהמוכר אינו מותר לגאול** את השדה **בפחות משתי שנים, אבל לוים גואלין מיד**, שנאמר (שם פסוק לג) 'גאולת עולם תהיה ללוים'.

וגואלים לעולם שאמרה המשנה לגבי הקדש הוא, **לפי שנאמר במקדיש שדה אחוזה** (שם כז כ-כא) **'ואם לא יגאל את השדה**, ואם מכר את השדה לאיש אחר, לא יגאל עוד, והיה השדה בצאתו ביובל קדש לה' וגו' לכהן תהיה אחזתו', וביארה הגמרא (ערכין כה:), שכך היא כוונת הפסוק שאם לא יגאל את השדה, היינו **הבעלים** שמכרו את השדה, וכן אסקי **מכר גזבר את השדה לאיש אחר, לא יגאל עוד, אלא יוצאה** השדה ומתחלקת **לכהנים ביובל, אבל הלוים גואלין לעולם**, אף לאחר היובל.

ציונים והערות

במשנה בזבחים (עט:), שלדעת חכמים החולקים על רבי אליעזר, דם שדינו להינתן מעל חוט הסיקרא, שנתערב בדם שדינו להינתן מתחת לחוט הסיקרא, אין להם תקנה ושופכים את הדם לאמת המים שבעזרה, ובהמשך המשנה אמר רבי אליעזר שדם שדינו במתן אחת שנתערב בדם שדינו במתן ארבע, נותנים ממנו מתן ארבע, ורבי יהושע אמר שנותנים ממנו מתנה אחת, ולא מסתבר שרבי יהושע הוא דעה שלישית בזה, ולכן על כרחך שמתן ארבע האמור במשנה היינו שתי מתנות שהן ארבע. אמנם בעירובין (ק.) פירש רש"י (ד"ה ימתנו), שמתן ארבע האמור במשנה היינו דם חטאת שצריך ליתן ממנו ארבע מתנות על ארבע קרנות. וכתב החשק שלמה (שם), שרש"י פירש כן רק בדעת רבי אליעזר, שרבי אליעזר סובר (זבחים שם) שהניתנים למעלה מחוט הסיקרא שנתערבו בניתנים למטה מחוט הסיקרא, נותנים מהדם גם למעלה וגם למטה, ואם כן דם בכור שנתערב בדם חטאת, נותנים מהדם ארבע מתנות על ארבעת הקרנות כדין חטאת, וגם מתנה אחת למטה כדין בכור, אבל רבי יהושע לא דיבר בדם חטאת אלא בדם שדינו להינתן שתי מתנות שהן ארבע למטה מחוט הסיקרא. **קד. שמשנה** עיקר היא, אבל ברייתא אינה עיקר, ויש לומר שנפל בה שיבוש [שבמשנה אין לומר שנפל בה שיבוש, אבל בברייתא יש לומר שנפל בה שיבוש]. רש"י בבבא מציעא (יח: ד"ה דמתניתין). **קה. מדברי** רש"י נראה, שרבי זירא סובר שמצוות צריכות כוונה, והוסיף לומר, שמלבד מה שצריך השומע לכוין לצאת ידי חובה, צריך שגם המשמיע יכוין להוציאו ידי חובה. וכן נקט הרשב"א (לעיל כח: ד"ה אמר ליה) בדעת רש"י. וראה בביאורי הפשט שהובאה מחלוקת ראשונים בזה אם בהכרח סובר רבי זירא שמצוות צריכות כוונה. **קו. דהיינו**, שאין לאדם להקדיש את שדהו על דעת לפדותה פחות משתי שנים, שהמקדיש את שדהו אמרה התורה שיכול לפדותה בחמישים סלעים, וזהו השיעור למקדיש מיד אחר היובל, אבל המקדיש שלא מיד אחר היובל, מחשב את סכום הפדיון לפי סכום השנים שנשארו עד היובל, אבל הפודה פחות משתי שנים קודם היובל, אינו יכול לפדות בגירוע אלא רק בחמישים סלעים, שנאמר בגירוע (ויקרא כז יח) 'על פי השנים הנותרות', ומיעוט שנים הוא שנים, שאין פודים בגירוע אלא כשנשארו לפחות שתי שנים עד היובל, ולכן עצה טובה שיחוס על ממונו ולא יפדה את השדה פחות משתי שנים קודם היובל. גמרא (ערכין כד.). **קז. ונחלקו** שם בגמרא (כד:) בביאור המשנה, שמואל שסובר שהמקדיש שדהו בשנת היובל אינה קדושה, פירש שמה שאמרה המשנה אחר היובל פחות משנה, היינו קודם שעברה שנה מתחילת היובל, דהיינו בתוך שנת היובל עצמה, שאז אינו צריך לגאול כיון שאין השדה קדושה כלל. ורב שסובר שהמקדיש שדהו בשנת היובל השדה קדושה, מפרש שם, שאין מחשבים חצאי שנים בגירוע, אלא אף על חצי שנה צריך הוא ליתן כמו על שנה שלימה. **קח. הגמרא** שם פירשה רק את המשנה שאמרה 'מקדישים לעולם וגואלים לעולם', ועל פי דברי הגמרא אלו מפרש רש"י שמה שאמרה המשנה 'מוכרים לעולם וגואלים לעולם', הוא אגב ששנינו 'מקדישים לעולם וגואלים לעולם'. ובערכין (לג:) כתב רש"י (ד"ה מוכרין) ששמע לפרש, שמה שאמרה המשנה שמוכרים לעולם, היינו שכהנים ולוים מוכרים גם בשנת היובל עצמה. אך דחה רש"י פירוש זה, שהרי לגבי ישראל שמכר בשנת היובל נחלקו רב ושמואל (ערכין כט:) אם כיון שדין שדהו לחזור ביובל, אין שדהו מכורה כלל, או שהיא מכורה וחוזרת, ואם כן שדה הלוי שדינה לחזור ביובל, אין לחלק בינה לבין שדה של ישראל. **קט. מבואר** ברש"י שפסוק זה מדבר רק בשדה אחוזה. וכתב המנחת חינוך (מצוה שלט סוף ס, ד) שכן משמע גם מדברי הרמב"ם (ממיטה ויובל פי"ג ה"ט) שדין זה אינו אלא בשדה אחוזה, ושכן משמע גם מדברי הגמרא בערכין (יח:). שרק בשדה אחוזה שיכול המוכר לכפות את הלוקח לחזור ולמכור לו את השדה, בזה אמרו שאינו יכול לכפותו למכור לו בפחות משתי שנים, אבל בשדה מקנה, שלעולם אינו יכול לגאול את השדה אלא ברצון הלוקח, לא נאמר דין זה שאינו יכול לגאול בפחות משתי שנים. אמנם החינוך (שם) כתב, שפסוק זה מדבר אף במוכר שדה מקנה, שאינו רשאי לגאול את השדה קודם שעברו שתי שנים ממכירתה, אף ברצון הלוקח. וביאר שהטעם בזה הוא, כדי שימכור אדם קרקעו בקושי, ואל יחשוב כי למחר ישוב ויקחנה מיד הלוקח. **קי. כן** פירשו האבן עזרא והחזקוני

והאי דאמרינן הכא - ומה שאמרה הגמרא כאן, שהכהנים ליתנהו - אינם במצות היובל, קאי - נסובים דבריה אמקדיש שדה אחוזה ולא גאלה, ומכרה גובר, שאין יובל מפקיע מיד המקדיש אם לוי הוא כדרך שמפקיע מיד ישראלקיא.

קמ משמע ן

גרסינן - גורסים בגמרא רק 'קא משמע ל', ולא גרסינן 'נהי דליתנהו בהשמטת קרקעות, בהשמטת כספים ושילוח עבדים איתנהו' כו', שמגירסא זו משמע שכהנים ולוים אינם שייכים כלל במצות השמטת קרקעות, וזה אינו, דהא ודאי איתנהו - שהרי ודאי שייכים הם בה, בין שלקחו הם מישראל, שמחזירין הם את השדות ביובל, דלא נפקי - שלא יצאו הלוים מכלל כל המצות והדינין, וחייבים הם בהחזרת השדות כישראל, ובין שלקחו ישראל שדות מהן מן האלפים אמה שניתנו ללוים מגרש לחוץ לעריהם, יוצא השדה ביובל. ואפילו בתי ערי חומה שאין חוזרין לישראל ביובל, חוזרין להם, דכתיב (שם כה נג) 'ואשר יגאלקיב מן הלוים ויצא ממכר בית ועיר אחוזתו ביובל' וגו'קיג.

מפ"ש טינא מוטיב

שהרי כל ישראל ערבין זה בזה למצות, וכשלא יצא חבירו ידי חובה, הרי זה כמו שלא יצא הוא ידי חובתוקיד, ולכך יכול הוא לחזור ולברך.

מון מברכם הלמס והיין

והוא הדין לשאר ברכת פירות וריחני [-וריח] שאינן חובה, אלא שצריך לברכם מפני שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, ובזו, אין כאן ערבות, שאינו חובה על האדם, לא ליתהני ולא ליבריך - שהרי יכול הוא שלא ליהנות ואז לא יצטרך לברך.

כט:

נרכם הלמס

של אכילת מצה, שמברכין (לפני) [לפניהקטז] המוציא.

מסו

על ברכת אשר קדשנו במצותיו וצונו על אכילת מצה שמברכים קודם אכילת המצה, ועל ברכת מקדש ישראל שבקידושקטז, לא תיבעי לך - אין לך להסתפק, דחובה נינהו - הם, ומפיק - ובודאי יכול להוציא בהם אחרים אף לאחר שיצא, אלא ברכת המוציא וברכת היין מיבעיא לן - מסתפקים אנו בזה, שברכות אלו אינן חלק מהמצוה, ואין הן באות אלא לפי שהמברך צריך שיטעוםקיז, וכיון שצריך הוא לטעום צריך הוא לברך, שהרי אי אפשר ליהנות בלא ברכה. אי נמי לא טעים איהו - ואף כשאין המברך עצמו טועם מהיין, שאז מה שהוא מברך 'הגפן' אינה כדי ליהנות מהיין, הרי מכל מקום אי אפשר דלא יהיב ליה לחד מינייהו למטעם - שלא יתן לאחד מהשומעים את הקידוש לטעום מהיין, ובעי ברכה - וצריך הוא לברך כדי שיוכל אותו אחד לשתותקיח. ויש להסתפק מאי - מהו הדין בברכות אלו אם ניתן לברכם כשאינו צריך אלא להוציא אחרים.

כיון דמוכה סיפ

צדדי הספק הם, האם כיון שאכילת מצה חובה היא עליו וכן קידוש היום חובה הוא עליו, ואי אפשר לקיים את חובתו שלא בהנאה, והנאה אי אפשר בלא ברכה, נמצאת המצוה תלויה בברכת הנאה, ומפיק - ויכול הוא להוציא אחרים אף כשהוא אינו צריך לברכה.

או למא

או שמא יש לומר, שברכת ההנאה לאו חובה למצוה אתיא - אינה באה משום חובת המצוה, שהרי אף בכל ההניות היא נוהגת, ואף ברכות אלו דינם כשאר ברכות הנהנין שאי אפשר לברכם כשאינו צריך אלא להוציא אחרים.

לם יפרוס

לא יברך ברכת המוציא להוציא אחרים, כדאמרינן לעיל (ע"ב) שכל ברכות שאינן חובה אין מברכים אותן להוציא אחרים כשאין המברך נצרך לברכה, והוא הדין בברכה זו שאינה חובה עליהם, שהרי אם ירצו לא יאכלו ולא יברכו.

הדרן עלך ראוהו בית דין

פרק רביעי - יום טוב

יום טוב של לפני המנה שחל להיות בשבת במקדש היו מוקפין

בגמרא מפרש להא.

מפני מה נמנינם

לא בירושלים ולא בגבולין - בשאר ערי ישראלב.

מלמ ביבנה

שהיתה שם סנהדרי גדולה בימיו של רבן יוחנן בן זכאי, וכן בכל מקום שגלתה לשם סנהדרין גדולה של שבעים ואחד דיינים, אבל לא תיקן רבן יוחנן בן זכאי לתקוע בבית דין של עשרים ושלשה דיינים, הנקראים 'סנהדרין קטנה'ג.

ועוד זמם סימם ירושלים

ירושלים בעודה בבנינה יתירה בדין תקיעת שופר בראש השנה שחל בשבת, על פני התקיעות שנהגו בבית דין שביבנה לאחר החורבן[ד].

ציונים והערות

(ויקרא כה כ) ש'ואם' האמור בפסוק זה מתפרש כמו 'או אם', ושני דברים נאמרו בפסוק, שאם לא גאל המקדיש את השדה עד היובל אינו יכול לגואלה, וכן אם מכר הגזבר את השדה לאיש אחר אינו יכול לגואלה. **קיא. דברי** רש"י אלו הם לפי גירסת רבינו יצחק הלוי, שהגמרא הביאה את המשנה שדיברה לגבי הקדש, אבל לגירסא שהגמרא הביאה את המשנה שדיברה לגבי מכירה, מבואר בתוספות (ד"ה למען) שכוונת הגמרא היא, שבדינים אלו שהם תלויים ביובל, שאינם נוהגים אלא בזמן שהיובל נוהג, אין הכהנים שוים לישראל. אך תמהו התוספות על גירסא זו, מה ענין זה למצות היובל, שאמנם הלכות אלו אינן נוהגות אלא בזמן שהיובל נוהג, אך אינן ממצוות היובל, ואילו בגמרא משמע שהכהנים אינם במצוות היובל. ובערכין (ג:) פירש רש"י (ד"ה מוכרין) גירסא זו, שמה שאמרה המשנה 'מוכרין לעולם', היינו שהכהנים והלוים מוכרים אף בשנת היובל, שישראל שמכר בשנת היובל אמר שמואל בערכין (כט:) שאין השדה מכורה כלל והמעות חוזרות לקונה, ואילו כהנים ולוים שמכרו ביובל, אף שהשדה חוזרת מיד אחר המכירה, מכל מקום המכירה קיימת והמעות שלהם [אמנם דעת רב (שם) היא, שאף ישראל שמכר המכירה קיימת והשדה חוזרת ואין המעות חוזרים], וזהו שאמרו שאין הכהנים שייכים בכל מצוות היובל. אמנם ראה בהערה לעיל שרש"י על משנה זו בערכין (ג: ד"ה מוכרין) דחה פירוש זה במשנה. **קיב. 'יגאל'** האמור בפסוק זה, היינו שקנה מהלוים. **קיג. התוספות** (ד"ה קמ משמע) כתבו, שמפני הטעם שכתב רש"י אין לדחות גירסא זו, שיש לפרש שמה שאמרה הגמרא שאין הכהנים בכלל השמטת קרקעות, היינו שאינם בכל הדין של השמטת קרקעות, שישראל שהקדיש את שדהו ולא גאלה, היובל מפקיע ממנו את השדה, וכהנים אין היובל מפקיע מהם את השדה. אך כתבו התוספות שמפני טעמים אחרים יש לדחות גירסא זו: א. שהיה לגמרא לומר שאף שאין הכהנים בכלל השמטת קרקע במקדיש שדהו, מכל מקום הם בדין החזרת קרקעות במכירה, בין שמכרו הם לאחרים, ובין שקנו הם מאחרים. ב. שהשמטת כספים אינה שייכת ביובל אלא בשמיטה, ודוחק הוא לפרש שכוונת הגמרא היא לומר שהכהנים בכלל מצות השמטת כספים שהיא תלויה ביובל, וכדעת רבי (גיטין לו.) שאין שמיטת כספים בשמיטה אלא בזמן שהיובל נוהג. **קיד. ר"ן** (על הרי"ף, ד"ה מני). **קטו. תוקן** על פי הגליון. הגהות וציונים. **קטז. תמה** הטורי אבן (לעיל ע"ב ד"ה כל הנלכות), מדוע נקט רש"י 'מקדש ישראל' שהוא לשון הקידוש בימים טובים, ולא נקט 'מקדש השבת' שהוא לשון הקידוש בשבתות. ולמד מכך לחדש, שרק בברכה דרבנן יכול להוציא אחרים אחר שיצא, אבל בברכות שחייבים לברכם מדאורייתא, אין יכול לברכם להוציא אחרים אחר שכבר יצא, אף אם חובה הם. ומשום כך נקט רש"י לקידוש של ימים טובים שהוא מדרבנן, ולא נקט לקידוש של שבת שהוא מדאורייתא כמבואר בברכות (כ:). וראה בשפת אמת (לעיל ע"ב ד"ה כל הנלכות) שדחה את דבריו. **קיז. במצה** צריך הוא לטעום משום שהמצוה היא לאכול מהמצה, ובקידוש צריך הוא לטעום משום שהמקדש צריך שיטעום מהיין, כמבואר בעירובין (מ:) ובפסחים (קה:). **קיח. מבואר** ברש"י, שבכל קידוש אין צריך שיטעום דווקא המקדש, ודי שיטעום אחד מהשומעים, וכן מבואר בפשטות בגמרא בעירובין (מ:), אולם ראה בטור (או"ח סי' רעג) שהגאונים כתבו שצריך שדווקא המקדש ישתה, ושהרא"ש כתב שדי שישתה אחד מהשומעים. **א. לכאורה** כוונת רש"י היא שהגמרא מפרשת את המשך דברי המשנה 'אבל לא במדינה', שכן לא מצינו ביאור בגמרא על תחילת דברי המשנה 'במקדש היו תוקעין'. ובחתן סופר (עמ' לה) כתב לפרש דברי רש"י על הרישא, שאמנם כוונתו על מחלוקת האמוראים בגמרא לגבי 'אבל לא במדינה', אם הטעם הוא מן התורה או מדרבנן, אלא שבמחלוקת זו תלוי גם הנידון האם צריכים בני המדינה לעלות למקדש לשמוע שם תקיעת שופר [שאם מדאורייתא אין תקיעת שופר נוהגת במדינה פטורים הם, אבל אם זה רק מגזירת חכמים חייבים לכאורה לעלות לירושלים], וממילא תלוי בזה אף פירוש דברי המשנה 'במקדש היו תוקעים', אם הכוונה שכל ישראל נכנסו למקדש, או שרק מי שנכנס נתחייב. עיין שם עוד בדבריו. **ב. אבל** הרמב"ם כתב בפירוש המשנה (מ"ג) שהיו תוקעים אף בירושלים. ולדבריו, כוונת המשנה 'אבל לא במדינה' היא רק על שאר ערי ישראל, ולא על ירושלים. וראה הערה להלן (נרמ"י ד"ה ועוד) בענין זה. **ג. משמע** מדברי רש"י, שלדעת תנא קמא תוקעים בבית דין של עשרים ושלשה דיינים. וכן הבין הרא"ש (סי' ו) בדבריו [אבל הריטב"א (ד"ה תמרו) נקט בדעת רש"י שכל התנאים מודים שצריך בית דין של שבעים ואחד. וצריך ביאור, שאין משמע כן ברש"י שלפנינו. ואולי היתה לו גירסא אחרת בדבריו]. וראה עוד להלן בסוף העמוד (נרמ"י ד"ה נימ דין) אריכות דברים בביאור מחלוקת התנאים במשנה. **ד. מתבאר** מדברי המשנה, לפי פירושו של רש"י, שבזמן המקדש היו תוקעים בראש השנה שחל בשבת אף בירושלים וסביבותיה. ויש לתמוה על כך, שהרי ברישא כתוב שלא היו תוקעים אלא במקדש בלבד. ומצינו כמה ביאורים ביישוב שיטתו: א. הרמב"ן בדרשתו לראש השנה (ד"ה ועוד שניתו) מפרש, שחלוק דין ירושלים מדין הערים שסביבותיה, שאף שבזמן הבית רשאים היו תושבי הערים שסביבות ירושלים לתקוע בשבת, מכל מקום לא התירו זאת חכמים ליושבי ירושלים, מאחר ורצו שתהא הגזירה שלא לתקוע בשבת ניכרת שם, והרי אין להם בכך טירחה, שסמוכים הם למקדש ויכולים לשמוע התקיעות שם. אבל בערים הסמוכות התירו לתקוע כדי שלא יוצרכו לטרוח ולהניח עריהם. ב. הריטב"א (ד"ה יום טוב) ביאר, שכל זמן שהיתה הסנהדרין יושבת במקומה שבלשכת הגזית אכן לא היו תוקעים אלא במקדש, ולא בירושלים וסביבותיה, וכמו שכתוב ברישא, אך הסיפא של המשנה עוסקת בשעה שגלתה סנהדרין ממקומה וישבה בעיר ירושלים [קודם החורבן, כמבואר בדברי הגמרא להלן (לב.)], שאז חל דין 'מקדש' על כל ירושלים, ומעתה מותר היה לתקוע בשבת גם בירושלים וגם בסביבותיה. ג. בפני יהושע (ד"ה יום טוב) יישב שיטת רש"י, שבירושלים לא היו תוקעים קודם שתקעו במקדש, שבזה אכן יש לחוש שמא יוליך השופר ארבע אמות, וזה הדין המבואר ברישא, אך לאחר שכבר תקעו במקדש ושמעו בני ירושלים את התקיעה,

ושומעם ויכולה לבטל כו'

מפרש בגמרא (להלן ל.) **מאי תנא דקאמר ועוד** - איזו מעלה שנינו מתחילה שהיתה לירושלים על יבנה, שנקט התנא בלשון 'ועוד זאת היתה ירושלים על יבנה', הרי לכאורה לא נתבארה במשנה עוד מעלה חוץ מזו של 'רואה ושומעת' וכו'.

זכרון תרועה

ולא תרועה ממש בשופר, **אלא מקראות של תרועה** - מקראות שנזכר בהם תרועה **יאמרו**.

מלאכה היא

בתמיה, כלומר, וכי תקיעת שופר יש בה משום מלאכה, **שהוצרך הכתוב לאוסרה בשבת**!.

גזירת שמא ימלנו וכו'

ובמקדש לא גזור חכמים לאסור התקיעה בשבת, משום **דאין איסור שבות דרבנן** [-גזירות חכמים בענייני שבת] **נוהג במקדש**ז.

מתכנסים

לשם - לבית הדין שביבנה, **לשמוע** שם את **התקיעה משלוחי בית דין, לפי שהיו רגילין** מעולם **לעשות כן בירושלים** קודם החורבן[ח].

בני בתירה

גדולי הדור היוט.

מדון

נברר **האם יש לגזור אף במקום בית דין שמא** יטלנו לשופר ארבע אמות ברשות הרבים, או לא.

ומין מתיקין למחר מעמד

גנאי הוא שנוציא לעז שהיינו **טועים** בדבר **על עצמינו**.

בית דין לסנהדרי

לתנא קמא תקעינן - תוקעים אף בבית דין שנזדמן לשם באקראי, ואילו **תנא ד'אמרו לו'** - חכמים שאמרו לרבי אליעזר, **סבר 'אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין'**, ובתנאי שיהיה הבית דין **קבוע, דומיא דיבנה** - כעין הבית דין של יבנה, שהיה קבועי.

ל.

ועם בית דין

הוא דתקעינן - ההיתר לתקוע ביבנה הוא דווקא 'עם בית דין'.

בנה למילו בירושלים

תוקעין בשבת אף היחידים, דהיינו **אלו שאינן שלוחי בית דין**, ואילו ביבנה אין תוקעים אלא שלוחי בית דין. **והא מילתא חסרה ממתניתין** - ודבר זה חסר ממשנתינו, **ומיבעי לן לתרוצה הכי** - וצריכים אנו ליישבה כך, על דרך 'חסורי מחסרא', כדי לבאר הלשון 'ועוד זאת' שנקטה המשנה.

בין בזמן בית דין

עד שש שעות ביום, שהוא הזמן **שהיו בית דין** יושבין לדון בכל יום[י].

בין שלא בזמן בית דין

שכבר הלכו הדיינים **לבתיהן**.

מיבעי דמפני לה וכו'

ולפי לשון זה בהכרח צריך לפרש, **דמאי 'ועם בית דין' (בפני בית דין) דקאמר רב הונא, 'בזמן בית דין', דהא ליכא לפרושי** - שהרי אי אפשר לפרש **האי 'ועם בית דין'** שהכוונה היא **'בפני בית דין', דהא 'בכל ארצכם' כתיב** (ויקרא כה ט), דהיינו, שציותה תורה לתקוע בשופר ביובל בכל הארץ, ולא רק בפני בית דין[יג].

ובגמ' הנה לא היו מוקמין

כשחל להיות בשבת, אלא בבית דין הגדול, של סנהדרין הגדולה שהיו בה שבעים ואחד דיינים, **המקדשין את החדשים**[יד].

ומוסיף רש"י, ובריית**א** זו בשיטת **רבי אליעזר**[טו] **היא**, הסובר במשנה לעיל (כט:) שלא תיקן רבן יוחנן בן זכאי לתקוע בראש השנה שחל בשבת, אלא

ציונים והערות

ורק רצו לחזור ולתקוע למצוה מן המובחר, כבר לא חששו חכמים לגזירת 'שמא יוליכנו', והתירו לכל אחד לתקוע לעצמו, וזה הדין המבואר בסיפא. עיין שם עוד בדבריו. עוד יש לציין שתי שיטות החולקות על רש"י בביאור המשנה:

א. שיטת התוספות (ד"ה מבנ), הסוברים שאכן בזמן הבית היו תוקעים רק במקדש, כמבואר ברישא, אך מפרשים שמה שכתוב בסיפא שהיו תוקעים בכל עיר שהיא קרובה לירושלים היינו **אחר** החורבן [ולא כרש"י שפירש את המשנה בזמן הבית], שתיקן רבן יוחנן בן זכאי לתקוע בכל מקום שיש בו בית דין, וחילק בזה בין ירושלים שתוקעים אף בסביבותיה, לשאר מקומות שאין תוקעים אלא בבית דין בלבד. ב. שיטת הרמב"ם בפירוש המשניות (מ"ג), הסובר שמה שכתוב ברישא 'אבל לא במדינה' היינו בכל ערי ישראל [ולא כרש"י, הסובר שהכוונה למעט גם את ירושלים], אך בירושלים וסביבותיה היו תוקעים בזמן שבית המקדש היה קיים, כמבואר בסיפא.

ה. **אפשר** שנקט רש"י בדקדוק 'מקראות' בלשון רבים, שכשם שבימות החול צריך לתקוע תקיעות מרובות, כך יש לומר בשבת מקראות כנגדם. שפתי חכמים (נרס"י). ו. **לפנינו** הגירסא היא 'ועוד, הא לאו מלאכה היא, דאיצטריך קרא למעוטי, דתנא דבי שמואל' וכו'. אמנם רש"י לא גרס את התיבות 'הא לאו', אלא גרס 'ועוד, מלאכה היא דאיצטריך קרא למעוטי', ועל כן כתב 'מלאכה היא, בתמיה', כלומר, שכוונת הגמרא לתמוה, וכי תקיעת שופר מלאכה היא שהוצרך הכתוב למעטה. וראה בהגהות וציונים, שלפי גירסא זו צריך לגרוס בהמשך הגמרא 'והא תנא דבי שמואל' [ולא 'דתנא']. ומכל מקום אין שינוי בפשט הגמרא בין הגירסא שלפנינו לגירסת רש"י. ז. **כלומר**, שאין אוסרים במקדש שום דבר מחמת גזירת דבר אחר, לפי שאין חשש שכחה במקדש. מאירי (ד"ה והמקנה). והיינו משום ש'כהנים זריזין הן' (סנה כ. ועוד), וכן חכמים הם. רבינו יהונתן (עירובין קנ. ד"ה ועלין). בטורי אבן (ד"ה וכנן) תמה, שהרי אין אומרים את הכלל 'אין שבות במקדש' אלא בדבר התלוי בכבוד המקדש, כמו הדחת העזרה במים בשבת, וכיוצא בזה, אך לא לגבי תקיעת שופר שאין בה ענין של כבוד המקדש. ולפיכך פירש, שטעם הדבר שלא גזרו במקדש הוא משום שלא רצו חכמים לבטל לגמרי את תקיעת שופר בראש השנה שחל בשבת, מאחר והיא מעלה את זכרונם של ישראל לאביהם שבשמים, וכמו שכתבו התוספות (ד"ה מבנ) בטעם תקנת רבן יוחנן בן זכאי לתקוע בכל מקום שיש בו בית דין אחר החורבן.

ח. **משמע** מכך שבזמן שבית המקדש היו רגילים לעלות לירושלים לראש השנה שחל בשבת, אף יושבי הערים הרחוקות, כדי שיוכלו לשמוע תקיעת שופר במקדש. שפתי חכמים (נרס"י). ט. **ובמסכת** פסחים (סו. ד"ה נמי) כתב רש"י שנשיאים היו. וכתב על כך המהרש"א שם (מ"ח ד"ה מנני) 'שלשה היו בני בתירה, והם כולם תלמידי חכמים, נזכרו בערוך בשמם, רבי יהושע ורבי שמעון ורבי יהודה, ובודאי שרק אחד מהם היה נשיא'. בשפתי חכמים (נרס"י) תמה, שהרי מבואר בסוגייתנו שבני בתירה היו אחר חורבן הבית, ואילו בסוגיא בפסחים (סח) מבואר שהיו בזמנו של הלל הנשיא, שחי מאה שנה קודם החורבן, כמבואר במסכת שבת (טו.).

י. **רבינו** חננאל (ד"ה ממרו) נחלק על רש"י, וסובר שלדעת תנא קמא אין תוקעים אלא בבית דין קבוע, ואילו לדעת חכמים תוקעים בכל מקום שיש בו בית דין, שכן כלל הוא בידינו (ב"ב נג:) שהתנא האחרון בא להוסיף על הראשון, ולפיכך יש לפרש כאן שחכמים מוסיפים על תנא קמא, ומתירים לתקוע בשבת אף בבית דין שאינו קבוע. וביום תרועה (ד"ה מ"ל היינו) יישב שיטת רש"י, על פי המבואר בתוספות במסכת שבת (כד: ד"ה מיכף), שכאשר יש תנא שלישי המפסיק בין שני התנאים אין אומרים שהתנא האחרון בא להוסיף על הראשון, ואף כאן במשנה דברי רבי אלעזר מפסיקים בין חכמים לתנא קמא. יא. **כלומר**, מאחר ודימה התנא את יבנה לשאר מקומות, יש ללמוד מכך שכוונתו להתיר התקיעה רק בבתי דינים קבועים, כמו אלו שהיו ביבנה. מתבאר מדברי רש"י, שביאר את מחלוקת התנאים במשנה כך, לדעת רבי אלעזר אין תוקעים אלא בסנהדרין גדולה, ואילו תנא קמא וחכמים סוברים שמותר לתקוע אף בפני סנהדרין קטנה, אלא שנחלקו אם דווקא כשהיא קבועה באותה העיר, או אף כשנזדמנה לשם באקראי. וכתב רש"י להלן (ל. ד"ה ונכ"ה), שמה שמבואר בגמרא שם שאין תוקעים אלא 'בבית דין שקידשו בו את החודש' [וסובר רש"י שהכוונה לסנהדרין גדולה של שבעים ואחד, שבדרך כלל היו מקדשים שם החדשים, אף שמעיקר הדין די בשלשה דיינים], היינו כשיטת רבי אלעזר במשנה. אמנם בריטב"א (ד"ה ממרו) מביא שיטות הסוברות שלדעת תנא קמא וחכמים די בבית דין של שלשה, אלא שצריך שיהיו שלשה אלו מתוך הסנהדרין גדולה של שבעים ואחד שקידשו את החודש [ולשיטתו, דברי הגמרא להלן מתיישבים לשיטת כל התנאים], אלא שנחלקו תנא קמא וחכמים בשלשה דיינים מסנהדרין גדולה שבאו למקום אחר באקראי, האם תוקעים בפניהם או לא. אבל בפני שלשה דיינים שאינם מסנהדרין גדולה אין תוקעים לדעת הכל, וכל שכן בזמן הזה שאין לנו דיינים סמוכים. הרי"ף, היה נוהג לתקוע בשופר בבית דינו בראש השנה שחל בשבת. וכן נראה מדבריו בהלכות, שהביא את המשנה וסוגיית הגמרא להלן, אף שאין דרכו לפסוק בהלכות שאינן נוהגות בזמן הזה. וכתב על כך הריטב"א (סח), שנראה שהוא מפרש את מחלוקת התנאים במשנה כך, שלדעת רבי אלעזר תוקעים רק בפני סנהדרין גדולה, ואילו לדעת חכמים אף בסנהדרין קטנה או בפני שלשה סמוכים, ולדעת תנא קמא תוקעים בפני כל בית דין של שלשה שהוא חשוב וקבוע במקומו, אפילו אם אינם סמוכים, וזהו 'בית דין דאקראי' שנקטה הגמרא. ופסק הרי"ף בזה הלכה כתנא קמא, ועל כן נהג לתקוע בבית דין שלו, שהיה חשוב וקבוע במקומו. ומסיים הריטב"א, 'וזה אינו נכון, ולא מצינו מי שינהוג כמותו בשום מקום מישראל'. יב. **ומקור** דבריו מסוגיית הגמרא בשבת (י.), 'עד מתי יושבין בדין, אמר רב ששת עד זמן סעודה'. ומבואר שם בגמרא שזמן סעודת תלמידי חכמים הוא בשעה שישית. והרמב"ם (סנהדרין פ"ג ה"ח) פסק, שיושבים עד סוף שעה שישית. וכן כתב הטור (או"ח סי' ה) שיושבים עד חצות היום. אמנם בבית יוסף (סח ס"ג) תמה עליהם, שמדברי הגמרא משמע שיושבים עד זמן סעודה, דהיינו עד **תחילת** שעה שישית. ואכן בשולחן ערוך (סח ס"ג) פסק שישיבת הדיינים היא עד סוף שעה **חמישית**. וראה בב"ח (סח ס"ז), שביאר בדעת הרמב"ם שיושבים עד שעה ששית, אך לא ממש עד סופה, אלא בזמן שיוכלו עדיין לסעוד בשעה שישית. יג. **וטעם** הדבר שלא רצתה הגמרא לעיל לפרש שהכוונה לענין 'זמן בית דין', לפי שמפשטות המילים 'ועם בית דין' משמע שיש לתקוע בפני בית דין, אלא שכאן מחמת ההכרח שפירש רש"י הוצרכה הגמרא לומר שהכוונה על 'זמן בית דין'. יום תרועה (לעיל כט: ד"ה ממר רב הונא) תמה על רש"י, מה בכך שנאמר לגבי יובל 'בכל ארצכם', הרי יתכן שמן התורה מותר לתקוע בכל מקום, ואילו חכמים הורו לתקוע בפני בית דין דווקא, לפי שחששו שמא יעבירו את השופר ארבע אמות ברשות הרבים. ועל כן ביאר באופן אחר, שמאחר והיובל אינו נוהג אלא פעם אחת בחמישים שנה, אין מסתבר שהחמירו בו חכמים כל כך להצריך לתקוע 'בפני בית דין' דווקא, אלא די בכך שחייבו לתקוע ב'זמן בית דין'. וביום תרועה (ד"ה מיכף) יישב את רש"י מקושיית הר"ן, שלא יתכן הדבר שעקרו חכמים את דין 'בכל ארצכם' לגמרי, ולא התירו לתקוע אלא בפני בית דין, שהרי אין זה דומה לתקיעת שופר של ראש השנה, שיכולה להתקיים כהלכתה בשנים שבהם אין ראש השנה חל בשבת, אבל מצות התקיעה של יובל לעולם ביום הכפורים היא, האסור בטלטול כשבת. ולפיכך בהכרח צריך לומר שלא חייבו לתקוע 'בפני בית דין', אלא רק ב'זמן בית דין'.

יד. **צריך** לומר שאין כוונתו שקידוש החודש חל רק בבית דין של שבעים ואחד, שהרי משמע מדברי המשנה לעיל (כה:) שהיו מקדשים אף בבית דין של שלשה, אלא שרגילים היו לקדש בבית דין הגדול של שבעים ואחד [וראה בתוספות שם (ד"ה רמוהו) שנקטו שהיו מקדשים בפני בית דין של עשרים ושלשה], או שכוונתו שהיו מקדשים בפני שלשה דיינים שבאו מסנהדרין גדולה. טו. **צריך** לומר 'אלעזר', כמו במשנה, וראה הגהות וציונים.

ביבנה בלבד, שהיתה בה סנהדרין גדולה בימיו, וכן בכל מקום שגלתה לשם סנהדרין גדולה[טז].

כי מקיים שליחא לגיורא כו'

ואף ביום טוב שחל להיות בשבת היו היחידים תוקעים בשופר, **דלהכי נקט יבנה**, שבה היו תוקעים אפילו בשבת, שאילו היה עוסק בראש השנה שחל בימות החול יכול היה להביא דוגמא אף ממקומות אחרים.

אלא למו דלעיל ביובל תוקעין

היחידים, בין בזמן שבית דין כו' יושבים במקומם, ובין שלא בזמן בית דין, ואילו בראש השנה אין תוקעים אלא בזמן בית דין בלבד.

גם למעלה בזמן בית דין

והכי קאמר, ביובל כל יחיד ויחיד תוקע, בזמן **בית דין, ואפילו שלא בפני בית דין**, ואילו **בראש השנה** שחל בשבת, **בפני בית דין אין** - אכן היו תוקעים, אבל **שלא בפני בית דין לא**[יז].

מימר נמי אוצר החכמה

כלשון השני בדעת **רב הונא**[יח], שתקיעת היובל היא בזמן בית דין דווקא[יט].

אין מוקעין

יחידים ביום הכיפורים ביובל[כ], **אלא בזמן שבית דין יושבין במקומן**, ואז התוקעין תוקעין בכל **העיר**, ולא רק בפני בית דין.

נתערו לעמוד

נעקרו הדיינים ממושבם כדי לעמוד ולילך, אך עדיין לא נעמדו.

נראטום היכי לוכל ניטל במקדש שנאמר

דכתיב (ויקרא כג מ) 'ולקחתם לכם וגו' **ושמחתם לפני ה' אלהיכם שבעת ימים'**, ומכאן יש ללמוד שבמקדש [שהוא 'לפני ה'] נוהגת מצות ארבעת המינים בכל שבעת ימי החג, ואילו **במדינה** אינה נוהגת אלא **יום אחד, דכתיב** (שם) 'ולקחתם לכם **ביום הראשון**'[כא].

ושיהא יום שנף כולו אסור

שיהא **יום הנפת עומר** כולו **אסור** לאכול מן החדש, **ומדאורייתא משהאיר מזרח** ביום ששה עשר

ראש השנה ל. - ל:

מותר לאכול מן התבואה החדשה, **כדאמרינן במנחות** (שם.), שמצינו לכאורה סתירה בין הכתובים, **כתוב אחד אומר** (שם כג יד) 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו **עד עצם היום הזה**', ומשמע מכך שעיצומו של יום מתיר את אכילת התבואה החדשה, **וכתוב אחד אומר** (שם) 'עד **הביאכם** וגו' את קרבן אלהיכם', ומשמע מכך שהיתר אכילת התבואה החדשה תלוי בהבאת העומר, **הא כיצד** יתכן הדבר, **אלא בזמן שהבית** קיים אזי אכן **העומר מתיר** את החדש, ואילו **בזמן שאין עומר**, דהיינו בזמן החורבן, **עצם היום מתיר** את אכילת החדש.

כי קתני קרוכה לך וגו'

סיפיה דקרא - בסוף הפסוק נאמר 'ציון היא דורש אין לה', ומשם יש ללמוד שצריך לדורשה[כב].

ממי קתני

מדוע **גזר** רבן יוחנן בן זכאי **עליה** - על אכילת התבואה החדשה בזמן הזה ביום ששה עשר.

דמיבני מימס

אימתי יש לומר שיבנה בית המקדש, באופן **שיהא לנו לחוש עכשיו לכך** שלכשיבנה יבואו האנשים לידי תקלה באכילת התבואה החדשה.

הרי סמיל מזרח סמיל

דהא לא היה מזבח בנוי בתחילת היום[כג], ולא היה ניתן להביא את העומר.

מלא דמיבני נממיקר

שהיה **שהות** לקצור את העומר **במוצאי יום טוב**, ולהביאו למחר כמצותו.

ממנום היום ולהלן ליקמרי

השתא - בזמן הזה, **ולא** לגזור עליה רבן יוחנן **אלא** רק **עד חצות היום, ואי נמי** - ואף אם מהרה **יבנה** המקדש, **ויאמרו** הציבור **אשתקד מי לא אכלנו מחצות היום ולהלן** - בשנה שעברה האם לא אכלנו מן התבואה החדשה מחצות היום והלאה, **השתא נמי ניכול** - אף עתה נעשה כן, **שפיר אכלי** - מכל מקום עושים הם כהלכה, שהרי כבר קרב העומר, **ואפילו** אלו הרחוקים **מירושלים שלא ראו** את הקרבתו יש להם לסמוך על כך **דודאי קרב כבר** בחצות היום, **דאמר מר** - שכך שנינו במסכת מנחות (שם.), **שהרחוקין היו מותרין בזמן הבית** לאכול מן התבואה החדשה **מחצות היום ולהלן כו'**, מאחר והם יודעים שאין בית דין מתעצלים מלהקריבו עד חצות.

לם לריכא דמיבני ממוך לסקיעת סממס[כד]

דחמיסר - של יום חמישה עשר[כה].

מי נמי דמיבני בלילה

רבן יוחנן בן זכאי חושש לשמא יבנה המקדש ביום חמישה עשר סמוך **לשקיעת החמה, או** שיבנה **בליל ששה עשר, בחצי הלילה, או סמוך לבקרו**, באופן **שלא יהא שהות לקצירתו** - קצירת החיטים המיועדות לעומר, **והבחובו באבוב של קלאין** - וקלייתן בכלי מנוקב על גבי האש, **וטחינתו, והרקדתו** [-ניפויו], **והקרבתו עד חצות** היום, כמו בכל שנה, שמאחר והרבה מלאכות תלויות בו, ולא היו יכולים להתחיל בהם קודם שנבנה הבית, לפיכך יתכן שבשנה זו שיבנה הבית יתאחרו בהכנתו עד לאחר חצות היום של ששה עשר, **ואי הוו רגילי למיכל חדש** - ואם יהיו האנשים רגילים לאכול מן התבואה החדשה **מחצות היום** ואילך **בזמן הזה, אתי למיכל נמי ההוא יומא הכי** - יבואו לאכול כן אף באותה שנה שיבנה הבית, **ועבדי איסורא** - ויעשו בכך איסור, שמאחר ונבנה המקדש אסור לאכול מן החדש עד הבאת העומר.

ומקשה רש"י, **ואם תאמר, היכי משכחת לה דאיבני בחמיסר ביום טוב** - כיצד יתכן הדבר שיבנה בית המקדש ביום חמישה עשר בניסן, שהוא יום טוב, **ודאיבני בליליא** - וכן איך יתכן שיבנה בליל ששה עשר, **והא קיימא לן במסכת שבועות** (טו:) **דאין בנין בית המקדש לא ביום טוב ולא בלילה**[כו]. ומתרץ רש"י, **הני מילי** - דברים אלו אמורים רק לגבי **בנין** בית המקדש הנעשה **בידי אדם**, כמו בית ראשון ושני, **אבל בנין** בית המקדש השלישי **העתיד לבא** במהרה בימינו, **בידי שמים הוא** נעשה[כז], ולפיכך יתכן שיבנה אף ביום טוב או בלילה[כח].

ל:

נשיטס לכי יהודס ממרס

דאמר רבי יהודה, שמן התורה **אסור** לאכול מן

ציונים והערות

טז. **כן** היא שיטת רש"י במשנה לעיל (כט: ד"ה מלמ). וראה בהערה שם שיש ראשונים המפרשים באופן אחר את מחלוקת התנאים שבמשנה, ולשיטתם אף רבי אלעזר אינו מצריך לתקוע בפני סנהדרין גדולה בדווקא, אלא בפני שלשה דיינים סמוכים שבאו מתוך סנהדרין גדולה, עיין שם עוד בזה.

יז. **בנוסח** הגמרא שלפנינו מפורש כל דיבור זה של רש"י בדברי הגמרא עצמה, אמנם רש"י גרס רק 'לא לעולם בזמן בית דין', ולא יותר, וכן היא הנוסחא בכתבי יד, ולכך הוצרך לפרש הדברים. יח. **ראה** רש"י בדיבור הבא ובהערות שם.

יט. **ראה** בהערה הבאה, שהרמב"ן חולק על רש"י, וסובר שהגמרא מביאה את דברי רבי חייא כראיה לדין שנתבאר בברייתא, ולא כראיה ללשון השני של רב הונא. כ. **מתבאר** מדברי רש"י, שהוא מפרש שברייתא זו עוסקת בתקיעת שופר של יובל בלבד. אמנם בתוספות (ד"ה אין) פירשו, שהברייתא נאמרה גם לענין תקיעות של ראש השנה, ובאה להשמיענו שאף התוקע בפני בית דין לא יתקע לאחר זמן ישיבתם [וראה להלן בסמוך, לגבי ספיקו של רבי זירא 'ננערו לעמוד']. וכן ביאר הרמב"ן במלחמת ה' (ד"ה ומה) בדעת הרי"ף [שפסק את דינו של רבי חייא בר גמדא, ותמה עליו בעל המאור, שהרי אין היובל נוהג בזמן הזה, ויישב הרמב"ן, שיש נפקא מינה בדינו של רבי חייא גם לתקיעת שופר בראש השנה שחל בשבת, שלדעת הרי"ף היא נוהגת אף בבית דין שבזמן הזה, ולפיכך היה נוהג לתקוע בבית דינו, ראה הערה לעיל (כט:). וראה עוד בהשגות הראב"ד שם (פרק ו), שיישב דעת הרי"ף באופן אחר]. והוסיף, שלפירוש זה צריך לומר שהביאה הגמרא את דברי רבי חייא כהוכחה לדין שנתבאר בברייתא, שבין בראש השנה שחל בשבת ובין ביובל צריך לתקוע ב'זמן בית דין' [ולא כפירוש רש"י שהביאה הגמרא את דברי רבי חייא כהוכחה רק ללשון השני של רב הונא]. כא. **כלומר**, מאחר ומצינו סתירה בפסוק, שבתחילתו נאמר שיש לקחת ביום הראשון את ארבעת המינים, ובהמשכו נאמר שיש לשמוח בהם לפני ה' שבעת ימים, לפיכך בהכרח יש לפרש שהפסוק עוסק בשני מקומות, שתחילתו נאמר על כל ערי ישראל, ואילו המשכו נאמר רק על 'לפני ה'', דהיינו בבית המקדש. כב. **ביום** תרועה (ד"ה ומ"ל) תמה מה כוונת רש"י בדיבור זה, עיין שם שהאריך. ובערוך לנר (ד"ה מכלל) ביאר, שבגירסת הגמרא שלפני רש"י לא הובא אלא תחילת המקרא 'כי אעלה ארוכה לך' וגו', ועל כן הוצרך רש"י לציין שכוונת הגמרא לדרוש את סוף הפסוק 'ציון היא דורש אין לה', שמשם לומדים שיש לדורשה. כג. **משמע** מדבריו שהאיסור תלוי באם היה המזבח בנוי. אמנם במסכת סוכה (מג. ד"ה הרי) כתב רש"י 'דהואיל דהאיר המזרח ואין מקדש בנוי אשתרי ליה בחדש'. כד. **באן** נגמר הדיבור המתחיל ברש"י, כמובא בדפוסים ראשונים, וראה בדיבור הבא ובהערה שם.

כה. **כתב** ביום תרועה (ד"ה מלמ), שמדברי רש"י מוכח שגרס בדברי הגמרא 'לא צריכא דאיבני סמוך לסקיעת החמה', בלא תיבת 'בחמיסר', וכפי גירסת הגמרא במסכת סוכה (מג.), ועל כן הוסיף רש"י את תיבת 'דחמיסר', כדי לבאר שכוונת הגמרא לסקיעת החמה של יום חמישה עשר, ולהוציא מדעת הסוברים שהכוונה לסקיעת החמה של יום ארבעה עשר [ראה בתוספות סוכה (שם ד"ה מי)]. וראה עוד בהגהות וציונים. כו. **במאירי** (ד"ה ימנא) כתב מחמת קושיא זו שאי אפשר להעמיד הסוגיא, אלא דברי יחיד היא, או שחששו שיטעו בית דין [מחמת חיבת הקודש. מאירי סוכה (שם ד"ה ומיהו)], ויסברו שמותר לבנות את המקדש ביום טוב או בלילה. כז. **'בנוי** ומשוכלל הוא יגלה ויבא משמים, שנאמר (שמות טו יז) 'מקדש ה' כוננו ידיך'. רש"י במסכת סוכה (מג. ד"ה מי). כח. **בערוך** לנר (סוכה מג. נרס"י ד"ה מי נמי) תמה, כיצד יתכן לומר שלא יוצרכו לבנות את בית המקדש העתיד, והרי בכל מקום נוקטת הגמרא בלשון 'מהרה יבנה המקדש', ולא 'יגלה המקדש', וכן הרבה כיוצא בזה. ועל כן פירש, שאמנם גם המקדש שלעתיד יבנה בידי אדם, אלא שירד לתוכו בית מקדש רוחני, כעין נשמה בתוך גוף. ועיין שם עוד (נתוס' ד"ה מי), מה שכתב ביישוב קושיית רש"י. בחתם סופר (סוכה מג. ד"ה דמיבני בלילי) תמה, מה בכך שירד בית המקדש בשלימות מן השמים, הרי מכל מקום אף בזה יש משום עשיית מלאכה, שכן המניח

התבואה החדשה במשך כל היום - כל יום ששה עשר בניסן, בזמן הזה, דקסבר - לפי שהוא סובר שבכל מקום בו נאמר בתורה הלשון 'עד', הכוונה היא עד לאותו זמן, ו'עד בכלל' - ואותו הזמן נכלל אף הוא בכך, ולפיכך כשכתבה תורה שבזמן הזה אסור לאכול 'עד עצם היום הזה', יש ללמוד מכך שאף יום ששה עשר עצמו בכלל האיסור.

ממר רבי יהודה גרסינן

ולא גרסינן אמר 'לו' רבי יהודה, שהרי לא ראהו רבי יהודה לרבן יוחנן בן זכאי מימיו, לפי שרבי יהודה חי כמה דורות לאחריו, אבל תמה רבי יהודה בדורו על תקנת רבן יוחנן בן זכאי, ואמר, מה חידוש חידש רבן יוחנן בן זכאי בתקנה זו, והלא מן התורה אסור לאכול בכל יום ששה עשר מן החדש[כט].

מדרבנן קמ"ל

כלומר, הוא סבר שרבן יוחנן בן זכאי בא לגזור עליו [-על יום ששה עשר] משום ההוא טעם דלעיל (ע"ב), דשמא יבנה המקדש ביום חמשה עשר סמוך לשקיעה, או בליל ששה עשר, ויבואו האנשים לידי תקלה.

דרש והפקין

דרש להם את האיסור מן המקרא, והתקין שינהגו בו איסור מכאן ולהבא. וטעם הדבר שהוצרך עתה להזהירם על כך, לפי שעד עכשיו היה היתר בדבר משקרב העומר, שהעומר מתיר את החדש בזמן המקדש, ועתה כשחרב הבית נאסרו באכילת החדש במשך כל היום.

הלוים בשיל

בגמרא מפרש מה היה הקלקול.

נוהגים מפני היום קודש

בראש השנה קאי - המשנה עוסקת ביום שלושים של אלול, שהוא יום הראוי לקביעת ראש השנה, ומפרש רש"י את סדר יום זה, דמשחשכה לילי עשרים ותשעה באלול, דהיינו מתחילת ליל שלושים, נהגו בו מנהג קודש, כיום טוב של ראש השנה, שהרי יש לחוש שמא יבואו עדים מחר ויעידו על חידוש הלבנה, ויקדשוהו בית דין ליום זה כראש השנה, ונמצא שהלילה הזה ליל יום טוב הוא, וכן למחר היו נוהגים בו מנהג קודש במשך כל היום עד המנחה, ואם באו עדים על חידוש הלבנה קודם המנחה, היו בית דין מקדשים את החדש, ואז נודע שאכן יפה נהגו בו קודש מתחילת היום, שהרי נתברר שראש השנה הוא, ואם מן המנחה ולמעלה באו העדים, אזי אף על פי שאין בית דין מקבלין אותן לקדשו לחודש תשרי היום, שהרי תיקנו שלא לקבל עדים אחר המנחה, וממילא יעברו את חודש אלול, כלומר, יקבעו יום זה ליום שלושים של אלול, ונמצא שחודש אלול מעובר, ויום זה של חול הוא, ויקדשוהו לחודש תשרי למחר, ויקבע יום המחר לראש השנה, אף על פי כן גומרים אותו היום בקדושה, ואסור במלאכה, וטעם הדבר הוא לפי שחששו חכמים דלמא אתי לזלזולי ביה - שמא יבואו האנשים לזלזל בקדושת יום שלושים של אלול לשנה הבאה, ויעשו בו מלאכה כל היום, כלומר, לא יתחילו כלל לנהוג בו קדושה, ויאמרו, אשתקד - בשנה שעברה נהגנו בו ביום זה מנהג קודש חנם, ומן המנחה ולמעלה חזרנו ונהגנו בו חול, ולפיכך עתה לא ננהג בו קדושה כלל, ואינם יודעים, שבשנה שעברה נתעבר חודש אלול, ונתברר שהיה זה יום של חול, ואילו בשנה הזו יתכן שיתקדש יום זה לראש השנה, ונמצא שנוהגים הם מנהג חול ביום טוב של ראש השנה, ולפיכך תיקנו חכמים שאף שבשנה שמתעבר אלול יש להמשיך לנהוג ביום זה קדושה עד סופו.

הכי גרסינן מאי קלקול קלקלו הלוים כו'

ולא גרסינן 'תנו רבנן', שאין זה ברייתא אלא מדברי הגמרא.

סכם פרגימו

כאן, בבבל, פירשו כך.

שלש שמרו שיהא כל עיקר

בתמיד של בין הערבים, לפי שלא ידעו מה שיר יאמרו עליו, שמא עוד סוף העדים לבוא היום, ויקדשו בית דין את החודש על פיהם, ונמצא ששיר של יום טוב יש לומר על תמיד של בין הערביים[לא], או שמא לא יבואו עדים היום, ונמצא שהוא יום חול, וצריך לומר על התמיד שיר של חול.

ונתקשה רש"י, מדוע הסתפקו הלויים דווקא בשיר של תמיד בין הערביים, ודווקא בשנה זו שנתעכבו העדים, הרי בכל שנה עומדים היו בספק זה, בשעת הקרבת תמיד של שחר, שלא היו יודעים אם יבואו עדים היום, ויש לומר שיר של יום טוב, או שלא יבואו וצריך לומר שיר של חול. ועל כך הוא מיישב: אבל בתמיד של שחר אין ספק, שמתוך שברוב השנים אין העדים באין קודם הקרבת תמיד של שחר, וספק יתקדש היום ספק לא יתקדש, לפיכך לא תקנו חכמים לומר שיר של יום טוב בשחרית בראש השנה, אלא היו אומרים עליו שיר של חול, כדתני בברייתא לקמן, תמיד של ראש השנה שחרית קרב בהלכתו, דהיינו, כהלכתו בכל השנה באמירת שיר של חולל[לב], אבל בתוספתא (פ"ב מ"ד) תנן: תמיד של בין הערבים קרב בהלכתו, ואין אומרים שיר של יום טוב, לפי שבא בספק, ואם באו עדים בראש השנה, אומרים שיר של יום טוב, לפי שברוב שנים כבר באו העדים באותה שעה, לפיכך אותה שנה שנשתהו העדים לבא, לא ידעו הלויים מה שיר יאמרו על התמיד של בין הערביים.

פוק מני להו

צא ואמור להם לבני בבל, האומרים שבאותה שנה הלויים לא אמרו שירה כל עיקר על תמיד של בין הערביים, שִׁנֵּה להם ברייתא זו שאני אומר לך, שממנה ילמדו להבין שאמרו הלויים שיר של חול.

קרנ כסלכמו

אומרים הלוים על נסכיו שיר של חול, כמשפט היום - כמו בכל ימות החול, כמו שאנו שונים במסכת תמיד (פ"ז מ"ד) 'השיר שהלוים היו אומרים בבית המקדש ביום הראשון' כו'[לג].

סריעו למלכי יעקב

וכל המזמור[לד], והוא שיר של יום חמישי בשבת בשחרית בחולה, וטעם הדבר שאומרין אותו על מוספי ראש השנה לפי שהוא יום תרועה, ומזמור זה עוסק אף הוא בתרועה.

קול ה' ימיל מדבר

כדי להזכיר בראש השנה את זכות קול השופרות של מתן תורה[לה], שמזמור זה על מתן תורה נאמר[לז].

ומה על לפי שהיה נמשכין נשכחה

ובאו עדים על חידוש הלבנה קודם הקרבת תמיד של שחר.

לפ היו אומרים שמרים

שיר של חול, דהיינו מזמור 'הרנינו' מתחילתו, מפני שחוזר וכופלו פעם שניה בהקרבת המוסף.

הסירותי מכתף שכמו

משום דבראש השנה יצא יוסף מבית האסורים, ומקרא זה על יוסף נאמר[לח].

ומה נמו עדים

בחמישי בשבת אחר הקרבת תמיד של שחר, דכשעת שיר של תמיד השחר לא היו יודעין אם יתקדש היום לאחר מכן, ולפיכך יש לומר על תמיד השחר את השיר מפסוק 'הסירותי', כמו באופן שבאו עדים קודם התמיד, או שמא לא יתקדש היום, אלא חול הוא, ושירו של תמיד השחר הוא מתחילת מזמור 'הרנינו', אזי יאמרו מזמור ['הרנינו'] כולו

ציונים והערות

בית שלם על קרקע עובר גם כן משום 'בונה', ובשמים הרי שומרים שבת, ואם כן כיצד יורידוהו ביום טוב על גבי קרקע. ותירץ, שבאופן כזה אין כאן אלא מלאכת 'בונה', ובזה יש הסוברים 'מתוך שהותרה בניה לצורך אוכל נפש [לגבי 'מגבן'], הותרה אף שלא לצורך אוכל נפש', כמבואר בתוספות במסכת שבת (נה. ד"ה והמודה), אבל אם יוצרכו לבנותו בקרקע בידי אדם יעשו בו מלאכות רבות נוספות, ובזה לא שייך להתיר משום 'מתוך'. **כט. כלומר**, מדוע תלה רבן יוחנן בן זכאי תקנה זו בעצמו, שמשמע מכך שבא להוסיף סייג ולאסור דבר המותר מן התורה, והרי מדאורייתא יש לאסור זאת. רש"י בסוכה (מג: ד"ה והא). **ל. בכת"י** הגירסא היא 'ונתקלקלו הלוים בשיר'. הגהות וציונים. **לא. בפני יהושע** (ד"ה גרסינן) דייק מדברי רש"י כאן שמעשה זה אירע בשלושים של אלול, ולפיכך כתב רש"י שהיו מסופקים אם לומר שיר של חול או של יום טוב, שאילו אירע הדבר בשאר החדשים היה לו לומר שהספק אם לומר שיר של חול או של ראש חודש. והוסיף, שאף שלפי פשטות המשנה ניתן לפרש שאירע מעשה זה אף בשאר החדשים, מכל מקום פירש רש"י על אלול בדווקא, לפי שהמשך דברי המשנה ['נוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש'] עוסק בראש השנה. עיין שם עוד בדבריו. **לב. בטורי אבן** (ד"ה תמיד) תמה, מדוע הוצרך רש"י לטעם זה, שלא תיקנו שיר מיוחד על תמיד השחר של ראש השנה משום שברוב שנים עדיין לא באו העדים, והרי אף בשאר ימים טובים לא תיקנו חכמים לומר שיר מיוחד על תמיד השחר, אלא רק על קרבנות המוספין, כמבואר במסכת סוכה (נה.). ובשו"ת אבני נזר (או"ח סי' כד) יישב תמיהתו, על פי המתבאר מדברי רש"י במסכת ערכין (י. ד"ה ולמ), שבשאר ימים טובים היו הלויים משוררים את ההלל בשעת הקרבת תמיד של שחר. **לג. וכן** שנויים שירים אלו בברייתא המובאת בדברי הגמרא להלן (לא.), אלא שהעדיף רש"י להביא ממשנה. שפתי חכמים (נרס"י). **לד. כוונת** רש"י, שלא אמרו רק פסוק זה, אלא את כל המזמור. **לה. לאו** דווקא בשחרית, שאף במנחה היו אומרים שיר של יום. רש"ש (נרס"י). וראה הערה בענין זה ב'ביאורי הפשט'. **לו. בשפתי חכמים** (נרס"י) תמה על כך שנקט רש"י 'שופרות' בלשון רבים, שהרי במקרא נאמר 'וקול שופר' בלשון יחיד. **לז. כמבואר** במסכת זבחים (קטו.). **לח. בערוך לנר** (נרס"י) תמה, שהרי מדברי הגמרא לעיל (יא:) מתבאר שתיבות 'הסירותי מסבל שכמו' עוסקות בשעבוד אבותינו במצרים, ולא ביוסף. ובאור ישועה (ילקוט מפרשים, נרס"י שם) יישב, שעיקר משמעות הפסוק היא על יוסף, הנזכר בפסוק שלפניו, אלא שהגמרא לעיל לומדת מגזירה שוה שיש לדרוש הפסוק גם לענין אבותינו במצרים. כתב הרש"ש (להלן לא. נרס"י ד"ה שמעי), שמדברי רש"י כאן יש להוכיח שבראש השנה היו אומרים את מזמור 'הרנינו' עד פסוק 'הסירותי' בלבד, שאם לא כן, מדוע הוצרך רש"י ליתן טעם לאמירתו משום שבראש השנה יצא יוסף מבית האסורים, הרי פסוק זה הוא בתוך המזמור שאומרים בראש השנה.

מספקלי, ויחזרו ויאמרו אותו בעת הקרבת המוסף, ונמצא שכפלוהו.

לא.

שמי סמס דקילה ליומיה הוא

דלעולם יתכן לומר דכל היכא דמסתפקא מילתא - שבכל מקום שיש ספק בדבר איזה שיר לומר, כגון במנחה של יום שלושים של אלול, דאי היום קודש לא שייך למימר שיר דחול, ואי הוא חול לא שייך למימר דקודש, אזי אכן לא אמרינן שיר כלל, והכא היינו טעמא דאמר שירה דחול - כאן, טעם הדבר שאומרים שיר של חול בשחרית, כשיש ספק אם חל ראש השנה בחמישי בשבת, משום דשירה דיומיה היא, כלומר, שיר הראוי ליאמר היום הוא, ואפילו בראש השנה נאמרת שירת החול בכל תמידי השחר, כמו ששנינו בברייתא לעיל (ל:), אלא שכאשר חל ראש השנה בחמישי בשבת היו מחליפין[מ] אותו - מחליפים את השיר, שלא היו שרים אותו מתחילתו, אלא מפסוק 'הסירותי', משום כפילה - כדי שלא לכפול שיר זה במוסף, הלכך כי מסתפקא לן - לפיכך כאשר יש לנו ספק בדבר, אם יקדשו את ראש השנה היום, אזי משום ספק כפילה לא מבטלינן שיר של תמיד.

לה' הארץ

כל המזמור היו אומרים[מא].

וקנה

עשה שמים וארץ.

והקנה

הקנה את התבל ליושבי בה, כלומר, קונה את העולם כדי להקנות לאחרים[מב].

ושליט בעולמו

יחידי, שלא נבראו המלאכים עד יום שני[מג].

שמילך מעצמו

הבדיל בעשיית הרקיע בין עליונים לתחתונים, ונתעלה[מד] וישב במרום, דוגמת שכנו - כשם שהוא שוכן בעירו והר קדשו[מה].

שגילה ארץ

מקום מצב - המקום שבו נצבת עדתו, והיכן גילה הארץ, שנאמר (בראשית א ט) 'יקוו המים מתחת

השמים אל מקום אחד, ותראה היבשה', ביום שלישי נאמר פסוק זה.

שנברא ממה

ביום רביעי.

שנברא עופות ודגים לצאצא לשמו

כשאדם רואה מינים שונים של עופות משונים זה מזה[מו], נותן שבח למי שבראם.

ליום שכולו שבת

שעתיד העולם להיות חרב לאחר ששת אלפים שנה, ואין בו אדם, וכל המלאכות שובתות אז, ועל אותו יום אומרים שיר של שבת.

מה לשם רבי עקיבא לחלק בין הפרשיות הללו

שכל ששת ימים נאמרין הפרקים [-המזמורים] הללו על שם שעבר, על ששת ימי בראשית, ואילו המזמור של שבת נאמר על שם להבא, ליום שכולו שבת.

וקא מיפלגי כדרב קמיגא

רבי נחמיה לית ליה [-אינו סובר למימרא] דרב קטינא, שעתיד העולם להיות חרב יום אחד של הקדוש ברוך הוא, שהוא אלף שנים, אלא דאביי - הוא סובר כאביי, שעתיד הוא להיחרב יומיים, שהם אלפיים שנה, הלכך ליכא למימר שהיו אומרים 'מזמור שיר ליום השבת' על שם יום אחד שכולו שבת, דהא תרי נינהו - שהרי שני ימים הם, אלא בהכרח צריך לפרש מזמור זה לשעבר, על שבת בראשית.

נמוקמי דשנמא

מאי שיר אמרי - איזה שיר היו אומרים.

הזי"ו ל"ך

פרשת שירת האזינו היו חולקים אותה לששה פרקים - חלקים, החלק הראשון מתחילת 'האזינו', השני, מ'זכור ימות עולם', השלישי, מ'ירכבהו על במותי ארץ', הרביעי, מ'וירא ה' וינאץ', ומוסיף רש"י, עד כאן יש ששה פסוקים לפרק, ומכאן ואילך יש שמונה פסוקים לפרק[מז]. החמישי, מ'לולי כעס אויב אגור', והששי, מ'כי ידין ה' עמו' ועד סוף השירה.

כדרך שמלוקין

כפי שהיו מחלקים פירקי השירה הזאת כאן - בשירת הלויים בבית המקדש.

כך מלוקין בניס שנמנא

כך קוראין אותה בפרשת האזינו ששה הקוראין הראשונים בספר תורה, והשביעי קורא מן השירה ולהלן - והלאה, עד סוף פרשת האזינו.

מן ישיל

מתחילת שירת הים, עד הפסוק 'מי כמוכה באלים ה''.

ומי כמוכה

מפסוק 'מי כמוכה' עד סוף השירה.

ומן ישיל

השירה המתחילה בתיבות 'אז ישיר ישראל', דגבי שירת 'עלי באר' (במדבר כא יז-כ).

כולהו כמד שנמנא ממרי להו

הלוים היו אומרים את כל שירת האזינו במוסף של כל שבת, וכן את שירת הים והבאר בכל מנחה של שבת.

ונתקשה רש"י, אם היו אומרים את כל הפרקים בשבת אחת, לשם מה הוצרכו לחלקם לפרקים פרקים. ועל כך הוא משיב, והיו חולקים הפרקים - היו מפסיקים בין פרק לפרק על ידי שינוי בנעימת הקול להפסיק, ובמחלפות [-בהחלפת] כלי שיר, ובתקיעת חצוצרות.

או למנא

כל פרק ופרק היו אומרים בפני עצמו, לשבת אחת פרק אחד.

עד שסלמנוה

דהיינו שירת המוספין, חוזרת חלילה - גומרת ומשלימה את כל השירות פעם אחת.

שניים

דהיינו שירת המנחה של תמיד בין הערבים.

מחלת שמים

גומרת ומשלימה את השירות שתי פעמים, דהתם שית פירקי - שכן שם, במוסף, יש ששה פרקים בשירת האזינו, והכא תלתא - ואילו כאן, בשירת המנחה, יש רק שלשה פרקים.

ומבאר רש"י את אופן אמירת השירה במוספים, 'האזינו' בשבת אחת, 'זכור ימות עולם' בשבת שניה, וכן כולם.

עשר מפעות כו'

משום דאירי מתניתין - מאחר ועסקה המשנה בתקנות של רבן יוחנן בן זכאי ביבנה, נקט לה

ציונים והערות

לט. **נוסח** רש"י שלפנינו הוא על פי הגהת המהרש"א, ולדבריו, כוונת הגמרא 'אומר הרנינו' היינו על תמיד של שחר. אמנם בכתבי יד הגירסא ברש"י 'ואמרו מספק יחזרו ויאמרו', ולגירסא זו התיבות 'אומר הרנינו' עוסקות בשיר של מוסף. וכן פירש רבינו חננאל. מ. **ברש"ש** כתב שיש לגרוס ברש"י 'מחסרין', שהרי לא היו מחליפים למזמור אחר, אלא מחסרים חלק מן המזמור, ומתחילים מפסוק 'הסירותי'. והוסיף, שיתכן ליישב הגירסא שלפנינו, אם נאמר שבכל יום לא היו אומרים מזמור 'הרנינו' כולו אלא רק עד 'הסירותי', ונמצא שבראש השנה היו מחליפים אותו לגמרי, שהיו אומרים מ'הסירותי' ועד סוף המזמור. מא. **כוונת** רש"י, שאינם אומרים רק פסוק 'לה' הארץ ומלואה', אלא כל המזמור הפותח בפסוק זה. מב. **כתב** ביום תרועה (ד"ה מניח), שהוקשה לרש"י כיצד יתכן לומר שהקדוש ברוך הוא הקנה ביום הראשון את הארץ ליושביה, והרי עדיין לא נברא האדם עד יום שישי. ועל כן פירש שהכוונה היא שקנה על מנת להקנות, אך עדיין לא הקנה אותה בפועל עד לבריאת האדם. וכן כתב באיי הים (ד"ה מניח), והוסיף, שכוונת רש"י ליישב בזה קושיא נוספת, כיצד שייך לומר כלפי הקדוש ברוך הוא שהוא 'קונה', והרי כל קניה מטרתה להשלים איזה חיסרון שיש אצל הקונה, וזה לא שייך אצל הבורא, ועל כן פירש שכל הקניה היתה על מנת להקנות. מג. **באיי הים** (ד"ה והקנה) תמה על דברי רש"י אלו, שלא מצינו רמז בברייתא לענין זה שהיה הקדוש ברוך הוא יחידי בעולמו, ואף לא בפסוקים. מד. **בדקדוקי סופרים** כתב שכאן מתחיל דיבור חדש, והיינו על פי הגהת הב"ח בגמרא, שהוסיף בה התיבות 'ונתעלה וישב במרום'. מה. **לכאורה** כוונת דברי רש"י כאן היא כמו שכתב הערוך (ערך 'פרק' ו), שכשם שחילק הקדוש ברוך הוא בין עליונים לתחתונים, כך חילק בין התחתונים, ובחר בירושלים שהיא 'הר קדשו'. ולפירושים אלו דרשת הברייתא נסמכת אף על המשך הפסוק 'בעיר אלהינו הר קדשו'. אמנם הרמב"ם בפירוש המשניות (תמיד פ"ז מ"ד) כתב, 'ובשני שבו נחלקו המים ונעשה הרקיע למטה ממנו, אמרו גדול ה' ומהולל מאד'. וכיון שלא הזכיר כלל את ענין השראת השכינה בירושלים, משמע מדבריו שגדולת ה' ניכרה ביום השני בעצם החילוק בין עליונים לתחתונים, והשראת שכינתו בעליונים. וברש"ש (ברכות ד"ה שחילק) פירש כעין זה אף את המשך המקרא 'בעיר אלהינו הר קדשו', שהכוונה בזה על ירושלים של מעלה. מו. **כמו** שאמרו חכמים במסכת חולין (סג:) 'תני אבימי בריה דרבי אבהו, שבע מאות מיני דגים הן, ושמונה מאות מיני חגבים, ולעופות אין מספר'. שפתי חכמים (ד"ה עופות). בכתבי יד נוסף 'ודגים משונים זו מזו'. ולפי הגירסא שלפנינו, שרש"י אינו מזכיר דגים, כתב בשפתי חכמים (ברכות י') שהיינו משום שהם מכוסים מן העין. מז. **ביום** תרועה (ד"ה נמוספי) תמה על דברי רש"י אלו, שנמצא לדבריו שיש בכל השירה ארבעים פסוקים, ואילו לפנינו הם ארבעים ושלשה פסוקים. ובאיי הים (ד"ה נמוספי) כתב, שכוונת רש"י היא שבשלשת החלקים הראשונים יש ששה פסוקים, ואילו בשלושת האחרונים לא

הכא - לפיכך הביאה מימרא זו כאן[מח], **למימר ששם גלתה הסנהדרין בימי רבן יוחנן בן זכאי, שהיה הגלות הראשונה שגלו מירושלים**[מט].

מכפרם

שהיתה השכינה רגילה לשכון שם, נסתלקה ושכנה **על אחד מן הכרובים שעשה שלמה, העומדין בארץ, אחד לצפון הארון ואחד לדרום.**

ומכוון למספן

אל פתח הבית.

וממספן הכי למנר

לעזרה, למקום שבין האולם למזבח[נא].

וממנר למזבח

החיצון[נב].

ומעיל לחר

הזיתים. וכל סלוקים הללו - טעם הדבר שנסתלקה השכינה בכמה סילוקים, ולא בבת אחת, **לפי שבקושי היה הקדוש ברוך הוא מסתלק, ומצפה היה שישובו ישראל, ולא יוצרך לסלק שכינתו מהם.**

'וירכב על כרוב' לא גרסינן[נג], **דההוא** - שכן מקרא זה **ביציאת מצרים קאמר**[נד], **והכי גרסינן, 'מכפרת לכרוב, ומכרוב למפתן, דכתיב ונועדתי לך שם וגו', [וכתיב**[נה]**] וכבוד אלהי ישראל נעלה מעל הכרוב אשר היה עליו אל מפתן הבית',** וממקראות אלו למדנו שתחילת עיקר שכינה היתה **על הכפורת, ובימי יחזקאל נסתלקה משם לכרובין, ושהתה שם כמה ימים, כדכתיב 'מעל הכרוב אשר היה עליו', ומלשון זה מתבאר ששהתה** מעט על הכרוב, (ומשם) למפתן.

אוצר התיכונה

וימלא סגיס וגו'

ביחזקאל כתיב, אחר תחילת הפסוק העוסק בסילוק השכינה **מן הכרוב אל המפתן,** ולפיכך יש ללמוד הימנו שלאחר ששרתה השכינה במפתן המשיכה ונסעה משם אל החצר.

נגע על סמגם

ואף על גב דהאי קרא עמום קאמר ליה - אף שפסוק זה הוא בספר עמוס, **ועמום מקמי** - קדם **ליחזקאל דורות הרבה**[נז], וכיצד התנבא על המסע שנסעה שכינה למזבח, מכל מקום היה **מתנבא על העתידים**[נח].

ונתקשה רש"י, מאחר ואין מסדרים המסעות לפי סדר המקראות והדורות, אם כן מנין יודעים אנו את סדרם[נט]. ועל כך הוא מיישב, **ועל כרחך סילוקו כסדרן היו, דרך יציאת חוץ.** כלומר, שהיתה השכינה מסתלקת ויוצאת מבית המקדש כפי הסדר שאדם יוצא מקודש הקדשים לחוץ, דרך מפתן הבית והחצר ומזבח החיצון, וכן הלאה[ס].

סוף למגם על פנס גג

וסיום הפסוק הוא **'מאשת מדנים**[סא] **ובית חבר',** ומקרא זה **על השכינה אמרו שלמה המלך,** וכך פירושו, **טוב לה** לשכינה **להסתלק אל גג** ההיכל, **משבת** בתוך בית המקדש יחד **עם אשת מדנים** -אשת מריבה, היא **כנסת ישראל שהעמידה צלם בהיכל**[סב], **'ובית חבר'** היינו **בית שחברו בו את** הסמל [-צלם, עבודה זרה], יחד **עם השכינה.**

סוף למגם נמרן מדנר

סיפיה דקרא - סוף הפסוק הוא **'מאשת מדנים**[סג] **[וכעם']**. וביאורו, שטוב לשכינה לשבת במדבר, מלישב בבית המקדש עם כנסת ישראל, שהיא אשת מריבה המכעיסה את השכינה.

עד למר יפגמו

השכינה מסתלקת עד שיחזרו ישראל בתשובה **ויחזיקו את עצמם אשמים.**

ומנוס למך מנסס

הקדוש ברוך הוא שהוא **מעוזם** ומנוסם **נסתלק מהם.**

מלמכם הגזים למנויום

כעין חנויות **עשו להם** חכמי הסנהדרין **בחר הבית וישבו שם**[סד], **לומר שלא דנו דיני נפשות**[סה], **דחזו דנפישי רוצחים** - מאחר שראו שנתרבו הרוצחים ולא היה סיפק בידם לדונם, **כדאמרינן בסנהדרין** (מ"ב.), ולפיכך גלו ממקומם, שכן אין סנהדרין קטנה [של עשרים ושלשה דיינים] דנה דיני נפשות אלא בזמן שסנהדרין גדולה [של שבעים ואחד דיינים] יושבת במקומה שבלשכת הגזית.

ומוסיף רש"י, **וכל הנך גליות דסנהדרין דבית שני קאמר** - גלויות הסנהדרין היו בזמן חורבן בית שני[סו], **ואילו מסעות דשכינה בבית ראשון קאמר** - היו בזמן חורבן בית ראשון[סז].

לא:

ומינגה למוסם

כשהיה הנשיא דר בו - במקום מסוים, (כיון ש[סח])**היתה סנהדרין יושבת עמו** באותו מקום, **וכשמסתלק הוא או בנו** [שנתמנה נשיא תחתיו] **למקום אחר,** היתה **גולה הישיבה** [-ישיבת הדיינים] **אחריו.**

ומונה רש"י את סדר המקומות לפי הנשיאים שהיו שם: **ביבנה** היו יושבים **בימי רבן יוחנן בן זכאי, באושא** היו **בימי רבן גמליאל, וחזרו לאחר מכן מאושא ליבנה, ובימי רבן שמעון בנו** של רבן גמליאל **חזרו [לאושא**[סט]**], כדתניא לקמן בפרקין** (נב.) **וכשקידשו בית דין כו'** את השנה באושא ירד רבי יוחנן בן ברוקא לפני רבן שמעון בן גמליאל. **ובית שערים וציפורי ומבריא כולן בימי רבי הוו,** שכן מצינו בו שדר במקומות אלו, **כדאמרינן** (סנהדרין נב:) **'אחרי רבי לבית שערים', ושוב כשחלה** רבי **הוליכוהו לציפורי, כדאמרינן בכתובות** (קג:), **ומבריא היה** רבי דר **בימי אנטונינוס** מלך רומי[ע].

ומנרים עמוקם מכון

שפלים היו אז חכמי הסנהדרין **מכל המסעות שגלו** עד אז[עא].

שם גלום

ומפרש רש"י כיצד יש לדייק מן המקרא את ששת הגלויות: **'השח' חדא, 'ישפילנה' תרי, 'ישפילה' תלת, 'עד ארץ' ארבע, 'יגיענה' חמשה, 'עד עפר' שש.**

ונתקשה רש"י, מדוע יש למנות אף את תיבת 'יגיענה' בכלל אלו, הרי אין כאן לשון של שפלות. ועל כך הוא מיישב, **דמצי למימר 'ישפילנה עד ארץ ולעפר',** ומאחר והוסיף הכתוב לומר 'יגיענה עד עפר' יש לדרוש אף לתיבה זו.

אמר רבי יהושע בן קרחה כו' שפילו למך בים דין בכל מקום

שנצרך לפרוש ממקום הוועד של בית הדין **למקום אחר, שהרי**[עב] **עיקר** מצות קידוש החדש **תלויה בו, כדתנן בפרקין דלעיל** (כד.) **'ראש בית דין אומר מקודש', וילפינן מקראי** - ולומדים זאת

ציונים והערות

פחות משמונה, ובאחד מהם יש תשעה, ובסך הכל יש ארבעים ושלשה פסוקים. **מח. בשפתי** חכמים (נרש"י) תמה, מדוע המתינה הגמרא עד כאן, הרי מתחילת הפרק עסקו המשניות בתקנות שתיקן רבן יוחנן בן זכאי ביבנה. **מט. שאף** על פי שגלו כבר מקודם לכן ל'חנות' ולעיר ירושלים [כמבואר להלן בסמוך], מכל מקום גלות יבנה היתה הראשונה שמחוץ לירושלים. שפתי חכמים (נרש"י). **נ. ואין** הכוונה על הכרובים שעשה בצלאל [בזמן עשיית המשכן], שהיו עומדים על הכפורת, לפי שאי אפשר לפרש שנסתלקה השכינה מן הכפורת אל הכרוב שמעליה, שמאחר ונסתלקה מן הכפורת ממילא נסתלקה אף מן הכרובים שעליה [שהכל מקום אחד]. יעב"ץ (נרש"י). **נא. טעם** הדבר שפירש ש'חצר' היינו בין האולם ולמזבח דווקא, ולא בכל העזרה, לפי שהשכינה היתה מסתלקת כדרך יציאה לחוץ, ומאחר ומן החצר נסעה למזבח, בהכרח צריך לומר ש'חצר' היינו מקום שלפני המזבח. **נב. אך** בספר עמוס (ט ו) פירש רש"י שהכוונה למזבח הזהב שהיה בהיכל [אלא ששם הוא מפרש לפי גירסא אחרת בסדר המסעות, הסוברת שהשכינה נסעה מן הכרוב אל המזבח]. **נג. כוונתו** להוציא מגירסת הספרים שלפנינו, המוסיפים מסע 'מכרוב לכרוב', ומביאים על כך את המקרא 'וירכב על כרוב ויעף'. **נד. בערוך** לנר (ד"ה וכמיג) הוסיף, שאף בלא טעם זה אי אפשר לגרוס תיבות אלו, שאם כן יש כאן אחד עשר מסעות. **נה. נוסף** על פי הגהת הב"ח. **נו. בערוך** לנר (ד"ה מכפורת) תמה, שהרי מבואר במסכת יומא (נג:) שאשיהו גנז את הארון, לפי שראה ברוח הקודש שעתיד המקדש להיחרב, ויאשיה קדם ליחזקאל, ואם כן בימי יחזקאל כבר לא היתה כפורת. ותירץ, שרש"י פירש לפי הדעה החולקת שם בזה, וסוברת שלא נגנז הארון אלא גלה עמהם לבבל. והוסיף, שלדעת הסוברים שאשיהו גנז את הארון, יתכן לפרש שטעם הדבר שגנזו לפי שראה ברוח הקודש שאין השכינה שורה עליו, לפי שכבר גלתה בימיו מכפורת לכרוב. **נז. שכן** עמוס נתנבא בשנת ג' אלפים ק"י, ואילו יחזקאל נתנבא בזמן החורבן, בשנת ג' אלפים של"ב. שפתי חכמים (נרש"י). **נח. שהרי** אף שלמה המלך נתנבא על שם העתיד, שכן הגמרא להלן מביאה מקראות מספר משלי. שפתי חכמים (נרש"י). **נט. הרי** יתכן שתחילה נסעה השכינה למזבח, הנזכר בספר עמוס, ולאחר מכן נסעה לחצר, הנזכר בספר יחזקאל. **ס. דהיינו,** מן המקראות אנו למדים את המקומות שבהם שרתה השכינה, ומסדרים אנו אותם כפי סדר היציאה לחוץ. **סא. צריך** לומר 'מדינים'. **סב. היינו** הצלם שהעמיד מנשה בהיכל, כמו שכתב רש"י במשלי (כט ט). וטעם הדבר שנקט רש"י 'כנסת ישראל', אפשר משום שמעשי המלך נחשבים למעשי העם. שפתי חכמים (נרש"י). **סג. צריך** לומר 'מדינים'. **סד. אמנם** במסכת סנהדרין (מ.) פירש רש"י (ד"ה נמנום), שמקום היה בירושלים ו'חנות' שמו. **סה. לשון** 'לומר' שנקט רש"י אין ענינו כאן, אלא שהעתיק לשון הגמרא בסנהדרין שם, המביאה את הברייתא שגלתה הסנהדרין ארבעים שנה קודם החורבן, ומפרשת, שכוונת הברייתא 'לומר שלא דנו דיני נפשות'. שפתי חכמים (נרש"י). **סו. ראה** במהרש"א (מ"ב ד"ה וכנגדן), שדייק מלשון הגמרא 'וכנגדן' שאף בבית ראשון גלו הסנהדרין עשר גלויות, עיין שם. וראה בערוך לנר (ד"ה וכנגדן) שתמה עליו. **סז. שכן** אי אפשר לומר שנסעה השכינה בזמן בית שני, שהרי לא שרתה השכינה כלל בבית שני, כמבואר במסכת יומא (כא:). שפתי חכמים (נרש"י). **סח. על** פי הגהות הב"ח. **סט. על** פי הגהות הב"ח. **ע. בשפתי** חכמים (נרש"י) תמה, שכן מדברי רש"י משמע ששהה רבי בציפורי בסוף ימיו, ואילו הגמרא מונה את טבריא כגלות האחרונה של הסנהדרין. **עא. וביעב"ץ** (ד"ה ומבריא) פירש הדברים כפשוטם, שטבריא היתה העיר הנמוכה מכל הערים שגלתה אליהן הסנהדרין, שכן היא שוכנת בעמק, בעוד שציפורי ושאר הערים שוכנות על ההרים. **עב. בפני** משה (ירושלמי פ"ד ה"ה) הנוסח הוא 'והרי עיקר מצות קידוש החדש' [ולגירסא זו גורסים 'והרי' במקום 'שהרי' וכן נוספו התיבות 'מצות

שם מפסוקים[ע"ג], מכל מקום אין העדים הולכים אחריו.

מלמ למקום הומד

של ישיבה של הדיינים ילכו העדים[ע"ד], וסנהדרין יקדשוהו לחודש זה בלא ראש בית הדין.

ספיסמ

שטר שמתא - נידוי.

למס כן

אם אתה מטריחן לעדי קידוש החודש לילך אחר ראש בית הדין למקום שבו הוא נמצא, שוב לא יבואו להעיד.

מן סכמים רמתן נעלום נממליסן לדוכן

שעליו הם נושאין את כפיהן. ובמסכת סוטה מפרש טעמא - את טעם תקנה זו, בפרק ואלו נאמרין (מ.)[עה].

שים למני פירקא

חדא האי - תקנה אחת היא זו שלא יעלו בסנדליהם לדוכן, וחמש דמתניתין - ועוד חמש תקנות שנזכרו במשניות שבפרק זה, האחת, 'התקין שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו בית דין' (לעיל כט:). והשנית, 'שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש' (לעיל נ.). והשלישית, 'שיהא יום הנף כולו אסור' (שם). והרביעית, 'שיהו מקבלין עדות החודש כל היום' (לעיל נ:). והחמישית, במשנתנו, 'שלא יהו עדים הולכין אלא למקום הוועד'.

ומלמ לפירקא קמא

לעיל (כא:), שלא יהו עדי החודש מחללין את השבת, אלא על עדות חידוש הלבנה של חודשי ניסן ותשרי בלבד, מפני תקנת המועדות התלויה בהם.

צריך שיפרים רובע לקינו

'רובע' הוא רובע שקל, דהיינו[19/08/2018 א"ה] חצי דינר[עו], והן הן דמי קן - שני תורים או שני בני יונה, כדתנן (כריתות ח.) 'עמדו קינין בו ביום ברבעתים', כלומר, מכרו באותו יום קינין במחירם הרגיל[עז], שהוא רבע שקל.

ועתה מפרש רש"י מדוע צריך הגר להפריש מעות לקינו: שהגר חייב בקרבן כשהוא מתגייר, כדתניא (שם ט.), נאמר בפסוק (נמדבר טו טו) 'חוקת עולם לדורותיכם, כָּכֶם כַּגֵּר יהיה לפני ה'. ודרשו חכמים, ככם כאבותיכם, דהיינו, שדינו של כל גר הבא להתגייר כדין אבותיכם כשנכנסו לברית עם הקדוש ברוך הוא, מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים - זריקת דם הקרבן על המזבח[עח], והזאת הדמים עליהם[עט], דכתיב (שמות כד ח) 'ויקח משה את הדם ויזרוק וגו' על העם, ויאמר הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה', ואין הזאה בלא טבילה עמה, ומכאן יש ללמוד שאבותינו במדבר נכנסו לברית על ידי טבילה והזאה, והרצאת דמים יש ללמוד ממה דכתיב מקודם לכן (שם כד ו) 'וחצי הדם זרק על המזבח', אף הם - הגרים שבכל דור, לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים כו'[פ]. ובמסכת כריתות בראש פרק ארבעה מחוסרי כפרה (שם) מסיק מילתא - מסיקה הגמרא, דסגי ליה - שדי לו לגר בעולת העוף, הלכך יפריש רובע שקל לקינו - לקן של שני עופות לעולה, שמא יבנה בית המקדש בימינו ויקריבנו.

מפני סמקלה

דלמא אתי לאתהנויי מיניה - שמא יבוא ליהנות ממנו.

סים עולה לירושלים

הפירות עצמן היו מעלים לירושלים, אף על גב דמן התורה בין פירות של מעשר שני ובין פירות של כרם רבעי נפדים ומתחללים, אם עומדים הם אפילו בפסיעה אחת חוץ לחומה, מכל מקום רבנן גזור בכל הפירות הנמצאים בשיעור מהלך של יום אחד מירושלים שיעלום ויאכלום שם, ולא יפדום במקומם, כדי לעטר את שוקי ירושלים.

נמזרם לוד

היינו בין לוד לירושלים, שהרי ירושלים למזרחה של לוד היא, ונמצא שכרם העומד במזרח לוד הרי הוא עומד בין לוד ובין ירושלים.

להפקילו לעניים

כדי שישאו שם את הפירות ויאכלום שם, שהיה עליו טורח להעלותן לירושלים.

מי סוס לשון של זהורית מלבין

בימים שהיה רבן יוחנן מורה הוראות ומתקן תקנות, דהיינו בארבעים שנותיו האחרונות.

ומנן מסמרב נים המקדש המקין

תקנות, אלמא לאחר החורבן היה רבן יוחנן בן זכאי חי עוד שנה או שתים לפחות, וכיון דארבעים שנה קודם החורבן כבר לא הלבין הלשון ביום הכפורים, נמצא שלא הלבין בתוך ארבעים שנותיו האחרונים, שלימד בהם לאחרים ותיקן תקנות.

לב.

וקנמיס נשמיס

למנותה יחד עם שאר תקנותיו של רבן יוחנן בן זכאי, ולהכי תנא בברייתא שתיקן תשע תקנות.

קלל נרכום לומר לענום וגבולום כו' וקדושם סיוס ומוקע כו'

דמצוה יש בשלש סדרי תקיעות [אחת למלכיות אחת לזכרונות ואחת לשופרות], של שלש שלש תקיעות בכל אחד [שבכל ברכה תוקעים תקיעה תרועה ותקיעה], כדתניא לקמן בפירקין (לג:).

רמענ למר מידכר

כדתניא בברייתא לקמן בסמוך, הלומדת מן המקראות את המקור להזכרת 'מלכיות, זכרונות ושופרות' בראש השנה.

לימל מעם דסומיל ומעמי

שמאחר ונשתנו פסוקי 'מלכיות' מפסוקי 'זכרונות' ו'שופרות' לענין תקיעה, שאין תוקעין בהן, אשתנו נמי לִפְחוֹת מהן - ממספר הפסוקים שבהם.

נמי מלים

'אלים' הוא לישנא דתקיפי - של חזקים ותקיפים, כמו 'ואת אילי הארץ לקח' (יחזקאל יז יג)[פא].

סכו לס'

הזכירו לפניו את האיתנים, דהיינו, האבות החזקים ותקיפים במצוות.

מפני מס לס נאמר שכמון שנום שמרי ספם כו סכפוב ממילה

והוא [-הכתוב] בא להזהיר על ההימנעות ממלאכה, שהיא עיקר, וכך יפה לדרוש, הואיל והוא [-תיבת 'שבתון'] נזכר ראשון במקרא זה, והשביתה היא ראשונה לכולם[פב], ולפיכך מסתבר לומר שתיבת 'שבתון' באה להזהיר על השביתה.

מי ס' מלסיכס

דכך נאמר בפסוק (ויקרא כג כג) 'לעני ולגר תעזוב אותם אני ה' אלהיכם', וסמיך ליה (שם פסוק כד)

ציונים והערות

קידוש'], וכן תוקן ברע"ב (פ"ד מ"ד). הגהות וציונים.

עג. **בתורי** אבן (ד"ה מפילו) תמה, מדוע הוצרך רש"י לומר שעיקר קידוש החודש תלוי בראש בית הדין, הרי מבואר מדברי הגמרא בסמוך שאף בדיני ממונות צריכים לילך אחר ראש בית הדין, אף שלא שייך שם טעם זה. אמנם בהמשך דבריו (ד"ה מכל) הוא מיישב קושיא זו, שדברי הגמרא להלן נאמרו רק בלווה, החייב לילך אחר המלוה למקום שבו נמצא ראש בית הדין מדין 'עבד לוה לאיש מלוה' (משלי כב ז), אבל בשאר דיני ממונות אין צריכים לילך אחר ראש בית הדין, ולפיכך הוצרך רש"י לומר שבקידוש החודש היה מן הדין לחייב העדים לילך אחריו, מאחר ועיקר מצות קידוש תלויה בו, אלא שתיקן רבן יוחנן בן זכאי שלא יטריחום כדי שלא ימנעו מלבוא בפעם אחרת. עד. **וברושלמי** (ה"ה) כתב 'למקום הוועד של חודש'. ופירש בקרבן העדה (ד"ה פיני) [וביותר ביאור בשיירי קרבן שם], שכוונתו שלא היו הולכים למקום ישיבת הדיינים, אלא למקום מיוחד שבו היו מקדשים החודש, ושלא כדברי רש"י. ובערוך לנר (נרש"י) תמה, מנין שכוונת הירושלמי למקום אחר, הרי יתכן לומר שבאותו מקום שבו היו יושבים הדיינים תמיד שם היו מקדשים החודש, אלא שמאחר וסתמה המשנה וכתבה 'מקום הוועד' הוצרכו הירושלמי ורש"י לפרש היכן הוא מקום זה, אך שניהם לדבר אחד נתכוונו. והוסיף, שאכן התוספות לעיל (כה. ד"ה זו) סוברים שהיו מקדשים החודש שלא במקום ישיבת הדיינים, אלא במקום ששמו 'עין טב', אך רש"י שם חולק בזה, ומפרש שרק באותה שעה הוצרכו לקדש שם. עה. **מתחילה** סברה שם הגמרא שטעם הדבר הוא משום כבוד הציבור, שכן בהגבהת ידי הכהן מוגבהים בגדיו ונראים נעליו, ופעמים שהן מלוכלכות בטיט, ודחה רב אשי, שטעם אחר יש בזה, שחששו חכמים שמא תיפסק לכהן רצועה בסנדלו, ויתבייש לעלות כך לדוכן, אלא יפרוש לצד לקשור הרצועה, ויסברו העם שאינו עולה לדוכן משום שהוא בן גרושה או חלוצה, הפסול מכהונה מדין 'חלל'. עו. **שכן** בשקל יש שני דינרים. אמנם בתוספות (ד"ה רובע) כתבו שהכוונה לרובע [-רבע] דינר. עז. **מבואר** שם שנתייקרו מחירי העופות, עד שעלה קן דינר זהב, ועל כן לימד רבן שמעון בן גמליאל שאשה שילדה חמש פעמים או שהיתה זבה חמש פעמים, די לה בקן אחד על כולם, ואז ירדו המחירים עד רבע שקל לקן. עח. **ונקראת** הזריקה בשם 'הרצאה' על שם שהיא עולה לרצון. עט. **הגמרא** שם אינה מזכירה 'הזאת דמים', אלא שמתבאר מדבריה שהיתה גם הזאה, שכן היא מביאה מקור לטבילה ממה ש'אין הזאה בלא טבילה'. מהרש"א (נרש"י). פ. **וראה** עוד בגמרא כריתות שם, שהמקור לכך שמלו אבותינו כשנכנסו תחת כנפי השכינה, הוא מן המקרא (יהושע ה ה) 'כי מולים היו כל העם היוצאים', או מן המקרא ביחזקאל (טז ו) 'ואעבור עליך ואראך מתבוססת בדמיך'. פא. **כלומר**, האבות נקראו 'אלים', ותיבת 'בני' שבמקרא זה נמשכת אחר התיבות 'הבו לה'', וכך מתפרש הפסוק, אתם הבנים, הבו לה' כבוד, בכך שתזכירו לפניו את ה'אלים', שהם האבות. מהרש"א (מ"ס ד"ה שמומיס). אמנם בבן יהוידע (ד"ה ת"ר) כתב, שהאבות נקראו 'בני אלים'. פב. **ניתן** לפרש את דברי רש"י בזה בשני אופנים: בפשוטו היה מקום לומר שכוונתו שהשביתה חשובה מכולם, ועל דרך שנקט לעיל 'שהיא עיקר'. אמנם בשפתי חכמים (נרש"י) ביאר שכוונתו שהשביתה היא המצוה הראשונה שחלה על האדם בכניסת החג. והביא שכן

'בחדש השביעי באחד לחודש יהיה לכם שבתון, זכרון תרועה מקרא קודש'.

מני ס' מלכיכם

הוא לשון מלכות, אני אדון לכם[פג].

מף כמן נממנע

והיום - בראש השנה, תשע ברכות הן במוסף של ראש השנה, ולפיכך אומרה לברכת 'קדושת היום' באמצע, דהיינו בברכה חמישית.

ירד רבי יוסנן בן נרוקא לפני סמיכה

לפי שמצוה להתפלל במקום נמוך, על כן קתני 'ירד'[פד].

כרבי יוסנן בן נורי

דמתניתין, הסובר שכוללים ברכת 'מלכיות' עם 'קדושת היום'.

נמ כך סיו נוהגין ביבנה

בימי אבא [-רבן גמליאל], כשהיתה הסנהדרין שם.

הנך דכמיב נסו הללוהו נמקע עופר

דהיינו, הנך עשרה 'הילולים' דמזמור ק"נ בתהלים, הפותח ב'הללו אל בקדשו'.

כנגד עשרה הדברות

דכתיב בהו נמי שופר בנתינתם, במעמד הר סיני[פה]. ומוסיף רש"י, ולא שמעתיה לפירוש זה מרבותי, אלא ראיתיה ביסוד רבינו יצחק בן יהודה.

עשרה מזמורות שבעולם נקרא נהן

בראש השנה[פו].

נרמזים נמי מזמר סוף

ואף על גב דלא כתיב ביה 'ויאמר יהי שמים', מכל מקום כמאן דכתיב ביה דמי, דבאמירה נמי איברי ולא בידים - שכן בהכרח צריך לומר שהשמים נבראו באמירה ולא במעשה בידים, דכתיב (תהלים לג ו) 'בדבר ה' שמים נעשו'.

היכי קמני

האי - דין זה דרבי יוחנן בן נורי, כיצד יש לִשְׁנותו, האי 'מכולם' דקאמר אמאן קאי - מה שאמר 'אם אמר שלשה שלשה מכולן יצא', על מה כוונתו בתיבת 'מכולן', האם אתורה נביאים וכתובים קאי, דהא מכולהו אמר - שהרי צריך לומר בתפילת מוסף פסוקים מתורה נביאים וכתובים, כדתנן בסמוך 'מתחיל בתורה ומשלים בנביא', ונמצא לפי זה דהכי קאמר רבי יוחנן בן נורי, אם אמר שלש פסוקים מן התורה ושלש מן הנביאים ושלש מן הכתובים, מכל אחת ואחת מהן, דהיינו, תשעה פסוקים ל'מלכיות' ותשעה ל'זכרונות' ותשעה ל'שופרות', יצא, ולא פליג אדרבנן אלא אחדא - ולא נחלק על חכמים אלא בפסוק אחד, דאינהו אמרי - שהם אמרו שצריך לומר עשרה פסוקים, ואיהו אמר שדי בתשעה.

או דלמא

או שמא האי 'שלשה שלשה מכולן' שאמר רבי יוחנן בן נורי, א'מלכיות' ו'זכרונות' ו'שופרות' קאי, דהיינו שצריך לומר בתפילת מוסף שלש פסוקים ל'מלכיות', ושלש ל'זכרונות', ושלש ל'שופרות', דהוו להו בכל סדר אחת מן התורה ואחת מן הנביאים ואחת מן הכתובים.

נמ יפסוס מצמע וכו'

ואי סלקא דעתך שכוונת רבי יוחנן בן נורי שצריך לומר שלש מן התורה ושלש מן הנביאים ושלש מן הכתובים לכל סדר וסדר, אם כן שבע פסוקים שהוא מצריך לכתחילה נמי כוונתו שבע מן התורה ושבע מן הנביאים ושבע מן הכתובים, שהם עשרים ואחת פסוקים לכל סדר, ונמצא דהוה ליה רבי יוחנן בן נורי מוסיף על דברי תנא קמא, שכן לתנא קמא די בעשרה פסוקים לכל סדר[פז].

לב:

דרכים מפו מינה

בההיא פקידה - מאותה פקידה שפקד ה' את שרה יצא עם רב.

רבי יהודה אומר לעולם מפע שיש שמים

מאחר ו'מי הוא זה מלך הכבוד' לאו ממניינא - אינו נמנה בכלל ה'מלכיות'.

זמרו למלכנו

לא קא חשיב רבי יהודה - רבי יהודה אינו מחשיב את תיבת 'מלכנו' במנין ה'מלכיות', משום דלא אמליכתיה - שאין ממליכים אותו בזה אלא על אומה אחת, דהיינו על עם ישראל.

ומן נמלך מלהים כו'

דלא מנינן את התיבות 'אלהים ישב על כסא קדשו' בלשון מלכות - במנין ה'מלכיות'[פח].

מינו אומרה מלע עם הזכרונות

מאחר ותיבת 'תרועה' לאו לשון שופרות הוא, עד דמזכיר תיבת 'שופר' בהדיא[פט].

ומפמיל נמורס ומשלים בנביאים

והכתובים בינתיים - באמצע.

היו משלימין נמורס

דהוו להו ארבע הזכרות מן התורה לכל סדר, שלש הזכרות בתחלה ואחת בסוף.

ומן נפיק עשר

וארבע מהן של תורה, דקאמר רבי יוסי שמשלים את הפסוק העשירי בתורה.

הסובר לפי הסיפה כו' הסי מפקיע

שליח ציבור השני המתפלל תפלת המוספין הוא המתקיע בשופר.

נשפע גורס המלכות שנו

אויבים גזרו עליהם שלא יתקעו בשופר, והיו אורבין להם במשך כל שש שעות ראשונות של היום, עד לקץ תפלת שחרית[צ], לכך העבירוה לתקוע במוספין.

אוצר החכמה 19/06/2018

ציונים והערות

הוא בתוספתא (פ"ג ה"י) 'אמר לו רבי עקיבא, מפני מה לא נאמר שבתון שבות, שכן הוא פוגע בשביתה ראשון'. פג. **בשפתי** חכמים (נרפ"י) ציין על כך את דברי הספרי [המובא ברש"י על התורה (במדבר טו מ)] 'אני ה' אלהיכם' עוד למה נאמר, כדי שלא יאמרו ישראל מפני מה אמר המקום, לא שנעשה ונטול שכר, אנו לא עושים ולא נוטלים שכר, על כרחכם אני מלככם. וכן הוא אומר (יחזקאל כ לג) 'אם לא ביד חזקה וגו' אמלוך עליכם'. פד. **בשפתי** חכמים (נרפ"י) העיר, שברוב המקומות נוקטת הגמרא בלשון 'העובר לפני התיבה'. פה. **כלומר**, לפיכך תיקנו חכמים לומר בראש השנה עשרה פסוקים כנגד עשרת הדיברות, כדי להזכיר את השופר שהיה במתן תורה. ובטורי אבן (ד"ה הני) פירש באופן אחר, שמאחר והעולם נברא בראש השנה, ועומד הוא בזכות התורה, לפיכך מזכירים אז פסוקים כנגד עשרת הדיברות. אמנם כתב, שיתכן שרש"י לא פירש כן, לפי שרצה לבאר אף לשיטת רבי יהושע, הסובר (לעיל יא.) שהעולם נברא בניסן. וברש"ש (נרפ"י) תמה, מדוע לא פירש רש"י שהכוונה בזה להזכיר את זכותינו שקיבלנו את התורה, וכעין שפירש לעיל (ו: ד"ה קול). פו. **כוונת** רש"י לבאר בזה מה ענין בריאת העולם אצל ראש השנה, ולפיכך הוא מפרש שבראש השנה נברא העולם. והיינו לשיטת רבי אליעזר, הסובר (לעיל יא.) 'בתשרי נברא העולם'. ולדעת רבי יהושע, הסובר ש'בניסן נברא העולם', מכל מקום בראש השנה עלה במחשבה ליבראות. תפארת ישראל (פ"ד מ"ו ימין סוף נו). ובטורי אבן (ד"ה הני) כתב, שאף רב יוסף מודה שרבי יהושע בהכרח אינו סובר שטעם אמירת עשרה פסוקים הוא כנגד עשרה מאמרות, אלא כנגד עשרה הילולים, ומכל מקום הוסיף רב יוסף את טעם 'עשרה מאמרות', לשיטת רבי אליעזר הסובר שהעולם נברא בראש השנה. פז. **במהרש"א** (נרפ"י) הקשה על רש"י שתי קושיות: א. מדוע הוצרך להוכיח מן הסיפא לרישא, העוסקת במנין הפסוקים שיש לומר לכתחילה, הרי יכול היה להקשות מן הסיפא עצמה, העוסקת במנין הפסוקים שצריך לומר בדיעבד, שתנא קמא אינו מצריך אלא שבעה פסוקים מכולם, ואילו רבי יוחנן בן נורי סובר שצריך לומר שלשה מכל סדר, דהיינו תשעה מכולן. ב. מה בכך שרבי יוחנן בן נורי מחמיר יותר מתנא קמא. ועל כן פירש באופן אחר, שלא יתכן שצריך לומר לכתחילה שבעה פסוקים של מלכיות מן התורה, שכן לא מצינו בכל התורה שבעה פסוקים של 'מלכיות' שניתן להזכירם בתפילה, כמבואר בדברי הגמרא להלן (ע"ב). אמנם ביום תרועה (נרפ"י) יישב הקושיא, שמלשונו של רבי יוחנן בן נורי 'הפוחת לא יפחות' משמע שבא להקל על דברי תנא קמא. ובשפת אמת (ד"ה מ"ם) כתב, שאכן יתכן שרבי יוחנן בן נורי מוסיף על תנא קמא בברייתא, אלא שכוונת רש"י להוכיח מדברי רבי יוחנן בן נורי במשנה, שנקט בלשון 'אם אמר שלשה שלשה מכולן יצא', ומשמע מכך שבא להקל על דברי תנא קמא. עוד כתב, שבפשוטו היה ניתן לבאר את כוונת דברי הגמרא שלא כרש"י, אלא שהספק היה רק בדברי רבי יוחנן בן נורי במשנה, שנקט בכפל לשון 'שלשה שלשה מכולן', ועל כן נסתפקה הגמרא אם כוונתו שיש לומר שלשה פסוקים לכל סדר או לתורה נביאים וכתובים, ופשטה הגמרא את הספק מדבריו של רבי יוחנן בן נורי בברייתא, ששם לא נקט בכפל לשון, אלא אמר 'ואם אמר שלש מכולן יצא', ומשמע מכך שדי בדיעבד בשלשה פסוקים לכל סדר, וממילא יש לפשוט שזו היתה כוונתו אף במשנה. פח. **בטורי אבן** (ד"ה ושוין) תמה על פירוש רש"י, שהרי פשוט הדבר שאין מונים התיבות 'אלהים ישב על כסא קדשו' במנין ה'מלכיות', ומדוע הוצרכה הברייתא להשמיענו זאת. ועל כן פירש באופן אחר, שהחידוש הוא שתחילת הפסוק 'מלך אלהים על גויים' נמנה במנין ה'מלכיות' לדעת הכל, אף שלא נכללו ישראל במלכות זו [שכן בכל מקום שנאמר 'גוים' אין ישראל בכלל, כמתבאר במסכת סנהדרין (לט.)], ואף שסובר רבי יהודה שהפסוק 'זמרו למלכנו' אינו נמנה ב'מלכיות', מאחר ואין מלכות זו כוללת את הגויים, מכל מקום מודה הוא במקרא הכולל את כל הגויים חוץ מישראל שהוא נמנה בכלל, מאחר והם רוב העולם. פט. **מתבאר** מדברי רש"י, שבכל שלושת הענינים יסוד המחלוקת הוא אחד, האם ניתן למנות לשון 'תרועה' כ'שופר', או לא. ובמהרש"א (פ"ח ד"ה שנמנו) תמה, מדוע הוצרכה הברייתא להשמיענו מחלוקת אחת בשלשה אופנים שונים. וכתב, שלולי רש"י היה נראה לפרש באופן אחר, שלגבי 'זכרון תרועה' טעמו של רבי יהודה הוא שמאחר ואמר פסוק זה עם ה'זכרונות' שוב אינו עולה ל'שופרות', וכן לגבי 'תרועת מלך', מאחר ואמרו ב'מלכיות' שוב אינו עולה ל'שופרות'. צ. **והריטב"א** (ד"ה הלמדנו) כתב, שהיו ממתינים מלתקוע עד לחום היום, שאז היו השונאים מתפזרים מחמת החום. ברש"ש (נרפ"י) תמה, מדוע נקט רש"י שהיו ממתינים כל שש שעות ראשונות עד לסוף תפילת שחרית, והרי הגמרא במסכת ברכות (כו.) נוקטת להלכה כדברי רבי יהודה, שאין מתפללים שחרית אלא עד סוף ארבע שעות [וראה שו"ע (או"ח סי' פט ס"ח) 'ונמשך זמנה עד סוף ארבע שעות, שהוא שליש היום. ואם טעה, או עבר, והתפלל אחר ארבע שעות עד חצות, אף על פי שאין לו שכר כתפלה בזמנה שכר תפלה מיהא

שופר של עשם עשנה מין מפקמין עליו וכו' ומין מעבירין עליו עם עמעוס[צא]

כלומר אין לילך חוץ לתחום לשמוע תקיעה[צב].

עם רנה ליתן לעוכו מיס כו'

ולא **אמרינן קא מתקן מנא** - ואין אומרים שהוא עובר בכך על איסור תיקון כלי.

העמע דרבנן עמרס נפ

הרי אפילו **באיסור** תחומין ופיקוח הגלצג, **דליכא למגזר אטו דאורייתא** - שאין לגזור בהם מחשש שמא יבואו על ידם לאיסור דאורייתא[צד], **אמרת לא** - אמרת שאין לעבור עליהם כדי לקיים מצות שופר.

לעורייעס

לגבי **רוכבין** על גבי בהמה **דאיכא למימר שמא** יחתוך זמורה ויעבור על מלאכת קוצר, **ועולה באילן דאיכא למימר שמא** יתלושצה, דהיינו שגזרו על דברים אלו מחשש שיעבור על **דאורייתא, מיבעיא** - וכי צריך לומר שאיסורים אלו אינם נדחים מפני מצות שופר[צו].

אהח 19/06/2018 דמס"ם רש"י, **ויש גמגום בדבר, ונראה בעיני** דלא **גרסינן** לה לכל שמועה זו, לא את הקושיא ולא את התירוץ[צז].

לג.

ומין סומכים סומו

אין חותכים את השופר **אם בא** לתקנו - להכשירו לתקיעה[צח], **לא בדבר שהוא משום שבות**[צט], דהיינו **בכלי שאין דרכו לחתוך בו שופרות, כגון מגלא** - מגל העשוי לקצירה הקרוי **שרפ"א בלע"ז, דתיקון כלאחר יד הוא** שהרי עושהו בשינוי[ק], **ואין בו אלא משום שבות**, שמן התורה אין חייבים על מלאכה אלא אם עושה אותה כדרכה.

סכינס

דדרכו בכך - כך הדרך לחתוך שופרות, ועל כן הוי **מלאכה גמורה** של תיקון כלי, שהיא בכלל מלאכת מכה בפטישקא.

פינוקום הוס לנס מעכנין

כיון **דבעי לחנוכייהו** - שצריך לחנכם למצות תקיעת שופרקב.

הס נמיס מעכנין

נשים הבאות לתקוע מעכבים אותן, כיון דלא **גרסינן** לה לכל שמועה זו, לא את הקושיא ולא את התירוץ[צז].

דפטורות לגמריקג מתקיעת שופר, **דמצות עשה שהזמן גרמא הוא, וכי תקעי איכא** איסור **'בל תוסיף'**[קד].

נמי ישרנל סומכין

נאמר בתורה (ויקרא כג ג) **'דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם אדם כי יקריב מכם** קרבן לה'' וגו', **וכתיב** אחר כך **בהחוא ענין** (שם פסוק ד) **'וסמך ידו** על ראש העולה' וגו', ומשמע שדין סמיכה נאמר לבני ישראל ולא לבנות ישראלקה.

סומכום לשם

אלמא - מוכח מדברי רבי יוסי ורבי שמעון, **דאף על גב דפטרינהו קרא לנשים מלסמוך**, מכל מקום אם סומכות **ליכא איסורא** דבל תוסיף, ואם כן **הוא הדין למצות עשה שהזמן גרמא** כגון שופר, שלשיטתם אם תוקעות אין בזה איסור, ואין מעכבים אותן מלתקוע.

אוצר החכמה

לג:

קמן שסגיע למינוך

התינוקות שבהם עוסקת הברייתא בתחילה הגיעו

ציונים והערות

איכא']. **צא. כן** הגירסא גם ברי"ף וברא"ש (סי' ו). אמנם במשנה לפנינו דין 'אין מעבירין' כתוב לפני 'אין מפקחין'. וראה עוד בהערה להלן (ד"ה המאירי). **צב. המאירי** (ד"ה המפקח הסניעית) פירש 'לילך חוץ לתחום להביאו או לשמעו'. וכן כתב הרע"ב (ד"ה אין). ושמא רש"י לא נקט שאסור להביאו כי זהו פחות חידוש, שהרי יוצא מחוץ לתחום ואף חוזר באיסור. ובטור (או"ח סי' תקפו) כתב 'אין מוציאין אותו חוץ לתחום', וראה ביום תרועה (ד"ה שופר) שביאר במה נחלק הטור על רש"י. **צג. לעיל** (ד"ה שופר) נתבאר שרש"י גרס במשנה את דין פיקוח הגל לפני דין העברה על התחום. ולפי זה יש לעיין מדוע כאן נקט תחילה איסור תחומין. וכתב היום תרועה (ד"ה ואין מפקחין), שרש"י בא להשמיענו ששני דינים אלו שוים בחידושם, ואין לומר שנשנו בדרך 'זו ואין צריך לומר זו', או בדרך 'לא זו אף זו'. **צד. אין** להקשות שגם בפינוי הגל ביד יש חשש שמא יבוא לפנות בכלי שאיסורו מן התורה, כמבואר ברש"י בעירובין (לה. ד"ה נפל), כיון שדווקא בעליה באילן וכו' החשש הוא שמא מתוך מעשה זה עצמו יעבור על דאורייתא, אך כשיכול לפנות הגל בידים אין החשש אלא שבפעם אחרת יפנהו בכלי, ומשום חשש זה אין איסור פינוי הגל קרוי 'דאורייתא'. טורי אבן (ד"ה המפקח). וראה הערה להלן (ד"ה לעוריית) האם אפשר לומר שאיסור תחומין הוא גזירה מחשש שיעבור על דאורייתא. **צה. והוא** הדין באיסור לשוט על פני המים, שיש לחשוש בו שמא יתקין חבית של שייטים ויעבור על מלאכת מכה בפטיש, כמבואר בביצה (לו:). והוא הדין בחיתוך השופר בדבר שאיסורו משום שבות, שגזרו עליו שמא יחתוך בדבר שאיסורו דאורייתא. **צו. הקשה** הטורי אבן (ד"ה המפקח), שמא התנא כאן סובר כפי הדעה בסוטה (לו:) שאיסור תחומין הוא מן התורה, ועוסק בפינוי הגל בכלים האסור מדאורייתא כמבואר בעירובין (לה.), ולפי זה בתחילת דבריו ביאר שמצות שופר אינה דוחה איסורים דאורייתא, ולאחר מכן הוסיף שאינה דוחה גם איסורים דרבנן כגון עליה באילן וכו'. ולפיכך כתב שנראה עיקר כדברי רש"י בסוף הדיבור שאין לגרוס כן בגמרא. והמצפה איתן (נרש"י) תירץ את קושייתו מפיקוח הגל, שלדעת רש"י גם כשמפנהו בכלים כדי להוציא מתחתיו את השופר אין בזה איסור דאורייתא, כיון שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה, וכדעת היש אומרים המובאת בריטב"א (עירובין עז. ד"ה ופרקינן הכא). וראה עוד במשמרות כהונה (ד"ה המפקח) מה שכתב בזה. **צז. בהערה** הקודמת הובא בשם הטורי אבן מהו הדוחק שבגמרא זו. וביום תרועה (ד"ה לא - השני) ביאר עוד, שכיון שעיקר הגזירה שלא לעלות באילן היא דרבנן, דוחק לומר שקראוה 'דאורייתא'. ועוד, שכיון שיש הסוברים שיציאה מחוץ לתחום שנים עשר מיל היא דאורייתא גם לפי הדעות שתחום אלפיים אמה הוא דרבנן (רמב"ם פכ"ו ה"ח), הרי יתכן שגם איסור תחומין הוא גזירה כדי שלא יבוא לצאת מהתחום האסור מדאורייתא [ובאמת כן מבואר בריטב"א (עירובין לו. ד"ה שנמצא). אך בשם הראב"ד הביא שאין לומר שגזרו על אלפיים אמה כדי שלא יצאו מי"ב מיל, כיון שהם תחומים הרחוקים זה מזה]. ועוד, שהגמרא להלן (לג.) מקשה על המשך המשנה ומסיקה שנשנתה בדרך 'זו ואין צריך לומר זו', ואם כבר נתחדש הדבר בשמועה שלפנינו, יש לתמוה מה סברה הגמרא להלן בקושייתה. וסיים שאולי מחמת כל טעמים אלו כתב רש"י שיש גמגום בדבר. **צח. התפארת** ישראל (יכין סוף משנה ה) פירש עוד שאין חותכים את השופר מן המחובר, כלומר מראש הבהמה. ולכאורה באופן זה יש פחות חידוש בדין המשנה שאסור לעשות כן, שהרי בחיתוך מראש הבהמה עובר על גוזז, ובנוסף יצטרך אחר כך לעבור עוד על מכה בפטיש כשיתקינו לתקיעה. ושמא מטעם זה לא פירש רש"י כן. **צט. מלשון** רש"י נראה שתיבות 'בא לתקנו' הן סוף הדיבור, והתיבות 'לא בדבר שהוא משום שבות' הן דיבור המתחיל. ולפי זה צריך לומר שרש"י גרס בגמרא כאן ובמשנה לעיל (לג:) 'לא בדבר שהוא משום שבות ולא בדבר שהוא משום לא תעשה', וכגירסת הרי"ף והרא"ש (סי' ו), ולא כגירסא שלפנינו 'בין בדבר' וכו'. וכן מבואר בדקדוקי סופרים (לעיל לג: משנה ו). **ק. 'תיקון** כלאחר יד' היינו שאינו עושה את המלאכה בידו ממש, והרי זה שינוי מדרך עשייתה, והוא הדין אם שינה בכך שעשאה בכלי שאינו עשוי למלאכה זו, כגון כאן. **קא. הרשב"א** (ד"ה משום) הביא בשם רש"י גירסא אחרת, שבסכין עובר על שבות ובמגל על לא תעשה, כיון שהדרך לחתוך שופרות במגל. וכן הגירסא ברי"ף וברא"ש (סי' ו). **קב. וביתב"א** (לעיל לג: ד"ה ויש שומלין) כתב, שכיון שהתירו חכמים תקיעת מצוה בראש השנה אף שיש בה איסור מדבריהם, התירו גם להתעסק בה עם התינוקות, כדי לפרסם שאין שום איסור בתקיעה ביום זה. **קג. בלומר**, להבדיל מתינוקות שאף שפטורים עכשיו הרי עתידים להתחייב כשיגדלו, ולכן צריך לחנכם כמבואר בדיבור הקודם. **קד. מבואר** מדבריו שאיסור בל תוסיף נאמר גם באדם שמוסיף על עצמו מצוה, וכן מפורש ברמב"ן (דברים ד ג). אמנם המהרש"א (נרש"י) הקשה, שאין איסור בל תוסיף אלא כשעושה מצוה ומוסיף עליה, כגון שמניח תפילין עם חמישה פרשיות במקום ארבעה, ולא במי שמקיים מצוה שהוא פטור ממנה. והזרע יצחק (נרש"י) ציין שכבר הקשה כן הסמ"ג (עשין מג) בשם ר"ת. ובפני יהושע (נרש"י) תמה על קושיית המהרש"א, וכתב שפשטות הסוגיא בעירובין (לו:) לגבי סמיכה בנשים היא שהנידון משום בל תוסיף [אכן השפת אמת (נרש"י) כתב שאין הוכחה לזה מהסוגיא שם]. ועוד השיב על דברי המהרש"א, שבתוספות בעירובין (לו. ד"ה מיכל) מבואר שנשים אינן עוברות על בל תוסיף משום סברת רבא לעיל (כח:), שאין עוברים על בל תוסיף במצוה שלא בזמנה כגון הישן בסוכה בשמיני עצרת, אלא אם מכוין למצוה, ובנשים שאינן מצוות הרי זה כמצוה שלא בזמנה [ראה מהרש"א (נמוסי' שם) שדן בכוונתם]. ואם כן הרי לעיל (שם) משמע שאביי חולק על סברת רבא בזה וסובר שיש בל תוסיף אף במצוה שלא בזמנה, ונמצא שלשיטתו יש בל תוסיף בנשים, וסוגייתנו מדברי אביי היא. אמנם בעירובין (לו: ד"ה הא) כתב רש"י ש'נראות כמוסיפות', ומשמע שאף לשיטתו אין בזה איסור בל תוסיף דאורייתא. ואף על הפסוק 'לא תוסיפו' וגו' (דברים ד ב) פירש רש"י שהיינו המוסיף על מצוה שמחוייב בה, כגון חמש פרשיות בתפילין. וכתב השאגת אריה (או"ח, סו"ס קה) שרש"י חזר בו ממה שפירש כאן שיש בזה בל תוסיף [ויש שכתבו שאף כאן אין מפורש ברש"י שעוברות על בל תוסיף דאורייתא, ומה שכתב 'וכי תקעי איכא בל תוסיף' הכוונה שמשום איסור בל תוסיף אין להם לעשות כן כיון שנראות כמוסיפות, וכפירושו בעירובין]. התוספות בעירובין (שם) הקשו עוד על רש"י מהמבואר בסוכה (נ:) שהילני המלכה ישבה בסוכה, ולא מחו בה חכמים שעוברת על בל תוסיף. ותירצו שישבה שם כדי לשבת עם בניה, ולא לשם קיום המצוה. וראה במצפה איתן (נרש"י) מה שתירץ בזה, וראה עוד בהרחבה בילקוט ביאורים שם. הטורי אבן (ד"ה הא) הקשה על רש"י, שבחולין (פה. ד"ה סומכות) כתב שרבי יוסי ורבי שמעון מתירים לנשים לסמוך ואין בזה חילול יום טוב, ולכאורה סותר בזה למה שכתב כאן שהנידון מצד איסור בל תוסיף. ותירץ השפת אמת (נרש"י), שודאי עיקר הנידון משום בל תוסיף, אך גם לרש"י יש איסור דרבנן בתקיעה, ומכך מוכיחה הגמרא שם שלפי הסובר שנשים סומכות נדחה בזה איסור דרבנן. וראה באור שמח (שופר פ"ג ה"ח) ביאור נוסף בשיטת רש"י. המהרש"א פירש את הסוגיא באופן אחר, וכפירושו מצאנו בתוספות (עירובין לו. ד"ה מיכל), ברשב"א (שם ד"ה מלמ) ובעוד ראשונים, שנידון הסוגיא אינו משום איסור בל תוסיף כלל, אלא משנתינו סוברת שמעכבים נשים מלתקוע כיון שיש בתקיעה איסור דרבנן [כמבואר בהערה על המשנה לעיל (לג:)], ולא התירוהו אלא למי שמקיים מצוה בדבר, ונשים כיון שאינן מצוות בתקיעת שופר אין הן מקיימות מצוה בתקיעתן. ובזה סוברת המשנה כרבי יהודה, האוסר על נשים לסמוך משום שסמיכה על ראש הקרבן ואפילו הנחת היד עליו נראית כהשתמשות בקדשים, ואין להתירה אלא לשם קיום מצוה, ונשים אינן מקיימות מצוה בסמיכתן. ולשיטת רבי יוסי ורבי שמעון, אף שנשים אינן מחוייבות מכל מקום הן מקיימות מצוה אם יסמכו או יתקעו, ועל כן מותר להן הדבר. ובשפת אמת (נרש"י) ביאר שרש"י לא רצה לפרש כדבריהם, כיון שלשיטתם קשה מה ראיית הגמרא מסמיכה, הרי בתקיעה יש איסור דרבנן, ובסמיכה אין איסור כיון שנשים אינן סומכות בכל כוחן כאנשים, אלא רק מניחות ידיהן כמבואר בחגיגה (טו:), ושמא דווקא בזה התירו רבי יוסי ורבי שמעון. ואף אם נאמר כדברי התוספות בעירובין (שם) שיש בסמיכת נשים איסור כיון שנראות כמשתמשות בקדשים, מנין לנו לדמות איסורים אלו זה לזה. אך לשיטת רש"י בין בתקיעה ובין בסמיכה הנידון הוא משום איסור דרבנן שנראות כמוסיפות. **קה. ראה** בהערה בביאורי הפשט מדוע אין ממעטים מכאן שבנות ישראל אינן יכולות להקריב כלל.

לגיל חינוך, ועל כן מתעסקין בהן שילמדו לתקוע, וכל שכן שאין מעכבין אותם אם תקעו מעצמם[קי].

מתעסק הוא דלא[קיז]

המתעסק שאינו מתכוין כלל לתקיעה ואפילו לתקיעה דלאו מצוה, אלא מנהג נבוחי - שחשב להשמיע קול פחות משיעור תקיעה שיוצאים בו ידי חובה[קיח], או שהיה נופח בשופר שלא על מנת להשמיע קול, ועלתה בידו תקיעה כראוי בשיעור שיוצאים בו, דווקא הוא אינו יוצא ידי חובה, אבל תוקע לשיר שמתכוין לתקיעה בעלמא ורק לא כיון לצאת, יצא[קיט].

סדר תקיעות שלש כו'

אחת למלכיות ואחת לזכרונות ואחת לשופרות[קי].

שלש של שלש שלש

כלומר, שלשה סדרי תקיעות הם, ותקיעה ותרועה ותקיעה לכל אחת ואחת, ויחד הרי תשע תקיעות.

שלש יבבות[קיא]

שלש קולות בעלמא ששיעור כל אחד הוא כל שהוא[קיב].

תקע נרמזות

תקיעה פשוטה שלפני התרועה תקע כדרכה, כלומר כשיעור שיוצאים בו ידי חובה.

ומתך נשמים

תקיעה של אחר התרועה הראשונה משך כשתים, כדי לצאת בה ידי שתים [-שתי תקיעות פשוטות] שהיה צריך לעשות זו אחר זו[קיג], דהיינו תקיעה פשוטה שלאחריה - שלאחר התרועה דסדר מלכיות, ותקיעה פשוטה שלפניה - שלפני התרועה הבאה דסדר זכרונות[קיד].

שלש יבבות[קיא]

שלש קולות בעלמא ששיעור כל אחד הוא כל שהוא[קיב].

תקע נרמזות

תקיעה פשוטה שלפני התרועה תקע כדרכה, כלומר כשיעור שיוצאים בו ידי חובה.

ומתך נשמים

תקיעה של אחר התרועה הראשונה משך כשתים, כדי לצאת בה ידי שתים [-שתי תקיעות פשוטות] שהיה צריך לעשות זו אחר זו[קיג], דהיינו תקיעה פשוטה שלאחריה - שלאחר התרועה דסדר מלכיות, ותקיעה פשוטה שלפניה - שלפני התרועה הבאה דסדר זכרונות[קיד].

שלש של שלש שלש

כלומר, שלשה סדרי תקיעות הם, ותקיעה ותרועה ותקיעה לכל אחת ואחת, ויחד הרי תשע תקיעות.

שלש יבבות[קיא]

שלש קולות בעלמא ששיעור כל אחד הוא כל שהוא[קיב].

תקע נרמזות

תקיעה פשוטה שלפני התרועה תקע כדרכה, כלומר כשיעור שיוצאים בו ידי חובה.

ומתך נשמים

תקיעה של אחר התרועה הראשונה משך כשתים, כדי לצאת בה ידי שתים [-שתי תקיעות פשוטות] שהיה צריך לעשות זו אחר זו[קיג], דהיינו תקיעה פשוטה שלאחריה - שלאחר התרועה דסדר מלכיות, ותקיעה פשוטה שלפניה - שלפני התרועה הבאה דסדר זכרונות[קיד].

אין בידו שלש אפשי

דפסוקי תקיעה אחת לשתים לא מפסקינן - אין מחשיבים תקיעה אחת כאילו היא מחולקת לשתים, כמבואר בגמרא לעיל (מ.)[קטו].

מי שכיוון

התפלל תפלת מוספין של ראש השנה, ובירך תשעה ברכות כמבואר לעיל (לב.), ולא היה בידו שופר.

תוקע ומריע ותוקע שלש פעמים

תוקע ומריע ותוקע בשביל מלכיות, וכן בשביל זכרונות, וכן בשביל שופרות[קטז].

פנה דיין קל מסיח לכולהו נגיני[קיז]

והכי קאמר, שיעור שלש תקיעות הראשונות שבשלשת הסדרים, כשיעור שלש התרועות[קיח].

ופנה נרמז קל מסיח למלא נגנו

שיעור התקיעה של סדר אחד כשיעור התרועה של סדר אחד. ותרוייהו - התנא במשנתינו והתנא בברייתא, חדא מילתא אמרי - אמרו דבר אחד, ששיעור תקיעה אחת כתרועה אחת.

למר מכיי נהמ ולמי פליגי

אף על גב דאוקימנא לעיל דברישא לגבי שיעור תקיעה לא פליגי המשנה והברייתא, על כרחך בהא סיפא לגבי תרועה פליגי, דלית לשנויי בה מידי - שאין ליישב את הסתירה ביניהם בדבר. והיינו פלוגתא - ובזה נחלקו, דמתרגמינן תרועה 'יבבא' וכו', ונחלקו אם יבבה היא גניחה או יללה, כמבואר להלן[קיט].

למתרגמינן[קכ]

שתרגום 'תרועה' הוא יבבא, ובאימיה דסיסרא כתיב נמי האי לישנא 'ותיבב', ונחלקו מה היא יבבה זו.

לד.

שמין מלמד לומר נמלא השביעי[קכא]

דהא כתב לן בכמה מקומות בתורה דיום הכפורים בחדש השביעי הוא[קכב], והכא ביובל 'ביום הכפורים תעבירו שופר' כתיב (ויקרא כה ט), ואם כן תיבות 'בחודש השביעי' אינן מחדשות דבר.

ומעברם

מלשון 'העברה', תקיעה פשוטה משמע, כלומר העברת קול אחד.

ביום הכפורים תעבירו

הרי שנכתב לשון העברה בתחילה ובסוף הפסוק, ותרועה כתיבא בינתים - בין שניהם.

ומנין שלש של שלש שלש

מנין דהנך - ששלש תקיעות אלו דהיינו פשוטה לפניה ולאחריה ותרועה באמצע, עברינן תלתא זימני - צריכים לתקוע שלוש פעמים, למלכיות חדא ולזכרונות חדא ולשופרות חדא[קכג].

מלמד לומר

ללמדנו שיש שלש תרועות נאמרה 'תרועה' תלתא זימני, ומכח הדרשה שלמדנו מלשון העברה אנו יודעים שלכל אחת יש תקיעה פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה, ואלו הם 'שלש של שלש שלש'.

ומנין ליתן פם המתחיל בו זה כו'

לפי ששלש תרועות הללו לא נאמרו במקום אחד, שהשתים נאמרו בראש השנה, והן 'יום תרועה' ו'זכרון תרועה', והאחת ביובל והיא 'והעברת שופר תרועה', אם כן מנין ליתן האמורות

ציונים והערות

קו. **התוספות** (לעיל ע"ב ד"ה מניח) הקשו על דבריו, הרי לגדול תקיעה ביום זה אינה מצוה אלא איסור, ואיך יתכן שנאמר לקטן שהגיע לחינוך לתקוע משום חינוך. ותירץ הערוך לנר (נמוק' סוכה) שרש"י סבר כדעת בעל המאור (לעיל ג.) שהסוגיא עוסקת במקומות שיש בהם בית דין, שתוקעים בהם בשבת אף לאחר החורבן, ראה הערה בביאורי הפשט לעיל (ע"ב) על דברי רבי אלעזר. עוד הקשו התוספות (שם), אם מותר לומר לקטן שהגיע לחינוך לתקוע, הרי ודאי שמותר לומר כן לקטן שלא הגיע לחינוך, ומדוע אין מתעסקים אף עמו לכתחילה. ועל קושיא זו תירצו, שבאמת אין איסור אף להתעסק עם קטן שלא הגיע לחינוך, אלא שאין כיון שאין צריך לחנכו. [אמנם בקרבן נתנאל (סי' ז אות ח) ביאר על פי דברי התוספות בערכין (ג: ד"ה מיהו) שכתבו שהברייתא עוסקת בקטן שכבר הגיע לגיל חינוך לשמירת שבת אך לא הגיע לחינוך לתקיעת שופר, ועל כן אין מתעסקים עמו לכתחילה. וכן כתב המרומי שדה (ד"ה הא)]. התוספות (ד"ה מניח) הביאו גירסא אחרת בגמרא [הובאה בהערה לביאורי הפשט], ופירשו שאם הגיע לחינוך אין מעכבים אותו אך לא מתעסקים עמו, ואם לא הגיע לחינוך מותר אף להתעסק עמו. והביאו התוספות ראיה שלא כרש"י מהגמרא בערכין (ג:), המבארת את דברי הברייתא 'הכל חייבים בתקיעת שופר', שהכוונה לחייב אף קטן שהגיע לחינוך, ומביאה הגמרא ראיה מהמשנה 'אין מעכבין את הקטן מלתקוע ביום טוב'. ולפי זה משמע כגירסת התוספות שדין אין מעכבים עוסק בקטן שהגיע לחינוך. וביום תרועה (ד"ה כאן) דחה את ראייתם, שאפשר שבאמת כוונת הגמרא שם למבואר בהמשך המשנה, דהיינו לדין מתעסקים עמו, וכוונתה לומר 'אין מעכבין' וכו', כפי שמצאנו בהרבה מקומות. קז. **נראה** שרש"י גרס בגמרא 'מתעסק הוא דלא יצא, הא תוקע לשיר' וכו'. וכן הגיה הב"ח (אות ח) בגמרא. קח. **עיין** פי ביאור התוספות לעיל (כח: ד"ה דקא) בדבריו. קט. **אמנם** הר"ן (מילואים, לעיל לג: ד"ה והמתעסק) פירש, שמתעסק היינו שמתעסק עם התינוקות ללמדם לתקוע, והחסרון הוא שמכוין לשם מצות חינוך, ועל כן אינו יכול לצאת בזה ידי מצות שופר. וראה טורי אבן (שם ד"ה והמתעסק) שדן בדבריו. קי. **פירש** כן כדי שלא נטעה לומר שתוקע את כל תשע התקיעות רק במלכויות או רק בזכרונות וכו', או כדי שלא נאמר שצריך לתקוע תשע במלכויות ותשע בזכרונות וכו'. יום תרועה (ד"ה סדר). קיא. **לגירסתנו** מבואר שרש"י גרס במשנה 'שלש יבבות' ולא 'כשלש', וכגירסת רבינו חננאל (ד"ה שיעור) והרשב"א (ד"ה ה"ג). אכן בהגהות וציונים הובא בשם כת"י שהגירסא ברש"י 'כשלש', וראה ביאור גירסא זו בהערה לביאורי הפשט בשם הר"ן. קיב. **דהיינו** שכל יבבא היא קול קצר אחד. וכן הביא הרא"ש (סי' י) בשם הירושלמי (ה"י). אמנם התוספות (ד"ה שיעור) כתבו בשם הריב"א והריב"ם, שכל יבבה היא שלשה קולות קצרים, ואם כן תרועה שיש בה שלש יבבות היא תשעה קולות קצרים, וכן מנהגנו היום. קיג. **בהגהות** הב"ח (אות ג) גרס 'זו אחר זו' בלשון רש"י. קיד. **אמנם** הרשב"א (לעיל מ. ד"ה והפירוש) פירש, שכל דין זה מדבר בסדר תקיעות אחד, כגון שהאריך בסדר מלכויות בתקיעה שלאחר שברים תרועה, כדי שתעלה לו גם לתקיעה שלפני השברים. וכתב המהרש"א (לעיל שם גרס"י ד"ה ומתך), שרש"י לא פירש כן כיון שבזמן המשנה היו תוקעים רק תקיעה תרועה ותקיעה, ורבי אבהו הוא שתיקן לאחר מכן לתקוע מספק גם 'שברים תרועה' ו'שברים', כמבואר בגמרא להלן (לד.). ובערוך לנר (לעיל כו. ד"ה ומתך) אכן תמה על פי זה על פירוש הרשב"א. קטו. **הרש"ש** (גרס"י) העיר על דבריו, שלמסקנת הגמרא שם אינו יוצא אף אם מחלקים תקיעה לשתים, כיון שלא שמע התחלה וסוף לשתי התקיעות. ויש שכתבו, שאם באמת מחלקים תקיעה לשתים ורק מחמת שלא שמע תחילה וסוף אינו יוצא, נמצא שלא יצא בתקיעה זו כלל ולא עלתה לו גם לתקיעה שאחר התרועה, שהרי באמצע תקיעתו עבר לתקיעה אחרת ואם כן לא שמע את סוף התקיעה הראשונה. ומשום כך פירש רש"י שאין מפסיקים תקיעה לשתים, ועל כן כל אורך התקיעה נחשב כתקיעה שלאחר התרועה, ונמצא ששמע תחילה וסוף ויצא ידי תקיעה אחת [בהערה לביאורי הפשט הובא שנחלקו הראשונים האם 'אין בידו אלא אחת' היינו שהתקיעה שהאריך בה עלתה לו לאחת, או שזו לא עלתה לו כלל, וכוונת המשנה שיש בידו רק את התקיעה שקודם התרועה הראשונה. ולביאור זה ברש"י נמצא שדעתו שהתקיעה הארוכה עלתה לו לאחת, ואכן כך הובא בשמו בריטב"א (לעיל כו. ד"ה ועיקר)]. קטז. **כתב** כן כדי שלא נטעה לפרש ש'תוקע ומריע ותוקע שלש פעמים', היינו שתוקע פעם אחת תקיעה תרועה ותקיעה [והיה מקום לטעות בזה, שהרי עתה אינו תוקע על סדר מלכויות זכרונות ושופרות]. קיז. **נראה** שלא גרס 'תקיעה דכולהו בבי' כלשון הגמרא לפנינו. קיח. **וכן** הוא שיעור שלש התקיעות האחרונות שאחר התרועות, ומסברא אנו יודעים שאין חילוק ביניהן ולא הוצרך התנא לפרש זאת. ריטב"א (ד"ה והמניח) ור"ן (מילואים, ד"ה מנח). אך הרמב"ם (פירוש המשניות ד"ה שיעור, הלכות שופר פ"ג ה"ד) פירש, ש'תקיעות דכולהו בבי' הן גם התקיעות שלאחר התרועות, דהיינו ששיעור ששת התקיעות הן כשיעור שלש תרועות, והברייתא חישבה רק סדר אחד דהיינו ששתי תקיעות הן כתרועה. ונמצא ששיעור כל תקיעה כחצי תרועה. קיט. **ולפי** זה אף המשך דברי רש"י 'דמתרגמינן' וכו' הוא מאותו הדיבור, וכן הגירסא ברש"י על הרי"ף ברוב הדפוסים. וראה הערה הבאה. קכ. **בהערה** הקודמת הובא שלכאורה דיבור זה הוא המשך הדיבור הקודם, וכן מסתבר, שהרי בגמרא לפנינו לא כתוב 'דמתרגמינן' אלא 'ומתרגמינן'. קכא. **מכאן** עד אחר דיבור המתחיל ביום שייך לעמוד הקודם. קכב. **'אך** בעשור לחודש השביעי הזה יום הכפורים הוא' (ויקרא כג כז), וכן 'בחודש השביעי בעשור לחדש תענו את נפשותיכם' (שם טז כט), ועוד. קכג. **כוונתו** ש'שלש' היינו מלכויות זכרונות ושופרות, ו'של שלש שלש' היינו שבכל אחד מהם יש שלשה קולות, תקיעה תרועה ותקיעה. וכן מבואר בדבריו על המשנה לעיל (לג: ד"ה שלש שלש).

בראש השנה אף ביובל, וליתן האמורה ביובל אף בראש השנה, שיהו כאן וכאן שלש.

ומנא מפיקנא ליה דבעינן תקיעה

מתחילה בא התנא ללמוד זה מזה בהיקש, דהיינו מנין שבשופר ומנין שפשוטה לפניה ולאחריה, גמר [-למד] ראש השנה מיובל בהיקישא, דאין תלמוד לומר בחדש השביעי אלא להקיש כל תרועות של חדש השביעי שיהו שוות, וכפי שהתבאר בתחילת הברייתא.

ולפוף גמר בגזירה שוה

אך בסוף הברייתא לענין ליתן האמור של זה בזה שיהיו בשניהם שלש תרועות, למד התנא בגזירה שוה. ועל כך קשה, הא נמי תיתי בהיקישא - הרי גם דין זה תוכל ללמוד מהיקש, דאי כדכתיבן - שאם נתקע בשניהם רק כפי שכתוב בהם במפורש, דהיינו שיהו שתים בראש השנה ואחת ביובל, נמצא שאין תרועות של חדש השביעי שוות, ואם כן יש ללמוד מן ההיקש שיהיו בשניהם שלש תרועות.

הכי קאמר מי לאו גזירה שוה

אי לא נאמרה גזירה שוה זו למשה מסיני לדונה, הייתי מביא הכל בהיקישא, כלומר שהיה לומד מעצמוקכד. אך עתה שנאמרה הגזירה שוה למדים הכל ממנהקכה.

והאי מנא מייתי לה ממדבר

שתהא פשוטה לפניה ופשוטה לאחריהקכו.

תקיפה נפשי עלמא כו'

דלא תימא חדא היא [19/06/2018 אוצר החכמה] - שלא תאמר ש'ותקעתם תרועה' הוא דבר אחד, ותפרש דהכי קאמר הפסוק, 'היו תוקעין תרועה', ואין צריך תקיעה פשוטה.

אלא הכי קאמר, ותקעתם תקיעה פשוטה, ואחריה הריעו תרועהקכז.

לו מימו

שמא אין לפרש שתקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה, אלא אחת היא, והכי קאמר הכתוב, היו תוקעין תרועה.

כשהוא אומר ממקצו ולא תריעו

באסיפת העם נאמר 'ותקעו ולא תריעו', מכלל [-מוכח מכאן] דבמסעות תתקעו ותריעו קאמר. ותרועה לא קרי לה תקיעהקכח, הרי על כרחך תקיעה בפני עצמה כו' ותרועה בפני עצמה.

מלמד לומר ותקעתם

והדר תרועה - אחר 'ותקעתם' נאמר 'תרועה', ומכאן שהתקיעה קודמת.

שמין מלמד לומר שמים

כיון שכבר אמר הפסוק בתחילה 'ותקעתם תרועה' ואחריה נאמר ונסע מחנה פלונילכט, כי הדר אמר 'ותקעתם תרועה' ונסע מחנה פלוני אחר, פשיטא דתרועה שנית היא.

סכי גרסינן

כך היא גירסת הגמראקל, 'ושלש תרועות נאמרו בראש השנה, שבתון זכרון תרועה, והעברת שופר תרועה, יום תרועה יהיה לכם'קלא. ושתי תקיעות לכל אחת ואחת. מצינו למדין לראש השנה שלש תרועות ושש תקיעות, שתים מדברי תורה ואחת מדברי סופרים, והעברת שופר תרועה שבתון זכרון תרועה מדברי תורה, יום תרועה יהיה לכם לתלמודו הוא בא. רבי שמואל בר נחמני אומר, אחת מדברי תורה ושתים מדברי סופרים, והעברת שופר תרועה מדברי תורה, שבתון זכרון תרועה ויום תרועה יהיה לכם לתלמודו הוא בא. מאי לתלמודו הוא בא' וכו'.

שמיס מדברי תורס

תרי קראי דרוש למניינא - שנים מהפסוקים המזכירים 'תרועה' בראש השנה יש לדרוש לענין מנין התקיעות, כדקתני ואזיל, 'והעברת שופר תרועה' ו'שבתון זכרון תרועה' הם מדברי תורה, כלומר מכאן נלמוד שתים. אך 'יום תרועה יהיה לכם' לא תדרשיה למניינא להוסיף תרועה שלישית, שהרי לתלמודו הוא בא, כלומר צריך הוא להיות מופנה לגזירה שוה, שדרש 'תרועה תרועה' לגזירה שוה ממדבר כמבואר בתחילת הברייתא. אלא התרועה השלישית סופרים אמרוה, כדי להשוות מלכיות וזכרונות ושופרות לתקיעותיהן.

רבי שמואל בר נחמני אומר כו' מאי למלמדו סום נמ

בשלמא חד - פסוק אחד בא לגזירה שוה 'תרועה תרועה' כפי שנתבאר לתנא קמא, אך אידך - הפסוק הנוסף, למאי - לאיזו דרשה הוא נצרך.

נמ מסמע ליהקלב

למדרש מיניה פשוטה לפניה ולאחריהקלג.

מעבירו ביד

את הפסוק 'והעברת' היה מקום לפרש שאין צריך להשמיע קול בשופר אלא להעבירו ביד, ואי לאו דהדר כתביה - ואם לא שחזרה התורה וכתבה 'תעבירו שופר', לא הוה משתמע תעבירו לשון תקיעה - לא היינו שומעים מ'והעברת' שצריך לתקועקלד.

מקפקם ליה

רבי אבהו הסתפק בדבר, ועל כן עבד תרווייהו - עשה כשתי השיטות.

ציונים והערות

קכד. **בגליון הש"ס** (נרס"י) הקשה, שרש"י בסוכה (לח. ד"ה לח) כתב שרק קל וחומר אדם דן מעצמו. וכתב הרש"ש (נרס"י), שאולי הלימוד כאן עדיף מהיקש, כי היקש בכל מקום הוא בין שתי תיבות דומות או פרשיות הסמוכות זו לזו, אך כאן למדים להשוות את התרועות מתיבה אחת, דהיינו תיבת 'שביעי' האמורה ביובל. ולפי זה מה שנקטה כאן הגמרא 'היקש' אינו בדווקא, אלא משיגרת הלשון. והמצפה איתן (נרס"י) כתב, שכאן מדובר בהיקש מתיבה הפנויה לדרשה כמבואר ברש"י לעיל (ד"ה שמין), ובאופן זה אדם דן היקש מעצמו. והשפת אמת (סוכה שם נרס"י ד"ה לח) תירץ, שבסוכה כתב רש"י כן לשיטת רבי יהודה בגמרא שם, אך לחכמים אדם דן היקש מעצמו. **קכה. רש"י** פירש כפשטות הגמרא, שאם לא הגזירה שוה היה ניתן ללמוד הכל מן ההיקש. אך בתוספות הרא"ש (ד"ה המי) הקשה, שאת דין שלש תרועות ביובל ובראש השנה אי אפשר ללמוד מן ההיקש, כי אין הוא מלמד אלא שיהיו התרועות שוות, ואם כן די שילמד יובל מראש השנה ויתקעו בשניהם שתי תרועות. וכן כתבו המאור (ד"ה הכי) והריטב"א (ד"ה ומנין), ועל כן פירשו את הגמרא באופן אחר, הובאו דבריהם בהערה לביאורי הפשט. ובחידושי רבנו משה מאימראן (ד"ה לח) ביאר שיטת רש"י, שכיון שכל דיני תקיעה נתפרשו ביובל ומשם למדים לראש השנה, וכפי שנתבאר בתחילת הברייתא, לא מסתבר שמנין התרועות התפרש כולו בראש השנה ומשם נלמד ליובל, ועל כן גם בזה אנו למדים מן התרועה שביובל לראש השנה ונמצא שיש בו שלש תרועות, ומשם חוזרים ולמדים ליובל. אך בטורי אבן (ד"ה המי) הקשה עוד לפירוש רש"י, מאחר שבאמת אפשר ללמוד הכל בין מההיקש ובין מהגזירה שוה, מדוע את שני הדינים הראשונים למד התנא מהיקש, ואת דין שלש תרועות מגזירה שוה. ועוד הקשה, מדוע נאמרה הגזירה שוה מסיני אם יכולים אנו ללמוד הכל מהיקש. והניח בקושיא. וראה בהערה לביאורי הפשט מה שהבאנו לגבי קושייתו השניה. במאור (שם) מבואר, שהיקש עדיף על גזירה שוה כיון שאין משיבים עליו [כלומר שאף אם יש עליו תשובה אין הוא נפרך], ולפיכך אם אפשר ללמוד הכל משניהם היה לתנא להביא רק את ההיקש, אלא שאת דין שלש תרועות אי אפשר ללמוד מהיקש, וכפי שהתבאר לשיטתו לעיל. ולפי זה לשיטת רש"י שאפשר ללמוד הכל מהיקש, צריך ביאור מפני מה למד התנא מגזירה שוה. וכתב היום תרועה (ד"ה המי), שבאמת לדעת רבי ישמעאל בנדה (כג:) גם על גזירה שוה אין משיבים, באופן שאחת התבות ממנה היא נדרשת פנויה ללמוד ממנה, וכאן תיבת 'שביעי' שביובל פנויה כפי שהתבאר ברש"י לעיל (ד"ה שמין). ועוד כתב, שאף אם משיבים על גזירה שוה, במקום שאין מה להשיב עדיף ללמוד ממנה כיון שניתנה מסיני. וראה שם מה שציין עוד בענין זה. **קכו. כלומר**, אך את הדין שתרועה בשופר היא ואת מנין התרועות אין הוא לומד ממדבר, כפי שמבואר בהמשך הסוגיא. **קכז. אמנם** הרמב"ן (ד"ה המי) פירש, שודאי הוא שצריך אף תקיעה, והברייתא באה לחדש שהתקיעה והתרועה אינן נחשבות למצוה אחת שיהא צריך לעשותן בנשימה אחת, אלא תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה ומותר להפסיק ביניהם. והביא שכפירושו מבואר בסוכה (נג:), שהגמרא דנה שם לגבי תרועה שבמדבר האם תקיעה ותרועה אחת היא, ומפורש שם שהנידון הוא אם הם מצוה אחת או לא. אך הרשב"א (ד"ה המי) כתב כפירוש רש"י, ודחה את הראיה מסוכה, שבאמת אלו שני עניינים הנאמרים בלשון אחד, שכאן באה הגמרא לחקור אם יש כלל תקיעה פשוטה לפני התרועה ולאחריה, אך הגמרא שם מוסיפה שלאחר המסקנא שיש תקיעות פשוטות, יש לדון האם הם מצוה אחת עם התרועה או לא. וכתב 'ויש הרבה כיוצא בזה בתלמוד, לשון אחד בענינים מתחלפים'. **קכח. הוקשה** לרש"י, שמא כוונת הפסוק 'ובהקהיל וגו' תתקעו ולא תריעו' היא שבמסע המחנות תריעו ולא תתקעו, ועל כן הוסיף שמלשון 'תתקעו ולא תריעו' מבואר שתרועה אינה נקראת 'תקיעה', ואם כן כשנאמר במסע המחנות 'ותקעתם תרועה' ודאי הכוונה גם לתקיעה. **קכט. לשון** הפסוקים שם (במדבר י ה-ו) 'ותקעתם תרועה ונסעו המחנות החונים קדמה, ותקעתם תרועה שנית ונסעו המחנות החונים תימנה' וגו'. **קל. רש"י** בא לומר שלא כגירסת רבינו חננאל בסוגיא, הובאה גירסתו בהערה לביאורי הפשט. **קלא. לגירסתנו** בגמרא מובא הפסוק 'והעברת שופר תרועה' אחר הפסוק 'יום תרועה'. וכתב הרש"ש (ד"ה מנין), שלגירסת רש"י הפסוקים מובאים כסדרם בתורה. וראה שם מה שביאר לגירסת הגמרא. **קלב. רש"י** גורס את תירוץ הגמרא בלשון יחיד, וכן משמע מכך שהגמרא הקשתה רק על תנא קמא. והוסיף הרש"ש (ד"ה והענרת) שלפי זה יש לגרוס גם בקושיית הגמרא הבאה 'מאי דריש בהו', ולא 'מאי דרשי בהו'. ולגירסא זו מבואר שרבי שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן אינו דורש גזירה שוה מיובל לראש השנה, ועל כן אין להקשות עליו מדוע אינו לומד דין תקיעה פשוטה מיובל. ולפי זה מיושב עוד מדוע אין הוא לומד מיובל את דין תקיעה ביום. וכן פירש הטורי אבן (ד"ה שמעון). אך אם כן קשה, שמפורש בברייתא שאף רבי יונתן לומד מיובל לראש השנה, שהרי שנינו בדבריו 'והעברת שופר תרועה מדברי תורה', ופסוק זה נאמר ביובל. וכעין זה הקשה הערוך לנר (ד"ה נפקא). ותירץ הרש"ש (ד"ה לשמ"ן), שבאמת לרבי יונתן אין גזירה שוה מיובל לראש השנה, אלא שהפסוק האמור בפרשת יובל עוסק בעצמו בתרועת ראש השנה, וכך הוא מתפרש, 'והעברת שופר תרועה בחודש השביעי', כלומר בראש השנה שהוא בחודש השביעי, ואחר כך ממשיך הפסוק 'ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם' וזהו שופר של יובל. וראה שם שהרחיב בזה. **קלג. בהגהות** וציונים הובא בשם כת"י שגורסים 'ולאחריה' בלשון רש"י. **קלד. עי'** פי המכתב לחזקיהו (ד"ה נעבריה). ולפי זה כתב שצריך לגרוס בדברי רש"י 'לא הוי משתמע והעברת לשון תקיעה' [וכן הגיה היום תרועה (ד"ה והענרת), אך פירש דברי רש"י באופן אחר, עיין שם. ויש שקיימו הגירסא 'תעבירו', אך הפכו הלשון כך, 'ואי לאו דהדר כתביה תעבירו, לא הוי משתמע לשון תקיעה', כלומר שלא היינו מפרשים ש'והעברת' הוא קול תקיעה]. ואף שלשון הכתוב הוא 'והעברת שופר תרועה', אם לא נאמר 'תעבירו' היינו מפרשים שצריך להעביר ביד שופר המשמש לתרועה, ולא שצריך להריע. וראה בתורה תמימה (ויקרא כה ט) שנתן טעם מה הסברא לפרש את הפסוק על העברה ביד בלא תקיעה. אמנם המהרש"א (ד"ה נעבריה) פירש דברי רש"י, שבאמת אין כוונת הגמרא בקושיא 'מאי דרשי בהו', לשאול

ולמא גנוחי טפיקלה

ואין לך לעשות תרועות יבבות, וקא מפסקא תרועה בין שברים לפשוטה שלאחריה.

ולמא ילולי הים

שמא באמת תרועה יבבות היא, ואם כן **אין** לנו לעשות **שברים, וקא מפסקי שברים** ד'**תקיעה שברים תרועה תקיעה**' דרבי **אבהו, בין תקיעה ראשונה לתרועה, ואין כאן פשוטה לפניה**קלו.

נריש גנוחי גנח

גניחות ארובות, קומפלייני"א בלע"ז.

והדר מילל

רצידי"ר בלע"זקלז.

לד:

מצא מקיעות

תרועות נמי קאמר - הכוונה בזה אף ל'תרועות'קלח.

מסתפה ני מלמ כלמל לנ ינפ

וטעם הדבר, משום ד'**תרי קלי לא משתמעי**' - שני קולות יחד אינם נשמעים. **כך פירושה לפי מה שכתוב** ב**גירסת הספרים** שלפנינו 'לא יצא'. **ולאו מלתא היא** - ואין הדין אמת, **דהא אוקימנא** - שהרי העמדנו (לעיל ה.), שבתקיעת שופר שהיא חביבה לאדם אזי אם שומע **תרי קלי מתרי גברי** - שני קולות משני אנשיםקלט, **משתמעי** - נשמעים הם, **והכי גרסינן לה בתוספתא** (פ"ג הט"ו) '**מתשעה בני אדם כאחד יצא, ואפילו בסירוגין, ואפילו כל היום כולו**'. כלומר, שאם שמע תשע תקיעות מתשעה בני אדם יחדיו, יצא, ואפילו אם לא תקעו יחדיו, אלא לסירוגין, גם כן יצא, ואף אם נתמשכו התקיעות על פני כל היום כולוקמ. **ולא גרסינן** בברייתא '**תקיעה מזה ותרועה מזה יצא**', דהיינו **רישא** - שהרי זה הוא הדין שנתבאר ברישא, שאם שמע מתשעה בני אדם יחדיו תקיעה מזה ותרועה מזה יצא, **ואי גרסינן לה הכי הוא דגרסינן, מתשעה בני אדם כאחד**, דהיינו ששמע **תקיעה מזה ותרועה מזה, יצא, ואפילו** אם לא תקעו יחדיו אלא **בסירוגין** יצא **כו**'.

אם שסה

בסירוגו - בהפסקתו, **כדי לגמור את כולו, חוזר.**

לחידי נמ קניצמ לי

חולק אני עליך בשני עניינים, ראשית, איני סובר כמותך **במה שהפסקת** לקרוא את שמע כשהגעת למבואות המטונפים, **דאית ליה לרבי יוחנן במסכת ברכות** (כד:) '**היה קורא קריאת שמע והגיע למבואות מטונפות מניח ידו על פיו וקורא**', וכמו כן **לא סבירא לי נמי דמשום שהה יהא צריך לחזור**, אלא סובר אני שגם אדם השוהה שהיה מרובה באמצע אמירת דברים שבקדושה ממשיך לאחר מכן ממקום שפסק.

לחידן דסנימ לך

ואתה חולק עלי בשתיהן, ראשית, חולק אתה עלי **במה שפסקת** מקריאת שמע במבואות המטונפים, וכמו כן סובר אתה שהשוהה שהיה מרובה באמירת דברים שבקדושה חוזר לראש, **דכיון דקא בעית מהו לגומרה** - שמאחר ושאלת אותי אם רשאי אתה לגמור את קריאת שמע ממקום שבו עמדת בקריאתך, **מכלל דסבירא לך סירוגין מעכבי קריית** - יש לי ללמוד שאתה סובר ששהיה ארוכה מעכבת את הקריאה, ומחייבת לחזור לראשקמא, **ומבעיא לך בכמה הוי סירוגין** - אלא שמסופק אתה מה הוא שיעור הפסקה ארוכה המחייב חזרה לראשקמב.

מקיעום

תקיעות **וברכות דעלמא, כגון של תעניות, אין מעכבין זו את זו**, אלא **אם בירך ולא תקע** או תקע ולא בירך יצא ידי חובתוקמג.

מי נסירנמ לך

כאשר אשמיע קול לסימן שסיימתי הברכה.

מלמ נסנכ פיל

בחבורת צבור, **אבל יחיד מברך את כולו** - את

ציונים והערות

מה התנאים הלומדים את דין התקיעות הפשוטות ממדבר ידרשו מ'תעבירו', אלא להקשות מדוע אינם לומדים דין זה מכאן, ועל כך משיבה הגמרא, שאם לא היתה התורה מלמדת אותנו את דין התקיעות הפשוטות על ידי גזירה שוה ממדבר, לא היינו לומדים זאת מתיבת 'תעבירו', כי היינו מפרשים להיפך שצריך להעביר את השופר מידו אחר התרועה ולא לתקוע בו עוד. וכן פירש הר"ש מדעסויא (נרס"י) בדעת רש"י. והוסיף המהרש"א, שהגמרא דרשה מתיבת 'והעברת' את דינו של רב מתנא, כיון ששם אי אפשר לפרש שצריך להעביר השופר אחר התרועה [על פי מהרש"א הארוך (דונר מיסריס פום ס')]. והוסיף שלפי האמת באה תיבת 'תעבירו' ללמד שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע, ראה לעיל (ל.), ובריטב"א (סס ד"ה ומסמעמין), וברמב"ם (סמיטה ויובל פ"י ה"ו)]. וראה בתוספות (ד"ה נעבייה) שהביאו פירוש נוסף בגמרא, אך כתבו שפירוש רש"י עיקר. **קלה. מסדר** הדיבורים ברש"י מבואר שגרס בגמרא תחילה 'ודלמא גנוחי' דהיינו שברים, ואחר כך 'ודלמא ילולי' דהיינו תרועה. וכן גירסת הרי"ף. אך בגמרא לפנינו מובאת תחילה הקושיא 'ודילמא ילולי'. וראה הערה להלן (ד"ה ודלמא ילולי). **קלו. הקשה** היום תרועה (ד"ה ממקיף), מדוע לא הקשה רב עוירא אף את קושיית רבינא, והרי דבר פשוט הוא שהתרועה מפסיקה בין השברים לתקיעה שאחריהם, כשם שהשברים מפסיקים בין התרועה לתקיעה שלפניה. ותירץ, שלדעת רב עוירא יש לחשוש רק להפסק בין התרועה לתקיעה שלפניה, כיון שדין פשוטה לפניה נלמד בברייתא על ידי מהפסוק 'והעברת שופר תרועה', וסמך הפסוק תקיעה זו לתרועה, אך דין פשוטה לאחריה נלמד מתיבות 'תעבירו שופר' שאינן סמוכות לתיבת 'תרועה' שבפסוק, ועל כן אין לחשוש להפסק בין התרועה לפשוטה שלאחריה. אך רבינא סבר שאין לחלק ביניהם, ויש לחשוש גם להפסק בין השברים לתקיעה שלאחריהם. אכן כל זה לגירסת הגמרא לפנינו שהקשתה תחילה 'ודלמא ילולי', אך לרש"י שגרס להיפך כמובא לעיל, צריך לומר שהמקשן הראשון הקשה רק מההפסק בין השברים לפשוטה שאחריהם, וכוונתו שהקושיא השניה קשה בקל וחומר, שהרי הפשוטה שלפניה נסמכה בפסוק לתרועה כפי שנתבאר. אך המקשן השני לא שמע את דבריו, ועל כן הקשה על ההפסק שבין התרועה לפשוטה שלפניה, והגמרא הביאה דברי שניהם יחד [והטעם שלא שאל המקשן השני גם מההפסק שאחר השברים, כי סבר שבזה באמת אין לחשוש להפסק כמובא לעיל]. והטורי אבן (ד"ה ודלמא) כתב, שמשום קושיא זו הפך רש"י את הגירסא, עיין שם באריכות. אכן לגירסת רש"י יש לדקדק, מדוע רק כאן פירש שהנידון הוא ב'תקיעה שברים תרועה תקיעה' שתיקן רבי אבהו, ולא בדיבור הקודם לגבי 'ודלמא גנוחי'. **קלז. יש** להעיר, מדוע לא הביא רש"י את פירוש הגניחות והיללות בלע"ז כבר לעיל (לג:), כשהביאה הגמרא את מחלוקת התנאים אם תרועה היינו גנוחי גנח או ילולי יליל. **קלח. כוונתו** בזה, שלא נפרש את תיבת 'תקיעות' שבגמרא על 'תקיעה' ולא על 'תרועה', אלא הכוונה בזה לתשע תקיעות שאדם חייב לשמוע מן התורה בראש השנה, והיינו שלשה סדרים של 'תקיעה תרועה תקיעה'. **קלט. אבל** שני קולות מאדם אחד אינם נשמעים, כמבואר לעיל (כז.) בגמרא. **קמ. בתוספות** (ד"ה ממשעה) כתבו ליישב הגירסא שלפנינו מקושייתו של רש"י, שאף על פי שאכן יכול אדם לשמוע כמה תקיעות מכמה בני אדם, מכל מקום אינו יוצא בזה ידי חובתו, מאחר וצריך לתקוע על הסדר 'תקיעה תרועה תקיעה', וכאשר שומע תשע תקיעות כאחת אין כאן תקיעה על הסדר [אמנם רש"י סובר שלא הקפיד הכתוב על הסדר אלא לענין שלא ישמע קודם תרועות ואחר כך תקיעות, אבל אם שומע הכל יחד יצא. יום תרועה (נמוק' סס)]. וברשב"א (ד"ה ה"ג) הוסיף, שאף משום 'תרי קלי לא משתמעי' אינו יוצא ידי חובתו, ומה ששנינו לעיל שאפשר לשמוע שתי תקיעות משני אנשים, היינו כששומע משניהם תקיעה או תרועה, אבל כששומע מאחד תקיעה ומהשני תרועה אינו יכול לשמוע שני קולות כאחד. **קמא. בתוספות** הרא"ש (ד"ה לחידי) תמה על כך, מנין לרבי יוחנן שרבי אבהו חולק עליו בדין שהיה, הרי יתכן ששאלה זו עצמה נתכוין לשאלו, אם שהיה מעכבת את הקריאה או לא. **קמב. מבואר** מדברי רש"י שרבי יוחנן ורבי אבהו נחלקו בשני עניינים שונים, האחד, בדין המהלך במבואות המטונפים אם צריך לפסוק מדברי תורה ותפילה, והשני, בדין השוהה באמצע אמירת דברי חובה [בשיעור שיכול היה לגמור את כל האמירה], אם צריך לחזור לראש או לא. וכן היא דעת התוספות (ד"ה לחידי), שדנו אם יש לפסוק להלכה כרבי יוחנן בדין זה של הפסקה מרובה או לא, עיין שם באורך. אמנם הרשב"א (ד"ה הכי) פירש שאין כאן אלא מחלוקת אחת, שמאחר וסובר רבי יוחנן שהמהלך במבואות המטונפות אינו צריך לפסוק מאמירת דברי קדושה, ממילא הוא סובר שאף אם הפסיק בשהות מרובה אינו חוזר לראש, שכן הפסקה כזו שאינה מחויבת מעיקר הדין, אלא תלויה ברצונו של האומר, אין עליה שם 'הפסקה', ועל כן אמר לרבי אבהו, לשיטתי, שאין צריך להפסיק, אף אם הפסקת אינך צריך לחזור לראש, אבל לשיטתך, שסובר אתה שחייבים לפסוק מאמירת דברי קדושה במבואות המטונפים, נמצא שבאותה שעה היית במצב שאינך ראוי לאמירת דברי קדושה, והפסקה שכזו מחייבת חזרה לראש [אם שהה כדי לגמור כולה]. וכן כתבו התוספות בברכות (כג: ד"ה אלא) בשם השר מקוצי. ולשיטה זו אין מחלוקת כלל בדין שהיה מרובה באמצע אמירת דברי קדושה, אלא הכל מודים שאם שהה מדעתו ורצונו אינו צריך לחזור לראש אפילו בשהיה מרובה, אך אם שהה מחמת שהיה אסור לו להמשיך עליו לחזור לראש [בשהיה מרובה]. וכן היא דעת הריטב"א (ד"ה וכגמרא), אלא שהוסיף שאין דברים אלו אמורים אלא בקריאת שמע והלל ומגילה, שאינם חמורים כל כך, שהרי מותר להפסיק בהם 'מפני הכבוד' או 'מפני היראה', ולפיכך אף אם שהה בהם זמן מרובה מרצונו אינו חוזר לראש, אבל תפילת שמונה עשרה שהיא חמורה, שאין מפסיקים בה כלל אפילו לעניית דבר שבקדושה, כמבואר במסכת ברכות (כא:), החמירו גם בשהייתה, שכל ששהה בה זמן שיש בו בכדי לגמור כל התפילה חוזר לראש, אף אם שהיה זו מרצונו היתה. **קמג. משמע** מדברי רש"י שגרס בסוגייתנו כך 'תקיעות וברכות אין מעכבות זו את זו, תקיעות וברכות של ראש השנה ויום הכיפורים מעכבות זו את זו'. וכן היא הגירסא ב'סידור רש"ר' (סי' קס). דהיינו, שהברייתא דנה אם התקיעות מעכבות את הברכות, וכן להיפך, ומחלקת בזה בין תקיעות וברכות של תעניות, שאינן מעכבות זו על זו, לבין תקיעות וברכות של ראש השנה ויום הכיפורים המעכבות. ותמהו עליו התוספות (לעיל לג: ד"ה שיעור), שהרי מדברי הגמרא להלן בסמוך מוכח שאין התקיעות של ראש השנה מעכבות את הברכות, שכן היא מביאה ברייתא הדנה מה הדין באדם שיש לו אפשרות לשמוע רק תקיעות או רק ברכות, איזו אפשרות יעדיף, ומתבאר משם שיוצא ידי חובת ברכות בלא תקיעות ותקיעות בלא ברכות. וביום תרועה (ד"ה ת"ר) כתב ביישוב שיטת רש"י, ש'תקיעות וברכות של תעניות אין מעכבות זו את זו' היינו שאדם שבירך ולא היה לו שופר ולאחר התפילה נזדמן לו שופר שוב אינו חייב לתקוע, לפי שמצות השופר בתענית אינה נוהגת אלא בשעת התפילה בלבד, אבל בתקיעות וברכות של ראש השנה ויום הכיפורים אין הדין כן, אלא אפילו אם בירך ולא תקע ואחר כך נזדמן לו שופר חייב לתקוע. אמנם לפנינו בגמרא הגירסא היא 'תקיעות אין מעכבות זו את זו, ברכות אין מעכבות זו את זו, תקיעות וברכות של ראש השנה מעכבות זו את זו'. דהיינו, שתקיעות של תענית אין מעכבות זו את זו, וכן ברכות של תענית אין מעכבות זו את זו [וכל שכן שאין התקיעות מעכבות את הברכות, ולא הברכות את התקיעות], אבל תקיעות של ראש השנה ויום הכיפורים מעכבות זו את זו, וכן הברכות מעכבות אלו את אלו. ולא נתבאר כאן לגירסא זו אם תקיעות של ראש השנה ויום הכיפורים מעכבות את הברכות, וכן להיפך. וכתב הרשב"א (ד"ה נרכות), שמדברי הגמרא להלן בסמוך מתבאר שאין הברכות מעכבות את התקיעות [וכן להיפך].

כל ברכות 'מלכיות זכרונות ושופרות', **ואחר כך תוקע תשע תקיעות**קמד.

למה ולמי ומה סמך

ודאי הוא לו שאם ילך אצל המברכין ימצא שם עשרה אנשים, **ויתפלל שליח ציבור ויוציאנו ידי חובתו** בברכת 'מלכיות זכרונות ושופרות', **ואם ילך אצל התוקעין** ספק הוא בידו אם ישמע התקיעות, **שמא כבר עמדו** מבית הכנסת **והלכו לביתם**קמה.

למה נצטוו מספנליס

שמונה עשרה בלחש.

מודים מכמיס

אחר שנחלקו על רבן גמליאל במשנה חזרו והודו לדבריו.

רבה בר בר חנה גמי

דמריה דשמעתא הוא - שהוא זה שאמר מימרא זו משמו של רבי יוחנן.

הכי קאמר

אף הוא אמר שהיו כאלו **שנחלקו על רבי** יוחנן **בשאמר כן.**

לה.

כי קליק רבי חנה מימי

שהפליג בספינה לים, וחזר ואמר למימרא זו.

נברכות של רחם הסנה

לקמן בסמוך **מפרש** בגמרא **מאי שנא הני** - מה נשתנו אלו הברכות של ראש השנה ויום הכיפורים, **שהרי מודים חכמים לרבן גמליאל.**

אוצר החכמה

מתן מודים

מי הם החכמים שמודים לו **בברכות של ראש השנה ויום הכיפורים, רבי מאיר**קמו.

והלכה מכלל דאליבי

מה **דקאמר רבי יוחנן הלכה כרבן** [גמליאל] **בהך** - בברכות של ראש השנה ויום הכיפורים, **דמשמע מכך, מכלל דעמדו חכמים במחלוקתן** עם רבן גמליאל אף בברכות אלו.

רבן

הכוונה בזה לשאר החכמים חוץ מרבי מאיר.

מילימא מסוס דנפישי קרמי

דאיכא פסוקים **דמוספי ראש השנה, ושל מוספי ראש חודש**קמז, וכן **של מלכיות וזכרונות ושופרות.**

כיון דאמר וכפורכך כמוב

כלומר, **כיון שאמר** קודם פסוקי המוספין את התיבות 'נעשה ונקריב לפניך במצות רצונך כמו **שכתבת עלינו בתורתך**', די בכך.

מין צריך

ושוב אינו צריך להמשיך ולומר את **מקראות המוספין.**

מנא מסוס למוסי

שהרי יש כאן במוסף של ראש השנה [ויום הכיפורים של יובל] **תשע** ברכות, **וארוכות** הן, **ומטעות** את המתפללים, **דאין הכל בקיאין בהן.**

אחר שפירש רש"י את דינו של רב חננאל לענין פסוקי המוספין, הוא מביא דעה אחרת בזה: **ורבותי מפרשין להא דרב חננאל בפסוקים של מלכיות וזכרונות ושופרות**, ולא בפסוקי המוספין. **וקשיא לי על פירושם, הא** - הרי זה **דלא כרבנן ולא כרבי יוחנן בן נורי, דתנן** (לעיל נ.) **אין פותחין מעשרה מלכיות וכו'** לדברי חכמים, ואילו לדברי רבי יוחנן בן נורי לכתחילה יש לומר עשרה ובדיעבד די בשלשה, אבל לדעת רבותי נמצא שרב חננאל חולק על שניהם, ואינו מצריך לומר אפילו פסוק אחד, ולפיכך אין נראה לפרש דבריו על פסוקי 'מלכיות זכרונות ושופרות', אלא לענין פסוקי המוספיןקמח.

ושל פרקים

מועדות, שהם באים מפרק לפרק.

מפלפין למלפין

שהיה מחזר על תלמודו כל שלשים יוםקמט, ובאותו זמן לא היה מתפלל, ובסיום החזרה היה מתפלל, ומתחיל שוב לחזור על תלמודו במשך שלושים יום נוספיםקנ.

פומר היס כו'

ששליח ציבור מוציאם ידי חובתם.

מין נכלל נרכה

ואף על פי שעם שבשדות בכלל ברכה של הכהנים הם, היינו משום שאנוסים הם ואינם יכולים לבוא, **אבל הני דמצו למיתי קמי כהנים** - אלו העומדים אחורי הכהנים, שיכולים הם לבוא ולעמוד לפני הכהנים, **ויפנו כהנים אליהם ויברכום, והם לא באו** מחמת שמזלזלים בברכתם, **אינן בכלל ברכה.**

מנא דמיר נמ

משום דלא אניסי - שאינם אנוסים, ויכולין **להסדיר** את **תפלתן**קנא.

הדרן עלך יום טוב
וסליקא לה מסכת ראש השנה

ציונים והערות

קמד. נמצא שאף על פי שהמשנה שנויה בלשון יחיד 'מי שברך ואחר כך נתמנה לו שופר', מכל מקום אינה עוסקת אלא בציבור. מאירי (ד"ה המזנה). [אמנם ביום תרועה (ד"ה מי) כתב, שהדבר דחוק להעמיד המשנה בציבור, מאחר ונשנית בלשון יחיד, ועל כן הוא מפרש שלא כרש"י, אלא היחיד לעולם תוקע ואחר כך מברך, וכדעת הכלבו שהביא הבית יוסף (או"ח סוף סי' תקפג), והמשנה אכן עוסקת ביחיד שלא היה לו שופר קודם הברכה, ועל כן לא יכול היה לתקוע מקודם לכן כדינו]. **קמה. והריטב"א** (ד"ה שמי) פירש, שידוע לו שהיו תוקעים במקום זה בשנים קודמות, אך אינו יודע אם גם השנה תוקעים שם. **קמו. אף** שלתירוץ זה ['אלא אמר רב נחמן בר יצחק מאן מודים רבי מאיר והלכה מכלל דפליגי רבנן'] היה אפשר לומר שעתה הגמרא סוברת שרבי מאיר מודה לגמרי לרבן גמליאל, מכל מקום מאחר ובברייתא להלן מוכח שרבי מאיר סובר שרק בראש השנה וביום הכיפורים שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתן, לכן פירש רש"י שחכמים מודים לו רק בברכות של ראש השנה ויום הכיפורים. קרבן ראשית (נרס"י). **קמז. מתבאר** מדברי רש"י, שהוא סובר שיש להזכיר במוסף של ראש השנה אף את פסוקי מוסף של ראש חודש, אמנם התוספות (ד"ה אילימא) כתבו שאין צריך להזכירם, אלא די בכך שאומר 'מלבד עולת החודש ומנחתה', שבתיבות אלו הוא כולל את כל העולות שבמוספי ראש חודש, וכדי להזכיר גם את שעיר החטאת של ראש חודש יאמר 'ושני **שעירים** לכפר, ושני תמידים כהלכתם'. **קמח. ברמב"ן** (ד"ה מאי) הקשה על פירושו של רש"י כמה קושיות: א. כיצד יתכן שהגמרא מביאה את דינו של רב חננאל לענין פסוקי המוספים שהם מועטים, ולא לענין פסוקי 'מלכיות זכרונות ושופרות' המרובים. ב. מדוע אמרה הגמרא 'אלא משום דאושי ברכות', שמשמע מכך שהברכות מרובות, והרי לרש"י היה צריך לומר שהפסוקים מרובים. ג. מלשון הגמרא ['אילימא משום דנפישי קראי, והאמר רב חננאל'] משמע שלרב חננאל אין מזכירים פסוקים כלל במוסף של ראש השנה ויום הכיפורים, ואין משמע שהיא נוקטת כן רק לענין פסוקי המוספים. ד. מנין לרש"י שחייבים להזכיר פסוקים של מוספים, שהוצרכה הגמרא בזה לדינו של רב חננאל. ועל כן פירש הרמב"ן כדעת רבותיו של רש"י, שדינו של רב חננאל נאמר על פסוקי 'מלכיות זכרונות ושופרות', והוסיף בביאור הענין, שרב חננאל סובר כשיטת רבי יוחנן בן נורי, שבדיעבד די להזכיר שלשה פסוקים לכל סדר, אחד מהתורה אחד מהכתובים ואחד מהנביאים, אלא שהוא מוסיף שכשמגיע אדם בנוסח התפילה אל התיבות 'ויקבלו כולם את עול מלכותך' יכול הוא לומר לאחריהם 'ובתורתך כתוב לאמר', וזה עולה לו במקום פסוק יחיד מהתורה, ואחר כך יאמר 'וכן כתוב בדברי קדשך', ועולה לו במקום פסוק יחיד מהכתובים, ושוב יאמר 'וכן כתוב על ידי עבדיך הנביאים', ועולה לו במקום פסוק יחיד מהנביאים, ובזה הוא יוצא ידי חובה [וכן ב'זכרונות' ו'שופרות']. וכוונת הגמרא להקשות, מדוע הוצרך שליח הציבור להוציא הרבים ידי חובתם, הרי יכולים הם להתפלל בעצמם בלא הזכרת הפסוקים, כפי האופן שנתבאר. וברשב"א (ד"ה תמה) תמה על פירוש זה, שהרי אף רבי יוחנן בן נורי מודה שלכתחילה צריך לומר עשרה פסוקים, וכיצד מקשה הגמרא שינהגו לכתחילה באמירת שלשה פסוקים. בתוספות (ד"ה אילימא) כתבו בשם רבינו תם ליישב את קושיית רש"י, שאמנם אם התחיל אדם באמירת פסוקי 'מלכיות זכרונות ושופרות' אזי חייב הוא לומר לכל הפחות שלשה פסוקים לדעת רבי יוחנן בן נורי, או עשרה לדעת חכמים, אבל כל זמן שלא התחיל באמירתן סובר רב חננאל שדי לומר 'בתורתך כתוב לאמר'. והוסיפו, שאדרבה, דינו של רב חננאל נאמר רק לענין פסוקים אלו, אבל לגבי פסוקי המוספין הוא מודה שצריך להזכירם במפורש, מאחר ואמירתם היא במקום הקרבתם. אמנם הרשב"א (סז) תמה אף על פירוש זה, שהרי משנה מפורשת שנינו (לעיל נ.) 'אין פותחין מעשרה מלכיות' וכו', וכיצד יתכן לומר שהמשנה עוסקת רק באופן שכבר התחיל להזכיר הפסוקים. קמט. **בשו"ת** הרשב"ש (סי' קנג) תמה על כך, שלא מצינו בגמרא לגבי רב יהודה שהיה חוזר על תלמודו אחת לשלושים יום [אף שמצינו כן לענין אמוראים אחרים]. וכתב 'ואולי רבינו ז"ל היתה לו קבלה, או נמצא זה בקצת המדרשות, ודעתו ז"ל היתה רחבה'. **קנ. והריטב"א** (ד"ה שמי) כתב, שהיתה תורתו אומנותו ולא היה מתבטל ממנה לשום צורך בעולם, ואדם כזה פטור מן התפילה [כמבואר במסכת שבת (יא.) 'אמר רבי יוחנן, לא שנו אלא כגון רבי שמעון בן יוחי וחביריו שתורתן אומנותן, אבל כגון אנו מפסיקין לקריאת שמע ולתפלה']. ומשמע מדבריו, שלא פירש כרש"י שטעם הדבר שלא התפלל הוא משום חזרת תלמודו, אלא שלעולם היה פטור ממצות תפילה, ומכל מקום נהג להתפלל אחת לשלושים יום. **קנא. משמע** מדבריו, שאין שליח הציבור מוציא ידי חובה בתפילתו אלא את העם שבשדות, שאינם יכולים לבוא לבית הכנסת, אבל אלו הדרים בעיר אינם נפטרים בתפילתו, אף אם הם באים לבית הכנסת. והקשה עליו הרמב"ן (ד"ה ומה), כיצד אם כן תתבאר שאלת חכמים לרבן גמליאל (לעיל לד:) 'לדבריך למה ציבור מתפללין', והרי חייבים הם להתפלל לעצמם מאחר ואין שליח הציבור מוציא ידי חובה אלא את העם שבשדות. ועל כן הביא את שיטת הגאונים, וכן היא דעת הרי"ף, שהעם שבשדות יוצאים ידי חובתם בתפילת שליח הציבור אף כשאינם באים לבית הכנסת, מאחר ואנוסים הם, אבל אלו הדרים בעיר אינם יוצאים ידי חובתם עד שיבואו לבית הכנסת וישמעו התפילה משליח הציבור מתחילתה ועד סופה. אלא שתמה הרמב"ן על פירוש זה מלשון הגמרא 'לא פטר רבן גמליאל אלא עם שבשדות', שמשמע מכך שאינו פוטר כלל את אלו הנמצאים בעיר. וכתב, שבדק בתשובות הגאונים ומצא שהם גורסים 'לא פטר רבן גמליאל אלא **עם שבבית הכנסת ושבשדות** דאניסי, אבל כולי עלמא לא'. ופירושו, שהעם שבבית הכנסת נפטרים משום ששמעו את תפילת השליח ציבור, ואלו שבשדות יצאו ידי חובה מהשליח ציבור משום שהם אנוסים ואינם יכולים להגיע לבית הכנסת, אך העם שבעיר שאינם אנוסים ולא באו לבית הכנסת לא יצאו ידי חובה אלא אם יתפללו בעצמם. עוד כתב, שיתכן שגם רש"י נתכוין לפרש כן, שאלו הדרים בעיר ולא באו לשמוע את תפילת שליח הציבור חייבים להתפלל בעצמם, אך גם הוא מודה שיכולים הם לצאת ידי חובתם בשמיעת התפילה משליח הציבור. וכן כתבו התוספות לעיל (לד: ד"ה כן) בשם רש"י.

ביאורי התוספות

ביאור מקיף ומשולב
לכל דברי התוספות

אוצר החכמה
18/06/2018אחת

ארבעה ראשי שנים הן:

בכל דוכתי - בכל מקום שהתנא מונה למנין הדינים ששנה, ואינו מזכירם בשביל לדון בהם, אלא אך להודיע מנינם. במקומות אלו **תני** 'הן'. לומר שזהו הסכום. **כדאשכחן הכא.** וכן **בפרק בתרא דשבועות** (דף מט.) כשבא למנות מנין השומרים, ש"ח, ש"ש, שוכר שואל. כותב התנא, **ארבעה שומרים** 'הן'. וכן **בפ"ק דחולין** (דף יז:) דבא ריש לקיש לומר, דיש ג' דברים שאף פגימה קטנה נחשבת בהם פגימה, פגימת עצם בפסח[א], פגימת אוזן בבכור[ב], פגימת מום בקדשים[ג]. אומרו בלשון ג' **פגימות** 'הן'. וכן, **בפרק אין מעמידין** (ע"ז ד' ל.) לענין ג' יינות שאין בהם משום גילוי[ד], אמרינן, ג' יינות 'הן'. וכן **בפרק כל הצלמים** (סנ ד' מז:) לענין איך מבטלים עבודה זרה, אמרינן, ג' **בתים** 'הן'[ה]. ג' **אבנים** 'הן'[ו]. ג' **(איגרות) [אשירות]** 'הן'[ז]. ובכל המשניות דלעיל קתני 'הן', כיון דהתנא מנאם רק כדי להודיע מנין הדינים, לכך כתב לבסוף 'הן'. לומר, שרק אלו נכנסים במנין. **אבל בריש ב"ק** (דף ג. וסנ) **תנן, ארבעה אבות נזיקין, ולא תני 'הן'.** והטעם, **משום דקאי אבתריה**[ח], דהזכיר התנא למנין הארבעה אבות, כדי לדון בהם בהמשך המשנה. כלומר, וכוונתו לומר, **דארבעה אבות נזיקין הללו, לא ראי זה כראי זה.** לכל אחד יש מעלה אחרת, ולכך אי אפשר ללמוד אחד מהשני. ומוכיח תוס' דבר זה, **ותדע,** דאמנם היכא דשונה התנא למניין אך כדי להודיע מנינו, שונה התנא בסוף דבריו, 'הן', זאת **דבגמרא** שם **במניינא דרבי חייא ורבי אושעיא,** (דף ד:) אמרינן דר' חייא, מונה עשרים וארבעה אבות נזיקין, ור' אושעיא מונה שלש עשרה אבות נזיקין. ומשום דמנאום רק כדי לומר סכום מנינם, לכך **תני** י"ג אבות נזיקין 'הן'. כ"ד אבות נזיקין 'הן'[ט].

למלכים:

פי' בקונטרס, דכותבים בשטרות זמן, לפי שנות המלך. **משום שלום מלכות.**

שיראו שאנו מכבדים אותם, ויהיה לנו על ידי זה שלום עם המלכות. וחולק התוס' על זה ואומר, **דאינו** כן, דאי אפשר לומר במשנתינו הסבר זה, **דהכא** במשנתינו דמונים מניסן, **למלכי ישראל** קמיירי. ובמלכי ישראל אין חשש של שלום מלכות, אם לא ימנו בשטרות למלכותם'. ומוסיף תוס', וסברא זו דצריכים לכתוב בשטר, הזמן, **דוקא גבי גיטין אמרינן הכי, בפרק הזורק** (גיטין ד' פ. וסנ), **אמר עולא מפני מה תקנו לכתוב הזמן, לשנות המלכות, בגיטין. משום שלום מלכות. וגבי גיטין פסולין ודאי,** ובגיטין הדין הוא, דאם לא כתב בשטר, הזמן לשנות המלך, הוה פסול ודאי. [אפילו גט מספק אינו][יא]. והדין בגט הוא חמור כ"כ, **דאפילו** באופן שכתב זמן למלכות הגוים, אלא שכתב הזמן, כמה שנים עברו מתחילת **מלכות שאינה הוגנת.** מלכות רומי שהיא קרויה מלכות שאינה הוגנת שאינה ראויה למלכות. **(כמלכות) [וכן** אם כתב הזמן **למלכות]**[יב] מדי ויון. שמלכויות אלו אינם מושלות עלינו היום. הגט פסול, דצריך לכתוב מנין השנים למלך של זמנינו, משום שלום מלכות. וזה הטעם דתקנו זמן בגט. **אבל מתני' דהכא,** השונה ד'ניסן ראש השנה 'למלכים', לא משום שלום מלכות תקינו לה, אלא, **פירוש לשטרות.** כלומר דמה דצריך לכתוב הזמן בשטר, הוא רק כדי שלא יהיו השטרות מוקדמים. ומקשה תוס', דלענין גיטין אמרינן דצריכים למנות למלך שבזמנינו, ואם מנה למלכי יון הגט פסול. **ובפ"ק דע"ז** (דף י.) **אמרינן דבגולה אין מונין הזמן** שבשטרות ליציאת מצרים, **'אלא למלכי יון בלבד'. ומסקינן נמי התם,** הגמ' שם, אף מוכיחה דבגולה מונים לשנות מלכי יון - הגוים. שהרי בשטרות שלנו, אנו מונים לתשרי כשנה חדשה ולא בניסן כמבואר במתניתין, ועל כרחך, דאחד בניסן ר"ה **למלכים** דקתני במשנה **הכא,** זהו דווקא כשמונים **למלכי ישראל.** ואילו בגולה, שאנו מונים למלכי יון, מתחדשת השנה בתשרי. ומכך דבגולה מונים אנו לשטרות מתשרי, מוכח, דמנין שאנו מונין, למלכי יון הוא. **וכן אמרינן לקמן** (דף ג.) **בגמרא, לא שנו** דמונים מניסן **אלא למלכי ישראל, אבל למלכי אומות העולם, מתשרי מנינן.** ואם כן, בשטרות שלנו שהשנה מתחדשת בהם בתשרי, על כרחך שמונים אנו למלכות יון. ושואל תוס' וקשה, והאיך אנו מונים בשטרות שלנו למלכי יון שכבר בטלה מלכותם, והרי ביארנו לעיל דהטעם דתקנו זמן בגיטין, משום שלום מלכות הוא, וטעם זה שייך רק במלכות המושלת בזמן כתיבת הגט או השטר[יג]. מתרץ תוס', **וצריך לפרש, דאין צריך** לכתוב הזמן של המלך של זמנינו, משום **שלום מלכות, אלא בגט אשה,** אבל בשאר שטרות אין צריך למנות למלכות של זמנינו. דרק גט **לפי שהוא דבר גדול, ומילתא דחשיבות, לפי שעל ידי גט מותרת לכל אדם. וחשיב משאר שטרות.** דבדבר חשוב כזה רוצה המלך שיזכר שמו עליו, ואם לא נמנה לשנות המלך המולך עתה, איכא למיחש לשלום מלכות. אבל בשאר שטרות שאינם חשובים כל כך, אף אם אין מונים לשנות מלך זה אלא לשנות מלכות שבטלה, אין המלך מקפיד.

(ב) **ארבעה ראשי שנים הן. בכל דוכתי תני הן, כדאשכחן הכא ובפ' בתרא דשבועות** (ד' מט.) **ארבעה שומרים הן ובפ"ק דחולין** (ד' יז:) **ג' פגימות הן ובפ' אין מעמידין** (ע"ז ד' ל.) **ג' יינות הן ובפ' כל הצלמים** (סנ ד' מז:) **ג' בתים הן ג' אבנים הן ג' אילנות הן. אבל בריש ב"ק** (ד' ג. וסנ) **תנן ארבעה אבות נזיקין ולא תני הן, משום דקאי אבתריה כלומר ארבעה אבות נזיקין הללו לא ראי זה כראי זה, ותדע דבגמרא במניינא דרבי חייא ורבי אושעיא תני הן:**

למלכים. פי' בקונטרס משום שלום מלכות. ואינו, דהכא למלכי ישראל קמיירי, ודוקא גבי גיטין אמרינן הכי פרק הזורק (גיטין ד' פ. וסנ) **אמר עולא מפני מה תקנו מלכות בגיטין משום שלום מלכות, וגבי גיטין פסולין ודאי אפי' מלכות שאינה הוגנת כמלכות מדי ויון, אבל מתני' דהכא פירוש לשטרות. ובפ"ק דע"ז** (ד' י.) **אמרינן דבגולה אין מונין אלא למלכי יון בלבד, ומסקינן נמי התם דלמלכים דהכא למלכי ישראל, וכן אמרינן לקמן** (ד' ג.) **בגמ' לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי אומות העולם מתשרי מנינן, וצריך לפרש, דאין צריך שלום מלכות אלא בגט אשה, לפי שהוא דבר גדול ומילתא דחשיבות לפי שעל ידי גט מותרת לכל אדם וחשיב משאר שטרות:**

ציונים והערות

א. לעבור עליו בלאו דעצם לא תשברו בו, והוא אף על ידי פגימה כל דהוא בעצם. **ב. דדין** בכור הוא, דאם אין בו מום צריך להקרב על גבי מזבח, ולהאכל חלק הכהן בירושלים. ואם יש בו מום, הכהן שחטו בכל מקום שירצה. ואף על ידי מום כל שהוא כפגימת האוזן חשיב מום, והוא הדין בכל הקרבנות דנפסלים על ידי מום כל שהוא. **ג. באמת,** אפשר ללמוד מדין בכור דמום כל שהוא הוה מום, אלא בא לחדש דאף בנקיבות שייך להפסל על ידי מום כל שהוא, כגון אם פגם בשפת רחם של בהמה, הוה מום. **ד. ג' יינות,** אין בהם משום גילוי, חד - דהיינו חריף. מר, ומתוק. **ה. יש** שלשה סוגי בתים, לענין ביטול עבודה זרה. בית שבנוי מתחלה לע"ז, הרי זה אסור. סיידו וכיירו לע"ז, וחידש, נוטל מה שחידש. הכניס לתוכה ע"ז והוציאה, הרי זה מותר. איזו היא אשרה כל שיש תחתיה ע"ז רבי שמעון אומר כל שעובדין אותה ומעשה בצידן באילן שהיו עובדין אותו ומצאו תחתיו גל אמר להן רבי שמעון בדקו את הגל הזה ובדקוהו ומצאו בו צורה אמר להן הואיל ולצורה הן עובדין נתיר להן את האילן. **ו. יש** שלשה סוגי אבנים, לענין ביטול עבודה זרה. אבן שחצבה מתחלה לבימוס, הרי זו אסורה. סיידה וכיירה לשם ע"ז, וחידש, נוטל מה שחידש. העמיד עליה ע"ז וסילקה, הרי זו מותרת. **ז. שלש** אשרות הן, אילן שנטעו מתחלה לשם ע"ז, הרי זו אסורה. גידעו ופסלו לשם עבודה זרה, והחליף, נוטל מה שהחליף. העמיד תחתיה ע"ז, וביטלה, הרי זה מותר. **ח. החכמת** מנוח ביאר את התוס' באופן כזה, דהוקשה לתוס' מנינא למה לי, וע"ז תירץ, דבכל דוכתא תני הן כדאשכחן וכו', אבל בריש ב"ק וכו', לא תני הן, משום דנמשך למה שאמר בסיפא. והכא נמי, אי לא הוה תנא הן, הוה אמינא דנמשך למטה, לומר דאיכא פלוגתא בד' ראשי שנים, דת"ק סבר ד' הם, ור"א ור"ש סברי, דאין כאן אלא ג'. לכך נקט הן, לומר שהוא דבר בפני עצמו, ואינו נמשך לפלוגתא, דלכו"ע ד' הם כדלקמן (ז:). ולא פליגי אלא איזו הם הד'. ולפי"ז מתורץ מנינא למה לי, דבא לומר דמנין זה הוא לכו"ע, ומחלוקתם היא איזו מהם הוא מהד'. **ט. בגמ'** שלנו לא כתוב 'הן'. ושמא לתוס' היה גירסא כזו. **י. וכתב** הפני יהושע לתרץ דעת רש"י, דמעולם לא עלה על דעת רש"י, לפרש דהטעם של המשנה דקתני למלכים, דהיינו משום שלום מלכות. אלא כוונתו להביא ראיה, למה שפירש דהא דקתני למלכים, היינו לפי שהיו רגילין למנות זמן שטרותיהם לשנות המלך. ועל זה הביא מדאמרינן בגיטין שתקנו משום שלום מלכות, ואם לא שישראל היו רגילין למנות שטרותיהם למלכיהם, וכן האומות היו רגילין בכך, א"כ מאי שלום מלכות שייך בזה. אלא על כרחך, שמקודם היו רגילין בכך, ולכך לאחר שגלו, היו ישראל צריכין לכתוב למלכי האומות שהיו כפופין תחת ידם, והיינו שלום מלכות, דאל"כ יאמרו שאין מלכי אומות ההם נחשבין בעינינו, מזה ששינו ממנהגם ממה שהיו נוהגין לכתוב מקודם שטרותיהם למלכים שלהם. וסיים דזה ברור בכוונת רש"י. **יא. דכך** תקנו את צורת הגט, וכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים בגיטין, הגט פסול. כמבואר בגמ' שם. **יב. עפ"י** באר המים. ותוס' הרא"ש. וכן הגירסא בגמ' שם. **יג. כך** פירש המהרש"א, וכן הקשה התוס' בגיטין (פ.). והקושיא היא על הגמ' בע"ז, איך כותבים למלכות יון ולא חוששים לשלום מלכות. וע"ז תירץ תוס', דצריך לפרש דאי"צ שלום מלכות אלא בגיטין. והפנ"י והערל"נ פירשו, דאין קושיא על הגמ' בע"ז, דמבואר בגיטין (פ.) דמשום חומרא בגיטין פסלו, כשכתב למלכות יון, וא"כ מהיכי תיתי לפסול בשאר שטרות. אלא דהתוס' בא להקשות ב' קושיות על רש"י. א. דלמלכי ישראל לא מצינו דתקנו משום שלום מלכות. ב. דאמרינן בגמ', למלכים - נפקא מינה לשטרות, ובשטרות ע"כ ליכא משום שלום מלכות, שהרי כותבין לשטרות בגולה למלכי יון ובהם אין משום שלום מלכות. על כרחך דלא תיקנו הזמן בשביל שלום מלכות. [ומה שכתב, וצריך לפרש דאי"צ שלום מלכות אלא בגיטין, אי"ז בתורת תירוץ, אלא הוא ענין בפנ"ע]. ועיין ערוך לנר שתירץ שיטת רש"י, דרש"י הוכיח דע"כ גם במלכי ישראל שייך משום שלום מלכות, דאל"כ כשהגמרא הקשתה למאי הלכתא, דהיינו למה לא תקנו לכל מלך מיום שעמד, כמו שפירש רש"י. עדיפא מיניה הו"ל להקשות, כיון דלא ידע טעם דשטרות, היה צריך להקשות, לאיזה ענין הוא נפ"מ מתי ר"ה למלכים, [ועיין בפנ"י שהקשה באמת, דהו"ל להקשות כן]. אמנם י"ל דמזה הוכיח רש"י, דודאי למקשן היה פשיטא ג"כ, דתקנו מנין שנות המלך בין בשטרות בין בגיטין משום שלום מלכות, גם בימי מלכי ישראל. ולכך הקשה למאי נפ"מ שתקנו שיהיה ר"ה קבוע לכל מלכים, הרי אדרבא יותר כבוד למלך אם מונין שנתו מיום שעמד בו, ומתרצת הגמ', שיש נפקותא לענין שטר מוקדם ומאוחר. ומוסיף הערל"נ, דיש לומר דרש"י הוכיח כן לא רק מן המקשן, אלא גם מן התרצן. דאי מטעם שטרות לבד, למה תקנו המנין למלכים, הו"ל לתקן הזמן לבריאת עולם, כמו שאנו מונין. אלא ע"כ, דתקנו זמן למלכים [חוץ מהטעם דשטרות], גם משום שלום מלכות, ולכך מונים לימי מלכותם, ולא לשנות עולם.

לשטרות דתנן שטרי חוב המוקדמים:
פירש בקונטרס, שאם לא קבעו יום קבוע לתחילת שנת המלך, אלא לכל מלך מתחלת השנה אצלו לפי מה שעמד. **פעמים שאין** יודעין להבחין, האם השטר הוא מוקדם או מאוחר. כגון, **אם כתוב בו** שלוה בכסליו, **בשנה שלישית** למלך, **ובאו העדים** החתומים בשטר, **ואמרו, כשחתמנו לא ראינו שהלוהו, אלא הלוה אמר לנו חתמו**, ושרי להו לחתום משום דדינא הוא, דאם הלוה מודה בהלואה, מותר לעדים לחתום על הודאתו, אף שלא ראו ההלואה, **כאותה ששנינו** (נדף נמרף קמז:) 'כותבין העדים שטר ללוה, המודה שלוה, **אע"פ שאין המלוה עמו**'. [אף שהמלוה אינו כאן, ולא ראו ההלואה]. והעדים החתומים על השטר אומרים, **דאין אנו יודעין אם הלוהו קודם לכן, או אחר כך, אבל ראינו שהלוהו בתמוז שנת שלש למלך**. ובשביל אופן כזה, הוצרכו לקבוע זמן קבוע למלכים, דאילו היו מונים מיום שעמד בו המלך, נמצא **דאם אין הדיינין יודעין באיזה חדש עמד המלך**, לא היו יודעים האם השטר מוקדם או מאוחר, **דאין להבחין, אם תמוז קודם לכסליו, או אם כסליו קודם לתמוז**. דהיינו, דאין יודעים **אם שנתו מתחלת בין תמוז לכסליו**, דאז **נמצא כסליו קודם לתמוז בכל שנותיו**. ואם כן, כיון שההלואה בתמוז היתה, והזמן הכתוב בשטר הוא כסליו שלפניו, השטר הוא מוקדם ופסול. **או אם עמד המלך בין כסליו לתמוז**, דאז **נמצא תמוז קודם לכסליו בכל שנותיו**. וכיון שההלואה היתה בתמוז, והזמן בשטר הוא בכסליו שלאחריו, השטר הוא מאוחר, וכשר. **ועכשיו שקבעו ניסן ר"ה**, והשנה בשטרות מתחלת מניסן, אם כן, **לעולם תמוז קודם לכסליו**. והשטר הוא מאוחר, וכשר. ומוסיף תוס', **וצריך לפרש, שהודו המלוה והלוה שכתיבת השטר שהיתה בכסליו וההלואה שבתמוז, הלוואה אחת היא. דאי לאו הכי, מנא ידעי** - מהיכן נדע שהשטר הוא על הלוא[18/06/2018] ונפסול את השטר מדין מוקדם. ומקשה תוס' על פירוש רש"י דלעיל. **והשתא משמע לפירוש הקונטרס**, מתוך [אחר הסכמה] האופן שפירש רש"י, וממשמעות החידוש שהתחדש בכך שקבעו שניסן הוא ראש השנה למלכים, משמע דכשיש ספק אם כסליו הוא קודם, והשטר מוקדם, או תמוז קודם והשטר מאוחר, **מספק, היינו חושבין אותו מוקדם, אי לאו דקבעו ניסן ר"ה**, כלומר, שרק על ידי שקבעו שניסן הוא ראש השנה, ונמצא שתמוז הוא קודם כסליו, **ע"י כן אנו יודעין בו שהוא** - שהשטר, **מאוחר**. וכשר. ומקשה על זה תוס', **ואי אפשר לומר כן**, זאת משום, דכשיש לנו תוס', **וצריך לפרש, שהודו המלוה והלוה שכתיבת השטר שהיתה בכסליו וההלואה שבתמוז, הלוואה אחת היא. דאי לאו הכי, מנא ידעי** - מהיכן נדע שהשטר הוא על הלוא[18/06/2018] ונפסול את השטר מדין מוקדם. ומקשה תוס' על פירוש רש"י דלעיל. **והשתא משמע לפירוש הקונטרס**, מתוך [אחר הסכמה] האופן שפירש רש"י, וממשמעות החידוש שהתחדש בכך שקבעו שניסן הוא ראש השנה למלכים, משמע דכשיש ספק אם כסליו הוא קודם, והשטר מוקדם, או תמוז קודם והשטר מאוחר, **מספק, היינו חושבין אותו מוקדם, אי לאו דקבעו ניסן ר"ה**, כלומר, שרק על ידי שקבעו שניסן הוא ראש השנה, ונמצא שתמוז הוא קודם כסליו, **ע"י כן אנו יודעין בו שהוא** - שהשטר, **מאוחר**. וכשר. ומקשה על זה תוס', **ואי אפשר לומר כן**, זאת משום, דכשיש לנו תוס', **וצריך לפרש, שהודו המלוה והלוה** שכתיבת השטר שהיתה בכסליו וההלואה שבתמוז, **הלוואה אחת היא. דאי לאו הכי, מנא ידעי** - מהיכן נדע שהשטר הוא על הלוא[18/06/2018] ונפסול את השטר מדין מוקדם. ומקשה תוס' על פירוש רש"י דלעיל. **והשתא משמע לפירוש הקונטרס**, מתוך [אחר הסכמה] האופן שפירש רש"י, וממשמעות החידוש שהתחדש בכך שקבעו שניסן הוא ראש השנה למלכים, משמע דכשיש ספק אם כסליו הוא קודם, והשטר מוקדם, או תמוז קודם והשטר מאוחר, **מספק, היינו חושבין אותו מוקדם, אי לאו דקבעו ניסן ר"ה**, כלומר, שרק על ידי שקבעו שניסן הוא ראש השנה, ונמצא שתמוז הוא קודם כסליו, **ע"י כן אנו יודעין בו שהוא** - שהשטר, **מאוחר**. וכשר. ומקשה על זה תוס', **ואי אפשר לומר כן**, זאת משום, דכשיש לנו תוס', **וצריך לפרש, שהודו המלוה והלוה** שכתיבת השטר שהיתה בכסליו וההלואה שבתמוז, **הלוואה אחת היא. דאי לאו הכי, מנא ידעי** - מהיכן נדע שהשטר הוא על הלוא[18/06/2018] ונפסול את השטר מדין מוקדם. ומקשה תוס' על פירוש רש"י דלעיל. **והשתא משמע לפירוש הקונטרס**, מתוך [אחר הסכמה] האופן שפירש רש"י, וממשמעות החידוש שהתחדש בכך שקבעו שניסן הוא ראש השנה למלכים, משמע דכשיש ספק אם כסליו הוא קודם, והשטר מוקדם, או תמוז קודם והשטר מאוחר, **מספק, היינו חושבין אותו מוקדם, אי לאו דקבעו ניסן ר"ה**, כלומר, שרק על ידי שקבעו שניסן הוא ראש השנה, ונמצא שתמוז הוא קודם כסליו, **ע"י כן אנו יודעין בו שהוא** - שהשטר, **מאוחר**. וכשר. ומקשה על זה תוס', **ואי אפשר לומר כן**, זאת משום, דכשיש לנו תוס', **וצריך לפרש, שהודו המלוה והלוה** שכתיבת השטר שהיתה בכסליו וההלואה שבתמוז, **הלוואה אחת היא. דאי לאו הכי, מנא ידעי** - מהיכן נדע שהשטר הוא על הלוא[18/06/2018] ונפסול את השטר מדין מוקדם. ומקשה תוס' על פירוש רש"י דלעיל. **והשתא משמע לפירוש הקונטרס**, מתוך [אחר הסכמה] האופן שפירש רש"י, וממשמעות החידוש שהתחדש בכך שקבעו שניסן הוא ראש השנה למלכים, משמע דכשיש ספק אם כסליו הוא קודם, והשטר מוקדם, או תמוז קודם והשטר מאוחר, **מספק, היינו חושבין אותו מוקדם, אי לאו דקבעו ניסן ר"ה**, כלומר, שרק על ידי שקבעו שניסן הוא ראש השנה, ונמצא שתמוז הוא קודם כסליו, **ע"י כן אנו יודעין בו שהוא** - שהשטר, **מאוחר**. וכשר. ומקשה על זה תוס', **ואי אפשר לומר כן**, זאת משום, דכשיש לנו

לשטרות דתנן שטרי חוב המוקדמים. פירש בקונטרס, שאם לא קבעו יום לתחילת שנת המלך אלא לכל מלך לפי מה שעמד, פעמים שאין להבחין, כגון אם כתוב בו בכסליו בשנה שלישית, ובאו עדים ואמרו כשחתמנו לא ראינו שהלוהו אלא הלוה אמר לנו חתמו כאותה ששנינו כותבין שטר ללוה אע"פ שאין המלוה עמו, ואין אנו יודעין אם הלוהו קודם לכן או אחר כך אבל ראינו שהלוהו בתמוז שנת שלש למלך. ואם אין הדיינין יודעין באיזה חדש עמד המלך, אין להבחין אם תמוז קודם לכסליו ואם כסליו קודם לתמוז, אם שנתו מתחלת בין תמוז לכסליו נמצא כסליו קודם לתמוז בכל שנותיו, ואם עמד בין כסליו לתמוז נמצא תמוז קודם לכסליו בכל שנותיו, ועכשיו שקבעו ניסן ר"ה לעולם תמוז קודם לכסליו. וצריך לפרש שהודו המלוה והלוה שהלואה אחת היא, דאי לאו הכי מנא ידעי. והשתא משמע לפי' הקונטרס מספק היינו חושבין אותו מוקדם, אי לאו דקבעו ניסן ר"ה שע"י כן אנו יודעין בו שהוא מאוחר. ואי אפשר לומר כן, דאין לנו לפסול שום שטר מספק כדמוכח בריש אחד דיני ממונות (סנהדרין דף לב. וסס) **דקאמר שטר שזמנו כתוב באחד בניסן בשמיטה, ובאו עדים ואמרו היאך אתם מעידים על שטר זה והלא באותו יום עמנו הייתם, שטר כשר ועדיו כשרים, חיישינן שמא אחרוהו וכתבוהו הרי שאנו תולין להכשיר מספק. וכן בגט פשוט** (ג"ג דף קעא. וסס) **דקאמר שטר שזמנו כתוב באחד בניסן בשמיטה, ובאו עדים ואמרו היאך אתם מעידים על שטר זה והלא באותו יום עמנו הייתם. שטר כשר ועדיו כשרים. חיישינן שמא אחרוהו וכתבוהו. הרי שאנו תולין להכשיר מספק. וכן בגט פשוט** (ג"ג דף קעא. וסס) **דקאמר שטר שזמנו כתוב באחד בניסן בשמיטה, ובאו עדים ואמרו היאך אתם מעידים על שטר זה והלא באותו יום עמנו הייתם, שטר כשר ועדיו כשרים, חיישינן שמא אחרוהו וכתבוהו הרי שאנו תולין להכשיר מספק. וכן בגט פשוט** (ג"ג דף קעא. וסס) **דקאמר שטר שזמנו כתוב באחד בניסן בשמיטה, ובאו עדים ואמרו היאך אתם מעידים על שטר זה והלא באותו יום עמנו הייתם, שטר כשר ועדיו כשרים, חיישינן שמא אחרוהו וכתבוהו הרי שאנו תולין להכשיר מספק. וכן בגט פשוט** (ג"ג דף קעא. וסס) **דקאמר שטר שזמנו כתוב באחד בניסן בשמיטה, ובאו עדים ואמרו היאך אתם מעידים על שטר זה והלא באותו יום עמנו הייתם, שטר כשר ועדיו כשרים, חיישינן שמא אחרוהו וכתבוהו הרי שאנו תולין להכשיר מספק. וכן בגט פשוט** (ג"ג דף קעא. וסס) **דקאמר שטר שזמנו כתוב באחד בניסן בשמיטה, ובאו עדים ואמרו היאך אתם מעידים על שטר זה והלא באותו יום עמנו הייתם, שטר כשר ועדיו כשרים, חיישינן שמא אחרוהו וכתבוהו הרי שאנו תולין להכשיר מספק. וכן בגט פשוט** (ג"ג דף קעא. וסס) **דקאמר שטר שזמנו כתוב באחד בניסן בשמיטה, ובאו עדים ואמרו היאך אתם מעידים על שטר זה והלא באותו יום עמנו הייתם, שטר כשר ועדיו כשרים, חיישינן שמא אחרוהו וכתבוהו הרי שאנו תולין להכשיר מספק. וכן בגט פשוט** (ג"ג דף קעא. וסס) **דקאמר שטר שזמנו כתוב באחד בניסן בשמיטה, ובאו עדים ואמרו היאך אתם מעידים על שטר זה והלא באותו יום עמנו הייתם, שטר כשר ועדיו כשרים, חיישינן שמא אחרוהו וכתבוהו הרי שאנו תולין להכשיר מספק. וכן בגט פשוט** (ג"ג דף קעא. וסס) **דקאמר שטר שזמנו כתוב באחד בניסן בשמיטה, ובאו עדים ואמרו היאך אתם מעידים על שטר זה והלא באותו יום עמנו הייתם, שטר כשר ועדיו כשרים, חיישינן שמא אחרוהו וכתבוהו הרי שאנו תולין להכשיר מספק. וכן בגט פשוט** (ג"ג דף קעא. וסס) **דקאמר שטר שזמנו כתוב באחד בניסן בשמיטה, ובאו עדים ואמרו היאך אתם מעידים על שטר זה והלא באותו יום עמנו הייתם, שטר כשר ועדיו כשרים, חיישינן שמא אחרוהו וכתבוהו הרי שאנו תולין להכשיר מספק. וכן בגט פשוט** (ג"ג דף קעא. וסס) **דקאמר שטר שזמנו כתוב באחד בניסן בשמיטה, ובאו עדים ואמרו היאך אתם מעידים על שטר זה והלא באותו יום עמנו הייתם, שטר כשר ועדיו כשרים, שאני אומר אחרוהו וכתבוהו, ומיהו יכול לפרש פירוש איפכא, שיפרש שכתוב בשטר בתמוז בשנת שלש והעדים החתומים אומרים שבכסליו בשנת ג' היתה המלוה והייתי מכשיר מספק, וע"י שקבעו בניסן ר"ה אנו יודעין שהוא מוקדם דלעולם תמוז קודם לכסליו. ומיהו עיקר פירושו תימה גדולה שעשו תקנה פן ישכחו כל העולם מתי עמד המלך, וכן סופר שכותב כל היום שטרות האיך ישכח, ועוד דא"כ הוי מצי למימר דנפקא מינה טובא לכל שטרות שלא ידעו מה לכתוב בו ביום דאין יודעין מתי מתחלת שנת המלך, ועוד**

ספק בשטר אם הוא מוקדם או מאוחר, **אין לנו לפסול שום שטר מספק, כדמוכח בריש אחד דיני ממונות** (סנהדרין דף לב. וסס) **דקאמר, שטר שזמנו כתוב באחד בניסן בשמיטה, ובאו עדים ואמרו, לעדים החתומים בשטר, היאך אתם מעידים על שטר זה, והלא באותו יום עמנו הייתם.** ושקר הוא שטר זה דינא הוא, דהשטר כשר ועדיו כשרים. דחיישינן, **שמא אחרוהו וכתבוהו.** שמא השטר עצמו אמת הוא, אלא דבשעת כתיבת השטר נכתב תאריך מאוחר, ובתאריך זה אמנם היו עם העדים השניים במקום פלוני. **הרי שאנו תולין להכשיר מספק. וכן בגט פשוט** (ג"ג דף קעא. וסס) **דקאמר, שטר שזמנו כתוב בשבת או בי' בתשרי**, דלכאורה, כיון שבשבת או בי' תשרי, אי אפשר לכתוב, אם כן מוכח שהשטר הוא שקר, אין אומרים כן, אלא השטר כשר. **שאני אומר אחרוהו וכתבוהו.** דבשעת כתיבת השטר לא כתבו תאריך של אותו היום, אלא תאריך מאוחר, וכתבו תאריך של שבת או י' תשרי. הרי שאנו תולין להכשיר מספק. ומדוע פירש רש"י, דהיכא דספק לן, פסלינן ליה לשטר"י. ואומר התוס' דמשום קושיא זו אין צריך לבאר מהלך חדש, [וכמו שיבאר התוס' בהמשך], דעדיין אפשר ליישב דעת רש"י. ומיהו יכולים לפרש בדברי רש"י **פירוש איפכא**, דהיינו **שיפרש שכתוב בשטר בתמוז בשנת שלש, והעדים החתומים אומרים שבכסליו בשנת ג' היתה המלוה, והייתי מכשיר מספק**, ואומר, שכסליו קודם לתמוז, והשטר מאוחר, וכשר. **וע"י שקבעו בניסן ר"ה, אנו יודעין שהוא מוקדם**, דכיון דניסן הוא ראש השנה, **לעולם תמוז קודם לכסליו.** והשטר מוקדם, ופסול. ופירוש זה בדברי רש"י עדיין ניחא, אולם מקשה התוס' על עיקר שיטת רש"י, ומיהו על עיקר פירושו דפירש, דתקנו זמן קבוע בשטרות, שמא ישכחו מתי עמד המלך ולא ידעו אם כסליו קודם לתמוז, דבר זה בוודאי יקשה, דזהו **תימה גדולה, שעשו תקנה פן ישכחו כל העולם מתי עמד המלך**, וכי סברא היא דניחוש לכך שכל העולם ישכחו, וכן הסופר **שכותב כל היום שטרות**, וכותב בכל שטרותיו הזמן לשנות המלך, **האיך ישכח.** הרי הוא וודאי יזכור מתי מתחלת השנה, ועוד, **דא"כ** דאמנם חיישינן שכולם ישכחו מתי עמד המלך, א"כ **הוי מצי למימר**, דבזה שקבעו זמן קבוע לשנות המלך, יהא **נפקא מינה טובא לכל שטרות**, ולא רק באופן שצייר רש"י, והתועלת היא, שבלא זמן קבוע, **לא ידעו מה לכתוב בו ביום**, דהרי **אין יודעין מתי מתחלת שנת המלך**[ט]. ועוד, **דכי האי גוונא** דחיישינן שמא נכתב השטר לפני ההלואה, ומה בכך, והרי אופן זה **לאו** מיקרי

ציונים והערות

והטעם דצריך ב' טעמים, דאי משום שלום מלכות בלבד הו"ל לתקן לכל מלך מיום שעמד בו, ואי משום שטרות לבד הו"ל לתקן לשנות עולם. [ואין לומר דלא מנו לשנות עולם, דרצו להבדיל בין מלכי ישראל למלכי אוה"ע, דהרי בזמן מלכי ישראל עדיין לא מנו לשנות אוה"ע], אלא ע"כ דיש טעם גם משום שלום מלכות במלכי ישראל. ומה שהוכיחו התוס' שהרי בגולה אין מונין רק למלכי יון, הרי שלא חששו בשטרות משום שלום מלכות, י"ל דדעת רש"י כאותה דעה שהביא בעל העיטור, [הובאה גם בפני יהושע], דכוונת הגמ' בע"ז (י.), 'דאין מונין אלא למלכי יון', כוונתה רק לאפוקי דאין מונין ליציאת מצרים, וכן נראה מדברי רש"י בע"ז כמו שכתב הריטב"א שם. **יד. הקשה** הפני יהושע, מדוע פשוט לו לתוס' דמספק יש להכשיר, הרי קי"ל בכל מקום דיד בעל השטר על התחתונה, ועל כל הראיות שהביא התוס' יש להשיב, דשאני התם דאחזוקי סהדי ברשיעי לא מחזקינן, ומוקמינן להו בחזקת כשרות. משא"כ כאן, שהעדים עשו כהוגן כפי שיטת רש"י, אלא שהספק נולד ממילא מחמת ההלואה, וא"כ מנ"ל להכשיר ולהוציא ממון מספק. והנה אף דמצינו דכתבו הפוסקים, דכל היכא דאיכא ספק וטעות בשטר בענין שיתבטל השטר לגמרי, אמרינן ביה יד בעל השטר על העליונה, ומקור הדין הוא מתשובת מהר"י קולון ז"ל הובא בחו"מ (סי' מ"ג), אמנם מהתם נמי ליכא ראיה, דאיירי שהספק הוא בעיקר השטר קודם שחתמו העדים, א"כ מסתמא אטרוחי בכדי למה לי לכתוב ולחתום בדבר שאינו מועיל כלל, אלא על כרחך שנעשה באופן המועיל, מש"ה אמרינן יד בעל השטר על העליונה. משא"כ הכא, שבשעת הכתיבה והחתימה נעשה בהכשר והספק נולד ממילא, מנ"ל דלא אמרינן יד בעל השטר על התחתונה. והביא דבספר העיטור במאמר זמן [מאמר ראשון] איתא, דכל היכא דאיכא ספק בשטר אם הוא מוקדם או מאוחר איכא פלוגתא בין רבוותא. הרי דאף בספק שטר מוקדם, מכשירין מספק. אלא שתמה הפנ"י על ראיות העיטור. עיי"ש. ועוד מקשה הפנ"י, איך נכשיר השטר מספק, הרי עיקר טעם דשטר המוקדם הוא פסול, הוא משום גזירה שמא יגבה מזמן ראשון, והרי התוס' גופייהו ג"כ מודים, דמזמן ראשון לא מצי למיגבי מספק, דמילתא דפשיטא היא - דהמוציא מחבירו עליו הראיה, א"כ השטר פסול ממילא לגמרי, משום האי גזירה גופא שמא יגבה מזמן ראשון, - שהלקוחות לא ירגישו שום ריעותא בזה השטר, ויאמרו מסתמא ביום שנכתב היתה ההלואה כמ"ש. וצ"ע. **טו. הקשה** המהרש"א, דלפירש"י דחיישינן שישכחו מתי עמד המלך, א"כ למה ליה לגמ' לומר, הנפקא מינה לענין מוקדם, בלא"ה י"ל, דאם לא יהיה יום קבוע לשנות המלך לא נדע אם השט"ח שכתב בו תמוז שנת ג', קדם למכר שכ' בו כסליו שנת ג', ולא יוכל לגבות חובו. וכתב הרש"ש, דכיון בזה לקושית התוס' (ב"מ יג. ד"ה מניין) שכתב, 'ועוד הוה ליה למימר נפ"מ טובא וכו' שלא ידעו מאימתי לגבות'. אמנם המהרש"א כתב 'ויש ליישב', וכתב הקרני ראם דכוונתו, דדוקא באופן שמצד הדין השטר הוא כשר, ורוצים לפסלו ולהחשיבו לשטר מוקדם, חששו לתקנתו, ותקנו זמן, שלא יחשבוהו לשטר מוקדם. אבל בשביל האופן שלא יוכל לברר אם המכירה קודמת להלואה

דכי האי גוונא לאו מוקדם לאביי דאמר בפ"ק דב"מ (דף יג. וסס) עדיו בחתומיו זכין לו, ולרב אסי דפליג עליה למה הוצרכו לעשות תקנה זו, הא אמרינן אין כותבין שטר ללוה אא"כ מלוה עמו אלא בשטרי הקנאה. ונראה דנפקא מינה לשטרי חוב המוקדמין, היינו כגון אם עמד המלך באחד בניסן כשיגיע אחד בניסן אחר ישכח הסופר ויסבור דאשתקד עמד המלך בשנים בניסן, דעביד איניש דטעי חד יומא ויכתוב באחד בניסן בשנה ראשונה למלך, ונמצא שטר זה מוקדם שנה שלימה שהיא שנה שניה וכתוב ראשונה ונמצאו ב"ד טורפין מן הלקוחות של שנה זו שלא כדין, אבל עכשיו שקבעו ניסן ר"ה תו לא אתי לידי תקלה, דאפי' עמד אשתקד בשנים בניסן כשמגיע ניסן אחר מתחילין למנות לו שנה אחרת. וא"ת אכתי אתי לידי תקלה, דאם עמד בכ"ט באדר בשנה ראשונה למלך, כשיגיע כ"ט אחר יטעה הסופר ביום אחד ויסבור שעמד באחד בניסן, ויכתוב עכשיו בכ"ט באדר (בשנה ראשונה למלך) ונמצא מוקדם שנה שלימה. לאו פירכא היא, דכשעמד בכ"ט באדר מיד שיגיע לאחד בניסן מתחיל למנות שנה שניה, ויודע הסופר שכל השנה כתב בכל השטרות שנה שניה הלכך לא טעי. ויש שיטה אחרת בירושלמי, בין מ"ד מניסן מנינן בין מ"ד מתשרי מנינן מה ביניהן, א"ר יצחק שטרות יוצאות ביניהן לוה באייר וכתב ביה שנה שניה למלכות, מכר מכירה במרחשון וכתב בו שנה שניה למלכות, מ"ד מניסן מנינן מלוה קדמאה מ"ד מתשרי מנינן מכירה קדמאה. ומילתא אחריתי היא ולא אתי לפרושי מאי טעמא קבעו ניסן ראש השנה:

שטרי חוב המוקדמין פסולין. בשלהי איזהו נשך (ב"מ ד' עב. וסס) פי' בקונטרס פסולין לגבי משעבדי אבל מבני חרי גבי, ולא יתכן וכמו שפירשנו שם (ד"ה שטר):

מוקדם לאביי, דמצינו בו דאמר בפ"ק דב"מ (דף יג. וסס) דאיך כותבים שטר ללוה אף על פי שאין מלוה עמו, ואין חוששים לשטר מוקדם, אלא הטעם הוא, דעדיו בחתומיו זכין לו. כלומר, דשאל אביי והאיך אנו כותבים שטר ללוה אעפ"י שאין מלוה עמו, ואיננו חוששים לשטר מוקדם, אלא זאת, מפני דאמרינן 'דעדיו בחתומיו זכין לו, דהיינו שחכמים תקנו, שאף קודם ההלואה, העדים ע"י חתימתם שעבדוהו לקרקע הלוה למלוה, לכשילוה, ושוב אין זה שטר מוקדם. ואם כן, לאביי יש להקשות, למה לנו כלל לתקן זמן קבוע בשטרות, והרי לעולם אין חשש לשטר מוקדם[ט], כיון דעדיו בחתימתן לו. וכן, לרב אסי דפליג עליה - על אביי, למה הוצרכו לשיטתו לעשות תקנה זו, הא אמרינן דלדעתו, מה דאין כותבין שטר ללוה אא"כ מלוה עמו. היינו משום החשש שמא מוקדם הוא השטר אלא רק בשטרי הקנאה. היינו בשטר שעושה המוכר קנין, ומקנה לקונה, דווקא אז כותבים אותו אף שאין קונה עמו. ואם כן יקשה לדעת רב אסי, מדוע תיקנו זמן קבוע בניסן, הרי בין כה, אין מציאות זו שהעדים יעידו על הלואה שבתמוז, ובשטר יהיה כתוב הזמן בכסליו, דהרי אין כותבים שטר ללוה אלא אם כן מלוה עמו. ולמה לי לתקנה דכתיבת זמן בשטר, ולכך חולק התוס' על רש"י, ומפרש, ונראה, דבאמת אין חשש שכולם ישכחו מתי עמד המלך, אם קודם תמוז או אחריו. אלא הטעם דאין מונים לזמן שעמד בו המלך, הוא משום תקלה אחרת והוא, דנפקא מינה לשטרי חוב המוקדמין, היינו כגון, אם עמד המלך באחד בניסן, וכשיגיע אחד בניסן אחר, אחד בניסן לשנה הבאה, והוא ילוה אז מחבירו, יש לחוש דישכח הסופר, ויסבור, דאשתקד עמד המלך בשנים בניסן, דלטעות כזו יש לחוש, משום דעביד איניש דטעי חד יומא, מצוי הוא שאדם טועה במנין ביום אחד, ויכתוב באחד בניסן בשנה ראשונה למלך, ונמצא שטר זה מוקדם שנה שלימה, דהוא לוה עתה, שהיא שנה שניה, וכתוב בשטר שנה ראשונה". ונמצאו, ב"ד טורפין מן הלקוחות של שנה זו - של כל שנה שעברה, שלא כדין, אבל עכשיו שקבעו ניסן ר"ה, תו לא אתי לידי תקלה, דאפילו עמד אשתקד בשנים בניסן, כשמגיע ניסן אחר, מתחילין למנות לו שנה אחרת. ולעולם יכתוב הסופר, אחד בניסן שהיא שנה שניה. וא"ת, אכתי אף אחר שתיקנו זמן קבוע להתחלת השנה, עדיין יש לחוש דאתי לידי תקלה והיא, דאם עמד המלך בכ"ט באדר בשנה ראשונה למלך, כשיגיע כ"ט אחר, כשיגיע כ"ט באדר לשנה אחרת, יטעה הסופר ביום אחד, ויסבור שעמד באחד בניסן, ויכתוב עכשיו, בכ"ט באדר (בשנה ראשונה למלך), ונמצא מוקדם שנה שלימה. דכיון, דהאמת דהוא עמד בשנה שעברה בכ"ט באדר, נמצא איפה דכשהגיע א' ניסן, עלתה לו שנה, ועכשיו שנה שניה היא לו. וכשכתוב בשטר כ"ט אדר בשנה ראשונה, טורף הוא לקוחות שלא כדין. ומתרץ תוס', לאו פירכא היא, משום דכשעמד בשנה שעברה בכ"ט באדר, מיד כשיגיע לאחד בניסן, מתחיל למנות שנה שניה, ויודע הסופר, שבכל השנה כבר כתב בכל השטרות שנה שניה, הלכך לא טעי - שיכתוב עתה כ"ט אדר לשנה ראשונה. ויש שיטה אחרת בירושלמי, גם בירושלמי מוזכר תרוץ זה, דנפקא מינה במה דכתבינן זמן בשטר, לשטרות המוקדמים, אולם שם, שונה היא הכונה מגמ' דידן. דהירושלמי מביא ב' שיטות, אי מונים למלכי עכו"ם מניסן או מתשרי, ומקשה הירושלמי, בין מ"ד מניסן מנינן, בין מ"ד מתשרי מנינן מה ביניהן. לגבי איזה דין זה יהא נפקא מינה, האם מונין דוקא מניסן, או מתשרי, א"ר יצחק, נפקא מינה לשטרות יוצאות ביניהן, כשיש שני שטרות, וכדי לדעת מי מהם קודם לחבירו. כגון, דלוה באייר וכתב ביה שנה שניה למלכות, ואותו לוה, אף מכר מכירה במרחשון, וכתב בו שנה שניה למלכות, באופן זה יהיה נפקא מינה, האם מכירה קדמה או ההלואה, דלמ"ד מניסן מנינן, נמצא דמלוה קדמאה. כיון דהמלוה באייר היתה והמכירה בחשון היא, ובניסן מתחלת השנה, נמצא דהמלוה קודמת למכירה. ולמ"ד מתשרי מנינן, כיון דהשנה מתחלת מתשרי, וההלואה באייר, והמכירה בחשוון, נמצא דמכירה קדמאה. ומציין תוס', דהבבלי הזכיר ענין שטרות המוקדמים, כדי ליישב, מדוע היו צריכים לקבוע ראש השנה קבוע למלכים, ועל זה תירץ, כדי שלא יבואו לידי שטרות המוקדמים. אבל הירושלמי אינו מדבר באותו ענין דגמ' דידן, אלא ומילתא אחריתי היא. ולא אתי לפרושי, כבגמ' דידן, מאי טעמא קבעו ניסן ראש השנה. אלא לומר, מתי יהא לי נפקא מינה, האם מונים מניסן או מתשרי.

שטרי חוב המוקדמין פסולין:

בשלהי איזהו נשך (ב"מ ד' עב. וסס) **פירש בקונטרס** (ד"ה פסולים), דשטרי חוב המוקדמים, פסולין לגבי משעבדי, דכיון דעל ידי שטר זה, יכול לטרוף מלקוחות שלא כדין, לכך פסלוהו חכמים מלגבות ממשעבדי כלל, אבל מבני חרי גבי". חולק עליו תוס', ולא יתכן, וכמו שפירשנו שם (ד"ה שטר). דמהלשון שטרות המוקדמים 'פסולים', משמע שפסולים לגמרי, ואינם יכולים לשמש כראיה לחוב, אף לענין לגבות מבני חורין.

ציונים והערות

או לא, דמספק אין יכול לגבות ועליו לברר, עבור זה לא תיקנו זמן. ובשפת אמת כתב על קושית המהרש"א, דזה באמת כוונת הירושלמי שהביאו התוס', דתיקנו זמן לידע אם ההלואה קודמת למכר או לא. [אבל ר"ח דמייתי מתניתין דשט"ח המוקדמין ע"כ לא ס"ל הכי, וא"כ קשה מדוע לא סובר נפ"מ זו]. וכתב השפת אמת, דיש לתרץ קושיות התוס' וכן קושיא זו, בהקדים קושיא אחרת, דאם היו מונין לכל מלך מיום שעמד עד לשנה הבאה, למה ימנו כלל סדר החדשים בניסן ואייר, דמסתמא לעולם היו מונין חדשי השנה מזמן עמידת המלך, חודש א' ב' ג' בשנה ראשונה, עד כלות י"ב חודש. ואח"כ חודש א' לשנה שניה, וא"כ לא היה שום חשש. לכן י"ל, דאה"נ דלכך אין לחוש שלא נדע מי קדם שטר המלוה או השטר מכר, כיון דהסופרים היו כותבין כך, רק למוקדם חיישינן, אם יזדמן אחד שכתב בתמוז בשנת ג' כו', דאפשר דבכוונה הערים לכתוב כן, או אפילו שלא בכוונה, מ"מ לא נדע אם לפוסלו מטעם מוקדם או לא. אבל מה שלא יוכל לגבות קרקע זו, לא איכפת לן, דאיהו דאפסיד אנפשיה, משא"כ מה שלא נדע אם הוא מוקדם וראוי לקונסו שלא יגבה בשטר זה כלל, להכי תיקנו למנות לעולם מניסן. ובזה מיושב מה שהקשה התוס', אטו כולם ישכחו ולא ידעו מתי עמד המלך, ועתה הוא מיושב, דכיון דלעולם היו כותבין חדשי המלך ולא חדשי השנה, א"כ הוי מילתא דלא רמיא אדעתא באיזה חודש עמד. וגם כן לא קשה מה שהקשה התוס', שלא ידעו מה לכתוב בו ביום, דשפיר היו יודעין לפי חדשי המלך כנ"ל, ועל ב' קושיות אחרונות אפשר לתרץ בעוד אופן, די"ל דהחשש הוא שיוציא שטר ישן שנכתב בזמן מלך הקדום כמה דורות, וכעת שוב אין כותבין למלכותו כלל, ומשו"ה שכחו מתי עמד, וממילא מיושב ג"כ קושיא הב' - דנימא נפקא מינה שלא ידעו לכתוב הזמן, דבזמן שהמלך קיים שפיר כו"ע יודעין מתי עמד. **טז. ועיין** רש"י בבבא מציעא (יג. ד"ה הני מילי), דהקשה על אביי, דכיון דלאביי אף שטר מוקדם הוא אינו מוקדם, כיון דעידיו בחתומיו זכין לו, איך אביי יפרש את המשנה (שביעית פרק י משנה ה) שטרי חוב המוקדמין - פסולין, והמאוחרין - כשרין, מתרץ רש"י, דמדובר באופן שהיה כתוב בשטר תאריך מוקדם, ועל זה חתמו העדים. דבאופן כזה חשיב השטר מוקדם, שבא לטרוף משעת כתיבה שלא כדין. **יז. הקשה** המהרש"א, דלפי הסבר זה אף אפשר לקיים שיטת רש"י, ולפרש שלא יטעו לשכוח לגמרי מתי עמד המלך, אלא דחיישינן שהדיינים יטעו, כגון שעמד המלך בא' תמוז, ובו ביום היתה ההלואה, והכתיבה היה אח"כ בא' כסליו, ושטר מאוחר הוא. והדיינים יטעו לומר שהמלך עמד בב' תמוז, נמצא ר"ח כסליו קודם לא' תמוז בכל שנותיו, ושטר מוקדם הוא ויפסלוהו. ותירץ המהרש"א, דאם נחוש שהדיינים יטעו אף יש להקשות להתוס' עצמם, [כעין קושית התוס' על פירושם], שאם תהיה הכתיבה בכ"ט באדר בשנה השלישית למלך, והעדים יעידו כי בשבט העבר הלוה לו, והמלך עמד בר"ח ניסן, ושבט קודם לכ"ט באדר, ושטר מאוחר הוא. נחוש שהדיינים יטעו ביום אחד, ויסברו דהמלך עמד בכ"ט באדר, וממילא עתה היא שנה רביעית. ונמצא דכ"ט אדר של שנה שלישית הוא קודם לשבט של ההלואה, ושטר מוקדם הוא ויפסלו את השטר, אלא על כרחך דלא חיישינן שהדיינים יטעו. אלא רק שהסופר יטעה. **יח. הקשה** המהרש"א, למה כתבו התוס' דבפרק איזהו נשך כתב בקונטרס וכו', והרי גם הכא כתב כן, דאינו אלא כמלוה על פה שאינו גובה מן המשועבדים. [עיין הגהות הב"ח שכתב, דמקושית התוס' משמע, שלא היה כתוב לפניו לשון זה של רש"י], ותירץ המהרש"א, דברש"י כאן אפשר לפרש דאינו

אבל בתחלת שנה לא:
בהוא אמינא היה לה להגמ' סברא לומר, דכי אמרינן יום אחד בשנה חשיב שנה, הני מילי בסוף שנה, אבל בתחילת שנה, לא אמרינן. קמ"ל דיום אחד בשנה נחשב כשנה, אף אם אותו יום בתחילת שנה. ומקשה התוס', **וא"ת, ולאו קל וחומר הוא**, והרי אם בסוף שנה אמרת דיום אחד חשיב כשנה, קל וחומר, דבתחילת שנה יום אחד חשיב שנה. והראיה דבתחילת שנה יותר מסתבר בו לומר דיחשב כשנה, **כדאמרינן לקמן** (קף י.) **בפרקין**, הנוטע ל' יום לפני ראש השנה, כיון שהגיע א' תשרי, עלתה לו שנה לשני ערלה. ומקשה הגמ', דדין זה אינו כשיטת ר' מאיר, דלדבריו, אף יום אחד בשנה חשיב שנה, דתניא ר' מאיר אומר, פר האמור בתורה סתם, בן עשרים וארבעה חדש ויום אחד הוא, שהיה ר' מאיר אומר, כל מקום שנאמר בתורה פר, בן שלש. נמצא דלר' מאיר, אף יום אחד חשיב שנה, ומדוע אמרינן דלענין ערלה, בעי לל' יום קודם ראש השנה. ומתרצת הגמ', כי קאמר ר' מאיר יום אחד בשנה חשיב שנה, בסוף שנים, כגון יום אחד בשנה שלישית. אבל בתחילת שנים, כגון שנה ראשונה של נטיעה, שהיא תחילת מנין שני ערלה, לא. ומקשה הגמ', ולאו קל וחומר היא, **ומה נדה שאין תחלת היום עולה לה בסופה**, דבסוף מנין ז' ימי נידה, אין אומרים, מקצתו ככולו - דתחלת יום השביעי תעלה לה ככולו, ותטבול ביום, אלא בנידתה היא עד הערב. אעפי"כ אמרינן בה, דסוף יום עולה לה **בתחלתה**, דבתחילת ימי הנידה אמרינן מקצתו ככולו, דאם ראתה סמוך לשקיעת החמה, עולה לה יום זה בז' ימי נידה, ואינה צריכה למנות אלא ו' והוא"ט. קל וחומר לשנה, שנים הקצובין לכל דבר, [כמו, שלש שנים לפר, שלש שנים לערלה] דהדין בה, **שיום אחד עולה בסופה**, דיום אחד בתחילת שנה אחרונה, בסוף שנים הקצובות לדבר. עולה לה כשנה. דהרי אמרינן לענין פר, דיום אחד בשנה שלישית חשיב שנה, **אינו דין** [כל שכן שהדין הוא], **שיום אחד עולה לה בתחלתה**. דיום אחד בתחילת השנים הקצובות, יחשב לה כשנה. ומכח קל וחומר זה מקשה הגמ', דלדעת ר' מאיר, דבסוף השנים של פר חשיב יום אחד כשנה, כל שכן דיום אחד בתחילת שני ערלה, דיהא חשיב כשנה. ומכח זה מקשה התוס', דכמו כן אפשר להקשות על גמ' דידן, דהרי אף שנה היא דבר קצוב, דכשעוברים שנ"ד ימים, חשיב שעברה השנה. ואם כן יש לומר קל וחומר, ומה נדה דאין אומרים בה, דבסוף ז' יחשב מקצת היום ככולו, [ותטבול ביום]. אעפי"כ, אמרינן בה בתחילת ז', דמקצת היום ככולו. [שאם ראתה סמוך לשקיעת החמה, עולה לה יום זה בז' ימי נידה], כל שכן למנין שנות המלכות, דנאמר בו דאם מלך יום אחד בסוף שנ"ד ימים, יחשב כמלך כל השנה. וודאי דנאמר, דאף מלך יום אחד בתחילת השנ"ד ימים, דיחשב כמלך כל השנה כולה. ומיישב התוס', **ולאו פירכא היא**, דיש לומר **אדרבה**, **(כ"ש הכא דהכי ניחא טפי)** כלומר דמנידה נילף דרק בעמד בכ"ט באדר, אז יחשב לו אותו יום כ"ט שנה. אבל כשמלך יום אחד בתחילת השנה, לא חשיב שנה. **דדין הוא בעומד (ומונה לו) אחר תחתיו באדר**, דכך ראוי להיות הדין, בעמד בכ"ט באדר, דאמנם מונין לו **שנה בשביל יום אחד**, משום **דהיינו בתחלת שנותיו** הוא עומד, כעין דמצינו **בנדה שסוף היום עולה לה בתחלתה**, דבתחילת ז', אמרינן בה מקצת היום ככולו, [שאם ראתה סמוך לשקיעת החמה, עולה לה יום זה בז' ימי נידה]. **אבל אם מת בניסן, לא ימנה לו שנה בשביל יום אחד**, ולא נאמר בו דיום אחד חשיב כשנה. **כיון דהיינו סוף שנותיו**[ג], ובסוף השנים לא אמרינן מקצתו ככולו, **וכמו כן בנדה שאין תחלת היום עולה לה בסופה**. דאין אומרים בה, דבסוף ז' יחשב מקצת היום ככולו, [ותטבול ביום].

(ב:) **אבל בתחלת שנה לא. וא"ת ולאו קל וחומר הוא כדאמרינן לקמן (ד' י.) בפרקין, ומה נדה שאין תחלת היום עולה לה בסופה סוף יום עולה לה בתחלתה, שנה שיום אחד עולה בסופה אינו דין שיום א' עולה לה בתחלתה. לאו פירכא היא, אדרבה (כ"ש הכא דהכי ניחא טפי) דדין הוא בעומד (ומונה לו) אחר תחתיו באדר דמונין לו שנה בשביל יום אחד דהיינו בתחלת שנותיו, כעין נדה שסוף היום עולה לה בתחלתה, אבל מת בניסן לא ימנה לו שנה בשביל יום אחד כיון דהיינו סוף שנותיו, כמו נדה שאין תחלת היום עולה לה בסופה:**

דאימנו עליה מאדר ומלך בן מלך. אע"ג דלעיל סגי לה בטעמא דאימנו עליה מאדר, הכא לא סגי ליה בהכי, דמההוא דלעיל שמעינן ליה. והך רישא והך גבי הדדי מתניין, ואפילו לא מתניין גבי הדדי כדאשכחן בפרק גט פשוט (ג"ג ד' קסו. וסס) **גבי הא דתניא כסף בדינרין אין פחות מב' דינרין זהב כסף, והדר תני באידך זהב בדינרין אין פחות מבשני דינרין כסף זהב, ופריך אבתריה דילמא (למימר) דהבא פריכי בתרי דינרי קאמר ליה, ומשני אביי יד בעל השטר על התחתונה. ופריך אי הכי רישא נמי, כלומר הברייתא הא' והב', גבי הדדי מתניין. כתובים זה אצל זה בתוספתא** (פ"ו ה"ו), ועל כרחך הביאה התוספתא לברייתא ב' כדי לומר בה חידוש נוסף. וממשיך התוס', **ואפילו לא מתניין גבי הדדי**, ואפילו אם נאמר, דהברייתות שמביאה הגמ' אין אלו הברייתות דמייתי לה התוספתא יחדיו, שהרי הגמ' מביאתם כשתי ברייתות, [דבכל אחד אמרינן, ת"ר][ב]. עם כל זה, לא רצתה לפרש דבשניהם יש אותו החידוש, דקים לה לגמ', דאף ברייתות אלו שנויות יחדיו באחד מן המקומות, **כדאשכחן בפרק גט פשוט** (ג"ג ד' קסו. וסס), דאף שם מובאים ב' ברייתות, והגמ' קוראת לברייתא הא' - 'רישא'. אע"פ דבתוספתא לא נישנו זה אצל זה, על כרחך דקים לה לגמ', דבאחד מהברייתות הם שנוים זה אצל זה. והוא, **גבי הא דתניא**, שטר הכתוב בו, ראובן חייב לשמעון **כסף בדינרין**, [משמעותו הוא], **אין פחות מב' דינרין זהב כסף**. דהיינו, דהתחייב לשלם 'כסף בדינרין' - שווי דינרי זהב, **במטבעות כסף**. דסתם דינרין של זהב הם. **והדר תני באידך**, ומביאה הגמ' ברייתא אחרת, האומרת, דאם היה כתוב בשטר, **זהב בדינרין**, [כוונת הדברים היא], **אין פחות מבשני דינרין כסף זהב**. דהיינו דהתחייב לשלם שווי דינרי כסף, במטבעות זהב. **ופריך אבתריה**, ומקשה הגמ' על ברייתא הב', **דילמא (למימר)** מה שכתוב 'זהב בדינרין' הכוונה, **דהבא פריכי** [זהב משובח] **בתרי דינרי קאמר ליה**. דכמו 'כסף בדינרין' כוונתו לדינרי זהב, משום דסתם דינרין הן של זהב, כמו כן, 'זהב בדינרין' נימא דכוונתו לדינרי זהב, דהתחייב לשלם שווי דינרי זהב, בזהב שהוא דהבא פריכא. [ולא שווי דינרי כסף, בזהב]. **ומשני אביי, יד בעל השטר על התחתונה**. וכיון דאפשר לפרש דבריו, דהתכוון לשווי דינרי כסף, בזהב. בכך תלינן. **ופריך בגמ', אי הכי, רישא דאימנו עליה מאדר ומלך בן מלך:**
מביאה הגמ' ברייתא ת"ר, מלך שעמד בא' בניסן, אין מונין לו שנה עד שיגיע ניסן אחר. ומבארת הגמ', דהחידוש הוא, דאף דנמנו עליו למנותו למלך כבר באדר, אעפי"כ כיון דרק נימנו עליו למנותו ולא עמד בפועל אין נחשב כעמד באדר, דאז היו מונים לו שנה כשיגיע ניסן, אלא כיון דמינוהו בניסן, אין מונים לו שנה עד שיגיע ניסן אחר. ומביאה הגמ' עוד, ת"ר, מת באדר ועמד אחר תחתיו בניסן, מונים ראשונה לראשון, ושניה לשני. ומקשה הגמ', פשיטא, ומתרצת, לא צריכא דאימנו עליה מאדר, ומלך בן מלך הוא. מהו דתימא נימנו ליה תרתין שנין, [דיחשב לו עתה כשנה שניה], קמ"ל. ואומר תוס', הטעם דהיתה הגמ' צריכה לומר, לב' סיבות להחשיבו כאילו מלך כבר באדר, א, דאימנו עליה מאדר. ב, דמלך בן מלך הוא. **אע"ג דלעיל** - כשביארה את החידוש שבברייתא הראשונה, היה **סגי לה** לגמר' רק **בטעמא דאימנו עליה מאדר**. ומדוע בברייתא ב' זקוקה הגמרא לשני טעמים, ומיישב, **הכא** - בברייתא הב', **לא סגי ליה בהכי**, לא הסתפקה הגמר' באותו ההחידוש דבברייתא א', כיון **דמההוא דלעיל שמעינן ליה**[ג]. דידעינן חידוש זה מברייתא דלעיל, **והך רישא והך**, **דלא מתניין בהדדי**, מ"מ קים לה לגמ' דנישנו באיזה ברייתא, יחד.

ציונים והערות

גובה כלל על ידי השטר, וגובה מבני חורין רק על פי הודאת הלוה. ולכן הביאו מבבא מציעא דשם כתב רש"י דמבני חרי גבי. אבל תמוה, שברש"י שם לא כתב רק שאינו טורף מן המשועבדים. אבל שגובה מבני חרי לא הוזכר שם, רק שהתוס' הביאו שם בשם ריב"ם כן בשטר שיש בו רבית, ומשמע שה"ה בשטר מוקדם. ואולי שבפירוש רש"י של בעלי התוס' היה כתוב גם ברש"י כן. (ערוך לנר).

יט. הכוונה לדין נידה דאורייתא, דאינה צריכה ז' נקיים, אלא אף אם ראתה כל ז' ופסקה עם שקיעת החמה, טובלת לערב. אבל מדרבנן החמירו על כל נידה להחשיבה כזבה, וצריכה ז' נקיים, וצריך ז' שלימים, ואין אומרים דסוף יום שפוסקת בו עולה לה למנין. דזו מידת בנות כותיים דאמרינן בנידה (נג.), יום שפוסקת בו סופרת למנינה. (רש"י שם, ד"ה סוף היום). **כ. עיקר** תירוץ תוס' הוא, דבקושיא סבר, דיש ללמוד דאם ביום כ"ט אדר חשיב שנה, כ"ש יום ראשון של השנה חשיב שנה, ולא החשיב את כל שנות המלכות לחטיבה אחת, לומר, דדוקא בתחילת מלכותו יום אחד חשיב שנה ולא בסוף מלכותו, דדווקא שנים לערלה או לפר, חשובים שנים קצובות, דהתורה קצבה להם ימים. וכן ימי נידה, חשיבי ימים קצובים, דהתורה קצבה לה ימים. אבל שנות המלכות, התורה קצבה את ימי השנה, ולא קצבה ימי מלכותו, דאין דין שיהיה כך וכך שנים מלך. ולכך דנים על כל שנה לחוד, ואמרינן דאם יום אחרון שבשנה חשיב שנה, כ"ש יום ראשון. ובתירוץ חידש, דאף בשנות המלכות מחשיבים כולם לחטיבה אחת, דכשמונים למשל עשרים שנה למלך, כל העשרים שנה הם חטיבה אחת של שנות המלך, וא"כ יש לדמותו לנידה, דכמו בנידה דוקא בתחילת מנינה אמרינן מקצתה ככולה, ולא בסוף מנינה. כמו"כ במלך, דוקא בתחילת שנותיו אמרינן דיום אחד חשיב כשנה, ולא בסוף שנותיו. **כא. הקשה** השפת אמת, על מה שכתבו רש"י ותוס', דמשום הכי מוקמינן הך ברייתא במלך בן מלך, דאי משום דאימנו עליה לחוד, כבר שמעינן מברייתא קמייתא. קשה, דמ"מ קמ"ל שפיר, דהו"א דמונין לזה ולזה, דמברייתא קמייתא לא שמעינן אלא דאין מונין לו שנה, לומר דבניסן עלתה לו שנה, אבל עדיין אפשר לומר דמונין אחריו גם בחודש אדר, דמתחילים למנות לו מזמן דאימנו עליה. וזה שמעינן רק מברייתא בתריתא, דאין מונין כלל מזמן דאימנו עליה, אלא רק משעה שנעשה מלך. ותירץ, דצ"ל דלא נראה להגמ' לחלק בהכי. **כב. עפ"י** מהרש"א, ובערוך לנר כתב, הטעם דסובר תוס' לומר דהם אינם הברייתות שבתוספתא. משום דבתוספתא דלפנינו, לא נשנה הברייתא הראשונה מלך שעמד בעשרים ותשעה באדר, רק הברייתא שניה מת באדר ועמד אחר תחתיו. ולכן כתב דאפילו הם ברייתות אחרות דלא מתניין בהדדי, מ"מ קים לה לגמ' דנישנו באיזה ברייתא, יחד.

נמי, כלומר בההיא ברייתא דכסף בדינרין, נמי הוה ליה למימר, שיהא יד בעל השטר על התחתונה, ונפרש ד׳דינרין׳ היינו דינרי כסף, וכוונתו ל׳כסף בדינרין׳ - בשני דינרי כסף בספא פריכא קאמר ליה. דהתחייב שני דינרי כסף ליתנם בכספא פריכא. [עד כאן הגמ׳ שם], מוכיח תוס׳, מקושית הגמ׳ על הברייתא הא׳, שהקשתה בלשון ׳אי הכי רישא נמי׳, ואע״ג שהם ב׳ ברייתות, אעפי״כ קרי ליה רישא, ועל כרחך דהטעם הוא, דאף דבגמ׳ דידן הם שני ברייתות בפני עצמן, מוכרח דהיה קים ליה לגמ׳, דגבי הדדי מיתנ[illegible]דעה הגמרא דבאיזה מקום שהוא נשנו יחדיו, ור[ב]ינו שמואל - ורשב״ם שם, דחק לפרש שם בענין אחר. דפירש, דקושית הגמ׳ רישא נמי, הכוונה לרישא דברייתא ב׳ דאיתא שם, הכותב בשטר דינרין זהב או זהב דינרין, אין כוונתו לפחות משני דינרין זהב. [דרק, כשכתב ׳זהב בדינרין׳ אז אמרינן דהתכוון לשני דינרין כסף, בזהב]. ועל זה מקשה הגמ׳, דכיון דיד בעל השטר על התחתונה, נפרש אף את הרישא בדינרי כסף, ונאמר, דדינרין זהב הכוונה לשני דינרין כסף, בזהב. וחולק התוס׳ על רשב״ם וסבירא ליה דפירושו דחוק הוא.

כלומר בההיא דכסף בדינרין נמי הוה ליה למימר שיהא יד בעל השטר על התחתונה, ובשני דינרי כסף כספא פריכא קאמר ליה, ואע״ג שהם ב׳ ברייתות קרי ליה רישא דקים ליה דגבי הדדי מיתנו (ורב) שמואל דחק לפרש שם בענין אחר:

בחדש זיו הוא החדש השני. בחדש השני למלכות שלמה. ומדייק התוס׳, משמע הכא, ד׳חדש זיו׳ היינו אייר, כיון דמניסן מנינן למלכים[נג]. והכתוב קורא לחדש השני [למלכים] שהוא אייר, חדש זיו. ומקשה התוס׳, והרי לקמן (דף יפ.) אמרינן, מנין שבניסן נולדו אבות, שנאמר ׳בשנה הרביעית בחדש זיו׳. - בירח שנולדו בו זיותני עולם. [עד כאן הגמ׳]. משמע, דניסן הוא חדש זיו, שנולדו בו אבות העולם, שהם זיותני עולם. וקשה, דכאן משמע, ד׳חדש זיו׳ היינו אייר. ומיישב. מיהו בקונטרס פי׳ לקמן, דלעולם אייר הוא הנקרא ׳זיו׳. והכי קאמר, כשנתחדש אייר, כבר נולדו זיותני עולם בניסן. כלומר דכשנכנס אייר, היה אחר לידת האבות. אי נמי, לעולם אימא לך דאמנם בניסן נולדו, ואעפי״כ מחשיבים את אייר כחדש שנולדו בו זיותני עולם. זאת משום דזימנין, דניסן דתקופה, שתקופת ניסן, נמשך בתוך חדש אייר של לבנה. ולכך נקרא ׳זיו׳, משום שחדש אייר הוא בתוך תקופת ניסן שנולדו בו זיותני עולם.

מקיש מלכות שלמה ליציאת מצרים:

יליף לה בגמרא לכך דמונין למלכים מניסן, מקרא ד׳ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים, בשנה הרביעית בחדש זיו הוא החדש השני למלך שלמה על ישראל׳. מקיש מלכות שלמה, ליציאת מצרים. מה יציאת מצרים מניסן מנינן, אף מלכות שלמה מניסן מנינן. בפשטות הפשט בפסוק הוא, שהיה אז שנה רביעית וחדש השני, למלכות שלמה. וא״כ יקשה מדוע אין מוכיחה הגמ׳ לכך דמונים למלכים מניסן, מפשטיה דקרא. מדכתיב, דחדש זיו בחדש החמישי. על כרחך שהוא אב, דמדקרי ליה חדש זיו, משמע דהשנה למלכים, שהוא אייר, הוא חדש שני בשנה הרביעית, לשלמה. משמע דהשנה למלכים, מתחלת מניסן. ומיישב, דמפשטיה דקרא לא מצי למילף, כיון דאין הכרח לפרש ד׳חדש זיו׳ הוא אייר, הנקרא כן משום דנולדו בו זיותני עולם. ומכך תרצה להוכיח דמונים מניסן, וחדש זיו [-אייר] הוא החדש השני. זו אינה הוכחה, דדילמא אמנם מאדר מנינן, ולניסן קרי ליה ׳חדש זיו׳. על שם שבו באמת נולדו זיותני עולם, כמבואר בתוס׳ הקודם. ובאמת מתחילים למנות מאדר, וניסן [-שהוא חודש זיו] הוא החדש השני למלכות שלמה. וא״כ אין הכרח בפסוק לפרש, שמלכות שלמה מתחלת בניסן. ומוסיף תוס׳, דתירוץ זה היה לפי המ״ד (נדף יפ.) שחדש זיו נקרא על שם שנולדו בו זיותני עולם, דלפי דבריו אפשר לפרש כן, בין על ניסן ובין על אייר. אבל למ״ד (שם) דנקרא זיו, משום שיש בו זיוא לאילנות, ולדבריו, אי אפשר להעמידו בניסן. דהרי אין להם לאילנות בניסן, זיו, וא״כ הדרא לקושיא דנלמד מפשטיה דקרא, הקורא לחדש זיו - חדש שני למלכות שלמה. ומתרץ התוס׳, ואפילו אי הוה (הכי) הטעם דקרי ליה לאייר חדש זיו, משום - דאית ביה זיוא לאילני[נד]. בכ״ז, אין להוכיח דאלמא מניסן מנינן, משלמה, דקרי ליה חדש שני[נה]. דיש לומר, דאצלו קראו לחדש זיו - חדש השני. משום דהכי הוה מעשה, שמלך בניסן. והפסוק מונה שנים, לפי חדש שעמד בו, ואין ראיה מהפסוק, שלעולם השנה למלכים, מתחדשת בניסן. ולכך צריך היקש, ללמד, דכשם שליציאת מצרים לעולם מנינן מניסן, כמו״כ אצל מלכים, לעולם מנינן מניסן[נו].

מה יציאת מצרים מניסן:

הגמ׳ לומדת דניסן ר״ה למלכים, מדהוקש ד׳ויעל אהרן׳. אף למלכים מונים מניסן. ומעיר תוס׳, ומאי דילף יציאת מצרים מ׳ויעל אהרן׳, עתה דילפינן לזאת רק מ׳ויעל אהרן׳, ילפינן מיניה רק לענין שהשנה מתחלת בחדש ניסן. אבל לא מצי למילף ד׳באחד׳ בניסן ר״ה למלכים. דדילמא מט״ו בניסן מנינן ולאו מר״ח דווקא, אבל למאי דילף בהמשך הגמ׳, דפריך שם דנאמר דהשנה מאייר היא מתחלת, דאז ימצא דגם אב ושבט הם באותה שנה. ומתרצת הגמ׳, דילפינן מ׳ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן, וכתיב, ויהי בשנה השנית בחדש השני וגו׳. מדקאי בניסן וקרי לה שנה שניה, וקאי באייר וקרי לה שנה שניה, מכלל דר״ה לאו אייר הוא. ואומר התוס׳, ועתה דילפינן אף מקרא ד׳ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש׳ וגו׳ דמפורש בו דהשנה מתחלת מא׳ ניסן, ולא מט״ו. ניחא. דזה אף יהיה המקור דמא׳ בניסן מתחלת השנה ולא בט״ו בו.

בחדש זיו הוא החדש השני:

כתיב ׳בשנה הרביעית בחדש זיו הוא החדש השני למלך שלמה על ישראל׳. דהיינו, ששנה זו היתה שנה רביעית וחדש השני, למלכות שלמה. ומדייק התוס׳, משמע הכא, ד׳חדש זיו׳ היינו אייר, כיון דמניסן מנינן למלכים[נג]. והכתוב קורא לחדש השני [למלכים] שהוא אייר, חדש זיו. ומקשה התוס׳, והרי לקמן (דף יפ.) אמרינן, מנין שבניסן נולדו אבות, שנאמר ׳בשנה הרביעית בחדש זיו׳. - בירח שנולדו בו זיותני עולם. [עד כאן הגמ׳]. משמע, דניסן הוא חדש זיו, שנולדו בו אבות העולם, שהם זיותני עולם. וקשה, דכאן משמע, ד׳חדש זיו׳ היינו אייר. ומיישב. מיהו בקונטרס פי׳ לקמן, דלעולם אייר הוא הנקרא ׳זיו׳. והכי קאמר, כשנתחדש אייר, כבר נולדו זיותני עולם בניסן. כלומר דכשנכנס אייר, היה אחר לידת האבות. אי נמי, לעולם אימא לך דאמנם בניסן נולדו, ואעפי״כ מחשיבים את אייר כחדש שנולדו בו זיותני עולם. זאת משום דזימנין, דניסן דתקופה, שתקופת ניסן, נמשך בתוך חדש אייר של לבנה. ולכך נקרא ׳זיו׳, משום שחדש אייר הוא בתוך תקופת ניסן שנולדו בו זיותני עולם.

בחדש החמישי. על כרחך שהוא אב, דמדקרי

בחדש החמישי:

בגמ׳ משמע, דבמה שכתוב ׳שנת הארבעים׳ יש להסתפק לאיזה מנין מונים ארבעים. אבל במה שכתוב ׳חדש החמישי׳, בריר לן דהכוונה בו לאב.

ציונים והערות

כג. תום׳ אינו מדייק מדכתיב הוא החדש השני, והחדשים נמנים מניסן. וכמו שפירש רש״י (ד״ה נמדפ ויו). דסבירא ליה לתוס׳, דהאי החדש השני אינו לניסן אלא למלך שלמה, ולא כפירש״י דכתב דהמקרא מסורס. וכן מוכח נמי בסמוך בד״ה מקיש וכו׳, דלא סבירא ליה כרש״י. (פני יהושע ותכלת מנוח). **כד. ומה** שכתבו התוס׳ דקרי ליה אייר חודש זיו משום דאית ביה זיוא לאילנא. אע״ג דלקמן (שם) משמע דזהו חדש ניסן. דהגמ׳ מביאה, דלר״א האבות נולדו בתשרי, ומקשה הגמ׳ דכתיב בחדש זיו, והיינו דזהו החדש שנולדו זיותני עולם. ומתרצת, דהוא חדש שיש בו זיו לאילנות, כדאמר רב יהודה, האי מאן דנפיק ביומי ניסן וחזי אילני דמלבלבי. א״כ משמע דחדש זיו הוא ניסן, וכתב הערוך לנר, דעל כרחך הכוונה לאייר, דג״כ אית ביה זיו לאילני, מדקרי ליה החודש השני. והוסיף, דבברכי יוסף (סו״ס רכו) הביא פלוגתא בין הפוסקים, אם יכול לברך גם על הפרחים בימי אדר. וכותב על זה, ואני שמעתי דברכה זו על דרך האמת, שייכא דוקא לימי ניסן עכ״ל. וכתב ע״ז הערל״נ, דמסוגיא הנ״ל משמע, דניסן לאו דוקא, דהא קרי אייר חודש זיו, ומייתי עלה הך דר״י, ומוכח מזה דעכ״פ בימי אייר יכול לברך ברכה זו ולא בניסן דוקא. **כה. הקשה** מהרש״א, מדוע תוס׳ לא תירץ דמחדש שני אין ללמוד, דשמא אין הכונה חדש שני למלכותו, אלא חדש שני למנין החדשים, וכפירש״י. ותירץ הערוך לנר, דאע״פ דלמ״ד (לקמן יפ.) שנולדו בו זיותני עולם אפשר לפרש כן, מכל מקום למ״ד (שם) דאית ביה זיו לאילנות, האי בחודש השני מיותר הוא, דבחודש זיו כבר מורה על אייר. ועל כרחך ללמד שהוא חדש שני למלכות. **כו. עפ״י** ריטב״א. והקשה הטורי אבן, אם כן, מה מקשה הגמ׳ ואימא תשרי ואימא אייר, והיינו דנאמר, דבין יציאת מצרים ובין למלכים לא מנינן מניסן, והאיך אפשר לומר כן, הרי יש היקש, דלכל המלכים מונין מנין אחד כמו ליציאת מצרים, וחזינן נמי דלשלמה מיהו מנו לו מניסן, [או מאדר], כדכתיב בחדש זיו הוא החדש השני למלך שלמה על ישראל. א״כ על כרחך דמניסן [או מאדר] מנינן למלכים וליציאת מצרים. והנה הריטב״א ג״כ הקשה קושיא זו, ותירץ, דהמקשן סבר, דמה שכתוב ׳בשנה הרביעית בחדש זיו הוא החדש השני למלך שלמה על ישראל׳, אין הכונה דחדש זיו הוא חדש שני למלכותו, ולומר דמונים מניסן. אלא דחדש זיו הוא חדש שני למנין החדשים, ומה שכתוב ׳למלוך שלמה על ישראל׳ אין זה עולה על החדש השני, אלא עולה על בשנה הרביעית, שהיא שנה הרביעית למלוך שלמה. ולפי״ז, אין מבואר בפסוק שמונים למלכים מניסן. ולכך הקשה דאם המקור דמונים מניסן הוא מיציאת מצרים, הרי שם ג״כ אין מקור דמונים ליציאת מצרים מניסן. והפני יהושע כתב לתרץ דצ״ל, דהא דמקשה הש״ס ואימא תשרי ואימא אייר, אין כוונתה דנמנה ליציאת מצרים ולמלכות שלמה מתשרי, שהרי כתוב בפירוש דלשלמה מנו לו מניסן, שהרי לחודש זיו קרי שני למלכים, ואי משום דכך הוי המעשה, הרי יש גם היקש, דלכל המלכים מונין מנין אחד. אלא קושית הגמ׳ היא, דאיך מקישים מלכות שלמה ליציאת מצרים, ללמד כשם שיציאת מצרים מניסן מנינן, כמו״כ מלכות שלמה. הרי אין שום מקור שמונים ליציאת מצרים מניסן. דשמא מונים לה מתשרי או שאר חדשים. ואדרבה למלכים מפורש טפי, דהא קרי ליה בהדיא שני למלכים, ואיך תולים את המפורש בשאינו מפורש.

וזאת מניין, ומבאר תוס', דעל כרחך ש'חדש החמישי' הוא אב, דמדקרי בקרא בחדש ניסן, 'ראשון' הוא לכם. וודאי דכוונת הכתוב כאן על ניסן הוא, כדכתיב ויקחו להם איש שה וגו', מכלל דכל חדשים האחרים הנרמזים, דאין מפורש בהם לאיזה דבר מונים אותם. אמרינן בהו, דחמישי ששי שביעי במניינו, למנין הראשון מנינן. כלומר דכל החדשים הנ"ל אזלי בתר ניסן שמוזכר בו בהדיא שהוא ראשון למנין.

בקרא בחדש ניסן ראשון הוא לכם מכלל דכל חדשים האחרים הנרמזים אמרינן חמישי ששי שביעי במניינו למנין הראשון מנינן:

בשלמא האיך קרא מפרש דליציאת מצרים:
פירוש - קרא ד'ויעל אהרן הכהן אל הר ההר על פי ה', וימת שם בשנת הארבעים לצאת בני ישראל מארץ מצרים, בחדש החמישי באחד לחדש' וכו', בזה מפורש דמונים ארבעים ליציאת מצרים. אבל קרא ד'ויהי בארבעים שנה בעשתי עשרה חדש באחד לחדש דבר משה' וגו'. לא מפרש דליציאת מצרים קאי, ולכך מקשה הגמ', ממאי דליציאת מצרים, דילמא להקמת המשכן.

קרא דויעל וכו', אבל קרא דויהי לא מפרש ליציאת מצרים:

וישמע הכנעני מלך ערד. במדרש אמרינן דהיינו עמלק, כמו שיסד הפייט בפזמון של פרשת זכור, כסות ולשון שינה היות כמלך ערד. אבל מ"מ דייק שפיר דהוה סיחון קיים, מדשינה עמלק עצמו לבא כדמותו. ונראה דמההוא דמסעי קא דריש, דאי מההוא דחקת הא מפרש דשמע כי בא ישראל דרך האתרים. ורש"י לא דק בפי' חומש:

אלא ויראו כדר"ל. כלומר שנתגלו לפי שמת אהרן, והיינו בלשון דהא. דאי אמרת ויראו לשון ראייה, אין מתיישב לפרש האי כי בשום [אחד] מהנך בארבע לשונות. מיהו קשיא דילמא לשון כאשר כלומר ויראו כאשר גוע אהרן, כמו ויראו אחי יוסף כי מת אביהם (בראשית נ) ויראו פלשתים כי מת גבורם (שמואל ו יז) ושמא אין מתיישב כאן כמו בהני. והא דמפרשינן קראי בלשון כאשר, כמו כי בא סוס פרעה (שמות טו) כי תרבו ופריתם (ירמיה ג) אין זה לשון חמישי, כדפירש בקונטרס דכי תבא וכי תלכון כי תשא כי תכלה וכל המשמשין בלשון כאשר לשון אם הם משמשין,

ונסתלקו ענני הכבוד' וכו'. וחולק ע"ז תוס' וסובר, דבפסוק זה אין לפרש דמחמת כן בא להלחם, שהרי הפסוק מפרש טעם אחר, משום ששמע שבא ישראל דרך האתרים[ל].

אלא ויראו כדר"ל:
הגמ' דורשת, 'ויראו כל העדה כי גוע אהרן', אל תיקרי וַיִּרְאוּ, אלא וַיֵּרָאוּ, כלומר, שנתגלו. משום 'כי גוע אהרן' - לפי שמת אהרן. והיינו בלשון דהא. דתיבת 'כי' נאמרה ליתן טעם, דמה הטעם שנתגלו, משום שגוע אהרן. ומפרש התוס' מדוע הוצרכו לדרוש כן. דאי אמרת 'ויראו כי גוע אהרן', לשון ראייה היא. היינו דכיון דראו בני ישראל שמת אהרן, [ויבכו את אהרן שלשים יום]. ואין תיבת 'כי' באה ליתן טעם. אם כן, אין מתיישב לפרש האי 'כי' בשום [אחד] מהנך בארבע לשונות. דאין שייך לומר על 'ויראו כל העדה 'כי' גוע אהרן'. אף לא לאחת מארבעת המשמעויות של תיבת 'כי' [דאי אפשר לפרש, שראו 'אם' מת אהרן, או שראו 'שמא' מת אהרן, או שראו 'מפני' שמת אהרן, או שראו 'אלא' מת אהרן]. ולכך דרש לה לוייראו, היינו דנתגלו, וזאת, 'כי גוע אהרן' כלומר, מפני דמת אהרן. מיהו קשיא, מדוע סוברת הגמ', שאין הפסוק מתיישב בלשון ראייה, דילמא "כי' גוע אהרן', לשון כאשר הוא. כלומר, ויראו כאשר גוע אהרן. שראו שכך אירע, שמת אהרן[לא]. כמו 'ויראו אחי יוסף כי מת אביהם ויאמרו לו ישטמנו' (בראשית נ טו). דהיינו שראו שכך אירע, שמת אביהם. וכמו, 'ויראו פלשתים כי מת גבורם' (שמואל ו יז)[לב]. דהיינו שראו שכך אירע, שמת גיבורם. ודוחה תוס', ושמא, אף שאפשר לבאר את תיבת 'כי' בלשון כאשר. מכל מקום, כשדורשים בלשון ראייה, ולא בלשון נתגלו, אין הלשון 'ויראו' מתיישב כאן, כמו בהני - כמו אצל אחי יוסף או פלישתים, דאצלם שייך לומר ויראו, שראו את מיתת אביהם, או בפלישתים שראו מיתת גלית. אבל כאן שבני ישראל לא ראו במיתת אהרן, [דאף אדם מלבד משה ובני אהרן לא היו נוכחים במיתתו] לכך היה צריך הכתוב לומר, 'וישמעו' כל העדה. ולא 'ויראו'. ולכך עדיף לפרש את הפסוק ד'ויראו היינו נתגלו[לג]. ומקשה תוס', דריש לקיש פירש דתיבת 'כי' משמשת בד' לשונות, אי, דלמא, אלא, דהא. והרי מצינו בה לשון חמישי והוא, 'כאשר'. ומיישב, והא דמפרשינן קראי בלשון כאשר, כמו 'כי בא סום פרעה' (שמות טו יט), וכמו, 'כי תרבו ופריתם' (ירמיה ג טז). אין זה לשון חמישי, כדפירש בקונטרס (ד"ה כדכתיב בקהלת), דכי תבא בכרם ריעך, (דברים כג כה) וכן, ונתתי חן העם הזה בעיני מצרים והיה כי תלכון לא תלכו ריקם, (שמות ג כא) כי תשא, (שמות ל יב) כי תכלה לעשר, (דברים יד כח), וכל המשמשין בלשון כאשר, לשון 'אם' הם משמשין. דתיבת 'אם' משמש לשני משמעויות, אם - בלשון ספק. ואם

ציונים והערות

כז. **במסורת** הש"ס מובא דהמקור הוא, ממדרש תנחומא פרשת חקת. ובאמת דשם מוזכר רק דוישמע הכנעני הכוונה לעמלקי, ואין מוזכר שם שהעמלקי התחפש לכנעני. [ומובא שם טעם אחר למה קראו כנעני, לפי שנאסרו ישראל להלחם עם בני עשו, שנאמר בהם אל תתגרו בם (דברים ב ה), כשבא עמלק ונתגרה בם פעם ושתים, אמר להם הקב"ה אין זה אסור כבני עשו, אלא הרי הם ככנענים, שנאמר בהם כי החרם תחרימם החתי והאמורי הכנעני (דברים כ יז), לכך נקרא כנעני]. ובילקוט שמעוני (פרשת חקת רמז תשסד) מובא כדברי התוס', א"ר יהודה בר שלום, לבוש כנעני לבש, ולמד שיחת כנענים, והיה מדבר בלשונם שלא יכירו אותו ישראל, וכו'. א"ר תנחום בר חנילאי, כיון ששמעו שמת אהרן, זיינו עצמן מבפנים ולבשו עצמם מבחוץ, והן באו כבני אבלים. אמרו יודעין אנו שיש להן מאבותיהם פטריקא, שאמר להם הקול קול יעקב שהן מתפללין ונשמעין. ואנו באין עליהם סבורים בני כנענים הן, והן מתפללין על הכנענים ואנו הורגין אותן, כיון שבאו ראו צורת פניהם משל עמלק ולבושיהן ושיחתן של כנענים, אמרו רבש"ע אין אנו יודעין מי הן, מכל מקום עשה בהם מדת הדין שנאמר אם נתן תתן את העם הזה מיד וישמע ה' בקול ישראל. **כח. הערוך** לנר והשפת אמת כתבו, דגם מקרא מוכח כן, דאין לומר שהיה סיחון עצמו. שהרי קרא כתיב ויחרם אתהם ואת עריהם, ואח"כ סיפר הכתוב שפתח בשלום לסיחון. אלא ע"כ זה לא היה סיחון. **כט. המהרש"א** כתב, דעמלק לא שינו רק את לשונם לדבר בלשון כנען, אבל לבושיהם היה לבוש עמלקי. דכן פירש רש"י בחומש (במדבר כא). ומה שכתוב בפייט 'כסות ולשון שינה'. הכוונה דהלשון שינה מן הכסות, שהיה מלבושו עמלק והלשון כנעני כו'. וכתב עליו הערוך לנר [בשם חכם אחד], דאמת הוא שפירש רש"י כן, אבל צ"ע, שבמדרש תנחומא (שמות ילקוט) שהוציא רש"י ממנו, כתוב כדברי התוס', דכסות ולשון שינה, ורק בפניהם שהיה פני עמלק הכירו ישראל שהם עמלקים. **ל. ובערוך** לנר כתב, דנראה לומר,

דרש"י דק שפיר, שהרי בפרשת מסעי כתב רש"י, וישמע הכנעני ללמדך שמיתת אהרן היה השמועה שנסתלקו ענני כבוד וכסבר שנתנה רשות להלחם בישראל לפיכך חזר וכתבה עכ"ל. מזה נראה שכונתו, דע"י הך דחוקת באמת לא היה מוכח כדרש זה, אבל ע"י שכפל פה במסעי, נראה שגם בחוקת הפירוש כן, שהך וישמע נדרש לפניו ולאחריו, שמע שמת אהרן, ושמע כי בא ישראל דרך האתרים. וכפירוש רש"י שם, כתוב בתרגום יונתן בן עוזיאל בפרשת חוקת, ונראה שהוציא רש"י משם, לפרש כן על הך דחוקת. **לא. המילה** 'כאשר' יכולה לשמש בשני משמעויות, או בתורת פתיחה, כאשר יארע כך, יהיה דינו כך. כמו שמביא תוס' בהמשך, כי תבא בכרם ריעך, הכוונה כאשר תבא בכרם ריעך ואכלת ענבים כנפשך שבעך ואל כליך לא תתן. ויכול לשמש בהגדרת המצב, כאשר ראו מה שאירע, כמו ויראו כאשר מת אהרן. **לב. בתום'** משמע, ד'ויראו אחי יוסף כי מת אביהם' 'ויראו פלשתים כי מת גבורם', הוא וודאי בלשון כאשר, וקשה דהרי שם יש לפרש לשון דהא, דנפרש דהך 'ויראו' הוא לשון מורא שנתיראו אחי יוסף בשביל שמת אביהם, והפלשתים נתיראו בשביל שמת גבורם. (ספ"ח). **לג. עפ"י** מהרש"א וערוך לנר. והפני יהושע ביאר באופן אחר, דהכוונה דאין הלשון 'כאשר' מתיישב שפיר כמו בהני. דבשלמא גבי ויראו אחי יוסף כי מת אביהם, נמשך הלשון שפיר, דכאשר שמו על לבם מיתת אביהם, אמרו לו ישטמנו, אבל מקמי הכי אף שהיה להם לחוש משטימת יוסף, אפ"ה לא היו מתייראים שהיה אביהם חי. [וזה הכתוב בא ללמד, דרק כאשר מת אביהם, נתיראו] וכן גבי ויראו פלשתים, אף שמלחמה היו מבקשים, אפ"ה לא היו מתייראים שהיו באים בבטחון בנצחונו של גלית. [וזה הכתוב בא ללמד, דרק כאשר מת גלית, נתיראו]. משא"כ הכא, דקאמר ויבכו אותו כל בית ישראל, מלתא דפשיטא הוא שלא בכו כי אם על מיתת אהרן, וא"כ כיון דכבר כתיב וימת אהרן מה היה המקרא חסר לומר ויבכו אותו. ולמאי איצטריך לומר ויראו כי גוע, אלא

אהח 18/06/2018

- בלשון וודאי, דהיינו כאשר. וכמו שמצינו בכמה דוכתי, 'אם' המשמש בלשון כאשר. כמו, 'ואם יהיה היובל', הרי זה 'כאשר' יהיה היובל, שהרי אי אפשר לפרשו בלשון ספק, דהרי ודאי יהיה. וכן 'ואם תקריב מנחת בכורים', ה"ז 'כאשר' תקריב, שהרי אי אפשר לפרשו בלשון ספק, דהרי הוא חובה להקריב ביכורים. ומה שפירש כאן בקונטרס, כל 'כי' המשמש בלשון 'אשר', דמשמעותו 'אשר', לשון אם הם'. חולק על זה תוס' ואומר, לא יתכן. שהרי 'אשר' משמע דבא ליתן טעם, ולא לומר 'אם'. ובסוף המגרש (גיטין דף 5.) פירש בקונטרס שהם - היינו הפסוקים המשמשים בלשון 'אשר'. כתוב בהם 'כי', ומשמש בלשון 'דהא, וכן עיקר[ל]. דפירש רש"י שם, דלשון דהא, משמש במשמעות של 'אשר' או 'מפני'. כלומר, דבא ליתן טעם ליישב דבר הכתוב למעלה הימנו. כמו 'לא צחקתי, ובא הכתוב ליתן טעם לכך דאמרה לא צחקתי, והוא משום 'כי יראה' וכאילו היה כתוב בה, אשר יראה, כלומר מפני שיראה.

שמצינו בכמה דוכתי אם משמש בלשון כאשר כמו ואם יהיה היובל הרי זה כאשר יהיה שהרי ודאי יהיה, וכן ואם תקריב מנחת בכורים ה"ז כאשר תקריב שהרי הוא חובה. ומה שפי' כאן בקונטרס כל המשמש בלשון אשר לשון אם הם, לא יתכן ובסוף המגרש (גיטין דף 5.) פירש בקונטרס שהם לשון דהא וכן עיקר:

אי דילמא אלא דהא. כי ימצא כי יקרא כי תראה כי תפגע כולם ל' אם הם וכן רובם. כי תאמר בלבבך אין שייך לפרש בלשון אם, דהוה משמע לשון אם תאמר לא תירא הא אם לא תאמר תירא, וע"כ לשון דילמא הוא כלומ' שמא תאמר בלבבך רבים הגוים וגו' לא תאמר כן, וכן כי תאמר מה נרדף לו וכי תאמרו מה נאכל. כי תראה חמור שונאך, כי גוע אהרן דמשמע לשון דהא והיינו לשון אשר: ערד שמו. ופשטיה דקרא ערד שם המדינה או שם עירו:

אי דילמא אלא דהא:

כי ימצא חלל באדמה (דברים יז ג). **כי יקרא** קן ציפור (דברים כב ו). **כי תראה** ערום וכיסיתו (יחזקאל טז ז)[לא]. **כי תפגע** שור אויבך השב תשיבנו לו (שמות כג ד). **כולם** לשון 'אם' הם, וכן רובם. אבל הפסוק 'כי תאמר בלבבך' רבים הגוים האלה וגו' לא תירא מהם וגו'. (דברים ז יז-יח) **אין** שייך **לפרש** אותו **בלשון 'אם'**. משום דאז הוה משמע הלשון, דהדבר תלוי בזה, **אם תאמר** רבים הגוים, אז **לא תירא. הא אם לא תאמר**, אמנם **תירא**. וזה אינו, **ועל כרחך**, דצריך לפרש לתיבת 'כי' הכתובה בקרא זה **דלשון דילמא הוא. כלומר, שמא תאמר בלבבך רבים הגוים וגו'. לא תאמר כן.** - 'לא תירא מהם זכור תזכור את אשר עשה ה' לפרעה ולכל מצרים'. וכן הכוונה בפסוק, **כי תאמרו מה נרדף לו** (מיכה יט כח). דהכוונה, שמא תשאלו, למה נרדפנו ובאים עלינו יסורים. וכן, **וכי תאמרו מה נאכל** בשנה השביעית הן לא נזרע, דהכונה היא שמא תאמרו כן, ועל כך אומר הכתוב, הסירו דאגה מלבכם, היות 'וצויתי את ברכתי' וגו'. וכן, **'כי תראה חמור שונאך** רובץ תחת משאו וחדלת מעזב לו עזב תעזב עמו'. דאין הכוונה בלשון 'אם'. אלא בלשון 'דלמא'. שמא, כשתראה חמור שנאך, תאמר, לחדול מעזב עמו, בתמיה. אל תאמר כן, אלא עזב תעזב עמו[לו]. וכן הפסוק **'כי גוע אהרן'** דאף פסוק זה אינו משמש בלשון 'אם', כרוב הפסוקים. אלא **משמע לשון דהא, והיינו לשון אשר.** דבני ישראל נתגלו, מפני שמת אהרן. ['אשר', הוא גם כן לשון 'דהא', כמבואר בתוס' הקודם].

ערד שמו:

בגמרא דריש ליה להאי קרא 'וישמע הכנעני מלך ערד', דכנעני היא שם מלכותו, וערד הוא שמו של המלך. וכמו סרס את המקרא ודרשהו, שהיה צריך להיות כתוב וישמע ערד מלך הכנעני. אומר תוס' דזהו רק לפי הדרש, אבל **ופשטיה דקרא, ערד היא שם המדינה, או שם עירו.** והכונה, וישמע המלך של עיר או מדינת ערד.

וקאי באייר וקרי ליה שנה השנית:

בגמר' דריש, דאייר אינו ראש השנה הוא. דכתיב 'ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן', וכתיב 'ויהי בשנה השנית בחדש השני נעלה הענן' וגו'. מדקאי בניסן וקרי לה שנה שנית, וקאי באייר ועדיין קרי לה שנה שניה, מכלל דראש השנה לאו אייר הוא. ואומר תוס', **ואין לומר דקרא דאייר להקמת המשכן הוא דקחשיב, ולעולם ר"ה אייר.** דהרי בקראי לא מוזכר שהמנין הוא ליציאת מצרים, ואם כן יש להקשות, שמא ראש השנה הוא אייר, והפסוק 'ויהי בשנה השנית בחדש השני נעלה הענן וגו'. אינו בא למנות שנה שניה ליציאת מצרים, אלא שנה שניה להקמת המשכן, וקוראו שנה שניה, משום שהשנה מתחדשת באייר. ואילו ליציאת מצרים אמנם נקראת שנה שלישית[לז]. ומתרץ התוס', דמה **דאמר** הכתוב **שנה השנית, לג"ש** אתא - כיון דפסוק הראשון מונה ליציאת מצרים, ילפינן בגז"ש אף לפסוק השני. **כדאמר לעיל גבי שנת מ' ושנת כ'.** דבכל הפסוקים שאין מפורש בהם לאיזה ענין מונים אותם, לומד רב פפא גזירה שוה מפסוק אחר המפורש בו, וילמד סתום מן המפורש בגז"ש. ושואל התוס' ומיהו, במקום הפסוק 'ויהי בשנה השנית בחדש השני נעלה הענן' וגו', שהביאו, כדי להוכיח שאייר הוא עדיין שנה שניה. **הוה מצי** הגמרא **לאתויי קרא דפרשת במדבר סיני** (במדבר א א), דכתיב 'וידבר ה' אל משה במדבר סיני וגו' באחד לחדש השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים לאמר'. דמבואר בו, דאייר הוא עדיין שנה שנית, ואינו ראש השנה ליקרא שנה שלישית. ולמילף מקרא זה עדיף יותר, זאת משום דאי הוה ילפי מקרא זה, **לא הוה צריך לגזרה** שוה זו דרב פפא ד'שנת - שנת, כיון **דמפרש ביה קרא**, דבפסוק זה כתוב בפירוש, **באחד לחדש [השני] בשנה השנית 'לצאתם מארץ מצרים'** (במדבר א) ונשאר התוס' בתימה.

שני (במדבר א) מפרש בירושלמי אין למדין מברייתו של עולם, כלומר דלאו אשבת קאי אלא שהיה יום שני לברייתו של עולם:

שני בשבת לא אשכחן:

הגמ' מתרצת, דלא מצינו במקרא ליום שני בשבת. מקשין תוס', **והא דכתיב** 'ויהי ערב ויהי **בוקר יום שני'** (בראשית א ח). הרי מפורש, דהפסוק מונה, יום שני בימי השבוע. ואומרים התוס', דזה באמת קושית הירושלמי (ראש השנה פ"א ה"ו), דאיתא שם, רבי יעקב בר אחא ר' יסא בשם ר' יוחנן [דריש], כתיב 'ויחל לבנות בחדש השני בשני בשנת ד' למלכותו', הקיש שנת ד' למלכותו, ל'שני' שבחדשים. מה שני שבחדשים, אין מונין אלא מניסן, אף שני שבשנת ארבע למלכותו, אין מונין אלא מניסן. ומקשה על זה הירושלמי, או אינו, אלא שני בשבת, ומתרץ הירושלמי, לא מצאנו חשבון זה מן התורה. לא מצינו בתורה שני בשבת. ומקשה הירושלמי, והא כתיב, ויהי ערב ויהי בקר יום שני. **ומפרש בירושלמי, דאין למדין מברייתו של עולם. כלומר,** דפסוק ד'ויהי בוקר יום שני', **לאו אשבת קאי**, אינו מונה אותו בתורת שהוא יום שני לימי השבוע, **אלא שהיה יום שני לברייתו של עולם[לח].** וזו היא אף כוונת הבבלי כאן.

ציונים והערות

לד. עיין ריטב"א, דכתב על הפסוק אם יהיה היובל, דאם משמש בלשון ספק, כמו כי יהיה להם דבר, דהוא לשון ספק אם יהיה להם. ומשמש אף בלשון וודאי, כמו אם יהיה היובל, והכונה אשר. דכן מצינו דאשר משמש בלשון אם, דכתיב (ויקרא ד) אשר נשיא יחטא, והיינו אם. ועיין רש"י על התורה (בראשית מד ג), לא אוכל עד אם דברתי דברי. דכתב, הרי 'אם' משמש בלשון אשר ובלשון כי, כמו עד כי יבא שילה (בראשית מט י). דהכונה עד אשר יבא שילה. וכן כתב על הפסוק, (בראשית מג ז) הידוע נדע כי יאמר הורידו את אחיכם. ופירש רש"י, הידוע נדע כי יאמר - אשר יאמר, כי משמש בלשון אם, ואם משמש בלשון אשר, הרי זה שימוש אחד מד' לשונות שמשמש כי והוא 'אי'. שהרי כי זה כמו אם, כמו עד אם דברתי דברי. עכ"ל. **לה. עפ"י** מהרש"א. ומוכיח כן, שהרי הפסוק כי תראה חמור שונאך, מפרש תוס' בהמשך דהכונה, דילמא. **לו. עפ"י** מהרש"א. ובחכמת מנוח פירש את התוס' באופן אחר, דתוס' בתחילתו כתב דרוב כי משמשים בלשון אם. ורק מיעוטם משמשים לשאר לשונות. כי תאמר בלבבך, משמש בלשון דילמא. ומוסיף תוס', וכן כי תאמרו מה נרדוף ושאר הפסוקים, הם אינם מהרוב המשמש בלשון אם, אלא אלו משמשים בלשון דהא - אשר. ובא לחלוק על מה שפירש רש"י, דכי תאמרו מה נרדף, הכוונה דילמא. אלא הכוונה, דהא, דראוי שתאמרו מה נרדף, וכן ראוי שתאמרו מה נאכל, וראוי שתחדל מעזב לו, אלא בכל זאת התורה מצוך שתעבור על מדתך ועזב תעזב עמו. וא"כ 'כי' משמש בפסוקים אלו, בלשון דהא - אשר. והטעם שתוס' לא רצה לפרשם כרש"י שזה לשון דילמא, דדילמא הוא בלשון תימה, ובאלו אין לתמוה כלל אם אינו רוצה לעזוב עם שונאו. או לומר מה נאכל, כשאין לו. **לז. כלומר,** דנאמר דאף להקמת המשכן הוי תשלום השנה אייר, וממילא אף שעבר רק חדש אחד, חשיב כעבר שנה, וכ' אייר הוה שנה שניה. [דשייך לקרות לאייר ראש השנה ולכנותו חדש השני, דלענין חדשים מנינן מניסן, ולענין השנה, היא מתחדשת באייר. כמו דנאמר דמנינן ליצ"מ מאייר אע"ג דניסן ראש לחדשים]. אבל אין לפרש כוונת קושיתם, דלעולם מנינן מניסן, אלא הקשו דנאמר, דהך קרא דנעלה הענן היה בשנה השלישית ליצ"מ, והיינו שנה שניה להקמת המשכן, דמנינן מניסן. זה אי אפשר לומר, דא"כ העיקר חסר מדברי התוס'. ועוד דלפ"ז ניתוסף שנה על ימי המדבר, והוה ליה מ"א שנים (שפ"ח). **לח. והקשה** השפת אמת, דכתיב בפרשת בשלח ויהי ביום

אהרח18/06/2018

תניא כוותיה דר' יוחנן:

הגמ' מייתי לדרשת ר' יוחנן דמונים למלכים מניסן, וזאת מדהוקשה מלכות שלמה ליציאת מצרים. ויציאת מצרים הרי מונים מניסן, כדמוכח מפסוק ד'ויעל אהרן'. ומקשה הגמ', ואימא תמוז ואימא אב וכו', אלא אמר ר' אלעזר, ויחל לבנות בחדש השני בשני וגו'. מאי שני, שני לירח שמונין בו למלכותו. ומייתי הגמ' ברייתא דאתיא כוותיה דר' יוחנן. ולכאורה משמע בגמ', דר' אלעזר חולק על ר' יוחנן, ודורש לה מקרא אחרינא, והברייתא דאתיא כוותיה דר' יוחנן, באה לאפוקי מר' אלעזר. ועל זה אומר התוס' דאין זה כך, דברייתא זו **לאו לאפוקי דר' אלעזר אתא. דהרי הא מייתי נמי דר' אלעזר בהך ברייתא.** דהברייתא מביאה גם לקרא ד'ויחל לבנות' וגו', שהיא הדרשא דר' אלעזר, אלא על כרחך, דדרשת ר' אלעזר אין זו דרשא חדשה, אלא כהשלמה לדרשת ר' יוחנן באה. וכמו שמבאר תוס' בהמשך דבריו. [ומבאר תוס' מדוע צריך גם את דרשת ר' יוחנן וגם את דרשת ר"א], **ובקרא** דר' **אלעזר לא סגי**, כלומר דמקרא ד'ויחל לבנות בחדש השני בשני וגו'. דדרשינן, מאי 'שני' [בתרא], שני לירח שמונין בו למלכותו. מפסוק זה לבד אי אפשר להוכיח דמונים למלכים מניסן. משום **דהוה אמינא**, דאין ראש השנה קבוע לכל המלכים שאז מתחדשת שנת מלכותם, והוה אמינא **דלשלמה ודאי הוי** אייר, חדש **שני לירח שמונין לו למלכותו, לפי שהוא עמד בניסן**[לט], ולכך חדש שני למלכותו, הוא אייר. **אבל לשאר מלכים** אם לא עמדו בניסן, אמנם **לא** יחשב ניסן כראש השנה להם. **להכי צריך נמי** לדרשת ר' יוחנן, **דמקיש ליציאת מצרים.** דההיקש ליציאת מצרים מלמד, דכשם שלמלכות שלמה מנו מניסן, אף ליציאת מצרים מנינן מניסן, וכשם שליציאת מצרים זמנו קבוע ולעולם מונים מניסן, כמו כן, לכל המלכים זמנם קבוע למנות מניסן[מ].

מכלל דניסן לאו ראש השנה:

רב חסדא דריש, דלמלכי אומות מונים למלכותם מתשרי. דכתיב 'דברי נחמיה בן חכליה ויהי בחדש כסליו שנת עשרים' וגו'. וכתיב, 'ויהי בחדש ניסן שנת עשרים לארתחשסתא' וגו'. מדקאי בכסליו וקרי ליה שנת עשרים, וקאי בניסן ועדיין קרי לה שנת עשרים, מכלל דר"ה לאו ניסן הוא. ומקשה התוס', דמקראי אלו מוכח רק, דניסן אינו ר"ה למלכי אומות העולם, [אלא הוא המשך לשנת העשרים]. אבל אין מוכח מהם דתשרי הוא הראש השנה, שהרי יש הרבה חדשים שבין ניסן לכסליו, שעליהם אפשר לומר שחדש שלהם הוא ראש השנה. ומיישב התוס', **אע"פ שיש כמה חדשים בין ניסן (לתשרי) [לכסליו]**[מא], **שיש לומר שהם ראש השנה. מ"מ** יש לומר, דעדיף להעמיד את הראש השנה למלכים, בחדש שכבר מצינו בו שהוא ראש השנה, לענין דברים אחרים. ולכך, **הואיל דאפיקתיה מניסן**, היות ולגבי ניסן משמע מקראי הפסוקים דהוא אינו ראש השנה למלכי אומות העולם, **אוקמיה אתשרי**[מב]. עדיף להעמידו לתשרי, **דאשכחן דהוה ראש השנה לכמה דברים**, כגון לגבי **שמיטין וליובלות**[מג].

למנינא אחרינא:

תניא כוותיה דר' יוחנן. לאו לאפוקי דר' אלעזר, דהא מייתי נמי דר' אלעזר בהך ברייתא, ובקרא דר' אלעזר לא סגי דהוה אמינא דלשלמה ודאי הוי שני לירח שמונין לו למלכותו לפי שעמד בניסן, אבל לשאר מלכים לא, להכי צריך נמי דמקיש ליציאת מצרים:

מכלל דניסן לאו ראש השנה. אע"פ שיש כמה חדשים בין ניסן לתשרי שיש לומר שהם ראש השנה, מ"מ הואיל דאפיקתיה מניסן אוקמיה אתשרי, דאשכחן דהוה ראש השנה לכמה דברים לשמיטין וליובלות:

[ג:] **למנינא אחרינא. לשום מעשה שהיה. ובירושלמי דוחה דלעולם מניסן מנינן, והאי דקאי בכסליו וקרי ליה שנת עשרים וקאי בניסן כו'. בירושלמי גרס, התיב ר' יצחק והכתיב ויהי באחת ושש מאות שנה וגו'** (בראשית ח) **ותני עלה שנת המבול אינה עולה מן המנין, תפתר כר"א דאמר בתשרי נברא העולם. והכתיב** (שמות ג) **ויהי בחדש ניסן שנת עשרים ונאמר** (שם ו) **ויהי בחדש כסליו שנת עשרים,**

מקשה הגמ', מניין לי לפרש את הפסוק 'ויהי בחדש כסליו בשנת עשרים', דהכונה בו לשנת עשרים לארתחשסתא, שמא הוא עשרים **לשום מעשה שהיה.** שהתחילו למנות השנים, לאיזה מעשה שאירע אז, ונחמיה דיבר בשנת עשרים לאותו מעשה, ולכך אמר בשנת עשרים[מד]. ומביא תוס', דאף הירושלמי דן בסתירת הפסוקים, **ובירושלמי דוחה, דלעולם מניסן מנינן, והאי דקאי בכסליו וקרי ליה שנת עשרים, וקאי בניסן כו'.** [בהמשך תוס' יובאו כל דברי הירושלמי]. **[והכי גרסינן]**[מה] **בירושלמי, (גרס)** הירושלמי מביא מחלוקת, האם מונים שנות מלכי העכו"ם מניסן או מתשרי, ומשמע, שחולקים אף לענין שנות עולם, האם מונים מניסן או מתשרי. **התיב ר' יצחק**, למ"ד דמניסן מונים, [דמסתבר דהוא סובר כר' יהושע דבניסן נברא העולם, ולכך מונה מניסן. ואף סובר דהמבול התחיל באייר, כדאמרינן לקמן (יא:) לדעת ר' יהושע]. **והכתיב**, בסוף שנת המבול, **ויהי באחת ושש מאות שנה** [בראשון באחד לחדש] חרבו המים מעל פני הארץ וגו' (בראשית ח יג), **ותני עלה**[מו], על הפסוק 'ונח בן שש מאות שנה והמבול היה מים על הארץ' (בראשית ז ו). **דשנת המבול אינה עולה מן המנין**, פירוש, דנח, מלאו לו שש מאות שנה קודם למבול, ושנת המבול עצמה לא היתה חלק מהשש מאות שנה. ומקשה ר' יצחק, דאם נאמר דמונים השנים מניסן, ונאמר כר' יהושע שהמבול התחיל באייר, א"כ המבול התחיל בשנת שש מאות ואחת שנה, והיה צריך למנות את ניסן שאחרי המבול, לשנת שש מאות ושתים לנח, ולא שש מאות ואחת. ובשלמא אם נאמר דאף לדעת רבי יהושע מונים השנים מתשרי, אז היה אפשר לתרץ, דהמבול התחיל באייר, **בסוף שנת שש מאות**[מז]. וניסן שבסוף המבול היה שנת שש מאות ואחת. ומתרץ הירושלמי, דלעולם מנינן מניסן, והברייתא זו דקתני בה דשנת המבול לא היתה בחשבון השש מאות שנה, **תפתר כר"א**, נעמיד ברייתא זו, כר' אליעזר **דאמר בתשרי נברא העולם.** ולדבריו התחיל המבול בחשוון, ולעולם את מנין השנים מונים מניסן [אף לר' אליעזר], ונמצא אם כן, דהתחיל המבול בחשון, בתוך שנת שש מאות, ותשרי שבסוף שנת המבול, [דלדעת ר' אליעזר, ראשון הוא תשרי, ושני הוא חשון], היה בשנת שש מאות ואחת לחיי נח. דנתחדשה השנה בניסן. ואמנם ר' יהושע דסבירא ליה דבאייר התחיל המבול, יחלוק על ברייתא זו, ויפרש דגם שנת המבול מן המנין היא, ובתחילת שנת שש מאות ירד המבול, ולשנה אחרת בניסן, מלאו לו לנח שש מאות ואחת שנה[מח]. וחוזר ר' יצחק ומקשה, ולמ"ד דמניסן מנינן, **והכתיב** (בראשית ז ו) **ויהי בחדש ניסן שנת עשרים, ונאמר** (שם ח יג) **ויהי בכסליו שנת עשרים** ואני הייתי בשושן הבירה, ויבא חנני וגו'. הרי דאף דכסליו

ציונים והערות

השני לקטו לחם משנה. הרי דמונים למנין ימי השבוע. ותירץ די"ל, דלאו אשבת קאי אלא ששי לירידת המן. אך עוד כתיב שם, ראו וגו' ביום הששי לחם יומים, דקאי הששי לשבת. ותירץ, דאפשר דלא קאמר הכא, אלא דלא מצינו שני בשבת דכתיב. **לט. תוס'** לעיל (ג: ד"ה מקיש), כתב משום דהכי הוה מעשה שמלך בניסן. וכ"כ כאן. משמע מדבריהם דבאמת יש לומר דתחילת מלכות שלמה היה בניסן, ויש לתמוה דהא איתא בתוס' בחגיגה (יז) ד"ה אף בשם הירושלמי, דדהמע"ה נפטר בעצרת, ומסתמא מלך שלמה מיד אח"כ, ודוחק לפרש כוונת התוס', דאפ"ל דמה שהמליכו אביו בחייו, היה בניסן הקודם, דמ"מ לא מסתבר כלל לומר שימנה הכתוב למלכות שלמה, בעוד שהיה דוד המלך חי וקים (שפת אמת ג: תוד"ה מקיש). **מ. עפ"י** ריטב"א. עיין תוס' לעיל (ג: ד"ה מקיש) שכתב דהפסוק שדורש ר' יוחנן 'בשנה הרביעית בחדש זיו הוא החדש השני למלך שלמה על ישראל', הכונה חדש שני למנין מלכותו, דמונים מניסן וחדש אייר הוא חדש השני למנין מלכותו. ומ"מ צריך את ההיקש ליציאת מצרים, ולא הספיק פסוק זה לבד, דהו"א דרק לשלמה דהוא עמד בניסן מנינן מניסן, ולא ידעינן לשאר מלכים, ולכך הוקש ליציאת מצרים ללמד שלעולם מנינן מניסן. ומוסיף ע"ז הריטב"א (כאן), דבלא הדרשא דר"א, היה אפשר לפרש בפסוק, דהחדש השני הכונה שני למנין החדשים, ולא שני למלכותו. [ולמלך שלמה על ישראל קאי רק על השנה הרביעית]. ואחר שר"א דרש דמונים לשלמה מניסן, א"כ אף מפרשים את הפסוק דחדש השני הכוונה חדש שני למנין מלכותו, ומתחילים למנות מניסן. אף מקישים ליציאת מצרים דמונים מניסן, ילפינן דאף בכל המלכים מונים מניסן. **מא. גירסת** הרש"ש. **מב. הקשה** הפני יהושע, דהרי לעיל שדנה הגמ' דמונים ליציאת מצרים ולמלכי ישראל מניסן, מקשה הש"ס, ואימא תמוז ואימא אב ואימא אדר. ולא אמרינן הואיל דאפיקתיה מתשרי אוקמיה אניסן, שהוא ראש השנה לרגלים ולחדשים ולתרומת שקלים. ועוד דיציאת מצרים היתה בניסן, ואפ"ה קשיא לתלמודא דשמא מנינן מחודש אחר, ולא אמרינן דמסברא נוקמיה בניסן כדאמרינן כאן. ותירץ הפנ"י, דלפי מה שכתב לעיל בשיטת התוספות אתי שפיר, דמה שהקשו בגמ' ואימא תמוז וכו' לא הקשו אליבא דאמת שיהיה ר"ה תמוז וכו' וזה מהטעם דכ' כאן דכיון דאפיקתיה מתשרי אוקמיה אניסן, אלא הקשו על ההיקש, דהפסוק מקיש מלכות שלמה ליציאת מצרים משמע דליציאת מצרים הדבר מפורש במקרא דמונים מניסן, ועל זה מקשה שפיר, דאין לזה מקור מפורש למנות מניסן, אלא להיפך יש פסוק שמונים לשלמה מניסן. ומדוע תלי את המפורש בשאינו מפורש. **מג. וברשב"א** כתב כעין זה, דכיון דאפיקתיה מניסן דהוא ראש השנה למלכים, קבע לו שנה כשני עולם, מתשרי. **מד. כתב** הרש"ש, דזהו תימה לומר דהכתוב בא לפרש באיזה זמן היה, וסתם המספר עד אשר לא נדע. ותירץ, דיש לומר דמנו עשרים שנה מעת שנהרג בלשצר, ודריוש המדי קיבל מלכותו, ועת הזו וודאי היה מצוין אצל ישראל, כי עת נקמה היא אשר נקם ה' נקמת עמו ומקדשו, ונכרתה המלוכה מזרע מרעים, ולכן מנו לפעמים איליו זמן מאורותיעם, זכר לדבר בגיטין (עא:) במשנה 'כתב לשום מלכות מדי', ובפרט בענין הזה שדיבר נחמיה על שהעיר ירושלים חריבה, ואמר, הרי זה כ' שנה מצמיחת הישועה ועדיין ירושלים חריבה. ודריוש לא מלך אלא שנה אחת כדפירש"י במגילה (יב:), ואחריו מלך כורש הראשון [דהוא ארתחשסתא לפירוש התוס'] וא"כ שנת כ' לדריוש היא שנת י"ט לכורש, ולכך מקשה הגמ' דנפרש דפסוק דכסליו מדבר לשנות דריוש ודניסן לשנות כורש, דבניסן שאחרי כסליו הוה עשרים לכורש. דהשנה מתחדשת בניסן. **מה. עפ"י** גירסת הב"ח. **מו. מדרש** רבה (פרשה נ פו"ת ו). **מז. ואף** דאי נאמר כן, נמצא דשנת המבול היתה בתוך שנת שש מאות, בכל זאת אין זה יסתור את הברייתא דשנת המבול לא עלתה מן המנין, כיון דרוב השנה כבר עברה, [שבעה חדשים]. אפשר להחשיבו דכבר עברה השנה. **מח. עפ"י** מהרש"א.

זה בשנת עשרים היה, אף ניסן עדיין בשנת עשרים הוא, הרי לך דאין השנה מתחדשת בניסן. ומתרץ הירושלמי, **תפתר כר"א**, נתרץ תמיה זו אליבא דר' אליעזר, **דאמר כל שנה שלא נכנסו לה ל' יום, אין מונין אותה שנה שלימה.** ולכך, קרינן אף לניסן שנת עשרים, כיון דעוד לא עברה שלושים יום מניסן, אבל לעולם כבר שנת אחת ועשרים היא. **ופריך, והא כתיב** (שמות מ יז) **ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן**, הרי דאף שלא נכנסו ל' יום בשנה, קרינן ביה 'בשנה השנית'. **ואין תימר**, ואם תרצה לתרץ ולומר, **שנה שלישית היא, ולא מנאה אלא שניה, ע"י שלא נכנסו לה שלשים יום, דאין מונין אותה שנה שלימה** וכו'. **כלומר, אם תרצה** לתרץ את הפסוק, 'ויהי בחדש הראשון בשנה השנית', **ולדחות, שבאמת שנה שלישית היתה, ולא מנאה אלא שניה, משום שלא נכנסו לה ל' יום.** זה אינו, והכתוב גופו מכחיש לזה, דהרי **כתיב**, לאחר הקמת המשכן, (במדבר י יא) 'ויהי **בשנה השנית בחדש השני [בעשרים בחדש] נעלה** [18/06/2018] **נן מעל משכן**', ואם כדבריך, דהקמת המשכן בשנה שלשית היתה, ומשום שלא נכנסו לה ל' יום, לכך נקרא בשם שנה שניה, יקשה, דמה נתרץ בפסוק זה, **והא איתא בשתא חמשין יומין**, הרי מא' ניסן, עד כ' אייר, כבר עברו חמישים יום, **ואין מונין אותה שנה שלימה.** ומדוע עדיין אינו נקרא בשם שנה שלישית. אלא על כרחך שבאמת שנה שניה היתה, ואף כשלא נכנסו ל' יום, כבר נקראת שנה שניה[מט]. והדרא הקושיא מקראי, דכתיב (נחמיה ב ו) ויהי בחדש ניסן שנת עשרים, **ונאמר** (שם ו ו) ויהי בחדש כסליו שנת עשרים. ומשמע דאין השנה מתחדשת בניסן.

תפתר כר"א דאמר כל שנה שלא נכנסו לה ל' יום אין מונין אותה שנה שלימה. ופריך והא כתיב (שמות מ) **ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן, וא"ת שנה שלישית היא ולא מנאה אלא שניה ע"י שלא נכנסו לה שלשים יום דאין מונין אותה שנה שלימה, כלומר אם תרצה לדחות ששנה שלישית היתה ולא מנאה אלא שניה שלא נכנסו לה ל' יום, והכתיב** (במדבר י) **ויהי בשנה השנית בחדש השני [בעשרים בחדש] נעלה הענן מעל משכן, והא איתא בשתא חמשין יומין ואין מונין אותה שנה שלימה:**

שנת עשרים לארתחשסתא המלך יין לפניו.

פשטיה דקרא משמע דהאי עובדא דנחמיה בפני ארתחשסתא המלך היה, דהוא דריוש בן אסתר שנבנה הבית בימיו. אבל אי אפשר לומר כן דהא בשנת שיתא למלכות דריוש נבנה הבית, כדכתיב ושיציא ביתא דנא ובסמוך מייתי לה, והך עובדא דהכא בשנת עשרים הוה [דכבר היו ישראל בהשקט ובבטחה]. ועוד דבסמוך פריך רב יוסף לר' אבהו דאמר מניסן מנינן למלכי ישראל א"כ קשו קראי אהדדי, הוה ליה לאקשויי מהאי קרא גופיה דשנת עשרים לחדש תשרי קא חשיב. וצריך לפרש דהכי קאמר קרא, שנת עשרים לארתחשסתא דהוא כורש ראשון של פקידת המלך דריוש הביא יין לפניו דהוא דריוש בן אסתר, ומעשה הזה בשנה שלישית למלכותו כדכתיב (עזרא ז) **באדין בטלת עבידת בית אלהא וגו' עד שנת תרתין לדריוש מלך פרס, ובשנת שלש למלכו דבר נחמיה לפני המלך על חומת ירושלים המפורצת כדכתיב בעזרא, והיא היתה שנת עשרים לכורש הראשון כדאי' במגילה פרק קמא** (דף ידּ:) **תלת דכורש וארביסר דאחשורוש ושתים דדריוש בן אסתר, ובשלישית בקש נחמיה על בנין העיר. ומיהו יש לפרש דקרא כפשטיה, דבשנת שתים לדריוש התחילו לבנות הבית ונגמר הבנין בשנת שש למלכותו, ולא בנו חומת העיר ושעריה כי אם בנין בית המקדש לבדו, והיו נתונים ברעה גדולה ובחרפה לפי שהעכו"ם שוללים אותם, עד שנת עשרים לכורש הראשון של פקידת המלך דריוש הביא יין לפניו דהוא דריוש בן אסתר, ומעשה הזה בשנה שלישית למלכותו כדכתיב** (עזרא ז) **באדין בטלת עבידת בית אלהא וגו' עד שנת תרתין לדריוש מלך פרס, ובשנת שלש למלכו דבר נחמיה לפני המלך על חומת ירושלים המפורצת כדכתיב בעזרא, והיא היתה שנת עשרים לכורש הראשון כדאי' במגילה פרק קמא** (דף ידּ:) **תלת דכורש וארביסר דאחשורוש ושתים דדריוש בן אסתר, ובשלישית בקש נחמיה על בנין העיר. ומיהו יש לפרש דקרא כפשטיה, דבשנת שתים לדריוש התחילו לבנות הבית ונגמר הבנין בשנת שש למלכותו, ולא בנו חומת העיר ושעריה כי אם בנין בית המקדש לבדו, והיו נתונים ברעה גדולה ובחרפה, לפי שהעכו"ם**

שנת עשרים לארתחשסתא המלך יין לפניו:

הגמ' מייתי לקרא ד'ויהי בחדש ניסן שנת עשרים לארתחשסתא המלך יין לפניו, ואשא את היין ואתנה למלך ולא הייתי רע לפניו, ויאמר לי המלך מדוע פניך רעים ואתה אינך חולה, אין זה כי אם רע לב ואירא הרבה מאד. ואמר למלך, המלך לעולם יחיה מדוע לא ירעו פני, אשר העיר בית קברות אבתי חרבה ושעריה אכלו באש' וגו'. ואומר תוס', **דפשטיה דקרא משמע, דהאי עובדא דנחמיה בפני ארתחשסתא המלך היה, דהוא דריוש בן אסתר שנבנה הבית בימיו.** ובפסוקים אלו מתואר, דבשביל בקשת נחמיה נעתר דריוש לבנות את הבית[נ]. ואומר ע"ז התוס', **אבל אי אפשר לומר כן, דהא בשנת שיתא למלכות דריוש נבנה הבית, כדכתיב ושיציא ביתא דנא** וגו' די היא שנת שית **למלכות דריוש מלכא.** (עזרא ו טו) **ובסמוך מייתי לה הגמ' פסוק זה. והך עובדא דהכא, דנחמיה שדיבר לפני המלך, בשנת עשרים הוה [דכבר היו ישראל בהשקט ובבטחה][נא], ומה לו לבקש על הנשארים ולומר עליהם שברעה גדולה הם שרויים, ועוד יש להקשות, דבסמוך פריך רב יוסף לר' אבהו דאמר מנינן מנינן [לו][נב] - לדריוש, כלמלכי ישראל, א"כ יקשו קראי אהדדי, והגמ' מביאה סתירת הפסוקים דמהם משמע שמונים לו מתשרי, ומקשה התוס', דאם הכוונה בפסוק דהיה אז שנת עשרים לדריוש, הוה ליה לר' יוסף לאקשויי מהאי קרא גופיה, דשנת עשרים (לחדש) [מחדש][נג] תשרי קא חשיב. דבכסליו קרי לה שנת עשרים, ובניסן עדיין קרי לה שנת עשרים, משמע דמונים לו - לדריוש, מתשרי. וצריך לפרש, דקרא דנחמיה 'ויהי בחדש ניסן שנת עשרים לארתחשסתא וגו', אין הכוונה בו שנת עשרים לדריוש, דאז אמנם לא היה צריך לבקש על ירושלים, והפשט בפסוק הוא, - דהכי קאמר קרא, שהיתה שנת עשרים לארתחשסתא, דהוא כורש ראשון של (פקידת) [פקידה][נד], שכבר עברו עשרים שנה, מעת שפקד כורש הראשון לבנות את בית המקדש[נה]. דאף כורש הראשון היה נקרא ארתחשסתא, והמשך הפסוק הוא ענין בפני עצמו[נו], המלך דריוש (הביא) [הובא][נז] יין לפניו, דהוא דריוש בן אסתר. ומעשה הזה - שעמד נחמיה לפניו, היה בשנה שלישית למלכותו. וכן מוכח בפסוק, כדכתיב (עזרא ד כד) 'באדין - אז, [אחרי שהשומרונים כתבו לכורש, כתב שיטנה על היהודים, וצוה להפסיק את העבודה]. בטלת עבידת בית אלהא וגו', התבטלה עבודת בנין הבית, עד שנת תרתין לדריוש מלך פרס', ואז בשנת שלש למלכו, דבר נחמיה לפני המלך, על חומת ירושלים המפורצת, כדכתיב בעזרא. ושנה ההיא היתה שנת עשרים לכורש הראשון. כדאיתא במגילה פרק קמא (דף ידּ:) דרק אחרי שבעים שנה מחורבן הבית, נבנה בית שני, ומחשבת הגמ', ארבעים ושמונה שנים בזמן נבוכדנצר ואויל מרודך[נח], שלש שנים לבלשצר, תלת דכורש[נט], וארביסר דאחשורוש, ושתים דדריוש בן אסתר, הרי בן כולם, שבעים שנה. מבואר איפה דבנין הבית היה בשנת עשרים לכורש[ס]. ובשלישית בקש נחמיה על בנין העיר. ואם כן, נמצא שנחמיה ביקש בשנת עשרים לפקודת כורש[סא]. ומיהו יש לפרש דקרא כפשטיה, דבאמת נחמיה דיבר לפני ארתחשסתא [דהוא דריוש בן אחשורוש כמבואר בגמ'][סב], בשנת עשרים לדריוש. והטעם שהוצרך לבקש על ירושלים, והרי כבר בשישית נבנה בית המקדש, זאת לא יקשה, דיש לומר, דבשנת שתים לדריוש התחילו לבנות הבית, ונגמר הבנין בשנת שש למלכות דריוש מלכא. (עזרא ו טו) **ובסמוך מייתי לה הגמ' פסוק זה. והך עובדא דהכא, דנחמיה שדיבר לפני המלך, בשנת עשרים הוה [דכבר היו ישראל בהשקט ובבטחה][נא], ומה לו לבקש על הנשארים ולומר עליהם שברעה גדולה הם שרויים, ועוד יש להקשות, דבסמוך פריך רב יוסף לר' אבהו דאמר מנינן מנינן [לו][נב] - לדריוש, כלמלכי ישראל, א"כ יקשו קראי אהדדי, והגמ' מביאה סתירת הפסוקים דמהם משמע שמונים לו מתשרי, ומקשה התוס', דאם הכוונה בפסוק דהיה אז שנת עשרים לדריוש, הוה ליה לר' יוסף לאקשויי מהאי קרא גופיה, דשנת עשרים (לחדש) [מחדש][נג] תשרי קא חשיב. דבכסליו קרי לה שנת עשרים, ובניסן עדיין קרי לה שנת עשרים, משמע דמונים לו - לדריוש, מתשרי. וצריך לפרש, דקרא דנחמיה 'ויהי בחדש ניסן שנת עשרים לארתחשסתא וגו', אין הכוונה בו שנת עשרים לדריוש, דאז אמנם לא היה צריך לבקש על ירושלים, והפשט בפסוק הוא, - דהכי קאמר קרא, שהיתה שנת עשרים לארתחשסתא, דהוא כורש ראשון של (פקידת) [פקידה][נד], שכבר עברו עשרים שנה, מעת שפקד כורש הראשון לבנות את בית המקדש[נה]. דאף כורש הראשון היה נקרא ארתחשסתא, והמשך הפסוק הוא ענין בפני עצמו[נו], המלך דריוש (הביא) [הובא][נז] יין לפניו, דהוא דריוש בן אסתר. ומעשה הזה - שעמד נחמיה לפניו, היה בשנה שלישית למלכותו. וכן מוכח בפסוק, כדכתיב (עזרא ד כד) 'באדין - אז, [אחרי שהשומרונים כתבו לכורש, כתב שיטנה על היהודים, וצוה להפסיק את העבודה]. בטלת עבידת בית אלהא וגו', התבטלה עבודת בנין הבית, עד שנת תרתין לדריוש מלך פרס', ואז בשנת שלש למלכו, דבר נחמיה לפני המלך, על חומת ירושלים המפורצת, כדכתיב בעזרא. ושנה ההיא היתה שנת עשרים לכורש הראשון. כדאיתא במגילה פרק קמא (דף ידּ:) דרק אחרי שבעים שנה מחורבן הבית, נבנה בית שני, ומחשבת הגמ', ארבעים ושמונה שנים בזמן נבוכדנצר ואויל מרודך[נח], שלש שנים לבלשצר, תלת דכורש[נט], וארביסר דאחשורוש, ושתים דדריוש בן אסתר, הרי בן כולם, שבעים שנה. מבואר איפה דבנין הבית היה בשנת עשרים לכורש[ס]. ובשלישית בקש נחמיה על בנין העיר. ואם כן, נמצא שנחמיה ביקש בשנת עשרים לפקודת כורש[סא]. ומיהו יש לפרש דקרא כפשטיה, דבאמת נחמיה דיבר לפני ארתחשסתא [דהוא דריוש בן אחשורוש כמבואר בגמ'][סב], בשנת עשרים לדריוש. והטעם שהוצרך לבקש על ירושלים, והרי כבר בשישית נבנה בית המקדש, זאת לא יקשה, דיש לומר, דבשנת שתים לדריוש התחילו לבנות הבית, ונגמר הבנין בשנת שש למלכות דריוש מלכא. (עזרא ו טו) **ובסמוך מייתי לה הגמ' פסוק זה. והך עובדא דהכא, דנחמיה שדיבר לפני המלך, בשנת עשרים הוה [דכבר היו ישראל בהשקט ובבטחה][נא], ומה לו לבקש על הנשארים ולומר עליהם שברעה גדולה הם שרויים, ועוד יש להקשות, דבסמוך פריך רב יוסף לר' אבהו דאמר מנינן מנינן [לו][נב] - לדריוש, כלמלכי ישראל, א"כ יקשו קראי אהדדי, והגמ' מביאה סתירת הפסוקים דמהם משמע שמונים לו מתשרי, ומקשה התוס', דאם הכוונה בפסוק דהיה אז שנת עשרים לדריוש, הוה ליה לר' יוסף לאקשויי מהאי קרא גופיה, דשנת עשרים (לחדש) [מחדש][נג] תשרי קא חשיב. דבכסליו קרי לה שנת עשרים, ובניסן עדיין קרי לה שנת עשרים, משמע דמונים לו - לדריוש, מתשרי. וצריך לפרש, דקרא דנחמיה 'ויהי בחדש ניסן שנת עשרים לארתחשסתא וגו', אין הכוונה בו שנת עשרים לדריוש, דאז אמנם לא היה צריך לבקש על ירושלים, והפשט בפסוק הוא, - דהכי קאמר קרא, שהיתה שנת עשרים לארתחשסתא, דהוא כורש ראשון של (פקידת) [פקידה][נד], שכבר עברו עשרים שנה, מעת שפקד כורש הראשון לבנות את בית המקדש[נה]. דאף כורש הראשון היה נקרא ארתחשסתא, והמשך הפסוק הוא ענין בפני עצמו[נו], המלך דריוש (הביא) [הובא][נז] יין לפניו, דהוא דריוש בן אסתר. ומעשה הזה - שעמד נחמיה לפניו, היה בשנה שלישית למלכותו. וכן מוכח בפסוק, כדכתיב (עזרא ד כד) 'באדין - אז, [אחרי שהשומרונים כתבו לכורש, כתב שיטנה על היהודים, וצוה להפסיק את העבודה]. בטלת עבידת בית אלהא וגו', התבטלה עבודת בנין הבית, עד שנת תרתין לדריוש מלך פרס', ואז בשנת שלש למלכו, דבר נחמיה לפני המלך, על חומת ירושלים המפורצת, כדכתיב בעזרא. ושנה ההיא היתה שנת עשרים לכורש הראשון. כדאיתא במגילה פרק קמא (דף ידּ:) דרק אחרי שבעים שנה מחורבן הבית, נבנה בית שני, ומחשבת הגמ', ארבעים ושמונה שנים בזמן נבוכדנצר ואויל מרודך[נח], שלש שנים לבלשצר, תלת דכורש[נט], וארביסר דאחשורוש, ושתים דדריוש בן אסתר, הרי בן כולם, שבעים שנה. מבואר איפה דבנין הבית היה בשנת עשרים לכורש[ס]. ובשלישית בקש נחמיה על בנין העיר. ואם כן, נמצא שנחמיה ביקש בשנת עשרים לפקודת כורש[סא]. ומיהו יש לפרש דקרא כפשטיה, דבאמת נחמיה דיבר לפני ארתחשסתא [דהוא דריוש בן אחשורוש כמבואר בגמ'][סב], בשנת עשרים לדריוש. והטעם שהוצרך לבקש על ירושלים, והרי כבר בשישית נבנה בית המקדש, זאת לא יקשה, דיש לומר, דבשנת שתים לדריוש התחילו לבנות הבית, ונגמר הבנין בשנת שש למלכותו, ולא בנו חומת העיר ושעריה כי אם בנין בית המקדש לבדו, והיו נתונים ברעה גדולה ובחרפה, לפי שהעכו"ם**

ציונים והערות

מט. ומבאר הערוך לנר, דהירושלמי מסיק, דצריך לומר, דלענין שנת יציאת מצרים גם ר' אליעזר מודה דיום א' בשנה חשוב שנה, כדמוכח מקרא דויהי בחדש הראשון. או שנאמר, דודאי לענין שמקצת שנה יחשב כאילו עברה שנה שלימה, זה לא הוי רק אחר ל' יום. אבל לענין שיחשב שהתחיל השנה, שייך גם ביום א' ולכן שייך לשון בשנה השנית, שכבר התחיל השנה השנית. **נ. וכן** פירש רש"י (ד"ה וינפ מנני). **נא. עפ"י** תוס' ישנים. **נב. עפ"י** רש"ש. **נג. עפ"י** רש"ש. **נד. עפ"י** דפוס ראשון. וכן הוא בתוס' הרא"ש. **נה. ביאר** הרש"ש, דאע"ג דשנינו לעיל (ג:) דבשטרות אין מונים למלך שמת, משעמד אחר תחתיו, דכאן כונת נחמיה לומר לפני דריוש, דאף שכבר עשרים שנה מעת אשר עלו ברשיון כורש לירושלים, עכ"ז עדיין היו חומותיה פרוצות וכו'. **נו. עפ"י** חידושי הר"ן. והוסיף דטעם הטיפחא, מוכיח כן דהוא ענין בפני עצמו. **נז. עפ"י** בארות המים. **נח. הגמ'** שם מפרשת, דנבוכדנצר מלך ארבעים וחמש שנים, ובשנת תשע עשרה למלכותו שרף את ביהמ"ק, [וא"כ מלך בזמן הגלות, עשרים ושש שנים]. ואויל מרודך מלך עשרים ושלשה שנים. ובמסקנת הגמ' אמרינן דהוו שנים מקוטעות, ופירש רש"י דבין נבוכדנצר לאויל מרודך נבלעה שנה. וא"כ שניהם יחד הוו ארבעים ושמונה שנים. **נט. בגמ'** שם בתחילת הגמ', כתוב, דדריוש וכורש מלכו שניהם יחד חמש שנים. ובהמשך אומרת הגמ', דשנים מקוטעות הן. ופירש"י (ד"ה שנים מקוטעות) דמלכו יחד רק ארבע שנים. דדריוש מלך רק שנה אחת, דכתיב דניאל (ט א) 'בשנת אחת לדריוש בן אחשורוש' [והכוונה לדריוש שלקח המלוכה מבלשצר] ותניא בסדר עולם, לא מצינו למדי שנה בכתובים אלא זו בלבד. וכורש מלך שלש שנים, דכתיב 'בשנת שלש למלכות כורש' וגו', ותניא נמי בסדר עולם, כורש מלך שלש שנים מקוטעות, א"כ לשניהם יחד יש רק ארבע שנים. ומזה מוכיח תוס', דכורש מלך ג' שנים. **ס. דהיינו** לפקודת כורש שיבנו את הבית, דבשנה הראשונה לכורש צוה לבנות את הבית, כדכתיב בעזרא (ו ג). דברי הימים (ג ו ג). **סא. ולפי"ז** מתורצים שתי הקושיות, א. דאם היה בשנת עשרים, מה דיבר נחמיה על חורבן ירושלים הרי כבר בנוה בשנה השלישית. ולפי תירוץ תוס' מיושב, דבאמת מדובר קודם שבנו את הבית, ושנת עשרים הכוונה עשרים לכורש. וכן הקושיא הב', דאם הפסוק מדבר בדריוש, מדוע לא הוכיחו מפסוק זה דמונים לו מתשרי ולא מניסן, ולפי תירוץ תוס' מיושב, דבאמת לא מנו לדריוש אלא לכורש. וכורש לא היה מלך כשר, ומנו לו מתשרי. **סב. ולפי**

שולליים אותם, וגוזלים אותם. עד שנת עשרים לדריוש, שאז בקש נחמיה לפני דריוש על חומת העיר[סג], עד שעלתה ארוכה לחומת ירושלים כדמוכחי קראי[סד]. אך בבנין הבית לא נתעסקו, כיון שכבר היו בנוי[סה]. ולפי תירוץ זה, אין צריך לחלק את הפסוק לשנים, אלא הפסוק כפשוטו הוא, דביקש בשנת עשרים לדריוש על ירושלים, שהיא היתה פרוצה.

ביום עשרים וארבעה לחדש בששי בשנת שתים לדריוש, ובשביעית בעשרים ואחד לחדש היה דבר ה':

התוס' בא לפרש פסוקים אלו, ומקדים ואומר, **תרי קראי נינהו, זה אחר זה מיד בנבואה של חגי** (מגי 6 ט"ו, ג 6)[סו]. ולכאורה צריך ביאור, **דאין מפורש שם** - בפסוק דביום עשרים וארבעה לחדש, בששי בשנת שתים לדריוש. ולא כתיב מה היה באותו עשרים **וארבעה לחודש בששי**, ומיד אחריו כתיב, בשביעית בעשרים ואחד לחדש היה דבר ה'. ומתרץ התוס', **דאע"פ שהוא תחלת פרשה**, דקודם לפסוק זה מסתיימת הפרשה הקודמת, וידעינן זאת כיון שיש שם סימן פתיחה[סז]. ולכאורה פסוק זה כבר שייך לפרשה האחרת, בכל זאת **צ"ל, דקאי אפרשה קמייתא דכתיב לעיל מינה**, וקאי על הפסוק שלפניו בפרשה, דכתיב על בנין בית המקדש, 'ויבאו ויעשו מלאכה בבית ה' צבאות אלהיהם'. כלומר, דהפסוק שלאחריו מספר, מתי עשו כן, ואומר **דביום עשרים וארבעה לחודש בששי, דבאותו יום התחילו לסתת באבנים ולנסר בעצים.** והפסוק שלאחריהם ממשיך, **בשביעית בעשרים ואחד לחדש, היה דבר ה' אל חגי לזרום להתחזק על המלאכה.**

לדריוש שבקש על חומת העיר עד שעלתה ארוכה לחומת ירושלים כדמוכחי קראי, אך בבנין הבית לא נתעסקו שכבר היה בנוי:

ביום עשרים וארבעה לחדש בששי בשנת שתים לדריוש ובשביעית בעשרים ואחד לחדש היה דבר ה'. תרי קראי נינהו זה אחר זה מיד בנבואה של חגי. ואין מפורש שם מה היה בעשרים וארבעה לחודש בששי, ואע"פ שהוא תחלת פרשה צ"ל דקאי אפרשה קמייתא דכתיב לעיל מינה ויבאו ויעשו מלאכה בבית ה' אלהיהם, כלומר ביום עשרים וארבעה לחודש בששי דבאותו יום התחילו לסתת באבנים ולנסר בעצים, ובשביעית בעשרים ואחד לחדש היה דבר ה' אל חגי לזרום להתחזק על המלאכה:

באותו זמן לשנה הבאה עלה עזרא מבבל וגלותו עמו:

דהכי מוכחי קראי, **כדכתיב** (עזרא ו טו), **ושיציא ביתא דנא** עד יום תלתא **לירח אדר**, דסיום בנין הבית היה בג' אדר. **וכתיב בתריה דעבדו חנוכת הבית**, דכתיב (עזרא ו טו) 'ועבדו בני ישראל וגו' חנכת בית אלהא' וגו'. **ואחר כך עבדו פסח**, כדכתיב (עזרא ו יט) 'ויעשו בני הגולה את הפסח בארבעה עשר לחדש הראשון'. **(ואמר) [ואי מניסן מנינן], כשעשה פסח היה שנה שביעית.** דהרי אדר שנה שישית היתה, ונתחדשה השנה בניסן, ונמצא דפסח בשנה שביעית כבר היה. **וכתיב בתריה** דשנת עלייתם לארץ ישראל דהיה שנה לאחר מכן [כמו שמוכיח תוס' בהמשך], כתיב, דהיא שנה השביעית. דכתיב (עזרא ז ח) 'אחר הדברים האלה במלכות

באותו זמן לשנה הבאה עלה עזרא מבבל וגלותו עמו. דהכי מוכחי קראי כדכתיב (עזרא ו טו) **ושיציא ביתא דנא לירח אדר וכתיב בתריה דעבדו חנוכת הבית, ואחר כך עבדו פסח. (ואמר) [ואי מניסן מנינן], כשעשה פסח היה שנה שביעית, וכתיב בתריה אחר הדברים האלה במלכות ארתחשסתא וכתיב** (עזרא ז) **הוא עזרא עלה מבבל וכתיב ויבא ירושלם בחודש החמישי היא שנת השביעית למלך, וכתיב** (עזרא ח) **באחד לחדש הראשון הוא יסוד המעלה מבבל, דהיינו באחד לחדש הראשון היה תחילת העליה מבבל, [עד שבאו באחד לחדש החמישי]. ומקראי אלו כתובים, אחר שהתפרש שכבר עשו את הפסח בט"ו בניסן, באותו ניסן שאחר בנין הבית. ומכל הנ"ל נמצא דא"א לומר דעלית עזרא היתה בא' ניסן בשנה של בנית הבית. ומוכחים דברי הגמ', דהיינו באותו הזמן של בנין הבית, אבל לשנה הבאה היתה, וקרי לניסן הבא, שנה הבאה, כיון דסמוך לאדר היה. ומקשה הגמ' דאי מניסן מנינן, על כרחך היה שנה שמינית. דבניסן הראשון היה שנה שביעית, ובניסן השני - עת עליית עזרא, היה שנה השמינית. על כרחך דמונים מתשרי, וניסן ראשון הוא שנה שישית, וניסן שני הוא שנה שביעית.**

הוא כורש הוא דריוש הוא ארתחשסתא:

מביא התוס' ראיה לדברי הגמ', דהוא כורש הוא דריוש הוא ארתחשסתא. דמצינו דשלשתן כתובים בחד קרא, לעיל מקרא ד'ושיציא ביתא דנא', והכי כתיב, (עזרא ו יד) 'ושבי יהודאי וזקני ישראל, בנין ומצלחין' בונים את הבית, ומצליחים במלאכתם. **בנבואת חגי נביאה וזכריה בר עדוא**, כפי שנתנבאו עליהם חגי וזכריה, 'ובנו ושכללו', ובנו ויסדו את הבית, 'מן טעם אלהא ישראל' מתוקף ציווי אלוקי ישראל. 'ומטעם כורש ודריוש וארתחשסתא מלך פרס'. ומדייק תוס', מדכתיב כורש ודריוש וארתחשסתא 'מלך פרס', ולא כתיב מלכי פרס, משמע דמלך אחד הוא שהיה נקרא בג' שמות[סח]. וכתיב בפסוק שלאחריו, 'ושיציא ביתא דנא' וסיום בנין בית זה היה, 'עד יום תלתא לירח אדר, דהיא שנת שית לדריוש מלכא'[סט]. ומקשה הגמ', דמקראי אלו מוכח, דאף למלך הנקרא כורש, מנינן מתשרי.

דריוש הוא כורש הוא ארתחשסתא. שלשתן כתובים בחד קרא לעיל מקרא דושיציא ביתא דנא, והכי כתיב ושבי יהודאי בנין ומצלחין בנבואת חגי נביאה וזכריה בר עדוא ובנו ושכללו מן טעם אלהא ישראל ומטעם כורש ודריוש וארתחשסתא מלך פרס, וכתיב ושיציא ביתא דנא עד יום תלתא לירח אדר דהיא שנת שית לדריוש מלכא:

וארתחשסתא על שם מלכותו:

תוס' בא להוכיח דמצינו כן, דהדרך לקרוא למלך בשם 'ארתחשסתא' [על שם מלכותו], **ואף כורש הראשון שנקרא ארתחשסתא כדפרישית לעיל**, דהתוס' בד"ה שנת, ביאר דקרא ד'בשנת עשרים שנה לארתחשסתא, הכוונה בו שעברו עשרים שנה מכורש הראשון. והיינו דשמו הוא כורש, אלא שנקרא אף ארתחשסתא כמו כן, **היינו על שם מלכותו**[ע]. דכך היה הדרך, לקרוא לכל המלכים בשם זה[עא].

וארתחשסתא על שם מלכותו. ואף כורש הראשון שנקרא ארתחשסתא כדפרישית לעיל, כמו כן היינו על שם מלכותו:

ציונים והערות

תירוץ זה, אין צריך לחדש שאף כורש הראשון היה נקרא ארתחשסתא. **סג. וכדכתיב** שם, 'ויבא חנני אחד מאחי הוא והאנשים מיהודה ואשאלם על היהודים וגו' ויאמרו לי, הנשארים מן השבי שם במדינה ברעה גדולה ובחרפה, וחומת ירושלים מפורצת ושעריה נצתו באש'. **סד. כן** תירץ רש"י בנחמיה (פ' ג). וכתב הר"ש מדסוי, דכן משמע אף מהפסוקים, דבחגי (פרק 6 ופרק ג) ובעזרא (פרק ג) מבואר דבנו את הבית והמזבח. על ידי ישוע בן יוצדק וזרבבל בן שאלתיאל. ובנחמיה (ג) מבואר בפסוקים, שבנו את החומות על ידי אלישיב הכהן. **סה. הקשה** המהרש"א דלפי תירוץ זה מיושב רק הקושיא הא', דמדוע ביקש על ירושלים בשנת עשרים, הרי ביהמ"ק נבנה בשנה הששית, וע"ז תירץ התוס', דרק ביהמ"ק היה בנוי ולא חומת העיר. אבל הקושיא השניה שהקשה התוס', דאם הכונה דמונים עשרים שנה לדריוש, מדוע לא הוכיח ר' יוסף מפסוק זה דמונים לדריוש מתשרי ולא מניסן. - דכתיב בכסליו שנת עשרים, וכתיב בניסן שנת עשרים. קושיא זו לא מתורצת לפי פירוש השני בתוס'. ותירץ הר"ש מדסוי, דר' יוסף סבר דבשנת עשרים החמיץ כדאמר רב יוסף (נדף ז.) דילפינן דהחמיץ מהפסוק והשגל יושבת אצלו, וזה היה בשנת עשרים. ולכך הקשה מהפסוקים, ושיציא וגו' היא שנת השביעית וגו', דאף בשנים קודם שהחמיץ, מנו לו מתשרי. **סו. עיין** רש"י (ד"ה בשיטי בשנת שמיס), שכתב דאין פסוק בשביעי בשנת שתים. אלא כיון שמיד אחר הפסוק בששי בשנת שתים, כתוב בשביעי בעשרים ואחד לחדש. היה משמע לגמ' דבשנת שתים קאי גם על פסוק זה. ואף תוס' בא לרמז זאת. ובחכמת מנוח כתב, דתוס' מדגיש דהם תרי קראי נינהו וכתובים זה אחר זה. כדי שלא יוקשה, שמא מעשה דשביעי בשנת שתים הוא קדים, לזה הביא דנכתב מיד אחריו, ועל כרחך דלא קדים. **סז. בחומשים** כתוב אות פ. לומר שהפרשה פתוחה. ופרשה פתוחה הכוונה, דכשכותבים בקלף [בתורה או בספר נביאים], משאירים ט' אותיות חלק בסוף השורה, והשורה אחריה מתחלת בתחילת השורה. כמבואר באו"ח (סימן נ"ג סעיף ג). **סח. עפ"י** ריטב"א. **סט. החכמת** מנוח מבאר, דתוס' בא להוסיף דאם תימצי לומר דשלשה מלכים הם, והא דקאמר מלך פרס ולא מלכי פרס, משום דקאי אאחרון שהוא ארתחשסתא, שהיה בחיים והיה מלך, אבל שניים הראשונים כבר מתו ולאו מלכים נקראו בעת ההיא. א"כ אמאי קאמר שנת שית לדריוש מלכא, היאך מונה למלך שכבר מת, ועוד שקראו מלכא. אלא על כרחך, דריוש וארתחשסתא חד הוי, ואם כן, על כרחך כורש נמי עמהם חד הוי, דאל"כ הוה ליה לקרא לפרש. **ע. ביאר** החכמת מנוח, דהוקשה לתוס', מנין לגמ' לפרש דדריוש שמו, וארתחשסתא הוא על שם מלכותו, דילמא ארתחשסתא שמו, ודריוש הוא על שם מלכותו. ועל זה תירץ, דאף כורש הראשון היה נקרא כן, והיה לו שני שמות. ועל כרחך חד על שם מלכותו, וכיון דעל מלכות אחת מלכו, ומסתמא שם המלכות לא נשתנה, וא"כ על כרחך ארתחשסתא הוא שם המלכות. **עא. מלבי"ם** (מקמיה ג 6). דכשם שבמצרים קראו לכל המלכים פרעה, וכיוצא בזה בשאר מקומות, היה שם שהיו מכנים לכל המלכים.

בשביל שיחיו בני:
תניא, האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיו בני, ובשביל שאזכה בה לחיי העולם הבא, הרי זה צדיק גמור. ומקשה תוס׳, **והא דתנן פרק קמא דמסכת אבות** (מ״ג), **אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס**, דמשמע מלשון המשנה, דהעובד על מנת לקבל פרס אינו בבחינת צדיק גמור. ומתרץ התוס׳, דדברי המשנה דאל תהיו כעבדים וכו׳ היינו **(באומות) [כעין אומות]**[ע] **העולם שתוהין על הראשונות.** היינו דאל תיהיו כאומות העולם, שאם לא באה הטובה שקיוו לה, תוהין ומתחרטין הם על הצדקה שעשו. אבל מי שאינו תוהא ומתחרט, ה״ז צדיק גמור.

ונדבך די אע:
מפרשת הגמ׳ מנלן דהחמיץ, מדמצינו דציוה דריוש שיניחו אף חלקי עץ בבנין הבית, זאת כדי שיוכל לשרוף את הבית אם ימרדו בו. ומקשה התוס׳, והרי **האי קרא במגילת כורש הראשון כתיב, כדאיתא בספר עזרא**, דהתחילו היהודים לבנות את בית המקדש על פי חגי הנביא, ו׳תתני׳ שהיה המושל בעבר הנהר, שלח מכתב להודיע זאת לדריוש, והזכיר במכתבו דטענת היהודים היא, שהם בונים את הבית עפ״י רשות שנתן להם כורש הראשון, ומובא בפרשה ההיא, דכשצוה דריוש **לבקר ולחפש** את הפקודה של כורש הראשון. **כדכתיב** (עזרא ו ג) **באדין** אז, [כשהגיע המכתב לדריוש], **דריוש מלכא שם טעם** - צוה המלך דריוש, **ובקרו בבית ספריא די גנזיא** - וחיפשו בספרים אשר בגנזי האוצרות. ומצאו את פקודת כורש, ומוזכר שם הפסוק דלעיל - דהיינו ׳ונדבך די אע׳, דצוה כורש בפקודתו דכל שורה רביעית בבית יבנוה מעץ. וא״כ קשה, כיון שפקודה זו להניח בבנין חלקי עץ היא פקודת כורש, ולא דדריוש, ומה ראיה היא איפה דהחמיץ דריוש, ומתרץ תוס׳, **ומכל מקום**, אמנם ילפינן מכתוב זה דדריוש החמיץ, **כיון דעל פי אותה מגילה צוה דריוש לבנות** מעץ, ואף שהיה בכוחו לשנותה, אעפי״כ לא שינה את דברי האיגרת, משמע דאף הוא רצה בכך, ולכך **דייק מינה שפיר דהחמיץ. ומיהו קשיא**, דהמכתב הזה דממנו מוכיחה הגמרא שהחמיץ, הרי בתחילת הבנין היה, שהרי קודם לכן היתה העבודה בטילה, כמבואר בפרקים **דלעיל מינה** (עזרא ד ו), דמובא שם, **דבתחילת מלכות אחשורוש כתבו** צרי יהודה כתבי **שטנה** להפסיק את בנין ביהמ״ק[ע]. **וכתיב** (עזרא ד כד) **באדין** אז, **בטילת עבידת בית אלהא די בירושלם** התבטלה עבודת בית ה׳ בירושלים, **והות בטלא** והיתה המלאכה בטילה, **עד שנת תרתין למלכות דריוש מלך פרס.** ואם כן קשה, דהמכתב שכתוב בו ונדבך די אע, שהיה בתחילת הבנין, היה בשנת שתים לדריוש. **וקראי דנבואת חגי שמנו לו מניסן**, גם כן **בשנת שתים לדריוש כתיב בהו**, ועוד **טובא** - וכן הרבה פסוקים מוזכר שהיה בשנת שתים לדריוש, **דלא מייתי להו הכא**, ומוכח דמנו לו אז מניסן[ע], **אלמא מנו לו מניסן אע״פ שכבר החמיץ.** ומתרץ התוס׳, **ושמא** בתחילת הבנין חשבו שהוא כשר ומנו לו מניסן, **ולא נתברר להם הדבר עד אחרי כן.** ואז נתברר שבאותו זמן כבר החמיץ[עה].

[ד.] **בשביל שיחיו בני. והא דתנן פרק קמא דמסכת אבות (מ״ג) אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, היינו באומות העולם שתוהין על הראשונות:**
ונדבך די אע. האי קרא במגילת כורש הראשון כתיב כדאיתא בספר עזרא, כשצוה דריוש לבקר ולחפש, כדכתיב (עזרא ו) באדין דריוש מלכא שם טעם ובקרו בבית ספריא די גנזיא. ומכל מקום, כיון דעל פי אותה מגילה צוה לבנות דייק מינה שפיר דהחמיץ. ומיהו קשיא לעיל מינה דבתחילת מלכות אחשורוש כתבו שטנה, וכתיב באדין בטילת עבידת בית אלהא די בירושלם והות בטלא עד שנת תרתין למלכות דריוש מלך פרס, וקראי דנבואת חגי שמנו לו מניסן בשנת שתים לדריוש כתיב בהו, ועוד טובא דלא מייתי הכא, אלמא מנו לו מניסן אע״פ שכבר החמיץ, ושמא לא נתברר להם הדבר עד אחרי כן:
שלמה עבד מלמעלה ואיהו עבד מלמטה. לאו מקרא דריש אלא קבלה היתה בפיהם:
עד כסף ככרין מאה. בשנת שבע למלך היה כשעלה עזרא מבבל:
שלשה רגלים כסדרן. ומתניתין דניסן ר״ה ר״ש היא, והכי אמרינן לקמן (דף ז:):
והחרמין. בין חרמי גבוה בין חרמי כהנים. ר״ת פסק דצדקה שפוסקים ליתן ביד גבאי ישנה בבל תאחר מלמוסרה לגבאי, ואין הגבאי בבל תאחר מלחלקה. אבל מה שאדם נודר ביד עצמו לכשירצה, אינה בבל תאחר:

שלמה עבד מלמעלה ואיהו עבד מלמטה:
הא דאמרינן בגמ׳, ששלמה צוה שיבנו את שורת העץ מלמעלה, **לאו מקרא דריש**, לא דרשוהו מלשון הפסוק, דכתיב בו ׳שלשה טורי גזית וטור כרתות ארזים׳. דמשמע שיניח תחילה את הגזית, ומעליו את הארזים. דהרי אף אצל דריוש כתיב כן, ׳נדבכין די אבן גלל תלתא ונדבך די אע׳, ומוזכר קודם לשורות האבן ואחר כך לשורת העץ, אלא על כרחך דאין מדייקים זאת מהפסוק עצמו. **אלא קבלה היתה בפיהם.** שאצל שלמה - בבית המקדש הראשון, שורת העץ היתה למעלה. ואצל דריוש - בבית המקדש השני, היתה שורת עץ למטה.

עד כסף ככרין מאה:
הגמ׳ מיישבת את סתירת הפסוקים, דהא דמצינו דמנו לו מניסן זה היה בשנת שתים, שאז עדיין לא החמיץ. והא דמצינו דבשנת שבע מנו לו מתשרי, זהו משום דבשנת השבע כבר החמיץ, כדכתיב ׳עד כסף ככרין מאה׳, וזה **בשנת שבע למלך היה, כשעלה עזרא מבבל.** נתן לו המלך מכתב, ובו כתוב ׳עד כסף ככרין מאה׳, כמבואר (עזרא ז יח-כב).

שלשה רגלים כסדרן:
הגמ׳ מבארת, דהא דניסן ראש השנה לרגלים הוא, יהא זאת נפקא מינה לענין בל תאחר אליבא דרבי שמעון. ומבאר תוס׳, **ומתניתין דניסן ר״ה** לרגלים היא, אף שנאמרה בסתמא, אין זה אליבא דכולי עלמא[ע], אלא **ר״ש היא. והכי אמרינן לקמן** (דף ז:)[עז].

והחרמין:
בגמ׳ ערכין (כח:) מבואר, דיש ב׳ מיני חרמים. א. האומר זה יהיה חרם לבדק הבית. ב. האומר זה יהיה חרם, ומקבלים אותו הכהנים. ומבאר, דהא דאמרינן דחרמות יש בהן דין דבל תאחר, זהו **בין חרמי גבוה בין חרמי כהנים**[עח]. ומוסיף תוס׳ ואומר, **דר״ת פסק, דצדקה שפוסקים ליתן ביד גבאי, ישנה בבל תאחר** לנודר, אם מאחרה **מלמוסרה לגבאי.** ובכל זאת **אין הגבאי בבל תאחר** אם מאחר **מלחלקה**[עט]. **אבל מה שאדם נודר** ומתנה שיהא **ביד עצמו**, ויתננו **לכשירצה**, כיון שהתנה בתחילה, **אינה בבל תאחר**[פ].

ציונים והערות

עב. מהרש״א עפ״י תוס׳ ישנים. וכן הוא בתוס׳ הרא״ש. וכ״כ תוס׳ בפסחים (פ: ד״ה שלוכה). **הא דתנן** (מכות פ״ג מ״ג) אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס, היינו בכה״ג שאם לא תבוא לו אותה הטובה שהוא מצפה, תוהא ומתחרט על הצדקה שעשה, אבל מי שאינו תוהא ומתחרט, ה״ז צדיק גמור, וכן משמע בריש מסכת ר״ה (דף ד.) ובפ״ק דב״ב (דף י:). ועיין יו״ד (סימן רכ סעיף טו) ברמ״א שם, שכתב ׳האומר אתן סלע לצדקה כדי שיחיה בני ואם לא יחיה לא אתן אע״ג דעובד על מנת לקבל פרס מכל מקום פטור אם לא יחיה׳, וכתב הגר״א שם (סק״כ) דלפי דעת רמ״א - דאין חשיב עובד ע״מ לקבל פרס אא״כ כופל את תנאו, לפי״ז לא קשה קושית תוס׳, דמש״כ בגמ׳ דהוא צדיק גמור, זהו כשאינו כופל את תנאו. **עג. ופסוקים** שלאחר מיכן מסופר, דכבר בימי כורש הראשון צרי יהודה כתבו מכתב לכורש, שיפסיק את עבודת ביהמ״ק, וכורש שלח שיפסיקו את העבודה. והפסוק מסיים, באדין [אז] בטילת עבידת בית אלהא די בירושלם והות בטלא עד שנת תרתין למלכות דריוש מלך פרס. ונמצא דהעבודה היתה בטילה כבר מימי כורש, ומה שכתוב דבתחילת ימי אחשורוש [שהיה אחר כורש], כתבו שיטנה. פירש״י במגילת אסתר (ט י) ראיתי בסדר עולם, עשרת בני המן, אלו עשרה שכתבו שטנה על יהודה וירושלים, כמו שכתוב בספר עזרא (עזרא ד) ובמלכות אחשורוש בתחלת מלכותו כתבו שטנה על ישבי יהודה וירושלם, ומה היא השטנה לבטל העולים מן הגולה בימי כורש שהתחילו לבנות את הבית, והלשינו עליהם הכותים והחדילום, וכשמת כורש ומלך אחשורוש והתנשא המן, דאג שלא יעסקו אותן שבירושלים בבנין, ושלחו בשם אחשורוש לשרי עבר הנהר לבטלן. **עד. בזכריה** (ו ו) כתיב ׳בחדש השמיני בשנת שתים לדריוש היה דבר ה׳ וגו׳. וכן בחגי (ב י) כתיב ׳בעשרים וארבעה לתשיעי בשנת שתים לדריוש היה דבר ה׳׳ וגו׳. **עה. וביאר** הרשב״א, שמתחלה לא נתגלה להם הענין הזה, [שהוא אינו כשר] אלא מכיון ששמעו שצוה שלא לבטל המלאכה ונתן רשות לבנות, חשבוהו למלך כשר ומנו לו מניסן כמלכי ישראל, וכשחזרו וראו שלא נתן רשות לבנות, אלא נדבכין די אבן גלל תלתא ונדבך די אע חדת, חשבוהו שהחמיץ בכך וחזרו ומנו לו מתשרי. וכ״כ הריטב״א וסיים, דאח״כ הוכיח סופו על תחלתו דהיה חומץ ומנו לו כמלכי אומות העולם. **עו. אם** נעמיד את המשנה אליבא דכולי עלמא, נצטרך לומר דיש נפקא מינה נוסף, להא דניסן ראש השנה לרגלים. **עז. ותמה** הפנ״י דמה חידש תוס׳, שהרי הגמ׳ אומרת כן בפירוש ׳לרגלים נפקא מינה לנודר למיקם עליה בבל תאחר, ור״ש היא׳. ותירץ דהאמת יורה דרכו, דהתוס׳ לא גרסי בשמעתין ׳ורבי שמעון היא׳ עד לקמן (דף ו.) בפיסקא דאחד באלול, וכן נראה שהיא גרסת הרי״ף והרא״ש ז״ל בשמעתין. וע״כ הוצרך התוס׳ לפרש דמתני׳ קאי כר״ש, וכ״כ הרש״ש. **עח. רש״י** ד״ה חרמין פירש דחרמים היינו חרמי גבוה, ובתוס׳ פירש אפי׳ חרמי כהנים, וכן חולקים לשיטתם (נדף ה:) דדרשינן בל תאחר בחייבי דמים ערכין וחרמים, מפסוק לה׳ אלוקיך, ופירש רש״י דהן קדשי בדק הבית דאין לכהנים בהם כלום. אולם התוס׳ שם מפרש דגם חרמי כהנים נקרא לה׳ ע״ש. ובספר טורי אבן מבאר דברי התוס׳ ומכריע כמותם, משום דאית בהו מעילה קודם שמסרן לכהן, כדאיתא בבכורות (לג) דקודם שנתנן לכהן הם כהקדש, א״כ בכלל לה׳ הם. **עט. דדין** בל תאחר הוא שהנודר לא יאחר לשלמו, אבל הגבאי שלא נדר, לא שייך בו דין בל תאחר. **פ. עפ״י** ערוך לנר.

צדקות ומעשרות:
נתבאר בברייתא, דהנודר לצדקה ולא נתן, לאחר ג׳ רגלים עובר הוא בבל תאחר, ומקשה התוס׳, **והא דאמר רבא לקמן** (דף ו.) **וצדקה** - היינו הנודר לצדקה ומתעכב מלשלם, **מיחייב עלה** בבל תאחר, **לאלתר**, וקשה, דזה יסתור למה שכתוב כאן, דעובר הוא בבל תאחר רק לאחר ג׳ רגלים. ומתרץ התוס׳, **הני מילי** - הא דאמרינן דעובר לאלתר אם אינו נותן תיכף לעניים. זאת הוא רק במקום דקיימי עניים. דכיון דהם לפניו ויכול ליתנם בלא קושי, עובר עליו לאלתר. **אבל** במקום דלא קיימי עניים, אלא צריך לאהדורי אבתרייהו, **לא מיחייב לאהדורי בתרייהו**[פא], **כל זמן שלא עברו שלשה רגלים**[פב]. ובריייתא דידן מיירי במקום דליכא עניים, ולכך עובר רק אחר ג׳ רגלים, דומיא דקרבנות דעובר אחר ג׳ רגלים. וחוזר התוס׳ ומקשה, אם כן, דאף רבא מודה דבמקום דלא קיימי עניים, אינו עובר עד ג׳ רגלים, אם כן, **והא דפריך** הגמ׳ על דברי רבא [דהמתעכב מלשלם נדר צדקה, עובר לאלתר], ומקשה הגמ׳, **פשיטא**, דכיון דיש לפניו עניים, ויכול ליתן בלא קושי, וודאי דעובר עליו לאלתר. ומשני, **מהו דתימא הואיל** והדין דבל תאחר גבי צדקה, **בעניינא דקרבנות כתיב**, כלומר דדין בל תאחר בצדקה נלמד מאותו קרא דבל תאחר גבי קרבנות, [דכל דיני הברייתא נדרשים מאותו פסוק]. ומשום כך, הוה אמינא דדין הצדקה יהא כדין הקרבנות דאינו עובר בל תאחר **עד דעברו עליה שלשה רגלים, כקרבנות**. קמ״ל רבא דעובר לאלתר, [עד כאן דברי הגמ׳], ובפשטות כוונת הגמ׳, דסלקא דעתך אמינא דבצדקה שייך בל תאחר בג׳ רגלים כבקרבנות, וקמ״ל רבא, דבצדקה שייך רק בל תאחר דלאלתר, ואין בו דין של שלש רגלים. וקשה, דהרי גם רבא מודה דבמקום דלא קיימי עניים, אינו עובר אבל תאחר אלא לאחר ג׳ רגלים, ומתרץ התוס׳, דאין כוונת הגמ׳ לומר בדברי רבא דאין כלל דין דג׳ רגלים בצדקה, דודאי דאף הגמ׳ סוברת, דבקיימי עניים עובר לאלתר, ובלא קיימי עובר בג׳ רגלים, אלא כוונת הגמ׳ לפרש את חידושו של רבא, ולבאר מדוע אי״ז פשיטא, ומפרשת, דלולא דבריו, הוה אמינא דהא דמצינו בברייתא דצדקה תלוי בג׳ רגלים, **היינו - אפילו היכי דקיימי עניים**, והוה אמינא דאף באופן זה, אית לה להברייתא דעובר רק אחרי ג׳ רגלים, [כמו בשאר קרבנות], ולכך אתא רבא וקמ״ל, דבקיימי עניים אינו ממתין לג׳ רגלים, אלא עובר לאלתר, והברייתא איירי במקום דליכא עניים. ומוסיף התוס׳, **ואין לפרש** דלעולם רבא סבירא ליה, דאף אי קיימי הכא עניים אינו עובר בבל תאחר אלא אחר ג׳ רגלים, **והא דקאמר** רבא דבצדקה אם מעכב מלשלם נדרו **עובר לאלתר**, **היינו** דעובר **בעשה**, דכתיב (דנריס כג כד) ׳מוצא שפתיך תשמור׳, ודרשינן לקמן (ו.) דאתי למילף דאם מעכב צדקה או שאר קרבנות, לאלתר עובר בעשה. **כדאשכחן** (לקמן ו.) - דרבא סבירא **דבאחריני** - בשאר קרבנות, אף דלגבי לאו דבל תאחר, עובר רק אחר ג׳ רגלים, מכל מקום לגבי עשה, דינו - **דכבר ברגל אחד עובר בעשה**. וכמו כן נאמר, דמה שאמר רבא דבצדקה עובר לאלתר, כוונתו דעובר בעשה אם לא הביא ברגל ראשון. אל תאמר כן, משום **דא״כ הוה ליה** לרבא **למימר, עד דעבר עליה רגל אחד, כקרבן**. דהרי פסוק זה מלמד אף לקרבנות, ולגביהם הכוונה היא דכבר אחר רגל אחד עובר, ורוצה אתה לומר כמו כן לצדקה דהכוונה בו לרגל אחד. ומדוע איפה אמר רבא דעובר לאלתר, על כרחך דהכוונה ללאו דבל תאחר, דעובר לאלתר, ולא דעובר בעשה ד׳מוצא שפתיך תשמור׳ דצדקה אינו כקרבנות, דלעולם רק לאחר ג׳ רגלים עובר עליהם, אלא בצדקה יש חילוק, דבקיימי עניים עובר לאלתר, ובלא קיימי עניים עובר אחר ג׳ רגלים.

צדקות ומעשרות. והא דאמר רבא לקמן (דף ו.) **וצדקה מיחייב עלה לאלתר, ה״מ דקיימי עניים אבל לא מיחייב להדורי בתרייהו כל זמן שלא עברו שלשה רגלים. והא דפריך פשיטא, ומשני מהו דתימא הואיל ובעניינא דקרבנות כתיב עד דעברו עליה שלשה רגלים כקרבנות, היינו אפילו היכי דקיימי עניים. ואין לפרש דהא דקאמר עובר לאלתר היינו עשה, כדאשכחן באחריני דברגל אחד עובר בעשה, דא״כ הוה ליה למימר עד דעבר עליה רגל אחד כקרבן: ומעשרות. כגון מעשר ראשון ומעשר שני ומעשר עני. ומה שקבע עליהם הכתוב זמן ביעור כדכתיב** (דנריס יד) **מקצה שלש שנים תוציא וגו׳ ותנן בפרק ה׳** (מ״ו) **דמעשר שני ערב יום טוב הראשון של פסח של רביעית ושל שביעית היה ביעור, דהתם אע״פ שלא הפריש חייב להפריש ובלבד שבאו לעונת מעשר כדתנן התם, וכל זמן שלא הפריש לא קאי בבל תאחר, אבל משהפריש קאי בבל תאחר אף על פי שלא הגיע לזמן הביעור. ותדע, לקמן דרשינן תרי קראי לכולהו חד דאמר ולא אפריש וחד דאפריש ולא אקריב, אבל מעשרות לא**

ומעשרות:
דהיינו כל המעשרות, **כגון מעשר ראשון, ומעשר שני, ומעשר עני**[פג]. דבכולם, אם מעכבם ג׳ רגלים, עובר בבל תאחר. ומקשה תוס׳, והאיך אפשר לומר דזמן נתינת המעשרות הוא רק עד ג׳ רגלים, הרי מפורש הוא בתורה, דזמן אחרון של נתינת המעשרות, הוא בזמן הביעור בשנה השלישית והשביעית. ומתרץ, **ומה שקבע עליהם הכתוב זמן ביעור, כדכתיב** (דנריס יד כח) ׳מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך בשנה ההוא והנחת בשעריך׳ וגו׳, וכן **תנן בפרק ה׳** (מ״ו) **דמעשר שני, דבערב יום טוב הראשון של פסח של רביעית, ושל שביעית, היה זמן ביעור**, אע״ג דבסוגייתינו נתבאר, דאסור לאחר מלבערם יותר מג׳ רגלים. ויש לומר, **דהתם** - דתנן דזמן הביעור הוא בשנה שלישית ושביעית, זה נאמר רק באופן שאין בו דין ׳דבל תאחר של ג׳ רגלים׳, דזמן הביעור נאמר, לגבי זה **דאע״פ שלא הפריש, חייב להפריש, ובלבד שכבר באו לעונת מעשר**, והחיוב להפריש הוא, רק מפירות שגדלו כשיעור הראוי למעשרות, **כדתנן התם**[פד]. ועל פירות אלו שלא הפריש מהם, לא היה עובר בג׳ רגלים. **דכל זמן שלא הפריש לא קאי בבל תאחר, אבל משהפריש כבר, קאי** לאחר ג׳ רגלים **בבל תאחר, זאת אף על פי שלא הגיע לזמן הביעור**, וסוגיא דידן דעובר בבל תאחר לאחר ג׳ רגלים, מיירי שכבר הפרישם. ומוכיח התוס׳ כדבריו, **ותדע, דלקמן** (ו.) **דרשינן תרי קראי לכולהו**, א. לאו ד׳בל תאחר׳ שהוא כולל כל המנוים בברייתא כאן. ב. ׳מוצא שפתיך תשמור׳. שהוא כולל קרבנות וצדקה, ומפרשת הגמ׳ דבעינן בה לב׳ כתובים, **חד** לאופן **דאמר** - כלומר דהתחייב בפיו **ולא אפריש**, וחד לאופן **דאפריש ולא אקריב**, דעל שני אופנים אלו יש איסור

ציונים והערות

פא. כתב הפנ״י, דמסתימות לשון תוס׳ ומהמשך דבריו נראה, דקודם שלשה רגלים לא מחייב כלל לאהדורי אפילו למצוה בעלמא. וקשה, כיון דלסברת תוס׳ באופן דלא קיימי עניים הושוו צדקה ומתנות עניים לקרבנות, וא״כ הו״ל למימר, דכיון שהגיע רגל אחד מחייב לאהדורי בתרייהו לעשה בעלמא, וכשם שבקרבנות ומתנות עניים עובר בעשה אחרי רגל אחד, ואין לתרץ משום דבעשה ובאת שמה לא כתיב צדקה, דאע״ג דכתיב מעשרות היינו מעשר בהמה ומעשר שני, אבל צדקה ומתנות עניים לא כתיבי, דהרי לענין שלשה רגלים גם לא כתוב אצל מתנות עניים כלל, ואפ״ה משמע לתוס׳ דבל תאחר אכולהו קאי לקמן, והרי בפסוק זה דבל תאחר כתוב מוצא שפתיך זו מצות עשה, וא״כ כיון דלענין קרבנות היינו ברגל אחד, הוא הדין לענין צדקה דמחייב לאהדורי אבתרייהו, ואי לא עבר בעשה, ולענין לאו - בשלשה רגלים, וא״כ הדרא קושיא לדוכתא מדוע כתב תוס׳ דאין צריך לחזר אחריהם עד ג׳ רגלים. ותירץ הפנ״י, דנראה מזה דסברת התוספות - דגם העשה דרגל אחד בקרבנות לא היה חייב לאהדורי בתרייהו ולעלות לירושלים, ודוקא כשעלה לרגל ובידו להקריב שם לאלתר, אז הוא מתחייב, דהו״ל כמו לאלתר דצדקה, ומקרא גופא דובאת שמה משמע להדיא דדוקא כשהוא בירושלים איירי, כדדרשינן (מגיגה קף ד:) לענין ראייה כל שאינו בביאה אינו בהבאה. משא״כ בשלשה רגלים מחייב לאהדורי ולשלוח קרבנות ע״י שליח ומיניה ילפינן נמי לענין צדקה דמחייב לאהדורי לאחר שלשה רגלים. ותוס׳ מדבר באחד שאינו עולה לירושלים, דברגל אחד אינו מחויב לאהדורי אחר עניים, ובג׳ רגלים כבר צריך לאהדורי אחרי עניים כשם שבקרבנות צריך לאהדורי ולשלחם לירושלים. **פב. וביאר** הריטב״א, דכיון דאין כאן עניים לא הצריכו הכתוב לילך אחריהם, אלא תלה דבר זה ברגלים, משום דכשהוא עולה לירושלים לא יתכן שלא ימצא שם עניים תוך ג׳ רגלים, או שימצא גיזבר שלהם, ולכך אחר ג׳ רגלים הוא עובר בבל תאחר. מוסיף הריטב״א ומקשה דמדוע צריך ג׳ רגלים, הרי ודאי שברגל הראשון כבר ימצא את העניים. ושיהא חייב אחר רגל אחד. ותירץ דכיון דהוצרך הכתוב לתלותו ברגלים, לא חלק בדבר משאר נדרים ונדבות וצרכי גבוה, והשוה את כולם דחיובו הוא אחר ג׳ רגלים. ובפני יהושע משמע [הובא בהערה הקודמת], דבג׳ רגלים צריך לאהדורי אחרי העניים, דכך הוא הדין אף בקרבנות, דבג׳ רגלים צריך לאהדורי אבתרייהו ולשלחם לירושלים. **פג. התורי** אבן הקשה, מנ״ל לתוס׳ דעל מעשר ראשון עובר בבל תאחר, שהרי על מעשרות הביאה הגמ׳ לקמן (ה:) הפסוק ה׳ אלהיך, אלו צדקות ומעשרות, וזה לא כתיב רק במעשר שני בפסוק ואכלת לפני ה׳ אלהיך, ובשלמא מעשר עני, הוי בכלל מעמך דיליף מיניה (שם) לקט שכחה ופאה, אבל מעשר ראשון מניין, ולכן חולק על התוס׳, ומתרץ בזה ג״כ מה שהקשה התוס׳ למה לא חשיב תרומה, שגם בתרומה לא כתיב ה׳ אלהיך. ובפני יהושע תירץ, דכל מעשרות דין אחד להם, ואין לחלק ביניהם. ובערוך לנר כתב, דהדין עם התוספות, שהרי לקמן (שם) בברייתא קתני, לה׳ אלהיך אלו הדמין הערכין והחרמין, וזו הדרשה היה מדכתיב בהן לה׳, כמ״ש התוס׳ שם (ד״ה ערכין), אף דלא כתיב בהו גם אלהיך, והרי לה׳ כתיב גם במעשר ראשון, דכתיב בפ׳ קרח כי את מעשר בני ישראל אשר ירימו לה׳, וגם בתרומה כתיב שם כל חלב יצהר וגו׳ ראשיתם אשר יתנו לה׳, וא״כ תרומה ומעשר ראשון הם בכלל הדרשה דלה׳ אלהיך. והרי אפילו קרבנות היו בכלל, אי לאו דכתיב בהו קרא אחר כמו שכתבו התוס׳ לקמן בהך ברייתא, ואע״ג דבברייתא שם לא חשיב מעשר ראשון בהדי דמין וערכין וחרמין, היינו משום דבלא״ה חשיב מעשרות לחוד, וכמו שפשוט ג״כ להטורי אבן דמעשר עני הוא בכלל מעמך, אע״ג דגם שם לא חשיב רק לקט שכחה ופאה. והשפ״א כתב, דהא דהקשה הטורי אבן דלא כתיב לה׳ אלוקיך אלא במע״ש אינו כן, דגבי ביעור מעשרות כתיב (נפ׳ ראה) ובא הלוי כו׳ למען יברכך ה׳ אלקיך, והיינו מעשר ראשון, וכן בוידוי מעשר (נפ׳ תנוא) כתיב ואמרת לפני ה״א בערתי כו׳ נתתי ללוי כו׳, וכ״ש בתרומה כתיב בפירוש (נפ׳ שופטים) ראשית דגנך כו׳ כי בו בחר ה׳ אלקיך כו׳ [אך לפ״ז צ״ע מ״ט לא חשיב נמי ראשית הגז דכתיב ג״כ בהאי קרא, שיעבור בבל תאחר] וכ״כ הרמב״ם (פי״ד מה׳ מעה״ק הלכה יג) דכל הדברים שאדם חייב בהן כו׳ ומעשרות הם בעשה, ובבל תאחר דג׳ רגלים ע״ש, משמע דכל המעשרות בכלל. **פד. דמבואר** במשנה דמעשר שני (פרק ה משנה ח), אמר רבי יהודה, בראשונה היו שולחין אצל בעלי בתים שבמדינות, מהרו והתקינו את פירותיכם עד שלא תגיע שעת הבעור, עד שבא רבי עקיבא ולמד שכל הפירות שלא באו לעונת המעשרות פטורים מן הבעור. ומוכח מזה, דחיוב ביעור הוא, להפריש את הפירות שלא הפריש עדיין, ובלבד שבאו לשנת המעשרות.

אשכחן אלא חד קרא. ועוד משכחת לה כשנתמרח בכרי בין רגל לביעור, דהא פשיטא כל זמן שלא נתמרח לא מיחייב אמידי. ועוד דאפילו את"ל חייב, אתא קרא דביעור לעבור עליו בשני לאוין, דכוותה אשכחן פ"ק דנדרים (דף ג:). וקצת תימה דלא חשיב הכא תרומה ובכורים, דכי היכי דמרבי לקמן (ד' ה:) מעשר נרבי נמי תרומה ובכורים, ושמא בכלל מעשר איתנהו כמו בכל דוכתי דקתני חייב ולתרומה ולבכורים. ומיהו לבכורים אין לחוש, דאין דינם בשלשה רגלים אלא מעצרת ועד החג בקריאה ומחג עד חנוכה בלא קריאה:

לקט שכחה ופאה. חייב להניח בשדה דאי שקיל להו עבר בלא תעשה, דכתיב לא תלקט (ויקרא יט) ולא תשוב (דברים כד) ולא תכלה (ויקרא שם) וכתיב (שם) לעני ולגר תעזוב והיכא דעבר ונטלם חייב להחזיר וליתן, דאי עביד לא מהני כדאיתא פ"ק דתמורה (דף ו.), ואם לא הפריש פאה מן הקמה מפריש מן העמרים או מן הכרי ואיכא בבל תאחר. ועוד יש לפרש, דשקל בהיתר כגון דליכא עניים ואז איכא בבל תאחר. והא דאמרינן בסוף הזרוע (חולין ד' קלד:) לוי זרע בכישור לא הוו עניים למשקל לקט אתא לקמי' דרב ששת אמר לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים, לא קאמר דלישקול לנפשיה אלא דלא עבר אם כונס בתוך ביתו. ומיהו מדפריך התם מתרומה דאם אין שם כהן שוכר פרה

(ד:) **לקט שכחה ופאה. חייב להניח בשדה דאי שקיל להו עבר בלא תעשה, דכתיב לא תלקט** (ויקרא יט) **ולא תשוב** (דברים כד) **ולא תכלה** (ויקרא שם) **וכתיב** (שם) **לעני ולגר תעזוב והיכא דעבר ונטלם חייב להחזיר וליתן, דאי עביד לא מהני כדאיתא פ"ק דתמורה** (דף ו.), **ואם לא הפריש פאה מן הקמה מפריש מן העמרים או מן הכרי ואיכא בבל תאחר. ועוד יש לפרש, דשקל בהיתר כגון דליכא עניים ואז איכא בבל תאחר. והא דאמרינן בסוף הזרוע** (חולין ד' קלד:) **לוי זרע בכישור לא הוו עניים למשקל לקט אתא לקמי' דרב ששת אמר לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים, לא קאמר דלישקול לנפשיה אלא דלא עבר אם כונס בתוך ביתו. ומיהו מדפריך התם מתרומה דאם אין שם כהן שוכר פרה**

בהיתר, ובד בבד יהיה עליו חיוב נתינה לעניים, וממילא יהיה שייך בו דין דבל תאחר, זאת אם יאחר מליתנם לעניים. דהרי הדין הוא, **דחייב להניח בשדה, דאי שקיל להו, עבר בלא תעשה**, וגבי לקט עובר בלא תעשה מדכתיב 'ולקט קצירך **לא תלקט**' (ויקרא יט ט). ובשכחה הלא תעשה הוא, מדכתיב' ושכחת עמר בשדה **לא תשוב** לקחתו' (דברים כד יט). וגבי פאה הלא תעשה הוא - מדכתיב '**לא תכלה** פאת שדך לקצור' (ויקרא שם). וכן עובר בעשה על כולם - אם לקחם, **דכתיב** (שם) אחר דין לקט שכחה ופאה, '**לעני ולגר תעזוב**'. ומה דשייך בל תאחר בלקט שכחה ופאה הוא, אמנם **היכא דעבר ונטלם**, דהדין הוא דחייב **להחזיר וליתן** אותם לעניים. דבאופן זה, לכו"ע - **אי עביד לא מהני**[פט], כלומר דאם עשה מעשה, ועבר על הלאו דלא תלקט וכו', לא הועילו מעשיו לזכות בזה, וחייב ליתנם לעניים. **כדאיתא** בפ"ק דתמורה (דף ו.). ומוסיפה הגמ' בתמורה ואומרת, **דאם לא הפריש פאה מן הקמה**, כשהוא מחובר לקרקע. **מפריש מן העמרים, או מן הכרי.** דהדין בזה, אי עביד - וביטל מצות לקט שכחה ופאה, לא מהני - וחייב תמיד ליתנם. **ואיכא נמי בבל תאחר**, אם מאחר מלהפריש מן העומרים ומן הכרי. ובאופן זה - שלקח באיסור, ונשאר בחיובו ליתנם, אמרינן דאיכא ביה דינא דבל תאחר, בלקט שכחה ופאה. **ועוד יש לפרש** היכי תימצי דאיכא ביה דינא דבל תאחר בלקט שכחה ופאה, ובאופן **דשקל בהיתר. כגון, דליכא עניים** כאן בעיר, דאין צריך להשאירם בשדה שהעופות יאכלום, אלא לוקחם לביתו, וכשעולה לירושלים ומוצא עניים נותן להם, **ואז** אמנם **איכא** ביה דינא **דבל תאחר.** ומקשה על זה התוס', **והא דאמרינן בסוף הזרוע** (חולין ד' קלד:) **לוי, זרע** במקום הנקרא **כישור, ולא** הוו בכישור **עניים למשקל לקט, אתא לוי לקמי' דרב ששת,** ושאלו, האם צריך להניח ללקט בשדה. **אמר** לו רב ששת, דאין צריך, זאת משום דאמרה תורה - '**לעני ולגר תעזוב אותם**', דהיינו דאתה עוזב לפירות רק היכא דהעניים לוקחים להם, **ולא לעורבים ולא לעטלפים.** ואין כונת הכתוב שתניח את הפירות, עבור העורבים והעטלפים. ומקשה התוס', דלכאורה משמע מדברי רב ששת, דבמקום דליכא עניים אין צריך להניח כלל לקט שכחה ופאה, אלא לוקחם לעצמו, ושלא כדברי התוס', דצריך לשמרם לעניים, ואם מאחר מליתנם אף עובר עליהם בבל תאחר. ומיישב, **לא קאמר** - כלומר, דלא היתה כונת רב ששת לומר **דלישקול לנפשיה, אלא** לומר, **דלא עבר אם כונס בתוך ביתו** בלאו 'דלא תלקט', 'ולא תכלה' 'ולא תשוב'. וחוזר התוס' ומקשה והרי אי אפשר לפרש כן בדברי רב ששת, **ומיהו מדפריך התם** הגמ', על רב ששת, **מתרומה**, דתניא, **דאם** יש לו פירות טבל, **ואין שם** בעיר **כהן**, הדין הוא דמפריש תרומה, **ושוכר פרה ומביאה** לכהן שבעיר, ופריך בגמ', דלפי"ז יהיה הדין גבי מתנות עניים, דבמקום דאין בו עניים, אכן

ציונים והערות

פה. לפי תירוץ זה, יש לומר דלעולם ביכול להפריש ולא הפריש עובר גם בבל תאחר וגם בביעור, אלא דהתחדש דין ביעור לאופן שבא זמן הביעור קודם שעברו ג' רגלים, באופן שלא היה צריך להפריש קודם, דעדיין לא היה מירוח, ובא זמן הביעור קודם שעברו ג' רגלים. **פו. המהרש"א** הקשה, דעדיין יהיה קשה למ"ד דברגל א' עובר בבל תאחר, דמה הוצרך לדין ביעור, הרי בלא"ה כיון שהגיע הרגל הרי הוא עובר בבל תאחר, והניח בקושיא. ותירץ הפנ"י, דלק"מ, שהרי הביעור היה בערב יו"ט הראשון, ואפילו לגירסת הרמב"ם עכ"פ בערב יו"ט האחרון של פסח כדתנן במעשר שני (פ"ה מ"י) במנחה של יו"ט האחרון היה מתודה בערתי הקודש מן הבית, הרי שהוצרך לבער קודם כלות הרגל, ועל בל תאחר אינו עובר עד כלות הרגל כולו, כדאמרינן לקמן (ה:), וא"כ משכחת שפיר גם למאן דאמר דברגל א' עובר, שקדם חיוב הביעור לחיוב בל תאחר. ובערוך לנר כתב דיש ליישב עוד קושיית המהרש"א עפ"י מה דתנן במעשר שני (פ"ה מ"ח), אר"י בתחלה היו שולחין לבעלי בתים, מהרו והתקינו עד שלא יגיע עונת הביעור, עד שבא ר"ע וכו'. הרי, שבתחלה היו סוברים שחיוב הביעור הוא גם קודם שנתמרח, וכפי מה שכתב הר"ש שם דזהו דעת ר"ג, וכן כתבו גם התוס' בסנהדרין (יא: ד"ה מן) ע"ש, וא"כ י"ל, דגם ר"מ ס"ל כן, ולכן שפיר משכחת שיש חיוב ביעור קודם בל תאחר, שעל בל תאחר פשיטא שאינו עובר כל זמן שלא נתמרח. **פז. עפ"י** רש"ש, וציין שבתויו"ט (דמלי פ"ד מ"ח) הביא כמה מקומות, דכתיב 'מעשרות' והכוונה לכל מתנות כהונה. ועיין תוס' הרא"ש שכתב, 'ושמא בכלל מעשרות איתא נמי לתרומה כמו בכל דוכתי דקתני חייב במעשר והוא הדין לתרומה'. **פח. וביאר** השפת אמת, דאין לפרש כוונתם, דאינו עובר אביכורים בלאו דבל תאחר, משום דזמנם הוא עד החג כו' ועד החנוכה, דאדרבה הסברא נותנת דעובר מיד לאחר חנוכה, כיון דאינו יכול להביא עוד כמ"ש התוס' לקמן (ה. ד"ה ומ') גבי פסח, רק כוונתם הוא, דהתנא לא מצי למיתני ביכורים בהדי אינך, כיון דבביכורים עובר מיד, ועל כולם אינו עובר רק בג' רגלים או כל מ"ד כשיטתו. ומוסיף השפת אמת, דיש לעיין דמשמע מדברי התוס' דפשיטא להו דבשנה הבאה לאחר עצרת, לא יוכל להביא ביכורים מאותן הפירות שביכרו קודם חנוכה, דכבר עבר זמנם. ולדינא צ"ע, מנין לתוס' דבר זה דהרי יתכן דיכול להביא אח"כ אותן הביכורים, אלא דמחנוכה ועד עצרת ממעטין דאינו זמן הבאה. [ולדעת הרמב"ם והראב"ד (פ"ג מה' ביכורים) דוקא פירות שביכרו אחר חנוכה אינו יכול להביא, אבל אותן שביכרו קודם חנוכה לעולם מביאין. ועי' בטו"א במגילה (כ:) מ"ש בזה] ומסים השפ"א, דאין להביא ראיה מדברי התוס', די"ל דבאמת יכול להביא מכמה שנים, ומ"מ בל תאחר ליכא, מאחר דבפסח ועצרת אינו יכול להביא לעולם, שוב אזדא לה הסדר של בל תאחר דהוי רק בג' רגלים, דאטו נאמר דבשלשה סוכות יחייב ג"כ. **פט. דבתמורה** (ד:) נחלקו אביי ורבא, בעובר על לא תעשה, האם אהני מעשיו או לא. דאביי אומר כל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא - מהני, דאי אמרת לא מהני אמאי לקי, ורבא אמר כל מילתא דאמר רחמנא לא לעביד אי עביד לא מהני והאי דלקי - משום דעבר אמימרא דרחמנא הוא. ובדף ו. מקשה הגמ' לאביי, והרי פאה, דרחמנא אמר (ויקרא כ"ג) לא תכלה פאת שדך בקוצרך, ותנן, מצות פאה - להפריש מן הקמה, לא הפריש מן הקמה - יפריש מן העמרים, לא הפריש מן העמרים - יפריש מן הכרי עד שלא מירחו, מירחו - מעשרו ונותן לו, משום רבי ישמעאל אמרו, אף מפריש מן העיסה. תיובתא דאביי. אמר לך אביי, שאני התם, דאמר קרא [עזב] (ויקרא יט) תעזוב (ויקרא כג) תעזוב יתירא. לרבות אופנים אלו, דאף שלא הפריש בתחילה, צריך לחזור ולהפריש.

יצטרך להפריש, ולילך למקום שיש עניים וליתן להם. וכן **פריך נמי ממתני'** צ - מברייתא, לענין הפרשת זרוע לחיים וקיבה, **דאם אין שם כהן, מעלין אותם בדמים**, שם את הזרוע לחיים וקיבה בדמים, וכשמוצא כהן משלם לו. ומקשה הגמ', דכמו כן יהא הדין כשאין עניים לתת להם לקס שכחה ופאה, שישומם בדמים, וכשימצא עניים יתנם להם. **ומשני, שאני התם** - דווקא בתרומה ובזרוע לחיים וקיבה, הדין הוא, דאף דאין כאן כהן, צריך לחפש כהן וליתן לו, משום 'דנתינה' **כתיב בהו**. ולכך החיוב הוא עליו ליתנם לכהן. אבל בלקט שכחה ופאה, אין כתוב בקרא 'תתן לעני' אלא לעני ולגר תעזוב אותם כתיב, היינו דמצוותו הוא להניחם בשדה ויבוא העני ויטלם, וכשאין עניים במקומו, אמנם אינו מחוייב אף להניח, דלא מסתברא דציוותו תורה שיניח ללקט בשדה בכדי, וכמו כן אף אין צריך לשומם בדמים כדי ליתן לכשימצא עניים. עד כאן דברי הגמ' בחולין. ומדייק התוס', **משמע** מדברי הגמ', דכונת רב ששת לומר, **דבלקט שכחה ופאה**, כשאין עניים, **שקיל לנפשיה**, ואף אם מוצא אחר כך עניים, אינו צריך ליתן להם. ואזלא לה לשינוייא בתרא, דשייך בל תאחר בלקט שכחה ופאה, - וזאת כשליקטן לביתו משום שלא היו עניים, [דהתורה עדיין מחייבת ליתנם לעניים כשימצאם, ואם מתאחר מליתנם עובר בבל תאחר]. ולפי המתבאר מהגמ' בחולין דלעיל, נופל תירוץ זה, דמתבאר שם, דכשאין עניים נוטלם לעצמו, ואין צריך ליתנם להם כלל. ומוסיף תוס', דגם על הפירוש הראשון, [-דבלקט שכחה ופאה, שייך הדין של בל תאחר, כשעבר ולקטם, דחייב להחזירם לעניים, ואם מתעכב עובר בבל תאחר]. יש להקשות, והוא **דלפי קמא** נמי יהא קשיא, דהרי אירי הכא בדאיכא עניים בעיר, דאי ליכא עניים, הרי מותר לו ליטלם לעצמו, ואם כן יקשה, **דאי בדאיכא עניים** בעיר **ועבר ונטלם, הרי עובר לאלתר בבל תאחר** אם אין מחזירם מיד, ומדוע אומרת הברייתא דעובר רק אחר ג' רגלים. דהרי **דוקא היכא דליכא עניים, אין עובר בבל תאחר אלא ברגלים, אבל היכא דקיימי עניים, קא עבר לאלתר, כמו** בדין **צדקה**. דנתבאר (לעיל ע"ב) בתוד"ה צדקות ומעשרות. דהיכא דקיימי עניים, כיון שבידו ליתן, ומעכב, עובר לאלתר. ובלא קיימי עניים, כיון דימצאם רק כשיעלה לרגל, אינו עובר בבל תאחר עד ג' רגלים. לכך מפרש תוס' הסבר אחר, **ויש לפרש**, דאירי הכא, **כגון בעשיר המלקט** את הלקט שכחה ופאה **לצורך העניים, כי ההיא דתנן בפ"ד דפאה** (משנה ט), **מי שמלקט** - עשיר המלקט בשדה לצורך חבירו העני, והגביה על מנת שיזכה בה העני, **ואמר הרי זה לפלוני עני, ר"א אומר, זכה לו** - בהגבהתו, לחבירו העני. **וחכמים אומרים**, דאי אפשר לזכות להעני, כיון דהוי כחב לאחריני, אלא **יתננה לעני הנמצא ראשון**[צא]. ובאופן הזה אמנם שייך לדין 'בל תאחר' בלקט שכחה ופאה, וזאת היכא דנטל על דעת ליתנה לעני, דלדעת חכמים צריך ליתנה לעני הנמצא ראשון, ולדעת ר"א נותנה לעני שזכה עבורו, ואם מתעכב מליתן, עובר בבל תאחר. ומקשה התוס', **והא דחשיב הכא** בברייתא, דין ד'בל תאחר' רק גבי לקט שכחה ופאה **ולא חשיב הכא** דין 'בל תאחר' **בפרט ועוללות**. ומתרץ, **כיון דכבר תני להני**, ללקט שכחה ופאה, לכך **לא חש להני**. דכיון דכבר מנה לחלק ממתנות עניים, מובן דהוא הדין נמי לשאר מתנות עניים.

ומביאה, ופריך נמי ממתני' דאם אין שם כהן מעלין אותם בדמים ומשני שאני התם דנתינה כתיב בהו, משמע דבלקט שכחה ופאה שקיל לנפשיה. ולפי' קמא קשיא, דאי בדאיכא עניים ועבר ונטלם הרי עובר לאלתר בבל תאחר, דדוקא היכא דליכא עניים אין עובר בבל תאחר אלא ברגלים, אבל היכא דקיימי עניים קא עבר לאלתר כמו צדקה. ויש לפרש כגון במלקט לצורך עניים, כי ההיא דתנן בפ"ד דפאה (משנה ט) מי שמלקט ואמר הרי זה לפלוני עני ר"א אומר זכה לו וחכ"א יתננה לעני הנמצא ראשון. והא דלא חשיב הכא פרט ועוללות, כיון דתני הני לא חש להני:

ואין צריך לומר חג הסוכות שבו הכתוב מדבר למה נאמר לומר שזה אחרון. זו היא גירסת הקונט'. והשתא ר' אלעזר ור"ש דורשין בענין אחד, אלא דמר סבר שזה גורם ומר סבר שזה אחרון. ורבינו חננאל גריס, אין צריך לומר בחג המצות שבו פתח הכתוב תחילה, למה נאמר לומר שזה ראשונה: אלה תעשו לה' במועדיכם. ומיעוט מועדים שנים ואע"ג דהאי קרא בקרבנות חובה הוא דכתיב הא כתיב ביה נמי לבד מנדריכם ונדבותיכם: פז"ר קש"ב. פירש הקונטרס רגל בפני עצמו שאין שם חג הסוכות עליו, ורוצה לומר דבברכת המזון ותפלה מזכירין 'את יום שמיני עצרת החג הזה', ולא את יום חג הסוכות הזה. קש"ב הוא ראשי תיבות, קרבן לעצמו, שיר לעצמו, ברכה לעצמו. וברכה לעצמה פי' בקונטרס - דהיינו שבשמיני עצרת מברכין היו המלך זכר לחנוכת הבית, דכתי' בספר מלכים (ו' ח') ביום המזון ותפלה מזכירין שמיני עצרת ולא סוכות. ובברכה לעצמה פי' בקונטרס שמברכין היו המלך זכר לחנוכת הבית, דכתי' בספר מלכים (ו' ח') ביום

זו היא **גירסת הקונטרס, והשתא** לפי גירסא זו יוצא, דר' **אלעזר** ור"ש **דורשין בענין אחד**, דשניהם לומדים מאותה הדרשא, מהא דחזר הכתוב והזכיר לחג הסוכות, [דלא היה צריך לומר 'חג הסוכות', שהרי בו הכתוב מדבר]. ועל כרחך דאתא לדרשא. **אלא דמר סבר** - ר"א בר"ש סובר מחמת טענה זו אית ליה דבא הכתוב לחדש, **שזה גורם** - דאם כבר עבר חג הסוכות ועדיין לא הקריב, עובר בבל תאחר. **ומר סבר** - ר"ש מחמת טענה זו אית ליה, דבא הכתוב לחדש, **שזה אחרון**, דבעי להו לג' רגלים אלו דיהיו כסדרן, **ורבינו חננאל גריס**, בדברי ר' שמעון, **אין צריך לומר בחג המצות**, כלומר, דקרא דכתיב 'שלש פעמים בשנה וגו' בחג המצות בחג השבועות ובחג הסוכות'. לא היה לו לפתוח בחג המצות, זאת כיון **שבו פתח הכתוב תחילה**, דבכתובים דלמעלה הימנו פתח תחילה בדיני פסח, ואח"כ דיני שבועות, וסיים בדיני סוכות. וא"כ קרא ד'שלש פעמים' וגו', היה צריך לפתוח בסוכות, שבו הוא סיים, **ולמה נאמר** חג המצות תחילה[צב], **לומר שזה ראשונה**. דרק אם עברו ג' רגלים כסדרן, וחג המצות בתחילה, רק אז עובר בבל תאחר[צג].

אלה תעשו לה' במועדיכם:
דעת ר' אליעזר בן יעקב, דכיון דעברו שני רגלים עובר בבל תאחר, ודריש זאת, מדכתיב לאחר כל קרבנות של המועדות (במדבר כט לט) '**אלה תעשו לה' במועדיכם**'[צד]. ודרשינן מינה, **מיעוט מועדים שנים**. ומקשה תוס', **ואע"ג דהאי קרא בקרבנות חובה הוא דכתיב**, הרי פסוק זה נאמר על קרבנות החובה של המועדים, ומנין יש לו לראב"י ללמוד, דאף בקרבנות נדבה עובר בבל תאחר כבר לאחר ב' רגלים. ומתרץ, **הא כתיב ביה נמי**, בהמשך הפסוק, '**לבד מנדריכם ונדבותיכם**'. דכוונת הכתוב בו, דאף קרבנות שנדרו כל השנה והם קרבנות רשות כנדרים ונדבות, נמי יקריבום ברגל, כדי שלא יעברו בבל תאחר.

פז"ר קש"ב:
שמיני רגל בפני עצמו הוא, לענין פז"ר קש"ב. פז"ר הוא ראשי תיבות, 'פייס' בפני עצמו, זמן', 'רגל' בפני עצמו. **ופירש הקונטרס, רגל בפני עצמו, לענין, שאין שם חג הסוכות עליו. ורוצה לומר, דבברכת המזון ותפלה מזכירין**, 'את יום **שמיני עצרת** החג הזה', **ולא** את יום חג **הסוכות** הזה. קש"ב הוא ראשי תיבות, קרבן לעצמו, שיר לעצמו, ברכה לעצמו. **וברכה לעצמה פי' בקונטרס** - דהיינו **שבשמיני עצרת מברכין היו את המלך**, ואומרים בו תפילה לחיי המלך, **והוא זכר לחנוכת הבית. דכתיב בספר מלכים** (ו' ח' סו) בחנוכת בית ראשון, דחגגו בבית המקדש לשבעת ימי חנוכת הבית, ולשבעת ימי החג, ואח"כ

ציונים והערות

צ. **הרש"ש** גורס 'ממתנות', דהיינו מדין מתנות כהונה. צא. **לכאורה** נראה דכוונת תוס' לתרץ, אפילו לחכמים דס"ל דיתננו לעני הנמצא ראשון, דמ"מ כיון דבשעת לקיטה ליקטם לפלוני עני לא עבר בשעת לקיטה, וממילא כיון דהשתא ליכא עניים, זמן בל תאחר הוא בג' רגלים, לענין לאהדורי אבתרייהו. ואפ"ל עוד פירוש בכוונת תוס', דמדובר דבשעת לקיטה לא היה עניים, ואע"ג דאם היה רוצה היה יכול ללקט וליקח לעצמו, מ"מ כיון דלקטם לצורך עני, מתחייב לפי דעת חכמים, לתיתו לעניים, ואם עיכבם ג' רגלים עובר בבל תאחר. ואם נפרש כן, אין צריך לדחוק דמדובר שליקט לצורך עני חבירו, אלא אפשר לפרש דלקט לצורך כל העניים. אך בחידושי הרשב"א הבין כוונת התוס', דמתרצים רק אליבא דר"א ע"ש, ולדעת רבנן לא זכה כלל בפירות וצריך להניחם בשדה לעניים, ואינו בדין דבל תאחר, וצ"ע דמה לי אם לקט לאותו עני ואליבא דר"א או לקט לכל העניים ואליבא דרבנן. הרי באופן זה שזוכה לכל העניים, גם רבנן מודים דזכה. ולכאורה קשה מדוע תוס' לא פירש כפשוטו, דמדובר באופן שאין הבעה"ב מניח העניים ללקוט, וסוגר שדהו, ואם עברו ג' רגלים עובר בבל תאחר. ומדלא תירצו התוס' כן, משמע דס"ל לתוס' דבכה"ג ליכא משום לא תאחר לשלמו, והטעם בזה, כיון שהוא כבר קיים המצוה בזה שהניח בשדהו מתנות עניים, ובמה שהוא סוגר הדלת הוי רק כגוזל ומפסיד לעניים, כמו מי שאין מניח העניים ללקוט שלהם בשדה אחר, דאין בזה משום בל תאחר. (ספה מתק). צב. **עפ"י** תוס' הרא"ש. וכן פירש בריטב"א בכונת הר"ח. ובפני יהושע ובטורי אבן משמע שפירשו דברי התוס' כפשוטו, דכיון דחג המצות נכתב ראשון בפרשה, לא היה צריך לחזור ולכתבו, ומהיתור דורשים דאינו עובר רק אם איחר ג' רגלים באופן דחג המצות היה ראשון. אלא דהקשו דאם יש כאן יתור נוסף, מה מקשה הגמ' (נדף ה.) על ת"ק תשלומין לעצרת מנ"ל, דילמא דריש ליה מהיתור דחג המצות, דהרי אינו צריך חג המצות שבו פתח הכתוב תחילה. וכתב ע"ז הערוך לנר, דלפי פירוש הריטב"א בגירסת ר"ח, דה"ק דלא הו"ל להקדים חג המצות אלא חג הסוכות, דבו דבר הכתוב וה"ל לכתוב בחג הסוכות ובחג המצות ובחג השבועות ע"ש, לפ"ז מיושב, דבאמת אין כאן יתור שנוכל לדרוש לתשלומין, אלא ר"ש יליף לה מזה שנכתב חג המצות קודם לשאר רגלים. צג. **ולפי** זה, אין זה כדרשת ר"א בר"ש, דר"א בר"ש אינו דורש מדוע חג המצות תחילה, אלא מדוע מוזכר כלל 'חג הסוכות' הרי בו דיבר הכתוב, ומחמת היתור דורש - דחג הסוכות גורם. צד. **ולא** בעי למימר דאתי לעשה, דהא שמעינן ליה מובאת שמה, ולתרי עשה לא מסתבר ליה לאוקמיה. (תוס' הרש"ש).

לגבי שמיני עצרת כתיב, **ביום השמיני שלח** [המלך] **את העם, ויברכו** [העם] **את המלך**. ולזכר חנוכת הבית, התקינו שיהו אומרים ברכה לחיי המלך בכל שנה ושנה בשמיני עצרת. **וכדתניא בתוספתא דסוכה** (פ"ד הלכה יז) **יום טוב האחרון של חג**, היה בו פז"ר קש"ב, **פיים בפני עצמו, זמן לעצמו, [רגל לעצמו][צה], קרבן, שיר, וברכה לעצמו, שנאמר ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך**. ע"כ מפרוש רש"י. ומקשה התוס' על פירוש רש"י [שעפ"י התוספתא], **ובפרק לולב וערבה** (סוכה דף מז. ושם) **אין משמע** דאמנם כך הוא הביאור ד'ברכה לעצמה', **דתניא התם, כשם ששבעת ימי החג טעונים קרבן שיר וברכה ולינה, כך שמיני טעון קרבן שיר וברכה ולינה כו'. ורוצה לומר**, וסברה הגמ' לומר, **מאי ברכה**, זמן. דהיינו דבשמיני עצרת מברך בו 'שהחיינו'. **ופריך, זמן כל שבעה מי איכא**, וכי מברכים שהחיינו בכל ז' ימי החג, ומה שייך לומר, כשם ששבעת ימי החג טעונים קרבן שיר וברכה, כך שמיני וכו', והרי גם בששת ימים דחוה"מ סוכות אין מברכין בהם 'שהחיינו' ומפיק, **מאי ברכה, ברכת המזון ותפלה**. דצריך להזכיר שמיני עצרת בתפילה, כשם שמזכירים לסוכות בז' ימי החג, נמצא לפי"ז ד'ברכה' האמורה אצל שמיני עצרת, היינו היא הזכרת שמיני עצרת בתפילה, ולא לענין ברכת המלך. ודומה **לההוא** - ל'ברכה' המוזכרת בברייתא דלעיל, **(דמפרש) [מפרש][צו] ר"ת ההיא דהכא** - את 'ברכה' המוזכר בפז"ר קש"ב, דאף כאן הכוונה היא, שמזכיר בברכת המזון ותפילה, את יום שמיני עצרת החג הזה. **ורגל לעצמו**, מפרש ר"ת[צז], לגבי זה **שטעונה לינה**, דהיינו שצריך הוא ללון בירושלים במוצאי שמיני עצרת, כשם שמחויב בלינה בכל שבעת הימים של סוכות[צח]. **ורבינו חננאל פירש**, רגל בפני עצמו, היינו **לענין אבילות, משום דאמרינן במועד קטן בפרק בתרא** (דף יט.), **הקובר מתו שבעה ימים קודם לרגל**[צט], דהיינו אם ישב שבעה קודם הרגל, **בטלה ממנו גזירת שלשים**, כלומר דכבר אין צריך לנהוג דין שלשים אחר הרגל זאת משום דרגל מבטל דין שלושים. **וזימנין - דליכא שבעה קודם הרגל**, שלא ישב שבעה קודם הרגל, אלא מקצת ימים, [דמצד הדין, הרגל משלים רק לימי השבעה, אבל חייב הוא בדין שלשים]. **ואפי' הכי** בישב מקצת שבעה קודם סוכות, **בטלה ממנו גזירת שלשים, משום דשמיני עצרת** הוא גם כן כרגל, ומבטל דין שלשים. ונמצא דרגל דסוכות מבטל ליה לימי השבעה, ורגל דשמיני עצרת מבטל ליה לימי השלושים, **ור"ת עצמו יסד במעריב שלו** - בפייט שחיבר, שמיני קודש **ללינה**, פירוש: דיום השמיני הוא יום קדוש [יו"ט], וחייב בלינה בירושלים, וכשיטתו, דשמיני עצרת הוא רגל לעצמו לענין לינה, **ושלשים ידחם** פירוש, שמיני עצרת הוא יו"ט, ודוחה לדין שלושים דאבלות, **כאשר אבלים ינחם**. בזמן שצריך לנחם את האבלים. **ומיהו אי אפשר לומר**, שכוונתו, דשמיני עצרת **ידחה לגמרי** דין שלושים, ולא יצטרך לנהוג כלל דין שלשים אחר הרגל. **דהא אמרינן בפרק בתרא דמועד קטן** (דף כד: ושם), דאם ישב מימי השבעה יום אחד לפני החג, צריך להשלים דין שלשים אחר החג, והגמ' שם מבארת דיום **אחד לפני החג**, חשיב כשבעה - דרגל משלים לימי השבעה. **והחג**, שבעת ימי החג - הרי הם עוד שבע ימים. **ושמיני שלו**, שהוא כרגל בפני עצמו, חשיב נמי כעוד שבעה ימים. **הרי כאן אחד ועשרים יום**. וצריך להשלים עוד תשעה ימים. וא"כ מה שר"ת תיקן בפיוטו - דשמיני דוחה שלשים, כוונתו דמחסר מימי השלשים עוד תשעה ימים[ק]. ועתה חוזר תוס' ודוחה הוכחת ר"ת, שהוכיח מסוכה (שם.), ד'ברכה' דקתני התם, אין הכונה דהיו מברכים למלך בשמיני עצרת, דהרי אמרינן (שם), כשם ששבעת ימי החג טעון ברכה, כך שמיני וכו', ומבארת הגמ', ד'ברכה' היינו - שמזכירים שמיני עצרת בתפילה, ולא לענין שמברכים למלך. **ומההיא דסוכה אין כאן ראיה, אם אין ברכה דהכא, כי ההוא דהתם, (והתם) [דהתם][קא]** בדין - כשם ששבעת ימי החג טעונים קרבן שיר וברכה ולינה, כך שמיני טעון וברכה. **ולא הוה מצי לאוקומי** את דין 'ברכה' דקאי **בברכת המלך, משום דליתיה בשבעת ימי החג**. דהרי בשבעת ימי החג אין מברכין בהם את המלך, וא"א לומר בזה, כשם ששבעת ימי החג כך שמיני וכו'. וכיון שכן, אפשר לומר דבגמ' דידן, דבה אמנם שייך לפרש ד'ברכה' היינו ברכה למלך, יש לפרש כן[קב].

עתה באים התוס' לבאר מה הכונה שיר בפני עצמו.

ושיר - אומר ר"ת, היינו **שהיו אומרים בבית הכנסת** בשמיני עצרת, **מזמור שלם**, מה שאין כן בכל שאר ימי החג **שלא היו אומרים מזמור שלם, אלא חציו ביום אחד וחציו ביום אחר, כדאיתא פרק החליל** (סוכה ד' נה. ושם)[קג], דהגמ' שם מונה לשירי החג, ומסיימת שם הגמ', **וסימניך הומבה"י**. דזהו הר"ת של פרקי התהילים דשירי החג[קד]. ועוד הסבר יש לומר, מהו 'שיר בפני עצמו', **דבמסכת סופרים** (פרק יח הלכה ה) **משמע, שבשמיני עצרת היו אומרים בבית הכנסת, למנצח על השמינית**[קה], מוסיף תוס', על הא דאמרינן, דבשמיני עצרת אומרים בבית הכנסת, מזמור שלם או מזמור למנצח על השמינית. **ושמא, כמו כן היו הלוים אומרים בבית המקדש.**

השמיני שלח את העם ויברכו את המלך, כדתניא בתוספתא דסוכה [פ"ד] י"ט האחרון של חג פיים בפני עצמו זמן לעצמו קרבן שיר וברכה לעצמו שנאמר ביום השמיני שלח את העם ויברכו את המלך. ובפרק לולב וערבה (סוכה ד' מז. ושם) **אין משמע כך, דתניא התם כשם ששבעת ימי החג טעונים קרבן שיר וברכה ולינה כך שמיני טעון כו', ורוצה לומר מאי ברכה זמן ופריך זמן כל שבעה מי איכא ומסיק מאי ברכה ברכת המזון ותפלה. ודומה להוא דמפרש ר"ת ההיא דהכא, ורגל לעצמו שטעונה לינה. ורבינו חננאל פירש לענין אבילות, משום דאמרי' במועד קטן בפרק בתרא** (ד' יט.) **הקובר מתו שבעה ימים קודם לרגל בטלה ממנו גזירת שלשים, וזימנין דליכא שבעה קודם הרגל ואפי' הכי בטלה ממנו גזירת שלשים משום שמיני עצרת. ור"ת עצמו יסד במעריב שלו, קודש ללינה ושלשים ידחם כאשר אבלים ינחם. ומיהו אי אפשר לומר שידחה לגמרי, דהא אמרינן בפרק בתרא דמועד קטן** (ד' כד: ושם) **יום אחד לפני החג והחג ושמיני שלו הרי כאן אחד ועשרים יום. ומההיא דסוכה אין כאן ראיה אם אין ברכה דהכא כי ההוא דהתם. והתם לא הוה מצי לאוקומי בברכת המלך, משום דליתיה בשבעת ימי החג. שיר אומר ר"ת שהיו אומרים בבית הכנסת מזמור שלם, מה שאין כן בכל שאר ימי החג שלא היו אומרים מזמור שלם, אלא חציו ביום אחד וחציו ביום אחר, כדאיתא פרק החליל** (סוכה ד' נה. ושם) **וסימניך הומבה"י. ובמסכת סופרים משמע שהיו אומרים בבית הכנסת למנצח על השמינית, ושמא כמו כן היו הלוים אומרים בבית המקדש:**

תפשת מרובה לא תפשת. לא דמי להא דדרשינן

תפשת מרובה לא תפשת:

התוס' באים לבאר, דדין 'תפסת מרובה לא תפסת' שבסוגייתינו, הוא דין מחודש משאר 'תפסת מרובה שבכל הש"ס, דסתם תפסת מרובה לא תפסת, היינו, שהקשו דשמא נרבה שיעור אחר שהוא יותר גדול, וע"ז אמרינן, דאם נילך אחר

ציונים והערות

צה. עפ"י התוספתא שם. **צו. עפ"י** רש"ש. **צז. רש"י** פירש רגל לעצמו, היינו שמזכיר בתפילתו את שמיני עצרת, אולם ר"ת מפרש דזהו הכוונה ב'ברכה בפנ"ע', ולכך צריך לפרש 'רגל בפנ"ע' בפירוש אחר. **צח. וכדברי** הברייתא (סוכה מח.) כשם ששבעת ימי החג טעונים קרבן שיר וברכה ולינה, כך שמיני טעון קרבן שיר וברכה ולינה. **צט. במשנה** שם כתוב, הקובר את מתו שמנה ימים לפני הרגל, דצריך שיתחיל לנהוג יום אחד מהשלשים, שאז הרגל עולה לו כשלשים. אולם הגמ' מביאה, דהלכה כאבא שאול, דהקובר את מתו שבעה ימים קודם לרגל בטלה ממנו גזירת שלשים, דאבא שאול סובר דיום השביעי מקצתו ככולו, ועולה לכאן ולכאן, ונחשב כהתחיל את ימי השלשים. **ק. והרשב"א** והריטב"א הקשו על שיטת הר"ח, דבגמ' מו"ק (כד:) משמע דדין זה הוא חידוש דרבינא, דקאמר אף אנו נאמר הקובר מתו קודם לחג מונה כ"א יום לאחר החג, ולפי הר"ח דזהו נתחדש בדין רגל בפנ"ע, א"כ מאי רבותיה דרבינא דהא סוגיין בכולא תלמודא דשמיני רגל בפני עצמו אף לענין אבילות. **קא. עפ"י** תוס' הרא"ש. **קב. התום'** ביומא (ג. ד"ה פו"ר קש"נ) כתב עוד טעם מדוע אין להוכיח מגמ' סוכה (מח.), דהרי בגמ' שם יש צד לומר, דהא דאמרינן כשם ששבעת הימים טעון ברכה כן שמיני עצרת וכו', דברכה הכונה - זמן, שמברך שהחיינו על שמיני עצרת, ועל כרחך דלפי פירוש זה, אין ברכה האמורה שם כברכה הכתובה כאן, דהרי כאן אין הכונה לזמן, דזמן מוזכר בפירוש. וא"כ ע"כ דצ"ל דאין מדמים לגמ' סוכה. וכמו"כ למאן דמפרש דברכה היינו תפילה, אפשר לומר, דאין מדמים גמ' דידן לגמ' סוכה, וכאן הכונה לברכת המלך. **קג. הרש"ש** בסוכה (מח.) תמה, דהמזמורים של הומבה"י הם אינם מתחלקים לשני ימים, חוץ מפרק בינו בוערים. ובערוך לנר משמע שמפרש, דבכל הימים לא אמרו כל הפרק אלא התחילו מאמצעיתו [עיין הערה הבאה], חוץ משמיני עצרת, שאמרו מזמור שלם. והקשה הערל"נ, שהרי בששי שאמרו ימותו (מהליס פג) אמרו כל המזמור כמו שכתב רש"י סוכה (שם.) ד"ה ימותו ע"ש, ומזה נראה שר"ת מפרש שלא אמרו רק מימותו ואילך ודלא כרש"י. ולפי"ז אתי שפיר למה כתב רש"י ביומא (ג.) ובחגיגה (ח.) דחילוק שיר היה - שאמרו שיר שאינו מענין מתנות עניים, ולא כותב כפירוש ר"ת שאמרו מזמור שלם, משום דלשיטת רש"י, גם בששי אמרו מזמור שלם. **קד. דאמרינן** שם, תניא, בחולו של מועד, בראשון מה היו אומרים הבו לה' בני אלים (מהליס כט ח). בשני מה היו אומרים - ולרשע אמר אלהים (מהליס ג טז). בשלישי מה היו אומרים - מי יקום לי עם מרעים (מהליס לד טז). ברביעי מה היו אומרים - בינו בוערים בעם (מהליס לד ח). בחמישי מה היו אומרים - הסירותי מסבל שכמו (מהליס פא ז). בששי מה היו אומרים - ימותו כל מוסדי ארץ (מהליס פג ה). ואם חל שבת באחד מהם - ימותו ידחה. רב ספרא מנח בהו סימנא, הומבה"י. **קה. דאמרינן** שם, 'בראש השנה אומרים מזמור, כל העמים תקעו כף. ביום הכיפורים, ברכי נפשי, ממעמקים קראתיך. בחג הסוכות, נודע ביהודה אלהים. ביום השמיני, למנצח על השמינית. ואם אינו בקי בהן, אומר אודה ה' בכל לבי, ודיו'. עכ"ל. וכן פירש רש"י כאן ד"ה ושיר. וביומא (ג. ד"ה שיר לעצמו) הוסיף לבאר בכוונת 'שיר לעצמו', שאין שירו שוה לכל שאר שירות ימי החג, כל שיר ימי החג מדבר מעין גזל מתנות עניים, ואותן של חול המועד מפורש (שם, ח) במסכת סוכה הומ"בהי,

השיעור המרובה, לא נדע עד כמה להרבות, דאפשר להרבות עד בלי גבול, ועל כן אזלינן בתר השיעור הקטן, אבל בסוגייתינו שהקשו - דנרבה גם ליום השמיני שיוכלו להשלים בו, בזה לא שייך לומר דאין תופסים להשיעור המרובה, וזאת כיון דאין בו גבול, דהרי הכא אמנם, יש בו גבול, והוא יום השמיני ותו לא, וכיון דאף על זה נאמר תפסת מרובה וכו', א"ה [illegible] 18/06/2018 ז דומה לסתם תפסת מרובה לא תפסת. ומביא התוס' דוגמא לכך, דמה דאמרינן בסוגיין תפסת מרובה לא תפסת, **לא דמי להא דדרשינן** (ניטין מו.) כמה ימים תהא אשה זבה דם, ויהא לה דין זבה. ומייתי הגמ' התם כך, כתיב (ויקרא טו כה) 'כי יזוב זוב דמה ימים רבים' וגו' טמאה היא. מדין זבה יש בה. ודרשינן, **'ימים'** היינו **שנים**, דמיעוט ימים הוא שנים. הוסיפה התורה וכתבה **'רבים'** לרבות עוד יום אחד, דבעינן שיזוב דמה **שלשה** ימים. והטעם דמפרשים דימים היינו שנים, ולא אמרינן דהם ימים הרבה. זאת משום דתפסת מרובה לא תפסת. ומבאר התוס', דדווקא שם אפשר לומר 'דתפסת מרובה לא תפסת', **דהתם ניחא טפי**, מדוע אין תופסים המרובה, **שאם באת להוסיף יותר משנים, אין לדבר סוף**. ועל כן אין הולכים כלל אחר שיעור המרובה. **אבל הכא** בסוגיין שהקשו בגמרא דנקיש שבועות לסוכות ויהיו בו שמונת ימי השלמה, בזה לא מובן הטעם דלא נילך אחר השיעור המרובה, דהרי **יש לדבר סוף, דטפי משמונה לא**. וממשיך תוס', דמצינו מחלוקת תנאים מה היא סברת תפסת מרובה וכו', ולפי"ז תתיישב גמ' דידן, **ובתורת כהנים** (סיפרא מצורע פ"ה ה), **תניא**, כתיב (ויקרא טו כה) 'כי יזוב זוב דמה ימים רבים וגו' טמאה היא'. דין זבה יש בה. ודרשינן, **ימים - שנים**, יכול [שמא הכוונה] לימים הרבה, **אמר רבי עקיבא**, כל שאפשר לפרשו בשני משמעויות - דמשמעו מרובה ומשמעו מועט, להמשמעות המועטת תפסינן, וזאת משום דתפשת מרובה לא תפשת. **רבי יהודה בן בתירה אומר**, טעם אחר והוא, דאם יש לו לאדם שתי מדות, שני כלי מדידה **אחת** מדה כלה - יש שיעור לכלי, עד כמה יכול למדוד. **ואחת** מדה **שאינה כלה**, שאין לכלי שיעור עד כמה יכול למדוד. דרך אנשים הוא דמודדין **במדה כלה, ולא** מודדין **במדה שאינה כלה**. אף כאן נפרש, דכוונת הכתוב במה דאמר 'ימים רבים' היינו שלשה, והוא משום דאל"כ אין לדבר סוף, דימים רבים יכול להיות משמעותם אף עשרות בשנים, ולכך אין הולכים בו אחר שיעור המרובה. ומשמע דר"ע דפליג ארבי יהודה בן בתירא חולק על סברא זו, ועל כרחך דכוונת ר"ע דתפשת מרובה לא תפשת הוא, דלעולם צריך לתפוס השיעור המועט אף היכא דיש למרובה סוף, וזאת משום דעל השיעור המועט אין צריך להביא ראיה דזהו השיעור, דהרי אין פחות מכאן, וכמו דאמרינן מיעוט רבים שתים, היינו דלא שייך שיהו רבים והם פחות משתיים אבל אם באת לתפוש לשיעור המרובה, אומר לך, הבא ראיה דאמנם זהו השיעור וטול. **אמר רבי נחמיה, וכי למה בא הכתוב לפתוח או לנעול** כו' **שאינה כלה**, אמר רבי נחמיה וכי למה בא הכתוב לפתוח או לנעול, **או לנעול**, שלא נדע שיעור, כו'. ובא ר' נחמיה בזאת לומר סברא ג', דזהו ודאי דהתורה התכונה לומר שיעור מפורש, ולא סתום. ואם נילך אחר השיעור המרובה, אין אנו יודעים עד כמה ימים לרבות, אבל כדאזלינן בתר שיעור המועט, הרי הוא כשיעור מפורש, דאין למטה ממנו. ועל כן דורשים ימים - שנים. **ובריש סוכה** (לף ה: ושם) **היא כתובה** בתוס' שם. על כל פנים, נתבאר בתורת כהנים, דלדעת ר"ע לעולם אזלינן אחר השיעור המועט, אף באופן שלמרובה יש שיעור, וא"כ אפ"ל דאמנם סוגיין קאי כר"ע[קו].

מה חג המצות טעון לינה:

ימים שנים רבים שלשה, דהתם ניחא טפי, שאם באת להוסיף יותר משנים אין לדבר סוף, אבל הכא יש לדבר סוף דטפי משמונה לא. ובתורת כהנים תניא ימים שנים יכול ימים הרבה, אמר רבי עקיבא כל שמשמעו מרובה ומשמעו מועט תפשת מרובה לא תפשת, ר' יהודה בן בתירא אומר שתי מדות כלה ואחת אינה כלה מודדין במדה כלה ולא במדה שאינה כלה, אמר רבי נחמיה וכי למה בא הכתוב לפתוח או לנעול כו' ובריש סוכה (ד' ה: ושם) **היא כתובה:**

(ה.) **מה חג המצות טעון לינה. לא שילין בירושלים כל ז' ימי הפסח ולאחר ימי הפסח ישכים וילך לו, דבכל דוכתי דמרבינן לינה כגון לשמיני עצרת ולבכורים ולפסח שני ולכל הקרבנות בסיפרי בפרשת ראה אנכי, לא מרבינן לינה אלא לילה אחד. והאי קרא דמייתי, בגופיה דפסח כתיב בפרשת ראה תזבח הפסח בערב וכתיב ובשלת ואכלת ופנית בבקר, ומיהו לאו בבקר ממש דהוא י"ט אלא כדפי' בקונט' דטעון לינה ליל חולו של מועד, דבי"ט לא קאמר קרא שהרי הוא יום שחייב ליראות בעזרה. וכן חג הסוכות דטעון לינה היינו לילה אחד, והאי דמשמע בפ' לולב וערבה** (סוכה ד' מז.) **גבי חג גבי זמן, היינו שאם לא יבא ברגל בירושלים ביום ראשון רק ביום שני או באחד מימי החג טעון לינה לילה של אחריו, וכן אם בא באחד מז' ימי הפסח. ותימה דתיפוק ליה דטעונין לינה משום שלמי שמחה דהיו כל שמונה, כדתנן ההלל והשמחה שמונה בפ'**

בא לבאר ב' פירושים בדין חיוב לינה דפסח וסוכות.

בגמ' ילפינן היקש, מה חג המצות טעון לינה,

אף חג הסוכות טעון לינה. ומבאר תוס' להמשמעות ד'חג המצות טעון לינה'. היינו, **לא שילין בירושלים כל ז' ימי הפסח, ולאחר ימי הפסח ישכים וילך לו, דהרי בכל דוכתי דמרבינן לינה, כגון לשמיני עצרת, ולבכורים, ולפסח שני, כדאמרינן בסוכה** (מז:) **וכן לכל הקרבנות דכתיבי בסיפרי בפרשת ראה אנכי, לא מרבינן להו לינה אלא לילה אחד.** ומשמע דדין לינה שוה הוא בכולם, וכשם שבשמיני עצרת ושבועות מרבינן לה לחיוב אך ללילה אחד, כמו כן בפסח וסוכות, חיוב לינה איכא בהו רק ללילה אחד. ועוד יש להוכיח דאף בפסח וסוכות חיוב לינה בהם הוא לילה אחד ותו לא, דהרי **והאי קרא** ד'ופנית בבוקר וגו', **דמייתי** הכא ללמוד ממנו דין לינה, קרא זה **בגופיה דפסח כתיב, והוא בפרשת ראה. כתיב** (דברים טז ז) 'תזבח את הפסח בערב', **וכתיב** לבתר מכן, 'ובשלת ואכלת במקום אשר יבחר ה', **ופנית בבקר** והלכת לאהליך'. ומשמע מקרא 'ופנית בבקר', דהולך למחרת ואינו מתעכב בירושלים כל שבעת הימים. ומוסיף התוס' בביאור מצות לינה בפסח, ומיהו, **לאו בבקר ממש**, אין הכונה דילון בליל ט"ו, ולמחרתו - ביום ט"ו, יכול הוא לילך לביתו שבתוך התחום ומחוץ לחומה, דהרי **הוא יום טוב**, וביום טוב צריך להראות בעזרה. **אלא כדפירש בקונטרס, דטעון לינה ליל חולו של מועד**, דהיינו ליל מוצאי היו"ט, וקרא ד'ופנית בבוקר', קאי על בוקרו של חול המועד, דהרי **בי"ט לא קאמר קרא** ופנית בבוקר, **שהרי הוא יום שחייב ליראות בעזרה**, וכמו כן לענייננו, גבי חג הסוכות דילף מפסח **דטעון לינה**, היינו רק **לילה אחד**. ומקשה תוס', **והאי דמשמע בפ' לולב וערבה** (סוכה ד' מז.) **גבי חג** הסוכות, **דאיכא לינה כל שבעה**, דאמרינן שם, כשם שז' ימי החג טעונין קרבן, שיר, ברכה, ולינה, כך שמיני טעון קרבן, שיר, ברכה, ולינה, והעמידה הגמ' ד'ברכה' היינו זמן, היינו, דשמיני עצרת טעונה ברכת שהחיינו כמו חג הסוכות גופו. ומקשה הגמ' התם, אם משמעות ד'ברכה' היינו זמן, א"כ מאי משמע כשם שז' ימי החג טעונין ברכה, כך שמיני וכו', וכי ז' ימי החג טעונים ברכת שהחיינו. [עד כאן הגמ'], ומשמע מגמ' זו, **מדלא פריך לינה כל שבעה מי איכא, כדפריך** כזאת **גבי זמן**, משמע, דהא דאמרינן ד'ז' ימי החג טעונים לינה, היינו, שצריך ללון כל הז' ימים בירושלים. ודלא כהוכחת התוס' מקרא דפסח, דלינה היינו רק יום אחד. ומתרץ התוס', דלעולם לינה היינו לילה אחד בלבד, והא דלא הקשו 'לינה, כל ז' מי איכא', זהו משום דסברה הגמ' דהכוונה ב'כשם שז' ימי החג טעונים לינה', **היינו, שאם לא יבא ברגל בירושלים ביום ראשון, רק ביום שני או באחד מימי החג, יהא טעון לינה לילה של אחריו. וכן אם בא באחד מז' ימי הפסח[קז]**. ומקשה התוס', **ותימה**, למה לה לגמ' למילף דחג הסוכות טעון לינה זאת ע"י היקש סוכות לפסח, **דתיפוק ליה דימי הסוכות טעונין לינה, משום שלמי שמחה דהיו כל שמונה[קח], כדתנן ההלל והשמחה**

ציונים והערות

ושל שמיני עצרת אינו מעין אסיף. **קו. התוס'** ביומא (לף עב. ד"ה ועכיד) מתרץ באופן אחר, ד'תפסת מרובה לא תפסת' היינו, דכיון דאנו מסופקים מה לתפוס, צריך לתפוס השיעור המחמיר, ולכך בסוגיין - בדין השלמה לשבועות, דהשיעור המרובה מיקל ללמד דאפשר להשלים עד שמונה ימים, והשיעור המועט הוא להחמיר שההשלמה היא עד שבעה ימים, אזלינן לחומרא. ובאמת, באופן שהשיעור המרובה הוא לחומרא, נלך אחר שיעור המרובה, דלעולם אזלינן לחומרא. (עי"ש בחידושי רעק"א שכך ביאורו). **קז. אבל** על דין שהחיינו, לא הבינה הגמ' איך לפרש בו שכל הז' ימים טעון שהחיינו, דעדיין לא ידעו שאם לא בירך ביום ראשון, יכול לברך אף בשאר הימים, ואף בלא כוס. (תוס' סוכה מז. ד"ה ליכה). **קח. לכאורה** מדוע אין מקשה תוס', דהרי הוא חייב בעולת ראייה, ומחמת הקרבת העולת ראיה, הוא חייב בלינה, ואין צריך היקש סוכות לפסח לחייבו בלינה. ותירץ הפני יהושע, דלתוס' לא קשה מעולת ראיה, כיון דיש לה תשלומין, אם כן משכחת לה שלא הביא עולתו בראשון, וא"כ הו"א שיכול ללון במוצאי יו"ט הראשון חוץ לירושלים, ולחזור ולבא באחד מימי המועד, ואז כשיביא עולת ראיה ילון בירושלים, ולכך צריך היקש סוכות לפסח לחייבו בלינה אף שלא הקריב עולה. אבל שלמי שמחה שבלא"ה הוא מקריב כשהוא בירושלים, כדי לקיים מצוות שמחה, מזה מקשו התוס' שפיר, דמדוע צריך היקש סוכות לפסח לחייבו בלינה, הרי חייב בלינה מחמת הקרבן. ועל זה תירצו, דמשכחת שהביא שלמיו מאתמול, ואמנם צריך להיות בירושלים לאכול השלמים, דהוא חייב בשמחה בשאר כל הימים, אפ"ה הו"א שיכול ללון חוץ לירושלים, ואזיל ואתי ביומא בכל ימי המועד, קמ"ל, דנהי

לולב וערבה (סח ד׳ מג:) **ואפי׳ בשאר ימות השנה אם מביא קרבן טעון לינה, כדתניא בסיפרי ופנית בבקר והלכת לאהליך מלמד שטעונין לינה כלומר כל הזבחים דומיא דפסח, אין לי אלא אלו בלבד מנין לרבות עופות ומנחה יין ולבונה ועצים ת״ל ופנית כל פינות שאתה פונה מן הבקר ואילך. ובפסח שני פליגי תנאי בפ׳ לולב וערבה** (דף מז: ושם) **ובפרק מי שהיה טמא** (פסחים ד׳ נה: ושם) **ובסיפרי מפרש טעמא דמ״ד טעון לינה דהרי הוא כעצים ולבונה, וי״ל דמשכחת לה דלא מייתי קרבן ביום שבא לירושלים כגון דשלח שלמיו מאתמול דנאכלין לשני ימים. ועוד בפ״ק דחגיגה** (ד׳ ח. ושם) **אמר (ואכלת) ושמחת לרבות כל מיני שמחות ואמרינן בפ׳ אלו דברים** (פסחים ד׳ עא.) **אפי׳ בכסות נקיה ויין ישן, דבענין אחר לא משכחת לה שמחה שמונה כשחל י״ט הראשון להיות בשבת מאחר דבעינן זביחה בשעת שמחה. וכי האי גוונא אשכחן בירושלמי פרק שני (דבכורות) דתנן וטעונין לינה א״ר (יונתן) הדא דתימא בשאין עמהם קרבן אבל יש עמהם קרבן בלא כך טעונין לינה מחמת הקרבן. ובפ׳ דם חטאת** (זבחים ד׳ נו: ושם) **משמע קצת שטעון לינה ז׳ ימי פסח שכולם חשובין כלילה אחת, גבי הא דתנן ר׳ טרפון אומר אם בישל בו מתחילת הרגל יבשל בו כל הרגל ואמרינן בגמרא מ״ט דר׳ טרפון א״ר יצחק דאמר קרא ׳ופנית בבקר והלכת לאהליך׳, הכתוב עשאן כולם בקר אחד, ואע״ג דלא קיימא הכי דפריך עלה וכי אין פגול ברגל וכי**

שמונה, בפ׳ לולב וערבה (שם ד׳ מג:), דהרי משום שמחת החג צריך להקריב כל יום שלמי שמחה, וביום שמקריבים קרבן בלאו הכי חייב בלינה, **ואפי׳ בשאר ימות השנה אם מביא קרבן, טעון לינה. כדתניא בסיפרי** (פרשת כי תבא סימן שם) **׳ופנית בבקר והלכת לאהליך׳, מלמד שטעונין לינה, כלומר דכל הזבחים** טעונים לינה, ביום הקרבתם, **דומיא דפסח.** וילפינן זאת במה מצינו מפסח, דאחר הקרבתו טעון לינה, והדין כמו״כ בכל הקרבת קרבן, ואף בשאר ימות השנה, דטעון לינה ביום הקרבתו. וממשיכה הברייתא, **אין לי אלא אלו** [דהיינו קרבנות] **בלבד, מנין לרבות עופות, ומנחה, יין, ולבונה, ועצים,** שאף באלו טעון לינה ביום הקרבתו. **תלמוד לומר, ׳ופנית׳, כל פינות שאתה פונה,** דהיינו כל אימת שאתה בא לירושלים כדי להקריב קרבן, וכשאתה רוצה ליפנות לביתך, אל תיפנה אלא מן הבקר **ואילך. ובפסח שני** - ולענין מי שהקריב פסח שני, האם צריך לינה באותו יום, **פליגי תנאי בפ׳ לולב וערבה** (דף מז: ושם) **ובפרק מי שהיה טמא** (פסחים ד׳ נה: ושם), ולדעת ר׳ יהודה אינו טעון לינה, דסבירא ליה לר׳ יהודה דבעינן דומיא דפסח, היינו דרק מי שנוהג בו ששה ימים תאכל מצות, בו נאמר דין לינה[קט], **ובסיפרי מפרש טעמא דמ״ד טעון לינה, דהרי הוא כעצים ולבונה.** וכשם דבעצים ולבונה דרשינן להו מקרא ד׳ופנית׳, דכל פינות שאתה פונה וכו׳, כמו״כ דרשינן לפסח שני. ומסיים התוס׳ לקושייתו, וכיון דמהנאמר לעיל חזינן, דכל הקרבת קרבן טעונה לינה, א״כ למה לי היקש מיוחד לסוכות דגם הוא טעון לינה, והרי בלא״ה היה חייב בו לינה, משום הקרבת שלמי שמחה שהיו מקריבין בו. ומתרץ תוס׳, וי״ל, דאף על פי דצריך להקריב בו שלמי שמחה, דבר זה עדיין לא יחייבו גם בלינה, וזאת כיון - **דמשכחת לה דלא מייתי קרבן ביום שבא לירושלים,** דפעמים הוא אינו בא בעצמו לירושלים להקריב קרבנו, **וכגון דשלח שלמיו מאתמול,** על ידי אחר שיקריב עבורו את שלמיו, והוא בא לירושלים לאכול מבשר השלמים רק למחרת, דהרי אין השלמים צריכים להאכל דוקא ביום הקרבתם, דהרי שלמים **נאכלין לשני ימים.** דבכהאי גוונא - משום הקרבת הקרבן אינו צריך ללון, שהרי בזמן הקרבת הקרבן לא היה כלל בירושלים, ולכך בעי לה להיקש לומר לך, דאעפ״י דלא היה בירושלים בזמן הקרבת שלמי השמחה, אעפי״כ חייב ללון בה[קי]. **ועוד** יש לומר, דאין לתלות חיוב לינה בהך, דבין כה מייתי לשלמי שמחה, זאת, משום דאין זה ודאי דחייב לקיים מצות שמחה בשלמי שמחה דווקא, והראיה, **דבפ״ק דחגיגה** (ד׳ ח. ושם) **אמר (ואכלת) ׳ושמחת׳ לרבות כל מיני שמחות, לשמחה. ואמרינן בפ׳ אלו דברים** (פסחים ד׳ עא.) **אפי׳ בכסות נקיה ויין ישן[קיא],** וכן יש להוכיח דמקיים מצות שמחה אף בשאר דברים המשמחים, **דבענין אחר** היינו דבשמחה שע״י בשר שלמים, **לא משכחת לה ׳שמחה שמונה׳,** זאת **כשחל י״ט הראשון להיות בשבת,** והרי ביום הראשון אינו מביא שלמי שמחה, דאין מקריבים שלמי שמחה בשבת, וכן בערב יו״ט נמי אינו מקריבם, **מאחר דבעינן זביחה בשעת שמחה.** ובערב יו״ט עדיין לא חלה עליו חובת שמחה ועל כרחך, דשייך לקיים ל׳שמחה שמונה׳ אף בשאר דברים המשמחים. וכיון שהוכחנו דאינו חייב להקריב שלמים, א״כ שוב איני יודע דאמנם חייב הוא בסוכות בלינה, אי לאו האי היקש מפסח, **וכי האי גוונא** - וכעין מה דאמרינן כאן, דיש לינה שחיובה הוא משום הקרבן, ויש לינה שחיובה הוא משום הרגל. **אשכחן** כזאת **בירושלמי פרק שני (דבכורות) [דביכורים]** (הלכה ג) **דתנן,** גבי דיני ביכורים, דבין שאר החיובים שעל מביאי ביכורים, איכא נמי לחיובא **וטעונין לינה, א״ר (יונתן) [יונה] הדא דתימא,** דין זה דטעון ביכורים נאמר - **בשאין עמהם קרבן, אבל יש עמהם קרבן, בלא כך טעונין לינה מחמת הקרבן[קיב].** הרי דאף שם מצינו, דיש לינה שהיא משום הקרבן, ויש לינה שהיא מצד עצמו, בלא שייכות לקרבן. ועד כאן נתבאר דחיובא דלינה היינו רק ללילה אחד. ומקשה התוס׳, **ובפ׳ דם חטאת** (זבחים ד׳ נו: ושם) **משמע קצת, שטעון לינה ז׳ ימי פסח,** וכונת הכתוב במה דאמר ׳ופנית בבוקר׳, היינו לבקר שלאחר כל ימי הפסח, וזאת משום **שכולם,** כלומר דכל שבעת ימי הפסח **חשובין כלילה אחת.** וכשם שהמקריב קרבן צריך לינת יום אחד, כך בפסח צריך ז׳ ימים. דכך משמע, **גבי הא דתנן** גבי כלי שבישל בו קדשים בתחילת הפסח, **ר׳ טרפון אומר, אם בישל בו מתחילת הרגל, יבשל בו כל הרגל.** דאע״ג דכלי מתכת שבישלו בו קדשים, צריך מריקה ושטיפה להוציא בליעת הכלי, שלא יאסר בנותר, בכ״ז אם בישל קדשים בכלי בתחילת הרגל, יכול לבשל בו כל הרגל בלא מריקה ושטיפה. **ואמרינן בגמרא, מאי טעמא דר׳ טרפון, א״ר יצחק, דאמר קרא ׳ופנית בבקר והלכת לאהליך׳, הכתוב עשאן כולם בקר אחד,** דהיינו, דר׳ טרפון מפרש לקרא ד׳ופנית בבוקר׳, לכך שצריך ללון כל ז׳ בירושלים, ויכול ליפנות משם מלמחרת שביעי של פסח[קיג], ומכך שקראו הכתוב ליום דלאחר הפסח, ׳בקר ראשון׳, נמצא איפה דכל ימי הפסח נחשבים ליום אחד. וכפועל יוצא אף גבי דין נותר, נמי נחשבים כל ימי החג כיום אחד, ולכך אין צריך למרק ולשטוף הכלי מיום אחד לחברו, [עד כאן הגמ׳]. ומוכיח מזה תוס׳, דדין לינה היא, ללון כל ז׳ ימי החג בירושלים. ומוסיף התוס׳, **ואע״ג דלא קיימא הכי** להלכה, וזאת משום **דפריך עלה, וכי** לדעת ר׳ טרפון דכל הימים נחשבים

ציונים והערות

דבכל ימי המועד רשאי לעשות כן - באותו יום שלא הביא שלמים, אלא שמח באותן שהביא אתמול, בכ״ז מוצאי יו״ט הראשון, צריך לינה מגזירת הכתוב, אף אם לא הקריב קרבן. **קט. עיין** תוס׳ זבחים (נ. ד״ה שהקשה) שהקשה, אמאי פסח שני אין טעון לינה, מי גרע ממביא עוף או מנחה בחול דטעון לינה יום אחד. עיין בשפת אמת שם שבא לחדש, דהא דכל קרבן בעי לינה, הפי׳ כשבא להקריב קרבן צריך עכ״פ ללון שם, שלא ימהר ללכת שנראה כדרך עראי ומקרה, אבל אם שוהה שם ולן, אפילו אי מקריב גם למחר קרבן, י״ל דא״צ שוב ללון שנית, דכל הקפידא הוא כשבא שם לא יפטר בלא לינה, אולם בפסח בעי לינה אפי׳ לן שם כבר בע״פ, וסובר ר׳ יהודה דבפסח שני כה״ג, שכבר לן לילה קודם בירושלים, והיום הקריב פסח שני פטור מלינה, דאין לדמותו לפסח. **קי. בערוך** לנר (סוכה מז.) תמה למה הוצרכו לכך, ולא כתבו בפשיטות, שצריך קרא שטעון לינה כל לילה של יום שני, כגון אם שחט שלמי שמחה ביום ראשון, ל״צ ללון רק לילה שלאחריו, אבל ביום שני ל״צ להביא שלמי שמחה, שיאכל משל אתמול ואז א״צ ללון הלילה בירושלים, וביום ג׳ יביא וילין, וביום ד׳ לא, וכן ביום ה׳ יביא וילין, וביום ו׳ לא צריך לינה, ואפילו משום יום ראשון, לא ידעתי למה הוצרכו לכתוב ששלח ביום קודם שבא לירושלים, דאפילו הביא ביום שבא לירושלים היינו בעי״ט, לא הי׳ צריך לינה ליל מוצאי י״ט משום שלמי שמחה. ובאמת דבפסחים (פה: ד״ה טעון) כתבו התוס׳ באמת כן, דישמח באותן שנשחטו אתמול, ולא הזכירו מזה ששלח ביום אתמול קודם שבא לירושלים. **קיא. הקשה** הפנ״י, דהרי בפרק ערבי פסחים (קט.) אמרינן להדיא, דבזמן שבית המקדש קיים, אין שמחה אלא בבשר שלמים, כמו שהביאו התוספות לקמן בד״ה אשה בעלה משמחה, ולפי״ז צ״ל דמה דאמרינן בפרק אלו דברים משמחו בכסות נקיה אפילו בזמן הבית, היינו דוקא היכא דלא אפשר בבשר שלמים. אם לא שנפרש כאן ג״כ כוונת התוס׳ בזה הדרך, דאפילו למאן דבעי זביחה בשעת שמחה, נמי איצטריך קרא ללינה, והיינו היכא דחל יום הראשון של חג בשבת, דבכה״ג ודאי לא מייתי שלמים, אלא משמחו בכסות נקיה. אלא דהמשך לשון התוספות לא משמע כן, ועיין שפת אמת (יומא ג.) שהקשה ג״כ כנ״ל, דלכאורה משמע, דדוקא אם א״א לקיים שמחה בזבחים, יוצא בכסות נקיה, א״כ הדרא קושית התוס׳ לדוכתא, דדוחק לאוקמא דמיירי בדלא היה יכול לקיים בזבחים, דא״כ הו״ל לתרץ בקיצור, דנפקא מינה אם אין לו שלמים, ולכך בא לחדש פשט חדש לדעת תוס׳, דלכאורה, בלא״ה תמוה לשון הגמ׳ שם ותוס׳ כאן, דמשמחו בכסות נקיה, אמאי אינו יכול לשמוח בזבחים שלא נשחטו בשעת שמחה, דהרי עכ״פ לא גרעי מכסות נקיה ויין ישן, לכן צריך לפרש, דעיקר חידוש הגמ׳ שם היא, דהא דתנן שמחה שמונה, אין הפירוש מצות שלמי שמחה, אלא שמחה דכסות וכדומה, אבל מצות שלמי שמחה, א״צ לקיים אלא פ״א ברגל, ובמצוה זו אינו יוצא, אלא אם נזבחו בשעת שמחה למ״ד דס״ל הכי, ולפ״ז גם לכתחילה אם כבר הביא שלמי שמחה, א״צ לאכול בשר שלמים כל ימי החג, רק בשר ויין, וכ״מ בדברי הרמב״ם, דבמצות שלמי שמחה כתב דצריך להביא ברגל, משמע דא״צ להביא אלא פעם אחת, ובהלכות יו״ט כתב, דשמחה כל ימי החג בכסות ויין ע״ש דמשמע כנ״ל, ולפי״ז מיושבים דברי תוס׳, דבא לומר, דאף אם כבר יצא יד״ח שלמי שמחה, דכבר הקריב פעם אחד, דעתה חיוב שמחתו רק ע״י כסות נקיה ויין ישן, עכ״ז אם בא לירושלים חייב בלינה. [ובזה אתי שפיר התוספתא שהביאו התוס׳ בחגיגה (ו. ד״ה יש), דשמחה יש לו תשלומין כל ז׳, ותמה הטורי אבן שם, דכיון דכל החג חייב בשמחה, מאי שייך תשלומין, ולהנ״ל דבשלמי שמחה אינו חייב אלא פעם אחת, אתי שפיר, אכן ברש״י ותוס׳ בסוכה (מב:) מבואר, דכל ימי החג חייב לאכול שלמים, וכן פי׳ רש״י בפסחים שם]. **קיב. בביכורים** אין חיוב להביא קרבן, אלא אם רוצה מביא קרבן. **קיג. התוספות** בזבחים (נ.) מבאר את סברת הגמ׳, ׳דמשמע ליה [לר״ט] כולהו בקר אחד, משום דכולהו ז׳ - תשלומין דראשון, דחגיגה יש לה תשלומים כל ז׳׳ - דכיון דעד שלא עבר פסח יש לו דין השלמה, לא מסתבר דהתורה תאמר על ימים אלו ופנית לאהלך, ועל כרחך כוונתה על לאחר המועד.

כיום אחד, האם **אין פגול ברגל**, וכן, **וכי אין נותר ברגל**, האם לדעת ר' טרפון תאמר, דהשוחט ברגל על דעת לאכול הקדשים אחר זמנם, או המותיר קדשים לאחר זמנם, נאמר דמכיון דכל הרגל הוא כיום אחד, יהיה דינו כשחט על דעת לאכלו באותו היום. או יהיה דינו כאילו לא עבר זמן אכילתו. ומכח קושיא זו, מפרשת הגמ' טעם אחר מדוע לר' טרפון אם בישל בו מתחילת הרגל, יבשל בו כל הרגל. [עד כאן דברי הגמ']. ומקשה תוס', דלכאורה משמע מהקושיא, שהגמ' הדרא בה מקביעתה, דכל הז' ימים כיום אחד חשיבי, וא"כ אף גבי לינה נמי לא נאמר בה, דכל ז' הימים נחשבים כיום אחד ללינה, אלא חיוב הלינה הוא לילה אחד בלבד. ודוחה זאת התוס' ואומר, דיתכן דמה דחזרה בה הגמרא, הוא אך גבי פיגול ונותר, ולגביהם אין ז' הימים נחשבים כיום אחד, אבל מ"מ, **לענין לינה, יתכן** אמנם **שעשאן בקר אחד**, וכפשטיה דקרא, דהיינו דרק **אחר** כל הרגל אז **ישוב לביתו** וכן יהיה הדין בסוכות[קיד], דהוקשה לפסח[קטו]. **וניחא השתא** מה שהקשינו לעיל, מדוע צריך להיקש ללמוד סוכות מפסח, שז' ימי החג טעונין לינה, והרי בלא"ה חייב בלינה, שהרי מביא לשלמי שמחה. ולהנ"ל מיושב, דבאמת גבי **שמיני עצרת ובכורים**, דמצינו **דטעונין לינה בפ' לולב** (סוכה ד' מז.) וכן דין דכל **שאר** מביאי הקרבנות, דמצינו בהם דטעונין לינה, **מתרבו מדכתיב ופנית**, דמ'ופנית' ילפינן דכל אימת שמקריב קרבן צריך ללון בירושלים, ובעצרת והמביא ביכורים נמי חייבים בלינה, משום דמקריבים בהם קרבנות[קטז]. ומה **דלחג הסוכות אצטריך היקישא**, ולא סגי בכך דמקריבים בו קורבנות, הוא משום **דאי מ'ופנית' לחודא, הוה אמינא** דרק **לילה אחת**, היינו ביום הקרבתו יהא חייב בלינה, **ואתיא היקישא** דחג הסוכות לחג המצות, **לאשמועינן דאסור לצאת כל שבעת** ימי הרגל, ומטעם - **שכל הרגל חשוב** 'בקר **אחד' כחג המצות. וניחא נמי הא דקאמר פ' לולב וערבה** (ג"ז סס), **דשבעת ימי החג טעונין לינה**. והרי הקשינו לעיל, דאין חייב בלינה רק לילה אחד, [כשאר הדינים דנוהג בהם לינה, דהכוונה לילה אחד]. והאיך אמרינן 'כשם שז' ימי החג טעונין לינה, כך שמיני וכו', ולהנ"ל אתי שפיר, דבאמת כוונת הגמ' לחדש, דצריך ללון בירושלים כל הז' ימים, דילפינן מפסח דכל הימים חשיבי כבקר אחד[קיז].

אין נותר ברגל, מ"מ לענין לינה יתכן שעשאן בקר אחד כפשטיה דקרא דאחר הרגל ישוב לביתו. וניחא השתא דשמיני עצרת ובכורים דטעונין לינה בפ' לולב וערבה (סוכה ד' מז.) **וכל שאר הקרבנות מתרבו מדכתיב ופנית, ולחג הסוכות אצטריך היקישא, דאי מופנית הוה אמינא לילה אחת, ואתיא היקישא לאשמועינן דאסור לצאת כל שבעת ימי הרגל שכל הרגל חשוב בקר א' כחג המצות. וניחא נמי הא דקאמר פ' לולב וערבה** (ג"ז סס) **דשבעת ימי החג טעונין לינה:**

אמרה תורה מנה ימים וקדש חדש מנה ימים וקדש עצרת. כי האי גוונא אמרינן במנחות פרק רבי ישמעאל (ד' חס: וסס) **גבי ביתוסים שהיו אומרים עצרת לאחר השבת, ויליף לה ר' יהושע מהא דאמרה תורה מנה ימים וקדש חדש מנה ימים וקדש עצרת מה חדש שסמוך לביאתו ניכר אף עצרת שסמוך לביאתו ניכר, כלומר לביאת חשבונו ניכר מאימתי התחיל למנות דהיינו מתשעה ועשרים יום משעת מולד הלבנה, אף עצרת סמוך למנין החמשים ניכר להם יום קבוע שיתחילו למנות בו, דהיינו ביום ששה עשר בחדש ממחרת י"ט הראשון, שאם ממתינין עד אחר השבת בראשית אין שם היכר יום קבוע, דפעמים שמתחילין למנות בי"ו פעמים בי"ז פעמים בי"ח פעמים בי"ט כמו שפי' שם בקונטרס. ור"ת מפרש, מה חדש שסמוך לביאתו של חדש ניכר מתי יהיה ראש חדש דמיד דמכסי סיהרא ידעי כולי עלמא שיהיה נולד ולמחר יקדשו ב"ד החדש, אף עצרת צריך שיהא ניכר וידוע לעולם זמן קידוש סמוך לביאתו, דהיינו אם מתחילין למנות בששה עשר בניסן שיתנו עיניהן כמה הלבנה גדולה בחמשה לחדש וכשראוה בסיון באותה שיעור ידעו שלמחר יתקדש עצרת. ופריך התם במנחות** (דף סו.) **דלמא** הבייתוסים, דילפינן 'במה מצינו', **מהא** דמצינו **דאמרה תורה מנה ימים וקדש חדש**, דכתיב חדש ימים, דהיינו דימנה ימים, ולאחר ל' יום, יקדש יום אחד לראש חדש. וכן מצינו דאמרה תורה **מנה ימים וקדש עצרת**, דכתיב תספרו חמישים יום, ולאחר מכן תקדשו את העצרת. וילפינן מינה, **מה חדש שסמוך לביאתו ניכר, אף עצרת שסמוך לביאתו ניכר.** ומפרש התוס' כלומר, סמוך **לביאת חשבונו ניכר, מאימתי התחיל למנות**, דכבר לפני שבא למנות עש"ת בו היכר, שעל פי זה יודעים מתי התחיל למנות. דהיינו, דבחודש הוא מונה **מתשעה ועשרים יום משעת מולד הלבנה** ויש היכר בחודש, מתי מתחיל מנינו, דהיינו מהמולד, **אף עצרת, סמוך למנין החמשים**, קודם שבא למנות את חמישים יום, **ניכר להם יום קבוע שיתחילו למנות בו**, דהיינו **ביום ששה עשר בחדש, ממחרת י"ט הראשון. שאם** עושים כדברי הבייתוסים **וממתינין עד אחר השבת בראשית** [שבת שנתקנה בששת ימי בראשית והיא שבת שבתוך המועד], א"כ **אין שם היכר יום קבוע**, תאריך קבוע בחודש, **דפעמים שמתחילין למנות בי"ו, פעמים בי"ז, פעמים בי"ח, פעמים בי"ט. כמו שפי' שם בקונטרס.** [דהרי אין תאריך קבוע לשבת שבתוך הפסח]. ור"ת **מפרש** את דרשת ר' יהושע, דמה דאמר דניכר סמוך לביאתו, אין הכוונה בו דניכר סמוך להתחלת מנין החודש, אלא ניכר סמוך ליום הראש חודש. וכך הוא מפרש, **מה חדש שסמוך לביאתו של חדש, ניכר מתי יהיה ראש חדש, דמיד דמכסי סיהרא** דמתכסית הלבנה, **ידעי כולי עלמא שיהיה נולד, ולמחר יקדשו ב"ד החדש**, דכך הוא לעולם, דהלבנה הישנה מתמעטת עד משהו, ואח"כ כ"ד שעות שהלבנה מכוסת בהן, י"ח שעות מזמן הלבנה הישנה, וששה שעות מזמן הלבנה החדשה. **אף עצרת צריך שיהא ניכר** על ידי הלבנה, ויהא **ידוע לעולם זמן קידוש** של יום עצרת **סמוך לביאתו**, דהיינו, **אם מתחילין** לעולם **למנות בששה עשר בניסן** כדברי חכמים, ממילא לעולם עצרת יחול בו' סיון. ויוכלו לידע על ידי הלבנה מתי יבא עצרת, וזאת, על ידי **שיתנו עיניהן** בחדש אייר, **ויראו כמה הלבנה גדולה בחמשה לחדש**[קיח], **וכשראוה בסיון באותה שיעור, ידעו שלמחר יתקדש עצרת.** [והוא הדין אם יראו כמה גדולה הלבנה בחמשה לחדש, בחדש אחר או אף בשנה אחרת, דאחר שמכירים את גודלה של לבנה בחמשה לחדש, כל שנה בחדש סיון כשיראוה באותה שיעור, ידעו שלמחר יתקדש עצרת]. מה שאין כן לפי מנין הבייתוסים, דמונים למחרת שבת בראשית, ופעמים מונים מי"ו, פעמים מי"ז, פעמים מי"ח, וממילא אף עצרת שהיא שבעה שבועות לאחר מיכן, היא פעמים בו' פעמים בז', פעמים בח'. אזי אי אפשר לידע על פי ראיית הלבנה מתי יבא יום עצרת. דכשעצרת ביום ו', אזי יום שלפניו שיעור גודל הלבנה היא כשיעור של ה' בחדש, וכשעצרת ביום ז', אזי יום שלפניו שיעור גודל הלבנה היא כשיעור של ו' בחדש. ואי אפשר להכיר על ידי הלבנה מתי יחול עצרת. ומבאר תוס' לשיטתו אף את המשך הגמ', **ופריך התם במנחות** (דף סו.) על דרשת ר' יהושע, דאף דבאמת מוכח דמונים ליום

אמרה תורה מנה ימים וקדש חדש מנה ימים וקדש עצרת:

מביא גמ' במנחות כעין גמ' דידן, ומבאר בה ג' פירושים. ומביא גירסת ר' משולם בגמ' דידן.

כי האי גוונא כעין דרשא זו, **אמרינן במנחות פרק רבי ישמעאל** (ד' סה: וסס) **גבי ביתוסים, שהיו אומרים עצרת לאחר השבת.** דהם מפרשים הא דכתיב 'וספרתם לכם ממחרת השבת', דאין הכוונה למחרת הפסח [ופסח איקרי שבת], אלא למחרת שבת ממש. ולדעתם אף עצרת לאחר השבת היא דווקא, [השבת שאחר שבעה השבועות]. **ויליף לה ר' יהושע** דמקרא מוכח שלא כדברי

ציונים והערות

קיד. השפת אמת יומא (ג.) הקשה, כיון דילפינן רק מפסח, ובפסח ליכא אלא ז' ימים, מנ"ל דגם שמיני טעון לינה, ותירץ, דאפשר דכיון דיליף דחג הסוכות טעון לינה כל ימי החג, כל שנכלל בשם החג טעון לינה, אך מקשה דזה אינו אלא למ"ד דון מינה ואוקי באתרא, אבל למ"ד דון מינה ומינה ישאר קשה, ועיין בחגיגה (ט.) גבי תשלומין דשמיני, דצריך קרא לרבות שמ"ע, ולא ילפינן מההיקש דחג הסוכות ופסח, וא"כ איך ילפינן כאן לענין לינה. **קטו. ובתום'** יומא (ג. ד"ה פו"ר קס"ג) הקשה, דא"כ מאי קאמר שמיני רגל בפני עצמו, והיינו לענין לינה, כמו שפירש ר"ת אמאי קרי ליה רגל בפני עצמו, הרי אין מתווסף מדין רגל לעצמו שום דבר, כיון דכל ז' ימים שלפניו טעונין לינה בלי הפסקה, א"כ אפילו אם שמיני לא היה רגל לעצמו, אלא היה חלק מסוכות, היה טעון לינה, שהרי רק אחרי החג הולך לביתו. (עפ"י שפת אמת) ועוד ראיה יש, שאין הכוונה לינה כל ז', מדקא מרבה בסיפרי מהפסוק ופנית בבוקר, האמור בפסח, דאפי' עופות ומנחות, צריכים לינה כמו לינה דרגלים, א"כ משמע דרגלים נמי יום אחד ותו לא. ולכך מפרש תוס', דלעולם 'ופנית' שאצל פסח, הכוונה שילך למחרת יו"ט ראשון, וההיא דפ' דם חטאת (זבחים נ:), לא קשה, דמעיקרא ודאי סלקא דעתך דלר' טרפון, הכי הוא, דטעון לינה כל ז', דהכתוב עשאו בקר אחד, ובמסקנא לא קיימא הכי. **קטז. ועיין** שפת אמת (יומא ג.) שהקשה, דלפי"ד אם אין לו בעצרת שלמים, יפטר מלינה, ובגמ' סוכה משמע, שמשווים דין שמיני לגמרי לדין ז' ימי החג, כדאמרינן כשם שז' ימי החג טעון לינה, כך שמיני טעון לינה, דמשמע דכשם שבחג חייב בלינה אף כשאינו מביא קרבן, כן בשמיני עצרת. **קיז. עיין** תוס' בזבחים (נ. ד"ה שכתב) שכתב, דלפי פירוש זה מיושב הטעם דמ"ד בסוכה (מז:) דפסח שני אין טעון לינה, ומשום דבעינן דומיא דפסח, דרק מי שנוהג בו ששה ימים תאכל מצות, בו נאמר דין לינה, דלכאורה קשה, אמאי פסח שני אין טעון לינה, מי גרע ממביא עוף או מנחה בחול דטעון לינה יום אחד, אבל אי רגל טעון לינה ז' אתי שפיר, דמחלוקתם היא לענין אי בפסח שני צריך לינה כל ז', והמ"ד דאי"צ לינה סובר, דפסח שני אין טעון לינה רק יום אחד. **קיח. כתב** בערוך לנר, דלפ"ז צ"ל דר' יהושע דמנחות, ס"ל כאחרים, דעצרת לעולם בששה בסיון, דהרי לדעת רב שמעיה דעצרת

קבוע, ולא למחרת שבת בראשית, אולם עדיין יקשה, דלמא בי"ט אחרון קאי, שמא מונים מיו"ט אחרון של חג. ומבאר תוס' לשיטתו, דכוונת הגמרא בקושייתה היא, דימנו לעולם מיו"ט אחרון, דהיינו מכ"ב ניסן, וממילא עצרת תחול לעולם בי"ג סיון, ויהיה ניכר ע"י הלבנה מתי יהיה עצרת, דיתנו עיניהם לראות כמה גודלה של לבנה בי"ב בחדש, **ויתנו עיניהם בשנים עשר בסיון**, וכשיראוה בסיון באותה שיעור, ידעו שלמחר יתקדש עצרת. וה"ר **משולם גריס הכא והתם**, [בגמ' דידן ובגמ' מנחות], **מנה שנים וקדש יובל**, ומפרש, דהא דעצרת יש לה תשלומים כל שבעה, ילפינן מדין 'במה מצינו', דמצינו דאמרה תורה מנה שנים וקדש יובל, כדכתיב 'וספרת לך וגו' תשע וארבעים שנה', וכן מצינו דאמרה תורה מנה ימים וקדש עצרת, כדכתיב 'תספרו חמישים יום', מה במנין דיובל מקדשים יובל אחד למנויו דהיינו שנה אחת, אף במנין דעצרת מקדשין עצרת אחד למנויה, דהיינו שבוע אחד. דעצרת יש לה תשלומים כל שבעה. וכן בגמ' מנחות (סה:) גורס ר' משולם כך, ר' יהושע אומר, אמרה תורה, מנה שנים וקדש יובל, מנה ימים וקדש עצרת, מה יובל סמוך לביאתו ניכר, אף עצרת סמוך לביאתו ניכרת. [ובהמשך מבאר התוס', דהיינו דמה יובל תחילת מנינו ניכר הוא, שלעולם מתחילים למנות לשנות היובל מלמחרת שנת חמשים. אף עצרת - סמוך לביאת התחלת חשבונו יהא ניכר, שלעולם מתחילים למנות למחרת יום קבוע, שזה יהיה למחרת י"ט ראשון ולא ישתנה לעולם]. והטעם דלא גריס ר' משולם, 'אמרה תורה מנה ימים וקדש חדש, משום דמקור הדין דמנה ימים וקדש חדש, **נפקא לן בפ"ק דמגילה** (ד' ה.), **מדכתיב עד חדש ימים, ימים אתה מונה לחדשים, ולא שעות**, ואמרינן שם, מנין שאין מחשבין שעות לחדשים, דהיינו, האומר זה גיטך אם לא באתי מכאן עד חדש זה, והיה חדש חסר, ובא אחרי יום עשרים ותשעה משחשיכה, אין אומרים עדיין הוא בתוך שעות של החדש, שהרי חדשה של לבנה עשרים ותשעה יום ומחצה, ועדיין לא עברו כל שעות החדש, אלא אמרינן דלא בא בתוך החדש, כיון דיום זה שבא, הוא נמנה לחדש האחר. ומנין שאומרים כן, שנאמר 'עד חדש ימים'. ימים אתה מחשב לחדשים, ואי אתה מחשב שעות לחדשים. ודרשא זו, **הוא מדרש חכמים ז"ל**, והוקשה לר' משולם, האיך שייך לטעון לצדוקים, 'אמרה תורה מנה ימים וקדש חדש וכו', הרי אי"ז כתוב להדיא בתורה, אלא מדרש חכמים היא, והם לא היו מודים במדרשי חכמים[קיט], **ולא שייך למימר 'אמרה תורה' אלא בדבר שהצדוקים מודין, כי ההוא דתני בתר הכי**, רבי ישמעאל אומר, מניין דמונים ממחרת הפסח ולא ממחרת שבת בראשית, זאת משום **דאמרה תורה הבא עומר בפסח**, וכן אמרה תורה, הבא **שתי הלחם בעצרת**, מה להלן רגל ותחלת רגל, כשם שעצרת רגל הוא, והקרבת קרבנו הוא בתחילת הרגל, אף כאן רגל ותחלת רגל. כמו כן הקרבת העומר, היא בתחילת הרגל, והינו תיכף ממחרת הפסח. [עד כאן הגמ'], ומביא מכך התוס' ראיה, דאמרינן 'אמרה תורה' רק בדבר שכתוב להדיא, דהרי **בהדיא כתיב** דהקרבת קרבנות העצרת, הוא בעצרת. **וכן ספירת יובל כתיב בהדיא**[קכ]. דכתיב (ויקרא כה ח) 'וספרת לך וגו' תשע וארבעים שנה', הרי דמונים לפי שנים. ולכך גרסינן, אמרה תורה, 'מנה שנים וקדש יובל', 'מנה ימים וקדש עצרת', לומר לך, מה יובל סמוך לביאתו ניכר, אף עצרת סמוך לביאתו ניכרת. **וסמוך לביאתו**, הכוונה - סמוך **להתחלת חשבונו ניכר**, [יש היכר לדעת מתי התחיל החשבון], **שלעולם מתחילים למנות** לשנות היובל **מלמחרת שנת חמשים. אף עצרת - סמוך לביאת התחלת חשבונו יהא ניכר, שלעולם מתחילים למנות למחרת יום קבוע, שזה יהיה למחרת י"ט ראשון ולא ישתנה לעולם.** ומקשה תוס' על טענת ר' משולם, דרק במקום דכתיב בהדיא, שייך לומר בו 'אמרה תורה', **וקשיא, דמצינו לקמן בפירקין** (ד' טז.) מפני מה **אמרה תורה נסכו מים לפני בחג**, אמר הקדוש ברוך הוא, [כיון שבחג נידונים על המים], נסכו לפני מים בחג, כדי שיתברכו לכם גשמי שנה. עד כאן הגמ', הרי דאמרינן על דין ניסוך המים 'אמרה תורה', וזאת **אע"פ שאין הצדוקים מודים בו, שהרי** אמרינן בסוכה (מח:), מעשה בכהן אחד צדוקי שניסך על גבי רגליו, מפני שאין הצדוקים מודים בניסוך המים, **ורגמוהו כל העם באתרוגיהם**. וא"כ חזינן, דאף לדבר הנלמד מדרשא, אפשר לקרותו 'אמרה תורה'. **ולא מסתברא לחלק**, דרק בגמ' דלקמן (טז.) שייך לומר 'אמרה תורה' - **משום דהתם קאמר 'מפני מה אמרה תורה'**. דדוקא כשבאה הגמ' לומר את המצוה גופא שאינה כתובה בתורה להדיא, אינה נוקטת לשון 'אמרה תורה', כיון דאי"ז כתיב להדיא דזהו רק דרשא, אבל כשמביאה הגמ' דרשא זו רק כדי ליתן טעם המצוה, אינה מדקדקת בלשונה ונוקטת בלשון 'מפני מה אמרה תורה'. אומר על זה תוס', דחילוק זה הוא רחוק. **ועוד** יש להוכיח דאמנם אמרינן 'אמרה תורה' אף כשזה אינו כתוב להדיא, דהא **אשכחן** (לקמן ד' ז.), **דדרשינן** מקרא ד'**עולת חדש בחדשו לחדשי השנה**' כך, **אמרה תורה**, חדש, **והבא מתרומה חדשה**. [וגמרי שנה שנה מניסן, דכתיב ראשון הוא לכם לחדשי השנה]. וילפינן מינה, דכל שנה בחדש ניסן מתחילים להקריב מהתרומה החדשה. והרי דרשא זו **אין צדוקים מודים בו, שהיו אומרים** דקרבן התמיד, **משל יחיד הם מביאים**. ולדעתם אין כלל צורך להביא מתרומת הקהל, ואין צריך להתרים את ישראל בכל שנה. **כדתניא פ"ק דמגילת תענית, והתם במנחות** (סה.) **מייתי לה**. ובכ"ז אמרינן על דרשא זו 'אמרה תורה', ע"כ דאף דין הנלמד מדרשא, קרינן בו 'אמרה תורה'. ואומר התוס' ואולם, אע"פ דמצינו דדבר הנלמד מדרשא נקרא 'אמרה תורה', **מ"מ יש סעד לדבריו**, יש סברא לומר כדברי ר' משולם, זאת משום, דר' יהושע לא יבא לומר להם הוכחה מדין הנלמד מדרשא ואינו כתיב בהדיא, דכיון **דלאפוקי מדבריהם של ביתוסים היה רבי יהושע מביא דרשה זו, ואי לא מודו בה, מה תשובה היא זו להם**. ועל כן מסתבר יותר דהוכיח להם מדין מנה שנים וקדש יובל, דכתיב בקרא בהדיא. ומסיים התוס' ואעפ"כ, **אבל אין למחוק בשביל כן ספרים**. אי"ז טענה חזקה, שבשביל זה נמחוק ונשנה גירסא. **ועוד נראה** להוכיח, **(דהכי) [דהכא] יליף עצרת למנוייו מחדש**, דהדרשא כאן היא, דילפינן מה חדש למנויו. [דכן מצינו במקום אחר דהגמ' דורשת 'מה חדש למנויו', וא"כ כך היא דרשתה בכל מקום[קכא]. **דאשכחן לקמן בפירקין** (דף י:), דדרשינן, דיום אחד בחדש חשיב חדש, דכתיב 'בראשון באחד לחדש', מדאכתי יום אחד הוא דעייל בחדש וקרי ליה חדש, [דנקרא 'בראשון', אע"פ שנכנס בחדש רק יום אחד] ש"מ יום אחד בחדש חשיב חדש, וממשיכה הגמ' לדרוש, **ומדיום אחד בחדש חשוב חדש, שלשים יום בשנה חשובים שנה, וחדש למנוייו, כשנה למנוייה**. כלומר דמצינו גבי חדש, דאחד מהמנוים שלו דהיינו יום חשיב חדש, שהחדש נמנה בימים, דכתיב עד חדש ימים, אף שנה למנוייה דהיינו חדש חשיב שנה, דשנה נמנית בחדשים, דכתיב בחדשי השנה. [עד כאן הגמ']. הרי דמייתי הגמ' דרשא ד'מה חדש למנויו', א"כ מסתבר דאף כאן כוונת הגמ' היא ל'מה חדש למנויו'. **ועוד** יש להוכיח שלא כדברי ר' משולם, **דאי מיובל יליף**, א"כ **כי פריך** בגמ', **ואימא עצרת חד יומא, שלעולם מתחילים למנות למחרת יום קבוע, שזה יהיה למחרת י"ט ראשון ולא ישתנה לעולם.** ומקשה תוס' על טענת ר' משולם, דרק במקום דכתיב בהדיא, שייך לומר בו 'אמרה תורה', **וקשיא, דמצינו לקמן בפירקין** (ד' טז.) מפני מה **אמרה תורה נסכו מים לפני בחג**, אמר הקדוש ברוך הוא, [כיון שבחג נידונים על המים], נסכו לפני מים בחג, כדי שיתברכו לכם גשמי שנה. עד כאן הגמ', הרי דאמרינן על דין ניסוך המים 'אמרה תורה', וזאת **אע"פ שאין הצדוקים מודים בו, שהרי** אמרינן בסוכה (מח:), מעשה בכהן אחד צדוקי שניסך על גבי רגליו, מפני שאין הצדוקים מודים בניסוך המים, **ורגמוהו כל העם באתרוגיהם**. וא"כ חזינן, דאף לדבר הנלמד מדרשא, אפשר לקרותו 'אמרה תורה'. **ולא מסתברא לחלק**, דרק בגמ' דלקמן (טז.) שייך לומר 'אמרה תורה' - **משום דהתם קאמר 'מפני מה אמרה תורה'**. דדוקא כשבאה הגמ' לומר את המצוה גופא שאינה כתובה בתורה להדיא, אינה נוקטת לשון 'אמרה תורה', כיון דאי"ז כתיב להדיא דזהו רק דרשא, אבל כשמביאה הגמ' דרשא זו רק כדי ליתן טעם המצוה, אינה מדקדקת בלשונה ונוקטת בלשון 'מפני מה אמרה תורה'. אומר על זה תוס', דחילוק זה הוא רחוק. **ועוד** יש להוכיח דאמנם אמרינן 'אמרה תורה' אף כשזה אינו כתוב להדיא, דהא **אשכחן** (לקמן ד' ז.), **דדרשינן** מקרא ד'**עולת חדש בחדשו לחדשי השנה**' כך, **אמרה תורה**, חדש, **והבא מתרומה חדשה**. [וגמרי שנה שנה מניסן, דכתיב ראשון הוא לכם לחדשי השנה]. וילפינן מינה, דכל שנה בחדש ניסן מתחילים להקריב מהתרומה החדשה. והרי דרשא זו **אין צדוקים מודים בו, שהיו אומרים** דקרבן התמיד, **משל יחיד הם מביאים**. ולדעתם אין כלל צורך להביא מתרומת הקהל, ואין צריך להתרים את ישראל בכל שנה. **כדתניא פ"ק דמגילת תענית, והתם במנחות** (סה.) **מייתי לה**. ובכ"ז אמרינן על דרשא זו 'אמרה תורה', ע"כ דאף דין הנלמד מדרשא, קרינן בו 'אמרה תורה'. ואומר התוס' ואולם, אע"פ דמצינו דדבר הנלמד מדרשא נקרא 'אמרה תורה', **מ"מ יש סעד לדבריו**, יש סברא לומר כדברי ר' משולם, זאת משום, דר' יהושע לא יבא לומר להם הוכחה מדין הנלמד מדרשא ואינו כתיב בהדיא, דכיון **דלאפוקי מדבריהם של ביתוסים היה רבי יהושע מביא דרשה זו, ואי לא מודו בה, מה תשובה היא זו להם**. ועל כן מסתבר יותר דהוכיח להם מדין מנה שנים וקדש יובל, דכתיב בקרא בהדיא. ומסיים התוס' ואעפ"כ, **אבל אין למחוק בשביל כן ספרים**. אי"ז טענה חזקה, שבשביל זה נמחוק ונשנה גירסא. **ועוד נראה** להוכיח, **(דהכי) [דהכא] יליף עצרת למנוייו מחדש**, דהדרשא כאן היא, דילפינן מה חדש למנויו. [דכן מצינו במקום אחר דהגמ' דורשת 'מה חדש למנויו', וא"כ כך היא דרשתה בכל מקום[קכא]. **דאשכחן לקמן בפירקין** (דף י:), דדרשינן, דיום אחד בחדש חשיב חדש, דכתיב 'בראשון באחד לחדש', מדאכתי יום אחד הוא דעייל בחדש וקרי ליה חדש, [דנקרא 'בראשון', אע"פ שנכנס בחדש רק יום אחד] ש"מ יום אחד בחדש חשיב חדש, וממשיכה הגמ' לדרוש, **ומדיום אחד בחדש חשוב חדש, שלשים יום בשנה חשובים שנה, וחדש למנוייו, כשנה למנוייה**. כלומר דמצינו גבי חדש, דאחד מהמנוים שלו דהיינו יום חשיב חדש, שהחדש נמנה בימים, דכתיב עד חדש ימים, אף שנה למנוייה דהיינו חדש חשיב שנה, דשנה נמנית בחדשים, דכתיב בחדשי השנה. [עד כאן הגמ']. הרי דמייתי הגמ' דרשא ד'מה חדש למנויו', א"כ מסתבר דאף כאן כוונת הגמ' היא ל'מה חדש למנויו'. **ועוד** יש להוכיח שלא כדברי ר' משולם, **דאי מיובל יליף**, א"כ **כי פריך** בגמ', **ואימא עצרת חד יומא,**

בי"ט אחרון קאי ויתנו עיניהם בשנים עשר בסיון. וה"ר משולם גריס הכא והתם מנה שנים וקדש יובל, משום דמנה ימים וקדש חדש נפקא לן בפ"ק דמגילה (ד' ה.) מדכתיב עד חדש ימים ימים אתה מונה לחדשים ולא שעות והוא מדרש חכמים ז"ל ולא שייך למימר אמרה תורה אלא בדבר שהצדוקים מודין, כי ההוא דתני בתר הכי אמרה תורה הבא עומר בפסח ושתי הלחם בעצרת דבהדיא כתיב וכן ספירת יובל כתיב בהדיא, וסמוך לביאתו התחלת חשבונו ניכר, שלעולם מתחילים למנות למחרת שנת חמשים, אף עצרת סמוך לביאת התחלת חשבונו יהא ניכר, שלעולם מתחילים למנות למחרת יום קבוע, שזה יהיה למחרת י"ט ראשון ולא ישתנה לעולם. וקשיא דמצינו לקמן בפירקין (ד' טז.) אמרה תורה נסכו מים לפני בחג אע"פ שאין הצדוקים מודים בו שרגמוהו באתרוגיהם, ולא מסתברא לחלק משום דהתם קאמר מפני מה אמרה תורה, ועוד אשכחן (לקמן ד' ז.) דדרשינן עולת חדש בחדשו אמרה תורה חדש והבא מתרומה חדשה ואין צדוקים מודים בו, שהיו אומרים משל יחיד הם מביאים כדתניא פ"ק דמגילת תענית והתם במנחות מייתי לה. מ"מ יש סעד לדבריו דלאפוקי מדבריהם של ביתוסים היה רבי יהושע מביא דרשה זו ואי לא מודו בה מה תשובה היא זו, אבל אין למחוק בשביל כן ספרים, ועוד נראה דהכי יליף עצרת למנוייו מחדש, דאשכחן לקמן בפירקין (ד' י:) מדיום אחד בחדש חשוב חדש שלשים יום בשנה חשובים שנה וחדש למנוייו כשנה למנוייה, ועוד דאי מיובל יליף כי פריך ואימא עצרת חד יומא מאי קא משני אטו עצרת יומי מנינן שבועי

ציונים והערות

פעמים ה' פעמים ו' פעמים ז' לקמן (ו:), לא ידעו ע"י לבנה מתי יתקדש עצרת. **קיט. בערוך** לנר תמה, דלמה נאמר דאין כתוב בתורה להדיא דמונים ימים לחדשים, הרי יש לומר, דאמרה תורה מנה ימים וקדש חודש - ממה דכתיב, בעשור לחודש, בחמשה עשר יום לחודש וכדומה, הרי דהחדש נמנה בכל מקום לימים, ואין לך מפורש בתורה גדול מזה. **קכ. עיין** ספרא (נהר פרשה ג) דדרשינן, מניין שיספור לשני שבוע, תלמוד לומר והיו לך ימי שבע שבתות השנים, מנין שיספור לשני יובל, תלמוד לומר והיו לך תשע וארבעים שנה. **קכא. דיותר** מסתבר להעמיד בדרשא של אמרה תורה 'מנה ימים וקדש חדש', שהיא דרשא שכבר מצינו בגמ', מאשר להעמיד בדרשא של 'מנה שנים וקדש יובל', שהיא דרשא שלא נמצאת בגמ'.

מאי קא משני, אטו עצרת יומי מנינן שבועי לא מנינן, הרי יובל נמי מנינן שנים ושמיטין, דמונים שנים כדכתיב, 'וספרת לך וגו' תשע וארבעים שנה', כן מונים שמיטין, [דהיינו קבוצה של שבע שנים נקראים שמיטה], כדכתיב 'וספרת לך שבע שבתות שנים, שבע שנים, שבע פעמים'. ואפ"ה הוי היובל אחד למנוייו של מנין השנים, ונוהגים יובל רק שנה אחת **דהוא מנין מועט, והכי נמי עצרת**, אף דמצינו בו דמונים ימים ושבועות, **נימא חד יומא**, ונפרש 'דאחד למנויו' דעצרת, הוא יום אחד, ולא יהיה תשלומים לעצרת שבעה ימים, דצריך לקדש אחד למנויו מן המנין המועט, דהיינו יום אחד. דכך הוא אף מסתבר יותר, **דהרי תפשת מועט תפשת**[קכב]. מוסיף תוס', דקושיא זו יש להקשות רק אי גרסינן כר' משולם, דילפינן עצרת מיובל, **אבל אי** גרסינן כגירסא, דידן דילפינן עצרת מחדש, דמה חדש אחד למנויו אף עצרת אחד למנויה, **ניחא**, אין להקשות קושיא זו, דבחדש מונין רק ימים ולא שבועות. [ובהמשך מבאר התוס', הטעם דלא אמרינן דאחד למנויו דעצרת הוא יום אחד, משום דילפינן מחדש, דמה מצינו אצל חדש דמקדשים אחד מכל מנין שמצינו בו, דהיינו יום אחד, דזהו כל מנין שמצינו בו. כמו"כ לעצרת מקדשים אחד מכל מנין שמצינו בו, ומקדשים שבוע, דהרי אף מונים לשבועות]. ומוסיף תוס', **דהא ליכא לאקשויי** דאף דילפינן מחדש, מכל מקום **נילף מיובל**, כשם שביובל יש ב' מנינים, א. שנים ב. שמיטות, בכ"ז מקדשים אחד למנויו את המנין המועט, דהיינו שנה אחת. כמו"כ נימא בעצרת, דאף שיש ב' מנינים, א. ימים, ב. שבועות, נקדש אחד למנויו את המנין המועט. אומר ע"ז תוס', דקושיא זו אין להקשות, **דהא** כשבאים ללמוד עצרת מחדש לקדש אחד ממנויו, **קרבן מקרבן** יליף, דהיינו דילפינן כשם שמצינו בחדש, **שאחר המנין מקדשין חדש אחד למנוייו להבאת קרבנותיו**, כמו"כ עצרת אחר דמנו ימים ושבועות, מקדשין עצרת באחד למנויו, להבאת קרבנותיו. **כדפירש בקונטרס.** וכיון שהלימוד מחדש לעצרת הוא לענין לקדשו בהבאת קרבנות, לא שייך להקשות דנילף מיובל, דהרי יובל אינו קדוש לענין הבאת קרבנות. מקשה תוס', **וכי תימא, אכתי** - דעדיין קשה, כיון דבעצרת יש ב' מנינים, א, ימים, ב. שבועות, נקדש אחד למנויו את המנין המועט. **דהא תפשת מועט תפשת, ונתפוס חד יומא**, מתרץ תוס', **כיון דמחדש ילפינן**, שיש בו רק מנין אחד, [דאין הלימוד הוא מיובל, שיש בו ב' מנינים והולכים בו אחר המנין המועט], לכך **אמרינן**, דמה מצינו אצל חדש דמקדשים אחד מכל מנין שמצינו בו, דהיינו יום אחד, דזהו כל מנין שיש בו. כמו"כ **עצרת לכל מנוייה**. דמקדשים לעצרת אחד מכל מנין שמצינו בו, ומקדשים שבוע, דהרי אף מונים לשבועות.

עתה חוזר תוס' לבאר פירוש נוסף בדברי הגמ' דמנחות.

מבאר תוס', עוד י"ל, בביאור דברי הגמ' 'מה חדש סמוך לביאתו ניכר', דכוונת הגמ' לומר, דבחדש ניכר **השעה** שיבא החדש, דאפשר לידע ע"י **חשבון השוה מתי יבא, שלעולם כשעברו שלשים יום מר"ח מקדשין חדש**, וכמו"כ **אף עצרת סמוך לביאתו ניכר**, דע"י **חשבון השוה יש להכיר מתי יבא עצרת**, ע"י שנחשב שבעה שבועות ממחרת הפסח נדע שבא עצרת, **שלעולם לאחר חמשים - עצרת**, ומשא"כ **לדברי הצדוקים אינה ניכרת**, לפי דעתם אין כאן חשבון הניכר, דכשמונים מזמן הניכר דהיינו ממחרת הפסח, אי אפשר לידע החשבון מתי יחול עצרת, משום שלדבריהם דמונים ממחרת שבת בראשית, **לפעמים יש** בין פסח לעצרת **יותר** מחמישים יום, ואין כאן חשבון קבוע וניכר[קכג].

לא מנינן יובל נמי מנינן שנים ושמיטין ואפ"ה הוי למנוייו של שנים דהוא מנין מועט והכי נמי עצרת נימא חד יומא דתפשת מועט תפשת, אבל אי יליף מחדש ניחא דהא ליכא לאקשויי נילף מיובל דהא קרבן מקרבן יליף שמקדשין חדש למנוייו להבאת קרבנותיו כדפירש בקונטרס, וכי תימא אכתי תפשת מועט תפשת חד יומא כיון דמחדש ילפינן אמרינן עצרת לכל מנוייה. עוד י"ל, מה חדש סמוך לביאתו ניכר שעה ע"י חשבון השוה מתי יבא שלעולם כשעברו שלשים יום מר"ח מקדשין חדש, אף עצרת סמוך לביאתו ניכר ע"י חשבון השוה יש להכיר מתי יבא עצרת שלעולם לאחר חמשים עצרת, ולדברי הצדוקים אינה ניכרת שלפעמים יש יותר: ואי לא אקרביה אדחי ליה. והרי מיד עובר עליו: שלמי פסח. שאבד ונתכפר באחר ואח"כ נמצא הראשון דקרב שלמים, ואותן שלמים אם עבר שלשה עגלים עובר. [ומביא תוס' דעת רש"י בזבחים, וחולק עליו], וכן מצינו דין 'שלמי פסח' בפרק כל הפסולין (זבחים ד' ו.) דמרבה הגמ' שם, שלמי נזיר ושלמי פסח שנאכלים ליום ולילה, מדכתיב (ויקרא ז טו) 'ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל', דתיבת 'שלמיו' היא מיותרת, אלא דבא לרבות דאף 'שלמי פסח' נאכלים ליום ולילה, ופירש שם בקונט', ד'שלמי פסח' היינו חגיגת כמשמעו ובפ' כל הפסולים יליף לה מדכתיב תודת

ואי לא אקרביה אדחי ליה:

תוס' בא לבאר את קושית הגמ', דהגמ' מקשה, איך יתכן לומר דעובר על פסח בבל תאחר רק אחר ג' רגלים, הרי כיון דאי לא אקרביה אידחי ליה, וזמנו עבר באותו היום שלא הקריבו, וא"כ הרי מיד **עובר עליו**[קכד] בבל תאחר, על שאיחר את זמנו ואי"ז תלוי בג' רגלים[קכה].

שלמי פסח:

תוס' בא לבאר, מהו 'שלמי פסח' המוזכר בגמ' דידן, ובשאר מקומות בש"ס.

מפרש תוס', דשלמי פסח דסוגיין היינו, **שאבד** פסחו **ונתכפר באחר, ואח"כ נמצא הראשון**, דדינו - **דקרב שלמים, ואותן שלמים אם עבר שלשה רגלים, עובר.** [ומביא תוס' דעת רש"י בזבחים, וחולק עליו], וכן מצינו דין 'שלמי פסח' **בפרק כל הפסולין** (זבחים ד' ו.) **דמרבה** הגמ' שם, **שלמי נזיר ושלמי פסח שנאכלים ליום ולילה**, מדכתיב (ויקרא ז טו) 'ובשר זבח תודת שלמיו ביום קרבנו יאכל', דתיבת 'שלמיו' היא מיותרת, אלא דבא לרבות דאף 'שלמי פסח' נאכלים ליום ולילה, **ופירש שם בקונט'**, ד'שלמי פסח' היינו **חגיגת** י"ד, וילפינן מפסוק זה, שהיא נאכלת ליום ולילה. מקשה תוס' על רש"י, **ולא יתכן**, דהרי הדין הוא, **דחגיגת י"ד נאכלת לשני ימים ולילה אחד, (כדתניא) [כדתנן]**[קכו] **בפסחים פרק אלו דברים** (דף סט: וסט)[קכז]. וא"כ על כרחך הא דאמרינן בזבחים ד'שלמי פסח' נאכלים ליום ולילה, אין הכוונה לחגיגת י"ד. ומוסיף תוס', **ואע"ג דלבן תימא משמע התם** בפסחים (דף ע.) דחגיגת י"ד **נאכלת ליום ולילה**, וא"כ נוכל ליישב דברי רש"י בזבחים, דנאמר, דהא דאמרינן בזבחים דשלמי פסח - דהיינו חגיגת י"ד, נאכלת ליום ולילה, זהו משום דהגמ' דזבחים היא כבן תימא, הסובר דחגיגת י"ד נאכלת ליום ולילה. דוחה תוס' דאי אפשר לומר כן, דהרי מקור הדין של בן תימא, אינו מהדרשא דאמרינן בזבחים, **דאיהו** [-בן תימא] **יליף** דחגיגת י"ד נאכלת ליום ולילה, **מדאיתקש** חגיגה **לפסח**, דדריש מדכתיב (שמות לד כה) 'ולא ילין לבקר זבח חג הפסח'. ודרשינן, **זבח חג - זו חגיגה הפסח כמשמעו**, דהיינו קרבן פסח, ואמר רחמנא 'לא ילין'. דהיינו דנאכלים רק ליום ולילה. **ואילו בפ' כל הפסולים** [בזבחים] **יליף לה**, ד'שלמי פסח' נאכלים רק ליום ולילה. **מדכתיב** 'ובשר זבח **תודת שלמיו** ביום קרבנו יאכל', דתיבת

ציונים והערות

קכב. עיין בשפת אמת שתירץ, דכאן לא שייך להקשות דתפשת מרובה לא תפשת, דהרי קושית הגמ' אימא עצרת חד יומא, אין הכוונה שיהיה לו תשלומים עוד יום חוץ מהעצרת, אלא היינו שלא יהי' תשלומין כלל, ויקריב רק ביומו ממש, כמו חודש חד יומא ממש [וכלשון הגמ' בחגיגה (ח:) מה חדש יום אחד, אף עצרת יום אחד ע"ש] וא"כ י"ל, דלא שייך בזה תפשת מועט, דלאותו היום א"צ שום לימוד, ואם חזינן דיש לימוד על כרחך בשביל לרבות שבעה. **קכג. ואין** להקשות דאף לדברי הצדוקים אם נחשב ממחרת השבת, יהא לעולם שבועות ויהיה חשבון הניכר. אי"ז קושיא כלל, דכיון דאין ידוע התאריך שבו מתחילים למנות, דהרי פעמים הוא י"ו פעמים י"ז פעמים י"ח, א"כ אין החשבון ניכר. דכדי שיהא ניכר, צריך שיהא זמן התחלת מנינו ניכר, ומנין ימיו ניכר. **קכד. בחכמת** מנוח ביאר, דהתוס' באו לפרש דלא תימא דהכוונה אדחי ליה ואינו עובר כלל, [וכסברת הטורי אבן, דאינו עובר בבל תאחר, אלא בדבר שלאחר איחורו עדיין הוא בר תשלומין, כגון כל הני דחשיב לעיל בברייתא זו, אבל בדבר דאי אפשר בתשלומין לאחר זמן הכשירו, אינו עובר. והיינו לישנא דלא תאחר לשלמו דקרא, דמשמע אע"פ שאיחרו בר תשלומין הוי, דאכתי רמי חיובא עליה, הוא דעובר עליו, משא"כ פסח דאי לא אקרביה בזמנו אין לו תשלומין, לא שייך גביה לאו דבל תאחר כלל]. על כן בא תוס' לפרש דאינו כן, דא"כ לא יתכן אמרו בתר הכי 'פסח כדי נסבא', אם האמת דאינו עובר עליו, איך יתכן שהתנא יכתוב שקר ח"ו, אבל אי הפירוש כדברי התוס' דאידחי ומיד עובר עליו, הרי אמת נקט שעובר עליו בבל תאחר, ואע"ג דנקטו שעובר עליו בג' רגלים, מ"מ אמת הוא דכשעובר ג' רגלים הוא עובר, דהרי אין ג' רגלים בלא פסח, ובאמת עובר גם ברגל אחד.

א"נ י"ל דכוונת התנא לומר, דבאלו הדברים פעמים עובר בג' רגלים, ובאמת, דפעמים נמצא דעובר בד' או בה' רגלים לדעת ר"ש, וכיון שלא בא לומר דלעולם הוא בג' רגלים, לכך אף כלל פסח שעובר עליו מיד כשלא אקרביה. **קכה. הקשה** הערוך לנר, דלפי"ז שכל ששהה עד שנפסל הקרבן עובר בבל תאחר גם בלא רגלים, א"כ נאמר אף דאם הפריש כבשה לחטאת, ועבר עליה שנה, שאינה ראויה עוד להקרב - דכבש בן שנתו בעינן, וכן בהפריש איל לאשם, ועברו עליו ב' שנים, שנפסל, יהיה עובר בבל תאחר קודם ג' רגלים, ולא אשתמיט תנא למיתנא כן. ותירץ, דלא שייך בל תאחר אלא כשהעביר המועד שהיה לו להקריב הקרבן, ועל ידי זה אידחי, וזה לא שייך בחטאת. והוסיף בערוך לנר, דמה שמשמע מדברי התוספות דבפסח אם לא הקריבו עובר מיד, מדברי רש"י לא משמע כן, דלקמן ד"ה כפסח דמי, פירש וברגל ראשון יעבור עליו. **קכו. עפ"י** מסורת הש"ס, אולם בהגהות ר"ש מדסוי כתב, מיישב כדתניא, והכוונה לברייתא בפסחים (עא:), ואין כוונת תוס' למשנה בדף (סט:), [דא"כ הול"ל כדתנן], והא דלא מקשו התוס' מן המשנה, לפי שהגמ' שם מוכיחה דמשנה זו סוברת דחגיגת י"ד לאו דאורייתא, וא"כ אין כאן סתירה לזבחים, די"ל דלמ"ד דהוא דאורייתא נאכלת רק ליום ולילה. לכך מקשה מברייתא (דף עא:) דדרשינן מקרא דנאכל ליום ולילה. **קכז. תירץ** המגני שלמה בפסחים, פרק אלו דברים, דלפי מה שכתבו התוס' בעצמם לקמן, שדרך התנאים שמסמיכים אחד קרא אע"ג דנפקא מתרי קראי. בזה יש ליישב גם קושייתם על רש"י, די"ל דלעולם בן תימא היא, דסבירא ליה דחגיגת י"ד נאכלת ליום ולילה, ואע"ג דבן תימא יליף מקרא דזבח חג, הלא אורחא דתנא להסמיך אחד קרא מה דנפקא מקראי אחריני. וכ"כ בערוך לנר.

שלמיו. **לכך נראה, דבמותר הפסח אירי התם כדפירש בקונטרס האי דהכא. וניחא השתא הא דאמר בפסחים פרק האשה** (ד' פט. ושם) **וניתי משום מותר הפסח דמותר הפסח נאכל ליום ולילה, היינו מדכתיב תודת שלמיו. ומיהו התם פ"ק דזבחים** (דף ט. ושם) **נמי דרשינן אם כשב להביא פסח שעברה שנתו ושלמים הבאים מחמת פסח לכל מצות שלמים, הנהו שלמים הבאים מחמת פסח לא יתכן לפרש אלא בחגיגת י"ד, דכל עניני מותר הפסח דריש התם מתלתא קראי חד לעברה** [ה:] **שנתו וזמנו וחד לעברה שנתו ולא זמנו וחד ללא עברה לא שנתו ולא זמנו. ומיהו ההוא נמי יש ליישב דאיירי במותר הפסח, שדרך התנאים שמסמיכין אחד קרא אע"ג דנפקי מתרי קראי. כדאשכחן בפרק אלו מציאות** (ב"מ ד' ג.) **גבי והתעלמת מהם דדריש מיניה כהן והוא בבית הקברות זקן ואינו לפי כבודו או שהיתה שלו מרובה משל חבירו אע"ג דנפקי מתרי קראי, דלא אתי קרא אלא לחד כדמסיק התם. וכן פ"ק דחגיגה** (דף ד.) **רגלים פרט לבעלי קבין. והאי קרא גופיה דאם כשב דרשינן ליה בפרק מי שהיה טמא** (פסחים נו: ושם) **לרבות תמורת הפסח אחר הפסח שקרבה שלמים ומוקי לה בנמצא אחר שחיטה והמיר בו אחר שחיטה וקרא אסמכתא בעלמא דפשיטא היא ולא צריכא קרא:**

חד לעברה שנתו וזמנו, במקרה דאבד פסחו ונתכפר באחר, ואחר שעברה שנתו נמצא הראשון, דדינו הוא, דקרב שלמים. **וחד לעברה שנתו ולא זמנו**, לאופן דהקדיש פסחו, וקודם ההקרבה נעשה בן שנה, דנפסל הקרבן לפסח, דדינו הוא דקרב שלמים, **וחד ללא עברה לא שנתו ולא זמנו** - לאופן ששחטו קודם הקרבת הפסח לשם שלמים, דדינו הוא דעולה לשם שלמים. ומקרא ד'ואם כשב' דרשינן דין אחד מאלו. ומוכיח התוס' דצריך לפרש הא דנקטה הגמרא 'להביא פסח שעברה שנתו, ושלמים הבאים מחמת פסח', כוונתה היא ד'שלמים הבאים מחמת פסח' הם הם חגיגת י"ד. דהרי אי אפשר למילף מאותו קרא גם לדין דעברה שנתו, וגם לדין דעבר זמנו, מותר הפסח. אלא על כרחך דהפסוק מרבה עברה שנתו, וחגיגת י"ד, [וקרינן לה 'שלמים הבאים מחמת פסח']. והוכחה זו דוחה אותה התוס' ואומר, **ומיהו ההוא נמי יש ליישב**, דאפשר לומר דשלמים הבאים מחמת פסח', **אירי במותר הפסח**, דאע"פ דמותר הפסח נלמד מקרא אחרינא, מ"מ נקט התנא וחישבו כאילו אף הוא נלמד מפסוק זה, וזאת כיון **שדרך התנאים שמסמיכין אחד קרא**, [שאומרים דרשא בתורת אסמכתא, ומוצאים רמז בפסוק אחד המלמד לכמה דינים], **אע"ג דנפקי מתרי קראי.** ואף דמקור הדין לדינים אלו אינו בא מכתוב אחד, והראיה לזה. **כדאשכחן בפרק אלו מציאות** (ב"מ ד' ג.) **גבי** הא דכתיב (דניאל כג ו) 'לא תראה וגו' **והתעלמת מהם' דדריש מיניה** מדלא כתיב לא תתעלם, אלא כתיב 'והתעלמת', לכך דרשינן דפעמים שאתה מתעלם, כגון **כהן והוא** - והאבידה **בבית הקברות**, דהדין בו, דאסור הוא להטמאות כדי להשיב את האבידה. וכן **זקן ואינו לפי כבודו**, דאם אינו לפי כבודו לחפש את האובד, פטור הוא מהשבת אבידה, **או שהיתה מלאכה שלו מרובה** וחשובה יותר **משל חבירו.** וע"י שיתבטל מאבידתו, יפסיד יותר משווי האבידה, בכה"ג הוא פטור מהשבה. ואומר התוס', דמלשון הגמ' משמע, דהפסוק בא ללמד גם על כהן והיא בבית הקברות, וגם על זקן וכו', **אע"ג** דהאמת היא, **דנפקי מתרי קראי, דלא אתי קרא ללמד אלא לחד, כדמסיק התם** - דכהן והיא בבית הקברות, ילפינן ליה דפטור, משום דאין עשה דאבידה, דוחה לא תעשה ועשה דכהונה. וכן למקרה דהיתה שלו מרובה משל חבירו, ילפינן לה מקרא אחרינא, ואמאי הוזכרו כולם אצל קרא ד'והתעלמת, אלא על כרחך, דכן הוא דרך התנא להסמיך כל הדרשות בפסוק אחד, אע"ג דהם נדרשים מכמה פסוקים. **וכן מצינו בפ"ק דחגיגה** (דף ד.) דדריש מלשון 'שלשה רגלים', **רגלים - פרט לבעלי קבין**, שאינו יכול לילך ברגליו, דבר אחר, רגלים - פרט לחיגר. ולחולה, ולסומא, ולזקן, ולשאינו יכול לעלות ברגליו. [עד כאן הגמ'], והרי כל הדברים המנוים שם, כל אחד מהם נדרש מפסוק אחר, ואמאי הוזכרו כולם אצל תיבת 'רגלים', אלא על כרחך דכן הוא דרך התנא להסמיך כל הדרשות בפסוק אחד, אע"ג דהם נדרשים מכמה פסוקים. ואחר שנתבאר דכוונת הגמ' (נזבחים ט.) למילף מ'ואם כשב' כמה דינים, ורק בתורת אסמכתא, מוסיף תוס', דמצינו אף בגמ' אחרת דדרשינן את פסוק 'ואם כשב' בתורת אסמכתא, **והאי קרא גופיה** **ד'אם כשב', דרשינן ליה בפרק מי שהיה טמא** (פסחים נו: ושם), **דאתי לרבות תמורת הפסח אחר הפסח, שקרבה שלמים.** ומוקי לה - ומפרשת הגמ', דהיינו **בנאבד** הקרבן **ונמצא אחר שחיטה, והמיר בו אחר שחיטה**, דאחר השחיטה כשלא היה ראוי לפסח המירוהו לקרבן אחר, דדינו הוא שיקרב שלמים, ואמרינן שם, דאי"ז דרשא גמורה, אלא **קרא אסמכתא בעלמא.** דדין זה דאם ממיר אחר שחיטה מקריבו בתורת שלמים, דין זה **פשיטא היא, ולא צריכא קרא.** וכמו שמקשה שם הגמ', פשיטא, דהא אף הפסח עצמו שנמצא, דינו דיקרב לשלמים, וכ"ש שתמורתו תהא ניקרבת כשלמים. אלא ע"כ קרא אסמכתא בעלמא הוא. והרי לך ראיה דקרא ד'ואם כשב גופיה נדרש כאסמכתא[קכט].

'שלמיו' היא מיותרת. וא"כ אין הדרשא דזבחים כדרשת בן תימא, ועל כרחך דאין הגמ' כבן תימא[קכח], וקשה, איך אמרינן בזבחים, ד'שלמי פסח' דהוא חגיגת י"ד נאכלת ליום ולילה, הרי מבואר בפסחים דהיא נאכלת לשני ימים. **לכך נראה דבמותר הפסח אירי התם**, דהא דאמרינן בזבחים ד'שלמי פסח' נאכלים ליום ולילה, הכוונה היא למותר הפסח, דהיינו שאבד פסחו ונתכפר באחר, ואח"כ נמצא הראשון. [ועל קרבן זה אמרינן דדינו דהוא נאכל ליום ולילה]. **וכדפירש בקונטרס האי** 'שלמי פסח' **דהכא.** דהיינו, שאבד פסחו ונתכפר באחר, ואח"כ נמצא הראשון. ומוסיף תוס', **וניחא השתא**, דלפי פירוש זה שפרשנו, דפסח שאבד ונמצא, נאכל ליום ולילה, לפי"ז אתי שפיר **הא דאמר בפסחים פרק האשה** (ד' פט. ושם) דאיתא שם, חמישה ששחטו פסחיהם, ונתערבו עורות פסחיהם זה בזה, ונמצא יבלת באחד מהם, דזהו אחד מן המומין הפוסלין בפסח, הדין הוא, דכל החמישה בהמות, אסורים באכילה, ואין הבעלים מביאים פסח שני. ומבארת הגמ' הטעם דאינם מביאים פסח שני, דכיון דאינם יודעים של מי הוא הפסח הפסול, ואי אפשר שכל אחד יביא מספק, מחשש חולין בעזרה, לכך אין מביאין כלל. ומקשה הגמ', והרי יש להם תקנה והיא, דכל אחד יביא קרבן, ויתנה, דאם שלו היה הפסול, יהיה קרבן זה לפסח שני, ואם שלו היה כשר, יהיה קרבן זה לשם שלמים, ומשני, דא"א לעשות תנאי זה, זאת משום דזמן אכילת שלמים הוא שני ימים ולילה אחד, וזמן אכילת פסח שני הוא יום ולילה, לכך אין יכולים להתנות, דשמא קרבן זה דינו להיות שלמים, [דאפשר דבעלים אלו לא היה מום בפסחם, וא"כ קרבנו עתה הוא שלמים], ונמצא דע"י שמתנה בו שיהיה לספק פסח שני, ממעט הוא לזמן אכילתו, לכך אין מתנים כלל. ומקשה הגמ', והרי עדיין יש להם תקנה והיא, **ניתי משום מותר הפסח**, כלומר דיביא כל אחד מהם קרבן ויתנה, דאם שלו היה כשר, יהיה קרבן זה כדין פסח שעבר זמנו, ואמנם יכול להתנות כן, דכיון דהוא מביאו לשם פסח, והרי כבר עבר הפסח, לכך דינו כפסח שעבר זמנו, דנאכל ליום ולילה, ואם אמנם כך יתנה, נמצא דאינו ממעט זמן אכילתו. [עד כאן דברי הגמ'], ואומר תוס', דלפי מה שנתבאר דהא דדרשינן בזבחים (נ.) מ'תודת שלמיו' דאתי לרבות שלמי פסח דנאכלים וליליה, הכוונה בו למותר הפסח. לפי"ז אתי שפיר מנין היה לה לגמ' בפסחים, **דמותר הפסח נאכל ליום ולילה.** דמקור הדין הוא **היינו - מדכתיב תודת שלמיו.** כלומר מהא דדרשינן בזבחים (נ.) 'לרבות שלמי פסח דנאכלים ליום ולילה', ושלמי פסח אלו כוונתם למותר הפסח. [תוס' מביא דברי הגמ' בזבחים, דלכאורה צריך לפרש בה ד'שלמי פסח' היינו חגיגת י"ד], **ומיהו התם פ"ק דזבחים** (דף ט. ושם) **נמי דרשינן, מדכתיב** (ויקרא ג ו-ז) 'ואם מן הצאן קרבנו לזבח שלמים וגו' **אם כשב** הוא מקריב', ואמרינן שם, ד'אם כשב' קרא יתירא הוא, דכיון דהכתוב פתח, ב'ואם מן הצאן', וכתיב בקראי דלבתר מכן 'ואם עז וגו', מכלל דהא דכתיב בתחילה 'ואם מן הצאן', בכבש איירי, דאין לך מן הצאן אלא שני מינין בלבד, ולא היה לו להקרא 'ואם מן הצאן וגו' אם כשב'. אלא דאתי **להביא פסח שעברה שנתו**, דהדין בו דרק בן שנתו כשר לפסח, ובא הכתוב לומר דאם הקדישו ועבר שנתו, יקרב בתורת שלמים, וכן בא **לרבות שלמים הבאים מחמת פסח**, שיהיה דינם כשלמים, **לכל מצות שלמים.** שיהיו טעונים סמיכה ונסכים, ותנופת חזה ושוק כשלמים. [עד כאן הגמ'], ואומר תוס', **דהנהו 'שלמים הבאים מחמת פסח'**, דמרבינן הכא להיות דינן כשלמים, **לא יתכן לפרש אלא בחגיגת י"ד**, דהרי **כל עניני מותר הפסח**, [דיש כמה ענינים הנקראים מותר הפסח, עברה שנתו, עבר זמנו, עבר שנתו וזמנו], והלימוד לכל עניני מותר הפסח להיות דינם כשלמים, **דריש התם מתלתא קראי**, דבגמ' דזבחים שם, אמרינן ג' דרשות ללמד דמותר הפסח דינו כשלמים, ואמרינן שם,

ציונים והערות

קכח. והפני יהושע בפסחים (פט:) תירץ, דיש ליישב בפשיטות, דלפירוש רש"י אפשר להעמיד דהגמ' בזבחים כבן תימא, שלומד מההיקש זבח חג הפסח, דחגיגת י"ד דינה כפסח, ואפ"ה איצטריך נמי הך דרשא דבשר זבח תודת שלמיו, דאפשר לומר, דתנא דברייתא דזבחים סבר נמי כראב"ע, דפסח אינו נאכל אלא עד חצות, וא"כ אי הוה ילפינן מהקישא לחוד, הוי אמינא דחגיגת י"ד נמי עד חצות ותו לא, לכך דורש התנא דזבחים להך דרשא דזבח תודת שלמיו, דלשון שלמיו תרתי משמע, שלמי נזיר ושלמי פסח, ואפקה מהך הקישא דחצות, ואפ"ה איצטריך הך הקישא לשאר מילי אחרינא דקאמר בבן תימא בפסחים. מיהו בן תימא גופיה דמפיק כולהו מילתא מהקישא, אף לענין אכילת יום ולילה, היינו משום דלא ס"ל כראב"ע אלא כר"ע. **קכט. עפ"י** חכמת מנוח.

ונאמר להלן אם נדר או נדבה:
בגמ' דריש, ד'וכי תדור נדר וגו' לא תאחר לשלמו' (דברים כג כב) היינו, בין בנדר ובין בנדבה. משום דכתיב 'ואם נדר או נדבה (ויקרא ז טז). ומקשה התוס', דלא היה צריך לומר מדהוקש נדר לנדבה, דהא הוה מצי **לאתויי מהאי ענייא גופיה**, מקרא דכתיב בהמשך הפרשה 'דלא תאחר', **דכתיב ביה** (דברים כג כד) 'ועשית **כאשר נדרת לה' אלוקיך נדבה**'. הרי דמבואר להדיא דמשוה הכתוב נדר לנדבה[קל].

ערכין וחרמין והקדשות:
בא לבאר את דרשות הגמ', ולבאר אמאי כל דרשא היא מוכרחת מפסוק זה, ואינה נלמדת מפסוק אחר.
בגמ' דרשינן, מדכתיב 'וכי תדור נדר לה' אלוקיך לא תאחר לשלמו' (דברים כג כב), ד'לה' אלוקיך' בא לרבות ערכין וחרמין והקדשות[קלא]. מבאר תוס' דכך היא הדרשא, **דבכולהו כתיב לה'**, **דגבי ערכין כתיב בערכך נפשות לה'** (ויקרא כז ג) **ובחרמין כתיב** (שם כז כח) **קדש קדשים הוא לה'**, **וגבי חרמי כהן נמי דריש ליה בבכורות ברי"פ כל פסולי המוקדשים** (ד' לב.) את פסוק 'קדש קדשים הוא לה'', לענין חרמי כהן, [לומר דכל זמן שהוא בביתו של מקדיש הוא קדוש, ואינו יכול לפדותו]. **ובהקדשות כתיב** (שם כז יד) **איש כי יקדיש את ביתו קדש לה'**. ומקשה תוס', **ואי"ת**, דאי הלימוד הוא, משום דבאלו הדברים כתיב לה', א"כ אמאי צריך ריבוי נוסף לחטאת ואשם עולה ושלמים, הא **מהאי טעמא נמי, תיפוק ליה חטאת ואשם ועולה ושלמים**, דאף אלו כלולים ב'לה' אלוקיך', **כדדרשינן נמי לקמן בשמעתין**, (דף ו.) **מדכתיב 'לה' אלהיך' בקרא 'דמוצא שפתיך תשמור'**, ואמרינן שם, ד'לה' אלוקיך' אתא לרבות חטאת ואשם עולה ושלמים, א"כ משמע, דאף אלו כלולים במשמעות 'לה' אלוקיך'[קלב], ואמאי אמרינן בברייתא דידן דהם צריכים ריבוי לעצמם. וי"ל, **[דאילו הוה רק** פסוק **אוזו**[אוצר החכמה], **הוה מוקמינן ליה לחטאת ואשם**, דיותר מסתבר להעמיד דין דבל תאחר, בקרבנות שהתורה חייבתו, מאשר בקרבנות שהוא נתנדב. ולכך, **לקמן דאית ליה קרא אחרינא לקדשי בדק הבית**, לערכין וחרמין והקדשות, דילפינן להו מדכתיב 'ועשית כאשר נדרת וגו' נדבה **אשר דברת**', ד'אשר דברת' אתא לרבות ערכין וחרמין והקדשות, לכך **מוקי ליה קרא** 'דלה' אלהיך' **לחטאות ואשמות דמסתבר, אבל הכא]** דדרשינן לערכין וחרמין מ'לה' אלוקיך', אין להקשות דלא נכתוב ריבוי לחטאת ואשם, אלא אף אלו ילמדו מ'לה' אלוקיך', דהרי **אי לאו דכתיב**, **'דרוש ידרשנו' בחטאת ואשם, הוה מוקמינן בהו האי קרא** - את פסוק דלה' אלוקיך, לרבות רק חטאת ואשם, **[דמסתבר טפי]**[קלג], **ולא הוה שמעינן ערכין חרמין והקדשות**. אף דגם הם במשמעות ד'לה' אלוקיך', מכל מקום הוה מוקמינן ליה לקרא בדבר המסתבר טפי בלבד, דהיינו לחטאת ואשם, שהם קרבנות שהתורה מחייבתו, ולא הוה שמעינן ערכין חרמין והקדשות, ולכך דרשינן מ'דרוש ידרשנו' לחטאת ואשם, ו'לה' אלהיך' לחטאות ואשמות. מקשה תוס', אמאי לא דרשינן להיפך, ד'לה' אלוקיך' אתא לחטאת ואשם, ו'דרש ידרשנו' לערכין וחרמים. מתרץ תוס', **[וליכא למלפינהו נמי, וכן ליכא למילף ערכין וחרמים מ'דרוש ידרשנו', משום דלשון 'דרוש ידרשנו' לא משמע, אלא בקרבנות שבא על חטא]**. דאותם - התורה דורשת ומחייבת, ואין משמע דבא לדברים שנתנדב הוא מעצמו.

ונאמר להלן אם נדר או נדבה. הוה מצי לאתויי מהאי עניינא גופיה דכתיב ביה (דברים כג) **כאשר נדרת נדבה:**
ערכין וחרמין והקדשות. בכולהו כתיב לה', גבי ערכין כתיב בערכך נפשות לה' (ויקרא כז) **ובחרמין כתיב** (שם) **קדש קדשים הוא לה' וגבי חרמי כהן נמי דריש ליה בבכורות בר"פ כל פסולי המוקדשים** (ד' לב.) **ובהקדשות כתיב** (שם) **איש כי יקדיש את ביתו קדש לה'. וא"ת מהאי טעמא נמי תיפוק ליה חטאת ואשם ועולה ושלמים כדדרשינן נמי לקמן בשמעתין מדכתיב לה' אלהיך בקרא דמוצא שפתיך תשמור. וי"ל [דלקמן דאית ליה קרא אחרינא לקדשי בדק הבית מאשר דברת מוקי ליה קרא דלה' אלהיך לחטאות ואשמות דמסתבר, אבל הכא] אי לאו דכתיב דרוש ידרשנו בחטאת ואשם הוה מוקמינן בהו האי קרא ולא הוה שמעינן ערכין חרמין והקדשות. [וליכא למלפינהו נמי מדרוש ידרשנו, דלא משמע אלא שבא על חטא]:**

אלו חטאות ואשמות. שהן נדרשין ממך שהרי הם מוטלין חובה עליך, ועולות ושלמים כגון עולת ראיה ושלמי חגיגה שהם חובה, דאלו נדרים ונדבות מכי תדור נדר נפקי. ותימה שלמי חגיגה וראיה זמנא קביעא להו דעבר הרגל ולא חג אינו חייב באחריותו וא"כ אם אקרביה אקרביה וכו' כדאקשינן לעיל גבי פסח. וי"ל דמ"מ היכא דהופרשו ולא הקריבם קאי עלייהו בבל תאחר כיון שלא נפסלו בכך דקאמר. וי"מ דנפקא להו חטאת מדכתיב לשון דרישה גבי חטאת דכתיב (ויקרא י) **דרש דרש משה ואשם עולה ושלמים דאיתקוש בהיקישא דזאת התורה בסוף התודה** (מנחות

אלו חטאות ואשמות:
בא לבאר ב' פירושים איך דרשינן מ'דרש ידרשנו' לרבות חטאת ואשם, ודוחה פירוש הב'.
בגמ' דריש מהפסוק (דברים כג כב) 'לא תאחר לשלמו כי דרש ידרשנו' וגו', ד'דרוש ידרשנו' אתא ללמד על חטאות ואשמות עולה ושלמים, שישנם בבל תאחר. מבאר תוס', איך יש במשמעות 'דרוש ידרשנו' שהכוונה על חטאות ואשמות וכו'. מפרש התוס', משום שהן נדרשין ממך, **שהרי הם מוטלין חובה עליך**. דקרבנות אלו אין חיובם מחמת שנתנדב, אלא התורה באה וחייבתו את החטאת והאשם, והן נדרשין ממך, ומוטלין עליך חובה בתורת חובה. וכן **עולות ושלמים** דמרבינן, אין הכוונה לעולת נדבה ולשלמי נדבה, אלא **כגון עולת ראיה, ושלמי חגיגה שהם חובה. דאלו נדרים ונדבות, מ'כי תדור נדר נפקי'**. כדמפרש בגמ'. מקשה תוס', ותימה, איך מוקמינן דבל תאחר של שלמי חגיגה ועולת ראיה היא בג' רגלים, הרי **שלמי חגיגה ועולת ראיה, זמנא קביעא להו**, זמן הקרבתם היא רק ברגל שעומד בו, דהרי אם **עבר הרגל ולא חג**, ולא הביא קרבן חגיגה או עולת ראיה, **אינו חייב באחריותו**, אי"צ להביא אחרי הרגל או ברגל אחר לתשלומים. **וא"כ** קשה, דהרי דינו **אם אקרביה** בזמנו **אקרביה**, ואם לא הקריבו עבר זמנו, וכו', **כדאקשינן לעיל** (ע"ב) **גבי פסח**. דפירש התוס' שם (ד"ה ואם), דקושית הגמ' היא, דכיון דאם לא אקרביה בזמנו אינו יכול להקריבו, א"כ מיד כשעבר זמנו ולא הקריב, עבר בבל תאחר, דקרבן זה אין זמנו עד ג' רגלים, וכמו כן יש להקשות על חגיגה וראיה. מתרץ תוס', וי"ל, **דמכל מקום היכא דהופרשו ולא הקריבם, קאי עלייהו בבל תאחר, כיון שלא נפסלו בכך**[קלד]. דאע"פ שלא קיים בהם מצות חגיגה ועולת ראיה, מכל מקום הם נשארו בקדושת עולה ושלמים, וצריך להקריבם לשם עולה ושלמים אחר הרגל, ולכך אם מעכבם עובר עליהם בבל תאחר. **ויש מפרשים** ביאור אחר, איך יש במשמעות 'דרוש ידרשנו', שהכוונה על חטאות ואשמות וכו'. **דנפקא להו חטאת**, דמשמע להו דמ'דרוש ידרשנו' ילפינן לחטאות ואשמות, **מדכתיב לשון דרישה גבי חטאת, דכתיב** (ויקרא י טז) 'ואת שעיר החטאת דרש דרש משה', והטעם דמשמע להו מפסוק זה אף **לאשם עולה ושלמים, כיון דאיתקוש בהיקישא דזאת התורה בסוף התודה** (מנחות דף פג: ושם). דאיתא במשנה שם (דף פג.), דתודה ופסח וכן שאר כל קרבנות אינם באים מההקדש רק מחולין. ובגמ' שם אמרינן, דר"ע יליף דין זה מדכתיב בחטאת (ויקרא טז ו) 'והקריב אהרן את פר החטאת אשר לו', ומפסוק זה ילפינן בהיקש לכל הקרבנות, דכתיב (ויקרא ז לז) 'זאת התורה לעלה, למנחה, ולחטאת, ולאשם, ולמלואים, ולזבח השלמים'. וכל הקרבנות בכלל. [עד כאן הגמ' שם], וסברו היש

ציונים והערות

קל. תירץ הריטב"א, וכ"כ בטורי אבן, דאי אפשר ללמוד מהפסוק (דברים כג כד) נדרת נדבה. דהרי פסוק זה אינו מופנה, שהרי (לקמן ו.) דרשינן מיניה לדין בל תאחר, וצריך ב' פסוקים, דחד בדאמר ולא אפריש, וחד בדאפריש ולא אקריב, ותרווייהו צריכא כדאמר לקמן, ומוסיף הט"א, דמשא"כ הפסוק 'ואם נדר או נדבה (ויקרא ז טז). מופנה הוא, דרישא דקרא משלמי תודה איירי, דנאכלין ליום ולילה, וכתיב בסיפא אם נדר או נדבה קרבנו, דהיינו שלא הביאו על הודאה על נס שנעשה לו, שנאכלין לב' ימים ולילה אחד, דהוי מצי למיכתב, אם לא על תודה יביאנו, דהוי דבר וחילופו מרישא דקרא, דאם על תודה יביאנו, דהא קרבן תודה נמי לאו דבר שבחובה הוא, אלא נדר ונדבה הוא, דהא אפילו אם נעשה לו נס אינו מחוייב להביא קרבן תודה, אא"כ נדר או נדבה תודה, אלא ודאי משום הכי שינה הכתוב בסיפא למיכתב 'אם נדר או נדבה', ללמוד גזירה שוה לפסוק דכי תדור, דמה להלן נדבה עמו, אף כאן נדבה עמו, והא דלה' אלקיכם אלו הדמים כבר נתבאר למעלה. ובערוך לנר תירץ, דאי אפשר ללמוד מהפסוק (דברים כג כד) 'ועשית כאשר נדרת לה' אלוקיך נדבה', דהתם לא שייך לומר כ"כ דנדבה נכתב עם נדר, דהא כתיב כאשר נדרת לה' אלהיך נדבה, והרי ה' אלהיך דדרשינן מיניה חטאות ואשמות, הפסיק בין נדר לנדבה, אבל בפסוק אם נדר או נדבה סמוכים זה לזה. **קלא. רש"י** (ד"ה אלו) פירש, דילפינן ערכין וחרמים מלה' אלוקיך, - שהן קדשי בדק הבית, וכולן לה' ואין לכהנים בהם כלום. ואינו לומד כתוס' דדרשינן מדכתיב בערכין וכו 'לה', ולרש"י, אין מרבים אלא חרמי שמים ולא חרמי כהנים, וכ"כ (נדף ל. ד"ה והחרמים) - חרמי גבוה, אבל תוס' שם ד"ה והחרמים, כתב דמרבים אף חרמי כהנים לבל תאחר, ולכך פירש כאן לשיטתו, דילפינן חרמים מדכתיב בפסוק 'לה', דלפי"ז מרבים אף חרמי כהנים. **קלב. עיין** רש"י (דף ו. ד"ה לה' אלוקיך) כתב, קרא יתירא הוא לרבות דבר שבחובה, ומשמע דאין הלימוד ממשמעות לה' אלוקיך, אולם מתוס' כאן משמע, דהלימוד הוא דחטאת ואשם וכו' כלולים במשמעות דלה' אלוקיך. **קלג. עפ"י** מהרש"א, כגירסת תוס' ישנים. **קלד. הקשה** הערוך לנר, דא"כ דינם כנדבה ואתי בל תאחר דידהו מקרא דנדבה, ואיך דרש מ'דרש ידרשנו'. ואין לומר, דודאי בתחלה כשהפריש עולת ראיה ושלמי חגיגה, כשבא כל רגל מג' רגלים הוא בכלל דרש ידרשנו, וגם כשעבר הרגל אכתי החוב מוטל עליו להביאם בתורת נדבה, ולכן לא דמי לפסח, דכשעבר פסח אין עליו חוב פסח כלל. דזה אינו, שהרי גם פסח כשהפרישו נשאר קדוש למותר הפסח שקרב

מפרשים, דאף בגמ' דידן כך היא הדרשא, דילפינן חטאת מ'דרש ידרשנו', ושאר קרבנות ילפינן מההיקש הנ"ל, דהוקשו כל הקרבנות לחטאת. וחולק עליהם תוס', **ולא יתכן** הסבר זה, **דא"כ, נדרים ונדבות נמי** נילף מהיקש זה, וכן **בכור ומעשר** אוצר החכמה **יפדה נמי תיפוק מהתם, דכולהו איתקוש**קלה. דהרי פסוק זה דבמנחות מקיש שם לכל הקרבנות, ואמאי צריך פסוק לנדרים ונדבות ובכור ומעשר ופסח, לחייבם בבל תאחר. ועל כרחך דאין הלימוד מההיקש הנ"ל, אלא כמש"כ לעיל, דחטאת ואשם עולה ושלמים, ילפינן להו ממשמעות ד'דרש ידרשנו' דהיינו דבר שהתורה מחייבתו.

ומעשרות ובכור:

בא לבאר אמאי מעשרות ובכור צריכים פסוק לעצמם.

בגמ' דריש מדכתיב, 'לא תאחר לשלמו כי דרש ידרשנו ה' אלוהיך' וגו', ודרשינן מתיבות 'ה' אלוקיך' דאתי לרבות מעשרות ובכורקלו. ובא התוס' לבאר, אמאי בעי להו למעשרות ובכור קרא לעצמם, ומדוע דלא נילף להו מ'דרש ידרשנו', כמו דילפינן מיניה לחטאת ואשם, ומבאר התוס', **דמעשר ובכור מ'כי דרוש ידרשנו' לא נפקא, משום דלא דמי חיובא דידהו לחיובא דחטאת ואשם, דאי לית ליה בכור ומעשר לא מיחייב בהו.** כלומר, דאינו דומה חיוב חטאת לחיוב מעשרות ובכור, דחטאת ואשם חיובו הוא מצד גופו, דגופו חייב בחטאת ואשם, ואף אם אין לו, צריך הוא לקנות ולהביא, משא"כ חיוב מעשרות ובכור, חיובם הוא מצד החפץ, ורק כשיש לו אותם, אזי חייב להביאם. וכיון דב' מיני חיובים הם, אי אפשר ללמוד שניהם משום אחד, דשמא דין דבל תאחר נאמר דוקא בחטאות ואשם שהם חיוב על גופו, ולכך בעינן לעוד דרשא למילף מעשרות ובכור. ומוסיף התוס', **ו'פסח' לא גרסינן הכא**, דאי אפשר לגרוס כאן דאף פסח נלמד מפסוק זה, דהרי פסח עצמו אין זמנו תלוי בג' רגלים, דאם לא הקריבו בערב פסח, כבר עובר משום בל תאחר, **ואי** תימצי לומר דהכוונה **בשלמי פסח - כרב ששת**, דפסח שעבר זמנו יש לו דין שלמים. ודין זה ילפינן מ'ה' אלוקיך', א"א לומר כן, דהא הוא אי"צ דרשא לעצמו, **דמהיכא דנפקא שלמים, נפקא להו** אף לשלמי פסח, דהרי כשאר שלמים הוא. ומוסיף התוס', **ומיהו יש לחלק.** דעדיין יש סברא לחלקו לשלמי הפסח מסתם שלמים, ולומר בו דהוא אינו תלוי בג' רגלים כשאר שלמיםקלז, אמנם צריך הוא ריבוי לעצמו, וא"כ שייך לגרוס כאן, דילפינן מ'ה' אלוקיך' לשלמי פסח, דישנו בבל תאחר בג' רגלים.

אי חליפי חטאת למיתה אזלא:

בא לבאר אמאי אין להעמיד בחליפי אשם.

בברייתא דריש 'הוא' ולא חילופיו, דבחליפי הקדשים אין בהם דין דבל תאחר.

ומקשה הגמ', חילופי מאי, אילימא חילופי עולה ושלמים, מקרב קרבי, - וכיון דדינה הוא דצריך להקריבה, הרי היא קרבן לעצמה ואסור לאחר לשלמה. ואי חליפי חטאת, למיתה אזלא, וודאי שאין בה דין דבל תאחר, דהרי אינה עומדת להקרבה. ומוסיף תוס' על קושית הגמ', ואף אי אפשר לפרש דקאי על חליפי אשם, **דאי חליפי אשם**, הא אינו קרב, דהרי דינו **דלרעייה אזלא, דקי"ל** (מזיר כה:) **כל שבחטאת מתה באשם רועה.** דכל האופנים שדין החטאת בהם במיתה, כגון שנתכפרו בעליה או שמתו, יהיה הדין באשם שירעה עד שיסתאב, ויפול בו מום ויפדוהו. וא"כ א"א לפרש דהיינו חליפי אשם, דהרי דינו הוא שהיא רועה. וכן **לר"ת דמפרש,** (פסחים עג. ד"ה ופסח) **דמן הדין באשם קרב עולה,** דחליפי אשם דינו ליקרב עולה, [והא דאמרינן דירעה הוא רק למצוה], אף לדבריו אי אפשר לפרש, דמיעוטא ד'הוא' ולא חילופיו, קאי על חליפי אשם, דהא כיון דהוא עולה, **א"כ מקרב קרבי,** ואמנם אסור לאחר לשלמו.

שהומם בתוך הרגל:

תוס' בא לבאר את תירוץ הגמ', דהיינו דאף לר"מ דעובר בבל תאחר ברגל אחד, אולם אם לא הקריב את חליפיו ברגל, אינו עובר בבל תאחר. דהיינו באופן דהומם בתוך הרגל, והביאו קרבן אחר שיהיה חליפיו, דאינו עובר בבל תאחר אם לא הקריב את חליפיו ברגל, והטעם - **דאין בל תאחר אלא בכל הרגל.** אלא כשעובר עליו רגל שלם ולא הקריבו, אבל בזה שנעשה חליפיו רק בתוך הרגל, עדיין לא עבר על החליפין רגל שלם, ולכך אינו עובר.

מה מעשר אינו נפסל משנה לחברתה:

בא לדון אם דין ביעור מעשרות מדבר בפירות שהשהה בביתו.

בגמ' דריש, דבכור שעברה שנתו אינו נפסל, משום דהוקש למעשר, ומה מעשר אינו נפסל משנה לחברתה, אף בכור אינו נפסל משנה לחבירתה. **ופירש בקונטרס,** והיכן מצינו במעשר שאינו נפסל משנה לחבירתה, **דכתיב, 'מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך',** והכתוב מירי **באם שהה מעשרות שנה ראשונה ושניה.** הרי מבואר דעדיין הפירות ראויים הם למעשר, אף שכבר עברה שנת המעשר של אותה שנה. ומקשה תוס', דלעיל (נדף ד. מוד"ה ומעשרות) **נתבאר,** דחיוב ביעור מעשרות בשנה שלישית ושביעית דחייבה תורה, היינו דאף פירות שלא הפריש מעשרות מפירתיו, חייב הוא להפריש. ואילו דין דבל תאחר, איירי, בהפריש ולא נתן, דחייב בנתעכב ג' רגלים. ולפי"ז יקשה, האיך ילפינן מדין ביעור מעשר, דאם עברה שנתם לא נפסלו, הא קרא דביעור לא קאי במעשרות שלא שהפרישם כבר, אלא שנתעכב לתיתם משנה לשנה, אלא מירי במעשרות שלא הופרשו כלל, ומתרץ התוס', **ואפילו למאי דפרישית לעיל, דאיכא 'בבל תאחר' - במעשר שהופרש ולא נתנו, וקרא דשנת הביעור אצטריך - לאותו שלא הופרש,** וא"כ אין קרא דביעור מירי במעשרות שנתעכבו משנה לשנה, אלא דקאי במעשרות שלא הופרשו כלל, והאיך ילפינן לפירות שעברה שנתם שלא נפסלו. יש לומר, דמ"מ, **בכולהו משתעי קרא דמתבער.** דהכתוב דביעור קאי על בין הופרשו ובין לא הופרשו, ולכך ילפינן שפיר דאין פירות שעברה שנתם נפסלים. אלא דכוונת התוס' לעיל היתה, דעיקר החידוש בדין ביעור הוא, לא לכך דיתחייב אם אינו נותן הפירות שהופרשו, דעליהם כבר נתחייב אחר ג' רגלים, אלא לחדש דאף צריך לעשר הפירות שלא הופרשו. אבל באמת הפסוק מדבר בין הופרשו ובין לא הופרשו. ומקשה תוס', **וקצת תימה בכולה שמעתין,** יש לתמוה על כל הסוגיא כאן, דדרשינן מהכתובים דאין הקרבן נפסל אם מאחרו, **דמהיכא תיתי** לן כלל לומר, דאם עבר זמנו של הקרבן **דנפסל, כדי דאיצטריך קרא** למימר **דאינו נפסלקלח, וכן** יש לתמוה על הדרשא (נדף ו.), דהמאחר נדרו אין הקרבן נפסל, דדרשינן, **אותו בלא ירצה, ואין מאחר נדרו בלא ירצה, למה לי** דרשא זו, דמהיכא תיתי לן לומר שאמנם יפסל, שנצטרך לדרוש שהוא אינו נפסל.

דף פג: ופסח) ולא יתכן, דא"כ נדרים ונדבות נמי ובכור ומעשר ופסח נמי תיפוק מהתם דכולהו איתקוש:

ומעשרות ובכור. מעשר ובכור מכי דרוש ידרשנו לא נפקא, דלא דמי חיובא דידהו לחיובא דחטאת ואשם דאי לית ליה בכור ומעשר לא מיחייב בהו. ופסח לא גרסינן הכא, דאי בשלמי פסח כרב ששת מהיכא דנפקא שלמים נפקא להו, ומיהו יש לחלק:

אי חליפי חטאת למיתה אזלא. ואי חליפי אשם לרעייה אזלא דקי"ל (מזיר כה:) כל שבחטאת מתה באשם רועה ולר"ת דמפרש דמן הדין באשם קרב עולה א"כ מקרב קרבי:

שהומם בתוך הרגל. ואין בל תאחר אלא בכל הרגל:

מה מעשר אינו נפסל משנה לחברתה. פירש בקונטרס, דכתיב מקצה שלש שנים תוציא את כל מעשר תבואתך אם שהה מעשרות שנה ראשונה ושניה. ואפילו למאי דפרישית לעיל דאיכא בבל תאחר במעשר שהופרש ולא נתנו וקרא דשנת הביעור אצטריך לאותו שלא הופרש, מ"מ בכולהו משתעי קרא דמתבער. וקצת תימה בכולה שמעתין מהיכא תיתי לן דנפסל דאיצטריך קרא דאינו נפסל, וכן אותו בלא ירצה ואין מאחר נדרו בלא ירצה למה לי:

ציונים והערות

שלמים, ומה בין זה לעולת ראיה ושלמי חגיגה, דג"כ אינם נדרשים רק בתורת נדבה. **קלה. ותירץ** הערוך לגר, די"ל דמנדרים ונדבות לא קשה, דהרי מהפסוק דרשינן - לאמר ולא אפריש. ולזה אין רמז בקרא דזאת התורה, דשם לא כתיב רק עולה ושלמים, שכבר הם מוקדשים לעולה ושלמים. ואע"ג דנדבה לא משכחת רק בהקדיש על מנת שלא להתחייב באחריותו, כדאמרינן לקמן (ו.), וא"כ כבר הוא מוקדש, מ"מ כיון שלא חייב באחריותו, לא הוי דומיא דחטאת ודאחריני, ולכן צריך להני קרא לחוד, ומבכור ומעשר ופסח גם כן לא קשה, דיש לומר, דהיש מפרשים מפרשי וגרסי כרש"י, דלית לן קרא על בכור ומעשר ופסח לחוד. אלא שמקשה הערל"נ, דקשה על פי' זה שהביא גם הרא"ש בנדרים (ד.) בפירושו, שהרי בזבחים (ב.) יש איבעי, אם דבר הלמד בגז"ש חוזר ומלמד בהיקש בקדשים, ולפי הנראה שם למר זוטרא לא נפשטה האיבעי, ואמאי לא פשיט מהכא, שהרי חטאת נלמד בג"ש דדרש, וחוזר ומלמד בהיקש דוזאת התורה על שאר קדשים. מתרץ הערל"נ, דיש לומר דזה לא חשיב דבר הלמד בגז"ש, רק אם דין נלמד בגז"ש, אבל הכא דלא נלמד בגז"ש, אלא דלשון דרישה קאי על חטאת, אין זה רק גילוי מילתא. **קלו. לפי** תוס' הגירסא בגמ', ה' אלוקיך אלו צדקות ומעשרות ובכור. ומעשרות לדבריו, הכוונה בין מעשר בהמה בין מעשר דגן. [כן משמע מתוד"ה אלו, דאי אפשר לדרוש מעשר כלל מדרש ידרשנו], אבל מרש"י משמע דאינו גורס דילפינן בכור מלה' אלוקיך, דכתב בד"ה ועולות, דהפסוק כי דרש ידרשנו בא ללמד לכל הדברים שהם חובה, לעולת ראיה ושלמי חגיגה, וכן למעשר בהמה ובכור, שאף הן חובה הן. ובד"ה ה' אלוקיך לא הזכיר בכור, נראה מדבריו דאינו גורס כאן ובכור, וכן מעשרות לפי דבריו הכוונה רק למעשר דגן. (מהרש"ם). ועיין הגהות הב"ח דגורס ברש"י, דמלה' אלוקיך ילפינן בכור, דכתיב ואכלת לפני ה' אלוקיך, מעשר דגנך ובכורות בקרך וצאנך. **קלז. דסתם** שלמים התורה צותה בקביעות בתורת חיוב להקריב ברגלים שלמים, וכל חיובם תלוי בג' רגלים, משא"כ שלמי פסח מזדמנים לפעמים, ואין חיובם קבוע מעיקרו ברגלים כשאר שלמים שחיובם קבוע מעיקרו, והבן. **קלח. ותירץ** הטורי אבן, דהרי לקמן (ו.) אמרינן, מוצא שפתיך זו מצות עשה, תשמור זו מצות ל"ת, ופריך למה לי, הא מובאת שמה ומלא

קדשים דבני הרצאה נינהו:
בגמ׳ מתרץ, דבעינן ׳בך חטא׳ ולא בקרבנך חטא, לומר דאף קרבנות הבאים לרצות, אינם נפסלים על ידי איחורו. ומבאר תוס׳, דאף עולה היא בכלל הקרבנות שבאין לרצות, **דעולה מכפרת על חייבי עשה**[קלט]. **כדאמרינן בפרק קמא דזבחים** (דף ז: ושם).

מדבן עזאי נפקא:
יקשה דבזבחים אמרינן דיש חולקים על בן עזאי. ועוד יוסיף להקשות על הגמ׳ שם.
בגמ׳ מקשינן, לשם מה בעינן לה לדרשא ד׳בך חטא׳ ולא בקרבנך חטא, ללמדיני דאין הקרבן נפסל על אף שהביאו באיחור, הא אפשר ללמוד דין זה מדרשת בן עזאי. ומקשה התוס׳ על קושית הגמ׳, מדוע אמרה דלא בעינן לה לדרשה ד׳בך חטא׳ הא ודאי דבעינן לדרשא נוספת, דהרי דרשת בן עזאי היא לא לכולי עלמא, **דבסוף פ״ב דזבחים** (דף כט.) **פליג ר׳ אלעזר אבן עזאי, ודריש להא דכתיב** (ויקרא ז יח) ׳המקריב אותו לא יחשב׳, דתיבת ׳**אותו**׳, **בזבח הוא מדבר ואינו מדבר בכהן**[קמ]. דהיינו דהיה לי הוה אמינא לפרש בקרא ד׳המקריב אותו לא יחשב׳, לכך דאם חישב הכהן לאכלו חוץ לזמנו, נפסל הקרבן, וגם הכהן המקריב יפסל. קמ״ל, דהמקריב ׳אותו׳ לא יחשב, דרק אותו הזבח בלא ירצה קאי, אבל המקריב ירצה[קמא]. [עד כאן הגמ׳], ומקשה התוס׳, כיון דר׳ אלעזר פליגא אבן עזאי, א״כ מה מקשה הגמ׳ דלא בעינן לה לדרשא ד׳בך חטא ולא בקרבנך חטא׳, כיון דכבר נפקא זאת מבן עזאי, ומה קושיא היא זו, והא בעינן לה לדרשא זו להנך דפליגי אבן עזאי. ומישב התוס׳, דאה״נ דיכלו לתרץ כן, **אבל הגמ׳ רוצה ליישב כאן** יישוב כזה שיתיישב גם **אליבא דבן עזאי**. [ועתה בא התוס׳ להקשות מגמ׳ זבחים, ומקדים ואומר מה נאמר שם], וכולה **סוגיא מסיק התם כמו בשמעתין**, ומהלך הגמ׳ בזבחים היא כעין סוגיא דידן. דאמרינן שם, דבן עזאי דורש, דדווקא ׳אותו׳ בלא ירצה קאי, ואין מאחר נדרו בלא ירצה, ומקשה הגמ׳, וכי מהכא נפקא, כלומר מתיבת ׳אותו׳, והרי מדאחרים נפקא, דתניא, אחרים אומרים, יכול יהא בכור שעיברה שנתו כפסולי המוקדשין ויפסל, ת״ל ׳ואכלת לפני ה׳ אלהיך מעשר דגנך׳ וגו׳, מקיש בכור למעשר, מה מעשר אינו נפסל משנה לחבירתה, אף בכור אינו נפסל משנה לחבירתה. ומתרצת הגמ׳, איצטריך, סלקא דעתך אמינא, הני מילי בכור דלאו בר הרצאה הוא, אבל קדשים דבני הרצאה נינהו - אימא לא לירצו, קמ״ל[קמב]. וחוזרת הגמ׳ ומקשה, ואכתי מהתם נפקא, דכתיב ׳והיה בך חטא׳ ודרשינן מינה, והיה בך חטא - ולא בקרבנך חטא. ומאי עביד לה בן עזאי לקרא זה, ומשני, דבן עזאי מוקים לקרא זה לדרשה אחרינא והיא, והיה בך חטא - ולא באשתך חטא, וכו׳. ומקשה על זה התוס׳, וא״כ מה מקשה הגמ׳ בזבחים על בן עזאי דאינו צריך לדרשה ד׳אותו׳ בלא ירצה וכו׳, כיון דמאחרים נפקא ליה, והרי בן עזאי חולק הוא על אחרים. ומתרץ התוס׳, **ומיהו אין לחוש אם הש״ס הולך ומיישב בכל ענין**. דדרך הש״ס ליישב שיתורץ בכל ענין, ולא בעי ליישב זאת ביישוב המכריח לומר שיש בזה פלוגתא, כלומר פלוגתא דבן עזאי ואחרים.

קדשים דבני הרצאה נינהו. דעולה מכפרת על חייבי עשה כדאמרינן בפרק קמא דזבחים (דף ז: ושם):

(ו.) **מדבן עזאי נפקא. בסוף פ״ב דזבחים** (דף כט.) **פליג ר׳ אלעזר אבן עזאי ודריש דאותו בזבח הוא מדבר ואינו מדבר בכהן, אבל רוצה ליישב כאן אליבא דבן עזאי. וכולה סוגיא מסיק התם כמו בשמעתין, וק״ק שהרי התם דוחק ליישב מילתא דאחרים אליבא דבן עזאי, ובתמורה בסוף אלו קדשים** (דף כח: ושם) **גבי ר׳ יוסי היה אומר ג׳ דברים משום ג׳ זקנים, משמע דבן עזאי דמוקי היקישא דמעשר לבכור מה בכור אינו נאכל אלא לפנים מן החומה אף מעשר אינו נאכל אלא לפנים מן החומה, וקאמר ולרבנן דמפקי ליה לטעמא אחרינא בכור שאינו נפסל משנה לחברתה מנא להו, ומיהו אין לחוש אם הש״ס הולך ומיישב בכל ענין: אא״כ מבקשים ממנו ממון ואין לו. בסוף פרק שני דזבחים** (דף כט:) **פי׳ בקונטרס ממון של גזל, אבל נרא׳ דמיירי בנדר כדמוכח בפרק במה מדליקין** (שבת דף לג: ושם) **דתניא ר׳ נתן אומר בעון** וקצת קשה, שהרי התם דוחק **ליישב מילתא דאחרים אליבא דבן עזאי**, ומשמע שאף בן עזאי מודה לדרשת אחרים דילפינן בכור ממעשר. ואילו **בתמורה בסוף אלו קדשים** (דף כח: ושם) **גבי ר׳ יוסי היה אומר ג׳ דברים משום ג׳ זקנים**, דאמרינן שם, ג׳ דברים אמר ר׳ יוסי בשם בן עזאי, בשם ר׳ ישמעאל, ובשם ר״ע, וכך אמר בשם בן עזאי, יכול מעלה את מעשר שני ויאכלנו בכל הרואה, כלומר דשמא יאכל להמעשרות לאו דווקא בירושלים ולפנים מן החומה, אלא אף במקום שיכול לראותו מירושלים, תלמוד לומר, ׳ואכלת לפני ה׳ אלהיך מעשר דגנך ותירושך ויצהרך ובכורות בקרך וצאנך׳, מקיש מעשר לבכור, מה בכור - אינו נאכל אלא לפנים מן החומה, אף מעשר - אינו נאכל אלא לפנים מן החומה. [ולר״ע ההיקש בא ללמד דאין צריך להביא את הבכור מחוץ לארץ. ולר׳ ישמעאל ההיקש הוא ללמד דבזמן הזה שאין בית המקדש אין צריך להביא מעשר שני לירושלים]. **ומשמע דבן עזאי דמוקי היקישא דמעשר לבכור, מה בכור אינו נאכל אלא לפנים מן החומה אף מעשר אינו נאכל אלא לפנים מן החומה, ליתי ליה דאחרים. (וקאמר) [דקאמר]** דבהמשך מקשה הגמ׳, **ולרבנן** - דהיינו לר׳ ישמעאל ור״ע ובן עזאי, **דמפקי ליה לטעמא אחרינא** דהם מפרשים את ההיקש בכור למעשר, דלא כאחרים. א״כ לשיטתם, **בכור שאינו נפסל משנה לחברתה מנא להו**, ומשני, דנפקא להו מ׳לפני ה׳ אלהיך תאכלנו שנה בשנה׳ - לימד על הבכור שאינו נפסל משנה לחברתה. [עד כאן הגמ׳], ומדייק התוס׳ דמשמע מגמרא זו, דבן עזאי אינו מקיש בכור למעשר כאחרים, **ומיהו אין לחוש אם הש״ס הולך ומיישב בכל ענין**. דדרך הש״ס ליישב שיתורץ בכל ענין, ולא בעי ליישב זאת ביישוב המכריח לומר שיש בזה פלוגתא, כלומר פלוגתא דבן עזאי ואחרים.

אא״כ מבקשים ממנו ממון ואין לו:
יבא לחלוק על רש״י שאין הכוונה לגזל אלא לנדרים. ויתרץ שלא יוקשה מגמ׳ דידן. אמר רבי יוחנן, ואי תימא רבי אלעזר, אין אשתו של אדם מתה אלא אם כן מבקשין ממנו ממון ואין לו, דכתיב ׳אם אין לך לשלם למה יקח משכבך מתחתיך׳. ומבאר התוס׳ מהו ׳מבקשין ממנו ממון ואין לו׳ שבעבור זה אשתו מתה, ומביא **דבסוף פרק שני דזבחים** (דף כט:) **פי׳ בקונטרס ממון של גזל**. דמבקשין ממנו ממון שגזל, ואין לו להשיב, וחולק על זה התוס׳ ואומר, **אבל נראה דמיירי בנדר**, שנדר ואינו משלם[קמג]. **כדמוכח בפרק במה מדליקין** (שבת

ציונים והערות

תאחר לשלמו נפקא ליה עשה ולא תעשה, ומשני, חד לאמר ולא אפריש, וחד לאפריש ולא אקריב, וצריכא, כדמסיק לקמן. והשתא אי לא גלי קרא דאין קרבן נפסל באיחורו, הוה אמינא, דהני קרא אתו תרווייהו ללא אפריש לחוד, או ללא אקריב לחוד, והני תרי קראי, לשנה עליו הכתוב לעכב הוא דאתו, [דנכתב ב׳ פעמים, לומר דאם לא עשה כן הוא נפסל], לכך אומרת התורה דאינו נפסל, ועתה דילפינן מקרא דאין הקרבן נפסל באיחורו, על כרחך, הא דשנה עליו הכתוב, לאו משום לעכב, אלא חד ללא אפריש, ואידך ללא אקריב הוא דאתי. [וכה״ג מצינו רפ״ק דזבחים (דף ז) דנפקא ליה מקרא דמוצא שפתיך דבעינן זביחה לשמה, ופריך, אימא היכא דשחיט להו שלא לשמה לפסלו, והקשה התוס׳, הא בכל דוכתא בעינן בקדשים שינה לעכב, והכא לא שינה. ותירצו, דפריך משינה קודש דאיכא תרי קרא, ואמרינן לעיל אם אינו ענין לשינה קודש, תנהו ענין לשינה בעלים, ופריך השתא אימר תרווייהו בשינה קודש, ולעכב עיי״ש]. והשפת אמת הקשה עליו, דלא שייך כאן שינה לעכב, דמה דנכתב ב׳ פעמים זהו לגבי עצמו שלא יאחר, וע״ז מעכב הפסוק, אבל לא לפסול הקרבן, כיון דליכא משמעות בכתוב לענין הקרבן, ובשלמא בדבר מעשה שכתבה תורה לעשות כן ושינה עליו, הוי לעיכוב, דאם לא עשה כן פסול, אבל בלא תאחר, הגם דיהיה כמה לאוין, אכתי אין לנו לפסול הקרבן בהכי, אם לא תפרש דלא יאחר לשלמו, היינו, שלא ישלמנו כלל כשאיחר הזמן כדכתיבנא. ובערוך לנר הקשה על הטורי אבן, דאין מסתבר דבשביל כך כתבה התורה ב׳ פעמים, ללמוד שלא נפרש שנה עליו הכתוב לעכב, דכיון דיש לדרוש על אפריש ולא אקריב, למה נימא דאתי לשנה לעכב. ולכך מישב באופן אחר, ע״פ מה שהביא המל״מ בהל׳ מעשה הקרבנות (פי״ד ה״ג) דעת הרמב״ם, דאיכא בעבר על בל תאחר ג״כ לא תעשה דבל יחל ע״ש, לפי זה י״ל, דהוה אמינא דאתי אחד מהלאוין לשינה הכתוב לעכב, דכל היכא דאיכא למידרש לא מוקמינן בלאו יתירה, כדאמרינן בפסחים (מה.). לכך הוצרכה התורה ללמד דאין הקרבן נפסל. **קלט. הקשה** הטורי אבן, למה פירש כן, הרי אפילו תימא דאין עולה מכפרת כלום, הרי חטאות ואשמות נמי כתיבא בקרא דכי תדור נדר, ומשום חטאות ואשמות שהם בני הרצאה לכך כתבו רחמנא ׳בך ולא בקרבנך׳. ותירץ, דשמא משום דהגמ׳ קאמר סתמא אבל קרבנות דבני הרצאה נינהו, משמע דעל כל הקרבנות דהאי קרא קאמר הכי. ומיהו לאו מילתא היא, דהרי שלמים נמי כתיבי בהאי קרא ואינן מרצין כלום, מ״מ רש״י פירש בסוף פ״ב דזבחים (דף כט), קדשים דבני הרצאה נינהו, כגון עולה שמכפרת על עשה, ושלמים שמביא על דורון ליתן שלום בין ישראל לאביהן שבשמים כו׳. **קמ. כתב** הפנ״י דכיון דר״א חולק על בן עזאי אפשר לבאר כך את הגמ׳, דמקשה הש״ס לבן עזאי אותו למה לי ותיפוק ליה מדכתיב והיה בך חטא ולא בקרבנך חטא, ומשני הש״ס, אלא והיה בך חטא ולא באשתך חטא, פי׳ דלבן עזאי דרשינן ולא באשתך חטא, ומשום הכי איצטריך אותו, משא״כ תנא דברייתא ודאי דריש ולא בקרבנך חטא כדקתני להדיא, ולית ליה דרשא דאותו בבל ירצה אלא כרבי אלעזר דפליג אבן עזאי. **קמא. וביאר** רש״י (שם) ד״ה אותו, דאילו כוונת הכתוב היתה לומר דהמקריב נפסל, א״כ ליכתוב המקריב לא יחשב, השתא דכתיב ׳המקריב אותו לא יחשב׳ על כרחך דהכוונה דאותו הזבח בלא יחשב, ובא לומר דאותו הזבח בלא יחשב ואין המקריב בלא יחשב. **קמב. עיין** שפת אמת זבחים (כט:) שהקשה אחר שהגמ׳ אומרת דסד״א דרק בכור דלאו בר הרצאה אינו נפסל אם מאחרו, אבל בקרבנות דבני הרצאה נינהו יש סברא דיפסלו, א״כ למה לי דרשא דאחרים, כיון דאפילו מידי דבר הרצאה ממעט בן עזאי מכ״ש בכור, ומוכיח מזה השפ״א, דאחרים פליגי על בן עזאי וס״ל דמבכור למדין לכל הקרבנות, רק בן עזאי סבירא ליה דצריך לשאר קרבנות קרא אחרינא, ועי״ש שמתרץ את קושית התוס׳ כאן, דבן עזאי באמת לא דריש האי היקשא להכי [כדאיתא בתמורה (כח:)] וקושית הגמ׳ היתה רק למה ליה לבן עזאי קרא נלמוד מהיקשא [דהא אין היקש למחצה] ומשני דמבכור אינו יכול ללמוד ושוב באמת אין צריך היקש זה גם לבכור. **קמג. ביאר** השפת אמת הטעם דלא ניחא לרש״י לפרש כתוס׳ דמיירי בנדר, משום דלשון מבקשים ממנו ממון לא משמע דאיירי בנדר, דלמה נקט ממון דוקא, דהרי עיקר בל תאחר הוא בקרבנות, ואם כן הוי ליה למימר סתמא אא״כ אין לו לשלם נדרו, אבל ממון משמע גזל יותר. עוד י״ל, דיישוב פירש רש״י שבשבת (נג:) נאמרה מימרא זו בשם ר׳ נתן, והכא וסנהדרין (כה.) וזבחים (כט.) בשם ר׳ יוחנן ור״א, ואין זה מדרך הש״ס שיאמר אמורא מה שכבר אמר התנא, ועכ״פ הוה ליה למימר תניא כוותיה דר׳ יוחנן, ועוד למה אמר הכא סד״א מדאמר ר׳ יוחנן, ולא אמר סד״א מדאמר ר׳ נתן, גם היה קשה ליה לרש״י מה שהקשו התוס׳ כיון דאמרינן בעון נדרים אשתו מתה, איך אמר

נדרים מתה אשתו של אדם שנאמר אם אין לך לשלם למה יקח משכבך מתחתיך, והא דדריש הכא בך חטא ולא באשתך חטא, מיירי במשלם אח"כ אלא שעבר בבל תאחר:

זו מצות עשה. דכתיב והיוצא מפיכם תעשו (נמדבר ל, ג):

תשמור זו מצות לא תעשה. תימה הא אמרינן בפ' המוצא תפילין (עירובין דף ק. וסס) **גבי הא דמוקים ושמרת את החקה הזאת דמוקי ר"ע בפסח דאפ"ה פסח זו מצות עשה משום דהשמר דעשה, וכן בפרק בתרא דיומא** (דף פא.) **גבי הא דאמר ר"ל מפני מה לא נאמר אזהרה בעינוי משום דלא אפשר דהיכי ליכתוב ופריך ולכתוב השמר בעינוי ומשני השמר דעשה עשה, והאי נמי השמר דעשה הוא שישלם מה שנדר ועשה מוצא שפתיך. וי"ל, דתפלין לאחר שקיעת החמה דקאי אעשה דהנחת תפלין הוי עשה, אבל תשמור דהכא קאי אלא תאחר דלעיל מינה שישמור שלא יאחר. ולר' יוחנן דאמר בסוף הקומץ רבה** (מנחות דף ק: וסס) **גבי מניח תפלין לאחר שקיעת החמה דהשמר דעשה לאו הוא ההיא דפסח ומילה מצות עשה ע"כ דלא כר"ע וההיא**

דף (נ: וסס) **דתניא ר' נתן אומר, בעון נדרים מתה אשתו של אדם, שנאמר, 'אם אין לך לשלם למה יקח משכבך מתחתיך'.** הרי דדרשינן מפסוק זה למיתת אשתו בעבור חיוב דנדרים ולא בעבור הממון דגזל. ומקשה, א"כ **והא דדריש הכא 'בך חטא' ולא באשתך חטא**קמד, ואמרינן דקא משמע לן דבעון דבל תאחר אין אשתו מתה. והרי כשעובר על בל תאחר היינו עון נדרים שאשתו מתה ע"ז. ומתרץ, דהא דאמרינן דאין אשתו מתה מיירי ברוצה לשלם אלא מתעכב **ומשלם אח"כ, אלא שעבר בבל תאחר**קמה. והא דדרשינן מקרא דאשתו מתה, מיירי באינו רוצה כלל לקיים נדרו.

זו מצות עשה:
דרשינן בגמ', 'מוצא שפתיך' זו מצות עשה, ומבאר תוס' היכן כתיב בתורה העשה דלקיים מוצא שפתיו. **דכתיב**, 'והיוצא מפיכם **תעשו'** (נמדבר ל, ג כד)קמו.

תשמור זו מצות לא תעשה:
יבאר אי הא דאמרינן כאן ד'תשמור' זו לא תעשה, הוא לכו"ע. וכן אי 'ושמרת' האמור גבי פסח, הוא לא תעשה.
דרשינן בגמ', 'תשמור' זו מצות לא תעשה.
ופירש רש"י, דאמרינן בעירובין (שם) דכל מקום שנאמר השמר וכו' - לא תעשה הוא. ומקשה התוס' **ותימה, הא אמרינן בפ' המוצא תפילין** (עירובין דף ק. וסס) **גבי הא דמוקים ר' יוסי הגלילי** להא דכתיב גבי מצוות תפילין (שמות יג, י) **'ושמרת את החקה הזאת** למועדה מימים ימימה', דאתא לומר כך, 'ימים' ולא לילות. דחובת תפילין ביום היא ולא בלילה, 'מימים' ולא כל ימים, פרט לשבתות וימים טובים. דאין מניחים בהם תפילין, ואמרינן שם, **דר"ע** פליג ארבי יוסי הגלילי, **ומוקי ר"ע** לקרא ד'ושמרת את החקה הזאת', דלא איירי בה גבי תפילין אלא **גבי פסח.** ומקשה הגמ', דאמרינן בכריתות (ג.) דפסח הוא עשה, ולפי דברי ר"ע דהפסוק איירי בפסח ועל פסח הוא אומר 'ושמרת', נמצא דפסח הוא בלאו, דהרי כל 'השמר' לאו הוא. ומתרצת הגמ', **דאפ"ה פסח זו מצות עשה, משום דהשמר דעשה עשה**קמז. כלומר דרק במקום דאיכא לאו והתורה באה להזהיר לקיים לאו זה, ומזהרת בלשון 'השמר', אזי אף ה'השמר' לאו הוא, אבל כשבאה להזהיר לקיים עשה כמו בפסח, אזי ה'השמר' הוא עשה. [עד כאן הגמ', ובהמשך מסיים תוס' את קושיתו, דכאן דה'השמר' בא להזהיר לקיים את הציווי דמוצא שפתיך שהוא עשה, א"כ מדוע נחשב הוא ללאו, הרי השמר דעשה עשה הוא]. וכן יש להקשות, דהנה אמרינן במנחות (ק:) דרבי יוסי הגלילי דריש ליה לקרא ד'ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה', לתפילין, לומר דישמור לקיימה רק בימים - ולא בלילות וכו'. ואמרינן עלה בגמ', אמר ר' אלעזר, כל המניח תפילין אחר שקיעת החמה - עובר בעשה, משום דעבר על העשה ד'ושמרת' וגו' דדרשינן מינה למיעוטי לילה, ור' יוחנן אמר, עובר בלאו. דהאיסור ד'ושמרת' הוא איסור לאו, ומקשה הגמ', לימא, בר' אבין אמר ר' אילעא קא מיפלגי, דאמר ר' אבין אמר ר' אילעא, כל מקום שנאמר 'השמר פן ואל' - אינו אלא לא תעשה, ונפרש - דר' יוחנן אית ליה דר' אבין, ור' אלעזר לית ליה דר' אבין. ודוחה הגמ', לא, דכולי עלמא אית להו דרבי אבין אמר ר' אילעא, והכא בהא קא מיפלגי, ר' אלעזר סבר השמר - דלאו - לאו, והשמר דעשה - עשה. וכיון ד'ושמרת' הוא אזהרה לקיים מצוות עשה דתפילין, לכך אף הוא נחשב לעשה. ור' יוחנן סבר, השמר דעשה נמי לאו. דבכל מקום דכתיב 'ושמרת' חשיב ללאו. [עד כאן הגמ']. ומדוע חשבינן ליה ללאו. ומקשה התוס' לר' אלעזר, דסבירא ליה דהשמר דעשה עשה הוא, דהא הכא אמרינן דמוצא שפתיך תשמור שהוא השמר דעשה, אמרינן בו שהוא לאוקמח. **וכן** מצינו דהשמר דעשה עשה הוא, דהא אמרינן **בפרק בתרא דיומא** (דף פא.) **גבי הא דאמר ר"ל, מפני מה לא נאמר אזהרה בעינוי**, ר"ל בא לבאר מפני מה לא ציוותה התורה על העינוי ביוה"כ, בתורת לאו. ומבאר ר"ל, **משום דלא אפשר**, מפני שאין שייך לכתוב אזהרת לאו לחיוב עינוי, **דהיכי ליכתוב**, דאי נכתוב רחמנא לא יאכל, א"כ יהיה משמע דשיעורו כשיעור אכילה, בכזית, ואי נכתוב רחמנא 'לא תענה' - קום אכול משמע. **ופריך, ולכתוב 'השמר בעינוי'** דהרי כל 'השמר' לאו הוא, ותהוי אזהרתו בלאו. **ומשני, השמר דעשה עשה.** דכיון ד'השמר' זה בא להזהיר דישמור לקיים העשה דועניתם את נפשכם, חשיב אף ה'השמר' לעשה. [עד כאן הגמ']. ומקשה תוס', **והא האי נמי** - הרי פסוק זה ד'מוצא שפתיך תשמור', הרי הוא השמר דעשה הוא, דהתורה כתבתו להזהיר לקיים העשה ד'מוצא שפתיו', ומזהירתו **שישלם מה שנדר ועשה מוצא שפתיך**קמט. ומתרץ, וי"ל, **דתפלין לאחר שקיעת החמה, דקאי אעשה דהנחת תפלין**, דהתורה באה להזהירו שיקיים את העשה דתפילין - בזמנו, לכך 'ושמרת' הוי עשה. **אבל תשמור דהכא**, דלא קאי על הציווי דמוצא שפתיך בלבד, אלא **קאי על א'לא תאחר' דכתיב לעיל מינה**, כלומר דבאה התורה להזהירו **שישמור שלא יאחר.** לכך חשבינן ליה ל'תשמור' ללא תעשה. ולפי"ז אף מיושבים דברי הגמ' בעירובין (שם) דאמרינן לר"ע ד'ושמרת' דפסח הוא עשה, ומשום דהשמר דעשה עשה הוא, הא הכא אמרינן ד'תשמור' אף הוא קאי על העשה 'דמוצא שפתיך', ועכ"ז אמרינן בו שהוא לא תעשה. ולהנ"ל אתי שפיר, ד'תשמור' דסוגיין קאי על בל תאחר, ולכך הוה לא תעשה. ומוסיף התוס', ולר' יוחנן **דאמר בסוף הקומץ רבה** (מנחות דף ק: וסס), **גבי מניח תפלין לאחר שקיעת החמה, דהוא עובר בלאו, משום דהשמר דעשה לאו הוא.** א"כ לדבריו, **ההיא** דאמרינן בכריתות (ג.) **דפסח ומילה מצות עשה הן, על כרחך דלא** אתיא **כר"ע.** דהא לדעת ר"ע 'ושמרת את החוקה הזאת' קאי על פסח, והרי לדעת ר' יוחנן כל השמר הוא לאו, ונמצא דסובר דלדעת ר"ע פסח הוא בלאו, וא"כ על כרחך צריך לומר דהמשנה בכריתות (ג.) השונה דפסח ומילה מצות עשה הם, היא דלא כר"ע. וכן צריך לומר דלר' יוחנן, **ההיא דר"ל דיומא**, דאמר דאף אילו הוה כתיב 'השמר' בעינוי, מ"מ היה נחשב לעשה, ואלו לדברי ר' יוחנן [דאף השמר דעשה דבכור פסח ג"כ, דפסח שלמי פסח הוא, והוי בכלל שלמים. ומשמע דהיה גירסא כן בגמ', וי"ל הגירסא על בל תאחר דפסח גופיה, דאע"ג שאינו בג' רגלים אבל בל תאחר מיהת איכא. וממילא לפי גירסא זו, מדהכא בקרא דמוצא שפתיך לא מרבינן פסח, י"ל דבל תאחר דפסח הוא רק באפריש, אבל בדלא אפריש לא, כמ"ש התוס' בריש הסוגיא לענין מעשרות, וא"כ שפיר פסח מצות עשה הוא, דלאו ליכא אם אינו מביא כלל. ומוסיף השפ"א דבאמת לולי דברי הראשונים ז"ל הי' אפשר לדייק, מלשון אמר ולא אפריש אפריש ולא אקריב, דליכא בשום דבר בל תאחר כל שהוא לא נדר, דהגם דמרבינן חטאות ואשמות כו', מ"מ הא כי תדור נדר כתיב, וכן מוצא שפתיך, והאיך אפשר לפרש על מה שלא נדר כלל, ולכן היה אפשר דדוקא אם אמר שיביא החטאת, בכה"ג הוא דאיכא בל תאחר, והיה מיושב בזה כמה קושיות, אך התוס' שהקשו מחייבי חטאות דאין ממשכנין, מוכח דס"ל דאפי' לא אמר כלל איכא בל תאחר. וכן כתב הרמב"ם בפירוש, וכן משמעות הברייתא חייבי הדמים כו' חטאות ואשמות, משמע דאפי' לא דיבר כלל רק חיוב התורה שעליו מחייבו בבל תאחר. אבל מ"מ יש להסביר הדבר, כיון דכל החיובים דחטאות ואשמות ע"י מעשה הבעלים הוא, הוי בכלל תדור נדר שהרי במעשה זו נתחייב, ומה"ט י"ל דפסח כיון דאינו ע"י שום מעשה, ליכא בל תאחר, רק בהפריש. ומ"מ עדיין צ"ע בזה. **קמח. כך** ביאר המהרש"א דכוונת תוס' להקשות אף במנחות, ולכך התוס' בתירוצו מתרץ את הגמ' במנחות. דלכאורה קשה, דהתוס' פתח בדבריו להקשות על ר"ע דפסח, ובתירוצו הוא מתרץ על תפילין, אלא דבקושייתו הקשה מפסח וכוונתו שאף קשה מתפילין, ובתירוצו מתרץ לתפילין וממילא מיושב הגמ' דפסח. **קמט. בבאר** המים גורס, 'שתשלם מה שנדרת ועשה מוצא שפתיך'.

ציונים והערות

לאו הוא] א"כ צריך לומר, דדברי ר"ל **לא** קיימי למסקנא. דאליבא דמסקנא אף השמר דעשה לאו הוא. אולם חוזר בו תוס' ואומר, **ומיהו לא יתכן כלל לאוקמיה** [לדעת ר' יוחנן] הא דאמרינן בכריתות דפסח ומילה מצות עשה היא, אי אפשר לאוקמא זאת **דלא** אתיא **כר"ע, דהרי משנה היא בפ"ק דכריתות** (דף ג.), וכן **סוגיא דשמעתא משמע בגמ'**, וכן משמע מגמ' כריתות (דף ג:) **דאתיא** המשנה שם, **כר"ע.** דאמרינן שם בגמ' על הא דקתני במשנה דכריתות המונה את הלאוין שחייבין עליהן במזיד כרת ובשוגג חטאת, ואחד מהן **אוב, ולא קתני ידעוני.** ומקשה הגמ' אמאי לא קתני אף ידעוני, דהרי אף הוא בכרת, ומתרץ ר"ל, משום דידעוני הוה לאו שאין בו מעשה, ואין בו חטאת בשוגג, ומקשה שם ר' יוחנן לר"ל, דהא המשנה בכריתות אתיא כר"ע, וס"ל לר' יוחנן דאליבא דר"ע, יש חיוב חטאת גם בלאו שאין בו מעשה. [עד כאן הגמ']. ומבואר איפה דהמשנה בכריתות אתיא כר"ע, וקשה, דהא לדעת ר' יוחנן כל 'השמר' חשיב ללאו, וא"כ לדעת ר"ע ד'ושמרת וגו' קאי על פסח, א"כ לדידיה פסח הוא בלאו. אחרי קתני בכריתות [דאתיא כר"ע] דפסח הוא בעשה. ומתרץ התוס', **וצריך לחלק בההיא דר' יוחנן, דלא דמיא לשאר השמר דעשה.** דדוקא 'ושמרת' דתפילין, דדרשינן מיניה 'ימים ולא לילות', הוה אזהרת 'ושמרת' באיסור לאו, דהתורה מזהרת שלא להניח תפילין בלילה, משא"כ בפסח, דמה דאמרה תורה 'ושמרת' היינו להזהירו בקום ועשה קרבן פסח, ובזה אף לר' יוחנן, 'ושמרת' דכתב קרא חשיב לעשה[קנ].

אחת 18/06/2013

היוצא מדברי התוס' הוא: ד'השמר' דלאו - לכו"ע הוא לאו. ובגמ' דידן, 'מוצא שפתיך תשמור' לכו"ע הוא לאו, כיון דקאי אלאו ד'בל תאחר'. 'ושמרת את החוקה' [לדעת ריה"ג] דקאי אתפילין, נחלקו ר' יוחנן ור' אלעזר אי חשיב כלאו או כעשה. 'ושמרת את החוקה' [לדעת ר"ע] דקאי אפסח - לכו"ע הוא עשה.

בפיך זו צדקה:

מבאר התוס' דאיך הוא משמע ד'בפיך' זהו צדקה.

ומבאר, משום דכתיב, 'בי נשבעתי **יצא מפי צדקה**' (ישעיה מה פג). דהיינו, דה' יעשה צדקה ויקבל את כל האומות שיבואו לשוב אליו. נמצא מבואר, ד'פי' לענין צדקה נאמר.

יקריב אותו מלמד שכופין אותו:

יבאר אמאי בקרבנות צריך לקרא בפני עצמו לכך דכופין אותו, ויבאר באיזה ענין כופין אותו.

דר"ל דיומא לא קיימי, ומיהו לא יתכן כלל לאוקמיה דלא כר"ע דמשנה היא בפ"ק דכריתות (דף ג.) וסוגיא דשמעתא משמע בגמ' (דף ג:) דאתיא כר"ע דקתני אוב ולא קתני ידעוני, וצריך לחלק בההיא דר' יוחנן דלא דמיא לשאר השמר דעשה:

בפיך זו צדקה. דכתיב יצא מפי צדקה (ישעיה מה): **יקריב אותו מלמד שכופין אותו. כל מצות עשה נמי כופין כדאמר בפרק נערה שנתפתתה** (כתובות דף מט: וסס)[קנא] **דאם אמר שאינו רוצה לקיים מצות עשה, מכין אותו עד שתצא נפשו.** או שיקבל עליו לקיים המצוה. ומקשה תוס', דאם אמנם זהו הדין, דאף בכל המצוות כופים אותו, א"כ למה לי קרא מיוחד לגבי קרבנות דכופין אותו עד שיביאם, והרי דינא דהבאת הקרבנות בכלל מצוות עשה היא, ומיישב **דהא דאיצטריך קרא הכא, משום דסלקא דעתא דאין כופין כאן, לפי שכתוב בהם 'לרצונו',** ומשום כך הו"א דאין כופין אותו אף דבסוף יאמר רוצה אני, לכך אמרה תורה 'יקריב אותו' ללמדנו דאף בקרבנות כופין אותו - עד שיאמר רוצה אני[קנב]. ומקשה התוס' **וא"ת, הא דתנן פרק האומר משקלי** (ערכין דף כא.) **חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן, חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן.** דהיינו דלוקחים מהם חפצים שיהיו משכון ביד בי"ד, שאם לא יקריבו, יקנו ממשכון זה את קרבנם. והרי מקור דין דכפיה, הוא מגמ' דידן, דאמרינן דכופין אותו לקיים חיובו שלא יעבור בבל תאחר, וא"כ יקשה, דמשנה זו דערכין היכי דמי, כלומר במה איירי משנה זו, **אי** איירי **מקמי דאתא לידי בל תאחר,** דעדיין לא עברו עליו ג' רגלים, א"כ **אפי'** עבור **עולות ושלמים נמי לא** ימשכנו, דכיון דעדיין אינו עובר בלאו, אינו נמי בדין כפיה[קנג]. **ואי** מיירי מתניתין דערכין באופן **דעבר** עליו **בבל תאחר,** וכגון דעברו עליו ג' רגלים, א"כ **אפי' חטאות ואשמות נמי** ימשכנו אותם, כדאמרינן הכא דכופים אותו שלא יעבור בבל תאחר. ומתרץ התוס', **וי"ל, דלעולם** מיירי **בשלא עבר עדיין** ג' רגלים, ואינו עובר על איסור דבל תאחר, **אלא** היכא **דחזינן שהוא מתעצל להביא, [ומוציא הוצאות חנם שלא לצורך, כדי שלא ישאר בידו במה לקנות],** ובי"ד מבינים שלבסוף יעבורהוא על בל תאחר, **ולהכי ממשכנין** אותו, ושומרים מממונו עבור חיוב קרבנו, **ואם אין מוצאין במה למשכנו, אז כופין כדקאמר הכא**[קנד]. וע"ז אומרת המשנה, דרק בחייבי עולות ושלמים אנו חוששים שלבסוף לא יביא קרבנו, אבל בחייבי חטאות ואשמות דכפרה הם לו, והרי אף הוא עצמו רוצה בכפרתו, ולא חיישינן כ"כ שיוציא כל מעותיו עד שלבסוף לא יביא קרבן. ואי"צ למשכנו. ומקשה התוס', **וא"ת, ואעולות מ"ט (לא) בעי למשכוני טפי מחטאות ואשמות,** מה הטעם דבעולות אמנם חיישינן לכך שאינו רוצה לקיים חיובו, **והא בפ"ק דזבחים** (דף ו.) **אמר, דעולות נמי מכפרים אחייבי עשה**[קנה], והרי אמרינן דבדבר שהוא לכפרתו, אין חוששים שלא יביא קרבנו. ומתרץ, וי"ל, **דכיון דאמרינן בעלמא** (יומא דף פו.) בעובר על מצות עשה, **שאם עשה תשובה, לא זז משם עד שמוחלין לו, הרי בתשובה** מבואר בגמ' דכופין אותו שיקיים חיוב קרבנו. ומביא התוס', **דהאמת היא דבכל מצות עשה נמי כופין, כדאמר בפרק נערה שנתפתתה** (כתובות דף מט:) וסס[קנא] דאם אמר שאינו רוצה לקיים מצות עשה, **מכין אותו עד שתצא נפשו.** או שיקבל עליו לקיים המצוה. ומקשה תוס', דאם אמנם זהו הדין, דאף בכל המצוות כופים אותו, א"כ למה לי קרא מיוחד לגבי קרבנות דכופין אותו עד שיביאם, והרי דינא דהבאת הקרבנות בכלל מצוות עשה היא, ומיישב **דהא דאיצטריך קרא הכא, משום דסלקא דעתא דאין כופין כאן, לפי שכתוב בהם 'לרצונו',** ומשום כך הו"א דאין כופין אותו אף דבסוף יאמר רוצה אני, לכך אמרה תורה 'יקריב אותו' ללמדנו דאף בקרבנות כופין אותו - עד שיאמר רוצה אני[קנב]. ומקשה התוס' **וא"ת, הא דתנן פרק האומר משקלי** (ערכין דף כא.) **חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן, חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן.** דהיינו דלוקחים מהם חפצים שיהיו משכון ביד בי"ד, שאם לא יקריבו, יקנו ממשכון זה את קרבנם. והרי מקור דין דכפיה, הוא מגמ' דידן, דאמרינן דכופין אותו לקיים חיובו שלא יעבור בבל תאחר, וא"כ יקשה, דמשנה זו דערכין היכי דמי, כלומר במה איירי משנה זו, **אי** איירי **מקמי דאתא לידי בל תאחר,** דעדיין לא עברו עליו ג' רגלים, א"כ **אפי'** עבור **עולות ושלמים נמי לא** ימשכנו, דכיון דעדיין אינו עובר בלאו, אינו נמי בדין כפיה[קנג]. **ואי** מיירי מתניתין דערכין באופן **דעבר** עליו **בבל תאחר,** וכגון דעברו עליו ג' רגלים, א"כ **אפי' חטאות ואשמות נמי** ימשכנו אותם, כדאמרינן הכא דכופים אותו שלא יעבור בבל תאחר. ומתרץ התוס', **וי"ל, דלעולם** מיירי **בשלא עבר עדיין** ג' רגלים, ואינו עובר על איסור דבל תאחר, **אלא** היכא **דחזינן שהוא מתעצל להביא, [ומוציא הוצאות חנם שלא לצורך, כדי שלא ישאר בידו במה לקנות],** ובי"ד מבינים שלבסוף יעבורהוא על בל תאחר, **ולהכי ממשכנין** אותו, ושומרים מממונו עבור חיוב קרבנו, **ואם אין מוצאין במה למשכנו, אז כופין כדקאמר הכא**[קנד]. וע"ז אומרת המשנה, דרק בחייבי עולות ושלמים אנו חוששים שלבסוף לא יביא קרבנו, אבל בחייבי חטאות ואשמות דכפרה הם לו, והרי אף הוא עצמו רוצה בכפרתו, ולא חיישינן כ"כ שיוציא כל מעותיו עד שלבסוף לא יביא קרבן. ואי"צ למשכנו. ומקשה התוס', **וא"ת, ואעולות מ"ט (לא) בעי למשכוני טפי מחטאות ואשמות,** מה הטעם דבעולות אמנם חיישינן לכך שאינו רוצה לקיים חיובו, **והא בפ"ק דזבחים** (דף ו.) **אמר, דעולות נמי מכפרים אחייבי עשה**[קנה], והרי אמרינן דבדבר שהוא לכפרתו, אין חוששים שלא יביא קרבנו. ומתרץ, וי"ל, **דכיון דאמרינן בעלמא** (יומא דף פו.) בעובר על מצות עשה, **שאם עשה תשובה, לא זז משם עד שמוחלין לו, הרי בתשובה**

ציונים והערות

קנ. עפ"י ב"ח שציין לתוס' בעירובין (פו.). **קנא. כתב** בערוך לנר דצריך לומר כדאמר בפ' הכותב (פו.). והכי איתא התם, תנינא במה דברים אמורים [פי' רש"י דלוקה ארבעים] במצות לא תעשה, אבל במצות עשה כגון שאומרים לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו. [פי' רש"י קודם שעבר על העשה ויש בידו לקיים] וכתב הערוך לנר דצ"ע במקום שיש עשה ול"ת, ועל הל"ת אין לוקין, אם אז מכין אותו לקיים העשה, דאפשר דוקא בעשה גרידא לוקין עד שתצא נפשו, אבל כשיש עשה עם ל"ת כשם שאין לוקין על ל"ת כך אין לוקין על מ"ע. ולכאורה יש להוכיח כן, דבכל לאו הניתק לעשה דאמרינן (מכות טו:) למ"ד בטלו ולא בטלו אינו לוקה כל זמן שלא ביטל העשה. ולמה אין מכין אותו עד שתצא נפשו לקיים העשה, ואפילו למ"ד קיימו ולא קיימו דלוקה על הל"ת ופטור, ולמה לא מכין אותו עד שתצא נפשו לקיים העשה, כגון גבי אונס שגירש דאמרינן מכות (טו.) כל ימיו בעמוד והחזר קאי, ולמה לא מכין אותו עד שתצא נפשו לקיים העשה, וכן גבי השבת אבדה דהוי עשה ול"ת ואינו לוקה מטעם דהוי לאו שאין בו מעשה, ולמה לא מכין אותו עד שישיב את האבדה. ואפילו נימא דאין כופין רק על עשה שעובר הזמן, וכמו שמשמע לשון רש"י דומיא דסוכה ולולב, מ"מ קשה ממה דאמרינן בפסחים (פה.) דבל יראה הוי ניתק לעשה דתשביתו, למה לא מכין אותו לקיים העשה, שהרי כשיעבור הפסח אי אפשר לקיימם עוד. ומכ"ז היה נראה להוכיח דלא נמסר הלכה למשה מסיני שמכין עד שתצא נפשו, רק בעשה גרידא, אבל כשיש עשה עם ל"ת אז לוקין על הל"ת לבד, ואם על הל"ת אין לוקין גם על העשה אין לוקין, ולפ"ז לא יקשו מה שהקשה התוס' למה צריך קרא דיקריב שכופין אותו כיון דאיכא עשה, דשאני הכא דאיכא בהדי עשה גם ל"ת דבל תאחר. **קנב. הקשה** הפני יהושע, דלפי"ז באידך קרא דכתיב 'ועשית' אזהרה לב"ד שיעשוך למה לי קרא, הא התם לא כתיב לרצונו, וממילא ידעינן דכופין משום עשה דכתיב בתרווייהו, באמר ולא אפריש ואפריש ולא אקריב. ותירץ הפני יהושע, דאי לאו דכתיב 'ועשית' לא הוי דרשינן מלרצונו כופין עד שיאמר רוצה אני, אלא הוה אמרינן דיקריב דקאמר רחמנא היינו היכא שכבר הפריש מרצונו, כופין אותו שיקריב, אבל עיקר ההפרשה לעולם צריך לרצונו כדכתיב, משו"ה איצטריך קרא דועשית. **קנג. הקשה** השפת אמת, דמשמע מדבריהם דקודם ג' רגלים דליכא בל תאחר אין כופין, ולכאורה כיון דברגל אחד עובר בעשה - יש לכוף ג"כ. וכן נראה מדברי הרמב"ם ז"ל (פי"ד מהלכות מעשה הקרבנות הלכה טו). ומתרץ, דיש לומר דבאמר ולא אפריש אינו עובר בעשה עד אחר ג' רגלים. ומוסיף להקשות דמשמע ממה שתי' התוס' דלעולם בשלא עבר כו', משמע, דאחר שעברו ג' רגלים גם בחטאות ואשמות ממשכנין, וקשה דבריש בבא מציעא בהא דאמר ר' מאיר בשנים שאמרו לו אכלת חלב, והוא אומר לא אכלתי דחייב קרבן, הקשו התוס', הא חייבי חטאות אין ממשכנין ע"ש, ולפי דבריהם כאן לא קשיא מידי, די"ל דמיירי אחר שעברו ג' רגלים דאיכא בל תאחר, דבכה"ג שפיר כופין וצ"ע. **קנד. הקשה** הערוך לנר, דאיך שייך שכופין אם אין לו במה לשלם, והוסיף דעל פי מה שכתב תוס' לעיל, יכול היה לחלק כך, דכשרואים שהוא מתעצל ומוציא הוצאות חנם, אז ממשכנין גם קודם שיגיע הרגל זמן העשה או הל"ת, אבל כשאין רואין כן אז אין ממשכנין, אבל כשיגיע הרגל אז כופין אותו, ובהכי איירי קרא דיקריב. **קנה. השפת אמת** מבאר, דהמשך הקושיא ואעולות מ"ט בעי למשכוני, הוא משום דיש לומר, דאין ממשכנין אלא כשעובר בבל תאחר, וא"כ לא שייך לומר דכיון דמכפר אעשה בודאי יביא, כיון דהוא חשוד לעבור אבל תאחר, רק חטאות דמכפרי אכריתות דחמור מלאו דבל תאחר שאני, אבל השתא דתירצו, דהא דממשכנין מיירי קודם שעובר אבל תאחר, [דחוששין שמא לא יביא כלל], לכך הקשו שפיר דאף עולות מ"ט בעי למשכוני הרי הם מכפרים אעשה. ומוסיף השפ"א, דעל קושית התוס' יש להקשות, דהא כיון דעולה מכפר אעשה, א"כ יותר יש לחוש שרוצה לאחר עולתו וכדי שיכפר אח"כ על מה שיעבור עוד, ומשא"כ בחטאת דאינה מכפרת על עשה אלא מקופיא כמבואר בזבחים (ז:) אינו חשוד לאחר בשביל זה. ותירץ, דאפשר דכוונת התוס' היה דכיון דקודם הכפרה יש לו לירא מן העונש, להכי בודאי יביא להגין עליו מן היסורין. ובזה מובן, מה שתירצו דכיון דבעשה תשובה לא זז משם עד שמוחלין לו אינו חושש

עשה תשובה לא זז משם עד שמוחלין לו, הרי בתשובה מתכפר ולא דמי לחטאות ואשמות:

חד דאמר ולא אפריש. נראה לי דמשני כך, שהרי הקשה מעשה ומלא תעשה ומעשויי, נראה בכל חד רוצה ב' פסוקים ותרי למה לי, ומשני, צריכי בכל חד תרי קראי דחד קרא אתא גלל אמר ולא אפריש וקרא השני אתא גלל אפריש ולא אקריב. ופריך, מי מצית אמרת דאמר ולא אפריש והא נדבה כתיבא ביה ותנן כו', פירושו כך נ"ל, היאך מוקמת העשה והלא תעשה והעשוי אנדבה דקראי דאמר ולא אפריש, הא אותן ג' עניינים עשה ולא תעשה ועישוי נראה דקאי לנדבה כמו לנדר, שהרי באותו קרא כתיב נדבה כדאמר לעיל נדבה כמשמעה, ואיך מצי היות קאי אמר ולא אפריש לנדבה, הא זה איפכא מזה שהרי אמר ולא אפריש אינו אומר הרי זו אדרבה הוא כאומר הרי עלי כזה נדר שהרי אינו מפריש אז ונדבה פירושה היא דאמר הרי זו ומפריש באותה שעה כדתנן איזהו וכו'. ומשני, משכחת לה דאמר ולא אפריש דמשמע נדר משכחת לה תרתי אפי' בנדבה, כגון דאמר הרי עלי עולה על מנת שלא אתחייב באחריותה, כשאומר הרי עלי הוא כמו נדר ורוצה לעשות נדבה כשמבאר בו דין נדבה דאינו חפץ להתחייב באחריותה, אלא דמשכחת לה דאמר ולא אפריש כמו האומר הרי עלי ועל כל זאת היא כנדבה שהרי רוצה שלא יתחייב באחריותה כנדבה:

איזהו נדר. משנה היא בפ"ק (משנה ו') דקינין:

על מנת שלא אתחייב באחריותה. לא דמי למתנה על מה שכתוב בתורה:

[ו:] **שהיה חולה בעצרת. דפסול להקרבה כדתנן בבכורות (דף מו.) זקן חולה ומזוהם. ובפרק כל האסורים (תמורה דף כח:) דרשינן ליה מדכתיב מן הצאן מן הכבשים ומן העזים, ועוד כתיב (מלאכי ג) כי תגישו פסח וחולה אין רע:**

חד דאמר ולא אפריש:

יבאר למהלך הסוגיא.

בגמ' מקשינן, אמאי בעינן ב' דרשות, גם 'ועשית' שהיא אזהרה לבי"ד שיעשוך, וגם, 'יקריב אותו' דמלמד שכופים אותו. וע"ז משני, חד אתא להיכא דאמר ולא אפריש, וחד אתא להיכא דאפריש ולא אקריב. ובא התוס' לבאר את כל מהלך הסוגיא, **נראה לי דמשני כך, שהרי הגמ' הביאה ברייתא ד'מוצא שפתיך תשמור', והקשתה הגמ', מעשה ומלא תעשה ומעשויי, ונראה דכך היא קושיתה,** דמשמע בברייתא דבכל חד בין נדרים בין נדבות חטאות אשמות וכו', בכל אחד רוצה התורה דנבוא לרבות מב' פסוקים, וקשה דתרי פסוקים למה לי. ומשני, דצריכי בכל חד תרי קראי, דחד קרא אתא גלל [בגלל] - היכא דאמר ולא אפריש, וקרא השני אתא גלל - היכא דאפריש ולא אקריב. ומשמיע הכתוב דבב' אופנים עוברים בבל תאחר, או דנדר ולא אפריש, או דאפריש ולא אקריב. ופריך, מי מצית אמרת דחד קרא אתא לדאמר ולא אפריש, והא נדבה כתיבא ביה, ותנן כו'. ופירושו של הקושיא כך נ"ל, דהא בכתובים אלו איכא נמי קורבנות דנדבה, והיאך מוקמת העשה והלא תעשה, והעשוי [שע"י בי"ד], אנדבה דקראי - ומוקמת ליה דמיירי בדאמר ולא אפריש, דהא נראה דאותן ג' עניינים עשה ולא תעשה ועישוי, נראה דקאי לנדבה כמו לנדר, שהרי באותו קרא כתיב גם לנדבה, כדאמר לעיל נדבה כמשמעה, וכשם דלנדרים מוקמינן לקרא דאיירי באמר ולא אפריש, כמו"כ מוקמינן נמי לנדבה, וזהו תמוה האיך מצי היות קאי האמר ולא אפריש לנדבה, הא מהות הנדבה זה איפכא מזה, כלומר האיך יתכן לאוקמי לנדבה באמר ולא אפריש, שהרי היכא דאמר ולא אפריש, אינו אומר הרי זו, ואדרבה, הרי הוא כאומר הרי עלי (כזה) נדר, שהרי אינו מפריש אז בפועל, אלא דמתחייב להפריש, ואילו נדבה פירושה היא, דאמר הרי זו, ומפריש באותה שעה שאמר, כדתנן איזהו נדר האומר הרי עלי עולה, ואי זו היא נדבה האומר הרי זו עולה וכו'. והאיך שייך בנדבה אופן דאמר ולא אפריש. ומשני, דמשכחת לה דאמר ולא אפריש דמשמעותה תהא נדר, וכן משכחת לה דאמר ולא אפריש בתרתי דהיינו אפי' בנדבה, וכגון - דאמר הרי עלי עולה על מנת שלא אתחייב באחריותה, דכשאומר הרי עלי הוא כמו נדר, ואם רוצה לעשות נדבה, הוה נדבה - וזאת בתנאי כשמבאר בו דין נדבה דהיינו באומר דאינו חפץ להתחייב באחריותה, ובכך נעשה קרבן זה נדבה, אף שהוא נעשה ע"י נדר, כיון דדומה בדיניו לנדבה. שאף היא אינו חייב באחריותה (אלא) ומסיימת הגמ' את תירוצה, [אלמא] דמשכחת לה אף בנדבה דאמר ולא אפריש, כמו האומר הרי עלי, ועל כל זאת היא כנדבה, שהרי הוא רוצה שלא יתחייב באחריותה, כנדבה שאינו חייב באחריותה, ובכך יהיה מיושב הא דכתיב לגבי נדבה דין דאמר ולא אפריש, דאיירי באופן דנדר שלא ע"מ לקבל אחריות, וקרינן ליה נדבה משום דדינו הוא כנדבה, דאינו חייב באחריותה.

איזהו נדר:

תוס' מפרש את מקור דין זה.

דמשנה היא בפ"ק (משנה ו') **דקינין,** וז"ל המשנה איזהו נדר האומר הרי עלי עולה ואיזהו נדבה האומר הרי זו עולה.

על מנת שלא אתחייב באחריותה:

מקשה התוס', והאיך הוא מתנה שלא להיות חייב באחריותה, והרי הוא מתנה על מה שכתוב בתורה, דהיכא דנדר להביא קרבן, התורה היא חייבתו להיות חייב באחריותה ומיישב התוס', **ולא דמי למתנה על מה שכתוב בתורה.** דבנדר עצמו מה שחייב באחריותו אינו מגזירת הכתוב, אלא משום דשיעבד עצמו לכך, דכיון דאמר 'עלי' אטעיניה על כתפיה לחיובי באחריותו (מגילה ח.), וכיון שכך, כל היכא דפירש תוך כדי דבור, שאינו מקבל עליו אחריותו, לא שיעבד עצמו לכך, ושוב אין לנו עליו כלום[קנז].

שהיה חולה בעצרת:

יביא מקור הדין דהחולה פסול הוא.

בגמ' אמרינן דבבית ר' פפיס לא הקריבו לולד השלמים בעצרת, ומפרשת הגמ', דהטעם הוא, משום דהולד היה חולה שבעצרת. והדין הוא דחולה **פסול להקרבה, כדתנן בבכורות** (דף מו.) דבמשנה שם מונה התנא אלו קרבנות אינם ראוים להקרבה, ומונה שם, זקן חולה ומזוהם. וכן **בפרק כל האסורים** (תמורה דף כח:) **דרשינן ליה מדכתיב** (ויקרא ג י) 'ואם מן הצאן קרבנו מן הכבשים או מן העזים', ודרשינן מדכתיב 'מן' **הצאן** 'מן' **הכבשים** ו'מן' **העזים.** דבא הכתוב למעט זקן חולה ומזוהם[קנח]. **ועוד כתיב** (מלאכי ג ח) **'כי תגישו פסח וחולה אין רע'.** דהנביא מוכיחם על שהם מקריבים פיסח וחולה, ושואלם הנביא, וכי האין זה דבר רע.

אחד בכור ואחד כל הקדשים:

יבאר אמאי מזכיר לבכור בפני עצמו.

מיתיבי, אחד בכור ואחד כל הקדשים, כיון שעברו עליהם שנה בלא רגלים, או רגלים בלא שנה, עובר בבל תאחר. ומבאר תוס' דלכאורה כיון שדין זה נוהג בכל הקדשים, א"כ אמאי מזכיר את בכור בפני עצמו, ולא קתני כל הקדשים כיון שעברו וכו'. ומתרץ **דלהכי נקט בכור, כיון דעיקר שנה בבכור כתיב, [כדדריש בספרי** (פרשת ראה)[קנט] **מדכתיב 'כל הבכור אשר יולד'** (דברים טו יט-כ) **מלמד שהבכור נאכל כל שנתו.** ומבאר התוס', **כלומר, דכתיב ביה** 'כל הבכור אשר יולד וגו' לפני ה' אלוקיך **תאכלנו שנה בשנה',** ודרשינן מדכתיב שנה בשנה, דצריך שיאכל לבכור כשהוא תוך שנתו. **ושאר הקדשים דריש התם** בספרי, **מדכתיב 'כל'** הבכור אשר יולד'. וכיון שמקור הדין דשנה נאמר גבי בכור, לכך מדגיש התנא אחד בכור ואחד כל הקדשים, לומר, דהדין הוא כן אף בשאר קדשים.

ציונים והערות

להביא, דלכאורה זה תמוה, דנראה דעבר על כריתות בשוגג, תשובתו קלה מעבר על עשה במזיד, [דהא דאמרינן דעולה מכפר על עשה, היינו בעבר במזיד אעשה, דאילו עבר בשוגג תשובה לחודא מכפרא], וא"כ כיון דבחייבי חטאת לא חיישינן שיסמוך על תשובה ולא יביא חטאתו, מ"ט חיישינן טפי בחייבי עשה. ולהנ"ל י"ל, כוונתם דתשובה מהני רק להגין מן היסורים, אבל עכ"פ כפרה דקרבן צריך, ובזה שפיר הוא חשוד בעולה לאחר, כדי שיכפר על כמה עשין. **קנו. עיין** תוס' בבא בתרא (מח. ד"ה יקריב) דאי"ז קשה מהא דאמרינן דעולה מכפרת אעשה, דהא אמרינן בזבחים (ז:) אמר רבא, עולה דורון היא. [ומפרש רש"י, דעולה אינה באה לכפר על עשה כפרה ממש, אלא אחר שכפרה התשובה על העשה היא באה להקבלת פנים, כאדם שסרח במלך וריצהו ע"י פרקליטין, וכשבא להקביל פניו מביא דורון בידו]. ומוסיף תוס' דעולה מכפרת מקופיא ולא מקיבעא, דהיינו דהיא כדבר הצף ואינו קבוע. **קנז. עפ"י** ריטב"א, ובתוס' הרא"ש כתב דכיון דמצינו בתורה דין נדבה - שאינו חייב באחריותה, א"כ יש לומר דלדעת כן הוא נדר, שיהא נדרו כנדבה. **קנח. תמה** בערוך לנר, למה הוצרכו להביא מפ' כל האסורים, הרי גם שם בבכורות (מח.) מייתי הגמרא ברייתא זו ושם הוא העיקר. ובפ' כל האסורים לא מייתי ברייתא זו רק בתוך הסוגיא להקשות ממנה לר"י. **קנט. עפ"י** באר המים, ובמהרש"א מוחק התיבות 'מדכתיב כל הבכור אשר יולד' (דברים טו) מלמד שהבכור נאכל כל

אוהח 18/06/2018

בשלמא רגלים בלא שנה משכחת לה:

יבאר דברי הגמ', היכי משכחת לה שנה בלא רגלים, רגלים בלא שנה.

מבואר בברייתא, דאחד בכור ואחד כל הקדשים, כיון שעברו עליהם שנה בלא רגלים, או רגלים בלא שנה, עובר בבל תאחר. ומקשה הגמ', בשלמא רגלים בלא שנה משכחת לה וכו', מבאר התוס' דהיינו **כגון דאקדשה ערב פסח.** וכשעובר חג הסוכות, נמצא, דעברו ג' רגלים ועדיין לא עברה שנה. ומוסיף תוס' לבאר את המשך הגמ', **(כך) [וכן] הפי' [בהא דקאמר]**[קס] בהמשך הגמ' דמקשה 'שנה בלא רגלים' היכי משכחת לה, **הניחא** למ"ד **דבעי ג' רגלים כסדרן, משכחת לה כגון דאקדשיה בתר חג המצות.** דעתה כדי שיעברו ג' רגלים כסדרן, צריך שיעברו שבועות סוכות, פסח שבועות סוכות. ונמצא דלאחר הפסח דשנה האחרת, כבר עברה שנה, ועדיין לא עברו ג' רגלים כסדרן.

שנה בלא רגלים היכי משכחת לה:

יביא אוקימתות להיכי תימצי של שנה בלא רגלים, וידחם.

הגמ' מקשה, דלמ"ד דעובר בבל תאחר אף כשעברו ג' רגלים שלא כסידרן, א"כ 'שנה בלא רגלים' היכי משכחת לה. מוסיף תוס' ומבאר, **דאי** תרצה ליישב, דמיירי **באקדשיה בתוך הרגל, דכי מטיא שתא** - דבכהאי גוונא אף שעוברת שנה שלימה, **אכתי ליכא שלש רגלים** זה אינו נחשב כעברו ג' רגלים, ומטעם - דכדי לעבור בבל תאחר, רגלים **שלימים בעינן, כדלעיל** (דף ה:), והכא דמיירי דהקדיש בתוך הרגל, א"כ שנה אמנם עברה, אולם ג' רגלים שלימים עדיין לא עברו. ודוחה תוס' ואומר ואי אפשר ליישב כך, **דהכא נמי** - דאף באופן זה, **איכא רגלים שלימים,** משום **דסוף רגל ראשון דאשתקד, מצטרף (על) [עם]**[קסא] **תחלת רגל דהשתא,** דכשבא לשנה אחרת להיום שהקדיש בו קרבנו, נשלם ומצטרף חצי רגל של שנה שעברה עם חצי רגל של שנה זו, ונמצא דעברו ג' רגלים. ועדיין לא מצאנו 'שנה בלא רגלים'. **ובירושלמי** (ר"פ הלכה ו) **מפרש,** להאופן דשייך 'שנה בלא רגלים' כך. **תפתר** - תתרץ, **כגון דאקדשיה כשהיה מחוסר זמן בפסח.** דהיינו שלא עברו ח' ימים מלידתו, ולכך אינו עובר על שלא הקריבו בפסח, ואף אין זה נחשב שעבר עליו פסח - למנין ג' רגלים. אולם לענין שעברה שנה, נחשב שעברה השנה אף שהיה בו זמן שלא היה עדיין ראוי - דהרי אמר הכתוב 'שנה בשנה', היינו דזמן אכילתו היא עד מלאת לו שנה, וכוללת אף את הימים שהיה בהם מחוסר זמן. ואומר ע"ז תוס', **ולקמן** בגמ' דידן לקמן, **אין משמע כן,** לומר, דמחשבים לשנה אף את הזמן שלא היה ראוי להקרבה, דהיינו אותם ח' ימיו ראשונים, **דאמרינן** לקמן בברייתא, **אין מונין שנה לבכור אלא משעה שראוי להרצאה**[קסב].

אחד בכור ואחד כל הקדשים. להכי נקט בכור, דעיקר שנה בבכור כתיב מדכתיב כל הבכור אשר יולד (דברים טו) **מלמד שהבכור נאכל כל שנתו כלומר דכתיב ביה תאכלנו שנה בשנה, ושאר הקדשים דריש התם מדכתיב כל:**

בשלמא רגלים בלא שנה משכחת לה. כגון דאקדשה ערב פסח כך הפי' הניחא למ"ד דבעי כסדרן משכחת לה כגון דאקדשיה בתר חג המצות:

שנה בלא רגלים היכי משכחת לה. דאי באקדשיה בתוך הרגל דכי מטיא שתא אכתי ליכא שלש רגלים דשלימים בעינן כדלעיל, ה"נ איכא רגלים שלימים, דסוף רגל ראשון דאשתקד מצטרף (על) תחלת רגל דהשתא. ובירושלמי מפרש, תפתר כגון דאקדשיה כשהיה מחוסר זמן בפסח, ולקמן אין משמע כן דאמרינן אין מונין שנה לבכור אלא משעה שראוי להרצאה:

בשלמא לרבי משכחת לה בשנה מעוברת. לר"מ דאמר לעיל ברגל אחד ולר"א בן יעקב דאמר שני רגלים, לא משכחת לה אלא בחולה ברגלים. והוא הדין דהוה מצי לשנויי הכא לרבי ולרבנן:

כמנין ימות החמה. ופי' בקונט' וה"ה בכל שנים סתם לרבי, דילפינן מתמימה דבתי ערי חומה כדמוכח בפרק (שני) דערכין (דף ל:):

בתר חג המצות. לאו דוקא, דהוא הדין בתוך חג המצות כדמוכח לעיל דכולי רגל בעי:

בשלמא לרבי משכחת לה בשנה מעוברת:

בגמ' מבואר האיך שייך 'לשנה בלא רגלים', לדעת רבי ולדעת רבנן, ומבאר התוס' האיך שייך 'שנה בלא רגלים' לדעת ר"מ וראב"י, דלר"מ **דאמר לעיל ברגל אחד,** ולר"א **בן יעקב דאמר שני רגלים, לא משכחת לה** אופן שתעבור 'שנה בלא רגלים', **אלא** במדה והקרבן היה חולה **ברגלים.** דאז אינו מתחייב בבל תאחר על שלא הקריב ברגלים, אולם מתחייב הוא על כך שלא הקריב במשך השנה כולה. מוסיף התוס', **והוא הדין דהוה מצי** הגמ' **לשנויי הכא** תירוץ זה, אף **לרבי ולרבנן.** דמשכחת לה 'שנה בלא רגלים', כגון שהיה חולה ברגלים[קסג].

כמנין ימות החמה:

בגמ' מבואר, דלדעת רבי דין 'שנה' דמונים לבית עיר חומה, היא כשמלאו לה שס"ה ימים כמנין ימות החמה. ומוסיף התוס', ופי' בקונט' וה"ה **בכל שנים סתם לרבי,** דכך הוא הדין בכל דבר שמנינו לפי שנה הוא, נקראת שנה ע"י שמונים שס"ה ימים, ולכך אמרינן כאן, דלרבי גם גם לבכור מנינן שס"ה ימים. והטעם, **דילפינן** שנה דבכור **מתמימה דבתי ערי חומה,** דדין 'תמימה' דבתי עיר חומה המלמד דבעינן שיעברו שס"ה ימים להחשב שנה, דין זה מלמד אף לכל דין שנה דבעינן שס"ה ימים. **כדמוכח בפרק (שני) [בתרא] דערכין** (דף ל:). דלדעת רבי כתבה התורה 'תמימה' בבתי ערי חומה, לומר שצריך שיהא בה שס"ה ימים, ומשם ילפינן לכל מקום[קסד].

בתר חג המצות:

בגמ' אמרינן, דלרבי משכחת לה שנה בלא רגלים, דכיון דלדעת רבי בין אם נתעברה השנה בין לא נתעברה, אחר שס"ה ימים חשיב ליה כעברה השנה. וא"כ משכחת לה במדה והקדיש בתר חג המצות, ונתעברה השנה, דכי מטא לשילהי אדר שני, נמצא דשנה מליא, ורגלים לא מליא. ומבאר תוס' דהא דאמרינן דהקדיש בתר חג המצות **לאו דוקא**[קסה], **דהוא הדין** אף אם הקדיש **בתוך חג המצות,** נמי חשיב כלא עבר עליו רגל דפסח, **כדמוכח לעיל** (דף ה:) **דכולי רגל בעי.** דרק כשעובר הרגל בשלימות אז חשיב עבר עליו הרגל.

ציונים והערות

שנתו כלומר'. **קס. עפ"י** הגהות הב"ח. **קסא. עפ"י** מהרש"א. **קסב. בשפת** אמת כתב, דאפשר לחלק דשאני בכור דהוא לא נדר וחיובא דידיה הוא מצד חיוב התורה, וכיון דחיוב התורה לא חל קודם שנראה להרצאה, אין להתחיל השנה עד זמן זה. אבל בנודר בעצמו, כיון דקיבל עכשיו את הנדר, שפיר מתחיל השנה מזמן הנדר כהירושלמי. ובערוך לנר כתב דעל הירושלמי אין קשה מזה, דלשיטתו אזיל דס"ל דלבכור תם ג"כ מונין שנה משעה שנולד, דהכי איתא פ"ק דר"ה (ה"ב), אמר רב הונא זאת אומרת ימים שהבכור מחוסר זמן בהם עולין לו מתוך שנתו, א"ר מנא ר' יונה אבא שמע לה מן הדא, 'כל הבכור אשר יולד' וגו', הא כיצד משעת לידתו את מונה לו עכ"ל. ולכן הירושלמי לשיטתו שפיר מתרץ, דמשכחת שנה בלא רגלים בדאקדשא כשהוא מחוסר זמן בפסח, אבל גמרא דידן דס"ל (ה:) דלתם מונין משעת הרצאה, לא היה יכול לתרץ כן. ומוסיף עוד הערל"נ, דיש להשוות גמרא שלנו עם הירושלמי דלא פליגי, שהרי יש להקשות כיון שהירושלמי מביא ראיה מקרא דאשר יולד, א"כ מה יענה גמרא שלנו לראיה הזאת. וי"ל, בודאי בלא הקדישו אין מונין לו שנה אלא משעת הרצאה, אבל כשהקדישו מחוסר זמן אז משעת הקדש מתחיל שנתו אפילו הקדישו סמוך ללידה ממש. דכן משמעות הכתוב, כל הבכור אשר יולד תקדיש, ומאותו שעה שהקדיש אפילו סמוך ללידה, לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה, שמשעת הקדש חל עליו שם קרבן. אבל בלא הקדישו קודם זמן הרצאה אז מזמן הרצאה חל שנתו, כיון שהיה ראוי להקריבו, ובהכי איירי גמרא דידן, ולכן אין קושיא מראית הירושלמי עליו. ואין לומר הא קרא בבכור כתיב דמרחם קדוש וא"צ להקדישו, דזה אינו, דגם בכור מצוה להקדישו, כדאמרינן בערכין (כט:) מניין לנולד בכור בעדרו שמצוה להקדישו, תלמוד לומר הזכר תקדיש, וכן פסק גם הרמב"ם הל' בכורות (פ"ו ה"ד), ובלא"ה צ"ל כן דאל"כ איך מתרץ הירושלמי כשהקדישו מחוסר זמן, דהתינח בקדשים אבל הרי הברייתא אמרה אחד בכור ואחד כל הקדשים כיון שעברה עליהם שנה בלא רגלים עובר בב"ת, והאיך משכחת בבכור כן, אכן ע"ז יש להשיב דבירושלמי באמת לא כתיב כלשון התוס', אלא תפתר שהיה מחוסר זמן לפסח, וא"כ לענין בכור בפשטות משכחת שנולד בפסח, ולענין שאר קדשים בשהקדישם מחוסר זמן, אכן עכ"פ כיון דכתיב תקדיש, י"ל דגם לפי הירושלמי לא חל השנה לענין ב"ת אלא משעה שהקדישו, או בשעת הרצאה אפילו בלא הקדישו. **קסג. בשפת** אמת כתב, דהא דמקשה הגמ' אלא שנה בלא רגלים היכי משכחת לה. עיקר הקושיא היא, מלשון הברייתא 'שנה בלא רגלים' דמשמע דבאמת לא היה בשנה ג' רגלים, אבל לדינא ודאי אף הגמ' ידעה דנ"מ בחולה ברגלים, כמ"ש התוס' אליבא דר"מ וראב"י, דגם לדידהו צריכין ליישב קרא דשנה בשנה, רק לשון הברייתא קשיא להגמ'. ובהכי מיושב ג"כ מ"ש הרמב"ם (פ"ו מה' נזקות) דבעבר להשנה עובר בל"ת, ולא הביא תי' הגמ' כדר' שמעיה דעצרת פעמים ה' פעמים ו', דהיינו כנ"ל דנפקא מינה לשנה בלא רגלים - כשהיה חולה ברגלים. עיין בפני יהושע דדוחה סברת התוס', וסובר דגם בחולה בג' רגלים איכא בל תאחר אחר הרגלים. וכתב ע"ז השפ"א, דאין סברתו מכרעת, די"ל דכיון דהתורה לא חייבו לעלות בכוונה לירושלים, רק כשעולה מביא עמו, וכשעלה ג' פעמים והיה יכול להביאו עובר, א"כ בחלה ברגלים דלא היה יכול אז להביאו, שפיר ליכא בל תאחר רק מטעם שנה בשנה כנ"ל. **קסד. בגמ'** שם דורשת הגמ' תיבת 'תמימה' ללמד דצריך שס"ה ימים, אולם אין הוכחה משם דילפינן מבית ערי חומה לכל מקום. ועיין תוס' הרא"ש שציין ליומא (פה:) ושם מבואר דלדעת רבי דשנה היא שס"ה ימים, כשדנים על חטאת אי עברה שנתה מנינן שס"ה ימים, ומוכח דדין רבי הוא בכל דין הצריך 'שנה'. **קסה. עיין** רש"י ד"ה בתר חג המצות דהוקשה לו, דלכאורה אין החשבון מדויק, שהרי אי מקדיש בכ"א ניסן, [ונתעברה השנה] כשבא כ"א אדר עברו שנ"ד ימים, וכשנוסיף י"א יום נמצא ד' ניסן, ואי"ז שילהי אדר. ולכך מפרש דהא דאמרינן דהקדיש בתר חג המצות, הינו בתוך הרגל אחר יו"ט ראשון. או שלהי אדר בתרא לאו דווקא אלא הכוונה אחר שיצא אדר. עי"ש. ואף תוס' מתכוון לרמז דהכונה תוך הרגל,

יורש מהו בבל תאחר:
יבאר באיזה אופן נאמר חיוב על היורש.
בגמ' בעי, יורש מהו בבל תאחר, ומפרש התוס' דהרי הדין הוא **דיורש חייב להביא** קרבנות שנתחייבו אביו או אמו, **כדתנן במסכת קינין** (פ"ג משנה ה) **ומייתי לה בכמה דוכתי, האשה** - יולדת החייבת בחטאת ועולה, **שהביאה חטאתה** ומתה, ועדיין לא הקריבה לעולה, דינא הוא **דיביאו יורשים עולתה**. והטעם לכך, **משמע בפ"ק דקדושין** (דף יג:) - **דלמ"ד שעבודא לאו דאורייתא**, ואם כן אין נכסיה משתעבדים לעולתה בשעת לידה, ורק גופה משתעבד, צריך לפרש דהטעם שהיורשים מביאים עולתה, משום דמיירי **כשהפרישה** את העולה **מחיים**קסו, **ולמאן דאמר שיעבודא דאורייתא**, כבר בשעת לידה השתעבדו נכסיה לעולתה ולכך חייבים היורשים להביא עולתה **אע"פ שלא הפרישה מחיים**, דכבר חל השיעבוד על נכסיה בשעה שהתחייבה בעולה, וצריך לשלם לעולה זו מנכסיהקסז. וכן **בסוף יש בכור** (נכורות דף נ:) **נמי אמר** דהיורשים חייבים להביא קרבנות חובה של אביהם, דאמרינן שם, רב דימי אמר רבי יונתן אמר, כתיב 'וכל בכור בניך תפדה ולא יראו פני ריקם', וגבי עולת ראיה כתיב 'ולא יראו פני ריקם', מה **להלן** בעולת ראיה - יורשין חייבין **בעולת ראיה של אביהן**. - כדתנן האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשים עולתה [רש"י שם], אף כאן בפדיון הבן - אם מת האב היורשין חייבין בפדיון הבן, [עד כאן הגמרא].
ומבואר כאן דהיורש חייב בעולת אביו.

הא ליתא בראיה:
בגמ' בעי, אי אשה חייבת בבל תאחר, מי אמרינן דאין שייך בה 'ובאת שמה' כיון דהיא ליתא בחובת ראיה. ומפרש התוס', דספק זה אין צריך להסתפק בו רק גבי אשה אלא **הוא** הדין לזקן וחולה ומי **שאין לו קרקע**, דהם פטורים מהראיה, וכן כל **הפטורים מן הראיה**. יש להסתפק בהם מי אמרינן בהו כיון דאין שייך בהם 'ובאת שמה', אף בבל תאחר אין חייבים**קסח**.

יורש מהו בבל תאחר. דיורש חייב להביא כדתנן במסכת קינין (פ"ג משנה ה) **ומייתי לה בכמה דוכתי האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו יורשים עולתה, ומשמע בפ"ק דקדושין** (דף יג:) **דלמ"ד שעבודא לאו דאורייתא כשהפרישה מחיים, ולמ"ד דאורייתא אע"פ שלא הפרישה מחיים. ובסוף יש בכור** (נכורות דף נ:) **נמי אמר מה להלן יורשים חייבים בעולת ראיה של אביהן:**

הא ליתא בראיה. והוא הדין זקן וחולה ומי שאין לו קרקע וכל הפטורים מן הראיה:

דהא איתה בשמחה. וקרינא בה ובאת שמה והבאתם שמה:

אשה בעלה משמחה. פי' בקונט' בבבל בבגדים [צבעונים] ובא"י בכלי פשתן המגוהצין כדאיתא בקדושין (ד' לד: ושם). **וקשיא לר"ת, דהני מילי בזמן הזה אבל בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר, כדאמר בע"פ** (פסחים ד' קט. ושם). **ועוד אמרי' פ"ק דחגיגה** (ד' ו. ושם) **אמתני' דאיזהו קטן כל שאינו יכול לאחוז בידו [של אביו] לעלות מירושלים להר הבית, עד הכא מאן אתייה, ומשני, עד הכא מיחייבה אמיה בשמחה, משמע שזקוקה לעלות משום שלמי שמחה. ומפרש ר"ת, בעלה משמחה שהחיוב על בעלה ולא עליה, לפיכך לא קרינא בה ובאת שמה. והא דקאמר בחגיגה דמיחייבה דהא איתה בשמחה:**

אשה בעלה משמחה:
יחלוק על רש"י בביאור הדין דבעלה משמחה.
אביי אמר, דהאשה חייבת בבל תאחר, כיון שהיא חייבת בשמחה, ומקשה הגמ', ומי אמר אביי הכי, והאמר אביי אשה בעל משמחה. **פי' בקונט' בבבל** בעלה משמחה **בבגדים [צבעונים], ובא"י בכלי פשתן המגוהצין, כדאיתא בקדושין** (ד' לד: ושם). הרי דלדעת אביי אינה חייבת בשלמי שמחה, אלא שמחה היא בדברים אחרים. **וקשיא לר"ת**, דהני מילי, דבעלה משמחה בבגדים צבעונים, זהו נאמר **בזמן הזה, אבל בזמן שבית** המקדש קיים, אכן **אין שמחה** אף לאשה **אלא בבשר, כדאמר בערבי פסחים** (פסחים ד' קט. ושם). תניא, רבי יהודה בן בתירא אומר, בזמן שבית המקדש קיים - אין שמחה אלא בבשרקסט. ועוד קשה, **דאמרי' פ"ק דחגיגה** (ד' ו. ושם) **אמתני' דאיזהו קטן** שאביו פטור מלחנכו בראיה - **כל שאינו יכול לאחוז בידו [של אביו] לעלות מירושלים להר הבית**, ומקשה הגמ', דמלשון הברייתא משמע דכבר הוא בא לירושלים, אלא שאין יכול לעלות מירושלים עד הר הבית, וקשה, **דעד הכא** - עד ירושלים, **מאן אתייה**, איך עלה הקטן עד ירושלים. **ומשני, עד הכא** אמו הביאתו דאף היא עולה לירושלים - **דמיחייבה אמיה בשמחה**, [עד כאן הגמ'] ומדייק תוס', דאף מכאן משמע **שהאשה זקוקה לעלות משום שלמי שמחה**. וא"כ מה היא כוונת הגמ' כאן, דמשום דבעלה משמחה אין באשה חיוב ד'ובאת שמה'. הרי הדין הוא דאמנם צריכה היא לבא לירושלים ולאכול את שלמי השמחה. **ומפרש ר"ת**, דתירוץ הגמ' הוא, **דבעלה משמחה**, היינו, דאין על גופה חיוב לבא לירושלים, אלא **שהחיוב** הוא **על בעלה** להביאה לירושלים וליתן לה מהשלמים, **ולא עליה, לפיכך לא קרינא בה 'ובאת שמה'**. ולפי"ז **הא** ואעפ"כ, אי"ז חשיב שעבר עליו הפסח, דבעינן רגל שלם. **קסו. בערוך** לנר הקשה בשם חכם אחד, דלמ"ד שעבודא לאו דאורייתא, דדין יורש נאמר היכא שהפרישו מחיים, א"כ למה לי קרא לאפריש ולא אקריב דעובר בבל תאחר, משום דה"א דכל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא, הא ע"כ אי אפשר לומר כן, דא"כ ל"ל קרא למעט יורש, דהרי לא משכחת רק באפריש ולא אקריב, לפי דברי התוס'. ותירץ הערל"נ, דהגמרא הרי עביד ג"כ צריכותא איפכא, דאי אשמועינן אפריש ולא אקריב, ה"א באמר ולא אפריש אינו עובר, וא"כ אי לא הוי כתיב רק חד קרא הוי מוקמינן לאפריש ולא אקריב, ואכתי לא ידענו אמר ולא אפריש. ועוד תירץ, די"ל דאפילו אי הוי כתיב בפירוש קרא לאמר ולא אקריב, אפילו הכי צריך קרא לאפריש ולא אקריב, דמדאצטריך למעט יורש לא שמעינן כן, דהא על שעבודא דלאו דאורייתא אין לנו קרא בפירוש, אלא מדלית לן קרא דשעבוד מועיל אמרינן דלאו דאורייתא, וא"כ מנ"ל למידק מדאצטריך מיעוט ליורש באפריש ולא אקריב עובר, דילמא הוי אמרינן כסברא דבי גזא דרחמנא הוא ואינו עובר, והוי דייקינן דשעבודא דאורייתא, ואתי מיעוט ליורש באמר ולא אפריש, לכן ע"כ צריך קרא לאפריש ולא אקריב. **קסז. כתב** השפת אמת, דמשמע קצת, דלמ"ד שעבודא דאורייתא הספק הוא לגבי יורש הוא באופן דאמר ולא אפריש. וא"כ יש להקשות אהא דפשיט הגמ' מדתני ר"ח מעמך פרט ליורש, הא י"ל דבהפרישו מחיים שפיר גם היורש עובר בבל תאחר, מקרא דוהבאתם דמיירי באפריש ולא אקריב, ור"ח ממעט בלא אפריש עדיין. ולכך כתב השפת אמת דלולי דברי התוס' היה נראה, דבלא אפריש ליכא למיבעיא כלל, דודאי אין היורש עובר ולא צריך קרא למעט, כיון דהוא לא נדר. ומקרא דוהבאתם שמה אין לחייבו, כיון דלא אפריש עדיין. וכל האיבעיא הוא, דוקא באפריש, וע"ז פשט מדר"ח. ומסתפק השפ"א, למ"ד שעבודא דאורייתא בלא הפרישו מחיים והפרישו הבן, דבכה"ג י"ל דעובר בבל תאחר כיון דהפרישו, שפיר קרינן ביה מעמך. וא"כ עדיין י"ל דר"ח מיירי בהפרישו אביו, ור"ז מיבעיא ליה בדלא אפרשיה מחיים ואח"כ הפרישו הבן. אך לשון דר"ז לא משמע דאיירי בהכי, דהא עיקר האיבעיא דידיה הוא מכח קרא דכי תדור וקרא דוהבאתם כו', וא"כ אפשר דבכה"ג פשיטא לכו"ע, דגם היורש הוא בבל תאחר. וצ"ע לדינא. **קסח. בפני** יהושע משמע דמבאר דברי התוס', דכל הני אף שאינם מחויבים בראיה, מחויבים לעלות לרגל בשביל מצות שמחה, ותמה על תוס' דנראה מסברא דזקן וחולה כאנוסים הם, ולמה יתחייבו לעלות, ובמי שאין לו קרקע נמי משמע מפשט לשון הגמרא דאין צריך לעלות כלל. והניח בצ"ע. אולם בערוך לנר ביאר דכונת התוס' באופן אחר, דכוונתו לומר דהא דאמרינן בגמ' דהצד שאשה פטורה מבל תאחר כיון דליתא בראיה, הסבר זה שייך אף בכל הני הפטורים מראיה, והא דבעי ר' זירא רק על אשה ולא גם על כל הני, משום דבהני פשיטא ליה שאינו בבל תאחר כיון דגם בשמחה ליכא, דחולה וזקן ודאי ליתינהו בשמחה, כיון דאנוסים הם ולא יכלו לעלות ולאכול שלמי שמחה בירושלים, וגם כל אחריני משמע דפטורים משמחה ג"כ, כל דליתא בראיה, דכן נראה ממה שכתב התוס' בפסחים (ג: ד"ה מלמיה) דר' יהודה בן בתירא לא עלה לירושלים לעשות פסח, מפני שלא היה לו קרקע ופטור מן הראיה, הרי אפילו מן הפסח פטור כש"כ משלמי שמחה. ועיין בט"א דנראה שפירש דברי התוס' כהפנ"י דכל הני איתנייהו בשמחה, והאיבעי אכולהו קאי, ונדחק לתת טעם למה הזכיר בהאיבעי אשה דוקא, ולא גם כל הני. עי"ש. אולם הערוך לנר חולק, ומוכיח דא"כ למה ציינו התוס' על הא ליתא בראיה, ולא על הא איתא בשמחה, שהרי רק מטעם זה יש לחייב בבל תאחר, ועוד הרי כללו בדבריהם גם חולה וזקן, והאיך ס"ד דהני חייבין בשמחה ומטעם זה יהיו בבל תאחר, כיון שאנוסים הם. ועוד דמוכח מדברי התוס' דפסחים דגם מי שאין לו קרקע פטור משמחה. על כן מפרש איפכא מפי' הט"א, דאדרבה התוס' דינא קמ"ל, ורצו ליתן טעם למה הקשה דוקא מאשה ולא מכל הני, ולכן כתבו, הא ליתא בראיה וה"ה זקן וחולה כו', פי' דבהני לא קא מבעיא ליה, דפשיטא דפטורין משמחה כמו מראיה, ורק באשה מסופק, דכתיב בה זכור למעט מראיה, וכתיב ושמחת אתה וביתך לחייבה בשמחה. **קסט. הפני** יהושע תירץ, דשיטת רש"י דאף בזמן הבית, היכא דלא אפשר, משמחה בבגדי צבועים וכו'. וא"כ זה בעצמו כוונת רש"י, דלאביי דאמר אשה בעלה משמחה, אם כן בדידה תליא מלתא, אם רוצה לעלות עמו ולשמוח עמו שם ודאי עיקר שמחה בשלמים. משא"כ אם אינה רוצה לעלות לרגל, פטורה לגמרי ובעלה משמחה בבגדי פשתן וצבעונים. והא דקאמר נמי בפ"ק דחגיגה (דף ו.) וחנה גופא מי לא מחייבת בשמחה היינו משום דסתמא דמלתא הכי הוא וזה עיקר השמחה לשמוח עם בעלה, וכ"כ בעל המאור ז"ל ע"ש. ובערוך לנר כתב על הראיה מגמ' דפסחים, דיש לומר אדרבה משם משמע איפכא, דקאמר התם אנשים בראוי להם ביין, ונשים בראוי להם בבגדי צבעונים. ואח"כ הביא ברייתא דריב"ב, בזמן שבית המקדש קיים אין שמחה אלא בבשר ועכשיו אין שמחה אלא ביין. ואי גם על נשים קאי, הו"ל למימר ביין ובבגדי צבעונים, אלא משמע דרק על אנשים קאי, אבל נשים גם בזמן שבהמ"ק קיים אין חיוב על הבעל לשמחה רק בבגדי צבעונים, ולא בבשר שלמים, ורק אם היא מצד עצמה חייבת בשמחה, אז חייבת בשלמים כמו הבעל. וגם מה שהקשה הר"ת מחגיגה יישב רש"י בעצמו שם, שכתב מיחייבא בשמחה לעלות ברגל ולשמוח בחג עם בעלה, דעל השמחה נצטוו נשים, כדכתיב ושמחת בחגך אתה וביתך עכ"ל, ולמה כתב ולשמוח בחג עם בעלה, ולא כתב לאכול שלמי שמחה, כמו שכתב הכא דילמא חייבא למיסק משום שמחה כו' דאין שמחה אלא בבשר שלמים. אלא ודאי משמע דעתו, דרק לר"ז דס"ל אשה מצד עצמה חייבת בשמחה ואפילו אין לה בעל, בזה אמרינן דחייבת בשלמי שמחה. אבל לאביי דס"ל אשה בעלה

ציונים והערות

דקאמר בחגיגה 'דמיחייבה אמיה בשמחה', אין הכוונה דיש חיוב על גופה לבא לירושלים, אלא נקראת 'חייבת' **משום בעלה** משום דבעלה חייב להביאה ולשמחה **ולא משום היא**, ומוסיף התוס', דאע"פ שהבאנו לעיל, דשמחה בבגדים צבעונים קאי על זמן הזה שאין בו בית המקדש, **ומיהו אשכחן בפסחים פ' אלו דברים** (ד' ע.) **דאפי' בזמן שבהמ"ק קיים** פעמים החיוב שמחה הוא, לשמחה בבגדים צבעונים. דאמרינן שם, **היכא דלא אפשר** לבעלה לשמחה בשלמים, **משמחה בכסות נקיה ויין ישן, כגון היכא דחל יו"ט ראשון של חג להיות בשבת**, דאי אפשר להקריב שלמי שמחה בשבת, ובערב יו"ט נמי אינו יכול להקריב את שלמי השמחה, **דבעינן זביחה בשעת שמחה**. וא"כ במה משמחה, משמחה בכסות נקיה ויין ישן.

אמיה משום בעלה ולא משום היא. ומיהו אשכחן בפסחים פ' אלו דברים (ד' ע.) אפי' בזמן שבהמ"ק קיים היכא דלא אפשר משמחה בכסות נקיה ויין ישן, כגון היכא דחל יו"ט ראשון של חג להיות בשבת

דבעינן זביחה בשעת שמחה:

[ז.] **הא בבעל מום. בעל מום מעיקרו, דתם ונעשה בעל מום כיון דלא חזי לאכילה מונים לו משעת הרצאה. ואין לדקדק מכאן שיהיה שייך בל תאחר בנתינה לכהן, דהכא לענין להאכילו בתוך שנתו דצריך כדאיתא פרק [עד כמה]** (נכורות דף כו:): **מדברי קבלה למדנו. לא מצי למילף מכאן מינייהו כלל אם לא נאמר שהיתה קבלה בידם סדר שמות החדשים זה אחר זה. והכי אמר בירושלמי שמות החדשים עלו בידם מבבל, בראשונה בירח האיתנים שבו נולדו אבות, בירח בול שבו כל העולם נובל והארץ עשויה בולות בולות שבו בולים לבהמה בבתיהם, בירח זיו שבו זיו האילנות, מכאן ואילך ויהי בחדש ניסן שנת עשרים ויהי בחדש כסלו שנת עשרים בחדש העשירי הוא חדש טבת:**

בשנים קא מיירי. וקשיא, דהא קא אמר לרגלים ואמר לעיל כיון שעברה עליו שנה בלא רגלים ורגלים בלא שנה. י"ל, מכל מקום בחדשים לא קא מיירי:

הא בבעל מום:

יבא לפרש אימתי נפל בו מום, ולאיזה ענין מנינן לו שנה.

שאלינן בגמ', בכור מאימתי מונין לו שנה,

אביי אמר משעה שנולד, רב אחא בר יעקב אמר משעה שנראה להרצאה, ולא פליגי, הא בתם הא בבעל מום. דהיינו דבכור בעל מום כיון שאינו עומד להקרבה, אין מונים לו שנה משעה שראוי להקרבה, אלא מונים לו שנה משעה שנולד. ומבאר התוס', דהא דאמרינן דבעל מום מונים לו שנה משעה שנולד, זהו דוקא **בבעל מום מעיקרו** - היינו דבשעת לידתו נולד במומו, ומעת לידתו הוא עומד להאכל לכהנים, וראוי הוא לכך מיד, [במדה וכלו לו חדשיו], דלאכילה אינו צריך שיעברו עליו ח' ימי הרצאה, לכך מונים לו שנה משעה שנולד. אבל היכא דנולד **תם**, ורק לאחר מיכן **נעשה בעל מום**, כיון דבשעה שנולד היה עומד להקרבה, ובעינן להמתין בו ח' ימים עד שיהיה ראוי להקרבה - הרצאה, ובח' ימים אלו **לא** הוה חזי **לאכילה**, כיון דעדיין לא עלה על המזבח, לכך, אף שלאחר מיכן נעשה בעל מום, אין מונים לו שנה משעה שנולד, אלא **מונים לו משעת הרצאה**. ומוסיף התוס', דהנה מצאנו (נדף ד.), דשייך בבכור הראוי להקרבה, איסור דבל תאחר ויש לעיין, בבכור בעל מום דדינו הוא שצריך ליתנו לכהן, באם מעכבו הישראל מליתנו לכהן, האם אף בו איכא דינא דבל תאחר. ולכאורה יש להוכיח מגמ' דידן דאמנם שייך בו איסור דבל תאחר, דאמרינן בגמ', דבכור בעל מום מונים לו שנה משעה שנולד, ולכאורה כוונת הגמ' היא, לענין זה דאם מעכבו משך שנה עובר עליו בל תאחר[קע]. ודוחה זאת התוס' ואומר, **ואין לדקדק מכאן שיהיה שייך בל תאחר בנתינה לכהן**, דיש לומר, **דהכא** אין הנידון לענין נתינת הישראל לכהן, אלא דכאן מיירי דהבכור כבר אצל הכהן הוא, והא דמונים לו שנה, הוא **לענין להאכילו בתוך שנתו דצריך**, כלומר דיש חיוב על הכהן שיאכל את הבכור תוך השנה, **כדאיתא פרק [עד כמה]** (נכורות דף כו:) **דדרשינן מדכתיב** (דברים טו כ) **'לפני ה' אלוקיך תאכלנו שנה בשנה'**, ודרשינן 'שנה בשנה' - שיאכל תוך שנתו.

מדברי קבלה למדנו:

יבאר האיך שמעינן מהכתוב, דמיירי בו גבי חודש שבט, ללמוד ממנו לחדש ניסן, ויביא ירושלמי, דשמות החדשים התחדשו רק בבבל.

הגמ' מקשה, מנין לנו דניסן הוא ראש השנה לחדשים, ודנה הגמ' בדבר זה,

עד שמסיקה לבסוף, אלא אמר רבינא, דבר זה מתורת משה לא למדנו, מדברי קבלה למדנו. [דהיינו, דילפינן מדכתיב בנביאים וכתובים] (זכריה ו ז) 'ביום עשרים וארבעה לעשתי עשר חדש הוא חדש שבט'. ושמעינן מקרא זה, דאם חדש שבט הוא חדש עשתי עשר, [כלומר החודש האחד עשרה], א"כ חדש ניסן הוא חדש הראשון. ומעיר ע"ז התוס', דכיון דעדיין אין אנו יודעים דניסן הוא ראשון לחדשים, א"כ שמא ניסן הוא חדש החמישי או שישי, ומנין לנו לומר, דאם שבט הוא חדש העשתי עשר, ניסן הוא חדש הראשון. ועדיין **לא** הוה **מצי למילף מכאן מינייהו כלל**, דניסן הוא חדש הראשון. **אם לא נאמר שהיתה קבלה בידם סדר שמות החדשים זה אחר זה.** דנאמר דכיון דמקובל[18/08/2018 אייר] היה ביד רבינא ושאר האמוראים, סדר שמות החדשים זה אחר זה, ובפסוק הרי מפורש דשבט הוא חדש עשתי עשר, ממילא שמעינן דניסן הוא חדש הראשון. [ומביא תוס' מהירושלמי, דשמות החדשים לא היו בדורות הראשונים, אלא נתחדשו רק בזמן הנביאים כשהיו בבבל], **והכי אמר בירושלמי**, (ר"ה פ"א ה"ג) **שמות החדשים עלו בידם מבבל**, שמות החדשים לא היו בדורות הראשונים, אלא נתחדשו בזמן הנביאים כשהיו בבבל. **ובראשונה** היו קוראים לתשרי ירח האתנים, כדכתיב (מלכים ו ח ג) ויקהלו אל שלמה **בירח האיתנים.** והיה נקרא כן על שם **שבו נולדו אבות.** וכן חשוון היה נקרא ירח בול, כדכתיב (מלכים ו ו לח) 'ובשנה האחת עשרה **בירח בול**, הוא החדש השמיני', והיה נקרא כן מפני **שבו כל (העולם) [העלה]**[קעא] **נובל**, דמחמת הקור העלים נובלים ונושרים. וכן מחמת **דהארץ עשויה בו בולות בולות**, דהיינו, דמחמת הגשמים הארץ עשויה גושים גושים, וכן מפני **שבו בולים לבהמה בבתיהם**[קעב]. דהיינו, שאז מביאים הבהמות לבית שאין מרעה בשדה, ובוללין להן את יבולם מהבית[קעג]. וכן חדש אייר היה נקרא חדש זיו, כדכתיב (מלכים ו ו ו) **בשנה הרביעית בירח זיו**, שנקרא כן מפני שיש בו זיו **האילנות. ומכאן ואילך**, משעה שעלו מבבל, התחילו לקרות החדשים ניסן אייר וכו', כדכתיב 'ויהי **בחדש ניסן שנת עשרים**', וכדכתיב 'ויהי **בחדש כסלו שנת עשרים**', וכדכתיב **'בחדש העשירי הוא חדש טבת'.**

בשנים קא מיירי:

יבא להקשות, דלפי"ז אמאי קתני 'ולרגלים'.

מקשה הגמרא, מה הטעם דאין תנא דמתני' שונה דניסן הוא ראש השנה לענין חדשים. ומתרצת, דתנא דידן בשנים קא מיירי, בחדשים לא קמיירי. דהיינו, דהתנא מונה לראשי השנים, רק לענין דינים שדינם נקבע לפי שנה שלימה, ובא לומר, אימתי מתחלת שנתם, אבל בדינים שהשנה שלימה אינה קובעת בהם, כגון דין זה - דניסן הוא ראש השנה לחדשים, דבדין זה אין השנה עיקר בו, אלא נישנה רק לענין מנין החדשים, ובכגון דא תנא דידן לא קמיירי. ומקשה תוס', **וקשיא, דהא קא אמר** במתני' דניסן הוא ר"ה **לרגלים**, **והרי אמר לעיל** (דף ה:), **כיון שעברה עליו שנה בלא רגלים**, וכן **רגלים בלא שנה**, עובר בבל תאחר, הרי דמבואר דדין דבל תאחר התלוי ברגלים, אין העיקר בו שנה שלימה, אלא עובר בבל תאחר אף בג' רגלים, אף דעדיין לא עברה שנה שלימה, ומדוע מונה אותו התנא, והרי התנא מיירי רק היכא דהשנה היא בו העיקר. ומתרץ התוס', **ויש לומר, דמכל מקום בחדשים לא קא מיירי.** דלעולם אין כוונת הגמ' דהתנא מונה רק דינים התלוים בשנים שלימות, דבאמת הוא מונה אף לענין דינים התלוים ברגלים ולא בשנים, אלא הכוונה היא, דאין התנא רוצה למנות ראש השנה, לדבר דעיקרו הוא מנין החדשים[קעד].

ציונים והערות

משמחה, דהיינו שנצטוו הנשים על השמחה עם בעליהם, בזה אין מצוה בה רק שתשמח במה שבעלה משמחה, דהיינו בבגדי צבעונים. **קע. פי'**, דבשלמא גבי תם שייך בל תאחר להקריבו תוך שנתו, אבל בבעל מום מה בל תאחר איכא, אם לא על ישראל כשמאחר ליתן לכהן. ועל זה תירץ, דגם בכהן עצמו שייך בל תאחר לאכלו תוך שנתו. **קעא. עפ"י** ערוך לנר, וכן היא הגירסא בירושלמי. **קעב. הגירסא** בירושלמי היא, ובוללים להם מהבית. **קעג. עיין** רש"י (מלכים ו ו לח) ד"ה בירח בול - הוא מרחשון שהעשב בלה בשדה, ובוללין לבהמה מן הבית, מלשון ויבל לחמורים (זכריה יט כא). [לשון הבאת יבול]. **קעד. הערוך** לנר כתב דתירוץ זה דחוק, כיון דעכ"פ לא בשנים דוקא קמיירי, א"כ לימא רק בחדשים לא קמיירי וברגלים מיירי. ולכך כתב די"ל, דהנה התוס' החזיקו קושייתם ממה דאמרינן, דשנה בלא רגלים ורגלים בלא שנה עובר. וכוונתם, דבשלמא אם רגלים הם שנה שלימה, גם רגלים הם בכלל 'בשנים קמיירי', אבל כיון דאמרינן דשנה בלא רגלים עובר, א"כ על כרחך רגלים בלא שנה עובר, דאל"כ רגלים למה לי, ע"כ לא שייך דרגלים הם בכלל מה שאמר 'בשנים קמיירי'. אכן, הלא אמרינן לעיל (ד.) דמתניתין וברגלים - ר"ש היא דבעי כסדרן. ולר"ש ע"כ לא אמרינן דשנה בלא רגלים עובר, כמו שכתב רש"י לעיל (ו: ד"ה המיחם) דס"ל כר"ש בחדא, ופליג עליה בחדא, שהרי אמר בעינן כסדרן, ולכן פעמים הם ד' פעמים הם ה' שהוא יותר משנה, ואעפ"כ

הם העידו:

יבא להקשות מגמ' סנהדרין על מתני' דהם העידו.

אמרינן בגמ', תנן, הן העידו שמעברין השנה כל אדר. שהיו אומרים עד הפורים. ומציין התוס', **דמשנה היא בעדיות** (פ"ז משנה ז). ומביא התוס' דברי הגמ' בסנהדרין, ומקשה עליה, **ופ"ק דסנהדרין** (ד' יג: ומסס) **גבי עברוה ביום ל' של אדר**, דהדין הוא, דאין מעברים את השנה בניסן, ואמרינן שם, דדעת שמואל היא, דאף ביום שלשים של אדר, אין מעברין את השנה, הואיל ויום זה ראוי לקובעו ניסן, [אם היה אדר חסר], ולכך חשיב יום זה כניסן גופו, ואין מעברים בו. ושאלה הגמ' שם, עיברוה מאי, אמר עולא אין מקדשין את החודש, ומפרש רש"י, דאין בי"ד מקדשין החודש באמירה, אלא שתקי ומתקדש ממילא, שואלת הגמ' קדשוה מאי, רבא אמר אינו מעברה ואמרינן שם, **דאמר רב נחמן** על שני דינים אלו, דאם עיברוה בל' באדר וגם קדשו את החודש, דהוא **מעובר וקדוש. ומקשי ליה רבא**, האיך יתכן לומר, דאם עיברוה בל' אדר, הוא מעובר, **מכדי מפורים לפסח תלתין יומין הוי, ומפורים דרשינן בהלכות הפסח**, וכיון דקודם הפורים עדיין לא עיברו את השנה, וכבר מפורים שמעו את הלכות הפסח, **וכי מטי ריש ירחא** דניסן, **ומרחקים להו** - וכשבאים הבי"ד בערב ר"ח ניסן ומעברים את השנה, ומודיעים לכולם דפסח הוא בחדש שאחרי זה. **אתי לזלזולי**, לא יאמינו העם לשלוחי בית דין, דאמנם פסח לא יחול בחדש זה, והם נוהגים הפסח באדר ב', ובימי הפסח הנכון אינם נזהרים בחמץ, דהם סבורים שפסח כבר היה בחדש הקודם. ולכך הדין הוא, דאם עיברוה אחר פורים, שלא יועיל העיבור. [עד כאן הגמ' שם]. ומקשה תוס', **והכי נמי הוה מצי לאקשויי אמתניתין דעדיות.** מדוע רבא מקשה לקושיא זו דוקא לדברי ר' נחמן, והרי היא יכול להקשות קושיא זו אף על המשנה בעדיות, דמעברים את השנה כל אדר, ויקשה רבא האיך, והא אתי לזילזולי בחמץ[קעה].

בהפסקה לא קא מיירי:

יפרש דלפי תירוץ הגמ', יתיישב אף הא דאמרינן לקמן.

אמרינן בגמ', דתנא דידן אינו מונה את ניסן לראש השנה לעיבורין, דהיינו דמר"ח ניסן אין מעברים עוד את השנה, משום דבהפסקה לא קמיירי, ואומר ע"ז תוס', דלפי זה יתיישב קושיא נוספת. דאמרינן **לקמן** (ד' יג.) **גבי אחד בתשרי ר"ה לירקות**, ואיתא בגמ' שם, דתנא דברייתא זו, מונה את א' בתשרי לראש השנה לנדרים, דאם הדיר את חבירו לשנה זו, כיון שהגיע אחד בתשרי עלתה לו שנה. ולכאורה יקשה, מדוע אין תנא דידן מונה ראש השנה לנדרים. ולפי תירוץ זה 'דבהפסקה לא קא מיירי', יש ליישב, דהא **דלא קתני** במתני' דידן ראש השנה **לנדרים כדקתני בברייתא**, הוא **משום דמתניתין בהפסקה לא קא מיירי.**

מראשית השנה:

יבאר הדרשא דמראשית השנה.

בגמ' מבואר, ד'מראשית השנה' היינו תשרי, מבאר תוס', דמקור דבר זה הוא, **דלקמן** (ד' ח.) **אמרינן דזה תשרי.** דאמרינן שם דרב נחמן בר יצחק אמר, דהעולם נידון באחד בתשרי דכתיב, 'מראשית השנה ועד אחרית שנה' - מראשית השנה נידון מה יהא בסופה. ומקשה הגמ', ממאי דתשרי הוא, ומשני, דכתיב, 'תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו', איזהו חג שהחדש מתכסה בו - הוי אומר זה ראש השנה, וכתיב 'כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב'.

שמא לא ימסרם יפה יפה:

יבאר אימתי חוששים שלא ימסרנו יפה.

בגמ' אמרינן, דיחיד שהתנדב להביא קרבנות ציבור משלו, כשרין, ובלבד שימסרם לצבור. ומקשה הגמ', פשיטא, ומשני, מהו דתימא, ליחוש שמא לא ימסרם לצבור יפה יפה, קא משמע לן. [מביא תוס' גמ' בב"מ, ומקשה עליה]. ואומר תוס', דהא דאמרינן הכא, דלא חיישינן שמא לא ימסרם יפה יפה, אי"ז דבר מוסכם, **דפלוגתא דתנאי היא בסוף פרק הבית והעליה** (נ"מ ד' קיח.) **גבי שומרי ספיחים בשביעית**, דאמרינן שם, דבשביעית דאין זורעים בה תבואה חדשה, מביאים עומר מספיחים שגדלו מעצמם, ומעמידים שומרים שישמרו את הספיחים שלא יקחום, ושומרים אלו נוטלים שכרם מתרומת הלישכה. ונחלקו שם רבנן ור' יוסי, **אי** הוא יכול להיות **מתנדב שומר חנם.** כלומר, האם שליח בי"ד מותר לו לותר על שכרו וישמרם בחינם, דלדעת רבנן אינו יכול, דחיישינן שמא אינו מוותר בלב שלם על שכר השמירה, ונמצא דעדיין יש לו זכות בתבואה זו, ואין הקרבן בא משל ציבור. [עד כאן הגמ'], ומקשה התוס', **וקצת תימה, דפריך הכא פשיטא, במילתא דהויא פלוגתא דתנאי**, דכאן סברה הגמ', דדין זה דיחיד מתנדב להביא קרבנות ציבור משלו, הוא פשיטא. דהיינו דפשוט לגמ' דאין חוששין שמא לא ימסרם לצבור יפה יפה, ורק בתירוץ מחדשת הגמ', דעדיין יש לחשוש לכך. וזהו תמוה דהיה לגמ' פשיטא, דבר התלוי בפלוגתא דתנאי[קעו]. ומתרץ תוס', **ושמא יש לחלק, דהכא ליכא למיחש כולי האי כמו בשומר.** דדוקא בשומר כיון שאינו נותן מכיסו כלום, אלא שמוותר על שכרו, לכך אינו סבור שצריך למסרו לציבור, אבל באדם שבא ונותן מכיסו, על דעת שיקריבו מזה קרבנות ציבור, ודאי דכוונתו למסרם יפה יפה[קעז].

לא פסיקא ליה:

ידון אי יש לתרץ כאן כדמתרץ לקמן.

בהמשך הגמ' אמרינן, דתנא דידן אין מונה את ט"ז ניסן ועצרת, כראש השנה להקרבת תבואה חדשה, משום דראש השנה זה תלוי הוא במעשה הקרבה, ואילו התנא מונה רק לראשי שנים שאינם תלוים במעשה. ודן תוס'

הם העידו. משנה היא בעדיות (פ"ז משנה ז) **ופ"ק דסנהדרין** (ד' יג: ומסס) **גבי עברוה ביום ל' של אדר דאמר רב נחמן מעובר וקדוש, ומקשי ליה רבא מכדי מפורים לפסח תלתין יומין הוי ומפורים דרשינן בהלכות הפסח וכי מטי ריש ירחא ומרחקי' להו אתי לזלזולי, ה"נ ה"מ לאקשויי אמתניתין דעדיות:**

בהפסקה לא קא מיירי. לקמן (ד' יג.) **גבי אחד בתשרי ר"ה לירקות ולא קתני לנדרים כדקתני בברייתא, משום דמתניתין בהפסקה לא קא מיירי:**

מראשית השנה. לקמן (ד' ח.) **אמרינן דזה תשרי: שמא לא ימסרם יפה יפה. פלוגתא דתנאי היא בסוף פרק הבית והעליה** (אוצר החכמה"מ ד' קיח.) **גבי שומרי ספיחים בשביעית אי מתנדב שומר חנם. וקצת תימה, דפריך הכא פשיטא במילתא דהויא פלוגתא דתנאי. ושמא יש לחלק דהכא ליכא למיחש כולי האי כמו בשומר:**

[ז:] **לא פסיקא ליה. צריך לדקדק אי הוה מצי לשנויי**

ציונים והערות

אינו עובר עד שיעברו הרגלים כסדרן, ולכן שפיר שייך לומר, דמה דאמר התנא ולרגלים, הוא בכלל בשנים קמיירי, כיון דבזה קמ"ל להיפך דצריך עוד יותר משנה. **קעה. בערוך** לנר סנהדרין (יג:) תירץ דיש לומר, דודאי אמתניתן דעדיות לא היה יכול להקשות, דלמה לא יאמינו הגולה לשלוחים, הרי גם הם יודעים שמדינא מעברין עד כ"ט אדר, ואף שכבר התחילו לדרוש בהלכות פסח, מה בכך, כשהתחילו לדרוש עדיין לא היו יודעים דמעובר. אבל לר"נ דאמר, דבעבר ועברו ביום ל' ג"כ מעובר, מקשה שפיר, דזה לא יאמינו בגולה שעברו הב"ד על הדין שלא לעבר ביום ל' והם עברו. וע"ז מתרץ, דאמרינן דלא עלה לב"ד החשבון עד יום ל', ולכך הוצרכו לעבר גם ביום ל' דזה הוי כדיעבד. ולכן רבא הקשה לר"נ רק אמימרא דעולא, ולא שמתניתן דעדיות. ובערוך לנר (כפן) תירץ, דיש לומר, דרבא סבר דהטעם דתנא דמשנה עדיות דמעברין כל אדר הוא, משום דלא ס"ל דשואלין בהל' הפסח קודם לפסח ל' יום, ומפורים דרשינן בהלכות פסח, אלא ס"ל כרשב"ג, דפליג בפ"ק דפסחים (דף ו). ואמר דאין שואלין אלא ב' שבתות בלבד, דהיינו מר"ח ניסן, כדאיתא התם, וא"כ אף אי מעברין עד ניסן לא אתי לזלזולי, דהא עדיין לא התחילו לדרוש, אבל בגמ' סנהדרין דמקשה לר"נ ממעשה בכל יום, דדרשינן ל' יום קודם, וא"כ אתי לזלזולי בחמץ. [ועיין בפנ"י שתירץ כתירוץ הערוך לנר, וסיים דהטעם דהקשה רבא לר"נ ולא פירש דברי ר"נ לדעת ר"ג, משום דר"נ איירי בל' אדר, דביום זה אף לדעת ר"ג שואלים ודורשים בהל' הפסח], וזהו הטעם דבסנהדרין לא הקשו מכח המשנה דשואלין וכו' כדאמרינן הכא, דאמר מר שואלין כו'.

אלא דרשינן קאמר, כלומר והא מעשה בכל יום כת"ק דרשב"ג. ומוסיף הערל"נ להקשות, למה מוקי בשמעתין בפלוגתא חדשה, ולא מוקי דפליג בפלוגתא דרשב"ג ורבנן, י"ל, כי היכא דלא תקשה הלכתא אהלכתא, דקי"ל כרבנן דרשב"ג, וקי"ל כל עדיות הלכה היא, כדאמר בפ"ק דחולין (דף יט) בסוגיא דמוגרמת. **קעו. ובשפת** אמת כתב ליישב, דיש לומר דאף התנאים החולקים בבבא מציעא, מודים דכשירים בדיעבד, אלא שסוברים דלכתחילה אסור להניח מעות הציבור וליקח מיחיד, דהרי העשיר אסור להרבות ממחצית השקל אף דמוסר לציבור, ולמה נקח ממנו לכתחילה. והא דקתני כאן דאם הביא משל יחיד הוא כשר, היינו בדיעבד, והתם פליגי לכתחילה. והוסיף השפת אמת, דיש להקשות להיפך למ"ד התם דאף לכתחילה שרי, אמאי הכא אסור לכתחילה. וכן קשה, מאי הוי ס"ד לאסור אף בדיעבד מחששא זו. ותירץ, דהכא גרע, דיש לחוש שהוא מן הצדוקים שאומרים מתנדב אדם קרבן תמיד, כדאיתא במנחות (סה.) 'איתוקם תמידא שהיו צדוקים אומרים יחיד מתנדב' וכו', ולדעת הצדוקים אף כל המוספין דכתיבי בפ' התמיד, וגם כתיב בהו 'על עולת התמיד' נמי באין של יחיד, א"כ טובא איכא למיחש, דבכוונה לא ימסרנו לציבור, לכן לכתחילה לכו"ע אסור. וקמ"ל דבדיעבד מותר כנ"ל. ומשא"כ בשומרי ספיחים לצורך עומר ושתי הלחם, דגם הצדוקין מודים דאינם באים אלא משל ציבור, כיון דכתיב בענינא דעומר לשון רבים, לכך ליכא למיחש להכי. אך גם בלשון הרמב"ם ז"ל משמע, דאף לכתחילה רשאי להתנדב קרבן תמיד, וצ"ע לדינא. **קעז. עפ"י** תוס' הרא"ש.

לענין גמ׳ דידן, [דהקשתה, אמאי לא מנה התנא דאחד בניסן הוא ראש השנה להקרבת קרבנות מהתרומה החדשה], **וצריך לדקדק, אי הוה מצי לשנויי כאן כדמשני לקמן**[קעח], **דכי קא חשיב מידי דלא תלי במעשה**[קעט]. דענין הקרבה מתרומה חדשה, מעשה היא, וא״כ יש לומר דאין התנא מונה אלא דינים שאינם תלויין במעשה, כעין הא דמשני דלקמן[קפ].

כדמשני לקמן כי קא חשיב מידי דלא תלי במעשה:

עלתה לו שנה:

יבאר אמאי אין הדמים מודיעים.

אמרינן בגמ׳, דהשוכר בית מחבירו לשנה, ואמר דשוכר לשנה זו, אפילו לא עמד אלא באחד באדר, כיון שהגיע יום אחד בניסן, עלתה לו שנה. ומקשה התוס׳, אמאי אין שומעים כלל לטענת השוכר, הטוען דנתכוון לשכור לשנה שלימה, והרי הדמים מודיעים, דאפשר לברר מה היתה כוונתו, על ידי שנראה אנ[18/06/2018]ף שווי שכירות שנה שלימה, או לא. ומתרץ התוס׳, **ולא אמרינן הדמים מודיעים**, דכיון דסתם השוכר ואמר לשנה זו, שמא כוונתו עד ניסן, **והרי המעות שנתן מתנה הם או פקדון**[קפא]. דאמרינן בכוונתו דהא דנתן כסף בשווי שכירות לשנה, זהו משום דרצה ליתן מתנה בדרך של כבוד, לכך הבליעו בשכירות. או משום דרצה להפקיד מעות, וחשש שחבירו לא ירצה לשמור עבורו, לכך הבליעו בשכירות, ולעולם לא שכר אלא עד ניסן[קפב].

עלתה לו שנה. ולא אמרינן הדמים מודיעים והרי המעות מתנה או פקדון:

ולרגלים מני:

יבא לפרש פשט הסוגיא.

פי׳, דבתחילה דנה הגמ׳ על דין - באחד באלול ר״ה למעשר בהמה, והעמידוהו כר״מ. ועתה חוזרת הגמ׳ להקשות על רישא דמתני׳, **והא דאמרי׳ ברישא, באחד בניסן ר״ה לרגלים דהיא נשנית סתמא, ומני היא. מי הוא המ״ד דמתני׳, ומשני, ר״ש היא.** דאית ליה דראש השנה לרגלים היינו לענין בל תאחר, וזהו רק לדעת ר״ש, דסבירא ליה דבעינן שיעברו ג׳ רגלים כסידרן דוקא, וניסן הוא ראשון לסדר הרגלים. בגמ׳ שהיתה לפני התוספות, לא היתה הגירסא ׳אימא סיפא, ר׳ אלעזר ור״ש אומרים באחד בתשרי׳. אלא כך היתה הגירסא שם, ולרגלים ר״ש היא [בתמיה], רישא וסיפא ר״ש, ומציעתא ר״מ וכו׳. ולפי גירסא זו בא התוס׳ לפרש דברי הגמ׳, רישא וסיפא ר״ש[קפג]. **ופריך, רישא - דאמר ארבעה ראשי שנים הן, אחד בניסן ראש השנה למלכים ולרגלים׳. וסיפא - הא דאמרי רבי אלעזר ור״ש, דאחד בתשרי ראש השנה למעשר בהמה הוא. ופריך** - ומקשה הגמ׳, **רישא וסיפא ר׳ שמעון**, דדין זה דניסן ר״ה לרגלים דברי ר״ש הוא, וכן בסיפא נמי אמרינן דין משמו של ר״ש. **ומציעתא** - דאחד באלול ר״ה למעשר בהמה, **רבי מאיר** אמרה, וקשה לומר כן. ומשני, **רבי היא, פירוש**, דמשנה זו לא אמרוה כמה תנאים, אלא **רבי תנא** לכולא **מתני׳, ושנאה אליבא דתנאי**, ורבי אית ליה כר״ש גבי רגלים, ואית ליה כר״מ גבי מעשר בהמה. **וסתם לה כוותייהו.** וכיון דהוא סובר כדעת התנאים האלו, אף אומרם בלשון סתמא, לומר שכך היא ההלכה. ומקשה הגמ׳, **אי הכי, דחד תנא כמו רבי שנאה מתני׳**, ומשנה זו לא אמרוה כמה תנאים, אלא רבי שנה משנתינו, **ונסיב לה אליבא דתנאי**, והוא סובר כר״ש ברגלים, וכר״מ במעשר בהמה. **א״כ מה זה דאמר ׳ארבעה ראשי שנים הן׳**, הרי חמשה הוו, בא׳ ניסן ר״ה למלכים, בט״ו ניסן ר״ה לרגלים, בא׳ באלול ר״ה למעשר בהמה, בא׳ בתשרי ר״ה לשנים וכו׳, בט״ו שבט ר״ה לאילן. **דבשלמא אי ר״ש הוה תני בהדיא ברישא**, והיה שונה דט״ו ניסן הוא ר״ה לרגלים רק לדעת ר״ש, היתה המשנה ׳ארבעה ראשי שנים הן׳, מיושבת שפיר, משום דלשיטתו אמנם **לא הוה** רק **ארבעה, דאיהו ר״ש לא סבר דאחד באלול ר״ה לבהמה הוא. אבל הא דאמרת דרבי נסיב לה אליבא דתנאי**, דרבי אמרה למתני׳ והוא סובר כר״ש ברגלים, וכר״מ במעשר בהמה. **ותנא אחד באלול בשביל ר״ה, א״כ** אי״ז רק ארבעה ראשי שנים, אלא **חמשה ר״ה הוו. ומשני, אמר רבא**, לעולם מתני׳ רבי היא, ורבי הכי קאמר, אנא חמשה סבירא לי. אולם **ארבעה לדברי הכל**, הכל מודים לי דודאי יש ארבעה ראשי שנים. דלר״מ **ארבעה - דל רגלים**, דלשיטתו עובר על בל תאחר כבר אחר רגל אחד, ולא אחר ג׳ רגלים. ולר״ש **ארבעה - דל מעשר בהמה.** דלשיטתו, מעשר בהמה הוא באחד באלול.

ר״ה לרגלים דהיא נשנית סתמא, ומני היא. מי הוא המ״ד דמתני׳, ומשני, ר״ש היא. דאית ליה דראש השנה לרגלים היינו לענין בל תאחר, וזהו רק לדעת ר״ש, דסבירא ליה דבעינן שיעברו ג׳ רגלים כסידרן דוקא, וניסן הוא ראשון לסדר הרגלים. בגמ׳ שהיתה לפני התוספות, לא היתה הגירסא ׳אימא סיפא, ר׳ אלעזר ור״ש אומרים באחד בתשרי׳. אלא כך היתה הגירסא שם, ולרגלים ר״ש היא [בתמיה], רישא וסיפא ר״ש, ומציעתא ר״מ וכו׳. ולפי גירסא זו בא התוס׳ לפרש דברי הגמ׳, רישא וסיפא ר״ש[קפג]. ופריך, רישא - דאמר ארבעה ראשי שנים הן, אחד בניסן ראש השנה למלכים ׳ולרגלים׳. וסיפא - הא דאמרי רבי אלעזר ור״ש, דאחד בתשרי ראש השנה למעשר בהמה הוא. ופריך - ומקשה הגמ׳, **רישא וסיפא ר׳ שמעון**, דדין זה דניסן ר״ה לרגלים דברי ר״ש הוא, וכן בסיפא נמי אמרינן דין משמו של ר״ש. **ומציעתא** - דאחד באלול ר״ה למעשר בהמה, **רבי מאיר** אמרה, וקשה לומר כן. ומשני, **רבי היא, פירוש**, דמשנה זו לא אמרוה כמה תנאים, אלא **רבי תנא** לכולא **מתני׳, ושנאה אליבא דתנאי**, ורבי אית ליה כר״ש גבי רגלים, ואית ליה כר״מ גבי מעשר בהמה. **וסתם לה כוותייהו.** וכיון דהוא סובר כדעת התנאים האלו, אף אומרם בלשון סתמא, לומר שכך היא ההלכה. ומקשה הגמ׳, **אי הכי, דחד תנא כמו רבי שנאה מתני׳**, ומשנה זו לא אמרוה כמה תנאים, אלא רבי שנה משנתינו, **ונסיב לה אליבא דתנאי**, והוא סובר כר״ש ברגלים, וכר״מ במעשר בהמה. **א״כ מה זה דאמר ׳ארבעה ראשי שנים הן׳**, הרי חמשה הוו, בא׳ ניסן ר״ה למלכים, בט״ו ניסן ר״ה לרגלים, בא׳ באלול ר״ה למעשר בהמה, בא׳ בתשרי ר״ה לשנים וכו׳, בט״ו שבט ר״ה לאילן. **דבשלמא אי ר״ש הוה תני בהדיא ברישא**, והיה שונה דט״ו ניסן הוא ר״ה לרגלים רק לדעת ר״ש, היתה המשנה ׳ארבעה ראשי שנים הן׳, מיושבת שפיר, משום דלשיטתו אמנם **לא הוה** רק **ארבעה, דאיהו ר״ש לא סבר דאחד באלול ר״ה לבהמה הוא. אבל הא דאמרת דרבי נסיב לה אליבא דתנאי**, דרבי אמרה למתני׳ והוא סובר כר״ש ברגלים, וכר״מ במעשר בהמה. **ותנא אחד באלול בשביל ר״ה, א״כ** אי״ז רק ארבעה ראשי שנים, אלא **חמשה ר״ה הוו. ומשני, אמר רבא**, לעולם מתני׳ רבי היא, ורבי הכי קאמר, אנא חמשה סבירא לי. אולם **ארבעה לדברי הכל**, הכל מודים לי דודאי יש ארבעה ראשי שנים. דלר״מ **ארבעה - דל רגלים**, דלשיטתו עובר על בל תאחר כבר אחר רגל אחד, ולא אחר ג׳ רגלים. ולר״ש **ארבעה - דל מעשר בהמה.** דלשיטתו, מעשר בהמה הוא באחד באלול.

והרי רגלים דלא חיילי מאורתא. אפילו ביום לא חיילי עד יום שני למאן דאמר נדרים ונדבות אין מקריבין ביו״ט. וקאי. בקונטרס פירש, להביא קרבן מחויב ועומד הוא

והרי רגלים דלא חיילי מאורתא:

יבאר לפי תירוץ הגמ׳, לגבי מה מחייב ברגלים מאורתא.

בגמ׳ אמרינן, דהטעם דתנא דידן לא כתב דט״ז ניסן ועצרת, הן ר״ה להקרבת תבואה חדשה, [ע״י העומר ושתי הלחם], משום דראש השנה זה אינו מתחיל מאורתא - מבערב, אלא מעת הקרבת העומר ושתי הלחם.

ומקשה הגמ׳, והרי רגלים דלא חיילי מאורתא וקחשיב, דהיינו, דאיתא במשנה, דניסן הוא ר״ה לרגלים, וזאת לענין בל תאחר, דאינו עובר בבל תאחר עד שיעברו ג׳ רגלים כסידרן, וניסן הוא ראשון לרגלים. וסברה הגמ׳, דכיון דאי אפשר להקריב מאורתא - בערב, לכך אף אין מתחיל דין רגלים לענין בל תאחר מבערב, ומוסיף התוס׳, דלפי סברא זו, דזמן בל תאחר מתחיל בשעה הראויה להקרבה, ולא אמרינן דמתחיל מתחילת הרגל, א״כ מה דאמרינן דאין חל דין דבל תאחר בערב [בליל יו״ט], לאו דווקא הוא, דהא **אפילו** ביו״ט **ביום לא חיילי** דין בל תאחר **עד יום שני**, זאת **למאן דאמר נדרים ונדבות אין מקריבין ביו״ט.** דכיון דרק משעה הראויה להקרבה, חל דינא דבל תאחר, א״כ כיון דאין מקריבין ביו״ט נדרים ונדבות, נמצא דדין ד׳בל תאחר׳, אינו חל ביו״ט כלל, אלא רק מיום ראשון של חוה״מ. ומקשה הגמ׳, על הא דאמרינן דאין התנא שונה אלא דינים שדינם מתחיל מבערב, הרי דין רגלים אינו מתחיל מבערב. **ומשני, לאתויי מעיקרא מחייב וקאי. ובקונטרס פירש**, דהגמ׳ מתרצת דלענין חלות דין דבל תאחר, אין אפשר לומר, דהיינו האי דמשני הגמ׳ בלא״ה, כיון דאם הביא יצא לא פסיקא ליה. דכיון דהדין הוא שאם הביא כשר, נמצא דהשנה מתחדשת לענין שצריך להקריב מן החדש, והתחדשות השנה תלוי במעשה, לכך אינו מונאו. **קפא. וביאר** הערוך לנר, דבב״ב (עז:) פליגי בזה רבי יהודה וחכמים, דלר׳ יהודה אמרינן הדמים מודיעין, ולחכמים אין הדמים ראיה, דאומר מתנה יהיב ליה ע״ש. ולפ״ז תנא דהכא כחכמים ס״ל, והא דלא קאמר דלכך ת״ק דברייתא ותנא דידן לא תנו שכירות בתים, דכר׳ יהודה ס״ל דהדמים מודיעין, די״ל, שלא רצה לאוקמא תנא דמתניתין דלא כהלכתא. ועוד דמשכחת ג״כ בשאין דמים מודיעין, כגון ששכר באייר לשנה זו, ובזה אין לידע על ידי הדמים אם כלה השנה בר״ח ניסן או באייר, ורק לענין עמד באחד באדר כתבו התוס׳ שהדמים מודיעין, דודאי יש הפרש גדול בין שכירות חדש א׳ לשכירות שנה. **קפב. בשפת** אמת כתב, דלכאורה אין הכרח לחדש כזה חידוש גדול, דאף דהוא נותן מעות לשנה שלימה, עכ״ז אין הדמים מודיעים, דיש לתרץ קושית תוס׳, דלא קבעו ביניהם מחיר כולל לתשלום, אלא דשכר דירה קצוב ועומד דינר ליום, וכדומה דלא שייך הדמים מודיעים. מתרץ השפ״א, דמ״מ ס״ל לתוס׳, דכיון דניסן ר״ה, ואמר לשנה זו, הוי כאילו פירש בהדיא עד ניסן. ולא אמרינן בזה הדמים מודיעים. אולם מקשה השפ״א, דלפ״ז צ״ע הא דאמרינן בהמשך הגמ׳, דלבציר מל׳ יום לא עבידי אינשי למיגר, ואם שכר, כוונתו היא לשנה שלימה, דלכאורה צריך להיות הדין, דאם היה ראיה מהדמים לומר דלא שכר אלא על אלו הימים עד ניסן, שפיר י״ל הדמים מודיעים, דזה אינו בירור גמור דכוונתו לשנה שלימה, אלא על כרחך, דהגמ׳ כאן מיירי בדליכא ראיה מהדמים, ומיירי כאופן הנ״ל דלא קבעו ביניהם מחיר כולל לתשלום, אלא דשכר דירה קצוב ועומד דינר ליום, וכדומה דלא שייך הדמים מודיעים. **קפג. דקדוקי** סופרים. וכן הוא בכת״י.

ציונים והערות

קעח. הרש״ש תמה, דמה ענין גמ׳ דידן ללקמן, דדוקא בדין דלקמן - דין דהקרבת העומר ושני הלחם, התם אין השנה מתחדשת מאיליה, אלא דוקא בצירוף מעשה, והמעשה אינו אלא הכשר להתחדשות השנה. אבל הכא השנה מתחדשת מאיליה, לענין שצריך לעשות המעשה, וזה תכלית התחדשותה, ואין להחשיבה כמי שמתחדשת ע״י מעשה. **קעט. והקשה** הפנ״י דיש לדקדק, אמאי לא כתבו בפשיטות דהוי מצי לשנויי כדמשני לקמן, כי קא חשיב מידי דחייל מאורתא, דלכאורה נראה דלתרומת שקלים ודאי לא חייל מאורתא, שאין שום קרבן קרב בלילה, ותי׳ הפנ״י, דיש לו דחק לפרש דמיקרי חייל מאורתא, משום העצים שהיו צריכין בלילה לצורך איברים ופדרים, והיו צריכין לקנות אותן העצים מלשכה חדשה, והיינו אליבא דרבי דס״ל בפרק הקומץ (מנחות דף כ:) דעצים מיקרי קרבן. וא״כ אתי שפיר דלא מצי לשנויי, כי קא חשיב מידי דחייל מאורתא, משא״כ לענין מידי דתליא במעשה מספקא להתוס׳. **קפ. וביאר** הפנ״י את ספק התוס׳, דהספק הוא האם התחדשות השנה היא לענין להביא מן החדש וא״כ, הוא תלוי במעשה, או שהתחדשות השנה היא, לענין שלא להביא מן הישן, וא״כ אי״ז תלוי במעשה. ומוסיף לבאר, דמצד אחד ראש השנה לתרומת השקלים, הוא חשיב וודאי כדבר התלוי במעשה, שהרי היו צריכין לגבות השקלים לתרומה חדשה. אלא דאפ״ה מספקא להו לתוס׳, כיון דאילו היה הקרבן פסול לגמרי מתרומה ישנה, אפילו אם אין כאן חדשה, נמצא שאין כאן תלוי במעשה, דהשנה מתחדשת לענין שאסור להקריב מהישן, [וכן ביאר בשפ״א, דסברת תוס׳ דלא מיקרי תלי במעשה, דעיקר הר״ה הוא דכשמגיע ר״ח ניסן אסור להקריב מתרומה הישנה, והאיסור ממילא חל בלא מעשה], אלא כיון דהדין הוא שאם הביא מהישן הוא כשר, נמצא דהשנה מתחדשת לענין שצריך להקריב מן החדש, הלכך כתב תוס׳, דמיקרי תליא במעשה. ולפי זה

צריך שבאותה שעה יהא ראוי להקריב. וכיון דלהביא קרבן מחויב ועומד הוא משעה שנדר, והיה לו להקריבו מערב הרגל, ולא הוקבעו רגלים לענין חלות חיוב הקרבת הקרבן, אלא לענין בל תאחר, ולענין חלות דין דבל תאחר, אין צריך שבאותה שעה יהא ראוי להקריב. ולכך מאורתא נמי חייל. מבאר תוס' את דברי רש"י, ולא פי' כן, כלומר דהא דפירש רש"י דדין רגלים לענין בל תאחר חל מבערב, אין כוונתו לומר בשביל שיעבור בבל תאכנס רגל שלישי בתחלת הלילה, דהא מצינו לר"מ דאמר לעיל (ד:) דברגל אחד אינו עובר בבל תאחר, היינו דאינו עובר עד שיעבור כל הרגל, כדאמרינן לעיל (ה:). וה"ה לרבנן דאית להו עד שיעברו שלשה רגלים, לא יעבור בבל תאחר עד שיעבור רגל שלישי כולו. וא"כ א"א לומר דעובר בל תאחר תיכף כשנכנס רגל שלישי. ועוד יש להוכיח, דרק לאחר יו"ט עובר בבל תאחר, דהרי בפרק ב' דביצה (ד' יט: ושם) אמר, דאין מביאין תודה בחג המצות, משום דחלות תודה הם חמץ, וכן לא בעצרת משום דביו"ט אין מקריבין נדרים ונדבות, אלא בחול המועד דחג הסוכות. משמע מגמ' זו, דאם הביא בחג הסוכות בחול המועד, דלא עבר בבל תאחר, הרי לך דכדי דלא יעבור בבל תאחר, אין צריך להביא כבר מתחלת הרגל, והא דפירש כאן בקונטרס, דדין רגלים לענין בל תאחר מאורתא חייל, כוונתו היינו לענין הדין דצריך שיעברו ג' רגלים שלמים, דהגמ' מתרצת, דדין בל תאחר אינו חל בבוקר בשעה הראויה להקרבה, אלא חל מבערב לענין שיעברו ג' רגלים שלמים, דאם מחויב ועומד לפני הרגל להקריב את הקרבן, הרי ממילא לגבי בל תאחר כשלא הקריבו מבעוד יום איכא כוליה רגל, והוה ג' רגלים שלמים, דאם איחר מלהקריב עובר בבל תאחר. ואם נכנס רגל וקא נדר, דנדר רק אחר שכבר נכנס הרגל, אפי' נדר בליל ראשון, בכ"ז אמרינן דליכא כוליה רגל[קפד] - דאי"ז חשיב דעבר הרגל בשלימות, שהרי לפני הרגל לא היה עדיין חייב להקריב, וממילא לא עבר עליו תחילת הרגל, ואינו עולה למנין שלשה רגלים[קפה].

מידי דתלי במעשה:

יבאר דלכו"ע הוה הקרבת העומר דבר התלוי במעשה.

אמרינן בגמ', דתנא דידן לא מנה לט"ז ניסן ועצרת, כראש השנה להקרבת תבואה חדשה, משום דראש השנה זה הוא תלוי במעשה הקרבה, ואילו התנא מונה רק ראשי שנים שאינם תלוים במעשה. ומקשה התוס', ולמאן דאמר (נמנחות דף סה.) דאפילו בזמן שבית המקדש קיים, והיו מקריבים את העומר, מכל מקום אין צריך להמתין להקרבת העומר כדי לאכול מהחדש, אלא האיר המזרח הוא המתיר. וא"כ יקשה, כיון דהשנה מתחדשת לענין היתר אכילת חדש אף בלא מעשה, אמאי לא נקטו התנא. ומתרץ התוס', מ"מ, עד יום הביאכם למצוה, כדאמרינן במנחות פרק רבי ישמעאל (שם). דאף למ"ד זה דהאיר המזרח מתיר, אף הוא אית ליה דלכתחילה לא יאכלו עד שיקריבו את העומר, א"כ אין השנה מתחדשת לכל דיניה, אלא ע"י מעשה דהקרבה.

משעה שנדר והיה לו להקריבו מערב הרגל, ולא הוקבעו רגלים לענין הקרבת הקרבן אלא לענין בל תאחר, ומאורתא נמי חייל. ולא פי' כן בשביל שיעבור בבל תאחר משנכנס רגל שלישי בתחלת הלילה, דהא לר"מ דאמר לעיל ברגל אחד אינו עובר עד שיעבור כל הרגל, וה"ה לרבנן עד שיעברו שלשה רגלים ובפרק ב' דביצה (ד' יט: ושם) אמר דאין מביאין תודה בחג המצות ובעצרת אלא בחג הסוכות, משמע דאם הביא בחג הסוכות בחול המועד דלא עבר, והא דפירש כאן בקונטרס דמאורתא חייל, היינו לענין דאם מחויב ועומד לפני הרגל איכא כוליה רגל, ואם נכנס רגל וקא נדר אפי' ליל ראשון ליכא כוליה רגל ואינו עולה למנין שלשה רגלים:

מידי דתלי במעשה. ולמאן דאמר (נמנחות דף סה.) אפילו בזמן שבית המקדש קיים האיר המזרח מתיר, מ"מ עד יום הביאכם למצוה כדאמרינן במנחות פרק רבי ישמעאל (שם):

[ח.] **והרי יובלות. יש תימה, מאי ס"ד, הא לא מיתוקמינן כלל אלא לרבי ישמעאל בנו של ר"י בן"ב לקמן:**

[באחד בשבט כבית שמאי. פי' בתמיה]: שלשה לדברי הכל ואחד בשבט מחלוקת. הא לא מתוקמא כר"ש דלית ליה אחד באלול, אלא כר"מ אתיא. [ואכתי] צריכי למימר דנסיב לה אליבא דתנאי, דלרגלים לא מיתוקמא כר"מ: לבשו כרים הצאן. מתרגמינן יעלון דובריא עילוי ענא, והוא לשון נקיה. ובקונט' מפרש לקמן (ד' יפ.) לגבי הא דאמר רבי יהושע בניסן נברא העולם, דקאמרינן באותו הפרק זמן בהמה וחיה שמזדווגים זה עם זה. ובכאן לא פירש כן: סמוך לגמרו עשורו. ואע"ג דתנן בפ"ק דמעשרו' (מ"ג) התבואה והזיתים משיביאו שליש, מ"מ אין דרך ללקטם אלא כשנגמרו:

והרי יובלות:

יש תימה, מאי ס"ד דהמקשה בשאלתו 'והרי יובלות', הא לא מיתוקמינן כלל האי ברייתא דקתני בה דא' בתשרי ראש השנה ליובלות הוא אלא לרבי ישמעאל בנו של ר"י בן"ב לקמן (נעמוד ג), דס"ל דמתקדשת והולכת מתחילתה ולא כמ"ד בי' בתשרי. ולדבריו לא יקשה כלל, וכמו שאכן מתרצת הגמ' דלא ע"י תקיעה חיילי בא' בתשרי אלא מעצמן חיילי, ולכך לא חשיב מידי דתלי במעשה. ונשאר התוס' בתימה.

שלשה לדברי הכל ואחד בשבט מחלוקת:

הא, כלומר תירוץ זה לא מתוקמא כר"ש, דרבי שמעון לית ליה דאחד באלול הוא ראש השנה למעשר בהמה, אלא כר"מ אתיא שסובר כך. [ואכתי] צריכי למימר דנסיב לה שהברייתא נאמרה אליבא דכמה תנאים, ואינה שיטה אחת, דהא דאחד בניסן ראש השנה לרגלים, לא מיתוקמא כר"מ דפליג על דין זה, אלא מתני' נאמרה אליבא דכמה תנאי:

לבשו כרים הצאן:

מתרגמינן פסוק זה יעלון דובריא עילוי ענא יעלו הזכרים על הבהמות. והוא לשון נקיה. ובקונטרס מפרש לקמן (ד' יפ.) לגבי הא דאמר רבי יהושע בניסן נברא העולם, דקאמרינן, דבאותו הפרק זמן היינו בחודש ניסן, הוא הפרק דבהמה וחיה שמזדווגים זה עם זה. ובכאן לא פירש כן, אלא פירש שמתעברות בו:

סמוך לגמרו עשורו:

ואע"ג דתנן בפ"ק דמעשרו' (מ"ג) התבואה והזיתים חייבים במעשר משיביאו שליש, הרי שחייבים לעשרו הרבה קודם לגמרו. ויש לומר דמכל מקום אין דרך ללקטם[קפו] אלא כשנגמרו, ולכך בפועל מעשר להו סמוך לגמרם.

ציונים והערות

קפד. בערוך לנר כתב, דדין זה דאם נחסר מהלילה אי"ז רגל שלם, הוא תלוי בפלוגתא אם לילה מחוסר זמן או לא, דודאי הסברא נותנת דעת דאם זמן זה אינו ראוי להקרבה, אף לא ימעט מהרגל לענין בל תאחר, כיון דאין יכול להקריב. אכן אם אמרינן לילה אין מחוסר זמן, אז יחשוב העת שאין ראוי להקרבה כראוי. כנראה בחגיגה (ט:) ע"ש. ולפי הסוגיא דזבחים (יב.) ס"ל רב פפא לילה אין מחוסר זמן, ולכן לרב פפא לשיטתו קאמר הכא שפיר, כיון דמעיקרא מיחייב וקאי מאורתא חייל. ולמאן דס"ל לילה מחוסר זמן הוא, לשיטתו יהיה הדין דגם אם חסר מקצת הלילה מרגל, מ"מ נחשב הרגל כולו לענין בל תאחר. אכן לפ"ז אכתי יקשה אהא דקאמר לעיל (ה:) דדרשינן הוא ולא חילופיו, ללמד דאם הומם בתוך הרגל והחליפו לבהמה אחרת, אין רגל זה בחשבון בל תאחר. ולכאורה קשה, שהרי זה פשיטא כיון דבעינן שיעבור עליו כל הרגל, אין חילוק אם חסר מרגל יום, או שעה, או רגע, דאל"כ נתת דבריך לשיעורין. וא"כ למה לי קרא למעט חלופיו, הרי לא משכחת בל תאחר כלל שהרי באותו רגע שהומם אזיל ליה חיוב הקרבה, שהרי לא יכול להקריבו, וא"כ אף שמיד חללו על אחר הרי חסר מהרגל השעה או הרגע משעה שהומם עד שהקדיש אחר תחתיו. אלא ע"כ מוכח לכאורה, דחסרון לילה לאו שמיה חסרון לענין ב"ת דקרבנות, כיון דבלא"ה אי אפשר להקריב בלילה, וא"כ משכחת שהומם וחללו בלילה. ולכאורה למ"ד לילה אין מחוסר זמן יוקשה, דאיך משכחת לדידיה מאי דקתני בברייתא הוא ולא חליפיו אליבא דר"מ, וביותר יקשה, דרבא גופא דמתרץ שם כן בהומם תוך הרגל, ס"ל במנחות (ק:) לילה אין מחוסר זמן, כנראה ממה דמתרץ שם בשקדם וסלקו ע"ש. ומתרץ הערל"נ, דרק לרב פפא הכא אמרינן, דאם חסר מהלילה ג"כ ראוי להקרבה מקרי, כיון דס"ל לילה אין מחוסר זמן, א"כ בהקדיש בשבת שבתוך הרגל דודאי לא מיקרי ראוי להקרבה, או ביו"ט למ"ד (ניסה יט.) נדרים ונדבות אין קרבים ביו"ט, מ"מ נחשב כל הרגל לענין בל תאחר, א"כ שפיר משכחת גם למ"ד לילה אין מחוסר זמן, שבהומם תוך הרגל ופדאו מקרי עבר עליו כל הרגל, בהומם בשבת או ביו"ט ופדאו בו ביום ואח"כ עברו עליו שאר ימי הרגל. **קפה. אולם** בריטב"א ביאר דברי רש"י כפשוטם, דעובר באיסור בל תאחר מיד בערב. ועיין שפת אמת שתירץ קושית התוס', די"ל דכוונת הגמ' דחייל מאורתא דביום אחרון של רגל תליא מילתא, כיון דנדרים ונדבות אין קרבין ברגל [ביו"ט], ממילא עובר בכניסת ליל אחרון של רגל [דאז הוא יו"ט]. עוד י"ל דלרב אשי בסמוך דמשני שינויא אחרינא לא ס"ל הכי, וסוגיא דביצה אתי אליבא דרב אשי. **קפו. בטורי** אבן הקשה על דברי תוס' דאין הדרך ללקטן עד תשרי, מה ענין לקיטה לתשרי, דהא קציר חיטים הוא קודם לפסח, כמו שכתוב לעיל איזה חודש שיש בו אביב, זה ניסן, וכן משמע בב"מ (עג), דאמר אנא נטרנא ליה עד אייר ומרווחנא וכו', והיינו שזמן הלקיטה הוא בניסן והמאחרים קוצרים באייר, והאיך קאמר הכא דתשרי הוא סמוך לגמרו של דגן. ואף לרש"י דפירש סמוך לגמרו דכל ימות החמה מניחין בגורן לייבש, מ"מ נמי קשה וכי מפני שמייבשים את התבואה בשדות קרי ליה סמוך לגמרו. ותירץ דסמוך לגמרו אין הכוונה לגמר הפרי אלא אלא סמוך לגמרו לחיוב מעשר, והיינו דכיון שזמן החיוב בטבל הוא עד שיראה פני הבית או פני החצר וכיון דכל ימות החמה מונח בשדה להתייבש עד סמוך לתשרי, עד אותה שעה אין גמרו למעשר עד שמכניס לרשותו, ואפי' אי נימא דבחיטין ושעורים לא אזלינן בתר ראיית פני הבית, מ"מ מירוח בעי ואין מירוח אלא לאחר שנתייבש בשדה, והוא סמוך לתשרי, והיינו שהזמן שבו יכול הדגן להתחייב במעשר הוא בסוף הקיץ, ור"ה שלו סמוך לו, בשרי. ולפינן למעשר בהמה, דאף הוא סמוך לגמרו למעשר - עישורו. והיינו דזמן חיובו במעשר הוא משעה שנולד

מה מעשר דגן ראש השנה שלו תשרי:
כדתנן בפירקין (קף ג.) דתשרי ראש השנה הוא ולירקות, דהיינו, דתשרי ראש השנה הוא **למעשר** ירק. **כך מפרש בגמ'** (קף יג.) **ומיהו לא מפרש שם מנלן** דין זה שתשרי ראש השנה למעשר הוא. **ושמא** יש לומר **דנפקא לן, מדכתיב עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה**, וגמר בגזירה שוה 'שנה שנה' **מתשרי, דכתיב** ביה (דברים יד כב) **מראשית השנה** ואירי בתשרי שהוא ראשית השנה, ומינה ילפינן דהא דכתיב הכא בקרא היוצא השדה 'שנה שנה' אף הוא על תשרי נאמר, **כדלקמן** (ע"ב) **גבי לשמיטין**, דאף התם ילפינן לגז"ש זה, דהיינו שנה שנה מתשרי. **ועי"ל דטעמא** דראש השנה למעשר **בתשרי הוא, כדפירש רש"י פ"ב דכתובות** (קף כה.) **דלא נתחייבו ישראל במעשר עד שהתחילו למנות שמיטין, א"כ** חיוב **מעשר במנין שמיטין תלה רחמנא**, ולמנין שמיטין הוי **תשרי ראש השנה** [כדתנן במתניתין דידן בא' בתשרי ר"ה לשמיטין].

מה מעשר דגן ר"ה שלו תשרי. כדתנן בפירקין (קף ג.) ולירקות דהיינו למעשר. כך מפרש בגמ', (קף יג.) ומיהו לא מפרש מנלן. ושמא נפקא לן מדכתיב עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה, וגמר שנה שנה מתשרי דכתיב מראשית השנה כדלקמן (ע"ב) גבי לשמיטין. [ועי"ל דטעמא דבתשרי כדפירש רש"י פ"ב דכתובות (קף כה.) דלא נתחייבו ישראל במעשר עד שהתחילו למנות שמיטין, א"כ מעשר בשמיטין תלה רחמנא, ושמיטין הוי תשרי ר"ה]:

רב חסדא כר' זירא. דמוקים ליה למתני' לתקופות. והא דלא תנא תשרי ר"ה למלכי אומות העולם, משום דבאומות העולם לא קמיירי:

לתקופות כר"א דאמר בתשרי נברא העולם. ומונין מולד הלבנה והתקופה מאחד בתשרי ורבי יהושע מונה מניסן, ויש נפקותא מרובה בדבר במה שקודם מנין של זה למנין של זה חצי

רב חסדא כר' זירא:
דמוקים ליה **למתני' לתקופות, והא דלא תנא** במשנתינו לדעת רב חסדא **דתשרי ראש השנה למלכי אומות העולם, משום דבראשי שנים של אומות העולם לא** קמיירי, אלא בשל ישראל לבד:

לתקופות כר"א דאמר בתשרי נברא העולם:
התוס' מבארים אליבא דהלכתא כר"א, דבתשרי נברא העולם, לטעם החשבון דמחשבי התקופות.
כדי לסייע בהבנת דברי התוס' יש להקדים הקדמה כללית בעניני חשבון תקופת החמה ומולדות הלבנה.

תקופת החמה

בעירובין (נ.) איתא, אמר שמואל אין תקופת ניסן נופלת אלא בארבעה רבעי היום, או בתחלת היום או בתחלת הלילה, או בחצי היום או בחצי הלילה וכו', ואין בין תקופה לתקופה אלא תשעים ואחד יום ושבע שעות ומחצה. ביאור הענין שהשמש מקיף כל שנה את גלגל המזלות ממערב למזרח, ומסלול השמש בגלגל הוא לפי סדר המזלות: טלה שור תאומים, סרטן אריה בתולה, מאזנים עקרב קשת, גדי דלי דגים, [ר"ת טש"ת, סא"ב, מע"ק, גד"ד] וסובר שמואל שהזמן שלוקח לשמש להקיף את הגלגל הוא 365 יום ושש שעות בדיוק, וזה נקרא שנת החמה.
והנה חכמים חילקו את הגלגל **לארבע** חלקים, דהיינו התקופה שהשמש מהלכת בשלש מזלות הראשונות טש"ת נקרא תקופת ניסן, והתקופה שלאחריה שהשמש מהלכת במזלות סא"ב נקרא תקופת תמוז, ושלאחריה תקופת תשרי, ושלאחריה תקופת טבת.
ולשיטת שמואל ששנת החמה הוא 365 יום ושש שעות נמצא שכל תקופה שהיא רבע גלגל נמשכת 91 יום ושבע וחצי שעות [כי 364:4=91, ונשאר עוד יום אחד ושש שעות שזה 30 שעות ו-30:4=7.5] ישנה שיטה נוספת בעניני התקופות והיא שיטת רב אדא, ולשיטתו שנת החמה מתקצרת במספר דקות ונתייחס לכך בסמוך.

מולד הלבנה

כידוע מאז שקטרגה הלבנה ואמרה א"א לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד ואמר לה הקב"ה לכי ומעטי את עצמך, נתמעט אורה ואין לה אור מעצמה, אלא שמקבלת אור מהחמה וחוזרת ומאירה על העולם והנה כל כדור הנמצא מול השמש חציו נראה לשמש מאיר עליו וחציו נסתר ויש בו צל נמצא שכמו כן תמיד חצי הירח מאיר וחציו אפל.

אבל כל זה הוא הירח כלפי עצמו אבל ביחס לכדור הארץ אינו כן אלא יש חילוק בין כל יום ויום כי כשהלבנה נמצאת באותו מקום בגלגל שבו נמצאת החמה אז כל החלק המאיר שבלבנה נסתר מכדור הארץ ואינו נראה כלום, אבל היות והלבנה מהלכת בגלגל המזלות יותר מפי 13 מהחמה[קפז] נמצא שכל יום מתרחקת הלבנה בגלגל לצד מזרח, וזה גורם שבתחילת החודש בכל יום נראה בכדור הארץ חלק המאיר שבלבנה יותר מאתמול, עד שבאמצע החודש שאז התרחקה הלבנה מהחמה בתכלית הריחוק [180 מעלות] אז נראה בעולם כל החלק המאיר שבלבנה, ומהחצי החודש והלאה מתקטן אורה כל יום עד סוף החודש שבו חוזרת הלבנה לאותו מקום בגלגל שבו עומדת החמה ואז שוב לא נראה כלום מהלבנה, והרגע שבו מגיע הלבנה לאותו המקום שבו החמה נקרא מולד הלבנה, כי ברגע זה מתחילה הלבנה להתרחק מהחמה וממילא מתרבה אורה יותר ויותר כדלעיל, והזמן ממולד אחד למולד הבא נקרא חודש הלבנה ואורכו בממוצע[קפח] כ"ט ימים י"ב שעות ותשצ"ג חלקי שעה מתוך חלוקה של תתר"ף [1080] חלקים בשעה[קפט]. וכשנרצה לדעת באיזה יום יחול מולד חודש הבא, קודם נפחית כ"ח יום שהם ארבעה שבועות במדויק, וישאר בידינו יום אחד י"ב שעות ותשצ"ג חלקים, ואת יתרה זו נוסיף על זמן המולד הקודם ונקבל את זמן המולד הבא, ובהלכות קידוש החדש פ"ו ה"ו קורא הרמב"ם למרחק בין מולד למשנהו אי"ב תשצ"ג, דהיינו יום אחד י"ב שעות ותשצ"ג חלקים.

מחזור קטן

כאשר נחשב שנת לבנה, נכפיל י"ב חודשי לבנה דהיינו כ"ט י"ב תשצ"ג שתים עשרה פעמים ונקבל 354 יום ח' שעות ותתע"ו חלקים, שזהו אורך שנת לבנה, ושנת חמה אורכה 365 יום ושש שעות, נמצא ששנת חמה יתירה על שנת לבנה י' ימים כ"א שעות ור"ד חלקים. וכידוע כיון שהדין הוא שצריכים המועדים להיות בזמנם, דהיינו, דפסח חייב הוא לחול בחודש האביב דווקא וכו', ודבר זה תלוי בתקופות החמה, לכך אי אפשר למנות רק למנין הלבנה, ומוכרחים להתחשב גם בשנת החמה, לכך מעברים את השנים. ולכך קבעו חז"ל מחזור של תשע עשרה שנים ונקרא המחזור הקטן[קצ] שבו י"ב שנים פשוטות וז' שנים מעוברות, וסימנם גו"ח אדז"ט דהיינו שנים ג' ו' ח', י"א, י"ד, י"ז, י"ט, למחזור הם שנים מעוברות, יוצא שבכל מחזור יש 235 חודשי לבנה[קצא] שבהם משתווה ההפרש בין שנת חמה לשנת לבנה. אמנם אין משתוה בדיוק, כיון דלפי החשבון בי"ט שנות חמה ישנם 6939 ימים ו-18 שעות, וב-235 חדשי לבנה ישנם 6939 ימים ו-16 שעות ותקצ"ה חלקים, וא"כ ישנו הפרש של שעה ותפ"ה חלקים, וציינו להפרש זה התוס' כאן והרמב"ם בפ"ו ה"י. והקשה המפרש ברמב"ם בפ"ט ה"ג, דהרי כשיתרבו המחזורים יתווסף היתרון של שנות החמה על שנות הלבנה לימים שלימים, ויצא אחר שנים רבות דתקופת ניסן תחול באייר, וכתב ע"ז דלא נדע פתרון דבר זה עד ביאת גואל. ועיין עוד בזה בשבילי רקיע לבעל התפארת ישראל אות י"ט. אמנם כשמחשבים לפי שיטת רב אדא ששנת החמה קצרה יותר, אין יתרון במחזור של י"ט שנים בשנות החמה על שנות הלבנה. וכעת נבא לביאור התוס'.
ומכיון דהלכה כר' אליעזר דבתשרי נברא העולם, **לכך מונין מולד הלבנה**, דהיינו **זה הרוצה למנות מולד הלבנה מבריאת העולם**, וכן הרוצה למנות **התקופה** של החמה מיום בריאת העולם, וכפי שיבואר בסמוך כיצד מונין. **מונה מאחד בתשרי. ורבי יהושע** דסבירא ליה לקמן (י"ם.) דבניסן נברא העולם **מונה** מולד הלבנה **והתקופה מניסן. ויש נפקותא מרובה בדבר** הזה, היינו דחשבון המולדות **והתקופות** נוגעות גם כהיום **במה שקודם מנין של זה למנין של זה חצי שנה**, וזאת לגבי זמן תחילת התקופות[קצב], וזמן המולד[קצג].

ציונים והערות

דקודם שנולד אין שם מעשר חל על עובר כלל, וכיון שזמן לידתן הוא באלול דמתעברו בניסן כמובא בגמ', וא"כ זהו זמן חיובם, ובעי הגמ' לילף דאף ר"ה שלהם הוא בתשרי סמוך לגמרן היינו לחיובן בלידתן - באלול. ובערוך לנר פירש באופן אחר ועי"ש. **קפז. כי** השמש מהלך בחודש רק מזל אחד [דהיינו 1/12 מהגלגל], והירח מסבב בחודש שלה [כ"ט יום וחצי כדלהלן] 13 מזלות, דהיינו שהוא מסבב את כל הגלגל [י"ב מזלות] ועוד מזל אחד, כדי להגיע לאותו המקום שבו עומדת השמש, נמצא שבמשך שנה שבו הקיף השמש את הגלגל פעם אחת הקיף הירח 13 פעמים. **קפח. מה** שחז"ל קבעו אורך חודש של לבנה כ"ט י"ב תשצ"ג זהו חודש ממוצע, דבפועל איתא בגמ' (ר"ה כה.) דהירח פעמים בא בארוכה ופעמים בא בקצרה, דלפעמים מסלולו ארוך יותר ולפעמים קצר, לעומת השמש שמסלולה קבוע, רק חז"ל קבעו זמן ממוצע שהוא כ"ט יום וי"ב שעות תשצ"ג חלקים. **קפט. והטעם** שחילקו שעה במספר כזה כתב הרמב"ם בהלכות קידוש החדש פ"ו ה"ב, לפי שמנין זה יש בו חצי ורביע ושמינית ושליש ושתות ותשיע וחומש ועישור. **קצ. ישנו** גם מחזור גדול של כ"ח שנה של שנות החמה. **קצא. כי** 19×12=228 ובשבעה שנים מעוברות יש עוד 7 חדשים ו-235=7+228. **קצב. וכתב** הפני יהושע דהנפקא מינה לידע זמן התקופה ממתי אומרים בחו"ל ותן טל ומטר דהוא שישים יום לאחר תקופת תשרי, וע"ע ביו"ד סי' קטז ברמ"א ס"ה דברים שאסור לעשותם בשעת התקופה. **קצג. דזמן** המולד של ר' אליעזר שונה הרבה מזמן המולד של ר' יהושע, ועיין בסוף התוס' שהקשו שהרי זה דבר שאפשר לראות ואיך שייך בזה מחלוקת.

שנה. והא דקיימא לן פרק כיצד מעברין (עירובין ד' נו. ופסחים ד' צד:) **דאין תקופת ניסן נופלת אלא בארבעה רבעי היום אם בתחילת היום וכו', היינו משום דהתם כולהו כר' יהושע דתניא בברייתא כוותיה, דשמואל סבר כר' יהושע. דלר"א בכ"ה באלול נברא העולם ולר' יהושע בכ"ה באדר, היינו דכשנברא אדם בששי קדש החדש. וזה טעם למחשבי העבור, לאחר שצרפו כל השעות והקפה של כל מחזורים שמסירין ז"ט תרמ"ב פי' ז' ימים תשע שעות תרמ"ב חלקים, דרגילים לומר לפי שהיתה הלבנה נזופה ע"י שקטרגה ונהגה נזיפה בעצמה ז"ט תרמ"ב, ולא מצינו טעם זה בכל מקום. אלא זהו הטעם, לפי שהמונה מבריאת העולם לא מונה ר"ה עד יום ששי שנברא אדם הראשון, ובשעה תשיעית נצטווה כדאמר פרק אחד דיני ממונות** (סנהדרין ד' לח:), **ומסתמא אז קדש החדש, ומשקדש החדש ע"כ היה המולד ו' שעות קודם, דשית שעי מכסי סיהרא, ונמצא המולד** [ח:] **בתחילת שעה ט"ו דהיא שעה שלישית של יום, וסימן וי"ד פי' ביום ו' בסוף שעה י"ד היה המולד. מאחר שלא היה ר"ה עד יום ו' שקידש אדם הראשון החדש, נמצא שנברא העולם בכ"ה באלול, ואותה שנה של תוהו שמונין משום דיום אחד בשנה חשוב שנה. וכשתדקדק על מולד ניסן של תוהו שלפני תשרי של יישוב שבו נברא אדם, תמצא מולד ניסן ברביעי בתשע שעות תרמ"ב חלקים, שאתה צריך להשליך ב' ד' תל"ח לאחריו ב' ימים ד' שעות תל"ח חלקים, ומולד תשרי של תוהו שלפניו שנמצא ב' ה'**

והא דקיימא לן פרק כיצד מעברין (עירובין ד' נו. ופסחים ד' צד:), אמר שמואל **דאין תקופת ניסן נופלת אלא בארבעה רבעי היום, אם בתחילת היום וכו'**, דכיון דשנת חמה היא 365 ורבע יום, ואם תקופת ניסן הראשונה של בריאת העולם היה בתחילת ליל רביעי יום בריאת המאורות אזי בשנה הבאה שהיא שנת ב' לבריאת העולם חל התקופה ברבע יום מאוחר יותר, וכן כל שנה ושנה מתאחרת התקופה בשש שעות [רבע יום] וא"כ לעולם תחול התקופה באחת מרבעי היום, וכיון דאמר שמואל דלעולם תחול התקופה באחד מרבעי היום של ניסן, משמע דאית ליה לשמואל דנברא העולם בניסן, וכוותיה דרבי יהושע, דלר"א דס"ל דבתשרי נברא העולם, תחול תקופת תשרי באחד מרבעי היום, ולא תקופת ניסן ואנן קימ"ל דהלכה כר"א בהא, וקשה וכי אית ליה לשמואל דלא כהלכתא. וי"ל, דהיינו משום דהתם כולהו סבירא להו גבי תקופות כר' יהושע, **דתניא בברייתא** לקמן (דף יב.) כוותיה, דחכמי ישראל מונים לתקופה כר' יהושע[קצד]. **דשמואל [ושמואל] סבר כר' יהושע**, ולכן בעירובין שנה את דבריו אליבא דר' יהושע.

ועתה באים התוס' לבאר כיצד מחשבים את זמני המולד.

דכדי לדעת לחשב נצרך לידע מתי היה המולד הראשון. **דלר"א** דס"ל בתשרי נברא העולם היינו **דבכ"ה באלול נברא העולם**, **ולר' יהושע** דס"ל בניסן נברא העולם היינו **דבכ"ה באדר** נברא העולם, ואדם הראשון נברא ביום ו' ואז היה א' בחודש[קצה], וההוכחה שהעולם נברא בכ"ה בחודש הקודם, משום דהיינו **דכשנברא אדם בששי קדש החדש**, דמוכרח דהאדם נברא בא' בחודש, כיון דאז קידש הוא את החודש ומקדשים החדש בא' בו, [ובסמוך יביאו התוס' ראיה דאדם קידש החדש כשנברא] וא"כ העולם שנברא קודם לאדם נברא בכ"ה בחודש, ולכך יש לומר דמתחיל חשבון השנים 'משנת תוהו' וכפי שיבארו התוס' בסמוך.

וזה טעם למחשבי העבור כשרוצים לחשב את חשבון מתי תחול התקופות והמולדות[קצו], ומחשבים זאת מהתקופה הראשונה מאז בריאת העולם, **ולאחר שצרפו כל השעות** של כל המחזורים של תשע עשרה שנים **(והקפה) [והתפ"ה**[קצז]**]** והוסיפו עוד שעה ותפ"ה חלקים עודף של שנת חמה על שנת לבנה[קצח] **של כל מחזורים**. ונוהגים שאחר שיש בידם את כל החשבון הנ"ל, והזמן מתי צריכה להיות התקופה, **שמסירין** מאותו הזמן ז"ט **תרמ"ב, פי' ז' ימים תשע שעות תרמ"ב חלקים**, דהיינו שמפחיתים מהזמן שמקדים המולד לתקופה ז"ט תרמ"ב[קצט]. **דרגילים** ראשונים אחרים[ר] **לומר** הטעם שמסירין, דלכאורה אין טעם לזה, כיון שהחמה והלבנה נבראו ביחד, ומבארים הטעם **לפי שהיתה הלבנה נזופה ע"י שקטרגה**, כדאיתא בחולין (ס:) ויעש אלהים את שני המאורות הגדולים, וכתיב בתריה את המאור הגדול ואת המאור הקטן, אמרה ירח לפני הקב"ה, רבש"ע אפשר לשני מלכים שישתמשו בכתר אחד, אמר לה לכי ומעטי את עצמך, אמרה לפניו רבש"ע הואיל ואמרתי לפניך דבר הגון אמעיט את עצמי וכו', **ונהגה נזיפה בעצמה ז"ט תרמ"ב**, נמצא שהחמה התחילה את זמן שנת החמה בבריאת העולם ז"ט תרמ"ב קודם, מפני שהלבנה נהגה נזיפה ולא התחילה במסלולה אלא לאחר ז"ט תרמ"ב. ואומר ע"ז התוס' **ולא מצינו טעם זה בכל מקום**, ולכן דוחים התוס' לטעם זה ואומרים. **אלא זהו הטעם** שמסירין ז"ט תרמ"ב[ריא], **לפי שהמונה** לתקופות או למולדות **מבריאת העולם, לא מונה ר"ה עד יום ששי שנברא אדם הראשון** כיון שהאדם קידש החודש ביומו הראשון ואז היה ר"ח, **ובשעה תשיעית נצטווה** שלא לאכול מן האילן, **כדאמר פרק אחד דיני ממונות** (סנהדרין ד' לח:), שתים עשרה שעות הוי היום, שעה ראשונה הוצבר עפרו, שניה נעשה גולם, שלישית נמתחו אבריו, רביעית נזרקה בו נשמה, חמישית עמד על רגליו, ששית קרא שמות, שביעית נזדווגה לו חוה, שמינית עלו למטה שנים וירדו ארבעה, תשיעית נצטווה שלא לאכול מן האילן, וכיון דבתשיעית נצטווה על המצוות **מסתמא אז** קדש **החדש** דכיון דאז נצטוה, היתה זו שעה ראויה לקידוש החודש ואז נתקדש החודש החודשי[ריב], **ומשקדש החדש ע"כ היה המולד ו' שעות קודם** שקידש כדאמרינן לקמן (כ:) **דשית שעי מכסי סיהרא** לבני ארץ ישראל, דאמר רב נחמן עשרים וארבעה שעי מכסי סיהרא. לדידן היינו בני בבל, שית מעתיקא ותמני סרי מחדתא. לדידהו היינו בני ארץ ישראל, שית מחדתא ותמני סרי מעתיקא, ואדם הראשון מארץ ישראל היה[ריג] ולכך הלבנה אחר שנתחדשה מכוסה היתה שש שעות, וא"כ **נמצא המולד בתחילת שעה ט"ו** מהלילה של א' בחודש, **דהיא שעה שלישית של יום**, דכיון דנתקדשה הלבנה בתחילת שעה תשיעית, על כרחך היה המולד שש שעות קודם בתחילת שעה שלישית, **וסימן** לשעת המולד הראשון הוא **וי"ד, פי' ביום ו' בסוף שעה י"ד היה המולד**[ריד]. **[ו]מאחר**[ריה] **שלא היה ר"ה עד יום ו' שקידש אדם הראשון החדש, נמצא שנברא העולם בכ"ה באלול** דבריאת העולם קדמה לבריאת האדם, ונמצא דיום הראשון של הבריאה היה בכ"ה באלול.

ואותה שנה של תוהו שמונין, ששנה ראשונה שמונים במנין השנים לבריאת העולם היא שנת תוהו, דהיינו שנה שקדמה לבריאת העולם,[ריו] והטעם, **משום דיום אחד בשנה חשוב שנה** כדאמרינן לקמן (דף י.), וכיון דיום הראשון היה בכ"ה אלול מונים לכל אותה שנה שנת תוהו[ריז].

ולפי מה דאמרינן דיש למנות גם לשנת תוהו, ואמרינן שמולד תשרי היה ב'וי"ד', אוצר החכמה

א"כ כשתדקדק על מולד ניסן של תוהו שלפני תשרי של יישוב שבו נברא אדם, תמצא מולד ניסן ביום רביעי בתשע שעות תרמ"ב חלקים, דלפי המבואר דהפרש חודש על חבירו הוא אי"ב תשצ"ג דהיינו יום אחד י"ב שעות תשצ"ג חלקים, א"כ כשנכפול אי"ב תשצ"ג בששה חדשים היינו מתשרי שבו נברא העולם עד ניסן משלפניו, יבוא הפרש של ט' ימים ד' שעות תל"ח חלקים, וכשנפחית ז' ימים דהרי הם שבוע ולא משנה ליום שבו היה המולד, נמצא **שאתה צריך להשליך ב' ד' תל"ח לאחריו**, דהיינו **ב' ימים ד' שעות תל"ח חלקים**, וכשמפחיתים **ב' ד' תל"ח מ'וי"ד' יוצא דמולד ניסן דשנת תוהו היה ביום ד' ט' שעות תרמ"ב חלקים**, וכמו שכתבו התוס'. **ומולד תשרי של תוהו שלפניו**, לפי החשבון שביארנו שמפחיתים ב' ד' תל"ח ממולד ניסן שהיה בד'

ציונים והערות

קצד. עפ"י תוס' הרא"ש בסוגיין. **קצה. ומה** שתקנו לומר בר"ה זה היום תחילת מעשיך אף דהעולם נברא קודם לכן, כתב השל"ה בתולדות אדם בהקדמה דכיון דהאדם דהוא תכלית הבריאה נברא בר"ה לכך תקנו לומר כך. **קצו. דהרוצים** לחשב מתי יחול המולד לפי המולד הראשון, מחשבים לפי חשבון המולדות שעברו מאז המולד הראשון לפי חשבון של תוספת אי"ב תשצ"ג וכדביארנו, וכמבואר ברמב"ם פ"ו ובטור או"ח סימן תכז, אמנם בחשבון התקופות נצרך להפחית מכלל החשבון ז"ט תרמ"ב וכדמבארים התוס'. **קצז. כך** הגירסא בדפו"ר וינציא, וכך הוגה בשולי הדף בשם שערי תורת בבל בשם מצרף כסף, וכן בתוס' הרא"ש כתב והתפה"ן. **קצח. וכמבואר** בהקדמה לתוס'. **קצט. דהיינו** כגון בשנת ה' אלפים ת"ש דהיינו 5700 שנים מבריאת העולם שיש בהם 300 מחזורים (300×19=5700) והרי בכל מחזור מקדים מולד ניסן לפני תקופת ניסן שעה ותפ"ה חלקים נמצא שב-300 מחזורים מקדים מולד ניסן 300 פעם שעה ותפ"ה חלקים דהיינו כ- 18 יום, אין אנו מחשבין שבאמת חל המולד 18 יום לפני התקופה, אלא מפחיתין מזה ז"ט תרמ"ב, ונמצא שחל המולד כ-10 יום וי"ד שעות לפני התקופה. **ר. ביסוד** עולם מאמר רביעי פי"ד הביא טעם זה בשם ר"מ מקוצי בספר המצוות שלו והקשה עליו, ועיין עוד במאור חדש שער התקופות פ"ו. ובחזו"א או"ח סי' קלח אות א' שצריך לומר כן אליבא דרש"י לקמן (יב.). **רא. וכן** מבואר ברמב"ם החשבון כדברי התוס' בפ"ט ה"ד ובטור או"ח סי' תכח. **רב. פירשנו** עפ"י מאור חדש שער המולדות פ"ו, והביא שם בשם תוספות אהרון שמפרש דכיון דנצטוה שלא לאכול מן האילן מסתמא נצטוה גם על כל המצות וביניהם קידוש החודש, והקשה ע"ז דבב"ר (פט"ז) אמרינן שש מצות נצטוה אדה"ר ולא מוזכר מצות קידוש החודש ועוד האריך להקשות עיי"ש, לכך ביאר כדהבאנו בשמו דמסתמא נתקדש החודש מאליו, ועיין שפתי חכמים בביאורו לתוס' אות כ דפירש כדברי התוספות אהרן. **רג. כדאיתא** בסנהדרין (לח:) אדם הראשון ראשו מארץ ישראל. **רד. ואף** דאמרינן דביום ד' נתלו המאורות מ"מ שמשו שעה מועטת ולא הפיצו אורם עד יום ו' בשעה שלישית, כן כתב בתפארת ישראל בשבילי הרקיע אות לה. **רה. ההגהה** עפ"י בארות המים. **רו. דהיינו** מה שאנו מונים כעת מנין השנים לבריאת העולם אין החשבון מבריאת העולם ממש אלא משנה שלפני בריאת העולם. **רז. עיין** בזה בביאור הגר"א חו"מ סי' סה ח ובחזו"א או"ח סי' קלח-ט בסוגיא דעבודה זרה (דף ט.).

ביאורי ראש השנה ח: התוספות

ט׳ תרמ״ב **שנמצא** מולד תשרי של שנת תוהו, [כלומר תשרי דלפני ניסן של תוהו] **ב׳ ה׳ ר״דיח** היינו יום ב׳ שעה ה׳ ר״ד חלקים, ומזמן זה מתחילים למנות לזמן המולד לפי החשבון של מספר החדשים ולכפול באי״ב תשצ״גיט.

ולתקופה, דהיינו כשרוצים לדעת מאימתי מתחילים למנות את התקופות, **מניסן של תוהו מונין** דלתקופה קי״ל כר׳ יהושע דמונים מניסן כדלקמן (יב.)י׳, **שהיתה התקופה בתחילת ליל ארבעה** דהרי בליל ד׳ נתלו המאורות, **ונמצאת תקופת תשרי של יישוב** [כלומר לאחר בריאת העולם] **של אחריו, ביום ד׳ ט״ו שעות, כדאמרינן בפרק כיצד מעברין** (עירובין נו.) **אין בין תקופה לתקופה אלא תשעים ואחד יום וז׳ שעות ומחצה**, ובין שתי תקופות 182 יום וט״ו שעות, נפחית את הימים השלמים שהם במכוון עשרים וששה שבועות **נמצא** החילוק **דשתי תקופות ט״ו שעות**, ונמצא דתקופת תשרי היתה ביום ד׳ בסוף שעה ט״ו, וכיון דמולד תשרי היה ביום ו׳ בשעה י״ד, **נמצא** דקדמה **תקופת תשרי למולד, א׳ כ״ג, פי׳ יום אחד וכ״ג שעות**, דהיינו דשנת החמה החלה יום אחד וכ״ג שעות לפני המולד שממנו מונים לשנות הלבנה. **ונמצא** דקדמה תקופת **ניסן את** המולד של ניסן ז׳ ט׳ תרמ״ב, כיון דדל׳ **חצי (שעה) [שנה]**יא עודפת התקופה **על** המולד **ה׳ י׳ תרמ״ב, פי׳, ה׳ ימים י׳ שעות תרמ״ב חלקים**, כמו דביארנו בהקדמה דעדיפה שנת החמה על הלבנה י׳ כ״א ר״ד, וכשנחלקה לחצי שנה יוצא החשבון ה׳ י׳ תרמ״ב. וכשנחשב זמן המולד של ניסן של תוהו, בחשבון חצי שנה אחורה מתשרי של תוהו, וכן תקופת ניסן של תוהו, חצי שנה אחורה מתשרי של תוהו, נמצא דהקדימה התקופה של ניסן למולד ניסן, בה׳ י׳ תרמ״ב. **וכשתצרף ה׳ י׳ תרמ״ב** שהקדימה תקופת ניסן את מולד ניסן, **עם א׳ כ״ג** שהקדימה תקופת תשרי את מולד תשרי **עולה** ביחד ז׳ ט׳ תרמ״ב.

והרי עכשיו נוהגין למנות מתשרי של תוהו שנות העולם כדפי׳ לעיל, כיון **דיום אחד בשנה חשוב שנה, ותקופת ניסן מונין** את התקופותיב **מולד תשרי ב׳ ה׳ ר״ד**, דלמולדות מונין ממולד תשרי שהוא בהר״ד, **וזקוקים להסיר ז׳ ט׳ תרמ״ב**, דאף שהרוצה למנות כדי לידע מנין התקופה, מונה מנין כל המחזורים וזקוק להוסיף עוד שעה ותפ״ה חלקים שמאחרת שנת החמה את שנת הלבנה, מ״מ כיון שבשנת תוהו הקדימה שנת החמה את שנת הלבנה, נמצא דשנת החמה אינה מאחרת את שנת הלבנה כ״כ, וזקוקים להפחית ז״ט תרמ״ב כדי לידע הזמן המדויק של התקופהיג.

ודבר תימה הוא במה נחלקו ר״א ור׳ יהושע האם העולם נברא בניסן או בתשרי, **דתניא לקמן** (קף יב.), דחכמי ישראל **מונין לתקופה מניסן ולמולדות [ולמבול]**יד **מתשרי**, חזינן דאיכא נפקא מינה בין ר״א לר״י, **והלא היו יכולים לברר הדבר** מתי באמת המולד, כיון **דכ״ד שעות מיכסי סיהרא בין חדתא לעתיקא, כדאיתא בסוף פ״ק דערכין** (דף ט: ושם) [לקמן כ:]יט, **והם מרחיקין המולד זה מזה ב׳ ד׳ תל״ח** דלפי מה שביארו התוס׳ דמולד תוהו דתשרי לר״א דממנו מונים, היה בבהר״ד, ומולד ניסן של תוהו היה בד׳ ט׳ תרמ״ב, ומולד תשרי של בריאת העולם היה בוי״ד, ולר׳ יהושע דס״ל דבניסן נברא העולם צריך לומר שבניסן שבו נברא העולם היה המולד בוי״ד ומהטעם הנ״ל שאז קידש אדה״ר את החודש, א״כ מקדים המנין של ר׳ אליעזר לפני המנין של ר׳ יהושע בב׳ ד׳ תל״ח, **וכולי האי אין ראוי לטעות** דאפשר להבחין מתי היה המולד, **דאיך יטעו בו שני ימים** כיון דרק כ״ד שעות מתכסה כדלקמן (כ:)יט. ונשאר התוס׳ בתימה.

**ר״ד. ולתקופה מניסן של תוהו מונין שהיתה התקופה בתחילת ליל ארבעה, ונמצאת תקופת תשרי של יישוב של אחריו ביום ד׳ ט״ו שעות, כדאמרינן בפרק כיצד מעברין אין בין תקופה לתקופה אלא תשעים ואחד יום וז׳ שעות ומחצה, נמצא דשתי תקופות ט״ו שעות, ונמצא דקדמה תקופת תשרי למולד א׳ כ״ג פי׳ יום אחד כ״ג שעות, ונמצא דקדמה תקופת ניסן את המולד ז׳ ט׳ תרמ״ב, דל חצי (שעה) עודפת התקופה על המולד ה׳ י׳ תרמ״ב פי׳ ה׳ ימים י׳ שעות תרמ״ב חלקים, וכשתצרף ה׳ י׳ תרמ״ב עם א׳ כ״ג עולה ז׳ ט׳ תרמ״ב. והרי עכשיו נוהגין למנות מתשרי של תוהו שנות העולם כדפי׳ דיום אחד בשנה חשוב שנה, ותקופת ניסן מונין, מולד תשרי ב׳ ה׳ ר״ד וזקוקים להסיר ז׳ ט׳ תרמ״ב. ודבר תימה הוא במה נחלקו ר״א ור׳ יהושע, דתניא לקמן (דף יב.) מונין לתקופה מניסן ולמולדות מתשרי, והלא היו יכולים לברר הדבר דכ״ד שעות מיכסי סיהרא בין חדתא לעתיקא כדאיתא בסוף פ״ק דערכין (דף ט: ושם), והם מרחיקין המולד זה מזה ב׳ ד׳ תל״ח כולי האי אין ראוי לטעות, דאיך יטעו בו שני ימים: שהחדש מתכסה בו. שאין הלבנה נראית לרחוקים, כגון שחרית לבני מערב וערבית לבני מזרח, לפי שקטנה היא סמוך לחדושה, כפי׳ הקונטרס. והביא ר״ת ראיה לכך שפירוש ׳חג שהחודש מתכסה בו׳ היינו חג שהירח מכוסה בו, מויקרא רבה בפרשת אמור אל הכהנים, דקאמר התם תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו, אפשר שבר״ח ניסן הכתוב מדבר, והלא ר״ח ניסן יש בו את התנאים הללו, יש בו תנאי ד׳חדש, דהרי ר״ח הוא, וגם נכסה בו הירח, ויש בו בחודש ניסן, לחג המצות, אלא בחודש כזה איירי, שחגו הוא בו ביום שהירח נכסה, ואין לך חדש שהוא נכסה, ויש בו חג, וחגו חל ביומו שנכסה בו הירח, אלא תשרי בלבד. הרי לנו דגם המדרש מפרש ל׳חג שהחודש ׳מתכסה בו׳, דהיינו, שהירח נכסהיז.

ועוד מפרש ר״ת **מתכסה** היינו מזומן היינו בוריח, כמו דכתיב ליום הכסא יבא ביתו, דבפרק חלק (סנהדרין דף נו:) **גבי עמון ומואב** שהיו **שיבבי בישי** שכנים רעים **דארעא דישראל** הוו וכו׳ וכששמעו את הנביאים מתנבאים על חורבן ירושלים, שלחו לנבוכדנאצר שיבוא וילחם בירושלים, ואמרו לו כי כבר נקבע זמנה של העיר ליחרב, שנאמר ליום הכסא יבוא ביתו, וכסא היינו זמן, ככתוב בכסא ליום חגינו, הרי שמפרש ב׳כסה׳ שהוא זמן, דהיינו יום מזומן ומוכן. והר״ר משולם מפרש באופן אחר מהו חג **שהחדש מתכסה בו, שאין חטאת ראש חודש קרב בראש השנה, כדכתיב** בקרבנות ראש השנה, ואחר שפירשם הכתוב כתיב **מלבד עולת החדש ומנחתה, ולא כתיב מלבד חטאת ועולה**, אלא עולה בלבד, הרי שלא הקריבו חטאת ראש חודש בראש השנה, וזו היא הכוונה דהחדש מתכסה בו, כלומר, דחטאת ראש חדש אינה קריבה בר״ח זה. **והקשה לו ר״ת, דבריש תוספתא דשבועות תניא** (ל׳) **ל״ב השעירים** שהיו **מקריבים ישראל בכל שנה, וחשיב** את **י״ב** השעירים שהיו מקריבים **בראשי חדשים**יט, הרי שמנה את ראש השנה בין ראשי החדשים שמקריבין בהם חטאת ראש חודש. **ובאופן** בפיוט שהחדש מזדמן בו כלומר שרגיל לבוא

שהחדש מתכסה בו:
פירוש שאין הלבנה נראית לרחוקים, כגון בשחרית שהלבנה במזרח היא, אינה נראית **לבני מערב, ובערבית** שהלבנה במערב אינה נראית **לבני מזרח, לפי שקטנה היא סמוך לחדושה, כפי׳ הקונטרס. והביא ר״ת ראיה** לכך שפירוש ׳חג שהחודש מתכסה בו׳ היינו חג שהירח מכוסה בו, **מויקרא רבה בפרשת אמור אל הכהנים, דקאמר התם תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו, אפשר** שבר״ח ניסן הכתוב מדבר, **והלא** ר״ח ניסן יש בו את התנאים הללו, יש בו תנאי ד׳חדש, דהרי ר״ח הוא, וגם **נכסה** בו הירח, **ויש בו** בחודש ניסן, לחג המצות, **אלא** בחודש כזה איירי, **שחגו הוא בו ביום שהירח נכסה, ואין לך חדש שהוא נכסה, ויש בו חג, וחגו חל ביומו שנכסה בו הירח, אלא תשרי בלבד.** הרי לנו דגם המדרש מפרש ל׳חג שהחודש ׳מתכסה בו׳, דהיינו, שהירח נכסהיז.

ועוד מפרש ר״ת **מתכסה** היינו מזומן היינו בוריח, כמו דכתיב **ליום הכסא יבא ביתו, דבפרק חלק** (סנהדרין דף נו:) **גבי עמון ומואב שהיו שיבבי בישי** שכנים רעים **דארעא דישראל** הוו וכו׳ וכששמעו את הנביאים מתנבאים על חורבן ירושלים, שלחו לנבוכדנאצר שיבוא וילחם בירושלים, ואמרו לו כי כבר נקבע זמנה של העיר ליחרב, שנאמר ליום הכסא יבוא ביתו, וכסא היינו זמן, ככתוב בכסא ליום חגינו, הרי שמפרש ב׳כסה׳ שהוא זמן, דהיינו יום מזומן ומוכן. והר״ר משולם מפרש באופן אחר מהו חג **שהחדש מתכסה בו, שאין חטאת ראש חודש קרב בראש השנה, כדכתיב** בקרבנות ראש השנה, ואחר שפירשם הכתוב כתיב **מלבד עולת החדש ומנחתה, ולא כתיב מלבד חטאת ועולה**, אלא עולה בלבד, הרי שלא הקריבו חטאת ראש חודש בראש השנה, וזו היא הכוונה דהחדש מתכסה בו, כלומר, דחטאת ראש חדש אינה קריבה בר״ח זה. **והקשה לו ר״ת, דבריש תוספתא דשבועות תניא** (ל׳) **ל״ב השעירים** שהיו **מקריבים ישראל בכל שנה, וחשיב** את **י״ב** השעירים שהיו מקריבים **בראשי חדשים**יט, הרי שמנה את ראש השנה בין ראשי החדשים שמקריבין בהם חטאת ראש חודש. **ובאופן** בפיוט

ציונים והערות

רח. וכתב רבינו בחיי על הפסוק והארץ היתה תהו (בראשית פ׳ א׳ ג) לרמז בתורה ענין זה דבהר״ד, דהעולם נברא בשם מ״ב ולכך בבראשית באות ב׳ מרומז ב׳ דבהר״ד ולאחר מ״ב אותיות אות ה׳ במלת ובוהו ולאחר מ״ב מרומז אות ר׳ במלת ויאמר ולאחר מ״ב אותיות מרומז אות ד׳ בויבדל. **רט. וכמבואר** ברמב״ם פ״ו הי״ג ובטור או״ח סי׳ תכז. **ריי. וכיון** דלשנים קי״ל כר״א דמתחילים מתשרי לכך אף דקי״ל כר׳ יהושע לגבי תקופה מניסן מתחילים מניסן של אמצע שנת תוהו דר״א, ועיין במאור חדש שער המולדות פ״ו שהאריך בזה. **ריא. הוגה** עפ״י הגליון. **ריב. ברש״ש** הגיה ולתקופה מניסן מנינן. **ריג. עפ״י** החזו״א בסי׳ קלח אות א, ואמנם חשבון זה כדי לידע זמן תקופת ניסן של תחילת מחזור כמבואר בטור סי׳ תכח וברמב״ם פ״ט ה״ד, משום דכדי לחשב זמן תשרי של תחילת מחזור יש להפחית י׳ כ״א ר״ד ועוד א׳ כ״ג דהרי שנת חמה יתירה על שנת לבנה זמן של י׳ כ״א ר״ד ואם נחשב התקופה מתשרי נמצא דהיא קודמת לשנת לבנה זמן זה וחשבון התוס׳ והראשונים כדי לידע זמן תקופת ניסן ראשונה של המחזור. **ריד. עפ״י** הגהת ר״ש מדעסוי. **רטו. עפ״י** מסורת הש״ס. **רטז. אמנם** בביאור הגר״א או״ח ריש סי׳ תקפא כתב ליישב קושיית התוס׳ דאין פלוגתא בין ר״י לר״א ועיין ביאור דבריו בחזו״א סי׳ קלח אות ב. **ריז. בתוס׳** בביצה (טז.) הקשו על פירוש זה דא״כ הוה ליה למימר שהלבנה מתכסה ולא החודש מתכסה. ביאור דבריהם שלשון הלבנה מתכסה משמע לפני חידושה, ולשון חודש משמע על חידוש הלבנה וזה הוי להיפך מכיסוי. **ריח. תוס׳** (ביצה שם) עיי״ש. **ריט. כתב** בפני יהושע לקיים שיטת רבי משולם, דהאי תוספתא נשנית לשיטת ר״ש דר״ש ס״ל דשעיר ר״ח מכפר על טומאת מקדש וקדשיו על שאין בה ידיעה בתחילה ולא בסוף ושעירי רגלים אינן מכפרין אלא על הטהור שאכל את הטמא, ולפי״ז ודאי בראש השנה היה צריך להקריב

המדבר מהאופנים דמוסף דר"ה כתוב, וחיות אשר הנה מרובעות, ויסד כתב שם ר"א הקלירי, מוספי חדש עשתי עשרה דהיינו פרים בני בקר שנים ואיל אחד כבשים בני שנה שבעה ושעיר לכפר, הרי שהיו מקריבין בראש השנה גם מוסף דר"ח, והשיב רבינו משולם לר"ת, שלא אמר שאין מקריבין בו מוסף בפועל, אלא פירוש מתכסה הוא, שלא הזכיר הכא הכתוב גבי ראש השנה שעיר חטאת דראש חודש, בקרא ד'מלבד עולת החודש ומנחתה', כמו שהזכיר עולה.

ועוד פירש הר"ר משולם באופן אחר 'לחג שהחודש מתכסה בו', דפירושו הוא שאין מזכירין מוסף של ראש חודש בתפלה, משום דאמרינן, דרשב"ג ה"ל בריה היה לו בן דבסים קליה שהיה לו קול נאה, עייל קמי תיבותא ושלחו להתפלל לפני התיבה, כי מטי וכשבא בנו החזן לומר 'ראשי חדשים' אישתיק ולא רצה לאמרו, ופירש, ד'מוטב שיבא זכאי ויכפר על החייב ואל יבא חייב ויכפר על הזכאי'. ופירוש דבריו, ההוא שעיר דראש חודש קרוי 'חייב' משום דאמרינן, אמר הקב"ה הביאו עלי כפרה וכו' על שמיעטתי את הירח עכ"ל. הרי שאין מזכירין קרבן חטאת בתפילה, משום שהוא קרבן המזכיר חובה, וזהו פי' חג שהחודש מתכסה בו. ור"ת רגיל להזכיר ולומר בראש השנה, מלבד עולת החדש, ולסיים ושני שעירים לכפר, ושני שעירים היינו חד דראש חודש, וחד דראש השנה[יכ].

בעשרה בתשרי הוא:

על שיטת רב אשי בלבד דאמר לעיל שארבעה ראשי השנה הם בד' ראשי חדשים פריך, דהרי יובלות אינם באחד בתשרי אלא בעשרה בו, דהא אמר רב חסדא לעיל אהא דקתני דאחד בניסן ראש השנה לרגלים הוא, והק' הגמ' דיום ט"ו שבניסן הוא ר"ה לרגלים ולא אחד בו, ותי' רב חסדא דכוונת התנא באמרו 'אחד בניסן', היינו רגל שבו היינו דבחודש ניסן ישנו לר"ה לרגלים. והכא נמי מצי לשנויי הכא הכי, שכוונת התנא כשאמר אחד בתשרי ר"ה ליובלות, כוונתו היא, דבחודש תשרי ישנו לראש השנה ליובלות, ולא שיום אחד בתשרי עצמו הוא ראש השנה ליובלות[יכא].

ורבנן שנת חמשים אתה מונה:

לרבנן כיון דהשנה אינה מתקדשת ליובל מתחילתה, איצטריך ליה קרא להכי לומר שאין מונים את שנת היובל, כשנה ראשונה למנין היובלות הבא. ולא איצטריך ואין לומר דהפסוק נצרך בכדי למעוטי סופה שלא תתקדש עד יום הכיפורים הבא, ובא למיעוטי מקרא זה, מחמת דאם לא היה הכתוב ממעטו תאמר דמוסיפין מחול על הקדש. זה אינו, דהשתא מבציר היינו דהרי באנו להפחית משנת היובל, בציר ואמנם הפחתנו בכך דאין היובל מתקדש אלא מיום הכיפורים, ודאי דאסופי, היינו לומר דמוסיפין עליה לשנה הבאה, וודאי לא מבעיא לקרא למעט שאין מוסיפין, ומכיון שאין הכתוב נצרך למעט הוספה עד יוה"כ הבא, שהרי פשוט שאין מוסיפין, לכך אייתר לן קרא למימר 'דשנת חמישים אתה מונה, ואינה נמנית ליובל הבא'. וא"ת, אדרבה כל שכן דצריך טפי לקרא למעט שאין היובל נמשך עד יום הכיפורים שלאחריו, דהרי היה עולה על הדעת לומר משום דכתיב בקרא לגבי יובל 'שנה' ואין כאן שנה שלימה שהרי התחיל היובל רק מיום הכיפורים, ולא תהא היובל שנה שלימה אלא אם כן תמשך עד יום הכיפורים של שנה אחרת, וא"כ בעינן לקרא זה כדי למעט דאין ממשיך היובל עד יוה"כ דשנה הבאה [חמשים ואחת], ושוב לא נותר לי קרא למילף דאין שנת היובל עולה למנין היובל הבא. ויש לומר דכיון דלא שייך בו ביובל טעמא דתוספת חול על הקודש, דבתחילתו אינו מתחיל אלא מיוה"כ, ולא אמרו דיתחיל מר"ה משום תוספת מחול על הקודש, ממילא אין שום סברא וטעם לומר שימשך בסופו עד יו"כ לשנה האחרת, ובלא שום יתור ממעטא תחילת השנה הבאה מקרא ד'וקדשתם', דמשמע דוקא שנת החמשים אתה מקדש, ולא את תחילת השנה הבאה שהיא שנת החמישים ואחת, וע"כ מופנה הוא הפסוק למילף מיניה, דאין מונים את שנת היובל כתחילת מנין היובל הבא.

ואי אתה מונה שנת החמשים אחת:

'אחת' בלא וי"ו בראש התיבה גרס, והיינו דאין שנת החמשים נמנית כ'אחת', כלומר כשנה ראשונה למנין השביעית הבאה[יכב].

לאפוקי מדר"י:

אומר ר"י אפ"ה, אף שדחתה הגמ' ואמרה 'לאפוקי מדרבי יהודה', אעפי"כ הלכה כרבי יהודה היא, דאמר שנת החמשים עולה כלומר נמנית לכאן, לסוף היובל הקודם, ולכאן[יכג], וגם לתחילת היובל הבא, וראיה לזה, מדאמרינן בפרק קמא דע"ז (דף ט: ושם) בשמעתא דתנא דבי אליהו, גבי מאן דלא ידע בכמה שני בשבוע קאי, דהיינו זה הרוצה לברר באיזו שנה משנות השמיטה הוא עומד, נשקול מכל מאה תרתי ימנה כמה שנים עברו מחורבן הבית, ויוסיף את שנת החורבן עצמה, שהיתה במוצאי שביעית, דהיינו שנה ראשונה למנין השמיטה הבאה[יכד], ויחלק סכום השנים שעלה בידו לחמישים, ויטול מכל חמישים שנה אחת, וישדי אפרטי, ויוסיפנה לסכום השנים היחידים שנשאר בידו לאחר שחילק את כל המנין בחמישים, [כגון אם עלה בידו מנין של חמש מאות ושבע שנים מחורבן הבית, ואם יחלקנה בחמישים, יעלה בידו סכום כללי של עשרה יובלות ועוד שבע שנים, ויוסיף על שבע שנים אלו, שנה אחת על כל יובל ויובל, ובחשבון דנן דיש בידו עשר יובלות, מוסיף עשר שנים על שבע הנותרות, זאת לפי שבכל יובל מתווספת שנה למנין השמיטה, כדברי רבי יהודה ששנת היובל עולה כשנת חמישים ליובל הקודם, וכשנה ראשונה ליובל הבא, ויחלק בשבע את מספר השנים שנותרו, אחר שהוציא את היובלות,

דר"ה וחיות אשר הנה מרובעות יסד ר"א הקלירי מוספי חדש עשתי עשרה, דהיינו פרים בני בקר שנים ואיל אחד כבשים בני שנה שבעה ושעיר לכפר. והשיב לר"ת, שלא אמר שאין בו מוסף אלא מתכסה שלא הזכיר הכא חטאת בקרא דמלבד כמו שהזכיר עולה. ועוד פי' מתכסה, שאין מזכירין מוסף של ר"ח בתפלה. משום דאמרי' רשב"ג ה"ל בריה דבסים קליה, עייל קמי תיבותא, כי מטי לראשי חדשים אישתיק ולא רצה לאמרו, פי' דמוטב שיבא זכאי ויכפר על החייב ואל יבא חייב ויכפר על הזכאי. פירוש ההוא דר"ח קרוי חייב משום דאמרי' אמר הקב"ה הביאו כפרה וכו' עכ"ל. ור"ת רגיל להזכיר ולומר מלבד עולת החדש, ולסיים ושני שעירים לכפר חד דר"ח וחד דר"ה:

בעשרה בתשרי הוא. לרב אשי דאמר לעיל ארבעה ראשי השנה בד' ראשי חדשים פריך, הא דא"ל רב חסדא לעיל רגל שבו ר"ה לרגלים, הוה נמי מצי לשנויי הכא הכי:

ורבנן שנת חמשים אתה מונה. לרבנן כיון דאינה מתקדשת מתחילתה איצטריך ליה קרא להכי, ולא איצטריך למעוטי סופה מחמת דמוסיפין מחול על הקדש, דהשתא מבצר בציר אסופי מבעיא. וא"ת, אדרבה כ"ש דצריך טפי, משום דכתיב בקרא שנה ואין כאן שנה שלימה אא"כ תמשך עד יוה"כ אחר. ויש לומר, דכיון דלא שייך טעמא דתוספת, ממילא בלא שום יתור ממעטא מקרא דוקדשתם, דמשמע דוקא שנת החמשים:

[ט.] **ואי אתה מונה שנת החמשים אחת. בלא וי"ו גרס, דאין שנת חמשים ראשונה לשביעית הבאה:**

ולאפוקי מדר"י. אומר ר"י, אפ"ה הלכה כרבי יהודה דאמר שנת החמשים עולה לכאן ולכאן. מדאמרינן בפרק קמא דע"ז (דף ט: ושם) בשמעתא דתנא דבי אליהו גבי מאן דלא ידע בכמה שני בשבוע קאי, נשקול מכל מאה תרתי ושדי אפרטי, וכל הסוגיא כדבריו. ועוד, דסתם מתניתין

ציונים והערות

שעיר ר"ח כמו בכל ר"ח כדי לכפר על טומאת מקדש וקדשיו דבשעיר של ראש השנה אין לו כפרה. משא"כ לכולהו תנאי דאמרי כל השעירים שווין לכפר על טומאת מקדש וקדשיו א"כ אין צורך להקריב בראש השנה שעיר של ר"ח דבלא"ה יש לו כפרה בשעיר של ראש השנה שמכפר גם כן על טומאת מקדש וקדשיו וחטאת בכדי לא אשכחן דקרב, וע"כ קרוי שהחודש מתכסה בו שאין מקריבין בו שעיר של ר"ח. **וכ. בתוס'** בביצה (שם) כתבו ואומר היה ר"ת אדרבה הואיל והיה קרב מזכירין אותו במוסף דראש השנה, ותקן ר"ת לומר במוסף וכו'. ואזיל לשיטתו לעיל דהחודש 'מתכסה' בו היינו מזדמן בו ולא רמזו כל לענין הקרבן. **וכא. בטורי** אבן כתב דאי אפשר לומר כן דהא אחר יובלות קתני לנטיעה ולירקות ולהני וודאי ר"ה שלהם בא' בתשרי הוא, ואי ליובלות ר"ה הוא בי' בתשרי הו"ל למיתני יובלות בתר הנטיעה וירקות לפי שר"ה שלהם קודם לר"ה ליובלות, ובע"כ צריך לומר כן דהא אף לרב אשי אפשר לתרץ דמ"מ איכא ד' ראשי שנים בראש חודש, דהא א' בתשרי הוא ר"ה לשנים לשמיטין ולירקות, ואיכא למימר דיובלות לאו אדר"ה קאי, אלא ודאי כמו שביארנו דאי יובלות בי' בתשרי הוא הו"ל למיתני ליה לבסוף, והשתא פריך לכו"ע. **וכב. כתב** יעב"ץ, דאפשר לקיים הגירסא חמישים ואחת בוא"ו והכי פירושו, ואי אתה מונה אותה חמישים וגם אחת. **וכג. הרמב"ם** (פ"י מהלכות שמיטה ה"ז) כתב, שנת יובל אינו עולה ממנין ימי השבוע, אלא שנת מ"ט שמיטה, ושנת חמישים יובל, ושנת נ"א תחילת שש שנים של שבוע. וכן בכל יובל ויובל. הרי שפסק כרבנן ולא כר' יהודה, והקשה עליו בערוך לנר, דהא התוס' הוכיחו דהלכה כר' יהודה ולא כרבנן ואמאי פסק כרבנן. והאריך לדחות ראיות התוס' אחת לאחת, ועיי"ש באורך דבריו. **וכד. רש"י** במסכת עבודה זרה ט: מבאר, דכיון שברוב שנה זו עדיין הבית היה קיים, שהרי נחרב הבית בט' באב, כשמונה אדם את השנים שעברו משנת החורבן, אינו מונה שנה זו מפני שיצאה רובה בבניינו, וע"כ אמרה הגמ', לימני השנים מן החורבן, ולהוסיף את שנת החורבן עצמה, שהיתה ראשונה למנין

18/06/2018 אהרח

ובמקרה דנן יחלק שבע עשרה לשבע, הרי לנו שתי שמיטין שהן ארבע עשרה שנים, ונותרו שלש שנים, הרי שעומד הוא בשנה השלישית לשמיטה], מ"מ חזינן דהגמ' שם אזלא בשיטת רבי יהודה, ששנת היובל עולה ליובל היוצא, וגם ליובל הנכנס, שהרי אמרה הגמ' שיטול שנה מכל חמישים ויוסיפנה על מנין השנים הבודדות, כיון ששנת היובל עולה לכאן ולכאן, הרי שמנין היובל הבא מתחיל כבר אחר ארבעים ותשע שנים, ולא אחר חמישים שנה. וכל הסוגיא שם אזלא כדבריו דרבי יהודה. הרי לנו דאמנם נפסקה הלכה כרבי יהודה. ועוד, דסתם מתניתין דהכא בריש המסכתא אוקמא הגמ' כרבי ישמעאל, דסבר שהיובל מתקדש כבר בתחילת השנה, דפליג ארבנן, וסברי שאין היובל חל אלא מיום הכיפורים, ולשיטתם א"צ קרא למעט לכך דאין מוסיפין מחול על הקודש, דהיינו להמשיך את היובל עד יוה"כ הבא, וזאת משום דסברא היא, דאם בשנת היובל עצמה אין חל היובל מתחילת השנה, ודאי שאינו נמשך לשנה הבאה, וכיון דקרא ד'יובל היא שנת החמישים', אינו בא ללמד על תוספת חול על הקודש, לכך מופנה הוא למילף מיניה, דשנת החמישים אתה מונה, ואי אתה מונה שנת החמישים - אחת שתהא עולה גם לתחילת היובל הבא, ונמצא דפליגי רבנן על רבי יהודה, הסובר ששנת היובל עולה לכאן ולכאן. משא"כ לדעת רבי ישמעאל דהיובל מראש השנה חל, יליף מקרא זה דאין מוסיפין מחול על הקודש, וסבירא ליה ששנת החמישים אמנם עולה לכאן ולכאן, וכיון דסתם משנה דהכא דההלכה כמותה, אזלא בשיטת ר' ישמעאל החולק על רבנן שחלקו על רבי יהודה, הרי שנפסקה ההלכה כרבי יהודה, ולא כשיטת החולקים עליו. ועוד ראיה דהלכה כרבי יהודה, דלר' ישמעאל מקדשין את החדשים, ורבנן סברי, שנים אתה מקדש, ואי אתה מקדש חדשים, ואנן קי"ל בכוליה הש"ס שמקדשין חדשים, הרי שנפסקה ההלכה כר' ישמעאל. ומה דרבי ישמעאל ס"ל שמקדשים חדשים, הוא משום דלשיטתו כבר בתחילת השנה מתקדש היובל, ופליג ארבנן דסברי שאין היובל חל אלא מיום הכיפורים, ויליף מקרא ד'וקדשתם' את שנת החמישים, ומקרא ד'העברת שופר ביום הכיפורים', דמראש השנה ועד יום הכיפורים אין העבדים משתעבדים ולא משתחררים, אלא אוכלים ושותים ושמחים וכו', ורבנן דסברי שאין היובל חל קודם יוה"כ, אינם יכולים ללמוד כך, שהרי לדעת רבנן העבדים אמנם משתעבדים עד יוה"כ, ע"כ למדו מקרא ד'וקדשתם את שנת החמישים', דשנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים, ורבי ישמעאל אינו ממעט לקידוש החדשים, כיון דמקרא זה יליף להא דמראש השנה ועד יוה"כ העבדים אוכלים וכו', ושוב אינו מופנה למיעוט 'דאי אתה מקדש חודשים', הרי לנו שנפסקה ההלכה כדברי רבי ישמעאל, החולק על רבנן וס"ל, דכבר מתחילת השנה מתקדש היובל, ולכך בעי ר"י לקרא, דממנו ילפינן דאין מוסיפין מחול על הקודש, דהיינו שאין ממשיכים את היובל עד יוה"כ הבא, דלולי הקרא דמיעטו, לכאורה היה אפשר לומר כן, אבל רבנן ס"ל דכיון שאין היובל מתקדש בתחילת השנה אלא החל מיוה"כ, ולדעתם פשוט הוא דאם משנת היובל עצמה גורעים, וחלה שנת היובל אך מיוה"כ, בוודאי דלא נבוא להוסיף עליה עוד לשנה הבאה, ולסברא פשוטה זו לא בעינן קרא, וקרא 'דשנת החמישים' אמנם איצטריך להך דיוקא, דשנת החמישים אתה מקדש, ואי אתה מקדש שנת חמישים - אחת, שתהא עולה שנת היובל לכאן ולכאן, אבל רבי ישמעאל אינו ממעט מיעוט זה, דהוא בעי לה לכך, דאין מוסיפין מחול על הקודש, ומכיון שההלכה היא כרבי ישמעאל דפליג על רבנן דפליגי על רבי יהודה, הרי לנו עוד ראיה דהלכה כרבי יהודה, מכך דרבי יהודה אתי כרבי ישמעאל דההלכה כמותו הוא. ועוד ראיה, דר' יוסי דנמוקו עמו שטעמי ראיותיו מביא לו בכל מקום[יכה], קאי כרבי ישמעאל, בפ"ק [דקדושין] (דף מ:), דאית ליה לרבי יוסי שם, דיובל בתחילתו משמט, כלומר דכבר מתחלת השנה הוא משמט, ובערכין בסוף [המקדיש שדהו] (דף כח:) מוכח, דמאן דאית ליה דהיובל מתחילתו משמט, סבר לה כרבי ישמעאל דאמר מר"ה חיילא יובל, וא"כ רבי יוסי שהלכה כמותו לפי שנימוקו עמו, נמצא דחולק על החולקים על רבי יהודה, ומשום כל אלו הראיות, פוסק התוס' כר' יהודה.

דהכא אוקמא כרבי ישמעאל דפליג ארבנן דפליגי על רבי יהודה. ועוד, דלר' ישמעאל מקדשין חדשים, ואנן קי"ל בכוליה הש"ס שמקדשין חדשים. ור' יוסי נמוקו עמו קאי כרבי ישמעאל בפ"ק [דקדושין], (דף מ:) דאית ליה דיובל בתחילתו משמט. ובערכין בסוף [המקדיש שדהו] (דף כח:) מוכח דמאן דאית ליה חיילא יובל. [אבל לא נראה, דהא אומר התלמוד הכא ובפ' (אין נערכין) (ערכין דף יג וסס) לאפוקי מדרבי יהודה] ומיהו, אין ראיה גמורה מהא דקאמר הכא ובערכין לאפוקי מדרבי יהודה, דאשכחן בפרק המגרש (גיטין דף פה:) אתקין רבא בגיטין מן יומא דנן ולעלם לאפוקי מדרבי יוסי דאמר זמנו של שטר מוכיח עליו, אע"ג דרבא גופיה פסק כוותיה ביש נוחלין (ג"ז דף קלו.). וכן בפ"ק דכתובות, (דף י.) לאפוקי דרשב"ג דאמר כתובה דאורייתא, וקיימא לן כ"מ ששנה רשב"ג במשנתנו הלכה כמותו, והיא משנה בפרק בתרא דכתובות (דף קי:): שהרי כבר נאמר שדך לא תזרע. תימה, הא איצטריך למאן דאמר בריש מועד קטן (דף ג.) דחורש בשביעית לא לקי, דקאמר זמירה בכלל זריעה ובצירה בכלל קצירה למאי הלכתא כתבינהו רחמנא, לומר דאהני תולדות דחרישה בשביעית, אבל מחייב אם עשאם בשביעית, אלמא אפי' תולדות דכתיבי אבות דידהו לא מחייב אלא אהנך דכתיבי בהדיא, וא"כ צריך לכתוב חרישה לאשמועינן דאסירא. וי"ל דעיקר דיוקא מקציר, ומדקצירה לתוספת חרישה נמי לתוספת: וקציר של שביעית. פי' הריב"א, בקציר ספיחים שהביאו שליש בשביעית, דאי דנזרע ביד

אוצר החכמה

אולם אומר התוס', [אבל לא נראה הלכה למעשה לפסוק כרבי יהודה, דשנת היובל עולה לכאן ולכאן, משום דהא אומר התלמוד הכא ובפ' (אין נערכין[יכו]) (ערכין דף יג. וסס), לשון 'לאפוקי מדרבי יהודה'[יכז], היינו שבאה סוגיית הגמ' לומר דהלכה לא כרבי יהודה, הרי שלמעשה לא נפסקה הלכה כמותו]. ומיהו מכאן אין זה ראיה גמורה, לשלול האפשרות דהלכה כרבי יהודה, מהא דקאמר הכא ובערכין לאפוקי מדרבי יהודה, זו אינה ראיה גמורה, משום דאשכחן בפרק המגרש (גיטין דף פה:) דקתני התם, אתקין רבא שיכתבו בכל הגיטין, הרי את מגורשת 'מן יומא דנן ולעולם', לאפוקי מדרבי יוסי, דאמר זמנו של שטר מוכיח עליו, שנכתב לגרש מהיום הכתוב בו, וא"צ לכתוב בפירוש מן יומא דנן. ואע"ג דרבא גופיה פסק כוותיה דרבי יוסי ביש נוחלין (ג"ז דף קלו.), הרי לנו שלשון 'לאפוקי', לא בהכרח באה לומר שאין הלכה כאותה מימרא. וכן מצינו בפרק קמא דכתובות (דף י.), לאפוקי מדעת רשב"ג דאמר כתובה דאורייתא, ואנן קיימא לן, כל מקום ששנה רשב"ג במשנתנו, הלכה כמותו. והיא שנויה במשנה בפרק בתרא דכתובות (דף קי:), וכשנשנתה דעתו במשנה הלכה כמותו. הרי לך דלמרות דנקטא הגמרא לשון לאפוקי מדרשב"ג, אעפי"כ הלכה כמותו היא, ומכל הנ"ל מבקש התוס' להוכיח דמכך דנקטה הגמרא 'לאפוקי מדרבי יהודה', אינו ראיה גמורה דאין הלכה כמותו.

שהרי כבר נאמר שדך לא תזרע:

תימה, הא אין פסוק זה מיותר כדי לדרוש ממנו, דהא **איצטריך** האי קרא **למאן דאמר בריש מועד קטן** (דף ג.) **דחורש בשביעית לא לקי**[יכח], **דקאמר** למה נאמר ונכפל 'שדך לא תזרע' 'וכרמך לא תזמור', **מכדי זמירה בכלל זריעה** היא, וכן כתיב 'שדך לא תקצור' 'ואת ענבי נזירך לא תבצור', **ובצירה בכלל קצירה** היא, **ולמאי הלכתא** נכפלו **וכתבינהו רחמנא**, זאת כדי **למימר דאהני תולדות** דרק על שני התולדות הללו **מחייב** אם עשאם בשביעית, אבל **אאחרנייתא** על תולדות אחרים כגון משקה מים לזרעים, דהוא תולדה דחריש אמנם **לא מחייב. אלמא אפי' תולדות, דכתיבי אבות דידהו** בקרא שאסורים בשביעית, אעפי"כ **לא מחייב אלא אהנך** תולדות **דכתיבי בהדיא** בקרא, דהיינו **זמירה ובצירה**, וכיון דהשקיית מים לזרעים לא כתיבי בקרא, **א"כ** אמנם **צריך לכתוב** בחריש ובקציר תשבות, למילף מיניה להשקיה[יכט] שהוא תולדה דחרישה, **ולאשמועינן דאסירא** פעולה זו בשביעית, ומנ"ל לדין דתוספת שביעית. **וי"ל**, דאמנם מתיבת 'בחריש' לבדה א"א ללמוד דין דתוספת שביעית, אך **עיקר דיוקא** דממנו ילפינן ליה, הוא **מתיבת קציר**, והוא המלמדינו לאיסור היוצא למוצאי שביעית, ומכך ד'**מדקצירה** ילפינן לה **לתוספת** שביעית שאחריה, לכך מ'חרישה **נמי** יכולים אנו למילף **לתוספת** לפניה[יל].

וקציר של שביעית:

פי' הריב"א, דאירי **בקציר ספיחים** שגדלו מעצמם **שהביאו שליש בשביעית,**

ציונים והערות

השמיטה הבאה. **רכה. כך** פירש בערובין יד, ועיין ברש"י עירובין נא: שהביא פי' אחר שטעמו ישר. **רכו. כ'** בגליון, דצ"ל המוכר שדהו דף לג. **רכז. ר"ש** מדעסויא כ', לדחות דהא קאמר התם אליבא דרבנן לבד. **רכח. בשפת** אמת מעיר, דמלשון התוס' משמע, דאיסורא מדאורייתא איכא ורק לא לקי. אכן ברמב"ם משמע, דמן התורה איסורא נמי ליכא, וכן הוא משמעות לשון הגמ' שם דרק מדרבנן אסור. **רכט. ב"ח** בסוגיין. **רל. כתב** במצפה איתן, דהא למ"ד התם דחרישה לא לקי, אמר התם דאינו אלא מדרבנן, ותיקשי ליה מדר"ע. וי"ל, כמו שתירץ הרדב"ז דמכל מקום חרישה

ולכך קדשי בקדושת שביעית ואסור לקצרם. דאי בקציר דנזרע ביד בשביעית איירי, הרי מקרא דשדך לא תזרע נפקא"ל.

ואכתי קשיא, דהאי נמי כלומר דגם הספיחים, היינו אלו הזרעים שגדלו מעצמם בשביעית, מקרא ד'וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית, הן לא נזרע ולא נאסף את תבואתינו', וממקרא זה נפקא לן דאסורים, כדאיתא בפרק מקום שנהגו (פסחים ל' ע"ב: ופסחים נ: ופס) ויקשה לפי' ר"ת, דאפר ספיחים אפילו קודם הביעור, כדין דבר הנזרע ביד, ואף באכילה אסר, ולר"ת תרי קראי בספיחים למה לי - 'הן לא נזרע' וגו', ו'בחריש ובקציר תשבות', ולפירוש רש"י, דהתם איירי לאסור רק אחר זמן הביעור, יהא ניחא, ולא יקשה עליו כהקושיא דעל ר"ת, זאת משום דלרש"י מיירי הכא קודם הביעור, ולכך שרי בשינוי"ב, אך לפי' ר"ת דקרא דהתם אתא לאסור אף קודם הביעור, א"כ תרי קרא[18/06/2018] לי. וי"ל, דבספיחים לא אזלינן בתר הבאת שליש בשביעית, וא"כ כי הוה אסרינן ספיחין מקרא דהן לא נזרע, היינו אוסרים רק את הספיחים דנלקטין בשביעית, אך לא את הספיחים שגדלו בשביעית ונלקטו לאחריה, קמ"ל 'בחריש ובקציר', דאף קציר של שביעית הנלקט במוצאי שביעית נמי אסור, ואי מהכא דהיינו מקרא דבחריש ובקציר בלבד, לא הייתי אוסר לאכילה, אלא לסחורה בלבד, וככל פירות שביעית, קמ"ל קרא ד'הן לא נזרע ולא נאסוף את תבואתינו', דאתי לאסור את הפירות לגמרי אף באכילה.

וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית:

דוקא כי אורחיה כהדרך שרגילים לקצור תמיד אסור לקצור קציר זה"ל, אבל לקצרו ע"י שינוי, מותר אפילו בשביעית עצמה, כדאיתא בת"כ דדריש 'ואת ענבי נזירך לא תבצור', לא תבצרם כדרך הבוצרין, מכאן אמרו תאנה של שביעית, אין קוצצין אותה במוקצה, בכלי המיוחד לקציצתה, אבל קוצה אותה בחרבה בחרב, משום שאין הדרך לקצרה כך. וה"נ תנן בפ"ח דשביעית (משנה ו), תאנים של שביעית, אין קוצין אותן במקצה, אבל קוצה אותם בחרבה.

הרי שמותר לקצרם בשינוי.

ומקשים התוס', והא דתניא בתורת כהנים מן המשומר משדה שלא הפקירוהו אי אתה בוצר, אבל אתה בוצר מן השדה המופקר, ומסתימת הדברים משמע, דאף כדרכו מותר לבצור, ומתרצים התוס' דבשדה מופקר נמי, לבצור כדרך בצירה - אסור, ורק ע"י שינוי שלא כדרך בצירה, משדה מופקר שרי לבצור, ומשדה משומר, אפילו שלא כדרך בצירה נמי אסור לקצור, לפי שעבר על דברי תורה ולא הפקירה, לכך אסרו עליו לבצור אפילו בשינוי. ושומרי ספיחים בשביעית, כלומר שומרי שעורין לצורך מנחת העומר, או של חטין לצורך שתי הלחם, דאיתא בפרק הבית והעליה (נ"מ דף קיח.), שומרי ספיחים בשביעית ששומרים על הספיחים לצורך המקדש שלא יטלום אחרים, נוטלין שכרן מתרומת הלשכה, משום שהם שומרים לצורך העומר ושתי הלחם, ואם כן מה דאמרת דאסור לקצור מן המשומר בשום דרך ואפילו בשינוי, יקשה, והרי מכיון דמשומרים הם הספיחים, שוב אסורים הם באכילה, שהרי אסור לקצרם בשום צורה ואפילו ע"י שינוי, ואמאי לא אמרינן דפסולים הם להקרבה, דהרי צריך הקרבן שיהא מן דבר המותר בהנאה לישראל, ואלו אסורים הם. וי"ל, דלא היה שם שמירה ממש, דלא היו צריכים לשומרה מבני אדם, משום דמאיליהן היו פורשין האנשים משדה זו, כשהיו יודעין שהן לצורך עומר, ולא מבני אדם היתה שדה זו צריכה שמירה, ולא היו שומרין אותן אלא מבהמה"ל וחיה ועוף, וכיון שכך, לא חשיב משומר אלא מופקר, ושרי לקצרו.

ורבי ישמעאל מוסיפין מחול על הקודש מנא ליה:

תימה לר"ת, הא אמרינן פ"ק דמועד קטן (דף ז.), דדין תוספת שביעית הלכתא לרבי ישמעאל דיליף לה מהלכה למשה מסיני, וקראי לר"ע ור"ע יליף דין זה מקרא. וזו ההלכה דעשר נטיעות הלכה למשה מסיני היא, דעשר נטיעות הנטועות בששה של בית סאה, מותר לטפל בהם עד ר"ה של שביעית, וא"צ להוסיף בביטול מלאכתן מחול על הקודש, וכיון דהלכתא למשרי להתיר לעבוד עד ר"ה דווקא בילדה בנטיעה קטנה, ממילא נלמד מכך דבזקנה, אילן גדול, אסורה"ל לעבוד בה אף קודם שביעית, ולמה הקשו כאן מנלן להוסיף בשביעית מחול על הקודש, הרי ילפינן לה מהלכה למשה מסיני, דרק בנטיעה קטנה מותר, ומינה הוה לי לדייק דנטיעה גדולה אסורה. ותירץ ר"ת, דהכא מיבעי ליה הגמ', בתוספת של אחר שביעית מנא ליה משום דעל תוספת שאחר שביעית, אין לגביה הלכה למשה מסיני. ועל כך אומר התוס', ובחנם דחק ר"ת לומר דקושיית הגמ' היתה רק על תוספת שאחרי שביעית, משום דכיון דתוספת חול על הקודש בשביעית גופה, מהלכה למשה מסיני גמרינן, לא ילפינן מינה תוספת חול הקודש בשבת ויוה"כ ויו"ט, משום דאין דנין ק"ו מהלכה למשה מסיני, וכמו כן לא ילפינן במה מצינו מהלמ"מ, ומכיון שאין למדים להם מהלכה למשה מסיני, שוב בעינן קרא לתוספת חול על הקודש, גבי יו"כ שבת ויו"ט.

והשתא, דלא ילפינן לתוספת חול על הקודש, מהלכתא דתוספת שביעית, נמצא ד'לר' ישמעאל הסובר דתוספת שביעית מהלכה למשה מסיני היא, לכך איצטריך קרא לתוספת חול על הקודש, משום תוספת שבת ויו"ט, שא"א ללמדם מהלמ"מ דשביעית, ואיצטריך הלכתא למשרי ילדה נטיעה קטנה, דמותר לטפל בה עד ראש השנה ממש. ומקשים התוס', והא דלא משני הכי במו"ק מ'בחריש ובקציר תשבות', ומתרצת הגמ' למסקנא, דלר' ישמעאל הלכתא, ולר"ע קראי. ומדוע לא תירצה דאף לר"ע י"ל דהלכתא נינהו, ובכל זאת איצטריך קרא - ד'בחריש ובקציר' לר"ע, ללמד על שבת ויו"ט ויוה"כ, משום דמהלכה למשה מסיני של שביעית לא ילפינן להו, ומתרצים התוס' דלא תירצה כן משום, דא"כ דקרא בא ללמד רק על יו"כ שבת ויו"ט, לא הוי ליה למכתב קראי דממנו לר"ע, על מה שהקשתה הגמרא שם, על הא דאיתא שתוספת שביעית היא מהלכה למשה מסיני, והא קראי נינהו לר"ע דיליף

ורבי ישמעאל מוסיפין מחול על הקודש מנא ליה. תימה לר"ת הא אמרינן פ"ק דמועד קטן (דף ז.) הלכתא לרבי ישמעאל קראי לר"ע דעשר נטיעות הלכה למשה מסיני, וכיון דהלכתא למשרי ילדה ממילא זקנה אסורה. ותירץ ר"ת דהכא מיבעי ליה בתוספת של אחר שביעית מנא ליה. ובחנם דחק, דכיון דשביעית גופה מהלכה, לא ילפינן מינה שבת ויוה"כ וי"ט, דאין דנין ק"ו מהלכה. והשתא לר' ישמעאל איצטריך קרא משום שבת וי"ט, ואיצטריך הלכתא למשרי ילדה. והא דלא משני הכי במו"ק לר"ע דאיצטריך קרא ללמד על שבת וי"ט ויוה"כ משום דמהלכה לא ילפי', דא"כ לא הוי ליה למכתב

בשביעית, מלא תזרע נפקא. ואכתי קשיא דהאי נמי מהן לא נזרע נפקא לן בפרק מקום שנהגו, (פסחים ל' ע"ב: ופס) לפי' ר"ת דאסר ספיחים אפילו קודם ביעור כדין נזרע ביד ואף באכילה, תרי קראי בספיחים למה לי. ולפירוש רש"י דהתם ניחא. וי"ל דספיחים לא אזלינן בתר הבאת שליש, וכי אסרינן ספיחין מהן לא נזרע היינו דנלקטין בשביעית, קמ"ל בחריש ובקציר. ואי מהכא לא הייתי אוסר לאכילה אלא לסחורה, קמ"ל הן לא נזרע:

וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית.

דוקא כי אורחיה אסור לקצור אבל ע"י שינוי מותר אפילו בשביעית, כדאיתא בת"כ דדריש ואת ענבי נזירך לא תבצור כדרך בוצרין, מכאן אמרו תאנה של שביעית אין קוצין אותה במוקצה אבל קוצה אותה בחרבה. וה"נ תנן בפ"ח דשביעית (משנה ו). והא דתניא בתורת כהנים מן המשומר אי אתה בוצר אבל אתה בוצר מן המופקר, מופקר נמי כדרך בצירה אסור וע"י שינוי שלא כדרך בצירה מופקר שרי, ומשומר אפילו שלא כדרך בצירה נמי אסור. ושומרי ספיחים בשביעית דפרק הבית והעליה (נ"מ דף קיח.), שומרי ספיחים בשביעית נוטלין שכרן משום עומר ושתי הלחם, א"כ אסור כיון דמשומר ואמאי לא אמרינן מן המותר לישראל. וי"ל דלא היה שמירה ממש דלא היו צריכים לשומרה מבני אדם, דמאיליהן היו פורשין כשהיו יודעין שהן לצורך עומר, ולא היו שומרין אותן אלא מבהמה וחיה ועוף:

ציונים והערות

באילנות לכו"ע דאורייתא. **ולא. בפני** יהושע הקשה, דדילמא אתי קרא לנזרע ביד בשביעית ולא לספיחים, ואכתי איצטריך קרא לומר שאם זרע אסור, דמקרא ד'הן לא נזרע' לא שמעינן דאם זרע אסור עי"ש תירוצו. **ולב. ר"ש** מדעסויא. **ולג. לדעת** הרמב"ן בפרשת בהר, מותר לקצור כדרך הקוצרים, והאיסור הוא על שימור הפירות ואסיפתם, דהיינו שלא ינהג בהם מנהג בעלים, ומיהו אחר שהפקירם ואינו עוד בעליהם, רשאי לבצור הכל כדרך הבוצרים. ולפי"ז קשה, איך יתפרש וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית, דמשמע שיש איסור בקצירתם, ולדברי התוס' האיסור הוא בקצירה כדרך הקוצרים, אך לרמב"ן צ"ב איזה איסור ישנו בקצירה, ועיין בחידושים וביאורים שעמד בזה. **ולד. הק'** הרש"ש דבר תימא הוא, דהא צריך להפקיר אף לבהמה כדכתיב לבהמתך וכ"כ להדיא ירושלמי רפ"ו דפאה. וביישוב קושייתם כ', דאחר שזכה אדם מהפקר השביעית יכול לשמרו בביתו עד זמן הביעור, וכיון שאף הקרקע הפקר בשביעית, הרי זכו הגזברים בשדה לצורך גבוה, ומותר להם ג"כ לשמרו לצורך גבוה. **ולה. הקשה** בטורי אבן, דהרי מסקינן שם בגמ' דהלכה למשה מסיני נאמרה רק בזמן שבית המקדש קיים, דומיא דהלכה דניסוך המים דשייכא רק בזמן הבית, ובזמן הזה

ילפינן לתוספת יוה"כ שבת ויו"ט גבי שביעית, כיון דלשביעית גופיה לא צריך, דהרי תוספת דשביעית ילפינן לה מהלכה, ונמצא דאין קרא זה בא אלא ללמד על אחריני, וזה אינו מסתבר, ולכן לא מתרצת הגמרא כך את דעתו של ר"ע.

כל מקום שנאמר שבות וגו':

ובתיבות אלו 'כל מקום שנאמר שבות', אתא התנא לרבות שביעית שאף בה נאמר שבות, ומוסיפין בה מחול על הקודש.

ורבי עקיבא האי ועניתם מאי עביד ליה:

התס' דנים בגדר תוספת חול על הקודש אי מדאורייתא הוא אם לאו.

משום דר"ע הוה יליף תוספת חול על הקודש בכולהו, משביעית, גבי שבת ובי"ט וביוה"כ, ע"כ קרא ד'ועיניתם את נפשותיכם בתשעה' מופנה הוא לדרשה אחרת, דכולהו מודו דתוספת יוה"כ דאורייתא וגו', כדאמרינן בפרק שואל (שבת דף קמח:), דאיתא שם להדיא ד'תוספת דיום הכיפורים דאורייתא', ובפרק המביא (ביצה דף ג.) נמי איתא הכי.

וק"ק, דבפ' מקום שנהגו (פסחים דף נד: ושם), בעי למימר דהא דיוה"כ ספקו אסור, דבשעה שספק הוא האם כבר נכנס יוה"כ, צריך להחמיר בו, ומבארת הגמ' מהי שעת ספק, בבין השמשות שלו אירי, ואם נאמר דתוספת יוה"כ דאורייתא, אמאי רק בבין השמשות אסור מחמת ספיקו, הא אפילו בעת שודאי יום, סמוך לחשיכה כבר צריך להיות אסור במלאכה, משום תוספת יוה"כ שמוסיפין בכניסתו, או בודאי לילה, סמוך ליום, ביציאתו של יום הכיפורים שאף אז אסור במלאכה משום תוספת, ומכך דכתבה הגמ' דאסור רק בשעת ספק, מוכח דלא ס"ל לגמ' ד'תוספת חול על הקודש' דאורייתא, ולכן רק ספיקא דידיה דהיינו בין השמשות אסור ולא קודם.

וכמו כן קשיא בפרק במה מדליקין (שבת דף לה.) דתנן, ספק חשכה אין מדליקין, והיה צריך לומר, דאף קודם לשעה שהיא ספק חשיכה, נמי אין מדליקין את הנרות זאת משום תוספת שבת, ומדלא אמר כך, מוכח דלא ס"ל דין תוספת חול על הקודש דאורייתא.

ושמא יש לתרץ, דבאמת אף קודם חשיכה אסור משום תוספת שבת, ולא החשיב התנא זמן זה לכתבו, משום דסגי בתוספת משהו, היינו דדי להפסיק ממלאכה קודם שבת, זמן מועט ביותר ואפילו רגע אחד, ולכן נקיט הכי דאסור מספק חשיכה.

ועוד דרבן גמליאל דפרק קמא דמו"ק (דף ג:) לית ליה תוספת כלל, דקאמר התם הגמ', דבשנה שישית כבר מפסח, אסור לעבוד בשדה תבואה, ומעצרת אסור לעבוד בשדה האילן, ואמרו בגמ', דרבן גמליאל ובית דינו נמנו על שני פרקים הללו והתירום בעבודה, כלומר דהתירו לעבוד אף אחר פסח ועצרת[מ], עד ראש השנה ממש, הרי שרבן גמליאל אינו סובר כלל בשביעית, דין תוספת חול על הקודש, ומפרש בירושלמי בריש מסכת שביעית את מקור ההיתר, דבשעה שהתירו לעבוד אף אחר פסח ועצרת ועד ר"ה ממש, על מקרא סמכו להתיר, דכתיב בסמוך לקראי דשביעית, 'ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך', מקיש הפסוקים זה לזה, מה ערב שבת בראשית כלומר ערב שבת, אתה מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה, ואינך צריך להפסיק ממלאכה קודם השבת, אף כל ערב שבתות שנים דהיינו ערבי שמיטה, אתה מותר לעשות עד שתשקע החמה דערב ר"ה, וליכא לדין תוספת כלל. וטעם זה נמי איתא בריש מו"ק (ד' ה.) דיליף שבת שבתון[מא] שנת השביעית משבת בראשית[מב] דהיינו משבת סתם, מה להלן היא שבת שבכל שבוע אסורה במלאכה רק בשבת עצמה, ולפניה ולאחריה מותרין במלאכה[מג] כו', אף שביעית כן, דמותרין בעבודת הקרקע לפניה ואין בה דין תוספת, הרי שאין רבן גמליאל סובר כלל לדין תוספת שביעית.

ע"כ הביאו התוס' מספר ראיות לכך, שאין תוספת חול על הקודש דאורייתא, עתה באים התוס' לדחות את הראיה האחרונה, לכך שרבן גמליאל חולק על עצם דין תוספת חול על הקודש.

אלא אין להביא ראיה שרבן גמליאל חולק על עצם דין התוספת, משום דלא קאי הגמ' במסקנא הכי, דבמסקנת הגמ' שם, אין התירו של רבן גמליאל נלמד מן הפסוקים שהבאנו לעיל, אלא דרבן גמליאל גמירי הלכתא למשה מסיני לתוספת שביעית, וס"ל דהלכה זו נאמרה רק בזמן שבהמ"ק קיים, דשלשה הלכות נאמרו למשה מסיני יחדיו, הקפת ערבה, ניסוך המים בחג, ועשר נטיעות קטנות המפוזרות בבית סאה, שמותר לחרוש כל אותה בית סאה בשבילן עד שמיטה ממש, וממילא שמעינן מינה, דגבי אילנות גדולות אמנם איכא בהו דין דתוספת שביעית ואסורים בעבודה עוד טרם ר"ה, ושלשת הלכות אלו נאמרו דומיא דניסוך המים, דכמו שניסוך המים שייך רק בזמן שביהמ"ק קיים, כך הלכתא דתוספת שביעית נאמרה רק בזמן הבית, ורבן גמליאל ובית דינו התירו רק בזמן שאין הבית קיים, ולא חלקו על עצם ההלכה שמוסיפין מחול על הקודש שנאמרה בזמן הבית.

ומוסיפים התוס', ולפי אותה מסקנא שההלכה נאמרה רק בזמן שבית המקדש קיים, יתכן לפרש דההלכתא למשה מסיני הבאה להוסיף מחול על הקודש, נאמרה אף כר"ע, דיליף לה מקראי לאיסור תוספת, אלא דההלכה נאמרה בזמן שבית המקדש קיים, וקראי דמייתי ר"ע למילף מינהו תוספת חול על הקודש, באו לאסור אף בזמן שאין ב"ה קיים. ומיהו, לרבי דאמר שביעית אינה נוהגת בזמן הזה מן התורה אלא רק מדרבנן, לא אפשר לומר דקרא איירי לגבי שביעית ובזמן שאין בית המקדש קיים, שהרי לשיטתו אינה נוהגת בזמן הזה מדאורייתא כלל, ועל כרחך צ"ל דההלכתא נאמרה בשיטת רבי ישמעאל בלבד, כמסקנת הגמ' שם במו"ק.

כאילו התענה תשיעי ועשירי:

כלומר שנחשבת לו אכילתו בתשיעי, כמו שצוהו הקב"ה להתענות בתשיעי,

קראי גבי שביעית, כיון דלשביעית גופיה לא צריך אלא ללמד על אחריני:

כל מקום שנאמר שבות. ואתא לרבות שביעית:

ורבי עקיבא האי ועניתם מאי עביד ליה. דר"ע הוה יליף כולהו משביעית, שבת וי"ט ויוה"כ דכולהו מודו דתוספת יוה"כ דאורייתא כדאמרינן בפרק שואל (שבת דף קמח:) ובפרק המביא (ביצה דף ג.). וק"ק דבפ' מקום שנהגו (פסחים דף נד: ושם) בעי למימר דהא דיוה"כ ספקו אסור בבין השמשות שלו אירי, ואמאי הא אפילו ודאי יום סמוך לחשיכה אסור בכניסתו, או ודאי לילה סמוך ליום ביציאתו משום תוספת. וכמו כן קשיא בפרק במה מדליקין (שבת דף לה.) דתנן ספק חשכה אין מדליקין. ושמא משום דסגי בתוספת משהו נקיט הכי. ועוד דרבן גמליאל דפרק קמא דמו"ק (דף ג:) לית ליה תוספת כלל, דקאמר התם נמנו על שני פרקים הללו והתירום כלומר פסח ועצרת, ומפרש בירושלמי בריש מסכת שביעית בשעה שהתירו למקרא סמכו, ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך, מה ערב שבת בראשית אתה מותר לעשות עד שתשקע החמה אף כל ערב (שבת) אתה מותר לעשות עד שתשקע החמה. וטעם זה נמי איתא בריש מו"ק (ד' ה.) יליף שבת שבתון משבת בראשית, מה להלן היא אסורה לפניה ולאחריה מותר וגו'. אלא דלא קאי במסקנא הכי, אלא דגמירי הלכתא בזמן שבהמ"ק קיים דומיא דניסוך המים. ולפי אותה מסקנא יתכן לפרש הלכתא כר"ע וקראי לבזמן שאין ב"ה קיים, ומיהו לרבי דאמר שביעית בזמן הזה דרבנן לא אפשר:

[ט:] **כאילו התענה תשיעי ועשירי. כלומר, כמו**

ציונים והערות

אינה, וא"כ אצטריך קרא לתוספת לשבתות ויו"ט בזמן הזה עיי"ש. **רלו. כתב** בחידושים וביאורים, דנראה מכאן דכל מקום שנכתב בתורה 'שבות', כאילו נכתב לשבות שבת וערב שבת, וע"כ חשבינן ליה לתוספת עשה, וא"כ כל חובת התוספת הוא רק בשב ואל תעשה, אך במצוות שהם בקום ועשה, לא מצינו בהם ענין תוספת, כגון אכילת מצה וישיבה בסוכה, לפי שמצוות היום הם, ואין זמן התוספת חשוב כחלק מן היום. אמנם בראי"ש בברכות כז כ', דאכילת מצה משתחשך דאיתקש לפסח, משמע דס"ל דאף מצוות היום שייכים בזמן התוספת. **רלז. לגבי** תוספת שבת אי מדאורייתא היא, נחלקו הראשונים. ועיין בזה בביאור הלכה סי' רס"א ס"ב ד"ה י"א שצריך. **רלח. בשפת** אמת כתב ליישב הראיה, דאפש"ל דנשים שהם המדליקות ובהם איירי המשנה, אינם מצוות על התוספת כמו בכל מצוות עשה שהזמן גרמא דפטורות, דהא ביו"כ מצריך הגמ' קרא לחייבינהו בתוספת ענוי (סוכה כח:). וכ' דלדינא כיון דמרבינן נשים בקידוש היום, דכל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, ממילא אפשר גילתה תורה בשבת, דבמצוות עשה נמי חייבות, ונשאר שם בצ"ע. **רלט. בשיעור** התוספת כ' הר"ן בר"פ רביעי דביצה, דע"כ יש שיעור לתוספת חול על הקודש, למ"ד ספק דאורייתא דבר תורה לחומרא, דאל"כ תוספת הוא בין השמשות ממש, והרי בלאו הכי אסור אז משום ספיקא לחומרא, וקרא למה לי. אולם במג"א סי' שמ"ב כ', דאיכא חילוק בין עיולי יומא לאפוקי יומא, דבעיולי יומא איתחזק התירא, ואע"ג דבכל מקום ספיקא דאורייתא לחומרא, הכא משום דאתחזק התירא לכו"ע מותר, וקרא לאסור בין השמשות ממש אתא דאין אסור משום ספק דאתחזק היתר. כתב בביאור הלכה סי' רס"א ד"ה איזה, כתבו הפוסקים דלא איתברר שעורו מן הגמרא, ונראה דעכ"פ הוא פחות מכדי ג' רבעי מיל. **רמ. הק'** בשפת אמת, מנ"ל דליכא לרבן גמליאל תוספת כלל, דילמא בשביעית לבד לית ליה. וכן הק' על ראייתו מהירושלמי דבשבת מותר עד שקיעה, י"ל דמודה בתוספת משהו, רק דלענין שביעית ממילא מיתסר האי משהו מדין תוספת ר"ה שאסור לעבוד בו. **רמא. שנת** השביעית נקראת 'שבת שבתון' ע"ש הפסוק, ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ שבת לה', שדך לא תזרע וכרמך לא תזמר (ויקרא כה ד). **רמב. כל** שבת נקראת 'שבת בראשית', לפי שהיא מקודשת ובאה מששת ימי בראשית, דבשבת ראשונה כתיב 'ויקדש אותו' (שמ"ס ג"כ קנא.). **רמג. עיין** בתוס' ד"ה מה להלן שם במו"ק ד. לגבי תוספת שבת.

והתענה. אבל השתא כשלא צווה הקב"ה להתענות בתשיעי, אלא בעשירי בלבד צווה להתענות, ודאי אסור להתענות בערב יו"כ, כדאמרינן בפסחים פרק אלו דברים (ד' סמ:) מר בריה דרבינא כולי שתא בכל ימות השנה הוה יתיב בתעניתא, לבר מאלו הימים, עצרתא בחג השבועות, ופוריא וביום הפורים שהוא יום משתה ושמחה, ומעלי יומא דכפורי וערב יום הכיפורים[רמד]. ומר בריה דרב הונא שלא התענה בערב יוה"כ, סבר לה כר"ע, דליף לדין דתוספת מקרא אחרינא, ומקרא ד'ועיניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש', יליף לה דהאוכל בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאילו התענה תשיעי ועשירי, דאי ס"ל לר"ע כר' ישמעאל, נמצא דלית ליה הך דרשה, דכל המתענה בתשיעי וכו', וכמו רבי ישמעאל דיליף קרא ד'ועיניתם את נפשותיכם בתשעה בערב', לכך דמוסיפין מחול על הקודש.

ובהכי בכך שהסקנו שהא דמצוה לאכול בערב יום הכיפורים שנוי במחלוקת, ניחא הא דלא קאמר התם בגמ' הכל מודים בערבי יום הכפורים דבעינן נמי לכם, דמצוה לאכול בו ואסור בתענית, כדקאמר התם אעצרת, משום דהא אינו לכו"ע, דבאמת רבי ישמעאל אינו מודה דמצוה לאכול בערב יוה"כ.

יובל היא:
משמעותה של היובל היא, להיות אסור בשנה זו בזריעה וקצירה, כדכתיב (ויקרא כה) לגבי יובל, 'יובל היא שנת החמשים שנה תהיה לכם לא תזרעו ולא תקצרו', ואע"פ שלא שמטו השמטת קרקע, שהיא שדות החוזרות לבעלים ביובל, מ"מ אסורה השנה בזריעה וקצירה, משום שאין דיני היובל תלויים זה בזה, פרט לדינים שנתמעטו להלן.

מקרא נדרש לפניו ולא לפני פניו ולאחריו:
פירוש, דמיעוטא ד'יובל היא' מוקמינן לה אקריאת דרור, שאם לא שחררו את העבדים ביובל, אין היובל חל, משום שהיא כלומר קריאת הדרור, כתיבא לפניו לפני הפסוק ד'יובל היא', ועליה נדרש המיעוט 'יובל היא' דהיינו דאם לא שחררו העבדים, דבר זה מעכב את חלות היובל, ולא קאי מיעוטא ד'היא' אתקיעה, ולומר דאם לא תקעו אין היובל חל, זאת משום דדין התקיעה כתוב לפני הפסוק שכתוב לפניו, כלומר דדין התקיעה כתיב לפני קריאת דרור שכתובה לפני 'יובל היא', ואין המיעוט שנתחדש ב'יובל היא' נדרש על הפסוקים הכתובים לפני פניו, וכן לא קאי המיעוט אהשמטה דכתיבא לאחריו, ולומר דאם לא החזירו הקרקעות לבעליהם, אזי אין חל היובל, דדין זה כתיב בתריה, דכך כתיב, 'יובל היא ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו', שהיא השמטת קרקעות, ואין דבר מלמד על הדבר הכתוב מאחריו.

והא דמוקמי' ריבוי ד'יובל'[רמה] כלומר דחל היובל מ"מ, אף אם לא קיימו את כל דיניו, ואף על הדינים שנכתבו לפני פניו ולאחריו, היינו דחל היובל אף על פי שלא תקעו ושמטו, ולכאורה היה צריך להיות הדין בהם שיעכבו, ולא נדרוש לריבוי ד'יובל', משום דלפני פניו או לאחריו הוא, לכך, ומיישב משום דבעלמא נמי דריש הכי, כלומר משום שלולא הסברא אף אנו היינו אומרים שאין דיני היובל מעכבים את חלותו, אלא דהכא כיון שיש לנו מיעוט 'היא', מוקי לה למיעוטא רק בדדמי, שבא למעט רק את מה שנכתב לפניו בלבד. אי נמי, משום דריבוי ד'יובל' שחל אף אם לא קיימו את דיניו, משמע שריבה הכתוב שבכל ענין הוא יובל, היינו דחל היובל אפילו אם לא קיימו את דיניו, ומכיון שמשמעות הריבוי היא כללית, שבכל ענין היובל חל, לכך אין אנו מחלקים בין הדינים, משא"כ מיעוטא ד'היא' שבאוצר החכמה באופן פרטי שבא למעט דין מסוים בלבד, נדרש רק לפניו ולא לפני פניו ולאחריו. (וע"ע תוס' זבחים כ"ד: ד"ה נמקרא).

שצוהו הקב"ה להתענות והתענה אבל השתא ודאי אסור להתענות כדאמרינן בפסחים פרק אלו דברים (ד' סמ:) מר בריה דרבינא כולי שתא הוה יתיב בתעניתא לבר מעצרתא ופוריא ומעלי יומא דכפורי. וסבר לה כר"ע, דאי כר' ישמעאל לית ליה הך דרשה. ובהכי ניחא הא דלא קאמר התם הכל מודים בערבי יום הכפורים דבעינן נמי לכם כדקאמר התם אעצרת:

יובל היא. להיות אסור בזריעה וקצירה כדכתיב (ויקרא כה) לא תזרעו ולא תקצרו, ואע"פ שלא שמטו השמטת קרקע שדות החוזרות לבעלים ביובל:

מקרא נדרש לפניו ולא לפני פניו ולאחריו.

פירוש מיעוטא דהיא מוקמינן אקריאת דרור שהיא לפניו, ולא אתקיעה דלפני פניו, ולא אהשמטה דלאחריו, דכתיב בתריה ושבתם איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו תשובו. והא דמוקמי' ריבוי דיובל לפני פניו ולאחריו, משום דבעלמא נמי דריש הכי אלא דהכא מוקי מיעוטא בדדמי. אי נמי ריבוי דיובל משמע שריבה הכתוב שבכל ענין הוא יובל [וע"ע תוס' זבחים כ"ד: ד"ה נמקרא]:

דאפילו בחוצה לארץ. ר' יוסי מודה, מדקאמר לעיל א"א דליכא חד בסוף העולם. ושמא נפקא ליה מקרא אחרינא:

מבריך. כופף היחור בארץ ומכסהו בעפר וקוצץ באמצע כפיפתו ואותו היחור יוצא לצד אחר כפוף מעט מעיקר האילן:

מרכיב. הוא המרכיב אילן בחבירו. ומשמע, דמבריך ומרכיב חייב בערלה, וקשיא דבפ"ק דערלה (משנה ה) משמע דהרכבה פטור מן הערלה, ותניא נמי בתורת כהנים ונטעתם פרט למבריך ומרכיב מכאן אתה אומר ספוק גפנים וספוקן וספוק ספוקן אע"פ שהבריכן בארץ מותר. ולשון ספוק בגפנים כלשון [הרכבה] באילן. ומה שמבריך בשנה זו ומוציא זמורות וחזר והבריכן לשנה אחרת זהו ספוק ספוקן. וי"ל דהתם כשלא נפסקה מאביה ובאילן זקן, והכא

דאפילו בחוצה לארץ:
ר' יוסי נמי מודה שהיובל נוהג בחוצה לארץ, וזאת מדקאמר לעיל אי אפשר דליכא חד בסוף העולם שאינו משלח עבדו, הרי מכך דנקט 'בסוף העולם', מוכח דסבירא ליה דהיובל נוהג אף בחוצה לארץ. ושמא נפקא ליה הך דהיובל נוהג בחו"ל מקרא אחרינא, שהרי קרא זה ד'יובל' הוא, דממנו ילפי רבנן דנוהג היובל בחו"ל, יליף מיניה רבי יוסי שאף אם החסיר לאחד מצוות היובל, היובל קיים[רמו].

מבריך:
פירוש, מכופף ומכניס את היחור - הענף בתוך הארץ, ומכסהו בעפר ואח"כ כשהחלק המכוסה בעפר, מוציא שרשים משלו קוצץ באמצע כפיפתו, היינו בין החלק המכוסה, לעיקר האילן[רמז], ואותו היחור הענף שנשתל, יוצא לצד אחר מן האדמה כפוף מעט מעיקר האילן.

מרכיב:
מרכיב זה הוא המרכיב מכניס ענף אילן בתוך אילן חבירו, כלומר באילן אחר.
ומשמע בסוגייתינו דמבריך ומרכיב חייבים בערלה, שהרי שנינו 'אחד המבריך ואחד המרכיב ערב שביעית שלשים יום לפני ראש השנה עלתה לו שנה', למנין שנות ערלה, הרי שמרכיב ומבריך חייב למנות מחדש מנין שני ערלה. וקשיא, דבפ"ק דערלה (משנה ה) משמע דהרכבה פטור מן ערלה, ואין צריך למנות לאילן שהבריך מנין שנות ערלה. דאיתא שם ספוק הגפנים, היינו גפנים שהרכיבום וכו', אף על פי שהבריכן בארץ, מותרים הפירות ואינם אסורים משום ערלה, הרי שאין האילן המובך מתחייב מחדש במנין שנות ערלה, ותניא נמי בתורת כהנים, דבקרא דערלה כתיב 'ונטעתם', ודרשינן מיניה, פרט למבריך מכאן אתה אומר, ספוק גפנים וספוקן ספוקן, אע"פ שהבריכן בארץ מותר לאכלם, ואין צריך למנות להם שוב מנין שנות ערלה, ופירוש לשון 'ספוק' בגפנים כלשון [הרכבה] באילן, ומה שמבריך בשנה זו ומוציא הענף שהבריכו זמורות, היינו שגדל והוציא ענפים וחזר והבריכן את אותם הענפים בארץ, והוציאו ג"כ ענפים לשנה אחרת, זהו ספוק ספוקן. מ"מ כתוב שם דההרכבה אינה מחייבת במנין שנות ערלה מחדש, והכא אמרינן שהרכבה מחייבת מנין שנות ערלה. וי"ל דהתם, היינו היכן שלא הצרכנו למנות מחדש שנות ערלה, איירי כשלא נפסקה הזמורה שהרכיב מאביה, האילן שבו גדלה, ואיירי באילן זקן שכבר יצא מכלל ערלה, וכיון שלא ניתקה ממנו, אינה נחשבת כאילן נפרד, אלא דינה כדין האילן הגדול, שכבר עברו עליו שנות

ציונים והערות

רמד. **ובשפת** אמת כתב, דאין כאן ראיה כלל, דילמא מותר להתענות בערב יום הכיפורים, ומר בריה דרבינא לא התענה, כיון דהאוכל בו הוי כמו מתענה, ולא מפני שאסור להתענות.
רמה. **ובטורי** אבן כתב, דלאו למימרא דאי לא כתיב קרא דיובל היא לגמרי הוה אמינא דמעכבין, דליתא, דבלא קרא, מסברא ודאי אינו מעכב, כדאמרינן לקמן אליבא דרבנן דמיובל ילפי אפילו בחוצה לארץ, ומהיא סברי דכולהו מעכבי, אלא אי לאו היא לא היו מעכבים, אלא תנא אקרא ד'היא' סמיך והכי קאמר, אע"ג ד'היא' עיכוב משמע, מ"מ יובל אתי לריבויי אע"פ שלא שמטו ותקעו. רמו. **עיין** בערוך לנר מקור אפשרי ללימוד זה. רמז. **עפ"י** רשב"ם בבא בתרא (פג. ד"ה המגרין).

ערלה והפירות מותרים. **והכא** דמחייבים את הזמורה שהרכיבוה במנין שנות ערלה, איירי **כשנפסקה** הזמורה **מאביה, כדמוכח [לקמיה דמונין לו משעת נטיעתו** דהיינו משעה שהבריך]. ולכן היא חשובה כאילן נפרד, וע"כ יש למנות לאילן חדש זה מנין שנות ערלה בנפרד. (בפ"ק דערלה^רמח).

וצריך לדקדק אי הוה שייך לשנויי הכי,

כלומר האם אפשר היה להביא חילוק זה, בין הרכבה שנקצצה מהאילן שגדלה ממנו, לבין הרכבה שעדיין מחוברת היא לאביה, והאם היה אפשר להביא חילוק זה, גם גבי מה דשנינו **בפרק משוח מלחמה** (סוטה דף מג:), דדנה שם הגמ' **לגבי** הא דנוטע כרם שהוא **חוזר מעורכי המלחמה, משום מבריך** באם הבריך אילנות, האם גם עליהם חוזר מן המלחמה או לאו, ומייתי הגמ' שם סתירה בין מתניתין דהתם, דס"ל דמבריך ומרכיב חוזר מעורכי מלחמה, לברייתא דס"ל דאין חוזר המבריך ומרכיב מעורכי המלחמה, **ומשני** שם הגמ', **כאן בהרכבת איסור**, דהיכא שהרכיב מין בשאינו מינו, אינו חשוב נטיעה ואינו חוזר עליו מעורכי המלחמה, **וכאן בהרכבת** היתר שהרכיב מין במינו, ולכך חשיב נטיעה וחוזר עליה מעורכי המלחמה, ומקשה התוס', האם גם לגבי עורכי המלחמה היה אפשר לחלק את החילוק שחילקה הגמ' כאן, בין נפסקה ההרכבה מאביה דחוזר מעורכי המלחמה, לבין לא נפסקה מאביה דאינו חוזר מעורכי המלחמה.

ומותר לקיימן בשביעית:

לא הוה צריך למיתני ומותר לקיימן 'בשביעית', שהרי **כיון דתנא ברישא** 'ערב שביעית', כבר אנו יודעים דאיירי התנא בשמיטת **שביעית, ומתוך כך** שכתב 'בשביעית' אנו מדקדקין, **דאפילו לכתחילה שרי ליטע** שלשים יום קודם ר"ה^רמט. **ותדע** ראיה לכך דאף לכתחילה מותר לנטעם, **דלקמן מוקמינן** לה לברייתא כר"מ, **ובפ' הנזקין** (גיטין נג:) **שמעינן לר"מ דאמר בנוטע בשביעית, בין בשוגג ובין במזיד יעקור, והיינו טעמא,** שהצריך ר"מ את הנוטע בשביעית לעקור, **דמפרש התם** דאף בשוגג יעקור, דמשום **דנחשדו ישראל על השביעית,** לכך קנסו לעקור נטיעה בשביעית אף בשוגג, שלא יאמר שוגג הייתי, **אבל אי לאו הכי** דהיו נחשדים אשביעית, אמנם היה **מותר לקיים, כדאמר התם** חזינא דלא משום איסור שביעית דאורייתא אסור לקיימן, דמדין שביעית היה מותר לקיימן, ורק משום גזירת חכמים משום דנחשדו אסרו לקיימן. **וא"כ** כמו דר"מ אוסר התם, וכשניטעו באיסור בעי עקירה, ודאי **אם היה כאן שום איסור** בנטיעתם, **לא היה מתיר לקיים** את הנטיעה בארץ כיון שנחשדו על השביעית, ומכך שהתיר את הפירות, הרי שמותר לעשות כן לכתחילה^רנ. **ולקמן נמי קתני אין נוטעין פחות משלשים יום,** ומכך יש לנו לדייק **[הא** קודם **שלשים יום נוטעין לכתחלה].**

והיא דקתני **דלדברי האומר שלשים** יום, **צריך שלשים** יום לקליטה בארץ, ועוד **שלשים** יום ליחשב שנה, הרי דשישים יום קודם ר"ה בעינן, ואילו הכא איתא דדי לו בשלשים יום קודם ר"ה, ומיישב, דעל הא **מוקי לה ר"ת,**

דלענין מנין שנות ערלה בעינן שישים יום, ולא לענין שביעית, וכמו שאפרש לקמן, ולכאורה **מדקאמר** התנא לשון 'מותר לקיימו' הוה משמע, **דלכתחלה אסור ליטע** ורק אם כבר נטע יכול לקיימו, **דאי לכתחלה שרי לנטעו, מה שייך** לכתוב 'מותר לקיימו', שהרי ודאי שאם נטע בהיתר, א"צ לעקרו ויכול לקיימו. **ושמא** י"ל, **דאיידי דבעי למיתני בסיפא** לגבי נטיעה שניטעה באיסור, לשון 'אסור לקיימו', דאפילו אם נטעה כבר צריך לעקרה, **תנא ברישא** 'מותר לקיימו' שהוא ג"כ לשון דיעבד, אך לעולם ס"ל דמותר לנטעו לכתחילה.

ותימה, דבפ"ב דשביעית (משנה ח) **תנן,** ומייתי **לה בפ"ק דמו"ק,** (דף ג:) שחורשין בערב שביעית **בשדה הלבן** שדה תבואה רק **עד הפסח, ובשדה האילן עד עצרת,** ולאחמ"כ אסור לחרוש בשדות אלו. וקשה, **דכיון דאפילו ליטע בתחילה שרי לפני ר"ה, אמאי אסור לחרוש עד לפני ר"ה שלשים יום,** כפי שהתרנו נטיעה עד ל' יום קודם ר"ה, ובמה שונה חרישה מנטיעה.

ואור"ת, דלא החמירו באיסור תוספת שביעית בנטיעה, **כמו** דהחמירו באיסור תוספת בחרישה, מפני שהוא חמור יותר, **משום דאין תוספת שביעית דאורייתא בנטיעה, אלא בחרישה, דכתיב ביה קרא** שהרי בחרישה נאמר הפסוק שממנו ילפינן לדין תוספת שביעית, **כדדרשינן לעיל** (ע"ח) **מבחריש ובקציר תשבות,** ולכך החמירו לאסור מפסח ועצרת, משא"כ נטיעה שאין איסור התוספת בה מדאורייתא, הותרה עד ל' יום קודם ר"ה. **ועוד יש ליתן טעם** לחלק בין נטיעה לחרישה, **משום דכל** החורש בערב **שביעית,** הוי חרישתו בשביל **להועיל** לגידולי השדה **בשביעית,** שישנה תועלת מחרישה זו לגידולי השביעית, ולכך אסרוה מפסח ועצרת, **אבל** בנטיעה, **אין לאסור ערב שביעית ליטע** איל מחמת **שהאילן גדל** גם **בשביעית,** דהרי **כל האילנות נמי מיגדל גדלי בשביעית, וא"כ** שתרצה שנבוא לאסור נטיעת אילן שיגדל בשביעית, אם כך **לא יטע** אדם אילן **לעולם,** שהרי כל האילנות גדלים גם בשביעית. אלא כך נאמר בה, כיון שאין הנטיעה לצורך שביעית, לכך לא נאסרה עד שלשים יום קודם ר"ה. **ובירושלמי מפרש טעמא אחרינא בריש מסכת שביעית, דגרסינן התם ולמה** מותר לחרוש בערב שביעית רק **עד עצרת,** משום **שעד כאן הוא** היינו החרישה **יפה לפרי** הגדל בשנה זו, **מכאן ואילך** החרישה **מנבל** מקלקל **פירותיו,** וכיון שלא מהני לאילן אינו אלא לצורך שביעית^רנא, ומקשה בירושלמי שם, **והא תניא אחד אילן סרק ואחד אילן מאכל** מותר לחרוש להם רק עד עצרת, והרי באילן סרק לא שייך הטעם דמנבל ומקלקל פירותיו, שהרי אין לו פירות, ומדוע אסור לחרוש באילן סרק קודם השביעית. ומתרץ, דאף באילן סרק שייך לטעם האיסור זאת משום, **דעד כאן** פסח ועצרת, **מעבה** החרישה יפה ומועילה לגזע האילן סרק, לעבות ולהגדיל את הקורות, **מכאן ואילך מתיש** את **כחן** ומקלקלן. **ולפי טעם זה ניחא** הא

כשנפסקה מאביה כדמוכח [לקמיה דמונין לו משעת נטיעתו] (בפ"ק דערלה) וצריך לדקדק, אי הוה שייך לשנויי הכי בפרק משוח מלחמה (סוטה דף מג:) **גבי חוזר מעורכי המלחמה משום מבריך, ומשני כאן בהרכבת איסור כאן בהרכבת היתר:**

ומותר לקיימן בשביעית. לא הוה צריך למיתני בשביעית, כיון דתנא רישא ערב שביעית. ומתוך כך מדקדקין דאפילו לכתחילה שרי ליטע, ותדע דלקמן מוקמינן לה כר"מ ובפ' הנזקין (גיטין נג:) **שמעינן לר"מ דאמר בנוטע בשביעית בין בשוגג ובין במזיד יעקר, והיינו טעמא דמפרש התם דנחשדו על השביעית, אבל אי לאו הכי מותר לקיים כדאמר התם, א"כ אם היה כאן שום איסור לא היה מתיר לקיים. ולקמן נמי קתני אין נוטעין פחות משלשים יום [הא שלשים יום נוטעין לכתחלה], וההיא דלדברי האומר שלשים צריך שלשים ושלשים מוקי לה ר"ת לענין ערלה ולא לענין שביעית כמו שאפרש, ומדקאמר מותר לקיימו הוה משמע דלכתחלה אסור ליטע, דאי לכתחלה שרי מה שייך מותר לקיימו. ושמא איידי דבעי למיתני סיפא אסור לקיימו תנא רישא מותר לקיימו. ותימה דבפ"ב דשביעית** (משנה ח) **תנן ומייתי לה בפ"ק דמו"ק** (דף ג:) **שחורשין בשדה הלבן עד פסח ובשדה האילן עד עצרת, וכיון דאפילו ליטע בתחילה שרי שלשים יום לפני ר"ה, אמאי אסור לחרוש, לשתרי נמי לחרוש עד לפני ר"ה שלשים יום. ואור"ת דלא החמירו בנטיעה כמו בחרישה, משום דאין תוספת שביעית דאורייתא בנטיעה אלא בחרישה דכתיב ביה קרא כדדרשינן לעיל** (ע"ח) **מבחריש ובקציר תשבות. ועוד יש ליתן טעם, משום דכל חורש ערב שביעית הוי להועיל בשביעית, אבל אין לאסור ערב שביעית ליטע מחמת שהאילן גדל בשביעית, דכל האילנות נמי מיגדל גדלי בשביעית וא"כ לא יטע לעולם. ובירושלמי מפרש טעמא אחרינא בריש מסכת שביעית, דגרסינן התם ולמה עד עצרת, עד כאן הוא יפה לפרי מכאן ואילך מנבל פירותיו. והא תניא אחד אילן סרק ואחד אילן מאכל, עד כאן מעבה הקורות מכאן ואילך מתיש כחן. ולפי טעם זה ניחא, דכיון**

ציונים והערות

רמח. מהרש"א מחק תיבות אלו. **רמט. ופירש** המהרש"א, דר"ל משום דברישא תנא א' הנוטע וא' המבריך וכו' דמשמע לשון דיעבד, לכן כתב בסיפא שוב בשביעית שיהי' משמע דלא קאי סיפא כהמשך לרישא שמיירי בדיעבד, אלא דאפילו לכתחילה נמי מותר, ולכן חזר התנא שוב לומר בשביעית, כדי שתדע שהסיפא לא הוי המשך להרישא דמיירי דוקא בדיעבד ודו"ק. **רנ. ולתוספת** ביאור, דאם ר"מ היה אוסר לקיים הנוטע בשביעית, כיון דעבר איסור דאורייתא דנטע בשביעית, אין ראיה מכך דיסבור ר"מ גם בנוטע קודם שלושים, [אף דאין נוטעין לכתחילה מדרבנן] שיהיה אסור לקיימן, די"ל, דדוקא בנוטע בשביעית דעבר אדאורייתא אומר ר"מ יעקר, משא"כ בנוטע קודם שביעית, אף שעבר איסור דרבנן דאין נוטעין לכתחילה, מ"מ אם נטע לא יאסר, אבל כיון דחזינא דר"מ אומר (גיטין שם) יעקור כיון דנחשדו על השביעית, א"כ לא מטעם שעבר אדאורייתא יעקור, דמצד זה היה צריך להתיר לקיים, ורק מטעם דנחשדו גזרו חכמים שיעקור, א"כ כמו כן אם היה אסור ליטע מדרבנן לכתחילה קודם ל', היה צריך לאסור נמי לקיים בעבר ונטע, אלא ראיה מזה דמותר לכתחילה. **רנא. מאירי** (מו"ק ג:).

ופירות נטיעה זו אסורין עד ט"ו בשבט:
טעם איסור הפירות עד ט"ו בשבט הוא, משום דנהי דלענין נטיעה, היינו לתחילת מנין שנות ערלה לנטיעה, כשהיא עדיין שתיל קטן, ראש השנה שלה הוא בתשרי, ולכך אם נטע ל' יום קודם ר"ה, עלתה לו שנה ראשונה בר"ה, מ"מ לענין סוף מנין שנות ערלה שכבר נעשה לאילן, מיהא ט"ו בשבט הוא ראש השנה שלה, לפי שראש השנה לאילנות בט"ו בשבט הוא, ועל כן אין האילן יוצא משנתו השלישית ומותר באכילה עד ט"ו בשבט. ומקור דין זה הוא כדדריש רבי ינאי, מדכתיב אחר הפסוק יהיה לכם ערלים, כתיב ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש הילולים לה', ובשנה החמישית תאכלו את פריו', ומדכתב ו'בשנה הרביעית בוא"ו, ילפינן מינה הוספה על האיסור והוא, דאף בתוך השנה הרביעית עדיין יהיו לכם ערלים, ועד ט"ו בשבט של השנה הרביעית עדיין אסורים הפירות.

והא דקבעי חכמים דווקא את חודש שבט לר"ה לאילן, שבו יצאו הפירות מאיסור ערלה, זאת הואיל ובשבט כבר יצאו ירדו רוב גשמי שנה, וחונטים העצים מעתה את הפירות החדשים, לכך נקבע ט"ו בשבט לראש השנה החדשה לאילן, וכדאמרינן לקמן (דף יד.). ואף שאין הפירות יוצאים מאיסור ערלה עד ט"ו בשבט, מ"מ נפקא מינה במאי דתשרי הוא ר"ה לנטיעה, זאת לענין הנוטע ל' יום לפני ר"ה, דעלתה לו שנה ראשונה משנות ערלה, ולא אזלינן בתר ט"ו בשבט, למנות שנה ראשונה למנין ערלה, שאם יטע ל' יום לפני ט"ו בשבט, לא תעלה לו שנה ראשונה בט"ו בשבט, אלא ימתין עד תשרי למנין שנה ראשונה, לפי שלנטיעה, א' תשרי הוא ר"ה שלה.

ויש הלכות גדולות[נג] שכתוב בהם כך, ופירות שנה רביעית בתר דפריק להו לאחר שפדאם, אסורין עד דנפקא השנה הרביעית, ועיילא השנה החמישית, ושבוש הוא. דבהני בפירות רבעי לא אירי בשמעתין כלל, משום דאותן הפירות שחנטו בשנה הרביעית קודם ט"ו בשבט, אסורין לעולם, משום שעדיין לא יצאו מידי ערלה, ולא יועיל להם פדיון, והפירות החנוטין בשנה הרביעית אחר ט"ו בשבט, שרו לאחר פדייה לאלתר, וא"צ להמתין לתחילת השנה החמישית. ובה"ג של אספמיא כתוב כהלכה, וכך כתוב שם, ופירי דפרדס דשנת ארבע פירות רבעי שגדלו בשנה הרביעית, אסירי עד דפריק להו אסורים עד שיפדם.

דאין מועיל לאילן מכאן ואילך מיחזי כמתקן שדהו לצורך שביעית:

[נ.] **ופירות נטיעה זו אסורין עד ט"ו בשבט.**
דנהי דלנטיעה ר"ה תשרי, לענין ערלה לאילן מיהא ט"ו בשבט. כדדריש רבי ינאי מדכתיב ובשנה הרביעית ובשנה החמישית. והא דקבעי שבט, ר"ה הואיל ויצאו רוב גשמי שנה כדאמרינן לקמן (דף יד.) מ"מ נפקא מינה במאי דתשרי ר"ה, לענין נוטע ל' יום לפני ר"ה דעלתה לו שנה, ולא אזלינן בתר ט"ו בשבט למנות ל' יום לפני ט"ו בשבט. ויש הלכות גדולות שכתוב בהם ופירות שנה רביעית בתר דפריק להו אסורין עד דנפקא ועיילא חמישית, ושבוש הוא דבהני לא אירי בשמעתין כלל, דאותן שחנטו ברביעית קודם ט"ו בשבט אסורין לעולם, והחנוטין ברביעית אחר ט"ו בשבט שרו לאחר פדייה לאלתר. ובהג"ה של אספמיא כתוב ופירי דפרדס דשנת ארבע אסירי עד דפריק להו:

הא אמרי' יום אחד בשנה חשוב שנה. השתא לא ידע הא דמסקינן לבסוף דל' לקליטה:

בן כ"ד חדש ויום אחד. סתם פר בן שלש שנים, והאי יום אחד משום דיום אחד בשנה חשוב שנה ולר"א ל', וכל אותו יום ל' אין דינו לא כבן בקר ולא כפר, מידי דהוה אפלגס כמו דין הפלגס שהוא כבש בחודש הראשון לשנתו השניה, דאיתא בסוף פ"ק דחולין (ל' כג. ושם) דאיצטריך או לרבויי, ושמא התם שאני מדקתני בפ"ק דפרה (מסנה ג) דבן י"ג חדש אינו כשר לא לאיל ולא לכבש, ולא קתני הכי גבי פר. ולא לכל מילי אמרינן דיום אחד בשנה חשוב שנה, דיש דברים דאפילו מעת לעת בעינן, כדתנן בפ' יוצא דופן (נדה ד' מה.) בן ט' שנים ויום אחד בן י"ג שנה ויום אחד בת י"ב שנה ויום אחד, דאותו יום אחד כדי להשלים מעת לעת, דבבת ג' שנים ויום אחד פליגי תנאי בגמ' (שם ד' מד:) דלר"מ אפי' בבת שתי שנים ויום אחד מתקדשת בביאה דכבת ג' שלימות דמיא, דיום אחד חשוב שנה וחכמים בעו בת ג' ויום אחד, דמעת לעת בעינן:

הא אמרי' יום אחד בשנה חשוב שנה. השתא לא ידע הא דמסקינן לבסוף דל' לקליטה:
הא אמרי' יום אחד בשנה חשוב שנה הינג:
השתא דאמר דסגי ביום אחד, לא ידע הא דמסקינן לבסוף, דאף למ"ד יום א' בשנה חשוב שנה, דבעינן חוץ מאותו יום עוד ל' יום לקליטה הינד.

בן כ"ד חדש ויום אחד:
כשנכתב סתם 'פר', הכוונה הוא לבן שלש שנים, כדקתני סיפא דסתם פר בן שלש שנים, והאי דכתיב כאן בן כ"ד חודש ויום אחד, אינו משום דסגי בפחות מג' שנים, אלא דכיון שיום אחד בשנה חשוב שנה, הרי אותו יום אחד חשוב כמו השנה השלישית כולה. ולר"א דסבירא ליה דל' יום חשובים שנה, בעינן שתי שנים ול' יום, ואותם ל' יום חשובים כשנה שלישית. ובכל אותו יום שלשים עצמו, אין דינו הינו של הפר לא כבן בקר ולא כפר, דמידי עגל בן בקר יצא, ולכלל פר לא נכנס, מידי דהוה אפלגס כמו דין הפלגס שהוא כבש בחודש הראשון לשנתו השניה, דאיתא בסוף פ"ק דחולין (ל' כג. ושם), דאיצטריך לימוד מיוחד מיתורא דקרא 'או לאיל', לרבויי דמותר להקריב את הפלגס, אך לולא הריבוי, היה אסור להקריבו כלל, כמו כן הכא, אין פר זה חשוב לא עגל בן בקר ולא פר, ואם נדר להביא בן בקר או פר, אינו יכול להביאו. ושמא יש לחלק בין פלגס להכא, דהתם שאני דאמרינן ביה דפסול, זאת משום דקתני בפ"ק דפרה (מסנה ג), דבן י"ג חדש אינו כשר, לא ליקרב בתורת איל, ולא ליקרב בתורת כבש, ולעומת זאת, לא קתני הכי דין זה, שאינו חשוב לא זה ולא זה, במשנה גבי פר ביום ל' לשנתו השלישית, ומדלא איתא כן במשנה, משמע דסבירא ליה למתניתין, דפרה אין דינה כפלגס, ואמנם עד אחר יום השלשים לא יצא מכלל בן בקר.

ולא לכל מילי אמרינן דיום אחד בשנה חשוב שנה, דיש דברים דלא סגי להו אפילו שתסתיים השנה, אלא מעת לעת בעינן הינו, היינו שתסתיים שנה שלמה בפועל משעת תחילת המנין, כדתנן בפ' יוצא דופן (נדה ד' מה.), בן ט' שנים ויום אחד, בן י"ג שנה ויום אחד, בת י"ב שנה ויום אחד כל אחד לדינו, דאותו יום אחד בא כדי להשלים מעת לעת, היינו שיעברו י"ג שנים משעת הלידה, ואם נולד באמצע היום, הרי בצאת שנת הי"ג עדיין אינו חי י"ג שנה, לכך בעינן עוד יום אחד, שאז ודאי כבר עברו י"ג שנים מלידתו, דבקטנה בת ג' שנים ויום אחד, פליגי תנאי בגמ' (שם ד' מד:) דלר"מ אפי' בבת שתי שנים ויום אחד מתקדשת בביאה, משום דכבת ג' שלימות דמיא, דהרי יום אחד חשוב שנה, והרי היא כבת שלש שנים, וחכמים בעו בת ג' ויום אחד, דג' שנים מעת לעת היינו שיעברו שלש שנים שלמות מעת הלידה בעינן.

ציונים והערות

רנב. ספר הלכות המיוחס לרבי יהודאי גאון או לרבי שמעון קיירא"א. **רנג. הקשה** בתוספות ישנים: וא"ת ומאי קשיא ליה לגמ', הא הכא הוי טעמא משום דאינו נקלט בקרקע עד ל' יום, ולכך אף על פי שבעלמא יום אחד בשנה חשוב שנה, הכא בעינן ל' לקליטה. וי"ל דס"ד דהאי מקשן, דחשבינן ליה שנה אף קודם ליה בתר הכי אלא מאי רבי אלעזר שלשים ושלשים בעיא, ולא כדהך ברייתא דמחשבינן ליה שנה קודם קליטה, אלא מאחר קליטה. **רנד. כתב** בערוך לנר, דדוחק לומר דלא ידעה הגמ', ובאמת ידעה הגמ', רק שהיתה מפרשת לשון 'הנוטע', כמו לשון הפסוק דכתיב ונטעתם כל עץ מאכל שלש שנים וגו', וכיון דשלש שנים לא נימנו אלא משעת קליטה אחר ל' יום, הרי מה שכתוב 'ונטעתם' הוא ג"כ משעת קליטה, וכן היה מפרש גם 'הנוטע' דברייתא, וא"כ השלושים יום דבעי היינו כדי ליחשב שנה, ולזה פריך דזה לא כר"מ, אבל לפי המסקנא צ"ל, דהנוטע דהכא משעת נטיעה מונה. **רנה. לכאורה** ק', מדוע כתבו התוס' דין זה רק לשיטת ר"א דל' יום חשובים שנה, ולא לשיטת ר"מ דיום אחד חשוב שנה, מהו באותו היום, וכן צ"ב מדוע דנים התוס' רק על יום השלשים, ולא על כל השלשים יום. וכ' בערוך לנר, לולא דמסתפינא הייתי מגיה בדברי התוס', 'וכל אותו יום ול' יום' והיינו לר"א אותו יום לר"מ ול' יום לר"א. **רנו. לכאורה,** דברים אלו סותרים לדברי התוס' בנדה (מד: ד"ה שנפיש יום) דכ' דקים ליה דרבנן לא בעו מעת לעת. וי"ל דקאי הכא אליבא דתי' ב' בתוס' שם דלא כ' כן. או י"ל דהתם איירי במעת לעת דשעות, וזה לא בעו, אך הכא איירי לגבי מעת לעת דבעי ג' שנים שלמות, דלא סגי ביום א' או בל' יום בשנה השלישית, דגם זה מיקרי מעת לעת, כדברי רש"י בנדה (מז:) ד"ה בכולא פרקא מעת לעת חשבינן לה שנה, ולא בתר מנין העולם שיהיה יום א' של שנת עשרים חשוב שנה. ע"כ. (ערוך לנר).

עגל סתם בן שנה בן בקר בן שתים פר בן שלושינז:

ע"כ בן בקר בן שתים דקאמרינן, היינו עגל בן בקר ולא פר בן בקר, כדמוכח בתורת כהנים גבי פר כהן משיח, דתניא 'פר' יכול שבא הכתוב לרבות אפילו זקן פר גדול בשנים, ת"ל בן היינו פר קטן, אי ילפינן דצריך להיות 'בן' דהיינו קטן, יכול בא הכתוב לרבות אפילו קטן מאד, ת"ל פר, הא כיצד נקיים את שני הפסוקים, בפר בן ג' שנים, כדברי חכמים שאינו לא גדול ולא קטן, ר"מ אומר אף בן ארבע שנים ובן חמש שנים כשרים. הרי שפר בן בקר הינו מבן שלש ומעלה, ובן בקר בן שתי שנים הוא, היינו עגל בן בקר. ותימה, דתנן בפ"ק דפרה (משנה ג), ר' יוסי הגלילי אומר פרים אפילו בני שתים, שנאמר ופר שני בן בקר תקח לחטאת ותיבת 'שני' מיותרת, וילפינן מינה דפר בן שנתיים כשר. וחכ"א אף פרים בני ארבעה וחמשה כשרים, אלמא מכשיר ר"מ בפר אפילו בני שתי שנים, דהא רבי מאיר מוסיף ארבי יוסי הגלילי שאמר פר בן שתי שנים, ואמר רבי מאיר 'אף' בן ארבעה וחמישה שנים, הרי שמכשיר אף בן שתים לפר, והכא משמע שאין בן שתים כשר לפר, מדעגל בן בקר לר"מ בן שנים הוא, הרי פר בן בקר לפחות בן ג' שנים הוא, אבל פחות מבן ג' לא.

וצ"ל דאף דקאמר ר"מ במסכת פרה (שם) ייבא להוסיף על דברי הקודמים לו, ארבן קאי, על דברי רבנן בא להוסיף, ומכשיר בן שלש כדעת רבנן, ואף בן ארבעה וחמישה, ולא בא ר"מ להוסיף אר' יוסי הגלילי, דאמר בן שתים כשר, אלא חולק עליו ר"מ, ומכשיר משלש שנים ומעלה. וכן נראה בתורת כהנים, דמתני כלומר דשנה דברי ר' יוסי הגלילי המכשיר פר בן שתי שנים, בתר מילתא דר"מ וחכמים, הרי דלא בא ר"מ להוסיף על ר' יוסי הגלילי, שהרי ריה"ג נשנה אחריו, ורק על דברי רבנן שנשנו לפניו בא ר"מ להוסיף, ומכשיר מבן ג' ומעלה ולא מבן שתים. ורבנן דהתם השנויים בתורת כהנים קודם דברי רבי יוסי הגלילי, ואינם מוסיפים על דבריו ואינם מכשירים בפר בן שתי שנים, לאו רבנן דפרה, אין זו אותה שיטת רבנן שנשנו במסכת פרה אחר דברי רבי יוסי הגלילי, והם ס"ל כדבריו, ובאו אף להוסיף עליו, דר' יוסי הגלילי אמר פר בן שתי שנים חשוב פר, ובאו רבנן להוסיף עליו אף בן שלש, ומודי דאף בן שתים חשוב פר, ופליגי הני רבנן אהני רבנן.

עגל סתם בן שנה בן בקר בן שתים פר בן ג'.

ע"כ בן בקר בן שתים דקאמרינן, היינו עגל בן בקר ולא פר בן בקר, כדמוכח בתורת כהנים גבי פר כהן משיח. דתניא, פר, יכול אפילו זקן ת"ל בן, אי בן יכול קטן, ת"ל פר, הא כיצד, בן ג' כדברי חכמים. ר"מ אומר אף בן ארבע בן חמש כשרים. ותימה דתנן בפ"ק דפרה (משנה ג) ר' יוסי הגלילי אומר פרים בני שתים, שנאמר ופר שני בן בקר תקח לחטאת וחכ"א אף בני ג', ר"מ אומר אף בני ארבעה וחמשה כשרים, אלמא מכשיר ר"מ בפר אפילו בני שתי שנים, דהא מוסיף ארבי יוסי הגלילי, והכא משמע מדעגל בן בקר לר"מ בן שנים פר בן בקר בן ג' אבל פחות מבן ג' לא. וצ"ל דאף דקאמר ר"מ במסכת פרה (שם) ארבנן קאי ולא אר' יוסי הגלילי, ובתורת כהנים מתני דר' יוסי הגלילי בתר מילתא דר"מ וחכמים, ורבנן דהתם לאו רבנן דפרה:

ולאו ק"ו הוא ומה נדה. מריש פירקין ל"ק מידי כדפרישית התם (ד' ג: ד"ה אנא):

שנים שיום אחד עולה להם בתחילתן אינו דין שיום אחד עולה להם בסופן. האי תחילתן, היינו תחילת שנה וסוף חשבון, והאי סופן היינו סוף שנה ותחילת חשבון. וא"ת זבה תוכיח שהיא איפכא מנדה, שאין סוף היום עולה לה בתחילתה, שזהו מנהג כותים כדאיתא בריש פרק בנות כותים (נדה ד' לג. ושם) דיום שפוסקת בו סופרתו למנין ז', דאע"ג דפריך עלה אנן נמי נספריה, לא קיימא לן הכי, מדפריך בפרק בתרא דנדה (ד' סט.) ורב ככותאי אמרה לשמעתיה, ואפ"ה תחילת היום עולה בסופה לר' יוסי בפרק כיצד צולין (פסחים ד' פא.), דאמרינן מקצת היום ככולו, דלא מצי למשכח טומאת התהום דזבה משום דאין סותרת למפרע ואינה מטמאה אלא מכאן ולהבא, וזבה גדולה נמי לא משכחת, אלא בשופעת

ולאו ק"ו הוא ומה נדה:

מריש פירקין דאיתא התם, דיום אחד בשנה חשוב שנה לענין מנין שנות מלכים, והתם בסוף שנתו איירי, דהיינו אם עמד מלך באדר, מונין לו שנה בניסן, אך מלך שמת ביום אחד בניסן, אין עולה לו אותו יום לשנה.

והקשו שם התוס', ולאו ק"ו הוא, ומה נידה שאין תחילת היום האחרון עולה לה בסוף החשבון, אלא ממתינה היא עד סוף יום האחרון, מ"מ סוף יום הראשון עולה לה בתחילת החשבון כיום שלם, שנה, שיום א' עולה לה בסופה של שנה, למנות יום זה למלך כשנה, אינו דין שיעלה לו יום ראשון של שנה בתחילתה, שאם מת בא' בניסן יעלה לו יום זה כשנה חדשה. ועל זה אומר התוס' דל"ק מידי, כדפרישית התם (ד' ג: ד"ה אנא), דאי"ז קושיא כלל, משום דלא אזלינן לגבי תחילה וסוף אחרי תחילת וסוף השנה, אלא אחרי תחילת וסוף החשבון, דבשנה, אף כשאנו מונים בסופה של השנה, אבל חשבון המנין מתייחס לתחילת השנים למלך זה, היינו שנחשב לו חודש אדר כשנה ראשונה לחשבון, ובזה דינו כדין הנידה, שמונה את סוף היום הראשון בתחילת החשבון, וכשמת המלך בניסן, אין מונים לו בסוף חשבון שנותיו, את חודש זה כשנה שלמה, כשם שאין מונים לנידה את תחילת היום האחרון בסוף החשבון.

שנים שיום אחד עולה להם בתחילתן אינו דין שיום אחד עולה להם בסופן:

האי תחילתן, היינו תחילת השנה האחרונה בסוף חשבון של מנין שנות ערלה, **והאי סופן**, היינו סוף שנה ראשונה בתחילת חשבון שנות ערלה.

באים התוס' להקשות על הק"ו המובא בגמ'. בק"ו הוכחנו מכך שבנידה אין תחילת היום השביעי עולה לה לסוף חשבון שבעה ימים, ומ"מ סוף היום הראשון עולה לה לתחילת חשבון שבעת ימים, ומוכח דלמנות בסוף החשבון את מקצת היום ככולו, הוא יותר חידוש מלמנות בתחילתו, ואם מונים אנו בסוף החשבון את מקצת היום כיום שלם, וודאי שעלינו למנות מקצת היום ככולו בתחילת החשבון. ועתה באים התוס' לסתור לק"ו זה מדיני זבה, דבזבה אמרינן מקצת היום ככולו, רק בסוף החשבון ולא בתחילתו, ולא כפי שהוכחנו, דאם אמרינן בסוף החשבון מקצת היום ככולו, עלינו גם לומר כן בתחילתו.

וא"ת זבה תוכיח, שהיא איפכא מנדה, שאין סוף היום עולה לה בתחילתה, כלומר דאם פסקה מלראות בחצי היום, אינה יכולה להתחיל לספור את סוף אותו היום, כיום ראשון בחשבון ימי טוהר שלה, **שזהו מנהג כותים** למנות את סוף היום שראתה בו, **כדאיתא בריש פרק בנות כותים** (נדה ד' לג. ושם), דמנהג הכותים הוא שביום **שפוסקת בו** הזבה מלראות, אותו **סופרתו** כיום ראשון **למנין** ז' נקיים. **דאע"ג דפריך עלה** בגמ' **אנן נמי נספריה**, הרי שרצתה הגמ' לפסוק כן להלכה, מ"מ **לא קיימא לן הכי** להלכה, **מדפריך בפרק בתרא דנדה** (ד' סט.), על רב שרצה למנות את היום שפסקה בו כיום ראשון לנקיים, 'ורב **ככותאי אמרה לשמעתיה**', וכי רב אמר את שמועתו כדעת הכותים בתמיה, הרי לנו שלהלכה מנהג כותים הוא, ואין סוף היום שראתה בו, עולה לכיום ראשון לחשבון ימי טוהר, **ואפילו הכי, תחילת היום האחרון** לשבעה נקיים, אמנם **עולה בסופה לר' יוסי בפרק כיצד צולין** (פסחים ד' פא.), **דאמרינן מקצת היום ככולו** בסוף המנין, וכשעבר מקצת מן היום השביעי גמרה את מנינה, **דלא מצי למשכח טומאת התהום דזבה**, ['טומאת התהום' הוא שם מושאל לטומאה המתבררת רק לאחר זמן, וסותרת את הטהרה למפרע, כגון טהור שהלך בדרך, ואחר שהלך נתגלה קבר באותה הדרך, הרי שנסתרת טהרתו למפרע] דלא חיישינן שתיסתר הטהרה אחר גמר המנין בתחילת היום, אם תראה לאחר מכן, שהרי אפילו אם תראה אח"כ, ויתברר שאין היום נקי, אין כאן חשש לטהרתה, **משום דאין** הראיה בהמשך היום **סותרת למפרע** את היום כיום נקי, ותבוא לסתור את כל שבעת הימים כשבעה נקיים, דכיון שעברו עליה ששה ימים שלמים נקיים, ותחילת היום השביעי דחשיב כיום שביעי, הרי גמרה את מנינה, ואם תראה אח"כ **אינה מטמאה אלא מכאן ולהבא**. חזינן דבזבה אמרינן מקצת היום ככולו בסופה, ואנו מתירים אותה אחר מקצת היום השביעי. ועוד ראיה דלר' יוסי אמרינן מקצת היום ככולו בסוף החשבון, **דזבה גדולה**, היינו זבה שרואה ג' ימים ברציפות, ודינה חמור מזבה קטנה שרואה יום א' או שתים,

ציונים והערות

רנז. כתב בתוספות ישנים: נראה להר"י, דאע"ג דרבי אליעזר לא חשיב שנה פחות משלשים יום גבי עגל, לא בעינן שלשים יום, אלא מיום השמיני והלאה ראוי הוא להקרבה, והא דאמרינן בן שנה, לאפוקי מבן שתים, דההוא בקר איקרי ולא עגל, ופר נמי דקאמרינן בן שלש, אינו ממעט אלא כי אם לאחריו, דבן שתי שנים לא איקרי פר, אבל בן ארבעה וחמישה אינו ממעט, דהרי הוא בכלל פר.

אמנם קאמרינן בפרה פ"א מ"ב, דאין מקריבין לא בן ארבעה ולא בן חמשה מפני שהוא זקן, ואיתא (נכורות מב.), אין מקריבין לא את החולה, ולא את הזקן, ולא את המזוהם, מפני הכבוד. **רנח. בר"ש** שם הביא דיש שאין גורסים 'אף'. **רנט. לתוס'** גירסא שונה בדברי הגמ', ומ"מ כוונת שניהם אחד כמבואר בדבריו.

ובזבה גדולה **נמי לא משכחת** מנין ג׳ ימים רצופים של טומאה, כיון דרבי יוסי סבירא ליה דמקצת היום ככולו, ואף אם ראתה ג׳ פעמים בג׳ ימים רצופים, הרי מקצת היום שהיה בטהרה מפסיק את רציפות ימי הזיבה, ולא משכחת לה **אלא בשופעת** דם ללא הפסקה, דאז לא היה לה זמן טוהר כלל, **או ברואה בשני בין השמשות**, היינו שראתה בבין השמשות בין ראשון לשני, ובין שני לשלישי, דאז אין הפסק של זמן טהרה בין ג׳ ימי הראיה. ואם אמנם לא אמרינן מקצת היום ככולו בסוף החשבון, הרי היה אפשר להעמידה בפשטות והוא, כגון שראתה בג׳ ימים בבוקר, והרי הפסק שבין ראיה לראיה אינה הפסקה, דאין מקצת היום ככולו, ומכך דהעמידה הגמ׳ דווקא ברואה בשני בין השמשות, חזינן דלעולם מקצת היום ככולו בסופו, ואם סוף היום יהיה בטהרה, תופסק רציפות ימי הזיבה, וכשראתה בבין השמשות שבין ראשון לשני, הרי ראשון ושני בטומאה, וכשראתה בין שני לשלישי, הרי סוף שני ג״כ היה בטומאה, ואין כאן סוף יום טהור, שיחשב כיום שלם ויפסיק בין ראיה לראיה. הרי לנו שבזבה אמרינן מקצת היום ככולו, רק בסוף החשבון ולא בתחילתו, ודלא כק״ו דגמ׳ הכא. וצ״ל דאמנם ס״ל לרבי יוסי דמקצת היום ככולו רק בסוף החשבון ולא בתחילתו, ולשיטתו אין מקום לק״ו המובא בסוגייתינו, **דהאי** ק״ו **דהכא**, לשיטת רבנן נאמרה **ולא** לשיטת **רבי יוסי**, דפליגי רבנן על ר׳ יוסי וס״ל, דאם תראה הזבה במשך היום השביעי, תסתור את כל ספירת הטהרה, הרי שלשיטתם אין מקצתו הראשונה של היום השביעי חשובה ככולו.

מיהו לרבנן קשיא, דנהי נמי דלכי מטמאה **למפרע** וסותרת את ספירתה, מ״מ כיון **דשריא לשמש לאחר טבילה**, שטבלה מיד אחר שעבר רק מקצת היום בטהרה **מדאורייתא, אי לאו** דבפועל אסורה היא לשמש, **משום דאסרו רבנן שמא תבא לידי ספק, כדאמרינן בפרק בתרא דנדה** (ד׳ עג. וסס) **ע״כ** דגם רבנן סברי **שעולה לה תחלת היום** האחרון כל עוד לא ראתה בו, כיום טוהר שלם, **דאי לאו הכי**, שעולה לה תחילת היום כיום שלם, האיך לשיטת רבנן מותר לה מדאורייתא לטבול אחר מקצת היום השביעי ולשמש, והרי **וספרה לה ז׳ ימים ואחר תטהר אמר רחמנא** (ויקרא טו) **וליכא**, ואין כאן ספירת ז׳ ימי טוהר, אי לאו דאמרינן שמקצת היום האחרון עולה ככולו. אלא ע״כ דגם רבנן ס״ל דאמרינן מקצת היום ככולו, אלא דסברי שאם רואה אח״כ, סותרת את הספירה, אך כל עוד שלא ראתה, עולה לה תחילת היום בסוף החשבון ליום שביעי, וא״כ הדרא קושיין, דבזבה אמרינן מקצת היום ככולו בסוף החשבון ולא בתחילתו.

ונראה דלא דמיא מנין ימי הטוהר **בזבה, לההיא דיני נידה שבגמרתינו. דהא בזבה אימים נקיים קפיד רחמנא**, ולא אסתם מנין של שבעה ימים כמו בנידה, דמדאורייתא אינה צריכה שבעה נקיים, אלא אחר מנין שבעה ימים מתחילת נידתה נטהרת, ואפילו רואה בהם, משא״כ זבה צריכה למנות שבעה ימים נקיים, **והיאך יעלה** לזבה **סוף היום** שראתה באמצעו כיום ראשון לימים נקיים, **והרי אין יום זה טהור**, משום **דכבר ראתה** בו בבוקר, ולכך אף שמקצת היום חשובה ככולו, מ״מ יום זה אינו יכול ליחשב כיום נקי לספירת זבה, **ואע״פ דבשומרת** יום היינו זבה שראתה יום אחד, שטמאה היא יום אחד כנגדו, והתם **אם סוף** היום עלה בנקיות, הרי הוא **עולה** לה למנות יום אחד של טהרה **כמו שאפרש, שאני התם דדין זה דספירת אחד לאחד**, היינו יום נקי כנגד יום של ראיה, **נפקא לן בסוף נדה** (דף עג.) **מדכתיב** 'יהיה', שאף ראיית יום אחד מטמאה, אך לא כתיב דבעינן ימים נקיים. **אבל הכא** בזבה 'וספרה לה שבעת ימים **ואחר תטהר' כתיב, דדרשינן** מיניה, **שלא תהא טומאה מפסקת** בין ימי הספירה, והיינו דבעינן ז׳ ימי טוהר שלמים, ולכך אין סוף היום שראתה בו, עולה לה כיום ראשון לטהרה, **אבל תחלת היום** האחרון למנין, **דין הוא שיעלה בסופה**,

או ברואה שני בין השמשות. וצ״ל דהאי ק״ו דהכא לרבנן ולא לרבי יוסי. מיהו אפילו לרבנן קשיא, דנהי נמי דלכי חזיא בשביעי מטמאה למפרע, מ״מ כיון דשריא לשמש לאחר טבילה מיד מדאורייתא אי לאו משום דאסרו רבנן שמא תבא לידי ספק כדאמרינן בפרק בתרא דנדה (ד׳ עג. וסס), **ע״כ עולה לה תחלת היום, דאי לאו הכי וספרה לה ז׳ ימים ואחר תטהר אמר רחמנא** (ויקרא טו) **וליכא. ונראה, דלא דמיא זבה להני, דהא, אימים נקיים קפיד רחמנא, והיאך יעלה סוף היום, והרי אין יום זה טהור דכבר ראתה, ואע״פ דבשומרת יום סוף היום עולה כמו שאפרש, שאני התם דספירת אחד לאחד נפקא לן בסוף נדה** (דף עג.) **מדכתיב יהיה, אבל הכא אחר תטהר כתיב, ddרשינן שלא תהא טומאה מפסקת, אבל תחלת היום דין הוא שיעלה בסופה, דכל כמה דלא ראתה הרי הוא טהור. וא״ת, ואמאי דחיק לאשכוחי זבה גמורה לר׳ יוסי ברואה בשתי בין השמשות, הא משכחת לה ברואה בלילות, דספירת לילה לאו ספירה היא כדאיתא בפ״ב דמגילה** (ד׳ כ. וסס). **וי״ל, ddחיק אזבה ביממי משום דכתיב כל ימי זובה, דמהאי טעמא אמר ליה ר׳ שמעיה לר׳ אבא בסוף נדה** (סס) **אימא ביממי תהוי זבה בלילות תהוי נדה, ובפ״ק דהוריות** (ד׳ ז.) **נמי גבי צדוקים דאמרו זבה לא הוי אלא ביממא. ומיהו לא יתכן, דאם כן הוה ליה לפרושי ולימא זבה ביממי היכי משכחת לה. ועוד דכי משני** [ה:] **דרואה שני בין השמשות, הל״ל שלש בין השמשות. ומיהו בסוף פרק שני דנזיר** (ד׳ טו. וסס) **גרסי׳ בכל הספרים כגון דחזא שלשה בין השמשות סמוך לשקיעת החמה דלא הוי שהות ביום לסליק ליה למניינא. ונראה לפרש דלכך לא קאמר ברואה בלילות משום דר׳ יוסי כי היכי דתחילת היום סליק לה שימור, ה״נ סוף היום סליק לה שימור, ובסוף פ״ב דנזיר** (גז״ס) **מוכיח**

משום **דכל כמה דלא ראתה** ביום זה, הרי יום זה הוא עדיין **טהור**, ואפשר למנותו כיום טוהר. ולכך בזבה, הדין בו הפוך מדין הנידה, משום דבזבה איכא סברא מיוחדת, שלא בעינן מנין גרידא כשנות מלכים ונידה, אלא מנין של ימים נקיים בעינן, ולכך תחילת היום יכול לעלות לה כיום שלם, כיון שעדיין לא ראתה באותו יום, וסוף היום, אינו עולה לה כיום טוהר, שהרי כבר ראתה בו ואינו יום טהור.

וא״ת, ואמאי דחיק לאשכוחי זבה גמורה לר׳ יוסי, מדוע נדחקה הגמ׳ למצוא מציאות דזבה גמורה בשיטת רבי יוסי דמקצת היום ככולו, דווקא **ברואה בשתי בין השמשות, הא משכחת לה**, הרי אפשר להביא דוגמא פשוטה יותר והיא, **ברואה** בג׳ **לילות** רצופים, דכיון **דספירת לילה לאו ספירה היא**, כלומר דאי אפשר להתחיל ולספור את ימי הטהרה בלילות אלא בימים, **כדאיתא בפ״ב דמגילה** (ד׳ כ. וסס), דאפשר לספור רק משעלה היום, ולכן אם תראה בלילות, שוב אינה יכולה למנות להימים שלאחריהם, משום דעד שלא עלה היום והתחילה למנות, כבר נטמא אותו היום בראיית הלילה, והרי לנו ג׳ ימי טומאה רצופים, שנטמאו עד שלא התחילה לספרם, ואמאי בעינן שתראה בבין השמשות דייקא. **וי״ל**, ddחיק נדחקה הגמ׳ **אזבה ביממי** לחפש אופן של זבה שראתה ביום ולא בלילה, זאת **משום דכתיב כל** 'ימי' **זובה**, שעיקר דין הזיבה ביום הוא, ולכן חיפשה הגמ׳ ראיית יום בבין השמשות ולא בראיית לילה. **דמהאי טעמא** שעיקר הזיבה ביום היא, לכך **א״ל ר׳ שמעיה לר׳ אבא בסוף נדה** (סס), הרי כתיב בקרא 'ימי' זובה, **אימא** ושמא נאמר דרק אם תראה **בימי תהוי זבה**, ורואה **בלילות תהוי נדה**, הרי לנו מהוא אמינא זו, שעיקר הזיבה ביום היא, **ובפ״ק דהוריות** (ד׳ ז.) **נמי, גבי צדוקים דאמרו שזבה לא הוי אלא** ברואה **ביממא**, הרי שעיקר הזיבה היא בראיית יום, וע״כ נקטינן דזבה גדולה היא ברואה בבין השמשות שהיא ראיית יום.

ודוחים התוס׳, ומיהו לא יתכן לפרש דמשום הכי כתב התנא דראתה בבין השמשות, **דאם כן הוה ליה** לתנא **לפרושי** לפרש את קושייתו **ולימא** ולהקשות, **זבה ביממי היכי משכחת לה**, כלומר האיך מצינו דתהא זבה גדולה ע״י 'ראיית יום', ולא היכן מצינו זבה גדולה סתם, ומדלא כתב כן, משמע דלא חיפש התנא אחר זיבת יום בדווקא. **ועוד**, אי בעי התנא דווקא ראיות של יום, א״כ **כי משני** דזבה גדולה הוי **ברואה שני בין השמשות, הוה ליה למימר** שראתה **שלש בין השמשות**, משום דבעינן שתראה שלש פעמים ביום, ואילו הרואה בשני בין השמשות כגון בין ראשון לשני ובין שני לשלישי, הרי ראיית היום השלישי בלילה היתה, והיה לו לומר כגון שראתה ג׳ בין השמשות, דהיינו גם בין שלישי לרביעי, ואז גם ראיית היום השלישי ביום היתה, **ומיהו בסוף פרק שני דנזיר** (ד׳ טו. וסס) אכן **גרסינן בכל הספרים, כגון דחזא 'שלשה בין השמשות' סמוך לשקיעת החמה, דלא הוי שהות ביום לסליק ליה למניינא**, כלומר דכשראתה בתחילת כל שלשת הימים, נמצא דעדיין לא היה ביום זה זמן נקי כדי לספור ליום זה כיום נקי, ובכך תסתור את רציפות ג׳ ימי הראיה.

ועתה באים התוספות ליישב באופן אחר את קושייתם, מדוע לא הביאה הגמ׳ מציאות של זבה גדולה ברואה בלילות, ולפי״ז יישב מדוע די ראיית ב׳ בין השמשות, כדי שתהא זבה גדולה.

ונראה לפרש דלכך לא קאמר דזבה גדולה שייכא ברואה בלילות, משום דר׳ יוסי סבירא ליה, דכי היכי דתחילת היום סליק לה שימור, כלומר דכמו דאם היה תחילת היום נקי, די בכך כדי לספרו כיום שמור ונקי, ובכך מפסקת את מנין ימי הטומאה, ואף אם ראתה לאחר מכן, **הכי נמי אם סוף היום** נגמר בנקיות, אעפ״י שראתה בתחילתו, **נמי סליק לה שימור** עולה לה סוף היום הנקי כיום שמור, ומפסיק את רציפות ימי הראיה, **ובסוף פ״ב דנזיר** (גז״ס) **מוכיח כן**, דגם אם רק סוף היום הוא נקי, אינו נחשב כג׳ ימי ראית זיבה רצופים, דהנקיות

של סוף הימים מפסיקה בין ראיה לראיה, דפריך[ס] התם, כיון דחזאי בפלגי דיומא דהיינו כיון שראתה בחצות היום, ואידך פלגי דיומא סליק לה שימור, וחצי היום השני עולה לה כיום שמור וטהור, ומפסיק את ג' ימי הראיה. ואע"ג שר"ת מפרש התם בנזיר דאידך פלגא, אין הכוונה דאם עלה חציו השני בנקיות מפסיק לג' ימי ראיה רצופים, דכיון דראתה בתחילת ג' ימים, יש כאן ג' ימי טומאה רצופים, ומה דכתבה הגמרא התם, דאידך פלגא דיומא סליק לה שימור, יום של אחריו קאמר, דהיינו שאם לא ראתה ביום שאחריו, מפסיק יום זה את מנין ימי הטהרה אעפ"י שלא טבלה, כך פי' ר"ת, ואומר התוס', מ"מ לא משמע כן מלשון הגמ' התם כר"ת, אלא באמת משמע דאיירי באותו היום שראתה בו, ולא ביום דלאחריו, ואם יצא סופו בנקיות, הרי הוא מפסיק לג' ימי זיבה רצופים, וגם נראה כן, מתוך שנוייא דמשני הגמ' שם, דהלשון שם הוא, 'דלא הוה שהות ביום', היינו שלא היה כלל ביום זמן לספרו בטהרה, אפילו בסופו, הרי שאף סוף היום יכול לטהר, ולכך לא תירצה הגמ' דברואה בג' לילות רצופים הויא זבה גדולה, דזה נחשב כהתחילו הימים בטומאה, שהרי בלילה אינה סופרת, משום שאם תראה באור ליום ראשון ושוב באור ליום שני, הרי סוף היום הראשון שעבר בטהרה, מפסיק הוא בין יום ראשון ושני, ושוב אין כאן ג' ימים רצופים, ולכן בעינן שתראה בשתי בין השמשות, וכגון בבין השמשות שבין ראשון ושני, שאז עולה לה הראיה ליום הראשון והשני, ואין סוף יום הראשון שעבר בטהרה חשוב הפסק, לפי שראתה בסופו, ועוד ראתה בבין השמשות שבין שני לשלישי, נמצא דסוף יום השני, לא הוי הפסק בין יום שני לראיה ליום שלישי לראיה, שהרי ראתה גם בבין השמשות של סוף יום השני ובתחילת שלישי, הרי לנו שלשת ימי טומאה רצופין.

ועתה מבארים התוס' את הדין שאמרו לעיל, והוא דשומרת יום מונה את היום שפוסקת בו מלראות, כאחד מימי ספירתה, למרות שכבר ראתה בו ואינו יום נקי. ואין זה מנהג כותים דסופרת גם את היום שפוסקת בו מלראות, דהתם איירי בזבה גמורה שראתה ג' ימים רצופים, דדינא הוא דצריכה ז' ימים נקיים, ויום שפוסקת לאו נקי הוא, אבל בשומרת יום היינו זבה קטנה, שראתה יום אחד וצריכה לספור כנגדו יום אחד של טוהר, לא כתיב בה 'ימי טהרה', אלא כל דין ספירתה מרובייא דקרא אתי דכתיב 'והיה' כמו שהביאו התוס' בריש דבריהם, אך לא נאמר בה דין מפורש של ימי טוהר כדפרישית, וע"כ לא קפדינן בזבה קטנה שראתה יום אחד, דתיבעי ימים נקיים. ועוד, דבסופרת ז' ימים, הוי סוף היום שראתה בו בתחלת הספירה, וע"כ בתחילת הספירה לא אמרינן מקצת היום ככולו כמו שפירשנו לעיל, אבל בשומרת יום שאינה סופרת אלא יום אחד, הוי אותו יום בסוף ספירה, דהרי סגי ליה בחד יומא ואותו יום אחד הוא גם סוף הספירה, ובסוף הספירה חידוש הוא לומר דמקצת היום ככולו.

אין נוטעין:
משנה היא פ"ב דשביעית (משנה ו).

שלשים ושלשים:
פי' בקונטרס, 'דבעינן קודם ראש השנה שישים יום, שלשים יום לקליטה, שתקלט הנטיעה בקרקע ותחשב נטועה, ושלשים יום לתוספת שביעית, דבעינן שלא תהא הנטיעה נקלטת בתוספת שביעית. וקשיא לר"ת חדא, דבלשון המשנה אין משמע כן, דניבעי עוד ל' יום לתוספת, והרי שלושים יום כתיב, ולא כתוב דצריך עוד שלושים יום לתוספת, (פי' דלא איירי בתוספת שביעית כלל אלא בקליטה[ויסא]). ועוד ראיה דשלושים יום דקתני, אין הכוונה לשלושים נוספים מלבד שלושים הראשונים, משום דא"כ דשלשים דמתני' היינו שלשים חוץ משלשים לתוספת, מאי קשיא ליה לגמ' לעיל, אי הוה אוקמה להא ברייתא, דלעיל דבעינן ל' יום קודם ר"ה כר' אלעזר דס"ל דבעינן שלשים לקליטה, והקשתה הגמר' לעיל, דלר"א לא סגי בשלשים אלא שלשים ושלשים יום בעינן, ובברייתא קתני שלשים בלבד, ומה קושיא היא זו, והא כי היכי דבמתני' דאין נוטעין ואין מרכיבין ערב שביעית פחות מל' יום, קתני בה דבעינן שלושים יום בלבד, ומוקמי ליה ומעמיד ר"נ למתניתין, דלעולם שישים יום בעינן, ומה דקתני במשנה שלושים, היינו בל' ימי קליטה, בלא שלשים של תוספת, ולעולם בעינן עוד ל' יום לתוספת שביעית, כמו כן ה"נ נימא לעיל, דלעולם אתיא הברייתא אף כר' אלעזר שמצריך שלשים לקליטה, ומה שלא הזכירה דשישים יום בעינן, הוא משום דשלשים יום דקתני בברייתא דלעיל, בשלשים של קליטה מיירי, ובלאו הנך של תוספת, וכמו דמשנתינו איירי בלא ל' של תוספת. ועוד ראיה שאין לאסור את הנזרע בתוספת שביעית, דלקמן (ד' יג:) גבי אורז ודוחן ופרגין ושומשמין שנזרעו לפני שביעית, דמחלקת הגמ' לענין שביעית בין השרישו לפני ר"ה, שאז לא קדשי בקדושת שביעית, לבין היכא שהשרישו לאחר ר"ה, דקדשי בקדושת שביעית. משמע, דלא חיישינן במה שהשרישו בזמן דתוספת שביעית, אלא כל שהשרישו קודם ר"ה מותרים באכילה, דהרי קתני שביעית דומיא דמעשר, וכמו דלגבי מעשר אין כל משמעות לתוספת שביעית, ולעולם עד ראש השנה מתעשר לשנה הקודמת, כמו כן לגבי היתר אכילה, אין כל משמעות לתוספת שביעת ואינה אוסרת[רסב], והאיך נאמר כאן דבעינן עוד שלשים יום כדי שלא ישרישו בשביעית, והלא אין הפירות נאסרים כלל.

ומפרש ר"ת דה"ק ר"נ, לדברי האומר דבעינן ל' יום לקליטה גבי שביעית, צריך שלשים ושלשים לענין ערלה ליחשב שנה למנין שנות ערלה, פירוש, ולא אתי ר"נ לפרושי מתני', לומר שפירוש המשנה הוא דלעולם בעינן שישים יום, כיון דצריך עוד שלושים יום חוץ משלושים לקליטה, אלא דווקא מערלה, כלומר דדוקא גבי ערלה בעינן ל' יום קודם ר"ה ליחשב שנה, אבל לענין תוספת שביעית, לא חיישינן שמא תקלוט בתוספת, אלא רק שלא תקלוט בשביעית עצמה. וקושיית הגמ' האיך נוקים לברייתא כר"א, היינו משום דאותה ברייתא איירי נמי לענין ערלה, וכתוב בה שדי בל' יום, ואילו ר"א מצריך שישים יום. אבל המשנה דעלה קאי ר"נ, ואמר דצריך עוד ל' יום אחרים, לגבי שביעית איירי, ולשביעית אמנם סגי בשלשים יום בלבד, ואתי

כן דגריס התם כיון דחזאי בפלגי דיומא, ואידך פלגי דיומא סליק לה שימור. ואע"ג שר"ת מפרש דאידך פלגא דיום של אחריו קאמר, לא משמע כן. וגם מתוך שנוייא דמשני דלא הוה שהות ביום. ואין זה מנהג כותים דסופרת יום שפוסקת, דהתם בזבה גמורה דצריכה ז' נקיים ויום שפוסקת לאו נקי הוא, אבל בשומרת יום לא כתיב טהרה, אלא מרבוייא דקרא אתי דכתיב והיה כמו שהביאו התוס' בריש דבריהם, אך לא נאמר בה דין מפורש של ימי טוהר כדפרישית, ועוד דבסופרת ז' הוי סוף היום בתחלת ספירה, אבל בשומרת יום הוי בסוף ספירה, דסגי ליה בחד יומא:

אין נוטעין. משנה היא פ"ב דשביעית (משנה ו):

שלשים ושלשים. פי' בקונטרס שלשים לקליטה ושלשים לתוספת שביעית, דבעינן שלא תהא נקלטת בתוספת שביעית. וקשיא לר"ת, חדא דבלשון המשנה אין משמע כן, פי' דלא איירי בתוספת שביעית כלל אלא בקליטה, ועוד דא"כ מאי קשיא ליה אי אוקמה להא ברייתא דלעיל כר"א, הא כי היכי דבמתני' אוצר החכמה בעית קתני ל' ומוקמי ליה בקליטה בלא שלשים של תוספת, ה"נ נימא דשלשים דברייתא דלעיל בשלשים של קליטה בלאו הנך של תוספת. ועוד לקמן (ד' יג:) **גבי אורז ודוחן ופרגין ושומשמין, דמחלק לענין שביעית בין השרישו לפני ר"ה להשרישו לאחר ר"ה, משמע דלא חיישינן במה שהשרישו בתוספת דקתני שביעית דומיא דמעשר. ומפרש ר"ת דה"ק ר"נ, לדברי האומר ל' לקליטה בשביעית צריך שלשים ושלשים לענין ערלה, פי' ולא אתי לפרושי מתני' אלא מערלה, אבל לענין שביעית לא חיישינן אלא שלא**

ציונים והערות

רס. כן גרס הב"ח. **רסא. ב"ח** מחק משפט זה. **רסב. בפני** יהושע כתב ליישב שיטת רש"י, דרש"י גופיה מודה דמה שנקלט בתוספת ואף זה שנזרע בו אינו אסור בדיעבד, אלא הא דקאמר רב נחמן דבעינן שלושים ושלושים, היינו רק לכתחילה, דלכתחילה אסור ליטע ששים יום קודם שביעית, כדי שלא תקלוט בתוספת שביעית. ולעולם אם נטע, הפירות מותרים. ולפי"ז מצינן למימר דלעולם כל היכא דקתני שלשים היינו שלשים ממש, אלא שרב נחמן סברא דנפשיה קאמר, וה"ק רב נחמן לדברי האומר שלשים לענין דיעקור בדיעבד צריך שלשים ושלשים לכתחלה משום תוספת, והא דקתני במתניתין אין נוטעין פחות משלשים, הוא הדין דקודם שלשים נמי אסור עד ששים יום, אלא דנקט שלשים לאשמעינן דבדיעבד יעקור, משא"כ בברייתא דלעיל דעלה קאי מקשה שפיר, שלשים ושלשים בעי והיינו לענין ערלה, דלשיטת רש"י סובר הש"ס בפשיטות, דמאן דבעי שלשים יום לחשיבות השנה, היינו לאחר שיקלוט וא"כ שלשים ושלשים בעי. אמנם לבסוף הק' על דבריו ונשאר בצ"ע. עיי"ש. ובטורי אבן כתב לתרץ, דבין מתני' ובין הברייתא אזלי לשיטת רבי ישמעאל, דתוספת שבת הלכה למשה מסיני, דווקא בזמן שבית המקדש קיים, ואיירי מתני' וברייתא בזמן הזה דליכא תוספת שביעית. ובערוך לנר הקשה על דבריו, דנשמטו לו דברי רש"י לעיל על הברייתא דכתב אסור לקיימו משום תוספת שביעית, וכן במתני' ביבמות פג כ' כן, הרי דס"ל דאיירי בתוספת שביעית, דמדאורייתא מבחריש ובקציר אסור. וכ' בערוך לנר, דאף פירושו של ר"ת דחוק, דקאמר שלשים ושלשים לענין ערלה, כיון דלא הזכיר מערלה כלל, ובאמת לכך פירש רש"י כפשוטו דאיירי בשביעית, וכ' שם ישוב אחר לדברי רש"י עיי"ש.

תקלוט בשביעית עצמה. ולר' יהודה דקולטת בג' ימים, מותר לקיים כיון דלא נקלט בשביעית אע"פ שנטעה באיסור בתוספת שביעית ג' ימים לפני ר"ה. ואורז ודוחן ופרגין ושומשמין שזריעתן באיסור מלאכה דאורייתא כדכתיב (ויקרא כה) **לא תזרע ואסירי בתוספת שביעית מ"מ לא חיישינן, ובלבד שישרישו לפני ר"ה. והא דמייתי בסוף הערל** (יבמות דף פג.) **הא דר"נ גבי הלכה כר' יוסי באנדרוגינוס ובהרכבה, לאו משום דאתי ר"נ לפרושי מתני' אשביעית, דלא מייתי לה אלא למימר דאף לענין ערלה הלכה כר' יוסי:**

יום שלשים עולה לכאן ולכאן. בפרק הנזקין (גיטין דף נד.) **גבי הא דאמר ר"מ נוטע בשביעית בין בשוגג בין במזיד יעקור קאמר וכי תימא שבת נמי, זימנין דמקלע יום שלשים בשבת דאי נטע בההוא יומא סלקא ליה שתא ואי לא לא סלקא ליה שתא, לא נקט ל' משום דנבעי שלשים לחשוב שנה דהא לר"מ ביום א' סגי, ומשום קליטה נקט ל'. ומיהו בפרק יוצא דופן** (נדה דף מה.) **משמע קצת דאיכא תנא לר"מ דאמר ל':**

מדאכתי יום אחד הוא דעייל וקא קרי ליה שנה. דא"א לומר דשנה שנית למבול היתה ולא חשיב ליה שנה משום דאכתי לא עייל אלא יום א', דהכתיב קרא אחרינא (בראשית ח) **ובחדש השני בשבעה ועשרים יום לחדש ולא כתיב בשתים ושש מאות אע"פ שנכנסו לה שלשים, ובירושלמי דייק מדכתיב ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן, דלא עייל אלא יום אחד וקרי ליה שנית, דאי אמרת שלישית היתה ומשום דלא עייל אלא יום אחד לא חשיב לה, והא כתיב ויהי בשנה השנית בחדש השני בעשרים לחדש נעלה הענן מעל המשכן:**

מכלל דתרווייהו. ר"מ ור"א סבירא להו בניסן נברא העולם דהא תרווייהו מודו שזו היתה תחילת השנה, פירוש דהכל מודים דבראשון הוא ניסן דניסן אקרי ראשון דכתיב (שמות יג) **החדש הזה לכם וגו' ראשון. ופי' בקונטרס דלא גרסי' ליה דדלמא כר"א סבירא להו, והאי ראשון לאו ניסן הוא אלא תשרי ומפני שהוא ראשון לבריאת עולם ולמנין השנים קרי ליה ראשון. ובסדר עולם תניא בהדיא דלר"א האי ראשון תשרי, ונראה דלעולם גרסי' ליה ודייק מהא דאם איתא דסברי בתשרי נברא העולם דלמא האי ראשון ניסן וקרי ליה ראשון לפי שהוא**

ר"נ למימר, דלמ"ד דבעינן לתוספת שביעית שלושים יום, לשיטתו גבי ערלה בעינן שישים יום, ולר' יהודה דאית ליה דהנטיעה קולטת בג' ימים, לשיטתו מותר לקיים את הנזרע ג' ימים קודם ר"ה, כיון דלא נקלט בשביעית, ואע"פ שנטעה באיסור בתוספת שביעית ג' ימים לפני ר"ה, מ"מ אינו אסור בדיעבד, ואף אורז ודוחן ופרגין ושומשמין שזריעתן באיסור מלאכה דאורייתא, כדכתיב (ויקרא כה) לא תזרע, ואסירי בתוספת שביעית, מ"מ לא חיישינן לאסרם באכילה, ובלבד שישרישו לפני ר"ה, משום דשרי לאכול דבר שהשריש בתוספת שביעית. והא דמייתי בסוף הערל (יבמות דף פג.) הא דר"נ, גבי הלכה כר' יוסי באנדרוגינוס דבריה בפני עצמה היא, ולא הכריעו בה חכמים אם זכר הוא או נקבה, וגבי הרכבה דבעינן בה שתי שבתות לקליטה, ואמר רב נחמן דלמאן דאמר שתי שבתות בעינן, היינו שלשים יום ועוד שתי שבתות, התם לאו משום דאתי ר"נ לפרושי מתני', כלומר לפרש את דברי רבי יוסי דקאי אשביעית, ולומר דבעי רבי יוסי חוץ משתי שבתות ימי הקליטה לעוד שלשים יום, כדי שלא תיקלט בתוספת שביעית, אין לומר כך, משום דלא מייתי לה ר"נ לברייתא, אלא למימר דאף לענין ערלה הלכה כר' יוסי דבעינן שתי שבתות לקליטה, ולא בא לומר דרבי יוסי מצריך עוד ל' יום, כדי שלא תקלט בתוספת שביעית.

יום שלשים עולה לכאן ולכאן:
בפרק הנזקין (גיטין דף נד.), **גבי הא דאמר ר"מ נוטע בשביעית בין בשוגג בין במזיד יעקור,** משום דכשיאכל הפירות אחר תום שנות ערלה יתברר שנטעם בשביעית, לפי שהוא מונה שלש שנים משנת השביעית, ויבואו להקל ולנטוע בשביעית, לכך קנסוהו חכמים לעקור את האילן. ועל זה קאמר התם, וכי תימא בנוטע בשבת נמי יעקור, דזימנין דמקלע יום שלשים קודם ראש השנה בשבת, דאי נטע בההוא יומא, ואם יטע באותו היום סלקא ליה שתא, תעלה לו שנה למנין שנות ערלה, ואי לא יטע, לא סלקא ליה שתא, וכיון שעולה לו יום שלשים, הרי כשיאכל פירותיו לאחר שתי שנים, ויתמהו למה הותרו פירות אלו אחר שתי שנים בלבד, יתברר הדבר שנטע שלושים יום קודם ר"ה, ואותו יום שבת היה, וכי תימא שנצריכו לעקור את שנטע שלא יבואו להקל בנטיעה בשבת, ומתרצת שם הגמ', דלא נחשדו ישראל על השבתות, ולכך לא הצריכוהו לעקור. התם לא נקט 'דמיקלע יום שלשים' משום דנבעי דבאמת צריך לשלשים יום כדי לחשוב שנה למנין שנות ערלה, דהא לר"מ ביום א' סגי ליחשב שנה, דיום אחד בשנה חשוב שנה, ורק משום קליטה נקט ל', דעד שעוברים ל' יום ונקלט בקרקע, לא חשיב כלל כנטוע, אך כדי שימנו בו שנה, אמנם סגי לן ביום אחד. ומיהו בפרק יוצא דופן (נדה דף מה.), משמע קצת דאיכא תנא לר"מ, כלומר יש הסוברים בשיטת ר' מאיר דאמר, דאמנם בעינן לל' יום ליחשב שנה, ודלא כמו שמובא כאן.

מדאכתי יום אחד הוא דעייל וקא קרי ליה שנה:
על כרחך איירי בקרא בשנה הראשונה למבול, ורק משום דיום אחד בשנה חשוב שנה, קרי ליה שנה ראשונה, וזאת משום דא"א לפרש את הכתוב באופן אחר ולומר, דבאמת שנה שנית למבול היתה, ומה דלא חשיב ליה הכתוב כשנה שניה, הוא משום דאכתי לא עייל, לא נכנס המבול בשנה השנית אלא יום אחד, ולעולם יום אחד אינו חשוב שנה, ולכך קרי ליה שנה ראשונה, א"א לומר כן, דהכתיב בקרא אחרינא (בראשית ח) ובחדש השני בשבעה ועשרים יום לחדש, ולא כתיב בשנת שתים ושש מאות לחיי נח, זאת אע"פ שנכנסו לה שלשים, דהרי עבר כל חודש הראשון ועשרים ושבעה יום מהחודש השני, וכיון דלא קרא לו הכתוב שנת שתים ושש מאות, הרי דאיירי בשנת שש מאות ואחת, למרות שרק יום אחד בלבד נכנס בשנה החדשה, ומכאן ראיה שאותו יום אחד חשוב כשנה. ובירושלמי דייק דין זה מפסוק אחר. מדכתיב ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן, וכיון דלא עייל בשנה השנית אלא יום אחד, וקרי ליה שנה שנית, הרי לנו שיום אחד בשנה חשוב שנה, דאי אמרת שנה שלישית היתה, ומשום דלא עייל לא נכנס בשנה השלישית אלא יום אחד, לכך לא חשיב לה למנותה כשנה שלישית, משום דיום אחד בשנה אינו חשוב שנה, זה אינו, דהא כתיב ויהי בשנה השנית בחדש השני בעשרים לחדש נעלה הענן מעל המשכן, ואף שנכנסו כבר חמשים ימים מא' ניסן, קרא לה הכתוב בשנה השנית ולא השלישית, הרי דכל זה היה בשנה השנית, ולא בשנה השלישית, הרי לנו דאותו יום אחד שנכנס בשנה השנית, חשוב שנה.

מכלל דתרווייהו:
ר"מ ור"א סבירא להו בניסן נברא העולם, דהא תרווייהו מודו שזו היתה תחילת השנה, כלומר, שהפסוק של 'ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון וגו' חרבו המים', קרא זה מיירי בתחילת השנה, שהרי מתוך דבריהם שאותו היום שחרבו בו המים, היה היום הראשון בתחילת שנת שש מאות ואחת לשנות עולם, מכך למדים אנו דקרא בתחילת השנה איירי, פירוש הדברים, דהכל מודים ד'בראשון באחד לחודש' שבו חרבו המים הוא חודש ניסן, דמצינו דניסן אקרי ראשון, דכתיב (שמות יג) החדש הזה לכם וגו' ראשון הוא לכם לחדשי השנה, וכיון דסבירא להו שהיה זה בתחילת השנה, הרי דסבירא להו דבניסן נברא העולם, ובניסן מתחילים למנות לשנות עולם.

ופי' בקונטרס, דלא גרסי' ליה לתיבות אלו, 'מכלל דתרווייהו ס"ל בניסן נברא העולם', משום דמכך דאמרו דקרא בתחילת שנה מיירי, עדיין אינו מוכרח דסברי שבניסן נברא העולם, דלעולם אימא לך, דלמא כר"א סבירא להו דבתשרי נברא העולם, והוא הוי תחילת השנה, והאי 'בראשון' לאו ניסן הוא אלא תשרי ובתשרי ירד המבול, ומפני שתשרי הוא החודש הראשון לבריאת העולם ולמנין השנים, לכך קרי ליה ראשון, וקרא איירי בחודש תשרי, דביום אחד בו חרבו המים, והוא היום הראשון לשנת שש מאות ואחת. ובסדר עולם תניא בהדיא, דלר"א האי 'בראשון' דכתיב גבי מבול, בתשרי הוא וכמו שביארנו.

ובאים התוס' להסביר את הגירסא אחר שהקשו עליה.

ונראה דלעולם גרסי' ליה, ל'מכלל דתרווייהו ס"ל' וכו', ודייק מהא, דאם איתא דסברי ר"א ור"מ **דבתשרי נברא העולם, דלמא** בתשרי התחיל המבול לרדת, **והאי ראשון** דכתיב בקרא ד'חרבו המים' הוא חודש **ניסן, וקרי ליה**

ראשון לפי שהוא ראשון לחדשים, ועמד המבול שנה וחציריסג, מתשרי שהוא תחילת השנה שבו החל המבול, ועד חודש ניסן שבשנה הבאה שאף הוא קרוי ראשון, **ותו לא תידוק מיניה**, שוב אין להם לר"מ ור"א לדייק מן הפסוקים דיום **אחד בשנה חשוב שנה**, משום דאימא לך דלחצי השנה שנכנסה בשנת שש מאות ואחת שנה, הוא דקרי ליה שנה, ולא דיום אחד בלבד חשוב שנה, ומכך דדייקו ר"א ור"מ מקרא, דיום אחד בשנה חשוב שנה, הרי דסברי שבניסן נברא העולם, ועמד המבול שנה אחת, והיום הנכנס חשוב כבר שנת שש מאות ואחת.

בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים:

אף **רבי יהושע** דסבירא ליה דבריאת העולם ולידת האבות בחודש ניסן היו, אעפי"כ מוראהח18/06/2018 **בהא**, שבראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים. כך היא הגירסא **ברוב הספרים. ואע"פ שהתחילו המכות מניסן, דמשפט המצרים** נמשך **י"ב חדש, כדתנן בעדיותיסד** (פ"ג משנה י) הרי שהתחילו המכות בניסן של שנה שעברה, **מ"מ לא** פסקה מהם העבודה מיד בתחילת המכות בחודש ניסן, אלא נמשכה **עד תשרי** שהוא ששה חדשים קודם גאולתם.

לקומתן לדעתם לצביונם:

צביונם לשון יופי, כמו ביום ההוא יהיה ה' צבאות **לעטרת צבי** ולצפירת תפארה לשאר עמו, שהוא לשון הדר ותפארתסה (ישעיה כח). כיון **דדרך בהמה חיה ועוף כשנעשים גדולים בשנים, [גדלים]** הם ג"כ בנוי, שנעשים נאים יותר, וכן גדלים **בכח** שדרכם להתחזק, וגדלים **נמי בדעת**, וכן בקומה היינו בגובה. **וכל** זה היה **במעשה בראשית בתחלת יצירתם**, שנוצרו ביופים בכוחם בדעתם ובגבהם, כדרך בהמות גדולות בשנים, **וכולהו נפקי** וכל זה נלמד **מדכתיב**, 'ויכולו השמים והארץ וכל **צבאם**', ודרשינן 'צבאם', שנבראו בשלמות ציביונם**יסי**.

שנולדו בו זיותני עולםיסז:

הגמ' מביאה ראיה לכך שבניסן נולדו האבות, מהא דאיתא שחודש זיו נקרא כך, לפי שנולדו בו 'זיוותני' עולם. ומקשים התוס', **ואע"ג דלחודש אייר מצינו דקרי ליה** חודש זיו, שהרי נכתב בקראיסח, 'בחודש זיו הוא החודש השני', ואייר הוא החודש השני, ולא חודש ניסן שהוא החודש הראשון, ולכאורה היה לן למילף דבאייר נולדו האבות לפי שנקרא זיו, ומיישב התוס' **דל"ק מידי, כדפי' בריש פירקין** (לקמן דף ג: ד"ה נמלט זיו) בשם רש"י, דלעולם בניסן נולדו האבות, וחודש אייר נקרא חודש זיו, משום שכשנכנס חודש אייר, כבר נולדו זיותני עולם בחודש ניסן**יסט**.

את מספר ימיך אמלא:

בסוף פרק החולץ (יבמות דף ג. וסס) **אמר, אלו שני דורות** כלומר, שממלא הקב"ה לצדיקים את שנות חייהם כפי שנפסקו להם בעת לידתם**יע**.

אלא דקאי בחג וקאמר לה בניסן:

התוס' באים להוכיח מסוגיתינו באיזה חודש מל אברהם אבינו.

ראשון לחדשים ועמד מבול שנה וחצי, ותו לא תידוק מיניה יום אחד בשנה חשוב שנה:

[יא.] **בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים. רבי יהושע מודה בהא ברוב ספרים, ואע"פ שהתחילו המכות מניסן דמשפט המצריים י"ב חדש כדתנן בעדיות** (פ"ג משנה י), **מ"מ לא פסקה עבודה עד תשרי:**

לקומתן לדעתם לצביונם. צביונם לשון יופי, כמו לעטרת צבי (ישעיה כח) **דדרך בהמה חיה ועוף כשגדלים [גדלים] בנוי בכח בדעת ובקומה, וכל זה היה במעשה בראשית בתחלת יצירתם וכולהו נפקי מדכתיב צבאם:**

שנולדו בו זיותני עולם. דאע"ג דאייר קרי ליה זיו, ל"ק מידי כדפי' בריש פירקין (לקמן דף ג: ד"ה נמלט זיו):

את מספר ימיך אמלא. בסוף החולץ (יבמות דף ג. וסס) **אמר אלו שני דורות:**

אלא דקאי בחג וקאמר לה בניסן. סוגיא דשמעתא מוכח דבתשרי נמול אברהם אבינו, דבפרק השוכר את הפועלים (ב"מ דף פו:) **אמר בשלישי של מילה באו אצלו מלאכים ואז נאמר לו למועד אשוב אליך כעת חיה, ובפרקי דרבי אליעזר נמי אמרינן דביוה"כ נמול. א"א והשתא הא דאמר בחג, לאו דוקא דשני ימים לפני החג הוה כיון דנמול ביוה"כ. ואע"ג דמשמע הכא למועד ראשון, הכי קאמר למועד ראשון אחר החג זה דקיימא ביה, דכאילו קיימי בחג דמי כיון דלא הוה בו כי אם שני ימים לפניו. ולמאי דמסקינן דיולדת לשבעה יולדת למקוטעין, לא הוה צריך לשנויי שנה מעוברת היתה, דכי מדלית נמי ימי טומאה טבלה נמי בליל חמישי ולמאי דמסקינן בגמ' דיולדת לשבעה חדשים, יולדת למקוטעין שאינה יולדת לשבעה חדשים מלאים, אלא די לה בששה חדשים מלאים, וכבר בתחילת החודש השביעי יכולה לילד, והרי לפי דברינו שב' ימים קודם חג הסוכות נאמר לו למועד אשוב אליך, לא הוה צריך לשנויי בהמשך דברי הגמ', דאותה השנה שנה מעוברת היתה, בכדי למצוא את חשבון חודשי העיבור של שרה מסוכות ועד פסח, ותאריך לידתו של יצחק, משום שאף אם אותה השנה שנה פשוטה היתה, ניתן למצוא את חשבון חודשי עיבורה של שרה, דכי מדלית נמי ימי טומאה, דאף אם נוריד את ימי טומאתה שהם שבעה, דהרי בו ביום פירסה נידה כדאיתא, הרי כיון שראתה ב' ימים קודם החג, טבלה נמי בליל חמישי לחג, שהרי המתינה שבעה ימים לנידתה, וטבלה בליל חמישי של חג, שהוא מסוגיא דשמעתא מוכח דבחודש תשרי נמול אברהם אבינו, דהרי בפרק השוכר את הפועלים** (ב"מ דף פו:) **נאמר, שביום שלישי שלאחר המילה באו אצלו המלאכים, ואז נאמר לו למועד אשוב אליך כעת חיה ולשרה בן.** ובסוגיתינו מובא שהמלאכים באו אל אברהם בחג הסוכות שהוא בתשרי, ואותו היום יום שלישי למילתו היה, הרי שנימול בחודש תשרי. וכן בפרקי דרבי אליעזר נמי אמרינן דביוה"כ שהוא בתשרי, **נמול אברהם אבינו. והשתא** אי ביום הכיפורים נימול וכשבאו אליו המלאכים, יום שלישי למילתו היה, נמצא דהא דאמרינן בגמ' שבחג הסוכות באו אצלו המלאכים, לאו דוקא בחג עצמו באו, דשני ימים לפני החג הוה זה שבאו המלאכים, שהרי כיון דנמול ביוה"כ, ובאו אצלו בשלישי למילה, שהוא י"ג בתשריעא, הרי שבאו שני ימים קודם חג הסוכות שחל בט"ו.

ומקשים התוספות, **ואע"ג דמשמע הכא** שההבטחה 'למועד' אשוב אליך כעת חיה ולשרה בן', היתה על המועד **הראשון** שיבא מיד לאחר מכן, ובגמ' מבואר שהוא חג הפסח, ולדברינו שבאו יומיים קודם חג הסוכות, הרי החג הראשון שעתיד היה לבא הוא חג הסוכות, והאיך אמרינן הכא שהמועד הקרב לבא מיד אחר ביאת המלאכים הוא חג הפסח.

ומתרצים התוספות דהכי קאמר, למועד שהוא **ראשון** לבוא **אחר** החג **הזה דקיימא ביה**, כלומר המועד הראשון אחר החג שהיו עומדים בו, אז אשוב אליך ולשרה בן, דחשיב כאילו קיימי בחג דמי, שנחשב כאילו היו עומדים אז בחג הסוכות עצמו, מכיון דלא הוה בו, לפי שלא היו עומדים בזמן רחוק ממנו **כי אם שני ימים לפניו**, ולכך קרי לחג הפסח, המועד הקרב לבוא.

ציונים והערות

רסג. הקשה בפני יהושע, איך אפשר לומר שהיה המבול שנה ומחצה, שהרי אחר ק"ל יום החל מ' יום ושלח את העורב, ואח"כ שליחות היונה לסוף כ"א יום הרי שישים יום, ולא יספה היונה שוב אליו עוד. ותי' דמה שלא יספה היונה לשוב, היינו משום שמצאה מנוח על ראשי ההרים באחד או בשנים לאדר, שאז חרבו ראשי ההרים. אבל בראשון היינו ניסן שאחריו חרבו לגמרי. וכ' בערוך לנר דדוחק הוא. ותמה על הפנ"י, דמנא ליה דשליחות היונה היה מיד אחר שליחות העורב, דילמא בין שליחות לשליחות היה כמה חדשים, דבלאו הכי פשטא דקרא משמע ששלח את העורב פעמים הרבה, כדכתיב ויצא יצא ושוב עד יבושת המים. גם מה שכתב הפני יהושע, דמפשטות הכתובים לא משמע שעמד המבול שנה וחצי אלא שנה, נראה דהסברא נותנת איפכא, שהרי יש לתמוה דכשהתחילו המים הלוך וחסור בחודש השביעי שהיה ר"ח סיון, עד שנראו ראשי ההרים בר"ח אב, לא חסרו בשני חדשים רק החמש עשרה אמות שגברו המים על ראשי ההרים, ומאב עד תשרי שהיה ג"כ רק ב' חדשים, נחסרו כמה אלפים אמות שגבוהים ההרים מהארץ, שהרי באחד בתשרי חרבה הארץ, ואם לא ידענו על דרך הקבלה שכן גזר חסד הקב"ה בדרך נס, יותר היה סברא לומר על פי פשט הכתוב, שחסרו המים מר"ח אב עד ר"ח ניסן אלו האלפים אמות, שהוא פחות נס. **רסד. במשנה** שם מובא: אף הוא היה אומר חמשה דברים של שנים עשר חדש. משפט דור המבול, שנים עשר חדש. משפט איוב, שנים עשר חדש. משפט המצריים, שנים עשר חדש וכו'. **רסה. רד"ק** ישעיה פרק ל ב. **רסו. רש"ש** כתב לבאר עוד, דצביונם הוא לשון הכנה כמו 'צביתו ליה זוודתא', ור"ל שנבראו בכל הכנותיהם, לא כמו עתה, כגון עגל שנולד אין לו ההכנות לאכול עשב, וקרניים לעמוד נגד קמיו. או דהוא לשון 'וצבו ביתיה דיומא', דפי' רש"י צרכי ביתו, כלומר שנבראו עם כל צרכיהם. **רסז. במהרש"א** מביא דזיו הוא לשון חשיבות, כמו כי קרן עור פניו ותרגומו כי סגי זיו יקרא. **רסח. מלכים** א ו. וַיְהִי בִשְׁמוֹנִים שָׁנָה וְאַרְבַּע מֵאוֹת שָׁנָה לְצֵאת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם, בַּשָּׁנָה הָרְבִיעִית בְּחֹדֶשׁ זִו הוּא הַחֹדֶשׁ הַשֵּׁנִי. **רסט. התוספות** שם מביאים בשם רש"י פירוש נוסף: דתקופת ניסן נמשכת בתוך חודש אייר, וע"כ אמר דבניסן נולדו זיותני עולם. הב"ח מוסיף בשם ספרים אחרים, וקרי ליה זיו ע"ש ניסן של חמה, שנולדו בו זיותני עולם. **ער. דעת** חכמים שם, דאי זכה מוסיפין לו על שנות חייו, ור"ע ס"ל דזכה משלימין לו, לא זכה פוחתין לו. **רעא. בהגהות** ר"ש מדעסויא כ' להקשות, דכיון שביום הכיפורים נימול, הרי י"ב בתשרי הוא יום שלישי למילתו שהיתה בי' תשרי, וא"כ הרי זה שלשה ימים לפני החג, ולא י"ג תשרי כדכתב תוס'. ותי' דס"ל לתוס' דלענין ג' ימים

כ׳ לחודש תשרי[ערב], **ואפשר דילדה ביום אחרון של פסח**, שהוא כ״ב לחודש ניסן שהחדיו, הרי לנו יותר ששה חדשים של עיבור, אף בלא חודש נוסף של שנה מעוברת. **אלא** א״א לומר כן, **משום דאמרינן בסדר עולם, ובמכילתא בפרשת ויסעו בני ישראל מרעמסס (אמרי׳) דבט״ו בניסן נולד יצחק**, הרי שנולד בט״ו ניסן, ולא באחרון של פסח שהוא כ״ב בניסן, וכיון שנולד בט״ו בניסן ושרה נתעברה בכ׳ תשרי, הרי אין לנו אפילו ששה חדשי עיבור אם לא שנאמר דשנה זו שנה מעוברת היתה. [**ומיהו סדר עולם ומכילתא בלאו הכי פליגי אדהכא** על סוגייתינו, **דקאמר נמי** שם, **דבט״ו בניסן דבר הקב״ה עם אברהם, ובט״ו בניסן באו המלאכים לבשרו**], והכא אמרינן שבתשרי דבר עמו הקב״ה ובאו אצלו המלאכים.

וכן **רבי מאיר שליח צבור**[רעג] סובר שבניסן באו אצלו המלאכים, שהרי **יסד** חיבר פיוט **במעריב של פסח** וכתב בו: ׳**ומצות אפה ויאכלו בליל חג פסח**׳ וקאי על אברהם שארח את המלאכים, ואפה להם מצות ואכלום בליל פסח, הרי שסובר כסדר עולם ומכילתא, דבניסן באו אליו המלאכים. וכן **אמרי׳ בבראשית רבה** על הפסוק ׳**לושי ועשי עוגות**׳, **הדא אמרת** כאן למדנו שבפסח היו המלאכים אצל אברהם, ואפתה להם שרה עוגות היינו מצות של פסח, הרי שהמדרש ג״כ סובר שבניסן באו המלאכים, ולא בתשרי כפי שמבואר בסוגייתינו. **וכל הני** דס״ל שבניסן באו אליו המלאכים ודיבר עם הקב״ה, **לא ס״ל** ד׳**למועד אשוב אליך כעת חיה**׳, כלומר דלא סבירא להו דתיבת ׳למועד׳ כוונתה הוא, למועד **הראשון** הבא אחר החג הזה כמו שפירשנו לעיל, שהרי כיון שבחודש ניסן באו המלאכים ונאמרה לו הבטחה זו, הרי המועד הבא הוא שבועות, **אלא** מפרשים הם את הפסוק באופן אחר, ש׳למועד אשוב אליך׳ **כלומר למועד כזה**, בחג כמו זה שהיו עומדים בו **שהוא חג הפסח**, שעתיד לבוא בשנה הבאה, אשוב אליך ולשרה בן. **וכן תרגם אונקלוס** את הפסוק **כעת חיה, כעת דאתון קיימין**, היינו כזמן הזה שאתם עומדים בו, כלומר במועד כזה, כמו זה שהיו עומדים בו שהוא פסח, בשנה הבאה אשוב אליך ולשרה בן. **והשתא הא דכתיב בפרשת מילה** את הפסוק ׳**אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת**׳ (בראשית יז) **ואמרינן [במדרש תנחומא]**, שהפסוק מלמדינו **שסרט** לו הקב״ה **סריטה** חריץ **בכותל**, ואמר לו כשתבוא השמש למקום החריץ בדיוק, יהיה בן לשרה, דפסוק ׳**לשנה האחרת**׳ **על כרחך דבט״ו בניסן נאמר**, שהרי אמר לו ׳לשנה האחרת׳, ומשמעות הפסוק היא שבשנה הבאה יוולד לו יצחק, וכיון שנולד בט״ו בניסן, הרי פסוק דשנה האחרת נאמר בט״ו בניסן בשנה שקודם לכן, **ובו ביום נמול** אברהם, שהרי ברכה זו נאמרה לו ביום שנימול, **ובו ביום באו מלאכים בשנה זו.**

עתה באים התוספות להקשות על השיטות שהביאו לעיל, שמילתו של אברהם היתה בתשרי.

תימה, דכל הני שיטות שהובאו לעיל בראש הדיבור, **דאמרי בתשרי הוה** שנימול אברהם, **היכי מקיים ההוא קרא** ד׳אשר תלד לך שרה **למועד הזה בשנה האחרת**׳, שאמר לו הקב״ה כשציוהו על מילתו, ופסוק זה שבו ציווהו על המילה והבטיחו על יצחק, וודאי בניסן נאמר, שהרי בפסוק נאמר ׳אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת׳, כלומר שבשנה שתבוא לאחר הבטחה זו תלד שרה, וכיון שהפסוק נאמר בשנה שקודם לידת יצחק שנולד בניסן, נמצא שהפסוק נאמר בניסן של השנה שקדמה ללידת יצחק, **ואיך יתכן לומר שנצטוה בפסח** על המילה **ולא נמול עד תשרי**, כמו שהבאנו לעיל שנימול בתשרי, **והלא זריזין מקדימין למצות.** והאיך דחה אברהם את מילתו מניסן שנצטווה בו ועד חודש תשרי. ועוד, **והכתיב בעצם היום הזה** נמול אברהם וישמעאל בנו (שם), ודרשינן בו, **ביום שצוהו**, באותו יום **נימול**, וא״כ אי אפשר לומר שנצטווה בניסן ולא מל עד תשרי. **ואומר ר״ת, דהני דאמרי שנימול בתשרי, סבירא להו כרבי יהושע, דאמר בניסן נברא העולם** ולעולם קרא דלשנה האחרת נאמר לו בחודש תשרי ולא בניסן, ו׳למועד הזה בשנה האחרת׳ קאי על פסח, **ולהכי**[עדר] **הדר לפסח**, כלומר ופסח הבא נחשב כשנה **אחרת**, משום שבר״ח ניסן מתחילה שנה חדשה, ופירוש ׳למועד הזה׳ היינו **למועד אחר**, כלומר בחג הקרב לבא, **דביום הכפורים אמר לו** הקב״ה, וקרוב **לסוכות** היה, **כלומר למועד הזה** היינו למועד הבא **הראשון של השנה האחרת** שמתחילה בניסן, שהוא פסח, אז אשוב אליך ולשרה בן.

בהגה״ה מובא אופן נוסף לבאר את עת ביאת המלאכים, והבטחת ׳למועד אשוב אליך׳.

הגה״ה. שמעתי דודאי המלאכים באו בפסח ולא בסוכות, **וכדפי׳ רש״י בחומש. אבל אותו ׳למועד אשוב אליך׳ שאמר לו** הקב״ה היה **בתשרי**, ואעפ״י שנכתבה הבטחת למועד אשוב אליך בתורה סמוך לביאת המלאכים, מ״מ לא היו שניהם באותו הזמן, אלא ביאת המלאכים היתה בפסח, ו׳למועד אשוב אליך׳ אמר לו הקב״ה בתשרי, **ומאותו כתוב ד׳למועד אשוב אליך׳ דריש הכא** בגמ׳ **דבסוכות הוה קאי, וקאמר ליה** הקב״ה **למועד שאחר זה אשוב והיינו בפסח** שהוא החג הבא אחר סוכות, אז אשוב אליך ולשרה בן. **אבל המלאכים הם סרטו סריטה בכותל בפסח**, והבטיחוהו שלשנה האחרת בפסח, יולד יצחק.

עתה באה ההגה״ה להקשות על כך שהבטחת למועד אשוב אליך לא היה סמוך לביאת המלאכים.

ואי״ת, א״כ דבפסח באו המלאכים, **מאי פריך הכא** בגמ׳ **א״כ כי מדלית ימי טומאה** כשנפחית את ימי הטומאה שנטמאה שרה אחרי הבטחת למועד אשוב אליך, **בצרי להו** הימים הנותרים ולא נשאר בהם כדי הריון, **והא** לפי דברינו שהבטיחו הקב״ה בסוכות, **לא אשכחן שפרסה נדה בסוכות, אלא בפסח שעבר כשבאו המלאכים** נאמר שפירסה נדה, **שהרי לא הביאה העוגות, כדפירש רש״י** שלא הביא להם לחם, לפי שפירסה שרה נדה ונטמאה העיסה, אבל לא מצאנו שנטמאה עוד הפעם אחר ההבטחה. וי״ל, **דאין הכי נמי, דאף אחר סוכות שאמר לו הקב״ה למועד אשוב** ג״כ **היתה נדה**, וזאת לנו **מדכתיב** ׳**ותצחק שרה בקרבה** וגו׳ ותאמר אחר בלותי היתה לי עדנה׳, **פירוש, אפשר אחר שזקנתי יחזור לי עדן וסת לדם נדות** וילפינן מפסוק זה, ׳**מכלל שאין אשה יכולה להתעבר אע״כ יחזור לה עדן וסת**׳, שהרי צחקה שרה על ההבטחה לעיבורה בכך שאין לה עדן ווסת, **וכשאמר לו הקב״ה**

לחג ואפשר דילדה ביום אחרון של פסח. אלא משום דאמרינן בסדר עולם ובמכילתא בפרשת ויסעו בני ישראל מרעמסס (אמרי׳) דבט״ו בניסן נולד יצחק, [ומיהו פליגי אדהכא דקאמר נמי בט״ו בניסן דבר הקב״ה עם אברהם בט״ו בניסן באו מלאכים לבשרו]. ורבי מאיר שליח צבור במעריב של פסח ומצות אפה ויאכלו בלילי חג פסח, ואמרי׳ בבראשית רבה לושי ועשי עוגות הדא אמרת שפסח היה, וכל הני לא ס״ל דלמועד אשוב אליך כעת חיה אמועד ראשון, אלא כלומר למועד כזה שהוא פסח. וכן תרגם אונקלוס כעת חיה כעת דאתון קיימין. והשתא הא דכתיב בפרשת מילה אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת, (בראשית יז) ואמרינן [במדרש תנחומא] מלמד שסרט לו סריטה בכותל, דלשנה האחרת על כרחך דבט״ו בניסן נאמר, ובו ביום נמול ובו ביום באו מלאכים בשנה זו. תימה דכל הני דאמרי בתשרי הוה היכי מקיים ההוא קרא דלמועד הזה בשנה האחרת, ואיך יתכן לומר שנצטוה בפסח ולא נמול עד תשרי והלא זריזין מקדימין למצות, ועוד הכתיב בעצם היום הזה (שם) בו ביום שצוהו מל. ואומר ר״ת דהני דאמרי בתשרי סבירא להו כרבי יהושע דאמר בניסן נברא העולם, ולהכי הדר לפסח שנה אחרת למועד הזה היינו למועד אחר דביום הכפורים אמר לו וקרוב לסוכות, כלומר למועד הזה ראשון של שנה אחרת:

[יא:] **הגה״ה שמעתי דודאי המלאכים באו בפסח, כדפי׳ רש״י בחומש אבל אותו למועד אשוב אליך שאמר לו הקב״ה היה בתשרי, ומאותו למועד דריש הכא דבסוכות הוה קאי, וקאמר ליה למועד שאחר זה אשוב והיינו בפסח, אבל המלאכים הם סרטו סריטה בכותל בפסח. וא״ת א״כ מאי פריך הכא א״כ כי מדלית ימי טומאה בצרי להו, והא לא אשכחן שפרסה נדה בסוכות אלא בפסח שעבר כשבאו המלאכים, שהרי לא הביאה העוגות כדפירש רש״י. וי״ל אין הכי נמי דאחר סוכות שאמר לו הקב״ה למועד אשוב היתה נדה, מדכתיב ותצחק שרה בקרבה וגו׳ פי׳ אפשר אחר שזקנתי יחזור לי עדן וסת לדם נדות מכלל שאין אשה יכולה להתעבר אע״כ יחזור לה עדן וסת, וכשאמר לו הקב״ה היפלא**

ציונים והערות

ערב. **דהיינו** לילה שלאחר יום חמישי של חג. רעג. **רבי** מאיר בר יצחק שליח ציבור, חי מעט קודם רש״י, והיה מחכמי אשכנז הקדומים, ומגדולי הפייטנים, והוא מחבר הפיוט הנודע ׳אקדמות׳ לחג השבועות. עדר. **גירסת** הב״ח ולכי הדר לפסח.

'היפלא מה' דבר' (בראשית יח) והתרעם עליה על שצחקה, עדיין לא היה לה עדן וסת ולכך צחקה, וכשנתעברה נתפשטו הקמטים ונתעדן הבשר וחזר לה וסת, וא"כ אף בסוכות כשאמר לו הקב"ה למועד אשוב אליך, פירסה נידה, שהרי א"א שתתעבר אא"כ יחזור לה עדן ווסת קודם לכן.

וא"ת, והלא מביאת המלאכים בניסן הרי חזר לה הווסת, **וראיה** מן העוגות **כדפרש"י**, שלא הביאה העוגות לפי שנטמאו במגעה, ומדוע צחקה כשאמר לה הקב"ה בתשרי שתלד, שאין לה עדן ווסת, והלא כבר בניסן הקודם פירסה נידה בביאת המלאכים.

ליתא - אין זו קושיא, **דודאי מה שפרסה נדה אז** בניסן בביאת המלאכים **לא היה אלא** בדרך **אקראי בעלמא, ולא חזר לה וסת גמור עד שאמר לו הקב"ה למועד** בתשרי, וכיון שעדיין לא חזר לה הווסת באופן קבוע, לא האמינה שרה שתלד. **וראיה** לכך **שלא** היה הווסת בשעת ביאת המלאכים **אלא** בדרך **אקראי** בעלמא, **שהרי אחר שאכלו המלאכים** וראתה בביאתם, **כתיב חדל להיות לשרה אורח כנשים**, הרי שעדיין לא ראתה בקביעות, שנאמר 'חדל להיות לשרה', וזאת עד תשרי כשהבטיחו הקב"ה שתלד בניסן, דאז חזר לה הווסת ויכלה לילד. **והלכך (כי) פריך** בגמ' **כי מדלי מר** וכו' ימי טומאה מעת ההבטחה בתשרי, לא מצינו משך זמן עיבור עד ניסן שנולד בו יצחק. **עכל"ה:**

מה' דבר (בראשית יח) והתרעם עליה על שצחקה עדיין לא היה לה עדן וסת, וכשנתעברה נתפשטו הקמטים ונתעדן הבשר וחזר לה וסת. וא"ת מביאת המלאכים הרי חזר לה וראיה מן העוגות כדפרש"י, ליתא דודאי מה שפרסה נדה אז לא היה אלא אקראי בעלמא, ולא חזר לה וסת גמור עד שאמר לו הקב"ה למועד, וראיה שלא היה אלא אקראי שהרי אחר שאכלו המלאכים כתיב חדל להיות לשרה אורח כנשים, הלכך (כי) פריך כי מדלי מר וכו'. עכל"ה:

לילה המשומר ובא מן המזיקין. גרסינן במילתיה דרבי אליעזר גבי י"ז במרחשון ושינה הקב"ה עליהן מעשה בראשית והעלה כימה ביום, ובמילתיה דרבי יהושע גבי י"ז באייר גרס יום שמזל כימה עולה, ובקונטרס גריס איפכא ואין הסדר כן, דבניסן טלה עולה בתחלת היום, ושוהה שתי שעות עם חלק אחד משלשים בשעה, אחריו שור שתי שעות, שכן דרך כל מזל שוהה שתי שעות כדמשמע בפרק המקבל (ג"מ דף קו: ושם) דקא אמרינן עד אימת, עד דאתו אריסי מדברא וקיימא כימה להדי רישייהו, ויש שש מזלות אחרות כנגדן מע"ק גד"ד, די"ב מזלות יש שקבועין בגלגל, ששה למטה ששה למעלה, והגלגל סובב וכשמתחיל האחד לעלות מתחיל שכנגדו לשקוע. וכל חדש ניסן טלה עולה לאור הבקר או מראשו או מזנבו ומאזנים שוקע כנגדו, ושור שאחר טלה משמש באייר, וכל ימי אייר עולה בתחלת היום ועקרב שוקע כנגדו וכן הולך סדר

18.6.2016 ירושלים

כלומר או שתחילת המזל נראית בזריחת החמה, דהיינו בתחילת החודש, או שסוף המזל נראה בזריחה, דהיינו בסוף החודש ואז מזל **מאזנים שוקע כנגדו** אל מתחת הכדור. זהו סדר המזלות בחודש ניסן. ומזל **שור שאחר טלה, משמש בחודש אייר, וכל ימי אייר עולה שור בתחלת היום, ומזל עקרב שוקע כנגדו, וכן**

יום שמזל כימה שוקע ביום רעו:

התוס' באים לחלוק על רש"י בפי' הברייתא 'עולה ביום', 'ושוקע ביום', ולפיכך התוס' הופכים את הגירסא מגירסת רש"י, וכדלהלן.

יום שמזל כימה שוקע בליל ר"ז, גרסינן במילתיה דרבי אליעזר גבי י"ז במרחשון, שלדעת רבי אליעזר היה בו המבול, ובהמשך דבריו גרסינן 'ושינה הקב"ה עליהן מעשה בראשית והעלה כימה ביום', זאת משום שמזל טלה שבו כוכב כימה, אינו נמצא בחדש חשון בשעות היום, **ובמילתיה דרבי יהושע גבי י"ז באייר, גרס יום שמזל כימה עולה**, לפי שמזל כימה באמת עולה ביום בחדש אייר, כפי שמבארים התוס' להלן.

ובקונטרס גריס איפכא, דהיינו דבדברי ר' אליעזר גורס י"ז במרחשון, והוא יום שמזל כימה עולה ביום, ובדברי ר' יהושע גורס י"ז באייר, והוא יום שמזל כימה שוקע ביום.

ואין הסדר כן כדברי רש"י, משום דבחודש **ניסן** מזל **טלה עולה** מעל הכדור **בתחלת היום, ושוהה שתי שעות עם חלק אחד משלשים בשעה**, כלומר משך זמן עליית מזל טלה אל מעל הכדור, הוא שעתיים ועוד חלק אחד משלשים של שעה, עד שעולה כל המזל רעח, **ואחריו** מתחיל לעלות אל מעל הכדור מזל שור, ומשך זמן עלייתו, הוא ג"כ **שתי שעות, שכן דרך כל מזל, ששוהה שתי שעות** מתחילת עלייתו עד גמר עלייתו. **כדמשמע בפרק המקבל** (ג"מ דף קו: ושם) **דקא אמרינן, עד אימת** הוי זמן זריעה, **עד דאתו אריסי מדברא**, שבשעה שחוזרים האריסים משדותיהם, **קיימא כימה להדי רישייהו**, נמצא כוכב 'כימה' שהוא בסוף מזל טלה מעל ראשם, דהיינו באמצע הרקיע, וגם שם מתבאר שזמן עליתו של כל מזל הינו שעתיים.

עתה חוזרים תוס' לבאר את דבריהם, שבניסן עולה מזל טלה בתחילת היום, וכנגד שש המזלות העולים במשך היום, **יש** עוד **שש מזלות אחרות כנגדן** ואלו שמותם, **מע"ק, גד"ד**, מאזנים, עקרב, קשת, גדי, דלי, דגים. **די"ב מזלות יש**, שקבועין **בגלגל** שמקיפים את כדור הארץ בצורת גלגל, **ששה למטה** מן הכדור **וששה למעלה. והגלגל מסתובב** כל הזמן, **וכשמתחיל** המזל **האחד לעלות** מעל כדור הארץ, **מתחיל** המזל **שכנגדו** כלומר, המזל שנמצא מולו בגלגל המזלות **לשקוע** אל מתחת הכדור. **ובכל חדש ניסן, מזל טלה עולה לאור הבקר, או מראשו או מזנבו,**

ציונים והערות

ערה. **זה** לשון הגמ' בפסחים קט - היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה, והתניא לא יאכל אדם תרי, ולא ישתה תרי, ולא יקנח תרי, ולא יעשה צרכיו תרי, אמר רב נחמן אמר קרא ליל שמורים ליל המשומר ובא מן המזיקין. **רעו. להבנת** הסוגיא נקדים כאן הקדמה קצרה: גלגל המזלות (ובלעז"ס חלקוהו החכמים הקדמונים לשנים עשר חלקים, [והיות וכל גלגל יש לו 360 מעלות נמצא שכל חלק יש בו 30 מעלות], כל חלק וחלק העלו לו שם, על שם צורה זו שתראה בו מן הכוכבים שלמטה ממנו שהם מכוונים תחתיו, (דעת הרמב"ם שהכוכבים הנראים בכל חלק וחלק מימים נמצאים בגלגל השמיני, אלא בגלגל השמיני) והם המזלות ששמותם טלה, שור, תאומים, סרטן, אריה, בתולה, מאזנים, עקרב, קשת, גדי, דלי, דגים, [ובהלכה ז' כותב הרמב"ם שרק בזמן המבול היו הצורות האלו מכוונות מול כל חלק וחלק, אבל בזמן הזה כבר סבבו מעט ונשתנה צורתם]. היות וגלגל המזלות מקיף את כדור הארץ, נמצא שבכל רגע ישנם ששה מזלות מעל הכדור, וששה מזלות מתחתיו. (ליור 1) [ז.א. כל אחד רואה באופק שלו מצד מזרח עד מערב 6 מזלות]. גלגל המזלות הנ"ל, הוא גלגל החוזר בכל יום מן המזרח למערב והוא המקיף ומסבב את הכל, והיות וכל גלגל יש בו 360 מעלות, ובמעת לעת יש 24 שעות, נמצא שבכל שעה הוא מסתובב 15 מעלות, ובשעתיים 30 מעלות, דהיינו חלק אחד מהשנים עשר חלקים הנ"ל, (ובהמשך נראה שאין זה מדויק). השמש מקיף את גלגל המזלות פעם אחת בשנה, ומהלכה בגלגל הוא מצד מערב לצד מזרח, והיות ובשנת החמה יש 365.25 יום, ובגלגל יש 360 מעלות, נמצא שמהלך השמש בגלגל המזלות הוא כמעלה אחת בכל יום, (ומכן נמוקו הרמ"ם מי' שמהלך השמש בגלגל הוא מעלה אחת ביום), לפי הנ"ל מובן שסיבובו של גלגל המזלות ממזרח למערב, פעם אחת הוא בפחות מ-24 שעות, כי ב-24 שעות צריך הגלגל להסתובב כ-361 מעלות דהיינו 360 מעלות של הגלגל, ועוד מעלה אחת כדי שהחמה שהתרחקה לצד מזרח מעלה אחת, תגיע לאותו מקום באותה שעה. [ז.א. אם הזריחה היתה בא' ניסן בשעה 6, הרי כדי שגם בב' ניסן תהיה הזריחה בשעה 6 צריך הגלגל להסתובב 361 מעלות, כי אם יסתובב רק 360 מעלות, עדיין לא יראו

הל' יסודי התורה פ"ג הל' ה' קוראו 'הגלגל התשיעי' שהוא אחת מקיף אחת הכל) חלקוהו החכמים הקדמונים לשנים עשר חלקים, [והיות וכל גלגל יש לו 360 מעלות נמצא שכל חלק יש בו 30 מעלות], כל חלק וחלק העלו לו שם, על שם צורה זו שתראה בו מן הכוכבים שלמטה ממנו שהם מכוונים תחתיו, (דעת הרמב"ם שהכוכבים הנראים בכל חלק וחלק מימים נמצאים בגלגל התשיעי, אלא בגלגל השמיני) והם המזלות ששמותם טלה, שור, תאומים, סרטן, אריה, בתולה, מאזנים, עקרב, קשת, גדי, דלי, דגים, [ובהלכה ז' כותב הרמב"ם שרק בזמן המבול היו הצורות האלו מכוונות מול כל חלק וחלק, אבל בזמן הזה כבר סבבו מעט ונשתנה צורתם]. היות וגלגל המזלות מקיף את כדור הארץ, נמצא שבכל רגע ישנם ששה מזלות מעל הכדור, וששה מזלות מתחתיו. (ליור 1) [ז.א. כל אחד רואה באופק שלו מצד מזרח עד מערב 6 מזלות]. גלגל המזלות הנ"ל, הוא גלגל החוזר בכל יום מן המזרח למערב והוא המקיף ומסבב את הכל, והיות וכל גלגל יש בו 360 מעלות, ובמעת לעת יש 24 שעות, נמצא שבכל שעה הוא מסתובב 15 מעלות, ובשעתיים 30 מעלות, דהיינו חלק אחד מהשנים עשר חלקים הנ"ל, (ובהמשך נראה שאין זה מדויק). השמש מקיף את גלגל המזלות פעם אחת בשנה, ומהלכה בגלגל הוא מצד מערב לצד מזרח, והיות ובשנת החמה יש 365.25 יום, ובגלגל יש 360 מעלות, נמצא שמהלך השמש בגלגל המזלות הוא כמעלה אחת בכל יום, (ומכן נמוקו הרמ"ם מי' שמהלך השמש בגלגל הוא מעלה אחת ביום), לפי הנ"ל מובן שסיבובו של גלגל המזלות ממזרח למערב, פעם אחת הוא בפחות מ-24 שעות, כי ב-24 שעות צריך הגלגל להסתובב כ-361 מעלות דהיינו 360 מעלות של הגלגל, ועוד מעלה אחת כדי שהחמה שהתרחקה לצד מזרח מעלה אחת, תגיע לאותו מקום באותה שעה. [ז.א. אם הזריחה היתה בא' ניסן בשעה 6, הרי כדי שגם בב' ניסן תהיה הזריחה בשעה 6 צריך הגלגל להסתובב 361 מעלות, כי אם יסתובב רק 360 מעלות, עדיין לא יראו את החמה, כי החמה נמצאת ביום ב' באותו מקום בגלגל שהיה אתמול בבוקר] (ומכן יוצא להמתמטיקים נקו המשוה שמש הזריחה כל יום נמצאת שעה). והנה ה-12 מזלות של הגלגל הם ממערב למזרח, לפי מהלכה של החמה בגלגל: דהיינו שבר"ח ניסן נמצאת החמה בתחילת מזל טלה, וכל יום הוא מתקדם כמעלה אחת בגלגל לצד שור, עד שבר"ח אייר נמצאת החמה בתחילת מזל שור, (למעשה אין זה מדויק, כי היות ושנת המשוה היא 365 יום ורבעי שכדי לגמור מזל אחד לוקח לה כמעט 30.5 יום והמתמטיקים הרי נמנים לפי מולד הלבנה שהיא כ 29.5 יום), והנה בר"ח ניסן לפני הזריחה נמצאים מעל הכדור ששה מזלות, וסדרם ממערב למזרח מאזניים, עקרב, קשת, גדי, דלי, דגים, וכשמתחילה הזריחה מתחיל מזל טלה לעלות מצד מזרח, נמצא שמזל מאזניים מתחיל לשקוע במערב, וכעבור שעתיים שאז עלה מזל טלה כולו, הספיק מזל מאזניים לשקוע כולו, והיות וכפי שהסברנו לעיל שסיבובו של גלגל המזלות הוא כ-361 מעלות בכל יום, נמצא שבר"ח אייר שאז הגיעה השמש לתחילת מזל שור, השתנה מצבו ממה שהיה בר"ח ניסן, וכעת לפני הזריחה נמצאים מעל הכדור ממערב למזרח שש מזלות אלו. עקרב, קשת, גדי, דלי, דגים, טלה, וכשמתחיל הזריחה מתחיל מזל שור לעלות מצד מזרח, נמצא שמזל עקרב מתחיל לשקוע במערב וכעבור שעתיים שאז עלה מזל שור כולו, הספיק מזל עקרב לשקוע כולו. (ליור 2). **רעז. תיבות** אלו שהם הד"ה של התוס', אינם באים רק לדיבור מתחיל, אלא הם חלק מדברי התוס' שכוונתם לומר שיש לגרוס בדברי ר' אליעזר יום שמזל כימה שוקע ביום, ולא כגירסת רש"י יום שמזל כימה עולה ביום, (וכעי"ז יש הרבה פעמים בגרסת רש"י ובתוס'). **רעח. כל** המפרשים מתקשים בתיבות אלו, כי כפי שהסברנו בהערה הקודמת הרי זה להיפך, דסיבוב הגלגל כל יום ב-24 שעות הוא 361 מעלות, נמצא שכל 30 מעלות לוקח לו פחות משעתיים, והשיעור הוא שעתיים פחות כ-1/180 שעה, נמצא שב-24 שעות פחות 1/15 שעה - דהיינו 4 דקות - הוא גמר סיבוב של 360 מעלות ובכ-4 דקות הנשארות הוא מסתובב עוד מעלה, כדי להשלים לכ-361 שצריך להסתובב כל יום, ואכן כן דעת החות יאיר, דבמקום תיבות 'עם חלק אחד משלושים בשעה', יש להגיה פחות אחד מק"פ בשעה. (ועיין עוד בהרש"ש ובגרש"ש).

כולם, דכל אחד משמש חדש. ואמר בפרק הרואה (נרכות דף נח:) דכימה זנב טלה, וכיון דשור מתחיל לעלות באייר בתחלת היום מכלל דכבר טלה עולה כולו עד כימה הבא בזנבו, ובמרחשון עקרב עולה מתחלת היום, מתחיל שור שכנגדו לשקוע, ונמצא שכבר שקוע טלה כולו עם הבא בזנבו. ולפי זה הסדר קיימי כימה ארישייהו דפרק המקבל (נ"מ דף קו:) היינו שבט ולא כמו שפי' שם בקונטרס דהיינו אדר. וגבי מרחשון גרסינן מעינות מתמעטין וגבי אייר מתגברין, דאע"פ שרביעה ראשונה יורדת במרחשון, מ"מ הכי אורחייהו כדכתיב (יהושע ג) והירדן מלא על כל גדותיו כל ימי קציר. ואמר בפרק במה אשה (שבת דף סה. ושם) ובפרק בתרא דנדה (דף סו. ושם) אבוה דשמואל עביד לבנתיה מקוואות ביומי דניסן ומפצי ביומי דתשרי וגרסי' בסמוך בשלמא לר"א היינו דשינה אלא לר' יהושע מאי שינה]:

(יב.) **אלא לרבי אליעזר מאי שני. ואע"ג דלרבי אליעזר בתשרי נברא העולם דנהי דלענין השנים ראוי למנות ממנו, לענין מנין החדשים אין מונין ממנו לקרות מרחשון שני דלחדשים ניסן ראשון:**

למבול כרבי אליעזר. אע"ג דסבירא להו כרבי יהושע דבניסן נברא העולם מדמונין לתקופה כרבי יהושע, מ"מ מונין שנות נח ובריאת עולם ושנות החמה מתשרי משום דתשרי ראש לשנים ולשמיטין וליובלות:

ולירקות ולנדרים. ומתניתין דלא קתני לנדרים

הוא דכל המזלות כולם, דכל אחד משמש כלומר עולה ראשון במשך חדש אחד. **ואמר בפרק הרואה** (נרכות דף נח:) **דכימה נמצא בזנב טלה**, כלומר בסוף מזל טלה, **וכיון דשור מתחיל לעלות באייר בתחלת היום, מכלל הרי לנו דכבר טלה עולה כולו עד כימה הבא בנזבו**, כלומר בתחילת היום באייר בשעה שמזל שור מתחיל לעלות, הרי מזל טלה שהוא קודם למזל שור, כבר נמצא מעל הכדור שהרי עלה בשתי שעות אחרונות של הלילה, וא"כ כימה שהוא בזנב טלה, נמצא למעלה מן הארץ כל היום[יעט], ולכן צריך לגרוס בדברי ר' יהושע גבי י"ז אייר, יום שמזל כימה עולה ביום (ניסן 3), ומכיון שלדעת התוס' כל שעה שהמזל נמצא מעל הכדור הוא שולט בעולם, א"כ לדעת רבי יהושע שבשעות היום של חודש אייר ירד המבול, הרי מיד כשהאיר היום כבר היה מזל טלה מעל הכדור כמו שביארנו, וזה דכוכב כימה שהוא חלק ממזל טלה, שלט באייר בשעות היום, אין בו משום שינוי מעשה בראשית, ולא כדברי רש"י שכתב, שאין מזל טלה שבו נמצא כימה אין דרכו בחודש אייר לשלוט ביום.

ובחודש מרחשון, מזל עקרב עולה מתחלת היום, ובמקביל לעלייתו **מתחיל** מזל **שור שכנגדו** בגלגל המזלות **לשקוע** אל מתחת הכדור, **ונמצא** שבתחילת היום בחשון, כששור מתחיל לשקוע אל מתחת לכדור, הרי **כבר שקוע** מזל **טלה כולו עם** כוכב כימה **הבא בזנבו** מתחת לכדור (ניסן 4), ולכך, לדעת רבי אליעזר שירד המבול בחשון, צריך לגרוס יום שמזל כימה שוקע ביום, ושינה הקב"ה עליהם מעשה בראשית, והעלה את כימה ביום[יפ], ומכיון שעסקנו בענין המזלות, מוסיפים התוס' הסבר לדין האריסים שהבאנו לעיל, שתלוי אף הוא בסדרי המזלות.

ולפי זה הסדר שהבאנו לגבי סדרי המזלות, אזי התקופה שבה **קיימי כימה ארישייהו**, כלומר דאז נמצא כוכב כימה מעל ראשי האריסים בשעה שחוזרים מן השדות, כמו **דקתני בהא דפרק המקבל** (נ"מ דף קו:), ותקופה זו **היינו בשבט**, משום שלדעת התוס' חוזרים האריסים מן השדה לאחר שתים עשרה שעות של היום. דהיינו בסוף היום ממש, וא"כ בחודש שבט התחיל היום במזל דלי, ולאחר ב' שעות ביום עולה דגים, ואחר ד' שעות ביום עולה טלה, לאחר שש שעות עולה שור, לאחר ח' שעות עולה תאומים, לאחר י' שעות עולה סרטן, עד סוף היום. וכיון שכימה הוא בסוף מזל טלה שהתחיל לעלות לאחר ד' שעות ביום, הרי בסוף י"ב שעות חלפו שמונה שעות מעלייתו, וכימה שהוא בסופו של מזל טלה נמצא באמצע הכדור[יפא], וא"כ עד חודש שבט, הוי זמן זריעה. **ולא כמו שפי' שם בקונטרס דהיינו אדר**, לפי שרש"י סבירא ליה דהפועלים חוזרים בסוף השעה העשירית, והחודש שבו נמצא כימה בסוף שעה עשירית באמצע הרקיע, הוא חודש אדר, לפי שבתחילת היום עולה מזל דגים, ולאחר ב' שעות עולה טלה, ולאחר ד' שעות עולה שור, לאחר שש שעות עולה תאומים, ולאחר שמונה שעות עולה סרטן, וגומר עלייתו בסוף שעה עשירית, ועברו שמונה שעות מתחילת שעה ג' שטלה התחיל לעלות, עד סוף שעה עשירית, ואז נמצא השעה העשירית זנב טלה באמצע הרקיע. זוהי שיטת רש"י, אבל תוס' מוכיחים שם שחזרת הפועלים הוא בסוף היום ממש, ולכן נמצא שקיימא כימה להדי רישייהו בשבט ולא באדר.

עתה חוזרים התוס' לסוגייתינו, לומר שגם בהמשך הברייתא צריך לשנות את הגירסא מגירסת רש"י **וגבי מרחשון גרסינן 'מעינות מתמעטין'**, ורק מכיון ששינה הקב"ה ממעשה בראשית התגברו המעינות, **וגבי חודש אייר** גרסינן מעיינות מתגברין[יפב]. **דאע"פ שרביעה ראשונה**, כלומר הגשם הראשון **יורדת במרחשון**, והיו צריכים המעיינות להיות מלאים, **מ"מ הכי אורחייהו** כך הוא דרך המעיינות להתמעט, **כדכתיב** (יהושע ג) **והירדן מלא על כל גדותיו כל ימי קציר**, והיינו שהזמן שבו הירדן מלא עד גדותיו, הוא בקיץ[יפג]. **ואמר בפרק במה אשה** (שבת דף סה. ושם) **ובפרק בתרא דנדה** (דף סו. ושם) **אבוה דשמואל עביד לבנתיה מקוואות ביומי דניסן ומפצי ביומי דתשרי**, לפי שביומי ניסן לא היו טובלות בנהר, משום שנתרבו מי הנהר מימי הגשמים, וחשש שמא יפסל הנהר לטבילה, לפי שאם נתרבו מי גשמים יותר ממי הנהר עצמו, נפסל הנהר לטבילה. **ומפצי**, היה מניח מחצלות בתוך הנהר מפני הבוץ והטיט, שלא יחצוץ לטבילתן, **ביומי דתשרי**, לפי שביומי דתשרי לא חשש פן ירבו מי הגשמים, והניח להם לטבול בנהר. הרי לנו שבימות הקיץ המעיינות מלאים יותר מימי תשרי במי הגשמים. [התוס' מסיימים את גירסתם. **וגרסינן** לקושיית הגמרא **בסמוך**, ג"כ בהיפוך מגירסת רש"י וכך גרסינן, **בשלמא לר"א** דאמר בתשרי נברא העולם וירד המבול בחשון, **היינו דשינה** להעלות את מזל כימה ביום, לפי שדרכו לשקוע ביום כפי שביארו התוס' לעיל, **אלא לר' יהושע** דאמר דבאייר היה, **מאי שינה** הקב"ה מסדרי בראשית, הרי בלאו הכי היה כימה ביום].

אלא לרבי אליעזר מאי שני:

התוס' באים לבאר את קושיית הגמ', מדוע לר' אלעזר נקרא חשון החודש השני.

ואע"ג דלרבי אליעזר בתשרי נברא העולם, וחשון חודש שני לבריאת העולם הוא, והיה לכאורה אפשר ליישב את שיטת רבי אליעזר, דלכך נקרא חשון 'החודש השני', משום שהוא שני לתשרי שבו נברא העולם, מ"מ אי אפשר לומר כן, משום **דנהי דלענין מנין השנים ראוי למנות ממנו** מתשרי, לפי שבו נברא העולם, אבל **לענין מנין החדשים, אין מונין ממנו** מתשרי, כדי **לקרות מרחשון** הבא אחריו החודש השני, אעפ"י שבו נברא העולם, משום **דלמנין** סדר **החדשים**, מונים מניסן והוא נקרא **ראשון**, דכתיב החודש הזה וגו' ראשון הוא לכם לחודשי השנה.

למבול כרבי אליעזר:

חכמי ישראל מונים למבול ולשנות עולם מתשרי, **אע"ג דסבירא להו** לחכמי ישראל **כרבי יהושע דבניסן נברא העולם**, וזאת למדנו **מדמונין לתקופה**[יפד] **כרבי יהושע**, מ"מ מונין את מנין שנות חיי נח הנזכרות בתורה **לענין המבול**[יפה], ומנין השנים **מבריאת עולם** (ושנות החמה[יפו]) **מתשרי**, משום **דתשרי הוא ראש לשנים**[יפז], **ולשמיטין וליובלות**[יפח].

ולירקות ולנדרים:

ומתניתין דלא קתני דאחד בתשרי הוא ר"ה **לנדרים**, טעמא הוא משום

ציונים והערות

רעט. לשון תוס' הרא"ש. **רפ. עיין** במהרש"א שמיישב קצת את שיטת רש"י, דלר' יהושע היות וטלה עולה בשתי שעות האחרונות של היום, לכן זה נקרא עולה ביום, ולר' אליעזר היות והוא שוקע בשתי שעות האחרונות של היום, לכן זה נקרא שוקע ביום (לפי שנמשך כל היום הוא מעל הכדור). **רפא. כי** שש שעות לוקח לכל נקודה מתחילת עליתה עד שמגיע לאמצע הרקיע ממש, וכיון שכימה הוא בסוף טלה, נמצא שלוקח שמונה שעות מתחילת עליית טלה עד שכימה יהיה באמצע הרקיע ממש. **רפב. יתכן** שהוכחת התוס' לזה הוא גם מקושית הגמ' (לפי גירסתם בסמוך) אלא לר' יהושע מאי שינה, משמע שלא היה שום שינוי (חוץ ממה שמתרצת הגמ' לקמן) ואם נגרוס בדברי ר' יהושע שהמעיינות מתמעטין, היה להגי' לתרץ שהשינוי הוא שהתגברו המעיינות. **רפג. בראשונים** מבואר הטעם, משום שחרבו כל המעיינות מחום הקיץ, וע"כ בתחילת החורף אינם מלאים, משא"כ בתחילת הקיץ המעיינות מלאים ממימי החורף. **רפד. שנת** החמה מתחלקת לארבע תקופות, תקופת ניסן, תקופת תמוז, תקופת תשרי, ותקופת טבת. וכל אחד נמשך 91 יום ושבע וחצי שעות, נמצא כל השנה 365 יום ושש שעות, ותקופת ניסן הראשונה של שנה א' לבריאת העולם, הוא בתחילת ליל רביעי שבו נתלו המאורות, הרי שהם סבורים שבניסן נברא העולם. **רפה. פירוש**, התורה מציינת את שנות המבול על פי שנות חייו של נח, כגון 'בשנת שש מאות לחיי נח' וגו', וחכמי ישראל מונים תחילת שנים אלו מתשרי, שבחודש תשרי התחילה שנת שש מאות לחיי נח, ולא בניסן. **רפו. הב"ח** מחק תיבות אלו. **רפז. נראה** דכוונתם לענין התחלפות השנים לגבי דיני מעשרות. **רפח. כתב** בערוך לנר, דהטעם שחכמי ישראל מונין מנין השנים מתשרי, אע"ג שהם מודים שבניסן נברא העולם, הוא משום דהוא ידוע לנו כך בדרך הקבלה ע"י גז"ש, אבל אומות העולם שאינם מודים בתורה שבעל פה, ואין להם

דבהפסקה לא מיירי, כלומר, דמה דתשרי ראש השנה לנדרים הוא, היינו דהאומר לחבירו מודר אני לך בשנה זו, אסור הוא עד א' בתשרי הקרוב לבא, שבו נפסק הנדר, לכך לא הזכירו התנא, משום דתנא דמתני' נקט רק דברים שמתחיל שנתם בר"ה, כגון מעשר, שבר"ה מתחלף ממע"ש למעשר עני, וכן שמיטה שמתחיל בר"ה ונמשך כל השנה, אבל לענין נדרים הרי זה להיפך, שהאיסור נמשך עד הרגע האחרון שלפני ר"ה, ובא ר"ה ומפסיק את האיסור, וכה"ג לא הזכיר התנא **כדפרישית לעיל** (דף ז. ד"ה נהפסקה), **גבי** באחד בניסן ראש השנה **ולעיבורים**, שאין מעברין את השנה אלא עד ניסן, וכשנכנס ניסן, שוב אין מעברין השנה, ואיתא שם בגמ', דהא דלא תנא במתניתין, משום דבהתחלה קמיירי בהפסקה לא קמיירי.

תנא דרבנן:

התוס' באים לדון בחיוב מעשר בשאר פירות, חוץ מדגן תירוש ויצהר אי מדאורייתא הם או מדרבנן. ומביאים התוס' ראיות לכך, שחיוב שאר פירות במעשר הוא מדאורייתא.

מדתנן במתני' לגבי ר"ה למעשרות דרבנן, 'ולירקות', והזכיר התנא בלשונו 'ירקות' **יותר משאר כל פירות**[יפט], **משמע** דדוקא ירקות חיובם במעשר הוא רק מדרבנן, **אבל כל שאר פירות מעשרן מדאורייתא**, ולכך לא הזכיר התנא לפירות גבי ר"ה למעשר דרבנן. **וכן משמע בריש מסכת מעשרות בירושלמי, דדריש** חיוב מעשר **רבולהו** פירות **מקרא**, חוץ מירקות שאין לחיוב מעשר שלהם מקור בתורה, **ומסיק** התם בירושלמי, **דמעשר ירקות מדבריהם** הוא ואינו מן התורה. **והכי איתא התם** בירושלמי. נאמר בתורה[יצ] 'עשר **תעשר את כל תבואת** זרעך היוצא השדה שנה שנה', ונאמר בפסוק זה עשר תעשר שהוא **כלל**, שנאמר חיוב מעשר בלשון כללי על כל המינים, ונאמר 'את כל תבואת זרעך' שהוא **פרט**, דהיינו תבואת זרעים לבדה, ופירט בו הכתוב מין מסוים לחיוב מעשר, וכשנאמרים כלל ופרט לגבי חיוב מסוים, **אין בכלל** כלומר לא נאמר בחיוב הכלל **אלא מה שפירט הכתוב בפרט**. וא"כ, **אין לי** לחייב במעשר **אלא תבואה**, שהרי פירט הכתוב 'את כל תבואת זרעך', **קטנית מנין** שחייבת במעשר, **ת"ל**[יצא] 'וכל **מעשר הארץ מזרע הארץ** מפרי העץ לה' הוא, קדש לה'', ומתיבות 'וכל זרע הארץ' דרשינן **לרבות זרע שום, וגרגיר**, שהם מיני קטניות, שאף הם חייבים במעשר. **יכול שאני מרבה** מקרא ד'וכל זרע הארץ', לחייב מעשר אף **זרע לוף העליון, זרע כרשין, זרע לפת, זרע צנון ושאר זרעוני גנה, שאינם נאכלין** לאדם, אלא מיועדים הם לזריעה בלבד, **ת"ל** 'וכל מעשר הארץ **מזרע הארץ**', וילפינן מהא דכתיב 'מזרע הארץ' דמחייב הכתוב רק חלק מזרעי הארץ, **ולא** בא לחייב **במעשרות את כל זרע הארץ**, וממעטינן לזרעים שאינם נאכלים מחיוב המעשרות. **ודרשינן עוד בירושלמי**, נאמר בקרא, וכל מעשר הארץ מזרע הארץ **מפרי העץ** לה' הוא, קדש לה'. ומכך דכתיב 'פרי העץ' ילפינן דאתי **לרבות לכל פירות האילן** לחיוב מעשרות. **יכול שאני מרבה** אף **חרובי שיטה וצלמוני, וחרובי גדירה** שהם מיני חרובים גרועים ביותר שאינם נאכלים, **ת"ל מפרי העץ**, וילפינן מדכתיב 'מ'פרי העץ' שבא הכתוב לחייב במעשר רק לחלק מפירות העץ **ולא את כל פרי העץ**, וממעטינן מיניה, חרובים גרועים שאינם נאכלים. ומקשה בירושלמי שם, **ירקות מנין** שחייבים במעשר, **איסי בן עקיבא אומר המעשרות לירקות** אינם מן התורה **אלא מדבריהם**, כלומר מדרבנן. הרי לנו מדברי הירושלמי, שחיוב מעשר בפירות הינו מדאורייתא, וחיוב ירקות הוא מדרבנן.

והכי נמי איתא בירושלמי בסוף חלה,

רבותינו שבגולה היו מפרישין תרומות ומעשרות אף בחוץ לארץ מן התקנה, **עד שבאו הרובים ובטלום** שביטלו ההפרשה בחו"ל. ומפרש שם **מאן אינון הרובים** שביטלו את ההפרשה בחו"ל, **תרגמוניא**, אלו בני רבי חייא שהם המתרגמים האחרונים[יצב], שביטלו את ההפרשה בחו"ל. **ר' זעירא**[יצג] **ורב יהודה בשם שמואל** אמרו המפריש חלה בחו"ל, **ותרומת** חו"ל, אינו חייב להפריש קודם האכילה, לפי שאין חיובם מן התורה אלא תקנה בעלמא היא, ולכך **אוכל והולך**, **ואח"כ** מפריש תרומה ומעשר מהנשאר בידו. **רבי אבא בשם שמואל אומר, לא** חשו להפריש בחו"ל, **אלא לדגן ותירוש ויצהר** שנשנה חיובם במפורש בתורה, ורק בהם חשו רבנן לתקן להפריש בחו"ל תרומה. **רבי אילא בשם שמואל אמר, לא** חשו להפריש מפירות חו"ל **אלא לתרומה גדולה בלבד, אבל לירקות אפילו לתרומה גדולה לא** חשו לחייב אנשי חו"ל להפריש, משום שאף בארץ ישראל חיוב המעשרות בירקות אינו אלא מדרבנן, **דתני איסי בן עקיבא, המעשרות לירקות מדבריהם** הם, ורבנן תקנו חיוב מעשרות בחוצה לארץ רק היכא שבא"י החיוב הוא מדאורייתא. **ומכל הני משמע**, דרק בירקות חיוב המעשר הוא מדרבנן, אך **שאר כל הפירות** חיובם במעשרות הוא **מדאורייתא**, שהרי למדנו בירושלמי את חיובם מן הכתוב.

עתה באים התוס' להקשות על מסקנתם שחיוב פירות במעשר מדאורייתא הוא[יצד].

אבל אי אפשר לומר כן, דלקמן בפירקין (דף טו:) **אמרו** בפירוש, **'מעשר חרובין דרבנן'**, הרי לנו שחרובין שהם פירות אין חיובם במעשר אלא מדרבנן[יצה]. וכן **בפרק כיצד מברכין** (נדרים דף לו.) דדנה שם הגמ' לגבי **מעשר צלף** שהוא פרי, ומסיק שם, דמעשר שלהם אינו אלא **מדרבנן**[יצו]. וכן **בפרק אלו עוברין** (פסחים דף מד.) נאמר **דמעשר תבלין** של פלפלין[יצז] **מדרבנן** הוא **ריח**. **ואפילו תאנים ורמונים ותמרים דכתיבי בקרא דארץ חטה**, שהשוום הכתוב לחיוב ביכורים, **מ"מ פטורין הם מן המעשרות מדאורייתא, דלא מחייב מדאורייתא במעשרות, אלא דגן ותירוש ויצהר, כדאמרינן בפ' מעשר בהמה** (נדרים דף נד. ופס) **שתירוש**

בהפסק' לא מיירי כדפרישית לעיל (דף ז. ד"ה נהפסקה) **גבי ולעיבורים:**

תנא דרבנן. מדתנן לירקות יותר משאר כל פירות משמע דכל שאר פירות מעשרן דאורייתא, וכן משמע בריש מסכת מעשרות בירושלמי דדריש כולהו מקרא חוץ מירקות, ומסיק דמעשר ירקות מדבריהם. והכי איתא התם, עשר תעשר את כל תבואת זרעך, כלל ופרט אין בכלל אלא מה שבפרט, אין לי אלא תבואה קטנית מנין, ת"ל וכל מעשר הארץ מזרע הארץ לרבות זרע שום וגרגיר, יכול שאני מרבה זרע לוף העליון, זרע כרשין, זרע לפת וצנון ושאר זרעוני גנה שאינם נאכלין, ת"ל מזרע הארץ ולא כל זרע הארץ. פרי העץ, לרבות כל פירות האילן, יכול שאני מרבה חרובי שיטה וצלמוני וחרובי גדירה, ת"ל מפרי העץ ולא כל פרי העץ. ירקות מנין, איסי בן עקיבא אומר המעשרות לירקות מדבריהם. והכי נמי איתא בירושלמי בסוף חלה, רבותינו שבגולה היו מפרישין תרומות ומעשרות עד שבאו הרובים ובטלום. מאן אינון הרובים, תרגמוניא ר' זעירא. רב יהודה בשם שמואל חלה בחו"ל ותרומת חו"ל אוכל והולך ואח"כ מפריש, רבי אבא בשם שמואל אומר לא חשו אלא לדגן ותירוש ויצהר, רבי אילא בשם שמואל אמר לא חשו אלא לתרומה גדולה בלבד, אבל לירקות אפילו לתרומה לא חשו דתני איסי בן עקיבא המעשרות לירקות מדבריהם. מכל הני משמע דשאר כל פירות דאורייתא, אבל אי אפשר לומר כן דלקמן בפירקין (דף טו:) **אמרו מעשר חרובין דרבנן, ובפרק כיצד מברכין** (נדרים דף לו.) **מעשר צלף מדרבנן, ובפרק אלו עוברין** (פסחים דף מד.) **מעשר תבלין דרבנן, ואפילו תאנים ורמונים ותמרים דכתיבי בקרא דארץ חטה פטורין מן המעשרות דלא מחייב מדאורייתא אלא דגן ותירוש ויצהר כדאמרינן בפ' מעשר בהמה** (נדרים דף נד. ופס) **שתירוש**

ציונים והערות

רק תורה שבכתב, מונין הכל מניסן, מדכתיב החודש הזה לכם ראש חדשים. **רפט. עי'** בהגהות ר"ש מדעסוי, דכוונת התוס' 'שאר פירות' היינו פירות הארץ, כגון קטניות וכדומה, דהרי פירות העץ לא שייכים לכתוב כאן, שהרי ר"ה שלהם הוא בשבט. **רצ. דברים** יד כב. **רצא. ויקרא** כז ל. **רצב. כן** הובא בפני משה על הירושלמי. ובגליון על תוס' הרא"ש חולין ו: כתב פירוש אחר, שאלו הגויים שנוטלין המס. **רצג. כן** הגירסא בדפוס ראשון. **רצד. מסקנת** התוס' היא, דחיוב מעשר בפירות שאינם דגן תירוש ויצהר, אינו מדאורייתא אלא מדרבנן. וכן כ' בתוס' הרא"ש, וכן כתב רש"י בדף יב: ד"ה מנא, ובדף יג: בד"ה מתוך. וכן היא שיטת הראב"ד בהשגות על רמב"ם בפ"א מהלכות מעשרות ה"ט. ובריטב"א ב"מ פח: הביא בשם הראב"ד, דשבעת המינים בלבד חייבים מדאורייתא, ושאר פירות אינם אלא מדרבנן, והביא שם עוד תי' אחר, דרק מעשר שני אינו מדאורייתא בשאר פירות, אך שאר מעשרות חמירי וכל הפירות חייבים מן התורה. אמנם הרמב"ם סובר כפי שהבין התוס' בתחילה, דכל הפירות חייבים במעשר מן התורה, ורק חיוב ירקות הוא מדרבנן. שכ' בפ"ב מה"ל תרומות ה"א: 'מה דגן תירוש ויצהר מאכל בני אדם וגידוליו מן הארץ ויש לו בעלים שנאמר דגנך, אף כל כיוצא בהן חייב בתרומות וכן במעשרות'. ובה"ו כ' 'הירקות אע"פ שהן מאכל אדם, אינן חייבין במעשרות אלא מדבריהן, לפי שנאמר במעשר תבואת זרעך תבואה וכיוצא בה, אבל הירקות אינן בכלל התבואה'. וכ"כ בפ"א מהל' מעשר ה"ט. שיטה נוספת בענין זה כ' הרמב"ן בפירושו לתורה, דאף זיתים וענבים אין חיובם במעשר מן התורה, עד שיעשו יין ושמן, ובי' הפסוק כך הוא, וכל מעשר הארץ מזרע הארץ הוא דגן, ומפרי העץ הוא תירוש ויצהר חייב במעשר. **רצה. הרמב"ם** בפ"א מהל' מעש"ש ה"ג, דהא דאיתא מעשר חרובין מדרבנן, הוא בחרובי שיטה וצלמוני, שאינם ראויים לאכילה. **רצו. בגירסתינו** שם בברכות אי', אי אמר הכי, הוה אמינא הנ"מ גבי מעשר אילן' דבארץ גופא מדרבנן, ולפי גירסא זאת היה לתוס' להביא ראי' ברורה משם, שכל פירות האילן הם מדרבנן, אלא שבחולין ו: תוד"ה והתיר, הביאו את הגמ' הנ"ל בגירסא אחרת וז"ל, הוה אמינא מעשר 'ירק וצלף' דבארץ גופא מדרבנן, ולפי"ז מובן גם לשונם כאן, שהביאו ראי' מהא דאי' התם דמעשר צלף מדרבנן ה"ה כל הפירות, אבל באמת הערוך לנר ועוד אחרונים מתרצים, דעת הרמב"ם לפי גירסת התוס' דס"ל דשונה צלף משאר פירות, מפני שאינו מאכל חשוב, ובפני יהושע מיישב דאיירי התם בתרומה בזמן הזה, דהיא מדרבנן. **רצז. התום'** בע"ז סו. מביאים: כגון פלפלין של ערלה, הרי שפלפלין הוא פרי. **רחצ. בפני** יהושע כ' לדחות הראיה ממעשר תבלין, דסתם תבלין

18/06/2018 אה"ח

ודגן חייבים במעשר מדאורייתא, ושאר מינים חיובם מדרבנן.

וכן משמע בפרק העור והרוטב (חולין דף קכ: ושם) שדנה שם הגמ' אי משקין היוצאין מן התרומה דינם כתרומה או שיוצאים לחולין, ומבארת הגמ' את דעת ר' יהושע הסובר, שרק יין ושמן היוצאים מן התרומה אחר שהופרשה דינם כתרומה, וזאת משום שהוא מקיש את דין המשקים היוצאים מן התרומה, לדין תרומה שהופ[אוצר החכמה]ממשקים, מה המשקין דקדושים בתרומהיצ (דגן) כלומר שהופרשו לתרומה בשעה שהם כבר משקין, תירוש ויצהר אין, אבל מידי אחרינא כלומר על שאר מי פירות, לא חלה קדושת תרומה אם הפריש בשעה שהם משקין, אף משקין היוצאין מהתרומה אחר שהופרשה, אינם קדושים בקדושת תרומה אלא תירוש ויצהר בלבד, וממעט דבש שיצא מתמרים של תרומה, וכן יין מתפוחים של תרומה, שאין דינם כתרומה, ומכך דנקטה הגמ' בפשטות שרק יין ושמן שהפרישן כשהם כבר משקין, קדושים בקדושת תרומה, הרי הוכחה דאית לה להגמ', דרק בהם איכא חיוב תרומה מדאורייתאש.

וכן יש להביא ראיה מהא דבריש ביצה (דף ג: ושם) דאי' שם בגמ', דביצת טריפה שנתערבה באלף אסורות, ופריך בגמ' ותיבטל ברובא, ומשני, האי תנא דס"ל דביצים לא בטלי, תנא דלטרא קציעות - תאנים של תרומהשא - הוא, דאמר כל דבר שבמנין, כלומר כל דבר שדרך בני אדם למנותו, וכגון ביצים שנמכרים ונלקחים לפי מנין ולא לפי משקל, אפילו באיסור דרבנן לא בטיל וכל שכן בדאורייתא, וזאת מפני חשיבות האיסור, ומביאה שם הגמ' ברייתא, דס"ל בענין תרומה דקציעות לא בטלי ומכך דאמרה הגמ' 'אפילו בדרבנן' לא בטלי, הרי לנו שתרומת קציעות שהם תאנים אינה אלא מדרבנן.

ולאחר שהביאו התוס' ראיות, שתרומת פירות אינה אלא מדרבנן, מביאים התוס' ראיות, שמעשר פירות מדאורייתא הן ומשיבין עליהן.

מקשים התוס', והא דמשמע בסוף הערל (יבמות דף פא. ושם) דמביא שם ריש לקיש ראיה דתרומה בזמן הזה מדרבנן הוא, מהא דאי' בברייתא דעיגול - תאנים של תרומה שנתערב במאה עיגולין של חולין, עולה כדין תרומה שבטלה במאה, והיה צריך להיות הדין דאינו עולה, אי תרומה בזמן הזה הוא מדאורייתא, משום שעיגול של תאנים דבר חשוב הוא, ובדאורייתא דבר חשוב אינו בטלשב. ולכאורה לפי מה שהסיקו התוס', דתרומת תאנים מדרבנן היא, הרי אף אי תרומה בזמן הזה דאורייתא, היה לה לעיגול של תרומה ליבטל בעיגולין של חולין, לפי שאינו תרומה אלא מדרבנן, ועל כרחך שחיוב התרומה בתאנים הוא מדאורייתא, ושלא כדברי התוס' לעיל.

ומתרצים התוס', אע"ג דלעולם תרומת תאנים אין חיובה אלא מדרבנן, מ"מ כעין דאורייתא תקון לחיוב התרומה בפירות, וכמו שבתרומה דאורייתא כגון בדגן, דינא הוא, שדבר חשוב אינו בטל, אף רבנן תיקנו את חיוב התרומה בשאר פירות על זו הדרך, שלא תתבטל תרומה חשובה בשאר פירות גזירה דרבנן אטו דאורייתא, ומזה מוכיחה הגמ' שתרומה בזמן הזה מדרבנן הוא, ובזה לא תיקנו שיהיה דינה כתרומה דאורייתא, כי לא שייך לגזור אטו דאורייתא.

ומקשים עוד התוס', והא דתניא בפרק אלו הן הלוקין (מכות דף יט:), גבי כהן שעלתה בידו תאנה של טבל, ובא להפריש ממנה תרומה וכך אמר - תרומתה בעוקצה, מעשר ראשון בצפונה, ומעשר שני לדרומה, דינא הוא דכהן שאכלה לוקה אחת, לפי שעבר על לאו דטבל, אף שיכול לאכול תרומה שהרי כהן הוא, מ"מ כיון שלא הפריש עליה תרומת מעשר, הרי אכל מעשר ראשון שלא הופרשה ממנו תרומת מעשר, ולוקה על אכילתו זו. וזר שאכל תאנה זו לוקה שתים, לפי שעבר אף על לאו דתרומה, שהרי אסור הזר בתרומה. הרי לנו שחיוב התאנה במעשר מן התורה הוא, ולא כפי שהסיקו התוס' לעיל, שאין חיוב פירות במעשר מן התורה, חוץ מדגן תירוש ויצהר.

וכן הא דתנן במסכת פרה פ' צלוחית שהניחה וכו', (פי"ו מ"ג) גבי דבילה של תרומה שנפלה למי חטאת דפרה אדומה, דהאוכל דבילה זו הרי הוא חייב מיתה, שבשעה שנטלה הרי נטמא במי החטאת שעליה, המטמאים את הנוגע בהם, וטמא האוכל תרומה חייב מיתה בידי שמים. וגם מכאן ראיה שחיוב תרומה בתאנים הוא מן התורה, דבתרומה דרבנן אין מיתה בידי שמים.

ומתרצים התוס', דלעולם חיוב המעשר בשאר פירות אינו אלא מדרבנן, וכל הני דינים שנאמרו כאן שחייב מלקות, או מיתה בידי"ש, ונקט תאנה או דבילה, לא נקט מין תאנה אלא לסימני בעלמא, ולא שב'תאנה' יהיה מלקות או מיתה, והנפקא מינה מסימן זה לענין תרומה דאורייתא בדגן תירוש ויצהר, שאם יהיה בהם המקרים האלו יהיה חייב מלקות, או מיתה בידי"ש.

אי נמי עוד אפשר לדחות את שתי הראיות הנ"ל מאלו הן הלוקין וממס' פרה, דהא דאיתא באלו הן הלוקין, לוקה אחת לוקה שתים. הכוונה למכת מרדות מדרבנן, ולא למלקות דאורייתא, וכן מה שאמרו במס' פרה שהאוכלה בטומאה חייב מיתה, אין הכוונה שחייב מיתה ממש, אלא שצריך לקוברו לאחר מיתתו בין רשעים גמורים חייבי מיתות בידי"ש, לפי שרשע הוא כמותם.

עוד מקשים התוס', והא דאמרינן בפרק הנודר מן הירק (נדרים דף נה.) דתיבת 'דגן' כל מידי דמדגן משמע ממנה, כלומר דבתיבת דגן נכלל, כל דבר שעושין ממנו כרי, ואפי' קטניות, א"כ הרי בחיוב התורה של 'דגן' נכללים גם הקטניות, והאיך נאמר כאן שאין חיובם אלא מדרבנן.

ומתרצים התוס', היינו דהתם איירי באדם הנודר שלא לאכול דגן, שאף הקטניות נכללים באיסור נדרו, משום דבלשון בני אדם כוונתם היא לכלול בתיבת דגן כל דבר שעושין ממנו כרי, אבל לשון תורה אינו כן, ולא משמע בחיוב התורה בדגן לחיוב מעשר, אלא תבואה בלבד.

ולאחר שהסיקו התוס', שאף חיוב שאר פירות בתרומה אינו אלא מדרבנן, באים עתה לבאר מדוע הזכיר הירושלמי לגבי מעשר דרבנן, דוקא לירקות ולא לפירות, שהרי לפי מסקנתם אף הפירות אין חיובם בתרומה מן התורה אלא מדרבנן.

והא דקאמרינן בירושלמי 'ירקות מדבריהם', אין כוונת הירושלמי דרק מעשר ירקות מדבריהם, ומעשר בפירות מדאורייתא הוא, אלא היינו שירקות חיובם במעשר הוא מדבריהם בלבד, ואין להם לרבנן סמך מן הפסוק לחייב ירקות במעשר, משא"כ לחיוב פירות במעשר, מצאו חכמים סמך בכתוב, כמו שהביא הירושלמי, אך מ"מ אף פירות אין חיובם אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא הוא.

עתה באים התוס' להקשות על תירוצם, שאין לתקנת תרומה בירקות אסמכתא בקרא. אמנם נכתבה אסמכתא לחיוב ירקות בתרומה, דתניא, וכל מעשר הארץ מזרע הארץ מפרי העץ לה' הוא, קדש לה'. וילפינן מ'זרע הארץ' לרבות שום ושחלים שהם מיני עשבים, וגרגר שהוא מין קטנית שחייבים הם במעשר. והדר תני מנין לרבות את הירקות לחיוב מעשרות, ת"ל 'וכל מעשר', ולכאורה הרי לנו אסמכתא לחיוב ירקות במעשר, ומדוע ביארו התוס' לעיל שאין אסמכתא בתורה לחיוב ירקות במעשר.

ומתרצים התוס', דהא דחשיב לירקות כמי שאין לחיובם במעשר אסמכתא מן

דף נד. ושם) תירוש ודגן דאורייתא שאר מינים מדרבנן, ובפרק העור והרוטב (חולין דף קכ: ושם) מקיש משקין דקדשים דתרומת (דגן) תירוש ויצהר אין מידי אחרינא לא, וממעט דבש תמרים ויין תפוחים, ובריש ביצה (דף ג: ושם), האי תנא תנא דלטרא קציעות הוא דאמר כל דבר שבמנין אפילו בדרבנן לא בטיל. והא דמשמע בסוף הערל (יבמות דף פא. ושם) דעיגול בעיגולין אינו עולה אי תרומה בזמן הזה דאורייתא, אע"ג דלעולם תרומת תאנים דרבנן מ"מ כעין דאורייתא תקון. והא דתניא בפרק אלו הן הלוקין (מכות דף יט:) גבי כהן שעלתה בידו תאנה של טבל דכהן שאכלה לוקה אחת וזר שאכלה לוקה שתים, וכן הא דתנן במסכת פרה פ' צלוחית שהניחה וכו' (פי"ו מ"ג) גבי דבילה של תרומה שנפלה למי חטאת דהאוכל דבילה זו הרי הוא חייב במיתה, כל הני לסימני בעלמא, ונפקא מינה לתרומה דאורייתא. אי נמי, מכת מרדות ומיתה לקוברו בין רשעים גמורים. והא דאמרינן בפרק הנודר מן הירק (נדרים דף נה.) דדגן מידי דמדגן משמע אפי' קטנית, היינו בלשון בני אדם. והא דקאמרינן בירושלמי ירקות מדבריהם, היינו שאין להם סמך מן הפסוק, ואע"ג דבתורת כהנים בסוף פרשת בחקותי ובספרי בפרשת עשר תעשר ושחלים וגרגר, והדר תני מנין לרבות הירקות למעשרות ת"ל וכל מעשר, משום דלא משתמע שפיר

18/06/2018

ציונים והערות

הוא שומין ובצלים ובכלל ירקות הם ואינם פירות. רצט. כן גורס רש"ש. ש. בפני יהושע כ' לדחות הראיה, דאפשר לומר דהא דאשכחן הפרשת תרומה במשקין רק בתירוש ויצהר, הוא משום דרק אלו המשקין נזכרו בפסוק, ולא משום שרק בהם שייכא תרומה מן התורה, ואדרבה מהסוגיא שם משמע, שחיוב שאר הפירות הוא מדאורייתא, ורק נחלקו ר' יהושע ור' אלעזר בדין המשקין, אך כו"ע מודו שהפירות חייבים מן התורה. שא. רש"י שם מפרש את סדר עבודת התאנים וז"ל: תאנים שנתייבשו בשדה וקצצן במקצוע, והוא שם כלי העשוי לכך, וחותכין בו עוקצי התאנים, ואחר כך דורסים אותם בכלי עגול, והן נדבקין יחד ונעשין כגבינה, והוא נקרא עגולי דבילה, וכשבאין למוכרן מפרידן במגריפה, ומוכרן במשקל ליטרא שדרסה על פי כלי ששמו עגול, שבו עושין העגולין. שב. תנא זה סובר, שרק באיסור דאורייתא דבר חשוב אינו בטל, וחולק על תנא דליטרא קציעות שהבאנו לעיל, הסובר שאף בדרבנן דבר חשוב אינו בטל.

התורה, הוא **משום דלא משתמע** חיוב ירקות **שפיר מקרא**, דמקרא לא משמע דאתי לרבות דווקא לירקות, אלא איכא יתור בקרא ודרשינן ליה לחיוב ירקות, משא"כ האסמכתא לחיוב פירות מפורשת היא, כדכתיב 'וכל מעשר הארץ וגו' מפרי העץ', ולכך **חשיב ליה אסמכתא גמורה. אי נמי ברייתא דאיסי בן עקיבא** דאמר דמעשר ירקות מדבריהם הוא, ופירשו התוס' שאין לחיובם אסמכתא מן התורה, ברייתא זו **פליגא** על תורת כהנים שהביאה אסמכתא לחיובם, ולכך נשנה בירושלמי בשם איסי בן יהודה, דחיוב ירקות במעשר מדרבנן הוא, משום דלשיטת האי ברייתא, אין להם אסמכתא מן התורה.

מקרא לא חשיב ליה אסמכתא גמורה, אי נמי ברייתא דאיסי בן עקיבא פליגא:

איידי דחביבא ליה אקדמה:

התוס' דנים בכלל שהביאה הגמ', דדרך התנא לשנות תקנות חז"ל קודם דיני התורה משום חביבותם.

ומקשים התוס', **דבפ"ק דפאה** (משנה ה) **תנן** לענין חיוב **פאה**, ובאילן, כלומר אלו האילנות החייבים בפאה, **האוג והחרובין** ואגוזים והשקדים והגפנים והרמונים והזיתים והתמרים, אלו הם החייבים בפאה. והשתא, הרי **מדאוריתא לא מחייבי בפאה** כל מיני הפירות **אלא זיתים וגפנים** בלבד, דכתיבי, שנאמר בהם **קרא** לחייבם בפאה, **כדדריש בפרק הזרוע** (חולין דף קלח.) **ארבע** מתנות עניים **יש בכרם** מן התורה ואלו הן, שכחה, פאה, פרט, ועוללות, **ושתים יש באילן, כגון** אילן **זיתים**, והם שכחה ופאה, ויליף לחיוב פאה בזית, מהא דכתיב 'כי תחבוט זיתיך לא תפאר אחריך', ודרשינן מינה, שלא תיטול מן האילן את ראשו שהוא הפאה. **והשתא אי משום דחביבא ליה** לתנא דין שאר פירות מלבד זיתים וגפנים, לפי שהוא **מילתא דרבנן**, ולכך **אקדים אוג** וחרובין ושנאם בראש המשנה, הוה ליה **מיתני זיתים וגפנים** שחיובם בפאה הוא מן התורה **לבסוף**, לאחר כל הפירות שחיובם מדרבנן הוא, **וכדפריך בריש יבמות** (דף ג. ושם) לגבי סדר כתיבתם של היבמות הפוטרות את היבם ממצות יבום, וזאת משום שהם אסורות לו באיסור ערוה, ושנה התנה את ערוות בתו בראש מתניתין, ומסבירה שם הגמ', דהוא משום שערוות בתו אייתי מדרשא וחביבא ליה, ולכך שנאה בראש המשנה. והקשתה הגמ' שם, אי הכי, **ליתנייה לאחות אשה לבסוף** המשנה, לפי שפטור אחות אשה מפורש בתורה, ופטור שאר העריות נלמדים ממנה. הרי לנו מקושיית הגמ', דכל היכא ששנה התנא בראש דבריו מילתא דאתיא מדרשא דחביבא ליה, שנה להדינים המפורשים בתורה בסוף דבריו, וא"כ מדוע **התם** בפאה **שנאן** לזיתים וגפנים שחיובם מן התורה, **בסירוגין ובאמצע** בין מיני הפירות שחייבים מדרבנן, ולא שנאן בסוף המשנה.

איידי דחביבא ליה אקדמה. ובפ"ק דפאה (משנה ה) **תנן לענין פאה, האוג והחרובין מדאורייתא לא מחייבי בפאה, אלא זיתים וגפנים דכתיבי בקרא כדדריש בפרק הזרוע** (חולין דף קלח.) **ארבע שבכרם שתים שבאילן כגון זיתים, והשתא אי משום דחביבא ליה מילתא דרבנן אקדים אוג וחרובין ליתני זיתים וגפנים לבסוף, כדפריך בריש יבמות** (דף ג. ושם) **ליתנייה לאחות אשה לבסוף, והתם שנאן בסירוגין ובאמצע. וי"ל דהתם בפאה לא אתא אלא לפרושי אלו שלקיטתן כאחד, הלכך לא חייש למתנינהו על הסדר. א"נ האחרון אחרון אין לקיטתן כאחד כולי האי כמו הראשון שלפניו, ופאה שייך בדבר שלקיטתן כאחד, ותני לא זו אף זו:**

אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן:

ברייתא זאת, שא' בתשרי הוא ר"ה אף למעשר בהמה, אזיל **כרבי שמעון דאמר במתניתין אחד בתשרי ראש השנה למעשר בהמה.**

מקשים התוס' ותימה, **דהוא מצי לשנויי** ליישב את דברי הברייתא באופן אחר, ולא נאמר דתיזיל אך אליבא דרבי שמעון, אלא **לדברי הכל** תיזיל, ואיכא **לפרושי** מה דנקט 'מעשרות' לשון רבים באופן אחר, **כגון מעשר ראשון ומעשר שני ומעשר עני**, שר"ה לכל המעשרות האלו הוא א' בתשרי, **כדתנן בריש מסכת מעשרות** ששנה שם התנא 'מעשרות' לשון רבים, וכוונתו היא לכל אופני המעשר בפירות, **ולעיל נמי בפירקין** (דף ז.) **גבי 'בל תאחר' קתני** דחייבי דמים וערכין וכו', **ומעשרות** שעבר עליהם ג' רגלים בעת נדבתם ולא העלם לבית המקדש, עובר בבל תאחר, **וקתני נמי** חייבי **בכור ומעשר** דהיינו מעשר בהמה, הרי דכששנה התנא 'מעשרות', כוונתו היא לכמה מיני מעשר בפירות, שהרי מעשר בהמה נשנה לבדו, וא"כ היה לה להגמ' כאן לבאר דר"ה ל'מעשרות', היינו לכמה מיני מעשרות שבפירות, ומדוע פירשה דהוא ר"ה אף למעשר בהמה כדעת ר"ש שהוא יחיד.

ועוד קשיא דאי מהדר לאקשויי, כלומר דאם באה הגמ' לדייק ולהקשות בדברי התנא, **אמאי תני 'מעשרות' לשון רבים**, הרי **בריש** - קודם שתקשה כן על מעשרות, **הוא ליה** לגמ' **לאקשויי אירקות**, וכך תקשה, מדוע נשנו 'ירקות' בלשון רבים ולא נשנה 'ירק' בלשון יחיד, **דהא התנא** שנה **ירקות בריש** דמתניתין, **והדר תני מעשרות**, ומדוע מקשה הגמ' על לשון רבים שבמעשרות, קודם שתקשה על לשון רבים שבירקות שנשנה קודם.

ומתרצים התוס' **ונראה לי, דלאו אברייתא פריך**, כלומר דלא על לשון הברייתא דקתני בה 'בא' בתשרי ר"ה לירקות ולמעשרות ולנדרים' פריך בגמ', מדוע נשנה בלשון רבים, **אלא** דקושית הגמ' **אמתניתין קאי**, על הא **דקתני** במשנה 'ולירקות', **משום מעשר ירקות דהם מדרבנן**, ואתא התנא לאשמועינן, דא' בתשרי ר"ה למעשרות דרבנן, ומק' הגמ', **דליתני** 'א' בתשרי ר"ה **למעשר' פתם**, **והוה ידענא** מסתימת הלשון **דבכל מעשר איירי** התנא, **בין בירק, ובין בדגן. ומשני**, דלכך שנה התנא 'ר"ה לירקות', ולא ר"ה למעשר פתם, **משום דאי תני** ר"ה למעשר, **הוה משמע** מלשונו לא רק מעשר פירות, אלא **דאחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן**, ר"ה שלהם הוא בא' בתשרי, **והיה"ש פותם** את דבריו כדעת **ר' שמעון**, והיה לנו ללמוד מכך דהלכה כר"ש היא, וכיון דהתנא דמתני' חולק על ר"ש, לכך שנה במשנתינו ר"ה לירקות, ולא כתב ר"ה למעשר סתם, כדי שלא לסתום כדעת ר' שמעון. **והדר דייק בגמ', אמאי תנא 'ירקות' לשון רבים**, ולא תני 'ירק' בלשון יחיד.

וה"ה דהוה מצי לאקשויי אף על שמיטין, מדוע נשנו בלשון רבים, **ואף על יובלות מצי לאקשויי כן**, אמאי לא תני 'יובל' בלשון יחיד"ש, אלא ומדוע לא שאל על אלו, ומתרץ, דהגמ' שאלה רק **על מה שיכולה למצוא טעם** מדוע אמנם נשנה כן וזה היא **מפרשת**.

ציונים והערות

שג. אחד התנאים לחיוב פאה הוא, 'שיהא לקיטתו כאחת', ופי' ברע"ב בפ"א דפאה מ"ד: ולקיטתו כאחת, ר"ל שיאספהו כולו בפעם אחת ואז יהיה חייב בפאה, להוציא התאנים והדומה להם, שלא יאספו בפעם אחת עד שנתבשל זה אחר זה, שאין לנו לחייב בפאה אלא כל שיקצרוהו בפעם אחת, כי הוא לשון קציר. **דש. כן** גריס בבארות המים. **שה. בבת"י** לתוס' הרא"ש הובא תי' לקושיית התוס', דגבי שמיטין ויובלות לא מצי למינקט לשון יחיד, דקאי אשמיטין ויובלות דכולהו עלמא, אבל במעשרות ודאי הוה מצי למיתני מעשר, דמשמע נמי כל מעשר דההוא שתא, וירק נמי משמע כל אף זו, דהיינו שכל אחד מוסיף יותר חידוש על מה שקודם לו, שגם זה אף שהוא פחות נלקט כאחד מהקודם לו, מ"מ עדיין הוא בגדר של לקיטתו כאחד.

ירק הנאגד משיאגד:
דין זה שירק שהדרך בו לאגדו, זמנו הוא משיאגד, הוא דווקא **לענין גורנו למעשרות**, דמשעה שנאגד אסור לאכלו ללא הפרשת תרומה ומעשרות, לפי שזהו זמן חיובו, כך **מיתני בפ"ק דמעשרות** (משנה ה). **אבל לענין** איסור הפרשה מהיבול החדש של שנה זו, על היבול הישן מהשנה הקודמת, דבר זה **תלוי** הוא **בלקיטה**, דמה שנלקט קודם ר"ה, אינו מתעשר על שנלקט אחר ר"ה, ולא תלי כלל אם נאגד בשנה זו או בשנה הקודמת.

ירק הנאגד משיאגד. לענין גורנו למעשרות מיתני בפ"ק דמעשרות (משנה ה), אבל לענין חדש ויישן תלוי בלקיטה:
משימלא את הכלי. בסיפא קתני ואם אינו ממלא את הכלי משילקט כל צרכו:
[יב:] **משתבא השמש. בירושלמי מוקי לה בנכרי:**
משתצמח לזרעים. פירש בקונטרס שהזרע צומח בתוכו, ואינו משמע כן בירושלמי דמעשרות פ"ק דאמרי', מתני' כדי שתזרע ותצמח. כיצד הוא בודק, ר' שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן נוטל מלא קומצו ונותן לתוך הספל של מים, אם שקע רובה חייבת ואם לאו פטורה. ר' יונה בעא, מעתה מה ששקע יהא חייב ומה שלא שקע יהא פטור, אלא ברוב כל פרידה ופרידה את אמרת. משמע משתצמח לזרעים היינו שנגמר בישולם כל כך שאם תולשין אותן וזורעין אותן במקום אחר מצמיח:
התבואה. פי' בקונטרס דגן ותירוש קרויין תבואה דכתיב כתביב כתבואת גורן וכתבואת יקב. ואי אפשר לומר כן, חדא דאם כן לא ליתני זיתים וליהוו בכלל תבואה כמו ענבים, דתרווייהו בכלל תבואת יקב נינהו. ועוד דשיעור אחר תנא גבי ענבים בפ"ק דמעשרות (משנה ג) דתנן הענבים והבאושים משיבאישו, ובאושים מין ענבים הוא מלשון ויעש באושים (ישעיה ה). ואית דגרסי הבאושים, ובירושלמי גרסינן הענבים והבאושים משיבאישו, ר' זירא בשם ר' יסא משיקרא באושא. וצריך טעם למה לא אזלינן בענבים בתר שליש כמו בתבואה וזיתים, מהאי קרא גופיה דמייתי הכא, ומנלן כל הנך שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד גבי פירות בפ"ק דמעשרות (סט) בתאנים וענבים ורמונים וטובא דחשיב התם, ואי לאו ענבים אכולהו אחרינא לא הוה חיישינן דלאו דאורייתא, אלא ענבים דאורייתא נינהו דכתיב תירוש ויצהר. ונראה לי דכל אותן שיעורין הוא הבאת שליש שלהם, והא דלא קתני משיביאו שליש כדקתני גבי

משתבא השמש:
בירושלמי מוקי לה לאופן זה שליקט בראש השנה אחר שתבא השמש **בנכרי**, לפי שאסור לישראל ללקט אחר ביאת השמש של ר"ה[ז]:

משתצמח לזרעים:
התוס' באים לבאר את דברי הגמ' 'משתצמח לזרעים', דלא כרש"י.
פירש בקונטרס, שפירוש 'משתצמח לזרעים' הוא משעה **שהזרע צומח בתוכו**.
וחולקים התוס' על רש"י ואומרים, **ואינו משמע כן בירושלמי דמעשרות פ"ק, דאמרינן** התם **בירושלמי, מתני'**, זמן התלתן לחיוב מעשר הוא **כדי שתזרע ותצמח**[ח], **כיצד הוא בודק** מתי כבר הוי בגדר 'תזרע ותצמח', **ר' שמואל בר נחמני בשם רבי יונתן** אמר, יעשה כך, **נוטל מלא** קומצו מן הזרעים, **ונותן לתוך הספל של מים. אם** שקעו רובם של הזרעים, **חייבת** במעשר, **ואם לאו פטורה**, ר' **יונה בעא**, מעתה אם שקיעת הזרע במים הוא סימן שהוא ראוי להזרע ולצמוח, אם כן נאמר דמה **ששקע יהא חייב**, לפי שכבר הגיע לגמר בישולו, **ומה שלא שקע יהא פטור**, לפי שעדיין לא נתבשל, ואם כן מה פירוש שקע רובה, דמשמע שאם שקעו רובם חייבים במעשר גם אלו שלא שקעו, **אלא** אין הכוונה ששקעו רוב הזרעים שנטל בקומצו, אלא **ברוב כל פרידה ופרידה את אמרת**, שכל גרגיר וגרגיר שוקע רובו במים ומיעוטו צף מעל המים. **ומשמע** מדברי הירושלמי דפירוש 'משתצמח לזרעים', **היינו שנגמר** כבר **בישולם** של הזרעים **כל כך**, עד **שאם תולשין אותן וזורעין אותן במקום אחר**, **מצמיחים** הם גבעולים חדשים, ושלא כדברי רש"י ד'משתצמח' היינו מעת שיצמחו הזרעים, אלא מעת שיהיו ראויים ליזרע, שהרי הירושלמי פוטר זרעים שלא שקעו במים, ואילו לרש"י, כבר מעת שצמחו הזרעים חייב התלתן במעשר.

התבואה:
שנינו, 'התבואה והזיתים - משביאו שליש', **פי' בקונטרס דדגן** - חטה **ותירוש** - ענבים **קרויין תבואה**[ט], **דכתיב**[י] 'ואמרת אליהם בהרימכם את חלבו ממנו, ונחשב ללוים **כתבואת גורן וכתבואת יקב**', הרי שקרא הכתוב לחיטה וענבים בלשון תבואה, וזמנם לחיוב מעשר הוא משביאו שליש.
וחולקים התוס' על רש"י ואומרים, **ואי אפשר לומר כן**, דהיינו שענבים יהו כלולים בלשון תבואה, מכמה טעמים. **חדא - דאם כן** דמשום הכתוב 'תבואת יקב' נכללים ענבים בלשון תבואה, **לא ליתני** 'והזיתים משביאו שליש', וכבר נדע את דינם, משום **דליהוו בכלל תבואה כמו ענבים, דתרווייהו** זיתים וענבים **בכלל תבואת יקב נינהו**, שהרי אף הזיתים נסחטים ביקב, ולא רק ענבים, ואמאי תני לזיתים לבדם זאת לאחר שכבר שנה את דין התבואה[יא]. **ועוד** קשה, דהרי **שיעור אחר תנא גבי** זמן **הענבים** להתחייב במעשר, כדמצינו **בפ"ק דמעשרות** (משנה ג), **דתנן הענבים והבאושים** שהם ענבים גרועים, זמנן הוא **משיבאישו**, כשיראו החרצנים מחוץ לקליפה. **ובאושים מין ענבים הוא**, וזאת למדנו **מלשון** הכתוב ויקו לעשות ענבים **ויעש באושים** (ישעיה ה). וקשה, האיך פירש כאן רש"י שזמן הענבים לחיוב מעשר הוא משיביאו שליש, והלא בפירוש כתוב במשנה שזמנם הוא משיבאישו. **ואית דגרסי** 'הענבים **הבאושים**[יב] משיבאישו'. והיינו דענבים גרועים זמנם הוא משיבאישו, אך לא הובא שם דין ענבים רגילים, ודינם הוא משיביאו שליש כדתני הכא. אמנם א"א לומר כן, **דבירושלמי גרסינן הענבים והבאושים משיבאישו**, ופירש ר' **זירא בשם** ר' **יסא** דשיעורן הוא, **משיקראו** בלשון האנשים 'באושא', ומגירסת הירושלמי הענבים 'והבאושים חזינן, שאף זמן הענבים הרגילים הוא משיבאישו, וא"כ יקשה לשיטת רש"י, אמאי תני הכא דזמנם הוא משיביאו שליש. **ובאמת צריך טעם למה לא אזלינן בענבים בתר שליש כמו בתבואה וזיתים**, דהרי ילפינן להו **מהאי קרא גופיה דמייתי הכא**, שאסר הכתוב בשנה השמינית את היבול שהביא שליש בשביעית, ואמאי לא נילף נמי מהאי קרא דאף ענבים שיעורם הוא משיביאו שליש. וכן קשה, **מנלן כל הנך שיעורין המפורשין בכל אחד ואחד, גבי פירות בפ"ק דמעשרות** (סט) דתני התם **בתאנים** משיתחילו להתבשל, **וענבים** משיבאישו, **ורמונים** משיצא מהם משקה, **וטובא** וכן שאר פירות דחשיב **התם** זמנם למעשרות, מניין להם לחז"ל כל הזמנים האלו. **ואי לאו ענבים** כלומר, לולא שהיה כתוב במשנה דשיעור הענבים הוא משיבאישו, **אכולהו אחרינא** על שאר הפירות **לא הוה חיישינן** להקשות מנין לחז"ל שיעורן, דהא חיובם בתרומה **לאו דאורייתא** נינהו, אלא מדרבנן, ולכך יש להם לתקן אף את זמנם לחיוב תרומה, **אלא** על **ענבים** שחיובם בתרומה **מדאורייתא נינהו, דכתיב** 'תירוש ויצהר', 'כל חלב יצהר וכל חלב תירוש ודגן ראשיתם אשר יתנו לה' לך נתתים', וא"כ מהיכן למדו חז"ל שזמן חיובם בתרומה הוא משיבאישו.
ומתרצים התוס' **ונראה לי, דכל אותן שיעורין** שנאמרו בכל הפירות, **לגבי חיובם** בתרומה **הוא** זמן **הבאת שליש שלהם, והא דלא קתני** בפירוש

ציונים והערות

שו. העיר ע"ז בערוך לנר, דלפי"ז הול"ל תלתא גווני בירקות, ירק הנאגד משיאגד, שאינו נאגד משימלא את הכלי, ושאינו ממלא את הכלי - מילקט כל צרכו. וכ' ליישב דבשלמא לענין ירק הנאגד וממלא הכלי, נקט משום שאין מעשרין את שליקט ואגד קודם ר"ה על שליקט ואגד אחר ר"ה, אבל לענין משילקט כל צרכו, אי אפשר לומר כן, דאם ליקט כל צרכו קודם ר"ה, איך ילקט עוד אחר ר"ה. **שז. כתב** בפני יהושע, דלמש"כ התוס' לקמן יד: בד"ה ולשביעית, דכל היכא דאזלינן בתר לקיטה, לאו דווקא לקיטה אלא הכל הולך אחר גמר הפרי, שמאז הדרך ללקטן. הביא ע"ז ראיה עיי"ש. וא"כ לא הוה צריך לאוקמי בנכרי שליקט אחר ביאת השמש, אלא יכולך לפרש דהאי דקתני ליקט אחר שתבוא השמש, כוונתו היא שנגמרה מלאכתן אחר ביאת השמש ורואיין ללקיטה, ולעולם לקטן ישראל. **שח. כתב** בערוך לנר, דלשון 'משתצמח לזרעים' נראה יותר כפי' רש"י, ורש"י ס"ל דהירושלמי חולק על הבבלי, ולכך נקט לשון אחר 'משתזרע ותצמח', ולא נקט לשון הבבלי 'משתצמח לזרעים', ועוד דלפירוש הירושלמי קשה, מדוע נקט שיעור זה דווקא גבי תלתן, הרי בכל הדברים אין חיוב מעשר עד שראוי לצמוח כשיזרע, כדיליף בסוכה לו. מ'עשר תעשר את כל תבואת זרעך', ודרשינן 'כדרך שבני אדם מוציאין לזריעה'. **שט. בתוס'** הרא"ש הביא בשם רש"י, דלשון תבואה כולל דגן תירוש ויצהר, וברש"י ותוס' שלפנינו ליתא "יצהר", וכן א"א לומר כן, דהא כתיב 'התבואה והזיתים' הרי ששנה זיתים שהם יצהר בנפרד. **שי. במדבר** יח ל. **שיא. בפני** יהושע כ' ליישב שיטת רש"י, דהא דקתני בענבים שיעור אחר, הוא כשרוצה לאכול את הענבים בעינייהו, אבל כשרוצה לכתשן לעשות מהם יין, אינו מחוייב במעשרות אם לא שהביאו הענבים שליש. **שיב. לפנינו** הגירסא 'הענבים והאבשים - משהבאישו.

תבואה וזיתים, משום דבכולהו אפשר ליתן בהם סימן חוץ מתבואה וזיתים, וכן משמע בירושלמי דגבי התלתן משתצמח דריש לה רבי זעירא מדכתיב עשר תעשר את כל תבואת זרעך כו' דבר שהוא נזרע ומצמיח, יצא פחות משליש שאינו נזרע ומצמיח. רבי חנינא בשם רבי אמר זיתים וענבים שלא הביאו שליש, משקין היוצא מהן אינן מכשירין. וא"ת והיכי ילפינן הכא חיוב מעשר משביעית, והלא כל אילנות הולכין לשביעית בתר חנטה וענבים נמי בכלל כדאמרינן לקמן אמרי רבנן אילן בתר חנטה ירק בתר לקיטה תבואה וזיתים בתר שליש, ואפ"ה לענין להתחייב במעשר שיעור אחר המפורש בפ"ק דמעשרות (משנה ג). ויש לומר דבכולהו ניחא דחזו כשיעור המפורש בהם, אבל תבואה וזיתים קודם הבאת שליש נמי חזו כדאמרינן פרק המוציא יין (שבת דף פ:) אנפיקינון שמן זית שלא הביא שליש שמשיר השער ומעדן הבשר, ואמרינן בפרק אלו עוברין (פסחים דף מג:) עמילן של טבחים פת תבואה שלא הביאה שליש. ומהאי טעמא ניחא דקשיא ליה טפי אהנך מנלן דאזלינן בתר שליש כיון דמקודם לכן חזו, ומייתי ראיה משביעית דאפילו לשביעית לא משערינן עד הבאת שליש כ"ש להתחייב במעשר, דהא שאר אילנות דאזלינן לשביעית בתר חנטה אפ"ה לא מחייבי במעשר עד דמטו לשיעור המפורש בהם:

מנהג שביעית בשמינית. תימה דלעיל (דף ט.) נפקא לן מבחריש ובקציר תשבות קציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית, ופירש בקונטרס כגון תבואה שהביאה שליש בשביעית אתה נוהג בה מנהג שביעית בשמינית. וי"ל (דהאי דהכא איצטריך ללמד על חריש שהוא לתוספת כדפירש' לעיל ועוד נ"ל) דאי מהכא הוה אמינא דהא דנוהג בה מנהג שביעית בשמינית, היינו דקדושת שביעית נוהגת בהם דאסירא בסחורה וחייבין בביעור ושאר דיני פירות שביעית, אבל לחרוש ולקצור ולעדור אותה תבואה לא הייתי אוסר דדבר התלוי בעבודת הארץ, כיון דנפקא שביעית שריא אפילו לצורך פירות שביעית להכי איצטריך ההוא קרא. וניחא השתא דדריש מיניה תוספת שביעית, דאי לאו הכי מה תוספת שייך בפירות שגדלו בשביעית במאי דאסירי בשמינית:

'משביאו שליש' כדקתני גבי תבואה וזיתים, משום דבכולהו פירות, אפשר ליתן בהם סימן מתי הוא הבאת שליש שלהם, חוץ מתבואה וזיתים דאין בהם סימן חיצוני מתי הביאו שליש. וכן משמע בירושלמי שהשיעורים שנאמרו הם סימן להבאת שליש, דגבי זמן התלתן לחיוב תרומה שהוא 'משתצמח לזרעים', דריש לה רבי זעירא מדכתיב, 'עשר תעשר את כל תבואת זרעך' כו', ודרשינן מיניה, דבר שנגמר בישולו עד שהוא נזרע ומצמיח, הוא חייב במעשר, יצא תלתן בפחות משליש גידולו, שאינו נזרע ומצמיח, דאמנם עדיין לא יהא חייב במעשר, וכן דרבי חנינא בשם רבי אמר, 'זיתים וענבים שלא הביאו שליש, משקין היוצא מהן אינן מכשירין את הפירות לקבל טומאה', משום שעדיין לא נתבשלו כדי צרכם[יג], הרי לנו מדברי הירושלמי, דכל הסימנים שנאמרו בפירות, הוא בזמן הבאת שליש שלהם, ובכך מתורצות קו' התוס', דבאמת אף זמן הענבים הוא משביאו שליש, ושיעור זה נלמד מאותו הפסוק המלמד על התבואה וזיתים, ששיעורן הוא משביאו שליש.

מקשים התוס' **וא"ת, והיכי ילפינן הכא** בסוגייתינו את מועד הפירות לחיוב מעשר, וזאת מהשלב שבו הם מתקדשים בקדושת שביעית, והלא מצינו שאין מועדים אלו שוין, דהא בכל האילנות הולכין לשביעית בתר חנטה, דאם חנטו בשביעית הרי הם קדושים בקדושת שביעית, ואף ענבים נמי בכלל שיעור זה, שהרי נכללים הם בשיעור אילן, וכדאמרינן לקמן, דאמרי רבנן באילן אזלינן לגבי קדושת שביעית בו, בתר חנטה[יד], ובירק אזלינן בתר לקיטה, ובתבואה וזיתים בתר שליש, ואפ"ה לענין להתחייב במעשר יש לענבים שיעור אחר, והוא המפורש בפ"ק דמעשרות (משנה ג) והוא משביאישו, וא"כ יקשה, האיך ילפינן הכא דזמן התבואה והזיתים להתחייב במעשר הוא משביאו שליש, מכך ששיעורן לשביעית הוא הבאת שליש, ושמא כשם דבענבים אין השיעורים למעשר ושביעית שוים בהם, נאמר כך בתבואה וזיתים ג"כ, דאין השיעורים שוים בהם.

אוצר החכמה

ומתרצים התוס' **ויש לומר, דבכולהו פירות ניחא** מה שמתחייבים רק בשיעור המפורש בהם, משום דאינן חזו לאכילה עד השיעור המפורש בהם, אבל תבואה וזיתים, אף קודם הבאת שליש נמי חזו להשתמש בהן, כדאמרינן בפרק המוציא יין (שבת דף פ:) מהו אנפיקינון, ומבארת הגמ' שהוא שמן מזית שלא הביא שליש, שמשיר השער ומעדן הבשר, וכן אמרינן בפרק אלו עוברין (פסחים דף מג:) מהו עמילן של טבחים, וביארה הגמ' שהוא פת מתבואה שלא הביאה שליש, הרי לנו שתבואה וזיתים חזו לתשמיש אף קודם הבאת שליש, ולכך מתחייבים הם במעשר אף קודם שיעורן[טו], **ומהאי טעמא נמי יהא ניחא**, הא דהוה קשיא ליה לגמ' טפי אהנך על תבואה וזיתים, מנלן דאזלינן בהו בתר שליש, ולא הק' הגמ' כך על שאר פירות, ולמה דאמרנו לעיל יהא ניחא, כיון דתבואה וזיתים אף מקודם לכן חזו, ולכך הקשתה הגמ' מדוע לא יתחייבו בתרומה אף קודם הבאת שליש, ובתי' הגמ' מייתי ראיה משביעית לשיעור זה, דאם אפילו לענין שביעית ששיעורה באילן הוא קודם לשיעור חיוב האילן במעשר, אעפי"כ לא משערינן ביה בתבואה וזיתים עד הבאת שליש, כ"ש דלהתחייב במעשר אזלינן בהו בתר שליש, וקודם לכן פטורים הם מן המעשר, דהא בשאר אילנות דאזלינן בהו לשביעית בתר חנטה, ואפ"ה לא מחייבי במעשר עד דמטו לשיעור המפורש בהם, לפי ששיעור שביעית קודם לשיעור תרומה, כ"ש שתבואה וזיתים ששיעורן לשביעית הוא שליש, שלא יתחייבו בתרומה קודם הבאת שליש.

מנהג שביעית בשמינית:

מקשים התוס' **תימה, דלעיל (דף ט.) נפקא לן** דין זה דתבואה שהביאה שליש בשביעית קדושה היא בקדושת שביעית, מקרא ד'בחריש ובקציר תשבות'. ודרשינן דקרא איירי בקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית, ופירש בקונטרס, כגון תבואה שהביאה שליש בשביעית, אתה נוהג בה מנהג שביעית אף בשנה השמינית, ואמאי בעינן עוד לימוד לדין זה. ומתרצים התוס' וי"ל, (דהאי קרא דהתם[טז] דכתיב 'בחריש ובקציר תשבות', איצטריך ללמד על החריש של ערב שביעית, שהוא אסור לפני שביעית בזמן התוספת, כדפירשתי לעיל, וקרא ד'במועד שנת השמיטה בחג הסוכות', בא ללמד על תוספת שאחר שביעית, דהתבואה שהביאה שליש לפני ר"ה, נוהג אתה בה מנהג שביעית בשמינית. ועוד נ"ל), דאי הך דתבואה שהביאה שליש בשביעית, קדושה בקדושת שביעית, מקרא דהכא לבד לא הוה ילפינן לה, הוה אמינא דהא דנוהג בה מנהג שביעית אף בשנה השמינית, היינו דקדושת שביעית נוהגת בהם בפירות, לגבי הך דאסירא בסחורה וחייבין בביעור בעת שכלה לחיה בשדה, וכן לגבי שאר דיני פירות שביעית, אבל לחרוש ולקצור ולעדור באותה תבואה לא הייתי אוסר, דדבר התלוי בעבודת הארץ הוא, והייתי אומר בו דכיון דנפקא שנת השביעית, שריא לכל עבודות האדמה, אפילו לצורך פירות שביעית, ורק הפירות עצמם יהיו קדושים בקדושת שביעית, אבל מלאכות הקרקע יהיו מותרות, להכי איצטריך ההוא קרא ד'בחריש ובקציר תשבות', ללמד שאף עבודות הקרקע יהו אסורות בפירות שהביאו שליש בשביעית.

וניחא השתא לפי תירוץ זה, מה דדריש מיניה מקרא ד'בחריש ובקציר תשבות', לדין **תוספת שביעית, דאי לאו** הכי, כלומר דבא ללמד על עבודות הקרקע שאסורות בתבואה שהביאה שליש, אף אחר שיצאה שנת השביעית, א"כ מה **תוספת שייך בפירות שגדלו בשביעית, במאי דאסירי בשמינית**, והלא אין זה תוספת על השנה השביעית, אלא דין הוא בפירות שגדלו בשביעית גופן, דינהג

ציונים והערות

שיג. אין האוכלין נטמאין אעפ"י שנגעה בהם איזה טומאה, עד שיגע בהם משקה משבעה המשקין הללו. יין, דם, שמן, חלב, טל, דבש, מים. **שיד. בכת"י** תוס' הרא"ש איתא: יש לשאול למה לא הלכו חכמים באילן אחר הבאת שליש כשיעור תבואה וזיתים, דהא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. י"ל דהטעם שהולכין באילנות לענין ראשונה ושניה וחדש וישן אחר חנטה, הוא מפני שהפירות הם הולכין אחר השנה שהם גודלים בה ובגידול שהם גדלים בו הוא הולך אחר מי גשמים, ושאר האילנות כיון שירד עליהם מים בשעת חנטתן, שוב אינם צריכים למים אחר חנטתן, וא"כ דין הוא שיהו נידונים לשנת החנטה, והתבואה הגידול שלה אחר הבאת שליש, שאחר שהביאה שליש א"צ למים, וטעם שהירק הולך אחר לקיטה, לפי שצריך למים אף בשעת לקיטה שגדל הוא על כל מים.

שטו. בפני יהושע הקשה, דדברי התוס' תמוהין ביותר, דבמה דחזי זיתים להשיר השיער, ותבואה לעמילן של טבחים, אי"ז ענין כלל לחיוב מעשרות, והניח בצ"ע. ובערוך לנר כ', דמוכח שפיר שאף לאכילה ראויים תבואה וזיתים קודם שהביאו שליש, דתנן בשביעית פ"ד: הבוסר משהביא מים, אוכל בו פיתו בשדה וכו', הזיתים משכניסו רביעית למאה פוצע ואוכל בשדה, הרי דענבים וזתים אף קודם שהגיעו לעונת המעשרות, ראויים הם לאכילה, וקרינן בהו והיתה שבת הארץ לכם לאכלה, וכן לענין דגן מוכח כן ממתניתין דחלה פ"א מ"ג, 'אלו חייבים בחלה ופטורין מן המעשרות וכו', ותבואה שלא הביאה שליש'. הרי שקרינן בתבואה שלא הביאה שליש, והיה באכלכם מלחם הארץ להתחייב בחלה, וא"כ נקרא אוכל. והתוס' קצרו בראיותיהם דהוה מצי להביא ראיה ממשניות אלו. **שטז. כן** גורס

אוצר החכמה

בהם קדושה, ואמאי קרי ליה 'תוספת שביעית'. ולפי תי' התוס', דבא הכתוב ללמד שאף עבודות הקרקע אסורות אחר שיצאה השנה השביעית, ניחא, משום דיליף מיניה דין תוספת שביעית, דאיסור הקרקע אחר יציאת שנת השביעית 'תוספת שביעית' היא, דאף שכבר יצאה שנת השביעית, מ"מ הקרקע אסורה היא בעבודה.

אלא מאי אסיף קציר:

לאחר שהסבירה הגמ' את הפסוק: 'וחג האסיף בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה', ש'חג האסיף' מלשון קציר הוא, כלומר החג שבו קוצרים את התבואה של השנה שעברה, מבארים התוס', **אבל מכל מקום פשטיה דקרא** הוא **חג הבא בזמן אסיפה**, וכך הוא ביאור הפסוק - החג אשר הוא בזמן אספך את מעשיך מן השדה, אזי, האסיף אשר אתה קוצר בו שייך לשנה שעברה"ז.

וקרי ליה בצאת השנה:

מ"מ **בהאי קרא** ד'חג האסיף בצאת השנה' **לחודיה, לא סגי** בכך ללמדינו דהתבואה שהביאה שליש בשביעית תהא קדושה בקדושת שביעית, משום **דאי לאו** קרא 'דבמועד שנת השמטה בחג הסוכות' דממנו למדנו לדיני השביעית שנמשכים אף בשמינית, היינו מפרשים את הכתוב 'וחג האסיף בצאת השנה' כפשוטו, דהיינו חג הבא בזמן אסיפה, ורק משום דכתיב 'במועד שנת השמיטה בחג הסוכות' דשמעינן מינה דשביעית נוהגת עד סוכות של שמינית, והיה אפשר לכאורה לומר בכוונת הפסוק דכל היבול הגדל עד סוכות של שמינית, יהא קדוש בקדושת שביעית, לכך דרשינן מקרא ד'חג האסיף', דרק היבול שהביא שליש בשביעית ונאסף בסוכות, הוא קדוש בקדושת שביעית, ואילו יבול שלא הביא שליש בשביעית, אף דנאסף בסוכות דשמינית אינו קדוש.

חסר קורטוב:

קורטוב הוא חלק **אחד משמונה שבשמינית**, כלומר חלק אחד משישים וארבעש"ח, **כדאיתא בפרק המוכר את הספינה** (נ"ב ע"ב), **ואת המדה הפחותה** ביותר **נקט** התנא, **ולאו** דוקא חיסרון קורטוב פוסל את המקוה, **דאפילו בפחות מכאן**, כלומר אף אם נחסר פחות משמונה שבשמינית נמי נפסל, **ואפילו חסרה טיפה** אחת של מים מארבעים סאה במקוה, **אינו טובל** בה להטהר, משום דבעינן ארבעים סאה שלמים.

ולא קציר נכרי:

התוס' באים לבאר באיזה אופן נחשבת תבואה שנקצרה בידי נכרי כקציר נכרי הממועט מ'קצירכם' ופסולה לעומר.

בגמ' נאמר שהתבואה שנקצרה ע"י גויים נחשבת קציר נכרי, ואינה כשרה להבאת העומר.

ומקשים התוס', **ואף על גב דירושה היא** ארץ ישראל **להם לישראל מאבותיהם**, שהרי נאמר לאברהם 'כי את כל הארץ אשר אתה רואה לך אתננה ולזרעך עד עולם', **כדאיתא בע"ז פרק רבי ישמעאל** (דף נ:) לגבי הא **דאמר רחמנא 'ואשריהם תשרפון באש'**[שיט], ומקשה שם הגמ', **מכדי ירושה היא** ארץ ישראל **להם לישראל מאבותיהם, ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו**, וא"כ אין הנכרים שדרו בא"י יכולים לאסור את העצים המחוברים לקרקע ע"י שעבדום, משום שאינם שלהם, אלא ירושה הם לישראל, ואין אדם יכול לאסור דבר שאינו שלו. וכמו"כ הכא, לכאורה אין התבואה שגדלה בא"י ע"י הנכרים נחשבת קציר נכרים, שהרי גדלה בקרקע של ישראל.

ומתרצים התוס', **מ"מ יש לו** לנכרי בעלות **במה שזרע** בעצמו, וכיון שזרע את התבואה בעצמו הרי היא נחשבת קציר נכרי, אעפ"י שגדלה בקרקע ישראל[שכ].

ומ"מ דייק[שכא] **התם שפיר** - בגמ' בע"ז שם איירי לענין ישראל שזקף לבנה להשתחוות לה ובא נכרי והשתחווה לה - אסרה. לפי שכיון שגילה ישראל דעתו שרוצה לעבדה, נכרי שליחותיה דישראל קעביד, ומוכיחה כן הגמ' מהא דהנכרים שעבדו את האשירות אסרום, אעפ"י שהארץ ירושה לישראל, **משום** שכשעבדו ישראל לעגל גילו דעתייהו דניחא להו בע"ז, ונכרים שליחותייהו דישראל קעבדי, ולכאורה לדברי התוס' שכל מה שנטע נכרי בארץ הרי הוא שלו, הרי אין כל ראיה שנכרי יכול לאסור ממון ישראל ע"י שעבדו, שהרי האשרות שניטעו בא"י ע"י נכרים ממון נכרים הם, ולא ממון ישראל, וכמו דאמרנו לעיל, דלנכרי בעלות אית ליה במה דזרע, מ"מ מוכיחה הגמ' שפיר, וזאת מעצי **אשרות שנשארו מדורות הראשונים** קודם שניתנה הארץ לאברהם, וכשניתנה לו הארץ, נתנו גם הם עמה לאברהם, וכשבאו הנכרים לעבדה, ממון ישראל עבדו, אלא כיון שגילו ישראל דעתם בעגל דניחא להו בע"ז, נאסרו האשרות ע"י עבודת הנכרים[שכב].

דאקריבו עומר והדר אכול:

הגמ' מוכיחה שבני ישראל הקריבו את קרבן העומר בכניסתם לארץ, מהא דכתיב ביהושע 'ויאכלו מעבור הארץ [-לשון תבואה] ממחרת הפסח מצות וקלוי בעצם היום הזה', וקרא ד'בעצם היום הזה' קאי על ט"ז בניסן שהוא יום הקרבת העומר, ובא הכתוב לציין שאף ביום זה יכלו לאכל מתבואת הארץ, לפי שכבר הקריבו את קרבן העומר.

עתה באים התוס' להקשות על הנחה זו שכוונת הפסוק 'בעצם היום הזה' קאי על ט"ז בניסן.

הקשה ר' אברהם אבן עזרא, הא ממחרת הפסח היינו ט"ו ניסן שהוא למחרת יום **שחיטת הפסח**, שהפסח **נשחט בי"ד** ניסן, **כדכתיב בפרשת מסעי** 'בחמשה עשר יום לחדש הראשון 'ממחרת הפסח' **יצאו בני ישראל ביד רמה**', **וזה היה בט"ו** בניסן כמו שנאמר בתחילת הפסוק, וא"כ הרי לנו שממחרת הפסח הוא ט"ו בניסן ולא ט"ז בו.

והשיב לו ר"ת דאמנם ממחרת הפסח הוא ט"ו בניסן וה"ק **קרא, ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח**, כלומר מן הישן אכלו ממחרת הפסח שהוא בט"ו, **ומצות וקלוי דהוא** מהתבואה **החדשה, אכלו בעצם היום הזה דהיינו** ט"ז בניסן,

[יג.] **אלא מאי אסיף קציר. אבל מכל מקום פשטיה דקרא חג הבא בזמן אסיפה:**

וקרי ליה בצאת השנה. מ"מ בהאי קרא לחודיה לא סגי אי לאו במועד שנת השמטה בחג הסוכות:

חסר קורטוב. אחד משמונה בשמינית כדאיתא בפרק המוכר את הספינה (נ"ב ע"ב) **ומדה הפחותה נקט ולאו דוקא, דאפילו פחות מכאן ואפילו חסר טיפה אינו טובל:**

ולא קציר נכרי. ואף על גב דירושה היא להם מאבותיהם כדאיתא בע"ז פרק רבי ישמעאל (דף נ:), **דאמר רחמנא ואשריהם תשרפון באש מכדי ירושה היא להם מאבותיהם ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו, מ"מ יש לו במה שזרע. ומ"מ (דייק) התם שפיר משום אשרות שמדורות הראשונים:**

דאקריבו עומר והדר אכול. הקשה ר' אברהם אבן עזרא הא ממחרת הפסח היינו ט"ו בניסן שהוא מחרת שחיטת הפסח הנשחט בי"ד, כדכתיב בפרשת מסעי ממחרת הפסח יצאו בני ישראל ביד רמה וזה היה בט"ו. והשיב לו ר"ת דה"ק קרא ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח כלומר מן הישן, ומצות וקלוי דהוא חדש אכלו בעצם היום הזה דהיינו

ציונים והערות

ר"ש מדעסויא, וכן הגירסא בתוס' הרא"ש. **שיז. כן** פירש מהר"ב רנשבורג, ובערוך לנר פירש באופן אחר, דדברי התוס' בדיבור זה הם הקדמה לדבריו בדיבור שלאחמ"כ, דמאחר שפשטות הכתוב היא חג הבא בזמן אסיפה, אי לאו האי קרא דבמועד שנת השמיטה לא הוי מפקינן קרא מפשטיה, אבל השתא דכתיב במועד שנת השמיטה דשמעינן מינה דנוהג שביעית בשמינית בא זה ולימד דקאי רק על התבואה שהביאה שליש. **שיח. כתב** מהר"ץ חיות לבאר מה שבירר חז"ל בכל עת לשער מדה הקטנה שבקטנות, בשמיני שבשמינית כמו כאן וכן בפ"ק דסוטה אמרו דת"ח צריך להיות בו גאוה שמיני שבשמינית. דהביאור הוא דהנה כל האיסורים חוץ מערלה וטבל, בטלים בשישים דקים להו לחז"ל דבנתערב בשיעור רב כזה שוב נאבד טעמו וזכרו, וביו"ד סי' צח הובאו דעת הרבה פוסקים דאפילו נרגש טעמו ג"כ מותר משום דיותר משישים כמאן דליתא דמי. ובת"ח אמר דצריך שיהיה לו מידת גאוה שמיני שבשמינית, היינו חלק ס"ד והוא יותר משישים והוי כמו דליתא, וכן הכא נקט לרבותא אף חלק יותר מן שישים פוסל את המקוה. **שיט. בדברים** (יב ג) נאמר: ונתצתם את מזבחתם ושברתם את מצבתם ואשריהם תשרפון באש ופסילי אלהיהם תגדעון ואבדתם את שמם מן המקום ההוא. **שכ. כן** איתא בהדיא בירושלמי גיטין סו"פ השולח, דאף לרבי מאיר דסבירא ליה אין קנין לנכרי בארץ ישראל להפקיע מיד מעשר, מודה הוא שיש לו קנין נכסים. מהו קנין נכסים, אמר ר' אבא, אכילת פירות (חסך שלמה). **שכא. כך** הגירסא בתוס' הרא"ש. **שכב. בטורי** אבן הקשה על דברי התוס' דאדרבה, אשירות שמדורות הראשונים קודם שניתן לאברהם היו יכולים לאסור לפי שהיו ממונם, ומאי מקשה התם והא אין אדם אוסר דבר שאינו שלו. ובערוך לנר פי' כפי שפירשו בדברי התוס', דכיון שניתנה הארץ לאברהם ניתנו האשרות עימה, ובמצפה איתן הק' על תירוץ זה, דהא הוי אילן שנטעו ולבסוף עבדו שהוא מותר, כיון שלא נטעו מתחילה לשם עבודה זרה. ותי' במצפה איתן, דגם קודם שניתנה הארץ לאברהם לא היתה של הכנענים כדאיתא בתורת כהנים (נפ' פמרי פוח) דעלתה הארץ בחלקו שם כשחלק נח, וא"כ כשנטלוה הכנענים מהם לא היו יכולים לאסור את האשרות שהיו שם מימי שם, ובני ישראל ירשום משם, לפי שאנו מבני בניו, ולפי"ז י"ל דכוונת הגמ' 'ירושה היא להם מאבותיהם' אינה מאברהם יצחק ויעקב, אלא מנח. ובחו"ב הקשה דאם העכו"ם המחזיקים בקרקע אחר שניתנה לאעע"ה זוכים במה שנוטעים, א"כ למה אלו שנטעו עד שלא ניתנה הפסידו זכות נוטע בשעת נתינה. ותי' שם דכך היתה המתנה, גוף מעכשיו ופירות לאחר זמן, לכשיירשו ישראל את הארץ, וא"כ כל האילנות שהיו קיימים בשעת ההבטחה חשיבא כגוף הקרקע עצמו שהרי היו מחוברים לקרקע, והאילנות העתידים הם בגדר פירות, וכיון שאין לישראל פירות עד שיכנסו לארץ, הרי כל מה שנטעו העכו"ם עד שלא באו ישראל ממון עכו"ם הוא. ועיין עוד בפרשת דרכים ובטורי אבן שהקשו על

ט״ז, דאקריבו עומר והדר אכול וה״נ אשכחן ט״ז דאקרי בעצם היום הזה, כדכתיב ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה. וא״ת ואמאי איצטריך למכתב שאכלו מן הישן הא פשיטא דמצות אכלו בלילה הראשונה, ויש לומר דההיא אכילה לא חשיבה דסגי בכזית, להכי אתא קרא למימר דעיקר אכילה היתה מן הישן ואתא קרא לספר שבחו של מן דכתי׳ ולא היה עוד לבני ישראל מן, דאמרינן במדרש משל לתינוק שאכל פת שעורין מפני שאין לו פת חטין, ומקודם לכן היו יכולין לאכול מן הישן כשעלו מן הירדן בעשור לחדש, אלא שבמן היו חפצים יותר כל זמן שלא פסק להם. ומיהו קשיא דבתוספתא דסוטה (פי״ח) ובפ״ק דקדושין (דף לח. ושם) אמרינן שהיו מסתפקין במן שבכליהם עד ט״ז בניסן דכתיב וישבות המן ממחרת באכלם מעבור הארץ שמע מינה משאכלו חדש פסק, וע״כ י״ל דט״ז נמי קרי ממחרת הפסח לפי שהוא יום מחרת אכילתו דנאכל בליל ט״ו. ובפ׳ שני דחלה בירושלמי פלוגתא היא דאמוראי והכי איתא התם, ר׳ יונה בעא קמיה דר׳ ירמיה בשעה שנכנסו ישראל לארץ ומצאו קמה לחה מהו שתהא אסורה משום חדש, אמר ליה למה לא, עד כדון לחה אפילו יבשה, אמר ליה ואפילו קצורה, מעתה ואפילו חיטין בעלייה, כך אנו אומרים לא אכלו ישראל מצה בלילי הפסח, א״ר יונה מאן דנפקית, תהית דלא א״ל, שנייה היא שמצות עשה דוחה ל״ת, על דעת ר׳ יונה דאמר מצות עשה דוחה ל״ת אע״פ שאינו כתוב בצדה ניחא, על דעת ר׳ יוסי דאמר אין מצות עשה דוחה לא תעשה אלא א״כ כתוב בצדה, ממה שהיו תגרי נכרים מוכרין להם. וכרבי ישמעאל דא״ר ישמעאל כל ביאות שנאמרו בתורה לאחר י״ד נאמרו, שבע שכבשו ושבע שחלקו. התיב ר׳ בון בר כהנא הא

דאקריבו בו את העומר והדר אכול, והיינו שלאחר שהקריבו את העומר בט״ז בניסן, אכלו מן התבואה החדשה. וה״נ **אשכחן** דט״ז בניסן **דאקרי בעצם היום הזה׳ כדכתיב**שכג **ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה** וכתוב זה ודאי נאמר על יום הקרבת העומר, וקרא לו הכתוב ׳בעצם היום הזה׳. וא״כ קרא ד׳ויאכלו מעבור הארץ׳, מתחלק לשני חלקים.

א. שבני ישראל אכלו מן הישן ממחרת הפסח שהוא בט״ו בניסן. ב. שאכלו מן החדש ׳בעצם היום הזה׳ שהוא ט״ז בניסן, ומכאן ראיה מהקריבו את העומר.

ומקשים התוס׳ **וא״ת, ואמאי איצטריך למכתב** בקרא **שאכלו מן הישן** בט״ו בניסן, **הא פשיטא דמצות אכלו בלילה הראשונה** של פסח, ולאיזה צורך הוזכר בפסוק דבר זה.

ומתי[illegible]יש לומר, דאמנם לצורך נכתב בקרא שאכלו מן התבואה הישנה בט״ו בניסן. משום **דההיא אכילה** של מצות שהיו חייבים לאכול מן התורה בלילה הראשון של פסח, **לא חשיבה** כאכילה להזכירה בפסוק, משום **דסגי בכזית** בלבד כדי לצאת ידי חובת מצה, **ולהכי אתא קרא למימר**, שאכלו מן הישן בט״ו, ללמדינו **דעיקר האכילה** של בני ישראל ביום ט״ו בניסן היתה **מן הישן, ואתא קרא לספר שבחו של מן**, שעד ט״ו בניסן ירד להם המן, ועיקר אכילם היתה מהמן ולא מן התבואה, כדכתיב בקרא, דמה שאכלו מן התבואה, הוא משום **שלא היה עוד לבני ישראל מן**, אך כשהיה להם מן, ממנו היתה עיקר אכילתם, כדאמרינן **במדרש, משל לתינוק שאכל פת שעורין מפני שאין לו פת חטין** שמשובחת ביותר, כך ישראל היו אוכלים מן התבואה הישנה, משום שכבר פסק להם המן שהיה משובח יותר, ואף **מקודם לכן**, כלומר אף קודם לט״ו היו יכולין **לאכול מן הישן כשעלו מן הירדן בעשור לחדש** ניסן, **אלא שבמן היו חפצים יותר כל זמן שלא פסק להם**, ולכן הזכיר הכתוב שבט״ו בניסן שפסק להם המן, היתה עיקר אכילתם מן התבואה, וזאת כדי לספר בשבחו של מן, שעד שפסק מלירד, עיקר אכילתם היתה ממנו.

עתה באים התוס׳ להקשות על דבריהם שבט״ו בניסן פסק המן.

ומיהו קשיא, דבתוספתא דסוטה (פי״ח) **ובפ״ק דקדושין** (דף לח. ושם) **אמרינן, שהיו מסתפקין במן שבכליהם עד ט״ז בניסן, דכתיב וישבות המן ממחרת באכלם מעבור הארץ, ושמע מינה, דרק משאכלו** מן התבואה החדשה בט״ז בניסן **פסק** המן, ולא כפי שביארו התוס׳ שבט״ו בניסן אכלו תבואה משום שפסק בו המן, וא״כ א״א לפרש שבא הכתוב להשמיענו שבט״ו בניסן אכלו מן הישן כדי לספר בשבחו של מן שפסק בו, ונשאר התוס׳ בקושיא על מהלך זה.

עתה באים התוס׳ לתרץ את הפסוק ׳ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח, באופן אחר, דדרשינן בגמ׳ מקרא זה שאכלו מן החדש אחר שהקריבו בו את העומר.

וע״כ יש לומר דבאמת ט״ז בניסן נמי קרי ׳ממחרת הפסח׳, לפי שהוא יום שלמחרת אכילתו של הפסח דנאכל בליל ט״ו, וא״כ כך הוא פירוש הפסוק, ויאכלו בני ישראל מעבור הארץ ממחרת הפסח, שאכלו מן התבואה החדשה בט״ז בניסן הנקרא ׳ממחרת הפסח׳, לפי שהקריבו בו את העומר.

עתה מביאים התוס׳ שפירוש הכתוב ׳ממחרת הפסח׳, שנוי במחלוקת בירושלמי אם הוא ט״ו בניסן או ט״ז בו.

ובפרק שני דחלה בירושלמי פלוגתא היא דאמוראי והכי איתא התם: ר׳ יונה בעא שאל קמיה לפני **דר׳ ירמיה, בשעה שנכנסו ישראל לארץ ומצאו** קמה **לחה מהו דינה**, האם אמרינן **שתהא אסורה משום חדששכד** עד שלא קרב העומר, **אמר ליה** ר׳ ירמיה בפשיטות **למה לא**. ושאלו עוד עד כדון עד כאן השבתני על תבואה לחה שהיא אסורה, האם נאמר **דאפילו** תבואה **יבשה** ג״כ תהיה אסורה מדין חדש, **אמר ליה** ר׳ ירמיה, **ואפילו** תבואה **יבשה ואפילו** תבואה **קצורה** שנקצרה ע״י נכרי ג״כ אסורות משום חדש עד שיקרב העומר. והקשה לו **מעתה** שאתה אומר **שאפילו חיטין** שנמצאו קצורות **בעלייה** ג״כ אסורות משום חדש, **אם כך נמצאנו אנו אומרים שלא אכלו ישראל מצה בלילי הפסח**, שהרי הקרבת העומר הינה בט״ז בניסן לאחר אכילת מצה של פסח, ואם כל התבואה שנמצאה בארץ ישראל אסורה היתה משום חדש, וזאת עד ט״ז בניסן שהוא יום הקרבת העומר, הרי שלא היתה להם תבואה למצות מצה. אלא וודאי, חיטין שהיו קצורות בעליה לא נאסרו משום חדש, ומהם אכלו ישראל מצות בליל פסח. **א״ר יונה מאן דנפקית** לאחר שיצאתי מלפני ר׳ ירמיה, **תהית** תהיתי ותמהתי **על עצמי דלא א״ל** שלא אמרתי לו שאין להביא ראיה מאכילת מצה, דשנייה שונה היא מצוות אכילת מצה בלילה הראשון של פסח, לפי **שמצות עשה** דבערב תאכלו מצות דוחה ל״ת של אכילת חדש, וכיון שכן, אף אם חששו ישראל לאיסור חדש ואף בחיטין שהיו בעליה, מ״מ יכלו לאכול מצות בליל פסח מהתבואה הישנה, לפי שעשה דוחה ל״ת.

וממשיך הירושלמי, דתירוץ זה נכון הוא רק **על דעת ר׳ יונה, דאמר מצות עשה דוחה ל״ת** הוא **אע״פ שאין** מצות העשה **כתובה בצד** הלא תעשה, דאז בוודאי כאילו משמע במפורש מן הכתוב שהעשה נאמר אף במקום הל״ת, אלא לדעתו לעולם אמרינן דעשה דוחה ל״ת, ואף שאין העשה כתוב בצד הלא תעשה, וא״כ לדבריו **ניחא** מה שעשה דאכילת מצה דוחה לאו דחדש, אבל **על דעת ר׳ יוסי דאמר אין מצות עשה דוחה לא תעשה אלא א״כ כתוב** העשה **בצדו** של האיסור, כגון ׳לא תלבש שעטנז גדילים תעשה לך׳, יקשה האיך אכלו ישראל מצה בליל הפסח, והלא כל התבואה אסורה היתה משום חדש, ואין העשה דפסח כתוב בצד לאו דחדש שנאמר בו שדוחהו ללאו. ומיישב הירושלמי, שאכלו ישראל מצה ממה **שהיו תגרי נכרים מוכרין להם**, דהיינו שהיו מוכרים להם תבואה שהביאו מחוצה לארץ, דאין בה איסור חדש, ואם**שכה** נאמר כשיטת **רבי ישמעאל** שנביא להלן, לא יקשה מידי, **דא״ר ישמעאל כל ׳ביאות׳ שנאמרו בתורה** כלומר כל מקום שנאמר בו לשון ביאה לארץ ישראל כגון ׳כי תבואו׳ וכדו׳, אין הכוונה לזמן כניסתם לארץ בפועל, אלא **לאחר י״ד שנים נאמרו**, והם **שבע שנים שכבשו** את הארץ **ושבע שנים שחלקוה**, ונמצא איפה דבעת ביאתם לארץ עדיין לא נאסרו באיסור חדש, עד לאחר י״ד שנה, ואמנם יכלו לאכול מצה מן התבואה הישנה, לפי שעדיין לא חל עליה איסור חדש, **והתיב** והקשה

ציונים והערות

דברי התוס׳. **שכג. ויקרא** כג יד. **שכד. הקשה** בטורי אבן, אמאי מעיקרא לא אכול דהוי חדש, והא אפילו דבר טמא הותר להם לישראל בשבע שכבשו, דהא אמרינן בחולין (יז), בעי רבי ירמיה אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהן לארץ מהו, אימת אילימא בשבע שכבשו השתא דבר טמא אישתרי להו דכתיב ובתים מלאים כל טוב ואמר ר׳ ירמיה בר אבא אמר רב דאפילו כתלי דחזירי הותר להם, בשר נחירה מבעיא. וכיון שיכלו לאכול מכל מה שמצאו, קשה מדוע חשו לאיסור חדש והלא הותר להם באכילה כל מה שמצאו. ותי׳ שם, דרק איסורים שאין להם תקנה כגון חזיר ובשר נחירה וכדו׳ הותר להם, אך איסור שאפשר לתקנו ולמיכלינהו בהיתר לא הותר להם, דלמה יאכלוהו באיסור אם יכולים לאכלו בהיתר, וכן הא דאיתא בריש פ״ק דערלה דאת שמצאו נטוע פטור מערלה, צ״ל דמיירי בפירות שכבר נאסרו בערלה, ולא באילן ערלה שיותרו פירותיו אף לאחר מכן. וכיון שאפשר לאכול את החדש בהיתר ע״י הקרבת העומר, לא הותר להם באכילה קודם הקרבת העומר. **שכה. כן** גורס הגר״א, וצ״ל דשני תירוצים הם, דלתירוץ הראשון היו לוקחים ממה שהיו תגרי עכו״ם מוכרים להם מתבואת חו״ל, ולשינויא בתרא דאתי כר׳ ישמעאל לא היה עדיין חדש נוהג, ולעולם היו אוכלים מתבואת אר״י. ובפני יהושע הקשה, דאכתי לאחר לאחר י״ד שנים שכבשו וחילקו והחל איסור חדש לנהוג, היאך אכלו מצה באותו פסח, דהא חדש נוהג בכל התבואה שלא הותרה ע״י עומר דאשתקד. לכך פירש את דברי התוס׳ באופן אחד, דלעולם חד שינויא הוא, ובכדי ליישב שהיו קונים מתגרי העכו״ם מתבואת חו״ל, בעינן לדעת ר׳ ישמעאל דדריש מקרא ד׳מושבות׳ דחדש נוהג רק לאחר

ר' בון בר כהנא על שיטת רבי ישמעאל דאמר שלא נאסרו ישראל באיסור חדש מיד עם כניסתן לארץ, והא כתיב גבי זמן כניסתם לארץ, 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח', מאי לאו, האם לא נאמר דבט"ז בניסן הוא הנקרא 'ממחרת הפסח', ומכך שהפסוק מדגיש שבט"ז בניסן אכלו, שמעינן מינה דעד זמן זה היו אסורין מלאכול, ומיד עם כניסתן לארץ כבר נתחייבו בעומר ונאסרו בחדש והרי לדעת רבי ישמעאל לא נתחייבו בחדש עד לאחר י"ד שנה של כיבוש וחילוק, והתיב והקשה ר' אלעזר בר יוסי קמיה דר' דוסא על קושיא דרבי בון, והכתיב ממחרת הפסח יצאו בני ישראל מארץ מצרים, וכי לא בחמשה עשר יצאו, וכיון שחמשה עשר קרוי ממחרת הפסח, ובו אכלו מעבור הארץ מן התבואה, הרי לנו שלא נצטוו על העומר מיד עם כניסתן לארץ, ולכך אכלו מן התבואה אף קודם ט"ז בניסן, ובא הכתוב להשמיעינו שעד ט"ו בניסן בשנה שנכנסו לארץ היו מסתפקים מהמן שבכליהם, ולא נזקקו לתבואה עד ט"ו בניסן שבו פסק המן, ומכל הנ"ל יש הוכחה לדברי התוס' דפירוש הכתוב 'ממחרת הפסח' שנוי במח' אמוראים בירושלמי האם משמעותו ט"ו בניסן או ט"ז בו.

ומהיכן הקריבו:

מקושיית הגמ' 'מהיכן הקריבו' משמע, דאי לא הקריבו בני ישראל את העומר היו אסורין כל אותו היום של ט"ז בניסן בתבואה החדשה, ומהא דכתיב שאכלו מן התבואה בט"ז בניסן, אנו למדים שהקריבו את העומר, ולכך יכלו לאכול כבר בט"ז בניסן. ודלא כמו דאיתא במנחות פ' ר' ישמעאל (דף סמ.) דאף בזמן שבהמ"ק קיים האיר המזרח כלומר דהשעה שבה פני המזרח מוארים כבר מן השמש, היא המתירה את החדש באכילה, ואף קודם הקרבת העומר, ורק מצוה היא להמתין מלאכול עד ההקרבה, אך אין באכילה זו איסור, ולדברי הגמ' במנחות הרי יכלו בנ"י לאכול בט"ז בניסן אף ללא הקרבת העומר, וא"כ, מכך שאכלו מן התבואה בט"ז בניסן ליכא ראיה שהקריבו את העומר באותה שנה[שכז].

ה"נ ארץ צבי:

ומשום שארץ ישראל ממהרת לבשל פירותיה, וכבר בחמשה יומי מעת שעלו מן הירדן לארץ בי' בניסן עד זמן הקרבת הפסח בט"ו, קא מלו ימי בישול התבואה והיתה ראויה להקריבה לעומר.

ומקשים התוס', והא דאמר לעיל תבואה שנקצרת בחג בידוע שהביאה שליש לפני ר"ה, ולכאורה משמע מכך שמר"ה ועד החג שהם ט"ו ימים, הוא הזמן הנדרש לבישולה מהבאת שליש ועד קצירתה, והאיך נאמר כאן שבחמשה ימים יכולה התבואה לצמוח ולגמור להתבשל.

ומתרצים, דלענין שתהא ראויה לקצור, שזהו ממש גמר בישולה, אינה ממהרת להתבשל בחמשה יומי, אבל הכא לענין עומר דכתיב (ויקרא כג) ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה, ודרשינן את מילת כרמל 'רך ומלא' שתהא התבואה רכה ונמללת בידשכח, ולבישול מועט כזה סגי בחמשה ימים.

ועוד יש לתרץ, דבאמת לבישול התבואה סגי בחמשה ימים, והתבואה שהביאה שליש קודם ר"ה מתבשלת היא בתוך ימים ספורים, ומכיון דאחר גמר בישולה מאחרין אותן בשדות כדי שתתבשל יפה יפה, כדמשמע גבי רבאשכט בפ' איזהו נשך (ב"מ עג:)ש, שהיה משאיר את שדהו בידי אריסו עד אייר ולא היה קוצרה בניסן, כדי שתתמלא התבואה בקשיה, וכיון שהדרך כן לכך אף שדה שנתבשלה בכמה ימים משום שארץ ישראל שממהרת לבשל פירותיה, נקצרת היא רק בחג, לפי שהדרך להניחה להתבשל יפה בשדות אף לאחר גמר בישולה.

אל תקרי לשלש אלא לשליש:

כתיב ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח, לאו בט"ו. התיב ר' אלעזר בר יוסי קמיה דר' דוסא והכתיב ממחרת הפסח יצאו בני ישראל לאו בחמשה עשר יצאו:

ומהיכן הקריבו. משמע דאי לא הקריבו היו אסורין כל היום, ודלא כמ"ד במנחות פ' ר' ישמעאל (דף סמ.) דאף בזמן שבהמ"ק קיים האיר המזרח מתיר:

ה"נ ארץ צבי. ובחמשה יומי קא מלו. והא דאמר לעיל תבואה שנקצרת בחג בידוע שהביאה שליש לפני ר"ה, לענין שתהא ראויה לקצור אינה ממהרת להתבשל בחמשה יומי, אבל הכא לענין עומר דכתי' (ויקרא כג) כרמל רך ומלא. ועוד דאחר גמר בישולה מאחרין אותן בשדות כדי שתתבשל יפה כדמשמע גבי (רבא) בפ' איזהו נשך (ב"מ עג:):

[יג:] **אל תקרי לשלש אלא לשליש. כלומר, עשייתה כשהוא שליש בשולה. ותימה, דהדרא קושיא לדוכתיה, דקאמר לעיל ודלמא לא עייל כלל וקאמר רחמנא תשמיט ותיזיל עד חג הסוכות. וי"ל דהאי תנא לית ליה דרשה דלעיל:**

מתוך שעשויין פרכין. מתוך שגורנן מעט מעט, שאין נלקטין ביחד אלא היום נלקטין ונפרכין מעט, ולמחר מעט, ונמצא חדש וישן מעורבין יחד אם הלכו בהם אחר לקיטה כשאר ירק, לכך אזיל בהו בתר השרשה, שבשנה אחת משרשת כל השדה שהרי בבת אחת זורעים אותם. ומעשר פירות האילן וקטנית וירק מדרבנן הם, ויכולת ביד חכמים לקבוע זמן לכל אחד לפי דעתם. כך פירש הקונטרס. ותימה, תינח מעשר דרבנן, אלא שביעית דאורייתא הואי דינם בתר לקיטה כשאר ירק, היכי אזלינן בתר השרשה להתיר בשביעית כשהשרישו בששית. ושמא כלומר מן הכתוב בפסוק 'ועשת את התבואה לשלש השנים' דרשינן שעשייתה כלומר שנחשבת היא כבר עשויה וגמורה כשהוא בשליש בשולה, וע"כ אם הביאה שליש בשביעית, נחשבת היא כתבואה שגדלה בשביעית.

ומקשים התוס' ותימה, דאם באנו ללמוד את דין התבואה שהביאה שליש בשביעית, שהיא קדושה בקדושת שביעית מקרא דועשת את התבואה לשלש שנים, א"כ הדרא הקושיא שהק' הגמ' לעיל לדוכתיה, דקאמר לעיל שהרי הק' הגמ' למעלה, ודלמא קאי קרא ד'במועד שנת השמיטה בחג הסוכות' דממנו ילפינן שדיני השביעית נמשכים עד סוכות של שמינית, ונאמר דקרא זה מקדיש בקדושת שביעית אפילו לתבואה דלא עיילה שלא גדלה כלל בשביעית, אלא גדלה קודם סוכות של שמינית, ואעפי"כ קאמר רחמנא, תשמיט ותיזיל את כל התבואה שגדלה עד חג הסוכות והיינו שתמשך קדושת השביעית עד חג הסוכות, אף בתבואה שהחלה לגדול אחר ר"ה של שמינית, ואי ילפינן לדין התבואה שהביאה שליש מקרא ד'ועשת התבואה', הרי אייתר לן קרא ד'במועד שנת השמיטה בחג הסוכות' למידרש מיניה שקדושת השביעית ממשיכה עד חג הסוכות.

וי"ל דהאי תנא דיליף מקרא ד'ועשת את התבואה לשלש השנים' ליה דרשה דלעיל דילפה מקרא ד'במועד שנת השמיטה בחג הסוכות' לכך ששנת השמיטה ממשכת עד חג הסוכות, וכיון שאינו דורש דרשה זו א"א להקשות דילמא נילף מינה שקדושת השביעית ממשיכה עד חג הסוכות, משום שאינו דורש כלל פסוק זה לענין זה.

מתוך שעשויין פרכין:

מתוך שגורנן כלומר דרך אסיפתם של הקטניות הוא מעט מעט, היינו שאין נלקטין כולם ביחד, אלא היום נלקטין ונפרכין ומוצאים מתרמיליהם מעט, ולמחר מעט, ומכונסים כולם לגורן אחד, ונמצא שהיבול החדש שנלקט בשנה זו, והיבול הישן שנלקט בשנה הקודמת מעורבין יחד בגורן ואם נאמר שהלכו בהם חכמים בקטניות אחר לקיטה, לקבוע לאיזו שנה הם משתייכים כשאר ירק שהלכו בו אחר לקיטה, יבואו לידי תקלה, להפריש מן החדש על הישן ומן הישן על החדש, לפיכך אזיל בהו בתר השרשה, שזמנה שוה בכל הקטניות, לפי שבשנה אחת משרשת כל השדה, שהרי בבת אחת זורעים אותם ולכך משרישים כאחד, וכיון שזמן השרשת כל היבול הוא כאחד, הלכו חכמים אחר השרשה לחיוב מעשר. וכיון שמעשר פירות האילן וקטנית וירק מדרבנן הם, משום כך, יש יכולת ביד חכמים לקבוע את זמן חיוב המעשרות לכל אחד ואחד מהמינים לפי דעתם. כך פירש הקונטרס.

ומקשים התוס' ותימה, תינח מעשר שחיובו באילן ירק וקיטנית הוא מדרבנן, לכך קבעו חכמים את זמן חיובו לפי תנאי כל מין ומין, אלא גבי שביעית דמדאורייתא היא, הלא מן התורה הואי דינם של הקטניות ליזיל בתר לקיטה כשאר ירקות, והיכי אמרו רבנן דאזלינן לגבי חיוב קטניות בתר השרשה, והלא קולא יש בתקנתם, שנבוא להתיר את הקטניות שנלקטו

ציונים והערות

ירושה וישיבה, ולא דריש בכל מקום שאתם יושבים, ואף בחו"ל, וכיון דלדעת ר' ישמעאל אין החדש נוהג בחו"ל, היו יכולים לקנות מתגרי העכו"ם. **שכו. כן** הגירסא בירושלמי. **שכז. בטורי** אבן הקשה, דהא במנחות פליגי רב ושמואל ור"י ור"ל, דרב ושמואל ס"ל דדוקא בזמן שאין עומר האיר המזרח מתיר, אבל בזמן דאיכא עומר אסרינן עד הביאכם, ולר"י ור"ל, אפילו בזמן דאיכא עומר האיר המזרח מתיר. וא"כ ק' מדוע כתבו התוס' ודלא כמ"ד דאף בזמן שביהמ"ק קיים האיר המזרח מתיר, הא אף כרב ושמואל לא ס"ל, דהא ס"ל שלא היה להם מהיכן להקריב, ובליכא עומר גם לרב ושמואל האיר המזרח מתיר. ובערוך לנר עמד על קו' זו עיי"ש. **שכח. רש"י** מנחות (סד:). **שכט. כן** גורס בהגהות פורת יוסף. **של. כך** גורס בהגהות פורת יוסף.

אהח18/06/2018

בשביעית כשהשרישו בששית, וכיון שנלקטו בשביעית הרי קדושת שביעית יש בהם מן התורה, והאיך הפקיעו מהם חכמים קדושת שביעית, כשאמרו דליזיל בהו בתר השרשה.

ומתרצים התוס', **ושמא** מה שאמרו חז"ל שזמן הקטניות לגבי קדושת שביעית הוא משהשרישו, לא אמרו כן אלא **בשביעית בזמן הזה**, דמדרבנן היא, וכיון שכל חיוב הקטנית בזה"ז בשביעית הוא מדרבנן, יש כח ביד רבנן לקבוע ג"כ את זמן חיובם, **ורבי היא, כדאמר גבי פרוזבול בפרק השולח** (גיטין דף לו. ושם) שהק' שם הגמ' האיך אתי הלל ותיקן פרוזבול שלא ישמטו החובות, והלא התורה אמרה לשמט את החובות, וכי אתי הלל לתקן כנגד ציווי התורה. ותי' שם הגמ' שהלל כרבי ס"ל דחיוב שביעית בזמן הזה אינו אלא מדרבנן, ומשום כך יכל הלל לתקן פרוזבול שלא ישמיטו החובות, כמו"כ הכא, כיון שכל חיוב השביעית בזה"ז אינו אלא מדרבנן, יש כח ביד חכמים לקבוע ג"כ את זמן חיובם.

אי נמי אפשר לתרץ עוד, דחיוב דקטניות בשביעית משעת ההשרשה, אמנם מן התורה הוא, **כדתניא בתורת כהנים, מנין לאורז ודוחן ופרגין ושומשמין שהשרישו לפני ר"ה שכונסין אותן לבית בשביעית** ואין איסור באסיפתן, **ת"ל 'ואספת את תבואתה בשביעית'**, ודרשינן מינה דיש אופן שמותר לאסוף בשביעית, והוא קטניות שהשרישו לפני ר"ה. **יכול** יהיה מותר לאסוף קטניות **אע"פ שלא השרישו** קודם ר"ה, **ת"ל 'שש שנים תזרע** שדך וגו' **ואספת** את תבואתה'. ודרשינן מינה, **ששה שנים זורעים, ובששה שנים אלו אוספים** את התבואה, **ולא ששה זורעים ובשבעה אוספים** כלומר שאין אוספים בשנה השביעית. וכיון שישנן שתי דרשות סותרות האם מותר לאסוף בשביעית, לכך מרבינן לקטנית שהשרישה קודם שביעית שמותר לאספה, וממעטינן לקטנית שהשרישה אחר ר"ה של שביעית שאסור לאספה. והרי לנו מקור מן התורה לכך שבקטניות אזלינן בתר השרשה[שלב].

בשביעית בזמן הזה ורבי היא, כדאמר גבי פרוזבול בפרק השולח (גיטין דף לו. ושם). **א"נ, כדתניא בת"כ מנין לאורז ודוחן ופרגין ושומשמין שהשרישו לפני ר"ה שכונסין אותן בשביעית, ת"ל 'ואספת את תבואתה בשביעית, יכול אע"פ שלא השרישו, ת"ל שש שנים תזרע ואספת, ששה זורעים וששה אוספים, ולא ששה זורעים ושבעה אוספים:**

ויצבור גורנו לתוכו. כלומר וכיון דיכול לתקן אמאי אזיל בתר השרשה, ומסיק דרבנן סברי אין בילה. ותימה, מאי קא משני, אכתי תקשי לר"ש שזורי דסבר יש בילה ואזיל בתר השרשה, כדקתני בהדיא מקצתן השרישו, ובסיפא דהך משנה נמי תנן בפרק ב' דשביעית (מ"ח), **אר"ש שזורי פול המצרי שזרעו לזרע בתחלה כיוצא בהן, כלומר בתר השרש' כאורז ודוחן. ועוד מאי קשי' ליה ויצבור גורנו לתוכו נהי דמועיל לצבירת גורן לענין חדש וישן, לענין שניה הנכנסת לשלישית לא מהני, דשניה מעשר שני שלישית מעשר עני, וכן חמישית הנכנסת לששית. ומיהו זה יכול לתקן שיפריש מעשר אחד ויחלל על מעות ויאכל המעות בירושלים, והמעשר יחלק לעניים. וקצת משמע בירושלמי דשביעית דשני מעשרות מעשר על ידי צבור גורנו:**

פול המצרי שזרעו כו'. סיפא דההיא דהאורז והדוחן היא, ומוסיף אדרבנן, שאף בפול המצרי הולכין בתר השרשה:

אמר רבי יצחק בר נחמני אמר שמואל הלכה כר"ש שזורי. ברוב ספרים גרסינן בהקומץ רבה (מנחות ל: ושם) **ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן, ולא יתכן, כדמוכח כאן דפריך ומי אמר שמואל הכי.**

ושואל התוס' ותימה על תירוץ הגמ', דמאי קא משני דרבנן סברי אין בילה,

ולכך תקנו לילך בקטניות בתר השרשה, בשלמא לרבנן דסברי דאין בילה יהא ניחא, אבל **אכתי תקשי לר"ש שזורי, דסבר יש בילה**, ואעפ"כ **אזיל** בקטניות **בתר השרשה, כדקתני בהדיא** בשם ר"ש שזורי שאם מקצתן של הקטניות **השרישו** קודם ר"ה ומקצתן אחר ר"ה אין מעשרין מזה על זה, הרי שר"ש שזורי אזיל בקטניות בתר השרשה, וזאת אף שיכול לתקנן ע"י הפרשה משותפת, שהרי לשיטתו אמנם יש בילה, ובכל הפרשה יש בידו לאותו היחס שיש בתערובת הטבל, וק' על שיטתו מדוע אזלו רבנן בקטניות בתר השרשה, ולא בתר לקיטה כשאר ירקות. וכן **בסיפא דהך משנה נמי** מובא כן בשם ר"ש שזורי, **דתנן בפרק ב' דשביעית** (מ"ח) **אר"ש שזורי, פול המצרי שזרעו לזרע בתחלה**, כלומר שזרעו כדי להוציא ממנו זרע למטרת זריעה ולא לאכילה, דינו הוא **כיוצא בהן** - כמו דין האורז והדוחן, **כלומר** דאזלינן בו **בתר השרשה כאורז ודוחן**, וקשה לר"ש שזורי אמאי אזלינן בקטניות בתר השרשה, והרי אפשר לתקנן, כיון דיש בילה.

ועוד קשה, מאי קשיא ליה לגמ' מדוע אזלינן בקטניות בתר השרשה משום דהדרך לערבן, והק' הגמ' שהרי אפשר לתקנם ע"י **שיצבור** את כל **גורנו לתוכו** כלומר לאמצעיתו, ויבלול את כל הקטניות ויעשר לפי חשבון, הא **נהי דמועיל לצבירת גורן לענין חדש וישן**, משום שכל הפרשה מעורבת מן החדש ומן הישן, אבל מ"מ **לענין** קטניות שגדלו בסוף **שנה שניה הנכנסת לשנה שלישית**, ועירבן יחד, לכך **לא מהני** מה שיש בכל הפרשה מב' המינים, דהרי הקטנית של שנה **שניה** חייבת **במעשר שני** ושל שנה **שלישית** חייבת **במעשר עני**, ואם יעשר מן הגורן המעורבת רק מעשר אחד או מעשר שני או מעשר עני, הרי לא פטר את הקטנית החייבת בסוג המעשר השני[שלד], **וכן** בקטניות שגדלו בסוף שנה **חמישית** החייבת **במעשר שני, הנכנסת לששית** וחייבת **במעשר עני**, לא יועיל מה שיעשר מעשר אחד על שני היבולים לפי שחייבים הם בשני סוגי מעשרות.

ומתרצים התוס' ומיהו, ענין זה **יכול לתקן** אף בקטניות מעורבות, וזאת ע"י **שיפריש מעשר אחד ויחלל על מעות, ויאכל המעות בירושלים**, ויצא בזה חובת מעשר שני, ואת **המעשר** עצמו **יחלק לעניים**, ויצא בזה ידי מעשר עני. **וקצת משמע בירושלמי דשביעית**, דבאמת **שני מעשרות מעשר על ידי צבור גורנו.**

ויצבור גורנו לתוכו:

כלומר קושיית הגמ' היתה דכיון **דיכול לתקן** ולעשר את הקטניות שבגורן,

אעפ"י שמעורבות בגורן זה קטניות שנלקטו בשנה זו עם קטניות שנלקטו בשנה הקודמת, שהרי אם יש בגורן מחצה משנה זו ומחצה משנה אחרת, וכיון שהקטניות בלולות ומעורבות הם יפה זו בזו, נמצא איפה דכל הפרשה מעורבת גם היא ממחצה חדש ומחצה ישן, ונמצא בעה"ב תורם מן החדש שבו על החדש שבו, ומן הישן שבו על הישן שבו, וא"כ לא אכפת לן אם ניזיל בקטניות בתר לקיטה, ויתערבו הישן והחדש, לפי שאפשר לעשרן לפי חשבון, **ואמאי אמרו** חז"ל **זיל בתר השרשה**, ולא השאירו את דין הקטניות לילך בהם אחר לקיטה. **ומסיק** בגמ', **דרבנן סברי אין בילה** שאין הקטניות נבללות יפה כל כך, עד שנאמר שבכל הפרשה שניטול מן הגורן, יעלה בידינו במכוון מחצה מן החדש ומחצה מן הישן, וא"כ נמצא בעה"ב מפריש מן החדש על הישן או מן הישן על החדש, שהרי יתכן שרובו של המעשר מן החדש הוא או שרובו מן הישן, לכך אמרו חכמים לילך בקטניות אחר השרשה, וכיון שכל הקטניות משרישות כאחד, ליכא האי חשש שמא יתערבו בגורן חדש וישן[שלג].

פול המצרי שזרעו כו':

מימרא זו המובאת בגמ' בשם ר"ש שזורי **סיפא דההיא** ברייתא **דהאורז והדוחן היא**, ור"ש שזורי **מוסיף אדרבנן**, שלא רק באורז ודוחן בלבד אזלינן בתר השרשה לענין שנת המעשר, **אלא אף בפול המצרי הולכין בתר השרשה.**

אמר רבי יצחק בר נחמני אמר שמואל הלכה כר"ש שזורי:

ברוב ספרים גרסינן בהקומץ רבה (מנחות ל: ושם) **ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן, ולא יתכן לגרוס כך, כדמוכח כאן** בסוגייתינו, **דפריך** בגמ' **ומי אמר**

ציונים והערות

שלא. ויקרא כה ג. **שלב. ולתירוץ** א', האי קרא אסמכתא הוא. **שלג. בחו"ב** כתב לבאר במאי פליגי ר"ש שזורי ורבנן, דהא בלח נמי אשכחן דדינן אי יש בילה או אין בילה בזבחים (פ.), ושם החוש מעיד דיש בילה, דכשנותן דם במים ומערב הרי מראה המים שוה בכולו, וכן כשנותנים מלח או מיני מתיקה בקדירה הרי הטעם שוה בכל הקדרה. וכ' שם לבאר דבלח נחלקו אם אפשר לסמוך על בילה זו משום דלפעמים יכול להיות מקום אחד שלא נבלל בו בשווה כשאר המקומות. ודכוותה הכא דברוב פעמים נבללים הפולים בשוה בכל הגורן, ואפשר לחשוש שמא לא נתערבו יפה. ור"ש שזורי סבר דאפשר לסמוך על בילה זו בתרומה ומעשר. משום דלענין תרומה חיטה אחת פוטרת את כל הכרי, וכיון שהפריש אחד משישים הרי וודאי עלתה בידו חיטה אחת מכל מין, ולענין שיעור שישים, סמכינן אבלילה. וכן לענין מעשר אפשר לומר דכיון שמותר למדוד במדה במשקל ובמנין אעפ"י שאינם שוים, ה"נ אפשר לסמוך לחשב לפי שיעור הבלילה. וכ' שם עוד דאפשר שלא הקיל ר"ש שזורי כן אלא במעשר קיטנית דמדרבנן הוא. ולפי"ז צ"ל דהא דר"ש שזורי ס"ל דיש בילה הוא רק בגורן ובשיעור תרומה ומעשר, דברכות הפירות יתכן יותר שנשתוו בבלילתן, אבל אם בא להפריש רק כמה פולין לתרומה גדולה וכן אם נתערבו מעט במעט, בזה אין אנו סומכים על הבלילה, משום שאז אין הבלילה שווה כ"כ. **שלד. בערוך** לנר כתב לתרץ על קושיית תוס', דדוקא לענין חדש וישן יש חשש בזה שנתערבו ולא לענין מעשר שני ומעשר עני. דהרי ממ"נ אם ידע באיזה שנה ליקט את הרוב, הרי המיעוט שלקח בשנה האחרת בטל ברוב ויעשר על פי הרוב. ואי אירי כשלא ידע באיזה שנה ליקט את הרוב, הו"ל ספק מעשר עני וא"צ להפריש רק מעשר שני, וא"צ להפריש מעשר עני דהא העני הוי מוציא מחבירו ועליו הראיה, ועיין בטורי אבן.

ועוד דא"כ קשיא דר' יונתן אדר' יונתן לפי הספרים דגרס התם א"ר יונתן הלכה כר"ש שזורי במסוכן ובתרומת מעשר של דמאי, דמשמע בהני דוקא כדמוכח בבהמה המקשה (חולין עה:). **ואע"פ שיש ספרים דגרסי בההיא אמר ר' יוחנן, ולא יתכן במסכת כתובות בריש פרק אע"פ** (דף נה.):

חוץ מיין ושמן. לענין מעשר איירי, והוא הדין מים לענין הזאה בפ' התערובות (זבחים פ.):

אחר גמר פרי. אין זה אחר לקיטה, דזמנין דנגמר לפני ר"ה ונלקט אחר ר"ה. וכל ירק נמי הולכין בו אחר גמר פרי, אלא דנקיט בכל דוכתי בתר לקיטה משום דלקיטה תכף לגמר פרי, אבל הני אין לקיטתן בגמר פרי, שממתין להן עד שיתייבשו ואין לקיטתן כאחד דמתייבשין פרכין פרכין, אבל גמר פרי כאחת, ולכך מותר לעשר לשמואל אף על גב דסבר אין בילה. ותימה שמואל דאמר כמאן, הא בין ר' שמעון שזורי בין רבנן מודו דאזלינן בתר השרשה דלפני ראש השנה כדפי', והוה ליה ישן, ושמואל דאזיל בתר גמר פרי דלאחר ראש השנה, הוה ליה חדש:

[יד.] **הוה אמינא כרבנן סבירא ליה. תימה, והא ודאי כרבנן סבירא ליה טפי מר' שמעון שזורי, דרבנן דפליגי עליה בפ"ב דשביעית** (משנה ט) **סבירא להו דפול המצרי בתר לקיטה וטפי [הוה] ליה לשמואל לפסוק כרבנן דר"ש שזורי. ואפילו אם תמצא לומר דאיכא רבנן בברייתא דס"ל פול המצרי בתר השרשה ולית להו צובר גרנו, מ"מ לימא הלכה כרבנן דמתני' דשביעית, והוי ניחא טפי מדר"ש שזורי. וי"ל דשמואל בא לפסוק כר"ש שזורי בכל דבר, אפילו באורז ודוחן ופרגין ושומשמין ולא מטעמיה דטעמיה דר"ש משום דצובר גרנו דיש בילה, ושמואל סבר אין בילה, אלא משום דהכל הולך אחר גמר פרי. ואף ע"ג דבהקומץ רבה** (מנחות דף ל:) **מייתי ההוא דפול המצרי ולא מייתי ההיא דאורז ודוחן ופרגין כלל, מ"מ נפקא מינה לגבי ההיא:**

'שמואל' הכי, הרי שמימרא זו שמואל אמרה ולא ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן.

ועוד ראיה, **דאם נגרוס כן, יהא קשיא דר' יונתן אדר' יונתן, זאת לפי הספרים דגרס התם, א"ר יונתן הלכה כר"ש שזורי בחולה מסוכן שאמר כתבו גט לאשתי, דרואים אותו כאילו אמר תנו, כיון דאמדינן דעתיה שלכך נתכוון, וכן בתרומת מעשר של דמאי ששכח לעשרה, דר"ש שזורי אית ליה דנאמן עם הארץ לומר בה אני הפרשתיה, ויכול לאוכלה, וא"צ להפריש בעצמו. דמשמע דבהני דינים דוקא הלכה כר"ש שזורי, ולא בשאר הלכות, כדמוכח בבהמה המקשה** (חולין עה:) דההלכה כדברי ר"ש שזורי באלו ההלכות בלבד, וא"כ א"א לגרוס כאן ר' שמואל בר נחמני בשם ר' יונתן אמר הלכה כר"ש שזורי לגבי דין הקטניות, שהרי ר' יונתן ס"ל שאין הלכה כדברי ר"ש שזורי אלא במסוכן ובתרומת מעשר בלבד, ולא בדיני קטניות. **ואע"פ שיש ספרים דגרסי בההיא אמר ר' יוחנן, והכא גרסי ר' יונתן,** וממילא ליכא סתירה ביניהם, אומר התוס' **דלא יתכן** לגרוס ר' יוחנן, משום **דבמסכת כתובות בריש פרק אע"פ** (דף נה.) הובאה מחלוקת זו בשם רב נתן.

חוץ מיין ושמן:

נקט יין ושמן משום **דלענין מעשר איירי**, ורק בהם שייך דין מעשר, אך באמת **הוא הדין במים לענין** צלוחית של מי הזאה שנתערבו בה מים אחרים, דמזה שני הזאות ואמרינן בהם דיש בילה, ובוודאי הזאה אחת היתה מימי החטאת **בפ' התערובות** (זבחים פ.).

אחר גמר פרי:

התוס' באים לבאר אימתי הוא שיעור זה של אחר גמר פרי.

הא דאמר שמואל הכל הולך אחר גמר פרי, אין כוונתו בזה לילך אחר לקיטת הפירות מן השדה, שהרי אין זמן גמר הפרי והלקיטה שוים, **דזמנין דנגמר הפרי לפני ר"ה, ונלקט רק אחר ר"ה.** ולא רק בקטניות אזלינן בתר גמר פרי, **אלא כל ירק נמי הולכין בו למעשרות אחר גמר פרי, אלא** מאי **דנקיט בכל דוכתי** דאזלינן בירקות **בתר לקיטה**, הוא **משום** דבירקות זמן הלקיטה הוא **תכף לגמר פרי** לפי שהדרך בירקות להיות נלקטים מיד עם גמר בישולם, ולכך נקט בהם אחר לקיטה, אך מ"מ זמנן הוא בגמר בישולם. **אבל הני קטניות אין לקיטתן בזמן גמר הפרי, לפי שממתין להן ללקטן מן השדה עד שיתייבשו, ואין לקיטתן כאחד, דמתייבשין הם פרכין פרכין כלומר כיון שעשויין הם בתרמילים, כל תרמיל מתייבש בנפרד, אבל גמר פרי שלהם הוא כאחת, וכיון שאין הלקיטה בזמן גמר הפרי, נקט בקטניות אחר גמר פרי, ולכך מותר לעשר לשמואל** תערובת קטניות, שחלקם נלקט קודם ר"ה וחלקם נלקט לאחר ר"ה, וזאת **אף על גב דסבר** שמואל **אין בילה** ואין אומרים שבכל הפרשה מעורב מחצה חדש ומחצה ישן, מ"מ סבר שמואל שאפשר לעשר גורן זו, משום דאזלינן בקטניות בתר גמר פרי, וא"כ אעפ"י שאין לקיטתן כאחד מ"מ גמר בישולם כאחד הוא.

שואל התוס' ותימה, שמואל דאמר כמאן, כלומר דעת שמואל דאזלינן בתר גמר פרי אינה כדעת שום תנא, **דהא בין ר' שמעון שזורי בין רבנן מודו דבקטניות שהשרישו קודם ר"ה אזלינן בתר השרשה דלפני ראש השנה כדפירשתי, והוה ליה לכל הקטניות דין ישן,** משום שהשרישו קודם ר"ה, **ושמואל דאזיל בתר גמר פרי דהוא לאחר ראש השנה, הוה ליה הקטניות חדש,** וא"כ נמצאת שיטת שמואל לא כרבנן ולא כר"ש שזורי **שלה.**

הוה אמינא כרבנן סבירא ליה:

התוס' באים להסביר את דברי הגמ' לכך שהעדיף שמואל לפסוק כר"ש שזורי, זאת משום דהוא קרוב בדבריו אליו יותר מדברי רבנן.

מקשים התוס' ותימה, והא ודאי שמואל כדברי רבנן סבירא ליה טפי מדברי ר' שמעון שזורי, דהא **רבנן דפליגי עליה** דר"ש שזורי **בפ"ב דשביעית** (משנה ט) **סבירא להו דבפול המצרי** אזלינן בו **בתר לקיטה,** וכיון שהלקיטה הינה אחר גמר הפרי, הרי **טפי [הוה] ליה לשמואל לפסוק כרבנן** דפליגא על **ר"ש שזורי,** שהרי שמואל סובר שבתבואה שהשרישה קודם ר"ה ונגמרה אחר ר"ה אזלינן בה אחר גמר הפרי, והיא נחשבת כתבואת השנה החדשה, וכיון שזמן הלקיטה הוא אחר גמר הפרי, הרי לרבנן דאזלי בתר לקיטה, ודאי שנחשבת התבואה כתבואת השנה החדשה, ומדוע פסק שמואל כר"ש שזורי דאזיל בתר השרשה, ומה דאית ליה שמואל כר"ש שזורי, הוא רק משום דס"ל דיש בילה, ולכך אפשר לעשר את הגורן המעורב מתבואות שתי שנים, אולם לכאורה היה לו לשמואל לפסוק כרבנן דסברי כמותו ממש, דכל התבואה שייכת לשנה החדשה**שלו**. **ואפילו אם תמצא לומר,** דכיון **דאיכא** שיטת **רבנן בברייתא דס"ל דבפול המצרי** אזלינן **בתר השרשה, ולית להו דצובר גרנו** ומעשרו לפי חשבון, משום דס"ל דאין בילה, ולכך לא פסק שמואל כרבנן דר"ש שזורי, כדי שלא נבוא לטעות ולפסוק כרבנן שהובאו בברייתא דאזלי בתר לקיטה ולא בתר הפרשה, א"א לתרץ כן, דמ"מ **לימא** שמואל בפירוש **'הלכה כרבנן דמתניתין דשביעית',** ואז הוי **ניחא** פסקו של שמואל **טפי** מהשתא דפסק כר"ש שזורי כמו שנתבאר לעיל.

ומתרצים התוס' י"ל, דכיון דשמואל בא לפסוק כר"ש שזורי שאפשר לעשר מתבואה שהשרישה קודם ר"ה על תבואה שהשרישה אחר ר"ה ולא רק בפול המצרי אלא **בכל דבר ואפילו באורז ודוחן ופרגין ושומשמין,** וזאת **לא מטעמיה** דר"ש שזורי, **דטעמיה** דר"ש שזורי הוא **משום דצובר** כלומר מערב את כל גרנו לאמצעיתו, ומפריש כדרכו, וכיון דר"ש שזורי ס"ל **דיש בילה** הרי בכל הפרשה מעורבין החדש והישן, **ושמואל** חולק על ר"ש שזורי **וסבר דאין בילה** ואם היו כאן תבואות מב' שנים א"א לעשרן כאחד, **אלא משום** דס"ל לשמואל **דהכל הולך אחר גמר פרי,** הרי כיון שגמר הפרי של ב' התבואות הוא אחר ר"ה, אפשר לעשרן יחד. ומכיון **ששמואל** ס"ל כך **גם** בשאר קטניות ולא רק מפול המצרי, ורבנן דמתני' דשביעית אמרו את דבריהם רק בפול המצרי ולא בשאר קטניות, לכך אין יכול שמואל לפסוק כמותן, ופסק כר"ש שזורי, דמ"מ הרי גבי הלכה למעשה לא פליג עליה.

ואף ע"ג דבהקומץ רבה (מנחות דף ל:) **מייתי** הגמ' **ההוא דינא דפול המצרי,** דס"ל לשמואל דהלכה כר"ש שזורי, **ולא מייתי שם בההיא דינא דאורז ודוחן ופרגין כלל,** הרי ששמואל בא לפסוק כר"ש שזורי גם כשדעתו מובאת רק לגבי פול המצרי, **מ"מ** ההיא לא קשיא, דפסק כר"ש שזורי בפול המצרי, משום דאיכא **נפקא מינה לגבי ההיא** דינא דאורז ודוחן, וזאת אעפ"י שלא הוזכר שם דינם בפירוש.

ציונים והערות

שלה. כבר עמד רש"י על קושיא זו, וכ' דשמואל אשכח תנא דאזיל בקטניות אחר גמר פרי ועליה סמיך. והקשה הר"ש מדעסויא, דא"כ הול"ל דהלכה כאותו תנא. **שלו. כך** פירש בערוך לנר. אולם בפני יהושע הבין דהתוס' מקשים לפי דבריהם לעיל, דכל היכא דאמרינן לקיטה היינו נמי גמר פרי. אבל הרמב"ם כתב להדיא (הלכות שמיטה ויובל פ"ד ה"ד) בפול המצרי דבזרעו לזרע הולכין אחר גמר פרי, ובזרעו לירק הולכין אחר לקיטה, הרי שהרמב"ם סובר שהם ב' שיעורים נפרדים. והשתא לפי"ז אתי שפיר קושיית התוס', דשמואל לא ס"ל כרבנן בפול המצרי שזרעו לזרע, משום דלדידיה אזלינן בתר

מה גורן ויקב. אסמכתא בעלמא, דמעשר ירק דרבנן ועיקר קרא לפסולת גורן ויקב כדלעיל (דף יג.) לענין סוכה, א"נ משום שביעית דאורייתא איצטריך קרא:

בצלים הסריסים. מפרש בירוש' בפרק שני דשביעית בוצלי קופראי דלא עבדין זרע:

ופול המצרי שזרעו לירק. דאי זרעו לזרע הא תנן בפ' שני דשביעית (מ"ח) כיוצא בהן דבתר השרשה ואפי' לא מנע מהם מים. והך משנה פירש בקונטרס דאתיא כרבי יוסי הגלילי, אבל איפכא נראה דאתיא כר"ע ולא כרבי יוסי הגלילי, דאמר עלה בירושלמי א"ר מנא מכיון שמנע מהן מים שלשים יום לפני ר"ה נעשו כבעל, כלומר יצאו מתורת ירקות הגדילים על כל מים ונעשו כשדה בית הבעל שמסתפקת במי גשמים, ומתעשרין לשעבר:

באחד בשבט מ"ט. מפרש נמי לב"ה כמו לב"ש, אלא קמא נקט, דלמר זמן חניטתה של גשמי שנה זו באחד בשבט, ולמר בט"ו בשבט, וכל החנוטים קודם זמן הזה היינו על גשמי שנה שלפני תשרי. והא דלא אזיל באילנות בתר תשרי כמו בשליש בתבואה, משום דדרשינן לעיל (דף י.) פעמים שברביעית ועדיין אסורין משום ערלה:

ונהג בו שני עישורים. אם שני עישורים ממש הפריש לא היה מתוקן, אלא מפרש בירושלמי, שהפריש מעשר א' למעשר שני ופדאו וחלקו לעניים:

הגה"ה. ונהג בו שני עישורים. אם שני מעשרות ממש הפריש לא היה מתוקן, דהמרבה במעשרות הן מקולקלין. ובירושל' מפרש שניה הנכנסת לשלישית היתה והפריש מעשר שני, ופדאו וחלקו לעניים, והמעות אכל בירושלים. ע"כ:

מה גורן ויקב:
לימוד זה דירקות מתעשרים לשנה הבאה, כיון שגדלים הם אף ממים שאובין ולא רק מימי גשמים, **אסמכתא בעלמא** היא, דהרי **מעשר** ירק דרבנן הוא ואין לו עיקר מן התורה. **ועיקר קרא לפסולת גורן ויקב** אתא, כדלעיל (דף יג.) **לענין סוכה**, דדינא הוא דאין מסככין אלא בדומה לפסולת גורן ויקב הגדלה מן הקרקע ואינה מקבלת טומאה[שלז]. תירוץ נוסף, **א"נ משום דשביעית דאורייתא** היא, לכך **איצטריך קרא** למימר שהירקות שייכים לשנה הבאה, וכגון שהשנה הבאה שנת שביעית היא, ואתי קרא למימר דקדשי בקדושת שביעית.

בצלים הסריסים:
מפרש בירושלמי בפרק שני דשביעית 'בוצלי קופראי' דלא עבדין זרע לגדל מהם בצלים אחרים, אלא עשויים הם לאכילה בלבד.

ופול המצרי שזרעו לירק:
דין זה דאזלינן בפול המצרי בתר מים שגדל עליהם, נאמר רק כשזרעו לירק, כלומר לאכילה, **דאי זרעו לזרע, הא תנן בפרק שני דשביעית** (מ"ח) שנשנה שם אחר אורז ודוחן דאזלינן בהו בתר השרשה, ואם נזרע לזרע דינו **כיוצא בהן**, דאזלינן בו **בתר השרשה**, **ואפי' אם לא מנע מהם מים. והך משנה פירש בקונטרס דאתיא כרבי יוסי הגלילי** דס"ל דאזלינן בתר מים שגדלו מהם הירקות, כלומר מאיזו שנה אלו, וכיון שמנע מהם מים ל' יום קודם ר"ה וליקטן אחר ר"ה, הרי שגדלו על מי שנה שעברה, ולכך מתעשרין לשעבר.
וחולק התוס' על רש"י ואומר, **אבל איפכא נראה**[שלח], **דאתיא** הך משנה **כרבי עקיבא** דאית ליה דאזלינן בתר סוג המים שגדלו עליהם אם הם מי גשמים או מים שאובין, **ולא כרבי יוסי הגלילי. וזאת משום דאמר עלה** דהך משנה **בירושלמי, א"ר מנא מכיון שמנע מהן מים שלשים יום לפני ר"ה נעשו כבעל, כלומר** מכיון של' יום קודם ר"ה לא השקה את השדה בעצמו, **יצאו מתורת ירקות הגדילים על כל מים** ובכללם אף על מים שאובין **ונעשו כשדה בית הבעל** כלומר שדה תבואה, **שמסתפקת במי גשמים** בלבד, ואף שדה זו כיון שמנע ממנה מים, אינה מושקית בידי אדם, ולכך **מתעשרין לשעבר.**

באחד בשבט מ"ט:
התוס' באים לבאר מדוע נקט התנא את טעמו אליבא דב"ש דא' בשבט ר"ה לאילנות ולא אליבא דב"ה שט"ו בו ר"ה לאילנות.
טעם זה דמפרש התנא **בהא דאחד בשבט** ר"ה לאילן, כיון דכבר יצאו בו רוב גשמי שנה, נכון הוא **נמי לב"ה** דאית להו דט"ו בשבט הוא ר"ה לאילן, **כמו לב"ש** דאית להו שר"ה לאילן בא' בשבט הוא, ומה דהזכיר התנא בלשונו דאתי כדברי ב"ש, אי"ז משום שאין טעמו נכון לב"ה, **אלא** דיעה **קמא נקט**, כלומר, דהתנא הסביר את טעמו כדברי ב"ש למרות שטעם זה נכון הוא אף לדברי ב"ה, אלא מכיון שדברי ב"ש הובאו ראשונים במשנה, נקט כך התנא. ובזה נחלקו ב"ש וב"ה, **דלמר לב"ש זמן חניטת האילנות שגדלו על גשמי שנה** זו הוא **באחד בשבט, ולמר לב"ה, בט"ו בשבט** היא חניטת הפירות. ובין לב"ש ובין לב"ה, **כל הפירות שנמצאו חנוטים קודם** הזמן הזה, היינו שגדלו **על גשמי שנה שלפני תשרי** של שנה זו. ולכך שייכים הם לשנה שעברה.
ומקשים התוס', והא דלא אזיל באילנות בתר חודש **תשרי**, ולא אמר שאם חנטו לפני תשרי שייכים הם לשנה הקודמת ואם חנטו אחר תשרי שייכים הם לשנה הבאה, **כמו** דאזלי **בתר שליש גבי תבואה**, דכל תבואה שהביאה שליש קודם ר"ה שייכת היא לשנה שעברה, ותבואה שהביאה שליש אחר ר"ה מתעשרת לשנה הבאה.
ומתרצים, דמשום דדרשינן לעיל (דף י.) מקרא ד'ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש הילולים', דדרשינן מ'וא"ו' שבראש הפסוק **דפעמים** שהפירות עומדים **בשנתם הרביעית, ועדיין אסורין** הם **משום ערלה**, הרי למדנו מן הכתוב, שאין חודש תשרי שהוא בתחילת השנה הרביעית מתיר את הפירות, שהרי הפירות אסורים הם אף אחר תשרי שכבר נכנסו לשנה הרביעית, אלא הלכו בו בתר שבט שכבר יצאו רוב גשמי שנה, והתחילו הפירות חונטים מעתה.

ונהג בו שני עישורים:
התוס' באים לבאר את דברי הגמ' שר"ע שליקט אתרוג באי' שבט של שנה שניה הנכנסת לשלישית, הפריש ממנו ב' מעשרות לחומרא, מעשר שני ומעשר עני.
לא יתכן לפרש את דברי הגמ' 'כפשוטן שהפריש ב' מעשרות, משום **דאם שני עישורים ממש הפריש**, וכגון שהפריש מעשר שני ואח"כ מעשר עני, הרי המעשר שני שהפריש ראשון **לא היה מתוקן** שהרי לא הפריש עליו את המעשר עני, והפרישו רק על מה שנשאר בידו[שלט]. **אלא מפרש בירושלמי שהפריש מעשר א' למעשר שני, ופדאו** וחלק את הממון **לעניים**, ואת המעשר אכל בירושלים, וממ"נ יצא, דאם מעשר עני הוא הרי אכלוהו עניים, ואם מעשר שני הוא הרי פדאו ואכל את המעות בירושלים[שמ].

הגה"ה. ונהג בו שני עישורים. מבארים התוס', **דאם שני מעשרות ממש הפריש לא היה מתוקן האתרוג, דהא שנינו המרבה במעשרות, הן מקולקלין**, דאם האתרוג של שנה שלישית הוא, וראוי להפריש ממנו מעשר עני, הרי מאותו מעשר שני שהפריש, שמא הוא של שנה שניה, לא הפריש ממנו מעשר עני, **ובירושלמי מפרש דשנה שניה הנכנסת לשלישית היתה**, ולא הפריש באמת שני מעשרות, אלא מעשר אחד כעין שני מעשרות, **דהפריש מעשר שני, ופדאו וחלקו לעניים** ובזה יצא ידי מעשר עני, **ואת המעות אכל בירושלים**, ובזה יצא ידי חובת מעשר שני. **ע"כ.**

ציונים והערות

גמר פרי ולדידהו אזלינן בתר לקיטה. **שלז. הקשה** בפני יהושע, דלפי תי' זה דקרא דגורן ויקב אסמכתא בעלמא הוא, א"כ מנא ליה באמת דלשביעית אזלינן בירק בתר לקיטה, הא שביעית דאורייתא. וכתב שם דאפשר לתרץ, דהתוס' ס"ל דלעולם מסברא אזלינן בשביעית בתר לקיטה אם לא היכא דגלי קרא בהדיא, כגון בתבואה וזיתים דדרשינן מקרא דאזלינן בתר הבאת שליש, וכן באילנות דאזלינן בתר חנטה, נמי כתבו התוספות בסמוך דילפינן מערלה דכתיב ובשנה הרביעית. וע"כ לא בעינן קרא ליזיל בירקות בתר לקיטה לשביעית. והא דלשינויא בתרא איצטריך קרא, הוא כדי שלא נילף ירקות מתבואה. **שלח. פירוש** זה מובא בדברי רש"י בשם הרומיים, וכתב בערוך לנר, דמהא שלא הביאו התוס' פירוש זה בשם רש"י נראה שפי' זה אינו מדברי רש"י אלא היה כתוב בגליון והמעתיקים הכניסוהו בדברי רש"י שלא כדין. **שלט. בערוך** לנר כ' דלפי"ז ק' על שי' רש"י שכתב דב' מעשרות הפריש, בשניה מעשר שני ובשלישית מעשר עני. ותי' שם, דבעירובין (דף ג) פירש רש"י דמעשרותיו מקולקלין היינו במפריש אחד מחמשה במקום מעשר, ואז רק החצי הוא מעשר, והחצי השני ממה שהפריש נשאר בטבלו, ואסור עד שיתקנוהו, אבל הכא בהפריש תרומה ומעשר כתיקונם, ובשנה השניה הפריש מעשר שני ובשלישית מעשר עני, מה קלקול יש כאן, הרי ממ"נ פירותיו מתוקנים, שהרי הפריש תרומה ומעשר ראשון כתיקונם, וכן מעשר שני ומעשר עני ג"כ הופרשו כתיקונם, לכך פירש רש"י שהפריש ב' פעמים. **שמ. הריטב"א** בעירובין אחרי הביאו פי' זה, הוסיף וז"ל: אי נמי שהוציא מעשר אחד ונתנו לעניים בירושלים שיאכלוהו שם. והק' בערוך לנר אמאי לא פי' כן הירושלמי והתוס'. ותי' דלכאורה ק' על תקנה זו של הריטב"א דהרי בקידושין (נד) מבואר דאסור ליתן מעשר שני במתנה דהא ר"מ ס"ל דמעשר ממון גבוה הוא, והאיך אפשר ליתנו לעניים, וצ"ל דהריטב"א כ' דאם היה ר"ע סובר כר' יהודה דמעשר ממון הדיוט הוא, היה יכול לעשות כן. אבל לדידן דפסקינן כר"מ דסתם משנה כוותיה, לאסור נתינת מעשר שני במתנה, וכן פסק הרמב"ם (פ"ג מהל' מעשר שני), לא

לרבעי:

הך משנה דהכא דתרוג אסור בשנה הרביעית משום איסור רבעי, **אתיא כמאן דתני נטע רבעי, בריש כ"מ** (נרכות דף לה.) דס"ל דדין רבעי נוהג בכל האילנות, ולא כמ"ד כרם רבעי דאית ליה שרק בכרם נוהג איסור רבעי, דלדבריו ליכא באתרוג כלל דיני רבעי.

ולשביעית:

אחד מהדברים שבהם שווה האתרוג לאילן הוא גבי 'שביעית'. התוס' הבינו לפי פשוטם של דברים, שהאתרוג שווה לאילן בכך שנוהגת בו קדושת שביעית, עתה באים התוס' להקשות על פירוש זה, ולבאר את הדברים באופן אחר.

א"א לומר שהאתרוג שווה לאילן בכך שנוהגת בו קדושת שביעית, דהרי ירק **נמי אית ביה שביעית, אלא מפרש בירושלמי דביכורים פרק ב'** באופן אחר, **וכגון אתרוג בת ששית הנכנסת לשביעית** כלומר אתרוג שגדל בסוף השנה השישית ונלקט בשביעית, **הרי היא לבעלים** וא"צ להפקירה כדין פירות שביעית, דלגבי שביעית אזלינן באתרוג **כאילן בתר חנטה**, והרי חנט בשישית ולכך אינו צריך להפקירו, **ופטור** אתרוג זה **ממעשר** כדין פרי שגדל בשביעית שפירות שביעית פטורים מן המעשר, משום דלגבי מעשר אזלינן ביה באתרוג כדין ירק דאזלינן בו **בתר לקיטה**, והרי נלקט בשביעית, ופטור ממעשר. **והא דלא תנא** בין אלו הדברים שמנה התנא שבהם אתרוג **שוה לאילן**, ומדוע לא הזכיר גם **לענין כלאים** והוא דאילן שניטע בכרם אינו אוסרו, ואתרוג הוי כאילן **דלא הוי כלאים בכרם, משא"כ** בירק שאם נזרע ירק בכרם אמנם הוי כלאים, וכן לא תני **לענין** הא דר"ה **שלו** למעשר הוא **שבט כאילן כדאמר בשמעתין**, ומיישב דהטעם הוא, משום **דלא תניא הכא אלא מידי** שהחילוק בהם בין אילן לירק הוא **דבהאי אזלי בתר חנטה ובהאי בתר לקיטה**, ולא תני לשאר סוגי חילוקים בין ירק לאילן, והני תרי חילוקים שהביאו התוס', אינם תלויים בחנטה ולקיטה.

ולאחר שהסבירו התוס' את דין הגמ' דאזלינן באתרוג בתר חנטה, כאילן לגבי שביעית וכו', באים התוס' להקשות על דין זה, ולבארו.

וא"ת אמאי לא אזלינן באתרוג בתר לקיטה לכל דבר, דכיון שגדל על כל מים ואפילו על מים שאובין כירק, והיה לנו לילך בו בתר לקיטה כירק, דהא **למאי דפרישית לעיל דההיא דרשה** דילפינן מינה דירק מתעשר לשנה הבאה, משום שהוא גדל על כל מים, דרשה זו **צריכא** לרבות חיוב ירק **בשביעית דאורייתא**, וא"כ הרי כלל זה שכל דבר שגדל על כל מים מתעשר בתר לקיטתו הוא מן התורה, ולפי כלל זה היה לנו לילך באתרוג בתר לקיטה שהרי אף הוא גדל על כל מים.

ומתרצים התוס' **וי"ל, דמשום דדרשינן לעיל** (דף י.) **לגבי ערלה, דפעמים שהאילן** נמצא **בשנתו הרביעית, ועדיין אסורין** הפירות שיקטפו ממנו בשנה זו **משום ערלה**[שמא], והרי למדנו דלא אזלינן בתר לקיטה בכל האילנות שהערלה נוהגת בהם ואתרוג בכללם, דאי אזלינן בתר לקיטה הרי כיון שהפירות נלקטו בשנה הרביעית, היו צריכים הפירות להיות מותרים, משום שנלקטו לאחר תום שנות ערלה, ומכך שהפירות אסורים, חזינן דאזלינן בהו בתר חנטה.

וכיון שחנטו הפירות קודם ט"ו בשבט שבו כבר ירדו רוב גשמי שנה, הרי שגדלו על גשמי השנה השלישית, ולכך עדיין הם אסורים.

עתה באים התוס' להביא משנה הסותרת לדין זה דאזלינן בירק בתר לקיטה.

וא"ת דהכא משמע דאזלינן בירק בתר לקיטה לענין שביעית, ובמסכת שביעית איתא דבירק אזלינן בתר השרשה, (פ"ט מ"ח) **דתנן כל הספיחין מותרין בשביעית, חוץ מספיחי כרוב, ופירש הר"ש שם ע"פ הירושלמי, דאיירי בספיחים** שגדלו בשנה **ששית הנכנסת לשביעית**, וכיון שהשרישו בשישית הרי הם מותרים, **ומתרץ בהכי ההיא דפרק מקום שנהגו** (פסחים דף נ: ושם) **דתניא איפכא** דכל הספיחים **כולם אסורין, חוץ מספיחי כרוב** דהם מותרים[שמב], וביאר דשם איירי בשביעית הנכנסת לשמינית, ובאידך משנה איירי בשישית הנכנסת לשביעית, וכיון שהשרישו הספיחים בשישית מותרים הם. וא"כ חזינן התם דלא אזלינן בירק בתר לקיטה כדמשמע הכא, אלא בתר השרשה. ומיישבים התוס' ונראה לפרש, **דהא דאמר** דבירק אזלינן **בתר לקיטה, היינו כשלא נגמר גדולם בששית, אבל** אם **נגמר גדולם בששית**, שרו הפירות **בין לר"ע** דסבר דאזלינן בתר סוג המים שגדלים עליו אם מי גשמים או מים שאובים, **ובין לר' יוסי הגלילי** דסבר דאזלינן בתר מי השנה שגדלים עליה, **מידי דהוה אבצלים הסריסים דלעיל, שמנע מהם מים שלשים יום לפני ר"ה**, דהתם ביארו התוס' דס"ל לר"ע שכיון שלא הושקתה השדה בידי אדם ל' יום קודם ר"ה, נחשבת היא כשדה המושקית רק ע"י מי גשמים, וכמו כן הכא, כיון דבשישית נגמרה בישולם של הפירות, ושוב אינם גדלים על כל מים, לכך יצאו מתורת ירקות. **ואפי' מאן דפליג התם**, והוא ר' יוסי הגלילי, דס"ל דכיון שעדיין הם גדלים על מי שנה הבאה, אזי אחר ר"ה - מתעשרים הם לשנה הבאה, מ"מ **הכא** בשנגמר גידולם בשנה השישית, אף רבי יוסי מודה דאזלינן בהו בתר השנה שעברה שהיא השנה השישית, **דלר' יוסי הגלילי** אזלינן בתר מי השנה שגדלו עליהם, **וכיון דנגמר גדולם** בשנה השישית, **נמצאו גדילים על מי שנה שעברה, ותו לא גדלי על מי שנה הבאה.** וכן **לר"ע** הסובר דאזלינן בתר סוג המים שגדלו עליהם אם מי גשמים או מים שאובין **נמי אית ליה** דהכא אזלינן בתר השנה השישית, דכיון **דתו לא גדלי על כל מים**, שהרי כבר נגמר גידולם, לכך יוצאין הם מתורת ירקות **הגדילים על כל מים, כדאמרי' בירושלמי כדפרישית**[שמג] **לעיל גבי בצלים** שמנע מהם מים ל' יום קודם ר"ה, **דנעשו כשדה הבעל שמסתפקת במי גשמים**, ולכך מתעשרים **לשעבר**, וכמו"כ הכא, כיון ששוב אין הירקות צריכים להשקאה כיון שכבר נגמר בישולם, תו לא חשיבי גדלים על כל מים.

וכן הוא הביאור **לעיל** (דף יג:) **גבי אורז ודוחן, דיהיב להו שמואל דין ירק**, דניזיל בהם **בתר לקיטה, וקאמר** בלשונו 'הכל הולך **אחר גמר פרי**', ולא אמר דאזלינן בתר לקיטה, **אלמא** לעולם **גמר פרי** הוא **עיקר** ואזלינן אחריו ולא בתר לקיטה, **אלא דנקט בכל דוכתי** דאזלינן בירקות בתר לקיטה, **משום דדרך ללקט** את הירקות **בתר גמר הפרי** מיד, **והנהו אורז ודוחן גמרי פריים ביחד** הוא, שנגמר בישול כל היבול בישולו כאחד, **אלא שאין מתייבשין ביחד כדאמרי', דעשויין פרכין פרכין** כלומר שעשויין בתרמילים, וכל תרמיל מתייבש בפני עצמו. וכיון שאין זמן גמר הפרי והלקיטה שווים, פירש שמואל את דבריו ואמר, דאזלינן **בשעבר**.

[יד:] **לרבעי. הך משנה אתיא כמאן דתני נטע רבעי בריש כ"מ** (נרכות דף לה.):

ולשביעית. ירק נמי אית ביה שביעית, אלא מפרש בירושלמי דביכורים פרק ב' כגון אתרוג בת ששית הנכנסת לשביעית הרי היא לבעלים כאילן בתר חנטה, ופטור ממעשר כירק דבתר לקיטה. והא דלא תנא שוה לאילן לענין כלאים דלא הוי כלאים בכרם, משא"כ בירק, ולענין ר"ה שלו שבט כאילן כדאמר בשמעתין, לא תניא הכא אלא מידי דבהאי אזלי' בתר חנטה ובהאי בתר לקיטה. וא"ת אמאי לא אזלינן באתרוג בתר לקיטה לכל דבר, כיון שגדל על כל מים כירק, למאי דפרישית לעיל דההיא דרשה צריכא בשביעית דאורייתא. וי"ל משום דדרשינן לעיל (דף י.) גבי ערלה פעמים שברביעית ועדיין אסורין משום ערלה. וא"ת דהכא משמע דאזלינן בירק בתר לקיטה לענין שביעית, ובמסכת שביעית (פ"ט מ"ח) **תנן כל הספיחין מותרין חוץ מספיחי כרוב, ופירש הר"ש שם ע"פ הירושלמי דאיירי בספיחי ששית הנכנסת לשביעית, ומתרץ בהכי ההיא דפרק מקום שנהגו** (פסחים דף נ: ושם) **דתניא איפכא כולם אסורין חוץ מספיחי כרוב. ונראה לפרש, דהא דאמר בירק בתר לקיטה, היינו כשלא נגמר גדולם בששית, אבל נגמר גדולם בששית שרו בין לר"ע בין לר' יוסי הגלילי, מידי דהוה אבצלים הסריסים דלעיל שמנע מהם מים שלשים יום לפני ר"ה, דאפי' מאן דפליג התם הכא מודה, דלר' יוסי הגלילי כיון דנגמר גדולם נמצאו גדילים על מי שנה שעברה, ותו לא גדלי על מי שנה הבאה. ולר"ע נמי[אוצר החכמה] כיון דתו לא גדלי על כל מים, יוצאין מתורת ירקות הגדילים על כל מים כדאמרי' בירושלמי, כדמפרש לעיל גבי בצלים דנעשו כשדה הבעל שמסתפקת במי גשמים ומתעשרים לשעבר, וכן לעיל** (דף יג:) **גבי אורז ודוחן דיהיב להו שמואל דין ירק דבתר לקיטה, וקאמר הכל הולך אחר גמר פרי, אלמא גמר פרי עיקר, אלא דנקט בכל דוכתי לקיטה משום דדרך ללקט בתר גמר פרי, והנהו גמרי פריים ביחד אלא שאין מתייבשין ביחד, כדאמרי' דעשויין פרכין פרכין. ומיהו קשה מאתרוג שבזיעית, דאמאי לא אזלינן בתר לקיטה לכל דבר, דכיון שגדל על כל מים כירק, דהא למאי דפרישית לעיל דההיא דרשה דילפינן מינה דירק מתעשר לשנה הבאה, משום שהוא גדל על כל מים, דרשה זו צריכא לרבות חיוב ירק בשביעית דאורייתא, וא"כ הרי כלל זה שכל דבר שגדל על כל מים מתעשר בתר לקיטתו הוא מן התורה, ולפי כלל זה היה לנו לילך באתרוג בתר לקיטה שהרי אף הוא גדל על כל מים.**

ומתרצים התוס' וי"ל, דמשום דדרשינן לעיל (דף י.) **לגבי ערלה, דפעמים שהאילן נמצא בשנתו הרביעית, ועדיין אסורין הפירות שיקטפו ממנו בשנה זו משום ערלה[שמא], והרי למדנו דלא אזלינן בתר לקיטה בכל האילנות שהערלה נוהגת בהם ואתרוג בכללם, דאי אזלינן בתר לקיטה הרי כיון שהפירות נלקטו בשנה הרביעית, היו צריכים הפירות להיות מותרים, משום שנלקטו לאחר תום שנות ערלה, ומכך שהפירות אסורים, חזינן דאזלינן בהו בתר חנטה.**

וכיון שחנטו הפירות קודם ט"ו בשבט שבו כבר ירדו רוב גשמי שנה, הרי שגדלו על גשמי השנה השלישית, ולכך עדיין הם אסורים.

עתה באים התוס' להביא משנה הסותרת לדין זה דאזלינן בירק בתר לקיטה.

וא"ת דהכא משמע דאזלינן בירק בתר לקיטה לענין שביעית, ובמסכת שביעית איתא דבירק אזלינן בתר השרשה, (פ"ט מ"ח) **דתנן כל הספיחין מותרין בשביעית, חוץ מספיחי כרוב, ופירש הר"ש שם ע"פ הירושלמי, דאיירי בספיחים** שגדלו בשנה **ששית הנכנסת לשביעית**, וכיון שהשרישו בשישית הרי הם מותרים, **ומתרץ בהכי ההיא דפרק מקום שנהגו** (פסחים דף נ: ושם) **דתניא איפכא** דכל הספיחים **כולם אסורין, חוץ מספיחי כרוב** דהם מותרים[שמב], וביאר דשם איירי בשביעית הנכנסת לשמינית, ובאידך משנה איירי בשישית הנכנסת לשביעית, וכיון שהשרישו הספיחים בשישית מותרים הם. וא"כ חזינן התם דלא אזלינן בירק בתר לקיטה כדמשמע הכא, אלא בתר השרשה. ומיישבים התוס' ונראה לפרש, **דהא דאמר** דבירק אזלינן **בתר לקיטה, היינו כשלא נגמר גדולם בששית, אבל** אם **נגמר גדולם בששית**, שרו הפירות **בין לר"ע** דסבר דאזלינן בתר סוג המים שגדלים עליו אם מי גשמים או מים שאובים, **ובין לר' יוסי הגלילי** דסבר דאזלינן בתר מי השנה שגדלים עליה, **מידי דהוה אבצלים הסריסים דלעיל, שמנע מהם מים שלשים יום לפני ר"ה**, דהתם ביארו התוס' דס"ל לר"ע שכיון שלא הושקתה השדה בידי אדם ל' יום קודם ר"ה, נחשבת היא כשדה המושקית רק ע"י מי גשמים, וכמו כן הכא, כיון דבשישית נגמרה בישולם של הפירות, ושוב אינם גדלים על כל מים, לכך יצאו מתורת ירקות. **ואפי' מאן דפליג התם**, והוא ר' יוסי הגלילי, דס"ל דכיון שעדיין הם גדלים על מי שנה הבאה, אזי אחר ר"ה - מתעשרים הם לשנה הבאה, מ"מ **הכא** בשנגמר גידולם בשנה השישית, אף רבי יוסי מודה דאזלינן בהו בתר השנה שעברה שהיא השנה השישית, **דלר' יוסי הגלילי** אזלינן בתר מי השנה שגדלו עליהם, **וכיון דנגמר גדולם** בשנה השישית, **נמצאו גדילים על מי שנה שעברה, ותו לא גדלי על מי שנה הבאה.** וכן **לר"ע** הסובר דאזלינן בתר סוג המים שגדלו עליהם אם מי גשמים או מים שאובין **נמי אית ליה** דהכא אזלינן בתר השנה השישית, דכיון **דתו לא גדלי על כל מים**, שהרי כבר נגמר גידולם, לכך יוצאין הם מתורת ירקות **הגדילים על כל מים, כדאמרי' בירושלמי כדפרישית**[שמג] **לעיל גבי בצלים** שמנע מהם מים ל' יום קודם ר"ה, **דנעשו כשדה הבעל שמסתפקת במי גשמים**, ולכך מתעשרים **לשעבר**, וכמו"כ הכא, כיון ששוב אין הירקות צריכים להשקאה כיון שכבר נגמר בישולם, תו לא חשיבי גדלים על כל מים.

וכן הוא הביאור **לעיל** (דף יג:) **גבי אורז ודוחן, דיהיב להו שמואל דין ירק**, דניזיל בהם **בתר לקיטה, וקאמר** בלשונו 'הכל הולך **אחר גמר פרי**', ולא אמר דאזלינן בתר לקיטה, **אלמא** לעולם **גמר פרי** הוא **עיקר** ואזלינן אחריו ולא בתר לקיטה, **אלא דנקט בכל דוכתי** דאזלינן בירקות בתר לקיטה, **משום דדרך ללקט** את הירקות **בתר גמר הפרי** מיד, **והנהו אורז ודוחן גמרי פריים ביחד** הוא, שנגמר בישול כל היבול בישולו כאחד, **אלא שאין מתייבשין ביחד כדאמרי', דעשויין פרכין פרכין** כלומר שעשויין בתרמילים, וכל תרמיל מתייבש בפני עצמו. וכיון שאין זמן גמר הפרי והלקיטה שווים, פירש שמואל את דבריו ואמר, דאזלינן **בשעבר**, וכמו"כ הכא, כיון ששוב אין הירקות צריכים להשקאה כיון שכבר נגמר בישולם, תו לא חשיבי גדלים על כל מים.

וכן הוא הביאור **לעיל** (דף יג:) **גבי אורז ודוחן, דיהיב להו שמואל דין ירק**, דניזיל בהם **בתר לקיטה, וקאמר** בלשונו 'הכל הולך **אחר גמר פרי**', ולא אמר דאזלינן בתר לקיטה, **אלמא** לעולם **גמר פרי** הוא **עיקר** ואזלינן אחריו ולא בתר לקיטה, **אלא דנקט בכל דוכתי** דאזלינן בירקות בתר לקיטה, **משום דדרך ללקט** את הירקות **בתר גמר הפרי** מיד, **והנהו אורז ודוחן גמרי פריים ביחד** הוא, שנגמר בישול כל היבול בישולו כאחד, **אלא שאין מתייבשין ביחד כדאמרי', דעשויין פרכין פרכין** כלומר שעשויין בתרמילים, וכל תרמיל מתייבש בפני עצמו. וכיון שאין זמן גמר הפרי והלקיטה שווים, פירש שמואל את דבריו ואמר, דאזלינן **בשעבר**, וכמו"כ הכא, כיון ששוב אין הירקות צריכים להשקאה כיון שכבר נגמר בישולם, תו לא חשיבי גדלים על כל מים.

ציונים והערות

שייכא תקנה זו ולכך לא כתבוה התוס'. **שמא. בקידושין** (ג), ביארו התוס' יותר, וכתבו דאע"ג דאתרוג גדל על כל מים, אין לנו לחלקו מדין שאר אילנות לענין שביעית, כיון דלענין ערלה ורבעי לא חלקתו תורה משאר אילנות. ודרשה דגורן ויקב לירקות אתא, ולא לאתרוג.

שמב. טעם ההיתר בספיחי כרוב כתב רש"י (פסחים נ:) דכיון שאין זרעו כלה לפי שנשאר הקלח באדמה לא קרינן ביה כלה לבהמה בשדה, וא"צ לבערו. **שמג. בארות** המים, וכן הגירסא בתוס' הרא"ש.

בתר גמר פרי, וא"כ באופן דנגמרו הפירות בשישית, ודאי דאזלינן בתר שישית שבה נגמר בישולם ולא בתר שביעית שנלקטו בה.

ולאחר שחידשו התוס' שכל מקום שנאמר דאזלינן ביה בתר לקיטה, כוונת הדברים היא לילך אחר גמר פרי, באים התוס' להקשות על חידוש זה.

ומיהו קשה מאתרוג דבסמוך, דאמר הכא בגמ' דאיירי **באתרוג שחנטו פירותיו קודם ט"ו דאידך שבט** כלומר דהגמ' איירי באתרוג שנחנט קודם שבט של השנה שעברה, **ונלקט** אחר שבט של שנה זו, **ומשמע דמשום דמספקא ליה לר"ע אי אזלינן בתר חנטה באתרוג כר"א, או בתר לקיטה כר"ג, לכך נהג בו שני עישורין, אלמא דאזלינן בתר לקיטה, אף על גב דנגמר הפרי כבר** שם בשנה הקודמת, **(נמי) דהרי אתרוג זה חנט בשבט של שנה שעברה, ולא נלקט עד שבט** של שנה האחרת, ומבואר מדברי הגמ', דאי אזלינן באתרוג בתר לקיטה כירק, אזלינן בתר השנה שנלקט בו בפועל, ולא אחר השנה שנגמר בישולו, שהרי בישולו נגמר בשנה שקדמה ללקיטתו, וזאת שלא כדברי התוס' דאזלינן בתר השנה שנגמר בה בישולו שמה.

ומיישבים התוס', **ושמא אתרוג חלוק הוא משאר פירות**, דאמנם בשאר פירות אזלינן בהו [אציר התחמה] בתר שנה שנגמר בהם בישולם, ובאתרוג אזלינן בתר הלקיטה בפועל, **לפי שדרכו של האתרוג לעמוד באילן שתים ושלש שנים, וכל זמן שמתקיים באילן גדל הוא בכל שנה ושנה**, וכיון שכל זמן שהאתרוג על העץ הרי הוא מוסיף וגדל, הרי זמן לקיטתו הוא ג"כ זמן גמר בישולו.

אי נמי תירוץ נוסף, דלעולם אף באתרוג, הא דאזלינן בו בתר לקיטה, היינו בתר גמר פרי, והא דאיתא שחנט האתרוג שנה לפי לקיטתו, ולכאורה מלשון משמע שכבר נגמר בישולו קודם לקיטתו, צ"ל דגידול האתרוג מיוחד הוא, **דאף על פי שחנט** האתרוג **בשבט, זמנין דאין נגמר גדולו עד שבט אחר**, לפי שדרך האתרוג לגדול בזמן ארוך יותר משאר פירות, וא"כ אפשר לומר שאתרוג זה שחנט בשנה הקודמת לא נגמר גידולו עד השנה שנלקט בה, ומה דאיתא דאזלינן בו בתר לקיטה, הכוונה היא בתר גמר פרי, ונקט לקיטה משום שזמן גמר פריו ולקיטתו שוים.

ולפי תירוץ זה ניחא השתא הא דנקט רבי יוחנן לקמן (דף טו:) **גבי אתרוג**, ואמר שם **דאפילו** גדל בשישית רק **כזית ונעשית** בשנה השביעית **בגודל של כבר**, אזלינן בו בתר שישית וחייב במעשר, משום דאזלינן בתר חנטה. ודבר זה שנעשה מכזית לכיכר הוא גם באופן כזה, **כלומר דעל ידי ששהה באילן ב' שנים**, אף על פי כן **ממי שנה הבאה גדילה**, ויכול להגיע לגודל כיכר. **ומיהו** שיעור זה של **כזית** שאמר רבי יוחנן, שאם גדל האתרוג כזית בשישית אזלינן בתר שישית, **ודאי לאו דוקא** כזית הוא, **דהא ר' יוחנן בתר חנטה אזיל**, ואפילו לא גדלה בשישית אלא פחות מכזית, אזלינן בתר שישית, כיון שחנט בשישית. ומוסיפים התוס', **ושמא** שיעור כזית בדווקא הוא, **דלא חשיב** רבי יוחנן **חנטה באתרוג בפחות מכזית.**

דבסמוך, דאמר הכא באתרוג שחנטו פירותיו קודם ט"ו דאידך שבט, ומשמע משום דמספקא ליה אי אזלינן בתר חנטה באתרוג כר"א, או בתר לקיטה כר"ג, נהג בו שני עישורין, אלמא דאזלי' בתר לקיטה אף על גב דנגמר הפרי (נמי), דהרי חנט בשבט של שנה שעברה ולא נלקט עד שבט אחר. ושמא אתרוג חלוק משאר פירות, לפי שדרכו לעמוד באילן שתים ושלש שנים, וכל זמן שמתקיים באילן גדל בכל שנה ושנה. אי נמי, אף על פי שחנט בשבט זמנין דאין נגמר גדולו עד שבט אחר, וניחא השתא דנקט רבי יוחנן לקמן (דף טו:) גבי אתרוג אפילו כזית ונעשית ככר, כלומר דעל ידי מי שנה הבאה גדילה. ומיהו כזית ודאי לאו דוקא, דהא ר' יוחנן בתר חנטה אזיל.

ושמא לא חשיב חנטה באתרוג בפחות מכזית:

הכסיל בחשך הולך. אפילו יודע כמאן הלכה ומחמיר על עצמו. ולא בעי לשנויי דר"ע מספקא ליה הלכתא כמאן ועבד לחומרא, דמסתמא יודע היה דהלכה כב"ה:

[טו.] **או שבט דתקופה. אמתני' נמי דקתני באחד בשבט קא בעי, אע"ג דשאלו באתרוג (וקשיא, אמאי לא בעי באחד באלול ר"ה למעשר בהמה, או בקמייתא בו' בסיון ר"ה לשתי הלחם ובאינך):**

דחדשים. אע"ג שבישול הפירות הולך אחר החמה שנאמר (דניאל ג) ממגד תבואות שמש, ה"נ כתיב (שם) ממגד גרש ירחים. וגם ישראלים מונין ללבנה:

בשלמא סיפא לחומרא. תימה, מאי חומרא, הרי קולא היא לענין מעשר וחומרא לענין שביעית, ואי הוה אזיל לחומרא בתרוייהו הוה שייך חומרא, אבל השתא הוה ליה למימר בשלמא סיפא בתר חנטה. וי"ל דהכי קאמר, בשלמא סיפא אפילו הינם לחומרא.

תימה, מאי חומרא היא לומר שבת שישית הנכנסת לשביעית, חייבת בביעור ופטורה מן המעשר, **והרי קולא היא לענין מעשר, וחומרא לענין שביעית**, ולמה נקטה הגמ' בלשונה שבאה הסיפא להחמיר, **ובשלמא אי הוה אזיל** התנא **לחומרא בתרוייהו**, לומר שחייבת בביעור ובמעשר, הוה שייך לומר שהוא חומרא, **אבל השתא** דפטר מן המעשר הוה ליה לגמ' **למימר, בשלמא סיפא** אזלה **בתר חנטה**, ולכך פטרה ממעשר וחייבה בביעור שמט.

ומתרצים התוס' וי"ל, **דהכי קאמר, בשלמא הסיפא** מובנת, **דאפילו אם רק הכסיל בחשך הולך:**

הגדרה זו של חז"ל על המחמיר את חומרי ב"ה ואת חומרי ב"ש, נאמרה **אפילו** באדם היודע **כמאן הלכה, ומחמיר על עצמו** בחומרי שניהם, ולא רק על מי שאינו יודע את ההלכה שמו.

ולא בעי הגמ' **לשנויי** על ר"ע שהחמיר כב"ש וכב"ה, היינו דשמא ר"ע **מספקא ליה הלכתא כמאן**, ולכך **עבד לחומרא** שמז, לא תירצה הגמ' כן משום **דמסתמא יודע היה** רבי עקיבא **דהלכה כבית הלל**, ואף על פי כן החמיר אף כבית שמאי.

או שבט דתקופה:

בעיא זו שהובאה בגמ' האם שבט דמתני', הוא שבט דחדשים או שבט דתקופה **אמתני' נמי דקתני באחד בשבט קא בעי**, לאיזה שבט נתכוון התנא לומר עליו שהוא ר"ה לאילן, **ואע"ג דשאלו** בגמ' אך **לגבי אתרוג**, מ"מ יש לשאול כן אף על א' בשבט דמתני'. **(וקשיא, אמאי לא בעי** ג"כ **לגבי אחד באלול** ר"ה **למעשר בהמה**, אי איירי באלול לחדשים או באלול לתקופה, **או בקמייתא בו' בסיון ר"ה לשתי הלחם**, אי הוי סיון דחדשים או דתקופה, וכן **באינך** חדשים שהובאו במשנה שמח).

דחדשים:

התוס' באים להקשות על ספק הגמ', אי אזלינן בפירות בתר שבט דחדשים.

מקשים התוס', **אע"ג שבישול הפירות הולך אחר החמה, שנאמר** (דניאל ג) **ממגד תבואות שמש** הרי לנו שע"י החמה מצמחת התבואה, והיה לנו ללכת על פיה, וא"כ מדוע נסתפקה הגמ' אי ניזיל בפירות בתר החדשים, שנקבעים הם על פי הלבנה. ומתרצים התוס', **דה"נ כתיב** (שם) **'ממגד גרש ירחים'** היינו, שגדלים הם אף ע"י הלבנה, ולכך יש לנו לילך בהם אחר חדשי הלבנה. תירוץ נוסף, **וגם ישראלים מונין ללבנה**, ולכך חשבה הגמ', דכשאמר התנא בלשונו 'שבט', נתכוון לשבט דחדשים, שרגילים ישראל למנות על פיו.

בשלמא סיפא לחומרא:

באים התוס' להקשות על לשון הגמ', שדיני הסיפא

ציונים והערות

שדמ. בארות המים. **שמה. פי'**, אע"ג דמסתמא נגמר הפרי הרבה קודם ללקיטה, אפ"ה נקיט בה לישנא דלקיטה, אלמא דבלקיטה ממש תליא מילתא (פנ"י וכ"כ מהרש"ם). **שמו. כתב** בערוך לנר, דאין להקשות מהא דמצינו כמה פעמים לחכמים שהקלו לאחרים והחמירו על עצמם, דמצינו ברבן גמליאל שהקל לאחרים כב"ה להיות אופין ביו"ט כיכרות עבות ולעצמו החמיר כב"ש לאפות ביו"ט רק ככרות דקות משום טרחא (ביצה פ"ב ו). די"ל שאין זה דומה לכאן לעשות ב' חומרות דסתרי אהדדי, דהתם החמיר כב"ש לא במקום חומרא דב"ה. והוסיף שם בערוך לנר, דאולי גדר זה דכסיל בחושך הולך לא שייך רק בעושה ב' החומרות בעת אחת, והתוס' לשיטתם דפירשו לעיל מעשה דר"ע שהפריש מעש"ש ופדאו ונתנו לעניים, דהוי ב' חומרות דסתרי אהדדי בעת אחד. אבל לפי' פי' רש"י שמפרש דר"ע הפריש מעש"ש בשנה שניה ושוב הפריש מעשר עני ג"כ, כיון דהוי ב' הפרשות חלוקות זו מזו, אפשר דלא שייך בזה כסיל בחושך הולך אם לא היה עושה רק להחמיר על עצמו, ובאמת הוי מצי לתרץ ר"ע מחמיר על עצמו הוא, אלא דבלאו הכי משני שפיר. ובמצפה איתן כתב בשם ספר בית לוי דוודאי אם אינו יודע הלכה ומחמיר על עצמו מחמת ספק לא מיקרי כסיל בחושך הולך, ורק אם יודע הלכה ומחמיר אז קרי כסיל. וכ"ז הוא כשבא להחמיר לעצמו אך לאחרים לא יחמיר תרי חומרי דסתרי אהדדי אף אם אינו יודע הלכה, דכשיראוהו מחמיר בחד צד ילמדו הרואים להקל כאותו הצד, דיסברו שיודע הוא כן בוודאי. **שמז. מבואר** מדברי התוס', דאי מספקא ליה הלכה כמאן, לית בה משום כסיל בחושך הולך אפי' בתרי חומרי דסתרי אהדדי. **שמח. בערוך** לנר כתב לתרץ קושיית תוס', דבכל הנך דלעיל לא בעי הגמ', דוודאי אזלינן בהו בתר חדשים ולא בתר תקופה, דהא בכל הנך שנלמד ר"ה שלהם מקרא, וודאי אזלינן בתר חדשים, דילפינן מהחודש הזה לכם, משא"כ שבט, דחנטה בלבד הוא, מספקא ליה כיון דגידול פירות אזיל בתר תקופת השמש, כדכתיב ממגד תבואות שמש, ואע"ג דידע קרא דממגד גרש ירחים, מ"מ מספקא ליה כיון שרוב הפירות הולכים אחר השמש. **שמט. בעל** המאור מביא גירסא שונה בדברי רבה, בת שביעית הנכנסת לשמינית, חייב בביעור וחייבת במעשרות, ולדבריו לא ק' כלל קו' תוס'. ובמצפה איתן הק' על תמיהת התוס', דהלא מעשר אילן אינו אלא מדרבנן, ואין לנו לילך בספיקו לחומרא, אלא לקולא, אבל שביעית דדאורייתא היא, יש לנו ליזיל בספיקה לחומרא. ותי', דבגיטין (דף ו) מוכח, דאביי ס"ל כרבי דשביעית

מטעם ספק בדין זה, אי אזלינן בתר חנטה או בתר לקיטה, ואעפ"כ אזלת בה לחומרא לענין ביעור, ואמרת שצריך לבער את הפירות מן הבית החוצה, אזי ניחא הא דפטורה מן המעשר, דמאחר דחייבו חכמים להפקירש"נ את הפירות, ואפילו מחמת ספק גרידא, הרי סוף סוף כפועל יוצא מכך דהחמרת עליו דצריך להפקיר הפירות, ממילא נעשו הפירות מופקרים, ולכך פטורין הם מן המעשר, וזו אינה נחשבת כקולא, והשתא אתי שפיר לשון הגמ' 'סיפא לחומרא', דבאמת גבי ביעור אזלינן לחומרא, בביעור, ורק לכך כיון שבפועל התחייב להפקיר את הפירות, ממילא פטורים הם מן המעשר:

יד הכל ממשמשים בו ואת אמרת תתחייב במעשר:

לא נקט התנא האי טעמא דפטור מן המעשר לפי שיד הכל ממשמשים בו, זאת **אלא למאן דאמר לעיל** (דף יד:) דאתרוג שוה **לאילן לכל** דבר **כשאר אילנות**, דכולהו מודו דאזלינן **בתר חנטה**, והיה לפירות אלו להתחייב במעשר, כיון דחנטו בשישית, **ואפי' הכי פטורין הם מן המעשר, מטעם ד'יד הכל ממשמשין'. דלמאי דסבר אבטולמוס משום חמשה זקנים**, דבאתרוג אזלינן **אחר לקיטה למעשר, ואחר חנטה לשביעית, לא הוה צריך לטעם זה ד'יד הכל ממשמשין בו', דהרי בין לענין חדש וישן, ובין לענין מעשר שני ועני, אזל בתר לקיטה**, וא"כ לשיטת אבטולמוס, פירות אלו פטורים מן המעשר מעיקר הדין, לפי שנלקטו בשביעית, וס"ל לאבטולמוס דאזלינן באתרוג למעשר בתר לקיטה, ורק לשיטת חכמים דאזלינן באתרוג לכל דבר בתר חנטה, ומכיון שהפירות חנטו בשישית, היו צריכים להיות חייבים במעשר, ורק מטעם 'יד הכל ממשמשין בו' פטורים הם מן המעשרשנא שנב.

ומוסיפים התוס', ובחנם אייתי לקמן את דברי **אבטולמוס**, דהרי דבריו היינו הם דברי **מתני' דבכורים** (פ"ג מ"ו) **דאתרוג שוה לאילן בג' דרכים, ולירק בדרך אחד**, ולא היה לה לגמ' להרחיק להביא את שיטת אבטולמוס, אי איכא משנה דסברה נמי הכי כוותיה.

שאין דבר שחייב במעשר אא"כ גדל בחיוב ונלקט בחיוב:

הא דבעינן שיגדל הפרי **בחיוב** וילקט **בחיוב**, הוא לענין עצם חיוב המעשר, שאם גדל או נלקט בפטור, פטור הוא מן המעשר, אך **לענין חדש וישן, מעשר שני ועני**, דאז אנו דנים לאיזו שנה לשייך את הפרי, **לא בעי גדל ונלקט בשנה אחת כדי לשייכו לאותה השנה, אלא אזלינן בו בתר חנטה**, ואמרינן דהפרי שייך לשנה שחנט בה, ואף אם לא נלקט בה, **והכא** מה דין **פטור** הפירות **ממעשר, הוא משום ד'יד הכל ממשמשין'**, דכיון שבפועל הפרי מופקר, הרי הוא פטור מן המעשר כהפקר.

שאין לך דבר שחייב בביעור אא"כ גדל בשביעית ונלקט בשביעית:

התוס' באים לבאר את קושיית הגמ', מדברי רבי שמעון על דברי רבה ורב המנונא. **וא"ת ומאי קשיא ליה סיפא** דאמר ר"ש דאתרוג בת שביעית הנכנסת לשמינית פטורה מן המעשר ומן הביעור, והק' הגמ' **בין לרבה בין לרב המנונא**, דתרוויהו ס"ל דאזלינן באתרוג בתר חנטה לשביעית, וכיון שאתרוג זה חנט בשביעית, היה לו להתחייב בביעור, **והא כולהו תנאי פליגי אדר"ש בהא**, ומדוע הקשתה הגמ' מדבריו שדעת יחיד הם, **דהא מילתא דפשיטא** הוא, **דבכל דוכתי בין למעשר בין לשביעית, אזי באילן אזלינן בתר חנטה**, ובירק אזלינן **בתר לקיטה**, ובתבואה וזיתים אזלינן **בתר שליש**, וכיון דכו"ע ס"ל דאזלינן באילן בתר חנטה ופליגי אר"ש, יקשה האיך הק' הגמ' מדעת יחיד דר"ש, על רבה ורב המנונא.

ועוד קשיא, דבפ' מקום שנהגו (פסחים נ"ו:) קאמר רבי שמעון גופיה כל הספיחים אסורין חוץ מספיחי כרוב, שמעמידה רב נסים גאון, דמיירי בספיחים של שביעית היוצאים ונלקטים בשמינית, ודעת ר"ש דקדשי, שקדושים הם בקדושת שביעית כיון שחנטו בשביעית, זאת אעפ"י שלא נלקטו בשביעית, והאיך אמר ר"ש הכא, דאין לך דבר שחייב בביעור אא"כ גדל ונלקט בשביעית.

ומתרצים התוס' ונראה, דהני מילי דאזלינן באילן בתר חנטה לגבי שביעית, הוא לענין שאר דיני שביעית חוץ מלענין ביעור, אבל לענין ביעור, אמנם בעינן שיגדל האילן וילקט בשביעית.

ועוד נראה, דלא איירי הכא אלא באתרוג דוקאשנג, ושמא שום טעם יש להצריך גידול ולקיטה בשביעית, אבל בשאר האילנות אמנם אזלינן בהו בתר חנטה לבד. **ומיתוקמא שפיר השתא כרבי שמעון ההיא** משנה דאיתא בה, **דבנות שוח** שזמן גדילתן הוא ג' שנים, **שביעית שלהן** כלומר דיני שביעית נוהגים בהם בפירות שנלקטים בשנה השניה לשביעית, ומכיון שזמן גדילתם הוא ג' שנים, הרי הפירות שחנטו בשביעית נלקטים בשנה השניה, והתם הרי נלקטו הפירות בפטור בשנה השניה, ואעפ"כ קדושים הם בקדושת שביעית, וא"כ משנה זו אינה כדעת ר"ש, דבעינן חנטה ולקיטה בחיוב. ולפי מה שתירצו התוס', דדינא דר"ש דבעינן גדל בחיוב ונלקט בחיוב, הוא באתרוג בלבד, שוב הרי לא יקשה מידי, כיון דמתני' דהתם איירי בבנות שוח ולא באתרוג. (שביעית פ"ה מ"ח).

ורבותינו נמנו באושא:

התוס' מביאים גירסא שונה בדברי רבותינו שבאושא. **'אית דגרסי** בדברי רבותינו שבאושא, **'אתרוג אחר חנטה בין למעשר בין לשביעית'**, ודלא כגירסא שלפנינו דסברי בתר לקיטה, **דסברי לה השתא** לפי גירסא זו, **כר"א דלעיל** (דף יד:) דס"ל דבאתרוג לעולם אזלינן ביה בתר חנטה.

מטעם ספק דבתר חנטה או בתר לקיטה אזלת לחומרא לענין ביעור, וניחא הא דפטורה מן המעשר, מאחר דחייבו חכמים להפקיר:

יד הכל ממשמשים בו ואת אמרת תתחייב במעשר. לא נקט האי טעמא אלא למאן דאמר לעיל (דף יד:) **שוה לאילן לכל דבר כשאר אילנות, דכולהו מודו דבתר חנטה אפי' הכי פטורין מן המעשר מטעם יד הכל ממשמשין. דלמאי דסבר אבטולמוס משום חמשה זקנים, דאתרוג אחר לקיטה למעשר ואחר חנטה לשביעית לא הוה צריך לטעם זה, דבין לענין חדש וישן בין לענין מעשר שני ועני אזיל בתר לקיטה. ובחנם אייתי לקמן דאבטולמוס, דהיינו מתני' דבכורים** (פ"ג מ"ו) **דאתרוג שוה לאילן בג' דרכים ולירק בדרך אחד:**

שאין דבר שחייב במעשר אא"כ גדל בחיוב ונלקט בחיוב. לענין חדש וישן מעשר שני ועני לא בעי גדל ונלקט בשנה אחת ואזלינן בתר חנטה, והכא פטור משום יד הכל ממשמשין:

שאין לך דבר שחייב בביעור אא"כ גדל בשביעית ונלקט בשביעית. וא"ת, ומאי קשיא ליה סיפא בין לרבה בין לרב המנונא, הא כולהו תנאי פליגי אדר"ש בהא, דהא מילתא דפשיטא דבכל דוכתי בין למעשר בין לשביעית אילן בתר חנטה ירק בתר לקיטה תבואה וזיתים בתר שליש. ועוד קשיא, דבפ' מקום שנהגו (פסחים נ"ו:) **קאמר רבי שמעון גופיה כל הספיחים אסורין חוץ מספיחי כרוב, שמעמידה רב נסים גאון בשל שביעית היוצאים בשמינית. ונראה, הני מילי לענין שאר דיני שביעית חוץ מלענין ביעור. ועוד נראה דלא איירי הכא אלא באתרוג דוקא, ושמא שום טעם יש. ומיתוקמא שפיר השתא כרבי שמעון ההיא דבנות שוח שביעית שלהן שניה** (שביעית פ"ה מ"ח):

[טו:] **ורבותינו נמנו באושא. אית דגרסי אתרוג אחר חנטה בין למעשר בין לשביעית, דסברי לה השתא כר"א דלעיל** (דף יד:) **ולא נראה, דבהדיא**

ציונים והערות

בזמן הזה דרבנן היא, וא"כ לשיטתיה דאביי לא היה לחלק כאן, אלא ילך תרוויהו לקולא, דהא ספיקא דרבנן ניהו. ותירץ עוד, דהתוס' ס"ל כשיטת הרמב"ם והרמב"ן, דחיוב ביעור פירות בשביעית אינו אלא מדרבנן, וע"כ הוו תרוויהו ספיקא דרבנן, ולקולא. ובפני יהושע כתב, דרש"י כבר נשמר מקושיא זו, כשכתב דאזלינן לחומרא לענין שביעית משום דהוא מדאורייתא, וא"כ ליכא לקושיית תוס', דלא חשיבא קולא הא דאזלינן במעשר לקולא, משום דמעשר פירות דרבנן הוא. מיהו לרמב"ם דס"ל דמעשר אילן מן התורה, ק' קושיית התוס'. **שנ. לדברי** רש"י שפירש, דהא דחייבת בביעור הוא משום דספיקא דאורייתא הוא ולחומרא, יש טעם אחר לפטור ממעשר, דהא מעשר אילן דרבנן הוא, וספיקא דרבנן לקולא. **שנא. כ'** בערוך לנר, דאף לאבטולמוס בעינן לטעמא דיד הכל ממשמשין בו, דהא לעיל ס"ל לרבה בר רב הונא, דאפילו לרבן גמליאל דאזל בתר לקיטה, מ"מ ר"ה שלו שבט הוא, וא"כ ה"ה לאבטולמוס דס"ל נמי כרבן גמליאל, ר"ה שלהם שבט הוא. והכא הרי סתמא קאמרינן בת שישית הנכנסת לשביעית פטורה מן המעשר, ומשמע דמיד כשנכנסה לשביעית פטורה מן המעשר, דהיינו מיד אחר ר"ה ואף קודם שבט, ואי טעמא דאבטולמוס הוא משום דאזלינן בתר לקיטה, הרי השנה השביעית לענין מעשר אינה מתחלת עד שבט, ובתשרי עדיין שנה שישית היא למעשר, והיה לו לחלק בין נלקט קודם שבט לנלקט לאחר שבט, לכך מפרש הטעם, דכיוון דיד הכל ממשמשין בו הוי הפקר, דזה שייך מיד אחר ר"ה של שביעית. **שנב. בתום'** הרא"ש הביא תירוץ נוסף, וז"ל: דטעמא דיד הכל ממשמשין בה, היינו לענין חדש וישן, ולענין מעשר שני ועני, אבל לענין אתרוג בת שישית הנכנסת לשביעית, כיון דמדאורייתא אין לו דין שביעית, לא הוי הפקר לפוטרו מן המעשר מטעם שביעית, ולהכי צריך טעמא דיד הכל ממשמשין בו. **שנג. והא** דאיתא 'אין לך דבר וכו',

ולא נראה לגרוס כך, דבהדיא מוכח בפ' לולב הגזול (סוכה דף מ.) דגרסינן 'אחר לקיטה', דאיתא שם, דאסור ליקח אתרוג מעם הארץ, באתרוג בת שישית הנכנסת לשביעית, ואי בתר חנטה אזלינן, הרי חנט הוא בשישית, ומה חשש יש בו, אלא ע"כ סבירא להו דאזלינן בתר לקיטה, וכיון שנלקט בשביעית הרי קדוש הוא בקדושת שביעית. וג' מחלוקת שיטות בדבר, רבן גמליאל, הסובר דאתרוג דומה לאילן דברים ובדבר אחד לאילן, רבי אליעזר, הסובר שדומה לאילן בכל דבר, ושניהם סוברים דלגבי שביעית אזלינן בו בתר חנטה, ורבותינו שבאושא ס"ל, דאזלינן באתרוג בתר לקיטה בין למעשר ובין לשביעית.

שתי בריכות ס"ד:

התוס' באים לדון בקושיית הגמ', האם דלא מהלשון 'בריכות', או מכך שאילן אינו עושה פירות ב' פעמים בשנה. אתחיא

קושיית הגמ' 'שתי בריכות ס"ד', היא דלא שייך לשון 'בריכה' באילן, אלא ביונים, כדפי' בקונטרס. וכדתנן בפרק המוכר את הספינה (נ"ב דף פ.) שלשון 'בריכה' נופל על לידות יונים, דתנן הלוקח פירות שובך, מפריח בריכה ראשונה, כלומר מפריח את הגוזלים שנולדים בעונת הלידה הראשונה, כדי שיהיו צוות לאם שלא תברח, שהרי מכר לו את פירות השובך, ולא את השובך עצמו, וגוזלי לידה ראשונה חשובים כחלק מהשובך, ולא יהיה קיום לשובך כיון דבלעדיהם תברח האם. הרי לנו שלשון בריכה, נופל ביונים. ואין לפרש דפריך הגמ' על לשון הברייתא 'אילן העושה שתי בריכות בשנה', משום דאין אילן טוען שתי פעמים בשנה, וקושיית הגמ' לא היתה על הלשון 'בריכה', אלא על כך שכתבה הגמ', דיש באילן ב' פעמים בשנה שטוען פירות. א"א לומר כן, דהא אשכחן 'דיופירא' שהוא מלשון 'דיו פירא', כלומר מין אילן שטוען פירות ב' פעמים בשנה, כדקתני בריש עושין פסין (עירובין דף יח.) וכיון שמצינו אילן שאמנם טוען ב' פעמים בשנה, הרי א"א לומר שע"ז היתה קושיית הגמ'. לכך בהכרח יש לפרש, שקו' הגמ' היתה על הלשון 'בריכה'. ומיהו י"ל, דבאמת הק' הגמ' על עצם הדבר שאילן עושה פירות ב' פעמים בשנה, ומה שהבאנו לעיל דאיכא אילנות כאלו שעושין פירות פעמיים בשנה, לא התחשב בכך המקשן, משום דקשיא ליה, דכיון דנדיר הוא דלא שכיח מין אילן כזה, אין לנו לחלק בדינים דרבנן כגון בסוגייתינו במעשר אילן שהוא מדרבנן, חילוק כזה בין אילן הטוען פ"א, לבין אילן הטוען ב"פ, שחילוק זה אינו מצוי כלל, שהרי נדירים הם, ואין מצויים אילנות הטוענים ב' פעמים פירות בשנה.

כגון הדקלים והזיתים:

בחנם נקט רבי נחמיה זיתים בדבריו כשבא לחלוק על תנא קמא, ולומר שאף בהם לא אזלינן בתר חנטה, דהא מודה בהו ת"ק דבתבואה וזיתים אזלינן אחר שליש, ולא אחר חנטה, ולא נחלק עליו ת"ק אלא בדקלים וחרובים[שנד].

נהגו העם בחרובין כרבי נחמיה:

התוס' באים להוכיח שלשון הגמ' 'נהגו העם בחרובין' אינו בדווקא, אלא בכל האילנות העושים בריכה אחת בשנה.

לאו דוקא נקט, דנהגו העם כר' נחמיה דוקא בחרובים, דהוא הדין בדקלים וזיתים וכן שאר **כל האילנות העשויות בריכה אחת בשנה**, כלומר שטוענים פירות פעם אחת בשנה, אזלינן בהו בתר לקיטה. וזאת לנו מדפריך ליה ריש לקיש מבנות שוח, וכיון שהק' לו ר"ל ממין אחר של פירות, ולאו דווקא מחרובין, הרי לנו שהלכה כר"נ בכל האילנות הטוענים פירות פעם אחת בשנה, ולא רק בחרובין בלבד[שנה].

מוכח בפ' לולב הגזול (סוכה דף מ.) דגרסינן אחר לקיטה וג' מחלוקות בדבר:

שתי בריכות ס"ד. דלא שייך לשון בריכה באלו אלא ביונים כדפי' בקונטרס, כדתנן בפרק המוכר את הספינה (נ"ב דף פ.) הלוקח פירות שובך מפריח בריכה ראשונה. ואין לפרש דפריך משום דאין אילן טוען שתי פעמים בשנה, דהא אשכחן דיופירא בריש עושין פסין (עירובין דף יח.). ומיהו י"ל משום דקשיא ליה דכיון דלא שכיח אין לנו לחלק מדרבנן: כגון הדקלים והזיתים. בחנם נקט זיתים, דמודה בהו ת"ק דתבואה וזיתים אחר שליש ולא אחר חנטה:

נהגו העם בחרובין כרבי נחמיה. לאו דוקא נקט חרובים, דהוא הדין דקלים וזיתים וכל אילנות העשויות בריכה אחת בשנה, מדפריך ליה ריש לקיש מבנות שוח. וא"ת, והא בנות שוח מפרש בפרק כיצד מברכין (נרכות דף מ:) תאיני חיורתא, ובריש כלל גדול (שבת דף סא. וסס) אמרינן לקיטתן כאחד למעוטי תאנה. ואע"פ שיש לחלק בין סתם תאנים לתאיני חיורתא, הא בפ"ק דפאה (מ"ה) חשיב אילנות שלקיטתן כאחד ולא חשיב בנות שוח, ושמא תנא ושייר:

בנות שוח. בפרק כיצד מברכין (נרכות דף מ:) אמר רבה בר בר חנה תאיני חיורתא. ופרי גרוע הוא, כדמשמע בריש מסכת דמאי דלא נחשדו עליהם עמי הארץ, דתנן הקלין שבדמאי השיתין הרימין והעוזרדין ובנות שוח. וכן משמע בפ"ק דע"ז (דף יד. וסס) דאמרינן גבי שביעית הוסיפו עליהן מוכססין ובנות שוח, אבל מעיקרא לא נהגו בהם שביעית שלא

בנות שוח:

התוס' באים לבאר מה הם 'בנות שוח', אם מין טוב הם או מין גרוע.

בפרק כיצד מברכין (נרכות דף מ:) **אמר רבה בר בר חנה, דבנות שוח הם תאיני חיורתא** [-תאנים לבנות], **ופרי גרוע הוא, כדמשמע בריש מסכת דמאי, דלא נחשדו עליהם עמי הארץ** שלא לעשרן, לפי שאינו חשוב בעיניהם כ"כ, לאכלו באיסור. **דתנן, הקלין שבדמאי**, אלו הפירות שהקילו בהם חכמים, שא"צ לעשרן מספק, **השיתין הרימין והעוזרדין ובנות שוח**, ומכך שלא נחשדו ע"ה לאכלם באיסור, אנו למדים שפירות גרועים הם, ולכך לא באו ע"ה לאכלן באיסור.

וכן משמע בפ"ק דע"ז (דף יד. וסס) **דאמרינן גבי שביעית, הוסיפו עליהן על הפירות שחייבים בשביעית, גם למוכסין ובנות שוח, אבל מעיקרא לא נהגו בהם שביעית, משום שפרי גרוע הוא ולא היה חשוב בעיניהם[שנו].**

ציונים והערות

שמשמעותו היא שנוהג בכל הפירות לאו דווקא. (תוס' הרא"ש). **שנד. הקשה** בטורי אבן, הא מעשר זיתים מדאורייתא הוא, וודאי אזלינן בהו בתר לקיטה דהוא עיקר, ולמה לו למיתלי הטעם כיון שעושה בריכה אחת בשנה, הא אפילו אם היה עושה ב' בריכות בשנה, ג"כ אזלינן בהו בתר לקיטה. והביא מכאן ראיה לשיטת הרמב"ן, דאף זיתים וענבים אינם חייבים במעשר מן התורה, עד שייעשו תירוש ויצהר - דהיינו שמן ויין, וא"כ מעשר זיתים מדרבנן הוא, ולכך בעי הטעם דעושה בריכה אחת בשנה, לילך בו בתר לקיטה. וכתב בערוך לנר, דלדברי התוס' דידן ליכא ראיה כלל, דהא בלאו הכי כתבו דבחינם הביא זיתים, דלא פליג עליה ת"ק כלל, וא"כ א"א להביא ראיה מזה. [וכבר הקשה הרש"ש על שיטת הרמב"ן, דהא משנה ערוכה היא בתרומות פ"א מ"ט, תורמין שמן על זיתים הנכבשים, ולדבריו הוי ליה מן החיוב על הפטור]. **שנה. הרמב"ם** בפ"א מהלכות מעשר שני ה"ג כ', והחרובין אעפ"י שחנטו פירותיהם קודם חמשה עשר בשבט, מתעשרים לשנה הבאה, הואיל ומעשרותיהם מדברי סופרים. הרי שפסק כרבי נחמיה בחרובין בלבד, ושלא כדברי תוס'. וכבר השיג עליו הראב"ד, וכתב שלא חילקו בגמ' בין פירות לפירות, והקשה עוד, דאי כדבריו מה ענין בנות שוח אצל חרובי שיטה וצלמונה שהן פסולת מינן. ובפני יהושע כתב ליישב דעת הרמב"ם, דבאמת דעת רבי נחמיה היא בין בדקלים וזיתים, ובין בחרובין אזלינן בתר לקיטה, ונקיט רבי יוחנן נהגו העם בחרובין דווקא, כרבן גמליאל לאפוקי זיתים ודקלים, דלעולם פסקו כרבנן, ורק משום דמעשר חרובין דרבנן הקילו בהם כרבן גמליאל, והרמב"ם פירש, דאיירי הכא בחרובי שיטה וצלמונה, שהם מיני חרובין גרועים שאינם נאכלים, ולכך אעפ"י שס"ל להרמב"ם שמעשר כל האילנות דאורייתא, מ"מ כיון שהם מינים גרועים מעשרן מדרבנן הוא, ולכך הקילו בהם כרבן גמליאל. ונקיט ליה לכך דמעשר חרובי שיטה דרבנן הוא, מסוגיא דהשתא דאיתא 'אמינא לך מעשר חרובין דרבנן'. **שנו. לכאורה** צ"ב, וכי לא היה חשוב בעיניהם מאי הוי, הא מ"מ הוי פירי דשביעי והיה להם לנהוג בו קדושה. ותי' ביעב"ץ, דכיון שלא

היה חשוב בעיניהם. וקשיא דבפ"ק דשבועות (דף יג: ושם) משמע שהוא פרי חשוב, גבי מותרות קיץ למזבח כבנות (שבע) לאדם כל שאוכלין אותו בקינוח סעודה, והיינו בנות שוח דאמרינן בבראשית רבה גבי עץ שאכל אדם הראשון דקרו ליה בנות שוח לפי שגרמו שוחה לאדם, ואיכא דקרו ליה בנות שבע לפי שגרמו שבעת ימי אבילות. ובפרק ארבעה נדרים (נדרים כז.) גבי נודר מן הכלכלה והיו בהן בנות (שבע) ואמר אלו הייתי יודע שבנות (שבע) בתוכה, משמע נמי דפרי טוב הוא. ולרבי יוחנן דפטר בירושלמי בריש דמאי אפילו בודאי, ודמאי דמתניתין לאו דוקא, לפי שרוב מינין אינם באין אלא מן ההפקר, הוה מצינו למימר דפרי הוא הגדל ביערים שהוא מקום הפקר ופטור מן המעשר אע"פ שהוא טוב, כעין אגוזים קטנים שלנו וכגון ערמונים, והא דלא נהגו ביה שביעית מעיקרא לאו משום גריעותא הוא, אלא משום דעושות לשלש שנים כדאמרינן הכא, והוו סברי דלא אזלינן בהו בתר חנטה אלא בתר לקיטה, כיון דעיקרן אינם נגמרין בשנה שחונטים בה. אבל לריש לקיש דירושלמי דמחייב בודאי ופטרי בדמאי לפי שלא נחשדו, משמע משום גריעותא הוא. ושיטתיה דהש"ס כוותיה, בפ' כ"מ (נדרים מ:) דאמרינן דמאי הוא דלא בעי עשורי, הא ודאי בעי עשורי. ועוד קשיא דהתם ובפ"ק דע"ז (דף יד.) תאיני חיורתא קרי ליה, ובפ' ארבעה נדרים (דף כז.) אמרי' דאין זה תאנים שחורות ולא תאנים לבנות. וצריך לומר דשלשה מיני תאנים הן, שחורות, ולבנות הן סתם תאנים, ובנות שוח הם תאנים רעות, כגון הנך דדמאי ובפ"ק דע"ז וקראום בנות שוח לפי שתולין הקלקלה במקולקל, אבל בנות שבע דשבועות ונדרים הן חשובות שגרמו שבעת ימי אבילות, ומסתמא מן הטובות אכל שנאמר (ירמיהו ג) ונחמד העץ להשכיל. ואית דגרסי בפ"ק דע"ז, מוכססין בנות שוח בלא וי"ו שהוא פרי אחד שכך שמו, כדמוכח בפ"ק דבכורות (דף ח. ושם) דאמרי' הזאב והארי והדוב והנמר והברדלס לשלש שנים, וכנגדו באילנות בנות שוח. נחש לשבע שנים, ולאותו רשע לא מצינו חבר, ויש אומרים כנגדו מוכססין בנות שוח, ופי' שם בקונטרס מוכססין של בנות שוח, כלומר מין של בנות שוח, ולא בנות שוח ממש. ועוד י"ל דמשעת נטיעת האילן של בנות שוח אין טוען פירות עד שבע שנים, ואהכי מייתי לה גבי נחש, וכי האי גוונא קאמר התם אפעה לשבעים שנה וכנגדו באילן חרוב, וחרוב זה משעת נטיעתו עד שעת גמר פירותיו שבעים שנה, אבל גבי זאב וארי דלשלש

וקשיא, דבפ"ק דשבועות (דף יג: ושם) משמע שהוא פרי חשוב, גבי הא דתנן, מה הם מביאין מן המותרות, היינו ממעות התרומה דקרבנות ציבור שנותרו מן השנה שעברה, ותנן התם, דמייתי מהם קיץ למזבח כבנות (שבע) לאדם, וקיץ היינו כל שאוכלין אותו בקינוח סעודה, וכמו כן אחר הקרבת קרבנות החובה והנדבה, מקריבין מן המותרות כעין קינוח סעודה, שאדם מקנח אחר אכילתו. ובנות שבע אלו שהוזכרו, היינו בנות שוח, והראיה, הרי דאמרינן בבראשית רבה, גבי עץ שאכל אדם הראשון, דקרו ליה בנות שוח לפי שגרמו שוחה לאדם, שמחמתם ירד מגדולתו, [שוחה לשון ירידה וכפיפה], ואיכא דקרו ליה לאותו אילן בנות שבע, לפי שגרמו שבעת ימי אבילות, שאחר אכילת האדם מעץ הדעת נגזרה עליו מיתה, הרי לנו שבנות שוח ובנות שבע פרי אחד הם, וא"כ הא דאיתא בשבועות דהמותרות הם קיץ כבנות שבע לאדם, הכוונה היא לבנות שוח, ופרי חשוב הוא שאוכלין אותו בקינוח סעודה, ואינם פרי גרוע כפי שפירשו התוס'.

וכן בפרק ארבעה נדרים (נדרים כז.) גבי נודר מן הכלכלה סל של פירות, והיו ביניהן בנות (שבע), ובא לישאל על נדרו, ואמר אלו הייתי יודע שגם בנות (שבע) בתוכה לא הייתי נודר, ודנה שם הגמ' בדיניו של נדר זה, מ"מ משמע נמי מלשון הנודר דפרי טוב הוא, ולכך אם היה יודע שהוא בכלכלה, לא היה נודר שלא לאכלה.

עתה באים התוס' לתרץ את הסתירה שהביאו, מה הם בנות שוח.

ולרבי יוחנן דפטר בירושלמי בריש דמאי את הפירות שנמנו לעיל, השיתין והירמין והעוזרדין ובנות שוח, אפילו בידוע לנו שבודאי לא נתעשרו, והא דאיתא 'דמאי' דמתניתין, לאו דוקא הוא, שאף אם בוודאי לא עושרו פטורים הם מלעשר, לפי שרוב מינין שלהם אינם באין אלא מן ההפקר, ואינם חייבים כלל במעשר, ולכך הוה מצינו למימר דבנות שוח פרי הוא הגדל ביערים שהוא מקום הפקר, ולכך פטורים הם מן המעשר אע"פ שהוא פרי טוב, וכעין אגוזים קטנים שלנו וכגון ערמונים שהם פירות טובים וחשובים, אך גדלים הם בהפקר ביערים, ולכך פטורים הם מן המעשר, וכן הא דלא נהגו ביה בבנות שוח שביעית מעיקרא, לאו משום גריעותא הוא, אלא משום דעושות את פריים לשלש שנים, כלומר זמן בישול פריים הוא ג' שנים. כדאמרינן הכא בגמ' לקמן, והוו סברי מעיקרא דלא אזלינן בהו לגבי שביעית בתר חנטה אלא בתר לקיטה, ומכיון דעיקרן אינם נגמרין בשנה שחונטים בה, ולכך פטורים מן השביעית, אך מ"מ פירות טובים הם.

והנה, תירוץ זה נכון הוא לדברי רבי יוחנן, שפוטרם מן המעשר אף בוודאי, אבל לריש לקיש דירושלמי דמחייבם במעשר היכא אם לא עושרו בודאי, ופטרי אך פירות שהם בדמאי, על כרחך אין טעמו משום שגדל ביערים, שא"כ היה לו לפוטרם אף היכא שבוודאי לא נתעשרו, אלא על כרחך טעמו הוא, לפי שלא נחשדו ישראל על פירות שכאלו לאוכלם באיסור, משמע, דמשום גריעותא דפירי הוא לא נחשדו עליהם, ושיטתיה דהש"ס כוותיה דר"ל אזלא, כדמצינו בפ' כיצד מברכין (ברכות מ:) דאמרינן על משנה זו, דמאי הוא דלא בעי עשורי, הא בלא עושרו בודאי, בעי עשורי. וכיון ששיטת התלמוד כריש לקיש, הרי הדרא קושיין לדוכתא, דהכא משמע שפירות גרועים הם, ולעיל הביאו התוס' ב' משניות שמשמעותן הוא, דבנות שוח פירות טובים הם.

ועוד קשיא, דהתם ובפ"ק דע"ז (דף יד.) תאיני חיורתא קרי ליה לבנות שוח, ובפ' ארבעה נדרים (דף כז.) אמרי' דאין זה לא תאנים שחורות ולא תאנים לבנות, ומשמע מהגמ' שם היא, דבנות שוח ותאנים לבנות ב' מינים הם, והכא אמרינן שהם 'תאיני חיורתא'.

ומתרצים התוס', וצריך לומר, דשלשה מיני תאנים הן, תאנים שחורות, ותאנים לבנות, והן סתם תאנים, ובנות שוח, שהם תאנים רעות, כגון הנך דדמאי, ובפ"ק דע"ז. וקראום התם 'בנות שוח', לפי שתולין הקלקלה שנתקלקל האדם על ידם בפרי המקולקל, כלומר, כיון שהאדם התקלקל ע"י תאנים, מוזכרת קלקלה זו אצל תאנים גרועות, ולכך נקראות התאנים הגרועות 'בנות שוח', ע"ש השוחה שגרמו לאדם. אבל 'בנות שבע' דשבועות ונדרין, הן התאנים הטובות שנז, שגרמו שבעת ימי אבילות ע"י שאכל מהם אדם הראשון, ומסתמא מן תאנים הטובות אכל, שנאמר (ירמיהו ג) 'ונחמד העץ להשכיל', שהיה העץ משובח. וא"כ, לא יקשה מידי, דבנות שוח דהכא פירות גרועים הם, ולכך חייבים הם במעשר, ורק אם אנו מסופקים אם נתעשרו, אזי פטורים הם מן המעשר, לפי שלא נחשדו עליהם ישראל לאכלם באיסור מחמת פחיתותם, וכן מחמת פחיתותן לא נהגו בהם שביעית, אך בנות שבע דנודר מן הכלכלה, ומותרות קיץ למזבח כבנות שבע לאדם, פירות חשובים הם, שמהם אכל אדם הראשון, ולעולם ב' מינים הם.

התוס' באים לבאר עוד במיני 'בנות שוח'.

ואית דגרסי בפ"ק דע"ז 'מוכססין בנות שוח' בלא וי"ו בראש התיבה, 'בנות שוח', והיינו שהוא פרי אחד שכך שמו 'מוכססין בנות שוח', כדמוכח בפ"ק דבכורות (דף ח. ושם) דאיכא פרי שכך שמו, דאמרי' הזאב והארי והדוב והנמר והברדלס, זמן עיבורם הוא לשלש שנים, וכנגדו באילנות בנות שוח, שזמן גידול פירותיהן הוא שלש שנים. נחש לשבע שנים, ולמשך עיבורו של אותו רשע שהוא הנחש, לא מצינו חבר שזמן גידולו הוא ג"כ כמותו שבע שנים, ויש אומרים כנגדו מוכססין בנות שוח, ופי' שם בקונטרס, מוכססין של בנות שוח, כלומר מין של בנות שוח, ולא בנות שוח ממש, וא"כ אין להקשות מהא דלא נהגו ב'מוכססין בנות שוח' קדושת שביעית להכא, זאת לפי שמין אחר של בנות שוח הם.

ועוד י"ל, דלעולם פרי אחד הם 'מוכססין בנות שוח' ו'בנות שוח', ומה שהביאתם המשנה שדומים הם בין לזאב וארי ובין לנחש, דלכאורה משמע שב' מינים הם, כך צ"ל, דמשעת נטיעת האילן של בנות שוח, שוב אין טוען פירות עד שבע שנים, ואהכי, ולכך מייתי לה גבי נחש, שאף הוא עד שבע שנים אין לו צאצאים, וכי האי גוונא דמיון כזה קאמר התם, דאפעה לשבעים שנה, וכנגדו באילן חרוב, וחרוב זה משעת נטיעתו עד שעת גמר פירותיו שבעים שנה. אבל מה שדימה התנא בין בנות שוח, לגבי זאב וארי דלשלש שנים, היינו דבנות שוח אחר שבע שנים שלא

18/06/2018 אוהח

ציונים והערות

היה חשוב בעיניהם כפרי נתנו עליהם דין עצים. שנז. כן גורס הב"ח.

טען פרי, נמשך הזמן משעת חניטו עד גמר הפרי שלש שנים, כדאמרינן הכא, ולכן דומין בנות שוח בין לנחש, שעד שבע שנים אין לו צאצאים, ובין לזאב וארי, שמעת חניטתם עד שגדלים הפירות נמשך ג' שנים.

שבקת רבנן ועבדת כרבי נחמיה:

עדיפא מיניה הוה ליה לגמ' לאקשויי, על רבי יוחנן שפסק כרבי נחמיה ולא כחכמים, דהרי רבי יוחנן **אית ליה הלכה כסתם משנה**, וכיון שסתם משנה כחכמים, היה לו לפסוק כסתם משנה[שנח].

משום דאמר ליה שבקת רבנן ועבדת כרבי נחמיה. נראה לי דכך הוא פירושו, דלכן לא אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש הכי כדקאמרת, דאנא אמינא כרבי נחמיה, ואל תקשה עלי מדברי רבנן, **דאי הוה א"ל** רבי יוחנן הכי, **הוה משיב לו ריש לקיש, וכי שבקינן רבנן ונעביד כרבי נחמיה, דאת אמרת דכרבי נחמיה קאמינא לך** שאתה אומר כדעת רבי נחמיה, והלא רבנן פליגי עליה, והאיך תפסוק כרבי נחמיה כנגד דעת חכמים.

וכי נהגו שבקינן לחו:

התוס' באים לבאר את לשון הגמ' 'וכי נהגו שבקינן להו'.

פירוש **בתמיה**, וכי אם נהגו העם באיסור, נתיר להם להמשיך לנהוג כך[שנט]. **דלשון 'נהגו' משמע בפרק בתרא דתענית** (דף כו:) **דאי עביד לא מהדרינא**, שאין בי"ד אוסר להמשיך לנהוג כמו המנהג, **והכא כיון דאיכא אסורא** במנהג זה, כיון דהלכה כרבנן היא, לכך **אית ליה לאהדורי** להחזיר את העם ממנהגו.

וברישׁ ערבי פסחים (דף קג.) **גבי הא דאמר רבי יוחנן נהגו העם כב"ה ואליבא דרבי יהודה**, דס"ל בסדר ההבדלה, שמברכים על הבשמים קודם שמברכין על המאור, **ומשמע קצת**, דאף **לכתחילה עבדי הכי**, וזאת **מדבריך רבא אבשמים ברישא והדר אמאור**, הרי שנהג רבא לכתחילה כמנהג העם. **ובכל ענין מתיישבת כאן** הקושיא, דבין אם רק לא מהדרינן למנהג העם, או אף שנוהגים כן לכתחילה, יקשה קושית הגמ', האיך נתיר לעם לנהוג שלא כהלכה.

ומכאן סותרים מה שפירש רש"י בפ"ק דפסחים (דף ג.) **דאסורים בעשיית מלאכה במקום שנהגו** שלא לעשות מלאכה, **דכיון דתני** לשון 'אסורין' **לא תלינן במנהגא**, אלא כל שיש בדבר איסור, שהרי ועוד קשה, לרבי יהודה דאמר הכא **דאדם נידון בר"ה, וגזר דין שלו נחתם**

שנים, היינו משעת חניטתו עד גמר פרי. כדאמרינן הכא:

שבקת רבנן ועבדת כרבי נחמיה. עדיפא מיניה הוה ליה לאקשויי, דרבי יוחנן אית ליה הלכה כסתם משנה:

משום דאמר ליה שבקת רבנן ועבדת כרבי נחמיה. נראה לי כך פי', לכן לא א"ל הכי כדקאמרת, דאי הוה א"ל הכי הוה משיב לו ריש לקיש וכי שבקינן רבנן ונעביד כרבי נחמיה דאת אמרת כרבי נחמיה קאמינא לך:

וכי נהגו שבקינן להו. בתמיה, דלשון נהגו משמע בפרק בתרא דתענית (דף כו:) **דאי עביד לא מהדרינא, והכא כיון דאיכא אסורא דהלכה כרבנן, אית לן לאהדורי. ובריש ערבי פסחים** (דף קג.) **גבי הא דאמר רבי יוחנן נהגו העם כב"ה ואליבא דרבי יהודה, משמע קצת דלכתחילה עבדי הכי, מדבריך רבא אבשמים ברישא והדר אמאור, ובכל ענין מתיישב כאן. ומכאן סותרים מה שפירש רש"י בפ"ק דפסחים** (דף ג:) **אסורים בעשיית מלאכה במקום** [וע"ע תוספות נדרים נג: ד"ה נהגו ותוס' פסחים קג. ד"ה ואמר]:

[טז.] **בפסח על התבואה. בפ' מי שמתו** (נדרים דף יח:) **גבי חסיד שהקניטתו אשתו ערב ר"ה, משמע דבר"ה שמע שתי רוחות שמספרין זו את זו, ששמעו מאחורי הפרגוד שכל הזורע ברביעה ראשונה ברד מלקה אותו. ושמא בשמים בר"ה היו מזכירים דין הנגזר בפסח. אי נמי כר' יהודה דאמר הכל נידונים בר"ה וגזר דין בפסח על התבואה:**

שאירע בה קרי. מקרה לשון אולי יקרה (במדבר כג). **אי נמי לשון קושי כמו אם תלכו עמי בקרי** (ויקרא כו):

כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי כרבי יוסי:

יוסי. וא"ת לרבנן נמי מי לא מצלינן רפאנו וברכת השנים. ועוד רבי יהודה דאמר הכא אדם נידון בר"ה וגזר דין שלו נחתם ביוה"כ, הא אמר בפ"ק

נקטינן דהלשון 'אסורים', לא תליא בהא אי נהגו לעשות מלאכה אם לאו, אלא אסורים בכל מקום, **[וע"ע תוספות ברכות נב: ד"ה נהגו ותוס' פסחים קג. ד"ה ואמר]**.

בפסח על התבואה:

התוס' דנים מתי הוא הגזר דין של התבואה.

בגמ' בפרק מי שמתו (נדרים דף יח:) **גבי מעשה** שהיה שם **בחסיד** אחד **שהקניטתו אשתו בערב ר"ה**, והלך ולן (בלילה) **בבית הקברות**, ושמע וכו', **משמע שם דבר"ה** היה **זה ששמע שתי רוחות** - נשמות של ילדות שמתו, **שמספרין זו את** - עם זו, וספרו **ששמעו מאחורי הפרגוד** - והיא מחיצה המבדלת בין מקום השכינה לבין צבא מרום[שס]. **שכל הזורע ברביעה ראשונה**[שסא] - בתחילת החורף **ברד מלקה אותו**, משמע, דבר"ה התבואה נדונת, ולא כמתניתין דקתני בה בפסח על התבואה. ויש לתרץ, **דשמא בשמים** - בבי"ד של מעלה **בר"ה** היו **מזכירים** את הדין הנגזר כבר **בפסח** הקודם[שסב]. **אי נמי** י"ל, דאמנם הגמרא בברכות פליגי אמתניתין דידן, ואזלא כר' יהודה[שסג] **דאמר, הכל נידונים בר"ה**, וגזר דין שלהם כל אחד בזמנו[שסד], **והגזר דין בפסח הוא על התבואה**[שסה]. וכיון שכולם נידונים בר"ה, לכן שמעו הרוחות כבר בר"ה מה יארע באותה שנה.

שאירע בה קרי:

התוס' מפרשים שקרי פרושו מקרה, ומלשון **אולי יקרה** (במדבר כג) שפירושו גם מלשון מקרה. והיינו שהתבואה קרה בה מקרה שלא כדרכה, שדרך התבואה שצומחת ועתה לא צמחה. **אי נמי**, קרי פירושו מלשון קושי, **וכמו אם תלכו עמי בקרי**[שסו] (ויקרא כו). ופירש שם רש"י בחומש בשם תרגום אונקלוס לשון קושי, שמקשים לבם להמנע מלהתקרב אלי. ולפי פירוש זה הכוונה 'שאירע בה קרי', היינו שיש קושי בגידול התבואה ואינה צומחת.

כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי כרבי יוסי:

מדוע מתפללים על חולים באמצע השנה אליבא דרבנן.

וא"ת, לרבנן נמי דסברי דאדם נידון רק בר"ה,

מי - האם **לא מצלינן** בכל יום בשמו"ע את ברכת **רפאנו וברכת השנים**, ומה מועילה תפילה זו, והרי האדם כבר נידון בר"ה[שסז]. **דאדם נידון בר"ה, וגזר דין שלו נחתם**

ציונים והערות

שנח. בערוך לנר כתב לתרץ קושיית תוס', דהא דלא נקט כן, הוא משום דר"י הכהן היה משיב דס"ל כמ"ד אליבא דר' יוחנן דאין הלכה כסתם משנה, כדאמרינן בכמה דוכתי, דאמוראי נינהו ואליבא דר' יוחנן אי הלכה כסתם משנה או לא. (עיין יבמות טז, ניטין פה). ומ"מ אפש"ל דניחא ליה לנקוט אמאי שבקת רבנן, מלנקוט שבקת סתם משנה, כדי לפרש שיטת ר' יוחנן אף למ"ד דס"ל דאין הלכה כסתם משנה. **שנט. מהרי"ק** (שורש ע' ושורש קמ"ד, הובאו בפנקס של מהר"ן סי' קנ), כתב, דאפילו יש במנהג צד איסור אין לבטלו, וכ' עוד דאפילו במנהג דאמרינן שמבטל הלכה, מיהו אם נשתנה הענין מאשר היה בזמן הראשונים, רשאים לשנות המנהג עפ"י הזמן. ומהרא"ש בביאורי סמ"ג כתב, הא דאמרינן מנהג עוקר הלכה, היינו אפילו רוב דיעות ס"ל אסור, והתלמוד מסייע להו והמנהג הבנוי עפ"י הפסיקתא או ספרים חיצונים, אמרינן מנהג עוקר הלכה, דוודאי כך קבלו רבותינו איש מפי איש, והנה יש להקשות על שיטת המהרי"ק, דאף במנהג שיש בו נדנוד איסור אמרינן מנהג מבטל הלכה, מדברי תוס' דידן, דאי איכא איסורא מהדרינן המנהג, והרי הכא יש להם לסמוך על דברי רבי נחמיה. ועיין באורך בפרי חדש או"ח סי' תצ"ו. (מהר"ן מיוחס). אמנם המאירי חולק על המהרי"ק, וס"ל כדעת התוס', וז"ל בסוגיין: אף על פי שאמרו מנהג מבטל הלכה, לא אמרו אלא במקום שהלכה מקילה ומנהג מחמיר, או שהמנהג מיקל אלא שאין בדבר איסור, הא אם היה המנהג בא להקל במקום איסור מיהא אין שומעין לו. **שס. ע"פ** רש"י בב"מ נט. ד"ה פרגוד. **שסא. שלש** רביעיות הן, ראשונה בי"ז חשון, שניה בכ"ג חשון, שלישית בר"ח כסלו, ע"פ רש"י שם ד"ה יורה. **שסב. והערוך** לנר כתב להוכיח כתרוץ זה, דהרי העולם נידון בג' שעות הראשונות ביום, וכיצד שמעו כבר בלילה את הגזר דין, אלא ע"כ דהדין היה בפסח, ועתה בר"ה רק הכריזו מה שנפסק בפסח. והכרזה יכולה להיות גם בלילה. **שסג. ובתום'** הרא"ש (וכן בערוך לנר) כתבו, דאותו חסיד היה ר' יהודה ברבי אלעאי, כדאיתא בתמורה דף טז, דכל היכא דאמרינן מעשה בחסיד א', או רבי יהודה בן בבא, או רבי יהודה ברבי אילעאי, ובמלא הרועים הוסיף, דאפשר שמפני שראה אותו מעשה לכן אמר שהכל נידונים בר"ה. ובבן יהוידע כתב לתרץ, דאף שנגזר אפשר להפך לטובה, כמו שכתבו התוס' לקמן לגבי גשמים, וכן ברפאינו, שאם נגזר חולי על האדם, שיתן ה' הרבה כח ובריאות בגוף, שאז החולי הנגזר לא יעשה בו רושם ונזק. **שסד. ובמשנה** למלך בפ"ה מהל' תשובה הקשה, דכיון דאמרינן דהגמ' בברכות, דמשמע שם דבר"ה העולם נידון, חולקת על משנתינו וסוברת כר' יהודה, א"כ הא אפשר לומר דהגמ' בברכות סוברת גם כר"מ, דאמר דהכל נידונים בר"ה וגזר דין שלהם נחתם ביוה"כ. וכתב הערוך לנר, דאין הכי נמי, אלא דכיון דאותו חסיד היה ר"י ברבי אילעאי, לכן העדיפו התוס' לתרץ את הגמ' בברכות לפי שיטתו. וע"ע שם במשנה למלך מה שתירץ. **שסה. ויש** לעיין לתירוץ זה דבר"ה העולם נידון ורק בפסח הגזר דין, א"כ כיצד הלך אותו חסיד וזרע, הא שמא אח"כ בפסח ישתנה הגזר דין ממה שדנו בר"ה. והשפת אמת כתב, דהכל נידונים בר"ה ונגמר ונפסק הדין בר"ה, אלא שיכול אח"כ להשתנות עדיין, כל דבר בזמנו, ע"ש בדבריו. **שסו. בשפתי** חכמים כתב, דצ"ל בלי ב', דלא מצאנו פסוק אם תלכו עמי בקרי. **שסז. ובן** יהוידע כתב לתרץ, דאף שנגזר אפשר להפך לטובה כמו שכתבו התוס' לקמן לגבי גשמים, וכן ברפאינו, שאם נגזר חולי על האדם, שיתן ה' הרבה כח ובריאות בגוף שאז החולי הנגזר לא יעשה בו רושם ונזק.

ביוה"כ, הא רבי יהודה עצמו אמר בפ"ק דשבת (דף יב:) דהנכנס לבקר את החולה בשבת, אומר - מתפלל המקום ירחם עליך ועל כל חולי עמו ישראל. ולכאורה יקשה[שסח], מה מקום לתפילה זו, והרי כבר מתחילת השנה הוא נידון[שסט]. ואומר ר"ת, דשלא יחלה האדם ודאי לא מצלינן אלא לר' יוסי, דלשיטתו אדם

נידון על זה בכל יום[שע], אבל לרבנן אמנם אין מקום לתפילה זו. אבל שיתרפא מצלינן אליבא דכולי עלמא, וגם אליבא דרבנן. דגם לרבנן דוקא מתי יחלו זה נגזר בר"ה, אבל מתי יתרפאו לא נגזר בר"ה, ודבר זה תלוי בתפילה[שעא]. ואמר ומפרש בריש פרק הנודר מן המבושל (נדרים דף מט.) אהך דרב יוסף דאמר הכא כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי, ומפרשינן התם, דקצירי, היינו קצירי ממש - חולים[שעב], ומריעי היינו רבנן[שעג]. והשתא המנהג שמצלינן אקצירי שיתרפאו, דמתי יתרפאו הרי לא נגזר לשיטת ר"ת. ולכן מועלת התפילה באמצע השנה גם אליבא דרבנן[שעד]. ואמריעי היינו רבנן שלא יחלו[שעה], וזו דווקא אליבא דרבי יוסי דאדם נידון בכל יום. ומה שמתפללין ברכת השנים על הגשמים והתבואה, והרי כבר נגזר על כל אחד בזמנו, אלא היינו כדלקמן בפרקין (דף יז:), שאם פסקו בבי"ד של מעלה בראש השנה שיהיה בשנה זו גשמים מועטין, אז מבקשין שיורידם המקום בזמנן, בזמן הראוי להצמיח, ואז יועילו הגשמים כמו בכל שנה.

ועוד יש לומר, דתפלה דרבים שאני, דמועילה גם לאחר גזר דין, ואם נגזר לרעה, יכול להשתנות ע"י התפילה לטובה, דגזר דינם נקרע כדאיתא לקמן (שם). והיא כלומר הגמרא דשבת, דר' יהודה אומר שם, דהנכנס לבקר את החולה אומר, המקום ירחם עליך ועל חולי עמו ישראל, דמשמע דתפילה מועלת אף באמצע השנה, נמי יש לישב כהאי גוונא, דדמיא תפילתו דהמבקר, לתפילת רבים, כיון דהוה מצלי בהדיה - שהיה כולל בתפילתו ומתפלל על כל[שעו] החולים[שעז] יחדיו. לכן נזקקים משמים לתפילתו גם לאחר גזר דין, כדי לבטל גם את מה שכבר שנגזר[שעח], ולכך מועלת התפילה גם אליבא דרבנן דפליגי אדרבי יוסי[שעט].

בשופר של איל:

בפרק ראוהו ב"ד (לקמן דף כו.) **תנן, דרבי יוסי מכשיר אף בשופר העשוי מקרן של פרה.** ומדוע רב אבהו אמר דתוקעין דווקא בשופר של איל, והרי גם שופר של פרה כשר, ומיישב. **אבל קיימא לן כרבי יהודה דתוקעין דוקא בשל אילים כפופים, כדפסקינן התם בגמרא** (דף כו:)[שפ]. ולפי זה אתי שפיר דברי רב אבהו דתוקעין דוקא בשל איל.

דשבת (דף יב:) הנכנס לבקר החולה אומר המקום ירחם עליך ועל חולי עמו ישראל. ואומר ר"ת דשלא יחלה ודאי לא מצלינן אלא לר' יוסי, אבל שיתרפא מצלינן אליבא דכולי עלמא, דמתי יחלו נגזר מתי יתרפאו לא נגזר. ואמר בריש הנודר מן המבושל (נדרים דף מט.) אהך דרב יוסף קצירי קצירי ממש, מריעי רבנן. והשתא מצלינן אקצירי שיתרפאו, ואמריעי היינו רבנן שלא יחלו. ומה שמתפללין ברכת השנים, היינו כדלקמן בפרקין (דף יז:) שאם פסקו גשמים מועטין שיורידם המקום בזמנן. ועוד י"ל דתפלה דרבים שאני דגזר דינם נקרע כדלקמן (שם). וההיא דשבת דר' יהודה נמי יש לישב כהאי גוונא דדמיא לרבים דהוה מצלי בהדיה על כל חולים:

בשופר של איל. בפרק ראוהו ב"ד (לקמן דף כו.) **תנן דרבי יוסי מכשיר אף בשל פרה, אבל קיימא לן כרבי יהודה דתוקעין בשל אילים כפופים כדפסקינן התם בגמרא** (דף כו:):

[טז:] **ותוקעים ומריעין כשהן עומדין. תימה הא קעבר משום בל תוסיף, וכי תימא כיון דכבר יצא הוה ליה שלא בזמנו דלא עבר, הא אמרינן בסוף ראוהו ב"ד** (לקמן דף כמ: ושם) **גבי ברכת כהנים דאין מוסיף ברכה אחת משלו, משום דלא עבר עליה זימניה, כיון דאילו מתרמי ליה צבורא אחרינא הדר מברך להו, ה"נ אי מתרמי ליה צבורא הדר תקע להו. וי"ל דאין שייך בל תוסיף בעשיית מצוה אחת ב' פעמים, כגון כהן אם מברך וחוזר ומברך אותו צבור עצמו, או נוטל לולב וחוזר ונוטל, וכן תוקע וחוזר ותוקע, וגבי מתנות בכור נמי אם נותן בקרן אחד ב' פעמים אין זה בל תוסיף:**

כדי לערבב את השטן. פירש בערוך [כדאיתא]

ותוקעים ומריעין כשהן עומדין:

גדר איסור בל תוסיף.

תימה, דלאחר שיצאו כבר בתקיעות הראשונות, האיך מותרין לחזור ולתקוע במעומד, **הא קעבר משום בל תוסיף**, דהא יצא כבר ידי חובתו, והוא חוזר ותוקע שוב. **וכי תימא כיון דכבר יצא** את חובת המצוה, **הוה ליה** כתוקע **שלא בזמנו**, כתוקע באמצע השנה, בזמן שאין ראוי לקיים מצות תקיעת שופר, **דלא עבר** משום בל תוסיף[שפא]. זה אינו, **דהא אמרינן בסוף** פרק **ראוהו ב"ד** (לקמן דף כמ: ושם) **גבי ברכת כהנים, דאין מוסיף הכהן ברכה אחת משלו, משום דגם לאחר שכבר ברך ברכת כהנים, לא עבר עליה זימניה, כיון דאילו מתרמי ליה לכהן הזה צבורא אחרינא הדר מברך להו, והכי נמי אי מתרמי ליה צבורא אחרינא הדר תקע להו**, והוה ליה כתוקע בתוך זמנו, ואם נחשב כתוקע בתוך זמנו, יקשה שוב, הכיצד מותר לו לחזור ולתקוע[שפב]. ועקב קושיא זו מחדש התוס' ויש לומר, **דאין שייך בל תוסיף בעשיית מצוה אחת ב' פעמים, כגון כהן אם מברך ברכת כהנים, וחוזר ומברך אותו צבור עצמו, או נוטל לולב וחוזר ונוטל, וכן תוקע וחוזר ותוקע, וגבי מתנות בכור נמי אם נותן בקרן אחד ב' פעמים, אין בזה משום בל תוסיף**[שפג]. דבכל אלה אף שכבר יצא ידי חובת המצוה, וחזר ועשאה שוב, אין בזה משום בל תוסיף, ובל תוסיף שייך רק היכן שמוסיף בעצם עשיית המצוה, כגון ה' מינים בלולב, וד' ברכות בברכת כהנים וכדומה.

כדי לערבב את השטן:

טעם שהשטן מתערבב ע"י תקיעת שופר.

פירש בערוך[שפד] **[כדאיתא] בירושלמי**[שפה], **בלע המות לנצח, וכתיב והיה ביום**

ציונים והערות

שסח. ובספר חידושים וביאורים כתב בזה דבר נחמד, דבשעת הגזר דין הניחו הדבר לפי גודל התפילות שיתפללו אח"כ. **שסט. ואם** זה מועיל אפילו שלא בשעת התפילה, כ"ש שרפאנו שזה בתוך התפילה ובזמן התפילה שמועיל. ע"פ שפ"ח. **שע. וכתב** המרדכי במס' שבת ס' תנ"א, דהא דאמרינן יקום פורקן שלא יחלו היינו אליבא דר' יוסי. **שעא. והיעב"ץ** הקשה, דבמס' ע"ז דף נה. משמע, דגם מתי יתרפאו נגזר מקודם, ולכן פירש את דברי ר"ת דכונתו דע"י תפילה לא נגזר מתי יתרפאו, אבל בלא תפילה ודאי נגזר בשעה שמשלחין אותן עד מתי יהיה משך החולי והיסורין. (ודנריו מתנמרים נטוש טעם ודעת, לפי דנרי המידושים והניאורים שהנאנו לעיל נהערה). **ובספר בני חיי הביא קושיא זו** (נשם ספר קרנן מנמה למהר"י מגיון), **ובספר מאורי אור כתב לתרץ, דבר"ה לא נגזר מתי יתרפאו,** (וכדנרי ר"ת) **ודברי** הגמ' במס' ע"ז שנאמנין בשליחותן, היינו שזה נגזר בשעה ששולחין אותן ולא בר"ה. וכעי"ז תירץ בס' בני חיי וע"ש עוד מה שהאריך בזה. **שעב. ומיקרו** קצירי לפי שנפשם קצרה מחמת חוליים. ר"ן בנדרים. **שעג. דמרוב** גירסתם חלשי. **שעד. תוס'** הרא"ש והגהות הב"ח. **שעה. ממשמעות** הלשון דמצלינן אקצירי ומריעי משמע, שמתפללים על חולים שחלו כבר שיתרפאו, ועל רבנן שהם חשים ועדיין לא חלו. דאם הם כבר חלו, הרי הם בכלל קצירי. ועוד שכך הוא הדרך שעל חולים מתפללים שיתרפאו, אבל רבנן שהם תמיד חלשים מחמת תלמודם, רגילים להתפלל עליהם שלא יחלו חלילה. **שעו. וז"ל** רש"י במס' שבת שם בד"ה בתוך, שמתוך שכוללן עם האחרים, תפילתו נשמעת בזכותן של רבים עכ"ל. **שעז. והמהר"ל** בחידושי אגדות דחה תירוץ זה וכתב, דהרבה חולים יחידים אין דינם כציבור. וע"ש עוד מה שכתב בזה. **שעח. דביון** שמתפלל על רבים, יש כאן מזל דרבים ונזקקים להם, אף שליחיד אין נזקקים, דמזל דרבים עדיף ממזל של יחיד. **שעט. ולפי** תירוץ זה, אין צריך לתירוצו של ר"ת, אלא אפי' אם נאמר שנגזר גם מתי יתרפא, עכ"פ אפשר לבקש רחמים, אם כולל יחד שאר חולים. **שפ. והר"ן** והריטב"א כתבו, דאין להוכיח דהלכה כרבי יהודה, אלא אפי' אי נימא דהלכה כרבי יוסי דמכשיר גם בשל פרה, אבל ר' אבהו מפרש מפני מה נהגו העם לתקוע דוקא בשל איל, וע"ע במהרש"א. ובמאירי כתב, דאפי' שכל השופרות כשרין, עיקר המצוה ומובחר שבה לתקוע בשל איל, כדי שיתעוררו עי"ז לעקידת יצחק, ויבחינו גבול אהבה ויראה עד היכן הוא מגיע, ומתוך כך מעלה הקב"ה כאילו הם עצמם נעקדו כמוהו, שמחשבה טובה הקב"ה מצרפה למעשה. **שפא. בגמ'** במס' עירובין (סה: ו.) יש מחלוקת אם לעבור בבל תוסיף צריך כוונה או לא. ואמר רבא בר"ה שם, שכל המחלוקת זה רק בזמן חיוב המצוה, אבל שלא בזמנו לכו"ע צריך כוונה לעבור בבל תוסיף. וכאן הרי אינו מתכוין לעבור בבל תוסיף. **שפב. ובחידושי** רעק"א ובערוך לנר (וכן בהגהות פורת יוסף) תמה דלא דמי, דלגבי ברכת כהנים אי מתרמי ליה ציבורא אחרינא, הוא מקיים את מצות ברכת כהנים, ולכן לא עבר עליה זימניה, אבל הכא לגבי תקיעת שופר, אפי' תוקע לציבור אחר, הוא אינו מקיים המצוה, דהא כבר יצא ידי חובתו, ועתה אינו תוקע אלא כדי להוציאם. וכיון דכבר עבר עליה זימניה לכך אינו בבל תאחר. וליתא לקושית התוס'. ובערוך לנר הוסיף להוכיח, דבברכת כהנים כשמברך שוב הוא חוזר ומברך וציונו, ומוכח שמקיים בזה המצוה. אבל בתקיעת שופר, אם תוקע רק להוציא אחרים קימ"ל דהוא לא יברך, אלא הם יברכו הברכה לעצם. ועיין עוד בטורי אבן. וברש"ש כותב לישב קושית הרעק"א, דאדרבה, בברכת כהנים כיון דעלה לדוכן פעם אחת, שוב אין עליו מצוה. אבל בתקיעת שופר דאפי' שכבר יצא יכול להוציא את אחרים, כיון דכל ישראל ערבין זה לזה, לכן ודאי עושה מצוה בתוקע להוציאם. (וכ"כ כתב הר"ן לקמן כנ. ד"ה תניא, דכיון דכל ישראל ערבין כיון שלא יצא מכירו כמי שלא יצא הוא דמי). ואתי שפיר קושית התוס' מדוע אינו עובר בבל תוסיף בתקיעות דמעומד, הא הוי כמי שלא עבר עליה זימניה. וכעי"ז בשו"ת חת"ס או"ח ס' קס"ז ד"ה מה. (וכפימון כנ). וע"ע בשפ"א שכתב להוכיח כדברי התוס', דשייך בל תוסיף בכה"ג. אך ליישב קושית התוס' כתב דליכא בל תוסיף, כיון דאין מפורש בתורה כמה לתקוע. דאף דילפינן תשע תקיעות אבל אין זה כתוב בפירוש בתורה. (וע"פ דנרי הרדב"ז דמנוה שמיע מפורש המנין נמתורה לא שייך נה נל תוסיף). אבל בברכת כהנים דכתיב כה תברכו אמור להם, משמע רק אלו הברכות המפורשים בתורה, ולכן שם יש איסור בל תוסיף. **שפג. והרשב"א** והריטב"א וכן בתוס' ישנים תירצו, דבדבר שתיקנו חכמים אין שייך בל תוסיף, (דהא כי"ד מתניו חפי' לעקור דנר מן המורה נשם ומל מעשה), דרק בדבר שמוסיף מדעתו שאינו מתקנת חכמים, הוי בכלל בל תוסיף. **שפד. ערך** ערב א'. **שפה. ירושלמי** זה אינו נמצא לפנינו, ובסמ"ג כתבו בשם מדרש.

דהתם יתקע בשופר גדול, כד שמע השטן שהוא מלאך המות, קל שיפורא - שופר זימנא חדא לתקיעות הראשונות, בהיל ולא בהיל, מתבלבל קצת אבל לא לגמרי ויכול עדיין להשטין. וכד שמע תניין פעם ב', אומר השטן ודאי זהו שיפורא שופר של משיח, דכתיב דביום ההוא יתקע בשופר גדול, ומטא זימניה דמלאך המות למתבלע - להיכחד מן העולם[שפו], ומתוך כך מתערבב - ומתבלבל[שפז], ולית ליה פנאי זמן ודעת צלולה, למעבד קטגוריא - ללמד חוב על בנ"י.

שאין תוקעין בתחלתה:
מפרש בספר הלכות גדולות, לאו מירי דמיקלע ר"ה בשבתא, דאז מן הדין אין תוקעין, וכיוון דפטורין היו מלתקוע מדוע יענשו[שפח]. אלא אירי דאיתיליד אונסא.[שפט] שאמנם היו מחויבים מן הדין לתקוע, (דהיינו שחל ר"ה בשאר ימות השבוע) אלא שהיה להם איזה אונס[שצ], כגון שלא מצאו שופר כשר, ולא קיימו מצות תקיעת שופר[שצא].

שרשה בתחלתה:
שמתוך שישראלים רשים שאין להם פרנסה, לבם נשבר בקרבם, וע"י זה מכוונים לבם יותר בתפילתם, ולכן מרחמים עליהם מן השמים[שצב].

ועיון תפלה:
ב' חלקי עיון תפילה.
אומר ר"ת, דעיון תפלה דהכא דקתני בה דמזכיר עוונותיו של אדם. פירושו, כי ההוא דגט פשוט (ג"ע דף קסד: ופס), דאיתא שם, דג' דברים אין אדם ניצול מהן בכל יום, וקא חשיב שם ביניהם לעיון תפלה, כלומר זה שאין מכוין לבו בתפלתו, וזה העון של עיון תפילה, שאינו מכוון בתפילתו לכוון בה, וכדאמר בירושלמי דברכות פרק היה קורא הלכה ד', שקשה מאוד לכוון את הלב בתפילה, דא"ר חייא רבא - הגדול, מן יומא - מימי לא כוונית[שצג] - כוונתי בתפילה, אלא חד זמן בעית מכוונת - רציתי לכוון, ושוב לא הצלחתי אלא הרהרית עלו בלבי הרהורים שונים, ואמרי הרהרתי מאן עלל - מי נכנס קומוי - לפני מלכא קדמוי - קודם, האם אלקפטא - השר הממונה על ריש גלותא. או ריש גלותא, ולא הצלחתי לכוין בתפילתי. שמואל אמר, אנא בתפילתי מנית - ספרתי פרחייא - אפרוחים הפורחים באויר. כלומר דאמר על עצמו דלא כוון כראוי בתפלתו, ר' בון בר חייא אמר, אנא מנית דומסיא - שורות הבנין. א"ר מנא מחזיק אנא טיבו - טובה לרישיה - לראשי, דכי מטי למודים, ואני טרוד בתורה הוה כרע מגרמיה. כלומר דהיה ראשו מתכופף מאיליו וללא כוונת ר' מנא. חזינן מירושלמי דנן, דאפילו האמוראים לא הצליחו לכוון בכל התפילה. ומתוך שאדם מתפלל ואין מתכוין לבו, עבירותיו נזכרין ולכן עון עיון תפילה מזכיר עוונותיו של אדם.
וחולק התוס' על ר"ת, ומיהו לא יתכן לפרש כן כלל, כלומר דעיון תפילה יהא פירושו 'שאינו מכוון לבו בתפילתו'[שצד]. אלא אדרבה, דמיירי במתאמץ לכוין לבו, 'ובוטח' שתהא תפלתו נשמעת[שצה]. וכי ההיא דפ' אין עומדין (ברכות דף לב:), דהמאריך בתפלתו ומעיין בה, סוף בא לידי כאב לב, שפירוש 'דמעיין בה' היינו שמתאמץ לכוון, ומוכרח כדברינו שעיון תפילה פירושו שהוא בוטח בתפילתו. [ולא כמו שרצה ר"ת לפרש שאינו מכוון בתפילתו] כדמוכח בריש הרואה (סס ג"ל:) דאמר רב יהודה אמר רב, ג' דברים מאריכים ימיו של אדם, וחשיב ביניהם המאריך בתפלתו. ופריך למימרא דמעליותא היא, להאריך בתפילה, והא א"ר חייא בר אבא המאריך בתפלתו ומעיין בה, סוף בא לידי כאב לב, שנאמר 'תוחלת ממושכה מחלה לב'. כלומר שמעיין בה פירושו, שאומר בלבו שבטוח הוא שיעשו משמים בקשתו, לפי שהתפלל בכוונה, ובא לידי כאב לב כשאין בקשתו נעשית. ופירוש תיבת 'תוחלת', לשון תפלה, ומלשון ויחל משה (שמות לג) שפירוש ויחל - ויתפלל, והכוונה תפילה ממושכה שמאריך בתפילתו, היא גורמת למחלה לב. ומוסיפה הגמ' שם, וא"ר יצחק (סס דף נה.) שלשה דברים מזכירים עונותיו של אדם, וא' מהם זה עיון תפלה, שעל ידי כך שמעיין בתפילתו, מפשפשין במעשיו לומר, בוטח הוא בזכיותיו ונראה מה הם. ומשני הא דמעיין בה בתפילתו, דאז בא לידי כאב לבו, הא דלא מעיין, דאז מעליותא היא דמאריך ימיו של אדם, מוכח משם דעיון תפילה שאמר רב יצחק שמזכיר עונותיו של אדם היינו, שבוטח בתפילתו שיעשו בקשתו, ולא כמו שרצה ר"ת לפרש, דעיון תפלה פירושו שאינו מכון לבו בתפילה[שצו]. והשתא לפירוש זה, הוו כל הני שלשה דברים מענין אחד, דבשלשתם הוא בוטח בזכותו, תפילה כמו שפירשו התוס', וקיר נטוי היינו, שבוטח בזכותו שלא יפול עליו הקיר, ועובר מאחורי הקיר, ומוסר דין על חבירו היינו, שבוטח בזכותו שיענש חבירו על ידו.

בירושל' בלע המות לנצח, וכתיב והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול, כד שמע קל שיפורא זימנא חדא בהיל ולא בהיל, וכד שמע תניין אמר ודאי זהו שיפורא דיתקע בשופר גדול, ומטא זימניה למתבלע ומתערבב, ולית ליה פנאי למעבד קטגוריא: שאין תוקעין בתחלתה. מפרש בהלכות גדולות לאו דמיקלע בשבתא, אלא דאיתייליד אונסא: שרשה בתחלתה. שמתוך שישראלים רשים, לבם נשבר, ומרחמים עליהם מן השמים: ועיון תפלה. אומר ר"ת עיון תפלה דהכא כי ההוא דגט פשוט (ג"ע דף קסד: ופס) דג' דברים אין אדם ניצול מהן בכל יום וקא חשיב עיון תפלה, כדאמר בירושלמי דברכות פרק היה קורא א"ר חייא רבא מן יומא לא כוונית, אלא חד זמן בעית מכוונת והרהרית בלבי, ואמרי מאן עלל קומוי מלכא קדמוי, אלקפטא או ריש גלותא, שמואל אמר אנא מנית פרחייא, ר' בון בר חייא אמר אנא מנית דומסיא, א"ר מנא מחזיק אנא טיבו לרישיה דכי מטי למודים הוה כרע מגרמיה. ומתוך שאדם מתפלל ואין מתכוין לבו עבירותיו נזכרין. ומיהו לא יתכן לפרש כן כלל, אלא אדרבה מיירי במתאמץ לכוין לבו, ובוטח שתהא תפלתו נשמעת, כי ההיא דפ' אין עומדין (ברכות דף לב:) המאריך בתפלתו ומעיין, כדמוכח בריש הרואה (סס דף מד:) דאמר רב יהודה אמר רב ג' דברים מאריכים ימיו של אדם וחשיב המאריך בתפלתו, ופריך למימרא דמעליותא היא, והא א"ר חייא בר אבא המאריך בתפלתו ומעיין בה סוף בא לידי כאב לב, שנאמר תוחלת ממושכה מחלה לב, כלומר מעיין בה אומר בלבו שיעשו בקשתו לפי שהתפלל בכוונה, ובא לידי כאב לב שאין בקשתו נעשית. תוחלת לשון תפלה, ומלשון ויחל משה (שמות לג). וא"ר יצחק (סס דף נה.) שלשה דברים מזכירים עונותיו של אדם, עיון תפלה שעל ידי כך מפשפשין במעשיו לומר בוטח הוא בזכיותיו ונראה מה הם, ומשני הא דמעיין בה הא דלא מעיין. והשתא הוו כל הני שלשה דברים מענין אחד, קיר נטוי שבוטח בזכותו ועובר. מוסר דין על חבירו שבוטח בזכותו שיענש חבירו על ידו:

ציונים והערות

שפו. וברש"י פירש טעם אחר, שכשישמע ישראל מחבבין את המצוות מסתתמין דבריו. ובדרשות חתם סופר כתב, דאלו ואלו דברי אלקים חיים. דהשטן רואה שישראל מחבבים את המצוות, הוא חושש שהם מתעוררים לתשובה ע"י קול השופר, ובזכות התשובה תבוא הגאולה ומטא זימניה למתבלע. עכת"ד. (וכזה מיושב גם קושית הערוך לנר שנקמן בהערה הבאה) והר"ן פירש באופן אחר, השטן הכוונה ליצה"ר, שע"י ריבוי התקיעות מתערבב היצה"ר ומתעוררים לתשובה. **שפז. בערוך** לנר כתב, דרבים מקשים וכי בכל שנה ידאג כן, והרי ראה כבר בשנה שעברה שאין זה שופר דגאולה, ופירש, דאין הכוונה שהשטן סובר שזה השופר של משיח, אלא הכוונה שתוקעים על סדר התפילה, ומעוררים למעלה רחמים, ומבקשים תקע בשופר גדול לחירותינו, נזכר בכל שנה שודאי יבוא העת שיקויים דבר זה. ומטא זימניה דשטן למיתבלע ועי"ז מתערבב. **שפח. והרשב"א** והריטב"א כתבו, דמניעה זו היתה למצוה ולשם שמים. וברוקח כתב ובשבת הוא אות וישראל נשמרין בו. **שפט. והרשב"א** והריטב"א והמאירי כתבו דבאונס אינם נענשים, ודברי ר' יצחק איירי בפשיעה. **שצ. ובט"ז** ס"י תקפה סק"ז הקשה, דהא אונס רחמנא פטריה ולמה יענשו. ופירש דמה שנאנסו, הקב"ה סיבב כן לרמז שירע להם בסוף השנה, ונפקא מינה שיחזרו בתשובה ויצטערו על זה, ועי"ז יתכפר להם מה שנתחייבו. (וכעין דממרינן דמלמד גיסא עציצותא מקמייתא). ובערוך לנר כתב לבאר סמיכות המימרות, דרב יצחק דאמר דכל שנה שרשה בתחילתה סופה שיש לה אחרית, לאחר שאמר כל שנה שאין תוקעין בתחילתה מריעין לה בסופה, דכוונתו לומר, דע"י שנאנס ולא תקע, יכניע עצמו בתפילתו, ויהיה רש בתחילת השנה, ועי"ז יהיה סופה שיש לה אחרית, וינצל שלא יהיה שנה שמריעין לה בסופה. **שצא. משמע** דאיירי כשלא תקעו בכלל, אבל אם תקעו אפי' רק תקיעות דמיושב בלבד, אינם נענשים. אך בריטב"א וכן בשפ"א פירשו, דאיירי שאפי' שתקעו אלא שלא חזרו ותקעו במעומד, נמי מריעין לה בסופה, כיון דהשטן לא התערבב, ודברי רב יצחק הולכים על דבריו הקודמין, דלמה תוקעין כשהן יושבין וכשהן עומדין, וכן כתב בערוך לנר, אלא דכתב דמהירושלמי שהביא התוס' משמע, דכבר בפעם ראשונה מתערבב השטן קצת דבהיל ולא בהיל, אבל ודאי צריך לתקיעות דמעומד לערבבו יותר. **שצב. וברש"י** פירש, שישראל עושין עצמן רשים (בתפילתם) לדבר תחנונים. **שצג. לפי** שטרוד היה בהרהור תורה, וכן כל האמוראים אלו, ע"פ פני משה שם, ובפירוש מבעל החרדים כתב, דכל התפילה מתחילה ועד סוף בלי שום הרהור זה לא הצליח, וגם זה היה על צד האונס, והיו חוזרים שוב ומכוונים, וחלילה שהקדושים הללו לא היו מכוונים. **שצד. דא"כ** אין הטעם של הג' דברים שווה, וגם דבמס' ברכות מוכח, דאין זה פירושו, וכמש"כ התוס' לקמן. **שצה. וכמו** שפירש רש"י כאן בד"ה ועיון. **שצו. בריטב"א** כתב (בסס תוס'), דג' סוגי עיון תפילה, וסוג הג' שאינו מכוון ומעין בתפילתו בדברי העולם ונקרא עיון תפילה ליפוי השם, בלשון סגי נהור. אבל בתוס' בברכות לב: ד"ה כל משמע, דמפרשי בעיון תפילה היינו שאינו מצליח לכוין ולעיין בתפילתו.

ונחתמין לאלתר לחיים:

גדר צדיקים ורשעים, ומקום שכרם ועונשם.

מדקא חשיב בינוניים שהם תלויים ועומדים, כיון שזכיותיהם ועונותיהם מחצה על מחצה הם, **משמע, דצדיקים גמורים**[שצז] **קרי למי שזכיותיו מרובים** מעוונותיו, ואף שיש עוונות בידו, נחשב לצדיק גמור. **ורשעים גמורים**, היינו **למי שעונותיו מרובים** מזכויותיו, ונחשב כרשע גמור אף שיש בידו מצוות ומעשים טובים, וכאן איתא, שצדיקים נחתמין לחיים ורשעים למיתה, אבל **ופעמים הצדיקים נחתמין למיתה** [למיתת הגוף], אף שזכויותיהם מרובים, זאת כיון שיש בידם קצת עוונות. **ופעמים דרשעים גמורים נחתמים לחיים**, ואף שעוונותיהם מרובים, זאת משום שיש בידם גם זכויות, **דכתיב** (דניאל ז') **'ומשלם לשונאיו אל פניו'** את שכר מצוותיו ומעשיו הטובים בחייו, כדי **להאבידו** בגיהנום לאחר מותו, ולא יקבל בג"ע שכר על מעשיו הטובים. **וכדאמרינן בסוף פ"ק דקדושין** (דף לט: ושם) **מי שזכיותיו מרובין מעונותיו**, מריעין לו ומייסרין אותו, ודומה בגלל היסורים שסובל, **כמי ששרף את כל התורה** שעבר על כל התורה כולה, **ולא שייר ממנה אות אחת**, מצוה אחת שקיימה. **ואי עונותיו מרובין** מזכיותיו, מקבל שכרו כאן בחייו, ודומה כמי **שקיים כל התורה כולה**, היינו שמקבל שכר הרבה, וכאילו **לא חיסר אות** - מצוה **אחת** שלא קיים. ואם כן יקשה, מדוע אמרינן הכא דצדיקים נחתמין לחיים, ורשעים למיתה, והרי לפעמים זה להיפך.

ויש לתרץ, **דכל זה דקרי הכא גבי רשעים** שנכתבין ונחתמין בר"ה לאלתר למיתה, **וגבי צדיקים** שנכתבין ונחתמין לאלתר לחיים, היינו **כלומר לחיי**[שצח] **העולם הבא**[ת]. אבל בעולם הזה, הצדיקים סובלים יסורים, ונדונים לפעמים למיתה לכפר על עוונותיהם[תא], ורשעים זוכים לפעמים לחיים, לקבל שכרם בעולם הזה, כמוכח מהגמ' בקידושין.

ליום הדין:

הנשמות נידונות ב' פעמים.

יום דין זה היינו **כשיחיו המתים, כדמוכח בקרא** המובא בברייתא, דכתיב 'ורבים מישיני אדמת עפר - המתים, יקיצו אלה לחיי עולם, ואלה לחרפות ולדראון עולם'. **ואע"פ שכבר נדונו אחר מיתתן בגן עדן או בגיהנם**, וא"כ מדוע צריך לדונם שוב. אבל באמת **מפני הנפש** - הנשמה **עדיין יהיה עוד דין אחר, אם יזכהו** - יזכו **לחיי העולם הבא שהוא קיים לעולם**, שדין הראשון היה על גן עדן וגיהנם, אבל לא על חיי העולם הבא, **ויש שכבר קבלו דינם בגיהנם, ומתוך כך** כיון שכבר מרקו עוונותיהם ע"י יסורי הגיהנם, **שמא יזכו**[תב] אח"כ לחיי העולם הבא[תג].

ונחתמין לאלתר לחיים. מדקא חשיב בינוניים משמע דצדיקים קרי למי שזכיותיו מרובים, ורשעים גמורים למי שעונותיו מרובים. ופעמים הצדיקים נחתמין למיתה, ורשעים גמורים לחיים, דכתיב ומשלם לשונאיו אל פניו להאבידו (דניאל ז), דאמרינן בסוף פ"ק דקדושין (דף לט: ושם) מי שזכיותיו מרובין מעונותיו דומה כמי ששרף את כל התורה כולה ולא שייר ממנה אות אחת. ואי עונותיו מרובין מזכיותיו דומה כמי שקיים כל התורה כולה ולא חיסר אות אחת. וכל זה דקרי הכא גבי רשעים מיתה וגבי צדיקים חיים כלומר לחיי העולם הבא: ליום הדין. כשיחיו המתים כדמוכח קרא. ואע"פ שכבר נדונו אחר מיתתן בגן עדן, או בגיהנם. מפני הנפש עדיין יהיה דין אחר אם יזכהו לחיי העולם הבא שהוא קיים לעולם. ויש שכבר קבלו דינם בגיהנם ומתוך כך שמא יזכו:

ועליהם אמר דוד אהבתי:

מבארים התוס' דמזמור זה קאי בבינונים.

על בינונים אלו[תד] **שהיו** ראוים לירד לגיהנם בגלל עוונותיהם. **דכתיב ביה** באותו המזמור, **אפפוני**[תה] - סבבוני **חבלי מות**, יסורי גיהנם הקשים כמות. **וכתיב** (שם) **דלותי ולי יהושיע**, דאיירי בבינונים **דכשהוא דל במצות**, כשכף המאזנים שוה שאין המצות מכריעים את הכף, הקב"ה שהוא **רב חסד** הוא **מטה** המאזנים לזכות ומושיעו. **וכדדרשינן לקמן** בגמ'. משא"כ רשעים שרובם עוונות אינו מטה לזכות, ואינם זוכים לחסד. **אי נמי דלותי**, פירושו **מלשון 'דלה דלה לנו'** (שמות ג) שהוא מלשון הגבהה, **שמעלהו מבור עמוק**, שהוא הגיהנם שהיה ראוי לרדת בו. וזה הפירוש דלותי ולי יהושיע, שהקב"ה מגביה את הבינונים מלרדת לגיהנם[תו]. **וכתיב בתריה** באותו הפרק (תהלים קטז) **'שובי נפשי למנוחיכי** וגו' כי ה' גמל עליכי', וגם מקרא זה משמע דאיירי בבינונים, שהשי"ת גומל עמם חסד ומצילם מהגיהנם[תז]. **והדר** לאחר שגמל עמי חסד, אזכה **לאתהלך בארצות החיים** - בגן עדן.

ועליהם אמר דוד אהבתי. דכתיב ביה אפפוני חבלי מות, וכתיב דלותי ולי יהושיע, כשהוא דל במצות רב חסד מטה ומושיע כדדרשינן לקמן. אי נמי מלשון דלה דלה לנו (שמות ג) שמעלהו מבור עמוק, וכתיב בתריה (תהלים קטז) שובי נפשי למנוחיכי וגו' והדר אתהלך בארצות החיים:

המינים:

פליגי בה רב אחא ורבינא בפרק אין מעמידין (ע"ז כו:) **(מהו מין)**, חד אמר דמין הוא החוטא להכעיס, וחד אמר דמין הוא העובד ע"ז[תח].

המינים. פליגי בה רב אחא ורבינא בפרק אין מעמידין (ע"ז כו:) (מהו מין) [ס"ל]:

כי לית להו תקנה ברוב עוונות:

התוס' שלפנינו מבארים שרשעים שרובם עוונות, עולים מהגיהנם לאחר י"ב חודש.

כי לית להו תקנה ברוב עוונות. ואית בהו עון דפושעי ישראל בגופן. והא דאמר לעיל רשעים דהיינו רובן עוונות נכתבים ונחתמים לאלתר לגיהנם,

היה שייך לפרש בגמ' דכשיש להם רוב עוונות, אף שאין בהם עון 'דפושעי ישראל בגופן', נמי אין להם תקנה. אך סבירא ליה להתוס' דהנאמר בגמ', דאלו שהם ברוב עוונות שאין להם תקנה, איירי דבין שאר עוונות **ואית בהו** נמי עון **'דפושעי ישראל בגופן'**[תט], **והא דאמרינן לעיל דרשעים דהיינו שהם רובן עוונות**, אף שאין בהם עון דפושעי ישראל בגופן, **דנכתבים ונחתמים לאלתר לגיהנם**, ולכאורה סותרת מימרא זו לדברי התוס',

ציונים והערות

שצז. כצ"ל, הגהות הב"ח וכ"ה בתוספות הרא"ש. **שצח. והרשב"א** תמה על שיטת התוס', דמדוע נחתמין לאלתר למיתה, הא רשע גמור כששב אין מזכירין לו עונותיו, וכן צדיק כשמרד הראשונות לא תזכרנה לו, ולכן פירש דלחיים ולמיתה אין הכונה מיתה וחיים ממש, אלא טובות העוה"ז והנאותיו. (וכ"כ הריטב"א דחיים ומיתה הם כלל לכל הטובות והרעות שבעולם). ומה שיש צדיקים שסובלים ורשעים שנהנים, היינו כדי לשלם שכר מצותיהם בעוה"ז, ועונש עונותיהם בעוה"ז כדי לזכותם לעוה"ב. ולפי דבריו אפ' שצדיקים נחתמין לחיים לפעמים בכל אופן הם נענשים על עונותיהם, וכן רשעים אפי' שנחתמין למיתה, עכ"פ מקבלים שכרם כאן. וע"ע במהרש"א מה שהאריך לבאר בזה ובפנ"י ובערוך לנר. ובקרבן נתנאל (פ"ת ג') הקשה, דלפירוש התוס' מה ענין זה למשפט כל שנה, והרי המשפט הוא רק על עוה"ב שלאחר המות. [ולפי דברי התוס' הרא"ש מתורצת קושית הקרבן נתנאל, שכתב דבכל שנה צריך לדונו כפי מעשיו אם הוא צדיק או רשע, דאם צדיק יקבל עונש בשנה זו על עונותיו לנקותו שלא יצטרך אח"כ לקבל גיהנם. ואם הוא רשע, יקבל שכר על זכיותיו כדי לטורדו לאחר מותו מעוה"ב. ולפי דבריו גם מתורץ קושית הרשב"א שהובא בהערה לעיל, דבאמת אין לזה שייכות אם ישוב קודם מותו אם לאו, דהא עכ"פ צריך לדונו כל שנה כדי לידע אם להענישו על מיעוט עונותיו, או להיטיב על מיעוט זכויותיו]. ועי' בשפ"א שתירץ, דאין הכונה שלא יחיה לעוה"ב כלל, אלא הכונה דלפי מעשה שנה זו אין לו לחיות בעוה"ב. אבל כשנשתנו מעשיו בשנה האחרת לטובה, יזכה להיות נכתב לשנה הבאה בר"ה לחיי העוה"ב, ובזה מיישב שם גם קושית הראשונים הר"ן והריטב"א, דהא לעוה"ב נידון אחר מיתתו ואחר התחי' ולא כאן בר"ה, ולפי"ז מיושב דבר"ה נידון לפי מעשיו של שנה זו, אבל לאחר מיתתו נידון לחלוטין. **שצט. וכתב** בספר עוד למועד, דמהמעשה שהובא לעיל בתוד"ה בפסח (נע"ב) משמע, דבר"ה נידונים על טובות העוה"ז (ויש ליישב). **ת. אבל** הר"ן מפרש, דלחיים ולמיתה היינו לחיי העולם הזה ולא לחיי העולם הבא, אבל מה שאנו רואים שלפעמים הצדיקים נענשים ורשעים שרויים בטובה, וכדאי' בסוף פ"ק דקידושין, היינו כיון דמה שאמרינן כאן בגמ' צדיקים ורשעים, אין הכונה לצדיקים ורשעים גמורים כשיטת התוס', אלא הכונה צדיקים בדינם ורשעים בדינם. שלפעמים הקב"ה רוצה ליתן שכר לרשע בעוה"ז על מעשיו הטובים, כדי שלא יזכה לעוה"ב, והקב"ה מצדיקו בדינו ונחתם לאלתר לחיים בעוה"ז, וכן להיפך לפעמים הצדיק שיש בידו הרבה זכויות ומעט עונות, סובל עונשו כדי שיזכה לגן עדן, והקב"ה מרשיעו בדינו ונחתם תיכף למיתה, וכתב כן בשם הרי"ד, וכתב שגם הרמב"ן פירש כן, וכן כתב הרשב"א בפ' הראשון, ובערוך לנר רצה לדייק מלשון רש"י דס"ל גם כשיטת הר"ן. וכתב הריטב"א ואין דעתי נוחה בפי' זה, דא"כ היכי קרי להו צדיקים גמורים ורשעים גמורים, ולכן מוכרח כפי' התוס'. אך עיין בשו"ת הרדב"ז ח"ח סי' ס"ח מה שמיישב קושיא זו. ושיטת התוס' עיקר. כ"כ בס' שערי אורה שער ח'. ורמ"ע מפאנו בעשרה מאמרות מאמר חיקור הדין, וכ"כ בביאור הגר"א באו"ח סי' תקפב. ס"ק ט'. (וע"ע בילקוט ניפורים). **תא. ובס'** קהלת יעקב להגאון ר' שלמה קלוגר כתב לישב קושית התוס' בדרך דרוש ע"ש. **תב. בשפ"א** הקשה, דמשמע דאפי' שזכה לגן עדן שמא לא יזכה לחיי העוה"ב, והיינו לצדיקים, וא"כ מדוע צריך לדון שוב את הרשעים שנידונים בגיהנם, הא אם הצדיקים שזכו לגן עדן לא כולם זוכים לחיי העוה"ב, א"כ לכאו' כ"ש דהרשעים שנידונו בגיהנם, דודאי לא יזכו לחיי העוה"ב. ותירץ, דהם שנידונו בגיהנם נצרפו לגמרי עד שזכו לחיי העוה"ב, אבל הצדיקים שלא היו בגיהנם, ולא נצרפו לגמרי שמא לא יזכו לעוה"ב. **תג. מהתום'** משמע, דאין מוסיפין לרשע על עונשו לאחר הגיהנם, אך עיין בריטב"א מה שכתב בזה. **תד. ובמהרש"א** הקשה, דלשון הגמ' דעליהם נאמר כל הפרשה כולה, אינו מתיישב על בינונים. ולכן פירש שם דעליהם נאמרה כל הפרשה כולה, איירי בכל הג' כיתות, ע"ש שנפרש באריכות את המזמור, וכתב שם שפסוק אנא ה' מלטה נפשי, איירי בבינוני וכן הפסוק כי חנון ורחום וצדיק וגו', והפסוק שומר פתאים ה', וע"ש עוד. **תה. וברש"ש** הביא דעיקר דיוקא מן כי הטה אזנו לי, אזנו מלשון מאזנים שמטה המאזנים לצד זכות. **תו. ובמהרש"א** פירש דלותי, שהגביה ודלה את העון כדי שיכריעו הזכויות בכף המאזנים. **תז. ובמהרש"א** מפרש פסוק זה על צדיקים. **תח. ורש"י** פירש כאן, דמינים הם ההופכים דברי אלהים חיים לרעה כגון צדוקים ובייתוסים. ובחגיגה ה: כתב, דהמינים אינם מאמינים בדברי חז"ל כגון צדוקים. והרמב"ם בהל' תשובה פ"ג ה"ז פירש בענין אחר, דמין זה המחזיק בא' מחמש דעות כוזבות בענין אמונת היחוד, וכעי"ז אי' בעוד ראשונים. **תט. אבל** בינונים שיש להם מחצה עונות ומחצה זכויות, ואית בהו עון דפושעי

ומיישב, דאין הכונה שאין להם תקנה כלל. וזאת **אע"ג דכתיב בקרא** 'ורבים מישני אדמת עפר וגו' לחרפות **לדראון עולם**', ולכאו' משמע מקרא זה, דאין להם תקנה לעולם כלל, והרי כיון דאין בהם עון 'דפושעי ישראל בגופן', אמרנו דאמנם יש להם תקנה. ולכן צריך לחלק, **דלא** - אין הכונה **שלא יהא להם תקנה** לעולם, דהא כיון שאינם פושעי ישראל בגופן יש להם תקנה. **אלא** הם **נדונים שנים עשר חדש**[ת'], ואח"כ **עולים**[תיא], ומה דאיתא בקרא 'לדראון עולם', הכונה בו לי"ב חודש בלבד[תיב].

והא דאמר בפרק הזהב (נ"מ דף נמ: ושם) **שלשה יורדים ואינם עולים**, והא התם איירי אף באותם שאינם פושעי ישראל בגופן, והרי אית לן דאף ברובו עוונות, אם אין בכלל זה עון 'דפושעי ישראל בגופן' אכן יש להם תקנה, לכן צריך לומר, דהייני שאינם עולים ויש להם תקנה. וקשה, **הא דאמר ריש לקיש בסוף חגיגה** (דף כו. ושם) **פושעי ישראל אין אור של גיהנם שולט בהן**, ומשמע לכאו' שאינם יורדים לגיהנם, **והא אמרינן** בגמרא דאפי' בינונים יורדין לגיהנם, וכ"ש פושעין שעושים להכעיס ויש להם רוב עוונות. הא אמר **עלה בריש פרק עושין פסין** (עירובין דף יט. ושם) דאין הכונה שאינם יורדים כלל לגיהנם, אלא דלאחר שיורדים לגיהנם ומתייסרים שם **דנחית אברהם ומסיק להו**, אברהם אבינו מעלה אותם משם[תיד].

קרקפתא דלא מנח תפלין:

התוס' דנים מתי נענש מי שאינו מניח תפלין.

אם עוסק בתורה אף שאינו מניח תפילין, **כמניח תפלין דמיתי**[טו]. ואינו בכלל פושעי ישראל בגופן. **כדאמר במכילתא העוסק בתורה פטור מן התפלין**[טז]. וכיון דפטור אינו חוטא בזה[תיז]. **ורבינו תם מפרש, דהכא** דנענש איירי **כשהמצוה** של תפילין **בזויה עליו**, וכגון **שמגונות עליו רצועות של תפלין שבראשו**[תיח]. וכיון שנמנע מהמצוה מפני שמגונה עליו לכן נענש. **אבל אם ירא להניח משום דבעינן** בתפילין **גוף נקי כאלישע בעל כנפים**, שהיה זהיר מאוד במצות תפלין. **כדאיתא בריש פרק במה טומנין** (שבת דף מט. ושם), וצריך ליזהר שלא יפיח בהן ושלא ישן בהן, **והוא דואג** - חושש **כל שעה שמא לא יוכל להזהר לשמור** את התפלין **בטהרה** - בגוף נקי, **ובקדושה** - במחשבות נקיות, **הא** אדם זה שמפני האונס אינו מניחן, **ודאי אין עליו דין פושעי ישראל בגופן**[תיט]. וכל הני פושעין דשמעתין דנידונין בגיהנם, איירי **בשלא עשה תשובה** על חטאיהם[תכ], אבל אם **עשה תשובה אמרינן ביומא** (דף פו.) **דתשובה תולה**, מעכבת את הפורענות **ומיתה ממרקת**, ואינו נידון בגיהנם, דהמיתה כבר מירקה את עונו.

אמר רב בעבירה:

כשחטא באיסור עריות. שכן בן נח מוזהר[תכא] **עליו** - על איסורי עריות, **כדאיתא בפ' ארבע מיתות** (סנהדרין דף נו.). וכיון שאומות העולם מוזהרין על העריות, לכן מי מאומות העולם כשחוטא הוא בעריות, נחשב בכלל פושעי אומות העולם בגופן.

בתחלה כי אתה תשלם:

כתיב בקרא, 'ולך ה' חסד כי אתה תשלם לאיש כמעשהו'. ודרשה הגמרא מיניה, דבתחילה תשלם לאיש כמעשהו, אך לבסוף כשאינו ראוי, לך ה' חסד אתה עושה עמו חסד. ולכאו' קשה, דלהדרשה נכתב הפסוק שלא כסדרו, והיה צריך לכתוב להיפך, כי אתה תשלם לאיש כמעשהו, ולבתר מכן לך ה' חסד. ומיישב התוס', **דהכי קאמר קרא, ולך ה' החסד** שאתה נוהג במדת החסד **ליכנס לפנים משורת הדין, כשאתה רואה שאין העולם מתקיים כשתשלם לאיש כמעשהו**, לפי מדת הדין. והפסוק מדבר בשבח הקב"ה, שעושה חסד למי שאינו זכאי ע"פ דין, ולכן נכתב בסדר זה ולא נכתב להיפך.

שלש עשרה מדות:

התוס' מביאים מחלוקת במנין י"ג מדות, שיטה א' שיטת ר"ת, שיטה ב' שיטת רבינו נסים.

אומר רבינו תם, דשני שמות הראשונים של ה'. **ה'. הם** נחשבים במנין י"ג מדות **לשני מדות**[תכב] [תכג], **כדאמרינן הכא אני ה' קודם שיחטא לרחם עליו**[תכד], **ואני ה' מרחם עליו** אף **לאחר שיחטא אם ישוב.** ומפרשים התוס', **שה**[תכה] **מדת רחמים הוא, ולא כשם אלהים שהוא מדת הדין.**

אע"ג דכתיב בקרא לדראון עולם, לא שלא יהא להם תקנה, אלא נדונים שנים עשר חדש ועולים. והא דאמר בפרק הזהב (נ"מ דף נמ: ושם) **שלשה יורדים ואינם עולים, היינו לאלתר. והא דאמר ריש לקיש בסוף חגיגה** (דף כו. ושם) **פושעי ישראל אין אור של גיהנם שולט בהן, הא אמר עלה בריש עושין פסין** (עירובין דף יט. ושם) **דנחית אברהם ומסיק להו:**

קרקפתא דלא מנח תפלין. אם עוסק בתורה כמניח תפלין דמי, דאמר במכילתא העוסק בתורה פטור מן התפלין. ורבינו תם מפרש דהכא כשהמצוה בזויה עליו, שמגונות עליו רצועות של תפלין שבראשו. אבל אם ירא להניח, משום דבעינן גוף נקי כאלישע בעל כנפים, כדאיתא בריש במה טומנין (שבת דף מט. ושם), **והוא דואג כל שעה שמא לא יוכל להזהר לשמרה בטהרה ובקדושה, הא ודאי אין עליו דין פושעי ישראל בגופן. וכל הני דשמעתין בשלא עשה תשובה, אבל עשה תשובה אמרינן ביומא** (דף פו.) **דתשובה תולה ומיתה ממרקת:**

אמר רב בעבירה. בעריות שכן בן נח מוזהר עליו כדאיתא בפ' ארבע מיתות (סנהדרין דף נו.):

[יז:] **בתחלה כי אתה תשלם. והכי קאמר קרא ולך ה' החסד ליכנס לפנים משורת הדין, כשאתה רואה שאין העולם מתקיים כשתשלם לאיש כמעשהו:**

שלש עשרה מדות. אומר רבינו תם דשני שמות הראשונים הם שני מדות, כדאמרינן הכא אני ה' קודם שיחטא לרחם עליו, ואני מרחם לאחר שיחטא אם ישוב. ה' מדת רחמים הוא, ולא כאלהים, ונקה, וחטאה, ופשע, הם התוס', שה[תכה] **מדת רחמים הוא, ולא כשם אלהים שהוא מדת הדין.**

ציונים והערות

ישראל בגופן, אמרינן בגמ' דיורדין לגיהנם ומצפצפין ועולין מיד וכ"כ הרא"ש. אבל הרי"ף והריטב"א כתבו, דנידונין בגיהנם י"ב חודש. **תי. והריטב"א** כתב, דכשאין בהם עון פושעי ישראל בגופן, אפי' שרובם עונות מצפצפין ועולין מיד. וכתב שכן נראה גם דעת הרמב"ם. **תיא. ובהגהות** מהר"א לנדא כתב, דכונת התוס' דאפר הנעשה משריפת נשמתן עולה לאחר י"ב חודש. **תיב. והמדרש"א** הקשה, דלדראון עולם משמע דלעולם נידונין בגיהנם, ולא רק י"ב חודש. ותירץ דלדראון עולם פירושו שיהיו לדראון ולמיאוס בעיני העולם. ובראי"ש כתב דודראון עולם פירושו, די שראו אותו העולם (סנהדרין נגיהנם), וע"ש עוד בקרבן נתנאל. **תיג. ובהגהות** מהר"א לנדא כתב, דעדיפא הוי מצי לשנויי דנשמתן אינה עולה לעולם, דלאחר י"ב חודש רק האפר עולה ומתפזר תחת רגלי הצדיקים. ודבריו אלו זה ע"פ מה שכתב לבאר בדברי התוס', והובא ביאורו בהערה לעיל. אך אם נפרש בתוס' בפשטות, שאף הנשמה עצמה עולה א"ש דברי התוס'. **תיד. ומסכם** הרא"ש דיש ו' כיתות. א. צדיקים גמורים, שנחתמין לאלתר לעוה"ב. ב. בינונים, שמחצה זכויות ומחצה עונות, שמטה כלפי חסד, וגם נחתמין לאלתר לעוה"ב. ג'. בינונים שבמחצה עונות יש עון דפושעי ישראל בגופן, דיורדין לגיהנם ומצפצפין ועולין מיד, שעליהם נאמר והבאתי את השלישית באש. ודעת הרי"ף והריטב"א דיורדין לגיהנם י"ב חודש ואח"כ עולין, (וכ"כ בערוך בנר). ד. רשעים שיש בהם רוב עונות, ואין בהם עון פושעי ישראל בגופן נידונין י"ב חודש. והריטב"א כתב דמצפצפין ועולין וכתב שכן נראה דעת הרמב"ם. ה. רשעים שיש בהם רוב עונות וגם עון פושעי ישראל בגופן, דנידונין י"ב חודש בגיהנם ואח"כ גופן כלה ונשמתן נשרפת וכו'. ו. המינים והמסורות ואפיקורסים דנידונין לדורי דורות בגיהנם. **תטו. בב"ח** באו"ח סי' ל"ז ס"ק ב' כתב, דהטור פי' בגמ' דקרקפתא דלא מנח תפלין, היינו לאו דוקא מפני בזיון, אלא אפי' מפני שעסוק במלאכתו, או שאר הפסד ממון או מחמת עצלות. וכתב שהתוס' בם פירשו כך, ולכן כתבו דאם עוסק בתורה לא הוי כעוסק במלאכתו ואינו נענש, דמשמע דאם עוסק במלאכתו נענש. וכתב עוד שגם ר"ת לא נחלק בזה ע"ש. ועכ"פ לענין עונש הם חלוקים, דעונשם לא חמור כמי שנמנע מפני בזיון. וע"ע במשנ"ב סי' ל"ז ס"ק ג'. **תטז. וכתב** המרדכי וז"ל: והקורא ק"ש כעוסק בתורה, וזאת היא נחמתי מפושעי ישראל בגופן. ותמוה דבברכות דף יד: איתא, דהקורא ק"ש בלא תפילין, הרי הוא כמעיד עדות שקר בעצמו. **תיז. דעוסק** במצוה פטור מן המצוה. א"נ משום דהתורה והתפלין שניהם אות, ולכן כשעוסק בתורה אינו צריך אות, כ"כ הר"ן. והריטב"א כתב דבשעה שעוסק בתורה, הרי הוא מסיח דעתו מהם ולכן פטור. ורבינו יונה כתב דהנחת תפלין מפני התורה והוא עוסק בתורה כל היום. **תיח. ובמרדכי** כתב שאומר מה מועילין רצועות הללו, וכ"כ בתו' הרא"ש. **תיט. ובב"י** באו"ח סי' ל"ז כתב, דהטור ורבינו ירוחם פליגי על ר"ת, וסוברים דבכל גוונא הוי פושע. וכתב שם דאפשר שכך גם דעת הרא"ש. ובריטב"א כתב דעבירה היא בידו. ובהגהות מרדכי כתב, דאף שאינו פושע מ"מ עובר בכל יום ח' מצות עשה, דאי משום שצריך גוף נקי, וכי אינו יכול להיות נקי ב' שעות, מתחילת יוצר עד אחר שמו"ע. וע"ע בב"ח שם. ובמג"א כתב דגם לדעת התוס' פושע הוא דלא מיקרי, אבל עבירה היא בידו, דבקל יכול ליזהר בגוף נקי לזמן מועט של ק"ש ותפלה. והוסיף המשנ"ב דמי שמפני עצלותו אינו נזהר שהתפלין יהיו מונחות במקומן כדין, הרי הוא כמי שלא הניח כלל, והוא בכלל פושעי ישראל בגופן. **תכ. וכ"כ** הרי"ף. **תכא. עי'** בערוך לנר שכתב, דגם ישראל נקרא פושעי ישראל בגופן באיסורי עריות שהוא אסור בהן, אלא מפני שחלק בין פושעי ישראל לפושעי אוה"ע, דבישראל יש עוד עון שנקרא עליו פושעי ישראל, והיינו קרקפתא דלא מניח תפלין. והריטב"א כתב דזה ברור והוי יודע דעון פושעי ישראל בגופן היינו בכל עבירה שיש בה כרת. ומגיעין סעיפי עבירה זו אפי' לעובר על מ"ע דרך מרד ראוי עליהם קצת כרת ולהיות מצפצף ועולה. והר"ן החמיר עוד וכתב, דהוא הדין לשאר מצות עשה שבגופו שלא קיימן מעולם, כגון שלא קרא ק"ש או שלא בירך על המזון אחריו מעולם. **תכב. וכן** משמע בבמדבר רבה ריש פ' י"ב. **תכג. ובטורי** אבן כתב, דבגמ' אמר ר"י אל רחום וחנון דברית כרותה לי"ג מדות שאינן חוזרות ריקם, משמע דבאל רחום וחנון מתחיל המנין, ולאפוקי מב' השיטות שהביאו התוס'. (ועיין בהערות לקמן שהבאנו דכך הוא שיטת הפר"י). **תכד. וכתב** הרא"ש וא"ת, מה צריך האדם לרחמים קודם שיחטא. וי"ל, אע"פ שגלוי וידוע לפניו שסופו לחטוא, מתנהג עמו ברחמים באשר הוא שם. אי נמי קודם שיחטא בע"ז, ואפ' שחשב לעובדה שבע"ז מחשבה מצטרף לבסוף למעשה. ובמהרש"א כתב, דגם קודם שיחטא זקוק לרחמים, שהעולם לא נברא אלא ע"י ששיתף מדת רחמים. ובערוך לנר תמה על דבריהם, ופירש דכיון דיצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום להחטיאו ואלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו, וזה הרחמים קודם שיחטא, שעוזרו ומסייעו להמנע מהחטא. וע"ע בפתח עינים להחיד"א, ובס' בית אלהים להמבי"ט, ובאור החיים פ' כי תשא ופ' שלח מה שכתבו בזה. **תכה. במרדכי** גרס דצ"ל אל. ואפי' ששם אלהים יש בו אותם אותיות של שם אל, אפ"ה אל זה רחמים ואלהים זה דין.

וממשיכים התוס׳ לבאר, ד׳נושא עון ופשע וחטאה ונקה׳, הם נמנים בד׳ מדות, וכדאית׳ ביומא בפ׳ שני שעירים[תכו] (דף ו: ושם), דכל א׳ מהם הוא מדה בפני עצמו, דאי׳ שם, ׳דעונות׳ אלו זדונות - החוטא במזיד, ׳פשעים׳ אלו המרדים - העושה להכעיס[תכז], ו׳חטאות׳ אלו השגגות - החוטא בשוגג.

ובמגלת סתרים דרבינו נסים גאון חולק על ר״ת, ואין מונה את שם ה׳ הראשון[תכח] במנין הי״ג מדות, והראיה, שיש שם פסיק בין ב׳ השמות. ומשום דסבירא ליה דהכי קאמר קרא, ויעבור ה׳ על פניו ויקרא ה׳, כלומר דהקב״ה ששמו ה׳, קרא[תכט] ה׳ רחום וחנון[תל]. וכיון שאינו מונה את שם הראשון, נחסר לו מדה אחת, וכנגד זה ונוצר חסד, לאלפים, מונה בשתי מדות. דנוצר חסד היינו מדה אחת, שהקב״ה נוצר החסד לאדם שעשה חסד[תלא], ולאלפים, זו מדה אחרת, שגם לזרעו אחריו הוא נוצר את החסד, עד לאלפיים דורות. כיון שמדה טובה מרובה חמש מאות פעמים על מדת פורענות. דהתם במדת פורענות כתיב, פוקד עון אבות על רבעים לארבע דורות, והכא במדה טובה כתיב לאלפים - לאלפיים דורות שהם חמש מאות פעם על רבעים[תלב].

הגה״ה: והכי איתא בפסיקתא כשיטת ר״ת, עה״פ ותאמר ציון עזבני ה׳, וה׳ שכחני, אותן שתי מדות עזבוני, משמע שב׳ תיבות ה׳, נחשבים לב׳ מדות. אבל התוס׳ מקשים על שיטה זו, ומכל מקום קשיא, כיון דשניהם מדה של רחמים, אין כאן שתי מדות, דשני השמות מדת רחמים הם, והאיך יש כאן שתי מדות. ומשום כך חולק התוס׳ על ר״ת ואומר, לכך נראה כשיטת רבינו נסים גאון, שב׳ תיבות ה׳ שהן מדה אחת. ואחת מהן שם התואר של הקב״ה, שכך מזכירין אותו בתואר זה על שם ארנותו[תלג], לפי שהוא אדון על כל, כמו מלך על שם מלכותו. ומבארים התוס׳, דאותו כנוי של שם ה׳, מדת רחמים הוא, שלפי שהוא אדון על כל הבריות, ואין מי שזכאי להתקיים על פי דין, לכך צריך להתנהג עם כל באי עולם במדת רחמים. מדה ג׳ זה אל, שהוא מדת חוזק[תלד], שתיבת אל פירושו מלשון חוזק, כי ביד חזקה הוא מכין מזון לכל הבריות, כדכתי׳ (מהלים קד) הכפירים שואגים לטרף ולבקש מאל אכלם[תלה]. ד׳, רחום, גם הוא מדת רחמים ולא כמדת ה׳, כי הרחמים חלוקים, דכמה מיני אוצר החכמה 18/06/2018 איכא, כדאמרינן בתשובה. ובירושלמי מתרגמין מרחיק רגז שהוא מרחק ממנו לגיונות, כדכתיב (ירמיה נ) פתח ה׳ את אוצרו ויוצא את כלי זעמו (ישעיה יג) באים מארץ מרחק. ורב חסד, ואמת, הן שתים כדדרשינן כתיב רב חסד, וכתיב ואמת, הא כיצד בתחלה באמת, וכשרואה שאין העולם מתקיים בחסד. נוצר חסד אחת. נושא עון, ופשע, וחטאה, הם שלש. ונקה לשבים, אבל אינו מנקה למי שאינו שב בתשובה. כך פי׳ הרב ז״ל, את סדר מנין הי״ג מדות. ע״כ לשון הגה״ה:

נמנים בד׳ כדאית׳ ביומא בפ׳ שני שעירים, (דף ו: ושם) דעונות אלו זדונות, פשעים אלו המרדים, וחטאות אלו השגגות. ובמגלת סתרים דרבינו נסים אין מונה שם הראשון, שיש פסיק בין השמות, משום דהכי קאמר קרא, הקב״ה ששמו ה׳, קרא ה׳ רחום וחנון. ונוצר חסד לאלפים מונה בשתי מדות, דנוצר חסד היינו מדה אחת, לאלפים מדה אחרת. שמדה טובה מרובה חמש מאות על מדת פורענות, דהתם כתיב על רבעים, והכא כתיב לאלפים:

הגה״ה. והכי איתא בפסיקתא ותאמר ציון עזבני ה׳, וה׳ שכחני, אותן שתי מדות עזבוני. ומכל מקום קשיא כיון דשניהם של רחמים אין כאן שתי מדות. לכך נראה שהן מדה אחת ואחת מהן שם התואר, שכך מזכירין אותו על כל, כמו מלך על שם מלכותו, לפי שהוא אדון על כל, כמו מלך על שם מלכותו, ואותו כנוי מדת רחמים הוא, שלפי שהוא אדון על כל, צריך להתנהג עם כל במדת רחמים. אל הוא מדת חוזק, כי ביד חזקה הוא מכין מזון לכל הבריות, כדכתי׳ (תהלים קד) הכפירים שואגים לטרף ולבקש מאל אכלם. ד׳, רחום, גם הוא מדת רחמים ולא כמדת ה׳. כי הרחמי׳ חלוקים כדאמרינן הכא קודם תשובה ואחר תשובה. וחנון גם הוא מענין אחר, כי מדת רחמים היא שלא בעת צרה, כי בטרם תגיע הצרה הוא מרחם שלא תבא. אבל חנון הוא שחונן בעת הדחק לגאול הצועק, כדכתי׳ (ישעיה ל) חנון יחנך לקול זעקך. ומדה זו כביכול שבעל כח יש לו לחון על הצועק אף שלא כדין, כדכתיב (שמות כב) והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני, כלומר אע״פ שבדין בא העבוט לידך כי הלוית עליו מעותיך, אף על פי כן תשיבנו לו, כי אם יצעק אלי המדה היא כך שאשמע צעקתו, לפי שחנון אני ואיני יכול לראות בעניו. וגם יש בלשון חנון מתנת חנם, כדאמרינן בברכות (דף ז.) וחנותי את אשר אחון אע״פ שאינו הגון. ארך אפים לצדיקים, ולרשעים. והם שתי מדות, לפי שהן משני עניני בני אדם. והיא מדה טובה שהקב״ה מאריך אפו, ובתוך כך חוזרין בתשובה. ובירושלמי מתרגמין מרחיק רגז שהוא מרחק ממנו לגיונות, כדכתיב (ירמיה נ) פתח ה׳ את אוצרו ויוצא את כלי זעמו (ישעיה יג) באים מארץ מרחק. ורב חסד, ואמת, הן שתים כדדרשינן כתיב רב חסד, וכתיב ואמת, הא כיצד בתחלה באמת, וכשרואה שאין העולם מתקיים בחסד. נוצר חסד אחת. נושא עון, ופשע, וחטאה, הם שלש. ונקה לשבים. כך פי׳ הרב ז״ל. ע״כ לשון הגה״ה:

ושב ורפא לו. סליחת העון קרא רפואה, כדאיתא פרק שני דמגילה (דף יז:):

ציונים והערות

תכו. צריך לומר בפ׳ אמר להם הממונה. **תכז. רש״י** שם ד״ה המרדים. **תכח. וכתב** בהגהות מהרש״ם, דכשיטה זו משמע בשו״ת פאר הדור להרמב״ם סי׳ צ׳. ובהגהות רב״פ כתב, דבילקוט ישעיה גם משמע כדעה זו. **תכט. דהשם** הראשון הוא סיפור דברים, כן ביאר הר״ן שעל הרי״ף. **תל. וברא״ש** כתב דלא נהירא כלל, דלמה ליה למיכתב ויקרא ה׳, הא כתיב ויעבור ה׳ על פניו ועליה קאי, ומה לו להזכיר ה׳ אחרי ויקרא. ועוד כתב, דהא נהוג לאומרן בכל גלות ישראל שהקהל מתחילין ה׳ ה׳. ולדברי הגאון היה לו לחזן לומר ויעבור ה׳ על פניו ויקרא ה׳, ולקהל להתחיל ה׳ אל רחום וחנון. ולכן נראה לו לפרש כפירוש ר״ת. **תלא. וברא״ש** תמה על פירוש זה וז״ל, דהא נוצר חסד בלא לאלפים אינו מדה, דאפי׳ על הרעה הוא נוצר עד רבעים, וכל המדות מידות ויתור הם. **תלב. ובקרבן** נתנאל הביא את שיטת הער״י, שמונה י״ג מידות בסדר זה: א. אל. ב. רחום. ג. וחנון. ד. ה. ארך אפים, דתרי מדות הם, ארך אף לצדיקים וארך אף לרשעים. ו. ורב חסד. ז. ואמת. ח. נוצר חסד. ט. לאלפים. י. נושא עון. יא. ופשע. יב. וחטאה. יג. ונקה. (ובהגהות מור יקותיאל הניף כמה הער״י כעין זה, אלא שמה שלקח מארך אפיים נתוסף לארך אפיים מדה אחת, ומפיים מדה אחרת). והבאנו לעיל בהערות שמהגמ׳ משמע כשיטת הער״י. ובספר חסידים סי׳ ר״נ מונה בדרך זה: א. רחום. ב. וחנון. ג. ארך אפים. ד. ורב חסד. ה. ואמת. ו. נוצר חסד לאלפים. ז. נושא עון. ח. ופשע. ט. וחטאה. י. ונקה. יא. וסלחת לעונינו. יב. ולחטאתינו. יג. ונחלתנו. ע״כ. וסיים שם דזה מסכים עם הפיוט של אזכרה אלקים ואהמיה. עכ״ד. וע״ש בהגהות מקור חסד מה שהאריך שם. ובמאירי הביא עוד שיטה בשם גדולי המחברים (הרמב״ם), שמונים פוקד עון אבות על בנים למדה, וכן הם מונים ונקה לא ינקה. ולשיטתם ה׳ ה׳ אינם בכלל המידות, כיון שהוא שם העצם. ותמה שם על שיטה זו, וסיים שם שנתפשט המנהג לקרותם י״ג מדות של רחמים, אלמא שאין אלו בכללם, כיון דב׳ מידות הנ״ל אינם של רחמים, וע״ש במאירי שהביא כמה שיטות כעין שיטות הנ״ל אלא בשינויים מסוימים. וכתב החיד״א בהגהות ברית עולם לס׳ חסידים הנ״ל, דהתוס׳ חתרו למנות מנין הי״ג מידות, מפני שבימיהם לא נתגלה ספר הזוהר הקדוש. ושם ובכתבי האר״י נתגלה לנו מנינן וסודן. **תלג. שיטה** זו נתבארה לעיל בתוס׳. **תלד. ולעיל** פירשו התוס׳ באופן אחר, דאל הוא מדת רחמים (לגירסת המהדיר), ולא הזכירו לשון חוזק. **תלה. שכדי** לזון ולפרנס מקרני ראמים עד ביצי כינים צריך חוזק גדול. שיש הרבה חיות שמאכלם, זה בע״ח אחרים. **תלו. ואמת** זה גם רחמים, מה שעד מחצה עבירות אינו נענש, כי היה ראוי לעונש אפי׳ על עבירה אחת.

אשר לא ישא פנים:

התוס' באים לישב קושית הגמ', דאפשר לחלק ולומר דפשטיה דקרא 'אשר לא ישא פנים' **אפני אדם קאי, שאין** הקב"ה **נושא פנים** של האדם **בשביל גדולתו ועושרו. או כגון באדם זקן ונשוא פנים** ומכובד, שאין הקב"ה נושא את פניו, **כדכתיב** (דניאל כמ) **אשר לא ישא פנים לזקן**[תלז]. **אבל** קרא ד'ישא ה' פניו **אליך', אפני שכינה קאי**, ולא על אדם פרטי, שלפרט אינו נושא פנים. והיינו **שיראה לך** הקב"ה לכנסת ישראל **פנים שוחקות, ולא יראה לך פנים של כעס.**

והא דלא פריך בגמ' **הכא, מדכתי'** (מיכה מג) 'וישא ה' את פני איוב', **וכתיב** (שם) 'כי **אם פניך אשא**', דמשמע שהקב"ה אמנם נושא פנים. ומישב, **משום דהתם [חס]**[תלח] **בשביל** - בגלל **צדקו** דאיוב, ומשום כך הוא נושא פנים, אבל בעלמא אינו נושא פנים. **[עי' תוס' נדה ע: ד"ה כתוב וכו' דהניחו בקושיא].**

כאן קודם גזר דין:

התוס' מציעים תירוץ נוסף על קושית הגמ'.

בפרק בתרא דנדה (דף ע: ושם) מקשינן נמי כדמקשינן הכא, ומשני נמי הכי, כדמשני הכא, דקודם גזר דין הוא נושא פנים, ולאחר גזר דין אינו נושא פנים. ושואל התוס', דלכאורה הוה מצינן **לשנויי** כאן ובמס' נדה, כמו שתירצה הגמ' על שאלה זו בברכות, **דאמר להו קודשא בריך הוא למלאכי השרת בפ' מי שמתו** (ברכות דף כ:) וכי איך **לא אשא פנים לישראל, אני אמרתי 'ואכלת ושבעת וברכת'**, דרק באכילה שיש בה שביעה צריך לברך ברכת המזון. **והם דקדקו** על עצמם לברך **עד כזית, ועד כביצה**, שהם מוסיפים לפנים משורת הדין, ונושאים לי פנים. ולכן גם אני מודד להם מדה כנגד מדה ונושא להם פנים, והוה ליה לשנויי כאן לישראל וכאן לעכו"ם[תלט]. ואומר התוס', דהגם דבגמ' ברכות משמע דלישראל תמיד נושא פנים, **ומיהו גם זה אמת, שאף לישראל אינו נושא פנים, אלא** דווקא **קודם גזר דין**[תמ], ולא לאחר גזר דין[תמא].

אשר לא ישא פנים. פשטיה דקרא אפני אדם קאי, שאין נושא פנים בשביל גדולתו ועושרו. או באדם זקן ונשוא פנים, כדכתיב (דניאל כמ) **אשר לא ישא פנים לזקן, אבל ישא ה' פניו אליך אפני שכינה קאי, שיראה לך פנים שוחקות ולא פנים של כעס. והא דלא פריך הכא מדכתי'** (מיכה מג) **וישא ה' את פני איוב, וכתיב** (שם) **כי אם פניו אשא, משום דהתם [חס] בשביל צדקו: [עי' תוס' נדה ע: ד"ה כתוב וכו' דהניחו בקושיא] כאן קודם גזר דין. בפרק בתרא דנדה** (דף ע: ושם) **משני נמי הכי. והוה מצי לשנויי כדאמר להו קב"ה למלאכי השרת בפ' מי שמתו** (ברכות דף כ:), **ולא אשא פנים לישראל, אני אמרתי ואכלת ושבעת וברכת, והם דקדקו עד כזית, עד כביצה. ומיהו גם זה אמת, שאף לישראל אינו נושא פנים אלא קודם גזר דין:**

רבה ואביי מדבית עלי קאתו. רבא חבירו של אביי לא הוה כהן כדמוכח בפ' הזרוע (חולין דף קלג.), **והכא רבה חבירו של רב חסדא, וכן משמע נמי בפרק בתרא דמו"ק** (דף כמ. ושם), **דאמר רבא חיי בני ומזוני לא בזכותא תליא מילתא, אלא במזלא תליא מילתא, דהא רבה ורב חסדא תרוייהו צדיקים גמורים הוו, מר מצלי ואתי מיטרא, ומר מצלי ואתי מיטרא, רבה חיה ארבעין שנין, ורב חסדא חיה תשעין שנין, ליה דמשום מזלא הוה, דלמא משום דרבה אתא מדבית עלי. וי"ל דאפ"ה אי לאו מזלא, הוה מגין עליו זכות תורה. וא"ת דהכא משמע דרבה לא היה לו זכות של גמילות חסדים, והא אמרינן בפ' חלק** (סנהדרין דף נמ:) **אמר ליה אביי לרבה מר הא תורה עוסק בגמ"ח, וי"ל דמ"מ אביי עסק טפי מיניה:**

רבה ואביי מדבית עלי קאתו:

התוס' מוכיחים דצריך לגרוס כאן בגמ' רבה, ולא רבא. **רבא** שהוא היה **חבירו של אביי לא הוה כהן, כדמוכח בפ' הזרוע** (חולין דף קלג.) דמשמע שם שלא יכל לקבל מתנות כהונה[תמב]. וא"כ לא היה מבית עלי, דהא עלי כהן היה[תמג]. ולכן צריך לומר, **דהכא** בגמ' דאיתא שהיה מבית עלי, איירי **ברבה**[תמד] **חבירו של רב חסדא**, שהוא אמנם היה כהן. **וכן משמע נמי בפרק בתרא דמועד קטן** (דף כמ. ושם) **דאמר רבא, חיי בני ומזוני לא בזכותא תליא מילתא, אלא במזלא תליא מילתא, דהא רבה ורב חסדא תרוייהו צדיקים גמורים הוו, דהא מר מצלי ואתי מיטרא, ומר מצלי ואתי מיטרא, דכיון ששניהם נענו בתפילתם, א"כ שניהם היו צדיקים גמורים. רבה חיה ארבעין שנין, ורב חסדא חיה תשעין שנין**[תמה]. וגם כאן בגמ' אמרינן, דרבה חי מ' שנים, אלמא דאיירי הכא ברבה דהוא היה חבירו של רב חסדא ולא ברבא. **וא"ת, מנא ליה** לרבא שם במו"ק **דמשום מזלא הוה**, ולכן היה חי רבה רק מ' שנים. **דלמא משום דרבה אתא מדבית עליתמו**, ולכן היו ימי חייו רק מ' שנים, כיון שעליהם היתה גזירה מיוחדת שימותו בקיצור שנים, ונאמר דבאמת לא תלוי חיי במזלא כלל. **ויש לומר דאפ"ה אי לאו משום מזלא**, אלא משום עון דבית עלי בלבד, **הוה מגין עליו זכות התורה** מהקללה הרובצת על בית עלי. אבל כיון דגם במזלא לא היה לו אריכות ימים, לכן לא הועילה לו זכות התורה כ"כ, כדי להגן עליו מעון דבית עלי. **וא"ת, דהכא משמע דרבה לא היה לו זכות של גמילות חסדים** כדאמרינן בגמ', דדוקא אביי דעסק בגמילות חסדים חי ס' שנים, אבל רבה חי רק מ' שנה, מפני דעסק רק בתורה ולא בגמ"ח. **והא אמרינן בפ' חלק** (סנהדרין דף נמ:) **אמר ליה אביי לרבה, מר הא תורה** שאתה עוסק בתורה, **הא גמילות חסדים** - שאתה עוסק בגמ"ח[תמז]. **ויש לומר, דמכל מקום אביי עסק** בגמילות חסדים **טפי מיניה מרבה**[תמח], ולכן הועיל לו זכות דגמ"ח, להוסיף לו עוד כ' שנה יותר מרבה.

ציונים והערות

תלז. בערוך לנר כתב, דמפסוק זה אין כ"כ ראיה, דאי אפני אדם זקן קאי, הוי ליה לכתוב לא ישא פני זקן. ולכא' כן קאי אפני שכינה וקאמר שאין הקב"ה נושא את פניו לזקן, וקשה שפיר קושית הגמ', אבל מהפסוק דוישא ה' את פני איוב, מוכח שפיר דאפני אדם קאי, (מלבד דשם שם עליו משום שלקו). ובתוס' בנדה הוכיחו התוס' מהא דכתיב גבי לוט הנה נשאתי פניך, דשם מוכח שפיר דקאי אפני אדם. **תלח. כצ"ל** מהרש"א. **תלט. מלוא** הרועים. **תמ. והתום'** במס' נדה כ: ד"ה כאן, כתבו דשינויא דהכא עיקר. **תמא. משא"כ** אומות העולם, דאין נושא להם פנים אפי' קודם גזר דין, וכ"כ גם התוס' בנדה שם. **תמב. דאיתא** שם, שביקש משמשו שהיה כהן שישמור לו את המתנות כהונה, כי רצונו לאכל מהלשון שהוא בכלל מתנות כהונה, משמע שהוא עצמו לא קיבל מתנות כהונה, ולכן הוצרך לבקש מאחרים כיון שלא היה כהן. **תמג. וברש"י** כאן כתב, דשמא אמו מבית עלי היתה, אבל הריטב"א כתב דליכא למימר הכי, דא"כ לא היה לו להיות בגזירת בית עלי. **תמד. ובהגהות** מצפ"א ויפ"ע כתבו, דכן מוכח דבברכות דף מח אי', דהיו שוים בערך שנותם דנולדו באותה תקופה, ואי איירי הכא ברבא, א"כ הוא מת קודם, דאביי חי יותר שנים, והא אי' בכתובות דף ס"ה דרבא האריך ימים לאחר אביי, והיה ראש ישיבה אחריו, וכ"כ היעב"ץ. **תמה. ולפנינו** שם בגמ' אי': תשעין ותרתין שנין. **תמו. ואי** גרסינן הכא רבא א"ש, דרבה לא בא מבית עלי (הכל מייתי מינה), ומדחיה רק מ' שנין, אלמא דחיי לא בזכותא תליא אלא במזלא. **תמז. ואי** גרסינן הכא רבא א"ש, דדוקא רבא לא עסק בגמ"ח אבל רבה עסק. **תמח. וכתב** היעב"ץ, כיון כדאי' בפ' הרואה בברכות, ואילו רבה היה עני כדאי' במו"ק, ולכן לא היה ביכולתו לעסוק הרבה בגמ"ח.

ביאורי ראש השנה יא: התוספות

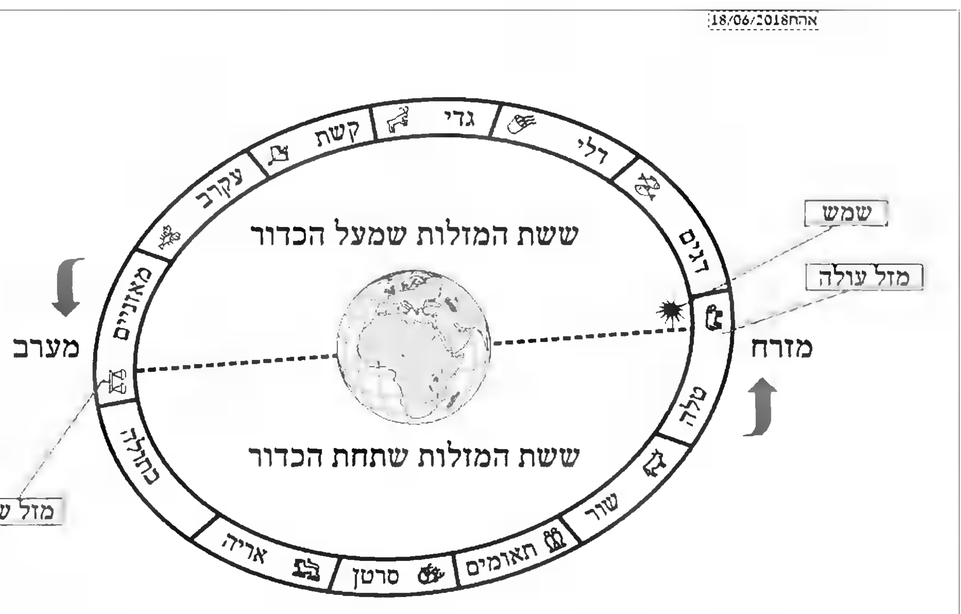
עה



ציור 1 : בכל רגע ישנם ששה מזלות מעל הכדור וששה מתחתיו



ציור 2



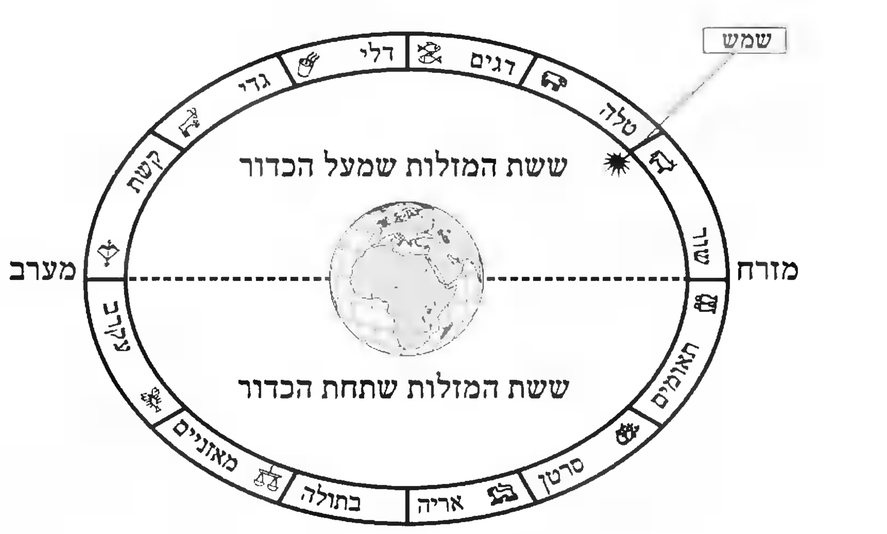
ציור 3 : בחודש ניסן, בהתחלת הזריחה מתחיל מזל טלה לעלות מצד מזרח,
נמצא שמזל מאזניים מתחיל לשקוע במערב



ציור 4 : בחודש ניסן כעבור שעתיים מהזריחה עולה מזל טלה כולו,
והספיק מזל מאזניים לשקוע כולו



ציור 5 : בחודש אייר, בתחילת היום מזל שור מתחיל לעלות,
ומזל טלה כבר נמצא מעל הכדור



ציור 6 : בחודש אייר כעבור שעתיים מהזריחה עולה מזל שור כולו,
ומזל עקרב שקע כולו



ציור 7 : בחודש חשון בתחילת היום מזל עקרב מתחיל לעלות, ומזל שור מתחיל לשקוע.
מזל טלה כבר שקע אל מתחת הכדור בסוף הלילה.



ציור 8 : בחודש שבט מזל דלי עולה בתחילת היום. כעבור שתים עשרה שעות ביום,
עברו שמונה שעות מתחילת עליית מזל טלה שעלה בסוף השעה הרביעית,
וכוכב כימה נמצא באמצע הרקיע

על ניסן מפני הפסח:
אבל לשלוח שלוחין לגולה **על** סיון, **מפני עצרת** דאית ביה בחדש זה **לא צריך**, זאת משום **דבמ"ט** ימי העומר **הדבר תלוי** ולא בקידוש החודש[א], **כדאמרי' לעיל** (דף ו:) **דתני רב שמעיה, עצרת, פעמים** שהיא באה בחמשה - בה' בסיון, **פעמים** שהיא באה בששה - בו' בסיון, **פעמים** שהיא באה **בשבעה** - בז' בסיון. והדבר תלוי במ"ט יום דעומר, הבאים ממחרת הפסח ועד עצרת, דכשניסן ואייר שניהם מלאים, הרי מ"ט יום מפסח נופל בה' בסיון. וכשא' מהם מלא וא' חסר, הרי עצרת בו' בסיון, וכששניהם חסרים, הרי עצרת בז' בסיון, ולכן אין צריך לשלוחים, דכיון שיודעים אימתי חל פסח, הרי כבר יודעים מתי יחול עצרת.

[יח.] **על ניסן מפני הפסח. אבל על סיון מפני עצרת לא צריך, דבעומר הדבר תלוי כדאמרי' לעיל (דף ו:), דתני רב שמעיה עצרת פעמים חמשה, פעמים ששה, פעמים שבעה:**

ועל אלול מפני ר"ה. מודיעים מתי מתחיל אלול, ועושין ר"ה ביום שלשים לאלול בגולה, וגם למחרתו, כדמשמע בפ"ק דביצה (דף ה.) **ובפ' בכל מערבין** (עירובין דף לט. וסס) **שהיו עושין שני ימים טובים של ר"ה מספק דלמא עברוה לאלול.** מ"מ **אם לא ידעו מתי מתחיל אלול לא ידעו יום שלשים:**

[יח:] **הואיל והוכפלו בו הצרות. ביום שבעה עשר בתמוז נמי אירע חמשה דברים כדתנן בפרק בתרא דתענית (דף כו.), אבל חורבן בית המקדש תקיפא טובא. ועוד לא דמי לט' באב דצרה אחת הוכפלה בו: זה תשעה בתמוז שבו הובקעה העיר. היינו בראשונה, אבל בשניה הובקעה בי"ז, ומשום הכי עבדינן בי"ז תענית. והך ברייתא מתנינן בירושלמי וגרסי' בה י"ז בתמוז, ואע"ג דכתיב בקרא בתשעה לחדש, קלקול חשבונות היו שם. ופליג אש"ס דידן, ורוצה לומר דמתוך טרדתם טעו בחשבונם, ולא רצה הפסוק לשנות מכמו שהיו סבורים:**

זה תשעה באב שבו נשרף. בפרק בתרא דתענית (דף כט.) רמי קראי אהדדי, דבסוף מלכים כתיב דנשרף בשבעה, ובספר ירמיה כתיב בעשור לחדש וישרוף וגו', ומשני דבז' לחדש נכנסו אויבים להיכל, ואכלו ושתו בו [שביעי] שמיני ותשיעי עד שפנה היום, לעתותי ערב הציתו בו האש, ונשרף עד שקיעת החמה בעשור:

וירד רבי אליעזר ורחץ. ממתני' דעל כסליו מפני חנוכה לא הוה ליה לאקשויי, דלעולם לא חשיב יו"ט ואפילו הכי מדליקין נרות זכר לנס:

[יט.] **ותיפוק ליה דהוה ליה יום שנהרג גדליה בן אחיקם. שהוא לששון ויום טוב בזמן שבית המקדש קיים. ולמאן דאמר [לא] בטלה מגילת תענית היינו לאחר חורבן:**

הואיל והוכפלו בו הצרות:
אף שביום **שבעה עשר בתמוז נמי** היו בו הרבה צרות, דהא **אירעו** בו חמשה **דברים** של פורענות, **כדתנן בפרק בתרא דתענית** (דף כו.) **אבל** ט' באב שהיה בו חורבן **בית המקדש תקיפא טובא**[ב]. ולכן דוקא בט' באב חייבים לצום, אף כשאין גזירת המלכות. **ועוד דלא דמי** י"ז בתמוז **לט' באב**, דבט' באב **צרה אחת הוכפלה בו** ב' פעמים[ג], שנחרבו בו הבית ב' פעמים, אבל י"ז בתמוז אף שהיו בו ה' פורעניות, אבל לא הוכפלה בו צרה אחת ב' פעמים.

זה תשעה בתמוז שבו הובקעה העיר:
היינו בראשונה - בבית המקדש הראשון, **אבל בשניה** - בביהמ"ק השני, **הובקעה** העיר **בי"ז** בתמוז. **ומשום הכי עבדינן בי"ז בתמוז תענית.** ולא בט' בתמוז, כיון דקבעו אח"כ הצום לפי החורבן השני. **והך ברייתא מתנינן לה בירושלמי, וגרסי' בה** שהובקעה העיר **בי"ז** בתמוז, **ואע"ג דכתיב בקרא בתשעה לחדש, מתרץ בירושלמי, שקלקול חשבונות היו שם** בזמן החורבן, ומה שכתוב בפסוק שהובקעה העיר בט' בתמוז, זהו לאו דוקא. **ופליג** הירושלמי **אש"ס** בבלי דידן. והירושלמי **רוצה לומר, דמתוך טרדתם** שהיו בתוקף המצור, **טעו בני אותו הדור בחשבונם, ולא רצה הפסוק לשנות מכמו שהיו סבורים.** אבל אין הכוונה שהנביא גם טעה בחשבון.

זה תשעה באב שבו נשרף:
בפרק בתרא דתענית (דף כט.) **רמי** - מקשה **קראי** - הפסוקים **אהדדי**, כלומר דסותרים הכתובים זה לזה, **דבסוף מלכים כתיב דנשרף בשבעה** באב, **ובספר ירמיה כתיב 'בעשור לחדש וישרוף' וגו'**, אלמא דבי' באב נשרף. **ומשני, דבז' לחדש נכנסו האויבים להיכל, ואכלו ושתו בו בימים [שביעי], שמיני, ותשיעי, ג' ימים עד שפנה היום בתשיעי, ובתשיעי לעתותי ערב, הציתו בו בביהמ"ק את האש[ד], ונשרף יום שלם עד שקיעת החמה של בעשור** - י' באב. ומה דכתיב שנשרף בשבעה באב, לאו דוקא הוא, אלא היינו דבו החל ביזוי הקודש ע"י האויבים.

וירד רבי אליעזר ורחץ:
ממתני' דקתני דיצאו השלוחים על כסליו מפני חנוכה, כלומר, שהיו השלוחים יוצאים לגולה, להודיע מתי חל ר"ח כסליו, כדי שידעו מתי יחול חנוכה, ממשנה זו **לא הוה ליה לאקשויי**, על הני דסבירא להו דבטלה מגילת תענית, ולהוכיח דלא בטלה מגילת תענית, דהרי ממשנה זו משמע, שגם בזמן הזה נוהג חנוכה ופורים[ה], ולא בטלה מגילת תענית. כיון דאפשר לחלק **דלעולם לא חשיב** יו"ט, ואמנם בטלה לה מגילת תענית, אולם אף שאינו יו"ט, **אפילו הכי מדליקין בו נרות זכר לנס[ט].**

ותיפוק ליה דהוה ליה יום שנהרג גדליה וכו':
התוס' מבארים את קושית הגמ'.
שהוא לששון ויום טוב בזמן שבית המקדש קיים. כדכתיב שצום השביעי יהיה לששון ולשמחה בזמן בנין הבית, וכדאמרינן לעיל בגמ' (ימ:), ולכך אסור בהספד ותענית, ומדוע הוצרכו לקובעו שוב ליו"ט מפני שבטלה אדכרתא מן שטרייא, הא גם בלי טעם זה יום זה כבר היה יו"ט.
וכל זה דוקא אליבא דמ"ד דבטלה מגילת תענית. אבל **למאן דאמר [לא'] בטלה מגילת תענית,** אין להקשות דתיפוק ליה דהוה ליה יום שנהרג גדליה בן אחיקם[א]. דלמ"ד לא בטלה מגילת תענית י"ל, דהא דתקנו יו"ט בג' תשרי, עיקר כוונתם היתה היינו **לאחרי[ב] חורבן[ג]**, דגם בזמן הבית תקנו על אחר שיחרב, דאי משום יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם לא הוי יו"ט, ומותר בהספד ותענית. וע"י שקבעו בו יו"ט מפני

ציונים והערות

א. ולכן הקשו ותירצו בירושלמי בפרקין. **ב. וכתב** הריטב"א, אבל בתשרי לא מצו נפקי מפני ר"ה, שהרי חגו בן יומו הוא. **ג. וברש"י** כתב דר"ה היו עושין יום א' דסומכין על הרוב, דרוב שנים אין אלול מעובר. וכ"כ בתוס' רי"ד, וברמב"ם בפ' המשניות. אבל הרמב"ם בהל' קידוש החודש, ובעל המאור ורב האי גאון ס"ל כתוס', דהיו עושין ב' ימים. ובתשב"ץ בח"ב סי' ר"ז כתב דפי' רש"י יותר נכון. **ד. והריטב"א** כתב דליכא למיחש לספיקא דאב ואלול, דתרי ירחי חסירי כי הדדי לא עבדינן. אלא דאפ"ה שולחין שלוחין על אלול, דמאי דאפשר מתקנינן ומשדרינן שלוחי, שמה שאפשר לעמוד על הודאי אין לסמוך על הרוב. **ה. והקשה** הפנ"י, דבגמ' אמרינן הואיל והוכפלו בו צרות, ולדברי התוס' היה צריך לומר הואיל ונחרב בו ביהמ"ק. ותירץ, דאף שנחרב בו ביהמ"ק, עדיין לא נשתנה ת"ב משאר תעניות רק לאחר חורבן בית שני דהוכפלו בו צרות. עוד תירץ דבטעם שנחרב בו ביהמ"ק לבד לא סגי, דהא צום גדליה נמי שקולה מיתת צדיקים כשריפת בית אלקינו, אלא ע"כ דשאני ת"ב הואיל והוכפלו בו צרות, זה עיקר הטעם, אלא דלגבי י"ז בתמוז צריך עדיין לטעם דת"ב חמיר דחורבן ביהמ"ק תקיפא טובא. **ו. תירוץ** זה לא א"ש אליבא דהירושלמי שהובא בתו' לקמן בד"ה זה, דלהירושלמי הובקעה העיר בין בראשונה ובין בשניה בי"ז בתמוז. **ז. ואפי'** שנשרף רובו בעשירי, אבל אתחלתא דפורענות חמיר טפי, ולכן קבעו להתענות בט'. **ח. דרבי** שנה המשנה לאחר החורבן, וכ"כ רש"י לעיל ד"ה דאמר. **ט. והרשב"א** חולק על התוס' וסובר, דאם היו"ט בטל גם מצוותיו בטלים, ובכללם מצות הדלקת הנרות צריכה ליבטל. ותירץ שם באופן אחר, דמשום דבברייתא מפרש טפי דקתני צאו והתענו על מה שהתעניתם, לכן עדיף להקשות מהברייתא, וכ"כ הר"ן והריטב"א, וסיים שם בריטב"א, דאין צריך לתירוץ זה כי תירוץ התוס' נכון הוא. ובפנ"י כתב ליישב, דממתני' אי אפשר להקשות, דאפשר לומר דבאמת בטלו, אלא דכמו דאמרינן בגמ' דבזמן שאין שלום ואין גזירת המלכות, רצו מתענין, רצו אין מתענין, כן הדין נמי בחנוכה, דאם רצו יכולים לקבעו יו"ט כמקודם. ובהא איירי מתני' כשרצו לקובעו יו"ט. אבל מברייתא מקשה שפיר, דמשמע שאפי' שגזרו תענית ורצו להתענות לא מהני ואין מתענין, ואמרו להם צאו והתענו על מה שהתעניתם. ולכן מקשה מהברייתא ולא ממתניתין. **י. כתב** המהרש"א דכך צריך לומר. ויש גרסאות שלא גרסו תיבה זו, ונדחקו ליישב דברי התוס' בדוחק רב. ועיין במהרש"א מה שהקשה על גירסאות אלו. **יא. דע"כ** גם למ"ד לא בטלה צריך לומר, דהאי עובדא של תלתא בתשרי הוי בזמן הבית, דלא מסתבר שיחלקו האמוראים באיזה תקופה היה המעשה (מהרש"ם). ובפני יהושע מוסיף, דמוכח כן מלשון הברייתא 'וכשגברה בית חשמונאי' דהוי בזמן הבית. **יב. ולכאו'** קשה כיצד קבעוהו ליו"ט, הא לאחר חורבן הא הוי צום. ועיין בריטב"א שכתב, דאירי קודם שרצו להתענות בד' הצומות ולפיכך רשאין לקבוע בו יו"ט. **יג. ועיין** בפני

שבטלה בו אדכרתא מן שטרייא, אסרוהו בהספד ותענית. משא"כ למ"ד בטלה אין שייך לתרץ כן, דהרי ע"כ כשיחרב הבית תיבטל המגילה.

אסורין בין לפניהם בין לאחריהם:
התוס' מוכיחים שהימים טובים שבמגילת תענית, מותרים לפניהם ולאחריהם בהספד.
היינו שאסורים להתענות, אבל בהספד מותר לפניהם ולאחריהם. **כדמוכח בפרק סדר תעניות כיצד,** (תענית דף יז:) **דתניא, מריש ירחא** - מראש חודש **דניסן ועד תמניא ביה איתוקם תמידא"ז,** ולזכר זה קבעו **דלא למספד בהון, ופריך נימא דמתרי בניסן** איתוקם תמידא, **וראש חודש גופיה דאסור** בהספד, אין צריך לטעם זה, כיון דא' ניסן אסור כבר בתענית כיון דר"ח הוא, **ומשני,** דהוצרכו לומר מריש ירחא כדי **לאסור יום** שלפני[אי] משום ר"ח אין נאסר יום שלפניו, דכיון דר"ח קדושתו הוא **מדאורייתא, לא מתסר** יום שלפניו כיון **דלא** בעי חיזוק. **ותו פריך** שם בגמ', **ותיפוק ליה** ליום כ"ט באדר שאסור בהספד ותענית, כיון דהוה **יום דבתר עשרים ותמניא באדר,** שיום זה הוא גם יו"ט במגילת תענית, ומדוע הוצרכו לכתוב דמא' ניסן [אחיבהם] תמידא, כדי לאסור את כ"ט אדר מפני שהוא יום שלפניו. **ומשני לה רב אסי, דכל שלאחריו בתענית אסור, בהספד מותר,** ומפני כ"ח אדר אז יום כ"ט שלאחריו, היה אסור רק בתענית ולא בהספד. וזה כ"ט אדר **הואיל ומוטל בין שני ימים טובים**[טו], בין כ"ח אדר, לא' ניסן, **עשאוהו כיו"ט עצמו** לאוסרו בהספד. **משמע דאי לאו הכי** דמוטל הוא בין ב' ימים טובים, **לא הוה נאסר** כ"ט אדר **בהספד. ואע"ג דהוא יום שלפני ריש ירחא דניסן דאיתוקם תמידא,** שמפני זה קבעו **דלא למספד,** ולכאו' יום שלפניו אסור בהספד. מכך דכדי לאוסרו הוצרכו לטעם דהואיל ומוטל בין ב' ימים טובים, משמע שללא טעם זה אמנם לא היה נאסר. ומכך מוכח **דלאו דווקא נקט רב אשי 'כל שלאחריו'** בהספד מותר, **דהוא הדין דכל שלפניו בהספד מותר. אלא משום דקאי אשל אחריו לכך נקטיה.**

ויש לדקדק מתוך כך שפירשנו **דהא דאמרינן** לפניהם ולאחריהם אסורין, היינו בתענית, אבל בהספד אמנם מותרין, לפי זה צריך לפרש **דהא דקתני שבתות וימים טובים הם אסורים לפניהם, ולאחריהם מותרין, בתענית אייריי,** ויהיה מותר להתענות בע"ש. וא"כ **אתאי הך ברייתא כר' יוסי, דאמר בסוף בכל מערבין** (עירובין דף מ. וסס) **דע"ש מתענה ומשלים** לתעניתו עד בין השמשות, ונכנס לשבת כשהוא מעונה. **אי נמי** אתיא אף **כרבנן** דסברי דאסור להשלים לתעניתו, זאת כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה. והא דמשמע מברייתא דמותר להתענות בע"ש, איירי דמתענה **בלא** השלמה. ומקשים התוס', **וא"ת, אי** איירי כרבנן **ובלא** השלמה, הא **אפי' ביו"ט עצמו** של מגילת תענית[יז] **שרי** להתענות בלא השלמה, **כדמוכח התם** במס' תענית, **דאמר ר' אלעזר בר צדוק, אני הייתי מבני סנאב בן בנימין, וחל ט"ב להיות בשבת, ודחינוהו את הצום עד לאחר השבת, והתענינו בו ביום א', ולא השלמנוהו לצום, מפני שיו"ט שלנו היה** - שהתנדבו להביא קרבן עצים באותו יום. וכיון דביו"ט שלהם מותר להתענות בלי השלמה, הוא הדין דבימים טובים של מגילת תענית, דמותר להתענות בלא השלמה, ואילו הכא משמע, דרק בע"ש ובערבי ימים טובים אז מותר להתענות בלא השלמה, אבל ביו"ט עצמו אסור לצום כלל ואפי' בלי השלמה"ז.

אסורין בין לפניהם בין לאחריהם. היינו להתענות, אבל בהספד מותר, כדמוכח בפרק סדר תעניות כיצד (תענית דף יז:), **דתניא מריש ירחא דניסן ועד תמניא ביה איתוקם תמידא, דלא למספד בהון, ופריך נימא מתרי בניסן, ור"ח גופיה אסור, ומשני לאסור יום שלפניו, דמשום ר"ח דאורייתא לא מתסר דלא בעי חיזוק, ותו פריך ותיפוק ליה דהוה יום דבתר עשרים ותמניא באדר, ומשני לה רב אסי כל שלאחריו בתענית אסור בהספד מותר, וזה הואיל ומוטל בין שני י"ט עשאוהו כי"ט עצמו, משמע דאי לאו הכי לא הוה נאסר בהספד, אע"ג דהוא יום שלפני ריש ירחא דניסן דאיתוקם תמידא דלא למספד. ולאו דווקא נקט רב אשי כל שלאחריו, דהוא הדין כל שלפניו בהספד מותר, אלא משום דקאי אשל אחריו נקטיה. ויש לדקדק מתוך כך דהא דקתני שבתות וימים טובים הם אסורים, לפניהם ולאחריהם מותרין, בתענית איירי, ואתאי הך ברייתא כר' יוסי דאמר בסוף בכל מערבין** (עירובין דף מ. וסס) **דע"ש מתענה ומשלים. א"נ כרבנן ובלא השלמה. וא"ת אי בלא השלמה, אפי' בי"ט עצמו שרי, כדמוכח התם דאמר ר' אלעזר בר צדוק אני הייתי מבני סנאב בן בנימין, וחל ט"ב להיות בשבת, ודחינוהו עד לאחר השבת, והתענינו בו ביום א', ולא השלמנוהו, מפני שי"ט שלנו היה. וי"ל דשאני ט' באב דחמיר, תדע דהא קאמר התם שאני יום טוב דדבריהם, הואיל ומתענין בו שעות משלימין בו ערבית, והכא אסרינן בין לפניהם בין לאחריהם, אלא התם בט' באב דחמיר. והא דמייתי התם ראיה מתשעה באב שחל להיות בע"ש, דאמר ר' יוסי מתענה ומשלים, אבני בי רב דיתבי בתעניתא במעלי שבתא דשרי לאשלומי, אף על פי שחלקנו בין שאר תעניות לתשעה באב. מכל מקום מייתי שפיר דלא חשיב תענית מה שנכנס לשבת כשהוא מעונה, דהא שבת דוחה תשעה באב, ואם היה חשוב תענית היה אסור, אלא ודאי לא חשיב כמתענה בשבת, ואם כן אף בתענית יחיד מותר נמי להשלים:**

הא ר' יהודה בן שמוע תלמידו של ר' מאיר.
ביאור קושית הגמ'.
תימה, דבפ' סדר תעניות כיצד (תענית דף יח.) **פריך עשרים ותשעה נמי, מאי איריא דהוה ליה יומא מקמי דאיתוקם תמידא. תיפוק ליה דהוה ליה יומא דבתר עשרין ותמניא, מאי קושיא ההיא דאיתוקם תמידא, זה היה בזמן שבית המקדש קיים, ועובדא דעשרים ותמניא היה בימי ר' יהודה בן שמוע תלמידו של ר' מאיר. וי"ל** דשאני ט' באב דחמיר, תדע דהא קאמר התם במס' תענית, דשאני יום טוב דדבריהם שאינו מדאורייתא, הואיל והקילו בו שמתענין בו שעות, היינו שמותר לצום בו רק כמה שעות כגון עד חצות. לכן משלימין בו ערבית, שאם התענו ביום שלפניו, מותר להשלים הצום עד הלילה, וליכנס ליום טוב כשהוא מעונה, כיון דאינו יו"ט מדאורייתא אלא מדבריהם. **והכא אסרינן** בימים טובים הכתובים במגילת תענית, שהם ימים טובים מדבריהם, והם אסורים בתענית **בין לפניהם ובין לאחריהם. אלא** ע"כ, דהתם איירי דוקא **בט' באב** דשרי להתענות כיון דחמיר. **והא דמייתי התם ראיה מתשעה באב שחל להיות בע"ש, דאמר ר' יוסי מתענה ומשלים, אבני בי רב דיתבי בתעניתא במעלי שבתא דשרי לאשלומי, אף על פי שחלקנו בין שאר תעניות לתשעה באב,** דדוקא בט"ב מפני שהוא יותר חמור, לכן דוקא בו התירו להתענות, וא"כ לכאו' אין שייך להוכיח מזה היתר לשאר ימות השנה, **מכל מקום מייתי ראיה שפיר,** דכיון שהוא מתענה רק בע"ש ולא בשבת עצמה, **דלא חשיב כתענית** - כמתענה בשבת, **מה שנכנס לשבת כשהוא מעונה** מפני שצם בע"ש, **דהא שבת דוחה לתשעה באב, ואם** אמנם היה **חשוב כתענית** בזה שנכנס לשבת כשהוא מעונה, **היה אסור** להשלים הצום בע"ש. **אלא ודאי דלא חשיב כמתענה בשבת, ואם כן אף בתענית יחיד שחל** בע"ש, וכמו הני בר בי רב שהיו צמים בע"ש, **מותר נמי להשלים** את הצום עד הלילה.

ציונים והערות

יהושע שפירש כן גם לפירש"י. **יד. שהיו** הצדוקים אומרים שיחיד מתנדב ומביא תמיד, והוכיחו להם מדכתיב תשמרו להקריב לשון רבים, משמע שזה מוטל על רבים ולא על יחיד, ע"פ רש"י שם. **טו. שא'** ניסן הוא גם יו"ט מדברי סופרים. **טז. איירי** דוקא בימים טובים של מגילת תענית, אבל ימים טובים שמדאורייתא, אסור להתענות בהם אפי' בלא השלמה. ר"ש מדעסוי. **יז. וא"כ** לכאו' חייבים לפרש, דהמשנה לא הולכת כחכמים אלא רק כרבי יוסי, ורק בע"ש מותר להתענות ולהשלים, אבל בימים טובים של מגילת תענית, מותר להתענות רק אם אינו משלים. ולכן יכלו בני סנאב בן

שתקנו את יום עשרים ותמניא. ויש לומר, דמכל מקום רבי שסדר המשנה, לא הוה ליה למתני במגילת תענית[יח], מריש ירחא דניסן דאסור משום דאיתוקם תמידא, כיון דבימיו היה טעם זה שלא לצורך, דכבר נחרב המקדש ובטל התמיד, ואין לאסור מפני זה יום שלפני ר"ח.

יהודה בן שמוע מטמא וכו' וחכמים מטהרין:

התוס' מביאים ד' דרכים לבאר את מחלוקת ר' יהודה בן שמוע וחכמים.

תימה, אמאי חכמים **מטהרין** לגמרי, **לכל הפחות ליטמאו משום כלי זכוכית שגזרו עליו טומאה, כדאיתא בפ"ק דשבת** (דף טו: וסס). **ופי' בקונטרס, דהפלוגתא היא לענין טומאה ישנה**, היינו שנטמאו וכשנשברו נטהרו מטומאתן, וכשחזר וסתמן באבר, וחוזר הכלי להיות כלי שלם, ובאם חוזר לטומאה הראשונה פליגי, דיהודה בן שמוע מטמא, לומר שחזרו לטומאתן ישנה, זאת אע"פ שלא נגעו בשום טומאה לאחר שסתם הנקב, ואע"פ שכלי זכוכית אין חוזרין לטומאתן ישנה, כדאמרינן בפ"ק דשבת (סס טו.)[יט], שלא גזרו חזרת טומאה ישנה אלא בכלי מתכות. והני נמי היינו כלי זכוכית שנקבו וסתמן באבר, הואיל והאבר מעמידו, ככלי מתכות דמו, דהכל הולך אחר המעמיד, וכיון דככלי מתכות דמי, ובכלי מתכות הדרא טומאה הישנה, לכן הדרא גם בכלי הזכוכית, וחכמים מטהרין, כיון דעיקרו כלי זכוכית הן דאין בהם טומאה ישנה, ולא אזלינן בתר המעמיד, כן פי' הקונטרס. וקשיא על פי' זה, דכיון דטומאה קדמה לאבר, שבשעה שנטמא הכלי עדיין לא היה בו אבר, מה מועיל הטפת אבר לבסוף, לומר שיחזרו הכלים לטומאתן הראשונה, דבשלמא אם האבר היה בתחילה, אפשר לומר דבהא פליגי, אם הכלי הולך אחר המעמיד או לא. אבל השתא שהאבר לא היה כלל בשעה שנטמא הכלי, אין סברא לומר שכיון שאח"כ שמו בו אבר, שיקבל למפרע דין של כלי מתכות.

עוד פי' בקונט' לשון - פירוש **אחר**, דר' יהודה **בן שמוע מטמא** את הכלים, **כדין כלי מתכות שיש להם טומאה מדאורייתא**, ולכן **אם נגעה בהן טומאה** בכלים הללו, טמאים מדאורייתא, **דהכל הולך אחר המעמיד**. וכיון שהמעמיד הוא אבר שהוא מתכת, לכך יש לכל הכלי דין של מתכת[כ]. **וחכמים מטהרין מטומאת כלי מתכות דאורייתא**, דאינם הולכים אחר המעמיד. **אלא** מטמאים **משום טומאת כלי זכוכית**[כא] **דרבנן**[כב]. **ולפירוש זה** קשיא **הלשון וחכמים מטהרין**, דלשון מטהרין משמע דמטהרין לגמרי[כג], ואילו לפירוש האחר דהקונטרס, טהורים הם אך מדאורייתא, אבל טומאה דרבנן אמנם יש בהם.

דמ"מ רבי שסדר המשנה לא הוה ליה למתני מריש ירחא דניסן, כיון דבימיו היה שלא לצורך: יהודה בן שמוע מטמא וכו' וחכמים מטהרין. תימה אמאי מטהרין, לכל הפחות ליטמא משום כלי זכוכית שגזרו עליו טומאה כדאיתא בפ"ק דשבת (דף טו: וסס). **ופי' בקונטרס דלענין טומאה ישנה פליגי, יהודה בן שמוע מטמא, לומר שחזרו לטומאתן ישנה, אע"פ שלא נגעו בשום טומאה, ואע"פ שכלי זכוכית אין חוזרין לטומאתן ישנה, כדאמרינן בפ"ק דשבת** (סס טו.) **שלא גזרו חזרת טומאה ישנה אלא בכלי מתכות. הני נמי הואיל והאבר מעמידו ככלי מתכות דמו, דהכל הולך אחר המעמיד. וחכמים מטהרין דעיקרו כלי זכוכית הן, ולא אזלינן בתר מעמיד. כן פי' הקונטרס. וקשיא כיון דטומאה קדמה לאבר, מה מועיל הטפת אבר לבסוף. עוד פי' בקונט' לשון אחר, ר' יהודה בן שמוע מטמא, כדין כלי מתכות דאורייתא אם נגעה בהן טומאה, דהכל הולך אחר המעמיד. וחכמים מטהרין מטומאת כלי מתכות דאורייתא, אלא משום טומאת כלי זכוכית דרבנן. ולפירוש זה קשיא לשון מטהרין דמשמע מטהרין לגמרי. ורבינו שמואל פירש דפליגי בהא, אי הטפת אבר חשיב סתימה מעלייתא, או לא. ובפ"ק דשבת** (סס) **כתוב ור' מאיר היא דאמר הכל הולך אחר המעמיד, גריס רבינו שמואל ר' מאיר היא ותו לא, ולא גרסינן הכל הולך אחר המעמיד, ולא גרסינן הכל הולך אחר המעמיד, ולא יתכן כדמוכח בסוף תוספתא דכלים, דתניא כוס של אבן שנקב והטיף לתוכו אבר, ר' יוסי משום ר' יוחנן בן נורי אומר טמא משום כלי זכוכית. רבי שמעון בן גמליאל אומר יהודה בן שמוע היה מטמא משום ר' מאיר, משמע בהדיא כלשון אחרון שבקונטרס. ורבנן היינו ר' יוחנן בן נורי, ולא לגמרי מטהרין. אי נמי רבנן דהכא אית להו בכלי אבן כר"מ דמטמא ככלי מתכות. והא דלא מטמאין בכלי זכוכית משום כלי מתכות, כמו בכלי אבן שמטמא ככלי מתכות. הוא משום דכלי אבן לית ליה טומאה כלל, לכך כשסתמן באבר אוקמוה אטומאת כלי מתכות, אבל כלי זכוכית שיש להם טומאה בעולם, דהיינו טומאה מדרבנן, לא רצו לשנותן מטומאתן, ואוקמוה אטומאת כלי זכוכית שהוא דרבנן, ולא הלכו אחר האבר המעמידו, לטמאו בטומאה דאורייתא.**

וריב"א פי' באופן אחר, דחכמים מטהרין לגמרי[כז], משום דכלי זכוכית ככלי חרס דמו, כדאמרינן בפ"ק דשבת (דף טו:) **ותניא בתוספתא דכלים** (נג"ק) **בפרק שני, דכלי חרס שטהר שעה אחת, אין לו טומאה לעולם**, וכיון דכשניקב אינו ראוי לקבל טומאה, לכן גם אח"כ כשחוזר וסותמו באבר אינו מקבל טומאה.

ואומר על זה התוס', ולא יתכן נמי פירוש זה, כדמוכח בסוף תוספתא דכלים הנ"ל, דלאו לגמרי מטהרין כדפרישית, דמטהרין היינו רק מטומאה דאורייתא, אבל לא מטומאה דרבנן. **ועוד, דא"כ מנא ליה דטעמא דר"מ שמטמא, משום דהכל הולך אחר המעמיד, דלמא משום דלית ליה ההיא סברא**, דכלי חרס שטהר שעה אחת שוב אינו מטמא. וכיון דלית ליה לר"מ האי סברא, לכן **אפי' נסתם בזפת היה מטמא[כח], דבהדיא ורבינו שמואל פירש דפליגי בהא, אי הטפת אבר חשיב סתימה מעלייתא,**

והכלי נחשב לכלי שלם ומקבל טומאה. **או** שמא הטפת אבר **לא** חשיב כסתימה, ונחשב ככלי חסר, וכשברי כלים שאינם מקבלים טומאה[כד]. **ובפ"ק דשבת** (סס) **כתוב ור' מאיר היא, דאמר הכל הולך אחר המעמיד, וגרים התם רבינו שמואל, ר' מאיר היא ותו לא, ולא גרסינן הכל הולך אחר המעמיד.** דלפי' רבינו שמואל אינם חולקים במעמיד כלל, אלא הפלוגתא היא האם הטפת אבר נחשבת לסתימה או לא. ואומר התוס', **ולא יתכן** לפרש כפירוש זה, **כדמוכח בסוף תוספתא דכלים, דתניא, כוס של אבן שנקב** בקרקעיתו, **והטיף לתוכו אבר** לסתום החור, **ר' יוסי משום ר' יוחנן בן נורי אומר, טמא משום כלי זכוכית**, דהיינו טומאה דרבנן[כה]. **רבי שמעון בן גמליאל אומר, דיהודה בן שמוע היה מטמא משום ר' מאיר**, דר"מ מטמא מדאורייתא כיון דהמעמיד מתכת הוא, **משמע בהדיא כלשון אחרון שבקונטרס**, דגם אלו החולקים על ר' מאיר, מטמאים מכאן ואילך[כו], **ורבנן** דפליגי על ר"מ, היינו ר' יוחנן בן נורי, והא דמטהרין **לא לגמרי מטהרין**, אלא רק מטומאה דאורייתא מטהרין, ולא מטומאה דרבנן. **אי נמי, רבנן דהכא אית להו בכלי אבן** שניקבו וסתמן באבר כר"מ, **דמטמא ככלי מתכות. והא דלא מטמאין בכלי זכוכית** שניקבו וסתמן באבר, **משום כלי מתכות, כמו בכלי אבן** שמטמא ככלי מתכות. הוא משום דכלי אבן לית ליה טומאה כלל, לכך כשסתמן באבר אוקמוה אטומאת כלי מתכות, אבל כלי זכוכית שיש להם טומאה בעולם, דהיינו טומאה מדרבנן, לא רצו לשנותן מטומאתן, ואוקמוה אטומאת כלי זכוכית שהוא דרבנן, ולא הלכו אחר האבר המעמידו, לטמאו בטומאה דאורייתא.

וריב"א פי' באופן אחר, דחכמים מטהרין לגמרי[כז], משום דכלי זכוכית ככלי חרס דמו, כדאמרינן בפ"ק דשבת (דף טו:) **ותניא בתוספתא דכלים** (נג"ק) **בפרק שני, דכלי חרס שטהר שעה אחת, אין לו טומאה לעולם**, וכיון דכשניקב אינו ראוי לקבל טומאה, לכן גם אח"כ כשחוזר וסותמו באבר אינו מקבל טומאה.

ואומר על זה התוס', ולא יתכן נמי פירוש זה, כדמוכח בסוף תוספתא דכלים הנ"ל, דלאו לגמרי מטהרין כדפרישית, דמטהרין היינו רק מטומאה דאורייתא, אבל לא מטומאה דרבנן. **ועוד, דא"כ מנא ליה דטעמא דר"מ שמטמא, משום דהכל הולך אחר המעמיד, דלמא משום דלית ליה ההיא סברא**, דכלי חרס שטהר שעה אחת שוב אינו מטמא. וכיון דלית ליה לר"מ האי סברא, לכן **אפי' נסתם בזפת היה מטמא[כח], דבהדיא**

דכלי זכוכית ככלי חרס דמו, כדאמרינן פ"ק דשבת (דף טו:), ותניא בתוספתא דכלים (נג"ק) בפרק שני דכלי חרס שטהר שעה אחת אין לו טומאה לעולם. ולא יתכן נמי פירוש זה, כדמוכח בסוף תוספתא דלאו לגמרי מטהרין כדפרישית. ועוד א"כ מנא ליה דטעמא דר"מ משום דהכל הולך אחר המעמיד, דלמא משום דלית ליה ההיא סברא, ואפי' נסתם בזפת היה

ציונים והערות

בנימין לצום ביו"ט שלהם, כיון שהם לא השלימו את הצום ולכן אין זה נחשב לתענית. **יח. ובערוך** לנר הקשה, דמגילת תענית אינה משנה, ומנא לן שרבי סדרה. ועי' בהגהות מהר"ב רנשבורג שכתב, דמדברי רש"י בתענית כא. ד"ה דבי, משמע שגם הברייתות נשנו ע"פ שיטתו של רבי. ועיין עוד בהגהות חשק שלמה שהקשה, דבמס' שבת דף יג אמרינן, דחנניה בן חזקיה וסייעתו כתבו מגילת תענית, מפני שהיו מחבבין את הצרות, ורשב"ג אביו של רבי אמר שם אף אנו מחבבין וכו', אבל אם באנו לכתוב אין אנו מספיקין, ומוכח מזה שזה נכתב זמן רב קודם רבי, והדרא קושית התוס' וצ"ע. **יט. דלא** גזרו טומאה ישנה אלא בדבר המקבל טומאה מדאורייתא, וכלי זכוכית אין להם טומאה אלא מדרבנן. **כ. דכיון** שבלי המעמיד לא היה יכול להשתמש בכלי, נמצא שכל הכלי תלוי בדבר המעמידו. **כא. הרשב"א** והריטב"א וכן בתוס' הרא"ש והתוס' במס' שבת הכריעו כפירוש שני דרש"י. **כב. ולפירוש** זה, מתורץ הקושיה שהקשו התוס' על פי' הקודם שפי' רש"י דפליגי בטומאה ישנה, דלפירוש זה מדובר שהאבר היה קודם הטומאה, ולא מדובר בטומאה ישנה כלל. **כג. משא"כ** לפירוש הקודם שפירש ברש"י, לא קשה קושיה זאת, דלפירוש הנ"ל הכלים באמת טהורים לגמרי. דבכלי זכוכית אין כלל טומאה ישנה אפי' מדרבנן. **כד. ולפירוש** זה מתורץ ב' הקושיות שהקשה התוס' על ב' פירושי רש"י, דהשתא לא איירי בטומאה ישנה כלל. וגם הלשון מטהרים אתי שפיר דמטהרין לגמרי, אפי' מטומאה דרבנן. **כה. בתוספתא** שלפנינו הגירסא כלי מתכות. ובתוס' הרא"ש גם גרס כן, אלא ששם נוסף עוד: כוס של זכוכית שניקב והטיף לתוכו אבר. ר' יוסי אומר משום ר' יוחנן בן נורי טמא משום כלי זכוכית. רשב"ג אומר וכו'. **כו. אלא** דר"מ מטמא מדאו', דהולך אחר המעמיד, והחולקים עליו מטמאים מדרבנן, דאזלינן בתר עיקר הכלי ולא אחר המעמיד. **כז. וכמו** שכתבו בתוס' לעיל דלשון מטהרין משמע דמטהרין לגמרי. **כח. דבזפת** אין שייך לומר שמטמא משום מעמיד, כיון דלזפת כשלעצמו אין טומאה כלל.

מטמא, דבהדיא פליגי עליה בתוספתא דכלים פרק מחט וטבעת, ועוד רבנן לא אמרי הך סברא, אלא בחתיכת חרס שפרשה מן החבית, ויש בה כשיעור ונקבה וסתמה בזפת, ולא בכלי שלם שנקב וסתמו, כמו שפירש [בתוספתא] דפרק ב' דכלים. ועוד דהא לא קיימא מסקנא הכי בפ"ק דשבת (טז.), דמסקינן הואיל ונשברו יש להם תקנה, ככלי מתכות דמו:

[יט:] **מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר. משמע דבימי עזרא היה מעובר. וסמך קצת לדבר דכתיב** (נחמיה ז) **ויגע החדש השביעי וגו', וכתיב** (שם ח) **ויביא עזרא הכהן את התורה, וכתיב** (שם) **ביום אחד לחדש השביעי, וכתיב ביה** (שם) **היום קדש, וכתיב** (שם) **ביום השני נאספו ראשי האבות לכל העם הכהנים והלוים אל עזרא הסופר, ולהשכיל אל דברי התורה. משמע שעשו שני ימים טובים של ר"ה, וקרי ליה שני למילתיה. וכתיב נמי** (שם ט) **ביום עשרים וארבעה לחדש נאספו כל ישראל בצום שבצבור היה, אלא ש"מ דעברוה לאלול:**

ואל יתקלקלו כולהו מועדות. למאן דאמר לקמן (דף כ.) **שמעברין משום ירקיא, ניחא דשייך אכולהו. אבל למאן דאמר משום מתיא, קשיא דליכא קלקול אלא מיוה"כ לחודיה. ועוד כיון דידעי קביעות אלול, אמאי תתקלקל ר"ה, הא ידעי דתדחה מפני אד"ו. ונראה דלאו משום אד"ו קאמר הא איצטריך מעברינן ליה, אלא משום דזמנין דלא ראו עדים הלבנה ביום שלשים, ואין מקדשין עד יום ל"א, משום דמצוה לקדש ע"פ הראייה. ופריך הא מקלקלא ר"ה שיעשו שני ימים מספק, ומשני מוטב תתקלקל ר"ה ואל יתקלקלו כל המועדות, יוה"כ וסוכות ושמיני עצרת, אם יעשו ע"פ איום העדים לא על פי הראייה: מתני' דלא כר'. וא"ת ולתנא דידן כיון דלא נפקי על אדר השני, היאך ידעו שנתעברה השנה. בשלמא אם עיברוה קודם אדר יכולין להודיעם ע"י**

ובשקים' וגו', ומשמע לפי שאז היה מוצאי סוכות נאספו להתענות, שמקודם לא יכלו להתענות כיון שהיה יו"ט. ואי לאו דעברוהו לאלול, ועשו סוכות בט"ז בו בתשרי, אלא תירצה לומר דאלול דהאי שתא חסר הוה, נמצא איפה א"כ דאיכא י"ד ימים דירחא דתשרי וח' דסוכות ויחדיו הרי כ"ב יום הוו, וא"כ יום כ"ג היה מוצאי סוכות, ומדוע צמו רק בכ"ד תשרי, והרי כבר ביום כ"ג היו יכולים לצום, ואין לומר דשבקוה ודחוהו לתעניתייהו ליום כ"ד משום דיום כ"ג הוי מחרת י"ט, ומשום כך המתינו עד כ"ד בו. זה אינו, משום דמאז עדיין לא היו נוהגין בו"ד לאסור יום שלאחר החג בתענית. ועוד שהרי דבר שבצבור היה"ל שמותר להתענות ביום שלאחר יו"ט, וא"כ מדוע לא צמו בכ"ג בתשרי. אלא ש"מ דעברוה לאלול ומוצאי סוכות זה יום כ"ד ליום הראשון"ל של ראש השנה היה"ל.

ואל יתקלקלו כולהו מועדות:

ביאור סיבת קלקול המועדות.

למאן דאמר לקמן (דף כ.) **שמעברין משום ירקיא, שלא יתקלקלו הירקות"ח, ניחא דשייך האי טעמא אכולהו מועדות. אבל למאן דאמר משום מתיא** - שלא יסריח המת"ט, **קשיא, דליכא קלקול אלא מיוה"כ** לחודיה, דרק ביוה"כ ובשבת אסור לקבור מתים, אבל בשאר יו"ט הסמוך לשבת, אמנם מותר לקבור את המת ע"י נכרים, כדי שלא להשהותו ב' ימים. **ועוד כיון דידעי קביעות אלול, אמאי תתקלקל ר"ה, הא ידעי דתדחה** ר"ה **מפני אד"ו**, שאין קובעין ר"ה בימים א' ד' ו'[מ]. **ונראה דלאו משום** שלא יחול ראש השנה בימי **אד"ו**, לכך **קאמר** 'הא **איצטריך מעברינן ליה'. אלא משום דזמנין דלא ראו עדים** את **הלבנה ביום שלשים, ואין מקדשין עד יום ל"א, משום דמצוה לקדש ע"פ הראייה.** ודבר זה אי אפשר לדעת מקודם, אם יהיו עדים שיראו את החודש או לא, ולכן עלולים המועדות להתקלקל. **ופריך, הא מקלקלא ר"ה שיעשו שני ימים מספק,** ולכאו' עדיף שלא לעבר את אלול, ולקבוע יום א' שהוא יהיה ודאי ר"ה, ולא ב' ימים בספק. **ומשני, מוטב תתקלקל ר"ה** להיות מספק ב' ימים, **ואל יתקלקלו כל המועדות** כולם, היינו יוה"כ **וסוכות ושמיני עצרת, דאם יעשו ע"פ איום העדים ולא על פי הראייה,** ויאיימו על העדים שיאמרו שראו את החודש, ובאמת לא נראה החודש אלא ביום שלאחריו, נמצא דכל המועדות נקבעו שלא בזמנם.

מתני' דלא כר':

כשעיברו בי"ד את השנה באדר כיצד יודיעו לבני הגולה. **על אדר השני, היאך ידעו שנתעברה השנה. בשלמא אם עיברוה קודם אדר יכולין להודיעם לבני הגולה. וא"ת ולתנא דידן כיון דלא נפקי השליחים על אדר השני, היאך ידעו בני הגולה**

ציונים והערות

כט. והקשה בהגהות מלא הרועים, דבמס' שבת שם אסיק ר"א דלעולם ככלי חרס דמי, ור"א בתראה הוא. **ל. ע"פ** מצודת ציון. **לא. ע"פ** רש"י שם. **לב. בר"ן** כתב, אלמא אף ביום שני נאספו לקרות בתורה והיינו לפי שעיברו את אלול. דליכא למימר דשני בשבת הוה, וקראו בתורה בחול מתקנת עזרא שקורין בשני ובחמישי. דשני בשבת לא אשכחן, דא"כ דיום ב' דתשרי הוי ביום ב' בשבוע, א"כ א' דתשרי חל ביום א', והרי לא אד"ו ראש. וא"כ ע"כ דעיברוהו לאלול, והיינו שעשו ר"ה בל' אלול ובא' תשרי. **לג. ואין** הכוונה שני לימות השבוע או לימות החודש. **לד. משמע** דעתה כן נוהגין בזה, גליון מהרש"א. **לה. בערוך** לנר הקשה, דאם בימי עזרא כבר היה מנהג שלא להתענות באסרו חג, מה הוא דבר של ציבור או של יחיד. **לו. ומה** שכתוב בפסוק ביום כ"ד לחודש, אין הכוונה לכ"ד בתשרי, אלא הכוונה כ"ד למילתא, דהיינו כ"ד ליום הראשון של ראש השנה, וכ"כ המהרש"א. **לז. ועיין** בהגהות יעב"ץ שהקשה, שזה דוחק עצום שאין כונת הפסוק כפשוטו, וכ"ד לחודש הכוונה לכ"ג לחודש, וכ"ד מיום הראשון של ראש השנה דהיינו מל' אלול, ועיין שם שרצה לפרש באופן אחר, דכ"ג תשרי באותה שנה חל בשבת, ולכן צמו רק בכ"ד תשרי ולא בכ"ג תשרי. וע"ש עוד שכתב שאדרבה, באותה שנה חל ראש השנה בע"ש, ואפי' שהיתה ראויה השנה להתעבר משום דלא אד"ו ראש, אעפ"כ לא עיברוה, ומוכח דאין מעברים את אלול ולהיפך ממה שכתבו התוס', וכן הקשה בהגהות מהרש"ם וע"ש עוד. **לח. ירקות** דרכם להתקלקל יותר מהר מפירות, ואם יהיה ב' ימים קדושים סמוכים זה לזה, אז לא יוכלו לאכול ירקות ביום השני כיון שאינם נשמרים יומיים, ולכן עדיף לבי"ד לעבר את החודש כדי שלא יהיה שבת סמוכה ליו"ט. **לט. כיון** שצריך להשהותו ב' ימים בלי קבורה שאסור לקוברו בשבת וביו"ט. **מ. והרשב"א** והר"ן והריטב"א הקשו עוד על פירוש רש"י, דאיך אמרה הגמ' דכיון דלא איצטריך לא מעברינן ליה, הא איך יתכן שמימות עזרא ואילך, דלא איתרמו שבת סמוך לר"ה או ליוה"כ, דאיצטריך לעבר את אלול, משום ירקיא או משום מתיא. וע' בר"ן שהקשה עוד, דלקמן משמע דתקנת ירקיא ומתיא בימי האמוראים נתקנה, מדאמר עולא ידעין חברין בבלאי מאי טיבותא עבדינן להו.

הגולה ע"י שלוחי אדר. אבל אם עברוה אחר כך, היכי ידעי בני הגולה שנתעברה השנה, דהא מעברינן השנה כל אדר, ולכל הפחות עד פורים[מא]. ויש לומר, כיון דשלוחים יוצאין בכל שנה על חודש ניסן, ממילא ידעי כשיגיע ר"ח ניסן, ויראו שאין השלוחין יוצאין, שלא באו השליחים, א"כ יבינו בני הגולה שהשנה מעוברת.

הדר. דמר סבר כל המצות הנוהגות בראשון נוהגות בשני, ומר סבר אין נוהגות:

(אוצר החכמה) ב' גירסאות בדברי הגמ'.

וטעמייהו מפרש מקראי בפ"ק דמגילה (דף ו: ופס) דילפי מקרא ד'כל שנה ושנה', מר סבר כבכל שנה ושנה אדר הסמוך לניסן. ומר סבר כבכל שנה ושנה אדר הסמוך לשבט. **וברוב ספרים הגירסא איפכא**, והכי גרסינן, **דמר סבר כל המצות הנוהגות בשני נוהגות בראשון, ומר סבר אין נוהגות כו'** - בראשון אלא בשני[מב]. **ובפ"ק דמגילה** (פס) **כתיב כן בכל הספרים**, כגירסא זו, **גבי פלוגתא דרבנן ורבי אלעזר ברבי יוסי ורשב"ג. ויש לישב שתי הגירסות.** דלב' הגירסאות עיקר מצוות פורים באדר השני, ונחלקו התנאים כשעשאם באדר הראשון, אם יצא ידי חובתו אם לאו.

אדר הסמוך לניסן לעולם חסר:

אדר א' ואדר ב', איזה מהם מלא ואיזה מהם חסר.

תימה, דא"כ אמאי יוצאין על ניסן מפני הפסח הא יכולים בני הגולה לחשב בעצמם מתי יהיה ר"ח ניסן[מג]. **ומיהו לבסוף מסקינן תיובתא. ואף על פי כן אנו נוהגין כן לעשות אדר הסמוך לניסן חסר, דשמא** דוקא **בימיהן שהיו מקדשים על פי הראייה, מסקינן דזמנין מלא וזמנין חסר. אבל לדידן** שאין אנו מקדשין ע"פ הראיה, אלא יש סדר קבוע מתי לעשותו לר"ח, לכך **טוב למלאות** את אדר **הראשון**, כלומר, לקבוע את אדר ראשון כחודש מלא, משום דאדר הראשון הוא חדש העיבור שניתוסף על השנה. לכך אף הוא עצמו יהא מעובר, **ואף על גב דאמרינן דשנה מתעברת בסופה**, דמשמע לכאו' מלשון זה, דאדר השני הוא החודש שניתוסף על השנה. אעפ"כ חודש העיבור הוא אדר הראשון. **ובירושלמי דמגילה איכא פלוגתא, דקאמרינן התם עוקבא אשכח תרין איגרין** - אגרות, **בחדא כתיב ושפר באנפוי ובאנפי חברוי, מוסיפין על שתא תלתין יומין**, משמע דחודש הנוסף הוא מלא בן ל' יום. **ובחדא כתיב, ושפר באנפי ובאנפי חברוי מוסיפין על שתא ירח יומין**, דהיינו או ל' או כ"ט יום. **מאן דאמר תלתין יומין קסבר, דאדר הראשון הוא החדש דעבדינן אותו תוספת** ובו יש ל' יום. ומ"ד ירח יומין קסבר, **דאדר השני** אותו עבדינן תוספת ובו יש כ"ט יום. מוכח משם דאדר הראשון מלא והשני חסר. **ולבסוף דחו לה** שם בירושלמי לפירוש זה, דאמרינן שם דקסבר **רצו עבדו לה שלשים יום, רצו עבדו לה ירח ימים** דהיינו כ"ט יום. ואין בזה קביעות, אלא דבר זה תלוי ברצון בי"ד.

שלוחי אדר, אבל אם עברוה אחר כך היכי ידעי. דהא מעברינן השנה כל אדר, ולכל הפחות עד פורים. וי"ל כיון דשלוחים יוצאין על ניסן, ממילא ידעי כשיגיע ר"ח ואין שלוחין יוצאין א"כ השנה מעוברת:

דמר סבר כל המצות הנוהגות בראשון נוהגות בשני ומר סבר אין נוהגות. וטעמייהו מפרש מקראי בפ"ק דמגילה (דף ו: ופס) **וברוב ספרים הגירסא איפכא דמר סבר כל המצות הנוהגות בשני נוהגות בראשון, ומר סבר אין נוהגות כו'. ובפ"ק דמגילה** (פס) **כתיב כן בכל הספרים גבי פלוגתא דרבנן ורבי אלעזר ברבי יוסי ורשב"ג, ויש לישב שתי הגירסות: אדר הסמוך לניסן לעולם חסר. תימה א"כ אמאי יוצאין על ניסן מפני הפסח, ומיהו לבסוף מסקינן תיובתא, ואף על פי כן אנו נוהגין כן, דשמא בימיהן שהיו מקדשים על פי הראייה מסקינן דזמנין מלא זמנין חסר, אבל לדידן טוב למלאות הראשון דהוא חדש העיבור שניתוסף על השנה, אף על גב דאמרינן דשנה מתעברת בסופה. ובירושלמי דמגילה איכא פלוגתא דקאמרינן התם עוקבא אשכח תרין איגרין, בחדא כתיב ושפר באנפוי ובאנפי חברוי מוסיפין על שתא תלתין יומין. ובחדא כתיב ושפר באנפי ובאנפי חברוי מוסיפין על שתא ירח יומין. מאן דאמר תלתין יומין, אדר הראשון תוספת, מ"ד ירח יומין אדר השני תוספת. ולבסוף דחו לה דקסבר רצו שלשים רצו ירח:**

[כ.] **מאי טיבותא (עבדינן). שמעברים אלול, דמוטב שלא יעברו, כדי שלא יהא תרי יומין מספק:**

בין מלפניה בין מלאחריה. רבינו תם לא גרס 'מלפניה', דאם חל ראש השנה וסוכות מלפניה, תיפוק ליה משום מתיא, דמקלע יום הכפורים באחד בשבת:

שלח ליה ר' יהודה נשיאה לרבי אמי. אין זה רבי יהודה נשיאה שהתיר השמן בפרק אין מעמידין (ע"ז דף לו. ופס) **שהיה בימי רב ושמואל, דההוא בנו של ר"ג בן רבי יהודה הנשיא היה, והאי דהכא תלמידו של ר' יוחנן היה, כפי שמוכח ממה שאמר 'כל ימיו של ר' יוחנן היה מלמדנו' וכו', דר' יוחנן רבו הוה כייף לרב ושמואל:**

הא בניסן ובתשרי:

פי' בקונטרס, דניסן ותשרי כיון שהמועדות **תלויין בהן**, משום כן אף אם לא ראו את חידוש הלבנה מקדשין אותם לצורך, אבל **בשאר ירחי לא. וי"מ איפכא**[נא], דניסן ותשרי כיון שהמועדות תלויים בהם מדקדקים בהם שיתקדשו כפי האמת, ואין מאיימין על העדים אם לא נראה חידוש הלבנה אף אם יש צורך בדבר, אבל בשאר ירחי מקדשים אותם אף אם לא נראה חידוש הלבנה, אם יש צורך בכך.

ואם היתה שנה מעוברת חמשה:

בערכין (דף ט:) **פריך** על דברי אחרים, **והא איכא יומא [דשעי של ג' שנים**, וכן יומא[נב]) **דתלתין שנין** [-יום נוסף כל שלש שנים, ויום נוסף כל שלשים שנים], משום דכל שנה **עודפת** מהימים המתחלקים לשבועות שלימים **ארבעה ימים, שמונה שעות, תתע"ו חלקים**, ואילו אחרים לא מנו אלא את אותם ארבעת הימים העודפים על שבועות שלימים, ולא מנה לא את שמונת השעות ולא את תתע"ו החלקים, **[והרי אותם שמונת השעות עולים בשלוש שנים ליום**

מאי טיבותא (עבדינן):

שמעברים אלול, דמוטב שלעולם לא יעברו, כדי שלא יהא יום טוב של ראש השנה תרי יומין מספק אם עיברו או לאו[מד מה].

בין מלפניה בין מלאחריה:

רבינו תם לא גרס 'בין מלפניה', כיון **דאם חל ראש השנה וסוכות מלפניה**, דהיינו ביום שישי, א"כ **תיפוק ליה** שצריך לעבר את אלול **משום מתיא**, דהרי בשנה כזו נמצא **דמקלע יום הכפורים באחד בשבת**, ואמאי קאמרה הגמ' דאליבא דמאן דאמר משום מתיא אין צריך לעבר את אלול[מו].

שלח ליה ר' יהודה נשיאה לרבי אמי:

אין זה רבי יהודה נשיאה שהתיר את השמן של גויים שגזר עליו דניאל, כפי שמובא **בפרק אין מעמידין** (ע"ז דף לו. ופס) שהיה בימי רב ושמואל[מז], **דההוא בנו של ר"ג בן רבי יהודה הנשיא היה, והאי דהכא תלמידו של** ר' יוחנן היה, כפי שמוכח ממה שאמר 'כל ימיו של ר' יוחנן היה מלמדנו' וכו', דר' יוחנן רבו הוה כייף לרב ושמואל[מח מט].

הא בניסן ובתשרי:

פי' בקונטרס, דניסן ותשרי כיון שהמועדות **תלויין בהן**, משום כן אף אם לא ראו את חידוש הלבנה מקדשין אותם לצורך, אבל **בשאר ירחי לא. וי"מ איפכא**[נא], דניסן ותשרי כיון שהמועדות תלויים בהם מדקדקים בהם שיתקדשו כפי האמת, ואין מאיימין על העדים אם לא נראה חידוש הלבנה אף אם יש צורך בדבר, אבל בשאר ירחי מקדשים אותם אף אם לא נראה חידוש הלבנה, אם יש צורך בכך.

ואם היתה שנה מעוברת חמשה. בערכין (דף ט:)

פריך 'והא איכא יומא דתלתין שנין', משום דכל שנה עודפת ארבעה ימים שמונה שעות תתע"ו חלקים, ואותן חלקים מצטרפין ליום

ציונים והערות

מא. וכתב הרש"ש, דשמא באמת היו יוצאים אף על עיבור השנה, ומתני' לא קא חשיב אלא השליחים של החדשים ולא של עיבור השנה. **מב. וכן** הגירסא בגמ' שלנו. **מג. ועיין** בבעל המאור מה שכתב בזה, דלא רצו לסמוך בזה על החשבון, כיון דפסח לכל מסור, והוא חמור דיש בו כרת, ולאו כולי עלמא ידעי דאדר הסמוך לניסן לעולם חסר, ולכן קבעו שעל ניסן תמיד יהיו השליחים יוצאים. וע"ש עוד מה שכתב בזה. **מד. והיינו** שיסמכו על החזקה שאין אלול מעובר, ותמהו בערוך לנר והגהות ר"ש מדעסוי, דהא לעיל יט: בתוס' ד"ה ואל, ביארו שאם לא נראתה הלבנה ביום ל' לחודש בעל כרחם היו מעברים את אלול, וא"כ היאך אפשר לסמוך על הך חזקה שאין אלול מעובר, ועי' משמרות כהונה. **מה. וטובה** זו היתה רק לאותם מקומות שהגיעו שלוחי בית הדין והודיעו להם את קביעות החודש, דלאותם מקומות שלא היו השלוחים מגיעים לא היו יודעים באותה טובה ולא היתה מועילה להם, שהרי ממילא היו עושים שני ימים מספק (תוס' הרא"ש). **מו. ובתוס'** הרא"ש תירץ דנפקא מינה לענין יום טוב של פסח ועצרת, וראה בעל המאור מה שכתב בזה, וכן ברשב"א כאן ציין שהדבר תלוי באם גורסים בגמ' איכא בינייהו יום טוב 'של ראש השנה' הסמוך לשבת, או 'יום טוב' בלבד, וכפי הגירסא שלפנינו. **מז. כמבואר** שם בגמ' שרב נחלק עליו, ושמואל הביא ראיה מדבריו. **מח. כדמוכח** במסכת חולין צה:, דאמרינן שם 'כולהו שני דרב, הוה כתב ליה רבי יוחנן לקדם רבינו שבבבל; כי נח נפשיה, הוה כתב לשמואל לקדם חבירינו שבבבל, אמר, לא ידע לי מידי דרביה אנא, כתב שדר ליה עיבורא דשיתין שני, אמר, השתא, חושבנא בעלמא ידע, כתב שדר ליה תליסר גמלי ספקי טריפתא, אמר, אית לי רב בבבל' (תוס' הרא"ש, ורמה נמל"ה דף תטז. ד"ה קהלנ). **מט. וכעי"ז** כתבו תוס' במס' ע"ז כ"ג ע"ב ד"ה בעא מיניה, ושם הוסיפו 'ושמא בן בנו של ר' יהודה דשרי את (עפ"י הרש"ש) השמן הוה'. (וכפ' סדר הדורות מתרן לפי"ז קושית התוס' בעירובין קט. ד"ה מין דחז"ה לר' יהודה נשיאה, והקשו שם ממיכה מר' יהודה נשיאה על ר' יהודה נשיאה, ולפי הנ"ל ממוקן דמרי ר' יהודה נשיאה הוו). **נ. וראה** ברש"י שביאר מה צורך יש בשאר החדשים לחסר או לעבר. **נא. משום** דכן משמע מלשון הגמ', שהרי הפסוק 'החודש הזה לכם' שממנו נדרש שצריך לראות את חידוש הלבנה, בחודש ניסן נאמר, ולפירש"י צ"ל דהך דרשה אסמכתא בעלמא היא (תוס' הרש"ש, ורמה עוד נעל המאור והשגות הרמנ"ך, וקרבן נתנאל נקוף הספר). **נב. כן** הגי' בתוס' הרא"ש, וכעי"ז בתוס' סוכה נד: ד"ה אלא, וכעי"ז הגיהו בגליון (הגהות ויונים),

שלם נ"ן נ, וכן אותן תתע"ו החלקים מצטרפין ליום שלם לסוף שלשים שנה נ"ה, וא"כ אמאי קאמרו אחרים דאין בין שנה לחבירתה אלא ארבעה ימים. ומשני דאין הכי נמי, דמודים אחרים דכל שלש שנים יש יום נוסף, וכל שלשים שנים יש יום נוסף, אלא משום דליתיה בכל שנה לא קחשיב להו.

צריך שיהא לילה ויום מן החדש כו':

פירוש, הא דמאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לומר ראינו אע"פ שלא ראו, כדאמרינן לעיל (כ.), הני מילי כשהי[אוצר החכמה] שלשים לילה ויום מן החדש, דהיינו שלא נראתה הלבנה הישנה בליל שלשים, דבאופן זה לא מיחזי כרמאות, אבל אם נראתה הלבנה הישנה בליל שלשים, אין מאיימים על העדים שיעידו שראו את הלבנה החדשה, כדי לקדשו, שהרי הכל ראו שהלילה מן החודש שעבר נ.

חצות לילה איכא בינייהו:

התוס' מביאים את פירוש רש"י למימרא זו - פי' בקונטרס שראה ביסודו של רבי סעדיה נ"ז שהלבנה לעולם לפני חדושה נמצאת בקרן מזרחית דרומית, ולאחר חדושה נמצאת בקרן מערבית דרומית, וכשהיא במזרח לפני חידושה, מתוך קוטנה נראית לבני מזרח הקרובים אליה, ולא לבני מערב הרחוקים ממנה, וכשהיא במערב לאחר חידושה, מתוך קוטנה נראית לבני מערב הקרובים אליה, ולא לבני מזרח הרחוקים ממנה, ולכך הלבנה הישנה לבני בבל שבמזרח הקרובים אליה, אינה מתכסה אלא שש שעות, ולבני ארץ ישראל הרחוקים ממנה מתכסה י"ח שעות, והחדשה אינה מתכסה לבני ארץ ישראל שבמערב הקרובים אליה, כי אם שש שעות, ולבני בבל הרחוקים ממנה מתכסה י"ח שעות. ולמאן דיליף [שצריך שיהא הלילה ויום מן החדש] מיום הכפורים, היום הולך אחר תחלת הלילה, ולפי זה אם נראתה הלבנה הישנה בתחלת הלילה שוב אין מקדשין את החדש ביום, ורק אם נראתה מבעוד יום קודם שחשכה אפשר לקדש את החודש ביום, ולמאן דיליף מפסח, לא חיישינן אלא שלא תראה מחצות הלילה ואילך, ולפי זה אם נראתה הלבנה הישנה מחצות הלילה ואילך שוב אין מקדשים את החודש ביום, אבל אם נראתה קודם חצות, מקדשים את החודש ביום נ"ח.

התוס' מקשים על פירוש רש"י - ולפי שיטת הקונטרס משמע דלא חיישינן כלל בראיית בני בבל אלא בראיית בני ארץ ישראל, דאע"ג דחזו בני בבל את הלבנה הישנה בלילה, מכל מקום מקדשין בני א"י את החדש למחרתו ביום, כיון שבני ארץ ישראל לא ראו את הישנה, ולא חיישינן למה שראוה בני בבל באותו הלילה, ובני בבל מונין יום הכפורים וכל המועדות מאותו היום שראו בני א"י החדשה, אע"פ שהם ראו הישנה בלילה. וזהו תימה, ממאי דקרא קפיד אראיית בני א"י ולא קפיד אראיית בני בבל"ט. ועוד יש להקשות על פירושו, שהרי משעה שהלבנה מתחלת להתחסר, דהיינו מט"ז בחודש, לעולם לא תראה עוד בתחלת הלילה עד שעה שתחזור ותתחדש, שכך סדרה ס: בתחלת לידתה יוצאה מביום, ונראית בתחלת הלילה מעט ושוקעת, ובלילה שלאחריו שוהה מעט יותר לשקוע, ומוספת בכל לילה לשהות יותר, עד שעה שתתמלא, דהיינו עד ט"ו בחודש, ואז יוצאה בתחילת הלילה וזורחת כל הלילה עד היום ושוקעת לאור הבקר, ואח"כ מתחלת להתחסר, ומאז שוהה לצאת תחלת כל (ה)לילה, ומוספת בכל לילה לשהות מלצאת יותר ויותר עד סוף החדש, וכל מה שהיא מחסרת מן הלילה, היא משלמת מן היום, בין בתחלת החדש בין בסופו, וא"כ היאך שייך לומר שתראה הלבנה הישנה בתחילת הלילה.

התוס' מפרשים פירוש אחר במימרא זו - ויותר היה נראה לפרש דמיירי הכא לעניין המולד ס א, דצריך שיהא לילה ויום מן החדש, דהיינו שיהיה המולד מבערב של עשרים ותשעה באדר ס ב, כדי שיהא יום שלשים ולילו הכל מן המולד החדש ס ג.

שלם לסוף שלשים שנה, ומשני משום דליתיה בכל שנה לא קחשיב:

[כ:] צריך שיהא לילה ויום מן החדש כו'. הא דמאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לומר ראינו אע"פ שלא ראו, כדאמרינן לעיל הני מילי כשהי שלשים לילה ויום מן החדש, דהיינו שלא נראתה הלבנה הישנה בליל שלשים, אין מאיימין על העדים שיעידו שראו את הלבנה החדשה, כדי לקדשו, שהרי הכל ראו שהלילה מן החודש שעבר.

חצות לילה איכא בינייהו. פי' בקונטרס שראה ביסודו של רבי סעדיה שהלבנה לעולם לפני חדושה נמצאת בקרן מזרחית דרומית, ולאחר חדושה נמצאת בקרן מערבית דרומית, וכשהיא במזרח לפני חידושה, מתוך קוטנה נראית לבני מזרח הקרובים אליה, ולא לבני מערב הרחוקים ממנה, וכשהיא במערב לאחר חידושה, מתוך קוטנה נראית לבני מערב הקרובים אליה, ולא לבני מזרח הרחוקים ממנה, ולכך הלבנה הישנה לבני בבל שבמזרח הקרובים אליה, אינה מתכסה אלא שש שעות, ולבני ארץ ישראל הרחוקים ממנה מתכסה י"ח שעות, והחדשה אינה מתכסה לבני ארץ ישראל שבמערב הקרובים אליה, כי אם שש שעות, ולבני בבל הרחוקים ממנה מתכסה י"ח שעות. ולמאן דיליף [שצריך שיהא הלילה ויום מן החדש] מיום הכפורים, היום הולך אחר תחלת הלילה, ולפי זה אם נראתה הלבנה הישנה בתחלת הלילה שוב אין מקדשין את החדש ביום, ורק אם נראתה מבעוד יום קודם שחשכה אפשר לקדש את החודש ביום, ולמאן דיליף מפסח, לא חיישינן אלא שלא תראה מחצות הלילה ואילך, ולפי זה אם נראתה הלבנה הישנה מחצות הלילה ואילך שוב אין מקדשים את החודש ביום, אבל אם נראתה קודם חצות, מקדשים את החודש ביום.

התוס' מקשים על פירוש רש"י - ולפי שיטת הקונטרס משמע דלא חיישינן כלל בראיית בני בבל אלא בראיית בני ארץ ישראל, דאע"ג דחזו בני בבל את הלבנה הישנה בלילה, מכל מקום מקדשין בני א"י את החדש למחרתו ביום, כיון שבני ארץ ישראל לא ראו את הישנה, ולא חיישינן למה שראוה בני בבל באותו הלילה, ובני בבל מונין יום הכפורים וכל המועדות מאותו היום שראו בני א"י החדשה, אע"פ שהם ראו הישנה בלילה. וזהו תימה, ממאי דקרא קפיד אראיית בני א"י ולא קפיד אראיית בני בבל. ועוד יש להקשות על פירושו, שהרי משעה שהלבנה מתחלת להתחסר, דהיינו מט"ז בחודש, לעולם לא תראה עוד בתחלת הלילה עד שעה שתחזור ותתחדש, שכך סדרה: בתחלת לידתה יוצאה מביום, ונראית בתחלת הלילה מעט ושוקעת, ובלילה שלאחריו שוהה מעט יותר לשקוע, ומוספת בכל לילה לשהות יותר, עד שעה שתתמלא, דהיינו עד ט"ו בחודש, ואז יוצאה בתחילת הלילה וזורחת כל הלילה עד היום ושוקעת לאור הבקר, ואח"כ מתחלת להתחסר, ומאז שוהה לצאת תחלת כל (ה)לילה, ומוספת בכל לילה לשהות מלצאת יותר ויותר עד סוף החדש, וכל מה שהיא מחסרת מן הלילה, היא משלמת מן היום, בין בתחלת החדש בין בסופו, וא"כ היאך שייך לומר שתראה הלבנה הישנה בתחילת הלילה.

התוס' מפרשים פירוש אחר במימרא זו - ויותר היה נראה לפרש דמיירי הכא לעניין המולד, דצריך שיהא לילה ויום מן החדש, דהיינו שיהיה המולד מבערב של עשרים ותשעה באדר, כדי שיהא יום שלשים ולילו הכל מן המולד החדש.

ובלילה שלאחריו שוהה מעט יותר לשקוע ומוספת בכל לילה עד שתתמלא, ואז יוצאה בתחילת הלילה וזורחת כל הלילה עד היום ושוקעת לאור הבקר, ואח"כ מתחלת להתחסר, ומאז שוהה לצאת תחלת כל הלילה ומוספת בכל לילה לשהות מלצאת יותר ויותר עד סוף החדש, וכל מה שהיא מחסרת מן הלילה היא משלמת מן היום בין בתחלת החדש בין בסופו. ויותר היה נראה לפרש דמיירי הכא לעניין המולד דצריך שיהא לילה ויום מן החדש, שיהיה המולד מבערב של עשרים ותשעה באדר, שיהא יום שלשים ולילו

ציונים והערות

ורש"ש, ובארות המים. **נג. עפ"י** הנ"ל. **נד. שכן** שלש פעמים שמונה הם עשרים וארבעה שעות. **נה. תתע"ו** חלקים בשלשים שנים עולים לחשבון 26280 חלקים, ואם נחלקם לתתר"ף חלקים, שהם שעה, נמצא בידינו 24.33 שעות. **נו. כך** פירש רש"י, משום שאי אפשר לפרש כפשוטו שאם נראתה הלבנה הישנה בליל שלשים אין מקדשים אותו ביום שלשים, שכן דבר פשוט הוא שאי אפשר שתראה הלבנה החדשה פחות מעשרים וארבע שעות משנראתה הלבנה הישנה. ולהלן בד"ה חצות לילה, מביאים התוס' פירוש נוסף למימרא זו של ר' זירא. **נז. ראה** מהרש"א שביאר מפני מה הוצרכו התוס' להביא כאן את יסודו של ר' סעדיה, הרי היה יכול להקשות על רש"י ממ"ש שצריך שיהא יום ולילה מן החדש נאמר לענין אם נראתה הלבנה הישנה משחשיכה ליל שלשים וכו'. **נח. וכבר** נתבאר לעיל שאין הכוונה כפשוטו, אלא לענין איום על העדים משום צורך. **נט. ביארנו** ע"פ מהרש"א, שכתב דכוונת התוס' להקשות דבדבר דהוי גזירת הכתוב שאין לקדש את החדשה באותו יום שנראתה בו הישנה, ואינו תלוי בחשבונות או בקביעות, אין אומרים בו שהולכים אחר ארץ ישראל, ועיין פנ"י. **ס. נבאר** בקצרה: כדור הארץ מסתובב סביב צירו בכל יום ממערב למזרח, (או שגלגל המזלות הוא המסתובב ממזרח למערב), כתוצאה מסיבוב זה, השמש וכל גרמי השמים 'זורחים' בכל יום במזרח ו'שוקעים' במערב, ואחרי 24 שעות זורחים שוב במזרח. הלבנה לעומת זאת, אף שגם היא 'זורחת' במזרח ו'שוקעת' במערב אבל יש לה גם תנועה הפוכה שהיא סובבת בגלגל המזלות ממערב למזרח כשלש עשרה מעלות ביום (גם השמש מסתובב בגלגל המזלות ממערב למזרח אלא שהשמש הולך רק כמעלה אחת ביום) כתוצאה מסיבוב זה, משתנה מיקומה של הלבנה בכל יום, כלפי מזרח, והזמן שמשתהה הלבנה מזריחה עד הזריחה שלמחרת הוא 24 שעות וכ-50 דקות, ומשום כך בתחילת החודש שאז מקום הלבנה בגלגל המזלות הוא כמו השמש, זורחת הלבנה בבוקר ביחד עם השמש (נמקיש זמן המולד היה קמוך לזריחת החמה) ואז אי אפשר לראות את הלבנה כלל כי כל הצד המאיר שבה הוא כלפי השמש, וכל הצד האפל שלה הוא כלפי כדור הארץ. אבל בסוף היום (שכבר עברו 12 שעות מהמולד) שוקעת הלבנה במערב כ-25 דקות אחרי שקיעת החמה (מלי מ-50 דקות) ואז הוא הזמן שאפשר לראות קצת את הלבנה (המחשב) כי אף שהלבנה עדיין קטנה מאד, אבל היות ששקעה החמה אין אורה מכהה את אור הלבנה. ולמחרת זורחת הלבנה בבוקר כ-50 דקות אחרי זריחת החמה (שכבר עברו 24 שעות מהמולד) ושוקעת כ-75 דקות אחרי שקיעת החמה, ואז כבר אפשר לראותה יותר מאתמול, הן בגלל ששוהה 75 דקות, והן בגלל שהיא גדולה יותר מאתמול (ומטעם זה אפשר לראותה גם קצת לפני שקיעת החמה כי אור השמש כהה מן ואינה מכהה את אור הלבנה) וכסדר הזה ממשיך כל יום ויום עד שבט"ו לחודש שאז הלבנה רחוקה בגלגלה מהשמש 180 מעלות [כי הלבנה הלכה מתחילת החודש 15 פעמים 13 מעלות (15X13=195) והשמש הלכה 15 מעלות (כל יום מעלה אחת) ו-180=15-195] הלבנה 'זורחת' בצד מזרח בתחילת הלילה ו'שוקעת' במערב לפנות בוקר ומאותו יום ואילך מתאחרת שוב זריחת הלבנה בכ-50 דקות כנ"ל נמצא שהיא זורחת במזרח רק באמצע הלילה וכשמגיע זריחת השמש עדיין הלבנה באמצע הרקיע אלא שאינה נראית לנו בגלל אור השמש, וביום האחרון של החודש עולה הלבנה במזרח בסוף הלילה כ-50 דקות קודם זריחת השמש, ורק אז אפשר לראותה כי כשהשמש זורח שוב אינה נראית, ושוקעת במערב קצת לפני שקיעת החמה, וממילא אי אפשר לראותה אז כלל ומשום כך מקשים התוס', שלא יתכן שתראה הלבנה הישנה בתחילת הלילה או אחרי חצות הלילה, שהרי בסוף החודש שוקעת היא מעט קודם לשקיעת החמה. **סא. היינו** לא כפירש"י שאם ראו את הישנה בתחילת הלילה או בחצות הלילה, כי הרי הוכחנו שאין אפשרות לראות אז את הלבנה, אלא שאם היה המולד בתחילת הלילה, או למ"ד השני בחצות הלילה שוב אין עושין יום זה ר"ח. **סב. 'אדר'** שנקטו התוס' לאו בדוקא הוא, והוא הדין לשאר החדשים. **סג. והיינו** דלא די שתראה הלבנה החדשה ביום השלשים, אלא אף רגע המולד צריך שיחול, לפי חשבון, קודם יום השלשים, כדי שיהא החודש כולו מן המולד החדש.

התוס׳ מקשים על פירוש זה - **אבל אין המנהג כן, דלא פסלינן מולד זקן** [-שעברו הרבה שעות מתחילת הלילה עד שעה שנולד] **אלא כשנולד אחר שמונה עשר** שעות מתחילת הלילה[סד], שאז אין הלבנה החדשה יכולה להראות עוד באותו היום, כיון ששש שעות היא מכוסה, משמע שאם היה המולד קודם שמונה עשר שעות לא פסלינן, ויכולים לקדש אותו היום.

התוס׳ מביאים פירוש נוסף במימרא זו - וי״א ד׳צריך שיהא **לילה ויום מן החדש׳**, היינו כלומר **שצריך שיהא סדר הקידוש לילה ויום, ולא יום ולילה, דאם היה המולד ביום קודם חצות**, וראו את הלבנה החדשה שש שעות לאחר מכן, באותו היום סמוך לשקיעת החמה, וקדשוהו ב״ד, **נתקדשה** אף **הלילה שלפניו**, ולא אמרינן שכיון שלא נראתה הלבנה אלא ביום אין מתקדש אלא היום בלבד, וכן **אם נולד אחר חצות, ולא נראית ביום** אלא בלילה שלאחר המולד, שהרי שש שעות מכוסה היא, **[ד]אין[סה] החדש מתקדש אלא למחר, (ו)אין[סו] יום זה שלפניו מתקדש עמו**, שכן לעולם הולך הלילה אחר היום ולא היום אחר הלילה. ולפירוש זה היינו **דאבוה דר׳ שמלאי**, כלומר דרבי זירא ור׳ שמלאי אמרו דבר אחד[סז], ורבי זירא בא לפרש דמה שאמר ר׳ שמלאי ׳מחשבין את תולדתו וכו׳ נולד קודם חצות וכו׳ לא נולד קודם חצות וכו״, היינו שצריך שיהא לילה ויום מן החדש, והלילה יתקדש כפי היום שלמחרתו ולא להיפך, ומשום כך תלוי באם היה מולד הלבנה קודם חצות היום ונראתה הלבנה החדשה באותו היום ונתקדש היום, נתקדש אף הלילה שלפניו, ואם היה לאחר חצות ונראתה הלבנה החדשה בלילה שלאחריו, ונתקדש היום שלאחריו, אין היום שלפניו מתקדש עמו.

התוס׳ מקשים על פירוש זה - ולפירוש זה **לא ניחא הא דקאמר** להלן בגמ׳ **ד׳איכא בינייהו חצות לילה׳**, דלפירוש זה נמצא דאליבא דר׳ יוחנן תחילת הלילה הולך אחר היום שלאחריו, ואליבא דריש לקיש רק חציו השני של הלילה, מחצות ואילך, הולך אחר היום שלאחריו, ואילו חציו הראשון הולך אחר היום שלפניו[סח], וזה קשה, דהא **ליכא למאן דאמר שמשחשכה לא חייל יום טוב וראש חדש** אלא מחצות.

לוי אקלע לבבל בחדסר בתשרי:
אחד עשר היה לבני בבל, ועשירי לבני ארץ ישראל, דעברוה לאלול, ולא ידעו בני בבל שעיברו את אלול, וסברו שי״א בתשרי הוא, ובא בליל י״א לפי חשבונם, ואמר להם שהיום הוא י׳ בתשרי.

והוקשה לתוס׳ היאך בא לבבל מחוץ לתחום ביום הכיפורים, ומבארים - וצריך לומר **שמתוך התחום בא** לבבל באותו היום, שיצא מארץ ישראל אחר ראש השנה, וכבר נכנס לתוך תחום בבל קודם יום הכיפורים, וביום הכיפורים בא לבבל, ואי אפשר לפרש שבא באותו היום מחוץ לתחום, **דהא יוה״כ הוה** שאסור לילך בו מחוץ לתחום[סט]. **א״נ** יש לומר, **דביוה״כ של בני בבל בא, סמוך לחשכה**, ומשום שהיה כבר סמוך לחשיכה, נחשב כאילו בא בחדסר בתשרי[ע], **והוא היה ערב יוה״כ לבני א״י**, ושפיר יכל לבא מחוץ לתחום, **ואמרו לו אסהיד לן** שהיום הוא ט׳ בתשרי, **כלומר ונאסור לאכול גם עתה כשיחשך, דיוה״כ הוא, אמר להם לא שמעתי מפי ב״ד מקודש**, כיון **שיצא ביום ל׳ של אלול סמוך לחשכה**, שכבר **לא היה שהות ביום לבא ולקבל עדותן**, וידע **שלא יקדשוהו עד למחר ביום ל״א, אבל לא המתין עד למחר שישמע שיקדשוהו**, ועל חדשי ניסן ותשרי **אין מעידין** שנתקדש החודש **עד שישמע מב״ד מקודש, כדלקמן** (ע״ב), אע״פ שידוע שלמחר יקדשוהו[עא].

וא״ת, והיאך יכול להניחם לאכול אף שלא שמע מפי בית דין מקודש, והרי יש כאן **ודאי איסור כרת דאורייתא**, שהאוכל ביום הכיפורים חייב כרת[עב]. וי״ל, כיון דהא **תנן לקמן בפרק שני** (דף כה. ושם) ׳**אשר תקראו אתם מקראי קדש׳ בין בזמן בין שלא בזמנן, ואמרינן בגמ׳** דמדכתיב אתם חסר וא״ו, דרשינן כאילו כתיב ׳**אתֶם**׳, ובא לרבות **אפי׳** אם היו בית דין **שוגגים**, וכן דרשינן ׳**אַתֶּם**׳ לרבות **אפי׳** אם היו בית דין **מזידים, ואפי׳** אם היו **מוטעין**[עג], ואף כאן כיון שהיו שוגגים, חל קביעות יום הכיפורים כפי חשבונם[עד].

התוס׳ מקשים על תירוצם - **והא דאמרינן בפרק גיד הנשה** (חולין דף קמ: ושם) **גבי** העושה מלאכה ביום הכיפורים שחל בשבת, וזכור היה ששבת היום, אלא **ששגג ביוה״כ, דפטור** מחטאת, ומבארת שם הגמ׳ דטעמא דפטור, משום דיום הכיפורים של שעת גזירה הוה, דהיינו שגזרו הגויים שלא לעשות יום הכיפורים, ודחו בית דין את יום הכיפורים מיומו וקבעוהו ביום אחר, ויוה״כ **דההיא שתא שבתא הוה**, ואותו יום אחר שקבעו בו את יום הכיפורים שבת היה, ומשום כך פטור על יום הכיפורים, שהרי באמת אינו יום הכיפורים. וקשה, אמאי **לא אמרינן ׳אַתֶּם׳ אפילו מזידין**, וכיון שקבעוהו בית דין להיות בשבת, אף על פי שלא היה בעשירי בתשרי, מה שעשו בי״ד עשוי הוא, והיה צריך להיות דינו כיום הכיפורים ולהתחייב חטאת במה שעשה בו מלאכה בשוגג. ומתרצים - **התם הוקבע להם החדש בזמנו**, ולא טעו כלל בקביעות החודש, אולם **מפני הגזרה** שגזרה המלכות שלא יעשו יום הכיפורים, לכך **לא עשו יוה״כ בעשירי, ועשאוהו ביום השבת**, שממילא אין עושים בה מלאכה, ולא יבינו הגויים שמקיימים בו את יום הכיפורים, ולא קבעוהו שיהא יום הכיפורים ממש, אלא זכר ליום הכיפורים, **כדי שלא ישתכח** תורת יום הכיפורים, ולעולם **אין יוה״כ אלא בעשרה בתשרי, אבל הכא** גבי טעותם **של בני בבל, להם** לפי חשבון טעותם **היה יום זה עשירי** בתשרי, וכיון שטעו, קורא אני בהם ׳אַתֶּם׳ אפילו שוגגים.

התוס׳ מיישבים קושיה נוספת - **ולא דמי נמי להוא דפ״ק דסנהדרין** (דף יג:

הכל מן המולד החדש, אבל אין המנהג כן, דלא פסלינן מולד זקן אלא כשנולד אחר שמונה עשר. וי״א ד׳צריך לילה ויום מן החדש׳ כלומר צריך שיהא סדר הקידוש לילה ויום ולא יום ולילה, דאם היה המולד ביום קודם חצות וקדשוהו ב״ד, נתקדשה לילה שלפניו, ואם נולד אחר חצות ולא נראית ביום, אין החדש מתקדש אלא למחר ואין יום זה שלפניו מתקדש עמו, והיינו דאבוה דר׳ שמלאי. ולפירוש זה לא ניחא הא דקאמר ׳איכא בינייהו חצות לילה׳, דליכא מאן דאמר שמשחשכה לא חייל יום טוב וראש חדש:

[כא.] **לוי אקלע לבבל בחדסר בתשרי. אחד עשר היה לבני בבל ועשירי לבני ארץ ישראל, דעברוה לאלול, ומתוך התחום בא, דהא יוה״כ הוה. א״נ ביוה״כ של בני בבל בא סמוך לחשכה, והוא היה ערב יוה״כ לבני א״י, ואמרו לו אסהיד לן, כלומר ונאסור לאכול גם עתה דיוה״כ הוא אמר להם לא שמעתי מפי ב״ד מקודש, שיצא ביום ל׳ של אלול סמוך לחשכה שלא היה שהות ביום לבא ולקבל עדותן, וידע שלא יקדשוהו עד למחר ביום ל״א, אבל לא המתין עד למחר שישמע שיקדשוהו, ואין מעידין עד שישמע מב״ד מקודש כדלקמן** (ע״ב), **אע״פ שידוע שלמחר יקדשוהו. וא״ת והיאך יניחם לאכול ויש כאן ודאי איסור כרת דאורייתא, וי״ל התנן לקמן בפרק שני** (דף כה. ושם) **׳אשר תקראו אתם מקראי קדש בין בזמנן בין שלא בזמנן׳, ואמרינן בגמ׳ ׳אתם אפי׳ שוגגים אתם אפי׳ מזידים ואפי׳ מוטעין׳. והא דאמרינן בפרק גיד הנשה** (חולין דף קמ: ושם) **גבי שגג ביוה״כ פטור דגזירה הוה ויוה״כ דההיא שתא שבתא הוה, ולא אמרינן ׳אתם אפילו מזידין׳, התם הוקבע להם החדש בזמנו, ומפני הגזרה לא עשו יוה״כ בעשירי ועשאוהו ביום השבת שלא ישתכח, ואין יוה״כ אלא בעשרה בתשרי, אבל הכא להם היה עשירי. ולא דמי נמי להוא דפ״ק דסנהדרין** (דף יג: ושם) **שבקש חזקיה רחמים על עצמו,**

18/06/2018 אחסן

ציונים והערות

סד. ראה רמב״ם הל׳ קדוה״ח פ״ז ה״ב, וטור או״ח סי׳ תכח שכן נוהגין בזמנינו לענין חודש תשרי שאם היה המולד בחצות של יום שהיה ראוי לקבוע בו ר״ה נדחה ר״ה ליום שלאחריו (ולפעמים נדחה ג׳ ימים) אלא אם היה לפחות בחלק אחד לפני חצות (דהיינו י״ז שעות ומתרע״ט מלקים). **סה. בארות** המים, וכ״ה בתוס׳ הרא״ש. **סו. כנ״ל** בהערה קודמת. **סז. ולא** כפירש״י ששתי מימרות הן (מהרש״ל). **סח. וכפי** הנהוג, להבדיל, בספירת הנוצרים, שמתחלף התאריך בחצות הלילה. **סט. וכן** משמע מלשון הגמ׳ ׳בסים תבשילא דבבלאי ביומא רבה דמערבא׳, וכפי שפירש״י שאמר להם שאוכלים לחם למעדנים בזמן שמתענים בארץ ישראל. **ע. תוס׳** הרא״ש, וכ״ה ברשב״א וריטב״א. **עא. דין** זה שאין מעידים על חדשי ניסן ותשרי עד שישמעו מפי בית הדין שקדשו את החודש, נאמר מעיקרו לענין אם נראתה הלבנה בבירור ביום העשרים ותשע לחודש, או בליל השלשים, שאף על פי שבטוחים אנו שיבואו עדים ויעידו שראו את חידוש הלבנה מכל מקום בחדשים אלו מחמת המועדות הקבועים בהם, החמירו חכמים לחשוש שמא יקרה ומאיזה סיבה לא יקדשו לבסוף את החודש ביום השלשים אלא למחרתו, אמנם גזרו חכמים שאף אם לא באו עדים ביום השלשים, שבודאי הוא שיקדשו את החודש למחר, אין מעידים על החודש אלא אם כן שמעו מפי בית הדין מקודש החודש, כדי שלא יבואו לטעות ולצאת מבערב גם כשנראתה הלבנה ביום העשרים ותשע לחודש או בליל השלשים (תוס׳ להלן ע״ב, ד״ה על ניסן). **עב. בערוך** לנר וכן בשו״ת בנין ציון סי׳ לד, דן אם דברי תוס׳ אלו הם דוקא כפי ביאורם השני דלעיל, שלוי בא בערב יום הכיפורים, או גם אליבא דביאורם הראשון שבא באמצע יום הכיפורים, והאם יש להוכיח מכאן שגם מי שכבר אכל ביום הכיפורים הרי הוא מחוייב כרת כשאוכל שנית. **עג. דג׳** פעמים ׳אתם׳ כתיבי, ויקרא כג ד, ויקרא כג ב, ויקרא כג לז. **עד. רבים** תמהו, שהרי לכאורה דרשה זו נאמרה בטעות בית דין, ולא בטעות כל עיר ועיר, ראה טורי אבן, מנחת חינוך מצוה ד (חום׳ ה נהוגים מכון ירושלים), אסיפת זקנים בשם בן נון, שפת אמת, תרועת מלך סי׳ לט, ועי׳ ערוך לנר, וראה רשב״א וריטב״א. אמנם יש שביארו את דברי התוס׳ כפשוטם, דמדברי התוס׳ משמע דס״ל ד׳אתם אפילו שוגגים׳ וכו׳ קאי גם על קביעות סתם אנשים, ולא רק בטעות בית דין, ראה חתם סופר מגילה ו: ד״ה ונתעברה, מרומי שדה, גליונות הפני מנחם על הרמב״ם הל׳ חנוכה פ״ג ה״ה, וכן בספר פני מנחם על התורה (ויקרא עמ׳ מז, יו״ט לרמזון לספה מסנ״ד), שו״ת מנחת שלמה

(סמ) דאמרינן שם, **שבקש חזקיה רחמים על עצמו, דכתיב 'כי אכלו הפסח בלא ככתוב' וגו'**[ע], **ומפרש** שם שטעה בזה **שעיברו השנה ביום ל' של אדר**, שביום ל' באדר קבע שתתעבר השנה ויעשו אדר שני, ודינא הוא דמשהגיע ל' של אדר כבר **אסור** לעבר השנה, **הואיל** וכבר **ראוי לקובעו ניסן**, ואין מעברים את השנה אלא עד כ"ט באדר[ע], וביקש רחמים שיכופר לו עוון זה שגרם מכשול לעם ישראל. וקשה אמאי הוי 'בלא ככתוב'[ע], ואמאי **לא אמרינן 'אתם' אפי' שוגגים כו'** ומה שעשה עשוי. ויש לומר **משום דלא שייך** לומר כן **אלא** בכגון **יום ל' או יום ל"א** לחודש, **כשקובעין באחד** מהן ר"ח **לחסרו או לעברו שלא כדין, או על פי עדות שקר**, אבל לענין עיבור השנה שלא כדין, אין אומרים בו 'אתם' אפילו שוגגים[ע].

כי חזית דמשכה תקופת טבת עד שיתסר בניסן: פירוש, אם תראה **שתקופת ניסן נופלת ביום ט"ז בניסן, וקיימא לן** (סנהדרין דף יג.) כמאן דאמר דביום שנופלת בו התקופה מתחיל התקופה החדשה[עט], **נמצאת תקופת טבת מושכת עד שיתסר בניסן ולא שיתסר בכלל**, שכן בשיתסר כבר מתחלת תקופת ניסן, אז **עברה להיא שתא**, ותיפול תקופת ניסן באדר שני, **משום דכתיב 'שמור את חדש האביב'**, ודרשינן שמור את **אביב של** תקופה, דהיינו ניסן של חמה, **שיהא בחדש ניסן** של לבנה, דהיינו בזמן שהלבנה מתחדשת, ומיום י"ד בחודש **ואילך** אין הלבנה מתחדשת עוד, **וישנה היא**, נמצא דצריך שתיפול תקופת ניסן לכל המאוחר בי"ד בניסן. **ואילו היתה תקופת ניסן** נופלת ביום ט"ו בניסן, **לא היינו** צריכין **לעבר** השנה, **אלא נעבר** את חודש אדר לעשותו בן שלשים יום, **ונדחה ניסן יום אחד, ותפול** התקופה בי"ד בניסן, **כך פי' בקונטרס**[פ].

התוס' מעירים - **(והתם בסנהדרין** (דף יג.) דילפינן מדכתיב (שמות לד כב) 'חג האסיף תקופת השנה', שצריך שיהא חג הסוכות בתקופה החדשה, **בתקופת תשרי אירי, דפליגי התם** רבי יהודה ורבי יוסי האם מעברים את השנה כשנופלת תקופת תשרי בתוך החג, ופליגי **אי בעינן כולה אסיף** שיהא **בתקופה חדשה, או** אפילו **מקצתו**, דמר סבר כוליה חג בעינן שיהא בתקופה חדשה, ומר סבר דסגי במקצת חג שיהא בתקופה חדשה), ברם **ושמעתין דהכא** דאמרינן דצריכה התקופה ליפול עד ט"ו בניסן ולא עד בכלל, לא שייכא בהך פלוגתא דהתם כלל, שכן שם המיעוט הוא ש'חג הסוכות' צריך שיהא בתקופת תשרי החדשה ולא בתקופת תמוז הישנה, אלא שנחלקו אם כוונת התורה לומר שכל חג הסוכות יהא בתקופה החדשה, או אפילו מקצתו, אבל כאן מה שצריך שתיפול תקופת ניסן קודם ט"ו בניסן, אינה ענין לחג הפסח כלל, אלא לזמן חידוש הלבנה, **ואתיא כאחרים** דסבירא להו דצריך שתיפול תקופת ניסן בחידושה של לבנה, **דאמרינן התם דאחרים בתקופת ניסן (הוו) קיימי**, ולא בתקופת תשרי שבה נחלקו רבי יהודה ורבי יוסי, **ומייתי דרשה דהכא** ד'שמור את חודש האביב', שמור אביב של תקופה שיהא בחודש ניסן.

דכתיב 'כי אכלו הפסח בלא ככתוב' וגו', ומפרש שעיברו השנה ביום ל' של אדר ואסור הואיל וראוי לקובעו ניסן, ולא אמרינן 'אתם אפי' שוגגים' כו', משום דלא שייך אלא כגון יום ל' או יום ל"א כשקובעין באחד מהן ר"ח לחסרו או לעברו שלא כדין או על פי עדות שקר:

כי חזית דמשכה תקופת טבת עד שיתסר בניסן.

שתקופת ניסן נופלת ביום ט"ז, וקיימא לן (סנהדרין דף יג.) **יום תקופה מתחיל, נמצאת תקופת טבת מושכת עד שיתסר ולא שיתסר בכלל, עברה להיא שתא, משום דכתיב 'שמור את חדש האביב', אביב של תקופה שיהא בחדש ניסן, ומיום י"ד ואילך ישנה היא. ואילו היתה תקופת ניסן נופלת ביום ט"ו לא היינו צריכין לעבר השנה, אלא נעבר אדר ונדחה ניסן יום אחד ותפול התקופה בי"ד, כך פי' בקונטרס. (והתם בסנהדרין** (דף יג:) **בתקופת תשרי איירי, דפליגי התם אי בעינן כולה אסיף בתקופה חדשה או מקצתו) ושמעתין דהכא אתיא כאחרים, דאמרינן התם אחרים בתקופת ניסן (הוו) קיימי ומייתי דרשה דהכא. וקשיא לפירוש הקונט', דבפ' היו בודקין** (סח דף מח:) **משמע דיום ט"ו של חדש הוי מן החדש, דקאמר 'עד מתי מברכין על החדש נהרדעי אמרי עד י"ו', לכך צריך לפרש דהכא קאמר עד דמשכה שיתסר אפילו ע"י עיבור אדר. א"נ דמשכה עד שיתסר ושיתסר בכלל, דכי מעברת נמי לאדר הרי היא נופלת בשיתסר ואין כאן אביב בחדש ניסן. ואין להקשות דלעבריה לאדר ולשבט, דהתנן בפרק אין נערכין** (ערכין ד' ח: וסס) **'אין פוחתין מד' חדשים מעוברין בשנה ולא יותר מח'', ומפרש בגמ'** (סס דף ט.) **דלא נראה לעבר יתר על שמונה, ומוקי לה בשנה מעוברת, אבל בפשוטה יותר על שבעה:**

ציונים והערות

תנינא (ג-ג) סימן מו ד"ה ואם כנים. **עה. הכי** כתיב (דברי הימים ב, ל יח): 'כִּי מַרְבִּית הָעָם רַבַּת מֵאֶפְרַיִם וְאִישׁ זְבֻלוּן לֹא הִטֶּהָרוּ כִּי אָכְלוּ אֶת הַפֶּסַח בְּלֹא כַּכָּתוּב כִּי הִתְפַּלֵּל יְחִזְקִיָּהוּ עֲלֵיהֶם לֵאמֹר ה' הַטּוֹב יְכַפֵּר בְּעַד'. **עו. כדדרשינן** שם (יג:) מדכתיב (שמות יג ג) החדש הזה לכם, זה - ניסן, ואין אחר ניסן. **עז. תוס'** הרא"ש, ואין לומר שביקש רחמים על מה שלא נהג לכתחילה, אם סוף סוף בדיעבד מה שעשה עשוי (מגמת תיעוך מלוה ד, תוס כד בהוספת מכון ירושלים, וכלפי מרוצת מלך סי' לט). **עח. בערוך** לנר תמה שהרי 'אתם' דדרשינן מיניה אפילו מזידים ושוגגים לא כתיב אצל קידוש החודש אלא אצל קידוש המועדות, כדכתיב אלה מועדי ה' אשר תקראו אתם וגו', והרי קידוש מועדות תלוי בעיבור שנה כמו בקידוש חודש, דאם זה אדר שני אז ט"ו בו אינו פסח, וא"כ מנ"ל דלא אמרינן 'אתם' אפילו שוגגים גם לענין עיבור שנה, וכתב דאולי התוס' לא כתבו כן רק לענין מה שעיבר חזקיה ביום ל' של אדר, דכיון שהתורה מיעטה בפירוש דאין לעבר בזמן שראוי לקבוע ניסן על כן לא מועיל בזה טעות ב"ד, אבל אם טעו הב"ד בחישוב תקופה וכדומה אפשר שגם להתוס' בדיעבד מעובר, עע"ש, ועי' צל"ח ברכות סג: ד"ה וכל כך. ובמנחת חינוך מצוה ד (תוס כד בהוספת מכון ירושלים) ביאר דאף התוס' מודים דהך דרשה ד'אתם' שייכא אף בעיבור השנים, אלא שחזקיה עיבר את השנה שלא בזמנו, ושלא בזמנו אין אומרים 'אתם' אפילו שוגגים וכו', כשם שאם יקדשו את החודש ביום כ"ט או ל"ב, שלא יחול קידושם כלל, כיון שאינו בזמנו, ובזה מדוייק היטב לשון התוס' שנקטו 'משום דלא שייך אלא כגון יום ל' או יום ל"א, כשקובעין באחד מהן ר"ח לחסרו או לעברו שלא כדין', וכן משמע מלשון תוס' הרא"ש שכתב 'אבל לא לעבר שנה בזמן שאינו נראה לעברה'. **עט. ולאפוקי** ממאן דאמר שיום זה הוא האחרון לתקופה הישנה, ועי' מהרש"א שביאר, שלא היה ניחא לתוס' כאן לבאר אליבא דמ"ד דיום התקופה גומר, וכפי שביארו בסנהדרין יג: ד"ה שמור, ולא היו צריכים לומר ד'עד שיתסר' ולא עד בכלל, משום שהלכה כמ"ד דיום התקופה מתחיל, ועי' תפארת בחורים מה שהקשה עליו, ועי' אמירה דכיא במהרש"א הארוך שתירץ את קושייתו. **פ. בראש** משביר, ודבר בעתו, ומנחת חינוך שם מצוה ד (תוס כג בהוספת מכון ירושלים), תמהו מה יועיל עיבור החודש, הא מכל מקום משעת המולד ישנה היא, ואין המולד משתנה במה שמעברים את החודש. **פא. היינו** על הלבנה בהתחדשה (רש"י סס ד"ה עד כמה). **פב. דבתר** הכי לא שייך לומר מחדש חדשים, שהרי כבר נושנת היא (רש"י סס ד"ה עד שמתמלא). **פג. ולא** עד בכלל (הגהות ר"ש מדעפוילי). **פד. הכי** איתא שם: 'עד כמה מברכין על החדש, עד שתתמלא פגימתה. וכמה, אמר רב יעקב בר אידי אמר רב יהודה עד שבעה, נהרדעי אמרי: עד ששה עשר'. ועי' ערוך לנר שכתב ליישב שיטת רש"י. **פה. בארות** המים, דבש תמר, וכ"ה בתוס' הרא"ש. **פו. בגליון** (הגהות וליוויס) ודבר בעתו גרסו 'ולטבת', שהרי חודש שבט ממילא לעולם מעובר הוא, וכ"ה בתוס' הרא"ש. **פז. עי'** תרועת מלך סי' מד שהקשה ממה דאמרינן לעיל בגמ' (כ.) דאין מחסרים את החדשים אלא ע"פ עדים, מלבד ניסן ותשרי (ועי"ש בתוס' ד"ה הפ בניסן), ותירץ דכיון שמחסרים אותם משום תקנת המועדות, שפיר חשובים אף הם כניסן ותשרי. **פח. עי"ש** בגמ' הטעם. **פט. שהרי** סדר השנה חודש אחד מלא ואחד חסר, נמצאו בכל שנה ששה חדשים מלאים וששה חסרים, ואדר וטבת מן החדשים החסרים הם, ואם נעברם נמצאו שמונה חדשים מעוברים בשנה, ואין עושים יותר משבעה חדשים מלאים בשנה פשוטה. **צ. ולסיכום:** רש"י מפרש שצריך לשמור שתקופת האביב של החמה תיפול בחודש ניסן בזמן שהלבנה עדיין מתחדשת, דהיינו עד י"ד בחודש, ומכיון דסבירא לן כמ"ד שבאותו היום שהתקופה נופלת בו מתחלת התקופה החדשה, נמצא שצריך לשמור שתקופת ניסן תיפול לכל המאוחר בי"ד בניסן, אלא שאין צריך לעבר את השנה אלא אם נופלת התקופה בט"ז בניסן, שכן אם היא נופלת בט"ו בניסן, עדיין יש לנו תקנה לעבר את חודש

עברה להההיא שתא ולא תחוש לה:

התוס׳ מקשים על דברי הגמ׳ שמעברים את השנה מחמת התקופה שנתאחרה - **תימה, דתניא בפ״ק דסנהדרין** (דף יח: ושם) **על ג׳ סימנין מעברין השנה, על האביב**, היא התבואה, אם עדיין לא גדלה כל צרכה[צא], **ועל פירות האילן**, אם רואים שיתאחר זמן בישולם עד אחר העצרת שהוא זמן הבאת ביכורים[צב], **ועל התקופה**[צג], אם תיפול תקופת תמוז לאחר שיעבור חג הסוכות[צד], **על שנים מהן מעברין**, דהיינו אף אם יהיו שנים מתוך שלשה הסימנים הללו, מעברים את השנה מחמתם, ברם **על** סימן **אחד אין מעברין, ורשב״ג דאמר התם ׳על התקופה׳, ואיבעי לן** מאי קאמר, כלומר מה דאמר רשב״ג על התקופה מה היתה כוונתו, האם **על** התקופה שמחין, ולא פליג אתנא קמא, אלא דבא לומר שאם מעברים את השנה מחמת אחד מן הסימנים ומחמת תקופת תמוז שנתאחרה, אז שמחים עולי הרגלים, שכן בשנה כזו שנתאחר בה תקופת תמוז, אף על פי שדחו את חג הסוכות בחודש אחד בתוך ימי החורף, מכל מקום עדיין אינם ימי גשמים כל כך, ברם אם מעברים את השנה מחמת האביב ופירות האילן לבדם, הרי הם מצטערים, שכן ימות החמה והגשמים אחר תקופת החמה הם הולכים, ונמצא שנדחה חג הסכות לתוך תקופת טבת שהם ימי החורף[צה], **או דילמא** על התקופה **מעברין**, ופליג אתנא קמא, וסבר דעל סימן התקופה מעברים אף שהוא לבדו[צו], **וקיימא בתיקו**, ונשארה שאלה זו ללא פיתרון, ואילו הכא פשיטא לן דמעברים מחמת התקופה לבדה. וי״ל, **דהתם בתקופת תשרי איירי**, ומשום כך נסתפקה שם הגמ׳ אם בא רשב״ג לומר שמעברים מחמתה לבדה את השנה, **אבל הכא בתקופת ניסן** מיירי, דבה פשיטא לן **דעליה לבדה מעברין.**

התוס׳ מקשים על תירוץ זה - **וצריך טעם** לדבר, **דכיון דמקרא קא דרשי הכא והכא**, דבין תקופת טבת ובין תקופת תמוז ילפינן מקראי שלא יתאחרו ויפלו אחר חג הסוכות ואחר ט״ו בניסן[צז], אם כן **מאי שנא** לומר שיעברו את השנה מחמת תקופת ניסן שמתאחרת, ולא יעברו מחמת תקופת תשרי שמתאחרת[צח], ונשאר התוס׳ בקושיא.

על שני חדשים מחללין את השבת:

יבארו התוס׳ מנין ילפינן דמדאורייתא על כל החדשים מחללין את השבת.

פי׳ בקונטרס, ומן התורה מחללין את השבת **על כולן** לבוא להעיד בבית דין, כדי שיוכלו לקדש את החדש בזמנו, **אבל רבנן אסרו** לאחר חורבן בית המקדש לחלל את השבת על שאר חדשים, **לפי שאין תיקון המועדות תלוי בהן**, שאין קביעתם נוגע למועדות, **לא איכפת לן אי למלאן אי לחסרן ע״פ עדים**, חוץ מניסן ותשרי שתיקון המועדות תלוי בהם. וקשיא, **דבגמרא תניא מנין שמחללין את השבת** כדי להעיד על החדש, **ת״ל ׳אלה מועדי ה׳** אשר תקראו אותם במועדם, ודורשים מינה דמותר לחלל את השבת כדי שיקראו את החדש בזמנו, ועל ידי כך יהיה המועד בזמנו, ומקשים התוס׳, **והא האי קרא** ד׳אלה מועדי ה׳׳ **בניסן ותשרי כתיב** שהם חדשי המועדות שבהם יש לקרוא את המועדות בזמנם, ומנין לן דגם בשאר חדשים שאין בהם מועדים מחללים את השבת מדין תורה. ומתרצים התוס׳ וי״ל, **דמ״מ כל ר״ח איתרבי** נמי מהאי קרא ד׳אלה מועדי׳, וזאת משום **דאיקרי** ראש חדש נמי **מועד**, כדכתיב (מיכה ו טו) **׳קרא עלי מועד לשבור בחורי׳, דקאי על ראש חודש, ומנין דקאי קרא על ראש חדש, כדאיתא בפ׳ כיצד צולין** (פסחים דף עו.) **גבי דחיית שבת וטומאה**, דאמרינן בגמ׳ התם דשעירי **ראש חדש איצטריכא ליה** לתנא דמשנה לאשמועינן דדוחים את הטומאה, משום **דסלקא דעתך אמינא** כיון דכל המקור שקרבן ציבור קרב בטומאה, הוא מדכתיב ׳במועד׳ ובראש חדש **הא לא כתיב בהו מועד** והייתי סבור לומר דאמנם לא יקרב בטומאה, לכך קמ״ל במתניתין דהתם, דאכן קרב הוא בטומאה, והטעם, משום **דר״ח נמי מועד איקרי, וכדאביי** דאמר תמוז דהאי שתא, דהיינו אותה שנה ששלחו את המרגלים, מלויי מליוה והיה מלא, וכלו ארבעים יום של המרגלים בתשעה באב, דכתיב ביה ׳קרא עלי מועד לשבור בחורי׳, ומחמת שעיברו את החודש שהוא קריאת מועד, נמצא ששלמו ארבעים יום בתשעה באב, וע״י כך הוקבע תשעה באב ליום מיועד לפורענות, וחלה שבירת בחורי ישראל בעת החורבן בתשעה באב. אלמא דיום עיבור החודש נקרא מועד, וכיון שראש חודש נקרא מועד, אפשר למילף ליה מ׳אלה הם מועדי׳ שעל כל החדשים מחללים את השבת[צט].

עברה להההיא שתא ולא תחוש לה. תימה, דתניא בפ״ק דסנהדרין (דף יח: ושם) **׳על ג׳ סימנין מעברין השנה, על האביב ועל פירות האילן ועל התקופה, על שנים מהן מעברין על אחד אין מעברין׳, ורשב״ג דאמר התם ׳על התקופה׳ איבעי לן על התקופה שמחין או דילמא מעברין וקיימא בתיקו. וי״ל דהתם בתקופת תשרי איירי, אבל הכא בתקופת ניסן, דעליה לבדה מעברין. וצריך טעם, כיון דמקרא קא דרשי הכא והכא, מאי שנא:**

(כא:) **על שני חדשים מחללין את השבת. פי׳ בקונטרס ומן התורה מחללין על כולן, אבל רבנן אסרו לפי שאין תיקון המועדות תלוי בהן, לא איכפת לן אי למלאן אי לחסרן ע״פ עדים. וקשיא דבגמרא תניא מנין שמחללין את השבת ת״ל אלה מועדי ה׳, והאי קרא בניסן ותשרי כתיב. וי״ל דמ״מ כל ר״ח איתרבי מדאיקרי מועד, כדאיתא בפ׳ כיצד צולין** (פסחים דף עו.) **גבי דחיית שבת וטומאה שעירי ראש חדש איצטריכא ליה, סלקא דעתך אמינא הא לא כתיב בהו מועד, קמ״ל דר״ח נמי מועד איקרי וכדאביי:**

על ניסן ותשרי עד שישמעו מפי ב״ד מקודש.

והשתא מתניתין דקתני שבהן שלוחין יוצאין, היינו לאחר שישמעו מפי ב״ד מקודש, ונתינת טעם הוא דלכך מחללין עליה השבת עדים שראו את

על ניסן ותשרי עד שישמעו מפי ב״ד מקודש:

יבארו הטעם שמחללין את השבת בניסן ותשרי.

והשתא מתניתין דקתני על ניסן ותשרי **שבהן שלוחין יוצאין** להודיע על קידוש החדש, **היינו** שבהן יוצאין השלוחין רק **לאחר שישמעו מפי ב״ד מקודש** ולא קודם לכן, אף שיודעים בוודאות שלמחר אמנם יקדשו בי״ד את החדש, אבל בשאר החדשים השלוחים יוצאים בערב שעתידים ב״ד לקדש את החדש למחרתו? **ונתינת טעם הוא**, כלומר דמאחר שבניסן ותשרי שלוחין יוצאין רק לאחר ששמעו מפי ב״ד מקודש, **לכך מחללין עליה השבת עדים**

אוצר החכמה

ציונים והערות

אדר ונמצאת התקופה נופלת בי״ד בניסן. לפי זה צריך לומר דמה שנקטה הגמ׳ ׳כי היכי דאמרינן באביב ואסיף גופא דאינו מעכב, תקופת טבת עד שיתסר בניסן׳, היינו עד ולא עד בכלל. התוס׳ מקשים על רש״י, שבמסכת סנהדרין, לענין ברכת הלבנה, נוקטת הגמ׳ שט״ו בחודש נחשב עדיין כזמן חידושה, נמצא שאם תפול התקופה בט״ו בניסן עדיין נחשב שנפלה בזמן חידוש הלבנה ואין צריך לומר דמה שנקטה הגמ׳ ׳כי חזית דמשכה כרש״י, ומה שנקטה הגמ׳ ׳עד שיתסר בניסן׳ מפרשים התוס׳ בשני אופנים: א. דכוונתה שלאחר שנעבר את אדר עדיין תיפול התקופה בט״ז בניסן, אז צריכים לעבר את השנה. ב. מה דכוונתה לומר שאם נמשכת התקופה עד אחר ט״ז, כלומר בי״ז בניסן, אז צריכים לעבר את השנה, שכן באופן זה אף אם נעבר את אדר עדיין תיפול התקופה בט״ז בניסן. **צא. רש״י** שם ד״ה על האביב, עי״ש. **צב. ואם** לא יביאום בבואו לרגל צריך לטרוח ולעלות פעם אחרת (רש״י שם ד״ה ועל פירות). **צג. ברש״י** שם (ד״ה ועל התקופה) פירש דקאי בין על תקופת תמוז ובין על תקופת טבת, ברם מהמשך דברי התוס׳ משמע שפירש דקאי רק על תקופת תמוז. **צד. ובסנהדרין** (יג.) ילפינן מדכתיב (שמות לד כב) חג האסיף תקופת השנה, שצריך שיהא חג הסוכות בתקופה החדשה, ונחלקו שם רבי יהודה ורבי יוסי אם מעברים את השנה כשנופלת התקופה בתוך החג, דמר סבר כוליה חג בעינן שיהא בתקופה חדשה, ומר סבר מקצת חג בעינן שיהא בתקופה חדשה, עי״ש. **צה. רש״י** שם ד״ה איבעיא. **צו. מפני** שסימן זה מן התורה הוא (רש״י שם, ועי״ש בשמות ד״ה פו דילמא). **צז. תקופת** תמוז ילפינן שם כמובא בהערה לעיל, מדכתיב (שמות לד כב) חג האסיף תקופת השנה, ותקופת טבת ילפינן שם (יג:) וכאן, מדכתיב (דברים טז ו) שמור את חודש האביב. **צח. באסיפת** זקנים הביא בשם ספר רמת שמואל שכתב לתרץ דשאני תקופת ניסן שעליה נכתב ׳שמור את חודש האביב׳, ובפני יהושע תירץ משום דבניסן כתיב שמור את חדש האביב, שהוא לשון צווי לב״ד אזהר רחמנא, ושמור הוא לשון לא תעשה, שישמרו שיהיו בתקופה חדשה, משא״כ בסוכות דלא כתיב בלשון צווי ואזהרה לב״ד, אלא מלישנא דקרא (שמות לד כב) דחג האסיף תקופת השנה, שנקרא החג ע״ש שרוב השנים הוא בתקופה חדשה, כי היכי דאמרינן באביב ואסיף גופא דאינו מעכב, וא״כ אינו אלא למצוה בעלמא, ואין מעברין אלא בראיית עוד סימן אחר בהדיה. **צט. אך** ברבינו חננאל כתב שסוד העיבור שהיה מסור לב״ד להקריב מוסף של ראש חדש על פי הראיה, וכיון שמוסף של ר״ח קרב אפילו בשבת, לפיכך הותר לעדי קדוש החודש לבוא מחוץ לתחום ולהעיד כדי שיוכלו להקריב מוסף של ראש חדש בזמנו בכל חדשי השנה, וזה רק בזמן שבית המקדש קיים, אבל עתה אין מחללין את השבת אלא על ניסן ותשרי בלבד, שצריכים לקרוא בהם את המועדים שכתוב בהם במועדם, ומפרש שכל מקום שכתוב בו במועדו כמו הפסח והתמיד הוא דוחה שבת, ולכן בקריאת המועדים שכתוב בה במועדם מחללין עליהם את השבת. **ק. הבעל** המאור כתב שלא אמרו שאין השלוחין יוצאין עד שישמעו מפי ב״ד מקודש, אלא כשנראה בזמנו ביום שלשים, שאע״פ שראו השלוחין שבאו עדים להעיד שראו את החדש ביום שלשים, אעפ״כ אין להם לצאת ולהעיד לגולה שנקבע החדש ביום שלשים בניסן ותשרי עד שישמעו מפי ב״ד מקודש, כי שמא יסכימו ב״ד לעברו לצורך, אבל בשאר חדשים יכולין לצאת לאלתר כיון שיש עדים שראוהו בזמנו שהרי אין טעם לב״ד לעברו, אבל כשלא נראה בזמנו אף בניסן ותשרי יוצאין בליל שלשים ואחד שהרי עכ״פ יקבעו ב״ד ביום שלשים ואחד. והקשה הריטב״א דלפירושו אינו מובן מה שאמרה הגמ׳ שעל שאר חדשים יוצאין מבערב, דאי הכוונה בערב דיום שלשים דהיינו אורתא דיום שלשים ואחד גם בניסן ותשרי יכולין השלוחין לצאת, ואי בערב דכ״ט דהיינו אורתא דשלשים, זה לא משמע שיהיו השלוחין יוצאין קודם ליל שלשים ואחד שהוא זמן משיאין בו משואות, ולכן מפרש ע״פ רש״י שעיקר התקנה היא שלא יצאו השלוחין עד שישמעו מפי ב״ד מקודש משום יום שלשים הוא כשנתקדש בזמנו, ותקנו כן אף ביום שלשים ואחד גזירה אטו יום שלשים, והא דנקט עד שישמעו מפי ב״ד מקודש לאו דוקא, אלא שישלחו אותם ב״ד ומשום יום שלשים נקט האי לישנא שאז צריכים להמתין עד שישמעו מהב״ד שקדשוהו.

שראו את החדש, ופירש בקונטרס דבשאר החדשים, אף שהשלוחין יוצאין בהן, אין מחללין העדים את השבת, משום **שאין חילול שבת של עדים ממהרת** את **יציאת שלוחין**, לפי שגם אם יחללו את השבת ויבואו העדים ויקדשו את החדש בשבת, מכל מקום כיון **שאין מחללין השלוחין** את השבת כדי **לצאת בשבת היום**, כלומר בעצם יום השבת להודיע על קידוש החדש, אלא יוצאין הם במוצאי שבת בערב, להודיע שבשבת נתקדש החדש, **וכשלא יבואו עדים היום** להעיד על קידוש החדש ולא יחללו את השבת **יתעבר החדש** כיון שלא קדשוהו ב"ד בשבת, **והכל יודעים (שיום) [שהם]**[קא] **קדשו למחר** כי בודאי יתקדש החדש ביום שלשים ואחד, **והשלוחים יוצאים משתחשך** במוצאי שבת **לומר שעברו את החדש** על סמך שמחר ב"ד יקדשו את החדש, ונמצא שאין בחילול שבת של העדים שום מעלה לגבי השלוחין, דבין כך ובין כך לא יצאו השלוחין בשבת אלא במוצאי שבת, ואין צורך שיחללו העדים את השבת כדי שיוכלו השלוחין לצאת במוצאי שבת, משום שגם אם לא יבואו העדים בשבת ולא יקדשו את החדש בשבת רק ביום ראשון, גם אז יצאו שלוחין במוצאי שבת, כל זה אמור כלפי שאר החודשים, **אבל בחודשי ניסן ותשרי, אם לא יבאו עדים** בשבת להעיד על החדש, **ויתעבר** החדש ויקדשוהו ב"ד רק ביום ראשון, **לא יצאו השלוחים עד מחר** ביום ראשון לאחר שב"ד יקדשו את החדש, ואין יכולים לצאת במוצאי שבת, דהרי לא מקדשין בו את החדש, לפי **שאין ב"ד מקדשין בלילה** את החדש, **נמצאו** שאם לא יבואו עדים בשבת, **ממעטים** ע"י כך את **הלוכן** של השלוחים **מהלך לילה ויותר** שמתמעט מהלכם במוצאי שבת ויום ראשון, עד שיקדשו ב"ד את החדש, ולכן מחללין העדים בשני חודשים אלו את השבת, כדי שיוכלו השלוחין לצאת לגולה תיכף במוצאי שבת, ויהיה להם זמן רב יותר עד **החג**[קב] כדי ללכת ולהודיע לגולה על קידוש החודש[קג].

יוכיחו התוס' שעל תשרי יש צורך לחלל את השבת בלא הטעם שהשלוחין יוצאין.

ומקשים התוס', **ודבר תימה פירושו** של רש"י **שתלה טעם חילול העדים** בניסן ותשרי **ביציאת השלוחים** להודיע שקדשו את החדש, משום שבחדש תשרי אין צורך בטעם זה, דבר מן דין יש להם לעדים לחלל את השבת, דהא **כי מקלע יום שלשים דאלול בשבת, וראו העדים את החדש** בשבת, גם ללא שמתעכבת יציאת השלוחין, **על כרחן צריכין** העדים **לחלל ולבא בשבת** כדי להעיד על החדש, משום **דאי מאחרים** ב"ד את קידוש החדש **עד אחד בשבת**, ויעשו ראש השנה ביום ראשון, נמצא דהיה **מקלע יום ערבה** דהיינו יום שביעי של סוכות **בשבת**, ובמקרה זה **דחינן ליה** לראש השנה ליום שני **משום ערבה**, כלומר דדוחין ליה לר"ה כדי שלא יצא יום שביעי דסוכות דהיינו הושענא רבה בשבת, **כדאמרי' בפ'** (החליל נד) **[לולב וערבה]** (סוכה מג.) דלעולם לא הוה מקלע יום ערבה בשבת, כי היו מעברים את אלול לצורך כך, ואם כן בחדש תשרי יש לדחות לעדים לחלל את השבת גם בלא הטעם שהשלוחין יוצאין[קד], כל זה אמור כלפי חודש תשרי, **ומיהו אניסן** שמחללין בו העדים את השבת, **ודאי צריך לטעם** זה, שמפני השלוחין שיוצאין מחללין את השבת[קה].

יבארו התוס' האם יציאת השלוחין, הוא זה הטעם לכך שבניסן ותשרי דהעדים מחללים את השבת.

ובמתניתין פי' הקונטרס שבהן שלוחין יוצאים, הלכך חשיבי הנך חדשים, **כלומר** דלא משום יציאת השלוחין לכך מחללים העדים את השבת, אלא **לפי ששלוחים יוצאים בהן משום תקנת מועדות** שידעו מתי לעשות את הימים טובים, וכיון שבחדשים אלו איכא בהו תקנת מועדות, לכך **ראוי לעדים לחלל עליהם שבת כדי שיקבעו מועדות בזמן** על ידי שיעידו על החדש, משא"כ בשאר חדשים שאין בהם תיקון המועדות, לא חשיבי לחלל עליהם שבת, **וכאן** בדברי אביי **נמי** בדברי **פי' הקונטרס עדיין, שטעם החילול** של העדים הוא כדי **שיתקדש החדש בזמנו, כדקתני** במשנה **ובהן מתקנין את המועדות**, וקאי על העדים שמקדשים את החדש שבזה יש תיקון המועדות, **דרחמנא אמר** גבי מועדות **'אשר תקראו אותם** במועדם' ודרשינן מיניה, **אפי' בשבת**, ומכאן יש ללמוד שמחללין את השבת בשביל קדוש החדש שהוא קביעת המועדות, **ויציאת שלוחין דקתני** במשנה שבהן שלוחין יוצאין, **אינו** עיקר הטעם שמחללין העדים את השבת, **אלא לייפות וליישב טעם החילול בשביל זאת** שנוסף למה שניסן ותשרי חשיבי משאר החדשים, יש עוד בהם סעד לחלל את השבת והוא, כדי שיוכלו השלוחין לצאת, **שיש דברים שאין הטעם תלוי בהן** כמו כאן, שאין טעם החילול משום יציאת השלוחין, **והן נעשין סעד לדבר ליישבו ולייפותו**, כדי להדגיש את החשיבות שיש בניסן ותשרי יותר משאר חדשים, ומוכיח רש"י דמצאנו כעין זה **כאותה ששנינו בפ"ק דסנהדרין** (ד' י.) **אין מעברין השנה מפני הגדיים והטלאים**, שאם הן עדיין דקין, אין מעברין את השנה, כדי שיגדלו ויעשו מהם פסחים, משום שיכולים להקריב לפסח כשהם עדיין קטנים, **אבל עושין אותן סעד לשנה**, כלומר שאם היו צריכים לעבר את השנה מפני אחד מהדברים שמעברין עליהן, כגון על האביב או על פירות האילן, ודינא הוא דאין מעברין את השנה אלא אם איכא שתי טעמים לדבר, ולזה אפשר לצרף להטעם שהגדיים והטלאים עדיין קטנים הם, כאחד מהטעמים שמעברים עליהם, **וכיצד** שולחים הודעה זו לגולה, הכי, **מהודעין אנחנא לכון דגוזלייא רכיכין** וזימנא דאביבא לא מטא, שכיון שמעברים את השנה על האביב, מצרפים לו את הטעם שהגוזלות רכים, ובצרוף שני הטעמים יחדיו מעברים את השנה.

יבארו התוס' מדוע כשלא באו עדים לפני יום שלשים, אין השלוחין יוצאין בליל ל"א, והרי דודאי הוא שיקדשו מחר את החדש.

ואם תאמר, ומה טעם דמתניתין לחודשי ניסן ותשרי דתנן בהו דאין השלוחין

שראו את החדש, ופירש בקונטרס דבשאר החדשים אין חילול שבת של עדים ממהרת יציאת שלוחין שאין מחללין העדים את השבת, משום שאין חילול שבת של עדים ממהרת יציאת שלוחין, לפי שגם אם יחללו את השבת ויבואו העדים ויקדשו את החדש בשבת, מכל מקום כיון שאין מחללין השלוחין את השבת כדי לצאת בשבת היום, החדש. ופירש בקונטרס דבשאר חדשים אין חילול שבת של עדים ממהרת יציאת שלוחין שאין מחללין השלוחין לצאת בשבת היום, וכשלא יבואו עדים היום יתעבר החדש, והכל יודעים (שיום) קדשו למחר, והשלוחים יוצאים משתחשך לומר שעברו את החדש, אבל בניסן ותשרי אם לא יבאו עדים ויתעבר החדש לא יצאו השלוחים עד מחר, שאין ב"ד מקדשין בלילה, נמצאו ממעטים הלוכן מהלך לילה ויותר. ודבר תימה פירושו שתלה טעם חילול העדים ביציאת השלוחים, הא כי מקלע יום שלשים דאלול בשבת וראו עדים את החדש, על כרחן צריכין לחלל ולבא בשבת, דאי מאחרים עד אחד בשבת היה מקלע יום ערבה בשבת, ודחינן ליה משום ערבה כדאמרי' בפ' (החליל נד) [לולב וערבה] (סוכה מג.). ומיהו אניסן ודאי צריך טעם. ובמתניתין פי' הקונטרס שבהן שלוחין יוצאים הלכך חשיבי, כלומר לפי ששלוחים יוצאים בהן משום תקנת מועדות, ראוי לעדים לחלל עליהם שבת כדי שיקבעו מועדות בזמנן, וכאן נמי פי' הקונטרס עדיין טעם החילול שיתקדש החדש בזמנו, כדקתני ובהן מתקנין את המועדות, דרחמנא אמר אשר תקראו אותם אפי' בשבת, ויציאת שלוחין דקתני אינו אלא לייפות וליישב טעם החילול בשביל זאת. שיש דברים שאין הטעם תלוי בהן, והן נעשין סעד לדבר ליישבו ולייפותו, כאותה ששנינו בפ"ק דסנהדרין (ד' י.) אין מעברין השנה מפני הגדיים והטלאים, אבל עושין אותן סעד לשנה, כיצד מהודעין אנחנא לכון דגוזלייא רכיכין. ואם תאמר

ציונים והערות

קא. ע"פ גליון. **קב. כגון** אם ראו את הלבנה בשבת ויבואו העדים לב"ד בשבת ויקדשו את החדש בשבת, נמצא שפסח יוצא בשבת, ויש להם י"ב ימים שלמים ללכת ממוצאי שבת עד יום ששי ואח"כ עוד ששה ימים עד פסח, אבל אם העדים יבואו אחר שבת ויקדשו את החדש ביום ראשון, יוכלו השלוחים ללכת רק מיום ראשון עד יום ששי ואח"כ עוד ששה ימים וזה י"א ימים ומחצה, נמצא שע"י שהעדים מחללים שבת נוסף לשלוחים עוד חצי יום ללכת. **קג. הריטב"א** כתב דהא דתלי תנא טעמא דעל ב' חדשים מחללין את השבת שבהן השלוחין יוצאין מבערב אתי שפיר לפרש"י, דהכי קאמר מה טעם מחללין העדים ניסן ותשרי יותר משאר חדשים, לפי שבניסן ותשרי אין השלוחין יוצאין עד שישמעו מפי ב"ד מקודש, הילכך עידי ראיה מועילין להוסיף יום אחד על הילוך השלוחין, שאם ראוהו עדים בשבת שהוא יום שלשים ויבאו לב"ד היום ויעידו ויקדשוהו היום ילכו השלוחים לאלתר בערב במוצאי שבת, ואם לא יבאו העדים לב"ד היום ויהיה החדש מעובר אע"פ שודאי מעובר הוא אין השלוחין יוצאין עד למחר שישמעו מפי ב"ד מקודש, אבל בשאר חדשים אין שלוחין מרויחין כלום בחילול העדים שהרי אע"פ שלא יבאו עדים שראוהו היום ביום שלשים השלוחין יוצאין למוצאי שבת ואינם צריכין [להמתין] שהרי יודעין בודאי שהחדש מעובר, ואפי' יבאו העדים היום ויקדשוהו ביום שלושים לא היו (העדים) [השלוחין] יוצאין היום שאין השלוחין דוחין שבת, נמצא שאין חלול העדים בשבת מועיל כלום ביציאת שלוחין בשאר חדשים ומועיל בניסן ותשרי, ולהכי עביד תנא מיניה טעמא לחלול העדים על ניסן ותשרי, אבל לפירוש בעל המאור אף בניסן ותשרי לא הועיל כלום מה שיחללו העדים שבת, שהרי אף בניסן ותשרי בין שיבואו עדים היום או שלא יבאו היום למוצאי שבת השלוחין יוצאין ואינם צריכין להמתין, ולפיכך פירש הבעל המאור דמתניתין לא קתני שבהם השלוחין יוצאים לטעם לחלול העדים דהא חלול העדים מדאורייתא הוא וגזירת הכתוב כדי לקדש ע"פ הראיה, ומדרבנן בטלו בכל החדשים חוץ מניסן ותשרי מפני תקנת המועדות ומשום תקנת הקרבן, אלא התנא נקט מעלות של ניסן ותשרי משאר החדשים, שבהם העדים מחללין ובהן מתקנין המועדות ובהן שלוחין אינם יוצאין מבערב. **קד. בערוך** לנר תמה על קושית התוס' דהא כי מקלע יום ל' בשבת ע"כ צריכים לחלל, משום דאי מאחרין עד אחד בשבת מקלע יום ערבה בשבת ודחינן ליה כדאמרינן סוכה (מג:), דהלא שם נחלקו האמוראים אם לא מיקלע או מיקלע, אבל בימי המשנה לא חששו שלא יצא יום ערבה בשבת, דהא תנן התם (מב:) ערבה שבעה כיצד חל יום ז' של ערבה בשבת ערבה שבעה, אלמא שמעיקר הדין יכול לצאת יום ערבה בשבת. **קה. כל** קושית התוס' על רש"י כי הוא סבר שהטעם שכתוב במשנה שבהן שלוחין יוצאין אינו לסעד בעלמא, אלא עיקר הטעם הוא, שמשום כך מחללים העדים שבת, ולכן הקשה שבתשרי אין צורך לטעם זה, אבל רש"י מפרש שאין זה עיקר הטעם, שעיקר הטעם שמחללים שבת כדי לתקן את המועדות, כדי שעי"ז יקדשו את החדש בזמנו, משום שאין לומר שהעדים מחללים את השבת כדי שהשלוחין יהיה יותר זמן ללכת, שהרי הליכת השלוחים עצמה אינה דוחה שבת, ואיך יתכן שהליכת העדים תדחה שבת לצורך הליכת השלוחין, אלא שזה סעד לדבר לייפותו, ואם כן לא קשה קושית התוס'.

18/06/2018תרכ

יוצאין בהם עד שישמעו מפי בית דין מקודש, דבשלמא היכא דנראה בעליל ביום כ"ט בחדש או בליל ל', אע"ג דודאי יקדשוהו ב"ד למחר כיון שנראה בעליל ויבואו עדים לב"ד, הא ניחא דאין יוצאין עליו לאלתר קודם שיקדשוהו מחר, משום דחיישינן דלמא מימלכי ב"ד מאיזה טעם שהוא, ומעברי ליה לחדש ויקדשוהו ביום ל"א, ואם יצאו השלוחין לאלתר אתי לקלקולי מועדות לכן יוצאין לאחר שב"ד קדשוהו, אלא היכא דלא קדשוהו ביום ל', כגון שלא באו עדים או מטעם אחר, למה אין השלוחין יוצאין עד שב"ד יקדשוהו, ליפקו ביום ל"א ואף בליל ל"א כיון שא"א לדחותו יותר מיום ל"א וודאי יקדשוהו ב"ד ביום ל"א, ויש לומר, דמה דאף ביום ל"א אין יוצאין קודם שיקדשוהו ב"ד, הוא משום דגזרו האי [אטו האי] שאם יצאו באור ל"א, חיישינן דכשנראה ביום כ"ט או באור לשלשים יבואו לצאת באור לשלושים, והטעם שיבואו לטעות בכך, משום דבשאר חדשים חוץ מניסן ותשרי יוצאים אזה ואזה בנראה בכ"ט ובין בנראה בל' מבערב אור לל' או אור לל"א, וע"כ אם יצאו בניסן ותשרי באור ל"א, יש לחוש שיבואו לצאת בניסן ותשרי באור ל' כמו בשאר חדשים.

ומה טעם דמתניתין לניסן ותשרי עד שישמעו מפי בית דין מקודש, בשלמא היכא דנראה בעליל ביום כ"ט או בליל ל', אע"ג דודאי יקדשוהו ב"ד למחר, אין יוצאין עליו לאלתר חיישינן דלמא מימלכי ב"ד ומעברי ליה ואתי לקלקולי מועדות, אלא היכא דלא קדשוהו ביום ל' ליפקו ביום ל"א שא"א לדחותו יותר מיום ל"א. ויש לומר דגזרו האי [אטו האי], משום דבשאר חדשים יוצאים אזה וזה מבערב:

[כב.] **ופסלו את עבדו. סברי לה כר"ש דמכשיר בקרוב והחדש הזה לכם היינו בכם ודרשינן נמי כשרין ומיוחסין למעוטי גר וממזר כדדרשינן מאתך בדומין לך בפ' אחד דיני ממונות** (סנהדרין דף ו:): **אלו הן הפסולין. בגמרא משמע שכל הפסולים דמתניתין דרבנן דאמרי' עלה זאת אומרת גזלן דדבריהם כשר לעדות אשה והשתא משחק בקוביא למ"ד בפרק זה בורר** (סנהדרין דף כד:) **לפי שאין עוסקין בישובו של עולם ניחא ולמ"ד נמי משום דהויא אסמכתא אין נחשב גזלן בעיניו כיון דמדעתו נותן ומלוה ברבית שאינה קצוצה דרבנן ואפי' ברבית קצוצה נמי לא משמע ליה לאיניש איסורא כשנותן לו מדעתו אלא א"כ ממשכנו על כרחו ומפריחי יונים למ"ד אי תקדמיה יונך ליוני היינו משחק בקוביא ולמ"ד ארא אין בהן גזל אלא מפני דרכי שלום בעלמא וסוחרי שביעית מיירי בשביעית בזמן הזה ור' היא כדאשכחן בפרק השולח** (גיטין דף ו:) **א"נ בסחורה דרבנן כי ההיא דזה בורר** (סנהדרין דף כו.) **גבי ממציאי מעות לעניים ואזלי עניים ואספו ומייתי**

במשנה כשרים לעדות שהאשה כשרה, יש ללמוד, דגזלן דדבריהם דמדרבנן חשוב הוא גזלן, ופסול לעדות מדרבנן, יהא כשר לעדות אשה, היינו להעיד שמת בעלה ולהתירה להנשא, וזאת כיון שמהמשנה מדויק דכל הפסולים מדרבנן כשרים להעיד בעדות שהאשה כשירה בה, וכיון שהאשה כשרה להעיד על מיתת הבעל, גם הם כשרים. ומוכיחים התוס' דמדיוק זה הוכחה איכא דמתניתין מירי בפסולי גזלן דרבנן.

התוס' מבארים מדוע הפסולים של המשנה הם רק מדרבנן.

והשתא משחק בקוביא דקתני במתניתין, **למ"ד בפרק זה בורר** (סנהדרין דף כד:) דפסול לעדות זאת **לפי שאין עוסקין בישובו של עולם** ולכך אינן בקיאין בטיב דינין ומשא ומתן, ואינן יראי חטא, וחשודים להעיד שקר, **ניחא** הך דמדאורייתא כשר הוא, משום שאינו רשעקי, ורק מדרבנן פסלוהו, **ולמ"ד נמי** דמשחק בקוביא פסול משום **דהויא אסמכתא**, שכל אחד שמניח את המעות כדי לשחק, לא סמכה דעתו להקנות את המעות לשני, וכסבור שהוא ינצח, ונמצא שהמנצח אינו זוכה כדין בממון שנוטל, נמי ניחא דמדאורייתא כשר לעדות הוא, זאת לפי **שאין נחשב** המנצח **גזלן בעיניו, כיון דמדעתו נותן** השני את הכסף, ואינו נוטל את הכסף מהבעלים בעל כרחקי, **ומלוה ברבית** דקתני מתניתין, מיירי ברבית **שאינה קצוצה**, שלא קצץ המלוה בשעת ההלואה שיתן לו רבית עבור ההלואה, אלא לאחר ההלואה נוטל מעות עבור הארכת הזמן, דהוא רבית דרבנן, ומדאורייתא לא עבר בלאו, ולכן מדאורייתא כשר הוא, ומוסיפים התוס' לומר **דאפילו** במלוה **ברבית קצוצה נמי** כשר מדאורייתא לעדות, אף שעבר איסור דאורייתא בנטילת הרבית, זאת משום **דלא משמע ליה לאיניש איסורא** ליטול את הריבית, היכא **כשנותן לו** הלוה את הרבית **מדעתו, אלא א"כ ממשכנו על כרחו**, דאז גם לאינשי משמע לאסור הדבר, וכיון שאינו נראה לאנשים שיש בזה גזילה, לכך אף דעביד איסורא דאורייתא, אינו פסול לעדות מדאורייתאקי, **ומפריחי יונים** דקתני מתניתין, ואיכא בו פלוגתא מפריחי יונים מה משמעותן, **דלמ"ד** שהיו מתערבים ביניהם **אי תקדמיה יונך ליוני**, כלומר אם יונתך תקדים במעופה את יונתי אזי אשלם לך כך וכך, ולהיפך, אם כן **היינו משחק בקוביא**, כלומר דמאותו הטעם דמשחק בקוביא כשר גם מפריחי יונים יהיו כשרים מדאורייתא כמו שנתבאר, **ולמ"ד** דמפריחי יונים היינו **ארא** שאילף את היונים להביא יונים משובכים אחרים אליו ולכאורה גזל יש בזה אפ"ה **אין בהן גזל אלא** מדרבנן **מפני דרכי שלום בעלמא**, כיון שאין היונים שבשובך שייכים לבעלים, ולא זכה בהן בעל השובך, דנתקבצו ובאו לשובך זה ממקומות אחרים אלא שקנאם מדרבנן מפני דרכי שלום, ולכן אין הלוקח ממנו נקרא גזלן, **וסוחרי שביעית** דקתני מתניתין דכשרים, **מיירי בשביעית בזמן הזה** לאחר חורבן הבית שאין בה איסור דאורייתא, **ורבי היא, כדאשכחן בפרק השולח** (גיטין דף ו:) דסבר רבי דשביעית בזמן הזה מדרבנן**קיא**, **א"נ** מיירי אף בשביעית דאורייתא **ובסחורה** שאסורה רק **מדרבנן** ולא מדאורייתא, **והיינו כי ההיא דזה בורר** (סנהדרין דף כו.) **גבי ממציאי מעות לעניים**

ולמה נקראו פסולין. משום דבשאר חדשים יוצאים אזה וזה מבערב:

ואתי [כב.] **ופסלו את עבדו.** יבאר טעם הכהנים שהכשירו קרובים לעדות החדש ופסלו את העבד.

וטעמא משום **דסברי לה כר"ש דמכשיר** לעדות החדש בקרובים כגון אב ובנו, וטעמו משום דדריש קרא ו'החדש הזה לכם ראש חדשים', שנאמר למשה ואהרן גבי קידוש החודש, ודריש לה הכי, 'לכם' היינו **בכם** שמשה ואהרן כשרים לעדות החדש, ואף שאחים הם ופסולים לשאר עדיות, ומהא ילפינן דקרובים כשרים לעדות החדש. וכמו דדרשינן מ'לכם' דקרובים כשרים לעדות זו, כך דרשינן נמיקי מקרא ד'לכם' דבעינן עדים כשרין ומיוחסין וכמו שמשה ואהרן כשרים ומיוחסין היו, ואתא למעוטי גר וממזר שפסולים לעדות החודש. ומוכיחים התוס' דמקרא ד'לכם' אמנם ילפינן דבעינן כשרים ומיוחסים, וכדדרשינן מהכתוב בפרשת יתרו 'והקל מאתך ויכלת עמוד', ומתיבת 'אתך' ילפינן דבעינן שהסנהדרין יהיו בדומין לך, והוא בפ' אחד דיני ממונות (סנהדרין דף ו:) דילפינן מהאי קרא שאין כשרין לדון דיני נפשות אלא כהנים לויים וישראלים המשיאין לכהונה, משום דבעינן דומיא ד'אתך', ומשה מיוחס היה, וכמו כן דרשינן מקרא ד'לכם' דבעינן בעדות החדש עדים דומיא דאתם, ואתי למעט גר וממזר שאינם מיוחסים, ומטעם זה פסלו הכהנים את עבדו, משום שאינו מיוחסקי.

אלו הן הפסולין:

יבארו התוס' שכל הפסולים ששנו במשנה הם מדרבנן.

בגמרא בהמשך **משמע שכל הפסולים דמתניתין דרבנן הם, דאמרינן עלה** דסיפא דמתניתין דתנן בה, כל עדות שאין האשה כשרה לה, אף הפסולין השנויין במשנה אינן כשרין לה, משמע אבל בעדות שהאשה כשרה לה, אף הן יהיו כשרין לה, ואמר רב אשי **זאת אומרת** מדיוק זה שכל הפסולים המנויין

ציונים והערות

קו. בתום' הרא"ש גורס ודרשי נמי דקאי על הבי"ד של הכהנים שהכשירו קרובים ופסלו את העבדים משום דלאו דומיא דלכם הוא. וכן כתב בתוי"ט. אך קשה מה שסיימו התוס' ואתא למעוטי גר וממזר שאינם מיוחסין, דהוה ליה לומר דאתא למעוטי עבד שאינו מיוחס. ובערוך לנר העיר על התוס' דלכאורה זה דוחק שנילף מלכם ב' דרשות מחולקות, דבשלמא לרבנן שדרשו שעדות זו מסורה לכם לגדולי הדור שכמותכם, י"ל נמי דאתא למימר דבעינן מיוחסים כמותכם, אבל הבית דין של כהנים ס"ל כר"ש דדריש לכם אעפ"י שאתם אחים, ואם כן היאך שייך לילף שוב מזה ג"כ מיוחסים כמותכם.

קז. ובמאירי כתב בשם יש מפרשים טעם אחר בהא דפסלו את עבדו דמיירי כשהוציא לו שן ועין ולא כתב לו גט שחרור דאכתי עבד הוא. וכתב על זה שלא הוברר הדבר בידינו, והוסיף שם שמ"מ אם היה חציו עבד וחציו בן חורין ולא שחררו עדין מכל וכל, אע"פ שלכך הוא עומד שהרי כופין את רבו לשחררו ולכתוב לו שטר על חצי דמיו יראה לי שכל זמן שלא נעשה אין מקבלין את עדותו. ואם כן אין לומר שלא כתב לו גט שחרור שאם כן הבית דין לא היו מכשירים אותו.

קח. שלא עבר על שום לאו דאורייתא.

קט. ברש"י כתב שאינו פסול מדאורייתא, משום דמדאורייתא אינו קרוי גזלן אלא החוטף ממון מיד איש. ובריטב"א כתב דאע"ג דאסמכתא דלא קניא, וגזילה מדאורייתא הוא, מיהו כיון דלא משמע להו לאינשי דהאי ליהוי גזל לא מיפסיל מדאורייתא, וכדאמר בב"מ (ה:) דלא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו. ומה שכתבו התוס' שמשחק בקוביא למ"ד אסמכתא היא, כשר מדאורייתא משום שאינו נחשב גזלן בעיניו כי מדעתו נותן לו כוונתם כמש"כ הריטב"א, וכמ"ש התוס' לקמן ואפי' ברבית קצוצה נמי לא משמע ליה לאיניש איסורא כשנותן לו מדעתו ודו"ק.

קי. אך ברש"י כתב שמלוה ברבית לא חשוב גזלן מדאורייתא לפוסלו משום אל תשת עד חמס, משום שמנפשיה נותן לו, ועל כן לא חשוב גזלן להפסל לעדות מדאורייתא, שגזלן הוא רק כשחוטף ממון מיד חבירו. ובר"ן כתב שמלוה ברבית לא נפסל, דלמ"ד דבעינן רשע דחמס, האי לאו רשע דחמס, ולדידן דקיי"ל כאביי דאמר כל היכא דאיכא ארבעין בכתפי פסול, מיירי הכא ברבית דרבנן, אבל ברבית דאורייתא פסול משום שעובר על לאו, ואף שאינו רשע דחמס, מכל מקום רשע הוא ופסול לעדות.

קיא. וברי"ב"א כתב שאף בשביעית דאורייתא אינם פסולים לעדות מדאורייתא, כיון דאיסור סחורה אינו לאו אלא לאו הבא מכלל עשה, ועוד דלא משמע להו לאינשי שיש איסור בכך,

קודם שביעית, **ואזלי עניים ואספו פירות שביעית ומייתי לעשירים בשכר המעות, שאין זו סחורה גמורה דאזלי העניים בשליחותייהו דעשירים**, ועל כן לא חשיבי העניים כסוחרים בפירות שביעית[קיב].

עתה יבארו התוס' מה נחשב כסחורה בפירות שביעית.

והא דמשמע בפרק לולב הגזול (סוכה דף לט. וסס) **דמותר למכור פירות שביעית לעם הארץ, גבי** הא דאמרינן דהלוקח לולב מחבירו בשביעית, **מבליע לו** הלוקח למוכר **דמי אתרוג בלולב** כיון שאינו יכול לשלם לו על האתרוג לחוד, והטעם **משום דאין מוסרין דמי פירות שביעית לע"ה**, ודמי אתרוג, דמי פירות שביעית הוא, שהרי האתרוג קדוש בקדושת בשביעית, ומשמע שרק משום דאין מוסרין דמי פירות שביעית לעם הארץ, לכך מבליע לו את דמי האתרוג בדמי הלולב, דהלולב אין בו משום קדושת שביעית, **אבל משום** איסור **סחורה** לבד, **לא** היה **אסור** לשלם לו דמי אתרוג, ולכן מותר לתת דמי אתרוג לחבר, וזאת תימה, ואמאי באמת אין איסור למכור אתרוג משום איסור סחורה בפירות שביעית, **ובפרק זה בורר** (סנהדרין דף כו.) **נמי פריך, ונזבנינהו לכהן בדמי תרומה, גבי סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה של שביעית** דקתני התם ירקבו, ומקשינן אמאי ירקבו ימכרם לכהן, ומשמע שמותר למכור פירות שביעית, ואין בזה משום איסור סחורה[קיג]. ומתרצים התוס', **וי"ל דבדבר המלקט ע"מ לאכול והותיר, מותר למכור** אותו המותר, ולא חשוב כסחורה אלא כשלוקט מתחילה על מנת למכור, אבל כשלוקט על מנת לאכול והותיר מותר למכרו, **וכן פורע חובו** בפירות שביעית, דאיתמר **בפרק בתרא דע"ז** (דף סג. וסס) **דאסור משום** שנאמר גבי שביעית 'לאכלה' ודרשינן מינה לאכלה **ולא לסחורה, משמע כדפרשינן** שהאיסור הוא רק היכי שמשתמש בהם להשתכר ממון ולא לאכילה. ולפי זה איסור סחורה הוא רק כשלוקט על מנת למכור.

ומוסיפים התוס', **ואפשר דלוקח ע"מ לאכול**, כלומר דכוונתו היא למכור הפירות שקנה ולהשתכר על ידם, וברווח יקנה למאכלו, אף שמוכרו אח"כ **לא חשיב סחורה**, ואינו אסור משום סחורה **אא"כ לוקח בזול ע"מ למכור ביוקר, שקונה להרויח ממון גרידא, אבל אם כוונתו למכור כדי שיוכל לאכול לא חשוב סחורה[קיד], ובמסכת שביעית** (פ"ח משנה ד) **פירש** הר"ש **דין סחורה** מה נחשב לסחורה **ע"פ הירושלמי** על המשנה דהאומר לפועל הא לך איסר זה ולקט לי ירק היום, שכרו מותר, [ואינו קדוש בשביעית שלא נחשב כדמי פירות שביעית אלא שכר פועל], ואם אמר לו לקט לי בו ירק היום, ולא הקדים לו הא לך איסר זה, שכרו אסור [שנתפס בו קדושת שביעית]. פירש הר"ש דאסור לעשות בו חפציו משום ששביעית לא ניתנה אלא לאכילה ושתייה וסיכה. ומפרש הירושלמי משנה זו, מה בין האומר לקט לי לאומר לקט לי בו, דהיינו באיסר זה, ר' אבין בשם ר' יוסי בר' חנינא מהלכות של עמעום היא. כלומר שהיה ראוי לאסור את השכר אפילו באומר לקט לי סתם, אלא שעמעמו עליו והתירוהו מפני חיי נפש[קטו].

ויבארו התוס' כיון שכל הפסולים שבמשנה הם מדרבנן מאי טעמא שנה לעבדים במשנה זו, והרי מדאורייתא הם פסולים.

ועבדים דבמתניתין דהכא שנו להם, **בפרק זה בורר** (סנהדרין דף מד:) **לא תני להו** בהדי הפסולין השנויין שם, משום דהעבדים **פסולין מדאורייתא** הם, ואילו במתניתין התם תני להו רק לפסולין מדרבנן, **אבל הכא** אף דשנה רק פסולין מדרבנן **איצטריך למיתני** נמי לעבדים, משום **דלא תימא כיון דלא מחמת עבירה מיפסלי, יהיו מכשרי לעדות החדש, מידי דהוה אקרובים לר"ש** דכשרים, אף שפסולים לכל עדיות, כמו כן יהו העבדים כשרים, ונאמר דבעדות החדש פסולים רק רשעים ולא שאר פסולי עדות[קטז], קמ"ל מתני', דאף לר"ש דקרובים כשרים, עבדים פסולין, ומשום דילפינן להו מ'בכם' דבעינן כשרים ומיוחסין כמוכם.

שאין זו סחורה גמורה דאזלי בשליחותייהו והא דמשמע בפרק לולב הגזול (סוכה דף לט. וסס) **דמותר למכור פירות שביעית לע"ה גבי מבליע לו דמי אתרוג בלולב משום דאין מוסרין דמי פירות שביעית לע"ה אבל משום סחורה לא אסור ובפרק זה בורר** (סנהדרין דף כו.) **נמי פריך ונזבנינהו לכהן בדמי תרומה גבי סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה של שביעית וי"ל בדבר המלקט ע"מ לאכול והותיר מותר למכור וכן פורע חובו בפרק בתרא דע"ז** (דף סג. וסס) **דאסור משום לאכלה ולא לסחורה משמע כדפרשינן ואפשר דלוקח ע"מ לאכול לא חשיב סחורה אא"כ לוקח בזול ע"מ למכור ביוקר שקונה להרויח ובמסכת שביעית** (פ"ח משנה ד) **פירש דין סחורה ע"פ הירושלמי ועבדים בפרק זה בורר** (סנהדרין דף כד:) **לא תני להו דפסולין דאורייתא אבל הכא איצטריך למיתני דלא תימא כיון דלא מחמת עבירה מיפסלי מכשרי לעדות החדש מידי דהוה אקרובים לר"ש:**

מחללין את השבת. עדים שראו את החדש ואפילו עדים המעידים עליהם בשאין ב"ד מכירין עדי החדש מחללין את השבת להעיד עליהם כדמוכח בריש פרק שני שהלך ר' נהוראי אצל העד באושא בשבת להעיד עליו:

משלחין עמו אחר להעידו. ואותו אחר נמי מחלל עליו את השבת כדפירשנו לעיל בסוף פרק ראשון.

הדרן עלך ארבעה ראשי שנים

מחללין את השבת:

יבארו התוס' איזה עדים מחללין את השבת.

עדים שראו את החדש מחללין את השבת כדי להעיד, **ואפילו עדים המעידים עליהם** שהם כשרים[קיז], והיינו באופן **בשאין ב"ד מכירין עדי החדש**, וצריכים עדים אחרים להעיד עליהם שהם כשרין, וגם עדים אלו **מחללין את השבת כדי להעיד עליהם**, ומוכרח אתה לומר כן **כדמוכח בריש פרק שני, שהלך ר' נהוראי אצל העד באושא בשבת להעיד עליו** שהוא עד כשר, אלמא דמחללין את השבת עבור כך[קיח].

משלחין עמו אחר להעידו:

ואותו אחר שבא להעיד על מי שראה את החדש שהוא כשר **נמי מחלל עליו את השבת** אף שאינו מעיד על החדש עצמו, **כדפירשנו לעיל בסוף פרק ראשון** בדיבור הקודם.

הדרן עלך ארבעה ראשי שנים

ציונים והערות

ולכן אינם פסולים מדאורייתא. **קיג. ובסנהדרין** שם תירצו התוס' בד"ה ימכרו לכהנים, שסחורה היינו כשמוכרה בשוק כעין חנות דדמי לסחורה, אבל בפעם אחת כאין אקראי בעלמא ליכא משום סחורה. וברש"י שם ד"ה בדמי תרומה כתב שמותר למכור שביעית על מנת לאכול אותה ואת דמיה קודם הביעור, ולפי"ז האיסור סחורה הוא רק בדבר שלא גומר אותו ואת דמיה קודם הביעור. וכ"כ רש"י סוכה (לט.) שהאיסור סחורה הוא כשעושה בהם סחורה להצניע לאחר שביעית ולהתעשר. **קיד. וכוונתם** כמו שכתבו התוס' ע"ז (סג. ד"ה ומלמד), בשם רבינו יצחק שהסחורה שאסורה בפירות שביעית הוא לקנות הרבה ביחד כדי להוליך ממקום הזול למקום היוקר, וכן בפורע חובו בפירות שביעית שנמצא משתכר בפירות שביעית, ולאו לאכלה הוא, אבל אם לוקט למכור על יד כדי לקנות בו דבר אכילה אין זה סחורה, ולכן מותר למכור אתרוג בשביעית. **קטו. זה** דברי הר"ש בשביעית פ"ח מ"ד.

ואולי כוונת התוס' למה שכתב הר"ש בפ"ז מ"ג שאסור ללקוט לסחורה, אבל אם אחד לוקט מותר לבנו למכור במקומו משום שהוא לא לקטן. וכתב שם שזה הפירוש מתחילה היו אומרים אוספין כשרים סוחרים פסולין, משרבו ממציאי מעות לעניים ואזלי עניים ואספי ומייתי חזרו לומר אחד זה ואחד זה פסולין. שאוספין היינו כעין שהוא לוקט ובנו מוכר על ידו, סוחרין הוא כשהלוקט עצמו מוכר. והוסיף שאפשר שהקונה מחבירו בזול כדי למכור ביוקר אסור דהיינו סחורה, אך המשנה שם שלוקט ובנו מוכר על ידו לא מיירי בכהאי גוונא. **קטז. בריטב"א** כתב דאיצטריך למיתני עבדים, משום דלא תימא דלא פסלו בעדות החדש אלא כשיש בו פסול משום ריעותא שבו ואפילו מדרבנן, אבל כל שאין פסולו אלא מגזירת הכתוב כגון עבדים וקרובים כשר בעדות החדש, קמ"ל שהעבדים פסולין אף בזה ולא הכשיר רבי שמעון אלא קרובים אבל עבדים לא, שאף קרובים מגזרת הכתוב הוא שכשרים כאן. **קיז. ואינו** מן הבייתוסים, משום שיש לחוש שמא העד מן הבייתוסים הוא. **קיח. והראיה** שהלך ר' נהוראי להעיד על העד שהוא כשר, ולא על קידוש החדש עצמו. כתבו התוס' (סס כג: ד"ה סהדא), דהוא מהירושלמי ותוספתא פ"א הט"ו דקתני אם אינן מכירין אותו משלחין עדיו עמו אפילו בשבת, מעשה ברבי נהוראי שבא עם העד בשבת לאושא והעיד בו, ומשמע שבא להעיד בהכרת העד.

משלחין עמו אחר להעידו:
ועל **אותו עד אחר**[א] הבא להעיד על חזקת כשרותם של שני עדי הראיה, **נמי מחלל עליו את השבת**[ב], מכיון שנצרכת עדותם לקידוש החדש, שלולא הם תתעכב העדות. **כדפירשנו לעיל בסוף פרק ראשון** (כד"ה מחללין), שהלך רבי נהוראי לאושא בשבת, להעיד על כשרות העד.

וחד מי מהימן:
תימה כי לא מהימן, אף שיהא הדין דאין עד אחד נאמן להעיד על חזקת כשרותם של העדים, מכל מקום **נמי** יהא **מחלל את השבת לילך שם**, לבית הדין שבירושלים וזאת **שמא יצטרף עם אחר**, שאילו עד אחר המכיר גם הוא את עדי הראיה, יצטרף עמו להעיד, כשם שנאמר דין זה לענין עדות הראיה שהולך, משום שמא יצטרף, **כדתנן בפ"ק** (לעיל ע"ח), **גבי אב ובנו** שראו בשבת את הלבנה בחידושה, דינא הוא **דילכו** להעיד, אמנם **לא מפני שיצטרפו זה עם זה**, כיון שפסולים להעיד יחדיו מדין קרובים, **אלא שאם יפסל האחד, שיצטרף השני עם אחר**[ג], משמע, שאף דבשעה שהולך עדיין אינו ראוי להעיד, מכל מקום ילך אף דמחלל את השבת בכך, וזאת שמא יצטרף עם אחר, וכמו כן נימא דגם עד יחיד המכיר את עדי הראיה, ילך, שמא יצטרף עם עד אחר[ד]. ומיישב התוס' **ונראה, דלא** מקשה הגמרא, **האיך אחר מחלל שבת כיון דלא** מהימן לחודיה, דודאי מחלל שמא יצטרף, **אלא מקשה על לישנא דמתני', דנקט אחר** בלשון יחיד **דמשמע דחד מהימן**[ה], דמלשון זה משמע שאף עד אחד מהימן להעיד על כשרות העדים, ומקשה הגמרא, והלא שנים בעינן, כדתניא מעשה שבא הוא 'ועדיו', בלשון רבים.

אלא מאי אותו, אותו זוג:
תימה מאי קאמר, כיצד דייקה הגמרא, דמלשון המשנה 'אותו', הבא בלשון יחיד, מוכח דהכוונה היא על עצם העדות וזו אך בשני עדים כשירה, ואין הכוונה בתיבת 'אותו' לעד יחיד, שהרי אין נאמן ביחיד, וכמו כן תיבת 'אחר' שבמשנה, הכוונה היא 'לעדות אחרת' שהיא בשתים, ולא לעד יחיד, והרי **אני יכול לומר**, דתיבת 'אותו' כוונתו לעד **אחד מאותו הזוג**, דאומנם יש שני עדי ראיה, אך אין בית הדין מכיר אחד מהם. והאיך דייקה הגמרא מכאן דגם תיבת 'אחר', כוונתה לעדות אחרת, והרי אפשר לומר בה דכוונתה לעד אחר, ונשארו התוס' בתימה.

סהדא אחרינא הוה:
י"ל, דאליבא דרב אשי, **מירי** המעשה דרבי נהוראי **בעד אחד שראה החדש**, **שהלך רבי נהוראי להצטרף עמו, ולהעיד נמי על החדש** קאי, דהלך לבדו להצטרף עם אחר להעיד על ראיית החדש, **והא דקתני בברייתא**, דהלך רבי נהוראי אצל העד **להעיד עליו**, אין הכוונה דהלך להעיד על כשרות העד, אלא **אחדש קאי**, שהעיד רבי נהוראי גם הוא על ראיית החדש. **אבל בירו' ובתוספתא** (פ"ח), **מוכח בהדיא דבהכרת העד מיירי**, ואליבא דרב אשי היה המעשה, **שהלך ר' נהוראי לבדו להעיד עליו דכשר**, **וכן פרש"י** דבאושא היה עד שני שהכיר את עדי הראיה, ובא רבי נהוראי להצטרף עמו להעיד על חזקת כשרותם, ולפי פירושם של הירושלמי והתוספתא בדברי רב אשי, **קאי פירכא** דגמרא, **דאי הכי** מאי למימרא, **אתרי שנויי**, דבין באופן הראשון דהובא בגמרא, דהלך ר' נהוראי עם העד 'להכיר' את כשרות עדי הראיה, וכן לתירוץ דרב אשי דהלך להצטרף לעד אחר שהיה באושא, 'שהכיר' את העדים אופן השני אין חידוש כלל, בזה דמותרים עדי ההכר ללכת ולחלל שבת, דכבר במשנה נאמר דין זה[ו].

להטעות את חכמים:
ומפני מה חפצו הבייתוסים להטעותם, משום **שאירע יום ל' של אדר בשבת, ולא נראה החדש** [-הלבנה] **בזמנו**. שלא נראה חידוש הלבנה בל' באדר, ומשום כך לא נקבע ראש חודש ניסן, אלא למחרת ביום ראשון, **ובייתוסין מתאוין שיהא יום א' של פסח בשבת, כדי שתהא הנפת העומר באחד בשבת**[ז], כיון שלדעתם, הנפת העומר מצוותה לאחר השבת הראשונה שאחר יום ראשון של פסח, וחכמים אית להו, שהנפת העומר נעשית לעולם ביום שאחרי יום טוב ראשון, וכדי שיעשו חכמים את העומר כפי שיטתם, על כן רצו הבייתוסים שיום טוב ראשון של פסח יהיה בשבת, שאז גם לשיטת חכמים הנפת העומר תהא לאחר שבת דחוה"מ, וכן כדי שתהא **עצרת באחד בשבת**, שיום שחל בו יום שני של פסח, חל בו עצרת, שלטענתם כל יום טוב של עצרת נחוג ביום א', וזאת משום דמשה רבינו אוהב ישראל היה, ותקן עצרת אחר יום השבת, כדי שיהיו ישראל מתענגים שני ימים, **לפי שהיו** הבייתוסין **דורשין** בדברי הפסוק '**ממחרת השבת**', שכוונת הכתוב **לשבת בראשית כמשמעו**, כלומר דהנפת העומר היא דווקא ביום א' שלאחר שבת ועל כן רצו שגם, לחשבון חכמים, יחול זמן הקרבת העומר לאחר השבת, וגרמו לחכמים לקדש את חדש ניסן בליל שבת, אף שעדיין לא נראה חידוש הלבנה, זאת כדי שיחול יום א' של פסח בשבת, ויקצרו את העומר למחרת השבת ביום א', שהוא יום ב' של פסח. **כך פי' בקונטרס. וא"ת, ומה מרויחים** הבייתוסים בשינוי זמנו של החדש, **והלא מתקלקלין** גם הם **לענין פסח**, דהרי

[כב.] **משלחין עמו אחר להעידו. ואותו אחר נמי מחלל עליו את השבת כדפירשנו לעיל בסוף פרק ראשון:**

[כב:] **וחד מי מהימן. תימה כי לא מהימן נמי מחלל את השבת לילך שם שמא יצטרף עם אחר, כדתנן בפ"ק (לעיל ע"ח) גבי אב ובנו דילכו לא מפני שיצטרפו זה עם זה אלא שאם יפסל האחד שיצטרף השני עם אחר, ונראה דלא מקשה היאך אחר מחלל שבת כיון דלא מהימן לחודיה אלא מקשה על לישנא דמתני' דנקט אחר דמשמע דחד מהימן:**

אלא מאי אותו אותו זוג. תימה מאי קאמר אני יכול לומר אחד מאותו הזוג:

סהדא אחרינא הוה. י"ל דמיירי בעד אחד שראה החדש שהלך רבי נהוראי להצטרף עמו ולהעיד נמי על החדש והא דקתני בברייתא להעיד עליו אחדש קאי, אבל בירו' ובתוספתא (פ"ח) מוכח בהדיא דבהכרת העד מיירי שהלך ר' נהוראי להעיד עליו דכשר וכן פרש"י וקאי פירכא דאי הכי אתרי שינויי:

להטעות את חכמים. שאירע יום ל' של אדר בשבת ולא נראה החדש בזמנו ובייתוסין מתאוין שיהא יום א' של פסח בשבת כדי שתהא הנפת העומר באחד בשבת ועצרת באחד בשבת לפי שהיו דורשין ממחרת השבת שבת בראשית כמשמעו כך פי' בקונטרס, וא"ת ומה מרויחים והלא

ציונים והערות

א. הכרח התוס' לפרש, דמתניתין איירי לענין שעל עד זה מחללין שבת, כתב בפני יהושע, משום דהוקשה לו סדר המשנה, דבתחילה הוה ליה לומר בראשונה היו מקבלין וכו', ולאחר מכן באחרונה כשקלקלו הבייתוסים, שלחו עדי הכר, ועוד, דמסיפא דמתניתין דאיתא שלא היו מקבלין אלא מן המכירין, שמעינן כבר דאם אין מכירין, צריך לשלוח עדים להכיר כשרותם. על כן פירש התוס', דרישא דמתניתין איירי לענין חלול שבת, ושייך למשנה דסוף פרק ראשון, דאיירי התם נמי לענין חלול שבת דעדי הראיה, כתבה המשנה כאן דלא רק עדי ראיה מחללין, אלא אף עדי ההכר מחללין, ואח"כ כתבה טעם לעצם חיוב עדי ההכר. **ב. ובטורי** אבן הקשה, כיצד מחללין עדי הכר את השבת, הלא מדין תורה יש חזקת כשרות על העדים, ואף כשקלקלו הבייתוסים אין בכח זה לקלקל חזקה זו, וכיצד תקנו חז"ל תקנה לבטל דבר מן התורה בקום ועשה, דיחללו עדי ההכר את השבת על פי גזירת חכמים, דמן התורה יתקדש החדש גם בלא עדות הכר. ומתרץ, דגזירת חכמים היתה, דתלוי עצם קידוש החדש בעדות הכר, דרק על ידי עדותם יתקיים קידוש החדש, ושייך לחלל שבת לקיים את החדש במועדו, ואף שחילול שבת זה בא מחמת גרם תקנת חכמים, מכל מקום, כיון שמצוות קידוש החדש היא הדוחה את השבת, שפיר דמי. **ג. הקשה** בפני יהושע על דברי התוס', במה דהשוה עדות הכר לעדות אב ובנו, הלא אם תאמר דהפירוש במשנה עד הכר אחד וחזי להצטרף, אם כן גם בעדות ראיה שבמשנה איירי בעד אחד, ואם כן, יהיה באופן זה הרבה ספיקות, דשמא לא ימצא עוד עד ראיה שני, ואף אם ימצא, שמא לא יכירוהו, וכן שמא לא ימצאו עוד עד המכיר את עד הראיה, על כן אין הולך עד אחד כלל ביחיד. דאילו בעדות אב ובנו אפשר לומר, דהיה קודם שקלקלו, וספק אחד בלבד יש, שמא לא ימצא עוד עד ראיה להצטרף עמו. **ד. משמע** מדברי התוס', שחלק על שיטת הראשונים, (ר"ן, רשב"ם, והובא בריטב"א), דגרסו בגמרא, מעשה שבא וכו' תני עדו אמר רב פפא. דלשיטתם, הכי נמי דלעדות הכר סגי עד אחד, כיון דמדאורייתא כשרים הם, ומדרבנן הצריכו להכשירם, הקילו בעד אחד, וכן הוא מפורש בירושלמי, אך תוס' סבר, דחזי לאצטרופי גרידא, ולחוד אינו מהימן. אמנם, בשפתי חכמים כתב, דתוס' זה קאי על דברי הגמרא בראית התרצן, אילימא אותו חד וחד מי מהימן וכו', וזה איירי בעדות ראיה, ולפי זה אפשר לומר, דמודה התוס' דבעדות הכר הכי נמי דסגי בעד אחד. **ה. ברש"ש** הקשה על תירוץ התוס', דשמא מתניתין הא גופא אתא לאשמעינן, דאפילו עד אחד ילך שמא יצטרף, ועוד מה ראיה מרבי נהוראי, דשמא הלך כדי להצטרף, וכן מה הקשה בגמרא ממעשה שבא הוא ועדיו, דשמא באו שנים שמא יפסל אחד מהם, ויצטרף השני עם אחר. על כן כתב, דאף דלענין עדות ראית החדש הולך העד על הספק, מכל מקום בעד הכר לא הקילו ללכת ולחלל מספק, (וכן הוא בפוסק הרמ"ך). **ו. אבל** לתירוץ התוס', דאליבא דרב אשי הלך רבי נהוראי להעיד על ראית החדש, אפשר לומר דפירכא דגמרא אינה אלא על על תירוצו של רב אשי, דפשיטא הוא דמחללין על ראית החדש, אבל לתירוץ הראשון יש חידוש, דבעדות הכר גם מחללין. והקשו הראשונים (רשב"ם, ריטב"א, ר"ן), לשיטת הירושלמי והתוספתא, מה שייך תירוץ הגמרא מהו דתימא מספיקא לא מחללין, הלא לתירוץ הראשון הלך רבי נהוראי עם העד ומה ספק יש בזה, ותירצו, דכיון דתלוי רבי נהוראי בדעת עד שני, הוי ספק, שמא מתוך דרישות וחקירות, יחזור בו העד השני ולא יעיד על ההכר, ובעדות ראיה אינו כן, דכיון דראה את החדש, ודאי לא יחזור בו, אך להעיד על כשרות העדים, נחשב אצלו לדבר גדול, ויחזור בו מלהעיד, ומחלל רבי נהוראי את השבת מספיקא. ובפנ"י וברש"ש תירצו, דהכא אף שהיה עם רבי נהוראי עד שני להיכר, מכל מקום לא הכירו אלא עד ראיה אחד, ואיכא ספק שמא לא ימצא עד ראיה שני. ובשפת אמת, וכן בס' גנזי יוסף תירצו, דשמא יכירו הבית דין עצמם את העדים, קמ"ל דאף בספיקא מחללין. **ז. הקשה** בטורי אבן, וברש"ש מדעסוי, דהא לעיל (דף יט:) יש שסובר, דאדר הסמוך לניסן לעולם חסר, ואפילו לא נראה החדש בזמנו, מקדשין את ניסן בל' באדר, אם כן מה שייך כלל קלקול הבייתוסים בזה, ותירץ, דלשיטה זו צריך לומר דקלקולם היה ללא טעם, אלא דלא נראה להם דבר זה של השאת משואות, לכן קילקלו. ובמנחם משיב נפש, ובערוך לנר כתבו, דאין נראה לומר דלא היה להם סיבה, דמשמע לקמן דשכרו עדים בממון רב, הרי

גם הם מודים דפסח זמנו בט״ו בניסן הוא, ואם יקדימו את החודש ביום, יאכלו חמץ בז׳ של פסח, שלחשבונם יסתיים החג, ולחשבון התורה עדיין חל הפסח עד למחרת. וי״ל, **דלא חשיבי ליה לביתוסים קלקול**, אין הם מחשיבים את שינוי זמנו של החדש לקלקול, **משום דדרשי אתם**, ג׳ פעמים נכתב בתורה התיבה ׳אתם׳ לענין קביעת המועדות בזמנם, ודרשו חכמים מתיבת ׳אתם׳, לומר, שקביעת החדשים תלויה בידי בית הדין, **ואפי׳ מזידים**. דאף כשבית הדין יודע שקבעו את החדש שלא בזמנו, מכל מקום על פי דין התורה, זמני המועדות יחשבו כקביעת בית הדין, ולשיטתם אין בזה קלקול כלל[יח].

מתקלקלין לענין פסח וי״ל דלא חשיבי ליה קלקול משום דדרשי אתם ואפי׳ מזידים:

מוליך ומביא מעלה ומוריד. בירושלמי משמע כדי שלא יטעו לומר שהוא כוכב דא״ר אסי חזינא כוכבא דנחית וסליק חזינא כוכבא דאזיל ואתי:

מוליך ומביא מעלה ומוריד:

בירושלמי ר״ה (דף יג) **משמע** דמה שלא סגי בהנפת המשואה למעלה ולמטה, אלא נדרש גם להוליך ולהביא, הוא **כדי שלא** יטעו העם הרואים את המשואה, **לומר שהוא כוכב**, ולא יבינו שקדשו בי״ד את החודש, ודבר זה יכול להטעות, **כדא״ר אסי, חזינא כוכבא דנחית וסליק, חזינא כוכבא דאזיל ואתי**, הילוכו של הכוכב הוא שיורד ועולה או שהולך ובא אך אין הכוכב עושה את שתי הפעולות יחד, ועל כן אילו היה רק מוליך ומביא או רק מעלה ומוריד היו טועים העם לומר שכוכב הוא, ומשום כך הוצרכו להניף את המשואה לכל הכיוונים יחד[יט].

גזירה משום ר״ח חסר שחל להיות בע״ש:

מבארים התוס׳, כשם שעל חודש חסר שחל ביום שישי, אם ישיאו את המשואות במוצאי שבת, יבואו לידי טעות לומר שהוא חדש מלא, **ה״נ הוה מצי למימר**, דהטעם שאין משיאין משואות על חדש מלא הוא, **משום ר״ח מלא שחל להיות בשבת**, שגם אז ישיאו המשואות במוצאי שבת יבואו לטעות ולומר, שחודש חסר הוא ומה שלא השיאו לאור עיבורו, הוא **מהני טעמי דמפרש**. דאין שייך להשיא לאור עיבורו מפני שהיה שבת.

והא דלא עביד במוצאי שבת איתנוסי איתנוסו:

וא״ת, והשתא נמי, אף כפי הנאמר בברייתא, **דלא עבדו** השאת משואות **אמלא כלל**, ועל חדש חסר בלבד השיאו, עדיין יש חשש שיטעו העם וכגון, **כי מיחל ר״ח מלא בשבת**, ולא ישיאו משואות במוצאי שבת, מפני שהוא חדש מלא, ויטעו **ויאמרו**, באמת **האי** חדש **חסר הוא**, ומפני שאין אפשרות להשיא משואות בליל שבת, היו צריכים לדחות את השאת המשואות למוצאי שבת, **והאי דלא עביד** למשואות במוצאי שבת, משום **דלמוצאי שבת איתנוסי דאיתנוסו**, מחמת אונס במשתה השבת שכחו ולא השיאו. **וי״ל, דהיכא דודאי עבדי לעולם משואות, בין אמלא בין אחסר**, כלומר דרק באופן זה שלעולם היו משיאים את המשואות, אזי **כי לא עבדי כלל**, במקרה שלא ישיאו, **ודאי יתלו באונס**, דיאמרו דכיון דכל חדש הם משיאים, מה דלא השיאו בחודש זה, אונס הוא דאיתרחיש להו, ולא ידעו האם חדש זה מלא או חסר, **אבל השתא** לדברי הברייתא, **דזימנין עבדי** בחדש חסר, **וזימנין לא עבדי** בחדש מלא׳, **כי לא עבדי השתא במוצאי שבת**, אף דבמוצאי שבת אינם יודעים מפני מה לא השיאו, או משום דחדש זה מלא הוא, או משום דנאנסו, מכל מקום **לא תלו באונס**, לומר שהוא חסר ונאנסו מלשאת, **אלא** יתלו **במילתא דשכיחא**[כ], דיותר קרוב לומר דמה שלא השיאו, הוא משום שהוא חדש מלא, שאין משיאים בו, ולא ירחיקו בדעתם לומר, דנאנסו בית הדין, ולא השיאו אף שהוא חדש חסר.

משום בטול מלאכה לעם שני ימים:

פירש בקונטרס, דאילו ישיאו משואות רק על חדש מלא, **אין לך** ר״ה **שאין מתבטלין בני גולה ממלאכה ב׳ ימים, בין אמלא בין אחסר**, מכיון שביום שלושים לחדש, עדיין אינם יודעים בני הגולה האם הוא יום ל׳ לחדש אלול, וחדש אלול מלא הוא, ואינו ראש השנה, או דכבר קידשו לחדש תשרי, וראש השנה הוא. וחייבים לשומרו מספק. וכן ביום ל״א, לא ידעו האם ראש השנה כבר עבר, ואתמול היה, זאת מפני שאלול חסר היה ובל׳ אלול חל ר״ה, או שמא אלול מלא הוא, והיום הוא א׳ תשרי וקודש הוא, וזאת כיון דהשאת המשואות על חדש מלא, לא תיעשה אלא במוצאי יום ל״א, וישבתו העם שבגולה ממלאכה שני ימים. **אבל כי עבדי אחסר**, אם ישיאו את המשואות, על חדש חסר, במוצאי יום ל׳, **ידעי** בני הגולה **שביום שלשים נקבע**, וכבר ידעו העם ביום ל״א האם הוקבע יום ל׳ אלול לראש השנה, ואז **יעשו מלאכה למחר** שכבר חול הוא, ולא יבטלו שני ימים ממלאכתם. ואומר התוס׳, **ולחנם דחק רש״י לפרש**, שיבטלו ממלאכתם משום ר״ה, **דאכל ר״ח קאי**[כא], וניתן לומר דכוונת תירוץ הגמרא הוא לענין כל ראש חדש, ולאו דווקא לר״ח הנוגע לר״ה, **כי לא** היו **רגילין לעשות מלאכה בר״ח**[כב], ועל כן בכל ר״ח יש את הסברא, שישיאו משואות על חדש חסר בלבד, ובמוצאי יום ל׳, כדי שלא יבטלו ממלאכה מספק ביום שלמחרת, והראיה דנהגו העם דלא לעשות מלאכה בר״ח, הוא **מכדאמרינן בפרק הקורא את המגילה עומד**, (מגילה דף כג:) וכל יום **שאין בו ביטול מלאכה לעם, כגון** ר״ח וחולו **של מועד, קורין ארבעה**[כג]. שבימים שנאספה בהם עשיית מלאכה, תקנו חכמים שיעלה אחד נוסף בקריאת התורה, וזאת כיון שאין חשש לביטול העם ממלאכתם. **ורגילין** רבותינו **לומר**, שמנהג זה שאין עושין מלאכה בר״ח, לנשים נתקן, משום **שהוסיף המקום י״ט לנשים בר״ח**, שינהגו בו מנהג ימים טובים להתבטל ממלאכה, **בשכר שלא נתרצו על מעשה העגל, כשאמר להם אהרן** (שמות לג) **פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם** וגו׳, צווה אהרן ׳שהאנשים׳ יסירו את נזמי ׳נשיהם׳ ויביאו אליו, אך הם לא כך עשו, אלא **ויתפרקו כל העם** וגו׳ את נזמי הזהב **אשר באזניהם** של ׳האנשים׳ עצמם, **אבל** נזמים ׳**דנשיהם**׳ **לא הביאו**, מפני **שלא רצו הנשים ליתן לנזמיהן**, שלאחר מכן נעשה מהם עגל הזהב, **ובשכר** זאת ניתן להם לעשות כל ראש חדש כיום טוב.

הוה מצי למימר משום ר״ח מלא שחל להיות בשבת מהני טעמי דמפרש:

(כג.) **והא דלא עביד במוצאי שבת איתנוסי איתנוסו. וא״ת והשתא נמי דלא עבדו אמלא כלל כי מיחל ר״ח מלא בשבת יאמרו האי חסר הוא והאי דלא עביד למוצאי שבת איתנוסי דאיתנוסו. וי״ל דהיכא דודאי עבדי לעולם משואות בין אמלא בין אחסר כי לא עבדי כלל ודאי תלו באונס אבל השתא דזימנין עבדי וזימנין לא עבדי כי לא עבדי השתא במוצאי שבת לא תלו באונס אלא במילתא דשכיחא:**

משום בטול מלאכה לעם שני ימים. פירש בקונטרס אין לך ר״ה שאין מתבטלין בני גולה ממלאכה ב׳ ימים בין אמלא בין אחסר אבל כי עבדי אחסר ידעי שביום שלשים נקבע ויעשו מלאכה למחר. ולחנם דחק לפרש ר״ה דאכל ר״ח קאי כי לא היו רגילין לעשות מלאכה בר״ח כדאמרינן בפרק הקורא את המגילה עומד (מגילה דף כג:) **ושאין בו ביטול מלאכה לעם כגון ר״ח וחולו של מועד קורין ארבעה ורגילין לומר שהוסיף המקום י״ט לנשים בר״ח בשכר שלא נתרצו על מעשה העגל כשאמר להם אהרן** (שמות לג) **פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם וגו׳ ויתפרקו כל העם וגו׳ אשר באזניהם אבל דנשיהם לא הביאו שלא רצו הנשים ליתן:**

ציונים והערות

שהיה להם ענין גדול לקלקל, ותירצו באופן אחר, דבירושלמי כתב, דמה דהשיאו המשואות בכל החודשים, הוא מפני דעיקר קלקול הבייתוסים היה בחודש אדר, דקלקלו את ל׳ שבט כדי שאדר יהיה מקודם, ואז יהיה גם ניסן מוקדם. ולפי זה שפיר קלקלו, דשבט אינו חסר לעולם ושייך בו קלקול.

ח. בפני יהושע כתב דתירוץ זה דוחק הוא, ואולי יש לומר, דכפרו הבייתוסים גם בדרשה דהחדש הזה לכם, ׳כזה ראה וקדש׳, דאין החדש תלוי בראיה, אלא כחשבון הפרש קבוע בין מולד למולד, כ״ט יום, י״ב רגעים, ותשצ״ג חלקים, ולפי חשבונם היה פסח חל בשבת, ועצרת אחר השבת, ועל פי הראיה אינו כן, על כן הטעו, והשתא לפי דעתם עשו את הפסח בזמנו. **ט. בתוס׳** יו״ט כתב, דאותם הכוכבים ההולכים ונופלים, אינם מכוכבי הלכת, דהם יש להם מהלך קבוע וידוע, וכן אין זה משאר הכוכבים, דהם קבועים ועומדים במקומם ואינם הולכים, אלא כוכבים ההולכים דאיתא הכא, הם מראות כמין כוכבים הנוצרים לשעה ונראים ברקיע, והם הזיקין שנאמרו במסכת ברכות, והם כוכבי השביט דאמר שמואל נהירין לי שבילי דרקיעא, לבר מכוכבא דשביט דלא ידענא מאי ניהו. וברש״ש העיר, דמה שכתב דשאר הכוכבים אינם הולכין, היינו שאין להם מהלך בפני עצמם, אך גם הם מהלכים עם הגלגל היומי ממזרח למערב. **י. והקשה** השפת אמת על תי׳ התוס׳, הלא בגמרא העמידו שאם יקלע ר״ח חסר בערב שבת לא יעשו כלל, ויעשו רק על מלא, אם כן מה שייך שיתלו באונסא, הלא לא משיאין תמיד, וודאי יתלו במילתא דשכיחא, שהוא חדש חסר, ומדוע נאמר בגמרא שיטעו לומר דהוא מלא ונאנסו במה שלא השיאו. **יא. והקשה** בטורי אבן, וכן בשפת אמת, מדוע נדחקו רש״י ותוס׳ כאן לתרץ, דיתלו במילתא דשכיכא ולא בשכרות, הלא אפשר לומר בפשיטות, דאילו יעשו סימן רק על חדש חסר, לעולם ידעו דאם עשאוהו הוא חסר, ואף אם יעשוהו מאוחר כמה ימים, ואם לא עשאוהו הוא מלא, אבל כשישיאו בין על מלא בין על חסר, יבואו לטעות ולאחר שעבר זמן השאת המשואות, לא ידעו עבור מה השיאו, האם עבור מלא או חסר, ולא ידעו מתי נתקדש. **יב. ובתוס׳** חגיגה (דף יח.) ד״ה ראש כתב, דמה דאמרינן הכא דבטלים ב׳ ימים הוא משום ר״ה, כדפי׳ רש״י כאן. **יג. בטורי** אבן הקשה, כיון דביטול מלאכה לנשים הוא מדרבנן, אם כן אדרבה, מטעם ספיקא דיומא יעשו מלאכה ב׳ הימים, משום דספק דרבנן לקולא, ותי׳, דבכהאי גוונא לא אמרינן ספק דרבנן לקולא, דתיעקר ע״י כך כל תקנה דרבנן, דבכל ר״ח יעשו מלאכה מספק. **יד. הקשו** בצל״ח ובטורי אבן, דרש״י בעצמו כתב במגילה (דף כג: ד״ה ר״ח), דהטעם הוא משום בטול מלאכה בראש חדש, שאין הנשים עושות מלאכה בהם כדברי התוס׳ כאן, ומפני מה שינה כאן פירושו,

ארבעה מיני ארזים:
תימה, לדברי ר' יהודה דד' מיני ארזים בלבד יש, יקשה, **דבפרק לולב הגזול** (סוכה דף לז. ושם) **א"ר יהודה, סוכה אינה נוהגת אלא בארבעה מינים שבלולב**, אין כשר לסכך את הסוכה, אלא באותם ארבעה עצים שנוטלים מהם לארבעת המינים, ולא בשאר עצים. **ופריך** עלה שם בגמרא, **מהא דמכשר ר"י לסכך בנסרים של ארז שאין בהם [ארבעה על ארבעה]**, דמשמע שאף את עץ הארז הכשיר ר' יהודה לסכך בו, ולא רק מד' המינים. **ומשני, מאי ארז הדס**, ארז זה, הוא ההדס מד' המינים, **כדאמר רבה בר רב הונא**, י' **מיני ארזים הן**, והדס אחד מהם, על כן התיר ר' יהודה לסכך בו. ומקשה התוס', **והשתא, לרב יהודה אמר רב דאמר** כאן, **דארבעה** מיני ארזים הן **ותו לא**, ושאר עצים אינם ממין הארז כלל, א"כ **מאי איכא למימר**, כיצד תתורץ קושית הגמרא על ר' יהודה, והלא אין ההדס נמנה בארבעת מיני הארזים שמנה ר' יהודה אמר רב, וכיצד התיר רב יהודה לסכך בארז, אף שאינו מארבעת המינים. ומיישב התוס', **ושמא הכא** היינו, מחלוקת רב יהודה אמר רב, ורבה בר רב הונא, אינה אלא **לענין** מקח **וממכר פליגי**, דהמוכר לחבירו ארז סתם, לשיטת רב יהודה, אינו רשאי ליתן לו, אלא אחד מארבעת מיני ארזים אלו, ולרבה בר רב הונא, יכול ליתן אחד מהעשרה, **אבל** לענין שאר הדינים, **כולהו מודו דעשרה מיני ארזין הן**, דמודה רב יהודה, שעשרה עצים נחשבים ממין ארז וביניהם הדס, ולכך לענין הסוכה, אמנם יחשב ההדס כארז, ופליג רק לענין מקח וממכר, ואומר שאינם נחשבים כארז לענין זה. **ובירושלמי חשיב, עשרים וארבעה** מיני ארזים.

ארבעה מיני ארזים. תימה דבפרק לולב הגזול (סוכה דף לז. ושם) א"ר יהודה סוכה אינה נוהגת אלא בארבעה מינים שבלולב ופריך עלה מהא דמכשר ר"י לסכך בנסרים של ארז שאין בהם [ארבעה על ארבעה] ומשני מאי ארז הדס כדאמר רבה בר רב הונא י' מיני ארזים הן והשתא לרב יהודה אמר רב דאמר ארבעה ותו לא מאי איכא למימר ושמא הכא לענין מקח וממכר פליגי אבל כולהו מודו דעשרה מיני ארזין הן ובירושלמי חשיב עשרים וארבעה:

שטה תורניתא:
בפ"ק דע"ז (דף יד. ושם) **דאמרינן** בגמרא על דברי המשנה שם, דאין מוכרין לעובדי כוכבים, דברים שהם משתמשים עמם לעבודה זרה, כגון אצטרובלין, ושואלת הגמרא **מאי אצטרובלין**, ומשיבה, דאצטרובלין היינו **תורניתא**, ואומר התוס', שתורניתא הנאמרת שם, **לאו היינו תורניתא דהכא**[ח], שהוא מין עץ הארז, משום **דההוא, אין לו עיקר**, כלומר דתורניתא הנאמרת שם, אין לה כלל שורשים שעל ידם יכולה להתקיים בקרקע, **כדמשמע התם**, דפריך, הכיצד אתה אומר שאצטרובלין הוא תורניתא, והלא אצטרובלין אין לה שרשים, ואילו דיני שביעית נאמרו רק בדברים שיש להם שורשים, כדקתני בברייתא, כל שיש לו עיקר [-שורש], יש בו דיני שביעית, וכל שאין לו עיקר, אין לו שביעית, ואילו תורניתא אין לה שורשים, ואילו **האי תורניתא דהכא שהוא מין ארז, ודאי יש לו שורש"ט**, ועוד הוכחה דשני תורניתא הם, דאם תאמר, דתורניתא דמסכת ע"ז שהוא איצטרובלין, מין עץ ארז הוא, מפני מה **תורניתא** בלבד **הוא דלא מזבן**, דמכל שאר האלנות לא נאמר במשנה אלא איצטרובלין, שאינו נמכר לעכו"ם, דמשמע, **הא שאר אילנות** אמנם **מזבני**, והלא **תנן** (ע"ז דף יט:) במשנה, **אין מוכרים להן** לעכו"ם, אילן או כל דבר **במחובר לקרקע**, משום דעל ידי דמוכר לגוי דבר המחובר לקרקע, מוכר גם את הקרקע שתחתיו, ודינא הוא דאסור ליתן לגוי חניה וקרקע בארץ ישראל, **דכי האי גונא דייק התם**, כדיוק זה דדייק התוס' כאן, דייק בגמרא **גבי דקל טב**[ב], דאמר רבי מאיר במשנה, אין מוכרין לעכו"ם גם דקל טב [-טוב ומשובח], משום שמשתמשים עמו לעבודה זרה, והקשתה הגמרא, והלא נאמר במשנה שאין מוכרין לעכו"ם כלל, ואפילו שאר אילנות, משום כך, אין לומר שתורניתא שנאמר בע"ז, הוא תורניתא דהכא, מפני ששם מיירי שאין לו שורש, וכאן שהוא מין ארז ודאי שיש לו שורש, **לכך נראה, דההיא דהתם** דמסכת ע"ז, אינו מין אילן כלל, אלא **מין אדמה כעין כובריתא**[כא], כעין גופרית הניטלת מן האדמה, והראיה, דגם **בפרק א"ר עקיבא** (שבת דף נ.), **ובפ' האשה שהיא עושה** (נדה דף סב.), **כובריתא** שנאמר שם הוא גופרית, על כן מסתברא שגם תורניתא הוא מין אדמה כעין גופרית, וראיה לכך, **דאכולהו מייתי לה ההיא דכל שאין לה עיקר**, בג' מקומות אלו מביאה הגמרא את הברייתא, ד'כל שאין לו עיקר [-שורש], אין לו דיני שביעית', לומר שלדברים אלו אין שורשים, משמע שדברים אלו דומים הם זה לזה, וכמו שבמסכת שבת ונדה בגופרית הבאה מן האדמה איירי, כך תורניתא דקתני במסכת ע"ז, הוא מין אדמה.

ציונים והערות

ותירצו, דלשיטת רש"י קושית הגמרא כאן היא, דישיאו המשואות על חדש מלא בלבד, אבל ישיאום לאור ל"א, ועל זה תירצה הגמרא משום ביטול מלאכה לעם ב' ימים, וזה אינו בכל ר"ח, דידעו שכיון שלא השיאו לאור ל"א הרי שהחדש חסר, ויעשו מלאכה למחר ביום ל"א, על כן פירש, דקאי על ראש השנה, דאין להשיא בו המשואות לאור ל"א, דהוא יום טוב, ולא אמרינן מתוך שהותרה הבערה לצורך, הותרה גם שלא לצורך, ואפי' למ"ד הותרה, מ"מ קצת צורך צריך, וכאן אין ההבערה לצורך עצם היום, שיכול לעשותה למחר, ואם כן נמצאו ישראל בטלים ב' ימים מספק, ביום א' שמא הוא א' בתשרי, וביום הב' כשלא יראו משואות, לא ידעו האם נתקדש אתמול החדש, או שהיום הוא א' בתשרי, ומתוך כך הקשה בטורי אבן לפי' התוס', דמ"מ יעשו המשואות בליל ל"א ורק על חדש מלא. ובערוך לנר הקשה על פי זה, דפסקו רש"י ותוס', דהותרה הבערה שלא לצורך, היכא דאיכא קצת צורך, וכאן הלא קצת צורך גדול הוא, להודיע לעם שיחוגו ר"ה למחרת, על כן תי' לפירוש רש"י, דכיון דבמשנה דמגילה, לא כתבו הטעם דקורין ד' קרואים בר"ח משום דאין בה ביטול מלאכה, אלא כתב הטעם משום שיש בה מוסף, על כן משמע, דאין זה טעם נחשב כל כך, משום דרק הנשים נאסרו, ולא כל העם וגם להם אין זה אלא מנהג, על כן כתב רש"י, משום ביטול מלאכה דר"ה, שגם האנשים בטלים בו והוא דאורייתא, ועל קושיה שהקשה הטורי אבן על התוס' כתב לתרץ, דכיון דאשכחן, דהשלוחים היו יוצאים רק לאחר ששמעו מפי בי"ד מקודש, אף שידעו כבר שלמחר יקדשו בי"ד את החדש, על כן גם במשואות לא רצו לשאת עד דקידשו בי"ד, ולכן סבר תוס', שקושית הגמרא ודאי לא היתה שישיאו לאור ל"א, אלא לאור ל"ב. **טו. והקשו** בספר כפות תמרים, סוכה (דף ל"ז) ד"ה תוס', ובטורי אבן כאן, על מה שתירצו התוס' כאן, ושמא הכא לענין מקח וממכר פליגי, הלא אפשר לומר דרבה בר רב הונא לא חלק כלל לענין מקח וממכר, אלא מקרא דואתן במדבר וכו' הוא דרש, דיש י' מיני ארזים, ומודה דלענין מקח וממכר ד' מינים יש, ועוד הקשה בטורי אבן, שאם בכך נחלקו, הוה לרבי יהודה לומר מפורש, דד' מינים יש לענין מקח וממכר דוקא, כיון דבסתם מודה די' מינים יש, על כן כתב, דסבר רב יהודה שכיון שהקשו על רבי יהודה בגמרא דאין מסככין אלא בד' מינים, והפריכו את הק"ו שלו, על כן חזר בו רב יהודה ואמר, דמסככין בכל דבר, ומשום כך אמר, דמסככין בנסרים של ארז, ואין צורך לומר שארז זה הדס הוא. ובערוך לנר דחה, דדוחק הוא לומר שחזר בו רבי יהודה, וגם דרבא הביא ראיה מדין זה שמסככין בסיב, וקשה לומר דחלק על רבי יהודה אמר רב, וסבר שלא חזר בו רבי יהודה, ועל הקושיה שהקשו הכפות תמרים והטורי אבן, שאפשר דלא נחלקו רב יהודה אמר רב, ורבה בר רב הונא במקח וממכר, תירץ, דאי לאו דנחלקו בזה, מה בא להשמיעני רבה בר רב הונא, ועוד שמהפסוק משמע להיפך, שרק ארז נקרא ארז, ושאר מינים אינם ארזים, על כרחך דדרש הפסוק לומר די' מינים יש, לענין מקח וממכר. **טז. ובתוס'** בסוכה (דף ל. ד"ה מפני), תירץ באופן אחר, שיש הגורסים בברייתא סככה בנסרים שאין בהם וכו', ולא גרסינן של ארז, וניחא דרב סובר כברייתא שלא נכתב בה של ארז, ולא סבר כברייתא שהובאה להקשות על רב יהודה, שנכתב שם של ארז. **יז. בכתובות** (דף מ.), ארבעה ועשרים מיני ארזים הן, ומכולם לא פירש אלא שבע בלבד, הדא הוא דכתיב 'ואתן במדבר ארז שיטה' וכו'. **יח. קושית** התוס', היא לפירוש רש"י במסכת ע"ז (דף יד. ד"ה מוכרין לה), דכתב דמין ארז והיא שטה כדאמר בר"ה, אבל במסכת שבת (דף ז. ד"ה שיטין), חזר בו רש"י ופי' כתוס' דהכא, דתורניתא הוא דבר שאין לו עיקר, אלא דבר הבא מן הקרקע הוא ולא מין אילן. **יט. בשפתי** חכמים הביא, שכל ארז יש לו שורש כדאיתא בתענית (דף כה.), 'צדיק כתמר יפרח כארז בלבנון ישגה', שנמשל הצדיק כארז שגזעו מחליף, שאף שנפסק, גדל שנית משרשו, משמע שיש לארז שורש. **כ. ובשפת** אמת כתב לתרץ קושית התוס', ולהעמיד שיטת רש"י, דסבר רש"י, דתורניתא הוא עץ השיטה והוא כמו הדס, שעוקרים אותו מן הקרקע עם שורשיו, ואינו נשאר בקרקע כלל, ומשום כך הקשתה הגמרא, דאינו חייב בשביעית, אך ודאי ששורש יש לו, וכן קושיה ב' דתוס', אינה, כיון שאין נשאר בקרקע מאילן זה, אינו נותן חניה לגוי, ואף אם תאמר שקודם קציצתו נתן החניה, אפשר לומר, דזהו חידוש דמתניתין דכתב תוריניתא, ולא שאר עצים, דאף דסופו ליעקר ואין בו איסור חניה, מ"מ נאסר למכרו, משום שמשמש לעבודה זרה. **כא. כתב** הריטב"א במסכת ע"ז (דף יד.) ד"ה גמרא תוריניתא, וכן בשבת (ג.) ד"ה מאי, דאין לומר כדפי' התוס', דתורניתא הוא כובריתא דנדה ושבת, דמאי שנא דהכא קרא לה תורניתא והתם כובריתא, על כן כתב, דודאי הוא מין אילן ואולי נקרא שמו תורניתא, על שם שממנו עושין תורן לספינות, ומה דהקשו בגמרא מדיני שביעית דאין לו עיקר כתב, (וכן הרמב"ן שבת דף ג' וכן במיוחס לר"ן שבת דף ד') דאין זה ברייתא או משנה, אלא הוא קיצור המשנה דשביעית (פ"ז מ"ח וכ') משנה א' דכל דבר שהוא מאכל אדם וכו', ואינו מתקיים בארץ, היינו שנלקטים העלים שבו בלבד, ואין השורש ראוי למאכל, על כן יש בו כל דיני שביעית, וגם חובת ביעור, כיון שחיה ובהמה יכולים לאכול את כל הראוי למאכל, מיקרי כלה לחיה בשדה, וחייב בביעור, והוא מה שנאמר בגמרא, כל שיש לו עיקר שיש לו כל דיני שביעית, ובמשנה ב' נאמר כל שהוא מאכל אדם וכו', ומתקיים בארץ, שהשורש גם ראוי למאכל, אין לו כל דיני שביעית, שחובת ביעור אין בו, כיון שאין החיה אוכלת את השורש שבו, אין שייך לומר כלה לחיה מן השדה, שאין כל הראוי למאכל שבו כלה, דנשאר השורש, וזה הנאמר בגמרא כל שאין לו עיקר, היינו שאין בו דיני שביעית, וכיון דהתורניתא נאכל בו גם שורשו, הקשו בגמרא דאין בו כל דיני שביעית, אך לעולם ודאי ששורש יש לו, ועיין ערוך לנר נדה (דף סב. תוס' ד"ה כל שלין), דדייק מדברי ראשונים אלו, באופן אחר לתרץ הסוגיא אליבא דרש"י.

עץ שמן אפרסמון:

והא דכתיב (מלכים ו ו), **ויעש כרובים עצי שמן**[כב], **ומתרגמינן, אעי דזיתא,**

ומשמע מקרא זה דעצי שמן הם עצי זית, אומר התוס', שאין לומר דכיון שנאמר כאן שעץ שמן הוא אפרסמון, הרי שאפרסמון הוא עץ הזית, אלא **תרי גווני עץ שמן** איכא, חדא אפרסמון, וחדא עץ זית, אף שעל שניהם נאמר שהם עצי שמן, והראיה **דאפרסמון לאו עץ זית הוא, מדכתיב בעזרא** (נחמיה ח), **צאו ההר והביאו עלי זית, ועלי עץ שמן,** משמע דעלי זית לחוד, ועלי עץ שמן לחוד, והוא האפרסמון, דאם תאמר שזית הוא האפרסמון, מדוע נכפל בכתוב גם עץ שמן וגם עץ זית, וכן משמע **במסכת תמיד** (פ"ג משנה ג) דקתני בה, **עץ זית פסול למערכה, עץ שמן כשר,** הרי לך דעץ שמן דהוא האפרסמון, אינו עץ הזית.

ערמונים דולבי:

פי' בקונטרס קשטינייר"ר, וקשיא לדברי רש"י שדולבי הוא קשטינייר"ר יקשה, **דבפרק לולב הגזול,** (סוכה לג:) **גבי** שאלת הגמרא מהו אותו מין 'ענף' עץ עבות, שנאמר בקרא דבעי דיהו **ענפיו חופין את רובו,** שמתוך שהעלין שבו סדורים אחד על גבי השני בצפיפות כמין קליעה, יראה כאילו הוא 'ענף' בלבד ללא גבעול, כיון שאין מבחינים בגבעול, **ופריך ואימא דולבא,** אולי כוונת התורה למין הנקרא דולבא, שעליו צפופים הם. ומקשה התוס', לדברי רש"י שדולבא הוא קשטינייר"ר, והלא **אנן קא חזינן דלאו הכי הוא**[כג], רואים אנו שקשטינייר"ר זה אינו כמין קליעה, ואין עליו חופין אתו, ואיך היה לה להגמרא הו"א לומר 'ואימא דולבא', **ומיהו התם נמי פי' בקונט' קשטינייר"ר**[כד], ומוכרח להיות דאין זה הקשטינייר"ר דידן.

18/06/2018 אוהח

זו בירם:

משמע כאן, מדברי המשנה שאמרה שמבית בילתין שהיא בירם, היה רואה את כל 'הגולה', מכך משמע **שבירם** עצמה אינה בגולה, אלא **הוא מארץ ישראל, וכן מפרש ר"ת**[כה] **בקדושין,** (דף עב.) **גבי** הא דמיחסי **דפומבדיתא מבירם** הוו **נסבי** - המשפחות המיוחסות בפומבדיתא, היו נושאים נשים מבירם, ומוכיח משם ר"ת דהיא היתה בא"י.

כמה הוו להו תלתין ותרתין:

התוס' מבארים באיזה אופן נאמר בגמרא, שבזמן בית המקדש היתה הדרך קצרה יותר מל"ב פרסאות. ומקשה על הנאמר שירושלים באמצע ארץ ישראל, וכן שארץ ישראל גודלה, ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה.

מקשה הגמרא, הלא בזמננו המרחק שמירושלים לסוף ארץ ישראל הוא יותר משלושים ושתים פרסאות, ומישבת הגמרא, דלאחר שחרב בית המקדש נסתמו הדרכים ונתארכו, ומקשה התוס', על תירוץ הגמרא **תימה,** והלא **בזמן שבית המקדש היה קיים, נמי מרחקי טובא, כדמוכח בפ"ק דתענית,** (דף י.) **שהיה**

עץ שמן אפרסמון. והא דכתיב (מלכים ו ו) **ויעש כרובים עצי שמן ומתרגמינן אעי דזיתא תרי גווני עץ שמן דאפרסמון לאו עץ זית הוא דכתיב בעזרא** (נחמיה ח) **צאו ההר והביאו עלי זית ועלי עץ שמן ובמסכת תמיד** (פ"ג משנה ג) **עץ זית פסול למערכה עץ שמן כשר:**

ערמונים דולבי. פי' בקונטרס קשטינייר"ר וקשיא דבפרק לולב הגזול גבי ענפיו חופין את רובו פריך ואימא דולבא ואנן קא חזינן דלאו הכי הוא ומיהו התם נמי פירש בקונטרס קשטינייר"ר:

[כג:] **זו בירם. משמע כאן שהוא מארץ ישראל וכן מפרש ר"ת בקדושין** (דף עב.) **גבי מיחסי דפומבדיתא מבירם נסבי:**

כמה הוו להו תלתין ותרתין. תימה בזמן שבית המקדש קיים נמי מרחקי טובא כדמוכח בפ"ק דתענית (דף י.) **שהיה מהלך ט"ו יום מירושלים עד סופה של כל א"י**[כו], ונאמר זאת **גבי** זמן בקשת הגשמים בתפילה, שהוא רק בשבעה בחשון, שזהו חמשה עשר יום אחר חג הסוכות, זאת **כדי שיהא מגיע האחרון שמא"י לנהר פרת,** שיחזרו אחרוני עולי הרגלים לבתיהם שבסוף א"י, עוד טרם ירידת הגשמים, ושעור זה דט"ו יום, היה להולך מירושלים **לצד** - לכוון **בבל, דהוזכר** במשנה זו עד שיגיע לנהר **פרת ולצד בבל הוא,** ומשמע דאף בזמן הבית היה רב המהלך מירושלים לסוף א"י לכיוון בבל, ואם כך הדרא קושיא והיא, מדוע במשנה משמע, שעד לבירם שהוא סוף א"י לצד בבל, היה רק שלשים ושתים פרסאות, ומהלך זה הוא פחות ביותר ממהלך דט"ו יום[כז], **ואין לחלק בין מקדש ראשון למקדש שני**[כח], ולומר דמהלך ט"ו יום היה רק במקדש ראשון, ובמקדש שני היה רק ל"ב פרסאות, [כדאיתא בגיטין (נ.) ארץ צבי כתיב והשתא כווצא], **כדמשמע בפרק אלו מציאות** (ב"מ דף כמ. וסס), לענין משיב אבידה, שצריך להמתין בירושלים לאחר הכרזתו על האבידה, עוד שבעה ימים, כדי שילך המאבד לביתו שלשה ימים, ויחפש את אבידתו, ויחזור שלשה ימים, ויכריז יום אחד בירושלים על אבידתו, ומקשה הגמרא מהמשנה דמסכת תענית, שט"ו יום הוא המהלך מירושלים עד סוף א"י, ולא ג' ימים בלבד, ומיישבת, שבמקדש ראשון שהיו מצויים הרבה שיירות, היו הולכים בין ביום ובין בלילה, והיו הולכים מהלך ט"ו יום בשלשה ימים, משמע שגם בבית ראשון היה המהלך הרגיל ט"ו יום, וכדי ליישב דברי הגמרא **צריך לומר** דמה שנתארכה הדרך עד ט"ו יום, הוא משום **דרצועה נפקא לא"י מצד אחד עד פרת**[כט], חוץ **מבבל** כלומר, דמחוץ לגבול א"י יצאה רצועה מארץ ישראל [-שטח קרקע צר וארוך] עד נהר פרת 'שבבבל', ועד שם המתינו לעולי רגלים, אבל לענין השאת המשואות, לא השיאו אלא עד בית בילתין, שהיה 'בסוף א"י'.

וחוזר התוס' ושואל מכיוון אחר, וקשה לפי דברינו, דפחות ממהלך ט"ו יום היה מירושלים לסוף א"י, א"כ **היאך אפשר שירושלים הויא טבור** [אמצע]**ל של א"ילא,** והלא א"י **שהיא ד' מאות פרסה על ד' מאות לכל צד,** מקצה האחד של הארץ לקצה השני, ואם אמנם ירושלים באמצע א"י היא, הרי יש **מהלך שני מאות** פרסה **לכל צד** מצדי ירושלים, ולחשבון זה הרי **שמהלך עשרים ימים** היה **לאחרון שבירושלים** עד שיגיע לסוף א"י, וזאת נמצא לפי חשבון של **מהלך עשר פרסאות**[לב], שמהלך אדם ביום, ולמאתיים פרסה, מהלך של עשרים יום, ואילו במשנה משמע, שעד בבל שהוא יותר מסוף א"י, לא היה אלא מהלך של ט"ו יום, מירושלים ועד לבבל, ואם כן כיצד ניתן לומר שירושלים היא באמצע הארץ, הרי בהכרח שהיתה נוטה לצד בבל, **ועוד** תמה התוס', הכיצד נאמר שירושלים היא באמצע הארץ, הרי א"י היא רבוע של ד' מאות פרסה על ד' מאות פרסה, **והרי** גבול א"י הוא בירדן מן המזרח, **ומהלך יום אחדלג** מן המזרח **לירושלים,** שמהירדן לירושלים אינו אלא מהלך של יום אחד, **והוא** [-הירדן] **קצה א"י הינולד,** ואם כך הרי שעשרה

ציונים והערות

כב. הם הכרובים הנוספים שעשה שלמה המלך בבית ראשון מעץ, ומצופים זהב, ועמדו על קרקע המקדש, מלבד הכרובים מזהב טהור שהיו על הכפורת. **כג. ור"ת** בסוכה (דף לג: תד"ה דולבא) כתב מכח קושיה זו, דדולבא אינו קשטינייר"ר, ובמהרש"א שם כתב, דבין בסוכה ובין בר"ה אינו קשטינייר"ר כלל. **כד. בשפתי** חכמים כתב, דכוונת תוס' להוכיח, דתרי גווני קשטינייר"ר יש, דרש"י ודידן. **כה. עיין** בספר הישר לרבינו תם חלק החידושים. **כו. ובשפת** אמת הקשה, הלא קושיה דגמרא ודאי אינה על הדרך שמירושלים עד סוף ארץ ישראל, דהקושיה היתה על בירם, והוא אמנם היה המקום האחרון שבו השיאו את המשואות, אך לא היה בסוף ארץ ישראל, דאם כן היה לגמרא להקשות, מהא דאיתא, דארץ ישראל ד' מאות פרסה, ומירושלים לסוף א"י היה מאתיים, אלא ודאי שאת המשואות לא השיאו עד סוף ארץ ישראל, אלא שמקום גבוה היה ומשם ראה כל אחד, עד שכל ארץ ישראל ידעו, ולפי זה קשה, מה הקשה התוס' מהא דדרך ט"ו יום מירושלים לסוף ארץ ישראל, אכן בערוך לנר, כתב תירוץ דארץ ישראל היא ארץ הצבי על קושיית התוס', דכיון דבזמן הזה גלו הרבה מישראל, כמו שנאמר עד שראה כל הגולה, על כן כווצה הארץ, אך בזמן המקדש שהיו ישראל על אדמתם כמו שנאמר, עד שהגיע אחרון שבישראל לנהר פרת, דבארץ ישראל היו יושבים ולא אחרי הנהר, היה מהלך ט"ו יום. **כז. לפי** חשבון דאדם הולך י' פרסאות ליום, הרי לט' יום, מאה וחמישים פרסה. **כח. כן** חילק בתוס' ישנים. **כט. ובתום'** הרא"ש תירץ בע"א עיי"ש. **ל. כשם** שטבור הוא באמצע הגוף. **לא. ודאיתא** במגילה (דף ו), שטבריה יושבת בטיבורה של ארץ ישראל, כתב במצפה איתן, דבין בירושלים בין בטבריה, אין הכוונה ממש באמצע, אלא לאפוקי בצדדים, וכן כתב בטורי אבן במגילה (דף כג), דבקריאת התורה דר"ח דיש בה ד' קרואים, נקראת העליה השנית אמצעי כיון דאינו בצדדים. **לב. בפסחים** (דף נג:), אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, כמה מהלך אדם ביום עשרה פרסאות. **לג. לקמן** (דף נז:), דתנן, כרם רבעי [-יבול השנה הרביעית מנטיעת האילן], אין מחללין אותו על מטבע, אלא עולה עם הפירות לירושלים, בתבואה הבאה משדות שהם מהלך יום אחד מירושלים, וזו היא תחומה וכו', וירדן מן המזרח, שמהירדן מביאים את הפירות עצמם, ואין לחללם על מטבע. **לד. בפני** יהושע כתב, דחיפש ימים רבים, ולא מצא היכן מבואר בש"ס, דירושלים באמצע ארץ ישראל, וכן מנין שמעבר לירדן לא היה בכלל הת' פרסה. ובמצפה איתן כתב, בשם ספר זית רענן פ' פנחס ד"ה פרסה, דא"י היא עם עבר הירדן, ולשיטת תוס' כתב, דהוא מהירושלמי, וכן במדרש דאינו כא"י, ומה דתמה היכן מצאנו דירושלים באמצע א"י, אמת שאינו בש"ס, אך במדרש תנחומא פ' קדושים איתא, דירושלים באמצעיתא של א"י, וכן ברש"י סוטה (דף מה.) ד"ה שרך אגן הסהר, דמיירי בסנהדרין שבירושלים, שהיא באמצע א"י.

פרסאות בלבד מהירדן לירושלים, ולמה דאמרינן דירושלים בטבורה של ארץ ישראל היא, א"כ מאתיים פרסה היה צריך להיות מירושלים עד להירדן, ונשאר התוס' בתימה[לה].

לא היו זזים משם:

התוס' באים לבאר, מדוע לא יכלו העדים לצאת מאותה חצר, והאם נדרש שיהיה לחצר זו הקף חומה.

והטעם שלא היו רשאים העדים לזוז מן החצר, **לפי שהיוצא חוץ לתחום** [-אלפים אמה מחוץ לעיר] בשבת, אף שיצא בהיתר חכמים, מכל מקום **אין לו אלא ד' אמות**, במקום שעמד מללכת, ושם חייב להישאר עד צאת השבת, ואינו רשאי לילך אלא בתוך ד' אמותיו, ואם עמד מללכת בתוך חצר מוקפת חומה, **כל החצר חשובה כד' אמות**, על כן רשאים היו העדים לילך בכל אותה חצר, **כדתנן בפרק מי שהוציאוהו** (עירובין דף מ:) במשנה, הנכרים שהוציאו אדם מישראל מחוץ לתחום שלא מרצונו, **ונתנוהו בדיר**, או **בסהר** וכו', מקומות מחוץ לתחום היו, ומוקפים גדר לשמירת בהמות, או לזיבול הקרקע, דינו הוא שרשאי לילך בכל הדיר או הסהר, כיון שמוקפין גדר, **והא דמשמע בההוא פירקא** (דף מז: ושם), **גבי דיכריא דאתו למברכתא**, איילים שהביאום הנכרים ביו"ט לעיר ששמה מברכתא, והתיר רבא לכל בני העיר לקנות מהאיילים לצורך יום טוב, אף שבאו האיילים מחוץ לתחום, זאת מפני שכל העיר חשובה להם כד' אמות, על כן רשאים הם להוליך את האיילים בכל העיר, ומדוע איפה בסוגייתנו, אין מותר לעדים להלך אלא בתחומי החצר בלבד. ומיישב התוס', היינו, דבעירובין מיירי בעיר המוקפת מחיצות, ורק משום כך התירו לילך בכל העיר, אבל מקשה התוס' **והכא**, בירושלים, משום מה היו צריכים לבנות חצר מוקפת, עבור עדי ראיה שבאו מחוץ לתחום, הלא כל ירושלים מוקפת חומה היא, והיה להם להיות מותר לילך בכל העיר, כאותה עיר מברכתא שהיתה מוקפת והתירו לילך בכולה, ומיישב, דמשנתינו איירי **בירושלים לאחר שפרצו בה יונים פרצות, דחשיב' כרשות הרבים**, כיון שחומתה נפרצה, אין דיר החצר המוקפת אלא כרשות הרבים, ואין לילך בה אלא בד' אמות, או בחצר המוקפת שבה, **כדאיתא פרק המוצא תפילין**, (עירובין דף קמ.) דמבואר שם בגמ', דלאחר שנפרצו פרצות בחומת ירושלים דינה כרה"י, **ומיהו**, אין הכרח שנצרך הקף חומה כדי להחשיב את העיר כד' אמות, לענין היוצא מחוץ לתחום[לו], משום **דאשכחן גם עיר דחשובה כד"א ואף בלא מחיצות**, ואפשר לדמות דין דידן לדין זה, ולומר דגם לענין היוצא מחוץ לתחום, נחשבת העיר שבא לתוכה כד' אמות, וזאת אף ללא הקף חומה, **כדתנן בפרק כיצד מעברין** (שם דף מ.), **נותנין קרפף לעיר**, רשאי אדם לילך בשבת מעירו לעיר אחרת, אם יש בין שני הערים פחות מאלפיים אמה, ואותם אלפיים אמה אינם נמדדים מסוף העיר, אלא נותנים קרפף [-חלק קרקע שאינו מיושב], בגודל שבעים אמה וד' טפחים מחוץ לעיר, ומשם מתחיל למוד, ואם אין אלפים אמה מאחרי הקרפף עד העיר השניה, רשאים לילך מעיר לעיר, **ועוד תנן**, (שם דף פ.) **הנותן עירובו בתוך עיבורה של עיר**, הנותן את הפת שמניחים לערובי תחומין, בתוך תחום שבעים אמה וד' טפחים לעיר, **לא עשה ולא כלום**, לא הועיל עירובו מאום, משום שבמקום עיבור העיר רשאי לילך גם בלא העירוב. ומשמע ממשניות אלו, שדין העיר כולה כרשות היחיד, אף ללא הקף חומה, שהרי משערים כל בני העיר אלפיים אמה מעיבור העיר, וע"כ דמיירי דאין העיבור בתוך חומת העיר, **ואם** תדמה דין היוצא מחוץ לתחום בשבת, לדין השובת בעירו, שכל העיר נחשבת לו כרשות היחיד, לענין מדידת אלפים אמה, שמודד מסוף העיר כולל העיבור, אם כן, **לענין יוצא חוץ לתחום נמי, נותנין לו כל העיר כולה עם עיבורה** דנחשבת כולה **כד' אמות, ואם כן בלא מחיצות נמי תחשיב כולה כד' אמות.** שבעיר שבה שבת לאחר יציאתו מחוץ לתחום, גם יוכל לילך בכולה ובעיבורה, וכן גם עדי הראיה, יותרו לילך בירושלים אף לאחר שנפרצו חומותיה.

לא היו זזים משם. לפי שהיוצא חוץ לתחום אין לו אלא ד' אמות וכל החצר חשובה כד' אמות כדתנן בפרק מי שהוציאוהו (עירובין דף מ:) **נתנוהו בדיר וסהר וכו' והא דמשמע בההוא פירקא** (דף מז: ושם) **גבי דיכריא דאתו למברכתא שכל העיר חשובה להם כד' אמות היינו בעיר המוקפת מחיצות והכא בירושלים לאחר שפרצו בה יונים פרצות דחשיב' כרשות הרבים כדאיתא פרק המוצא תפילין** (עירובין דף קמ.) **ומיהו אשכחן עיר דחשובה כד"א אף בלא מחיצות כדתנן בפרק כיצד מעברין** (שם דף מ.) **נותנין קרפף לעיר עוד תנן** (שם דף פ.) **הנותן עירובו בתוך עיבורה של עיר לא עשה ולא כלום ואם לענין יוצא חוץ לתחום נמי נותנין לו כל העיר כולה עם עיבורה כד' אמות אם כן בלא מחיצות נמי תחשיב כולה כד' אמות:**

שיהו מהלכין אלפים אמה לכל רוח. הא דלא חשיב לה בפ"ק דביצה (דף י"ח:) **גבי דברים שהתירו סופן משום תחילתן משום דבהך לא קשה לן מידי דמתניתין היא דאכל הני דהתם פריך תניא ומשני להו:**

או דילמא לישנא דצערא. פירש בקונטרס משום שעל שם שאסורין כאילו בזיקין שאינן זזים משם כל היום כולו והיינו קודם דאתקין רבן גמליאל שיהו מהלכין אלפים אמה לכל רוח וקשיא מאי מייתי מסעודות גדולות הא ע"כ קודם ר"ג הכי הוה לכך נראה דמיבעי ליה אי אותו מקום צר להם או מרווח

שיהו מהלכין אלפים אמה לכל רוח:

מקשה התוס', **הא דלא חשיב לה**, לתקנה זו של רבן גמליאל, שיהיו רשאים העדים לילך אלפים אמה לכל רוח, אף שבאו מחוץ לתחום שבת, ומדוע כשמונה הגמ' **בפ"ק דביצה**, (דף י"ח:) **גבי דברים שהתירו חכמים** בשבת או ביום טוב, **לסופן משום תחילתן**, ומדוע לא חשיב נמי לכך דהתירו חכמים לעדים לילך אלפים אמה לכל רוח, דהתם מייתי לכל המקומות שהתירו בהם חכמים לעשות מלאכה, וזאת מטעם דאילו לא יתירוה, יבואו להמנע בתחילה מדבר מצוה, וכגון כהן שנפצעה ידו, התירו לו להחזיר רטייה על ידו בשבת, שאילו לא יתירו לו לא יבוא לעבוד עבודה, מכיון שנדרש להסיר את הרטייה בבואו לעבודת המקדש, כדי שלא תחצוץ הרטיה בין ידו לעבודה, ואילו לא יותר לו בסוף להחזירה, לא יבוא בתחילה לעבוד, זאת אף שנאסרה הנחת רטייה לכל אדם, שמא ימרח בה סממנים, וכמו כן במשנתינו, התיר רבן גמליאל לעדי הראיה הילוך אלפים אמה, כדי שלא ימנעו מלבוא ולהעיד, ומדוע לא נמנה זאת בביצה. ומיישב התוס', **משום דבהך לא קשה לן מידי**, היינו דבכל הדינים שהגמ' מונה שם, יש מקום לומר דאין ההיתר מטעם דהתירו סופו משום תחילתו וכדלהלן, משא"כ בענייננו, **דהלא מתניתין** מפורשת **היא**, דהתירו להם כדי שלא ימנעו מלבוא דאילו **אכל הני דהתם**, בכל הדינים שנאמרו במסכת ביצה שהיתרו סופן משום תחילתן, **פריך** בגמרא **תניא**, דהרי כבר הותרו דינים אלו במשנה, **ומשני להו**. ומיישבת הגמרא, שמהמשנה הייתי סבור לומר טעם אחר להיתר, על כן בא להשמיענו שההיתר הוא מטעם סופו משום תחילתו, אבל בדין דידן, גם במשנה ידענו שהטעם שהותרו העדים לילך אלפים אמה, הוא משום תחילתן, שאילו לא תתיר, לא יבואו כלל להעיד בשבת, ואין שום חידוש אם יאמר זאת בגמרא, ולכך לא תני לתקנה זו בהדי דהתם.

או דילמא לישנא דצערא:

פירש בקונטרס, מהו הצער שהיה לעדים, שבעבור כך יקראו לחצר זו בשם בית יעזק, **משום שעל שם שאסורין כאילו בזיקין, שאינן זזים משם כל היום כולו**, ומכריח התוס', **והיינו קודם דאתקין רבן גמליאל, שיהו מהלכין אלפים אמה לכל רוח**, שאז אמנם היה להם צער שלא היו זזים מהחצר, דאילו לאחר התקנה, כבר יכלו לילך בכל העיר ותחומה, **וקשיא**, על פירוש רש"י, **מאי מייתי**, מה היא ראייתו של אביי שלא היה להם שם צער, מכיון **שמעודות גדולות** היו שם, **הא ע"כ קודם** תקנת ר"ג **הכי הוה**, דהיה אסור להם לזוז משם, ובודאי דיתכן שהיה להם צער, אף שהיו להם שם סעודות, זאת משום דלא היו יכולים לזוז משם[לח], ומסביר התוס' פשט אחר מרש"י, **לכך נראה** לפרש, דכך **מיבעי**

ציונים והערות

לה. ובחכמת מנוח כתב, לתרץ קושית התוס', דבמקום אחד היה הירדן קרוב לירושלים מהלך יום אחד, אבל בשאר מקומות היה רחוק. וביעב"ץ כתב, דירדן היה קצה ארץ יהודה, ולא קצה א"י, דמעבר הירדן נחלת ג' השבטים, והיא ארץ גדולה ורחבה. **לו. הא** דמסתפקים התוס', ביוצא חוץ לתחום האם הולך גם בעיר שאינה מוקפת או לא, ולא הוכח ממתניתין, מדלא זזו מאותה חצר המוקפת, משמע דרק בעיר מוקפת שרי, כתב בפני יהושע, דאפשר לומר אמתניתין, דאותה חצר חוץ לעיבורה של ירושלים היתה, ובאמת אם היתה בתוך העיר היו מהלכים בכל העיר, או שלא זזו משם היינו, מחוץ לירושלים לצאת לעיבורה, אבל בכולה היו מהלכים. ובערוך לנר כתב, דדוחק הוא, אלא כיון דפלוגתא דתנאים היא, אם היוצא מחוץ לתחום שלא מדעתו הולך את כל העיר אם היא מוקפת, או דאפילו הכי ד' אמות בלבד, ואפשר לומר דמה שלא זזו משם, דסברו כרבי יהושע, דסבר דאף בעיר מוקפת, אין הולכים אלא ד' אמות, על כן אין ראיה משם דאפשר דלדידן שרי לילך גם בעיר ללא חומה. **לז. ברש"ש** גרס, 'לא קא משמע לן מידי' דהיינו, שאין חידוש בזה, דבמשנה נמי שמעינן דההיתר הוא סופן משום תחילתן, וכן הגירסא בתוס' הרא"ש. **לח. ברשב"א** הקשו על קושית התוס' על דברי הרש"י, דאפשר לומר, דתירוץ הגמרא היה, דאפילו קודם תקנת רבן גמליאל היתה נקראת בית יעזק, ולא על שם הצער, משום דסעודות גדולות היו עושים להם שם, ולא היו מצטערים, ובערוך לנר כתב דאינו מובן כוונת הרשב"א, ומה שהקשה על התוס', וכתב הוא, דרש"י רצה לתרץ קושית התוס' בדבריו, דכתב דסעודות גדולות, אלמא לא היה צער דאפילו שהיו כאסורים

ליה לגמרא, **אי אותו מקום צר להם**, שלא היתה אלא חצר אחת, והיא צרה והיו נדחקים בה בלבד, **או מרווח** או שהיו פתוחים לחצר זו עוד חצרות רבים, שהיו יכולים לצאת גם אליהם, ורווח להם, **ומייתי אביי ראיה דמרווח**, שמתוך שעשו להם סעודות גדולות שם, על כרחך שהיו הסעודות במקומות נוספים מלבד חצר זו, **ואם תאמר**, כיצד היו יוצאים לחצרות אחרים, **כיון דאיסור שבת עלייהו**, דהרי היו באים העדים מחוץ לתחום מערים אחרות, ואם כן, **היאך היו יוצאין מחצר לחצר**[לט], והלא דין היוצא מחוץ לתחום אף שיצא לדעת חכמים, אינו רשאי לילך יותר מד' אמות במקום שעמד מלכת, וי"ל, **כיון דקודם דפרצו בה היו יכולים ללכת בכל העיר**, כיון שירושלים מוקפת חומה היא, נחשבה כולה כד' אמות, לפני שפרצו היונים פרצות בחומתה ועשאוה לרשות הרבים, על כן, **גם עתה משנפרצה**, עדין לא כולה פרוצה, **אלא**[מ] **כמה מבואות וחצרות** שהיו מוקפים חומה, היו **פתוחים לאותו חצר**, באופן שסביב כל החצרות והדרכים אליהם, היה הקף חומה, שמתוך כך היו **[רשאין] להלך בהן כארבע אמות**. כדין עיר המוקפת חומה, שרשאי הבא לשם מחוץ לתחום שלא מרצונו, לילך בכולה.

ומייתי ראיה דמרווח, ואם תאמר כיון דאיסור שבת עלייהו היאך יוצאין מחצר לחצר י"ל כיון דקודם דפרצו בה היו יכולים ללכת בכל העיר גם עתה משנפרצה אלא כמה מבואות וחצרות פתוחים לאותו חצר שהיו [רשאין] להלך בהן כארבע אמות:

[כד.] **גירי קא משדייא. בלבנה אין לחוש אם רואה פגימת הקשת דאין קשת אלא ביום ואז הלבנה כשרגא בטיהרא ולא אמרי עובדיה גירי קא משדייא:**

תני חדא לצפונה דבריו קיימין. קשה לי דדריש ר' יוחנן לעיל (דף כג:) **עושה שלום במרומיו מעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה וכשהלבנה לפני החמה ופגימת הלבנה בחידושה לעולם כלפי מזרח ובו רואה החמה פגימותיה, ור' אליהו בר שלמה מגורגו"ש הראני דבשני גלגלים [הם] חמה ולבנה ויכולה להיות ראיית הלבנה לפני החמה וחמה אינה רואה פגימותיה שגלגל הלבנה למטה מגלגל החמה שהוא למעלה ממנו ולחכמי המזלות זה פשוט:**

אבל מצטרפין לעדות. למ"ד (שבועות דף מז:) **בב' כתי עדים המכחישות זו את זו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה ניחא דמצטרפין לעדות ממון אבל למ"ד בהדי סהדי שקרי למה לי אבל מצטרפין לשום עדות אפילו לעדות אחרת החדש לכן דחק בקונט' לפרש אחד מהן מצטרף עם אחר שיאמר כמותו ובעדות של חדש זה אירי והא דקתני לעדות אחרת היינו כלומר דמצטרף עם אחרים דנעשה עדות אחרת והכי מפרש לה בהדיא בסוף פרק**

בר' שלמה מגורגו"ש הראני, דבשני גלגלים [הם] חמה ולבנה, שני מהלכים שונים הולכים החמה והלבנה, ואינם באותו המרחק מכדור הארץ, **ויכולה להיות ראית הלבנה לפני החמה**[מא], כלומר דלהצופה מצפון לדרום נראה דאכן נוטה הלבנה יותר לצפון בתוך עומק המערב מהחמה, והחמה יותר מוקדמת במערב, ונוטה יותר לדרום, ובכל זאת, **החמה אינה רואה פגימותיה של לבנה**, משום **שגלגל הלבנה למטה מגלגל החמה, שהוא**, היינו גלגל החמה **למעלה ממנו**, וכיון **שהלבנה** מהלכת סמוך לארץ, ואילו החמה מרוחקת בהרבה ממנה, אף שהלבנה נוטה יותר לצד צפון לצופה מהארץ, מכל מקום אין השמש שהיא מרוחקת מהלבנה הרבה, רואה את פגימותיה, כיון דלהצופה ממזרח למערב נמצאת החמה הרבה לאחר הלבנה, וזאת אף שהצופה מן הארץ מצפון לדרום, רואה את החמה שוקעת לפני הלבנה, (ראה איור 2 בסוף המדור) **ולחכמי המזלות זה פשוט.**

אבל מצטרפין לעדות:
לפשטות דברי הגמרא, שראויים אותם עדים להעיד אפילו שאר עדויות, ולא נפסלה חזקת כשרותן, יהא זה ניחא רק **למ"ד** (שבועות דף מז:), **בב' כיתי עדים המכחישות זו את זו**, כגון כת של שני עדים המעידה שפלוני הרג את הנפש, וכת אחרת של שני עדים מעידה שלא הרג, ומכחישים זו את זו בעדותם, סבר רב הונא, **שזו באה בפני עצמה ומעידה, וזו באה בפני עצמה ומעידה**, כלומר דשני הכתות כשרות הן להעיד על שאר העדויות, כיון שאין אנו יודעים איזו מהן היא השקרנית, ולשיטה זו **ניחא, דמצטרפין לעדות ממון, אבל למ"ד**, דאית ליה דבשני כתי עדים שהכחישו זו את זו, שאינם כשרים יותר להעיד על שום עדות בעולם, מטעם **דבהדי סהדי שקרי למה לי**, מכיון שעל כל כת יש חשש שמא היא השקרנית, ומספק איבדו להם לחזקת כשרות, ואם כן **האיך מצטרפין לשום עדות, ואפילו לעדות החדש**, והרי סבירא ליה מ"ד זה דעדים המכחישים איבדו לחזקת כשרותם, והאיך יצטרפו לעדות אחרת וכל שכן לעדות החדש ומיישב התוס'[מב], **דלכן דחק בקונט' לפרש, שאחד מהן**, משני העדים **מצטרף עם אחר שיאמר כמותו**, כלומר, דאין הכוונה דיצטרף העד המוכחש לחבירו העד השני להעיד בעדות אחרת, זה אינו, אלא הכוונה היא, דאם יש עד מחוץ לכת המוכחשת הזו, והוא מעיד כדברי אחד מהעדים המוכחשים, יכול העד המוכחש להצטרף אליו ולהעיד יחדיו, ואפילו **בעדות של חדש זה אירי**, ולשון הגמרא **דקתני** דנאמן **לעדות אחרת**, אין הכוונה בה דיכול להצטרף דוקא לעדות שאינה עדות לחודש זה, אלא היינו **כלומר דמצטרף עם אחרים** האומרים כמותו, **דנעשה כעדות אחרת**, ולא עם אותו העד שהעיד עמו מקודם, [ועל כן נקרא עדות אחרת], וגם זאת דווקא לגבי עדות דחודש זה ולא לענין אחר של עדות, אמנם כעת כיון שיש עוד עד האומר כדברי אחד מן העדים, וכגון שהעד שאמר ה' מרדעות מצא עד אחר שאומר כדבריו, מצטרפים הם יחד להעיד, והוברר הדבר שהם הכשרים, והעד שאמר ג' מרדעות, הוא המשקר, על כן נאמנים הם כעת לכל העדויות, והעד היחיד אכן נפסל לכל העדויות, ואמת הוא, דלמאן דאמר בהדי סהדי שקרי למה לי, אין

ציונים והערות

בזיקין, לא היה להם צער משום שהיו להם סעודות. **לט. בביאור** קושית התוס', מנין לו שהיו יוצאין מחצר לחצר, כתב במהרש"א שאיבעית הגמ' היתה, האם היו צריכים כולם להידחק בחצר זו או שהיה להם עוד חצירות וישבו בריווח, [וכנראה כוונתו דעל כרחך חצר אינה מקום מרווח וכעי"ז כתב בחכמת מנוח] ועל כן הקשה התוס' כיצד יצאו, הלא איסור שבת עליהם, ובפני יהושע כתב, שמדחיית הגמרא משמע דיצאו, דדחה דילמא תרתי עבדו בהו, שגם היתה החצר מקום צר ודחוק, וגם סעודות גדולות היו שם, וכיצד שייך אם לא שהיו חצירות נוספות שהיו שם, ובשפת אמת כתב, דהוקשה לתוס', הלא החצר היתה במקום מסויים בקצה העיר, ובשלמא העדים שבאו לעיר מאותו צד של החצר היו נכנסים בהתר, אבל אותם שבאו לעיר מהצד השני, כיצד הלכו בכל העיר להעיד, הלא איסור שבת עליהם, שיכולים בי"ד ללכת אליהם למקומם לקבל עדותם, על זה מתרץ, שהיו מסילות ודרכים מוקפים חומה עד אותה חצר. **מ. בערוך** לנר השמיט תיבת אלא, והכל תירוץ אחד, שכיון שהיו יכולים לילך בירושלים קודם שנפרצה, שמוקפת חומה מהלכים בכולה כד' אמות, השתא נמי שיש כמה חצירות ומבואות מוקפין, שרי לילך בהם, וביותר נראה לו לגרוס במקום תיבת 'אלא', תיבות 'אי נמי', ושני תירוצים הם, הא' דכיון דהותרו לילך בעיר ירושלים לפני שנפרצה, מותרים גם לאחר מכן, והשני שאף שכל העיר נאסרה, מכל מקום באותם חצירות ומבואות המוקפים שרי, וכן הגיה בשו"ת רשד"ם (מו"מ סי' קי"ח). **מא. ובחכמת** מנוח הקשה על דברי התוס', דלא שייך בטבע העולם, שהלבנה תראה בעוד שהחמה לאחריה באותו אופק בתחילת החדש, שלעולם בתחילת החדש השמש שוקעת במערב לפני הלבנה, ורק לאחר שקיעת החמה נגלית הלבנה, וגם מטבעו של אור הלבנה, שמקבל את אורו מהחמה, ואין שייך לעולם שצד הפגימות החשוך, יעמוד מול השמש, ועיין שם שביאר בארוכה ע"פ חכמת התכונה. **מב. בתוס'** הרא"ש כתב, דאפשר לחלק בין שני כתי עדים המכחישים, לבין שני עדים המכחישים אחד את השני, דאפשר לומר, דמה שנחלקו בשבועות, אם מצטרפין, או בהדי סהדי שקרי למה לי, אינו אלא בכת וכת, שכל כת הוכחשה משני עדים, אבל בשני עדים, שכל אחד לא הוכחש אלא מעד אחד, אפשר דגם מ"ד בהדי סהדי וכו' מודה,

לומר שבעוד שהדבר בספק מי הוא השקרן, יהיו נאמנים להצטרף לעדות, דהרי סבירא ליה שהם נפסלים ואין להם חזקת כשרות באופן זה, והכי מפרש לה בהדיא **בסוף פרק כל הנשבעין** (שם דף מח.), דמצטרף העד לעדות אחרת, לענין קידוש החדש, **משום דהוה ליה** העד השני, חד שאומר נגד דברי העד הראשון, והוא הראשון הלא הצטרף ביחד עם עד אחר שמעיד כדבריו, **ואין דבריו של עד** אחד, נאמנים **במקום שנים**, ומשמע מגמרא זו דנאמנות העד הראשון, אינה אלא משום שהצטרף לעד אחר, להעיד אחרת מהעד השני, ואז מוכח שהוא הדובר אמת, והשני משקר.

בדמות שמשיי:

הגמרא בתירוצה, 'בהיכל ואולם' מוקי לה לדרשת חכמים לאיסור עשיית דוגמת כלי המקדש, גבי היכל ואולם בלבד, ועל כן ל"ג 'לא תעשון כדמות שמשיי המשמשין לפני במרום', דמגירסא זו משמע דאין לעשות גם דוגמת כוכבי המרום, ואילו בגמרא, מוקי אביי להברייתא דהאיסור הוא כדוגמת כלי המקדש בלבד.

אכסדרה תבנית אולם:

סתם אכסדרה, אין בו כי אם ג' מחיצות, והמחיצה הרביעית **פרוצה במלואה,** שאין בצד הרביעי מחיצה כלל, **כדמשמע בפ' לא יחפור** (ג"ז דף כה. ושם) **דקאמר, עולם,** כדור הארץ **דומה לאכסדרה,** שמסובב מג' צדדיו מחיצות, **ורוח צפונית אינה מסובבת,** ומקשה התוס', **והא דקתני אכסדרה תבנית אולם,** כלומר וכיצד ניתן לדמות את האולם שהיה בבית המקדש לאכסדרה, והלא היה האולם מוקף מארבעת צדדיו במחיצות, ואילו אכסדרה פרוצה היא בכל הדופן הרביעית, ומיישב התוס', **לפי שהיתה פתחו** של האולם **גדולה**[מג], כדוגמת אכסדרה הפרוצה בצדה הרביעי, על כן קרי ליה לאולם **אכסדרה, אע"פ שלא היתה פרוצה במלואה** כאכסדרה, דהרי ה"ל לאולם **גיפופי ט"ו אמה מכאן, וט"ו אמה מכאן**[מד], **וכדתנן במידות** (פ"ד מ"ז), שהיה האולם רחב מההיכל ט"ו אמה מצד צפון, וט"ו אמה לדרום, ששם היו בתי החליפות, הרי שהיה המקום מוקף כתלים, ואם כן, לא היה הכותל פרוץ לגמרי מצד מזרח, דהרי היו כותלי מזרח סוגרים את האולם בחלקו, מכל מקום, כיון שהיה פתח האולם רחב וגבוה, נקרא האולם אכסדרה, **ושמא** נאמר, דלא משום שפתח האולם רחב היה לפיכך דומה הוא לאכסדרא, אלא **לפי שהיה שם** בכותל המזרחי **בית החליפות** בצד דרום האולם ובצפונו, על כן אין מחשיב את הכותל המזרחי ככותל האולם עצמו, משום שהכתלים המזרחים, היו נקראים על שם ביתי החליפות שהיו שם, ורק הכותל המערבי דהאולם, שהוא **המפסיק במלואו בפנים,** כלומר דכותל המערבי של האולם הוא היה המבדיל בין האולם להיכל וכולו נחשב ככותל האולם גרידא, ומשום כך היו קוראים לו לאולם 'אכסדרה', כיון שהיה לו רק שלש כתלים כותל העיקרי מצד מערב ושני כתלים בצפון ובדרום, ואילו במזרח היו נקראים הכתלים, על שם כותלי בתי החליפות ולא על שם האולם.

שפודים של ברזל:

הא דקרי ליה גמרא, לקני המנורה שעשו בית חשמונאי **שפודים, משום שלא** היו בהם **גביעים כפתורים ופרחים,** אלא חלקים כשפודים היו, וזאת משום שלא היו עושים גביעים כפתורים ופרחים **אלא א"כ באה** המנורה **מזהב, כדאיתא בהקומץ רבה** (מנחות דף כח. ושם), מדכתיב בקרא (שמות כה) **'ועשית מנורת זהב טהור וגו' גביעה כפתוריה ופרחיה'**[מה], **ודרשינן מינה, דאם באה המנורה זהב, באה עם גביעים כפתורים ופרחים, לא באה זהב, אינה באה עם גביעים כפתורים ופרחים.**

חוץ מפרצוף אדם:

כל הנשבעין (שם דף מח.) **משום דהוה ליה חד ואין דבריו של חד במקום שנים:**

בדמות שמשיי. בהיכל ואולם מוקי לה ול"ג המשמשין לפני במרום:

אכסדרה תבנית אולם. סתם אכסדרה אין בו כי אם ג' מחיצות ורביעית פרוצה במלואה כדמשמע בפ' לא יחפור (ג"ז דף כה. ושם) **דקאמר עולם דומה לאכסדרה ורוח צפונית אינה מסובבת והא דקתני אכסדרה תבנית אולם לפי שהיתה פתחו גדולה קרי ליה אכסדרה אע"פ שלא היה במלואה דה"ל גיפופי ט"ו אמה מכאן וט"ו אמה מכאן וכדתנן במדות** (פ"ד מ"ז). **ושמא לפי שהיה שם בית החליפות וכותל מפסיק במלואו בפנים:**

[כד:] **שפודים של ברזל. הא דקרי ליה שפודים משום שלא היו גביעים כפתורים ופרחים אלא א"כ באה זהב כדאי' בהקומץ רבה** (מנחות דף כח. ושם): **חוץ מפרצוף אדם. תימה מאי קושיא דלמא הכא במוצא וכדרבא דמוקי לה כר' יהודה בפ' כל הצלמים** (ע"ז דף מג. ושם) **אבל עשייה שריא וי"ל דסוגיא דהכא כאביי ולית ליה דרבא ומוקי לה בעושה ולפ"ז מותר לעשות צורת אדם דקיימא לן כרבא לגבי דאביי ומיהו אין ראיה דבלא שום קושיא יכול רבא לדרוש לא תעשון אותי וכן תניא לקמן טבעת שחותמה שקוע אסור לחתום בה: לא תעשון אתי. וא"ת ומאי קאמר אלא דמות דנאסרה, אם כן להלכה יצא, דמותר לעשות צורת אדם, וזאת משום דקיימא לן כרבא לגבי דאביי, ומיהו אומר התוס', אין מכך ראיה גמורה דמותר לעשות דמות אדם, זאת משום דבלא שום קושיא יכול רבא לדרוש לא תעשון אותי, כלומר דאף שלשיטת רבא לא יקשה כדהקשה בגמרא לאביי מדוע קתני 'כל הפרצופות מותרין חוץ מפרצוף אדם', והלא בברייתא נאמר דדמות ד' פנים בלבד היא שנאסרה, משום דיאמר לך רבא דאמנם פרצוף אדם אסור, אך זאת רק לגבי 'מציאה', ומה דקתני 'שלא אסרה תורה אלא דמות ארבעה פנים בלבד', דמשמע מניה דפרצוף אדם לחודא שרי, הך 'בעושה' מיירי, ואין לו צורך לתרץ, כדתירץ אביי שדמות אדם נאסרה בעשייה מדרשת הפסוק דלא תעשון אתי, מכל מקום, יכול רבא לדרוש זאת גם הוא אף לולא שיקשה עליו, ויצטרך לדרוש את הדרשה כתירוץ לקושיה, וכן מצאנו שנדרש פסוק זה אליבא דכולי עלמא, דתניא לקמן, טבעת שחותמה שקוע, אסור לחתום בה[מז] זאת משום דמחותמת שקועה יוצאת החתימה כשהיא בולטת דכיון דהיא עצמה שקועה, וכשמניחים אותה בחומר הרך נוצר בשקע ככדמות החותמת, ואם החותמת בדמות אדם, הוי כאילו עשה לדמות אדם וזו הרי נאסרה מקרא ד'לא תעשון אתי', ומברייתא זו משמע דההדרשה מקרא 'דלא תעשון אתי' אליבא דכולי עלמא אתי וגם אליבא דרבא שההלכה היא כמותו, ולכך אפשר לומר דגם לרבא נאסרה עשיית דמות אדם.**

לא תעשון אתי:

ודרשינן מינה כאילו דכתיב ביה 'לא תעשון אותי', כלומר דאין לעשות כדמות האדם שהוא בדמותי[מח], **וא"ת,** ואם כן **מאי קאמר** אביי דלא אסרה **תימה, מאי** היא **הקושיא** דהקשתה הגמרא דאפילו פרצוף אדם לחודיה יהא אסור, **דלמא הכא** איירי **במוצא,** דהמוצא פרצוף אדם שעבדו בו עבודה זרה, אסור לו להינות ממנו, וחייב להשמידו, **וכדרבא,** דמוקי לה לברייתא דכל הפרצופות מותרין, חוץ מפרצוף אדם שאסור[מו] במוצא, כלומר דהמוצא פרצוף אדם שנעבד בו עבודה זרה, נאסרה הנאה ממנו, **כר' יהודה בפ' כל הצלמים** (ע"ז דף מג. ושם), דגרס בברייתא זו, 'המוצא' כלים, ועליהם צורת חמה ולבנה צורת דרקון, יוליכם לים המלח לכלותם שם, ואין ליהנות מהם, והוסיף ר' יהודה אף צורת אדם, לאסור בהנאה לאדם המוצאה, **אבל עשייה** אמנם **שריא,** כלומר דמותר לעשות פרצוף אדם וזאת ע"מ שלא לעובדו אלא אך כדי להשתמש בו, ועל כן אמנם נתרץ, דדמות ארבעה פנים יחדיו היא דנאסרה אף בעשייה, ודמות אדם לחוד, הותרה, **וי"ל דסוגיא דהכא כאביי,** קושיית הגמרא מפרצוף אדם, שגם לחוד הוא נאסר, אינה אלא לשיטת אביי, שהוא בעל השמועה שאמר, דלא אסרה תורה אלא דמות ארבעה פנים, ולשיטתו אין לתרץ דדמות אדם לחוד שנאסרה, היינו במוצא, דהוא לית ליה דרבא ולא סבר כגירסת ר' יהודה דהוסיף בברייתא 'דהמוצא' גם דמות אדם, ומוקי לה אביי לאיסור דמות אדם, בעושה, שנאסרה 'עשיית' דמות אדם, ועל כן הקשתה הגמרא רק לדבריו, שאמר דלא אסרה תורה אלא דמות ארבעה פנים, אבל דמות אדם לחודא לא, ול"פ"ז, דלאביי נאסרה אף עשיית דמות אדם, ולרבא מציאה והנאה בלבד הוא

18/06/2018 אהח

אוצר התכמה

ציונים והערות

דמצטרפין לעדויות אחרות. וכן חילק בפני יהושע. **מג. בערוך** לנר כתב הטעם, משום שפתח האולם היה רחב וגבוה, הרבה מפתח ההיכל, שהיה פתח ההיכל גבוה עשרים, ורחב עשר, ואילו פתח האולם היה גבוה ארבעים, ורחב עשרים. **מד. לתירוץ** זה של התוס', חולק הוא על דברי התוס' במסכת ע"ז (דף מג. ד"ה אכסדרה), שכתב, שהאולם לא היה בו כותל מזרחי כלל, אבל לתירוץ השני, אפשר לומר, שגם שם מיירי התוס' ללא כותלי בתי החליפות. **מה. התוס'** במנחות (דף כח.) ד"ה דתניא, וכן רבינו חננאל שם כתבו, דנדרש מן הפסוק (שמות כ"ה) 'כפתוריהם וקנותם ממנה יהיו כולה מקשה אחת זהב טהור', ש'כולה' משמע, כל דין תכשיטי המנורה, דהיינו שקדיה כפתוריה ופרחיה, יהיו דווקא כשהיא זהב טהור. **מו. היא** ברייתא במסכת ע"ז (דף מג.) שנאמר בה, כל הפרצופות מותרים חוץ מפרצוף אדם, והעמיד רבא את ברייתא זו, לענין מציאה והנאה, ולא לענין עשייה, משום שכל הברייתא שם, לפניה ולאחריה, איירי לענין מציאה, ואביי סבר, שרישא וסיפא במציאה, ומציעתא שהוא כל הפרצופות מותרים חוץ מפרצוף אדם איירי בעושה, ורבא לא רצה להעמיד כך הברייתא. **מז. בר"ש** מדעסוי כתב, שסבר התוס', דאיירי ברייתא דחותמות בחותם של צורת אדם, ועל כן נאסר בעשייה משום לא תעשון. **מח. שבה** הקב"ה מתראה לנביאים.

תורה **אלא דמות ארבעה פנים, תיפוק ליה** דבלאו הכי נאסרה דמות ד׳ פנים, **משום** דמקרא דלעיל ילפינן דנאסרה עשיית **צורת אדם לחודיה**, ובארבעת הפנים גם פני אדם יש בה, ואף ללא שאר ג׳ הפנים יהא אסור, וי״ל, דאדרבא, דאיכא למימר דכי **איכא שאר פרצופין עם אדם שרי טפי**, וזאת כיון שיש עוד פרצופים עם פרצוף האדם, אין זה נחשב כפרצוף האדם שאסור לעשותו כמוהו, **א״נ**, ניתן ליישב זאת באופן אחר, **דאם מצא צורת אדם**, ולא עבר בה על עשיית צורת אדם, מכל מקום **ילפינן** מקרא ד׳לא תעשון כדמות שמשיי המשמשים לפני במרום׳, **דאסור לו להשלים לד׳ פנים**, להוסיף עוד ג׳ פנים לפני האדם שמצא, ולעשותה דמות ד׳ פנים, זאת משום שהיא דמות מרכבת השכינה. ומיהו קשיא, **דפרצוף אדם לחודיה, תיפוק ליה** דאסור, **מכרובים שעל הכפורת** שדמות אדם היתה להם, וכבר נאסרה עשיית דוגמת כלי המקדש, מדרשת הפסוק ׳לא תעשון אתי׳ לא תעשון כדמות שמשיי, ומפני מה נצרך לדרוש דרשה מיוחדת, עבור פני אדם לחוד, הלא נאסרה כבר עשיית דמות כמו הכרובים, שהיו להם פני אדם, וי״ל, **דלא** מקרו הכרובים שעל הכפורת **שמשיי**, [דהכרובים אינם משמשים כלים לשרת כהארון שבו הניחו הלוחות, וכן שאר כלי שרת ששימשו ושרתו איזה דבר כהמנורה שהדליקו בה והשולחן שהניחו עליו לחם הפנים והבז], וכן אין ללמוד איסור עשיית פני אדם **מכרובים שבשמים**, הם המלאכים, שנאסרה עשייתם, משום שאין לעשות כדמות השמשים המשמשים במרום, וממילא אייתר לה הדרשה דאסרה עשיית פני אדם, שכבר נאסרו משום שהם כפני הכרובים, זה אין לומר, משום **שלא נתבררה צורתם** של הכרובים שבשמים, האם הם פני אדם ממש, אם לאו, על כן נצרכת לה לדרשה מיוחדת לאיסור פני אדם.

ארבעה פנים תיפוק ליה משום צורת אדם לחודיה וי״ל כי איכא שאר פרצופין עם אדם שרי טפי א״נ אם מצא צורת אדם אסור להשלים לד׳ פנים. ומיהו קשיא דפרצוף אדם לחודיה תיפוק ליה מכרובים שעל הכפורת וי״ל דלא מקרו שמשיי וכרובים שבשמים לא נתבררה צורתם:

לא אסרה תורה אלא שמשין שבמדור העליון. הני תלת מילי דאביי לא הדר ביה בכל זמנא דכולה אמת וה״ק לא אסרה בשמשין של מטה אלא בית תבנית היכל ואכסדרה תבנית אולם ובשמשין התחתונים אסרה חמה ולבנה וכוכבים ובמדור העליון דמות ד׳ פנים:

ממעל לרבות מלאכי השרת. למאי דסליק אדעתיה דאיירי בעשייה הוה מצי לאקשויי דמות שמשיי מלא תעשון נפקא:

שאני ר״ג דאחרים עשו. ואע״ג דבכל מילי אמירה לנכרי שבות כדמוכח בפ״ב דמו״ק (דף יב.) ואפילו בדרבנן איכא שבות ובפרק השוכר את הפועלים (ב״מ דף 5.) יש בעיא אי איכא שבות בלאו או לא גבי חוסם פרה ודש בה הכא לא גזור משום מצוה. וצריך ליזהר כשמלוין לנכרים ומחתמין החוב בחותם של שעוה שתלוי באגרת דלא סמכינן אדרבא כדפרישית דלא פליג רבא ואם הנכרי מביא לו חותם מעצמו מותר:

סמי עיניה דדין. אלמא אסור להשהותו שמא יחשדוהו שעשה ועבר על לא תעשון ור״ג נמי

עשיית דמות חמה, ולבנה, כוכבים ומזלות, ודמות מלאכי השרת, אף כשאינו עובדם, לפי״ז הוה מצי **לאקשויי** על המקשה כך, הלא **דמות שמשיי** שהם מלאכי השרת, מ׳**לא תעשון נפקא**׳. כדקתני בברייתא הקודמת, ׳לא תעשון אתי׳, לא תעשון כדמות שמשיי המשמשים לפני במרום, שהם אופנים, ושרפים, וחיות הקדש, ׳ומלאכי השרת׳, שנאסרה עשייתם, ומפני מה הוצרכה ברייתא תנינא לאסור עשיית דמות מלאכי השרת, מקרא ד׳אשר בשמים ממעל׳, ונשאר התוס׳ בקושיא.

שאני ר״ג דאחרים עשו:
ומשמע שעשו לו האחרים על פי ציוויו**נא**, **ואע״ג דבכל מילי, אמירה לנכרי שבות**, כשם שאיסורי שבת, אסרו חכמים לישראל לומר לנכרי לעשותם עבורו, כך גזרו בכל שאר איסורי התורה, **כדמוכח בפ״ב דמו״ק** (דף יב.), שרשאי הישראל ליתן לנכרי עבודה במועד, על מנת לעשותה לאחר המועד, אך לא כדי לעשותה במועד, משום שכל מלאכה שעושה הישראל במועד, רשאי הוא לומר לנכרי לעשותה עבורו, וכל שאין הישראל רשאי לעשות, אינו רשאי לאמר לנכרי לעשותה, והטעם דאסור, הוא משום **דאפילו** באיסורא **דרבנן**, כגון איסור עשיית מלאכה במועד, **איכא שבות**, וכן **בפרק השוכר את הפועלים** (ב״מ דף 5.) **יש בעיא** - נשאלה השאלה, **אי איכא שבות בלאו, או לא**נ, האם נאמר דאיסור ׳שבות׳ מדרבנן, נתקנו רק על איסורים שהם בסקילה, אבל איסורים קלים שהם בלאו בלבד, לא אסרו חכמים לישראל, לומר לנכרי לעשותם עבורו**נ**, וכגון **גבי חוסם פרה ודש בה**, שדנה הגמרא, האם רשאי הישראל לומר לנכרי, חסום את פי פרתי כשתדוש עמה את תבואתי. ואם כן היאך היה מותר לו לר״ג לומר לנכרי שיעשה עבורו את הצורות הללו, ומיישב התוס׳, מכל מקום **הכא** גבי ר״ג **לא גזור** לאסור האמירה לנכרי לעשות עבורו צורות לבנה, אף שלעצמו נאסרה עשייתם, וזאת משום **משום** שהוא צורך **מצוה**נ, ובהא לא גזרו בה רבנן, ואכן שלא במקום מצווה אמנם **צריך ליזהר, כשמלוין לנכרים** בשטר, **ומחתמין החוב בחותם של שעוה שתלוי באגרת**, העשוי באופן שהחותם שקוע, וכשמשקעים אותו בשעווה, בולטת השעוה בצורת השקע שבחותם, ובהא נצרך להיזהר, שלא לומר לנכרי לחתום, משום שהוא איסור שבות שלא במקום מצוה, ואין לומר, דכל האיסור ׳לעשיית׳ דמות, אינה אלא לאביי, אבל לרבא יהא שרי, משום דנאמר בו ברבא דסבירא ליה דמה שנאסר פרצוף אדם, היינו, שאם ׳מצא׳ פרצוף אדם שעבדו בו עבודה זרה, אסור הוא בהנאה, אבל ׳עשייה׳ שלא על מנת לעובדו שרי, ואם כך, ודאי שנתיר לומר לנכרי לעשותה, אין לומר כך, **דלא סמכינן אדרבא** להתיר עשייה, **כדפרישית** בתוס׳ לעיל ד״ה חוץ, **דלא פליג רבא** כלומר דגם רבא גופיה מודה הוא שנאסרה עשיית פרצוף אדם, מקרא ד׳לא תעשון אתי׳, ומכל מקום, **אם הנכרי מביא לו** להישראל **חותם מעצמו**, ולא צווה עליו הישראל בזה מאומה, **מותר**נ.

סמי עיניה דדין:
מפרש התוס׳ לקושיית הגמרא, **אלמא אסור להשהותו**, חזינן שאף שאחרים עשו לו, נאסר להחזיק אצלו צורה זו, וצריך הוא לשברה, **שמא יחשדוהו שעשה** אותה בעצמו, **ועבר על** ׳**לא תעשון**׳נ, ומקשה הגמרא, א״כ **ר״ג נמי ליתסר** להחזיק ברשותו את אותם צורות לבנות, אף שנכרים עשאום עבורו, וזאת

אוצר החכמה
18/06/2018

לא אסרה תורה אלא שמשין שבמדור העליון:
הני תלת מילי דאביי, שלשת הדרשות שדרש אביי מכתוב אחד, והוא, ׳לא תעשון אתי׳ דהיינו, לא תעשון כדמות שמשיי שאפשר לעשותן, כגון, היכל, ואולם, וכן, לא תעשון כדמות שמשיי המשמשים לפני במרום, דהיינו דמות ד׳ פנים, וכן, לא תעשו כדמות שמשיי המשמשים לפני במרום דהיינו שמשים שבמדור התחתון כגון, חמה ולבנה, ועל זה אומר התוס׳ **דלא** תאמר **דהדר ביה** אביי **בכל זמנא**, כלומר דאל תאמר שבכל דרשה שהוסיף, חזר בו מדרשתו הקודמת, לא כך, אלא **דכולה אמת** כל דרשותיו הם להלכה**מט**, וה״ק, כך הם דברי אביי, לסדר כל דברי ברייתא וברייתא שנאמרה על פסוק זה, ובא לתרץ שלא יקשה מברייתות אלו, כיצד היו ברשות רבן גמליאל צורות, והרי מברייתות אלו משמע דאסור הדברי**נ**. ובברייתא הראשונה, דקתני בה ׳לא תעשון אתי׳ לא תעשון כדמות שמשיי, פירש אביי לכוונת הברייתא **דלא אסרה בשמשין של מטה**, כלומר דכוונת הברייתא לומר שלא נאסרו בשמשים של מטה **אלא בית כתבנית היכל, ואכסדרה כתבנית אולם**, ובברייתא דקתני בה, ׳לא תעשון כדמות שמשיי המשמשים לפני׳, דהיינו **שמשין התחתונים**, כוונת הברייתא היא לומר **דאסרה** תורה רק **חמה ולבנה וכוכבים** לעבדם דוקא, וברייתא דקתני בה ׳לא תעשון כדמות שמשיי המשמשים לפני במרום׳, דהיינו **מדור העליון**, כוונת הברייתא היא, לומר דנאסרה רק **דמות ד׳ פנים** בלבד.

ממעל לרבות מלאכי השרת:
למאי דסליק אדעתיה דהמקשה, **דאיירי** הברייתא, **בעשייה**, היינו דנאסרה כלל

ציונים והערות

מט. שהרי לא נאמרה תיבת אלא, בכל פעם שהוסיף אביי דרשה נוספת. **נ. ע״פ** ריטב״א. וברי״ן במס׳ ע״ז כתב, דאביי אמר את כל דרשותיו ביחד, והגמרא היא שחלקה את דבריו כל פעם, לפי קושיית המקשן. **נא. בערוך** לנר כתב, דודאי צווה ר״ג לעשות אותם צורות, דאי לאו הכי, מנין ידעו אחרים בחכמה זו כיצד לעשותם, וכן יש בריטב״א, אבל ברא״ש בע״ז כתב, דקנה ר״ג אותם צורות מן הנכרי עשויות, ואם כן, אין ראיה שהיה בציוויו, ועוד הקשה, שהלא הצורות שהיו לר״ג לא היו בשלמותם, אלא כפי שהלבנה בחידושה, ובפני יהושע הקשה כן, ותירץ, שכדי להראות לעדים, היה עושה את כל עיגול הלבנה בשלמות ככדור שחור, ועליו צייר קו קטן לבן, כלבנה בחידושה, ולפ״ז גם יש לומר, שקנה ר״ג את הלבנה בשלמותה מהנכרי, והוא צייר עליה את הקו הלבן כפי רצונו, ובזה אין איסור עשייה. **נב. בערוך** לנר כתב, דדעת תוס׳ הכא כדעת הרא״ש בע״ז, דנפשטה האבעי׳, דיש איסור גם בשאר איסורים. **נג. ומה** שלא נסתפקה הגמרא במסכת מועד קטן, גם על איסור מלאכה במועד, האם מותר לומר לנכרי לעשותה, דלאו איסור סקילה הוא, תירץ בתוס׳ במסכת בבא מציעא (דף 5. ד״ה אלא הכא), דמשום דשבת ויום טוב חדא מילתא הוא, גזרו יום טוב אטו שבת, אף שיו״ט אינו איסור סקילה. **נד. בפני** יהושע כתב, דהגמ׳ לקמן שמקשה והא ר״ג יחיד הוי ויש לחוש לחשדא ומדוע לא תירצה דמצוה שאני, ומתרץ הפנ״י דדוקא לענין אמירה לעכו״ם שבות התירו במקום מצוה, משא״כ במקום חשדא לא התירו משום מצוה. וכן כתב בחכמת מנוח, והוסיף דאין כאן צורך גדול למצוה שאפשר לה להתקיים גם בלאו הכי. **נה. ובתוס׳** הרא״ש כתב, שאם הנכרי הביא חתום כבר אז שרי. **נו. בפני** יהושע פירש, מפני מה לא רצה התוס׳ לפרש בפשיטות, דקושיית הגמרא היתה, דחזינן, דאפילו אחרים עשו לו אסור, משום דפשיטא ליה לתוס׳, שאין איסור לאדם לעשות

משום החשד שמא עשאם לבדו, ומשני, מתרצת הגמרא, אל תאמר דהחשש הוא, שיחשדוהו שמא עשאום, ועבר על לאו ד'לא תעשון', אלא דכיון דחותמו בולט, חיישינן לחשדא, שמא יאמרו ע"ז הוא לו שעובד לה, כיון שבולטת היא, אבל אחשדא ד'לא תעשון' לא חיישינן, דאפשר לתלות שאחרים עשו עבורו. ובאופן אחר מפרש בה"ג, דההיא צורה דרב יהודה, מירי דעשויה בצורת דרקון[נ] [-מין נחש], שבזה דווקא חיישינן לחשדא, שמא עובד לה, משום דתנן בפרק כל הצלמים (ע"ז דף מג:), מצא כלים ועליהם צורת חמה, או צורת לבנה, או צורת דרקון, יוליכם לים המלח לאבדם שם, ומפרש התם, במסכת ע"ז, מפני מה דווקא בצורות אלו בלבד חייב הוא לאבד את הכלים שהם מצוירים עליהם, ומשני, משום דהני חשיבי להוני, חשובים צורות אלו אצל העכו"ם, ועובדים הם אותם, אף כשהם מצוירים על גבי כלים, וה"ג, חשיב טפי חשדא בדרקון משאר הצורות, כלומר דדווקא בצורה דרב יהודה, שהיתה צורת דרקון, שהיא חשובה להם, שייך חשד שמא עובד הוא לה, אבל בצורות שהיה לו לרבן גמליאל, ליכא חשדא.

ליתסר ומשני כיון דחותמו בולט חיישינן לחשדא שמא יאמרו ע"ז הוא לו אבל אחשדא דלא תעשון לא חיישינן, ומפרש בה"ג דההיא דרב יהודה בצורת דרקון משום דתנן בפרק כל הצלמים (ע"ז דף מג:) מצא כלים ועליהם צורת חמה צורת לבנה דרקון יוליכם לים המלח ומפרש התם משום דהני חשיבי להו וה"נ חשיב טפי חשדא משאר

והא רבן גמליאל יחיד:

תימה, והא צורה דר"ג לא היתה בולטת[נט], והיתה רק כמין טס דק בצורת לבנה, ואם כן, מה היתה קושית הגמרא לר"ג, מאנדרטא וטבעת שחותמה בולט, וי"ל, דמ"מ שייך בה חשדא, משום דגבי צורת לבנה, אין חילוק בין שקוע לבולט, כיון דאינה בולטת גם ברקיע. ועל כן נאסרה עשייתה והנחתה אף באינה בולטת.

ראינוהו במזרח:

באים התוס' לבאר סברות מחלוקתם דר' יוחנן בן נורי ור"ג לשיטת רש"י ולשיטתו שלו.

העידו העדים שראו את הלבנה הישנה דהיינו, בבוקר של יום כ"ט לחדש שעבר, **ראינוה כשהיתה במזרח, וערבית במערב את החדשה**, באור ליום שלושים, ראינו את הלבנה של החדש החדש בצד מערב, ואמר ר' יוחנן בן נורי, **עדי שקר הם, דקיימא לן** (לעיל כ:), **כ"ד שעי מיכסי סיהרא**, עשרים וארבעה שעות נכסה הירח מבני אדם, כל חדש משעת כיסיו של הירח בסוף החדש, ועד הופעתו שוב בחדש החדש, **כך פירש בקונטרס בשם רבותיו**, ועל כן ברי היה לו לריב"נ דעדי שקר הם, משום דאין שייך שתראה הלבנה, שתים עשרה שעות בלבד לאחר התכסותה, כפי שעדים אלו טוענים, **והקשה** רש"י לפירוש זה, **מדקתני בברייתא**, דטעמו דרבן גמליאל שהכשיר עדות זו, משום **שפעמים 'שבא' הירח בארוכה**, והרי **אין לשון** 'ביאה' **בארוכה וקצרה נופל כאן**, שלא בכל משך זמן כיסויה היא 'באה', **שהרי מתוך קוטנה**, כשהיא מתמעטת מאוד בסוף החדש, **הישנה נכסית מבני מערב, כשהיא** רחוקה מהם, וזאת בשעה שהיא **במזרח**, ולכן אינם יכולים לראותה, אף שהיא עדיין בדרך 'יציאתה' מהחדש הישן, ולא התחילה עדיין את דרך 'ביאתה', אלא **לפני** חדושה היא, ועל כן **פירש בקונטרס, דעל החדשה העידו**[ס], דהיינו שראוה ביום שלשים שחרית במזרח, ובליל שלשים במערב, **ועדי שקר דקאמר רבי יוחנן בן נורי**, הוא **לפי שבי"ב שעות שביום, אין ממהרת הלבנה לבא**, מתוך המזרח **לתוך המערב**, וע"ז **קאמר** רבן גמליאל דאמנם יתכן הדבר, משום **דפעמים שבא** הירח **בארוכה**, ושוהה **לבא** יותר מי"ב שעות, ולפעמים בא בקצרה, וכבר בי"ב שעות נראה מן המזרח למערב, ומקשה התוס', **ודבר תימה הוא, מאי ס"ד דר' יוחנן בן נורי, ולמה סבר שלא תוכל הלבנה לילך בי"ב שעות כל רוח דרומית**, דהיינו שדרך הילוכה ממזרח למערב חולפת על פני דרום ועדיין מקצה רוח מזרחית **ומערבית עמו**, כלומר יש באותם י"ב שעות, זמן מספיק גם ליציאת החמה ממזרח בזריחתה, ולילך כל אופק דרומי וגם לשקוע מעט לתוך רוח מערבית באותם י"ב שעות, **ובירושלמי משמע כלישנא קמא** שדחה רש"י, דהיינו דהעדות היתה, דראו הלבנה הישנה בבקר, ואת החדשה בערבו של אותו יום **דקאמר** התם **רבי שמלאי, טעמא דרבי יוחנן בן נורי** שנפסלו העדים, משום **שכל** חדש בשעה **שנראית** הלבנה, **קודם ו' שעות** לראייתה, **אין כח בעין לראות את הישן**, כלומר, דשש שעות קודם זמן המולד, אין בכח העין לראות את הלבנה הישנה עקב קטנותה, ואמנם כך למדנו, שאם **נראה** הירח הישן **בשחרית, לא נראה חדש בין הערבים**, אין אפשרות לראותו בין הערבים, משום שמתאחר שש שעות עד מולדו, ועוד שש שעות עד שנראה בחידושו, ואם נראה הירח החדש **בין הערבים, לא** יתכן **דנראה ישן בשחרית**, כיון ששש שעות לפני ראיית החדש, נעלם הוא למשך י"ב שעות, ולא היה שייך לראותו בשחרית, אם נראה הוא בין הערבים, **א"ר חייא בר אבא, ולמה** אמנם **קבלם ר"ג**, משום **שכן מסורת הוא מאבותיו, פעמים שבא בארוכה ופעמים מהלך בקצרה**, הרי שבירושלמי מפורש כפירושו הראשון של רש"י, ומקשה התוס' **ותימה, מי פליג המסורת מאבותיו דר"ג, אהא דאמר לעיל בסוף פ"ק** (דף כ:), 'כ"ד שעי מיכסי סיהרא, **למאי נפקא מינה לאכחושי סהדי**[סא], כלומר דלדברי ר"ג שייך שיראה הירח תוך י"ב שעות, לכיסויו, וקשה לומר שמסורת ר"ג מאבותיו תסתור את קביעת הגמרא, שעשרים וארבע שעות נכסה הירח ולא פחות, ונפקא מינא, לענין עדות החדש, לפסול עדים שיאמרו, ראינו את שני הלבנות בהפרש מועט יותר, **ושמא, יש לחלק** בין דברי ר"ג, לדברי הגמרא דאמרה 'כ"ד שעות מיכסי סיהרא', דמויות עבור אחרים, ואם כן קצת דוחק לומר, שר"ג עשה בעצמו את הצורות, ועל כן הקשתה הגמרא. ואפשר לומר, שמשום שלא היה אחר היודע לעשותם כהלכתם, הבינה הגמרא שהוצרך הוא עצמו לעשותם. **נז. וכן** הברייתא דלקמן דחותמות איירי בדרקון, או בצורת אדם בשלמותו, שהוא נאסר כדרקון, מפני שחשוב הוא להם, (פוסקים הל"ק). ובריטב"א הקשה לדברי בה"ג, דהלא צורת דרקון יש בה איסור קיום משום חשדא, אבל אין בה איסור משום עשיה, ואם כן, אין שייך לומר דהברייתא דחותמות איירי בדרקון, דאם כן, מותר להניח ולחתום בה אם היא שוקעת, ועל כן כתב שהיתה צורת אדם. **נח. ולסיכום** שיטות הראשונים בדינים אלו, כתבו הראשונים (מפירוי ריטב"ח), לענין איסור עשיית מזלות על ידי ישראל, אסורים בין אותם שבמדור העליון, דהיינו מלאכים, שרפים, וכרובים, ובין שבמדור התחתון, כגון שמש, ירח, וכוכבים, נאסרה עשייתם אפילו שלא לשם עבודה, ועל כן קיבל ר"ג ואפילו של פרקים, או להתלמד. וכן פרצופין, כגון פרצוף אדם, חיות ועופות, נאסרו בעשייה ע"י ישראל לעולם. אבל צורות, כגון דגים, נחשים ודרקון, מותרים בעשייה. ועשייה ע"י נכרי עבור ישראל, מזלות דהיינו מלאכים וכוכבים מותר בשוקע בלבד, ובבולט ישבור מעט ממנו, או שאם הוא של פרקים או להתלמד מותר אפי' בבולט. פרצופים, כגון פני אדם, או חיות ועופות מותר, מלבד פרצוף אדם ודמות ד' פנים שדינם כמזלות לענין זה. וצורות, כגון דגים נחשים ודרקון מותר. ולענין להניחם אצלו, נחלקו הראשונים, הריטב"א והרשב"א סברו, שמזלות אין להניחם כלל, וכן פרצוף אדם וצורת דרקון, אבל שאר פרצופים וצורות מותר, והרמב"ן, התיר להניח פרצופים וצורות רק בשוקע, ולא בבולט, ואילו הבה"ג ובתוס', התירו אפילו מזלות בשוקע, ולא אסרו בשוקע אלא דמות אדם בשלמותו, וצורת דרקון כיון שהם חשובים אצלם. **נט. עיין** בריטב"א כאן, ובע"ז (מ"ג) וכן ברמב"ן וברשב"א בע"ז, שכתבו, דאפשר לומר, דצורות דר"ג היו בולטות, כדי להראותם כפי שהם נראים בולטים ברקיע, אבל בשוקע, הכי נמי שמותר לכולם להניחם, ולאו דווקא לר"ג בלבד, וברשב"א כתב, דאין הכי נמי, שהיה יכול לתרץ לר"ג, כיון שלא היה בולט שרי, וברמב"ן הוסיף, דלא ראה צורך לתרץ כך, כיון שתירץ באופנים אחרים. **ס. בשפתי** חכמים כתב טעם לשיטה זו, דמסתברא, דכיון דתכלית עדותם היא על הלבנה החדשה, מה צורך יש להם לומר אימת ראו את הישנה, אלא ודאי שניהם בחדשה מיירי. ובמאירי כתב כמו כן, דכיון שאינו נוגע לענין עדותם, מה שאמרו שראו את הלבנה הישנה לפני י"ב שעות, אין זה מונע מלקבל את עדותם על הלבנה החדשה, ועל כן קיבל ר"ג עדותם, ועוד, דשמא טעו העדים בעננים שנראו להם כצורת הלבנה, ולא נחלקו ר' יוחנן בן נורי ור"ג כלל, במשך זמן התכסות הלבנה, אלא האם שייך שתראה הלבנה בשעה שאמרו אותם עדים, שלריב"ן היה זמן מועט מדי, מהמולד עד הזמן שעליו העידו, ולר"ג פעמים שבא בקצרה. **סא. ורבינו** יונתן מלוניל כתב, דאף שאין הלבנה נראית בפחות מכ"ב שעות, מכל מקום כיון שבאו שני עדים על כך, נאמנים, כיון שמקובל היה בידם, שבאותה השנה היה שייך להראות בזמן מועט יותר. ובספר כתוב שם להראב"ד כתב, דלא תאמר דדברי ר"ג דפעמים שבה בארוכה ופעמים בקצרה, היינו שאין ידוע מתי בארוכה ומתי בקצרה, אלא דידע ר"ג מתי כך ומתי כך, וידע שבאותו חדש יכול לבוא בקצרה.

ציונים והערות

וזאת בחילוק השעות, כלומר דיש שעות קטנות ביום, כגון בתקופת טבת שהיום הוא קצר, וכשתחלק י"ב שעות למשך היום, תהא כל שעה קצרה, ויש שעות בינוניות, כגון בימי ניסן ותשרי, שהיום והלילה שווים בהם, ויש גדולות, כגון בתקופת תמוז שהיום ארוך בו, וכשמחלקים י"ב שעות למשך זמן ארוך, כל שעה ושעה גדולה היא יותר, **ואי בקטנות או בבינוניות**, נאמר בגמרא **שמיכסי סיהרא לבני א"י, תמני סרי מעתיקא**, כיון שארץ ישראל נמצאת במערב העולם, והלבנה שוקעת מרוחק מהם במזרח, על כן שמונה עשרה שעות לפני המולד החדש, כבר נעלמת הלבנה מעיניהם, **ושית מחדתא**, ועוד שש שעות מתכסה הלבנה החדשה עד שהיא נראית להם, כלומר, שדברי הגמרא דכ"ד שעות מתכסה הירח ולא פחות, בשעות קטנות או בינוניות מירי, אבל מן השעות הגדולות, דעליהם אמר ר"ג **שפעמים מכסיא פורתא**, כגון **דבא** הירח **בדרך ארוכה**, ואז מתכסה הירח לשעות מרובות אף שהשעות בתקופה זו ארוכות הם, **פעמים דלא מכסיא** אלא י"ב שעות, **כגון דבא בקצרה**[סב]. וכיון שהשעות עצמם ארוכות הם, לכך אין קבלת ר"ג מאבותיו מהוים סתירה לקבלת הגמרא, מפני ששעות מועטים בתקופה זו, הם כשעות רבים בשאר התקופות. ולסיכום הדברים, לשיטת רש"י, עדות העדים שראו את הלבנה 'החדשה' בלבד ובאותו יום, וטעמו הוא, מפני שאין לומר על יציאת הלבנה 'הישנה' לשון פעמים 'שבא' בארוכה, ושיטת התוס', שעדותם היתה שראו את הלבנה הישנה בבוקר, ולערב ראו את החדשה, וטעמו הוא מפני שאם נאמר כדפירש רש"י, אין מובן מדוע פסל ר' יוחנן בן נורי את עדותם, הלא ודאי ששייך שתלך הלבנה בי"ב שעות ממזרח למערב, ועוד, שכפירושו משמע בירושלמי, ועל קושייתו שהקשה, כיצד נחלק ר"ג על גמרא מפורשת, שכ"ד שעי מיכסי סיהרא ולעולם לא פחות, יישב, שכוונת ר"ג שכיון שישנם שעות שהם ארוכות, כגון בימות החמה ופעמים שבאה בהם הלבנה בדרך קצרה, שבי"ב שעות בלבד משעת כיסויה כבר נראית שוב.

קטנות ביום כגון בתקופת טבת ויש שעות בינוניות כגון בימי ניסן ותשרי ויש גדולות כגון בתקופת תמוז ואי בקטנות או בבינוניות מיכסי סיהרא לבני א"י תמני סרי מעתיקא ושית מחדתא מן הגדולות פעמים מכסיא פורתא כגון דבא בארוכה פעמים דלא מכסיא כגון דבא בקצרה:

[כה.] **לאורתא מקדשין לך ואת קיימת הכא. תימה הא שפיר אפשר שיהא המולד ביום ל' קודם י"ח שעות שיכולה לראות ביום ותראה הישנה ביום כ"ט שחרית אפילו לבני מערב שמא לא היה כל כך שחרית שכבר יצא שמש בגבורתו שלא היתה ראויה לבני מערב, ובקונטרס פי' ואת קיימת הכא ואם תהא נראית ערבית שוב לא יקדשו החדש למחר כדאמר בפ' קמא** (דף כ: ושם) **וצריך שיהא לילה ויום מן החדש שאם נראית הישנה לאור עשרים ותשעה אין מקדשין מחר את החדש וזה אי אפשר להיות כדפרישית בפ"ק** (שם ד"ה מצות)**:**

זיל לעין טב וקדשיה. שם היו קבועים לקדש את החדש כדאי' בפסיקתא בפסוק תקעו בחדש שופר למה בית דין מקדשין החדש בעין טב לפי שהוא בית הועד אמר הקב"ה בית מועד של כל העולם שנאמר (ישעיה ג) **כי מציון תצא תורה ואמרי' בירושלמי כשם שתוקעים ביבנה כך תוקעים בעין טב משמע שהיה שם בית דין קבוע דומיא דיבנה:**

[כה:] **שהימים הראשונים היו טובים מאלה. ולכך יש לשמוע לראשונים יותר מן האחרונים אל תאמר כך דאין עלך אם אינן מכירין**

המולד, ועדיין יהיה זה לפני השעה הי"ח ביום ל', ותראה הלבנה החדשה בו ביום, ומיישב התוס', **ושמא לא היה** המעשה דר' חייא שגער בלבנה, **כל כך** בשחרית, אלא **שכבר יצא שמש בגבורתו**, בשעה מאוחרת יותר, שמשום כך **לא היתה ראויה** להראות **לבני מערב**[סד], שלא היו שמונה עשרה שעות כדי שתתכסה עד זמן השקיעה, ותוכל להראות שוב בחידושה ביום ל' לפני השעה הי"ח, מתוך שהתאחרה מלשקוע ביום כ"ט, **ובקונטרס פי'**, שגערת ר' חייא בלבנה '**ואת קיימת הכא**', כלומר ועדיין **לא** שקעת, וחשש **שאם תהא נראית** גם **בערבית**, לאור ל', **שוב לא יקדשו החדש למחר, כדאמר בפ' קמא** (דף כ: ושם), '**וצריך שיהא לילה ויום מן החדש**', ולא שתיראה הלבנה הישנה בלילה, **שאם נראית הישנה לאור עשרים ותשעה**, הוכחה הוי שהלילה היה מהחדש הישן, **ואין מקדשין מחר את החדש**, לעשות את היום בלבד מהחדש החדש, ועל כן חשש ר' חייא, שאם נראתה הלבנה ביום כ"ט, שמא תיראה עד הלילה, ומקשה התוס' על פירוש רש"י, והלא **זה אי אפשר להיות, כדפרישית בפ"ק** (שם ד"ה מצות)[סה]. דלעולם אין הלבנה נראית בסוף החדש בתחילת הלילה, אף שנראתה במשך היום, אלא עולה היא בסוף הלילה.

זיל לעין טב וקדשיה:

שם, בעיר עין טב, היו **קבועים** חברי בית הדין ויושבים **לקדש את החדש**[סו], ועל כן שלח רבי את ר' חייא לעיר זו, כדי לקדש את החדש, ומוכיח התוס' שהיה שם בית דין קבוע, **כדאי' בפסיקתא**[סז], **בפסוק 'תקעו בחדש שופר', למה בית דין מקדשין החדש דווקא בעין טב**, ומשיב, **לפי שהוא בית הועד**, דשם היה מקום ההתוועדות של בית הדין, לפסוק ולהורות הלכה, וכיון שכך, **אמר הקב"ה** על מקום זה שיהיה **בית מועד של כל העולם, שנאמר** (ישעיה ג), **כי מציון תצא תורה**, קרא הקב"ה למקום זה ציון, שמשם יוצאת התורה לכל העולם, הרי שבית דין היה קבוע שם, ועוד הוכחה, **דאמרי' בירושלמי**[סח], רבי בא שאל את רב, שופר קדוח, דהיינו שלא הוציאו את העצם הפנימית [הזכרות] של קרן הבהמה, מתוך השופר אלא קדחו בו נקב מתחילתו ועד סופו, האם כשר הוא לתקיעה בראש השנה, וענה לו רב, **שכשם שתוקעים** בשופר כזה **ביבנה**, ששם היה בית הדין הגדול, ודאי שכשר הוא לתקיעה בכל המקומות, **וכך תוקעים** בשופר כזה **בעין טב, ומשמע** ממה שהביא רב ראיה משני מקומות אלו, **שהיה גם שם** בעין טב, **בית דין קבוע דומיא דיבנה**. ועל כן שלח רבי את ר' חייא, לקדש שם את החדש.

שהימים הראשונים היו טובים מאלה:

שהיו שופטיהם גדולים וצדיקים, אבל שופטי הדור הזה קטנים מהם, **ולכך יש לשמוע לדברי הראשונים יותר מן האחרונים, אל תאמר כך**, אלא **דאין לך לשמוע אלא** אל כל שופט **ושופט שהיה בימיו. ועל כן יש לך לשמוע לשופט שבימיך.**

הדרן עלך אם אינן מכירין

ציונים והערות

סב. בתום' הרא"ש כתב לתרץ, שדברי ר"ג עצמן, פעמים שבא בארוכה פעמים בקצרה, כוונתו לומר שבשעות קצרות אינם פחות מי"ב שעות, וזה הוא בא בארוכה, ואילו בשעות ארוכות הוא שעות מועטות יותר, וזה הוא בא בקצרה. ובריטב"א כתב, שדברי הגמרא שכ"ד שעות הם, אין לומר שלעולם הוא כך, אלא דבדרך כלל הוא כך ופעמים פחות. **סג. בערוך** לנר גרס ביום ל'. **סד. והקשה** בתוס' הרא"ש, וכן בערוך לנר, על תירוץ התוס' דאמר, דשמא היתה הלבנה נראית אחר צאת השמש בגבורתה, שאז לא היתה הלבנה מתחדשת, קודם שעה הי"ח ביום ל', והלא לחשבון שמונה עשרה שעות שנכסית הלבנה לבני מערב, ועוד שש שעות מהמולד עד שנראית, אפשר שתיראה הלבנה אפילו ביום כ"ט סמוך לערב, ועדיין יהיה שייך שיהיה המולד, ביום ל' קודם שעה י"ח, ותיראה הלבנה בו ביום. **סה. בתום'** שם כתב, סדר התהלכות הלבנה שבתחילת החדש יוצאת היא ביום, ונראית רק בתחילת הלילה מעט, ולאחר מכן שוקעת, ובלילה שלאחריו מתאחרת קצת לצאת ביום, ונראית קצת יותר בלילה, עד אמצע החדש, שאז היא יוצאת בתחילת הלילה ומאירה בכולו, ושוקעת בסופו, ולאחר מכן יוצאת קצת לאחר תחילת הלילה, ושוקעת בתחילת היום, וכן מתאחרת יותר ויותר, עד שבסופו של החדש אינה נראית אלא בסוף הלילה. **סו. כתב** בערוך לנר, שכוונת תוס' היתה להקשות על דברי רש"י, שאמר שהלך ר' חייא לעין טב, משום לעז או משום גזירה, והלא חזינן שבית הדין היה שם, וכתב הערוך לנר, דרש"י הוכיח שיטתו, שלא קידשו את החדש בבית דין הרגיל מכך, שאם עין טב היה מקומם הקבוע, מפני מה לא הלך גם רבי עצמו לשם, דהלא עיקר קידוש החדש בו תלוי, כדאמרינן, ראש בית דין אומר מקודש, וכן מפני זה אמרינן לקמן (:6), שהיו העדים הולכים למקום שראש הבית דין שם, ומזה הוכיח רש"י, שלעולם היו מקדשים את החדש במקום ראש הבית דין, כדאמרינן עשר גלויות גלתה סנהדרין, וחשבינן ביניהם, בית שערים ציפורי וטבריה, שהם היו מקומות של רבי, ורק כאן שלא היו יכולים לקדשו במקומו, משום חשד או גזירה, היו שולחים לקדש בעין טב. **סז. פסיקתא** רבתי פרשה מ"ב, ובתוס' הרא"ש גרס בפסוק תקעו שופר בציון, ושני גרסאות הם שם בפסיקתא זו. **סח. פרק** ג ה"ו.

ראוהו ב"ד בלבד:
פי' בית דין של כ"ג ולכן שני דיינים מתוכם יכולים להעיד בפני שאר הדינים,
מה שאין כן בסיפא דאירי בה בבית דין של שלשה, ואם יעידו שני דיינים, יהיו צריך להושיב מחבריהם אצל היחיד הנשאר וכו'[א]. **ולכך** מהטעם המתבאר להלן, **פירש בקונטרס**, דכאן מיירי **דהיה להם שהות לקדש. דאי לא היה להם שהות. מאי פריך בגמ' ולא תהא שמיעה גדולה מראייה, ולקדשוה מיד שראוהו, והאיך יקדשוהו הא לא היה להם שהות לקדש**[ב], אלא על כרחך מיירי הכא דהיה להם שהות לקדש.

ראוהו ב"ד בלבד. פי' ב"ד של כ"ג. ולכך פירש בקונטרס דהיה להם שהות דאי לא היה להם שהות, מאי פריך בגמ' ולא תהא שמיעה גדולה מראייה ולקדשוה מיד שראוהו, הא לא היה להם שהות לקדש:

אימת הוי חק בגמר דין:
דהאי קרא ד'כי חק' לענין ראש השנה דרשינן ליה בפ' קמא (דף ח:), ומיירי קרא בחדש תשרי, וכך הוא נדרש, אם קבעו ישראל את חק החדש, יהא משפט לאלהי ישראל, היינו ראש השנה דהוא יום משפט. **והוא** הדין דלמדים ממקרא זה **דבכל החדשים** אין מקדשין את החודש בלילה.

אימת הוי חק בגמר דין. דהאי קרא דכי חק לענין ראש השנה דרשינן ליה בפ' קמא (דף ח:), **והוא הדין בכל חדשים:**

לא תהא שמיעה גדולה מראייה:
פירש בקונטרס, דהא גבי עדות החדש לא כתיב בקרא דבעינן בו **עדות. אלא** הכי כתיב, 'החדש הזה' ודרשו חז"ל מינה, **כזה 'ראה' וקדש.** כלומר דיש דרשה מיוחדת גבי קידוש החדש, שבית דין יכולים לקדש על פי ראיית עצמם, ואין צריך לעמוד ולהעיד בפניהם כבשאר דינים. וחולק התוס' על רש"י ואומר **ובחנם** דחק למצוא דרשה לכך, זאת משום **דאפילו בדיני נפשות** שנאמר בהם במקרא 'על פי שנים עדים', **אמרינן הכי בפרק החובל** (ב"ק דף 5: ושם) דמביא הש"ס שם ברייתא, דהיכא דסנהדרין עצמם שראו אחד שהרג את הנפש, דינא הוא דמקצתן נעשים עדים ומקצתן נעשים דיינים. כלומר דשני דיינים מתוך הסנהדרין צריכים לעמוד ולומר עדותם בפני השאר. ומוקי לה בגמרא התם, דמיירי הברייתא דווקא כשראו הסנהדרין את המעשה בלילה, ולילה לאו זמן קבלת עדות הוא, ולכך למחרת צריכים שנים מהדיינים להעיד בפניהם אבל **אם ראוהו ביום**, אינם צריכים להעיד בפניהם כלל, אלא פוסקים לדינו עפ"י ראיית עצמם, משום דלא תהא שמיעה גדולה מראיה.

לא תהא שמיעה גדולה מראייה. פירש בקונטרס דהא גבי עדות החדש לא כתיב בקרא דבעינן בו עדות. אלא הכי כתיב, 'החדש הזה' ודרשו חז"ל מינה, כזה 'ראה' וקדש. כלומר דיש דרשה מיוחדת גבי קידוש החדש, שבית דין יכולים לקדש על פי ראיית עצמם, ואין צריך לעמוד ולהעיד בפניהם כבשאר דינים. וחולק התוס' על רש"י ואומר ובחנם דחק למצוא דרשה לכך, זאת משום דאפילו בדיני נפשות שנאמר בהם במקרא 'על פי שנים עדים', אמרינן הכי בפרק החובל (ב"ק דף 5: ושם) **דמביא הש"ס שם ברייתא, דהיכא דסנהדרין עצמם שראו אחד שהרג את הנפש, דינא הוא דמקצתן נעשים עדים ומקצתן נעשים דיינים. כלומר דשני דיינים מתוך הסנהדרין צריכים לעמוד ולומר עדותם בפני השאר. ומוקי לה בגמרא התם, דמיירי הברייתא דווקא כשראו הסנהדרין את המעשה בלילה, ולילה לאו זמן קבלת עדות הוא, ולכך למחרת צריכים שנים מהדיינים להעיד בפניהם אבל אם ראוהו ביום, אינם צריכים להעיד בפניהם כלל, אלא פוסקים לדינו עפ"י ראיית עצמם, משום דלא תהא שמיעה גדולה מראיה:**

כגון שראוהו בלילה:
דאין יכולין לקדש על פי ראייה בלילה, דאם כן היתה ראייה בלילה מקום קבלת עדות, דראיית הדיינים נחשבת כהגדת עדות[ג], **ואין קבלת עדות** אלא ביום[ד] **אפילו בדיני ממונות. כדאמרינן לעיל, דקרי חקירת עדות כתחילת דין** והרי הא דבי"ד יכולין לקדש על פי ראייתן, הוא מטעם לא תהא שמיעה גדולה מראיה, ואם כן יש לתת לראייתן דין שמיעת עדות דדוקא ביום.

כגון שראוהו בלילה. דאין יכולין לקדש על פי ראייה בלילה, דאם כן היתה ראייה בלילה מקום קבלת עדות, דראיית הדיינים נחשבת כהגדת עדות, ואין קבלת עדות אלא ביום אפילו בדיני ממונות. כדאמרינן לעיל, דקרי חקירת עדות כתחילת דין והרי הא דבי"ד יכולין לקדש על פי ראייתן, הוא מטעם לא תהא שמיעה גדולה מראיה, ואם כן יש לתת לראייתן דין שמיעת עדות דדוקא ביום:

עד דאיכא אהרן בהדך:
והטעם שצריך דיין שלישי, הוא משום דאין **בית דין שקול** - כלומר דאין מושיבין בית דין ממספר זוגי של דיינים, כיון דהדין צריך להיות מוכרע עפ"י רוב, וכדכתיב אחרי רבים להטות. וכשהבית הדין מורכב ממספר זוגי כגון ארבע דיינים, אזי אם ייחלקו דעותיהם בשוה לא יוכלו להכריע עפ"י הרוב, ולכך דינא הוא דמושיבים דיינים במספר שאינו זוגי כדי שיכלו להכריע עפ"י רוב. ומאותו טעם **מוסיפין עליהן** בקידוש החודש החודש, לומר דבעינן בו שלושה דיינים, וילפינן זאת מדרשה ד'**עד דאיכא אהרן בהדך**' ואף שגם קידוש החדש איקרי משפט, וכאמור בגמרא בסוגיין, וש"מ דללא דרשה מיוחדת זאת, הוה אמינא דגם בקידוש החודש די באחד הרי מוכח דלא סבירא ליה להש"ס כאן לומר דכיון דמשפט איקרי יהא צריך לדון בו בשלשה מומחים. **דלמאן דבעי מדאורייתא שלשה מומחין. וכדי שלא תנעול דלת** בפני לווים, **הכשירו** רבנן אף **בשלשה הדיוטות. אם כן גבי עדות החדש אין להכשיר** שלשה הדיוטות, דהרי אין בה הסברא שלא תנעול דלת, וצריך להעמיד אותו על דין תורה דבעינן שלשה מומחין כיון שקידוש החדש נקרא 'משפט'. **ואם כן לא צריך קרא** ולדרשה ד'עד דאיכא אהרן בהדך'[ה].

עד דאיכא אהרן בהדך. ואין בית דין שקול מוסיפין עליהן עוד אחד. וסוגיא דהכא כמאן דאמר בשמעתא קמייתא דסנהדרין (דף ג.) **דבר תורה חד נמי כשר דכתיב בצדק תשפוט. מדאיצטריך ליה הכא עד דאיכא אהרן בהדך. דלמאן דבעי מדאורייתא שלשה מומחין וכדי שלא תנעול דלת הכשירו בשלשה הדיוטות, גבי עדות החדש אין להכשיר ואם כן לא צריך קרא:**

ומכך דנקטה הגמ' להאי דרשה מוכח דס"ל דבסתם דיני ממונות לא בעינן מדאורייתא לשלושה מומחים.

אהח 18/06/2018

ציונים והערות

א. מהרש"א. **ב. כתב** המהרש"א דאינו מובן מפני מה צריך להביא ראיה שהמשנה מדברת כשהיה שהות, דהלא מהמשנה משמע כן, דקתני ראש הבית אומר מקודש, וכן בגמרא מעמידים כשראהו בלילה ויש שהות כל היום. ועוד הקשה הפני יהושע. דמה הוא ההוה אמינא דלפרש בדליכא שהות לקדש ומפני מה רש"י היה צריך לומר זאת. וכתב הפני יהושע, משום דהמציאות היא, דכמעט אי אפשר לראות את הלבנה בחידושה ביום שלשים, אלא סמוך ללילה דמרוב קטנותה אינה נראית ביום, ולכן היה משמעות לפרש דכמו דברישא בראהו ב"ד מדובר ביום שלשים בערב סמוך לליל שלשים ואחד, וכיון שאין שהות לקדש מעברים את החדש כמו כן היה במציעתא מדובר כך, כשאין שהות לקדשו ביום שלשים, ומה שהגמרא מעמידה כשראהו בלילה, היינו בליל שלשים ואחד. ומעברים את החדש כמו ברישא, אלא כיון דיש מצוה לקדש על פי ראיה לכך יעמדו שנים ויעידו. וכן היינו מפרשים את הרישא 'הרי זה מעובר' היינו שיקדשו אותו למחר [וכך הגמרא רוצה לפרש את המשנה לעיל בדף כד]. אלא דלפי פירוש זה נמצא שהמשנה אינה אליבא דהלכתא, דלעיל בדף כד. פוסקת הגמרא דההלכה היא כרבי אליעזר בן צדוק דכשהחדש מעובר אין צריך לקדשו. ולכן כתב רש"י דאמנם ברישא מדובר בראהו ביום שלשים סמוך לחשיכה, אבל הסייפא שהגמרא מעמידה שדובר כשראהו בלילה, היינו בליל שלשים דאז יש שהות לקדשו כל יום שלשים. אבל כשראהו בליל שלשים ואחד אין מקדשין דההלכה היא כר"א בן צדוק דאין מקדשין חודש מעובר. ועל זה מביא תוס' ראיתו דאם נעמיד את הסיפא כמו הרישא דלא היה שהות לקדשו ביום שלשים, אם כן מה היא שאלת הגמרא וליקדשוה. אלא מוכח דהמקשה מפרש את המשנה אליבא דהלכתא כר"א בן צדוק וכשהיה שהות לקדשו ביום שלשים. **ג. הרשב"א** והריטב"א בסוגייתנו והרשב"ם בבבא בתרא (דף קיד.) מבארים, דכיון דבשעה זו אינם יכולים לדון, נמצא דאין ראיתם נחשבת כראיית דיינים, אלא כראיית עדים. והכלל דלא שמיעה תהא גדולה מראיה נאמר רק בראיית דיינים, דלא תהא גדולה שמיעתם מאחרים מידיעתם בעצמם. אבל לא בראיית עדים. וכיון שלמחרת יצטרכו להעיד, אינם יכולים לדון על עדותם, דאין עד נעשה דיין. אלא דהקשו האחרונים מדוע אמנם לא נאמר על זה דהדיינים יוכלו לדון על פי 'ידיעתם' שיודעים עתה ביום, מחמת מה שראו בלילה. ואמאי לא נאמר שלא תהא שמיעה גדולה מידיעת הדיינים. ובחידושי הרי"ם חושן משפט סימן ז אות א מבאר, דעדות אינה תלויה בידיעה בלבד. אלא במעשה הדבר דצריך להיות ראוי להעיד בשעת מעשה. וכמו בעדים שהיו קרובים ונתרחקו דאינם כשרים להעיד את מה שראו כשהיו קרובים אף דעתה יש להם ידיעה של המעשה, משום דבשעת מעשה לא היו כשרים להעיד, אינם יכולים להעיד גם בכשרותם. ולכך גם אין הדיינים יכולים לדון על פי ידיעתם ביום מחמת שראו בלילה דהידיעה בלילה אינה נחשבת לעדות. וגם אם נאמר ד'לא תהא שמיעה גדולה מראייה'. ועיין בשערי יושר שער ז' אות א', שמבאר יסוד גדול בעניין 'שלא תהא שמיעה גדלה מראייה'. **ד. ולפי** דבריהם אם ראו בית דין ביום ולא היה להם שהות לקדש עד שהחשיך, יכולים למחרת לקדש על פי הראיה. כיון שהיתה קבלת עדות ביום. אבל לפירוש רש"י שכתב, שראהו בלילה הלכך למחר אי לאו שמיעה על מה יקדשו משמע דהדין שבית מקדשין את החודש על פי ראיתם הוא רק אם הדיינים נשארו ראויים לדון מעת ראייתם עד הזמן שמקדשים. אבל אם עבר זמן של לילה שאינם יכולים לדון, אינם יכולים לקדש וצריכים קבלת עדות (מוספת רבי עקיבא מייגר ושפת אמת). **ה. בערוך** לנר העיר, דמלשון התוס' שכתבו א"כ בעדות החדש אין להכשיר. כלומר דבעדות החדש לא שייך תקנת נעילת דלת. ומשמע דאם היה שייך בקידוש החדש תקנה דנעילת דלת לא היה קשה. ואינו מובן דגם אם נאמר שבעדות החדש גם שייך תקנה דנעילת דלת, עדין קשה. דהתקנה היא מדרבנן דדי בהדיוטות. והקושיה היא על עיקר הדין מהתורה דצרך שלשה מומחים מדוע צריך את הדרשה, עד דאיכא אהרן בהדך. והתוס' היו צריכים להקשות בקצרה אם כן בעדות החדש לא צריך קרא.

דרחמנא אמר ושפטו העדה והצילו העדה:
תימה, דבפרק אלו הן הגולין (מכות דף יב.) **נפקא ליה דין זה מקרא אחרינא, דאמר התם, מנין לסנהדרין שראו באחד שהרג את הנפש שאין הורגין אותו עד שיעמדו בב"ד** אחר ויעידו, **תלמוד לומר** 'עד עמדו **לפני העדה למשפט**' וילפינן מיניה דכל אדם ואף הדיינים עצמם אם ראו המעשה, חייבים לעמוד ולהעיד לפני בי"ד אחר, ואין די בראייתם. **ויש לומר** דאמנם עיקר דרשה היא **מהתם**, מ'עד עמדו וגו', **וקרא** ד"שפטו' דמייתי הכא, נמי **איצטריך**, ובא ללמדנו **דלא יליף מהתם לשאר דינין**, כגון דיני ממונות, ואל תאמר דגם בדיני ממונות צריכים הדיינים שראו, לילך ולהעיד בפני בי"ד אחר, כמו בדיני נפשות. זאת משום, **דשאני התם** בדיני נפשות **דאמר רחמנא** 'והצילו העדה', וכשהולכים הדיינים שראו, להעיד בבי"ד אחר איכא הצלה טפי. משא"כ בדיני ממונות דלא כתיב ביה הצלה, יכולים אמנם הדיינים שראו המעשה, לפסוק במקומם ואינם צריכים ללכת ולהעיד בפני בי"ד אחר.

ומיהו, הוא הדין לענין מכה חבירו, דצריכים הדיינים שראו המעשה לבוא ולהעיד בפני בי"ד אחר. **כדמוכח בפ' החובל** (ב"ק דף ה: ושם) ומביאה הגמרא שם, מעשה באחד שתקע לחבירו באזנו בפני ר' יהודה נשיאה, וחייבו ר' יהודה נשיאה לשלם, על פי ראייתו ללא הגדת עדות, ומסיימת הגמרא שם, למימרא דעד נעשה דיין, והתניא סנהדרין שראו באחד שהרג את הנפש וכו' רבי עקיבא אומר, כולם נעשו עדים ואין עד נעשה דיין. מוכח מכאן שהמכה דינו שוה להורג נפש, שאין עדיו נעשים דינים.

ובדין דעד נעשה דיין יש בו דינים חלוקים, כמו שפירשנו בפ' ב' דכתובות (כמ: ושם ד"ה הגמ) **דבעדות החדש דהעדות מדאורייתא** היא, דינא הוא דעד הרואה **הוא דנעשה דיין**, אבל עד המעיד בפועל אינו נעשה דיין, דאין עד נעשה דיין'. **ובקיום שטרות**' שהעדות בו מדרבנן היא, **אפילו עד המעיד בפועל נעשה דיין. ובדיני נפשות אפילו עד הרואה אין נעשה דיין** כמבואר לעיל דדרשינן מקרא ד'עד עמדו לפני העדה למשפט'.

חוץ משל פרה:
מקשה התוס', **הא דלא קתני נמי חוץ משל ראם**, והלא גם של ראם פסול הוא[ח]. **דהרי של ראם נמי איקרי קרן, דכתי'** (דברים לג) 'וקרני **ראם** קרניו', **וכתיב** (תהלים כב) 'ומקרני **רמים עניתני**', ומיישב, **ושמא** קרניים דראם **אינם חלולים ואינם ראוים לשופר**[ט] שהקרנים הראוים לשופר הם, ממיני קרנים שיש להם קליפה ותוכה מלא בעצם - זכרות, ומסירים את העצם כדי שיוכלו לתקוע. ועל שם כך נקרא שופר מלשון שפופרת דמשמעותו חפץ חלול'. אבל הקרנים העשויים מעצם אחד וללא קליפה חיצונית, אינם נקראים שופר, ואין צריך למעטם מקרא.

והיה במשוך בקרן היובל:
תימה, דלא מייתי קרא דיצחק דכתיב (בראשית כב) 'בסבך בקרניו' שהוא פסוק מן התורה, והביא תחתיו פסוק מנביא, **ואע"ג דההוא קרא מחיים** של האיל איירי, ושמא לכך לא הביא ראיה מקרא דיצחק דנקרא קרן, ומשום דבחיי הבהמה אין הדרך לקרוא לקרניו בשם שופר, ולכך הביא הפסוק 'והיה במשוך', אל תאמר כך, **דה"נ מייתי לה בגמרא** קרא ד'בכור שורו הדר לו וקרני **ראם** קרניו דאיירי בחיי הראם, שהרי מדבר ביופי קרניו'. **וי"ל דנראה ליה לאתויי האי** קרא ד'והיה במשוך' **משום דכתיב ביה שופר**, וזה לשון הפסוק, 'והיה **במשוך בקרן היובל** בשמעכם את קול השופר'. ופסוק זה מלמדנו דאף קרן שעשו ממנו שופר נקרא קרן, שהרי הפסוק מדבר בשופר ומזכירו בשם 'קרן'. מה שאין כן קרא ד'בסבך בקרניו', אינו מדבר בקרן שעשו ממנו שופר, ואין ללמוד ממנו, דלאחר שעשו ממנו שופר עדיין נקרא קרן'א.

אקרו קרן ואקרו שופר:
פירש רש"י, אקרו קרן כדאמרן, ואקרו שופר דכתיב, במשוך היובל וכתיב בתריה **ויהי קול השופר. יש מקשין אמאי לא הביא האי קרא דמתניתין** 'והיה **במשוך בקרן היובל בשמעכם קול השופר**' **להוכיח** מיניה **דכל שופרות אקרו שופר.** כפי שלומדים מפסוק זה שכל השופרות נקראים קרן דהרי בפסוק מוזכר 'קרן ושופר'. ואומר התוס', **ששטות להקשות** כך **וקל להבין, דאדרבה מהאי קרא מוכח דשופר אקרי קרן** דאין התורה קוראה לו 'שופר' אלא כשהוא סמוך ל'קרן' וראיה היא ד'שופר' הוא שם לואי של קרן, ולא דנקרא שופר בפני עצמו, **ועוד** - **ועדין צריך להוכיח דבעלמא** היכן שאינו מוזכר עם השם 'קרן', **שופרות אקרו שופר** כשם בפני עצמו'ב.

חוטא בל יתנאה קאמרינן:
וגבי שופר מתנאה נמי בקול תקיעתו
שמתגאה בקול תקיעתו שתוקע בכח'ג. ולכך הגמרא הקשתה רק על התירוץ 'מבפנים קאמינא' דהשופר הוא מבחוץ. ולא הקשתה על התירוץ בל יתנאה מהו ההנאה בשופר'ד.

כיון דלזכרון קאתי:
תימה אפוד וחשן נמי לזכרון קאתו כדכתיב בקרא באפוד, 'ושמת את שתי האבנים על כתפות האפוד אבני זכרון לבני ישראל'. ובחשן כתוב, ונשא אהרן את שמות בני ישראל בחשן המשפט לזכרון לפני ה'. והרי החשן היה מזהב. ועל כרחך מוכרח דלא אמרינן כיון דלזכרון כלפנים דמי. **וי"ל דשמות השבטים** הכתובים בחשן, עליהם קאי קרא דיהיו לזכרון לפני ה' **הם** ולא על זהב החשן קאי.

[כו.] **דרחמנא אמר ושפטו העדה והצילו העדה.**
תימה דבפרק אלו הן הגולין (מכות דף יב.) **נפקא ליה מקרא אחרינא, דאמר מנין לסנהדרין שראו באחד שהרג את הנפש שאין הורגין אותו עד שיעמוד בב"ד, תלמוד לומר עד עמדו לפני העדה למשפט. ויש לומר דעיקר דרשה מהתם, וקרא דהכא איצטריך דלא יליף מהתם לשאר דינין להצריך ב"ד אחר, דשאני התם דאמר רחמנא והצילו העדה. ומיהו הוא הדין לענין מכה חבירו כדמוכח בפ' החובל** (ב"ק דף ה: ושם). **ובעד נעשה דיין יש דינים חלוקים כמו שפירשנו בפ' ב' דכתובות** (כמ: ושם ד"ה הגמ). **דבעדות החדש דאורייתא, עד הרואה הוא דנעשה דיין. ובקיום שטרות דרבנן, אפילו עד המעיד נעשה דיין. ובדיני נפשות, אפילו עד הרואה אין נעשה דיין:**
חוץ משל פרה. הא דלא קתני נמי חוץ משל ראם, דשל ראם נמי איקרי קרן דכתי' (דברים לג) **וקרני ראם קרניו, וכתיב** (תהלים כב) **ומקרני רמים עניתני. ושמא אינם חלולים ואינם ראוים לשופר:**
והיה במשוך בקרן היובל. תימה דלא מייתי קרא דיצחק, דכתיב (בראשית כב) **בסבך בקרניו, ואע"ג דההוא קרא מחיים, דה"נ מייתי לה בגמרא בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו. וי"ל דנראה ליה לאתויי האי, משום דכתיב ביה שופר:**
אקרו קרן ואקרו שופר. פירש רש"י אקרו קרן כדאמרן, ואקרו שופר דכתיב במשוך היובל וכתיב ויהי קול השופר. יש מקשין אמאי לא הביא האי קרא דמתניתין במשוך בקרן היובל בשמעכם קול השופר, להוכיח דכל שופרות אקרו שופר. שטות להקשות וקל להבין, דאדרבה מהאי קרא מוכח דשופר אקרי קרן, ועוד צריך להוכיח, דבעלמא שופרות אקרו שופר:
חוטא בל יתנאה קאמרינן. וגבי שופר מתנאה נמי בקול תקיעתו:
כיון דלזכרון קאתי. תימה אפוד וחשן נמי לזכרון קאתו כדכתיב בקרא. וי"ל דהשבטים זכרון הם:

ציונים והערות

ו. ובטעם הדבר דאין עד נעשה דיין, כתב הרשב"ם בבבא בתרא דף קיד. ד"ה אין עד נעשה דיין. נראה בעיני דגזירת הכתוב היא, דכתיב ועמדו שני האנשים - בעדים הכתוב מדבר, לפני ה' - אלו הדיינים. אשמעינן קרא דצריך להעיד שנים לפני הדיינין, אבל העדים אינם חוזרין ויושבין ודנים. והתוס' בכתובות (כמ:) ד"ה הנח והרשב"א והר"ן שם, כתבו דהטעם הוא, דהוי עדות שאין אתה יכול להזימה. מפני שהדיינים לא יקבלו הזמה על עצמם. ועדות שאי אתה יכול להזימה, פסולה. **ז. עדים** החתומים על שטר, דינם מהתורה כעדות שנחקרה ונתקבלה בבית דין, ואין חוששים שמא השטר מזויף. אולם רבנן תיקנו שיעידו עדים על החתימות שאכן זה כתב ידם של העדים החתומים, או שהעדים החתומים יעידו 'זה כתב ידינו'. **ח. כתב** השפת אמת דמלשונם 'אמאי לא קתני' משמע שפשוט להם ששל ראם פסול דלא הקשו מדוע אינו פסול, ואפילו שמלשון המשנה 'חוץ משל פרה' משמע שדברים אחרים כשרים. אינו כן, דאין למדים מן הכללות אפילו במקום שנאמר בו חוץ. **ט. כך** מפרש הר"ן על הרי"ף במשנתינו דברי התוס'. ובשפת אמת הוסיף דאין לפרש כפשוטו 'ואינם ראוים לשופר' שאינם יכולים להשמיע קול, דלהלן בדף כז: בגמ' קדחו ותקע בזכרותו - שלא הוציא את הזכרות אלא ניקב בתוכה, יצא. דבמין במינו אינו חוצץ, ומשמע דכשתוקע בזכרות יכול להוציא קול, אלא שאינו כשר, רק בקדחו כשר, משום דמין במינו אינו חוצץ. **י. ר"ן** שם ובשלטי גיבורים, רמב"ן, ועוד. **יא. יום** תרועה ועוד פירש באופן אחר, על פי מה שצריך לבאר מהיכן למד רבי יוסי מפסוק זה דכל השופרות נקראים קרן. הלא בקרא מוזכר רק יובל דהיינו איל. אלא דרבי יוסי למד זאת מכפילות הכתוב 'במשוך בקרן היובל - בשמעכם את קול השופר'. דבא לרבות דכל השופרות נקראים קרן. וזהו כונת התוס' שככתבו, דנראה ליה לאתויי האי קרא משום דכתיב ביה שופר. כלומר דלכך פסוק זה מלמד על כל השופרות, מה שאין כן הפסוק, 'בסבך בקרניו' מדבר רק בקרן של איל. **יב. מהרש"א**, יום תרועה, מלאכת שלמה. ובתוס' יום טוב גורס בדברי התוס' בהדיא, ועוד צריך להוכיח דבעלמא אקרו שופר בלא קרן. **יג. בתום'** רי"ד, ובריטב"א פירש מתנאה ומתרצה לפני ה' בקול תקיעתו. **יד. רש"ש.** כתב הטורי אבן דהתוס' כתב טעם זה רק לפני שתירצה הגמרא כיון 'דלזכרון וכו' כלפנים' אבל למסקנא אין צריך לכך דכיון דלזכרון נחשב כאילו הוא מתנאה וכמו שכתב רש"י. ובאמת בדברי רש"י פירשו ביום תרועה וביד דוד ועוד, דכונתו דאם היה נחשב כעבודה

ולא שנים ושלשה שופרות:

ולא דמי למניח שופר בתוך שופר להלן (דף כו:) מבואר בגמרא הניח שופר בתוך שופר אם קול פנימי בלבד שמע יצא. ואם קול חיצון שמע לא יצא. ומבארים התוס׳ שם, דהטעם הוא מפני שהקול יוצא בין מחיצת השופר הפנימי לחיצון, והתורה אמרה שופר אחד ולא שני שופרות.

ואם נפרש ׳דקאי גילדי גילדי׳ היינו שבכל שנה נוסף גלד חיצוני על הפנימי, כעלי בצל. ואין השופר מתארך, אם כן הקול עובר רק דרך הגלד הפנימי ומדוע אינו כשר. ומבארים התוס׳: שהביאור ׳דקאי גילדי גילדי׳ הוא **כדפירש בקונטרס דעל גלד ראשון אתוסף גלד שני. שפת השני** תחלת התוספת של השני, אינה על הגלד הראשון מבחוץ, אלא **בתכליתו** בסופו **של ראשון** ממשיך הקרן להתארך כל שנה. **והקול יוצא דרך כולם** ודומה לשומע קול חיצון שאינו יוצא.

לנדה גלמודה:

ונפקא מינה כדדרשינן בסוטה (דף מב.) **כי עדת חנף גלמוד** (מיכ׳ ט) והגמרא דורשת שם, אמר רבי אלעזר, כל עדה שיש בה חנופה מאוסה היא כנדה, שנאמר כי עדת חנף גלמוד. וגלמוד היינו נדה, שכן בכרכי הים קורין לנדה גלמודה.

חלוגלוגות:

ונפקא מינה לדעת מה הוא חלוגלוגות **לענין זב, בפ״ק דיומא** (דף יח.), **דאמרינן** בברייתא **אין מאכילין אותו**. הזב סופר שבעה ימים שלא רואה בהם טומאה כדי להטהר, ובאותם ימים אין מאכילים אותו **דברים המביאים לידי טומאה, כגון חלוגלוגות**[ט], כדי שלא יראה טומאה ויבטל את הספירה ויצטרך למנות שוב[יז].

של יעל פשוט:

פירש בקונטרס, חיה שכן שמה וקורין אותה **אשטנבו״ק. ובערוך פי׳**, **שהיא כשבה נקבה, וקרן הכשבה רגיל להיות פשוט.** ואומר התוס׳, **וכפירוש הקונטרס נראה, דיעל חיה היא, דכתיב** (תהלים קד), ׳**הרים הגבוהים ליעלים**׳, ואין דרך דרך הכבשה להיות בהרים, אלא החיה, וכן משמע מקרא ׳**ואקו ודישן**׳ (דברים יד) דאיירי במיני חיות טהורות מתרגמינן ׳**ויעלא ורמא**, הרי דיעל מין חיה היא, **ומצוה בשל יעל פשוט. כדמשמע בגמ׳** דתנא קמא סובר, כמאן דאמר (יבמות קה:) **דכמה דפשיט** עיניו למעלה בתפלתו[יז] **טפי עדיף**, משום דדורש הכתוב ׳**נשא לבבנו אל כפים**׳[יח], בשעה שאנו מגביהים כפינו בתפילה נגביה את לבנו עמהם, הרי דבשעת התפילה צריך להרים עיניו ולבו למעלה. **ומיהו אין הלכה כן, אלא כר׳ יהודה דאמר בר״ה בשל זכרים כפופים דהיינו של איל** זכר. **ור׳ לוי קאי כוותיה בגמ׳, דאמר מצוה של ר״ה ויוה״כ בכפופים. דקסבר כמאן דאמר** (סה) כמה דכייף מיים עיניו למטה בתפלתו **טפי עדיף**[י], **משום** דדורש מהכתוב ׳**והיו עיני ולבי שם** כל הימים׳. (מלכים א ט) ופירש רש״י שם, דעיניו של הקב״ה כלפי מטה - כלפי ארץ ישראל. ולכך המתפלל צריך שיתן עיניו כלפי מטה. וכן משמע דבעי כפופין **כדאמר ר׳ אבהו בפרק קמא**, (דף טז.) **למה תוקעין בשופר של איל** - ומדאמר למה נהגו וכו׳. מוכח דכך נהגו הלכה למעשה, ובא ר׳ אבהו לתת טעם מדוע דוקא בשל איל ולא במין אחר כפוף? ואומר דהטעם הוא מכך, **אמר הקב״ה תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק**, שהקריב אברהם במקומו איל. דכתיב ׳ויקח את האיל ויעלהו לעולה תחת בנו׳.

ומיהו, נראה דלא פליגי תנא קמא **ורבי יהודה, אלא לכתחילה, אבל כולהו מודו דיוצא בדיעבד בין בשל איל בין בשל יעל, כדקתני רישא כל השופרות כשרים חוץ משל פרה. והיכא דלא מצא של איל, יוצא בשל רחל או בשעיר עזים. תדע דלמצוה לכתחילה פליגי** ולא לעיכובא. **דהא ר׳ לוי מצוה קאמר**, נקט בלשונו ׳מצוה׳ של ראש השנה בכפופין. **ועוד** ראיה דפליגי בלכתחילה, **וכי אטו פשוט וכפוף כתיב בקרא**, ולא כך כתיב, אלא **תעבירו** ׳**שופר**׳ **כתיב ביובל** (ויקרא כה), **וילפינן ראש השנה מיניה** בגזירה שוה, **וכיון דכולהו אקרו שופר**, בין כפוף ובין פשוט חוץ **משל פרה, למה נאמר שלא יצא** בפשוטין. **ועוד** ראיה, מכך דלא עירב התנא את המשניות, והיה לו להוסיף במחלוקת דרבנן ורבי יוסי לענין פרה, גם את דעת ת״ק דמשנתינו דהיינו דיוסף וישנה, ויש אומרים בשל יעל[כא], מכך **משמע, דפלוגתא דרבנן ור׳ יוסי** שנחלקו לענין פרה, היא מחלוקת **בפני עצמן, ופלוגתא דרבנן ור׳ יהודה** לענין איל או יעל, היא מחלוקת **בפני עצמן, ולאו חדא פלוגתא היא. ואם תמצא לומר דדוקא איירי** - כלומר דהמחלוקת האם נוטלים שופר מאיל או מיעל, היא לעיכובא, **נמצא אם כן דהויא** מחלוקת דרבי יוסי ורבנן, ומחלוקת דרבי יהודה ורבנן **כחדא פלוגתא**, כלומר דכולם דנים מה הם המינים הכשרים לשופר, ומה הם המינים הפסולים. **דלתנא קמא** דרבי יוסי **כולהו כשרין, בין בראש השנה, בין ביוה״כ, בין בתעניות, חוץ משל פרה**, כפי ששנה במשנה ׳כל השופרות כשרים׳, ולא חילק בין איל ליעל. **ור׳ יוסי אומר, אף של פרה כשירה, ולאידך רבנן**, היינו לרבנן דרבי יהודה, **ראש השנה ויום הכיפורים בשל יעל, ותעניות של זכרים, ולר׳ יהודה ראש השנה בשל זכרים וביובל בשל יעלים.** אבל אם נפרש דפלוגתא דרבי יהודה ורבנן, רק לגבי ׳מצוה לכתחילה׳ פליגי, יהא שפיר, דרבי יוסי ורבנן פליגי איזה מינים מעכבים בשופר אפילו בדיעבד, ואילו רבי יהודה ורבנן פליגי, אלו מינים הם למצוה לכתחילה, ואין לערב את מחלוקתם.

ולא שנים ושלשה שופרות. ולא דמי למניח שופר בתוך שופר. כדפירש בקונטרס דעל גלד ראשון אתוסף גלד שני, שפת השני בתכליתו של ראשון, והקול יוצא דרך כולם:

לנדה גלמודה. ונפקא מינה, כדדרשינן בסוטה (דף מב.) **כי עדת חנף גלמוד** (מיכ׳ ט):

[כו:] **חלוגלוגות. ונפקא מינה לזב, בפ״ק דיומא** (דף יח.) **דאמרינן, אין מאכילין אותו**

דברים המביאים לידי טומאה כגון חלוגלוגות:

של יעל פשוט. פירש בקונטרס חיה שכן שמה וקורין אותה אשטנבו״ק. ובערוך פי׳ היא כשבה נקבה, וקרן הכשבה רגיל להיות פשוט. וכפירוש הקונטרס נראה, דיעל חיה היא, דכתיב (תהלים קד) **הרים הגבוהים ליעלים, ואקו ודישן** (דברים יד) **מתרגמינן, ויעלא ורמא. ומצוה בשל יעל פשוט כדמשמע בגמ׳ דכמה דפשיט טפי עדיף, משום, נשא לבבנו אל כפים. ומיהו אין הלכה כן, אלא כר׳ יהודה דאמר בר״ה בשל זכרים כפופים דהיינו של איל, ור׳ לוי קאי כוותיה בגמ׳ דאמר מצוה של ר״ה ויוה״כ בכפופים, דקסבר כמה דכייף איניש טפי עדיף, משום, והיו עיני ולבי שם. וכדאמר ר׳ אבהו בפ״ק** (דף טז.) **למה תוקעין בשופר של איל, אמר הקב״ה תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידת יצחק. ומיהו, נראה דלא פליגי אלא לכתחילה, אבל כולהו מודו דיוצא בדיעבד בין בשל איל בין בשל יעל, כדקתני רישא כל השופרות כשרים חוץ משל פרה. והיכא דלא מצא של איל, יוצא בשל רחל או בשעיר עזים. תדע דלמצוה פליגי, דהא ר׳ לוי מצוה קאמר, ועוד, אטו פשוט וכפוף כתיב בקרא, תעבירו שופר כתיב ביובל** (ויקרא כה) **וילפינן ר״ה מיניה. וכיון דכולהו אקרו שופר חוץ משל פרה, למה לא יצא. ועוד, משמע דפלוגתא דרבנן ור׳ יוסי בפני עצמן ופלוגתא דרבנן ור׳ יהודה בפני עצמן, ולאו חדא פלוגתא היא. ואם תמצא לומר דדוקא אייתי, אם כן הויא חדא פלוגתא, דלתנא קמא כולהו כשרין בין בראש השנה בין ביוה״כ בין בתעניות חוץ משל פרה. ור׳ יוסי אומר אף של פרה. ולאידך רבנן, ראש השנה ויום הכיפורים בשל יעל, ותעניות של זכרים. ולר׳ יהודה ר״ה של זכרים וביובל בשל יעלים. ומיהו דהיינו של איל זכר. ור׳ לוי קאי כוותיה בגמ׳, דאמר מצוה של ר״ה ויוה״כ**

ציונים והערות

בחוץ, לא היה נפסל לא משום מתנאה ולא משום מכפר. וכמסקנת הגמרא דרק בפנים פוסל. אבל כיון דלפנים דמי. והוא גם מתנאה, נפסל משום מתנאה בפנים (ועיין ביד דוד פירוש נוסף בדברי רש״י). וכן ברש״ש מעיר על הטורי אבן, דלא שייך לומר כיון דלזכרון נחשב כמתנאה. **טו. שם** בברייתא, ׳אין מאכילים אותו׳, לא מוזכר חלוגלוגות. אלא בברייתא שהש״ס מסמיך שם כתוב, חמשה דברים מביאים את האדם לידי טומאה ואלו הן וכו׳, חלוגלוגות וכו׳. והבינו התוס׳ ממה שהש״ס הסמיך את הברייתות, שגם הדברים הנזכרים בברייתא השניה, אין מאכילים את הזב (ערוך לנר). **טז. בתוס׳** ישנים שם כתב, דאפילו שזב לא נטמא באונס אכילה, אולם בימים שהוא סופר, גם טומאה באונס מבטלת את הספירה. ובזה מתפרש מה שכתב רש״י שם ביומא, אין מאכילים אותו - ׳בימי בדיקתו׳: דהיינו בשבעה ימים שהוא סופר. פירוש נוסף בדברי רש״י, כפירוש הריטב״א שם. שהמשנה בזבים פרק ב׳ אומרת שבודקים את הזב אם ראה טומאה מחמת אונס אכילה שאז הדין שאינו טמא. ובין ראיה לראיה. אין מאכילים אותו דברים המביאים לידי טומאה, כדי שיוכלו לבדוק אם הוא רואה טומאה גם בלי המאכל. שאם נניח לו לאכול, לא נדע משום מה ראה טומאה, דאולי גם בלי המאכל היה רואה. וזהו כונת רש״י בימי בדיקתו (ערוך לנר). **יז. תוס׳** גורס בגמ׳, ׳כמה דפשיט טפי׳ בלי המילה ׳דעתיה׳ ומפרש פשיט, היינו גופו של המתפלל, וכן מפרש רש״י (מהרש״ם וקרבן נתנאל) וכן בהמשך כמה דפשיט משמע מרש״י ותוס׳ שלא גרסו ׳דעתיה׳. ועיין לקמן בהערה לתוס׳ ד״ה רבי יהודה, במה שכתבו התוס׳ ׳אבל יובל וכו׳ אין לחוש אלא שיהא שם שופר׳. **יח. הגמרא** ביבמות דף קה: מביאה, שנחלקו רבי חייא ורבי רבי שמעון ברבי, חד אמר, ׳המתפלל צריך שיהיה עיניו למטה, שנאמר והיו עיני ולבי שם׳. וחד אמר, המתפלל צריך שיתן עיניו למעלה׳, שנאמר נשא לבבנו אל כפים. ובזה נחלקו תנא קמא ורבי יהודה, כיון ששופר לתפלה ולזכרון (ערוך לנר טורי אבן). **יט. מכאן** סמך לאותם שנהגו להתפלל בראש השנה בכפיפה (רש״ם). **כ. ר״ן** על הרי״ף, ערוך לנר. דשאלת ר׳ אבהו לא היתה על המשנה, אלא על מנהג העולם. ועיין במהרש״א על דברי ר׳ אבהו בדף טז. **כא. יום** תרועה.

ומיהו, קשה קצת לפרש מחלקותם דרבי יהודה ורבנן דווקא לגבי מצוה לכתחילה היא, משום דהא ר' לוי דאמר מצוה של ר"ה ויוה"כ, היינו משום דילפינן גזרה שוה זה מזה - יום כיפור מראש השנה 'בשביעי שביעי'[כב] כדאמרינן בפ' בתרא (דף לד.), וכדתנן שוה יובל לראש השנה לתקיעה, ואי הוה טעמא משום מצוה בעלמא. כדאמרינן דכמה דכייף איניש טפי עדיף היינו טעם זה שייך, דוקא בראש השנה שהתקיעה לתפלה ולזכרון, אבל יובל אין התקיעה אלא סימן שלוח עבדים, והשמטות שדות החוזרות לבעלים, ולא שייך בו הטעם 'כמה דכייף', ולכן גם הגזירה שוה לא תלמד עליו לתקוע בכפוף. ואין לומר שנדרוש מהגזירה שוה לדמות יובל לראש השנה לכל ענייניו, אפילו לפרט שיש לו טעם השייך רק בראש השנה. זה אינו, שאין ללמוד מגזירה שוה, אלא דבר שהוא חובה מהתורה, אבל דבר שהוא משום תקנת חכמים, אין לומדים בגזירה שוה אם אין שייך קצת הטעם בנלמד[כג].

קשה קצת, דהא ר' לוי דאמר מצוה של ראש השנה ויום הכיפורים, היינו משום דילפינן גזרה שוה זה מזה בשביעי שביעי כדאמרינן בפרק בתרא (דף לד.), וכדתנן שוה יובל לראש השנה לתקיעה, ואי הוה טעמא משום מצוה בעלמא, כדאמרינן דכמה דכייף איניש טפי עדיף, היינו דוקא בראש השנה שהתקיעה לתפלה ולזכרון, אבל יובל אין התקיעה אלא סימן שלוח עבדים והשמטות שדות החוזרות לבעלים. לכך היה נראה לי מתוך זה דאינו יוצא אלא בכפוף. פירוש, דצריך להיות כפוף, אי לא, לא. וגמרינן יובל מיניה:

ושתי חצוצרות באמצע. שתי שופרות היו להן אחד מכאן ואחד מכאן כדי שיהיו החצוצרות באמצע, משום דמצות היום בחצוצרות:

רבי יהודה אומר בר"ה בשל זכרים וביובלות בשל יעלים. לית ליה לרבי יהודה שוה יובל לר"ה. והא דבעינן שופר בראש השנה, לאו משום דילפינן מיובל, אלא כאידך תנא דיליף בפ' בתרא (ג"ז סס דף לד.) מדכתיב תקעו בחדש שופר. ומיהו ההוא תנא נמי יליף ר"ה מיובל בגזרה שוה, כדקאמרינן שלש תרועות נאמרו בר"ה, ומייתי קרא דוהעברת שופר תרועה דכתיב ביובל, וביום ולא בלילה, נמי יליף מיובל כדקאמר התם. והא דאיצטריך ליה קרא דתקעו בחדש שופר, משום דיליף נמי ראש השנה ממדבר והוה אמינא דבחצוצרות כמדבר. לכך נראה דמודה רבי יהודה דשוה יובל לר"ה, אלא לענין הך מילתא אין שייך להשוותם להיות בשל זכרים כשל ר"ה. דטעמא דר"ה צריך כפוף אינו מפורש בקרא, אלא מסברא בעלמא דכמה דכייף איניש בתפלתו טפי עדיף, והתקיעה היא משום שהוא יום הדין ולהזכיר עקידה. אבל התקיעה של יובל דלשלוח עבדים ושדות החוזרות לבעלים, אין בו סיבה לתקוע בכפוף. אין לחוש אלא שיהא שם שופר עליו[כז]. שרבי יהודה סובר שאין גזירה שוה יכולה ללמד דין, שאינו מפורש בקרא, אלא דאומרים אותו מסברא, [ואף שאותו דין מעכב.] אלא אם כן הסברא שבמלמד שייכת קצת גם בנלמד[כח]. ואע"ג דר' לוי נמי משוה להו לענין זה. משום גזרה שוה דהוא סובר דכיון שהתקיעה בראש השנה בכפוף היא חובה, הגזירה שוה מלמדת גם למקום שאין בו הטעם. יש לומר דבהא פליגי, בדבר שיודעים מסברא שהוא מעכב, ואינו מפורש בקרא, אם הוא מלמד בגזירה שוה למקום שאין בו את הסברא.

ולכך היה נראה לי מתוך זה, דאינו יוצא אלא בכפוף, פירוש דצריך להיות כפוף, ואי לא תקע בכפוף, לא יצא, ויודעים זאת מסברא דכמה דכייף איניש וכו'[כד]. וגמרינן יובל מיניה כיון שכפוף הוא לעיכובא, אפשר ללמוד בגזירה שוה ליובל, אף שאין ביום כיפור הטעם ד'כמה דכייף'.

ושתי חצוצרות באמצע:

וממה שאמר 'באמצע' משמע, ששתי שופרות היו להן, אחד מכאן ואחד מכאן[כה]. ומה שצריך שני שופרות, ואין די באחד, הוא, כדי שיהיו החצוצרות באמצע, משום דמצות היום בחצוצרות.

רבי יהודה אומר בר"ה בשל זכרים וביובלות בשל יעלים:

לקמן בדף לג:[כי] מביאה הגמרא מחלוקת תנאים, מנין ידעינן דבראש השנה תוקעים פשוטה לפני התרועה ופשוטה לאחריה. לדעה הראשונה ילפינן זאת בגזירה שוה 'שביעי שביעי' מיום הכיפורים, וביום כיפור דורש התנא שתוקעים תקיעה לפניה, מקרא 'והעברת שופר תרועה'. ותקיעה לאחר[אוצר החכמה] קרא 'תעבירו שופר בכל ארצכם. כמבואר שם בגמרא. ולדעה השניה ילפינן זאת בגזירה שוה 'תרועה תרועה' מהחצוצרות שתקעו במדבר. ובמדבר תקעו לפניה ולאחריה כפי שדורש התנא מהפסוק 'ותקעתם תקיעה' הרי תקיעה לפניה. 'תרועה יתקעו', הרי תקיעה לאחריה. לית ליה לרבי יהודה דשוה יובל לר"ה, לא קיבל מרבו לדרוש את הגזירה שוה 'שביעי שביעי'. והא דבעינן 'שופר' בראש השנה ולא בחצוצרות וכדומה, לאו משום דילפינן מיובל שכתוב בו והעברתם 'שופר' תרועה. אלא כאידך תנא [שדורש גזירה שוה מ'מדבר']. דיליף בפ' בתרא (גס זה סס דף לד.) מדכתיב 'תקעו בחדש שופר' וחוזרים תוספות. ומיהו ההוא תנא, נמי יליף ראש השנה מיובל בגזרה שוה, גם הוא מודה שדורשים גזירה שוה ראש השנה מיובל, כדקאמרינן (סס נגמרת) שלש פסוקים שכתוב בהם תרועות נאמרו בר"ה, ומהם דורשים שתוקעים שלש תרועות בראש השנה. ומייתי קרא ד'והעברת שופר תרועה' דכתיב ביובל, כיון שראש השנה נדרש מיובל בגזירה שוה, וכן הדין שתקיעת שופר ביום ולא בלילה נמי יליף מיובל, כדקאמר התם. והא דאיצטריך ליה התנא שדורש גזירה שוה מ'מדבר', קרא 'דתקעו בחדש שופר' להשמיענו שתוקעים 'בשופר' ולא למד זאת מיובל, הלא גם הוא מודה שדורשים בגזירה שוה גם ליובל. משום דיליף נמי ראש השנה ממדבר, וכיון שראש השנה נדרש בגזירה שוה בין מ'יובל', ובין מ'מדבר', והוה אמינא דבחצוצרות כמדבר דאין הכרע אם לדמותו ליובל או למדבר. לכן צריך את הפסוק 'תקעו'. וכיון שכולי עלמא מודים שדורשים ראש השנה מיובל בגזירה שוה, חוזרת השאלה מדוע רבי יהודה מחלק בניהם.

לכך נראה, דמודה רבי יהודה דשוה יובל לר"ה לכל ענייניו. אלא לענין הך מילתא אין שייך להשוותם, להיות בשל זכרים כשל ר"ה. דטעמא דר"ה צריך כפוף אינו מפורש בקרא, אלא מסברא בעלמא דכמה דכייף איניש בתפלתו טפי עדיף, והתקיעה היא משום שהוא יום הדין ולהזכיר עקידה. אבל התקיעה של יובל דלשלוח עבדים ושדות החוזרות לבעלים, ואין בו סיבה לתקוע בכפוף. אין לחוש אלא שיהא שם שופר עליו[כז]. שרבי יהודה סובר שאין גזירה שוה יכולה ללמד דין, שאינו מפורש בקרא, אלא דאומרים אותו מסברא, [ואף שאותו דין מעכב.] אלא אם כן הסברא שבמלמד שייכת קצת גם בנלמד[כח]. ואע"ג דר' לוי נמי משוה להו לענין זה. משום גזרה שוה דהוא סובר דכיון שהתקיעה בראש השנה בכפוף היא חובה, הגזירה שוה מלמדת גם למקום שאין בו הטעם. יש לומר דבהא פליגי, בדבר שיודעים מסברא שהוא מעכב, ואינו מפורש בקרא, אם הוא מלמד בגזירה שוה למקום שאין בו את הסברא.

ציונים והערות

כב. בראש השנה נאמר, 'בחדש השביעי באחד לחדש' וביום כיפור נאמר, 'והעברת שופר תרועה בחדש השביעי'. **כג. קרבן** נתנאל סימן א' אות ד'. **כד. כן** משמע מתוס' לקמן ד"ה רבי יהודה, ובקרבן נתנאל באות ה' הביא דעת המזרחי, דלרבנן היה בקבלה ששופר של ר"ה תוקעים בכפוף. ובזה מתרץ הקושיא שהקשה תוס' 'אטו פשוט וכפוף כתב בקרא'. ועוד כתב שם לתרץ, מה שהקשה תוס' מר' לוי שאמר 'מצוה'. שהכוונה היא, מצוה מהתורה. ועל מה שהקשה תוס', שאם נאמר שכפוף הוא לעיכובא, נמצא ששני המחלוקות הם מחלוקת אחת. ומהמשניות משמע שהם שני מחלוקות. ומתרץ, שאפשר לפרש שהם שני מחלוקות, ובמחלוקת של ר' יוסי נחלקו אם כשר בשל פרה, דהיינו במין של השופר. דתנא קמא סובר, דכל המינים כשרים חוץ משל פרה, לרבי יהודה כדאית ליה בכפוף, ולרבנן כדאית להו בפשוט. ובמחלוקת השניה נחלקו בצורת השופר, ואינם קשורים שני המחלוקות זו בזו. **כה. ביום** תרועה מבאר מה חידשו התוס', הלא פשוט הוא דמלשון 'באמצע' משמע שהיו שני שופרות. וכתב דהתוס' דייקו מלשון המשנה שאמרה 'שופר מקצר' בלשון יחיד, ומשמע דמהתורה די בשופר אחד בתעניות, ומהלשון חצוצרות 'באמצע' משמע דשני שופרות היו. ולזה כתבו התוס', דשני שופרות אינו אלא מדרבנן, כדי שיהיו חצוצרות באמצע וכו' [ויש דעות בראשונים וכן משמע מרש"י בסוגיין ד"ה כמה דפשיט. דבתעניות המצוה מהתורה הוא רק בחצוצרות, ורבנן תיקנו לתקוע גם בשופר]. **כו. לקמן** בדף לג: הגמ' דנה בשלשה דברים: א. מנין יודעים שהתקיעה של ראש השנה היא 'בשופר'. ב. מנין יודעים שצריך לתקוע תקיעה לפני התרועה ותקיעה לאחריה. ג. מנין יודעים שתוקעים שלשה תרועות. ומביא שם הגמ' מחלוקת תנאים. מאן דאמר אחד סובר, שלומדים את שלשת הדברים בגזירה שוה מיובל. שכתוב בו בחדש 'השביעי', ובראש השנה כתוב 'בחדש 'השביעי', וביובל נאמר 'שופר' 'והעברת שופר תרועה', הרי תקיעה לפניה ולאחריה. ותקיעה לפניה ולאחריה נלמדת מדורש התנא 'תקעתם תקיעה' 'תרועה יתקעו', הרי תקיעה לאחריה. ומאן דאמר שלשה סוברים, שלומדים את שלשת הדברים מהפסוק 'תקעתם תקיעה' 'תרועה יתקעו' 'תקעתם תקיעה', שכתוב שלש פעמים 'תקיעה' 'תרועה' 'תקיעה'. **כז. הקשה** המהרש"א, מדוע לא כתב תוס' את הטעם שהגמ' אומרת בביאור שיטת רבי יהודה, 'כמה דפשיט טפי עדיף', ובקרבן נתנאל אות ז'. ובערוך לנר תירץ, דמתוס' משמע שלא גרס בגמ' 'וביום כיפור כמה דפשיט', וכן הוכיח זאת מרש"י ומהש"ס. עיין שם. וכתב דכן מסתבר שהש"ס בא לבאר את מה שנחלקו רבנן ורבי יהודה. דהיינו במה תוקעים בראש השנה, אבל לענין יום כיפור שרבי יהודה מודה לחכמים שתוקעים בפשוט אין הש"ס מדבר. **כח. עיין** בתוד"ה של יעל, בסוף הדיבור 'לכך נראה', שם כתבו התוס', דכיון דבשל כפוף הוא חובה ולא רק מצוה לכתחילה, דורשים ממנו ליום כיפור, אף שלא שייך בו הטעם כמו בראש השנה. ועתה כותבים התוס', שר"י חולק על

בתורה אחד קורא:
התוס׳ באים לומר, שלא נפרש את הברייתא ׳בתורה אחד קורא ואחד מתרגם׳ עמו ביחד[יט]. אלא כונת הברייתא היא כך, ׳**בתורה אחד קורא**׳. **פירוש לבדו, ואחרי כן המתרגם מתרגם לבדו**, ׳**ולא שנים** קורין יחד׳, ולא שנים מתרגמין יחד. משום דתרי קלא לא משתמעי.

אבל שנים לא:
והא דאמרינן בפרק קמא דב״ב (דף טו. וסס), **דשמונה פסוקים** האחרונים **שבתורה**, המתחילים ב׳וימת שם משה׳ וגו׳, שונה דינם מכל התורה בכך **שיחיד קורא אותם**[ל]. **לא** יתכן דבא לחדש **שלא יקרא אחר עמו**[לא]. **דאם כן**, במה נשתנה דינם דשמנה אלו, והלא **כל התורה נמי** אין קורים אותה שנים ביחד. **אלא** כוונת הש״ס שם היא, **שלא יחלקום לשנים** - היינו לשני קרואים שיקראו בזה אחר זה, **זה ארבעה** פסוקים **וזה ארבעה** פסוקים, אלא היחיד קורא לכל השמונה. ואין להוכיח כהפירוש הראשון, דהיינו שלא יקראו שנים יחדיו, **ממה שנוהגין לקרות שנים בתורה.** שהש״ץ מסייע בקריאה בלחש לעולה לתורה, בין למי שאינו בקיא לקרוא, ובין לבקיא. ומשמע, שחובה לקרות שנים יחדיו, דאם לא כן, מדוע מסייע הש״ץ גם לבקיא, ואם כן, אכן יהא אפשר לפרש כפירוש שמיאנו בו התוס׳ והוא, דדוקא שמונה פסוקים אלו ׳יחיד קורא אותם׳ היינו, בלא סיוע של הש״ץ, מה שאין כן בכל התורה כולה, דהש״ץ צריך לסייע לקורא[לב].

ודוחים התוספות לראיה זו, מכך דבאמת הטעם שנהגו שהש״ץ מסייע לקורא, זה אינו מעיקר הדין, אלא **שסמכו אמתני׳ דפרק בתרא דבכורים** (משנה ז). **דתנן**, לגבי המביא ביכורים לבית המקדש, דאומר וידוי ומתחיל ב׳ארמי אובד אבי וגו׳, וקתני התם, ד׳**בראשונה, כל מי שיודע לקרות קורא, וכל מי שאינו יודע לקרות מקרין אותו. נמנעו** אלו שאינם יודעים **מלהביא בכורים** מחמת הבושה. **לכך התקינו שיהיו מקרין את מי שהוא יודע ואת מי שאינו יודע**, וכמו כן נהגו בקריאת התורה, שהש״ץ מסייע גם לבקיא בקריאה, כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע לקרוא, ואם נאמר כך, שוב אין לפרש דהשמונה פסוקים דינם שונה מכל התורה, בכך שקוראם לבדו בלא סיוע, דזה אינו, שהרי מעיקר הדין בכל התורה כולה קורא בלא סיוע.

[כז.] בתורה אחד קורא. פירוש לבדו ואחרי כן המתרגם מתרגם לבדו. ולא שנים קורין יחד ומתרגמין יחד:

אבל שנים לא. והא דאמרינן בפ״ק דב״ב (דף טו. וסס) **שמונה פסוקים שבתורה יחיד קורא אותם, לא, שלא יקרא אחר עמו, דא״כ כל התורה נמי, אלא שלא יחלקום לשנים זה ארבעה וזה ארבעה. ומה שנוהגין לקרות שנים בתורה, סמכו אמתני׳ דפרק בתרא דבכורים** (משנה ז), **דתנן בראשונה כל מי שיודע לקרות קורא, וכל מי שאינו יודע לקרות מקרין אותו. נמנעו מלהביא בכורים, התקינו שיהיו מקרין את מי שהוא יודע ואת מי שאינו יודע:**

כמאן מצלינן זה היום תחלת מעשיך. תימה, הא קי״ל כרבי יהושע כדאמרינן בפ״ק (דף יג.) **לתקופה כר׳ יהושע. ואומר ר״ת, דקי״ל כרב עינא דפריך משוה יובל, ורב עינא ה״ק, והא איכא זה היום תחלת מעשיך דאיתיה בראש השנה וליתיה ביובל, אלא ודאי הא דאמרינן ליה, לאו משום ברייתו של עולם, אלא משום תחלת מעשה דין שהעולם נדון בו להתקיים או לאו. וזה שייך נמי ביוה״כ דיובל דהוקש לר״ה כדלקמן בפרק בתרא** (דף לד.) **(אבל בשאר יומי לא). ואע״ג דמשני ליה שפיר, רב עינא לא הדר ביה. ומיהו לאידך לישנא קשיא, דקאמר מתני׳ דלא כר״א, הוה ליה לשנויי, דזה היום תחלת מעשיך לאו אבריאת עולם קאי. ומה שיסד ר״א הקליר בגשם דשמיני עצרת כר״א דאמר בתשרי נברא העולם, ובשל פסח יסד כר׳ יהושע. אומר ר״ת, דאלו ואלו דברי אלהים חיים, ואיכא למימר דבתשרי עלה במחשבה לבראות ולא נברא עד ניסן. ודכוותה אשכחן בפרק עושין פסין** (עירובין דף יח. וסס) **גבי אדם, שעלה במחשבה לבראות שנים, ולבסוף לא נברא אלא אחד:**

כמאן דלא כר׳ אליעזר. תימה, הא ע״כ לא שוו לכל מילי, דהתניא לקמן בפרק בתרא (דף ג.) **שוה יובל לר״ה לתקיעה ולברכות, אלא שביובל** היום תחלת מעשיך׳, **כרב עינא, פריך משוה יובל. ורב עינא** ה״ק, מה דנוהגים לומר בר״ה ל׳זה היום וכו׳, ותרצה לומר דהטעם הוא משום שהעולם נברא בראש השנה, וזה אינו, כיון דאיתא במשנה ׳שוה היובל לראש השנה׳, ומשמע דשוה הוא אף בתפילותיו, כלומר שאומרים ביובל לאותם התפילות שאומרים בראש השנה, ואם כן יקשה, **והא איכא** ׳זה היום תחלת מעשיך׳ **דאיתיה בראש השנה**, שאז נברא העולם, **וליתיה ביובל**, ומדוע אומרים לתפלה זאת ביובל. **אלא ודאי הא דאמרינן ליה, לאו משום** ד׳תחלת מעשיך׳ קאי על **ברייתו של עולם, אלא, משום** ׳תחלת מעשה דין׳ שאז **העולם נדון בו להתקיים או לאו.** והביאור ד׳זה היום תחלת מעשיך׳ הוא כך. שביום זה מתחיל הקב״ה לדון את מעשיו - העולם[לג]. וזה שייך נמי ביוה״כ דחל בו יובל, שהוא יום דין, וגם דהוקש לר״ה. כדלקמן בפרק בתרא (דף לד.) **(אבל בשאר יומי לא) [אבל בשאר יומא דכפורי לאו]** אבל בשאר ימי הכיפורים דאין חל בהם היובל, אף דימי דין הם, כיון שלא הוקשו לר״ה, אין אומרים בהם ׳זה היום׳[לה]. **ואע״ג דמשני ליה** הגמרא לקושית רב עינא **שפיר.** אעפי״כ **רב עינא לא הדר ביה**, וגם לאחר דתירצה לו הגמרא את קושייתו, עדיין נשאר בדעתו ד׳זה׳ היום לא קאי על תחילת הבריאה, אלא על הדין דדן בו הקב״ה את העולם כולו, ואנן כרב עינא סבירא לן, ולכך מצלינן בר״ה לתפלת ׳זה היום׳ העולם. **ומיהו לאידך לישנא קשיא, דקאמר, דמתני׳** דקתני שוה היובל לראש השנה אתיא **דלא כר״א,** משום ׳דזה היום׳ שייך לאומרו רק בראש השנה. ומדוע לא אתיא כוותיה, והרי הוה ליה **לשנויי** ׳דזה היום **תחלת מעשיך׳ לאו אבריאת עולם קאי,** אלא על תחילת הדין כדאמרן לעיל.

ומה שיסד ר״א הקליר את פיוטו **בתפלת גשם דשמיני עצרת, כשיטת ר״א דאמר בתשרי נברא העולם.** ואילו **ביוצרות של פסח יסד כר׳ יהושע** דאמר בניסן נברא העולם. **אומר ר״ת, דאלו ואלו דברי אלהים חיים. ואיכא למימר דבתשרי עלה במחשבה לבראות. ולא נברא עד ניסן**[לז]. ולכן תיקן ר״א הקליר לומר כדעת שניהם[לז]. וראיה לכך, **דכוותה אשכחן בפרק עושין פסין** (עירובין דף יח. וסס), דאמר שם **גבי אדם** הראשון רב אבהו רמי, כתיב זכר ונקבה בראם. וכתיב כי בצלם אלהים ברא אותו - בלשון יחיד. אלא, **שעלה במחשבה לבראות שנים, ולבסוף לא נברא אלא אחד.** הרי שהכתוב קורא גם למה שעלה במחשבה בלשון בריאה כדכתיב ׳בראם׳[לח].

כמאן מצלינן זה היום תחלת מעשיך:
תימה, הא קיימא לן כרבי יהושע דסבירא ליה דבניסן נברא העולם. **כדאמרינן בפ״ק** (דף יג.) **לתקופה** - והלבנה משעה שהתחילו את מהלכם בעת בריאתם, מונים מניסן **כר׳ יהושע.** והאיך אמרה כאן סתמא דגמרא כר״א. **ואומר ר״ת,** דלמסקנת הגמרא מה דמצלינן בר״ה ׳זה היום תחלת מעשיך׳, אין זה מפני דפסקינן לה כר״א דבתשרי נברא העולם, אלא משום דקי״ל בביאור התפלה ד׳זה **כמאן דלא כר׳ אליעזר:**
תימה הא על כרחך, לא שוו היובל לראש השנה לכל מילי. דהתניא לקמן בפרק בתרא (דף ג.), **שוה יובל לראש השנה לתקיעה ולברכות, אלא** דבשני דברים חלוקים הם, א. **שביובל** שחל בשבת, תוקעין בין בעיר שיש בה

ציונים והערות

כט. היום תרועה. עמד לבאר מה הדרך שבאו תוס׳ להוציא, ומהיכי תיתי לפרש שהקורא והמתרגם יקראו יחד. ומה זה שונה משנים קוראים או שנים מתרגמים. וכתב לפרש, דברייתא זו שנויה במגילה, ושם הגירסא, אבל לא אחד קורא ושני מתרגמים, ותוס׳ באו לומר שלא נפרש את הברייתא כך, ׳בתורה אחד קורא ואחד מתרגם׳ היינו שניהם ביחד. דתרי קלא משתמעי, כיון דקול אחד אינו מתבטל בקול אחר, שהוא אחד לגבי אחד, והסיפא אומרת ׳ובלבד שלא יהיה אחד קורא ושנים מתרגמים׳. משום דקול אחד בשני קולות בטל. ודוחים התוס׳ פירוש זה ואומרים, דהפירוש אחד קורא ואחד מתרגם, הינו לבדו. ועיין שם דרך נוסף. **ל. הגמרא** מביאה שם, שנחלקו רבי יהודה ורבי נחמיה מי כתב את הפסוקים הללו, רבי יהודה אומר שיהושע כתב אותם, משום שלא יתכן לומר שמשה כתבם, שאם משה היה חי, איך הוא כתב וימת שם משה. ואילו רבי שמעון סבר, שהקב״ה אמרם ומשה כתבם בדמע. וכיון שפסוקים אלו נשתנו בכתיבתם משאר התורה, נשתנה דינם שנקראים ביחיד. **לא. התום׳** בבבא בתרא טו. ד״ה שמונה. הביאו פירוש זה בשם רבנו משולם.

לב. יום תרועה. **לג. כתב** היום תרועה, שלפי זה צריך להבין מהו ההמשך הנוסח ׳זה היום תחילת מעשיך, זכרון ליום ראשון׳. וכתב לבאר על פי הפסיקתא, (הובא בילקוט על מהלים פרק קיט, על הפסוק נעולם ה׳ דברך נצב) שאמר הקב״ה כשם שדן את אדם הראשון ברחמים, כך התנה לדון בניו ברחמים, דאילולי כן לא היינו יכולים לעמוד אפילו שעה אחת. **לד. כן** מגיה המהרש״א, וכתב דדוחק הוא. ובערוך לנר מקיים הגהה זו, מפני שבריטב״א שמביא דברי תוס׳ כתב בהדיא ביומא דכפורי. **לה. דעיקר** יום הדין הוא בראש השנה, ועיקר הטעם שאומרים ביום כיפור של יובל ׳זה היום׳ הוא, משום שהוקש לראש השנה (ערוך לנר). **לו. מה** שפירשו שבתשרי עלה במחשבה ובניסן במעשה ולא להיפך, משום שלעיל דף יא מבואר, דמאן דאמר בתשרי, לומד זאת מהפסוק ׳תדשא הארץ׳, והוא לשון ציווי. ומאן דאמר בניסן, לומד זאת מהפסוק ׳ותוצא הארץ׳ שהוא לשון מעשה. אם כן מסתבר שבתשרי עלה במחשבה, ובניסן נברא (שפת אמת). **לז. היינו** ששניהם נחלקו מתי נברא העולם בפועל. ור״א הקליר סבר, שבתשרי עלה במחשבה ובניסן נברא (יוסף תרועה). **לח. ערוך** לנר.

בית דין שקדשו את החדש - סנהדרין גדולה של שבעים ואחד המקדשת חודשים, **ובין בעיר שיש בה בית דין שלא קדשו את החדש** - בית דין של עשרים ושלש שאינם מוסמכים לקדש החודש, ב'. **ובעיר שיש בה בי"ד, כל יחיד ויחיד חייב לתקוע**, אף אלה שלא נמצאים לפני בית הדין, כל זה ביובל, אולם בראש השנה, אין תוקעים אלא בעיר שיש בה סנהדרין גדולה. וכן אין תוקעים אלא בפני בית דין. הרי לנו, דמה דקתני 'שוה היובל לר"ה' אין הכוונה בו לכל הדברים, וא"כ מה היא ההוכחה שמשנתנו אינה כרבי אליעזר, הרי אפשר לומר שראש השנה אינו שוה ליובל גם לגבי תפלת 'זה היום', ונשאר התוס' בתימה[לט].

תוקעין בין בב"ד שקדשו את החדש בין בב"ד שלא קדשו את החדש, וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע:

שופר שנסדק ודבקו פסול. פי' בקונטרס דהוה ליה כשני שופרות.

והתורה אמרה 'שופר' ודרשו מינה חז"ל (להלן עמוד ג'), ולא שנים ושלשה שופרות. **ומשמע, שרצונו של רש"י לומר, שנסדק לגמרי היינו שנחלק לב' חתיכות** ואינו מחובר אפילו במקצת. **שאם היה מחובר מצד אחד**, עדיין **אין זה נחשב כשני שופרות**, ושואל התוס' על רש"י **ותימה, דאם נחלק לגמרי, היינו דבק שברי שופרות.** המוזכר בסיפא, ומדוע שנה התנא דין זה פעמיים[מ]. **ולכך נראה**, דמה דתני במשנה נסדק, היינו דנסדק **מצד אחד לארכו על פני כולו**[מא]. ופסול, **לפי שאין שם שופר עליו** ונחשב כחתיכת קרן, ואף על פי שדיבקו, אין עליו שם שופר. **וכל שכן דבק שברי שופרות.** שאין עליו שם שופר, וודאי דפסול, ומה דשנאו התנא בסיפא, אינו **אלא** משום דזו **ואין צריך לומר זו קתני**, כלומר דהתנא נקט בסיפא דמשנה, בדרך זו ואין צריך לומר זו[מב] **אי נמי** אומר לך, דאמנם צריך התנא להשמיענו לדין דדיבק שברי שופרות, ולא היינו יודעים זאת מדין 'נסדק', משום דיותר **סופו להפרד כשנסדק מצד אחד ודבקו, משאם עשה שופר אחד של חתיכות, והוי שם שופר עליו טפי**, והוה אמינא דדיבק שיברי שופרות אמנם שפיר דמי **קא משמע לן**. דגם דבק שברי שופרות אין עליו שם שופר. ומבהיר התוס', **ודבק שברי שופרות** דקתני בסיפא, **נמי לא מיפסיל מטעם דשנים ושלשה שופרות** הוא. דמתניתין איירי באופן שבכל שבר מהשברים לא נשאר שיעור שופר. ולא שייך לקרותו ב' שפרות, אלא כשיש בשברים שיעור שופר[מג]. **אלא** הטעם דפסול, הוא משום **דאין זה קרוי שופר.** ובין ברישא ובין בסיפא פסול מאותו טעם. אולם אם המשנה לא היתה שונה את דינא דדבק שברי שופרות, לא היינו יודעים זאת מהרישא, כדאמרינן לעיל. **אי נמי** יש לומר, דבשברי שופרות אמנם יש עליו שם שופר, כיון שאינו עשוי להפרד כמו שופר שנסדק, אולם מה דפסול, הוא **משום דכתיב** (ויקרא כה) **והעברת** שופר תרועה. ודרשו חז"ל, (להלן עמוד ג') שצריך לתקוע בשופר דרך **העברתו** - כלומר כדרך שצומחת הקרן על הבהמה, וכשמדביק שברי שופר, חיישינן שידביק חתיכות שופר ממקום הרחב במקום הצר, או להיפך[מה]. **כי היכי דפסלינן הפכו** לקרן **ותקע בו, משום דבעינן דרך העברתו. ואפילו** אם נפרש דדיבק שברי שופרות **נפסל מטעם משום שנים ושלשה שופרות**, ואף שאין בכל שבר שיעור שופר[מו]. ואם כן נמצא איפה, שאין המשנה כתובה לפי סדר, של 'זו ואין צריך לומר זו', כפי שהעמדנו בתחילה, ולא לפי סדר של 'לא זו אף זו', כמו שאמרו תוס' לעיל, אי נמי יותר סופו להפרד וכו'. בכל זאת **אין קשיא כלום**, משום שלכל אופן יש טעם אחר, דבשופר שנסדק הטעם הוא, שאין לו שם שופר. ובדיבק שברי שופר הטעם הוא, משום דשנים ושלשה שופרות[מז].

תוקעין בין בב"ד שקדשו את החדש בין בב"ד שלא קדשו את החדש, וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע:

שופר שנסדק ודבקו פסול. פי' בקונטרס דהוה ליה כשני שופרות.

ניקב וסתמו אם מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר:

התוס' דנים בפרטי הדינים של שופר שניקב וסתמו.

ואומר התוס' **דאם נפרשה דאיירי דמעכב לאחר הסתימה**, כלומר דהסתימה גורמת לה לתקיעה דלא תצא היטב, זאת **לפי שלא הוחלקה סתימת הנקב** להיות שווה עם שאר השופר, ולכך **אין הרוח יוצא בפשיטות ומעכב את הקול.** ועל זה שואל התוס' **וקשיא, כיון דכל הקולות כשרין בשופר כדאמרינן בגמרא**, והרי יצא קול שהוא מהשופר על אף הסתימה וא"כ **מה לי מעכב מה לי אינו מעכב**[מח].

ניקב וסתמו אם מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר. אם נפרשה דאיירי לאחר הסתימה, לפי שלא הוחלקה סתימת הנקב אין הרוח יוצא בפשיטות ומעכב את הקול. קשיא, כיון דכל הקולות כשרין בשופר כדאמרינן בגמרא, מה לי מעכב מה לי אינו מעכב, ונראה, דאיירי קודם סתימה דקודם שנסתם היה הנקב מעכב את הקול שהיה משתנה מחמת הנקב, וכשסתמו חזר לכמות שהיה. ובירושלמי גרס בהדיא, אם היה מעכב קודם שסתמו, פסול כשסתמו[מט]. וטעמא דפסול, כיון דסתימה זו מסייעה לקול, ולכך נפסל, משום דשופר אחד ונראה, דאיירי קודם סתימה, דקודם שנסתם היה הנקב מעכב את הקול שהיה הקול משתנה מחמת הנקב, וכשסתמו חזר קולו לכמות שהיה. ובירושלמי גרס בהדיא, אם היה מעכב 'קודם שסתמו', פסול כשסתמו[מט]. וטעמא דפסול, כיון דסתימה זו מסייעה לקול, ולכך נפסל, משום דשופר אחד

ציונים והערות

לט. הקשה בספר יום תרועה, מדוע לא הקשו תוס' כן ללישנא קמא על רב עינא. ומבאר, דלרב עינא שרצה להוכיח שהדין הוא, שאומרים 'זה היום' בין בר"ה ובין ביובל, אדרבה, הברייתא דלקמן היא סיוע לדבריו, שגם במשנה וגם בברייתא אמרו דשוה היובל לראש השנה, והברייתא הוסיפה וכתבה את הדברים שהם אינם שוים, ולא הזכירה בין החילוקים חילוק זה, דבר"ה אומרים 'זה היום' וביובל לא. ומשמע דהם אמנם שוים לענין זה. אבל ללישנא בתרא שרצה להוכיח שהמשנה היא דלא כר"א, ממה שאמרה שוה יובל לר"ה, דלרבי אליעזר היה למשנה לומר, שבראש השנה אומרים וביובל לא אומרים. ועל זה הקשו תוס', דמשנתנו אינה מזכירה כלל חילוקים, אפי' דודאי שיש חילוקים כמו שכתוב בברייתא. וכמו כן אפשר לומר, שהמשנה סוברת מחילוק זה דבר"ה אומרים וביובל אין אומרים. ועיין בפנ"י ובערוך לנר מה שתירצו. **מ. יום** תרועה, פני יהושע. ובשפת אמת כתב, דאין לפרש כך קושית התוס', משום שעדיין אפשר לתרץ שברישא התנא מדבר שהדביק את החלקים של השופר עצמו, ואילו בסיפא דיבר התנא כשהדביק שני שופרות שונים, וכמשמעות הלשון דבק שברי שופרות. והמשנה לא זו אף זו קתני, וכפי שתוס' כתב לפי דרכו, שהמשנה לא זו אף זו קתני. ומפרש שקושיתם היא, ששופר שנחלק לגמרי אינו נקרא 'נסדק', שנסדק משמע שהוא עדיין מחובר קצת, אבל שופר שנחלק לחלקים, הוא נקרא שברי שופר ככתוב בסיפא. ועיין להלן בהערה על דברי התוס', שמעמיד את משנתנו דזו ואין צריך לומר זו קתני. **מא. ונשמע** מזה, דכשנשאר מחובר אפילו מועטו כשר, דלא בטל ממנו שם שופר. וכן כתב התוס' להדיא להלן עמוד ב' ד"ה נסדק וכן הביא הרא"ש סי' ו' דיעה זו. אך יש שמפרשים בדיעה זו, דרק אם הדביקו, כשר. דהלא המשנה מדברת, שנסדק כולו ודבקו, דפסול, דאין הדבק מכשיר את השופר. ומשמע דבנסדק רובו 'ודבקו', אמנם כשר (טור סימן תקפו, וכן מדייק הבית יוסף מהרמב"ם). והרא"ש והריטב"א חולקים על דעת תוס'. וסוברים, דאפילו בנסדק רובו פסול, ואין זה תלוי אם נשתייר שיעור תקיעה עד מקום הסדק, כמו דמחלקים בנסדק לרחבו. עיין שם בריטב"א. ויש מפרשים, דאפילו בנסדק משהו לאורכו פסול, משום דעל ידי הרוח היוצאת ממנו כשתוקעים בו, סופו להתבקע לגמרי. וכן פסק המגיד משנה. אולם כתב הרא"ש לדיעה זו, דאם דבקו, כשר. והר"ן הביא דעה זו, ולא חילק בזה. **מב. ביאור** 'זו ואין צריך לומר זו' הוא, דדרך התנא לפעמים לכתוב דין, ואחר כן לכתוב עוד דין פשוט ממנו. ואפילו שאפשר ללמוד אותו בכל שכן מהדין הקודם, לא נמנע התנא מלכתבו. **מג. הקשו** היום תרועה והפני יהושע, דכיון דתוס' מפרשים שהמשנה זו ואין צריך לומר זו, אם כן גם לרש"י אפ' ליישב כן, דברישא השמיעה המשנה באופן שהשופר נחלק 'משני צדדיו' על כל אורכו. ודיבק את החלקים של אותו שופר, ובסיפא אומרת המשנה שכל שכן באופן שדיבק חלקים של שופרות שונים שפסול. וכתבו, שתוס' סבר שאין זה חילוק כלל, בין חלקי השופר עצמו לחלקי שופרות שונים, ששניהם פסולים מטעם אחד, דאין עליהם שם שופר והם כאופן אחד, ואין שייך לומר זו ואין צריך לומר זו. אולם כתבו היום תרועה והפנ"י, וכבר כתב כן הרא"ש, לתרץ בעד רש"י, דאמנם יותר מסתבר להכשיר שופר משני צדדיו וחזר ודבקו, מאשר הדביק שברי שופרות. והמשנה זו ואין צריך לומר זו קתני. **מד. שפת** אמת, ועיין בהערה על סוף הדבור 'ואפ' נפסל מטעם שנים ושלשה'. **מה. יום** תרועה. **מו. בשפת** אמת מבאר, דשני התירוצים בתוס' תלוי במחלוקת הפוסקים, שהביא הריטב"א לגבי שברי שופר שאין בכל חלק שיעור שופר, דיש דיעות דאינו נפסל מטעם ב' וג' שופרות, רק בשאין באחד מהשברים שיעור תקיעה. והריטב"א השיג עליהם, דאדרבה יותר סברא לפסול מטעם שנים ושלשה שופרות. כשיש באחד מהם שיעור תקיעה, דאז יש לחלק בפני עצמו שם שופר. ובתירוץ הראשון סבר תוס' כדעת הריטב"א, דאם אין בכל חלק שיעור לא נפסל אלא, מטעם שאין עליו שם שופר, או משום דכתיב והעברת. ובתירוץ השני סבר תוס', דבכל גוני נפסל מטעם ב' וג' שופרות. **מז. מהרש"א.** וביום תרועה מבאר, דקושיתם 'ואפ' אם נפרש דנפסל מטעם שנים ושלש'. היינו שנפסל משני טעמים א'. שאין לו שם שופר, ב'. משום שנים ושלשה שופרות. ואם כן המשנה אינה כתובה בדרך לא זו אף זו. כמו שפירש תוס' מקודם, דברישא יש טעם אחד, ובסיפא יש ב' טעמים. ואומר תוס' שאין זה דוחק דזו ואין צריך לומר זו קתני. **מח. הקשה** היום תרועה, דבודאי יש סברא להכשיר כשלא סתמו משום דכל השופרות כשרים, אבל כשסתמו הוי הקול על ידי שופר ודבר אחר, כמו בצפהו בזהב דפסול. וכתב השפת אמת דכמו בסתמו ואינו מעכב, כשר, ואינו נחשב שופר ודבר אחר, כיון דהסתימה מתקנת את השופר היא בטילה לשופר ונחשבת כגוף השופר, כמו כן גם כשהסתימה מעכבת, כיון שהיא מתקנת את הנקב, בטילה היא לשופר. ומה שהקול משתנה אינו פוסל, דכל השופרות כשרים. **מט. בירושלמי** אין מוזכר 'קודם שסתמו' אלא כוונת התוס', למה שגרס בירושלמי אם

זו מסייעה לקול, משום דשופר אחד אמר רחמנא שלא יסייע דבר אחר לקול, כמו צפהו זהב דאם נשתנה קולו פסול. אבל אם לא היה מעכב את התקיעה שלא נשתנה קולו מתחילה מחמת הנקב, הרי הוא כאילו לא ניקב, ואין לחוש במה שסתמו. והיכא דלא סתמו, קאמר בהדיא בירושלמי דכשר, משום דכל הקולות כשרין בשופר. והשתא רבי נתן דקאמר בגמרא במינו כשר שלא במינו פסול. ע"כ אהיה מעכב את התקיעה קאי, דאפ"ה כשר במינו. דהא ר' יוחנן קאמר עלה בגמרא, והוא שנשתייר רובו, והוא שנפחת רובו. ואי אפשר לנקב גדול כל כך שלא יעכב את התקיעה. ומתני' כרבנן. א"נ כר' נתן, ובשלא במינו ללישנא קמא דרבי יוחנן. ומיהו, לאידך לישנא דרבי יוחנן דקאמר שלא במינו פסול והוא שנפחת רובו, משמע אבל במינו אף על פי שנפחת רובו כשר. קשיא, מתני' כמאן. דע"כ הא דאמרי רבנן בין במינו בין שלא במינו פסול, יעמיד כמו כן רבי יוחנן כשנפחת רובו. דמאי שנא לרבי נתן מלרבנן, כמו שדומה לו לרבי יוחנן לומר דלדברי רבי נתן שאמר דסתמו שלא במינו פסול, וסברת לומר בדבריו דהיכא דלא נפחת רובו יהא כשר, אפילו שלא במינו. כלומר דלרבי יוחנן, מה דאמר ר"נ דפסול זה רק בנפחת רובו. א"כ למה לא יאמר כמו כן דלרבנן דאמרו בין במינו ובין באינו מינו פסול, זה רק בנפחת רובו, ויצא מכך דכולה ברייתא בין רבנן ובין רבי נתן בנפחת רובו מיתוקמא. אבל כל זמן שלא נפחת רובו שניהם יודו דכשר הוא, ואם כן יקשה, דהלא אם נפחת רובו ודאי שמעכב את התקיעה כל זמן שלא סתמו, ואע"פ שלא נפחת אלא מיעוטו, מעט פחות מחציו, אי אפשר שלא יעכב הנקב את התקיעה אם לא נסתם, ואפילו הכי כשר. ואם כן משנתינו שחילקה בין מעכב לאינו מעכב, לא מיתקומא לא בשיטת רבי נתן ולא בשיטת רבנן. וקשה על מה שפירשנו 'דמעכב' היינו קודם הסתימה, האיך נפרש לה ללישנא בתרא.

ולכן חוזרים התוס' משני הדברים שסברו בפירוש הקודם, א. היכא דמעכב' לאחר הסתימה, דבפירוש הקודם סברו התוס' דכשר. ועתה אומרים התוס' דפסול. ב. היכא דהיה מעכב קודם הסתימה, וכשסתמו חזר לקדמותו דבפירוש הקודם סברו דפסול, ועתה באים התוס' לומר דכשר.

ולכך נראה ודאי לפרש מכל מקום, דמה דקאמר 'אם מעכב את התקיעה פסול' - לאחר שסתמו קאמר, והמשך המשנה דקתני בה 'ואם לאו' - שאינו מעכב, היינו דאם עתה לאחר הסתימה אינו מעכב. אזי כשר הוא[ני]. והטעם, דבמעכב לאחר הסתימה פסול, כיון שהסתימה מפריעה לקול השופר, לכך נחשבת כעומדת לינטל מהשופר, ואינה נחשבת כגוף השופר. ופוסלת אותו משום דהוי שופר ודבר אחר. אבל היכא דאין הסתימה מעכבת לקול השופר. אזי מסתמא עומדת להישאר בשופר לעולם. ומתבטלת לשופר ונעשית כחלק מהשופר, ואינה נחשבת כשופר ודבר אחר[ני].

ולפירוש זה, יהיה אפשר לפרש את משנתינו כפי שיטת רבי נתן, ומיירי מתניתין בסתמו באינו מינו, וגם ללישנא בתרא דרבי יוחנן, שמפרש דרבי נתן מכשיר היכא שהיה מעכב קודם הסתימה. נמי אפשר להעמיד את המשנה כרבי נתן, משום דעתה אנו מפרשים בכוונת המשנה ד'מעכב' היינו לאחר שסותמו, ואמנם בירושלמי מעמיד משנתינו כר"נ. ונקדים לכך, דבגמרא דידן מחלקת המשנה בין היכא דמעכב להיכא דאינו מעכב. ובברייתא דחכמים ורבי נתן, לא מוזכר החילוק בין מעכב לאינו מעכב, אלא דחכמים אומרים בין מינו ובין באינו מינו פסול. ורבי נתן אומר במינו כשר וכו'. ואף על פי שפירשנו את דברי חכמים דאיירי במעכב, אבל אין מוזכר כך בברייתא מפורש. ואילו בירושלמי קתני במילתיה דרבנן בברייתא, בין במינו בין שלא במינו 'אם מעכב התקיעה' פסול, ואם לאו כשר. וכן בתוספתא (פ"ג), ואם כן, להירושלמי היה יותר מרווח להעמיד מתניתין דכתבה בסתמא, 'אם מעכב פסול', דאתיא כרבנן. ואפילו הכי קאמרי בירושלמי, דמתני' אפשר להעמידה אף[נו] כר' נתן ומיירי באינו מינו.

אמר רחמנא, והיינו שלא יסייע דבר אחר לקול השופר. כמו דאמרינן בצפהו לספר בזהב, דדינא הוא, דאם נשתנה קולו פסול, משום שהקול היוצא מן השופר יש לזהב המצופה חלק בו, ופסול. אבל אם לא היה מעכב הנקב את התקיעה קודם שסתמו, כלומר שלא נשתנה קולו מתחילה מחמת הנקב, הרי הוא כאילו לא ניקב, ואין לחוש במה שסתמו. כיון שאין הסתימה מסייעת לקול השופר. ואפילו אם עתה מעכבת הסתימה את הקול, אינו נפסל משום שופר ודבר אחר. כיון שהסתימה אינה מסייעת לקול השופר, ואדרבא הרי היא מעכבת בעדו, לכך לא נחשב הקול היוצא, כקול היוצא מן השופר ומדבר אחר. וגם לא תפסלהו משום דנשתנה קולו, זאת כדאמרינן לעיל דכל הקולות כשרים[נ]. וכן יהיה דינו באם היה מעכב קודם הסתימה, ולאחר דסתמו עדיין מעכב הוא, נמי כשר[נא].

ומבאר התוס' לדין נוסף שאינו שנוי במשנתנו, והיכא דלא סתמו אפילו אם מעכב הנקב הרוח מלצאת, קאמר בהדיא בירושלמי, דכשר. משום דכל הקולות כשרים בשופר, זאת כשאינו מוסיף קול נוסף על קול השופר.

והיוצא מפירוש זה, הם שלשה דינים - א. ניקב ולא סתמו אפילו אם מעכב הנקב לקול השופר, כשר. משום דכל הקולות כשרים. ב. היה מעכב הנקב קודם הסתימה, וכיון דסתמו שוב אינו מעכב, פסול. כיון שהסתימה מסייעת לקול השופר, הוי קול שופר ודבר אחר בהדי הדדי ופסול. ג. סתמו ומעכב לקול השופר, בין אם היה מעכב גם קודם הסתימה, ובין אם לא עיכב, כשר, כיון שאין הסתימה מועילה לקול, אינו נקרא שופר ודבר אחר.

והשתא, דפירשנו ד'היה מעכב' היינו קודם דסתמו. א"כ נמצא דרבי נתן דקאמר בגמרא במינו כשר שלא במינו פסול, אין לפרש דמה דאמר ר"נ דבמינו כשר, הינו דווקא היכא דלא מעכב, ולהחמיר בא ולומר דלב' תנאים זקוקים אנו כדי להכשיר השופר, א. דלא יעכב לקול השופר, ב. דיסתמו דווקא במינו. וזה אינו משום דעל כרחך א'היה מעכב את התקיעה' קאי רבי נתן, ובא לומר דאפילו הכא כשר במינו - ודי באחד משני התנאים או דיסתמו במינו ויהיה כשר אף אם היה מעכב, או היכא דאינו מעכב, ויהיה כשר אף אם סתמו באינו מינו[נב]. וראיה לכך, דהא ר' יוחנן קאמר עלה - על דברי רבי נתן בגמרא ללישנא קמא, דמה שמכשיר רבי נתן במינו, והוא שנשתייר רובו, כלומר דהנקב יכול להיות גדול כמעט כחצי השופר. וללישנא בתרא אמר, דרבי נתן מצריך לסתמו במינו, והוא שנפחת רובו. ומכל מקום לשני הלשונות איירי שהנקב היה גדול, ואי אפשר לנקב גדול כל כך, שלא יעכב את התקיעה. הרי דדברי רבי נתן קאי על האופן שהיה הנקב מעכב[נג].

ומתני' שלא חילקה בין מינו לאינו מינו, ושנתה בסתמא, ד'אם מעכב פסול' סבירא לה כרבנן.

א"נ אפשר לומר דאתיא מתניתין אף כר' נתן, ומיירי בה כשסתמו בשלא במינו, ואזלא ללישנא קמא דרבי יוחנן, דאמר דהא דבמינו כשר, הוא דווקא היכא דנשתייר רובו, אבל אם סתמה באינו מינו. אם היה מעכב פסול, ואם לאו כשר. ועל כן חילקה המשנה בין מעכב לאינו מעכב. אבל אין להעמיד את המשנה כלישנא בתרא, דללישנא בתרא אית לה דגם היכא שהיה מעכב קודם הסתימה, כשר, כפי שביארנו לעיל.

ואומר התוס', ומיהו יש לדחות את הפירוש ד'מעכב' היינו קודם דסתמו, זאת משום דלאידך לישנא דרבי יוחנן דקאמר, 'שלא במינו פסול והוא שנפחת רובו', משמע מלשון זה אבל כשסתמו במינו, אף על פי שנפחת רובו, כשר. ואז יהא קשיא, כמאן אזלא מתניתין, דע"כ הא דאמרי רבנן דיבקו בין במינו בין שלא במינו פסול, יעמיד כמו כן רבי יוחנן דדוקא כשנפחת רובו הוא דפסול, דמאי שנא לרבי נתן מלרבנן, והרי כמו שדומה לו לרבי יוחנן לומר דלדברי רבי נתן שאמר דסתמו שלא במינו פסול, וסברת לומר בדבריו דהיכא דלא נפחת רובו יהא כשר, אפילו שלא במינו. כלומר דלרבי יוחנן, מה דאמר ר"נ דפסול זה רק בנפחת רובו. א"כ למה לא יאמר כמו כן דלרבנן דאמרו בין במינו ובין באינו מינו פסול, זה רק בנפחת רובו, ויצא מכך דכולה ברייתא בין רבנן ובין רבי נתן בנפחת רובו מיתוקמא. אבל כל זמן שלא נפחת רובו שניהם יודו דכשר הוא, ואם כן יקשה, דהלא אם נפחת רובו ודאי שמעכב את התקיעה כל זמן שלא סתמו, ואע"פ שלא נפחת אלא מיעוטו, מעט פחות מחציו, אי אפשר שלא יעכב הנקב את התקיעה אם לא נסתם, ואפילו הכי כשר. ואם כן משנתינו שחילקה בין מעכב לאינו מעכב, לא מיתקומא לא בשיטת רבי נתן ולא בשיטת רבנן. וקשה על מה שפירשנו 'דמעכב' היינו קודם הסתימה, האיך נפרש לה ללישנא בתרא.

ולכן חוזרים התוס' משני הדברים שסברו בפירוש הקודם, א. היכא דמעכב' לאחר הסתימה, דבפירוש הקודם סברו התוס' דכשר. ועתה אומרים התוס' דפסול. ב. היכא דהיה מעכב קודם הסתימה, וכשסתמו חזר לקדמותו דבפירוש הקודם סברו דפסול, ועתה באים התוס' לומר דכשר.

ולכך נראה ודאי לפרש מכל מקום, דמה דקאמר 'אם מעכב את התקיעה פסול' - לאחר שסתמו קאמר, והמשך המשנה דקתני בה 'ואם לאו' - שאינו מעכב, היינו דאם עתה לאחר הסתימה אינו מעכב. אזי כשר הוא[ני]. והטעם, דבמעכב לאחר הסתימה פסול, כיון שהסתימה מפריעה לקול השופר, לכך נחשבת כעומדת לינטל מהשופר, ואינה נחשבת כגוף השופר. ופוסלת אותו משום דהוי שופר ודבר אחר. אבל היכא דאין הסתימה מעכבת לקול השופר. אזי מסתמא עומדת להישאר בשופר לעולם. ומתבטלת לשופר ונעשית כחלק מהשופר, ואינה נחשבת כשופר ודבר אחר[ני].

ולפירוש זה, יהיה אפשר לפרש את משנתינו כפי שיטת רבי נתן, ומיירי מתניתין בסתמו באינו מינו, וגם ללישנא בתרא דרבי יוחנן, שמפרש דרבי נתן מכשיר היכא שהיה מעכב קודם הסתימה. נמי אפשר להעמיד את המשנה כרבי נתן, משום דעתה אנו מפרשים בכוונת המשנה ד'מעכב' היינו לאחר שסותמו, ואמנם בירושלמי מעמיד משנתינו כר"נ. ונקדים לכך, דבגמרא דידן מחלקת המשנה בין היכא דמעכב להיכא דאינו מעכב. ובברייתא דחכמים ורבי נתן, לא מוזכר החילוק בין מעכב לאינו מעכב, אלא דחכמים אומרים בין מינו ובין באינו מינו פסול. ורבי נתן אומר במינו כשר וכו'. ואף על פי שפירשנו את דברי חכמים דאיירי במעכב, אבל אין מוזכר כך בברייתא מפורש. ואילו בירושלמי קתני במילתיה דרבנן בברייתא, בין במינו בין שלא במינו 'אם מעכב התקיעה' פסול, ואם לאו כשר. וכן בתוספתא (פ"ג), ואם כן, להירושלמי היה יותר מרווח להעמיד מתניתין דכתבה בסתמא, 'אם מעכב פסול', דאתיא כרבנן. ואפילו הכי קאמרי בירושלמי, דמתני' אפשר להעמידה אף[נו] כר' נתן ומיירי באינו מינו.

ציונים והערות

'היה' מעכב. דמשמעו שהיה מעכב קודם, ועתה אינו מעכב (ערוך לנר). **נ. ואין** זה דומה לצפהו זהב, כיון שהסתימה מקלקלת את הקול רואים אותה כאילו שאינה קיימת, ואינה נחשבת לשופר ודבר אחר. מה שאין כן בצפהו זהב, שהציפוי הוא ליפות וכיון שהציפוי קיים, נחשב כשופר ודבר אחר (קרבן נתנאל). **נא. רא"ש**, ואף שיתכן שהסתימה הועילה קצת, ואינו מעכב כקודם הסתימה, מכל מקום, כיון דעיקר הסתימה היא, כדי להחזיר לקולו הראשון, וכיון שהסתימה לא הועילה להחזיר לקול הראשון, רואים את הסתימה כמי שאינה קיימת (קרבן נתנאל). **נב. להוציא** מדעת רש"י והרמב"ם בפרק א' והרמב"ן במלחמות, שפירשו דרבי נתן חולק לחומרא, ומדבר באופן דאינו מעכב. **נג. אבל** אם נפרש דמעכב היינו לאחר הסתימה, נוכל אמנם לומר שרבי נתן דיבר באופן שאינו מעכב, וסובר דגם אותו צריך לסתמו במינו, משום דאפילו שופר שנפחת ברובו, לאחר שסתמו יכול לחזור ולהיות אינו מעכב. **נד. ומה** שבירושלמי נקט היה דמשמע קודם הסתימה. יש לפרש אם היה מעכב לאחר שסתמו. אי נמי דהבבלי חולק על הירושלמי דכונת המשנה לאחר שסתמו (רש"ש). **נה. רמב"ן** בחידושים ובמלחמות, רשב"א ריטב"א קרבן נתנאל ועוד. **נו. כתב** המהרש"א דכל שכן דאפשר להעמיד את המשנה כרבנן אלא דאתיא אף כרבי נתן. ובתוס' הרא"ש כתב כן להדיא. והתוס' לא הביאו את הירושלמי להוכיח פירושם דמעכב היינו לאחר הסתימה, אלא זהו דבר בפני עצמו. ועיין

ומסקנא דשמעתא והלכה למעשה נראה, דשופר שניקב וסתמו במינו[נז] וחזר לקולו לכמות שהיה מתחילתו קודם שנקב, לית דין ולית דיין - אין מי המפקפק בדבר דכשר הוא. אפילו היה מעכב התקיעה קודם שנסתם, דפי' זה עיקר, דהיינו דאם מעכב את התקיעה פסול, דווקא לאחר שנסתם קאמר, דין נוסף, וכשלא סתמו כלל, כשר אפילו מעכב הנקב את התקיעה. כדקאמרינן בירושלמי, דכל הקולות כשרין בשופר[נח].

למעשה נראה, דשופר שניקב וסתמו במינו וחזר לקולו לכמות שהיה מתחילתו קודם שנקב, לית דין ולית דיין דכשר, אפילו היה מעכב התקיעה קודם שנסתם. דפי' זה עיקר, דאם מעכב את התקיעה, לאחר שנסתם קאמר. ולא סתמו כלל כשר. אפילו מעכב הנקב את התקיעה, כדקאמרינן בירושלמי דכל הקולות כשרין בשופר:

ארוך וקצרו כשר. איצטריך לאשמועינן, דלא תימא דפסול משום דכתיב והעברת:

צפהו זהב במקום הנחת הפה. היה נראה לפרש, דעובי השופר במקום שמניח פיו קרי מקום הנחת הפה, ושלא במקום הנחת פה, היינו מבחוץ. אבל א"כ היינו צפהו זהב מבחוץ. ואם נפרש דשלא במקום הנחת הפה היינו ראשו האחד לצד הרחב, הא אמרינן בסמוך הוסיף עליו כל שהוא בין במינו בין שלא במינו פסול. והיינו יכולין לפרש דהתם בשאין בין הכל אלא שיעור שופר ודוחק:

צפהו מבפנים פסול. לפי שאין קול שופר אלא קול זהב. וכן מבחוץ כיון דנשתנה קולו:

אם קול חיצון שמע לא יצא. שהקול יוצא באויר שבין חיצון לפנימי והיינו ב' או ג' שופרות:

נסדק לארכו פסול. לא תני הכא אם נשתייר בו שיעור תקיעה כשר כדקתני גבי נסדק לרחבו. משום דלארכו לא מיפסל אלא אם כן נסדק על פני ארכו מראשו ועד סופו:

ושמע קול שופר או קול מגילה אם כוון לבו יצא. הא דאמרינן בפ' כל גגות (עירובין דף נב: ושם) **ציבור בקטנה ושליח ציבור בגדולה אין יוצאין ידי חובתן. שאני התם דליכא עשרה עם שליח ציבור. והא דאמרינן בשילהי כיצד צולין** (פסחים פה: ושם) **מן האגף ולחוץ כלחוץ, ואמר רב וכן לתפלה. ורבי**

אם קול חיצון שמע לא יצא:
שהקול יוצא באויר שבין חיצון לפנימי, והיינו ב' או ג' שופרות, ולעיל (דף כו.) דריש אביי, שופר אמר רחמנא, ולא שנים ושלשה שופרות[סא].

נסדק לארכו פסול:
לא תני הכא, אם נשתייר בו שיעור תקיעה כשר. כדקתני גבי נסדק לרחבו. משום דלארכו לא מיפסל אלא אם כן נסדק על פני ארכו מראשו ועד סופו דאז בטל ממנו שם שופר, אבל אם נשאר מחובר מעט, ואפילו פחות משיעור תקיעה, כשר. משום דכל היקף השופר קיים. והסדק אינו פוסל, כמו ד'ניקב ולא סתמו' שאינו פסול אף אם ניקב ברובו[סב].

ושמע קול שופר או קול מגילה אם כוון לבו יצא:
הוקשה לתוס' הא דאמרינן בפ' כל גגות (עירובין דף נב: ושם), גבי חצר גדולה הסמוכה לחצר קטנה, ונפרצה המחיצה שבין החצרות, הדין הוא, שבטילה החצר הקטנה לחצר הגדולה, כלומר, שרואים את האנשים הנמצאים בחצר הקטנה כאילו הם נמצאים בחצר הגדולה. ולכן אם ציבור המתפללים נמצא בחצר הגדולה. והשליח ציבור נמצא בחצר הקטנה, השליח ציבור מוציאם ידי חובה, דרואים את השליח ציבור כאילו הוא עומד עמם בחצר הגדולה. אבל עם הציבור נמצא בקטנה ושליח ציבור נמצא בגדולה, אין יוצאין ידי חובתן דאין הציבור נגרר אחרי היחיד להיחשב כאילו נמצאים הם במקום היחיד. ומכל מקום חזינן מדין זה, דכדי לצאת ידי חובה, צריכים להיות במקום אחד עם השליח ציבור, ואילו במתניתין קתני ד'העובר אחורי בית הכנסת, יוצא ידי חובתו' זאת על אף שהוא נמצא בחוץ והש"ץ בפנים. ומתרצים התוס' דאמנם כדי לצאת ידי חובה, אין צריך להיות במקום שהשליח ציבור נמצא, ושאני התם, גבי שתי חצירות דמיירי דליכא עשרה בני אדם עם שליח ציבור - במקום שהש"ץ עומד, ורק בצירוף אלו העומדים בחצר הקטנה איכא מנין, ודווקא לענין לצרף את המתפללים למניין אחד צריך שיהיו הציבור באותו מקום עם הש"ץ. אבל כשיש כבר מנין בבית הכנסת, גם העומד מבחוץ יוצא ידי חובתו.

והא דאמרינן בשילהי כיצד צולין (פסחים פה: ושם), דקרבן פסח שיצא חוץ לירושלים פסול, ככל קרבן היוצא חוץ למקום אכילתו שנפסל. ואומרת שם המשנה, **מן האגף ולחוץ** - מעבר הפתח של חומת ירושלים כלפי חוץ, **כלחוץ** - נחשב כחוץ לירושלים, וקרבן פסח שיצא לשם נפסל. ומביא שם הש"ס, **ואמר רב וכן לתפלה**'. דהעומד מחוץ לפתח בית הכנסת, אינו מצטרף עם הציבור.

18/06/2018אהח

ציונים והערות

בקרבן נתנאל שמפרש, דהתוס' הביאו את הירושלמי להוכיח כפירושם דהמשנה מדברת כשהיה מעכב לאחר הסתימה. דלעיל הביאו התוס' דבירושלמי גורס 'בברייתא' בדברי רבנן 'אם היה מעכב קודם הסתימה פסול'. ואם כן מה שכתב בירושלמי דהמשנה מדברת באינו מינו ואליבא דרבי נתן, מוכח 'דהמשנה' מיירי במעכב לאחר הסתימה. ולכן צריך להעמיד את המשנה 'דווקא' כרבי נתן ובאינו מינו, דאילו לרבנן אין צריך לומר שפסול, דהלא גם במעכב קודם הסתימה פסול. **נז. הקשו** ר' עקיבא אייגר בגליון ועוד אחרונים, מדוע נקטו התוס' במינו הלא גם באינו מינו כשר לדעתם אף לפי רבנן, דרבנן לא נחלקו על רבי נתן, אלא במה דרבי נתן סובר דבאינו מינו פסול ובמינו כשר דהיינו במעכב, רבנן חולקים ודעתם דמה שפסול לרבי נתן באינו מינו, לדדיהו פסול אף במינו. אבל במה שלרבי נתן כשר אף באינו מינו דהיינו באינו מעכב, לא מצאנו שרבנן חולקים עליו ומכשירים. **נח. פיכום** הדברים: בתחילה רצו לפרש דמעכב היינו לאחר הסתימה. ודחו פירוש זה, דאין ראוי לפוסלו במה שמעכב את הקול, דהא כל הקלות כשרים. ורצו לפרש דמעכב, היינו קודם הסתימה, ולאחר הסתימה אינו מעכב, ופסול כיון דהסתימה מסייעת, הוי 'שופר ודבר אחר'. ואינו מעכב כשר, היינו, קודם הסתימה אפילו אם אחר הסתימה מעכב. וכשר. כיון דאין הסתימה מסייעת, ומשום עיכוב הקול אינו נפסל דכל השופרות כשרים. ודחו דלישנא בתרא דרבי יוחנן משמע דבאופן זה שהיה מעכב קודם הסתימה, כשר לכולי עלמא, ואם כן כפי מי נעמיד את משנתינו שחילקה בכך, ומסיקים התוס' כפירושם בתחילה דמעכב היינו לאחר הסתימה, ופסול דהוי שופר ודבר אחר. וכשאינו מעכב אחר הסתימה אפ' אם עיכב קודם הסתימה כשר, ואין זה נחשב כשופר ודבר אחר, כיון שהסתימה מתקנת, בטילה לשופר והיא כחלק מהשופר. וכשלא סתמו כשר אפ' אם מעכב, משום דכל הקולות כשרים. **נט. ועיין** בראש"ש ובר"ן מה שתירצו בזה. **ס. ומה** שהברייתא לא אמרה. אם מעכב את התקיעה פסול, ואם לאו כשר. כפי שחילקה בדין 'צפהו מבחוץ'. משום שכשהציפוי הוא מבפנים, אפילו מעט, תמיד הוא מעכב. ולכן כתבה הברייתא דין זה בסתמא (ריטב"ם). **סא. וכן** משמע מרש"י שהקול עבר בין שני השופרות. ובטורי אבן מפלפל בדבריהם דלא שייך בזה שני שופרות, ואין זה דומה לדברי אביי בשופר של פרה, דשם השופר עצמו, הוא משני שופרות, שנראה עשוי מכמה חלקים. מה שאין כן בעניננו, דסוף סוף שופר אחד שמע, ומה מפריע כששמע קול שני נוסף. עיין שם שמביא ראיות לדבריו. ובשפת אמת דחה דבריו, דהתוס' סוברים דאין הכי נמי, התורה הקפידה שהמצוה תיעשה בשופר אחד ולא בשני שופרות. אולם כתב עוד, דבענייננו אין צריך לזה, דעל ידי השופר הפנימי משתנה קול השופר החיצון, ולא שומע אפילו שופר אחד כתיקנו. **סב. עיין** בהערה לעיל לתוס' ד"ה שופר, בדבריהם 'שנסדק על פני השופר כולו' מה שהבאנו דעת החולקים על דעת התוס'.

ורבי יהושע בן לוי אמר. אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. כלומר, דגם מי שעומד מחוץ למקום שהציבור נמצא, יכול להצטרף אליהם ממקומו. דבמקום שהציבור נמצא, השכינה שורה, ואין המחיצות מפסיקות. וקשה להעמיד את מחלוקתם במאי קא מיירי, אי[ס"ג] לענין צרוף נחלקו, כגון דהצבור בפנים ושליח צבור בחוץ, או דט' בפנים ויחיד בחוץ, ועל זה אמר רבי יהושע בן לוי דמצטרפים, אם כן הויא סוגיא דכל גגות דאמר שם ציבור בגדולה וש"ץ בקטנה, אין מצטרפים. דלא כרבי יהושע בן לוי, דהא לשיטתו אכן מצטרפין, והלא בכל מקום שנחלקו רב ורבי יהושע בן לוי, כוותיה דרבי יהושע בן לוי קיימא לן[ס"ד]. וראיה לכך, דהא הני נשי קיימי לחודייהו - מנהג העולם הוא, דהנשים עומדות בעזרת נשים, ויוצאות ידי חובה בתפילה שמתפלל הציבור בבית הכנסת, והטעם הוא, משום דההלכה כרבי יהושע בן לוי דמצטרפין אף מבחוץ, וזאת נגד שיטת רב, ואם כן גם לענין צירוף בין החצירות ההלכה כמותו, ראיה נוספת, (כדמוכח) [וכדמוכחס"ה] בסוטה בפ' ואלו נאמרין (דף לח: ושם) דמסתפק שם הש"ס, היכא שישנה מחיצה מול הכהנים בשעה שמברכים את העם, האם האנשים העומדים מאחורי המחיצה, נכללים הם עם הציבור המתברך או לא. דהש"ס מייתי מינה - מרבי יהושע בן לוי דאמר אפילו מחיצה של ברזל וכו' ראייה לברכת כהנים דאין מחיצה מפסקת, ואין הש"ס מזכיר כלל את שיטת רב. הרי מוכח דפסקינן כרבי יהושע בן לוי, ואף על פי דשם הנדון הוא, לענין 'לצאת' ידי ברכת כהנים, אבל על כל פנים מוכח שבכל מקום ההלכה כרבי יהושע בן לוי לגבי רב. ואם נפרש את מחלוקתם אף לענין צירוף, ונאמר דגם בזה ההלכה היא כרבי יהושע בן לוי. נמצא דהסוגיא דשני חצירות דשנינו בה שאין הציבור שבחצר הקטנה מצטרפים להש"ץ שבחצר הגדולה, סוגיא זו אינה כהלכתא, ואי נפרש דרב ורבי יהושע בן לוי דווקא לענין לצאת איירי, ורב סבירא ליה דמחיצה מפסקת אפילו לענין לצאת, אבל לענין צירוף שניהם מודים דמחיצה מפסקת. אם כן קשיא מתניתין דאמרה העובר אחורי בית הכנסת וכו' יצא. וקשיא מינה לרב דסבר דמחיצה מפסקת לענין לצאת. ולכל הנ"ל יקשה במאי נוקים לה לפלוגתא דרב וריב"ל, ויש לומר, דרב ורבי יהושע בן לוי איירי, לענין לענות עם הצבור קדושה ויהא שמיה רבא, משום דאמרינן (נרכות דף כג:) כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מי'. וסובר רב דאין הכוונה רק דלאו דווקא דלא יאמרו קדיש וקדשה בפחות מעשרה, אלא דאף לא יענו על דבר שבקדושה בפחות מעשרה. אבל בתקיעה ומגילה, שאין צריך לענות בה, אלא לשמוע לבד, בהך (מודו) [מודה"ס] רב דאין מחיצה מפסקת.

יהושע בן לוי אמר, אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים. קשה, במאי קא מיירי, אי לענין צרוף, כגון צבור ושליח צבור או ט' ויחיד, אם כן הויא סוגיא דכל גגות דלא כרבי יהושע בן לוי וכוותיה קיימא לן, דהא הני נשי קיימי לחודייהו כדמוכח בסוטה בפ' ואלו נאמרין (דף לח: ושם), **דמייתי מינה ראייה לברכת כהנים דאין מחיצה מפסקת. ואי לענין לצאת איירי, אם כן קשיא מתניתין לרב. ויש לומר, דאיירי לענין לענות עם הצבור קדושה ויהא שמיה רבא, משום דאמרינן** (נרכות דף כג:) **כל דבר שבקדושה לא יהא פחות מי'. אבל בתקיעה ומגילה מודו:**

[כח.] **בשופר של עולה לא יתקע. כלומר במזיד, ואם תקע, כלומר בשוגג יצא, דבשוגג מעל ונפיק לחולין, אבל במזיד אין מעילה, ולא נפיק לחולין. וכשמחלק בין עולה לשלמים, היה יכול לחלק בעולה גופה בין מזיד לשוגג, אבל השתא מחלק בשוגג גופיה:**

אמר רב יהודה בשופר של ע"ז לא יתקע ואם תקע יצא. תימה מאי שנא משלמים דלא יצא משום דמצות ליהנות ניתנו, ורבינו חננאל גריס הכא רבא. ותימה דבסוף כסוי הדם (חולין דף פט. ושם) **תניא תקע לא יצא. וכן קשיא אההיא מהא דאמר רבא בפרק מצות חליצה** (יבמות דף קג: ושם) **חלצה בסנדל שאינו שלו ובסנדל של ע"ז חליצתה כשרה, ולא**

בשופר של עולה לא יתקע:

יבארו התוס' שמה שאמר רב יהודה ואם תקע יצא הוא רק בשוגג, ומה שאמר לא יתקע הוא רק במזיד.

כלומר, דמיירי הכא במזיד שיודע שהשופר של עולה[ס"ז], והטעם דלא יתקע, משום שיש בו מעילה ואסור בהנאה וכשתוקע נהנה בו, ואם תקע כלומר שעבר ותקע בו בשוגג שלא ידע שהוא של עולה, יצא ידי חובת תקיעה[ס"ח], ומוסיפים התוס' שרק כשתקע בשוגג יוצא יד"ח תקיעה, משום דבשוגג כשתקע ונהנה על ידי כך מעל בו ומתחייב אשם וקרן וחומש, ונפיק ההקדש לחולין ולכן יצא, משום שאינו הקדש כבר והוא חולין ונמצא שתקע בשופר של חולין, אבל כשתקע במזיד אין דין מעילה לחייבו אשם וקרן וחומש, וממילא לא נפיק ההקדש לחולין, שדין מעילה שיוצא הקדש לחולין הוא רק בשוגג, ונמצא שתקע בשופר של הקדש, ולכן לא יצא ידי חובה, וכמו בשופר של שלמים שלא יצא כיון שאין בהם דין מעילה ולא יצא לחולין[ס"ט], כך גם בתוקע במזיד בשופר של עולה. ונמצא שרב יהודה מדבר בשני אופנים לא יתקע הוא במזיד ואם תקע יצא הוא בשוגג. ומוסיפים התוס' דלפי מה שאנו מחלקים בין תקע במזיד או בשוגג, אם כן כשמחלק רב יהודה בין שופר של עולה שהתוקע בו יצא, לשופר של שלמים שהתוקע בו לא יצא, היה יכול לחלק בשופר של עולה גופה, בין אם תוקע במזיד שלא יצא בו, לתקוע בשוגג שיצא, אבל השתא מחלק רב יהודה בין עולה לשלמים בשוגג גופיה, ובא להשמיענו שבשופר של שלמים אם תקע בו לא יצא אפילו בשוגג משום שלא יצא לחולין[ע]. כלומר דהעדיף רב יהודה לחלק בשוגג גופא, בין עולה ושלמים, ולא לחלק בעולה גופה בין מזיד לשוגג.

אמר רב יהודה בשופר של ע"ז לא יתקע ואם תקע יצא:

מקשים התוס', תימה אמאי יצא בשופר של ע"ז בדיעבד, דמאי שנא משופר של שלמים דלא יצא אם תקע בו אפילו בדיעבד, וזאת משום דסבר רב יהודה דמצות ליהנות ניתנו, וכיון דבשל שלמים לא יצא משום שאסורים השלמים בהנאה, כמו כן שופר של ע"ז אסור הוא בהנאה, ואמאי אמרינן ביה דאם תקע בו יצא, ותוס' לגירסתו נשאר אמנם בתימה. אולם רבינו חננאל לא גריס הכא רב יהודה אלא גריס הכא רבא' ולגירסתו לא קשיא מה שהקשה התוס'[עא], משום דרבא אית ליה דהתוקע בשופר של שלמים נמי יצא, משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ולכך גם בשופר של ע"ז יהיה כמו כן ויצא, ולרב יהודה אין הכי נמי דגם בשופר של ע"ז לא יצא[עב]. ומקשים התוס' גם על רבא ממקום אחר. ותימה דבסוף כסוי הדם (חולין דף פט. ושם) תניא, דאם תקע בשופר של ע"ז לא יצא משום דכתותי מיכתת שיעוריה וקשיא לרבא דאמר יצא. וכן קשיא אההיא ברייתא דבחולין דקתני בה דאם תקע בשופר של ע"ז לא יצא והטעם משום דכתותי מיכתת שיעוריה, מהא דאמר רבא בפרק מצות חליצה (יבמות דף קג: ושם) דאם חלצה בסנדל שאינו שלו ובסנדל של ע"ז חליצתה כשרה אף שאסור בהנאה[עג], ולא אמרינן דכתותי מכתת שיעוריה ולכך אף בדיעבד אין חליצתה כשרה, ואילו בברייתא בחולין אמרינן דתוקע בשופר של ע"ז לא

ציונים והערות

סג. כן כתבו היום תרועה והפני יהושע, דלענין לצאת ודאי שנחלקו, כדמוכח מהגמרא בפרק אלו נאמרים שמביאים התוס' להלן, דהש"ס מביא ראיה מדברי רבי יהושע בן לוי, לברכת כהנים המדובר בלצאת. אולם מהמהרש"א משמע שלא פירש כך. ועיין בהערה הבאה. **סד. כן** מפרש הפני יהושע. משום דאם נפרש כפשוטו דבא להוכיח שההלכה כריב"ל לענין צירוף, קשה, דמהראיה שמביא התוס' מברכת כהנים, לא משמע שההלכה כרבי יהושע בן לוי לענין צירוף, אלא רק לענין לצאת בברכת כהנים. כמו שהקשה המהרש"א והניח בקושיה, אלא דהתוס' מוכיחים דבכל מקום הלכה כריב"ל לגבי רב. וביום תרועה פירש כעין זה, דאם נפרש שמחלוקתם היא בין לענין לצאת ובין לענין צירוף, כיון שמצינו לגבי לצאת דהלכה כריב"ל, ודאי דגם לענין צירוף הלכה כמותו. ובערוך לנר תמה על דברי הגדולים הנ"ל, מנין לקחו לומר, דברכת כהנים נחשב לצאת, דלצאת ידי חובה, שייך רק בדבר שאדם מחויב בו. ולהתברך מהכהנים לא מצאנו בשום מקום דיש חיוב, אלא תלוי ברצונו אם רוצה להתברך, ואדרבה אם רוצה להכלל בברכה צריך לצרף עצמו לציבור שהכהנים מברכים אותם. ואם כן אמנם הוכיחו התוס' דהש"ס פוסק דהלכה כריב"ל לענין צירוף. **סה. כן** גורס הפני יהושע. ואין זה המשך לראיה הקודמת. **סו. גירסת** בארות המים. **סז. שאם** אינו יודע שהוא של עולה לא שייך לומר לא יתקע, כי לא יודע שזה של עולה. **סח. ושני** הדינים לא מדוברים באותו אופן דהדין דלא יתקע הוא במזיד, והדין שאם תקע יצא הוא רק בשוגג. **סט. והטעם** שבשופר של שלמים לא יצא, כתב בריטב"א שני טעמים, או משום שמצוה הבאה בעבירה הוא. או משום שכיון שכל האיסור לתקוע משום שיצא בו ידי חובה ונהנה ממנו, ואם לא יצא ידי חובה לא נהנה ואין איסור, לכן אומרים שלא יצא בו ידי חובה ולא יהנה, כדי שלא יעבור על האיסור. **ע. שזה** חידוש יותר גדול שאף ששוגג הוא לא יצא ידי חובה. ובמאורי אור כתב שעדיף לחלק בין עולה לשלמים שזה כו"ע מודו שלא יצא לחולין, משא"כ בין שוגג למזיד לא כו"ע סוברים שבמזיד אין דין מעילה, שרק ר' יהודה סובר כן בקדושין (נה.), שהקדש יוצא לחולין רק בשוגג ולא במזיד, אבל ר' מאיר חולק עליו וסובר שהקדש יוצא לחולין רק במזיד ולא בשוגג, לכן נקט רב יהודה דינו אליבא דכו"ע. **עא. ובתום'** חולין (פט.). כתבו שיש ראיה לר"ח שאין לגרוס רב יהודה, משום שאמר שבשופר של עיר הנדחת לא יצא משום דכתותי מיכתת שיעוריה, ולרב יהודה שמצוות ליהנות ניתנו אין צורך לטעם של כתותי מיכתת שיעוריה, ובלי זה לא יצא. **עב. אך** בריטב"א כתב שקושית רבא בהמשך על רב יהודה שחילק בין שופר של עולה שיצא לשופר של שלמים שלא יצא, ומתרץ אליבא דרב יהודה, דלא אפשר לומר שחלק רב יהודה בין של עולה לשל שלמים, אלא או שבשניהם יצא או שבשניהם לא יצא, ובתחילה רבא אמר שבשניהם לא יצא, וכיון דשמע להא דרב יהודה שבשופר של ע"ז אם תקע יצא, אמר רבא דבין בשופר של עולה ובין בשל שלמים אמר רב יהודה יצא, ועל כן הגמ' מביאה בסמוך את הדין של רב יהודה שבשופר של ע"ז אם תקע יצא, שמכח זה רבא חזר בו ואמר שלרב יהודה בשופר של שלמים אם תקע יצא. **עג. כן** כתבו התוס' כאן ולכאורה לשונם אינו מדויק שאין להקשות על הברייתא מרבא, אלא יש להקשות על רבא מהברייתא, ובסוכה (נא:), ובחולין (פט.),

יצא משום דכתותי מיכתת שיעוריה, **ופרישית כולה סוגיא בשלהי כסוי הדם ופ' לולב הגזול** (סוכה דף נ"ח: ד"ה נמצרה)עד.

אהח18/06/2018

המודר הנאה משופר מותר לתקוע בשופר של מצוה:

ידונו התוס' באופן שאינו אוסר את הנאת השופר אלא את התקיעה אם חל הנדר לאסור לתקוע בו. **בפרק ב' דנדרים** (דף טז:) **מחלק אביי בין אם** אומר **הנאת סוכה עלי**, שאסר את הנאת הסוכה עליו בנדר, שחל נדר על הסוכה לבטל את המצוה, משום שאוסר את הנאת הסוכה עליו, **לאומר** שבועה **שלא אהנה מן הסוכה**, שלא חלה השבועה לבטל חיוב סוכה, והנפק"מ גבי סוכה בין נדר לשבועה הוא, **דיכול לאסור** את **הסוכה עליו** בהנאה, כיון שהסוכה **אינה משועבדת לו** לקיים בה מצוה, ועל כן יכול לחול הנדר לאסור אותו ליהנות ממנה, **אבל אין יכול לאסור** בשבועה **את עצמו על הסוכה** שלא יהנה ממנה, זאת כיון **שהוא משועבד לה** מכח החיוב לשבת בסוכה, ולכך לא חלה שבועתו. **ופריך עלה רבא**, אמרת דבאומר הנאת סוכה עלי חל הנדר לאסרה עליו ואסור הוא לישב בסוכה, בתמיה, **וכי מצות ליהנות ניתנו** וכיון שאין המצוה חשובה כהנאה, לא הוי אסרינן סוכה עליה היכא דאמר הנאת סוכה עלי, **אלא אמר רבא הא** דחייל נדרא, מיירי כגון **דאמר ישיבת סוכה עלי** - היינו דאסר עליו בנדר את הישיבה בסוכה, **הא** דלא חייל שבועה עליו, כגון **דאמר שבועה שלא אשב בסוכה**, וזה אינו יכול כיון שהוא משועבד ליישב בסוכה. **ולדברי רבא** שהאוסר הנאת סוכה עליו, אמנם מותר לו לשבת בסוכה משום שמצות לאו ליהנות ניתנו, ולא חשוב שנהנה מהסוכה, לכאורה היה **משמע דכאן נמי** לגבי תקיעת שופר, **אי אמר הנאת שופר עלי** בנדר, שאסר את הנאת השופר עליו, יהא **מותר לתקוע בשופר** תקיעה **של מצוה**, משום **דמצות לאו ליהנות ניתנו**, ובזה שתוקע לא חשיב כנהנה מהשופר, **אבל אם אמר תקיעת שופר עלי** שאסר על עצמו את השופר, יהא **אסור לתקוע בשופר של מצוה אפי' לרבא**, ואף שאינו נהנה מן השופר, דהרי מצות לאו ליהנות ניתנו, אעפי"כ יהא אסור, זאת משום שלא אסר את הנאת השופר עליו, אלא את מעשה התקיעה, **כמו דאמר גבי סוכה** דהאוסר ישיבת סוכה עליו, אף שלא אסר את ההנאה, אסור לו לשבת בה אף שאינו נהנה, כך גם בשופר כן. וכ"ז יהא נכון **באם לא נחלק** בין ישיבת סוכה לתקיעת שופר, דלפום ריהטא יש אמנם לחלק ביניהם, זאת **משום דגבי סוכה בלאו** המצוה לשבת בה, **יש הנאה בישיבה** בה, ויכול לאסור עליו בנדר את הישיבה, כי היא פעולה שיש בה הנאה, **אבל** תקיעת **שופר אי לאו** המצוה של התקיעה, **אין הנאה בתקיעה** בו, משום **דאינו מכוון לשיר** אלא לתקוע, ויש מקום לומר דאין הנדר חל כדי לאסור תקיעה שאין בה הנאה[עה]. ונמצא שנשארו התוס' בספק באוסר תקיעת שופר עליו האם מותר לו לתקוע. ומבארים התוס' להחילוק דבין שבועה שלא חלה לבטל את המצוה בכל גוונא, לבין נדר שאמנם חל לבטל את המצוה, **ועל סוגיא דהתם** בנדרים המחלקת בין נדר לשבועה שנדר חל לבטל המצוה ושבועה אינה חלה **קשיא, דמשמע** משם דדוקא **כשאמר שבועה שלא אשב בסוכה** דהיינו שמחיל איסור על עצמו לשבת בסוכה **הוא דאינו יכול לאסור עצמו על** הסוכה, ואכן לא תחול השבועה, זאת **לפי שהוא משועבד לה** לשבת בה משום המצוה, ואין ברשותו לאסור את עצמו, ומשמע מכך דדוקא כשאסר את עצמו לשבת בה שאמר שלא אשב, **אבל אם אמר ישיבת סוכה עלי בשבועה**, היינו דאסר על עצמו את הישיבה בסוכה, ובכגון דא חל האיסור על הישיבה בסוכה ולא עליו, אמנם יהא **אסור** לשבת בה, ותחול השבועה עליו לאסור, כיון שהישיבה לא משועבדת אליו שישב בה, **וכמו בקונם** דדינא בו דהאומר ישיבת סוכה עלי, יחול הנדר לאסור עליו את הישיבה, משום שחל על הסוכה ולא עליו, **וא"כ** כמו כן גם בשבועה, כשאומר ישיבת סוכה עלי בשבועה, צריכה השבועה לחול עליו, **ומאי חומר** שיש **בנדרים מבשבועות**, דקתני **התם** שדנדר חל לבטל את המצוה, ואין השבועה חלה כדי לבטל את המצוה, דהרי **הא שניהם חלין בענין אחד** שבאופן שהנדר חל, דהיינו כשאסר את הסוכה עליו, גם השבועה צריכה לחול, ומתרצים התוס', **ויש לומר** דהחומר שיש בנדר מבשבועה הוא בכך, **דהנדרים חלין** לבטל את המצוה **בכל ענין דשייכי** שהם יחולו, **דהיינו בהאסרת** החפץ על האדם, דנדרים חלים רק על החפץ **כדאמרינן בריש מסכת נדרים** (דף 3:) **דנדרים וחרמים נחשבים מידי דמיתסר חפצא עליה** שאוסר את החפץ על האדם, ואמרינן שם **לאפוקי שבועה** שאינה כן, אלא דבשבועה **קאסר נפשיה מן חפצא** שאוסר את עצמו מן החפץ, וכיון שנדרים חלים רק כשאוסר את החפץ עליו, **ולכן חלים הנדרים** לבטל את המצוה **בכל ענין שיאמר**, כלומר דתמיד יכול לאסור את החפץ עליו, **חוץ מהיכא דהזכיר הנאה** ואסר את ההנאה עליו דאז אמנם לא חל הנדר לאסור את המצוה, **משום דמצות לאו ליהנות ניתנו**, אבל שבועה אינה חלה לבטל את המצוה, כיון שבשבועה הוא אוסר את עצמו מן הסוכה, ולא דאוסר הסוכה עליו, ולאסור עצמו מן המצוה אינו רשאי, ומה **שמחלק שם** בנדרים **בין אמר ישיבת סוכה עלי** שחל הנדר על הסוכה, **לשבועה שלא אשב** שלא חל השבועה, אין החילוק בין אם מזכיר את עצמו שהוא לא ישב בסוכה או שמזכיר את הישיבה שתהיה אסורה עליו, **ולא בא** המשנה **אלא לומר, שיש חילוק בין נדר לשבועה**, והחילוק לא בלשון שאומר את זה, אלא בין גוף הנדר לגוף השבועה, שהם חלוקים זה מזה, **לפי שהנדר בכל ענין שיאמר** בין אם אומר שלא אשב בסוכה ובין אם אומר ישיבת סוכה עלי **מיתסר חפציו עליה** אוסר את החפץ עליו שזהו מהות הנדר, **ובשבועה בכל ענין שיאמר** בין אם אומר שבועה שלא אשב בסוכה, ובין אם אומר ישיבת סוכה עלי שבועה משמעותה היא **דקאסר נפשיה מן חפציו**, כדאמרן דשבועה היא, היינו לאסור את עצמו מן החפץ, ואין חילוק בשבועה

אמרינן מכתת שיעוריה. ופרישית כולה בשלהי כסוי הדם ופ' לולב הגזול (סוכה דף נ"ח: ד"ה נמצרה):

המודר הנאה משופר מותר לתקוע בשופר של מצוה. בפרק ב' דנדרים (דף טז:) **מחלק אביי בין הנאת סוכה עלי לאומר שלא אהנה מן הסוכה, דיכול לאסור הסוכה עליו שאינה משועבדת לו, אבל אין יכול לאסור עצמו על הסוכה שהוא משועבד לה. ופריך עלה רבא וכי מצות ליהנות ניתנו, אלא אמר רבא הא דאמר ישיבת סוכה עלי, הא דאמר שבועה שלא אשב בסוכה, ולדברי רבא היה משמע דכאן נמי אי אמר הנאת שופר עלי מותר לתקוע בשופר של מצוה דמצות לאו ליהנות ניתנו, אבל אם אמר תקיעת שופר עלי אסור לתקוע בשופר של מצוה אפי' לרבא כמו דאמר גבי סוכה, אם לא נחלק משום דגבי סוכה בלאו מצוה יש הנאה בישיבה, אבל שופר אי לאו מצוה אין הנאה בתקיעה, דאינו מכוון לשיר. ועל סוגיא דהתם קשיא, דמשמע דוקא כשאמר שבועה שלא אשב בסוכה הוא דאינו יכול לאסור עצמו על סוכה לפי שהוא משועבד לה, אבל אם אמר ישיבת סוכה עלי בשבועה אסור כמו בקונם, וא"כ מאי חומר בנדרים מבשבועות דקתני התם, הא שניהם חלין בענין אחד. ויש לומר דנדרים חלין בכל ענין דשייכי, דהיינו האסרת חפץ, כדאמרינן בריש מסכת נדרים** (דף 3:) **דנדרים וחרמים מידי דמיתסר חפצא עליה, לאפוקי שבועה דקאסר נפשיה מן חפצא, ולכן חלים הנדרים בכל ענין שיאמר, חוץ מהיכא דהזכיר הנאה משום דמצות לאו ליהנות ניתנו. ומה שמחלק שם בין אמר ישיבת סוכה עלי לשבועה שלא אשב, לא בא אלא לומר שיש חילוק בין נדר לשבועה, לפי שהנדר בכל ענין שיאמר מיתסר חפציו עליה, ובשבועה בכל ענין שיאמר קאסר נפשיה מן חפציו:**

ציונים והערות

עד. **ובפרק** לולב הגזול כתבו התוס' בתירוץ אחד לחלק בין ע"ז של גוי שיש לה ביטול ולא כתותי מיכתת שיעוריה משום שיכול הגוי לבטלו ולכן בדיעבד יצא, והוסיף במהר"ם שם שאף אם לא ביטלה הגוי כיון שיש לה ביטול לא מיכתת שיעוריה, דאינו עומד לישרף. אלא לכתחילה אסור, משום דמאיס, והברייתא דלא יצא אפילו בדיעבד, מיירי בע"ז של ישראל שאינה בטילה עולמית ולכן כתותי מיכתת שיעוריה, שאין לו שיעור דלשריפה עומד. ובתירוץ השני כתבו בשם ר"ת דכולהו שמעתא מיירי בע"ז דנכרי וגם בע"ז דנכרי קודם ביטול לא יצא וכך מדובר בברייתא בפרק כיסוי הדם, והטעם שאינו יוצא בע"ז של גוי קודם ביטול, אינו משום שאסור בהנאה אלא משום דכל זמן שלא ביטלה הגוי והישראל אינו יכול לבטלה, הרי היא עומדת לשריפה וכתותי מיכתת שיעוריה. וכאן דאם תקע יצא בדיעבד וכן חליצתה כשרה מיירי לאחר ביטול שמותר, ולאחר ביטול נמי אמר רבא דלולב של ע"ז לכתחלה לא יטול ושופר של ע"ז לא יתקע אף שמותר בהנאה, משום דמאיס לענין מצוה לפי שהיה עליו שם ע"ז קודם שביטלו. ובשפת אמת שם בסוכה כתב שמה שהוצרכו התוס' לבאר לשיטת ר"ת דלכתחילה לא יטול משום שמאוס, שמשמע שלפירושם דמיירי קודם ביטול לא קשה, משום דלפירושם א"צ לפרש דאסור לכתחילה משום דמאיס, אלא משום דנהי דמצות לאו ליהנות ניתנו, מ"מ לכתחילה הוי כנהנה, ולבסוף מסיק די"ל דגם לפי' התוס' הטעם משום דמאיס, דע"ז קודם ביטול מאיס טפי מעפר עיר הנידחת שלא נעשה עבירה בעפר, אבל לר"ת דמיירי לאחר ביטול דמותר בהנאה ופקע שם ע"ז מיניה טפי מעפר עיר הנדחת שאסרתו התורה בהנאה, להכי קשיא להתוס' למה יהיה מאוס, ולפיר"ת גם אחר ביטול מאוס. ובחזו"א (יו"ד סי' ס"ק יז) כתב דלר"ת מה שאחר ביטול לכתחילה לא יטול משום דמאוס, וקודם ביטול לא יצא אף בדיעבד או משום דמאיס, או משום דמיכתת שיעוריה, וכן בסנדל של ע"ז לא תחלוץ בו לכתחלה אף לאחר ביטול.

עה. **וכ"כ** בשו"ת נודע ביהודה מהדו"ת או"ח סי' קלג בפירוש דברי התוס'. שכמו שצריך שנדר יחול על דבר שיש בו ממש, כך אינו יכול לאסור על עצמו רק הנאה מהחפץ, ולא את פעולת התקיעה, שאין זה הנאה מהשופר. ובר"ן נדרים (דף טז:) הקשה דאפילו כי אמר ישיבת סוכה עלי, למה אסור בישיבה של מצוה, והרי כיון דמצוות לאו ליהנות ניתנו, נמצא שאינו נהנה מן הסוכה כלל. והביא בשם התוספות שתירצו, דאף שאינו נהנה מן

באיזה לשון אומרה, ולכן אינה חלה לבטל את המצוה[ע] נמצא שנדר חל על החפץ אף כשאומר אותו על האדם, ושבועה חלה על האדם אף כשמזכיר בה את החפץ.

המודר הנאה ממעיין:
יבארו התוס' הטעם שרבא השמיענו את דינו גם במודר הנאה מחבירו וגם במודר הנאה משופר וממעין.
מפרשים התוס' **דהא דאיצטריך רבא לאשמועינן שמודר הנאה** מחבירו יכול לתקוע לו תקיעה של מצוה, כיון דמצוות לאו ליהנות ניתנו, וגם ומה לו להשמיעינו דמודר הנאה **משופר** יכול לתקוע בו תקיעה של מצוה, ומודר הנאה **ממעיין** יכול לטבול בו, ומדוע דלא נילף להו מדין דמודר הנאה מחבירו דתוקע בו, וממילא כבר נשמע למודר הנאה משופר וממעין דמותר בהס[ע], ומה דבכל זאת השמיענו רבא להם בהדיא, הוא משום דאי היה משמיענו רק לדינא דמודר הנאה מחבירו יכול לתקוע עבורו, מכך אמנם לא היינו יודעים דמצוות לאו ליהנות ניתנו, **דס"ד אמינא דדוקא** במודר הנאה מחבירו, **הוא דשרינן לחבירו לתקוע לו** תקיעה של מצוה, **ולהזות** עליו מי חטאת לטהרו, **משום דסתם מודר הנאה מחבירו, אין דעתו** שלא להנות מחברו **על דבר מצוה, היכא שאין מפרש** כך **בהדיא**, ולכן ס"ד, דמה דמותר לתקוע לו ולהזות לו, הוא משום שלא נתכוין לאסור עליו הנאה מחברו גבי מצוה, ולא משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו[ע], **אבל אם פירש בהדיא** שמדיר את עצמו ממעיין ומשופר שהם חפצא דמצוה, ועל כרחך שאף הנאה ממצוה נתכוין לאסור[ה] **ליו הוה אמינא דיהא אסור** לתקוע בו ולטבול בו, קמ"ל דאף האוסר עליו בפירוש הנאה של מצוה, כגון דהדיר ממנו הנאה של שופר ושל מעיין, אמנם יהא מותר לטבול ולתקוע, משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו ולא חשיבי הנאה.

המודר הנאה ממעיין. הא דאיצטריך לאשמועינן מודר הנאה מחבירו ומשופר וממעיין, דס"ד אמינא דוקא במודר מחבירו הוא דשרינן לתקוע לו ולהזות, משום דסתם מודר מחבירו אין דעתו על דבר מצוה כשאין מפרש בהדיא, אבל אם פירש בהדיא ממעיין ומשופר אסור, קמ"ל:

אמר רבא זאת אומרת התוקע לשיר יצא. דמצות אינן צריכות כוונה. בפ' ערבי פסחים (פסחים דף קיד:) **משמע דהוי פלוגתא, גבי הביאו לפניו מטבל בחזרת דקתני בגמ' אכלו דמאי יצא, אכלו בשלא מתכוין יצא, ובאידך ברייתא תניא ר' יוסי אומר אע"פ שטבל בחזרת מצוה להביא לפניו (מצה) חזרת וחרוסת, ודייק התם ע"כ לאו משום היכרא הוא מדקתני מצוה, אלא משום דמצות צריכות כוונה. והשתא מה שהוצרך רבא לדקדק מכאן, ולא הביא מברייתא דהתם דקתני בהדיא, דהוה אמינא היינו בירקות דרבנן אבל מצות דאורייתא בעי כוונה. ומה שמקשה עליו מברייתות דלקמן, ולא פריך מרבי יוסי דהתם, דהוה מצי לדחויי דלעולם מצוה משום היכרא:**

[כח:] **אבל הכא. תוקע לשיר מתעסק בעלמא הוה, ולקמן בפרק בתרא** (דף נב:) **תנן המתעסק לא יצא:**

אבל נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע היכי משכחת לה. לא הוה מצי למימר כגון שלא נתכוון משמיע להוציא השומע, דמשמע ליה כדדייק

דיהא **היכרא** לתינוקות **הוא, מדקתני מצוה** להביא, ואם משום היכר לתינוקות, לזה לא הוה קרי 'מצוה', **אלא** ודאי דהטעם שצריכים להביא חזרת השנית, **הוא משום דמצות צריכות כוונה** וכיון דכשאכל החזרת בתחילה לא נתכוין לשם מצות מרור, דהרי אכלה בתור שאר ירקות, ולא יצא בה ידי חובת מרור, לכך צריך לאוכלה בשנית. ומסיים התוס' לקושייתו, **והשתא** שמצינו להוכיח מהברייתא בגמ' שם דאין מצוות צריכות כוונה, יקשה, למה היה לו לרבא בסוגיא דידן להוכיח זאת מדברי אמוראים, בו בזמן שהיה יכול להוכיח זאת מברייתא גופא. ומיישב, **מה שהוצרך רבא לדקדק מכאן** שמצוות אינן צריכות כוונה, **ולא הביא** ראיה **מברייתא דהתם, דקתני בה בהדיא** 'אכלן בלא מתכוין יצא', הוא משום **דהוה אמינא** דהא דמצוות אינן צריכות כוונה, **היינו** רק **בירקות דרבנן** וכיון דחיוב מרור בזמן הזה מדרבנן הוא[ע], ולכך אין צריך בו כוונה, **אבל במצות דאורייתא** כמו בתקיעת שופר אמנם יהא **בעי כוונה** לצאת, ולכן הביא רבא ראיה ממה דשלחו לאבוה דשמואל, דמיירי בה במצוות דאורייתא, ואעפי"כ אין צריכים כוונה בהם, ונמצא שחידש רבא שאף במצוות דאורייתא אין צריכות כוונה. ולפי מה שהוכחנו מפסחים שרבי יוסי סובר שמצות אפילו דרבנן צריכות כוונה, יש להקשות ומה שמקשה **עליו** [על רבא] בהמשך הגמ' **מברייתות דלקמן** דחזינן מהו דמצות אמנם צריכות כוונה, ולמה **לא פריך** על רבא **מרבי יוסי דהתם** בברייתא בפסחים, דחזינן בו דאית ליה שאף מצוה דרבנן בעי כוונה, וכל שכן במצווה דאורייתא, משום דאי מהתם הוה **מצי** רבא **לדחויי הכי, דלעולם** אין מצוות צריכות כוונה ואמנם יצא יד"ח מרור כבר באכילה הראשונה, ומה שאמר ר' יוסי 'מצוה להביא לפניו חזרת', הוא **משום היכרא** לתינוקות, בלבד ולא משום אכילת מרור, ונמצא שאי אפשר לשאול על רבא מר' יוסי, שהוא יתרץ שגם ר' יוסי סובר שמצות אין צריכות כוונה.

אבל הכא:
שתוקע לשיר הוה אמינא **דמתעסק בעלמא הוה**, כיון שלא כיון לתקוע לשם מצוה, **ולקמן בפרק בתרא** (דף נב:) **תנן דהמתעסק לא יצא** ידי חובה, קמ"ל דלא חשיב כמתעסק אלא כשנפח בשופר ולא נתכוין להוציא קול תקיעה מפיו, אבל אם נתכוין לתקוע אף שלא נתכוין לצאת ידי חובה, יצא.

אבל נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע היכי משכחת לה:
יוכיחו התוס' דמה דקתני לא נתכוין משמיע, היינו דלא נתכוין לצאת ידי חובה ולא דלא נתכוין להוציא אחרים.
ומבארים התוס' **דלא הוה מצי למימר** דמה דקתני 'נתכוין שומע ולא נתכוין משמיע' היינו **כגון שלא נתכוון משמיע להוציא** את **השומע** ידי חובה, שאז אמנם אין השומע יוצא ידי חובה, וזאת אף שמצות אינן צריכות כוונה, דאי אפשר לומר כן **משום דמשמע ליה** להגמ' ד'לא נתכוין משמיע' איירי דלא נתכוון המשמיע לצאת בתקיעת עצמו, **כדדייק בסוף הסוגיא**, דבלא נתכוין **(מצה) חזרת וחרוסת** בשניה כדי לקיים מצות מרור, **ודייק התם** בגמרא דמה שצריכים להביא לפניו חזרת ולטבול בשנית, **על כרחך** הטעם בזה, **לאו משום**

ציונים והערות

הסוכה, מ"מ כיון שאסר ישיבתה עליו אע"פ שאין לו בו הנאה חל. והוסיף שם שלפי זה יוצא שאמר קונם זריקת צרור לים עליו אסור אע"פ שאין לו בזריקתו הנאה. ותמוה שכאן משמע שהתוס' מסתפקים בסברא זו אם כשאוסר תקיעה בשופר יאסר עליו מלתקוע. **עו. ובתוס'** נדרים (טו:) ושבועות (כה.) הקשו ג"כ קושיה זו, שגם שבועה חלה לבטל כשאומר ישיבת סוכה עלי שבועה, ותירצו כמו כאן והוסיפו ביאור שודאי בשבועות לא חייל בשום צד לבטל את המצוה, אפילו היכא דאמר ישיבת סוכה עלי שבועה, וטעם גדול יש בדבר שבשבועות כיון דסתם שבועות קאסר נפשיה אחפצא, ולא קאסר חפצא אנפשיה, א"כ אפילו כשאמר ישיבת סוכה עלי שבועה, מתרצים את שבועתיה וחזרה על עצמו, והוי כאילו אמר שבועה שלא אשב בסוכה, ומה שאמר ישיבת סוכה עלי שבועה לא משום דקאסר חפצא עליה, שודאי בשבועות לא שייך בה לאסור את החפץ בשבועה, אלא יד שבועה הוי, ומדין ידות נאסר עצמו על החפץ ובנדרים הפוך מזה שלעולם נאסר החפץ עליו. ובשבועות תירצו כן בשם ר' אלחנן. ועוד תירצו דאה"נ שאם יאמר ישיבת סוכה עלי שבועה תחול השבועה לבטל את המצוה, ומה שאמרו חומר בנדרים מבשבועה אורחא דמילתא קתני, דבסתם נדרים החפץ נאסר עליו, ובסתם שבועות הוא אוסר את עצמו, וזה כוונת המשנה זה חומר בנדרים מה ששייך בנדרים דהיינו דקאסר חפצא עליה, שבנדרים לא שייך בענין אחר, ממה ששייך בשבועות באופן הרגיל והיינו דקאסר נפשיה אחפצא, ואף ששייך שבועה על החפץ. ובשבועות ביארו יותר דהחומר בנדרים שבכל ענין שחל על דבר הרשות חל על דבר מצוה, דהיינו כשאוסר חפץ על עצמו, שכשאוסר את עצמו על החפץ אינו חל לאו דוקא במצווה אלא אפילו בדבר הרשות כשאומר קונם גופו על החפץ, משום דקונם היינו כקרבן ולא שייך כן על עצמו, אבל בשבועה בכל ענייני שבועה אינה חלה על דבר מצוה כדבר הרשות דהיינו כשאוסר עצמו על החפץ, אף שיש אופן שיכולה לחול על המצוה, אבל לא בכל הענינים שחלה על דבר הרשות חלה על המצוה. **עז. כן** ביאר במהרש"א שכוונת התוס' שרבא ישמיענו מודר הנאה מחבירו תוקע לו ומזה עליו, ולא צריך להשמיענו גם מודר הנאה משופר וממעין, אבל אין כוונת התוס' שרבא ישמיענו רק מודר הנאה מחבירו שתוקע לו ולא ישמיענו שמזה עליו, משום שכל אחד דבר לעצמו הוא, שאף שרבא ישמיענו שתוקע לו, הוה אמינא שלא מזה עליו שזה לא חשוב מצוה אלא הנאה. **עח. עיין** שער המלך שופר פ"א שהאריך בענין זה. **עט. כ"כ** בערוך לנר בזמן הזה דמרור דרבנן כמו שאמר רבא גופא בפסחים (קכ.) מצה בזמן הזה דאורייתא מרור דרבנן, ומוכיח שם בברייתא שמדובר בזמן הזה, מזה שמזכירה הברייתא והמשנה שם שני תבשילין שהם זכר לפסח

משמיע דקתני, היינו דלא נתכוון לצאת יד"ח לעצמו, ולא דלא נתכוון להוציא האחר, והראיה היא מדומיא דנתכוין שומע, דשומע וודאי הכוונה בו "לעצמו" היינו לצאת הוא גופא ידי חובה, דהרי בשומע לא שייך דיתכוון או לא יתכוון להוציא האחר, דהשומע אין מוציא אחרים כלל, והכי נמי נאמר ב"לא נתכוין משמיע" דכוונתו היינו לצאת לעצמו ידי חובה, וקתני דלא יצא, אלמא מצוות [לא] בעי כוונה לצאת ידי חובה.

דקא מנבח נבוחי:

יבארו התוס' מהו מנבח נבוחי.

פירש בקונטרס דמנבח נבוחי, היינו, דאינו תוקע כשיעור תקיעה המפורש במשנתנו (דף לג:) שהוא כשלש יבבות. וקשיא לדבריו דאם כן שלא תקע כשיעור תקיעה, מדוע הברייתא אומרת דמה דלא יצא, הוא משום שלא נתכוין משמיע, הא אפילו נתכוין משמיע לצאת נמי לא נפיק, וזאת משום שלא תקע כשיעור תקיעה כדבעי. ולכך חולק התוס' על רש"י ואומר, ונראה לי ד'מנבח נבוחי' היינו "שאין מתכוין לתקוע שיעור תקיעה כהלכתה, ואמנם תקע לה לשיעור תקיעה, כלומר דכוונתו היתה לתקוע פחות משיעור התקיעה, אלא דבלא כוונה עלתה בידו שיעור תקיעה כדבעי, ואעפי"כ לא יצא, משום שלא היתה כוונתו לתקוע שיעור תקיעה, ומוסיפים התוס', ושמא כך רוצה לומר בקונטי', כלומר דגם מש"כ רש"י "שאין תוקע כשיעור" אין כוונתו דבפועל לא תקע שיעור תקיעה, אלא דלא נתכוין לתקוע כשיעור. אי נמי יש לומר דמנבח נבוחי הוא, כעין שפירש בקונטי' לקמן בפרק בתרא (שם) דמתעסק, היינו שהיה נופח בשופר ולא נתכוין לתקוע כלל ועלתה לו בידו תקיעה בלא כוונה.

ומנא תימרא דתנן:

גבי זריקת דם לגבי דמים שנתערבו. יבארו התוס' דבזריקת דם עובר בבל תוסיף רק משום דכל היום חשוב זמנו, ומשא"כ בכהן שמוסיף ברכה יש לומר דעובר בבל תוסיף משום דמתכוין להוסיף. מקשים התוס', תימה מה מייתי ראיה מזריקת דם, לכך דאם יזדמן לו בכור או ציבור עדיין נקרא זמנו, דמאי אולמיה דהך דזריקת דם להוכיח ממנו דכאם יזדמן לו קרבן אחר נחשב זמנו, יותר מההיא דכהן שעולה לדוכן דעובר בבל תוסיף אף שסיים כל ברכותיו, שנחשב כבתוך זמנו זאת כיון שאם יזדמן לו מנין אחר יברך בשנית, ואם נאמר בכהן דעובר בבל תוסיף משום שגם לאחר זמנו עובר הוא בבל תוסיף, כמו כן יש לומר בזריקת דם שמטעם זה עובר בבל תוסיף אף שעבר זמנו, ומה ראיה היא מזריקת דם דהטעם שעובר בבל תוסיף הוא משום שכל היום חשוב זמנו[פ]. ומתרצים התוס', ויש לומר דגבי כהן שמתכוין לברך את ישראל ולהוסיף עוד ברכה, יכול אמנם להיות שעובר בבל תוסיף, אע"ג דלאו זמניה הוא, וזאת כיון שמתכוין להוסיף על הברכה, ואין צריך בו לומר דמה שהוא עובר בבל תוסיף, הוא משום שכולי יומא זמניה הוא, אבל כאן בזריקת דם שאין מתכוין להוסיף על המתנות של הדם, ואינו עושה כלומר זה שהוא נותן מתן ארבע, אלא מחמת ספק שמא עולה ושלמים הוא, ודינו לינתן במתן שתים שהן ארבע[פא], וכיון דאינו נותן ארבע מתנות אלא מחמת ספק, אין לו לעבור בבל תוסיף אם בכור הוא, וזאת אף אם נאמר דלאחר זמנו עובר הוא בבל תוסיף, כיון שאינו מתכוין להוסיף על מתנותיו, אי לאו משום דחשיב זמניה, כלומר דרק כיון דחשיב זמניה לכך עובר אף כשאינו מתכוין להוסיף, אלא ודאי מדחזינן דעובר, אמרינן דחשיב זמניה, והטעם דאמנם חשוב כזמניה, הוא משום זמנין דאי מתרמי ליה בוכרא הדר מזה מיניה, ואם משום כך חשוב זמניה, א"כ הוא הדין ויש ללמוד מכאן לגבי כהן מהאי טעמא, היינו שאם יזדמנו לו ציבור אחר חייב לברך, ולכך חשיב כל היום כזימניה, ואמנם עובר בבל תוסיף, וזאת אף אם לא יתכוין להוסיף. היוצא מדברינו, דמה שבזריקת דם עובר בבל תוסיף אינו אלא משום שאם יזדמן לו קרבן אחר, ולכך חשיב כזמנו, ואם לא היה נחשב בזמנו, לא היה עובר בבל תוסיף, אף שבדרך כלל עוברים בבל תוסיף אף שלא בזמנו.

בסוף סוגיא משמיע לעצמו דומיא דשומע לעצמו, אלמא [לא] בעי כוונה:

דקא מנבח נבוחי. פי' בקונט' דאינו תוקע כשיעור תקיעה המפורש במשנתנו. וקשיא דאם כן אפילו נתכוון נמי לא נפיק. ונראה לי מנבח נבוחי שאין מתכוין לתקוע שיעור תקיעה ותקע שיעור תקיעה. ושמא כך רוצה לומר בקונט'. אי נמי כעין שפירש בקונט' לקמן בפרק בתרא (דף לג:) מתעסק, שהיה נופח בשופר ועלתה לו בידו תקיעה בלא כוונה.

ומנא תימרא דתנן. גבי זריקת דם תימה מאי אולמיה דהך מההיא דכהן שעולה לדוכן. ויש לומר דגבי כהן שמתכוין לברך ולהוסיף יכול להיות שעובר אע"ג דלאו זמניה הוא, אבל כאן שאין מתכוין להוסיף, ואינו עושה אלא מחמת ספק אין לו לעבור אי לאו משום דחשיב זמניה, אלא ודאי אמרינן דחשיב זמניה, משום זמנין דאי מתרמי ליה בוכרא הדר מזה מיניה, והוא הדין גבי כהן מהאי טעמא. וא"ת הא דאמר בפ"ק (דף טז: ושם) למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין, ותוקעין ומריעין כשהן עומדין כדי לערבב את השטן, והא עבר משום בל תוסיף. ועוד אמר בפרק בתרא (דף לד.) שלש תרועות נאמרו בר"ה שנים מדברי תורה ואחת מדברי סופרים, ואיכא למאן דאמר בדברי סופרים, והשתא עבר משום בל תוסיף, אע"ג דכבר עבר ויצאו, מכל מקום אי אתרמי ליה צבורא אחרינא הדר ותקע וחשיב זמניה. ועוד דאפי' לאו זמניה, כיון דמתכוין לשם מצוה עובר משום בל תוסיף, דמסיק רבא בסמוך לעבור שלא בזמנו בעי כוונה. וי"ל כדפרישית בפ"ק (דף טז: ושם) דלא שייך בל תוסיף בעשיית המצוה שתי פעמים,

ומקשים התוס', והשתא כיון דלפי שניהם אינו חייב לתקוע מדאורייתא שלש תרועות, האיך מדברי סופרים תוקעים שלש, והרי כשתוקע בפעם השלישית עבר משום בל תוסיף, וממשיכים התוס' בקושייתם, ואם תרצה לומר דמה דאינו עובר משום בל תוסיף, הוא משום דכבר עבר זמנו דהרי כבר יצא ידי חובת שופר בשני תרועות ראשונות, ואיסורא דבל תוסיף אינו אלא כשהוא מוסיף על מצוה בזמנה, אל תאמר כך, משום דהכא גבי שופר אע"ג דכבר עבר זמנו ויצאו ידי חובה, ואין איסור בל תוסיף שלא בזמנם, מכל מקום חשוב בל תוסיף, זאת כיון דאי אתרמי ליה צבורא אחרינא הדר ותקע עוד פעם ונמצא דחשיב זמניה, כמו דחזינן גבי זריקת דם וברכת כהנים, שאף לאחר קיום מצותו עדיין נחשב כזמנו, וזאת כיון שאם יזדמן לו ציבור אחר יכול לקיים את המצוה, ולכך חשוב הוא כזמנו. ועוד דאפי' אם תרצה לומר דכיון שכבר יצאו ידי חובה לאו זמניה הוא, אכתי יהא אסור לתקוע כיון דמתכוין לשם מצוה, כי הרי מה דמוסיפים בתקיעות הוא משום מצוות חכמים נמצא שעובר משום בל תוסיף אף לאחר זמנו, כדמסיק רבא בסמוך דלעבור שלא בזמנו בבל תוסיף בעי כוונה לצאת במצוה, וכאן שאמנם מכוונים לצאת ידי חובה אמנם יעברו אבל תוסיף, וי"ל דהטעם שתוקעים במעומד ובמיושב ואין זה נחשב כבל תוסיף, הוא כדפרישית בפ"ק (דף טז: ושם) דאמרנו שם דלא שייך איסור בל תוסיף בעשיית המצוה שתי פעמים כיון שאינו משנה משה מאסף את המחנות, ומגז"ש זה ילפינן דבכל תרועה איכא שתקיעה לפניה ותקיעה לאחריה, ואיכא למאן דאמר התם ב' מהם מדברי סופרים ואחת מדאורייתא, כי לתרי קראי אצטרכינן, חדא כדי ללמוד גזירה שוה ממדבר, ואידך דהיינו קרא ד'יום תרועה יהיה לכם' איצטריך למילף מיניה דתוקעים ביום ולא בלילה, ורק כתוב אחד בא לחיוב תקיעה, וחזרין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין בתפילת מוסף בשמונה עשרה ברכות, זאת כדי לערבב את השטן דכשרואה שישראל מחבבין את המצוות, שמוסיפים לתקוע יותר מחובתם, מתבלבלים טענותיו, וקשה, והאיך מוסיפין על התקיעות שחייבים בהן מעיקר הדין והא עבר משום בל תוסיף כיון שהחיוב הוא לתקוע רק פעם אחת כשהן עומדין או כשהן יושבין. ועוד קשה, דאמר בפרק בתרא (לקמן לד.) שלש פעמים תרועות נאמרו במקרא גבי ר"ה, א. והעברת שופר תרועה, ב. שבתון זכרון תרועה, ג. יום תרועה יהיה לכם, שנים מתרועות אלו חיובם מדברי תורה, ואחת חיובה מדברי סופרים ולא מדאורייתא, משום שהכתוב השלישי "יום תרועה יהיה לכם' לתלמודו הוא בא, כדי ללמד בגזירה שוה מתקיעות דמדבר כשהיה

ציונים והערות

ולחגיגה, א"כ ע"כ בזמן הזה מדובר. **פ. במהרש"א** הקשה שהראיה מזריקת דם עדיפה משום שמשנה היא, ומשא"כ בכהן זו ברייתא ולא משנה, שהרי הגמ' אח"כ שואלת על רב שמן בר אבא שהקשה מהברייתא של כהן, דמ"ט שביק מתניתין ומותיב מברייתא, ואם כן עדיף להוכיח מהמשנה, ומהי קושית התוס'. וע' בפנ"י וביום תרועה ובערוך לנר מש"כ ליישב. **פא. בערוך** לנר העיר על מה שכתב התוס' שאינו עושה אלא מחמת ספק, שאין זה ספק אלא תערובות דם, וכתב שם שאולי מש"כ התוס' הוא לשיטה בזבחים (עט ב) דמיירי שנתערב כוס בכוסות, דלמ"ד שם דמיירי בנתערב דם בדם, וכן נראה מפירוש רש"י כאן הו"ל להתוס' למימר שאינו עושה אלא מחמת תערובות, וכלשון הזה כתב הריטב"א.

את משמעות וצורת המצוה, אלא שעושה אותה המצוה כמה פעמים וזה לא נחשב כמוסיף, **וברכת כהנים נמי דאמרינן הכא שאין עוברים בה בבל תוסיף, אפילו מברכין כמה פעמים לצבור אחד**, זאת משום דאין זה נחשב בל תוסיף, **אלא אם כן מוסיף ברכה אחת משלו**, כגון שמברך ארבע ברכות במקום שלש, כגון שמוסיף עליהם ברכה יוסף (ה') עליכם ככם אלף פעמים, (דנריס ס), או ברכה אחרת כיוצא בה, וכן לגבי שאר מצות, כגון **אם נטל** לולב כמה פעמים ביום, **או שאוכל** בפסח כמה זיתים **של מצה אין זה** בל תוסיף, וכל הדמים הניתנים **במתנה אחת** על הקרנות, **אם נתן כמה פעמים** את הדם **במקום אחד** במזבח באותה קרן, **אין זה** בל תוסיף כי לא שינה את צורת המצוה, אלא קיים את המצוה כמה פעמים, ואינו עובר בבל תוסיף **אלא אם כן נותן לדם במקום אחר**פג אז עובר בבל תוסיף, כי משנה את האופן של זריקת הדם**פג**.

היוצא לנו מדברי התוס', דאיסור דבל תוסיף הוא רק כשמוסיף במעשה המצוה, אבל כשעושה כמה פעמים, אין זה חשיב כמוסיף. **יבארו** התוס' שאף במוסיף על מספר ההדסים אין זה חשוב בל תוסיף. וכן **בהדם וערבה שבלולב אפילו נותן כמה הדסים וכמה ערבות בלולב** שמוסיף על המנין שלהם, אף שמשנה קצת את החפץ של המצוה, **אין זה** בל **תוסיף** כי לא הוסיף במצוה**פד**, ומוסיפים התוס', **דאפילו** למ"ד שלולב **צריך אגד** וצריכים לאגוד את כל השלשה מינים, ואגד את כולם יחד, דאי אפשר לומר דהאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, גם כן אינו עובר בבל תוסיף כשמוסיף עוד הדסים, **אלא אם כן מוסיף מין אחר** שאינו ממין ההדסים והערבות, ואז אמנם עובר על בל תוסיף**פה**. ומקשים התוס', **ומיהו תימה דלפי'** זה שאמרנו דאם מוסיף על מנין ההדסים והערבות אינו עובר בבל תוסיף, נמצא דכמו כן **אם** היה **נותן כמה חוטין בציצית** או **כמה פרשיות בתפלין בבית אחד**, אף שמוסיף על המנין **לא** היה **עובר משום** בל **תוסיף** כמו במוסיף על מנין ההדסים והערבות שאינו עובר בבל תוסיף**פו**. וזה אינו, **ומסוכה אין להביא ראיה כאן** שאם מוסיף על המנין אינו עובר בבל תוסיף, וזאת **ממה שאין עובר** בבל תוסיף **בעשה ד' מחיצות, אע"ג דאמרינן** שחיוב דפנות הסוכה הוא **שתים כהלכתן ושלישית אפי' טפח** אלמא שאין בל תוסיף כשמוסיף על המצוה, אולי הוא הדין גם במוסיף על מנין ההדסים, ואין להוכיח זאת מסוכה, משום דבסוכה יש לומר **דכל שכן כשעושה ד' מחיצות טפי עדיף** משתים כהלכתם ושלישית אפילו טפח, דהוי על ידי כך בסוכות **תשבו כעין תדורו**, וכמו שבדירה יש בה ד' מחיצות, אף בסוכה ד' מחיצות כשר בה, ומה שאמרה התורה שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח, היינו שלכל הפחות צריך שיהיה כך, אבל ודאי שבד' מחיצות עדיף, ועל כן אין ללמוד מד' מחיצות בסוכה לכך שמותר להוסיף חוטים בציצית או על מנין ההדסים והערבות.

ברכת כהנים נמי אפי' מברכין כמה פעמים לצבור אחד אין זה בל תוסיף, אלא אם כן מוסיף ברכה אחת כגון יוסף (ה') עליכם ככם (דנריס ס) או כיוצא בה, וכן אם נטל לולב כמה פעמים ביום, או אוכל בפסח כמה זיתים של מצה אין זה בל תוסיף, וכל הניתנים במתנה אחת אם נתן כמה פעמים במקום אחד אין זה בל תוסיף, אלא אם כן נותן במקום אחר, וכן בהדס וערבה שבלולב אפילו נותן כמה הדסים וכמה ערבות בלולב אין זה בל תוסיף, אפילו למאן דאמר צריך אגד, אלא אם כן מוסיף מין אחר. ומיהו תימה דלפירוש זה אם היה נותן כמה חוטין בציצית וכמה פרשיות בתפלין בבית אחד לא היה עובר משום בל תוסיף, ומסוכה אין להביא ראיה כאן מה שאין עובר בעשה ארבע מחיצות, אף על גב דאמרינן שתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח, דכל שכן כשעושה ארבע מחיצות טפי עדיף, דהוי תשבו כעין תדורו: מתן ארבע במתן אחת. כגון דם בכור שהוא מתן אחת בדם עולה ושלמים שהם שתי מתנות שהן ארבע, ולא בדם חטאת שהן ארבע מתנות בד' קרנות, דההוא למעלה מחוט הסקרא והני למטה: לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו. והלכך טוב שלא יגרע המצוה: לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו. והלכך כיון דיוצא באחד, למה נזקיקנו ליתן ארבע. ועוד טפי עדיף באחד מארבע כמו שמפרש: דלמא קסבר רבי יהושע מצות עובר עליהן שלא בזמנן. והישן בשמיני בסוכה ילקה לרבי יהושע, ובשמיני ספק שביעי לא יתיב, ומיהו לא קיימא מסקנא הכי:

מתן ארבע במתן אחת:

יבארו התוס' שמתן אחת עם מתן ארבע, היינו דמים שניתנים שתים שהן ארבע, ולא דמים שניתנים ארבע מתנות.

והיינו שנתערבו כגון דם בכור שהוא מתן אחת על המזבח, בדם עולה ושלמים שהם שתי מתנות שהן ארבע, ואף דקתני 'מתן ארבע', הכוונה בו לשתים שהן ארבע, **ולא** מיירי שנתערב דם בכור **בדם חטאת שהן ארבע מתנות בד'** קרנות, דמאחר שנחלקו אם יתן מתנה אחת או ארבע מתנות, ואי בחטאת איירי הכא, אי אפשר ליתנם יחד עם דם בכור, וזאת כיון **דההוא** חטאת ניתן דמה **למעלה** מחוט **הסקרא** שהוא באמצע גובה המזבח, דהיינו בחלק העליון של המזבח, **והני** בכור עולה ושלמים ניתן דמם **למטה** מחוט הסיקרא, בחלק התחתון של המזבח, ונמצא שאין דם החטאת ניתן במקום שניתן דם הבכור. ואם נתערב דם חטאת עם דם הבכור אי אפשר לזרקם יחדיו, אלא רק בנתערב דם עולה ושלמים עם דם הבכור שכולם ניתנים דמם למטה מחוט הסיקרא אז יכולים לזרוק את דמם יחדיו.

לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו:

וכיון שאין איסור בל תוסיף אלא כשהוא לעצמו, אף דגם בל תגרע אינו עובר אלא כשהוא לעצמו, אך כיון דבכך דמוסיף אינו עובר **הלכך טוב יותר שלא יגרע המצוה** ויוסיף, כדי שלא יבטל לה למצוות זריקת הדם.

לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו:

והלכך כיון דיוצא באחד ואינו עובר על בל תגרע, **למה נזקיקנו ליתן ארבע** מתנות, דגם אם לא יתנם אותם לא יעבור באיסור. ועל כן אין להצריכו לתת יותר ממתן אחד. והתוס' מבארים את הטעם השני שאמר רבי יהושע **ועוד** אמר רבי יהושע, דאף אם תאמר שעובר הוא בבל תגרע ובבל תוסיף גם כשאינו בעצמו, מכל מקום **טפי עדיף** לתת את התערובת **במתן אחד**, מלתת **ארבע** מתנות, **וכמו שמפרש** רבי יהושע, דכשנותן ארבע מתנות, עובר בבל תוסיף על ידי קום ועשה, אבל כשנותן מתנה אחת עובר בבל תגרע בשב ואל תעשה, ועדיף לעבור עבירה שאין בה מעשה, מלעבור עבירה שיש בה מעשה.

דלמא קסבר רבי יהושע מצות עובר עליהן שלא בזמנן:

וכיון שלר' יהושע עובר עליהם בבל תוסיף אף שלא בזמנן, לכך **הישן בשמיני** בסוכה **ילקה לרבי יהושע**, משום בל תוסיף אף שאינו בזמנו, ואם אמרינן דהישן בסוכה בשמיני עובר בבל תוסיף, אם כן **בשמיני ספק שביעי לא יתיב** בסוכה משום דהוה ביה ספק איסור דבל תוסיף**פז**. ומסיק התוס', **ומיהו לא קיימא למסקנא הכי**, משום דלמסקנת הגמ' טעמא דר' יהושע דעובר בדם משום בל תוסיף, זהו משום משום דחשיב כזמנו, ומטעמא דאם יזדמן לו בכור יזרוק

ציונים והערות

פב. בערוך לנר מסתפק במה שכתבו התוס' במקום אחר, אם כוונתם במקום אחר דוקא כגון שנתן את דם הבכור על קיר המזבח, ואת הדם של מתן ארבע נתן על הקרן, או שאפילו נתן על הקיר רק שלא במקום הזאה הראשונה ג"כ מקרי מקום אחר ועובר בבל תוסיף. **פג. וברשב"א** הקשה על התוס' מיום טוב שני לדידן דידעינן בקיבועא דירחא מדוע לא נחשב בל תוסיף והרי שם משנה את הצורה של החג שעושה אותו בשני ימים, ומכח זה מחדש שכל דבר שתקנו חכמים לצורך, בין אם הוא מחמת ספק ובין אם מחמת גזירה, כמו שהכריז ר' יוחנן שאף אם הגיעו שלוחי ניסן, כל שלא הגיעו שלוחי תשרי, שיעשו שני ימים יו"ט, משום גזירה ניסן אטו תשרי ואין בזה משום בל תוסיף, משום דעל פי הדבר אשר יורוך אמרה התורה. רחמנא. ומוסיף שם שצריכים להגיע לתירוץ של התוס' שאין בל תוסיף בעושה מצוה אחת כמה פעמים לגבי היחידים שתוקעין ביו"ט בין בראשון בין בשני, וכמו שאומרת הגמ' לקמן שלא שמע איניש קל אודניה מקל תקועיא, של היחידים שהיו תוקעים, ואף שאין זה על פי חכמים, אין עוברים בבל תוסיף כדברי רבותינו הצרפתים שאין בו ביום שתוקעין בו משום בל תוסיף, ובשאר הימים ג"כ אין בל תוסיף, משום דשלא בזמנו לעבור בעי כוונה. **פד. ויש** חילוק גדול בין המקרים, שבעושה מצוה אחת כמה פעמים, לא עובר בבל תוסיף, כי לא פגם במצוה בזה שהוסיף לעשותה עוד כמה פעמים, אבל בלוקח כמה הדסים באגד יש לומר שמשנה את המשמעות של ההדסים, כי צריכים ליטול שלשה הדסים, והוא נוטל ארבע. **פה. וכתב** בערוך לנר שהתוס' לא פירשו אם בנוטל ב' לולבים או ב' אתרוגים עובר בבל תוסיף. ובהל' לולב פ"ז ה"ז נחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד, דלרמב"ם עובר ולראב"ד אינו עובר. אכן לפי הטעם של התוס' משמע דס"ל בדיעבד דאינו עובר, כיון שעושה את המצוה עוד פעם. והרב המגיד שם הקשה על הראב"ד מגמרא בעירובין שמניח ב' תפילין בבת אחת עובר בבל תוסיף, ואולי יש חילוק בין אם כופל מצוה שלימה כגון בזוג תפילין, או אם כופל רק חלק מהמצוה כגון לולב או אתרוג דבזה לא עובר בבל תוסיף, ולפ"ז אם כפל את כל הד' מינים ונוטלן בבת אחת אפשר דגם להראב"ד עובר בבל תוסיף. **פו. אך** בתוס' הרא"ש כתב שיש חילוק ביניהם שבמוסיף על שמונה חוטין בציצית, עובר בבל תוסיף כי המנין מקובל כנגד תרי"ג מצות, ציצית גימטריא ת"ר וח' חוטין וה' קשרים גימטריא י"ג, וכן נמי אם הוסיף פרשיות בתפלין המנין מפורש בפסוק כדאיתא בפ"ק (דסוכה) [דסנהדרין], משא"כ בהדסים וערבות אין המנין מפורש בפסוק ולכן אינו עובר בהם משום בל תוסיף. **פז. ביום** תרועה הקשה על זה שכל הטעם שלר' יהושע נותן רק מתנה אחת, כיון שיצא במתנה אחת כמו שכתוב בזבחים, וכמו שכתבו התוס' לעיל ד"ה לא נאמר בל תגרע, ואם יוצא במתנה אחת למה לתת ד' שיש חשש בל תוסיף, אבל בסוכה ח' ספק ז' כיון שהוא ספק שביעי חייב מספק לשבת בסוכה, שגם במתן דמים

18/06/2018

את הדם, וכדי לעבור בזמנו לא בעי דיכוון לשם מצוה, אבל כדי לעבור על בל תוסיף שלא בזמנו, מחייב אך אם מכוון לשם מצוה, ואם כן הישן בשמיני בסוכה לא ילקה כיון דאינו מתכוין בשינה זו לצאת ידי מצות סוכה[פח].

הכא אי בעי מברך:

יוכיחו שאין לכהן חיוב לעלות לדוכן לברך יותר מפעם אחת ביום.

משמע מכאן דכיון דעלה הכהן לדוכן פעם אחת ביום וברך, שוב אינו עובר בעשה ד'אמור להם' (במדבר ו) דמיניה ילפינן חיוב לכהן לברך, אבל לא חייבתו תורה לברך כל היום אלא פעם אחת ביום דיו, והראיה **דהא קאמר** בגמ' דהא דרב שמן פריך מכהן ולא ממתניתין דדמים שנתערבו, משום דדוקא התם חשוב 'בזמנו' זאת משום דאי מזדמן ליה קרבן אחר חייב לתת את הדם, אבל כהן אף אם יזדמן לו ציבורא אחרינא **אי בעי, לא מברך** עוד פעם לברכת כהנים לאחר שכבר ברך, ולכן לא חשוב 'זמנו', הרי לך ראיה ברורה דכהן לאחר שברך פעם אחת שוב אינו חייב לברך, דאם היה חייב לברך כל פעם שמזדמן לו מנין היה חשוב כולי יומא כזמניה, ולא היה לו לרב שמן להקשות על רבא, מכהן דעובר בבל תוסיף.

דתנן כהנים ולוים מקדישים לעולם וגואלים לעולם:

פירש בקונטרס שזו היא גי' רבנו יצחק הלוי, 18/06/2018 **ושאר רבותיו דרש"י גורסין מוכרין לעולם וגואלין לעולם, ומיירי במוכר שדה אחוזה ובא לגאלה. ושתיהן משניות הן במסכת ערכין** (דף כו: ודף לג:) **ואומר רש"י, ובין מקדישין ובין מוכרין, תרוייהו משנה יתירה נינהו** ואין צריך לשנותם, דדבר פשוט הוא שהבעלים יכולים למכור ולהקדיש שדותיהם בכל זמן שרוצים. **אלא איידי דתנן התם גבי ישראל** (סס דף מד.), דאף על פי שיכול להקדיש שדהו בכל זמן שרוצה, אעפי"כ אומרת המשנה דמשום עצה טובה[פט], **אין מקדישין לפני היובל פחות משתי שנים** (כד.). **ואין גואלין** - אין יכולים לגאול **אחר היובל פחות משנה. תנא סיפא נמי,** דהלויים מקדישין **וגואלין** לעולם. ואתא מתניתין לאשמועינן דגואלים לעולם, ואגב כך שנתה, דמקדישים לעולם, דהיינו אם ירצו [אבל משום עצה טוב[אוצר החכמה] לא יקדישו פחות משנתים קודם היובל, וכאמור לגבי ישראל]. **ואיידי דתני גבי** גאולה מידי הקדש, **למקדישין וגואלין גבי הדדי, תנא נמי גבי גואלים דמכירה, דמוכרין לעולם** ואף דפשוט הוא דמוכרים לעולם. **והכי מוקים לה במס' ערכין** (דף כו.).

הכא אי בעי מברך. משמע מכאן, דכיון דעלה לדוכן פעם אחת שוב אינו עובר בעשה דאמור להם כל היום, דהא קאמר אי בעי לא מברך:

[כט.] **דתנן כהנים ולוים מקדישים לעולם וגואלים לעולם. פירש בקונטרס שזו היא גי' ר"י הלוי. ושאר רבותיו גורסין, מוכרין לעולם וגואלין לעולם ושתיהן משניות הן במסכת ערכין** (דף כו: ודף לג:). **ובין מקדישין ובין מוכרין תרוייהו משנה יתירה נינהו. אלא איידי דתנן התם גבי ישראל** (סס דף כד.), **אין מקדישין לפני היובל פחות משתי שנים, ואין גואלין אחר היובל פחות משנה. תנא סיפא נמי, מקדישין וגואלין. ואיידי דתני מקדישין וגואלין גבי הדדי, תנא נמי גבי גואלים דמכירה, מוכרין לעולם. הכי מוקים לה במס' ערכין** (דף כו.). **וגואלין לעולם היינו, לפי שנאמר בישראל המוכר שדה אחוזה, במספר שני תבואות ימכר לך, שאינו מותר לגאול פחות משתי שנים, אבל לוים גואלין מיד וגואלים לעולם. ומקדיש היינו, לפי שנאמר במקדיש שדה אחוזה לא יגאל עוד, אלא יוצאה לכהנים ביובל, והלוים גואלין לעולם. ועתה גי' רבינו יצחק הלוי ניחא, שאין היובל מפקיע מיד המקדיש אם הוא לוי כמו בישראל, אבל מכירה וגאולה שגואל מיד, א"נ בבתי ערי חומה שאינן נחלטות לסוף שנה, מה ענין זה למצוה דיובל, אע"ג דאין זה נוהג אלא בזמן שהיובל נוהג, מ"מ לא משמע הכי לישנא דליתנהו במצות דיובל. ועוד, שמשנה ראשונה הוה ליה לאיתויי, דההיא דמקדישין לעולם שהיא בפרק אין מקדישין** (סס דף כו:). **ולא ההיא דמוכרין לעולם**

דמתניתין היא בפרק בתרא דערכין (דף לג:):

קא משמע לן נהי דליתנהו בהשמטת קרקע בהשמטת כספים ושלוח עבדים מיהא איתנהו. כך כתוב ברוב ספרים. ובקונטרס גרס קא משמע לן ותו לא. ולא גרס נהי דליתנהו בהשמטה, דלא דודאי איתנהו בין שלקחו הם מישראל מחזירין, דלא נפקי מכלל המצות. בין שלקח ישראל מהן מן

ועתה יבואר ביאור המשניות: **'וגואלין לעולם' [דמכר"צ] היינו לפי שנאמר גבי ישראל המוכר שדה אחוזה, 'במספר שני תבואות ימכר לך' כלומר, שאינו מותר לגאול פחות משתי שנים** משעה שמכר שדהו, דמשמעות הכתוב הוא, דצריך המקח להיות בידי הקונה לכל הפחות שתי שנים, וזאת משום 'דשני תבואות' דכתיב בקרא היינו מלשון שנה, ומיעוט רבים, שנים הם. זו נאמרה דווקא גבי ישראל **אבל לוים, גואלין מיד** לאחר המכירה, וכן מצינו במוכר בית בערי חומה, דאם המוכר ישראל הוא, רשאי לגאול את ביתו רק עד שנה משעת המכירה. ואם לא גאל עד שנה, שוב אינו יכול לגאלו עוד. אבל הלויים **גואלים לעולם** - גם לאחר שנים רבות משעת המכירה, - וביאור המשנה 'וגואלים לעולם', **[דמקדישצ"א] (ומקדיש) היינו, לפי שנאמר בישראל המקדיש שדה אחוזהצ"ב,** דאם לא גאלה לשדה עד היובל **'לא יגאל עוד' אלא יוצאה לכהנים ביובל.** ואילו הלוים **גואלין לעולם** גם לאחר היובל, **ועתה לגירסת רבינו יצחק הלוי** הגורס 'מקדישין וגואלין' יהא **ניחא,** מה שאמרה הגמרא, הואיל וליתנהו במצוה דיובל. דהיינו **שאין היובל מפקיע מיד המקדיש אם הוא לוי, כמו דמפקיע בישראלצ"ג. אבל** לגירסת רבותיו של רש"י דמיירי במכירה **וגאולה שגואל מיד אי נמי** דמיירי **בבתי ערי חומה שאינן נחלטות לסוף שנה,** יקשה, דמה ענין זה **למצוה דיובל. אע"ג דאין זה** - כלומר דאין דיני גאולת בית עיר חומה ושדה אחוזה נוהגים, **אלא בזמן שהיובל נוהג. מכל מקום לא משמע הכי לישנא דליתנהו במצות דיובל** דמלשון זה משמע שמדבר במצוות היובל, דהיינו הפקעת זכיות המקדיש ולא יוכל עוד לגאול שדהו, ולא מיירי במצוות שאינם קשורים במישרים לדיני היובל, אלא דנוהגות בזמן שהיובל נוהגצ"ד. **ועוד** קשה לגירסתם, מדוע הביא הש"ס ראיה מהמשנה דמוכרין וגואלים, ולגירסתם דמיירי במכירה וגאולה שגואל מיד, א"כ ממשנה **ראשונה** - מקדישים וגואלים **הוה ליה לאיתויי, דההיא** מתניתין דמקדישין **לעולם, שהיא בפרק אין מקדישין** (סס דף כו:) קודמת היא למשנה 'דמוכרים לעולם', **ולא הוה ליה לאתויי מההיא דמוכרין לעולם, דמתניתין היא בפרק בתרא דערכין** (דף לג:).

קא משמע לן נהי דליתנהו בהשמטת קרקע, בהשמטת כספים ושלוח עבדים מיהא איתנהו:

כך כתוב ברוב ספרים. ובקונטרס גרס, קא משמע לן, ותו לא. ולא גרס, 'נהי דליתנהו בהשמטה קרקע' וכו'. וטעמו, משום דודאי דאיתנהו הלויים בהשמטת קרקע **בין שלקחו הם מישראל,** דמחזירין לישראל ביובל. **דלא נפקי הלויים מכלל המצות, בין שלקח ישראל מהן, מן**

ציונים והערות

אם היה הדין שמתנה אחת לא כיפר היה צריך לתת ד' מתנות. אך בשפת אמת פירש שכוונת התוס' דהאידנא שבקיאין בקביעא דירחא, ולא עבדינן תרי יומא, אלא משום מנהג אבותינו, או כיון דלא מצינו אלול מעובר, לא ספיקא הוא, אבל אם היה ספק גמור גם ר' יהושע מודה שאין בל תוסיף. **פח. ברש"ש** הביא בשם רעק"א שהקשה דמתוס' משמע שלמסקנא דשלא בזמנו בעי כוונה לא קשה שהישן בסוכה ילקה, ולכאורה הישן בסוכה בשמיני מתכוין לצאת ידי מצוה וילקה משום בל תוסיף. וכתב ברש"ש שרבא שאמר שלא בזמנו בעי כוונה בא לתרץ את קושית הגמ' הישן בסוכה בשמיני ילקה, וכ"כ הר"ן, וברש"י במס' עירובין (לו.) כתב שהקושיה משמיני ספק שביעי איך יושבים וע"ז בא רבא לתרץ, שבשמיני שאינו ספק לא מתכוין לשם מצוה כי אין מצוה, ובשמיני ספק שביעי מתכוין לשם מצוה אם היום שביעי, ואם היום שמיני שאסור להוסיף באמת אינו מתכוין לשם מצוה, ועל כן הישן בסוכה בשמיני ספק שביעי אינו לוקה. **פט. כך** מפרש שם בגמרא (דף כד.) הפודה שדה אחוזתו בשנה הראשונה שאחר היובל, נותן עבור כל כור חמישים סלעים, וכיון שהשדה עתידה לצאת ממנו ביובל דהיינו בעוד ארבעים ותשע שנים, נמצא שעבור כל שנה נותן סלע אחד ופונדיון. ואם בא לפדותה עשרים שנה לפני היובל, מגרעים לו מהתשלום את השנים שעברו מהיובל, ומשלם רק עשרים סלעים ועשרים פונדיונין. כפי שנאמר בכתוב 'וחשב לו על פי השנים הנותרות ונגרע מערכך' וגו' ודורשים גם ממה דהתורה נקטה 'השנים הנותרות'. דאין מגרעים את השנים שעברו רק אם נשארו לכל הפחות שנתים עד היובל. דמיעוט רבים, שנים. ואם רוצה לפדות בפחות משנתים לפני היובל צריך לשלם חמישים סלעים. ולכן אומרת המשנה עצה טובה שלא יקדיש את שדהו פחות משנתים קודם היובל, שאם ירצה לפדותה יצטרך לשלם עליה ממון רב. **צ. גירסת** בארות המים. **צא. גירסת** בארות המים. **צב. יש** להוסיף, ומכרה גזבר (נחלות המיס). **צג. הקשו** היום תרועה והטורי אבן, מדוע מחשיבים שהלויים לא שייכים למצות היובל, מאחר ויש מצוה אחת ביובל שאינה נוהגת בהם, הלא ישנם גם אופנים שבישראל לא נוהג היובל ובלויים נוהג, כגון ישראל שירש מאבי אימו לוי בית מהערי מגרש של הלויים ומכרו, אינו חוזר ביובל אליו, ואילו לוי שירש מאבי אימו ישראל קרקע מערי ישראל ומכרו, חוזר ביובל לבעלים. ותירץ ביום תרועה, דהטעם שקרקע מערי הלויים אינה חוזרת ביובל הוא, כי הלויים אינם שייכים למצות יובל. **צד. כתב** היום תרועה, ליישב את רבותיו של רש"י, דהם מפרשים את המשנה בפרק בתרא (דף לג) מוכרין לעולם וגואלים לעולם. דכונת המשנה 'מוכרים וגואלים' היא לכלול את שלשת הגאולות שיש בלויים ואינם נוהגים בישראל, דהיינו גאולה מוכר שדה אחוזה ומוכר בית עיר חומה, ומקדיש שדהו, כמו שהברייתא המובאת שם בגמרא כתבה את שלשת הגאולות. ובערוך לנר כתב דהתוס' לא נראה להם פירוש זה,

האלפים אמה שנתנו להם ללויים חוץ לעריהם, נמי יוצא מיד הישראל ביובל, ואפילו בתי ערי חומה, שאין חוזרין לישראל ביובל, אלא נשארים ביד הקונה, חוזרין להם ללויים. שנאמר גבי בתי עיר חומה, 'ואשר יגאל מן הלוים ויצא ממכר בית עיר אחוזתו ביובל' כן הקשה בקונטרס על הספרים דגרסו 'נהי דליתנהו וכו'. ואומר התוס', ואין זו קושיא גמורה, שהרי יש לפרש, דהשמטת קרקע דספרים אלו גרסי, קרי, כוונתם היינו למקדיש שדה אחוזה ולא גאלה, ומכרה גזבר, שאין יובל מפקיעה מיד מקדיש, אם הוא לוי, כדרך שמפקיעה אם הוא ישראל שיוצאה לכהנים ביובל. אלא חוזרת לבעליה הלוי. ונהי דליתנהו בהשמטת קרקע דקאמר, אין כוונתו דאין דין השמטת קרקע ביובל נוהג כלל בלויים, אלא היינו כך היא כוונתו לפי גירסת הספרים, נהי דהלויים אין נוהגים 'בכל' דין השמטת קרקע, אלא רק בחלק מדיני השמטת קרקע, כגון כשהם מוכרים או קונים קרקע. ובכך יישבנו לקושיית רש"י על גירסת הספרים, אולם אומר התוס' אבל זה ודאי יהא קשיא לגירסת הספרים, דיותר הוה ליה להגמ' למימר, נהי דליתנהו בהשמטת קרקע דהקדש בהשמטת קרקע 'דמכירה' מיהא איתנהו, כגון מכרו להם שדה, או מכרו הם לאחרים, כי היכי דחשיב דאיתנהו הלויים בהשמטת כספים ושלוח עבדים, כלומר דלגירסתם כך היה לו לומר, נהי דליתנהו הלויים בהשמטת קרקע דשדה אחוזה ומכרה גזבר, אבל בהשמטת קרקע דמכירה מיהא איתנהו, ואדרבא זה מתאים יותר כיון דתרוייהו בהשמטת קרקע מיירי, ועוד יקשה לגירסת הספרים, מה ענין השמטת כספים אצל יובל. דשמיטת כספים אין ענינה גבי שנת היובל אלא גבי שנת השמיטה, דהא בהדיא תנא בספרי בפרשת ראה, דשביעית משמטת כספים, ואין יובל משמט כספים. דממעט ליה מהכתוב 'וזה דבר השמיטה שמוט', דהשמיטה משמט כספים, ולא יובל. וזה דוחק לומר דנקטיה לפי רבי, דלרבי תלויה אמנם השמטת כספים ביובל, כדאמר בהשולח (גיטין דף לו. ושם) דבזמן שהיובל נוהג השמטת כספים נוהגת. אך דוחק הוא לתרץ כך, משום דאין ההלכה כרבי.

ברכת הלחם: המוציא לחם מן הארץ דמצה, וברכת היין - בורא פרי הגפן דקידוש מבעיא ליה דוקא, מהו, כיון דלא[צה] הנאותן הן שאין אוכל ושותה להנאתו, אלא משום חובת אכילת מצה וחובת שתיית יין של קידוש, ואף על פי שצריך לברך על מה שנהנה, אך כיון שאוכל משום חובה, מסתפק רבא האם נחשב כברכת המצוות שאף על פי שיצא מוציא.

הדרן עלך ראוהו בית דין

האלפים אמה שנתנו להם חוץ לעריהם, יוצא ביובל. ואפילו בתי ערי חומה שאין חוזרין לישראל ביובל, חוזרין להם שנאמר ואשר יגאל מן הלוים, כן הקשה בקונטרס. ואין זו קושיא גמורה, שהרי יש לפרש, דהשמטת קרקע קרי מקדיש שדה אחוזה ולא גאלה ומכרה גזבר, שאין יובל מפקיעה מיד מקדיש אם הוא לוי כדרך שמפקיעה אם הוא ישראל שיוצאה לכהנים ביובל. ונהי דליתנהו בהשמטת קרקע דקאמר, היינו בכל דין השמטת קרקע. אבל זה ודאי קשיא, דהוה ליה למימר בהשמטת קרקע דמכירה מיהא איתנהו, כגון מכרו להם שדה או מכרו הם לאחרים, כי היכי דחשיב בהשמטת כספים ושלוח עבדים. ועוד מה ענין השמטת כספים אצל יובל, הא בהדיא תנא בספרי בפרשת ראה, דשביעית משמטת כספים ואין יובל משמט כספים, דממעט ליה מוזה דבר השמיטה שמוט, שמיטה משמט כספים ולא יובל. וזה דוחק לומר דנקטיה לרבי, דלרבי תלויה השמטת כספים ביובל כדאמר בהשולח (גיטין דף לו. ושם), דבזמן שהיובל נוהג השמטת כספים נוהגת:

[כט:] **ברכת הלחם. דמצה וברכת היין דקידוש מבעיא ליה דוקא מהו, כיון דלא הנאותן הן:**

הדרן עלך ראוהו בית דין

ציונים והערות

משום שאף על פי שהברייתא הזכירה את כל מיני הגאולות, המשנה לא התכוונה לכך דהרי הזכירה וכן גורס ביום תרועה, וביאור התוס' לגירסתם הוא, כיון דברכת היין או המוציא היא רק על ההנאה, דעל המצוה מברך בלחוד בברכת מקדש ישראל ובברכת על אכילת מצה, לכן מסתפק רבא אם יכול להוציא אחרים כשאר ברכת המצוות, או דינו כברכת הנהנין שאינו מוציא. ומדוקדק לשון התוס' 'מבעיא ליה דוקא' דכונתם למעט ברכת הנהנין שהיא משום מצוה וכדהלן. וכתב ביום תרועה לפירוש זה, דהספק של רבא היה רק בברכת היין של קידוש הלילה, דהיא רק מחמת הנאת היין בלבד, דברכת המצוה דהיינו ברכת הקידוש מברך בברכת מקדש ישראל. אבל ברכת היין דקידוש היום, דברכת המצוה דהיינו ברכת הקידוש כלולה בברכת בורא פרי הגפן, בזה לא הסתפק רבא דבודאי מוציא אחרים. וכן היא דעת רבנו ירוחם דגם בקידוש היום, אף על פי שיצא מוציא, ופסק הבית יוסף סימן רעג כדבריו. ומקשה היום תרועה דלפי זה צריך לומר דגם בברכת המוציא של סעודת שבת שהיא גם ברכת הנהנין וגם חובה לאכול פת, יהיה הדין שאע"פ שיצא מוציא, וקשה על הבית יוסף שכתב בבית יוסף ובשלחן ערוך (סי' קסז), דאפילו בשבת שחייב לאכול פת לא יברך לו חבירו. והוא סותר את מה שכתב בסימן רעג דבקידוש היום אף שיצא מוציא. וכתב השפת אמת, דאמנם בקידוש היום לא הסתפק רבא ובודאי מוציא חבירו. אך הטעם הוא, משום דחכמים תיקנו 'לברך' על הכוס ובקידוש היום שמברך רק בורא פרי הגפן, הרי היא ברכת המצוה ולא ברכת הנהנין ויכול להוציא חבירו. אבל בסעודת שבת המצוה היא 'לאכול' פת, וכיון שנהנה צריך לברך והברכה היא ברכת הנהנין. ורק בקידוש הלילה הסתפק רבא בברכת היין לפי שבברכת מקדש ישראל מוציא אחרים דהיא ברכת המצוה לכן על ידיה מוציא גם בברכת היין. והביא עוד תירוץ נוסף מהמגן אברהם (סימן קסז ס"ק מח) [הביאו המשנה ברורה (שם ס"ק נד ועג ס"ק יט) בשם כמה פוסקים], דקידוש היום היא מצוה ועיקרו נתקן שלא בשביל הנאה אלא כשאר מצות משו"ה מוציא אחרים אע"פ שאינו נהנה, אבל סעודת שבת אף שהם חובה לאכול, אין החוב אלא כדי שיהנה מסעודת שבת, ואין להמצוה עצמה חוב, שהרי אם הוא מצטער מאכילה מותר לו להתענות ולכן הברכה נחשבת כברכת הנהנין ואינו מוציא.

אבל לא במדינה:
מה ששנינו שהיו תוקעים בשבת 'במקדש', היינו בלשכת הגזית, שבה ישבה הסנהדרין, והם השגיחו שלא יבואו לידי טלטול ברשות הרבים[א], ומה ששנינו 'אבל לא במדינה', היינו שלא היו תוקעים **לא בירושלים ולא בגבולים**, דאף ירושלים נכללת בכלל 'מדינה', **כדפירש בקונטרס. והא דקתני** בסיפא דמתניתין, 'ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה **שכל עיר שרואה ושומעת תוקעין בה**', אלמא דהיו תוקעים בכל ירושלים וגם במקומות הסמוכים לה, צריך לומר דהיינו **לאחר חורבן** בית המקדש, **שתיקן רבן יוחנן בן זכאי** שיתקעו בכל העיר ובמקומות הסמוכים להה.

אבל לא במדינה. לא בירושלים ולא בגבולים, כדפירש בקונטרס. והא דקתני 'כל עיר שרואה ושומעת תוקעין בה', היינו לאחר חורבן, שתיקן רבן יוחנן בן זכאי. וא"ת, ומ"ש מלולב שהיה ניטל אפילו בגבולין בזמן שבהמ"ק קיים, כדמשמע בלולב (הגזול) [וערבה] (סוכה ד' מג. ושם) **שהיו מוליכין לולביהן לבהכ"נ. וי"ל דשאני לולב שאינו אלא טלטול בעלמא, הואיל ואשתרי במקדש לא החמירו במדינה, אבל תקיעת שופר מעשה חכמה. ומיהו קשיא, דלאחר חורבן הבית הקילו טפי בשופר מבלולב, שתיקן רבן יוחנן בן זכאי שיהו תוקעין בכל מקום שיש ב"ד, אבל לולב לא אשתרי, כדמשמע התם דמוקי לה ההיא דמוליכין לולביהן בזמן בית המקדש ובגבולין, משמע דבזמן שאין בית המקדש קיים לא הותר בשום מקום. וי"ל דשופר שהוא להעלות זכרוניהם של ישראל לאביהן שבשמים לא רצו לבטל לגמרי, וכיון דתקון בחד ב"ד תקון בכל מקום שיש ב"ד, אע"פ שבזמן הבית לא היה אלא במקדש דוקא. ועוד י"ל דבדין הוא דלולב יהיה דוחה בגבולין יותר משופר, שבראש השנה לא היה ידוע קביעות החדש אלא בירושלים, אבל יום ראשון דלולב היה ידוע בגבולין:**

הא לאו מלאכה היא דאיצטריך כו'. קשיא אדרבה, אי מלאכה לא איצטריך קרא, דהא מ'כל מלאכה לא תעשו' נפקא, ומשום דלאו מלאכה היא איצטריך קרא. ונראה לי דאי לאו מלאכה היא הא פשיטא דליכא למיסרה, אבל אי מלאכה היא איצטריך קרא, סלקא דעתך אמינא תשתרי משום דכתיב 'יום תרועה יהיה לכם' ואפילו בשבת, ולהכי איצטריך קרא למיסרה, ויום תרועה מוקי לה בחול: כל מלאכת עבודה לא תעשו. בי"ט כתיב. והוה שקודם החורבן היה קל יותר ולכך נטלוהו בשבת אף במדינה, ואילו בשופר לא היו תוקעים בשבת אלא במקדש. וי"ל, **דשופר שהוא כדי להעלות זכרוניהם של ישראל לאביהן שבשמים**[ד], **לא רצו חכמים לבטל לגמרי** אף כשחל בשבת, ומשום כך תיקן רבי יוחנן בן זכאי שיהו תוקעים במקום בית דין, וכיון דתקון **בחד ב"ד, תקון בכל מקום שיש ב"ד, אע"פ שבזמן הבית לא היה אלא במקדש דוקא.**

תירוץ נוסף על הקושיה לעיל, מפני מה הקלו בנטילת לולב בשבת בזמן המקדש יותר מבשופרה - ועוד י"ל, דמה שהקלו בזמן המקדש בלולב יותר מבשופר, הוא לפי דבדין **הוא דלולב יהיה דוחה** את השבת **בגבולין, יותר משופר**, משום **שבראש השנה** שחל ביום הראשון של החודש **לא היה ידוע קביעות החדש אלא בירושלים** ולא בגבולין, לפי שלא יכלו השלוחים ללכת ולהודיע אימתי הוקבע החודש[ו], וכיון שלא היו תוקעים בשבת בגבולין, מחמת ספק שמא לא קדשו בית הדין את החודש ואינו ראש השנה, החמירו גם שלא יתקעו בכל העיר אלא במקדש עצמו[ז], **אבל יום ראשון דלולב** שחל בחמשה עשר בתשרי, היה ידוע אף **בגבולין** אימתי הוקבע החודש, ובודאי יום זה יום טוב הוא, ומשום כך לא החמירו בו, ונטלו אותו בשבת גם בגבולין[ח].

הא לאו מלאכה היא דאיצטריך כו':
התוס' מקשים על קושיית הגמ', **קשיא, אדרבה**, הא יש לומר להיפך, **דאי מלאכה** היא **לא איצטריך קרא** למיעוטה, **דהא מ'כל מלאכה לא תעשו' נפקא**, דמהתם ילפינן שאסרה התורה לעשות שום מלאכה, ואין צריך למיעוט נוסף כדי למעט גם מלאכת תקיעת שופר, דמאי שנא תקיעת שופר משאר מלאכות, ודוקא **משום דלאו מלאכה היא איצטריך קרא** למיעוטה. **ונראה לי, דאי לאו מלאכה היא, הא פשיטא דליכא למיסרה**, דאין מסתבר לומר שבא הכתוב למעט דבר שאינו מלאכה כללט, **אבל אי מלאכה היא, איצטריך קרא** למיעוטה, משום **דסלקא דעתך אמינא** דאף על גב דמלאכה היא, מכל מקום **תשתרי, משום דכתיב 'יום תרועה יהיה לכם'**, ונדרוש דבא לרבות **אפילו בשבת, ולהכי איצטריך קרא** ד'זכרון תרועה' **למיסרה**, ו'יום תרועה' **מוקי לה בחול דוקא**'.

כל מלאכת עבודה לא תעשו:
בי"ט כתיב, ו'מלאכת עבודה' היינו מלאכה שאינה צורך אוכל נפש, שהיא אסורה במקומות הסמוכים לה, תמה בריטב"א דאם כן נמצא שתיקן עשרה תקנות, ואנן לא אשכחינן שתיקן ביבנה אלא תשע (מלמן לח:). **ג. ביארנו** על פי יום תרועה כאן, וכפות תמרים בסוכה מג. וכן כתבו הרשב"א ריטב"א, ור"ן. ובמגן אברהם סי' תקפח סק"ד ובמחצית השקל שם, ובערוך לנר, ביארו שכוונת התוס' לומר, שבתקיעת שופר כיון שהיא מעשה חכמה, יש לחשוש גם שמא יתקן כלי שיר מלבד החשש שמא יעבירנו, ועל כן החמירו בו יותר מבלולב שאין בו אלא את החשש שמא יעבירנו. **ד. כדאיתא** בשבת קלא ב. וכן אמרינן לעיל (טו.): 'אמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות. מלכיות - כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות - כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה, ובמה - בשופר'. **ה. מהרש"א**, וכן הוא בתוס' הרא"ש. **ו. שכן** אין הליכת השלוחים דוחה שבת. **ז. רש"ש**, ועי' יום תרועה. ובתרועת מלך כתב, דבירושלים כיון שיכלו לשמוע את התקיעות במקדש לא רצו להתיר בכל העיר, אבל נטילת לולב הרי הותרה בגבולים, משום דידעינן בקביעותא דירחא, וממילא הותרה כל ירושלים, כדי שלא תהא חמורה מהגבולים. **ח. ע"פ** תוס' הרא"ש כאן, וסוכה מד א, מהרש"א, הגהות ר"ש מדעסוי סוכה שם. וראה עוד כפות תמרים שם, ומרכבת המשנה הל' שופר פ"ב ה"ח, ופני יהושע. **ט. ואי** משום דקשיין קראי אהדדי, טפי הוה לן למימר ד'יום תרועה' היינו במקדש, ו'זכרון תרועה' היינו בגבולין (פני יהושע, וע"ע יד דוד). **י. ולסיכום:** התוס' הקשו שלכאורה אין קושיית הגמ' מובנת, שהרי אדרבה, אילו היתה התקיעה נחשבת מלאכה, לא היה צורך בפסוק מיוחד למעטה, והיתה מתמעטת ככל שאר המלאכות, ואם כן דוקא מזאת שהוצרכה התורה לכתוב מיעוט מיוחד בתקיעת שופר בשבת, יש להסיק מכך שאכן אין התקיעה נחשבת למלאכה, והוצרך מיעוט מיוחד לאוסרה בשבת. ותירצו, שלעולם סברה הגמ' לבאר בדברי ר' לוי שתקיעת שופר מלאכה היא, ומכל מקום הוצרכה התורה לכתוב מיעוט מיוחד לתקיעת שופר בשבת, כדי שלא נרבה אותה מהכתוב 'יום תרועה', והייתי אומר שבא לרבות אפילו בשבת, ולפיכך מקשה הגמ' שהרי באמת תקיעת

ציונים והערות

א. שפתי חכמים, עי"ש שהאריך בזה. **ב. במהרש"א** וטורי אבן מקשים, שאם נפרש את דברי התוס' כפשוטם, לאחר חורבן ירושלים, קשה דנמצא שתהא ירושלים בחורבנה עדיפה על ירושלים בבניינה, וגם מה צורך יש לתקן שיתקעו בכל העיר, וגם מה עדיפה ירושלים משאר מקומות, וגם הרי לאחר החורבן מיד נתיישבה הסנהדרין ביבנה, וגם מפני מה נקטה המשנה 'היתה' ירושלים, הרי גם עתה בחורבנה היא. ומבאר במהרש"א, דכוונת התוס' לאחר שגלתה הסנהדרין מלשכת הגזית (כדלקמן לח.), ומאחר ששוב לא תקעו במקדש, התקין רבי יוחנן בן זכאי שיתקעו בכל העיר ובמקומות הסמוכים לה, (וכמוס' הרמ"ק כתב דמיירי בזמן שעדיין היו בתי דין של עשרים ושנים יושבים, עי"ש). ונמצא לפי זה, דשלשה חלוקות היו לתקיעת ראש השנה בשבת, אחת בזמן שהיתה הסנהדרין בלשכת הגזית, שהיו תוקעים רק בבית המקדש וכפי ששנינו ברישא דמתניתין. השניה לאחר שגלתה משם, שאז תיקן רבי יוחנן בן זכאי שיתקעו בכל העיר ובמקומות הסמוכים לה. השלישית, לאחר חורבן העיר, כשהיתה הסנהדרין ביבנה, שהיו תוקעים בפני בית הדין. וכביאור זה יש ליישב גם את דברי רש"י, שכתב בד"ה ועוד זאת 'בעודה בבניינה', ונראה כסותר למה שכתב בד"ה אבל, שלא היו תוקעים בירושלים אלא במקדש, (וכמו שהקשו נמוקי"ע, יוסי מרועה, עורי אנן, לחם משנה הלכות שופר וסוכה ולולב פרק ג הלכה ח, רחם משביר, ועוד), ולהנ"ל יש לומר דמה שכתב 'בעודה בבניינה', היינו שהעיר ירושלים היתה בבניינה לאחר שגלתה הסנהדרין משם, וחזרה ירושלים כולה להיות כמקום המקדש. וראה עוד יד אהרן סי' תקפח, גט מקושר דף קנ, בית יצחק דף יז יח, תוס' יו"ט, פני יהושע, דבר בעתו, ערוך לנר, שפת אמת, תרועת מלך סי' סט. וראה ביד דוד שהקשה, דאם היו תוקעים בזמן חורבן ירושלים בכל העיר, אם כן מפני מה הסתפקו בני בתירה ביבנה אם מותר לתקוע. ובריטב"א ביאר, דבזמן שהעיר ירושלים היתה בבניינה לאחר שנחרב הבית, חזרה ירושלים כולה להיות כמקום המקדש, והיו תוקעים בכל העיר ובמקומות הסמוכים לה. ועל מה שכתבו התוס' שאף דבר זה תיקן רבי יוחנן בן זכאי, שאחר החורבן יתקעו בכל העיר

אוצר החכמה
18/06/2018 אתרת

ביום טוב. והוה מצי לאתויי קרא, ד'כל מלאכה לא תעשו' הכתוב בשבת, שאסורה בו אף מלאכת אוכל נפש ולא רק 'מלאכת עבודה', דהרי אף ביום שבת לא איתסר לתקוע בשופר ולרדות את הפת אע"ג דלא כתיב ביה 'מלאכת עבודה'[א].

רדיית הפת:

מזאת שנקטה הגמ' את שני הדברים הללו, 'תקיעת שופר ורדיית הפת' יחד, משמע שדין שניהם שוה הוא. ולהלן מבארת הגמ' שהטעם שאסרו חכמים לתקוע בשופר בשבת, הוא משום חשש שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים, ודייק רבינו חננאל מכך, שאת עצם התקיעה לא אסרו חכמים בשבת, ואינה בכלל הגזירה שגזרו חכמים שלא לנגן בכלי שיר בשבת[ב], ורק בתקיעת שופר של מצוה אסרו, משום דחששו שמא ילך עמו אצל חכם שילמדנו את סדר התקיעות, שכן אילו היתה התקיעה אסורה בכל שבת ככל כלי שיר, היה לה לגמ' לומר, שהטעם שאסרו חכמים לתקוע בשבת הוא משום גזירת כלי שיר. ולאחר שהסקנו שאין התקיעה אסורה בשבת סתם, נמצא איפא, דאף רדיית הפת הדומה לה, אינה אסורה כלל אפילו מדברי חכמים. ויקשה מהנאמר במסכת שבת, שאסרו חכמים את רדיית הפת בשבת. ועל כך מביאים התוס' את ביאורו של רבינו חננאל, פירש רבינו חננאל, דרדייה דהכא מיירי ברדייה שלאחר אפייה, ועל כן שרי לכתחילה, ורדייה דריש מסכת שבת (דף ג:), דנסתפקה שם הגמ' במי שהכניס פת לתנור בשבת, האם התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי אפייה, משום דמוטב שיעבור על איסור רדייה דרבנן ולא יעבור על איסור אפייה דהוא איסור סקילה, או לא התירו, וזאת משום שהעמידו חכמים את דבריהם אפילו במקום תורה. דמשמע מכך, דאמנם אסור לרדות מדרבנן, התם מיירי ברודה הפת בעוד שהיא עיסה, קודם שתיאפה, ואסרוהו חכמים משום דהוא כעין ש, שמרככו כשרודהו בידו.

וחולקים התוס' על רבינו חננאל, ובחנם דחק לחלק בכך, דהך רדייה דהכא נמי לא שריא אלא מדאורייתא, דמדרבנן אסורה אף הרדייה שלאחר אפייה, כדמוכח בפרק כל כתבי (שבת דף קיז:), גבי מי שנפלה דליקה בביתו דמציל פת מן התנור, שמציל מזון שלשה סעודות כיון שהם ראויים לו לצורך השבת, ואינה הצלה לצורך חול, דקאמר שם בגמ', ד'כשהוא רודה לא ירדה במרדה, אלא בסכין' משום שינוי, אלמא דיש איסור רדייה אף בפת אפויה.

ומאחר ותקיעת שופר שוה היא לרדיית הפת כפי שנתבאר לעיל, נמצא איפה, שלדעת התוס' צריכה אף התקיעה להיות אסורה אף מדברי חכמים, וכן תקיעת שופר אסור מדרבנן[ג], כדמוכח בפ' כסוי הדם (חולין דף פד:), דקאמרינן 'תקיעת שופר בגבולין תוכיח, שספיקה[ד] דוחה יו"ט ואין ודאה דוחה שבת',

מצי לאתויי 'כל מלאכה לא תעשו' דאף ביום שבת לא איתסר אע"ג דלא כתיב ביה 'עבודה':

רדיית הפת. פירש רבינו חננאל רדייה דהכא לאחר אפייה ושרי לכתחילה, ורדייה דריש מסכת שבת (דף ג:) דהתירו לו לרדות קודם שיבא לידי אפייה דאיסור סקילה או לא התירו, דמשמע דאסור מדרבנן, ברודה הפת בעוד שהיא עיסה, דהוא כעין לש, שמרככו כשרודהו בידו. ובחנם דחק, דהך דהכא נמי לא שריא אלא מדאורייתא, כדמוכח בפרק כל כתבי (שבת דף קיז:) גבי מציל פת מן התנור, שמציל מזון שלשה סעודות, דקאמר 'כשהוא רודה לא ירדה במרדה אלא בסכין', וכן תקיעת שופר אסור מדרבנן, כדמוכח בפ' כסוי הדם (חולין דף פד:) דקאמרינן 'תקיעת שופר בגבולין תוכיח שספיקה דוחה יום טוב ואין ודאה דוחה שבת', ואפילו הכי לא היו אוסרין את התקיעה בשבת, אי לאו משום דרבה שמא יעבירנו:

שמא יטלנו ויעבירנו ארבע אמות. הא דלא נקט 'שמא יוציאנו מרשות היחיד לרשות הרבים', פי' בקונט' בסוכה (דף מג.) משום דלא פסיקא, דאם הגביהו על מנת להצניעו ונמלך והוציאו פטור. וקשיא דגבי העברת ד' אמות נמי לא מיחייב אלא א"כ הגביהו על מנת להעבירו ד' אמות, ונראה דמרשות היחיד לר"ה אית ליה הכירא וליכא למיגזר, אבל ברשות הרבים זימנין דלאו אדעתיה ומעביר ארבע אמות: [ועיין תוספות מגילה ד: ותוס' סוכה מג. ותוספות ביצה יח.].

ומלשון הגמ' שנקטה שם 'תקיעת שופר דוחה יו"ט', משמע שאסורה היא מדרבנן, ככל כלי השיר שאסרום חכמים[ה].

ומבארים התוס', אם כן מפני מה לא ביארה הגמ', שהטעם שאסרו חכמים לתקוע בשבת הוא משום גזירת כלי שיר, ואפילו הכי לא היו אוסרין את התקיעה בשבת, אי לאו משום טעמא דרבה, דחיישינן שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים, זאת משום דהטעם שאסרו חכמים כלי שיר בשבת, הוא משום שחששו שמא יתקלקל הכלי באמצע השיר, וישכח ויתקננו, וחשש זה חשש רחוק הוא לגבי השופר, ולא היו מבטלים מחמתו את מצות תקיעת השופר בשבת, אילולי החשש של שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים[ז].

שמא יטלנו ויעבירנו ארבע אמות:

התוס' מבארים מפני מה לא נקטה הגמ' חשש הוצאה, הא דלא נקט שמא יטלנו ויוציאנו מרשות היחיד לרשות הרבים, פי' בקונט' בסוכה (דף מג.[ז]) משום דלא פסיקא [-אינו דבר ברור ומוחלט שתמיד יהא חייב על הוצאה], דאם הגביהו ברשות היחיד על מנת להצניעו בתוך רשות היחיד, ולא נתכוין להוציאו, ונמלך והוציאו לרשות הרבים, יהא פטור משום הוצאה[ח], כיון שבשעת העקירה לא היתה כוונתו להוצאה[ט], ומשום כך נקטה הגמ' שהחשש הוא שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים, שהוא חשש המצוי תמיד.

ומקשים התוס' על פירוש רש"י, וקשיא, דהא גבי העברת ד' אמות ברשות הרבים נמי, אם מתחילה נטלו על מנת שלא להעבירו ארבע אמות - אף על פי שהעבירו אחרי כן לא מיחייב אם לא עמד לפוש בינתים, אלא א"כ הגביהו על מנת להעבירו ד' אמות, דעקירה שלא על מנת להוציא אינה חשובה כעקירה, ועל העברה בלא עקירה אינו חייב, ואם כן היאך שייך לומר שמחמת טעם זה נקטה הגמ' להחשש ד'שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים'[י].

ומביאים התוס' טעם אחר מפני מה לא נקטה הגמ' חשש הוצאה, ונראה לומר, דבעקירה מרשות היחיד לר"ה אית ליה היכירא על ידי מחיצות רשות היחיד[יא], שהכל יודעים שיש איסור בכך, ולכא למיגזר שמא ישכח ויעקור מרשות היחיד ויניח ברשות הרבים, אלא חיישינן שמא יעקור מרשות היחיד על מנת ללכת לבית החכם שאף הוא רשות היחיד, ויעבור דרך רשות הרבים, שבזה אין איסור מצד דין הוצאה מרשות לרשות, שהרי העקירה וההנחה שתיהן היו ברשות היחיד, אבל באופן שהיה השופר ברשות הרבים, זימנין דלאו אדעתיה, שהרי אין שם היכר מחיצות, ויעמוד לפוש בינתיים, ונמצא מעביר ארבע אמות. וכיון שעיקר החשש הוא בהעברה, משום כך נקטה הגמ' שהחשש הוא שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים[יב]. [ועיין תוספות מגילה ד: ותוס' סוכה מג. ותוספות ביצה יח.].

ציונים והערות

שופר אינה חשובה מלאכה, ואם כן לא הוצרך הכתוב 'זכרון תרועה' למעטה. **יא. ולסיכום:** התוס' מעירים על תנא דבי שמואל, שבא לומר שתקיעת שופר ורדיית הפת אינם אסורים מדאורייתא בשבת כיון שאינם חשובים מלאכה, וכשבא לומר שדוקא מלאכה אסורה, נקט את הפסוק 'כל מלאכת עבודה לא תעשו' הכתוב ביום טוב, ויש מקום לטעות ולומר שלא התירה התורה את תקיעת השופר ורדיית הפת אלא ביום טוב, כיון שקל הוא שאין אסורה בו אלא 'מלאכת עבודה', והיה לו לנקוט את הפסוק הכתוב במלאכת שבת 'כל מלאכה לא תעשו', כדי שנבין שאמנם אף בשבת שאסורה בו אף 'מלאכת אוכל נפש' לא אסרה התורה לתקוע בשופר ולרדות את הפת. בתוס' הרא"ש מסיים: 'אלא דניחא ליה לאתויי קרא דכתיב ביה עבודה'. **יב. יום** תרועה. וראה ביצה (לו:), וראה סוכה נ: תוס' ד"ה ורבנן. ובערוך לנר פירש, שטעם איסור התקיעה הוא משום דכיון דחכמה היא, גזרו עליה חכמים משום דדמיא למלאכה, וראה תוס' עירובין צו. ד"ה מיכל. ועי' ט"ז ומג"א סי' תקפח, וסי' תקצו. וע"ע לקמן ל. תוס' ד"ה וביבנה. **יג. וראה** גם להלן ל. תוס' ד"ה וביבנה. **יד. היינו** טומטום ואנדרוגינוס, שהם ספק זכר ספק נקבה הפטורה מתקיעה, ומכל מקום חייבים בתקיעת שופר מספק. **טו. שהרי** אין לפרש ש'דוחה שבת' היינו מחמת גזירת שמא יעבירנו, שכן ביום טוב אין איסור הוצאה והעברה (מהרש"ל, הגהות רי"ף מנכ). **טז. התוס'** נתבאר ע"פ מהרש"א ויום תרועה. **יז. ד"ה** ויעבירנו, בדרך ב'. **יח. אם** לא עמד לפוש בינתיים ברשות הרבים. שכן אם עמד לפוש, עמידתו ללכת נחשבת כעקירה חדשה ברשות הרבים. **יט. ונחשב** כאילו לא היתה כאן עקירה כלל, כדאיתא בפ"ק דשבת (דף ה:): 'אמר רבי אבין אמר רבי אילעאי אמר רבי יוחנן, היה טעון אוכלים ומשקין ונכנס ויוצא כל היום כולו - אינו חייב עד שיעמוד. אמר אביי, והוא שעמד לפוש, ממאי - מדאמר מר תוך ארבע אמות עמד לפוש פטור, לכתף - חייב. חוץ לארבע אמות, עמד לפוש - חייב, לכתף - פטור'. **כ. ברא"ם** על הסמ"ג הל' מגילה, וברש"ש בסוכה, כתבו לתרץ, דבהעברה, כל היכן שיעמוד לפוש יתחייב משום עקירה שיעקור מכאן ואילך, ורוב האנשים ההולכים עם חפץ ברשות הרבים אכן עומדים לפוש מעט, ואם כן חשש שכיח ומצוי הוא, מה שאין כן באיסור הוצאה מרשות היחיד לרשות הרבים, אינו חייב אלא אם יעמוד ברשות היחיד, וראה מה שכתב בזה בחתם סופר ד"ה וילך. ובפני יהושע ביצה יח א ומגילה ד ב כתב, שהחשש הוא שמא יטול את הלולב על מנת ללכת אצל חכם ברשות היחיד הסמוך לביתו, ואם לא יהיה בביתו, ישכח וילך אצל חכם אחר דרך רשות הרבים, ובטלה העקירה הראשונה, וראה גם כפות תמרים וערוך לנר שם. **כא. תוס'** הרא"ש, תוס' ביצה יח א ד"ה שמא, תוס' רבינו פרץ סוכה שם. **כב. ביארנו** את התוס' ע"פ חתן סופר בחי' סוגיות, סוגיא דשמא יעבירנו, ולפ"ז אתי שפיר שלא יקשה דאם כן לא היה לחכמים לגזור באופן שהלולב נמצא ברשות היחיד. אמנם בתוס' מגילה ד ב ד"ה ויעבירנה, כתבו: 'ויש לומר דמרה"י לרה"ר לא טעו אינשי, אבל זימנין שהמגילה קיימא כבר ברשות הרבים, ויעבירנה ארבע אמות בגווה'. (ובמרש"ל שם כתב: 'ואפילו לן בשדה ומגילה בידו יש לגזור על הדבר', והיינו שהגמ' נקטה טעם זה שיהא חפץ חמור, ואפילו בחפץ שאין חפץ הוגלה). ובשפת אמת ביאר, דגבי העברה חיישינן שמא יורה היתר לעצמו להוליכו פחות

וביבנה בפני בית דין אין שלא בפני ב"ד לא:
התוס' מבארים, שלדברי הגמ' שלא הותרה התקיעה ביבנה אלא בפני בית דין, צריך לבאר, שהיחידים שתקעו ביבנה לאחר שסיים שליח הציבור את תקיעתו, היו יחידים שבאו לתקוע בפני בית דין, **והא** דאמר רב יצחק בר יוסף **ד'לא שמע איניש קל אוניה מקל תקיעה דיחידאי'**, צריך לבאר, דהיינו שהיו **באין לתקוע בפני בית דין אותם שלא שמעו תקיעת בית דין**[כג]. דאילו **אותן** שכבר **יצאו, אסור להם לחזור ולתקוע, דיש איסור שבות**[כד] **בדבר לתקוע בחנם בשבת**[כה].

לא לעולם בזמן בית דין:
התוס' מקשים, מדוע אין הגמ' מקשה מברייתא זו ללישנא קמא דרב הונא - **תימה, דמכל מקום קשיא** הך ברייתא **ללישנא** קמא, דאמרה **דרב הונא לא אמר** שיהא מותר לתקוע בראש השנה **אלא בפני בית דין**[כו], ואילו **הכא** קתני דתקיעת ראש השנה ויובל דוחה את הגבולין איש וביתו, ואסיקנא דצריך לומר 'איש **בביתו**', אלמא ראש השנה אינה צריכה שתהא בפני בית דין דוקא[כז]. **וי"ל, שיפרש דהא דקתני 'בגבולין איש בביתו', איובל קאי ולא אראש השנה**, והכי קאמר, 'תקיעת ראש השנה ויובל דוחה את השבת, ובגבולין איש וביתו'. והך 'ובגבולין איש וביתו' קאי על תקיעת 'יובל, ולא על תקיעת ראש השנה. **ומיהו** תירוץ זה אתי שפיר, אם נגרוס בברייתא 'ובגבולין איש וביתו', דאז נוכל לפרש דמילתא באפי נפשה היא, וקאי על יובל בלבד, **אבל אי גריס** בברייתא 'בגבולין', **בלא וי"ו, ולא גרסינן** 'ובגבולין', אם כן **לא יתכן לומר כן**, כיון דעל כרחך תיבת 'בגבולין' קאי אלעיל, דהיינו על יובל ועל ראש השנה. **ושמא** הך לישנא **יפרש, דהאי 'בגבולין' איירי בירושלים דוקא**, שבה היו תוקעים אפילו שלא בפני בית דין.

ודוחים התוס' את התירוץ - **ומיהו** קשה, דהא תקיעת היובל ילפינן **מ'בכל ארצכם'**[כח] (ויקרא כה), והאי קרא **בכל מקום שבארץ ישראל איירי**, ולא דוקא בירושלים, וכיון שלגבי יובל אי אפשר לפרש ד'בגבולין' שנקטה הברייתא הכוונה לירושלים, גם לגבי ראש השנה אי אפשר לפרש כן[כט].

אין תוקעין אלא בזמן שב"ד יושבין:
פי' בקונטרס דמיירי **ביובל**, שכן 'בזמן שב"ד יושבין', משמע שהיחידים תוקעים בכל מקום בזמן שבית הדין יושבים במקומם, ואילו בראש השנה אין תוקעים אלא בפני בית דין, ואין צריך לומר 'בזמן שב"ד יושבין'. **ונראה שאף בר"ה** מיירי, **ואתא לאשמועינן דאפי'** מה שהתירו לתקוע **בפני ב"ד, אין תוקעין אלא כל זמן שיושבין**, ולא שיתקעו בבית דין לאחר שעמדו הדיינים ממקומם.

[ל.] **וביבנה בפני בית דין אין שלא בפני ב"ד לא.**
והא ד'לא שמע איניש קל אוניה מקל תקיעה דיחידאי', היינו שהיו באין לתקוע בפני בית דין שלא שמעו תקיעת בית דין, דאותן שיצאו אסור להם לחזור ולתקוע, דיש איסור שבות בדבר לתקוע בחנם בשבת:
לא לעולם בזמן בית דין. תימה, דמכל מקום קשיא ללישנא דרב הונא לא אמר אלא בפני בית דין, והכא קתני 'איש בביתו'. וי"ל שיפרש דהא דקתני 'בגבולין איש בביתו' איובל קאי, ולא אראש השנה. ומיהו אי גריס 'בגבולין' בלא וי"ו, ולא גרסינן 'ובגבולין', לא יתכן לומר כן. ושמא יפרש דהאי בגבולין איירי בירושלים דוקא. ומיהו מ'בכל ארצכם' (ויקרא כה) בכל מקום שבארץ ישראל איירי:
אין תוקעין אלא בזמן שב"ד יושבין. פי' בקונטרס ביובל. ונראה שאף בר"ה אתא לאשמועינן, דאפי' בפני ב"ד אין תוקעין אלא כל זמן שיושבין:
[ל:] **ונתקלקלו הלוים בשיר. בתמיד של בין הערבים, כדמפרש בגמרא, אבל בתמיד של שחר לא תקנו שיר של י"ט, כדפירש בקונטרס לפי שברוב השנים אין העדים באין קודם תמיד של שחר וספק יתקדש היום ספק לא יתקדש. וא"ת, ואמאי לא חשיב קלקול של מוסף שלא הקריבו מוסף של ר"ח, שאחר התמיד אין יכולין להקריבו, כדדרשינן 'עליה השלם' בפ' תמיד נשחט** (פסחים ד' נח: ושם). **וכי תימא דמעלה ומלין בראשו של מזבח, ד'עליה השלם' לא שייך אלא בהקטרה, ואין מקטיר עד למחר, הניחא למאן דאמר בפ' המזבח מקדש** (זבחים דף פז.) **אין לינה מועלת בראשו של מזבח, אבל למאן דאמר מועלת מאי איכא למימר. וכי תימא דהקריבו כבש אחד על תנאי דאם יבואו עדים יהא מוסף ואם לא יבואו עדים**

ונתקלקלו הלוים בשיר:
בתמיד של בין הערבים נתקלקלו, **כדמפרש בגמרא. אבל בתמיד של שחר** לא נתקלקלו, **לפי שלא תקנו בו שיר של י"ט, כדפירש בקונטרס, לפי שברוב השנים אין העדים באין קודם תמיד של שחר**[לא], **וספק יתקדש היום ספק לא יתקדש, לפיכך לא תקנו בו שיר של יום טוב**[לב].
ומקשים התוס', מפני מה לא הזכירה המשנה קלקול בקרבן מוסף, **וא"ת, ואמאי לא חשיב קלקול של מוסף**, שמחמת הספק שלא ידעו אם יבואו עדים היום אם לאו, **לא הקריבו מוסף של ר"ח**[לג], **שהרי אחר התמיד אין יכולין להקריבו, כדדרשינן מדכתיב גבי קרבן התמיד, 'והקטיר עליה חלבי השלמים'**[לד], **ודרשינן 'עליה השלם** כל הקרבנות', דהיינו שכל שאר הקרבנות הבאים במשך היום, יהיו השלמה לתמיד של שחר, ויהיו נעשים אחריה[לה], כדאיתא **בפ' תמיד נשחט** (פסחים ד' נח: ושם), ומאחר שכבר הקריבו את התמיד של בין הערביים, שוב לא יכלו להקריב קרבן מוסף אחר שבאו העדים[לו].
התוס' מנסים ליישב את הקושיא - וכי תימא דכשבאו העדים היה שוחט את המוסף וזורק את דמו, **ומעלה** את האיברים **ומלין** אותם **בראשו של מזבח**, דהיינו בצידי המערכה, דהך עשה **ד'עליה השלם' לא שייך אלא בהקטרה**[לז], דהיינו שאסור להקטיר **גבי האש** שום דבר אחר תמיד של בין הערביים, **ובאמת אין מקטיר** את איברי המוסף **עד למחר**[לח], לאחר שיקרב התמיד של שחר[לט] מ.
ודוחים התוס' דאין לומר כך, משום **דהניחא למאן דאמר בפ' המזבח מקדש** (זבחים דף פז.), **ד'אין לינה מועלת בראשו של מזבח'** [-אין הלינה פוסלת את הקרבן אם לן בראש המזבח], ומשום כך לא יפסל הקרבן בלינה, **אבל למאן דאמר מועלת, מאי איכא למימר**, הרי אם יעשה כן יפסל הקרבן בהגיע עלות השחר[מא].
ומנסים התוס' ליישב את הקושיא באופן אחר, **וכי תימא דהקריבו כבש אחד**[מב] **על תנאי, דאם יבואו עדים** ונמצא שהוא ראש השנה, **יהא מוסף**, ויוסיפו להקריב את שאר המוספים, ואחריהם את התמיד

ציונים והערות

כג. וע"ע לקמן לג: תוס' ד"ה שיעור, במה שכתב בשם הערוך. **כד. ראה** לעיל כט: בתוס' ד"ה רדיית הפת, בהערה שם, שנחלקו יום תרועה וערוך לנר, מחמת מה אסרו חכמים לתקוע בשופר בשבת, במקום שלא חששו לגזירת 'שמא יעבירנו', אם מחמת חשש שמא יבוא לתקן כלי שיר, או משום סרך מלאכה, (ורמה נרע"ם סי' יח בשעשה שחיטה בשבת בשגגה בשגגת תמק"ה וכו', שהתוקע שמוך שלא כדין עבר על שבות דרבנן, וביאור שם בקרבן נתנאל דהיינו שמא יתקן כלי שיר).
כה. בפני יהושע הקשה, מפני מה לא הביאו הפוסקים שדנו בדין זה, ראיה מהתוס' כאן שאסור לתקוע לאחר שיצא ידי חובתו, וכתב בשפת אמת דאדרבה, דממה שנקטו התוס' שאסור לתקוע בחינם 'בשבת', משמע דביום טוב שיש מצוה לתקוע מותר כל היום, דתקיעת שופר יש לה שיעור למטה, אבל אין לה שיעור למעלה. **כו. ואף** לישנא בתרא דרב הונא סבר כן, כדמסיק בגמ': 'בר"ה תוקעין בזמן ב"ד ובפני ב"ד'. **כז. שכן** לולי דברי רב הונא היה אפשר לפרש, דהא דקתני במתניתין 'אלא ביבנה בלבד', היינו במקום שיש בו בית דין, שמותר לתקוע בו בזמן בית דין, והיינו מפרשים דהא דקתני בברייתא 'בגבולין איש בביתו', היינו במקומות שיש בהם בית דין. **כח. הכי** כתיב (ויקרא כה ט): 'וְהַעֲבַרְתָּ שׁוֹפַר תְּרוּעָה בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁבִעִי בֶּעָשׂוֹר לַחֹדֶשׁ בְּיוֹם הַכִּפֻּרִים תַּעֲבִירוּ שׁוֹפָר בְּכָל אַרְצְכֶם'. **כט. מהרש"א. ל. שאמרו** שירה של חול עם תמיד של בין הערביים. **לא. תמיד** של שחר היה קרב כשהאיר פני המזרח, כפי ששנינו ביומא (כח.), ולאחריו היה מטיב שני נרות, ומקטיר קטורת, ומקטיר את אברי התמיד, ומקטיר את מנחת התמיד, ומקטיר את מנחת החביתין, ומנסך את היין הבא עם התמיד (שם נג.), ובשעת הניסוך היו אומרים הלויים שירה. **לב. רש"י** ד"ה שלא אמרו. **לג. מלשון** התוס' משמע, שקלקול זה אירע בראש חודש רגיל, ולא בראש השנה. וראה טורי אבן, פחות מארבע אמות, וישכח ויעבירנו ארבע אמות.

לד. הכי כתיב (ויקרא ו ה): 'וְהָאֵשׁ עַל מִזְבַּחַ תּוּקַד בּוֹ לֹא תִכְבֶּה וּבִעֵר עָלֶיהָ הַכֹּהֵן עֵצִים בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר וְעָרַךְ עָלֶיהָ הָעֹלָה וְהִקְטִיר עָלֶיהָ חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים'. **לה. זה** לשון רש"י, (יומא לג ח, ד"ה שנאמר): 'ודרש ליה לשון השלמה, עליה על העולה, תמיד של שחר האמורה בראש המקרא, שנאמר וערך עליה העולה והקטיר והוסיף והשלים אחריה כל הקרבנות, ולא על שבין הערבים, למד על תמיד של בין הערבים שהוא אחרון לכל הקרבנות'. **לו. והקלקול** במה שלא הביאו מוסף, הוא קלקול גדול יותר ממה שאמרו שיר של חול, שהרי עקרו את הקרבן לגמרי, וא"כ היה לה למשנה להזכיר קלקול זה. ואף מאן דאמר שנתקלקלו במה שלא אמרו שיר כלל, מכל מקום הרי לא נעקר הקרבן מחמת זה, ואף אליבא דרבי מאיר שסבר, שהשיר מעכב את הקרבן, הא מכל מקום שרו בכלי שיר, ואף למאן דאמר עיקר שירה בפה, מכל מקום אינו לעיכובא (פני יהושע). **לז. ראה** מה שכתב בזה בטורי אבן, ותרועת מלך סי' ע, ואהל דוד, וראה תוס' פסחים נט. ד"ה אין לך. **לח. תוס'** הרא"ש. **לט. רש"י** פסחים נט. ד"ה מעלה. **מ. כתב** בשפת אמת: 'משמע מדבריהם דרשאין להקטיר למחרת יו"ט אברים של המוספין. וצ"ע מנ"ל הא, די"ל דחובת היום הם, ואמאי לא נימא בזה דעבר יומו בטל קרבנו. [דגם בנסכים משמע בתמורה (יד.) דאצטריך קרא לרבות שאינו בכלל המיעוט, דכתי' דבר יום ביומו ע"ש, א"כ מנ"ל להכשיר הקטרת אברים למחר]'. **מא. ביום** תרועה וטורי אבן הקשו, דהא מבואר שם בגמ' דאם עלו ולא ירדו לכו"ע לא נפסלו, וא"כ שמא העלו את איברי המוסף ולא הורידום, וראה מה שכתב בזה בתרועת מלך סי' ע, ובדבר בעתו ומשמרות כהונה. **מב. ראה** הערה לעיל, אם מדובר כאן בראש השנה.

וראה עוד שפתי חכמים.

18/06/2018 אהח אוצר החכמה

של בין הערביים[מג], **ואם לא יבואו עדים**, ונמצא שיום חול הוא, **יהא** נקרב בתורת **תמיד**.[מד מה]

ודוחים התוס' אפשרות זו, **דא"כ**, הא דקתני דלבסוף באו העדים וקלקלו הלויים בשיר של תמיד, **ובמאי קלקלו בתמיד**, כלומר, איזה קלקול היה בקרבן התמיד, **דאי משום דהיו סבורים שלא יבאו עדים**, ואז הרי מתברר שהכבש קרב בתורת תמיד של חול, ולכן **אמרו** עליו שיר **של חול** - א"כ עדיין קשה, שהרי לבסוף כשבאו העדים והתברר שהוא יום טוב, נתברר שקרב הכבש בתורת מוסף, וממילא השיר של חול היה על הכבש של המוסף, נמצא דזהו הקלקול **לא היה בתמיד, אלא במוסף של ר"ח, שאמרו עליו שיר של תמיד של חול**, ובגמ' אמרינן שנתקלקלו במה שאמרו שיר של חול כשהקריבו לתמיד דבין הערביים. **ועוד** יש לדחות, הא **למ"ד** שנתקלקלו במה **שלא אמרו** שירה כל עיקר, היינו **לפי שהיו ממתינין כל שעה ושעה שמא עדיין יבאו עדים, ולא היו** יודעין מה שיר **יאמרו**, עד שכשבאו העדים לבסוף, כבר נתאחרה השעה ולא הספיקו לומר שירה כלל, **והשתא אם באו עדים ולא היה להם שהות ביום לומר שיר, א"כ** כל שכן **שעדיין נתקלקלו יותר בשאר קרבנות שלא קרבו**, שודאי לא היה להם שהות להקריבם. ומדוע תפסה הגמרא דהקלקול היה בשיר, ולא בשאר הקרבנות שלא הוקרבו.

ומקיימים התוס' את תירוצם, אליבא דמאן דאמר שנתקלקלו במה שלא אמרו שירה כל עיקר - **מיהו אפשר לומר**, דלעולם הקריבו כבש אחד על תנאי, והקלקול אירע **כשלא באו** עדים כלל לבסוף, ונמצא שהיה יום חול, ואותו קרבן שהקריבו על תנאי, נתברר דתמיד של בין הערביים היה, ומשום שנתאחרה השעה לא הספיקו לומר שירה כלל, **לפיכך לא היה להם קלקול אלא בשיר**, ולא במה שלא הקריבו מוסף, ואתי שפיר שאותו הקלקול היה בתמיד של בין הערביים. אבל למאן דאמר שנתקלקלו במה שאמרו שיר של חול, עדיין יקשה מפני מה לא הזכירה המשנה קלקול בקרבן מוסף[מו].

18/06/2018 אחת

התוס' מתרצים אליבא דמאן דאמר שנתקלקלו במה שאמרו שיר של חול - **וי"ל**, דבדיעבד **אחר** הקרבת **התמיד** של בין הערביים, **אמנם יכול להקריב מוסף של ר"ח, משום דאתי** העשה של הקרבת מוסף ראש חודש שהוא **עשה דרבים**, **ודחי** את **העשה** ד'**השלמה**'[מז], שממנו למדים שצריך התמיד של בין הערביים להקרב לבסוף, ומשום כך אפשר לומר, דבאמת לאחר שבאו העדים ונתברר שהיום הוא ראש חודש, הקריבו את שאר קרבנות היום, ולא היה הקלקול אלא בשיר, היינו במה שאמרו שיר של חול כשהקריבו את התמיד של בין הערביים[מח].

התוס' מביאים ראיות לכך שעשה חמור דוחה עשה הקל ממנו - כדאמרינן פרק השולח (גיטין דף לח:), **גבי** רבי אלעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה, **ושחרר את עבדו והשלימו לעשרה**, ואף על פי שהמשחרר את עבדו עובר בעשה של 'לעולם בהם תעבודו'[מט], מכל מקום שחררו משום **דמצוה דרבים שאני**. **וראיה** נוספת - **וגבי עשה ד'השלמה' אמרי' נמי בפרק תמיד נשחט** (פסחים דף נט. וסז), **שנדחה מקמי עשה דפסח**, ומקריבים את הפסח לאחר התמיד של בין הערביים, משום שהעשה של הקרבת קרבן פסח, חמור הוא לפי **שיש בו כרת**. **וראיה** נוספת - **ובפ' שלוח הקן** (חולין ד' קמח.) **נמי אמרי'**, דאי לאו דכתיב רבויי ד'שלח תשלח'[נ], דממנו ילפינן שצריך לשלח אף אם נוטל את האם לצורך מצוה, הייתי אומר **דעשה** דהבאת קרבנות **המצורע**, **דוחה** את **העשה** דשלוח האם על הבנים, והייתי סבור שאם לא מצא המצורע ציפור לקרבנו אלא היושבת על הבנים, מותר לקחתה עבור קרבנו, **משום** שהעשה של הקרבת קרבנות המצורע חמור הוא, לפי שמביא **שלום בין איש לאשתו**, שאחר הבאת קרבנותיו מותר הוא לשוב לאהלו, ודוחה את העשה של שלח תשלח את האם[נא].

התוס' מקשים, מפני מה לא שרו לאחר מכן כשנתברר הספק - **ומיהו יש לתמוה**, בין למאן דאמר שאמרו שיר של חול, ובין למאן דאמר שלא אמרו שירה כל עיקר, **אמאי נתקלקלו בשיר, והלא בשעת נסכים היה השיר, כדאמרינן בכל דוכתא** (נדרים דף לה.) **'אין אומרים שירה אלא על היין'** של הנסכים[נב], **וכן איתא בפרק שני דערכין** (דף יג. וסז[נג]). **ויכול להמתין מלהביא נסכים עד הלילה או עד למחר, כדאיתא בהקומץ זוטא**, (מנחות דף טו:) **דמביא אדם זבחו היום, ונסכו מכאן ועד עשרה ימים. וכן בפ"ב דתמורה** (דף יז.) דרשינן מדכתיב **'מנחתם ונסכיהם'**[נד], שאפשר להביאם **אפילו בלילה**, וכן דרשינן שם מ'**מנחתם ונסכיהם**', שאפשר להביאם **עד למחר**, ואם כן היה להם להמתין מלנסך עד הלילה, או עד למחר שכבר יתברר הספק, ולומר שירה[נה].

ומתרצים התוס', **ונראה לי לתרץ**, דאף על פי שרשאי להביא את הנסכים לאחר זמן, מכל מקום **לכתחלה יש להביא** את **הנסכים עם הזבח. משום דאי מביאם בלילה אין יכול לומר שירה, כדאמרינן בפ' שני דערכין** (דף יז.), **'מה כפרה ביום אף שירה ביום'**,

יהא תמיד, דא"כ במאי קלקלו בתמיד, דאי משום דהיו סבורים שלא יבאו עדים ואמרו שיר של חול, זהו הקלקול לא היה בתמיד אלא במוסף של ר"ח שאמרו עליו שיר של תמיד של חול. ועוד, למ"ד שלא אמרו שירה כל עיקר היינו לפי שהיו ממתינין כל שעה ושעה שמא עדיין יבאו עדים ולא היו יודעין מה שיר יאמרו, והשתא אם באו עדים ולא היה להם שהות ביום לומר שיר, א"כ עדיין נתקלקלו יותר בשאר קרבנות שלא קרבו. מיהו אפשר לומר כשלא באו, לפיכך לא היה להם קלקול אלא בשיר. וי"ל דאחר התמיד יכול להקריב מוסף של ר"ח, משום דאתי עשה דרבים ודחי עשה דהשלמה, כדאמרינן פרק השולח (גיטין דף לח:) **גבי שחרר עבדו והשלימו לעשרה מצוה דרבים שאני, וגבי עשה דהשלמה אמרי' נמי בפרק תמיד נשחט** (פסחים דף נט. וסז) **שנדחה מקמי עשה דפסח שיש בו כרת, ובפ' שלוח הקן** (חולין ד' קמח.) **נמי אמרי' דעשה דמצורע דוחה עשה דשלוח משום שלום בין איש לאשתו. ומיהו יש לתמוה אמאי נתקלקלו בשיר, והלא בשעת נסכים היה השיר, כדאמרינן בכל דוכתא** (נדרים דף לה.) **'אין אומר שירה אלא על היין', ואיתא בפרק שני דערכין** (דף יב. וסז), **ויכול להמתין מלהביא נסכים עד הלילה או עד למחר כדאיתא בהקומץ זוטא** (מנחות דף טו:) **דמביא אדם זבחו היום ונסכו מכאן ועד עשרה ימים, ובפ"ב דתמורה** (דף יז.) **'מנחתם ונסכיהם' אפילו בלילה, 'מנחתם ונסכיהם' עד למחר. ונראה לי דלכתחלה יש להביא נסכים עם הזבח, דאי מביא בלילה אין יכול לומר שירה, כדאמרינן בפ' שני דערכין** (דף יז.) **'מה כפרה ביום אף שירה ביום',**

ציונים והערות

מג. מהרש"א ע"פ דברי התוס' במסכת ביצה (ה.) ד"ה ונתקלקלו. **מד. שהרי** שניהם קרבן עולה הם. **מה. בפני** יהושע הקשה: 'קשיא לי טובא האיך היו יכולין להקריב הכבש שיהא מוסף, הא קי"ל [זבחים צ.] דפרים ואילים קודמין לכבשים, וא"כ היו צריכין להקריב הפרים ואילים תחילה, ובהני לא שייך תנאי, שהרי אם לא יבואו עדים יהיו חולין בעזרה. ואם נאמר שבפרים ואילים נמי היו מתנים שאם לא יבואו העדים יהיה נדבת ציבור, א"כ עיקר חסר מן הספר בלשון התוספות. ויותר קשה, דהא משנה ערוכה היא בפרק כל התדיר [שם פט.] דדם חטאת קודם לדם עולה, וא"כ היאך הקריבו הכבש לשם מוסף קודם ששחטו וזרקו מדם החטאת, ובחטאת ודאי לא שייך שום תנאי. ואע"ג דלענין קרבנות החג אמרינן בפרק כל התדיר [שם צ:] דעולה קודמת לחטאת, היינו דוקא בקרבנות של חג הסוכות דכתיב בהו 'כמשפט', כדאמרינן התם להדיא בגמרא במימרא דרבינא, וכן כתב הרמב"ם ז"ל להדיא (נפרק ט' מהלכות תמידין ומוספין ה"ו - ז), ולדעתי צ"ע גדול ליישב דברי תוספות בזה'. ותירץ בשפת אמת דהכא חשיב כדיעבד, ובדיעבד כשר אם הקדים את העולה לחטאת. ביום תרועה הקשה, דאם איתא דיכולים להקריב לכתחלה על תנאי, היו יכולים לעשות בלי קלקול, שהיו מקריבים עולה אחת על תנאי דאם יבואו עדים יהיה עולת נדבה, ועולת נדבה אין טעון שירה, ואח"כ יקריבו מוספים ותמיד, ואם לא יבואו יהיה תמיד. ותמהו על קושייתו בערוך לנר וביד יהודא אשכנזי (יומא פט), איך יקריבו על תנאי שאם יבואו עדים יהיה עולת נדבה, הרי עולת נדבה בין לבית שמאי ובין לבית הלל אינה קריבה ביו"ט, ואם יבואו עדים ויקדשו, נמצא שחללו יום טוב להקריב קרבן נדבה. ובשפת אמת הוסיף לתמוה עליו, דמה תועלת איכא בנדבת חנם טפי משלא יקריבו כלל, דממ"נ אם יהי' שהות להקריב הכל כשיבואו עדים, א"כ למה לנו להקריב עכשיו, וכל כוונת התוס' היא, שכשהזמן דחוק ירויחו עכ"פ זמן הקרבת כבש א' שיהי' ממוסף היום של התמיד, אבל להתנות שיהיה נדבה מה תועלת בזה. **מו. הקשו** בערוך לנר וברש"ש ובשפתי חכמים, דאם לא באו א"כ נמצא שהיה אלול מעובר, והרי מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר, כדאמרינן לעיל (יט:) ובהני לא שייך תנאי, שהרי אם לא יבואו עדים יהיו חולין בעזרה. ואם נאמר שבפרים ואילים נמי היו מתנים שאם לא יבואו העדים יהיה נדבת ציבור, א"כ עיקר חסר מן הספר בלשון התוספות. ויותר קשה, דהא משנה ערוכה היא בפרק כל התדיר [שם פט.] דדם חטאת קודם לדם עולה, וא"כ היאך הקריבו הכבש לשם מוסף קודם ששחטו וזרקו מדם החטאת, ובחטאת ודאי לא שייך שום תנאי. ואע"ג דלענין קרבנות החג אמרינן בפרק כל התדיר [שם צ:] דעולה קודמת לחטאת, היינו דוקא בקרבנות של חג הסוכות דכתיב בהו 'כמשפט', כדאמרינן התם להדיא בגמרא במימרא דרבינא, וכן כתב הרמב"ם ז"ל להדיא (נפרק ט' מהלכות תמידין ומוספין ה"ו - ז), ולדעתי צ"ע גדול ליישב דברי תוספות בזה'. ותירץ בשפת אמת דהכא חשיב כדיעבד, ובדיעבד כשר אם הקדים את העולה לחטאת. ביום תרועה הקשה, דאם איתא דיכולים להקריב לכתחלה על תנאי, היו יכולים לעשות בלי קלקול, שהיו מקריבים עולה אחת על תנאי דאם יבואו עדים יהיה עולת נדבה, ועולת נדבה אין טעון שירה, ואח"כ יקריבו מוספים ותמיד, ואם לא יבואו יהיה תמיד. ותמהו על קושייתו בערוך לנר וביד יהודא אשכנזי (יומא פט), איך יקריבו על תנאי שאם יבואו עדים יהיה עולת נדבה, הרי עולת נדבה בין לבית שמאי ובין לבית הלל אינה קריבה ביו"ט, ואם יבואו עדים ויקדשו, נמצא שחללו יום טוב להקריב קרבן נדבה. ובשפת אמת הוסיף לתמוה עליו, דמה תועלת איכא בנדבת חנם טפי משלא יקריבו כלל, דממ"נ אם יהי' שהות להקריב הכל כשיבואו עדים, א"כ למה לנו להקריב עכשיו, וכל כוונת התוס' היא, שכשהזמן דחוק ירויחו עכ"פ זמן הקרבת כבש א' שיהי' ממוסף היום של התמיד, אבל להתנות שיהיה נדבה מה תועלת בזה. **מו. הקשו** בערוך לנר וברש"ש ובשפתי חכמים, דאם לא באו א"כ נמצא שהיה אלול מעובר, והרי מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר, כדאמרינן לעיל (יט:) ולקמן (נג.), ועי' דובר מישרים על המהרש"א. **מז. היינו** מה דכתיב 'וְהִקְטִיר עָלָיהָ חֶלְבֵי הַשְּׁלָמִים' דדרשינן מיניה 'עליה השלם כל הקרבנות כולם'. **מח. אבל** ללישנא בתרא לא שייך תירוץ זה, דנהי דאתי עשה דרבים ודחי, מכל מקום הרי לא היה להם שהות להקריב המוספים כלל (פני יהושע, קרבן העדה). **מט. הכי** כתיב (ויקרא כה מו): 'וְהִתְנַחַלְתֶּם אֹתָם לִבְנֵיכֶם אַחֲרֵיכֶם לָרֶשֶׁת אֲחֻזָּה לְעֹלָם בָּהֶם תַּעֲבֹדוּ וּבְאַחֵיכֶם בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אִישׁ בְּאָחִיו לֹא תִרְדֶּה בו בְּפָרֶךְ'. **נ. הכי** כתיב (דברים כב ו): 'כִּי יִקָּרֵא קַן צִפּוֹר לְפָנֶיךָ בַּדֶּרֶךְ בְּכָל עֵץ אוֹ עַל הָאָרֶץ אֶפְרֹחִים אוֹ בֵיצִים וְהָאֵם רֹבֶצֶת עַל הָאֶפְרֹחִים אוֹ עַל הַבֵּיצִים לֹא תִקַּח הָאֵם עַל הַבָּנִים'. **נא. ומוקי** לה התם בגמ', בשכבר לקחה ועבר על הלא תעשה של 'לא תקח האם על הבנים', והייתי סבור לומר דאינו חייב לשלחה, אילולי שריבה הכתוב 'שלח תשלח' אפילו במקום מצוה, דאל"כ פשוט שאסור לקחתה במקום מצוה, דהוי לא תעשה ועשה, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה. **נב. הכי** איתא שם: 'אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן, מנין שאין אומרים שירה אלא על היין, שנאמר (שופטים ט יג) ותאמר להם הגפן החדלתי את תירושי המשמח אלהים ואנשים, אם אנשים משמח, אלהים במה משמח, מכאן, שאין אומרים שירה אלא על היין'. **נג. הכי** איתא שם: 'איבעיא להו, נסכים הבאים בפני עצמן, טעונין שירה או אין טעונין שירה. כיון דאמר [רבי] שמואל בר נחמני א"ר יונתן, מנין שאין אומרים שירה אלא על היין [וכו']' אמרינן, או דלמא על אכילה ושתיה אמרינן, אשתייה לחודה לא אמרינן'. **נד. לגבי** מנחות ונסכי פרי החג, ומהם למדים לכל המנחות ונסכים, והכי כתיב (נחמיה כט יח): 'וּמִנְחָתָם וְנִסְכֵּיהֶם לַפָּרִים לָאֵילִם וְלַכְּבָשִׂים בְּמִסְפָּרָם כַּמִּשְׁפָּט', ודרשינן דהעיקר שיקרב הקרבן בזמנו, אבל המנחות והנסכים יכולים ליקרב בלילה או למחר. **נה. כתב** בשפת אמת: 'ואיני מבין קושיתם, דהא בערכין שם מוכח, דאפי' אי נסכים הבאים בפ"ע טעונין שירה, כשמביא הנסכים למחר אומר השיר של יום המחרת, [ולא שיר של יום הבאת הקרבן, כמ"ש שם התוס' ד"ה ותסברא ע"ש], וא"כ עדיין הקלקול של השיר במקומו עומד', עע"ש.

כפרה ביום אף שירה ביום'נ. ולמחר נמי אם מביאם, מבעיא לן התם (דף יג.) אם טעונין שירה, דאיבעיא להו, 'נסכין הבאים בפני עצמן, כלומר שהביא קרבן צבור היום ונסכין למחר, טעונין שירה או אינן טעונין שירה' ולא איפשוט, וכיון שבאופן כזה אינם יכולים לומר שירה כלל, לא רצו לאחר את הנסכים.

ומקשים התוס' על כך - והא דאמר ר"מ התם (דף יג.) דשיר מעכב הקרבן, ולכאורה יקשה, דהרי אמרינן דהשיר תלוי הוא בנסכים, ואת הנסכים עצמם אפשר לאחר, וכשמאחרים אותם אין אומרים שירה, נמצא שקרב הקרבן בלא שירה. צריך לומר, דהיינו בנסכים הבאין עם הזבח, (שקרבו) [שקדשו'נ] בשעת שחיטת הזבח, דהם אין קרבין אלא ביום, כדאמרינן בפ' שני דתמורה (דף יד.נח), ועל אותן נסכים אמר רבי מאיר שטעונין שירה, והשיר שלהם אמנם יעכב את הקרבן, אבל הנסכים הבאים בפני עצמם לאחר זמן, אין השירה שלהם מעכבת את הקרבן.

התוס' מביאים טעם נוסף לכך, דלכתחילה צריכים להביא את הנסכים עם הזבח - ואפי' אם תמצי לומר דאף נסכים הבאין בפני עצמן טעונין שירה, מ"מ טוב שיביאם עם הזבח, כדי שיאמרו שירה אאכילה, שאוכל המזבח את איברי הקרבן, ושתיה ששותה את יין הנסכים, ולא על אכילה לחודא. כדאמר התם בערכין (דף יג.), לגבי הספק שנסתפקה שם הגמרא האם אומרים שיר על הנסכים הבאים לאחר זמן, 'או דלמא אאכ[אוצר החכמה]שתיה אמרה, אשתיה לחודיה לא אמרה', ועל כן אף אם נפשוט כהצד דאמנם אמרינן שירה על שתיה לחודיה, מכל מקום אין זה לכתחילה.

התוס' מקשים על כך - והיא דמנחות דמביא אדם זבחו היום ונסכו מכאן עד י' ימים, דמשמע דלכתחלה יכול לעשות כן, אף על פי שנמצא אומר שירה על שתיה לחודיה. צריך לומר, דהני מילי בקרבן יחיד, דאין טעון שירה, דאין אומרים שירה אלא על קרבן צבור הקבוע להם זמן, כדמוכח התם בערכין (דף יד:נט), וכיון דממילא אין אומרים עליו שירה, יכול לאחר את נסכיו לכתחילה.

הזי"ו ל"ך:

הם ראשי תיבות של הפסוקים האזינו, זכור, ירכבהו, וירא, לולי, כי ידין[ס], כ"כ בספרים, וכ"פ בקונט', וכן המנהג.[סא] ובמסכת סופרים[סב] כתיב שאותיות וא"ו ולמ"ד, הם ראשי תיבות של הפסוקים וישמן, לו[סג]. ור"ח פי', שהם ראשי תיבות של הפסוקים וירא, לו.[סד]

ולמחר נמי אם מביאה מבעיא לן התם (דף יג.) אם טעונין שירה, דאיבעיא להו נסכין הבאים בפני עצמן, כלומר שהביא קרבן צבור היום ונסכין למחר, טעונין שירה או אינן טעונין שירה, ולא איפשוט. והא דאמר ר"מ התם (דף יד.) דשיר מעכב הקרבן, היינו בנסכים הבאין עם הזבח, שקרבו בשעת שחיטת הזבח, דאין קרבין אלא ביום כדאמרינן בפ' שני דתמורה (דף יד.), ואותן טעונין שירה. ואפי' אם תמצי לומר דבאין בפני עצמן טעונין שירה, מ"מ טוב שיביאם עם הזבח כדי שיאמרו אאכילה ושתיה, כדאמר התם בערכין (דף יג.) 'או דלמא אאכילה ושתיה אמרה אשתיה לחודיה לא אמרה'. וההיא דמביא אדם זבחו היום ונסכו מכאן עד י' ימים משמע דלכתחלה יכול לעשות כן, הני מילי בקרבן יחיד דאין טעון שירה, דאין אומרים שירה אלא על קרבן צבור הקבוע להם זמן, כדמוכח התם בערכין (דף יד:)

[לא.] **הזי"ו ל"ך. האזינו, זכור, ירכבהו, וירא, לולי, כי ידין, כ"כ בספרים וכ"פ בקונט' וכן המנהג. ובמסכת סופרים כתיב וישמן, לו. ור"ח פי' וירא, לו:**

[לא:] **רובע לקינו. פי' בקונטרס רובע שקל, דהיינו חצי דינר. וכן משמע לכאורה ביומא בפ' הוציאו לו (דף נה: ושם) דאורחא דמילתא הכי הוי, דקאמר 'ונשקול ארבע זוזי ונשדי בנהרא', והיינו ארבע זוזי פשיטי, חצי דינר צורי, דדינר מדינה אחד משמונה בדינר צורי. ומיהו בפ' שני דכריתות (דף י: ושם) מוכח בהדיא דהוי רובע דינר, דאמרינן שם על ההיא דעמדו קנים ברבעתים, דחס רחמנא עליה דדלות ולא מייתי אלא חד משיתסר בעשירות, דהיינו כבש בסלע, וסלע ארבע דינר, הרי דאחד משש עשרה הוא רובע דינר. והא דנקט ביומא 'ארבע זוזי', נקט לפי היוקר שרגילין להתייקר פעמים עד כך: [וע"ע בתוס' מנחות קז: ד"ה כבש]:**

וביקש ר"א להפקירו לעניים. בפ"ב דשבועות (דף טז. ושם) מספקא לן בר"א אי סבר קדושה ראשונה קדשה לשעתה כו' או לא קדשה, ומהכא לא מצינו למיפשט מידי, דהוצרך להעלותו משום דהוי

רובע לקינו:

פי' בקונטרס, ד'רובע' היינו רובע שקל, דהיינו חצי דינר צורי[סה]. וכן משמע לכאורה ביומא בפ' הוציאו לו (דף נה: ושם), דאורחא דמילתא הכי הוי [-שהרגילות היתה ששווי הקן עמד על רבע שקל, שהוא חצי דינר], דקאמר שם לענין אם נתערבו מעות של קן חטאת במעות אחרים, ומתו בעליהם, 'ונשקול ארבע זוזי ונשדי בנהרא', משום דכשם שחטאת שמתו בעליה למיתה אזלא, כך גם המעות שהפריש לחטאתו הולכים לאיבוד. ו'ארבע זוזי' דקאמר, היינו ארבע זוזי פשיטי [-קטנים, של מדינה], וזוז פשוט הוא הקרוי גם דינר מדינה, נמצא שארבעה זוזים הם חצי דינר צורי, דדינר מדינה הוא אחד משמונה בדינר צורי, דבדינר צורי יש שמונה דינרי מדינה, וממילא בחצי דינר צורי יש ארבעה דינרי מדינה.

התוס' חולקים על רש"י, ומביאים ראיה ש'רובע' הכוונה לרובע דינר - ומיהו בפ' שני דכריתות (דף י: ושם) מוכח בהדיא דהוי רובע דינר, דאמרינן שם על ההיא דעמדו קנים ברבעתים, דחס רחמנא עליה דדלות, ולא מייתי אלא חד משיתסר בעשירות, [-חס הקב"ה על הדל, שלא יביא לחטאתו אלא אחד משש עשרה שמביא העשיר]. דהיינו שהעשיר מחוייב להביא לחטאתו כבש בשווי סלע, וסלע הוא ארבע דינר צורי, הרי דאחד משש עשרה מהעשיר, שמביא הדל, הוא קן בשווי רובע דינר. וצריך לומר לפי זה, דהא דנקט ביומא 'ונשקול ארבע זוזי', ולא נקט 'שני זוזים', משום ששם נקט לפי היוקר, שרגילין להתייקר פעמים עד כך[סו], וארבע זוזים הם לפי היוקר, ושניים הם השווי הרגיל של קן, [וע"ע בתוס' מנחות קז: ד"ה כבש].

וביקש ר"א להפקירו לעניים:

בפ"ב דשבועות (דף טז. ושם), **מספקא לן בר"א אי סבר דקדושה ראשונה** שקידש יהושע את הארץ, **קדשה לשעתה** וקדשה לעתיד לבא, דהיינו שאף לאחר חורבן בית המקדש, עדיין קיימת הקדושה הראשונה כו', **או לא קדשה לעתיד לבא**[סז].

ומבארים התוס' מפני מה לא פשטה הגמ' את הספק מכך שהוצרך ר' אליעזר להעלות את פירותיו לירושלים אילולי שתקנו חכמים שלא יעלום - **ומהכא לא מצינו למיפשט מידי** שאף לאחר חורבן בית המקדש עדיין תהא קדושת ירושלים קיימת, דיש לומר דאף אם בטלה קדושתה, מכל מקום **הוצרך להעלותו, משום** דהך תקנה שתקנו חכמים

ציונים והערות

נו. דדרשינן שם מדכתיב (נחמיה ח יט) 'וְאַתְּנָה אֶת הַלְוִיִּם נְתִנִים לְאַהֲרֹן וּלְבָנָיו מִתּוֹךְ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל לַעֲבֹד אֶת עֲבֹדַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּאֹהֶל מוֹעֵד וּלְכַפֵּר עַל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא יִהְיֶה בִּבְנֵי יִשְׂרָאֵל נֶגֶף בְּגֶשֶׁת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶל הַקֹּדֶשׁ', דכשם שהכפרה הנזכרת במקרא זה, דהיינו כפרת הכהנים, אינה אלא ביום, כך גם עבודת הלויים הנזכרת בראש המקרא, דהיינו השירה, אינה אלא ביום. **נז. הג"ר** שמחה מדעסוי, ע"פ רש"י תמורה (יד.). **נח. הכי** איתא שם: 'כי סליק רב דימי, אשכחיה לרב ירמיה דיתיב וקאמר משמיה דרבי יהושע בן לוי, מנין לנסכים הבאים עם הזבח שאין קריבין אלא ביום, ת"ל (במדבר כ"ט לט) ולנסכיכם ולשלמיכם, מה שלמים - ביום, אף נסכים - ביום'. **נט. דילפינן** שם דאין אומרים שירה אלא על קרבן ציבור הקבוע לו זמן, מדכתיב (במדבר י י) 'וּבְיוֹם שִׂמְחַתְכֶם וּבְמוֹעֲדֵיכֶם וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם וּתְקַעְתֶּם בַּחֲצֹצְרֹת עַל עֹלֹתֵיכֶם וְעַל זִבְחֵי שַׁלְמֵיכֶם, וְהָיוּ לָכֶם לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם אֲנִי ה' אֱלֹהֵיכֶם', ודרשינן מה עולה קודש קדשים, אף שלמים קודש קדשים, ומה שלמים קבוע להם זמן, אף עולה קבוע לה זמן. **ס.** (פ) הַאֲזִינוּ הַשָּׁמַיִם וַאֲדַבֵּרָה וְתִשְׁמַע הָאָרֶץ אִמְרֵי פִי: (ז) זְכֹר יְמוֹת עוֹלָם בִּינוּ שְׁנוֹת דֹּר וָדֹר שְׁאַל אָבִיךָ וְיַגֶּדְךָ זְקֵנֶיךָ וְיֹאמְרוּ לָךְ: (יג) יַרְכִּבֵהוּ עַל בָּמֳתֵי אָרֶץ וַיֹּאכַל תְּנוּבֹת שָׂדָי וַיֵּנִקֵהוּ דְבַשׁ מִסֶּלַע וְשֶׁמֶן מֵחַלְמִישׁ צוּר: (יט) וַיַּרְא ה' וַיִּנְאָץ מִכַּעַס בָּנָיו וּבְנֹתָיו: (מ) לוּלֵי כַּעַס אוֹיֵב אָגוּר פֶּן יְנַכְּרוּ צָרֵימוֹ פֶּן יֹאמְרוּ יָדֵינוּ רָמָה וְלֹא ה' פָּעַל כָּל זֹאת: (מא) כִּי יָדִין יְהוָה עַמּוֹ וְעַל עֲבָדָיו יִתְנֶחָם כִּי יִרְאֶה כִּי אָזְלַת יָד וְאֶפֶס עָצוּר וְעָזוּב. **סא. עיין** בהערה בסוף התוס' איך המנהג שלנו. **סב. פי"ב** ה"ח. **סג. היינו:** האזינו, זכור, ירכבהו, (טו) וַיִּשְׁמַן יְשֻׁרוּן וַיִּבְעָט שָׁמַנְתָּ עָבִיתָ כָּשִׂיתָ וַיִּטֹּשׁ אֱלוֹהַ עָשָׂהוּ וַיְנַבֵּל צוּר יְשֻׁעָתוֹ: (כט) לוּ חָכְמוּ יַשְׂכִּילוּ זֹאת יָבִינוּ לְאַחֲרִיתָם, כי ידין. וברש"ש תמה, שהרי מ'ירכיבהו' עד 'וישמן' אין אלא שני פסוקים, וכל קורא אינו רשאי לקרות פחות מג' פסוקים, (תענית ח: מגילה כג.). ובחלופי גרסאות כתב לתרץ, דאנן לא בקיאים בפסוקים, ושמא אליבא דמסכת סופרים ג' פסוקים הם, (רמה קידושין ג.). **סד. היינו:** האזינו, זכור, ירכיבהו. וירא ה', לו חכמו, כי ידין. [ומנהגינו כהר"ח, אלא שהפסוק האחרון למנהגינו הוא: 'כִּי אֶשָּׂא אֶל שָׁמַיִם יָדִי וְאָמַרְתִּי חַי אָנֹכִי לְעֹלָם' (פסוק מ')]. ובאסיפת זקנים הביא מספר אברהם יגל שהקשה לשיטת מסכת סופרים דנמצא שבין ירכיבהו לוישמן אין אלא ב' פסוקים, ואיך מחלקים אותם כל בבית הכנסת. **סה. סלע** צורי יש בו שני שקלים. בשקל יש שני דינרים, נמצא שבסלע צורי ישנם ארבעה דינרים. דינר קרוי גם בשם זוז. (קצע מדינה לעומת זמ, זוזי ממד מטמונה מקצע לצורי). נמצא שאם הצריכו את הגר להפריש 'רובע' עבור קינו, ורובע הכוונה לרבע שקל, הרי ששויו חצי דינר. וכתב רש"י ביומא נה: ד"ה ונברור, דרובע השקל הוא לציפור אחת, ובכריתות י: ד"ה ברבעתים כתב, דשניהם יחד שווים רובע דינר, וראה בהמשך התוס', דמהסוגיא בכריתות מוכח דלא כפירוש רש"י כאן, וע"ע תוס' ביומא שם ד"ה ונברור, וקרבן ראשית ורש"ש כאן. **סו. ובמנחות** (קו: תוס' ד"ה כבש) כתבו, דהש"ס נקט שיעור שהיו עומדים בימיהם, עע"ש. **סז. והספק** הוא לענין קדושת מחיצות, ברם קדושת כרם רבעי נוהגת גם בזמן הזה, וראה רמב"ם הל' מאכלות אסורות פרק י הל' טו, וספר החנוך רמז, וראה עוד מהרש"א ופני יהושע וצל"ח ביצה ה:, ומנחת חינוך שם.

שחייבים להעלות לירושלים את פירות נטע רבעי הנמצאים בפחות משיעור הילוך יום, ולא לפדותם בכסף, הוי **דבר שבמנין**, דהיינו שנמנו עליו חכמים ותקנוהו, **כדאמרינן בפ' קמא דביצה** (דף ה: ושם), וכל דבר שנאסר במניין, אף על פי שבטל אותו הטעם שמחמתו תקנו לאסור, מכל מקום צריך מניין אחר להתירו[ס].

18/06/2018 אהח

התוס' מקשים, שעדיין יש להוכיח ממה שסבר ר' אליעזר שהעניים מעלים את הפירות לירושלים, דקדושת ירושלים נוהגת גם עתה - **וא"ת, ואם לא קדשה לעתיד לבא, מה היו מרויחים עניים במה שביקש להפקירו להם, הרי לא יוכלו לאכול בירושלים אם בטלה קדושתה**, דחשיב כאילו אוכלים חוץ לירושלים, נמצא שמחמת התקנה נאסרים הפירות באכילה לגמרי[סט]. **ויש לומר**, דיכולין להעלותם לירושלים, ושם לחלל פירות שוה מנה[ע] **על שוה פרוטה**[עא].

ומביאים התוס' ראיה לדבר - **כדאמרינן** (ב"מ דף נ.) **דהקדש השוה מנה שחללו על שוה פרוטה מחולל**, וכשם שמצינו שהקדש שחללו על שוה פרוטה הרי הוא מחולל, כך גם פירות רבעי נוכל לחללם בפחות משויים. **ואע"ג דבפרק הזהב** (שם) **פליגי בשחללו** על שוה פרוטה, **אי דיעבד הוי או לכתחילה**, ואם כן לפי הצד דלכתחילה אסור לחללו על פחות משוויו, היאך סבר ר' אליעזר שיעשו כן. ומיישבים - **הא מסקינן בסוף המקדיש שדהו** (ערכין דף כט.) **דבזמן הזה מותר אפילו לכתחילה**, דכיון שבין כה עדיין אין בית המקדש קיים, אין ההקדש מפסיד כלום אם נחללו על פחות משוויו, והספק היה רק בזמן המקדש.

התוס' דוחים את הראיה מהקדש - **ומיהו אין ראיה מהקדש שמצינו בו שמותר לחללו על פחות משוויו, למעשר שני וכרם רבעי**[עב]. דאדרבה, יש מקום לומר שדוקא בהקדש התירו, ולא במעשר שני ונטע רבעי, **דבפ' התקבל** (גיטין דף סה.) **גבי מערימין על מעשר שני**, נחלקו שם רבי אסי ושמואל בקטן שיש בו דעת להחזיר חפץ שנתנו לו לפי שעה, דרבי אסי אמר שיכול לזכות לעצמו ולזכות לאחרים, ושמואל אמר שיכול לזכות לעצמו ולא לאחרים, והקשה שם רב אויא מברייתא ששנינו בה דהפודה מעשר שני עבור עצמו צריך להוסיף חומש, והפודה עבור אחרים אינו צריך, ויכול אדם להערים בדבר על ידי שיאמר לשפחתו העבריה קחי מעות משלי במתנה ופדי לך את פירות מעשר שני שלי, והיא פודה ומחזירה לו את הפירות, ונמצא שהרויח שלא הוסיף חומש, ודייק רב אויא דעל כרחך הך ברייתא אירי בשפחה קטנה, שהרי שפחה שהביאה שתי שערות יוצאת ממנו בסימנים, וקתני בה שהיא קונה את המעות ופודה בהם את הפירות וחוזרת ומקנה לו את הפירות, וקשה על שמואל שאמר שקטן קונה ואינו מקנה, ועל קושיא זו אומרת שם הגמרא **דמשני** לך שמואל '**הכא במאי עסקינן במעשר שני בזמן הזה דרבנן**', ובקניינים דרבנן אמנם מודה שמואל שיכול הקטן להקנות. **ופריך**, '**ואמה העבריה בזמן הזה מי איכא**', הרי אין עבד עברי נוהג בזמן הזה. ומעתה אם נאמר שאף פירות מעשר שני וכרם רבעי מותר לחלל אותם לכתחילה בזמן הזה על פחות משוויים, אם כן הוה לי' לגמ' שם **לאקשויי** באופן אחר, דאי מיירי הך ברייתא **ממעשר שני בזמן הזה, מה הערמה צריך** כדי להרויח את החומש, **והלא על שוה פרוטה יכול לחלל הכל**, קרן וחומש[עג], אלא על כרחך דמעשר שני וכרם רבעי שונים הם מהקדש, ואף בזמן הזה אסור לחללם על פחות משוויים. **ומיהו בהלכות גדולות ובשאלתות דרב אחאי**[עד] **פסקו דבמעשר שני ובכרם רבעי** בזמן הזה אמנם יכול לחלל שוה מנה **על שוה פרוטה**. ולפי זה צריך לומר, דאין הכי נמי דההיא דפרק התקבל שפיר הוה **מצי פריך עלה** דאי מיירי במעשר שני בזמן הזה, מה הערמה צריך, אלא דפריך באופן אחר.[עה]

דבר שבמנין, כדאמרינן בפ' קמא דביצה (דף ה: ושם). **וא"ת, ואם לא קדשה מה היו מרויחים עניים, הרי לא יוכלו לאכול בירושלים אם בטלה קדושתה. ויש לומר דיכולין לחלל שוה מנה על שוה פרוטה, כדאמרינן** (ב"מ דף נ.) **'הקדש שוה מנה שחללו על שוה פרוטה מחולל'. ואע"ג דבפרק הזהב** (שם) **פליגי בשחללו אי דיעבד או לכתחילה, הא מסקינן בסוף המקדיש שדהו** (ערכין דף כט.) **דבזמן הזה אפילו לכתחילה. ומיהו אין ראיה מהקדש למעשר שני וכרם רבעי, דפ' התקבל** (גיטין דף סה.) **גבי 'מערימין על מעשר שני', דמשני הכא במאי עסקינן במעשר שני בזמן הזה דרבנן, ופריך ואמה העבריה בזמן הזה מי איכא, הוה לי' לאקשויי ממעשר שני בזמן הזה מה הערמה צריך, והלא על שוה פרוטה יכול לחלל הכל, קרן וחומש. ומיהו בהלכות גדולות ובשאלתות דרב אחאי פסקו דבמעשר שני ובכרם רבעי יכול לחלל שוה מנה על שוה פרוטה, וההיא דהתקבל שפיר הוה מצי פריך עלה:**

[לב.] **מתחיל בתורה ומסיים בנביא. וא"ת, דבכל דוכתא משמע דנביאי עדיף מכתובים, כדאמר** (מגילה דף לא.) **'כתוב בתורה ושנוי בנביאים ומשולש בכתובים', וה"ק קראי דכתיבי בכתובי ברישא והדר בנביאי. וי"ל משום דקראי דתהלים משלי ואיוב קדמו לנביאים. ומה שאנו נוהגים להשלים בתורה, דעבדינן כרבי יוסי, כדאמרינן בגמרא 'המשלים בתורה זריז ומשובח וכן היו ותיקין עושין':**

מתחיל בתורה ומסיים בנביא:

התוס' מקשים על סדר אמירת הפסוקים מתורה כתובים ונביאים - **וא"ת, דבכל דוכתא משמע דנביאי עדיף מכתובים**[עו], **כדאמר** (מגילה דף לא.) 'דבר זה כתוב בתורה, **ושנוי בנביאים, ומשולש בכתובים**'[עז], ומדנקט נביאים ואחר כך כתובים, משמע דנביאים עדיפי, ואילו ה"ק **קראי דכתיבי בכתובי ברישא, והדר בנביאי** [-ואילו הכא קאמר ברישא את הפסוקים הכתובים בכתובים, ואחר כך אומר את הפסוקים הכתובים בנביאים]. **וי"ל, משום דקראי דתהלים משלי ואיוב קדמו לנביאים**[עח], וכיון שהם קדמו, אומרים אותם ברישא, אף על פי שדברי נביאים עדיפים מהם[עט]. **ומה שאנו נוהגים להשלים בפסוק** של תורה לבסוף, משום **דעבדינן כרבי יוסי, כדאמרינן בגמרא** (ע"ג) דהכי קאמר רבי יוסי: 'המשלים בתורה זריז ומשובח, וכן היו ותיקין עושין'[פ].

בשעת גזרת המלכות שנו:

הוקשה לתוס', דלאחר שבטלה גזירת המלכות, מפני מה לא חזרה התקיעה למקומה, ומתרצים - **ואע"פ שעתה בטלה גזרת המלכות**, מכל מקום **לא עבדינן כדמעיקרא** לתקוע בשחרית, **ואע"ג דזריזין מקדימין למצות**[פא]. משום **דחיישינן שמא יחזור דבר לקלקולו**[פב].

ולפירוש הירושלמי[פג] **ניחא טפי**, מה שלא חזרה התקיעה למקומה, **דמפרש שם שמעשה היה שדימו האויבים שנתאספו לתקוע תרועת מלחמה, ועמדו עליהם והרגום, ולכך תקנו תקיעות וברכות במוסף, דכי חזו דקרו בקריאת שמע ומתפללין, וקורין בתורה וחוזרין ומתפללין ותוקעין, אמרי בנימוסייהו אינון עסקין, כלו' בחוקיהם ובתורתם** [-כשהיו האויבים רואים שאחר שנתאספו קראו קריאת שמע והתפללו שחרית, וקראו בתורה וחזרו והתפללו מוסף, ורק אחר כך תקעו, הבינו שבחוקי דתינו אנו עוסקים, ולא בתרועת מלחמה], ולפי שחשש זה שייך גם האידנא, לא חזרה התקיעה למקומה[פד].

ציונים והערות

סח. שם ה. וילפינן לה התם מקראי. **סט. שהרי** התקנה הצריכה להעלותם לירושלים דוקא ולא לפדותם, וכהיום שאין קדושת ירושלים נמצא שאי אפשר להעלותם, וממילא אסורים הם באכילה. **ע. מנה** הוא מאה זוז. **עא. ונמצא** שעדיין שוקי ירושלים מתעטרים בפירות, ורשאים לחללם בירושלים משום שבטלה קדושתה, ומעלים אותם משום שהתקנה לא בטלה (יוס תכוסה, תכמת מנוח). **עב. מעשר** שני ונטע רבעי בכל מקום דין אחד להם, דגמרינן להו אהדדי (נמסכת קידושין נד:) מגזירה שוה ד'קדש קדש' (סוס' נכוכוס ל. ד"ה נמתריה). **עג. בהגהות** ר"ש מדעסוי הקשה, דאי אמרינן קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא א"כ שוב לא יחללו לכתחילה בפרוטה, ומתרץ דמשנה מפורשת היא במסכת מעשר שני (פ"ד מ"ד-מ"ה) דהלקוח בכסף מעשר שני בזמן הזה ירקבו. **עד. פר'** קדושים סי' ק. **עה. ועי'** בביאור הגר"א יור"ד סי' רצ"ד ס"ק כ, שמאריך בזה אם רבעי דומה להקדש או לא. ועיי"ש שרוצה לומר שזה תלוי במחלוקת אם מעשר ממון גבוה או ממון הדיוט. **עו. משום** דמעלת נבואה עדיפא ממעלת רוח הקודש (מסיפא זקנים, עע"ס). **עז. הכי** איתא שם, 'אמר רבי יוחנן, כל מקום שאתה מוצא גבורתו של הקדוש ברוך הוא אתה מוצא ענוותנותו, דבר זה כתוב בתורה, ושנוי בנביאים, ומשולש בכתובים'. **עח. ראה** ב"ב (טו:). **עט. ומשמע** מדברי התוס', שכל פסוקי הכתובים שאנו אומרים, הם מספר תהלים איוב ומשלי, וכן ביאר בערוך לנר, (מלא שהקשה ע"כ לפיזה לורך הוסיכו התוס' מיוב ומשלי, ומס משום שיכול לומר מהם, הלא יכול לומר גם מיהושע ושמואל שקדמו לתהלים, או מדניאל ועזרא שהיו לפחר הנביאים). וכן משמע מלשון הרא"ש שכתב (נסי' ג'): 'אנו נוהגין למימר של כתובים תחילה, משום שאנו אומרים פסוקים הכתובים בספר תהלים, ודוד קדם להני פסוקים דנביאים דאמרינן'. **פ. כוונת** התוס' להקשות, דמאחר שבתפילה אמרינן להו כסדר שנכתבו, א"כ מפני מה מסיים בתורה, וע"ז מתרצים, דמסיימים בתורה משום דר' יוסי כדאמרינן להלן בגמ' (יוס תכוסה). **פא. פסחים** (ד.). **פב. ומצינו** בכמה מקומות שחששו חכמים לכך, ראה עירובין (פפ.), ביצה (ד:), גיטין (ה.). **פג. פ"ד** ה"ח. וראה בירושלמי שם עוד טעם, הובא בדברי הריטב"א בהערה להלן. **פד. קרבן** ראשית. וראה ריטב"א שהאריך לבאר, וזה לשונו: 'הא דלא אמרינן תקיעות ג"כ בשחרית, אמר ר' יוחנן בשעת

הא רבי יהודה הא רבי יוסי:

באים התוס׳ לדון, האם הלכה כר׳ יהודה דסבר דאסור לנשים לקיים מצוות עשה שהזמן גרמא, או כר׳ יוסי דסבר רשות[פה] - **אומר ר״ת, דאע״ג דסתם מתניתין כרבי יהודה, וכפי שדייקה הגמ׳ ׳הא נשים מעכבין׳, מכל מקום הלכה כר׳ יוסי היא, משום דנימוקו עמו[פו]. וכן** משום דמעשה רב[פז], דאמרינן בפרק המוצא **תפלין** (עירובין דף צו. ושם), **דמיכל בת שאול היתה מנחת תפלין[פח], וכן יש להוכיח מאשתו של יונה בן אמיתי הנביא, דאמרינן** שם **שהיתה עולה לרגלים[פט]. וכן יש להוכיח מההוא עובדא דפרק אין דורשין** (חגיגה דף טז: ושם), **דאמר** שם רבי יוסי, ׳סח לי אבא אלעזר, פעם אחת היה לנו עגל של זבחי שלמים, **והבאנוהו לעזרת נשים וסמכו עליו נשים, ולא מפני שסמיכה בנשים, אלא כדי לעשות נחת רוח לנשים׳.**

ובאים התוס׳ לדון האם רשאיות הנשים לברך עליהן ברכת המצוות, אף על פי שאינן מצוות - **ומותרות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, אע״ג דפטורות מן דבר המצוה היא, ואינן אלא מתעסקות בהן[צ]. וכמו מיכל בת כושי[צא], שמסתמא[צב] היתה גם מברכת כשהניחה תפילין[צג].**

התוס׳ מוכיחים זאת - ותדע, דאמרינן בפרק החובל (ב״ק דף פז.), **׳אמר רב יוסף, מעיקרא אמרי מאן דאמר הלכה כרבי יהודה עבדינא יומא טבא לרבנן, דלא מיפקדנא ועבידנא׳[צד], והיינו שרב יוסף היה ׳מאור עיניים׳, ומתחילה סבר שאם ישמע שהלכה כרבי יהודה שאמר שסומא פטור מכל המצוות, אזי יעשה יום טוב, משום שמקיים את המצוות אף על פי שאינו מחוייב בהן, דהרי סומא פטור מן המצוות, ולבסוף כששמע שר׳ חנינא אמר דאדרבה, גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, אמר, שאם ישמע שאין הלכה כרבי יהודה יעשה יום טוב. ומוכיחים התוס׳ - ואם נאמר דבמקום דפטור מן הדבר ועושהו אסור מלברך, אם כן אמאי** קאמר רב יוסף בתחילה, שאם ישמע שהלכה כרבי יהודה, שאמר שסומא פטור מכל המצוות ׳**עבידנא יומא טבא**׳, **והלא היה מפסיד ברכות ציצית ולולב ותפילין ומגילה ונר חנוכה וסוכה והבדלה וקדוש היום וברכות של ק״ש שחרית וערבית וכל הברכות כולן, ואמרינן בפ׳ המניח** (שם דף ל.) ׳**האי מאן דבעי למיהוי חסידא ליקיים מילי דברכות**׳, ומה רווח היה לו בכך שנפטר מהמצוות והפסיד את הברכות. אלא על כרחך משמע, דאף כשסבר שהלכה כרבי יהודה דסומא פטור מכל המצוות, מכל מקום היה מברך על המצוות כשקיים אותן, וממילא הוא הדין לנשים שרשאיות לברך[צה].

ראייה נוספת - ועוד ראיה דהפטור מן המצוה רשאי לברך עליה, **מדאמרינן בפרק ערבי פסחים** (פסחים דף קטז:), **דסומא פטור מלומר ההגדה[צו], ופריך שם מרב יוסף ורב ששת שהיו מאורי עיניים, דהוו אמרי אגדתא כל חד וחד בביתיה, ומדמוציא[צז] אחרים ידי חובתן שמע מינה דמחייבין הם לומר את ההגדה, ומשני משום דקסברי מצה בזמן הזה דרבנן, ואף חיוב אמירת ההגדה בזמן הזה מדרבנן, ומה דאמרינן דסומא פטור מלומר הגדה היינו מדאורייתא. ומוכיחים התוס׳ - אבל ממה שהיו מברכין את כל הברכות הנוהגות באותו הלילה לא מדקדק מידי[צח], שמע מינה דאף היכי דפטירי שרי לברוכי[צט].**

ומבארים התוס׳ היאך מותר לזה שפטור מן המצוה לברך עליה - **ומשום דמברך ברכה שאינה צריכה וקעבר משום ׳בל תשא׳ ליכא, דההיא** אינה אלא **דרשה דרבנן[ק], ומדאורייתא** אין עובר על ׳לא תשא׳ אלא הנשבע לשקר[קא]. **דהא אמר בפרק מי שמתו** (נדרים דף כא.), **׳ספק קרא ברכת אמת ויציב, ספק לא קרא, חוזר וקורא׳, ולא אסרינן לקרות מספק משום ׳לא תשא׳**, אלמא דאינו אלא מדרבנן, ובמקום ספיקא לא אסרו, דהא אינו מוציא שם שמים לשוא, אלא מחמת

[ולג.] **הא רבי יהודה הא רבי יוסי. אומר ר״ת אע״ג דסתם מתניתין כרבי יהודה, הלכה כר׳ יוסי, דנימוקו עמו, ומעשה רב דהמוצא תפלין** (עירובין דף צו. ושם) **מיכל בת שאול היתה מנחת תפלין, ואשתו של יונה שהיתה עולה לרגל, וההוא עובדא דפרק אין דורשין** (חגיגה דף טז: ושם) **דהבאנוהו לעזרת נשים וסמכו עליו נשים כדי לעשות נחת רוח לנשים. ומותרות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, אע״ג דפטורות מן דבר המצוה ההיא ומתעסקות בהן, כמו מיכל בת כושי שהיתה גם מברכת. ותדע, דאמרינן פרק החובל** (ב״ק דף פז.) **׳אמר רב יוסף מעיקרא אמרי מאן דאמר הלכה כרבי יהודה עבדינא יומא טבא לרבנן דלא מיפקדנא ועבידנא׳, ואם במקום דפטור מן הדבר ועושהו אסור מלברך, אם כן אמאי עבידנא יומא טבא, והלא היה מפסיד ברכות ציצית ולולב ותפילין ומגילה ונר חנוכה וסוכה והבדלה וקדוש היום וברכות של ק״ש שחרית וערבית וכל הברכות כולן, ואמרינן בפ׳ המניח** (שם דף ל.) **׳האי מאן דבעי למיהוי חסידא ליקיים מילי דברכות׳. ועוד אמרינן פרק ערבי פסחים** (פסחים דף קטז:) **סומא פטור מלומר ההגדה, ופריך מרב יוסף ורב ששת דהוי אמרי אגדתא כל חד וחד בביתיה, ומדמוציא אחרים ידי חובתן שמע מינה דמחייבין, ומשני משום דקסברי מצה בזמן הזה דרבנן, אבל ממה שהיו מברכין לא מדקדק מידי, שמע מינה היכי דפטירי שרי לברוכי. ומשום דמברך ברכה שאינה צריכה וקעבר משום ׳בל תשא׳ ליכא, דההיא דרשה דרבנן, דהא אמר בפרק מי שמתו** (נדרים דף כא.) **׳ספק קרא אמת ויציב ספק לא קרא חוזר וקורא׳, ולא אסרינן מספק משום ׳לא תשא׳. ומוציא שם שמים**

ציונים והערות

השמד שנו, ופירושו שהי׳ להם שעת השמד שלא היו רשאין לקיים המצות אלא בסתר, ולא היו תוקעין אלא עד חום היום שנתפזרו בני אדם לכאן ולכאן, וכיון שבעונותינו אנו בגלות, ויש לחוש לכך גזירה במקומה עומדת, ולא עוד אלא שכל גזירה שב״ד גוזרין, אע״פ שבטל הטעם, גזירה במקומה עומדת, עד שיעמוד ב״ד ויבטל. ועוד בירושלמי פי׳ שעת השמד היה בענין אחר, דאמר ר׳ יעקב בשם ר׳ יוחנן משום מעשה שהיה, פעם אחת תקעו בראשונה, והיו סבורין שונאין שעליהן באין עמדו עליהם והרגום, תקנו בתפלת מוספין, ומיגו דאינון קרו באוריתא ומצלו, וקרו באוריתא ומפטיר ומצלו, והדר תקעי אמרי בנימוסיהן אינון עסקין. ריב״ל שמע לה מן הדא (תהלים יז ו). שמעה ה׳ צדק וכו׳ הקשיבה רנתי זה רנון תורה, האזינה תפלתי זה מוסף, מה כתיב בתריה מלפניך משפטי יצא. ולפי הני טעמי שפיר נהיגינן לאומרן במוסף, דאכתי איכא למיחש לשונאים ולדרשא דר׳ יהושע׳. **פה. ועי׳** בעירובין צו. תוד״ה מיכל בת כושי, שמביאים את שיטת רש״י, דטעם האיסור לר׳ יהודה משום דהוי כתוספת על דברי תורה, והתוס׳ חולקים על כך, ולדעתם האיסור הוא רק במצוות שיש בהם סרך איסור, כגון סמיכה דמיחזי עבודה בקדשים, ותפילין, משום דצריכים לזה גוף נקי ונשים אין זריזות וכו׳ עיי״ש. **פו. עירובין** יד:, גיטין סז. (ופירש שם רש״י: ׳נימוקו עמו - פירושו עמו למת טעם לכל דבריו שהיה מייסד מת דבריו׳. ובמסכת עירובין נה. כתב רש״י: ׳נימוקו עמו - טעמו, במסכת גיטין (סז.) מוזה שנתן של חכמים, ופירש ר׳ יוסי נימוקו עמו. וים וקו - דבר יסד בקו המתקולת׳), ב״ק כד., והקשה בפני יהושע, דמה בכך דרבי יוסי נימוקו עמו, הא מכל מקום הלכה כסתם משנה אף במקום שרבי יוסי נחלק בברייתא. וכבר הקשה כן ברשב״א, ותירץ, דכיון דהך מלתא דתינוקות לא שמעינן אלא מדיוקא, אינו חשוב כסתם משנה. **פז. היינו** מה שמצינו שעשו כן למעשה, מוכיח ביותר שכן היא ההלכה. וראה שבת כא., קכו:, ב״ב קל:, נדה סה:. ועיין ברכי יוסף אורח חיים סימן תקפט ס״ק ב. **פח. ביום** תרועה כתב, דראיה זו אפשר לדחות, שמא סבירא לה למיכל כמ״ד תפילין לאו זמן גרמא היא, (רמה שכח סב., עירובין צו., מנחות לו:), ועיקר הראיה מאשתו של יונה. **פט. ואשה** אינה חייבת בעלייה לרגל, שהרי ׳יראה כל ׳זכורך׳ כתיב (שמות כג יז, לד כג, דברים טז טז). **צ. דסוף** סוף כיון שמקיימת את המצוה יש לה שכר, וכדמשמע מלישנא דאמרינן ׳גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה׳, דמשמע דמיהא אף לשאינו מצווה יש שכר, וכיון שיש לה שכר יכולה לומר ׳רציונו׳ (תהלים קמה טז). **צא. מיכל** בת כושי היא מיכל בת שאול, כדכתיב (תהלים ז ו) על דברי כוש בן ימיני, דהיינו שאול, כדאמרינן באלו מגלחין (מועד קטן טז:) (רש״י עירובין שם). **צב. תום׳** עירובין שם, תוס׳ הרא״ש. וכן כתב בשו״ת הרשב״א חלק א סימן קכג: ׳והסכמתי כדברי מי שאומר שאם רצו עושות כל מצוות ומברכות, ממעשה דמיכל בת שאול שהיתה מנחת תפילין דלא מיחו בידה אלא כרצון חכמים עבדא, וסתמא דמילתא כיון דמנחת מברכת׳. ובראש״ש מסכת קידושין פרק א סימן מט כתב: ׳רבינו תם היה אומר דנשים יכולות לברך על כל מצוות עשה שהזמן גרמא וכו׳, ועוד הביא ראיה מדאמרינן בפ׳ בתרא דעירובין (דף צו.), דמיכל בת שאול היתה מנחת תפילין ולא מיחו בידה חכמים, לרבי יוסי דאמר נשים סומכות רשות, אבל רבי יהודה פליג עליה התם ואמר מיחו, ומסתבר למימר דמה שמיחו מפני שהיתה מברכת, שמע מינה לדרבי יוסי שרי לברוכי׳. **צג. דכיון** שהתורה התירה להן לקיים מצוות עשה שהזמן גרמן, ורק לא חייבה אותן, נמצא שכשמקיימות אותן מקיימות מצוה, ושפיר יכולות לומר ׳רציונו׳ (רשב״ם), ובמחזור ויטרי (עמ׳ 413) כתב: ׳ומאחר דמקיימת מצוה היא אי אפשר בלא ברכה׳. **צד. הכי** איתא שם: ׳ר׳ יהודה אומר: סומא אין לו בושת, וכן היה רבי יהודה פוטרו מכל מצות האמורות בתורה. אמר רב שישא בריה דרב אידי, מאי טעמא דר׳ יהודה, אמר קרא (דברים ו ו) וזאת המצוה החקים והמשפטים, כל שישנו במשפטים ישנו במצות וחקים, וכל שאינו במשפטים אינו במצות וחקים. אמר רב יוסף, מריש הוה אמינא מאן דאמר הלכה כר׳ יהודה, דאמר סומא פטור מן המצות, קא עבדינא יומא טבא לרבנן. מ״ט, דלא מפקדינא וקא עבדינא מצות, והשתא דשמעית להא דר׳ חנינא, דאמר ר׳ חנינא גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, מאן דאמר לי אין הלכה כרבי יהודה, עבדינא יומא טבא לרבנן. מ״ט, דכי מפקדינא אית לי אגרא טפי׳. וכתב במהרש״א, דרב יוסף נתכוין אם תהא הלכה כרבי יהודה בדבר זה, שסומא פטור מכל המצוות, ולא כרבי יהודה בדינים אחרים, שהרי אם תהא הלכה כרבי יהודה גם לענין נשים שאסורות לסמוך, א״כ יהא אסור לקיים את המצוות משום איסור בל תוסיף (לעיטא רש״י), וודאי שיהא אסור לברך עליהן. **צה. ביום** תרועה הקשה, שמא עדיין יש לומר דאף על פי שהיה מפסיד את הברכות, מכל מקום שמח בזה שקיים את המצוות אפילו כשלא היה מצווה, ושמא מעלה זו גדולה ממעלת הברכה, ותירץ, דכיון שאין אנו יודעים מתן שכרן של מצוות, לא היה לו לעשות יום טוב אם הפסיד את הברכות, דמי יימר מה חשיב יותר. **צו. דגבי** הגדה כתיב כתיב (שמות יג ח), ׳וְהַגַּדְתָּ לְבִנְךָ בַּיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר בַּעֲבוּר זֶה׳ עָשָׂה ה׳ לִי בְּצֵאתִי מִמִּצְרָיִם׳, וגבי בן סורר ומורה כתיב (דברים כא כ), ׳בְּנֵנוּ זֶה׳ סוֹרֵר וּמֹרֶה׳, מה להלן פרט לסומא (סדליפין נפתהדמין מה:), אף כאן פרט לסומין. **צז. בתום׳** הרא״ש איתא: ׳ומדהוציאו׳. **צח. דאמירת** הגדה לאו דוקא היא, אלא כלומר היו עושים את כל הסדר, ומוציאים את הרבים ידי חובתם בברכות (מיוחסי הר״ן). וביעב״ץ כתב: ׳כלומר דודאי היו מברכים כשהיו מוציאים אחרים ידי חובתם׳. **צט. בשפת** אמת הקשה: ׳קשה לי מ״ש התוס׳ להוכיח מדלא דייק הגמ׳ בפסחים על גוף הברכה שהיו ר״י ור״ש מברכין, והלא אם הדין דרשות מוציא דרבנן או מאיזה טעם אחר, עכ״פ כיון דמוציאין אחרים שפיר לא הוי לבטלה, דאף אם נשים אין מברכין מ״מ אי היו יכולין להוציא אחרים ודאי מברכין בעבור האחרים, וא״כ ע״כ הוכרחו בגמ׳ לדייק רק ע״ז היאך מוציאין אחרים, וצ״ע׳. **ק. כדאמרינן** בברכות (ג.): ׳כל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא׳. **קא. ולא** חשיב ברכה לבטלה, כיון שמברך

ספק. ואין לומר שתהא אסורה לברך משום דהוי כמוציא שם שמים לבטלה, דאסרינן זאת בפ"ק דתמורה (דף ג. ד.) מדכתיב 'את ה' אלהיך תירא'[קב], זה אינו, משום דהני מילי דאסרינן להוציא שם שמים לבטלה, זהו דוקא כשמזכיר את השם בלא ברכה, אבל אם מברכת, אף על פי שאינה חייבת בכך, אין זה מיקרי לבטלה.

התוס' דוחים את הראיה מסומא - ומיהו אין כל כך ראיה מסומא לאשה שכשם שהוא רשאי לברך כך גם האשה רשאית. דאע"ג דסומא פטור מדאורייתא מכל המצוות, מדרבנן מיהא חייב, כדמוכח ההיא דערבי פסחים דלעיל, דמשני 'קסברי רב ששת ורב יוסף מצה בזמן הזה דרבנן, ולכך היו יכולין להוציא אחרים'. ש"מ דאינהו [-רב ששת ורב יוסף] נמי מחייבי מדרבנן, והיו יכולים להוציא אחרים כיון שאף אותם אחרים לא היו מחוייבים בזמן הזה אלא מדרבנן, וכיון דמחייבי מדרבנן יכולין שפיר לברך, כמו בנר חנוכה וכל מצות דרבנן, וכדאמרינן בפרק במה מדליקין (שבת כג.) 'היכן ציונו, מ'לא תסור'[קג]. מה שאין כן באשה שאינה מחוייבת כלל, שמא אינה רשאית לברך, דאינה יכולה לומר 'וציונו'[קד].

התוס' דוחים את הדחייה, ומקיימים את הראיה מסומא - ומיהו יש לדחות, דרשות יכול להוציא בר חיובא דרבנן, כמו שמצינו בקטן דמברך לאביו ברכת המזון, בפרק מי שמתו (גרסות דף כ:), וכן עולה הקטן למנין שבעה קרואים, ומברך וקורא בתורה ומוציא את הרבים ידי חובתם[קה], וכן מוציא אחרים ידי חובתן בקריאת המגילה לר' יהודה, כדתנן במגילה (דף יט.), וכיון שכן, יש לומר דלעולם רב ששת ורב יוסף לא היו מחוייבים כלל, וכוונת הגמ' שם היא, דכיון דמצה בזמן הזה דרבנן, יכלו רב ששת ורב יוסף להוציאם ידי חובתם, כיון שרשות מוציא בר חיובא דרבנן. וחזרה הראיה למקומה, דכשם שרב ששת ורב יוסף שהיו פטורים לגמרי בירכו באמירת ההגדה, כך רשאיות הנשים לברך אף על פי שפטורות[קו].

התוס' מביאים ראיה אחרת שסומא חייב במצוות מדרבנן, ונמצא ששוב אין להביא ראיה מסומא לאשה - אבל יש לדקדק מדתנן בפרק הקורא את המגילה עומד (סס דף כ. וסס) 'ר' יהודה אומר כל שלא ראה מאורות מימיו לא יפרוס על שמע'[קז], משום שמימיו לא נהנה מהם[קח], משמע הא ראה מאורות מימיו, אף על גב דנסתמו עיניו לאחר זמן, פורס. ואמאי, והא היה פוטר רבי יהודה סומא מכל המצות שבתורה, כדקתני בפרק החובל (ג"ק דף פז.), ואם כן מה לי בכך שראה מאורות, הא עתה סומא הוא, והיאך יכול לברך בברכות קריאת שמע. אבל אי מדרבנן מיהא חייב במצוות, יהא ניחא מה שיכול להוציא אחרים בברכות קריאת שמע, כיון שהסומא חייב מדרבנן, ומוציא אחרים ידי חובתם בברכות קריאת שמע שאינן אלא מדרבנן. ולפי זה צריך לומר, דמה שאמר רב יוסף 'מעיקרא אמרי מאן דאמר הלכה כרבי יהודה עבדינא יומא טבא לרבנן דלא מיפקדנא ועבידנא', היינו שאינו חייב מדאורייתא, ומש"ה היה שמח רב יוסף במאי דמדאורייתא לא מיפקד ועביד, אף על פי שחייב הוא מדרבנן, ומשום הכי היה יכול לברך בכל מצות, ויכול היה לומר 'וצונו', כיון דמחייב מדרבנן, כדקאמר בפ' במה מדליקין (שבת דף כג.), לגבי ברכת 'אשר קדשנו במצוותיו וציונו להדליק נר חנוכה' - 'היכן צונו, מלא תסור'[קט]. אבל אשה אפילו מדרבנן לא מיחייב' אמצות עשה שהזמן גרמא, כדמוכח בפרק מי שמתו (גרסות דף כ:) גבי הא דאמר רב אדא בר אהבה נשים חייבות בקדוש היום, דפריך עלה, והא מצות עשה שהזמן גרמא היא, ובעי למימרא דמה דאמר חייבות היינו מדרבנן, ופריך עלה [דא"כ] כל מצות עשה שהזמן גרמא ניחייבו מדרבנן[קי], אלמא דלמסקנת הגמ' שם, נשים אינן חייבות אפילו מדרבנן. וכן לענין סוכה מוכח בהדיא בריש סוכה (דף כ:), דאפילו מדרבנן לא מיחייבא[קיא]. ואם כן היכי אמרה 'וצונו'.

התוס' דוחים את הראיה האחרונה שרצו להוכיח שסומא חייב במצוות מדרבנן - ומיהו בירושלמי[קיב] משני שינויא אחרינא אקושיא דרבי יהודה שפטר את הסומא מכל המצוות, אדר' יהודה דכל שלא ראה מאורות מימיו אינו פורס על שמע, שמכך יש לדייק שסומא חייב במצות קריאת שמע, דפריך לה בירושלמי, דמשמע הא ראה מאורות מימיו ואחר כך נסתמא פורס על שמע, ואמאי, והא סומא הוא, ומשני לה דהא דאמר רבי יהודה דכל שלא ראה מאורות מימיו אינו פורס על שמע, ביושב בבית אופל קאמר, וכך אני אומר לפרש את דברי רבי יהודה, היושב בבית אופל ולא ראה מאורות מימיו לא יפרוס על שמע. משמע שר"ל, דהך 'שלא ראה מאורות מימיו' דקאמר רבי יהודה, היינו כגון שנולד במערה, ואינו סומא, ומשום הכי אינו פטור מכל המצוות, אבל אינו פורס על שמע, כיון שלא נהנה מן המאורות מימיו. ובמגילה[קיג] נמי פריך לה בירושל' עלה דההיא דרבי יהודה, ואין גרסות הירושל' מכוונות לא במכות ולא במגילה. ונמצא דלפי הירושלמי שוב איכא למימר דלעולם סומא פטור אף מדרבנן מכל המצוות, וכיון שכן חזרה הראיה מסומא לאשה למקומה, דכשם שהסומא שפטור לגמרי מכל המצוות יכול לברך עליהן אם מקיימן, כך גם האשה.

התוס' חוזרים ומקיימים את הראיה לפי הבבלי, ונמצא ששוב אין להביא ראיה

לבטלה דאסרינן בפ"ק דתמורה (דף ג. ד.) מדכתיב 'את ה' אלהיך תירא', הני מילי בלא ברכה. ומיהו אין כל כך ראיה מסומא לאשה, דאע"ג דסומא פטור מדאורייתא, מדרבנן מיהו חייב, כדמוכח ההיא דערבי פסחים דמשני 'קסברי רב ששת ורב יוסף מצה בזמן הזה דרבנן' ולכך היו יכולין להוציא אחרים, ש"מ דאינהו נמי מדרבנן, וכיון דמחייבי מדרבנן יכולין לברך, כמו בנר חנוכה וכל מצות דרבנן. ומיהו יש לדחות, דרשות יכול להוציא בר חיובא דרבנן, כמו קטן דמברך לאביו בפרק מי שמתו (גרסות דף כ:), ועולה למנין שבעה, ומוציא אחרים ידי חובתן במגילה לר' יהודה דתנן במגילה (דף יט.). אבל יש לדקדק מדתנן בפרק הקורא את המגילה עומד (סס דף כ. וסס) 'ר' יהודה אומר כל שלא ראה מאורות מימיו לא יפרוס על שמע', משמע הא ראה אף על גב דנסתמו עיניו פורס, ואמאי, והא פוטר רבי יהודה סומא מכל המצות שבתורה בפרק החובל (ג"ק דף פז.), אבל אי מדרבנן חייב ניחא, ומש"ה היה שמח רב יוסף במאי דמדאורייתא לא מיפקד ועביד, משום הכי היה יכול לברך בכל מצות ויכול לומר וצונו, כיון דמחייב מדרבנן, כדקאמר בפ' במה מדליקין (שבת דף כג.) 'היכן צונו - מלא תסור', אבל אשה אפילו מדרבנן לא מיחייב' אמצות עשה שהזמן גרמא, כדמוכח בפרק מי שמתו (גרסות דף כ:) גבי נשים חייבות בקדוש היום, דבעי למימרא מדרבנן, ופריך עלה [דא"כ] כל מצות עשה שהזמן גרמא ניחייבו מדרבנן, ולענין סוכה מוכח בהדיא בריש סוכה (דף כ:) דאפילו מדרבנן לא מיחייבא, היכי אמרה 'וצונו'. ומיהו בירושלמי משני שינויא אחרינא אקושיא דרבי יהודה אדר' יהודה דכל שלא ראה מאורות, דפריך לה בירושלמי, ומשני לה ביושב בבית אופל, כך אני אומר היושב בבית אופל לא יפרוס על שמע, משמע שר"ל שלא ראה מאורות מימיו - שנולד במערה ואינו סומא. ובמגילה נמי פריך לה בירושל' עלה דההיא, ואין גרסות הירושל' מכוונות לא במכות ולא במגילה.

ציונים והערות

על המצוה שעושה אע"פ שפטור, (לשון התוס' נעירובין, ומולי זו כוונתם כאן, דאם כן קשה דעל כל פניס מקור מדרבנן).
קב. הכי כתיב (דברים ו יג): 'את ה' אלהיך תירא ואותו תעבד ובשמו תשבע'. **קג. תוס'** הרא"ש, וכן הוא להלן בתוס'. **קד. תוס'** הרא"ש, וכן הוא להלן בתוס'. **קה. כדאמרינן** במגילה (כג.). **קו. בשפת** אמת הקשה: 'מאוד יש לתמוה בזה, חדא מ"ש דרשות מוציא חיובא דרבנן, הא מפורש שם בברכות טעמא דקטן מברך לאביו, משום דאתי דרבנן ומפיק דרבנן הואיל דהגיע לחינוך, ובמגילה האריכו התוס' ומסקי דגם בהגיע לחינוך פליגי, דלת"ק תרי דרבנן, לא מפיק חד דרבנן, עכ"פ מה ראי' איכא דרשות מוציא. שנית, מ"ש 'אבל יש לדקדק מפריסת שמע' תמוה, דהא גם פ"ש דרבנן הוא, א"כ י"ל ג"כ כנ"ל משום דרשות מוציא דרבנן, אך י"ל כיון דמפורש שם במשנה דקטן אינו פורס על שמע א"כ רשות לא מפיק. איברא דהתוס' במגילה שם כ' דגם לר"י קטן שהגיע לחינוך אינו פורס ע"ש, כיון דהוי תרי דרבנן ע"ש, ולכן שפיר קשיא להו למה סומא מפיק [ולא ס"ל לחלק כמ"ש התוס' במגילה (יט:) דסומא עדיף מקטן משום שכבר נתחייב], אבל א"כ גם בראי' ראשונה שהביאו מפסחים סגי, ולמה כתבו אבל יש לדקדק, וצע"ג'. **קז. פרישת** שמע', היינו קריאת ברכות שמע בקול רם להוציא את השומעים ידי חובתם. (רמב"ם הלכות תפילה פרק ח הלכה ה). 'הוא יברך הזבח (ס"ח ט יג) מתרגמינן יפרוס על נכסתא', מיסוד ר' יהודה בן ברזילי ע"כ (הגהות מיימוניות שם). **קח. שם** בגמ' (מד:), והובא להלן בתוס'. **קט. הכי** איתא שם: 'אמר רב חייא בר אשי אמר רב, המדליק נר של חנוכה צריך לברך וכו'. מאי מברך, אשר קדשנו במצוותיו וצונו להדליק נר של חנוכה, והיכן צונו, רב אויא אמר מ'לא תסור' (דברים יז יא). רב נחמיה אמר (דברים לב ז) 'שאל אביך ויגדך זקניך ויאמרו לך'. **קי. הכי** איתא שם: 'אמר רב אדא בר אהבה, נשים חייבות בקדוש היום דבר תורה. אמאי, מצות עשה שהזמן גרמא הוא, וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, אמר אביי מדרבנן. אמר ליה רבא והא דבר תורה קאמר, ועוד, כל מצות עשה נחייבינהו מדרבנן. אלא אמר רבא אמר קרא (שמות כ ז) זָכוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ, וּשְׁמוֹר אֶת יוֹם הַשַּׁבָּת לְקַדְּשׁוֹ (דברים ה יא) - כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, והני נשי, הואיל ואיתנהו בשמירה, איתנהו בזכירה'. **קיא. הכי** איתא שם: 'סוכה שהיא גבוהה למעלה מעשרים אמה פסולה, ורבי יהודה מכשיר עד ארבעים וחמשים אמה. אמר רבי יהודה מעשה בהילני המלכה בלוד, שהיתה סוכתה גבוהה מעשרים אמה, והיו זקנים נכנסין ויוצאין לשם, ולא אמרו לה דבר. אמרו לו משם ראיה, אשה היתה ופטורה מן הסוכה. אמר להן והלא שבעה בנים הוו לה. ועוד, כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים. למה לי למיתני ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים, הכי קאמר להו, כי תאמרו בנים קטנים היו, וקטנים פטורין מן הסוכה, כיון דשבעה הוו - אי אפשר דלא הוי בהו חד שאינו צריך לאמו. וכי תימרו קטן שאינו צריך לאמו מדרבנן הוא דמיחייב, ואיהי בדרבנן לא משגחה - תא שמע ועוד כל מעשיה לא עשתה אלא על פי חכמים'. אלמא דהיא ודאי לא היתה מחוייבת לישב בסוכה אפילו מדרבנן. **קיב. מכות** פ"ב ה"ה. **קיג. פ"ד** ה"ז.

מסומא לאשה - ומיהו בגמ' דידן במגילה (דף כד:), **לא משמע הכי דמיירי ביושב** בבית אפל, **אלא משמע דמיירי בסומא ממש. דמפרש טעמא דר' יהודה שאמר** דמי שלא ראה מאורות מימיו לא יפרוס על שמע, **משום דאינו נהנה מן המאורות.** **ומפרש** שם, **ורבנן** דפליגי עליה דרבי יהודה ואמרו שרשאי הוא לפרוס על שמע, סברו דאף על פי שלא ראה מאורות מימיו, מכל מקום **אית ליה הנאה** מהם, כר' יוסי **שראה סומא** שהולך בלילה **ואבוקה בידו, ואמר לו בני אבוקה זו למה לך, אמר לו כל זמן שאבוקה זו בידי, רואין אותי בני אדם ומצילים אותי מן הפחתים ומן הברקנים**קיד שלא אכשל בהם, ומשום כך יכול לברך על המאורות, כיון שמאירים לבריות ועל ידם בני אדם רואים אותו ומצילים אותו ממכשולים. ולטעם זה, אילו היה רבי יהודה מיירי ביושב במערה ולא בסומא ממש וכפירוש הירושלמי, לא הוה אתי שפיר טעמייהו דרבנן שנחלקו על רבי יהודה, שהרי **באדם שרואה יפה אלא שנולד במערה ולא ראה מאורות מעולם, לא** שייך לומר **האי טעמא** שנהנה במה שרואים אותו ומצילים אותו ממכשולים. נמצא דלפירוש הבבלי דרבי יהודה מיירי בסומא ממש, מוכרחים אנו לבאר, דלכל הפחות מדרבנן מחוייב הוא במצוות, דאם לא כן יקשה מדוע זה שראה מאורות ולאחר זמן נסתמא יכול לפרוס על שמע, וכפי שנתבאר לעיל, וכיון שכן, שוב יש לחלק בין סומא שרשאי לברך מחמת חיובו מדרבנן, לאשה שפטורה לגמרי ואינה יכולה לומר 'וציונו'.

במגילה. ומיהו בגמ' דידן במגילה (דף כד:) לא משמע הכי, אלא משמע דמיירי בסומא ממש, דמפרש טעמא דר' יהודה משום דאינו נהנה מן המאורות, ומפרש ורבנן - אית ליה הנאה, כר' יוסי שראה סומא ואבוקה בידו, ואמר לו בני אבוקה זו למה, אמר לו כל זמן שאבוקה זו בידי רואין אותי בני אדם ומצילים אותי מן הפחתים ומן הברקנים, ובאדם שרואה יפה אלא שנולד במערה ולא ראה מאורות מעולם, לא שייך לומר האי טעמא שנהנה במה שרואים אותו ומצילים אותו ממכשולים. נמצא דלפירוש הבבלי דרבי יהודה מיירי בסומא ממש, מוכרחים אנו לבאר, דלכל הפחות מדרבנן מחוייב הוא במצוות, דאם לא כן יקשה מדוע זה שראה מאורות ולאחר זמן נסתמא יכול לפרוס על שמע, וכפי שנתבאר לעיל, וכיון שכן, שוב יש לחלק בין סומא שרשאי לברך מחמת חיובו מדרבנן, לאשה שפטורה לגמרי, ואינה יכולה לומר 'וציונו'.

אגב כך, מבארים התוס' מפני מה באמת חייבו חכמים את הסומא במצוות, ולא חייבו את האשה - **ולפי מה שפי' דסומא חייב מדרבנן ואשה פטורה, יש ליתן טעם בדבר** במה **דהחמירו רבנן בסומא** וחייבוהו במצוות, יותר מאשה שלא חייבוה, **משום דסומא הוי מינא דבר חיובא**, שהרי כל בני מינו מחוייבים במצוות מדאורייתא, ומשום כך החמירו עליו חכמים. מה שאין כן באשה, שכל בנות מינה פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן, לא ראו חכמים צורך להחמיר עליהן לחייבן מדרבנן. **ועוד טעם שהחמירו בסומא, כדי שלא יראה כנכרי, דאם פטרת ליה לסומא בכל המצות, נמצא דאינו נוהג בתורת ישראל כלל, אבל אשה אי פטרת לה בכל מצות עשה שהזמן גרמא, יש לה עדיין מצות שאין הזמן גרמא דמחייבת בהו.**

התוס' מביאים ראיה אחרת, שנשים רשאיות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא - **ור"י ב"ר יהודה מביא ראיה דנשים מברכות על כל מצות עשה שהזמן גרמא, מדאמרינן** (מגילה דף כג.), **'הכל עולין למנין שבעה** קרואים לתורה ומברכים לפניה **ואפי' אשה ואפי' קטן'.** אלמא דהאשה מברכת על קריאת התורה, **ואע"ג דאשה אינה מצווה לעסוק בתורה, כדאמר בפרק קמא דקדושין** (דף לג.), **ובריש בכל מערבין** (עירובין כו.)קטו, והוא הדין דרשאית לברך על כל מצוות עשה שהזמן גרמן.

ואינה יכולה לומר 'וציונו'.

חכמים את הסומא במצוות, ולא חייבו את האשה - ולפי מה שפי' דסומא חייב מדרבנן ואשה פטורה, יש ליתן טעם בדבר במה דהחמירו רבנן בסומא וחייבוהו במצוות, יותר מאשה שלא חייבוה, משום דסומא הוי מינא דבר חיובא, שהרי כל בני מינו מחוייבים במצוות מדאורייתא, ומשום כך החמירו עליו חכמים. מה שאין כן באשה, שכל בנות מינה פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן, לא ראו חכמים צורך להחמיר עליהן לחייבן מדרבנן. ועוד טעם שהחמירו בסומא, כדי שלא יראה כנכרי, דאם פטרת ליה לסומא בכל המצות, נמצא דאינו נוהג בתורת ישראל כלל, אבל אשה אי פטרת לה בכל מצות עשה שהזמן גרמא, יש לה עדיין מצות שאין הזמן גרמא דמחייבת בהו.

התוס' דוחים את הראיה - **ואור"ת דאין זו ראיה, דברכת התורה לפניה ולאחריה לאו משום מצות תלמוד תורה היא באה, שהרי אפילו אם ברך ברכת הערב נא, או נפטר באהבה רבהקטז, חוזר ומברך כשעולה לתורה. ותדע שכן הוא, שהרי במקום שאין לוי אלא כהן וישראל, דינא הוא דחוזר הכהן וקורא במקום לוי, ומברך שנית, אע"פ שכבר ברך בקריאה ראשונהקיז**, אלמא דברכה זו אינה משום תלמוד תורה.

ברך ברכת הערב נא, או נפטר באהבה רבהקטז, חוזר ומברך כשעולה לתורה. ותדע שכן הוא, שהרי במקום שאין לוי אלא כהן וישראל, דינא הוא דחוזר הכהן וקורא במקום לוי, ומברך שנית, אע"פ שכבר ברך בקריאה ראשונהקיז, אלמא דברכה זו אינה משום תלמוד תורה.

דחייה נוספת - ועוד יש לדחות את הראיה משם, **דאיכא למימר דהא דאשה עולה למניין שבעה, היינו דוקא באמצע העולים, שלא היו רגילים האמצעיים לברך, אלא הראשון והאחרון, כדאיתא בפרק הקורא את המגילה עומד** (דף כא.) **'תנא, הפותח**, היינו העולה לתורה ראשון, **מברך ברכה שלפניה**, היא ברכת 'אשר בחר בנו' וכו', **והחותם**, היינו העולה לתורה אחרון, **מברך ברכה שלאחריה'**, היא ברכת 'אשר נתן לנו' וכו'. **והאידנא כולהו** [-היינו כל שבעת הקרואים] **מברכין** לפניה ולאחריה, **גזירה משום הנכנסים** לאחר שבירך הפותח, שיסברו שאין מברכים לפניה, **ומשום היוצאים** קודם שיברך המסיים, שיסברו שאין מברכים לאחריה, ואם כן אפשר לומר דהא דאשה עולה, היינו באמצע העולים, שאז אינה מברכת.

במקום לוי ומברך אע"פ שכבר ברך בקריאה ראשונה. ועוד, דאיכא למימר דהא דאשה עולה היינו באמצע, שלא היו רגילים לברך, כדאיתא בפרק הקורא את המגילה עומד (מגילה דף כא.) **'תנא פותח מברך לפניה וחותם מברך לאחריה', והאידנא כולהו מברכין גזירה משום הנכנסים ומשום היוצאים. ומיהו 'עולין למנין שבעה' משמע בסוף שבעה. ומקטן דמברך ברכת המזון אף על פי שהוא פטור אין ראיה לאשה, דקטן בא לכלל חיוב וחייב לחנכו ואינו מוזהר על 'לא תשא':**

התוס' דוחים את הדחייה השניה - **ומיהו 'עולין למנין שבעה' משמע אף בסוף שבעה**, ואם כן הרי היא מברכת.

התוס' שוללים להביא ראיה מקטן לאשה - **ומקטן דמברך ברכת המזון אף על פי שהוא פטורקיח, אין ראיה לאשה שאף היא** תהא רשאית לברך במקום שהיא פטורה, דקטן שאני כיון **שבא לכלל חיוב** לכשיגדל, **וחייב לחנכו** עתה בברכה, וגם **אינו מוזהר על 'לא תשא'**, שהרי קטן הוא, מה שאין כן באשה.

תניא נמי הכי מתעסקים בהם: שני גירסות כתובים בגמ', ומתוך פ"הקיט משמע שכך היה הגירסא שלו: 'מתעסקין בהן עד שילמדו אפילו בשבת, ואין מעכבין התינוקות מלתקוע בשבת ואין צריך לומר בי"ט, הא גופא קשיא, אמרת מתעסקין עד שילמדו אפילו בשבת, אלמא לכתחילה אמרי' [תקעו], והדר תני אין מעכבים, עיכובי הוא דלא מעכבין, הא לכתחילה לא אמרינן זילו תקעו, ל"ק, כאן בקטן שהגיע לחינוך, כאן בקטן שלא הגיע לחינוך'. ופי' בקונטרס, דבקטן שהגיע לחינוך מתעסקים בהן עד שילמדוקכ וכ"ש שאין מעכבים, ובקטן שלא הגיע לחינוך אין מעכבים ואין מסייעים.

תניא נמי הכי מתעסקים בהם. שני גירסות כתובים, ומתוך פ"ה משמע שכך היה הגירסא: 'מתעסקין בהן עד שילמדו אפילו בשבת ואין מעכבין התינוקות מלתקוע בשבת ואין צריך לומר בי"ט הא גופא קשיא אמרת מתעסקין עד שילמדו אפילו בשבת אלמא לכתחילה אמרי' [תקעו] והדר תני אין מעכבים עיכובי הוא דלא מעכבין הא לכתחילה לא אמרינן זילו תקעו ל"ק כאן בקטן שהגיע לחינוך כאן בקטן שלא הגיע לחינוך'. ופי' בקונטרס שהגיע לחינוך מתעסקים בהן עד שילמדו וכ"ש שאין מעכבים, ובקטן שלא הגיע לחינוך אין מעכבים ואין מסייעים.

ומקשים התוס', היאך מותר להתעסק עם קטן שהגיע לחינוך - **ודבר תימה הוא, האיך יכול לומר דבקטן שהגיע לחינוך מתעסקים ואפילו בשבת, והלא אין מצות היום בשופר**, שהרי גזרו חכמים על תקיעת שופר בשבתקכא, ונמצא דכשיגדל הקטן יהא אסור לתקוע בשבת, ומה חינוך שייך בדבר שכשיגדל יהא אסור לעשותו.

ודבר תימה הוא, האיך יכול לומר דבקטן שהגיע לחינוך מתעסקים ואפילו בשבת, והלא אין מצות היום בשופר, שהרי גזרו חכמים על תקיעת שופר בשבתקכא, ונמצא דכשיגדל הקטן יהא אסור לתקוע בשבת, ומה חינוך שייך בדבר שכשיגדל יהא אסור לעשותו.

ציונים והערות

קיד. הם בורות וקוצים. **קטו. וכדילפינן** לה בקידושין (פו:): 'איהי מנלן דלא מיחייבא, דכתיב ולימדתם ולמדתם, כל שמצווה ללמוד מצווה ללמד, וכל שאינו מצווה ללמוד אינו מצווה ללמד. ואיהי מנלן דלא מיחייבה למילף נפשה, דכתיב ולימדתם ולמדתם, כל שאחרים מצווין ללמדו מצווה ללמד את עצמו, וכל שאין אחרים מצווין ללמדו אין מצווה ללמד את עצמו. ומנין שאין אחרים מצווין ללמדה, דאמר קרא ולמדתם אותם את בניכם - ולא בנותיכם'. **קטז. כדאמרינן** בברכות (יז): 'השכים לשנות, עד שלא קרא קריאת שמע צריך לברך, משקרא קריאת שמע אינו צריך לברך, שכבר נפטר באהבה רבה'. **קיז. כדאמרינן** בגיטין (נט:). **קיח. כדאמרינן** לעיל מההיא דברכות (כ:). **קיט. לג:** ד"ה קטן. **קכ. היינו** שאומרים להם תקעו בענין זה וזה, אבל אין הגדול תוקע להם, שאין אומרים לאדם עמוד וחטא כדי שיזכה הקטן (מיוסי הר"ן). **קכא. כדלעיל** (נט:).

התוס' מוסיפים להקשות, מפני מה אסור להתעסק עם קטן שלא הגיע לחינוך - ועוד קשה, **דגבי קטן שלא הגיע לחינוך קתני, 'אין מעכבים מלתקוע בשבת', ומשמע אבל לכתחילה לא** מתעסקים עמהם, **ואמאי** אסור להתעסק עמהם, **הא אפילו בהגיע לחינוך שרי להתעסק בו כדי שילמדו**, וכל שכן בשלא הגיע לחינוך, דמה סברא היא שיהא אסור להתעסק עם קטן שלא הגיע לחינוך, והרי אין אנו מצווים על חינוכו.

התוס' מיישבים את הקושיא השניה - ומיהו **י"ל לפי', דהאי דלכתחילה לא אמרי' להו לקטנים שלא הגיעו לחינוך תקעו, היינו דאין צריך לומר להם תקעו, דלא מחייב ללמדו לתקוע כיון דעדיין לא הגיעו לחינוך, אבל איסורא ליכא.** נמצא דלרש"י קטן שלא הגיע לחינוך אין מסייעים לו ואין מונעים אותו מלתקוע בשבת, וזהו מה ששנינו 'אין מעכבים מלתקוע בשבת', וקטן שהגיע לחינוך, מחמת מצות חינוך יש מצוה להתעסק עמו וללמדו לתקוע אפילו בשבת, וזהו מה ששנינו 'מתעסקין בהן עד שילמדו'.

התוס' חולקים על רש"י - **ונראה לי** לפרש **איפכא, דקטן שהגיע לחינוך אין מעכבים בשבת, אבל לכתחילה לא אמרינן להו תקעו, כיון דאיכא איסורא** דרבנן לתקוע בשבת, **וליכא מצות חינוך, ומכל מקום לא מחייב להפרישו**, שאין זה איסור גמור ככל שאר איסורים, כיון **דאי לא היתה שבת** היום **היה מצות היום בשופר. וקטן שלא הגיע לחינוך מתעסקים עמו**, כלומר **שרי להתעסק עמו אפילו בשבת, ולאו משום דמחייב להתעסק.**

התוס' מוכיחים את פירושם מגירסא אחרת - **וגירסא אחרת הכתוב בספרים מוכחא כפירוש זה, שכתוב בהן 'תניא מתעסקין בהן עד שילמדו אפילו בשבת, ואין מעכבין את התינוקות מלתקוע בי"ט, הא בשבת מעכבים, הא אמרת רישא אפי' בשבת אין מעכבים, ל"ק, כאן בקטן שהגיע לחינוך כאן בקטן שלא הגיע לחינוך**'[קכב]. ולגירסא זאת ודאי אי אפשר לפרש דהסיפא המחלקת בין שבת ליום טוב מיירי בלא הגיע לחינוך, דלגביו אין חילוק בין יום טוב לשבת[קכג], **ועל כרחך** דהסיפא מיירי בהגיע לחינוך, והרישא דאמרה דגם בשבת אין מעכבין מיירי בלא הגיע לחינוך, ואין הכוונה 'מתעסקין' שמחמת מצות חינוך יש מצוה להתעסק, כפירוש רש"י, אלא דשרי להתעסק, וממילא אף לגירסתנו יש לפרש כן[קכד].

התוס' מקשים על פירושם - **ואע"ג דתניא ביבמות בפ' חרש** (דף קיד.) **'לא יאמר אדם בשבת לתינוק, הבא לי מפתח הבא לי חותם** דרך רשות הרבים, **אלא** מניחו תולש **ומניחו זורק' כשעושה כן מדעת עצמו, ומוקי לה אביי** להא דקתני מניחו תולש ומניחו זורק, **בתולש בעציץ שאינו נקוב** שאינו אסור אלא מדרבנן, **וזורק בכרמלית דרבנן**, ומשום הכי מניחו לעשות ואין חייב להפרישו, **כי היכי דלא תפשוט מינה דאף קטן האוכל נבילות** שאיסורם דאורייתא **אין ב"ד מצווין להפרישו. ומשמע דאיסורא דרבנן נמי לא ספינן ליה בידים**, אלא אם עושה כן מעצמו אין מונעים אותו, ואם כן יקשה, היאך מתעסקים עמו לתקוע בשבת, והרי חכמים גזרו על התקיעה. ויש לומר, **דמכל מקום שרי להתעסק בו לתקוע אפי' בשבת, כיון דזמנין איכא מצוה בתקיעת שופר**קכה, כגון בפני בית דין, שבפני בית דין מצוה לתקוע אפילו בשבת, **ולא דמי לשאר איסורים** שאין בהם שייכות מצוה כללקכו.

התוס' מביאים ראיה לפירושם - **וכמו שפי' מוכח בריש ערכין** (דף ג: ושם), **דההיא דמעכבים**קכז את התינוקות מלתקוע מתוקמא **בקטן שהגיע לחינוך, דאמרינן התם 'הכל חייבים בתקיעת שופר**, ומקשה שם הגמרא 'הכל' לאתויי מאי, ומשני דאתי **לאתויי קטן שהגיע לחינוך, דתנן אין מעכבין התינוקות לתקוע**. אלמא דהא דקתני 'אין מעכבין', קאי בקטן שהגיע לחינוך, ודלא כרש"י שפירש דהא דאין מעכבין מיירי בקטן שלא הגיע לחינוךקכח קכט.

שיעור תרועה כשלש יבבות:

התוס' מבארים את שיעור התקיעה והתרועה - **פירש בקונטרס**, דשלשה יבבות ששנינו, הם **שלשה קולות בעלמא**, וכל קול הוא שיעור **כל שהוא. ולקמן** (דף לד.) **אמרינן**, דאתקין רבי אבהו בקסרי שיתקעו קשר"ק קש"ק קר"ק, משום דמסופק ב'תרועה' דקאמר קראקל **אי תרועה ממש היא**, דהיינו **מה שאנו קורין תרועה, דהוא ילולי יליל, או** שמא 'תרועה' דקרא הוא מה שאנו קורין **שברים, דגנוחי גנח**, והוא ארוך מעט יותר מתרועה, **או שמא שברים ותרועה שניהם יחד צריך לתרועה, דדלמא** 'תרועה' דקאמר קרא הוא **גנוחי גנח וילולי יליל יחד**. נמצא שלשם 'תרועה' שאמרה התורה, יכולים להיות שלשה ביאורים: א. מה שאנו קוראים תרועה. ב. מה שאנו קוראים שברים. ג. שברים ותרועה יחדיו.

ואומרים התוס' - ולפי זה **צריך ליזהר בשברים שלא יהא מאריך על כל אחד בפני עצמו כג' יבבות של שלשה קולות כל שהואקלא, דאם כן נעשה תקיעה ולא שברים**, דהא אמרינן במתניתין דשיעור תקיעה כתרועה ושיעור תרועה כג' יבבות[קלב].

ועוד, דגבי קטן שלא הגיע לחינוך קתני 'אין מעכבים מלתקוע בשבת', אבל לכתחילה לא, אמאי, הא אפילו בהגיע לחינוך שרי להתעסק בו כדי שילמדו. ומיהו י"ל לפי', דהאי 'לכתחילה לא אמרי' להו תקעו', היינו דאין צריך לומר להם תקעו, דלא מחייב ללמדו כיון דעדיין לא הגיעו לחינוך, אבל איסורא ליכא. ונראה לי איפכא, דקטן שהגיע לחינוך אין מעכבים בשבת אבל לכתחילה לא אמרינן להו תקעו כיון דאיכא איסורא דרבנן, ומכל מקום לא מחייב להפרישו, דאי לא שבת היה מצות היום בשופר, וקטן שלא הגיע לחינוך מתעסקים עמו, כלומר שרי להתעסק עמו אפילו בשבת, ולאו משום דמחייב להתעסק.

וגירסא אחרת הכתוב בספרים מוכחא כפירוש זה, שכתוב בהן 'תניא מתעסקין בהן עד שילמדו אפילו בשבת, ואין מעכבין את התינוקות מלתקוע בי"ט, הא בשבת מעכבים, הא אמרת רישא אפי' בשבת אין מעכבים, ל"ק, כאן בקטן שהגיע לחינוך כאן בקטן שלא הגיע לחינוך'[קכב]. **ולגירסא זאת ודאי אי אפשר לפרש דהסיפא המחלקת בין שבת ליום טוב מיירי בלא הגיע לחינוך, דלגביו אין חילוק בין יום טוב לשבת[קכג], ועל כרחך דהסיפא מיירי בהגיע לחינוך, והרישא דאמרה דגם בשבת אין מעכבין מיירי בלא הגיע לחינוך, ואין הכוונה 'מתעסקין' שמחמת מצות חינוך יש מצוה להתעסק, כפירוש רש"י, אלא דשרי להתעסק, וממילא אף לגירסתנו יש לפרש כן[קכד].**

התוס' מקשים על פירושם - ואע"ג דתניא ביבמות בפ' חרש (דף קיד.) **'לא יאמר אדם בשבת לתינוק, הבא לי מפתח הבא לי חותם** דרך רשות הרבים, **אלא** מניחו תולש **כן נעשה תקיעה ולא שברים, דהא שיעור תקיעה כתרועה ושיעור תרועה כג' יבבות**[קלב].

ציונים והערות

קכב. ויש חילוק בין גירסא שלפנינו לגירסא האחרת בשני דברים: א. דלגירסא שלפנינו בין ברישא ובין בסיפא אין חילוק בין שבת ליו"ט, אלא דברישא כתוב מתעסקין, ובסיפא כתוב אין מעכבין, ולהגירסא האחרת ברישא כתוב אפילו בשבת, ובסיפא כתוב רק יו"ט ולא שבת. ב. דלגירסא שלפנינו קושית הגמ' היתה מהא דברישא איתא מתעסקין, דמשמע לכתחלה, ובסיפא איתא אין מעכבין, דמשמע רק בדיעבד. ולהגירסא האחרת הגמ' לא מדייקת מהרישא דהכוונה לכתחילה, אלא הקושיה היא כפשוטה, דברישא איתא אין מעכבין אפילו בשבת, ובסיפא איתא דרק ביו"ט אין מעכבין ובשבת מעכבין. **קכג. דבאיסור** דרבנן לכו"ע אין ב"ד מצווין להפריש קטן שלא הגיע לחינוך (מהרש"ם). **קכד. מיהו** יש חילוק בין הגירסאות, דלגירסתנו גם בהגיע לחינוך אין מעכבין אפי' בשבת, וכהטעם שכתבו התוס' כיון דאי לא שבת היה מצות היום בשופר, ולהגירסא השניה לא ס"ל טעם זה, ובשבת כן מעכבין בהגיע לחינוך. **קכה. בראי"ש** ורשב"א וחידושי הר"ן כתבו, כיון דמדאורייתא מצוה היא, אלא שחכמים גזרו עליה. **קכו. במלא** הרועים ביאר, דכיון דפעמים שיש מצוה בתקיעה, הרי היא דרגה אחת יותר משאר האיסורים, ולפיכך בקטן שהגיע לחינוך אין מפרישים אותו מלתקוע, ובשלא הגיע לחינוך מסייעים אותו. אמנם אליבא דרש"י לא היה מסתבר לתוס' לומר דכיון דפעמים שיש מצוה בתקיעה נאמר דיש מצות חינוך בקטן שהגיע לחינוך, דהרי סוף סוף עתה שאינו בפני בית דין ליכא מצוה. **קכז. 'מעכבין'** שנקטו התוס' לאו דוקא הוא, דהא סבירא להו דקטן שהגיע לחינוך אין מעכבין, אלא כוונתם דהך סיפא דקתני בה לישנא דמעכבין, מיירי בקטן שהגיע לחינוך (מהרש"ם). וע"ע בתוס' ערכין ב: ד"ה אין מעכבין, ובשטמ"ק שם אות יב. **קכח. ביום** תרועה דחה ראיה זו, דיש לומר דכוונת הגמ' היא על המשך המשנה, דקתני ומתעסקים עמהם עד שילמדו, (וכ"כ בשטמ"ק ערכין ג, מוס' י"ב בשם מוס' הרמ"ם) וע"ע קרבן ראשית. **קכט. וצע"ק**, דהגמ' רוצה להביא שם ראי' ממשנה זו, שקטן שהגיע לחינוך חייב בתקיעת שופר, והרי במשנה איתא רק שאין מעכבין אותם מלתקוע, אבל מנלן שיש מצוה לחנכם בזה. ואולי י"ל, דההוכחה היא משום דאם לא היה מצוה לחנכם, היה צריך לעכב בידם, דהרי יש איסור דרבנן לתקוע בלא מצוה, ובפרט לגירסתנו דגם בשבת אין מעכבין בהם אף דבשבת אין מצוה, וע"כ ההיתר מטעם שכתבו התוס' דאי לא שבת היום היה מצות היום בשופר, והיינו דגם הקטן היה חייב אז בשופר, ומזה יש ראיה שקטן שהגיע לחינוך חייב בתקיעת שופר. **קל. היינו** הא דכתיב (במדבר כט ו) 'יוֹם תְּרוּעָה יִהְיֶה לָכֶם'. וראה בגמ' (לג: ד.). וכתב בריטב"א: 'ונראין דברים שהשבר קטן מתקיעה, דאי לא, הוי ליה תקיעה, וגם גדול הוא מן היבבה של בני אדם, וכיון שכן נמצא שהשבר אינו אלא כדי ב' יבבות ויותר מעט, אבל לא ג' יבבות שלימות'. ועיין אלף למטה סי' תקצ ס"ק א שכתב, דכיון דאפיקתיה מכח אחד אוקמיה אשתי כוחות, דכח כל שהוא אי אפשר לחלקו לחצאין. **קלא. פירוש** שלש יבבות שהן שלש כוחות כל שהוא (קרבן נתנאל פוס מ). **קלב. במהרש"א** תמה, הרי בתקיעות דתש"ת ודאי שאין התרועה כג' יבבות.

ונראה שחייב אדם להאריך בתקיעה של קשר"ק יותר משל קש"ק, ובשל קש"ק יותר משל קר"ק. דהא אמרינן במתניתין דשיעור תקיעה כתרועה, וקשר"ק אנו עושים משום ספיקא דגנוח וילול, דשמא 'תרועה' דקאמר קרא היינו גנוחי וילולי, כלומר מה שאנו קוראים שברים ותרועה יחד, נמצא שצריך להאריך בתקיעות של קשר"ק, כשיעור שלשה שברים וג' יבבות, שהרי שניהם יחד חשובים כ'תרועה', והתקיעה צריכה להיות לכל הפחות כשיעור תרועה. וכן בתקיעות של קש"ק צריך להאריך כשיעור ג' שברים, דהא עבדינן קש"ק משום ספיקא דגנוחי גנח, דשמא 'תרועה' דקאמר קרא היינו גנוחי, כלומר מה שאנו קוראים שברים. וכן בתקיעות של קר"ק צריך להאריך כשיעור תרועה שהוא ילולי ילול, דשמא 'תרועה' דקאמר קרא היינו ילולי, כלומר מה שאנו קוראים תרועה. וכיון שה'תרועה' משתנית גודלה, דבסדר תר"ת הרי היא כג' כוחות בעלמא, ובסדר תש"ת היא מעט יותר, ובסדר תשר"ת עוד יותר, נמצא שאף התקיעה שלפניה ושלאחריה משתנית גודלה, וכפי ששנינו ששיעור תקיעה הרי היא כתרועה.

ומיהו אם מאריך בכל התקיעות כתקיעות קשר"ק הארוכות, אין לחוש, דיכול להאריך כמו שירצה, כדתנן 'מי שתקע בראשונה ומשך בשניה כשתים, אין בידו אלא אחת', אלמא דאחת מיהא יש בידו אף על פי שארוכה היא[קלג]. ומטעם זה נמי אין לחוש אם עשה ארבעה וחמשה שברים, שהרי השברים במקום תרועה הם, ואם עושה ארבעה או חמשה שברים הוי לה כולהו כתרועה אריכתא, וכמו שאנו מאריכין ביבבות ועושים בתרועה יותר מג' קולות[קלד]. התוס' חולקים על רש"י בשיעור יבבא - ורוב"א והר"י בן הר"ר מאיר מפרשים, דיבבא היא שלש כחות של כל שהוא[קלה], נמצאת תרועה שהיא כג' יבבות, הרי היא תשע כחות כל שהן, ושיעור תקיעה שלפניה ושלאחריה כך היא, שהרי שיעור תקיעה כתרועה. ולפירושם אין לחוש אם מאריך קצת בשברים עד שיהא כל שבר מעט פחות משיעור ט' כוחות כל שהן. וצריך למשוך לתקיעה של קשר"ק לפירושם כשיעור ג' שברים ותשע כחות[קלו], דהיינו כנגד השברים והתרועה יחד, שהרי שניהם יחד חשובים כ'תרועה', והתקיעה צריכה להיות לכל הפחות כשיעור תרועה. ומי שלא משך התקיעות כשיעור הזה של ט' כוחות, ומשך קצת בשברים בכל שבר יותר משיעור ג' כוחות, לא קיים מצוה לא כמר [-כריב"א וריב"ם שאמרו ששיעור התקיעה בט' כוחות], ולא כמר [-כרש"י שסבר ששיעור התקיעה כג' כוחות], דלהריב"א והריב"ם לא יצא ידי חובת תקיעה, כיון שהיתה פחות משיעור ט' כוחות, ולרש"י לא יצא ידי חובת תרועה, כיון שהיתה יותר משיעור ג' כוחות ודינה כתקיעה. ורבינו חננאל פי' כפירוש הקונטרס.

כתרועה ושיעור תרועה כג' יבבות. ונראה שחייב אדם להאריך בתקיעה של קשר"ק יותר משל קש"ק ובשל קש"ק יותר משל קר"ק, דהא שיעור תקיעה כתרועה, וקשר"ק אנו עושים משום ספיקא דגנוח וילול, נמצא שצריך להאריך בתקיעות של קשר"ק כשיעור שלשה שברים וג' יבבות, ובתקיעות של קש"ק כשיעור ג' שברים, דהא עבדינן קש"ק משום ספיקא דגנוחי גנח, ובתקיעות של קר"ק כשיעור תרועה שהוא ילולי ילול. ומיהו אם מאריך בכל התקיעות כתקיעות קשר"ק אין לחוש, דיכול להאריך כמו שירצה, כדתנן 'ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת'. ומטעם זה נמי אין לחוש אם עשה ארבעה וחמשה שברים, שהשברים במקום תרועה, והוי לה תרועה אריכתא כמו שאנו מאריכין ביבבות. וריב"א והר"י בן הר"ר מאיר מפרשים דיבבא היא שלש כחות של כל שהוא, נמצאת תרועה תשע כחות, ושיעור תקיעה כך היא. ולפירושם אין לחוש אם מאריך קצת בשברים. וצריך למשוך לתקיעה של קשר"ק לפירושם כשיעור ג' שברים ותשע כחות, ומי שלא משך התקיעות כשיעור הזה ומשך קצת בשברים לא קיים מצוה לא כמר ולא כמר. ורבינו חננאל פי' כפירוש הקונטרס. ועכשיו נוהגין לתקוע בישיבה לאחר קריאת התורה שלשים קולות, ג' קשר"ק וג' קש"ק וג' קר"ק, ובתפלה תוקעין אמלכיות קשר"ק, ואזכרונות קש"ק, ואשופרות קר"ק. ולפום סוגיא דכולה פירקין היה ראוי לתקוע בשעת תפלה אמלכיות קשר"ק קש"ק קר"ק וכן אזכרונות וכן אשופרות או לאחר תפלה כולהו, אבל קודם תפלה לא אשכחן, כדתנן 'מי שבירך ואח"כ נתמנה לו שופר', אלא אשכחן בפרק קמא לעיל (דף טו.) 'למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין ותוקעין ומריעין כשהן עומדין, כדי לערבב את השטן', והיינו כדעבדינן. ומיהו לכאורה נראה לתקוע בתפלה כמו כן אמלכיות זכרונות ושופרות קשר"ק קש"ק קר"ק אכל חד

מעתה מבארים התוס' את סדר התקיעות - ועכשיו נוהגין לתקוע בשעת ישיבה, לאחר קריאת התורה, שלשים קולות, שהם ג' קשר"קלז, וג' קש"ק, וג' קר"ק, והם נקראים 'תקיעות דמיושב', להבדילם מתקיעות דמעומד שתוקעים בסדר התפילה, ואחר כך בתפלה, בשעת חזרת הש"ץ, תוקעין אמלכיות קשר"ק, ואזכרונות קש"ק, ואשופרות קר"ק, שהם עשר קולות, ויחד עם תקיעות דמיושב הם ארבעים קולות.

התוס' מקשים על מנהגנו לתקוע קודם התפילה - ולפום סוגיא דכולה פירקין, היה ראוי לתקוע בשעת תפלה אמלכיות קשר"ק קש"ק קר"ק, וכן אזכרונות, וכן אשופרות, או לאחר תפלה כולהו, אבל קודם תפלה לא אשכחן שצריך לתקוע כלל, כדתנן 'מי שבירך ברכות מלכיות זכרונות ושופרות בתפילת מוסף, ואח"כ נתמנה לו שופר' וכו', אלמא דעיקר תקיעה בשעת הברכה נתקנה.

התוס' מביאים טעם למנהגנו - אלא אשכחן בפרק קמא לעיל (דף טו.), 'למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין, וחוזרים ותוקעין ומריעין כשהן עומדין, כדי לערבב את השטן'[קלח]. והיינו כדעבדינן, שאנו תוקעים כשאנו יושבים וחוזרים ותוקעים כשאנו עומדים.

התוס' חולקים על מנהגנו - ומיהו לכאורה נראה דיש לתקוע בתפלה כמו כן אמלכיות זכרונות ושופרות, קשר"ק קש"ק

ציונים והערות

כל שהן, שהרי ודאי ששיעור ג' שברים הוא יותר מג' יבבות, והתוס' עצמם כתבו בהמשך דבריהם ששיעור התקיעה משתנית לפי שיעור התרועה שבאותו הסדר, ורש"י שכתב דשיעור תרועה כג' יבבות דהיינו ג' כוחות בעלמא, לא כתב כן אלא על מתניתין דאיירי בתר"ת. ותירץ, דשמא זהו מה שכוונו התוס' בהמשך דבריהם וכתבו 'ונראה שחייב אדם להאריך' וכו', דהיינו דנראה ששיעור התקיעה משתנית לפי שיעור התרועה שבאותו הסדר, וחייב להאריך בתקיעה כפי אורך התרועה שבאותו הסדר, ולפי זה באמת יהא אפשר להאריך בשבר יותר מג' כוחות כל שהן. והקשו בקרבן ראשית ומשמרות כהונה על תירוצו, דהא להלן בשיטת הר"י והריב"ם כתבו התוס' דלשיטתם שיבבא היא כג' כוחות כל שהן, אין לחוש אם מאריך קצת בשברים, הרי שלא חזרו בהם התוס' ממה שכתבו דלשיטת רש"י אין להאריך בשבר יותר מג' כוחות, וכן הקשה ביום תרועה, דאין מסתבר לומר שחזרו בהם התוס' בהמשך דבריהם. ותירץ בספר קובץ על י"ד, דכוונת המהרש"א לומר דבמה שכתבו התוס' 'ונראה שחייב אדם להאריך' וכו', באו לומר שיכול להאריך בשבר כג' כוחות, אבל לא יותר, משום ששיעור גנוחי גנח אינו אלא מעט יותר מילולי ילול, ורק לפירוש הר"י והריב"ם ששיעור התקיעה אינו פחות מט' כוחות, יהא מותר להאריך יותר מג' כוחות. וכקושיית המהרש"א הקשה בהגהות אשר"י סי' י בשם מהרי"ח, (והביאו במרדכי פי' תשכ, ובמהרש"ל), ובב"י וב"ח סי' תקצ, ובקרבן נתנאל אות ל. ותירץ בב"י, דאידי דבתקיעה של תר"ת שיעור התקיעה הוא כג' כוחות בעלמא, לפיכך צריך שלא יאריך כשיעור זה גם בתקיעה של תש"ת. וראה עוד בזה בפני יהושע, לבושי שרד, מג"א ס"ק ב, יד אפרים, בגדי ישע על המרדכי סי' תשכ אות ד, ערוך לנר בשם הריטב"א, שפת אמת. ולהלכה נחלקו בזה המחבר ורמ"א בסי' תקצ סעיף ג. **קלג. בב"ח** סי' תקצ הקשה מה ראיה היא, שמא דוקא בתקיעה האחרונה יכול להאריך כיון שאין זה גורם שום הפסק, אבל אם יאריך בתקיעה הראשונה, נמצא שמפסיק בינה לתרועה בקול שאינו צריך. ותירץ, דראייתם היא ממה דקתני ברישא דמתניתין 'תקע בראשונה והאריך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת', דלכאורה התיבות 'תקע בראשונה' יתירות הן, והבינו התוס' שכוונת המשנה לומר, דממה שכפל בתקיעה האחרונה את שיעור התקיעה הראשונה, יש הוכחה שכוונתו היתה שתעלה לו התקיעה האחרונה כשתיים, ומכל מקום אינה עולה לו אלא לתקיעה אחת, (וכן פירשו הרמב"ן לעיל מ"מ, הריטב"א הרמ"ה והר"ן כאן), אלמא דמאריכות התקיעה האחרונה לבדה אי אפשר להבין שכוונתו היתה שתעלה לו לשתי תקיעות, ואם היה שיעור לתקיעה, אם כן היה לנו להוכיח מאריכות התקיעה האחרונה לבדה שנתכוין שתעלה לו כשתיים, ולא היתה המשנה צריכה לכתוב 'תקע בראשונה', ומזה הוכיחו התוס', שגם לתקיעה הראשונה אין שיעור למעלה. ובקרבן נתנאל אות נ הביא את דבריו והקשה עליהם, ותירץ את קושייתו באופן אחר, ודחה בשפת אמת את דבריו. **קלד. דכשם** שיכול להאריך בתקיעה, כך יכול להאריך בשברים או בתרועה, דהא שיעור תקיעה כתרועה (קרבן נתנאל שם ס). והקשה בשפת אמת, שמא רק בתקיעה יכול להאריך, כיון דסוף סוף כולה תקיעה אחת היא, אבל אם עושה ארבעה או חמשה שברים, שמא נחשב דבר זה כמוסיף, וכעושה שתי תרועות שפסול לשיטת הרמב"ן. ותירץ דבנשימה אחת אף להרמב"ן כשר, עע"ש. **קלה. כתב** בשפת אמת: 'לכאורה תמוה מאין הרגלים לומר כך. ואפשר דקשיא להו הא דאמר אביי בהא ודאי פליגי, ומשמע דמ"מ ברישא בשיעור תקיעה כתרועה קאי אביי בתי' קמא, וכן פי' רש"י, ולכאורה תמוה, כיון דלמתני' תרועה ג' יבבות ולברייתא תרועה ג' שברים, ממילא א"ש טפי לומר דגם ברישא בהא פליגי דשברים ארוכין ג"פ מיבבות, ושפיר קאמר תנא דידן שיעור תקיעה כג' תרועות, ולתנא דברייתא תקיעה כתרועה דאידי ואידי חד שיעורא היא, ולכך פי' הריב"א והריב"ם דיבבא ג' כוחות, נמצא אורך תרועה כשברים, ועיקר החילוק הוא דזה נחלק לט', וזה לג', והכל שעור א' ודוק' (והביאו בשיטת הר"ן בשם הרמב"ד). **קלו. ולא** נתבאר בדברי התוס' שיעור השברים כמה כוחות הם, וראה בב"ח סי' תקצ דהם לכל הפחות ט' כוחות, שהרי השברים אינם פחותים מהיבבות, וכל יבבא היא ג' כוחות, ותמה על השולחן ערוך שכתב י"ב כוחות (וכ"כ המג"א ומ"ב שם דלי"ל י"ח כוחות, והיינו מעט יותר מי"ח כוחות, שהרי השברים מרוכים מעט יותר), וראה עוד שפת אמת. **קלז. התוס'** מנו כאן את השברים והתרועה כשני קולות, ויש מהראשונים שנחלקו בזה, וסברו דכיון שתוקעים את שניהם מחמת ספק תרועה, א"כ צריכים שניהם להחשב כקול אחד, ונפקא מינה לענין אם צריכים לעשותם בנשימה אחת, עי' טור או"ח סי' תקצ, ובית יוסף שם, וריטב"א כאן. **קלח. וכתב** שם ברש"י (טו:): 'כדי לערבב - שלא ישטין, כשישמע ישראל מחבבין את המצוות

קר"ק אכל חד וחד, כדי לצאת מספק דרבי אבהו דמספקא ליה מהי התרועה האמורה בתורה, ומטעם זה ראוי שבכל ברכה יתקעו את כולם, ולא כמנהגנו שבמלכויות תוקעים קשר"ק ובזכרונות קש"ק ובשופרות קר"ק. ובערוך פי', שבאמת היו עושין כן לתקוע בכל ברכה קשר"ק קש"ק קר"ק. שפי' בערך 'ערב', דהלז' דמחמרי [ועבדי] שלשים קולות כדיתבין, קודם התפילה, ושלשים קולות בתפילת לחשקלט, ושלשים קולות על הסדר, בעת חזרת הש"ץ, עושים כן כנגד מאה פעיות דפעיא אימיה דסיסראקמ, דשלש פעמים שלשים עולים תשעים, ואלין [עשרה] קולות הנותרים אינון כשגומרין כל התפלה, וכדאמרינן לעיל (ג.) דכי מסיים שליחא דציבורא תקיעה ביבנה, לא שמע איניש קל אוניה מקול תקיעא דיחידאי, ואז מיתבעי למיהוי [עשרה] קולות, שהם תשר"ת תש"ת תר"ת, והם יחד מאה קולות.

התוס' מקשים על סדר התקיעות שאנו נוהגים בשעת התפילה - ועל מנהג שלנו היה תמיה ר"ת, דהרי קשר"ק של מלכיות, וקש"ק דזכרונות, וקר"ק דשופרות, פותרין זה את זה, דאי תרועה האמורה בתורה פירושה גנח ויליל, אם כן כולהו תקיעות בעי למיעבד קשר"ק, ולא רק בברכת מלכיות, ואי תרועה האמורה בתורה פירושה גנח לחוד, אם כן כולהו בעי למיעבד קש"ק, ולא רק בברכת זכרונות, ואי תרועה האמורה בתורה פירושה יליל, אם כן כולהו קר"ק, ולא רק בברכת שופרות, ואיך נהגו לעשות תקיעות הסותרות זו את זו, שנמצא שבאופן זה לא קיימו מצות תקיעה אלא באחת מן הברכות, ובשתים הנותרות ודאי לא יצאו ידי חובה.

התוס' מביאים את מנהג רבינו תם - והנהיג רבינו תם במקומינו, לתקוע גם אזכרונות ואשופרות קשר"ק בלבד, כמו שנהגו לתקוע במלכיות וכדלעיל, דהשתא נפיק בכל ברכה מכל ספיקי, שהרי תקע שברים ותרועה בכל ברכה. וליכא באופן זה אלא חשש הפסק, שאם תרועה האמורה בתורה שברים היא, נמצא שמפסיק בתרועה בין השברים לתקיעה שלאחריה, וכדלהלן בגמ' (לד.). ומכל מקום בהכי סגי, אף על פי שיש כאן חשש הפסק, כדי שלא לשנות את המנהג ביותר, דהא אמרינן (להלן לד:), דאם שמע תשע תקיעות בט' שעות ביום יצא בדיעבד, והן אמנם דלכתחילה בעינן שיתקע תשר"ת לחוד ותש"ת לחוד ותר"ת לחוד, וכפי שתיקן ר' אבהו, מכל מקום כיון שכבר תקעו כסדר בתקיעות דמיושב, אין מדקדקים בכך בתקיעות דמעומדקמא.

וחד, כדי לצאת מספק דרבי אבהו. ובערוך פי' שהיו עושין כן, שפי' בערך ערב דהלין דמחמרי [ועבדי] שלשים כדיתבין ושלשים בלחש ושלשים על הסדר כנגד מאה פעיות דפעיא אימיה דסיסרא, ואלין [עשרה] אינון כשגומרין כל התפלה קול תקיעא דיחידאי מיתבעי למיהוי [עשרה] תשר"ת תש"ת תר"ת, והם מאה. ועל מנהג שלנו היה תמיה ר"ת, דקשר"ק של מלכיות וקש"ק דזכרונות וקר"ק דשופרות סותרין זה את זה, דאי גנח ויליל - כולהו בעי למיעבד קשר"ק, ואי גנח לחוד - כולהו בעי למיעבד קש"ק, ואי יליל - כולהו קר"ק. והנהיג רבינו תם במקומינו לתקוע גם אזכרונות ואשופרות קשר"ק כמו במלכיות, דהשתא נפיק מכל ספיקי וליכא אלא הפסק, ובהכי סגי שלא לשנות המנהג ביותר, דהא אמרינן 'שמע תשע תקיעות בט' שעות ביום יצא'. ונראה שיש קצת ליתן טעם על המנהג שלנו, דסבר לה כמאן דאמר בסמוך 'אחת מדברי תורה ושתים מדברי סופרים', וכיון שעשו בישיבה כל הספיקות של תורה ושל סופרים, לא חשו לחזור ולעשות בשעת תפלה אלא ספיקא דאורייתא. ובקדושת דאגן הסהר שעשה ר' שמשון ב"ר יונה כתיב 'נוי ארבעים קולות בהריענו', והיינו כמנהגינו. וכן בסדר רב עמרם, אלא שכתב דבסוף מריע תרועה אחת בלא תקיעה. וא"ת, אהנך דישיבה היכי נפיק, הא תניא בס"פ (דף לד:) 'תקיעות וברכות של ראש השנה ויום הכפורים מעכבות זו את זו', אלמא בעידן צלותא בעי למיעבד. לאו פירכא היא, דאע"ג דמשמע מתוך פי' הקונטרס דאם בירך ולא תקע או תקע ולא בירך - פירוש בירך מלכיות זכרונות ושופרות, אי אפשר לומר כן, דהתניא לקמן (שם) 'שתי עיירות באחת תוקעין ובאחת מברכין כשהוא הולך הולך למקום שתוקעין ואין הולך למקום שמברכין', ותנן 'מי שבירך ואח"כ נזדמנה לו שופר', משמע שבלא שופר יכול לברך, אלא תקיעות וברכות מעכבות זו את זו והיינו שהתקיעות מעכבות זו את זו והברכות מעכבות זו את זו, כשמברך מלכיות זכרונות ושופרות

התוס' מיישבים את מנהגנו - ונראה שיש קצת ליתן טעם על המנהג שלנו שאנו תוקעין אמלכיות קשר"ק, ואזכרונות קש"ק, ואשופרות קר"ק. (דסבר לה) [דסבירא לקמב] כמאן דאמר בסמוך (לד.) 'אחת מדברי תורה ושתים מדברי סופרים', דהיינו שמן התורה אין צריך לתקוע אלא סדר אחד של תר"ת, וחכמים הוסיפו עוד שני סדרים, וכיון שעשו בתקיעות דישיבה כל הספיקות של תורה ושל סופרים, שתקעו שלשים קולות, שוב לא חשו לחזור ולעשות בשעת תפלה אלא ספיקא דאורייתאקמג, והיות ומדאורייתא אין חייבים לתקוע אלא סדר אחד, לכן תוקעים במלכויות תשר"ת, ובזכרונות תש"ת, ובשופרות תר"ת, דממא נפשך יצא באחת מהן[קמד]. ובקדושת דאגן הסהר שעשה ר' שמשון ב"ר יונה כתיב 'נוי ארבעים קולות בהריענו', והיינו כמנהגינו, שאנו תוקעים שלשים קולות קודם התפילה, ועוד עשרה בחזרת הש"ץקמה. וכן כתב בסדר רב עמרם[קמו], אלא שכתב דבסוף מריע תרועה אחת בלא תקיעה, כדי לערבב את השטן[קמז].

התוס' מקשים היאך יוצאים בתקיעות שלא על סדר הברכות - וא"ת, אהנך תקיעות דישיבה היכי נפיק, הא תניא בס"פ (דף לד:) 'תקיעות וברכות של ראש השנה ויום הכפורים מעכבות זו את זו', אלמא בעידן צלותא בעי למיעבד לתקיעה, ואם תוקע קודם התפילה בלא ברכות מלכיות זכרונות ושופרות, הברכות מעכבות את התקיעות. ויש לומר דלאו פירכא היא, דאע"ג דמשמע מתוך פי' הקונטרס[קמח] דמה שאמרנו אם בירך ולא תקע או תקע ולא בירך דלא יצא ידי חובתו, ד'בירך' פירושו בירך ברכת מלכיות זכרונות ושופרות, ולפי פירושו משמע, שאם תקע בלא ברכות לא יצא ידי חובתו, אי אפשר לומר כן, דהתניא לקמן (שם) דאם היו לפניו 'שתי עיירות, באחת תוקעין ובאחת מברכין ברכת מלכיות זכרונות ושופרות, כשהוא הולך, הולך למקום שתוקעין ואין הולך למקום שמברכין', לפי שהתקיעות מדאורייתא הן, והברכות אינן אלא מדרבנן. ואילו היו הברכות מעכבין את התקיעות, איך יצא ידי חובתו במה שילך למקום שתוקעים. ראיה נוספת - ותנן נמי במתניתין 'מי שבירך ואח"כ נזדמנה לו שופר' וכו', משמע שבלא שופר יכול לברך, ודלא כרש"י. אלא מה ששנינו 'תקיעות וברכות מעכבות זו את זו', היינו שהתקיעות מעכבות זו את זו והברכות מעכבות זו את זו, דכשמברך מלכיות זכרונות ושופרות,

אוצר החכמה
18/06/2018

ציונים והערות

מסתתמין דבריו'. ובטור כתב (תורת חיים סימן תקפה): 'פירוש למה תוקעין מיושב קודם מוסף וחוזרין ותוקעין על סדר ברכות, למה מקדימין לתקוע מיושב, כדי לערבב השטן. פי' כדי שיתערבב מיד בתקיעה ראשונה שלפני התפלה ולא יקטרג בשעת תפלה. וי"מ שמכח תקיעה ראשונה מתערבב בשנייה. והכי איתא בירושלמי: בלע המות לנצח וכתיב והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול, כד שמע קול שופר חדא זימנא בהיל ולא בהיל, אומר שמא ההיא זימנא דשופר גדול, כד שמע תניינא אומר ודאי מטא זמניה ומירתת ומתערבב ולית ליה פנאי למיעבד קטיגוריא, אבל לעולם עיקר תקיעה היא מעומד שהיא על סדר ברכות'. **קלט. ועיין** שו"ת אבני נזר חלק או"ח סימן תמה אות ו, ותמו אות ד ואות ה, ותמז אות ז. **קמ. מובא** גם בר' חננאל בסוף המסכת. וז"ל: 'בירושלמי כתב מאה פעיות פעתה אמיה דסיסרא, ואלין עשר אינון כשגומרין כל התפילה, קל תקועייא דיחידאה מתבעי למהוי עשרה תשר"ת תש"ת תר"ת והן מאה'. **קמא. קרבן** נתנאל אות ת, ועי' חידושי רשב"א. וברא"ש הביא את דעת הראבי"ה, שאם הפסיק בין הקולות בקול אחר נפסלת התקיעה מיד, ומה שאמר ר' יוחנן 'שמע ט' תקיעות בט' שעות ביום יצא', היינו שהפסיק בשהייה בעלמא, וע"ע בזה בר"ן על הרי"ף י: ד"ה מתקיף, ומלחמות שם. וראה עוד בר"ן שם בסוף ד"ה ואנו, שכתב: ור"ת ז"ל הנהיג לתקוע בכולן תשר"ת, ואמר מוטב שניחוש לספיקות [של צורת התקיעה], ולא ניחוש להפסקות [בין התקיעות]. **קמב. עפ"י** תוס' הרא"ש. **קמג. ובזה** אתי שפיר אף אי נימא דאם שמע קול אחר בין התקיעות נפסלת התקיעה מיד, כיון דלמ"ד זה כל התקיעות דאורייתא הן, אלא דתיקון דלהאי מנהגא גנוחי לכתחילה ולהאי מנהגא ילולי לכתחילה, וכדי להקל על הציבור די בתשר"ת (קרבן נתנאל ת"ת אות ת). **קמד. ובשו"ת** הריטב"א סי' כט מתרץ באופן אחר (ורלפה גס כ"ן כאן), ותמצית דבריו דאע"פ שנראה מפשט הסוגיא שזה ספק, אין הדבר כן, כי איך היו מסופקים בדבר שהיו ישראל עושין בכל שנה וראו לאבותיהם ואבות אבותיהם עד משרע"ה, אלא נמצא לרב האי גאון, דתרועה האמורה בתורה הוא קול נשבר דרך בכי ואנחה, וקול זה הוא בין גניחי דהיינו שברים, ובין ילולי דהיינו תרועה לחוד, או גנוחי והדר ילולי דהיינו שברים ותרועה, ובכל אחת מהם יוצא דבר תורה, אלא שחכמי המשנה בחרו להם ילולי, ותנא דברייתא בחר לו שברים, ובמקומו של ר' אבהו עשו שניהם, ולפי שיש שנהגו כדברי התנאים, לפיכך תקן שיהיו כולם עושים כל הסימנים, ומזה הטעם בתקיעות שעל סדר התפילה עושין בכל ברכה רק אחד מן הסימנים, כדי לא להטריח על הציבור, וגם כדי שיתברר מתוך כך שכולן אמת, ואנו עושין תחילה דברי ר' אבהו (תשר"ת), ואח"כ דברי תנא דברייתא (תש"ת), ואח"כ דברי תנא דמתניתין (תר"ת), להעלות בקודש לפתוח בקטן ולסיים בגדול. **קמה. דאי"ל** למנהג רבינו תם, נמצא שהם ארבעים ושתים קולות, דג' פעמים תשר"ת הם שנים עשר קולות. וכתב בשפת אמת: 'אפ"ל דא"ש גם למנהג שלנו שתוקעין מאה קולות עשר פעמים תשר"ת תש"ת תר"ת, נמצא דאיכא מ' קולות של שו"ת בין שברים ותרועות, וז"ש 'בהריענו', כי עיקר המצוה היא יום תרועה, רק דכל תרועה פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה, אבל מ' קולות של תרועות הם העיקר, לכן אמרו נוי מ' קולות בהריענו'. **קמו. מו. קמז. מחזור** ויטרי עמ' 387, רי"ץ גיאות עמ' מב עי"ש, בעל המאור, שיטת ריב"ב, טור סי' תקצו עי"ש, אוצר הגאונים עמ' 50. **קמח. רש"י** שם ד"ה תקיעות, ולג: ד"ה מי שבירך.

יברך שלשתן או לא יברך כלל, דאם חיסר אחת מהן לא יצא ידי חובת ברכות, וכן תקיעות שברים תרועות - אם בקי בשלשתן [-בתקיעות, שברים, תרועות] יתקע, ואם לאו לא יתקע כלל, דאם חיסר אחת מן התקיעות לא יצא ידי חובת תקיעות.

התוס׳ מקשים על מניין שלשים קולות -

וצריך לדקדק באותן שלשים קולות שאנו תוקעין בשעת ישיבה, שכשמסיים השלשה קשרקי״ם ומתחיל הקשקי״ם, או כשמסיים הקשקי״ם ומתחיל הקרקי״ם - למה לי שתי תקיעות זו אחר זו, ממה נפשך יפטר בתקיעה אחת שתעלה לסוף סדר זה ולתחילת סדר זה, דאי תרועה האמורה בתורה היינו גנח ויליל, הרי יצא ידי חובתו בשלשה קשר״ק, ואין צריך לתקוע עוד כלל, ואי תרועה האמורה בתורה היינו גנח לחוד, ונמצא שאותו סדר של קשר״ק שתקע בתחילה לא עלה לו כלל, אם כן אותה תקיעה אחרונה של קשר״ק אחרון תעלה לו לתקיעה ראשונה של מנין קש״ק, וכן אם תרועה האמורה בתורה היינו יליל, ואותו סדר של קש״ק שתקע מקודם לא עלה לו כלל, אם כן אותה תקיעה אחרונה של קש״ק אחרון תעלה לו לתקיעה ראשונה של מנין קר״ק, ויתנה[קמט] שתוקע לשם איזה מהסדרים שהוא האמת.

התוס׳ מתרצים - ושמא כיון שעשו התקיעה לשם פשוטה שאחר התרועה, לא רצו שתעלה לשם פשוטה שלפניה[קנ].

התוס׳ מקשים על כך - ומיהו אשכחן במתניתין ד׳מי שתקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת׳, ומשמע, שאמנם היתה עולה לו לשתים או לאו משום דפסוקי תקיעה בתרתי לא מפסקינן, ואם כן כשמתנה שתוקע או עבור סוף סדר זה, או עבור תחילת סדר זה, צריכה לעלות לו לשום אחת מן הסדרים ממה נפשך, והדרא קושיין לדוכתא מפני מה אין עושים כן[קנא] [קנב].

יברך שלשתן או לא יברך כלל, וכן תקיעות שברים תרועות אם בקי בשלשתן יתקע ואם לאו לא יתקע. וצריך לדקדק באותן שלשים קולות שאנו תוקעין בישיבה, שכשמסיים השלשה קשרקי״ם ומתחיל הקשקי״ם או כשמסיים הקשקי״ם ומתחיל הקרקי״ם, למה לי שתי תקיעות זו אחר זו, ממה נפשך יפטר בתקיעה אחת, דאי גנח ויליל - הרי יצא בשלשה קשר״ק, ואי גנח לחוד - אותה תקיעה אחרונה של קשר״ק אחרון תעלה לו למנין קש״ק, וכן אם יליל - אותה תקיעה אחרונה של קש״ק אחרון תעלה לו למנין קר״ק. ושמא כיון שעשו התקיעה לשם פשוטה שאחר התרועה לא רצו שתעלה לשם פשוטה שלפניה. ומיהו אשכחן ׳ומשך בשניה כשתים׳, שהיתה עולה לשתים אי לאו משום דפסוקי תקיעה בתרתי לא מפסקינן:

[לד.] **נעבריה ביד. פירוש שיאחזנו בידו ויתקע ולא שיניחנו על גבי שום דבר ויתקע.**

ופירוש הקונטרס עיקר:

[לד:] **מתשעה בני אדם כאחד לא יצא. כך כתוב בספרים. והקשה בקונטרס אמאי לא יצא, הא אסיקנא לעיל דתרי קלי מתרי גברי משתמעי. ופי׳ דגרסינן בתוספתא מתשעה בני אדם כאחד ׳יצא׳ ואפי׳ בסרוגין. ונראה לקיים גרסת הספרים מתשעה בני אדם כאחד ׳לא יצא׳, משום דאין כאן בתרועה פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה, כיון שהכל ביחד. והשתא גרס שפיר תקיעה מזה ותרועה מזה ׳יצא׳, דהיינו זה אחר זה. וסרוגין, פי׳ סרוגין הפסקות הרבה, שתוקע ומפסיק ושוהה לעשות התרועה עד לאחר שעה: לדידי לא סבירא לי. כלומר שהוא צריך לחזור לראש כששהה כדי לגמור כולה, ולא שיהא צריך להפסיק כשמגיע למבואות המטונפות, אלא מניח ידו על פיו וקורא ק״ש, כדאמר ר׳ יוחנן בפרק מי שמתו (נדרים דף כד:). והיה נראה דקי״ל כוותיה כששהה כדי לגמור כולה דאין חוזר לראש, אע״ג דפליגי עליה רב ושמואל בפרק הקורא את המגילה למפרע (מגילה דף יח:), דקי״ל**

נעבריה ביד:

פירוש שיאחזנו בידו ויתקע, ולא שיניחנו על גבי שום דבר ויתקע. ופירוש הקונטרס שפירש שיוליכנו בידו ולא יתקע בו כללקנג, הוא עיקר.

מתשעה בני אדם כאחד ׳לא יצא׳:

כך כתוב בספרים. והקשה בקונטרס אמאי לא יצא, הא אסיקנא לעילקנד דתרי קלי מתרי גברי משתמעי. ופי׳ דגרסינן בתוספתא: מתשעה בני אדם כאחד ׳יצא׳, ואפי׳ בסרוגין.

התוס׳ חולקים על רש״י - ונראה לקיים גרסת הספרים שכתוב בהם מתשעה בני אדם כאחד ׳לא יצא׳, ולא משום ששמעם כאחת ותרי קלי לא משתמעי, אלא משום דאין כאן בתרועה פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה, כיון ששמע הכל ביחדקנה. והשתא גרס שפיר בהמשך הברייתא ׳תקיעה מזה ותרועה מזה יצא׳[קנו], דהיינו כששמעם זה אחר זה. ו׳אפילו בסרוגין׳ דקתני בהמשך הברייתא, פי׳ סרוגין הפסקות הרבהקנז, שתוקע ומפסיק ושוהה לעשות התרועה עד לאחר שעהקנח.

לדידי לא סבירא לי:

כלומר לא סבירא לי שהוא צריך לחזור לראש כששהה כדי לגמור את כולה, ולא סבירא לי שיהא צריך להפסיק כשמגיע למבואות המטונפות, אלא מניח ידו על פיוקנט וקורא ק״ש, כדאמר ר׳ יוחנן בפרק מי שמתו (נדרים דף כד:)[קס].

התוס׳ דנים האם הלכה כר׳ יוחנן במה שסבר שאין צריך לחזור לראש - והיה נראה דקי״ל כוותיה דר״י כששהה כדי לגמור כולה דאין חוזר לראש, אע״ג דפליגי עליה רב ושמואלקסא בפרק הקורא את המגילה למפרע (מגילה דף יח:) וסברו דחוזר לראש, וזאת

ציונים והערות

קמט. בית יוסף או״ח סי׳ תקצ סעי׳ ב. **קנ. משום** דמיחזי כתרי מילי דסתרי אהדדי, שאם סדר תשר״ת אינו סדר האמיתי, נמצא שכל תקיעותיה תקיעות פסולות הן, ואיך תעלה זאת התקיעה האחרונה לתקיעה ראשונה של תש״ת (קרנן ומנחל מוס ג). אמנם חשש זה אינו אלא משום מראית העין, שהרי התנה שאם הסדר דתשר״ת אינו הסדר האמיתי, תהפוך התקיעה האחרונה לתקיעה ראשונה של סדר תש״ת. וברי״ן שעל הרי״ף י: ד״ה הדר, כתב לתרץ בשם התוס׳, שחששו שאם נעשה כן יטעו לומר שאין צריך אלא ש״ת ש״ת ש״ת (ועי׳ פי׳ מקל קעי׳ ו). **קנא. בקרבן** נתנאל שם תירץ, דשאני הכא דליכא למיחש למראית העין, ומשום הכי היתה עולה לו לשתים. ובשפת אמת תמה מאי קושיא היא, הא אילו הוה אמרינן דאפשר לחלק תקיעה אחת לשתים היתה עולה לו, משום שנחשב כאילו תקע ממש שתי תקיעות, עי״ש במה שתירץ. **קנב. ונמכם** את עיקר דברי התוס׳ בקצרה: בחציו הראשון דנים התוס׳ בשיעור אורך התקיעה והתרועה, וכתבו שנחלקו בכך רש״י ור״ת וריב״א. דלרש״י שפירש דמה שנינו ׳שיעור תרועה כשלש יבבות׳, היינו כשלש כוחות כל שהן, נמצא ששיעור התקיעה היא כשלש כוחות כל שהן, שהרי שיעור התקיעה כתרועה, וצריך להיזהר שלא להאריך בשבר יותר משיעור ג׳ יבבות, כדי שלא יהפוך לתקיעה, ובכל סדר צריך שיאריך בשיעור התקיעה לכל הפחות כשיעור התרועה, נמצא שבסדר תש״ת מאריך מעט יותר מסדר תר״ת, ובסדר תשר״ת יותר מסדר תש״ת. ור״ת וריב״א נחלקו, וסברו דמה שנינו ׳שיעור תרועה כשלש יבבות׳, היינו כתשע כוחות כל שהן, שכן כל יבבא היא שלש כוחות, נמצא ששיעור התקיעה היא כתשע כוחות כל שהן, ולפי זה יכול להאריך בשבר עד כדי שיעור ט׳ כוחות, ואת התקיעה של סדר תשר״ת צריך להאריך לפחות כדי שיעור ג׳ שברים וט׳ כוחות. בחציו השני דנים התוס׳ בסדר התקיעות, והביאו בזה ג׳ מנהגים, מנהג שלנו, מנהג הערוך, ומנהג שהנהיג רבינו תם, ולכל המנהגים היו תוקעים שלשים קולות קודם התפילה כדי לערבב את השטן. מנהג שלנו הוא לתקוע בחזרת הש״ץ למלכיות פעם אחת תשר״ת, לזכרונות פעם אחת תש״ת, ולשופרות פעם אחת תר״ת, נמצא שסך כל התקיעות הם ארבעים קולות. בערוך הוסיף לתקוע גם בתפילת לחש שלשים קולות, וגם בחזרת הש״ץ שלשים קולות, ואחר התפילה עוד עשרה קולות, כדי שיהיו יחד מאה קולות. רבינו תם תמה על מה שתוקעים למלכיות תשר״ת לזכרונות תש״ת ולשופרות תר״ת, שנמצא שאין מקיימים את כל הספיקות בכל ברכה, ואין יוצאים ידי חובת תקיעות דאורייתא אלא באחת מן הברכות, על כן הנהיג רבינו תם לתקוע בכל ברכה תשר״ת, שבאופן זה יצאו ידי כל הספיקות בכל ברכה, ואף על פי שיכול להיות שהתרועה מפסקת בין השברים לתקיעה שלאחריה, אין לחוש לכך, שאין מעכב בדיעבד, וסמכו על מה שתקעו קודם התפילה כסדר הראוי, ולרבינו תם נמצא שסך כל התקיעות הם ארבעים ושתים קולות. **קנג. ע״פ** ביאור המהרש״א, וראה גם דובר משרים על המהרש״א שהאריך בזה. אולם ביום תרועה ביאר בכוונת רש״י, שהייתי אומר שבאה התורה לומר שאחר שהריע בשופר רשאי הוא להעבירו ברשות הרבים. **קנד. כז.** עי״ש. **קנה. ורש״י** סבר דבכהאי גוונא כששומע הכל יחד ליכא קפידא במה שאינם על הסדר ואין שומע תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה, ודוקא אם שומע כל קול לחוד בזה הקפידה התורה שתהא תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה. ובזה ניחא מפני מה לא הקשו התוס׳ על רש״י איך נעלם ממנו סברא זו, כיון שסברות חלוקות הן, ורש״י סבר כך והתוס׳ נחלקו בסברא זו (יוס תרועה, ועי׳ פני״י ועירוך נגר), וע״ע ציונים לתורה להגר״י ענגל כלל לה במה שביאר במחלוקת זו. ועי׳ ריטב״א ושפ״א ומ״ב סי׳ תקפח ס״ק ט אם יצא בתקיעה הראשונה. **קנו. דרש״י** כתב דלא גרסינן לה, דהיינו רישא, ברם אליבא דתוס׳ שני דינים הם, דשמע מט׳ בני אדם כאחד לא יצא, משום דאין כאן תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה, ותקיעה מזה ותקיעה מזה יצא, משום ששמעם על הסדר. והקשה במהרש״א דעדיין יקשה דהיינו רישא ששנינו שמע ט׳ תקיעות בט׳ שעות ביום דיצא, ותירץ דשאני רישא ששמעם מאדם אחד, ומשום כך יצא, אבל בסיפא דשמע תקיעה מזה ותרועה מזה, הו״א דלא יצא, כיון שכל אחד לא תקע אלא קול אחד, והתוקע עצמו לא יצא באותה תקיעה, קמ״ל דיצא. אלא שהקשה א״כ מדוע לא תירץ כן ברש״י, ותירץ בדובר משרים, דרש״י נתכוין להקשות לשיטתו שגרס מט׳ בני אדם כאחד יצא, ולפי זה קשה דאין צריך להוסיף ולכתוב ׳תקיעה מזה ותרועה מזה יצא׳. וכקושיית המהרש״א הקשה בתוס׳ הרא״ש, ותירץ דשמא יש לחלק דברישא יש לו שעות קבועות לתקוע, אבל בסיפא חידשה הברייתא דאף כשאין לו שהות קבועה ג״כ יצא. ועי״ע שפת אמת. **קנז. כדלעיל** (כו:). **קנח. כוונת** התוס׳ ליישב את מה שנראה ככפילות ׳תקיעה מזה ותרועה מזה׳, ו׳אפילו בסירוגין׳, ש׳סירוגין׳ הוא בהפסק מרובה בין התקיעות, ו׳תקיעה מזה ותרועה מזה׳ היינו בזה אחר זה. **קנט. כדי** לחצוץ בין פיו לטינוף. **קס. וכן** כתב רש״י ד״ה לדידי. ועי׳ בקרבן ראשית שביאר מפני מה הוצרך רש״י להזכיר מחלוקת זו כאן. **קסא. היינו** רב או שמואל, דכמה לשונות נאמרו שם בגמ׳ (רי״ף מגר, שפתי חכמים).

משום דקי"ל כרבי יוחנן לגבי רב ושמואל, כדמוכח בפ' מי שהוציאוהו (עירובין דף מז:)[קסב]. ומיהו כיון דרבי אבהו פליג על ר' יוחנן, היה קצת נראה לפסוק כמותו, דהוא בתראה[קסג].

התוס' מקשים על כך ממסכת מגילה דמשמע שם דהלכה כר' יוחן - דנחלקו שם תנא קמא ור' מונא בשם רבי יהודה בקורא את המגילה לסירוגין ושהה בינתיים כדי לגמור את כולה, דתנא קמא אמר יצא ידי חובתו, ור' מונא בשם רבי יהודה אמר דלא יצא, ונחלקו רב ושמואל כמי ההלכה, ונחלקו רב כהנא ורב ביבי בנוסח מחלוקתם דרב ושמואל, דרב כהנא אמר דרב פסק כר' מונא בשם רבי יהודה, ורב ביבי אמר דרב פסק כתנא קמא, ושמואל פסק כר' מונא בשם רבי יהודה, והכריע שם רב יוסף כדברי רב ביבי. ומזאת שהכריע רב יוסף כך, יש לכאורה להביא ראיה דאית ליה לרב יוסף דההלכה כתנא קמא שיצא ידי חובתו, ומשום כך נקט כדברי רב ביבי, שלדבריו פסק רב כתנא קמא, וכל היכן שנחלקו רב ושמואל באיסורים, הלכה כרב, נמצא שסבר רב יוסף דהלכה כר' יוחנן דאף הוא אמר כתנא קמא. ודוחים התוס' לראיה זו - **ואע"ג דאשכחנא רב יוסף בההיא דמגילה** (שם:), **דקאמר** 'נקוט הא דרב ביבי בידך, דקאמר **דרב אמר אין הלכה כרבי מונא, ושמואל אמר הלכה כר' מונא**', **לאו משום דלהוי הלכה כרב באיסורי**[קסד] **קאמר הכי, אלא האמת אומר**, דמסתברא כדברי רב ביבי, משום דשמעינן ליה לשמואל במקום אחר דחייש לשיטת יחידאה ומחמיר כמותו, לפיכך מסתבר שאף כאן חשש שמואל להחמיר כשיטת מונא בשם רבי יהודה דאמר, שאם שהה כדי לגמור את כולה לא יצא ידי חובתו[קסה].

ראיה נוספת שאין הלכה כר' יוחנן - **וגם בפרק מי שמתו** (נדרים דף כג:) **גבי** 'היה **עומד בתפלה ומים שותתין על ברכיו**', דדינא הוא שצריך להפסיק מלהתפלל עד שיכלו המים, **דפליגי רב חסדא ורב המנונא** אם כשחוזר להתפלל צריך לחזור לראש התפילה, או למקום שפסק, **ומסיק רב אשי דכ"ע** סברו **דאם שהה** כדי לגמור את כולה **חוזר לראש, והכא** שנחלקו רב חסדא ורב המנונא, מירי **בדלא שהה** כדי לגמור את כולה, ונחלקו האם יצא ידי חובה במה שהתפלל בשעה שהיה צריך לעשות צרכיו. ומכך שאמר שם רב אשי דלכולי עלמא אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, שמע מינה דסבר רב אשי דהכי הילכתא[קסו].

התוס' מקשים על כך ממנהג העולם - **וקשה הדבר מאד, שהצבור בבהכ"נ בי"ט אומרים** ברכת **אמת ויציב** שאחר קריאת שמע, **וממתינין לש"ץ ושותקים עד שיגמור** 'זולתות[קסז] **ומי כמוך**[קסח] **שאומר בגאולה**[קסט], ונמצא שמפסיקים בינתיים כשיעור לגמור קריאת שמע וברכותיה[קע]. **ומיהו, היכא דאין שוהין כל כך עד כדי לגמור כולה מתחלתה עד סוף, אין לחוש. (כדאביי) [כדרב יוסף**[קעא]**] בפ' הקורא את המגילה למפרע** (דף יח:) **דאמר** דשיעור כדי לגמור את כולה היינו מתחילתה לסופה, **ולא (כרב יוסף) [כאביי**[קעב]**] דאמר** דשיעור דכדי לגמור את כולה היינו **מהיכא דקאי לסיפא, דאם כן נתת דבריך לשעורין**, דבכל פעם ישתנה שיעור ההפסקה כפי המקום שהפסיק בו.

מאחר שפסקו התוס' להחמיר שלא לשהות בין התקיעות כשיעור לגמור את כולה, מבארים התוס' מהו השיעור 'כדי לגמור את כולה'. דבמסכת סוכה נחלקו רבי יהודה וחכמים לגבי התקיעות שהיו תוקעים בבית המקדש, דרבי יהודה סבר דתקיעה תרועה תקיעה כולם מצוה אחת הם, וצריך לתקוע אותם בבת אחת בלא שום הפסק, וחכמים סברו דשלש מצוות הם, ואין צריך לתקוע אותם בבת אחת, נמצא דאליבא דרבי יהודה יהא השיעור 'כדי לגמור את כולה' כשיעור תקיעת תר"ת, וכשיעור זה יהא אסור להפסיק בין תר"ת לתר"ת, ואליבא דרבנן יהא השיעור 'כדי לגמור את כולה' כשיעור תקיעה אחת, וכשיעור זה יהא אסור להפסיק בין תקיעה לתרועה ובין תר"ת לתר"ת - **וצריך לדקדק בתקיעות שלא יפסיק ביניהם, משום דאמר רב כהנא בפ' החליל** (סוכה נג: ושם) **אין בין תקיעה לתרועה ותקיעה, ולא כלום**[קעג], דאית ליה דהלכה כרבי יהודה היא, **דאמר דשלשתן מצוה אחת** הם. ומבארים התוס' - **וכי קאמר התם** דאסור להפסיק כלל, **דוקא באמצע תקיעה תרועה תקיעה**, כיון דשלשתן מצוה אחת, **אבל בין קר"ק לקר"ק, יכול לשהות פחות מכדי לגמור קר"ק**, דשיעור קר"ק נחשב שהות כדי לגמור את כולה ואסור כדלעיל. **ולרבנן** דפליגי על רבי יהודה **וחשבי תקיעה מצוה בפני עצמה ותרועה מצוה בפני עצמה**, לדידהו **אין לשהות בין זה לזה כדי תקיעה אחת או תרועה אחת**, דשיעור תקיעה נחשב שהות כדי לגמור את כולה ואסור[קעד].

כך מוציא את הבקי:

להלן בגמ' (לה.) אמרינן דלא פטר רבן גמליאל אלא את העם שבשדות, משום שאנוסים הם במלאכתם, אבל את העם שבעיר לא. ושני פירושים נאמרו במימרא זו. פירוש אחד, שהעם שבשדות כיון שטרודים הם במלאכתם אין להם פנאי להסדיר את תפילתם[קעה], ואינם יודעים להתפלל, ועל כן יוצאים הם בשמיעת התפילה משליח הציבור, ואילו העם שבעיר שיש להם פנאי להסדיר את תפילתם ולהתפלל בעצמם, מחויבים הם לעשות כן, ואינם יוצאים בשמיעה משליח הציבור. פירוש שני, שהעם שבשדות כיון שטרודים הם במלאכתם, אין להם פנאי לבוא לבית הכנסת לשמוע את התפילה, ועל כן יוצאים הם בתפילת שליח הציבור אף על פי שלא שמעוהו כלל, ואילו העם שבעיר שיש להם פנאי לבוא לבית הכנסת, מחויבים הם לעשות כן, ואינם יוצאים אם לא שמעו לכל הפחות את סדר התפילה משליח הציבור, אבל אם שמעו, יוצאים בזה, אף שבקיאים הם בסדר התפילה. ונפקא מינה בין שני הפירושים תהא, א. האם יוצאים העם שבשדות ידי חובת תפילה בלא שמיעה כלל, דלפירוש הראשון אינם יוצאים אלא אם כן שמעו את התפילה משליח הציבור, ולפירוש השני יוצאים. ב. אם יכולים העם

כרבי יוחנן לגבי רב ושמואל, כדמוכח בפ' מי שהוציאוהו (עירובין דף מז:), **ומיהו כיון דרבי אבהו פליג היה קצת נראה לפסוק כמותו, דהוא בתראה. ואע"ג דאשכחנא רב יוסף בההיא דמגילה** (שם:) **דקאמר** 'נקוט **דרב ביבי בידך דרב אמר אין הלכה כרבי מונא ושמואל אמר הלכה כר' מונא', לאו משום דלהוי הלכה כרב באיסורי קאמר הכי, אלא האמת אומר, דמסתברא כדברי רב ביבי, משום דשמעינן ליה לשמואל במקום אחר דחייש לשיטת יחידאה ומחמיר כמותו, לפיכך מסתבר שאף כאן חשש שמואל להחמיר כשיטת מונא בשם רבי יהודה דאמר, שאם שהה כדי לגמור את כולה לא יצא ידי חובתו. ראיה נוספת שאין הלכה כר' יוחנן - וגם בפרק מי שמתו** (נדרים דף כג:) **גבי** 'היה **עומד בתפלה ומים שותתין על ברכיו**', דדינא הוא שצריך להפסיק מלהתפלל עד שיכלו המים, **דפליגי רב חסדא ורב המנונא** אם כשחוזר להתפלל צריך לחזור לראש התפילה, או למקום שפסק, **ומסיק רב אשי דכ"ע סברו דאם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, והכא שנחלקו רב חסדא ורב המנונא, מירי בדלא שהה כדי לגמור את כולה, ונחלקו האם יצא ידי חובה במה שהתפלל בשעה שהיה צריך לעשות צרכיו. ומכך שאמר שם רב אשי דלכולי עלמא אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, שמע מינה דסבר רב אשי דהכי הילכתא. התוס' מקשים על כך ממנהג העולם - וקשה הדבר מאד, שהצבור בבהכ"נ בי"ט אומרים ברכת אמת ויציב שאחר קריאת שמע, וממתינין לש"ץ ושותקים עד שיגמור** 'זולתות **ומי כמוך שאומר בגאולה, ונמצא שמפסיקים בינתיים כשיעור לגמור קריאת שמע וברכותיה. ומיהו, היכא דאין שוהין כל כך עד כדי לגמור כולה מתחלתה עד סוף, אין לחוש. (כדאביי) [כדרב יוסף] בפ' הקורא את המגילה למפרע** (דף יח:) **דאמר דשיעור כדי לגמור את כולה היינו מתחילתה לסופה, ולא (כרב יוסף) [כאביי] דאמר דשיעור דכדי לגמור את כולה היינו מהיכא דקאי לסיפא, דאם כן נתת דבריך לשעורין**, דבכל פעם ישתנה שיעור ההפסקה כפי המקום שהפסיק בו. **מאחר שפסקו התוס' להחמיר שלא לשהות בין התקיעות כשיעור לגמור את כולה, מבארים התוס' מהו השיעור 'כדי לגמור את כולה'. דבמסכת סוכה נחלקו רבי יהודה וחכמים לגבי התקיעות שהיו תוקעים בבית המקדש, דרבי יהודה סבר דתקיעה תרועה תקיעה כולם מצוה אחת הם, וצריך לתקוע אותם בבת אחת בלא שום הפסק, וחכמים סברו דשלש מצוות הם, ואין צריך לתקוע אותם בבת אחת, נמצא דאליבא דרבי יהודה יהא השיעור 'כדי לגמור את כולה' כשיעור תקיעת תר"ת, וכשיעור זה יהא אסור להפסיק בין תר"ת לתר"ת, ואליבא דרבנן יהא השיעור 'כדי לגמור את כולה' כשיעור תקיעה אחת, וכשיעור זה יהא אסור להפסיק בין תקיעה לתרועה ובין תר"ת לתר"ת - וצריך לדקדק בתקיעות שלא יפסיק ביניהם, משום דאמר רב כהנא בפ' החליל** (סוכה נג: ושם) **אין בין תקיעה לתרועה ותקיעה, ולא כלום**[קעג], דאית ליה דהלכה כרבי יהודה היא, **דאמר דשלשתן מצוה אחת** הם. ומבארים התוס' - **וכי קאמר התם** דאסור להפסיק כלל, **דוקא באמצע תקיעה תרועה תקיעה**, כיון דשלשתן מצוה אחת, **אבל בין קר"ק לקר"ק, יכול לשהות פחות מכדי לגמור קר"ק**, דשיעור קר"ק נחשב שהות כדי לגמור את כולה ואסור כדלעיל. **ולרבנן** דפליגי על רבי יהודה **וחשבי תקיעה מצוה בפני עצמה ותרועה מצוה בפני עצמה**, לדידהו **אין לשהות בין זה לזה כדי תקיעה אחת או תרועה אחת**, דשיעור תקיעה נחשב שהות כדי לגמור את כולה ואסור[קעד].**

כך מוציא את הבקי: להלן בגמ' (לה.) אמרינן דלא פטר רבן גמליאל אלא את העם שבשדות, משום שאנוסים הם במלאכתם, אבל את העם שבעיר לא. ושני פירושים נאמרו במימרא זו. פירוש אחד, שהעם שבשדות כיון שטרודים הם במלאכתם אין להם פנאי להסדיר את תפילתם[קעה], ואינם יודעים להתפלל, ועל כן יוצאים הם בשמיעת התפילה משליח הציבור, ואילו העם שבעיר שיש להם פנאי להסדיר את תפילתם ולהתפלל בעצמם, מחויבים הם לעשות כן, ואינם יוצאים בשמיעה משליח הציבור. פירוש שני, שהעם שבשדות כיון שטרודים הם במלאכתם, אין להם פנאי לבוא לבית הכנסת לשמוע את התפילה, ועל כן יוצאים הם בתפילת שליח הציבור אף על פי שלא שמעוהו כלל, ואילו העם שבעיר שיש להם פנאי לבוא לבית הכנסת, מחויבים הם לעשות כן, ואינם יוצאים אם לא שמעו לכל הפחות את סדר התפילה משליח הציבור, אבל אם שמעו, יוצאים בזה, אף שבקיאים הם בסדר התפילה. ונפקא מינה בין שני הפירושים תהא, א. האם יוצאים העם שבשדות ידי חובת תפילה בלא שמיעה כלל, דלפירוש הראשון אינם יוצאים אלא אם כן שמעו את התפילה משליח הציבור, ולפירוש השני יוצאים. ב. אם יכולים העם

ציונים והערות

קסב. דאמרינן שם 'שמואל ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן', **ובביצה** (ד:) אמרינן 'רב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן' (הגהות ר"ם מדעסוי, וכזרע יפתח העיר דמלשון התוס' משמע דמהסיפא דעירובין שמעינן דהלכתא כר' יוחנן כנגד רב ושמואל, וזה לשונו), וראה גם תוס' חולין (פז.) ד"ה אמר רבא. **קסג. ביום** תרועה וקרבן ראשית ור"ש טויבש וריי"א חבר והגהות ר"ש מדעסוי הקשו, הרי לא אמרינן הלכה כבתראי אלא מאביי ורבא, כמ"ש התוס' בברכות לט: ד"ה מברך, וקידושין מה: ד"ה הוה. ועוד, הא ר' אבהו תלמידו של ר' יוחנן הוה, ואין הלכה כתלמיד במקום הרב. **קסד. בכורות** (מט:), נדה (כד:). **קסה. ברם** אף על פי שהלכה כרב באיסורי, כאן אין הלכה כמותו, משום דרבי אבהו פליג עליו, והוא היה בתראה, וכפי שכתבו התוס' לעיל, ועי' יום תרועה. **קסו. וכן** כתבו שם התוס' (ד"ה אלא): 'וה"ה דהו"מ לאוקמי דכולי עלמא אין חוזר לראש, ומדלא מוקי הכי ש"מ דהלכה דחוזר לראש'. ועע"ש בתוס' במה שמחלקים בין סוגיא דידן להיא דברכות. **קסז. הם** הפיוטים הנאמרים אחר המילים 'זולתך סלה' (שפתי חכמים). **קסח. הם** הפיוטים הנאמרים אחר המילים 'מי כמוך'. ובמחזורים שלנו נמצא פיוט בתפילת ערבית בין מי כמוך לגאולה (שפתי חכמים). **קסט. היינו** קודם ברכת 'גאל ישראל' (שפתי חכמים לעיל ח. לתוס' ד"ה שהמדלג). **קע. בפני** יהושע הקשה דאין לחוש להפסקה, כיון שזולתות עצמן הם מענין הברכה, ומה שציבור שותקים לא מיקרי הפסקה דשומע כעונה, והרי הוא כאילו הם אומרים בעצמם זולתות. ותירץ בערוך לנר, דהחשש הוא שהרבה מהציבור לא היו שומעים את דברי הש"ץ. והוסיף בשפתי חכמים, דבזמנם שלא היו מחזורים מצויים, לא היה אומר את הפיוטים אלא הש"ץ לבדו, והאידנא שביד הכל מצויים מחזורים אומרים אותם הכל עם הש"ץ. **קעא. גליון** ע"פ נוסח הגמ' שם. **קעב. גליון** ע"פ נוסח הגמ' שם. **קעג. אמנם** כדי נשימה צריך להפסיק, כדי לחלק בין הקולות שלא יהיו כקול אחד (רש"י סוכה נג: ד"ה ולא כלום, תוס' שם ד"ה מהו). **קעד. בשפת** אמת תמה, מה שייך לומר דלרבנן שאמרו שכל אחת מצוה בפני עצמה נמצא שאסור לשהות יותר מכדי תקיעה, והרי התורה אמרה לתקוע ט' קולות, ובתקיעה אחת לא קיים עדיין את מצות התורה, וכן קשה שבסוכה כתבו שם התוס' (מד. ד"ה מהו) דלרבנן מותר להפסיק בין תקיעה לתרועה פחות מכדי לגמור שלשתן. ותירץ דכוונת התוס' כאן לענין לכתחילה, דכיון דחזינן דלרבנן כל תקיעה מצוה בפני עצמה היא, א"כ לכתחילה מן הראוי שלא להפסיק אפילו בין תר"ת לתר"ת יותר מכדי תקיעה, אמנם בדיעבד אינו מעכב אליבא דרבנן אלא ההפסקה בין התקיעה לתרועה. ומיהו מה שכתבו שם דאליבא דרבי יהודה אין שייך כלל דיני שהות כדי לגמור את כולה לענין תקיעות, שהרי בין התקיעה לתרועה אסור להפסיק כלל, ובין תר"ת לתר"ת אין איסור הפסקה, זה ודאי שלא כדבריהם כאן, ובסוף דבריו כתב: 'וצ"ע לדינא, כיון דהאחרונים בעלי השו"ע לא הזכירו מהפסק דלכתחילה כלל'. **קעה. בזמנם** שלא היו סידורי התפילה נפוצים, לא היו הכל בקיאים בסדר התפילה, והרוצה להתפלל היה צריך להסדיר את תפילתו קודם לכן (ועיין שו"ע או"ח סי' ק, ובמ"ב שם).

ביאורי ראש השנה לד: - לה. התוספות

שבעיר לצאת ידי חובתם בשמיעת התפילה משליח הציבור, דלפירוש הראשון אינם יכולים, ולפירוש השני יכולים[קעו]. ומביאים התוס', שבה"ג סבר כהפירוש השני, שאף הבקי בסדר התפילה יכול לצאת ידי חובתו בשמיעה משליח הציבור, ומשום כך פסק, שבמקרה שטעה בתפילתו ודינו שצריך להתפלל שנית, יכול לצאת ידי חובתו בשמיעה משליח הציבור.

מכאן [-ממה ששנינו שרבן שמעון בן גמליאל אומר ששליח הציבור מוציא את הרבים ידי חובתם], **פסק בה"ג, דיחיד שטעה בתפילת ראש חודש ולא הזכיר של ראש חדש** דהיינו יעלה ויבוא[קעז], דדינו הוא שצריך לחזור ולהתפלל[קעח], **יכוין לבו לתפלתו של שאוצר החכמה צבור מתחלה עד סוף ויוצא ידי חובתו**[קעט] **אע"פ שהוא בקי**[קפ].

התוס' פירשו את הגמ' להלן כהפירוש הראשון דלעיל, ולפיכך דוחים את ראייתו מכאן - **ואין ראיה מכאן, דהא מסקינן לקמן דרשב"ג**[קפא] **אומר דשליח ציבור אינו מוציא אלא** את **העם שבשדות, כיון דאניסי במלאכה ואינן יכולין להסדיר תפלתם** ולהתפלל בעצמם, ולפיכך יוצאים ידי חובתם בשמיעת התפילה משליח הציבור, **אבל דעיר לא**, כיון שאינם אנוסים. אלמא דזה שאינו אנוס אינו יוצא ידי חובתו בשמיעת התפילה משליח הציבור, ולפיכך אף אותו יחיד שטעה בתפילתו, כיון שאינו אנוס, ויכול להתפלל שנית, אינו יוצא בשמיעה משליח הציבור.

ומביאים התוס' דאליבא דרש"י שפירש כהפירוש השני דלעיל, תהא אמנם ראייתו של בה"ג ראיה טובה - **ומיהו בקונטרס משמע לקמן**[קפב] **שרוצה לפרש** דהא דמסקינן דרשב"ג אומר דשליח ציבור אינו מוציא את העם שבעיר, היינו **בשלא כוון לבו לבהכ"נ**, ולא בא לבית הכנסת, **ולא שמע תפלה**. ומביאים התוס' ראיה לפירוש זה - **וכן משמע, דומיא דההיא דברכת כהנים**, דאמרינן לקמן דהעם שבשדות שאינם יכולים לבוא לבית הכנסת, מתברכים בברכת הכהנים, והעם הנמצאים בבית הכנסת ועומדים מאחורי הכהנים אינם מתברכים, אלמא דהאנוס מתברך אף על פי שלא בא כלל לבית הכנסת, והכי נמי בתפילה יוצאים העם שבשדות אף על פי שלא באו כלל. **ולפירוש זה מצינו למימר, דבצבור היכא דשמעו** את התפילה משליח הציבור **יוצאין** ידי חובתם אף על פי שבקיאים הם.

ראיה נוספת לפירוש רש"י ובה"ג - **וכן משמע בפרק תפלת השחר** (נדרים דף כט.), **דאמר שם רב אסי, דמי שטעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו, ואם לא הזכיר שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו, מפני שיכול לאומרה בשומע תפלה וכו', ומקשה שם הגמ' על רב אסי מיתיבי, טעה ולא הזכיר כו' שאלה בברכת השנים מחזירין אותו כו', וקשה על מה שאמר רב אסי שאם לא שאל מטר בימות הגשמים אין מחזירים אותו, ומשני הא ביחיד הא בצבור, דהברייתא שאמרה שמחזירים אותו מיירי ביחיד המתפלל בביתו, ורב אסי שאמר שאין מחזירים אותו מיירי כשהתפלל בציבור, דאין מחזירים אותו כיון שיכול לשמוע את התפלה משליח הציבור כשמחזיר תפילתו, ומקשה הגמ' אי הכי, 'מפני ששומעה משליח צבור' מיבעי ליה לרב אסי למימר, ולא 'מפני שיכול לאומרה בשומע תפילה', ומסיק דאידי ואידי מיירי ביחיד, והא דתנינן דאין מחזירים אותו, מיירי בדאידכר קודם שומע תפלה, דכיון דעדיין יכול לאומרה בשומע תפילה, אין מחזירים אותו, והא דרב אסי דאמר דמחזירים אותו, מיירי דלא אדכר קודם שומע תפלה, אלא לאחר שסיים תפילתו. משמע מהך סוגיא דהמתפלל בציבור בצבור יוצא על ידי ש"צ, אף על פי שבקי הוא.**

שטעה ולא הזכיר של ראש חדש יכוין לבו לתפלתו של שליח צבור מתחלה עד סוף ויוצא אע"פ שהוא בקי. ואין ראיה מכאן, דהא מסקינן רשב"ג אומר אינו מוציא אלא עם שבשדות דאניסי במלאכה ואינן יכולין להסדיר תפלתם, אבל דעיר לא. ומיהו בקונטרס משמע לקמן שרוצה לפרש בשלא כוון לבו לבהכ"נ ולא שמע תפלה, וכן משמע דומיא דההיא דברכת כהנים, ולפירוש זה מצינו למימר דבצבור היכא דשמעו יוצאין. וכן משמע בפרק תפלת השחר (נדרים דף כט.) **דאמר רב אסי טעה ולא הזכיר גבורות גשמים בתחיית המתים מחזירין אותו שאלה בברכת השנים אין מחזירין אותו וכו' מיתיבי טעה ולא הזכיר כו' שאלה בברכת השנים מחזירין אותו כו' ומשני הא ביחיד הא בצבור אי הכי מפני ששומעה משליח צבור מיבעי ליה ומסיק אידי ואידי ביחיד הא דאידכר קודם שומע תפלה הא דלא אדכר קודם שומע תפלה, משמע דבצבור יוצא על ידי ש"צ. ואפי' לפי מה שפירש עם שבשדות ששומעין משליח צבור יוצאין אבל דעיר לא, יש לחלק בין היכא דהתפלל וטעה להיכא דלא התפלל כלל** [וע"ע תוס' נדרים כט: ד"ה טעה]:

(להלן) **אילימא משום דנפישי. פירש בקונטרס דאיכא דמוספי ר"ח וראש השנה ומלכיות וזכרונות ושופרות, כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר - כיון שאמר נעשה ונקריב לפניך כמצות רצונך כמו שכתבת עלינו בתורתך, אין צריך לומר - מקראות המוספין. ובשם רבותיו פירש להא דרב חננאל במלכיות זכרונות ושופרות. וקשה הא דלא כרבנן ודלא כר' יוחנן בן נורי, דתנן** (לעיל לג.) **'אין פוחתין מעשרה מלכיות וכו'. ור"ת פירש דאפסוקי דמלכיות זכרונות ושופרות קאי, והיכא דהתחיל פליגי דלא יפחות למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, אבל יכול**

אילימא משום דנפישי:

פירש בקונטרס[קפד] דנפישי קראי - **דאיכא** פסוקים דמוספי ר"ח, וראש השנה, ומלכויות וזכרונות ושופרות. כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר[קפה] - היינו כיון שאמר 'נעשה ונקריב לפניך כמצות רצונך כמו שכתבת עלינו בתורתך'[קפו], שוב אין צריך לומר מקראות המוספין[קפז]. ולפירוש זה אין נפטר באמירת 'ובתורתך כתוב לאמר' אלא מלומר את מקראות המוספים, אבל חייב הוא לומר עשרה פסוקי מלכיות, ועשרה פסוקי זכרונות, ועשרה פסוקי שופרות. פירוש אחר - **ובשם רבותיו פירש** רש"י להא **דרב חננאל, במלכיות זכרונות ושופרות**, שנפטר מלאומרם אם אכן אמר 'ובתורתך כתוב לאמר'. ומקשה רש"י על פירוש רבותיו - **וקשה, הא, דלא כרבנן ודלא כר' יוחנן בן נורי, דתנן** (לעיל לג.) **אין פוחתין מעשרה מלכיות** ור' יוחנן בן נורי אמר דאין פוחתין משלשה כו', אלמא דאינו יכול להפטר באמירת 'ובתורתך כתוב לאמר'.

ומיישבים התוס' את פירוש רבותיו של רש"י - **ור"ת פירש**, דרב חננאל **אפסוקי דמלכיות זכרונות ושופרות קאי**, וכפירוש רבותיו של רש"י, ואת קושיית רש"י על רבותיו הכי יש לתרצה, **דהיכא דהתחיל** לומר את פסוקי המלכיות זכרונות שופרות, אז **פליגי** רבנן ור' יוחנן בן נורי, ואמרו **דלא יפחות, למר כדאית ליה שלא יפחות מעשרה, ולמר כדאית ליה שלא יפחות משלשה,**

ציונים והערות

קעו. ברש"י שלפנינו (ד"ה אגל דעיר) מוכח כהפירוש הראשון, וכן פירש הרי"ף, ברם בתוס' שלפנינו מובאים דברי רש"י כהפירוש השני, וראה בהערה להלן שיש שכתבו שאכן גירסת התוס' ברש"י היתה שונה מעט מזו שלפנינו. **קעז. או** כל דבר שצריך לחזור ולהתפלל, לשון הרא"ש כאן סי' יד. [וע"ע בקרבן נתנאל אות ב האם גם בשכח ברכה שלימה יהיה הדין כן. **קעח. ברכות** (ל:). **קעט. ואם** רצה לחזור ולהתפלל ולא לצאת ידי חובה בשמיעת הש"ץ, משמע מבה"ג דרשאי, אמנם מלשון התוס' בברכות כט: ד"ה טעה, משמע דאינו רשאי (שפתי חכמים). **קפ. וזה** לשונו (מימן פ הלכות ברכות פרק רביעי עמוד נג): 'והיכא דטעה יחיד ולא אדכר דראש חדש בין בצפרא בין במוסף בין במנחה הדר מצלי בין איתיה לשליחא דציבורא ובין לא איתיה, ואי איתיה לשליחא דציבורא ואזיל מכוין דעתיה ושמע כולה צלותא משליחא דציבורא מרישא ועד סופה נפיק ידי חובתה'. וסבר בעל ההלכות גדולות דהלכה כרבן גמליאל אף בשאר ימות השנה, וכרבי אבא משמיה דרבי יוחנן לקמן (מהדכי סי' תקצח, ג"ח ריש סי' תקנח, קרבן נתנאל סי' יד אות ו). ובב"י או"ח סי' קכד כתב דבהתפלל וטעה ס"ל להתוס' דמודים חכמים שיוצא בשמיעה מהש"ץ, ודינו כמי שאינו יכול להתפלל. וכן כתב בקרבן ראשית ושפת אמת דס"ל לבה"ג דטעה חשוב כאינו בקי, וס"ל דבאינו בקי יכול לצאת אפילו בעומד בבית הכנסת, ולאו דוקא בשדות, אי נמי י"ל דס"ל דר"ה ויוה"כ לאו דוקא, דהוא הדין לכל תפילה הבאה לפרקים, ומשום הכי יוצא כשלא אמר יעלה ויבא, דכיון דמשלשים יום לשלשים יום קאתי חשיב כפרקים (ולפי"ז אם השמיט טל ומטר אינו יכול לצאת בשמיעה מהש"ץ), ותמהו ע"ז ביום תרועה ומלא הרועים, דהרי סברא זו כתבה התוס' בסוף הדיבור, ומשמע דבתחילת הדיבור לא סברו כן, עע"ש. ובפני יהושע כתב דבה"ג כתב כן מסברא דנפשיה, דהיכן שכבר התפלל אלא ששכח יעלה ויבא יכול לשמוע מהש"ץ, ולא יליף מרבן גמליאל אלא שחייבים לשמוע כל תיבה ותיבה מהש"ץ. וע"ע יום תרועה. **קפא. כך** היא גי' התוס'. ועי' ברש"ש ומלא הרועים. **קפב. ברש"ש** וראש משביר תמהו, שהרי ברש"י שלפנינו משמע אדרבה כפירושם, ורק הרי"ף הוא דמפרש כן. אמנם בהגהות ר"ש מדעסוי לקמן (להלן) ברש"י ד"ה אבל, כתב דמהתוס' כאן מוכח שגרסו ברש"י 'ויכולין לבוא', ועי' פני יהושע שם וקרבן ראשית כאן. **קפג. בארות** המים. **קפד. ד"ה** אלא. **קפה. כך** היתה גירסת התוס' ברש"י. **קפו. וכן** הביא במשנה ברורה סי' תקצא ס"ק י מהלבושי שרד, דהלשון 'ובתורתך כתוב לאמר' לאו דוקא הוא, ורוצה לומר שאומר 'ככתוב בתורתך', ובזה נחשב כאילו הזכיר הפסוקים בפיו. ובהגהות וציונים אות א הובא בגמ' נוסח כת"י, ושם הגירסא 'כיון שאמר ככתוב בתורתך' וכו'. **קפז. מיהו** כתב במגן אברהם, דהני מילי בדיעבד, אבל לכתחילה יש להיזהר לומר כולם (משנה ברורה סי' תקנח ס"ק יח, ועי' רמב"ם פ"ג מהל').

אבל אם לא התחיל לאומרם כלל, לעולם יכול לפטור עצמו לגמרי, זאת ע"י שיאמר ו'בתורתך כתוב לאמר'[קפח]. **אבל מקראות של מוסף צריך להזכיר לעולם**, ובהם לא סגי במה שיאמר 'ובתורתך כתוב לאמר', כיון שהם במקום הקרבנות[קפט], ואם לא אמרם חשיב כמי שלא הקריב.

אבל מוסף דר"ח אין צריך להזכיר בר"ה[קצ], **אלא שדי לו במה שאמר 'מלבד עולת החדש ומנחתה'**[קצא], שבזה נכלל כל מוספי ר"ח העולות, דהיינו שני פרים ואיל אחד ושבעה כבשים[קצב], וכדי להזכיר גם השעיר שהוא חטאת[קצג], יאמר 'ושני שעירים לכפר ושני תמידים כהלכתן'[קצד], שבזה כלל את שעיר ראש השנה ושעיר ראש חודש[קצה].

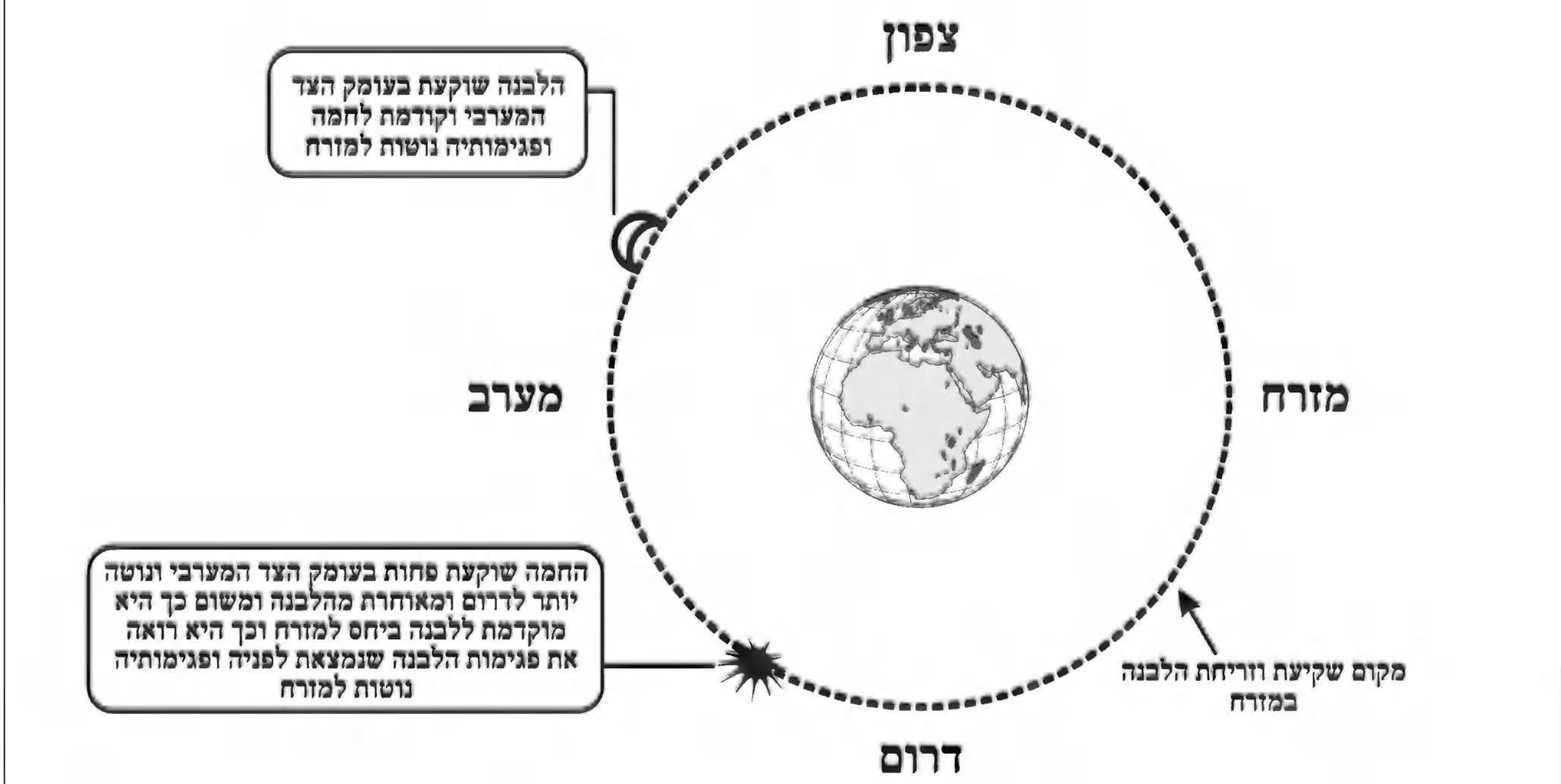
הדרן עלך יום טוב ומליקא לה מסכת ראש השנה

לפטור עצמו לגמרי ע"י 'בתורתך כתוב לאמר', אבל מקראות של מוסף צריך להזכיר לעולם, שהם במקום הקרבנות. אבל מוסף דר"ח אין צריך להזכיר בר"ה, אלא שדי לו במה שאמר 'מלבד עולת החדש ומנחתה', שבזה נכלל כל מוספי ר"ח העולות, וכדי להזכיר גם השעיר שהוא חטאת, יאמר 'ושני שעירים לכפר ושני תמידים כהלכתן':

הדרן עלך יום טוב ומליקא לה מסכת ראש השנה

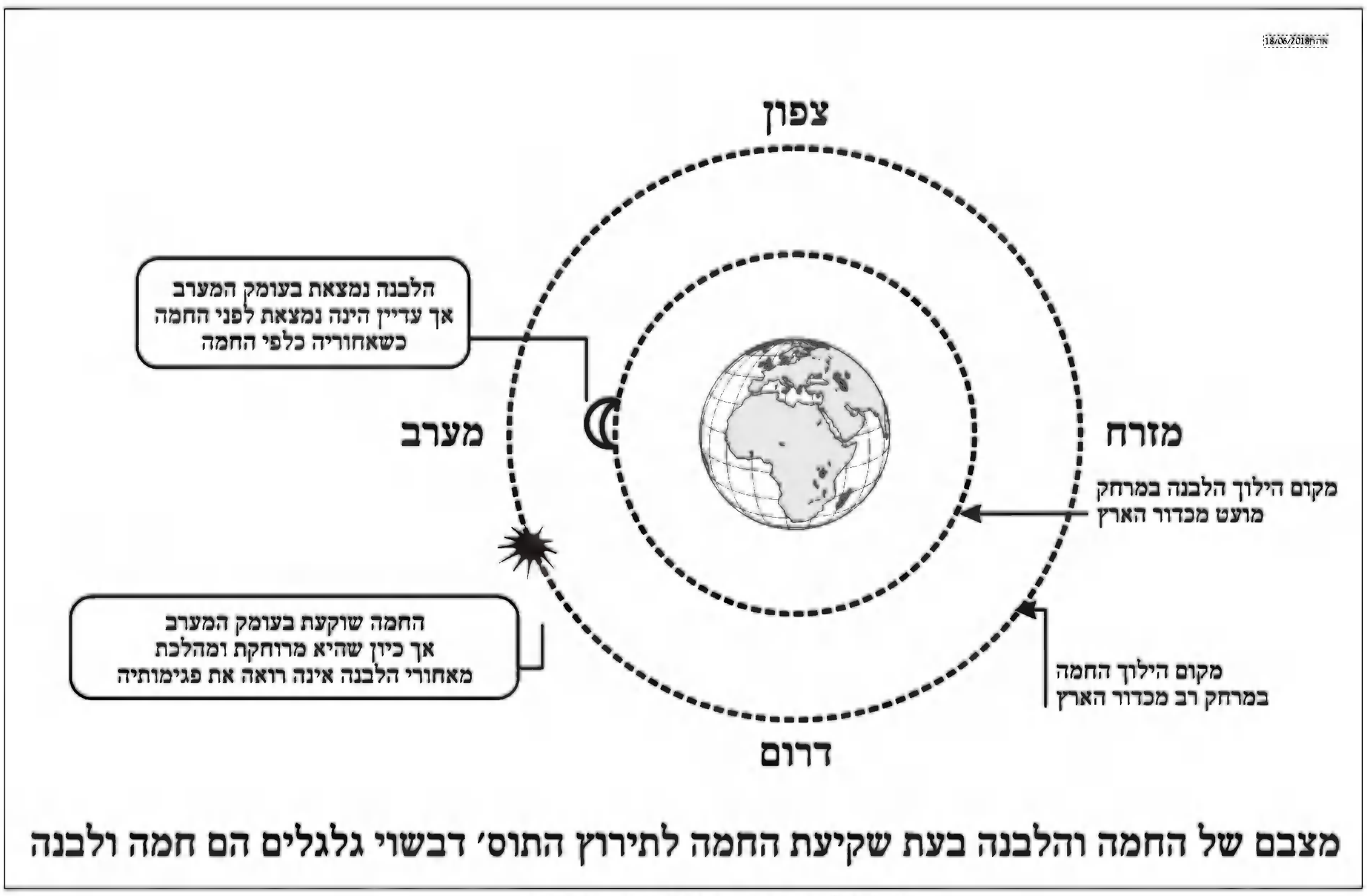
ציונים והערות

קפח. דכשאומר פסוק אחד, גילה מחשבתו שלא היה בדעתו לכלול כולם בכלל 'ובתורתך כתוב', הלכך לא יפחות מן המנין למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, אבל אם אינו רוצה לומר כלל, יכול לפטור עצמו ע"י 'ככתוב בתורתך', שאז הוא כולל כולם ביחד, דנביאי וכתובי נמי אקרו תורה (תוס' הרא"ש, תוס' מגן אברהם סי' תקצא ס"ק ה טורי אבן במשנה ברורה סי' תקצא ס"ק ג הביא עוד טעם מפני מה אין מזכירים ראש חודש בפירוש, כדי שלא לתת ליום זה מעלה מצד שהוא ראש חודש, שהרי יש לו מעלה גדולה מזו מצד שהוא ראש השנה. **קצב. כדכתיב** (במדבר כח יא): 'וּבְרָאשֵׁי חָדְשֵׁיכֶם תַּקְרִיבוּ עֹלָה לַה' פָּרִים בְּנֵי בָקָר שְׁנַיִם וְאַיִל אֶחָד כְּבָשִׂים בְּנֵי שָׁנָה שִׁבְעָה תְּמִימִם'. **קצג. כדכתיב** (במדבר כח טו): 'וּשְׂעִיר עִזִּים אֶחָד לְחַטָּאת' וגו'. **קצד. ואומרים** גם 'את מוספי יום הזכרון' (רמ"ה סי' מקצת סעי' ב, ומאגר שם סעי' ג). וגם ביום השני יאמר 'את מוספי' (מאגר שם), והטעם כתב במגן אברהם כדי דלא לזלזולי ביה, ובשערי תשובה כתב דהטעם משום דשני ימי ראש השנה הרי הם כספיקא דיומא, שהרי גם בארץ ישראל בזמן שהיו מקדשים על פי הראיה היו עושים שני ימים טובים מספק, על כן חשיב הוא כיום טוב שני של גלויות. **קצה. וכתב** בראש"ש סי' יד: 'הרבה נחלקו על ר"ת בזה, כי עשה את הטפל עיקר ואת העיקר טפל, כי פסוקי מלכיות זכרונות ושופרות נשנו במשניות, ופסוקי קרבנות לא הוזכרו לא במשנה ולא בגמ', אלא שנהגו לאמרם במקום הקרבנות, ואם על מלכיות זכרונות ושופרות אמר רב כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר כאילו הזכירן, כ"ש בקרבנות מוספין דהוי כאילו הזכירם וקיים ונשלמה פרים שפתינו'. וכתב בשפת אמת ולפע"ד נראה דאדרבה, זה טעמו של הר"ת ז"ל, דודאי אי אפשר לומר דר"ח קאי על פסוקי קרבנות המוספין שיוצא בדיעבד במ"ש ובתורתך, משום דפשיטא ליה דגם בלי 'בתורתך' יוצא, כיון דאין חיוב להזכיר הקרבנות, ולפרש דקאי על לכתחילה דסגי בהכי וא"צ להזכיר בפירוש, ג"כ לא נראה לר"ת, דלכתחילה ודאי צריכין להזכיר כל הקרבן, לכן נראה לו לפרש דקאי אפסוקי מלכיות לענין בדיעבד, שא"צ לחזור ולהתפלל ויוצא במ"ש 'ובתורתך' כנ"ל.



מצבם של החמה והלבנה בעת שקיעת החמה לדברי התוס׳ בקושיתו

איור 1 : תוס׳ ד״ה תני חדא



מצבם של החמה והלבנה בעת שקיעת החמה לתירוץ התוס׳ דבשוי גלגלים הם חמה ולבנה

איור 2 : תוס׳ ד״ה תני חדא

אוצר החכמה

אוצרות הראשונים

אסופת לשונות הראשונים

בביאור הגמרא

אתחת 18/06/2018

דף ב.

ארבעה ראשי שנים הם.

הכא דוקא איכא למיתני הן אבל התם בב"ק (ב.) ליכא למיתני הן, וכן הוא בנוסחי דוקני, וטעמא דמילתא משום דהכא תנא נחת למנינא אבל התם לא נחית למנינא כלל, אדרבה ס"ל דאיכא אבות אחריני טובא אלא דאיהו בעי לאשמועינן שאותן ארבעה שהן נראין מסגנון אחד לא ראי זה כראי זה לגמרי וצריכי למיכתב להלכותיהן, והיינו דאמרינן עלה בגמרא בנוסחי דוקני (שם ה.) מנינא מכלל דאיכא דבי רבי חייא ורבי אושעיא כלומר כיון דלא קתני הן וקתני ארבעה ודאי גלי לן דאיכא אחריני אלא שאלו הד' צריך ללמדנו דלא ראי זה כראי זה, אבל הכא אף על גב דאיכא ראשי שנים אחריני דמודה בהו תנא כדאיתא בגמרא (לק' ז:) מ"מ תנא למימני הני נחת דאידך לא בעי למימנינהו מטעמא דמפרש בגמרא, ולהכי קתני הן, וכן לשון הגמרא מוכיח דאילו הכא בתר דכייל ותני שהן ארבעה לא פירש מידי אחרינא בדידהו אלא דמני להו בלחוד הי נינהו הני ארבעה אבל התם דבתר דמנינהו איירי ופריש בהו שלא ראי זה כראי זה, ודאי לאו למנינא נחת, ומיהו איכא נוסחי דגרסי התם בגמרא מנינא למעוטי דבי רבי חייא ורבי אושעיא, ולפי ההיא נוסחא משמע לכאורה דתנא למנינא נחת וא"כ התם נמי במתני' גרסי הן והכי איתא בכולהו נוסחי, אבל מה שכתבנו הוא הנכון. [הריטב"א]

עוד י"ל דהא דקתני הכא הן היינו לפי שהם חדשים מקרוב שראשי שנים אלו אינם מפורסמין לכל אלא מחודשים או מדין תורה או מתקנת חכמים, דאילו ראש השנה הברור לכל אינו אלא או תשרי או ניסן שהוא ר"ה לבריאת עולם ולתקופה לפום פלוגתא דר"א ור"י בגמרא, אבל אבות נזיקין דהתם הם נזיקין טבעיים מפורסמים וידועים לכל ולהכי לא מיבעי למיתני בהו הן. [הריטב"א]

באחד באלול ראש השנה למעשר בהמה.

שאין מעשרין מן הנולדים קודם אלול על הנולדים אחר אלול מדכתיב עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה, ובשני מעשרות הכתוב מדבר כדכתיב עשר תעשר אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן, ואמר הכתוב שנה שנה שיעשר כל הנולדים בשנה מינייהו ובהו ולא יעשר משנה על חבירתה, וגזירת הכתוב הוא, ולהכי לא כתב רחמנא שנה בשנה כדכתיב כשכיר שנה בשנה דדרשינן (ב"מ סה.) שכירות של שנה זו משתלמת בחבירתה, ואף על גב דגבי בכור כתיב לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה ובעי למימר תוך שנתו (בכורות כו:), לא דק קרא משום דמילתא דפשיטא הוא שלא בא לפוסלו תוך שנתו, דהא בכור קדשים הוא שנרצים לשמונה ימים, וקרא נמי אקיש להו בקרא דוהבאתם שמה, כן פירשו בתוס'. [הריטב"א]

משרשי המצוה, שהאל ברוך הוא בחר בעם ישראל וחפץ למען צדקו להיות כולם עוסקי תורתו ויודעי שמו, ובחכמתו משכם במצוה זו למען ילמדו יקחו מוסר, כי יודע אלהים שרוב בני אדם נמשכים אחר החומר הפחות בשגם הוא בשר, ולא יתנו נפשם בעמל התורה ובעסקה תמיד, על כן סיבב בתבונתו ונתן להם מקום שידעו הכל דברי תורתו על כל פנים, שאין ספק כי כל אדם נמשך לקבוע דירתו במקום שממונו שם. ולכן בהעלות כל איש מעשר כל בקר וצאן שלו שנה שנה במקום שעסק החכמה והתורה שם והיא ירושלים, ששם הסנהדרין יודעי דעת ומביני מדע, וכמו כן נעלה לשם מעשר תבואתנו בארבע שני השמיטה, כמו שידוע שמעשר שני נאכל שם, וכן נטע רבעי שנאכל שם, על כל פנים או ילך שם בעל הממון עצמו ללמוד תורה או ישלח לשם אחד מבניו שילמד שם ויהיה ניזון באותן פירות.

ומתוך כך יהיה בכל בית ובית מכל ישראל איש חכם יודע התורה, אשר ילמד בחכמתו כל בית אביו, ובכן תימלא הארץ דעה את יי. כי אם חכם אחד לבד יהיה בעיר או אפילו עשרה, יהיו הרבה מבני אדם שבעיר וכל שכן הנשים והילדים שלא יבואו לפניהם כי אם פעם אחת בשנה, או אפילו ישמעו דבריהם פעם בשבוע ילכו הבית וישליכו כל דברי החכם אחרי גום, אבל בהיות המלמד בכל בית ובית שוכן שם ערב ובוקר וצהרים ויזהירם תמיד, אז יהיו כולם, אנשים ונשים וילדים מוזהרים ועומדים ולא ימצא ביניהם שום דבר חטא ועוון, ויזכו למה שכתוב ונתתי משכני בתוככם וגו' והייתם לי לעם ואנכי אהיה לכם לאלהים. [ספר החינוך מצוה שס]

דף ב:

תנו רבנן מת באדר ועמד אחר תחתיו באדר מונין שנה לזה ולזה.

ונראה מן הירושלמי דדוקא כשהגיע לניסן מונין לו אותה שנה ראשונה אבל אם מת קודם שהגיע לניסן אין מונין אותה לשני זה אלא על שם הראשון, דגרסי' התם כיצד למלכים מת באדר ועמד אחר תחתיו באדר מונין שנה לזה ולזה א"ר יונה והוא שנכנס לניסן דלא כן וימלוך ירח ימים בשומרון, פי' שלא כתב וימלוך שנה בשומרון אלא וימלוך ירח ימים, ושמא משום כך שנו מת באדר ולא אמר עמד באדר ומת ועמד אחר תחתיו באדר שזה היה רבותא טפי, אלא מת באדר כלומר שמלך שנה אחרת ומת בשנה זו באדר. [הרשב"א]

מקיש מלכות שלמה ליציאת מצרים.

וא"ת למה לי היקישא תיפוק ליה דהא בהדיא כתיב הוא החודש השני למלוך שלמה וחודש זיו היינו אייר כדלקמן, וי"ל משום דאיכא למימר דילמא שלמה הוא שמלך מניסן ומונין לו מיום שעמד בו, ולהכי צריך היקישא דודאי לאו משום דעמד בניסן אלא משום דלעולם מנינן ליה מניסן דומיא דיציאת מצרים, וא"ת אם כן מאי האי דאקשינן ויציאת מצרים גופיה מנלן והא מהאי קרא מוכח בהדיא דקמני מניסן למלוך שלמה ואיתקש ליציאת מצרים מכלל דליציאת מצרים מנינן מניסן, וי"ל דדילמא האי למלוך שלמה לאו אחודש השני קאי לומר שהוא שני למנינו אלא אבשנה הרביעית קאי שהיא שנה רביעית למלוך שלמה, ובהאי נמי מיתרצא קושיא קמייתא. [הריטב"א]

וממאי דמעשה דאב קדים דילמא מעשה השבט קדים.

השתא ס"ל להמקשה דמ"א שנה עשו במדבר שהרי לא עברו את הירדן אלא בעשור לחודש הראשון ושהו במדבר מאב דשנת הארבעים עד ניסן וכיון דלתשרי מנינן הרי נכנסו בשנת מ"א מתשרי ועד ניסן ובאדר של אותה שנת מ"א מת משה בשבעה בו, ואי קשיא היאך עולה בלב המקשן להקשות כך שיעמדו ישראל במדבר מ"א שנה והכתיב ובני ישראל אכלו את המן מ' שנים עד בואם אל ארץ נושבת וכתיב ביהושע דממחרת הפסח שאכלו מעבור הארץ שבת המן וא"כ שאכלו המן מ"א שנה תשובה אמר לך המקשה לעולם יציאת מצרים לתשרי מנינן אבל מ' שנה דאכילת המן אינו מונה אלא מירידתו שהיתה באייר ומאייר, לאייר מונה שנה. [תוספות ר"י"ד]

דף ג.

מה שמועה שמע שמת אהרן.

טעם כי בא ישראל דרך האתרים, על דעת אונקלוס, כי כאשר באו המרגלים ועלו בנגב וחזרו להם הרגישו בהם יושבי הארץ, ושמע בהם הכנעני הזה שהיה יושב בנגב ובא בדרך שהלכו הם עד הגיעו למחנה ישראל, ויפה פירש. ורבותינו אמרו (ר"ה ג.) מה שמועה שמע, כי הוקשה להם הכתוב בפרשת המסעים (להלן לג מ) וישמע הכנעני מלך ערד והוא יושב בנגב בארץ כנען בבא בני ישראל, שלא הזכיר שם המלחמה ולא שום דבר, על כן אמרו שהשמועה היתה במיתת אהרן הנזכרת שם, יזכיר כי שמעו אויבי ישראל במיתת הצדיק ונתעוררו בה להלחם עמהם. וכן אמרו (במדבר רבה יט יא) שהכנעני הזה הוא עמלק. ולא כבש ארצם ולא חלק אותה אבל החרים עריהם. [רמב"ן, במדבר כא א]

ואם איתא בחדש השלישי בשנה השנית לצאת וגו' מיבעי ליה.

בכולה שמעתין לא איסתפקא להו אלא כולי חדש כלומר שיהא ראש אייר או ראש סיון או שאר ראשי חדשים ראש לשני המלכים או לשנים, אבל אמצע חדש לא איסתפקא להו כלל לפי שאין חדש נחלק לשתי שנים, ואפי' סיון ותשרי וניסן שיש רגלים באמצען אפי' כן רגל שבהן פשיטא להו דלא עשאוהו ראש לא לשנים ולא לשני המלכים לפי שאין חדש נחלק לשתי שנים, ואף על פי שעשו אמצע חדש ראש לרגלים היינו משום דעל כרחין בל תאחר ברגלים תלייה רחמנא, וט"ו בשבט נמי שעשאוהו ראש השנה לאילן היינו נמי משום דעל כרחין באילן בתר חנטה אזלינן והיא תליא ברוב גשמי שנה הילכך ע"כ חצי שבט ראש להן. [הרשב"א]

חדא דלא אשכחן שני בשבת דכתיב.

בירושלמי מקשה עלה והכתיב ויהי ערב ויהי בוקר יום שני ופריק אין למידין מבריאת עולם, פי' שלא מנה שם שני לשבת אלא שני לעולם, א"נ דהתם אכתי לא הוה מצי למימר לא חדש ולא שבת והוצרך למימר שני של שבת ראשונה, והא דלא אשכחן בלשון הכתוב שמות לימי השבוע כמו לשאר לשונות מפורש במדרש הטעם כדי שנזכור תמיד יום השבת כשנמנה כל ימי השבוע, וכן אמר במכילתא זכור את יום השבת ר' יצחק אומר לא תהא מונה כדרך שאחרים מונים אלא תהא מונה לשם השבת, ומזה הטעם אין לנו שמות לחדשים אלא שאנו אומרים חודש ראשון וחודש שני לפי שחשבון החדשים הוא ליציאת מצרים לדברי הכל כדכתיב החדש הזה לכם ראש חדשים כדאיתא לקמן (ז.), והטעם כדי שנזכור תמיד יציאת מצרים כדבעינא למימר קמן, וזהו שאמרו בב"ר (פמ"ח) שמות החדשים עלו מבבל, פי' שלא תמצא שמות ניסן אייר וחביריו נזכרין בכתוב אלא אחר שירדו לבבל, ושמות פרסיים הם, ואפ"ה לעולם מייחס אותם ליציאת מצרים, בחדש הראשון הוא חדש ניסן (אסתר ג), ובשנים עשר חודש הוא חודש אדר (שם ט), וכן כולם, כדי להזכיר גלות בבל עם יציאת מצרים, וא"ת והרי מצינו שמות חדשים בתורה ירח האיתנים (מלכים א ח) חודש זיו (שם ו), וי"ל דהנהו אינם שם עצם אלא שם תואר על מה שאירע, ירח האיתנים או דתקיף במצות או שנולדו בו איתני עולם, וחדש זיו על שם שנולדו בו זיותני עולם או דאית ביה זיותא לאילנא (לקמן יא.), וזה טעם נכון וברור. [הריטב"א]

דף ג:

תנא הוא כורש הוא דריוש הוא ארתחשסתא.

וא"ת מנ"ל דכורש הוא דריוש הוא ארתחשסתא, וי"ל דגמרא גמירי ליה, ויש אומרים דנפקא להו מדכתיב (עזרא ו) וסבי יהודאי בנין ומצלחין וכו' עד מטעם כורש ודריוש וארתחשסתא מלך פרס, מדקאמר מלך ולא אמר מלכי, ותו דאילו בימי כורש קמא לא אצלח בנינא בידיהון וכן בימי ארתחשסתא (עי' עזרא ד), ועל כרחנו יש לנו לומר דאיכא תרי כורש הראשון שלא עשה אלא פקידה בלבד ועליו אמר הנביא (ישעיה מה) כה אמר ה' למשיחו לכורש וכו' ודרשינן במסכת מגילה (יב א) וכי כורש משיח הוא ואמרינן דהכי קאמר כה אמר ה' למשיח קובלני על כורש אני אמרתי הוא יבנה ביתי והוא אמר מי בכם [מכל עמו] יהי אלהיו עמו ויעל, ואידך כורש בתרא דאשכחן דאתבני מקדשא ביומוהי, וכן איכא תרי ארתחשסתא חד דבטיל עבידתא ואידך בתרא דבנה מקדשא, ותרי דריוש חד דריוש מדאה שעמד אחרי בלשצר (דניאל ו), וחד דריוש הפרסי בן אסתר הוא שבנה בית

המקדש (וכן תרי ארתחשסתא חד בטיל עבידתא ואידך בתרא בני מקדשא), וא"כ הני בתראי דאתבני מקדשא ביומיהון כולהו חד נינהו. [הריטב"א]

ואכתי איכא למידק כיון דדריוש וארתחשסתא חד נינהו דהיכי אמרינן דבשנת שית לדריוש אתבני מקדשא ואילו בפסוקי נחמיה בן חכליה אמרינן ששלחו ארתחשסתא לבנין בשנת כ', וי"ל דההיא לבנין חומת ירושלים אשר היו פרוצים הוא שהלך וכדמוכחי קראי התם בהדיא אבל המקדש כבר היה בנוי משנת ו' למלכותו, ואפשר דאידך ארתחשסתא דשנת כ' אחריני ותלתא ארתחשסתא הוי, אבל אין צריך כי האמת כמו שכתבנו דהשתא אנן לאו ממלכות למלכות בלחוד מקשינן אלא מבנין לבנין. [הריטב"א]

דף ד.

האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיו בני, ובשביל שאזכה בה לחיי העולם הבא הרי זה צדיק גמור.

אוצר החכמה

לעולם יעסוק אדם בתורה ובמצות אף על פי שלא לשמה, ואי קשיא הא אמרינן בפ"ק דתענית (ז.) כל העוסק בתורה שלא לשמה נעשית לו סם המות ובשלהי פרק היה קורא במסכת ברכות (יז.) כל העוסק בתורה שלא לשמה נוח לו שלא נברא נראה לתרץ עוסק שלא לשמה כגון מיראת היסורין כי הכא ומאהבת קיבול פרס שאינו מתכוין להשלים רצון יוצרו שציוהו על כך אלא להנאתו כדאמרינן בפ"ק דמסכת ע"ז (יט.) במצותיו חפץ מאד ולא בשכר מצותיו והיינו דתנן (אבות פ"א מ"ג) אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב ע"מ לקבל פרס וכי הא דאמר בפ' עגלה ערופה (לקמן מז.) ואיתא בנזיר פרק מי שאמר הריני נזיר (כג:) ובפרק בתרא דהוריות (י:) לעולם יעסוק אדם וכו' שבשכר מ"ב קרבנות שהקריב בלק זכה ויצאה ממנו רות גם הוא נתכוין להנאתו שהעלה קרבן לשם להשלים חפציו בשכרו ולא לשם שמים וכדאמרי' פ"ק דר"ה (ד.) האומר סלע זו לצדקה ע"מ שיחיה בני ה"ז צדיק גמור אבל ההיא שלא לשמה דתענית ומס' ברכות אינו עוסק בתורה כדי לקיים לא מאהבה ולא מיראה אלא להוסיף על חטאתו פשע שעתה שגגות נעשו לו זדונות שאע"פ שידע שעובר לא מנע מכל תאות לבו.

[תוספות, סוטה כב:]

לא הזהיר התנא אלא שלא תהיה העבודה כמו העבד העובד על תנאי שאם יתנו לו שכרו קצוב יעבוד ואם לאו לא יעבוד, רק שתהיה העבודה שלא על מנת, רוצה לומר, בלתי תנאי כלל. כי השכר הנמשך מעשיית הטוב לא יחסר לעולם ויכול האדם העובד ליבטח בו, על כן האומר אעשה מצוה פלונית כדי שיהיה לי חלק לעולם הבא זה אינו תנאי, אלא הודעת התכלית המכוון לו בה אשר ידע בלי ספק שימשך לו מעבודתו, כי מלת כדי אינה תנאיית אלא ודאית, מה שאין כן מלת על מנת שיורה על התנאי כאמור.

[פרקי משה, אבות פרק א]

כתוב בתורה לא תנסו את י"י אלהיכם ועקר ענינו בה על נביא שכבר נתפרסמה נבואתו על פי האותות הידועים על זה כמו שיתבאר במקומו או שהעיד עליו נביא והיה מהלך בדרכים הישרים שאדם חייב להאמין בנבואתו ושלא להרהר עליו ושלא לנסותו יותר מן הראוי ועם כל זה נכללו בלאו זה ענינים אחרים והוא להזהר שלא לעשות המצוה על מנת לקבל פרס עליה עד שינסה את השם בכך כלומר לראות אם יעשה מצוה זו אם יגמל עליה אם לאו ואף על פי שהתורה מיעדת שכר עליהם באמרו אם בחקתי תלכו וכו' ונתתי גשמיכם וכו' ביאור הדברים שאם יעשו המצות סוף השכר לבא ולא שהתירה לעשותם על מנת כך אלא שהבטיחם על כך והוא אמרם עשר תעשר עשר בשביל שתתעשר כלומר שסוף השכר לבא כאלו אמר עשר ותתעשר ולא שיעשר על מנת שיתעשר ואף על פי שאמר הביאו את המעשר אל בית האוצר ובחנוני נא בזאת וכו' ביאורו כן שהדבר ברור על השכר לבא אא"כ יתגלגלו לו חובות מצד אחר ומ"מ כל לעשות על מנת כך אסור וכן מה שאמרו נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו וכו' ביאורו גם כן ותהא הבטחתכם שסוף ברכה לבא וכן סלע זה לצדקה בשביל שיחיו בני ר"ל והבטחתי שיחיו בני לא שיהרהר על מדותיו יתברך יקרה לו מה שיקרה ומה שאמר כאן עשר בשביל שתתעשר והקשה התלמוד ומי בעיי לנסויי קודשא בריך הוא והוא השיב חוץ מזו מדכתיב ובחנוני נא בזאת וכו' לא שאף בזה יהא מותר לנסות ולעשות על מנת כך אלא שאע"פ שבשאר יעודים לבו של אדם בטוח בשכרם מ"מ אינו סמוך בהם מכל וכל אבל בזו יהא בטוח לגמרי שכל מדותיו של הב"ה מדה כנגד מדה.

[מאירי, תענית ט.]

דכתיב נדבכין די אבן גלל תלתא ונדבך די אע חדת ונפקתא מן בית מלכא תתיהב.

תימה דההוא לאו כרש זה צוה עליו כן אלא דכרן פיתגמי די אשכח באחמתא במגלה דכתב כורש קדמאה הן וכדכתיב באדין דריוש מלכא שם טעם ובקרו בבית ספריא די גנזיא מהחתין תמה בבבל והשתכח באחמתא בבירתא די במדי מדינתא מגלה חדא וכן כתיב בגווה דכרונה בשנת חדא לכורש מלכא כורש מלכא שם טעם נדבכין די אבן גלל תלתא וגו', וי"ל דמכיון שסמך הוא על אותן דברים ולא צוה לבנות כמו שירצו אלמא שניהם החמיצו לאחר שהיו כשרים. והתימה הגדול דא"כ מתי היה כשר דריוש זה ומתי החמיץ שהרי הכתב הראשון ששלח בתחלת הענין היה זה ואם כן מתי מנו לו כמלכי ישראל ומתי חזרו בהן, וי"ל שמתחלה לא נתגלה להם הענין הזה אלא מכיון ששמעו שצוה שלא לבטל המלאכה ונתן רשות לבנות חשבוהו למלך כשר ומנו לו מניסן כמלכי ישראל וכשחזרו וראו שלא נתן רשות לבנות אלא נדבכין די אבן גלל תלתא ונדבך די אע חדת חשבוהו שהחמיץ בכך וחזרו ומנו לו מתשרי.

[הרשב"א]

דף ד:

ורבי מאיר ורבי אליעזר בן יעקב האי בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות מאי דרשו ביה.

תמיהא לי מאי טעמא לא איבעיא להו נמי לר' אלעזר בר' שמעון השתא דלא שמיע לן היקישא דר' אלעזר א"ר הושעיא, דבשלמא לבתר דשמענא להיקישא דר' אלעזר א"ר הושעיא, לר' אלעזר בר' שמעון להיקישא איצטריך, אלא השתא תיבעי. ושמא תאמר כיון דלדידיה איצטריך למיכתב מיהא חג הסוכות לעבור עליו בבל תאחר ואגב ההוא נסיב לכלהו כי היכי דלא תימא דבחג הסוכות לחודיה חייב בראיה ולא באחריני ואי כתיב שלשה פעמים בשנה יראה בל זכורך בחג הסוכות לא אתי שפיר הילכך אגב חג הסוכות כתבינהו לכולהו, הא ליתא דהא כי פרקינן לר' מאיר ור' אליעזר בן יעקב דאיצטריך להו חג המצות וחג השבועות אכתי הדרינן ואמרינן חג הסוכות למה לי. ושמא התם משום שלא היה צריך לכתבו כלל דהא מחג הסוכות סליק.

[הרשב"א]

אימור דאמרינן שמיני רגל בפני עצמו לענין פז"ר קש"ב.

לעיל פירושו רגל בפני עצמו דרך כלל לכולהו פרטי דאית ביה לומר שהוא רגל בפני עצמו לענין שטעון קש"ב ולינה בפני עצמו, אבל הכא אמרינן ליה דרך פרט שרגל בפני עצמו הוא ענין פרטי לעצמו וכזמן ושיר וברכה וחבריו, מדקאמר פז"ר קש"ב ולא קאמר פ"ז קש"ב או רפ"ז קש"ב שיהא כלל ופרט, ובפ"ק דר"ה (ד:) נמי אמרינן אימר דאמרינן שמיני רגל בפני עצמו הוא לענין פז"ר קש"ב אבל לענין תשלומין [תשלומין] דראשון הוא, אלמא רגל בפני עצמו דמני בפז"ר קש"ב פרטא היא דאי לאו הכי הוה ליה למימר אימור דאמרינן רגל בפני עצמו הוא לענין פ"ז קש"ב אלא ודאי פרטי הוא לאיזה ענין שיהיה, וא"א לומר שיהיה רגל בפני עצמו לעיקר הרגל שיהא חייב בראיה וחגיגה לעצמו דאם כן הוו להו ד' רגלים שאם חגג ביום ראשון וחזר לביתו שיהא זקוק לחזור לשמיני כרגל אחר והתורה לא אמרה אלא ג' רגלים, והכי מוכח מדתנן (חגיגה ט.) שאם לא חגג ביום טוב ראשון שחוגג את כל הרגל ויום טוב האחרון הא אלו חגג ביום טוב ראשון או בשאר ימים אינו חייב לחגוג בשמיני לעצמו ופשוט הוא, ורש"י ז"ל פירש שהוא רגל בפני עצמו שאין שם חג הסוכות עליו וכן מפורש בכתוב שהוא חלוק בלולב וסוכה וכדאיתא לעיל, אלא שזה הוא בכלל מה שאמרו ברכה בפני עצמו שהוא נזכר בברכה ותפלה בשמיני עצרת ולא בשם חג הסוכות לפי שאינו מכלל, אלא אם כן הוא מפרש ברכה ברכת המלך. [הריטב"א, סוכה מז:]

פייס בפני עצמו, פרש"י כי בשמיני היה בו פייס כמו בשאר הימים אבל בחג לא היה בו פייס כלל מפני שהיו שם פרים מרובים ולא היו צריכין פייס, וליתא דהא ודאי צריכין היו לפייס איזו לפרים ואיזו לאלים ואיזו לכבשים ומפורש הוא בתוספתא שהיה פייס ביום טוב ראשון של חג, וכן נ"ל לפי שאמרו לק' בפרק החליל שכל המשמרות היו שונות ומשלשות חוץ משתים שלא היו משלשות ומפני זה היה צריך להקפיד בפייס, אבל עיקר הפירוש כי ביום הראשון היו מפיסין לראשי משמרות ומתוך אותו פייס זוכין בכל הימים בסדר שלהם בזו אחר זו כדאיתא בפרק החליל, ובשמיני מפני שאינו מכלל החג והוא קרבן בפני עצמו היו מפיסין פעם אחרת, וזהו ששנינו בשמיני חזרו לפייס כרגלים כלומר שחוזרים לפייס בשמיני אחר שפייס הרגל פייס אחר, והשתא אתי שפיר לישנא דפייס בפני עצמו וכאידך דאמרינן זמן בפני עצמו וחבריו.

[הריטב"א, סוכה מז:]

דף ה.

אטו עצרת יומי מינין שבועי לא מינין.

כשתאמר חובה לעשות כך וכך הנה לא יתחייב מזה המאמר שהפעולה ההיא מצוה בפני עצמה. והראיה הברורה על זה היותנו מונים השבועות גם כן בכל לילה באמרנו שהם כך וכך שבועות וכך וכך ימים. ואילו היו השבועות מצוה בפני עצמה לא היינו מסדרין מנינם כי אם בלילי השבועות לבד והיינו אומרים שתי ברכות אשר קדשנו במצותיו וצונו על ספירת ימי העומר ועל ספירת שבועי העומר. ואין הדבר כן, אבל המצוה היא ספירת העומר ימיו ושבועותיו כמו שתקנו. ומצוה זו אין הנשים חייבות בה.

[ספר המצוות לרמב"ם מצות עשה קסא]

והאמר מר מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי.

במדרש הגלוי אמרו. כי זאת הספירה היא לפי שהש"י אמר למשה בהוציאך את העם ממצרים תעבדון את האלהים. ולפי שהתורה היתה חביבה עליהם. היו סופרים הימים והלילות והעיתים אימתי יגיע הזמן. ומשלו משל לאדם שיש לו להשיג חפץ מחופץ או לישא אשה לסוף נ' יום. ומרוב תשוקתו הוא מונה הימים והעתים. כן ישראל בדמיון זה. ולכן אמרו מצוה לממני יומי ולממני שבועי.

ובמדרש הנעלם אמרו. שאמר בכאן וספרתם לכם שבע שבתות. כמו שאמר בנדה וספרה לה מעצמה. וזה לפי שישראל היו במצרים טמאים כטומאת הנדה אחרי שקוצי מצרים. כאומרו ובגלולי מצרים אל תטמאו. ואותה נבואה לאהרן נאמרה כדעת חז"ל. ולכן כמו שלטהרת הנדה צריכה לספור ז' ימים נקיים ואחר תטהר. כן הצריך לטהר את ישראל מטומאותם ז' שבועות. וכמו שהנדה צריכה לטבול מטומאתה במים חיים. כך צריכים ישראל לטבול מטומאותם במים. היא התורה שנקראת מים. ולהורות שטומאת ישראל היתה מכופלת מטומאת הנדה. הצריך לישראל ז' שבועות יום לשבוע. לפי שהיו מוטבעים ומורגלים בטיט היון של מצרים ובדעותם הנפסדות. ולא היה די להם ז' ימים נקיים כנדה. אלא

ז׳ שבועות. וכן ללבן ולצרף הלכלוך והטומאה של ישראל. לא עלתה להם הטבילה במי נהרות ובורות ומימיהם. אלא באש התורה שנקראת אש דת. והיא כאש מצרף וכבורית מכבסים. לפי שהיא מסירה כל סיג וכל מחלה וכל מדוי מצרים. ולכן כתבו שם שצריך האדם לטבול באש התורה. ולעסוק בתורה שבע״פ בלילה ובתורה שבכתב ביום. בענין שתהיה טבילתו באש שחורה על גבי אש לבנה. ואל תתמה על זה כי עיקר הטבילה באש. כמוזכר בסנהדרין פ׳ חלק ששאל מין אחד לר׳ פלוני כי קבריה קב״ה למשה דכתיב ויקבור אותו בגיא במאי אטביל ליה. וא״ת במים והלא כתיב מי מדד בשעל מים. והשיבו לו כי עיקר הטבילה היא באש. ולכן ישראל הוצרכו לרוב טומאתם לטבול באש התורה ביום מ״ת. [צרור המור פרשת אמור]

חג המצות ירמוז אל בריאת האדם וחייו ומספר שנותיו וטהרת ונקיות הנהגתו וכבישת יצרו וצער גופו ושלמות נפשו וסופו המשובח לפני השם, ולכן היה זה חג ה׳ לדור ודור ואמרו הקדושים חייב אדם לראות את עצמו כאלו הוא יצא ממצרים לפי שמה שיורה וירמוז ענין היציאה והחג בכל חוקותיו ומשפטיו יכלול לכל אדם בכל דור ודור, ולזה היתה יציאת מצרים שורש לכל מועדי ה׳ ולכל המצו׳ לפי שהוא למוד והוראה על כל ימי חלדנו, ולכך צותה תורה שאחר הפסח נמנה שבעה שבועות שהם פרקי האדם וגבולי זמנו כמו שאמר וספרתם לכם ממחרת השבת שבע שבתות תמימות תהיינה כי המספר ההוא מורה על ימי חייכם שיהיו כלם מכוונים להשיג לשלמות הרוחני שיקבלו במתן תורה וראוי היה הלמוד הזה לישראל ביציאתם ממצרים כי להיותם שמה עם פורע מוסר הדריכם הקדוש ברוך הוא בלמוד והמוסר האמתי הזה בצאתם כדי שישתלמו בו, ויהיו מוכנים לקבל את התורה בהר סיני וזהו ענין הרמז הנכבד הזה. [אברבנאל שמות פרק יב]

וזה הענין בכללו יתבאר בסוד שמיטין ויובלות בגזירת השם, כי הם רמז לחמשים שערי בינה, וכולן נמסרו למשה חוץ מאחד שנאמר (תהלים ח ו) ותחסרהו מעט מאלהים, ובעבור כי השער הנו״ן נעלם אין אנו מונין אותו, ולבסוף זכו לתורה הנדרשת במ״ט פנים טמא ובמ״ט פנים טהור.

[ריקאנטי, ויקרא כג]

מנהג שלא להזכיר סך הימים והשבועות דבר יום ביומו עד שיברך, ומנהג הגון הוא שכיון שהזכיר סך הימים והשבועות למה יברך, והלא כבר קיים מצות ספירה ולמה יחזור ויברך, והלא אין המצוה בברכה אלא בספירה וכיון דאמר אביי דצריך למימני ימי ושבועי, ונראה שאם הזכיר סך הימים או השבועות בלא ברכה שמברך ומזכיר שניהם ואינה ברכה לבטלה אחרי שלא הזכיר שניהם תחלה. ומצאתי בשם ר׳ יצחק, בין פסח לעצרת כשהצבור ממהרין להתפלל ערבית מבעוד יום מונה ר׳ עם הצבור הימים והשבועות בלא ברכה, מימר אומר אם אזכור בלילה בביתי אחזור ואברך כדין, ונמצא שלא ברכתי לבטלה קודם שקיעת החמה, ואם אשכח הרי מניתי ימים ושבועות למצוה.

[שבולי הלקט סדר פסח סימן רלד]

ועוד חג שבועות כתיב.

על ידי ששבעה שבועות אלו בין שני ראשי זמנים של קציר שעורים ושל קציר חטים שמצות שמיטה נוהגת בהם והם שעליהם אמר ירמיה שבועות חוקות קציר ישמור לנו, ופרש״י שבעה שבועות שחקק לנו בהם שני חוקות קציר חק העומר ושתי הלחם ישמור לנו שיהא הקציר בזמנו לפיכך דבר גדול תלוי במנינם כדי להיותו דוגמא וזכרון, כשם שאנו מונין יומי ושבועי ולאחר השבת השביעית אנו מקדשים את יום החמישים, כך אנו צריכים לעשות בשמטה ויובל. וכל עצמן של תוכחות שבספר זה לא נאמרו אלא על השמטת השמיטין, שהרי יש בהם מ״ט מיני פורעניות כנגד ארבעים ותשע שנים שביובל אם מבטלים בהם שמיטין.

[חזקוני, ויקרא כג טו]

דף ה:

לא תאחר לשלמו הוא ולא חילופיו.

והמצוה הקנ״ז היא שהזהירנו מעבור על מה שחייבנו על עצמנו בדבור אע״פ שהוא בלא שבועה. וזה הוא הנדרים. כמו שיאמר אדם כשיהיה כך או כשאעשה כך פרות העולם אסורין עלי. או פירות מדינה זו. או מאכל ידוע כגון שיאמר ייאסר עלי היין או ייאסרו עלי הדגים או זולת זה. וכל מה שדומה לאלו הנדרים שהתבארו דמיוניהם בנדרים הנה חייב לקיים אותו הנדר. ובאה האזהרה בעובר על הדבר ההוא באמרו ית׳ (ר״פ מטות) לא יחל דברו ככל היוצא מפיו יעשה. ובא הפירוש (ספרי) לא יחל דברו לא יעשה דבריו חולין. כלומר אם חייב על עצמו דבר שיקיים אותו. וכו׳, ובספרי אמרו לא יחל דברו מגיד שהוא עובר על בל יחל ועל בל תאחר. כלומר כשנדר קרבן ולא הקריבו ועברו עליו שלשה רגלים הוא חייב משום בל תאחר ומשום לא יעשה דבריו חולין. וכן כל מה שדומה לקרבן, כגון שידור לבדק הבית או לצדקה או לבית הכנסת והדומה לו, וכשעבר ועשה מה שאסר על עצמו לעשותו לוקה.

[ספר המצוות לרמב״ם מצות לא תעשה קנז]

ולפי דעתי שעובר בשלשה רגלים משום בל תאחר, אבל משום בל יחל אינו עובר עד שיעבור על הנדר ואי אפשר לקיימו, ואין לבל יחל ענין ברגלים.

[השגות הרמב״ן לספר המצוות, מצות עשה צד]

כי דרוש ידרשנו אלו חטאות ואשמות עולות ושלמים.

פרש״י ז״ל עולת ראיה ושלמי חגיגה שהן חובה עליו, וטעמא דמלתא דאי עולה ושלמים דעלמא שהם באים בנדר או בנדבה מכי תדור נדר נפקי אי נמי מדכתיב דרוש ידרשנו דמשמע שהוא מחוייב בהן ונדרשין מעמו, ומ״מ איכא למידק דעולת ראיה ושלמי חגיגה זימנא קביעא להו דאלו עבר הרגל ולא חג אינו חייב באחריותו והילכך אי אקרביה אקרביה ואי לא אידחי ליה כדאקשינן לעיל גבי פסח, וי״ל דנפקא מינה לדאפרשיה ולא אקרביה דקא עבר עליה. ואכתי לא ניחא לי דהא מרבינן להו נמי מקרא דמוצא שפתיך ואוקימנא לקמן חד דאמר ולא אפרשיה וחד דאפרשיה ולא אקרביה, וי״ל דההוא בעולת נדבה ושלמי נדבה דהא מכאשר נדרת דרשינן להו. [הרשב״א]

תודה שנתערבה בתמורתה ומתה אחת מהן חברתה אין לה תקנה.

אין להעמידה בתודת חובה אלא בתודת נדבה תודת חובה מאי היא כגון שאמר הרי עלי תודה שאם הפרישה ואבדה חייב באחריותו א״נ כגון שהי׳ מארבעה הצריכין להודות דכתיב בהו ויזבחו זבחי תודה וכיון דהוא חייב באחריותה אם מתה חייב להביא אחרת תחתיה וכיון שהוא חייב להביא אחרת תחתי׳ אמאי אמרי׳ דחברתה אין לה תקנה יביא אחרת ויתנה ויאמר אם אותה שמתה היתה תודתי ה״ז תודה תחתי׳ ויביא עמה לחם ואותה שנשארה הוא תמורה ותקרב בלא לחם ואם אותה שמתה היתה התמורה ה״ז שלמים והלחם הזה יהי׳ לתודה הראשונה ולמה אומר חברתה אין לה תקנה ואמרי׳ בפ׳ התודה אמר רבא זו תודה וזו לחמה אבד הלחם מביא לחם אחר אבדה תודה אין מביא תודה אחרת מ״ט לחם גלל תודה ואין תודה גלל לחם, וכי תימא ה״נ כגון דאפריש לחם בהדי תודה קמייתא שכשמתה אינו יכול להביא תודה אחרת עם אותו הלחם משום דקאמר זו תודה וזו לחמה, ומש״ה קאמר אין לה תקנה הא לאו מילתא הוא דכל זמן שלא נשחטה התודה אין הלחם קדוש קדושת הגוף אלא קדושת דמים ובר פדיון הוא כדאמרי׳ בפ״ק דפסחים בה׳ דשתי חלות של תודה פסולות, וכיון דבר פדיון הוא הדמים שהי׳ צריך ליתן בלחם אחר יפדה בהם הלחם הזה ויפלו אותם הדמים לנדבה ולעולם יביא תודה אחרת ויתנה ואמאי חברתה אין לה תקנה, הילכך אין להעמידה אלא בתודת נדבה, כגון דאמר ה״ז נדבה שמשעה שהפרישה אינו חייב באחריות׳ והפריש תודתו ולחמה והמיר בה ומתה אחת מהן, ואלו הי׳ רוצה להביא אחרת הי׳ מביא ומתני׳ כדפרישי׳ אלא כיון שהיתה נדבה ואינו חייב באחריותה אינו רוצה להפריש אחרת תחתי׳ ומש״ה אין לה תקנה. אבל מיהו כשמתנה בתודת חובה אינו מתנה בשלמי׳ כדכתבית מפני שמביא קדשים לבית הפסול שאין התודה נאכלת לשני ימים ולילה אחת.

[תוספות ר״ד]

דף ו.

לא תאחר לשלמו.

מצוה להקריב כל הקרבנות שיש על האדם בחובה או בנדבה ברגל ראשון שפוגע בו שכל מי שנדר או התנדב שום קרבן למזבח או שום דבר לבדק הבית בתוך השנה שיביא אותו ברגל שפגע ראשון אחר נדרו, שנאמר (דברים יב ה), ובאת שמה והבאתם שמה עולתיכם וגו׳, ונדריכם, זהו נדר, כלומר דאמר הרי עלי קרבן, ולעולם חייב באחריותו עד שיקריב אותו, ונדבותיכם, זו נדבה, כגון דאמר הרי זו עולה ואם נאבדה אינו חייב באחריותה. ואמרו בספרי [כאן], ובאת שמה והבאתם שמה, לקבעם חובה להביאם ברגל ראשון. וכן משמעות הכתוב, מיד שתבא שמה, דהיינו רגל ראשון, והבאת הקרבן.

משרשי המצוה, לפי שאין ראוי לו לאדם שיתעצל במה שנדר לעשות מצוה, כידוע בין בני אדם שזהירים הרבה במה שיש להם לעשות במצות מלכי ארץ, כל שכן מצות מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא. ומכל מקום לא תטריחנו התורה לעלות מיד פן ימנעו בני אדם מנדרים ונדבות, אבל ברגל שיש להם לעלות שם יזהירם לשלם נדרם. ולענין לעבור עליהם בבל תאחר אינו אלא עד שלשה רגלים.

[ספר החינוך מצוה תלח]

יקריב אתו מלמד שכופין אותו.

לא מיתורא דיקריב הוא דמפיק לה, דההיא לרבויי נתערבה עולה בעולה או עולה בחולין הוא דאתא, כדלעיל, אלא מיתורא דאותו הוא דמפיק לה, דדריש אותו יתירא בבעל הזבח, שהבית דין יכריחו אותו, שיקריב הקרבן שנדר. ויהיה יקריב פועל יוצא לשלישי. אבל כנוי יקריבנו, שפירושו יקריב קרבן, הוא למעט את שנתערבה בפסולין או שלא במינו.

ואם תאמר, אכתי למה לי קרא דיקריב וקרא דועשית, הא בלא הני קראי נמי, הרי שנינו (כתובות פו.) אבל במצות עשה, כגון שאומרין לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו. וכן בפרק כל הבשר (חולין קי:) כפתוה להההוא גברא, דלא הוה מוקיר אבוה ואמיה לאלקוייה. ופטרוהו, משום דמצות כבוד אב ואם כתוב מתן שכרה בצדה, ותניא כל מצות עשה שמתן שכרה כתובה בצדה אין בית דין של מטה מוזהרין עליה, משמע דבשאר מצות עשה, שאין מתן שכרן כתוב בצדן, בית דין מוזהרין עליהן להלקותן ולכפותן כדי לקיימן. כבר תרצו התוס׳ (ר״ה ו.), דאצטריך קרא הכא, משום דסלקא דעתך אמינא, דאין כופין כאן, לפי שכתוב לרצונו ולא בעל כרחו. [רבי אליהו מזרחי, ויקרא א]

יכול בעל כרחו ת״ל לרצונו.

מה שאמרו יכול בעל כרחו, אינו רוצה לומר יכול יביאנו בעל כרחו, דהא כיון דקתני יקריב אותו מלמד שכופין אותו היינו בעל כרחו, ומאי יכול בעל כרחו דהדר וקאמר אלא הכי פירושא מאחר שהכפייה יש ממנה עד שיאמר רוצה אני, ויש ממנה עד שיעשה אותה, שאף על פי שצועק תמיד ואינו רוצה לעשותה, עושה אותה בעל כרחו, לפיכך חזר ואמר יכול, שהכפייה הזאת היא עד שיביאנה בעל כרחו, ואף על פי שצועק שאינו רוצה להביאה, תלמוד

לומר 'לרצונו'. הא כיצד, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, אבל אם לא אמר רוצה אני, אלא שתמיד צועק ואומר שאינו רוצה, אינו מביא בעל כרחו.

[רבי אליהו מזרחי, ויקרא א]

הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני.

ואם תאמר, כיון שעל ידי כפיה הוא אומר רוצה אני, אין זה לרצונו, אלא בעל כרחו. כבר השיב הרמב"ם ז"ל בהלכות גיטין בפרק שני (הלכה ב) מי שהדין נותן שכופין אותו לגרש את אשתו ולא רצה לגרש, בית דין של ישראל בכל מקום ובכל זמן מכין אותו עד שיאמר רוצה אני ויכתוב הגט, והוא גט כשר. ולמה לא בטל גט זה, שהרי הוא אנוס, שאין אומרין אנוס אלא למי שנלחץ ונדחק לעשות דבר שאינו מחוייב בו, כגון מי שהוכה עד שמכר או עד שנתן, אבל מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר האסור לעשותו, אין זה אנוס, אלא הוא אנס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש, מאחר שהוא רוצה, להיותו מישראל, רוצה הוא לקיים כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו, וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני, כבר גרש לרצונו.

[רבי אליהו מזרחי, ויקרא א]

אמר רבא וצדקה מיחייב עליה לאלתר.

והא דאמרינן לעיל דצדקה כיון שעברו עליהם ג' רגלים עובר עליהם בבל תאחר היינו היכא דלא קיימי עניים ומיחייב לאהדורי אבתרייהו קודם שיעברו שלש רגלים, ואין לפרש דהאי דקאמר עובר לאלתר היינו בעשה כדאשכחן באחריני דברגל אחד עובר בעשה, דא"כ הוה ליה למימר עד דעבר עליה רגל אחד כקרבנות קמ"ל. וקשה לי א"כ הפריש קרבן בירושלם נמי ליעבר עלי' בבל תאחר לאלתר, ומצאתי שהקשה ה"ר יונה קושיא זו, ועוד הקשה דלא מיסתבר כלל שהזקיקה תורה לילך אחר עניים למדי כדי שלא יעבור ג' רגלים כיון דמזומן לתת מאי איפשר ליה למעבד אם אינו מוצא עניים, ותירץ דהא דקאמר רבא דמיחייב עלה לאלתר אי קיימי עניים היינו בעשה, ותדע דרבא אמרה למילתיה אברייתא דמוצא שפתיך דהוי מצות עשה ולאו אברייתא דבל תאחר דלעיל, ועוד מדקאמר רבא וצדקה מיחייב עליה לאלתר ולא קאמר עובר עליה משמע דמיחייב בעשה קאמר, וגם משמע דהוי דומיא דאידך מילתא דרבא כיון שעבר רגל אחד עובר בעשה, והא דקאמר מהו דתימא הואיל ובעניינא דקרבנות כתיבא עד דעברו עליה ג' רגלים לא ליחייב ולא קאמר עד דעבר עליה רגל אחד, וי"ל דלא חש תלמודא למידק בקרבנות אי בשלש רגלים עובר עשה ובל תאחר או ברגל אחד, אלא פשיטותא דמילתא קא נסיב משום דכתיב בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות על איחור קרבנות, ובספרי ספרד מצאתי מהו דתימא הואיל ובעניינא דקרבנות כתיבא כקרבנות דמי קמ"ל ואיכא לפרושי דבעשה קאמר.

[תוספות הרא"ש]

מכאן כתבו בתוס' בכל שבצדקה, שאם אין עניים מזומנים לו אין עליו חובה לחזור אחריהם עד שלשה רגלים, ומ"מ גדולי המחברים כתבו שהוא מפריש ומניח. ומ"מ יראה לי שאם נדר ליתן לעניי עיר אחרת אינו צריך לחזור אחריהם או לשלח במקומם עד שלשה רגלים. וי"מ שלא אמרו בצדקה מיחייב עליה לאלתר אלא בחיוב נתינה ושמא אף להיות בית דין מעשין עליה אבל לבל תאחר לא, והראיה שהרי תמהו על דבריו ואמרו פשיטא ואי לבל תאחר מאי פשיטא והינו דקאמר באידך כיון שעבר רגל אחד עובר בעשה ועל זו אמר בצדקה לאלתר, וכן ראיתיה לגדולי הדור במס' נדרים חכמי הצרפתים כתבו, בזמן הזה שאנו נודרים בבית הכנסת הן מעות הן ספר תורה הן מפה או עטרה או שמן למאור שכל נדרינו על דעת עצמנו ואם אנו מאחרים עד שיבא לידינו מה שדעתנו עליו אין בכך כלום ועל כיוצא בזה נאמר ויראת מאלהיך.

[מאירי]

שאלת ממני אודיעך דעתי במי שעומד חוצה לארץ ונדר מעות לעניי ירושלם או שמן למאור של ב"ה ירושלם תוב"ב אי עבר עליה לאלתר דהא קיימי עניים ואם השיירות מצויות ולא שלחם עבר לאלתר או דילמא לא עבר עד שיעברו עליו שלש רגלים למר אפי' שלא כסדרן ולמר כסדרן דוקא.

תשובה משמע מדבריך דפשיטא לך שאם עברו עליו ג' רגלים עבר על לאו דלא תאחר לשלמו וזה כדברי התוספות דס"ל דאי קיימי עניים מחייב לאלתר כדקאמר רבא וצדקה מיחייב עלה לאלתר ואי לא קיימי מחייב לאהדורי אבתרייהו ואי עברו ג' רגלים עבר על בל תאחר, ולפי שיטה [זו] [הדבר] ברור שאם היו שיירות מצויות ולא שלחם עבר ודוקא שהיה בדעתו לשלחם על ידי אחרים אבל אם היה בדעתו לבא לחלקם בידו אינו עובר כלל ודומיא להא דאמר ר"ת שכל הצדקות שאנו נודרים אע"ג דקיימי עניים לא עבר מפני שדעתו לחלקם כפי ראות עיניו מעט אף הכא דעתו הוא כשיעלה לירושלים שיחלק כך וכך או ידליק כך וכך דאפילו היכא דקיימי עניים גביה לא עבר משום בל תאחר אלא בג' רגלים והא דקאמר וצדקה מחייב עלה לאלתר היינו לענין עשה דמחייב ליתן מיד' ולפי שטה זו נמי אם היה בדעתו לשלחם צריך לשלחם עם השיירה הראשונה שתהיה בטוחה וע"י איש נאמן כדי לקיים מצות עשה ואם היו שם שיירות ואנשי אמונה לשלוח על ידם ולא שלח ועברו ג' רגלים עבר על לאו' ואם אין שם שיירות בטוחות ואנשי אמונה אינו עובר כלל שלא היה בדעתו להניח מעותיו על קרן הצבי.

[שו"ת רדב"ז חלק ב סימן תרח"צ]

דף ו:

הניחא למאן דאית ליה כסדרן משכחת לה.

פרש"י וסבר לה כר' שמעון בחדא ופליג עליה בחדא, ואינו נכון דהא איהו לאוקומי ברייתא אליבא דכולהו קא מהדר, ועוד היאך אפשר שלא יחייב ר' שמעון אם עברה עליו שנה בלא רגלים והא קרא הוא דכתיב לפני יי' אלהיך תאכלנו שנה בשנה, ותירץ הרב בעל המאור ז"ל דכי אמר ר"ש ברגלים פעמים חמשה לענין בל תאחר קאמר אבל בשנה בלא רגלים אינו עובר בל תאחר אלא משום עשה דתאכלנו שנה בשנה, ולישנא דברייתא דקתני שנה בלא רגלים ורגלים בלא שנה עובר בבל תאחר משום רגלים בלא שנה בלבד נקט לה וכונת הברייתא לומר שעל שניהם הוא עובר זה בבל תאחר וזה בעשה, אי נמי י"ל דאע"ג דס שמעון שהוא עובר בבל תאחר בשנה בלא רגלים מ"מ הוצרך לפרש לנו בכמה רגלים אדם עובר בבל תאחר ואף על פי שהשנה קודמת לרגלים, דנפ"מ כגון שחלה בתשלום השנה שאינו עובר בכך מפני השנה שהרי אנוס הוא ולכשיעברו עליו חמש רגלים עובר.

[תוספות הרא"ש]

אין בין ראש השנה לראש השנה אלא ארבעה ימים בלבד, ואם היתה שנה מעוברת חמשה.

ואם תאמר, אם היה ראש חדש ניסן שבו הוקם המשכן באחד בשבת, אם כן היה ראש חדש ניסן שבו יצאו ממצרים, רביעי בשבת, דתניא (ערכין ט:) אין בין ראש השנה לראש השנה אלא ארבעה ימים בלבד ואם כן קשיא הא דתניא (שבת פז:) פסח שבו יצאו ישראל ממצרים יום חמישי היה ותניא נמי (שבת פז:) גבי (שמות טז, א) ויסעו מאלים ויבאו כל עדת בני ישראל וגו' בחמשה עשר יום לחדש השני אותו יום שבת היה ומדחמשה עשר בו היה בשבת, ריש ירחא דניסן היה בחמישי בשבת.

כבר תרצו בתלמוד, דההוא שתא שבעה חסרים עבוד, ולא היו בין פסח לפסח אלא שלשה ימים.

[רבי אליהו מזרחי ויקרא ט א]

אשה מה היא בבל תאחר מי אמרינן הא לא מיחייבא בראיה, או דלמא הא איתה בשמחה.

וכיון דהיא חייבת בשמחה כדאמרי' בפ"ק דחגיגה ובפ"ק דקידושין אי אפשר לה שלא תעלה שאין שמחה אלא בבשר שלמים וקרינא בה ובאת שמה והבאת שמה א"ל אביי ותיפוק לי מיהא דהא איתא בשמחה פי' וכיון דחייבת לעלות מה לי משום שמחה מה לי משום ראייה ומי אמר אביי הכי והאמר אביי אשה בעלה משמחה פי' בפ"ק דקידושין אמר הכי למימרא דאשה לא מחייבא בשמחה דבעלה משמחה שאינה חייבת היא להביא שלמי שמחה אלא בעלה חייב להביאם והיא עולה ואוכלת עמו והיא אינה חייבת להביא שלמים וכיון שאינה חייבת בקרבן לא קרינא ובאת שמה והבאתם שמה דלא מיקרי ובאת שמה אלא בעזרה שכל ישראל מביאין קרבנותיהן שם ולא בירושלים ואשתו של יונה שהיתה עולה ברגל ולא מיחו בידה חכמים צריך לפרשו שהיתה עולה ונראה בעזרה בזכרים אבל בירושלים כל הנשים נתחייבו לעלות אבל אינן חייבות קרבן וכיון שאין חייבות בקרבן אין חייבות לבא בעזרה שהמתחייב להביא קרבן מיטפל בהבאתו בעזרה כדכתיב אל פתח אהל מועד יקריב אותו ותניא בסיפרא מיטפל בהבאתו עד העזרה ומתרץ לדבריו דר' זירא קאמר ולי' לא ס"ל פי' דשמעי' לר' זירא דאמר או דילמא הא איתא בשמחה, וא"ל אביי אי סברת דאיתא בשמחה פשיטא דהיא בבל תאחר דקרינא בה ובאת שמה והבאתם שמה ואמאי קמבעיא לך אבל מיהו אביי ס"ל דגם בשמחה אינה חייבת אלא בעלה משמחה.

[תוספות ריי"ד]

דף ז.

ולעיבורין.

משרשי מצוה זו, כדי שיעשו ישראל מועדי השם בזמנן, שהשם יתברך צוה לעשות פסח בזמן שהתבואה באביב, כמו שכתוב שמור את חדש האביב ועשית פסח, וחג הסוכות בזמן האסיף, כמו שכתוב וחג האסיף תקופת השנה. ואלולי עיבור השנים יבואו המועדים שלא בזמנים אלו, לפי שישראל מחשבים חדשיהם ומועדיהם לימי שנת הלבנה, שהם שנ"ד יום, ח' שעות, תתע"ו חלקים, והיא חסרה משנת החמה י' ימים, כ"א שעות, ר"ד חלקים, סימן יכ"א ר"ד, ובישול התבואות והפירות בכחה של חמה, נמצא שאלולי העיבור שאנו משוים בו שנות הלבנה בשנות החמה לא יבוא הפסח בזמן האביב והסוכות בזמן האסיף. ונתקן הדבר להעשות בגדולי הדור, לפי שהוא ענין חכמה גדולה, גם יאמרו כי ממנו יוודע מקרה השנה בתבואות, ואין ראוי למוסרו אלא לגדולים וחסידים.

[ספר החינוך מצוה ד]

כשמעברין בית דין את השנה כותבין אגרות לכל המקומות הרחוקים ומודיעים אותן שעיברוה ומפני מה עיברוה, ועל לשון הנשיא נכתבות, ואומר להן יודע לכם שהסכמתי אני וחברי והוספנו על שנה זו כך וכך, רצו תשעה ועשרים יום רצו שלשים יום, שחדש העיבור הרשות לבית דין להוסיפו מלא או חסר לאנשים הרחוקים שמודיעין אותם, אבל הם לפי הראייה הם עושים אם מלא אם חסר.

[רמב"ם, קידוש החודש פ"ד הי"ז]

אין מעברין השנה לפני ראש השנה, ואם עיברוה אינה מעוברת.

כלומר אם רצו לחשב ולידע כמה תוספת שנת החמה על שנת הלבנה הבאה, ולראות אם ראוי האביב ופירות האילן להתאחר לפי חשבון שנת החמה וראו שראוין להתאחר, אע"פ כן אין מעברין אותה לומר שנה זו תהיה מעוברת קודם ראש השנה, [אי נמי] כגון שהיתה שנת רעבון או שביעית קודם לכן ועברו שלש שנים פשוטות זו אחר זו והדבר ידוע ששנה רביעית תהיה צריכה עיבור, אי נמי כי ההיא דאמרינן בראש השנה (כא.) במשכא

תקופת טבת עד ט״ז בניסן עברה להההיא שתא ולא תיחוש לה, ואיכא דאמרי כגון דבעו לעבורה על תנאי על מנת שתהא צריכה לעבר מפני האביב ופירות האילן, כדאמרינן (לעיל יא.) בעל מנת שירצה נשיא. ומפני מה אין מעברין אותה קודם ראש השנה, שלא יאמרו אלול באלול עברו, ואתי מינה חורבא דאתי לזלזולא בראש השנה ובסוכות ולמיכל ביום הכיפורים. אבל מפני הדוחק, שלא יתקן לסנהדרין להאסף באדר ולעברה, או שהן מתיראין מאויביהם שלא יעברו באדר על ידם, מעברין אותה אחר ראש השנה מיד.

[יד רמה, סנהדרין יב.]

אבל מפני הדחק מעברין אותה אחר ראש השנה מיד.

18/06/2018אהח

שאין המועדות תלוים אלא ע״פ הב״ד המקדשים חדשים והמעברים אותן ומעברין את השנה ומה שאמרו חכמים אין מעברין לא אמרו אלא לכתחילה, וכן מה שאמרו לפנינו שאין מעברין את השנה לא משנה לחברתה ולא שלש שנים זא״ז אינו אלא לכתחלה, ומיהו אם עשו כן ומפני הדחק כולן מעוברת כמו שעשה ר׳ עקיבא כשהי׳ בבית האסורים שהי׳ חושש שמא לא יהי׳ מי שיעבר אותן, וע״ז אנו סומכין בכל עבורנו שקבעו אותן ועשו הקביעות שאנו מתנהגים על פיהם החכמים הסמוכים האחרונים שהיו בישראל כשראו שהיתה הסמיכה בטלה מישראל, וקבלה היא בידנו מפי הגאונים ז״ל שר׳ הלל בנו של ר׳ יהודה הנשיא הוא שעשאום.

[חדושי הר״ן, סנהדרין יב.]

ואף על פי כן אין מעברין אלא אדר.

כלומר אע״פ שאמרו שמעברין אותה אחר ראש השנה ולא חיישינן שמא יאמרו תשרי בתשרי עברו א״נ מרחשון במרחשון עברו, לאו למימרא דמותר לעבר תשרי בתשרי או מרחשון במרחשון, אלא מיחש הוא דלא חיישינן שמא יאמרו, אבל עבורי אין מעברין אלא אדר לפי שעיבור השנה תלוי באביב ובפירות האילן ואין הדבר נודע ברוב השנים אם יהיו מוקדמים או מאוחרין אלא משיגיע אדר, לפיכך גזרו שלא יעברו אלא אדר כדי שיהו רגילין בכל שנה להמתין עד אדר ואם יראו שצריכה לעבר יעברו אדר באדר. במכילתא מפרש שמור את חדש האביב, סמוך לאביב אתה מעבר ואיזה זה [זה] אדר, ולא שמענו מכמה מעבר, והדין נותן החדש מתעבר והשנה מתעברת מה חדש אחד למנויו אף שנה אחד למנויה, ואיכא דדריש מה חדש אין תופס עיבורו אלא בסוף, אף שנה אין תופסת עיבורה אלא בסופה, והיינו אדר, דניסן הוי ראשון לחדשי השנה דכתיב החדש הזה לכם ראש חדשים.

[יד רמה, סנהדרין יב.]

שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום.

יש מפרשים בהלכות לדרוש בבית הועד, ואע״ג דתניא (מגילה ד.) דורשין בהלכות פסח בפסח, מזרזין לאדם קודם מעשה ובשעת מעשה, כן פי׳ בתוס׳, ואינו מחוור מדלא קאמר דורשין כי התם, ותו דבתוספתא מסיימי עלה דההיא ובבית הועד שואלין בהלכות פסח קודם לפסח שלשים יום, לכך י״ל ששואלין בבית הועד וחשיב שואלין כענין להפסיק ממשנתן ולהשיב לו וכו׳, והא דאמרינן הכא כיון דאמר מר שואלין בהלכות פסח קודם לפסח שלשים יום אתי לזלזולי בחמץ, אע״ג דלא דרשי ליה ברבים לפי׳ זה מ״מ מעתה משתדלין בני אדם בצרכי הפסח ומתחילין לישאל עליהם וגם לשאת ולתת בבית הועד ומנו כולי עלמא עד הפסח שלשים יום, וכי אתו בתר הכי שלוחי ב״ד שלא יעשו פסח, מפקפקין בהן ואתו לזלזולי בחמץ בזמן איסורו.

[הריטב״א, ראש השנה ז.]

כדי שיהיה להם שהות רב להתעסק בטחינת החיטים ואפיית מצה והגעלת כלים וביעור חמץ דאילו בפסח לית להו תקנתא אי לא עבדו להו כהלכתייהו מקמי הכי מה שאין כן בשאר מועדים דבעצרת ליכא דינים יותר מבשאר יו״ט ובסוכות אף על גב דאיכא מצות סוכה ולולב אין צריך ללמוד בהם כל כך דינים דאפילו סוכת גנב״ך ורקב״ש כשרה (סוכה ח:) ובדפנות סגי בשתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח (שם ו:) ולולבים ואתרוגים רובם כשרים ועוד שאין טרחת סוכה ולולב מרובה ודיין להתעסק בהם בערב החג ומשום הכי לא בעי לשאול ולדרוש בהלכותיו כל כך זמן קודם והא דתניא ששואלין בהלכות פסח בפסח והלכות חג בחג היינו לדרוש בטעמים שבעבורם נצטוינו במועד ההוא, וגם כן לדרוש בדברים שאסור ומותר לעשות ביו״ט, ותדע דדומיא דעצרת קתני שאין בו הלכות אחרות אלא אלו, וכן שואלין בפסח וחג לא קאמר אלא על הלכות אלו אבל שאר הלכות קודם לכן שואלין ודורשין בהם קודם לפסח ל׳ יום קודם ובסוכות יום או יומיים.

[בית יוסף אורח חיים סימן תכט]

ועוי״ל דבפ״ק דע״ז (ה:) אמרינן, דטעמא דבעינן קודם לפסח ל׳ יום מפני הקרבן כדי לבודקו ממומין, כלומר שכל ישראל חייבין להקריב קרבן לחג זה צריכין ל׳ יום לדרוש להם בהלכות הפסח כדי שיהא שהות לכולם ליקח להם קרבנות בדוקים ממומין ואע״ג דהשתא בעוונותינו אין לנו קרבן כיון דבזמן שהיה קרבן התקינו שיהו דורשין שלשים יום קודם תקנה לא זזה ממקומה. [בית יוסף אורח חיים סימן תכט]

אמרה תורה חדש והבא קרבן מתרומה חדשה.

קורין פרשת שקלים בר״ח אדר שהוא י״ד לפני שולחנות, [מיהו] קשיא כי בעינן דדורשין בהלכות הפסח ל׳ יום א״כ היה לנו לעשות הדרשא מי״ג באדר דאז איכא ל׳ יום לבד י״ד שהוא שחיטת הפסח, וכן כשחל ר״ח בשבת אמאי עושין פרשת שקלים באותו שבת הא ליכא ל׳ לבד יום ר״ח של ניסן דאדר הסמוך לניסן לעולם חסר, וי״ל דר״ח הוא דבר מסוים ודבר קבוע הוא ולכך קבעוהו לקריאת פרשת שקלים, וכן לדרשת פסח לא רצו להתחיל קודם פורים לפי שהם טרודים בהכנת סעודת פורים. [תוספות הרא״ש, מגילה כט:]

קס״ד שדין קריאת פרשיות כדין שאילה בהלכות, שאנו קורין בהלכות פרשת שקלים כל ההקדמה הזאת כדרך שמקדימין לשאול זמן זה בהלכותיו, דומיא דהלכות הפסח, ומהדרינן דאפילו תימא רשב״ג כיון דאמר מר בט״ו בו שולחנות יושבין [במדינה ובכ״ה יושבין] במקדש משום שולחנות קדמינן וקרינן מר״ח אדר, ואתיא שפיר לרשב״ג דמראש חודש ועד שולחנות ב׳ שבתות איכא, והוא הדין נמי דמתרצינן לרבנן דלאו משום שאלת הלכות הוא שקורין בפ׳ שקלים דא״כ נקדים ל׳ יום קודם שולחנות, אלא משום זריזות בעלמא הוא לזרזם על הבאת שקלים ואפי׳ לרבנן בט״ו יום סגי, ולמאי דקס״ד מעיקרא דמשום שאלת הלכות כההיא דהתם, [לאו דההיא דהתם] היינו לדרוש ברבים בהלכות הפסח קודם לפסח ל׳ יום, דהא פרישנא בפרק קמא (ד.) דליתא, אלא קס״ד דכעין דהתם יש רשות לשאול בהלכות הפסח שהם רבים, זמן זה שהוא כעין ערב הפסח, ה״נ שייך לקרוא בכאן בפרשת שקלים ל׳ יום קודם לכן כדי לשאול כל אדם בהלכות שהם עמוקות, תוך זמן זה.

[הריטב״א, מגילה כט:]

דף ז:

ותנא קמא דברייתא, ותנא דידן בניסן נמי מישכח שכיח קיטרי.

והילכך משמע דלת״ק דברייתא ולתנא דידן לא שנא אמר שנה ולא שנא אמר שנה זו לעולם מונה שנים עשר חדש וקיי״ל כותייהו. ולמאי דשני לעיל גבי עיבורין תנא דידן בהתחלה קא מירי בהפסקה לא קא מירי ה״נ הו״מ לשנויי הכין דהאי נמי להפסקה הוא אלא משום דהאי תירוצא לא סליק לת״ק דברייתא נקט הכא תירוצא דסליק לכולהו. אלא דקשיא לי כיון דאמר שנה זו מנ״ל דלתנא דידן לא מהני למהוי ליה ראש השנה ולהוי ראש השנה דיליה ניסן כיש אומרים דברייתא, דאי משום דלא תנא ליה במתני׳ דילמא משום דבהפסקה לא קא מירי, וי״ל דכיון דאשכחן לת״ק דברייתא דע״כ לית ליה הכין ואשכחן לתנא דידן דלא איירי ביה שפיר דמי טפי דנימא דתרויהו דלא איירו ביה בחדא שיטתא קיימי ומשום דינא לא תנא ליה.

[הרשב״א]

מיתיבי ששה עשר בניסן ראש השנה לעומר, ששה בסיון ראש השנה לשתי הלחם.

יש מקשים לישני ליה דתנא דמתני׳ בהפסקה לא קמיירי דמכאן ואילך אין מקריבין עומר ושתי הלחם, ולאו מילתא היא דא״כ ליכא הכא ר״ה כלל שהרי התחלתו והפסקתו באין כאחד, אבל הכא כבר פירש יפה רש״י דהכי קאמר ששה עשר בניסן ר״ה לעומר שנתחדשה בו השנה לאכול בו חדש מכאן ולהבא ששה בסיון ר״ה לשתי הלחם שבו נתחדשה השנה להביא מנחות מן החדש, שהעומר מתיר החדש להדיוט ושתי הלחם במקדש, ולישנא דראש השנה לעומר ולשתי הלחם לאו דוקא שהרי הם עצמן ראשי שנים לדברים אלו אלא הרי הוא כאילו אמר לענין העומר ולענין שתי הלחם כלומר להיתר שעושין, וזה נראה פשוט בעיני.

[הריטב״א]

והרי רגלים דלא חיילי מאורתא וקחשיב.

נראה לי דמקשה הכי ס״ל דכיון שתלתה תורה בל תאחר ברגלים אלמא לא מחייב לאתויי מקמי הכי אלא ברגל קמא חייל חיובא דידיה ובתר הכי חייל ברגל שני ובתר הכי חייל ברגל שלישי וכל היכא דלא אשלמיה לחיוביה בג׳ רגלים הללו קא עבר בב״ת ומשו״ה מקשי׳ והרי רגלים דהך חיובא דמתחיל בהו לא חייל מאורתא עד שיקריב תמיד של שחר שהוא זמן הראוי לנדרים ונדבות ולמאן דס״ל דנדרים ונדבות אין קרבין ביום טוב אינו יכול להקריבן עד חש״מ ומשו״ה משנינן דאי חיובא מתחיל האידנא ה״נ דלא חיילי מאורתא והא ליתא דלאתוי מעיקרא מחייב וקאי כדי שישלים נדרו אלא דגזירת הכתוב הוא דכיון שעברו עליו ג׳ רגלים כסדרן עובר בבל תאחר וכיון שחג המצות תחלה מאורתא חייל ר״ה דידיה. והקשה הרשב״א ז״ל אפי׳ נימא דלקרבנות לא חייל מאורתא מאי הוי אכתי חייל מאורתא לענין דמי׳ וערכין. ולדידי לא קשי׳ דלדמין וערכין נמי לא חייל מאורתא עד חש״מ דליפרע בי״ט אי אפשר דכמקח וממכר הוי ואסור מדברי קבלה דכתיב ממצוא חפציך.

[חידושי הר״ן]

דף ח.

לבשו כרים הצאן ועמקים יעטפו בר יתרועעו אף ישירו.

וכל שיח השדה. היה ראוי לומר וכל עצי השדה, אבל אמר שיח מלשון (בראשית כד סג) לשוח בשדה, שדרשוהו רבותינו ז״ל (ברכות כו:) לשון תפלה. ובא לרמוז כי כל האילנות והצמחים משבחין ומקלסין להקב״ה, כענין שדרשו רבותינו ז״ל (ר״ה ח.) בפסוק (תהלים סה יד) יתרועעו אף ישירו, שהשבלים אומרים שירה, ושירתן זהו קלוסן, כי רצה הקדוש ברוך הוא להיות קלוסו עולה מכל המינים ואפילו מבעלי נפש הצומחת. [רבינו בחיי, בראשית ב ה]

מתעברות באדר ויולדות באב.

הצאן דרכן לילד שני פעמים בשנה, כי הם יולדות לחמשה חדשים, שכך ארז״ל (ר״ה ח.) בהמה דקה מתעברת באדר ויולדת באב, ואותם הנולדים בראשונה הם המקושרות, שהצאן בכחו בעת שקושר ובועט והם הנולדים בראשונה, ובשניה הם העטופים תשושי כח האמהות והנולדים מהן ומתשישותן אין משגיחין על מה שכנגדן, וע״כ בהעטיף הצאן לא היה משים מקלות ברהטים, כי אם פעם אחת בשנה בימי ניסן היה מציג המקלות, אבל בהעטיף

הצאן בימי תשרי לא ישים כי לא ישאר ללבן עד פרסה. [רבינו בחיי, בראשית ל לח]

דף ח:

הוי אומר זה ראש השנה.

יש מפרשים שהחדש מתכסה בו שאין שעיר חטאת הקרב בראש חדש קרב בר"ח זה כדכתיב מלבד עולת החדש ומנחתה ולא כתיב מלבד חטאת ועולה. ואינו נכון דשעיר ר"ח ודאי קרב הוא אף בר"ה וכדתניא בתוספתא דריש פ"ק דשבועות שלשים ושנים שעירים לציבור כל ימות השנה וקא חשיב שנים עשר בשנים עשר ראשי חדשים. וא"ת דמ"מ הא איכא שעיר הבא בראש חדש תשרי מחמת החג והוא ניהו דקא חשיב, לא היא דההוא מצד אחר חשיב ליה התם, וי"ל דאי משום הא לא קשיא דדילמא משום דאיכא שנה מעוברת, והתם כל השעירים שאפשר לבא לציבור כל ימות השנה קא תשיב והילכך בשנה מעוברת שנים עשר הוו דאם איתא דלא חשיב ליה פעמים דהוו שלשה ושלשים. [הרשב"א]

ויובלות.

משרשי המצוה על צד הפשט, שרצה השם להודיע לעמו כי הכל שלו, ולבסוף ישוב כל דבר לאשר חפץ הוא ליתנה בתחילה, כי לו הארץ, כמו שכתוב כי לי הארץ. ועם מצוה זו של ספירה שנה שנה ירחיקו עצמם שלא יגזלו קרקע חבירם ולא יחמדוה בלבם, בדעתם כי הכל שב לאשר חפץ האל שתהיה לו.

וענין זה של יובל דומה קצת למה שנהוג לעשות במלכותא דארעא, שלוקחין אדנות מזמן לזמן מערי הבצורות אשר לשריהם, להזכיר להם יראת האדון. וכן הדבר הזה, שרצה השם שישוב כל קרקע לאשר לו אחוזת הארץ ממנו ברוך הוא, וכן כל עבד איש יצא מתחת ידו ויהיה ברשות בוראו. ואולם מלכי ארץ יעשו כן ליראתם פן ימרדו השרים בהם, והאל ברוך הוא צוה לעמו כן לזכותם ולהיטיב להם, כי השם חפץ להיטיב להם בטובו הגדול. [ספר החינוך מצוה של]

ועוד שמעתי מפי החכמים שיש בענין היובל סוד נפלא, וכי בו נרמז כל ימי עולם ושניו. גם בענין השביעיות, שנצטוינו למנות השנים שבע שבע ולא שמנה שמנה או תשעה תשעה או פחות מהן, גם בזה אמרו שיש ענין של חכמה גדולה וטובה, ידעוהו הם ולא ירצו למוסרו לכל אדם. ואף כי לא נגלה לנו סודם, השגחנו בדבר זה, כי האמנם היקף השביעיות סדור בהרבה ממצוותינו, הננו מחזיקין במלאכה ששת ימים ובשביעי נשבות, נעבוד האדמה שש שנים ובשביעי נשבות, ואחר שבע שביעיות של שנים גם כן נשבות שנה אחת, וזהו היובל שבאנו עליו. והנה חג הפסח שהוא שבעה ימים, וחג הסוכות כמו כן שבעה, ואחר השבעה נחוג העצרת. וכמו כן נמנה שבע שבתות מפסח עד עצרת, ואחר מנין השבעה נחוג חג העצרת. וכמו כן נמצא כריתת ברית שהוא דבר הנעשה לקיום ענין, על חשבון שבעה, כמו שכתוב (בראשית כא ל) כי את שבע כבשות תקח מידי. וכן בלעם שהיה חכם, עשה שבעה מזבחות. וכמו כן לשון שבועה, שהוא מתורגם קיום, אמרו מן החכמים שהוא נגזר מלשון שבעה. וכן רבים, לא העליתים עתה בפי עטי. ואתה הבן היקיר תזכה ותחקור ותרבה הדעת ותבין בדברים, ואנכי כבר השלמתי מלאכתי זאת להעיר רוחך בשאלה. [ספר החינוך מצוה של]

דף ט.

אינו צריך לומר חריש וקציר של שביעית שהרי כבר נאמר (ויקרא כה) שדך לא תזרע וגו'.

פירוש קרא כתיב ששת ימים תעשה מעשיך וביום השביעי תשבות בחריש ובקציר תשבות, ולא משמע ליה לר"ע לפרושי בחריש ובקציר תשבות בענין שבת כפשוטו, דאמאי נקיט קרא חריש וקציר יותר משאר מלאכות דהא בכולהו איכא עשה ול"ת וכרת וסקילה, וליכא למימר שבא לחלק לחייב על כל מלאכה ומלאכה דההיא נפקא לן או מלא תבערו למ"ד הבערה לחלק יצאה או מאחת מהנה כדאיתא (שבת ע.), וליכא למימר נמי דאתי לאוקמי בעשה בלחוד שכבר יצא לא תבערו ללמד על כולן שהן במיתה הלכך ליכא לאוקמי בשבת בראשית וכיון דכן מוקמינן ליה לשבת של שביעית דקרייה רחמנא נמי שבת, ואין זה מדרש העוקר את המקרא דהא איכא לפרושי קרא כדפירש רש"י ז"ל דה"ק ששת ימים תעשה מעשיך בחול וביום השביעי ממש תשבות ופעמים שאפילו בימי החול בחריש בקציר תשבות וזה בשבת של שמיטה.

ור"מ הלוי ז"ל מפרש דכולה קרא נדרש בימי שמיטה וימים האמורות כאן שנים הם, ואין זה נכון בעיני דאע"ג דכתב קרא ימים במקום שנה כדכתיב ימים תהיה גאולתו ימים או עשור אבל כשיש שם מנין כך וכך או ביום כך וכך לא קרי להו ימים ולא קאמר יום פלוני במקום שנה פלוני, ולסתום חזון אמר המלאך לדניאל ימים אלף (דניאל יב יב) למאן דמפרש דבעי לומר שנים, ואין לנו בזה אלא פירש"י ז"ל. [הריטב"א, מכות ח:]

רבי ישמעאל אומר מה חריש רשות אף קציר רשות.

פרש"י ז"ל שהרי אם מצא חרוש אינו חורש. וא"ת מ"מ הא הוי מצוה כשלא מצא חרוש, הא אמרינן התם (מכות ח:) כיון דאם מצא חרוש אינו חורש אפי' כי לא מצא לא חשיבא מצוה, דמילתא דלא שכיחא היא שלא יהא חורש וזורע בכל ארץ ישראל ולא ספיחין, ועוד דהא אין בחרישה טעם לדחות שבת כי אין לו זמן קבוע ויכול לחרוש לאחר השבת, אבל קצירת העומר זמנו קצוב בששה עשר ואפילו מצא קצור קוצר ולהכי הויא מצוה כדי לדחות השבת וכן הלכה כדכתיבנא בפ"ב דמגילה (כא.), ובסוגיין אמרינן דרבן גמליאל ובית דינו כר' ישמעאל סבירא להו הילכך נקצר ביום פסול, וכן ספירה אינה ביום בברכה כדכתיבנא התם. [הריטב"א, מועד קטן ד.]

יצא קציר העומר שהיא מצוה.

תאמר בשתי הלחם שאם מצא קצור אינו קוצר וכו', דמהיכא נפקא לן קצירת העומר דדחיא שבת מדכתיב בחריש ובקציר תשבות, כדדרשינן במנחות בשילהי ר' ישמעאל (עב.) מה חריש רשות אף קציר רשות יצא קצירת העומר שהיא מצוה, וגלי רחמנא דליכא למילף אלא לגבי העומר דכתיב ביה נמי קציר ולא לגבי שתי הלחם דלא כתיב בהו קציר, ועל כרחיך ודאי היינו טעמא דיליף גבי עומר קצירה משום דכתיב ביה קציר, דאי לאו הכי מ"ש דיליף טפי גבי עומר מגבי שתי הלחם דהכא נמי נימא יצא קצירת שתי הלחם שהיא מצוה. [תוספות, שבת קלא.]

דף ט:

כאלו התענה תשיעי ועשירי.

וביום השביעי שבת לא יהיה בו. פי' רש"י לרבות יום הכפורים וימים טובים. ואף על גב דלא היו צריכין לאכול ביום הכפורים מ"מ היה יורד להם פי שנים לפי שהיו מרבים באכילה בט' בו כדאמ' כל האוכל ושותה בתשיעי כאלו התענה תשיעי ועשירי וגם בליל יום הכיפורים היו צריכין כדכתיב לך אכול בשמחה לחמך.

[רבי חיים פלטיאל, שמות טז]

בערב יום הכפורים אין משכימין לומר תחנונים וסליחות ואין נופלין על פניהן ואין מתענין בו אך צריך אדם לקבוע סעודתו כדרך [שאר] ימים טובים דתני ר' חייא בר רב מדפתי ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחדש וכי בתשעה מתענין והלא בעשרה מתענין אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי כאילו התענה תשיעי ועשירי. רבינו שלמה זצ"ל פי' הכי קאמר הכינו עצמכם בתשעה לעינוי המחרת והרי היא בעיני כעינוי היום. ורבינו ישעיה זצ"ל פירש יש לו שכר על אכילתו כאילו צוהו השם להתענות תשיעי ועשירי ונתענה. או יש לומר שמפני שאוכל יפה בערב יום הכיפורים וביום הכיפורים מתענה קשה לו עינויו יותר. ואחי ר' בנימין זצ"ל פי' כל האוכל ושותה בתשיעי כאילו נתענה תשיעי ועשירי להוציא מלבן של צדוקין שמתענין גם בתשיעי לפי שלא ניתן הכתוב לידרש אלא לחכמים וחכמים דרשו עינוי זה שהוא באכילה ושתייה אך שצריך להפסיק אכילתו מבעוד יום והרי הוא כאילו התענה תשיעי ועשירי שמפסיק אכילתו מבעוד יום בעוד שהוא יום תשיעי עד שלא יכנס עשירי הרי הוא כאילו התענה תשיעי ועשירי ולאו משום תוספות חול על קודש נקט לה אלא להודיע שכך הדין שאוכל ושותה כל היום ואותה שעה קלה חשיבה לו כתענית שלם. והרי היום נחלק לשנים כמו אך ביום הראשון תשביתו שאור וגו'. שחציו אסור וחציו מותר. ושנו חכמים בפרק אותו ואת בנו בארבעה פרקים בשנה המוכר בהמה לחבירו צריך להודיעו אמה מכרתי לשחוט בתה מכרתי לשחוט ואלו הן ערב יום טוב האחרון של חג וערב יום טוב הראשון של פסח וערב עצרת וערב ראש השנה וכדברי ר' יוסי הגלילי אף ערב יום הכפורים בגליל ובסוף קדושין גרסינן פלימו הוה רגיל דהוי אמר גירא בעייניה דשיטנא יומא חד מעלי יומא דכפורי הוי אידמי ליה כעניא אתא קרא אבבא אפיקו ליה ריפתא אמר יומא כי האידנא כולי עלמא אגוואי ואנא אבראי עייליה קריבו ליה ריפתא אמר כולי עלמא אתכא ואנא לחודאי כו' הא למדת שמנהג הראשונים היה לקבוע סעודתם ולתקן מאכלים טובים ועריבים ערב יום הכפורים וכן מנהג פשוט בישראל.

[שבולי הלקט סדר יום הכיפורים סימן שז]

אחד הנוטע אחד המבריך ואחד המרכיב.

וקשה דהא אמרינן במסכת ר"ה (ט:) לענין ערלה אחד הנוטע ואחד המבריך ואחד המרכיב יש בהם משום ערלה ואם כן איך אנו נהנים מן הכרמים שהעובדי כוכבים מבריכין אותן בכל שנה ואף על פי שאין אנו יודעין ודאי שמבריכין כולם הוה לנו לילך אחר הרוב, ואומר רבינו שמשון ששאל בעובדי אדמה ואמרו לו שאינן חותכין הזמורה מן הסדן ואם כן הוא יונק עוד מן הזקנה ואמר התם (ירושלמי פ"ק דערלה) המבריך בזמן שיונק מן הזקנה פטור מן הערלה ואם סיפק חייב והוא ניכר היטב כשיונק מן הזקנה וכשאינו יונק מן הזקנה כשהזמורה יונקת מן הזקנה עליהן נוטין [לצד אחר] וכשפוסק עליהן נוטין לצד [זקנה] וסימניך דהאי מאן דאכיל מחבריה בהית לאיסתכולי ביה [תוספות, קדושין לו:]

ואנן השתא לא נהגינן ערלה בהברכה ובהרכבה. וכתב הר"מ במז"ל דטעמא דמלתא מדאמרינן בפ' משוח מלחמה גבי הא דאמרינן התם ולא חללו פרט למבריך ומרכיב כלומר שאינו חוזר מעורכי המלחמה דאמרינן התם לאו מי א"ר אליעזר ב"י כרם כמשמעו ה"נ נטע כמשמעו נטוע אין מבריך ומרכיב לא הלכך ה"נ ונטעתם כמשמעו ולא מבריך ומרכיב ומשו"ה נמי הוא שאינו חוזר עליה מעורכי המלחמה לר' אליעזר בן יעקב משום דלא נהגה בהו ערלה. והכי ודאי מסתברא דאי ס"ל לר"א בן יעקב דונטעתם לאו דוקא דאפילו מבריך ומרכיב נמי אמאי לימא גבי עורכי המלחמה נטע דוקא אלא ודאי כדכתיבנ' וכיון דקיי"ל כל המקל בארץ הלכה כמותו בחוצה לארץ לא נהגה ערלה בחו"ל בהברכה ובהרכבה כלל זהו דעת הרמב"ן ז"ל. ואפשר שמפני כך נהגו להבריך בגפנים ואין חוששין עליה.

[חידושי הר"ן]

דף י.

דאי רבי מאיר הא אמר יום אחד בשנה חשוב שנה.

אמר מר שלשים יום בשנה חשוב שנה, פי' ואפילו למ"ד במס' ר"ה (י.) דיום אחד בשנה חשוב שנה בהא מודה דהוי שלשים יום שאין אדם לוה מחבירו לפרוע ליומא אוחרי. ומכאן מביא מורי הרא"ה ז"ל ראיה לדברי רש"י ז"ל שסובר דדוקא סתם מלוה

שלשים יום לפי שניתנה להוצאה ולא הדרא בעינא, אבל שאלת כלים דהדרו בעינייהו רשאי לתובעו תוך שלשים יום כל זמן שירצה אלא אם כן שאל בפירוש לזמן ידוע או לדבר ידוע, והוא ז"ל מביא ראיה מדקאמרינן בפרק השואל (שבת קמח.) הלויני אתי למכתב השאילני לא אתי למיכתב, דטעמא משום דהלויני כיון שאינו יכול לתובעו בתוך שלשים יום אתי למיכתב אבל השאילני שיכול לתובעו כשירצה לא אתי למיכתב, ור"ת ז"ל דוחה ראיה זו שאין הטעם מפני שיכול לתובעו אלא מפני שדרך השואל להחזירו תוך שלשים יום, והוא ז"ל כתב דסתם שאלה ג"כ שלשים יום מדאמרינן במנחות (מד.) טלית שאולה כל שלשים יום פטורה מן הציצית מכאן ואילך חייבת, והטעם משום דמדאורייתא אינה חייבת בציצית אלא כסות שלו כדכתיב כסותך ורבנן חייבו בשאולה לאחר ל' יום לפי שהלה יכול לתובעו ומיחזיא כדידיה, אבל תוך ל' יום שאין הלה יכול לתובעו אוקמוה אדינא דאורייתא ופטורה דהא ידעי דשאולה היא, דסתם שאלה שלשים יום, ואינה ראיה דהתם אינו מפני דסתם שאלה שלשים יום, אלא מפני שהרבה בני אדם משאילין אותה לשלשים יום או שמשאילין סתם ואינם רוצים לתובעה עד שלשים יום ולכך תולין העולם בשאולה, אבל יותר משלשים יום אין דרך להשאיל ותלו עלמא במכירה.

[הריטב"א, מכות ג:]

אוצר החכמה 18/06/2018

כל מקום שנאמר עגל בתורה סתם בן שנה, בן בקר בן שתים, פר בן שלש.

והא דפרש"י ז"ל במלואים איכא פר ואיל מדכתיב קח לך עגל וכו', הקשה ר"ת ז"ל דהיכי יליף יום הכפורים שכתוב בו פר, ממלואים שכתוב בו עגל בן בקר, דהא אמר רבי מאיר בפ"ק דראש השנה (י.) כל מקום שנאמר בתורה עגל סתם בן שנה, בן בקר בן שתים, פר בן שלש שנים, ולכך פירש ר"ת דדיינינן מדכתיב בפרשת צואת המלואים (שמות כט א) לקח פר בן בקר ואלים שנים, והיו משלו כדכתיב מאשר לאהרן ומאשר לבניו, ואף על גב דכתיב אלים שנים לא חשבינן אלא האחד שהיה עולה, דאיל שני שלמים היה.

[הריטב"א, יומא ג.]

דף י:

לדברי האומר שלשים צריך שלשים ושלשים.

האי דאמר ר"נ לדברי האומר ל' צריך ל' ול' כו' לא קאי אלא אמאי דתניא לעיל שהנוטע ל' יום לפני ר"ה עלתה לו שנה ואתא רב נחמן למימר דהאי דתני דבל' יום עלתה לו שנה אין ימי הקליטה עולין לו לחשבון ל' יום שחשובין שנה שכל ימי הקליטה כמאן דמנחא בכדא דמיא אלא בעי ל' יום לבד מימי הקליטה שלאחר שתקלוט בעינן ל' יום להיות חשובין ולמ"ד שימי הקליטה הן ל' יום צריך ל' ול' שלשים לקליטה ושלשים להיות חשובין שנה ולדברי האומר שימי הקליטה הן שתי שבתות צריך שתי שבתות לקליטה ול' להיות חשובין שנה ור"נ ס"ל כר"א דאמר ל' יום בעי' להיחשב שנה וא"כ מאי דתניא בברייתא דלעיל ל' יום לפני ראש השנה עלתה לו שנה כמאן אתיא אי כר"א ל' ול' בעי ל' לקליטה ול' להיות חשובין שנה דימי הקליטה אינן מן החשבון דכמאן דמנחא בכדא דמיא ואוקמה כר"מ והאי דתנא ל' יום לא להיות חשובין שנה דלר"מ יום א' בשנה חשוב שנה אלא לאיבעי ל' לקליטה ודין הוה הוה דליבעי ל"א יום ל' לקליטה וא' להיות חשוב שנה אלא קסבר ר"מ יום השלשים שקולטת בו עולה נמי להיות חשוב שנה כך נראה בעיני פתרון שיטה זו ואין כאן שום דוחק.

[תוספות רי"ד]

אי הכי שלשים ואחד בעי.

האי אי הכי לא מתפרש באי אמרת בשלמא אלא כעין שאלה הוא וכאלו אמרינן ואכתי שלשים ואחד בעי, והרבה כיוצא בו, ויש לנו לפרש בדרך אחרת אי אמרת בשלמא והכי פירושא אי אמרת בשלמא דמצינו לאוקמי מתניתא דלעיל כרבי אלעזר ונימא דשלשים יום דקתני היינו לענין עלתה לו שנה ובענין קליטה לא אירי ולא ניחות אדיוקא דסיפא וכפילא דידה שפיר, אבל השתא דאמרת דבקליטה לא אירי כל שכן דאירי לענין זמן שעלתה בו שנה ושלשים ואחד בעי.

[הריטב"א]

תניא רבי אליעזר אומר בתשרי נברא העולם.

נחלקו ר' אליעזר ור' יהושע אם אנו עתידין להגאל בניסן או בתשרי, ונחלקו שניהם אם נברא העולם בניסן או בתשרי, אבל שניהם שוים בדבר זה שבאותו זמן שנברא העולם אנו עתידין להגאל, וכיון שנפסקה הלכה כר' יהושע שאמר בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל, ואמר בניסן נברא העולם, כמו שאמרו שם (יב.) חכמי ישראל מונין לתקופה וכו', ממילא נפסקה הלכה כר' יהושע במה שאמר שבניסן אנו עתידין ליגאל. וזהו שיסד הפייטן ואמר בפיוט לפרשת החדש ובו עתידין ליגאל, והוא כר' יהושע שאמר בפרק קמא דר"ה (יא.) בניסן נברא העולם בניסן נולדו אבות, בניסן נגאלו ובניסן עתידין להגאל.

[דרשות הר"ן הדרוש השלישי]

דף יא.

בתשרי עתידין ליגאל.

כמו שבליל פסח נגאלו ממצרים כך בניסן ובליל פסח עתידין ליגאל שנאמר (מיכה טו) כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות. ועם היות שבמסכת ר"ה פ"ק (י:) אמרו ר"א אומר בתשרי עתידין ליגאל וכו' הנה כיון ענין אחר מחכמה רבה כמו שביארתי במ"א ח"ג פ"ח מספר צדק עולמים אשר אני עושה. גם אפשר לפרש כי אמר זו כנגד מלחמות גוג ומגוג שתהיה בתשרי עד שמפני זה יבואו כל העמים אחרי כן מידי שנה בשנה לחוג את חג הסוכות. וכן כתבו בשם רבינו האיי שתהיה תחיית המתים בחג הפסח ומלחמות גוג ומגוג בחג הסוכות. והנה הותר הספק הז'.

[ישועות משיחו חלק ראשון]

בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים.

לכן אמור לבני ישראל אני ה'. אחר שהזכיר למעלה (לעיל ד טו) ויאמר עוד אלהים אל משה כה תאמר אל בני ישראל ה' אלהי אבותיכם וגו', וצוה אותו שיודיע לישראל השם המיוחד חזר וצוהו עוד כאן שיודיענו להם פעם אחרת, וצוהו שיבטיח אותם בארבע לשונות של גאולה והוצאתי, והצלתי, וגאלתי, ולקחתי. ובשר אותם בהם בד' בשורות האחד, שיהיו נפטרים מן השעבוד והם עומדים ברשותם. השני, שיהיו נפטרים מהם לגמרי מתחת רשותם. השלישי, שהבטיחם בקריעת ים סוף. הרביעי, שהבטיחם במתן תורה, שיהיו נפטרים מן השעבוד. זהו שאמר והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים, והיא הבטחה שיהיו נפטרים מן השעבוד והם תחת רשותם, וכן מצינו שעמדו כן ששה חדשים וכמו שארז"ל (ראש השנה יא.) בר"ה בטלה העבודה מאבותינו במצרים והיתה הגאולה בסמוך בט"ו בניסן, שיהיו נפטרים מתחת רשותם לגמרי, זהו שאמר והצלתי אתכם מעבודתם. והיא הבטחה שיצאו מתחת רשותם ושלא יהיו תחת ממשלתם למס עובד כלל אך יהיו בני חורין גמורים.

[רבינו בחיי, שמות ו ו]

בניסן נגאלו, בניסן עתידין ליגאל.

למה לא זכר מנחה חדשה שיקריבו בחג השבועות ויום תרועה ויום הכפורים אשר יהיו באותם ימי המלואים כמו שזכר אותם בחג הפסח ובחג הסכות, הנה הוא לפי שבחג הפסח רצה הקדוש ברוך הוא שיעשו קרבנות בעבור שמחת הגאולה לפי שבניסן נגאלו ובניסן עתידים להגאל כדברי ר' יהושע (ר"ה יא.), ובחג הסכות יוסיפו ג"כ הקרבנות מפני תשועת מלחמת גוג ומגוג שתהיה בימים ההם, אבל בחג השבועות וביום תרועה ויום הכפורים לפי שלא נעשה בהם דבר מיוחד לא נתוספו בהם הקרבנות. ובכלל אומר לך שיהיו ימי המלואים מראש חדש ניסן עד כ"א בתשרי לפי שבאותו זמן כולו תהיה הגאולה ומלחמת האומות ומפלת גוג ומגוג, ומזה תדע שדעות שני השלמים ר' אליעזר ורבי יהושע (שם) אלו ואלו דברי אלהים חיים, כי רבי יהושע שער בתחלת הגאולה שתהיה בניסן ורבי אליעזר שער בתכליתה שתהיה בתשרי.

[משמיע ישועה מבשר טוב החמישי, נבואה ט]

המים כשהוחמו וקיבלו צורת החום, גם כי נתקררו, יקבלו החום שנית יותר בקלות, מפני שהחום הראשון חלחלו ודקדקו חלקיהם, ולכן יקבלוהו שנית בקלות יותר, וביחוד כאשר לא עמדו בקרירותם זמן רב. גם העץ והפתילה כשידליקו האש או הנר בהם, הם יותר מוכנים לקבלו פעם שנית אחר היכבותם, מאשר היו קודם הפעם הראשונה. ומזאת ההקדמה הוציא ר' יהושע בפרק קמא דראש השנה (יא.) תולדה אחת, והוא שבניסן עתידין ישראל ליגאל, (והוא) כי מאחר שכבר הוכן החדש ההוא לגאולת האבות, הדין נותן שבו יגאלו הבנים פעם אחרת. אמרו בניסן נולדו אבות, בניסן נגאלו, ובו עתידין ליגאל.

[דרשות הר"ן הדרוש השמיני]

כל מעשה בראשית בקומתן נבראו, לדעתן נבראו, לצביונן נבראו.

ויעש, תקנם בצביונם ובקומתם. בחולין פרק אלו טרפות (חולין ס.) ובפרק קמא דראש השנה (ראש השנה יא.) מפיק לה רבי יהושע בן לוי מן ויכלו השמים והארץ וכל צבאם אל תקרי צבאם אלא צביונם. ופירש רבינו שלמה ז"ל (חולין ס.) בצביונם בדמות שבחרו להם, תרגום ויואל, (שמות ב כא) וצבי. ולדעתן שהודיען שיבראם והם נאותו, ופירוש בקומתן אינו רוצה לומר שנבראו בעמידה, דהא בפרק אחד דיני ממונות (סנהדרין לח:) אמרו אדם הראשון [כו'] רביעית נזרקה בו נשמה, חמישית עמד על רגליו, אלא מאי בקומתן, שנגמרה כל קומתן מתחלתן, וכולם מצביונן קא נפקי, מפני שהדמות שבחרו לא בחרוהו רק אחר שהודיעם, וקומתן הוא הדמות היותר נבחר. אבל בעל הערוך פירש צביונן מלשון לצבי ולתפארת' (ישעיהו ד ב), לשון יופי, ומאחר שנבראו ביופיין היו בקומתן, ולדעתו שהיופי לא יבא אלא אחר גדולו ותקון כל צרכו. אבל רש"י מפיק לה הכא מיתורא דויעש שהוא לשון תקון, כמו ועשתה את צפרניה (דברים כא יב), ובן הבקר אשר עשה.

[ראם, בראשית א כה]

דף יא:

אמר קרא ליל שמורים.

ליל שמרים הוא לה' ששמרם מן המשחית בנגפו את מצרים ולפיכך צוה הקדוש ברוך הוא שיהא גם הוא לישראל ליל שמורים לכל הדורות שישמרו אותו לילה שלא ישנו אלא יודו ויספרו את הנסים והגבורות שעשה אלוקים לנו באותו הלילה.

[חזקוני שמות יב]

לילה המשומר ובא מן המזיקין.

נמצא כתוב במגילת סתרים לרבינו ניסים ליל שימורים שחל להיות בשבת שליח ציבור העובר לפני התיבה. בשאר לילי שבתות חייב לומר ברכה מעין ז'. עכשיו [אינן] אומרי' אותו. מפני שלא תקנו חכמים ברכה זו בערבי שבתות אלא בשביל בני אדם שפעמים מאחרין לבא שלא יעמדו יחידים בבית התפילה שאותו הלילה עלול מפני המזיקים כדאמרי' בתלמוד. לילי רביעיות ולילי שבתות [שאגרת בת] מחלת שרית של שדים ושל מזיקים מהלכת בהם ומזקת. ועוד מצינו בית הכנסת עלול מפני המזיקים ומלאכי חבלה. דא"ל מלאך המות לר' יהושע בן לוי שמניח בבית הכנסת את כליו. ועל זאת תיקנו אותה ברכה מעין ז'. וכשחל ליל שימורים בשבת אין צריך לומ' אותה. דאמרי' בפ"ק דראש השנה. ליל שימורים הוא לי"י לילה המשומר ובא מן המזיקים ומלאכי חבלה.

[מחזור ויטרי הלכות פסח סימן סב]

מכאן אמרו בתוספות כי כשחל פסח ביום שבת ש"ץ היורד לפני התיבה ערבית אין לו לומר אותה ברכה מעין שבע שסודר בלילי שבתות דהא מפני המזיקין תקנוה תחילה ולילה זה משומר ובא מן המזיקין, ואף על גב דאנן השתא לית לן חשש מזיקין שהרי בתי כנסיות שלנו ביישוב ואמרינן לה בשאר שבתות, אפי' הכי אנו תופסין מנהג אבותינו, וכדאמרינן גבי קדוש דאמרינן לה בבי כנישתא ואף על גב דליכא אורחין דאכלי ושתו בבי כנישתא, הא כל היכא דאינהו לא הוו אמרי אנן נמי לא נימא, וזהו שנהגו שלא לומר קדוש בבהכ"נ בלילי פסחים משום דההיא שעתא אפילו לדידהו לא אכלי אורחים בבי כנישתא אלא בבתים במסבה ודרך חירות כדאמרינן הא לחמא עניא וכו' כל דכפין ייתי וייכול. [הריטב"א]

דף יב.

דאמר רב חסדא ברותחין קלקלו וברותחין נידונו.

לא היה חטא ההשחתה הזאת בבני האדם בלבד, כי אם בכל שאר ב"ח. וכן דרשו רז"ל ברותחין קלקלו וברותחין נדונו, כי היו מי המבול רותחין, כתיב הכא וישכו המים, וכתיב התם (אסתר ז י) וחמת המלך שככה. ומה שהזכיר ותשחת הארץ לפני האלהים זו השחתת עבודה זרה, ורמז לך הכתוב כי היו רעים וחטאים בעברות שבין אדם למקום, כגון השחתת עבודה זרה והשחתת הזרע, ובעברות שבין אדם לחברו ג"כ כגון גזל, שכ"א ואחד היו גוזלין וחומסין זה מזה, שנאמר ותמלא הארץ חמס. וממה שהזכיר פעם שנית כי מלאה הארץ חמס מפניהם, והזכיר על זה קץ כל בשר בא לפני, באר לך הכתוב שלא נחתם גזר דינם אלא על הגזל. וכן אמר ישעיה ע"ה (ישעיה נד יד) רחקי מעושק כי לא תיראי וממחתה כי לא תקרב אליך, והזכיר למעלה (ישעיה נד ט) כי מי נח זאת לי, כי יזהיר על עון הגדול אשר עליו נתקרבה מחתת דור המבול. והטעם לפי שהגזל מן המצות המושכלות, שאלולי לא נתנה תורה היה אדם מוציא אותם בשכלו, ומושכל ראשון הוא שאין לו לאדם כלום בממונו של חברו.

ודע כי ענין המבול, ראיה ברורה על ענין חדוש העולם ועל ההשגחה, בראותנו שהקב"ה מעניש ומכלה את הרשעים מן העולם ומשאיר שארית מן הצדיקים כגון נח ובניו, זה לאות כי העולם מחודש, וכי ההשגחה שופעת בשפלים. [רבינו בחיי, בראשית ו יב]

ברותחין קלקלו בעבירה.

כששב יש לו להורות שישב בקרח במים לפי שאמרו כל האוחז באמה ומשתין כאלו מביא מבול לעולם או שמשים ידו על טבורו למטה כאלו שופך דמים שהרי דור המבול חטאו בש"ז לכך נידונו ברותחין ואין לומר כיון שברותחין קלקלו וברותחין נדונו א"כ השב מאותו עון כן יעשה לו שכיון שמעצמו משים על לב ושואל תשובה אין להורות לו שימית עצמו וכתיב (עמוס ה ד) דרשוני וחיו אלא ישב במים קרים. [ספר חסידים סימן קסז]

וליתני ירק תרי גווני ירק.

יש מפרשים דאברייתא קיימינן אמאי קתני מעשרות לשון רבים ליתני מעשר, ופרקינן דקתני הכי לכלול מעשר דגן ומעשר בהמה ואתיא כר' אלעזר ור' שמעון דסברי דראש השנה של מעשר בהמה באחד בתשרי, הדר פרכינן וליתני ירק בלשון יחיד אמאי קתני ירקות בלשון רבים ומהדרינן תרי גווני ירק, וא"ת ואמאי לא פרכינן הכי במתניתא דלעיל (ד.) דקתני גבי בל תאחר מעשרות וצדקות בלשון רבים, וי"ל דהתם תנא מעשרות לכלול אפילו מעשר שני לבל תאחר דרגלים דלא נימא דבשנה שלישית תלייה רחמנא, א"נ דהתם איידי דקתני עולות ושלמים בלשון רבים קתני אידך, וא"ת אמאי לא תרכינן הכי אמתניתין דקתני לשמיטין וליובלות בלשון רבים, והנכון דהא דפרכינן הכא לאו קושיא ממש היא דהא ודאי אורחא דתנא הוא בכמה דוכתא למתני הכי בלא שום טעמא, אלא דהכא כיון דאיכא טעמא רבה מפרשינן לה דרך קושיא ותירוץ. [הריטב"א]

דתנן ירק הנאגד משיאגד.

אין לקיטתו קובעתו ליאסר באכילת ארעי בלא מעשר ואיזה דבר קובעו בכך אם הוא ירק שדרכו ליאגד אגדו קובעו ואם הוא ירק שאין דרכו ליאגד משימלא ממנו את הכלי הוקבע למעשר אחר שביארנו שהירק עישורו הולך אחר לקיטתו ושראש השנה שלו תשרי לקט ירק ערב ר"ה עד שלא תבא השמש וחזר ולקט אחר שבא השמש, ואף על פי שלקיטתו בעברה שהרי יום טוב הוא מ"מ עבר ולקט, ובתלמוד המערב פרשוה במלקט על ידי גוי ועומד עליהם אין מעשרין מזה על זה שהרי זה ישן וזה חדש ואין מעשרין מן החדש על הישן וכן אם היה ערב ר"ה זה סוף שנה שניה לשמטה ויום ר"ה תחלת שנה שלישית אותה הנלקטת ערב ר"ה מתעשרת מעשר ראשון ומעשר שני ואותה הנלקטת לאחר שבא השמש מתעשרת מעשר ראשון ומעשר עני. [מאירי]

דף יב:

אפילו למאן דאמר יום אחד בשנה אינו חשוב שנה.

לאו לישנא דברייתא הוא אלא תלמודא מפרש הכי דקי"ל דבהא בין רבי מאיר ובין רבי אלעזר מודו דלא דיינינן ליה כשאר דיני תורה דהכא לצעורי נפשיה קביל עליה והא אצטער ביום אחד, ודוקא מהאי טעמא הא לאו הכי לרבי אלעזר לא עלתה לו שנה עד י"ב חדש, והאי דקאמר זו לא בא אלא להאסר בשנה ראשונה, וצ"ע היכא שהיה עומד בכ"ט באלול ונשבע לחבירו שיתן לו כך וכך בשנה זו אם חייב לפורעו בו ביום דהא הכא ליכא טעמא דלצעורי נפשיה קביל עליה והילכך לר' אלעזר יש לו זמן י"ב חדש ואפי' לר' מאיר מדלא קאמר היום כדרך בני אדם, או דילמא כיון דבנדרים הלך אחר לשון בני אדם אף בזה למפרעיה היום קביל עליה, וראוי להחמיר. [הריטב"א]

בנדרים הלך אחר לשון בני אדם.

וששאלתם רב האיי מי שנשבע שלא לשתות יין וידוע אצלנו שמי שאמר יין הוא של ענבים ושכר הוא של צמוקים מותר לו לשתות השכר אם לאו וכן מי שנשבע שלא ישתה שכר אם מותר לו לשתות יין אם א' מהן נכנס בכלל אחר. כללו של דבר אמרו חכמים דבר ברור הוא בנדרים הלך אחר לשון בני אדם ולפי מה שידוע בכל מקום בדברי יושביו שהם נושאים ונותנים מתחייבים בנדריהם ובשבועותיהם וכן אמרו רז"ל הנודר מן החלב מותר בקום ור"י אוסר וכן הלכה כר"י. [תשובות הגאונים, שערי תשובה סימן קלא]

והני מולין נינהו והתנן קונם שאני נהנה, אין להקשות היכי פריך מנדרים ללישנא דקרא דבנדרים הלך אחר לשון בני אדם דבסיפא דמתני' דהכא מפיק ליה מקרא שנאמר כי כל הגוים ערלים וכל בית ישראל ערלי לב ואין להקשות מוכל ערל לא יאכל בו דההוא לא איצטריך אלא לישראל ויש מקומות שהתנא לומד נדרים מלישנא דקרא כגון הכא ובריש פסחים (ב.) גבי הללוהו כל כוכבי אור דקאמר הא קמשמע לן דאור כוכבים אור הוא למאי נפקא מינה לנודר כדתנן הנודר מן האור אסור באורן של כוכבים והיינו דוקא היכא שאין הלשון ידוע מייתי שפיר ראיה מלישנא דקרא אבל במקום שלשון בני אדם חלוק מלישנא דקרא בנדרים הלך אחר לשון בני אדם כדאמר בפרק האומר משקלי (ערכין יט:) דאורייתא היד עד הפרק בנדרים הלך אחר לשון בני אדם. [תוספות, יבמות עא.]

תנן התם התלתן משתצמח, התבואה והזיתים משיביאו שליש.

כל פרי שאין ראוי לאכילה כגון הבוסר וכיוצא בו אינו חייב במעשר עד שיגדיל שנאמר מזרע הארץ מפרי העץ עד שיהא פרי וכן הדין בתבואה וקטנית שנאמר עשר תעשר את כל תבואת זרעך עד שתעשר תבואה וקודם שיגיעו לעונה זו מותר לאכול מהם כל מה שירצה אף בתורת קבע, ובסדר זרעים פירשו בכל הפירות איזהו עונת המעשר שלהם שמאותה עונה ואילך יאסרו ליאכל אכילת קבע בלא מעשר ונותן לכל פרי ופרי עונה הראויה לו והביאו בכאן שתים מהם התלתן לשיעור אחד והתבואה והזיתים לשיעור אחר התלתן משתצמח לזריעה ר"ל שהזרע שצמח בו נגמר כל כך שאם יזרעוהו יהא ראוי לצמיחה ותבואה או זיתים משיביאו שליש ר"ל משיתבשלו בכדי שליש בישול הראוי להם, ושיעור הבאה שליש הוא נמנה משנתמלאת השבלת בגרעיניה עד שיגמר, וסימן לדבר פירשו בתלמוד המערב כל שאדם נותן גרעינה מהם לתוך המים ושוקע ומגדולי המחברים כתבו בזה סימן כל שזורעה ומצמחה. [מאירי]

דף יג.

וקים להו לרבנן דכל תבואה שנקצרה בחג בידוע שהביאה שליש לפני ראש השנה.

שלשה חדשים בראשונה, מתוך פ"ה משמע דבעי רבי ישמעאל שהוא יזרע ויקצור באותן שלשה חדשים ראשונים וכן באחרונים ואין תימה שתהא תבואה הנזרעת אחר ניסן גדילה בג' חדשים ואין זמנה עד ניסן הבא דמצינן כעין זה דאמרי' בר"ה (יג.) כל תבואה הנקצרת בחג בידוע שהביאה שליש לפני ר"ה אלמא גדלה פעמים באותו זמן אבל קשיא לר"י דא"כ אמאי צריך י"ח חדשים בט"ו חדשים סגי שיזרע ג' חדשים לפני ניסן ויקצור בניסן ושניה בסוף הקיץ ושלישית בניסן הבא וי"ל דצריך אכילה חשובה של י"ב באמצע אף על גב דאמרי' בגמ' אכל תלת פירי לתלתא ירחי כגון אספסתא לרבי ישמעאל הויא חזקה שאני התם לפי שהוא זמן שלה [תוספות, בבא בתרא כח.]

וקים להו לרבנן בין שליש לפחות משליש.

היה תמיה על דברי ר' ישמעאל דאמר רביעית לעולם דם צפור ניכר בהן והא פעמים שאינו ניכר שהמים מדחין אותו כגון קטנה ופעמים שאין המים ניכרין כגון גדולה, והיכי קים לרבנן לשעוריה בצפור שיהא דמה ניכר לעולם ברביעית דומיא דפ"ק דר"ה (יג.) דאמר ליה רבי ירמיה לרבי זירא מי קים להו לרבנן בין שליש לפחות משליש אמר ליה לאו אמינא לך לא תפיק נפשך לבר מהלכתא וכו'. [תוספות, סוטה טז:]

אמר רבי זירא הא מילתא הואי בידן ואתא רבי חנינא שדא ביה נרגא.

אמר רבי זירא הא מלתא הוה וכו' ואתא רבי ירמיה שדא ביה נרגא, משמע דרבי זירא לא מוקי ליה לקרא בפסולת גורן. ותימה דבפ"ק דר"ה (יג.) דריש חג האסיף מאי אסיף קציר ופריך רבי חנינא מי מצית אמרת מאי אסיף קציר והכתיב מגרנך ומיקבך בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר אמר רבי זירא הא מלתא הוה בידן ואתא רבי חנינא ושדא ביה נרגא אלמא מודה ר' זירא דבפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר וי"ל דהכא נמי מודה בה רבי זירא ולא קאמר אלא דלא ידע לשנויי קושיא דר' ירמיה. [תוספות, סוכה יב.]

דף יג:

אל תקרי לשלש אלא לשליש.

וקבלתי, כל מקום שאמרו אל תקרי, הוא משום שיש איזה קושיא המורית כן שלא לקרי כך אלא כך. כמו אל תקרי 'בניך' אלא 'בוניך', שרבותינו ז"ל (ברכות סד.) עשו אל תקרי זה על 'ורב שלום בניך' (ישעיה נד יג). כי תיבת 'בניך' מיותר, מאחר שאמר ברישא 'וכל בניך למודי ה'', די לו לומר 'וכל בניך למודי ה' ורב שלומם'. אלא אל תקרי כו'. וכן אל תקרי 'שומר שבת מחללו' (ישעיה נו ב) אלא מחול לו (שבת קיח:), משום דקשה ליה, דאילו קאי על השבת, הוה ליה למימר מחל לה בלשון נקבה, כי

כן מצינו ענין חילול שבת מוזכר בלשון נקבה, כמו שנאמר (שמות לא יד) 'מחלליה מות יומת', אלא אל תקרי מחללו אלא מחול לו. והארכתי בזה במקומו.

ועוד אני אומר כי לפעמים אומר אל תקרי אף כשאין לו קושיא בקריאה. והוא משום שאותו הדבר בעצמו הוא מקובל איש מפי איש, וכדי שלא ישכח מפיהם ומפי זרעם, שמו כמו סימנא בפיהם [illegible] ציונים לדבר כדמות אסמכתא, ואמרו אל תקרי כו'.

[של"ה, כללי התלמוד]

מה שמצאתי כתוב בגליון וז"ל, מצאתי לאחד מן הראשונים ולא ידעתי שמו דע כי מפני שהנקוד הוא צורה ונשמה לאותיות לפיכך לא נעשה הס"ת נקוד לפי שהוא כולל כל הפנים וכל הדרכים העמוקים וכולם נדרשים בכל אות ואות פנים לפנים מפנים ותעלומות לפנים מתעלומות ואין לך גבול ידוע אצלנו ואמרו תהום אומר לא בי היא ואם ננקד הס"ת היה לו גבול ושיעור כדמיון החומר שהגיעה לו צורה ידועה ולא היה אפשר לו להיות נדרש כי אם לפי הניקוד המסויים באותה תיבה, אבל מפני שס"ת בלול ומובלל בכל מיני שלימות ובכל מלה ומלה נתלים בה תלי תלים לא נעשה מנוקדים כדי שיהיה נדרש בכל מיני שלימות ולפיכך אמרו אל תקרי כך אלא כך ואלו היה מסויים לא נוכל לומר כך, והנה חז"ל נתעוררו בכמה מקומות לזה על צד הדרש המעולה ויתד תהיה לך על אזנך אל תיקרי אזנך אלא אזניך מלמד שכשישמע אדם דבר מגונה יתן אצבעו בתוך אזנו ובמקום הזה העירו אותנו על סוד טעם היות הס"ת בלתי נקוד ונתנו לפתאים במדרש פסוק זה לחם סובין ולחכמים נתנו בזה לחם אבירים והכל מתוך פשטיה דקרא וכל התורה נוהגת על דרך זה ולפיכך אחז"ל שבעים פנים לתורה והבן. עכ"ל.

[שו"ת רדב"ז, חלק ג סימן תרמג]

מתוך שעשויין פרכין פרכין אזלי רבנן בתר השרשה.

כלומר שלוקטין ומפרכין היום מעט ולמחר מעט והוו להו ישן וחדש מעורבין יחד אלו הלכו בהן בתר לקיטה כירק, והלכך הלכו בהן בתר השרשה שהכל נשרש בשנה אחת, ומ"מ ראש השנה שלהן תשרי כלומר כל מה שהשריש מאחד בתשרי עד אחד בתשרי מתעשר מזה על זה דכלל אמרו באחד בתשרי ראש השנה למעשרות ולירקות. וא"ת א"כ מה חשש יש אפי' נעשין פרכין פרכין כל הנפרכין מתשרי ועד תשרי מתעשרין יחד וכדרך שאמרו בירקות דהלכו בהן בתר לקיטה וכל הנלקט בשנה אחת מתעשר יחד ולא חשו להם חכמים אף על פי שנלקטין מעט מעט, י"ל דאורז ושומשמין שאני, דמתוך שהן לוקטין בשדה אחת מעט מעט ומניחין יתערבו הנלקטין קודם ראש השנה עם הנלקטין לאחר ראש השנה, אבל בירק אין לחוש שאין לוקטין ומצניעין אלא לוקטין ואוכלין, ומעשר פירות האילן וקטניות דרבנן ויכולת ביד חכמים לקבוע להן איזה זמן שירצו כן פרש"י ז"ל. וא"ת תינח מעשר דרבנן שביעית דאורייתא מאי איכא למימר, י"ל שביעית בזמן הזה דרבנן וכדרבי וכדאמרינן בפ' השולח גבי פרוזבול.

[הרשב"א]

המורה פירש שהיה מן הדין שנלך בהן בתר לקיטה כירק ושאר המפרשים פירשו שהי' מן הדין לילך אחר שליש כתבואה אלא מפני שעשוין פרכין פרכין שאינם מביאים שליש ביחד אלא אלו בישלו כבר ואחרים צומחים תחתיהן ומתוך כך הלכו בתר השרשה וכדברי שאר המפורשים נ"ל שאין הקטניות דומות לירק שנאכל גופי העלין והקלחין אבל הקטניות אינו נאכל אלא פרייה כתבואה וכך מוכיח נמי בירושלמי בפ"ב דשביעית שרוצה שנלך בקטניות בתר שליש כתבואה, אבל מאי דקאמר שמואל לקמן הכל הולך אחר גמר פרי מוכיח כפתרון המורה וקשיא לי' טובא בטעמא דרבא דהתינח לענין מעשר דהוא מדרבנן עביד תקנה דניזיל בתר השרשה אבל שביעית דמדאורייתא מה כח יש בחכמים להוציאם מדינם וללכת בתר השרשה ולהתיר אותם שנשרשו בשביעית ונגמרו בשביעית, והא אמרינן לקמן גבי חרובין דאזלי' בהן בתר לקיטה לענין מעשר דהוא מדרבנן אבל לענין שביעית דהויא מדאורייתא אזלי בהו בתר חנטה בשאר אילנות ותו ר"ש דאית לי' צובר גרנו לתוכו כדלקמן אמאי אזיל בהו בתר השרשה ואי לא טעמי' דרבא הוה מפרישנא דמן דינא אזלי' בקטניות בתר השרשה שכך היא ההשרשה לקטניות כמו שהיא החנטה לפירות האילן והילכך בתר השרשה אזלי' ולא בתר גמר פירא אבל טעמא דרבא קשיא לי.

[תוספות ר"ד]

דף יד.

ולשמעינן הני תרתי לכל אין בילה למה לי.

תימה דאי אמר הכל הולך אחר גמר פרי הוה אמינא היכא דנתערב מיהא יש בילה, וי"ל דהכי פריך לישמעינן הני תרתי ולימא הלכה כר' שמעון שזורי מטעם גמר פרי וממילא ידענא דאין בילה מדהוצרך למפסק כוותיה מטעם גמר פרי.

[תוספות הרא"ש]

יצאו ירקות שגדילין על כל מים ומתעשרין לשנה הבאה.

מה ירק דרכו ליגדל על כל מים, טעמא דירק מפרש בפ"ק דר"ה (יד. ושם) דגורן ויקב כתיב גבי מעשר כדגן מן הגורן כו' מה גורן ויקב מיוחדים שגדלים על רוב מים מתעשרים לשנה שעברה יצאו ירקות שגדלין על כל מים ואף על גב דמעשר ירק מדרבנן והיאך עושה בנין אב מדבר שהוא מדרבנן אסמכוה רבנן אקרא כדפירש בקונטרס ור"י פי' אם אינו ענין למעשר תנהו ענין לשביעית שנוהג בירק מן התורה דעיקר דרשה אתיא לשביעית לענין ירק דהוי דאורייתא בין בירק בין באילנות כדאמרינן בר"ה (טו:) אמינא לך מעשר חרובין דרבנן ואמרת לי שביעית דבנות שוח דאורייתא וה"ה בירקות דהוו דאורייתא מסתמא ככל דבר שהוא אוכל ונשמר כו' כדתנן במס' שביעית (פ"ז מ"א) כלל אמרו בשביעית כו' וה"ק מה גורן ויקב שגדלין על רוב מים ואזלינן בתר שנה שעברה לגבי שביעית אף כל [illegible] כו' וקשה דהרי אתרוג שגדל על כל מים כדאיתא בשמעתין ואפ"ה אמרינן ששוה לאילן לענין שביעית לילך בתר חנטה ושמא י"ל דהא דאזלינן ביה בתר חנטה לשביעית היינו דוקא לחומרא כגון אם חנט בשביעית ונלקט בשמינית א"נ י"ל אף על גב דאתרוג גדל על כל מים אין לנו לחלקו מדין שאר אילנות לענין שביעית כיון דלענין ערלה ורבעי לא חלקתו תורה משאר אילנות ודרשה דגורן ויקב לירקות אתא ולא לאתרוג ומכ"מ לענין מעשר שהוא דרבנן תקנו חכמים אחר לקיטתו עישורו הואיל וגדל על כל מים כירק.

[תוספות, קידושין ג.]

דף יד:

אחד כדברי בית שמאי ואחד כדברי בית הלל.

וא"ת והא אמרינן המרבה במעשרות מעשרותיו מקולקלים משו' שהמעשר הוא טבל והכא נמי איכא טבל בגויהן. וצ"ל דמפריש על תנאי ואומר אם זה מעשר עני הרי הוא לעניים ואם זה מעשר שני הרי הן מחוללין על מעות הללו והמעות יביאם לירושלים ויקנה מהן צרכי סעודה וכן יעשה משני העשורין.

[תוספות ישנים, יבמות טו.]

ומי עבדינן כתרי חומרי.

אדת"ק מקשינן דס"ד דבעי למימר דר"ע בעי למעבד חדא כב"ש וחדא כב"ה ואף על גב דסתרן אהדדי, והיינו דפרכינן ליה מהא דתנינן שהעושה כחומרי ב"ש וכחומרי ב"ה עליו הכתוב אומר והכסיל בחשך הולך, ואוקמינא בעירובין (ז.) בתרתי דסתרן אהדדי כגון חסרון שדרה וגלגלת לענין טומאה ולענין טריפה וכדפרש"י, וה"נ כשאנו דנין באתרוג דין שניה ודין שלישית תרתי דסתרן אהדדי הוא, ופרקינן דר"ע מספקא ליה סברא דב"ה ועביד תרתי כי היכא דלעבד כב"ה ממה נפשך, אבל בדרבי יוסי בר יהודה לא חשיב סתרן אהדדי דהא אלו רצה הכתוב אפשר הוא לשניהם להיות בשנה אחת שאין האחד הפך חבירו, ודוק שכן פרש"י ז"ל.

[הריטב"א]

נהי דאינהו גופייהו עושים כדבריהם להחמיר לא היו מורים להחמיר כדבריהם, וכ"ש דר"ע שהוא מדבית הלל לא היה לו לעשות כדבריהם כלל ואפילו אם הוא מסופק הלכה כמאן, ובדין הוא דמצי למפרך וליטעמיך הא תרתי דסתרן אהדדי הוא, וכדפרכינן בפ"ק דר"ה, אלא דלא חיישי' ופרקינן כדפרקי' התם דר"ע גמריה אסתפק ליה, ובדין הוא דמצי למימר דהא רבי יוסי בר יהודה פליג התם ואמר לא מנהג ב"ש וב"ה נהג בה אלא מנהג ר"ג ורבי אליעזר נהג בה, אלא דהאי תירוצא ניחא ליה טפי.

[הריטב"א, יבמות טו.]

והתניא לעולם הלכה כדברי בית הלל.

הא דאמרינן לעולם הלכה כב"ה והרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה. אוקמינן התם כאן קודם בת קול כאן לאחר בת קול, אי נמי כר' יהושע דאמר אין משגיחין בבת קול, דאע"ג דב"ה נפישי טפי ב"ש מחדדי טפי וכדאיתא בפ"ק ביבמות (יד.), ואמר הרוצה לעשות כב"ש עושה ואף על גב דמאי דהוה הוה, לאשמועינן בכל כיוצא בהן בשני בתי דינין דעלמא דהני נפישי והני מחדדי, כנ"ל.

[הריטב"א]

דף טו.

אי הכי תיחייב במעשר.

פי' אביי רוצה לדקדק מדברי רבה רבו דפשיטא לי' דאתרוג לגבי שביעית בתר חנטה אזלי' ואמר לו בשלמא מסיפא דאמרת אתרוג בת שביעית הנכנסת לשמינית דחייבת בביעור אינו יכול ללמוד דקים לך דבתר חנטה אזלי' ומש"ה חייבת בביעור דאע"ג דהוה מספקא לך אי בתר חנטה אזלי' אי בתר לקיטה אזלינן מספיקא נמי היית חמיר והיית אומר שחייבת בביעור דדילמא בתר חנטה אזלינן אלא רישא דאמרת אתרוג בת ששית שנכנסת לשביעית פטורה מן הביעור אמאי דאמרי' קים לן דלענין שביעית בתר חנטה אזלי' וכיון דחנטה בששית אף על גב שנגמרה ונלקטה בשביעית אנו מקילים והולכים בתר חנטה ופטורה מן הביעור וכיון דקים לך דבתר חנטה אזלי' לגבי שביעית ואין עלי' דין שביעית כלל אמאי פטרת לה מן המעשר אפילו את"ל דס"ל כרבן גמליאל דאמר אתרוג אף על גב דלענין שביעית אזלי' בתר חנטה לענין מעשר אזלי' בתר לקיטה והרי נלקט בשביעית ומה בכך אם נלקט בשביעית וכי שנת שביעית פוטרת מן המעשרות הפקר הנוהג בשביעית פוטר מן המעשר ולא מבעיא אפקעתא דמלכא אלא אפילו בשאר שני שבוע אם אדם מפקיר שדהו פטור מן המעשרות וכיון שבאתרוג זה אין דין שביעית נוהג בו ואינו הפקר למה לא יתחייב במעשר אם תרצה לומר בתר לקיטתו עישורו אהני לן האי שלא נלך אחר שנה שישית לנהוג בו מעשר עני יתן בשביעית מעשר ראשון ומעשר שני דלא תקרי שנת המעשר שאין נוהג בה מעשר שני אלא שלישית וששית אבל בשביעית ינהוג בה מעשר ראשון ומעשר שני.

[תוספות ר"ד]

אמר ליה יד הכל ממשמשין בה, ואת אמרת תיחייב במעשר.

ומהדר לי' רבה יד הכל ממשמשין בה והו"ל כי הפקר ופטור מן המעשרות ואילו הי' כל הפרדס מלא אתרוגים שהי' יכול לשומרו הי' חייב במעשר אלא שאין דרך לנטוע כל הפרדס אתרוגים ורב המנונא פליג עלי' דרבה ואמר כיון דאיהו לא אפקרי' מדעתי' ורחמנא נמי לא אפקרי' אינו דין שיפטור מן המעשרות מפני משמוש הידים שגזל הוא בידן הילכך אתרוג בת ששית הנכנסת בשביעית לעולם ששית ופטור מן הביעור וחייב במעשר והאי חייב במעשר לר"א כדאית לי' ולר"ג כדאית לי' לר"א דאזיל בתר חנטה דינו כשנה ששית מעשר ראשון ומעשר עני

ולר"ג דאמר בתר לקיטתו עישורו דינו כשנה שביעית מעשר ראשון ומעשר שני ובת שביעית הנכנסת לשמינית לעולם שביעית וחייבת בביעור כדין שביעית וכיון שחייבת בביעור פטורה מן המעשר דהפקר כל דהו בשאר שני שבוע פוטר כ"ש אפקעתא דמלכא.
[תוספות ריי"ד]

אמר רבי יוסי אבטולמום העיד משום חמשה זקנים אתרוג אחר לקיטתו למעשר.

בפרק ג' דעירובין אמר ר' יוסי העיד אבטולמוס משום חמשה זקנים שספק העירוב כשר. ובגמרא אומרים שהוא רבו של ר' יוסי. ויש נוסחא אבשולים או אבטולס ויש נוסחא בן אבטולמוס. ובמסכת מעילה (יז.) קודם שבא רבי שמעון בן יוחאי ורבי אלעזר בר' יוסי לרומי בטל שמד משלשה דברים שגזרו והיה קרוב למלכות ולא היו מכירים שהוא יהודי והיה אז ברומי רבי מתיא בן הרש ובית דינו ואחר שהכירו שהוא יהודי חזרו לגזור מה שגזרו עד שבא ר' שמעון בן יוחאי לרומי וביטלו. ובברייתא יש תנא שהוא בנו רבי ונתן בן אבטולמוס ובפרקא קמא דראש השנה (טו.) אמר ר' יוסי העיד אבטולמוס משום חמשה זקנים אתרוג אחר לקיטתו למעשר וכו' ובסוף סוטה וכן בסוף פ' מרובה (ב"ק פב:) אבטולס בן ראובן התירו לו לספר קומי שקרוב למלכות היה.
[ספר יוחסין מאמר ראשון]

דף טז:

אפילו כזית ונעשית ככר חייבין עליה משום טבל.

שמא אתרוג חלוק משאר פירות לפי שדרכו לעמוד באילן שתים ושלש שנים וכל זמן שמתקיים באילן גדל בכל שנה ושנה אי נמי אף על פי שחנט בשבט של שנה שעברה זימנין דאין נגמר גידולו עד שבט אחר, וניחא השתא דנקט רבי יוחנן פ"ק דר"ה (טו:) גבי אתרוג אפילו כזית ונעשה ככר כלומר דע"י מי שנה הבאה גדילה ומיהו כזית לאו דווקא בעינן דהא רבי יוחנן בתר חנטה אזיל ושמא לא חשיבא חנטה באתרוג פחות מכזית.
[תוספות, סוכה מ.]

במקום איסורא כי נהגו שבקינן להו.

אף על פי שאמרו מנהג מבטל הלכה לא אמרו אלא במקום שהלכה מקילה ומנהג מחמיר או שהמנהג מיקל אלא שאין בדבר איסור הא אם היה המנהג בא להקל במקום איסור מיהא אין שומעין לו ובמסכת סופרים אמרו זה שאמרו שמנהג מבטל הלכה דוקא שהוא מנהג וותיקים כלומר שאי אפשר שלא יהא בו איזה סעד אבל מנהג שאין לו ראיה אינו אלא כטועה בשקול הדעת.
[מאירי]

ולימא ליה כי אמינא לך אנא מעשר חרובין דרבנן.

משמע דכל מינין דלא כתיבי בהאי קרא דרבנן והכא לא כתיב אלא דגן ותירוש ויצהר ובפ' כיצד מברכין (ברכות לו.) נמי אמר דמעשר צלף דרבנן וגבי ליטרא קציעות ביצה (ג:) נמי אמר דדבר שבמנין אפי' באלף לא בטיל בדרבנן ובפ"ק דראש השנה (טו:) מעשר סתם חרובין דרבנן אף על גב דבספרי לא פטר לא חרובי שיטה וצלמונה ולא סתם חרובין וכל הנהו דרשות דספרי דמרבין אפי' קטנית ופירות האילן וירק לענין מעשר אסמכתא בעלמא נינהו וכי האי גוונא אשכחן כל מילי דשבות ומשום מצוה בפ' משילין (ביצה לו:) דדריש בת"כ משבתון שבות ואסמכתא בעלמא היא וכהן שעלתה בידו תאנה של טבל בפ' אלו הן הלוקין (מכות יט:) דכהן שאכלה לוקה כו' היינו מכת מרדות.
[תוספות, בכורות נד.]

דף טז.

ואדם נידון בראש השנה וגזר דין שלו נחתם ביום הכפורים.

כאשר יגיעו עשרת ימי תשובה, אז כל אדם יעורר לבו ויזדעזע נגד יום הדין, כי יחשוב כי כל מעשיו בספר נכתבים, ובעת ההיא האלהים יביא במשפט את כל מעשה וכל נעלם, אם טוב ואם רע. כי האדם נידון בראש השנה וגזר דין שלו נחתם ביום הכפורים (ראש השנה טז.). הלא בשעה שמביאים האדם למשפט לפני מלך בשר ודם, הלא יחרד חרדה גדולה, וישית עצות בנפשו, ולא יעלה על לבו לעשות שום דבר אחר זולתי למצוא זכות איך ייצל מן המשפט. לכן מה נואלו [אוצר החכמה] ומה נשתטו אל שאינם יודעים איך יהיה משפטם, ועוסקים בדברים בטלים זולתי התשובה למצוא חן לפני הדיין הגדול לכן ראוי לכל ירא שמים למעט בעסקיו ולהיות רעיוניו נחתים, ולקבוע ביום ובלילה עתים, ולהתבודד בחדריו ולחפש דרכיו ולחקור, ולקדם אשמורות, ולהתעסק בדרכי התשובה.
[אורחות צדיקים שער התשובה]

רבי יוסי אומר אדם נידון בכל יום.

כל התפלות שאנו מתפללים על הגשמים ועל הרפואה. ואמרו שאדם נידון בכל יום, לפי האומר דבמזלא תליא מלתא אמאי נידון. וכמה ששאלו בגמרא (ר"ה טז.) לבעל מי שאומר אדם נידון בר"ה, כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי. כמאן, כרבי יוסי דאמר אדם נידון [בכל יום] ואני רואה להם ז"ל, דרך אחר, וכאלו הוא דרך ג', ויש בו סוד עמוק, ברשע וטוב לו וצדיק ורע לו. ואמרו במדרש שהראה לו הקדוש ברוך הוא למשה, ר' עקיבא ותורתו, ואח"כ הראה לו שמסריקין את בשרו במסרק. אמר משה זו תורה וזו שכרה אמר ליה הקדוש ברוך הוא כך עלה במחשבה. שתוק וזה כל ענין איוב. והוא מאמר החכם במזמור אך טוב לישראל וכו'. ואומר על זה ואני כמעט נטיו רגלי וכו'. ולבסוף הבין עיקר הענין, ואמר עד אבא אל מקדשי אל, אבינה לאחריתם. והוא ענין עמוק מאד, לא שמעה אזני, רק כנקודה מן הגלגל הגדול, ולא קבלתי מרבותי כטפה מן הים, ולא אוכל לפרש.
[שו"ת הרשב"א חלק ה סימן מח]

הביאו לפני עומר בפסח, כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות.

ועשה לי מטעמים וגו' בעבור תברכך נפשי. אין כוונת יצחק בשאלת המטעמים בתענוג הגוף וחוש הטעם, אלא כדי שתהיה נפשו שמחה ומתענגת, כי בהתחזק כחות הגוף יתעוררו כחות הנפש, ומתוך שמחת הנפש תחול עליו רוח הקודש, והוא שאמרו רז"ל (שבת ל:) אין השכינה שורה לא מתוך עצלות ולא מתוך עצבות אלא מתוך שמחה, שנאמר והיה כנגן המנגן ותהי עליו יד ה', ומטעם הזה יזכיר הנפש בכל פעם ופעם עם הברכה, ואמר בעבור תברכך נפשי, בעבור תברכני נפשך, למען תברכך נפשי. ומה שבקש מטעמים לשמחת הנפש ולא בקש כנור לנגן כמנהג הנביאים, מפני שהיה עתיד לברכו בדברים גופניים טל השמים ומשמני הארץ ורב דגן ותירוש, וע"כ רצה שתהיה סבת השמחה מאכל ממין הדבר שהוא רוצה לברכו בו.

והנה זה דוגמת מה שדרשו רז"ל (ר"ה טז.) מפני מה אמרה תורה נסכו לפני מים בחג כדי שיתברכו לכם גשמי שנה, הביאו לפני עומר בפסח כדי שיתברכו לכם תבואה שבשדות, הביאו לפני שתי הלחם בעצרת כדי שיתברכו לכם פירות שבאילן. והכל מדה כנגד מדה שתחול הברכה באותו מין עצמו בשכר ההבאה והנסוך. ואין כוונת רז"ל במאמר הזה שיהיה זה שכר עשיית המצות הללו ח"ו, שהרי אמרו (קידושין לט:) שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, כלומר עקר השכר אינו בעוה"ז, אבל השכר הוא פירות המצוה שאדם אוכל בעוה"ז במין המצוה בעצמה והקרן קיימת לעוה"ב, וכענין שארז"ל (שבת נג:) כל הזהיר בציצית זוכה לטלית נאה, כל הזהיר במזוזה זוכה לדירה נאה, הזהיר בקדוש היום זוכה וממלא גרבי יין, וכיוצא בהן, שאין עיקר השכר משתלם לו בעוה"ז אלא פירות המצוה במינה.
[רבינו בחיי, בראשית כז ד]

אמר הקדוש ברוך הוא נסכו לפני מים בחג, כדי שיתברכו לכם גשמי שנה.

ומה שאמרת שכל דבר שהוא מן התורה אינו מחוייב שיתמהו ויאמרו רחמנא אמר שהרי אמרו (ר"ה טז.) מפני מה אמרה תורה נסכו לפני מים בחג ולא תמהו ואמרו רחמנא אמר. זה מחסרון הבנה הוא שלא תמהו אלא כששאלו טעם מפני מה עושין כך אבל כשיאמרו מפני מה אמרה תורה אין לתמוה על מי ששואל טעם הדבר אבל אם הפרישה מאשתו היא מן התורה אלו שאלו מפני מה פורש היה נכון אבל לומר למה פורש אינו נכון שהרי התורה אמרה שיפרוש ומי שכותב דברים כאלה תזוח דעתו להשיב על דברי תמה הוא ראה כמה קורי עכביש ארגת בזה הדרוש.
[שו"ת תשב"ץ חלק ג סימן קלו]

מלכיות כדי שתמליכוני עליכם.

תקיעת שופר מורה על המלכת מלך וכמו שנאמר במשיחת שלמה ויתקעו בשופר ויאמרו יחי המלך שלמה כאלו ביום הזה בתקיעת השופר יאמרו ה' מלכנו הוא יושיענו הושיעה המלך. וענין הממלכה הוא התיחדם להנהגתו והשגחתו. ועל זה אמרו בגמרא (ר"ה טז.) שאמר הקדוש ברוך הוא לישראל אמרו לפני בר"ה מלכיות וזכרונות ושופרות. מלכיות כדי שתמליכוני עליכם. זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה ובמה בשופר ואין זכרונות ושופרות אלא שיתפללו לפניו שיצילם מהרעות שיורו המערכות השמימיות ביכולת ההשגחה העליונה הפרטית המולכת עליהם.
[אברבנאל ויקרא כג]

דף טז:

צדקה צעקה שינוי השם.

ומה שכתבת, באדם אחד שהמיר אביו לדת ישמעאלים, והיה שמו יוסף בן שמעון ואחר שהמיר אביו הניח שם אביו וקרא שמו יוסף בן שמואל. לימים גרש את אשתו באותו שם החדש והכשירו הגט. תמה אני על המכשירין אף אם יוכל אדם לשנות את שמו ולקרות לו שם אחר כדאמרינן (ר"ה טז:) שלשה דברים מבטלין את הגזרה וכו', וי"א אף שנוי השם, כמו שמצינו באברהם ושרה, אבל שם אביו היאך יכול לשנות, והרואים הגט וכתוב בו יוסף בן שמואל, יאמרו אינה מגורשת, כי שם בעלה יוסף בן שמעון.
[שו"ת הרא"ש כלל יז סימן יב]

מכלל דבחדש ושבת איבעי לה למיזל.

וטעם לקדשו - שיהא זכרוננו בו להיות קדוש בעינינו, כמו שאמר וקראת לשבת עונג לקדוש ה' מכובד (ישעיה נח יג). והטעם, שתהא השביתה בעינינו בעבור שהוא יום קדוש, להפנות בו מעסקי המחשבות והבלי הזמנים, ולתת בו עונג לנפשינו בדרכי ה', וללכת אל החכמים ואל הנביאים לשמוע דברי ה', כמו שנאמר (מ"ב ד כג) מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת, שהיה דרכם כן, וכך אמרו רז"ל (ר"ה טז.) מכלל דבחדש ושבת בעי למיזל. וזה טעם שביתת הבהמה, שלא תהא בלבנו מחשבה עליה.
[רמב"ן, שמות כ ח]

מה תלמוד לומר ובנבלתם לא תגעו ברגל.

ובנבלתם לא תגעו, אינה אזהרה לאסור לנו הנגיעה, אבל יאמר ובנבלתם לא תגעו כי טמאים הם לכם, כלומר לא תגעו בהם בלתי אם תטמאו. והענין, לומר שיחשוב כל נוגע בהם שהוא טמא, ויזהר מן המקדש ומן הקדשים.

ושמא המדרש שאמרו רבותינו (תורת כהנים פרק ד ט) ובנבלתם לא תגעו, ברגל, כלומר שלא תגעו בו בשעה שאתם חפצים להיות טהורים, כי טמאים הם ולא תעלו בהם לרגל, אבל אין הנגיעה נמנעת בלאו, שאין הנוגע בנבלה ברגל מן הלוקין את הארבעים. ומה שאמרו (ר"ה טז:) חייב אדם לטהר עצמו ברגל, מצוה מדברי סופרים, ואין בזה מן התורה עשה או לא תעשה, זולתי מצות העלייה. או שיהא ובנבלתם לא תגעו ברגל אסמכתא, כשאר אסמכתות הרבה ששנויות שם בת"כ.
[רמב"ן, ויקרא יא ח]

אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן, שלשה ספרים נפתחין בראש השנה.

ולענין מה שאמרת בדרבי כרוספדאי דאמר של בינונים תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים וכו'. וקשיא לך אמאי לא אמרינן ורב חסד מטה כלפי חסד. ותרצת דרבי כרוספדאי בטובות העולם ודבית הלל דרב חסד בתגמול העולם הבא.

בטוב אמרת דר' כרוספדאי על כרחין בעולם הזה קאמר מדקאמר תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים. ואי נמי אפשר דרבי כרוספדאי בשיש באותו מחצה עון פושעי ישראל בגופן. דבהא אפילו בית הלל מודו ועליו תלויין ואם זכו נכתבין לאלתר לחיים.

[שו"ת הרשב"א חלק א סימן תפ]

צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים.

ואם תאמר אם כן אין הצדיק מת לעולם ואין הרשע עובר שנתו, יש לומר כי אף על פי שאותו צדיק שיצא בדינו בשנה זו ונחתם גזר דינו לחיים אפשר שלשנה הבאה יצא רשע בדינו וימות, ואותו שיצא רשע בדינו בשנה זו ונחתם גזר דינו למיתה אפשר שיעשה תשובה בתוך שנתו, ואף על פי שנחתם גזר דינו למיתה, נקרע וכמו שאמרו רז"ל (ר"ה שם) יפה צעקה לעולם בין קודם גזר דין בין לאחר גזר דין.

ויש מפרשין חיים, חיי העולם הבא לומר שהוא מזומן לחיי העולם הבא ואם בא קיצו להפטר באותה שנה יהיה חלקו עם הצדיקים בגן עדן. והמיתה היא שהוא מזומן לפורענות, שאם בא קצו באותה שנה בלא תשובה הרי זה יהיה חלקו עם הרשעים בגיהנם.

והרמב"ן ז"ל פירש כי חיים ר"ל טובים כענין שכתוב (קהלת ט ט) ראה חיים עם אשה אשר אהבת, ר"ל שיהיו מזונותיו באותה שנה ברווח ולא בצער ויבלה שנותיו בנעימים, והמיתה היא העניות והצער והיסורין.

[תורת המנחה ליום הכיפורים, דרשה פ]

רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לגיהנם.

גן עדן וגיהנם שהזכירו רז"ל הן מקומות בארץ. גן עדן הוא הנזכר בתורה והרי נהרותיו ידועים ושנים מהן בארצנו, והוא מבחר המקומות שהיום והלילה שוים לעולם בקרוב והזמן שוה לעולם ויש בו עץ החיים ועץ הדעת טוב ורע.

ובספרי הרפואות ליונים הקדמונים וכן בספר אסף היהודי יספרו כי אסקלפיוס חכם מקדוני וארבעים איש מן החרטומים מלומדי הספרים הלכו הלוך בארץ ויעברו מעבר להודו קדמת עדן למצוא קצת עצי הרפואות ועץ החיים למען תגדל חכמתם על כל חכמי הארץ, ובבואם אל המקום ההוא ויברך עליהם להט החרב המתהפכת ויתלהטו כולם בשביבי הברק ולא נמלט מהם איש מן החכמים, ותשבת חכמת הרפואה מן הגוים ההם ימים רבים עד מלוך ארתחשסת המלך, ואחרי כן נתחדשה בהם חכמת הרפואה על ידי הנקובים בשם המלאכה ההיא. וכל אלו דברי אמת הם ידועים ומפורסמין גם היום רבים מבאי הארץ הלזו ארצה בני קדם יראו מרחוק הלהט המתהפך.

וכן גיהנם הוא מקום בארץ שיש בו אש. וארז"ל (עירובין יט.) שלשה פתחים יש לו לגיהנם אחד בים ואחד במדבר ואחד בירושלים וכו'. והרי אנו רואין בעיננו מקומות כי אשם לא תכבה כמו ההר אשר על ים אלפארו שקוריאן לו מונגבי"ל ומקום אחד קורין לו בולקא"ן כי תמיד אש תוקד בם.

וכשהצדיק זוכה נפשו תנתן בגן עדן ומתעדנת שם עד זמן התחייה, וכשהאדם רשע מתחייב תנתן בגיהנם להצטער בו כפי מעשיה עד זמן התחיה.

[תורת המנחה ליום הכיפורים]

דף יז.

ורוח מפזרתן תחת כפות רגלי צדיקים.

תחה"מ האמורה בכל מקום בתחיית הגופות והנפשות היא. ואמרינן נמי (שם צב.) מתים שעתיד הקב"ה להחיותם אינן חוזרין לעפרן. הא למדת שתחה"מ האמורה בכל מקום אינה אלא החזרת הנפש לגוף. ועוד מדאמרינן העוה"ב אין בו לא אכילה ושתיה ולא פריה ורביה ולא משא ומתן, ואם אין הנפשות עם הגויות חיות היה להם לומר שאין בו גוף, ונמצאו כל אלו בטלין מאליהן כמו שביארנו בתחלת האגרת הזאת (סל"ד), ואמר ליה אנטונינוס לרבי (שם צא.) יכולין גוף ונשמה לפטור את עצמן מן הדין גוף אומר נשמה חטאת וכו' ומשל לו משל לחגר וסומא שהרכיב הסומא את החגר על כתפיו והוליכו למקום הבפורות ואכלו בא בעל הפרדס ודן אותם דרך קלקולן, אף הקב"ה מביא את הנשמה וזורקה בגוף ודן אותם כאחד. וגרסי' בראש השנה (טז:) תניא ב"ש אומרים שלוש כתות באות ליום הדין אחת של צדיקים גמורים ואחת של רשעים גמורים ואחת של בינונים, צדיקים גמורים נכתבין ונחתמין לאלתר לחיי העולם הבא רשעים גמורים נכתבין ונחתמין לאלתר לגיהנם שנא' ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות לדראון עולם, בינונים יורדין לגיהנם ומצפצפין ועולין שנא' והבאתי את השלישית באש וגו' ועליהם אמרה חנה ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל, ובית הלל אומ' ורב חסד מטה כלפי חסד ועליהם אמר דוד אהבתי כי ישמע ה' את קולי ועליהם נאמרה כל הפ' כולה עד דלותי ולי יהושיע. פושעי ישראל בגופן ופושעי אומות העולם בגופן יורדין לגיהנם ונדונין שם י"ב חדש לאחר י"ב חדש גופן כלה ונשמתן נשרפת ורוח מפזרתן ונעשים אפר תחת כפות רגלי הצדיקים שנא' ועסותם רשעים וכו'. וכל הראיות הללו כלן מעידות על הגוויות שהן חיות.

[אגרות הרמ"ה סימן מו]

פושעי ישראל בגופן מאי ניהו אמר רב קרקפתא דלא מנח תפילין.

ועוד נסתפקנו על הא דאמרינן פושעי ישראל בגופן קרקפתא דלא מנח תפלין, ופירשו לנו רבותינו דלא מנח תפלין מעולם. ושאלתי על זה אם הדבר כאשר פירשו לנו שאם מניחים אותם פעם אחת בשנה לא נקראו פושעים או אם הוא כאשר כתוב בספרים שנקרא פושע כל מי שיכול להניחם ואינו מניחם, כל אלו השאלות שאלתי ביחד.

והשיבו, בני אל יקנא לבך בחטאים וגו' אשרי נוצרי עדותיו בכל לב ידרשוהו, שאו ידכם קודש וברכו את ה', ברוך ה' יום יום, ובחנוני נא בזאת אם לא אריק לכם ברכה עד בלי די.

ואחר שעה השיבו, כל פרשה שנאמרה ונשנית לא נשנית אלא לחדש בה דבר, וכל מה שאמרו חכמים לא אמרו למעט ולהתיר רק להוסיף ולזרז, והזריז הרי זה משובח.

[שו"ת מן השמים סימן נ]

מטה כלפי חסד, היכי עביד רבי אליעזר אומר כובשו.

שאלה זכיות ועוונות לפי מנין או לפי משקל. תשובה דבר זה תלוי במדת אל דעות וכפי הנראה היה דלפי משקל שיש עון ששוקל הרבה כנגד כמה מצוות או להפך ד"מ אם ישימו חמש עוונות בכף מאזנים וזכות גדול מצד א' מכריע הוא את כולם אבל מדברי ב"ה לא משמע הכי דקאמרי (ר"ה יז.) דמחצה על מחצה רב חסד מטה כלפי חסד ואי איכא מפושעי [ישראל] בגופן לא סגי בלא והבאתי את השלשית באש. ואי במשקל לפי חומר העבירות הרי כנגד פושעי ישראל הושמו בכף של זכות כ"כ מצוות שהושוו ואין שם הכרע. אלא נראה כפי זה דלפי מנין משלם ואפשר דבהא פליגי אמוראי דר"א אומר כובש ס"ל דלפי משקל נידונין שנשקל חומר הזכות כנגד קולי העונות ור' יוסי בר חנינא אמר נושא לאו בכף מאזנים מיירי כמ"ש רש"י דמגביה כף מאזנים אלא דרך מנין נמנה הכל ומבליע בחשבון וזהו נושא עון ועובר על פשע שדולגו ואינו מכניסו במנין ותנא דבי ר' ישמעאל דאמר מעביר ראשון ראשון וכך היא המדה סבר דבמדה הדין נידון וכל א' מיקל מחבירו דתנן (תרומות פ"ד מ"ו) המונה משובח והמודד משובח ממנו והשוקל משובח מחברו.

[שו"ת הלכות קטנות חלק ב סימן רסג]

ועון עצמו אינו נמחק דאי איכא רובא עונות מחשיב בהדייהו.

שאלת ממני אודיעך דעתי, על פירוש הגאון שכתב הריא"פ ז"ל בהלכות ר"ה, וכתב עלה הר"ן ז"ל כי לדעת הגאון ז"ל הא דקאמר רבא [שם] ועון עצמו אינו נמחק דאי איכא רובא עונות מחשיב בהדייהו, הכי קאמר, דאי איכא רובא עונות ואפילו בהדי ג' עונות ראשונים מחשיבי כולהו, דלפירושא דגאון לא הוזכרה כאן קולא בג' עונות ראשונים כלל עכ"ל. וקשיא לך דאם כן מאי בהדייהו דקאמר רבא, הכי ה"ל למימר דאי איכא רובא עונות מחשבי, א"נ דאי איכא רובא מצטרפי.

תשובה, נ"ל דפי' הגאון גופיה אתא לאשמועינן רבא ולאפוקי מאידך פירושא, וה"ק דאי איכא רובא עונות בהדי הני תלת מתחשבי כולהו, ולשון מסורס הוא, והוי כאלו אמר ואי איכא רובא עונות בהדייהו מיחשבי. א"נ איכא למימר דאי איכא רובא עונות מחשיב בהדייהו, כלומר כחד מהנך, דסד"א כיון שעברו ראשון ראשון מ"מ אף על גב דמתחשבי לא מחמרינן בהו כולי האי, ואם הם מן החמורים יעלו למנין הקלים, קמל"ן מתחשיב בהדייהו דהנך דלא עברו ראשון ראשון ושוה הוא להם, ולא מקילין בהו כלל, מפני שדינם היה לעבור ראשון ראשון, אלא הרי הם בכחם וחזקם כשאר עונות. ותפוס לשון ראשון.

[שו"ת רדב"ז מכתב יד (חלק ח) סימן סז]

דף יז:

למי שמשים עצמו כשירים.

שלחו מתם איזהו בן עולם הבא ענותן ושפל ברך שייך עייל שייך נפיק. ולא ילך בקומה זקופה, ולא בכבדות גדול עקב בצד גודל, אלא כדרך כל הולך לעסקיו, וכן אז"ל (קידושין לא) כל ההולך בקומה זקופה כאילו דוחק רגלי השכינה, וכתיב (ישעיה י) ורמי הקומה גדועים. בשבתו, שיהא מקומו בין השפלים, ולא בין הרמים, והוא גם כן מקרא מלא (משלי כה) אל תתהדר לפני מלך ובמקום גדולים אל תעמוד וגו', וכן אז"ל (בויקרא רבה פ"א) הרחק ממקומך ב' וג' מקומות ושב עד שיאמרו לך עלה - ואל תעלה שיאמרו לך רד, ועל כל המקטין עצמו אז"ל (ב"מ פה) כל מי שמקטין עצמו על דברי תורה בעולם הזה נעשה גדול לעולם הבא, וכנגד זה אמרו (יל"ש יחזקאל כא לא) 'הסר המצנפת והרם העטרה' כל מי שהוא גדול בעולם הזה קטן בעולם הבא, ומינה להפך מי שהוא קטן בעה"ז זמן גדולתו לעה"ב. ואמרו (סוטה ה) לעולם ילמד אדם מדעת קונו, שהרי הניח הקדוש ברוך הוא כל הרים וגבעות והשרה שכינתו על הר סיני וזה מפני שפלותו. וכן אמרו (ר"ה יז) לשארית נחלתו למי שמשים עצמו כשירים.

[מסילת ישרים פרק כב]

מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור.

וע"ד המדרש (ספרי קטו עי"ש) ועשו להם ציצית. ציצית לשון ראיה, מלשון (שיר השירים ב ט) מציץ מן החרכים. והלובש ציצית צריך שיזהר מן העברות שהרי כסא הכבוד רואהו, שהוא דומה לתכלת. ובלשון החכמים נקרא טלית. והוא מלשון עלוי ורוממות, מלשון (דניאל ז ד) ונטילת מן ארעא. וזה רמז להקב"ה שהוא מעולה ומרומם על הכל. ונצטוינו להתעטף בו ממה שדרשו (ר"ה

יז:) ויעבור ה' על פניו (שמות לד ו). אלמלא מקרא כתיב אי אפשר לאמרו כביכול מלמד שנתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור והראה לו למשה בסיני ואמר לו כל זמן שישראל חוטאים עשה לפני כסדר הזה ואני מוחל להם. והכוונה במאמר הזה שבא ללמדנו סדר תפלה ובקשה איך נתחנן לפניו, ושנתעטף בטלית ושנזכור לפניו שלש עשרה מדות בכוונה וימחול לנו בזה. ובאמרו נתעטף פירוש בטלית לבנה שהוא סימן סליחה וכפרה. כשם שהדבר האדון ית"ש סימן החטא כך הלובן סימן המחילה. הוא שכתוב (ישעיה א יח) אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו אם יאדימו כתולע כצמר יהיו.

[רבינו בחיי, במדבר טו לח]

כל זמן שישראל חוטאין יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם. מה שאמרת אם אומר שלוש עשרה מדות ביחיד.

תשובה מסתברא לי שכל שאומרן דרך תפילה ובקשת רחמים אין נאמרין ביחיד וכדבר שבקדושה הן. כמו שאמרו באגדה נתעטף הקדוש ברוך הוא כשליח צבור והראהו למשה בסיני. ואמר כל זמן שישראל חוטאין כשיגיע עת צרה יעשו לפני כסדר הזה ואני מוחל להם. אבל אם בא לאמרו כך דרך קריאה בעלמא אומר כדרך שאומרין אף האופנים וקראי דקדושה דרך קריאה.

[שו"ת הרשב"א חלק א סימן ריא]

שאלה, קדושה מיושב או י"ג מדות אם יכול יחיד לאומרם, כי יש מקצת מחמירים שלא לאומרן ויש מקילין וכן נהגו הספרדים לאומרם ביחיד והרמב"ם ז"ל אסר בפסק והתיר בתשובה ועל הפסק יש לסמוך. וכן כתב הרשב"א ז"ל סימן ז'.

תשובה כבר שאל דבר זה אחד מן הגדולים בחכמת הקבלה שמו ר' יעקב והיה שואל מן השמים ומכלל מה ששאל שאל על זה והשיבוהו שאסור ליחיד לאומרם שהם דברים שבקדושה ואין ליחיד לאומרה אלא בלשון ארמי וכן ראוי לעשות והנראה לע"ד כתבתי.

שוב מצאתי בתשובות הרשב"א ז"ל שאין יחיד אומר קדושת יוצר ובתשובות אשכנזים ראיתי שהיחיד אומר י"ג מדות וקדושה בניגון טעמים כמי שקורא פסוקים של תורה. ואני מן המחמירין כיון שהוא מחלוקת וקדושה של ובא לציון גואל כיון שהוא בלשון ארמי ראוי ליחיד לאומרו.

[שו"ת רדב"ז חלק ד סימן י]

אמר רב יהודה ברית כרותה לשלש עשרה מדות שאינן חוזרות ריקם.

ויקרא ה' ה' אל, שלש תיבות הללו הן שמות הקדש, וחכמים יקראו אותן מדות (ר"ה יז:), כי הם מדת בעל התשובה, ומדת רחמיו, ומדת טובו, והשם המיוחד לא יתרבה בהן. והנה המדות שהם מקרים באדם הן עשר מדות רחום וחנון וכו', והנה כולן מדות מצד אחד, ומצד אחר השלש הן שמות עצם, והעשר מדות. והמדות נאמרו על השמות, כי רחום וחנון וארך אפים באל עליון, על כן לא אמר מרחם וחונן ומאריך אפים, כי השם פעול למדות האלו. ורב חסד ואמת נוצר חסד לאלפים - במדת רחמים, שהוא מרבה החסד על גבורתו ועוזו והאמת ברחמיו, ונוצר חסד לאלפים, כי זכר חסדו ואמונתו לבית ישראל (תהלים צח ג). או נוצר, מצמיח, מן ונצר משרשיו יפרה (ישעיה יא א). ובטובו הוא נושא עון ופשע וחטאה מלשון אני עשיתי ואני אשא וגו' (שם מו ד). ונקה לא ינקה ופוקד עון אבות על בנים, פירוש לנשיאות, ויקרא מדה, כי ינקה אותו בפקידה ההיא, ומפני כי הנשיאות איננו שוה בעון ופשע ובחטאה, אבל בכל אחד ענין מיוחד לו, יקרא בכל אחד מדה אחת.

[רמב"ן, שמות לד ו]

דף יח.

אלו עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים.

שאלת: ממני, היכי אמרינן עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכפורים, והלא אין ביניהם כי אם שבעת ימים.

תשובה, דבר זה לא היה כדאי לישאל עליו, שהרי בהכנסת תחלת הלילה הוא ראש השנה שהרי כל התחלת הדבר נקרא ראשו, ואלו י"ה אינו מכפר אלא עד סוף היום בשעת הנעילה, ונמצא שיש בין שתי הנקודות י' ימים. גם כי הלשון צודק אפילו כפי משמעותו, עשרה ימים שבין ראש השנה ויום הכפורים ומה שביניהם כלומר בהצטרפות הכל, ומענינו הוא מוכרח, דאמרינן כתוב אחד אומר [מי] כה' אלקינו בכל קראינו אליו, וכתוב אחד אומר דרשו ה' בהמצאו, התם ביחיד, ויחיד אימת אמר רב נחמן [אמר רבה] בר אבוה אלו י' ימים שבין ר"ה ויו"ה, ובימים שבינתיים הוא מצוי ליחיד ובר"ה ויו"ה אינו מצוי, אלא ודאי בכלם אמר, שבין כלם הם י', וקושטא נמי הוא דאיכא עשרה וכדכתיבנא.

[שו"ת רדב"ז מכתב יד (חלק ח) סימן סט]

דף יח.

על ששה חדשים השלוחין יוצאין.

להודיע לבני ארץ ישראל שקדשו ב"ד את החדש כדי לעשות המועדות בזמנן, כי הכתוב תלה קביעות המועדות בקדוש החדש [על ידי] ב"ד כדכתיב אשר תקראו אתם וב"ד מקדשין אותם ע"פ הראיה, ולא שיהו סומכין על הראיה בלבד אלא ב"ד המקדשין את החדש היו חכמים גדולים כדאיתא התם ויודעין המולד ע"פ החכמה ואעפ"כ גזירת הכתוב היא שלא יקדשוהו אלא בראית ב"ד עצמן או עדים והם אומרים מקודש מקודש כדכתיב החדש הזה לכם כזה ראה וקדש, ומיהו כל היכא דלא אפשר מקדשי ליה ע"פ הראיה וכדמוכח בגמרא, ובתחלה [היו] משיאין משואות והיו יודעין כל ישראל קדוש החדש בלילה אחת ועושין כל המועדות יום אחד, משקלקלו הכותים נמנעו מלהשיא משואות והתקינו שיהו שלוחין יוצאין (לקמן כב:), וכל מקום שהשלוחין מגיעין קודם המועד היו עושין המועד יום אחד ובמקום שלא היו מגיעין היו עושין ב' ימים מספק, ונראה בתלמוד שאף לבבל היו שלוחין יוצאין, כדאמר (כ.) כי אתא עולא לבבל אמר להו עברוה לאלול אמר עולא ידעין חברין בבלאי מאי טיבותא עבדינן להו, פי' כד מודעינן להו קדוש החדש שלא יעשו שני ימים ומעברינן נמי אמטולתייהו החדש לפעמים, ואמרינן מאי טיבותא אמר עולא משום ירקיא שיהיו כמושין לשני, ר' אחא בר חנינא אמר משום מתיא שלא יסריחו וכו' כדאיתא בגמרא, וש"מ שיהו שלוחין יוצאין לבבל.

[הריטב"א]

על אלול מפני ראש השנה.

עוד שאלת הוקשה לך מה שאמרו בפ"ק דר"ה (יח.) במשנת על ששה חדשים השלוחים יוצאים על אלול מפני ר"ה ונחלקתם בזה זה אומר בכה וזה אמר בכה. דע כי יש מי שפירש שהיו יוצאין על אלול כדי שימנו יום שלשים ראש השנה לפי שהיו סומכין על רוב השנים שאלול הוא חסר שמתקנת עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר וכיון שרוב הוא חסר סומכין על הרוב ועושין היום טוב ביום שלשים דהא קי"ל רובא דאוריי' ואלו לא היו יודעין מתי נתקדש אלול לא היו יודעין מתי הוא יום שלשים והיו עושים שני ימים מן הספק ועכשיו אינם עושים אלא יום אחד. ואח"כ היו יוצאים על תשרי לתקן המועדו' שמא יתעבר אלול זה פירש רש"י ז"ל והרמב"ם ז"ל ג"כ פירש כן בפירוש המשנה אבל בהלכו' קדוש החודש סובר שלא היו סומכין על רוב השנים אלא עושין שני ימים ר"ה מן הספק ומכל מקום היו השלוחים יוצאים שאם לא יצאו יסתפקו בשלשה ימים דשמא אב ואלול שניהם מלאים ולא יהי' ר"ה כי אם יום שבת ושמא שניהם חסרים ויהי' יום ר"ה יום חמישי ושמא אחד מלא ואחד חסר ויהי' יום ו' ומן הספק היו צריכין לעשו' ג' ימים. ועכשיו שידעו מתי נקבע אלול אין להם ספק כי אם בשני ימים שמא אלול מלא או חסר ואח"כ יוצאין על תשרי מפני תקנת המועדי' שלא יעשו אותם אלא יום אחד. [שו"ת תשב"ץ חלק ב סימן רז]

והפירוש הראשון נר' לי יותר נכון דבגמרא אמרינן דבתשרי היו יוצאין מפני תקנת המועדי' דמוטב יתקלקל ר"ה ולא יתקלקלו כל המועדי'. ואלו היו עושין ר"ה ב' ימים לא היה מתקלקל ר"ה. ואפי' לפי זה הפירוש הראשון בבית הועד לא היו קובעין ר"ה אלא לראיית הירח של תשרי אלא שהיו חוששין יום שלשים שמא יבואו העדים היום ונוהגין בו קדש ומן הספק שמא יבואו היום ואם באו מונין להיות יוה"כ וסכות. ואם לא באו הרי החודש מעובר ומונין מיום המחרת. ואם באו מן המנחה ולמעלה היו נוהגין אותו היום קדש ולמחר קדש.

[שו"ת תשב"ץ חלק ב סימן רז]

דף יח:

כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה.

אין ספק שתקנת נביאים בארבעה צומות לא היתה על זמן גלות בבל בלבד אלא תקנה קבועה היתה כל זמן שהי' בית המקדש חרב אפי' יבנה ויחרב אח"כ הצומות הללו קבועים הם לעולם שלא לגרוע מהם אפילו אחד מהם ולהוסיף עליהם גם כן מפני צרות כיוצא באלו לא ראה ב"ד בישראל לקבוע צומות אחרים והראיה לזה שהרי בלא ספק בזמן בית שני היו לששון ולשמחה וכשחרב הבית בשניה חזרו הצומות ההם כלם כמו שמוכיח לשון התלמוד באחרון מתענית ובראשון מראש השנה (יח:) ולמה והלא בבית שני לא אירע כלום בטבת ובתשרי. וזאת ראיה שתקנת נביאים קבועה היתה לעולם. וכן לא מצינו שתקנו תענית על סמיכת יד רומיים על ירושלם כמו שתקנו נביאים על סמיכת יד מלך בבל על ירושלי' וזאת ראיה שלא ראה ב"ד בישראל לקבוע צומות אחרים ונראה הטעם בזה שחורבן ראשון היתה צרתו קשה לישראל יותר מחרבן שני שהרי בבית שני היו חסרים חמשה דברים כמו שהוא מוזכר בגמרא יומא (כא:) והביאו סמך לזה וארצה בו ואכבדה חסר ה"א. וגם בבית שני לא היתה חזרה שלמה. ואף על פי שהיו ששון ושמחה כל זמן שהי' הבית בנוי. כשנחרב חזרו הצומות למקומן מכח תקנתן של נביאים ולא היתה כדאי צרת חורבן בית שני לקבוע עליה צומות אחרים.

[שו"ת תשב"ץ חלק ב סימן רעא]

אין שמד ואין שלום רצו מתענין רצו אין מתענין.

אמר רבי אלעזר א"ר חנינא רבי נטע נטיעה בפורים ורחץ בקרונה של ציפורי בי"ז בתמוז. פירוש דאילו מדינא כל ד' הצומות אסורין בכל חומרי תענית רחיצה וסיכה נעילת הסנדל ותשמיש המטה כט' באב עצמה, דכולהו בחד קרא כתיבי ובחדא מחתא מחתינהו, ודין תענית צבור החמור בכל אחד מהם, אלא דבימי רבינו הקדוש דהיינו רבי אין שמד ואין שלום הוה ואמרינן במסכת ר"ה (יח:) דכל שאין שמד ואין שלום רצו מתענים רצו אין מתענים, שכך התנו נביאים שגזרו אותם דיש שלום היינו שישראל שרויים על אדמתן ואין שמד שמחה, יש שמד צום, אין שלום ואין שמד רצו מתענים רצו אין מתענים, ולפיכך רחץ רבי בי"ז בתמוז, ואפשר דה"ה שאכל דרצו אין מתענים כלל אלא דנקט רחץ דמיפרסמא מילתא, א"נ לא אכל כיון דנהוג בה איסורא, כגון בזמן הזה נהגו בו ענוי שלא לפרוץ גדרם של ראשונים שנהגו כן, אלא לדידי מסתבר שלא תלו הנביאים ברצו אלא חומר התענית דהיינו רחיצה וסיכה ונעילת הסנדל אבל לא לאכילה, שאין בדין שיהא בית אלקים ועיר הקדש חרבה ואנו אוכלים ושותים, והיינו דקאמר שרחץ ודוקא רחץ וחביריו אבל לא אכל, ובזמן הזה ג"כ שאין שמד ואין שלום חייבין אנו להאסר באכילה מגזירה הנביאים ולא בתורת מנהג מלבד. [הריטב"א, מגילה ה.]

ואמרו להם צאו והתענו על מה שהתעניתם.

שאלת כי מנהג אבותיך הוא להתענות ביום הושענ' רבה וכתבת כי מצאת בקצת סידורי סליחות תחנונים לתענית הושענא רבה וקצת מן העם הוקשה להם מנהגך ואמרו לך אתה אומר הלל וקדושה רבה ותתפלל עננו ורצית לדעת אם יש במנהגך שום איסור.

תשובה חולו של מועד אסור הוא בהספד כמו שנזכר בפ' ואלו מגלחין (כח:) וכ"ש שהוא אסור בתענית כי כל יום שאסור בהספד אסור בתענית ויש שהוא מותר בהספד ואסור בתענית כמו שנזכר במגילת תענית והביאוה בגמרא בפרק שני מתעניו' (יז:) ואם חנוכה ופורים שהם מדברי סופרי' אסורי' וכ"ש חוה"מ שהוא מה"ת. ואף על פי שנהגתם להתענות ביום הושענא רבה אין מנהג איסור ראוי להתקיים כמ"ש בגמרא פ' א' מר"ה (טו:) היכא דאיכא איסורא ונהוג מי שבקי' להו וכן כתב הרמב"ם בהל' שביתת עשור וכן כ' הרב זלה"ה בהלכו' תענית ובהל' יום טוב כי חולו של מועד אסור בהספד ובתענית ובירושלמי במס' תענית (פ"ב ה"ב) וכן במסכת נדרים (פ"ח ה"א) אמרו בכל מתענין חוץ משבתו' וימים טובי' ובראשי חדשי' ובחולו של מועד ובחנוכה ופורים כן מצאתי וכן בראשון מראש השנה (יח:) מעשה וגזרו תענית בחנוכה ואמר להם רבי אליעזר צאו והתענו על מה שהתעניתם.

[שו"ת תשב"ץ חלק ג סימן קס]

הנודר להתענות בשבת או בר"ה חנוכה ופורים צריך לישב תענית לתעניתו כדאיתא פ' קמא דר"ה צאו והתענו על מה שהתעניתם וזה היה בחנוכה ובשוגג כדאי' התם ונראה לע"ד דאתענית חלום בשבת אין צריך תענית לתעניתו בשביל ביטול עונג שבת דהא ההוא תענית דשבת מבטל ההוא גזרה שראה בחלומו ע"י התענית שמתענה בשבת ואין לך עונג גדול מזה וכיון דעונג דידיה הוא אין צריך תענית לתעניתו ובכה"ג אמרינן בסנהדרין שילהי פרק ד' מיתות ב"ד כשמת רבי אליעזר היה בוכה רבי עקיבא ואמרו לו תלמידיו רבינו למה אתה בוכה והלא שבת הוא אמר להם עונג דידי הוא הא קמן דאף על גב דשבת היה והיה אסור לבכות בשבת משום בטול עונג שבת אפ"ה בשביל עונג דידיה היה בוכה בשבת וה"ה הכ' כיון דעונג דידיה הוא אין צריך תענית לתעניתו ומכל מקום אם ירצה להתענות באיזה יום שירצה יתענה וכן כתב בהגהה באשירי פ"ק דתעניות משם ראבי"ה דלאו דוקא בא' בשבת אלא איזה יום שירצה והמנהג בא' בשבת ואין לשנות המנהג.

[שו"ת בנימין זאב סימן רן]

דף יט.

שלפניו נמי תפוק ליה דהוה ליה יום שלאחר ראש חדש.

ונראה דהוא הדין דהוה מצי פריך תיפוק ליה דהוה ליה שני של ראש השנה בגבולין אלא דאם כן מצי פריק שלא נצרכה אלא לירושלים ולבית הועד שעושין יום אחד, ומכל מקום קשה לי אמאי לא פרכינן תיפוק ליה דהוה ליה יום שלאחר ראש השנה ואפילו בירושלם, וי"ל דהאי מקשה מידע ידע דימים טובים דאורייתא לא בעי חיזוק וקס"ד דראש חדש לאו דאורייתא ולהכי פריך מינה, והא דמתרצינן ראש חדש דאורייתא [ודאורייתא] לא בעי חיזוק אין עיקר התירוץ אלא מאי דקאמר ראש חדש דאורייתא הוא, והכי קאמר וכבר ידעת דדאורייתא לא בעי חיזוק וכדתניא וכו'.

[הריטב"א]

כלי זכוכית שניקבו והטיף לתוכן אבר, אמר רבן שמעון בן גמליאל יהודה בן שמוע מטמא משום רבי מאיר.

הפתרון הראשון שעשה המורה דחזרו לטומאתן ישנה אינו נ"ל, דאיבעי' ליה למיתני בפירוש חזרו לטומאה ישנה ולא מטמא דמטמא מיכן ואילך משמע והפתרון השני שעשה דר"מ מטמאין טומאת כלי מתכות דאורייתא וחכמים מטהרין מטומאת כלי מתכות דאורייתא אלא משום טומאת כלי זכוכית מדרבנן גם זה אינו נ"ל דמטהרין לגמרי משמע ובכל היכא דאיכא טומאה מדרבנן ולא שייך למיתני מטהרין וגבי י"ח דבר אמרי' כלי זכוכית מ"ט גזרו בהו רבנן טומאה אמר ריש לקיש הואיל ותחלת ברייתן מן החול שוינהו רבנן ככלי חרש אלא מעתה לא תהא להן טהרה במקוה אלמה תנו אלו חוצצין בכלים הזפת והחמר בכלי זכוכית הב"ע כגון שניקבו והטיף לתוכן אבר ור"מ היא דאמר הכל הולך אחר המעמיד דתניא כלי זכוכית שניקבו והטיף לתוכן אבר אמר רשב"ג יהודא בן שמוע מטמא משום ר"מ וחכמים מטהרין, ופירש המורה כגון שניקבו וטהרו מתורת כלי חרס דכלי חרס שבירתו מטהרתו והטיף לתוכן אבר דחשיב ליה לכולי' ככלי מתכות דכל קבלת טומאה משום אבר דמעמידו הוא הילכך אית לי' טהרה במקוה ר"מ מטמא ולא אמרי' בטל לי' מתורת כלי

כשאר כלי חרס שנשברו דקסבר הלך אחר המעמיד ותורת כלי מתכות עליו זה הפתרון נ"ל עיקר. ונכון והשתא אתי שפיר דר"מ מטמא מיכן ולהבא דמשוי להו ככלי מתכות וחכמים מטהרין לגמרי דמשוו להו ככלי חרס שנשברו דלא אזלי בתר המעמיד אלא בתר עיקר כלי. [תוספות ריי"ד]

דף יט:

לא קשיא כאן בחנוכה ופורים, כאן בשאר יומי.

שאלת מה שאמרו במדרש ספר משלי בפסוק (משלי ט) טבחה טבחה. שכל המועדים בטלים וימי הפורים לא יהיו בטלים שנאמר (אסתר ט) וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם. ומי הוא זה שיאמר שיבטל מן התורה אפילו אות אחת ואפילו קוצו של יו"ד. ורבו המפרשים הגדה זו באזני ולא נכנס בה אחד מהם הודיעני פירושה.

תשובה דברים נוספים עוד בהגדה זו. והוא שאמרו שם אמר רבי אף יוה"כ אינו בטל לעולם שנאמר (ויקרא יז) והיתה זאת לכם לחקת עולם. ואם כן זה קשה יותר שהרי גם בפסחים כתב חקת עולם שנאמר (שמות יב) והיה היום הזה לכם לזכרון וחגותם אותו חג לה' לדורותיכם חקת עולם תחגוהו. וכתוב (שם) ושמרתם את היום הזה לדורותיכם חקת עולם. על כן נראה לי פירושו שכל המועדים לא הבטיח עליהם יתברך שלא יגרום החטא ביטולם באחד מן הזמנים. וכמו שכתב (איכה ב) שכח ה' בציון מועד ושבת. אבל בימי הפורים הבטיח דכתוב (אסתר ט) לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם. לא יעברו ולא יסוף עשאום הבטחה לא אזהרה. וכן יום הכפורים והיתה זאת לכם הבטחה שתהיה לחקת עולם. שהיום יכפר ואפילו לא ישמרוהו. ודעת רבי כאן כדעתו בגמרא דאמר יוה"כ מכפר בין על השבים בין על שאינן שבים. אבל חקת עולם האמור בפסח אזהרה לא הבטחה דכתוב (שמות יב) חקת עולם תחגוהו ושמרתם לדורותיכם. [שו"ת הרשב"א חלק א סימן צג]

על אלול מפני ראש השנה.

כמה נ"ל יפה פתרון המורה שפירש שהיו עושין בגולה ר"ה ביום ל' לאלול והיו סומכין אחר רוב השנים שלא מצינו אלול מעובר אבל התוספות פירשו שהיו עושין בגולה יום ל' ויום ל"א שמא יעברו את אלול ולא הוצרכו להודיעם. על אלול אלא מפני אב שמא יחסרוהו ובל' לאב יקבעו ר"ח אלול ואינו נ"ל כלל חדא דכל היכא דתני שלוחין יוצאין לא תני לי' אלא כדי לברורם העיקר שלא יעשו אלא יום אחד והכי מיפרשי כולהו דמתני' והאי נמי לא שאני מכולהו ועוד שאם מפני אב היו מודיעים להם קביעות אלול והא אמרי' לקמן דתרי ירחי חסירי קלא אית להו שאם יחסרו אב הו"ל תמוז ואב חסרין וקלא אית להו ועוד אם בגולה היו עושין יום ל' ויום ל"א היכי מקשי הגמרא דאי מעברינן לאלול והא קא מיקלקלא ראש השנה ומה קלקול יהא להם כיון שעשו ר"ה שני ימים ל' ול"א, א"ו הדבר בהכי בשמש שלא היו עושין אלא יום למ"ד לאלול כפתרון המורה ואין לזוז ממנו דהיכא דשלוחין נפקי לא צייתי לך למיעבד תרי יומא אלא חד יומא ובעבור זה שלחום כדי לברורם. [תוספות ריי"ד]

לא מצינו דלא איצטריך הא איצטריך מעברינן ליה.

פרש"י ז"ל הא איצטריך משום מתיא ומשום ירקיא כדלקמן. וק"ל דהיאך אפשר דלא איתרמי יום טוב של ראש השנה סמוך לשבת בין מלפניה בין מלאחריה וכן יום הכפורים. ועוד הקשו בתוס' דא"כ מאי קאמר מוטב שיקלקל ראש השנה ואל יתקלקלו כל המועדות דבשלמא למ"ד משום ירקיא איכא קילקול כל המועדות אלא למ"ד משום מתיא הא ליכא אלא קלקול יום הכיפורים בלבד, ועוד דאי משום הא ליכא קלקול כלל דהא מידע ידיעי דכל היכא דמקלע ראש השנה באד"ו מעברינן ליה לאלול וקביעות אלול הא ידעי ליה, אלא הכי פירושא זימנין דאיצטריך משום דלא באו עדים ביום שלשים ובאו ביום שלשים ואחד ואין מקדשין עד יום שלשים ואחד דמצוה לקדש על פי הראיה. [הרשב"א]

מאן דאמר חדש רצה חדש רצה שלשים.

כשמעברין בית דין את השנה כותבין אגרות לכל המקומות הרחוקים ומודיעים אותן שעיברוה ומפני מה עיברוה, ועל לשון הנשיא נכתבות, ואומר להן יודע לכם שהסכמתי אני וחברי והוספנו על שנה זו כך וכך, רצו תשעה ועשרים יום רצו שלשים יום, שחדש העיבור הרשות לבית דין להוסיפו מלא או חסר לאנשים הרחוקים שמודיעין אותם, אבל הם לפי הראייה הם עושים אם מלא אם חסר.

[רמב"ם, קידוש החודש פ"ד הי"ז]

דף כ.

עולא אמר משום ירקיא.

אלא מעתה יום הכפורים שחל להיות בשני בשבת ידחה. פרש"י ידחה יום הכפורים ליום שלישי בשבת שמא ישחוט בן עוף בשבת לצורך סעודת יום הכפורים, ואיכא דקשיא להו דהיאך דוחין יום הכפורים משום גזרה זו, ומתרצי דהא עדיפא דדחינן משום ירקיא ומשום מתיא (ר"ה כ.), ויש שפירשו דהכי קאמר שידחה יום הכפורים משום סעודתו, שלא לעשות סעודה בערב שלו, והלשון דחוק לפירוש זה. [הריטב"א, כתובות ה.]

רבי אחא בר חנינא אמר משום מתיא.

יש מקשים על דברי הגאון ז"ל דהא משמע דאמירה לגוי במלאכה דאורייתא חמירא טפי ממעשה דישראל בדבר שאין בו אלא שבות, תדע לך דהא אמרינן בפרק המצניע (לעיל צד:) ההוא שכבא דהוה בדרקורת שרא להו רב נחמן לאפוקי לכרמלית, ואילו בראש השנה (כ.) אמרינן דבשבת ויום הכפורים לא קברינן מיתא אפי' על ידי עממין, ויש מי שתירץ לדעת הגאונים דהתם משום כבודו של מת הוא לפי שבזיון הוא אצל המת דליחללו עליה שבת או יום הכפורים במלאכה גמורה, ותדע לך דהא גבי מת תנן (קנא.) הרי זה לא יקבר בו עולמית ואילו בשאר מלאכות שרו לערב בכדי שיעשו. [הרשב"א, שבת קל:]

יכול כשם שמעברין את השנה לצורך.

משרשי מצוה זו, כדי שיעשו ישראל מועדי השם בזמנן, שהשם יתברך צוה לעשות פסח בזמן שהתבואה באביב, כמו שכתוב שמור את חדש האביב ועשית פסח, וחג הסוכות בזמן האסיף, כמו שכתוב וחג האסיף תקופת השנה. ואלולי עיבור השנים יבואו המועדים שלא בזמנים אלו, לפי שישראל מחשבים חדשיהם ומועדיהם לימי שנת הלבנה, שהם שנ"ד יום, ח' שעות, תתע"ו חלקים, והיא חסרה משנת החמה י' ימים, כ"א שעות, ר"ד חלקים, סימן יכ"א ר"ד, ובישול התבואות והפירות בכחה של חמה, נמצא שאלולי העיבור שאנו משוים בו שנות הלבנה בשנות החמה לא יבוא הפסח בזמן האביב והסוכות בזמן האסיף. ונתקן הדבר להעשות בגדולי הדור, לפי שהוא ענין חכמה גדולה, גם יאמרו כי ממנו יוודע מקרה השנה בתבואות, ואין ראוי למוסרו אלא לגדולים וחסידים.

[ספר החינוך מצוה ד]

החדש הזה לכם ראש חדשים.

והא דכתיב ראש חדשים בלשון רבים, שלא תאמר דוקא אותו חדש שהראה למשה, ואמר לו כשהירח מתחדש יהיה לך ראש חודש, הוא בכל שנה ושנה, אבל לא שאר חדשים, לכך נאמר ראש חדשים בלשון רבים, לכלול כל חדשי השנה. והכי קאמר, כשהירח מתחדש, יהיה נחשב לך לראש בכל החדשים. והא דכתיב הזה לאו דוקא זה, אלא כזה. ומפני שנתקשה בו משה אמר לו כזה ראה וקדש, כדלקמיה.

[רבי אליהו מזרחי, שמות יב ב]

כזה ראה וקדש.

נתקשה משה בו לפי שמולדו של אותו ניסן לא נראה עד לאחר י"ח שעות ביום רביעי והיה דק מאד. וכן יסד הפייט ועד שלשים מחצות לא ניכר בחוצות. וי"א שנתקשה אימת יתקדש החדש אם כשפגימת הלבנה היא לצד צפון או כשהיא לצד דרום עד שאמר לו הקדוש ברוך הוא כזה ראה וקדש כלומר כשהלבנה בחידושה פגימתה למטה כשהיא צומחת ועולה ופניה מול צפון וביושנה פגימתה למעלה כשהיא צומחת ועולה ופניה מול דרום.

[חזקוני, שמות יב ב]

אין בין ראש השנה לראש השנה אלא ד' ימים בלבד.

ואם תאמר, אם היה ראש חדש ניסן שבו הוקם המשכן באחד בשבת, אם כן היה ראש חדש ניסן שבו יצאו ממצרים, רביעי בשבת, דתניא (ערכין ט:) אין בין ראש השנה לראש השנה אלא ארבעה ימים בלבד ואם כן קשיא הא דתניא (שבת פז:) פסח שבו יצאו ישראל ממצרים יום חמישי היה ותניא נמי (שבת פז:) גבי (שמות טז א) ויסעו מאלים ויבאו כל עדת בני ישראל וגו' בחמשה עשר יום לחדש השני אותו יום שבת היה ומדחמשה עשר בו היה בשבת, ריש ירחא דניסן היה בחמישי בשבת.

כבר תרצו בתלמוד, דההוא שתא שבעה חסרים עבוד, ולא היו בין פסח לפסח אלא שלשה ימים.

[רבי אליהו מזרחי, ויקרא ט א]

דף כ:

עשרים וארבעה שעי מכסי סיהרא.

ולמה קבלם ר"ג שכן מסורת הוא מאבותיו פעמים שבא בארוכה ופעמים מהלך בקצרה ותימה מי פליג המסורת מאבותיו דר"ג אהא דאמר לעיל בסוף פ"ק (כ:) כ"ד שעי מיכסי סיהרא למאי נפקא מינה לאכחושי סהדי ושמא יש לחלק בשעות דיש שעות קטנות ביום כגון בתקופת טבת ויש שעות בינוניות כגון בימי ניסן ותשרי ויש גדולות כגון בתקופת תמוז ואי בקטנות או בבינוניות מיכסי סיהרא לבני א"י תמני סרי מעתיקא ושית מחדתא מן הגדולות פעמים מכסיא פורתא כגון דבא בארוכה פעמים דלא מכסיא כגון דבא בקצרה. [תוספות, לקמן כד:]

רבא אמר חצות לילה איכא בינייהו.

פי' מאן דיליף מערב עד ערב בעינן דליהוי כוליה לילה מן החדש ומאן דיליף מדכתיב עד יום האחד ועשרים לא בעינן מן החדש אלא מחצות לילה ואילך, שהרי מחצות לילה הראשון של פסח עד יום האחד ועשרים אכילת מצה רשות ובלבד שלא יאכל חמץ, וחצות לילה הראשון חלוק מהם לחובת מצה ונמשך עם הפסח, הילכך לדידיה אף על פי שנראית הישנה ליל שלשים עד חצות כיון שלא נראית מחצות ואילך מקדשין אותו ביום שלשים, כן פרש"י ז"ל, ויש להר"ז ז"ל בהלכה שיטה אחרת שהיא יותר מחוורת. [הריטב"א]

דף כא.

לוי אקלע לבבל בחדסר בתשרי, אמר בסים תבשילא דבבלאי ביומא רבה דמערבא.

רבי נתן אומר קרא והטה, הכא ובמכות (ה:) גבי יהודה בן טבאי שהרג עד זומם ובהאשה רבה (יבמות צו:) גבי הא שנקרע ס"ת בחמתן לא פריך ומה בהמתן של צדיקים אין הקדוש ברוך הוא מביא תקלה כו' אומר ר"ת דלא פריך בשום מקום אלא גבי אכילת איסור שגגאי הוא לצדיק ביותר וההוא דערבי פסחים (פסחים קג: ושם) דר' ירמיה אישתלי וטעים קודם הבדלה והנהו דמס' ר"ה (כא.) דקאמר בסים תבשילא דבבלאי בצומא רבה דמערבא התם לא הוה מאכל איסור אלא השעה אסורה

ובבראשית רבה אמרינן ר' ירמיה שלח לר' זירא חד טרסקל דתאנים ומסיק בין דין לדין מתאכל תאנתא בטבלא הא קאמר עלה ר' אבא בר זימנא בשם ר' אליעזר זעירא אם הראשונים מלאכים אנו בני אינש ואם הם בני אינש אנו כחמורים ולא כחמורו של ר' פנחס בן יאיר. [תוספות, שבת יב:]

18/06/2018 אחה

שמור את חדש האביב שמור אביב של תקופה שיהא בחדש ניסן.

זמן האביב הוא הוא עיקר העבור והוא שיבא יום ראשון של פסח בתקופת ניסן וכל שנמשכה תקופת טבת עד שבית דין רואין שאין חמה נכנסת במזל טלה עד ט"ז בניסן או אחריו מעברין כדי שיבא פסח בתקופת ניסן שהוא זמן אביב וזהו הנקרא מפני התקופה וכל שצריכין לעבר מטעם זה אין צריכין להשגיח לסבה אחרת ויש שם סימנין אחרים דומים לזה והם שאע"פ שהגיע התקופה ליום ראשון של פסח נתאחר האביב לקצת סיבות, ואין העומר מצוי בריוח וזהו הנקרא על האביב כלומר אע"פ שהגיע זמן האביב הואיל ומ"מ נתאחר האביב לאיזו סבה וכן שנתאחרה צמיחת פירות האילן שדרכן לצמוח בזמן זה עד שניכר שלא יתחיל בשולם בעצרת שהוא התחלת זמן הבאת בכורים, ואע"פ שאפשר לאחרם עד החג אפשר שיתאחרו קצתם עד שלא יהו הבכורים ראויים להביא בחג ויצטרכו לעלות עליהם פעם אחרת שהרי זמנן עד חנוכה, וב' סימנין אלו אם אירעו שניהם כאחד מעברין אע"פ שלא הוצרכו לעבר מצד המשך תקופת טבת, אבל על אחד מהם אין מעברין ואם נתאחר האביב יטרחו הרבה עד שימצאו. [מאירי, סנהדרין יא:]

כתב הרב ר' יצחק בר אשר ז"ל, דעיבור השנה אינו אלא בשביל שיבואו ג' רגלים בזמן הקבוע להם, וג' סימנין אלו קבע הכתוב לג' רגלים דכתיב שמור את חודש האביב, ואומר שבעת ימים תאכל מצות כאשר צויתיך למועד חודש האביב ואומר וחג הקציר ביכורי מעשיך וגו' ואומר וחג האסיף תקופת השנה, והוה לן למתני חטים סימן לעצרת, דכתב קרא אחרינא וחג שבועות תעשה לך בכורי קציר חטים, אבל בכלל האביב הוא דכשהאביב של שעורים בא בפסח אי אפשר שלא יבואו חטים בעצרת, אבל פירות האילן שמביאין מהן בכורים אין תלויין בכך, והתורה אמרה שיבא עצרת בזמן שראוי להביא בכורים משבעת המינים כדאמרינן לעיל וחג הקציר בכורי מעשיך, ע"כ דבריו ז"ל.

[יד רמה, סנהדרין יא:]

והריני בא אחריו למלאת את דבריו, דאי ס"ד האי בכורי מעשיך דכתיב גבי עצרת אחטים בלחוד קאי, לימא קרא בכורי קציר כדכתיב באידך קרא בכורי קציר חטים, ותו כיון דכתב חג הקציר בכורי מעשיך למה לי, ותו מעשיך מעשים טובא משמע, ולאו אחטים בלחוד קאי אלא אכולהו שבעת המינים קאי ומשום סירכא דביכורים הוא, תדע דתנן בבכורים אין מביאין בכורים קודם לעצרת, אנשי הר צבועים הביאו בכוריהם קודם לעצרת ולא קבלו מהן מפני הכתוב שבתורה וחג הקציר בכורי מעשיך, דשמעת מינה דהאי בכורי מעשיך אבכורים קאי, ובכורים משבעת המינים אתו. [יד רמה, סנהדרין יא:]

דף כא:

אמר אביי הכי קאמר על כולן השלוחין יוצאין מבערב.

לפי פירש"י ז"ל אתי שפיר דקתני שעל שאר חדשים כיון שלא נתקדש החדש ביום ל' יוצאין מבערב דהיינו ליל שמחרתו ל"א אבל לפי' הרב בעל המאור ז"ל שפי' דליכא פלוגתא בין ניסן ותשרי לשאר חדשים אלא בשנראה החדש בזמנו תמהני מאי מבערב הו"ל למיתני על כולן שלוחין יוצאין משראו את החדש ושמעו מפי ב"ד שדעתן לקדשו בו ביום על ניסן ועל תשרי אין יוצאין עד שישמעו מפי ב"ד מקודש. ואפשר לדחוק דה"ק על כולן שלוחין יוצאין מבערב כלומר דביום ל' בערב מיהת קודם שחשיכה יוצאין שהרי באותה שעה קים להו אדעתייהו דב"ד ששוב לא יקדשו את החדש ביום אבל על ניסן ועל תשרי אפי' בערב יום ל' אין יוצאין עד שישמעו מפי ב"ד מקודש. [חידושי הר"ן]

משחרב בית המקדש אמר להן רבן יוחנן בן זכאי וכי יש כרבן.

לפי מה שכתב רש"י במשנתנו שמן התורה על כל החדשים מחללין את השבת תמהני היכי אמר להו ר' יוחנן בן זכאי וכי יש קרבן דאינהו ודאי שפיר קא עבדי שהיו מחללין על כולן. ולישנא דמתני' נמי לא מחוור לי שפיר דקתני וכשהיה ביהמ"ק קיים מחללין אף על כולן מפני תקנת הקרבן שלדברי רש"י ז"ל לא מפני תקנת הקרבן היו מחללין אלא מדאורייתא וכשחרב בהמ"ק הוא שהתקינו שלא יחללו מפני שאין קרבן. ועוד קשה לי אי מדאורייתא מחללין אפילו לאחר חורבן אעפ"י שאין קרבן למה התקין רבן יוחנן בן זכאי שלא יהיו מחללין: לפיכך נראה לי דרבן יוחנן בן זכאי דרש טעמיה דקרא והכי קאמר מפני מה אמרה תורה לחלל שבת על קריאתן הרי ראש חדש אינו אסור בעשית מלאכה מה"ת ולמה יחלל שבת מפני שיקבע בזמנו והא אין לך לומר אלא או מפני תקנת הקרבנות או מפני תקנת המועדות ולפיכך התקינו לאחר חורבן שלא יהו מחללין אלא על ניסן ועל תשרי דאיכא למיחש לתיקון מועדו' ומאי התקין דרש והתקין. וכי תימא מפני תיקון מועדות נמי אמרה תורה לחלל שבת על קריאתן למה אין השלוחין מחללין על קיומן: איכא למימר שלא חששה תורה אלא לרוב ישראל הסמוכין למקום הועד אבל בשביל מיעוטן שבמקומות הרחוקים לא הותר לחלל שבת. ובהכי אתו כלהו לישנא שפיר. [חידושי הר"ן]

וכולן ניתנו למשה חסר אחד, שנאמר ותחסרהו מעט מאלהים.

רז"ל סוברים כי מילת עולם כוללת סך חמשים, וכמו שדרשו (קידושין כא:) בענין עבד עברי (שמות כא ו) ועבדו לעולם, לעולמו של יובל, שהם חמשים. וכן (שמואל א' א כב) וישב שם עד עולם, שפירשו בו עד חמשים שנה (ירושלמי בכורים ב א), וכן היה. וגם בכאן מילת עולם כוללת חמשים, והם חמשים הויות שנתהוה ונבנה העולם בהמשכתם. וזהו שאמרו (ר"ה כא:) חמשים שערי בינה נבראו בעולם וכולם נמסרו למשה חוץ מאחת שנא' (תהלים ח ו) ותחסרהו מעט מאלקים. ואלו ההויות הן מתפשטות, ומהתפשטותם העולם הוא הולך ומתפשט מרגע ראשון שנתהוה עד היות האפיסה האחרונה שישוב הכל לכשיהיה, והוא שקורין אותו בעלי הקבלה היובל הגדול, וזכר לדבר (ויקרא כז כד) בשנת היובל ישוב השדה לאשר קנהו מאתו.

[תורת המנחה ליום הכיפורים, דרשה פ]

דף כב.

אלו הן הפסולין.

פי' הפסולין מדבריהם, דאילו פסולי דאורייתא לא נחת השתא למיתני דהנהו פשיטא דפסולין הכא, והא דקתני העבדים דהוה פסולי דאורייתא כדאיתא בהחובל (ב"ק פח.), י"ל דמשום רבי שמעון דאכשר קרובים בקדוש החדש איצטריך למיתני פיסול עבדים דלא תימא לא פסלו בעדות החדש אלא כשיש בו פסול משום ריעותא שבו ואפילו מדרבנן אבל כל שאין פסולו אלא מגזירת הכתוב כגון עבדים וקרובים כשר בעדות החדש, קמ"ל שהעבדים פסולין אף בזה ולא הכשיר רבי שמעון אלא [קרובים] אבל [עבדים] לא, שאף קרובים מגזרת הכתוב הוא שכשרים כאן כדכתיב וידבר ה' אל משה ואל אהרן כדאיתא בגמרא, וראיה לפירוש זה דהא במס' סנהדרין (כד:) קתני כולה מתניתין דהכא דאלו הן הפסולין ולא קתני העבדים כדקתני הכא והיינו מטעמא דכתיבנא. [הריטב"א]

המשחק בקוביא והמלוה בריבית, ומפריחי יונים, וסוחרי שביעית.

יש ספרים שגורסין במשנה זו והעבדים ופירושו אע"פ שמלו וטבלו לשם עבדות הואיל ולא נשתחררו אח"כ שהרי כל עצמן אינן אלא כנשים ואין כשרים אלא לעדות שהאשה כשירה לה כגון להשיאה במת בעלה או שלא להשקותה בנתקנאה ונסתרה והעידה שנטמאת וכן כל אלו השנויים כשרים לעדות אשה אחר שאין פיסולם אלא מדברי סופרים ומ"מ בספרים מדוייקים אין גורסין כאן והעבדים כלל וכן עיקר שהרי לא באו במשנה זו לבאר אלא בחשד חמס כמו שהקדמנו וכן בפסולי סופרים ועבד פסול תורה הוא כמו שהתבאר בקמא פרק חובל בסוגיא הבאה על משנת אין לעבדין בשת ובמשנת ראש שנה שנו בה עבדים וללמד שאף ר' שמעון שהיה מכשיר בקרובים פוסל בעבדים.

[מאירי, סנהדרין כד:]

וא"ת ולמאן דמפרש טעמא דפסול משחק בקוביא משום אסמכתא ולא קניא א"כ כיון דלא קניא הוי גזלן דאורייתא והיכי מני להו בהדי הנך פסולי דדבריהם, וכ"ת היינו טעמא דלא הוי פסול מדאורייתא מפני שאינו חושב לעשות עבירה כיון דמדעתא דחברי' קא שקיל וכדאמרינן בפ"ק דב"מ (ה:) לא תחמוד לאינשי בלא דמי משמע להו, ליתא דא"כ אפילו מדבריהם אינו בדין שיהא פסול כיון שאין בדעתו לעשות עבירה וכדאמרינן בגמ' גנב תשרי וגנב ניסן לא שמיה גנב משום דמורה ואמר תורא מדיישי' קא אכיל וכן אריס שגנב דבר מועט והני אפילו פסול דבריהם ליכא כלל, וכן נמי מכשירנן התם חמסנין דיהבי דמי אפילו לשבועה וודאי דה"ה לעדות, והכי מוכח בגמרא דקתני הוסיפו עליהם חמסנין וכדקא יהבי טעמא כיון דחזו דהוה חטפי ושקלו מכלל דמעיקרא כשרין ואפי' מדרבנן, ומכח קושיא זו הוכרח ה"ר דוד ז"ל לומר דמתני' קתני פסולין דאורייתא בגזלנין ופסולין דרבנן באינך אחריני. [חדושי הר"ן, סנהדרין כד:]

ואני אומר דכולה מתני' פסולין לרבנן לחוד קתני וכדמוכחי הני ראיות דלעיל, דהך קושיא דמשחק בקוביא למ"ד משום אסמכתא ליתא דאע"ג דאסמכתא לא קניא לא הוי גזל דאורייתא כלל כיון דמדעתי' יהיב ליה דגזלן דאורייתא ליתא אלא כגון החוטף דבר מיד חבירו וכדכתיב ויגזול החנית מיד המצרי או הכופר בפקדון או השולח יד בפקדון וכדמוכח בפ"ק דמכילתן, אבל הכא דמדעתי' יהיב ליה אם קדים יונו ליונו של חבירו אלא שהיה טועה בדעתו שהוא ירויח בכה"ג לא הוו אלא גזלן דרבנן למאן דס"ל דטעמא דמשחק בקוביא משום שאינו עוסק בישובו של עולם הוא וכר' יהודה דאמר שאין לו אומנות אלא הוא, הלכך הוי משמע לכאורה דבקוביא באקראי בעלמא כגון שיש לו אומנות אחרת ליכא איסורא אפילו דרבנן, אלא שאין הדבר כן מדאמרינן בפרק שואל (קמח:) גבי מתני' דמפיס אדם עם בניו וכו' ודבר זה אפילו בחול אסור משום קוביא, ושמעינן מהא תרתי חדא דבקוביא איכא איסור דרבנן אפילו לדידן דק"ל דטעמא דמתני' משום שאינו עוסק בישובו של עולם אלא שאינו פסול לעדות אא"כ אין לו אומנות אלא הוא, ועוד אחרת דאיסור קוביא לית בה איסורא מדאורייתא אלא מדרבנן דאי מנה גדולה נגד מנה קטנה אית ביה איסורי דאורייתא אפילו במנות שוות ה"ל למימר גזרה שוות אטו אינן שוות. [חדושי הר"ן, סנהדרין כד:]

וא"ת ואי מתני' דהכא פסולא דרבנן בלחוד קתני היכי תנן התם בפ"ק דר"ה עבדים בהדי הנך דהא וודאי עבדים פסולא דאורייתא הוא כדדרשי' בפ' החובל (פז.) משקר ענה באחיו, י"ל דהתם לא תני עבדים אלא משום דתנינן לה גבי מתני' דתנן התם מעשה בטוביה הרופא שבא הוא ובנו ועבדו וקבלו את עדותו, [א"נ] משום דבעי למיתני עלה זה הכלל וכו' לאשמעינן דעבד כשר לעדות אשה. [חדושי הר"ן, סנהדרין כד:]

אין אסמכתא אלא במקום שהוא כעין קנס, וכן תמצאם כולם, וזוהי

אסמכתא שאין גומר בדעתו ליתן כן ואינו מתנה בדוקא, וכל דאי לא קני שאמרו (ב"מ סו:) בכענין זה הוא. [ומה] שאמרו ואם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא שאמרו שהוא קיים, אע"פ שהוא מדרכי הקנסים, תקנה הוא שתיקנו בדבר זה שלא יבטלנו דין אסמכתא, והוצרכו לזה מפני תיקון העולם, וסבורני שכן דעת רב האיי גאון בזו. ומה שהקשה שם (ב"מ עג:) גבי דלקני ליה חמרא אפרוותא דזולשפט דאקשינן ומ"ש מהא דתנן אם אוביר ולא אעביד אשלם במיטבא, ה"ק מ"ש דהתם תיקנו ובטלו שם האסמכתא ומ"ש דלא תיקנו אף בזו, והיתה התשובה משום דהכא אפשר משום דבידו, אבל הכא שאין בידו אוקמוה אדיניה ואסמכתא היא ולא קניא. והיינו באם אוביר אשלם אלפא זוזי דלא משלם (שם קד:) משום דבהכי לא תקינו ואוקמוה אדיניה. וגיטין וקידושין לאו מחמת קנס גרידא הוא אלא בדוקא, שאין רוצה שתתעגן ותשב לעולם או שתפול לפני יבם, ולפיכך מ"ד (סנהדרין כד:) טעם משחק בקוביא משום אסמכתא היה מדמה אותו לעניין קנס כעין אם תקדמיה יונך ליון (שם כה.), וכך היה נראה לו בכל משחק שאומר אם לא אעשה כך וכך נקודות אפרע כך, ורב ששת דלית ליה אסמכתא בהא היינו משום דגמר ומקני וסבור דהוא בקי טפי. וכדי שיקנה לו חבירו שאינו יודע כמוהו לפי דעתו גם הוא גומר ומקנה, ורבי טרפון (שם) סבר דאין מקנה עד שיפרע ממש שהוא מקנה מן הודאי ולא מן הספק כעניין נזירות שאין נזירות [אלא] להפלאה.

[שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סימן כד]

ומלוי ברבית.

ואשר רצית לדמות המסרב לקנס בתקנת הקהל כדי שלא יפרע הקנס לעד חמס נבהלתי דדבר פשוט הוא דבעינן א' משני דברים או שיעבור על עבירה שחייבין עליה מלקות או מיתה כדכתיב קרא אל תשת ידך עם רשע כלו' עם חייב מלקות או מיתה או שהיה גזלן ולוקח שאינו שלו בחמס וכן עד זומם שעיקר עדותו בחמס ונפקא לן מכי יקום עד חמס, וכן משמע בהדיא מתוך דברי ר' משה וז"ל ועוד יש שם רשעים שהם פסולים לעדו' אע"פ שהם בני תשלומים אינם בני מלקות הואיל ולוקחין ממון שאין שלהם בחמס פסולי' שנ' כי יקום עד חמס עכ"ל.

משמע טעמא שלוקחין ממון שאין שלה' פסולין הא אם היו עוברי' על ד"ת בשביל ממון שאין רוצה לפרוע שהוא שלהם, דומיא דגנב שעבר על לאו דלא תגנוב, אפי"ה לא הי' נפסל כיון שאין בו חיוב מלקות ואע"ג דלוה בריבית פסול לעדות אע"ג שאין לוקח ממון שאין שלו נלע"ד דכיון שעבירת לקיחת הממון דמלו' על יד הלו' נעשית וא"א מבלעדו חשיב עד חמס, ולעד"נ היינו דקתני מתניתין מלו' בריבי' ולא קתני מלוה ולוה, והיינו דמשני תלמודא מלוה הבאה בריבית כלו' שהלואת הריבי' נעשת ע"י המלוה והלוה וא"א לה זולתה ומש"ה בחדא מחתא מחית להו תנא דמתניתן. [שו"ת מהרי"ק סימן קכו]

דף כב:

וחד מי מהימן.

פי' דחד נמי שראה את החדש מחלל את השבת והולך שמא ימצא אחר שם ויצטרף עמו כדתנן אב ובניו שראו את החדש ילכו דאע"ג דתרווייהו כחד דמי אנו מתירין לשניהן לילך ולא אמרי' ילך האחד והאחד ישאר וכ"ש היחיד לבדו שמחלל מ"מ התנא למה שנה אם אינן מכירין אותו ולא שנה אותם שמתקיימת העדות בהן אלא בע"כ האי אותו אותו הזוג היא. [תוספות ר"ד]

וא"ת כי לא מהימן נמי מ"מ מחלל שבת לילך שם שמא יצטרף עם אחר כדתניא בפ"ק גבי אב ובנו שהולכין לא מפני שמצטרפין אלא שאם יפסל אחד יצטרף עם השני, וי"ל דה"מ בעיקר עדות החדש אבל להכירו לא אזיל מספק. וא"ת והא רב אשי משני ר' נהוראי סהדא אחרינא הוה באושא ואזל ר' נהוראי לאיצטרופי בהדיה ומסיק דאפילו מספיקא מחללין שבתא, וי"ל דאליבא דרב אשי הלך ר' נהוראי למצטרף עמו להעיד על החדש והא דקתני בברייתא להעיד עליו על החדש קאמר, ומיהו בתוספתא ובירושלמי משמע דלהעיד על העד קאמר.

[תוספות הרא"ש]

אי הכי מאי למימרא.

מסתברא דהאי אי הכי קאי בין אתירוצא קמא בין אתירוצא דרב אשי דמאי קושיא לרב אשי טפי מאידך, וה"ק בשלמא אי אמרת ר' נהוראי לחודיה אזל לאסהודי ביה איצטריך לאשמועינן דחד מהימן דהם אמרו והם אמרו, אלא אי אמרת דאחרינא הוה בהדיה בין דאזיל בהדיה בין דאיכא סהדא אחרינא באושא מאי קמ"ל, דאי משום דמחללינן שבתא לאסהודי עליה ואף על גב דמדאורייתא לא צריך הא תני במתני' דפ"ק (כב.) מי שראה את החדש ואינו יכול להלך מוליכין אותו על החמור ואפי' על המטה וכו' דאף זה משום קיומו הוא, וה"נ אף על גב דמדאורייתא לא צריך כיון דלא מקבלינן מיניה מדרבנן אם כן א"א להעיד על החדש אלא אם כן יחלל עליו אף מכירו. והא דפריק מהו דתימא כיון דלא ידע אי משכח ליה וכו' אתיא שפיר לפרוקה לדרב אשי. אבל לאידך תירוצא קשיא לי להאי פירושא דפרישית מאי קאמר, וי"ל דאף לאידך פירוקא סליק דכל שחילולו תלוי בידיעת אחרים היכי מצי אזיל ומחלל דדילמא כי קאי בפני ב"ד לא מסהיד ביה ונמצא ר' נהוראי מחלל עליו מספק ומספיקא לא מחללינן שבתא קמ"ל.

[הרשב"א]

בראשונה היו משיאין משואות.

ואמרו על כן באורים כבדו ה', הוא אצלי מלשון אש, כי היה המנהג בימים הקדמונים וגם בימים האלה בהתחדש בארץ חדוש גדול יעשו כל הלילה אורים גדולים להודיעו למרחוק מעיר אל עיר וממלכה אל עם אחר, וכן אמרו במסכת ראש השנה פרק שני (ר"ה כב:) שבראשונה היו משיאין משואות, להודיע לכל ישראל יום קביעות ראש חדש, ועל זה נאמר כאן על כן באורים כבדו את ה' וגם באיי הים יכבדו שם אלהי ישראל, לפי שבזמן הגאולה תתפשט האמונה האלהית בכל מרחקי ארץ.

[משמיע ישועה מבשר טוב השלישי, נבואה ה]

דף כג.

אמר אביי משום בטול מלאכה לעם שני ימים.

ראש חדש יוכיח, דשרי בעשיית מלאכה שכן אינו קרוי יום טוב בפ"ג דמגילה (כב: ושם) וגם אינו נאסר רק משום מנהג כדפרי' וכי קאמר בר"ה (כג.) משום בטול מלאכה לעם בב' ימים דר"ח של ראש השנה מיירי אי נמי משום נשים דנוהגות שלא לעשות מלאכה כדאיתא בפירקי דרבי אליעזר וכן פרש"י במגילה (כב:).

[תוספות, חגיגה יח.]

ארז ארזא, שטה תורניתא.

תורניתא, פ"ה מין ארז כדאמרי' בר"ה (כג. ושם) בעשרה מיני ארזים שטה תורניתא וקשיא דבסמוך פריך מההיא וכל שאין לו עיקר ופ"ה שאין לו עיקר מתקיים בארץ בימות הגשמים ואי תורניתא ארז הוא הא יש לו עיקר מתקיים ועוד קשיא לפירושו הרי תבואה דאין לה עיקר בימות הגשמים ויש לה שביעית ועוד קשיא אי תורניתא אילן הוא תורניתא הוא דלא מזבנינן הא שאר אילנות מזבנינן והא תנן (לקמן יט:) אין מוכרין להם במחובר לקרקע דהכי דייק לקמן גבי דקל טב לכך פר"ת דתרי גוונא תורניתא נינהו וההיא דהכא הוא מין אדמה כעין כבריתא פי' גפרית שאין לה עיקר שורש בקרקע לא בימות החמה ולא בימות הגשמים אבל תבואה יש לה עיקר בימות החמה ומשום הכי פריך עלה מההיא דשביעית וכה"ג פריך בשבת פרק ר"ע (צ.) גבי כבריתא וגם רש"י פירש שם כן שתורניתא דהכא כעין כבריתא. [תוספות, עבודה זרה יד.]

ועליהם הוא אומר ונקיתי דמם לא נקיתי.

אותם שהרגו ישראל, שהם יורדי עפר, כלומר שיהיו בגיהנם, ולא יחיה האל נפש אחד מהם, כמו שאמר הנביא (יואל ד כא) ונקיתי דמם לא נקיתי, כי כל הרעות שעשו לישראל יוכלו לתת תשלומים, כמו שאמר (ישעיה ס יז) תחת הנחשת אביא זהב, אבל דם האדם לא יוכלו לשלם, לפיכך תהיה נפשם תחת נפשם. ונכון הוא זה הפירוש.

[רד"ק, תהלים כב]

ואמנם אמרו עוד ונקיתי דמם לא נקיתי וה' שוכן בציון פירשו המפרשים ונקיתי לאומות מכספם וזהבם שלקחו להם לפי שגם ישראל יקחו מהם לעתיד אבל דמם של ישראל לא נקיתי אותם. ונראה לי לפרשו שבא הכתוב לתת הסבה למה תהיה מצרים לשממה ואדום למדבר שממה. וזכר בזה שתי סבות, האחת מפאת שפיכות הדמים אשר עשו בני אדום ומצרים בבני יהודה וירושלים על לא חמס בכפם כי הם לא הרעו לרומיים ולא למצרים לשיתחייבו להם בזה, והסבה השנית מפאת שריפת בית המקדש אשר שרפו שהיה מעון לשכינה, ועל זה אמר ונקיתי דמם לא נקיתי וה' שוכן בציון, והוא לשון תימה, כאומר ונקיתי דמם ר"ל האם נקיתי אני את האומות מדם ישראל אשר שפכו על הארץ, באמת לא נקיתי ולכן אפרע מהם, והסבה השנית שה' היה שוכן בציון והמה החריבו ביתו ושרפו מקום שכינתו שבעבור זה גם כן ראוי שיפרע מהם.

[משמיע ישועה מבשר טוב, השביעי]

דף כג:

חצר גדולה היתה בירושלים, ובית יעזק היתה נקראת וכו'. וסעודות גדולות עושין להם, בשביל שיהו רגילין לבא.

שאילתך על אשר הנהיגו הלועזים בכל מקומות מושבותיהם שבשבת בראשית אחד מן הקהל מתנדב מעות לצורך מאור בית הכנסת כדי שיקרא ראשון בהתחלת התורה וגם נהגו שאם יש שם כהן שהוא קונה אותה מצוה או מוחל על כבודו ויוצא מב"ה ועתה אירע שלא רצה הכהן לקנות המצוה בשום צד וגם לא לצאת ולא עוד אלא שלא רצה ללכת לבית הכנסת אחרת אשר שם לא הוי נוהגים המנהג הזה והיו הקהל מאותו ב"ה מתרצים שיהיה הוא קורא ראשון כדינו ולזה הסכימו בני קהלכם להכריחו שלא יכנס בב"ה שלהם ששם היו נוהגים אותו המנהג הזה הנז' כדי שלא יתבטל כבוד התורה ומנהג אבותיהם אשר בידם וכן עשו והכריחוהו ע"י שלטון העיר ע"כ תוכן השאלה כאשר כתבת אלי.

וגם יש במנהג כבוד התורה והכשר מצוה וכו', ומצינו בכמה מקומות שרז"ל מחזיקין ידי עושי מצוה בכל עוז ומשתדלים היו להרגילו בכך וכן ראוי לעשות לכל ירא שמים והולך בעקבותיהם כמו שמצינו גבי עדי החדש כדתנן בפרק אין מכירין (כג) חצר גדולה היתה בירושלים ובית יעזק היתה נקראת וכו'. סעודות גדולות היו עושים שם להם כדי שיהיו רגילים לבא. וגם התקין ר"ג הזקן שיהיו מהלכים אלפים אמה לכל רוח כמו ששנינו שם. ואף על גב דמן הדין לא היו יכולים להלך אלא ד' אמות לפי שבאו מחוץ לתחום כדפירש שם רש"י הרי שהיו עושים להם סעודות ודוחים שבת כדי לחזק את ידם במצוה ולהרגילם בכך. ואמרינן נמי בגמרא עלה דבית יעזק תנן ולא בית יזק דא"כ אתה מכשילן לעתיד לבא ולא תימא דשאני התם משום דהוי מצוה השייכ' לכל ישראל שהרי שנינו בפרק בתרא דביכורים (פ"ג מ"ג) גבי מביאים ביכורים הגזברים היו יוצאים לקראתם לפי כבוד הנכנסים היו יוצאים וכל בעלי אומניות שבירושלם היו עומדים לפניהם ושואלים בשלומם אחינו אנשי מקום פלוני בואכם לשלום עכ"ל המשנה. ועלה דהך סיפא כל בעלי אומניות עומדים לפניהם כו'.

[שו"ת מהרי"ק סימן ט]

והבא להציל מן הדליקה ומן הגיים.

גוים שצרו על עיירות ישראל אם באו על עסקי ממון אין מחללין עליהן את השבת ואין עושין עמהן מלחמה, ובעיר הסמוכה לספר אפי' לא באו אלא על עסקי תבן וקש יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין עליהן את השבת, ובכל מקום אם באו על עסקי נפשות או שערכו מלחמה או שצרו סתם יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין עליהן את השבת, ומצוה על כל ישראל שיכולין לבוא לצאת ולעזור לאחיהם שבמצור ולהצילם מיד הגוים בשבת, ואסור להן להתמהמה למוצאי שבת, וכשיצילו את אחיהן מותר להן לחזור בכלי זיין שלהן למקומם בשבת כדי שלא להכשילן לעתיד לבוא. [רמב"ם, שבת פ"ב הכ"ג]

וטעמא דמילתא שמא ילכדוה ומשם תהא נוחה ליכבש כל הארץ לפניהם כ"ש עתה שאנו דרים ביניהם שאפילו אם באו לשלול בעלמא שיוצאים עליהם בשבת בכלי זיין שכששוללים אז כמו כן הורגים ואין לחלק בין היכא שצרו כבר לאומרים שרוצים לבוא לשלול אלא כשהקול יוצא שרוצים לבוא לשלול אע"פ שלא באו עדיין מותר ללבוש כלי זיין לשמור ולעשות קול בעיר כדי שלא יבואו דאין מדקדקין בפקוח נפש וכדאמרינן גבי קמיע שמותר לצאת בו לא שנכפה אלא שלא יכפה וקושר ומתיר אפילו ברשות הרבים. [אור זרוע, הלכות שבת סימן פד]

בית יעזק תנן לישנא מעליא הוא דכתיב ויעזקהו ויסקלהו.

ובערוך פירש של עזקה פירות שביעית שנחרשו בשביעית כלומר לא תהא סבור שבשדה בור גדלו אלא נחרש יפה ונעזק כמו (ישעיה ה) ויעזקהו וכן עוזק תחתיהן של זיתים דלקמן (פה:) פי' חופר ומשליך אבנים ועל ויעזקהו דקרא פירש דיש מפרשין הסביבו גדר כטבעת תרגום עיזקא ורבינו תם מקיים פירוש רבותיו דעזקה לשון גדר כמו ויעזקהו ויסקלהו וכן בית יעזק היתה נקראת דתנן בר"ה (כג:) ובתוספתא (פ"ה דמאי) נמי גרסינן עזק כלומר פירות משומרים ואסורין בשביעית כדדרשינן בתורת כהנים את ענבי נזיריך לא תבצור מן המשומר אי אתה בוצר אבל אתה בוצר מן המופקר. [תוספות, מנחות פד.]

דף כד.

ראש בית דין אומר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש.

שאלה, המשכימים מתחלת חדש אלול להתחנן קודם עמוד השחר אם יגונה המתחיל בראש חדש עצמו לומר תחנות.

תשובה, לא נהגו הקהלות להתחיל אלא ממחרת החדש והוא הנכון, ואם חסידים ואנשי מעשה עשו להם כפור קטן ויום צום בכל ערב ראש חדש לא יצדק אותו השם אפילו בהשאלה לשום ר"ח כאשר דמית וכמו שבא בשאלה באורך, שאם באנו לדון כן בשביל שעיר החטאת מה נאמר על שעירי הרגלים דכלהו בחדא מחתא פסיק ותני בריש שבועות כל השעירים כפרתן שוה על טומאת מקדש וקדשיו, ואם פשטן של דברים ידוע על מגע השרץ וכיוצא אין נסתר מנגד עיניך שנתתקן על המקדש העליון ועל טומאת הנחש הקדמוני, וכשם שאין תחנה ברגלים כך אין תחנה בר"ח, [והנח] להם לק"ק וירמי"ש שע"י מעשה קבעו להם ר"ח ניסן יום תחנה ואין למדין המנו, והשומרים לבוקר שבויניציאה שהם עדת אבירים משכימים בתחנות כל ימות השנה בב"ה אינם אומרים בשום ראש חדש אלא פזמונים כגון ברכי אצולה לרבי יהודה הלוי ואעירה שחר לראב"ע ומרבים במזמורי השבת וההלל לא זולת, ואין ספק דכלהו ראשי חדשים אתקוש להדדי וראש חדש אלול מכללם אין נגרע.

ולא אכחד מאדוני כי הנוהגים להתענות ערב ר"ח ג"כ מרבים בכבוד הלילה ויום המחרת, שהרי הקישו הנביאים ר"ח לשבת בכמה מעלות טובות גבי שער החצר הפנימית ויבא כל בשר להשתחוות, והתורה הקישתהו למועדי השמחה לתקוע בחצוצרות על הקרבן, ותנן בר"ה (כד.) ראש ב"ד אומר מקודש ועונין אחריו מקודש מקודש, ואם לא נראה בזמנו כבר קדשוהו שמים, גם אנשי כנסת הגדולה קבעו לו חתימה שוה לרגלים ואמרו ישראל מקדשים לרגלים ולראשי חדשים, לפיכך יזהרו המתענים לפניו שלא יכנסו בו כשהן מעונים אלא ראוי למהר בסעודת הלילה, ומה טוב וישר בעיני להקדים להתענות ביום הכנסה שלפני ר"ח סמוך או מופלג שיהיה כי על הרוב זה וזה יתקיים בידו, ויש עוד בתקון זה השלמת הכונה למסדרי אותו כפור קטן בירידת הירח כי לפעמים יקדם אליהם המולד לתענית ונמצאו מתענים בחדושה וכשהקדמנו להתענות ביום הכנסה שלפני המולד הכל מתוקן ומקובל, אלא שלא נהגו כן פרושים שבישראל. [שו"ת הרמ"ע מפאנו סימן עט]

דמות צורות לבנה היו לו לרבן גמליאל בטבלא ובכותל בעליתו.

ודאי ר"ג על החשבון סמך ולא על העדאת העדים. ומה שתמצא לרז"ל, (ר"ה כד.) דמות צורות לבנות היו לר"ג בעליתו על הטבלא בכותל שבהן היה מראה את ההדיוטות, הכונה בזה, כי ר"ג עשה צורות הללו לבאר לתלמידי צדוק וביתוס ידיעתו במהלך הלבנה בכל חדש וחדש, וכי הוא יודע בכל חדש וחדש באיזו צורה תולד אם ארוכה אם קצרה וכמה תהיה גבוה בגלגל ולאיזה צד תהיה נוטה, והיה בכל חדש וחדש מבאר לתלמידים ואמר להם הלבנה בזה החדש צורתה כך וכך ונטיתה לצד כך וכך, וכאותה צורה שהיה מראה לתלמידיו בה היו מעידים העדים בכל חדש וחדש, וכיון שראו כך חדש אחר חדש, שנה אחר שנה, נתברר להם שאין העקר אלא החשבון ובטלו דברי החולקים, ואף על פי שהיו מקבלים העדים זכר לדבר, לא היתה סמיכת בית דין כי אם על החשבון, ולדברי הכל דת חק העבור הלכה למשה מסיני, שהרשות ביד ב"ד הגדול כשהוא גדול שאין למעלה ממנו בחכמה וביראת חטא ובקי בחדרי תורה ובקביעות השנים, הרשות בידו לקבוע ולעבר כפי מה שיראה לו מחקי סוד העבור, וזו היא הדת שצוה הקדוש ברוך הוא למשה החדש הזה לכם, ע"כ בפירוש רבינו חננאל ז"ל.

[רבינו בחיי, שמות יב ב]

אמר אביי לא אסרה תורה אלא שמשין שאפשר לעשות כמותן.

הני דחיי דדחי אביי לא אזיל ממשש כעוור והדר ביה מיהדר, אלא מתנייתא הוא דקמפרש והכי קאמר דאי מהא מתניתא ליכא למיפרך דלא מיירי הא מתניתא אלא בשמשין שבמשכן כדתניא לא יעשה וכו', ולהכי נקט לישנא דתבנית למימר דוקא תבניתה ממש שהיה במשכן אבל צורתה ברקום או בדיו שרי וכדקתני סיפא גבי מנורה שעושה של ששה אבל שבע לא יעשה ובלבד של מיני מתכת, אבל של עץ עושה דקסבר מנורה אינה כשירה בשל עץ. [הריטב"א, ראש השנה כד.]

כדתניא לא יעשה אדם בית תבנית היכל, אכסדרה תבנית אולם.

אין משנין את השם כלפי הדיוט, כגון ששלח אחד לנדיב יהי כבוד ה' לעולם (תהלים קד לא) ושלח לו יהי כבוד אדוני לעולם ישמח אדוני במעשיו זה לא יתכן, שהרי אמרו לא יעשו אולם כנגד אולם וכתיב (שמות ל לב) ובמתכונתו לא תעשו כמוהו אל תמירני וזה משנה את השם להדיוט.

[ספר חסידים (מרגליות) סימן תתקלו]

דף כד:

ושל שבעה לא יעשה אפילו של שאר מיני מתכות.

כתב מהרי"ק בשורש ע"ה, דהא דתניא מנורה בת ז' לא יעשה אע"פ שמשנה בגבהה ממנורה שבמקדש, דהא דבעינן דמנורת מקדש גבוה י"ח טפחים אינו לעיכובא. וכתב עוד דאהא דתניא אכסדרה תבנית אולם כתבו התוס' (ר"ה כד.) אע"ג דאולם היו בו ד' מחיצות יש לומר דמכל מקום כיון שפתחו רחב וגבוה מאוד היה ניכרת כאילו אין לו רק ג' מחיצות עד כאן. והביא ראיה משם דבמראית העין תליא מילתא הכא נמי כיון שהיא בת ז' קנים אע"פ שאינה גבוהה י"ח טפחים דומה לשל מקדש, ואע"פ שפרש"י בית תבנית היכל שיהא כארכו ורחבו ורומו ושיעור מדת פתחיו, אבל אם נשתנה במקצת מותר אלמא דבעינן ממש דוגמת מקדש, י"ל דשאני בית דאי לא עביד ממש דוגמת מקדש לא מינכר כולי האי שיהיה תבנית מקדש דכמה בתי עבידי דגביהי ואריכי טובא, אבל במנורה ליכא למימר הכי ואפילו נאמר דפליג על התוס', ולית ליה האי דיוקא דאכסדרא מ"מ בגובה של מנורה איכא למימר דלא פליג דבשלמא אורך היכל וגבהו ורומו ומדת פתחיו כתובים בקרא בהדיא אבל גובה של מנורה לא כתיב ואפילו נאמר דפליג אפילו בהו מי יכניס ראשו בין רש"י ותוס' באיסור דאורייתא. וכתב בשם הר"י מקורביל (סמ"ק סי' קסב) דתבנית מנורה של שבעה קנים אפילו בלא גביעים אסור וכתב הוא ז"ל דהוא הדין בלא כפתורים ופרחים נמי אסור.

[בית יוסף יורה דעה סימן קמא]

לא תעשון כדמות שמשיי המשמשין לפני במרום.

על דרך הפשט, לא תעשון בשתוף אתי שום צורה מכסף וזהב לשם אלהות, וחזר לא תעשו לכם כלל אפילו שלא לשם אלהות.

ויש לפרש לא תעשון אתי כשאתם עומדים בתפלה אתי לא תחשבו בכסף וזהב אשר עמכם, שאם תעשו כן מעלה אני עליכם כאלו עשיתם אלהי כסף ואלהי זהב.

וכתב רש"י ז"ל לא תעשון אתי, בא להזהיר על הכרובים יאמר כי הכרובים אשר אתם עתידים לעשות אתי שלא יהיו של כסף שאם שניתם לעשותם של כסף הרי הם חשובים לפני כאלהות. לא תעשו לכם שלא תאמר הריני עושה כרובים בבתי כנסיות ובבתי מדרשות כמו שאני עושה בבית עולמים. ודרשו רז"ל (ע"ז מב:), לא תעשון אתי לא תעשון מה שאתי. ובא הכתוב לאסור עשיית הצורות בין בשמשין שבמדור העליון, כגון חיות הקדש ואופנים ושרפים ומלאכי השרת, ושבמדור התחתון כגון חמה ולבנה כוכבים ומזלות, וכיון שאסר הכתוב לעשות צורת מלאכי השרת שהן בצורת בן אדם ונוסף בהם שהם בעלי כנפים הייתי מבין שיהיה מותר לעשות פרצוף אדם לבדו, לכך הוצרכו לדרוש עוד, לא תעשון אתי לא תעשון אותי והוא דמות אדם כדי שיהיה בכלל איסור לאו זה כל המשמשין כלן שבמדור העליון ושמבדור התחתון וכן פרצוף אדם. וכו'. [רבינו בחיי, שמות כ יט]

שאני רבן גמליאל דאחרים עשו לו.

נשאלתי על אותם שמציירים במחזורים צורות חיות ועופות אם יפה עושים אם לאו והשבתי נ"ל דודאי לא יפה עושים שמתוך שמסתכלים בצורות הללו אין מכוונין לבם לאביהם שבשמים מיהו אין כאן איסור דלא תעשה לך פסל וגו' (שמות כ) דהא מסקינן (ע"ז מג:) שאני ר"ג דאחרים עשו לו, ואפי' חשדא ליכא בציורים שהם מיני צבעים בעלמא ואין בהם ממשות כלל דלא חיישינן לחשדא אלא בחותם בולט ולא בחותם שוקע, וכל שכן בדבר זה שאינו לא שוקע ולא בולט אלא מין צבע בעלמא.

ונ"ל דאפי' ישראל מותר לצור צורות במיני צבעים ואין בזה משום לא תעשה לך פסל, דלא אסר אלא פרצוף גמור חקוק בששר אבל במיני צבעים מותר כדאמר (ב"ב נד.), הצר צורה בנכסי הגר קנה, דרב לא קנה לגינתא דבי רב אלא בצורתא. והקשה שם ר"ש, והאמרת דכיור לא קנה אלא באמה כנגד הפתח, ותי' דהתם לאו היינו צורת בריה אלא ציורין בעלמא מעשה צעצועים ופרחים

אבל צורת חיה או עוף חשיבא ולא בעינן אמה כנגד הפתח. אלמא דרב צייר צורת חיה ועוף אלא ודאי במיני צבעים מותר וכו׳. [תוספות, יומא נד.]

אמנם על כסא שלמה אני תמיה, דכתיב ושנים אריות עומדים אצל הידות ושנים עשר אריים וגו׳ (מלכים א י) ואין לומר דעל פי הדיבור הוה כדכ׳ וישב שלמה על כסא ה׳ למלך (דה״א כט) שהרי אין נביא רשאי לחדש דבר מעתה, ואיכא למימר בהא מיגדרא מילתא שאני כמו אליהו בהר הכרמל, ושמא בהא מילתא נמי איכא למיגדר מילתא, שכשהיו עדים באים להעיד בפניו היו אריות שואגים ונוהמים כו׳, ומתוך כך היו מתפחדים להעיד עדות שקר. אי נמי י״ל אחרים עשו לו וחשדא ליכא דרבים שכיחי גביה כדאמר גבי ר״ג. ומה שעשו בכותלי היכל וקדשי קדשים ציורים חקוקים בכותל סביב פני הכפיר אל התימורה מפה ופני אריה אל התימורה מפה, י״ל על פי הדיבור הכל בכתב (דה״א כח). אי נמי י״ל דלא שיך לא תעשה לך פסל אלא בתלוש אבל על הכותל במחובר לא דאינו אלא לנוי בעלמא ובטל לגבי הכותל. ואע״ג שאני מדמה, לא הייתי עושה מעשה כמו זה התי׳ האחרון.

[תוספות, יומא נד.]

ועוד נ״ל דלפי סוגיית פ׳ כל הצלמים (ע״ז מג:) מוכח דכל מיני פרצופין מותר לעשות אפילו חקוקין וחותמה בולט חוץ מפרצוף אדם לחודיה או דמות ד׳ פרצופין בהדי הדדי שבכסא הכבוד אדם אריה שור נשר. ודמות שמשין שבמדור העליון ושבמדור התחתון ותשמישי מקדש לעשות כמותו בית תבנית היכל אכסדרה תבנית אולם כמדתן בארכו ורחבו שולחן תבנית שולחן מנורה תבנית מנורה אבל מילי אחריני שרי. תדע דאמר אביי התם לא אסרה תורה אלא שמשין שאפשר לעשות כמותן, והדר אמר אביי לא אסרה תורה אלא דמות ד׳ פנים בהדי הדדי, והדר אמר אביי לא אסרה תורה אלא שמשין שבמדור העליון ופריך ושבמדור התחתון מי שרי והתניא אשר בשמים (שמות כ) לרבות חמה ולבנה וכו׳, ומשני כי תניא ההיא לעובדם, ופריך לעבדם אפילו שלשול קטן נמי ומשני אה״נ, ומסיפא דקרא נפקא אשר בארץ לרבות ימים ונהרות הרים וגבעות מתחת לרבות שלשול קטן, ופריך ועשייה גרידתא מי שרי כו׳ ומשני שאני ר״ג דאחרים עשו וכו׳ והשתא מדלא קאמר אלא ככל הנך שנויי, שמע מינה דלא הדר ביה מכל מאי דשני מעיקרא, ולא מסרו הכתוב אלא לחכמים, ושמשין שבמקדש לא אסירי אלא כמותן, דוקא כמדת ארכו ורחבו דאל״ה לא יוכל שום אדם לעשות בית ושלחן וכלים לפי שהיו במקדש, אלא ודאי לא אסרה תורה אלא כמותן ממש וכו׳.

[תוספות, יומא נד.]

ושמשין שבמדור העליון כגון חיות שרפים וכו׳ אסור אפי׳ היכא דאחרים עשו לו ואפי׳ ליכא חשדא היכא דשכיחי רבים גביה משום דכ׳ לא תעשון לא תעשון תרי זימני לדרשה, לא תעשון אתי שמשין שאתי דהיינו שבמדור העליון לא תעשון כלל וקרי ביה לא תעשון אותי ולהכי פרצוף אדם לחודיה אסור, וד׳ פרצופין אדם אריה שור ונשר אסור, ולעבור עליו בשתים משום פרצוף אדם ומשום ד׳ פרצופין בהדי הדדי דהיינו דמות החיות ולא תעשו לכם איצטריך לשמשין שבמדור התחתון כגון חמה ולבנה כוכבים ומזלות ודוקא לכם לעצמכם אבל אחרים עושין לכם. אי נמי דרשינן איפכא כי מן השמים דברתי עמכם וסמיך ליה לא תעשון דהיינו כל שמן השמים לא תעשון דהיינו אפי׳ שמשין שבמדור התחתון ודוקא אתם לא תעשון אבל אחרים עושין לכם ואת אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם נדרוש לשמשין שבמדור העליון לאסור אפי׳ כשאחרים עושין לכם דמשמע לכם לא ימצא לכם וכה״ג דריש בת״כ בפ׳ קדושים תהיו אלהי מסכה לא תעשו יכול יעשו אחרים ת״ל לכם, והדתניא אשר בשמים לרבות חמה ולבנה כוכבים ומזלות ממעל לרבות מלאכי השרת ומוקי לה לעובדם היינו אפי׳ כשאחרים עשו לו לעובדם לעבור עליהם משעת עשיה ואע״ג דמלאכי השרת עובר בלא תעבדם אפי׳ כשאחרים עשו לו יש לומר לעבור עליו בשתים, אי נמי אפי׳ אם הוא של פרקים דמשום עשייה לחודה לא עבר כדאיתא (ע״ז מג:), מכל מקום כי עביד להו לעובדם חייב.

[תוספות, יומא נד.]

התם חותמו בולט הוה ומשום חשדא.

צורת אדם שרגילין עתה לעשות האומנים בכלים הרי הן מותרין ואין צריך לחסר מהם שום אבר, דאי משום איסור עשיית פרצוף אדם כיון שאחרים עשו לו מותר, ואי משום חשדא דעבודה זרה כבר הדבר ידוע שאין צורה זו נעבדת אפי׳ כשהיא כצורת יש״ו ימח שמו וזכרו כשהיא על הכלים וכדכתיבנא לעיל, ולא אמרו סמי עיניה דדין אלא לפי שכיוצא בו היה נעבד בזמן ההוא ומשום חשדא.

[הריטב״א, עבודה זרה מג:]

דף כה.

שלח לו רבן גמליאל גוזרני עליך שתבא אצלי במקלך ובמעותיך ביום הכפורים שחל להיות בחשבונך.

ימין ושמאל, אפילו אם אומר לך על ימין שהוא שמאל או על שמאל שהוא ימין, לשון רש״י. וענינו, אפילו תחשוב בלבך שהם טועים, והדבר פשוט בעיניך כאשר אתה יודע בין ימינך לשמאלך, תעשה כמצותם, ואל תאמר איך אוכל החלב הגמור הזה או אהרוג האיש הנקי הזה, אבל תאמר כך צוה אותי האדון המצוה על המצות שאעשה בכל מצותיו ככל אשר יורוני העומדים לפניו במקום אשר יבחר ועל משמעות דעתם נתן לי התורה אפילו יטעו, וזה כענין רבי יהושע עם ר״ג ביום הכיפורים שחל להיות בחשבונו (ר״ה כה.).

והצורך במצוה הזאת גדול מאד, כי התורה נתנה לנו בכתב, וידוע הוא שלא ישתוו הדעות בכל הדברים הנולדים, והנה ירבו המחלוקות ותעשה התורה כמה תורות. וחתך לנו הכתוב הדין, שנשמע לבית דין הגדול העומד לפני השם במקום אשר יבחר בכל מה שיאמרו לנו בפירוש התורה, בין שקבלו פירושו עד מפי עד ומשה מפי הגבורה, או שיאמרו כן לפי משמעות המקרא או כוונתה, כי על הדעת שלהם הוא נותן (ס״א לנו) להם התורה, אפילו יהיה בעיניך כמחליף הימין בשמאל, וכל שכן שיש לך לחשוב שהם אומרים על ימין שהוא ימין, כי רוח השם על משרתי מקדשו ולא יעזוב את חסידיו, לעולם נשמרו מן הטעות ומן המכשול. ולשון ספרי (שופטים קנד) אפילו מראין בעיניך על הימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם.

[רמב״ן, דברים יז יא]

ושלח לי סימנא דוד מלך ישראל חי וקים.

אמרינן אף דוד מלך ישראל חי וקיים משום היה ט״ו נולדים עם אברהם עד שלמה, והיו עולים ישראל ואח״כ יורדים ישראל ט״ו בני אדם עד שחרב בית המקדש. מעתה הוא דומה ללבנה, משום דהלבנה גם היא עולה ט״ו ימים ויורדה ט״ו ימים, עכ״ל הדרשה. וכן נמצא בתוס׳ של אשירי בסוף פ׳ היו בודקין כמו שדרשו ז״ל. ובמדרש יש כמו שהיא מרבה ומתמלאת ט״ו יום כך רבו ישראל עד ט״ו דורות מאברהם עד שלמה וכו׳. וכתבו עוד התוס׳ ודוד היה עולה בגימ׳ י״ד לפי שבדורו עברו י״ד דורות עכ״ל תוס׳. ושאלתי לו לאחר שדרש למה מזכיר דוד טפי משלמה. והשיב לי משום דרש״י פי׳ בסוף הפרק אין מכירין דוד מלך ישראל נמשל כלבנה שנאמר וכסאו כשמש נגדי כירח יכון עולם. ואחר שאמר אף דוד וכו׳ אמר סמן טוב מזל טוב תיהוי לכל ישראל ג׳ פעמים ואח״כ אמן אמן, סלה סלה הללויה.

[לקט יושר חלק א (או״ח) עמוד סט ענין א]

שאלת זה החשבון שאנו קובעים עליו את המועדי׳, אחר שהעיקר בידינו, כזה ראה וקדש. וכתי׳ אשר תקראו אותם. איך נשען על זה החשבון, מבלתי ראיית לבנה, ובקריאת כל אדם. ואם ראיתי להרמב״ם ז״ל בקידוש החדש, שאנו סומכין עליו בזמן שאין סנהדרין, הלכה למשה מסיני. מנין הוציא את זה. שמה שאמר ר״ג, כך מקובלני מבית אבי אבא כו׳, אף על פי שהוא אמת, כי נלאו האצטגנינים, ולא מצאו חשבון יותר מדוקדק, איני חושב שזאת הקבלה, נקראת הלכה למ״מ.

תשובה, אני חושב, כי ענין החשבון וקידוש החדש, הלכה למשה מסיני, כדברי הרב ז״ל. דכל שיש מקום הועד, חייבים הם לקדש על פי הראיה, עם עדות החשבון. הא לאו הכי, מערימין, ולא נקדש עד שנכוין הראיה עם החשבון, או נערים [להקדים] הראיה, אף על פי שלא ראו, כדי לקדש בזמן המכוון לחשבון. וכדאמרי׳ בפ״ק דר״ה (כ.) אמר ר״י בן לוי מאיימין על העדים, על החדש שנראה בזמנו לעברו. ואין מאיימין [על העדים] על החדש, שלא נראה בזמנו לקדשו. איני, והא שלח ר״י נשיאה, לרבי אמי: הוו יודעין, שכל ימי ר׳ יוחנן היה מלמדנו מאיימין על העדים, החדש שלא נראה בזמנו לקדשו. שאע״פ שלא ראו, אמרו ראינו. ורב דימי מנהרדעא, מתני איפכא כו׳. וגרסינן בפ׳ אם אינן מכירין (כה.) רבי חייא חזייה לסיהרא דעשרים ותשעה. שקל קלא, שדא ביה. אמר לאורתא קא בעינן לקדושך, ואת קיימת הכא. זיל איכסי׳. אלמא העיקר הוא החשבון. אלא שבזמן שהיה בית דין בבית הועד, מצוה לקדש ע״פ הראיה. ומ״מ, בכענין שאמרנו. ועוד, דאמר שמואל יכילנא לתקוני לכולי גולא. אלמא בלא עדות ראיה, היה יכול לדקדק בחשבון המולדות, ולתקן לגולה לקדש. והרי בבבל, היו מונין וקובעין ומקדשין מולדות ע״פ החשבון. ולפעמים, יעשו בהפך מה שהיו עושין בארץ, במקום הועד. כמעשה דר׳ אמי בר נגרי, ורבי חייא, דאיקלעי לבבל, בעשרה בתשרי, כדאיתא התם ר״ה (כא.). אלמא מקדשין וקובעין מועדות, שלא על פי הראיה. וכדאמרינן גבי שני אדרים, אי אמרת לעולם חסר, אמאי מחללינן שבתא, ופריקו משום דמצוה לקדש על פי הראיה, ואפי׳ משום מתייא תקינו. ואי לאו הלכה למשה מסיני, שכל זה נכנס במה שאמרה תורה, אשר תקראו אתם במועדם, היאך יכולין לעשות כן, לפיכך, סדרו לנו את הסדר הזה. וכדשמואל דאמר, יכילנא לתקוני לכולה גולה. וקבלה היא בידינו, שהסדר הזה תקנו הלל בנו של רבינו הקדוש. אבל לא ידעתי שום מקום לדבר זה.

[שו״ת הרשב״א חלק ד סימן רנד]

אתם אפילו שוגגין, אתם אפילו מזידין, אתם אפילו מוטעין.

מה ששאלת שכל אותם שבתורה חסרים בלא וא״ו ומאי שנא הני דדרשינן אתם אפי׳ מוטעים אתם אפי׳ מזידין וכו׳ י״ל דכל מלת אתם מיותרת דהוה מצי למכתב בכלהו אלה מועדי ה׳ אשר תקראו במועדם והדבר ברור דאמועדי דכתיב ברישא קאי ואמאי כתיב אתם אלא ודאי לדרשא אתו.

[שו״ת רדב״ז חלק ו סימן ב אלפים רלג]

דף כה:

יפתח בדורו כשמואל בדורו.

מן הידוע ומן המובן הוא ואין ספיקא בדבר שהרבנים המנדים הבעלי בתים לכבוד עצמם עיקר כוונתם להוציא מהם ממון וא״כ פשיטא הוא דלאו נידוי הוא. ואם יש לבעל דין לחלוק ולומר הא אמרי׳ פ״ב דר״ה יפתח בדורו כשמואל בדורו. יש לי להשיב היינו דווקא שצריך לשמוע לגדול הדור שלא יסרב נגדו על הוראתו ועל תקנתו אבל לא לעניין כבוד תלמידי חכמים. דהא אמר רב חסדא פר׳ אילו מגלחין דנידוי שלנו כנזיפא שלהם דהיינו ז׳ ימים ובימי התנאים היה הנידוי שלהם ל׳ ימים אלמ׳ דנתמעט כבוד חכמים מימות התנאים עד האמוראים, וכל שכן בזמן הזה שנתמעט הכבוד דהא אנו כאין נחשבו נגדם.

[שו״ת מהר״י ווייל סימן קסג]

דתנן דיני ממונות דנין ביום וגומרין בלילה.

קיי"ל בר"ה (כה:) דקבלת עדות תחילת דין הוא ואינו בלילה, וכן כתב הרמב"ם ז"ל שכן הדין בקיום שטרות, וכל שאמרו שאין עושין אותו בלילה אם עברו ועשו אין במעשיהם כלום וכדקיי"ל (סנהדרין יא:) שאם קידשוהו בלילה אינו מקודש, והתם גמרינן לה מדינים, וביבמות (קד.) רבי אליעזר פוסל חליצת לילה משום דדמיא כתחילת דין, וכן הסכים הרמב"ן ז"ל, אבל בירושלמי (סנהדרין פ"ד ה"ה) אמרו שאם דנו בלילה דיניהם דין, אבל אין זו שיטת גמ' דילן. [הריטב"א, בבא בתרא קיד.]

ואם היה מומחה לרבים.

למאן דלית ליה עירוב פרשיות כתוב כאן אפילו יחיד שאין מומחה דן מן התורה. אלא שחכמים תקנו שלא ידונו בפחות מג' הדיוטות ויחיד מומחה אוקמוה רבנן אדיניה ודן לכתחלה, ויחיד שאין מומחה לכתחלה לא אבל בדיעבד דיניה דינא, ומאן דאית ליה עירוב פרשיות מדאורייתא בעינן ג' מומחין וחכמים תקנו דסגי בג' הדיוטות או ביחיד מומחה. ויחיד שאין מומחה או אפי' שנים שאין מומחין אפי' בדיעבד דינייהו לאו דינא. ומומחה לרבים היינו דגמיר וסביר.

הכי שדר רב שרירא גאון ז"ל, יחיד מומחה דחשיב כרב נחמן בדורו דפקיע במשנה ובגמרא ופקיע נמי בשיקול הדעת ומעיין בדיני כמה שני ומנסו ליה זמנין סגיאין ולא חזו ליה טעותא, כגון האי הוי מומחה לרבים. ועיקר לשון מומחה מנוסה. כדתניא (שבת ס.) יוצאין בקמיע מומחה, ומפרש בגמ' היינו דאיתמחי קמיע. לכך בעינן דיין מומחה שמנוסה לרבים עכ"ל.

[רא"ש, סנהדרין פרק א סימן ב]

דן אפילו יחידי.

וז"ל ספר התרומות בשער ג' (ח"ח סימן ו) בתוס' הצרפתים, אם האחד סרבן ואינו רוצה לעמוד בדין יכול יחיד מומחה או שלשה הדיוטות לכופו עד שיתרצה לדון עם חבירו בבית דין, ואם לא יתרצה יכפוהו בשוטים או בחרם סתם או בשמתא לדון עמהם בפניהם אם אין בעיר אלא הם, ואם יש בעיר אחרים יכפוהו לדון ולברור מי שירצה מהם עכ"ל. [בית יוסף חושן משפט סימן ג]

אמר רב נחמן כגון אנא דן דיני ממונות ביחידי, כלומר שיכול לדון יחידי מן הדין אלא שחכמים אמרו במסכת אבות אל תהי דן יחידי כלומר עצה טובה קמ"ל שאין לו לסמוך על עצמו כדי שלא יכשל, ואין לפרש דההיא מיירי בהדיוטות דה"ל למימר שאין דן יחידי אלא מומחה.

[חדושי הר"ן, סנהדרין ה.]

דף כו.

רבי עקיבא אומר כולן נעשים עדים ואין עד נעשה דיין.

ולענין הלכה יש בעד נעשה דיין ג' דינים חלוקין. בדיני נפשות לר"ע אפילו עד היודע אינו נעשה דיין דכיון דחזו דקטל נפשא תו לא חזו לי' זכותא. ולרבנן נפשות כממונות וכאן וכאן עד היודע נעשה דיין, ובדיני ממונות אפילו לר"ע עד היודע נעשה דיין. ובכל מילי דרבנן כגון קיום שטרות ומביא גט ממדינת הים אפילו עד המעיד נעשה דיין. וכבר כתבתיה בארוכה בפרק האשה שנתארמלה גבי שלשה שישבו [אוצר החכמה] לקיים את השטר. וטעמא דאין עד המעיד נעשה דיין איכא מאן דמפרש משום דבעינן עדות שאתה יכול להזימה, ורש"י ז"ל פי' משום דבעינן עדים ודיינין, דכ' ועמדו שני האנשים אשר להם הריב, ודרשי' בריש פ"ק [18-05-2016] שבועת העדות ועמדו שני האנשים אלו העדים אשר להם הריב אלו בעלי דינין לפני ה' אלו הדיינין, ומכלל טעמים אלו עד היודע ואפילו נזדמן לעדות נעשה דיין בשאחרים מעידין לפניו, ושלא כדברי רשב"ם ז"ל שכתב בפרק יש נוחלין. [הרשב"א, ב"ק צ:]

ולענין אם עד נעשה דיין או לא, כבר אמרו בגמרא בפ"ק דגיטין ובפ"ב דכתובות ובפרק יש נוחלין דאין עד נעשה דיין בדאורייתא, ולא הכשירו עד נעשה דיין אלא בקיום שטרות שהוא מדרבנן, דמדאורייתא עדים החתומים על השטר נעשה כמי שנחקרה עדותם בב"ד ולא בעו קיום, וחכמים החמירו להצריך קיום, ולפיכך הקלו בו להיות עד דיין, כדאיתא בפ"ב דכתובות ובפ"ק דגיטין. ומההיא דיש נוחלין דשלשה שנכנסו לבקר את החולה וכו' משמע דאין עד נעשה דיין לדון בדיני ממונות, וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפ"ה מהלכות עדות דאין עד נעשה דיין אפילו בדיני ממונות בד"א בדבר שצריך עדים מן התורה וצריך הדיין לדון באותו דבר מן התורה, אבל בשל דבריהם עד נעשה דיין. ולא יסתפק שום אדם שדיני ממונות הם מן התורה ושצריך בהם עדים מן התורה, ולא דבר הרב אלא בקיום שטרות שהוא מדרבנן. [שו"ת הרשב"ש סימן רל]

והא איכא בגדי זהב מבחוץ מבפנים קא אמרינן.

תבא הפרה ותכפר על העגל. והא דתנן (ראש השנה כו.) כל השופרות כשרין חוץ משל פרה. ואמר עולא טעמייהו דרבנן כדרב חסדא, דאמר רב חסדא מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים לעבוד עבודה, שאין קטיגור נעשה סניגור כבר פירשו דבריהם מבפנים קא אמרינן, מבחוץ לא קאמרינן. תדע שהרי כהן משתמש בחוץ בבגדי זהב, הכא נמי כיון דעבודת פרה אינה אלא חוץ לשלש המחנות, לית לן בה. אך קשה האי דקאמר ולפי שאהרן עשה את העגל לא נתנה לו עבודה זו, שאין קטיגור נעשה סניגור. ושמא יש לומר שאני פרה שעל ידה נעשית קטיגוריא, ועל ידה נעשית סניגוריא, לא שהיא עצמה קטיגור או סניגור. דכי האי גוונא דוקא כשעבודתה בפנים איכא למיחש בה, משום אין קטיגור נעשה סניגור, אבל כשעבודתה בחוץ כולי האי לא חיישנן, אבל אהרן שהוא עצמו קטיגור וסניגור, לא שנא בפנים לא שנא מבחוץ, אין קטיגור נעשה סניגור. [רבי אליהו מזרחי, במדבר יט כב]

מאי משמע דהאי יובלא לישנא דדכרא הוא.

יובל היא, שנה זו נבדלת משאר השנים בנקיבת שם לבדה, ומה שמה יובל שמה על שם תקיעת שופר, לשון רש"י. וכן דעת המפרשים, מלשון בקרן היובל (יהושע ו ה), שופרות היובלים (שם שם ד). ואינו מחוור לי, בעבור תהיה לכם, כי מה טעם שיאמר בשנה תקיעה היא תהיה לכם ושבתם. ואולי יאמר הכתוב יובל היא נקובה בשם הזה שקראתי לה, ותהיה לכם לכולכם ידועה בתקיעה שתתקעו בה להזכיר ענינה שתשובו בה איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו, וכן יובל היא שנת החמשים שנה תהיה לכם, שתהיה לכם יובל שלא תזרעו ולא תקצרו, כלומר ידועה בשם להיות בה ככה.

וכל זה איננו נכון בעיני. כי פירוש שופרות היובלים קרני האלים, וגם תרגום יונתן שופרא דקרן דכרא, וכן בגמרא (ר"ה כו.) מאי משמע דהאי יובלא לישנא דדיכרא הוא שכן בערבי קורין לדיכרא יובלא, והשופר ביום הכפורים אין מיוחד להיותו מהאיל אבל כל השופרות כשרין בו, ועל דעת משנתנו (שם כו:) וכל התנאין מצותו בשל יעלים, אם כן למה תקרא השנה שנת האיל.

ור"א אמר כי יובל כטעם שלוח. ולפי דעתי לא קראו הכתוב יובל על התקיעה רק על הדרור, כי לא הזכיר השם הזה בכתוב הראשון שאמר והעברת שופר תרועה, אבל אמר וקראתם דרור בארץ לכל יושביה, שיהיו כולם בני חורין לדור בכל מקום שירצו, ואמר יובל היא, שבה יובל כל איש אל אחוזתו ואל משפחתו יובילוהו רגליו מרחוק לגור. ונשתמשו בלשון הזה בענינים רבים, יובל שי לה' צבאות (ישעיה יח ז), ואמר ועל יובל ישלח שרשיו (ירמיה יז ח), פלגים יבלי מים (ישעיה ל כה), הם המעמקים ששם יובלו המים. ונתנה הארץ יבולה (להלן כו ד), ואין יבול בגפנים (חבקוק ג יז), ענין הבאה גם כן, כמו שיקרא תבואה. וכן בארמית, והולך מהרה (במדבר יז יא) תרגומו ואוביל בפריע. ויהיה פירוש יובל היא תהיה לכם הבאה היא ותהיה כן לכולכם כי תבאו ותשובו איש אל אחוזתו ואיש אל משפחתו.

[רמב"ן, ויקרא כה י]

דף כו:

שופר של ראש השנה של יעל פשוט ופיו מצופה זהב.

בארנו למעלה במקומות רבים כי הקדוש ברוך הוא יתעלה ויתברך מנהיג עולמו ע"י מדותיו הן לרחמים הן לדין, זהו שנאמר (שיר השירים ו ג) הרועה בשושנים, מנהיג עולמו בשש קצוות, ועל כן נקראת כנסת ישראל שושנה שהיא כלולה מו' קצוות, וכל מזמור שיש בו על שושנים הרמז בו לכנסת ישראל, והבן זה. וכשהוא מרחם על בריותיו מרחם עליהם בדרך אחד מדרכי הרחמים, וכן בשעת הכעס להפך ע"י מדת הדין, לכך ישראל נוהגין לומר בראש השנה ויגולו רחמיך על מדותיך, וזהו ענין תקיעת שופר שנרמזין בה מדותיו של הקדוש ברוך הוא רחמים ודין, והתרועה והשברים דין, והתקיעה רחמים, ואנו מזכירים ומעוררים מדותיו של הקדוש ברוך הוא להליץ טוב בעדנו. והתקיעה היא לעולם בראשונה ובאחרונה, שהיא כנגד שני המכריעים שלא לקצץ בנטיעות, גם להיות התרועה כלולה בהם כדי שיתגוללו רחמיו עלינו בשובנו מחטאינו ויהפוך מדת הדין למדת רחמים, וזהו (תהלים פט טז) אשרי העם יודעי תרועה, מלשון (בראשית ד כה) וידע אדם, ר"ל לחבר כנסת ישראל בהקב"ה, כענין (תהלים לז ג) שכון ארץ ורעה אמונה. ואם נפרש תרועה לשון חבור וריעות, יהיה הכוונה ליחד הכחות העליונים. אמנם יש מפרשים לשון תרועה מלשון (שם ב ט) תרועם בשבט ברזל, רוע התרועעה (ישעיה כד יט), והרמז למדת הדין, ועל כן תמצא שהכתוב מזכיר התקיעה בציון הרומז למדת רחמים, והתרועה בירושלם, שנאמר (יואל ב ב) תקעו שופר בציון והריעו [בהר קדשי]. זהו טעם למאמרם (ראש השנה כו:) כי שופר של מקדש שהיו תוקעין בו בראש השנה היה פיו מצופה זהב, ושל תעניות היה פיו מצופה כסף, לפי צורך הימים. וכבר ידעת גווני זהב וכסף. [ריקאנטי, ויקרא כג כד]

שופר מקצר וחצוצרות מאריכות שמצות היום בחצוצרות.

מיהו איכא למידק דהכא משמע דהתרעה דבתעניות בשופרות הוא, ואילו במסכת ר"ה (כו:) אמרינן דבתעניות מצות היום בחצוצרות, ובמקדש תוקעים בשופר ובחצוצרות, אבל בגבולין מקום שיש חצוצרות כגון תעניות אין שופר, וכן הכתוב אומר (במדבר י) וכי תבואו מלחמה בארצכם על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות, ובתוספות פירשו דהכא לא דק ולחצוצרות קרי שופרות, ותו דהא אמרינן (סוכה לד.) דאישתני שמייהו דקרי לשופרא חצוצרתא, וכן כתב הרמב"ם ז"ל (פ"ד הי"ד) ותוקעין בחצוצרות, ולפי סברא זו נהגו בצרפת שלא לתקוע לעולם בתענית צבור כיון שאין לנו חצוצרות, ואינו מחוור דהא מייתינן ראיה מיריחו שהיא בשופרות ממש, אלא שיש לדחות דכי אמרינן ויריחו בשופרות הואי לאו משום דהכא נמי בשופרות אלא לומר שאינה בפה אלא בכלי, מ"מ הרי אמרו בירושלמי (פ"ב ה"א) למה תוקעין בקרנות לומר חשבנו לפניך גועין כבהמה, ועוד אמרו שם (ר"ה פ"ג ה"ד) קומי ריב"ל תוקעין בקרנות, רבי יוסי בעי ויתקעון קומוי בחצוצרתא, ומהדרינן ולא שמע דתני חצוצרות במקדש ואין חצוצרות בגבולין, אלמא אין חצוצרות בגבולין כלל ואפילו בתעניות.

[הריטב"א, תענית יד.]

והנכון דשמעתין כפשטה בשופרות ממש, ובגבולין ולא במקדש כדעת מקצת החכמים ז"ל, והטעם שלא נאמרו בחצוצרות אלא בכנופיא דכל ישראל, כגון בשעת מלחמה דכתיב ביה והרעותם בחצוצרות שכן היו אומרים שם ברכות של זכרונות ושופרות, כדאמר בגמ' לקמן (טז:) לרבי יהודה שאין אומרים זכרונות ושופרות אלא

בר"ה ויוה"כ של יובל ובשעת מלחמה אלמא בשעת מלחמה אומר אותה, ותוקעים עליהם בשופר במקדש וחצוצרות, ובגבולין בחצוצרות בלבד להעלות תפלה בתרועה, אבל בתענית צרה של עיר אחת או במדינה אחת אפילו בא"י אין תוקעין אלא בשופרות, ובזה נתקיים יפה מנהגנו כמו שהנהיגוהו הגאונים ז"ל.

[הריטב"א, תענית יד.]

אמר רבי לוי מצוה של ראש השנה ושל יום הכפורים בכפופין.

ויום הכפורים האמור כאן פשיטא דהיינו יום הכפורים של יובל דאילו יום הכפורים דעלמא ליכא לא חיוב בתקיעות ולא חיוב ברכות כלל, ומה שנהגו לתקוע במוצאי יום הכפורים סימן תשר"ת מנהג בעלמא הוא, ויש אומרים כדי לערבב השטן, וליתא דשטן ביומא דכפורי ליכא כדאיתא בנדרים (לב.) וביומא (כ.), ועוד שתוקעין לאחר מעריב בחול, אלא הטעם כדכתב רבינו האי ז"ל שהוא זכר ליובל ולפי שאין שנת היובל ידועה לכל תוקעין בכל שנה ושנה, ולדברי הכל אין ברכה בתקיעה זו ואין מדקדקין בה בשום פסול לא בתקיעה ולא בשופר.

18/06/2018 אחה

[הריטב"א]

דף כז.

ותרי קלי מי משתמעי.

לא דמו תרי קלי וקורין דבר אחד לתרי קלי שקורין שני דברים כגון אמן והני ברכות כדתנן בפרק ראוהו ב"ד (ר"ה כו:) שופר של ר"ה של יעל פשוט ופיו מצופה זהב וב' חצוצרות משתי צדדיו שמצות היום בשופר ופריך בגמ' (שם כז.) ותרי קלי מי משתמעי והתניא זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכול לדבר ומה שאין האוזן יכול לשמוע ע"כ היכא דהקולות משונות כגון קול אחד זכור והשני שמור אין האוזן יכולה לשמוע כלל וקול שופר וקול חצוצרות י"ל דאין משונין להכי מסיק התם דמשתמעי איידי דחביבי אי נמי בעי דלישמעי נמי הברכה הני דמאריכין באמן אף על פי שטועין וכל שעה שהן בעצמן עונין אין שומעין קול חבריהם ותפוס לשון אחרון דהא מסיק התם תרי קלי מחד גברא לא משתמעי כגון זכור ושמור מפי הגבורה מתרי גברי משתמעי משמע אפי' דומיא דזכור ושמור איידי דחביבי וקול שופר וקול חצוצרות תרי קלין משונין זה מזה דומיא דזכור ושמור ומשתמעי איידי דחביב.

[תוספות, סוטה לט:]

והתניא זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו מה שאין הפה יכולה לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע.

והנה באה מצות השבת בדברות הראשונות בלשון זכירה כמ"ש זכור את יום השבת לקדשו כאן וגם כן בפרשת ואתחנן באה בלשון שמירה ושמרתם את השבת ושמרו בני ישראל את השבת שמור את יום השבת. עד שאחז"ל (שבועות כ:) זכור ושמור בדבור אחד נאמרו שנאמר אחת דבר אלהים שתים זו שמענו. לפי שבמניעת המלאכה בשבת יש שתי בחינות האחת שקט ונופש האיש. והב' בטול המלאכה ההוא והעדר' והשי"ת חשש אל שתיהן כי הוא כיוון שיניח וינפש האדם ביום המנוח הזה ושלא תעשה בו מלאכה בשום פנים. והתועלת אשר כיון בנופש וההשקט הוא לתת מקום באותם הימים הקדושים להשכיל ולהתבונן בתורת ה' והמשכילים ימצאו נחת רוח להשלים שכלם ולהיטיב לנפשם בהם וכמו שאחז"ל לא ניתנו שבתות וימים טובים לישראל אלא ללמוד בהם תורה וזו הוא הנפש יתירה שאמרו שימצא אדם בעצמו בשבת מצד ההכנה הטובה אשר ימצא אז ללמידה ולידיעה במניעת העסקים והסרת הטרדות המונעת לשלמות השכלי. אמנם התועלת אשר כיון בבטול המלאכה עצמה הוא שעל ידי זה יזכרו ויפקדו הגדולות והנוראות אשר עשה בהוציאו אותנו מתחת סבלת מצרים המורים על יכולתו המוחלט. ואין ספק שלשון זכירה נופל על דבר שיש בו מעשה ולשון שמירה על המניעה ממנו. ולכן כשצוה יתברך על המנוחה והנופש אמר זכור את יום השבת רוצה לומר זכרהו בו כדי שתשכיל ותדע מעשה ה' כי נורא הוא ובריאותו העולם אחר האפס המוחלט כמ"ש כי ששת ימים עשה ה' וגו' וכאשר רצה לצוות על ביטול המלאכה אמר בלשון שמירה שמור את יום השבת רוצה לומר השמר פן תעשה כל מלאכה. והנה בדברות השניות וכן בזאת הפרשה שהיתה הכוונה להזהיר על בטול מלאכה הוצרך לומר לשון שמירה וזכרת כי עבד היית כלומר שאז לא היית יכול להבטל מהמלאכה ובעבור שהמנוח והנופש שתורה עליו מלת זכור והמניעה מהמלאכה שתורה עליו מלת שמור אינם נפרדים זה מזה. ולא נמצאים זה זולת זה כי בבטול המלאכה ימצא המרגוע ובהמצא המרגוע תבטל המלאכה וכאלו הם אחד בנושא שנים במאמר לכן אחז"ל זכור ושמור בדבור אחד נאמרו רוצה לומר שלשני הענינים ולשני הטעמים יחד נתכון ואם שבמציאותם לא נפרדו.

[אברבנאל, שמות לא יג]

ואמר זכור את יום השבת לקדשו, ובמשנה תורה (דברים ה יב) כתוב שמור את יום השבת לקדשו. ורבותינו אמרו בזה (ר"ה כז.) זכור ושמור בדבור אחד נאמרו, ולא הקפידו בלשונות אחרים שנתחלפו להם. והכונה להם ז"ל, כי זכור מצות עשה, צוה שנזכור יום השבת לקדשו ולא נשכחהו, ושמור אצלם מצות לא תעשה, שכל מקום שנאמר השמר פן ואל אינו אלא לא תעשה (עירובין צו.), יזהיר שנשמור אותו לקדשו שלא נחללהו, ואין ראוי למשה שיחליף דברי השם ממצות עשה למצות לא תעשה. אבל אם החליף בדבור השני וכל תמונה ואמר כל תמונה, בחסרון וא"ו, והוסיף אותה בועל שלשים, וכן כל כיוצא בזה בשאר הדברות, אין בכך כלום, כי הכל אחד. והטעם הזה לא יסבול אותו אלא מי שאינו רגיל בתלמוד. ומפורש אמרו (ברכות כ:) נשים חייבות בקדוש היום דבר תורה, שנאמר זכור ושמור, כל שישנו בשמירה ישנו בזכירה, והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה איתנהו בזכירה, שהנשים חייבות בשמירה, שבכל מצות לא תעשה הן חייבות, ולא היו חייבות בזכירה שהיא מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, אלא שההיקש הזה מחייב אותן. ואני תמה אם נאמר זכור ושמור מפי הגבורה, למה לא נכתב בלוחות הראשונות. ויתכן שהיה בלוחות הראשונות ובשניות כתוב זכור, ומשה פירש לישראל כי שמור נאמר עמו. וזו כוונתם באמת.

[רמב"ן, שמות כ ז]

נראה לי שאין הטעם של זכור ושמור בדבור אחד נאמרו מפני שהאחד עשה והאחר לא תעשה, כדפירש הרמב"ן, אלא מפני ששמור את יום השבת (דברים ה יב) על כרחך לומר שאינו דבק עם מלת לקדשו, דהיכן מצינו שצוה ה' קודם הדברות על קדוש היום, והלא לא נצטוו קודם הדברות רק, למר על אזהרות שבת והלכותיה, ולמר אף על התחומין, כדאיתא בשבת (פז.), ואם כן על כרחך לומר שכאשר צוך (דברים ה יב) אינו דבק עם מלת לקדשו, רק עם מלת שמור, כאילו אמר שמור את יום השבת כאשר צוך ה' אלהיך ולקדשו. שפירושו, שמור את יום השבת מלעשות בו מלאכה כאשר צוך ה' אלהיך במרה, וגם לקדשו בקדוש היום.

ואחר שאזהרת שמור לא הוזכרה בדברות הראשונות, איך תבא בדברות האחרונות, לפיכך הוכרחו לאמר זכור ושמור בדבור אחד נאמרו, ולכן לא הקפידה התורה להזכיר האזהרה הזאת בדברות הראשונות, מאחר שהיא נכללת בדבור זכור. וכן נראה גם מדברי רש"י ז"ל ממה שפירש (ברכות כ:) גבי כל שישנו בשמירה דלא תעשה מלאכה, ולא מצינו שמירה בשום מקום גבי לא תעשה מלאכה אם לא בשנפרש שמור דבק עם כאשר צוך שהוא השבת שנצטוו בו במרה.

[רבי אליהו מזרחי, שמות כ ח]

ובמדרשו של רבי נחוניא בן הקנה (ספר הבהיר אות קפב) הזכירו עוד סוד גדול בזכור ושמור, ועל הכלל תהיה הזכירה ביום והשמירה בלילה, וזהו מאמר החכמים (ב"ק לב:) שאומרים בערב שבת באי כלה באי כלה, באו ונצא לקראת שבת מלכה כלה, ויקראו לברכת היום קדושא רבא (פסחים קו.) שהוא הקדוש הגדול, ותבין זה. ואמת הוא ג"כ כי מדת זכור רמזו במצות עשה, והוא היוצא ממדת האהבה והוא למדת הרחמים, כי העושה מצות אדוניו אהוב לו ואדוניו מרחם עליו, ומדת שמור במצות לא תעשה, והוא למדת הדין ויוצא ממדת היראה, כי הנשמר מעשות דבר הרע בעיני אדוניו ירא אותו, ולכן מצות עשה גדולה ממצות לא תעשה, כמו שהאהבה גדולה מהיראה, כי המקיים ועושה בגופו ובממונו רצון אדוניו הוא גדול מהנשמר מעשות הרע בעיניו, ולכך אמרו דאתי עשה ודחי לא תעשה, ומפני זה יהיה העונש במצות לא תעשה גדול ועושין בו דין כגון מלקות ומיתה, ואין עושין בו דין במצות עשה כלל אלא במורדין, כמו לולב וציצית איני עושה, סוכה איני עושה, שסנהדרין היו מכין אותו עד שיקבל עליו לעשות או עד שתצא נפשו.

[רמב"ן, שמות כ ז]

כמאן מצלינן האידנא זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון, כמאן כרבי אליעזר.

כתבת שליח צבור ירד לפני התיבה ביום ראשון של ר"ה שחל להיות בשבת ובתפלת המוספין במקום זה היום תחילת מעשיך אמר זה היום זכרון מעשיך. ובמקום היום הרת עולם אמר היום נצב לריב ה' ובי"ט שני לא שינה כלום ושאלת אם השינוי הזה הוא אפשרי או הכרחי ואם יש חילוק בין י"ט ראשון לי"ט שני בתפלה בין בחול בין בשבת.

תשובה, בגמ' בפ' ראוהו ב"ד (כז.) אמרו כמאן מצלינן האידנ' זה היום תחילת מעשיך כמאן כר' אליעזר וכן נוהגין בכל ישראל לאומרו ונצב לריב ה' לא נזכר בגמרא ולא בשום תיקון תפלה והוא לנקמ' ולפורענות ואין לאמרו. והיוצא מדרך הראשוני' ז"ל אין מזכירין אותו לשבח. וכתב רב עמרם גאון ז"ל בסדור תפלות בתפלת מוסף של חול ואלו שיש ביניכם שנראים כמדקדקים וגורעים ומוסיפים לא יפה הם עושי' שמשני' מנהג שתי ישיבות ומנהג שלנו. אין אנו משנין ממה שאחז"ל בתלמוד בין בשבת בין בי"ט ואי מתקלעי למקום ואמר ש"ץ מאי דלא בעי מסלקינן ליה עכ"ל. ובסדר הפסח כתב על בני אדם שהיו משנים בהגדה ז"ל תמה גדול יש בדבר ומי שנוהג זה המנהג א"צ לומר שלא יצאו ידי חובתן אלא כל מי שהוא עושה כך מין הוא וחלוק לב וכופר בדברי חכמים ובוזה דברי משנה ותלמוד וחייבין כל ישראל לנדותו ולהבדילו מקהל ישראל ככתוב והוא יבדל מקהל הגולה ובסוף דבריו אמר צריכי' לנדותו שלא להתפלל עם ישראל בב"ה ולהבדילם עד שיחזרו למוטב ומקבלין עליהם שנוהגין כמנהג של שתי ישיבות שכל מי שאינו נוהג מנהג שלנו לא יצא י"ח ע"כ. ומכאן תוכל להבין לענין הנדון שלכם.

[שו"ת תשב"ץ חלק ג סימן רצ]

דף כז:

וכן מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה.

הקשו בתוספות היאך יצא כיון שהוא ברשות אחרת דהא אמרינן עירובין (צב:) תשעה בקטנה ואחד בגדולה אין יוצאין ידי חובתן, ותירצו שאני התם דליכא עשרה עם ש"ץ וצריכין צירוף, והקשו עוד מהא דתנן בכיצד צולין (פסחים פה:) מן האגף ולחוץ כלחוץ אמר רב וכן לתפלה וריב"ל אמר אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהן שבשמים ואי לענין צירוף מירי תקשי ההיא דפרק כל גגות לר' יהושע ואנן קיי"ל כותיה דרביה דרב הוא, ועוד דסוגיין בסוטה (לח:) גבי ברכת כהנים כותיה נקטינן ומתרצינן לה, ואי מירי

לענין לצאת ולא לענין צירוף תקשי מתניתין דהכא לרב, ותירצו דההיא דפסחים לא מיירי לענין צירוף אלא לענין לענות בכל דבר שבקדושה עם הצבור הוא דפליגי רב ור' יהושע והלכתא כר' יהושע שהוא עונה עמהם, ואפשר שיוצא גם כן ידי חובה כאילו היה בפנים וכדמיירי לענין פסח לאפוקי ידי חובה וכדמייתינן ליה במסכת סוטה להיות [ב]כלל המתברכין, וקשיא להו דהא מגילה תנן הכא דבעי עשרה שלא בזמנה, ובזמנה רב חייש לדרב אסי (מגילה ה.), ולא תירצו בזה כלום, ורבותי אומרים דמתניתין לא קשיא דאפילו במגילה לא בעי עשרה מדין דבר שבקדושה אלא משום פרסומי ניסא וכל ששמע מתוך עשרה דאיכא פרסומי ניסא סגי בהכי דבקריאתה בעינן פרסומי ניסא, ומעתה לפי שיטה זו לענין צירוף עשרה בכל דבר שבקדושה בעינן שיהיו כולם ברשות אחת כההיא דפרק כל גגות ואם לאו אינו עולה להם וגם אינו יוצא, וכל דלא בעינן עשרה כגון שופר ומגלה וכיוצא אפילו [אינם] ברשות אחת יצאו לעולם, [ו]אפילו בדבר שבקדושה דבעינן עשרה חייב הוא לענות עמהם, ויש מרבותי שהיו אומרים כי לעולם אינו עונה אלא כשהוא עמהם כההיא דכל גגות וההיא דפסח שני ליתא לדריב"ל, ולא נהירא.

[הריטב"א]

ציפהו זהב במקום הנחת פה פסול.

דהוי חציצה דבעינן שלא יהא חוצץ כלום בין השופר והתוקע ורמז לדבר אל חכך שופר (הושע ח), ומכאן שאם נפח בו מבחוץ ולא נתן פיו בשופר לא יצא, וכי תימא תיפוק ליה דהוסיף עליו כל שהוא פסול בין במינו בין שלא במינו, וי"ל דהכא אינו מוסיף עליו בראשו אלא כשכופפין צדו הקצר לחוץ לעשות לו מקום הנחת פה ושם הוא מצופה, ומעתה למדנו שמה שאמר שלא במקום הנחת פה כשר שהוא הנשאר חוץ לפיו באותו מקום רחב שעשו להנחת פה ואינו נדון לא מבפנים ולא מבחוץ ולפיכך שנוהו בפני עצמו בדין שלישי, תדע דמתניתין (כו:) דקתני ופיו מצופה זהב אוקימנא שלא במקום הנחת פה ואפ"ה קרי ליה פיו.

[הריטב"א]

הוסיף עליו כל שהוא בין במינו בין שלא במינו פסול.

זה כתב לי בכתב ידו הר"י ב"ש זלה"ה. הוסיף עליו כל שהוא פסול אף עפ"י שמתחלה היה בו שיעור שופר והטעם דשופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה שופרות וכן דבק שברי שופרות פסול מן הטעם הזה וכן נתן שופר בתוך שופר ותקע אם קול פנימי שמע יצא ר"ל קול פנימי לבדו שהוא עודף על החיצון אבל אם קול חיצון שמע לא יצא דהוה ליה קול שני שופרות. ואף על גב דבתקיעה אמרי' (ר"ה כז.) דתרי קלי משתמעי אף אם הא' כשר והאחד פסול אם הכשר חלוש והפסול חזק כגון שופר ושתי חצוצרות שבמקדש זהו תרי קלי מתרי גברי אבל תרי קלי מחד גברא לא והכא בתר תוקע אזלי' וחד הוא אעפ"י שהשופרו' שנים כ"כ הרמב"ן ז"ל. ולי נראה שאין צריך לזה שהרי כאן הקול מתערב וקול אחד הוא הבא משני שופרות אבל כשהם קולות חלוקי' אין לפסלו אלא מטעם דתרי קלי לא משתמעי אבל אי תרי קלי משתמעי הא יהיב דעתיה ושמע קול שופר אחד ואפשר שאפילו בתוקע אחד בשני שופרות יחד כל אחד לבדו שיצא י"ח, דהוה ליה כתרי קלי מתרי גברי כיון שאין הקולות מתערבין עכ"ל הר"ב ז"ל. ואני עניתיו שאפי' יהי' טעם הפסול אם שמע קול חיצון מפני ערבוב הקול אבל האפשרות הזה שיהי' תוקע בשני שופרות יחד יוצא דתרי קלי מתרי גברי אינו שהרי זכור ושמור תרי קלי הוו וכיון דמחד נפקו אמרי' בגמרא (שם) שאין האוזן יכולה לשמוע כיוצא בו ומהתם ילפי' תרי קלי מחד גברא לא משתמעי.

[שו"ת תשב"ץ חלק ג סימן שה]

נסדק לאורכו פסול.

שאל הר"ר גומפרחכט מאחיו מהר"י סג"ל. בסמ"ג כתוב לשון הברייתא נסדק לאורכו פסול נסדק לרוחבו אם נשתייר כו'. תימא לי אמאי אינו מפליג ג"כ נסדק לאורכו אם נשתייר כו'. סמ"ק כתב נסדק לאורכו אינו פסול עד שיהא נסדק בכל האורך. ושאלנא מ"ט ומ"ש. והשיב, הא דקתני נסדק לאורכו פסול ולא מפליג כמו בסיפא, רובא דרבוותא פסקי משום דלאורכו לא הוי פסיל רק נסדק כולו מראשו עד סופו, אבל נשתייר כל שהוא כשר מה שאין כן ברחבו דעבדינן כאילו נחתך מן הסדק ולמעלה. אבל הרא"ש מסיק כיש מפרשים דהא דלא מפליג בלאורכו משום דלאורכו כל שהוא פסול והטעם משום דע"י הקול וחוזק התקיעה הולך ונסדק יותר ויותר דדרך אורכו, והוי כנסדק כולו.

[שו"ת מהרי"ל החדשות סימן סג]

דף כח.

עולה בת מעילה היא כיון דמעל בה נפקא לה לחולין.

ראוי לאדם להתבונן במשפטי התורה הקדושה ולידע סוף ענינם כפי כחו, ודבר שלא ימצא לו טעם ולא ידע לו עילה אל יהי קל בעיניו ולא יהרוס לעלות אל ה' פן יפרוץ בו, ולא תהא מחשבתו בו כמחשבתו בשאר דברי החול. בוא וראה כמה החמירה תורה במעילה, ומה אם עצים ואבנים ועפר ואפר כיון שנקרא שם אדון העולם עליהם בדברים בלבד נתקדשו וכל הנוהג בהן מנהג חול מעל בה ואפילו היה שוגג צריך כפרה, קל וחומר למצוה שחקק לנו הקב"ה שלא יבעט האדם בהן מפני שלא ידע טעמן, ולא יחפה דברים אשר לא כן על השם ולא יחשוב בהן מחשבתו כדברי החול, הרי נאמר בתורה ושמרתם את כל חקותי ואת כל משפטי ועשיתם אותם, אמרו חכמים ליתן שמירה ועשייה לחוקים כמשפטים, והעשייה ידועה והיא שיעשה החוקים, והשמירה שיזהר בהן ולא ידמה שהן פחותין מן המשפטים, והמשפטים הן המצות שטעמן גלוי וטובת עשייתן בעולם הזה ידועה כגון איסור גזל ושפיכות דמים וכיבוד אב ואם, והחוקים הן המצות שאין טעמן ידוע, אמרו חכמים חוקים חקתי לך ואין לך רשות להרהר בהן, ויצרו של אדם נוקפו בהן ואומות העולם משיבין עליהן כגון איסור בשר חזיר ובשר בחלב ועגלה ערופה ופרה אדומה ושעיר המשתלח, וכמה היה דוד המלך מצטער מן המינים ומן העכו"ם שהיו משיבין על החקים, וכל זמן שהיו רודפין אותו בתשובות השקר שעורכין לפי קוצר דעת האדם היה מוסיף דביקות בתורה, שנאמר טפלו עלי שקר זדים אני בכל לב אצור פקודיך, ונאמר שם בענין כל מצותיך אמונה שקר רדפוני עזרני, וכל הקרבנות כולן מכלל החוקים הן, אמרו חכמים שבשביל עבודת הקרבנות העולם עומד, שבעשיית החוקים והמשפטים זוכין הישרים לחיי העולם הבא, והקדימה תורה ציווי על החוקים, שנאמר ושמרתם את חקותי ואת משפטי אשר יעשה אותם האדם וחי בהם.

[רמב"ם, מעילה פ"ח ה"ח]

כל המועל בזדון לוקה ומשלם מה שפגם מן הקדש בראשו, ואזהרה של מעילה מזה שנאמר לא תוכל לאכול בשעריך מעשר דגנך וגו' ונדריך, מפי השמועה למדו שזו אזהרה לאוכל מבשר עולה הואיל וכולו לשם והוא הדין לשאר כל קדש שהוא להשם לבדו, בין מקדשי המזבח בין מקדשי בדק הבית אם נהנה בהן שוה פרוטה לוקה, מעל בשגגה משלם מה שנהנה ותוספת חומש, ומביא איל בשני סלעים ומקריבו אשם ומתכפר לו וזהו הנקרא אשם מעילות, שנאמר וחטאה בשגגה מקדשי ה' והביא את אשמו וגו' ואת אשר חטא מן הקודש ישלם ואת חמישיתו וגו', ושילום הקרן בתוספת חומש עם הבאת הקרבן מצות עשה.

[רמב"ם, מעילה פ"א ה"ג]

אמר רבא המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה.

עוד שאלת, ראובן שאסר עליו שמיעת תפילתו של שמעון. ובלשון הזה אמר הריני אוסר עלי תפלת שמעון, שלא אשמע תפילת שמעון במקום פלוני. הודיעני אם הוא דבר שאין בו ממש, וכההי' דמודר הנא' מחבירו (ר"ה כח.), דמות' לתקוע לו תקיעה של מצוה.

תשובה, אותה של מודר הנאה מחבירו, שמותר לתקוע לו תקיעה של מצוה, לא משום דבר שאין בו ממש הוא. דהתם דבר שיש בו ממש אסר על עצמו. דהיינו הנאת חבירו. וכן האוסר עצמו בהנאת המעיין, שמותר לטבול בו טבילה מצוה בימות הגשמים. אלא משום דלא אסר אלא ההנא' שבאה לו מחבירו, ומצות לאו ליהנות ניתנו. וכן במודר הנאה ממעיין, שמותר לטבול בו טבילת של מצוה בימות הגשמים. אלא משום דלא אסר אלא ההנאה שבאה לו מחבירו. ומ"מ זה ששאלת לומר, ששמיעת התפילה דבר שאין בו ממש הוא, והנדרי' אינם חלין אלא ע"ד שיש בו ממש, אפ"ה, מדרבנן אסו'. והאי בבל יחל דרבנן. וכדאמרי' בריש פרק ואלו מותרין (טו.) באומר שאני ישן, ה"ז בבל יחל. ואסיקנא לחד מן לישני בבל יחל דרבנן, ואסמכוה אקרא דכתי' ככל היוצא מפיו יעשה. והכי איתא בירושלמי.

[שו"ת הרשב"א חלק ד סימן פב]

המודר הנאה ממעין טובל בו טבילה של מצוה בימות הגשמים, אבל לא בימות החמה.

ורב יוסף אמר כשומר שכר, וא"ת דאמרינן בר"ה (כח.) המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעת מצוה והמודר הנאה מן המעין מותר לטבול בו טבילה של מצוה ואמאי הא מיתהני לרב יוסף דחשיב ליה בהכי כשומר שכר ויש לומר דשאני שומר אבידה ומשכון דכמה פעמים שיתעסק בה לשוטחה לצרכה ולהצניעה יפטר מליתן לו אבל התם יכול לכוין לתקוע ולטבול במקום שלא יבא שם עני באותה שעה.

[תוספות, שבועות מד:]

דף כח:

מתן ארבע במתן אחת.

פי' עולה שהיא מתן שתים שהן ד' בבכור או בפסח. אבל אין לפרש מתן ד' היינו חטאת דאם נתערבה מתן חטאת בפסח או בבכור אין להם תקנה לפי שזה למעלה מחוט הסיקרא וזה למטה. וא"ת וליתי עשה ולידחי לאו דבל תוסיף. וי"ל דלא דמי כלל לכלאים בציצית דהכא ע"י פשיעה הוא בא והיה יכול להתקיים בלא דחיית הלאו.

[תוספות, עירובין ק.]

רבי אליעזר אומר ינתנו במתן ארבע.

וא"ת הא קעבר משום כל שממנו לאישים הרי הוא בבל תקטירו דליכא למימר דגבי דם לא שייך למימר כל שממנו לאישים הא גבי לוג שמן של מצורע דפ' התערובת [בשמעתא] דאשם שנתערב [קרינן] הזאות שהזה מלוג השמן כל שממנו לאישים, ומיהו לר' אליעזר ניחא דאיהו אמר התם דהיכא דמקטירן לשם עצים או מזה לשם מים, לא עבר בבל תקטירו, מיהו לא קשיא דאע"ג דקרינא ממנו לאישים מ"מ בל תקטירו לא שייך אלא בהקטרה ממש והתם בזבחים איכא הקטרה דמקטיר הקומץ שקמץ מן השמן אבל הכא במתנה שנותן הימנו אינו עובר משום בל תקטירו, ועוד דלא שייך כל שממנו לאישים [אלא בדבר שמקצתו לאישים] ולא כולו בזה אסור להקטיר השירים, אבל הכא דכל הדם ראוי להזאה לא שייך האי דינא.

[תוספות הרא"ש, עירובין ק.]

אמר לו רבי יהושע הרי הוא עובר על בל תוסיף.

יש מקשים אמאי [לא] במתן ד' לימא דאתי עשה וידחה לא תעשה, ותירצו בתוספות דלא אמרו יבא עשה וידחה ל"ת בל"ת שבמקדש, וכמו שאמרו בזבחים בפ' חטאת העוף (צז:) גבי אם פסולה תפסל ואם כשירה היא תאכל כחמור שבה ומייתי נמי התם ההיא דאחד עצם שיש בו מוח ואחד

אהח18/06/2018

שאין בו מוח דלא אתי עשה דאכילת פסחים ודוחה ל"ת דעצם לא תשברו בו, וי"מ דלא אמרו אתי עשה ודחי ל"ת אלא כגון כלאים בציצית וא"נ מילה בצרעת דמצוה אחת היא ויש בה איסור דלאו ומצות [עשה] דא"א למיקם עשה אלא בדחיית הלאו, אבל הזאת קרבן מתן ד' שפיר מתקיים בלא דחייה מ"מ ב' מצות נינהו קיום עשה באחד ואיסור לאו באחר אלא שזה פשע ונתערבו לו דמים בפשיעתו ובשביל פשיעתו אין לבטל הלאו, וכעין זה תירץ הראב"ד. [הרשב"א, עירובין ק.]

לא שייך בל תוסיף בעשיית מצוה שתי פעמים, וברכת כהנים נמי אפי' אם בירך כמה פעמים ביום ציבור אחד אין כאן בל תוסיף אא"כ הוסיף ברכה אחת משלו כדקאמר לעיל, וכן אם נטל לולב כמה פעמים ביום וכן אם אכל בליל פסח כמה זיתים של מצה אין כאן בל תוסיף, וכן הניתנין מתנה אחת אם נתן כמה פעמים במקום אחד אין כאן בל תוסיף אלא"כ נותן במקום אחר, וכן בהדס וערבה של לולב אפי' נתן כמה הדסים וכמה ערבה בלולב אין כאן בל תוסיף אפי' למ"ד צריך אגד אא"כ הוסיף מין אחר, ולא דמי להוסיף על ח' חוטין בציצית דהתם המנין מקובל כנגד תרי"ג מצות ציצית גימטריא ת"ר וח' חוטין וה' קשרים י"ג, וכן נמי אם הוסיף פרשיות בתפלין המנין מפורש בפסוק כדאיתא בפ"ק דסנהדרין (ד:).

[תוספות הרא"ש]

כל שלא בזמנן דכולי עלמא צריכות כוונה והכא כשעושה הזאות דפר לא הגיע זמן הזאות דשעיר, וכשחוזר ועושה ההזאות דשעיר כבר עבר זמן הזאות של פר, ומהאי טעמא נמי לא חיישינן בכולה סוגיין משום בל תוסיף אליבא דרבי יהושע דסבר דבדבר המעורב איכא משום בל תוסיף כדאיתא (זבחים פ.) גבי דם של מתנה אחת שנתערב בדם של שתי מתנות, ואיתא נמי בפרק בתרא דראש השנה (כח:), משום דהכא שלא בזמנו הוא, וכל שלא בזמנו לעבור בעי כוונה לדברי הכל כדאיתא התם ובמסכת עירובין (ק.).

[הריטב"א, יומא נז.]

ועוד אמר רבי יהושע כשלא נתת עברת על בל תגרע ולא עשית מעשה בידך, כשנתת עברת על בל תוסיף ועשית מעשה בידך.

תימא מאי ועוד דהא אם איתא שאין בל תוסיף או בל תגרע אלא כשהוא בעצמו אין כאן עושה איסור בידים כלל, וגם ראוי יותר לתת ארבע מתנות שיעלה לשניהם מלעשות מתנה אחת בלבד שלא תעלה לאחת מהם, לכך י"ל שרבי יהושע הכי קאמר דאילו איתא בבל תגרע הוא דאיכא למימר שאינו אלא כשהוא בעצמו, שאילו בבל תוסיף לעולם איתא, ולכשתמצא לומר דבתרוייהו ליכא למימר הכי אלא כשהוא בעצמו, וכי אין בזה אלא מפני מראית העין שנראה כמוסיף או גורע, מוטב לגרוע בשב ואל תעשה מלהוסיף שנראה כעובר בקום ועשה, כנ"ל.

[הריטב"א, ראש השנה כח:]

דף כט.

כיוצא בדבר אתה אומר עשה לך שרף.

יש להקשות אחר שאמר הקדוש ברוך הוא עשה לך שרף, למה עשה משה נחש, ואם תאמר שהכל אחד, למה שינה בלשונו והיה ראוי שיאמר ויעש משה שרף. והתשובה שישראל חטאו שתי עוונות, האחד שדברו באלהים השני שדברו במשה, ומשה נקרא מלאך שנאמר (לעיל כ טז) וישלח מלאך ויוציאנו ממצרים, והמלאך נקרא שרף שנאמר (ישעיה ו ב) שרפים עומדים ממעל לו, הרי הקדמה אחת, הקדמה שנית שהקב"ה בשמים הכין כסאו והשמים מראיהם כנחשת, ועל אלו השתי הקדמות אמר הקדוש ברוך הוא למשה שלי אני מוחל, לכן עשה לך שרף וזה טעם לך, אמר משה אני מוחל שלי, אבל אעשה נחש נחשת לפי שחטאו כנגד הקדוש ברוך הוא, ולזה ויעש משה נחש נחשת.

[תולדות יצחק, במדבר כא ח]

עשה לך שרף. וכתיב ויעש משה נחש נחשת, הבין משה רבינו ע"ה כי רצון הש"י לעשות נחש, אלא שלא רצה להזכירו בשם עצם שלו שהוא נחש לפי שהיה סבת החטא וגרם מיתה לעולם, ועל כן אמר שרף, הזכירו בשם תאר כי הוא בעל ארס שורף. ומה שהזכיר לך ולא אמר עשה שרף כי אמר הש"י על מה שדברו כנגדו הריני מוחל להם בזכות תפלתך, אבל מה שדברו כנגדך עשה לך שרף, צריך אתה לעשות מעשה בידים כדי שיתפרסם כמה קשה לפני מי שמדבר כנגד נביאי.

[רבינו בחיי, במדבר כא ח]

ושים אתו על נס והיה כל הנשוך וראה אתו וחי.

כתב הרב הגדול [הרמב"ן] ז"ל והנראה בעיני בסוד הדבר הוא, כי מדרכי התורה שכל מעשיה נס בתוך נס, תסיר הנזק במזיק ותרפא החלי במחליא, כמו שהזכירו (מכילתא שמות טו ה) בויורהו יי' עץ, וכן במלח אלישע במים (מלכים ב' ב כא), וידוע בכל בעלי הרפואות שכל נשוכי בעלי הארס יסתכנו בראותם אותם, עד כי נשוכי הכלב השוטה וכן הבהמות השוטות אם יביטו במים יראה להם שם דמות המזיק או הכלב וימותו, כמו שכתוב בספרי הרפואות, ומוזכר מזה במסכת יומא (פד.), וכן ישמרו הרופאים מהזכיר בפניהם שם הנושך, שלא יזכירו אותם כלל, כי נפשם תדבק במחשבה ההיא ולא תפרד ממנה כלל עד שתמית אותם. וכבר הזכירו דבר זה מנוסה מפלאות התולדת, כי נשוך הכלב השוטה אם יקובל השתן שלו בכלי זכוכית יראה בשתן דמות גורי הכלבים, ואם תעביר המים במטלית ותסננם לא תמצא בהם שום רושם כלל, וכשתחזירם לכלי זכוכית וישתהו שם כשעה תחזור ותראה שם גורי הכלבים מבוארים, וזה אמת הוא בפלאי כחות הנפש. וכשיהיה כל זה כך, ראוי היה לישראל נשוכי הנחשים השרפים שלא יראו נחש ולא יזכרו ולא יעלו על לב כלל, וצוה הקדוש ברוך הוא למשה לעשות להם דמות שרף, הוא הממית, וידוע כי הנחשים הם אדומי עינים רחבי הראש שגופן כעין הנחשת בצואתם, ולכן לא מצא משה לקיים מצותו בשרף בלתי שיעשה נחש נחשת, כי הוא דמות נחש שורף, ואם יעשנו מדבר אחד היה דמות נחש ולא דמות שרף. והכלל כי צוהו השם יתברך שיתרפאו במזיק הממית בטבע, ועשו דמותו ושמו, וכשהיה האדם מביט בכוונה אל הנחש נחשת שהוא כעין המזיק, היה חי, להודיעם כי השם יתברך ממית ומחיה. אלה דברי הרב ז"ל, ונכונים הם לפי הפשט.

[ריקאנטי, במדבר כא ח]

אמנם נראה בעיני שיש בזה סוד נשגב, וכבר רמזנוהו, אמרו ז"ל בספר הזוהר (ח"ג קל ע"ב) ותאנא כד הוה רב המנונא סבא בעי לצלאה צלותיה אמר לבעל החוטם אני מבקש, לבעל החוטם אני מתחנן, והיינו רזא דכתיב (ישעיה מח ט) ותהלתי אחטם לך. וזה המאמר הוא דומה למאמר רז"ל (ע"ז ג:) עמוד מכסא רחמים ושב על כסא דין או להפך לפי צורך השעה. והנה ישראל שבסבת חטאם מדת הדין חלתה בהם, היו צריכין לשוב אליה שלא תכלה אותם כרגע, ולעולם בהמשכת הכל וייחוד הבנין כמו שרמזתי עוד, ועל כן כשהיו ישראל מסתכלים שם היו מתעוררים ונזכרים מחטאם ושבים בתשובה ומכוונים באותה המדה שפגעה בהם ובה היו מתרפאין, כענין (איוב ה יח) ימחץ וידיו תרפינה. והנה היה הנחש הזה דומה במקצת לכלי בית המקדש.

[ריקאנטי, במדבר כא ח]

טומטום אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו.

ודע כי כל האמור בגמרא דראש השנה גבי טומטום ואנדרוגינוס וחציו עבד שזה מוציא את מינו בלבד וזה מוציא עצמו בלבד וזה אפילו עצמו אינו מוציא, איננו ענין אלא לתקיעת שופר ודכוותה משאר עשה שהנשים פטורות מהן, אבל הן חייבות בנר חנוכה ובמקרא מגלה ואלה שלשתם בנשים ומוציאים אפילו את האנשים דתנן כל מי שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובה הא מחוייב מוציא. [שו"ת הרמ"ע מפאנו סימן קל]

כהנים ולוים מוכרין לעולם וגואלין לעולם.

הנראה בפשוטו של פסוק זה, כי אמר (פסוק לב) גאלת עולם תהיה ללוים, לגאול מיד ולגאול לעולם, ולא פירש בהם אם יגאלו הקרובים ולא אם ינהג בהם יובל, לפיכך חזר ואמר ואשר יגאל מן הלוים, יהיה הגואל שיגאל הוא מעצמו או הלוי הקרוב אליו, ויצא ממכר בית ועיר אחוזתו ביובל מיד הקונה, על דעת כן יגאל שיחשוב שני ממכרו והשיב את העודף, לומר שהיובל נוהג בהם, ותהיה גאולת הלוים כאשר אמר בישראל וחשב את שני ממכרו וגו'.

ורבותינו אמרו (ערכין לג.) שהכתוב מדבר בלוי שקנה מלוי. ולפי דבריהם נראה לי בפירוש הפסוק, כי היה לפנים בישראל כשצריך אדם למכור שדהו שיבא הקודם בירושתו ויקנה אותה, והוא הנקרא גאולה, שנאמר (ירמיה לב ז) קנה לך את שדי אשר בענתות כי לך משפט הגאולה לקנות, וכן מפורש שם בענין בועז (רות ד). ונראה בעיני שהיו דנים לו דין קדימה, כאשר הנהיגו לנו רבותינו בדינא דבר מצרא, והיו קונים מן הגואל הראשון בקנין סודר כמו שעשה בועז (שם שם ח). והנה יאמר הכתוב בכאן, כי כאשר יגאל הלוי נחלת לוי, כלומר שיקנה אותה ממנו כדין הגאולה, יצא הממכר ההוא ביובל, לימד שיהא יובל נוהג בהם בגאולה כמכירה אחרת, ולא היה צריך להזכיר הדין במכירה לבדה, כי הם בכלל ישראל אלא שיפה כחם בגאולת עולם.

והדין הזה של גאולה גם בישראל הוא נוהג, אבל הזכירו הכתוב בלוים, שלא תאמר לא נתנו הערים אלא לשבט הלוי כולו ולכן יצאו מישראל, אבל לא מלוי וכל שכן מגואל קרוב שאנחנו חייבנוהו לקנות, ולכך אמר שאף הגאולה תצא ביובל, ומן הלוי נלמד בישראל. ואפשר גם כן, שאין הלוים רשאין למכור בעריהם לישראל בשום מכר, ולכן תקרא כל קנייתם גאולה.

[רמב"ן, ויקרא כה לג]

דף כט:

יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, במקדש היו תוקעין, אבל לא במדינה.

פירש הרמב"ם דהיינו כל ארץ ישראל חוץ מירושלים, וכן פירשו תוספות, ואף על גב דבעלמא במדינה היינו ירושלים כדאמרינן (סוטה לז:) במקדש היו אומרים את השם ככתבו ובמדינה בכינויו הכא ע"כ מתפרש כל שאר ארץ ישראל מדקתני סיפא ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה וכו' אלמא בירושלים היו תוקעין קודם חורבן, משא"כ בשאר מקומות, והיתה עוד יתירה כדאמרן, ואינו נכון דהא מדקתני סיפא בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה ובמדינה יום אחד ופירוש במדינה היינו ירושלים הוא הדין דמדינה דקתני רישא היינו ירושלים וכדמתפרש בעלמא, וקתני שלא היו תוקעין אף בירושלים משום גזירה דרבה, [ואף על גב דגבי לולב אמרינן (סוכה מג.) דיום ראשון היה דוחה שבת בגבולין בזמן שבית המקדש קיים ולא חיישינן לגזירה דרבה], שאני התם דלעולם ידעינן בקביעא דירחא וכיון שכן במקום מצוה ודאית של תורה לא גזרו משום דרבה, אבל בר"ה שחגו בן יומו וזימנין דלא ידעי בקביעא דירחא שלא היו עדים באים אלא מן המנחה ולמעלה חששו בו לגזירה דרבה לעולם שלא לחלוק בדיניהם ובית דין מתנין לעקור דבר תורה בשב ואל תעשה כדאיתא ביבמות (צ:). [הריטב"א]

יצתה תקיעת שופר ורדיית הפת שהיא חכמה ואינה מלאכה.

ומיהו מדרבנן אסורין וכדאמרינן בריש פ"ק דשבת הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי

חיוב חטאת או לא דאלמא מדרבנן אסירא, וכדאמרי' נמי בפ' כל כתבי הקדש גבי מציל פת מן התנור מציל מזון שלש סעודות וכשהוא רודה לא ירדה במרדה אלא בסכין, וכן תקיעת שופר אסירא מדרבנן כדמוכח לקמן גבי אין מעכבין את התינוקות מלתקוע ביום טוב, וכן בשילהי במה מדליקין (לה:), ובפרק כיסוי הדם דקאמר תקיעת שופר בגבולין תוכיח שספיקה דוחה יום טוב ואין ודאה דוחה שבת ואפילו הכי לא היו אוסרין אלא משום דרבה דאמר שמא יעבירנו. [הר"ש בן אהרן 18/06/2018]

דאמר רבה הכל חייבין בתקיעת שופר.

ראיתיך מקשה קושית על מה שאסרו תקיעת שופר ביום טוב של ר"ה שחל להיות בשבת (ר"ה כט:). הראשונ' מדקדוק לשון ההלכה שאמרו הכל חייבין בתקיעת שופר שמשמע מזה הלשון שאין אדם יוצא בשמיע' כי אם בתקיעה והרי אנו יוצאים בשמיעה וגם נסח הברכה היא לשמוע קול שופר. זאת היא קושייתך ואינה קושיא שלא נאמר זה הלשון בדקדוק לומר בתקיעה הוא יוצא ולא בשמיעה. שאלו היה הדבר כן למה אסרו תקיעת שופר בשבת שאם הוא בקי לתקוע אין כאן גזרה דשמא יעבירנו ארבע אמות וילך אצל הבקי שהרי אינו צריך לילך אצל הבקי שהרי הוא בקי ולא יבא להעבירו ארבע אמות ברשו' הרבים ואם אינו בקי לתקוע למה יעבירנו והרי אינו יוצא אלא בתקיעת עצמו והוא אינו בקי. אלא ודאי טעם הגזיר' הוא לפי שיש מי שאינו בקי לתקוע וצריך הוא לשמוע מן הבקי וילך אצלו ושופרו בידו ויעבירנו. ומה שאמרה ההלכה הכל חייבין בתקיעת שופר אמת אמרו לפי שאי אפשר לשמיעה בלא תקיע' והכל חייבין בתקיעה כדי שישמעו הקול ולפי שהכל חייבין בתקיעה והוא אינו בקי יש לחוש שמא יעבירנו אצל הבקי לתקוע כדי שיצא הוא בתקיעתו של בקי בשמיעת הקול.

[שו"ת תשב"ץ חלק ב סימן קצז]

גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד, ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים.

ה"ה דמצי למימר ויוציאנו מרה"י לרה"ר אלא שברוב מקומות ועניינים אמרינן דיש לחוש להעברת ארבע אמות ואין לחוש להוצאה כגון אם היה מונח בכרמלית או בקרפף או בגינה דאין כאן איסור הוצאה מדאוריי' ויש כאן איסור העברה ברה"ר או אם הגביהו על מנת ליטלו ולא להוציא ונמלך עליו להוציאו פטור אם לא עמד לפוש בינתים כדאמרינן בפ"ק דשבת (ה:) כך פי' בקונט' וטעם זה לא יתכן דגבי העברה נמי אם מתחילה נטלו על מנת שלא להעבירו ארבע אמות אף על פי שהעבירו אחרי כן לא מיחייב אם לא עמד לפוש בינתים וטעם ראשון נראה אי נמי מרה"י לרה"ר אית להו היכירא וליכא למיגזר אבל ברה"ר זימנין דלאו אדעתיה ומעביר ארבע אמות.

[תוספות, סוכה מג.]

והיינו טעמא דלולב והיינו טעמא דמגילה.

וא"ת מאי שנא הני דגזרינן ומאי שנא מילה דשריא בשבת ולא גזרינן שמא יעביר תינוק או אזמל ד' אמות ברה"ר י"ל דהני שאני לפי שהכל טרודין בהם ולא מדכר חד אחבריה מה שא"כ במילה ואף על גב דגזרינן בהזאת טמא מת שחל ז' שלו בערב הפסח שחל להיות בשבת כדאיתא בפסחים פרק אלו דברים (סט.) התם היינו טעמא דנהי שאין הכל טרודין בהזאה הרי כולם טרודין בפסחיהם ולא מדכרו ליה. [ר"ן דף ח. מדפי הר"ף]

איכא בינייהו בי דינא דאקראי.

דת"ק סבר בכל ב"ד של שלשה תוקעין דהיינו בי דינא דאקראי ור' אלעזר סבר שלא תקן רבן יוחנן בן זכאי אלא דומיא דבית המקדש דהיינו בית הועד שיודעין בקביעא דירחא ושם תוקעין בפני שלשה שקדשו את החדש דקידוש החדש בשלשה. ואמרו לו סברי דנהי דלא בעינן ב"ד של שבעים ואחד כיבנה ב"ד קבוע מיהא בעינן של עשרי' ושלשה. וקיימ"ל כת"ק הלכך בב"ד של שלשה נמי תוקעין ולפיכך כתב הרב אלפסי ז"ל בהלכותיו הא דאמר רב הונא ועם ב"ד לפני ב"ד ועל זה היה סומך לעשות מעשה בדבר שהיו תוקעין בבית דינו בר"ה שחל להיות בשבת. אבל הרמבמז"ל כתב בפ"ב מהלכות שופר ובזמן הזה שחרב בהמ"ק כל מקום שיש בו ב"ד קבוע והוא שיהיה סמוך בארץ ישראל תוקעין בו בשבת. וכן דעת הר"ז הלוי ז"ל. [חידושי הר"ן]

דף ל.

כי מסיים שליחא דציבורא תקיעה ביבנה לא שמע איניש קל אוניה מקל תקועיא דיחידאי.

ועוד שאלתי על שיש מקומות שתוקעין בראש השנה אחר התפלה, אם ראוי לעשות כן אם לא.

והשיבו, הוא הדבר אשר דברנו אליך למה תרבה עוד בדבר הזה הלוא תדע כי בכל זמן שישראל בצער והקב"ה מרחם עליהם ויוצאים מן הדין לשלום השטן בא ומתמרמר ומתחנן לפני אדון עולם, צא ולמד מה ביקש עשו לאחר שיצא יעקב מבית אביו ונכנס והתמרמר ובכה ולא יכול, ובאותו זמן שהוא עושה זה וישראל יצאו מן הדין צריך לתקוע לו כבתחילה ויצאו בשלום, הלוא ידעת כמה הגזים הרשע באותה שעה אמר יקרבו ימי אבל אבי ואהרגה את יעקב אחי, ימי אבל אבי הם ימי תמוז, ימי אבל שהקב"ה מתאבל על חורבן ביתו ושריפת היכלו וכל צבא השמים צעקו חוצה ומלאכי שלום מר יבכיון, והם ימי אבל אדון העולמים, ואזי ישמור עם קדשו פן יהרוג אותם האויב ולא יחוס כאכזרי.

[שו"ת מן השמים סימן פה]

וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות.

הטעם שנפטרו הנשים מהמצות עשה שהזמן גרמא, לפי שהאשה משועבדת לבעלה לעשות צרכיו. ואם היתה מחוייבת במצות עשה שהזמן גרמא אפשר שבשעת עשיית המצוה יצוה אותה הבעל לעשות מצותו ואם תעשה מצות הבורא ותניח מצותו אוי לה מבעלה ואם תעשה מצותו ותניח מצות הבורא אוי לה מיוצרה לפיכך פטרה הבורא ממצותיו כדי להיות לה שלום עם בעלה. וגדולה מזו מצאנו שהשם הגדול הנכתב בקדושה ובטהרה נמחה על המים כדי להטיל שלום בין איש לאשתו (שבת קטז.).

[אבודרהם, ברכת המצות ומשפטיהם]

אע"פ שהנשים פטורות מכמה מצות, חלק יש להם במצות שעושין בעליהן, דגרסינן בסוטה פרק היה נוטל (סוטה כא.) ודקאמרת אשה אינה מצווה ועושה, נהי דפקודי לא מפקדא, באגרא דמקריין ומתניין בנייהו ונטרן לגברייהו עד דאתו מבי מדרשא מי לא פלגי בהדייהי. וגדולה מזו אמרו דגרסינן סוף פרק היה קורא (ברכות יז.) ת"ר גדולה [הבטחה] שהבטיח הקב"ה לנשים [יותר] מן האנשים שנאמר נשים שאננות קומנה שמענה קולי וכו', א"ל רב לר' חייא נשים במאי זכיין, באקרויי בנייהו לבי מדרשא ובאתנויי בי רבנן ומתאחרין לגברייהו עד דאתו מבי מדרשא.

[כללי המצוות לר' יוסף ב"ר אברהם ג'יקטיליא]

ושיהא יום הנף כולו אסור. מאי טעמא מהרה יבנה בית המקדש.

יש מפרשים דמיירי בערב יו"ט סמוך לשקיעת החמה ולא יוכלו ביו"ט לבקש מהיכן יקצרו את העומר ולהכין מגלות וקופות ואבוב של קלאים ושלש עשרה נפה וכלי שרת דברים הצריכים לעומר, דאי סמוך לשקיעת החמה דחמיסר קאמר הלא יום טוב הוא ואין בנין בית המקדש דוחה יו"ט כדאיתא בשבועות פרק שני. ומיהו אכתי תיקשי לך הא דקאמר לא צריכא דאיבני בליליא הא אמרינן נמי התם דאין בנין בית המקדש בלילה דכתיב ביום הקים את המשכן ביום מקימין אותו ולא בלילה אלא ע"כ צריך לחלק כמו שפירש רש"י דמקדש לעתיד בנוי ומשוכלל [יגלה ויבוא מן השמים] כדכתיב מקדש ה' כוננו ידיך.

[תוספות הרא"ש, סוכה מא.]

החששא היתה שמא יגמר הבנין סמוך לשחרית של שיתסר, כגון בלילה שמחרתו שיתסר, או בחמיסר סמוך לשקיעת החמה שנמצא אסור עד שיהא העומר קרב, ושאין שהות ליקרב בחצות שהעומר טורח יתר היה בו לקצרו וליבשו באביב של קלוי ולצברו עד שיזוב לחותו ולטחנו ולנפותו בשלש עשרה נפה, ולא יהא אפשר ליקרב בחצות ומתוך כך אסרו לכל היום, ואע"פ שאין בנין בית המקדש דוחה יו"ט, וכן שאין בנין בית המקדש בלילה, דהא כתיב וביום הקים את המשכן חשש לבית דין טועים שתהא חיבת הקדש מביאתן לכך.

[מאירי, סוכה מא.]

ולא ידעי דאשתקד לא הוה עומר האיר מזרח התיר.

ואפילו לרבי יהושע דאמר שמעתי שמקריבין אף על פי שאין בית בפ"ק דמגילה (י.) הני מילי כשיש מזבח בנוי אבל בלא מזבח לא כדמוכח בזבחים פרק קדשי קדשים (ס. ושם) דמזבח שנפגם כל הקדשים שנשחטו שם פסולים ואין אוכלים בגינו שירי מנחה ולא קדשי קדשים ואפילו קדשים קלים. [תוספות, סוכה מא.]

הרחוקין מותרין מחצות היום ולהלן.

איסור חדש נוהג בכל חמשת המינין עד שיקרב העומר בששה עשר בניסן ואיסור זה נוהג בין בארץ ישראל בין בחוצה לארץ ואף לאחר חורבן, ומ"מ בזמן שבית המקדש קיים משקירב העומר הותר החדש בירושלם והרחוקים שאינן יודעים אם קרב עדיין מותרין בו אחר חצות, ואע"פ שבדברי תורה אין סומכין על חזקת שליח והכהנים שלוחי צבור הם במקום בית דין אין לחוש לכך והדבר ידוע שאין בית דין מתעצלים בו עד לאחר חצות ואחר חורבן יום הנף כלו אסור ובגולה שנהגו בשני ימים אסור כל יום שבעה עשר כמו שיתבאר במקומו.

[מאירי, ערובין לב.]

אותו חצות הוא לחצות יום ירושלם לא לחצות יום עיר שהם בו. וכבר ידעת שהעיר או המקום שאורכו למערב ירושלם חצות היום קודם בירושלם מהיותו שם, ואם הוא למזרחה ההפך. והשעור לפי מספר מעלות האורך. והנה בין עיר הקודש ועיר מקום מושב אבותי ושמה פלוראנצה בארץ אנדלוס כשתי שעות ושליש. [כפתור ופרח פרק נה]

דף ל:

משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא יום הנף כולו אסור.

ואחר כך אומר יהי רצון מלפניך ה' אלהינו ואלהי אבותינו שתשיב עבודת בית המקדש למקומה במהרה בימינו. יש תמיהין וכי מה ענין עבודת בית המקדש להזכירה עם ספירת העומר והלא ספירת העומר אין תלוי בבנין הבית ועוד הוא חובת הגוף ונוהגת בכל המושבות וכתב אחי ר' בנימין נר"ו אע"פ שאין הספירה תלויה בבנין הבית הרי הקצירה וההבאה תלויה בבנין הבית ועוד הלא יום הנף דהיינו כל ששה עשר אסורין באכילת חדש כתקנת ר' יוחנן בן זכאי לכך ראוי להזכיר עבודת הבית ולהתפלל עליה לחזור ליושנה. [שבולי הלקט סדר פסח סימן רלד]

איהו סבר רבן יוחנן בן זכאי מדרבנן קאמר ולא היא מדאורייתא קאמר.

הואיל והמשניות והתנאים חלוקים בדבר וחזינן נמי אמוראים דאיכא דעבדי הכי [ואיכא דעבדי הכי] ולא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר ואיכא שעת הדחק דאי אפשר לן שלא לקנות תבואה מן העכו"ם אית לן לסמוך על סתם משנה והתנאים והאמוראים דסברי חדש ח"ל דרבנן ולא חיישי' לספיקא. כההיא פ"ק דנדה מעשה ועשר ר' כר' אליעזר לאחר שנזכר אמר כדאי הוא ר' אליעזר לסמוך עליו בשעת הדחק.

והוינן בה מאי לאחר שנזכר. אי לימ' לאחר שנזכר דאין הלכה כר"א אלא כרבנן בשעת הדחק היכי עביד כוותי'. אלא דלא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר ולאחר שנזכר דלאו יחיד פליג עלי' אלא רבים פליגי' עלי' אמר כדי הוא ר"א לסמוך עליו בשעת הדחק. הא למדת שסומכין על דברי יחיד במקום רבים בשעת הדחק. כש"כ הכא דרבים ורבים נינהו שיש לסמוך עליהם בשעת הדחק. ותנן פ"ק דמס' עדיות ולמה מזכירין דברי היחיד במקום המרובים הואיל ואין הלכה אלא כדברי המרובים שאם יראה ב"ד את דברי היחיד ויסמוך עליו. פי' בשעת הדחק. ור' יהודה דאמר התם למה מזכירין דברי היחיד בין המרובין לבטלה שאם יאמר אדם כך מקובל אני אומרים לו כדברי איש פלו' שמעת. לא פליג את"ק. אלא ר' יהודה איירי שלא בשעת הדחק שמבטלין דברי היחיד ועושין כדברי המרובין. אבל בשעת הדחק מודה ר' יהודה שסומכי' על דברי היחיד אפי' במקום המרובין הואיל ולא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר להדיא כדברי המרובין. הלכך כש"כ הא דאתינא עלה דרבים ורבים נינהו ואיכא דעבדי הכי ואיכא דעבדי הכי ואיכא שעת הדחק דלא אפשר לן שלא לקנות תבואה ולחם מן העכו"ם. ולא אתמר הלכתא לא כמר ולא כמר כש"כ דסמכי' אתנאי ואמוראי דסברי חדש ח"ל דרבנן ולספיקא לא חיישינן אלא ודאי אותם ישראלים שיש להם שדות בח"ל וחורשים לאחר הפסח וזורעים וקוצרים ההיא תבואה ודאי אסורה היא עד שיבוא הפסח לשנה הבאה ויתירנה האיר המזרח.

[אור זרוע ח"א, הלכות ערלה חדש ושביעית סימן שכח]

פעם אחת נשתהו העדים מלבוא ונתקלקלו הלוים בשיר.

אי קשיא אמאי תני קילקול השיר והרי קילקול המוספין גדול מקילקול השיר שלא הקריבו מוספין כלל, וא"ת מוספין כשרים כל היום, והא אמרי' עלי' השלם כל הקרבנות כולם, וכל קרבן שקרב לאחר תמיד של בין הערבים הוא פסול כדמוכח בשילהי פרק אלו דברים בפסח, תשובה יש תקנה למוספין דשחיט להו וזריק דמן לאחר התמיד ואינו מקטירן דדוקא הקטרה אסר רחמנא לאחר תמיד של בין הערבים אבל שחיטה וזריקה לא כדכתב והקטיר עלי' חלבי השלמים ואחרי ששחטן וזרק את דמן מעלן ומלינן בראשו של מזבח, כדי שלא יפסלו בלינה ומחר מקטירם לאחר תמיד של שחר כדאמרי' בפ' תמיד נשחט, ר"פ אמר אפילו תימא בחטאת בהמה מעלה ומלינה בראשו של מזבח, ואין לומר שמקריב המוספין קודם התמיד של בין הערבים אף על פי שעדיין לא באו עדים ויתנה אם יבואו עדים יהיו למוספין ואם לאו יהיו נדבה דהתינח עולות, אבל שעיר עזים אחד לחטאת מה יעשה הילכך אין לומר אלא כדפרישית ששוחטו וזורק את דמו ומעלו ומלינו בראשו של מזבח.

[תוספות ר"ד, ביצה ד:]

דף לא.

בששי היו אומרים ה' מלך גאות לבש על שם שגמר מלאכתו ומלך עליהן.

לפי שבו תהיה הגאולה השלימה לישראל והיה ה' למלך על כל הארץ. וזהו ה' מלך גאות לבש לבש ה' עוז התאזר בגבורה ועוז. ואע"פ שאני אומר עוז התאזר לא נתחדשה עתה המלוכה כי נכון כסאך מאז מעולם אתה והיכולת לך בכל הזמנים בשוה. לפי שבתחלת האלף הששי יתגברו המלכיות ויעלה לשמים שיאם. הבטיחנו בזה המזמור כי באותו יום יפלו ולא יקומו עוד. וזה נשאו נהרות ה' נשאו נהרות קולם וכו' אע"פ שישאו נהרות קולם וישאו נהרות דכים שהם האומות. כדכתיב הוי המון עמים רבים. עכ"ז לא תירא ולא תחת מקולם ומהמונם כי אדיר במרום ה' והוא אדיר ועליון על כלם והוא יכניעם והוא ישמידם לפניך. ולכן תמצא שרמז בכאן כל ד' מלכיות ולקח כנגדם ד' לשונות של נהרות ומים והם נשאו נהרות ג' מקולות מים רבים אדירים משברי ים ונקראו אדירים. ולכן יבא אדיר אחר חזק מהם להפרש מהם. ורמז בזה שכמו שמקולות מים רבים נעשו אדירים משברי ים לפי שכל הנחלים הולכים אל הים ואז עולים גלי הים ויורדים ומשתברים ואין להם יכולת לעבור את גבולם כדכתיב גבול שמת בל יעבורון. וכל זה לפי שאדיר במרום ה' וגזר עליהם כן כדכתיב בשוא גליו אתה תשבחם. שמי שהוא אדיר במרום שהוא ה' ישברם כמו שמשבר גלי הים ואחר שעדותיך נאמנו מאד וכל דבריך ויעודיך וגזירותיך הם קיימות ונאמנות אמונת אומן כמו שראינו בעינינו וגזרת הים והמונו כי יתגעש ושטף ועבר מיד חשבה להשבר. וכן יהי רצון מלפניך כי לביתך נאוה קדש ותקיים דבריך ויעודיך שיעדת על ידי הנביאים לבנות ביתך. כן רמז באומרו לביתך נאוה קדש ה' לאורך ימים כי היה מתאונן על גלות ישראל ועל צרתם עד שכמעט לרוב הצרות נשארו מעט מהרבה ואם ה' ימתין לגאול לישראל עד אותו היום הרמוז בנביאים כדכתיב והיה באחרית הימים וכן הבטיחנו. ולכן אמר ירמיה ע"ה על זה היה דוה לבנו על הריגת זקנים ונערים. אבל על הר ציון ששמם אתה ה' לעולם תשב כסאך וכו' ואתה תבנה אותה כשתרצה וא"א לה להפסד כי הארץ לעולם עומדת אבל לנו שאנו הולכים ומתמעטים בכל יום ויום עד שכמעט לא נשאר שריד למה לנצח תשכחנו לאותו נצח הרמוז בנביאים תעזבנו לאורך ימים האמור בנביאים באחרית הימים. [צרור המור, בראשית א]

וכן אמר בכאן עדותיך נאמנו מאד ואנו יודעין שהם אמת ותקיים דבריך שדברת לנביאים שהוא לאחרית הימים וזהו לביתך נאוה קודש שיהיה לאורך ימים לפי שהארץ לעולם עומדת אבל לישראל אין ראוי להמתין להם לזמן ארוך כזה כי לפי שהצרות מתחדשות עליהם בכל יום כשיגיע אותו זמן לא ישאר מהם מאומה. וכו', כי בששת ימי בראשית רמוזה גאולתנו ובפרט ביום ו' שבו נברא אדם ואין בו רמיזה על אומות העולם. וסוד אדם הוא סוד משיח כאומרו כבר אינש אתי. ותכלית הבריאה הוא בשביל ישראל כאומרם אלה תולדות השמים והארץ בהבראם באברהם. ואמר אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וכו'. וזה עזרנו בשם ה' כלומר אנו מובטחים שהשם יעזרנו אע"פ שאנו בצרה. אחר שהוא עשה שמים וארץ בסבתנו ולכן אנו מובטחים שיגאלנו ה' באלף ו' שהוא כנגד יום ששי שאנו אומרים ה' מלך גאות לבש. [צרור המור, בראשית א]

בשביעי היו אומרים מזמור שיר ליום השבת ליום שכולו שבת.

שהוא יום מנוחה יום קדש, ואין בו גלות ושעבוד כלל וזהו שאמרו לעתיד לבא אומרים מזמור שירו לה' שיר חדש שכלו שבת ומנוחה לחיי העולמים ועל זה כתוב בכאן יום הידוע לפי שהוא יום גאולתינו. וכן רמז באמרו יום הששי להורות כי בשם ה' נבראו שמים וארץ כאומרו כי ביה ה' צור עולמים. וזהו יום הששי ויכולו השמים ר"ת ה', ולכן שם יהו"ה רמוז בסוף הבריאה.

[צרור המור בראשית א]

להנחיל אוהבי יש (משלי ח יא), פשטיה דקרא הוא, להנחיל אוהבי, הרבה יש בידי. ובסדר טהרות במשנה בסוף עוקצין (פ"ג מי"ב) ובפרק חלק (סנהדרין ק.) דרשו, עתיד הקב"ה להנחיל לכל צדיק וצדיק שלש מאות ועשר עולמות, ופירש רבינו משה ז"ל בפיהמ"ש, שאפילו ישאר אדם בתענוג של שלש מאות ועשר עולמות, יותר הוא תענוג העולם הבא, שאלו התענוגים הם תענוגי הגוף, ואותו התענוג הוא בנפש, ואין זה דומה לזה. והוכיחו זה ממלת יש, שהוא הפך אין, שהוא העדר. ויש, הוא [הקיום] המתמיד. ולפי פירושו, זה המנין, אין לו בזה ענין. ואני אומר, כי שבתות השנה הם מעין העולם הבא שהם ימי מנוחה, ושאר ימי השבת הם ליגיעה ועמל, וכשתסלק מהשנה שהיא שס"ה יום, השבתות והרגלים, ישאר שלש מאות ועשר. ואלו הן שלש מאות ועשר עולמות שהקב"ה עתיד להנחיל לכל צדיק בעולם הבא, כמנין יש, שיהיו כל ימות השנה מנוחה כיום השבת. וזהו שאמרו במסכת תמיד (לג:), 'מזמור שיר ליום השבת' (תהלים צב א), לעולם הבא שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים, וכן היא במסכת ראש השנה (לא.).

[מגן אבות להרשב"ץ, אבות פ"ה מכ"ב]

דאמר רב קטינא שיתא אלפי שני הוה עלמא וחד חרוב.

ומה שאמרת אם העולם יחרב או לא, ודעתך היא שלא יהיה כלה והאשמת האומרים כך וחשבתם בורים ועמי הארץ. ומה נעשה שרז"ל כך היא דעתם, וכבר אמרו תנא דבי אליהו שית אלפי שנין הוי עלמא וחד חרוב שנאמר ונשגב ה' לבדו ביום ההוא, ובכמה מקומות נזכר זה לחז"ל. ואם הרמב"ם ז"ל אינו סובר כך ומפרש הפסוקים המפורשים ומורים על זה על פי סברתו, הרמב"ן ז"ל סובר שהוא עתיד ליחרב ונסמך בזה על דעת רז"ל.

[שו"ת הרשב"ש סימן תלו]

ודע שהמאמין שהעולם אינו מחודש הוא מכחיש התורה, וכל בר ישראל חייב להאמין זה. אבל אם עתיד ליחרב או לא אינו מזיק בחוק האמונה עם שיודה שלאל ית' יש יכולת על זה ושהדבר תלוי ברצונו, שכשם שבראו מהאפס המוחלט כן יכול לשדרו ולהחריבו, ויותר נראית היכולת בחדושו ולא בשדודו. והמקרא המורה על זה ושלא יוכל להתפרש על צד אחר הוא, לפנים הארץ יסדת ומעשה ידיך שמים המה יאבדו ואתה תעמוד וכלם כבגד יבלו כלבוש תחליפם ויחלופו ואתה הוא ושנותיך לא יתמו, א"כ כל הנמצאים יתמו זולתי הנמצא האמתי שהוא מחוייב המציאות [יתברך] ויתעלה. ואעפ"י שיש מפרשים המה יאבדו אם תרצה, ואחרים פירשו על הפרטים, דחוק כי איך אמר ואתה הוא ושנותיך לא יתמו הרי השמים קיימים הם לעולם לפי דבריהם ואין בפרט אלא מה שבכלל, על כן הנגלה מהפסוק הוא האמת כפי דעתי, ואתה האמין במה שתרצה בזה. [שו"ת הרשב"ש סימן תלו]

אביי אמר תרי חרוב שנאמר יחיינו מימים.

ורוצה בו לפי דעתי על אחד מן הששה רומז בו על רוב צרות ומבוכות מיועדות לאלף הששי מצד קבלתם לא שיכוין בזה ענין חדוש דת ולא ענין חורבן עולם יהיה מה שיהיה מחורבנו וקיומו כרצון הגוזר והאומר עם היות בזאת ההגדה רמזים אחרים לקצת מפרשים [אם] לשבע חכמות ויהיה אלפי מלשון ואאלפך חכמה (איוב לג), ויזכירם זוגות זוגות עד השביעית שלא תושג רק בשוללות כל דבר גופני והוא המשל לחורבן על דרך אומרם ז"ל אין התורה מתקיימת אלא במי שממית עצמו עליה, וכן מה שאמרו הפלוסופים (תמיד לב.) והרוצה להחיות את נפשו ימיתה והרוצה להמיתה יחייה אם לשנות האדם שהם שבעים ויוקח לשון אלפים במקום עשיריות להסתיר וכבר יצאנו מהכונה להציל המאמר לפי דרכינו מכף מלעיג ומתנכל ומחייב מלבו מצידה טענות מתנגדות.

[מאירי, פתיחה למסכת אבות]

דף לא:

גר שנתגייר בזמן הזה צריך שיפריש רובע לקינו.

כבר ידעת שלא נכנסו אבותינו לברית אלא בשלשה דברים והם מילה וקרבן וטבילה שנאמר כי מולים היו וגו' וכתיב וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות וכתיב ויקח משה חצי הדם ויזרוק על העם ואין הזאה בלא טבילה מעתה אף מי שרוצה להתגייר אינו נכנס לברית אלא בשלשתם וכשהיה בית המקדש קיים היה מביא קן לקרבנו ר"ל קרבן עוף אחר שחרב בית המקדש שלא היה שם קרבן היה מפריש לקנו רובע של סלע כפול שהוא חצי שקל והוא שני דינרים שכך היה אצלם שער בינוני

לקן ר"ל לשני תורים או לשני בני יונה והיה טעון גניזה מפני שאסור בהנאה ובימי רבן יוחנן בן זכאי נתבטלה תקנה זו והתקין שלא יפריש כלל ויכנס בברית במילה וטבילה לבד מפני שחשש שמא יבא ליהנות בו אח"כ.
[מאירי]

כרם רבעי היה לו לרבי אליעזר במזרח לוד בצד כפר טבי, וביקש רבי אליעזר להפקירו לעניים.

הקשה ר"ת מהא דאמר במס' ביצה (ה:) ובר"ה (לא:) כרם רבעי היה לו לרבי אליעזר ובקש להפקירו לעניים, וא"כ משמע דאית ליה קדשה לעתיד לבוא ומשום שלא היה רוצה לטרוח להוליכו לירושלים היה מפקירו לעניים שיוליכו אותו ויאכלוהו שמה דאי סבר לא קדשה והיה צריך לפדותו כאותו שבחוצה לארץ שצריך לפדותו אמאי היה צריך להוליך לירושלים וגם מה היו העניים מרויחים אחרי שצריך לפדותו, וי"ל משום דבראשונה כרם רבעי שבארץ ישראל היה צריך להוליכו לירושלים גם בקש ר' אליעזר להוליכו משום דכל דבר שנאסר במניין צריך מניין אחר להתירו, ואהא מייתי לה בביצה (ג"ז שם) ומכל מקום העניים היו מרויחים במה שהיו יכולים לחללו בשוה פרוטה כדשמואל ונהי דשמואל לא אמר למלתיה אלא בדיעבד כדמשמע לישנא שחללו היינו דווקא בזמן שבית המקדש קיים אבל הזה לא ואפילו לכתחילה.
[תוספות, מגילה י.]

אמרו לו תלמידיו רבי כבר נימנו חבריך עליו והתירוהו.

נראה דיכול בטוב להתיר אפי' אינם כך חשובים ב"ד האחרונים כב"ד הראשונים דהא מעשר דלהוליך פירות לירושלים זה נתקן בימי הזוגות אפי' הכי חביריו של רבי אליעזר נמנו והתירוהו, והא דאמר אין ב"ד יכול לבטל דברי ב"ד חבירו אלא א"כ גדול הימנו בחכמה ובמניין זהו דווקא דרוצים לסתור דתקנה ראשונה הייתה יכולה להיות עדיין רק שהם אינם רוצים שיהיה כך כדאמ' בפרק אין מעמידין, מי' היכא דאיכא טעמא ודאי יכולין להתיר. ועל זה סומכין עתה שאדם מתיר לחבירו חרם מן היישוב אף על פי שרבי' גרשון אסר כיון דלא נתקן חרם רק לתקנת אדם מסתמא תלה בדעתו, וכן [חרמי] קהלות שמתירים היישובים. אף על גב דקצת יש לשאול דגזרו שלא להתעסק [במת] בי"ט שיני משום דהאידנא חברי חיישינן ואפי' הכי עכשיו אין אנו חוששין, וכן גזרו על הגילוי אפי' הכי עכשיו אין אנו נזהרים, ומי התירם והא דבר דבלא זמן אף על גב דבטל דבר שנתקן עבורו צריך התרה, וי"ל גזירה לא הייתה רק לטובת אדם ולתקנתו וא"כ תלוי בדעתו, ובחברי לא אמר רק חיישינן ואינה גזירה רק חששא בעלמא כדפרש"י.
[רבי חיים פלטיאל, שמות יט טו]

ארבעים שנה למד ארבעים שנה לימד.

ובפ"ב דסוכה אמרי' פי תלמידים הי' לו להלל קטן שבהן ר' יוחנן בן זכאי ובפ"ק דשבת אמרי' הלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאותן בפני הבית מאה שנה ובשלהי ספרי תניא דהילל הזקן פירנס את ישראל ארבעים שנה ונמצא שמת קודם החורבן ששים שנה ורבן יוחנן בן זכאי דלמד מ' ולימד מ' והיה חי אחר החורבן נמצא שלא למד לפני הלל אפילו עשרים שנה והשאר עד שהשלים לארבעים למד לפני אחרים.
[תוספות ר"ד]

דף לב.

סדר ברכות אומר אבות וגבורות וקדושת השם.

משמע דלא משנינן בהו מידי ועכשיו נהגו לומר בברכת אבות זכרנו ובגבורות מי כמוך ובקדושת השם ובכן. ובהודאה וכתוב לחיים ובשים שלום בספר חיים והרב ר' יצחק אבן גיאות ז"ל כתב דאע"ג דאמרינן לא ישאל אדם צרכיו לא בשלש ראשונות ולא בשלש אחרונות נהגו לומר כן לפי שצרכי רבים הם וכן בחנוכה ופורים שאומרים כן יעשה לנו נסים ופלא וכן בעבודה בכל יום רצה בעמך ישראל ובתפלתם שעה וכן נהגו דורות ראשונים ע"כ. והרמב"ן ז"ל מצא סמך לדבר במסכת סופרים שכתוב בה כלשון הזה וכשם שחתימתן של ראש השנה ושל יוה"כ משונה משאר הימים כך תפלתם משונה ואין אומרים זכרנו בג' ראשונות ובג' אחרונות אלא בשני ימים של ר"ה ושל יוה"כ ואף באלו בקושי התירו ואם חל ר"ה להיות בשבת אינו אומר יום תרועה אלא זכרון תרועה לפי שאין תקיעת שופר דוחה את השבת בגבולין משום גזירה ע"כ.

ומ"מ הדבר ברור שאם לא אמר אין מחזירין אותו והבו דלא לוסיף עלה והוצרכתי לכתוב זה מפני שראיתי לקצת מרבותינו הצרפתים ז"ל שכתבו שאם לא אמר מחזירין אותו.
[ר"ן דף ח: מדפי הרי"ף]

למה הוא מזכיר רחמנא אמר אידכר.

תמיה לי מאי קאמר דהא כל הני ברכות מדרבנן נינהו וכדאמרינן בשילהי פירקין גבי שתי עיירות באחת תוקעין ובאחת מברכין הולכין למקום שתוקעין ואין הולכין למקום שמברכין פשיטא תקיעות דאורייתא ברכות דרבנן, וא"כ מאי קאמר רחמנא אמר אדכר שפיר קאמר להו ר' עקיבא למה תקנו לומר מלכיות כיון שאינו תוקע בהן. ונ"ל דמשום שראו חכמים לומר מלכיות זכרונות ושופרות ואסמכינהו אקרא כדאמרינן בסמוך עשאום כאלו מן התורה, ובפ"ק (טז.) נמי אמרו אמר הקדוש ברוך הוא אמרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות מלכיות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כדי שיעלה זכרונכם לפני לטובה ובמה בשופר עשאום כאלו נצטוו בכך ואיתא נמי לקמן. וגדולה מזו אמרו שם אמר ר' אבהו למה תוקעין בשופר של איל בראש השנה אמר הקדוש ברוך הוא תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקדת יצחק, וההיא ע"כ לאו דוקא, ורמז נמי בקרא ליכא, ותנינן כל השופרות כשרין, אלא כל שראו חכמים להיות כן עשאום כאלו נצטוו על זה.
[הרשב"א]

נהגו שהיחידים שוחין בתפלתן בר"ה ולא ידענו טעם דבר זה שהרי אמרו חכמים (ברכות לד.) **שאין שוחין אלא באבות תחלה וסוף ובהודאה תחלה וסוף, ואומר רבינו נר"ו בשם רבינו ז"ל דמשום דאמרינן התם דמלך כיון שהתחיל לשוח בתחלת ברכה ראשונה שוב אינו זוקף וטעמא משום דמלך נידון בכל יום כדכתיב לעשות משפט עבדו דבר יום ביומו** (ירו' פ"א ה"ג), **ה"נ שהוא יום הדין אנו שוחין כמותו בכל התפלה, וכך היה נוהג הרב ז"ל, אבל דעת מורי נר"ו שאין לשוח אלא במה שהוסיפו מפני הדין דהיינו מלכיות זכרונות ושופרות ובתפלה וקראי בלחוד ולא בברכות.**
[הריטב"א]

הנך דכתיב בהו הללוהו בתקע שופר.

במזמור הללוהו בתקע שופר. וכולהו מוכח מהכא כלומר שיהלל עשר בתקע שופר בין הלולין דמלכיות בין הלולין דזכרונות ושופרות. אבל בירושלמי סמיך כל חד וחד לעניניה עשרה מלכיות כנגד עשרה קילוסין שאמר דוד בהללויה הללו אל בקדשו, עשרה זכרונות כנגד עשרה וידויין שאמר ישעיה רחצו הזכו ומה כתיב בתריה למדו היטיב ומה כתיב בתריה לכו נא ונוכחה יאמר ה', עשרה שופרות כנגד ז' כבשים ופר ואיל ושעיר.
[הרשב"א]

אמר רב הונא אמר שמואל הלכה כרבי יוחנן בן נורי.

פי' כר' יוחנן בן נורי דמתני' דסבירא ליה דלכתחלה עשר בעינן ומיהו אם אמרן שלש יצא. וכן דעת הרב אלפסי ז"ל שלא הביא ברייתא זו בהלכותיו וכן דעת הרמבמז"ל בפ"א מהלכות שופר וכן דעת הרמב"ן ז"ל ומדקתני מתני' ובברייתא אין פוחתין ולא קתני ולא מוסיפין כדקתני גבי הבדלות ש"מ דאין פוחתין מהם הא אלו בא להוסיף מוסיף כמו שירצה וכך אמרו הגאונים ז"ל. ואף על גב דלכאורה משמע דמצוה מן המובחר בעשרה כנגד עשרת הדברות או כנגד עשרה מאמרות דעשרה הוו ולא יותר אפילו הכי מצינו כיוצא בה שאמרו אין פוחתין מעשרה פסוקים בבית הכנסת ואמרי' עלה כנגד מי כנגד עשרה מאמרות ועשרת הדברות ואעפ"כ מוסיפין עליהן כמה שירצו.
[חידושי הר"ן]

דף לב:

מתחיל בתורה ומשלים בנביא.

מדקאמר ת"ק מתחיל בתורה ומשלים בנביא ואומר של כתובים באמצע, ולא חלק רבי יוסי אלא שחוזר פסוק אחד ומשלים בשל תורה, נראה דשל כתובים קודמין לנביאים, וכן אמר רבינו האיי גאון ז"ל שמסורת היא בידינו כתובים ואח"כ נביאים, ואני מצאתי מפורש כן במס' סופרים בפרק י"ח דתניא התם גבי תשעה באב הכי סיומא ד' פסוקים משל ירמיה כו' עד כי אתה עשית את כל אלה, ושני מזמורים הללו מזמור לאסף ועל נהרות בבל, ואף על פי שבכל מקום דברי קדושה מקדימין לדברי קבלה בזה דברי קבלה מקדימין לדברי קדושה, ש"מ שבכל מקום מקדימין דברי קדושה כמסורת רבותינו הגאונים ז"ל, והא דאמרינן בגמ' תורה נביאים וכתובים סדר כתיבה נקט ואזיל, דודאי לכתיבה תורה נביאים וכתובים שכך הוא סדר קבלה משה קבל תורה ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים [וזקנים לנביאים] ואף על פי שנביאים האחרונים מאוחרים לכתובים, כאן אין מפסיקין בנביא.
[הרמב"ן]

מאי שנא שני מתקיע משום דברב עם הדרת מלך.

שאלת עלה דהא דתנן פרק יום טוב העובר לפני התיבה ביום טוב של ראש השנה השני מתקיע ובשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל ופרכינן עלה מ"ש שני מתקיע משום דברב עם הדרת מלך אי הכי הלל נמי נימא בשני משום ברב עם הדרת מלך. וקשיא לך מאי הדרת מלך איכא בשני טפי מן הראשון.

תשובה תו איכא למידק מאי איריא משום הדרת מלך תפוק לי משום דצריך להתקיע על סדר מלכיות זכרונות ושופרות והשני אומרם אלא ה"פ מ"ש שני מתקיע למה תקנו מלכיות זכרונות ושופרות בתפלת המוספים שמתפלל השני יתקנו הכל בתפלת יוצר שמתפלל הראשון והוא יתקיע ורוב העולם היו בקיאים בתפלת יוצר של כל המועדות והיו באים לביהכ"נ כדי שיוציאם ש"צ ידי חובתן והיינו ברב עם הדרת מלך דבתפלת יוצר לא היו באים כולם ומש"ה תקנו מלכיות וזכרונות ושופרות ותקיעות במוסף דכיון שהיו צריכים לבא מפני קראי דקרבנות איכא הדרת מלך מה שאין כן בתפלת יוצר א"ה הלל נמי נימא בשני משום דברב עם הדרת מלך שהרי היו באים כולם מפני קראי דקרבנות שלא היו בקיאים בהן והאי א"ה אין בו אי אמרת בשלמא שהרי לא נאמרה אוקמתא אחריתא ברישא וזה ברור. וליכא לפרושי דהכי פריך מ"ש שני מתקיע כלומר יתקנו התקיעות בתפלת יוצר והברכות במקומם בתפלת מוסף דהא על סדר הברכות תקנוה כדתנן סדר ברכות אומר אבות וגבורות וכו' ותו דתקיעות מענין הברכות הם הילכך אי אפשר שיהיו התקיעות ביוצר והברכות במוסף.
[שו"ת רדב"ז חלק ו סימן ב אלפים רכה]

אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה.

אין אומרין בראש השנה והשיאנו י"י אלהינו את ברכת מועדיך לחיים לשמחה ולשלום כאשר רצית ואמרת לברכינו. לפי שלא הוזכרו ברכה ושמחה אצל ראש השנה ויום הכיפורים כל עיקר. אלא אצל שאר הרגלים. במשנה תורה. כביכול אין שמחה לפני המקום באותה שעה מפני העולם התלוי לחובה. וכן במצרים הוא אומר ולא קרב זה אל זה כל הלילה וביהושפט הוא אומ' ויעבר הרנה במחנה (מלכים א

כב) הודו לי״י כי לעולם חסדו (דב״ה ב כ). אבל כי טוב לא נאמר שם. מלמד שהקב״ה אינו שמח על אבדן מעשה ידיו. וכן הוא אומר חי אני נאם אדנ״י יהו״ה אם אחפץ במות הרשע (יחזקאל לג). והואיל ולא הוזכרה בהם שמחה אין הדבר נאה ומתקבל לומרה בתפילה. ואף מן הטעם הזה אין אומרין הלל בראש השנה. דאמר ר׳ אבהו אמרו מלאכי השרת לפני הק׳ כו׳.

אהח18/06/2018

עוד מצאתי, כל האומר והשיאנו בראש השנה ויום הכיפורים אינו אלא טועה. ועליו הכתוב אומר (קהלת ב) והכסיל בחשך הולך. שאע״פ שהושבה תשובה מארץ ישראל שאומ׳ אותו אין בכך כלום. שמנהג ארץ ישראל לבדו. ומנהג בבל לבדו. כמו שמצינו תשובה שהרבה דברים בין בני בבל ובין בני ארץ ישראל. [מחזור ויטרי סימן שכב]

הא דאמרינן בראש השנה (לב:) אמרו מלאכי השרת לפני הקב״ה מפני מה אין ישראל אומרים הלל בר״ה ויוהכ״פ [אמר] להם איפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפני וישראל אומרים הלל לפני. ומקשין אם כן לר׳ יוסי דאמר (ר״ה טז.) אדם נידון בכל יום שנאמר ותפקדנו לבקרים לא נאמר הלל בשום [יום] בראש חודש ומועד, ואי קסבר דאע״ג דאדם נידון אומר הלל נאמר בראש השנה ויוהכ״פ דהא כר׳ יוסי קיימא לן דאמר רב יוסף כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי כר׳ יוסי. ונראה לי דלא דמי דין של רבים לדינא דיחידים, בראש השנה כל העולם נידונין יחד כדאמרי׳ [שם] כל באי עולם עוברין לפניו [כבני] מרון ונפיש רוגזא ואין מקלסין למלך בשעת הזעם, אבל בכל יום אין עוברין לפניו יחד אלא כל יחיד ויחיד ולא נפיש רוגזא ומקלסין.

[ראב״ן שאלות ותשובות]

היום הנכבד הזה הוא קיומו של עולם, ולכן ראוי לעשות אותו יום טוב ולהיותו במנין מועדי השנה הנכבדים. ואולם מהיותו יום מועד לדון כל חי, ראוי לעמוד בו ביראה ופחד יותר מכל שאר מועדי השנה, וזהו ענין זכרון תרועה הנזכרים בו, כי התרועה קול שבור, לרמז שישבור כל אחד תוקף יצרו ויתנחם על מעשיו הרעים, וכמו שנכתוב במצות שופר בארוכה בסדר פינחס (מצוה תה) בעזרת השם.

וזהו הטעם שלא קבעו זכרונם לברכה לומר הלל במועד הזה, וכמו שאמרו, שאין ראוי לו לאדם לומר שירה והוא עומד בדין, וכדאמר רבי אבהו בפרק אחרון דראש השנה (לב:) אמרו מלאכי השרת לפני הקדוש ברוך הוא, מפני מה אין ישראל אומרים הלל בראש השנה ויום הכיפורים וכו׳, כדאיתא התם. [ספר החינוך מצוה שיא]

דף לג.

בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות דברי רבי יהודה.

איכא למידק וכל היכא דכתיב בני ישראל דוקא הוא א״כ לא יהיו נשים נודרות דכתיב בני ישראל, איכא למימר כיון דכתיב איש איש להביא את הנכרים שנודרים ונודבים כישראל לא ממעטינן נשים, ואי קשיא הא כתיב דבר אל בני ישראל ויקחו לי תרומה וכתיב ויבאו האנשים על הנשים, איכא למימר נשים מעצמן הביאו, אי נמי התם נדבה הוה וכבר אמינא שהנשים נודרות ונודבות כאנשים, ומיהו בני ישראל דכ׳ בכל מצוות לא תעשה לא ממעטינן בהו בנות ישראל, דהא גמרינן מקראי שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל לא תעשה שבתורה, ואע״ג דגבי טומאה ממעטינן בני אהרן ולא בנות אהרן, התם משום דכתיב הכהנים בני אהרן, ועוד דבני אהרן בכל מקום משמע דוקא דאי למעוטי זרים לימא קרא כהנים, אבל בני ישראל להוציא את הנכרים הוא דדרשינן לי׳ בכל דוכתא, וכה״ג כגון מצוות לא תעשה ומצות עשה שאין הזמן גרמא, אבל סמיכה ליתה פטור מצוה אלא מדה היא שנוהגת באנשים ולא בנשים, הכשר קרבן של אנשים בסמיכה ושל נשים בלא סמיכה, ובכי האי גוונא ממעטינן נשים, ואע״ג דגבי פרשת נסכים כתיב בני ישראל, הא אתרבי מדכתיב הקהל חוקה אחת לכם.

[הרמב״ן, קידושין לו.]

רבי יוסי ורבי שמעון אומרים נשים סומכות רשות.

מיכל בת כושי היתה מנחת תפילין ולא מיחו בה חכמים. פירוש וברצון חכמים היה ולא כההיא דפרק מקום שנהגו אנשי יריחו גודשין לפני העומר שלא ברצון חכמים ולא מיחו בהם אלא ברצון חכמים היה דהא בעי לאוכוחי מינה דמצות עשה שלא הזמן גרמא נשים חייבות ולמאן דמסיק נמי דנשים סומכות רשות שרי נמי לסייע להם כדאמרינן בפ״ב דחגיגה דקאמר ר׳ יוסי והבאנוהו לעזרת נשים וסמכו עליו נשים כדי לעשות להן נחת רוח, אי נמי י״ל דלמאן דאמר נשים סומכות רשות שלא ברצון חכמים היה משום דתפלין צריכין גוף נקי והם אינם זריזות לשומרם בטהרה ובקדושה, ובעליית רגל משום דמחזי כמביאה חולין לעזרה כשמביאה עולת ראיה ומטעם זה סובר התלמוד דלמאן דאמר אין נשים סומכות רשות היה להם למחות בידם, ולא כמו שפרש״י הטעם משום דמיחזי כמוסיפות על המצוה כשמנחת תפלין כיון שפטורות מן התורה ומהאי טעמא אינם סומכות וכן אשתו של יונה שהיתה מביאה עולת ראיה ולכך היה להם למחות למאן דאמר אין נשים סומכות רשות ולכך נמי מעכבין את הנשים מלתקוע דנראות כמוסיפות הא חילול ליכא כיון דחכמה היא ואינה מלאכה, וקשה לפירושו דהא רבי יהודה הוא דאית ליה דאין נשים סומכין רשות ושמעינן ליה לרבי יהודה [בפ״ק] דסוכה דהלני המלכה היתה יושבת בסוכה וז׳ בניה עמה, מיהו מצינן למימר דמשום בניה היתה יושבת ולא מחזי כבל תוסיף, מיהו נראה כדפרישית דטעמא דתקיעת שופר לאו משום דמחזי כמוסיף אלא משום דתקיעה מלאכה מדרבנן כדאמרינן יצתה תקיעת שופר ורדיית הפת שהיא חכמה ואינה מלאכה דהכי מוכח בהדיא בפרק כיסוי הדם דקאמר התם תקיעת שופר בגבולין יוכיח שאין ודאה דוחה שבת וספקה דוחה י״ט, וסמיכה משום עבודה בקדשים ואפילו באקפת ידא.

[תוספות הרא״ש, ערובין ו.]

דף לג:

תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אין בידו אלא אחת.

שאלת ממני אודיעך דעתי, במה שנהגו לתקוע לתשלום מאה קולות בסוף התפלה, אם יש בזה משום חלול יום טוב, כיון שהשלים מיושב ומעומד יצא ידי חובתן ונמצא תוקע ללא צורך, או לא.

תשובה, לכאורה היה נראה לומר דדבר זה אסור, כיון שהשלים חובתו, וכן כתב בעל הדברות עלה דהא (ר״ה לג:) תקע בראשונה ומשך בשנייה כשתים אין בידו אלא אחד. שמעינן מינה המאריך בתקיעה יותר מן השיעור אין בו חלול יום טוב כל זמן שהוא עוסק בה, פירש מן התקיעה ויצא, אסור לתקוע. וכן כתבו בשם בעל ספר יראים ז״ל, שכל זמן שהוא עוסק ולא פירש מן התקיעה אין בזה חלול יום טוב, לאחר שפירש יזהר שלא יחזור ויתקע אעפ״י שלא תקע בחוזק, שכבר יצא ידי חובתו, שכל הקולות כשרים בשופר ע״כ. משמע דכיון דיצאו ידי חובתן שוב אית בה משום חילול יום טוב.

[שו״ת רדב״ז מכתב יד (חלק ח) סימן סד]

אבל כד מעיינת בה שפיר תשכח דלאו הכי הוא, דגרסינן התם (ר״ה ל.) כי אתא ר׳ יצחק ואמר מכי מסיים ש״ץ תקיעתיה ביבנה לא שמע איניש אודניה מקל תקיעתא וכתבו עלה שהיחידים היו רגילין לתקוע אחר התפלה, ואם אין עושין כן ליכא עיכובא בדבר שכבר יצאו ידי חובתן, וכן כתב רבינו האיי ז״ל, וכתב רב עמרם לאחר התפלה מריעים תרועה גדולה בלא תקיעה כדי לערבב השטן, וכן כתב הטור. הילכך השלמת ק׳ קולות לא גרע מההיא דיחידים שהיו רגילין לתקוע אפילו אחר שיצאו ידי חובתן ולא מיחו בידם, וכל שכן דאית בה תרתי שהוא משלים ק׳ קולות כפי מה שהזכירו בעלי הסוד, ותו דקא מערבב שטנא טובא כיון דשמע כל כך קולות. וגדולה מזו תנן (ר״ה לב:) ואין מעכבין את התינוקות מלתקוע ומתעסקים עמהם כדי שילמדו, וא״ר אלעזר (ר״ה לג.) ואפילו בשבת, ועד כאן לא חלקו בין הגיע לחינוך ללא הגיע אלא בשבת, אבל ביום טוב לכל מותר וכפי הפירושים.

[שו״ת רדב״ז מכתב יד (חלק ח) סימן סד]

רבן גמליאל אומר שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן.

שאלה יודיענו אדונינו מה שאמרו כשם שש״צ חייב כך כל יחיד ויחיד חייב אם זה דוקא בתפלת הלחש אבל ברכות של ק״ש לפניה ולאחריה יסמוך בהם על החזן ויענה אמן ויצא י״ח או מה שאמרו כל יחיד ויחיד חייב הוא מאמר כולל לכל הברכות.

תשובה מה שאמרו כשם שש״צ חייב כך כל יחיד ויחיד חייב ר״ג אומר כו׳ דברים אף הם אמורים על תפלת הלחש שעליה היו התקיעות לפי שעיקר הדברים ע״ז נמשכו מתחלת המשנה ונפסקה ההלכה כר״ג בברכות של ר״ה ושל יה״כ משום דאווש להיותם צריכים עשרה פסוקים מלכיות זכרונות ושופרות אבל לא בשאר ימות השנה ויצא לנו מזה שתפלת הלחש של שאר ימות השנה כל יחיד ויחיד חייב ולזה מן הדין שיתפלל כל אחד ואחד תפלת הלחש ואין ש״צ חוזר התפלה אלא להוציא את שאינו בקי אבל הבקי לא יצא באותה חזרה שחוזר ש״צ התפלה אלא מתפלל בפני עצמו כמו שאנחנו עושים היום אבל ברכות של ק״ש אינם נכנסים בכלל זה אלא ש״צ הפורס על שמע יוציא את הרבים י״ח אם היו שומעין לו כמו שיוציא המברך בהמ״ז כל מי שנמצא בסעוד׳ ונתחייב בבה״מ וכן כל הברכות על עיקר אמרם כל המחוייב בדבר מוציא את הרבים י״ח ולזה לא תקנו שיהא כל אחד מברך ברכות של ק״ש לעצמו ושיחזור אותם ש״צ אח״כ להוציא את שאינו בקי אבל תקנו שיפרוס ש״צ על עצמו והצבור שותקין ושומעין הברכות ויענו על החתימה אמן כמו שעושין בבה״מ ובקידוש היום וכיוצא בהן.

[שו״ת הר״י מיגאש סימן פו]

דף לד.

ומה תלמוד לומר שנית זה בנה אב.

מפני מה אמרו חכמים יש אם למקרא ולמסורת ולא אמרו אב. ואמרו בנין אב זה בנה אב ולא אמרו אם. ואמרו בת קול ולא אמרו בן קול.

תשובה, לא שמענו בזאת כלום אלא פעמים שאומרים לשון זכר ואומרים אב כגון בנין אב משני כתובים ובנין אב וכתוב אחד. וכגון ההוא דאמרינן אבוהון דכולהון דם, אלא יש לומר שבמקום שעושה אותו דבר עיקר ללמוד ממנו דבר אחר קורין אותו אב. וזה שאמר יש אם למקרא הואיל ואין למדין ממנו לדברים אחרים, אלא להודיע על מה סומכים על הקריאה או על המסורת קרא להם אם שהקריאה אינה ל׳ זכר אלא ל׳ נקבה.

[שו״ת הר״ף סי׳ א]

דע כי ד׳ מדרגות הן בנבואה, בת קול אורים ותומים רוח הקדש נבואה, וכלן מדרגות חלוקות זו למעלה מזו וכלן נמשכות מן המדה הנקראת צדק, וזהו (איוב כט) צדק לבשתי וילבשני.

והנני מבאר לך בכאן ארבע מדרגות הללו, הראשונה בת קול, ויש סוד במה שאמרו בת קול ולא אמרו בן קול, וכן במה שאמרו זה בנה אב, וכן בנין אב משני כתובים, ולא אמרו זה בנה אם או בנין אם, וכן במה שאמרו עוד יש אם למקרא ולמסורת ולא אמרו יש אב, כי הכל נאמר בהשגחה מכוונת וחכמה יתירה, וחכמי האמת שכל דבריהם מיוסדים על אדני החכמה וספיר גזרתם קבלו כן מן הנביאים עד משה מסיני. ובאור הענין כי בנין אב לא נזכר בשום מקום מהתלמוד אלא על פסוק מפסוקי תורה שבכתב, וא״כ ראוי להם להזכיר

בזה לשון אב ולומר זה בנה אב או בנין אב, כי כל פסוק ופסוק הוא בנין האב יתעלה ששמענו התורה מפיו מתוך האש, וכענין שכתוב (דברים ד) ביום דבר ה' אליכם בחרב מתוך האש ולא היה ראוי שיזכירו בו לשון אם, אבל כשאמרו יש אם למקרא ולמסורת שהוא דבר נמסר מעסק תורה שבעל פה הזכירו אם ולא אב.

[רבינו בחיי, דברים לג ח]

שלש תרועות ושש תקיעות נאמרו בראש השנה, שתים מדברי תורה ואחת מדברי סופרים.

אוצר התכמה

ואיכא למידק דהכא אמרינן דלולב דוחה שבת בגבולין היכא דידעינן בקביעא דירחא ביום ראשון שהוא מן התורה, ואם כן למה לא היה שופר דוחה שבת בגבולין דהא הוי מדאורייתא ותנן (ר"ה כט:) יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת במקדש היו תוקעין אבל לא במדינה, והר"ב המאור כתב דטעמא משום דמצות שופר מעורבת היא בין של תורה ושל סופרים שיש אומרים (ר"ה לד.) ששתי תרועות מן התורה ואחד מדברי סופרים ויש אומרים אחד מן התורה ושתים מד"ס וכל דהוי דרבנן לא דחי שבתא אף על גב דידעינן בקביעא דירחא משום גזירה דרבה כמקרא מגלה, וזה הוא שהתקינו משחרב בהמ"ק שיהו תוקעין במקום שיש בית דין משום תרועה דאורייתא וגזרו שלא ידחה בשאר מקומות משום תרועה דרבנן דאית ביה, וזה אינו נכון חדא דהא ודאי קיימא לן כרבנן דהתם דסברי דכלהו ג' תרועות מדאורייתא דמייתו להו בגזירה שוה וכדכתיבנא התם, ותו דאפילו לאידך תנאי תרועה דאורייתא תדחי שבת מיהת ולמה תבטל זו מפני אלו וכל שכן למאי דמפרשינן התם דכי קאמרינן מדברי סופרים לאו מדרבנן ממש אלא שאינם מפורשים בפרשת היום אלא שחכמים דורשין אותה בגזירה שוה וכל י"ג מדות שהתורה נדרשת בהם מדאורייתא ממש הוא לכל דבר וכדכתיבנא בפ"ק דקידושין.

[הריטב"א, סוכה מג.]

והנכון דהא דאמרינן הכא דאע"ג דהוי מצוה מדאורייתא לא דחי שבתא משום גזירה דרבה אלא היכא דידעי בקביעא דירחא, ושופר לא הוו ידעי בקביעא דירחא אלא בבית הועד לפי שחגו בן יומו והתם נמי זמנין דלא ידעי ליה כשבאים עדים מן המנחה ולמעלה והיו נוהגין אותו היום קדש ולמחר קדש, וכיון דכי לא אתו עדים לא דחינן כי אתו עדים נמי לא דחינן.

[הריטב"א, סוכה מג.]

אתקין רבי אבהו בקסרי תקיעה, שלשה שברים, תרועה, תקיעה.

רבינו האי גאון ז"ל כתב בתשובת שאלה כי קבלה היתה בידם דבין גנוחי ובין ילולי כולהו תרועות מקריין ונפיק איניש ידי חובתיה בהכי ובהכי והיו מקומות בישראל חלוקין במנהגיהם איכא דעביד הכי ואיכא דעביד הכי ובא רבי אבהו להשוות המנהגות ולהחזיר כל המקומות למנהג אחד שלא תהא מחלוקת ביניהם וסדר להם כל המנהגות כאחד וכלשון הזה מצינו לו בתשובה אל תחשבו בלבבכם כי בימי רבי אבהו נפל ספק בדבר זה שהרי משניות קדומות אחת אומרת תרועה שלש יבבות במשנתנו ואחת אומרת תרועה שלש שברים והא דאמרי' בהדיא אמר אביי בהא פליגי וכך היה הדבר מימים קדמונים מנהג בכל ישראל מהן עושין תרועה יבבות קלות ומהן עושין תרועות יבבות כבדות שהם שברים ואלו יוצאין י"ח ואלו יוצאין י"ח כי שברים כבדים תרועה הן ויבבות קלות תרועה הן והיה הדבר נראה כחלוקה אף על פי שאינו חלוקה והרי התנאים כמו שאמרנו למעלה הללו שונין שיעור תרועה ג' יבבות והללו שונין שיעור תרועה ג' שברים אלו משנתם כמנהגם ואלו משנתם כמנהגם וקאמר אביי בהא פליגי ולאו פלוגתא היא ולא היו אלו מטעים את אלו ואלו מטעים את אלו אלא מר כי אתריה ומר כי אתריה קתני וחכמים של הללו מודים כי שברים תרועה היא וחכמים של הללו מודים כי יבבות תרועה הן וכשבא רבי אבהו ראה לתקן תקנה שיהיו כל ישראל עושין מעשה אחד ולא יראה ביניהם דבר שההדיוטות רואין אותה כחלוקה אלו דבריו של רבינו האי גאון ז"ל והם טובים ונאים ומתוקים מדבש ונופת צופים. ואל תתמה על מה שאמרנו שנשתנו המנהגות בדורות האחרונים מדורות הראשונים כי אני זכור כי ראיתי בילדותי כל הצבור מתפללין במוספין שבע וש"ץ לבדו היה מתפלל תשע והיו תולין מנהגם במנהגי ישיבות הגאונים כי כן מצאו כתוב בספריהם וכן תמצא בהלכות ה"ר יצחק בן גיאת ועכשיו חזרו הכל להיות מתפללים תשע ברכות.

[בעל המאור דף יא. מדפי הר"ף]

דף לד:

מתשעה בני אדם כאחד לא יצא.

והקשה רש"י ז"ל דהא אמרינן בפרקין דלעיל דתרי קלי מתרי גברי בהלל ובמגילה ובתקיעה משתמעי. ולפיכך מחק הגירסא ואמר דיצא גרסי'. וליתא דהכא משו"ה לא יצא לפי שהוא צריך לשמוע על הסדר תקיעה ותרועה ותקיעה הא לאו הכי לא יצא והכא הרי שמען כולן בבת אחת והיינו דקתני בתר הכי תקיעה מזה ותרועה מזה בזה אחר זה יצא. וגרסינן בירושלמי במגילה בפרק הקורא את המגילה למפרע ר' יוסי בשם יוחנן אפילו שמען כל היום יצא והוא ששמען על הסדר היה זה צריך פשוטה ראשונה וזה פשוטה אחרונה תקיעה אחת מוציא את שניהם.

[חידושי הר"ן]

מלכיות כדי שתמליכוני עליכם.

תקיעת שופר מורה על המלכת מלך וכמו שנאמר במשיחת שלמה ויתקעו בשופר ויאמרו יחי המלך שלמה כאלו ביום הזה בתקיעת השופר יאמרו ה' מלכנו הוא יושיענו הושיעה המלך. וענין הממלכה הוא התיחדם להנהגתו והשגחתו. ועל זה אמרו בגמרא (ר"ה טז.) שאמר הקדוש ברוך הוא לישראל אמרו לפני בר"ה מלכיות וזכרונות ושופרות. מלכיות כדי שתמליכוני עליכם. זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה ובמה בשופר ואין זכרונות ושופרות אלא שיתפללו לפניו שיצילם מהרעות שיורו המערכות השמימיות ביכולת ההשגחה העליונה הפרטית המולכת עליהם.

[אברבנאל, ויקרא כג]

ובמה בשופר.

כדי להשלים כונת התשובה תקנו ז"ל לתקוע גם כן על סדר הברכות הבאות כדי לקבל עול מלכות שמים ובזה יתרחק היצר מכל מעשה רע ומכל מחשבה רעה ויגערו בו על הדרך הזה מגערת גדולה והוא שאמרו כדי לערבב את השטן עם התנאים הנזכרים והוא שנמליך השם עלינו וניחדהו ונאמין כי הוא יודע וזוכר הכל שאין לפניו שכחה ומתוך כך יעלה זכרוננו לפניו ובמה בשופר כלומר בתקון המעשים והמחשבות שסבת התקון ההוא הוא קול השופר כמו שקדם שאין חצוצרות אלא במקדש ובמקדש עצמו היו מאריכין ביום זה בשופר ושופר של מצוה זו בארה הקבלה שהוא של איל כדי להזכיר עקדת יצחק אבינו שהיה תכלית העבודה ופרסום אהבת השם כדי שנלך בדרכי האבות ויזכר לנו השם אהבתם והברית אשר כרת עמם.

[מלמד התלמידים, פרשת נצבים]

אמר להם רבן גמליאל לדבריכם למה שליח צבור יורד לפני התיבה.

מהכא משמע דאפילו בשאר ימות השנה נמי פטר דהתם נמי שליח ציבור יורד לפני התיבה. וכן משמע נמי בסמוך בהדיא דאמרינן מכלל דפליגי בשאר ימות השנה אלמא דר"ג אפי' בשאר ימות השנה קאמר, ותמיה לי מאי קאמר מפני מה שליח צבור יורד והא בעינן תקיעות על סדר ברכות בחבר עיר דוקא ולא ביחיד וא"כ צריך לירד כדי לשמוע תקיעות על סדר ברכות, וי"ל דהיא גופא קא מיבעיא ליה היאך אפשר כיון שכל אחד ואחד מתפלל לעצמו למה שליח צבור יורד והיאך תוקעין על סדר ברכות. ועוד י"ל דנפקא מינה לשאר ימות השנה, ומינה דכיון שבשאר ימות השנה יורד לפני התיבה אלמא מוציא הוא את הציבור ידי חובתן ואם בשאר ימות השנה מוציאן כל שכן בר"ה וביהכ"פ כנ"ל.

[הרשב"א]

דף לה.

כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר שוב אינו צריך.

פי' רשב"ם דאין צריך להזכיר מקראות של מוסף לא די"ט ולא דר"ח כדאמר רב חיננא א"ר בשילהי ר"ה (לה.) כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר שוב אינו צריך גבי מלכיות זכרונות ושופרות ואם התחיל צריך לסיים והא דתנן הפותח לא יפחות משלש היינו בהתחיל והוא הדין נמי במקראות דקרבנות ואם בא להזכיר מזכיר אף של ר"ח ור"ת מפרש דההיא דרב חיננא דווקא במלכיות זכרונות ושופרות אבל דמוסף צריך להזכיר לעולם אבל דר"ח אין צריך כלל להזכיר דנפטר במה שאמר מלבד עולת החדש ומנחתה והגיה במחזורו ושני שעירים לכפר ושני תמידים כהלכתם ולר' יצחק אין נראה לחלק בין מלכיות זכרונות ושופרות למקראות דמוסף ויש גאונים קדמונים שאין מניחין לומר ובראשי חדשיכם דלא ליתי לזלזולי במועדות ויו"ט ראשון של ר"ה דיאמרו יום שני עיקר כמו בראשי חדשים של כל השנה ואתי לממני מועדות מיום שני ואין נראה לר"י דבכולהו שמעתא ליכא דחש להאי זלזולא ובערוך בערך חדש איזה הוא חג שהחדש מתכסה בו הוי אומר זה ר"ה פי' שאין אומר ובראשי חדשיכם לא בתפלה ולא בזולתה.

[תוספות, עירובין מ.]

שאני רב יהודה כיון דמתלתין יומין לתלתין יומין הוה מצלי כפרקים דמי.

כתב רבינו ז"ל וכמה הוא פרקים משלשים יום ולהלן, פי' ויש בכלל [זה] דראשי חדשים, ואתיא לרבינו ז"ל מדאקשינן בגמרא אדרבא איני והא רב יהודה מסדר צלותא ומצלי ופריק שאני רב יהודה כיון דמתלתין לתלתין יומין הוא דמצלי, פירוש שהיתה תורתו אומנתו ולא היה מתפלל ומתבטל ממנו לשום צורך בעולם, ודכותיה בלחוד פטור מן התפלה כדאיתא פ"ק דשבת (יא.), וכיון דלא מצלי אלא מתלתין לתלתין יומי כפרקים דמי, ושמע מינה דפרקים היינו משלשים יום ולהלן כדברי רבינו ז"ל וכדאיתא בפרק הרואה (ברכות נט:).

[הריטב"א]

לא פטר רבן גמליאל אלא עם שבשדות, מאי טעמא משום דאניסי במלאכה, אבל בעיר לא.

שאלת עוד. עשרה שקבלו תענית ומקצתם אינם בבית הכנסת אם יוכל שליח צבור לומר עננו ברכה בפני עצמה כאילו כולם שם או לא ואומרה בשומע תפילה ואם יש לה דמיון לאותה שאמרו בר"ה עם שבשדות דאניסי ש"צ מוציא אותם ידי חובתם או לא.

תשובה לעולם אין שליח צבור אומרה ברכה בפני עצמה עד שיהו שם עשרה דכיחידים דמו. והגע עצמך אילו היה כל אחד ואחד מתפלל בפני עצמו בביתו אינן אומרין אותה אלא בשומע תפילה. ואפילו בשעה שהן מתפללין כל אחד בעצמו בבית הכנסת דיחידים הם באותה שעה. והוא הדין והוא הטעם לשליח צבור שאין שליחות ליחיד עד שיהו עשרה מקובצין במקום אחד. ואותה דעם שבשדות דכותה היא בשיש עשרה בבית הכנסת דוקא. הא פחות מעשרה אין לו שליחות ואינו מוציאן. וזה נראה לי פשוט.

[שו"ת הרשב"א חלק א סימן פא]

השמטות ממשנת ראשונים על מסכת ראש השנה

דף ד ע"ב

דאמר רבי יונה הוקשו כל המועדים כולם זה לזה. פי' לדין ששעיריהם מכפרין על טומאת מקדש וקדשיו, דילפי משעיר ר"ח דכתיב ביה גבי אהרן ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה וההוא שעיר ר"ח היה כדאיתא בפרק טבול יום (זבחים קא:), ור"ח איקרי מועד כדכתיב קרא עלי מועד (פסחים עז.). **[הריטב"א]**
שכולן מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו. שעירי הרגלים כלם היו באים לכפר על טומאת מקדש וקדשיו שנעלמו בעליו ממנו ר"ל נכנס למקדש בטומאה או אוכל בשר קדש בטומאה. **[מאירי]** **ור' מאיר ור' אליעזר בן יעקב האיחוג המצות וכו'.** ה"ה דהוה מצי למבעי לר' אלעזר בר' שמעון אלא משום קושיא דבסמוך למאי הילכתא כתביה רחמנא לחג הסוכות דהך פירכא לא מצי למפרך לר' אלעזר בר' שמעון. **[תוספות הרא"ש]**
שמיני רגל בפני עצמו הוא. רגל בפני עצמו לכל ענין קרבנות התלוי ברגלים קאמרינן, לראיה חגיגה ושמחה ולהבאת קרבנות המוטלין עליו להביא ברגל, וקראי הכי כתיבי בחג השבועות ובחג הסוכות ולא כתיב התם שמיני ומיניה דרשינן בל תאחר בפ"ק דר"ה. **[הרמב"ן, סוכה מח.]** הוי יודע דאע"ג דאמרינן בשמיני שהוא רגל בפ"ע, לענין נדרי ביטוי בכלל החג הוא, שכך מצינו בירושלמי בפרק הנודר מן המבושל, קונם יין שאני טועם בחג אסור אף ביום טוב האחרון, ומפרש התם משום דהלכו בנדרים אחר לשון בני אדם, אבל בלשון תורה יום טוב האחרון אינו בכלל החג. **[הרמב"ן, סוכה מח.]**

דף ו ע"א

אותו בלא ירצה ואין מאחר נדרו בלא ירצה. כל הקרבנות שעברו עליהן שלשה רגלים לא נפסלו, אלא מקריבן וכשרים, ובכל יום ויום אחר השלשה רגלים הוא עובר בלא תאחר, ובית דין מצווין לעשותו מיד עד שיקריב קרבנותיו ברגל שפגע בו תחלה. **[רמב"ם, מעשה הקרבנות פי"ד הט"ו]** **אימא בהאי עון דבל תאחר נמי אשתו מתה קא משמע לן.** דוקא כשגומר בדעתו שלא ליתן, הא אילו גמר ליתן אלא שהוא עני או שעבר על בל תאחר אין אשתו מתה, כדאי' התם בהדיא. **[חדושי הר"ן, סנהדרין כב.]** **אשר דברת אלו קדשי בדק הבית.** קרא יתירא, ולהכי סמיך נמי לה' אלהיך דאית ביה זכות גבוה, וכיון שכבר פירש קדשי מזבח יש לנו לדרוש זה בקדשי בדק הבית. **[הריטב"א]** **בפיך זו צדקה.** שהרי דברים שמתחייב בהם באמירה לגבוה הרי הזכירם, וא"כ האי בצרכי הדיוט מיירי, ואין לך דבר שמתחייב להדיוט באמירה אלא צדקה, וסמך לדבר דכתיב (ישעיה מה) בי נשבעתי יצא מפי צדקה. **[הריטב"א]** **הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני.** מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו. **[רמב"ם, גירושין פ"ב ה"כ]**

דף ו ע"ב

כיון שעברו עליו שלשה רגלים בכל יום ויום עובר בבל תאחר. אע"פ שבכובש שכר שכיר פירשו (בב"מ קי:) מכיון שעבר עליו בקר ראשון שוב אינו עובר עליו פירשו בו הטעם מפני שאין הלילות נפסקות מימים לחיוב זה שהרי חובה עליו לפרעו בלילה כביום וכן בכל דבר של צדקה אבל קרבן שאין זמן הקרבתו בלילה נמצא שמתחדש עליו חומר הלאו בכל יום. **[מאירי]** **אלא שנה בלא רגלים היכי משכחת לה.** הו"מ למימר משכחת לה כגון שהיה חולה ברגלים, וע"כ לר' מאיר דלא בעי אלא רגל אחד ולר' אליעזר בן יעקב דבעי שני רגלים לא משכחת לה אלא בהכין וא"כ ה"ה לרבנן, אלא כל היכא דמצי לאשכוחי בבריא לא נסיב לה בחולה. **[הרשב"א]** **ומאן תנא דפליג עליה דרב שמעיה אחרים היא.** וא"ר שראה בקונטרס צרפת, שמועות שקיבל מאלישע בן אבויה קבעום בשם אחרים, מפני שהיה שמו אחר, אבל שאר שמועות קבעום בשמו. ולא מסתברא דהא לרבי נתן אסקו יש אומרים, ואית לך שכל שמועותיו קבעו כך, ולר"מ נמי עשו כיוצא בו. **[תוספות, סוטה יב.]** **או דלמא הא איתה בשמחה.** כיון דהיא חייבת בשמחה כדאמרי' בפ"ק דחגיגה ובפ"ק דקידושין אי אפשר לה שלא תעלה שאין שמחה אלא בבשר שלמים, וקרינא בה ובאת שמה והבאת שמה. **[תוספות ר"ד]** **ומי אמר אביי הכי והאמר אביי אשה בעלה משמחה.** שאינה חייבת היא להביא שלמי שמחה אלא בעלה חייב להביאם והיא עולה ואוכלת עמו והיא אינה חייבת להביא שלמים וכיון שאינה חייבת בקרבן לא קרינא ובאת שמה והבאתם שמה דלא מיקרי ובאת שמה אלא בעזרה שכל ישראל מביאין קרבנותיהן שם ולא בירושלים. **[תוספות ר"ד]** **לדבריו דרבי זירא קאמר.** דשמעי' לר' זירא דאמר או דילמא הא איתא בשמחה וא"ל אביי אי סברת דאיתא בשמחה פשיטא דהיא בבל תאחר דקרינא בה ובאת שמה והבאתם שמה ואמאי קא מבעיא לך אבל מיהו אביי ס"ל דגם בשמחה אינה חייבת אלא בעלה משמחה. **[תוספות ר"ד]**

דף יא ע"א

בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים. זהו שאמר והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים, והיא הבטחה שיהיו נפטרים מן השעבוד והם תחת רשותם, וכן מצינו שעמדו כן ששה חדשים וכמו שארז"ל בר"ה בטלה העבודה מאבותינו במצרים והיתה הגאולה בסמוך בט"ו בניסן, שיהיו נפטרים מתחת רשותם לגמרי, זהו שאמר והצלתי אתכם מעבודתם. והיא הבטחה שיצאו מתחת רשותם ושלא יהיו תחת ממשלתם למס עובד כלל אך יהיו בני חורין גמורים. **[רבינו בחיי, שמות ו ו]** **בניסן נגאלו, בניסן עתידין ליגאל.** העץ והפתילה כשידליקו האש או הנר בהם, הם יותר מוכנים לקבלו פעם שנית אחר היכבותם, מאשר היו קודם הפעם הראשונה. ומזאת ההקדמה הוציא ר' יהושע בפרק קמא דראש השנה (יא.) תולדה אחת, והוא שבניסן עתידין ישראל ליגאל, כי מאחר שכבר הוכן החדש ההוא לגאולת האבות, הדין נותן שבו יגאלו הבנים פעם אחרת. **[דרשות הר"ן הדרוש השמיני]** **בקומתן נבראו, לדעתן נבראו, לציונן נבראו.** כלומר שלא נברא ילד ונתגדל אחרי כן אלא בקומת אדם גדול נברא, וגם לא נולד מטונף ומלוכלך כעובר היוצא ממעי אמו שנולד מלוכלך מלחות וזוהמות הבטן, אבל בצביונו נברא רוצה לומר ביפיו, כמו שנאמר (יחזקאל לא, ז) וייף בגדלו, שהיופי בא אחר הגדול, וגם לא נולד עיר פרא ונתלמד וידע מתוך למודו כי הוא בדעתו שהוא שכלו ושלמותו נברא. **[משמיע ישועה מבשר טוב]** **ומה תלמוד לומר היום היום מלאו ימי ושנותי.** באדר הסמוך לניסן נפטר, דילפינן פטירתו בז' באדר מוהעם עלו מן הירדן בעשור לחדש (יהושע ד יט) וכן לידתו בז' באדר הסמוך לניסן פרק קמא דסוטה דמני ג' חדשים מיום לידתו עד ו' בסיון יום מתן תורה אליבא דרבי אחא בר חנינא, ולרבי חנינא בר פפי היה באדר הראשון יום לידתו, מכל מקום פטירתו באדר הסמוך לניסן כדלעיל. **[שו"ת מהרי"ל סי' לא]** נולד אורו של עולם ע"ה, שנת אלפיים שס"ח ליצירה ששה באדר ג' שעות מיום ג', והיה מולד אדר ה' א' כ"ב כך מצאתי. ופרק האשה נקנית (קידושין לח.) בשבעה באדר נולד משה, וכן הוא בפרק מגלה נקראת (מגלה יג:). **[כפתור ופרח פרק מז]**

דף יב ע"ב

המודר הנאה מחבירו לשנה מונה שנים עשר חודש מיום ליום. כלומר שמיד אחר נדרו הוא מתחיל למנות השנה ואין אומרים דהואיל ולא אמר אלא שנה אחת לא יאסר אלא שנה אחת קודם מותו אלא שיאסר מיד אחר הנדר. **[תוספות הרא"ש]** **בנדרים הלך אחר לשון בני אדם.** אע"ג דקי"ל (נדרים מט.) בנדרים הלך אחר לשון בני אדם, הני מילי היכא דאפשר אבל היכא דלא אפשר כגון הלועז שנדר בלשון הקדש, א"נ היכא דלא ידעינן, ודאי אזלינן אחר לשון תורה, כדאמרינן הכא וכדאמרינן גבי הנודר מן המולים או מן הערלים (נדרים לא:). **[הריטב"א, פסחים ב.]** **התלתן.** חולבא בלשון ישמעאל, והוא מן הזרעונים כמין עדשים, והוא מר בתחילתו וכששורין אותו במים נמתק. **[הערוך]** **התבואה והזיתים משיביאו שליש.** מפורש בירושלמי שנשקלין מהן ג' גרעינן כנגד גרעין א' שהוא מבושל כ"צ. **[חידושי הר"ן]**

דף טו ע"ב

אתרוג אחר לקיטתו למעשר. מסתברא דלאו דמחסרא ממש אלא לומר דה"ק אתרוג בתר לקיטה למעשר בלבד. **[הריטב"א]** **אבל אילן העושה בריכה אחת כגון דקלים וזיתים וחרובין.** האי דאדכר ר' נחמי' זתים לאו מכלל דת"ק סבר דזתים נמי בתר חנטה אזלי', אלא ה"ק לי' כי היכי דזתים לא אזלי' בתר חנטה אלא בתר לקיטה ה"נ כל אילן הדומה להן שעושה כעין בריכה אחת אנו הולכים אחר לקיטה כגון הדקלים והחרובין ולא אזלי' בתר חנטה אלא באילן העושה כעין שתי בריכות שאין לקוטתן שוה. **[תוספות ר"ד]** ות"ק אדקלים וחרובים ודאי פליגי אבל אזתים לא פליג דבוודאי זתים בתר הבאת שליש אזלי' והוא זמן לקיטתן. **[תוספות ר"ד]** **כי נהגו שבקינן להו.** אף על פי שאמרו מנהג מבטל הלכה לא אמרו אלא במקום שהלכה מקילה ומנהג מחמיר או שהמנהג מיקל אלא שאין בדבר איסור הא אם היה המנהג בא להקל במקום איסור מיהא אין שומעין לו, ובמסכת סופרים אמרו זה שאמרו שמנהג מבטל הלכה דוקא שהוא מנהג וותיקים כלומר שאי אפשר שלא יהא בו איזה סעד, אבל מנהג שאין לו ראיה אינו אלא כטועה בשקול הדעת. **[מאירי]**

דף טז ע"ב

כדי לערב השמש. יש מפרשים להכניע היצר כדכתיב אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו ושטן הוא יצר הרע, וכדר"ל דאמר (ב"ב טז.) הוא שטן היא יצר הרע היא מלאך המות. **[הרשב"א]** **כל שנה שאין תוקעין לה בתחלתה.** פי' בפשיעה. הא איקלע ראש השנה בשבת לא דמניעה זו למצוה ולשם שמים וכן כתב הרב בעל ההלכות ז"ל. **[הרשב"א]** **מריעין לה בסופה.** פירוש על ידי הצרות שבאות ומתעניין ומתריעין בשופרות. **[הריטב"א]** **ועיון תפלה.** שתופס בלבו שהוא ראוי ליענות באותה תפלה, ועיון דהכא הוא שמכוין בתפלתו. **[הריטב"א, שבת קכז:]** **ומוסר דין על חבירו.** אוקימנא בהחובל (ב"ק צג.) דאיכא דיינא באתריה, אבל ליכא דיינא, פי' דליכא כלל, א"נ דהא לא ציית דינא או דבי דינא מענין הדין שלא כראוי דכמאן דליכא דיינא דמי, לא מיענש דמאי איתי ליה למיעבד, והא דמייתינן משרה לאברהם התם נמי הא הוה תמן בית דין של שם, וזה שנענש תחלה לפי שאין לעוונו תקנה ויש לחבירו תקנה שמרצהו בממון אר בדברים. **[הריטב"א]** **צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים.** האי צדיקים ורשעים לאו דוקא שכמה צדיקים מתים וכמה רשעים חיים אלא כדין זה שנמצאת להן זכות לחיות, ואפילו הם רשעים ורשעים כדין שנמצאת להן חובה למות ואף על פי שהן צדיקים כדכתיב והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע שהזוכה בדין קורא צדיק והמתחייב קורא רשע, אבל מאי דאמרינן לקמן שלש כתות ליום הדין כו' אותם הם צדיקים ודאי ורשעים ודאי. **[תוספות ר"י]**

דף יז ע"א

גיהנם כלה והן אינן כלין. הפירוש הנכון גיהנום כלה לאותם הכתות השנויין למעלה אבל הם אינם כלים ונחלשים מן הייסורין שלהם. **[הריטב"א]** **קרקפתא דלא מנח תפילין.** תניא במכילתא העוסק בתורה פטור מן התפילין. ואפשר דטעמא משום דכל העוסק במצוה פטור מן המצוה. אי נמי שהעוסק בתורה אינו צריך אות שדברי תורה הן עליו לאות. **[חידושי הר"ן]** **רבי אליעזר אומר כובשו.** פי' מטמין מן העונות ומסתירם כמדתרגמינן ויסתר משה פניו וכבשינון משה, והיינו דכתיב ישוב ירחמנו יכבוש עונותינו. **[הריטב"א]**
רבי יוסי בר חנינא אמר נושא. כלומר נושא מן העונות ונושא למעלה כף מאזנים שלהם וכף הזכיות מכבדת ומכרעת למטה שנאמר נושא עון. **[הריטב"א]** **תנא דבי רבי ישמעאל מעביר ראשון ראשון.** כלומר כשעשה עון ראשון הקדוש ברוך הוא מעבירו אבל כשיש לו רוב עונות הוא נחשב עמהם, ומה שאמר ראשון ראשון כלפי כל הבריות הוא אומר כך יאמר כי הקדוש ברוך הוא מעביר לכל הבריות ראשון ראשון. **[תוספות הרא"ש]**
ועון עצמו אינו נמחק. והיינו דקאמר דוד תנה עון על עונם פירוש שיחזיר העון שהעביר. **[תוספות הרא"ש]**

דף כ ע"א

איכא בינייהו יום הכפורים שחל להיות אחר השבת. אינו אלא דיוקא בעלמא לאקומי מאי ביניהו ואינו עיקר שלעולם לא עיברו אלא בעבור זה וכדי למצוא מאי בינייהו אמר כל זה דכל טעם העיבור אינו אלא בעבור יוה"כ ומר אמר טעמא חדא ומר אמר טעמא חדא ולא פליגי, וכזה ימצאו בתלמוד סברות הרבה שמעמידים כן מפני דוחק המקשה ואין לסמוך עליהם. **[תוספות ר"י]** **מאיימין על העדים שלא נראה בזמנו לקדשו.** אף בעדים הותר עדות שקר מכללו לענין עדות החדש דקיי"ל שמאיימין את העדים לומר שראו את החדש אף על פי שלא ראוהו כדאיתא במסכת ראש השנה (כ.). **[הריטב"א, כתובות לב.]**

דף כ ע"ב

אמר שמואל יכילנא לתקוני לכולה גולה. שמואל ירחינאה, הוא שמואל בר אבא חבירו של רב, ועל שהיה בקי בסוד העיבור, כדאמרינן במסכת ראש השנה (כ:) אמר שמואל יכילנא לתקוני כולה גלותא, קרי ליה ירחינאה. **[רש"י, בבא מציעא פה:]** **בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה.** בידוע לאו דוקא אלא דהוא סמוך לשקיעת החמה דהא שית שעי מיכסי סיהרא. **[הריטב"א]** **מאי בינייהו.** היכא דאיכא מאי בינייהו איכא בינייהו בא להודיע הנפקותא שיש בין שני הטעמים לענין הדין וכו', והכי קאמר בין למאן דאמר הכי ובין למאן דאמר הכי הדין שוה לשניהם א"כ מאי בינייהו ומה להו לאיפלוגי בטעמא אם לא שיש הפרש בדין בין האי טעמא להאי טעמא ומהדר איכא בינייהו, והגמרא מלאה מזה על כל גדותיה. **[הליכות עולם שער שני פרק א]**

דף כח ע"ב

מתן ארבע במתן ארבע. במתן ארבע שהוא למטה מחוט הסיקרא שעושה ב' מתנות שהן ד', דאילו במתן ד' של חטאת שהיא למעלה ליכא למימר דמתן אחת היא למטה ומתן ד' היא למעלה, וקיי"ל שהניתנין למעלה שנתערבו עם הניתנין למטה חכמים אומרים ישפכו לאמה. **[הריטב"א, עירובין ק.]** **לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו.** פי' שעומד בפני עצמו ואינו מעורב שהרי הוא מוסיף עליו ממש אבל זה אין עיקר הזאתו אלא לעשות ארבע מתנות במי שהוא ממתן ארבע, ואידך ממילא אתי על ידי תערובות. **[הריטב"א]**
ועוד אמר רבי יהושע. אפילו אם יש שם בל תוסיף כשהוא מעורב טוב לעבור בלא מעשה מעל ידי מעשה. **[תוספות הרא"ש]**

דף כט ע"א

חרש שוטה וקטן. חרש בלשונינו הוא שאינו שומע, וקראו חכמים עליהם השלום למי שלא שומע ולא מדבר חרש, לפי שסיבת האלמות היא חרשות שנפגע בה הילד במעי אמו, וגורמת לו שלא ישמע איך מדברים, ולפיכך קראו את האלם על שם גורם האלמות. **[פיהמ"ש להרמב"ם, תרומות פ"א מ"ב]** **מי דמי התם חצוצרות, והכא שופר.** מהא שמעינן דתקיעה ופסוק של חצוצרות אין לחשבו במקום שופר כלל, ומשום הכי טועה האומר בפסוק אחרון של שופרות קרא דוביום שמחתכם אלא אומר במקומו ובחודש השביעי וכו'. **[הריטב"א]**

דף כט ע"ב

אבל פורם הוא לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות. דאיסור ברכה לבטלה מדרבנן הוא ואסמכוה אלא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, ולפיכך התירו כאן לומר ברכה שאינה צריכה לו כדי לחנך בניו ובני ביתו במצות, ואילה היה איסור תורה לא היו מתירים לו לעשות בידים איסור תורה משום חינוך מצוות דדבריהם. **[הריטב"א]**
ורבנן הוא דגזור ביה כדרבה. כל המצות של תורה קרויין משמרת כדכתיב ושמרתם את כל מצותי ורמז הכתוב לחכמים לעשות לכל המצות גדר וסייג כגון עירובין וטלטולין בשבת כדי שלא יוציא מרשות לרשות וכיוצא בהן, ומכאן אמרו (סוכה מב:) שאין לולב דוחה שבת ולא שופר משום גזירה דרבה. **[הריטב"א, מועד קטן ה.]**
דאמר רבה הכל חייבין בתקיעת שופר. יש תמיהין למה לי גזירה דרבה הא תרי קראי כתיבי זכרון תרועה ויום תרועה ומוקמינן חד בשבת וחד בחול, ומפרשין יש לומר דרבה גופיה מפרש להו לקראי מאי טעמא אמרה תורה זכרון תרועה, משום גזירה דשמא ילך אצל בקי ללמוד. **[שבולי הלקט סדר ראש השנה סימן רצד]**
ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים. נקט העברה ולא הוצאה הוא כדכתבית לעיל בפסחים בפ' אלו דברים שאם יוציאנו מבית לחוץ בתוך העיר לא הויא רה"ר אלא כרמלית אך אם יש בה ס' ריבוא ומבואותיו רחבין י"ו אמות כדאמרי' בעירובין ואם להוציא מן העיר ולחוץ סתם עיירות לאו מוקפות חומה נינהו אלא הן פרזות בלא חומה וכל מבואותי' אין אלא כרמלית מש"ה נקט העברה. **[תוספות ר"ד]** **והיינו טעמא דמגילה.** דמגילה נמי אף על גב דמדרבנן היא הרי קורין בשבת ובת טלטול היא ככל כתבי הקדש, ואפילו הכי כשחל בשבת אין קורין אותה משום האי גזרה וכדאיתא בדוכתא. **[הריטב"א, סוכה מג.]**

דף ל ע"ב

משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו מקבלין עדות החדש כל היום. דליכא למיחש לקלקול דשיר שהרי נחרב בית המקדש וכיון שכן לא יארע בבית הועד לעשות אלא יום אחד דמסתמא יבואו עדים ביום שלושים עצמו דמימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר וכסברא דנהרדעי לקמן. **[שיטה מקובצת, ביצה ה.]**

דף לא ע"א

בשביעי היו אומרים מזמור שיר ליום השבת ליום שכולו שבת. שהוא יום מנוחה יום קדש, ואין בו גלות ושעבוד כלל וזהו שאמרו לעתיד לבא אומרים מזמור שירו לה' שיר חדש שכלו שבת ומנוחה לחיי העולמים ועל זה כתוב בכאן יום הידוע לפי שהוא יום גאולתינו. וכן רמז באמרו יום הששי להורות כי בשם ה' נבראו שמים וארץ כאומרו כי ביה ה' צור עולמים. וזהו יום הששי ויכולו השמים ר"ת ה', ולכן שם יקו"ק רמוז בסוף הבריאה. **[צרור המור, בראשית א]** **בחמישי שברא עופות ודגים לשבח לשמו.** ויש בזה פלאים מפני החלוק שבמיניהם ותנועתם מעצמם ופלאים אחרים שיש בבעלי חיים אומר הרנינו לאלהים עוזנו לפי שבשעה שרואין אותם משבחים הבורא ומגדלים אותו. **[המפרש, תמיד לג:]** **דאמר רב קטינא שיתא אלפי שני הוה עלמא וחד חרוב.** חרוב מאין אדם ובהמה ובעלי חיים והדברים המורכבים מהארבע יסודות יחזור כל דבר ליסודו, ומלת חרוב רוצה לומר כי תפסק ההשפעה במורכבים, והשמים והארץ נשארו כמו שהם, וכן

השמטות ממשנת ראשונים על מסכת ראש השנה

דף ד ע"ב

דאמר רבי יונה הוקשו כל המועדים כולם זה לזה. פי' לדין ששעיריהם מכפרין על טומאת מקדש וקדשיו, דילפי משעיר ר"ח דכתיב ביה גבי אהרן ואותה נתן לכם לשאת את עון העדה וההוא שעיר ר"ח היה כדאיתא בפרק טבול יום (זבחים קא:), ור"ח איקרי מועד כדכתיב קרא עלי מועד (פסחים עז.). **[הריטב"א]**
שכולן מכפרים על טומאת מקדש וקדשיו. שעירי הרגלים כלם היו באים לכפר על טומאת מקדש וקדשיו שנעלמו בעליו ממנו ר"ל נכנס למקדש בטומאה או אוכל בשר קדש בטומאה. **[מאירי]** **ור' מאיר ור' אליעזר בן יעקב האי בחג המצות וכו'.** ה"ה דהוה מצי למבעי לר' אלעזר בר' שמעון אלא משום קושיא דבסמוך למאי הילכתא כתביה רחמנא לחג הסוכות דהך פירכא לא מצי למפרך לר' אלעזר בר' שמעון. **[תוספות הרא"ש]**
שמיני רגל בפני עצמו הוא. רגל בפני עצמו לכל ענין קרבנות התלוי ברגלים קאמרינן, לראיה חגיגה ושמחה ולהבאת קרבנות המוטלין עליו להביא ברגל, וקראי הכי כתיבי בחג השבועות ובחג הסוכות ולא כתיב התם שמיני ומיניה דרשינן בל תאחר בפ"ק דר"ה. **[הרמב"ן, סוכה מח.]** הוי יודע דאע"ג דאמרינן בשמיני שהוא רגל בפ"ע, לענין נדרי ביטוי בכלל החג הוא, שכך מצינו בירושלמי בפרק הנודר מן המבושל, קונם יין שאני טועם בחג אסור אף ביום טוב האחרון, ומפרש התם משום דהלכו בנדרים אחר לשון בני אדם, אבל בלשון תורה יום טוב האחרון אינו בכלל החג. **[הרמב"ן, סוכה מח.]**

דף ו ע"א

אותו בלא ירצה ואין מאחר נדרו בלא ירצה. כל הקרבנות שעברו עליהן שלשה רגלים לא נפסלו, אלא מקריבן וכשרים, ובכל יום ויום אחר השלשה רגלים הוא עובר בלא תאחר, ובית דין מצווין לעשותו מיד עד שיקריב קרבנותיו ברגל שפגע בו תחלה. **[רמב"ם, מעשה הקרבנות פי"ד הט"ו]** **אימא בהאי עון דבל תאחר נמי אשתו מתה קא משמע לן.** דוקא כשגומר בדעתו שלא ליתן, הא אילו גמר ליתן אלא שהוא עני או שעבר על בל תאחר אין אשתו מתה, כדאי' התם בהדיא. **[חדושי הר"ן, סנהדרין כב.]** **אשר דברת אלו קדשי בדק הבית.** קרא יתירא, ולהכי סמיך נמי לה' אלהיך דאית ביה זכות גבוה, וכיון שכבר פירש קדשי מזבח יש לנו לדרוש זה בקדשי בדק הבית. **[הריטב"א]** **בפיך זו צדקה.** שהרי דברים שמתחייב בהם באמירה לגבוה הרי הזכירם, וא"כ האי בצרכי הדיוט מיירי, ואין לך דבר שמתחייב להדיוט באמירה אלא צדקה, אורה החכמה לדבר דכתיב (ישעיה מה) בי נשבעתי יצא מפי צדקה. **[הריטב"א]** **הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני.** מי שתקפו יצרו הרע לבטל מצוה או לעשות עבירה והוכה עד שעשה דבר שחייב לעשותו או עד שנתרחק מדבר שאסור לעשותו אין זה אנוס ממנו אלא הוא אנס עצמו בדעתו הרעה. לפיכך זה שאינו רוצה לגרש מאחר שהוא רוצה להיות מישראל רוצה הוא לעשות כל המצות ולהתרחק מן העבירות ויצרו הוא שתקפו וכיון שהוכה עד שתשש יצרו ואמר רוצה אני כבר גרש לרצונו. **[רמב"ם, גירושין פ"ב ה"כ]**

דף ו ע"ב

כיון שעברו עליו שלשה רגלים בכל יום ויום עובר בבל תאחר. אע"פ שבכובש שכר שכיר פירשו (בב"מ קי:) מכיון שעבר עליו בקר ראשון שוב אינו עובר עליו פירשו בו הטעם מפני שאין הלילות נפסקות מימים לחיוב זה שהרי חובה עליו לפרעו בלילה כביום וכן בכל דבר של צדקה אבל קרבן שאין זמן הקרבתו בלילה נמצא שמתחדש עליו חומר הלאו בכל יום. **[מאירי]** **אלא שנה בלא רגלים היכי משכחת לה.** הו"מ למימר משכחת לה כגון שהיה חולה ברגלים, וע"כ לר' מאיר דלא בעי אלא רגל אחד ולר' אליעזר בן יעקב דבעי שני רגלים לא משכחת לה אלא בהכין וא"כ ה"ה לרבנן, אלא כל היכא דמצי לאשכוחי בבריא לא נסיב לה בחולה. **[הרשב"א]** **ומאן תנא דפליג עליה דרב שמעיה אחרים היא.** וא"ר שראה בקונטרס צרפת, שמועות שקיבל מאלישע בן אבויה קבעום בשם אחרים, מפני שהיה שמו אחר, אבל שאר שמועות קבעום בשמו. ולא מסתברא דהא לרבי נתן אסקו יש אומרים, ואית לך שכל שמועותיו קבעו כך, ולר"מ נמי עשו כיוצא בו. **[תוספות, סוטה יב.]** **או דלמא הא איתה בשמחה.** כיון דהיא חייבת בשמחה כדאמרי' בפ"ק דחגיגה ובפ"ק דקידושין אי אפשר לה שלא תעלה שאין שמחה אלא בבשר שלמים, וקרינא בה ובאת שמה והבאת שמה. **[תוספות רי"ד]** **ומי אמר אביי הכי והאמר אביי אשה בעלה משמחה.** שאינה חייבת היא להביא שלמי שמחה אלא חייב להביאם והיא עולה ואוכלת עמו והיא אינה חייבת להביא שלמים וכיון שאינה חייבת בקרבן לא קרינא ובאת שמה והבאתם שמה דלא מיקרי ובאת שמה אלא בעזרה שכל ישראל מביאין קרבנותיהן שם ולא בירושלים. **[תוספות רי"ד]** **לדבריו דרבי זירא קאמר.** דשמעי' לר' זירא דאמר או דילמא הא איתא בשמחה וא"ל אביי אי סברת דאיתא בשמחה פשיטא דהיא בבל תאחר דקרינא בה ובאת שמה והבאתם שמה ואמאי קא מבעיא לך אבל מיהו אביי ס"ל דגם בשמחה אינה חייבת אלא בעלה משמחה. **[תוספות רי"ד]**

דף יא ע"א

בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים. זהו שאמר והוצאתי אתכם מתחת סבלות מצרים, והיא הבטחה שיהיו נפטרים מן השעבוד והם תחת רשותם, וכן מצינו שעמדו כן ששה חדשים וכמו שארז"ל בר"ה בטלה העבודה מאבותינו במצרים והיתה הגאולה בסמוך בט"ו בניסן, שיהיו נפטרים מתחת רשותם לגמרי, זהו שאמר והצלתי אתכם מעבודתם. והיא הבטחה שיצאו מתחת רשותם ושלא יהיו תחת ממשלתם למס עובד כלל אך יהיו בני חורין גמורים. **[רבינו בחיי, שמות ו ו]** **בניסן נגאלו, בניסן עתידין ליגאל.** העץ והפתילה כשידליקו האש או הנר בהם, הם יותר מוכנים לקבלו פעם שנית אחר היכבותם, מאשר היו קודם הפעם הראשונה. ומזאת ההקדמה הוציא ר' יהושע בפרק קמא דראש השנה (יא.) תולדה אחת, והוא שבניסן עתידין ישראל ליגאל, כי מאחר שכבר הוכן החדש ההוא לגאולת האבות, הדין נותן שבו יגאלו הבנים פעם אחרת. **[דרשות הר"ן הדרוש השמיני]** **בקומתן נבראו, לדעתן נבראו, לציונן נבראו.** כלומר שלא נברא ילד ונתגדל אחרי כן אלא בקומת אדם גדול נברא, וגם לא נולד מטונף ומלוכלך כעובר היוצא ממעי אמו שנולד מלוכלך מלחות וזוהמות הבטן, אבל בצביונו נברא רוצה לומר ביפיו, כמו שנאמר (יחזקאל לא, ז) וייף בגדלו, שהיופי בא אחר הגדול, וגם לא נולד עיר פרא ונתלמד וידע מתוך למודו כי הוא בדעתו שהוא שכלו ושלמותו נברא. **[משמיע ישועה מבשר טוב]** **ומה תלמוד לומר היום היום מלאו ימי ושנותי.** באדר הסמוך לניסן נפטר, דילפינן פטירתו בז' באדר מוהעם עלו מן הירדן בעשור לחדש (יהושע ד יט) וכן לידתו בז' באדר הסמוך לניסן פרק קמא דסוטה דמני ג' חדשים מיום לידתו עד ו' בסיון יום מתן תורה אליבא דרבי אחא בר חנינא, ולרבי חנינא בר פפי היה באדר הראשון יום לידתו, מכל מקום פטירתו באדר הסמוך לניסן כדלעיל. **[שו"ת מהרי"ל סי' לא]** נולד אורו של עולם ע"ה, שנת אלפיים שס"ח ליצירה ששה באדר ג' שעות מיום ג', והיה מולד אדר ה' א' כ"ב כך מצאתי. ופרק האשה נקנית (קידושין לח.) בשבעה באדר נולד משה, וכן הוא בפרק מגלה נקראת (מגלה יג:). **[כפתור ופרח פרק מז]**

דף יב ע"ב

המודר הנאה מחבירו לשנה מונה שנים עשר חודש מיום ליום. כלומר שמיד אחר נדרו הוא מתחיל למנות השנה ואין אומרים דהואיל ולא אמר אלא שנה אחת לא יאסר אלא שנה אחת קודם מותו אלא שיאסר מיד אחר הנדר. **[תוספות הרא"ש]** **בנדרים הלך אחר לשון בני אדם.** אע"ג דקי"ל (נדרים מט.) בנדרים הלך אחר לשון בני אדם, הני מילי היכא דאפשר אבל היכא דלא אפשר כגון הלועז שנדר בלשון הקדש, א"נ היכא דלא ידעינן, ודאי אזלינן אחר לשון תורה, כדאמרינן הכא וכדאמרינן גבי הנודר מן המולים או מן הערלים (נדרים לא:). **[הריטב"א, פסחים ב.]** **התלתן.** חולבא בלשון ישמעאל, והוא מן הזרעונים כמין עדשים, והוא מר בתחילתו וכששורין אותו במים נמתק. **[הערוך]** **התבואה והזיתים משיביאו שליש.** מפורש בירושלמי שנשקלין מהן ג' גרעינן כנגד גרעין א' שהוא מבושל כ"צ. **[חידושי הר"ן]**

דף טו ע"ב

אתרוג אחר לקיטתו למעשר. מסתברא דלאו דמחסרא ממש אלא לומר דה"ק אתרוג בתר לקיטה למעשר בלבד. **[הריטב"א]** **אבל אילן העושה בריכה אחת כגון דקלים וזיתים וחרובין.** האי דאדכר ר' נחמי' זתים לאו מכלל דת"ק סבר דזתים נמי בתר חנטה אזלי', אלא ה"ק לי' כי היכי דזתים לא אזלי' בתר חנטה אלא בתר לקיטה ה"נ כל אילן הדומה להן שעושה כעין בריכה אחת אנו הולכים אחר לקיטה כגון הדקלים והחרובין ולא אזלי' בתר חנטה אלא באילן העושה כעין שתי בריכות שאין לקוטתן שוה. **[תוספות רי"ד]** ות"ק אדקלים וחרובים ודאי פליגי אבל אזתים לא פליג דבוודאי זתים בתר הבאת שליש אזלי' והוא זמן לקיטתן. **[תוספות רי"ד]** **כי נהגו שבקינן להו.** אף על פי שאמרו מנהג מבטל הלכה לא אמרו אלא במקום שהלכה מקילה ומנהג מחמיר או שהמנהג מיקל אלא שאין בדבר איסור הא אם היה המנהג בא להקל במקום איסור מיהא אין שומעין לו, ובמסכת סופרים אמרו זה שאמרו שמנהג מבטל הלכה דוקא שהוא מנהג וותיקים כלומר שאי אפשר שלא יהא בו איזה סעד, אבל מנהג שאין לו ראיה אינו אלא כטועה בשקול הדעת. **[מאירי]**

דף טז ע"ב

כדי לערב השמש. יש מפרשים להכניע היצר כדכתיב אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו ושטן הוא יצר הרע, וכדר"ל דאמר (ב"ב טז.) הוא שטן היא יצר הרע היא מלאך המות. **[הרשב"א]** **כל שנה שאין תוקעין לה בתחלתה.** פי' בפשיעה. הא איקלע ראש השנה בשבת לא דמניעה זו למצוה ולשם שמים וכן כתב הרב בעל ההלכות ז"ל. **[הרשב"א]** **מריעין לה בסופה.** פירוש על ידי הצרות שבאות ומתענין ומתריעין בשופרות. **[הריטב"א]** **ועיון תפלה.** שתופס בלבו שהוא ראוי ליענות באותה תפלה, ועיון דהכא הוא שמכוין בתפלתו. **[הריטב"א, שבת קכז:]** **ומוסר דין על חבירו.** אוקימנא בהחובל (ב"ק צג.) דאיכא דיינא באתריה, אבל ליכא דיינא, פי' דליכא כלל, א"נ דהא לא ציית דינא או דבי דינא מענין הדין שלא כראוי דכמאן דליכא דיינא דמי, לא מיענש דמאי איתי ליה למיעבד, והא דמייתינן משרה לאברהם התם נמי הא הוה תמן בית דין של שם, וזה שנענש תחלה לפי שאין לעוונו תקנה ויש לחבירו תקנה שמרצהו בממון או בדברים. **[הריטב"א]** **צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים.** האי צדיקים ורשעים לאו דוקא שכמה צדיקים מתים וכמה רשעים חיים אלא כדין זה שנמצאת להן זכות לחיות, ואפילו הם רשעים ורשעים כדין שנמצאת להן חובה למות ואף על פי שהן צדיקים כדכתיב והצדיקו את הצדיק והרשיעו את הרשע שהזוכה בדין קורא צדיק והמתחייב קורא רשע, אבל מאי דאמרינן לקמן שלש כתות ליום הדין כו' אותם הם צדיקים ודאי ורשעים ודאי. **[תוספות רי"ד]**

דף יז ע"א

גיהנם כלה והן אינן כלין. הפירוש הנכון גיהנום כלה לאותם הכתות השנויין למעלה אבל הם אינם כלים ונחלשים מן הייסורין שלהם. **[הריטב"א]** **קרקפתא דלא מנח תפילין.** תניא במכילתא העוסק בתורה פטור מן התפילין. ואפשר דטעמא משום דכל העוסק במצוה פטור מן המצוה. אי נמי שהעוסק בתורה אינו צריך אות שדברי תורה הן עליו לאות. **[חידושי הר"ן]** **רבי אליעזר אומר כובשו.** פי' מטמין מן העונות ומסתירם כמדתרגמינן ויסתר משה פניו וכבשינון משה, והיינו דכתיב ישוב ירחמנו יכבוש עונותינו. **[הריטב"א]**
רבי יוסי בר חנינא אמר נושא. כלומר נושא מן העונות ונושא למעלה כף מאזנים שלהם וכף הזכיות מכבדת ומכרעת למטה שנאמר נושא עון. **[הריטב"א]** **תנא דבי רבי ישמעאל מעביר ראשון ראשון.** כלומר כשעשה עון ראשון הקדוש ברוך הוא מעבירו אבל כשיש לו רוב עונות הוא נחשב עמהם, ומה שאמר ראשון ראשון כלפי כל הבריות הוא אומר כך יאמר כי הקדוש ברוך הוא מעביר לכל הבריות ראשון ראשון. **[תוספות הרא"ש]**
ועון עצמו אינו נמחק. והיינו דקאמר דוד תנה עון על עונם פירוש שיחזיר העון שהעביר. **[תוספות הרא"ש]**

דף כ ע"א

איכא בינייהו יום הכפורים שחל להיות אחר השבת. אינו אלא דיוקא בעלמא לאקומי מאי ביניהו ואינו עיקר שלעולם לא עיברו אלא בעבור זה וכדי למצוא מאי בינייהו אמר כל זה דכל טעם העיבור אינו אלא בעבור יוה"כ ומר אמר טעמא חדא ומר אמר טעמא חדא ולא פליגי, וכזה ימצאו בתלמוד סברות הרבה שמעמידים כן מפני דוחק המקשה ואין לסמוך עליהם. **[תוספות רי"ד]** **מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו.** אף בעדים הותר עדות שקר מכללו לענין עדות החדש דקיי"ל שמאיימין את העדים לומר שראו את החדש אף על פי שלא ראוהו כדאיתא במסכת ראש השנה (כ.). **[הריטב"א, כתובות לב.]**

דף כ ע"ב

אמר שמואל יכילנא לתקוני לכולה גולה. שמואל ירחינאה, הוא שמואל בר אבא חבירו של רב, ועל שהיה בקי בסוד העיבור, כדאמרינן במסכת ראש השנה (כ:) אמר שמואל יכילנא לתקוני כולה גלותא, קרי ליה ירחינאה. **[רש"י, בבא מציעא פה:]** **בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה.** בידוע לאו דוקא אלא דהוא מילתא דאפשר, ואגב גררא דאידך נקט האי לישנא שאם לא נולד אלא לאחר חצות בידוע בודאי שלא נראה סמוך לשקיעת החמה דהא שית שעי מיכסי סיהרא. **[הריטב"א]** **מאי בינייהו.** היכא דאיכא מאי בינייהו איכא בינייהו בא להודיע הנפקותא שיש בין שני הטעמים לענין הדין וכו', והכי קאמר בין למאן דאמר הכי ובין למאן דאמר הכי הדין שוה לשניהם א"כ מאי בינייהו ומה להו לאיפלוגי בטעמא אם לא שיש הפרש בדין בין האי טעמא להאי טעמא ומהדר איכא בינייהו, והגמרא מלאה מזה על כל גדותיה. **[הליכות עולם שער שני פרק א]**

דף כח ע"ב

מתן ארבע במתן ארבע. במתן ארבע שהוא למטה מחוט הסיקרא שעושה ב' מתנות שהן ד', דאילו במתן ד' של חטאת שהיא למעלה ליכא למימר דמתן אחת היא למטה ומתן ד' היא למעלה, וקיי"ל שהניתנין למעלה שנתערבו עם הניתנין למטה חכמים אומרים ישפכו לאמה. **[הריטב"א, עירובין ק.]** **לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו.** פי' שעומד בפני עצמו ואינו מעורב שהרי הוא מוסיף עליו ממש אבל זה אין עיקר הזאתו אלא לעשות ארבע מתנות במי שהוא ממתן ארבע, ואידך ממילא אתי על ידי תערובות. **[הריטב"א]**
ועוד אמר רבי יהושע. אפילו אם יש שם בל תוסיף כשהוא מעורב טוב לעבור בלא מעשה מעל ידי מעשה. **[תוספות הרא"ש]**

דף כט ע"א

חרש שוטה וקטן. חרש בלשונינו הוא שאינו שומע, וקראו חכמים עליהם השלום למי שלא שומע ולא מדבר חרש, לפי שסיבת האלמות היא חרשות שנפגע בה הילד במעי אמו, וגורמת לו שלא ישמע איך מדברים, ולפיכך קראו את האלם על שם גורם האלמות. **[פיהמ"ש להרמב"ם, תרומות פ"א מ"ב]** **מי דמי התם חצוצרות, והכא שופר.** מהא שמעינן דתקיעה ופסוק של חצוצרות אין לחשבו במקום שופר כלל, ומשום הכי טועה האומר בפסוק אחרון של שופרות קרא דוביום שמחתכם אלא אומר במקומו ובחודש השביעי וכו'. **[הריטב"א]**

דף כט ע"ב

אבל פורם הוא לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות. דאיסור ברכה לבטלה מדרבנן הוא ואסמכוה אלא תשא את שם ה' אלהיך לשוא, ולפיכך התירו כאן לומר ברכה שאינה צריכה לו כדי לחנך בניו ובני ביתו במצות, ואילו היה איסור תורה לא היו מתירים לו לעשות בידים איסור תורה משום חינוך מצוות דדבריהם. **[הריטב"א]**
ורבנן הוא דגזור ביה כדרבה. כל המצות של תורה קרויין משמרת כדכתיב ושמרתם את כל מצותי ורמז הכתוב לחכמים לעשות לכל המצות גדר וסייג כגון עירובין וטלטולין בשבת כדי שלא יוציא מרשות לרשות וכיוצא בהן, ומכאן אמרו (סוכה מב:) שאין לולב דוחה שבת ולא שופר משום גזירה דרבה. **[הריטב"א, מועד קטן ה.]**
דאמר רבה הכל חייבין בתקיעת שופר. יש תמיהין למה לי גזירה דרבה הא תרי קראי כתיבי זכרון תרועה ויום תרועה ומוקמינן חד בשבת וחד בחול, ומפרשין יש לומר דרבה גופיה מפרש להו לקראי מאי טעמא אמרה תורה זכרון תרועה, משום גזירה דשמא ילך אצל בקי ללמוד. **[שבולי הלקט סדר ראש השנה סימן רצד]**
ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים. נקט העברה ולא הוצאה הוא כדכתבית לעיל בפסחים בפ' אלו דברים שאם יוציאנו מבית לחוץ בתוך העיר לא הויא רה"ר אלא כרמלית אך אם יש בה ס' ריבוא ומבואותיו רחבין י"ו אמות כדאמרי' בעירובין ואם להוציא מן העיר ולחוץ סתם עיירות לאו מוקפות חומה נינהו אלא הן פרזות בלא חומה וכל מבואותי' אין אלא כרמלית מש"ה נקט העברה. **[תוספות רי"ד]** **והיינו טעמא דמגילה.** דמגילה נמי אף על גב דמדרבנן היא הרי קורין בשבת ובת טלטול היא ככל כתבי הקדש, ואפילו הכי כשחל בשבת אין קורין אותה משום האי גזרה וכדאיתא בדוכתא. **[הריטב"א, סוכה מג.]**

דף ל ע"ב

משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהו מקבלין עדות החדש כל היום. דליכא למיחש לקלקול דשיר שהרי נחרב בית המקדש וכיון שכן לא יארע בבית הועד לעשות אלא יום אחד דמסתמא יבואו עדים ביום שלושים עצמו דמימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר וכסברא דנהרדעי לקמן. **[שיטה מקובצת, ביצה ה.]**

דף לא ע"א

בשביעי היו אומרים מזמור שיר ליום השבת ליום שכולו שבת. שהוא יום מנוחה יום קדש, ואין בו גלות ושעבוד כלל וזהו שאמרו לעתיד לבא אומרים מזמור שירו לה' שיר חדש שכלו שבת ומנוחה לחיי העולמים ועל זה כתוב בכאן יום הידוע לפי שהוא יום גאולתינו. וכן רמז באמרו יום הששי להורות כי בשם ה' נבראו שמים וארץ כאומרו כי ביה ה' צור עולמים. וזהו יום הששי ויכולו השמים ר"ת ה', ולכן שם יקו"ק רמוז בסוף הבריאה. **[צרור המור, בראשית א]** **בחמישי שברא עופות ודגים לשבח לשמו.** ויש בזה פלאים מפני החלוק שבמיניהם ותנועתם מעצמם ופלאים אחרים שיש בבעלי חיים אומר הרנינו לאלהים עוזנו לפי שבשעה שרואין אותם משבחים הבורא ומגדלים אותו. **[המפרש, תמיד לג:]** **דאמר רב קטינא שיתא אלפי שני הוה עלמא וחד חרוב.** חרוב מאין אדם ובהמה ובעלי חיים והדברים המורכבים מהארבע יסודות יחזור כל דבר ליסודו, ומלת חרוב רוצה לומר כי תפסק ההשפעה במורכבים, והשמים והארץ נשארו כמו שהם, וכן

18/06/2018

השמטות ממשנת ראשונים על מסכת ראש השנה

שבעה פעמים עד היובל שיחזרו לתוהו ובוהו. וזה הדעת עיקר לבעלי הקבלה. **[ריקאנטי, ויקרא פה ח]**
שהעולם על מנהגו נוהג שיתא אלפי, וחד חריב שאינו נוהג על אותו המנהג אלא במנהג גרוע ונפסד ממנו מצד ישות העולם הגופני. כי לא יכנו החרבן אלא לדבר מתפסד ונגרע לא לדבר שתתעלה מדרגתו. **[שפ"מ]**
הרשב"א חלק א סימן ט] כי כל דבר שיש לו התחלה יש לו סוף בהכרח. וזהו שכתוב (ישעיה מד ו) אני ראשון ואני אחרון, והכתוב הזה יורה כי העולם יש לו סוף, כי כשם שהיה הקדוש ברוך הוא ראשון לנבראים כולם כן עתיד שיהיה אחרון לכולם. **[רבינו בחיי, במדבר י לה]**

דף לא ע"ב

וטבריא עמוקה מכולן. כשנתקלקלה השורה גלו ממקום למקום ולעשרה מקומות גלו וסופן לטבריא ומשם לא עמד בית דין גדול עד עתה וקבלה היא שבטבריא עתידין לחזור תחילה ומשם נעתקין למקדש. **[רמב"ם, סנהדרין יד, יב]** **גר שנתגייר בזמן הזה צריך שיפריש רובע לקינו.** ומהו קרבן הגר עולת בהמה או שתי תורים או שני בני יונה ושניהם עולה, ובזמן הזה שאין שם קרבן צריך מילה וטבילה וכשיבנה בית המקדש יביא קרבן. **[רמב"ם, איסורי ביאה יג, ה]** **כבר נמנה עליה רבן יוחנן וביטלה מפני התקלה.** דילמא קא מעיל בקדשים, ושם אמרו הלכה כר"ש, ומ"מ משמע ודאי שלכשיבנה ב"ה יביא קרבנו. **[מגיד משנה]**
וזו היא תחומה אילת מן הדרום. תיחמו חכמים את התחתומין מן הדרום כרמים שבאילת, ומן הצפון הכרמים שבעקרבת, וממערב לוד, וממזרח הירדן, מאי טעמ', בשביל שהיו עושין יין בטהרה לנסכין, ולא היו נעבין מצויות, התקינו שיהו כל עינבי כרם רבעי עולין לירוש' מהלך יום אחד לכל צד, והרחוקין מזה השיעור נפדין. **[פירוש הריבמ"ץ, מעשר שני פ"ה מ"ב]** **כדי לעטר שוקי ירושלים בפירות.** מתוך שיאכל כל אדם נטע רבעי שלו יתמלא השוק שאר פירות. **[רע"ב, מעשר שני פ"ה מ"ב]** **וביקש רבי אליעזר להפקירו לעניים.** מה שביקש רבי אליעזר להפקיר כרמו לעניים (ביצה ה.) לפי שלאחר חורבן נתמעטו הפירות ולא היה יודע שנמנו חבריו והתירו משום חורבן. **[ר"ש, מעשר שני פ"ה מ"ב]** **ארבעים שנה למד ארבעים שנה לימד.** בפ"ב דסוכה אמרי' פ' תלמידים הי' לו להלל קטן שבהן ר' יוחנן בן זכאי, ובפ"ק דשבת אמרי' הלל ושמעון גמליאל ושמעון נהגו נשיאותן בפני הבית מאה שנה, ובשלהי ספרי תניא דהילל הזקן פירנס את ישראל ארבעים שנה ונמצא שמת קודם החורבן ס' שנה, ורבן יוחנן בן זכאי דלמד מ' ולימד מ' והיה חי אחר החורבן נמצא שלא למד לפני הלל אפילו כ' שנה והשאר עד שהשלים לארבעים למד לפני אחרים. **[תוספות רי"ד]**

דף לב ע"ב

ובשעת הלל הראשון מקרא את ההלל. חזן של שחרית מקרא את ההלל ואמר לשון מקרא מפני שהיה מנהגם ששליח צבור קורא מעט מעט ועונין לו הצבור על כל קרן וקרן כמו שיתבאר במסכת סוכה. **[מאירי]**
מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכפורים. לא קאמר מפני מה אין אנו אומרים שירה משמע שמלאכי השרת אומרים שירה ולכך אומר ר"י דבר"ה וביום הכיפורים אין לדלג והחיות ישוררו וכרובים יפארו. **[תוספות, ערכין י:]** **אפשר מלך יושב על כסא דין.** בראש השנה מתייחד במדת הדין ומנהיג עולמו, וביום הכפורים במדת רחמים, הוא מאמרם מלך יושב על כסא דין, ראש השנה יום דין ברחמים יום הכפורים יום רחמים בדין. ומכאן תבין סוד ערבוב השטן שאמרו רז"ל, שהרמז למדת הדין. **[ריקאנטי, ויקרא כג כד]** **וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה.** בר"ה ויוה"כ היה הפר במוספין אחד בלבד כי היה עיקר העסק בהם בחלק יראת ה' בלבד ולא בהלל וזמרה אשר הם מאהבה כמו בשאר המועדים כאמרם ז"ל אפשר מלך יושב על כסא דין וכו'. **[ספורנו, כוונות התורה]**
אין אומרים הלל בראש השנה, לפי שהוא זמן לעמוד ביראה ופחד ולהיות כל אחד ירא וחרד מפשעיו. **[כל בו סימן סד]** מה שנהגו לידור צדקות ושמן למאור ביום הכיפורים יש לומר דעל ידי שהוא יום הדין וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו יתברך כשעת צרה דמי, ולפיכך נודרין כדי שיעלה זכרונם לטובה ולחיים טובים וליתן לאלתר אי אפשר. מכל מקום חייבים ליתן למחרת. הרנב"י ז"ל. **[שיטה מקובצת, נדרים י.]**

דף לג ע"א

רבי יוסי ורבי שמעון אומרים נשים פומכות רשות. אם רוצות הנשים לתקוע אין מוחין בידם מידי דהוה אשאר עשה שהזמן גרמא וכו', אבל אחר שכבר תקע לא יתקע להן דאין אומרים לאדם חטא בשביל נחת רוח דנשים, כיון שיצא כבר ידי חובתו והיא אינה חייבת בדבר והתוקע להן מחלל יו"ט ואפי' ר"י לא שרי אלא לדידהו כדפרישית, וכן בפ' כסוי הדם אמר, ור"י לטעמיה דאמר אשה ודאי נמי תקנה דתנן נשים סומכות וכו'. **[הגהות מיימוניות, שופר פ"ב ה"א]**

דף לד ע"ב

אבל שלא בחבר עיר שומעין על הסדר וכו'. ואף על פי שהמשנה בלשון יחיד היא שנויה ר"ל מי שברך פירושו צבור שברך אבל יחיד אף לכתחלה אינו צריך אלא שומעין על הסדר שלא על סדר ברכות. **[מאירי]**
לדבריך למה צבור מתפללין. מהכא משמע דר"ג אפי' הבקיאין שישנם בבית הכנסת ויכולים להסדיר את תפלתן קא פטר, דאי לא לימא להו לא אמרתי אלא בדאניסי הא לא אניסי לא. **[הרשב"א]** **כדי להוציא את שאינו בקי.** משמע מדברי רבינו דשאינו בקי היינו שאינו יודע להתפלל ומכל מקום מבין הוא מה ששליח צבור אומר אבל אם אינו מבין מה ששליח ציבור אומר אינו יוצא בשמיעה, וכמו שפירשו המפרשים גבי סופר מברך ובור יוצא. **[בית יוסף אורח חיים סימן קכד]**

דף לה ע"א

כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר שוב אינו צריך. אף על פי שביארנו שעשרה פסוקים צריך להזכיר בכל ברכה וברכה אם רצה שלא להזכיר את הפסוקים אלא שיזכיר ענין מלכות ויאמר עליו כמו שכתוב בתורתך, וכן בנביאים וכן בכתובים יצא אחד יחיד ואחד צבור. **[מאירי]** **עם שאחורי כהנים אינן בכלל ברכה.** עם שהם אחורי הכהנים אינם בכלל הברכה, והעומדים מצדיהן הרי הם בכלל הברכה, ואם היתה מחיצה בין הכהנים ובין המתברכים אפילו היא חומה של ברזל, הואיל ופניהם מול פני הכהנים הרי הם בכלל הברכה. **[רמב"ם, נשיאת כפים טו, ח]** **לא פטר רבן גמליאל אלא עם שבשדות.** לא פטר אותן שלא שמעו סדר ברכות מפי שליח צבור אלא אותן שבשדות דאניסי. **[חידושי הר"ן]** **אבל בעיר לא.** אבל דעיר דלא אניסי ולא אתו לבי כנישתא אין שליח צבור מוציאן אבל כל אותן שהן בבית הכנסת, ואפילו של עיר כיון שהן שומעין מפי שליח צבור פטר ר"ג וכדאמרי ליה לדברך למה צבור מתפללין, דאלמא לדברי ר"ג אין הצבור צריכין להתפלל אלא כדי שיסדר שליח צבור את תפילתו. **[חידושי הר"ן]**

ילקוט

ביאורים

לקט ביאורים ממשנת
ראשונים ואחרונים,
ערוכים בשפה בהירה וברורה

אוצר החכמה

ילקוט תוכן הביאורים ב. - ז. ביאורים

אוצר החכמה

ב.

שם המסכת נקבע על שם יום הדין דר"ה א
למה לא דייקה הגמרא מנינא למעוטי מאי א
למה נקטה המשנה 'הן' א
בטעם הדבר שמונין למלכים א
ביאור כוונת רש"י 'בשבט או באדר' א
נפק"מ לקולא ולחומרא א
בדברי הרמב"ם שבדיעבד חל המעשר א
הטעם שחולקים ר"א ור"ש על ת"ק ומה ההלכה א
למה מונין החדשים מניסן כיון שראש השנה הוא בתשרי א
אם יש איסור עבודת קרקע מה"ת מא' אלול .. ב
כמה זמן קודם תשרי חשיב שנה לערלה ב
נפק"מ גם לגבי מעשר שני ומעשר עני ב
הטעם שנקטה המשנה לשון 'כדברי ב"ש' ב
אם לגבי שביעית ג"כ שבט הוא ר"ה לאילן ... ב
הטעם שנקטה המשנה 'לאילן' בלשון יחיד ב
בביאור קושיית הגמרא ב
בביאור תירוץ הגמרא ב
הטעם שהשמיט הרי"ף דין זה ג
באיזה אופן איירי שמוקדם הוא ג
אם גובה מבני חורין ג
למה אין אומרים עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה ג
יש אומרים דוקא כשכתב דאיקני ג
ביאור דברי רש"י ג

ב:

בדברי רש"י שאין גורסין מאי קמ"ל ג
אם איכא מ"ד שסובר ל' יום בשנה חשוב שנה לגבי זה ג
ביאור נוסף בזה ד
בדברי הירושלמי שצריך שימלוך עד ניסן ד
למה לא פירש רש"י שצריך למנות לשניהם ... ד
אם אפשר למנות למלך הראשון אחר מיתתו .. ד
אם לא עמד מלך עד אייר למי מונין בזמן שאין מלך ד
פשיטא שמונין לשני או פשיטא שמונין לראשון ד
לעיל ע"א איירי שלא היה מלך קודם ד
הטעם שהיה ס"ד לחלק בזה ד
בביאור דברי רש"י שטעמו של דבר שהמלכות ירושה ד
אם המלכות ירושה למה צריך מינוי ד
הטעם שיש בזה הו"א יותר ממלך בעלמא ד
בדברי רש"י לעיל ע"א שקבעו חכמים למנות מניסן והכא ילפינן מקראי ד
האם חודש השני הוא למנין החדשים, או למלכות שלמה ה
מהו חודש זיו ה
אף למסקנא צריך להיקש זה כדי לזכור יציאת מצרים ה
אם שלמה המלך מלך בחיי אביו או לאחר שנפטר דוד ה
הרי יציאת מצרים היתה באמצע ניסן ולמה מונין מא' בניסן ה
הטעם שמקשה מתשרי יותר משאר חדשים ה
למה הביא רש"י פסוק אחר ה
סדר המאורעות ה
איך אפשר שמונין לתשרי א"כ היו במדבר ארבעים ואחד שנים ומשה מת בגיל מאה עשרים ואחד ה
הטעם שלא הקשה על סדר החדשים גופא ה
אין זה גזירה שוה ממש ה
הרי בתורה מפורש שמעשה דשבט קדים ו

ג.

למה לא הוכיח מסדר המקראות ו
בדברי התוס' שהיינו עמלק ו
מנלן לפרש שאינו מלשון ראיה ו
יש לשון חמישית 'כאשר' ונכלל ב'אם' ו
ביאור הקושיא ו
הרי כבר נלחמו בערד והחרימו אותם ו
בביאור תיבת במדבר ו
למה לא תירצו שמכיון שאפקוהו מתשרי אוקמי אניסן ו
איך אפשר לפרש שהוא אייר א"כ השני אינו חודש זיו ו
היה יכול לתרץ כמו שתירצו להלן ו
אבל שנה ראשונה אין צריך להזכיר ז
למה לא אמרו שר"ה באמצע החודש ז
הני פירכי קלישי נינהו ז
מנלן לשאר המלכים ז
הא מצינו כמה מקומות שכתבה התורה יום בשבוע ז
מכאן מוכח שאי"צ לכתוב יום בשבוע בגט ז
לכאורה הא מזכיר גם הפסוק של ר' אלעזר ... ז
הטעם לחלק בין ישראל לאומות העולם ז

ג:

סדר מלכות פרס ח
לאיזה מנין הוא ח
אם נלמד מהפסוקים או מהברייתא ח
ביאור המעשה ח
הלא אין קוברין בירושלים ח
מה ששינה לשונו ממה שאמר חנני ח
למה אמר נחמיה דבר זה ח
בביאור הקושיא ח
הא אפשר ששנה ג' היא אלא שעדיין לא עברו ל' יום ח
למה לא מקשה ממגילת אסתר ח
הרי כורש יהודי היה ט
ביאור דברי רש"י ט
למה לא קשה מהפסוקים בריש העמוד ט
ביאור דברי הגמרא ט
למה לא עלה עזרא עם זרובבל ט
למה לא הביא רב חסדא ראיה מפסוקים אלו .. ט
מנלן שכורש הוא דריוש ט
איך יתיישבו הפסוקים יחד ט
הטעם שנקרא שהחמין ט
מנלן שהחמין קודם שעלה עזרא ט

ד.

דיוק מלשון האומר י
בקושית התוס' מהמשנה באבות י
במחלוקת הפוסקים אם מותר לנסות ה' בצדקה י
מתי נחשב צדיק גמור י
הטעם לחלק בין ישראל לעכו"ם י
אם כן מה ראיה שהחמין י
מדוע נקרא תהילים בשם 'נביא' י
איך מדמין חביבות ישראל לתורה לחביבות עכו"ם לשגל יא
מהו מקום שגל יא
ביאור התירוץ יא
למה צריך לקבוע ר"ה לבל תאחר הא עובר בעשה ברגל אחד יא
בכוונת התוס' שהוסיפו שמתני' ר"ש היא יא
אם איירי בקדשי בדק הבית או בקדשי מזבח יא
דעת הרמב"ם שנחלקו הברייתות יא
האם גם בנדרי הרשות עובר בבל תאחר יא
אם הקדיש בפירוש לבדק הבית יא
אף במעריך אחרים יא
בגדר הדין של ג' רגלים יב
הלא שייך פעמים ו' יב
אם חרמי גבוה או אף חרמי כהנים יב
למה צריך קרא שאין יוהכ"פ מכפר יב
האם בצדקה עובר דוקא בג' רגלים יב
בביאור דברי התוס' כשנודר ליתן לכשירצה ... יב
בקושית התוס' הא יש זמן בתורה לביעור יב
בספק התוס' אם יש חיוב לעשר יג
אם עובר בבל תאחר במעשר ראשון ובתרומה יג
למה לא חשיב ביכורים יג
מי עובר בבכור הבעלים או הכהן יג
אם עובר במעשר בהמה כשלא הפריש יג
בל תאחר בקרבן פסח יג

ד:

האופן שעובר ב"ת בלקט שכחה ופאה יג
מה שלא נזכר בברייתא מנחות יג
דוקא ברגל עובר ולא כשנמצא בירושלים בזמן אחר יג
ביאור הגמרא יג
במחלוקת רש"י והר"ח יד
מדוע נרמז על דין כסדרן בסוכות יד
אם עובר בעשה רק ברגל או גם לאחר הרגל יד
הטעם שעובר בעשה בצדקות ובמתנות עניים שאינם בביהמ"ק יד
מנין לר"מ לרבות צדקה ומעשרות שלא שייך אצלם ובאת שמה יד
בביאור מחלוקת ר"מ ורבנן יד
למה לא נכללו ר"ה ויוהכ"פ ור"ח יד
מנלן ללמוד מזה ללאו דב"ת יד
למה לא הקשו גם לרבי אלעזר ב"ר שמעון .. יד
מנין לתשלומין בחג הפסח יד
אם יש תשלומין עצרת לגבי ברכת שהחיינו .. טו
בגדר תשלומין טו
אם לגבי בל תאחר מהני ימי התשלומין טו
אף שלחומרא מקשינן ולא לקולא טו
האם להו"א אין תשלומין בסוכות ביום השמיני טו
בביאור הסימן טו
עשה ולאו דב"ת כשלא עבר יום השמיני טו
הטעם בזה טז

ה.

אימתי טעון לינה טז
למה אי"צ פסוק ללינה בחג השבועות טז
אם צריך לינה כל הלילה או סגי במקצת הלילה טז
במחלוקת האחרונים אם שלמי שמחה טעונין שחיטה בחג או סגי באכילה טז
איך נתכנסו כל העיירות לקצירת העומר טז
מזה נלמד שכהן גדול יהיה ביתו בירושלים .. טז
למה לא הקשו לינה מנא להו טז
צ"ע בדברי הרמב"ם שלא הביא לימוד זה אף שפסק כת"ק טז
אמאי אין תשלומין במוספין כל שבעה טז
למה לא אמרינן תפשת מועט תפשת טז
אם מצוה אחת הן או שתי מצוות יז
אם מנה הימים ולא השבועות אם יצא או לא יז
איך סופרים הימים והשבועות יז
אם עובר בפסח לאלתר או אינו עובר כלל ... יז
למה עובר בפסח ברגל ראשון הא יש לו תשלומין בשני יז
אם כן כל חטאת שעברה שנתה יעבור מיד בב"ת יז
אם נקטו פסח דרך אגב או לא נקטו כלל יז

ה:

בדברי התוס' למה לא למדו מהפסוק דלהלן .. יז
במחלוקת רש"י ותוס' אם איירי בחרמי כהנים יח
אם דין ערכין מדין נדרים הוא או מדין ערכין בעצמן יח
הא עדיין לא נלמד לעולה ושלמים גופייהו ... יח
אם נלמד מזה גם בכור ומעשר ופסח יח
אם מעשר בהמה חובה או רשות יח
ביאור הדרשה יח
מהן עולות ושלמים יח
למה אין למדים מהפסוק של 'לה' אלוקיך' ... יח
אף שפסוק זה איירי במעשר שני יח
ביאור הדרשה יח
בקושיית התוס' מהייכי תיתי לפסול יח
אם הקריב הראשונה או השניה יט
מהן חמש חטאות המתות יט
חילופי תודה, היינו תמורת תודה יט
הא מן התורה בת הקרבה היא יט
אם מצטרף אמר ולא הפריש להפריש ולא הקריב לג' רגלים יט
למה לא העמידו באבד יט
משמע שחצי רגל אינו כרגל שלם יט
הלא חסר הזמן משעה שהומם עד שהוחלף .. יט
בדברי רש"י שס"ד שיפסל משום בל תאחר .. יט
הא הפסוק איירי במעשר שני יט
מדוע לא נלמד בכור מקדשים כ
הטעם שבני הרצאה הם כ

ו.

מתי נענש בעון נדרים, הלא בידו לקיימו תמיד כ
אם יש בדין זה מחלוקת הסוגיות כ
בדברי האור החיים כ
הטעם שדורשין כן כ
ביאור הדרשה כ
איך כופין על צדקה הא מתן שכרה כתוב בצידה כ
מכאן מקור לכפיה בכל מ"ע כא
בקושיית התוס' מחטאות ואשמות שאין ממשכנין כא
קושיא ברש"י בנדרים שאין עוברין ב"ת בנדבה כא
ביאור הדרשה כא
מכאן מוכח שצדקה מתחייב בדיבור בעלמא כא
למה לא מנו בברייתא מעשרות ובכור וכו' ... כב
הא צדקה לא נתרבה מפסוק זה כב
בקושיית התוס' הא בכל מ"ע כופין אותו כב
אם קראי מסיימי או לא מסיימי כב
עובר בלאו ועשה בב' האופנים כב
הא גבי צדקה לא שייך בי גזא דרחמנא כב
אף שבכל התורה קי"ל אמירה לגבוה כמסירה להדיוט כב
ביאור דברי רש"י כב
הטעם שנקרא נדר ונדבה כב
למה אינו מתנה ע"מ שכתוב בתורה כב
אם עובר בעשה או בלא תעשה כב
דעת הרמב"ם שצריך הפרשה אף בלא קיימי עניים כג
יכול להמתין בצדקה כדי למצא עני הגון כג
הנהגת החפץ חיים כג
ביאור הסוגיא לדעת הרשב"א כג
היינו דברי הגמרא לעיל ורבנן ההוא לעשה ... כג
נחלקו האחרונים אם עובר כל יום בעשה כג
למה אין כופין להביא לאלתר מחשש שמא ימות כג
אם עובר גם באמר ולא אפריש כג
לס"ד זו מה לומדים מ'ובאת שמה' כג
למה לא הקשו מהפרה בעצמה כג
אם נולדה בפסח או אפילו קודם פסח כג
למה לא תירצו שחל אותו עצרת בשבת כג

ו:

מי היה חולה כד
אף שהביא מיד אחר עצרת כד
איך הקריבו שלמים ביו"ט כד
אם דוקא בכל יום או אפילו בכל שעה כד
מאי שנא מכובש שכר שכיר כד
הטעם שנקט בכור בפני עצמו כד
אם עובר בלאו או בעשה כד
אם גם בבכור עובר ברגלים בלא שנה כד
הרי ר"ש אית ליה כסדרן ואפ"ה אמר פעמים ד' וה' כד
היה חולה ברגלים והבריא כה
אם מצטרפים חצאי רגלים כה
אם דעת רבי שבכל גוונא חודש העיבור אינו מהשנה כה
שבועות בו' סיון או חמישים יום אחר פסח .. כה
איזה ת"ק כה
ביאור מחודש בדעת אחרים כה
בחיוב היורשים להביא הקרבן כה
הא בכור קדוש מרחם כה
יורש עובר בעשה של ובאת שמה כה
בעיא דאיפשטא היא כו
ה"ה כל הפטורים מראיה כו
אם חייבת בעליה לרגל כו
בבל תאחר שאינו תלוי ברגלים גם אשה חייבת כו
ביאור ספק הגמרא כו
א"כ למ"ד אשה פטורה משמחה אינה בבל תאחר כו
אשה פטורה מעשה של ובאת שמה כו
מצינו ריבוי בספרי לחייב אשה כו
בנדרים משמע שאשה ישנה בבל תאחר כו
אשה ששכחה יעלה ויבא ביו"ט כו
הנידון גם לגבי בל תאחר כו
מיום השמיני כו
מאימתי מונין בתם כו

ז.

נעשה בעל מום אחר הלידה כו
אם דין בל תאחר על הכהן או על הבעלים .. כז
אם בבעל מום צריך לאכלו בתוך שנתו כז
השיעור בזה כז
הדין בלא כלו לו חדשיו כז

ילקוט תוכן הביאורים ז. - יב: ביאורים

תם שנתברר למפרע שאינו נפל כז
גם באדם אינו ראוי לפדיון עד ל' יום כז
הנפק"מ בזה כז
הטעם שניסן ר"ה לחדשים כז
גירסת הריטב"א בזה כז
אף שכבר הוכרח לעיל שאין אייר ר"ה כז
מדברי קבלה ולא מתורת משה כז
הטעם לסדר הראיות בגמרא כח
מדוע דוקא ראשון מונין למעשה המן כח
מדוע לא נקטו ר"ה לענין חישוב עיבורין כח
הטעם לדין זה כח
אם אפשר לעבר קודם ר"ה כח
ג' טעמים לעיבור השנה כח
מנלן שאין מעברין אלא אדר כח
אם עיבור ביום שלשים לאדר חל בדיעבד ... כח
אם ביום הפורים עצמו מעברין כח
מהות השאלה והדרישה כח
אין לפרש שלתנא דידן מעברין עד פורים ... כח
מדוע לא נקט שאחד בתשרי ר"ה לעבורין ... כח
מדוע אין זה לעיכובא כח
אם דוקא מכשירי קרבן, או אף קרבן עצמו .. כט
מהות המסירה לציבור כט
הלא דברים שבלב אינם דברים כט
הטעם שלא חיישינן בסוגיין כט

ז:

אם מעשר בהמה בדיעבד חל משנה על שנה כט
מדוע אמר לשנה זו כט
הרי בהפסקה לא מיירי כט
בדברי הרשב"א שנחשב מידי דהפסקה כט
הטעם שאין אומרים הדמים מודיעים כט
כשאמר שנה זו אם מונה מיום ליום כט
אם קיי"ל שיש ר"ה לשכירות או אין ר"ה לשכירות ל
לאו דוקא מציעתא וסיפא ל
הרי בדיעבד אם הביא קודם שתי הלחם כשר .. ל
י"ל טעם שלא נקטו ר"ה אלו במשנתינו ל
עיקר הקושיא מעומר ל
מדוע לא הוזכר ר"ה לעומר ל
מדוע לא חשיב ר"ה לקצירת העומר ל
הרי דין גם אינו אלא ביום ל
להוי"א האם ב"ת בצדקה חל מאורתא ל
אם קאי ארגל ראשון או ארגל שלישי לא
הרי לדעת ר' ישמעאל בן ר' יוחנן בן ברוקה אחד בתשרי ר"ה ליובלות לא
מהו המעשה לא

ח.

מהו המעשה ביובל לא
הטעם שלא מנתה המשנה ר"ה אלו לא
בזה מובן לשון המשנה 'כדברי ב"ש' לא
במה מתלבשות הצאן לא
איך אומרות השבלים שירה לא
מחשבין כל אב ללידה וכל אדר לעיבור לא
הרי זמן עיבור בהמה גסה ט' חדשים לא
מצינו גירסא הפוכה בגמרא לא
בירושלמי הביאו דרשה נוספת בזה לא
הטעם שהקדים מעשר בהמה לב
הטעם שהוקש בהמה למעשר דגן לב
מהו גמרו לב
מנלן שמעשר דגן ר"ה שלו תשרי לב
מדוע אין לומר שקמ"ל מהו ר"ה למלכי ישראל לב
וכי קרא אתא לאשמעינן לב
הטעם שלא נקטה המשנה ר"ה למלכי האומות לב
מנלן שכר"ז ולא כרנב"י דלהלן לב
ענין התקופה לב
אם יש נפק"מ אימתי התקופה לב
בריאת האדם בתשרי לב
הטעם שמונין לתקופה מניסן לג
החידוש של רב נחמן בר יצחק לג
מהו ראש השנה לדין לג

ח:

מהו מתכסה לג
הטעם שדורשים כן לג
דרש לטעם כיסוי הלבנה בראש השנה לג
מדוע לא אמר חודש שתוקעין בשופר לג
ואולי ר"ח הוא לג
היינו שבי"ד אמורים לקדש החודש לג
אם שכח המלך הקדוש בליל ראש השנה לג
ביאור המאמר לד
איך שמע החסיד בלילה מה שפסקו בשמים .. לד
החילוק בין עכו"ם לישראל לד
זמן הדין דישראל ביום ודגויים בלילה לד
ישראל לגבי אומות כמלך לגבי ציבור לד
אם דוקא במלך ישראל לד
אם גם בגזר דין המלך קודם לד
מלך יש לו דין ציבור לד
איך שייך דבר זה בבי"ד של מעלה לד
וכי שייך אצל הקב"ה חרון אף שישפיע על מעשיו לד
וכן הוא לכל מכין עצמו ביותר ליום הדין ... לה
שמיטה לגבי עבודת קרקע או שמיטת כספים לה
לכו"ע איסור עבודת קרקע מר"ה לה
בתבואה שבין ר"ה ליוהכ"פ איזה דין מעשר יש לה לה
מדוע אין למדים מכאן שיובל צריך קידוש ... לה
מה דינם בשפחה כנענית בעשרה ימים אלו .. לה
הענין בזה לה
לאו דוקא בי"ד לה
גם לר' ישמעאל היובל חל למפרע מראש השנה לה
מצות קידוש ביובל אם מעכבת לה
אימתי זמן קידוש ביובל וברכת הקידוש לו
וכן מצוה לקדש שמיטין לו
אם מה שמתקדשת בתחילה הוא מדין תוספת לו

ט.

מדוע אין דרשה שלא תיאסר עבודת קרקע עד יוהכ"פ הבא לו
אם שנת היובל עולה לשמיטה הבאה לו
אם הלכה כר' יהודה לו
הרי ממיעוט הנ"ל יש ללמוד כן לו
מדוע לא העמידו הפסוק לגבי תוספת שבת ... לו
ואין לומר שבא להוסיף עשה על הלאו לו
איך מדמה תוספת שביעית לתוספת שבת לו
היינו עבודת קרקע בפירות שביעית לו
מצינו לימוד נוסף לדין זה לו
אם לכו"ע דוחה שבת לז
אם הקושיא על שביעית או שבת לז
מצינו לימוד נוסף במכילתא לז
איך ס"ד לומר כן, הרי כתוב בעשור לחדש .. לז
אם דין התוספת גם בשביתה או רק בעינוי ... לז
שיעור התוספת לז
מדוע צריך לאסור בין השמשות לז
הרי מצינו שבערב היינו בלילה שלאחריו לז
אם הקושיא מהמנהג או מהפסוק לז
אם מצות אכילה בעריו"כ מה"ת היא לח
אם דוחה עשה דתוספת את העשה דאכילה .. לח
בטעם מצות אכילה בעריו"כ לח
דוקא כשמתענה בעשירי לח
אם מצות אכילה נוהגת גם בלילה לח
מהות האכילה בעריו"כ לח
המצוה בריבוי אכילה ושתיה ושיעור האכילה לט
אם נשים מחוייבות במצוה זו לט

ט:

הענין להתענות בתשיעי לט
למה כתבה התורה המצוה בלשון עינוי לט
על האכילה בתשיעי מקבל שכר כתענית יומיים לט
למה הזכיר תענית העשירי לט
ברכה על מצות אכילה בעריו"כ לט
אם צריך פסוק שאין מעכב שמיטה לט
מה מתעכב כשלא שלחו לט
לגבי מה מעכב היובל מ
למ"ד שמעכב אם גם במקום שאין עבד עברי מ
הרי אי אפשר לעולם בלא שמיטת קרקעות ... מ
אם תקיעת שופר ביובל גם ליחידים מ
שילוח עבדים בחו"ל אם מהני ליובל מ
אם אחד שילח אם מהני ליובל מ
ביאור לשון מדייר מ
אם מעכב דוקא שיתקיימו ביום הכיפורים מ
אם נוהג שמיטה בזמן שלא נהג יובל מ
החזרת שדות מעכב ביובל מ
תקיעת שופר והחזרת שדות בחו"ל מ
מרכיב ומבריך בדיני ערלה מ
הרכבה והברכה בזמן הזה לגבי ערלה מא
הא מונין משעת נטיעת הראשונה מא
אם צריך להמתין עוד ל' יום לקליטה מא
אם מונין מיום הנטיעה מא
תוספת שביעית בנטיעה מא

י.

בשיטות הראשונים בדין זה מא
בראיות הראשונים מב
אם דוקא נטיעה מב
מדוע צריך פסוק הרי יש בזה סברא מב
יום אחד בשנה לגבי לשון בני אדם מב
יש מקומות שצריך מעת לעת מב
אם נחלקו גם באיל מב
הא דלא נקט כ"ה חדש מב
לאו דוקא ר"מ מב
מבן ח' ימים ולא מבן ל' יום מב
לאו דוקא 'כל מקום' מב
מהו פלגס מב
אם לדעת הרמב"ם משכחת לה פלגס מב
פר יותר מבן שלש מב
מדוע צריך שנה שלישית שלימה מג
אף שיום אחד חשוב שנה מ"מ נמשכת השנה עד סופה מג

י:

אם יש דין שביתה על הקרקע מג
בהשריש בתוספת שביעית מג
אם קולטת גם בפחות מג' ימים מג
לאו דוקא הרכבה מג
אם מחלוקת זו גם בתבואה מג
לא נחלקו במציאות מג
כמאן הלכתא מד
אם איירי לגבי שביעית או ערלה מד
אם לכו"ע יום אחרון עולה לכאן ולכאן מד
תוספת שביעית תלויה בדין קליטה מד
מנלן שחרבו המים בשנת שש מאות ואחת ... מד
שנות האדם בתורה נמנו מיום ההולדת או לשנות העולם מד
היכן קרא חדש מד
אם חדש חסר נחשב לשנה מה
מדוע נקט הלשון 'בתשרי' מה
הטעם שנקבע ר"ה בתשרי מה
נקטינן שבתשרי נברא העולם מה
אלו אבות מה
נפקדה בגזירה ולא שהרתה מה
מה הרבותא בהם מכל הנשים מה
הטעם לכך מה
איך התגלח יוסף ביו"ט מה

יא.

הטעם לכך מה
לא בטלה לגמרי מה
בזה מובן הטעם לתקיעת שופר בר"ה מו
ביציאת מצרים יצאנו מהשעבוד מו
הנודר ביום שיבא בן דוד מדוע אינו אסור רק כתשרי מו
מדוע נקבע ר"ה בתשרי מו
אם תשרי נקרא זמן רביעה מו
הגשם נקרא רביעה מו
הראיה מלשון ותוצא מו
אכילת אדם הראשון בגן עדן מפירות גמורים מו
ביאור בזה ע"ד דרש מו
אף שעיקר הזיווג קודם לכן מו
ביאור בקומתן מו
ביאור לדעתן מו
את מי שאלו כדי לברר דעתם של צמחים ... מו
מהו לשון צביון מו
הראיה לכל הדברים מז
מתי נולדו זיותני עולם מז
לכו"ע אבות נקראו איתנים מז
אם דוקא ביומי ניסן מז
הטעם שאין מברכין כל ל' יום מז
אם לא בירך בראיה ראשונה מז
ברכה על לבלוב ירקות מז
בשם ומלכות מז
ענין הבריות לברכה זו מז
ברכה על אילני סרק מז
למה לא אמרו בניסן מת יצחק מז
מהו מנין שנות הדורות מח
זמן מיתת משה מח
טעם לזה מח
אין זה כלל בכל מקום מח
מיתת משה באדר א' או ב' מח
למה הוצרך לב' פסוקים מח
אמלא בגימטריא ע"ב מח
אימתי היתה בשורת המלאכים לאברהם ושרה מח
מה נחשב ליולדת לשבעה מח
הטעם שצדיקים נולדים קודם זמנם מח
מה הוא הפקידה מח

יא:

למה לא למדו מקול השופר של מתן תורה .. מט
רמז לגאולה העתידה ב'ליל שימורים' מט
במכילתא מצינו לימודים אחרים מט
גם רבי יהושע מודה לזה מט
ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת מט
הטעם לשמירה מהמזיקים מט
פתיחת הדלת בשפוך חמתך מט
טעם לפתיחת הדלת בשפוך חמתך מט
טעם נוסף לפתיחת הדלת מט
קריאת שמע שעל המטה בליל פסח מט
שפיכת מים שלנו בשביל מת מט
אוכלים ומשקין תחת המטה בליל פסח מט
מלח במצות בליל פסח מט
הטעם לאמירת הא לחמא עניא בארמית מט
מנהג אכילת שומר בליל פסח נ
הטעם שהמזלות נקראים בשם זה, ולא שאר הכוכבים נ
הטעם שנקראו המזלות ע"ש בעלי חיים נ
שיעור סיבוב המזלות סביב כדור הארץ נ
בלבול המזלות בזמן המבול נ
כימה הוא כח הקור בעולם נ
הטעם שיש ע' אומות העולם נ
מנהיגותם של כסיל וכימה נ
הטעם שמעיינות מתמעטין בחשון נ

יב.

אם קודם מתן תורה מנו לחדשים מניסן נ
יש לפרש שני לבריאת העולם נ
מהו לדין נ
מהו השינוי לר"י נא
הרי גם לר"י שינה בנטילת הכוכבים נא
בביאור מחלוקת ר"י ור"א נא
איך מתפרש תירוץ זה בברייתא נא
אם נשים קלקלו ברותחין נא
שלא כדרך העולם שגשמים צוננים נא
איך לא נמס הזפת בתיבה נא
הלימוד על מילת 'שככה' נא
אם נקטינן כר"י או כר"א נא
הטעם לזה נא
המקור שר"ה למעשרות הוא בתשרי נא
כולל בתוכו תרומות נא
אין זה ק"ו כבעלמא נא
מנלן שבדאורייתא אין הולכים אחר ט"ו בשבט נא
אם יש לדייק ממשנתינו שדוקא ירק ולא שאר פירות האילן נב
חילוקי הדינים מה מדאורייתא ומה מדרבנן ... נב
אם הקושיא על הברייתא או על המשנה נב
ביאור התירוץ נב
אם יש תרי גונא תבואה נב
הטעם שנקט לשון רבים בשמיטין ויובלות נב
מהו ירק הנאגד נג
אם איכא תלת גונא ירקות נג

יב:

איך ליקט בראש השנה נג
נגמר הפרי לאחר שתבא השמש נג
טעות סופר בגמרא נג
מדוע לא שאלה הגמרא שיתבטל מעש"ר ולא מעש"ש נג
אף שמעשר יש לו הפסק בשביעית נג
משמע שמתנות כהונה כירושה ולא כלקוח ... נג

מדוע מיאן ראב"י בדרשה הקודמת נג
אם תנא דמשנתינו פליג אברייתא זו נג
אם מדין בל יחל יכול לאחר הנדר נד
אם אמר 'שנה' איך מונה נד
וה"ה שאסור בחדש העיבור נד
אם 'לשנה' מה דינו נד
נפק"מ במקום שלא שייך טעם זה נד
אם נשבע לתת לחבירו בשנה זו מה דינו נד
פירוש 'משתצמח' נד
השיעור בשאר הפירות נד
הטעם שנקטה המשנה השיעור בתבואה משיביא שליש נד
לענין חדש וישן או לענין עונת המעשרות ... נד
דעת הרמב"ם כרש"י נה
הדין בזרעו לירק נה
מהיכן יודעים אם הביא שליש נה
אם ענבים בכלל תבואה נה
השיעור בזיתים לענין חדש וישן נה
החילוק בין תבואה לשאר פירות האילן נה
הטעם שמקשה מנלן על תבואה נה
השיעור בזיתים לגבי שביעית נה
הרי ילפינן תוספת שביעית מפסוק אחר נה

יג.

מדוע לא כתבה התורה בפירוש קציר נה
מדוע לא הוזכר דבר לעיל נה
איך נקצרה בחג נו
אם עדיין צריך לפסוק 'במועד שנת השמיטה' נו
מצינו בכ"מ שכן שואל ר' ירמיה נו
הטעם בכלל זה נו
על מה נאמר ששיעורין הלכה למשה מסיני ... נו
כמה שיעור קורטוב נו
מהו הביאור 'אינו יכול' נו
קים להו לרבנן נו
אין לפרש שהקריבו לאחר כיבוש וחלוקה נו
אין לפרש שהקריבו מעבר הירדן נו
מנין שהקריבו כלל נו
מדוע הקשו מדין קצירכם ולא מדין חו"ל נו
טעם השמטת הרמב"ם לדין זה נז
מה הדין בקציר הפקר נז
איסור חדש בשל גוי נז
איסור חדש בגידולים שגדלו ביד ישראל נז
איסור חדש תלוי [אינה נכונה] על הקרקע ולא בתבואה נז
הרי הותר להם אפילו בשר חזיר נז
למ"ד האיר המזרח מתיר נז
אם היה נחשב כזמן שאין ביהמ"ק קיים נז
אם ספק דאורייתא מה"ת לקולא נח
אם קים להו בשעת הגידול או למפרע נח
לעומר בעינן כרמל רך ומלא נח
בבקעת גינוסר יותר משאר א"י נח

יג:

אופן פירוש הפסוק נח
אם דרשת 'אל תקרי' דרשה גמורה היא נח
שינוי הסדר מרישא לסיפא נח
ביאור לשעבר נח
אף שהשרישו בתוספת שביעית נח
אם אסורין משום ספיחין נח
היכן אמרו רבנן נח
מהו חנטה נח
השיעור בזיתים לגבי שביעית נח
בדעת הרמב"ם לגבי חנטה נט
ביאור הספק נט
סלקא דעתין שהולכים בהם אחר לקיטה נט
סלקא דעתין שהולכים בהם אחר הבאת שליש נט
סלקא דעתין שהולכים בהם אחר חנטה נט
איך קבעו רבנן שיעור בשביעית שהיא מן התורה נט
בביאור קושית הגמרא נט
מה מהני לענין מעשר שני ועני נט
אם גם בדאורייתא יש בילה נט
מהו זרעו לזרע ס
דעת רבנן בזה ס
ביאור דעת ר"ש שזורי ס
דעת הירושלמי שאין מחלוקת ס
איך קיי"ל במה יש בילה ס
כאיזה תנא סובר שמואל ס
במה הולכים אחר גמר פרי ס
מהו גמר פרי ס

יד.

אם יש חילוק בין גמר פרי ללקיטה סא
בדעת הרמב"ם ששליש הוי גמר פרי סא
אם שמואל אירי גם בשאר פירות סא
הרי יש חידוש מסויים בהכל הולך אחר גמר פרי סא
מה בא לרבות 'אף כל' סא
הרי פסוק זה כתוב גבי סוכות סא
הטעם שהולכים בתבואה אחר שליש סא
אם פסוק זה אסמכתא הוא סא
איך למדים גם סוכה וגם שביעית סא
מהו גדר הילפותא סא
מה הם בצלים הסריסים סא
אם זרעו לזרע או לירק סב
מה דעת ר"ע וריה"ג בזה סב
אחר איזה שיעור הולכים כשמנע מים סב
אם הוי גילוי למפרע או מכאן ולהבא סב
אם לא מנע מה הדין לגבי מעשרות סב
ההבדל בינם לקטניות סב
מאימתי זמן גשמים סב
אם ר"ה לאילנות עיקרו בשבט או בתשרי ... סב
לתוס' מדוע אתרוג ר"ה שלו שבט סב
המקור שבאילנות הולכים אחר חנטה סב
המקור שר"ה לאילנות הוא בשבט ודין הזית בזה סג
הכוונה למעשר אחד שחללו ונתנו לעניים סג
יש לפרש שהפריש ב' עשיריות ממש סג
נתינת מעשר עני מספק סג
ספק דרבנן לקולא בב' מעשרות סג

יד:

האם ג' דרכים אלו הם ג' דינים סג
במה דומה לשביעית סג
אם חנטה בשביעית באתרוג מעיקר הדין הוא או לחומרא סג
אם הולכים בירק אחר לקיטה לגבי שביעית .. סד
הגדר בדין לקיטה בירק לענין שביעית סד
הטעם שאתרוג כירק סד
הדין בצלף סד
הרי קי"ל כב"ה סד
אם יכול לעשות כדברי המיקל גם בדין תורה סד
להחמיר כשאינו יודע הדין סד
בביאור הקושיא סה
דוקא באתרוג סה
איך נהג כב' חומרי סה

טו.

מה טעם יש באתרוג לילך אחר לקיטה סה
דין הלימון ושאר פירות הדר סה
עיקר הקושיא על סוגיא דידן סה
האם יש כאן חידוש סה
הספק בכל פירות האילן סה
מדוע לא נסתפקו בשאר ר"ה סה
הטעם שראש השנה בשבט דחדשים סה
בביאור הספק סה
אם הולכים בזה גם לקולא סה
הרי לענין מעשר קולא הוא סו
האם שייך בפירות שביעית שחייבים במעשר סו
הטעם שהפקר פטור ממעשר בשביעית סו
פירות שאין בהם קדושת שביעית האם פטורים ממעשר סו
אינם קדושים בקדושת שביעית והפקר הם סז
הטעם שבשאר אילנות ל"ש טעם זה סז
בגדר הפקר בשביעית סז
בביאור המחלוקת סז
הטעם שפטורה ממעשר סז
הטעם שנקט דברי אבטולמוס ולא דברי ר"ג .. סז

טו:

סיכום השיטות סז
בפסק הרמב"ם סח
הלכה למעשה סח
שיעור חנטה סח
אם פירות האילן חייבים במעשר מה"ת סח
מדוע אין בטל הטבל בגידולין סח
בביאור הקושיא סח
הדין בזיתים שמעשרותיהן מה"ת סח
אם דוקא בחרובין סח
מה הן בנות שוח סט
על מה הקושיא סט
הרי מנהג מבטל הלכה סט
בחילוק הרמב"ם במיני החרובין סט
הרי יש לחלק בין דרבנן לדאורייתא סט

טז.

המקור לד' פרקים אלו סט
לכאו' דין התבואה היא דין האדם בעצמו ... סט
גם בראש השנה נזכר דין התבואה סט
באיזה יום בפסח הוי הדין ע
הטעם שראש השנה נקבע לאחד בתשרי ע
הטעם שנקט 'כל באי עולם' ע
הטעם שנקט לשון עוברין ע
הטעם שנקט פסוק זה ע
מצינו שגשמים נדונין בראש השנה ע
הטעם שנקט 'נדונין' ע
אם נדון דפסח קודם או דחג ע
מקרה שאירע בפסח עצמו אימתי נידון ע
הטעם שנקט יוהכ"פ ע
ביאור 'להבא' עא
אם 'הכל' כולל גם צדיקים ורשעים עא
אם כן במה גדול ראש השנה מכל הימים ... עא
לאו דוקא בכל שעה עא
אין לפרש משנתינו בצדיקים ורשעים עא
אם לשון פקידה הוי דין עא
הרי בברייתא נקטו טעם אחר בדברי ר"י עא
הטעם שהביאו מימרא זו כאן עא
האם גם מלך נכלל בכולם נסקרים בסקירה אחת עא
הטעם בתפילת רפאנו בשמ"ע לדעת רבנן עא
מצינו בגמרא שנגזר על האדם מתי ירפא עב
האם התפילה על החולים הוא למ"ד אין מזל לישראל עב
מדוע פסח נקרא זמן תבואה עב
מה בכלל תבואה עב
מהו 'ברכת מועדך' עב
הקשר בין שתי הלחם לפירות האילן עב
מנהג העמדת אילנות בעצרת עב
ביאור הענין עב
הטעם שלא אמרו בגמרא מפני מה אמרה תורה עב
אם זהו טעם לאמירת שופרות, או להזכרת שופר במלכויות עב
מכאן שנשים מברכות על השופר עג
האם תקיעה בשל איל לעכובא עג
מהו לשון 'אמר הקב"ה' עג
הטעם שהוזכר בן אברהם עג
אינו שואל על טעם המצוה עג
זהו עיקר הכונה בתקיעות עג
תקיעת שופר גזיה"כ היא עג

טז:

מה הם עיקר התקיעות עג
בביאור הקושיא עג
מדוע אין כאן בל תוסיף עג
בגדר בל תגרע עג
האם בכל עשה יש גם לאו דבל תגרע עד
בגדר זמנו לגבי ברכת כהנים עד
אם יש דין עמידה בתקיעה מה"ת עד
מהו העירבוב עד
ביאור מהגרע"א עד
הטעם שהקדימו תקיעות דמיושב עד
ביאור 'מריעין' עד
תיפוק ליה שלא קיימו מצות שופר עד
מדוע לא תקעו בתחילה עד
מהו גדר 'רש' עה
במעשים טובים דנים על העתיד עה
הרי בבן סורר דנין על שם סופו עה
ג' ענייני עיון תפילה עה
דוקא ביש דיין בעיר עה
מדוע הביא פסוק זה עה
תשובה מועלת רק בציבור עה
כנגד תשובה תפילה וצדקה עה
שינוי השם לחולה עה
לאיזה גזירה מהני שינוי השם עה
מה הוא שינוי מעשה עה
הטעם ששינוי מקום מועיל עה
מדוע לא החשיב ישיבת ארץ ישראל עו
האם יש חיוב גם בכל ר"ח ובכל שבת עו
א"א לחייב בשבת וחדש שלא יהא יותר מהקבלת פני שכינה עו
חיוב הקבלת פני הרב בזמן הזה עו
אם מצוה זו דרבנן או מה"ת עו
אם יש חיוב להקביל בחול המועד עו
אם יש מצוה בנשים עו
מהות ההקבלה בראייה או בדיבור או בשמיעת ד"ת עו
ספק לדינא בענין זה עו
אם דוקא בעולה לרגל עו
אם נשים מחוייבות בזה עז
אם הוא דין תורה או מדרבנן עז
היכן רמוז רגל בקרא עז
מה הם הספרים עז
אם חיים ומיתה כאן או בעוה"ב עז
חיים ומיתה בעולם הזה עז
ביאור הראב"ד נחתמין לאלתר למיתה עז
מדוע הקדים רשעים קודם צדיקים עז
מה הם צדיקים ורשעים גמורים עז
הרי לא שכיח שיהא מחצה על מחצה מצומצם עח
ביאור הבכור שור עח
מדוע נפתח ספרן של בינונים בראש השנה .. עח
מדוע לא נאמר לשון חתימה בבינונים עח
הרי הקב"ה מטה כלפי חסד עח
מדוע מצוה גדולה לא מהני להכריע עח
איך שייך שלא יכתבו בספרן של רשעים עח
מה שייכות למשה בספרן של רשעים עח
מתי הוא יום הדין עח
אם כולם יקומו לתחיית המתים עח

יז.

פירוש מצפצפים עט
כגגד ג' כתות עט
מדוע נעשין אפר עט
גופן נעשה עפר עט
אלו אינם בכלל הג' כתות עט
אם גורסים ד"ז עט
דוקא במתו בלא תשובה עט
האם ברכה או קללה היא זו עט
היינו גם רשעים בזמן הזה עט
אם קאי אמינין או בינונים עט
סיכום הכיתות עט
אם דוקא לא הניח מעולם עט
לאו דוקא מצות תפילין פ
עוסק בתורה פטור מתפילין פ
הוא הדין בישראל שחטאו בעבירה פ
כגון מלכי הגויים פ
היכן מרומז בפסוק פ
המדה כנגד מדה בזה פ
אם כובש הכף או העון פ
הנפק"מ בין כובש לנושא פ
שיטות הראשונים בביאור הסוגיא פ
הרי בת"ח נאמר שצריך לנקום וליטור כנחש פא
אם צריך למחול מחילה גמורה פא
הכנת תכריכין קודם מיתה פא

יז:

מהו משים עצמו כשיריים פא
בתחילה היינו ר"ה ובסוף היינו יוהכ"פ פא
הרי בפסוק רב חסד קודם לאמת פא
אם הקב"ה נתעטף או מלאך פא
אם יחיד אומר י"ג מדות פא
י"ג מדות טעונים טלית פא
מי אמר י"ג מדות פא
מהו כסדר הזה פא
מדוע צריך מדת רחמים קודם החטא פב
היינו קודם שיעשה תשובה פב
מה הם י"ג מדות פב
מתי מזכירים בתענית י"ג מדות פב
אם כולם י"ג מדות של רחמים פב
י"ג מדות דוקא בישראל פב
האם ר' יוחנן חולק על ר' יצחק פג

ילקוט אוצר החכמה תוכן הביאורים יז: - יח. ביאורים

ביאור הפסוק פג
הרי מחילת העון ג"כ נקראת רפואה פג
דין מלך בציבור פג
גם ביחיד יתכן שינוי בגזר דין פג
אין הכונה לכל ישראל פג
הרי גזר דין לטובה אינו משתנה פג
איזו תשובה צריך כדי לקרוע גז"ד פג
האם בתהילים שלנו יש סימניות פג
מה הגדר של יחידים פג
על מי קאי הפנים פג
גם הבן אדם למקום חלוי בריצוי חבירו פד
ביאור החילוק בזה פד
מדוע הוצרך ר"ע לתרץ באופן אחר פד

יח.

מדוע לא תירצו שהפסוק איירי ביחיד פד
מי הם התנאים שנחלקו בזה פד
הטעם לב' דוגמאות אלו פד
ביאור בפסוק לפי"ז פד
איך יתכן גזר דין לאחד ולא לשני פד
הטעם שהביא דברי רבא לאחר דברי רב שמואל פד
מדוע בית עלי רבים הם פד
מה ראיה מבית עלי ששם נאמר פסוק מפורש פד
תורה מכפרת אף על חילול השם פד
או תורה או גמ"ח פד
אם גרסינן 'רבה' פה
אם רבא היה מבית עלי פה
מדוע מתו בני י"ח פה
בן י"ח הרי הוא איש פה
וכן הוא גם בצדקה פה
לאביי מדוע לא אמר ר"י שיעסקו בגמ"ח פה
גירסת השאילתות וביאורו פה
קשה לדעת ר"י שגם ביחיד נקרע פה
אם באמת היה בעשרת ימי תשובה פה
אין כאן מחלוקת פה
הרי כולן נסקרין בסקירה אחת פה
מהו אמרנא פו
שאף שעוברין זה אחר זה סוקרן באחת פו

אהח 19/06/2018

פרק ראשון - ארבעה ראשי שנים

ב.

שם המסכת נקבע על שם יום הדין דר"ה

ארבעה ראשי שנים. כתב הפני יהושע (להלן ט:) שאף שמשנתינו עוסקת בכל הראשי שנים, מכל מקום שמה של המסכת נקבע 'ראש השנה' על שם קדושת יום הדין הקדוש ד'ראש השנה'[א].

ומה שפתחה המשנה בראש השנה של א' בניסן ולא בראש השנה של א' בתשרי, כתב בשפתי חכמים משום שעיקר ראש השנה בתורה הוא א' בניסן שהוא ראש החדשים[ב].

למה לא דייקה הגמרא מנינא למעוטי מאי

ארבעה ראשי שנים. כתב הטורי אבן, שבכל מקום דרך הגמרא לדייק מנינא למעוטי מאי, וכאן לא דייקה הגמ' כן, משום שפתחה המשנה בארבעה ראשי שנים, וסיימה בחמשה, [ובגמ' הקשו כן], וא"כ במשנתינו עצמה יש מיעוט, וכן מצינו למעט עוד ראשי שנים שמנתה הגמרא להלן (ז:).

ובמרדכי (פ"ק מ"ה תקמ)[ג] דייק, שמהא שכללו יחד 'ד' ראשי שנים הן', משמע שר"ה של ט"ו בשבט שוה לר"ה של אלול תשרי וניסן, וכמו שהם, כיון שחלין הם בראש חודש, אסור להתענות בהן[ד], ה"נ ר"ה של ט"ו בשבט אסור להתענות בו[ה].

למה נקטה המשנה 'הן'

ארבעה ראשי שנים הן. דקדקו בתוס' ובראשונים שיש פעמים שנקטה המשנה תיבת 'הן' ויש פעמים שלא נקטה כן, כמו 'ארבעה אבות נזיקין'. וכתבו, שרוב הפעמים שנקטה המשנה 'מנין' נקטו תיבת 'הן', ויש מקומות שבהן יש טעם מסויים שלא נקטו כן[ו]. אמנם בריטב"א כתב לבאר שכאן נקטה המשנה לשון 'הן' משום שראשי שנים אלו חדשים הן, ואינם מפורסמים לכל, אלא מחודשים הן מדאורייתא או מדרבנן, ודוקא ראש השנה שבתשרי ובניסן הן ראשי שנים הברורים לכל. אבל בארבעה אבות נזיקין שהם נזיקין טבעיים מפורסמים וידועים לכל, אין צריך לכתוב בהן 'הן'[ז].

בטעם הדבר שמונין למלכים

ראש השנה למלכים[ח]. פירש רש"י (ד"ה למלכים) רגילים היו למנות זמן השטרות לשנות המלך, משום שלום מלכות. והקשו התוס' (ד"ה למלכים) ב' קושיות.

א. הלא מבואר להלן (ג.) שמשנתינו עוסקת במלכי ישראל, ובמלכי ישראל אין שייך שלום מלכות[ט].

ב. שהרי אמרינן בגמ' למאי הלכתא לשטרות, ובשטרות על כרחך אין משום שלום מלכות, שהרי כותבין לשטרות בגולה, למלכי יון, ואין חוששין לשלום אותו המלכות שנמצאים בה', ודוקא בגט שאין כותבין למלכי יון אלא לאותה המלכות שייך שלום מלכות.

ופירש הר"ן שרגילין היו למנות למלכי ישראל מפני חשיבותם וגדולתם, ומה שאמרו בפרק הזורק משום שלום מלכות, היינו שמתוך שמלכי האומות היו יודעים שרגילים היו ישראל למנות למלכיהם, אם לא היו מונים גם למלכות האומות, היו מקפידים, שהיו סוברים שמשום שאין אנו מחשיבין את מלכותם אין אנו מונים אותם[י].

וברשב"א פירש שאף שלא היו מלכי ישראל מקפידין אם היו מונין לבריאת העולם או ליציאת מצרים או לבנין הבית, ואין בזה משום שלום מלכות, מכל מקום כיון שלפעמים היו רגילים לכתוב לשם המלכויות, משום כך קבעו להם זמן ידוע[יב].

ביאור כוונת רש"י 'בשבט או באדר'

למלכים. פירש רש"י (ד"ה למלכים) ואפילו עמד בשבט או באדר כלתה שנתו משהגיע ניסן. ויש לבאר כוונת רש"י 'בשבט או באדר'. וכתבו האחרונים[יג] שכיון שיש מחלוקת בגמרא אם יום אחד בשנה חשוב שנה או ל' יום בשנה חשוב שנה, כתב רש"י שבט או אדר, דלמ"ד יום אחד חשוב שנה, סגי שמלך בכ"ט אדר, אבל למ"ד ל' יום בשנה חשוב שנה דוקא אם מלך בכ"ט שבט עלתה לו שנה. אמנם דעת הריטב"א (סוד"ה מ"ר מלך) שאף למ"ד ל' יום בשנה חשוב שנה, גבי מלכים אינו סובר כן, אלא לכו"ע יום א' בשנה חשוב שנה[יד].

נפק"מ לקולא ולחומרא

למעשר בהמה[טז]. פירש רש"י (ד"ה למעשר) שאין מעשרין מן הנולדים בשנה זו על הנולדים בחבירתה[יז]. וכתב המאירי שיש לומר ג"כ נפק"מ לקולא, שאין מצטרפין חמשה בהמות שנולדו לו קודם ר"ה עם חמשה שנולדו אחר ר"ה להתחייב במעשר, מפני שהן שתי שנים לכל דבר [כדתנן בבכורות (נ"ז ע"ב)][יח].

בדברי הרמב"ם שבדיעבד חל המעשר

וכתב הרמב"ם (נכורות פ"ו ה"ה)[יט], 'ויראה לי שאם עישר בהמה משנה על שנה הרי זה מעשר מפני חומרת הקדשים שהרי לא הקפידה תורה על מעשר בהמה בפירוש שיהיה שנה שנה'[יט]. ויש מהאחרונים שפירשו שגם דעת הרמב"ם שאין המעשר חל בדיעבד מן התורה, אלא שמפני חומרת קדשים, יש להחמיר שלא לשוחטו לא במקדש ולא במדינה עד שיומם[כ].

הטעם שחולקים ר"א ור"ש על ת"ק ומה ההלכה

רבי אלעזר ור"ש אומרים באחד בתשרי. וטעמם כתב המאירי, שאין זמן מיוחד לענין מעשר בהמה, אלא תשרי שהוא סתם ראש השנה, הוא ג"כ ר"ה לענין זה.

ונחלקו הראשונים אם הלכה כסתם משנה ור"ה באחד באלול, או כר"א ור"ש שרבים הם ור"ה באחד בתשרי[כא].

למה מונין החדשים מניסן כיון שראש השנה הוא בתשרי

באחד בתשרי ראש השנה לשנים. כתוב בתורה (ויקרא כג כג), 'דבר אל בני ישראל בחדש השביעי באחד לחודש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קודש'. והקשה הרמב"ן (דרשת הרמב"ן הו"ד בחי' הרמב"ן כאן), למה קרא התורה לראש השנה חדש השביעי, הא כו"ע ידעי שראש השנה לשנים הוא באחד בתשרי ואם כן חודש הראשון הוא. ואין לומר שניסן ראש השנה לחדשים, כיון שאם השנה מתחלת באחד בתשרי, גם החדשים מתחילים באחד בתשרי שאי אפשר לחלקם.

וביאר הרמב"ן, שבאמת ודאי שראש השנה לשנים הוא באחד בתשרי שבתשרי נברא העולם, אלא שצותה התורה לקרות החדשים לא בשמות כבשאר שפות שמונין החדשים לפי שמותיהם, אלא לקרותם חודש הראשון ליציאת מצרים חודש השני ליציאת מצרים, וכן הלאה, כדי שנזכור יציאת מצרים. וכמו שלא מצינו בתורה שמות לימות השבוע אלא שמותם הוא ראשון לשבת שני לשבת, כדי שנזכור את יום השבת כל יום, כך הוא בחדשים ששמותיהם הם לפי החדשים ליציאת מצרים. ומה שאנו קוראים היום שמות לחדשים אינם מה"ת אלא שמות פרסיים הם, כמו שאמרו בירושלמי (פ"ק ה"ג) שמות החדשים עלו עמהם מבבל[כב].

א. כן הבין בשפתי חכמים בדבריו. **ב. ועי'** שם עוד על דרך אגדה. **ג. וכ"ה** באגודה (ר"ה פ"ק ס), ובהגהות מיימונית (שופר פ"ק סוף סוף ס). **ד. ובעמק** ברכה (תענית סוף ד) כתב שלפי"ז מלבד דין ר"ח שאסור להתענות בר"ח אלול, אסור גם מדין ראש השנה למעשר בהמה, אלא שכתב שבזה"ז כיון שביטלו דין מעשר בהמה, שוב בטל הראש השנה לזה. **ה. [וכעי"ז** דייק בביאור הגר"א (סו"ס קלו ס"ו) לגבי נפילת אפים]. וכ' בשפתי חכמים שבזה מתיישב קושיית הטורי אבן, דמנינא בא לחדש דין זה להשוות הראשי שנים. אמנם במהרי"ל (הל' ימים טובים [י]) כתב איפכא שאסור להתענות בראש השנה, שהרי אסור להתענות בט"ו בשבט, ובמשנה השוו דיניהן להדדי, וא"כ אסור להתענות אף בר"ה. אמנם כיון שהמקור שאין מתענין בט"ו בשבט הוא מזה שהושוו להדדי, א"כ שוב אם בר"ה גופא אין מקור לאיסור תענית, מנלן לאסור בט"ו בשבט, והיה לו להשוות לר"ה של אחד באלול ואחד בניסן שאסורין בתענית מדין ר"ח, וכמש"כ המרדכי, וצ"ע. **ו. בתום'** לא הוזכר להדיא שמשום שתנא למנינא נחית הוזכר הן, אמנם בתוס' הרא"ש ותו"י, ובר"ן ובריטב"א הוזכר להדיא טעם זה. **ז. וראה** עוד ברמ"ע מפאנו (מאמר תיקור הדין ס"ק פ"ג) הו"ד באסיפת זקנים כאן. ובר"ן ובריטב"א ובתו"י הביאו חילוק נוסף מהמשנה בב"ק, שכאן התנא למנינא נחת ומש"ה נקט הן. אבל בב"ק לא נחית למנינא ראה שם הטעם בזה. **ח. ראה** בבן יהוידע כמה טעמים למה מונין למלכי ישראל מניסן ולא למלכי עכו"ם. וכן בשפתי חכמים מש"כ בזה. **ט. ובחכמת** מנוח כתב שרש"י פירש לפי הס"ד שאיירי אף למלכי אומות העולם, עי"ש. **י. כ"כ** המהרש"א לפרש קושיית התוס'. וראה ערוך לנר קצת באופ"א. **יא. ובזה** ביאר הפני יהושע דעת רש"י שכוונתו שהיו רגילים למנות לשנות המלך, והביא ראיה לזה שהרי אמרו שיש בזה שלום מלכות, וע"כ שהיו רגילים ישראל למנות לשנות מלכיהם, ואם לא היו מונין לשנות מלכי האומות, היו מקפידים וכמש"כ הר"ן. **יב. וכ"כ** הריטב"א. **יג. ראה** חשק שלמה, חכמת מנוח, צל"ח, מנחה חדשה, שפת אמת. וראה טורי אבן ריש ע"ב. **יד. ומה** דלא נקט רש"י הציור כדאיתא בגמרא, ראה מש"כ ביד דוד בזה. **טו. וכתב** הריטב"א שאף שבבכורות מבואר שאיכא ג' זמנים נוספים למעשר בהמה, היינו לענין קביעות מעשר, כמו שגורן קובעת למעשר, ה"נ קבעו חכמים ג' זמנים לקביעות המעשר, שבזמן שנקבע למעשר הגיע הזמן שצריך לעשר, וקודם לכן אינו חייב במעשר, אבל ראש השנה שלהן הוא דוקא באחד בתשרי. וראה במאירי מש"כ בזה. **טז. בשפתי** חכמים הביא מהרמב"ן על בכורות שהטעם שאין מעשרין משנה על שנה, לפי שבכל תחלת השנה משתנים כל מיני ברואים וצמחים בגופם ובטעמם ובמדותם, ואפילו האויר משתנה, ומאחר שמשתנים מרעה ליפה ומיפה לרעה שמא יתן מרעה על היפה, עי"ש. **יז. ובשפת** אמת דקדק כן על דברי רש"י למה לא נקט נפק"מ זו. **יח. וכ"כ** החינוך (מצוה שפ). **יט. ועי'** לח"מ שם. וע"ע בטורי אבן מה שהקשה ע"ז. ובשפתי חכמים וברש"ש ובשפת אמת ובשי למורא (נכורות נג:) ושאר אחרונים בזה. **כ. חזו"א** (נכורות סי' מ סק"ג), וכעי"ז במרכבת המשנה ברמב"ם שם. אבל כתב החזו"א שמדברי החינוך מוכח שפירש שבדיעבד חל ממש. **כא. הרמב"ם** (נכורות פ"ו ה"ו) פסק כר"א ור"ש, ובלח"מ שם הביא שהסמ"ג (עשין ריב) פסק כסתם משנה, וכ"פ הריטב"א בסוגיין, וכ"פ המאירי שנראין הדברים כדעה זו לקיים סתם משנתינו שיהא ארבעה ראשי שנים. **כב. ובמאירי** להלן ע"ב (הו"ד בילקוט

אם יש איסור עבודת קרקע מה"ת מא' אלול

ולשמיטין. פירש רש"י (ד"ה לשמיטין) משנכנס תשרי אסור לחרוש ולזרוע מן התורה[כג]. והעיר בפני יהושע, שהא ניחא למ"ד תוספת שביעית מדרבנן, ומשו"ה מן התורה אין איסור אלא מא' בתשרי[כד], אבל למ"ד תוספת שביעית מן התורה, א"כ מה"ת אסור לחרוש ולזרוע מא' אלול, והיה צריך לכתוב בא' באלול ר"ה לשמיטין[כה]. ובערוך לנר כתב שלמ"ד זה, צ"ל שכוונת המשנה 'לשמיטין' היינו לשאר דיני שמיטה כזריעה וקצירה ושמיטת כספים, שאינו אסור אלא מא' תשרי לכו"ע[כו].

כמה זמן קודם תשרי חשיב שנה לערלה

ולנטיעה. פירש רש"י למנין שני ערלה, ואפילו נטעה באב כלתה שנתה הראשונה לסוף אלול[כז]. ומה שנקט רש"י 'שנטעה באב', היינו משום שמבואר בגמ' להלן (י:) שצריך עוד ב' שבתות לקליטה, ומש"ה רק אם נטעה באמצע חודש אב[כח], כלתה לה שנה לסוף אלול, וכן פירש הרמב"ם (פיהמ"ש והרע"ב. והוסיף התוי"ט, שיום הנטיעה אינו עולה מן המנין, ומש"ה רק אם נטע ביום חמשה עשר באב, כלתה לו שנה[כט].

נפק"מ גם לגבי מעשר שני ומעשר עני

ולירקות. פירש רש"י (ד"ה לירקות) לענין מעשר ירק שאין מעשרין מן הנלקט קודם ר"ה על מה שנלקט לאחר ר"ה, וכתב הטורי אבן שמה שלא פירש לענין מעשר שני ומעשר עני שנקבע באחד בתשרי, משום שנקט דומיא דמעשר בהמה, שנפק"מ לענין חדש וישן שאין מעשרין מזה על זה. ובערוך לנר הוסיף שנפק"מ שנקט רש"י איכא בכל שנה ושנה, ונפק"מ דמעשר שני ומעשר עני, אינם בכל שנה[ל].

הטעם שנקטה המשנה לשון 'כדברי ב"ש'

באחד בשבט ראש השנה לאילן כדברי בית שמאי[לא]. מה שנקטה המשנה לשון 'כדברי ב"ש' ולא 'דברי ב"ש', ביאר הגר"א (חידושי הגר"ח אמרי נעם[לב]), משום שלהלן (ח.) אמר רב אשי שנקטה המשנה ארבעה ראשי שנים שהן בארבעה ראשי חדשים. ומש"ה אמרה המשנה שמה שאמרו ארבעה ראשי שנים זהו דוקא כדברי בית שמאי, משום שלבית הלל, אין ארבעה ראשי שנים שהן בארבעה ראשי חדשים[לג].

אם לגבי שביעית ג"כ שבט הוא ר"ה לאילן

ראש השנה לאילן. פירש רש"י לענין מעשר, שאין מעשרין ממה שחנט קודם שבט, על מה שחנט אחר שבט, וכן הוא לענין מעשר שני ומעשר עני, שמתחלפת השנה בשבט. וכן הוא לענין ערלה, שאין האילן יוצא מידי ערלה אף שעברו עליו שלש שנים, עד שיגיע ט"ו בשבט. אמנם כתב הגרע"א (מוסף רע"ק מ"ק סוף ה) שלענין שביעית אף באילן ראש השנה שלהן הוא אחד בתשרי.

ואילן שחנטו פירותיו אחר אחד בתשרי קדוש בקדושת שביעית[לד].

והטעם ביאר בקהלות יעקב (ר"ה סי' ו) שדוקא לענין ערלה ומעשר שהדין הוא בפרי האילן, בזה ר"ה שלהן הוא בשבט, אבל שביעית שקדושת הפרי אינה דין בפרי, אלא בקדושת הארץ, שכל מה שגדל בארץ בשנת השביעית קדוש בקדושת שביעית, בזה דינו כשאר דיני הארץ שר"ה שלהן הוא א' בתשרי[לה].

אבל דעת רבינו חננאל (להלן טו:) והערוך (ערך נטה שנט) שגם לגבי שביעית ראש השנה לאילן הוא ט"ו בשבט, ואילן שחנטו פירותיו קודם ט"ו בשבט אינם קדושים בקדושת שביעית[לו].

הטעם שנקטה המשנה 'לאילן' בלשון יחיד

ראש השנה לאילן. מה שנקטה המשנה לשון יחיד 'לאילן' ולא 'לאילנות', יש שביאר ע"ד דרש[לז], שמרמז מה שקיבלנו מרבותינו להתפלל בט"ו בשבט על אתרוג כשר ויפה ומהודר, שיזמין השי"ת בעת המצטרך למצוה, כי הנה זה היום אשר עולה השרף באילנות, והוא כפי הזכות של כל אחד מישראל הנה מה טוב ומה נעים שיתפלל ביום ההוא ראשית יסוד הצמיחה, והרי תפלתו תעשה פירות, וזה שרמז התנא באומרו לשון יחיד 'לאילן', להורות על האילן המיוחד המבואר בתורה למצוה.

בביאור קושיית הגמרא

למלכים למאי הלכתא. פירש רש"י (ד"ה למלכים) למה הוקבע יום[לח] מיוחד למנין המלכים, אימא שכל מלך ומלך ימנה מיום שעמד בו[לט].

ובפסקי רי"ד ביאר למאי הלכתא הוקבע יום למנין השנים, נימא שכל אחד ואחד ימנה כרצונו הרוצה למנות מניסן או מתשרי או מיום שעמד, כל אחד ימנה כפי שרוצה.

ובר"ח (עה"ג) ביאר למאי הלכתא צריך לידע מתי ראש השנה שלהן. וכן פירש הר"ן 'למאי הלכתא' כלומר למאי צריך לקבוע ראש השנה למלכים, ומה נפק"מ יש בזה[מ].

וכתב הריטב"א שהעיקר כפירוש רש"י, משום שפשוט הוא שאנו צריכין למנין למלכים, לענין השטרות, אלא שקושיית הגמרא למה הוקבע יום מיוחד לכל המלכים, נאמר שכל מלך ימנה ליום שעמד בו, וע"ז תירץ משום חשש מוקדם ומאוחר[מא].

בביאור תירוץ הגמרא

אמר רב חסדא לשטרות, דתנן שטרי חוב המוקדמין פסולין. ופירש רש"י (ד"ה שטרי) שכתוב בשטר זמן של כסלו לשנה השלישית, והעדים אומרים שלא היה ההלואה בכסלו, אלא בתמוז של שנה שלישית, [והלוה והמלוה מודים שלא היה רק הלואה אחת[מב]], ונמצא שאם עמד המלך בחשון הרי כסלו קודם לתמוז, והרי זה שטר מוקדם, אולם אם עמד המלך בטבת, הרי תמוז קודם לכסלו, והרי זה שטר מאוחר, ומש"ה קבעו חז"ל שלעולם מונין מניסן, ולעולם תמוז קודם לכסלו[מג].

והתום' (ד"ה לשטרות, ב"מ יג. ד"ה אבל) פירשו שאם עמד המלך באחד בניסן, כשיגיע אחד בניסן אחר ישכח הסופר ויסבור שעמד המלך בב' בניסן, [דאדם טועה ביום אחד], ויכתוב בא' בניסן לשנה ראשונה, ונמצא ששטר מוקדם הוא, ומשום כך קבעו שלעולם מונין מא' בניסן, ושוב לא יטעה, שאפילו עמד בשנים בניסן, כשמגיע אחד בניסן בשנה הבאה, מתחיל שנה שניה[מד].

והרשב"א[מה] פירש שלא איירי בשטר מוקדם[מו] אלא ששטר ההלואה נכתב בתמוז ובאמת היתה ההלואה בתמוז, אלא שהלוה מכר קרקעותיו

שביעית (סי' ז סק"ג ופסקט"ו). וע"ע מנ"ח (מצוה שכח סוף ד), פאת השלחן (פכ"ג סק"ד), רדב"ז (סי' ג' מלפיס רכט), שבת הארץ (עמוד 403), שנת השבע (עמוד נו), משפטי ארץ (עמוד 123) מנחת יצחק (ח"ו סי' קל, ח"י סי' נז), כרם ציון (הל' שביעית פי"ט סעי' ו), התורה והארץ (ג' עמוד 173), אז נדברו (ח"ד סי' ט וסי' קפו).

לה. וראה עוד בסימן יד משו"כ בזה. **לו. וכ"ה** בפירוש הראב"ד לתורת כהנים (פרי נהר פר' ו סוף ד). וכ"ה בשל"ה (שער האותיות קדושת המלוה סוף נה) בפירוש הרמב"ם (שמיטה פ"ד ה"ט) בשם השל"ה. וע"ע טורי אבן (להלן יד.) וערוך לנר (סוכה מ.) שנראה שסבירא להו הכי. וברש"ש שהרמב"ם נראה כדעת הגרע"א. ובפירוש הראב"ד שם נראה שיטה שלישית, ששביעית מתחלת באילן בתשרי, ונגמרת בשנה השמינית בט"ו בשבט. **לז. בני** יששכר שם. וע"ע בייטב פנים על המועדים (מ"ב לימי שמחניס סימן יט ד"ה וז"ש ויסמע ימרו) שביאר באופ"א. **לח. ומשמעות** רש"י שרבנן קבעו יום זה למנין, וכ"כ בפסקי רי"ד. וצ"ע דלהלן (ע"ב) ילפינן לה מקרא מפורש. והעיר בזה להלן הפנ"י. וראה בערוך לנר משו"כ בזה. **לט. וכ"ה** במאירי. ובחשק שלמה העיר שלהלן (ח.) שהקשו, לשנים למאי הלכתא, ליכא לפירושי כן שהרי אכתי לא ידע פירושו כלל, ועיי"ש מה שיישב בזה. **מ. [וע"ז** תירץ משום שצריך לכתוב זמן בשטרות. ואם תאמר שיקבע כל מלך ומלך מתי שעמד בו, הרי אמרו להלן ע"ב מנין שמונין למלכים מניסן, והביאו פסוקים ע"ז]. וראה בחי' ריב"ש. ובפנ"י כתב שלולי דברי רש"י היה מפרש כן. **מא. והכריח** כן, מהא דהוסיפה הגמרא, כדתנן שטרי חוב וכו', ולא הספיק לתרץ שצריך זמן לענין השטרות. אמנם הר"ן פירש כן שזהו תירוץ הגמרא שצריך לדעת מנין המלכים כדי לדעת הזמן לשטרות. וראה עוד במאירי משו"כ בזה.

מב. כדכתבו התוס' והראשונים בדעת רש"י. **מג. ומה** שהקשו התוס' דמשמע שהיינו פוסלין מספק, ראה בחכמת מנוח, שכתב שאין כוונת רש"י לפסול מספק, אלא תקנו כן מפני המחלוקת שיסבור הלוקח שהלוה עשה לו רמאות והקדים השטר, וכן יטעה הלוקח וכו' עיי"ש. וראה עוד בתשו' חת"ס (חו"מ סי' ו), ובקונטרס קידוש החודש יומא סוכה להגרי"ז, ובחזון יחזקאל (מכות פ"ו ה"כ) משו"כ ליישב שיטת רש"י בזה. **מד. ועי'** מהרש"א אם יש לפרש כן גם ברש"י, ומה שכתב עליו ביעב"ץ. **מה. וכן** פירש הר"ן בשם פסקי ר"י הזקן. וכ"נ דעת הראב"ד בהשגות על הבעל המאור, וראה ברש"ש שכן הוא כוונת התוס' בב"מ (יג. ד"ה אבל), עיי"ש. **מו. ואף** שבגמרא אמרו כדתנן שטרי חוב המוקדמין, ביארו הראשונים, שמשם ילפינן שיש חשש שיגבו מלקוחות שלא

ניתורים ד"ה כתב המאירי) כתב שבירושלמי איתא 'סדר החדשים עלה עמהם מבבל'. ובעיקר הענין ראה מש"כ בזה הריטב"א (להלן ז. ד"ה מ"ר בשמד). **כג. וה"ה** לענין ירקות הנלקטין או תבואה שהביאה שליש משנכנס תשרי קדושת שביעית נוהגת בהם לאיסור סחורה וחיוב ביעור וכיוצא, רש"ש. **כד. ומשום** כך נקט רש"י רק דיני שביעית שאסורים מה"ת ולוקין עליהם, ערל"נ. **כה. ואף** למ"ד תוספת שביעית דרבנן למה לא נקט א' באלול ר"ה לתוספת שביעית, וע"ז תירץ הפנ"י שלא פסיקא ליה כיון שתוספת שביעית ל' יום, ואלול פעמים מלא ופעמים חסר. **כו. ראה** שם שאף למ"ד תוספת מה"ת, יש מ"ד שאינו אלא הלכה למשה מסיני, ונפק"מ שאין בזה מלקות. ויש מ"ד שילפינן מבחריש ובקציר תשבות. וע"ע מצפה איתן, אבן יעקב. **כז. ראה** צל"ח מש"כ בביאור דברי רש"י שלגבי נטיעה כתב 'לסוף אלול', ולגבי מלכים כתב 'משהגיע ניסן'. **כח. אמנם** בחשק שלמה ביאר ברש"י שהיינו שנטעה בכ"ט אב, והוא כר"מ (להלן י:) שסגי יום אחד לקליטה. **כט. וברש"ש** הקשה מפסחים (נה.) שאמרינן מקצת יום ראשון ככולו, וא"כ מהיכי תיתי לחלק שכאן לא יהני מקצת יום הנטיעה ככולו, וכתב שמצא שהקשה כן בנודע ביהודה (מהדו"ת או"ח סי' פד) עיי"ש, שישב 'שע"כ לא שייך לומר מקצת יום ככולו אלא במקום שדברו חז"ל בלשון ימים ולר' יהודה דאמר שלשה לקליטה באמת סגי שיטע כ"ז אב אמרינן יום כ"ז מקצת ככולו ובכ"ט כלו ימי הקליטה ונשאר יום אחרון מן אב וכ"ט ימי אלול וכלו שלשים יום לפני ר"ה. אבל ר' יוסי לא אמר ארבעה עשר יום אלא שתי שבתות והא ודאי דלא אמרינן מקצת שבת ככולה ולכן בעינן שתי שבתות תמימות דהיינו י"ד יום מעל"ע ולא כלתה הקליטה עד סוף ארבעה עשר מעל"ע ולכן הצריך הרמב"ם שיטע ט"ו אב'. ובחזו"א (שביעית סי' כו סק"ב) האריך לחלוק בזה על התוי"ט והנוב"י, וכתב שיום הנטיעה עולה מן המנין משום שמקצת היום ככולו. **ל. אמנם** בפיהמ"ש להרמב"ם וברע"ב נקטו גם נפק"מ זו דמעשר שני ועני. וראה עוד בערל"נ תירוץ נוסף. **לא. עי'** טורי אבן ושפת אמת אמאי לא תנא להו מקולי ב"ש וחומרי ב"ה. וראה בתוס' רע"א (מסכת ו סוף ג). **לב. וכ"ה** בקול אליהו, והביא שם שבפאת השלחן כתב שכך השיב הגר"א לתלמידו רבי זלמלה ששאלו שאלה זו, והשיב לו תוכ"ד. וכ"כ בס' בני ישששכר (מאמרי מדם שבט מדר, מהות המועדים מאמר ג' סימן ו) מדנפשיה. וע"ע דקדוקי סופרים ובשפתי חכמים, ובחידושי הרי"מ (פרקים שמות) הו"ד באסיפת זקנים כאן. **לג. וע"ע** ב'מצור דבש' מש"כ בזה. **לד. וכתב** שמצא כן בחי' הרמ"ז (סוכה מ.). וראה חזו"א

בכסלו, וכתב שטר מכירה בכסלו, ואין אנו יודעים אם ההלואה קדמה למכירת הקרקעות, ויכול לגבות מהלקוחות, או שהמכירה קדמה להלואה, ואינו יכול לגבות מהן[מז], ומש"ה נקבע שר"ה הוא ניסן[מח], ולעולם תמוז קודם לכסלו[מט]. **ובבעל** המאור פירש שכוונת הגמרא שלא תאמר שמה שתיקנו חכמים למנות מניסן אינו אלא לכתחילה, אבל בדיעבד אם מנה למלכים מיום שעמדו, כיון שרוב השנים מיוסדות על דרך זה, אימא שלא נפסל השטר, קמ"ל שאפילו בדיעבד נפסל השטר, והו"ל שטר מוקדם ופסולי. והראב"ד השיג עליו, שאין כאן מקום ללכתחילה ודיעבד, ואין צריך ללימוד כלל.

הטעם שהשמיט הרי"ף דין זה

אמר רב חסדא לשטרות. וכן איתא להלן (ח.) גבי ר"ה לשנים, למאי הלכתא ואמרינן ג"כ לשטרות. אלא שהתם איירי לגבי מלכי אומות העולם וכמבואר בגמרא שם. וברי"ף וברא"ש (פ"ק ד' ג) הביאו המימרא גבי ר"ה לשנים, ולא הביאו המימרא גבי ר"ה למלכים. וביאר המנחת חינוך (מצוה ריפ) שהרי"ף אינו מביא אלא דינים הנוהגים בזמנינו ולא הילכתא למשיחא, א"כ אין נפקא מינה למלכי ישראל כלל, כי בעוונותינו הרבים בטלו מלכי ישראל, אך על תשרי דהוא ראש השנה למלכי אומות העולם, מביא דין זה. ואף שבזמנינו נהגו למנות לשנות העולם ולא למלכים, כיון שאין מלכי האומות מקפידים למנות לשנות מלכים, מכל מקום אם באיזה זמן מהזמנים בגולה יתחילו למנות לשנות המלכים יש נפק"מ בדין זה לידע שמונין להם מתשרי[נא].

באיזה אופן איירי שמוקדם הוא

שטרי חוב דמיבעד מין פסולין. הטעם שפסולים, שמא יבא לגבות מלקוחות מזמן הכתוב בשטר, שהוא קודם זמן ההלואה, וזה שלא כדין. וכתב הריטב"א[נב] שאין לפרש שהעדים הקדימו הזמן וכתבו זמן מקודם, שא"כ עדים פסולים הם, והשטר חספא בעלמא. וצ"ל שאיירי בכמה אופנים[נג].

א. כפירש"י שההלואה היתה בתמוז אלא שכתבו השטר בכסלו ומסרוהו להלוה בכסלו, משום שאמרינן 'כותבין שטר ללוה אף שאין מלוה עמו', והם היו סבורים שאף בשטרי הלואה הוא, משום שעדיו בחתומין זכין לו, אבל באמת שרק בשטרי הקנאה הדין כן, כדאיתא בב"מ (יג.)[נד].

ב. שלוה בניסן ולא כתבו השטר עד תשרי, וכתבו הזמן מניסן, והיו סבורים שמשעת הלואה שיעבד נפשיה, אבל באמת שאין חל השעבוד אלא משעת כתיבת השטר.

ג. שכתבוהו ביום ההלואה ולא מסרוהו למלוה עד תשרי, וסבורין היו שעדיו בחתומין זכין לו.

ד. שטעו בקביעות החודש, כגון שנקבע החודש ביום ראשון, וכסבורין שנקבע ביום שני, והן כתבו שההלואה היתה בה' לחודש, אף שלפי האמת היתה ההלואה בו' לחודש, כי החודש נקבע יום קודם, ויבואו לגבות מה' בחודשנה.

ה. שהיו אנוסין מחמת נפשות לכתוב שטר מוקדם, ועדים אחרים מעידין עליהן, או שהן עצמן מעידים, ואין כתב ידם יוצא ממקום אחרנו.

ו. הרמב"ם (פיה"מ שביעית פ"י מ"ה) פירש שאיירי שלוה בשטר זה ממון והחזיר הלוה ההלואה, ונמחל שעבודו, ואח"כ רוצה הלוה ללוות שוב ממון על סמך השטר שנמצא עדיין ברשות המלוה, וע"ז אמרינן שפסול הוא כיון שהשטר מוקדם הוא, שיש בו זמן של ההלואה הראשונהנז.

אם גובה מבני חורין

פסולין. פירש"י (ג"מ עג. ד"ה פסולים) שאינו גובה מן המשועבדים. ודייקו הראשונים שמבני חורין גובה, וכ"פ הראשוניםנח (שם)נט, אבל דעת ר"י (תוד"ה שטרי, ג"ב קנו: תוד"ה המוקדמים) שאף מבני חורין אינו גובה, אף שלוה מודה, ודייק כן מלשון 'פסולין'ס.

למה אין אומרים עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה

פסולין. בגמ' ב"מ (עג.) הקשו נהי שלא גבו מזמן ראשון, יגבו מזמן שני, ותירצו, גזירה שמא יגבה מזמן ראשון. ובחי' הגר"ח (עהמ"ס שם רעג) הקשה איך ס"ד שיגבה מזמן שני, הרי עדות מוכחשת בחקירות היא, ועדות שבטלה במקצת בטל כל העדות. ותירץ דבעדות בשטר כיון שאין מגידים לפני בי"ד, ואין צריך הגדה כלל, לא שייך פסול הכחשה, ורק חסרון דרישה וחקירה יש כאן, ובזה תיקנו חכמים שבעדות ממונות אין צריך דרישה וחקירהסא.

יש אומרים דוקא כשכתב דאיקני

והמאוחרין כשרין. יש מהראשונים שסוברים ששטרי חוב מאוחרים אינם כשרים אלא אם כתב בפירוש בשטר שמשעבד לו כל נכסיו שיקנה בעתיד, שאם לא כן, הלא יתכן ולאחר ההלואה קנה נכסים ושוב מכרם לאחרים, ולפי האמת אין משועבדים לחובו כל שלא כתב שמשעבד מה שיקנה, וכשיכתוב זמן מאוחר יתכן שאותו זמן חל בין שעה שקנה לשעה שמכר, ולפי הכתוב בשטר נראה כאילו היתה ההלואה לאחר הקניה, ויבא לטרוף מלקוחות שלא כדיןסב.

ויש חולקים שאף בסתם כשלא כתב דאיקני, מפרשים דבריו כאילו שיעבד לו להדיא כל מה שיקנה בעתידסג.

ביאור דברי רש"י

עלתה לו שנה. פירש רש"י (ד"ה עלתה) כלומר כלתה לו שנתו ומעתה מונין לו שנה שניה. כוונת רש"י, משום שלשון 'עלתה' משמע שנשלמה השנה, ואם כן משמע שבאחד בניסן הוא המשלים לשנה, ובאמת שביום עשרים ותשעה באדר נשלמה השנה. לכן פירש רש"י שהיינו כלתה לו שנה ראשונה ומתחלת שנה שניה, ולשון כלתה הוא משום שכל זמן שלא התחילה שניה עדיין לא כלתה ראשונהסד.

ב:

בדברי רש"י שאין גורסין מאי קמ"ל

קמ"ל דניסן ר"ה למלכים. כתב רש"י (ד"ה מניסן) שלא גרסינן מאי קמ"ל, וביאר הריטב"א שאין כאן קושיא מאי קמ"ל, משום שודאי קמ"ל שאחד בניסן ר"ה למלכים, ואף ששמעינן ליה ממתניתין, מכל מקום דרך הברייתות להשמיע גם מה שנשמע מהמשנה. אלא הגמרא אומרת כן דרך ביאור, דדין זה בא להשמיענו שניסן ר"ה למלכיסא.

אם איכא מ"ד שסובר ל' יום בשנה חשוב שנה לגבי זה

ויום אחד בשנה חשוב שנה. כתב בטורי אבן שנראה שלדעת ר"א להלן (י.) ששלשים יום בשנה חשוב שנה לגבי ערלה, ה"ה לענין מלכים, שדוקא ל' יום בשנה חשוב שנה, ואם עמד בכ"ט אדר אין מונין לו שנה, ודוקא אם עמד בכ"ט שבטסב. אבל הריטב"א כתב שאף למ"ד ל' יום בשנה חשוב שנה, זהו דוקא בדינים דאורייתא, אבל בתקנת חכמים, לא תיקנו כן, אלא סגי ביום א' בשנהסג.

כדין אם קנו קודם ההלואה, כיון שאין בזה משנה מפורשת חוץ מזה, עיי"ש. **מז. וכתב** המאירי שמן הסתם אנו קובעין שהמכירה קודמת משום שאוקי ממונא בחזקת מריה. **מח. וכתב** בפסקי הר"י הזקן, שבאמת היה אפשר לקבוע שר"ה הוא מיום שעמד בו המלך, ולא היה צריך לזה דוקא לקבוע יום אחד לכולם, אלא שזה ילפינן להלן מקראי, שמונין למלכים מניסן. וכ"כ הר"ן אלא שפירש בענין אחר עיי"ש. **מט. ובמדרש"א** הקשה לפי מה שכתב התוס' בדעת רש"י, למה לא פירש רש"י כן, וסיים דיש ליישב, וביאר בקרני ראם מה דלא פירש כן רש"י, דדוקא היכא דמן הדין יש לו לגבות חששו לתקנתו, וכגון אם יחשובהו מוקדם שלא כדין, אבל מהא דלא יוכל לגבות מספק ועליו לברר, בזה לא חששו לתקן זמן. וע"ע בקרבן ראשית שהעיר למה לא הקשה המהרש"א כן על רש"י עצמו, וראה ביד דוד מה שביאר בדברי המהרש"א, ובגנזי יוסף. **נ. וכ"כ** המאירי. וכ' בעל המאור שפירש"י לא נתיישב אצלו. **נא. והר"ן** (ג. ד"ה לפיקך) כתב שהרי"ף לא חשש לחלק בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם כיון שהשתא נוהגין למנות ליצירה ואין נפק"מ בזה. אמנם הקשה המנ"ח (מצוה ריפ אות ה) שעל הרמב"ם שדרכו להביא גם הלכות שאין נוהגין בזה"ז, קשה למה לא הביא בשום מקום דין זה שמונין למלכי ישראל מניסן, ולמלכי אומות העולם מתשרי. והעלה בצ"ע. **נב. וכ"כ** הראשונים בב"מ (עג.) עיי"ש. וראה בחי' הר"ן שם ובהגה"ה מהגרע"א (שם) מש"כ על דבריו. **נג. ועיי"ש** שביאר הריטב"א [וכ"ה בבעל המאור] אם העדים עצמן נאמנים לומר שהוא מוקדם, או שצריך שעדים אחרים יעידו ע"ז. **נד. אמנם** בפיה"מ להרמב"ם (שביעית פ"י מ"ה), כתב שאין לומר כן, שאין לזה דין מוקדם, כיון שזכה משעת הכתיבה עיי"ש. אלא שהרמב"ם שם איירי בשטר שיש בו קנין, וראה בש"ך (מו"מ סי' מג סקט"ו). **נה. כן** הוא לפי נוסחת ההגה"ה בריטב"א. **נו. כ"כ** הרמב"ן בב"מ שם. **נז. וראה** גידולי תרומה (שער נו ח"ב סי' ג), שכתב שהרמב"ם ביד החזקה מצוה (פכ"ג ה"ח) חזר בו מפירוש זה. ובלח"מ (שם) הקשה דבשטר שנמחל שעבודו, אפילו אם זמנו אינו מוקדם אינו גובה כלל. ובש"ך (מו"מ סי' מג ס"ק ט"ו) תירץ שאיירי באופן שנמסר מחדש בפני עדי החתימה ועדי מסירה כרתי, ואין בזה חסרון של נמחל שעבודו. **נח. הרמב"ן** הרשב"א הר"ן והריטב"א. **נט. אבל** מדברי רש"י בסוגיין אין לדייק כן, שכתב שהו"ל כמלוה ע"פ, ואדרבא משמע שאין לו דין שטר כלל, אף לגבות מבני חורין, וכמש"כ המהרש"א. ומש"ה כתבו התוס' שרש"י בב"מ פירש כן, ומה שהקשה הערוך לנר שרש"י שם לא כתב להדיא כן, כבר דייקו הראשונים שם בדבריו, דמשמע דממשועבדין אינו גובה אבל מבנ"ח גובה. וע"ע מהר"ץ חיות בזה. **ס. ובריב"ש** (סי' שפב) הביא דעתו וכתב שכן דעת הרא"ש הו"ד בטור (סי' מג), וכתב שיש פנים לדבריהם. ובמשנה למלך (מלוה פכ"ג ה"ח) כתב ליישב סתירת דבריו מסי' רסד. ועי' תשו' הרשב"א (ח"ג סי' ג). קצוה"ח (סי' פג סק"ה) בדעת הרמב"ם. **סא. ומש"ה** בשטר מאוחר ליכא חסרון של הכחשה בחקירות, כיון שאין כאן סתירה בעצם העדות, אלא שהעדות הוא מזמן הכתוב בשטר, אלא שחסר בחקירה, ובממונות ליכא דין חקירות, עיי"ש בזה. **סב. יעויין** ריטב"א ומאירי בסוגיין, ובב"ב (קמ:), רמב"ן ור"י מיגאש, וכ"כ הכסף משנה (מלוה פכ"ג ה"ב) בדעת הרמב"ם. **סג. ראה** ריטב"א בב"ב (שם), מגיד משנה (שם) ש"ך (סי' קיג סק"ח) בדעת הרמב"ם. ובקצוה"ח (סי' מג סק"ד) ביאר בשיטת הרמב"ם באופן אחר. ובנתיה"מ שם (סק"ח) השיג עליו. **סד. מנחה** חדשה. **א. וכ"כ** במריא דכייא. ועי' דקדוקי סופרים. **ב. ובזכרון** אברהם נסתפק לר"א שסובר ל' יום בשנה חשוב שנה, אם עמד בכ"ט באדר, אבל נימנו עליו מכ"ט בשבט, אם בזה מודה שסגי בנימנו עליו, או שצריך שעמד ממש בכ"ט שבט, ראה שם צדדי הספק. **ג. וכן** מסיק הטורי אבן שם. וכ"כ ביד דוד. וראה לעיל ע"א (נתס"ד ד"ה למלכים), שדייקו האחרונים מדבריו

ביאור נוסף בזה

דאימנו עליה. פירש רש"י (ד"ה לימנו) נמנו וגמרו השרים למנותו, ובשפת אמת כתב שיש לפרש עוד, דאימנו, שהרבה אנשים מנו בשטרותיהם עליו עוד בשנה הראשונה, וקמ"ל דאין משגיחים ע"ז [אע"ג שכבר נתפרסם למלך והסכימו רבים עליו].

בדברי הירושלמי שצריך שימלוך עד ניסן

מת באדר ועמד אחר תחתיו באדר, מונין שנה לזה ולזה[ד]. כתבו הראשונים[ה] שמדברי הירושלמי משמע שדוקא כשמלך השני עד שהגיע ניסן, בזה מונין לו שנה ראשונה, אבל אם מת קודם שהגיע לניסן אין מונין אותה לשני כלל, אלא לראשון[ו].

למה לא פירש רש"י שצריך למנות לשניהם

מונין שנה לזה ושנה לזה. פירש רש"י (ד"ה לזה) שאם כותב שטר לאחר שעמד השני יכול לכתוב בשנת פלוני למלך הראשון, או אם רוצה יכול לכתוב בשנה ראשונה למלך שעמד. ובטורי אבן הקשה למה לא פי' כפשוטו שצריך לכתוב על שם שניהם ביחד כך וכך למלך פלוני שמת ושנה ראשונה למלך פלוני שעמד[ז].

אם אפשר למנות למלך הראשון אחר מיתתו

מת בניסן ועמד אחר תחתיו בניסן מונין שנה לזה ולזה. וכתב הריטב"א שאף לאחר מיתת הראשון יכולים למנות שנה זו למלכותו, כיון שכבר נמנית שנה זו גם על שמו. וכן מבואר ברש"י (ד"ה מת בניסן). וכן גבי מת באדר ועמד אחר תחתיו באדר מבואר ברש"י (ד"ה לזה) שאף לאחר שעמד השני יכולין למנות גם לראשון. ובר"ן הוסיף יותר, שבמת באדר ועמד השני באדר, שמונין לזה ולזה, יכולין למנות לשני אף מה שנכתב קודם שנתמנה למלך, [כגון בשטרי אקנייתא וכיו"ב שאפשר לכותבם מוקדם]. אבל המאירי כתב שדוקא שטרות שנעשו בחייו של ראשון נמנין על שם מלכותו, אבל לאחר שמת הראשון מונין על שם המלך השני[ח].

אם לא עמד מלך עד אייר למי מונין בזמן שאין מלך

מת באדר ועמד אחר תחתיו בניסן מונין ראשונה לראשון ושניה לשני. בערוך לנר נסתפק אם מת באדר ולא עמד שני עד אייר, לאיזה מנין מונין בניסן שעדיין לא עמד מלך אחר, ואפילו עמד השני בניסן תוך החדש ג"כ יש ספק למי מונין עד שעמד, שודאי לא שייך למנות למלך שמת כיון שלא נכנס בשנה זו כלל. וכתב שנראה שאז כותב בשטר מנין שנות העולם. אמנם המאירי כתב, 'ולמדת שכל שמת המלך מונין לו אף לאחר מיתה עד שהוקם אחר שיהיו מונין לו', משמע שאף לאחר מיתה כל זמן שלא עמד מלך אחר מונין לראשון[ט].

פשיטא שמונין לשני או פשיטא שמונין לראשון

אמר מר מת באדר וכו' שנה לזה ושנה לזה פשיטא. וכתב הרש"ש דהכוונה היא דפשיטא שמונין לשני, כיון שהומלך באדר קודם ניסן, אבל מה שמונים לראשון אינו פשוט, דטובא קמ"ל שאף שכבר הומלך מלך חדש, מכל מקום מונין גם לראשון. אבל לדעת המאירי שאחר שמת הראשון אין מונין אלא לשני, אפשר לפרש אף שפשיטא שמונין לראשון כיון שכבר מלך י"א חודש'.

לעיל ע"א אירי שלא היה מלך קודם

מהו דתימא שתא לבי תרי לא מנינן[י] קמ"ל. ואין להביא ראיה מלעיל ע"א מלך שעמד בעשרים ותשעה באדר כיון שהגיע אחד בניסן עלתה לו שנה, שיש לומר שלא היה שם מלך כלל בשנה שעברה, או שבאמת אין מונין לו באותה השנה, אלא שבאחד בניסן נחשב שעלתה לו שנה[יב].

הטעם שהיה ס"ד לחלק בזה

כי אמרינן יום אחד בשנה חשוב שנה בסוף שנה, אבל בתחילת שנה לא, קמ"ל. ביאר הריטב"א שסלקא דעתך דגמרא שיש לחלק בין תחילת שנה לסוף שנה, כמו שמצינו גבי נדה (נדה ה.) שסוף היום עולה לה בתחילת ספירתה, ואין תחילת היום עולה לה בסוף ספירתה. ואף שכאן זה תקנה דרבנן, מכל מקום ס"ד שתיקנו רבנן דוקא בסוף שנה שיותר פשוט ומסתבר כמו שמצינו בנדה[יג].

בביאור דברי רש"י שטעמו של דבר שהמלכות ירושה

לא צריכא דאימנו עליה מאדר, ומלך בן מלך הוא. פירש רש"י, שאם משום שנימנו עליו מאדר, כבר שמענו מרישא שלא מהני, אבל הוצרך לאשמועינן היכא שמלך בן מלך הוא, שיש לו ב' מעלות, ס"ד שימנו עליו מאדר, קמ"ל. והוסיף רש"י וטעמו של דבר לפי שהמלכות ירושה היא, דכתיב (דברים יז) 'למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו'[יד]. יש מהאחרונים[טו] שביארו שכוונת רש"י לפרש מה היה הסלקא דעתך שיש עדיפות למלך בן מלך, וע"ז אמר משום שירושה היא לו. אבל המהרש"א ביאר איפכא, שכוונת רש"י לומר טעם למה לא מהני מה שנימנו עליו מאדר[טז], ותירץ כיון שירושה היא לו, לא איכפת לן שנימנו עליו מאדר. והקשה בקרני ראם, א"כ משמע שאם אינו מלך בן מלך, יועיל מה שהמנו עליו[יז].

ובשפת אמת[יח] ביאר כוונת המהרש"א, שלא נאמר כיון שאיירי במלך בן מלך, מנלן שגם היכא שאימנו עליו, לא מהני, הא אפשר שקמ"ל הברייתא שאף שמלך בן מלך הוא, מ"מ אין מונין לו מאדר, אבל היכא שגם אימנו עליו, אפשר שבאמת מונין מאדר[יט], וע"ז כתב רש"י שבמלך בן מלך אין מעליותא במה שאימנו עליו, כיון שירושה היא לו[כ].

אם המלכות ירושה למה צריך מינוי

דאימנו עליה מאדר ומלך בן מלך הוא. כתב הרמב"ם (מלכים פ"ו ה"ז) ומאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם שהמלכות ירושה, שנאמר 'למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל', הניח בן קטן משמרין לו המלוכה עד שיגדיל. והקשה החת"ס (שו"ת חו"מ סי' יב) שמסוגיין משמע שאף מלך בן מלך צריך שימנו עליו, ואפילו מנין לא מהני ליה עד שעמד בניסן, ואם נאמר שמלכות ירושה היא ממש א"כ כשמת אביו יורש את מלכותו ממילא ככל ירושה דממילא[כא]. ותירץ שמלכות אינה ירושה ממש כמלכי אומות העולם שהארץ להם ומורישים לבניהם בין יהיה חכם או טפש, אבל במלכי ישראל אינו כן, שהנחלה אינו שלו רק הכסא יגדיל, ואם ממלא מקום אבותיו וראוי לכך אז יורש אפילו יש אחרים טובים ממנו, אבל אם אינו ממלא מקום אבותיו, ממנים אחרים למלך, ועל כן צריך מינוי אף במלך בן מלך[כב]. אבל יש מהאחרונים[כג] שכתבו שהכא איירי כשהיה למלך כמה בנים, ומש"ה צריך מינוי, אבל בהשאיר רק בן אחד, אין צריך מינוי ומונין לו מיד כשמת אביו[כד]. ובקרבן ראשית חילק בין מלכי בית דוד למלכי ישראל שדוקא במלכי בית דוד המלכות עוברת בירושה, אבל לא במלכי ישראל[כה], וסוגיין במלכי ישראל.

הטעם שיש בזה הו"א יותר ממלך בעלמא

ומלך בן מלך הוא. ביאר בשפתי חכמים, שאיתא בהוריות (יג:) שאין צריך משיחה למלך בן מלך, אלא כשהיתה שם מחלוקת, אז מושחין אותו כדי לסלק המחלוקת, אבל כיון שנמנו וגמרו השרים למנותו, שוב אין כאן מחלוקת ואין צריך משיחה, וס"ד שאפשר למנות לו כבר מאדר, קמ"ל[כז].

בדברי רש"י לעיל ע"א שקבעו חכמים למנות מניסן והכא ילפינן מקראי

מנין למלכים שאין מונין להם אלא מניסן שנאמר וכו'. מבואר שלומדים מפסוקים שמונין למלכים מניסן. והעיר בפני יהושע (לעיל ע"ח) שבדברי

למלך המת. ומה דלא פירש שימנו למלך החדש, ראה בקרבן ראשית מה שביאר בזה. **יב. קרבן** ראשית. **יג. וכעין** מש"כ בתוד"ה אבל. ועי' פנ"י מש"כ בזה. **יד. עי'** בפיסקא הבאה. ובמרא"ה האופנים כתב ביאור נחמד בזה, שכיון שהיא ירושה וכבר נחשבה לשנות אביו, אינו לוקח אלא מה ששייר אביו שהיא שנה הבאה, דאילו שנים שעברו כבר נחשבו לאביו. **טו. ערוך** לנר, מהר"ן חיות, חידושי הגר"א אמרי נעם, מגדנות נתן, מצא חן, ושאר אחרונים. **טז. וראה** בגנזי יוסף מש"כ לבאר דברי המהרש"א מנליה שלא בא לפרש הטעם של הס"ד שמלך בן מלך עדיף. **יז. אמנם** י"ל שלק"מ, שבאינו מלך בן מלך, מעולם לא סלקא דעתין שמהני אימנו עליו, שהרי שמעינן מרישא שלא מהני, אלא שבמלך בן מלך סלקא דעתך שמהני, וקמ"ל שלא מהני כיון שירושה היא לו, יד דוד, פקודי השם. **יח. וכן** הוא בככבא דשביט. **יט. ובטורי** אבן הקשה כן על גופא דסוגיא, עי"ש מה שתירץ. **כ. וראה** פנ"י מש"כ בזה. וע"ע אמרי בינה ומחנה אפרים. **כא. ורמז** לקושיא זו בנודע ביהודה (קמא חו"מ סי' ח). **כב. וז"ל** האבני נזר (יו"ד סי' ה), 'דאף שהוא ירושה מ"מ כל זמן שלא מנוהו בני העיר לרב אין לו דין רב. דמקור הירושה הוא במלך ומפורש ריש ר"ה דמלך בן מלך אין מונין לו עד שמנוהו. ואפי' אימנו עליו למנותו אין מונין לו עד שמנוהו' עכ"ל. **כג. חסדי** דוד (פ"ח ה"ח). **כד. וע"ע** אבני נזר (יו"ד סי' שיג) באריכות בכל זה. ובדברי החת"ס עי' במשנת יעב"ץ (סי' לו). וע"ע שואל ומשיב (מ"ג סוס"י יז). **כה. כמבואר** ברמב"ם (מלכים פ"ו ה"ט). **כז. עי"ש** עוד בזה.

רש"י שם (ד"ה למלכים) משמע שקבעו חכמים כן, וכוונת הגמרא 'למאי הלכתא' היינו למה קבעו חכמים כן. [וכן מפורש בפירש"י על מדרש רבה (בראשית ג ט) שתקנת סופרים הוא משום שטרותיכח]. והרי ילפינן הכא מקראי. וביאר הערוך לנר שמהפסוקים אינו מוכח רק שלמלכות שלמה מונין מניסן, אבל מנלן שמונין לכל מלכי ישראל אחריו ג"כ מניסן, ולכך צריך טעם דמשום שטרות תקנו יום מיוחד לכולם, ובחרו בניסן, כמו שמצינו במלכות שלמהכט.

האם חודש השני הוא למנין החדשים, או למלכות שלמה

בחודש זיו הוא החודש השני. נחלקו הראשונים מהו 'חודש השני', האם הוא חודש השני למלכות שלמה, או חודש השני למנין החדשיםל. לדעת רש"י (ד"ה בחודש ד"ה למלך) הוא חודש אייר והוא חודש השני למנין החדשים, ואינו ענין למנין למלכות שלמה, ומש"ה הוצרך רש"י לסרס המקרא, שמה שאמר הפסוק 'למלך שלמה על ישראל' קאי על השנה הרביעית, ששנה הרביעית למלך שלמה על ישראללא.

ואילו דעת התוס' (ד"ה בחודש) שחודש השני היינו לשנה הרביעית למלכות שלמה, ואם תאמר א"כ מוכח להדיא שמניסן מונין למלכים, כיון שאמרינן שאייר הוא החודש השני, ולמה צריך להיקש ליציאת מצרים, כתבו התוס' שאפשר ששלמה מלך בניסן, ומשו"ה נחשב לו אייר לחודש השנילב.

מהו חודש זיו

וכתבו התוס' שמשמע כאן שחודש זיו הוא חודש אייר, ולהלן (יג.) משמע שחודש זיו הוא חודש ניסן שנולדו בו אבות העולם, וברש"י (סס ד"ה שנולדו) פירש דכשנתחדש אייר כבר נולדו זיותני עולם, עוד תירצו שלפעמים נכנס ניסן דתקופה לתוך אייר של לבנה. ובתשו' הר"י מיגש (סי' קעה) תירץ שבסוף ניסן נולדו וסמוך ללידתם נכנס אייר, ונחשב כמי שנולדו באייר עצמו. עוד תירץ שיש לומר שכיון שנולד בסוף חודש ניסן הדבר ידוע דבאייר מתפתחין עיניו, ורואה את העולם, ומש"ה נקרא אייר חודש שנולדו בו זיותני עולללג.

אף למסקנא צריך להיקש זה כדי לזכור יציאת מצרים

מקיש מלכות שלמה ליציאת מצרים. כתב הר"ן שאף שלמסקנא אין הכרח מפסוק זה שמונין למלכים מניסן, מכל מקום צריך את ההיקש ליציאת מצרים כדי להבין טעמו של דבר שמונין למלכי ישראל מניסן, שמשום הכי מונין למלכי ישראל מניסן כדי שיעשו זכר ליציאת מצרים שבאותו זמן שיצאו מעבדות לחרות התחילה ממשלתן[לד].

ומה שרמז הפסוק שאין מונין למלכי ישראל אלא מניסן במלכות שלמה, יש לומר משום שבימי שלמה היה מלכות ישראל במלואה, כלבנה שהיא במלואה ביום ט"ו לחודש, וכן נמנה שלמה למלך ט"ו של ישראל, כמו שאמרו בשם האריז"ל, שמאברהם אבינו עד שלמה ט"ו מלכים הן, והיה הלבנה במילואה, ומלך שלמה בכיפה, וכן משלמה עד צדקיהו, סוף מלכותן של ישראל היו עוד ט"ו מלכים, ואז נתמעטו כלבנה, שהיא מתמעטת בסוף ל'[לה].

אם שלמה המלך מלך בחיי אביו או לאחר שנפטר דוד

מקיש מלכות שלמה ליציאת מצרים. כתבו התוס' (ד"ה מקיש, ולהלן ג. ד"ה תניא) ששלמה המלך הומלך בניסן. והקשה השפת אמת שמבואר בתוס' חגיגה (יז. ד"ה קף) בשם הירושלמי, שדוד המלך ע"ה נפטר בעצרת, וא"כ למה המתין שלמה למלוך עד ניסן. ודוחק לומר ששלמה המלך מלך בחיי אביו, וימנה הכתוב למלכות שלמה בעוד שהיה דוד המלך חי וקיים.

אמנם במצודת ציון (מלכים א' ו ל) כתב שבאמת המליך דוד את שלמה בחייו, וכ"כ המלבי"ם (שם פסוק לה)לו.

ובשם הקהילות יעקב כתבו, שאפשר שהמתין שלמה ג' רגלים עד שמלך, משום אבילות, והיינו עצרת שנפטר בה דוד, וסוכות ופסח, ואחר פסח בניסן מלךלח.

הרי יציאת מצרים היתה באמצע ניסן ולמה מונין מא' בניסן

מה יציאת מצרים מניסן אף מלכות שלמה מניסן. ואף שיציאת מצרים היתה באמצע ניסן, וא"כ למה מונין למלכים מא' בניסן, כבר כתב הרשב"א להלן (ג. ד"ה ומס) דבכל הסוגיא אין ספק שמא באמצע חודש הוא, משום שאין חודש נחלק לשתי שנים, ואפי' סיון ותשרי וניסן שיש רגלים באמצע אעפ"כ לא עשו את הרגל שבהן לראש לא לשנים ולא לשני המלכים, לפי שאין חודש אחד נחלק לשתי שנים[לט].

הטעם שמקשה מתשרי יותר משאר חדשים

ויציאת מצרים גופה מנלן דמניסן מנינן דילמא מתשרי מנינן. פירש רש"י (ד"ה ילמא) לפי שתשרי ר"ה לשנים הנמנים לבריאת העולם. והקשה הפני יהושע דלכאורה יש לתמוה שהרי להלן (ג.) מקשה הגמ' ואימא אייר ואימא תמוז וכו' אע"ג שלכאורה לא שייך בהו שום טעם[מ]. ותירץ שרש"י לא בא אלא ליישב הא דמקשה הש"ס תחילה 'ואימא תשרי', שלפי סדר החדשים הו"ל להקשות תחילה 'ואימא אייר', ועל זה פירש"י שניחא ליה להקשות 'אימא תשרי', כיון דמסברא הכי הוא כיון שהוא ראש השנה לשנים[מא].

למה הביא רש"י פסוק אחר

וכתיב ויהי בארבעים שנה וגו' דבר משה וגו'. וברש"י הוסיף 'הואיל משה באר את התורה' ופסוק זה נכתב כמה פסוקים אחר פסוק זה, וכתב הרש"ש שאינו יודע לאיזו כוונה הביא רש"י מקרא זה[מב].

אוצר החכמה

סדר המאורעות

דילמא להקמת המשכן. סדר הדברים כך הוא[מג]. בניסן יצאו ממצרים, ובסיון קבלו התורה, ומר"ח אלול עד יוה"כ היו מ' יום פעם שלישית שהיה משה בהר, ונצטוו על בנין המשכן, ואחר יוה"כ ציוה משה עשיית המשכן, ובניסן הבא דהיינו של שנה השנית הקימו.

איך אפשר שמונין לתשרי א"כ היו במדבר ארבעים ואחד שנים ומשה מת בגיל מאה ועשרים ואחד

דילמא להקמת המשכן. הקשו האחרונים[מד] איך אפשר לומר שהפסוק שבארבעים שנה בעשתי עשר חדש דבר משה וכו' היינו להקמת המשכן, אבל ליציאת מצרים מתשרי מנינן, א"כ הוה ליה שנת ארבעים ואחד ליציאת מצרים, והלא משה חי רק מאה ועשרים שנה, ומצינו כשעמד משה לפני פרעה, היה בן שמנים שנה, וא"כ עכשיו היה צריך להיות בן מאה ועשרים ואחד. וכן הקשו הראשונים[מה] מירידת המן שהפסוק אומר שלא אכלו אלא ארבעים שנה עד בואם אל ארץ נושבת, ואם פסוק זה איירי להקמת המשכן, נמצא שאכלוהו ארבעים ואחד שנים[מו]. וכתבו הראשונים[מז] שאף שבתשרי התחיל שנת ארבעים, וממילא הוי שנת מ"א ליציאת מצרים, מכל מקום אי"ז שנים שלימות שהרי בניסן יצאו ממצרים ובתשרי התחילה שנה שניה, וא"כ יש לומר שמה שאמרו שארבעים שנה אכלו המן, היינו ארבעים שנה שלימות מיום ליום, וכתב הפני יהושע שכן י"ל גם לגבי שנותיו של משה שמיום הולדו עד יום מיתתו לא הוי אלא מאה ועשרים, אבל למנין השנים של יציאת מצרים נחשב לשנת ארבעים ואחד[מח].

הטעם שלא הקשה על סדר החדשים גופא

כתב המאירי, שמה שלא הקשה על סדר החדשים גופא מנלן שניסן קודם לאייר, שמא אייר קודם לניסן וכדו', משום שאמרו בירושלמי (ר"ה פ"א ה"ב) שסדר החדשים עלה עמהם מבבל[מט].

אין זה גזירה שוה ממש

שנת ארבעים שנת ארבעים לגזירה שוה. כתב הריטב"א שאין זה גזירה שוה ממש, אלא ילמוד סתום מן המפורש הוא, ומשום הכי אין צריך שתהא מפונה[נ].

כח. וז"ל שם על מה שאיתא שם שאותו היום (ר"ח ניסן) נטל עשר עטרות ואחד מהן ראשון למלכים, וכתב רש"י דבר זה שבוש הוא, שהרי תקנת סופרים היה כדמפרש בראש השנה משום שטרות. וראה מש"כ בדברי רש"י אלו במזבח אבנים (סי' ג' אות ו). **כט. וכעי"ז** במנחה חדשה. וראה בחת"ס (שו"ת או"ח סי' ח) מש"כ לבאר בזה. **ל. בפני** יהושע ובחכמת מנוח העמידו המחלוקת בין רש"י לתוס' בזה, עיי"ש בביאורו. **לא. וכן** פירש הריטב"א במסקנתו. וכן פירש הטורי אבן. ובמהרש"א הקשה למה לא פירשו התוס' כן. **לב. והקשו** האחרונים דא"כ מאי מקשה להלן (ג.) ואימא אייר וכו', והרי כתיב 'בחדש השני הוא חודש זיו', ואם ר"ה אייר א"כ חודש השני אינו חודש זיו. **לג. והו"ד** בגיליוני הש"ס, וכתב שיש נפקותא בזה לנשבע על הנולד בסוף ניסן, שהוא נולד באייר, שלא ילקה משום שבועת שקר, ואף שבשבועה הולכין אחר לשון בני אדם, מ"מ אם מתרץ דיבוריה ואומר שבלשון חכמים היה, אולי אין להלקותו. וציין לשבות יעקב (סי' ג סי' קנב). **לד. ראה** עוד שפת אמת על התורה (מ"ג פסח, מרנ"ג, ד"ה ענדיס היינו). **לה. שפתי חכמים. לו. ויש** שהקשו ע"ז משבת (נ.) שאמר הקב"ה לדוד שביקש שלא למות בשבת שאין מלכות נוגעת בחבירתה, משמע שלא הומלך שלמה כל זמן שמלך דוד, וכתבו לתרץ בשם ג"א, שהיינו שהגיע זמנו של שלמה למלוך לבדו, ואין מלכות דוד יכולה ליגע בה. **לח. וראה** עוד בזכרון אברהם שהאריך בזה.

לט. משא"כ בר"ה לרגלים ולאילן ששם יש טעם מיוחד, עיי"ש ברשב"א. וראה מש"כ בתוד"ה מה. וראה עוד בשו"ת ברוך השם (מו"ח סי' עג אות ח) שהוכיח מזה שאפשר לומר זמן מתן תורתינו בו' סיון אף שהתורה ניתנה בז' סיון. וע"ע מזבח אבנים (סי' ג' אות ו) מש"כ בזה. **מ. ובזכרון** שמואל כתב, שלולי דברי רש"י היה מפרש שאימא מתשרי משום שאז היתה התחלת הגאולה, שנגמר השעבוד, עיי"ש. **מא. אלא** שכתב שלהלן יפרש שבכל חודש יש טעם בפ"ע. וראה עוד באמרי צרופה שתירץ באופן אחר. **מב. ועי'** ערוך לנר. **מג. משפתי** חכמים. **מד. ראה** בטורי אבן שהיה ראשון למקשים, ואחריו דרכו שאר האחרונים. **מה. תוס'** רי"ד. וכעי"ז הקשה המאירי וז"ל: 'ומ"מ יש לשאול האיך אפשר לפרשה בארבעים של הקמת המשכן והרי לא הוקם המשכן עד שנה שניה וזה היה במדבר וא"כ צריך אתה לומר לדעת זה שארבעים ואחת שנה עמדו במדבר'. **מו. וראה** מהרי"ל דיסקין (תורת המלך) מש"כ בזה. **מז. תוס'** רי"ד, מאירי. **מח. וכ"כ** בערוך לנר, ברש"ש, ובזרע יצחק חיות (הו"ד בלקיטת זקנים בלקן), ככבא דשביט, מצא חן, וכעי"ז כתב בחזו"א (או"ח קמא סק"ח). **מט. וע"ע** בילקוט ביאורים לעיל ע"א בד"ה באחד בתשרי ר"ה לשנים. בריטב"א (להלן ג. ד"ה תנא). **נ. ובזה** מיושב שלכאורה אין אדם דן גז"ש מעצמו, אלא א"כ קבלה מרבו. ועי' רש"י (ד"ה שנת) שמשמע שר"פ קיבל הכל בג"ש מרבו.

הרי בתורה מפורש שמעשה דשבט קדים

וממאי דמעשה דאב קדים, דלמא מעשה דשבט קדים. הקשו האחרונים[יא], הרי מוכח בתורה שמעשה דאב נעשה כשחנו בהר ההר, ומעשה דשבט נעשה כשחנו בערבות מואב, ומבואר בפרשת אלה מסעי ובשאר מקומות בתורה שמסעם להר ההר עד שבאו לגבול מואב חמש מסעות ועד שבאו לערבות מואב סמוך לירדן תשעה מסעות, וא"כ על כרחך שמעשה דאב קדים[יב].

ג.

למה לא הוכיח מסדר המקראות

דכתיב וישמע הכנעני וגו'. כתב המהרש"א (מ"ח) שמסדר המקראות עצמם היה יכול להוכיח שכשמת אהרן עדיין סיחון היה קיים, אלא שהיה אפשר לומר שאין מוקדם ומאוחר בתורה, ומשום הכי הביא דרשה זו.

בדברי התוס' שהיינו עמלק

וישמע הכנעני מלך ערד מה שמועה וכו'. כתבו התוס' (ד"ה וישמע) שאמרינן במדרש (תנחומא פ' חקת) דהיינו עמלק, כמו שייסד הפייטן בפזמון של פרשת זכור 'כסות ולשון שינה היות כמלך ערד' והיינו שעמלק שינה לשונו כלשון מלך ערד כדי שלא ידעו ישראל שעמלק הוא, ויתפללו לה' שיצילם מהכנעני, אלא שמדוייק מהפסוק שסיחון קיים, כיון שעמלק שינה לשונו להיות כמוהו, ומוכח שעדיין היה קיים.

וכתב המהרש"א שמה שייסד הפייטן 'כסות ולשון שינה' אין הכונה ששינה כסותו ולשונו להיות כמלך ערד, שהרי לא שינה רק את לשונו ואדרבא כסותו היתה כשל עמלק ומזה ידעו ישראל שאין זה כנעני, והתפללו שיצילם בסתם, וכמש"כ רש"י בחומש (נמדבר כא ו), אלא הכוונה ששינה לשונו מכסותו, שלשונו היתה כשל כנעני, וכסותו כשל עמלק[א].

ומש"כ תוס' שהדרשה היא מהפסוק בפרשת מסעי ולא מפרשת חוקת[ב], כוונתם, שבפרשת חוקת כתיב (נמדבר כא א), 'וישמע הכנעני מלך ערד יושב הנגב כי בא ישראל דרך האתרים וילחם בישראל וישב ממנו שבי'. ובפרשת מסעי (נמדבר לג מ) כתיב, 'וישמע הכנעני מלך ערד והוא ישב בנגב בארץ כנען בבא בני ישראל'. וכתבו התוס' שבפרשת חקת הרי מפורש ששמע כנעני שבא ישראל דרך האתרים, ואין לדרוש מה שמועה שמע ובא[ג], וע"כ שהדרשה היא מפרשת מסעי, ששם לא נתפרש מה שמועה שמע ובא. אבל רש"י בחומש הביא הדרשה על הפסוק שבפרשת חקת[ד].

מנלן לפרש שאינו מלשון ראיה

אל תיקרי ויראו אלא ווירא, כדריש לקיש וכו'. וביארו התוס' (ד"ה אלא) שאם היינו מפרשים ויראו מלשון ראיה, אין מתפרש באחד מד' הלשונות, והקשו שיש לפרש מלשון כאשר, שראו כל העדה כאשר מת אהרן, ונדחקו התוס' בזה. ובתוס' הרא"ש כתב שאין כוונת הגמרא שאי אפשר לפרש מלשון 'ראיה' אלא שגם אם נפרש כלשון הדרשה[ה], מתפרש היטב באחד מן הלשונות הללו.

ובמהרש"א כתב שאין לפרש כפשוטו מלשון 'ראיה', כיון שבפסוק לעיל מיניה (נמדבר כ כח) כתיב 'וימת אהרן שם בראש ההר, וירד משה ואלעזר מן ההר', ומשמע שלא ראו כל ישראל במיתתו שם בראש ההר. ועל כרחך הוצרך לפרש מלשון שנתגלו.

אך הביא שברש"י בחומש (סס כט) הביא מדרש 'כשראו משה ואלעזר יורדים ואהרן לא ירד אמרו היכן הוא אהרן אמר להם מת אמרו לו אפשר מי שעמד כנגד המלאך ועצר את המגפה ישלוט בו מלאך המות מיד בקש משה רחמים והראוהו מלאכי השרת להם מוטל במטה[ו] ראו והאמינו'[ז]. וצריך לומר שמדרש זה חולק על מדרש שבסוגייין[ח].

יש לשון חמישית 'כאשר' ונכלל ב'אם'

דאמר ריש לקיש כי משמש בד' לשונות, אי, דילמא, אלא, דהא. וכתב רש"י שיש מקומות שמתפרש בלשון 'כאשר' ובכלל לשון 'אם' הם. כגון 'אם כסף תלוה את עמי' שהכוונה כאשר כסף תלוה את עמי[ט]. והעיר הרש"ש שבפסוק זה אפשר לפרש כפשוטו 'אם' כסף תלוה את עמי, דהרי פעמים שאדם עני לא ימצא לו להלוות לעולם, או שלא ימצא עניים שיצטרכו הלואה, ועל זה אמר הכתוב אם תלוה את עמי. ותירץ שהתורה דיברה לכלל ישראל, ובתוך כלל ישראל לעולם ימצא גם עשיר שיש לו להלוות, וגם עני שצריך הלואה, ומשום הכי אין לפרש מלשון 'אם' אלא מלשון 'כאשר'.

ביאור הקושיא

מי דמי התם כנען הכא סיחון. ביאר המהרש"א (חידושי אגדות) שקשה לגמרא, שבנדה (סג.) אמרו סיחון ועוג בני אחי בר שמחוזאי הוו. וא"כ לא הוו מכנען, ואם סיחון הוה לא הוו קרי ליה כנען. ועל זה תירץ שלא נקרא כנען אלא על שם מלכותו שארץ כנען הוה, על שם שיושביה היו מבני כנען.

הרי כבר נלחמו בערד והחרימו אותם

תנא הוא סיחון הוא ערד. דקדק בשפת אמת, הרי במלחמת מלך ערד כתיב (נמדבר כא ג) שהחרימו אותם ואת עריהם, ואיך נלחמו אתם פעם נוספת, וגם שם במלחמת סיחון כתיב (דברים ג ו), 'ונחרם את כל עיר', וצריך לומר שלא הרגו את כולם בפעם הראשון. אך לפמש"כ התוס' דערד היה עמלק בלאו הכי לא קשה.

אוצר החכמה

בביאור תיבת במדבר

איכא דאמרי ערד שדומה לערוד במדבר. לכאורה תיבת במדבר מיותר. ויש שפירש לפי מה שפירש רש"י בברכות (ג. ד"ה ומת) בשם בה"ג [וכן איתא בירושלמי שם] שכשערוד נושך את האדם, אם הערוד קודם למים, מת האדם, ואם האדם קודם למים, מת הערוד, עיי"ש. ועל כן הדגישה הגמרא שסיחון דומה לערוד במדבר, שהוא מסוכן יותר, מפני שאין שם מים שירוץ לשם, ואין רפואה למכתו. ובפשוטו יש לפרש שערוד במדבר מסוכן יותר, מפני שאינו מורגל באנשים'.

למה לא תירצו שמכיון שאפקוהו מחשרי אוקמי אניסן

ואימא ר"ה אייר. והקשה הריטב"א למה לא תירצו שכיון שאמרינן שאינו תשרי, מוקמינן ליה אניסן, כמו שאמרו להלן[יא] דכיון שאפקינן מניסן אוקמיה אתשרי[יב]. ותירץ שדוקא להלן י"ל שנעמידנו אתשרי שהוא ר"ה לכמה דברים וגם לבריאת העולם, אבל גבי ניסן, אין לו עדיפות על סיון ואייר, שאינו ר"ה אלא למלכים, וזה גופא אקשינן מנלן שר"ה למלכים הוא, וגם לרגלים אינו בא' בניסן, אלא בט"ו בו.

איך אפשר לפרש שהוא אייר א"כ השני אינו חודש זיו

ואימא ר"ה אייר. מכאן הקשו האחרונים[יג] לדעת התוס' לעיל (ג: ד"ה נמצא) שפירוש הפסוק בחדש זיו הוא החודש השני, היינו חודש השני למלכות שלמה, א"כ איך אפשר לפרש שר"ה אייר, הלא א"כ חודש השני אינו חודש זיו, דחודש זיו אינו אלא או אייר או ניסן כדכתבו התוס' (סס ד"ה מקיש).

היה יכול לתרץ כמו שתירצו להלן

לא סלקא דעתך דכתיב ויהי בחודש הראשון וגו'. הקשו האחרונים[יד] שמהפסוק שמביא להלן לתרץ שר"ה אינו סיון, משום שכתיב 'בחדש השלישי לצאת בנ"י מארץ מצרים', ואם איתא, בחדש השלישי בשנה השנית מיבעי ליה, משום שאם ר"ה סיון א"כ הו"ל שנה השנית, וא"כ מזה גופא מוכח שראש השנה אינו אייר, דאם כן, היה צריך לומר בשנה השנית. ולמה לא תירץ גם כאן מזה הפסוק. ותירצו, שאכתי תירוץ זה אתי שפיר רק למ"ד שיום אחד

נא. **ראה** טורי אבן, וחכמת מנוח, ושאר אחרונים. נב. **ורמז** לקושיא זו במהרש"א בחידושי אגדות (ג. ד"ה מה) והשאיר בצ"ע. ובערוך לנר יישב קושיא זו. א. **אבל** התוס' עצמם לכאו' סוברים ששינה גם כסותו וגם לשונו כדמוכח מדברי התוס' ישנים עיי"ש. וכתב הערוך לנר, שאף שרש"י בחומש פירש כן, אבל במדרש איתא ששינה גם כסותו וגם לשונו, אלא שהכירו בפניו שפני עמלק הוא. ב. **כתב** בחכמת מנוח, שמה שכתבו התוס' דבר זה כאן, כדי שלא תיקשי, כיון שכתוב ב' פעמים, על כרחך חד מינייהו קאי אסיחון וחד אעמלק, לכך פירשו שאין לדרוש אלא בההוא דמסעי. ג. **ובשפתי** חכמים הביא בשם ספר יפה עינים שפירש שהדרשה הוא מהלשון 'דרך האתרים' שמת התייר הגדול שהיה תר להם הדרך והיינו ענני הכבוד (רלה"ג מדרש תמחומא שהביא שם בתוד"ה וישמע). ד. **וכן** הביא ברמב"ן עה"ת שם וכמש"כ המהרש"א בח"א, וראה עוד במהרש"א (בח"ה) שכתב שבתרגום יונתן אינו. ובערוך לנר כתב שמרש"י בפרשת מסעי, נראה שעיקר הדרשה הוא מחמת שכפל הכתוב וחזר וכתבה, ומזה מוכח ששמע שמת אהרן וכו', וא"כ בשניהם הפירוש כן הוא, עיי"ש. ובמקום שמואל הביא שבספר הזוהר על הפסוק שם, מפורש כרש"י והרמב"ן, שהדרשה היא על הפסוק בפרשת חקת. וכ"ה בתרגום ירושלמי עה"פ שם, ראה בבית לוי. וראה ביד דוד משמע שהדרשה דורש מלשון 'יראה' והיינו מלשון פחד, וזה דלא כפירוש רש"י ותוס' מלשון גילוי. [ובתוס' הרא"ש בדפוס מוסד הר"ק, נדפס מלשון 'נראה']. ו. **בבעל** הטורים כתב 'ויראו בגימטריא בעננים'. ז. **ובתרגום** יונתן וירושלמי פירשו שראוהו למשה יורד מן ההר ובגדיו קרועים ואפר על ראשו בוכה ואומר אוי עליך אהרן אחי, האמינו בנ"י שמת אהרן. וראה חזקוני שם. ובהעמק דבר ביאר, 'שלא הודיע משה בפירוש כי אהרן מת, וכדאיתא בכתובות דף ק"ד דאסור משום מוציא דבה, אלא נתן לדעת שיבינו מעצמם'. ח. **וכן** כתב רש"י שם בחומש גבי פירוש מילת 'כי' שלמדרש דידן צ"ל שמשמש בלשון 'דהא', ולמדרש שפירש רש"י בחומש משמש מלשון 'אשר'. ובריטב"א כתב שהתרגום שמתרגם שם בלשון ראיה, משום שרצה לפרש פשוטו של מקרא, עיי"ש. ט. **וכ"כ** הריטב"א. י. **זכרון** שמואל. יא. **לפי** מה שפירשו הראשונים שם וכמש"כ בתוד"ה מכלל, וכן הוא בכל הראשונים שם. יב. **וכן** הקשה הפני יהושע בתוד"ה מכלל. יג. **ראה** בטורי אבן ובפני יהושע ובערוך לנר לעיל בתוס' שם. ובפנ"י כתב לדחוק בדברי התוס'. יד. **טורי** אבן, פני יהושע, תפארת למשה, מנחה חדשה. וראה מש"כ בזה בערוך לנר

טו. **ראה** בחכמת מנוח, שמה שכתבו התוס' דבר זה כאן, כדי שלא תיקשי, כיון שכתוב ב' פעמים, על כרחך חד מינייהו קאי אסיחון וחד אעמלק, לכך פירשו שאין לדרוש אלא בההוא דמסעי. טז. **ובשפתי** חכמים הביא בשם ספר יפה עינים שפירש שהדרשה הוא מהלשון 'דרך האתרים' שמת התייר הגדול שהיה תר להם הדרך והיינו ענני הכבוד (רלה"ג מדרש תמחומא שהביא שם בתוד"ה וישמע). יז. **וכן** הביא ברמב"ן עה"ת שם וכמש"כ המהרש"א בח"א, וראה עוד במהרש"א (בח"ה) שכתב שבתרגום יונתן אינו. ובערוך לנר כתב שמרש"י בפרשת מסעי, נראה שעיקר הדרשה הוא מחמת שכפל הכתוב וחזר וכתבה, ומזה מוכח ששמע שמת אהרן וכו', וא"כ בשניהם הפירוש כן הוא, עיי"ש. ובמקום שמואל הביא שבספר הזוהר על הפסוק שם, מפורש כרש"י והרמב"ן, שהדרשה היא על הפסוק בפרשת חקת. וכ"ה בתרגום ירושלמי עה"פ שם, ראה בבית לוי. וראה ביד דוד משמע שהדרשה דורש מלשון 'יראה' והיינו מלשון פחד, וזה דלא כפירוש רש"י ותוס' מלשון גילוי. [ובתוס' הרא"ש בדפוס מוסד הר"ק, נדפס מלשון 'נראה']. יח. **בתוס'** הרא"ש בגימטריא בעננים'. יט. **ובתרגום** יונתן וירושלמי פירשו שראוהו למשה יורד מן ההר ובגדיו קרועים ואפר על ראשו בוכה ואומר אוי עליך אהרן אחי, האמינו בנ"י שמת אהרן. וראה חזקוני שם. ובהעמק דבר ביאר, 'שלא הודיע משה בפירוש כי אהרן מת, וכדאיתא בכתובות דף ק"ד דאסור משום מוציא דבה, אלא נתן לדעת שיבינו מעצמם'. כ. **וכן** כתב רש"י שם בחומש גבי פירוש מילת 'כי' שלמדרש דידן צ"ל שמשמש בלשון 'דהא', ולמדרש שפירש רש"י בחומש משמש מלשון 'אשר'. ובריטב"א כתב שהתרגום שמתרגם שם בלשון ראיה, משום שרצה לפרש פשוטו של מקרא, עיי"ש. כא. **וכ"כ** הריטב"א. כב. **זכרון** שמואל. כג. **לפי** מה שפירשו הראשונים שם וכמש"כ בתוד"ה מכלל, וכן הוא בכל הראשונים שם. כד. **וכן** הקשה הפני יהושע בתוד"ה מכלל. כה. **ראה** בטורי אבן ובפני יהושע ובערוך לנר לעיל בתוס' שם. ובפנ"י כתב לדחוק בדברי התוס'. כו. **טורי** אבן, פני יהושע, תפארת למשה, מנחה חדשה. וראה מש"כ בזה בערוך לנר

בשנה חשוב שנה, אבל למ"ד שדוקא שלשים יום בשנה חשוב שנה, א"כ כשיצאו ממצרים בט"ו בניסן, הרי עד ר"ח אייר אין שלשים יום, וא"כ כשהגיע ר"ח אייר עדיין לא נגמרה שנה ראשונה, כיון שלא היה ל' יום, וא"כ אתי שפיר שאינו כותב שנה השנית, אבל בר"ח סיון שכבר עברו יותר מל' יום, שפיר מקשה שהו"ל בשנה השנית.

אבל שנה ראשונה אין צריך להזכיר

ואם איתא, בחדש השלישי בשנה השנית מבעי ליה. ביאר הריטב"א, דאם הוא שנה ראשונה אין צריך הפסוק להזכיר, דכל זמן שאינו כותב שהוא שנה שניה, פשיטא שהוא שנה ראשונה.

למה לא אמרו שר"ה באמצע החודש

ואם איתא בחדש השלישי בשנה השנית מבעי ליה. הקשו הראשונים[טו] שיש לומר שראש השנה באמצע סיון, והפסוק איירי בראש חודש סיון, ומשום הכי עדיין עומד בשנה הראשונה. ותירצו שבכל הסוגיא פשוט לן שאין חודש אחד נחלק לשתי שנים, ואף שלרגלים ולאילן מצינו שהוא באמצע החודש, הוא משום שיש שם טעמים מיוחדים[טז], אבל לשנים פשיטא לן שאין ראש השנה נקבע באמצע החודש, ואפילו חדשים ניסן וסיון ותשרי שיש באמצעם רגלים.

הני פירכי קלישי נינהו

ואימא תמוז ואימא אב ואימא אדר. כתב הר"ן שהני פירכי קלישי נינהו, משום שאין שום סברא לקבוע שראש השנה יהי' באחד מהחדשים הללו, בשלמא חודש ניסן שבו נגאלו, או תשרי שהוא ר"ה לשנים, אבל חדשים אלו, אין להם שום טעם שיקבע בהם ר"ה. אלא משום שבפסוק שמביא ר' אלעזר לא שייך להקשות אפילו קושיות אלו, משו"ה הביא קושיות אלו אף שקלישי נינהו[יז].

מנלן לשאר המלכים

מאי שני לאו שני לירח שמונין בו למלכותו. כתבו התוס' (ד"ה תניא) שאף ששלמה המלך עמד בניסן, וא"כ נימא שדוקא לשלמה הוי חודש השני, אבל לא לשאר המלכים[יח], צריך לומר שגם לר' אלעזר צריך ללמוד מההיקש לעיל (ג:) מלכות שלמה ליציאת מצרים, ומזה ילפינן לשאר המלכים שמונין להם מניסן[יט].

אבל הרשב"א והר"ן פירשו, שאם נאמר שמה שמנה הכתוב 'בשני' הוא דוקא לשלמה שעמד בניסן, א"כ למה הוצרך לכתוב גם 'בחודש השני' וגם 'בשני', הא סגי לכתוב 'בחודש השני' כדי שנדע באיזה חודש אנו עומדים, ולמה צריך לכתוב באיזה חודש עומדים למלכותו, כיון שכבר כתב שעומדים בשנה הרביעית למלכותו. אלא לאשמועינן שגם בעלמא, שני לחדשים הוא גם שני למלכים כיון שמונין לכל המלכים מניסן.

הא מצינו כמה מקומות שכתבה התורה יום בשבוע

חדא דלא אשכחן שני[כ] בשבת דכתיב. וכתבו התוס' (ד"ה שני) והראשונים, שבירושלמי מקשה והכתיב (בראשית ו, ח) 'ויהי ערב ויהי בוקר יום שני'. ותירץ 'אין למדין מברייתו של עולם'. וביארו התוס' כלומר שאינו מנין לשבת, אלא שהיה יום שני לבריאתו של עולם[כא]. והרשב"א ביאר בפירוש אחד, שאינו בא אלא להשמיע מה נברא ביום שני, להבדילו ממעשה יום שלישי וכן כולם. ובריטב"א ביאר בפירוש אחר, שכיון שלא היה יכול למנות לא חודש ולא שנה, כיון שעדיין לא היה שייך, הוצרך לומר שני של שבת ראשונה[כב].

וכתב הריטב"א שהטעם שלא מצינו שמות לימות השבוע, כמו שמצינו בשאר הלשונות שיש להם שמות לכל יום ויום, מבואר במדרש (עי' פסיקתא רבתי פרשה כג פיסקא תלימאי דעשרת הדיברות אות ה) הטעם כדי שנזכור תמיד יום השבת כשנמנה כל ימי השבוע[כג]. ומזה הטעם אין לנו שמות לחדשים, אלא שאנו אומרים חודש ראשון וחודש שני, לפי שחשבון החדשים הוא ליציאת מצרים, והטעם כדי שנזכור תמיד יציאת מצרים, וזה שאמרו במדרש רבה (בראשית רבה פרשה מח, ט) שמות החדשים עלו מבבל, והיינו שלא תמצא שמות ניסן ואייר וחבריו נזכרין בכתוב אלא לאחר שירדו לבבל, ושמות פרסיים הם, וגם כשמזכיר הפסוק שמות אלו, מייחסם תמיד ליציאת מצרים, 'בחודש הראשון הוא חודש ניסן' (שמות יב ב), 'בשנים עשר חדש הוא חדש אדר' (מגילה יג ב). כדי להזכיר גלות בבל עם יציאת מצרים[כד].

ובשפת אמת הקשה דכתיב בפרשת בשלח, 'ויהי ביום השישי לקטו לחם משנה', וחזינן שנקטה התורה יום השישי לימי השבוע, וכתב שאפשר שאינו יום הששי למנין השבת, אלא לירידת המן[כה], אלא שאח"כ כתיב 'ביום השישי לחם יומיים', וודאי שקאי אששי לשבת[כו].

מכאן מוכח שאי"צ לכתוב יום בשבוע בגט

חדא דלא אשכחן שני בשבת דכתיב. מכאן הוכיח הריב"ש (סי' קיז) שעיקר הזמן שכותבין בגיטין הוא ימי החודש, אבל באיזה יום בשבוע, לא מעלה ולא מוריד, ואפילו לא היה כתוב בו כלל לא היינו חוששין לו. כמו שמצינו בסוגיין שאין זמן שכתוב בתורה שיהיה למנין ימי השבוע.

לכאורה הא מזכיר גם הפסוק של ר' אלעזר

תניא כותיה דרבי יוחנן מניין וכו'. כתבו התוס' (ד"ה תניא) שאף שמזכיר כאן הפסוק שמביא ר' אלעזר, היינו משום שגם ר' אלעזר צריך להיקש של ר' יוחנן כדי שלא נאמר שבשני היינו שני למלכותו כיון שמלך בניסן. וכיון שצריך ההיקש של מלכות שלמה ליציאת מצרים, צריך לידע מנין שיציאת מצרים מניסן וכל הפסוקים בהמשך הסוגיא, ואף שמהפסוקים עצמם אין הכרח שיציאת מצרים מניסן מנינן, אבל כיון שידעינן שמלכות שלמה בניסן הוא, והוקש מלכות שלמה ליציאת מצרים, א"כ מנין שוה להם[כז].

אבל לדעת הרשב"א והר"ן (הגה"ל נד"ה מתי שני) שפירשו שלדעת ר' אלעזר אין צריך להיקש, דנלמד מהפסוק עצמו שכתב בשני, כתב הרשב"א שצריך לומר שמה שאמרו תניא כותיה דר' יוחנן לא בא לאפוקי מר' אלעזר שהרי דברי ר' יוחנן הוקשו לן לעיל, וגם הברייתא מסיק מהפסוק של ר"א, אלא שבברייתא מובא כל השקלא וטריא שדנו בדברי ר' יוחנן, ובזה איכא תניא כותיה.

והר"ן ביאר, שהוצרכו לפסוקים של ר' יוחנן משום שגם למסקנא צריך להיקש של מלכות שלמה ליציאת מצרים, כדי לדעת הטעם שמונין למלכי ישראל מניסן, כדי שנזכור תמיד יציאת מצרים, כי ביציאת מצרים בטל השעבוד ומשם התחילה ממשלתם של מלכי ישראל.

ובתום' רי"ד כתב שלא גרסינן בברייתא הפסוק של 'ויחל לבנות' משום שא"כ הוי תניא כותיה דר"א[כח].

הטעם לחלק בין ישראל לאומות העולם

אמר רב חסדא לא שנו אלא למלכי ישראל אבל למלכי אומות העולם מתשרי מנינן. כתב הריטב"א שהטעם בזה כדי לחלק בין מלכי ישראל למלכי אומות העולם, ומלכות ישראל יש לתלות ביציאת מצרים שיצאנו מעבדות לחירות ומלכות, אבל מלכי אומות העולם, מונין להם מתשרי שבו נברא העולם, או שבו נדין העולם ובו עתידין לקבל את הדין.

והר"ן (לעיל ג: ג. בדפה"ר) כתב דכיון שיציאת מצרים היתה תחילת מלכותן של ישראל שאל"כ היינו משועבדים, בדין הוא שכל מלך ממלכי ישראל יעשה במלכותו זכר ליציאת מצרים, והטעם שמלכי אומות העולם מונין מתשרי ולא מיום שעמד בו המלך, לפי שאפשר שיעמוד איזה מלך ממלכי אומות העולם בניסן וכשיראו שימנו לו מניסן יחשב שר"ה שלהם ניסן כמלכי ישראל, לפיכך קבעו ר"ה שלהם בתשרי שהוא ר"ה לשאר דברים[כט].

ובחתם סופר (שו"ת חו"מ סי' ח) כתב לבאר החילוק, שאנן בדידן ואינהו בדידהו, שכל מעלתם של אומות העולם, הוא שנבראו בעולם, על כן מונים

ובקרבן ראשית. **טו. רשב"א,** ר"ן. **טז. לרגלים,** משום שעל כרחך 'כל תאחר' קאי ארגלים, ולאילן משום שאזלינן בתר חנטה ורוב גשמים, והוא באמצע שבט. **יז. אמנם** ראה בפני יהושע שהביא טעמים מסויימים לכל חודש וחודש שבו יש סברא לקבוע בו ר"ה. **יח. וראה** מהרש"א מה שהקשה בזה, ועי' גנזי יוסף, ומקום שמואל, ודבר בעתו מש"כ לתרץ בזה. **יט. וכ"כ** הריטב"א. **כ. פשוט** שלאו דוקא שני, אלא לא אשכחן שנקט ימי השבוע, וכמש"כ בשפתי חכמים, אלא שנקט שני כיון שאירי בזה. אולם ראה בשפ"א בזה. **כא. ובספר** דברי תלמוד (לר' מנחם מני' קפלן) כתב ליישב בזה קושיית הרמב"ן עה"ת למה ביום ראשון נאמר ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד, ולא נאמר יום ראשון, משום שאינו מנין לימי השבת, אלא לברייתו של עולם, ועדיין לא היה שני ששייך למנות לשני, וע"כ אמר הכתוב יום אחד. **כב. וכעי"ז** כתבו בפני משה ובקרבן העדה בירושלמי שם. ובקרבן ראשית ובמהר"ץ חיות כתבו שרש"י פירש באופ"א, דכתב (בד"ה שני בראשית), 'דהדר ביה קרא בשני', והיינו שדוקא היכא שכבר נתן הכתוב סימן אחד לזמן זה, לא מצינו שנתן בו סימן נוסף ליומו בשבוע, אבל במקום שאין סימן אחר יתכן שנותן סימן יום בשבוע. **כג. וכן** אמרו במכילתא דרבי ישמעאל (פ' יתרו פרשה ז) 'זכור את יום השבת, ר' יצחק אומר לא תהא מונה כדרך שאחרים מונים אלא תהא מונה לשם השבת', הריטב"א. וכן הביא הרמב"ן עה"ת (פ' יתרו) על פסוק זה. ובטל תחיה ובמהר"ץ חיות הקשו א"כ שיש מצוה למנות מנין הימים לשבת, למה לא הזכירה התורה ימי השבוע. וראה עוד בתורה תמימה (בראשית ב, ב), ובחת"ס (פרשת נצבים), ובשו"ת דברי יואל (סי' טו), ובספר חרדים (פ"ט נג). **כד. וא"ת** והרי מצינו שמות חדשים בתורה ירח האיתנים חודש זיו וי"ל דהנהו אינם שם עצם אלא שם תואר על מה שאירע ירח האיתנים או דתקיף במצות או שנולדו בו איתני עולם, וחדש זיו על שם שנולדו בו זיותני עולם או דאית ביה זיוותא לאילנא, וזה טעם נכון וברור, הריטב"א. **כה. וכעי"ז** כתב ברבינו בחיי (שמות טז ה). **כו. ובזכרון** שמואל תירץ עפי"ד המהר"ץ חיות והקרבן ראשית לעיל בדעת רש"י, שדוקא היכא שיש סימן אחר לא כתב התורה עוד סימן לימי השבוע, אבל היכא שאין סימן אחר שפיר נקטה התורה סימן לימי השבוע. **כז. טורי** אבן, וראה חכמת מנוח מה שביאר בזה. **כח. ראה** שם עוד בזה. **כט. ועוד** שאין כולם יודעים מתי עמד בו, ופעמים שאימנו עליו ולא המלכוהו, לפיכך קבעו לכולם יום אחד, הר"ן (ג: ד"ה מדלמ"ק). ובתשו' ארץ צבי (פרומר, סי' יג אות יח) כתב שלכאורה בגמרא אמרו שלפינן מלכות שלמה מיציאת מצרים, והר"ן כתב איפכא שמחמת שיציאת מצרים היתה סיבה למלכות שלמה על כן מנינן מיצי"מ. אמנם לפמש"כ בכתר שם טוב בשם ספר הקנה שכל דרשות שהתורה נדרשת הוא התפשטות הארה מן המלמד אל הלמד, א"ש דכל מלמד ולמד הוא

למלכיהם ליום בריאת העולם בתשרי, אבל ישראל שכל עיקר מלכותם במה שקירבם ה׳ לעבודתו, על כן מונים להם ליציאת מצרים[ל].

ג:

סדר מלכות פרס

סדר מלכות פרס. בשפתי חכמים (הקדמה למס׳ ר״ה) ובאור ישועה, כתבו קצת מסדר מלכות פרס הנוגע לסוגייתנו. בשנת ג׳ אלפים שפ״ט ליצירה, כבש דריוש בן אחשורוש[א] מזרע המדי עם חתנו כורש מלך פרס את המלכות מבלשצר מלך בבל, ומאותן השנים מתחילים למנות למלכות פרס[ב].

מלכות פרס עמדה עד שנת ג׳ אלפים תמ״ב, שאז עמד אלכסנדרוס מוקדון מלך הראשון למלכות יון, ולקח המלכות מדריוש האחרון מלך פרס, והיינו שמלכות פרס עמדה נ״ב שנים.

סדר מלכי פרס, **א.** כורש מלך פרס אוהב ישראל, מלך ג׳ שנים, שהתחיל למלוך בשנת ג׳ אלפים ש״צ ליצירה[ג], ובשנה הראשונה למלכותו, העיר ה׳ את רוחו לבנות את בית המקדש, וגם נתן להם כלי ביהמ״ק שהביא נבוכדנצר לבבל כששרף את ביהמ״ק, ועלו אנשי כנה״ג ובראשם זרובבל נכדו של יכניה מלך יהודה, ועוד רבוא אנשים נשים וטף מישראל, ומתחילה בנו מזבח, וכשבנו את יסוד ביהמ״ק, כתבו הגויים שבא״י הלשנה למלך כורש שיפסיק הבנין כי היהודים רוצים למרוד בו, ועשה כן והפסיק הבנין, ובשנת ג׳ למלכותו נהרג כורש.

ב. אחריו מלך אחשורוש בעלה של אסתר המלכה, והתחיל מלכותו בשנת ג׳ אלפים שצ״ב ליצירה, ומלך י״ד שנים, ונס פורים נעשה בסוף שנותיו.

ג. אחריו מלך דריוש האחרון בשנת ג׳ אלפים ת״ו. [ושאר מלכי פרס לא היו חשובים להמנות], והוא בנה של אסתר המלכה, ונקרא ג״כ כורש, ונקרא ג״כ ארתחשסתא, כי כל מלכי פרס נקראו ארתחשסתא, ובשנת ב׳ למלכותו התחילו לגמור ולבנות את בית המקדש, ונבנה ד׳ שנים, וכששאלו הגויים מה הם עושים ענו שהם בונים ע״פ הרשות של כורש, וכתבו הגויים לדריוש לבדוק אם אמת הוא, והוא נתן מכתב להשרים שלו שבירושלים, שיתנו לישראל כל מה שהם צריכים לצורך בנין ביהמ״ק והקרבנות, ושנה אחר שנגמר בנין הבית התחיל עזרא לעלות מבבל לירושלים, והתחיל בניסן והגיע באב. לאחר שלש עשרה שנים עלה נחמיה לירושלים לבנות את החומה, והיה בירושלים י״ב שנה, וחזר לבבל.

לאיזה מנין הוא

למנינא אחרינא הוא. פירשו התוס׳ (ד״ה למנינא) דהיינו לשום מעשה שהיה. והקשה הרש״ש הרי הפסוק בא לפרש לנו באיזה זמן היה, ואם כן למה סתם המפרש ולא פירש לאיזה מנין הוא מונה. וכתב הרש״ש שמנין זה היינו למנין מלכות דריוש הראשון שהפסיק את מלכות בבל, שהיה עת נקמה אשר נקם ה׳ נקמת עמו ומקדשו, ונכרתה המלוכה מזרע מרעים.

אם נלמד מהפסוקים או מהברייתא

לא סלקא דעתך דתניא דברים שאמר חנני לנחמיה וכו׳. והיינו שבאמת מהפסוקים עצמם היה אפשר לומר שמעשה דניסן קדם למעשה דכסלו, אלא שבברייתא מבואר שמעשה דכסלו קדם. והקשה הטורי אבן, שלהלן (ח.) מקשה הגמ׳ על רב חסדא שאמר ל״ש אלא למלכי ישראל אבל למלכי אומות העולם מתשרי מנינן, וכי רב חסדא מתניתין קמ״ל, [שהרי מוכח כן במתני׳, דבסיפא איתא דר״ה לשנים בתשרי הוא], ותירצה הגמרא שרב חסדא קראי קמ״ל. והיינו שבא לומר שמוכח כן מקראי. וקשה שהרי מהפסוקים לא מוכח מידי, רק מהברייתא, א״כ עדיף לומר שרב חסדא מתניתין אתי לאשמועינן, מלומר שברייתא אתי לאשמועינן. וכתב הרש״ש שהגמרא לא הביאה את הברייתא אלא לרווחא דמילתא, אבל גם מפשט הפסוקים עצמם משמע הכי, והברייתא גופא הוציאה כן מהפסוקים[ד].

כעין סיבה ומסובב ושניהם אחד. **ל. דומה** למה שאמר החבר לכוזר בטעם מה שאמר הפסוק, ׳אשר הוצאתיך מארץ מצרים׳ ולא אשר בראתיך, חת״ס שם. ובעיקר דבר זה האריכו הרבה המפרשים דרך דרוש, וראה בזה ביערות דבש (מ״ח דרוש טו), אהל משה (דרוש לשבת״ג עמ׳ 160 ד״ה לכן), חזון יוסף (דרוש לפ׳ החודש עמד קיד). **חמודי צבי** (פ׳ החודש עמ׳ תקמ), **שפת אמת** עה״ת (פ׳ החודש), **מאור חדש** (שער הקביעות פ״י עמ׳ 129), **פרי צדיק** (פ׳ החודש אות ז), **דברי יצחק** (עמ׳ יז), **תורת חיים** (פ׳ החודש עמ׳ קמו), **ליקוטי יעב״ץ** (שמות עמ׳ 5), **באר אברהם** (פ׳ בן הגר״ח למגילת שמחת פ״ח פסוק ה), **קונטרס בעניני חודש ניסן** (להג״ר חנוך קלינשטין זצ״ל סי׳ ח) **עיי״ש** שהאריך בזה. **ובהגדה ש״פ יד מצרים** (להגר״ח מבריסק, בפירוש יד חזקה עמוד ד: ד״ה יכול) כתב לבאר עפ״י מה שכתב האריז״ל שבמחשבה היה בריאת העולם בתשרי, ובלידה בניסן, ויש כאן כוונה שתשרי הוא התחלת סידור העולם בניהוג הטבעי, וענין התחלת סידורו למעלה מן הטבע הוא בניסן, ולכן למלכי ישראל שהם תלוים בהשגחה, מניסן מנינן, אבל למלכי האומות שתלוים בטבע, מתשרי מנינן. **א. ואין** זה אחשורוש בעלה של אסתר שהיה אחר כמה שנים, ואילו אחשורוש זה היה קודם, ומלך מדי היה. **ב. הגם** שהיה קודם לכן מלך לפרס מ״מ אין חשוב להמנות למלכות עד שכבשה למלכות בבל, שאז פסק מלכות בבל. **ג. ראה** רש״ש. **ד. וראה** עוד ביד דוד ובמשמרות כהונה מש״כ לתרץ קושייתו. **ה. כמש״כ** רש״י (ד״ה ויצא), וכמבואר בירושלמי (קידושין פ״ח ה״ד) הובא ברש״י קידושין (סט: ד״ה המרשמת). **ו. משום** שהשותה יין נקרא ׳לב טוב׳, כמ״ש (משלי ג י) ׳כטוב לב המלך ביין׳. **ז. כפירש״י** (מחמיה ג ג). **ח. וכ״ה** בתוספתא (ב״ב פ״ח ה״ו). ויעוין מה שביאר בזה במהרי״ט (מ״ב סי׳ לז). **י. ראה** אסיפת זקנים בשם לשם וצבח. **יא. וראה** מה שביאר בזה בבן יהוידע (להלן ד. ד״ה נפסקה). **יב. ערוך** לנר. ובמשחת אהרן כתב, שרש״י בא לתרץ שלכאורה יש להקשות דילמא מעשה דבשביעי קדים, אלא כיון שאין כתוב בו בשנת שתים, וע״כ צ״ל שסמך על הפסוק הקודם, וא״כ אין לומר שמעשה זה קדם. **יג. ראה** שם באריכות בזה, דהירושלמי שהביאו התוס׳ סובר שאין מונין לה שנה חדשה, אבל הבבלי חולק עליו ולשיטתו הוא בזה. אמנם גם לשיטתו שמונין לשנה החדשה, אין אומרים ׳שנת׳ אלא בסתם ׳בשלש׳. **יד. מצא** חן.

ביאור המעשה

יין לפניו ואשא את היין ואתנה למלך ולא הייתי רע לפניו וגו׳. ביאר המהרש״א, שנחמיה היה שר המשקים למלך, והיה צריך לשתות קודם שהביא למלך, כדי שלא יחשדוהו שהטיל רעל במשקה, ולכך התירו לו יין של עכו״ם[ה], אבל אחר ששמע נחמיה דברים הרעים מירושלים, קיבל על עצמו נזירות מיין, ולא שתה עוד כמקודם, ולכך שאלו מדוע פניך רעים, דהיינו שאינך שותה יין[ו], ואינך חולה, אין זה כי אם רע לבך עלי, ורוצה אתה להרגני, ועל כן פחד מאוד שלא יחשדוהו[ז].

הלא אין קוברין בירושלים

העיר בית קברות אבותי חרבה. יש שהקשו והלא מבואר בב״ק (פג.) שאין קוברין מתים בירושלים, ואיך נקראת ירושלים ׳בית קברות אבותי׳. ותירצו שבסנהדרין (מח.) אמרו שנחמיה בן חכליה הוא זרובבל בן שלתיאל נכדו של יהויכין המלך, וא״כ הוא נכד למלכי בית דוד, ובתוספתא נגעים (פ״ו ה״ג)[ח] אמרו שאין קוברין את המת בירושלים, חוץ מקברות בית דוד וקבר חולדה הנביאה שהיו שם מימות נביאים הראשונים. וא״כ שפיר אמר נחמיה בן חכליה שירושלים היא ׳עיר קברות אבותי׳, מלכי בית דוד שהם אבותיו.

מה ששינה לשונו ממה שאמר חנני

ושעריה אוכלו באש. כתב המהרש״א (נח״ל) שאף שחנני אמר לו ששעריה נצתו באש, והצתה לא משמע כליון דכליון משמע כליון גמור, מכל מקום שינה הדבר לפני המלך כדי להפליג בפניו גודל החורבן.

למה אמר נחמיה דבר זה

והשגל יושבת אצלו. הטעם שאמר נחמיה דבר זה כאן, יש שביארו׳ שהוא כדי לבאר מה שמנה הפסוק השנים כמלכי אומות העולם, אף שמלך כשר היה, לכן אמר שהשגל יושבת אצלו והיינו כלבתא כמבואר להלן (ד.), וזה אסור אף לבני נח (כמש״כ רס״י סנ) והוא ראיה שהחמיץ ומשום כך מונין לו כמלכי האומות[א].

בביאור הקושיא

וכתיב בשביעי בעשרים ואחד לחדש. כתב רש״י (ד״ה נפקד) שנבדק במקרא ולא נמצא כתוב בפסוק זה ׳בשנת שתים׳, אך י״ל שקאי על הפסוק שלמעלה ממנו, שכתוב בו ׳בשנת שתים׳, והיינו שמשום הכי הקשתה הגמרא ׳בשנת ג׳ מיבעי ליה׳ היינו שאם היה ר״ה בתשרי, א״כ בחודש השביעי כבר שנה שלישית הוא, והיה צריך הכתוב לכתבו, אבל אם הוא עדיין בשנה השנית, י״ל שסמך הכתוב על הפסוק שלפניו שכתוב בו ׳בשנת שתים׳[ב].

הא אפשר ששנה ג׳ היא אלא שעדיין לא עברו ל׳ יום

והקשה הטורי אבן מנלן שהפסוק סומך על הפסוק שלפניו, הא אפשר שבאמת שנה שלישית הוא, משום שבאחד בתשרי התחילה שנה חדשה, ומה שלא אמר הכתוב בשנת שלש הוא משום שאיירי בכ״א בתשרי, ועדיין לא עברו ל׳ יום מהשנה החדשה, ופחות מל׳ יום אינו חשוב שנה ואין מונין השנה לשנה הנכנסת. ותירץ שאפשר שקושיית הגמרא לר׳ מאיר שסובר שיום אחד בשנה חשוב שנה, או שנאמר שאף שדוקא ל׳ יום בשנה חשוב שנה, אבל כבר ביום הראשון לשנה החדשה מונין לשנה החדשה[ג].

למה לא מקשה ממגילת אסתר

ואם איתא בשביעי בשנת ג׳ מיבעי ליה. יש שהקשה[ד] למה לא מקשה הגמרא מהא דכתיב באסתר (ט ל) ׳ובשנים עשר חודש הוא חודש אדר כו׳ אשר הגיע דבר המלך ודתו להעשות׳. ואם איתא דמתשרי מנינן, הו״ל למכתב ובשנים עשר חודש הוא חודש אדר בשנת שלשה עשר למלך אחשורוש. שהרי בניסן דאשתקד שלח בו המן ספרים להשמיד וכתוב שם שהיה בשנת שתים

עשרה למלך אחשורוש, ואם מתשרי מנינן, א"כ נתחדשה שנת שלש עשר בחודש תשרי, והו"ל למימר בשנת י"ג.

הרי כורש יהודי היה

אמר ר' אבהו כורש מלך כשר היה לפיכך מנו לו כמלכי ישראל. הקשו האחרונים הרי כורש היה בנה של אסתר המלכה (כמס"ק תוד"ה שנת)[טו], וא"כ ישראל גמור הוא, שדין הוא (יבמות מה:) שעכו"ם או עבד הבא על בת ישראל הולד כשרט. וא"כ מלך ישראל הוא וצריך למנות לו כמלכי ישראל, ולמה דוקא משום שמלך כשר הוא?ז. ויש שהוכיחוח מכאן כדעת הפוסקים שאף שהולד כשר הוא, מכל מקום צריך גירות. ויש שהוכיחויט מכאן כדעת המהרי"ט אלגאזי (הלכות גיורות פ"ח סוף ס"ה הרמשון [ג]), שהדבר תלוי אם גדל ונתחנך אצל יהודים כיהודי, שאז ישראל כשר הוא לכל דבריו, או שגדל אצל הגויים ונתחנך כגוי, שאז דינו כגוי לכל דבריו.

ביאור דברי רש"י

כורש מלך כשר היה. פירש רש"י (ד"ה כורש) כלומר על שם שהיה כשר קראוהו כורש ושמו מעיד עליו?. כתב הפני יהושע שאף שודאי סמך ר' אבהו על מה שאמרינן להלן שהוא כורש הוא דריוש הוא ארתחשסתא, מכל מקום למה לא אמר ר' אבהו דריוש מלך כשר היה כלשון הפסוק, ועל כן כתב רש"י שנקט שמו כורש, לרמז שכשר היה?א.

למה לא קשה מהפסוקים בריש העמוד

מתקיף לה רב יוסף חדא דא"כ קשו קראי אהדדי, דכתיב וכו'. בפשוטו יש להקשות למה צריך להקשות מהפסוקים דלהלן, הא מהפסוקים שהובאו בריש העמוד, מוכח שמנו לארתחשסתא מתשרי, והוא כורש הוא ארתחשסתא. ותירצו התוס' (ד"ה שנת) שמה שמנה הפסוק שנת עשרים היינו לכורש הראשון ובשנה הזאת אמר המלך ארתחשסתא שהוא דריוש בן אסתר האחרון שיביא יין לפניוב. ומשום הכי מנה לו מתשרי, כיון שמלך גוי היה, אבל לכורש שהוא דריוש בן אסתר אפשר שמנו לו מניסן כמלכי ישראל, כיון שכשר היה.

אבל ברבינו חננאל ובבעל המאור גרסו 'דא"כ קשו קראי אהדדי, ועוד דכתיב' וכו'. ולפי"ז באמת מקשה מהפסוקים הנ"ל, ועוד מקשה מהפסוקים דלהלן. ורב יוסף היה פשוט לו שחד מלך הוא, ומשום הכי מקשה שאם מלך כשר היה, א"כ קשו קראי אהדדי. ואקשינן עליה דרב יוסף מי דמי התם כורש וכו' והיינו שאינם מלך אחד, ותירצו שמלך אחד הואכג.

והקשה הבעל המאורכד ולרב יוסף עצמו שסובר שכולם אחד הוא, איך יפרש סתירת הפסוקים דמשמע שמניסן מנינן ומשמע שמתשרי מנינן. ולמה מקשה דוקא לר' אבהו שאמר שמלך כשר היה. ותירץ שרב יוסף סבר שלמלכי אומות העולם לא קבעו זמן כלל, אלא מונין להם מיום שעמדו, ולפי"ז מיושב הפסוקים היטב, שאפשר שיום שעמד בו היה בחשון, ומש"ה גם כסלו וגם ניסן הם בשנת עשרים למלכותו, וכן חודש השישי והשביעי הם בשנה אחת, וכן אדר ואב, אבל לדעת ר' אבהו שגם למלכי האומות קבעו זמן קשה שממנ"פ או מניסן מנינן או מתשרי מנינן?ה.

ביאור דברי הגמרא

באותו זמן לשנה הבאה עלה עזרא מבבל וגלותו עמו. והיינו בא' ניסן שנה לאחר מכן?ו, ואין לומר שהוא בא' ניסן שאחר גמר בנין הבית, שהרי כתוב בפסוקים (עזרא ו כב) שעשו פסח, ואח"כ כתיב (עזרא ז ו) ואחר הדברים האלה, (שם ו) עלה עזרא מבבל, משמע שעלה אחר הדברים האלה שעשו פסח,

טו. ואינו מבואר דבר זה שהוא בנה של אסתר המלכה בגמרא לפנינו, אלא במדרש (ויקרא רבה פרשה ט"ו סימן, ילקוט שמעוני רבה פ"ח). **ובבית מאיר** (כאן) הוכיח שדעת רש"י (להלן ד. ד"ה כלומר) אינה כן, אלא שגוי גמור הוא, אולם ראייתו תלויה בנדון אם צריך גירות או לא, שאם צריך גירות שוב אין ראיה מרש"י כיון שבאמת גוי גמור הוא כל זמן שלא נתגייר. **טז. וכן** פסק הרמב"ם (איסורי ביאה פרק י"ג ה"ג). **יז. וביד** יוסף הביא קושיא זו בשם הבית מאיר. וכתב לתרץ שאף אם ישראל גמור הוא, אם המליכוהו עכו"ם ומולך על העכו"ם מונין לו כמלכי עכו"ם. ור' אבהו חידש שכיון שמלך כשר הוא מונין לו כמלכי ישראל, אבל כיון שהחמיץ שוב הרי הוא כמלכי עכו"ם. **יח. שו"ת** ממעמקים (ח"ג סי' כה) באריכות גדולה במחלוקת הפוסקים בזה, ואכ"מ. **יט. שו"ת** בית יצחק (ח"ג סי' קטו). וכעי"ז כתב בהלכות קטנות (ח"ב סי' רמ). וראה בבית יצחק (שם) שביאר סברת המהריט"א אף שמסברא דבריו חידוש גדול, וראה בהערות להמהריט"א החדש, שציינו להרבה אחרונים שעסקו בנדון זה. **כ. ובמהרש"א** (ח"ב) כתב שדרש ממלות הפוכות כשב כבש שלמה שמלה, וה"נ כשר כרש. וראה בספר זאת מנוחתי, שביאר שהוא"ו שנוסף לו כ'ורש כדי לרמז שזמן כשרותו נמשך רק ו' שנים, ואח"כ החמיץ. וז"ל השל"ה (פ' לך לך דף רע"ו בשם המדרש"ן), כורש מלך פרס נתגלגל בטבי עבדו של רבן גמליאל, וזה הסוג רמוז במשנה (מכלות פ"ג מ"ז), שאמר ר"ג על טבי עבדו כשר היה, אותיות כרש, ע"כ. **כא. ובעיקר** שמו כורש, ראה בבן יהוידע (להלן ד.) מה שהאריך בסיפור חייו שנקרא שמו על שם כלב שינק מכלבה, והאריך בסיפור הענין ובטעמו, דברים נפלאים. **כב. ראה** בר"ן שביאר בזה. **כג. אמנם** בזה נשתנה גירסת בעל המאור מגירסת הר"ח, שהר"ח גרס גם בקושיית הגמרא מי דמי התם כורש וכו' ועוד, והיינו שהוא קושיא נוספת של ר' יוסף, אבל בעל המאור לא גרס בזה ועוד, והוא קושיא על ר' יוסף עצמו. ובהשגות הראב"ד פירש כוונת הר"ח בענין אחר עיי"ש. **כד. ראה** רשב"א, ר"ן. **כה. [וכ"כ** בתוס' הרא"ש], ובהשגות הראב"ד חלק עליו בכל פירושו. וראה באמרי נעם שהגר"א פירש כהבעל המאור, וכ"כ הפני יהושע. ובתוס' הרא"ש הוסיף שצ"ל שר' יוסף לדברי ר' אבהו פריך, אבל הוא סובר שכורש ודריוש אינן אחד. **כו. כמש"כ** בפסוק (עזרא ו ט) שהביאו התוס' 'באחד לחדש הראשון הוא יסוד המעלה מבבל'. [וק"ק בדברי השפתי חכמים שכתב שבאדר לשנה הבאה עלה מבבל]. **כז. תוד"ה** באותו. **כח. ריטב"א. כט. רשב"א,** ר"ן, ריטב"א. [ובחכמת מנוח (בתוד"ה הוא) כתב לבאר באופ"א]. וכתב בעל המאור, שלפי הפירוש הפשוט באמת שלשה מלכים היו, ומה שאמר מלך פרס היינו שכל אחד מהן היה מלך פרס, וכיון שכורש הראשון התחיל בבנין וכורש האחרון גמר הבנין וארתחשסתא בנה חומות ירושלים, לפיכך סמכן הכתוב לשלשה מלכים הללו והזכירן בזא"ז להזכיר שבחן. ובהשגות הראב"ד כתב שזה אינו מסכים עם ספר יוסיפון, שכתב (פ"ט) שהרגו אלכסנדרוס לדריוש בן אסתר, ובמותו בטלה מלכות פרס, ומשמע שלא היה אחריו עוד מלך ארתחשסתא. אבל יש לזה ראיה מגמרא דידן בע"ז (ט.) עיי"ש. **ל. ריטב"א,** ר"ן. **לא. התום'** תירצו כן בתירוץ האחרון, אבל בתירוץ הראשון הלכו בדרך אחר. **לב. וכן** האריך הגר"א לבאר (הובא בחי' ובביאורי הגר"א בסוגיין ובקול אליהו) שאחר ו' שנים לדריוש מלך ארתחשסתא, ושנת כ' היינו לאותו המלך, ובו נבנו חומות ירושלים, ראה שם באריכות. **לג. שפתי** חכמים. **לד. מהרש"א,** וראה מעיל שמואל.

וא"כ ע"כ שהוא לאחר שנה שלימה, ואם מניסן מנינן א"כ עלה בשנה השמינית, ובפסוק כתוב שבחדש החמישי היא שנת השביעית למלך עלה לירושלים?ז.

למה לא הביא רב חסדא ראיה מפסוקים אלו

ואם איתא שנת השמינית מיבעיא ליה. ולכאורה מכאן ראיה שלמלכי אומות העולם מונין מתשרי, ולמה לעיל (ע"ב) לא הביא רב חסדא ראיה מפסוקים אלו לדבריו שמתשרי מנינן. תירץ השפת אמת שאפשר שמכאן אין ראיה לשאר מלכי אומות העולם, די"ל שהוא גרוע יותר מהם, לפי שכשר היה והחמיץ, לפיכך לא רצו למנות לו כמלכי ישראל, אבל שאר מלכי אומות העולם י"ל שמונין להם כמלכי ישראל.

מנלן שכורש הוא דריוש

הוא כורש הוא דריוש. וברש"י (עזרא ד ז) הוסיף שמנין אותיות של כורש הוא כמנין אותיות של דריוש. וכתבו הראשונים, מנא לן שהוא כורש הוא דריוש וכו'. ותירצו או שגמרא גמירי להו שכן הואכח, או שדייקו מהפסוק (עזרא ו, יד) 'ושבי יהודאי וגו' ומטעם כורש ודריוש וארתחששתא מלך פרס'. ומזה שאמר 'מלך' פרס בלשון יחיד משמע שמלך אחד הואכט.

איך יתיישבו הפסוקים יחד

הוא כורש הוא דריוש הוא ארתחשסתא. והקשו התוס' (ד"ה שנת) והראשוניםל, כיון שאמרינן שדריוש וארתחשסתא אחד הם, איך אמרינן שבשנת ו' לדריוש נבנה בית המקדש, הא בפסוקים שהובאו בריש העמוד מבואר שארתחשסתא שלח את נחמיה לבנות הבית בשנת עשרים למלכותו. ותירצולא שבאמת הבית נבנה בשנת ו' למלכותו, אבל בנין החומות שהיו פרוצים נבנו בשנת עשרים למלכותו. עוד תירץ הריטב"א שאפשר שההוא ארתחשסתא נוסף היה ושלש ארתחשסתא היולב.

הטעם שנקרא שהחמיץ

כאן קודם שהחמיץ. היינו לפי שהיה מתוקן בתחילה ואחר כך נתקלקל, נקרא החמיץ, כמו חומץ בן יין?לג.

מנלן שהחמיץ קודם שעלה עזרא

כאן לאחר שהחמיץ. פירש רש"י נעשה רשע, כשעלה עזרא כבר החמיץ. והוכרח רש"י לומר כן, משום שלהלן מקשה הגמרא מהפסוקים שמשמע שלא החמיץ כיון ששלח אגרות לעזור להם בבנין הבית, ואם נאמר שהחמיץ אחר שעלה עזרא, א"כ לא קשה מידי, שהרי פסוקים אלו איירי קודם שעלה עזרא?לד.

והוסיף בערוך לנר שאין לומר שבעת שכתב אגרות אלו עדיין לא החמיץ, וכשבא עזרא לירושלים בחודש החמישי כבר החמיץ, ולכן כתיב בשנה השביעית, משום שעל כרחך נכתב האגרת סמוך לניסן שעלה בו עזרא, וא"כ בתשרי שלפניו עדיין לא החמיץ ולא התחילו לו שנה חדשה, וא"כ באותה השנה עכ"פ מנו לו מניסן, ואיך קרי ליה שנה השביעית.

ד.

דיוק מלשון האומר

האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיו בני וכו'. מלשון 'האומר' דייק בבאר שבע (סוטה יד.) שהיינו בדיעבד, אבל לכתחילה אין ראוי לומר כן.

בקושית התוס' מהמשנה באבות

בשביל שיחיו בניו וכו' ה"ז צדיק גמור. ואף שבמשנה באבות (פ"ו מ"ג) איתא אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב ע"מ לקבל פרס, כתבו התוס' (ד"ה נמצינו) שזה דוקא באומות העולם שתוהין על הראשונות. ותמה התוס' יו"ט (אות סב) איך אפשר לומר שהתנא נקט דבריו על העכו"ם, וצ"ל שכוונת התוס' עפימש"כ בפסחים (ח:) שמתני' מיירי בכה"ג שאם לא תבא אליו הטובה שהוא מצפה יהיה תוהה ומתחרט על הצדקה שעשה, אבל מי שאינו תוהה ומתחרט ה"ז צדיק גמור, ולפי"ז י"ל שמה שנקטו התוס' עכו"ם, לדוגמא נקטו כן שכמו שהעכו"ם תוהים, ה"נ בכל ישראל התוהה, כן הוא[ג].

עוד כתב המהר"ל (מידות מגדות מ"ו)[ד] שמסכת אבות מסכת דברי מוסר היא, והמשנה באה לומר שהמעלה הגדולה היא לעבודת ה' שלא ע"מ לקבל פרס, אבל ודאי שגם העובד ע"מ לקבל פרס צדיק גמור הוא.

וכן מבואר מדברי הר"ן בפסחים שאף שאמרינן אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב ע"מ לקבל פרס, היינו לומר שמדה מעולה היא ביותר שיהיו עובדים מאהבה, אבל גם העובד כדי שיזכה לחיי העולם הבא צדיק גמור הוא, אבל לא חסידה[ה].

והרמב"ן (המלחמות והנמוקי הל' פסחים) חילק בין עושה כדי לקבל שכר מיד, שהוא אסור, לבין מצפה לשכר לעתיד, שזה מותר כמו האומר סלע זו לצדקה וכו'.

ויש מהאחרונים[ו] שכתבו שדין זה שה"ז צדיק גמור לא נאמר אלא במצוות הצדקה והדומה לה, שיש ממנה תועלת לאחרים, שכיון שאחרים נהנו ממנו, אף שלא היתה כונתו למצוה ה"ז צדיק גמור, אבל בשאר מצוות שאין מהם תועלת לאחרים, בזה צריך דוקא שלא ע"מ לקבל פרס[ז]. אך יש שהקשו[ח] על זה מהסוגיא בפסחים (ח.) שאף לגבי בדיקת חמץ אמרינן שם, שאם בודק חמץ ומתכוין גם לחפש אחר מחט שנאבדה לו, נחשב לעוסק במצוה, משום שהוי כאומר ע"מ שיחיה בני. ומוכח שאף בשאר מצוות כמצות בדיקת חמץ שייך סברא זו.

בתום' רבינו פרץ (פסחים ח.) הביא שיש גורסים הרי זה צדק גמור[ט]. ויש גורסים הרי זה צדיק גמור בדבר הזה'.

במחלוקת הפוסקים אם מותר לנסות ה' בצדקה

בשביל שיחיה בני ובשביל שאזכה בה לחיי העוה"ב. נחלקו הפוסקים (יו"ד סי' רמז נרמ"ו סעי' ד) אם מותר לנסות את ה' בצדקה כשם שמותר לנסות את ה' במעשר, ודקדק הנצי"ב (מרומי שדה) מלשון הברייתא שלא אמרו ע"מ שאתעשר, אלא ע"מ שיחיה בני וכו' ששכר זה מצינו בצדקה, כמו שאמרו 'וצדקה תציל ממוות', ולכן מותר לעשות בכדי לזכות בחיי העולם הבא, משום שחיי העולם הבא יש בכל המצוות, אבל ע"מ שאתעשר אסור, משום שאסור לנסות את ה' בזה"א.

וביאר הנצי"ב הטעם שחלוק מעשר מצדקה, משום שהטעם שמעשר מעשיר, משום שעבודת המקדש מיוחדת היא לתת שפע של פרנסה[י], וכיון שהתרומות והמעשרות גורמים שיהיו הכהנים והלויים פנויים לעבודת המקדש, מש"ה גם הנותן תרומות ומעשרות שהוא גורם לכך זוכה לעשירות, וזה שייך רק במעשר ולא בשאר צדקה[יא].

מתי נחשב צדיק גמור

הרי זה צדיק גמור. פירש רש"י (ד"ה הרי) אם רגיל בכך. שהיה קשה לרש"י וכי משום שנתן צדקה פעם אחת הרי זה צדיק גמור, ולזה פירש שאם רגיל בכך ה"ז צדיק גמור[יב]. ובפסחים (ח: ד"ה ה"ז) פירש, הרי זה צדיק גמור בדבר זה, ולא אמרינן שלא לשמה עושה, אלא קיים מצות בוראו שצוהו לעשות צדקה ומתכוין אף להנאת עצמו שיזכה בה לעולם הבא או שיחיו בניו. והיינו שה"ז צדיק גמור באותה המצוה[יג].

וכתב הפרי מגדים (או"ח סי' תלג מ"ז סק"ד) שכוונת רש"י ליישב קושית התוס' הנ"ל מהמשנה באבות, שבסוגייתנו הרי זה צדיק גמור משום שבאמת מתכוין גם לשם שמים, אבל המשנה באבות איירי במתכוין רק ע"מ לקבל פרס[יד]. אלא שהקשה הפמ"ג שמלשון הגמרא 'בשביל שיחיה בני' משמע שאין כוונתו למצוה כלל, אלא רק בשביל שיחיה בניו[טו].

וביד רמ"ה (נ"ב י:) פירש שהטעם שהרי זה צדיק גמור, משום שעיקר כוונתו לשם שמים שבשביל שיחיו בני שיעסקו בתורה ובמצוות נתכוין, וכן בשביל שאזכה לחיי העולם הבא, כדי שיוסיף לדעת את בוראו נתכוין, אבל אם מתכוין להנאת עצמו אין בזה מעליותא כלל[טז].

הטעם לחלק בין ישראל לעכו"ם

כאן בישראל כאן בעובדי כוכבים. פירש רש"י (ד"ה כאן) שישראל לבו לשמים ואם מריעין לו בחייו, אינו קורא תגר אלא תולה היסורים בעוונו, אבל עכו"ם אם אין מטיבין לו כגמולו, קורא תגריט. ובריטב"א ביאר על דרך השכר, שישראל אם אין מקבל השכר בעולם הזה, הרי הוא מאמין בעולם הבא ששם יקבל השכר, אבל עכו"ם אם אין נותנין לו שכר בעולם הזה, כיון שאינו מאמין בעוה"ב, קורא תגר.

אם כן מה ראיה שהחמיץ

סבר אי מרדו בי יהודאי איקלייה בנורא. הקשה בשפתי חכמים שאם עשה הדבר משום שחשש שימרדו בו, א"כ אין ראיה שהחמיץ[יז].

מדוע נקרא תהילים בשם 'נביא'

מאי קא מבשר להו נביא לישראל. קשה מאי שייך לומר על פסוק בתהילים לשון 'נביא', ותהילים כתובים הוא[יח], ולא נאמר רק ברוה"ק, ולא בנבואה, ובפרט שמקרא זה נתחייס לבני קורח, והם לא היו נביאים. ובשום מקום לא מצינו שחז"ל יכנו מקרא בכתובים 'אמר נביא לישראל'[יט]. ובשפתי חכמים כתב שאפשר שמכל מקום ברוה"ק ובנבואה אמרו כן, וכ"כ רש"י (תהילים מג ו), 'אסיר ואלקנה היו בתחילה בעצת אביהם, ובשעת המחלוקת פרשו, וכו' ושם אמרו

א. **בבן** יהוידע הביא גירסא 'האומר תנו סלע זה לצדקה', וכתב לבאר למה אמר תנו סלע, ולא אמר האומר לעצמו סלע, משום שאף שאומר כן לאחרים והיה מקום לחוש שיבואו הם ג"כ לקרוא תגר, קמ"ל שבישראל אין חוששין כן. ב. **ראה** בבית לוי מה שדקדק למה לא אמר בשביל שאחיה אני בעצמי, כמו שאמר שאזכה לחיי העולם הבא, וראה מש"כ בזה בבאר אברהם ובבן יהוידע (פסחים ח.). ג. **ובביאור** הגר"א (יו"ד סי' רכ סק"כ) כתב ע"ד הרמ"א שכתב האומר אתן סלע לצדקה כדי שיחיה בני, ואם לא יחיה לא אתן, אע"ג שעובד ע"מ לקבל פרס, מ"מ פטור אם לא יחיה. וכתב הגר"א 'עי' תוס' בסוגיין, ובחנם דחקו את עצמם'. וביאר שם המבאר, שמדברי הרמ"א נראה שדוקא אם כופל דבריו שאם לא יחיה לא אתן, בזה נחשב שעובד ע"מ לקבל פרס, אבל כשאינו כופל דבריו אלא נותן בכל מצב, אינו נחשב ע"מ לקבל פרס. ולכאו' הוא כעין דברי התוי"ט. וראה עוד בתשו' בנימין זאב (סי' נח). ד. **וראה** בספר החינוך (פרשת תרומה מצוה נה). ה. **וכ"כ** הפרמ"ג (או"ח סי' תלג סי"ד) שצדיק הוא אבל לא חסיד, דחסיד אינו רק שלא ע"מ לקבל פרס, ובמסכת אבות, מילי דחסידותא קאמר, כדאמרו מאן דבעי למהוי חסידא וכו'. וכ"כ הפנ"י כאן, וכ"כ הרב עיון יעקב הו"ד בהגהות החיד"א (נפוגין). וראה מדרש שמואל אבות שם. ו. **פרשת** דרכים (דרך החיים דרוש שלישי) בשם המהרימ"ט (פרשת קדושים), והראנ"ח (נספרו העתק ממרי שפר פרשת שופטים, ונפרשת נצבים), וכעי"ז בהגהות החיד"א (נפוגין). וע"ע בקרבן ראשית ובפתח עינים להחיד"א וברוב דגן. ז. **וכעי"ז** כתב בבאר שבע (סוטה יד.) שדוקא במצות צדקה שנאמר עליה ובחנוני נא בזאת, שמותר לנסות את ה', בזה אמרינן שיכול לומר כן, אבל בשאר מצוות לא, ואח"כ דחה חילוק זה מכח הגמרא בפסחים וכדלהלן. וכ"כ המהרש"א בפסחים (שם). אמנם בהגהות ר' אלעזר לנדא (נפוגין) כתב כדברי הבאר שבע, וכתב לתרץ הקושיא מפסחים, שמדחזינן בצדקה ה"ז צדיק גמור, א"כ בשאר מצות עכ"פ מצוה היא. ח. **פרשת** דרכים (שם), באר שבע (שם). ט. **וכ"ה** בתוס' הרא"ש בסוגיין. וכ"כ הר"ח (נפוגין) שיש מפרשים ה"ז צדקה גמורה, וכ"כ המאירי (נ"ב י:), וכן איתא בחפץ חיים עה"ת (פרשת כי תצא למלך שם), שאמר החפץ חיים שאפשר שהוא שגגת המדפיס, וצ"ל צדקה גמורה. י. **כדכתב** רש"י בפסחים שם. ורבינו פרץ כתב גירסאות אלו ליישב קושית התוס' הנ"ל. יא. **וראה** באחרונים מה שהאריכו בנדון זה. יב. **ראה** שם שהוכיח כן. יג. **ובזה"ז** שייך צדקה לת"ח שהוי כביכורים שהיא במקום עבודת המקדש. יד. **שדה** יצחק. ובעיון יעקב פירש, שהיה קשה לרש"י מנלן שצדיק גמור הוא, דילמא תוהה על הראשונות, ולכן פירש שרגיל הוא בכך, ומוכח שאינו תוהה על הראשונות שהרי עושה וחוזר ועושה כן. טו. **ובשפתי** חכמים הביא בשם הנודע ביהודה, שהטעם בזה משום שצדקה הגם שנותן להנאתו סוף סוף השני נהנה. ומכאן פירש הנוב"י 'ויקחו לי תרומה' (שמות כה ג) פירש"י 'לי לשמי', והיינו שהגם שבשאר צדקות אף שנותן שלא לשם שמים, מ"מ ה"ז צדקה גמורה, זהו משום שסו"ס העני מתפרנס. אבל כאן בתרומת המשכן צריך שיהיה דוקא 'לי לשמי'. טז. **וראה** לעיל הערה י. יז. **ויש** להקשות א"כ הרי אינו מקיים מצוה כלל שהרי מצוות צריכות כוונה, אולם בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ב סוף סוף סי' ו) וכן בשערי דעה (סי' י סופג בעמק הלכה ח"ב סי' כח) כתבו שדוקא במצוות שבין אדם למקום אמרינן מצוות צריכות כוונה, אבל במצוות שבין אדם לחבירו, כיון שחבירו עכ"פ נהנה, אי"צ כוונה. וכ"כ בספר תורתו יהגה (מילואים סי' י) בשם החזו"א. אמנם באהבת חסד (להח"מ ח"ב סי' כג) כתב שאף במצוות שבין אדם לחבירו אמרינן מצוות צריכות כוונה, והביא ראיה מהסוגיא בפסחים שלא חילקו בין צדקה לבדיקת חמץ. יח. **וכעי"ז** בערוך לנר בסוגיין. יט. **וכ"כ** המאירי, שישראל אם מגיעהו עונש אח"כ, אינו קורא תגר, ואינו מהרהר אחר מדותיו של הקב"ה בכך אלא שמצדיק את דינו ומברך על הרעה כמו שמברך על הטובה, ואם עשה על מנת כן ר"ל שאם יגיעהו עונש אח"כ שיקרא תגר ויהרהר אחר מדותיו ית' הרי זה רשע וסכל גמור, וזהו שאמרו כאן בישראל כאן באומות העולם ופירשו עליה בתלמוד המערב מפני שהגוי קורא תגר אבל ישראל אינו קורא תגר אלא מברך על הרעה כמו על הטובה. כ. **ונדחק** בזה. כא. **כמפורש** בבבא בתרא (יד:) ושם איתא סדרן של נביאים וסדרן של כתובים, עיי"ש.

כב. **מהר"ץ** חיות.

שירה ויסדו מזמורי תהילים הללו, ועלו משם ושרתה עליהם רוה"ק 'ונתנבאו' על הגליות ועל חורבן הבית' וכו'[כג].

איך מדמין חביבות ישראל לתורה לחביבות עכו"ם לשגל

בשכר שחביבה תורה לישראל כשגל לעכו"ם. יש להקשות וכי אין דבר אחר חביב לעכו"ם כמו השגל כדי להמשיל חיבוב התורה על ישראל כמו השגל לעכו"ם, והלא נשותיהם חביבין להם יותר מהשגל. וביאר בבן יהוידע, שאדרבא נקט חיבוב השגל שאף שבחיבוב זה מתבזין הם, ואפ"ה מחבבין אותה, כן ישראל מחבבין את התורה מאד אף שבחיבוב זה מתבזין, ומבזין עצמן בשביל חיבוב התורה, כמו שמצינו אצל דוד המלך שהיה מכרכר בכל עוז לפני ארון הקודש, אף שנתבזה עי"ז.

והנצי"ב (הרחב דבר דניאל כג יט) ביאר בזה, שהרי השייכות של אדם עם הבהמה הוא דבר שאינו מדרך הטבע כלל, אלא שלרוב דבקותם בחטא, הגיעו לדבר זה. ועל ענין זה המשיל חיבת התורה לישראל, שמרוב דביקותם בתורה הרי אהבה זו היא בבחינה היוצאת מדרך הטבע, וכמשאז"ל (עירובין נד.) על הפסוק (משלי ה יט) באהבתה ישגה תמיד[כד].

מהו מקום שגל

שהושיבה במקום שגל. ביאר המהרש"א שמקום שגל בימין כמש"כ (תהלים מה י) 'נצבה שגל לימינך', והוא גם כן הושיב את הכלבתא לימינו כדכתיב והשגל יושבת אצלו.

ביאור התירוץ

רגל שבו, תחילה לרגלים. והכי קאמר, באחד בניסן ראש השנה לרגלים, שהרגל שבו הוא תחילה לרגלים[כה]. וברש"ש ביאר שבשנה יש ג' רגלים, ואחד בניסן הוא תחילת השנה לענין זה, והיינו שמאחד בניסן הזה עד אחד בניסן הבא יש ג' רגלים.

למה צריך לקבוע ר"ה לבל תאחר הא עובר בעשה ברגל אחד

נפקא מיניה לנודרים למיקם עליה בבל תאחר. הקשה הפני יהושע למה היו צריכים לקבוע זמן 'ראש השנה לנדרים', הרי לענין איסור עשה מבואר להלן שעובר אף שעבר רגל אחד, ולענין מלקות של בל תאחר, הרי אין לוקין עליו מפני שהוא לאו שאין בו מעשה כדכתב הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד הי"ג)[כו]. וכתב הפני יהושע לתרץ בב' אופנים, א. שדין זה שעובר בעשה זהו דוקא למ"ד שלא צריך כסדרן, אבל למ"ד שצריך כסדרן אינו עובר בעשה[כז]. ב. שמה שעובר בעשה אין זה אלא בשעת הרגל, אבל לאחר הרגל אם נאנס ולא נתן ברגל, אינו עובר בעשה, אבל בלאו דבל תאחר עובר בכל רגע אף לאחר הרגל[כח]. והאחרונים תמהו עליו מתמורה (יח:) שמשמע להדיא שגם בעשה עובר כל רגע ורגע[כט].

ויש מהאחרונים שתירצו ששייך לעבור על בל תאחר ע"י מעשה, ואז ילקו עליו כלאו שיש בו מעשה[ל].

ויש שתירץ שנפק"מ שאם הוא רק מצות עשה אין צריך לבזבז יותר משליש ממונו [כגון שצריך למכור קרקע ויפסיד מזה שליש ממונו], אבל אם עובר בבל תאחר צריך לבזבז כל ממונו כדי שלא לעבור בלאו. אולם לפמש"כ הפרמ"ג (סי' תרנו מ"ז סק"ח, ונפתחה כולה מ"ד מות י) שאין חילוק בין מצות עשה ללא תעשה, אלא החילוק הוא בין מצוה שהיא בקום ועשה שבזה יש לו לבזבז כל ממונו,

כג. **והוסיף** בשפ"ח שרש"י במגילה (יד. ד"ה נבואה) ד"ה נבואה שמנה מ"ח נביאים שעמדו להם לישראל, וסיים שם רש"י 'שנים לא ידעתי', ואפשר שהשנים הללו היו מבני קורח. ובתוי"ט (מגילה פי"ז מ"ב) כתב וז"ל 'ואע"פ שזה הפסוק בתהילים ולא נמנה ספר תהילים אלא עם הכתובים ברוה"ק, אעפ"כ לא נמנע הרמב"ם לקראו נביא כי גם רוה"ק מכלל מדרגות הנבואה הוא ואע"פ שהמדברים ברוה"ק אינם נביאים אפ"ה בקצת העיתים יהיו נקראים נביאים' וכו', עכ"ל. ויעוין בדברי הגרי"ז (על הש"ס מגילה ג.) שהאריך ופירש שנביאים וכתובים שניהם ענין נבואה והחילוק שנבואה ניתנה לומר ואח"כ לכתוב וכתובים להיפך לכתוב ואח"כ לומר, עיי"ש באריכות. כד. **'באהבתה** תשגה תמיד' כגון רבי אלעזר בן פדת, אמרו עליו על רבי אלעזר שהיה יושב ועוסק בתורה בשוק התחתון של ציפורי וסדינו מוטל בשוק העליון של ציפורי. וראה עוד ירושלמי (נדרים פ"ט ה"ו) ריש לקיש מנהגו באוריתא סגין הוה נפיק ליה לבר מתחומא דשבתא והוא לא ידע לקיים מה שנאמר באהבתה תשגה. וראה עוד בהעמק דבר (דברים פי"א פכ"ג). כה. **ריטב"א.** ומבואר להלן (ז: נרמב"ן ד"ה מי הכי, ובמיטב"ש שם) שבאמת ר"ה לרגלים הוא ט"ו בניסן, וכך מונים לו, ראה שם היטב. כו. **וה"ה** למקדיש ומעריך, ונקט נודר משום שהם גם ענין נדר ובכלל נודר הם, שפתי חכמים. כז. **וכ"ה** בתוספתא (מכות פ"ד ה"ה), מים חיים על הרמב"ם שם. כח. **וראה** שם שהוכיח כן. כט. **וכן** לכאורה מפורש בירושלמי (פ"ק ה"ח) 'בעון קומי ר' זעירא בין רגל לרגל מהו שיעבור [האם עובר על עשה בין רגל לרגל] התיב ר' בא והתני חגיגה שלא קרבה בראשון תיקרב בשני, ומתירין לו לעבור'. והיינו שמבואר שחגיגה שלא הקריב בראשון יכול להקריבה בשני, ואם נאמר שעובר בעשה, וכי מתירין לו לעבור בעשה ולהמתין עד רגל שני. והרי להדיא שאינו עובר בעשה בין רגל לרגל וכדעת הפנ"י. וכדברי הפנ"י איתא בצל"ח כאן. ל. **ערוך** לנר (ו: ד"ה מיון), וראה תרועת מלך (סי' ח מות ק) באריכות בזה. וע"ע בשבט הלוי (מ"ג יו"ד סי' קטו). וראה להלן בע"ב ציונים נוספים בזה. לא. **ראה** מהר"ץ חיות בזה שכתב באופן שטימא עצמו לפני הרגל במזיד, שעובר על בל תאחר במעשה למצוה שהיא בשב ואל תעשה, שבזה מבזבז רק שליש, ואם כן גם כאן שהלאו הוא בשב ואל תעשה, אי"צ לבזבז כל ממונו[לב].

בכוונת התוס' שהוסיפו שמתני' ר"ש היא

ורבי שמעון היא. כתבו התוס' (ד"ה שלשה רגלים), ומתניתין דניסן ר"ה, ר"ש היא. וכבר תמהו האחרונים טובא מה קמ"ל התוס', הא מפורש כן להדיא בגמרא. והרבה מהאחרונים כתבו שהתוס' לא גרסו בגמרא 'ורבי שמעון היא'. ובשער המלך (מעשה הקרבנות פי"ד הי"ג) תירץ שכוונת התוס' שלא נאמר שלאו דוקא ר"ש היא, אלא גם ראב"י שסובר שסגי בב' רגלים, וסלקא דעתין, שאף שסובר שסגי בב' רגלים מכל מקום בעינן כסדרן, וא"כ גם לדעתו ניסן ר"ה לרגלים. ומש"ה כתבו התוס' שדוקא ר"ש היא, אבל ראב"י סובר שסגי בב' רגלים אף שלא כסדרן.

אם איירי בקדשי בדק הבית או בקדשי מזבח

אחד הנודר. פירש רש"י שאמר דמי עלי[לג]. ובתוס' רי"ד פירש שנדר הרי עלי קרבן. ובדעת רש"י הקשה בטורי אבן, למה נקט רק קדשי בדק הבית, ולא נקט קדשי מזבח שגם בהם עובר בבל תאחר כמבואר בברייתא להלן. ותירץ שאפשר שבקדשי מזבח עובר בבל תאחר אף כשעברה שנה ללא רגלים, וא"כ לא משכחת לה 'פעמים ד' פעמים ה'', אבל בקדשי בדק הבית, לעולם אינו עובר עד שיעברו ג' רגלים בסדרן[לד]. וביד דוד תירץ עפימש"כ הר"ן שבקדשי מזבח אין חידוש שעובר בבל תאחר ברגלים, משום שחיובו הוא להביאם ברגל, אבל בקדשי בדק הבית שאינם ענין לרגל, בזה קמ"ל שגם זה תלוי בג' רגלים[לה].

דעת הרמב"ם שנחלקו הברייתות

אחד הנודר וכו'. ובאבן האזל (מעשה הקרבנות פי"ד הי"ג) כתב בדעת הרמב"ם שנחלקו הברייתות האם עובר בבל תאחר במתנות עניים, שהברייתא הראשונה שמנתה רק נודר ומעריך ומקדיש, ולא מנתה מתנות עניים [כגון, לקט שכחה ופאה], סוברת שאין בדברים אלו משום בל תאחר, משום שדוקא נודר וכה"ג שכתיב בקרא 'כי תדור נדר' וכן צדקה וכדו' שבא ע"י קדושת פה שנתחייב בזה, עובר בבל תאחר, אבל מתנות עניים אינם בבל תאחר[לו].

האם גם בנדרי הרשות עובר בבל תאחר

אחד הנודר וכו'. כתב הריטב"א (להלן ו: ד"ה אמר רבא) שכן הדין בכל נדרים ושבועות, שאדם נדר או נשבע לתת לחבירו וכדומה, ולא קבע לו זמן, עובר בכל שעה בבל תאחר. אבל הרמב"ן (ספר המצות עשה נד) כתב שדוקא בנדרי מצוה שנדר לה' אלוקיו כמו שאמרו כאן, בהם עובר בבל תאחר אם עברו ג' רגלים ושייך בזה כל הפרטי דינים שנאמרו כאן, אבל בנדרי הרשות, שנדר או נשבע לעשות לפלוני כך וכך, אינו עובר בבל תאחר, אלא כשיזדמן לו יעשה[לז].

אם הקדיש בפירוש לבדק הבית

ואחד המקדיש. פירש רש"י (ד"ה ואחד המקדיש) 'דבר לבדק הבית'. ובמאירי פירש שהקדיש איזה דבר בלשון הקדש ולא פרט בדיבורו מה יעשו בה, שסתמו לבדק הבית.

אף במעריך אחרים

ואחד המעריך. פירש רש"י (ד"ה ואחד המעריך) שאמר ערכי עלי. ובמאירי הוסיף שהוא הדין באומר ערך פלוני עליו שנותן כפי החשבון הקצוב בתורה.

עפי"ד המשנה למלך (גיאת מקדש פ"ג). וראה בזה במנחת חינוך (מצוה תקעה) עוד אופנים בזה, ובתרועת מלך (שם מות ה) מש"כ ע"ד. וע"ע אבני נזר (או"ח סי' שפג). **לב. בית** יצחק (יו"ד ח"ב סי' קה). וראה שם נפק"מ נוספים בזה. אמנם עי' ריב"ש (סי' שפז) הובא ברע"א (יו"ד סי' קמו) שאף בלאו שאין בו מעשה מחוייב לבזבז כל ממונו שלא יעבור עליו. ראה דברי יחזקאל (סי' יג ענף ו). וע"ע באגודת אזוב (בל תאחר בהערות אות קק"ו) שהוכיח כדברי הפמ"ג מדברי הראב"ד והר"ן. **לג. ובמאירי** כתב ר"ל שנדר איזה נדר או שאמר דמי עלי'. **לד. ראה** שם שהאריך לבאר החילוק בזה. וכ"כ בחזון יחזקאל (פ"ו ה"ב). וראה אור שמח (נחלות פ"ו הי"ג). וראה עוד בבין המשפתים (סי' ד) שהאריך בנדון זה. **לה. והנצי"ב** (בהעמק שאלה) כתב שנקטו ג' דברים אלו, שהם כוללים שלשה פרטים כלליים, מעריך - אמר ולא אפריש (רמב"ם להלן ו:), מחרימין - אפריש ולא אקריב, הנודר שאמר דמי עלי - קיל מכולם שאינו יכול להפריש עד שיעמוד בבי"ד, וקמ"ל שחייב על זה שלא עמד בבי"ד. וראה עוד בחזון יחזקאל (שם) שכתב לתרץ באו"א. ובאבן האזל (מעשה הקרבנות פ"ד הי"ג) מש"כ בזה. **לו. ובזה** יישב מש"כ הרמב"ם (מתנות עניים פ"ו ה"ח) שהצדקה בכלל הנדרים וישנה בבל תאחר, ולכאו' הרי יש לימוד להדיא על צדקה בפיך זו צדקה, ולמה הוצרך לומר שהצדקה בכלל הנדרים. וכן בפ"א מערכין ה"א כתב שהערכין בכלל הנדרים ומש"ה עובר עליהם בב"ת. ומוכח שסובר שדוקא משום שבכלל נדרים הוא, אבל מעשרות ולקט שכחה ופאה, אינם בכלל נדרים ואינם בבל תאחר. ראה שם עוד בזה. וכ"כ בחזון יחזקאל (פ"ו ה"ב). **לז. ואף** בנדרי מצוה, אם אינן נדרים לבית המקדש כסוגייתינו, לא חשיבי נדרי מצוה ואינן בבל תאחר, כן מבואר ברמב"ן שם. אבל במחנה אפרים (שבועות סי' יד) הבין שבכל נדרי מצוה עובר בבל תאחר. וראה עוד שם שתמה על הר"ן בנדרים דמשמע שאף בנדרי הרשות עובר בבל תאחר. ובקהילות יעקב (סי' ח) כתב שהרמב"ם בסה"מ שם חולק על הרמב"ן וסובר כדעת הריטב"א, ראה שם שהאריך בנדון זה. וע"ע במהרי"ט (ח"ב סי' קלח), ריב"ש (סי' תמה), תשב"ץ (ח"ג סי' קסט). והאריך במובאות בזה בשבט מיהודה (שער שני עמ' פג). ובקרן

בגדר הדין של ג׳ רגלים

כיון שעברו ג׳ רגלים עובר בבל תאחר. האחרונים[לח] כתבו לחקור בדין זה שדוקא לאחר ג׳ רגלים עובר בבל תאחר, האם הוא משום שכל זמן שלא עברו ג׳ רגלים אינו נחשב איחור כלל[לט], אבל באמת שבמאחר אפילו רגע אחד עובר בבל תאחר[מ], או שגם לפני שעברו ג׳ רגלים נחשב כמאחר ועליו לקיים נדרו, אלא שהתורה אמרה שאינו עובר בלאו, אלא א״כ מאחר איחור גדול מאד של שלש רגלים[מא].

הלא שייך פעמים ו׳

פעמים ג׳ פעמים ד׳ פעמים ה׳[מג]. והעיר בטורי אבן, למה לא אמרו ׳פעמים ו׳ והיינו כגון שנדר לאחר יו״ט ראשון של פסח, שעדיין הוא בתוך הרגל, אבל אינו עובר בבל תאחר, עד שיעברו עליו ג׳ רגלים שלמים, ומכל מקום צריך להמתין ו׳ רגלים. ותירץ שלא נקט אלא מה שנדר קודם הרגל לגמרי ולא כשמקצת בתוך הרגל, ובכה״ג שנדר בתוך הפסח הוא בכלל ׳נדר לפני עצרת׳.

אם חרמי גבוה או אף חרמי כהנים

החרמין. פירש רש״י (ד״ה והחרמין) חרמי גבוה. והיינו אדם שאמר דבר זה יהא חרם לה׳, שצריך להביא אותו דבר לבדק הבית ויש לו פדיון. והתוס׳ (ד״ה והחרמין) פירשו שאיירי גם בחרמי כהנים, והיינו אדם שאמר דבר זה יהא חרם לכהנים, שצריך לתת דבר זה לכהנים ואין לו פדיון. [ובערכין (כח:) נחלקו התנאים אם אמר חרם סתם, אם סתם הוא לכהן או לבדק הבית[מג]] וכתבו האחרונים[מד] שרש״י ותוס׳ לשיטתם, שלהלן (ה:) הובא הפסוק (דברים כג כד) ׳כי תדור נדר לה׳ אלוקיך לא תאחר לשלמו׳, ודרשו שם, ׳לה׳ אלוקיך׳ אלו הדמין והערכין והחרמין. ופירש רש״י שהן קדשי בדק הבית, וכולן לה׳ ואין לכהנים בהן כלום. אבל התוס׳ (שם ד״ה ערכין) פירשו שאף חרמי כהנים נקראים לה׳ אלוקיך, ודרשינן בבכורות (לג.) מהפסוק (ויקרא כז כח) ׳כל חרם קדש קדשים הוא לה״, שחרמים כל זמן שהם בבית בעלים הרי הם כהקדש לכל דבריהם[מה].

וכתב האחרונים[19/06/2018] אבן, שחרמי כהנים שייך רק באומר חרם זה לכהן, אבל באומר הרי עלי מנה לכהן אינו חייב כלל, שהרי זה אמירה להדיוט, ואינו כמסירה[מו].

למה צריך קרא שאין יוהכ״פ מכפר

חטאות ואשמות. בגיליוני הש״ס הביא שמקשים העולם, הרי רבי שמעון סובר שבעינן ג׳ רגלים כסדרן וחג המצות תחילה, וא״כ לר״ש למה צריך קרא (נחמיה כה:) דחייבי חטאות ואשמות אין יוה״כ מכפר, תיפוק ליה מזה שצריך ג׳ רגלים כסדרן, וא״כ בעל כרחך שאין יוהכ״פ מכפר, שאל״כ כבר נתכפר ביוה״כ, ואין עליו חיוב קרבן, ולא יעבור על בל תאחר כלל. ותירץ שמצינו באופן שאמר אחטא ויוהכ״פ מכפר והזיד בלאו ושגג בכרת, שר״ש סובר שגם בזה חייב חטאת, ובזה אין יוהכ״פ מכפר. ויש שתירצו שאפשר שאיירי בלא עשה תשובה ביוהכ״פ, שלכו״ע [לבר מרבי] ס״ל שאין יוהכ״פ מכפר.

האם בצדקה עובר דוקא בג׳ רגלים

צדקות[מח]. קשה שלהלן (ו.) אמר רבא שצדקה חייב עליה לאלתר משום שקיימי עניים, וכאן מבואר שרק לאחר שעבר ג׳ רגלים חייב עליה. ונאמרו בזה כמה דרכים בראשונים.

א. דעת התוס׳ (ד״ה צדקות) שדברי רבא אמורים דוקא בקיימי עניים, ובזה עובר לאלתר בבל תאחר, ומה שאמרו כאן שדוקא אחר ג׳ רגלים עובר, היינו בלא קיימי עניים שאינו מחוייב לטרוח למצוא עניים אלא לאחר שעברו ג׳ רגלים[מט]. והקשה הרשב״א אם כן גם בקרבנות נאמר שהנודר בירושלים דקיימי מקדש וקיימי כהנים, שיעבור לאלתר בבל תאחר[נ]. ועוד אם הטעם משום שלא הטריחוהו, א״כ למה צריך דוקא ג׳ רגלים כסדרן, וע״כ שגזירת הכתוב הוא, א״כ מה לי קרבנות מה לי צדקה[נא].

ב. לכן פירש הרשב״א שמה שאמר רבא שעובר לאלתר, היינו ב׳עשה׳ של ׳מוצא שפתיך תשמור׳[נב]. שדרשינן (להלן ו.) מוצא שפתיך זו מצות עשה. אבל בבל תאחר אינו עובר אא״כ עברו ג׳ רגלים[נג].

ג. והר״ן פירש שבאמת בכל ענין שאינו תלוי במקדש, כצדקה וכלקט שכחה ופאה וכדו׳[נד], אין הדבר תלוי ברגלים כלל, אלא עובר בבל תאחר מיד, שדוקא דבר התלוי במקדש כקרבנות בזה עובר רק כשיעברו ג׳ רגלים, אבל לא בשאר דברים, ומה שאמרו בברייתא ׳כיון שעברו ג׳ רגלים׳ היינו שבאופן שעברו ג׳ רגלים אז ודאי עובר בבל תאחר בכל הדינים, ואף שיש מהן שעובר לאלתר, אבל לאחר ג׳ רגלים לא יתכן שלא יעבור בשום אחד מהאופנים[נה]. ואם לא קיימי עניים אינו עובר בבל תאחר אף לאחר שעברו ג׳ רגלים ואי״צ לחזר אחר עניים כלל[נו].

ד. והחינוך (מצוה תקעה) הביא שיש מחלקים בין צדקה שעובר מיד בבל תאחר, לבין לקט שכחה ופאה, שבזה דוקא בג׳ רגלים[נז].

בביאור דברי התוס׳ כשנודר ליתן לכשירצה

צדקות. כתבו התוס׳ (ד״ה והחרמין)[נח] שמה שאדם נודר ליתן צדקה כשירצה, אינו עובר בבל תאחר. וביאר הר״ן שאף בקיימי עניים, כיון שאם היה הנודר נותן הצדקה לגבאי, היה הנודר יוצא יד״ח בכך, ואף שהגזבר אינו נותן הממון מיד לעניים, משום שממתין עד שיבואו עניים הגונים, או שרוצה לחלקה מעט מעט, אינו עובר, והכי נמי גם הנודר יכול להשהות הממון בידו, מפני שדעתו לחלקה כפי ראות עיניו, והרי הוא כגזבר עצמו[נט]. ולפי״ז מה שאמר רבא (להלן ו.) שצדקה מחייב לאלתר, היינו שמחוייב לאלתר לתת לב לחלקה לעניים כפי ראות עיניו, ואם גמר בדעתו לקפוץ ידו מלתתה עכשיו, מיד עובר בבל תאחר[ס]. **ובחתם סופר** (נהגהות שנסוף המסכת) ביאר דברי התוס׳ עפי״ד הגמרא (נדרים ג:) שאם אמר הריני נזיר לכשארצה אינו עובר על בל תאחר[סא].

בקושית התוס׳ הא יש זמן בתורה לביעור

ומעשרות. הקשו הראשונים הרי התורה קבעה זמן לביעור, שבעיו״ט הראשון של פסח של רביעית ושל שביעית, חייב בביעור. ותירצו התוס׳ (ד״ה ומעשרות) שבלא הפריש המעשר אינו עובר בבל תאחר כלל, וכשהגיע זמן הביעור חייב להפריש, אבל אם הפריש המעשר, עובר בבל תאחר אף קודם שיגיע זמן

אורה (תענית יב:) נקט והביא ראיות שגם בנדרים איכא בל תאחר, עיי״ש. **לח. דברי** יחזקאל (פ׳ יג ענף ב אות ח), קהילות יעקב (פ׳ ג), חידושי הגרנ״ט (נדרים פ׳ מח), דגל ראובן (פ׳ יד). **לט. כמו** בעל חוב בתוך זמנו שאינו נחשב מאחר כל זמן שלא הגיע זמן הפרעון. **מ. ראה** רש״י (ד: ד״ה וכי תמיה). **מא. וכתב** הקהילות יעקב, שנחלקו בזה התוס׳ והרא״ש בנדרים (ג:). **מב. מה** שבברייתא להלן לא אמרו ׳פעמים ג׳ פעמים ד׳׳ וכו׳, ראה בתשו׳ מנחת ברוך (פ׳ קל) שיישב ד״ז. **מג. וכתב** בטורי אבן שהרמב״ם פסק שסתם חרמים לבדה״ב. ותמהו עליו האחרונים שהרמב״ם (ערכין פ״ו ה״ח) פסק להדיא שסתם חרמים לכהנים, וכן פסק בפיהמ״ש (ערכין שם), ובמפרשים שם האריכו לבאר הטעם שפסק כן. וראה שפת אמת כאן. **מד. טורי** אבן, זכרון שארית יוסף (הו״ד בממתק מצית נפש), הגהות ר״ש מדעסויא. **מה. וכתב** הטורי אבן שרש״י מפרש שרק למ״ד סתם חרמים לכהנים דרשינן ליה מקדש קדשים לה׳, אבל למ״ד סתם חרמים לבדה״ב, לא דרשינן ליה. וראה באריכות בתרועת מלך (פ׳ ח) בזה. **מו. וכן** הביא המנחת חינוך (מצוה תקעד - תקעה) בשם המשנה למלך (ערכין פ״ו ה״ד). **מח. בשיעורי** רמ״ד הלי (ערכין ו.) כתב לדון, אם דין זה שצדקה עובר עליה בב״ת האם הוא מדין שצדקה הרי היא כנדר ובכלל נדרים הוא, או שדין מיוחד הוא בצדקה שמדין צדקה עובר בב״ת. **מט. וכתבו** האחרונים [פני יהושע, חשק שלמה] שכן מוכח דעת הרי״ף, מהא שהביא ברייתא זו שעוברין בבל תאחר לאחר ג׳ רגלים, והרי הרי״ף אין דרכו להביא מה שאין נוהג בזה״ז, ועל כרחך שהביא כן משום צדקה, וחזינן שאף בצדקה עובר דוקא בג׳ רגלים. ובערוך לנר (ד: ד״ה לקט) כתב בדעתם כדעת החינוך להלן. **נ. וראה** שו״ת חת״ס (יו״ד סי׳ רמב ד״ה והנלענ״ד) מש״כ ליישב דבריהם. **נא. ועוד** הקשה הרשב״א כמה קושיות. ובדברי יחזקאל (יח סי׳ יג) כתב ליישב קושיות אלו. **נב. ראה** פנ״י מש״כ לבאר קושיית התוס׳ ע״ז. ומש״כ בדברי יחזקאל (שם אות טו). **נג. וכן** הביא הרשב״א בשם פסקי ריי״ד הזקן. והר״ן הקשה עליהן מלהלן (שם), שאמרו בגמרא מהו דתימא כיון דבעניינא דקרבנות כתיבא עד דעברי עלה ג׳ רגלים כקרבנות קמ״ל, משמע שלענין בל תאחר הוא נאמר, והרשב״א נדחק בזה. ובקהילות יעקב סי׳ ג כתב שמחלוקת תוס׳ והרשב״א תלויה בחקירה שהובאה לעיל בגדר בל תאחר. **נד. וחרמים** לכהנים, כתב הטורי אבן שחשיב דבר שאינו תלוי במקדש ואינו תלוי בג׳ רגלים אלא לאלתר עובר בב״ת. וראה מנחת חינוך (מצוה תקעד - תקעה). **נה. והרמב״ם** (מתנות עניים פ״ח ה״ח) כתב כדעת הר״ן וז״ל ׳הצדקה הרי היא בכלל הנדרים לפיכך האומר הרי עלי סלע לצדקה או הרי סלע זו צדקה חייב ליתנה לעניים מיד ואם איחר עבר בבל תאחר שהרי בידו ליתן מיד ועניים מצויין הן, אין שם עניים מפריש ומניח עד שימצא עניים׳ וכו׳. עכ״ל. ומבואר שעובר בבל תאחר מיד, ולא חילק הרמב״ם בין קיימי עניים ללא קיימי עניים לגבי ג׳ רגלים. והאחרונים [טו״א (ו. מנני מילואים ד״ה ממר רבא), ערל״נ (להלן ע״ב), פנ״י (תוד״ה לקוטת), שו״ת חת״ס (יו״ד סי׳ רמב אות ד), מנ״ח (מצוה תקעה), שפ״א (ד״ה לקוטת), דברי יחזקאל (סי׳ יג אות טו)] הקשו מדברי הרמב״ם (פי״ד ממעשה הקרבנות הל׳ יג) שמונה הרמב״ם מתנות עניים בכלל הדברים שאם עבר עליהן הרגל ולא הביא עובר בעשה. וקשה שאין הדבר תלוי במקדש, וא״כ למה תולה הדבר ברגל. וראה תרועת מלך (סי׳ ז) שהאריך בדעתו בזה. ובשפת אמת הביא בשם הקרית ספר שהרמב״ם מחלק בין צדקה למתנות עניים, שדוקא בצדקה שחייב את עצמו בזה עובר לאלתר, אבל במתנות עניים שהתורה חייבה, נתנה התורה זמן, ובזה סובר הרמב״ם שתלוי בג׳ רגלים. **נו. וכ״פ** הש״ך (יו״ד סי׳ רמ סק״ה) וכ׳ שכ״פ הב״ח. וראה עוד באבני נזר (יו״ד ג׳ סי׳ שח) בביאור דעת הר״ן. **נז. וכ״ד** הריטב״א להלן (ו. ד״ה שמר רבא). וכן הביא דעה זו במאירי (שם). וכ״כ כתבו כמה מהאחרונים בדעת הרמב״ם ראה לעיל בדעתו בזה. וכ״כ הערוך לנר (ד: ד״ה לקט) בדעת הרי״ף והרא״ש. [ובמהר״י קורקוס שם הזכיר סברא זו]. וראה בעמק ברכה (עמ׳ קה) מש״כ לבאר בטעם חילוק זה, דשאני צדקה שמחוייב כל רגע ורגע שיש לו ממון וקיימי עניים, אבל לק״ש ופאה, שדין הוא על השדה, אינו בב״ת אלא כשעובר הזמן שג׳ רגלים, והוא דלא כביאור החינוך דשאני צדקה שהוא חייב את עצמו, אבל מתנות עניים התורה חייבתו. ובאגודת אזוב (גל תמר סי׳ ג) כתב שאינו מבין חילוק זה. **נח. מה** שכתבו התוס׳ דברים אלו על הדיבור המתחיל והחרמין, ראה בפני יהשע וחכמת מנוח שביארו שדברי התוס׳ נלקחו מהא שבחרמי כהנים עוברים בבל תאחר. **נט. וכ״פ** בשו״ע (יו״ד סי׳ רמ סוף סעי׳ ג). **ס. ובקהילות** יעקב (סי׳ ג) ביאר דברי הר״ן שאינו עובר בב״ת, אלא בגזל, אבל בב״ת אינו עובר לעולם, כיון שאינו הנודר בעצמו, עיי״ש באריכות. וע״ע משנת רבי אהרן (נדרים סי׳ ו). **סא. וראה** קהילות יעקב (סי׳ ג) שביאר דלכאו׳ כיון שהפריש כבר הצדקה איך יכול להתנות לכשארצה, כיון שעכשיו מחוייב לתת הצדקה, וכתב שכמו שיכול לבחור איזה עני לתת יכול לבחור מתי יתן, ועיי״ש שהקשה על החת״ס וביאר באופ״א.

הביעור[סב]. ושוב כתבו שאף אם נאמר שעובר גם אם לא הפריש, מ"מ נפק"מ שעובר עליו בב' לאוין[סג].

אוהח 19/06/2018

והרשב"א כתב לתרץ עוד, שבכל ג' רגלים עובר בבל תאחר, ובשנה שלישית של שמיטה אם לא נתן המעשר נתוסף עליו עוד עשה דביעור, או איפכא שחייב בביעור אף שעדיין לא עבר ג' רגלים[סד].

בספק התוס' אם יש חיוב לעשר

ומעשרות. ובמה שנסתפקו התוס' אם עובר בבל תאחר אף אם עדיין לא הפריש, או שעובר דוקא אם הפריש. כתבו האחרונים שנדון זה תלוי אם דין הפרשת תרומה הוא רק אם רוצה לאכול, וכדברי רש"י גיטין (מז: ד"ה מדלמוריימ)[סה], ולדעה זו פשיטא שאין מקום לומר שעובר בבל תאחר אם אינו מפריש[סו]. או שיש חיוב הפרשה אף אם אינו רוצה לאכול, כדכתב הט"ז (יו"ד סי' ו סק"ו)[סז]. ובזה נסתפקו התוס' אם יש בל תאחר אם אינו מפריש[סח].

אם עובר בבל תאחר במעשר ראשון ובתרומה

ומעשרות. פירשו התוס' (ד"ה ומעשרות) מעשר ראשון ומעשר שני ומעשר עני.

ובטורי אבן כתב שאין בל תאחר במעשר ראשון כיון שללוי הוא בין עני ובין עשיר [ומשום כך אין בזה משום צדקה], ואין על זה פסוק שנלמוד ממנו שיהא בו בל תאחר[סט]. וכן מש"כ התוס' שבתרומה עוברין בבל תאחר, חולק הטורי אבן שאין בתרומה משום בל תאחר כיון שאין נלמד מהפסוקים[ע].

למה לא חשיב ביכורים

צדקות ומעשרות וכו'. הקשו התוס' למה לא חשיב תרומה וביכורים, וכתב דשמא תרומה בכלל מעשרות הוא[עא], וביכורים אין שייך, כיון שאין דינם בג' רגלים, דזמנם רק מעצרת עד החג, ומהחג ועד חנוכה [בלא קריאה]. והיינו שכיון שזמן הבאתם הוא רק מעצרת עד החנוכה, א"כ עובר בבל תאחר מיד לאחר שלא הביאם בזמנם[עב].

אלא שהקשה השפת אמת אמאי אינו יכול להביא בעצרת הבא מה שביכר קודם חנוכה, [שהתורה לא מיעטה אלא שלא יביא בין חנוכה לעצרת], וא"כ שוב עובר בג' רגלים של עצרת. וכתב השפת אמת שדין ג' רגלים זהו דוקא ג' רגלים שונים [פסח עצרת סוכות] זה אחר זה, אבל אותו רגל ג' פעמים לא שייך בבל תאחר. וכן הקשה הטורי אבן (להלן ו. מעני שם) על מה שמבואר בביצה (יט:) שבקרבן תודה עובר בבל תאחר, וקשה שכיון שאי אפשר להקריבה בפסח ובעצרת, אינו עובר בבל תאחר כלל, כיון שבהם אי אפשר להביא את הקרבן, וכמו שפשוט שבחלה הקרבן או שהיו הבעלים פטורים מראיה באחד מהרגלים, ששוב אינו עובר עד שיעברו ג' רגלים אחרים, וכמו כן הוא בתודה ואיך עובר בב"ת בג' רגלים[עג]. אולם במאירי (ביצה שם) כתב שעובר בבל תאחר בתודה לאחר שעברו עליו שלשה פעמים חג הסוכות שראוי להקרבה.

מי עובר בבכור הבעלים או הכהן

בכור. דנו האחרונים[עד] מי עובר בבל תאחר בבכור, האם הבעלים עוברים כשאינם מביאים לידו של כהן, או שהכהן עובר כשמאחר להקריבו, ויתבאר בע"ה להלן (ו:).

אם עובר במעשר בהמה כשלא הפריש

ומעשר. פירש רש"י מעשר בהמה. ואף שמעשר בהמה שלמים הוא, וכבר שנה בברייתא 'שלמים', כתב הריטב"א שנקט שלמים הבאים בנדר, ושלמים הבאים בחובה.

ונחלקו האחרונים במעשר בהמה כשלא הפריש, האם עובר בבל תאחר, או שלא עובר רק כשהפריש ואינו נותן. דעת הטורי אבן שכל זמן שלא הפריש אינו עובר בבל תאחר, אף שהתורה חייבה לעשר בהמותיו, אפ"ה כיון שיש בידו להפקיע חיוב זה שלא יצטרך להפריש, כגון שיעשה מום בכל העדר, מש"ה אינו עובר בבל תאחר[עו]. ודעת המצפה איתן שאם לא הפריש מעשר בהמה עובר בבל תאחר[עז].

בל תאחר בקרבן פסח

ופסח. מבואר להלן (ה.) שלא איירי בקרבן פסח עצמו, כיון שזמנו בפסח עצמו, ואם לא הקריבו בפסח בטל זמנו ובטל קרבנו, אלא איירי בשלמים הבאים מחמת פסח[עח]. אולם נחלקו האחרונים אם בקרבן פסח עצמו עובר מיד בבל תאחר, או שאינו עובר כלל בבל תאחר[עט].

ד:

האופן שעובר ב"ת בלקט שכחה ופאה

לקט שכחה ופאה. הקשו התוס' מה שייך בל תאחר בהם, הרי מונחים הם בשדה ועניים באים ונוטלים[א]. ותירצו א. שאיירי בשעבר על האיסור ונטלם, וצריך להחזירם לעניים, ואם אינו מחזיר עובר בבל תאחר[ב]. והקשו שאם איירי בקיימי עניים, הרי עובר לאלתר בבל תאחר כמו בצדקה [שנתבאר לעיל ע"א שדעת התוס' שעובר לאלתר], ואם לא קיימי עניים הרי יכול ליטלם לעצמו כמו שמוכח מחולין (קלד:). ותירצו שאיירי באופן שליקט ואמר הרי זו לפלוני עני, שדעת ר"א שזכה אותו העני, ודעת רבנן שלא זכה ויתננו לעני הנמצא ראשון. וביאר הרשב"א שכונת התוס' שהברייתא סבירא לה כר"ש שזכה אותו העני[ג], ואיירי שאין נמצא אותו העני לפנינו, ומש"ה דינו בג' רגלים[ד]. [והקשה הרשב"א למה לא הקשו הניחא לר"ש לרבנן מאי איכא למימר].

ב. עוד תירצו שאיירי בליכא עניים, ומש"ה עובר בב"ת רק לאחר ג' רגלים, ומה שאמרו בחולין (קלד) שאם אין עניים אינו מניח משום 'לא לעורבים ולא לעטלפים' וכו', היינו שיכול להכניסה לביתו, אבל אינו יכול לזכות בזה לעצמו[ה]. **ג.** והר"ן תירץ לשיטתו (הומצא לעיל ע"ח) שבאמת עובר לאלתר בבל תאחר, כמו בצדקה, ומה שאמרו 'כיון שעבר ג' רגלים' אין הכונה שבכל דין ודין דוקא אם עבר ג' רגלים, אלא על כל הדינים יחד, שאין בהן אחד שאם עבר ג' רגלים שלא עבר בב"ת, אבל באמת יש מהם שאפילו פחות מג' רגלים עוברי[ו].

מה שלא נזכר בברייתא מנחות

כיון שעברו עליהן ג' רגלים. כתב המנחת חינוך (מצוה תקעד - תקעה) שאף שלא כתבה הברייתא 'מנחות', מכל מקום פשוט שאף על מנחות עובר בבל תאחר, שהם בכלל נדרים ונדבות, ואף מנחת חוטא בכללן, וה"ה על נסכים ג"כ עוברים[ח]. וביאר הגר"א (משלי נעם) שלא חשיב בברייתא מנחות משום שלא חשיב רק בהמות.

דוקא ברגל עובר ולא כשנמצא בירושלים בזמן אחר

רבי מאיר אומר כיון שעבר עליהם רגל אחד עובר. כתב השפת אמת שדוקא ברגל עובר, אבל כשהוא בירושלים שלא בזמן החיוב, אינו עובר. וכן אותם שהם פטורים מראיה ושמחה, שאינם עוברים משום שלא נאמר עליהן 'ובאת שמה', אף אם נמצאים בירושלים אינם עוברים.

ביאור הגמרא

למה לי למהידר ומיכתב אלא ש"מ לבל תאחר. משום שבפסוק כתוב כי תדור נדר לה' וגו' לא תאחר לשלמו, ולא מתפרש בפסוק בכמה זמן עובר בבל תאחר, ומש"ה חזרה התורה וכתבה לג' רגלים, לאשמעינן שאם עברו עליו ג' רגלים עובר בבל תאחר (ר"ן)[ט].

סב. וכתב הערוך לנר שאף שהמעשר רחוק ממנו, עובר בב"ת, כיון שיכול לזכותם לעני וללוי ולכהן. **סג. וכתבו** האחרונים [טורי אבן, שפת אמת] שלאו דוקא אלא לאו ועשה, כיון שביעור עשה הוא, אולם הפני יהושע [וכ"כ הרש"ש] כתב שעובר על ב' לאוין של בל תאחר, דבזמן הביעור נולד חיוב חדש ועובר מדין זה גם בבל תאחר [וראה שלמי נדרים (נדרים ג: ד"ה המוסי' בר"ה) שהקשה ע"ד הפנ"י]. ובטו"א הקשה מאי נפק"מ שעובר בב' לאוין, וראה שפ"א ופנ"י והגהות חת"ס מה שכתבו בזה. ובחכמת מנוח כתב שעובר בלאו נוסף של מקצה שלש שנים תוציא וגו'. **סד. וכעי"ז** בריטב"א. **סה. וראה** מצפה איתן שם. **סו. ראה** חזו"א (דמאי סי' ד סק"ג), דובב מישרים (מ"ח סי' ג), אע"ז (מעשה הקרבנות פי"ד ה"ג), מנחת שלמה (מ"ח סי' נג אות ג). **סז. והגרע"א** (שם) השיג עליו, וכ"ה במג"א (סי' מ) גבי חלה ותרומה. **סח. בית יצחק** (יו"ד מ"ג סי' סה אות ו). וראה עוד באבני נזר (יו"ד סימן שצו) שהוכיח כן מדברי התוס'. וע"ע בחידושי הגרז"ר בנגיס (מ"ג סי' יג). **סט. ובערוך** לנר כתב לבאר דברי התוס' שגם מעשר ראשון ותרומה נלמדים מהפסוקים לחייבם בבל תאחר. וכן יישב את דברי התוס' בשפת אמת. **ע. ובמנחת** ברוך (סי' קה) צדד כדעת הטורי אבן והאריך בזה. **עא. וראה** בקטע לעיל. **עב. שפת אמת.** **עג. וכ"כ** המאירי כאן לגבי ביכורים, ובביצה שם לגבי קרבן תודה באחד מן הסברות שהזכיר שם. וראה תרועת מלך (סי' י אות ג) מש"כ בדברי הטו"א. **עד. חכם** צבי (סי' יג), מנחת ברוך (סי' קד), ושא"א. **עה. וכן** נקט במנחת חינוך (מצוה תקעד - תקעה). **עז. והביא** שכן איתא להדיא בירושלמי (רפ"ו דשקלים) שכל המשהה טבלו עובר. ובבית יצחק (יו"ד מ"ג סי' סה אות ו) כתב ליישב דברי הירושלמי לדעת הטו"א. וכדעת המצפ"א מצדד בחזו"א (נכורות סי' מ סק"ג), וכן משמעות הר"ן (להלן ו.). **עח. וראה** מש"כ בזה באבני נזר (או"ח סי' שפב). **עט. ויתבאר** בע"ה להלן (שם). **א. וכתב** השפ"א, שמוכח מדברי התוס' שאף אם יסגור הדלת בעד העניים ואינו מניח אותם ליכנס, אין בזה משום בל תאחר, אלא משום גזל עניים, כמו מי שאינו מניח עניים ליכנס לשדה של אחרים, דאל"כ למה לא תירצו התוס' שאיירי בכה"ג. **ב. וכ"נ** כונת הריטב"א להלן, וראה עוד בריטב"א (ו. ד"ה אמר רבא). וע"ע שבט הלוי (מ"ג יו"ד סי' קיז). **ג. ובעמק** ברכה (עמ' קה) כתב דמוכח מכאן, שאף שכבר זכה העני בזה, כיון שעדיין לא הגיע לידו, עובר בבל תאחר. אולם לעיל ע"א הובא (בהערות ד"ה ומעשרות) דעת הערוך לנר שאם אין הכהן או הלוי או העני כאן, עובר בבל תאחר משום שיכול לזכות להן, ולפי"ז יש לדון שבכה"ג לא יהני כלום משום שלגבי בל תאחר לא נחשב שהגיע לידם. וכ"כ בעמק ברכה שלפי"ז לא מהני לזכות לעני כדי שלא יעבור בב"ת. **ד. אמנם** בשפת אמת כתב לבאר כונתם שאף לרבנן שס"ל שיתננו לעני הנמצא ראשון, מ"מ כיון שמעיקרא לקטינהו לפלוני עני, לא עבר בשעת לקיטה, וממילא כיון דהשתא ליכא עניים, דין הוא שעובר בב"ת רק בג' רגלים, וכן נראה שהבין הטורי אבן. או אפשר שאיירי שגם בשעת לקיטה לא היו עניים, ואף שיכול היה ללקטם לעצמו, מ"מ כיון שלקטם לעניים, מתחייב לתת להם. וכ"נ כונת המאירי. וראה מה שהקשה השפ"א על הרשב"א. **ה. וראה** דבר אברהם (מ"ח סי' יג) בביאור הלימוד של 'ולא לעורבים' וכו', ולכאו' מד' התוס' אלו יש סתירה לדבריו. **ו. וכן** מסיק בטורי אבן. **ז. וברש"ש** הקשה למה שייר למנחת חינוך שלא הזכיר שאף שכתבה הברייתא 'מנחות', מכל מקום פשוט שאף על מנחות עובר בבל תאחר, שהם בכלל נדרים ונדבות, ואף מנחת חוטא בכללן, וה"ה על נסכים ג"כ עוברים. וביאר הגר"א (משלי נעם) שלא חשיב בברייתא מנחות משום שלא חשיב רק בהמות.

אוצר החכמה

במחלוקת רש"י והר"ח

ורבי שמעון אומר אינו צריך לומר בחג הסוכות שבו דיבר הכתוב וכו'.
כן גירסת רש"י, ופירושו שהיה צריך לכתוב 'שלש פעמים בשנה יראה וכו' ובחג המצות ובחג השבועות'. ולמה הזכיר 'בחג הסוכות' הרי הוא עוסק בפרשת חג הסוכות. אלא כדי לומר שזה אחרון וחג המצות תחילה'.
והר"ח גרס לא היה צ"ל חג המצות שבו פתח הכתוב תחילה, למה נאמר לומר שזה ראשון[יא]. ופירושו, שכיון שהפרשה עוסקת בחג הסוכות היה צריך לפתוח בחג הסוכות, ולא בחג המצות שרחוק הוא מהפרשה, אלא לומר שחג המצות ראשון[יב].
ויש שפירשו בגירסת הר"ח שחג המצות מיותר כיון שבו פתח הכתוב תחילה, ולמה נאמר לומר שהוא ראשון[יג].

מדוע נרמז על דין כסדרן בסוכות

לומר שזה אחרון. מה שרמז הפסוק דין 'כסדרן' ע"י שלימד שחג הסוכות הוא אחרון, ביאר בגליוני הש"ס, עפימש"כ הר"ן (ד. ד"ה נדקום) שהטעם שהצריך הכתוב כסדרן, הוא כדי שיהיה הרגל האחרון שעוברין בו בבל תאחר שוה לכל, שכל העוברים יהיו עוברין בו, ויהיו הכל מפשפשין בו בנדריהם ובנדבותיהם ומתוך כך יהי כל אחד נזכר מחבירו. ואם כן עיקר הטעם לג' רגלים כסדרן הוא הרגל האחרון כדי שיהיה האחרון שוה בכל, ולכן רמז דרך זה לומר שזה אחרון.

אם עובר בעשה רק ברגל או גם לאחר הרגל

ורבנן ההוא לעשה. דעת הפני יהושע (לעיל ע"ח) והטורי אבן (להלן ו. ד"ה כיון) שאינו עובר בעשה אלא ברגל עצמו, אבל לאחר שעבר הרגל שוב אינו עובר בעשה. והוסיף הטו"א שמכל מקום כל רגל ורגל חוזר ועובר בעשה[יד]. ותמהו עליהם האחרונים מתמורה (יח:) שמבואר שם שקדשים כיון שעבר עליהן רגל אחד בכל יום ויום עובר עליהן בעשה[טו]. הרי שאף לאחר הרגל עובר בכל יום ויום בעשה ולא רק בשעת הרגל[טז]. ובתרועת מלך (סי' ח) כתב שדוקא אם בא למקדש עובר בעשה של 'ובאת שמה והבאתם שמה' אם אינו מביא קרבנותיו, אבל כשלא בא למקדש אינו עובר בעשה זה[יז].
וביר"ש (ג.) לכאורה מפורש כדעת הפנ"י, דאיתא שם, 'בעון קומי ר' זעירא בין רגל לרגל מהו שיעבור [האם עובר על עשה בין רגל לרגל] התיב ר' בא והתני חגיגה שלא קרבה בראשון תיקרב בשני, ומתירין לו לעבור'. והיינו שמבואר בברייתא שחגיגה שלא הקריב בראשון יכול להקריבה בשני, ואם נאמר שעובר בעשה, וכי מתירין לו לעבור בעשה ולהמתין עד רגל שני. והרי להדיא שאינו עובר בעשה בין רגל לרגל וכדעת הפנ"י[יח].

הטעם שעובר בעשה בצדקות ובמתנות עניים שאינם בביהמ"ק

ההוא לעשה. כתב הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד ה"ג) שעובר בעשה ד'והבאתם שמה', גם בצדקות ובמתנות עניים, וכתב המשנה למלך שלא מצא מקור לדין זה שיהיה בדברים אלו שאינם בני הקרבה, חיוב עשה, ובשלמא בלאו דבל תאחר, מובן, כיון שיש לכך לימוד מהפסוק, אבל לגבי עשה שדין הוא שכשבא לרגל יביא עמו את מה שנדר מנין לחדש שיהיה שייך בדברים שאינן שייכים לביהמ"ק[יט]. וכתב באבן האזל (שם) שמקור הרמב"ם הוא, מזה שמבואר בטעמא דר"מ שעובר בלאו דב"ת ברגל אחד, משום שכיון שאמרה תורה והבאתם שמה ולא הביא עובר בבל תאחר, והרי בברייתא זו דר"מ מבואר שעובר בבל תאחר גם על מתנות עניים ברגל אחד, ועל כרחך שגם במתנות עניים איכא לעשה דהבאתם שמה, שאל"כ היה לר"מ לומר שבמתנות עניים אינו עובר אלא בג' רגלים, שהרי אינו עובר עליו ברגל אחד בעשה[כ].

מנין לר"מ לרבות צדקה ומעשרות שלא שייך אצלם ובאת שמה

ורבי מאיר כיון דאמר ליה רחמנא אייתי ולא אייתי ממילא קם ליה בבל תאחר[כא]. והקשה הפני יהושע בשלמא כל מה שנמנה בפסוק של 'ובאת שמה', שפיר למד ר"מ שעובר בעשה, אבל צדקה ומעשר עני ולקט שכחה ופאה, שלא שייך אצלם 'ובאת שמה', א"כ מנליה לרבי מאיר שעובר בבל תאחר ברגל אחד. ובשלמא לשיטת הר"ן (לעיל ע"ח) שבכל אלו אפילו לרבנן עובר בבל תאחר מיד, א"ש. אבל לשיטת התוס' שגם באלו עובר רק בג' רגלים, ומשמע שגם על אלו פליג ר"מ, ומנליה[כב].

בביאור מחלוקת ר"מ ורבנן

כיון דאמר רחמנא אייתי ולא אייתי ממילא קם ליה בבל תאחר. בביאור מחלוקת ר"מ ורבנן, ביאר בחזון יחזקאל (מידושים פ"ח ה"ג) שדעת רבי מאיר שהמקרא 'ובאת שמה והבאתם שמה' הוא קביעות זמן בשילום חובותיו, וכיון שאמר רחמנא אייתי ולא אייתי ממילא קם ליה בבל תאחר. אבל רבנן סברי שאין הכתוב הזה מדבר כלל מדין זמן פרעון חובותיו ונדבותיו, אלא עוסק בדין הרגל, שבעלייתו לרגל ובבואו שמה יביא עמו כל מה שעליו לשלם ובידו לתת, והוא דין במצות הרגל, ולכן אם עבר הרגל ולא הביא אינו עובר עוד בעשה עד שיעבור עליו רגל אחר, וממילא אין הבל תאחר תלוי בעשה זה.
אמנם נתבאר לעיל שהרבה אחרונים סוברים שגם בעשה עובר כל רגע ורגע לאחר הרגל, ולדבריהם גם לרבנן העשה אינו מדיני הרגל, אלא הוא קביעות זמן בפרעון הנדרים, שהרי אין זה דין דוקא ברגל.

למה לא נכללו ר"ה ויוהכ"פ ור"ח

במועדיכם מיעוט מועדים שנים. והעיר בטורי אבן, א"כ גם ראש השנה ויום הכיפורים וראש חודש שנקראים מועד בכלל[כג], ואם יעברו עליו ר"ה ויוהכ"פ או ב' ראשי חדשים, יעבור בב"ת. ותירץ דכיון שכל טעם הדין שעובר בב"ת ברגלים הוא מחמת שרגלים הם זמן ביאה, והתורה אמרה שכשיבא לרגל יביא קרבנותיו, כמו שמפורש בעשה 'ובאת שמה והבאתם שמה', וה"נ הלאו דבל תאחר, אבל ר"ה ויוה"כ ור"ח שאינם זמן ביאה אינם נלמדים מזה.
ועל הקושיא מר"ח יש שתירץ שא"כ יוצא שעובר בעשה רק כשעבר עליו רגל אחד, ובל"ת עובר כשיעברו עליו ב' חדשים, וא"כ חמור הל"ת מהעשה ולא מסתבר שיהיה כן[כד].

מנלן ללמוד מזה ללאו דב"ת

מיעוט מועדים שנים. הקשו האחרונים[כה], הרי מלימוד זה אין ללמוד אלא שעובר בעשה, שהרי הפסוק נכתב בלשון 'אלה תעשו', ומנלן ללמוד מזה ללאו דבל תאחר, ואם נאמר שראב"י סובר כר"מ דכיון דאמר רחמנא אייתי ולא אייתי עובר בב"ת, א"כ ברגל אחד כבר יעבור בב"ת משום העשה של ובאת שמה, ותירץ השפ"א שראב"י חולק על ר"מ ואינו סובר שיש עשה ברגל אחד מהפסוק של ובאת שמה, אלא מפרש הפסוק כפשוטו שבירושלים מותר להביא קרבנות ולא במקום אחר, אלא שלומד מהפסוק 'אלה תעשו לה' במועדיכם' שיש עשה בב' רגלים, ושוב עובר בבל תאחר לאחר ב' רגלים כסברת ר"מ[כו].

למה לא הקשו גם לרבי אלעזר ב"ר שמעון

ורבי מאיר ורבי אליעזר בן יעקב האי בחג המצות ובחג השבועות וכו'
מאי דרשי ביה. הקשו הראשונים[כז] למה לא הקשו גם לרבי אלעזר ב"ר שמעון, שלומד מיתורא דחג הסוכות, א"כ למה צריך לכתוב בחג המצות ובחג השבועות. ותירצו[כח], שכיון שלרבי אלעזר ב"ר שמעון צריך הפסוק לכתוב בחג הסוכות, שוב צריך לכתוב גם בחג המצות ובחג השבועות, כדי שלא נטעה לומר שרק בחג הסוכות יש דין ראיה, אבל לר"מ ולראב"י שאי"צ את כל השלשה, קשה למה כתבם. [ומה שהקשו להלן אלא למאי הלכתא כתביה רחמנא לחג הסוכות, היינו משום שבו עוסק הכתוב ואי"צ לחזור ולכתבו]. עוד תירצו שאה"נ ואפשר להקשות גם ארבי אלעזר ב"ר שמעון, אלא שלדידיה קשה רק ששתים מיותרים, ולר"מ ולראב"י קשה שכולם מיותרים לכן העדיפה הגמרא להקשות לדבריהם, והתירוץ מתרץ לכו"ע.

מנין לתשלומין בחג הפסח

מנין לעצרת שיש לה תשלומין כל שבעה. כתב רש"י (ד"ה מנין) דאילו בחג הסוכות ובחג המצות נפקא לן (מגיגה ט.) מ'וחגותם אותו חג לה' שבעת

העיר לר' יונתן בסנהדרין (סו) שס"ל שבכה"ג משמע שניהם כאחד ומשמע כל אחד בפ"ע, א"כ ה"נ נפרש שבאחד מהן עובר, ותירץ שאדרבא נאמר שבאיזה רגל מהם שירצה יביא, ולא יעבור באחד מהם, ועי"ל דא"כ תיפוק ליה מ'ובאת שמה', עיי"ש. **ו. וראה** משכ בזה בכנסת יחזקאל (סי' נט). **יא. תוד"ה** ואין. **יב. ר"ח** עה"ג, ריטב"א. ובר"ח עצמו הגירסא 'למה פתח הכתוב בחג המצות תחלה לומר שזה ראשון'. **יג. פני** יהושע, טורי אבן, שער המלך (מעשה הקרבנות פי"ד ה"ג). וכבר העירו בערוך לנר ובשפת אמת שבריטב"א ובר"ח שלפנינו מבואר שאין זה הפירוש. **יד. וכן** הסכים במנחת חינוך (מצוה תלח). ובדבר בעתו (ד.). ובחזון יחזקאל (מידושים פ"ח ה"ג). אמנם משכ בטו"א שכל רגל ורגל עובר שוב בעשה, כתב בהגהות ברוך טעם (שם) שלא נראה כן מלשון הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד ה"ג) שמשמע דכיון שעבר עליו רגל ראשון בטל העשה, ואין לו עוד חיוב עשה. **טו. כן** צריך לגרוס שם כמש"כ השטמ"ק, וכפירש"י שם. **טז. ערוך** לנר (ו: ד"ה כיון), והאריך בזה בתרועת מלך (סי' ח). ובחזון יחזקאל (שם) כתב שצריך לגרוס שם, אלא ולדה בעצרת היכי משהי לה ועברי עליה בעשה, וכתב שכן הוא בירושלמי. וכ"כ במהר"צ חיות (להלן ו.) שט"ס שם בגמרא ראה שם מש"כ בזה. **יז. וראה** עוד בשבט הלוי (ח"ג יו"ד סי' קטו). **יח. כן** הוכיח בערוך לנר (שם). **יט. וראה** בערוך לנר (להלן ו.) מש"כ בביאור דעת הרמב"ם. וראה שם שנחלקו הרמב"ם והחינוך אם מצוה זו נוהגת בזה"ז או רק בזמן הבית שדעת החינוך שנוהג רק בזמן הבית, ודעת הרמב"ם שנוהג אף בזה"ז. ובמנחת חינוך (מקצה) כתב שאף דעת הרמב"ם שנוהג רק בזמן הבית. **כ. וראה** שם המקור לזה מה"ת. וראה בזה בתרועת מלך (סוס"י ו). **כא. בטורי** אבן הקשה א"כ בערב פסח יתחייב בעשה כיון שצריך לבא למקדש משום קרבן פסח, עיי"ש בתירוצו. וראה באהל דוד ובתרועת מלך (סי' י סק"ג) מש"כ בזה. **כב. אבל** לרבנן יש יתור מיוחד על הפסוק של 'לא תאחר לשלמו', וזה הולך על כל הדינים. וראה בדבר בעתו שיישב קושית הפנ"י, משום דבענינא דקרבנות הם עיי"ש. וראה לעיל מדברי האבן האזל בזה. **כג. ראה** שם בטו"א המקורות שנקראים מועד. **כד. מתא** דירושלים (עפ"י הירושלמי פ"ו:) הו"ד בשפתי חכמים. **כה. קרבן** ראשית, שפת אמת. **כו. ובקרבן** ראשית תירץ באו"א. **כז. רשב"א**, ר"ן, ריטב"א. **כח. הר"ן** והריטב"א. והרשב"א השאיר בקושיא.

ימים׳ וגו׳ א״כ למה נאמר ז׳, לתשלומים. ומשמע שגם חג המצות נלמד מפסוק זה, אף שפסוק זה נאמר בחג הסוכות. אמנם רש״י בחגיגה (ט. ד״ה מה) כתב שעיקר הלימוד הוא על חג הסוכות, אלא שהוא הדין לחג המצות שהרי אף הוא שבעת ימים[כט].

אם יש תשלומין עצרת לגבי ברכת שהחיינו

מנין לעצרת שיש לה תשלומין כל שבעה. כתב החק יעקב (סי׳ תעג סק״ח) שהוא הדין אם לא בירך שהחיינו ביו״ט ראשון ושני של עצרת, יכול לברך כל שבעה משום תשלומין. וכתב השער הציון (שם סק״ה) שלא נהירא כלל, דודאי אם יעשה את הזמן הזה לרגל יעבור על בל תוסיף, ואיך יברך שהחיינו על זה הזמן[ל].

בגדר תשלומין

יש לו תשלומין כל שבעה. בשם הגר״ח מובא (שיעורי הגר״ח עמ׳ רמ) שאין דין התשלומין זמן לסילוק חובו שנתחייב בראשון, אלא דעיקר החיוב וזמן המצוה הוא לשבעת הימים, ומה שאמרו שכולהו תשלומין דראשון, היינו שיום ראשון הוא עיקר המחייב במצות ראיה וחגיגה, וזה הקובע זמנו לשבעה.

אם לגבי בל תאחר מהני ימי התשלומין

שיש לה תשלומין כל שבעה. בטורי אבן (להלן ו: ד״ה אלא) כתב שגם לגבי בל תאחר יש לה תשלומין כל שבעה, שאם לא הביא ביו״ט יכול עדיין להביא עד סוף ז׳ ואינו עובר בבל תאחר עד שיעברו ז׳ ימי החג[לא]. אבל יש מהאחרונים שדייק מדברי ה[אוצר החכמה] שלאחר שעבר היום ראשון של חג עובר בב״ת, ואין ימי התשלומין עולים לגבי בל תאחר[לב].

אף שלחומרא מקשינן ולא לקולא

וליקש לחג הסוכות מה להלן שמונה. ואף שמצינו (שבת פג: ופ״נ) שכל היכא שיש להקיש לקולא ולחומרא, לחומרא מקשינן ולא לקולא[לג], ביאר בשפתי חכמים שהכא נמי חשיב חומרא מה שמרחיבין לו הזמן לתשלומין.

האם להו״א אין תשלומין בסוכות ביום השמיני

שמיני רגל בפני עצמו הוא. ומשמע שסלקא דעתך של המקשה שגם בסוכות אי אפשר להשלים ביו״ט האחרון, וקשה א״כ למה הוקש לחג המצות ולא לחג הסוכות, שגם בו יש ז׳ ימים. וביאר הריטב״א שנוח לתנא להקיש לחג המצות שהוא ז׳ ימים בלא ספק, אבל אם היה מקיש לסוכות היינו אומרים שהוא משום ששמונה ימים הוא.

19/06/2018 אהח

אמנם בשפ״א הקשה איך ס״ד שאין לו תשלומין בשמיני, הא משנה מפורשת היא [כמובא להלן בגמרא] שאפשר להשלים גם ביום השמיני, ומשום כך פירש השפ״א, שלא ס״ד שא״א להשלים בשמיני, אלא שכיון שרגל בפני עצמו הוא, א״כ אינו ׳חג הסוכות׳ ושוב אף אם הוקש עצרת לחג הסוכות לא הוקש אלא לתשלומין כל ז׳ אבל לא לתשלומין של יום השמיני, כיון שאינו מחג הסוכות, ועצרת הוקש לסוכות דוקא. ודוחה התרצן שכיון ששמיני תשלומין לראשון, א״כ בכלל חג הסוכות הוא לענין זה.

בביאור הסימן

פז״ר קש״בלד. פייס - פירושו שהיו מפייסים ביום זה על הקרבת הפר של אותו היום, שאף שבכל ימי החג לא היו מפייסים, אלא היו מקריבים לפי סדר המשמרות [ראה מאירי באריכות סדר זה], מכל מקום בשמיני היו מפייסים לכל המשמרות כולם[לה]. אמנם דעת הרמב״ן (סוכה מח. ד״ה פייס)[לו] שאף בחג הסוכות עצמו היו מפייסים ביום זה מהמשמרות יזכה תחילה, וממנו היו ממשיכים כל אחד בתורו[לז].

זמן - ברכת שהחיינו שאומרה בשמיני אף שכבר אמרה ביו״ט ראשון, משום שחג בפני עצמו הוא.

רגל - פירש רש״י שאינו נקרא חג הסוכות, ונפק״מ שאין יושבים בסוכה[לח] ואין נוטלין בו לולב[לט], ואין מזכירין חג הסוכות בקידוש[מ] בברכת המזון ובתפילה[מא], אלא אומרים ביום שמיני עצרת[מב].

ורבינו תם פירש לענין לינה שטעון לינה לעצמו[מג]. והריטב״א פירש שלמי שלא נראה בחג ונראה עכשיו, או גר ונתגייר, או קטן והגדיל, שהוא חייב בלינה.

ורבינו חננאל והרי״ף (סוכה מז:) פירשו לענין אבילות, ופירושו ביאר הריטב״א שהקובר מתו ערב הרגל אותה שעה שנהג בה אבלות נחשב לו לז׳ ימי אבלות, ויו״ט ראשון מפסיק לגמרי גזירת שבעה, אבל אינו מפסיק לגמרי גזירת שלשים, שאין רגל מפסיק אלא כשנהג בגזירת אבלות של ז׳ או שלשים אפי׳ שעה אחת קודם הרגל, אבל כשלא נהג בשלשים כלל, כיון שבא הרגל בתוך ז׳ אינו מפסיק, אלא שעולה הרגל לז׳ אחרים, וכן שמיני חג העצרת שהוא רגל לעצמו עולה לז׳ אחרים, הרי שעלה לו לכ״א יום, ואלו היה שמיני עצרת מכלל רגל החג לא היה עולה אלא ליום א׳[מד].

והרמב״ן (סוכה מח. ד״ה פייס) פירש ב׳ פירושים נוספים, א. רגל בפני עצמו לתשלומין לחג הסוכות שגם הוא חייב בראיה ובחגיגה אם לא חג ביו״ט ראשון, ונפק״מ למי שלא היה יכול לחוג בראשון, כגון גר ונתגייר או קטן והגדיל, שאם נאמר שתשלומין דראשון הוא, יהיה פטור כיון שבראשון היה פטור, אבל כיון שרגל בפ״ע הוא, חייב.

ב. רגל בפ״ע לענין בל תאחר, שאם עברו עליו שבעת ימי החג נחשב שעבר הרגל של חג הסוכות ועובר בבל תאחר [אם הוא רגל שלישי], ועובר בעשה [אם הוא רגל אחד], משום ששמיני עצרת רגל בפני עצמו הוא ורגל חדש. [אמנם דעת האור שמח (מעשה הקרבנות פי״ל הי״ג) בדעת הרמב״ם שדוקא אם עבר גם שמיני עצרת עובר בב״ת][מה].

קרבן - שאין דינו כקרבנות החג שמתמעטים והולכים, ואם היו ממשיכים כדרך כל החג להתמעט ולילך, היה ראוי שיביא ביום זה ו׳ פרים, אלא רגל בפ״ע הוא ומביא פר אחד.

שיר - פירש רש״י שאין שירו שוה לשל סוכות. [ובמסכת סופרים נתבאר שהוא ׳למנצח על השמינית׳[מו]. והקשה הריטב״א הא בכל ימי החג אין שירו של יום זה כשירו של יום זה, א״כ במה שונה יום השמיני. אולם רש״י ביומא (ג. ד״ה שיר) ביאר שכל ימי החג מדבר השיר בענין גזל מתנות עניים, ושל עצרת אינו מעין אסיף[מז]. ובתוס׳ (ד״ה פוי״כ) פירשו שאומר בו מזמור שלם, משא״כ בשאר ימי החג שכל יום אומרים חציו של מזמור וביום שלאחריו משלימים אותו[מח]. והריטב״א פירש שאם חל שבת בתוך החג, נדחה שירו ליום המחרת וכל השירים שלאחריו נדחים ליום המחרת, אבל של יום השמיני אינו נדחה אלא אומרים אותו.

ברכה - פירש רש״י ברכת המלך שהיו מברכים אותו בכל יום טוב[מט] [זכר לחנוכת הבית]. ור״ח ור״ת פירשו שבברכת המזון ובתפילה מזכיר שמיני עצרת ואינו מזכיר חג הסוכות [כדפירש״י על רגל בפ״ע].

עשה ולאו דב״ת כשלא עבר יום השמיני

דתנן מי שלא חג יום טוב הראשון של חג חוגג את כל הרגל ויו״ט האחרון של חג. ודייק בטורי אבן (ד״ה ודנן) שמשמע שיכול לכתחילה להמתין ליו״ט האחרון של חג. וקשה דכיון שברגל אחד עובר בעשה, א״כ כיון ששמיני רגל בפ״ע הוא, הרי כיון שעברו ז׳ ימי חג הסוכות ונגמר הרגל ולא הביא חגיגתו, עבר בעשה. ותירץ א. שכיון שנתחייב בחגיגה רק לאחר כניסת חג הסוכות, אינו עובר בעשה עד שיעבור עליו רגל שלם, ושוב אינו עובר אם עבר עליו חג הסוכות זה[נ]. ב. דכיון דשמיני הוא תשלומין לקרבנות החג לענין לעבור בעשה ולא תעשה דבל תאחר, א״כ כל שמונה ימים כרגל אחד חשובים, ואינו עובר עד שיעברו כל שמונת ימי החג, כמו לענין חג השבועות שאינו עובר עד שיעברו כל ז׳ של תשלומין.

אמנם הרמב״ן והריטב״א בסוכה (מח:) כתבו שעובר בבל תאחר לאחר שעברו ז׳ ימי החג אף שלא עבר עדיין שמיני עצרת. שאף שתשלומין לראשון הוא, מכל מקום לגבי בל תאחר נחשב שעבר הרגל[נא].

כט. **ובטורי** אבן הקשה א״כ נלמוד שבחג המצות יהי׳ תשלומין כל שמונה, כמו בחג הסוכות, כיון שנלמד ממנו. ל. **והביא** שגם באליה רבא (סי׳ תלד) הקשה עליו, וגם בפרי מגדים כתב שלמעשה אין לנהוג כן. וכן תמה במהרי״ל דיסקין (בהגה״ה שם ובמעשי קו״פ אות נד). וראה מוריה (ניסן תשנ״ג עמ׳ לח) מה שהביאו בנדון זה. וראה עוד בקונטרס בעניני חג השבועות להג״ר חנוך קרלינשטין (סי׳ כ אות ג) מה שהביא בכ״ז. לא. **וכ״ה** במנחת חינוך (מצוה תלח). והעיר בתרועת מלך (סי׳ י) שבתוס׳ בביצה (יט: ד״ה רבי שמעון) לא משמע כן. ובערוך לנר שם הקשה מדברי הירושלמי שמשמע דלא כהטו״א. לב. **דברי** יחזקאל (סי׳ יג עקף ג אות ח) מדברי הרמב״ן בסוכה (מח. ד״ה פייס) שאף שמיני עצרת שהוי תשלומין לחג, מכל מקום לגבי בל תאחר אינו רק שבעה ימי החג. וכן דייק מדברי התוס׳ בביצה (שם) כדיוק התרועת מלך. ובשפ״א (להלן ו. ד״ה אלא ולהלן) כתב שאינו נראה כדעת הטו״א. לג. **ובשפ״ח** ציין לתוס׳ פסחים (מג: ד״ה שלקחו). לד. **ראה** חסדי דוד (סוכה פ״ד) שכתב ביאור על דרך הרמז וכן בספר סימנא מילתא כתב ג׳ ביאורים על דרך הרמז. לה. **וראה** מנחם משיב נפש בשם זכרון שארית יוסף. לו. **וכ״כ** המאירי בסוגיין. לז. **ומשמע** שם שדעת רש״י שאין מפייסים בחג כלל. לח. **רש״י** (סוכה מח. ד״ה רגל). לט. **רמב״ן** סוכה (שם) בשם רש״י. וכ״ה בעיטור (ה׳ הלל נה ג), ובתוס׳ ר״י הלבן (יומא ג.). וכ״כ בערוך לנר (סוכה שם). מ. **ריטב״א**, וראה רמב״ן בסוכה (שם) שהקשה טובא על שיטה זו. מא. **תום׳** (ד״ה פוי״כ). מב. **וראה** בגיליוני הש״ס שכתב שאפשר לבאר את ה׳ר׳ של פז״ר ׳רב׳ דהיינו מצוה להקביל פני רבו ברגל, ושמיני רגל בפ״ע הוא, שאף שכבר הקביל בחג צריך להקביל שוב בשמ״ע. מג. **ובערוך** לנר (סוכה מח. ד״ה נגמרה פו״כ) יישב דעת רש״י למה לא נקטו גם לינה. מד. **וראה** בט״ז (יו״ד סי׳ שלט סק״ד), ובשו״ת נחלת שבעה (סי׳ יח). מה. **וראה** עוד משנת יעב״ץ (מועדים סי׳ עח) בדעת הרמב״ם בדינים שחידש הרמב״ן. מו. **ראה** ערוך לנר שהוא תוספת של תלמידי רש״י, אבל רש״י עצמו כתב שלא נתפרש שירו. מז. **וז״ל** המאירי, שכל אלו המזמורים הם מזמורים מענין החג אם מענין השמחה אם מענין אזהרה על מתנות עניים, מפני שבאותו הזמן הוא חג האסיף. אבל בשמיני לא היו אומרים שירה על ענין החג אלא שיר בפ״ע. מח. **וברש״ש** (סוכה שם) העיר שרק מזמור ׳בינו בוערים בעם׳ מחלקים לשניים. מט. **אמנם** בספר המכתם משמע שרק בשמיני עצרת מברכים המלך, ולא בכל יו״ט. נ. **וראה** שם שהקשה על תירוץ זה. נא. **וראה** עוד בדבר בעתו (ה: ד״ה כגון).

הטעם בזה

תפשת מרובה לא תפשת, תפשת מועט תפשת[נ]. ביאר רש"י (חגיגה יז. סוכה ה. ד"ה אוצר החכמה) הטעם שטוב לך לתפוש את המועט, משום שגם אם היה לך לתפוש את המרובה, מכל מקום מה שתפשת כדין תפשת, שבכלל המרובה, המועט. אבל תתפוש את המרובה והיה לך לתפוש את המועט נמצאת שתפשת שלא כדין.

ה.

אימתי טעון לינה

טעון לינה. פירש רש"י (ד"ה טעון) ליל חולו של מועד, שנאמר 'ופנית בבוקר', ועל כרחך בחולו של מועד הוא, שהרי ביו"ט חייב להיראות בעזרה. ובחגיגה (יז: ד"ה ופנית) פירש רש"י ופנית בבוקר, שהוא חול המועד, שהרי ביו"ט יש איסור תחומין. והקשו התוס' (שם ד"ה לכתיב) הא ניחא למ"ד תחומין דאורייתא אבל למ"ד תחומין דרבנן א"א לפרש כן. ובפסחים (נה:) פירש רש"י (ד"ה טעון) שטעון לינה בלילה הראשון של חג, ופנית בבוקר היינו ביו"ט, לאהלך היינו מחוץ לחומה בתוך התחום, אבל לא לביתו ממש שהרי יו"ט הוא, ועוד שהרי צריך להביא עולת ראיה[א]. והתוס' (ד"ה מה) פירשו בחד פירושא, שטעון לינה כל שבעת ימי החג.

למה אי"צ פסוק ללינה בחג השבועות

אף חג הסוכות טעון לינה. אבל לענין חג השבועות אין צריך פסוק לענין לינה לחוד, דכיון שהקישה התורה אותו לחג המצות לענין תשלומין ממילא שהוא הדין לענין לינה, שאין היקש למחצה, ומסתמא לכל הדברים אקשינהו, בין לענין לינה בין לתשלומין (פני יהושע)[ב].

אם צריך לינה כל הלילה או סגי במקצת הלילה

טעון לינה. יש לחקור אם צריך ללון כל הלילה, או סגי בלינה במקצת הלילה, ומקצתו ככולו. ויש שהביא ראיה מבבא מציעא (קי:) שכיר יום גובה כל הלילה עד הבקר, וכתב רש"י (ד"ה ממשמע) שאין לינה קרויה אלא עד הבקר וכל לינה שבמקרא לינת לילה הוא. וכן שקלו וטרו התוס' (שם ד"ה [illegible]) אם לענין נותר וקידוש ידים עמוד השחר מיקרי לינת כל הלילה. ומשמע שמצות לינה תהיה ג"כ כל הלילה בלי הפסק[ג].

במחלוקת האחרונים אם שלמי שמחה טעונין שחיטה בחג או סגי באכילה

טעון לינה. הקשו התוס' (ד"ה מה) תיפוק ליה שטעונין לינה משום שלמי שמחה, שהיו כל שמונה, כדתנן ההלל והשמחה שמונה. וכתבו האחרונים שמדברי התוס' מוכח לגבי מה שנחלקו האחרונים בגדר מצות שמחה בחג, האם צריך דוקא הקרבת שלמי שמחה, או שסגי באכילת שלמי שמחה, ואף אם חבירו יתן לו כזית בשר יצא ידי שמחה, אלא שאם אין לו בשר צריך להקריב כדי שיהיה לו בשר לאכילה, וההקרבה אינה אלא הכשר מצוה. שדעת הטורי אבן (להלן ו: מגיגה ז) והערוך לנר (סוכה מח.) והשפת אמת (נמוד"כ מה) שעיקר המצוה היא האכילה, ואין מצוה בהקרבת שלמי שמחה[ד]. אמנם דעת האמרי ברוך (בהגהות על הטו"ס מגיגה ו:) והאור שמח (סוף הלכות מגיגה) והצל"ח (מגיגה ו:) שיש מצוה להקריב שלמי שמחה ולשוחטם ולאוכלם בחג[ה]. ומדברי התוס' שכתבו שטעון לינה מחמת שלמי שמחה, מוכח שדעתם שצריך להקריב קרבן לזה, שאם נאמר שיוצא יד"ח באכילת כזית בשר שהביא לו חבירו, אין בזה שייכות למצות לינה[ו].

איך נתכנסו כל העיירות לקצירת העומר

טעון לינה. הקשה הערוך לנר שלפי"ז אינו מובן מה דתנן במנחות (קף סה). כל העיירות הסמוכות לשם מתכנסות לשם. [והיינו בקצירת העומר במוצאי יו"ט של פסח]. וקשה הרי כל האנשים ונשים היו בירושלים משום פסח וראיה ושלמי שמחה, ולנו שם ליל קצירת העומר, ומי שהיה בער"פ בדרך רחוקה, גם במוצאי יו"ט לא היו בביתם, שביו"ט לא יכלו ללכת, ואפילו זקנים ההולכים על משענתם היו יכולים לבוא לירושלים, שהרי נקצר העומר סמוך לירושלים, וא"כ לא היו בעיירות כי אם חולים שלא יכלו ללכת וטמאים שלא יכלו לעשות פסח, וכי הם היו עם רב כל כך עד שנאמר עליהם שעל ידם היה העומר נקצר בעסק גדול[ז].

מזה נלמד שכהן גדול יהיה ביתו בירושלים

טעון לינה. כתב הרמב"ם (כלי המקדש פ"ה ה"ז) שכהן גדול יהיה ביתו בירושלים, ואינו זז משם. ובכס"מ לא כתב מקורו. וכתב המנחת חינוך (מצוה קלו) שמקור הרמב"ם הוא מהספרי ד'ופנית בבוקר' דכל פינות שאתה פונה צריך לינה. וכן הדין במי שמקריב עוף או מנחה, והרי כהן גדול מביא מנחת חביתין בכל יום, וא"כ טעון לינה בירושלים תמיד, ולכן אינו זז מירושלים[ח]. והקשה בגיליוני הש"ס דא"כ איך מצינו שכהן גדול יהיה מהסנהדרין, הא יתכן שיצטרך לצאת למדידת עגלה, או להוסיף על העיר וכה"ג, והרי אסור לו לצאת מירושלים. אמנם העירו על דבריו, שלא מצינו שמשום שצריך לינה, נאסר לצאת מירושלים אלא שמקום קביעותו בלילה צריך להיות בירושלים, אבל לצאת בדרך עראי אין איסור יציאה מהעיר. ועוד שיכול לשלוח חביתיו ע"י שליח ובכה"ג אי"צ לינה.

למה לא הקשו לינה מנא להו

ות"ק ורבי שמעון תשלומין לעצרת מנא להו. הקשו האחרונים', למה לא הקשו 'לינה מנא להו'. שהרי אין חג הסוכות מיותר להיקש לחג המצות לענין לינה. ואפשר שבאמת לא סבירא להו שיש דין לינה כל עיקר [וגם הרמב"ם לא הביא דינא דלינה כלל][י]. אמנם בתוס' בחגיגה (יז. ד"ה אף מג) כתבו שלת"ק וראב"ש לומדים דין לינה מהפסוק ופנית בבקר כל פינות שאתה פונה לא יהו אלא לבקרי[ב].

ע"ע בדברי הרמב"ם שלא הביא לימוד זה אף שפסק כת"ק

נפקא להו מדתני רבה בר שמואל. ולפי"ז לת"ק וראב"ש שקרא דחג המצות וחג השבועות וחג הסוכות נצרך ללמד לבל תאחר, א"כ דין תשלומין נלמד מהלימוד דתני רבה בר שמואל. והקשה הלח"מ (חגיגה פ"ו ה"ז) בדעת הרמב"ם שפסק (מעשה הקרבנות פי"ד ה"ג) כת"ק שבעינן שלשה רגלים לבל תאחרי, א"כ א"א ללמוד תשלומין מהיקשא דחג המצות לחג השבועות. אולם בהל' חגיגה (פ"ו ה"ז) כתב שמפי השמועה למדו שחג השבועות כחג המצות לתשלומין. ומשמע שנתכוין להיקש של חג המצות לחג השבועות. וקשה שהרי פוסק כת"ק[יד].

אמאי אין תשלומין במוספין כל שבעה

מה חדש למנויו אף עצרת למנויו. והעיר הרש"ש, הרי קדושת החדש היינו בקרבנות המוספין, א"כ אף עצרת יהא לו תשלומין לקרבנות המוספין שלו כל שבעה. וכתב ליישב עפי"מ שהקשו הראשונים להלן איך לומדים לשבועות משום שמצוה למימני שבועי, הרי תפשת מרובה לא תפשת, ולפי"ז א"ש שמהא דמצוה למימני יומי לומדים שקרבנות המוספין דוקא ביומו, ועולות ראיה ושלמי חגיגה לומדים ממנין השבועות.

למה לא אמרינן תפשת מועט תפשת

אטו עצרת יומי מנינן שבועי לא מנינן. ואין לומר כיון שאפשר ללמוד ימים ואפשר ללמוד שבועות, א"כ נאמר תפשת מועט תפשת תפשת מרובה לא תפשת. משום דכיון שמחדש ילפינן, אמרינן עצרת לכל מנוייה. כ"כ התוס' (ד"ה ממרה)[טו]. והראשונים תירצו שאה"נ, ומש"ה אמר תירוץ 'ועוד חג השבועות כתיב'[טז]. עוד תירצו הראשונים שדוקא אם במקום שתופסים המרובה, אין לומדים מהמועט כלל, בזה אמרינן תפשת מועט וכו', אבל כאן אפשר ללמוד לשניהם, שעיקר עצרת יום אחד הוא, ותשלומין דידיה, עוד ו' ימים[יז].

נב. **ויש** מי שכתב לבאר למה לא אמרו שאדרבא נקיש חג המצות לחג הסוכות ויהי' גם חג המצות שמונה, ותירץ שודאי אין שום סברא לומר שיום חול יהי' בו תשלומין, ורק היכא שמוכרחין אנו לומר כן אומרים כן. א. **וכתב** במצפה איתן שלפי"ז צ"ל שמש"כ רש"י שטעון לינה ליל חולו של מועד, היינו אפילו מחוץ לירושלים, אלא שצריך להיות בתוך התחום של ירושלים, ואינו רשאי לילך לביתו עד בוקר של חוה"מ. ובסתירת דברי רש"י הרגיש במהרש"א בפסחים שם, וראה במכתב לחזקיהו (נדפס בספרי חמד, כפן נסוגיין) שהביא כמה וכמה אחרונים שהקשו סתירת דברי רש"י בזה. ב. **וראה** שם ביאור נוסף בזה עפי"ד התוס' ד"ה מה. וראה עוד באמרי צרופה שביאר שאין לומר שההיקש בא לענין לינה ולא לענין תשלומין, שא"כ למ"ד שבעינן לינה כל ז' על כרחך שאיכא נמי תשלומין שאל"כ אין לומר שיצטרכו לינה כל ז' בשבועות בלא דין תשלומין, ומוכח שעצרת יש לו תשלומין. וראה עוד בפנ"י ובהלכות עולם ובחידושי הגר"א אמרי נעם מש"כ בזה. ג. **הגה"ה** מבן המחבר בערוך לנר כאן. ד. **וכן** דעת המאיר לעולם (מ"ק סי' יח) צויין במשמר הלוי (חגיגה סי' כ). וכן דעת החזו"א שיש בזה ענין של בל תוסיף לומר שיש מצוה של הקרבת קרבן. ה. **ודעת** הצל"ח שיכול להקריב אף נו"נ בשביל מצוה זו. וכן מבואר בחגיגה (ז:) ששלמי שמחה באות ממעשר. ו. **כן** הוכיח בשפ"א כאן. ז. **ובהגה"ה** מבן המחבר כתב לתרץ בכמה אופנים, או כמש"כ רש"י בפסחים (נה:) [והובא לעיל] וכפי מה שכתב לבאר דבריו במצפה איתן שהיו יכולים לילך מחוץ לירושלים רק שלא יצאו חוץ לתחום. או שמקצת הלילה ג"כ חשוב לינה. ח. **אמנם** ראה בקטע הבא עוד בדעת הרמב"ם. י. **פני** יהושע, ערוך לנר, רש"ש, שפת אמת. יא. **רש"ש.** וכבר העירו מדברי הרמב"ם גבי ביכורים (ביכורים פ"ג ה"ד) שהביא דין לינה שם וכדלהלן בהערה. ובשפ"א כתב שלפמש"כ התוס' שטעון לינה כל ז' י"ל שבאמת לית להו דין זה אלא טעון לינה רק לילה אחד, ואי"צ לזה קרא, וכעין מש"כ התוס' בחגיגה. וראה יפה עניים וטהור רעיונים מש"כ בזה. יב. **וכעי"ז** כתב בפני יהושע, וכתב בערל"נ שאישתמיטיה שכ"כ התוס' בחגיגה שם. וכן משמעות הרמב"ם (נכוריס פ"ג ה"ד) שהביא דין לינה לגבי ביכורים מופנית בבקר כל פינות שאתה פונה מביהמ"ק יהיו בבוקר. יג. **ובערוך** לנר כתב שאין זה פשוט שכן פוסק הרמב"ם, עיי"ש. יד. **ודוחק** לומר שלא נתכוין הרמב"ם להיקש, אלא ללימוד של רבה בר שמואל, לח"מ. וראה שער המלך (חגיגה שם) שהאריך ליישב דעת הרמב"ם בזה. וכן בפנ"י וערוך לנר כאן. טו. **ראה** שם ביאורו. טז. **רשב"א.** יז. **ר"ן**, ריטב"א.

אוצר החכמה 19/06/2018

אם מצוה אחת הן או שתי מצוות

מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. כתב הרמב"ם (סה"מ עשין קסח) ואל יטעה אותך אמרם זכרונם לברכה 'מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי' ותחשוב שהן שתי מצוות, שאין הכוונה בזה לומר שתהיה מצוה בפני עצמה, אבל הוא חלק מחלקי המצוה, וכו'. והראיה המבוארת על זה, היותנו מונין השבועות כמו כן כל לילה, באמרנו שהן כך וכך שבועות וכך וכך ימים, ואילו היו השבועות מצוה בפני עצמה, לא סדרו מנינה אלא בלילי השבועות בלבד, והיו להן שתי ברכות, אשר קדשנו במצוותיו וצונו על ספירת ימי העומר, ועל ספירת שבועי העומר, ואין הדבר כן, אבל המצוה היא ספירת העומר ימיו ושבועותיו כמו שכתבנו, עכ"ל[יח]. ודעת הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ז הכ"ד) שספירת העומר בזה"ז דאורייתא, ימים ושבועות[יט].

אמנם דעת רבינו ירוחם (נתיב ה ח"ד) שב' מצוות הן ספירת הימים וספירת השבועות, ותמה למה אין מברכין ב' ברכות וכתב שבזמן המקדש היו מברכין שתי ברכות[כ]. אלא שספירת השבועות דאורייתא רק בזמן המקדש, אבל בזה"ז רק ספירת הימים דאורייתא, וספירת השבועות הוא זכר למקדש, מש"ה אין מברכין שתי ברכות[כא].

וכתב הבית הלוי (ח"ב סי' לט) שנפק"מ יש בזה, בשכח ולא מנה באחד מן הימים באמצע השבוע, שלכאו' לא הפסיד ספירת השבועות שעיקרם בסוף כל שבוע ושבוע, וא"כ יכול לברך על ספירת השבועות לבדה, אבל לדעת הרמב"ם אין יכול לברך דמצוה אחת היא[כב].

ודעת רוב הפוסקים שספירת העומר בזה"ז דרבנן כמו שאמרו במנחות (סו.) זכר למקדש הוא[כג].

אם מנה הימים ולא השבועות אם יצא או לא

מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. נחלקו הפוסקים בזה"ז, אם מנה הימים ולא מנה השבועות, אם יצא או לא[כד]. אבל אם מנה השבועות ולא הימים, לכו"ע לא יצא, אא"כ מנה ביום התשיעי היום שבוע אחד ושני ימים שיצא בדיעבד.

איך סופרים הימים והשבועות

מצוה למימני יומי ומצוה למימני שבועי. נחלקו הראשונים באופן ספירת הימים והשבועות. דעת הרא"ש (סוף"מ סי' ס) שכל יום ויום מונים הימים והשבועות, שאומר היום שמונה ימים לעומר שהן שבוע אחד ויום אחד. וכן דעת הרמב"ם (שם) שכל יום מונים הימים והשבועות, וכ"פ בטושו"ע (סי' תפט). **דעת** הרז"ה (סוף פסחים) שאין מונים השבועות אלא בסוף כל שבוע ושבוע, שכשנגמר שבוע אחד אומרים היום ז' ימים שהן שבוע אחד, וכן בשבוע שני והלאה. וכן דעת הר"ן שם.

דעת האבי העזרי (הו"ד נטור שם) ורבינו אפרים (הו"ד נמוקי סוף"ג דמגילה) שבסוף שבוע ראשון אומרים היום שבוע אחד לעומר ואי"צ למנות הימים, וכן למחרת אומרים היום שבוע אחד ויום אחד, שלאחר שנגמר שבוע אינו מזכיר הימים אלא את מספר השבועות שעברו והימים שבשבוע זה.

אם עובר בפסח לאלתר או אינו עובר כלל

פסח זימנא קביעא ליה, אי אקרביה וכו' אידחי ליה. ומבואר ברש"י (להלן ע"ג ד"ה כפסח) שברגל ראשון עובר עליהן בב"ת[כה]. והתוס' פירשו (ד"ה ומי) שאם לא הקריב בזמנו, עבר 'מיד' על בל תאחר, כיון שזמנו קבוע בערב פסח, ולא שייך להקריבו לאחר מכן[כו]. וכונת התוס' שלא נאמר שאידחי ליה ואינו עובר כלל בבל תאחר, משום שא"כ איך אמרינן להלן 'פסח כדי נסבה' והיינו שנקטינן פסח אגב שאר הדברים, ואיך יאמר התנא שקר, כיון שבפסח אין עוברים כלל על ב"ת, ובשלמא אם עובר בב"ת מיד, י"ל שנקט התנא פסח אף שאין בזה דין ג' רגלים מ"מ נקטו יחד עם כל הדינים שעוברים עליהם בב"ת[כז].

אבל הטורי אבן כתב שיש לפרש שבפסח אינו עובר כלל בב"ת, משום שבל תאחר שייך רק בדבר שלאחר איחורו יש לו תשלומין, אבל בדבר שאי אפשר בתשלומין לאחר זמנו, לא שייך בו בל תאחר, שלשון הפסוק הוא, 'לא תאחר לשלמו', היינו שאף שעדיין יכול לשלמו, מכל מקום עובר בב"ת אם אינו משלמו, משא"כ פסח שאם לא הקריבו בזמנו אין לו תשלומין, לא שייך בו לאו דבל תאחר[כח].

ויש מהאחרונים שכתבו שכן מוכח בדעת הר"ן שכתב (לעיל ד.) שבצדקה עובר לאלתר בב"ת, ואף שהברייתא נקטה צדקה בהדי שאר הדברים שעוברים בג' רגלים, היינו שאין אחד מהן שלא יעבור בב"ת לאחר ג' רגלים. וא"כ מאי קושיית הגמרא על פסח, הא שפיר אפשר שעובר ברגל אחד, ומכל מקום נקטה הברייתא בהדי כולהו מטעם הנ"ל, ועל כרחך שהבינה הגמרא שאינו עובר כלל, ומשום כך קשה מדוע נקטה הברייתא פסח[כט]. ויש שדחו הראיה[ל].

למה עובר בפסח ברגל ראשון הא יש לו תשלומין בשני

הקשה בתרועת מלך (סי' ט), למה עובר בפסח ברגל אחד, הרי יכול להביא עדיין פסח בפסח שני, וא"כ יש לו עדיין זמן, ולמה עובר בבל תאחר. ותירץ שאיירי שהפריש קרבן לפסח, ולא הקריבו אלא שהקריב קרבן פסח אחר, ועובר בבל תאחר על זה שדחה להקריב את מה שהיה ראוי לקרבן פסח, ואין לו תשלומין שהרי כבר הקריב קרבן פסח.

אם כן כל חטאת שעברה שנתה יעבור מיד בב"ת

הקשה בערוך לנר, אם כן שאם אידחי ליה ואינו יכול שוב להקריב עובר בב"ת מיד, כל חטאת שעברה שנתה בתוך ג' רגלים, ואינה ראויה עוד לחטאת, יעבור מיד בבל תאחר. ותירץ שלא שייך בל תאחר אלא כשעבר המועד שהיה לו להקריב הקרבן, ועל ידי זה נדחה שאינו יכול להקריבו עוד, אבל בחטאת אין עובר משום שעבר המועד שהיה לו להקריב, שהרי עד ג' רגלים יכול להקריבו.

ובתרועת מלך (שם) תירץ שבחטאת שהחיוב על הגברא להקריב את הקרבן הזה היום, והוא לא הקריב, אלא הקריב קרבן אחר [כנ"ל], בזה עובר בבל תאחר. אבל בחטאת אין החיוב על הגברא להקריב היום, ואם יקריבו למחר שפיר דמי, ואף שיפסל החטאת לא איכפת לן, כיון שיכול להביא אחר, ורק בהפריש ועברו עליו ג' רגלים, יש בל תאחר משום שהיה יכול להקריב החטאת בג' הרגלים, ולא הקריבו, אבל כל שעדיין לא עברו ג' רגלים אינו שייך בב"ת[לב].

אם נקטו פסח דרך אגב או לא נקטו כלל

פסח כדי נסבה. והיינו שנקטוהו אגב אחרים, אבל הר"ח גרס פסח פסוק ניביה, כלומר חתוך זכרו מגו הברייתא. והיינו שלא גרסינן ליה. וכתבו המפרשים שלדעת המאירי והטו"א שבפסח אינו עובר כלל בב"ת א"ש גירסת הר"ח, שלא גרסינן ליה כלל כיון שאינו עובר עליו כלל.

ה:

בדברי התוס' למה לא למדו מהפסוק דלהלן

נדבה מנין, נאמר כאן וכו'. כתבו התוס' (ד"ה ונאמר) שהוא הדין שהיו יכולים ללמוד מהפסוק (דברים כג, כד) שכתוב באותה פרשה 'ועשית כאשר נדרת לה' אלוקיך נדבה אשר דברת בפיך'. ומוכח שגם נדבה נכלל בפרשה זו[א]. **אולם** הראשונים כתבו שיש לפרש שצריך ב' פסוקים כדרך שמבארת הגמרא להלן (ו.), שפסוק אחד איירי בנדבה שהתחייב להפריש [ללא חיוב אחריות[ב]] אבל עדיין לא הפריש, ופסוק אחד איירי בנדבה שכבר הפריש ועדיין לא הקריב [והגמ' להלן עושה צריכותא בזה][ג]. ונחלקו הראשונים איך לפרש כל אחד מהפסוקים, דעת הרשב"א שהדרשא בסוגיין איירי באמר ולא הפריש, והיינו

רש"י שעובר מיד. **כז. חכמת** מנוח, שפת אמת. אמנם גירסת הר"ח להלן פסח פסוק ניביה, והיינו שלא גרסינן ליה בברייתא. **כח. וכ"כ** המאירי (ד.) שכל קרבנות הקבועים להם זמן, אינן בדין בל תאחר יעוי"ש. וכ"כ במנחת חינוך (מצוה ה סוף ים, ומצוה תקעד) בדעת הרמב"ם שלא הביא כלל שיש בל תאחר בקרבן פסח. וכ"כ השפת אמת בדעתו. וכתב המנ"ח שה"ה שנחלקו בכל הקרבנות שיש להם זמן כתמידים ומוספים, שלדעת רש"י ותוס' עובר בב"ת מיד לאחר שעבר הזמן, ולדעת הרמב"ם אינו עובר כלל וכדעת הטו"א. וראה עוד קהילות יעקב (סי' ד) שהביא שבירושלמי (ג.) מפורש שבפסח עובר בבל תאחר, 'פסחים בזמנן מהו שיעבור אשכחת תני פסחים בזמנן עובר'. ועיי"ש עוד שכתב לבאר שאר דברי הירושלמי בענין זה. **כט. כן** הוכיח באגודת אזוב (נל מצמר פוף ג). וכן מוכח מדברי הר"ן (ו. ד"ה נפיק) שכתב שפסח לא שייך בו אמר ולא הפריש כיון שמופרש ועומד הוא. ומוכח שסובר כדעת הטו"א. **ל. בהגהות** טהרת אזוב (שם), ובחידושי אנשי שם (פ: מדפה"ר) כתב לדחות דשאני צדקה שאף שעובר מיד, מ"מ קאי כל יום ויום באיסור ב"ת, דעדיין זמנו הוא, משו"ה גם לאחר ג' רגלים עדיין עובר בב"ת ושייך לכתבו בהדי כולהו שעוברים בג' רגלים. אבל פסח שלאחר שעבר זמנו שוב אינו עובר כלל על ב"ת, לא שייך לנוקטו כלל. וראה עוד בטהרת אזוב שכתב לדחות באופ"א. **לב. והוא** כעין תירוץ הערוך לנר.

א. וראה בערוך לנר מש"כ לתרץ בזה. **ב. דאל"כ** אי"ז נדבה כמבואר בגמרא שם. **ג. וכ"כ** בטורי אבן.

שהתחייב ועדיין לא הפריש, והפסוק 'נדבה' איירי בהפריש ולא הקריב. והריטב"א כתב שהפסוק 'נדבה' איירי שאמר ולא הפריש, והפסוק 'והבאתם שמה וכו' ונדריכם ונדבותיכם' איירי בהפריש ולא הקריב, וסוגיין איירי באמר הרי זו אלא שקיבל עליו אחריות, שהוי נדבה כעין נדר.

במחלוקת רש"י ותוס' אם איירי בחרמי כהנים

אלו הדמין הערכין וההחרמין וההקדשות. פירש רש"י (ד"ה אלו) שהן קדשי בדק הבית וכולן לה' ואין לכהנים בהן כלום. והיינו שרש"י פירש שהלימוד הוא מ'לה' אלקיך' שכולן לה' ואין לכהנים בהן כלום, ורש"י בזה לשיטתו שפירש לעיל (ד. ד"ה והמרמין) שדוקא בחרמי גבוה עוברין בבל תאחר, אבל בחרמים הניתנים לכהנים, אינן בבל תאחר, והיינו משום שאינן נדרשים מפסוק זה כיון שאין כולן לה'[יא]. אבל התוס' (שם) פירשו שגם בחרמי כהנים עוברים בבל תאחר, ומשום כך פירשו כאן (ד"ה ערכין) שהלימוד הוא שבערכין ובדמין ובחרמין והקדשות בכולן כתיב 'לה'', ומשום כך נדרשים הם מהפסוק 'לה' אלקיך', וגם בחרמי כהנים כתיב 'לה'' ולכן גם בהם יש ב"ת[יב].

אם דין ערכין מדין נדרים הוא או מדין ערכין בעצמן

הערכין. כתב הרמב"ם (ערכין פ"ו ה"ו) הערכים בכלל נדרי הקודש שנאמר איש כי יפליא נדר בערכך נפשות לה', לפיכך חייבין עליהן משום לא יחל דברו ולא תאחר לשלמו וכו', עכ"ל. וקשה שבסוגיין ילפינן לערכין שעוברין עליהן בב"ת מקרא ד'לה' אלקיך' והרמב"ם כתב שמשום שבכלל הנדרים הם[יג].

הא עדיין לא נלמד לעולה ושלמים גופייהו

לא תאחר לשלמו הוא ולא חילופיו. לקמן העמידה הגמרא בחילופי עולה ושלמים. והעיר בטורי אבן, שהרי עולה ושלמים גופייהו עדיין לא נלמדו אלא מקרא דלהלן, ואיך מלמד הפסוק על חילופי עולה ושלמים קודם שמלמד על עולה ושלמים עצמן. ותירץ שלהלן מלמד הפסוק על עולה ושלמים המחוייבים כדלהלן, אבל עולה ושלמים דנדבה כבר נלמדו לעיל מנדר או נדבה, ולזה הלימוד בחילופי עולה ושלמים.

אם נלמד מזה גם בכור ומעשר ופסח

כי דרש ידרשנו אלו חטאות ואשמות עולות ושלמים. כתב רש"י (ד"ה ועולות) שהוא הדין נמי לבכור ולמעשר [בהמה] ופסח שהן חובה. אבל התוס' (ד"ה ומעשרות) חלקו עליו שלא דמי חיוב חטאת ואשם שחייב בהן בכל ענין, לבכור ומעשר שאין חייב בהן רק אם יש לו בהמות לעשר ורק ביש לו בכור. אלא ילפינן להו מלה' אלקיך אלו צדקות ומעשרות 'ובכור', וכלול בזה גם מעשר בהמה. ולרש"י לא גרסינן התם 'ובכור', ומעשרות כולל רק מעשר ראשון ושני ומעשר עני, ולא מעשר בהמה שהוא חובה[יד].

אם מעשר בהמה חובה או רשות

ומדברי רש"י מוכח שמעשר בהמה חובה הוא לעשר, ואם יש לו י' בהמות חייב לעשרם, ואינו יכול להשהותם בלא מעשר. אמנם בטורי אבן (ד"ה צדקות, ולעיל ד. ד"ה נכור) כתב שעיקר מה שעובר בבל תאחר במעשר בהמה הוא דוקא בהפריש המעשר ולא הקריבו עדיין, אבל אין חיוב בל תאחר אם עדיין לא הפריש כללט. ואם נאמר שרש"י איירי באופן כזה שהפריש ולא הקריב, א"כ אין ראיה שיש חיוב לעשר בהמותיו. ובחזו"א (נכורות סי' כז סק"ג) נקט בדעת רש"י שמעשר בהמה רשות הוא, ואם לא עישר אינו עובר בבל תאחר כללי. וכן נקט בחכם צבי (סי' לג)[יא].

ביאור הדרשה

אלו חטאות ואשמות. פירש רש"י (ד"ה אלו) שהרי הן חובה ומוטלין עליך. ובריטב"א פירש דשייך בהו דרישה דהוה קדשי מזבח וחמירי.

מהן עולות ושלמים

עולות ושלמים. פירשו רש"י (ד"ה עולות) ותוס' (ד"ה עולות) ושאר ראשונים שהיינו עולות ראיה ושלמי חגיגה, שהן חובה עליו, שאין לומר שאיירי בנדרים ונדבות, כיון שהם נלמדים מ'כי תדור נדר' וכדלעיל. והקשו הראשונים, הרי עולת ראיה ושלמי חגיגה, זמנם קבוע ברגל דוקא, ואם איחר ולא הביאם שוב אינו יכול להביאם, והוי כמו פסח שאמרינן לעיל (ע"ב) שעובר בבל תאחר מיד כיון שזמנו קבוע [או לפירוש הטורי אבן שאינו עובר בב"ת כלל]. ותירצו שאיירי בהפריש הקרבן אלא שלא הקריבו, ובזה אם מאחר ג' רגלים ואינו מקריבו עובר בב"ת, כיון שאינו נפסל בזה שלא הביאו ברגליו. והקשה הרשב"א[יג], הא להלן ילפינן להפריש ולא הקריב מהפסוק 'מוצא שפתיך', וא"כ אי"צ לפסוק זה אלא לאמר ולא הקריב. ותירץ שהתם איירי בעולת נדבה ושלמי נדבה, ולא בעולת ראיה ושלמי חגיגה.

אמנם בטורי אבן כתב לפרש שעולות ושלמים היינו עולת מחוסרי כפרה של זב וזבה יולדת ומצורע שכולן מביאין עולות ביום טהרתן, ושלמים היינו שלמי נזיר שמביא איל לשלמים במלאת ימי נזרו, ודברים אלו דברים שבחובה הן[יד].

למה אין למדים מהפסוק של 'לה' אלוקיך'

חטאות ואשמות עולות ושלמים. הקשה הר"ן למה אין למדים חטאות ואשמות עולות ושלמים מהפסוק של 'לה' אלקיך' כמו שילפינן להלן (ו.) לגבי העשה של 'ומוצא שפתיך'. ותירץ שאה"נ ואפשר ללומדם מ'לה' אלקיך', אלא כיון שאפשר ללומדם גם מ'דרש ידרשנו' שוב נשאר לנו הפסוק 'לה' אלקיך' ללמוד ממנו דמים ערכין וחרמין.

אף שפסוק זה איירי במעשר שני

ה' אלקיך אלו צדקות ומעשרות. פירש רש"י (ד"ה ה') שבמעשרות כתיב ה' 'ואכלת לפני ה' אלקיך מעשר דגנך'. וכתב הפני יהושע שאף שפסוק זה איירי רק במעשר שני, מכל מקום כל המעשרות הוקשו זה לזה, אם לא שחילק הפסוק להדיא. ועוד שבפרשה דכי תכלה לעשר וכו' ג"כ כתוב שם 'וענית ואמרת לפני ה' אלקיך בערתי הקודש מן הבית', וכל התרומות ומעשרות בפסוקים שם, כדאיתא במעשר שני (פ"ה מ"י).

ביאור הדרשה

ה' אלקיך אלו צדקות ומעשרות. וביאר הריטב"א שמשום שקלים הם יותר מאידך דלעיל מש"ה חשבינן להו באחרונה ואינם בכלל הדמין והערכין וכו' שנדרשין מלה' אלוקיך.

וכתב הטורי אבן שהוא הדין שהיה יכול ללמוד לצדקות מקרא ד'מעמך' כמו שדרשינן בסמוך 'מעמך זה לקט שכחה ופאה'. וביאר רש"י משום שהן חלקו של עני דכתיב ביה את העני עמך, וצדקות נמי חלקו של עני הן, אלא כיון שיכול ללמוד מרישא דקרא טפי ניחא ליה.

בקושיית התוס' מהייכי תיתי לפסול

והיה בך חטא ולא בקרבנך חטא. הקשו התוס' (ד"ה מה) מהיכא תיתי לן לפסול הקרבן אם לא הביאו בזמנו. ומדברי רש"י (ד"ה שימע לן) משמע שכעין מצוה הבאה בעבירה הואטו. אלא שקשה שכאן אין המצוה באה ע"י העבירה, וחסרון של 'מצוה הבאה בעבירה' היא כשהמצוה נעשית ע"י העבירה. ואפשר שרש"י סובר שנחשב שהמצוה באה ע"י העבירה משום שאם לא היה מביא הקרבן היה יכול להשאל עליו ולא היה עובר, וכיון שהביא שוב אינו יכול להשאל עליו ועובר בב"ת, ומשום כך הו"א לפסול הקרבן מדין מצוה הבאה בעבירהטז.

ובטורי אבן תירץ שאי לאו קרא, הו"א ששתי הפסוקים באים ללמד על אופן אחד שנתחייב להפריש ולא הפריש, וא"כ שנה עליו הכתוב לעכב, ומש"ה נפסל הקרבן, ולכן צריך פסוק שאין זה מעכב ואין נפסל הקרבן[יז]. ובשפת אמת תמה דאף אם היה שונה הכתוב לעכב מהיכי תיתי יפסל הקרבן, דעיקר השינוי הוא שלא יאחר וע"ז מעכב הפסוק, אבל לא לפסול הקרבן כיון שאין משמעות בכתוב לענין הקרבן כלל. והשפת אמת תירץ שאי לאו קרא הו"א שהפירוש לא תאחר לשלמו היינו שלא יביאנו כלל באיחור הזמן והיינו שנפסל הקרבן[יח].

ד. **ובר"ן** לא ביאר, אלא כתב שפסוק אחד איירי באמר ולא אפריש ופסוק אחד באפריש ולא אקריב. ה. **וכ"כ** הריטב"א שמשמע שתנא זה סובר שסתם חרמים לגבוה, או י"ל שאיירי באמר בפירוש שיהיו לגבוה. ו. **ראה** ילקוט ביאורים שם. וע"ע מירא דכייא. ז. **ובחיים** שאל (סי' ג סי' ל הו"ד בפתיפת וקיט כתן) כתב שצ"ל שאגב אחרים נקט ערכין, ראה שם, ובחזון נחום (ערכין פ"ו מ"ו) העלה בצ"ע. ח. **מהרש"א**, טורי אבן. אמנם ראה בקהילות יעקב (סי' ה) שכתב שלולי דברי המהרש"א היה מפרש בענין אחר, ומיישב שיתכן שרש"י גרס ובכור ותרי עניני ב"ת יש בבכור. ויבואר בע"ה להלן (ו:). ט. **וכן** מוכח מדברי הר"ן (להלן ו. ד"ה נפיק) שכתב שבכור ומעשר לא שייך בהן אמר ולא אפריש, כיון שמופרשין הן, ומוכח שכל זמן שלא הפריש ליכא חיוב להפריש וכדעת הטו"א, ובתרועת מלך (סי' ז) כתב לדון בדבריו בכמה אנפי. י. **וראה** מש"כ בדברי הטורי אבן. יא. **אמנם** בתשו' נאות יעקב (סי' טז) כתב לחלוק על החכ"צ שאיכא חיוב לעשר בהמותיו. וכ"כ החזו"א שם בדעת הרמב"ם. יב. **והקשו** באחרונים דהרי בכה"ג כל שעבר עליהן הרגל שהופרשו עליו הרי בטל מהן שם חגיגה, ואינן אלא כעולות ושלמים של נדבה, דפשוט שאין יוצא בהן יד"ח ברגל הבא, כיון דדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין. וא"כ היכי נפקי מדרוש ידרשנו. אולם בריטב"א כתב שהפרישו סתם לעולת ראייתו ושלמי חגיגתו, דודאי בר מקרב בכל רגל ורגל הוא. והיינו שאיירי שהפרישם סתם לעולת ראייתו וחגיגה, ולאו דוקא לרגל זה, וא"כ לק"מ. ומפורש בירושלמי (ג.) חגיגה שלא קרבה בראשון תיקרב בשני. הרי להדיא שלא בטל ממנה שם חגיגה כשלא קרבה בראשון, ועכצ"ל שהקריבם סתם ולא לשם רגל זה בדוקא. יג. **וכ"ה** בריטב"א. יד. **וראה** שם שתלה ד"ז אם נזירות נידר ונידב הוא, וראה עוד באחרונים שהאריכו בזה. טו. **ובפני** יהושע כתב בדעת רש"י שס"ל ליישב הקושיא באופן אחר. ובערוך לנר הקשה על תירוצו. טז. **אגודת** אזוב (גל תפחר סק"ד). יז. **ובערוך** לנר הקשה דכיון שיש לדרוש על אפריש ולא אקריב למה נימא כך ששנה עליו הכתוב לעכב. וכעי"ז תמה במרומי שדה. וכעין תירוץ הטו"א כתב במצפה איתן. וראה באהל דוד מש"כ בזה. וע"ע קרן אורה (זבחים כט) מש"כ לתרץ קושית התוס'. ובמצפה איתן (כלל). יח. **ובמנחת** חינוך (מצוה יח סופק"ו) הביא שהמהרי"ט אלגאזי (פ"ד מ"ה תירץ שהיה סברא לפוסלו מלא תאכל כל תועבה, דכל שתיעבתי לך אסור באכילה להדיוט.

אם הקריב הראשונה או השניה

אי חילופי עולה ושלמים. פירש רש"י כגון אבדה והפריש אחרת תחתיה, ונמצאת הראשונה ונתכפר בה. וכ"כ הריטב"א. אולם הב"ח גרס ברש"י, כגון שאבדה והפריש אחרת תחתיה ונתכפר בה, ואח"כ נמצאת ראשונה. ותמה בשפת אמת שאם כן, למה לא יעבור בבל תאחר, הא זהו עצמו הקרבן שנדר, ועוד שאין זה נקרא חילופו, שזהו הראשון[יט].

מהן חמש חטאות המתות

אי חילופי חטאת למיתה אזלה. פירש"י (ד"ה חלופי) שכיפרו בעליה מחמש חטאות המתות היא. והחמש חטאות מבוארים בתמורה (כא:) א. שכיפרו בעליה. ב. שמתו בעליה. ג. תמורת חטאת. ד. עברה שנתה. ה. ולד חטאת. וכתב המאירי סימן 'ותמנע' היתה פלגש. ו'לד חטאת, ת'מורת חטאת, מ'תו בעליה. נ'תכפרו בעליה, ע'ברה שנתה.

חילופי תודה, היינו תמורת תודה

אלא מאי חילופיו, חילופי תודה דתני וכו'. והיינו תמורת תודה, שאינה טעונה לחם בכל ענין, אבל חילופי תודה כשנאבדה התודה והפריש אחרת תחתיה, ושוב נמצאה הראשונה, שאף שאין צריך ב' לחם אלא איזה מהן שירצה יקריב ולחמה עמה, כמבואר במנחות (עט:), מכל מקום כאן, שאחת מהן מתה, ודאי שצריך להקריב השניה עם לחם, אלא עכצ"ל שאירי בתמורת תודה, ונקטו לשון 'חילופי תודה' כלשון התורה לא יחליפנו ולא ימיר אותו[כ].

הא מן התורה בת הקרבה היא

והא כיון דלאו בת הקרבה היא קרא למעוטי למה לי. הקשה בטורי אבן, אחר 19/06/2018 שמן התורה בת הקרבה היא, שהרי יכול להפריש עוד בהמה לתודה ויביא עמה שמונים לחם, ויתנה ויאמר אם הראשונה תודה, הרי זו החדשה ג"כ תודה ושמונים הלחם יהיו עבור שתי הבהמות, ואם הראשונה תמורה, הרי רק השניה תודה ומתכוין להקריב ארבעים מתוך שמונים. וכתב השפת אמת שאף שאפשר לעשות תקנה, מכל מקום פשוט שאי אפשר לחייבו בבל תאחר, ע"י שנחייבו לעשות התקנה כדי שיתחייב בבל תאחר, כיון שמצד עצמו אין לו תקנה.

אם מצטרף אמר ולא הפריש להפריש ולא הקריב לג' רגלים

לעולם למעוטי חילופי עולה ושלמים והב"ע כגון שעברו עליו שני רגלים והומם וכו'. כתב בטורי אבן (ד"ה כגון) שעל כרחך מיירי בעולה ושלמים של נדבה, דהיינו שאמר הרי זו נדבה, ומשום כך כשהפריש אחרת תחתיה, יכול להמתין ג' רגלים אחרים עליה, אבל אם איירי בעולה ושלמים של נדר, שאמר הרי עלי, א"כ הרי כלפי נדרו שנתחייב להביא קרבן, כבר עבר ג' רגלים, ומהי"ת נמתין לו עד ג' רגלים אחרים[כא]. אולם ברבינו חננאל כתב שאיירי כגון שנדר עולה או שלמים, ומשמע שאיירי אפילו בנדר. וביאר בעמק ברכה (גל תמחר עמ' קו) שאף שכלפי מה שנדר ואמר הרי עלי יש לו רק ג' רגלים משעת הנדר ואם עבר ג' רגלים ולא הפריש קרבן, עובר בב"ת, אבל אם הפריש קרבן בתוך ג' רגלים שוב נהפך מג' רגלים של נדר לג' רגלים של נדבה, כיון שכבר הופרש הקרבן והשתא עובר בב"ת בג' רגלים אם אינו מקריב הקרבן, ועל כן אם אבד מה שהפריש והפריש אחר, יכול להמתין ג' רגלים אחרים לקרבן השני, כיון שהשתא דין נדבה יש לו[כב].

למה לא העמידו באבד

כגון שעברו עליו שני רגלים והומם וכו'. הקשה בטורי אבן למה הוצרך לומר שהומם, הא אפשר לאוקמי בנאבד כמו ברישא של הסוגיא, והפריש אחר תחתיו, וצריך להמתין על החדש ג' רגלים אחרים, אבל אם אמר הרי עלי מצטרפין שתי שסוגיין איירי דוקא בנדבה שאמר הרי זו, אבל אם אמר הרי עלי מצטרפין שתי הקרבנות יחד ועובר בב"ת משעת הנדר, וא"כ שאיירי שאמר הרי זו, אי אפשר להעמיד באבד והפריש אחר, כיון שבנדבה אין חיוב אחריות, ודוקא בהומם דין הוא שפודהו באחר[כג].

ובמרומי שדה כתב ליישב שבנאבד אין שום סברא שיצטרף, דבשלמא בהומם,

כיון שמכח קדושה קמא קאתי, סלקא דעתך שיצטרפו ב' הרגלים עם הרגל האחד, אבל בנאבד, הרי קדושה של הראשון עומדת במקומה, וזהו קדושה חדשה, ופשיטא שאין מצטרפים אלא מונין לו ג' רגלים חדשים.

משמע שחצי רגל אינו כרגל שלם

כגון שהומם בתוך הרגל. כתבו התוס' (ד"ה שהומם) והראשונים[כד] שמשמע מכאן שחצי רגל אינו ככל הרגל, ואף שהוא לדברי ר"מ, מכל מקום לא מצינו שנחלקו ר"מ ורבנן בזה[כה]. ולפי"ז אינו עובר בב"ת אלא בג' רגלים שלמים. וכתבו התוס' (להלן ו: ד"ה שנה) והרשב"א שמכל מקום אם נדר באמצע פסח, כשמגיע אמצע פסח לשנה הבאה עובר בב"ת, שמצטרפין שני חצאי פסח, ונחשב שעבר ג' רגלים. והוכיחו כן ממה שאמרו לקמן שלא מצינו שיעבור שנה בלא רגלים אלא למ"ד שבעינן כסדרן, שאז יתכן שעברה שנה ועדיין לא עברו ג' רגלים כסדרן, אבל למ"ד שלא בעינן כסדרן, לא משכחת לה שנה בלא רגלים. ואם נאמר ששני חצאים אינם מצטרפין, א"כ משכחת לה שנדר באמצע סוכות, וכשיגיע אמצע סוכות הבא, עברה שנה ולא עברו ג' רגלים שלימים[כו]. **ויש** מהאחרונים שנקטו שלר"מ מצטרף חצי רגל זה עם חצי רגל הבא, אף שאינו אותו הרגל, כגון שנדר באמצע סוכות, כשמגיע אמצע פסח עובר בב"ת[כז]. ויש שכתבו דדוקא אותו רגל עצמו.

הלא חסר הזמן משעה שהומם עד שהוחלף

וחללו ועבר עליו הרגל. הקשו האחרונים[כח] שאף אם נאמר שמצרפין את הזמן שהיה קודם שהומם, לזמן שהקדיש אחר תמורתו, מכל מקום חסר את הזמן שהיה משעה שהומם עד שעה שהקדיש אחר תחתיו, שבשעה זו לא היה כלל קרבן, וא"כ חסר מקצת הרגל. וכתב הרש"ש שמוכח מכאן שמצרפין זמן שקודם ההפרשה לזמן שאחר ההפרשה לג' רגלים, או לרגל אחד לר"מ, והיינו שאם נדר להפריש קרבן, ועברו ב' רגלים, והפריש הקרבן, אין ממתינין לו ג' רגלים אחרים, אלא כיון שעברו ג' רגלים משעת הנדר עובר בב"ת[כט]. ונחלקו בזה האחרונים הו"ד לעיל (ד"ה לעולם)ל. ובערוך לנר כתב שאיירי שהומם בלילה וחיללו בלילה, וכיון שלילה לאו זמן הקרבה היא, אינו חסרון בבל תאחר[לא].

בדברי רש"י שס"ד שיפסל משום בל תאחר

יכול יהא בכור שעברה שנתו כפסולי המוקדשין ויפסל וכו'. פירש רש"י (ד"ה ויפסל) הואיל ועבר עליו ואיחרו שהרי אין שנה בלא ג' רגלים ברוב שנים[לב]. משמע מדברי רש"י שהס"ד שיפסל הוא משום שעבר על בל תאחר כיון שעברו עליו ג' רגלים. אולם בתמורה (כא: ד"ה ויפסל) כתב שהס"ד שיפסל הוא משום דכתיב 'שנה בשנה'[לג]. וכ"כ רש"י בזבחים (כט. ד"ה שעברה) שכשעברה שנתה זהו איחורו דכתיב לפני ה' תאכלנו שנה בשנה. וכתב בטורי אבן שלדברי רש"י בסוגיין, צ"ל שמה שס"ד שיפסל משום שעבר על לאו דב"ת, אף שברגל אחד כבר עבר על עשה, ולא אמרינן שנפסל בזה, דאם נאמר כן לא יהיה שייך בו שוב ב"ת כיון שכבר נפסל. ועכצ"ל דשאני עשה דקיל, ואינו נפסל בכך, אבל אפשר שבעבר על הלאו שחמור, יפסל[לד].

וביד דוד ביאר שמש"ה כתב רש"י בסוגיין שעבר על ב"ת, שאל"כ אלא שס"ד שיפסל משום שעבר על עשה דשנה בשנה, א"כ מה מקשה הגמרא דמדאחרים נפקא, הא אין ללמוד משם אלא על שאם עבר על עשה שאינו נפסל, אבל מנלן שאם עבר על ל"ת שאינו נפסל, ומש"ה פירש"י שגם בבכור עובר על ל"ת דב"ת.

הא הפסוק איירי במעשר שני

ת"ל ואכלת לפני ה' אלקיך מעשר דגנך תירושך ויצהרך וכו' מקיש בכור למעשר וכו'. הקשה הגר"א (מדרש מלוהו לנריס יל כנ [ליקוטים מכמ"י]) הרי הפסוק ד'ואכלת' עוסק במעשר שני הנאכל בירושלים, ובמעשר שני לא מצינו להדיא בתורה שמותר להשהותו לאחר שנה ראשונה, שהפסוק מקצה שלש שנים עוסק במעשר ראשון, ולא מצינו שהוקש בכור למעשר ראשון. ותירץ שעיקר ההיקש

והמנ"ח חלק עליו, שלא שייך כל שתיעבתי רק במעשה ולא בשב ואל תעשה. [וראה במנ"ח החדש שציינו שבתוס' תמורה (ד: ד"ה רבא) משמע שאף בשב וא"ת שייך כל שתיעבתי]. וראה עוד בשטמ"ק (זבחים כט. מום כו) שפירש שלכך הוצרך למעט, שהיינו סוברים שאיחור הזמן הרי הוא כאיחור בזמן גופו והיינו איחור בגיל, וכמו קרבן שצריך להביא כבש בן שנתו, והביאו איל שהוא כבש בן שתי שנים, וקמ"ל שאין איחור הזמן כאיחור גופו. **יט. וכן** דייק מלשון רש"י ד"ה מקרב קרבי. אלא שתמה השפ"א למה לא פירשו הראשונים שחילופי עולה היינו תמורת עולה, כמו שמפרשינן להלן גבי תודה. **כ. רש"ש,** וכ"כ בשפת אמת (סוד"ה חילופי עולה). **כא. וכ"כ** במשך חכמה (דברים פג כב). וכ"כ בחזו"א (סי' קמג סק"ג) שסוגיין שאמר הרי זו, דאם אמר הרי עלי, כיון שעברו ג' רגלים משעת הנדר עובר בב"ת, ומצטרפין שתי הקרבנות יחד. עיי"ש שהעלה בצ"ע. **כב. וכן** הוכיח בחידושי הפלאה (נילה יט: מכת"י, הו"ד בפירוש תפארת צבי) שאפריש ולא אקריב אינו מצטרף עם אמר ולא אפריש, דדוחק להעמיד הסוגיא דוקא בנדבה. **כג. וברש"ש** (סוד"ה כגון) כתב שיש לדון בזה דכיון דאינו חייב באחריותו מה לי אבד מה לי הומם. וראה מחנה לוי מש"כ בזה. **כד. הרשב"א** הר"ן הריטב"א. **כה. וראה** להלן (ז: סוד"ה והרי). ובדבר בעתו מש"כ בזה. **כו. וראה** מנחת חינוך (סוף מצוה תקעה). **כז. כן** כתב הערוך לנר כאן. אבל הרש"ש נראה דמסתפק בזה. **כח. ראה** ערוך לנר, פורת יוסף, רש"ש. אמנם ברש"ש הקשה קושיא זו קצת באו"א. **כט. ולבסוף** כתב הרש"ש שהעיקר נראה שאף דהומם מקרי עדיין אפריש ולא אקריב, דהרי הוא עומד אצלו ומשהה ליה גביה מלחללו. **ל. וע"ע** שפת אמת מש"כ להקשות בזה. **לא. והעירו** מתוס' (להלן ז:) שמשמע שצריך שיעבור גם לילה לענין ב"ת. **לב. ובפני** יהושע העיר שהרי כשעבר שנה בלא רגלים לכו"ע עובר ואי"צ ג' רגלים א"כ למה כתב רש"י שברוב השנים יש ג' רגלים בשנה. [וראה מש"כ בזה בחידושי ריב"ש]. אמנם יעוי' שם בביאורים שהראשונים נחלקו בביאור הדין, שרש"י סובר שר"ש פליג ע"ז וסובר שדוקא ג' רגלים. וכן י"א שאיירי שם בעשה ולא בב"ת, ואה"נ שיש ראשונים שכתבו שבבכור לכו"ע עובר בשנה בלא רגלים, אבל דעת רש"י שר"ש חולק ע"ז. וראה עוד אמרי צרופה ובבית לוי ובטהור רעיונים שהביאו שיש מקשים שסתם אחרים ר"מ הוא, ור"מ ס"ל שברגל אחד עובר בעשה, עיי"ש בזה. **לג. אמנם** בהגהות צ"ק שם כתב להגיה בדברי רש"י ולפי"ז אין סתירה בדברי רש"י בזה. אך בטו"א בסוגיין הבין ברש"י כגירסתנו שם. **לד. וראה** עוד בלשמוע בלימודים ובמרומי שדה מש"כ ע"ד הטו"א.

הוא מהפסוק 'ובאת שמה והבאתם שמה מעשרותיכם וגו' ובכורות בקרכם' וגו', שהוקשו כל המעשרות ובכור להדדילה.

מדוע לא נלמד בכור מקדשים

סלקא דעתך אמינא ה"מ בכור דלאו בר הרצאה הוא, אבל קדשים דבני הרצאה נינהו אימא לא לירצו קמ"ל. הקשו האחרונים[לו] א"כ אחר שגילתה התורה לגבי קדשים שאף שבני הרצאה הם, שאינם נפסלים למה צריך פסוק גבי בכור שאינו נפסל הא נלמד מכל שכן מקדשים. ויש שתירץ שי"ל דשאני בכור שקדושתו חמורה כיון שקדוש מאיליו מרחם[לז]. ובמרומי שדה כתב ליישב, שבכור מפורש בפסוק 'לפני ה' אלקיך תאכלנו שנה בשנה' ובודאי לא היינו יכולים ללמדו מבל תאחר שאינו מפורש בפסוק[לח].

הטעם שבני הרצאה הם קדשים דבני הרצאה נינהו. פירש רש"י אם לכפרה אם לדורון. וכונתו 'לכפרה' היינו חטאת ועולה, שאף עולה מכפרת על עשה, וכמש"כ רש"י בזבחים (כט. ד"ה ולאו) ובתוס' (ד"ה קדשים). ו'לדורון' כונתו לשלמים, כמש"כ רש"י (נזכמיס סס) שמביאין שלמים לדורון ליתן שלום בין ישראל לאביהם שבשמים[לט]. אלא שהקשה הטורי אבן, למה הוצרכו לדחוק בזה ולפרש מהו הכפרה בעולה ושלמים, הרי אפילו אם עולה ושלמים אינם באים לכפר, אבל חטאת ואשם שכתובים ג"כ בפסוק, ודאי שבאים לכפר, וא"כ צריך הפסוק לומר שהיה בך חטא ולא בקרבנך חטא משום חטאת ואשם.

ו.

מתי נענש בעון נדרים, הלא בידו לקיימו תמיד

אימא בהאי עון דבל תאחר נמי אשתו מתה קמ"לא. שאין אשתו של אדם מתה בעון בל תאחר. וכתבו התוס' (ד"ה ממ"כ) שמכל מקום מצינו שאשתו של אדם מתה בעוו נדרים, וצ"ל שזהו דוקא באינו משלם, אבל במשלם אלא שעובר על ב"ת אין אשתו מתה. והקשה הריטב"א [וכ"ה בטורי אבן], אם כן לא מצינו כלל שתמות אשתו של אדם בעון נדרים, שהרי כל ימיו בעמוד ושלם קאי, וכל זמן שעדיין יכול לשלם, אף שעובר על ב"ת, אין אשתו מתה. ובטורי אבן תירץ שהעיקר תלוי אם גמר בדעתו שלא לשלם שבזה אשתו מתה, או שעדיין בדעתו לשלם אלא שמאחר לשלם, שבזה אין אשתו מתהב. ובתרועת מלך (סי יח) הוסיף שצ"ל שאף שגמר בדעתו שלא לשלם עדיין אין אשתו מתה אא"כ אין לו מה לשלם, שהרי ילפינן מהפסוק 'אם אין לך לשלם למה יקח משכבך מתחתיך'. והפסוק איירי שאין לו מה לשלם.

וכ"כ הריטב"א והתוס' רי"ד לדינא, שכל זמן שיש לאדם לשלם ולא שילם במזיד, ועכשיו בזבז נכסיו ו'אין לו' ובאים הגזברים למשכנו ואין לו מה ליתן להם, בעון זה אשתו מתה. אבל בעון בל תאחר ש'יש לו' לקיים נדרו אלא שעברו עליו ג' רגלים ועדיין לא קיים נדרו אין אשתו מתה.

ומדברי הרשב"א נראה שאם עדיין לא שילם ומאחר לשלם, בזה מתה אשתו, אבל אם איחר ג' רגלים ועבר על ב"ת ואח"כ שילם, בזה אין אשתו מתה עבור מה שעבר על ב"ת, אלא כיון שכבר שילם אין אשתו מתה. אבל כל זמן שאינו משלם אשתו מתהג.

עוד תירץ בטו"א שאיירי באופן שקבע זמן לנדרו, כגון שילמוד כך וכך פרקים ביום פלוני, וכדו', שכיון שעבר הזמן פקע נדרו ושוב אין לו תשלומין, ובכה"ג מתה אשתו, אבל בשלא קבע זמן ויש לו תשלומין ובידו לקיימו אין אשתו מתה משום שעבר על ב"ת. ובתרועת מלך (שם) תמה שהרי בפסוק מפורש 'אם אין לך לשלם' והיינו שעדיין בידו לשלם אלא שאין לו מה לשלם, אבל בכה"ג שפקע נדרו לא שייך תשלומין כלל, ובזה לא איירי הפסוק.

אם יש בדין זה מחלוקת הסוגיות

כתב בפרשת דרכים (לובש ג), דסוגייתנו שאין אשה של אדם מתה בעון איחור נדרו, תלויה במחלוקת במדרשים, דאיתא במדרש (ויקרא רבה פל"ז ס"ב), א"ר שמואל בר שמן כל מי שנודר ומשהא את נדרו בא לידי גילוי עריות מנא לן מיעקב שע"י שנדר ושהה את נדרו כתיב ותצא דינה. רבנן אמרי כל מי שנודר ומשהא נדרו קובר את אשתו, שנאמר ואני בבואי מפדן מתה עלי רחל, ע"כ. וביאר הפרשת דרכים שרבנן שסוברים שבעון איחור הנדר של יעקבד קבר את רחל, חולק על סוגייתנו וסובר שבעון בל תאחר אשתו מתהה.

אמנם בכלי חמדה (ריש פרשת ויצא) כתב ליישב מה שמשמע מדברי הזוה"ק (פר' ויצא עמ' קעה) שאשתו של יעקב מתה משום שאיחר נדרו, שאין זה סתירה לסוגיין, שאין כונת הזוהר שמתה בעון בל תאחר, אלא שבשעת הסכנה קיטרג עון בל תאחר ומשום כך מתה שהשטן מקטרג בשעת הסכנה, אבל שלא בשעת הסכנה אינה מתה משום ב"ת.

בדברי האור החיים

כתב האור החיים (דברים כג כג) והיה בך חטא וגו', פירוש על דרך אומרם ז"ל (שבת לב:) בעון נדרים מתים אשתו ובניו של אדם, ע"כ. והוא אומרו והיה בך חטא, לשון חסרון, שעל ידי איחור הנדר יחסר ממנו אשתו שהיא כגופו, או זרעו שהוא גם כן חלק ממנו, עכ"ל האור החיים[ז]. ותמהו עליו שהוא ממש נגד סוגיית הש"ס דידן[ח].

הטעם שדורשין כן

מוצא שפתיך זו מצות עשה. פירש רש"י (ד"ה מוצא), שמסתמא הכי קאמר קרא 'מוצא שפתיך קיים'. והתוס' (ד"ה זו) פירשו משום דכתיב (נחמדים לב מד) 'והיוצא מפיכם תעשו'[ט]. והרמב"ם (ספה"מ עשין נד) והריטב"א פירשו, משום דכתיב (נחמדים ל ג) 'ככל היוצא מפיו יעשה', שהוא אזהרה לנשבע ולנודר שיקיים נדרו ושבועתו. והרמב"ן (ספה"מ שם) חולק על הרמב"ם, וסובר ששני ענינים הם, דמוצא שפתיך היינו דוקא בנדרי מצוה לביהמ"ק וכדו', אבל ככל היוצא מפיו יעשה, קאי בנדרי הרשות שמחייב עצמו לעשות כך וכך, ובזה ליכא לאו דבל תאחרי.

ביאור הדרשה

אזהרה לבי"ד שיעשוך. ולכאו' הפסוק איירי בנודר ולא בבי"ד, ואיך נכנס כאן חיוב על הבי"ד. וביאר במשך חכמה (דברים כג, כד) שהכי קאמר שצריך אתה לשמור הנדר, ותהא מוכרח לעשות כן, משום שבי"ד יכפו עליך. **ומה** שלמדו חז"ל שהדרש של 'ועשית' היינו אזהרה לבי"ד שיעשוך, ביארו המפרשים, שהרי לגבי קדשים קיי"ל שגמר בלבו אף שלא הוציא בשפתיו, וא"כ למה נקטה התורה 'מוצא שפתיך' ראוי היה לכתוב 'נדבת לבך תשמור', שהעיקר הוא בלב, ואף אם הוציא בשפתיו אם לא גמר בלבו לאו כלום הוא, אלא ע"כ ש'ועשית' הכתוב אח"כ הכונה שבי"ד יכפו עליו לקיים, וזה שייך דוקא במוציא בשפתיו, שהרי א"א לידע מה שחושב בלבו, וע"כ הוצרך לומר 'מוצא שפתיך'.

איך כופין על צדקה הא מתן שכרה כתוב בצידה

אזהרה לבית דין שיעשוך. משמע שגם בצדקה יש דין כפייה של בי"ד, שהרי גם צדקה נכלל באותו הפסוק 'בפיך זו צדקה'. וכן אמרו בבא בתרא (ח:) ממשכנין על הצדקה אפילו בערב שבת. והקשו הראשונים הא מבואר בחולין בעון ב"ת. [וכ"כ בשפת אמת כאן]. וכתב המגיה שם, שבשערי תשובה לר"י שער ג' הביא בענין בל תאחר, את דברי הגמרא שבעון נדרים בנים מתים, והקשה עליו באור חדש שם, מסוגייתנו שאין בנים מתים בעון בל תאחר, ולפי דברי הפרשת דרכים אפשר ליישב שיש פלוגתא בזה, וכן יתיישב קושית הניצוצי אורות (להחיד"א) בזוהר (פר' ויצא עמ' קעה). וכן יתיישב קושיית הקהלת יעקב בסוגיין. וכן יישב בתועפות ראם (על הירושלמי סי' שנג אות ט) קושיית המנחת חינוך בקומץ המנחה (מצוה תקעה) על החרדים (מצוות ל"ת המלויות בירושלמי) שכתב שאפילו אם איחר מחמת שכחה, ענש יענש ובניו ואשתו מתים. וקשה שהוא נגד הש"ס שאין אשתו ובניו של אדם מתים בעון בל תאחר. ולפי"ד הפר"ד י"ל שבמחלוקת הדבר תלוי. ו. **ובכלי** חמדה שם הוסיף שהרי אשתו כגופו, א"כ איך נתמעט מהפסוק והיה בך חטא ולא באשתך, הרי אשתו נקראת 'בך'. והאריך שקודם מתן תורה לא היה דין זה דאשתו כגופו, ומש"ה גבי יעקב אמרו שמתה רחל בעון נדרים. ז. **ראה** מש"כ בזה באסיפת זקנים, ובשפת אמת. ח. **והא** דלא הביאו התוס' מהפסוק ככל היוצא מפיו יעשה כדלהלן, ראה ביעב"ץ [ובשפת אמת וביד נאמן ובמכתב לחזקיהו] מש"כ בזה. ודומה למש"כ החשק שלמה [בהערה להלן] בדעת הרמב"ן. ט. **ולעיל** (ד. בגימורים ד"ה ממד הנודר) הבאנו מחלוקת הראשונים בזה, אם בנדרי הרשות איכא לאו דבל תאחר. ובהגהות חשק שלמה (ו. ד"ה מוכיח) הוכיח כדעת הרמב"ן מהא דלא אקשינן להלן למה צריך מ"ע הא מככל היוצא מפיו יעשה נפקא לן. ומוכח כדעת הרמב"ן שאין זה אלא בנדרי הרשות. וראה שם מש"כ בדעת הרמב"ן. י. **כן** ביאר במשך חכמה (שם), ובגיליוני הש"ס הביא כן מבנין אריאל (מלך בית המלוך דף לח ע"ח, וכ"ה בבנין מרימל בסוגיין). ובגיליוני הש"ס כתב שם ביאור נוסף בזה.

לה. ובמוסגר הוסיף שיש לומר שטעות נפלה בגמרא ועיקר ההיקש הוא מוהבאתם שמה. **לו. טורי** אבן, דבר בעתו, זכרון שארית יוסף, ושא"א. **לז. אהלי** יצחק, וראה שם, ובטורי אבן תירוצים נוספים בזה. **לח. וכן** משמע במאירי. וז"ל, 'אף על פי שפירשנו שבשלשה רגלים כסדרן עובר על איחור קרבנו בבל תאחר לא נפסל קרבנו בכך אלא הרי הוא מקריבו אחר איחורו הואיל ואין להקרבתו זמן קבוע, ואף על פי שהוא בר הרצאה ר"ל שהוא בא לכפרה והיה לנו לומר שכל שאחרו יותר מדאי נפסל, אינו כן אלא מקריבו והוא נרצה. וכן הבכור, אף על פי שמן התורה הוקבע לו זמן שנה כדכתיב 'לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה', מ"מ אם עברה שנתו לא נפסל בכך ומביאו אחר איחורו שהרי הקישו הכתוב למעשר בהמה מה מעשר בהמה לא נפסל משנה לחברתה אף הבכור כן', עכ"ל המאירי. ומשמע שהס"ד בבכור הוא משום שמה"ת הוקבע לו זמן של שנה, משא"כ בשאר קרבנות שלא הוקבע להם מה"ת זמן קבוע. **לט. ובשיעורי** היום הביא מהגר"י אברמסקי שכתב שגם בשלמים יש ריצוי לבעלים, והוכיח כן מדברי הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ג ה"ד הט"ו). **א. ראה** שיחות מוסר [להגר"ח שמואלביץ'] (נ מאמר ה מאמר ג) מה שביאר בענין זה. **ב. כמו** שמצינו גבי מילה שכיון שחייבה תורה כרת לערל זכר שלא מל, ואיך מצינו שיתחייב כרת, הרי כל ימיו בעמוד והמול קאי, שמחוייב כל ימיו למול עצמו, ותלוי כרת שלו עד שימות. ולפי"ז ניחא שחייב כרת באופן שגמר בדעתו שלא למול. **ג. ראה** בתשו' הרשב"א (ח"ג סי' שמח) שביאר דבריו היטב. והו"ד באסיפת זקנים כאן. **ד. ראה** שם באריכות באיזה נדר איירי. **ה. ותלה** בזה המחלוקת בגמרא דלבן עזאי מוכרחים לומר שדרשינן בך חטא ולא באשתך, אבל להחולקים על ב"ע בזבחים י"ל שדורשים בך חטא ולא בקרבנך, ולפי"ז עדיין יתכן ששאתו של אדם מתה

(קי:) שאין בי"ד מוזהרין על מצות עשה שמתן שכרה כתוב בצידה. וצדקה מתן שכרה בצידה הוא, דכתיב 'כי בגלל הדבר הזה יברכך ה' אלוקיך'. ונאמרו בזה הרבה תירוצים בראשונים.

א. ר"ת תירץ (נ"ג שם ד"ה לכפיה) שאף שאין בי"ד כופין בכפיה ממש, אבל בכפיה בדברים, כופין[יא].

ב. עוד תירץ ר"ת, שהסוגיא בב"ב איירי שקיבלו עליהם שיכופו אותן הגבאים. ובתוס' כתובות (מט: ד"ה לכפיה) הוסיפו שקצבו בני העיר ביניהן לתת כך וכך לחדש, הלכך כופין, כדאמרינן (נג"ג שם) שרשאין בני העיר להסיע על קיצתן. אך תירוץ זה אינו מספיק לסוגיין.

ג. ר"י (נג"ג שם) תירץ שבצדקה איכא לאו דכתיב בה (דברים טו ז) 'לא תאמץ את לבבך ולא תקפוץ'. ומש"ה כופין אף שיש בזה גם עשה שמתן שכרה בצידה[יב].

ד. ריצב"א (נג"ג שם) תירץ שמה שאין בי"ד מוזהרין על מצות שמתן שכרה בצידה, היינו שאין נענשין עליה אם אינן כופין, אבל יכולים הם לכפות[יג]. וכתבו שם שכן הוא בירושלמי (נ"ג פ"ה ה"ה). וכתב הריטב"א (נסוגיין) שדעת הבבלי אינה כן, וכן מוכח מהסוגיא בחולין (קי:)[יד].

ה. הריטב"א תירץ דשאני צדקה שגלי בה קרא 'ועשית, אזהרה לבי"ד שיעשוך', ואין לומדין מצדקה לשאר מצוות. משום דשאני צדקה שחייב את עצמו ונכסיו לגבוה או לעניים, וכשם שכופין אותו לפרוע מה שחייב להדיוט כך כופין לצדקה, שלא יהא כח הדיוט יפה מכח הקדשט[טו].

ו. במהרי"ק (שורש קמח) הביא שרבינו אליהו פירש שלא חשיב מתן שכרה בצידה כיון שלא כתיב בה אריכות ימים.

ז. הט"ז (סי' כו סעי' ג) כתב שבצדקה בעלמא אין כופין, אבל בנדר לתת צדקה, ודאי כופין מצד הנדר, כמו שכופין בכל נדר שאדם נודר שיקיים נדרו, כמבואר בסוגיין[טז]. ובקצוה"ח (שם סק"ו) תמה שאף שהוא נדר, מכל מקום מתן שכרה כתוב בצידה, ולמה יכפו[יז].

ח. במשנה למלך (פרקים פ"ג ה"ד) ובמנחת חינוך (מצוה תעט) כתבו לתרץ שהשכר על צדקה אינו על קיום המצוה של צדקה, אלא על טובת הלב כמו שנאמר (דברים טו י) 'נתן תתן וגו' ולא ירע לבבך בתתך לו כי בגלל הדבר הזה יברכך וגו'[יח].

ט. עוד כתב במנחת חינוך (שם) שיש לומר שצדקה אינה נחשבת כלל למתן שכרה בצידה, כיון שדוקא היכא שכל הפסוקים הכתובים בתורה גבי אותה המצוה מוזכר מתן שכרה בהן בצידה, כמו בכיבוד אב ואם, אבל בצדקה יש כמה פסוקים בתורה שאין מוזכר בהן מתן שכרה בצידה, ואפשר שזה לא נחשב מצוה שאין בי"ד מוזהרין עליה[יט].

י. בקצוה"ח (סי' רנ סוסק"ג) תירץ עפ"י מה שהביא נידון שנחלקו בו הראשונים אם יש בצדקה שיעבוד נכסים לירד לנכסיו ולגבות ממנו מה שנדר לצדקה, והאריך להוכיח שיש בצדקה שעבוד נכסים, ולפי"ז כתב שמיושב קושית הראשונים, שאף שמתן שכרה בצידה, מ"מ יש חוב ושעבוד גמור לעניים, ולכן ודאי שבי"ד מחוייבים להחזיר לעניים מה שמשועבד להם[כ].

יא. הגר"ח הלוי (ספר הזכרון לגר"ח תמיד עמ' תנז) תירץ שברמב"ם (רפ"ט ממתנות עניים) מבואר שבמצות צדקה יש דין להעמיד ממונים בכל מקום על הצדקה, ומבואר שחלק ממצות צדקה הוא גם לדאוג שאחרים יתנו צדקה, ואינו כשאר המצות שחיוב הבי"ד הוא חיוב כללי, שבי"ד צריכין לדאוג שעם ישראל יקיימו את כל המצוות, אלא שכאן הוא חלק ממצות צדקה, ובזה לא שייך לומר שאין בי"ד מוזהרין עליה, כיון שזהו חלק מחלקי המצוה עצמה.

יב. יש שכתב שאפשר שמה שכופין הוא משום המצוה של וחי אחיך עמך, שבה אין מתן שכרה כתוב בצידה[כא].

יג. בשפת אמת כתב לתרץ שי"ל שאזהרה לבי"ד שיעשוך, איירי בהפריש ולא הקריב, אבל באמר ולא הפריש י"ל שאין כופין[כב].

מכאן מקור לכפיה בכל מ"ע

אזהרה לבי"ד שיעשוך. יש מהאחרונים שנקטו שמכאן מקור מן התורה לכפייה במצות עשה, כמו שאמרו שכופין אותו לעשות סוכה עד שתצא נפשו[כג].

בקושיית התוס' מחטאות ואשמות שאין ממשכנין

אזהרה לבי"ד שיעשוך. הקשו התוס' (ד"ה יקריב) הא מבואר (ערכין כא.) שחייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן. והא כיון שעברו על בל תאחר כופין אותן כמבואר בסוגיין. ותירצו שאיירי שמתעצל להביא ועדיין לא עבר על בל תאחר[כד]. ובריטב"א תירץ שמה שאמרו אין ממשכנין אין הפירוש שאין רשאין למשכן, אלא שאי"צ למשכן, שהרי מעושין ועומדין הן כדי שתהיה להם כפרה.

קושיא ברש"י בנדרים שאין עוברין ב"ת בנדבה

נדבה כמשמעו. מבואר שבנדבה עובר בבל תאחר, והקשו האחרונים שרש"י בנדרים (ט: ד"ה נדבה) כתב וז"ל 'נדבה נמי כי אמר הרי זו קרבן אתי בהו וכו' אבל בבל תאחר לא, דכל היכא דאיכא בי גזא דרחמנא איתא', עכ"ל רש"י. והדברים מתמיהים שלהדיא אמרו בגמרא כאן שגם בנדבה עובר בבל תאחר, ולא אמרינן כל היכא דאיתא בי גזא דרחמנא איתא כדלהלן. ובפנים מאירות (מ"ק סי' נט)[כה] כתב שרש"י שם איירי באופן דאבד, ובזה כתב רש"י שאם אבד לא עובר על ב"ת, שכיון שהפרישה כבר כאילו ניתנה לגבוה, ושוב אף אם אבד אינו חייב באחריותה. ובשבות יעקב (מ"ג סי' ג) כתב שרש"י בנדרים איירי בשוגג, ובנדבה אינו עובר בשוגג על ב"ת[כו].

ביאור הדרשה

בפיך זו צדקה. פירש רש"י (ד"ה נפיק) קרא יתירא דריש. וביאר הריטב"א שהרי דברים שמתחייב בהם באמירה בעלמא - כמו אמירה לגבוה [שהיא כמסירה להדיוט] - כבר הזכירם הפסוק, ועל כרחך שאיירי בצרכי הדיוט, ואין לך דבר שמתחייב בו להדיוט באמירה בעלמא, אלא צדקה, וכמו שאמרו (יסעיה מה, כג) 'בי נשבעתי יצא מפי צדקה'[כז].

מכאן מוכח שצדקה מתחייב בדיבור בעלמא

בפיך זו צדקה[כח]. הראשונים[כט] הוכיחו מלימוד זה, שלגבי צדקה מתחייב בדיבור בעלמא, ואם הממון שנתחייב אותו לעניים נמצא ברשותו, הרי העניים זוכים בו, אלא שכתב הגר"ח הלוי (ממיה פכ"ג ה"ז) שאין הכוונה שהעניים זוכים בו ממש שנחשב שלהם מדיני ממונות, ואין צריכים לעשות קנין כשמקבלים אותו, אלא שחל על הממון שם צדקה וממון עניים[ל].

יא. **וכן** צ"ל כונת הרשב"א (כתובות מט:) שאמרינן שם שהיכא דאמיד מכפינן ליה בע"כ, וכתב הרשב"א מדין צדקה, מיהו לא נחתינן לנכסיה, וכ"כ רה"ג שאפילו נודר שעבר בבל תאחר אין בי"ד יכולים לכופו ולעשות לו כלום. והיינו שאף שכייפינן ליה בדברים, אבל אין יורדין לנכסיו. וכן הביא הבעל המאור (נ"ק יח. מדפי הרי"ף). אמנם הרמב"ן במלחמות (שם) חלק עליו בביאור דברי הבעל המאור, ומשמע שם שס"ל כדעת הריצב"א שבי"ד יורדין לנכסיו, אלא שאין עונשין אותן אם אין עושין כן. עיי"ש היטב. אמנם ביוסף אומץ ח"א סי' קה כתב שאין דעת הרמב"ן כדעת הריצב"א, אלא ס"ל שכופין ממש על מצות צדקה. וכתב שס"ל כתירוץ הריטב"א. וראה תרועת מלך (סי' ג סק"ג) באריכות בביאור שיטת רה"ג בזה. ובמהרשד"ם (יו"ד סי' קסו) הסכים עם רה"ג, וכתב לפרש סוגיין שהדרשה דועשית אזהרה וכו' לא קאי אלא אקרבנות, ראה שם שהאריך בזה.

יב. **וכ"כ** התוס' (כתובות מט: ד"ה לכפייה), וכתב המשנה למלך (מתנות עניים פ"ז ה"י) שהב"י (יו"ד סי' רמח) והר"ן (כתובות שם), הסכימו לתירוץ זה. וכן דעת הרמב"ן (נ"ג שם). וראה ברכי יוסף (יו"ד שם), והו"ד בהגה"ה על המשנה למלך (שם). וראה עוד שער המלך (מתנות פי"ג ה"ד), וקצוה"ח (סי' לג סק"ט). **וכתב** המהרי"ק (שורש קמח) שכן דעת המרדכי (נ"ג סי' תג, ובכתובות סי' קנט), **וכ"נ** דעת הרמב"ם (מתנות עניים פ"ז ה"י). **וכ"כ** הרשב"א בתשו' (מיוחסות סי' פח). יד. **וכ"כ** הסמ"ע (סי' קו סק"ג) שהתוס' והרא"ש סוברים שהבבלי חולק על הירושלמי שאין כופין כלל על צדקה. אבל הש"ך (שם סק"ו) כתב שלא מצא שהתוס' והרא"ש חולקים על הירושלמי. רק יש מקומות שכתבו תירוצים אחרים, משום שלא ניח"ל בתירוץ זה, אבל לדינא מודים לריצב"א שאם רצו בי"ד כופין. ובקצוה"ח (שם סק"ו) הסכים עם הסמ"ע. וראה שו"ת חת"ס (או"מ סי' קעז) מש"כ ע"ד הסמ"ע והש"ך. טו. **ובכתובות** (מט:) הוסיף הריטב"א שאף שהפסוק איירי גבי נדר, מ"מ גלי רחמנא בצדקה שהוציא מפיו, והוא הדין לכל צדקה משום מחסורם של עניים. וכעי"ז כתב הרדב"ז (מתנות עניים פ"ז ה"י) דשאני צדקה שיש בה תקנה לעניים והרי הוא כחוב עליו וכופין אותו לפרוע חובו, ויורדין לנכסיו כשם שיורדים למי שמסרב לפרוע חובו. והא דלא תירצו התוס' כן, כתב בגופי הלכות (שם שם) דס"ל לתוס' דשאני צדקה שנדר בפיו שבזה כופין עליו שדומה לנדר, וע"ז נאמר בפסוק 'ועשית', אבל סתם צדקה לצורך העניים וכדומה אין כופין. וראה מש"כ ע"ד בפרי האדמה (מ"ק סי' ו סימן ו סי"ד). טז. **והוא** כעין סברת הגופי הלכות הנ"ל. יז. **וראה** שם עוד בקצוה"ח שכתב ע"ד הסמ"ע שאין כופין שהוא תלוי במחלוקת אם כופין על מ"ע של צדקה, והט"ז תמה שבכה"ג שנדר כו"ע מודים שכופין כמבואר בסוגיין, ובקצוה"ח הוכיח מדברי רה"ג הנ"ל שאף בנדר אין כופין. יח. **וכן** מבואר בספר העיקרים (מאמר שלישי פל"ג), ובבית הלוי (סוף ח"ב סוף דרוש ו ד"ה ובזה), שעיקר השכר בצדקה הוא על החסד שבה, ולא על עצם הנתינה.

יט. **ובמנח"ח** החדש ציינו שבנחלת צבי (יו"ד סי' רמה) הביא לחלק כן. כ. **וראה** קהילות יעקב (סי' ח) מש"כ בדבריו. כא. **ראה** דרך אמונה (מתנות עניים פ"ז ה"י בגיאור ההלכה) שתמה למה לא תירצו כן הראשונים, וכתב להוכיח שמצות וחי אחיך עמך, ומצות צדקה שתי מצות הן, ונפק"מ בגר שאין מחוייבים אלא במצות וחי אחיך עמך, ואין מחויבים יותר מכדי חייו. כב. **והיינו** לפמש"כ הפנ"י שלא מסיימי קראי, ראה שם בזה. והביאור בזה, שבהפריש ולא הקריב, לא שייך לומר שמתן שכרה בצידה, כיון שכבר הופרש הדבר לצדקה, ועכשיו מעכב בידו ממון עניים, ושפיר כופין, אבל אין כופין שיתן הצדקה שנתחייב לתת, כיון שמתן שכרה כתוב בצידה. כג. **ראה** שו"ת טוב טעם ודעת [להגר"ש קלוגר] (קמא סי' רכ) שהשואל נסתפק אם דין כפיה על המצות מה"ת או מדרבנן, והשיב לו שסוגיא ערוכה היא (ר"ה ו.) שכופין מה"ת, והאריך שאין לחלק בין קדשים לחולין, כיון שאמר ולא אפריש חשיב כחולין. וכעי"ז במהר"ם שיק (או"ח סי' שכב) שאפשר שמהכא ילפינן לכל התורה כולה. ראה מגדים חדשים (מ"ק עמ' כח). וראה בפני יהושע (נמוק"ה יקריב) שמשמע כדבריהם. כד. **וברשב"א** הביא תירוץ זה וכתב שעדיין צריך תלמוד. כה. **וראה** הרי בשמים (תמיה סי' לד) שהביא שנכדו האור גדול בחקר הלכה כתב לבאר דברי זקנו הפמ"א. כו. **וראה** שם שתמה על הפנים מאירות. ובפנים מאירות (מ"ב סי' קפח) הביא דברי השבות יעקב והאריך לתמוה עליו. וראה שפת אמת כאן שהביא דבריהם, והביא שבבית ישראל (נדרים שם) כתב ליישב דעת רש"י. וראה עוד בקרבן ראשית ליישב דברי רש"י. וראה עוד בשבות יעקב (מ"ג סי' נג) ובערוך לנר כאן משכ"כ בזה. כז. **וכמו** שהביאו התוס' (ד"ה נפיק) פסוק זה. ובשפתי חכמים ביאר שצדקה מרומז במילת 'בפיך' עפ"י מה דאיתא בב"ב (ט:) דכל הנותן פרוטה לעני מתברך בשש ברכות, והמפייסו בדברים מתברך בי"א, אלמא דהדברים הם חלק ממצות צדקה, ושפיר מרומז 'בפיך' זו צדקה. ובפירות תאנה ציין שכ"כ במעיל צדקה (חומת שמ"ג), וראה שם עוד (חומת סק"ט) בזה, והו"ד ביפה תלמוד כאן. כח. **ראה** משך חכמה (דברים כג, כד) שהוכיח מכאן כשיטת הרא"ש (הו"ד בחו"מ סי' ריג וציו"ד סי' רנח) שבצדקה לא מהני גמר בלבו רק צריך להוציא בשפתיו, משא"כ בהקדש שמהני גמר בלבו. כט. **הרי"ף** (נ"ק יח: מדפי הרי"ף) ותוס' (נ"ק לו: ד"ה יד), בתשו' הר"י מיגש סי' קנג. וראה תשו' הר"ן (סי' ח), וקהילות יעקב (מ"ג סי' יח) צויינו ביוסף דעת. ל. **זהו** תמצית דבריו, אך עיי"ש היטב

למה לא מנו בברייתא מעשרות ובכורים

בפיך זו צדקה. הקשה הר״ן למה לא מנה בברייתא זו מעשרות, בכור, מעשר בהמה, פסח, ולקט שכחה ופאה, כמו שמנו בברייתא לעיל (ה:), ובשלמא דמין וערכין וחרמין והקדשות, מובן שלא מנאם כיון שבכלל קדשי בדק הבית הן, אבל אלו למה לא מנה אותם. ותירץ משום שכל הני לא שייך בהם אמר ולא אפריש, דבכור ומעשר ופסח מופרשים ועומדים הם, ולקט שכחה ופאה אין עובר בב״ת אלא כשלקטן לעצמו כמש״כ הראשונים (לעיל ה:), ומעשרות גלי ביה קרא שליכא חיוב רק בהפריש ולא הקריב[לא], וכיון שלהלן אמרינן שצריך שני לימודים לאמר ולא אפריש ולאפריש ולא אקריב, וכיון שבהני לא שייך בהן אמר ולא אפריש לא מנוהו בברייתא זו. וכ״כ בפני יהושע, אלא שבלקט שכחה ופאה כתב איפכא שלא שייך בהם אפריש ולא אקריב, כיון שהמצוה היא להניח והעניים באים ולוקחים לבדם[לב].

הא צדקה לא נתרבה מפסוק זה

מובאת שמה והבאתם שמה נפקא. והקשו האחרונים הלא צריך את העשה לצדקה וכדומה שלא נתרבו מהפסוק של ׳ובאת שמה והבאתם שמה׳[לג]. ותירץ השפת אמת, שבאמת עיקר הפסוק ׳כי תדור נדר לה׳ אלוקיך׳ וגו׳ קאי על הקרבנות, אלא שמריבוי המילות דרשו חז״ל על כל הדברים שמבוארים כאן, אבל עכ״פ צריך שיתקיים העשה על עיקר הפסוק והוא על הקרבנות[לד].

בקושיית התוס׳ הא בכל מ״ע כופין אותו

יקריב אותו מלמד שכופין אותו. הקשו התוס׳ (ד״ה יקריב) למה צריך פסוק לזה, הא בכל מ״ע כופין אותו עד שתצא נפשו. ותירצו שסלקא דעתך שכאן אין כופין כיון שכתיב לרצונו. והקשה היעב״ץ הא בכל המצות כולן ג״כ אין כופין אלא עד שיאמר רוצה אני, שהרי אין מושיבין אותו בסוכה בעל כרחו, שאין לזה שם מצוה כלל, וא״כ לא לכתוב לרצונו ולא לכתוב יקריב, ואנן ידעינן שצריך לכפותו עד שיאמר רוצה אני. ותירץ שבכל המצוות כופין אותו עד שיעשה המצוה מעצמו, ואין צריך לומר בפיו ׳רוצה אני׳ כיון שמעשיו מוכיחין על כונתו. אבל בקרבנות צריך לומר בפיו להדיא ׳רוצה אני׳ כיון שכתיב לרצונו[לה].

ובשפת אמת חידש שדין כפיה בכל מצות עשה, אינו אלא במצוה עשה שהיא חובת הגוף, אבל במצות עשה שבאה ע״י פיו, שנדר בפיו לעשות, בזה אין כופין אותו. וכתב שאפשר שגם התוס׳ ס״ל כן, אלא שהקשו מאפריש ולא אקריב, שבזה כיון שכבר הפריש הקרבן שוב אינו נחשב בא ע״י פיו, כיון שיש בידו קרבן של הקדש, וודאי שכופין כבכל מ״ע.

אם קראי מסיימי או לא מסיימי

חד דאמר ולא אפריש, חד דאפריש ולא אקריב. ביאר הריטב״א שהפסוק ׳מוצא שפתיך׳, שאין בו אלא אמירה, איירי באמר ולא אפריש[לו], והפסוק ׳יקריב אותו׳ והפסוק ׳והבאתם שמה׳, איירי באפריש ולא אקריב, שאינו מחוסר אלא הקרבה[לז]. אמנם מדברי רש״י נראה כדעת הפני יהושע והטורי אבן (ד״ה אימא דיגורא) שנקטו שהני תרי קראי לא מסיימי, ולא ברור על מה כל פסוק קאי, אלא פסוק אחד באמר ולא אפריש ופסוק אחד באפריש ולא אקריב[לח]. דלהלן מקשינן איך אפשר להעמיד באמר ולא אפריש והא נדבה כתיבא, ופירש״י (ד״ה והא) דבקרא דבל תאחר נמי רבינן ליה בגז״ש. ולכאו׳ אם נאמר שאמר ולא אפריש נלמד מקרא דמוצא שפתיך, א״כ בפסוק זה הרי מפורש נדבה, ולמה הוצרך רש״י לומר שגם בפסוק דב״ת מרבינן נדבה. וע״כ שרש״י למד שהני קראי לא מסיימי, ומש״ה הוצרך לומר שגם בקרא דהתם מרבינן נדבה[לט].

בביאור הדברים. **לא. ראה** בר״ן (לעיל ד. ד״ה ומעשרות) מה שביאר בזה. **לב. וראה** בערוך לנר שהאריך בדברי הפנ״י. **לג. וראה** מש״כ בקושיא זו במהרשד״ם (יו״ד סי׳ קסו) הו״ד באסיפת זקנים כאן. **לד. ובטורי** אבן כתב לתרץ שבאמת היה אפשר לתרץ שנכתב העשה בשביל צדקות וכדו׳, אלא שא״כ למה נכתבו שאר הדברים שנתרבו לעשה מובאת שמה, ואין לומר משום הלאו של מוצא שפתיך, שהרי כבר נתרבו ללאו דלא תאחר, ושתי הקושיות באים כאחת. **לה. וראה** מש״כ בזה בספר אהבת עולם הו״ד באסיפת זקנים כאן. וראה עוד בחות יאיר (סי׳ לה). **לו. וכ״כ** בהגהות הר״ש מדעסוי, ובשפת אמת [עיי״ש בזה]. **לז. וראה** בפירוש הרמב״ם לסוגיין (פ״ה ממכות מליקוטים ולח מכמ״ע) שכתב שכן פירש הרמב״ם, אולם ראה שם שסובר שדעת הרמב״ם שאמר ולא אפריש איכא רק מ״ע ול״ת של מוצא שפתיך, ואינו תלוי ברגלים, ובאפריש ולא אקריב איכא מ״ע של והבאתם שמה, ול״ת של ב״ת ותלוי ברגלים. וכ״כ בצפנת פענח בדעת הרמב״ם. **לח. ובפנ״י** ובטו״א הוכיחו כן מכח קושייתם גבי צדקה ויתבאר להלן. **לט. כן** דייק בשפ״א. וכן פירש דברי רש״י בקרבן ראשית. **מ. אמנם** בתרועת מלך (סוף״י ו) כתב שלפי מה שביאר שצדקה נתפס על החפץ א״כ שפיר כל היכא דאיתא היא בי גזא דצדקה, והוא אמינא דהפריש יצא. עוד תירץ דאי לאו קראי לא היינו יודעים רק שחייב ליתן, אבל עצם דין הפרשה לא הוי ידעינן, דבשלמא גבי הקדש ההפרשה היא עצמה נתינה, אבל צדקה לא הוי עדיין ההפרשה נתינה,

עובר בלאו ועשה בב׳ האופנים

חד דאפריש ולא אקריב וחד דאקריב ולא אפריש. כתב המנחת חינוך (מצוה תקעה) שאף שכל פסוק איירי באופן אחד, מכל מקום הפסוק מלמד שאפריש ולא אקריב ואקריב ולא אפריש שוים הם, ובשניהם עובר בב׳ לאוין ובב׳ עשין.

הא גבי צדקה לא שייך בי גזא דרחמנא

אבל אפריש ולא אקריב אימא כל היכא דאיתיה בי גזא דרחמנא איתיה.

והקשו האחרונים הא גבי צדקה לא שייך לומר שבי גזא דרחמנא איתא, דודאי אף שהפריש וזכו עניים מ״מ חייב לתת הממון לעניים[מ]. וא״כ סגי בפסוק שאמר ולא אפריש ואנן ידעינן שגם באפריש ולא אקריב עובר[מא]. ובפנ״י ובטו״א הוכיחו מכאן שאין מבורר איזה פסוק איירי באמר ולא אפריש ואיזה באפריש ולא אקריב, ומש״ה אם היה רק פסוק אחד, היינו מעמידים אותו באפריש ולא אקריב ולא היינו יודעים לאופן דאמר ולא אפריש כיון שאפשר שדיבורא לאו כלום[מב].

אף שבכל התורה קי״ל אמירה לגבוה כמסירה להדיוט

אימא דיבורא לאו כלום הוא. ואף שהלכה היא בכל התורה ש׳אמירה לגבוה כמסירה להדיוט׳ וא״כ איך ס״ד שאמירה לאו כלום, כתב במצפה איתן שמדברי הרא״ש בנדרים כט: מוכח שמכאן ילפינן שאמירה לגבוה כמסירה. אמנם בשפת אמת פירש ׳אימא דיבורא לאו כלום׳ היינו לגבי בל תאחר, שאף שודאי שנתחייב ע״י דיבורו, אבל מכל מקום אינו עובר בב״ת אם מאחר מה שנתחייב ע״י דיבורו[מג].

ביאור דברי רש״י

והא נדבה כתיבא. פירש רש״י (ד״ה והא) ובקרא דבל תאחר נמי רבינן ליה בגזירה שוה. והיינו שהיה קשה לרש״י דבשלמא בפסוק של מוצא שפתיך, כתוב בו להדיא נדבה, אבל בפסוק של בל תאחר, לא כתוב בו להדיא נדבה, וא״כ אפשר שהפסוק של בל תאחר קאי על אמר ולא אפריש, והפסוק שכתוב בו נדבה, איירי בהפריש ולא אמר. ולזה כתב רש״י שגם בפסוק של ב״ת מרבינן נדבה. אמנם לדעת הריטב״א שקראי מסיימי והפסוק של מוצא שפתיך קאי באמר ולא אפריש א״ש טובא קושיית הגמרא שבפסוק זה מפורש נדבה[מד].

הטעם שנקרא נדר ונדבה

איזהו נדר האומר הרי עלי, איזהו נדבה האומר הרי זו. ביאר הר״ן (נדרים ט.) שהטעם שקורין להרי עלי ׳נדר׳ ולהרי זו ׳נדבה׳ משום שנדר משמע שאינו עושה לגמרי בנדבת הלב, ונדבה הוא שעושה לגמרי בנדיבות לב, והאומר הרי עלי, כיון שאינו מפריש מיד, חסר בנדבת הלב, משא״כ האומר הרי זו, הרי זה עושה בנדבת הלב[מה].

למה אינו מתנה ע״מ שכתוב בתורה

על מנת שאיני חייב באחריותה. וכתבו התוס׳ שלא דמי למתנה על מה שכתוב בתורה. וביאר הריטב״א משום שאין גזירת הכתוב שבנדר הרי הוא חייב באחריותה, אלא משום שכך שיעבד עצמו כיון שאמר הרי עלי שמשמעותו אפילו אם יאבד או יגנב, אבל כיון שפירש תוך כדי דיבור לאמירתו הרי עלי שאינו מתחייב באחריותה, שוב אין לנו עליו כלום[מו]. ובתוס׳ הרא״ש כתב לבאר דכיון דאיכא נדבה שדינה כך, מסתמא לדעת כן הוא נודר שיהא נדרו כנדבה[מז].

אם עובר בעשה או בלא תעשה

אמר רבא וצדקה מיחייב עלה לאלתר מ״ט דהא קיימי עניים. כבר נתבאר לעיל (ד. ד״ה נדקות) שנחלקו הראשונים בביאור דברי רבא, דלכאו׳ סתרי לדברי הברייתא לעיל שגם צדקה עובר רק בג׳ רגלים. דעת התוס׳ שדברי הברייתא איירי בלא קיימי עניים, ואפ״ה כשעברו ג׳ רגלים מחוייב לחפש אחר לכך הוצרך קרא דחייב להפריש. [אך אי״ז מיושב למה לא סגי בקרא שאמר ולא אפריש].

מא. וכעי״ז הביא בתרועת מלך (שם) שהקשה הידות נדרים (סי׳ רמ) בשם הגאון מפאטיק ז״ל. ובעיקר הדבר אם שייך בצדקה אמר ולא אפריש שיהא מחוייב להפריש ראה בזה להלן [בביאורים] בדברי רבא שצדקה מחייב לאלתר. **מב. וכן** הסכים בערוך לנר. וכ״כ האבני נזר (יו״ד ס״ס סיז). ולדעת הריטב״א שקראי מסיימי, צ״ל או כמש״כ בתרועת מלך הנ״ל. או כמש״כ בטל תורה דהוצרך קרא להיכא דזיכה לעניים ע״י אחר וחזר ולקחו ממנו אף דכבר זכו בו עניים אפ״ה עובר על ב״ת אם לא חלקו לעניים אח״כ, ואיחר כמו באפריש ולא אקריב דגבי קדשים. וראה שם באריכות. **מג. ובטו״א** נקט כדעת המצפה איתן וכמש״כ השפ״א שם, וראה שם מה שהקשה מחטאות ואשמות שלא שייך בהם דיבורא לאו כלום. ובשפ״א מש״כ בזה. **מד. קרבן** ראשית, שפת אמת, מצא חן. **מה. וברש״ש** העיר שא״כ כשאומר ע״מ שלא אתחייב באחריותה, הרי זה נדר, ואי״ז נדבה, וכתב שצ״ל שמה שקרו כאן נדבה, היינו על דרך השאלה. **מו. וראה** בנין ציון (סי׳ ג סי׳ קיט) וצויין בפירות תאנה כאן. **מז. וכעי״ז** כתבו בהלכות קטנות (סי״ג סי׳ רמג), ובשואל ומשיב (מהדו״ק סי״ג סי׳ עז) הו״ד באסיפת זקנים כאן. ובשם שו״ת שאגת אריה וקול שחל (סי׳ ח) הביא שביאר שמי יימר שיאבד ומש״ה אינו מתנה ע״מ שכתוב בתורה. [וכ״כ בישמח לב]. וראה רמת שמואל.

העניים ולתת להם, כדי שלא יעבור בב״ת, ודברי רבא איירי בקיימי עניים ובזה עובר לאלתר בב״ת.

דעת הרשב״א שרבא איירי רק לגבי ה׳עשה׳ של מוצא שפתיך, שזה עובר לאלתר, אבל בבל תאחר אינו עובר אלא עד שיעברו ג׳ רגלים, ואין חילוק בין קיימי עניים ללא קיימי עניים[מח].

דעת הר״ן והרמב״ם שעובר בבל תאחר לאלתר, משום שקיימי עניים, והברייתא לא נתכונה לומר שבצדקה צריך ג׳ רגלים, אלא התנא אומר שיעור השונה בכל מה שנמנה שם, והוא ג׳ רגלים, שאחר שעברו ג׳ רגלים עובר בכולם, אך ודאי יש בהם שעובר גם בפחות מג׳ רגלים.

דעת הרמב״ם שצריך הפרשה אף בלא קיימי עניים

אלא שהוסיף הרמב״ם (מתנות עניים פ״ז ה״ח) שאף בלא קיימי עניים צריך להפריש הצדקה ולהניח עד שימצא עניים ויתן להם. ונתקשו האחרונים מנליה להרמב״ם שצריך הפרשה, הרי אין זה קרבן שיש בו דין הפרשה, אלא צדקה כל דינה הוא נתינה לעניים ומה שייך בה הפרשה. והר״ן (ו:) כתב שכיון שמבואר בגמרא שצריך ב׳ פסוקים חד לאפריש ולא אקריב וחד לאמר ולא אפריש, א״כ גם בצדקה כן הוא, וביאר הגר״א (יו״ד סי׳ רנ סעי׳ ו) שבלא קיימי עניים אע״פ שאינו יכול לקיים הנתינה יקיים ההפרשה[מט].

יכול להמתין בצדקה כדי למצא עני הגון

מיחייב עליה לאלתר מ״ט דהא קיימי עניים. כתב הר״ן (ו:) בשם ר״ת, דהיינו שמחוייב לתת אל לבו לאלתר לחלקה לעניים לפי ראות עיניו, ואם גמר בדעתו לקפוץ ידו מלתתה עכשיו מיד עובר בב״ת. וכ״כ הרא״ם (פי׳ משנ״ג) שזהו דוקא אם מעכב הצדקה מפני צרות העין, אבל אם מעכב בכדי לתת לעני הגון יותר אינו עובר לאלתר[נ].

הנהגת החפץ חיים

דהא קיימי עניים. ומזה דן החפץ חיים שאם הוא מכניס אורח לביתו בשבת וביו״ט לסעודת שבת ויו״ט, והבעה״ב רוצה ללמוד או לומר זמירות קודם הסעודה, עובר על בל תאחר, דהא קיימי עניים גביה, שהוא האורח שהכניס לביתו לסעודה, ולכן צריך תיכף כשבא מביהכנ״ס עם האורח לסעוד את הסעודה, ולהאכיל את האורח, ואחר הסעודה יוכל ללמוד או לומר זמירות[נא].

ביאור הסוגיא לדעת הרשב״א

מהו דתימא כיון דבעינא דקרבנות כתיבא עד דעברי עלה ג׳ רגלים כקרבנות קמ״ל. לכאו׳ מכאן מוכח שאיירי לגבי בל תאחר, שאם איירי לגבי העשה, הרי עובר ברגל אחד ולא בג׳ רגלים. וזה דלא כדעת הרשב״א הנ״ל שמפרש את דברי רבא על העשה, וברשב״א (לעיל ד.) נדחק לבאר סוגיא זו לפי דעתו.

היינו דברי הגמרא לעיל ורבנן ההוא לעשה

אמר רבא כיון שעבר עליו רגל אחד עובר בעשה. פירשו הראשונים שהיינו בעשה של ׳ובאת שמה׳ ׳והבאתם שמה׳. ואף שכבר אמרו לעיל (ד:) ורבנן ההוא לעשה. ומשמע שפשיטא לגמרא שעובר בעשה, היינו משום דברי רבא אלו, ודברי הגמרא שם לאחר שאמר רבא דבריו נאמרו, ריטב״א[נב].

נחלקו האחרונים אם עובר כל יום בעשה

כיון שעבר רגל אחד עובר בעשה. כבר נתבאר לעיל (ד: ד״ה ורבנן ההוא) שנחלקו האחרונים אם עובר בעשה רק ברגל עצמו או גם לאחר הרגל.

למה אין כופין להביא לאלתר מחשש שמא ימות

עובר בעשה. בערוך לנר הביא קושיא בשם ספר חקרי לב, דכיון שברגל אחד עובר בעשה, למה לא יכפו אותו להביא לאלתר משום חשש שמא ימות, וכמו שאמרו בנדרים ג: שהאומר לא אפטר מן העולם עד שאהיה נזיר חייב להיות נזיר מיד דחיישינן שמא ימות. ובערוך לנר חילק בין חשש מיתה לזמן מוגבל לזמן שאינו מוגבל שרק בזמן שאינו מוגבל חיישינן שימות, כיון שכל בנ״א מתים לבסוף, אבל לזמן מוגבל אין חוששין שמא ימות, וכיון שכאן החשש הוא שמא ימות תוך ג׳ רגלים או עד הרגל הראשון, בזה לא חיישינן שמא ימות, דרוב בנ״א אין מתים באותו הזמן[נג].

אם עובר גם באמר ולא אפריש

עובר בעשה. פירש רש״י על הקרבן. ויש שדייקו מדבריו[נד] שעובר בעשה דוקא באפריש ולא אקריב, שמעכב הקרבן, אבל באמר ולא אפריש אינו עובר בעשה אלא בג׳ רגלים בב״ת, וכ״כ הפני יהושע בביצה (יט:). אולם הטו״א (מנחות סוסס ד״ה כיון שענבר) כתב שאין לומר כן[נה].

לס״ד זו מה לומדים מ׳ובאת שמה׳

מיתיבי העיד ר׳ יהושע ור׳ פפיים. כתב הריטב״א שלס״ד דגמרא דמקשה מעדות זו, ורצו לומר שאינו עובר ברגל אחד בעשה, צ״ל שמה שאמרה תורה ׳ובאת שמה׳ ׳והבאתם שמה׳, קאי ארגל שלישי, כמו שגילתה התורה לגבי בל תאחר.

למה לא הקשו מהפרה בעצמה

על ולד שלמים שיקרב שלמים. פירש רש״י שהפריש בהמה מעוברת או עיברה לאחר שהקדישה. והקשה בפורת יוסף[נו] שבתמורה (יח.) מבואר שטעמא דר״א שיקרב שלמים, מפני שחוששים שאם תאמר שיש לה תקנה, ישהה הבהמה ויגדל ממנה עדרים עדרים. וזה לכאו׳ שייך רק בהפריש ואח״כ נתעברה, אבל בעיברה ואח״כ הקדישה, ודאי שיקרב שלמים, שהרי זה כהקדיש ב׳ בהמות[נז]. ואם כן, קשה דלהלן אמרינן שאכלו את הפרה בפסח, ולכאו׳ כיון שזמן עיבורה של פרה תשעה חדשים (כמבואר בנכורות מ.), א״כ כיון שנולדה בפסח, על כרחך שנתעברה קודם סוכות, וא״כ ע״כ שהקדישוה קודם סוכות, ואמאי לא הקריבוה בסוכות. וכתבו השפת אמת והמהר״ץ חיות שע״כ צ״ל שעובדא זו היתה שהקדישוה לאחר שהיתה מעוברת[נח].

אם נולדה בפסח או אפילו קודם פסח

בשלמא בפסח לא אקרבוה מחוסר זמן הוה. והיינו או שנולדה בפסח עצמה, או שנולדה בתוך שמונה ימים קודם הפסח, והיתה מחוסרת זמן בתחילת הפסח, ושוב אין כאן רגל שלם ואין עוברים בעשה אלא ברגל שלם, כמו שאין עוברים על ב״ת אלא ברגל שלם, כמבואר לעיל (ה:)[נט]. אך יש מהאחרונים שנקטו שדוקא נולדה בפסח עצמו, שלא היתה ראויה כלל בפסח, אבל אם נולדה בער״פ, כיון שהיתה ראויה ביום אחרון של פסח להקרבה עובר עליה בעשה[ס].

ויש מהאחרונים שהקשה הא באותו יום ששחטו את אמה בפסח, לא יכלו להקריב את בנה מדין אותו ואת בנו, וא״כ למה צריך לומר שנולדה בפסח, אפילו נולדה הרבה קודם היה אסור לשוחטה ביום ששחטו אמה, וחסר מהרגל יום אחד. ויש שתירץ שלא איירי ששחטו אמה בפסח, אלא שאכלוה בפסח, ואפשר ששחטו את האם בערב פסח[סא].

למה לא תירצו שחל אותו עצרת בשבת

אלא ולדה בעצרת היכי משהי לה. הקשה בטורי אבן, דילמא חל אותו עצרת בשבת, ואין קרבן יחיד דוחה את השבת, וכיון שיו״ט של עצרת יום אחד הוא, ואי אפשר להקריב בו ביום, שוב אינו עובר בעשה ד׳ובאת שמה׳, כיון דא״א בהבאה. ותירץ שימי התשלומין של חג השבועות בכלל החג לענין העשה ולענין הב״ת, ויכול להקריב בתוך ימי התשלומין ושוב אינו עובר בעשה[סב]. ובשפת אמת תירץ שכיון שאפשר להקריב קודם הרגל כשבא לירושלים לרגל, שוב עובר בעשה אם אינו עושה כן.

מח. **ובמנחה** חדשה דייק שרש״י (ד״ה כיון דבעיינא) סובר כדעת הרשב״א, ראה שם ביאורו. וכן דייק בערוך לנר מרש״י (ד״ה עובר בעשה) ראה שם ביאורו. מט. **וכ״פ** הב״י (יו״ד סי׳ רמז) וכ״כ הרדב״ז שם, [וראה עוד בתשו׳ סי׳ תרחצ], ובערוך השלחן (שם סעי׳ ג). ובמנחת חינוך (מצוה תקעה) השאיר דין זה בצ״ע. נ. **והו״ד** בגיליוני הש״ס. וראה מועדים וזמנים (ח״ג רלח הערה סי׳ יג) מש״כ בזה. נא. **מובא** באבן יעקב בסוגיין, ובדבר אברהם (ח״ב סי׳ ג בהגה״ה). והוסיף שם שלפי שאין העולם נזהרים בזה, נראה ללמד זכות, שאומדנא דמוכח הוא שהמארח עני לסעודת שבת דעתו היא שבשעה שיאכל הוא, יאכל גם העני עמו, והוי כקבע זמן לצדקה בשעה שיאכל הוא, וכל זמן שאינו אוכל עדיין לא הגיע זמן הצדקה. נב. **וראה** שפת אמת וספר קול יעקב ובנין אריאל מש״כ בזה. וראה מש״כ בזה בדגל ראובן (סי׳ יד ד״ה ולפי זיטומ). נג. **ובזה** יש ליישב קושית הקרן אורה (תענית יב:) שהקשה אמש״כ המג״א (סי׳ תקסח סק״ג) שאם נדר להתענות כמה ימים צריך להתענות מיד מחשש שמא ימות, והקשה הקר״א מסוגיין שדוקא אחר ג׳ רגלים עובר בב״ת, ולא כייפינן ליה להביא מיד משום שמא ימות. ולפמש״כ הערל״נ א״ש שדברי המג״א הם ללא זמן מוגבל, אבל סוגיין הוא לזמן מוגבל. ויש שתרצו על קושית החקרי לב שרק בגוונא שעובר בקום ועשה צריך לחשוש שמא ימות, אבל במה שעובר בשב ואי״ת אין חוששין שמא ימות, שהרי מזה שנתנה התורה זמן

ג׳ רגלים משמע שלא חששה התורה שמא ימות עד אותו הזמן. נד. **וראה** ערוך לנר (כאן) וצל״ח (לעיל ד.) שדייקו באופ״א. נה. **וראה** שם שהוכיח כן. וע״ע בחכם צבי (סי׳ יג) שגם לא נקט כן, ותירץ קושית הפנ״י שם באו״א. ובבית מאיר בביצה שם נקט כדעת הפנ״י. וראה במצפה איתן מש״כ בזה. נו. **וכ״ה** בשפת אמת. נז. **וראה** בשפ״א שפקפק בהנחה זו. נח. **ראה** שם שהאריך בנדון זה. וראה מש״כ בזה בקהילות יעקב (סי׳ ו). נט. **ערוך** לנר (כאן), וטורי אבן (להלן ע״ב ד״ה מפי ומכלנו). ס. **ברש״ש** (להלן ע״ב ד״ה מפי) הקשה שהעלימו עיניהם מפירש״י בתמורה (יח:) שאיירי שנולד בפסח ועבר הרגל קודם שימלאו לו ז׳ ימים. ומשמע שאם נולד קודם הפסח עובר בעשה אף אם לא עבר עליו רגל שלם. וכן נקט בשפת אמת לדבר פשוט, וטעמו דדוקא בחלה בראשון שלא היה מחויב כלל להביאו לירושלים, כיון שבתחילתו אינו ראוי, מש״ה אינו עובר בעשה, אבל מחוסר זמן שיודע שביום אחרון נשלם זמנו, פשיטא דמחוייב להביאו ועובר בעשה. סא. **בפירות** תאנה הביא שכן הקשה ההפלאה, ותירץ בזרע אברהם (ח״ב סי׳ יד). ובזרע אברהם הביא מהפרמ״ג (פתיחה להי״ט ג׳ יז) שאם שחט האם בעיו״ט אינו יכול לשחוט את בנו ביו״ט משום מוקצה דבין השמשות. וראה עוד במלא הרועים. סב. **ובערוך** לנר הסכים עמו, אלא שהקשה מדברי הירושלמי שלא משמע כן. וכ״ה באהל דוד.

ו:

מי היה חולה

כגון שהיה חולה בעצרת. פירשו הראשונים שהיה הולד חולה, וכתב הפני יהושע שה"ה שהיו יכולים לפרש שהיו הבעלים חולה בעצרת, וכמש"כ התוס' (ד"ה הא ליתא) שאף בהיו הבעלים חולה כיון שפטור מראיה אינו עובר בל"ת. אלא שפשט לשון הגמרא משמע שהולד היה חולה, ודא ודא אחת היא דשם אונס חד הוא[א].

אף שהביא מיד אחר עצרת

ומבואר בגמרא שכיון שהיה חולה בעצרת, אף שהבריא אחר כך מיד, מכל מקום אינו עובר בעשה עד שיעבור רגל הבא, [ואף לדעות האחרונים שסוברים שכיון שעבר רגל אחד עובר בכל יום בעשה, מ"מ אם היה חולה שאני] משום שכיון שביו"ט שהוא זמן הבאה היה פטור, שוב כאילו לא עבר עליו עדיין הרגל[ב]. אמנם אפשר לומר שאיירי שהיה חולה מהעצרת עד החג[ג].

איך הקריבו שלמים ביו"ט

מאי ואכלנו ולדה שלמים בחג דקתני, בחג השבועות. הקשה הטורי אבן הא קיי"ל (ויקה יט:) דנדרים ונדבות אין קריבין ביו"ט, וא"כ איך הקריבוהו ביו"ט של שבועות. ותירץ שהקריבוהו לשם שלמי שמחה, ומה שנדרים ונדבות אין קרבין ביו"ט, היינו באופן שכבר יצאו יד"ח שלמי שמחה[ד]. עוד תירץ שהקריבוהו בערב יו"ט ואכלוהו בשבועות, ששלמים נאכלים לשני ימים ולילה אחד[ה]. ובערוך לנר תירץ שהקריבוהו בימי התשלומין של חג השבועות[ו], [לדעת האחרונים שגם לגבי ב"ת מהני ימי התשלומין].

אם דוקא בכל יום או אפילו בכל שעה

כיון שעברו עליו ג' רגלים בכל יום ויום עובר עליו בבל תאחר. האחרונים דנו אם עובר בכל יום ויום, או אפילו בכל שעה ושעה. ובערוך לנר כתב שעובר בכל שעה ושעה, ומה שלא נקט רבא בכל שעה ושעה, משום שיש שעות שאינו עובר בהם, כגון בלילה, או קודם תמיד של שחר ואחר תמיד של בין הערביים, שכיון שא"א להקריב אז, אינו עובר. וכן משמעות הריטב"א שכתב שה"ה לצדקה שעובר לאלתר בכל שעה ושעה בב"ת, משמע שגם בקרבנות עובר בכל שעה ושעה. אולם הפני יהושע (ברכות כו. סוף ד"ה מיבעיא להו טעה) כתב שמהא שנקט רבא בכל יום, משמע שאינו עובר אלא בכל יום, ולא בכל שעה באותו היום[ז].

מאי שנא מכובש שכר שכיר

בכל יום ויום עובר בבל תאחר. כתב המאירי שאע"פ שבכובש שכר שכיר מבואר בבבא מציעא (קי:) שכיון שעבר עליו בקר ראשון שוב אינו עובר עליו. היינו משום ששם אין הלילות מופסקים מהימים לגבי חיובו של השכיר, שהרי חובה עליו לפורעו בלילה כביום, וכן בכל דבר של צדקה. אבל קרבן שאין זמן הקרבתו בלילה, נמצא שמתחדש עליו חומר הלאו בכל יום[ח].

הטעם שנקט בכור בפני עצמו

אחד בכור ואחד כל הקדשים. ביארו התוס' (ד"ה אחד) והר"ן שנקטו בכור מפני שעיקר הפסוק נאמר בבכור, 'תאכלנו שנה בשנה'. ושאר הקדשים נלמדים מ'כל הבכור'. והריטב"א כתב שהקדשים הוקשו לבכור דכתיב 'ואכלת לפני ה' אלקיך וכו' ובכורות בקרך וכו' וכל נדריך'. ולפי"ז כתב הריטב"א שדוקא בכור וקדשים, אבל מעשרות ושאר דברים [כגון לקט שכחה ופאה], אין עוברים עליהם אלא בג' רגלים[ט], [ובמעשרות עובר עליהן לאחר הביעור בשנה רביעית], ונסתפק הריטב"א בערכין וחרמין וכל קדשי בדק הבית, שאפשר שבכלל קדשים הם, שכולם נקראים קודש, והוקשו לבכור, ואין לך יוצא מן הכלל אלא מעשרות או כל דבר שאינו בא בנדר ובנדבה, או שמא דוקא קדשים שבני אכילה נינהו כבכור, אבל בדה"ב לא'.

אם עובר בלאו או בעשה

כיון שעברו עליהם שנה בלא רגלים, רגלים בלא שנה עובר בבל תאחר. דעת בעל המאור שבשנה בלא רגלים אין עובר בלאו דבל תאחר, אלא בעשה ד'לפני ה' תאכלנו שנה בשנה'. ואף שנקטה הברייתא 'בל תאחר' היינו שיש איסור לאחר את ההקרבה, אבל אינו אלא עשה, וכן מה שנקט לעיל 'בלאוי יתירי לא קא מהדר' ביאר הריטב"א [לשיטתו של בעה"מ] שאין הכונה לאוין אלא איסורין[יא].

אבל דעת שאר הראשונים שגם שנה בלא רגלים עובר בלאו דבל תאחר. והקשה הר"ן כיון שהפסוק של תאכלנו שנה בשנה אינו אלא עשה, א"כ מנלן שעוברים בשנה בלא רגלים בלא תעשה דב"ת. ואין לומר משום שכיון שאמר רחמנא אייתי ולא אייתי עובר בב"ת, דהא זהו סברת ר"מ [לעיל ד:] אבל רבנן חולקים בזה, דאל"כ גם ברגל אחד יעבור בב"ת. ותירץ שבאמת גם רבנן מודים לעיקר הסברא שכיון שאמר רחמנא אייתי ולא אייתי עובר בב"ת, אלא שכלפי רגל אחד איכא ילפותא להדיא (לעיל ד:) שעוברים דוקא בג' רגלים, אבל לגבי שנה בלא רגלים, אין ילפותא שאין עוברין בב"ת בזה, ואפשר שעוברים או בשנה בלא רגלים או בג' רגלים אף בלא שנה[יב].

ובקהילות יעקב (סי' ז) ביאר החילוק מדוע בעשה של רגל ראשון 'ובאת שמה' אינו נקרא מאחר לגבי ב"ת אם עובר עליו, ובעשה של שנה בלא רגלים 'תאכלנו שנה בשנה' נחשב מאחר לגבי ב"ת. ומפרש דזהו משום שהעשה של 'ובאת שמה' אינו דין בקרבן, אלא הוא דין על הגברא, שכשבא לרגל צריך להביא עמו כל קרבנותיו, אבל אם לא הביא אינו נחשב מאחר כלפי הקרבן. אבל עשה דשנה הוא דין בקרבן שצריך להקריבו בתוך שנה, וכיון שעבר שנה חשיב מאחר ועובר בב"ת.

אם גם בבכור עובר ברגלים בלא שנה

רגלים בלא שנה עובר בבל תאחר. מבואר שגם בבכור אם עברו רגלים בלא שנה עובר בב"ת. והקשו האחרונים שמבואר בבכורות (טו:) שבכור נאכל בשנה שנאמר תאכלנו שנה בשנה. וצ"ע שכיון שעברו ג' רגלים אסור להשהותו. ובתוס' (נכורות מ: ד"ה שנה) כתבו שצריך לומר שאיירי בשנה בלא רגלים, דאל"כ גם ברגל אחד יעבור בב"ת. ותירץ שבאמת גם רבנן מודים לעיקר הסברא שכיון שאמר רחמנא אייתי ולא אייתי עובר בב"ת, אלא שכלפי רגל אחד איכא ילפותא להדיא (לעיל ד:) שעוברים דוקא בג' רגלים, אבל לגבי שנה בלא רגלים, אין ילפותא שאין עוברין בב"ת בזה, ואפשר שעוברים או בשנה בלא רגלים או בג' רגלים אף בלא שנה[יב].

ובקהילות יעקב (סי' ז) ביאר החילוק מדוע בעשה של רגל ראשון 'ובאת שמה' אינו נקרא מאחר לגבי ב"ת אם עובר עליו, ובעשה של שנה בלא רגלים 'תאכלנו שנה בשנה' נחשב מאחר לגבי ב"ת. ומפרש דזהו משום שהעשה של 'ובאת שמה' אינו דין בקרבן, אלא הוא דין על הגברא, שכשבא לרגל צריך להביא עמו כל קרבנותיו, אבל אם לא הביא אינו נחשב מאחר כלפי הקרבן. אבל עשה דשנה הוא דין בקרבן שצריך להקריבו בתוך שנה, וכיון שעבר שנה חשיב מאחר ועובר בב"ת.

אם גם בבכור עובר ברגלים בלא שנה

רגלים בלא שנה עובר בבל תאחר. מבואר שגם בבכור אם עברו רגלים בלא שנה עובר בב"ת. והקשו האחרונים שמבואר בבכורות (טו:) שבכור נאכל בשנה שנאמר תאכלנו שנה בשנה. וצ"ע שכיון שעברו ג' רגלים אסור להשהותו. ובתוס' (נכורות מ: ד"ה שנה) כתבו שצריך לומר שאיירי בשנה בלא רגלים, דאל"כ גם ברגל אחד יעבור בב"ת. ותירץ שבאמת גם רבנן מודים לעיקר הסברא שכיון שאמר רחמנא אייתי ולא אייתי עובר בב"ת, אלא שכלפי רגל אחד איכא ילפותא להדיא (לעיל ד:) שעוברים דוקא בג' רגלים, אבל לגבי שנה בלא רגלים, אין ילפותא שאין עוברין בב"ת בזה, ואפשר שעוברים או בשנה בלא רגלים או בג' רגלים אף בלא שנה[יב].

החכם צבי (סי' יג) כתב מתחילה שאפשר לפרש שהסוגיא בבכורות איירי בחלה ברגלים, ומש"ה אינו עובר, [וכן תירץ בטורי אבן], וכ' הח"צ שזהו דוחק, ומכח זה חידש שכל דין בל תאחר ברגלים ועשה ברגל אחד, היינו דוקא לבעל הבכור [בבכור תס"ג] שיתננו לכהן, שאם לא נתנו עד ג' רגלים עובר בב"ת, וכן עד רגל אחד עובר בעשה, אבל אחר שנתנו לכהן יכול הכהן להשהותו אצלו עד שנה ואינו עובר בג' רגלים וברגל אחד"י.

בפני יהושע תירץ שאיירי שהיה מחוסר זמן בשעת הרגל הראשון, ובכה"ג משכחת לה שנה בלא רגלים לכו"ע.

המנחת ברוך (סי' קד) תירץ שהבעלים אינם עוברים בב"ת ובעשה לא בג' רגלים ולא ברגל אחד, אלא שצריך ליתנו לכהן בתוך שנתו, והכהן מצווה להקריבו עד סוף שנתו אף אם היה אצלו רק ימים ספורים, וא"כ גבי בכור אצל כהן לכו"ע משכחת לה שנה בלא רגלים[יט].

הרי ר"ש אית ליה כסדרן ואפ"ה אמר פעמים ד' וה'

הניחא למאן דאית ליה כסדרן משכחת לה. הקשה רש"י הא רבי שמעון הוא מאן דסבר (לעיל ד.) דבעינן כסדרן, ור"ש עצמו אומר פעמים ד' פעמים ה', ומוכח שסובר שאינו עובר בשנה בלא רגלים, דאל"כ לא שייך פעמים ד' פעמים ה' דכיון דעברה שנה עובר בב"ת. א. ותירץ רש"י דמ"ד דברייתא סובר כר"ש בחדא ופליג בחדא[יז]. ובראשונים נאמרו בזה כמה דרכים אחרים. **ב.** הבעל המאור (ג.) למד מזה שאין כונת רבא ששנה בלא רגלים עובר בבל תאחר, אלא בעשה של 'תאכלנו שנה בשנה', וממילא א"ש דברי ר"ש שלגבי בל תאחר שבעינן ג' רגלים כסדרן, פעמים ד' ופעמים ה'.

א. **ובעיקר** דינו יתבאר להלן בע"ה בזה. וביעב"ץ כתב לפרש באו"א. ב. **מהר"ץ** חיות (לעיל ע"ש ד"ה כיון שעבר). חזו"א (דמאי סי' ג סוסק"ז). ובמהרצ"ח הקשה ע"ד הפנ"י שכתב שאחר ג' רגלים צריך לשלוח קרבנותיו ע"י שליח משום שעובר בכל יום בב"ת ואף שהיה אנוס באחד הרגלים. וראה מש"כ בזה בקהילות יעקב (סי' ז). ג. **ראה** דגל ראובן (ח"ב סי' יד ד"ה אבל לפי). וכתב המהרצ"ח שזה דוחק. ד. **אלא** שכתב הטו"א שבחגיגה (ח.) הוכיח שאף בכה"ג שמקריב לשם שלמי שמחה אין קריבין ביו"ט, ודלא כתוס' שם. ה. **וכן** תירץ בשפ"א. ו. **אלא** שהביא מהירושלמי שמוכח שלא מהני ימי התשלומין לגבי ב"ת. ובבין המשפתים (סי' ח) כתב ליישב שלא יקשה דברי הירושלמי על הטו"א. ז. **וכן** נקט בפשיטות באבני נזר (או"ח סי' תקו אות י). וכן הביא מדברי הרמב"ם (מילה פ"ח) שמשגדל ולא מל כל יום עובר בעשה, משמע שכל יום עובר ולא בכל שעה. וכ"כ בדבר אברהם (ח"ב סי' ח ופי' ג). וכ"כ בגיליוני הש"ס כאן. וראה מש"כ בזה בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סי' ע). ח. **ולפי"ז** יש לדון שעובר בכל יום ויום, ולא בכל שעה ושעה. וכסברת המאירי כתב בגיליוני הש"ס כאן מדנפשיה. ראה בצל החכמה (שם). ט. **ואף** שלעיל (ה:) אקשינן מעשר לבכור, מכל מקום לענין זה מסתברא שלא הוקש אלא קדשים לבכור, ולא מעשר שקבעה לו התורה זמן עד שנה רביעית, ריטב"א. י. **וכצד** זה נקט הראב"ד בכתוב שם, שדוקא קדשים קלים שבני אכילה הן, אבל מעשרות וקדשי בדה"ב, אינן בכלל דין זה דשנה בלא רגלים, אלא או ג' רגלים או עשה ברגל אחד. וכן נקט בטורי אבן (סוד"ה הניחא למאן). יא. **והבעל** המאור עצמו ביאר באו"א, אלא שהריטב"א לא ניח"ל בביאור זה. והרשב"א הקשה למה צריך לשנה כדי לעבור על עשה, הא עובר ברגל אחד. וראה בריטב"א ובר"ן מש"כ בזה. יב. **וכן** תירץ בטורי אבן, ובפני יהושע (לעיל ד. ד"ה ת"ש), ובמנחת חינוך (מצוה יח סק"ז), [וראה שם בדעת הרמב"ם (נכורות פ"ו ה"ג) שמשמע שעובר בלא תעשה וכדעת הראשונים דלא כהבעה"מ]. יג. **אבל** בבעל מום מבואר בתוס' להלן (ו. ד"ה הא) שאין הבעלים עוברים. יד. **ובפנ"י**, ובמנחת ברוך (סי' קד) הקשו טובא על שיטתו. וראה מרכבת המשנה (פ"ו מנכורות). טו. **וראה** מש"כ בקהילות יעקב (סי' ה). טז. **וכן** הסכים הרשב"א

ג. עוד תירץ הבעל המאור, שמה שאמרו פעמים ד' ופעמים ה' היינו לגבי הדין שעובר בכל יום ויום על בל תאחר, שזה דוקא אם עברו עליו ג' רגלים כסדרן, אבל לגבי הדין שעובר בב"ת בשנה בלא רגלים, אינו עובר בכל יום ויום בב"ת, דכיון שתלוי בשנה, עובר רק בכל שנה ושנה בב"ת[יז].

ד. הריטב"א הביא בשם יש מפרשים שמה שאמרו בברייתא פעמים ד' ופעמים ה', אין הכונה שאינו עובר בבל תאחר עד ה' רגלים, אלא מילתא בעלמא קאמר שפעמים שלא מצינו ג' רגלים כסדרן אלא לאחר שעברו ה' רגלים.

ה. הראב"ד (כתוב שם) פירש שמה שאמרו פעמים ד' ופעמים ה', היינו לגבי בל תאחר במעשרות ובלקט שכחה ופאה, שאינם בכלל דין 'שנה בלא רגלים' שדוקא בבכור וקדשים נאמר בהם דין זה [וכמו שנתבאר לעיל בשיטתו].

ו. הריטב"א פירש שמה שאמרו בשלמא למ"ד כסדרן משכחת לה, היינו שאם היינו יכולים להעמיד הברייתא כמ"ד כסדרן היה א"ש שמשכחת לה שנה בלא רגלים, אבל באמת שא"א להעמיד הברייתא כמ"ד זה כיון שמ"ד זה סובר ששייך פעמים ד' ופעמים ה' וע"כ שאינו סובר כן, ועכצ"ל שהברייתא כמ"ד שלא כסדרן, וא"כ קשה היכי משכחת לה שנה בלא רגלים.

ז. בתוס' ישנים בשם הרשב"ם תירץ שלעיל איירי ר"ש באמר ולא אפריש, ובזה בעינן דוקא ג' רגלים כסדרן, אבל סוגיין איירי באפריש ולא אקריב דומיא דבכור, ובזה אפילו בשנה בלא רגלים עובר.

אוצר החכמה

היה חולה ברגלים והבריא

אלא למאן דלית ליה כסדרן היכי משכחת לה. וכתבו התוס' (ד"ה בשלמא) שהיה יכול לתרץ שהיה חולה ברגלים[יח]. ובפני יהושע כתב שאף שהיה חולה ברגלים מכל מקום מיד כשעמד מחליו מחויב מיד להביאו, וכל שעה ושעה שמתעכב משעה שעבר עליו ג' רגלים עובר בב"ת, וא"כ שוב לא משכחת לה שנה בלא רגלים[יט].

אם מצטרפים חצאי רגלים

היכי משכחת לה. וביארו התוס' (ד"ה שנה) שצ"ל שמצטרף חצי רגל ראשון עם חצי רגל אחרון לג' רגלים, דאל"כ משכחת לה שנדר באמצע רגל של פסח ושוב כשמגיע חצי רגל של פסח של שנה הבאה עבר שנה ולא עברו רגלים, וע"כ שמצטרפים ב' חצאי הפסח ושוב עברו גם ג' רגלים[כ]. וכתב הטו"א שמכאן מוכח ששנה בלא רגלים מונין לה מיום ליום ומשעה לשעה, שאם נדר ביום אחד מהרגל בשעה שישית, אינו עובר עד שנה הבאה בשעה שישית. שאל"כ אלא שלגבי שנה מונין מתחילת היום, א"כ משכחת לה שנה בלא רגלים, שלגבי רגלים צריך עדיין להשלים השעות[כא].

אם דעת רבי שבכל גוונא חודש העיבור אינו מהשנה

בשלמא לרבי משכחת לה בשנה מעוברת. פירשו רש"י ותוס' שרבי סובר שלעולם חודש העיבור אינו מהשנה, אלא מונין שס"ה ימים, וילפינן מבתי ערי חומה שכתוב בהם 'תמימה'. וא"כ גם גבי בכור מונין שס"ה ימים, וא"כ משכחת לה כשנדר בתוך הפסח או אחר הפסח ונתעברה השנה, ששס"ה ימים נגמרים בסוף אדר או בתחילת ניסן, ומצינו שנה בלא רגלים. אבל הריטב"א פירש שגם לרבי דוקא בבתי ערי חומה מונין שס"ה ימים, משום שכתוב בו תמימה, אבל היכא שלא כתיב תמימה, מונין י"ב חדשים מיום ליום וחודש העיבור אינו מן המנין, ומשכחת לה שנדר אחר הפסח והשנה מסתיימת י"ב חדשים אח"כ בסוף אדר.

שבועות בו' סיון או חמישים יום אחר פסח

עצרת פעמים ה' פעמים ו' פעמים ז'. בתשו' הריב"ש (סי' נו) הקשה השואל מדוע הוצרכו לקדש את חדש סיון עפ"י הראיה, הרי כיון שקדשו את חדש אייר, א"כ יודעים על כרחך מתי הוא ראש חדש סיון, כיון ששבועות צריך לחול ביום מתן תורה ואם קידשו את אייר ביום ל"א, הרי שצריך לקדש את סיון ביום שלשים, כדי שישלימו את חמישים הימים של ספירת העומר בששה בסיון שבו נתנה תורה. והריב"ש השיב לו, שאין קפידא שיחול ביום נתינת התורה, שלא תלה הכתוב חג השבועות ביום מתן תורה, אלא ביום חמישים לעומר, אלא שבזמן הזה שידעינן בקביעא דירחא, ולעולם ניסן מלא ואייר חסר, נמצא שכלים חמישים יום בו' סיון שבו נתנה תורה לדעת רבנן (שבת פו:), ולזה אנו מזכירים בתפילה 'זמן מתן תורתינו'. והביא ראיה מסוגייתנו שעצרת פעמים ה' פעמים ו' פעמים ז', הרי שאין קפידא שיחול דוקא בזמן מתן תורה.

19/06/2015 איתא

איזה ת"ק

ומאן תנא דפליג עליה דרב שמעיה. פירש רש"י (ד"ה מאן) ת"ק דלא איירי בשנה בלא רגלים. ופירשו האחרונים[כב] שכונתו לת"ק דלעיל בברייתא (ד:) שאמר שכיון שעברו עליו ג' רגלים עובר בב"ת, ולא הוזכר שם שעובר בשנה בלא רגלים.

ובטורי אבן פירש שהוא מילתא באפי נפשה, ומקשה הגמרא מיהו התנא שהוא בר פלוגתא דרב שמעיה שאמר שעצרת פעמים וכו'.

וברש"ש פירש שקושיית הגמרא על המקשה איך סלקא דעתך להקשות [איך משכחת לה שנה בלא רגלים], הרי ודאי שמשכחת לה כרב שמעיה אלא שע"כ שידע שיש חולקים עליו, וכן גם מיהו החולק[כג].

ביאור מחודש בדעת אחרים

אחרים אומרים אין בין עצרת לעצרת וכו' אלא ד' ימים בלבד. פירש רש"י שדעת אחרים שלעולם כל חדשי השנה אחד מלא ואחד חסר, ואין מעברין ואין מחסרין שום חדש לצורך. אמנם בפני יהושע (נקמן יח. נמצנה) קשה שמבואר במשנה שעל ששה חדשים היו השלוחין יוצאין כדי להודיע אם עיברו בי"ד את החדשים ההם, ולכאו' לדעת אחרים אין צריך כלל לשלוחין, כי לעולם אחד מלא ואחד חסר ואין מעברין אף לצורך, ואיך יחלקו אחרים על מה שידוע ומפורסם שהיו שולחים שליחים. ומשום כך כתב הפנ"י שאף שאחרים סוברים שאין מעברין ומחסרין חדש לצורך, מכל מקום אם יתברר שצריך לעבר או לחסר חודש כדי לתקן שפסח יחול בתקופת ניסן, ולא יצטרכו לעבר את השנה, היו עושין כן, ומה שיוצאים אף על שאר חדשים, משום שכל הקפידה של אחרים הוא שלא ישתנה מועד עצרת וראש השנה אלא בד' ימים, אבל שאר החדשים היו מחזרין לקדש עפ"י הראיה ולא היו סומכים על חשבון זה[כד].

בחיוב היורשים להביא הקרבן

יורש מהו בבל תאחר[כה]. ויורש היינו מי שנדר קרבן ולא הספיק להפרישו עד שמת, אם הניח קרקע כופין את יורשיו להביא הקרבן מממונו של אביו, ואם לא הניח קרקע, אין מטלטלי דיתמי משועבדין לכך, אבל אם הפריש הקרבן ואח"כ מת, מחוייבין היורשין להביאו, וספק הגמרא הוא בין בהפריש האב מחיים, ובין בלא הפריש והניח קרקע, שבכל זה מחוייבים היורשים להביאו, וספק הגמרא אם עוברין בב"ת ובעשה[כו].

ובריטב"א כתב שיש מפרשים שאין הספק לגבי בל תאחר, כיון שלגבי זה כתוב מפורש 'כי תדור נדר' שמשמע שהאיסור הוא על הנודר דוקא, אלא שהספק הוא לגבי העשה של 'ובאת שמה', והריטב"א דוחה שיטה זו, דהספק הוא גם לגבי בל תאחר, דכיון דשייך בו העשה של 'ובאת שמה' שייך בו גם הלא תעשה של 'בל תאחר'.

הא בכור קדוש מרחם

והא לא נדר. בשם האמרי אמת מקשים הא בכור ג"כ לא הקדישו, שקדוש הוא מרחם, וא"כ נילף מבכור. ותירץ שאפשר שאיירי למ"ד (ערכין כט.) שמצוה להקדיש הבכור, ובזה דוקא עובר בבל תאחר[כז].

יורש עובר בעשה של ובאת שמה

או דלמא ובאת שמה והבאתם שמה והא מיחייב. דייק במנחת חינוך (מצוה תלח) שאף שמסיק בגמרא דיורש אינו בבל תאחר, מכל מקום בעשה של ובאת שמה, גם יורש עובר, וכן מבואר בריטב"א בסוגיין[כח].

וכ"כ בטורי אבן. וראה עמק ברכה (עמ' קו) שזהו דעת הרמב"ם שלא הביא הדין של שנה בלא רגלים [ורק לגבי בכור כתב שכיון שעברה שנה עובר בב"ת] משום שפסק כהני שיטות שחלקו על דין שנה בלא רגלים. וגם בבכור עצמו אין כונת הרמב"ם מדין שנה אלא מדין הרגלים. **יז. וראה** בצל"ח (ה.) מש"כ בדעת בעה"מ. ובמרומי שדה כאן. **יח. וראה** מנחת חינוך (מצוה תקעה) שמסופק אם איירי שחלה בכל הרגלים או הכל תלוי ברגל אחרון. **יט. ובשפ"א** כתב עליו, שאין דבריו מוכרחים, דכיון שבשעת הרגלים לא היה ראוי להביאו, שוב נדחה ממנו דין הרגלים, וצריך למנות לו רגלים חדשים. וכ"כ במצפה איתן. **כ. והקשה** בכנסת יחזקאל (סי' נט) לגירסת רש"י (לעיל ד:) שלר"ש ילפינן כסדרן, מזה שאמר הכתוב חג הסוכות 'לומר שזה אחרון', ובכה"ג שנדר בתוך חג הפסח שאינו עובר בג' רגלים עד תוך הפסח לשנה הבאה, א"כ חג הסוכות אינו אחרון, ולכאו' צריך להמתין עוד רגלים כדי שסוכות יהי' אחרון. וכתב שמשום כך גרס ר"ח שם, 'לומר שזה ראשון'. **כא. וראה** מש"כ בזה במזבח אבנים (סי' ה אות ז). **כב. כן** מסיק בחכם צבי (סי' יג), ובפני יהושע, וכ"כ בג' מהרש"א, וברש"ש, ובחכמת מנוח, ובשפת אמת. **כג. ועל** פירוש רש"י הקשו האחרונים, מה מקשה 'מאן תנא' הא כבר כתב רש"י לעיל (ד"ה הניחא) שגם ר"ש חולק וסובר שאינו עובר בשנה בלא רגלים, וא"כ כן סובר גם מ"ד זה. וכן קשה אם סובר ת"ק שאינו עובר בשנה בלא רגלים למה כתבה התורה שנה בבכור. ועוד קשה מנלן שאחרים חולקים על 'שנה בלא רגלים' הא גם לשיטתם מצינו 'שנה בלא רגלים' כגון בחלה ברגלים כמבואר בתוס' (ד"ה בשלמא). ראה רש"ש טורי אבן, פני יהושע, שפת אמת. **כד. וראה** עוד להלן (שם) משנ"ת בזה. **כה. באסיפת** זקנים הביא בשם המנחת עני שחקר אם הניח ב' בנים מי עובר בבל תאחר. **כו. מאירי,** וראה תוס' (ד"ה יוכפ). ובשפת אמת נטה לומר שבלא הפריש האב לא היה ספק לגמרא כלל, שפשוט שאינו עובר בב"ת, שאינו שייך שם 'ובאת שמה' כל זמן שלא הפריש, אלא שמסתפק השפ"א אם הפריש הבן לאחר מיתת האב, אם עובר ע"ז בב"ת. [ולפ"ד המאירי מיושב טובא מה שהקשה בספר אור המאיר (מ"ק סי' שם אות ד)]. ובקהילות יעקב (סי' ו) נסתפק אם איכא ב"ת ביורש קודם שהופרש, מצד שיעבוד נכסים. וראה תשו' הרי בשמים (תניינא סי' לד). **כז. קובץ** תורני גור (ט עמ' תמה). **כח. וביאר** הטעם בקהילות יעקב (סי' ו), שענין הבל תאחר הוא שלא לאחר מה

בעיא דאיפשטא היא

מעמך פרט ליורש. מבואר שבעיא דאיפשטא היא ויורש אינו בבל תאחר.
אמנם בכסף משנה (מעשה הקרבנות פי"ד הי"ד) כתב שנחלקו בזה בגמרא. וכבר תמה עליו בשאגת אריה (סי' קו) שבגמרא משמע שבעיא דאיפשטא היא, ואין בזה מחלוקת.

ה"ה כל הפטורים מראיה

הא לא מיחייבא בראיה. כתבו התוס' (ד"ה הא)[כט] והראשונים[ל] שהוא הדין חולה וזקן וטומטום ואנדרוגינוס וסומא וחגר ומי שאין לו קרקע וכל הפטורים מראיה, שאינן בחיוב בל תאחר, משום שאינם בחיוב שמחה לכו"ע[לא].

אם חייבת בעליה לרגל

הא לא מיחייבא בראיה. כפשוטו אינה מחוייבת כלל בראית פנים בעזרה ברגל. והיינו שפטורה ממצות עליה לרגל כמש"כ רש"י (ד"ה מי שמרינן) ותוס' (ד"ה הכא). אבל בירושלמי (הו"ד בתוס' שם) מבואר שחייבת בעליה לרגל, אלא שפטורה מקרבן ראיה[לב].

בבל תאחר שאינו תלוי ברגלים גם אשה חייבת

או דלמא הא איתה בשמחה. ואיפשטא שכיון שליתא בשמחה אלא בעלה משמחה, פטורה מבל תאחר. אולם כתבו הראשונים שזהו דוקא בבל תאחר דקרבנות. אבל בבל תאחר של צדקות ולקט שכחה ופאה שאינם תלויים ברגלים, גם אשה עוברת[לג].

ביאור ספק הגמרא

יש שביארו ספק הגמרא, שאף שאשה חייבת בשמחה, אבל אינה מחוייבת לבא לעזרה[לד]. אלא יכולה להעלות לירושלים, בלא שתכנס לעזרה, וספק הגמרא, אם 'ובאת שמה' דין הוא על העולים לירושלים או דוקא על הנכנסים לעזרה[לה].

א"כ למ"ד אשה פטורה משמחה אינה בבל תאחר

א"ל אבי ותיפוק ליה דהא איתה בשמחה. מבואר בגמרא, שדין בל תאחר באשה תלוי אם אשה חייבת בשמחה או לא, שאם חייבת בשמחה, ודאי שאיתה בבל תאחר, ואם בעלה משמחה, פטורה מבל תאחר. ומעתה מה שפסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד הי"ד) שאשה חייבת בבל תאחר, הוא לשיטתו שפסק (מגיגה פ"ח ה"ח) שאשה חייבת בשמחה[לו]. אלא שקשה בדעת הראב"ד שפסק (מגיגה שם) שאשה פטורה משמחה אלא שבעלה משמחה. ולגבי בל תאחר (מעה"ק שם) לא השיג על הרמב"ם לומר שפטורה מבל תאחר[לז]. ובערוך לנר כתב שכיון שאיתא בספרי (הובא בלקוט) שאשה איתה בבל תאחר, וצ"ל שאביי ור"ז לא ידעו להא דספרי, מש"ה פסקו הרמב"ם והראב"ד כספרי זה[לח].
ובאבן האזל (מעה"ק שם) פירש סוגיית הגמרא לדעת הרמב"ם והראב"ד, שמה שאמר ר"ז שאשה איתה בשמחה, ולכן יש צד לחייבה בב"ת אין כונתו דוקא משום שמצד עצמה חייבת בשמחה, אלא אף אם צריכה לעלות לרגל משום שבעלה מחוייב לשמחה, ג"כ איתה בב"ת כיון דעכ"פ צריכה לעלות לירושלים. ומה שהקשו בגמרא ומי אמר אביי הכי והאמר אשה בעלה משמחה, אינו על עצם דין בל תאחר, שזה ודאי שעוברת, אלא על מה שמשמע מדברי ר"ז שאשה עצמה חייבת בשמחה, ע"ז הקשו הא אביי סובר שבעלה משמחה.

אשה פטורה מעשה של ובאת שמה

או דלמא הא איתה בשמחה. יש מי שכתב שאף שאשה חייבת בבל תאחר לשיטת הרמב"ם כיון שאיתה בשמחה. מכל מקום לגבי העשה של ובאת שמה פטורה, שזה תלוי בחיוב ראיית פנים[לט]. ויש חולקים בזה שאדרבא אף אם נאמר שאשה פטורה מב"ת משום שאינה חייבת בראיה, מכל מקום בעשה ודאי חייבת כיון דאיתה בשמחה[מ].

מצינו ריבוי בספרי לחייב אשה

או דלמא הא איתה בשמחה. איתא בספרי פר' מטות שרבי עקיבא מרבה אשה לבל תאחר כאיש. ולכאו' צ"ע מסוגיין שמספקא לר"ז בזה. והיה אפשר לתרץ שהספרי איירי בצדקות וכדו' שאינם תלוים ברגלים שבזה כתבו הראשונים שאף אשה חייבת בב"ת כאיש. אולם הרמב"ן (ספר המצות מצוה נד) פירש דברי הספרי גם לגבי בל תאחר דרגלים, שאף שפטורה מעליה לרגל, מ"מ חייבת בב"ת. וקשה מסוגיין. ובשפ"א כתב לתרץ שדוקא לאחר שנפשט הספק בסוגיין שגם אשה חייבת בב"ת, לזה פירש הרמב"ן כן, אבל לסלקא דעתך דר"ז שפטורה מב"ת, אפשר לפרש הספרי לגבי צדקות וכדומה[מא].

בנדרים משמע שאשה ישנה בבל תאחר

או דלמא הא איתה בשמחה. הקשה הראב"ן[מב] דמבואר בנדרים (ד:) שאיכא בל תאחר בחטאת יולדת, א"כ מבואר שאשה ישנה באיסור בל תאחר. ובטורי אבן תירץ שאפשר שאירי באיש שאמר הרי עלי חטאת יולדת[מג]. ובחתם סופר (נדרים שם) כתב שמזה מוכח שספק הגמרא בסוגיין אינו לגבי עצם חיוב בל תאחר, אלא רק לגבי ג' רגלים, דודאי אשה חייבת בבל תאחר, אלא ספק הגמרא אם גם עליה נאמר דין ג' רגלים לגבי ב"ת[מד].

אשה ששכחה יעלה ויבא ביו"ט

אשה בעלה משמחה. הגרע"א (תשו' סי' ו בהשמטות) פסק שאין על האשה שום חיוב שמחה ורק על בעלה מצוה לשמחה, ומש"ה מותרת להתענות ביו"ט [חוץ מיו"ט ראשון של פסח בלילה], וכיון שאין עליה מצות עונג יו"ט וחיוב סעודה[מה], אם שכחה יעלה ויבא בברהמ"ז של יו"ט אין צריכה לחזור ולברך. אבל יש מהאחרונים[מו] שנקטו להלכה שיש חיוב שמחה על הנשים עצמן, דהלכה כר"ז דאשה חייבת מצד עצמה בשמחה. ולפי"ז חייבות בסעודה וצריכות לחזור אם שכחו יעלה ויבא. ומכל מקום למעשה לא תחזרו כיון שספק ברכות להקל[מז].

הנידון גם לגבי בל תאחר

איבעיא להו בכור מאימתי מונין לו שנה. היינו לגבי לאכלו בתוך שנתו כמש"כ התוס' (לעיל ז. ד"ה הא). אמנם גם לגבי בל תאחר שייך נידון זה, וכמש"כ התוס' (ד"ה שנה) שמכאן מוכח שאין מונין שנה לבל תאחר אלא משעה שנראה להרצאה[מח].

מיום השמיני

מיום שנראה להרצאה. היינו מיום השמיני והלאה דכתבה התורה (דברים כב, ט) 'מיום השמיני והלאה ירצה' וגו'[מט].

מאימתי מונין בתם

ולא פליגי הא בתם. מבואר שבתם מונין לו משעה הרצאה. אבל בירושלמי (פ"ח ה"ח) מבואר שגם בתם מונין משעה שנולד, דכתיב (דברים טו יט) 'כל הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך הזכר תקדיש', משעת לידתו אתה מונה לו שנה[נ].

ז.

נעשה בעל מום אחר הלידה

הא בבעל מום. פירש רש"י שנולד במומו. וכתבו התוס' (ד"ה הא) שתם שנעשה בעל מום מונין לו משעת הרצאה, כיון דלא חזי לאכילה. וביאר הריטב"א דכיון דהתחלנו למנות לו משעה שנראה להרצאה אין משנין מניינו. ונסתפק הריטב"א כשהומם בתוך שמונה, האם כיון שלא התחלנו למנות לו משעה שנולד שוב מונין לו רק מיום השמיני, או משעה שנולד מונין לו.

היינו בדין ב"ת והיינו העשה, וכדפירשו כמה מהראשונים לעיל ריש העמוד. ועי' שער אפרים (סי' נב). וראה עוד בבנין שלמה (מ"ע לו"ת סי' נד). **לח. ובדובב** מישרים (ח"ח סי' קלב) כתב שהרמב"ם פסק כהירושלמי (הו"ד בתוס' מגיגה ג. ד"ה הכא) שאשה חייבת בראיה אף שפטורה מקרבן ראיה. **לט. תרועת** מלך (סי' מ). **מ. שפת** אמת. **מא. שפת** אמת, ומשך חכמה פר' מטות. ועיקר הקושיא הקשה גם הגרי"ז בקו' קיה"ח יומא סוכה. ובערוך לנר כתב שצ"ל שאביי ור"ז לא ידעו מהא דספרי זה, ומש"ה פסקו הרמב"ם והראב"ד כספרי ולא כסוגיין, אף שפסקו שאשה אינה חייבת בשמחה מצד עצמה. וראה דגל ראובן (שם) שיישב עפ"י דרכו. וראה עוד באבן ישראל (סי' סו) בזה. **מב. הו"ד** בערוך לנר. **מג. ראה** ערוך לנר מש"כ בזה. ועי' תוס' בב"ב (קסו. ד"ה נכנס) צויין בגליוני הש"ס. **מד. ובזה** יישב דברי הספרי הנ"ל. **מה. ראה** שם שאף לדעת הרמב"ם שאשה חייבת בשמחה בעצמה [לדעת האחרונים שפירשו כן בדבריו] מכל מקום אינה חייבת בפת, עיי"ש הטעם. **מו. שאגת** אריה (סי' קו), ברכי יוסף (סי' תקכט סק"ה) ומשנ"ב (שם סקט"ו). ובשאילת שמואל (סי' יח) תלה הדבר בהיו באותו הנס של ירידת המן. **מז. שבט** הלוי (ח"ד סי' יח). **מח. וראה** עוד להלן (ז.) שם. **מט. ריטב"א. נ. הו"ד** בתורי"ד, וכן מבואר מדברי ירושלמי שהו"ד בתוס' ד"ה שנה.

אמנם בבית יוסף (יו"ד סי' קז) הבין בדעת הטור שגם בנולד לו מום בתוך שנתו מונין לו משעה שנולד [אם קים לן שכלו חדשיו] והש"ך (ס"ק יד) תמה מדברי רש"י ותוס', וכתב שגם דעת הטור כדעת רש"י ותוס' שמונין לו רק מיום השמיני, כיון שכשנולד היה תם ולא היה ראוי לאכילה.

אם דין בל תאחר על הכהן או על הבעלים

הא בבעל מום. כתבו התוס' (ד"ה הא) שאין לדקדק מכאן שדין בל תאחר הוא על הבעלים בנתינתו לכהן, [דהיינו מהא שאמרינן שמשעה שנולד מונין לו שנה, וכשנולד עדיין הוא אצל הבעלים], משום שהסוגיא דנה לגבי אכילת בכור תוך שנה ולא לגבי בל תאחר. וכבר נחלקו בזה האחרונים [הו"ד לעיל ו:], שדעת החכם צבי (סי' יג) שאדרבא עיקר בל תאחר הוא בבעלים שלא יאחרו מלתתו לכהן, אבל הכהן אינו עובר בב"ת. ודעת המנחת ברוך שעיקר בל תאחר הוא לכהן, ולא לבעלים[א].

אם בבעל מום צריך לאכלו בתוך שנתו

בעל מום מי מצי אכיל ליה. פירש"י דלמא נפל הוא. מכאן הוכיח הטורי אבן שמה שאמרו בבכורות (כו:) שבכור נאכל בתוך שנתו בין תם בין בעל מום שנאמר (דברים טו כ) 'לפני ה"א תאכלנו שנה בשנה'. שהפסוק מדבר רק על בכור תם, אבל בעל מום אין צריך מה"ת לאכלו תוך שנתו דוקא[ב], דהא בגמרא הקשו איך מצי אכיל ליה הא ספק נפל הוא, והרי ספק זה אינו אלא מדרבנן, אבל מה"ת אזלינן בתר רוב וולדות שאינן נפלים. וא"כ איך רצה להקל למנות לו שנה מיום השמיני, והרי בסוף השנה בא לידי חומרא, וע"כ שאינו אלא מדרבנן והם אמרו והם אמרו[ג].

אבל השפ"א הוכיח שדעת הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ד ה"ד) שספק נפל אסור מה"ת[ד], ואף שלדעת הרמב"ם ספק דאורייתא מה"ת לקולא, צ"ל כמש"כ המהרי"ט שכיון שאפשר לברר, אזלינן מה"ת לחומרא[ה]. וכן משמע מדברי הרמב"ם (בכורות פ"ו ה"ג) שדין שנה בבכור הוא מה"ת גם בבעל מום.

ובברכי יוסף (יו"ד סי' שו סק"ד) כתב לחלק בדעת הרמב"ם בין זמן המקדש לזמן הזה, שבזמן המקדש דין 'שנה' הוא מה"ת, ובזה"ז הוא מדרבנן[ו].

השיעור בזה

כלו לו חדשיו. בבכורות (מ.) מבואר שבהמה גסה טהורה תשעה חדשים, בהמה דקה טהורה חמשה חדשים.

הדין בלא כלו לו חדשיו

דקים ליה שכלו לו חדשיו. ולפי"ז אם לא קים לן שכלו לו חדשיו, אין מונין לו אלא מיום השמיני, כ"כ הריטב"א וכ"כ המאירי בשם הפוסקים, אבל המאירי עצמו כתב שכיון שמצינו בו צד שראוי לאכילה משעה שנולד, לעולם מונין לו משעה שנולד [בבעל מום]. והקשה הריטב"א [לשיטתו] מדוע לא אמרו בגמרא הא והא בבע"מ הא שכלו לו חדשיו והא שלא כלו לו חדשיו. ותירץ שהלשון 'משעה שנראה להרצאה' משמע שאיירי בתם.

תם שנתברר למפרע שאינו נפל

דקים ליה שכלו לו חדשיו. ובתם עצמו אף שקי"ל שכלו לו חדשיו אין מונין אלא משעה שנראה להרצאה, משום שגזירת הכתוב הוא בהקרבה שמיום השמיני והלאה ירצה, ולא משום ספק נפל. והביא הריטב"א שבעלי התוס' הוכיחו כן מהא שמונין לו שנה משעה שנראה להרצאה, אף שלאחר שכבר עברה שנתו ודאי נתברר למפרע שלא היה נפל, ואפ"ה מונין לו משעת הרצאה. והקשה הריטב"א[ז], א"כ למה הוצרכו לומר בגמרא בבעל מום שקים לן שכלו לו חדשיו, הא לאחר יום השמיני ודאי נתברר למפרע שיצא מכלל נפל, א"כ למה אין מונין לו עכשיו משעה שנולד, וע"כ כיון בשעה שנולד לא היה ראוי לאכילה שוב אין מונין לו משעה שנולד[ח].

גם באדם אינו ראוי לפדיון עד ל' יום

דקים ליה שכלו לו חדשיו. עוד הביא הריטב"א שכמו שמצינו לגבי קרבן שאף שכלו לו חדשיו מ"מ לא חזי להרצאה עד יום השמיני, ה"נ גבי אדם, אף שכלו לו חדשיו אינו ראוי לפדיון עד שלשים. אמנם הביא שמדברי רש"י (נ"ק יא: ובכורות מט. ד"ה יחזיר) משמע שכל היכא שקים לן שכלו לו חדשיו ראוי לפדותו אף בתוך שלשים.

הנפק"מ בזה

באחד בניסן ראש השנה לחדשים. כתבו הראשונים שנפקא מינה, לדעת אימתי המועדים שכתוב בהן בתורה בחודש הראשון ובחודש השביעי ובחודש השלישי, וכן לשאר סיפורי הכתובים שכתוב בהן מספר החודש לדעת אימתי היה המעשה[ט]. ובמנחת חינוך (מנוה שיא) כתב שנפק"מ לפמש"כ הרמב"ן (שמות יג ג)' שמצוה מן התורה למנות החדשים לניסן, כדי שנזכור יציאת מצרים[י], א"כ נפק"מ טובא בזה שנמנה לניסן. והביא שבספר העיקרים (מאמר ג' פט"ז) כתב שכל דברי הרמב"ן היתה רק בגאולה הראשונה, אבל לאחר שגלו בשניה ונצטוו ע"י ירמיה (ירמיה טז יד) 'לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה אתכם ממצרים' וגו', אין אנו מצווים עוד למנות החדשים מניסן, וחזרו למנות מתשרי. אבל המנ"ח חולק עליו שגם עתה איכא מצוה אלא שעתה שעלו מבלל נשתנו שמות החדשים. שעד אז לא היו שמות והיו מונים רק הראשון השני וכדו'. אבל עתה מונין חודש הראשון ניסן וכו'[יב].

הטעם שניסן ר"ה לחדשים

ראש השנה לחדשים. כבר נתבאר לעיל (ב. בגילוריס ד"ה בחמד בתמרי) בשם הרמב"ן הטעם שמנתה התורה החדשים מניסן, אף שהשנה מתחלת מתשרי, משום שבאמת חודש הראשון הוא תשרי, אלא ששמות החדשים מונין להם מניסן כדי שנזכור יציאת מצרים, וכ"כ הריטב"א כאן. ומצינו טעם נוסף שכתב הרמ"ה (מספר כמ"י תום' מילוזיות ספרדיות על ר"ה נדפס מוריה תשרי תשנ"ב) שכיון שכל המועדים הם מניסן עד תשרי, אבל מחשון עד ניסן אין מועדים כלל, וכיון שרצתה התורה לקבוע זמנים למועדים חודש הראשון לפסח וכדומה כדי שנדע אימתי הם, ואם היינו מונין מתשרי, כיון שפעמים שמעברין השנה, וניסן אינו חודש השביעי, אלא חודש השמיני, לכן נקטה התורה שהמנין הוא מניסן, שלעולם ראשון הוא ולעולם תשרי שביעי הוא.

גירסת הריטב"א בזה

בעינן אביב וליכא'[יג]. פירש רש"י שכבר נגמרה מניסן. אמנם יש גורסים 'בעינן שימור וליכא', וביאר הריטב"א דשמור ['שמור' את חדש האביב] משמע עיין יפה שיהא שם אביב, ותעשה פסח, ובאייר אין צריך עיון, שכל העולם מלא אביב.

אף שכבר הוכרח לעיל שאין אייר ר"ה

ואימא מרחשון ומאי שביעי שביעי לאייר. ואף שכבר הוכיחה הגמרא לעיל שא"א לומר שאייר הוא ראשון דבעינן אביב וליכא, וממילא שאין מרחשון שביעי[יד], מכל מקום ניחא להגמרא לפרוך מיניה וביה שבעינן אסיף וליכא[טו]. ובריטב"א כתב שיש גורסים גם כאן 'בעינן שימור וליכא', וכוונת הגמרא כדלעיל שא"א לומר שאייר ראשון משום שבעינן שימור וליכא כדפירש לעילט.

מדברי קבלה ולא מתורת משה

מדברי קבלה למדנו. כתב הריטב"א, 'פירוש לא למדנוהו לגמרי מתורת משה, אלא בפירוש דברי קבלה, ומגילת אסתר נקראת דברי קבלה ושלא כדברי יחיד', עכ"ל הריטב"א. וביאר בערוך לנר דמבואר במגילה (ז.) שיש מ"ד שמגילת אסתר אינה מטמאה את הידים משום שלא נכתבה ברוח הקודש, אבל שאר תנאים פליגי עליה, וזה שכתב שכאן מוכח שנקראת דברי קבלה, ושלא כדברי יחיד.

א. ראה משנ"ת שם. **ב. וכ"כ** הט"ז (יו"ד סי' שו סק"ו) שהטעם שבכור בעל מום צריך לאכלו בתוך שנתו, כדי שלא יבא לידי תקלה בגיזה ועבודה. ומשמע להדיא שהוא רק מדרבנן וכמש"כ שם הגרע"א והפת"ש (סק"ה). וכתב הגרע"א שכן כתב הפרישה, וכ"ה בלבוש וביראים (מצוה שנב). אבל מדברי הסמ"ג (ה' נכורות מצוה ריח) והרמב"ם פ"א מבכורות מבואר דס"ל דהוי דאורייתא. ובשיבת ציון (סי' כד) הביא בשם אביו הנוב"י שפסק שהוי מדרבנן והביא ראיות לכך, וכתב שכן מוכח בירושלמי. והביא שבבית אפרים כתב שבקרית ספר כתב שהוא מן התורה. וראה עוד בבית מאיר שם. **ג. וראה** פורת יוסף מש"כ בזה. **ד. וראה** שיבת ציון (שם) שהאריך בענין בתוך ז' ימים אם אסור מה"ת או מדרבנן. ובמשיב דבר (ח"ג סי' יג). **ה. כן** הביא בשם המהרי"ט אלגאזי (נכורות פ"ד אות כה). וכתב שצ"ל שאין לומר כאן שיש רוב שאינם נפלים דמבכרת אין רוב שאינן נפלים. וראה עוד להלן מדברי הריטב"א והשפ"א בזה. וראה מה שכתב בזה בנודע ביהודה (תנינא אהע"ז סי' יט), ובמכתב לחזקיהו. **ו. וראה** בחסדי דוד (נכורות ג.) מש"כ בזה. **ז. עי'** ראיה זו, אמנם לדינא מסכים עם התוס'. **ח. ובשפת** אמת הוכיח כדעה זו, אף לגבי דין דאורייתא, ובזה יישב קושיית הטו"א לעיל. וראה אגרות משה (יו"ד ח"ד סי' מז אות ו). **ט. רשב"א,** ר"ן, ריטב"א. ובמצפה איתן הביא שבח"ר כתב שנפק"מ לנדרים. והוא עצמו כתב שנפק"מ לענין חדשים גופייהו לחסרון או לעברן, דקיי"ל דכסדרן אחד מלא ואחד חסר, וא"כ צריך לידע הסדר. **י. ובגליון** הש"ס (להלן יב.) הביא כן מהרד"ק. **יא. ותמה** על הרמב"ם שלא הביא מ"ע מפורשת זו למנות החדשים ליציאת מצרים, וצ"ע שהוא גמרא מפורשת הכא. אמנם מדברי הראשונים שכתבו דנפק"מ לדעת סדר המעשיות נראה שלא הבינו כן בדברי הגמרא. וציינו שכד' המנ"ח כתב המהר"ם חביב בגט פשוט אהע"ז (סי' קטו סק"ה). ובבנין שלמה (תו"מ סי' כה) דחה דבריו ועיי"ש שיישב תמיהת המנ"ח על השמטת הרמב"ם. וראה יד דוד כאן. **יב. והביא** שכן תמה בעין יעקב (מגילה ג:). וראה מה שהאריך בזה הגר"י פערלא (ספ"מ לרס"ג עמ' 472). **יג. ראה** רש"ש משה"ק ע"ז מרש"י (להלן יא.) ומה שתירץ בזה. **יד. כן** הקשה המהרש"א והניח בקושיא. וראה קרבן ראשית מש"כ בזה. **טו. טורי** אבן. **טז. ובערוך** לנר כתב שרב חסדא לא ס"ל כלל שאפשר להוכיח מאביב, ראה שם ביאורו. וראה עוד בגנזי יוסף (הו"ד בהגהות למהרש"ם בהוספת ש"ס עוז והדר).

הטעם לסדר הראיות בגמרא

מהכא ותלקח אסתר אל המלך אחשורוש. מה שהביא הראיות כסדר הזה, ביאר הערוך לנר משום שקודם לכן הביא ראיה מזכריה שהוא מן הנביאים, וראייתו הוא מחודש שבט, ועל כן הביא עכשיו ראיה בסדר למפרע שבט טבת כסלו סיון, ואח"כ חזר להביא ראיה מאדר.

מדוע דוקא ראשון מונין למעשה המן

דלמא מאי ראשון ראשון למילתיה. היינו למעשה המן'. והקשה הריטב"א א"כ איך הביא ראיה מחודש העשירי וחודש אדר, שהם גם נמנים למעשה המן'. ותירץ שדרך העולם שכשקורה דבר, אינו מונה לו אלא בתחילת מנינו שהתחיל ביום פלוני, אבל שאר החדשים אינו מונה לאותו הדבר[יט].

מדוע לא נקטו ר"ה לענין חישוב עיבורין

ולעיבורין מניסן מנינן. הקשה בטורי אבן שבסנהדרין (יב.) מבואר שבי"ד יכולים לחשב אם צריכה השנה עיבור אפילו קודם ר"ה[כ], אלא שאין מגלים אותה אלא לאחר ר"ה. וא"כ למה לא אמרו שניסן ר"ה לעיבורין לגבי שאין מחשבין קודם ניסן. ותירץ שאין בזה שום סברא שלא יוכלו לחשב קודם ניסן, וממילא ניסן אינו ראש השנה לענין זה. ויש שתירץ שאף אם נאמר שאין מחשבין קודם ניסן, מכל מקום א"א לומר שר"ה הוא ניסן לגבי שאין מחשבין, כיון שעיקר העיבור הוא רק מר"ה, ויותר היה ראוי לקבוע שר"ה הוא תשרי ולא ניסן[כא].

הטעם לדין זה

אין מעברין. פירש רש"י שלא ישתכח הדבר עד אדר הבא[כב]. והמפרש להרמב"ם (קדוש החודש פ"ד ה"ג) כתב הטעם שמא עד חדש אדר ישתנו התנאים המצריכים עיבור, ואם יחזרו בהם יהיה בזיון בית דין, לפיכך ממתינין עד אדר.

אם אפשר לעבר קודם ר"ה

אבל מפני הדחק מעברין אותה אחר ר"ה מיד. פירש רש"י (סנהדרין יב. ד"ה מפני) שמעברין אותה ומודיעין לגולה אחר ראש השנה מיד שעיברוהו[כג]. ובטורי אבן (ד"ה מפני) נראה שהבין שמעברין דוקא אחר ר"ה, ודן אם אפשר לעבר בר"ה עצמו, אבל קודם ר"ה אין מעברין אפילו בשעת הדחק ואם עיברוה אינה מעוברת. אבל בר"ן (סנהדרין יב.) נראה שבשעת הדחק מעוברת אף קודם ר"ה[כד].

ג' טעמים לעיבור השנה

מעברין אותה אחר ר"ה מיד. והקשה בתורי"ד, שבסנהדרין (יב:) מבואר שיש ג' טעמים לעיבור השנה, משום התקופה, כדי שתקופת תמוז לא תפול בניסן, ומשום התבואה, שאינו בשלה, ומשום הפירות, שיכולו להביאם בביכורים שעדיין אינם בשלים. ומעברים השנה על שתים מתוך השלשה ולא על אחת מהן. ואם כן קשה איך מעברין אחר ר"ה, הרי בר"ה עדיין אין יודעים איך יהיה בישול הפירות והתבואה בניסן. ורק חשבון התקופה יכולים לחשב. ותירץ שהךברייתא אתיא כמ"ד שם שמעברין על תקופה בלבד. אך הטורי אבן תירץ, שמבואר שם בגמרא שאפשר לצרף טעם נוסף, כגון אם נולדו הכבשים מאוחר, שצריך לקרבנות פסח שיהיו בני שנה, ואם לא יעברו יהיו הכבשים קטנים, ורוצים שיגדלו עוד חודש כדי שיהיו גדולים, וזאת יכולים לדעת בר"ה.

מנלן שאין מעברין אלא אדר

ואעפ"כ אין מעברין אלא אדר. פירש רש"י דכתיב שמור את חדש האביב, חדש הסמוך לאביב עבר, שיבא אביב בזמנו. והתוס' בסנהדרין (יב. ד"ה מיד) פירשו מדכתיב (שמות ג יג) 'לחדש שנים עשר הוא חדש אדר'. ואם יעברו

יז. **ובבנין** שלמה (מ"א ט כה) תמה דלפ"ד הרמב"ן שאיכא מצות עשה למנות ליציאת מצרים, איך מנה למעשה המן. יח. **וכן** הקשה המהרש"א והניח בצ"ע. יט. **וברש"ש** תירץ שהכתוב בא להודיע גודל רשעתו של המן, שמיד בחודש הראשון לגדולתו או לקנאתו במרדכי, ביקש לאבד את כל היהודים. ובערוך לנר תירץ באו"א. וראה עוד במאורי אור (פ"ד דפסחים זקניס) ביאור נחמד בזה. כ. **ובמנחת** חינוך (מצוה ד) דן אם מה שאפשר לחשב קודם ר"ה הוא דוקא בשעת הדחק או לא, וכתב שנחלקו בזה רש"י ותוס' בסנהדרין שם. כא. **פקודי** השם. כב. **וכ"כ** הרמב"ן (ספר המצוות עשה קנג). והוסיף שם שאף שעתה אין לנו בי"ד לקדש החדשים ולעבר השנים, ואנו סומכין על מה שקידש ועיבר הלל הנשיא את כל השנים עד ביאת גוא"צ, ואיך עיבר קודם ר"ה, משום שראה בדעתו שאם לא יעשה כן יתבטלו כל המועדות לגמרי. כג. **וכן** במנ"ח (מצוה ד) פשיטא ליה שאין מעוברת, אף בשעת הדחק. כד. **וראה** שקל הקודש ברמב"ם (פ"ד מקידוש החודש ה"ג). כה. **אהל** דוד, והביא גם מהראב"ד עדיות (פ"ו מ"ז). ובמאירי ובטורי אבן כתבו לימוד אחר בזה. כו. **ועי'** מש"כ בזה במנחת חינוך (מצוה ד סק"ח). כז. **וכן** דעת הגר"א (שם) וכ"פ המשנ"ב (שם סק"ו). כח. **הגירסא** בפסחים (ו.) ובכורות (נח.) 'שואלין ודורשין', וברי"ף הגירסא שם 'שואלין' לבד, וכן הגירסא בע"ז (ה.) ובסנהדרין (יב:). וכתב הביאור הלכה (סי' תכט סעי' ח) שלכאו' אין נפק"מ בזה שהכונה אחד מהחדשים האחרים נמצא שאין אדר חדש שנים עשר. והרמב"ם (ספר המצות קנג), ובחינוך (מצוה ד) הביאו מכילתא דרשב"י שנלמד מ'ושמרת את החוקה הזאת למועדה', מלמד שאין מעברין את השנה אלא בפרק הסמוך למועדה[כה].

אם עיבור ביום שלשים לאדר חל בדיעבד

מאי עיבורין הפסקת עיבורין. וקשה דבסנהדרין (יב:) מבואר שאין מעברין אף ביום שלשים לחודש אדר, כיון שראוי לקבוע בו ניסן, א"כ איך קבע שר"ה הוא בא' בניסן. ותירץ הטורי אבן, כיון שביום שלשים לאדר אם עברו בדיעבד מעובר (רמב"ם קידוש החודש פ"ד ה"ג), מש"ה נקט ר"ה באחד בניסן שבו אף בדיעבד אינו מעוברכו.

אם ביום הפורים עצמו מעברין

עד הפורים כיון דאמר מר וכו'. משמע בגמרא שגם בפורים עצמו אין מעברין, משום ששואלין שלשים יום קודם הפסח, ופורים עצמו בכלל השלשים יום, וכ"כ החק יעקב (סי' תכט סק"ד) שגם ביום הפורים שואלין בהל' הפסחכז. אבל הפר"ח (שם סק"ו) כתב ששיבוש הוא, שאף שנקטו חז"ל שלשים יום לאו דוקא אלא כ"ט יום, ועוד שבזמן הראיה משכחת לה שלשים יום אם אדר מעובר. וכן למקומות שקורין בי"ד הוי שלשים יום מלבד הפורים. אבל בפורים עצמו ליכא דין זה.

מהות השאלה והדרישה

כיון דאמר מר שואלין[כח] בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום[כט] אתי לזלזולי בחמץ. הנה בעיקר הדין דשואלין בהלכות הפסח קודם הפסח ל' יום, נחלקו הראשונים, שדעת רש"י ותוס' ורוב הראשונים[ל] שהכונה שדורשין ברבים בהלכות הפסחלא. וכן משמע בסנהדרין (שם) 'מפוריא דרשינן בהלכות הפסח'. אמנם דעת הרשב"א (מגילה ג. ד"ה רב) והר"ן (פסחים ג: מגילה ג:) שאין הכונה לענין לדרוש ברבים, אלא לענין שנחשב שואל כענין אם באו שני תלמידים ואחד שואל בהלכות הפסח, שהוא נחשב כשואל כענין ויש להקדימו.

והקשו האחרונים[לב], שמדברי הגמרא בסנהדרין ובסוגיין מוכח כדעת רש"י שהיינו שדורשין בהלכות הפסח, דאל"כ אלא רק לגבי דנחשב כשואל כענין, מה ענין שמשום זה יבואו לזלזל בחמץ דאין כאן משום פרסום בזה שעונין למי ששואל כענין. ובריטב"א בסוגיין הקשה כן לפירוש זה, ותירץ שמכל מקום משתדלין בני אדם בצרכי הפסח ומתחילין לשאול עליהן וגם לשאת ולתת בהם בבית הועד, ומנו כו"ע עד הפסח שלשים יום, ואם יבואו שלוחי בי"ד שלא יעשו הפסח, מפקפקין בהן, ויבואו לזלזל בחמץ בזמן איסורו.

אין לפרש שלתנא דידן מעברין עד פורים

ותנא דידן בהתחלה קמיירי. הא דלא אמר שתנא דידן סובר שמעברין עד הפורים, וממילא לא נקט שר"ה הוא א' בניסן, כתב הערוך לנר משום שקיי"ל כעדות ר' יהושע ור' פפייס ולא רצה להעמיד המשנה דלא כהלכתאלג.

מדוע לא נקט שאחד בתשרי ר"ה לעבורין

בהפסקה לא קמיירי. הקשה הטורי אבן שא"כ היה צריך לנקוט שאחד בתשרי ר"ה לעיבורין והיינו לתחילת עיבורין. ותירץ כיון שמחשבין קודם ר"ה א"כ אחד בתשרי אינו דבר חדש לגמרי, ולכך לא נקטוהו. ובמרומי שדה תירץ שכיון שאי אפשר לעבר בר"ה עצמו כיון שיום טוב הוא, ובעיבור השנה בעינן דיינותלד, מש"ה לא נקט שאחד בתשרי ר"ה לזה.

מדוע אין זה לעיכובא

ואם הביא מן הישן יצא אלא שחיסר מצוה. ואף שנלמד מקרא שצריך להביא מהחדש, מכל מקום בקדשים בעינן שנה עליו הכתוב לעכב, כמבואר במנחות (יט.)[לה].

יז. **ובבנין** שלמה (פ' כג) תמה דלפ"ד הרמב"ן שאיכא מצות עשה למנות ליציאת מצרים, איך מנה למעשה המן. יח. **וכן** הקשה המהרש"א והניח בצ"ע. יט. **וברש"ש** תירץ שהכתוב בא להודיע גודל רשעתו של המן, שמיד בחודש הראשון לגדולתו או לקנאתו במרדכי, ביקש לאבד את כל היהודים. ובערוך לנר תירץ באו"א. וראה עוד במאורי אור (פ"ד דפסחים זקניס) ביאור נחמד בזה. כ. **ובמנחת** חינוך (מצוה ד) דן אם מה שאפשר לחשב קודם ר"ה הוא דוקא בשעת הדחק או לא, וכתב שנחלקו בזה רש"י ותוס' בסנהדרין שם. כא. **פקודי** השם. כב. **וכ"כ** הרמב"ן (ספר המצוות עשה קנג). והוסיף שם שאף שעתה אין לנו בי"ד לקדש החדשים ולעבר השנים, ואנו סומכין על מה שקידש ועיבר הלל הנשיא את כל השנים עד ביאת גוא"צ, ואיך עיבר קודם ר"ה, משום שראה בדעתו שאם לא יעשה כן יתבטלו כל המועדות לגמרי. כג. **וכן** במנ"ח (מצוה ד) פשיטא ליה שאין מעוברת, אף בשעת הדחק. כד. **וראה** שקל הקודש ברמב"ם (פ"ד מקידוש החודש ה"ג). כה. **אהל** דוד, והביא גם מהראב"ד עדיות (פ"ו מ"ז). ובמאירי ובטורי אבן כתבו לימוד אחר בזה. כו. **ועי'** מש"כ בזה במנחת חינוך (מצוה ד סק"ח). כז. **וכן** דעת הגר"א (שם) וכ"פ המשנ"ב (שם סק"ו). כח. **הגירסא** בפסחים (ו.) ובכורות (נח.) 'שואלין ודורשין', וברי"ף הגירסא שם 'שואלין' לבד, וכן הגירסא בע"ז (ה.) ובסנהדרין (יב:). וכתב הביאור הלכה (סי' תכט סעי' ח) שלכאו' אין נפק"מ בזה שהכונה

אוצר החכמה

אם דוקא מכשירי קרבן, או אף קרבן עצמו

ויחיד שהתנדב משלו כשרים, ובלבד שימסרם לציבור. ברמב"ם (כלי המקדש פ"ח ה"ז) מבואר שאף קרבנות ציבור באין משל יחיד אם מוסרם לציבורלו. אבל יש מהאחרונים שכתבו שדוקא מכשירי קרבן כבגדי כהונה וכדומה באים משל יחיד, אבל עבודת ציבור וקרבנות ציבור אין באין אלא משל ציבור ומשל שקלים ששקלו בתרומת הלשכהלז.

מהות המסירה לציבור

ובלבד שימסרם לציבור. וביארו האחרונים שאף שמצינו שיכול יחיד להקריב קרבן עבור חבירו, מכל מקום בקרבן ציבור לא מהני שיקריב בשביל הציבור כיון שצריך להיות משל ממון ציבור, ועל כן צריך שימסרם לציבור והיינו שיתן להם שיקריבו משלהמלח. וביאר החזו"א (או"ח סי' קכו סק"ד) שאין הכונה שהיחיד צריך לזכות לציבור בעודן חולין, שא"כ לא הוי של יחיד אלא של ציבור, [ועוד שאחר שזיכה לציבור אינו יכול להקדיש שכבר אינו שלו, ולאחר ההקדש גם אינו יכול למסרם לציבור שהרי הוא כבר של הקדשלט] אלא שבשעת ההקדש מכוין היחיד להקדישו כך ששיעבוד ההקדש לעשות מצוותו יהיה לציבור.

הלא דברים שבלב אינם דברים

אוצר החכמה

מהו דתימא ליחוש שמא לא ימסרם יפה יפה קמ"ל. הקשה במשנה למלך (שקלים פ"ד ה"ו) הא קי"ל דברים שבלב אינם דברים, א"כ מה לנו שלא ימסור יפה אחר שאמר בלבו שמוסרם לציבור. [וכן קשה למ"ד בב"מ (קיח.) שסובר שבשומר חיישינן שמא לא ימסור יפה יפה]. ויש מאחרונים שתירצו שיחיד שמתנדב קרבן לציבור צריך שיזכהו לצורך כפרת הציבור, כדי שיהא נחשב שבא משלהם, ואם יכוון להקדישו להקדש, שוב אינו יכול לבא לקרבן ציבור, [ורק להקדש מהני בלב], וע"כ חיישינן שמא לא ימסרם לציבור כדינו אלא יקדישומ. ויש שתירץ שחיישינן שמא יכוון שההקרבה תהיה לצורך הציבור אבל אינו מתכוין לזכותם כדינו, אלא ישאר שלו ורק שההקרבה לצורך הציבורמא. ויש מהאחרונים שתירצו שסלקא דעתך שיש אומדנא ודאית [עפ"י רוב] שאינו מתכוין למסרם יפה יפה אלא בתורת קרבן יחיד, וכמו שס"ל למ"ד בב"מ שם שבאמת חיישינן לכך, ובמקום אומדנא דמוכח, אין בזה הכלל שדברים שבלב אינם דבריםמב.

הטעם שלא חיישינן בסוגיין

שמא לא ימסרם יפה יפה. והא דלא חיישינן בסוגיין, כתבו התוס' שיש לחלק דבשומר חיישינן יותר, ולא ביארו החילוק. ובתוס' הרא"ש ביאר ששאני שומר שאינו נותן מכיסו כלום, אלא שמוותר על שכרו, מש"ה אינו סבור שצריך למוסרו לציבור, אבל בסוגיין לא חיישינן להכי. ובריטב"א ביאר דשאני התם שבאין מההפקר [ספיחי שביעית] ומש"ה סבור שאין בהם זכייה כל כך שיצטרך למוסרו יפה יפה. ועוד שהתם סבור הוא שאפילו בקרבן יחיד יוצא ואי"צ זכיה שלימה, משא"כ בקרבנות ציבור שיודע שצריך להיות משל ציבורמג. ובשפת אמת כתב שהכא מה שאמרו שיחיד יכול לנדב היינו בדיעבד אם נתנדב כשר ולא חיישינן שמא וכו', אבל לכתחילה לא משום שלכתחילה חיישינן שמא לא ימסור יפה יפה כסוגיא בב"ממד.

ז:

אם מעשר בהמה בדיעבד חל משנה על שנה

ותנא דידן כיון דקתני אם הביא יצא לא פסיקא ליה. מכאן הקשה הטורי אבן (לעיל ג.) לדעת הרמב"ם (נזקות פ"ז ה"ה) שאם עישר בהמותיו משנה על חבירתה בדיעבד חל המעשר. [והו"ד לעיל בביאורים ב. ד"ה מעשר בהמה].

לו. **וכמבואר** בתוספתא (שקלים פ"ג ה"ח) הו"ד בכסף משנה שם, וכמש"כ המשנה למלך שם, שאף שמהגמרא (יומא לה:) משמע שרק עבודת יחיד אפשר לבא משל יחיד שימסרם לציבור, מכל מקום מסוגייתנו משמע שאף עבודת ציבור וקרבנות ציבור באין משל יחיד. לז. **שאלת** יעב"ץ (מ"ח סי' פט). וראה חתם סופר (יו"ד סי' לט) שו"ת מהרש"ם (מ"ח סי' ח) ובהגה"ה שם. לח. **ראה** כתבי הגרי"ז (ממורה י. ד"ה ומה נפ), שאין הציבור צריכים להיות רק 'מתכפרים', אלא גם 'מביאים' ו'מקדישים'. לט. **כתבי** הגרי"ז שם. וראה שם שהניח בצ"ע הגדר בזה. מ. **אמרי** בינה (פדיון הנן סופ"י ג). וכעי"ז בחתן סופר (סי' ה), ועיי"ש עוד תירוץ בזה. מא. **ראה** חזו"א (או"ח סי' קכו סקל"ד, מהע"ז סי' קלו נדריס נ.), ובמש"כ הגר"י וילנסקי זצ"ל בקובץ בית אהרן וישראל (שנה י גליון ה [קפ]). מב. **באר** יצחק (מהע"ז סי' י ענף ו). הגהות ממהר"י כולי בב"מ שם. וראה עוד בערוך לנר מש"כ בזה. ובערך ש"י בב"מ שם, כתב דאולי י"ל כיון דדעת שכינה איכא בקרבנות וכלפי שמיא גליא, לכן דברים שבלב הוי דברים. וראה עוד בקונטרס שלש תשובות (עמ' עב), ובתורת השביעית (סי' לט) מש"כ בתירוץ זה. וראה עוד בשואל ומשיב (תניינא סי' נד) מה שתירץ קושית המל"מ. מג. **וראה** מה שביאר בזה בערוך לנר, ובשפתי חכמים, ובשואל ומשיב (תניינא סי' נד). מד. **וראה** חילוק נוסף בחכמת מנוח. א. **בתוס'** (ד"ה לפ) מספקא להו אם שייך כאן תירוץ הגמרא להלן שלא נקט מידי דתלי במעשה, וראה בפני יהושע ובחכמת מנוח מה שביארו בספק התוס'. וברש"ש ובשפ"א פשיטא להו מסברא שאין חשוב תלוי במעשה דמשהגיע הזמן אסור מתרומה ישנה, וראה מש"כ בזכרון

וקשה א"כ איך נקטה המשנה ר"ה למעשר בהמה, כיון דבדיעבד יצא. אולם יש מהאחרונים שפירשו שגם הרמב"ם מודה שלא יצא, אלא שמפני חומר הקדשים אמרינן שמה שעישר יחול עליו שם מעשר שירעה עד שיסתאב, אבל ודאי שצריך לעשר שובנ.

מדוע אמר לשנה זו

אפילו לא עמד אלא באחד באדר כיון שהגיע אחד בניסן עלתה לו שנה.

ואם עמד בחצי אדר, כתב הריטב"א שמונה י"ב חודש מיום ליום, והא דאמר לשנה זו, כדי שיתחיל לדור בה מיד, ולא יוכל לדחותו. [אבל אם היה אומר לשנה סתם היה יכול לדחותונג]. אמנם יש מהאחרונים שכתב שבכה"ג מונה מניסן הבא עד ניסן שלאח"כנד.

הרי בהפסקה לא מיירי

כיון שהגיע יום אחד בניסן עלתה לו שנה. והיינו שבכה"ג ראש השנה לשכירות בתים הוא אחד בניסן. אבל כשאמר לשנה סתם מונה מיום השכירות י"ב חודש. והקשה הרשב"אנה שהרי אמרינן לעיל (ע"ב) שתנא דידן בהפסקה לא קא מיירי. וא"כ למה הוצרכו לומר להלן שתנא דידן חולק על דין הברייתא. הרי הדין שכשהגיע אחד בניסן עלתה לו שנה הוא ענין הפסקה ובהפסקה לא קמיירי. ותירץ שכיון שהיה צריך לתרץ לתנא דברייתא שכן נקט מידי דהפסקה, נח לו לתרץ גם לתנא דמתני' ולומר בשניהם שחולקים על דין זה. אבל הריטב"א כתב שזה לא נחשב מידי דהפסקה כיון שאם אמר לשנה הבאה מונה לו מניסן שיבא עד ניסן שלאח"כ, וא"כ יש כאן גם התחלהנה. ובטורי אבן כתב שאף שלגבי השוכר חשיב מידי דהפסקה, מכל מקום לגבי המשכיר נחשב מידי דהתחלה שמעכשיו נכנסת לרשותונז.

בדברי הרשב"א שנחשב מידי דהפסקה

ובעיקר דברי הרשב"א שכשבניסן עלתה לו שנה, הרי זה נחשב מידי דהפסקה, הקשה השואל להרשב"א (שו"מ ח"ה סי' מג) הרי אמרינן לעיל (ג.) שר"ה למלכים היינו שאם הגיע אחד בניסן עלתה לו שנה, וא"כ חזינן שלא נחשב באופן זה מידי דהפסקה. ותירץ לו הרשב"א שדוקא למלך שכך דינו הוא למנות לעולם מניסן עד ניסן, א"כ ניסן גם הוא מידי דהתחלה, שמניסן מונה לו שנה שניה. אבל שכירות בתים שאין זמן קבוע להתחלה אלא שכיון שאמר שמשכיר לשנה זו הרי מונה מיום זה עד ניסן הבא, א"כ ניסן הוא זמן להפסקה בלבד, שהרי אם אמר שנה סתם מונה מיום ליום, ורק כשאמר לשנה זו מונה מיום שאמר עד ניסנח.

הטעם שאין אומרים הדמים מודיעים

עלתה לו שנה. וכתבו התוס' שלא אמרינן הדמים מודיעיםנט, וביאר בתוס' הרא"ש שאפשר שמעות הוו מתנה או פקדון'. ויש מהאחרונים שביאר שדוקא היכא שיש ספק אמרינן הדמים מודיעין, אבל הכא ליכא ספק, כיון שאמר לו לשנה זו, וכך מפרשינן שנה זו, לכן לא מהני כאן לומר שהדמים מודיעיםנא.

כשאמר שנה זו אם מונה מיום ליום

ותנא דידן ות"ק דברייתא בניסן נמי משכח שכיחי קיטרי. פירש רש"י שהוי כימות הגשמים. וכתבו הרשב"א והריטב"א שלתנא דידן ולתנא קמא דברייתא גם כשאמר בשנה זו מונה שנה מיום ליוסנב, [אלא שמתחיל בה מיד]. ולפי"ז אם נתעברה השנה נתעברה למשכיר, שהרי מונה רק י"ב חודש מיום ליום. והקשה הריטב"א שאמרינן בב"מ (קנ.) המשכיר בית לחבירו לשנה ונתעברה השנה נתעברה לשוכר. ודוחק לומר שחולק על תנא דמתני' ות"ק דברייתא. ותירץ שאיירי שעמד בר"ה ואמר שנה זונג, או כגון ששכר לשנה

אברהם. ב. **ראה** בזה בביאורים לעיל ב. משנ"ת בזה. ובבין המשפתיים (סי' יג). וע"ע בחסדי יהונתן (לר"י מייזנזיק) כאן, מש"כ לתרץ בזה בכמה דרכים. וע"ע תרועת מלך (סי' יג וסי' נו) בזה. ג. **וכתב** השפת אמת שחידוש זה לא מצאנו בפוסקים והוא נגד הסברא. ד. **ערוך** לנר וחכמת מנוח (לעיל ע"ב בתוד"ה נהפסקה). וכתב השפ"א שנראה שגם רש"י סובר כן ראה שם ראייתו. ה. **וכ"ה** בריטב"א, ובתוס' הרא"ש. וראה בחשק שלמה לעיל ע"א בתוד"ה בהפסקה. ו. **וכ"כ** בתוס' ישנים. ז. **וראה** יד דוד וערוך לנר מש"כ בזה. וע"ע טהור רעיונים לעיל ע"א מש"כ בזה. ח. **וקצת** צ"ב שאם אמר לשנה הבאה, לכאו' הוא מניסן עד ניסן, וכמש"כ הריטב"א. ובחכמת מנוח (לעיל ע"ב בתוד"ה נהפסקה), כתב שמשכחת לה ג"כ כשעמד בחצי אדר ואמר לשנה זו, שמונה מניסן הבא עד ניסן שלאח"כ. אמנם בריטב"א כתב שכה"ג מונה לו מיום ליום. ט. **ואף** שאין שייך כאן הדמים מודיעין, כיון שאין אונאה לקרקעות, י"ל שדעת התוס' כדעת האחרונים שבית דינו מטלטל כמו כל תלוש ולבסוף חיברו, אמנם דעת הרבה אחרונים שבית דינו כקרקע. י. **ראה** בשפתי חכמים. יא. **תפארת** בחורים. וע"ע בפורת יוסף מש"כ בזה. יב. **כ"כ** הרשב"א והריטב"א, וראה להלן דעה נוספת בזה. ובחידושי הרשב"ץ כאן נסתפק בזה. יג. **וכן** פסק הרשב"א (נדריס סג. ד"ה ושוד נ"ל) שדוקא אם עמד בר"ה ואמר לשנה זו נתעברה לשוכר. אולם בתשו' (מ"נ סי' קל) כתב שכל חברי חולקים עלי וגם הרמב"ם חולק עליו ומבטל את דעתו מפניהם. וכן הביא הב"י (או"ח סי' ריג סי"ד) שהר"ן (נדריס שם) חולק על הרשב"א, וכן המגיד משנה (שמיטים פ"ו ה"ג)

אהרן 19.08.2018

מסויימת שאמר לשנה הבאה או לשנה ראשונה או שניה או שביעית, שבכה"ג חודש העיבור לשוכר הוא, כיון ששכר לשנה שלימה[יד].

אמנם הר"ן כתב [וכן הביא הריטב"א שיש מפרשים] שתנא דמתני' ותנא קמא דברייתא סבירא להו שר"ה לשכירות בתים הוא תשרי, משום שלא סבירא להו הטעם ששכר לכולהו ימות הגשמים, כיון שגם ניסן שכיחי בו גשמים, ומש"ה הדרינן ללשון בני אדם שר"ה שלהם אחד בתשרי הוא[טו]. והקשה הריטב"א א"כ למה לא מנה תנא דמתני' במשנתינו ר"ה לשכירות בתים[טז].

אם קיי"ל שיש ר"ה לשכירות או אין ר"ה לשכירות

ותנא דמתני' ות"ק דברייתא וכו'. כבר נתבאר שדעת הראשונים שתנא דמתני' ות"ק דברייתא סוברים שאין ר"ה לשכירות בתים. ודעת הי"מ בריטב"א ודעת הש"ך (חו"מ סי' שיב סק"ג) שסוברים שר"ה לשכירות בתים הוא אחד בתשרי. [ולפי"ז צ"ל שזהא דלא נקט במתני' ר"ה לשכירות בתים משום שבהפסקה לא מיירי[יז]. וכתב הש"ך שודאי שהלכה כתנא דמתני' וכת"ק דברייתא, וכן משמע מהא שהביאו הרי"ף והרא"ש ושאר פוסקים המשנה (לעיל ג.) כצורתה ולא הזכירו שאחד בניסן ר"ה לשכירות בתים. אבל המאירי כתב שהלכה כי"א דברייתא שר"ה לשכירות בתים הוא אחד בניסן, וצ"ע.

אוצר החכמה

לאו דוקא מציעתא וסיפא

רישא וסיפא ר"ש, מציעתא ר"מ. כתבו הראשונים[יח] שלאו דוקא נקט סיפא ומציעתא, שבאמת אין כאן מציעתא, שהרי בבא אחת הם שלדעת ר"מ באחד באלול, ולדעת ר"א ור"ש באחד בתשרי. אלא כונת המקשה היא כמש"כ התוס' (ד"ה ולרגלים) שאיך סתם התנא בחדא כר"ש ובחדא כר"מ[יט].

הרי בדיעבד אם הביא קודם שתי הלחם כשר

ליתני ששה[כ]. פירוש ר"ה לעומר ור"ה לשתי הלחם. והקשו האחרונים, הא אמרינן שתנא דמתני' לא נקט מה שבדיעבד יצא כיון שלא פסיקא ליה, ולכן לא הביא ר"ה לתרומת שקלים, וא"כ קשה שאמרינן במנחות (סח:) קודם לשתי הלחם לא יביא, ואם הביא כשר. וא"כ מאי קושיא ליתני ר"ה לשתי הלחם, כיון שבדיעבד כשר.

א. ובטורי אבן תירץ שלא דומה לתרומת שקלים, שבתרומת שקלים פעמים שאפי' לכתחילה מביא מן הישן, [כגון שלא הביאו שקלים קודם אחד בניסן], אבל בשתי הלחם אין להביא מן הישן לעולם, [ורק בדיעבד כשר]. **ובפני** יהושע רצה לומר שבשתי הלחם אם הביא, אף שכשר מ"מ עבר בעשה, משא"כ בתרומת שקלים אם הביא, לא חיסר מצוה ממש, רק שלא קיים מצוה מן המובחר[כא].

ב. ובשפת אמת תירץ שמה שלא נקט התנא דבר שבדיעבד יצא היינו דוקא לנקוט ר"ה ביחד עם כמה ר"ה נוספים שזה לא רצה התנא, אבל לנקוט ר"ה בפני עצמו היה לו לנקוט אף דבר שבדיעבד יצא[כב].

ג. ובקרבן ראשית תירץ שדוקא לתרומת שקלים שעיקר הר"ה הוא שיביאו מן התרומה החדשה, וכיון שבדיעבד יצא, לא נתחדש לגמרי הר"ה, אבל לענין חדש הרי עיקר הר"ה הוא שהותר להביא מן החדש, וזה באמת נתחדש בר"ה, אלא שבדיעבד אם הביא קודם יצא, אבל מצוה מן המובחר להביא דוקא לאחר ששה עשר בניסן, וא"כ ודאי שלגבי עיקר הדבר נתחדש הר"ה[כג].

ד. ובדגל יהודה תירץ שלגבי תרומת שקלים אם הביא מן הישן, שוב נתבטל ר"ה זו בשנה כזו לגמרי. אבל לגבי שתי הלחם, אף אם הביא מן הישן, עדיין ר"ה הזה קיים לגבי שאר העולם שאין להביא מנחה רק לאחר שהקריבו שתי הלחם.

ייל טעם שלא נקטו ר"ה אלו במשנתינו

ליתני ששה. היינו ר"ה לעומר ור"ה לשתי הלחם[כד]. והקשה הערוך לנר דלכאו' ר"ה לעומר ולשתי הלחם אינו דומה לשאר ר"ה שנקטה משנתינו, שר"ה להתיר חדש בא' בניסן הוא דבר הרשות שהרי אם רוצה אוכל ישן גם לאחר הקרבת העומר, וכן יכול להקריב מנחה מתבואה ישנה גם לאחר שהביא שתי הלחם, וי"ל שמשום כך לא נקטו ר"ה אלו במשנתינו. ואין לומר שהר"ה הוא שבא' בניסן פסק איסור חדש ובסיון פסק איסור להקריב חדש, שזהו ר"ה להפסקה ולא תני במשנתינו[כה].

עיקר הקושיא מעומר

ליתני ששה. היינו ר"ה לעומר ור"ה לשתי הלחם. וכתב האור שמח (תמידין ומוספין פ"ז ה"ג) שעיקר הקושיא היא מר"ה לעומר, שהרי ר"ה לשתי הלחם י"ל שלא חשיב משום שס"ל (לעיל ו:) עצרת פעמים ה', פעמים ו', פעמים ז', וכיון שכן לא פסיקא ליה יום קבוע, ולכך לא מנתה אותו המשנה[כו].

מדוע לא הוזכר ר"ה לעומר

לרב נחמן בן יצחק ליתני חמשה. היינו שלדידיה שמזכיר רק ראשי שנים שבראשי חדשים, אין צריך להזכיר ר"ה לעומר בט"ו בניסן, כיון שכבר הוזכר ניסן לרגלים. וקשה, שאף שלא היה להמשנה להזכיר ראש השנה זה כאחד מראשי השנים במנין ראשי השנים, מכל מקום למה לא הזכירה המשנה גם ר"ה לעומר כמו שהזכירה שאר ר"ה במשנה[כז].

מדוע לא חשיב ר"ה לקצירת העומר

מידי דלא חייל מאורתא לא חשיב. פירש רש"י כגון ט"ז בניסן שלא נתחדשה שנה לאכול מן החדש מהערב, אלא עד למחר לאחר שקרב העומר, וכן בששה בסיון. ויש להקשות שעדיין י"ל שט"ז בניסן הוא ראש השנה לקצירת העומר, שאסור לקצור מהתבואה החדשה קודם לכן, וזה הלא חל בלילה. ותירץ האור שמח (תמידין ומוספין פ"ז ה"ג) שי"ל שלפי שהיא מצוה התלויה בקרקע, ולכן אין איסור הקצירה נוהג אלא בארץ ישראל ולא מנתה המשנה אלא דברים שיש בהם נפק"מ בכל מקום, ועוד אפשר משום שקוצרים בית השלחים קודם לעומר, כי לכתחילה אין מביאין משם עומר, לכך לא החשיבו התנא.

הרי דין גם אינו אלא ביום

מידי דלא חייל מאורתא לא חשיב. הקשה האדר"ת[כח] שלהלן (ח.) פירש רב נחמן ב"י מה שאמרינן במשנה ר"ה לשנים, היינו לדין. וקשה הרי דין אינו אלא ביום כמבואר בע"ז (ג: ד:)[כט], וא"כ לא חייל מאורתא. ובשם רבי ישראל סלנטר תירצו, שלמעלה הוא מעל הזמן, ולא שייך מחוסר זמן[ל].

להו"א האם ב"ת בצדקה חל מאורתא

והרי רגלים דלא חיילי מאורתא. כלומר שדין ב"ת לא חל עד שתבא שעה הראויה להקריב נדרים ונדבות, שהוא עד הבוקר לאחר הקרבת תמיד של שחר. ולמ"ד שנדרים ונדבות אין קרבין ביו"ט לא חל איסור בל תאחר עד בוקר של חול המועד. והקשה הרשב"א בשלמא לגבי נדרים ונדבות ניחא קושיית הגמרא, אבל הלא בדין בל תאחר נמנו גם דיני צדקות ומעשרות וערכין וכל מה שדורשים מ'כי תדור נדר' (לעיל ד.), והם חלים מאורתא שהרי אינם תלוים בהקרבה במקדש, וא"כ י"ל שמשום כך נקט תנא דמתני' 'לרגלים' משום שהרבה מהם חלים בלילה[לא]. ותירץ שלהו"א של המקשה שנדרים ונדבות אין עובר הק"נ).

כד. דקדק בערוך לנר שאין דומה לשון זה לשאר ר"ה שבמשנה, שר"ה לשמיטין ויובלות היינו לענין שמיטין ויובלות, אבל כאן ר"ה לעומר ושתי הלחם אינו כן, שהרי הר"ה הוא לענין חדש ומנחות חדשות, והכי הול"ל ט"ז בניסן ר"ה לחדש וו' בניסן ר"ה למנחות. והביא שבריטב"א כתב שלשון זה לאו דוקא. וראה להלן (ד"ה מידי דמעשה) משנ"ת בשם הריטב"א. **כה. ובשפת** אמת כתב שלולי דברי רש"י היה מפרש שר"ה לעומר היינו דתבואה הנשרשת קודם העומר העומר מתירו והנשרש אחר העומר צריך לעבור עליו עומר הבא כדאי' במנחות (ע.) ושפיר נקרא ר"ה. **כו. וכ"כ** הרש"ש. וראה מש"כ בזה בטורי אבן, ובערוך לנר, ובפורת יוסף, ובמרומי שדה. **כז. חשק** שלמה. וראה בפנ"י (להלן ח.) בדברי ר"א שהקשה כעין קושיא זו, [וכ"ה הפורת יוסף שם] ותירץ שסובר רב אשי שכי תנא כי רוכלא למנות כל הר"ה, עיי"ש. וכעי"ז תירץ החש"ל. **כח. הובא** בספר איש ירושלים (עמ' 55) בשם הרב נחמן גדליהו ברודר, ששאל את הגר"ש סלנט שאלה זו בשם האדר"ת. ששאל את ר' אייזק מסלונים (ר' מרי"ץ) ולא ענה לו. וכעין קושיא זו בזכר יהוסף (חו"מ סי' עד סק"נ). **כט. משום** שאין בי"ד שלמעלה נכנסים לדין אא"כ קדשו בי"ד שלמטה את החודש, וראה בזה בבנין שלמה (הוספות סי' יח), ובאגרות משה (חו"מ סי' קט). וראה בגיליוני הש"ס (נרכות יח:) שהוכיח שאין דין אלא ביום. וראה קובץ בית אהרן וישראל (קובץ קז עמ' קפט, וקובץ קט עמ' קכה). **ל. שם** בספר. **לא. ומה כב. וכ"ה** בדבר בעתו. **כג. וראה** מרכבת המשנה (פיסקי מוצפ"ה ס"ק) שכתב לתרץ שבאמת למסקנא אין הלכה כמ"ד שאם הביא שתי הלחם קודם יצא, עיי"ש. וע"ע במנחת נתנאל (לנעל כתב שהרמב"ם (נזקים פ"י ה"ד) חולק עליו. ופסק הב"י שאין לסמוך על הרשב"א למעשה. אבל הטור (חו"מ סי' שיב) פסק כהרשב"א. וכבר תמהו עליו הפוסקים שהוא נגד שאר הראשונים. וביד דוד הקשה סתירת דברי הרשב"א שהכא פסק שלתנא דמתני' ות"ק דברייתא ליכא ר"ה לשכירות בתים אלא מונה י"ב חודש מיום ליום, ובברשב"א בנדרים הנ"ל מוכח שר"ה הוא אחד בתשרי. וביותר קשה בדברי הריטב"א גופא שבאותו פיסקא שכתב שלתנא דמתני' ליכא ר"ה לשכירות בתים, כתב שצ"ל שאיירי שעמד בר"ה, וצ"ע. **יד. וראה** מהר"י בן לב (מ"ג סי' כט) שהאריך בדין זה. **טו. וכן** פסק הש"ך (חו"מ סי' שיב סק"ג) וכתב שכן משמע מלשון הרשב"א הנ"ל והר"ן והמ"מ והסמ"ע (שם סק"ב). וכתב שכן הוא פשטות הסוגיא דידן. ותימה עליו שהעלים עיניו מדברי הרשב"א והריטב"א שכתבו להדיא שדעת תנא דמתני' ות"ק דברייתא שליכא ר"ה לשכירות בתים. וכבר הקשה היד דוד והשער מפשט (שם) סתירת דברי הרשב"א בזה כדלעיל. וראה שפת אמת בזה. **טז. וראה** שם שיטת נוספת בזה. **יז. כן** הביא ביד דוד בשם פסקי רשב"ץ בחד תירוצא. **יח. הרשב"א** הריטב"א. **יט. וראה** ערוך לנר מש"כ בזה. **כ. בחסדי** יונתן (לנעל הפו"ת) [וכ"ה בבית לוי, מירא דכייא] שהעיר למה הקשו כן דוקא על רנב"י, הא אפשר להקשות קושיא זו על המשנה כקושיא בפ"ע, למה נקטו ארבעה ר"ה כיון שאיכא ששה, ראה שם מש"כ ליישב בזה. וע"ע במנחה חדשה. **כא. אך** כתב שלא משמע לחלק בזה. **כב. וכ"ה** בדבר בעתו. **כג. וראה** מרכבת המשנה (פיסקי מוצפ"ה ס"ק) שכתב לתרץ שבאמת למסקנא אין הלכה כמ"ד שאם הביא שתי הלחם קודם יצא, עיי"ש. וע"ע במנחת נתנאל (לנעל

בב"ת עד הבוקר, שוב כל הני נמי אין עוברין בהם אלא עד הבוקר, משום שנלמדו מפסוק אחד, ואין לחלק בהם[לב].

אם קאי ארגל ראשון או ארגל שלישי

כיון שצריך לאיתויי מעיקרא מיחייב וקאי. וביארו התוס' (ד"ה והרי) בדעת רש"י, שכוונתו לרגל ראשון אחר שנדר, שאם נדר לאחר שכבר נכנס הרגל, יש לו שלש רגלים מלבד הרגל שנדר בו, כיון שצריך ג' רגלים שלמים, ואף אם נכנס רק ליל יו"ט כבר אין כאן רגל שלם וימנה מרגל הבא[לג]. אבל אם נדר קודם שנכנס הרגל מונה מרגל ראשון, וזהו כונת הגמרא שחייל מאורתא היינו שאם נכנס ליל יו"ט ונדר, שוב אין נמנה אותו הרגל לג"ר.

אמנם מדברי הריטב"א נראה שהבין בדעת רש"י, שכונתו לרגל שלישי, שאף שאינו[אוצר החכמה] יכול להקריב קרבנות עד בוקר של יו"ט, מכל מקום כיון שהיה חייב להביא קרבנותיו אף קודם הרגל, חשיב שחל מאורתא[לד]. ומה שהקשו התוס' הרי אינו חייב עד שיעבור כל הרגל האחרון, כתב השפת אמת שאה"נ, ואיירי ביום אחרון של רגל שבכניסת ליל אחרון של רגל עובר בב"ת[לה].

אמנם בידות נדרים (יד שמואל סי' לג סק"כ) הביא ראיה מרש"י לדעת האגודה שאונס ביום אחרון לא חשיב אונס, שאף שאינו יכול להביא הקרבנות ביום טוב מכל מקום עובר כבר מליל יו"ט משום שהיה יכול להביאם עד הרגל, ואף שאנוס הוא ביום אחרון לא חשיב אונס. ולפי"ז פירש דברי רש"י אף על יום הראשון של רגל, ולא כפירוש השפ"א.

הרי לדעת ר' ישמעאל בן ר' יוחנן בן ברוקה אחד בתשרי ר"ה ליובלות והרי יובלות דלא חיילי מאורתא. שהרי תלוים בתקיעת שופר ביוהכ"פ.

והקשו התוס' (להלן ז. ד"ה והרי) והראשונים, הרי במשנה להדיא איתא כר' ישמעאל בר"י ב"ב, שבאחד בתשרי ר"ה ליובלות, א"כ מאי ס"ד דמקשה כללו. ותירץ הרשב"א, א. שהמקשן סבר שאף לרבי ישמעאל בן ריב"ב שיובלות חלין מר"ה, מכל מקום עיקר היובל מתחיל מיום הכיפורים ולאחר תקיעה, וכיון שעיקרו תלוי במעשה שנעשה ביום, אם לא היה התנא נוקט דבר שתלוי במעשה לא היה צריך לנקוט יובלות. ותירץ לו התרצן שלדעת רבי ישמעאל בן ריב"ב גם עיקרו של יובל מתחיל מר"ה באחד בתשרי, ואינו תלוי במעשה התקיעה כלל. ב. שמה שנקטה המשנה באחד בתשרי ר"ה ליובלות, אין הכרח שכוונת המשנה שהיובל מתחיל מר"ה, שי"ל כמו שתירצה הגמרא לעיל (ד.) לגבי רגלים, שבאחד בתשרי מתחיל החודש שבו ר"ה ליובלות שהוא ביוהכ"פ[לז].

מעשה 19/06/2018 אה"ח

מידי דתליא במעשה לא קא חשיב. פירש רש"י שראש השנה של עומר ושתי הלחם תלוי במעשה, כיון שאין השנה מתחדשת להתיר חדש אלא בהקרבת העומר וכבשי עצרת. ובריטב"א הביא פירוש נוסף שעומר ושתי הלחם אינן באין אלא לאחר הקרבת תמיד של שחר. אולם כתב הריטב"א שפירוש רש"י הוא העיקר, כיון שמה שאמרו ר"ה לעומר ושתי הלחם, אין עיקר הר"ה לעומר ושתי הלחם, אלא לישנא בעלמא נקט, ועיקר הר"ה הוא להתיר החדש, וממילא צ"ל כפירש"י, שאין החדש ניתר אלא בהקרבת העומר וכבשי עצרת.

ח.

מהו המעשה ביובל

והרי יובל. פירש רש"י שהוא תלוי בתקיעה. ובר"ח פירש שיש להם מעשה תקיעת שופר ושילוח עבדים וחזרת ממכר. וביאור שיטתם שרבינו חננאל נקט כרבנן לקמן (ט:) ששלשתן מעכבות בו, ורש"י נקט כר' יוסי (שם)[א].

הטעם שלא מנתה המשנה ר"ה אלו

ורב אשי אמר ארבעה ראשי שנים שהם בד' ראשי חדשים. הקשו האחרונים שעדיין קשה למה לא מנתה המשנה גם ראשי שנים אלו, כמו שמנתה ר"ה לרגלים, שאינו בר"ח. ותירצו[ב], שרב אשי לא חש לקושיא זו, שודאי אפשר שהתנא לא נקט כל הראשי שנים, ואפשר שתנא ושייר, אלא שבא ליישב הקושיא ממנינא דמתני'.

בזה מובן לשון המשנה 'כדברי ב"ש'

באחד בשבט כב"ש, ה"ק שלשה לדברי הכל, באחד בשבט מחלוקת ב"ש וב"ה. בזה ביאר הגר"א[ג] לשון המשנה באחד בשבט ראש השנה לאילן כדברי ב"ש, ולמה נקט הלשון 'כדברי' ולא 'דברי ב"ש'. משום שנקט ארבעה ראשי שנים, והיינו דוקא כדברי ב"ש שהוא בר"ח שבט, אבל לב"ה הוא בט"ו בו.

במה מתלבשות הצאן

לבשו כרים הצאן[ד]. פירש רש"י (ד"ה לבשו) שמתלבשות הכבשים שמתעברות. והיינו שמפרש מלשון שמתלבשות הצאן בעוברם. אבל התוס' (ד"ה לבשו) פירשו מלשון שמתלבשות בזכר שעולה עליהם ומתעברות[ה].

איך אומרות השבלים שירה

אימתי שבלים אומרות שירה בניסן. מפירוש רש"י נראה שהיינו שנראות כמשוררות, שכשהרוח מנשבת והן נוקשים זה על זה, נשמע הקול ונראות כמשוררות. ובשפתי חכמים כתב שאפשר שהיינו כפשוטו שהשבלים אומרות שירה כמו שאיתא בפרק שירה (פ"ג) שיבלים אומרים, שיבולת חיטים אומרת שיר המעלות ממעמקים וגו'. שיבולת שעורים אומרת תפילה לעני וגו'. שבולות אחרים אומרים לבשו כרים הצאן ועמקים יעטפו בר וגו'. וביאר בשפתי חכמים שחיטה היא החשובה מכל השבולים ולהראות לכל שאינם מתגאים אומרת ממעמקים והיינו מתוך ענוה. ושעורה שהיא מאכל עניים, אומרת תפלה לעני. ושאר שיבולים שהם רוב מאכל הבהמות, אומרים לבשו וגו', לומר ראו שעל ידי עושין הבהמות רצון קונם, שאמר 'פרו ורבו' שהרי לבשו כרים הצאן, לפי שרואים שעמקים וגו'.

מחשבין כל אב ללידה וכל אדר לעיבור

מתעברות באדר ויולדות באב. שזמן עיבור בהמה דקה חמשה חדשים. ואף שמאדר עד אב יש ששה חדשים, ביאר הריטב"א שנותנין כל אדר לעיבור, וכל אב ללידה, שיש המתעברת בתחילת אדר ויולדת בתחילת אב, ויש מתעברת בסוף אדר ויולדת בסוף אב, ויש באמצע, וצריכין אנו לקבוע זמן כללי השוה לכולן בדרך כלל.

הרי זמן עיבור בהמה גסה ט' חדשים

מתעברות באדר ויולדות באב. משום שזמן עיבור בהמה דקה חמשה חדשים. והקשה הר"ן, הא זמן עיבור של בהמה גסה הוא תשעה חדשים, ולא מצינו אימתי זמן עיבור ולידה של בהמה גסה, ולמה ר"ה שלהם אלול או תשרי. ותירץ שהוא משום שהקישם הפסוק 'כל מעשר בקר וצאן'. אלא שהקשה מנלן שהוקש בקר לצאן נקיש צאן לבקר. ותירץ משום שרוב בהמות, דקות הם[ו]. ובתוס' יו"ט תירץ שגם בהמה גסה יולדת באב או באלול, אלא שמקדימה להתעבר ד' חדשים קודם. עוד תירץ שאף שיכולות להקדים זמן הלידה, מכל מקום לאחר אב ואלול אינן יולדות כלל עד שבט ואדר[ז]. והקשה בערוך לנר שלקמן (ז.) לומדים מפסוק זה שזמן זיווג של כל בהמה וחיה הוא באדר או ניסן, וא"כ איך אפשר שבהמה גסה יולדת באב או קודם.

מצינו גירסא הפוכה בגמרא

ההוא באפלתא דהויין בניסן, וכו', ההוא בחרפייתא דאתיין מאדר. ופירש רש"י שלמ"ד מאדר עד אב, צ"ל שהכתוב יתרועעו אף ישירו, איירי בבהמות שמתעברות בניסן, ולמ"ד מניסן עד אלול, צ"ל שהכתוב 'עמקים יעטפו בר', איירי בבהמות שמתעברות מאדר. ובריטב"א הביא פירוש נוסף שגרסינן איפכא שלמ"ד מאדר עד אב גרסינן ההוא בחרפייתא דאתיין מאדר, ואיירי על השבלים שיש מקדימין מאדר, ולמ"ד מניסן עד אלול איירי באפלתא דהויין בניסן, ואיירי על השבלים שבאים בניסן[ח].

בירושלמי הביאו דרשה נוספת בזה

ההוא באפלייתא דהויין בניסן. בערוך לנר הביא שבירושלמי דרש פסוק זה בדרך אחרת, דטעמא דר"א ור"ש דכתיב לבשו כרים הצאן אלו הבכורות,

לב. **וכן** תירץ באו"א. לג. **אלא** שמצטרף מחצית הרגל שעומד בו, למחצית הרגל שבסופו, כמו שנתבאר בתוס' (לעיל ו: ד"ה שמא). לד. **וכ"כ** הטורי אבן שכן פשטות דעת רש"י. אבל הטורי אבן עצמו פירש כדעת התוס'. וכתב שכן צריך לפרש גם בקושית הגמרא שרגלים חייל מאורתא, שהיינו ליל יו"ט הראשון. ובקרבן ראשית רצה לחדש בדעת רש"י, שאף שעיקר ב"ת בג' רגלים משום שאז הוא בא לירושלים, אבל אם הוא בא לירושלים כבר מעיו"ט א"כ מחויב לאלתר בב"ת. וזהו חידוש גדול, שא"כ אם אדם בא לירושלים ג' פעמים מחוץ לג' רגלים יתחייב בב"ת. עוד פירש שם עפי"ד הרשב"א שבשאר דברים שאינם תלוים בקרבן ודאי שחלים הם מאורתא וזהו גופא כונת תירוץ הגמרא, ראה שם ביאורו. לה. **ראה** שם עוד בזה. לו. **והתום'** הניחו בקושיא. וראה מירא דכייא מה שתירץ בזה. לז. **וכן** מסיק הריטב"א. א. **וכן** פירש רש"י בחומש (ויקרא כה, י). ראה דברי חפץ. ב. **בפני** יהושע, וכעי"ז בחשק שלמה (לעיל ז:) ד"ה לרנב"י. ובפורת יוסף הניח בקושיא. ג. **הו"ד** לעיל (כ. ד"ה שמא). ד. **ראה** בפתח עינים להחיד"א מה שהביא בזה בשם השושנים לדוד מתרגום יונתן בן עוזיאל. ה. **כביאור** הפני יהושע. וראה מהרש"א, יד דוד בכונת רש"י להלן (ז.). ו. **וכן** תירץ בטורי אבן וכן הסכים בערוך לנר ובשפת אמת. אלא שחלוק תירוץ הטו"א מתירוץ הר"ן, שכונת הר"ן שמשום שרוב בהמות דקות הן, מש"ה מקישים בקר לצאן, אבל מדברי הטו"א נראה שכיון שרובם דקות, מש"ה אזלינן אחריהם וכיון שר"ה שלהם תשרי או אלול, כך ר"ה של בקר תשרי או אלול, עבודת דוד. וראה בטורי אבן תירוצים נוספים. ז. **וביד** דוד כתב שהוא נגד המפורסם שגסות יולדות כל החורף. ח. **וכן** הוא בבעל המאור, וראה מש"כ בזה בחשק שלמה.

ועמקים יעטפו בר אלו האפילות, ויתרועעו אף ישירו לשון ריעות והיינו על מעשר, שנכנסין יחד לדיר להתעשר.

הטעם שהקדים מעשר בהמה

בשני מעשרות הכתוב מדבר אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן. הא דנקט קודם מעשר בהמה ואח"כ מעשר דגן, אף שבפסוק מפורש מעשר דגן, אפשר משום שאתיא מדרשא חביבא ליה[ט].

הטעם שהוקש בהמה למעשר דגן

מקיש מעשר בהמה למעשר דגן. מה שמקישים מעשר בהמה למעשר דגן, ולא למעשר תירוש ויצהר שהם מיני אילנות, ואזלינן בהם בתר חנטה, ואינם סמוך לגמרם. משום שבפסוק כתיב 'תבואת זרעך', ומשמע שקאי אדגן, ולא אתירוש ויצהר שאינם מיני זרעים, אלא נטעים, וא"כ מסתמא הקיש מעשר בהמה למעשר דגן שכתוב בהדיא בפסוק'.

והקשה הפני יהושע כיון שמן החדש על הישן יש בו איסורא דאורייתא, ואפילו דיעבד אינו תרומה, אם כן מאי ראה רבי מאיר לומר דראש השנה הוא דוקא א' באלול דלמא סוף אב שהוא נמי סמוך לגמרן, ועוד דאף אם נאמר שהוא באלול, מכל מקום מנלן שבראש חדש הוא, דלמא בד' או בה' בירחא ולא בא הכתוב לסתום[יא].

אוצר החכמה 19/06/2018

מהו גמרו

סמוך לגמרו עישורו. פירש רש"י[יב] שתשרי סמוך לגמרו הוא, דכל ימות החמה מניחם להתייבש בגרנות שבשדות. וביארו האחרונים[יג] הטעם שנקרא סמוך לגמרו, משום שאין התבואה מתחייבת במעשר עד שתראה פני הבית. ואף בדברים שסגי להתחייב כשהם בגורן, מכל מקום צריך מירוח, ואין מירוח אלא לאחר שנתייבש בשדה והוא סמוך לתשרי.

אבל התוס' (ד"ה סמוך) פירשו שמשום שאין דרך ללקטם אלא כשנגמרו, ונגמרים באב, מש"ה נקרא סמוך לגמרו. וקשה שאין הלקיטה באב, אלא קודם לפסח הוא קציר חיטים[יד]. ובערוך לנר ביאר כונת התוס' שמעשר דגן הוא סמוך לגמרו של התבואה, כיון שמשנגמר מיד הוא טבל ואסור לאכול ממנו עד שיעשר, א"כ נחשב שסמוך לגמרו עשורו[טו]. לכן גם מעשר בהמה אף דבזה ליכא טבל דעד שלא הגיע הגורן מותר למכור ולשחוט ולאכול כמבואר בבכורות, מכל מקום סמוך לגמרו עשורו.

מנלן שמעשר דגן ר"ה שלו תשרי

מה מעשר דגן ראש השנה שלו תשרי. הקשו התוס' מנלן באמת שמעשר דגן ר"ה שלו תשרי. וכתבו דשמא נפקא לן מדכתיב 'עשר תעשר את כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה שנה', ולומדים שנה שנה מתשרי, דכתיב מראשית השנה. וצריך לומר שבלי ההיקש של מעשר דגן למעשר בהמה, היינו אומרים שהוקש שנה שנה רק למעשר דגן, ולא למעשר בהמה, ומש"ה צריך ההיקש שגם מעשר בהמה זמנו בא' בתשרי[טז].

מדוע אין לומר שקמ"ל מהו ר"ה למלכי ישראל

ורב חסדא מתניתין אתא לאשמועינן. ואין לומר שרב חסדא בא להשמיענו מהו ר"ה למלכי ישראל ומהו ר"ה לאומות העולם, שלא נאמר איפכא שבניסן ר"ה לאומות העולם, ובתשרי ר"ה לישראל, שפשיטא הוא שלמלכי ישראל מונין מניסן כעין יציאת מצרים וכדאשכחן במלכות שלמה, ולמלכי אומות העולם מונין מתשרי, כדרך העולם[יז].

וכי קרא אתא לאשמעינן

רב חסדא קראי אתא לאשמעינן. כתב הערוך לנר שאין להקשות שאם מתניתין אי"צ לאשמעינן כל שכן שאי"צ לאשמעינן קרא, שיש לומר שכונת הגמרא להקשות למה אמר רב חסדא מימרא בפני עצמה שלמלכי אומות העולם מונין מתשרי, שכיון שיצא לו דין זה מהמשנה, היה צריך לומר כן על המשנה, שלשנים היינו למלכי אומות העולם, ותירצה הגמרא שמה שרצה רב חסדא לפרש אינו רק את הדין לבד, אלא גם את הדרשה מנין למדו דין זה[יח].

הטעם שלא נקטה המשנה ר"ה למלכי האומות

רב חסדא כרבי זירא מתני לה. וכתבו התוס' שמה שלא נקטה המשנה ר"ה למלכי אומות העולם באחד בתשרי, משום שבאומות העולם לא קא מייריי. ובריטב"א הוסיף שלא חשיבי ליה למיתנינהו[יט].

מנלן שכר"ז ולא כרנב"י דלהלן

רב חסדא כרבי זירא מתני לה. העיר הפני יהושע מנלן שכרבי זירא מתני לה, הלא אפשר שמתני לה כרב נחמן בר יצחק שאמר להלן שכונת המשנה 'לדין'. ותירץ שמצינו שרב חסדא אמר (להלן טז.) שמלך וציבור, מלך נכנס תחילה לדין, ולומד כן, מדכתיב (מלכים ב' ח' נט) 'לעשות משפט עבדו ומשפט עמו', וא"כ מפרש הפסוק לענין דינו של אדם ממש, ולפי"ז על כרחך שסובר כדעת ר' יוסי (להלן טז.) שאדם נידון בכל יום, שהרי בפסוק זה כתיב 'דבר יום ביומו', וא"כ אינו יכול לפרש שמתני' דתני ר"ה לשנים היינו לדין, כיון שנידון בכל יום[כא].

ענין התקופה

דרבי זירא אמר לתקופה. ביאור ענין התקופה[כב], הנה שנת החמה מונה שס"ה ימים ועוד שש שעות. והיא נחלקת לארבע תקופות שוות. א. תקופת תשרי. ב. תקופת ניסן, ובשני התקופות האלו השמש נמצאת במהלכה האמצעי והיום והלילה שוים. ג. תקופת טבת, כשהחורף בתקפו, והחמה מרוחקת בנקודה הדרומית ביותר, והלילה ארוך ביותר והיום קצר. ד. תקופת תמוז, כשהשמש נמצאת בנקודה הגבוהה ביותר לצפון, והיום ארוך ביותר, והלילה קצר.

משך כל תקופה הוא רבע שנה דהיינו תשעים ואחד יום ועוד שבע וחצי שעות[כג]. ואילו כל תקופה היתה בת תשעים ואחד יום בדיוק, היו כל התקופות חלות באותו יום בשבוע, שהרי צ"א יום הם 13 שבועות שלמים. אולם כיון שיש לכל תקופה עוד שבע וחצי שעות, לכן נמצא שבין תקופה לתקופה יש הפרש של רבע יום ועוד שעה וחצי. ובין תקופה לאותה התקופה בשנה הבאה, יש הפרש של יום ורבע. נמצא שתקופה שהתחילה מהלכה בתחילת היום, תיפול תמיד באחד מרבעי היום, היינו בתחילת היום או בסופו או בחצות היום או הלילה.

ואמר רבי זירא, שראש השנה לשנים היינו לתקופות, היינו שתקופת תשרי בה נברא העולם והיא התחילה מהלכה בתחילת היום, ולכן תמיד תקופת תשרי נופלת בארבעת רבעי היום.

אם יש נפק"מ אימתי התקופה

דרבי זירא אמר לתקופה ור"א היא דאמר בתשרי נברא העולם[כד]. אבל לרבי יהושע שבניסן נברא העולם, ראש השנה לתקופה הוא בתקופת ניסן. וכתבו התוס' שיש נפק"מ גדולה אם מונין מניסן או מתשרי. וביאר הפני יהושע, עפ"י מה שקיי"ל לענין עיבור שנים, שאם תקופת טבת נמשכת עד ט"ז בניסן - כיון שנאמר בפסוק (דברים טז, א) 'שמור את חודש האביב', והיינו שיהיה האביב של תקופה בחידוש הלבנה, והיינו שתיפול תקופת ניסן לפני י"ד בניסן, שאז עדיין שעת חידוש הלבנה. וכיון שנתבאר שבין תקופה לתקופה יש צ"א יום ושבע וחצי שעות, ולאחר שתי תקופות נמשך חמש עשרה שעות, ונמצא שתקופת ניסן למ"ד בניסן נברא העולם, מאוחרת ממ"ד שבתשרי נברא העולם בעוד חמש עשרה שעות, ויתכן שלמ"ד בתשרי נברא העולם שלא תסתיים תקופת ניסן עד ט"ז ניסן, ולמ"ד בניסן נברא העולם תחול תקופת ניסן בזמנה[כה].

אמנם הגר"א (מו"ח סי' תקפו סעי' ה) כתב שאין נפק"מ בין המנינים[כו]. והיינו משום שאף למ"ד מניסן מנינן היינו מניסן של תוהו, והיינו שמחשבים כאילו נבראו המאורות בניסן קודם תשרי של בריאת העולם, ואין מחלוקת בין ר"א לר"י איך ומתי היו המולד והתקופה של תשרי, אלא שלדעת ר"י מחשבין המנין כאילו היה המולד בתשרי לאחר שכבר היה מולד בניסן. וא"כ אין שום נפק"מ ביניהם במציאות, אלא רק לאיזה חודש למנות[כז].

בריאת האדם בתשרי

דאמר בתשרי נברא העולם. וכתב הר"ן (ג. מדפה"ר) שלפי מה שאמרו בפסיקתא דר"א (פסקא כ"ג) שבעשרים וחמשה באלול נברא העולם, צ"ל שמה שאמר ר"א שבתשרי נברא העולם, היינו על גמר ברייתו, והוא אדם

ט. **שפתי** חכמים. י. **פני** יהושע. יא. **ואין** לומר שר"מ סבר כשיטת הירושלמי דדרשינן מלחדשי השנה שאין חודש אחד מתחלק לשתי שנים (כדמפרש לעיל ג.), וא"כ על כרחך כל ראש השנה דוקא בראש חדש הוא, זה אינו שא"כ יסבור בא' בשבט כבית שמאי. ולפי"ז לא אתי שפיר הא דאמר לעיל, ג' לדברי הכל, דהא לבית הלל דאית ליה ט"ו בשבט ולא דרש דרשא דלחדשי השנה א"כ על כרחך לא מצי סבר היקשא דמעשר בהמה לאחד באלול דסמוך לגמרן דאכתי מי ידעינן דדוקא בריש ירחא הוי סמוך לגמרן, פני יהושע. יב. **וכ"ה** ברע"ב. יג. **תוי"ט**, טורי אבן, וראה רש"ש. יד. **טורי** אבן, ועי' תוי"ט שם. טו. **וכן** ביאר ביד דוד. טז. **תפארת** בחורים. יז. **ריטב"א.** יח. **ובזה** מיושב מה שהקשה הריטב"א הו"ד לעיל מה פריך על ר"ח דילמא אתי לאשמעינן שלא נימא איפכא דלישראל מונין מתשרי ולאוה"ע מניסן, ערוך לנר. יט. **וכ"כ** הרשב"א. כ. **וצ"ב** שהרי הכוונה שמונין לאומות העולם, היינו שישראל כשנמצאים בגולה, מונין למלכי אומות העולם, א"כ מאי שייך לומר שבאומות העולם לא מיירי, הרי איירי בישראל שמונין לאומות העולם. כא. **אולם** ראה להלן (ילקו"ש טז.) בשם כמה אחרונים שאף לר"י יש דין בראש השנה, אלא שיש גם דין בכל יום ויום, ולפי"ז לא א"ש. כב. **מספר** דברי חפץ. כג. **שהרי** 364 יום מתחלקים ל-91 יום לכל אחד מ-4 התקופות, ונותרו יום ורבע, שהם 30 שעות, לחלק ל-4 תקופות, נמצא שיש עוד שבע וחצי שעות לכל תקופה. כד. **ראה** תוס' להלן (ס. ד"ה כמאן) שכתבו בשם ר"ת שאלו ואלו דברי אלקים חיים ויש לומר שבתשרי עלה במחשבה לבראות ולא נברא עד ניסן. ויתבאר בע"ה להלן (יז:). כה. **ובדברי** חפץ כתב נפק"מ נוספת לגבי ברכת החמה פעם בכ"ח שנה, כשחל יום התקופה בתחילת ליל ד' כמו שהיה בעת תליית המאורות ברקיע בזמן הבריאה, דלר"א יברכו בתקופת תשרי, ולר"י יברכו בתקופת ניסן, וכן קיי"ל. וראה חזו"א (מו"ח סי' קלח סק"ח ד"ה ולפי' תוס'). כו. **וכ"כ** היעב"ץ כאן בהגהותיו. וראה מה שביאר בדבריו בחזו"א (מו"ח סי' קלח סק"ב). כז. **ראה** חזו"א שם.

הראשון שנברא ביום שישי, והיה אז אחד בתשרי ובו נגמרה בריית העולם. אולם בפרי עץ חיים (נסוגיין עמ' לח:) הקשה, שבשבת (פז:) אמרינן שאותו היום [ר"ח ניסן] נטל עשר עטרות, ואחד מהם הוא ראשון למעשה בראשית. והיינו שנברא העולם בר"ח ניסן, ולא משמע שנברא בכ"ה באדר. וביד דוד ביאר שכונת הגמרא ראשון למעשה בראשית, אינו על ר"ח ניסן ולומר שבר"ח ניסן נברא העולם, אלא על יום ראשון בשבוע, שהוא ראשון למעשה בראשית[כח].

הטעם שמונין לתקופה מניסן

ור"א היא דאמר בתשרי נברא העולם. והיינו שמש"ה מונין לתקופה מאחד בתשרי. והנה להלן (יב.) איתא שחכמי ישראל מונין למבול [גירסת התוס' למולדות] כר"א [מתשרי] ולתקופה כר"י [מניסן]. וברש"ש הקשה איך תפסו החבל בשני קצוות שממנ"פ אם הלכה כר"א א"כ למה מונין לתקופה מניסן, ואם הלכה כר"י למה מונין למולדות מתשרי[כט]. אמנם הר"ן (להלן ג. מדפה"ר) כתב שבאמת י"ל שמה שמונין לתקופה מניסן אין זה משום שבניסן נברא העולם, אלא לפי שבו התחלת צמיחת האילנות והפירות, שכל זה נמשך אחר מהלך החמה, מש"ה התחילו למנות ממנו. והגר"א (שו"ת סי' תקפו סעי' ו) כתב טעם נוסף משום שתקופת ניסן מתחילה בתחילת הלילה דבאמת אין נפק"מ בין המנינים[ל].

החידוש של רב נחמן בר יצחק

רב נחמן בר יצחק אמר לדין, דכתיב וכו' מראשית השנה נידון מה יהא בסופה. והיינו שזה ודאי שכו"ע מודו שראש השנה יום דין הוא, וכל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון, אלא שהיה אפשר לומר שהקב"ה דן את האדם באותו היום על מעשיו, אבל לא שנקבע בו כל מה שיעשה ויהי' באותה השנה, ועל זה אמר רנב"י שהוא ר"ה לדין שהקב"ה דן לכל השנה מה יהיה בסופה[לא]. בפסוק נאמר בכתיב חסר 'מרשית השנה' ויש רמז 'מרשית' אותיות 'מתשרי'[לב].

מהו ראש השנה לדין

לדין. ובצל"ח הקשה הרי ראש השנה הוא דוקא לדבר הנמשך וכמש"כ הר"ן להלן (ח:) שלא שייך לומר ר"ה לענין שילוח עבדים, כיון שאין לזה המשך, שהמצוה נוהגת באותו היום ונגמרת באותו היום, וכמו שאין אומרים שיו"ט ראשון של סוכות הוא ר"ה לענין נטילת לולב. וא"כ קשה מהו ראש השנה לדין, הרי הדין נעשה בראש השנה ונגמר בר"ה, ואין לזה המשך. ותירץ שעיקר הראש השנה הוא שהוא ראשון לימי תשובה לתשובה מאהבה, שזדונות נעשים כזכויות, ונמצא שלא נשאר שום רושם מהעבירות הראשונים, ועל כן ראש השנה הוא ראשון לחשבון עוונות, וזהו שנקרא ראש השנה[לג].

ח:

מהו מתכסה

שהחדש מתכסה בו. בביאור הדבר מצינו כמה פי' בראשונים. **א.** רש"י פירש שהחדש היינו שהלבנה מתכסה בו, כיון שקטנה היא בתחילת חידושה, ואינה נראית לרחוקים ממנה[א]. [והיינו ראש השנה, שאילו שאר יו"ט שבאמצע החדש הם, כבר נתמלאה הלבנה במקצת ונראית בכל מקום[ב]], והתוס' (ביצה טז. ד"ה מיהו) הקשו שהיה לו לומר שהלבנה מתכסית בו. וכתב הריטב"א שמצינו שחז"ל קראו ללבנה חודש, בסנהדרין (מב:) עד כמה מברכים על החדש, והיינו על הלבנה[ג].

ב. ר"ת (נמוס' ד"ה שהחדש) פירש מתכסה מלשון זימון, כלשון הפסוק (משלי ז ג) 'ליום הכסא יבא ביתו'. והיינו שר"ח מזדמן בו, שרגיל לבא בו.

ג. רבינו משולם (נמוס' שם) פירש שאין מקריבים בר"ה שעיר חטאת של ר"ח. והשעיר שיש בראש השנה הוא חובת היום מצד עצמו[ד]. אמנם יש מהראשונים[ה] שכתבו שמקריבים בר"ה שעיר של ר"ח.

ד. יש מפרשים מתכסה שאין מזכירין ראש חודש בתפילה ובקידוש[ו].

ה. הריטב"א פירש שהוא מלשון קביעות זמן, שהוא יום שר"ח נקבע בו, מלשון 'ליום הכסא', וכן 'בכסא ליום חגנו'.

ו. עוד פירש הריטב"א וכתב שהוא הנכון, שר"ח מתכסה בו, שאינו עולה על הלב, דקיימינן בדרבא מיניה, ואין אדם מזכירו בשום דבר, וכל דבר שעושין בו עושין לשם ראש השנה[ז].

ז. רבינו אלעזר מגרמיזא (ערוגת הבשם עמ' 124) פירש שכל החדשים נקראים בשמם בקריאה, אבל תשרי אינו בקריאה אך בחדש השביעי, וזהו שמתכסה בו, שלא נכתב בפירוש ככל שאר החדשים.

אוצר החכמה 19/06/2018 אהח

הטעם שדורשים כן

שהחדש מתכסה בו. לפי פשוטו של מקרא פירוש 'בכסה' היינו בזמן הקבוע ליום חגנו, ורק משום שלפי כונת הפשט היה לו לכתוב 'בכסא' באל"ף, ושינה לכתוב בה"א, לכן נדרש מלשון כיסוי[ח].

דרש לטעם כיסוי הלבנה בראש השנה

שהחדש מתכסה בו הוי אומר זה ראש השנה. כתב הסמ"ג (מ"ע מג) אמרינן במדרש[ט] שהחמה מקטרגת בראש השנה ואומר לה הקב"ה את עד אחד והולכת להביא עמה הלבנה ואינה יכולה למוצאה שהיא מתכסה בו והיינו דכתיב 'תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגינו'.

מדוע לא אמר חודש שתוקעין בשופר

שהחדש מתכסה בו הוי אומר זה ראש השנה. והעיר הפני יהושע דלמה לא אמר איזהו חג שתוקעין בשופר הוי אומר זה ראש השנה[י]. ותירץ משום שפשט הפסוק משמע שבכסא ליום חגנו ענין אחר הוא ואינו הולך על ראש השנה, שהרי לא מצינו שראש השנה נקרא 'חג'[יב], וא"כ סד"א שבכסא ליום חגנו ענין אחר הוא, וסדר החדש מונה הפסוק, שבתחילת החדש תוקעין בשופר, ואח"כ הוא בכסא ליום חגנו, והיינו חג הסוכות. וא"כ מה דאמר הפסוק 'כי חק לישראל הוא משפט לא' יעקב', קאי על חג הסוכות שבו נידונין על המים, וחק היינו מזונות, מש"ה הוצרך ללמוד מאיזהו חג שהחדש מתכסה בו[יג]. ובערוך לנר תירץ שבנדה (לח.) מוכח שבכל ר"ח תקעו בשופר, וא"כ אין ראיה ש'תקעו בחדש שופר' קאי דוקא על ראש השנה.

ואולי ר"ח הוא

הוי אומר זה ראש השנה. הקשה בגבורת ארי (תענית כט:) מנלן שראש השנה הוא, דילמא ראש חדש הוא, שגם בו הלבנה מתכסית. וכתב להוכיח מכאן שראש חודש לא איקרי חג, ומש"ה א"א לומר שהפסוק קאי על ראש חדש.

היינו שבי"ד אמורים לקדש החודש

אין בי"ד של מעלה נכנסין לדין אא"כ קידשו בי"ד של מטה את החדש. ביאר בשפת אמת, שאין הכונה שעד השעה שבי"ד מקדשין החדש אין נכנסין לדין, שהרי מצינו שדנין בג' שעות ראשונות של היום, ודוחק לומר שהוא דוקא בזמן שאין מקדשין עפ"י הראיה. אלא שאין בי"ד של מעלה נכנסין לדין אא"כ יודעין שבי"ד של מטה יקדשו החודש באותו היום, וכשיודעים כן, נכנסים מיד בבוקר לדון.

אם שכח המלך הקדוש בליל ראש השנה

אין בי"ד של מעלה נכנסין לדין אא"כ וכו'. בחיי אדם (כלל כד סעי' י) הביא חידוש בשם ר' אברהם אבלי פאסוועליר זצ"ל, שאם טעה בליל ראש השנה ולא אמר המלך הקדוש, אינו צריך לחזור, כמו שהדין בליל ר"ח אם לא הזכיר יעלה ויבא, משום שאין מקדשין את החודש בלילה (ברכות ג:), וה"ה בליל ראש השנה שהוא גם ליל ר"ח. ובבית הלוי (ח"ו סוס"י מג) ובשער הציון (סי' תקפג סק"ד) הקשו על חידוש זה, שזה שייך דוקא במתפלל תפילה של חול, אבל כשמתפלל תפילה של ר"ה ולא אמר המלך הקדוש לא שייך סברא זו, דא"כ היה לו להתפלל תפילה של חול. ויש שכתבו[יד] ליישב קושיא זו עפ"י מש"כ בבנין שלמה (תיקונים והוספות סי' ים)[טו] לבאר דברי רא"א הנ"ל, שמכיון שבסוגיין מבואר שאין בי"ד של מעלה נכנסין לדין אא"כ קידשו בי"ד של מטה את החודש, א"כ אף שודאי שליל ר"ה דינו כר"ה לכל דבריו, וצריך להתפלל בו תפילת

כח. וכן פירש בשיטה לר"ן שם, שבאחד בשבת נברא העולם. **כט. וראה** יערות דבש (ח"ב דרוש ו בזה. אמנם קושיא זו היא רק לגירסת התוס' כאן בסוגיא שם [שלמולדות כר"י ולתקופה כר"י], אבל לגירסת רש"י והתוס' שם שמונין למבול כר"א, ולתקופה כר"י, אין זה קושיא כלל, וכמבואר שם בראשונים. **ל. ובחזו"א** (שם) כתב טעם נוסף עפ"י חשבון. **לא. שפת** אמת. **לב. בעל** הטורים (עקב יא, יג). **לג. והאריך** בזה הרבה. **א. והביא** לזה ר"ת ראיה מהמדרש, ראה בתוד"ה שהחדש. **ב. רש"י** (ביצה טו. וסנהדרין יא:). **ג. וכן** להלן (כב.) אב ובנו שראו את החדש. וכן שם מי שראה את החדש ואינו יכול וכו'. כן הביא הערוך (ערך חדש). ובפירוש רבי אלעזר מגרמיזא עה"ת (פר' אמור) הביא ש'בכסה' בגימטריא 'לבנה', שהיינו שלבנה נכסית. **ד. ומה** שהקשו התוס' מתוספתא דשבועות שמקריבים י"ב שעירים בראשי חדשים, כתב הרשב"א שיש לומר שהיינו בשנה מעוברת. וראה פני יהושע (נסוגיין ובשבועות ג:). **ה. ר"ת** בתוס' ורשב"א ור"ן. **ו. וכ"כ** בהאגור (הלכות ר"ה ממקיבי) בשם הערוך (ערך חדש). והקשה הריטב"א א"כ היכי לא מייתי לה בעירובין (מ.) שנחלקו האמוראים אם עולה זכרון אחד לכאן ולכאן או לא, וכאן מוכח שאין מזכירין של ר"ח כלל בר"ה.

ובצפונות (ט שנה ג ח קונן ו עמ' יח) הביאו בשם רבינו אפרים מבונא שלמד מכאן שאין מוציאין ג' ספרי תורה בראש השנה לקרות באחד מהן של ר"ח כיון שר"ח מתכסה בו. **ז. וכ"כ** בחידושי הרא"ה (ביצה טז.) וראה עוד בריטב"א שבת (קלו. ד"ה שני ימים) שכתב שמש"ה עושין בר"ה שני ימים משום שהחדש מתכסה בו ולא היו יודעים. וראה עוד בחידושי הגרז"ר בנגיס (מ"ב סי' ו סק"ג), שפירש שאין מזכירין שיר של יום של ר"ח בר"ה, אף ששיר של ר"ח דוחה את השבת, מ"מ אינו דוחה את ר"ה. **ח. גליוני** הש"ס. **ט. לא** מצאתי. **י. וראה** מה שביאר בזה ביערות דבש (מ"ב דרוש ה ודרוש י). **יא. וראה** בצל"ח מה שהאריך בזה. **יב. כמש"כ** הרא"ש סוף ר"ה. **יג. ובשפת** אמת כתב ליישב באו"א. **יד. אגרות** משה (או"ח סי' קע). **טו. וראה** עוד בבנין שלמה (מ"ב סי' פו) מש"כ בזה ומה שצויין שם בבנין שלמה החדש. אמנם מדברי המהרי"ל (מנהגים לג) מוכח שגם בלילה איכא דין, שכתב שאין דין תוספת בר"ה כיון שאין מוסיפין על הדין, ומוכח שאף בלילה איכא דין. ראה בבנין שלמה שם. ובמשנה הלכות (מ"ו סי' פט) מש"כ בזה. וראה בשדה אליהו (ליקוטי הגר"ח) שהאריך בציונים ודברים נפלאים בענין זה.

ר״ה, מכל מקום לענין המלך הקדוש י״ל שתלוי בדין, והדין תלוי רק בקידוש החודש, ודומה ליעלה ויבוא של ר״ח[טז].

ביאור המאמר

אין בי״ד של מעלה נכנסין לדין וכו׳. כתב המאירי (להלן ט:) אף על פי שבכל יום ויום ראוי לאדם לפשפש במעשיו לשוב מדרכו הרעה כמו שאמרו ז״ל (מנות פ״ג מ״י) שוב יום אחד לפני מיתתך. מ״מ בראש השנה ראוי לו להתעורר ביותר, וכן אמרו ז״ל דרך משל ג׳ ספרים נפתחים בר״ה, על הרשעים ועל הצדיקים ועל הבינוניים. שכל אחד ואחד נידון כפי מעשיו, ויתעורר לפשפש במעשיו ולחזור ממה שהוא בידו מן העבירות, והמתרשל בראש השנה מן התשובה אין לו חלק בה׳ אלקי ישראל, שכל השנה אין ההתעוררות מצוי כל כך, ואף מדת הדין מתיאשת ממנו וממתנת לו עד זמן הזה של ראש השנה, וזה הפירוש במה שאמרו בסוגיין ׳אין בית דין של מעלה נכנסין לדין עד שיקדשו בית דין של מטה את החדש׳[יז].

איך שמע החסיד בלילה מה שפסקו בשמים

אין בי״ד של מעלה נכנסין לדין וכו׳. בברכות (יח:) איתא מעשה בחסיד אחד שנתן דינר לעני בערב ראש השנה, בשני בצורת, והקניטתו אשתו והלך ולן בבית הקברות ושמע שתי רוחות שמספרות זו לזו אמרה חדא לחברתה חברתי בואי ונשוט בעולם ונשמע מאחורי הפרגוד מה פורענות בא לעולם אמרה לה חברתה איני יכולה שאני קבורה במחצלת של קנים אלא לכי את ומה שאת שומעת אמרי לי הלכה היא ושטה ובאה ואמרה לה חברתה חברתי מה שמעת מאחורי הפרגוד אמרה לה שמעתי שכל הזורע ברביעה ראשונה ברד מלקה אותו וכו׳. והקשה בגיליוני הש״ס (ברכות שם)[יח], הא מבואר בסוגיין שאין דין בלילה כיון שאין בי״ד מקדשין החודש בלילה. וא״כ איך שמע בליל ר״ה שאמרו שגזרו שברד מלקה אותו וכו׳[יט]. אמנם לפמש״כ השפת אמת שבאמת אין בי״ד של מעלה ממתינים עד שיקדשו החודש, אלא כיון שיודעים שבי״ד של מטה יקדשו החודש באותו היום, נכנסים לדין, א״כ י״ל שאף מהלילה כבר נכנסין לדין כיון שיודעים שלמחר יקדשו בי״ד החודש[כ].

החילוק בין עכו״ם לישראל

מלמד שישראל נכנסין תחילה לדין. בנוסח התפילה בראש השנה מצינו ׳ועל המדינות בו יאמר איזו לחרב ואיזו לשובע, ובריות בו יפקדו להזכירם לחיים ולמות׳. ויש להעיר למה בחלוקה הראשונה הקדים רעה לטובה, דהיינו חרב לשובע, וגבי חיים ומות הקדים חיים למות. ותירץ הגר״ח פאלג׳י (רוח חיים או״ח סי׳ תקפ״ו אות ז) עפי״מ שנתבאר בסוגיין שישראל נכנסין תחילה לדין, וע״כ גבי דין המדינות שרוב המדינות הם עכו״ם, בזה נכתב קודם הרעה ואח״כ הטובה. אבל גבי נידון על הגופים, בזה כיון שישראל נכנסים תחילה לדין הקדים תחילה החיים ואח״כ המות.

זמן הדין דישראל ביום ודגויים בלילה

מלמד שישראל נכנסין תחילה לדין. איתא במדרש פליאה (ג) ׳ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד׳ מכאן שראש השנה שני ימים. וביאר בבינת נבונים[כא], עפ״י סוגיין שישראל נכנסים תחילה לדין, ואיתא בחז״ל (מד״ר פר׳ ג, ג) שאומות העולם נידונין בלילה כשהן ישנים, וישראל נידונין ביום כשעוסקים במצוות. ואם נאמר שהלילה הולך אחר היום, אתי שפיר שנידונין האומות בראש השנה, שישראל נידונין ביום ראש השנה והאומות נידונין בלילה שלאחר מכן, אבל כיון ש׳ויהי ערב ויהי בוקר׳ והיינו שהיום הולך אחר הלילה, א״כ קשה שהרי אין לומר שנידונין בליל ר״ה, שהרי ישראל נידונין תחילה, ועל כרחך שיש שני ימים לר״ה, וממילא נידונין העכו״ם בליל שני של ר״ה אחר שנידונו ישראל.

ישראל לגבי אומות כמלך לגבי ציבור

מלמד שישראל נכנסין תחילה לדין כדרב חסדא וכו׳ מלך וציבור מלך נכנס תחילה לדין. והיינו שכמו שמלך וציבור מקדימין המלך לציבור, כך ישראל לגבי אומות העולם כמלך לגבי ציבור נחשבים, שאותם הטעמים שאמרו לגבי מלך וציבור, ישנם גם לגבי ישראל ואומות העולם[כב].

אם דוקא במלך ישראל

מלך וציבור מלך נכנס תחילה לדין[כג]. בתורה תמימה (שמות פ, י) הביא שיש מחלקים שדוקא במלכי ישראל שייך ענין זה, אבל במלכי אומות העולם, אין מלך נכנס תחילה לדין, והתורה תמימה הקשה מסוגיא דעבודה זרה (ג:) שלעתיד לבא שהקב״ה דן את כל האומות נכנסת תחילה מלכות רומי משום שמלך נכנס תחילה לדין, הרי שגם במלכי אומות העולם שייך ענין זה.

אם גם בגזר דין המלך קודם

עוד כתב בתורה תמימה שם, שדוקא במשא ומתן של הדין, בזה המלך נכנס תחילה לדין, אבל בקיום הדין שהקב״ה נותן העונש, בזה אין ענין שמלך קודם לקיום הדין, והוכיח כן, מהא שאמרו על פרעה (סוטה יח.) שכיון שנכנס בעצה תחילה שאמר ׳הבה נתחכמה לו׳, לפיכך לקה תחילה שנאמר ׳ובכה ובעמך וגו׳ יעלו הצפרדעים׳. והקשו המפרשים מנלן שמשום שנכנס בעצה תחילה, שמא משום שמלך נכנס תחילה לדין[כד], ומזה מוכח שבקיום העונש על הדין, אין הלכה שמלך נכנס תחילה לדין[כה].

מלך יש לו דין ציבור

מלך וציבור מלך נכנס תחילה לדין. כתב הרשב״א בתשו׳ (ח״ו סי׳ קמח) שמלך יש לו דין ציבור, והוכיח כן מהא שמצינו (ישעיה לח ה) שהקב״ה שמע לתפילת חזקיה המלך שנוספו לו חמש עשרה שנה, אף שלמ״ד יש מזל לישראל לא נתנה התורה שכר [שמפורש בתורה] רק לציבור ולא ליחיד, שביחיד ׳בני חיי ומזוני תלוים במזל ולא בזכות׳. וא״כ צ״ל שחזקיה המלך היה לו דין ציבור ומש״ה פירשה התורה שכרו[כו]. ובערוך לנר (יבמות כ. ד״ה משלו) הקשה מסוגיין שדנו מי נכנס תחילה מלך או ציבור, ואם מלך יש לו דין ציבור, א״כ מהיכי תיתי שהציבור יכנסו קודם למלך, כיון שיש לו גם מעלת ציבור וגם מעלת מלך[כז].

איך שייך דבר זה בבי״ד של מעלה

לאו אורח ארעא למיקם מלכא אבראי. העיר בערוך לנר איך שייך כן גבי בית דין של מעלה, שהוא בזכירה ופקידה, ולא בעמידה בגוף. ותירץ ששני הטעמים שהביאה הגמרא אינם חולקים, אלא הטעם הראשון הוא לגבי בית דין של מטה, כשדנין מלך ורבים, שהמלך נכנס תחילה לדין, ואיירי במלכי בית דוד שמבואר בסנהדרין (יח) שדנין אותן. וע״ז בא הטעם שלאו אורח ארעא למיקם מלכא אבראי. והטעם השני הוא לגבי בית דין של מעלה, שהרי לגבי בית דין של מטה לא שייך חרון אף.

וכי שייך אצל הקב״ה חרון אף שישפיע על מעשיו

ואי בעית אימא מקמי דליפוש חרוף אפיה. והדברים טעונים ביאור, בשלמא אצל בשר ודם שייך לומר שאחר שהוא נמצא בכעס, כועס גם על דברים אחרים, אבל כלפי קוב״ה, וכי שייך לומר שמשום שכועס על אדם אחד יסבול מזה אדם שני. וכתבו המפרשים שכונת הגמרא משום שמלך יש עליו אחריות כלפי העם, והיה לו למחות ולא מחה, ומש״ה יש עליו חרון אף מחמת עונות הציבור[כט].

אמנם יש שביארו[ל] עפ״י מה שאמרו (ברכות נה) מלכותא דרקיעא כעין מלכותא דארעא. והיינו שהקב״ה מתנהג למעלה כעין ההנהגה למטה, כדי שנוכל להתבונן קצת בדרכיו ולהבינם. וזה ביאור הענין, שהקב״ה רוצה להתנהג באופן זה שליפוש חרון אף, מדין ׳מלכותא דרקיעא כעין מלכותא דארעא׳. ובזה מיושב גם שלכאו׳ הקב״ה יודע כבר קודם לדין מעשה בני האדם, וא״כ מהו חרון האף שיש בשעת הדין יותר מלפני הדין, אולם כיון שהקב״ה מתנהג עם בריותיו כעין מלכותא דארעא, אזי כך הוא הנהגתו, שבדין יש יותר חרון אף כשבאים לפניו כל מעשה בני האדם[לא].

טז. **ולפמש״נ** בפיסקא הקודמת בשם השפ״א, א״ש שאף בר״ה בבוקר מזכירין המלך הקדוש, אף שעדיין לא קידשו בי״ד את החדש, משום שכיון שיקדשו היום את החדש נכנסים מיד בבוקר לדין. וראה טעם הצבי (סי׳ ו פק״ח). יז. **וראה** עוד מה שביאר בזה המאירי בחיבור התשובה (מאמר ג׳ פרק ו). יח. **וכן** הקשה בשם משמואל לראש השנה תרעז, וראה שם מה שתירץ בזה. ובפקודי השם תירץ עפימש״כ התוס׳ (להלן ט.) שאף שבפסח דנין על התבואה, מ״מ מזכירין הדין שנגזר בפסח, בראש השנה, ולפי״ז א״ש שהזכרת הדין יכולה להיות בלילה, ורק הדין עצמו אינו אלא ביום. אולם לפמש״כ שם המשנה למלך בביאור הענין דהזכרת הדין, לא א״ש תירוץ זה. יט. **ויש** שיישבו עפי״ד הרמב״ם (קידוש החודש פ״ג ה״ט). כ. **פקודי** השם. כא. **מספר** מנחת יצחק. אמנם ראה שם שביאר קצת באו״א ש׳ויהי ערב׳ היינו הגויים, ׳ויהי בוקר׳ אלו ישראל, ׳יום אחד׳ היינו שנידונים ביום אחד, וא״כ ע״כ שר״ה שני ימים, וכנ״ל. ועיי״ש עוד במדרש פליאה (ד) מה שביאר עוד עפי״ז. כב. **ריטב״א.** כג. **כתב** בתוס׳ רבינו פרץ (ברכות יב:) ׳ואני הכותב שמעתי שאם שוחה בכל הברכות ואינו זוקף כלום, אין לחוש בראש השנה וביום הכיפורים, מפני שאמרנו מלך כורע בכל ברכה וברכה, שנאמר וכו׳, וכל ישראל נקראים מלכים ביום הדין, דאמרינן במסכת ר״ה (ח:) מלך נכנס תחילה לדין מקמי דליפוש חרון אף, וזהו שיסד הפייט, ותחלה מקדימין מפני זעמו׳, עכ״ל רבינו פרץ. וקצת צ״ב איך הוציא מסוגיין שישראל נקראין בר״ה מלכים. כד. **וכן** הקשה הט״ז בדברי דוד (שמות פי״ד פסוק ד) על הפסוק ׳בפרעה ובכל חילו׳, שפירש״י משום שהוא התחיל בעבירה, ולמה לא פירש משום שמלך נכנס תחילה לדין. ותירץ כתירוץ המפרשים שהביא התורה תמימה לעיל שבמלכי עכו״ם לא נאמר ד״ז. כה. **וכ״כ** בפנים יפות (במדבר פל״ו פסוק ח), ואדרבא כתב שבשעת העונש המלך נדון אחרון. כו. **וכן** הוכיח בטורי אבן (להלן י: ד״ה לפ קסיפ) שאמרינן התם שגז״ד של יחיד לא נקרע, ואיך נקרע גז״ד של חזקיה. וצ״ל שמלך יש לו דין ציבור. [ועיי״ש תירוץ נוסף]. כז. **וראה** שם מה שיישב ראיית הרשב״א מחזקיה. וראה עוד בברכת יצחק (ברכות ח.). כח. **ראה** שאגת אריה (סי׳ ה) שהוכיח מסוגיין ששעת דין הוי שעת חרון, ואיכא בזה נפק״מ לענין זמן ק״ש, ולענין שאין להתפלל ביחיד, עיי״ש בזה. וראה עוד ביאור נחמד מספר ברית שלום הובא בפלפולא חריפתא (פרשת כי תשא לב יח). כט. **ראה** שם משמואל (רפ״ש הפנה מרעע). משנת רבי אהרן (מוסר ח״ב עמ׳ נו), אסיפת זקנים כאן בשם זרע ישראל. ל. **כוכבי** אור (שות ד), שפתי חיים (חמוה והפגמה עמ׳ קמב). לא. **הגר״י** בלזר (כוכבי שור שם).

ובקרבן ראשית (להלן טז.) ביאר שמצינו שבעידנא דריתחא מעניש הקב"ה אף על מצות עשה כציצית, וזהו החשש שלא ליפוש חרון אף ויעניש אף על מ"עלב.

וכן הוא לכל מכין עצמו ביותר ליום הדין

מיקמי דליפוש חרון אף. בכוכבי אור (להגר"י נזיר מות ד) כתב שכן הוא גם שכל מי שמכין עצמו ביותר ליום הדין וקרוב להקב"ה, יש לו זכות להיות קודם בדין כדי שיזכה שיהיה עליו פחות חרון אף.

שמיטה לגבי עבודת קרקע או שמיטת כספים

ולשמיטין מנלן. פירש רש"י ששנת שמיטה מקודשת מר"ה ואסורה בעבודת קרקע. הא דהוצרך רש"י לפרש שאיירי בעבודת קרקע, ביאר בערוך לנר שבא לאפוקי שמיטת כספים, שאינו משמט בתחילת שביעית, אלא בסופה.

לכו"ע איסור עבודת קרקע מר"ה

בעשרה בתשרי הוא[לג]. הקשה הר"ן שאפילו למ"ד ששחרור עבדים מתחיל בעשרה בתשרי, אבל ודאי שאיסור עבודת קרקע, מתחיל מראש השנה[לד], ועל כרחך שכונת המשנה שיובלות באחד בתשרי, היינו לענין עבודת קרקע, שהרי שילוח עבדים אינו דבר הנמשך בזמן, ששייך לומר שיוהכ"פ הוא ר"ה לענין זה, אלא לאחר מעשה השילוח נגמר ענינו, ולא שייך לקרוא לו 'ראש השנה', שאל"כ נאמר שט"ו בתשרי ר"ה לענין נטילת לולב וכדומה. אלא ודאי שכונת המשנה הוא לענין עבודת קרקע, והיא מתחלת באחד בתשרי. ותירץ שמכל מקום כיון שיש קצת דינים שאינם חלים אלא מיום הכיפורים, לא שייך לקרוא לאחד בתשרי ר"ה ליובלות. ועוד תירץ שאפשר שגם לשילוח עבדים יש המשך, כיון שדין הוא שעבד שנמכר בשנת היובל אינו מכורלה.

בתבואה שבין ר"ה ליוהכ"פ איזה דין מעשר יש לה

מבואר שלדעת רבנן אין היובל חל אלא מעשרה בתשרי. ובטורי אבן (להלן ט.) דן בתבואה שהביאה שליש בעשרה ימים שבין ר"ה ליוהכ"פ, איזה מעשר מפרישין עליה, שהרי סדר המעשרות הוא שבשנה ראשונה ושניה לשמיטה וכן ד' וה' מעשר שני, ושלישית ושישית מעשר עני, ושנת השמיטה ויובל פטורין מן המעשרלו, וא"כ אותן עשרה ימים שהם משנת היובל ומ"מ אין להם דין יובל וחייב במעשרות, איזה מעשר ידון בהם. אמנם יש מהאחרונים שנקטו שכלל אין חיוב מעשר באותן עשרה ימים, ששנה זו [שלגבי מעשר מתחלת מא' בתשרי] אינה בכלל חיוב מעשרות כללולז.

מדוע אין למדים מכאן שיובל צריך קידוש

וקדשתם את שנת החמישים שנה מה תלמוד לומר. פירש רש"י מכיון שאמרה תורה 'שבע שבתות שנים, והעברת שופר תרועה בחודש השביעי', יודע אני שהיא שנת החמישים. והקשו האחרונים[לח], הא אפשר שבא ללמד ששנת החמישים צריכה קידוש, שצריך שיאמרו בי"ד 'מקודשת השנה', כדאמרינן להלן ורבנן שנים אתה מקדש וכו'[לט]. ותירצו שמכל מקום 'שנה' מיותר שהיה יכול לומר 'וקדשתם שנת החמישים' שנה למה לי, וכן היה יכול לומר 'וקדשת את החמישים שנה', שנת למה לי, אלא לדרשאמ.

מה דינם בשפחה כנענית בעשרה ימים אלו

לא היו נפטרין לבתיהן ולא משתעבדין לאדוניהם. בהלכות קטנות (מ"ב פ"ו הי"ב)מא נסתפק אם בעשרה ימים אלו מותרים העבדים בשפחה כנענית. וכתב לפשוט שכיון שעדיין לא נשתחררו, מותרים, אלא שאין רבם מוסר להם[מב]. אולם במנחת חינוך (מצוה מג [אות יד קס"ג]) כתב שלפי מה שביאר בטורי אבן (הובא להלן) שיסוד דעת רבי ישמעאל משום שאף שיובל חל מראש השנה, מכל מקום מיתלא תלי וקאי בתקיעת שופר של יוהכ"פ, וכשתוקעין ביוהכ"פ מתברר למפרע שחל מר"ה, ובכך פירש הטו"א מה שעבדים אין משתחררים עד יוהכ"פ שהוא מטעם ספק שמא לא יתקעו בשופר, ומצד שני אין להשתעבד בהם שמא יתקעו בשופר ויתברר למפרע שנשתחררו מר"המג. ולפי"ז כתב המנחת חינוך שאסור בשפחה כנענית בעשרה ימים אלו, כיון שאם יתקעו בשופר יתברר שנשתחרר למפרע מר"ה.

הענין בזה

ועטרותיהן בראשיהם. פירש רש"י אם רצה לשום עטרה בראשו להראות שיצא חפשי. ובריטב"א כתב שלאו דוקא, אלא לומר שאינן משתעבדין כלל, והולכים כדרך בני חורין. ובמאירי הביא שבירושלמי פירשו, שדין הוא שהכורך סודר על ראשו מברך 'ברוך עוטר ישראל בתפארה', והעבדים לא היו כורכין סודר, מפני שהוא סימן לחירות, וכשהגיע זמן היובל היו כורכין ומברכים.

לאו דוקא בי"ד

תקעו בי"ד בשופר. כתב המנחת חינוך (מצוה שלח) שאין כונת הגמרא דוקא בתקיעת שופר של בי"ד, שהרי כל ישראל מחוייבים בתקיעת שופר ביובל, אלא אורחא דמילתא נקט שבי"ד זריזין הם ותוקעים, מש"ה נקט בי"ד. אמנם בערוך לנר (להלן ט: ד"ה יכול מעפ"י) נקט בפשיטות שדוקא בתקיעה של בי"ד הדבר תלוי, שאם תקעו בי"ד ולא תקעו היחידים, חל היובל, וכן להיפך אם תקעו יחידים ולא תקעו בי"ד לא נתקדש היובל.

גם לר' ישמעאל היובל חל למפרע מראש השנה

תקעו בי"ד בשופר וכו' ושדות חוזרות לבעליהן. ומשמע שאף לרבי ישמעאל, חזרת שדות ביובל אינו אלא ביוהכ"פ, אולם בערכין (כח:) איתא אחד יובל ואחד שביעית משמטין כאחד. והיינו ששמיטת כספים בשביעית אינה אלא בסופה, ובאותו הזמן כשמתחיל היובל חלה גם שמיטת קרקעות ביובל. ומקשה הגמרא הרי יובל אינו אלא ביוהכ"פ, ותירצו בגמרא, הא מני רבי ישמעאל, שיובל חייל מר"ה. ומשמע שאף חזרת שדות חל מר"ה. ותירץ בטורי אבן, שאף לרבי ישמעאל מיתלי תלי היובל בתקיעת שופר של יוהכ"פ, אלא שאם תקעו ביוהכ"פ חל יובל למפרע מר"ה, ועל כן אין חזרת שדות בפועל עד יוהכ"פ שמתברר שחל היובל בר"המד. ויש שפירש הסוגיא בערכין שיובל חל מר"ה, היינו שמיטת קרקעות והיינו עבודת קרקע ביובל, שזה נאסר מר"המה. והנה הרמב"ם (שמיטה פ"י ה"ד) הביא ברייתא זו שמר"ה עד יוהכ"פ לא היו עבדים נפטרים לבתיהן וכו'. וכתב הלחם משנה (ערכין פ"ד הכ"ד) שמוכח מזה שהרמב"ם פוסק כרבנן שמיוהכ"פ חייל יובל, ולא מר"ה. ובמשנה למלך (שם) תמה עליו שמפורש בברייתא שדברים אלו סובר ר"י בנו של ר"י בן ברוקא. ואף לר"י אין העבדים משתעבדין מר"המו.

מצות קידוש ביובל אם מעכבת

שנים אתה מקדש. מבואר שיש מצוה לקדש את שנת היובל. וכ"כ הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"י ה"ח) 'מצות עשה לספור שנים שבע שבע, ולקדש שנת החמישים, וכו' ושתי מצות אלו מסורות לבי"ד הגדול בלבד'. וכתב הגר"ח הלוי שמשמע שאין היובל נוהג אלא א"כ הוקבע ע"י ספירה וקידוש בי"ד, ואם לא הוקבע ע"י ספירה או שלא קדשוהו, אינו יובל. וכמו שאמרו בסוגיין 'שנים אתה מקדש', הרי שהוא קידוש גמור כמו קידוש ראש חודש, שאם לא קידשו בי"ד את החודש לא הוי ר"ח כלל, כמו כן ביובל אם לא קידשו בי"ד את היובל, אין דין יובל על השנה כללמז. אמנם במנחת חינוך (מצוה שלג) ובאור שמח (קידוש המדע פ"ג ה"ח ד"ה נקט) כתבו שקידוש היובל אינו מעכב, ואינו אלא למצוהמח. **עוד** נסתפק במנ"ח אם לא קידשו ביום הכיפורים אם אפשר לקדש אחר יוהכ"פ עד כלות השנה, או שדוקא בתחילת השנה.

והראב"ד לתו"כ (פרי נהר פרק ג). **מא. צויין** בגיליוני הש"ס. **מב. וראה** עוד מה שנסתפק בחזון איש (שביעית סי' יז סק"ט). **מג. ובדרך** אמונה (שביעית פ"י הי"ד) כתב לדייק מדברי רש"י ד"ה לא נפטרים וד"ה ולא משתעבדין, שלא ס"ל כיסוד הטו"א, אלא שדין הוא וגזיה"כ שחל מקצת יובל ולא כל דיני יובל. וצויין בפירות תאנה. **מד. ולפי"ז** כתב שה"ה שגם הלוקח אין משתמש בהם עד יוהכ"פ, אלא תלויין ועומדים, כמו בעבדים. וכ"כ בחזו"א (שביעית סי' ז סק"ט), וראה דרך אמונה (שביעית פ"י הי"ד בגיליון ההלכה). וכיסוד הטו"א כתב במלבי"ם (ויקרא כה, י). **מה. כן** פירש בתרועת מלך (סי' כח אות ח), אולם ברש"י בערכין שם ד"ה אחד מבואר שפירש הסוגיא לענין מכירת קרקע שחוזרת ביובל, וזה כדברי הטו"א. וראה שם עוד שחולק על עיקר יסוד הטו"א. אמנם במנחת חינוך (מצוה מג סק"ח [אות יד], יסוף מצוה שלג) הסכים ליסוד הטו"א. **מו. ובדעת** רש"י כתב המשנה למלך שאף שמדברי רש"י בערכין (כח) משמע שביאר הסוגיא כרבנן, מכל מקום בפירוש החומש (ויקרא כה, י) מוכח שסובר שהלכה כר"י, שכתב שבכניסת היובל מקדשים אותו, משמע שהוא באחד בתשרי. וכ"כ הרא"ם שם בדעת רש"י. **מז. וראה** שם בדעת הראב"ד שאפשר שחולק בזה. **מח. ובמשנת** יעב"ץ (יו"ד סי' כה) העלה שנחלקו בזה הבבלי והירושלמי (ר"ה פ"ג ה"ה). וראה שם עוד שהוכיח מלהלן (ט:) ששלשה דברים מעכבים את היובל, ולא הוזכר שקידוש היובל מעכב. ועיי"ש מה שיישב. ועוד הוכיח שדעת הרז"ה (הו"ד בנתיב התרומות שער מה) שקידוש יובל מעכב.

לב. וראה באחרונים מש"כ בזה. **לג. בקושית** התוס' (ד"ה בעשרה), ראה מהרש"א, פני יהושע, טורי אבן, קרבן ראשית, רש"ש, פורת יוסף, הגהות מהר"ש מדעסויא. **לד. וכן** הקשה הפני יהושע, אלא שהקשה מדין תוספת יובל, שמש"ה נאסר מר"ה, ואף שכבר נאסר קודם לכן ל' יום, מכל מקום היה אסור מצד שמיטה, ורק מראש השנה יש לאסור מצד תוספת יובל. אולם בשפת אמת כתב בפשיטות שאף מעצם דין יובל אסור בעבודת קרקע מר"ה, ולא רק מצד תוספת. וכן מסיק בדבר בעתו. **לה. ובעין** זה תירץ בשפת אמת. ובגיליוני הש"ס כתב לפרש בזה שענין שחרור עבדים ביובל אינו שביום ראשון של היובל דין הוא שיוצאים העבדים לחירות, אלא ששנת היובל כולה היא שנת חירות, היינו שיש בשנה זו ענין זה שנותנת חירות למשועבדים וכל רגע ורגע שבה פועלת ענין זה, וע"כ העבד שמשועבד לאדונו, הנה שנה זו נותנת לו חירות ומפקעת שיעבדו, ונעשה אז של עצמו, ולא שמקנתו לעצמו, אלא שכל שנתנה היא שפועלת שנותנת חירות בשעתה, והעבד משוחרר מכח עצמו, וכיון שהוא של עצמו שוב נשאר כן אחר היובל. ראה שם באריכות. **לו. וראה** להלן ילקו"ב (להלן טו.) הגדר בדין זה ששביעית פטורה מן המעשר. **לז. שפת** אמת, וכ"כ להוכיח בשבט הלוי (מ"ח סי' קעה). **לח. טורי** אבן, מנחת חינוך (מצוה שלג סק"ח). **לט. וראה** להלן שם בביאורים. **מ. וכן** פירש להדיא בר"ח עה"ג. וראה בהגהות הגרי"פ פערלא על המנ"ח (שם) שכתב שכן מפורש בפסיקתא זוטרתא (פרשת נהר), וכ"ה בפירוש הר"ש משאנץ

אימתי זמן קידוש ביובל וברכת הקידוש

שנים אתה מקדש. פירש רש"י כששנת יובל נכנסה מצוה על הבי"ד לומר 'מקודשת השנה'[מט]. ודייק במנחת חינוך (מצוה שלג) שמיד בכניסת השנה בליל [illegible]19/06/2018 השנה של יובל מצוה לומר 'מקודשת השנה'. אמנם מדברי החינוך (שם) דייק שעושים כן ביוהכ"פ קודם תקיעת שופר. וכתב שכן הוא הסברא, כיון שבראש השנה עדיין אין אנו יודעים אם יהיה היובל כי לדעת חכמים שלשת המצוות האמורות בו מעכבות ביובל (להלן ט:)[נ]. עוד מבואר בחינוך שמברכים על הקידוש 'לקדש שנים'.

וכן מצוה לקדש שמיטין

שנים אתה מקדש. כתב המאירי שהוא הדין שיש מצוה לקדש שמיטין, שבתחילת שנת השמיטה היו בי"ד אומרים שנה זו מקודשת לשמיטה. וכן דעת הרז"ה הו"ד בבעל התרומות (שער מה) ששמיטה טעונה קידוש, וכתב שהוא בכלל מה שאמרו 'שנים אתה מקדש' והיינו כל שנים שהם קדושות ביובל, והיינו כל שבתות השנים[נא]. אמנם יש שגרסו[נב] 'שנה אתה מקדש' והוא דוקא שנת היובל.

אם מה שמתקדשת בתחילה הוא מדין תוספת

יכול כשם שמתקדשת והולכת מתחילתה כך מתקדשת והולכת בסופה, ואל תתמה שהרי מוסיפין מחול על קדש. הקשה בפני יהושע שהרי מה שמתקדשת בתחילתה אינו משום תוספת, אלא מגזירת הכתוב. ובערוך לנר תירץ שאפשר שמה שאסרה התורה בראש השנה, כן הוא גם מדין תוספת, וצריך לזה גזיה"כ, שלא בכל מקום אומרים דין תוספת[נג].

ט.

מדוע אין דרשה שלא תיאסר עבודת קרקע עד יוהכ"פ הבא

ורבנן שנת החמישים אתה מונה ואי אתה מונה שנת חמישים ואחת. ובשפת אמת העיר לדעת הר"ן שגם לרבנן אסורה עבודת קרקע מראש השנה, א"כ גם לרבנן יש לדרוש שלא תהא עבודת קרקע אסורה עד יוהכ"פ הבא, כשם שמתקדשת בתחילה לגבי עבודת קרקע[א].

אם שנת היובל עולה לשמיטה הבאה

לאפוקי מרבי יהודה דאמר שנת חמישים עולה לכאן ולכאן. פירש רש"י (ד"ה ולאפוקי) שלדעת רבי יהודה שנת חמישים עולה לשנה הראשונה ליובל הבא, וכן לשמיטה הבאה. אולם באור שמח (שמיטה ויובל פ"י ה"ו)[ב] הביא שבירושלמי (קידושין פ"ו ה"ה) מבואר שלרבי יהודה שנת היובל עולה למנין יובל הבא, אבל אינו עולה למנין שמיטה הבאה, ורק משנה הבאה מתחיל למנות לשמיטה הבאה. ומנין שמיטין לחוד, ומנין יובלות לחוד. ולפי"ז לא שכיח ששנת היובל יוצא אחר שנת שמיטה אלא פעמים מועטות[ג]. ובזה מתבאר מה שנחלקו ר"י ורבנן להלן אם יובל נוהג אף בזמן שאין שמיטה נוהגת.

אם הלכה כר' יהודה

לאפוקי מרבי יהודה דאמר וכו'. כתבו התוס' (ד"ה לאפוקי) להוכיח בשם ר"י שהלכה כרבי יהודה, ואף שאמרו בגמרא 'לאפוקי מר"' אין זה ראיה גמורה שמצינו כן לשונות אלו אף במקום שהלכה כמותו. אבל הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"י ה"ז) פסק כרבנן ששנת היובל אינה עולה למנין יובל ושמיטה הבאה[ד].

הרי ממיעוט הנ"ל יש ללמוד כן

ודמוסיפין מחול על הקודש מנלן. והקשה בטורי אבן, הא מזה גופא שהוצרך הפסוק למעט שאינה מתקדשת בסופה, משום שס"ד שכשם שמתקדשת בתחילתה כך מתקדשת בסופה מדין תוספת, שמשמע שיש הלכה של תוספת, ובא הפסוק למעט שאינה מתקדשת בסופה. ותירץ שאם לא היה פסוק אחר שיש דין תוספת, לא היינו מפרשים שהפסוק בא למעט שאין דין תוספת בסופה, שמהיכי תיתי שיש דין תוספת שצריך פסוק למעט, ורק לאחר שיש פסוק שיש דין תוספת, מפרשים שהפסוק בא למעט שאין דין תוספת בסופה.

מדוע לא העמידו הפסוק לגבי תוספת שבת

אינו צריך לומר חריש וקציר של שביעית שהרי כבר נאמר וכו'. פירש רש"י שעל כרחך לא איירי הפסוק אשבת משום שבשבת כל מלאכות נאסרו, ולא רק חריש וקציר, אלא ע"כ שהפסוק מדבר על שביעית. והקשה הפני יהושע עכ"פ למה העמיד הפסוק לגבי תוספת שביעית, ולא העמיד הפסוק לגבי תוספת שבת, שבחריש ובקציר בא ללמד על חריש וקציר של מוצאי שבת בזמן תוספת. ובערוך לנר תירץ שאי אפשר לומר כן, שאין במשמעות בחריש ובקציר תשבות שום משמעות שאיירי לגבי תוספת שבת[ה].

ואין לומר שבא להוסיף עשה על הלאו

שהרי כבר נאמר שדך לא תזרע. ואין לומר שבא הכתוב להוסיף עשה על הלאו, שכל היכא שאפשר למידרש, דרשינן, ולא מוקמינן ליה בלאוי ועשה יתירא, (ריטב"ם)[ו]. ובטורי אבן כתב, משום שגם עשה כבר מצינו בתחילת הפסוק, 'ובשנה השביעית שבת שבתון יהיה לארץ', וכן בסיפא, 'שנת שבתון יהיה לארץ'.

איך מדמה תוספת שביעית לתוספת שבת

אלא חריש של ערב שביעית וכו'. והיינו שמזה יליף רבי עקיבא דתוספת שביעית אסורה, וכן יליף מזה שיש דין תוספת שבת ויו"ט. והדמיון צריך ביאור כמו שהקשה בטורי אבן, שדין חריש של ערב שביעית, הנכנס לשביעית, היינו שלא יחרוש בערב שביעית, בחרישה שמועילה לשדה ואילן בשנת השביעית[ז], והוא בזמן שכבר אין החרישה מועילה לשנה שישית[ח], וכן חריש של מוצאי שביעית היינו תבואה שקדושה בקדושת שביעית, שלא יחרוש בשדה להועיל לה. אבל דין תוספת שבת ויו"ט, אינו דין בדבר המועיל לשבת, שהרי ודאי מותר לחרוש ולזרוע בימות החול בדבר שיועיל לשבת, אלא שיש דין להוסיף זמן לשבת שבו יהיה אסור מצד עצמו במלאכות שבת, ואינו דומה כלל לתוספת שביעית[ט].

עוד הקשה הגרע"א (גהש"ס) שהרי מבואר בתוס' (להלן ע"ג ד"ה ומותר לקיימן) שמן התורה לא נאסרה אלא חרישה בערב שביעית, שזה מפורש בפסוק, אבל נטיעה אינה מדרבנן. ואם כן איך יליף רבי עקיבא מתוספת שביעית, שאינה אלא בחרישה, לתוספת שבת ויו"ט שהיא בכל המלאכות'.

אמנם ברשב"א (ד"ה הא למיצעיא להו) מבואר שגם רבי עקיבא למד תוספת בשבתות ויו"ט, מקרא דועניתם וגו' בתשעה וגו'. ואף שבגמרא אמרו שלמד מזה דין אכילה בעריו"כ, אוקימתא רויחא הוא[יא].

היינו עבודת קרקע בפירות שביעית

וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית. פירש רש"י כגון תבואה שהביאה שליש בשביעית. הנה אין לפרש שאיירי לגבי קדושת שביעית בתבואה עצמה, שזה פשוט שכיון שגדלה בשביעית הרי היא קדושה בקדושת פירות שביעית, ואין זה משום תוספת שביעית כלל. אלא שביארו התוס' (יג: ד"ה מנהג) והראשונים[יב] שאיירי לגבי עבודת קרקע לאחר שביעית, באותה תבואה, שהיה אפ"ל שכיון שעברה שנת השמיטה, אין איסור עבודת קרקע כלל, קמ"ל שמשום תוספת שביעית אסור לחרוש ולזרוע באותה תבואה הקדושה בקדושת שביעית[יג]. אמנם הראב"ד (כמוב שם) כתב שבאמת קציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית לאו מדין תוספת כלל הוא, אלא מדין שהפירות קדושים בקדושת שביעית, ובאמת שאין דין תוספת בשביעית לאחריה כלל.

מצינו לימוד נוסף לדין זה

וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית. משמע שמכאן ילפינן שקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית אסור. והקשה המהרש"ם שבפרשת וילך (דברים לא, י) כתיב 'ויצו משה אותם לאמר מקץ שבע שנים במעד שנת השמטה בחג הסכות'. וכתב רש"י, בשנה ראשונה של שמיטה שהיא השנה השמינית ולמה קורא אותה שנת השמטה שעדיין שביעית נוהגת בה בקציר של

מט. **והביא** המנ"ח (מצוה שלג) שכ"כ רש"י בפרשת בהר על הפסוק וקדשתם. וכן נראה מהש"ס (להלן כד.) גבי קידוש החודש. נ. **ובמשנת** יעב"ץ (שם) כתב שמחלוקת זו בין רש"י והחינוך, תלויה במחלוקת האחרונים לעיל אם קדוש יובל מעכב או אינו מעכב, שלדעת רש"י צ"ל שמעכב קידוש היובל, ומש"ה צריך לעשותו מיד בכניסת השנה, ולדעת החינוך אינה אלא מצוה ולא לעיכוב, ומש"ה אפשר לקדש גם ביוהכ"פ. נא. **וכ"כ** הגר"א (מו"מ סי' סו סק"ה) בדעתו. נב. **הגהות** מהר"י לנדא להלן (כד.) הו"ד במשנת יעב"ץ שם. נג. **ראה** שם מה שהאריך בזה. וע"ע בפני יהושע מש"כ כעי"ז. א. **וראה** שם מה שתירץ בזה. ב. **וכ"ה** במשך חכמה (בהר כה, י). ג. **וכ"כ** התומים (סוריס סי' סו סק"ג) והו"ד באו"ש שם, וכתב שלא שת לבו שכן הוא בירושלמי. ד. **ודעת** הרמב"ם לכאו' צ"ע שהרי פסק כרבי ישמעאל לעיל חל על מר"ה, [כמו שהוכיח המל"מ (ערכין פ"ד) והו"ד לעיל ח:], וא"כ על כרחך סובר כת"ק שמעמיד המיעוט ד'יובל היא', שאין שנת נ"א מתקדשת עד יום הכיפורים, ודוקא לרבנן שחולקים על ר"י אי"צ קרא למעט שאין מתקדשת בסופה, ולכן מעמידים הפסוק לאפוקי מר"י, וכיון שהלכה כר"י, על כרחך הלכה כר' יהודה, וא"כ סותרים פסקי הרמב"ם. והאריכו בזה בערוך לנר ושפת אמת. ה. **וראה** פני יהושע כמה ביאורים בזה. ו. **וכן** תירץ במצפה איתן מדנפשיה, עפי"ד התוס' בחולין (פ: ד"ה הנה) שכתבו יסוד זה. ועי"ש שהוכיח כן מעבודה זרה (מו.). ז. **ראה** תוס' (להלן ע"ג ד"ה ומותר לקיימן). ח. **כמבואר** בשביעית (פ"ו מ"ו). ט. **וראה** מה שביאר בזה בבין המשפתיים (סי' יג). י. **ועוד** הקשה איך יליף עינוי ביוהכ"פ, שאין ללמוד עינוי ממלאכה. ובשפת אמת תירץ שי"ל שפשיטא לגמרא שמה שמוסיפין הוי בכלל קדושת היום, וממילא מיתסר גם באכילה, כיון דחל עליו קדושת יוה"כ לענין מלאכה, והיינו דקרי לה מוסיף מחול על הקודש. וראה תורת זרעים (שביעית) מש"כ בזה הו"ד בפירות תאנה כאן. יא. **וכ"כ** בעל המאור, וראה ביאורו ברש"ש. יב. **רשב"א**, ר"ן, ריטב"א. יג. **ובמקדש** דוד (סי' עט סק"ו) הקשה ע"ז מהתו"כ הו"ד בר"ש (שביעית פ"ג מ"ה) 'שבת שבתון יהי לארץ כיון שיצאה שביעית אע"פ שפירותיה שמטה, מותר אתה לעשות מלאכה בגופו של אילן' וכו'.

שביעית היוצא למוצאי שביעית[יז]. ולהדיא בפסוק שקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית אסור, ומה הקשו להלן לר"י מוסיפין מנ"ל, הא י"ל שלמד מפסוק זה[יח].

אם לכו"ע דוחה שבת

יצא קציר העומר שהוא מצוה. ודוחה את השבת. וכן פסק הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ז ה"ו), והקשה במשנה למלך שבמנחות משמע שדין זה שדוחה את השבת, זהו רק למ"ד שקצירת העומר ביום פסולה, ומשום כך ע"כ שדוחה את השבת, אבל למ"ד קצירה ביום כשרה, אין מקום לומר שדוחה את השבת, כיון שאפשר לעשותה מערב שבת, ודבר שאפשר לעשותה בער"ש אינו דוחה את השבת. והרמב"ם פסק שנקצר ביום כשר, ומכל מקום פסק שקצירה דוחה שבת[יט].

אם הקושיא על שביעית או שבת

ורבי ישמעאל מוסיפין מחול על הקודש מנא ליה. ר"ת (תוס"ה ורבי) פירש, מנא ליה תוספת בשביעית בסופה, משום שבמועד קטן (ד:) מבואר שתוספת שביעית לפניה לר"י הלכה למשה מסיני היא, וא"כ ע"כ שהפסוקים דלהלן איירי ללמד על תוספת שביעית בסופה. והתוס' פירשו, מנא ליה תוספת בשבתות וימים טובים ויוהכ"פ, שזה א"א ללמוד מהלכה למשה מסיני. וביאר הרשב"א שמה שאמרו כל מקום שהוא משום שבות מוסיפין מחול על קודש, והיינו שביעית, אינו אלא אסמכתא משום שעיקר הדבר נלמד מהלכה למשה מסיני. והוסיף הריטב"א שאף שסוגיין איירי לגבי שביעית, מכל מקום כיון שסתמא איירי ולא הוזכר להדיא לעיל בברייתא שדוקא בשביעית איירי ומשמע שמוסיפין מחול על הקודש בכל מקום, ולעיל פשטינן שלר"ע ילפינן משביעית לשבת ויו"ט[יז], ולר"י פשטינן לגבי שבת ויו"ט, משום שלגבי שביעית ילפינן מהלכה למשה מסיני[יח]. וברשב"א כתב שמה שהקשו בגמרא לר"י מנא ליה, היינו קודם מסקנת הסוגיא במו"ק שם, שהלכתא הוא.

ובטורי אבן כתב שמבואר במו"ק (שם) שדוקא בזמן שבית המקדש קיים איכא להלכה למשה מסיני, אבל בזמן שאין ביהמ"ק קיים, לא, וא"כ צריך קרא לתוספת שבת ויו"ט בזמן שאין ביהמ"ק קיים[יט].

מצינו לימוד נוסף במכילתא

ורבי ישמעאל מוסיפין מחול על הקודש מנ"ל. במצפה איתן העיר שאפשר ללמוד מהא דאיתא במכילתא (פרשת נזיקין פ' ז)[כ] זכור מלפניו ושמור מלאחריו, מכאן שמוסיפין מחול על הקודש. וכתב שצ"ל שאסמכתא הוא, כיון שעיקר הפסוק בא ללמד על קידוש היום.

איך ס"ד לומר כן, הרי כתוב בעשור לחדש

יכול בתשעה ת"ל בערב[כא]. והקשה הריטב"א איך אפשר לומר שבתשעה מתענין, שהוצרך הכתוב לומר 'בערב' והלא הכתוב צווח ואומר 'בעשור לחודש השביעי הזה יום הכיפורים הוא'. ותירץ שאפשר שבעשירי הוא יום הכיפורים, אבל העינוי הוא בתשיעי[כב]. או שאפשר שאה"נ שבלא 'בערב' גם א"א לומר שאיירי בתשיעי, אלא שכיון שכתבה התורה בתשיעי [לדרשא] הוצרך הכתוב באותו הפסוק לומר שאינו בתשיעי אלא בערב. ובערוך לנר תירץ שהכי פירושו, יכול בתשעה מצוה הכתוב ג"כ עינוי, ת"ל בערב, לא יתענו אלא בערב, אי בערב הו"א משתחשך יתחילו להתענות, ת"ל בתשעה, ומשתחשך כבר עבר התשעה, הא כיצד יתחיל ויתענה מבעוד יום ובזה מקיים בתשעה ובערב.

אם דין התוספת גם בשביתה או רק בעינוי

הא כיצד מתחיל ומתענה מבעוד יום, מלמד שמוסיפין מחול על קדש. ברמב"ם (שביתת עשור פ"ו ה"ו) מבואר שדין תוספת ביום הכיפורים אינו אלא בעינוי, אבל בשביתה ממלאכה אין דין תוספת מה"ת כלל. ובב"י (סי' רסח) כתב שאפילו מדרבנן לית ליה תוספת באיסור מלאכה. אולם במגיד משנה (שם) הביא שדעת הרי"ף ושאר המפרשים אינה כן, אלא דין תוספת הוא גם לגבי מלאכות[כג]. אמנם דעת הרדב"ז (ח"ה סי' אלף תפו) שגם דעת הרמב"ם שיש דין תוספת לגבי איסור מלאכה, ומה שנקט הרמב"ם תוספת לגבי עינוי, משום שכך הוא לשון הפסוק ומשם נלמד לגבי איסור מלאכה[כד].

אריאל החכמה

שיעור התוספת

הא כיצד מתחיל ומתענה מבעוד יום. הרא"ש (יומא פ"ח סי' ח) כתב שעל כרחך תוספת זו צריכה להיות קודם בין השמשות, דאילו בין השמשות ספק יום ספק לילה הוא ואינו נקרא תוספת דבלאו ריבויא דקרא צריך לפרוש מספק, אלא ע"כ היינו קודם בין השמשות מעט[כה]. ובר"ן (ניליה נו: מדפה"ר) הוסיף שכן הוא למאן דסובר שספק דאורייתא מה"ת לחומרא[כו], אבל למ"ד שרק מדרבנן לחומרא א"כ י"ל שרק בבין השמשות צריך לפרוש מדין תוספת[כז]. וכ"ה דעת הראב"ד (הו"ד נמוס' הרמ"ם מועד קטן ד), וכ"ה ברבינו מנוח (שניימת עשור פ"ח ה"ו) שצידד מתחילה לומר שכל דין תוספת הוא רק בבין השמשות של עריו"כ ושל מוצאי יו"כ, משום שבין השמשות ספיקא הוא וספק דאורייתא לחומרא [וע"כ צ"ל שהוא מדרבנן לחומרא דאל"כ למה צריך פסוק]. אבל בזמן שהוא ודאי תשיעי או ודאי אחד עשר, אין צריך להוסיף. אבל אח"כ כתב שכיון שגזירת הכתוב הוא כמבואר בסוגיין, א"כ מצוה להוסיף אף בודאי תשיעי וודאי אחד עשר[כח].

וברי"ף (ד"ה יכול נמצעה) כתב שתוספת זו הוא מזמן תחילת השקיעה, עד זמן בין השמשות, שהוא שיעור מהלך ג' ומילין ורביע מילי[כט]. ובמוצאי היום השיעור הוא עד שיראה ג' כוכבים קטנים שאינם נראין אלא בלילה.

מדוע צריך לאסור בין השמשות

מלמד שמוסיפין מחול על הקודש. בתוס' (ד"ה ורבי עקיבא) הקשו מפסחים (נד:) שיוה"כ ספיקו - דהיינו בין השמשות שלו - אסור. וקשה שאפילו ודאי יום קודם בין השמשות אסור מדין תוספת, וכן במוצאי יוהכ"פ אסור אף לאחר בין השמשות מדין תוספת[ל]. ובתשו' חתם סופר (או"ח סי' קעב) הביא שהקשה לו השואל על קושיית התוס', שיש נפק"מ בקטן שהגדיל ביום הכיפורים, שאינו נעשה גדול עד שיכנס יום הכיפורים ממש, אבל בתוספת אינו מחוייב שהרי עדיין קטן הוא, וא"כ נפק"מ שספיקו אסור לגבי קטן. ותירץ החת"ס שעדיין קשה שבין השמשות עצמו אינו ספק יום הכיפורים אלא ודאי מדין תוספת. וכן כיון שלגבי הגברא ספק אם נעשה גדול בבין השמשות, מוקמינן ליה אחזקת קטנות שעדיין לא הביא שערות, ונעשה גדול רק לאחר בין השמשות, א"כ גם בבין השמשות אינו אסור מה"ת[לא].

הרי מצינו שבערב היינו בלילה שלאחריו

וכי בתשעה מתענין והלא בעשירי מתענין. הקשו הראשונים הרי גם לגבי פסח מצינו בפסוק (שמות יב יח) 'בראשון בארבעה עשר יום לחודש בערב, תאכלו מצות', ופירושו, שבערב של יום י"ד דהיינו ליל ט"ו תאכלו מצות, וא"כ ה"נ פירושו בתשעה בערב דהיינו בליל עשירי תענו את נפשותיכם. ותירצו שהכא כתיב ועניתם קודם בתשעה, ומשמע שגם בתשיעי מתענין, אבל התם כתיב תאכלו מצות אחר שאמר בערב[לב].

אם הקושיא מהמנהג או מהפסוק

וכי בתשעה מתענין והלא בעשירי מתענין. הקשה הט"ז (סי' תרד סק"ח) שמשמע שמקשה ממנהג העולם שמתענין בעשירי, ולמה לא מקשה מהפסוק 'בעשור לחודש תענו' וגו'. ועוד מה מקשה מתענית עשירי, הרי אפשר שמתענין גם בתשיעי וגם בעשירי. ותירץ שאי אפשר לומר שמתענין בשניהם, שהרי הפסוק אומר שהתענית תהי' מערב עד ערב, ולא ב' ימים, והכי פירוש הסוגיא, וכי בתשעה מתענין, שהרי אין התענית אלא יום אחד. ובשפת אמת (יומא פח:) תירץ שהיה אפשר לומר שאף שמשמע בפסוק שהתענית בעשירי, מכל מקום

בפשיטות דכיון שבין השמשות ספק לילה הוא, א"כ מספק צריך להחמיר להקדים התוספת קודם בין השמשות דשמא ביה"ש לילה גמור הוא וצריך תוספת לפניו. **כז. וראה** חכמת שלמה (סי' תרד) מש"כ בענין זה. **כח. וכן** הוכיח הגר"א (סי' תרח סוס"ק ג). וכן פסק בטוש"ע (שם). **כט. והוא** לשיטת הסוברים שיש ב' שקיעות. אבל לדעת הגאונים החמה מתחיל בין השמשות, וצריך להקדים קודם לכן התוספת. ובשו"ע (סי' תרד סעי' ג) כתב השיעור בזה. **ל. וראה** מש"כ בזה בפרי יצחק (ח"ג סי' ח ד"ה נמוזר). ובשאילת דוד (ח"ג ענייני שביעית דף יח: הגה"ה אות ג). **לא. וכתב** החת"ס שמדברי תוס' אלו מוכח דס"ל דתוספת יוה"כ אפילו הוא דאורייתא, מ"מ קיל טובא שבספיקא מותר, ומשו"ה פשיטא להו דתוספת לפני בין השמשות מותר דה"ל ספק תוספת, דאי בין השמשות יום הוא הו"ל האי תוספת לפני דלפני, ומספק שרי ומשו"ה קשה להו. דאי לאו הכי לק"מ קושית תוס', והוי מצי לתרוצי דנפקא מינה דאי משום תוספת אין צריך למחות בנשים האוכלות ועושות מלאכה כמבואר בביצה (ב.), משא"כ משום ספק בין השמשות כמבואר בפוסקים. וראה שם עוד שדן לגבי קטן שנתגדל במוצאי יוהכ"פ אם אסור בתוספת יוהכ"פ של מוצאי היום, שי"ל שכיון שאינו אסור בעיקר התענית, אינו חל עליו תוספת ראה שם בזה. **לב. תוס'** (נדרים ח: ד"ה כמילו). ובערוך לנר (שם) תירץ באופן אחר. וראה עוד בתורה תמימה (ויקרא כג, לב אות נז) שתירץ באו"א.

יד. אמנם ראה להלן (יב:) שדרשו פסוק זה לענין תבואה שהביאה שליש בשביעית, וצ"ע. **טו. והיינו** למש"כ התוס' (ד"ה ורבי) שעיקר הקושיא מתוספת שביעית בסופה. אמנם למה שביארו התוס' להלן (יב: ד"ה מנהגו) לק"מ, שמפסוק זה אין ללמוד אלא שיש קדושת שביעית בפירות שיוצאים לשמינית, וכנ"ל בד"ה וקציר. **טז. והעלה** בצ"ע. והרבה האריכו האחרונים בישוב קושיא זו, ראה ספר המפתח שם. **יז. וראה** לעיל ד"ה אלא חריש. **יח. וראה** עוד בביאור כל הסוגיא באריכות באור זרוע (ח"ב הלכות ער"ח סי' יד). **יט. וכ"כ** הראב"ד (כמוב שם) בסופו. ובאגרות משה (יו"ד ח"ג סי' קנ). וראה בתוס' (ד"ה ורבי עקיבא) בסופו. **כ. ילקו"ש** (שמות פ"כ רמז רלה). **כא. ברש"ש** הקשה שמצינו שערב נקרא גם מחצות היום כדדרשינן בברכות (ט) שם תזבח את הפסח בערב. **כב. ובערוך** לנר תמה איך אפשר לומר כן, הרי כתיב 'בעשור לחודש השביעי תענו את נפשותיכם'. **כג. ובשער** המלך העיר מסוכה (כח:), וראה בערוך לנר (שם) שתירץ. **כד. ראה** שם שהאריך בזה. **כה. וכ"ה** דעת הרמב"ן בתורת האדם (מנהגות יפנה לד סו.). ובב"י (סי' תרח) הביא שכ"ה בתוס' (ניליה לח. ד"ה להם), ובסמ"ג (עשין לב), ובסמ"ק (סי' רכח עמ' רכד). וראה פרי יצחק (ח"ג סי' ח) מה שהקשה בסתירת דברי התוס' בשיעור התוספת. **כו. ובנפש** חיה (או"ח דיני מין מיסור חע"ג סי' טו) הקשה למה צריך הר"ן לומר שע"כ איירי קודם בין השמשות משום שאל"כ אי"צ קרא, שבלא"ה אסור, היה לו לומר

יכול להתענות או בתשיעי או בעשירי כפי שירצה, ולכן מקשה שהרי בעשירי מתענין.

אם מצות אכילה בעריו"כ מה"ת היא

אלא לומר לך כל האוכל ושותה וכו'. משמעות הגמרא שמצות אכילה בעריו"כ מדאורייתא היא, שהרי רבי עקיבא שלא למד מפסוק זה לגבי תוספת שבת ויו"ט, הוצרכה הגמרא לומר שלמד מפסוק זה לגבי אכילה בערב יוהכ"פ. וכן משמעות הרמב"ם (הלכות שביתת עשור פ"ג ה"ט) שהנודר לצום בערב יום כיפור חל הנדר, אבל הנודר לצום בחנוכה ופורים אינו חל, משום שאיסור תענית בהם מדברי סופרים וצריכים חיזוק. ומשמע שערב יום כיפור מה"ת הוא[לג]. וכן מסיק במג"א (סי' תקע סק"ט)[לד], וכתב שכן משמע בטור (סי' תרד). אמנם הכסף משנה (שם ופנ"י סי' תיח) כתב שדרשה זו אינה אלא אסמכתא, ומכל מקום חל הנדר משום שנחשב שיש לו עיקר וסמך מה"ת, ולא יבואו לזלזל בהם, ואי"צ חיזוק[לה].

אם דוחה עשה דתוספת את העשה דאכילה

אלא לומר לך כל האוכל ושותה וכו'. בכתב סופר (שו"ת סי' קיד) מסתפק במי שהיה אנוס בעריו"כ ולא אכל כל היום כולו עד סמוך לבין השמשות ממש, והשתא צריך מדין תוספת להוסיף מחול על הקודש ולהתחיל התענית, אם דוחה העשה של אכילה בעריו"כ לעשה של תוספת, ומתחילה צידד שידחה העשה דאכילה את העשה דתוספת ויאכל. ולמעשה כתב שצ"ע להקל בזה[לו].

אהחח 19/06/2018

בטעם מצות אכילה בעריו"כ

כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב וכו'. בטעם מצות אכילה בעריו"כ נאמרו בזה הרבה ביאורים.

א. רש"י (ברכות ח: יומא פה:) כתב שהטעם כדי להתחזק שיוכל להתענות בעשירי, 'והכי אמר קרא הכינו עצמכם בתשעה לחדש לענוי המחרת' כלומר התקן עצמך בתשעה כדי שתוכל להתענות בעשרה'[לז]. וכן כתב הרבינו יונה בשערי תשובה (שער ד' אות י) שהוא למען נחזק להרבות תפילה ותחנונים ביום הכיפורים לשית עצות בנפשינו על התשובה ועיקריה[לח].

ב. עוד הביא השערי תשובה טעם נוסף שבזה מראים ששמחים אנו שהגיע זמן כפרתינו, והאוכל בתשיעי, זהו ראיה שעשה תשובה שלימה ודואג הוא על עוונותיו, ומש"ה שמח שהגיע זמן הכפרה[לט].

ג. עוד הביא השערי תשובה טעם נוסף, שהוא סעודת מצוה על שמחת המצוה של צום יום הכיפורים, כמו שעושים סעודת לשמחת שאר המצוות, ומפני שביוהכ"פ עצמו א"א לעשות סעודה זו, עושין כן בערב יום הקדוש[מ].

ד. בשבלי הלקט (סי' שז) כתב הטעם מפני שאוכל יפה בערב יום הכיפורים, על כן יותר קשה לו התענית ביום הכיפורים, כיון שהוא שינוי ווסת וכבר התרגל לאכול הרבה ביום קודם לכן[מא].

ה. וכעין זה כתב במהרי"ט (ח"ג או"ח סי' ח), משום שההרגל נעשה טבע, ומפחד יום הדין, מתענים הרבה קודם לכן, ויתכן שלא ירגישו בעינוי של יום הכיפורים, כיון שכבר הורגלו להתענות, ונמצא שלא קיים מצות התורה. ולכן אמרה התורה שיפסיק מקודם באכילה מרובה, כדי שביום העשירי, יקיים ועיניתם את נפשותיכם.

ו. בפרישה (סי' תרד סק"ג) כתב שאפשר לומר טעם בזה, כדי שיהא ניכר וגלוי ציווי הקב"ה שציוונו להתענות ביום העשירי, ואם יתענה גם בתשיעי, א"כ לא יהא ניכר הציווי, אלא יאמרו כל אחד מתענה כשרוצה, ולא ידעו קדושת יום הכיפורים[מב].

ז. בשבלי הלקט הביא טעם נוסף, בשם אחיו רבי בנימין, שהוא להוציא מלבן של צדוקים, שמתענים גם בתשיעי, לפי שפסוק זה נדרש ע"י חכמים[מג], ולזה אנו מרבים באכילה להוציא מלבן.

ח. השל"ה (מסכת יומא סוד המלילה בעיוהכ"פ) הביא שבזוה"ק פירשו הטעם, משום דכתיב את 'נפשותיכם' ורומז לב' נפשות, דהיינו גוף ונפש, ועינוי הגוף הוא התענית, ועינוי הנפש הוא האכילה, ובתשיעי מענים את הנפש, וביוהכ"פ מענים את הגוף, ובזה שניהם מעונים[מד].

ט. בכתב סופר כתב שכיון שאמרו חז"ל שצריך לחזור בתשובה באותו פרק ובאותו מקום, מש"ה צריך לאכול ולשתות ערב יוהכ"פ שיכנס ליוהכ"פ כשהוא שבע, כמו שהיה בשעה שחטא, כיון שאם יעשה תשובה מתוך צער וחוסר אכילה, אי"ז כשעת החטא[מה].

דוקא כשמתענה בעשירי

כל האוכל ושותה בתשיעי[מו]. בשאילתות דרב אחאי גאון (סי' קמז) איתא הגירסא 'כל האוכל ושותה בתשיעי 'ומתענה בעשירי' מעלה עליו הכתוב' וכו'. וכתב הנצי"ב (העמק שאלה שאלתא קכ"ג) שאף שבגמרא דידן ליתא לנוסחא זו, מכל מקום גירסת השאילתות מיושרת, משום שאין נחשב אכילת תשיעי למצוה, אלא אם כן מתענה בעשירי, שהרי הפסוק הסמיכו לתענית עשירי. ולפי"ז כתב הנצי"ב שזהו הטעם שאין מברכים על מצות אכילה בעריו"כ, משום שאפשר שלא יתענה בעשירי מחמת אונס וכדומה ונמצא ברכתו לבטלה[מז]. אמנם יש מהאחרונים שלא הסכימו עם דין זה, וכתבו שאף אם אין מתענה בעשירי יש עליו המצוה של אכילה בתשיעי[מח].

אם מצות אכילה נוהגת גם בלילה

כל האוכל ושותה בתשיעי. נחלקו האחרונים אם מצות אכילה בעריו"כ נוהגת גם בליל ערב יום כיפור, או שאינה אלא ביום. שבמג"א (סי' תרד סק"ח) הביא מהשל"ה שגם בלילה איכא מצוה ויו"ט הוא[מט]. אמנם יש מהאחרונים שנקטו שאין חיוב סעודה ואיסור תענית בליל ערב יו"כ, והמצוה אינה אלא ביום. וכן דעת הגר"א (ריש סי' תרד)[נ]. ויש שכתב שאף שאיסור תענית יש גם בלילה, מכל מקום מצוה להרבות בסעודה אינה אלא ביום[נא].

מהות האכילה בעריו"כ

כל האוכל ושותה בתשיעי. כתב המנחת חינוך (מצוה שיג סק"ט) שאין מצוה באכילת פת בעריו"כ. ויש שכתב שכיון שטעם האכילה כדי שיוכל להתענות ביוהכ"פ, א"כ צריך לאכול פת ודברים המזינים ולא שאר דברים[נב].

ומדברי התוס' בכתובות (ה. ד"ה אלא) מבואר שאין נוהגין באכילת בשר בהמה בעריו"כ, אלא נוהגין בבשר עוף ודגים[נג]. אולם יש שכתבו שצריך לאכול בשר בהמה, כיון שטעם האכילה הוא משום סעודת יו"ט של יוהכ"פ, ולפי"ז אין שמחה אלא בבשר בהמה[נד]. ובכף החיים (סי' תרד סק"ג) הביא שיש מצוה לאכול דגים, כמו שמבואר בהמעשה עם החייט (הו"ד בטור שם), וכן נוהגים בדגים גדולים[נה].

לג. **וכן** מסיק בדעתו בלחם משנה (שבימים עשור פ"ו ה"ו). לד. **והוכיח** כן מסוגיין ומיומא שהקשו האי ועניתם מאי עביד ליה, ואם נאמר שהוא דרבנן, א"כ הדרא הקושיא מאי עביד ליה. וכן צידד בהעמק שאלה (סי' קסו סק"ח). לה. **וכן** נקט בערוך לנר בסוגיין. וכן מסיק במנחת חינוך (מצוה שיג סק"ט), וטעמו, משום שלא מצינו חילוק בין נשים לאנשים במצוה זו, ואם היתה מצוה זו דאורייתא, נשים היו פטורות בה, דהוי מ"ע שהזמ"ג, וכיון שלא מצינו חילוק ע"כ שדרבנן היא. לו. **אלא** שכתב שאפשר לאכול פחות מכותבת ביותר מכדי אכילת פרס, שבזה אין איסור בזמן התוספת ומקיים המצוה. אלא שלהלן יתבאר שדעת המנ"ח שקיום המצוה דאכילה דוקא בכותבת. לז. **וכ"כ** הרא"ש (יומא פ"ח סכ"ג) שהוא להראות חיבתו של המקום ברוך הוא לישראל, כאדם שיש לו ילד שעשועים וגזר עליו להתענות יום אחד, וצוה להאכילו ולהשקותו, ערב יום התענית כדי שיוכל לסבול, כך הקב"ה מכל ימות השנה לא צוה לישראל להתענות אלא יום אחד, לטובתן לכפר על עוונתם, והזהירם לאכול ולשתות ערב התענית. וכן הביא טעם זה בריטב"א בסוגיין. אך ראה בהעמק שאלה (סי' קסז סק"ג) שדייק מדברי רש"י בסוגיין שלא ס"ל האי טעמא, אלא גזיה"כ הוא שהאכילה כעינוי. לח. **וז"ל** המאירי בברכות (ח: וכעי"ז בסוגיין), כל העושה דבר שבסיבת אותו דבר תתקיים מצוה, הרי הוא כמי שעשה מצוה, שכן האוכל ושותה כדי שיוכל להתענות בעשירי, הרי אכילתו נחשבת למצות תענית, והרי הוא כמי שהתענה תשיעי ועשירי. לט. **וכ"ה** בפסיקתא רבתי (פסיקתא כג) הו"ד בטור (סי' תרד) במעשה שהיה עם שוטר העיר שאמר לעבדו קנה לי דגים וכו'. וכ"ה בבראשית רבה (פי"ג ד). וראה בב"י שם. מ. **והריטב"א** בסוגיין הביא בזה"ל: 'שהוא להראות כי קדוש היום לאלוקינו, וראוי לאכול בו ממתקים כמו בראש השנה, אלא שגזירת הכתוב הוא לפרוש בו מתאות גופניות, שנהיה כמלאכים כמש"כ במדרש', ע"כ. וכעין זה בסגנון אחר כתב השל"ה (מסכת יומא התשובה, סוד המלילה בערוי"כ) בשם הרמ"ק. מא. **וכן** הביאו באשל אברהם (בוטשאטש) ריש סי' תרד), ובערוך השלחן (סי' תרד סעי' ד). וכן ביאר בתורה תמימה (נדרים ג, ח) והאריך בביאורו (נויקרא כג, לב אות נז). מב. **וכעי"ז** כתב בפקודי השם, עפ"י מה שמבואר ברמב"ם (שביתת עשור פ"ו ה"ד) שמצות עינוי ביו"כ הוא בגדר שביתה מאכילה ושתיה, ולפי"ז צריך לאכול בתשיעי, כדי שבעשירי יהא נחשב ששובת מאכילה ושתיה, אבל אם יתענה בתשיעי, אינו נחשב כשובת, שגם קודם לכן לא אכל ושתה. וראה מועדים וזמנים (ח"ו סי' נג) שהאריך בביאור גדר זה דשביתה. מג. **ראה** ט"ז (סי' תרד סק"ח) הטעם שדרשו חז"ל כן. מד. **וכ"כ** בערוך לנר. וכן ביאר טעם זה בכלי חמדה (דרשה ליום הכיפורים). וראה עוד בכף החיים (סי' תרד סק"ב) שהביא טעם נוסף עפ"י הקבלה מהרח"ו בשער הכוונות, ושם איתא טעמים נוספים בזה. מה. **כתב** סופר החדש על אגדות חז"ל (בראשית עמוד רכ מכתב יד). מו. **ראה** פירוש מחודש בראבי"ה (סי' תקכח). מז. **וכ"כ** בדעת סופר (עה"ת, ליוסף כיפור). מח. **כתב** סופר (שו"ת או"ח סי' קיג). אמנם ראה שם שמסתפק בזה, כיון שלפי הטעם שצריך לאכול משום שיתחזק לבו בתענית של יו"כ, א"כ אין שייך בכה"ג שאין יכול להתענות בעשירי, מכל מקום לא רצה להקל למעשה, ולסמוך ע"ז. וכן בתורה תמימה (ויקרא כג, לב אות נז) כתב שצ"ע למעשה. מט. **וכן** משמע דעת הפרי חדש (ריש סי' תרד) וכ"כ באשל אברהם (בוטשאטש שם). וכן הביא בארעא דישראל (מערכת הכי"ת אות טו) בשם הבני חיי (ריש הל' יוהכ"פ). נ. **וכ"נ** שמסיק המג"א שם. וכ"כ ביד אפרים (סוס"י תרד). וכן מסיק בארעא דישראל (שם). וכן נראה מדברי רש"י (כתובות ה. ד"ה אלא ליה לרווחא) שכתב שהסעודה אינה אלא ביום, ויש לו זמן לשחוט בלילה. וכ"כ מהר"ח פלאג'י בספר מועד לכל חי (סי' טז אות יד). וכ"כ בס' אורח לחיים (פרקים אמור דכ"ג ע"ב), והובא במקור חסד על ס' חסידים (סי' קסז סוף אות יב). ע"ש. וע"ע בשו"ת התעוררות תשובה (סי' קעט). ובס' תורת אביגדור (סי' קו). ובס' פרי יצחק פראג (כתובות ה). וראה עוד בשו"ת היכלי שן (סי' לט) שהאריך בנדון זה. נא. **ראה** שדי חמד (מערכת יום הכיפורים סי' ו אות יב). ועיי"ש שדחה עפ"ז הראיה מכתובות הנ"ל. נב. **שדי** חמד (מערכת יום הכיפורים). ובכף החיים (סי' תרד סק"ב) הביא שיש נוהגין לבצוע על ב' ככרות כמו ביו"ט, מהשל"ה ומעיל שמואל. נג. **וכ"פ** המטה אפרים (סי' תרד סק"ח). נד. **ישועות** יעקב (או"ח סי' תרח סק"ב). נה. **ועיי"ש** מקצור שו"ע (סי' קלא) שיש לאכול דגים בסעודה ראשונה. והבן איש חי כתב שיאכל בשחרית דוקא.

המצוה בריבוי אכילה ושתיה ושיעור האכילה

כל האוכל ושותה בתשיעי. מדברי הראשונים[נ] מבואר שאין המצוה רק שלא להתענות, אלא צריך גם להרבות באכילה יותר מכדי לימודו[נז]. ובכף החיים (סי' תרד סק"ג) הביא שבפרי עץ חיים (שער מ פ"ח) כתב שצריך לאכול בערב יו"כ, כפי ערך אכילתו בב' ימים[נח].

וכתב המנחת חינוך (שם) שכיון שכתבה התורה המצוה בלשון עינוי, אפשר לומר שאינו יוצא אלא אם אוכל בערב יום הכיפורים שיעור ככותבת, שבכה"ג הוי עינוי ביוהכ"פ, אבל בפחות משיעור זה, שביום הכיפורים לא עבר על מצות עינוי, א"כ בעריו"כ לא יצא דלא הוי כמתענה[נט]. וצריך לאוכלו בתוך כדי אכילת פרס[ס].

אם נשים מחוייבות במצוה זו

כל האוכל ושותה בתשיעי. הגרע"א (שו"ת מ"ח סי' טז)[סא] נסתפק אם נשים מחוייבות במצוה זו, אם חשיב מצות עשה שהזמן גרמא ונשים פטורות, או כיון שתלתה התורה המצוה בתענית עשירי, י"ל שכיון שנשים חייבות בתענית עשירי, חייבות גם באכילת תשיעי, ועוד שטעם האכילה להכנה לצום, וא"כ גם נשים מחוייבות בזה[סב]. ויש מהאחרונים שפשיטא להו שנשים חייבות במצוה זו[סג]. ובמנחת חינוך (מצוה שיג) כתב שאם המצוה מדאורייתא, הוי כשאר מ"ע שהזמ"ג, אולם אם המצוה מדרבנן אין לחלק בין אנשים לנשים.

ט:

הענין להתענות בתשיעי

כאילו התענה תשיעי ועשירי. ואף שבתשיעי לא ציותה התורה להתענות וא"כ מהו הענין כאילו התענה בתשיעי, וביארו התוס' (ד"ה כאילו) שהיינו כאילו נצטוה להתענות תשיעי ועשירי והתענה. אבל באמת שאסור להתענות בתשיעי[א].

למה כתבה התורה המצוה בלשון עינוי

כאילו התענה תשיעי ועשירי. והיינו מזה שהוציא הכתוב בלשון עינוי, משמע שאכילת תשיעי תחשב כעינוי. והקשו האחרונים למה באמת לא כתבה התורה בפירוש מצוה לאכול בתשיעי, ולמה הוציאה בלשון עינוי. ונאמרו בזה כמה וכמה תירוצים.

א. הט"ז (סי' תרד סק"ח) תירץ, שכיון שמצות עינוי גדולה ממצוה אכילה כיון שיש בה צער, רצתה התורה לתת שכר גדול על מצות האכילה בעריו"כ כאילו נצטוה על עינוי והתענה[ב].

ב. בפר"ח (שם) תירץ שרצתה התורה לתת שכר כמצוה בעלמא ולא כמצות עשה גמורה, לפיכך הוציאה התורה בלשון עינוי ולא בלשון מצות אכילה.

ג. יש שתירץ עפימש"כ המנחת חינוך (מצוה שיג) שכיון שדין האכילה הוא כדין העינוי, א"כ המצוה הוא באכילה כשיעור כותבת הגסה, כמו השיעור בעינוי של יוהכ"פ, וא"כ משה"ה הוציאה התורה בלשון עינוי, כדי שהשיעור יהיה בכותבת ולא בכזית[ג].

ד. יש שתירץ עפימש"כ הגרע"א והכת"ס (הו"ד לעיל ע"ח) שנשים חייבות במצוה זו, כיון שהוא מדיני העינוי של יוהכ"פ, כיון שהוציאה התורה בלשון עינוי, וכיון שחייבות בעינוי חייבות בזה, וא"כ א"ש הוציאה התורה בלשון עינוי ולא בלשון אכילה כדי לחייב הנשים[ד].

ה. כעי"ז תירץ בחכמת שלמה (סי' תרד) עפימש"כ בפני יהושע (מגילה דף יט פ"ד) שמה שנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא זהו דוקא במצוה שהיא בקום ועשה, אבל במצות שהם בשב ואל תעשה, נשים חייבות. ולפי"ז א"ש שכיון שהוציאה התורה בלשון עינוי, והיינו שנחשב כמצוה של עינוי, והוא מצוה בשב ואל תעשה, מש"ה נשים חייבות[ה].

נו. רש"י (ד"ה כל המוכל). ראי"ש (יומא פ"ח סכ"ג), או"ז (הל' ערב יוהכ"פ), רע"ב (מדרש פ"ח מ"ו), וכ"ה בטושו"ע (רסי' סי' תרד), מג"א (שם). **נז. אולם** ברבינו יונה בשערי תשובה (ש"ד) כשנקט לשון הגמרא, כתב כל הקובע סעודה בתשיעי, משמע שעיקר הענין הוא הקביעות סעודה, ולאו דוקא הריבוי בה. ובתורה תמימה (ויקרא פרק כג אות נז) ביאר מש"כ רש"י שכל דמפיש באכילה טפי עדיף, ומהיכן למדו כן בפסוקים, וכתב עפימ"ש שהטעם להאכילה כדי שהעינוי של מחר יהיה קשה יותר, כיון שנתרגל הגוף באכילה, וא"כ כל שאוכל ושותה יותר, יותר קשה לו התענית. **נח. וכן** הביא במטה אפרים (מלקט למנין שם מקמ"ג) בשם סידור האר"י וסידור הרש"ז. **נט. ובכת"ס** (סי' קיב) משמע דלא נקט כן. **ס. וראה** מש"כ במועדים וזמנים (ח"ו סי' נג) במה שנוהגין לאכול צימוקים הרבה בעריו"כ כדי לקיים מצות אכילה, ולכאו' כיון שהוא אכילה מועטת אינה בכדי אכילת פרס, ואין יוצאים המצוה כתיקונה. אולם בפקודי השם כתב ליישב המנהג, דכיון שאכלו בתחילה כדי שיעור אכילת פרס, ואח"כ אכלו הצימוק הראשון תוך כדי אכילת פרס לאכילה הראשונה, הנה כבר יש שם אכילה גם לצימוק זה, ועכשיו כל צימוק וצימוק שאוכל בכדי אכילת פרס לצימוק שלפניו יש עליו שם אכילה. **סא. וכן** נסתפק בחכמת שלמה (ריש סי' תרד) וברש"ש (סוכה כח:). ובמנחת חינוך (מצוה שיג סק"ט) הביא כן מספר אחד ושמו פלאי. **סב. וכ"כ** בתורה תמימה שם, שלטעם האכילה כדי שיהיה קשה יותר העינוי בעשירי, א"כ גם נשים מחוייבות בזה. **סג. וראה** כתב סופר (שו"ת סי' קיב), ולמד כן מדברי המהרי"ל, וכן הוכיח בגיליוני הש"ס (יומא פח:). וכן פשיטא ליה לבן איש חי בתורה לשמה (סי' קסב). וכן מסיק בחסד לאברהם (שו"ת סי' קה). וראה עוד באגרות משה (שו"ת סי' ג), ובמרומי שדה (יומא שם). **א. וראה** ריטב"א, וט"ז (סי' תרד סק"ח). ובהלכות קטנות (ח"ו סי' כו) כתב שאדרבא מותר להתענות שהרי מעשרת ימי תשובה הוא. אלא שגם האוכל בו נחשבת אכילתו לעינוי. **ב. וכן** תירץ הפר"ח (שם) בתירוצו הראשון. **ג. מנחת** פיתים (סי' תרד), קצה המטה. **ד. מקרי** דרדקי (הו"ד בשטמ"ק המדפ על נדרים ח:). **ה. וראה** שהאריך שם ביסוד דברי הפני יהושע. **ו. וראה** בערוך לנר בסוגיין שהאריך בזה. **ז. וראה** עוד בערוך לנר בסוגיין שהאריך בזה. **ח. שדי** חמד (מערכת יוהכ"פ סי' ח) בשם אחד. ובקרן לדוד (סי' קפ אות ח). והביא שכ"כ בתשו' ערוגת הבושם. [ובזה ניחא מה שאין מברכים על מצות פריה ורביה ויבום. וכ"כ בס' תורת חיים (סי' רמ סק"ח) בשם הגאון יעב"ץ במור וקציעה. וראה בשו"ת רב פעלים ח"ג (סי' י) שעמד בשאלה זו שאין מברכים על פו"ר, עיי"ש מה שתירץ בזה]. וכעי"ז במועדים וזמנים (ח"ו סי' נג). **ט. אך** עי' ריטב"א (ד"ה ה"ג ת"ל). וראה קרבן ראשית שהאריך בדעת הפנ"י. **י. ועיי"ש** הנפק"מ בקטנים. וכן נסתפקו בזה בערוך לנר ובשפת אמת בסוגיין, ובשפ"א הביא ראיה מדברי רש"י (ד"ה ד"ח תקיעה), שדבר המסור ליחידים ואם ימאן יבטל היובל, אין לתלות בזה. ובמה שיש לדון מדברי הגמרא להלן 'אי אפשר דליכא חד בסוף העולם דלא משלח' יתבאר להלן בזה. וראה דרך אמונה (מציעות פ"י הי"ג בביאור ההלכה) מש"כ בזה.

מה מתעכב כשלא שלחו

יכול אע"פ שלא שלחו ת"ל היא. דהיינו ששילוח עבדים מעכב ביובל. והנה ברמב"ם (עבדים פ"ג הי"ב) מבואר שהיובל אפקעתא דמלכא הוא, והעבד קונה עצמו מיד כשנכנס יובל, אלא שמצוה לומר לו 'צא' [וכופין על מצוה זו כמו בכל מצות עשה]. ועל כן אפילו עבד של קטן שאינו מחוייב במצוה, מכל מקום יוצא ביובל משום שאפקעתא דמלכא הוא. והעיר במנחת חינוך (מצוה מב אות יד) א"כ במי תלוי שילוח עבדים שמעכב ביובל, שהרי אם ידוע שיש עבדים ואין אדוניהם רוצים לשלחם, הרי אין היובל חל כלל ואין אפקעתא דמלכא, [אלא שמצוה לכוף אותם שישלחו כמו בכל מ"ע], וא"כ במה תלוי עיכוב היובל, הרי ודאי שאם רוב האדונים שילחו עבדיהם הרי חל היובל והמיעוט אינו מעכב בהם, ושוב גם עליהם חל דין יובל שעבדיהם נשתחררו, ואם רק מיעוט שלחו עבדיהם עדיין לא חל היובל, ואין אפקעתא דמלכא. ולמעשה העלה בספק אם הדבר תלוי ברוב הציבור ששלחו עבדיהם, ורק בזה חל היובל, או שאפילו מיעוט שעשו כדין חל היובל על כולם, ונשתחררו עבדי כולם, ומי שמשתעבד בעבדו, שלא כדין הוא עושה וגזל בידו'.

ולענין תקיעה כתב הערוך לנר שודאי הכל תלוי בתקיעת ב"ד, כדאמרינן לקמן 'זו מסורה לב"ד' ואע"ג שגם היחידים תוקעים ביוה"כ של יובל כמבואר לקמן (ל.) מ"מ כל שתקעו בב"ד נתקדש היובל אפילו לא תקעו כל היחידים, וכן איפכא אם תקעו היחידים וב"ד לא תקעו, לא נתקדש, דאל"כ לא שייך

לומר זו מסורה לב"ד. אמנם מדברי המנחת חינוך (מצוה שלט סק"ח) מבואר שתקיעה של כל ישראל מעכבת.

לגבי מה מעכב היובל

יכול אע"פ שלא שלחו ת"ל היא. אמנם מה שפשוט להמנחת חינוך שלמ"ד שילוח עבדים מעכב, אזי מעכב הוא גם לחלות דין אפקעתא דמלכא גבי שחרור עבדים, משמעות המאירי אינה כן, אלא שהנידון בסוגיין אם מעכב או אינו מעכב, זהו רק לגבי איסור עבודת קרקע, שאם חסר אחד מהדברים [למ"ד שלשתן מעכבין] לא חל יובל לגבי איסור עבודת קרקע. אבל לגבי שילוח עבדים עצמו, חל היובל אף שלא שילחוי"א. ומדברי הטו"א (ס:) משמע כדעת המנחת חינוךי"ב, וכן משמעות הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"י הי"ג).

למ"ד שמעכב אם גם במקום שאין עבד עברי

לפי שאפשר לעולם בלא שילוח עבדים. פירש רש"י פעמים שאין עבד עברי בישראל שיטעון שילוח. והיינו שלכן מסתבר יותר לתלות העיכוב בדבר המצוי לקיים כתקיעת שופר. ולפי"ז משמע שלמ"ד ששילוח עבדים מעכב, אף במקום שאין עבד עברי בישראל כלל, מכל מקום מעכב ולא יחול היובל בכה"ג. אמנם בשפת אמת הביא שהראב"ד (נפילותו למו"כ פר' נהר) פירש הסוגיא דכיון דאפשר לעולם בלא שילוח, אין סברא לתלות היובל בזה שאם יבטלו מצות שילוח עי"ז יהיה היובל בטל, אבל אה"נ שאף למ"ד ששילוח מעכב, זהו דוקא כשיש עבד עברי בישראל, אבל כשאין עבד עברי כלל, אין מעכב וחל היובלי"ג.

הרי אי אפשר לעולם בלא שמיטת קרקעות

ואי אפשר לעולם בלא תקיעת שופר. הקשה הרשב"א הרי גם אי אפשר לעולם בלא שמיטת קרקעות, שהרי ודאי שיש מהקרקעות שנמכרו מאחד לחבירו, ואינם בירושה דור אחר דור ללא הפסק, ולמ"ד שהאחין שחלקו מחזירין זה לזה ביובל, א"כ אף אם היה הכל בירושה ג"כ איכא שמיטת קרקעות, ולא שייך שכולם יהיו בן אחר בן יחידים, וא"כ למה אין ממעט ששמיטה מעכבתיד. ותירץ שאה"נ ומשום הכי אמרה הגמרא טעם נוסף שזו מסורה לבי"ד וזו אינה מסורה לבי"ד, [ולמ"ד מחזירין זל"ז ביובל צריך להאי טעמאטי]. ובטורי אבן תירץ שרבי יוסי סבר שמקרא נדרש לפניו ולפני פניו, אבל לא לאחריו, ומש"ה אין לדרוש מ'היא' ששמיטה [שכתובה לאחריו] מעכבתטז.

אם תקיעת שופר ביובל גם ליחידים

זו מסורה לבי"ד. פירש רש"י (ד"ה ד"ח) מסורה לבי"ד לצוות לשלוחם לתקוע. אמנם להלן (נ.) מבואר שאף היחידים חייבים בתקיעת שופר ביובל, [וכ"פ הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"י ה"י)], אלא משום שבי"ד תוקעין לסימן תחילה, נקרא מסורה לבי"דיז. וכ"כ הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"י ה"י) 'מצות עשה לתקוע בשופר בעשירי בתשרי בשנת היובל, ומצוה זו מסורה לבי"ד תחילה, וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע' וכו'. ובמנחת חינוך (מצוה שלט סק"ח) תמה מנליה להרמב"ם שדין על הבי"ד לתקוע תחילה, הרי מיד כשהנץ החמה, מצוה על כל יחיד ויחיד לתקוע, ומה שאמרו כאן 'זו מסורה לבי"ד', היינו ששילוח עבדים לכל מסורה, ואם ימאן יבטל היובל, ע"כ תלה הכתוב בתקיעת שופר, שלא שייך שימאן, כיון שהבי"ד יצוו לתקוע.

שילוח עבדים בחו"ל אם מהני ליובל

אי אפשר דליכא חד בסוף העולם שלא משלח. כתבו התוס' שמכאן מוכח שאף שילוח עבדים בחוץ לארץ מהני שיחול היובליח. אמנם בטורי אבן פירש בדעת הראב"ד, שלרבנן אין שילוח עבדים בחוץ לארץ מהני שיחול היובל בארץ ישראל, וכיון שבאר"י לא נשתלחו העבדים לא חל היובל, למ"ד שילוח מעכביט. וצ"ל שרבי יוסי חולק בזה וסובר דמהני שילוח של חו"ל ליובל בארץ וכאן אמרו כן בשיטת ר"י.

אם אחד שילח אם מהני ליובל

אי אפשר דליכא חד בסוף העולם שלא משלח. מכאן הוכיח במנחת חינוך (מצוה שלה סק"ח) שאף אם רק אדם אחד שילח עבדו חל היובל, אלא שאפשר לדחות שזהו דוקא כשיש רק עבד אחד בעולם, שאם שילחו, חל היובל.

ביאור לשון מדייר

לשון דרור כמדייר בי דיירא ומוביל סחורה בכל מדינהכא. רש"י מפרש (כאן, ועה"ת ויקרא כה, י) לשון דרור, היינו לשון דירה שברשותו לגור בכל מלון שירצה, ואינו ברשות אחריםכב. והערוך (ערך דר ג) פירש מלשון 'ריצה', שכשירוץ הסבל שנושא סחורה ומוליך בכל מדינה לסחורכג. ויש שפירש 'דרור' מלשון התנודדות אנא ואנא וחירותכד. וכעי"ז פירש המלבי"ם (ויקרא שם) 'דרור' מלשון 'סיבוב' שיכול לסבב בכל מקום.

אם מעכב דוקא שיתקיימו ביום הכיפורים

אבל חכמים אומרים שלשתן מעכבות בו. כתב במנחת חינוך (שם) ששלשתן מעכבות היינו שיתקיימו ביום הכיפורים כדכתיב בקרא, אבל אם היה חסר אחד מהדברים ביום הכיפורים, אף שלאחר יום הכיפורים שלחו או החזירו, אינו מעלה כלל ואינו יובל.

אם נוהג שמיטה בזמן שלא נהג יובל

שלשתן מעכבות. בתוס' (ערכין לב: ד"ה מנו) מבואר שאף לדעת רבי ששמיטין אין נוהגים כשאין היובל נוהג, זהו דוקא בזמן הזה שאין היובל נוהג, אבל אם לא נהג יובל מחמת שלא נתקיימו אחד מהדברים המעכבים ביובל, מכל מקום נוהג שמיטה. ובמנחת חינוך הוסיף שאף לדידן ששנת היובל אינה עולה למנין השמיטין, זהו גם במקום שלא נהג היובל מחמת שלא נתקיים אחד מהדברים, שאפ"ה אינה עולה שנה זו לשמיטה הבאה. דגזירת הכתוב הוא דשנת החמישים אינה מן חשבון השמיטות.

החזרת שדות מעכב ביובל

שלשתן מעכבות. ומבואר שלדעת רבנן החזרת שדות מעכב ביובל, וכ"פ הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ג הי"ג), והקשה החזו"א (כתובות סי' עה סק"ג) שבגמרא בגיטין (מח). מבואר שהמוכר שדהו בזמן היובל אם הוא ביובל ראשון, לכו"ע מביא וקורא, ואם הוא ביובל שני נחלקו ר"י ור"ל אם קנין פירות של הלוקח הרי הוא כקנין הגוף או לאו כקנין הגוף. עכ"פ מבואר שביובל שני, לכו"ע אין לו אלא קנין פירות, ופירש"י משום שכבר הורגלו ביציאת היובל, וסמכו דעתם שודאי הדרו ליה, וממילא מעיקרא אין מוכרים וקונים אלא לקנין פירות עד היובל. ולפי"ז מיובל שני ואילך, אין כלל החזרת שדות ביובל, כיון שאין השדות מכורות אלא לקנין פירות, וא"כ איך מתקיים דין היובל למ"ד חזרת שדות מעכב. ובקהילות יעקב (סי' ט) כתב שמכאן ראיה לדעת הרמב"ם (גיטין פ"ד ה"ג) שדין זה שיש לו רק קנין פירות, זהו רק בשדה שנמכרה וחזרה ביובל והשתא שוב חזר המוכר ומכרה, בזה אין לו אלא קנין פירות, אבל בשדה הנמכרת בפעם ראשונה, יש לו קנין הגוף, וא"כ משכחת לה יובל בשדות אלוכה.

תקיעת שופר והחזרת שדות בחו"ל

ההוא דאפילו בחוצה לארץ. והיינו ששילוח עבדים נוהג בחו"ל, וכתב בטורי אבן שזה פשוט שאין החזרת שדות ותקיעת שופר נוהגות בחו"ל דהא כתיב (ויקרא כה, ט) 'בחודש השביעי תעבירו שופר בכל ארצכם'. ומשמע שבחו"ל לאכו. וכ"כ החינוך (מצוה שלט) שמצות תקיעת שופר אינה נוהגת אלא בארץ ישראלכז. ובמנחת חינוך תמה למה לא ינהוג בחו"ל בזמן היובל, כיון שחובת הגוף הוא. ומה שכתב הטו"א שמתמעט מ'בארצכם', הרי גם לגבי תקיעה כתיב (שם י) 'בארץ', ומכל מקום דורשת הגמרא שמיובל היא דרשינן שגם בחו"לכח.

מרכיב ומבריך בדיני ערלה

אחד הנוטע אחד המבריך ואחד המרכיב וכו' עלתה לו שנה. מבואר שמרכיב ומבריך חייב למנות שני ערלה. והקשו הראשונים שבספרא (קדושים פרשתא ג ה"ג) איתא 'ונטעתם, פרט למרכיב ולמבריך'. מבואר שאין ערלה נוהג במרכיב ומבריך. ועוד קשה שבמרכיב מבואר בסוטה (מג:) שאם הורכבה ילדה [היינו תוך ג' שנים] בזקנה, בטלה, ואין חייבת בערלה, ואם הורכבה בילדה נמשכת אחר הראשון, ודינה כדינה, א"כ היכי משכחת לה שחייבת בערלה מצד עצמהכט. ונאמרו בזה כמה שיטות בראשונים.

א. דעת התוס' (ד"ה מרכיב) והרמב"ם (פיהמ"ש ערלה פ"ג מ"ה)ל שבספרא איירי שהבריך ולא כרת את הענף, אלא עדיין מחובר הוא לאילן הראשון, וכן בהרכיב היינו שמשך ענף מאילן לאילן והרכיבם יחד, ולא הפרידם עדיין מהאילן

במנח"ח (מצוה שלה). **כא. בפירוש** הגר"א לתו"כ (פר' נהר) כתב וז"ל, הא דנקט מסחר, שאינו ענין לכאן, היינו, משום דבמגילת אסתר כתיב ודר וסוחרת וכו' אמר ג"כ כאן כן, עכ"ל. וצ"ב. **כב. וכ"פ** הסמ"ג (עשין קנ-קנג). **כג. וראה** בערוך השלם מה שביאר בזה. **כד. הובאו** פירושים אלו בשפתי חכמים. וראה בחידושי הגר"א מש"כ לבאר בענין זה. **כה. אלא** שכתב שמשמעות רש"י שם אינה כן, ואח"כ דן אם אין כלל עבדים ושדות אם גם בזה מעכב, או רק כשיש שדות ועבדים ואין מקיימין בהם המצוה. **כו. וכעי"ז** כתבו התוס' (להלן נ. ד"ה לא). **כז. ובאור** שמח (שמיטה ויובל פ"י ה"י) כתב שכן מפורש בירושלמי (פ"ד סוף הל' ח). וראה כלי חמדה (פר' נהר סי' ה). **כח. וראה** באליבא דהלכתא, ובדרך אמונה (שמיטה ויובל פ"י סקמ"ז ופקמ"ח). **כט. ריטב"א,** וראה טורי אבן. ובתרועת מלך (סי' יג) באריכות בכל ענין זה. **ל. וכ"פ** הרע"ב (ערלה שם). אמנם בדעת התוס'

יא. **וכן** משמע בחינוך (מצוה שלח). אלא שבהגהות ברוך טעם שם כתב שהחינוך לא פסק כרבנן ששלשתן מעכבין, אולם כיון שמצינו דעת המאירי, י"ל שכן דעת החינוך אף לדעת רבנן. יב. **ראה** הערת המהדיר (ט: הע' ו). יג. **וכן** מסיק בשאילת דוד (מ"ח עניני שביעית מידושים נעניני שביעית דף יח: הגה"ה מות ח). וכתב שאין סברא כלל לומר שאם לא יהיה עבדים לשילוח שיתבטל היובל. וראה מש"כ בכ"ז בקהילות יעקב (סי' ט). יד. **ובספר** כח מעשיו הגיד לעמו כתב ששייך אופן שליכא כלל שמיטת קרקעות עי"ש בזה. וראה מה שהאריך בזה בשי למורא (בכורות ח נמוד"ה אמר ר"ח). טו. **הוספת** הריטב"א. טז. **ובערוך** לנר הקשה על דבריו ותירץ באו"א. יז. **שפתי** חכמים. ובמהר"ץ חיות כתב שי"ל שעכ"פ בזמן בי"ד בעינן ואז תוקעין גם יחידים, ולכך כתב רש"י דבי"ד יצוו לשלוחם, דעכ"פ בזמן בי"ד בעינן, ואז תוקעין גם יחידים. יח. **וראה** קרבן ראשית מש"כ בזה. יט. **והו"ד**

הראשון, בזה פטור מערלה, אבל אם כרת את הענף שהבריך או הרכיב, חייב בערלה[לא]. ובירושלמי (ערלה פ"ג ה"ג) מבואר תירוץ זה לגבי מבריך[לב].

ב. רש"י בסוטה (מג:) כתב שמה שמבואר שמרכיב חייב בערלה היינו דוקא אם הרכיבו על אילן ילדה [דהיינו בתוך שני ערלה], שאף שהענף בא מאילן זקנה, מכל מקום הרכבתו זוהי נטיעתו, ונעשה ילדה, וגם הפירות שגדלים מאותו הענף חייבים בערלה[לג].

ג. הרמב"ן והרשב"א והר"ן פירשו, שמבריך איירי באופן שנקצץ מהעיקר, ובזה חייב בערלה, ובמבריך איירי דוקא אם הרכיבו בעץ שנטע לצורך סייג וקורות שדינו שאין חייב בערלה, ובזה ההרכבה חייבת בערלה, אבל במרכיב באילן מאכל, דינו כדין העיקר, שאם הרכיבו באילן זקנה, פטור מערלה, ואם הרכיבו בילדה, הרי דינו כדין הילדה וכשנגמרו שני הילדה יצא גם הוא מידי ערלה[לד]. [והוסיפו הראשונים שה"ה בהרכיבו באילן סרק שאף שאסור לעשות כן [משום כלאים], מכל מקום חייב בערלה[לה]. ודוקא כשהרכיבו ילדה בילדה של סייג או סרק, אבל הרכיב בזקנה של סרק או סייג וקורות דינו כדין הזקנה ואין בה ערלה[לו].

אמנם דעת הריטב"א שבהרכיבו בילדה של אילן סרק, מונין שני ערלה לשניה משעת ההרכבה, ולא משעת נטיעת הסרק. ודוקא בהרכיב באילן מאכל, [אף שניטע לסייג וקורות], מונין לראשונה[לז].

אהח 19/06/2018

הרכבה והברכה בזמן הזה לגבי ערלה

וכתב הרמב"ן שעכשיו בחוץ לארץ אין ערלה נוהגת בהרכבה והברכה כלל, משום שבסוטה (שם) משמע שנחלקו בזה אם יש ערלה במבריך ומרכיב, ודין הוא בערלה שכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ל[לח]. ובמנחת חינוך (מצוה רמו אות י) כתב שהרמב"ם לא חילק בזה[לט].

הא מונין משעת נטיעת הראשונה

ל' יום לפני ראש השנה עלתה לו שנה. הקשה בטורי אבן לדעת הרמב"ן והר"ן שבמרכיב איירי בהרכיבו בילדה ונוהג בה ערלה כמנין שני הראשונה, ומונין לה משעת נטיעת הראשון, א"כ מה שייך בה שלשים יום קודם ר"ה, כיון שמונין לה משעת נטיעת הראשונה ולא משעת ההרכבה. וחידש הטורי אבן, שזה דוקא במרכיב באילן של סייג וכדומה שמותר, אבל אם הרכיב באילן של איסור כגון אשירה, בזה מונין משעת ההרכבה, כיון שאין שום היתר לראשונה[מ]. אמנם לדעת הריטב"א הנ"ל א"ש שאיירי בהרכיב בילדה של אילן סרק, ומונין משעת ההרכבה[מא].

אם צריך להמתין עוד ל' יום לקליטה

ל' יום לפני ראש השנה עלתה לו שנה. דעת ר"ת (להלן י: ד"ה שלשים) שלמ"ד שלשים יום לקליטה, צריך להמתין שישים יום קודם ר"ה, כדי שיעלה שנה לערלה, דהיינו שלשים לקליטה, ושלשים לחשיבות שנה. ודעת רש"י שלא איירי שם לענין ערלה, רק לשביעית, וכן דעת הרמב"ן (כאן)[מב].

אם מונין מיום הנטיעה

פחות מל' יום לא עלתה לו שנה. פירש רש"י, עד תשרי הבא. ומשמע שאין מונין מיום הנטיעה שנה, אלא צריך להמתין עד ר"ה הבא[מג]. ובטורי אבן

לא נתברר אם כונתם לתרץ גם אהרכבה, או רק אמבריך, ובטורי אבן משמע שמרכיב אמרכיב עדיין קשה. וראה דבר בעתו וביד דוד שהאריכו בזה בדעת התוס' וציינו למהר"ם אלשיך (פ' קי) שדן בזה. **לא. ודוקא** כשהרכיב בילדה, אבל בהרכיב בזקנה גם הרמב"ם מודה שבטלה ילדה בזקינה, וכ"כ המהר"י קורקוס שם. אולם המאירי הביא שדעת כמה חכמים שגם אם קצץ בד אחד והרכיבו על זקנה, חייב בערלה, ודוקא כשסיבך בד מחובר באחר ה"ז בטל. וכן הביא בתשו' חכמי פרובינצא (פ' נח) בדעת הרמב"ם. וראה שם עוד מבעל המכתם (פ' נג), ובכפתור ופרח (פרק נד), ובמהר"ם אלשיך (פ' קי), מנחת חינוך (מצוה רמו אות ט), ובשארית ישראל (יו"ד סי' נה), שו"ת סבא קדישא (ח"ג סי' יב), שאגת אריה (המדפסת תשו' יד סי' ג), בית אפרים (או"ח סי' ט), נהרי אפרסמון (יו"ד סי' קלו), אבן הראשה (סי' נח), שאילת דוד (חיו"ד סי' יח) שדנו בדעת הרמב"ם בנדון זה. ועוד דנו האחרונים אם מונין לכל האילן כולו משעת ההרכבה, או רק לאותו ענף, וראה מנחת שלמה (ח"ב סי' סט, סי' עח אות ט), ובשערי זיו (וארעיס סי' כג). **לב. כ"כ** הריטב"א בסוגיין. אבל לגבי מרכיב כתבו התירוץ כדלהלן שהרכיב אל אילן של סייג וקורות. ובמנ"ח (מצוה רמו אות ט) הקשה על הכס"מ שכתב שדעת הרמב"ם כדעת הר"ן, והרי הרמב"ם לא חילק בין מבריך למרכיב, וראה כרם שלמה (ערלה סי' ה) מש"כ בזה. **לג. והו"ד** ברמב"ן בסוגיין. וראה מהר"י קורקוס (מעשר שני פ"י ה"ד) בדעת הר"ש. **לד. וכ"ה** בהשלמה כאן, ובאור זרוע (ערלה סי' שיט), והמאירי כאן. וראה עוד ברשב"א בתשו' (ח"ד סי' רלח). ובטורי אבן כתב שאין לומר שאם הרכיבו בילדה כיון שכבר חל עליה שם ערלה, שוב מונין לה משעת ההרכבה, משום שכיון שמלו ג' שנים לראשונה, שוב הו"ל זקנה, ובטלה לה הילדה, ואין בה משום ערלה. **לה. ובדעת** הרמב"ם בזה, ראה בלח"מ (מלכים פ"ו ה"ו), ובבתי כהונה (בית ועד סי' ח בשמושת הרמב"ס), ובמשפט כהן (סי' כד אות ג), ובבית אפרים (או"ח סי' טו). וראה עוד ברמב"ן אם מונים משעת נטיעת האילן, או משעת ההרכבה. וראה טורי אבן כאן מש"כ בזה. **לו. כן** מבואר מדברי הרמב"ן והריטב"א, שכן מתבאר מסוגיית הגמרא בסוטה שם. וכן האריך לבאר בשאגת אריה (המדפסת תשו' יד סי' ג). **לז. ובתרועת** מלך (סי' יג סק"ו) יישב דעת הריטב"א מסוגיא דסוטה. **לח. ראה** ר"ן בקצרה, וברמב"ן האריך בזה. ובטו"א דחה דברי הר"ן, וראה עוד בשאגת אריה (המדפסת סי' יד). **לט. אמנם** בשו"ע (יו"ד סי' רלד סעי' יז) פסק כדעת הראשונים. **מ. וראה** תרועת מלך (שם) מש"כ לתמוה בזה על הטו"א. **מא. בעי"ז** כתב ליישב במנחת חינוך (סוף מצוה רמו) עפי"ד הר"ן (ע"ז כט. מדפה"ר). **מב. ויתבאר** בע"ה להלן (שם). **מג. וכ"ה** דעת הרמב"ם (מעשר שני פ"י ה"ח) שצריך ב' שבתות לקליטה, ואין מונין אלא משעת הקליטה, ומשמע שאין מונין משעת הנטיעה כלל, וכ"כ הכס"מ (שם ה"ו). אמנם הגר"א (יו"ד סי' רלד סק"ג) כתב שדוקא לגבי חשבון שנה מחשבין הקליטה, אבל לגבי ג' שנים מונין מיום הנטיעה, ראה שם בזה. וכן דעת השפת אמת (להלן י.). ובחזו"א (שביעית סי' יז סק"ל) תמה בזה בסברת החילוק. ובטו"א האריך בדעתו בזה. **מד. וכתב** בטו"א שאפשר שגם רש"י סובר כן, ומה שפירש עד תשרי הבא, היינו למסקנא דברייתא לר"מ שיום אחד בשנה חשוב שנה. אמנם מדברי רש"י שפירש של' יום קודם ר"ה משום תוספת שביעית, ע"כ לאו לר"מ הוא, כדלהלן (י.) בתוס' (ד"ה הא). **מה. ובמאירי** האריך בזה. **א. והביאו** הראשונים שנחלקו בזה בירושלמי. וראה ביאור הגר"א (יו"ד סי' רלד סק"ג) וביפה עיניים (בסוגיין) שנחלקו הראשונים בביאור דברי הירושלמי אם מסכימים לדעת הרמב"ם או לדעת בעל המאור. **ב. כדהוכיח** הרא"ש (ערלה סי' ט). **ג. כמו** שביאר בבעל המאור, וכ"כ בפני יהושע. **ד. ובפני** יהושע כתב ראיה לדעת רש"י, וראה מש"כ בזה בקרבן ראשית ובשפת אמת. **ה. וכן** דעת הראב"ד (מעשר שני וג"כ פ"ט ה"ג), והסמ"ג (עשין קלו), והמאירי, והרשב"ץ (ט:), והרי"ד (פסקי ר"ה), ורבינו ירוחם (נתיב כא ח"ג), ואור זרוע (הל' ערלה סי' שכו), ואורחות חיים (ח"ב עמ' 216). **וכ"כ** הש"ך (יו"ד סי' רלד סק"ח). ובחי' ר"י מלוניל (כאן) כתב שהמחמיר כדעה המובא להלן תע"ב. **ו. וכ"כ** בשיטת ריב"ב, וכ"ה דעת הפני יהושע בדעת רש"י, כמש"כ בשפת אמת. ובטורי אבן (ט:) תמה מה מהני הט"ו בשבט שעבר עליו בשנים הראשונות, כיון שעדיין נטיעה הוא, וט"ו בשבט ר"ה לאילן הוא ולא לנטיעה. ודוקא לאחר ג' שנים שכבר אילן הוא אמרינן שתלוי בט"ו בשבט. **ז. אמנם** דעת הרדב"ז (שם) שדעת הרמב"ם כדעת הראב"ד והריטב"א הנ"ל. ובחזו"א (שביעית סי' יז סק"ל) תמה בסברת החילוק בין נטע קודם ר"ה שמונין יותר מג"ש מיום ליום עד ר"ה, ובנטע אחר ר"ה עד ט"ו בשבט, שמונין מיום ליום. [וראה במנחת חינוך (מצוה רמו אות יט) שביאר החילוק בין נטע ל' יום קודם ר"ה, לנטע אחר ר"ה, אולם לא נתבאר החילוק בין נטע אחר ל' יום קודם ר"ה, לנטע אחר ר"ה כקושית החזו"א]. **ח. וכן** הוא שיטת הטורי אבן (לעיל ט: ד"ה פסוק). וכן משמע שמסתפק הגר"א בביאורו (ירושלמי שביעית פ"ד ה"ד),

פירש, שמונין לה שנה מיום ליום משעת הנטיעה, ומה שלמדו שאחד בתשרי ר"ה לנטיעה, זהו דוקא להקל שאם נטע ל' יום קודם ר"ה עלתה לו שנה, אבל בכלתה שנה מיום ליום אי"צ להמתין עד כלות שנה למנין עולם. אלא שאם נאמר שמשנתינו ר"מ היא שיום אחד בשנה חשוב שנה, א"כ לעולם אחד בתשרי ר"ה לנטיעה, כיון שאם נטע יום קודם ר"ה, הרי כשהגיע ר"ה עלתה לו שנה, ואם נטע בר"ה הרי בר"ה הבא עלתה לו שנה[מד].

תוספת שביעית בנטיעה

פחות מל' יום לא עלתה לו שנה, ואסור לקיימן בשביעית. פירש רש"י שאם ערב שביעית היא, אסור לקיימו משום תוספת שביעית. והיינו לס"ד דגמרא, אבל למסקנא לאו משום תוספת שביעית היא, אלא משום ל' יום של קליטה. ור"ת הקשה שאין דין תוספת שביעית בנטיעה, רק בחרישה שמועלת לשנה השביעית. ובריטב"א פירש שכיון שפחות מל' יום נמנה עם השנה הבאה, הרי יאמרו שנטיעה זו ניטעה בשנת השביעית, כיון שימנו שנה ראשונה לערלה משנת השביעית, וירננו העם לאמר שנטעוהו ממש בשביעית, וע"כ אסור לקיימו[מה].

י.

בשיטות הראשונים בדין זה

ופירות נטיעה זו אסורין עד ט"ו בשבט. בביאור דין זה נחלקו הראשונים, ונמצאו בזה ו' שיטות[א].

א. משמעות דברי רש"י[ב], דדין זה שאסורין עד ט"ו בשבט, אינה אלא בנטע ל' יום קודם ר"ה, שכיון שהקילו עליו מתחילתו להחשיב ל' יום כשנה, החמירו עליו בסופו שימתין עד ט"ו בשבט[ג]. אבל בנטע פחות מל' יום קודם ר"ה, אין צריך להמתין עד ט"ו בשבט, אלא לסוף שלש שנים באחד בתשרי מותר מדין ערלה[ד]. וכתב הריטב"א שזהו דוקא בנטע פחות מל' יום קודם ר"ה, אבל בנטע לאחר ר"ה קודם ט"ו בשבט, צריך להמתין עד ט"ו בשבט הבא, שהוי כנטע ל' יום קודם ר"ה דאל"כ נתת דבריך לשיעורין[ה].

ב. דעת הריא"ז [הו"ד בשלטי גיבורים (ג.)], שאף אם נטע קודם ט"ו בשבט אי"צ להמתין עד ט"ו בשבט הבא, אלא כשהגיע ר"ה של שנה שלישית, יצא מידי ערלה. שכיון שעברו עליו ג' ט"ו בשבט, וג' תשרי, אי"צ להמתין לט"ו בשבט הבא, ורק באופן שנטע לאחר ט"ו בשבט - ל' יום קודם ר"ה, בזה הדין שממתין עד ט"ו בשבט[ו].

ג. דעת הרמב"ם (מעשר שני ונטע רבעי פ"ט ה"ו) שבנטע פחות מל' יום קודם ר"ה, אין מתחיל שנת ערלה אלא מר"ה ונגמרת שנה שלישית בר"ה. אבל בנטע בין תשרי לשבט, כיון שנגמרו ג' שנים מיום ליום יצא מידי ערלה[ז]. וג' חלוקות הן, הנוטע קודם ר"ה ל' יום ממתין עד ט"ו בשבט של שנה רביעית, הנוטע קודם ר"ה פחות מל' יום ממתין עד ר"ה של שנה שלישית, הנוטע בין ר"ה לשבט, ממתין ג' שנים מיום ליום.

ד. דעת המאירי שדוקא אם נטעה ל' יום קודם ר"ה, צריך להמתין עד ט"ו בשבט של שנה רביעית. אבל אם נטעה פחות מל' יום קודם ר"ה או לאחר ר"ה קודם ט"ו בשבט, אין מונין לה אלא ג' שנים מיום ליום[ח]. וטעם הדבר שכל דין זה שצריך להמתין עד ט"ו בשבט, הוא משום שצריך שיעברו ג' חנטות

מד. כתבו התוס' (ד"ה הא) שאם נטע ל' יום קודם ר"ה, אף שעלתה לו שנה, מ"מ אסור לקיימו משום תוספת שביעית, וכ"כ הרא"ש (סי' ב) והר"ן (ע"ז כט. מדפה"ר). **מה. ובמאירי** האריך בזה. **א. והביאו** הראשונים שנחלקו בזה בירושלמי. וראה ביאור הגר"א (יו"ד סי' רלד סק"ג) וביפה עיניים (בסוגיין) שנחלקו הראשונים בביאור דברי הירושלמי אם מסכימים לדעת הרמב"ם או לדעת בעל המאור. **ב. כדהוכיח** הרא"ש (ערלה סי' ט). **ג. כמו** שביאר בבעל המאור, וכ"כ בפני יהושע. **ד. ובפני** יהושע כתב ראיה לדעת רש"י, וראה מש"כ בזה בקרבן ראשית ובשפת אמת. **ה. וכן** דעת הראב"ד (מעשר שני וג"כ פ"ט ה"ג), והסמ"ג (עשין קלו), והמאירי, והרשב"ץ (ט:), והרי"ד (פסקי ר"ה), ורבינו ירוחם (נתיב כא ח"ג), ואור זרוע (הל' ערלה סי' שכו), ואורחות חיים (ח"ב עמ' 216). **וכ"כ** הש"ך (יו"ד סי' רלד סק"ח). ובחי' ר"י מלוניל (כאן) כתב שהמחמיר כדעה המובא להלן תע"ב. **ו. וכ"כ** בשיטת ריב"ב, וכ"ה דעת הפני יהושע בדעת רש"י, כמש"כ בשפת אמת. ובטורי אבן (ט:) תמה מה מהני הט"ו בשבט שעבר עליו בשנים הראשונות, כיון שעדיין נטיעה הוא, וט"ו בשבט ר"ה לאילן הוא ולא לנטיעה. ודוקא לאחר ג' שנים שכבר אילן הוא אמרינן שתלוי בט"ו בשבט. **ז. אמנם** דעת הרדב"ז (שם) שדעת הרמב"ם כדעת הראב"ד והריטב"א הנ"ל. ובחזו"א (שביעית סי' יז סק"ל) תמה בסברת החילוק בין נטע קודם ר"ה שמונין יותר מג"ש מיום ליום עד ר"ה, ובנטע אחר ר"ה עד ט"ו בשבט, שמונין מיום ליום. [וראה במנחת חינוך (מצוה רמו אות יט) שביאר החילוק בין נטע ל' יום קודם ר"ה, לנטע אחר ר"ה, אולם לא נתבאר החילוק בין נטע אחר ל' יום קודם ר"ה, לנטע אחר ר"ה כקושית החזו"א]. **ח. וכן** הוא שיטת הטורי אבן (לעיל ט: ד"ה פסוק). וכן משמע שמסתפק הגר"א בביאורו (ירושלמי שביעית פ"ד ה"ד),

בתורת ערלה, וכל שמונה לה ג׳ שנים מיום ליום הרי עברו עליו ג׳ חנטות בדין ערלה, ודוקא אם מנה לה שנה ראשונה עד ר״ה מדין שלשים יום שחשוב שנה, בזה צריך להמתין עד ט״ו בשבט כדי שתעבור חנטה שלישית בתוך שנות הערלה. ולכן אף אם נטעה אחר ר״ה ששנה ראשונה נגמרת בר״ה, כיון שעבר עליו חנטה בשנה ראשונה אי״צ להמתין עד ט״ו בשבט.

ה. דעת בעל המאור (ג:), שלעולם צריך להמתין עד ט״ו בשבט של שנה רביעית, אף בנטע ל׳ יום קודם ר״ה. וטעם הדבר כיון שאילן גדל על רוב מים של שנה שעברה, וכל שחנט בין תשרי לשבט, אינו אלא מחמת יניקת מים שלפני ר״ה, ואותה יניקה היא שהוציאה פירות אלו, הילכך עשאן הכתוב לפירות אלו כאילו חנטו קודם תשרי, ולכך אין לחלק בין נטיעה לנטיעה[ט].

ו. דעת הר״ח (עה״ג) שדוקא בנטע פחות מל׳ יום קודם ר״ה, צריך להמתין בשנה רביעית עד ט״ו בשבט, אבל בנטע קודם ל׳ יום לפני ר״ה, אי״צ להמתין עד ט״ו בשבט׳. ומשמעות דעת הר״ח שצריך להמתין לשנה רביעית עד ט״ו בשבט, אולם בהאשכול (הל׳ ערלה) הביא דעה זו שקאי אפחות מל׳ יום קודם ר״ה, וכתב שבשנה שלישית בט״ו בשבט ניתרים הפירות מתורת ערלה[י].

בראיות הראשונים

ופירות נטיעה זו. וכתבו הראשונים שמלשון הגמרא ׳ופירות נטיעה זו׳ משמע שרק נטיעה זו שנטעה ל׳ יום קודם ר״ה דינן להמתין עד ט״ו בשבט, ולא שאר נטיעות. וכן מלשון הגמרא להלן ׳פעמים שברביעית ועדיין אסורה׳ משמע שרק פעמים כן, ואינם בכל גונא. ומשמע כדעת רש״י. אמנם לדעת בעל המאור דחו הראשונים שנקטו ׳נטיעה זו׳ היינו שהנטיעה שגורמת לאיסור ערלה, היא גורמת לה ג״כ ליאסר עד ט״ו בשבט, [ובתוס׳ הרא״ש ביאר, שמשום שיש חילוק בין נטיעה לאילן, אמר נטיעה זו, דהיינו אע״ג שתשרי ר״ה לנטיעה, כשהגיע לכלל אילן מונה לה מט״ו בשבט]. וכן מה שאמרו פעמים שברביעית, היינו כעין פירוש רש״י (ד״ה פעמים שברביעית), שמשום שרוב האילנות אין חונטין קודם ט״ו בשבט, ורק במיעוט במקצת אילנות נמצא כן, ועל כן אינו אלא פעמים.

אם דוקא נטיעה

ופירות נטיעה זו אסורין עד ט״ו בשבט. העיר בטורי אבן שפתח בג׳ - נוטע, מבריך, מרכיב. וסיים בחד - בנטיעה[יב].

מדוע צריך פסוק הרי יש בזה סברא

מנא הני מילי. ששנות ערלה ורבעי נמשכים עד ט״ו בשבט. ואף שכתב רש״י טעם בדבר שלאחר ג׳ שנים נעשה אילן, ור״ה לאילן הוא ט״ו בשבט, מכל מקום כיון שאמר הפסוק ׳שלש שנים יהיה לכם ערלים לא יאכל׳, לא היינו מוציאים הפסוק מפשוטו, לומר שצריך להמתין יותר מג׳ שנים, אלא אם כן יש דרשה לדרוש כן. ומצד שני לא היה ס״ד לדרוש כן מהפסוק ׳ובשנה הרביעית׳ שצריך להמתין יותר מג׳ שנים, אם לא היה בזה סברא כדכתב רש״י[יג].

אוצר החכמה

יום אחד בשנה לגבי לשון בני אדם

הא אמר יום אחד בשנה חשוב שנה. כתבו הראשונים שכל נידון זה אם יום אחד בשנה חשוב שנה או שלשים יום בשנה חשוב שנה, זהו רק לענין דברים שהם מן התורה [וראה עוד להלן ד״ה יום אחד], או למלכים [כדאמרינן לעיל ב.], אבל בשטרות ותנאים של בני אדם, אין מונים אלא שנה שלימה של י״ב חודש, כלשון בני אדם. [ואפשר שאפילו חדש העיבור בכלל], ועל כן הפוסק עם חבירו ג׳ שנים, שנים שלימות הוא מונה[יד].

יש מקומות שצריך מעת לעת

יום אחד בשנה חשוב שנה. בתוס׳ (ד״ה כן כ״ד) הביאו שלא בכל מקום אומרים יום אחד בשנה או ל׳ יום בשנה חשוב שנה, שיש מקומות שצריך מעת לעת. וכמו בן י״ג שנים ויום אחד, דאותו יום אחד כדי להשלים מעל״ע. ודנו

בראיות האחרונים

אם נחלקו גם באיל

דתניא פר האמור בתורה סתם בן כ״ד חדש ויום אחד, דברי ר״מ וכו׳. לכאו׳ אף שנחלקו בפר, הוא הדין שנחלקו גם באיל שלר״מ בי״ב חדש ויום אחד מיקרי איל, ולר״א י״ג חדש[טז]. אמנם בתורי״ד כתב שדוקא בפר נחלקו אבל באיל מודה ר״מ שדוקא לאחר י״ג חדש הוי איל, ולפי״ז מתני׳ דפרה לכו״ע היא.

הא דלא נקט כ״ה חדש

רבי אליעזר אומר בן עשרים וארבעה חודש ול׳ יום. הא דלא נקט בן כ״ה חדש, כתב בשפת אמת שי״ל משום שצריך דוקא ל׳ יום ואינו תלוי בחדש מלא או חסר[יז], וסיים שצ״ע לדינא.

לאו דוקא ר״מ

שהיה רבי מאיר אומר כל מקום וכו׳. והוא הדין שהיה רבי אליעזר אומר כן, אלא שר״מ אתחיל במילתא מש״ה נקט לה בדר״מ (ריטב״ם).

מבן ח׳ ימים ולא מבן ל׳ יום

עגל בתורה סתם בן שנה. וכתב בתוס׳ ישנים שאף לר״א של׳ יום בשנה חשוב שנה, מכל מקום בשנה הראשונה אין צריך להמתין עד ל׳ יום כדי שיקרא עגל[יח], אלא לאחר יום השמיני נקרא עגל וראוי להקרבה[יט].

לאו דוקא ׳כל מקום׳

כל מקום שנאמר עגל בתורה סתם בן שנה. וכתב הגר״א[כ] שאף שאמרו ׳כל מקום׳, מכל מקום לא מצינו בתורה ׳עגל סתם׳ אלא בעגלה ערופה[כא]. דמה שכתיב (ויקרא ט, ג) גבי שמיני למילואים ׳עגל וכבש בני שנה׳ הרי כתוב בתורה מפורש בני שנה[כב], ו׳עגל סתם׳ אינו אלא בעגלה ערופה דכתיב ׳עגלה׳. ובפרה (פ״ו מ״ו) נחלקו רבי אליעזר וחכמים אם עגלה ערופה בת שנה, או בת שתים, ולפי״ז צ״ל שר״מ דסוגיין סובר כר״א דפרה שעגלה בת שנה[כג].

מהו פלגס

בן בקר בן שתים. בפרה (פ״ו מ״ג) איתא ׳בן שלש עשרה חדש אינו כשר לא לאיל ולא לכבש, רבי מרפון קורהו פלגס. ופירשו המפרשים משום של׳ יום בשנה חשוב שנה, וע״כ קודם ל׳ יום כבר יצא משנה ראשונה, ועדיין לא נכנס לשנה שניה, ומש״ה הו״ל פלגס. וכתבו התוס׳ (ד״ה בן כ״ד) שהוא הדין בשנה שלישית שכל אותן ל׳ יום[כד] לאחר כ״ד חדש הריהו פלגס. ונסתפקו התוס׳ שכיון שהמשנה בפרה נקטה דוקא בבן בקר ולא בפר, משמע שבפר אינו כן. וביאר החזו״א (פרה סי׳ ו סק״ה) שספק התוס׳ שאפשר שבפר קודם ל׳ יום עדיין בן בקר הוא[כה].

אם לדעת הרמב״ם משכחת לה פלגס

והעירו האחרונים[כו] שלכאו׳ לדעת ר״מ שיום אחד בשנה חשוב שנה, ומיד לאחר כ״ד חודש ביום שלאחריו נחשב כפר, א״כ לא משכחת לה פלגס כלל, שקודם שנגמרו כ״ד חודש הרי הוא בן בקר, ולאחר שהתחיל כ״ד חדש כיון שמקצת היום ככולו, א״כ מיד הרי הוא פרכז, וא״כ למה הוצרכו במנחות (נו:) לרבות פלגס, הרי לר״מ לא שייך כלל פלגס[כח].

פר יותר מבן שלש

פר בן שלש. כפשוטו אינו ממעט אלא שפחות מבן שלש הריהו בן בקר, אבל יותר משלש עדיין פר הוא, וכ״כ בתוס׳ ישנים ובטורי אבן[כט]. אלא שהוסיף בתור״י שמכל מקום מבואר בפרה (פ״ו מ״ג) שאין מקריבין בני ד׳ וה׳ מפני

וכן משמעות הרא״ש (ערלה סי׳ ט). **ט. הרשב״א** הר״ן הריטב״א. **י. והיינו** שפירש ׳ופירות נטיעה זו׳ היינו שנטעה פחות מל׳ יום קודם ר״ה, והוא המשך המשפט הקודם. ולא נתברר דעתו אם צריך להמתין עד ר״ה, או שמונין ג׳ שנים מיום ליום. וראה בספר זמנים (עמ׳ קפ) מה שביאר בדעת ר״ח ולפי״ד אין כאן מחלוקת. **יא. ומש״כ** שם שהאשכול הוא כדעת ר״ח אינה לגמרי כדעתו, אלא רק בפירוש הגמרא, אבל לדינא נחלקו כנכתב בפנים. ובאשכול הביא עוד דעת הגאונים שלעולם מונים ג׳ שנים מיום ליום [וכ״ה בתמים דעים (סי׳ קכ)], ותמה עליהם מסוגית הגמרא כאן. **יב. עיי״ש** וברש״ש מש״כ בזה. ובתרועת מלך (סי׳ יב סק״ו). **יג. מנחה** חדשה. **יד. רשב״א** ריטב״א. **טו. ראה** מש״כ בש״ך (תו״מ סי׳ לה סק״ח), והביא האחרונים שדנו בזה ובלחם חמודות רצה להוכיח מתוס׳ דילן שצריך מעל״ע לשעות, והש״ך דחה ראיה זו. [וראה ביאור הדחיה בחזו״א (פרה סי׳ ו סק״ה), וכן בדבר בעתו]. וראה משנה למלך (מישנה פ״ב הכ״ח) שעשה ה׳ חילוקים בדינים אלו. **טז. חזו״א** (פרה סי׳ ו סק״ה), ובשפתי חכמים כאן העיר באמת למה לא נחלקו גם באיל וכבש. **יז. אמנם** בפרה (פ״ו מ״ח) איתא בן י״ג חדש אינו כשר לא לאיל ולא לכבש, והיינו בתוך י״ג חדש אינו לא איל דהיינו בן שתים, ולא כבש בן שנה, ומשמע שלאחר י״ג חדש הרי הוא איל, והרי שהדבר תלוי בחדש, ולא בל׳ יום, וצ״ע. **יח. והיינו** שמה שאמרו עגל סתם בן שנה. היינו למעוטי אחר שנה, אבל בתוך שנה כשר אף בתוך ל׳ יום, וכמש״כ בחזו״א (פרה סי׳ ו סק״ה). **יט. ובחידושי** הגר״א כתב שאף בן יומו כשר להקרבה, וצ״ע. **כ. וכ״ה** בחזו״א (פרה סי׳ ו סק״ג סוד״ה שכל מקום). **כא. אמרי** נעם. **כב. אמנם** יש מהאחרונים שנקטו שעגל סתם קאי אעגל זה, וכמש״כ בשפתי חכמים. ועיי״ש שמנה מספר הפעמים שכתיב עגל ובן בקר ופר סתם. **כג. אלא** שברע״ב (פרה שם) הקשה לדעת חכמים שעגלה בת שתים, והרי אמרינן כל מקום שנאמר בתורה עגל סתם, הרי הוא בן שנה, שאני עגלה ערופה דכתיב ׳עגלת בקר׳. ולדברי הגר״א לק״מ דאה״נ שחכמים פליגי אכלל זה, וסוברים שאף במקום עגל סתם יכול להיות בת שתים. אולם ראה במשניות שם שיש נוסחאות שלא גרסינן וחכ״א עגלה בת שתים. **כד. כן** הוא גירסת הפורת יוסף והרש״ש, וכ״כ החזו״א (פרה סי׳ ו סק״ה). וכן הוא בתוס׳ הרא״ש. אלא שהוסיף שהוא הדין לר״מ באותו יום שלאחר כ״ד חדש, [וכ״כ בערוך לנר], ולכאו׳ צ״ע אמאי לא אמרינן מקצת היום ככולו. **כה. והעיר** בחזו״א על דיוק התוס׳ מהמשנה בפרה, שמה שלא נקטו פר משום שלא הוי אלא לשעה, וליכא לדורות. וכתב שנראה כוונתם דליתני עגלה בת כ״ה חדש אינה לא עגלה ולא פרה. **כו. טו״א** בהשמטות, מנחת חינוך (מצוה רעט), פורת יוסף. **כז. אמנם** בתוס׳ הרא״ש [וכ״ה בערוך לנר] כתב שגם לר״מ באותו היום לאחר כ״ד חדש הוי פלגס, וצ״ע. **כח. ובתרועת** מלך (סי׳ כו אות ג-ד) כתב כמה אופנים ששייך פלגס לדעת ר״מ. **כט. וראה** מלבי״ם (ויקרא ד, ג).

אוצר החכמה
אתה19.06/2018

הכבוד. אמנם הרמב"ם כתב (מעשה הקרבנות פ"ח ה"ח) הגדולים בבקר עד ג' שנים מיום ליום, ובצאן עד ב' שנים שלימות מיום ליום, יותר על זה הרי הוא זקן ואין מקריבין אותו. וכתב בטורי אבן, שלפי"ז א"ש שכל השיעורים שנמנו כאן, שוים הם שיש להם שיעור למעלה, שיותר משיעור זה פסולים. אלא שהקשה שאם פר יותר מג' שנים הרי הוא זקן ופסול, א"כ הרי פסול אף בדיעבד כמבואר בבכורות (מ.), ובעבודה זרה (מ:) מוכח שיותר מג' שנים בדיעבד כשרים הם[ל]. ועל כרחך שזקן שפסול היינו שתש כוחו וכחוש הוא. ובשפת אמת כתב שגם הרמב"ם מודה שזקן שפסול הוא דוקא כשתש כוחו, אלא שגם יותר מג' שנים אינו ראוי להקרבה שאין זה כבוד לה'[לא].

מדוע צריך שנה שלישית שלימה

כי קאמר ר"מ יום אחד בשנה חשוב שנה בסוף שנה. והיינו בסוף המנין[לב]. ולכאורה א"כ למה לא נאמר שבשנה שלישית של ערלה, לאחר שעבר יום אחד יחשב כמו שעברה שנה, ותתחיל שנה רביעית לדין רבעי. וביאר הרש"ש שזה פשוט שאף אם נאמר שלאחר יום אחד חשוב שעבר שנה, אמנם השנה נמשכת עד שתכלה, וכל אותה השנה נחשב כבן שנה[לג]. וע"כ בפר נחשב כבן ג' שנים, אבל בערלה עדיין בשנה השלישית הוא[לד]. ויש שתירצ[לה] שכיון שנלמד מגז"ש ד'שנה שנה' שר"ה לערלה הוא ראש השנה, צריך שתסתיים שנה בראש השנה דווקא, ולא לאחר יום אחד או ל' יום[לו].

ובקרבן ראשית הקשה א"כ שלגבי ערלה ודאי שאין יום אחד עולה לה בסופה, מדוע אמרו להלן ק"ו מנדה, הא י"ל ק"ו מערלה גופא, שעולה לה בתחילתה ואין עולה לה בסופה[לז].

אף שיום אחד חשוב שנה מ"מ נמשכת השנה עד סופה

ומה נדה שאין תחילת היום עולה לה בסופה, סוף היום עולה לה בתחילתה. פירש רש"י שתחילת יום השביעי לראייתה, אינה עולה לה כיום אחד וצריכה להמתין עד ליל שמיני כדי לטבול. והקשה בערוך לנר, שהרי זה פשוט שאף שנאמר שיום אחד בתחילת שנה חשוב שנה, היינו רק שנחשב כמי שעברה שנה שלימה, אבל עדיין ודאי דהשנה נמשכת עד שתכלה [וכמש"כ הרש"ש הנ"ל], וא"כ פשיטא שאין יכולה עדיין לטבול ביום השביעי, כיון שעדיין לא נגמר יום השביעי. אבל לגבי פר שצריך שיהיה בן שלש, שפיר י"ל שלאחר שעבר יום אחד מהשנה השלישית הרי הוא כבן שלש וראוי להקרבה[לח].

י:

אם יש דין שביתה על הקרקע

אין נוטעין וכו' פחות מל' יום לפני ר"ה. והיינו מפני שנקלט בשביעית. ומכאן הוכיח המנחת חינוך (מצוה רמג סק"מ) שאף שמעשה הנטיעה נעשית קודם ר"ה מכל מקום כיון שנקלט בשביעית אסור משום שיש דין שביתה על הקרקע, שתשבות הארץ[א]. אמנם לדעת הראשונים [המובאים להלן] שהענין הוא מפני מראית העין שלא יאמרו שנטע בשביעית אין ראיה מכאן[ב]. ויש שכתב שאף לדעת רש"י אין ראיה מכאן, שי"ל שאם נקלט בשביעית נחשב כמו שעשה המעשה בשביעית עצמה, ואין ראיה שיש דין שביתה על הקרקע בעצמה[ג].

בהשריש בתוספת שביעית

ואם נטע והבריך והרכיב יעקור. פירש רש"י משום שנקלטה בשביעית. ולהלן שפירש רב נחמן שכונת המשנה ל' יום היינו ל' ושלשים, ופירש רש"י הטעם משום תוספת שביעית, א"כ נתבאר שאף מה שנשרש בתוספת שביעית יעקור. ותמהו האחרונים שאפילו בחרישה בשביעית עצמה לדעת בית הלל (שביעית פ"ד מ"ג) מותר לאכול הפירות שגדלו מחרישה זו. ויש שתירצו שנטיעה היא קיום העון ביותר מחרישה[ד]. ויש שתירץ שחרישה א"א לבטלה במציאות, [דהפירות שגדלו הם ענין אחר], אבל נטיעה יכול לעקור האילן[ה]. ובפני יהושע כתב שכיון שישראל מונים לערלה, לעולם יזכרו ששנה ראשונה שלו היתה בשביעית, וניכר הדבר תמיד שנעשה באיסור לפיכך צריך לעקור.

אם קולטת גם בפחות מג' ימים

כל הרכבה שאינה קולטת לג' ימים שוב אינה קולטת. משמע שיתכן שתקלוט קודם ג' ימים, אלא שאם לא קלטה עד ג' ימים שוב אינה קולטת[ו]. אמנם רש"י (ד"ה דמנן) כתב דתנן שאין נטיעה קולטת בפחות מל' יום. הרי שפירש שהשיעורים שנחלקו בהם, היינו שאין יכול להיות שתקלוט קודם ל' יום או ג' ימים או ב' שבועות[ז].

לאו דוקא הרכבה

כל הרכבה שאינה קולטת לג' ימים וכו'. מה שנקטה הגמרא הרכבה, לאו דוקא הוא, שהוא הדין נטיעה והברכה, שכל שאינה קולטת לג' ימים שוב אינה קולטת. ונקטו בגמרא 'הרכבה' שאף הרכבה שאינה נוחה להשתרש, סגי לה בג' ימים לקליטה[ח].

אם מחלוקת זו גם בתבואה

כל הרכבה שאינה קולטת לג' ימים שוב אינה קולטת. משמעות הדברים שהוא הדין לר"א ולר"י ור"ש כן הוא, שכל הרכבה שאינה קולטת לל' יום לר"א ולב' שבועות לר"י ור"ש, שוב אינה קולטת. וכתב הטורי אבן שהוא הדין בהשרשה בתבואה ששוה זמנה לזמן קליטה דאילן למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, כדמוכח בפסחים (נה.). והקשה הטו"א שבמנחות (ע.) נחלקו אמוראים בדין שמבואר שם שאם השרישו קודם לעומר העומר מתירן, ונחלקו אם השרישו קודם הבאת העומר או דוקא קודם קצירת העומר. והרי קצירה והבאה היו ביום אחד - בט"ז בניסן. וכיון שהשרשה תלויה במנין ימים לכל מ"ד לפי שיטתו, לפי"ז צ"ל שט"ז ניסן חל ביום אחרון של ימי ההשרשה, א"כ ממנ"פ או שאמרינן מקצת היום ככולו ומיד בליל ט"ז כבר נחשב שהושרש, או של"א מקצת היום ככולו, ואין נחשב שהושרש עד סוף יום ט"ז, ולא מצינו השרשה בין קצירה להבאה. ומסיק הטו"א שבהשרשה יתכן שימשך זמן ההשרשה אף יותר מג' ימים, ואפשר שתשרש בין קצירת העומר להבאתו. ובמנחת חינוך (מצוה רמו סוסק"ח) כתב שדעת הרמב"ם שצריך ג' ימים מעת לעת, ועל כן שייך שיגמר המעת לעת בין קצירה להבאה[ט].

אמנם מה שפשיטא ליה להטו"א שכמו שנחלקו בקליטה דאילן, כן נחלקו בהשרשה דתבואה, הנה בתרומת הדשן (סי' קנח) כתב שכדי שיתיר העומר בעינן שיטע ג' ימים קודם כדי שישריש קודם העומר. ובש"ך (נקודות הכסף יו"ד סי' רנג ס"ק סק"ג) תמה עליו שקיי"ל כר"י שקליטה ב' שבתות. ובפסחים (שם) מוכח שכמו שנחלקו בקליטה נחלקו גם בהשרשה[י]. וכתבו האחרונים[יא] שהתרוה"ד ס"ל שאף שבקליטה דאילן נחלקו, מכל מקום בהשרשה כו"ע מודו שבג' ימים נשרש, שמוכח לעין כל שבתוך ל' יום כבר גדלה התבואה ונעשית שחת, וא"א לומר שלדעת ר"א אינה משרשת עד ל' יום.

אולם בחת"ס (שו"ת יו"ד סי' ק' וסי' רפד) כתב שאף אם נאמר שנחלקו גם בתבואה, מ"מ אין מחלוקתם אלא שלאחר שיעור זה אין קולט ומשריש, אבל לכו"ע יכול להשריש קודם לכן. ולכן לגבי חדש בחו"ל מקילים בספק שהשריש בג' ימים.

לא נחלקו במציאות

ר"י ור"ש אומרים שתי שבתות. בחתם סופר (שו"ת יו"ד סי' רפד) ביאר שלא נחלקו במציאות אימתי הקליטה של אילן, שלכו"ע יכול לקלוט אפילו בתוך ג' ימים, וכל מה דנחלקו בשיעור זה הוא, שלר"א יכול לקלוט עד ל' יום, ולר"י ור"ש עד ב' שבתות ולר"י עד ג' ימים[יב]. וכבר נתבאר לעיל שמדברי רש"י (ד"ה דמנן) לא נראה כן.

דאורייתא, הנה בתורי"ד שלפנינו הגירסא שנטע בשביעית 'ויעקור', ולפי"ז ליכא ראיה שהוא דאורייתא כלל. **ב. ובמנ"ח** שם כתב שאף לדעת הראשונים שמפני מראית העין הוא, זהו רק לגבי תוספת שביעית, אבל לגבי שביעית עצמה מודים שהוא איסור גמור מפני שאין הארץ שובתת. **ג. מעדני** ארץ (שביעית סי' יג אות יז) ראה שם ביתר ביאור בזה. **ד. תפארת** ישראל (שביעית פ"ג מ"ו). **ה. תפארת** יעקב (שביעית שם). וראה עוד רש"ש (שם מ"ו). **ו. וכ"כ** הרש"ש (נמוסגר) שכן מסיק הטו"א מהירושלמי. וכן פשוט לחתם סופר בתשו' (יו"ד סי' ק וסי' רפד) המובא להלן. וכן נקט במנחת חינוך (מצוה רמג סק"מ). ופלא שנתעלמו מדברי רש"י שנראה להדיא שאינו כן. **ז. שפת** אמת. ועיי"ש כמה נפק"מ בזה שספיקא הוא. וראה עוד בשאגת אריה (המדפיס דיני מדפיס סי' ז) שהביא ראיה לצד זה. **ח. תפארת** ישראל (שביעית פ"ג מ"ו אות מג). והרש"ש (שם) ביאר שמה דסיים ת"ק נקט ר"י. וראה משנה ראשונה שם. **ט. וראה** קונטרס אחרון על הטו"א מש"כ להקשות בדבריו. וראה עוד במנ"ח (מצוה נג) ובשאגת אריה (המדפיס דיני מדפיס סי' ז) ובחזו"א (כלאים סי' ג ושביעית סי' כה סק"ז), ובתרועת מלך (סי' יד) מש"כ עוד לתרץ בזה. **י. וכן** תמהו הגר"א (שם סק"ג), ובדגול מרבבה [ובנודע ביהודה (קמא יו"ד סי' פז, תניינא או"ח סי' פד)], ובחידושי רעק"א שם, ובשאגת אריה (המדפיס דיני מדפיס סי' ז). וראה מנחת שלמה (ח"ב סי' נג אות ה) מש"כ בזה. **יא. רש"ש** כלאים (פ"ג מ"ג), משכנות יעקב (יו"ד סוסי' קז), מהר"י בתשו' נודע ביהודה (תניינא או"ח סי' פד). והגר"א הביא חילוק זה וכתב שדוחק הוא וצ"ע. **יב. אמנם** ראה שם מבעל השאילת שלום על השאילתות (פר' נהר) שתירץ בענין אחר הא דנחלקו במציאות,

ל. ראה שם שהאריך בזה. **לא. וכתב** שכ"כ המשנה למלך (פיסורי מזבח פ"ג ה"ו). וכ"כ בתרועת מלך (סי' כז אות ד). ובתוס' יו"ט (פרה שם) כתב מתחילה כדברי השפ"א, שמה דאיתא שם שאין מביאים מפני הכבוד היינו לאו בזקנים ממש, אבל זקנים ממש פסולים מדאורייתא. ואח"כ הביא מספר קרבן אהרן (ויקרא רפ"ג), שכתב שגם אם דין דאורייתא הוא, מכל מקום אינו בדיעבד אלא רק לכתחילה מפני הכבוד. וראה עוד באהל דוד כאן. **לב. וז"ל** הריטב"א (ד"ה אפילו תימא): 'שלא אמר ר"מ אלא בסוף שנתו של אותה שנה לדבר שאתה מונה לו, שנפסק ענינו עכשיו, כגון פר זה שהוא נשחט ושנותיו נשלמים', ע"כ. וכן אח"כ כתב (ד"ה אמר רבא ק"ו מנדה) 'ואע"פ שזה סוף ימים שהרי יש כאן הפסק דמים והפסק ימי נדה, ואיכא נמי טבילה, וכפר הנשחט דמי' וכו', ע"כ. ומשמע שהענין הוא שעכשיו נפסק המנין, וע"כ הוצרך להדגיש שהפר נשחט עכשיו. ואפשר שלזה נתכוין הערוך לנר (הובא להלן בהערות לציפורים ד"ה ומה נדה). **לג. וכ"כ** בערוך לנר כאן וכדלהלן. **לד. וכתב** שלר"י שהביאו התוס' (ד"ה שניים) יש לדון בזה. וכן ביאר בקרבן ראשית. **לה. יד** אליהו (סי' סג), וצויין במהרש"ם, וכן תירץ ביד דוד. **לו. אמנם** כונת השואל שם בתירוצו נראה שנתכוין לתירוץ הרש"ש. אולם יותר נראה שנתכוין ליסוד דברי הריטב"א הנ"ל בהערה, עיי"ש היטב. וראה עטרת זקנים שנראה שכיון לתירוץ היד אליהו. וע"ע במצא חן מש"כ בזה. **לז. ראה** ערוך לנר בדיבור דלהלן. **לח. וכתב** שיש ליישב עפי"ד הריטב"א. **א. ומה** שהוכיח במעדני ארץ (שביעית סי' יג אות יז) מדברי התורי"ד (כלאים וכמו"ק ג:) שכתב שנחשב שנטע בשביעית ויעבור, ומשמע שהוא איסור

כמאן הלכתא

ר"י ור"ש אומרים שתי שבתות. הרי"ף (ג:) והרא"ש (סי' ג) פסקו כר"י ור"ש, משום שמצינו ביבמות (פג.) שרב ס"ל כוותיהו, והלכה כרב באיסורים. וכתבו האחרונים שאף בחו"ל כן הדין שדוקא ב' שבתות לקליטה, ואף שהכלל הוא בערלה שכל המיקל בארץ הלכה כמותו בחו"ליג, זהו דוקא היכא שלא מצינו מפורש שפסקו כמו אחד מהשיטות, אבל כיון שמצינו להדיא שרב פסק הלכה כר"י, א"כ הלכה כמותו אף בחו"ליד.

אם אירי לגבי שביעית או ערלה

לדברי האומר ל' צריך ל' ושלשים. פירש רש"י שלשים לקליטה ושלשים לתוספת שביעית. וכן פירש"י ביבמות (פג. ד"ה צריך) שכל שלשים יום קודם שביעית כשביעית דמי, שילפינן (מו"ק ג:) מבחריש ובקציר תשבות, וצריך שתקלוט קודם זמן האיסור. והקשו התוס' והראשונים שלהלן (יג:) מבואר שאורז ודוחן שהשרישו קודם ר"ה מותרין בשביעית, אף שהשרישו בזמן תוספת שביעיתטו. עוד כתבו התוס' שאין כלל דין תוספת שביעית מה"ת לגבי נטיעה, ורק חרישה המועלת לשביעית נאסרה קודם שביעית ל' יום, אבל נטיעה או הרכבה שנקלטו קודם שביעית אין בהם דין תוספת כלל. [ובר"ש (שביעית פ"ו מ"ו) הוכיח שגם בנטיעה שהיא עיקר עבודה, יש דין תוספת דאורייתא שלא ליטע קודם שביעית].

ופירש ר"ת שצריך שלשים לקליטה ושלשים לחשיבות שנה לגבי ערלה, שאין מונין שלשים לשנה לגבי ערלה, אלא אם כן קלט קודם לכן. והרמב"ן פירש שבאמת איירי לגבי שביעית, אבל לא משום תוספת שביעית, אלא כדי שאם לא תעלה לו שנה קודם שביעית, ימנו לו שני ערלה משנת השביעית, ויאמרו שנטע נטיעה זו בשביעית, לפיכך אמרו שיעקור, אא"כ נקלטה ועלתה לו שנה קודם שביעיתטז. וכ"פ הרמב"ם (שמיטה פ"ג ה"ו)יז. ובזה א"ש שבאורז ודוחן לא שייך סברא זו דמראית העין, וע"כ כל שהשרישו קודם שביעית מותריןיח.

אם לכו"ע יום אחרון עולה לכאן ולכאן

קסבר יום שלשים עולה לו לכאן ולכאן. כלומר שבמקצת היום הראשון הוא קולט, ושאר היום נחשב כמקצת היום שעולה לו לשנה (ריטב"ם). ויש לדון אם ר"א ור"י ור"ש שסוברים שצריך ל' ולי או ב' שבועות ולי, אם גם ס"ל שיום האחרון לקליטה עולה לו לכאן ולכאן. שי"ל שמה שנקטו שצריך שלשים ושלשים, היינו שכך הדין שצריך ל' לקליטה ולי לשנה, אמנם באמת שיום השלשים עולה לו לכאן ולכאניט.

אוצר החכמה

אמנם דעת הרמב"ם (מעשר שני פי"ב ה"י) והשו"ע (יו"ד סי' רנד סעי' ד) שלדידן שקיי"ל כר"י שצריך ב' שבתות לקליטה צריך מ"ה ימים קודם ר"ה, והיינו שיטע קודם ט"ז באבכ. והא דלא אמרינן מקצת היום ככולו, ביאר בנודע ביהודה (תנינא או"ח סי' פד) שדוקא במקום שנקטו חז"ל השיעור בימים, בזה אמרינן מקצת 'היום' ככולו, אבל במקום שנקטו שיעור אחר כגון 'ב' שבתות' בזה אין השיעור בימים אלא בב' שבתות שלימות, ואין אומרים בזה מקצת היום ככולוכא. ובמנחת חינוך (מצוה רמו סק"ח) כתב שדוקא לר"מ שצריך לדחוק כדי להעמיד הברייתא כמוהו דחקינן לומר שיום ל' עולה לכאן ולכאן, אבל לר"י ור"ש ור"א אי"צ לומר כן, וצריך קליטה ול' יום שלימיםכב.

תוספת שביעית תלויה בדין קליטה

לעולם ר"מ וכי קאמר ל' לקליטה. ופירש רש"י שלר"מ אין נותנין לתוספת שביעית ל' יום, רק יום אחד. ומשמעות דבריו שהדבר תלוי בדין אם יום אחד חשוב שנה, או ל' יום, שלדעת ר"א של' יום חשוב שנה, צריך ל' יום לתוספת, ולדעת ר"מ שיום אחד חשוב שנה, צריך יום אחד לתוספת. ותמהו הראשונים מה ענין אחד לחבירו במה תלוי זה בזהכג. ועוד תמה הרמב"ן (ט:) שתוספת שביעית ל' יום הלכה למשה מסיני הוא לר"י, או מקראי לר"ע כדאיתא במועד קטן (ג:). ומצינו תוספת שביעית אף קודם לכן, כדתנן (שביעית פ"ג מ"ח) חורשין עד הפסח ועד העצרתכד.

מנלן שחרבו המים בשנת שש מאות ואחת

מדאכתי יום אחד הוא דעייל בשנה וקרי ליה שנה. היינו שפשיטא לגמרא שחרבו המים בשנת השש מאות ואחד, וכיון שהדבר נעשה ביום הראשון של שנת השש מאות ואחד, והתורה קוראת לזה שהדבר נעשה באחת ושש מאות 'שנה', א"כ משמע שיום אחד בשנה נקרא שנה.

והקשו התוס' מנלן שהדבר נעשה ביום הראשון לשנת שש מאות ואחד, אולי חרבו המים ביום הראשון לשנת שש מאות ושתים, ומה שאמרה התורה שש מאות ואחת, משום שכיון שהדבר נעשה ביום הראשון לשנה, אין נחשב יום זה לשנה, ועדיין נקרא על שם השנה הקודמת - שש מאות ואחת. ותירצו שא"א לומר שחרבו המים בשנת שש מאות ושתים, משום שלאחר מכן כתוב 'ובחדש השני בשבעה ועשרים' וכו' ולא מוזכר שהדבר נעשה בשנת שש מאות ושתים, ומשמע שעדיין עוסק הפסוק בשנה שמוזכרת קודם לכן, והוא שש מאות ואחד.

ובריטב"א תירץ שא"א לומר כלל שחרבו המים בשנת שש מאות ושתים, שא"כ יהא מוכח שהמבול ארך שנתיים ימים, וזה אי אפשר, שהרי בחדש העשירי לשנת שש מאות, כבר נראו ראשי ההרים ומשם הלכו המים הלוך וחסור, ותהליך חסרון המים היה אמה אחת לארבעים יום, ולא יתכן שהמים חסרו מחדש העשירי עד סוף שנה שניה. וכן מצינו בכמה מקומות במדרש (בראשית רבה לג ז) שמשפט דור המבול י"ב חודש.

שנות האדם בתורה נמנו מיום ההולדת או לשנות העולם

מדאכתי יום אחד דעייל וכו'. הנה מנין שש מאות ואחד שנה, הוא לשנות חיי נח. וא"כ יש להקשות מה ראיית הגמרא שיום אחד נקרא שנה, הרי אפשר ששנת שש מאות לחיי נח נגמרה בחדש מסויים בשנה, ולאחר מכן בחדש הראשון [שהוא תשרי או ניסן] הוא כבר באמצע שנת השש מאות ואחד, ועל כן נקרא יום זה שנה. ובטורי אבן הוכיח מכאן ששנות חיי האדם בתורה נמנו לפי שנות העולם, והיינו אם אדם נולד בחדש אב, כשיגיע חדש תשרי [למ"ד בתשרי נברא העולם], נגמרת שנתו הראשונה ומתחיל למנות לו שנה שניהכה. ועל כן גם שנת שש מאות לחיי נח נגמרה בחדש הראשון, ושוב יש ראיה שיום אחד בשנה חשוב שנה. וכתב הערוך לנר, שלדעת רש"י (נהלן ד"ה מכלל) אין מוכח שכונת התורה 'בראשון' היינו בחדש ניסן שהוא חדש הראשון, אלא אפשר שהוא בחדש הראשון למנין השנים לחיי נחכו, וא"כ שוב אין ראיה ליסוד הנ"ל. ואף לדעת התוס' (שם) י"ל שכיון שרצון התורה להורות לנו את זמן שחרבו המים, על כן מסתבר להגמרא שכיון שסתמה התורה לשנת שש מאות ואחד, משמע שגם נח נולד בראש השנה, וחדש הראשון הוא גם חדש הראשון לשני חיי נח.

וכיסוד הטורי אבן איתא להדיא ברש"י (עה"מ שמות ג, טז) ששנות האנשים מנויין למנין שנות העולם המתחילים מתשריכז.

היכן קרא חדש

מדאכתי יום אחד הוא דעייל בחדש וקרי ליה חדש. פירש רש"י מדכתיב 'באחד לחדש'. והיינו שהיה יכול לכתוב 'בראשון באחד' וממה שכתב 'בראשון באחד לחדש' משמע שיום זה נקרא חדשכח. ויש שפירש מדלא אמרה

(יו"ד רנד) וביד דוד (פסחים נה.). **כב. אמנם** בשאגת אריה (שם) תירץ שלא אמרינן תרי מקצת היום ככולו. ובתרועת מלך (סי' יד) תמה מסוגיין שלדעת ר"מ אמרינן תרי מקצת היום ככולו, ויום שלשים עולה לכאן ולכאן. ובחזו"א (שביעית סי' כו סק"ב) האריך בכל זה, וכתב שאין לדחות דברי הגמרא שמפורש שיום ל' עולה לכאן ולכאן מדיוקי הפוסקים, ונדחק לפרשם באופן שלא יהא סתירה בזה. ודחה את יסוד הנודע ביהודה, שגם ב' שבועות הם בכלל ימים ויש בהם דין ימים למקצת היום ככולו. וראה עוד לעיל (בגיטורים ג. הערה כה) משנ"ת בזה מדברי התוי"ט. **כג. וכן** תמה בנודע ביהודה (קמא או"ח סי' פז) בדברי הרמב"ם (פיהמ"ש שביעית פ"ג מ"ו) שכתב, והתנאים כולם מסכימים שצריך שתעלה לו שנה קודם שנת השמיטה ואז יהיה מותר הנטיעה ההיא ערב שביעית, והם חולקים בדבר זה שדעת ת"ק וכו', ע"כ. ומשמע שמחלוקת התנאים הוא כמה הוא שנה, ומה ענין מה שנחלקו בגמרא לענין זה. **כד. ובתרועת** מלך (סי' טו) ביאר דעת רש"י שלדעת ר"א שחודש חשוב שנה, א"כ כיון שאמרה תורה שצריך תוספת לשביעית, וכיון דחודש נחשב הוא, אמרינן שתוספת חדש הוא, אבל לר"מ שיום אחד בשנה חשוב שנה, א"כ גם יום אחד נמנה הוא בחשיבות שנה, ושוב סגי ביום אחד לתוספת, ראה שם שביאר הסברא בזה. **כה. ולהלן** (יג.) כתב הטו"א שזהו דוקא קודם מתן תורה, אבל לאחר מתן תורה ניתנה תורה ונתחדשה הלכה, שכמו שרוב שנים שבדין תורה מיום אל יום מנינן, ה"ה למנין שני הדורות, מיום ליום מנינן. וראה בהערה להלן. **כו. ראה** שם ולהלן בזה. **כז. וא"כ** להדיא שאף לאחר מתן תורה כן הוא המנין. ובדעת זקנים לבעה"ת שם תמה על רש"י הניחא למ"ד בתשרי נברא העולם, אבל למ"ד בניסן נברא העולם מאי איכ"ל, ועוד שללידתו של אדם מנינן. ותירץ באו"א. **כח. ריטב"א.** וכ"כ הרש"ש.

התורה 'באחד לחדש הראשון', אלא 'בראשון באחד לחדש' מוכח שיום אחד נקרא חדש[כט].

אם חדש חסר נחשב לשנה

וחדש למנוייו ושנה למנוייו. פירוש שהשנה נימנית לחדשים, וע"כ שחדש אחד נקרא שנה. והקשה בטורי אבן, שא"כ גם חדש חסר של כ"ט יום נחשב כשנה, שהרי שנה נימנית לחדשים בין מלאים בין חסרים[לא]. ובערוך לנר תירץ שתפסת מרובה לא תפסת, וכיון שאפשר לרבות שרק ל' יום יהיו חשובים כשנה, אין מרבים שכ"ט יום יחשבו לשנה[לב]. ובשפתי חכמים תירץ שהרי ידוע שחדש לבוד מלא הוא כ"ט יום וי"ב שעות ותשצ"ג חלקים, אלא כיון שא"א לחלק חדש בחצי יום רק בימים שלימים, לכך עושים חדש אחד מלא ואחד חסר, וא"כ א"א לומר שבכ"ט יום יחשב שנה, שהרי זה פחות מחדש לבנה שלם.

מדוע נקט הלשון 'בתשרי'

בתשרי נברא העולם. העיר ברש"ש מדוע נקט 'בתשרי' נברא העולם, ולא אמר ב'ראש השנה' נברא העולם. כמו שאמרו בר"ה נפקדה שרה, בר"ה יצא יוסף וכו'. ותירץ משום שהראיות מהמקראות אינם על יום אחד בתשרי, אלא על החדש, ור"ה הוא מסברא. ויש שתירץ משום שפקידה ויציאה הם דברים שנעשו בזמן מועט, משא"כ בריאת העולם שהיה במשך ששת ימי בראשית, אלא שאף למ"ד בתשרי נברא העולם, היינו על בריאת האדם, שהרי בכ"ה באלול נברא העולם וביום ו' שהוא אחד בתשרי נברא האדם, ועל שם בריאתו נקרא שבתשרי נברא העולם[לג]. ובשפת אמת תירץ משום שבשעת בריאת העולם לא היה לו שם ראש השנה, כי היה ראש לכל הזמנים, וגם המשפט על כל השנה, י"ל שלא היה באותו היום, וע"כ לא אמרה הגמרא 'בר"ה'.

הטעם שנקבע ר"ה בתשרי

בתשרי נברא העולם. כתב המהרש"א שלכך נקבע ראש השנה באחד בתשרי, לפי שבו נברא העולם, והיינו האדם, ובו חטא האדם ובא לדין, ושב אדם הראשון והקב"ה ברחמיו שברא העולם, מחל לו, ועל כן ביום זה נבראו האבות אברהם ויעקב, ע"ש מדת חסד ורחמים, והוא סימן לבניהם לבא עמהם ברחמים בדין ביום זה[לד], אבל יצחק שהוא מידת הדין נברא בפסח, שבו היה שולט מדת הדין על המצרים, במכת בכורות, וישראל נגאלו בו ע"י מדת הדין הקשה על המצריים. ועל כן בתשרי עתידין ליגאל, כי בעתיד יבואו הרחמים הגמורים לישראל כמו שכתוב (ישעיה נד ז) 'וברחמים גדולים אקבצך'[לה].

נקטינן שבתשרי נברא העולם

בתשרי נברא העולם. כתב האבן עזרא (ויקרא כה, ט), 'יש מחלוקת אם נברא העולם בניסן או בתשרי, ואין צריך להאריך כי מעתיקי הדת תקנו לנו בתפילות ר"ה 'זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון'[לו], והנה ראינו תקיעת שופר ביובל בתשרי בתחילת השנה, ועוד בפרשת הקהל את העם לקרוא בתורה, בחג הסוכות, וכתוב למען ישמעו וילמדו ולא יתכן להיות אחר חצי השנה, ועוד וחג האסיף בצאת השנה, וכן תקופת השנה, והעד הנאמן שנת השבת, שכתוב לא תזרעו, ובמרחשון יחלו בארץ ישראל לזרוע, ואם היתה תחילת השנה מניסן, הנה לא יקצרו אשר זרעו בשנה השישית ולא יזרעו, כי הנה שנת השמיטה היא, ואחר שלא יקצרו זרע שנה שישית, לא יזרעו פעמים, והכתוב אומר לא תזרעו בשנה השביעית לבדה, וכו', עכ"ל'[לז].

בתשרי נברא העולם. אותיות 'בראשית' הם 'א' בתשרי'[לח].

אלו אבות

בתשרי נולדו אבות. פירש רש"י (להלן יא.) שהיינו אברהם ויעקב. אבל יצחק נולד בניסן כדלהלן[לט]. ולפי"ז גם מה שאמרו בתשרי מתו אבות היינו אברהם ויעקב[מ], אבל יצחק מת בניסן[מא].

נפקדה בגזירה ולא שהרתה

בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה[מב]. פירש רש"י (להלן יא.) שבא זכרונם לטובה ונגזר עליהן הריון. והיינו שבא לאפוקי שלא תאמר שבר"ה נתעברו, אלא שנגזר עליהן ההריון, שהרי מבואר להלן (יא.) שבחג הסוכות הרתה שרה[מג]. אולם בברכי יוסף (או"ח סי' תקפא סק"ח) הביא בנדון אם תה"מ מותר בליל ר"ה, שאין נפקדה שרה בר"ה, ובאליהו זוטא תירץ שאירי בל"ט, שמותר בר"ה[מד], או שנגזרה גזירה בר"ה[מה]. והביא שבכנה"ג כתב שבמוצאי ר"ה נפקדה, ובפר"ח כתב ששמע כן מהאריז"ל, וכתב הברכ"י שלא מצא כן בכתביו.

מה הרבותא בהם מכל הנשים

בראש השנה נפקדה שרה רחל וחנה. ופירש רש"י שנגזר עליהן הריון. והקשו האחרונים הרי כל הנשים נפקדים בראש השנה לגזור עליהם אם יפקדו בשנה זו או לא. וכל העקרות נפקדות בר"ה[מו]. ובמים חיים תירץ שלקמן אמרינן שצדיקים ורשעים נגמר דינם מיד בר"ה, ובינונים תלוים ועומדים ליוהכ"פ, ועובר דינו כבינוני, והיה צריך להיות שיגמר דינו ביוהכ"פ, וכאן נשתנה דינו שנגמר בראש השנה[מז].

הטעם לכך

בראש השנה יצא יוסף מבית האסורין[מח]. כתב בעין יעקב, לפי ששם זכרונו ביד בשר ודם, ולא שם בטחונו בה', נענש שישב עוד שתי שנים במאסר עד ראש השנה, שהוא יום הזכרון לפני ה', ולפי שאותו יום הוא יום זכרון, וכל העולם עוברים לפניו כבני מרון, לכך חלם פרעה מה שנגזר על השובע והרעב, ועי"ז יצא יוסף מבית האסורין באותו היום.

איך התגלח יוסף ביו"ט

בראש השנה יצא יוסף מבית האסורין. על הכתוב (בראשית מא, יד) 'ויריצהו מן הבור ויגלח', כותב רש"י 'מפני כבוד המלכות', ומשמע שלולא כבוד המלכות לא היה צריך לגזוז שערותיו, וצריך ביאור, וכי אדם שישב זמן רב בבית האסורין וכי אי"צ לגזוז שערותיו. אלא כיון שמבואר כאן שבראש השנה יצא מבית האסורין, וא"כ כיצד התגלח יוסף ביום טוב, על כך משיב רש"י 'מפני כבוד המלכות', שלצורך מצוה מותר כמש"כ הש"ך (יו"ד סי' קנה)[מט].

יא.

הטעם לכך

בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים. ביאר בעיון יעקב, לפי שבעון מכירת יוסף ירדו אבותינו למצרים, וכיון שבר"ה יצא יוסף מבית האסורים, לכך באותו הזמן בטלה עבודה מאבותינו, ונשתחררו מעול מצרים.

לא בטלה לגמרי

כתב בתורה תמימה (שמות ו, ו, ו) שכונת הגמרא שבר"ה נפקד ביטול השעבוד, ובזה ניחא הלשון 'בטלה' ולא 'פסקה' כלשון שרגילים בה חז"ל, שהלשון בטל אין הכונה שעבר כולו, אלא ר"ל שאינו מצוי כל כך (תוס' שבת כ: תולין פד:), וגם כאן לא היה הפסק מוחלט עד פסח, אלא שמר"ה התחילה העבודה להתמעט.

כט. מנחם משיב נפש. וראה עוד בזכרון שארית יוסף מש"כ בזה. **ל. כתב** בשפתי חכמים שמכאן משמע שה"ה יום למנוייו, ושעה אחת ביום חשוב כיום שלם, דהא היום נמנה לכ"ד שעות, כמו שנמנה החדש לל' יום, ע"כ. אמנם קצת צ"ב אם מצינו בתורה שהיום נמנה לכ"ד שעות, שמה שאמרו חדש ושנה למנוייו, היינו שמצינו בתורה שחדש ושנה נמנו כן. **לא. וכעי"ז** העיר בשפת אמת (לעיל ע"ח ד"ה וכ"ח פומר). **לב. ותמה** על הטו"א שכתב איפכא לגבי הכלל של תפסת מרובה, שהרי כאן הוא חומרא אם נתפוס את המועט. וכעי"ז כתב ביד דוד שכיון שלחומרא הוא אמרינן לא פלוג. **לג. שפתי** חכמים. וז"ל רבינו בחיי (בראשית א, ג) 'בתשרי נשלמה הבריאה כי בו נברא אדם שהוא תשלום הבריאה וגמר הכל, כי הוא חותם תכנית, ומפני זה לא יכלו לומר באלול נברא העולם כי הלכו אחר הגמר והחתימה', ע"כ. **לד. וכעין** מש"כ הר"ן (להלן טו. ד"ה בגזירה כל). **לה. וראה** עוד במהרש"א (להלן טו. מ"ח ד"ה תנא דבי ר' י'), ובמשנ"ת להלן (יא. ד"ה בניסן בראש העולם). **לו. וכבר** כתבו התוס' והר"ן (להלן מ.) שלדעת ר"י שבניסן נברא העולם, צריך לומר שתחילת מעשיך היינו תחילת דין שהיום הוא תחילת דין על כל המעשים. וז"ל הרמב"ן (עה"ת בראשית ח, ה) 'ודע, כי אחרי שהסכימו שבתשרי נברא העולם, כאשר תקנו 'זה היום תחלת מעשיך זכרון ליום ראשון', וכן הוא סדר הזמנים, זרע וקציר וקור וחום, יהיה ראש השנים מתשרי וכן החדשים ממנו הם נמנים', עד וכו', ע"כ. **לז. והתום'** (להלן מ. ד"ה כמלך) הביאו בשם ר"ת שאלו ואלו דברי אלקים חיים שבתשרי עלה במחשבה להבראות, ולא נברא עד ניסן. וראה אור החיים (בראשית א, א) שאפשר לומר נמי איפכא שבניסן עלה במחשבה, ובתשרי נברא. **לח. רבינו** בחיי (בראשית א, ג), בעלי התוס' (שם א, א), אלא שכתבו שבראשית מרומז 'בתשרי' והא' אינה נחשבת. וכעי"ז בבעל הטורים (שם). **לט. וכ"ה** בפירוש הרמב"ם למסכתין. וראה לעיל מדברי המהרש"א בעומק הדבר שאברהם ויעקב נולדו בתשרי, ויצחק בניסן. **מ. ומה** שלא כללום במשפט אחד, בתשרי נולדו ומתו האבות, ראה כמה ביאורים בבן יהוידע. **מא. שהרי** להלן (יא.) תלינן המיתה בזמן הלידה, טו"א (שם ד"ה מ"ד בניסן), שפ"א (שם ד"ה מ"ד בתשרי), שפתי חכמים כאן. אמנם ראה בערוך לנר (שם ד"ה בתשרי), שכתב שאפשר שלא מת בניסן, אלא שכהו עיניו בניסן ונחשב כמת, או שנחשב שמת בתשרי, כיון שפרחה נשמתו בשעת העקידה שהיתה בתשרי, ומה שחי אח"כ נחשב כחיי העוה"ב בלא יצה"ר. **מב. ראה** רש"ש שהעיר על הפייטן שמשמע שגם רבקה נפקדה, ואף שלא נזכר בגמרא. ובמי באר כתב להליץ בעד הפייטן שבירושלמי נזכר בר"ה נפקו האמהות, משמע שכל האמהות נפקדו, ורבקה בכללם. **מג. מהרש"א** (מ"ח להלן יא. ד"ה נפקדה), יעב"ץ. וראה להלן שם משנ"ת בזה בע"ה מדברי האחרונים. ורש"י והרמב"ן עה"ת (בראשית כא ב) נחלקו אם 'וה' פקד את שרה' היינו 'הריון' או 'זכרון'. **מד. וכ"כ** במור וקציעה (שם). וכן נקט בפירוש יפה תאר על המדרש רבה (בראשית נג ב). **מה. וכן** תירץ במעיל צדקה (סי' מג). **מו. וראה** יבמות (סד:) שמשמע שבאמת כל העקרות נפקדות בר"ה כמו שמצינו בשרה רחל וחנה. **מז. ויש** מי שהקשה שכאן לא היה הדין על העובר עצמו, שהרי לא נוצר עד חג הסוכות (כלהלן יא.) ורק על שרה נגזר. **מח. והאחרונים** ציינו למדר"ר שמות (פי"ח) שבפסח נשתחרר יוסף, וראה במפרשים שם. **מט. תורת** משה.

בזה מובן הטעם לתקיעת שופר בר"ה

בר"ה בטלה עבודה מאבותינו במצרים. בזה ביאר הרד"ק (תהלים פא) טעם מצות תקיעת שופר בראש השנה, לפי שבטלו אבותינו מעבודתם, והתרועה היא סימן לשילוח עבדים, כמו מצות תקיעת שופר ביוהכ"פ ביובל, שהוא סימן לשילוח עבדים, כמו כן ציוה ה' לתקוע בר"ה לזכר כי ביום זה בטלה העבודה, והיתה תחילת חרותינו[א]. ובזה פירש בקצה המטה (קו"פ נספך מטה יפרים סי' תקפג סקל"ז) מה שאומרים 'יום תרועה זכר ליציאת מצרים', שהתרועה היא זכר וסימן לשילוח עבדים שהיה במצרים, ובזה מובן הטעם למה שהביא הט"ז (סי' תקפד) לערב מצות מילה בשופר, כי בזכות מילה נגאלו אבותינו ממצרים, כמ"ש 'וארך מתבוססת בדמיך' ודרשו חז"ל 'זו דם מילה', ועל כן שפיר יש קשר למצות שופר עם מילה.

ביציאת מצרים יצאנו מהשעבוד

בר"ה בטלה עבודה מאבותינו במצרים. בהגדה של פסח איתא 'עבדים היינו לפרעה במצרים וכו' ואילו לא הוציא הקב"ה וכו' היינו משועבדים לפרעה במצרים'. ויש להקשות למה פתח ב'עבדים' היינו, וסיים ב'משועבדים'. ותירץ בהגדת מעשה ניסים (נצעל נמיה"מ), עפי"מ שאמרו כאן שבר"ה בטלה עבודה מאבותינו במצרים, ונמצא שאף שבטלה עבודה בר"ה, מכל מקום היו משעובדים תחת פרעה עד ניסן, וזהו שאמר 'עבדים היינו לפרעה במצרים ואילו לא הוציא הקב"ה, אזי אף שהיינו משוחררים מעבודה קשה, מכל מקום היינו עדיין משועבדים לפרעה במצרים.

הנודר ביום שיבא בן דוד מדוע אינו אסור רק בתשרי

בתשרי עתידין ליגאל. הקשה בטורי אבן, שמבואר בעירובין (מג.) שהאומר הריני נזיר ביום שבן דוד בא, מותר לשתות יין בשבתות ויו"ט, שאין אליהו הנביא בא בער"ש ויו"ט, ואסור בימות החול. וקשה שיהא אסור לשתות רק בתשרי או בניסן, ולמה אסור בכל ימות השנה. ותירץ עפי"מ דמבואר בסנהדרין (נח.) שיש ב' קיצין, 'בעתה' ו'אחישנה' וכמו שאמרו זכו אחישנה, לא זכו בעתה. ומה שאמרו בתשרי עתידין ליגאל, היינו בעתה, אבל באחישנה, אין זמן קבוע לדבר, וכל יום יכול להיות שיבא. וע"כ אסור בכל ימות החול שמא יזכו ויבא מיד[ב]. ובבן יהוידע תירץ שסוגיין לא איירי בביאת המשיח, אלא בקיבוץ גליות שיהיה אחר ביאת המשיח. וכעי"ז כתבו בערוך לנר ובשפת אמת שחלוק זמן ביאת הגואל מזמן הגאולה, והכא איירי בזמן הגאולה, ולא בזמן ביאת הגואל[ג].

מדוע נקבע ר"ה בתשרי

רבי יהושע אומר בניסן נברא העולם. הקשה הר"ן (להלן טז.) למה א"כ נקבע יום הדין בתשרי ולא בניסן. ותירץ משום שהוא יום סליחה וכפרה, לפי שנתרצה הקב"ה לדין ביוהכ"פ, לפיכך הוקבע לדורות כיום סליחה. ובמהרש"א (חס חי"ל ד"ה תנא דר"י) הקשה א"כ היה צריך לקבוע ביוהכ"פ ולא באחד בתשרי[ד]. ובערוך לנר (כאן) כתב עפימש"כ התוס' (להלן מ. ד"ה כאמר) בשם ר"ת שאלו ואלו דברי אלקים חיים, ובתשרי עלה במחשבה לברוא, ובניסן נברא. וכיון שאצל הקב"ה מחשבה כמעשה לפיכך נקבע בתשרי[ה].

אם תשרי נקרא זמן רביעה

ואותו הפרק זמן רביעה הוה. פירש רש"י שראיה לדבר שבתשרי נברא העולם, שהרי לגשמים היו צריכין, ותשרי זמן רביעה היא. והקשה המהרש"א (חי"ל) שאדרבה בניסן הוא זמן רביעה שניה כמבואר בתענית (ו.) ואז הוצרכו לגשמים, וזמן רביעה ראשונה הוא בחשון ולא בתשרי. ותירץ שבאמת אם היה העולם נברא בניסן שבזמן זה צריכים לגשמים, לא היה צריך לומר ואד יעלה מן הארץ, כין שבין כך זהו זמן גשמים בטבע העולם, אבל אם בתשרי נברא העולם שעדיין לא הגיע זמן רביעה, הוצרך לומר שאד יעלה מן הארץ, כדי להקדים זמן הרביעה שתהיה בתשרי, בשביל הדשאים שנבראו אז שיצמחו. ובערוך לנר תירץ שאותו הפרק זמן רביעה היינו קרוב לאותו הפרק[ו]. או שבאמת גם תשרי פעמים שזמן גשמים הוא ומועיל לאילנות ופירות, ורק משום שגשמים סימן קללה בחג אין מזכירין.

הגשם נקרא רביעה

רביעה. הגשם נקרא רביעה, לפי שהמטר היורד להצמיח כל צמח ועשב, רובע ומעבר את הקרקע, כדכתיב 'כי כאשר ירד הגשם וכו' והולידה והצמיחה'[ז]. וברע"ב (פאה פ"ח מ"ח) הביא פירוש נוסף, על שם שהמטר משכיב את העפר ומרביצו, ותרגום רובץ, 'רביע'[ח].

הראיה מלשון ותוצא

ר"י אומר מנין שבניסן נברא העולם, שנאמר ותוצא הארץ דשא וגו' ועץ עושה פרי. פירש רש"י שהראיה הוא ממה שאמר הפסוק 'ותוצא הארץ' ולא 'ותדשא הארץ', וכן ממה שאמר ועץ עושה פרי ולא עץ פרי גמור. וכתב המהרש"א שלא מובנת הראיה ממה שלא כתיב 'ותדשא הארץ'[ט]. וביאר הרש"ש שלשון 'הוצאה' משמע שהוציא הכל, ועל כן מוכיח מלשון 'ותוצא' שהוציאה את כל הדשא בכל כמות גידולו שהוא בניסן.

אכילת אדם הראשון בגן עדן מפירות גמורים

ר"י אומר מנין שבניסן וכו' ואילן מוציא פירות. הקשה בשפת אמת, אם כן שלא היו הפירות גמורים איך אכל אדם הראשון מפרי עץ הגן. וכתב שאפשר שלכו"ע פירות הגן גדלו מיד ונהיו גמורים'.

ביאור בזה ע"ד דרש

ואותו הפרק זמן בהמה וחיה ועוף שמזדווגין זה אצל זה. בדרך דרש ביאר בשפתי חכמים, שלפי שרואה הבעל חי שיש די ובשפע למזונותיו, שהרי הוא זמן שהארץ מליאה דשאים, לכן מתעסק בוולדות. עוד פירש שכמו שבחדש זה, הארץ והאילנות דהיינו הדומם והצומח, מתעסקים בהוצאת תולדותיהם, כך גם הבעל חי מתקנא בהם, ומזדווגים זה אצל זה, ומתעסקים בהוצאת תולדותיהם.

אף שעיקר הזיווג קודם לכן

ואותו הפרק זמן בהמה וחיה ועוף שמזדווגין זה אצל זה. ואף שלעיל (ח.) מבואר שעיקר הזיווג הוא באדר, אלא שיש מאחרין עד ניסן. מכל מקום כיון שאלו המאחרים מזדווגים בניסן, א"כ שפיר הוי זמן זיווג לאלו שנבראו עתה'[י].

ביאור בקומתן

בקומתן נבראו. פירש רש"י שנברא גדול שראוי להוציא פירות מיד. ובתוס' (ד"ה בקומתן, חולין ס. ד"ה בקומתן) פירשו שנבראו גדולים בקומה. והיינו שנגמרה כל קומתן מתחילתן שאינם צריכים עוד לגדולי[יב]. ובריטב"א הוסיף שיש בכלל זה שנבראו כל אחד בקומה הראויה וההגונה לו.

וכתבו התוס' (חולין סס) שאין לפרש שנבראו בעמידה, שמבואר בסנהדרין (לח:) שאדם הראשון ברביעית נזרקה בו נשמה, ובחמישית עמד על רגליו, ומבואר שנברא כשעדיין לא עמד על רגליו[יג].

ביאור לדעתן

לדעתן נבראו. פירש רש"י ששאלם אם חפצים להבראות, ואמרו הן. ובתוס' ור"ח פירשו שנבראו בדעת של גדול, ולא בדעת של תינוקות[יד].

את מי שאלו כדי לברר דעתם של צמחים

לדעתן נבראו. פירש רש"י ששאלם אם חפצים להבראות ואמרו הן. וכן פירש הערוך מה שאמרו 'לצביונם נבראו'. וביאר בערוך לנר עפ"י מה שאמרו חז"ל (ב"ר פר' י ז) 'אין לך עשב מלמטה שאין לו מזל מלמעלה'. והיינו כח הגידול של הנטיעה, ואותו שאל הקב"ה אם ירצה להבראות לצאת מהכח אל הפועל[טו]. ובתשובת הגאונים (הו"ד בתוס' הרא"ש כאן) פירשו שכונת הגמרא שצפה הקב"ה מה יהא דעתן וצביונם כשיבראו, ולפי"ז ברא אותן עכשיו, ולאחר שנבראו אנו אומרים שדעתן וצביונן שהם עכשיו, מוכנים היו מאז.

מהו לשון צביון

לצביונן נבראו. פירש רש"י בטעם כל אחד ואחד ובדפוס כל אחד ואחד, והיינו כדביאר רש"י (חולין ס.) שכל אחד ואחד בחר לו הדפוס והטעם

א. **וכ"כ** בפירוש השל"ה שם. וכעין זה בחידושי אגדות למהרש"א (להלן ע"ב ד"ה וכמ"ש התוס'). ב. **וכ"כ** באהבת שאול (דרוש ליום ו' דפסח), וראה בטו"א שם שהאריך מהא דמשמע בסוגיין שיכול לבא אף בא' תשרי ובט"ו בניסן, אף שבעירובין מבואר שאינו בא בשבת ויו"ט. ג. **אלא** שבערוך לנר הביא ראיות לכאן ולכאן אם ביאת הגואל קודם לגאולה, או הגאולה קודמת לביאת הגואל. ובשפתי חכמים הביא כן גם מתשובה מאהבה. וראה עוד שהאריך בזה ובקושית הטורי אבן בתשו' חתם סופר (ח"ו סי' נ). ד. **אמנם** ראה שם בר"ן שביאר זאת. ה. **ראה** שם מה שביאר בזה יותר. ו. **כמו** שאמרו להלן גבי אותו הפרק זמן בהמה וחיה שמזדווגין, אף שנתבאר לעיל (ח.) שזהו רק באפלייתא. אלא הכונה קרוב לאותו הפרק, וה"נ כאן. וכעי"ז פירש באיי הים. וראה שם מה שתמה על המהרש"א. ז. **רמ"א** (תו"ח סי' תקעה ס"ח) עפ"י גמרא תענית (ו:). ח. **וברש"ש** (שם) תמה שבדה פירוש זה מלבו, אחר שמבואר בגמרא טעם אחר. ט. **עוד** העיר המהרש"א שהגמרא לא מיישבת להלן הראיות מלשון 'ותדשא' 'ותוצא'. י. **והביאו** סמך לדבריו מדברי הרמב"ן (עה"ת בראשית ב ח). יא. **רש"ש.** יב. **וכן** פירש בערוך (ערך נצ ו). יג. **אמנם** ראה בתשו' הגאונים (הו"ד בתוס' הרא"ש כאן) שמשמע שפירש כן, שהביא לכאן הסוגיא שאסור לאדם לעמוד על שדה חבירו בשעה שהיא עומדת בקומתה. יד. **וכ"פ** בערוך (שם). טו. **וכעי"ז** איתא בתשו' הגאונים המובא באוצר הגאונים כאן. וכ"פ בבן יהוידע. ובשם משמואל (בראשית תרפ"ג) ביאר עפי"מ שאמרו חז"ל שהיו השמים נמתחים עד שגער בהם הקב"ה, וחזינן שהיו מעצמם עושים והוצרכו לגערה.

שיהיה לוט. ולשון 'צביונן' הוא מלשון 'צבי' כלומר רצון, כמו 'צבי וחמיד ורגיג' הנאמר בפיוט האקדמות'י. ובריטב"א פירש, לצביונם היינו לרצונם, והוא כמו שפירש רש"י ב'לדעתם'. והתוס' פירשו מלשון יופי, כלומר שנבראו כל אחד בשלימות יופי הראויה לויח. וברש"ש ביאר שהוא מלשון 'צביתו ליה זוודתא' (להלן יז), שענינו 'הכנה', כלומר שנבראו בכל הכנותיהם, לא כמו עתה שכשעגל נברא אין לו ההכנות שיכול לאכול עשב וקרנים לעמוד בהם נגד הקמים עליויט.

הראיה לכל הדברים

אל תקרי 'צבאם', אלא צביונם. וביארו התוס' (ד"ה לקומתן) שמכאן נלמדו גם 'לקומתן ולדעתן', משום שהכל מלשון יפוי שנולדו בשלימות יפיים בקומה ובדעת ובנוי. וכתבו עוד (חולין ס. ד"ה לקומתן) שיש לפרש 'צבאם' מלשון 'הצבה', ומכאן נלמד 'לקומתן' שהיינו נצבים ועומדים. ולשיטת רש"י שלקומתן היינו שהיו ראוים להביא פירות, דבר זה נלמד מ'עץ פרי'כא. וכתב התורי"ד שלדעת ר"א שאומר שדשאים גדלו דקים כמו שהם בימי תשרי, לית ליה האי דרשה דלקומתן נבראו.

מתי נולדו זיותני עולם

שנולדו בו זיותני עולם. פירש רש"י בפירוש הראשון, שנולדו בניסן ולפיכך כשהתחיל אייר כבר היו קיימים. וביאר הריטב"א שהיה כולו מלא זיו מתחילתו ועד סופו, לכך קורא לו חודש זיו, שכולו זיוכב. עוד פירש רש"י שפעמים שתקופת ניסן נמשכת בתוך אייר של לבנהכג.

ובתשובת הר"י מיגש (סי' קעה) פירש שאפשר שנולדו בסוף ניסן וסמוך ללידתם נכנס אייר, ונחשב כאילו נולדו באייר עצמו. עוד תירץ שיש לומר שכיון שנולד בסוף ניסן, הדבר ידוע שבאייר מתפתחין עיניו, ורואה את העולם, מש"ה נקרא חודש שנולדו בו זיותני עולמכד.

והוסיף הריטב"א 'כללו של דבר, שהני קראי סמך ורמז בעלמא, ועיקר מחלוקתם או בגמרא או בסברא שבדרך חכמה'.

לכו"ע אבות נקראו איתנים

והכתיב בירח האיתנים, התם דתקיפי במצוות. ואף שר"א הביא ראיה מהפסוק מדלג על ההרים ש'הרים' אלו אבות, וכתיב שמעו הרים את ריב ה' ואיתנים מוסדי ארץ, ומזה הוכיח שאיתנים היינו אבות. ביאר הריטב"א, שר"י סובר שאה"נ שאיתנים לשון תוקף הוא, ובאמת גם אבות נקראו איתנים. אלא שאין מפרש כן בהפסוק 'בירח האיתנים' משום שבפסוק של 'חודש זיו' שם משמע שנולדו בו זיותני עולם, וצ"ל שירח האיתנים היינו דתקיפי במצוות. ור"א מעמיד הפסוק של חודש זיו משום שיש זיו לאילנות, על כן מעמיד את 'ירח האיתנים' שנולדו בו אבות.

אם דוקא ביומי ניסן

האי מאן דנפיק ביומא ניסן. כתב הריטב"א שיומי ניסן לאו דוקא, אלא בכל מקום ומקום לפי מה שהוא מלבלב. וכן פסק במשנ"ב (סי' רכו סק"ח)כה. אמנם בברכי יוסף (שם סק"ג) הביא בשם הלכות קטנות (ח"ג סי' כח) שמשמע מדברי הגמרא שדוקא ביומי ניסן אבל הרואה פרחי שקדים שממהרין הרבה קודם ניסן אין לברך. והביא בשם הצידה לדרך (מאמר ו פוף כלל ג) שכתב שה"ה אם ראה בחדש אדר. וכתב הברכ"י שאין זה סתירה למש"כ הרב הלכות קטנות, שדוקא שקדים שממהרין תמיד קודם ניסן, אין מברכין עליהן, אבל בשאר אילנות אם אירע שפרחו קודם ניסן, יכול לברך עליהם[כו].

ובערוך לנר (לעיל ג: בתוד"ה מקיש) כתב שמסוגיא זו מוכח שאף בחדש אייר אפשר לברך שהרי פירש כן הפסוק בחדש זיו, שיש בו זיוא לאילני[כז]. ובהגהות חתם סופר (סי' רכו) הביא בשם רבו הגר"נ אדלר זצ"ל[כח] שיכול לברך כל זמן שנמשך חדש ניסן דתקופה לתוך חדש אייר, כגון אם חל תקופת ניסן בכ' ניסן, אז יש לברך עד כ' אייר[כט].

טז. **והיינו** שלדעתם היינו שנשאלו על עצם הבריאה, אם רצונם להברא, ולצביונם היינו שנשאלו על צורת בריאתם (פמ"ג עיי"ש). יז. **מנחם** משיב נפש. וכעי"ז בראש משביר. יח. **וראה** עוד מה שפירש באיי הים. יט. **עוד** פירש מלשון 'וצבו ביתיה' (יומא פו:) שפירש"י שהוא צרכי ביתו. כ. **הטעם** שדורשים כן, ראה מהרש"א ומהר"ם שי"ף (חולין ס.). כא. **ראש** משביר. כב. **וכעי"ז** ביאר בחידושי אגדות למהר"ל. כג. **ובקרבן** ראשית ביאר מש"כ התוס' שקושיא זו לק"מ כמו שפירשתי לעיל (ג:), ותמוה ששם לא פירשו התוס' אלא הביאו ב' פירושי רש"י שלפנינו. כד. **ובפירוש** הרמב"ם למס' ר"ה הקשה קושיא זו וכתב שמצא שהקשה כן הר"י מיגש ולא מצא בה פירוק. וראה מה שהובא בזה בילקוט ביאורים (לעיל ג:). כה. **וכ"ה** במחצית השקל שם, ובערוך השלחן, ובחיי אדם (כלל סג ס"ג), ובקיצוש"ע השמיט תיבות בימי ניסן. כו. **והוסיף** עוד שעל דרך האמת ברכה זו שייכת דוקא לחדש ניסן, וגם על פרחי שקדים יכול לברך בחדש ניסן. וראה במשנ"ב (סי' כה ס"ק מג) שהביא משמו של הכנה"ג, שכל דבר שבעלי הקבלה והזוהר חולקים על הגמ' והפוסקים, הלך אחר הגמ' והפוסקים, מיהו אם בעלי הקבלה מחמירין יש להחמיר ג"כ. ובשע"ת הביא תשו' רדב"ז, שדין שאינו מוזכר בגמרא להיפוך יש לילך אחר דברי קבלה. כז. **וכתב** שם בן המחבר ששוב מצא כן בספר האשכול שיכול לברך כן בכל חדש שהפרחים יוצאים. כח. **וכ"ה** בליקוטי מהרי"ח בשם האמרי אש, וכן נראה דעת האדר"ת בתשו' זכר יהוסף (ח"ב סי' נט). כט. **אבל** ודאי שאפשר גם קודם לכן לברך בכל חדש ניסן, שלא באו דבריו אלא לקולא ולא לחומרא, כן ביאר בבירור הלכה (שם). וראה בחת"ס שם שקודם לכן נקט שה"ה אדר וכ"ש אייר. והביא ראיה מדברי הב"י (יו"ד סי' רפ) גבי מפצי ביומי תשרי שכתב שה"ה אלול, וה"ה הכא. וע"ע בהשיב משה (תו"מ סי' ח). ל. **ובאליה** רבה (סק"ג) הסכים עם הב"ח. ובמשנ"ב (סק"ד) כתב שכן משמע דעת הגר"א, אלא שאם כבר נגמר הפרי כל צרכו, ויכול לברך עליו שהחיינו לא יברך עוד. והוסיף עוד שכל הנדון הוא כשכבר גדלו הפירות, אבל אם עדיין לא גדלו הפירות יכול לברך אפילו לא בירך בראיה ראשונה, (משו' מהרי"ל סי' קמג). לא. **ודיוק** כן מהרמב"ם, אולם ראה במעשה חמד (פ"ג) משמו של הגר"ח קניבסקי, שדן בדברי הרמב"ם שאפשר שעל זרעונים מברכים. לב. **וראה** בפתיחה לספר מעשה חמד שהאריך בכל זה. לג. **הלכות** קטנות (ח"ג סי' כח). וכ"פ במשנ"ב (שם סק"ג). לד. **מהר"ם** מרוטנבורג בספר הפרנס (סי' שצו). לה. **מור** וקציעה (סי' רכו). לו. **ובפרט** למ"ד בתשרי מתו אבות, היה לו לומר שבניסן מת יצחק, כיון שנולד בניסן, והקב"ה ממלא שנותיהם של צדיקים. לז. **ועיי"ש** שהקשה מהמדרש דאברהם אבינו נפטר ה' שנים קודם לזמנו שהיה צריך לחיות מאה ושמונים כמו ביצחק.

הטעם שאין מברכין כל ל' יום

וחזי אילני דמלבלבי. כתב רש"י (נדרים נפילים הרי"ף לג: ד"ה וחזי) שמברך בפעם ראשונה בשנה כשהן מוציאין פרח. והקשו האחרונים למה אין מברכים כל ל' יום כמו שמצינו כמה וכמה ברכות הראיה שמברכים אותם כל ל' יום. וכתב הפמ"ג (סי' רכו מ"ז סק"ח) בשם הב"ח שבדרך הטבע מאחר שגדלו הפירות והולכים וגדלים אין שמחה כ"כ כמו בראיה ראשונה. ובהשיב משה (תו"מ סי' ח) ביאר שזה כונת רש"י שמברך פעם ראשונה בשנה, שהיה קשה לרש"י למה נקטה הגמרא 'ביומי ניסן' ולא נקטה האי מאן דנפיק וחזי אילני דמלבלבי וכו'. משום שדוקא פעם אחת מברכים והוא בפעם ראשונה כשהן מוציאין פרחים, ודרך העולם שדבר זה בניסן הוא.

אם לא בירך בראיה ראשונה

וחזי אילני דמלבלבי. כתב הטור (סי' רכו) שאם איחר מלברך עד לאחר שגדלו הפירות לא יברך עוד. וכתב הב"י שהמרדכי (נדרים סי' קמח) כתב שאם לא ראה עד שגדלו הפירות צריך לברך. וכתב הב"ח שלא פליגי, שהטור איירי שכבר ראה הפירות קודם גידולם ולא בירך, הלכך לא יברך, והמרדכי איירי שעדיין לא ראה הפירות לכך צריך לברך. אבל הפרישה כתב שאין לחלק בזה, שאין הדבר תלוי בראיה ראשונה כלל.

ברכה על לבלוב ירקות

וחזי אילני דמלבלבי. משמע דוקא אילנות, אבל על לבלוב ירקות וזרעוני גינה אין מברכים (פמ"ג שם מ"מ סק"ו)לא. וביאר בערוך השלחן, משום שנותן שבח לבורא יתברך שברא בשביל האדם אפילו דברים שאין הכרחיים לחיי האדם כמו פרי האילנות, ולכן אין מברכין על זרעים וירקות שהם יותר הכרחיים מפירות.

בשם ומלכות

אומר ברוך שלא חיסר. כתב הריטב"א שהאי ברכה בשם ומלכות אלא שהתלמוד קיצר.

ענין הבריות לברכה זו

וברא בו בריות טובות. מה שנקט בברכה זו - שנאמרת על האילנות - שבח על הבריות טובות. ביאר הבן איש חי (הגש"פ דרוש למחר ניסן) שרמז בזה על הנשמות שמתדבקין באילנות, ומברכים עליהם ומתקנים הנשמות. עוד ביאר שכשיראה האדם האילנות ישים אל לבו, שהאילנות בזמן הזה דשנים ורעננים, ואח"כ בזמן החורף הם עצים יבשים, וכן הוא האדם, עץ השדה, ויקח מוסרלב.

ברכה על אילני סרק

ואילנות טובות להתנאות בהם בני אדם. ודייקו האחרונים שדוקא על אילנות שנהנים מהם בני אדם מברכין, אבל על אילנות של פירות מרים או שאינם מעובדים, או אילני סרק, אין לברך, כיון שאין נהנים בהם בני אדמלג. ויש אומרים שעל אילן הנותן ריח טוב, מברך, שאף זה הנאת בני אדם הואלד. וי"א שעל כל אילן מברך לפי שנהנה בראייתולה.

למה לא אמרו בניסן מת יצחק

מ"ד בניסן נולדו, בניסן מתו וכו'. הקשה בטורי אבן א"כ גם יצחק מת בניסן, ומדוע לא אמרו בניסן מת יצחק, כמו שאמרו בניסן מתו אבותלו. ובפורת יוסף תירץ שהגמרא רוצה להשמיענו שכמו שנחלקו בזמן לידתם, כך נחלקו בזמן מיתתם, אבל ביצחק הרי לא נחלקו בזמן לידתו, שלכו"ע בניסן הואלז. **ובערוך** לנר תירץ שאפשר שבאמת יצחק מת בתשרי אלא שכהו עיניו בניסן, וממילא אף שלא מת, מ"מ נחשב כמת שהרי סומא הוא, ועל כן נחשב שמלאו שנותיו, אף שעדיין לא מת ממש. או שכיון שפרחה נשמתו בעקידה,

נחשב שמת בשעה זו, וא"כ כשאמר בתשרי מתו אבות נתכוין אף ליצחק, ואף שאח"כ קם לתחיה, הרי הם חיים חדשים ללא יצה"ר.

מהו מנין שנות הדורות

היום מלאו ימי ושנותי. ומבואר בקידושין (לח.) שמשה רבינו נולד בז' אדר ונפטר בז' אדר. ומכאן הקשה בטורי אבן למש"כ רש"י (עה"ת שמות ל טז) שמנין שנות הדורות מונים למנין העולם, ומתשרי לתשרי או מניסן לניסן מנינן. וקשה א"כ בז' אדר לא מלאו שנותיו, שהרי בתשרי או בניסן נגמרה שנתו. ועל כרחך שזהו דוקא קודם מתן תורה, אבל לאחר מתן תורה נמנו השנים ללידה. אמנם כבר נתבאר לעיל (ט:) שאף קודם מתן תורה דעת האחרונים שמונין ללידה.

זמן מיתת משה

בשפת אמת הקשה כיון שמשה מת בז' אדר, א"כ נמצא שלא נתמלאו שנותיו מעת לעת ממש, שהרי בז' אדר כבר נכנסה בו שנת הקכ"א[לח]. ותירץ עפ"י מה דמבואר שמשה רבינו מת בזמן מנחה בשבת. וי"ל שבשבת היה ו' אדר, ומת בזמן צה"כ של יציאת השבת, ונקבר בז' באדר, ונמצא שחי עד סוף ו' אדר ממש. ונתמלאו ימיו מעת לעת. אמנם במהרש"א (ב"ב קידושין לח.) כתב שמה שאמר הפסוק 'את מספר ימיך אמלא' ולא אמר את מספר שנותיך אמלא, משום שכיון שבז' אדר מתחיל שנה אחרת, נמצא שאין השנה מלאה מיום ליום, לכן אמר שמספר ימיך אמלא, שהשנים יהיו מלאים מיום ליום באותו חדשי[לט].

טעם לזה

שהקב"ה יושבי[מ] וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום. בפנים מאירות (מ"כ סי' קעד ד"ה אבל עדיין) כתב טעם לשבח למה הקב"ה ממלא שנותיהם של צדיקים דווקא מיום ליום, משום שכתבו התוס' (סוף מנחות) שאיתא במדרשות שמיכאל הגדול מקריב נשמותיהן של צדיקים, וא"כ דינם כקדשים שמחשבים שעות, וממילא צריכים לחשב שעות בשנים שנגזר עליהם, ועל כן נפטרים הם בדיוק ביום לידתם.

ויש שביאר[מא] שכמו שהנותן מתנה לחבירו, נותן לו בסכום עגול, משא"כ שנים שעושים חשבון זה עם זה או הפורע חובו, שלפעמים יוצא החשבון במטבעות קטנות. כמו"כ צדיקים שאינם מתים בחטאם, אלא בעטיו של נחש, או לכפר על הדור, ואין באים עמהם בחשבון פרטי, לכך שנותיהם מלאות מיום ליום, כי שנים הנקצבים לאדם בשעת לידתו הם שנים מיום ליום שהוא דבר חשוב. אבל אדם שמת עפ"י חטאו שהשנים שנלקחו ממנו הם לפרעון, הרי שאינם מלאים מיום ליום אלא כפי מה שחייב.

אין זה כלל בכל מקום

שהקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום. כתב החזו"א (או"ח סי' קמג סק"ח) שאין זה כלל בכל מקום, אלא במקום שאמרו חכמים.

מיתת משה באדר א' או ב'

שהקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום. כתב בהלכות קטנות (מ"ג סי' קעג), שהמתענה ביום שמת בו משה רבינו ע"ה, יתענה באדר שני, שכיון שאמרו חז"ל שהקב"ה יושב וממלא שנותיהם של צדיקים מיום ליום, ודאי שאם השנה שמת בה מרע"ה היתה מעוברת, לא מת אלא באדר שני, ואפילו אם אירע שנולד בשנה מעוברת באדר ראשון, לא מת אלא בשני [כיון שעדיין לא נגמרה השנה]. אמנם המג"א (סי' תקפ סק"ח) פסק שיתענה בראשון[מב].

למה הוצרך לב' פסוקים

שנאמר 'את מספר ימיך אמלא'. בפני יהושע ביאר למה הוצרך לב' פסוקים שהרי כבר נלמד ממשה, ולמה הוצרך גם ללמוד מהפסוק 'את מספר ימיך אמלא'. ותירץ שמהפסוק 'את מספר ימיך אמלא' לחוד א"א ללמוד שיש לומר שעולה על 'שני הדורות' וכמו שאיתא ביבמות (ג.) והיינו על שנים שפוסקים לאדם בשעת לידתו [וכמבואר שם בגמרא שזכה מוסיפין לו]. וממשה רבינו, לחוד גם אין ללמוד, שמשה עצמו מהיכן ידע שהיום ימות, כיון שעדיין לא נאמר לו פרשת 'עלה אל הר העברים', ואם נאמר שנודע לו בנבואה שימות היום, א"כ א"א ללמוד מזה, שי"ל שכך היה מעשה שמת ביום שנולד. ולכך הביא הפסוק 'את מספר ימיך אמלא'[מג].

אמלא בגימטריא ע"ב

'את מספר ימיך אמלא'. 'אמלא' בגימטריא 'ע"ב', לרמז שימי שנותינו בהם שבעים שנה, חוץ משנה שנולד בה ושנה שמת בה (נעל הטוריס).

אימתי היתה בשורת המלאכים לאברהם ושרה

אלא דקאי בחג וקאמר ליה בניסן. והקשו הראשונים שבכמה מדרשות מבואר שהמלאכים בשרו לאברהם ושרה בניסן, וכמו שמבואר במדרש (ב"ר מ"ח יג) ש'לושי ועשי עוגות' היה בפסח. וכאן בסוגיין מבואר שהבשורה היתה בחג הסוכות. ועוד קשה שלהדיא אמר הפסוק (בראשית יז כא) 'אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת'[מד]. והרי מפורש שזמן הלידה היה שנה לאחר זמן הבשורה. ובתוס' כתבו שבאמת המדרשים חלוקים וסוגיא דידן ס"ל ש'למועד אשוב אליך' פירושו למועד שיבוא ראשון. והמדרשים האחרים ס"ל שפירושו לשנה הבאה במועד הזה. וסוגיא דידן ס"ל שמה שכתיב 'למועד הזה בשנה האחרת' היינו למ"ד בניסן נברא העולם, ונמצא כשבישר לה בחג הסוכות ואמר לה שבניסן תלד, היינו לשנה אחרת, שבניסן תתחיל שנה אחרת.

ובהג"ה בתוס' (להלן ע"ב) פירשו שהמלאכים בשרו להם בחג הפסח, ואמרו להם שלשנה הבאה בפסח תלד, והקב"ה שאמר לו 'למועד אשוב אליך' היה בתשרי[מה]. ולפי"ז צ"ל ששרה פירסה נדה גם בתשרי, אף שמה שמצינו בפסוק שפירסה נידה זהו בזמן בשורת המלאכים, צ"ל שזהו היה באופן אקראי, אבל בתשרי חזר לה אורח כנשים ופירסה נדה, ועי"ז נתעברה, שאין אשה מתעברת אלא אם יחזור לו עידן וסת[מו].

מה נחשב ליולדת לשבעה

אכתי בשיתא ירחי מי קא ילדה. לכאורה מכאן מוכח שאף שההריון נמשך בשבעה חדשים, דהיינו שהתחיל בתשרי וסיים בניסן, מכל מקום כיון שאינם חדשים שלמים, אין נחשב יולדת לשבעה, ולא אמרינן שיפורא [שופר של ר"ח] גרים וכיון שעברו שבעה ראשי חדשים נקרא שעברו שבעה חדשים. ובתשו' מהר"י הלוי (כנ"ג ג סי' יד) הקשה מכאן למש"כ מהר"י מינץ והובא ברמ"א (מנהגי"ז סי' ד סעי' יד), שאשה שנתעברה סוף סיון, וילדה תחילת כסלו, אף שאין ביניהם אלא חמשה חדשים, מכל מקום כיון שעברו עליה שבעה חדשים [סיון - כסלו], נחשב כיולדת לשבעה [ואין חוששין שמא מבעל אחר הוא]. ומסוגיין מוכח שאינו כן שאל"כ מה מקשה הגמרא. ותירץ שאפשר שזהו דוקא להו"א, אבל למסקנא שיולדת לשבעה יולדת למקוטעין, באמת אי"צ לתירוץ הגמרא ששנה מעוברת היתה[מז], ואפשר שמדין שיפורא גרים, נחשב כיולדת לשבעה. אלא שמדברי התוס' (ד"ה אלא) מוכח שלא ס"ל הכי[מח].

הטעם שצדיקים נולדים קודם זמנם

יולדת לשבעה יולדת למקוטעין. מה שמצינו בכמה צדיקים שנולדו לשבעה חדשים, ביאר בבכור שור, עפי"מ שמבואר בסנהדרין שיצר הרע בא לאדם בשעת לידה. וא"כ כמה שמתאחר הלידה הוא טוב לו. אבל בצדיקים שאין יצר הרע פועל אצלם כלום, מצינו שנולדו אף קודם לזמנם.

מה הוא הפקידה

בראש השנה נפקדה שרה. לפי מה שנתבאר לעיל ששרה נפקדה בהריון בחג הסוכות, שאז אמר לו הקב"ה 'למועד אשוב אליך', על כרחך צריך לומר שבר"ה נגזר עליה להריון, אבל לא נפקדה ממש עד חג הסוכות[מט]. ולפי השיטות שבניסן בשרו לה המלאכים, צ"ל שמכל מקום לא נגזר עליה הריון מפי הקב"ה עד ראש השנה. אמנם התוס' (נ"ק נג.) כתבו שבר"ה נגזר עליה שתלד בריווח. אבל כבר בפסח נגזר עליה הריון, שהרי כבר אז בשרו עליה המלאכים. וכתב המהרש"א שזהו נגד סוגיא דידן שכתבו התוס' שס"ל בחג הסוכות בשרו המלאכים, ולא בפסח. ובערוך לנר כתב שיש לפרש שבר"ה נפקדה שרה, היינו בראש השנה שקודם פסח שבשרו לה המלאכים, והיינו שנה ומחצה קודם הלידה.

לח. **ראה** חתם סופר (תשו' ח"ו סי' כט) מש"כ בזה. לט. **וראה** מש"כ בדבריו בפנים מאירות (מ"ג סי' קעד). מ. **בשפתי** חכמים ביאר תיבת 'יושב' שהוא מלשון 'עכבה' שאף שהגיע זמנם להפטר, מכל מקום מעכב הקב"ה פטירתם עד שיתמלאו שנותיהם מיום ליום. מא. **ישמח** משה (ויקי עמ' קמז:). מב. **ראה** בנו"כ שם, ובהגהות חת"ס שם מש"כ בזה. מג. **וראה** ערוך לנר מה שביאר בזה. מד. **בערוך** לנר כתב שמכאן מוכח שלא כדעת הטו"א ששני הדורות מונין לשנות עולם, ולא ללידה, ראה שם הראיה לזה. מה. **וכן** פירש המהרש"א בדעת רש"י בחומש, וכתב שכן פירש החזקוני (בראשית יח יב). מו. **אבל** המהרש"א פירש כדברי ההגה"ה, ופירש שסוגיא דידן לא ס"ל שפירסה נדה בזמן שבשרו לה המלאכים. מז. **וראה** בנודע ביהודה (תניינא או"ח סי' קמ). מח. **שכתבו** שלמסקנא אי"צ לתירוץ ששנה מעוברת היא, כיון שאפשר שנכנסה להריון בליל חמישי בחג הסוכות, וילדה לסוף חג הפסח. ולמה הוצרכו לזה, אם נאמר ששיפורא גרים. וכן הקשה והוכיח בבית שמואל (שם ס"ק יט). ובשאילת יעב"ץ (מ"ג סי' קיג) דחה הראיה מדברי התוס'. וראה עוד שפ"א וחידושי ריב"ש מש"כ בנדון זה. והשואל ומשיב הקשה על המהר"י מינץ מדברי רש"י בישעיה שא"א שאשה תתעבר ותלד פעמיים בשנה, ולמהר"י מינץ יכולה להתעבר פעמיים בשנה.

מט. **מהרש"א.**

יא:

למה לא למדו מקול השופר של מתן תורה

אתיא שופר שופר. העיר בערוך לנר למה לא למדו שופר שופר מ׳ויהי קול השופר׳ שכתוב במתן תורה שהוא סיון, ויש בו עדיפות שהוא פסוק בתורה ולא בכתובים. ותירץ שלמדים תקיעת שופר מתקיעת שופר, ובשופר של מתן תורה לא כתוב לשון תקיעה. עוד תירץ שעדיף ללמוד מתקעו בחודש שופר שכתוב בו ׳משפט לאלהי יעקב׳, וגם הגאולה תבא ע״י משפט, כמו שכתוב ׳כי ידין ה׳ עמו ועל עבדיו יתנחם׳.

רמז לגאולה העתידה ב׳ליל שימורים׳

אמר קרא ליל שימורים, ליל המשומר ובא משמת ימי בראשית. איתא במדרש רבה (שמות יח יג) מה ראה לומר ׳ליל שימורים׳, שבו עשה גדולה לצדיקים כשם שעשה לישראל במצרים, ובו הציל לחזקיהו, ובו הציל לחנניה וחבריו, ובו הציל לדניאל בגוב האריות, ובו משיח ואליהו מתגדלין, שנאמר (ישעיה כו יג) ׳אמר שומר אתא בוקר וגם לילה׳. משל לאשה שהיתה מצפה לבעלה שפירש למדינת הים אמר לה יהא סימן הזה בידך בעת שתראי אותו סימן דעי שאני בא ואני קרוב לבא, כך ישראל מצפין [לגאולה] משעמדה אדום, אמר הקב״ה הסימן הזה בידכם, ביום שעשיתי לכם תשועה ובאותו הלילה, היו יודעים שאני גואלכם, ואם לאו, אל תאמינו שלא קרבה העת, שנאמר (שם ס כג) ׳אני ה׳ בעתה אחישנה׳.

במכילתא מצינו לימודים אחרים

אמר קרא ליל שימורין וכו׳. במכילתא (שמות יג מב) מצינו לימודים אחרים לסברתם של ר״י ור״א. שרבי יהושע לומד מקרא ד׳ליל שימורים הוא לה׳ וגו׳ הוא הלילה הזה לה״, בו נגאלו ובו עתידין ליגאל. ורבי אליעזר לומד ממה שנאמר ׳תקעו בחדש שופר׳ וגו׳, מפני מה ׳כי חק לישראל הוא׳ וגו׳. ומה ת״ל ׳הוא הלילה הזה לה״, אלא הוא הלילה הזה שאמר הקב״ה לאברהם אבינו, אני גואל את בניך [לעתיד לבא] וכשהגיע הקץ לא עכבו הקב״ה כהרף עין.

גם רבי יהושע מודה לזה

ליל המשומר ובא מן המזיקין. כתב התוס׳ (ד״ה לילה) שאף רבי יהושע שדורש מ׳ליל שימורים׳ ליל המשומר ובא משמת ימי בראשית, סובר גם לדרשה זו דמשומר ובא מהמזיקין, כדמוכח בפסחים (קט:) שמטעם זה תקנו רבנן ד׳ כוסות ולא חששו לזוגות, משום שלילה זה משומר מן המזיקין. והקשה בערוך לנר שבפסחים שם מבואר שדעת רבא ורבינא שאין זה הטעם שלא חששו לזוגות, אלא טעמים אחרים אמרו בזה. וא״כ אפשר שרבי יהושע סובר כמותם, ואינו סובר לדרשה זו[א].

ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת

ליל המשומר ובא מן המזיקין. כתב הריטב״א שמכאן אמרו בתוספות, שכשחל פסח ביום שבת, היורד לפני התיבה ערבית, אין לו לומר ברכה מעין שבע שסודר לומר בלילי שבתות, כיון שברכה זו תקנוה מפני המזיקין, ולילה זה משומר ובא מן המזיקין[ב]. ואע״ג שבזמנינו אין לנו חשש מזיקין שהרי בתי כנסיות שלנו ביישוב, ואפ״ה אומרים אותה ברכה בשאר שבתות משום שתופסין אנו מנהג אבותינו[ג], אבל במקום שגם הם לא היו אומרים, אנן נמי לא אמרינן[ד].

הטעם לשמירה מהמזיקים

ליל המשומר ובא מן המזיקין. כתב המהר״ל (פירוש מגדות) דע כי המזיקים אינם שולטים בלילה זו, לפי שנאמר (שמות יב ז) ׳לא יחרץ כלב לשונו׳. וזה רמז שלא היו המזיקים שולטים להזיק את ישראל. והטעם בזה, כי לילה הזה מיוחד לגאולה, והגאולה היא ג״כ להגאל מהמזיקים, ולפיכך לאחר שאנו אומרים ברוך א״י גאל ישראל, אומרים ׳השכיבנו ה׳ לשלום ופרוס עלינו׳. וכן הוא בכל מקום כשיש גאולה אין שלטון המזיק, כי הגאולה היא גורמת שיגאל אותם מרשות המזיק, והשי״ת לקח את ישראל אליו, והלקיחה גורם שהם ברשות השי״ת, ואין מזיק שולט בהם. ועל כן אמרו חכמים (ברכות ט:) הסומך גאולה לתפילה אינו ניזוק כל היום.

בשפתי חכמים הביא טעם נוסף שלילה זה משומר מן המזיקין, כדי להודיע שמכת בכורות בלילה הזה לא באה מכח המזיקין, אלא כמו שכתוב ׳ועברתי בארץ מצרים׳ אני ולא מלאך וכו׳.

פתיחת הדלת בשפוך חמתך

ליל המשומר ובא מן המזיקין. כתב הדרכי משה (מו״מ סי׳ תפ סק״ח) כתב מהרי״ב שנוהגים לפתוח הדלת כשאומרים שפוך חמתך, משום שאיתא באור זרוע (מ״ב סי׳ רלד) שלא לנעול דלתות הבתים בליל פסח, שליל שימורים הוא. וזהו אמונה בהקב״ה ובהבטחתו, ובזכות הבטחה זו אנו נגאלים, ולזה פותחים הדלת בשפוך חמתך, כלומר על ידי זה ראוי לבא המשיח וישפוך חמתו על הגויים.

טעם לפתיחת הדלת בשפוך חמתך

ובבית הלוי (עה״ת) ביאר מדוע פותחים הדלת בשפוך חמתך, ולא בתחילת הסדר כשאומרים ׳כל דיכפין ייתי ויכול׳, משום שאמרינן בפסחים (קט:) שבליל פסח אין חוששין ל׳זוגות׳ ושותים ד׳ כוסות, משום שהוא ליל המשומר ובא מן המזיקין, ועל כן כשמוזגים כוס רביעי, זהו הזמן לגלות שאין אנו חוששין לזוגות, ועל כן פותחים הדלת.

טעם נוסף לפתיחת הדלת

ובחק יעקב (סס סק״ו) הביא בשם הפסח מעובין (סי׳ תפח), מצאתי מנהג בכמה מקומות שאין נועלין החדרים שישנים שם בליל פסח, כי בניסן נגאלו ובניסן עתידין ליגאל, דכתיב ליל שימורים, לילה המשומר ובא משמת ימי בראשית. ואם יבא אליהו, ימצא פתח פתוח ונצא לקראתו מהרה, ואנו מאמינים בזה, ויש באמונה זו שכר גדול[ה]. וסיים החק יעקב, שהאידנא אין נוהגין כן להניח פתוח, כי שכיח הזיקא דגנבים[ו].

קריאת שמע שעל המטה בליל פסח

וכן כתב הרמ״א (סי׳ תפח ס״ג) שאין קורין בקריאת שמע שעל המיטה בליל פסח, רק פרשה ראשונה, ולא שאר דברים שקורין בכל לילה, כי ליל משומר מן המזיקין הוא.

שפיכת מים שלנו בשביל מת

כתב המרדכי (פסחים סי׳ תקנג) שאין לשפוך המים שלנו, בשביל המת, משום שליל שימורים הוא לה׳[ז].

אוכלים ומשקין תחת המטה בליל פסח

יש שהביא[ח] משמו של הגר״פ עפשטין זצ״ל (רמצ״ד ירושלים), שהורה הלכה למעשה שאוכלים ומשקים שהיו תחת המטה בליל פסח אין לאוסרן באכילה, כיון שליל שימורים הוא מן המזיקים. ואין שולט בלילה זו רוח רעה.

מלח במצות בליל פסח

בלקט יושר (עמ׳ 84) כתב שלא היה התרוה״ד שם מלח על המצות בליל פסח, שאף שאיתא במדרש (הו״ד נתוס׳ נרכות מ. ד״ה הנח) שכשישראל יושבים על השלחן וממתינין זה על זה עד שיטלו ידיהם, והן בלא מצות השטן מקטרג עליהם, וברית מלח מגין עליהם. מכל מקום בליל פסח אין לחוש לכך משום שהוא ׳לילה המשומר ובא מן המזיקין׳.

הטעם לאמירת הא לחמא עניא בארמית

הרוקח (פירוש ההגדה להם לחמא עניא) הביא שיש מפרשים[ט] הטעם שאומרים הא לחמא עניא בלשון ארמי, שאם היו אומרים בלשון עברי, היו השדים שמבינים לשון עברי [ואינם מבינים לשון ארמי], היו באים ואוכלים הכל. והקשה הרוקח, הרי מבואר בגמרא שהוא לילה המשומר ובא מן המזיקין׳. ותירץ ששאני ב׳הא לחמא עניא׳ שקורא להם שיבאו. אלא שהקשה מהא דאמרינן ביומא (כ.) ששטן בגימטריא שס״ד, שכל שס״ד ימים יש לו כח להזיק, מלבד יום הכיפורים שאין לו כח להזיק. וקשה הרי גם ליל פסח אין לו כח להזיק, דליל שימורים הוא. ותירץ שבליל פסח יכול להזיק לגויים על ידי דיבור, ואם קורא להם שיבואו, מזיק אף לישראל. וביום הכיפורים אפילו קורא להם שיבואו אינו מזיק כלליא.

א. **וכן** תמה בתורה תמימה. וראה מה שביאר בזה בדברי יציב (מו״ח סי׳ ריו). ב. **וכ״ה** בטור (סי׳ תפז), וראה גם ריב״ש (סי׳ לד). ג. **וכדאמרינן** גבי קידוש דאמרינן לה בבי כנישתא ואע״ג דליכא אורחין דאכלי ושתו בבי כנישתא. ד. **וזהו** שנהגו שלא לומר קידוש בבהכ״נ בלילי פסחים, משום דההיא שעתא אפילו לדידהו לא אכלי אורחים בבי כנישתא אלא בבתים במסיבה ודרך חירות כדאמרינן הא לחמא עניא וכו׳ כל דכפין ייתי וייכול. ה. **מעשה** רוקח (לד יט) והו״ד הגאונים בזה באוצר הגאונים (פסחים קט:). ו. **וכ״כ** במג״א (סי׳ תפח סק״כ) בשם מהרי״ל. שלא ינעול בבריח חזק והיכא דשכיח הזיקא לא סמכינן אניסא. ומקורו מ׳פסח מעובין׳ (נמצא בכנה״ג סי׳ רמט). ז. **וכ״ה** בספר האגור (סי׳ תסמז). ח. **הגר״מ** הלברשטאם זצ״ל (ירמיון מורני מור מוריה שנה ב׳ גליון ו עמ׳ ט). והביא שבשם משמואל נקט שגם ליל ט״ו של חג הסוכות כיון שהוקש לליל פסח, גם הוא ליל שימורים, ואי״צ לומר בו אלא פרשה ראשונה של שמע. ט. **כן** פירש בפרדס (עמ׳ לג), ובמחזור ויטרי (עמ׳ 292), ובשבלי הלקט. י. **וכן** הקשה בשבלי הלקט (סי׳ ריח). יא. **אבל** לגויים מזיק אף ביום הכיפורים ע״י דיבור.

מנהג אכילת שומר בליל פסח

באורחות חיים (הל׳ ליל פסח אות כז) הביא בשם הרמב״ן שנהגו במקצת מקומות לאכול בליל הפסח תבשיל של שומר הנקרא ׳פינול׳, והטעם על שם ליל שימורים הוא.

הטעם שהמזלות נקראים בשם זה, ולא שאר הכוכבים

כתב בשפתי חכמים (הקדמה למסכת ר״ה פ״ו) ׳מזל׳ הוא לשון המקרא (נחמיה כו, ז) ׳יזל מים מדליו׳ לפי שכל הכוחות שבעולם התחתון באים ונוזלים מן עולם העליון, לכך נקראים כוחות העליונים ׳מזל׳, ואם כן כל הכוכבים ראויים להקרא מזלות, אלא שבחרו לקרוא דוקא לאלו י״ב מזלות הידועים בשם מזל, לפי שעיקר הכח בעולם היא החמה, וחלקו את שנות החמה לי״ב חלקים, לפי מעמדה ברקיע, ונתנו סימן למעמד החמה, נגד מעמד הכוכבים האלו, וכל זמן מאלו הי״ב זמנים משתנה כח החמה, ומשתנה המזל, כלומר כח הזחילה לעולם התחתון.

הטעם שנקראו המזלות ע״ש בעלי חיים

מה שנקראו המזלות על שם בעלי חיים ידועים כתב בשפתי חכמים (שם) בשם וילקט משה, שיש מחכמי התכונה אומרים שהכוכבים הללו דומים קצת לאלו בעלי החיים, [וכן הוא ברמב״ם (יסודי התורה פ״ג ה״י) ששמות המזלות הם על שם הצורה שתראה בו מן הכוכבים שלמטה ממנו שהם מכוונים תחתיו, ראה שם כל הביאור]. ויש אומרים שהוא לפי כח התולדה הרגיל בזמן ההוא, שניסן הוא מזל טלה כיון שאז נולדים הטלאים, אייר מזל שור שאז נולדים העגלים, סיון מזל תאומים שבו יולידו העיזים תאומים, תמוז מזל סרטן כיון שבעת ההיא תחזור השמש לאחור כסרטן שעיניו לאחור, אב מזל אריה שאז השמש חזקה, ובמחצית צפון הכדור חום חזק מאוד, אלול מזל בתולה, שאז נראית השמש כדמות בתולה קוצרת שבולים במגל המורה לזמן הקציר, תשרי מזל מאזנים, שבו היום והלילה שוים כאילו הם מאזנים שקולים, חשון מזל עקרב שבחדש זה יקרו רוב חלאים לאדם ולשאר בעלי חיים כעקרב שקשה נשיכתו, כסליו מזל קשת שאז מתחיל צידת החיות בקשת, טבת מזל גדי, שאז השמש הולכת בקו המשוה למעלה, כגדי שדרכו לעלות לראשי ההרים, שבט מזל דלי, שאז רוב הגשם והשלג השופך כדלי, אדר מזל דגים, שאז זמן צידת הדגים. [וברמב״ם (שם ה״ו) מבואר ששמות המזלות נקראו בזמן המבול].

שיעור סיבוב המזלות סביב כדור הארץ

בתוס׳ (ד״ה יוס) מבואר שכל מזל עולה במשך שעתיים ושיעור חלק אחד משלשים בשעה, וראה מה שנחלקו בזה המהרש״א והרש״ש בפירוש דברי תוס׳ בשיעור זמן זה, ומש״כ ע״ז בחוות יאיר (סי׳ ריט), שצריך לגרוס בתוס׳ שתי שעות ׳פחות׳ חלק אחד משלושים. וכן צ״ל שתלמיד טועה כתבו, שהרי אם כל מזל מקדים בשיעור זה, נמצא שבסוף החודש יש י״ב שעות עודפות והם שיעור מהלך ששה מזלות, ולכן הוא גורס בדברי התוס׳ אחד ממאה ושמונים בשעה, עיי״ש.

בלבול המזלות בזמן המבול

ומתוך ששינו מעשיהן שינה הקב״ה עליהן מעשה בראשית. כתב המהר״ץ חיות שמכאן מקור לדברי הרמב״ם (יסודי התורה פ״ג ה״ז) שבזמן המבול נשתנו הילוך המזלות.

כימה הוא כח הקור בעולם

ונטל שני כוכבים מכימה והביא מבול לעולם. היינו שהעבירם מהעולם[יב]. איתא בברכות (נט.) בשעה שהקב״ה בקש להביא מבול לעולם נטל שני כוכבים מכימה והביא מבול לעולם, וכשבקש לסתמה, נטל שני כוכבים מעיש וסתמה, וליהדר לה, אין הבור מתמלא מחוליתו, אי נמי אין קטיגור נעשה סניגור, וליברי לה תרי ככבי אחריני, אין כל חדש תחת השמש. א״ר נחמן עתיד הקב״ה להחזירן לה שנאמר ׳ועיש על בניה תנחם׳.

וביאר הגר״א (מאמרי נעם נרכות שם) שע״י שנטל ב׳ כוכבים מכימה שהוא כח הקור בעולם, עי״ז נתגבר כח החום של ׳כסיל׳ (כמנומר נברכות נח:), ונדונו ברותחין[יג]. ואחר כך נטל ב׳ כוכבים מעיש וסתמה, משום ש׳עיש׳ הוא כח הממוצע לא חם ולא קר, ולכן העולם כהיום שחסרים ב׳ כוכבים אלו, אינו ממוצע, פעמים שהוא קר ופעמים שהוא חם, ולעתיד יחזיר לה הקב״ה השני כוכבים ויהיו ממוצע כבתחילה.

וביארו המפרשים שמה שלעתיד לבא יחזיר הקב״ה לעיש מה שנטל ממנה, אף שאמרינן שם, שאין הבור מתמלא מחוליתו, היינו שיברא לה ב׳ כוכבים חדשים שימלאו אותה, ואף שאין כל חדש תחת השמש, זהו דוקא בעולם הזה, אבל לעתיד לבא כתיב ׳השמים החדשים והארץ החדשה׳. דדוקא תחת השמש אין כל חדש, אבל לעתיד כשתחפר הלבנה ותבוש החמה יש חדש״י.

הטעם שיש ע׳ אומות העולם

ונטל שני כוכבים מכימה. כתב רבי יהונתן אייבשיץ (מפלתי יהונתן, הלזינו) שידוע אצל חכמי הכוכבים שבכל מזל יש ששה כוכבים הגדולים, והם מאירים לכל המזל, וא״כ י״ב פעמים בשנה, הם ע״ב. אלא שבמבול נטל הקב״ה שני כוכבים מכימה, ונשארו ע׳, ועל כן מצינו ע׳ אומות, וכן ע׳ נפש במצרים, כי השם אמר לאברהם על הכוכבים, כה יהיה זרעך, שמתחילה נתכוין לכוכבים האלו, ואח״כ נתרבו ככל הכוכבים, וזהו שדייק הפסוק ׳שמך ה׳ אלוקיך ככוכבי השמים לרוב׳ שמתחילה לא היה רק נגד ששה מכל מזלי[טו].

מנהיגותם של כסיל וכימה

ונטל שני כוכבים מכימה. כתב רבי יוסף טוב עלם (הו״ד בשטמ״ק בבא מציעא קו:) וז״ל: ומכל מקום תחילת גשמי שנה מכ״א בתשרי הוא, והוא זמן ממשלתה של כימה, שכימה וכסיל הם שני ממונים המנהיגים את העולם כסיל בימות החמה וכימה בימות הגשמים וכל אחד ואחד מושל ששה חדשים בשנה. ומנא לן דכימה מושלת בימות הגשמים, כדתניא בשנת שש מאות שנה לחיי נח בחדש השני, רבי אליעזר אומר אותו היום י״ז במרחשון היה יום שמזל כימה שוקע ביום ומעיינות מתמעטים, ומתוך ששינו מעשיהם שינה הקדוש ברוך הוא עליהם מעשה בראשית ונטל שני כוכבים מכימה והביא מבול לעולם. מכאן אתה למד שמזל כימה ממונה על הגשמים ושני כוכבים הוא, והוא שכתוב וארובות השמים נפתחו[טז].

הטעם שמעיינות מתמעטין בחשון

י״ז במרחשון היה, יום שמזל כימה עולה ביום ומעיינות מתגברים. גירסת התוס׳ והראשונים[יז] שבמרחשון מעיינות מתמעטין. והקשו, הרי בחשון זמן רביעה הוא. ותירצו שכיון שעד עכשיו היה זמן הקיץ ולא היו גשמים ולא הפשרת שלגים, לפיכך נתמעטו המעיינות ונתייבשו, ועדיין לא חזרו למילואן, וכמו שמצינו בשבת (סה.) שאבוה דשמואל עשה לבנותיו מקואות ביומי ניסן ומפצי ביומי תשרי, כדי לטבול בנהר. לפי שכבר עבר זמן הגשמים והפשרת שלגים, וריבוי המעיינות הוא מחמת הגשמים והשלגים[יח], ולכך הוא זמן שמעיינות מתמעטין.

יב.

אם קודם מתן תורה מנו לחדשים מניסן

אלא לרבי אלעזר מאי שני. הקשה הרעק״א (גה״ש) לפי מה שכתב הרד״ק [וכבר הקדימו הרמב״ן[א]] (מלכים ח׳ ו ג) שקודם שיצאו ממצרים היה תשרי החדש הראשון, כי בתשרי נברא העולם, ורק לאחר שיצאו ממצרים נצטוו למנות החדשים מניסן, כדי לזכור יציאת מצרים. א״כ מה מקשה הגמרא לרבי אלעזר, הרי המבול היה קודם מתן תורה, ואתי שפיר ששני הוא החודש השני כפשוטו למנין החדשים מתשרי. וברש״ש תירץ שמכל מקום משה רבינו שכתב את התורה אחר יציאת מצרים שאז כבר נצטוינו למנות מניסן, לא היה לו לקרותו שני.

יש לפרש שני לבריאת העולם

והקשה הרש״ש שלעיל (י:) כתב רש״י (ד״ה מכלל) שלדעת רבי אליעזר יש לפרש הפסוק ׳בראשון באחד לחדש׳, שהיינו בחדש תשרי שהוא ראשון לבריאת העולם, ולמנין השנים. וא״כ יש לפרש גם כאן בחדש השני שהיינו שני לבריאת העולם[ב].

מהו לדין

אלא לרבי אלעזר מאי שני, שני לדין. פירש רש״י שני לדין, היינו לדין המבול, שבראש השנה שבתשרי שלפניו נגזרה גזירה עליהן על המבול, וה׳לדין׳ מתייחס לדין המבול. אמנם בהגה״ה שבסוף המסכת פירשו שהיינו לדין של ראש השנה כמו שאמרינן לעיל (ח.) שאחד בתשרי הוא ראש השנה לדין.

יב. **שלמה** משנתו (נרכות נט.), ראה שהוכיח כן. יג. **ראה** להלן (יג.). ובשלמה משנתו (נרכות שם) ביאר עפי״ז מה שנתבאר בסנהדרין (קו.) שהדגים שבים לא מתו, משום שהים לא היה בו רתיחה, שלא קלקל, ראה שם שהאריך בזה. יד. **מהרש״א** ושלמה משנתו (נרכות שם). ובישרש יעקב (להגר״מ פוזנעפיק) הוסיף שאף שבשבת (נ:) מצינו שלגלג תלמיד אחד על מה שאמר ר״ג שאשה תלד בכל יום, מדכתיב אין כל חדש תחת השמש, וא״ל בא וארא דוגמתה בעוה״ז, ומשמע שאף לעתיד לבא אין חדש. ותירץ בשם תאוה לעינים, שבאמת לעתיד לבא יש חדש, אלא שענה להתלמיד לפי טעותו. טו. **ראה** מה שביאר הפסוק ׳בהנחל עליון גויים בהפרידו בני אדם׳. טז. **וכ״כ** מהרש״א (נרכות נט.) שזהו שכתוב וארובות השמים נפתחו, ומיעוט רוב, שנים. וע״ע בשטמ״ק שם מה שהאריך בזה. וסיים שיש בזה טעויות. יז. **הרשב״א**, ר״ן, ריטב״א. יח. **ולפיכך** לא נמצאו מעיינות בראשי ההרים, ריטב״א. א. **והובא** בביאורים (לעיל ב. לעיל ז.). ב. **וראה** מש״כ בזה בתוס׳ ישנים.

אוצר החכמה

מהו השינוי לר"י

בשלמא לרבי יהושע היינו דשינה. ענין השינוי לרבי יהושע, ביאר הגר"א, שכלל הדבר שהמזלות הולכות בגלגל ממערב למזרח, רק שגלגל היום מכריח אותן להלוך ממזרח למערב, אך שבעת ימים קודם המבול הפך הקב"ה והיתה החמה יוצאת במערב ושוקעת במזרח (סנהדרין קח:), נמצא שטלה שהיתה בדר"כ שוקעת במרחשון, עכשיו היא היתה עולה, וזהו השינוי.

הרי גם לר"י שינה בנטילת הכוכבים

אלא לרבי יהושע מאי שינה. הקשה הריטב"א הרי גם לר"י יש שינוי בזה שנטל שני כוכבים מכימה. ותירץ שאף שיש שינוי סדרי בראשית בזה שנטל שני כוכבים, מכל מקום אינו חשוב שינוי כל כך שתהא כעין מה ששינו מעשיהם. אבל בדר"א נחשב שינוי גמור שהמזל עומד ברקיע אלא ששינה מהלכו שהיה דרכו לשקוע ביום ועכשיו עלה ביום, וזה כעין שינוי בדרכם ובמעשיהם. ועל זה תירצו בגמרא שגם לר"י איכא שינוי טבע, שהמעיינות שדרכם להיות צוננין, היו עכשיו רותחין[ג].

והגר"א (ממרי נעמ) תירץ שזהו כונת הגמרא בתירוצם, עפי"מ שמבואר בברכות (נח:) שמזל כימה גורם לקור בעולם, ומזל כסיל גורם לחום, ובלא שהיה מזל כימה לא היה העולם יכול להתקיים בגלל חומו של מזל כסיל. וא"כ שינוי הטבע שנטל שני כוכבים מכימה, זה מה שגרם למה שנידונו ברותחין[ד].

בביאור מחלוקת ר"י ור"א

שינה כדרב חסדא. נמצא שלדעת רבי יהושע על כרחך שנדונו ברותחין, וזהו השינוי, אבל לדעת ר"א אין הכרח שנדונו ברותחין, כיון שהשינוי הוא במה שהעלה מזל כימה. ובמעשה רוקח (ריש פרי נח) ביאר שנחלקו על איזה חטא נחתם גזר דינם, על זנות או על גזל, שדעת ר"א שלא נחתם גז"ד אלא על הגזל, ולא היה שלום ביניהם, ומתוך ששינו מעשיהן, שינה הקב"ה מעשה בראשית, וסיבב גלגל המזלות ונתבטל השלום גם למעלה בין המזלות, ולר"י עיקר הגז"ד על הזנות הוא[ה], ולכך סובר שהשינוי היה דברותחין קלקלו וברותחין נדונו[ו].

איך מתפרש תירוץ זה בברייתא

כדרב חסדא דאמר רב חסדא וכו'. הקשה בערוך לנר שעדיין קשה שבברייתא אין מפורש שזהו השינוי, אלא ששינה עליהם מעשה בראשית והעלה מזל כימה וכו'. אמנם לדברי הגר"א הנ"ל, שמה שהעלה מזל כימה זהו גופא גרם שנידונו ברותחין, משום שמזל כימה הוא הגורם לקרירות בעולם. לפי"ז אתי שפיר טובא, שזהו גופא מה שכתבה הברייתא, שהשינוי היה שהעלה מזל כימה, ונגרם הרתיחה.

אם נשים קלקלו ברותחין

ברותחין קלקלו. ברש"י (נדה יג. ד"ה שומו) ביאר שהיינו שעברו על עבירת השחתת זרע, ועל זה אמרו שם כל האוחז באמה כאילו מביא מבול לעולם. וברשב"א (שם) הביא משם הרמב"ן שמכאן מוכח שגם נשים אף שאינם מצווים על פריה ורביה, מכל מקום אסורים בהשחתת זרע, שהרי הכל לקו במבול, והיינו שמזה שגם הנשים לקו במבול משמע שגם הם נענשו על עבירה זו. ובערוך לנר (שם) הקשה ע"ז מנלן שנענשו הנשים על עבירה זו, הרי אפשר שנענשו על עבירת חמס וגזל שהיה בידם, ומה שאמרו ברותחין נדונו, היינו על הגברים, אבל הנשים באמת לא נדונו ברותחין[ז].

שלא כדרך העולם שגשמים צוננים

וברותחין נידונו. ברבינו חננאל כתב שהוריד עליהם גשמים רותחין מן השמים, שלא כדרך כל הגשמים. ובריטב"א נראה שקאי על המעיינות שנפתחו שהיו רותחין.

איך לא נמס הזפת בתיבה

ברותחין נידונו. ובזבחים (קיג:) מקשה הגמרא אם כן אין החזיקה התיבה שהיתה מצופה מבית ומחוץ בכופר, והרי הכופר נמס בחום. ומתרצת הגמרא שנס נעשה לתיבה והיו המים מסביב לתיבה צוננים, שאל"כ איך נתקיים עוג מלך הבשן שהיה סמוך לתיבה. ובבעלי התוספות[ח] מצינו שכתבו תירוצים אחרים בזה, יש שכתבו שלא היו המים רותחין כל כך עד כדי שימסו הזפת[ט].

ויש שכתבו שעוג מלך הבשן לפי גדלו היה גם כחו עצום והיה בו כח וטבע חזק לסבול חמימות המים ורתיחתן, וגם שהיה מזרע הנפילים שהם המלאכים שנפלו מן השמים, והיה חזק ותקיף[י].

הלימוד על מילת 'שככה'

כתיב הכא 'וישכו המים' וכתיב התם 'וחמת המלך שככה'. כפשוטו כונת הגמרא הוא שכמו שמצינו שם שלשון 'שכך' הוא על חמימות, כך כאן לשון 'וישכו' המים, הכונה ששככו מרתיחתן. וכן פירש הר"ח. אולם מצינו בבעלי התוספות (פרי נמ) שפירש שהוא לימוד מ'גזירה שוה', מה להלן בפסוק 'וחמת המלך שככה' חמימות, שהרי כתוב וחמתו בערה בו, אף כאן לשון חמימות שהיו המים רותחין[יא].

אם נקטינן כר"י או כר"א

חכמי ישראל מונין למבול כר"א, ולתקופה כר"י. ברש"י ותוס' ביארו שחכמי ישראל נוקטין לעיקר כר"י שבניסן נברא העולם, אלא שלענין חשבון השנים מונין מתשרי שהוא ר"ה לשנים ולכמה דברים. וברי"ח פירש שחכמי ישראל מונין לענין שנות הלבנה מתשרי, ולענין שנות החמה מניסן. והתוס' (לעיל ח. ד"ה למקופות) פירשו שלענין התקופה מונין מניסן, ולענין המולדות מתשרי[יב]. וברש"ש (פמוס' שם) תמה איך תופסים החבל בשני ראשיו, שממ"נ או בניסן נברא העולם או בתשרי נברא העולם.

ובר"ן (ג.) כתב שמה שמונין לתקופה כר"י, אין זה משום שס"ל כר"י שבניסן נברא העולם, אלא לפי שבו התחלת צמיחת האילנות והפירות שכל זה נמשך אחר מהלך החמה, ומשום כך התחילו למנות ממנו[יג].

הטעם לזה

חכמי אומות העולם מונין אף למבול כר"י. ביאר בערוך לנר, משום שהטעם שמונין למבול כר"א הוא משום שהוא ר"ה לכמה דברים לשנים לשמיטין וליובלות כמש"כ רש"י ותוס'. וכיון שמה שתשרי ר"ה לשמיטין ויובלות הוא נלמד מהלכה למשה מסיני או מגז"ש, וחכמי אומות העולם אין מאמינין בתורה שבע"פ, ומשום כך לדעתם מונין הכל מניסן.

המקור שר"ה למעשרות הוא בתשרי

ולמעשרות. מבואר שלגבי מעשר דגן פשוט שראש השנה שלו הוא אחד בתשרי. והקשה הר"ן למה לא הקשו מנלן שר"ה למעשר הוא תשרי, כמו שהקשו לכל דיני משנתינו. ותירץ הר"ן, וכ"כ התוס' (לעיל ח. ד"ה מה) שנלמד מהפסוק 'עשר תעשר כל תבואת זרעך היוצא השדה שנה' ולמדים שנה שנה מתשרי דכתיב 'מראשית השנה' כמו שאמרו בגמרא (ח:) לגבי שמיטין. וכיון שכבר אמרו כן לענין שמיטה לא חש לפרש כאן. ובתוס' ישנים (שם) הביאו מדברי רש"י (כתובות כה. ד"ה ולמ נתחייבו) שלא נתחייבו ישראל במעשר עד שהתחילו למנות שמיטין וא"כ מעשר בשמיטין תלה הכתוב, ור"ה לשמיטה הוא באחד בתשרי.

כולל בתוכו תרומות

ולמעשרות. הקשה בערוך לנר למה לא נקטה הברייתא 'לתרומות' שהם קודמים למעשר, ובשלמא לדעת הראשונים להלן שמעשרות כולל גם מעשר בהמה א"ש שכולל גם תרומות, אבל לדעת התוס' שמעשרות כולל מעשר ראשון ושני ועני, א"כ למה לא נקטה לתרומות. ותירץ דכיון שמה שאין תורמין ומעשרין משנה לחבירתה למדים מ'עשר תעשר' את כל תבואת זרעך היוצא שנה שנה', וזה כתיב גבי מעשר, ע"כ נקט מעשרות.

אין זה ק"ו כבעלמא

תנא דרבנן וכ"ש דאורייתא. לא שייך כאן דין קל וחומר, שהרי אין זה קולא וחומרא, אלא כוונת הגמרא דדין שנה בשנה, לא הוי תקנה דרבנן, אלא הוא דין דאורייתא, ותקנו כמו"כ בדרבנן, ועל כן תנא דרבנן, וכ"ש דאורייתא שהוא המקור לדין זה, שמסתמא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון[יד].

מנלן שבדאורייתא אין הולכים אחר ט"ו בשבט

תנא דרבנן וכ"ש דאורייתא. פירש רש"י שאשמעינן שיום קבוע לו, כ"ש דאורייתא. והקשה בטורי אבן, שאף שידעינן שיום קבוע לו למעשרות,

ג. **והביא** שיש מתרצים שכיון ששינוי זה שייך גם לר"א, ומסתמא כמו שלר"א יש שינוי נוסף חוץ משינוי זה, כך גם לר"י יש שינוי נוסף חוץ משינוי זה. עוד מתרצים, שמסתמא כל המשנה יותר, ידו על העליונה ועליו סומכין. וקושית הגמרא אינה על מתניתא, אלא על רבי יהושע גופיה. ד. **ובמהרש"א** (ח"ת נרכות נט.) כתב שלר"א שהתחיל המבול בחשון דאית ביה טעמא שנטלן מכימה, לפי ששינה עליהן מעשה בראשית דכימה מצונן ביותר, והם נידונו ברותחין. ה. **ראה** דברי יציב (מהע"ז ס"ק נג) שהביא מחלוקת אם מה שקלקלו ברותחין היינו בזנות או בהוצאת ז"ל. ראה רב פעלים (מהע"ז ח"ג ס"ק ג). ו. **ראה** שם שהאריך בזה. ז. **ובדברי** הרמב"ן ראה משנה למלך (מלכים פ"י ה"ו), ובתורת חסד (ח"כ ס"ק מג אות ג). ח. **פרי נח.** ט. **ריב"א** (שם). וקצ"ע שלא הזכירו שבגמרא הקשו ותירצו באופן אחר. י. **ר"ע** מברטנורא, בפר' לך לך בפסוק ויבא הפליט. וראה שם שהוכיח שאין לומר שנמלט לארץ ישראל. יא. **ר"ע** מברטנורא. יב. **אמנם** ראה בהגהות ר"ש מדעסוי שם. יג. **והגר"א** (אוה"ח ס"ק מקפח ס"ב), **והחזו"א** (או"ח ס"ק קלח סק"ב) כתבו טעמים נוספים. יד. **ריטב"א.** וראה שם מקומות נוספים שיש בהם כדוגמת זה.

מכל מקום מהיכן למדנו שיום זה הוא תשרי, הרי אפשר שדין מעשר דגן הוא כמו במעשר אילן שהוא בט״ו בשבט. ותירץ, שבאמת מה שט״ו בשבט ר״ה למעשר אילן, אין זה מחמת יום ט״ו בשבט בעצמו, אלא שכל שחנטו פירותיו קודם ט״ו בשבט, בידוע שגדל על מימי שנה שעברה, שהיינו קודם תשרי, נמצא שעיקר הר״ה הוא תשרי גם באילן, אלא ששבט הוא גילוי מילתא אם גדלו הפירות על מים של קודם תשרי או על שאחר תשרי. וא״כ במעשר דגן נמי אחד בתשרי הוא ר״ה שלהם[ט].

אם יש לדייק ממשנתינו שדוקא ירק ולא שאר פירות האילן

תנא דרבנן. והיינו מעשר ירק דרבנן. ודייקו התוס׳ (ד״ה תנא) שדוקא ירק מעשרותיו מדרבנן, אבל שאר פירות אף שאינם דגן תירוש ויצהר מעשרותיהן מדאורייתא. ולבסוף הסיקו שדוקא דגן תירוש ויצהר הוי דאורייתא. ומה דנקטו ירק, משום שזה פסיקא ליה שכל ירק מדרבנן הוא, משא״כ פירות שיש בהם [תירוש ויצהר] שהם מדאורייתא, ולא פסיקא ליה[יט]. ובטורי אבן הקשה שלכאורה אין כאן כלל דיוק, שהרי בהמשך המשנה מבואר שדין האילן הוא בט״ו בשבט, וא״כ ברישא דמתני׳ לא איירי כלל בפירות האילן, רק בירקות ובדגן, ולא שייך לדייק שמשמע שפירות דינם מדאורייתא, כיון שעדיין אין המשנה עוסקת בפירות כלל, ובסיפא איתא להדיא פירות האילן.

ובשפת אמת[יז] תירץ שאפשר שכוונת התוס׳ לדייק שדוקא ירק ממש מדרבנן הוא, אבל שאר פרי האדמה כקטניות ושום וגרגיר דינם שחייבים מהתורה במעשר, ולהכי נקט ירקות דוקא, ולא פרי האדמה, או זרעים. עוד תירץ שדיוק התוס׳ שכמו שנקטה המשנה ירקות לרבותא שאפילו בדרבנן קבעו שתשרי ר״ה שלהם, ה״נ הו״ל למתני בסיפא גבי אילן, שר״ה שלהן בט״ו בשבט גם בפירות שמעשרותיהם מדרבנן[יח].

חילוקי הדינים מה מדאורייתא ומה מדרבנן

בעיקר דין מעשר בפירות האילן אם הוא מהתורה או מדרבנן, נחלקו הראשונים.

א. דעת רש״י (להלן יב: ד״ה מנת, יג: ד״ה מתוך)[יט], ותוספות (ד״ה מנת)[כ], שכל מיני הפירות מלבד דגן תירוש ויצהר, אין חייבים בתרומות ומעשרות אלא מדרבנן. וכן דעת הראב״ד (מעשר פ״ת ה״ט)[כא], וכן דעת הר״ש (מעשרות פ״ת מ״ת), והרמב״ן (דנריס יד כג)[כב] והריטב״א (נסוגיין). ומכל מקום כתבו התוס׳ שיש חילוק בין ירקות לשאר פירות, ששאר פירות הסמיכו רבנן על פסוקים, ובירקות לא הסמיכו, ויש בזה נפק״מ לכמה דינים.

וכתב הרמב״ן (ב״מ פח: ובשטמ״ק שם) וכ״כ בתלמידי רבינו יונה (ברכות מת.) שאפילו זיתים וענבים אינם חייבים מן התורה, אלא כשיעשו שמן או יין. אבל התוס׳ (ב״מ שם ד״ה כי קמחר) כתבו שזהו דוקא כשחושב עליהם לדרכם לעשות מהן יין ושמן, אבל כשדעתו לאכלם חיים, חייבים מהתורה בתרומות ומעשרות[כג]. 19/06/2018 אהח

ב. הריטב״א (ב״מ פט:) הביא שדעת הראב״ד שכל שבעת המינים חייבים במעשר מן התורה. ואפשר שתרי ראב״ד הם[כד].

ג. דעת הרמב״ם (תרומות פ״ב ה״ג - ו, מעשר פ״ת ה״ט) שכל אוכל שגידולו מן הארץ, בין תבואה וקטניות בין כל הפירות[כה], חייבים בתרו״מ מדאורייתא, מלבד ירקות שחייבים מדרבנן.

ד. וי״א שתרומה אינה מה״ת אלא בדגן תירוש ויצהר, אבל שאר המעשרות חייב בכל הפירות[כו].

ה. דעת הסמ״ג (עשין קלו, קסח) והיראים (מ״ע קעב) שלענין מעשר שני, אפילו בירק הוא מן התורה[כז].

ו. וי״א להיפך שמעשר שני אינו מה״ת אלא בדגן תירוש ויצהר, ושאר תרומות ומעשרות נוהג מה״ת בכל.

ז. יש שכתבו שאף שאין חיוב מן התורה בתרומות ומעשרות בשאר פירות, מכל מקום חל עליהם שם תרומה מן התורה[כח].

וכתב המנחת חינוך (מצוה שנ״ה סק״ח) שבשיטות אלו שנחלקו אבות העולם, אין בידינו להכריע. ובשו״ע (יו״ד סי׳ שלא סי״ג) הביא דעת הרמב״ם.

אם הקושיא על הברייתא או על המשנה

וליתני מעשר. כפשוטו כונת הגמרא להקשות למה נקט בברייתא ׳מעשרות׳ בלשון רבים, ולא נקט ׳מעשר׳ בלשון יחיד. ולפי״ז מה שתירצה הגמרא ׳אחד מעשר דגן ואחד מעשר בהמה׳ היינו שנקט לשון רבים היינו מעשר דגן ומעשר בהמה, ולפי״ז נמצא שנקטה הברייתא סתמא כר״ש שאחד בתשרי ר״ה למעשר בהמה. והקשו התוס׳ למה לא תירצו שנקטו לשון רבים לרבות מעשר ראשון ושני ועניים[כט], ויהיה לכו״ע גם למ״ד שמעשר בהמה באחד באלול. ותירץ הריטב״א שעדיף להשוות לענין חדש וישן מעשר דגן ומעשר בהמה, שנלמדו מפסוק אחד כדדרשינן לעיל (ח.) בשני מעשרות הכתוב מדבר, ועל אותו הפסוק נאמר הלימוד של שנה שנה, שאין מעשרין מחדש על הישן[ל].

והתום׳ פירשו שקושית הגמרא אמתניתין, ואין כונת הגמרא להקשות למה נכתב בלשון רבים, אלא למה לא נקטה מתניתין ׳מעשר׳ שכולל הכל בין דרבנן ובין דאורייתא, ונקטה ירקות דרבנן, ותירצה הגמרא, שאם היתה המשנה נוקטת לשון מעשרות, היינו אומרים שכולל מעשר דגן ומעשר בהמה, וכר״א ור״ש שבאחד בתשרי ר״ה למעשר בהמה, וזהו נגד סתמא דרישא דמתני׳ כר״מ. ואח״כ מקשינן אכתי למה נקטו ירקות בלשון רבים[לא].

ביאור התירוץ

וליתני ירק, תרי גונא ירק, דתנן וכו׳. ביאור התירוץ, שמה שנקטה המשנה ׳ירקות׳ בלשון רבים, לאשמועינן שאף שלענין עונת המעשרות, מצינו תרי גונא ירק, דירק הנאגד משיאגד ראוי לעשרו, ושאינו נאגד, עונת המעשרות היא משימלא הכלי, אפילו הכי לענין ראש השנה, אין חילוק בין ירק לירק, שכל הירקות ר״ה שלהן תשרי[לב].

אם יש תרי גונא תבואה

ובטורי אבן הקשה, אם כן גם בקושית הגמרא לעיל וליתני מעשר[לג], אפשר לתרץ שאיכא תרי גוונא מעשר גבי תבואה, שמצינו במעשרות (פ״ת מ״ו) התבואה משימרח, ואם אינו ממרח עד שיעמיד ערימה. ותירצו האחרונים[לד] שאם היתה המשנה שונה ׳ולתבואות׳ היה אפשר לתרץ תרי גונא תבואות, אבל כיון שנקטה המשנה מעשר, א״א לפרש על חילוקים בתבואה, אלא חילוקים במעשר עצמו, מעשר דגן ומעשר בהמה. וביד דוד תירץ שבשלמא ירק הם תרי מינים ממש, דירק שדרכו ליאגד, וירק שאין דרכו ליאגד, שני מינים הם, ושייך לקרותם ירקות, אבל תבואות אף ששייך ב׳ אופנים לגמר מלאכה, מכל מקום אין זה שני מינים[לה].

אוצר החכמה

הטעם שנקט לשון רבים בשמיטין ויובלות

וליתני ירק. כתבו התוס׳ שמה שלא אקשינן אשמיטין ויובלות, למה נקטו בלשון רבים, משום שדוקא היכא שיש לו לפרש מקשה כן. ובתוס׳ הרא״ש הביא שיש מתרצים שלגבי שמיטין ויובלות א״א לנקוט לשון יחיד, שודאי המשנה עוסקת בשמיטין ויובלות בעלמא שהם רבים, אבל לגבי מעשר אפשר לנקוט מעשר בלשון יחיד, שמשמעותו, כל מעשר שיש בשנה זו, וכן ירק משמע כל ירק שבעולם, כיון שירק הוא שם המין, ומש״ה הקשו שננקוט לשון יחיד.

טו. אלא שכתב שמפירוש רש״י להלן משמע ששבט ר״ה לאילן מצד עצמו. וביד דוד תירץ שהרי כתבו התוס׳ (לעיל ח.) שהמקור שתשרי ר״ה למעשר הוא מהפסוק היוצא השדה שנה שנה, וגמרינן שנה מתשרי, וכיון שירק דרבנן הוא, מסתמא אסמכוהו אהאי קרא, וא״כ כ״ש שדאורייתא הוא בתשרי. וראה קרבן ראשית מש״כ בזה. **טז. ריטב״א.** **יז. וכעי״ז** כתב בהגהות ר״ש מדעסורי. **יח. וכעי״ז** תירץ ביד דוד. **יט. וברכות** לו. ד״ה גבי, בכורות נד. ובשבת סח. ביצה ג: ד״ה תנא, יבמות פא. ד״ה אפילו וד״ה שאני, כתובות כה. ד״ה ואיבעית. קידושין ג. ד״ה מפני, חולין ו: וראה באריכות בדרך אמונה (מרומות פ״ת שער הציון סק״ז) כל הציונים בזה. **כ. ובבכורות** (לד.) ע״ז (נח:) חולין (שם), עירובין (לב.) ביצה (ד:) יבמות (פא.) כתובות (כה: טו:) ב״מ (פט.) מכות (כג:) זבחים (עג.). **כא. וי״א** שהראב״ד חזר בו וסובר שתרומה נוהגת בשאר פירות מהתורה, אלא שאין חיוב מיתה לזר האוכלה, רק בתרומת דגן תירוש ויצהר, כמבואר בכפתור ופרח (ספ״ג), וראה שבט הלוי (ס״ת סי׳ קעג, ומ״ה סי׳ קעח סק״ד). **כב. ראה** חזו״א (שביעית סי׳ ז סק״ק כג). ובמהר״ץ חיות ציין לרמב״ן בספר המצוות (סוף שורש שני). **כג. וכן** מבואר ברמב״ן בב״מ שם, ובמג״ח (מלוה שלה סק״ח) לא הביא כן מהרמב״ן. וראה בחזו״א (שביעית סי׳ ז סק״ק כד) שאף כשעומדים ליין, מכל מקום מדינא אפשר להפריש מענבים על ענבים, כדין התורם קודם גמר מלאכה. ונפק״מ לגבי זמן הזה שאין לנו טהרות, שאי״צ לחזור ולתרום אם תרם קודם גמר מלאכה. ראה דרך אמונה תרומות (פ״ה ס״ק ח ופ״ק יט). וראה עוד בתוס׳ רע״א (תרומות פ״ב מ״ו) שמשמע מהירושלמי שזיתים עצמן אינם רק טבל דרבנן, עיי״ש מה שהקשה. וכן הקשה הרש״ש (להלן טו: ד״ה מה מעשר). וראה חזו״א (שם) מש״כ ליישב בזה. **כד. מנחת** חינוך (מלוה שלה סק״ח), וכתב שלשיטת הראב״ד מתורץ כמה משניות שהביאו התוס׳ שם. ובדרך אמונה (שם) הביא שכן דעת רבינו יהונתן (רפ״ג דעירובין נמשנה), וכ״ד הרי״ץ בשטמ״ק (נדרים נה.), וכן הביא דעה זו במאירי (מכות יט.). **כה. חוץ** מחרובי צלמונה שאינו מאכל רוב אדם שפטור מה״ת. **כו. בדרך** אמונה (שם) הביא כן מהראב״ד (תו״כ קדושים פי״ב נשם י״ח), וכן הביא דעה זו בר״ש משאנץ שם. **כז. וכ״ד** רבינו הלל (תו״כ בחקותי פי״ב). וכתב המשנה למלך (מעשר שני פ״ת ה״ב) שאין כן דעת כל הפוסקים שסתמו ולא חילקו בזה. ובטורי אבן (להלן טו:) האריך להקשות על שיטה זו. וראה תרועת מלך ובחזו״א (שם ס״ק כה), ובאור שמח (תרומות פ״ב ה״ח) האריך ליישב קצת שיטה זו, וראה עוד בשבט הלוי (ח״ה סי׳ קעח), ובמנחת שלמה (ח״ג סי׳ קמג). **כח. כן** איתא בכפתור ופרח (פ״ג) בשם הראב״ד. וראה אור שמח (שם) שהאריך בשיטה זו. ובחזו״א (שם) הקשה על שיטה זו, והוסיף שגם בסברא אינו מובן. וע״ע בשבט הלוי (שם). **כט. מה** שנקטו התוס׳ מעשר עני, תמה בשפת אמת, מה שייך לגבי מעשר עני שר״ה שלו תשרי, הרי לגבי שאין מעשרין מן החדש על הישן, אין שייך במעשר עני, אלא אם עברו שנתיים ימים, שהרי מעשר עני הוא בשלישית ובשישית, ואם מעשר ממה שגדל בשלישית על מה שגדל בשישית [ששניהם מחוייבים במעשר עני], הרי כבר עברו שתי שנים שלימות, ומאי שייך לומר שנפק״מ שר״ה שלהן תשרי לגבי זה. וכתב שאגב ריהטא נקטו עני, ועיקר הקושיא הוא ממעשר שני. **ל. ועל** מה שהקשו התוס׳ למה לא פרכינן מירקות בתחילה, כתב הריטב״א שמסתבר שאדלעיל קיימינן, שאמרינן שקתני דרבנן משום דחביבא ליה והדר קתני דאורייתא, ולהכי פרכינן ליתני מעשר כלישנא דקרא. **לא. וכתב** הריטב״א שאין לשון זה מחוור בעיניו, חדא דלשון אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן, לא משמע שר״ל שהו״א בין מעשר דגן ובין מעשר בהמה, ועוד שאין זה קושיא שינקוט מעשר ולא ירקות, שאם היה נוקט מעשר, הו״א שדוקא דאורייתא. ועוד שכיון שברישא סתם לן תנא כר״מ שמעשר בהמה באחד באלול, לא היינו חושבים דמעשר כולל גם מעשר בהמה. **לב. ר״ן,** חידושי הגר״א. **לג. לדעת** הראשונים שקושית הגמרא שינקוט בלשון יחיד. **לד. ערוך** לנר, פורת יוסף. **לה. אמנם** למה שנתבאר בדעת הרמב״ם להלן, שפירש שגם בירק אין זה דין בשני מינים, אלא אם דעתו לאגדו או שאין דעתו כתבו התוס׳ (לעיל ח.) שהמקור שתשרי ר״ה למעשר הוא מהפסוק היוצא השדה שנה שנה, וגמרינן שנה מתשרי, וכיון שירק דרבנן הוא, מסתמא אסמכוהו אהאי קרא, וא״כ כ״ש שדאורייתא הוא בתשרי. וראה קרבן ראשית מש״כ בזה. **טז. ריטב״א.** **יז. וכעי״ז** כתב בהגהות ר״ש מדעסורי. **יח. וכעי״ז** תירץ ביד דוד. **יט. וברכות** לו. ד״ה גבי, בכורות נד. ובשבת סח. ביצה ג: ד״ה תנא, יבמות פא. ד״ה אפילו וד״ה שאני, כתובות כה. ד״ה ואיבעית. קידושין ג. ד״ה מפני, חולין ו: וראה באריכות בדרך אמונה (מרומות פ״ת שער הציון סק״ז) כל הציונים בזה. **כ. ובבכורות** (לד.) ע״ז (נח:) חולין (שם), עירובין (לב.) ביצה (ד:) יבמות (פא.) כתובות (כה: טו:) ב״מ (פט.) מכות (כג:) זבחים (עג.). **כא. וי״א** שהראב״ד חזר בו וסובר שתרומה נוהגת בשאר פירות מהתורה, אלא שאין חיוב מיתה לזר האוכלה, רק בתרומת דגן תירוש ויצהר, כמבואר בכפתור ופרח (ספ״ג), וראה שבט הלוי (ס״ת סי׳ קעג, ומ״ה סי׳ קעח סק״ד). **כב. ראה** חזו״א (שביעית סי׳ ז סק״ק כג). ובמהר״ץ חיות ציין לרמב״ן בספר המצוות (סוף שורש שני). **כג. וכן** מבואר ברמב״ן בב״מ שם, ובמג״ח (מלוה שלה סק״ח) לא הביא כן מהרמב״ן. וראה בחזו״א (שביעית סי׳ ז סק״ק כד) שאף כשעומדים ליין, מכל מקום מדינא אפשר להפריש מענבים על ענבים, כדין התורם קודם גמר מלאכה. ונפק״מ לגבי זמן הזה שאין לנו טהרות, שאי״צ לחזור ולתרום אם תרם קודם גמר מלאכה. ראה דרך אמונה תרומות (פ״ה ס״ק ח ופ״ק יט). וראה עוד בתוס׳ רע״א (תרומות פ״ב מ״ו) שמשמע מהירושלמי שזיתים עצמן אינם רק טבל דרבנן, עיי״ש מה שהקשה. וכן הקשה הרש״ש (להלן טו: ד״ה מה מעשר). וראה חזו״א (שם) מש״כ ליישב בזה. **כד. מנחת** חינוך (מלוה שלה סק״ח), וכתב שלשיטת הראב״ד מתורץ כמה משניות שהביאו התוס׳ שם. ובדרך אמונה (שם) הביא שכן דעת רבינו יהונתן (רפ״ג דעירובין נמשנה), וכ״ד הרי״ץ בשטמ״ק (נדרים נה.), וכן הביא דעה זו במאירי (מכות יט.). **כה. חוץ** מחרובי צלמונה שאינו מאכל רוב אדם שפטור מה״ת. **כו. בדרך**

מהו ירק הנאגד

ירק הנאגד משיאגד, ושאינו נאגד משימלא את הכלי. פירש רש"י ירק הנאגד שדרכו באגודות[יא]. ולפי"ז ירק שאינו נאגד, היינו שאין דרכו להאגד, וכ"כ המאירי שאם הוא ירק שאין דרכו ליאגד משימלא את הכלי. אמנם הרמב"ם (מעשר פ"ג ה"ט) כתב הירק הנאגד משיאגוד, אם אינו אוגד, משימלא את הכלי[יב]. משמע שאין זה חילוק במין הירק, אלא אם דעתו לאגדו או לא, ואם אין אגדו, אזי גמר מלאכתו הוא בממלא את הכלי.

אם איכא תלת גונא ירקות

משימלא את הכלי[יג]. כתבו התוס' (ד"ה משימלא) שבמתני' במעשר (פ"ו מ"ה) קתני בסיפא, 'ואם אינו ממלא את הכלי, משילקט כל צרכו'[יד]. והקשה בערוך לנר, א"כ איכא תלת גונא ירקות, משיאגד, משימלא הכלי, משילקט כל צרכו. ויש שתירצו, שבשלמא משיאגד ומשימלא הכלי, הם ב' מיני ירקות, דיש שדרכם ליאגד, ויש שאין דרכם ליאגד, ושייך לומר בהם תרי גונא ירק. אבל בירק שאין דרכו ליאגד אלא שאין כונתו למלא את הכלי, ודינו שגמר מלאכתו הוא משילקט כל צרכו, אין זה מין ירק שלישי, אלא דתלוי בכוונתו[טו].

יב:

איך ליקט בראש השנה

וחזר וליקט משתבא השמש. כתבו התוס' (ע"ב ד"ה משמנח) שבירושלמי העמידו כשליקט נכרי[טז]. ובמאירי הוסיף שאיירי שליקט נכרי והוא עומד עליו[יז]. עוד כתב במאירי שאיירי שליקט בעבירה[יח]. ובריטב"א כתב שאין כונת הגמרא שחזר וליקט מיד לאחר שתבא השמש, דהיינו בראש השנה עצמו, ע"י גוי, או בעצמו בעבירה, אלא כונת הגמרא לאחר ראש השנה במוצאי יו"ט, ואגב הרישא נקט הלשון משתבא השמש, שהרי אין נפק"מ בין לאחר ר"ה לאלתר, או לאחר מכן[יט].

וכתבו האחרונים שאף שאיירי בליקטו נכרי, מכל מקום אינו נפטר בזה מדין מירוח עכו"ם, כיון שאין הלקיטה גמר מלאכתן, אלא כדלעיל (ע"ח) משיאגד או שימלא את הכלי[כ].

נגמר הפרי לאחר שתבא השמש

ובפני יהושע הקשה שלפי מש"כ התוס' (להלן יד: ד"ה ולשניעית) שכל מה שאזלינן בתר לקיטה, לאו דוקא לקיטה, אלא הכל תלוי בגמר הפרי שמזמן זה דרך ללקטן, ואם נגמר הפרי קודם ר"ה, א"א לעשר ממנו על פרי שנגמר לאחר ר"ה. אם כן, לא היו צריכים התוס' להעמיד באופן שלקטו נכרי, אלא באופן שנגמר הפרי לאחר שתבא השמש שמזמן זה ראוי ללקיטה. ואם כן לכאורה מדברי הירושלמי שלא העמיד באופן זה, נראה שלא ס"ל יסוד התוס' הנ"ל. ותירץ שאפשר שס"ל לירושלמי, שאי אפשר לעמוד על כך להבחין אלו פירות נגמרו לגמרי קודם ביאת השמש, ואלו פירות נגמרו לגמרי אחר ביאת השמש, שהוא זמן קצר מאוד, ובכה"ג צריך לעשר שני מעשרות, ועל כן ע"כ איירי שעדיין לא נגמר הפרי לגמרי, אלא שלקט כמה מהם קודם ר"ה, ולקט כמה מהם אחר ר"ה, ובזה שייך החילוק בין קודם ר"ה לאחר ר"ה, כיון שעדיין לא נגמר הפרי, ומש"ה הוצרכו להעמיד באופן שלקטו נכרי.

טעות סופר בגמרא

ואל הלוים תדבר ואמרת אליהם וגו' מאתם בנחלתכם. הנצי"ב (עמק הנצי"ב ספרי פר' קרח, פיסקא ד עמ' קיח) כתב שטעות סופר הוא בגמרא, וצריך לכתוב הפסוק שקודם לכן, (במדבר יח, כא) ולבני לוי הנה נתתי כל מעשר בישראל לנחלה חלף עבודתם וכו'.

מדוע לא שאלה הגמרא שיתבטל מעש"ר ולא מעש"ש

או אינו אלא אף מעשר ראשון נמי יבטל. פירש רש"י, שמה שאמר הפסוק ו'שנת המעשר' שמשמע אחד, היינו מעשר עני. וברש"ש העיר מדוע אמרה הגמרא או אינו אלא אף מעשר ראשון נמי יבטל, [והוצרך רש"י לומר דחזרה בה הגמרא מהפירוש ששנת המעשר ר"ל אחד מן המעשרות שנהגו בשתי שנים שלפניה] ולא אמרה 'או אינו אלא שיתן מעשר שני ומעשר עני, ומעשר ראשון יבטל, [ולא נצטרך בזה לומר שחזרה הגמרא ממה שפירשה בתחילה][כא].

אף שמעשר יש לו הפסק בשביעית

הקישו הכתוב לנחלה, מה נחלה אין לה הפסק אף מעשר ראשון אין לו הפסק. כתב הטורי אבן שאף שאינו דומה לגמרי לנחלה, שנחלה אין לה הפסק לעולם, ואילו מעשר דגן יש לו הפסק בשנה השביעית, שאין נוהג בה מעשרות. מכל מקום כיון שהפסוק 'בנחלתכם' הוא מיותר, על כרחך שבא ללמד דרשה זו, שלא יתבטל בשנה השלישית והשישית. ובמקום אחר נקט הטורי אבן שבזמן שאין השמיטה נוהג, אפ"ה מעשרות נוהג, א"כ נחלה גמורה היא שאינו פוסק לעולם אפילו בשביעית[כב].

ובערוך לנר כתב שזה לא מיקרי הפסק, כיון שהכל הפקר, א"כ שוין בעלי הנחלה הישראלים, עם הלויים בכל תבואות הארץ, שהרי מעשר ראשון לא ניתן ללוי רק משום שאין לו חלק ונחלה כישראל, [ומטעם זה הפקר פטור ממעשר, כיון שגם הלוי יכול ליקח], וכיון שבשביעית הכל הפקר, א"כ אין זה הפסק במעשר ראשון[כג].

וביד דוד כתב ששביעית לא מיקרי הפסק, משום דשביעית מטעם הפקר הוא, והפקר פטור, ואטו אם כל ישראל בשנה אחת יפקירו שדותיהם, משום זה יקרא הפסק, הרי ודאי שאינו, וגם נחלה עצמה מה שאין לה הפסק, זהו רק כשיש נחלה, אבל כשאין נחלה לא שייך הפסק[כד].

משמע שמתנות כהונה כירושה ולא כלקוח

הקישו הכתוב לנחלה. באור שמח (תרומות פ"ג ה"ח) למד מכאן שזכות הכהן והלוי במתנות אינו בגדר לקוח, אלא בגדר ירושה, ועל כן אין פטור של לקוח במעשר ראשון שהקדימו בכרי, וחייב להפריש ממנו תרומה[כה].

מדוע מיאן ראב"י בדרשה הקודמת

רבי אליעזר בן יעקב אומר אינו צריך. ביאר הריטב"א שס"ל לראב"י שאין זה דרשה טובה, שאפשר שמה דאמרינן כל זמן שבא הלוי תתן לו, היינו אף בשנה השלישית כשבא בתורת עני, שהרי הוא בכלל עניי ישראל, ואין מכאן ראיה שנוהג בשנה זו מעשר ראשון. ודעת רבי יהודה שדרש כן, משום שסובר שאין להעמיד שאיירי שנוטל הלוי מדין מעשר עני, שמהיכא תיתי יקדם העני הזה לעניי ביתו ועניי עירו של הישראלי[כו].

אם תנא דמשנתינו פליג אברייתא זו

ולנדרים. כתבו התוס' (לעיל ע"ח ד"ה ולנדרים)[כז] שמה שהתנא דמשנתינו לא הביא דין ר"ה לנדרים, משום שבהפסקה לא מיירי, והיינו שענין הר"ה לנדרים הוא שבאחד בתשרי עלתה לו שנה, והיינו שמפסיק דינו בר"ה, ולא שמתחיל דין חדש מראש השנה ואילך. והקשו בתוס' ישנים, שהרי משכחת לה גם נפק"מ לענין התחלה, כגון שנדר שלא יהנה מחבירו בשנה שלאחר זאת, ששנה זו מתחלת בתשרי. ולכך פירשו, שפשיטא ליה לתנא דמתני' שר"ה לנדרים הוא באחד בתשרי כיון שבנדרים הולכים אחר לשון בני אדם, וכיון שלענין שמיטין ויובלות ר"ה הוא אחד בתשרי, אזי כך הוא לשון בני אדם וממילא הוא גם ראש השנה לנדרים[כח].

והריטב"א הביא שיש מפרשים שתנא דמשנתינו סבר שלעולם מונה שנה מיום ליום, משום שגם לניסן לשון בני אדם הוא לקרותו ר"ה. אלא שמדברי כל הגאונים שפסקו כברייתא זו, לא משמע שתנא דמשנתינו חולק עליה. וכתב הריטב"א שי"ל שתנא דמשנתינו סובר, שלא ברור מהו ר"ה לנדרים,

לאגדו, א"כ אין לתרץ כן. **לו. וכפר"ח** מי שדרכו להאגד אגודות משיאגד נגמרה מלאכתו. **לז. וכן** הוא לשון המשנה (מעשר פ"ו מ"ה). **לח. פירוש** בממלא הרבה כלים משדהו, אוכלין עראי עד שימלא האחרון שבהם, שפתי חכמים בשם תפארת ישראל. אמנם הרע"ב שם פירש שזהו הפירוש בסיפא עד שילקט כל צרכו, וצ"ע. **לט. ובעיקר** מה שרצו התוס' בזה, ראה במירא דכייא שביאר שלכאורה אין אינו אוגד משימלא הכלי, אין זה פסיקא ליה, שהרי אפשר שלא מילא הכלי, ועל כן כתבו התוס' שלעולם ב' מיני ירקות הם, שגם אם אינו ממלא הכלי, דינו משילקט כל צרכו. וראה עוד בחידושי הגר"א בביאור דברי התוס'. **מ. שפתי** חכמים. ובערוך לנר תירוץ באו"א. **א. וכ"ה** בר"ח. **ב. ובהערות** להמאירי, כתב וז"ל: בירושלמי ליתא 'ועומד עליהם' ואינני יודע כונת הדבר, ורבינו [המאירי] בחלה פ"ג מ"ב ד"ה ואתה, פסק שמירוח גוי בשל ישראל אינו פוטר, ואולי הכונה שדוקא אם נלקט מדעת הבעלים, נקבע למעשר, שרק בישראל פסקינן שהממרח כריו של חבירו שלא מדעתו, קובעו, עיין רמב"ם (מעשר פ"ג ה"ו) וכן במאירי (חלה פ"ו מ"ה), והרמב"ם (תרומות פ"ג ה"ג) פסק שגוי שגמר פירות ישראל פטור מה"ת, ור"ל שאף מדעת ישראל, ובירק לכו"ע מעשרו מדרבנן בעינן עכ"פ דעת ישראל, עי' רי"ט אלגאזי (נכורים פ"ד אות מ"ח). **ג. וכ"כ** היעב"ץ. **ד. אבל** אין לתרץ שליקט לפני שבאו עדים לקדש החדש, ואח"כ באו עדים וקדשוהו למפרע, משום שגם לפני שקדשו את החדש אסור במלאכה מספק, כמש"כ רש"י (להלן ל: ד"ה ואם), דרך אמונה (ענין ההלכה תרומות פ"ה ס"ק לט). **ה. חסדי** דוד (פ"ח ה"ח). וראה עוד במג"א (סי' תרמט סק"ד), בשם שו"ת ר"ב אשכנזי, ובשו"ת אבקת רוכל (סי' ח), ובמעדני ארץ (תרומות פ"ד). **ו. ובאמת** פירוש זה מצינו בספרי (פרי ראה) עה"פ 'ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך', וכמו שביאר שם בעמק הנצי"ב שבספרי מבואר כמו שפירש הרש"ש. **ז. וראה** מש"כ בזה בבאר אברהם. **ח. וברש"ש** תירץ שאף נחלת שדה וכרם יש לה הפסק בשביעית כדאיתא בנדרים (מה:). **ט. אמנם** יש לדון אם שביעית אינו אפקעתא דמלכא, וגם כשלא הפקיר הרי פטור ממעשר. שושנת יעקב. **י. ובפירות** תאנה ציין לרע"א בדמאי שמסתפק אם יורש מפטר משום לקוח, ואם נאמר שנפטר משום לוקח, שוב חוזרת הקושיא. **יא. משחת** אהרן הו"ד במנחם משיב נפש. **יב. וכ"ה** ברשב"א וברי"ן (שם). **יג. אלא** שהגמרא לא הבינה פשיטותא זאת, ולכך הקשתה ואימא ניסן. תו"י. וראה מירא דכייא שביאר בזה למה לא הקשו בגמרא לנדרים מנלן, משום שזה פשוט שהולכים בהם אחר לשון בנ"א.

משום שבנדרים הלך אחר לשון בנ״א, ויש שקורין לתשרי ר״ה, ויש שקורין לניסן ר״ה, אבל עכשיו בזמנינו שכולם קורים לר״ה באחד בתשרי, כו״ע מודים שזהו ר״ה לנדרים, וגם תנא דמתניתין מודה לתנא דברייתא, ולכך פסקו הגאונים כברייתא זו.

ולנדרים, ת״ר וכו׳. ברי״ף גרס ׳ולנדרים למאי הלכתא לכדתניא וכו׳. וכן גרס הריטב״א״י.

אם מדין בל יחל יכול לאחר הנדר

המודר הנאה מחבירו לשנה, מונה י״ב חדש מיום ליום. והיינו משעה שנדרט. וכתב הריטב״א שדוקא מדין בל תאחר צריך להתחיל למנות שנה מיד משעה שנדר, כדי שלא לאחר נדרוט, אבל מדין הנדר בעצמו, והיינו מדין ׳בל יחל׳, אינו מוכרח להתחיל למנות השנה מיד, ויכול ליהנות ממנו כמה שנים, ואח״כ להתחיל למנות שנה לאיסור הנאה, ואינו לוקה משום בל יחל, [חוץ מאם אמר לשנה זו, שאז דין בל יחל צריך למנות מיד]י. אמנם דעת הר״ן (נדרים ג: סג.) שגם מדין ׳בל יחל׳ צריך להתחיל למנות שנה מיד בשעה שנדר, שכיון שאינו מחוסר כלום, צריך להתחיל מידיח.

אם אמר ׳שנה׳ איך מונה

המודר הנאה מחבירו לשנה, מונה י״ב חדש מיום ליום״ט. בנדרים (ס:) נסתפקה הגמרא במי שאמר קונם מה שאני טועם ׳יום׳, אם דינו כאומר מה שאני טועם ׳היום׳ שאינו אוסר אלא עד שתחשך, או שדינו כאוסר יום אחד, ואסור בכ״ד שעות. ולכאורה יש לפשוט מברייתא דסוגיין, שמבואר שמודר הנאה ל׳שנה׳ מונה י״ב חדש מיום ליום, ומשמע שלשון ׳שנה׳ היינו שנה אחת שלימה, ואין אומרים שכוונתו ל׳השנה׳ שהיינו לשנה זו ויאסר רק עד סוף השנה. וכמו״כ האומר ׳יום׳ כונתו ל׳יום אחד׳ והיינו לכ״ד שעות. ויש שדחה שכוונת הברייתא המודר הנאה ׳לשנה׳, היינו כשאמר ׳לשנה אחת׳כ. ובמהר״י בן לב (מ״ג סי׳ כח)כא דחה פירוש זה שכל כה״ג היה לו להתנא לפרש. והוא דחה שתנא דברייתא לא בא להשמיענו שאינו מונה לשנות עולם [דהיינו עד תשרי], אלא בא להשמיענו, שלא נאמר שצריך להמתין שנה מעת לעת [כדבעינן בבתי ערי חומה], אלא סגי מיום ליוםכב.

אמנם בטור ושו״ע (יו״ד סי׳ רכ ס״ו) פסקו שצריך להמתין שנה אחת מעת לעת משעה שנדרכג.

וה״ה שאסור בחדש העיבור

ואם אמר לשנה זו אפילו לא עמד אלא בכ״ט באלול וכו׳ עלתה לו שנה.
כתב הריטב״א שיש בדין זה גם להחמיר, שאם עמד בר״ה ואמר שנה זו, והיתה שנה זו מעוברת, שאסור בה ובחדש העיבור כדאיתא בנדרים (סג.)כד.

אם ׳לשנה׳ מה דינו

ואם אמר לשנה זו וכו׳. במאירי (נדרים ס:) הביא שנחלקו המפרשים אם אמר ׳לשנה׳ אם דינו כאומר ׳השנה׳ שמונה עד תשרי, או כאומר ׳שנה אחת׳ שמונה י״ב חדש. וכתב להכריע שאם אמר לַשָּׁנָה, הרי דינו כאומר ׳השנה׳, ואם אמר לְשָׁנָה הרי דינו כאומר ׳שנה אחת׳.

נפק״מ במקום שלא שייך טעם זה

ואפילו למ״ד יום אחד בשנה אין חשוב שנה, לצעוריה נפשיה קביל עליה והא איצטערכה. כתב הריטב״א שמשמע שרק משום טעם זה אינו חשוב שנה, אבל לולי טעם זה, לר״א שסובר (נעיל י.) שיום אחד אינו חשוב

יד. וכן גרסו הרמב״ן והנמוק״י והריטב״א (נדרים כ: מדפי הרי״ף) והאגודה בסוגיין. **טו. וכ״פ** הש״ך (יו״ד סי׳ רכ ס״ק יד). **טז. והריטב״א** לשיטתו שיש בל תאחר גם בנדרי הרשות כמש״כ לעיל (ו: ד״ה ממר רבא). אמנם ראה בילקו״ב לעיל (ה. ד״ה ממד הנודר) שדעת הרבה מפרשים שדוקא בנדרי מצוה לגבוה יש בל תאחר, אבל בנדרי הרשות ליכא כלל בל תאחר. **יז. וכ״כ** הרשב״א (נדרים סג.) וראה עוד ברשב״א (נדרים ג.). **יח. וכ״ה** בתוס׳ הרא״ש בסוגיין שכתב וז״ל: כלומר שמיד אחר נדרו הוא מתחיל למנות השנה, ואין אומרים דהואיל ולא אמר אלא שנה אחת, לא יאסר אלא שנה אחת קודם מותו, אלא שיאסר מיד אחר הנדר. ומשמע שלאו מדין בל תאחר הוא, אלא מעצם הנדר צריך להתחיל מיד, ודלא כהריטב״א. **יט. במאירי** (נדרים ס:) מבואר שלא גרסינן כאן ׳מיום ליום׳ ומזה דייק שדוקא י״ב חדש ואין חדש העיבור בכלל. **כ. וכן** מפורש במאירי (נדרים ס:) שאיירי שאמר שנה אחת ולא דקדק בה התנא לכתוב כן. וכ״מ בתוס׳ הרא״ש שאיירי שאמר שנה אחת, וכ״כ הריטב״א בסוגיין וז״ל: והא דאמרינן לשנה, כלומר לשנה אחת, דשנה י״ב חדש משמע. וכו׳. ואפילו היתה שנה זו מעוברת אין בכך כלום. [ונידון זה ראה בפוסקים (יו״ד סי׳ רכ)]. ואפשר שאין כונת הריטב״א לומר שאיירי שאמר לשנה אחת, אלא שדינו כאומר לשנה אחת. וראה מרומי שדה מש״כ בזה. **כא. צויין** בגליון הש״ס. **כב. וכ״כ** במרומי שדה. ובשפתי חכמים כתב שכן משמע דעת הטורי אבן, שלא הזכיר מעת לעת. אבל ציין שבטושו״ע הוזכר מעת לעת כדלהלן. **כג. ש״ך** (סס ס״ק יד). וקצ״ע על המהר״י בן לב שלא הזכיר שהטור כתב להדיא שצריך מעת לעת. וכן צ״ע על הש״ך שלא הזכיר שבמהר״י בן לב משמע שאי״צ מעת לעת. **כד. ובנידון** חדש העיבור כשאמר שנה אחת, ראה בב״י (יו״ד סי׳ רכ) שהביא דעות הראשונים בזה, ובש״ך (סס ס״ק טו) אם חדש העיבור בכלל וממתין י״ג חדש, או י״ב חדש מיום ליום ואין חדש העיבור בכלל. וראה מהר״י ב״ל (סס) מש״כ והאריך בזה. **כה. אינו** מלשון הברייתא, אלא תלמודא קא מפרש, ריטב״א. וברש״ש הקשה לכאו׳ מה יושיענו זה, מכל מקום הא אמר לשנה זו, דמשמעו זמן הראוי ליקרא שנה. **כו. ר״ל** שאז ראוי לתבל בו, וכיון דלתבלין עבידי, חשוב פרי, מנחם משיב נפש. **כז. וכ״כ** בתוספות אנשי שם (סס) בשם המשנה למלך (מעשר פ״ב ה״ה). אמנם ראה שם שמדברי רש״י בסוכה (סס) משמע שד״ז תלוי במחלוקת בגמרא שם. **כח. וכעי״ז** כתב בשפת אמת. **כט. ובפני** יהושע (סס) תירץ באופן אחר. וראה להלן בפיסקה ד״ה התבואה והזיתים משיביאו שליש (הרפסון). **ל. כתב** רש״י שהוא מין תבלין, ובביצה (ג:) ויבמות (פפ.) כתב שהוא מין קטנית. וכתב הב״ח שיש בזה נפק״מ לענין הנודר מן התבלין, אם אסור בתלתן, וצ״ע. **לא. תורי״ד** וריטב״א בסוגיין, וכן פירשו הרמב״ם והרע״ב במשניות (מעשר סס). וכן הקשה על פירוש רש״י בטורי אבן. ופירש כדעת כל הראשונים. וראה מה שיישבו בתורי״ד ובפני יהושע דעת רש״י. **לב. ובדעת** התוס׳ נסתפק בשפת אמת אם דעתם שהולכים באילן אחר חנטה, דוקא לשביעית, או ס״ל כדעת הריטב״א. **לג. ובמרומי** שדה כתב שרש״י לא גרס ׳תנן התם׳ ואין כונת הגמרא להביא המשנה במעשר, אלא זו ברייתא בפני עצמה, וכונת הברייתא לדין חדש וישן, ולא לזמן חלות חיוב מעשר.

שנה, צריך להמתין י״ב חדש מיום ליום, ומה שאמר לשנה זו, היינו שאסור גם בשנה זו, שהוא אותו היום שנדר בו.

אם נשבע לתת לחבירו בשנה זו מה דינו

נסתפק הריטב״א אם עמד בכ״ט באלול ונשבע לחבירו שיתן לו כך וכך בשנה זו, אם חייב לפרוע לו באותו היום, שהרי לא שייך הטעם שלצעוריה נפשיה קביל עליה, וא״כ לר״א שיום אחד אינו חשוב שנה, יכול להמתין י״ב חדש, ואפילו לר״מ שיום אחד חשוב שנה, מכל מקום כיון שלא אמר שאתן לך היום, כדרך לשון בני אדם, מסתמא נתכוין לי״ב חדש. או שנאמר דכיון שבנדרים הולכים אחר לשון בנ״א, צריך להחמיר לפרוע לו באותו היום, כיון שבלשון בנ״א ר״ה הוא באחד בתשרי. וסיים הריטב״א שראוי להחמיר. ובמאירי כתב שכן הדין בכל שנדר ונשבע איזה דבר עד ר״ה כיון שהגיע ר״ה עלתה לו שנה.

פירוש ׳משתצמח׳

התלתן משתצמח. פירש רש״י שהזרע צומח בתוכוכו. ונחלקו עליו כל הראשונים, ופירשו שהיינו שאם יזרעו אותו יצמח, כלומר שיש בו כח הצמיחה. וכתב בתפארת ישראל (מעשר פ״ח מ״ג) שמה שלא פירש רש״י כן, משום שקשיא ליה, שמבואר בסוכה (נ.) שבכל הפירות צריך שיעור שיהא ראוי לצמוח, ומה חידשה המשנה בתלתן, ובאמת שמשום כך פירשו הראשונים שבתלתן יש בו סימן מיוחד לזה, וכונת המשנה משתצמח היינו משיהיה ראוי לצמיחה ע״י סימנכז. אבל רש״י פירש מכח קושיא זו, שכונת המשנה משתצמח, היינו שיתהוה בו זרע, וזהו שיעור מסויים בתלתן.

ובמאירי פירש כשני הפירושים יחד, שהזרע שבו צמח ונגמר כל כך, עד כדי שאם יזרעו אותו יצמיחכח.

השיעור בשאר הפירות

מבואר ברמב״ם (מעשר פ״ג ה״ה) ששיעור זה שיהא ראוי להצמיח הוא שיעור כללי בכל הפירות שמשעה שראוי להצמיח הרי הוא מתחייב במעשרות, אלא שבכל הפירות יש להם סימן מיוחד אימתי ראויים להצמיח כמבואר במשנה (מעשר פ״ח), אבל בתלתן אין להם סימן בפרי עצמו, אלא השיעור הוא בשעה שרואים שראוי להצמיח והסימן לזה הוא כמבואר בירושלמי והובא בתוס׳ (ד״ה משתצמח, ומובא להלן).

הטעם שנקטה המשנה השיעור בתבואה משיביא שליש

מה שנקטה המשנה בתבואה השיעור משתביא שליש, אף שעיקר השיעור הוא משיהא ראוי להצמיח, כתב התורי״ד שבכלל תבואה הוי גם גפנים וזיתים, ואין דרך העולם לזרוע החרצנים כדי להוציא אילנות, אלא נוטעין ענפים של גפנים וזיתים ומזה נוטעים אילנות, ועל כן נקט בהם השיעור משיביאו שלישכט.

לענין חדש וישן או לענין עונת המעשרות

התלתן משתצמח. ביאר רש״י (ד״ה משתצמח) שכונת המשנה לענין חדש וישן, שכמו שבאילן הולכים אחר חנטה לענין שנת המעשר, ובשנה שחנט חל עליו דין מעשר של שנה זו, כך בתלתן הולכין אחר צמיחתו לענין שנת המעשר, ובשנה שנוצר בו זרע, חל עליו דיני שנה זו. אמנם הראשוניםלא לא פירשו כן, וכתבו שלענין חדש וישן הכל תלוי אם הוא פרי שאז הולכים בו אחר חנטה, ואם הוא ירק הולכין בו אחר לקיטהלב. אלא כונת המשנה לענין זמן חלות חיוב מעשר, שכל פרי ופרי יש בו זמן שמאז ואילך נחשב לפרי, וחל עליו חיוב מעשר אם יגמר מלאכתו, אבל קודם לכן אינו נקרא פרי, ופטור מן המעשר. ובתלתן שיעורו הוא משתצמח, ואז נחשב לפרי, וכן בתבואה משעה שיביא שליש שאז דינו כפרי וחל עליו חיוב מעשרלג.

אוצר החכמה

דעת הרמב"ם כרש"י

ובדעת הרמב"ם כתב הרעק"א (מעשרות פ"ו מ"ג) שגם הוא דעתו כרש"י שכונת משנתינו גם לענין חדש וישן, אלא שדעת הרמב"ם שאין הולכים כלל אחר חנטה בפירות האילן, אלא כל פרי בשעה שהגיע לעונת המעשרות זהו זמנו גם לענין חדש וישן, שאם הגיע זמנו קודם ט"ו בשבט דינו כישן, ואם הגיע זמנו אחר ט"ו בשבט דינו כחדש, ואין מעשרין מזה על זה[לד].

הדין בזרעו לירק

התלתן משתצמח לזרעים. כתב הריטב"א שדוקא כשזרעו לזרעים, או אפילו שזרעו לירק ושוב נמלך עליו לזרעים, מש"ה הולכין בו אחר גמר פרי. אבל לקטו בעודו ירק לאכילה, דינו כשאר ירקות לחיוב המעשרות ולכל דבר.

מהיכן יודעים אם הביא שליש

התבואה והזיתים משיביאו שליש. כתב המאירי ששיעור הבאת שליש הוא משנתמלאה השבולת בגרעיניה עד שתיגמר. וסימן לדבר פירשו בירושלמי, כל שאדם נותן גרעינה מהם לתוך המים, ושוקעה[לה]. ובפני יהושע (נמוד"ה משנתמלא) כתב שבתבואה לא שייך סימן הירושלמי שנותן לתוך המים, ורק בתלתן שייך סימן זה.

וברש"י להלן (יד. ד"ה נתמלפך) כתב ששיעור שליש הוא משראוי לקצור בדוחק. **והרע"ב** (מעשרות פ"ו מ"ג) פירש משנתגדלו שליש ממה שעתידין להתגדלו[לו], אי נמי כשבא לעצרן ולסחוט הזיתים [וכן כשבא לטחון התבואה[לז]] מוציא מהן שליש ממה שמוציא כשנתבשלו יפה[לח].

וברמב"ם (תרומות פ"ג ה"י) כתב ששיעור שליש הוא כל שזורע ומצמיח. ולגבי זיתים כתב (מעשר פ"ג ה"ה) משיעשו שמן אחד מתשעה ממה שהן ראויין לעשות כשיגמרו, וזה הוא שליש שלהן.

אם ענבים בכלל תבואה

התבואה והזיתים משיביאו שליש. פירש רש"י שגם תירוש [ענבים] בכלל תבואה, דכתיב 'כתבואת גורן וכתבואת יקב', ולכן לא הזכירו התנא, כי בכלל תבואה הוא. והקשו תוס' א"כ גם זיתים בכלל, שגם הם בכלל תבואת יקב, ולמה הוצרך לפרט זיתים בפ"ע[לט]. וכתב המאירי שמכל מקום עיקר תבואת יקב על ענבים הוא. אלא שהקשו התוס' שבמשנה (מעשר פ"ג מ"ג) מבואר שיעור אחר לענבים. ותירצו ששיעור זה הוא גם שליש גידולו, וכיון שיש סימן לדבר בענבים עצמם, כתבה המשנה השיעור בזה.

ובתורי"ד ביאר שיטת רש"י שענבים ותירוש שנקראים תבואה ושיעורם בשליש, היינו דוקא באותן ענבים שדעתו לדורכן ולעשות מהם יין, ואותן הענבים אם לא הביאו שליש ובצרן ודרכן, אין אותו היין מתחייב במעשר, שאינו יין אלא חומץ הבוסר. ומה שאמרו במשנה במעשרות שהשיעור בענבים הוא משיבאישו היינו בלקטן כדי לאוכלן, ומשעה שיבאישו וימתקו מעט אדם תולש אותן לאכילה, וקודם לכן הם בוסר בעלמא[מ].

השיעור בזיתים לענין חדש וישן

התבואה והזיתים משיביאו שליש. שיעור זה לגבי תבואה, הוא בין לענין עונת המעשרות, שאין מתחייבים במעשר אלא משיביאו שליש, ואם תלשן קודם לכן פטור מלעשרן. ובין לענין חדש וישן שאם הביאו שליש קודם ר"ה מתעשרין לשנה שעברה, ואחר ר"ה מתעשרין לשנה הבאה. אבל לגבי זיתים שיעורן לגבי חדש וישן משעת חנטה כמו בשאר כל הפירות, כ"כ הריטב"א. אבל דעת התוס' (ד"ה והמבושלה) והר"ש (שביעית פ"ג מ"ז) שבזיתים וענבים הולכים בהם אחר שליש גם לגבי שביעית וחדש וישן[מא].

החילוק בין תבואה לשאר פירות האילן

הטעם שלגבי תבואה הלכו בה אחר הבאת שליש לכל דבריה, ולגבי פירות הלכו בתר חנטה לכל דבריהם [חוץ מעונת המעשרות]. ביאר הריטב"א, שכשהאילן מגיע לחנטה כבר הוא גדול ונטוע עמוק בקרקע, וגזעו שותה ומתרווה בכל גשמי שנה, ומשהגיע לחנטה כבר קיבל כל כח יניקתו הצריכה להביא את הפרי לכלל שלימות, ומעצמו הוא ממשיך יניקתו וגומר פריו מכאן ואילך, ונמצא שאף שהפרי עצמו אינו גמור 'בפועל', מכל מקום יש לאילן שלימות גמר פרי 'בכח'. ולכך הולכין אחר חנטה לענין שנת המעשר. אבל בתבואה כל זמן שלא הביאה שליש אין לה כח השלימות אפילו 'בכח', כי אין לה גוף וגזע בקרקע שיקבל כל כח היניקה, אלא כל זמן הוא יונק וגדל מהקרקע כדי לגמור התבואה[מב].

והטעם שקבעו חכמים שט"ו בשבט ר"ה לאילן, ותשרי ר"ה לתבואה, מפני שהאילן שתה רוב גשמי שנה עד שבט, אבל התבואה צריכה כל גשמי שנה עד שתתבשל היטב, לפיכך קבעו לה תשרי[מג].

הטעם שמקשה מנלן על תבואה

מנא הני מילי. פירש רש"י שמקשה על תבואה וזיתים מנלן שהולכים בהם אחר הבאת שליש. אבל על ירק ואילנות שהן מדרבנן לא מקשה מנלן שהולכים בהם אחר חנטה או לקיטה, משום שיש בזה סברא כדלהלן (יד.)[מד]. אמנם התוס' (ד"ה המנופף) פירשו שהטעם שמקשה מנלן על תבואה, משום שראויה היא לאכילה גם קודם שתביא שליש, וא"כ מנלן שעד זמן זה אינה חייבת במעשרות, אבל גבי אילן שהולכים בו אחר הזמן שנחשב פרי [ומאז ראוי לאכילה] לא מקשה מנלן, שמזמן שראוי להחשב פרי הרי הוא בא לעונת המעשרות[מה].

השיעור בזיתים לגבי שביעית

כל תבואה שהביאה שליש בשביעית לפני ר"ה. לדעת התוס' (ד"ה המנופף) וכפשטות הסוגיא להלן (יד:)[מו], גם בזיתים הדין כן, שלגבי שביעית הולכים אחר שליש ולא אחר חנטה[מז]. אבל לדעת הריטב"א הולכים בזיתים אחר חנטה לכל הדינים גם לגבי שביעית, ורק לגבי עונת המעשרות הולכים בהם אחר שליש. ולפי"ז כתב הריטב"א שמה שהביאו כאן ראיה להבאת שליש, אינה לגבי זיתים אלא רק לגבי תבואה.

הרי ילפינן תוספת שביעית מפסוק אחר

אתה נוהג בה מנהג שביעית בשמינית. הקשו התוס' שהרי לעיל (ט.) ילפינן לתוספת שביעית מ'בחריש ובקציר תשבות' שקרא יתירא הוא, אלא ללמד על חריש של ערב שביעית שנכנס לשביעית, וקציר של שביעית שיוצא למוצאי שביעית. וביארו האחרונים[מח] שכונת התוס' להקשות למה לן הפסוק של 'בחריש ובקציר תשבות', תיפוק ליה מקרא דסוגיין ד'שנת השמיטה', [משום שהפסוק של 'שנת השמיטה' ודאי אינו מיותר, כיון שצריך ללמדנו שדוקא בתבואה שהביאה שליש בשביעית[מט]. ותירצו התוס': א. שהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות' בא ללמד שגם איסור חרישה ישנו בתוספת שביעית[נ]. ב. שצריך ב' פסוקים אחד ללמד שפירות שגדלו בשביעית נוהג בהם קדושת שביעית אף בשמינית ואסורין בסחורה וכל דיני פירות שביעית, ופסוק אחד ללמד שאסור לחרוש ולקצור בשמינית באילן ובתבואה שיש בהם פירות שגדלו בשביעית, ואסור לעבוד בהם במה שמסייע לגדילת הפירות.

ובערוך לנר הוסיף לתרץ שמהפסוק של 'שנת השמיטה בחג הסוכות' הו"א שמנהג שביעית בפירות שהביאו שליש עד ר"ה, הוא רק עד חג הסוכות, אבל לאחר מכן מותר, על כן צריך לפסוק של בחריש ובקציר תשבות שבו לא נאמר זמן, ונלמד שאסור לעולם.

יג.

מדוע לא כתבה התורה בפירוש קציר

אלא מאי אסיף קציר. והא דלא כתבה התורה בפירוש 'קציר', [וחג הקציר בצאת השנה], משום ששבועות כבר נקרא באותו הפסוק 'חג הקציר' בכורי מעשיך, וכדי שלא נטעה בין שבועות לסוכות, שינה הכתוב וכתב בלשון אסיף[א].

מדוע לא הוזכר דבר לעיל

וקים להו לרבנן שכל תבואה שנקצרה בחג, בידוע שהביאה שליש לפני ר"ה. ויש להקשות הרי גם לפי מה שנלמד לעיל מהפסוק 'במועד שנת

לד. **וכן** ביארו בפני יהושע ובערוך לנר בסוגיין. ובעיקר דעת הרמב"ם יתבאר בע"ה בסוגיות להלן. לה. **אמנם** התוס' והראשונים הביאו סימן זה לענין גרעיני תלתן. לו. **בר"ח** עה"ג כתב פי' כגון הפרי כשיגמר יש בו משקל ג' סלעים, כיון שהביא משקל סלע, וחתכו, חייב במעשר. לז. **תוס'** יו"ט (שם). לח. **ובתוספות** חדשים (שם) הביא שהרא"ש (שביעית פ"ד מ"ט) דחה פירוש זה, משום שלענין מעשרות מה שייך לשער בדבר היוצא מהן, הא גם הפרי עצמו חייב במעשר. לט. **ודעת** התוס' שרק לדגן קורין תבואה. הגהות ר"ש מדעסוי. מ. **וכן** תירץ בפני יהושע, וראה שם אופן נוסף, ומה שהקשה עליו בערוך לנר, ותירץ באו"א. מא. **וראה** עוד בריטב"א (להלן יג:). מב. **וכתב** שזה כונת רש"י (ד"ה מנא הני מילי, ולהלן יד. ד"ה קף כל). מג. **וכ"ה** בתוס' הרא"ש. וראה במקדש דוד (זרעים פ' ס) שהאריך בזה, ויתבאר בע"ה להלן כל ענין זה. מד. **והקשה** הר"ן הרי מבואר לעיל (י.) שפירות נטיעה זו אסורין עד ט"ו בשבט, ולמדים זאת מפסוקים, וא"כ מוכח שמה שהולכים אחר חנטה בפירות הוא מדאורייתא. מה. **והיינו** שלרש"י איירי בסוגיין לגבי חדש וישן, לכך פירש שמנלן שהולכים אחר שליש, ולא מקשה על אילן וירק מנלן שהולכים בהם אחר חנטה ולקיטה. אבל להתוס' לא איירי כלל לגבי חדש וישן, אלא לגבי עונת המעשרות שמפורש במשנה (מעשרות פ"ו מ"ג) כל פרי ופרי שיעורו, ועל כן פירשו שהגמרא אינה מקשה מנלן על שאר הפירות, כיון שפשוט שזהו שיעורם משעה שראויים ליקרא פרי. וראה חזו"א (שביעית סי' ז ס"ק יא) מה שביאר בדברי התוס' בזה. מו. **ראה** שם מה שיתבאר בזה בע"ה. מז. **וראה** טורי אבן (ד"ה מנהג ו פז') שביאר המקור לזה. מח. **פני** יהושע, ערוך לנר. אמנם לפי"ז צריך להגי"ה בתוס' בתירוצם הראשון במקום 'דהאי דהכא', 'דהאי דהתם'. אמנם המהרש"א לא פירש כן. מט. **וכן** לר"י שלומד (לעיל ט.) מהפסוק של בחריש ובקציר תשבות על חריש של מצוה, ע"כ צריך פסוק זה ללימוד על תוספת. אלא שהקושיא היא לר"ע למה צריך לפסוק של בחריש, תיפוק ליה מפסוק זה, פנ"י. וראה ערוך לנר בזה. נ. **כן** הוא לביאור הפנ"י והערל"נ, אמנם במהרש"א ובב"ח ביארו באופן אחר תירוץ התוס'. א. **שפתי** חכמים.

השמיטה', לומר לך כל תבואה שהביאה שליש וכו'. על כרחך צריך לסברא זו שקים להו לרבנן, שאם לא כן, איך ידעינן שהפסוק קאי על זמן שהביאה שליש, ולמה המתין להביא הפסוק עד כאן. וביאר בקרבן ראשית, שזה פשוט שאם הביאה שליש קודם ר"ה הרי היא יכולה להיות ראויה ליקצר בחג, אבל לומר שאם נקצרה בחג שהוא הוכחה שהביאה שליש קודם ר"ה, לזה צריך להביא שקים להו לרבנן[ב].

איך נקצרה בחג

דכל תבואה שנקצרה בחג. היינו ע"י נכרי[ג], או ע"י ישראל ובחול המועד בדבר האבד[ד].

אם עדיין צריך לפסוק 'במועד שנת השמיטה'

וקא קרי ליה בצאת השנה[ה]. כתבו התוס' (ד"ה וקרי) שמכל מקום לא סגי בפסוק זה לחוד כדי ללמוד שמה שהביא שליש קודם ר"ה שייך לשנה שעברה, אלא צריך גם לפסוק של 'במועד שנת השמיטה'. ולא ביארו דבריהם למה לא סגי בפסוק זה. וביאר בערוך לנר עפ"י מש"כ התוס' (ד"ה אלא) שאף שדרשינן 'מאי אסיף קציר' מכל מקום פשטיה דקרא פירושו חג הבא בזמן אסיפה. ומשום כך אם לא היה הפסוק 'במועד שנת השמיטה' לא היינו מפרשים כן בפסוק שחג האסיף היינו קציר, אלא אחר שלמדנו מהפסוק 'במועד שנת השמיטה' שתבואה שגדלה קודם ר"ה אף שקצרוה בסוכות קדושה בקדושת שביעית, מפרשים הפסוק שחג האסיף היינו קצירה ולמדים מזה שהשיעור הוא שלישי.

מצינו בכ"מ שכן שואל ר' ירמיה

א"ל ר' ירמיה לר' זירא וקים להו לרבנן וכו'. וכעין זה מצינו בב"ב (כג:) ששאל ר' ירמיה, רגלו אחת בתוך חמישים ורגלו אחת חוץ מחמישים אמה, ועל דא אפקוהו לר' ירמיה מבי מדרשא[ח]. ופירשו התוס' שהוציאוהו משום שמדדה אינו מדדה כלל יותר מנ' אמה אפילו רגלו אחת, והיינו שסברו שאכן המידה מדוייקת, וכל מדות חכמים כך הם. ובסוף ב"ב (קסה:) מבואר ששלחו ליה חברייא לר' ירמיה, עד אחד בכתבו וכו', שלח להו אני איני כדאי ששלחתם לי, אלא כך דעת תלמידכם נוטה וכו', ועל דא עיילוהו לר"י בבי מדרשא. והטעם שדבר זה הוא סיבה להכניסו לבית המדרש, משום שמה שהוציאוהו היה על חסרון [בדרגתו] באמונת חכמים, וכאן שראו התבטלותו לחכמים, ראו שאין בו חסרון זה, והחזירוהו[ט].

הטעם בכלל זה

כל מדות חכמים כך הם. ביאר הריטב"א שאי אפשר לדקדק בשיעור שיהיה לא פחות ולא יותר ממש, ואם באנו לדקדק בכך אי אפשר לתת שום שיעור ידוע לשום דבר, כי לעולם יהיה לאדם יכולת לדקדק ולומר בכל שיעור שאין מעלה ומוריד בו לפחות או להוסיף עליו משהו, ונמצאו כל השיעורים מתבטלין. ומשמע שכעין לא פלוג הוא, וכן משמע מדברי רש"י בכתובות ק"ד. שכתב שהעמידוה יתד ולא תמוט. ומשמע שמדין לא פלוג הוא'. וכן הוכיח בדברי סופרים (פ"ו ו) מדברי הרשב"א (ג"ז כט.) שמה שקטן אינו טובל בפחות ממ' סאה, משום לא פלוג הוא. אמנם תמה בזה שאם כן זהו רק מדרבנן, אבל מדאורייתא עלתה לו טבילה, דבדאורייתא לא מצינו לא פלוג'[י].

וכן תמה בזה בשפת אמת. והם פירשו עפי"ד התוס' (ג"ז כג:) שכל השיעורים קבלה ביד חכמים הם, ואין לפקפק בהם.

על מה נאמר ששיעורין הלכה למשה מסיני

כל מדות חכמים כן הוא, בארבעים סאה הוא טובל וכו'. כתב המהר"ץ חיות (יומא פ.), שאף שכל השיעורין הלכה למשה מסיני, היינו דוקא עיניני השיעורין לשער בכעדשה, בכזית, בכגריס, בככותבת, בכגרוגרת, בכביצה, וכו', אבל חילוק השיעורים איזה שיעור למלקות באכילה, ואיזה לבל יראה ואיזה ליוהכ"פ, וכו', דבר זה נמסר לחכמים, והם עשו החילוקים כפי הכרע דעתם. ויש שהוכיחו כן מסוגיין[יב], שהרי אף שמקוה ששיעורו במ' סאה מן התורה, מכל מקום נקרא הדבר שהוא 'מדות חכמים'[יג].

כמה שיעור קורטוב

חסר קורטוב. כתבו התוס' שהוא שמינית שבשמינית. והיינו מדה קטנה מאוד.

וביאר במהר"ץ חיות שמה שנקטו חז"ל בכמה מקומות למדה קטנה - שמינית שבשמינית, כמו שת"ח צריך שיהא בו גאוה שמינית שבשמינית. משום ששיעור זהו הוא אחד מס"ד, והיינו פחות משישים, וע"כ אומר שת"ח צריך שיהא בו גאוה פחות משישים שלא יהא מורגש בו כלל, וכן כאן שאף חלק קטן משישים פוסל את המקוה.

מהו הביאור 'אינו יכול'

אינו יכול לטבול בהם. מה שלא נקט בקיצור 'אינו טובל בהם', כתב בשפתי חכמים עפ"י מה שאיתא בחגיגה (יח.) ורחץ את כל בשרו במים, מים שכל גופו עולה בהן, וכמה הן אמה על אמה ברום ג' אמות, ושיערו חכמים ששיעור זה הוא מחזיק מ' סאה, ולפי"ז א"ש מה שנקט הש"ס 'אינו יכול לטבול בהם', דהיינו שמצד המציאות אין כל גופו עולה בהם.

קים להו לרבנן

לאו מילתא היא דאמרי. פירש רש"י שודאי קים להו לרבנן. וביאר הריטב"א, שהיינו שזה דבר טבעי שאפשר לעמוד עליו ולבדקו בשיעור מצומצם אם הביא שליש או לא הביא שליש.

אין לפרש שהקריבו לאחר כיבוש וחלוקה

עומר שהקריבו ישראל בכניסתן לארץ. והיינו שפשיטא להו שכשאמרה תורה (ויקרא כג י) 'כי תבאו אל הארץ וכו' וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר' וגו'. היינו מיד כשבאו לארץ ולא לאחר כיבוש וחלוקה, שאל"כ אלא שאירי לאחר חלוקה וכיבוש, הרי ודאי שהיה זמן רב כדי שיגדל אצל ישראלי[יד].

אין לפרש שהקריבו מעבר הירדן

מהיכן הקריבוהו. ואין לומר שהקריבוהו מתבואת בני גד ובני ראובן שהביאו עמהם, שהרי מצוה להביא מן הקמה (מנחות עא.)[טו]. וברי"ן תירץ שעומר מצוותו להביאו מיהודה, ומסתמא עומר ראשון עשו כמצוותו. ובמאירי כתב שכיון שמצות העומר להביא כרמל רך ומלא, א"א להביא ממה שקצרו בעבר הירדן שכבר נתייבש ואינו רך ומלא. ובתורי"ד כתב שאין לומר שהביאו מעבר הירדן, שהלואי והספיקו כל השעורין שבשדות להאכילן לבהמותיהן, משום שסמוך לכניסתן לארץ כבשו לארץ סיחון ועוג ולכל בהמתם. וברי"ן בנדרים (כג. ד"ה ההוא) כתב שכלל אין מביאין עומר מעבר הירדן, משום שלא נתקדש לכך[טז]. אמנם ברש"י (סנהדרין יא:) כתב שעבר הירדן כשר להבאת העומר[יז]. ויש שכתב שעבר הירדן נתקדש רק לאחר שנכנסו לארץ ישראל[יח].

מנין שהקריבו כלל

הקשו האחרונים מנין שהקריבוהו, שמא לא הקריבוהו, שהרי מבואר בקידושין (לח.) שהיו מסתפקין במן שבכליהם, ולא היו צריכין להקריב עומר כדי להתירם בחדש. ויש שתירץ שעיקר ההוכחה היא מזה שמשמע שאכלו ממחרת הפסח ומשמע שאכלו מתבואה חדשה, וע"כ שהעומר התירם כדלהלן[יט].

מדוע הקשו מדין קצירכם ולא מדין חו"ל

מהיכן הקריבוהו. הקשה במנחת חינוך (מצוה שנ סק"ג) הרי קודם שנכנסו לארץ לא היה לארץ ישראל דין וקדושת 'ארץ ישראל' דא"י נתקדשה ע"י כיבוש יהושע. ואף שירושה היה לישראל, מכל מקום לא נתקדשה בקדושת א"י עד שכבשוה. א"כ למה לא הקשו מהיכן הקריבו העומר, כיון שהביא שליש עוד בהיותו נחשב חוץ לארץ. ובחזו"א (זרעים ליקוטים סי' י סק"ג) פירש שבאמת זהו קושית הגמרא שהרי מבואר במנחות (פד.) שאם חדש בחו"ל אסור מה"ת, עומר ג"כ בא מחו"ל, וא"כ צ"ל שכיון שלא נהג דין חדש על התבואה בזמן שעדיין לא באו לארץ, [כיון שלא נתחייבו בחדש עד שבאו לארץ], מש"ה אין מביאין עומר ממנו. וזהו קושית הגמרא שקצירכם ולא קציר נכרי, היינו קציר של ארצכם שכבר הארץ שלכם, ולא כשעדיין קציר נכרי שגדל קודם ביאתכם לארץ[כ].

ב. **וראה** שם שביאר עפי"ז השקו"ט בגמרא. ג. **כתום'** לעיל (יב: ד"ה משמנא). ד. **שפתי חכמים.** ה. **ראה** ביאורי הפשט מה שביאר בזה התוס' הרא"ש. ו. **ובטורי** אבן, ביאר שלולי הפסוק היינו אומרים שהפסוק 'חג האסיף' קאי רק אמעשרות, אבל לגבי שביעית הולכים בתר חנטה ככל שאר אילנות, לזה צריך הפסוק 'במועד שנת השמיטה' שגם בשביעית הולכים אחר שליש. אמנם זהו לדעת התוס' שגם בזיתים הולכים אחר שליש לגבי שביעית, אבל לדעת הריטב"א שגם בזיתים אין הולכים אחר שליש, אלא אחר חנטה לענין שביעית, א"א לפרש כן. וראה עוד בפנ"י מה שביאר בזה. ז. **ראה** ביאורי הפשט מה שביאר בזה הר"ן. ח. **ובמהר"ץ** חיות כתב שמפני שדרכו של ר"י היה לדקדק בשיעורי חז"ל בשאלות זרות, הזהירו ר"ז שלא ידקדק בשאלות על הלכות קבועות וקצובות. ט. **אחרונים.** י. **וכ"מ** מתשו' ר"ב אשכנזי (סי' ו). יא. **והשאיר** בצ"ע. אמנם ראה ביוסף דעת מקורות שגם בדאורייתא מצינו לא פלוג. יב. **משנת** אברהם (סי' ג ענף ד). וראה פורת יוסף בסוגיין שבאמת הקשה דכיון ששיעורין הלמ"מ, א"כ איך אמרו שמדות חכמים הם. ראה מה שתירץ בזה. יג. **כן** הוא דעת הפמ"ג (מו"ח סי' קנט מ"ז ס"ק יח), אבל דעת הלבוש (יו"ד סי' רלו ס"ו) שמה"ת סגי בפחות ממ' סאה, ורק מדרבנן צריך מ' סאה. וכן דעת הב"ח (סי' קכ), וראה חזו"א (מקואות מהדו"ב סי' ט סק"כ) מה שתמה בזה. ובאמת ראה בקונטרס מהר"ם שי"ק (מסקף מורנו פ עמ' נח) שהוכיח מסוגיין כדעת הלבוש והב"ח שמדרבנן הוא. ראה שם שהאריך בזה. יד. **ריטב"א.** טו. **ריטב"א.** טז. **וראה** ברכי יוסף (סי' תפט) שהר"ן למד כן מסוגיין, שאל"כ למה לא הביאו מעבר הירדן. אמנם הר"ן בסוגיין לא כתב כן. יז. **ראה** משכנות יעקב (יו"ד סי' סז עמ' רעמ) מש"כ בזה. יח. **אסיפת** זקנים בשם ישועות מלכו. יט. **בשפתי** חכמים הביא שכן הקשה באורחות חיים, ותירץ בעט סופר ע"פ מש"כ הנוב"י (קמא או"מ סי' טז). וראה עוד להלן בזה. כ. **ועי"ש** שביאר עפי"ז דברי התוס' (ד"ה ולפ קניל), אלא שהוכיח (שם סק"ד) מדברי התוס' (ד"ה ומהיכן הקריבו) שלא ס"ל כן.

טעם השמטת הרמב"ם לדין זה

קצירכם אמר רחמנא ולא קציר נכרי. הרמב"ם השמיט דין זה שעומר אינו בא ממה שנקצר וגדל ביד נכריכא. ויש שביאר שהרמב"ם חולק על התוס' (ד"ה ולמ) שכתבו שאף שאיתא בע"ז (נג:) שהארץ ירושה היא לישראל, ואין הנכרי יכול לאסור דבר שאינו שלו, מכל מקום מה שזורע הנכרי יש לו בעלות, וע"כ אסור בעומר שגדל ביד נכריכב. אמנם הרמב"ם סובר שסוגיא דע"ז פליגא אסוגיא דידן, ובאמת לסוגיא דע"ז אין כח לנכרי להפקיע מיד הישראל, שירושה היא להם, ואין איסור במה שגדל ביד נכריכג.

מה הדין בקציר הפקר

קצירכם ולא קציר נכרי. כתב הטורי אבן שלפי"ז הוא הדין שממעט קציר הפקר, שג"כ אינו קצירכם. ולפי"ז בשביעית שהכל הפקר, אין מביאין עומר. דבב"מ (קיח.) משמע שגם בשביעית בא העומר משל שביעית. וכתב שמוכח שאף שממעטים קציר נכרי, מכל מקום הפקר אינו מתמעט. וברש"ש כתב שאין כלל ראיה מעומר בשביעית, שהרי י"ל שהגזברים יזכו בתבואה קודם שתביא שליש, ובשעת הבאת שליש לא יהא של הפקר, ושפיר יכלו להביא עומר ממנו. ובקהילות יעקב (סי' י) כתב ליישב עפ"י מה שהוכיח שההפקר של שביעית [באפקעתא דמלכאכד] אינו אלא לישראל, ולא לנכרים, וא"כ א"ש שאף זה בכלל קצירכם, שהוא שייך לכלל ישראל, שאינו הפקר לנכרים כה.

איסור חדש בשל גוי

מעיקרא לא אכול. דנו האחרונים אם יש איסור חדש בתבואה שגדלה ביד גוי. ויש שהוכיח מסוגיין שאין איסור חדש נוהג בשל גוי, ויש שהוכיחו איפכא שיש איסור חדש בשל גוי.

הב"ח (יו"ד סי' רנג) כתב להוכיח ממה שהוכיחה הגמרא שודאי הקריבו, שהרי כתיב ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח, ומשמע שמעיקרא לא אכול, והיינו משום איסור חדש, ורק לאחר הקרבת העומר אכול, ובזה הקשו בגמרא מהיכן הקריבו. ולכאורה קשה מדוע הוצרכה הגמרא להוכיח ממה שמעיקרא לא אכול, תיפוק ליה שכתוב בפסוק שאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח, ואיך אכלו אם לא הקריבו העומר, והרי חדש אסורכו. וע"כ שכיון שגדלה התבואה בידי גוי, לא נאסר בה באיסור חדש, ורק מכח מה שמשמע בפסוק שמעיקרא לא אכול, וע"כ שהיתה להם תבואה מישראל, ולאחר שהקריבו העומר הותרו לאכול תבואה זו, ועל כן קשה מהיכן הקריבו.

והט"ז (סס סק"ג) **והש"ך** (סס סק"ו) דחו ראיה זו, שאין להוכיח ממה שאכלו מעבור הארץ, ואיך אכלו אם לא הקריבו העומר, שיש לומר שאכלו מתבואה ישנה שלא נאסרה באיסור חדש כללכז. ואדרבא מוכח מסוגיין שיש איסור חדש בשל גוי, שאל"כ היו יכולים להוכיח שאירי שלא הביא שליש ביד גוי, שאל"כ למה מעיקרא לא אכול, הרי כל התבואה שהיתה בידם היתה ממה שגדל אצל גויים, שהרי על זה מקשה הגמרא מהיכן הקריבו, ומוכח שלא עייל שליש ביד גוי ומש"ה לא אכלו כיון שגדל אצל ישראל, וע"כ שאף מה שגדל בידי גויים אסור באיסור חדש, ומש"ה לא אכלו.

והרעק"א דחה הראיהכח שלא היתה הגמרא יכולה להוכיח שאירי שלא הביא שליש ולהוכיח מכאן שקים להו לרבנן בין שליש לפחות משליש, שי"ל שמה שלא אכלו מעיקרא הוא מחמת ספק שמא לא הביא שליש ביד גוי ונאסר באיסור חדש. ועיקר הוכחת הגמרא הוא ממה שהקריבו עומר, שאין לומר שהקריבו מספק, דהוי ספק חולין בעזרהכט.

איסור חדש בגידולים שגדלו ביד ישראל

ובמקנה (קידושין לו: ד"ה נפ"ד נרמה) כתב לדחות הראיה שאף אם נאמר שחדש מותר בשל גוי, מכל מקום כיון שגדל קצת ביד ישראל, הרי הגידולים שנוספו בו נאסרו מדין חדש, אבל להביא ממנו עומר ג"כ אסור כיון שעיקרו גדל אצל גוי. ובמנחת חינוך (מצוה שג) חלק עליו שכיון שכשהושרש לא היה בו איסור חדש כיון שגדל ביד גוי, שוב גם הגידולים מותרים, והוי כמו שהושרש קודם העומר שהותר ע"י העומר אף מה שגדל אחר הבאת העומר, כיון שההשרשה הותרה, הותרו כל הגידולים הבאים אחריו. וה"נ הושרש ביד גוי מותרים אף כל הגידולים שאח"כל.

איסור חדש תלוי בבעלות על הקרקע ולא בתבואה

ובשאגת אריה (המדקדוק סי' ג) כתב שאין להוכיח כלל מסוגיין לאיסור חדש, כיון שזה ודאי שהקרקע של ארץ ישראל היא ירושה להם מאבותיהם, וכמש"כ התוס', ואיסור חדש אינו תלוי למי שייכת התבואה, אלא למי שייך הקרקע, וכיון שהקרקע ודאי של ישראל היא, ודאי שנוהג בה איסור חדש.

הרי הותר להם אפילו בשר חזיר

מעיקרא לא אכול. הקשה בטורי אבן שמבואר בחולין (יז.) שכשבאו לארץ ישראל הותר להם [כל זמן שלא חלקו את הארץ] אפילו איסור בשר חזיר, וכ"ש שהותר להם איסור חדש, וא"כ למה לא אכלו מעיקרא. ותירץ שאיכא מ"ד בחולין (שם) שדוקא שלל של הנכרים הותר להם, אבל מה ששייך להם עצמם, לא הותר, וכיון שישראל ירושה להם מאבותיהם א"כ כל התבואה שלהם היא, ולא הותר להם איסור חדשלא.

ולמ"ד שאינו מחלק בזה, צ"ל שמה שלא אכלו מעיקרא אינו מחמת איסור חדש, אלא שעדיין היו מסתפקין מהמן שבכליהם כדאמרינן בקידושין (לח.).

עוד תירץ שדוקא איסור שאינו בא לידי היתר לעולם, הותר להם, אבל איסור שיבא לידי היתר כמו חדש, למה יותר להם כיון שאפשר להמתין עד ההיתר.

ובדעת הרמב"ם (מלכים פ"ח ה"ח) כתב הטורי אבן שסובר שלא הותר להם רק כשאין להם מה לאכול, ולפי"ז א"ש שמעיקרא לא אכול, כיון שהיה להם משל היתרלב.

ובאמרי ברוך תירץ שלא הותר להם רק לאחר תחילת המלחמה, אבל בימים שלאחר הכניסה לארץ קודם המלחמה לא הותר להם.

באור חדשלג (הו"ד נקו"ח על הטו"ח) תירץ שמה שלא אכלו חדש, משום שהיה להם איסור קצירה קודם העומר, דכתיב ראשית קצירכם אל הכהן, ולא הותר להם אלא מה שמצאו דבר מוכן כדכתיב 'ובתים מלאים כל טוב'לד.

למ"ד האיר המזרח מתיר

דאקריבו עומר והדר אכלילה. דייקו בתוס' (ד"ה ומהיכן) שאם לא היו מקריבין העומר היו אסורין באכילה. ודלא כמ"ד במנחות (סח.) שאף בזמן שביהמ"ק היה קיים האיר המזרח היה מתיר באכילה. והקשו האחרונים לו הרי לעיל (ז:) כתבו התוס' (ד"ה מידי) שאף למ"ד שהאיר המזרח מתיר, מכל מקום איכא מצוה להביא עומר ורק אח"כ להתיר באכילה. וא"כ אין ראייה מסוגיין. ויש שכתבלז שכל זה הוא דין שצריך להקריב העומר קודם אכילה, אבל אין זה איסור אכילה קודם העומר, ועל כן במקום שלא יקריבו העומר, משום שלא ידעו אם הביא שליש ביד נכרי או לא, בזה אין דין שלא לאכול קודם העומר. ובטורי אבן תירץ שדעת התוס' שהמצוה שלא לאכול עד הבאת העומר - אף למ"ד האיר המזרח מתיר, אינו אלא מדרבנן, וממילא אין זה שייך כשנכנסו לארץלח.

אם היה נחשב כזמן שאין ביהמ"ק קיים

והאחרונים הקשו עוד ע"ד התוס', שכיון שלא היה להם עומר להקריב, א"כ הוי כזמן שאין ביהמ"ק קיים, ולכו"ע האיר המזרח מתירלט.

והגרע"א תירץ שכיון שמה שלא הקריבו היה מחמת ספק שמא הביא שליש ביד עכו"ם, א"כ אם באמת לא הביא שליש ביד עכו"ם הרי כלפי שמיא גליא שיש עומר להקריב, ובזה לא אמרו שהאיר המזרח התיר, אבל היכן שודאי אין עומר להקריב, גם התוס' מודים שנחשב כזמן שאין ביהמ"ק קייממ.

כא. **מנחת** חינוך (מצוה שג סק"ב), והעלה בצ"ע. כב. **ובחשק** שלמה כתב שכ"ה בירושלמי (גיטין פו"פ השולח) שאף לר"מ שאין קנין לנכרי להפקיע מיד מעשר, מודה הוא שיש לו קנין נכסים, מהו קנין נכסים, א"ר אבא אכילת פירות. ובמה שביארו התוס' סוגיא דע"ז (נג:) משום אשרות שמדורות הראשונים, האריכו הרבה אחרונים לבאר דברי התוס', ראה טורי אבן, ערוך לנר, שפת אמת, עונג יו"ט (מו"מ סי' לז), חזו"א (זרעים ליקוטים סי' י סק"ו) ושא"א, ואכ"מ. כג. **אורים** גדולים (פרי קמח) הו"ד בשפת אמת וביד דוד. והשפ"א עצמו רצה מתחילה לתרץ שדעת הרמב"ם שחזקיה בפסחים שדרש דרשה אחרת מפסוק זה חולק על סוגיין, אמנם דחה תירוץ זה. וראה עוד בזכר יצחק (סי' פח), ובמלבושי יו"ט (מ"ב קונטרס מוסף קרקע סי' יג), וביד דוד. ובחזו"א (זרעים ליקוטים סי' י סק"ג) ביאר עפימ"ש שקושית הגמרא קציר נכרים אינו מדין שגדל ביד נכרים, אלא שגדל בזמן שנכרים שלטו בארי", ולא היה לה קדושת הארץ ולא היה דין חדש נוהג, וכיון שכן אין עומר בא משם, שהוי כחו"ל, ולפי"ז אין מקור שקציר שגדל ביד עכו"ם אין מביאין עומר ממנו. כד. **ראה** שם שאם הפקיר בעצמו שלא לנכרים לא חל, ורק בדין האפקעתא דמלכא כן הוא. כה. **וראה** עוד בתרועת מלך (סי' כה) מש"כ בזה. ובנדון הטורי אבן שם אם הפקר חייב בבכורה, האריכו האחרונים, ראה חתם סופר (יו"ד סי' שטו), כתב סופר (יו"ד סי' קמ), ובתרועת מלך שם שהאריך במובאות בזה. כו. **וראה** נודע ביהודה (קמא מו"מ סי' טז) שכתב שמה שאמרה הגמרא 'מעיקרא לא אכול' סירכא דלישנא, דפשטא דקרא נקט שאותו יום אכלו ומעיקרא לא אכלו, אבל עיקר ההוכחה ממה שאכלו בו ביום. כז. **אמנם** ראה במקנה (קידושין לו:) שהביא מדברי האחרונים שהב"ח לא רצה לתרץ כן, משום שמשמע שקלוי הוא תבואה חדשה. כח. **וכתב** וז"ל: אני אומר באימה וביראה אחר המחילה מעצמותיהם הקדושים כבודם במקומם מונח, וכאן שגו ברואה. כט. **עוד** דחה הגרע"א עפימ"ש הטו"א (הו"ד להלן) שאין להוכיח ממה שאכלו בלא עומר, משום שגם איסור חזיר הותר להם, ורק מוכח מזה שמעיקרא לא אכול, מוכח שדידהו לא אישתרי, וא"כ מהיכן הקריבו. ל. **וראה** בהערות למנ"ח החדש, שהביאו בזה אחרונים שס"ל כהמקנה. וראה עוד בבית הלוי (מ"ג סי' נג), ובאחיעזר (מ"ב סי' לט). לא. **ואף** שיש לנכרי גם חלק במה שזרע, מ"מ כיון שס"ל אין ברירה, אסור החלק של הישראל. לב. **אמנם** בטו"א השאיר דעת הרמב"ם בקושיא. ובתרועת מלך (סי' כ) האריך ליישב דעת הרמב"ם. לג. **וכן** הביא בשפתי חכמים מעט סופר. לד. **ראה** שם עוד שהאריך בתירוצו. לה. **ראה** מה שביאר בכל זה בחידושי המלבי"ם בסוגיין. לו. **טורי** אבן, מקור ברוך (מ"ב סי' מג). לז. **מקור** ברוך. לח. **וראה** עוד בפורת יוסף בזה. לט. **ויש** מי שכתב לערער על עצם הדימוי שבזמן שא"א להביא עומר, הוי כזמן שאין ביהמ"ק קיים. מ. **וכעי"ז** תירץ בערוך לנר. ובשפת אמת כתב שאפשר להגיה בתוס' דלא כמ"ד שבזמן שאין ביהמ"ק קיים האיר המזרח מתיר. ובזה מיושבים כל הקושיות. וכתב שכן משמע בריטב"א. וכן כתב בקונטרס אחרון [על הטו"א], שט"ס

אם ספק דאורייתא מה"ת לקולא

ודלמא עייל ולא קים להו. והיינו איך יכלו להביא עומר מתבואה שלא הביאה שליש, שמא כבר הביאה שליש ביד גוי, ולא הבחינו בכך, ומספק אין להביא עומר. והקשה הפלתי (נדית הספק) אהח 19/06/2018 לדעת הרמב"ם שסובר שספק דאורייתא לחומרא הוא רק מדרבנן, אבל מדאורייתא אזלינן לקולא, א"כ כיון שספק אם הביאה שליש, הרי מדאורייתא לקולא ואפשר להביא עומר מתבואה זו. ויש שתירץ[מא] עפימש"כ רש"י (ד"ה וקים להו) שמה שרבנן לא קים להו, הוא מחמת שאינם בקיאין בטיב גידול התבואה, וא"כ אין זה אלא חסרון ידיעה, ובזה הרמב"ם מודה שגם מה"ת לחומרא. ובחוות דעת (נית הספק) תירץ שכאן איכא אוצר החכמה מיעוט להדיא 'קצירכם' ודאי ולא קצירכם ספק[מב].

אם קים להו בשעת הגידול או למפרע

אלא קים להו ה"נ קים להו. תמה הגרע"א (גהסמ"ס), שאין זה דומה להא דלעיל שקים להו לרבנן שכל תבואה שנקצרת בחג בידוע שהביאה שליש קודם ר"ה, שכאן כשבאו לארץ וראו התבואה היו בקיאין אם תבואה זו כבר הביאה שליש או לא, כיון שתבואה זו נראתה לעינים. אבל מנין שקים להו גם שאם רואים אנו תבואה זו שנקצרה בחג, בידוע שקודם ר"ה כבר הביאה שליש, זה מנין. ותירצו האחרונים שכיון שידעו חז"ל מהו הסימן שהתבואה הביאה שליש, א"כ יכולים לדעת שתבואה כזו שהביאה סימן זה קודם ר"ה הרי היא נקצרת בחג, וזהו חשבון פשוט[מג].

לעומר בעינן כרמל רך ומלא

אכתי בחמשא יומי מי קא מליא. ואף שכבר הביא רבעא או דנקא, מכל מקום כדי להיות ראוי לעומר שהיינו כרמל רך ומלא, לא שייך בחמשה ימים[מד]. ובמאירי הוכיח מכאן שאין מספיק בהבאת שליש לגבי עומר[מה].

בבקעת גינוסר יותר משאר א"י

ארץ צבי כתיב בה. שממהרת לבשל פירותיה מכל הארצות. ובמדרש (נ"ר נט) מצינו שבקעת גינוסר נמשלה לאילה שממהרת לבשל פירותה, והיינו משום שאילה מהירה יותר מצבי, ואף שבכל א"י ממהרת הקרקע להבשיל הפירות, מ"מ בבקעת גינוסר יותר מכך[מו].

יג:

אופן פירוש הפסוק

אל תקרי לשלש אלא לשליש. פירשו רש"י (לעיל ע"ח ד"ה ועשתם) ותוס' (ד"ה אל תקרי) שפירוש הפסוק שעשייתה של התבואה כשהוא בשליש בישולה[א]. כלומר שמזה נלמד שתבואה שהגיעה לשליש בישולה נחשבת לעשויה. והר"ח פירש שזהו לימוד מפשט הפסוק, שפירוש הפסוק הוא, שהברכה שאני מצוה בשנה השישית, שאפילו התבואה שהיא שליש בישולה בשאר השנים, עכשיו היא נחשבת מן השנה השישית, ואינה מתבערת בשביעית. וכיון שהתורה קראה לתבואה זו שהביאה שליש בשם 'תבואה' הרי שגם זו נחשבת לתבואה. ובריטב"א (לעיל ע"ח ד"ה מתקיף) פירש שמה שאמר הפסוק לשלש השנים, היינו שכשתעשה התבואה שליש, נידונת לשנים[ב].

והגר"א הוסיף שכיון שכשיהיה שליש גידולו נחשב כמו תבואה שלימה, נמצא כשיגדל כולו, יהיה כל אחד ג' פעמים כתבואה שלימה, ועל כן יספיק לג' שנים[ג].

אם דרשת 'אל תקרי' דרשה גמורה היא

והא מיבעי ליה לגופיה. במהר"ץ חיות הקשה לפמש"כ הרמב"ם (מורה נבוכים ח"ג פמ"ג) שכל דרשות חז"ל שאמרו 'אל תקרי כך אלא כך' אין כוונתם שכך הוא הפירוש בפסוק, אלא שדרשו כן על דרך מליצת השיר, וסמכו הדבר על הפסוק, אבל ודאי שלא הוציאו הפסוקים מפשוטם, וא"כ קשה מה מקשה הגמרא והא מיבעי ליה לגופיה, והרי אין זה סתירה לדרשת 'אל תקרי' שאף שמיבעי ליה לגופיה, מכל מקום דרשו חז"ל גם לדרשה זו.

שינוי הסדר מרישא לסיפא

מתעשרין לשעבר ומותרין בשביעית. ולהלן נקט קודם אסורין בשביעית ואח"כ מתעשרין לשנה הבאה. וביאר בערוך לנר עפימש"כ התוס' (ד"ה ממון) שאף מדאורייתא לגבי שביעית דינם שהולכים בהם אחר השרשה, ולכן י"ל שבריש נקט בלשון לא זו אף זו, לא זו בלבד שבמעשר דרבנן אזלי בתר השרשה שיש כח ביד חכמים לתקן, אלא אפילו בשביעית דאורייתא. אבל בסיפא שייך לא זו אף זו איפכא, לא זו בלבד בשביעית דאורייתא אזלינן בתר לקיטה, אלא אף במעשר דרבנן. ועוד שבסיפא נקט שביעית בתחילה שהיא מדאורייתא[ד].

ביאור לשעבר

מתעשרים לשעבר. מה שנקט לשון לשעבר משום שאירי שלוקט בשנה שהיא אחר השנה שהשרישו בה, כמו שאמר להלן 'השרישו לפני ר"ה' משמע שעתה הוא אחר ר"ה. אך לפ"ז קשה מה שאמר 'ואם לאו אסורים בשביעית ומתעשרים לשנה הבאה' והיה לו לומר לשנה זו, שהרי היא השנה שעומד בה[ה].

אף שהשרישו בתוספת שביעית

ומותרים בשביעית. מכאן הוכיחו התוס' (לעיל י: ד"ה שלשים) שאף שהשרישו בזמן תוספת שביעית, מכל מקום מותרין בשביעית, וזה דלא כמשמעות רש"י שמה שהשריש בזמן תוספת שביעית אסור[ו].

אם אסורין משום ספיחין

ואם לאו אסורין בשביעית[ז]. מפירוש הרע"ב והרמב"ם (שביעית פ"ב מ"ז) נראה שאין הפירוש שאסורין באכילה, אלא שקדושים בקדושת שביעית, לכל דיניהם, שאסורים בסחורה וכדו'[ח]. אבל מדברי הרמב"ם (שמיטה ויובל פי"ד ה"ח) נראה שפירש 'אסורין בשביעית' היינו באיסור ספיחין, שמדרבנן גזרו על כל מה שנזרע בשביעית או שגדל בשביעית, שיהיה אסור באיסור באכילה מדין ספיחין, ורק פירות האילן מותרין באכילה[ט].

היכן אמרו רבנן

אמור רבנן אילן וכו' תבואה וזיתים בתר שליש. והיכן אמרו רבנן כן, כתב הפני יהושע (לעיל יב:) שהוא במשנה (מעשרות פ"ח מ"ג) שתבואה וזיתים הולכים בהם בתר שליש גבי עונת המעשרות, ומוכיח כדעת רש"י (שם) שדין עונת המעשרות מתלא תלי בדין חדש וישן, וכדעת הרמב"ם שם, ואף שלגבי אורז ודוחן על כרחך שאינם תלויים זה בזה שהרי אין הולכים בהם לגבי עונת המעשרות בהשרשה, התם כיון שהוא מדרבנן קבעו רבנן דין חדש וישן באופן שנראה להם, אבל גבי תבואה וזיתים שהוא מה"ת מתלא תלי זה בזה.

מהו חנטה

אילן בתר חנטה, תבואה וזיתים בתר שליש. דעת התוס' (לעיל יב: ד"ה התנופה) והר"ש (שביעית פ"ב מ"ז) שחנטה אינה כשהגיעו לעונת המעשרות, אלא חנטה היינו כשנופל הפרח ומתחיל להראות הפרי, והיינו סמדר או בוסר'. ועונת המעשרות הוא הבאת שליש, כל אחד כשיעורו המפורש במשנה (מעשרות פ"ח). אבל דעת הרמב"ם (מעשר שני פ"ח הלכה ב-ג, שמיטין פ"ד ה"ג), שחנטה היינו כשהגיעו לעונת המעשרות, כל אחד לשיעורו שנאמר במשנה (שם)[יא].

השיעור בזיתים לגבי שביעית

ודעת התוס' והר"ש שאף שבכל האילנות הולכים בהם אחר חנטה לענין חדש וישן ושביעית, מכל מקום בזיתים [וענבים[יב]] הולכים בהם אחר הבאת שליש כדילפינן מקרא (נסוגיין)[יג], אבל הריטב"א כתב שגם בזיתים הולכים בהם אחר חנטה לגבי שביעית וחדש וישן, ודוקא לגבי עונת המעשרות הולכים בזיתים אחר שליש, ומה שהוזכר כאן בגמרא זיתים לאו דוקא ואגב שיטפא דמתני' (מעשרות שם) נקט לה.

בתוס'. **מא. שארית** אברהם. **מב. עי"ש** שביאר יסוד דעת הרמב"ם בזה. **מג. שפת** אמת. ומה שהביא הגרע"א ראיה מדברי המשנה שהתבואה משהביאה שליש, משמע שבקיאין בזה שהביאה שליש, דחה השפ"א, שאפשר שהדין הוא כך, שאם הביאה שליש חייבת במעשר ובשביעית, וממילא אם אין יודעים הרי זה ספק. **מד. ריטב"א. מה. ובשפ"א** השאיר בקושיא שהיה פשיטא ליה שאחר שהביא שליש חשיב ראוי לעומר, ומש"ה הקשה הרי יכול שיביא שליש בחמשה ימים [לאחר שכבר הביא רבעא]. **מו. הדרש** והעיון (מפמר נג). **א. במש"כ** התוס' שהאי תנא לית ליה האי דרשה דלעיל (יב:), ראה מש"כ בזה בפני יהושע ובטורי אבן. **ב. כלומר** שדין השנים של הפרי, נקבע בשעת הבאת שליש. **ג. וראה** עוד במלבי"ם (המורה והמלוה נהר פ' ה) מה שביאר בזה. **ד. ובשושנים** לדוד ביאר שהפך הסדר משום שברישא שייכים ב' הדינים באותה השנה ובאותן פירות עצמן, שהפירות שהשרישו קודם ר"ה של שביעית, הרי הן מותרין בשביעית, ודינם למעשר כשנה שעברה, אבל בסיפא אין שייך באותה השנה, שע"כ מה שאמרו מתעשרין לשנה הבאה, היינו בשנה שלאו שביעית היא. וראה עוד בהון עשיר מש"כ בזה. **ה. ערוך** לנר. וצ"ל שאגב רישא שנקט לשעבר, נקט סיפא להבא, פקודי השם. **ו. וראה** משנ"ת בזה לעיל (שם). **ז. מה** שנקט הלשון 'ואם לאו' ראה תפארת ישראל (שם) שפירש שלומר שדוקא בודאי ולא בספק. **ח. וכ"כ** בהגהות הר"ש מדעסוי. **ט. וכ"כ** במשנה ראשונה (שביעית פ"ב מ"ז) ובר"ש סירילאו (שם). וראה מש"כ בקול הרמ"ז. **י. ראה** מאירי בריש המסכת, וחזו"א (שביעית סי' ז ס"ק יג, סי' ט ס"ק יז). **יא. ולענין** הלכה כבר הכריע בשו"ע (סי' שלח סעי' קכה) כדעת הרמב"ם, חזו"א (שם סי' ז ס"ק יג). **יב. ראה** תוס' ור"ש שם. **יג. וכ"כ** החזו"א (שביעית סי' ז ס"ק טז).

בדעת הרמב"ם לגבי חנטה

אמר רבה אמור רבנן אילן בתר חנטה תבואה וזיתים בתר שליש. כתב הפני יהושע שמכאן משמע לכאורה שלא כדעת הרמב"ם (מעשר שני פ"ו הלכה ג-ג, שמיטין פ"ד ה"ג) שכתב שחנטה היינו משיגיע כל אחד לעונת המעשרות. שאם כדבריו מדוע חילקם רבה לשתים, הרי תבואה וזיתים זמנם ג"כ בחנטה, כיון ששליש אצלם הוי עונת המעשרות. ויש לומר שבפירות שמינכר עונת המעשרות שלהם, שיש להם סימן, מיקרי שפיר חנטה, דהיינו התחלת גמר פירי שלהם שיהיו ראויין קצת, משא"כ בתבואה וזיתים שלא מינכר, איצטריך למימר שלישיד.

ביאור הספק

הני כמאן שוינהו רבנן. פירש רש"י שרבה תמה בקטניותטי מה דינם. וביאר הרמב"ן שתמיהת רבה היא, היכן מצינו השרשה לענין מעשר, הרי בדברים שזרען נאכל והם אין נאכלין, הולכים בהם אחר התחלת פרי, כגון חנטה באילן ושליש בתבואה וזיתים, ובדברים שהן נאכלין ואין זרען נאכל, הולכים בהם אחר לקיטה, כגון ירק, ואם כן אלו ממנ"פ אם זרעם עיקר, אם כן דינם כתבואה, ואם הירק שבהן עיקר דינם כירק.

סלקא דעתין שהולכים בהם אחר לקיטה

מתוך שעשויין פרכין פרכין. פירשו רש"י ותוס' שאין נלקטין כאחד אלא מעט מעטטז ונמצאו חדש וישן מעורבין, ועל כן אין הולכין בהם בתר לקיטה כירק, וקבעו רבנן שדינם בתר השרשה שבשנה אחת משרשת כל השדה. וברשב"א הוסיף לבאר שאף שגם בירקות לוקטין אותן מעט מעט, מכל מקום הולכים בהם בתר לקיטה, כיון שלוקטין אותן לאכילה, ואין מצניעין אותן, אבל אלו לוקטין אותן להצניען, וכיון שכן יש חשש שיניחנו בשדה להצניעו, ויתערב עם הנלקט בשנה אחרתיז. וכעי"ז כתב הרמב"ן שהירק אע"פ שאין לקיטתו כאחת, מכל מקום אין אדם עושה גורן אחד משני לקיטות שלו, אבל אלו עושין פרכין פרכין ונלקטין פרכין פרכין ואדם כונס מכולן גורן אחד, והרבה פעמים נמצא תורם מן החדש על הישן לפיכך הלכו בהן אחר השרשה שהיא נעשית כאחת. ובתוס' (ד"ה ממר) פירשו שאין לקיטתן כאחד משום שאין לוקטן בגמר פרי, אלא לאחר שהתייבשו, ודרכן שמתייבשין פרכין פרכיןיח.

סלקא דעתין שהולכים בהם אחר הבאת שליש

ובר"ח הביא שבירושלמי (שביעית פ"ג ה"ה) פירשו שהטעם שהולכים בהם אחר השרשה ולא אחר הבאת שליש, כיון שאי אפשר לעמוד עליהן מתי הביאו שליש. לפיכך אמרו שהשרשתו חשיב כפריט. וכן ביאר בסוגיין שעשויין פרגין פרגין היינו שבזמן שערוגה אחת מביאה שליש אין ערוגה האחרת מביאה שלישכ. ובתורי"ד ביאר שהס"ד שהולכים בהם בתר הבאת שליש, משום שאין הקיטניות דומות לירק שנאכלים גופי העלין והקלחין, אבל הקיטניות אין נאכל בהם רק הפרי כתבואהכא, וע"ז אמרו בגמרא מפני שעשויין פרכין פרכין, דהיינו שאינם מביאים שליש ביחד, אלא אלו בישלו כבר, ואחרים צומחים תחתיהן, ומשום כך הלכו בהם אחר השרשהכב.

סלקא דעתין שהולכים בהם אחר חנטה

ובתוס' ישנים מצינו חידוש שבלא הסברא שעשויין פרכין פרכין, היינו הולכים בהם אחר חנטה כפירות האילן, כיון שגדלים הם על רוב מים. אלא לפי שאין חונטין כאחד אלא עשויין פרכין פרכין, הולכים בהם אחר השרשה שהוא זמן שווה יותר לכולם.

איך קבעו רבנן שיעור בשביעית שהיא מן התורה

מתוך שעשויין פרכין פרכין אזלי רבנן בתר השרשה. הקשו התוס' שבשלמא לגבי מעשר שהם חייבים מדרבנן יכולים חז"ל לקבוע שיעור לזמן המעשרות. אבל לגבי שביעית שדינם מדאורייתא, איך יכולים לומר שמה שהושרש קודם שביעית אף שנלקט בשביעית שמה"ת קדוש בשביעית, יהא מותר. ותירצו שאיירי בשביעית בזמן הזה שמדרבנן היאכג.

עוד הביאו מדברי התו"כ (בהר פרשתא ו ה"ז) שלמדו דין זה מפסוקים, ומשמע שדין דאורייתא הואכד. וברמב"ן הוסיף שהואיל ועושין פרכין פרכין דין הוא שנלך אחר דבר שיש לו גורן אחד, בין למעשר בין לשביעית אבל אלו אין עושין בהם גורן אחר אלא פרכין פרכין. ורק השרשה שלהם הוא גורן אחד שלהם.

עוד כתב הרמב"ן שבאמת י"ל שגם בשביעית אין חייבין מה"ת, שי"ל שאין חייב בשביעית מן התורה אלא הגדל בחיוב ונלקט בחיוב, ומה שאמרו רבנן שהולכים אחר לקיטה וחנטה מדבריהם הואכה.

וברי"טב"א הביא שהראב"ד כתב שכל השיעורים והענינים האלו מסרם הכתוב לחכמים לתקן בהם כמו שירצו, ולאחר שתיקנו בהם רבנן, כך דינם מה"ת, וע"כ דינם בהשרשה מה"תכו.

בפני יהושע כתב ליישב שבאמת לגבי דיני שביעית שהם מה"ת כקדושת שביעית ודאי שיש בהם כיון שנלקטו בשביעית, ומה שאמרו מותרין בשביעית היינו מותרין מאיסור ספיחין שגזרו חז"ל, שכיון שהושרשו קודם ר"ה לא ראו חכמים צורך לגזור בהם איסור ספיחיןכז.

בביאור קושית הגמרא

ויצבור גרנו לתוכו. פירשו רש"י ותוס' שקושיית הגמרא מדוע הוצרכו רבנן לתקן שנילך אחר השרשה, הא יש תקנה אחרת ע"י צבירת הגורן. אמנם הראב"ד פירשכח שאין זה קושית הגמרא שבאמת אף שאפשר בתקנת צבירת הגורן, מכל מקום צריך עדיין לתקנה שנילך אחר השרשה, משום שיש חשש שמא לא יצבור יפה, אלא שקושיית הגמרא בסתמא האם אפשר לעשות תקנה ע"י בילה, ואינה קושיא ממש, אלא שמשמעות המשנה שעושה מהחדש והישן ב' גרנות, ומקשה הגמרא הא יכול לעשות ע"י בילה.

מה מהני לענין מעשר שני ועני

ויצבור גרנו לתוכו. הקשו התוס' (ד"ה ויצבור) תינח חדש וישן, אבל מעשר שני ומעשר עני קשה, מה מהני שצובר גרנו לתוכו, הרי יש שמחוייב במעשר עני ויש שמחוייב במעשר שני, ואיך יעשה. ותירצו שיפריש מעשר אחד, ויחללנו על מעות, ואת המעות יאכל בירושלים, ואת המעשר יחלק לעניים. ובתוס' הרא"ש הקשה שא"כ מה מקשה בגמרא ויצבור גרנו לתוכו, הרי ודאי שעדיף להו לרבנן לתקן שילכו בתר השרשה, משיתקנו שיצטרך לילך לאכול המעות בירושלים חנם. והביאו התוס' שבירושלמי משמע שצריך לעשר ב' מעשרות ומפריש מאומד הדעת מעשר שני כפי הישן, ומעשר עני כפי החדש, ומתוך שמעשרותיהם מדרבנן הקילו בהם לעשות כן[כט]. ובתוס' ישנים כתבו שיפריש מעשר לעני ויאכילנו לעני בקדושת מעשר שני.

ובערוך לנר תירץ שממנ"פ אם יודע מהו הרוב, אם כן מעשר עפ"י הרוב, ואם אין ידוע מהו הרוב א"כ אי"צ לעשר מעשר עני כיון שמספק המוציא מחבירו עליו הראיה, ויכול לעשר מעשר עני ולערבו עם פירותיו. ואי"צ לעשר אלא מעשר שני. וכעי"ז תירץ בטורי אבן שלגבי מעשר שני ועני אין צריך צבירת גורן, כיון שמעשר עפ"י הרובל.

אם גם בדאורייתא יש בילה

ויצבור גורנו לתוכו וכו' צובר גורנו לתוכו. הקשה בטורי אבן שמבואר במנחות (ל.) אמר ר' שמעון שזורי פעם אחת נתערב לי טבל בחולין ושאלתי את ר' טרפון ואמר לי קח מן השוק ועשר עליו וכו'. וקשה כיון שר"ש שזורי סובר שיש בילה, א"כ למה צריך ליקח מן השוק, יצבור גרנו לתוכו, ונמצא מעשר מן החיוב על החיוב. ותירץ שכל מה שאמר ר"ש שזורי שיש בילה היינו דוקא בטבל דרבנן כמו פול המצרי ושאר קטניות, אבל בטבל של תורה [אף שנתערב בחולין שהשתא בטל מה"ת ברוב] כגון במעשר דגן, לכו"ע

יד. **ועוד** דלישנא דמתניתין נקט והוי נמי לישנא דקרא, דדרשינן לעיל אל תיקרי לשלש אלא לשליש. ובירושלמי משמע קצת כדברי הרמב"ם ז"ל דאההיא מתני' דהאורז ודוחן קאמר התם בפירות הלכו אחר שליש, והיינו כמ"ש התוספות לעיל (יב: ד"ה המנופה) דכולהו עונות המעשרות דקחשיב בפ"ק, היינו הבאת שליש, והכא אמרינן להדיא דפירות בתר חנטה, א"כ מוכח דחנטה היינו עונת המעשרות. פני יהושע. טו. **ומשמע** שבכל קטניות כן הוא, ולאו דוקא במה שהוזכר להדיא במשנה. [וכ"כ במנחת שלמה (פ"ו סוס"י מט)]. ואף שמצינו בתוספתא (שביעית פ"ג ה"י) שקטניות דינם כתבואה לילך בתר שליש, זה אינו לתנא דמתני', ואפשר שהוא כמ"ד במסקנא שהכל הולך אחר גמר פרי. ומה שהביא בתורי"ד שהמפרשים פירשו שבקטניות הולכים אחר הבאת שליש, היינו שהיה ס"ד שהולכים בהם אחר הבאת שליש, אבל לאחר שחידשה המשנה שהולכים בהם אחר השרשה, י"ל שכן הדין בכל הקטניות. אלא שמעיקר הסברא היה נותן שנלך בהם אחר הבאת שליש. טז. **וקצת** צ"ע מפאה (פ"ו מ"ד) שלקיטתן כאחד. מקדש דוד (סי' סג סק"ג). יז. **וכ"כ** הר"ן והריטב"א. ובזה מיושב קושית המקדש דוד (סי' ס סק"ג) שאף שאתרוג אין לקיטתו כאחד מ"מ הולכים בו אחר לקיטה, משום שאין עושין ממנו גורן אחד, אלא לוקטין ואוכלים כמו בירק. יח. **ובחזו"א** (שביעית סי' ז סק"ו) כתב שצ"ע דברי רש"י ותוס' למה פירשו שהיה ראוי לדונם כירק.

יט. **וביפה** עיניים כתב שאפשר שאין כאן מחלוקת וזהו פירושא דסוגיין. וראה להלן מדברי התורי"ד. כ. **ובערוך** (ערך פרכין) פירש כהר"ח, אלא שגרס פרכין פרכין, דלא כהר"ח שגרס פרגין פרגין, וכבר העיר בזה בערוך השלם. כא. **ויש** מי שכתב סברא אחרת בזה. כב. **אלא** שכתב שמדברי הגמרא להלן ממה שאמר שמואל הכל הולך אחר גמר פרי, נראה כדברי רש"י שס"ד שילכו בהם אחר לקיטה. וברמב"ן נראה שבאמת קושיית הגמרא על ב' הדברים למה אין הולכים בהם או אחר שליש או אחר לקיטה, ותירוץ הגמרא הולך על שניהם שאינם מביאים שליש יחד, ואין לוקטין אותן יחד. כג. **וכ"כ** הרשב"א והר"ן. כד. **ובתיו"ט** (שביעית פ"ג מ"ז) כתב שדרשה זו אינה אלא אסמכתא. ובתוס' רע"א תמה עליו, שהרי בשביעית קיימינן שדאורייתא היא. ובתוס' אנשי שם הביא מלח"מ שכתב שחסרון דברים הוא בתוי"ט, וצ"ל שע"כ שאיירי בשביעית בזה"ז שהיא מדרבנן, וכמש"כ התוס'. כה. **וראה** מש"כ בדברי הרמב"ן אלו בשבט הלוי (מ"ב סי' קנז סק"ס). כו. **ובתורי"ד** השאיר קושיא זו בתימה. כז. **וכתב** שכן משמע שפירש הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ד ה"י"ח). אמנם כבר כתב בשפ"א שאין מדברי הרמב"ם ראיה לפירוש זה. כח. **הו"ד** בריטב"א, וראה להלן. כט. **כן** ביאר בתוס' הרא"ש. ל. **אלא** שהקשה מדוע הולכים בזה אחר הרוב, הרי דבר שיש לו מתירין הוא, שאפשר להפריש עליו ממק"א. והאריך בזה אם נחשב דבר שיש לו

אין בילה[לא]. עוד תירץ שבאמת גם בדאורייתא יש בילה, אלא שלא רצה לעשות תיקון ע"י צבירת גורן, כי אז היה צריך להפריש על כל התערובת, משא"כ כשמפריש מן השוק, שאין מפריש אלא על החיוב[לב].

מהו זרעו לזרע

פול המצרי שזרעו לזרע[לג]. פירש רש"י שכוונתו לאכול הזרע, שאז דינו כקיטנית, ואין כוונתו לאכול הירק שבו שאז דינו כירק. אמנם הרע"ב (שביעית פ"ג מ"ח) והר"מ (שם) פירשו שזרעו לזרע, היינו שכוונתו לזרוע את זרעו, ואין כוונתו לאכילה[לד].

דעת רבנן בזה

כיצד הוא עושה, צובר גרנו לתוכו. זהו דעת ר"ש שזורי, אבל דעת רבנן שאם כל אחד עומד בפני עצמו מעשר מהחדש על החדש ומהישן על הישן, ואם נתערבו החדש והישן, אין מעשרין מיניה וביה, אלא מעשר ממקום אחר לפי חשבון החדש שיש בו והישן שיש בו[לה].

ביאור דעת ר"ש שזורי

א"ל ר"ש שזורי קאמרת, ר"ש שזורי סבר יש בילה. והקשו התוס' והראשונים שעדיין יקשה לרבי שמעון שזורי עצמו, כיון שסובר שהולכים אחר השרשה, למה להו לרבנן לתקן כן, כיון שאפשר ע"י בילה. והרז"ה תירץ שרבי שמעון שזורי מה שאמר שהולכים אחר השרשה לדבריהם דרבנן קאמר, שלדבריו באמת הולכים בהם אחר לקיטה[לו], [משום שאין חשש שיתרום מן החדש על הישן, שאפשר בבילה], אלא לדבריהם דרבנן קאמר למה להו לילך אחר השרשה, יעשו תקנה ע"י צבירת גורן. וכתב הריטב"א שתירוץ זה דחוק מאד בעצמו[לז]. וכתב הריטב"א שהנכון כפירוש הראב"ד (הו"ד לעיל) שאין כונת הגמרא שכיון שאפשר בתקנת בילה אין צריך לתקנת השרשה, [שמכל מקום יש חשש שמא לא יבלול יפה יפה], אלא שקושיית הגמרא למה אין תקנה בבילה, וע"ז תירצו שלרבנן לא מהני בילה[לח].

והרמב"ן ביאר שרבה אמר, ר"ש שזורי קאמרת, הוא סבר יש בילה, ולדבריו לא אמרתי שהטעם משום שעושין פרכין פרכין, שהרי רש"ש מוסיף פול המצרי והוא אינו עושה פרכין פרכין[לט], אלמא שלדעתו יש טעם אחר בדבר שהולכים בהם אחר השרשה [ולא נתבאר בגמרא מהו[מ]], אלא לרבנן שאין להם אלא אלו [אורז ודוחן פרגין ושומשמין], על כרחך שאלו דוקא משום שעושין פרכין פרכין, וקא סברי אין בילה[מא].

ובתוס' ישנים כתבו שדעת רש"ש שהולכים בתר השרשה אינה אלא בפול המצרי, אבל באורז ודוחן סובר שהולכים בתר לקיטה.

דעת הירושלמי שאין מחלוקת

ר"ש שזורי סבר יש בילה, ורבנן סברי אין בילה. ביפה עיניים הביא שבירושלמי (דמאי פ"ה ה"ה) כתב לחלק שבדרבנן יש בילה, ובדאורייתא אין בילה, ולפי"ז כתב שלדעת הירושלמי אין מחלוקת בין רש"ש ורבנן, כי לדעת הירושלמי (מעשרות פ"ק ה"ק) מעשר קטניות דאורייתא, ומש"ה סוברים רבנן שהולכים בהם אחר השרשה כיון שאין בילה בדאורייתא, אבל רש"ש איירי בפול המצרי שהוא מין ירק שלכו"ע מעשרותיו מדרבנן, וע"כ סובר שיש בילה[מב].

איך קיי"ל במה יש בילה

לכל אין בילה חוץ מיין ושמן. הראב"ד (מעשר שני פ"ק ה"ח) כתב שקיי"ל כשמואל שאין בילה אלא לשמן ויין בלבד[מג]. אמנם במאירי הביא שיש דעות שפוסקים שיש בילה אף ביבש[מד]. וכתב המהרי"ט (ח"ח סי' יח) שזהו דוקא בדבר יבש שהוא דבר דק שדרכו לימדד וכיון שמוציא במדה הרי הוא בלול יפה יפה, אבל פרוסות פת או פלחי דבילה, שמוציא פרוסה או דבילה אחת, ודאי אסור דשמא מוציא את הפטור ומעשר מן הפטור על החיוב, ואין בזה בילה לכו"ע[מה]. ובחתם סופר (ח"ו סי' יח) כתב בדעת התוס' (ד"ה מון) שדוקא מים[מו] ויין ושמן יש בהם בילה, אבל שאר דברים לחים כדבש ודם וכדו' אין בהם בילה, ובדעת הרא"ש כתב שבכל דבר לח יש בילה, ואף בקמח הנבלל בלישה יש בילה.

כאיזה תנא סובר שמואל

אישתמיטתיה הא דאמר שמואל הכל הולך אחר גמר פרי. פירש רש"י ששמואל חולק על רבנן ורש"ש וסובר שאין הולכים בקטניות אחר השרשה, אלא אחר גמר פרי, ומשום כך פסק כרש"ש שאפשר לעשר הכל ביחד, ולא מטעמיה דרש"ש שיש בילה, [משום ששמואל סובר שאין בילה ביבש], אלא מטעם שהכל חדש כיון שנגמר לאחר ר"ה.

והקשו הראשונים, שמואל כמאן ס"ל לא כרבנן ולא כרש"ש, שלכו"ע הולכים בקטניות אחר השרשה. וכתב רש"י (ד"ה אישתמיטתיה, הרמב"ן) ששמואל מצא תנא שחולק על רבנן ורש"ש, ולא ידע רש"י מי הוא התנא[מז]. אמנם לדעת הרז"ה (הו"ד לעיל) באמת לרש"ש הולכים אחר גמר פרי, ומה שאיירי בהשרשה, לדבריהם דרבנן קאמר, אבל לדעתו הולכים אחר גמר פרי[מח], ושמואל סובר בזה כרש"ש[מט]. עוד תירץ הריטב"א שדעת שמואל שפול המצרי שזרעו לזרע גם רבנן מודו שהולכים בו אחר גמר פרי, שאף שלוקטין אותו מעט מעט, מכל מקום גמר פריו כאחד, משא"כ אורז ודוחן שנעשה פרכין פרכין, ולקיטתו זהו גמרו, ואיכא חשש תערובת ישן וחדש, הלכו בו אחר השרשה[נ].

ובמהר"י קורקוס (מעשר שני פ"ק ה"ח) כתב בדעת הרמב"ם ששמואל אינו חולק על רש"ש, אלא מפרש דעתו, שמה שאמר שצובר גרנו לתוכו, אינו משום שסומך על בילה לחוד, שבאמת א"א לסמוך על בילה לחוד, ובאילן או תבואה וזיתים אין סומכין על בילה משום שאין נבללים יפה, אבל כאן משום שאזיל בתר גמר פרי, סומך על בילה לחומרא, שצריך גם לצבור גרנו לתוכו, דשמא זה נגמר קודם ר"ה וזה נגמר אחר ר"ה, או שאזלינן בתר השרשה להחמיר[נא].

במה הולכים אחר גמר פרי

הכל הולך אחר גמר פרי. פירשו הראשונים ששמואל חולק וסובר שהולכים בקטניות אחר גמר פרי ולא אחר השרשה. אבל הריטב"א פירש שדוקא בפול המצרי כן, אבל באורז ודוחן הולכים לכו"ע בתר השרשה. ובתוס' ישנים חילק שלגבי שביעית הולכים אחר השרשה, ולגבי מעשר הולכים אחר גמר פרי[נב].

מהו גמר פרי

אחר גמר פרי. ומהו גמר פרי, מדברי רש"י ותוס' בסוגיין משמע שהוא גמר פרי ממש שנתבשל הפרי כל צרכו, ובין בפול המצרי ובין באורז ודוחן

מתירין, וראה מש"כ בדבריו בתרועת מלך (סי' יח סק"ה). אמנם בחזו"א (שביעית סי' ז סי"ק טו) נקט שאין שייך דין רוב לגבי מעשר, כיון שאין המיעוט שבטל נהפך להיות חייב כהרוב, שאין ביטול אלא לפטור ולא לחייב, ראה שם בזה. **לא. וכעי"ז** מסיק בבאר יצחק (מו"ח סי' יג). וכ"כ בשפתי חכמים כאן. וראה להלן מדברי היפה עיניים בזה. **לב. וכן** תירץ בשיטה מקובצת (מנחות שם) מלך (סי' יח סק"ג) תירץ שדוקא בסוגיין שכל מה שמפריש יהא תרומה אלא שחלקו על חדש וחלקו על ישן, ושפיר יש בילה שזה מן החדש וזה מן הישן, אבל התם שחלקו יהא תרומה וחלקו יהא חולין, ל"א בילה, ראה שם באריכות שבירר ענין זה עפ"י שיטת הרא"ש וההגהות מימונית (פסוף זרעים). וראה מה שתירץ ביד דוד. **לג. בזכרון** שארית יוסף תמה למה נקטה הברייתא חידושא דרש"ש בזרעו לזרע, הרי גם בזרע לירק, שהולכים בו אחר לקיטה, שייך חידוש זה שמה שנלקט קודם ר"ה ומה שנלקט אחר ר"ה צובר גרנו לגורן אחד דיש בילה, ראה שם מה שתירץ בזה. **לד. וכ"כ** המאירי שיש זורעים אותן לאכילת הירק שבהם, ויש שזורעין אותן להניחם עד שיתקשו ויעשו בהם אותם הפולים. וברמ"ז שם תמה ע"ד הרע"ב והר"מ, שהרי שכשזרעו כדי לזרוע הזרע, הרי לא שייך הטעם שאין נלקטים כאחד, שמסתמא בכה"ג אין לוקטין אותן עד שיתייבשו היטב, ולוקטין כולן כאחד. ובחזו"א (מעשרות סי' ו סק"ק יח) תמה ע"ד הרמב"ם שאם זרע לזרוע, הוי כלבהמה, ובנדה (נה.) מבואר דזרע לבהמה פטור מן המעשרות, וראה שם שרוצה להגיה בדברי הרמב"ם. **לה. רש"י** להלן (יד. ד"ה כרבנן). **לו. דהיינו** גמר פרי, וגמר פרי דהכא היינו לאחר שנתייבש בשדה, ואע"פ שנעשה פרכין פרכין, מ"מ מניחין אותו לייבש, ולאחר ר"ה שהכל יבש מניחין אותו כאחד, והרי זה כאילו כולו חדש. ומיהו אפילו היה ישן ממש וחדש ממש, די לו שיצבור גרנו דיש בילה. רשב"א, ריטב"א. וראה מרומי שדה. **לז. עוד** הקשו הרשב"א והריטב"א שמדברי התוספתא (שביעית פ"ג ה"ד) משמע שדברי רש"ש לא נאמרו כלל על דברי רבנן, אלא דברים בפ"ע הם. וברשב"א העלה בצ"ע. וכן בתוס' השאירו בתימה. **לח. וכעי"ז** כתבו בתוס' ישנים, וכ"כ החזו"א (שביעית סי' ז סק"ח). **לט. ובפני** יהושע (נמוק"ה ויקנוך) פשיטא ליה שגם פול המצרי עושה פרכין פרכין, שהרי כך ס"ל לרש"ש. **מ. ואפשר** דאיהו אית ליה השרשה במעשר בירקות כגון הני ובצלים הסריסין ולא הלכו בירק אחר לקיטה אלא בנוטע לירק וירקו נאכל, רמב"ן. **מא. ובפנ"י** תירץ באופן אחר. **מב. וראה** לעיל מדברי הטו"א בזה. **מג. וכתב** החזו"א (דמאי סי' יג סק"י, שביעית סי' ז סק"ל, מעשרות סי' ז סק"י) שכן קיי"ל, וכמש"כ הר"ש (תלה פ"ג מ"ט) וכ"כ הרמב"ן והרשב"א (עבודה זרה עג:), ובתשו' מהר"ם בר (נרוך שער ג' סי' נט). **מד. וכן** דעת המהרי"ט (ח"ח סי' יח) בדעת הרמב"ם. וראה מרכה"מ (תרומות פ"ה ה"ז) שחולק עליו. ובחזו"א (שביעית שם) נקט בדעת הרמב"ם כדעת הראב"ד. **מה. וכתב** המשנה למלך (מעשר שני פ"ד ה"ח) שדברי שמואל שאין בילה אלא ביין ושמן בלבד, לאו דוקא יין ושמן דה"ה לכל דבר הנבלל שנעשה הכל גוף אחד כמו יין ושמן, דיש להם בילה, כגון בעיסה וכדומה. **מו. ומש"כ** התוס' לענין מים בהזאה, ראה מש"כ בבאר יצחק (מו"ח סי' יב) בדבריהם. **מז. ראה** ערוך לנר. ובמהר"י קורקוס (מעשר שני פ"ק ה"ח) כתב שקשה הדבר לומר שפליג שמואל אסתם מתניתין ואדרבי שמעון ולא הזכיר התלמוד אמאן סמך לפלוגי עלייהו. **מח. וגמר** פרי דהכא היינו לאחר שנתייבש בשדה, ואע"פ שנעשה פרכין פרכין, מ"מ מניחין אותו ליבש, ולאחר ר"ה שהכל יבש מניחין אותו כאחד, והרי זה כאילו כולו חדש. רשב"א וריטב"א לעיל בדעת הרז"ה. **מט. רשב"א**, ריטב"א. ולדעת שאר הראשונים השאירו התוס' והרשב"א והריטב"א בקושיא. **נ. וצ"ב** איך אמר הלכה כרש"ש, הרי כרבנן ס"ל, וצ"ל שה"ק הלכה כרש"ש בפול המצרי, ולא רצה לומר הלכה כרבנן כדי שלא נטעה דגם בפול המצרי אית ליה בתר השרשה, או בתר לקיטה, לכן קאמר כרש"ש דצובר גרנו אך לא מטעמיה, רק מטעם גמר פרי שהכל ביחד. דרך אמונה (פיקוד ההלכה פ"ד ה"ג). ובטורי אבן כתב שדעת שמואל כדעת ר"ש (להלן טו.) שאין לך דבר שחייב במעשר אא"כ גדל ונגמר בחיוב, ראה שם שהאריך בזה, ומש"כ עליו בתרועת מלך (סי' כג סק"ח). **נא. ובזה** פירש דברי הרמב"ם שאף שפסק שהולכים אחר גמר פרי, כתב שבמקצת השריש קודם ר"ה ומקצתו אחר ר"ה צובר גרנו לתוכו, וצ"ע מדוע צריך צבירת גורן, כיון שנגמר פריו כולו לאחר ר"ה, אלא ע"כ משום חומרא. עוד כתב שאפשר שאין כונת הרמב"ם שצריך לצבור גרנו כפירוש בגמרא. אלא כונת הרמב"ם שאין צריך לתרום מזה לחוד ומזה לחוד, אלא תורם מהכל יחד. עיי"ש בזה. וכ"כ החזו"א (שביעית סי' ז סק"ל). **נב. וכעי"ז** כתב הר"ש (שביעית פ"ט מ"ח) הו"ד להלן (ילקו"ש יד: ד"ה ולשביעית).

הולכים אחר גמר פרי ממש[נג]. אבל דעת הרמב"ם והראב"ד (מעשר שני פ"ו ה"י) שבפול המצרי גמר פרי שלו הוא הבאת שליש, ובאורז ודוחן גמר פרי שלהם הוא שנתבשלו לגמרי ואינן משביחין יותר בקרקע[נד]. וכתבו התוס' שגם בירקות שהולכים בהם אחר לקיטה היינו גמר פרי, אלא שלוקטין אותן מיד אחר גמר פרי, משא"כ בקטניות. אולם יש שכתבו בדעת הרמב"ם שחלוק לקיטה מגמר פרי, ולקיטה הכונה לקיטה ממש[נה].

יד.

אם יש חילוק בין גמר פרי ללקיטה

הו"א כרבנן ס"ל. כתבו התוס' (ד"ה הו"ל) שאף ששמואל סובר בפול המצרי כרבנן שהולכים בו אחר לקיטה ולא כרש"ש שהולכים בו אחר השרשה, מכל מקום שמואל פסק אף באורז ודוחן ופרגין ושומשומין שהולכים בהם אחר גמר פרי, וא"כ אינו סובר כרבנן שבזה מודים שהולכים אחר השרשה. וכתב הפני יהושע שהתוס' לשיטתם (לעיל יג: ד"ה אמר) שלקיטה בירק היינו גמר פרי, ולאו דוקא לקיטה[א], אבל לדעת הרמב"ם שלקיטה אינה גמר פרי ומשום הכי פסק (מעשר שני פ"ו ה"י) שפול המצרי שזרעו לזרע הולכין אחר גמר פרי ובזרעו לירק הולכין אחר לקיטה. אם כן גם בפול המצרי עצמו אינו סובר שמואל כרבנן, דלרבנן הולכים בו אחר לקיטה, ולשמואל אחר גמר פרי.

בדעת הרמב"ם ששליש הוי גמר פרי

הו"א אפילו תבואה וזיתים[ב]. מכאן הקשה בפני יהושע לדעת הרמב"ם והראב"ד שכתבו (מעשר שני פ"ו ה"י) דשליש בפול המצרי מיקרי גמר פרי. וא"כ קשה מה אמרה הגמרא הו"א אפילו תבואה וזיתים הרי באמת תבואה וזיתים הולכים בהם אחר הבאת שליש. ובחזו"א (שביעית סי' ז סק"ו) כתב ליישב, שדעת הרמב"ם והראב"ד שמעיקר הדין אורז ודוחן דינם כתבואה שהולכים בהם אחר שליש אלא שתקנו רבנן כיון שאינם מביאים שליש בבת אחת שילכו בהם אחר השרשה, אבל פול המצרי שמביא שליש בבת אחת לא הלכו בו רבנן אחר השרשה אלא אחר הבאת שליש, וא"כ כששמואל אמר שהכל הולך אחר גמר פרי, עיקר חידושו הוא על אורז ודוחן שאין הולכים בהם אחר השרשה אלא אחר גמר פרי ממש [שהרי אין הבאת שליש שוה בהם], ועל כן אמרו בגמרא שהו"א שגם תבואה וזיתים ילכו בהם אחר גמר פרי ממש[ג].

אם שמואל אירי גם בשאר פירות

הו"א אפילו תבואה וזיתים. מכאן הוכיח הטורי אבן (לעיל יג: ד"ה הכל הולך) ששמואל אירי גם בשאר פירות מלבד תבואה וזיתים, ואף בשאר פירות הולך שמואל אחר גמר פרי. ואף שאמרינן קמ"ל הלכה כר"ש שזורי במאי דפליג, והיינו בקטניות, צ"ל שלאו דוקא, שהרי מוכח מההו"א שבשאר פירות ג"כ סובר שמואל כן.

הרי יש חידוש מסויים בהכל הולך אחר גמר פרי

ולשמעינן הני תרתי, לכל אין בילה למה לי. פירש רש"י שמזה שאמר שמואל הכל הולך אחר גמר פרי, מוכח שמה שאמר הלכה כרש"ש אין זה מטעם בילה, אלא מטעם שהולך אחר גמר פרי והכל חדש. שאל"כ למה הוצרך לומר שהכל הולך אחר גמר פרי. והקשו האחרונים[ד] שעדיין קשה שמא סובר שמואל שיש בילה, ומה שאמר הכל הולך אחר גמר פרי, לא בא להשמיענו לגבי האופן של רש"ש, אלא שאם הושרש קודם ר"ה שעל שנה שניה, ונגמר הפרי קודם ר"ה של שנה שלישית, צריך לעשר מעשר עני ולא מעשר שני. או שבא שמואל לומר שאין צריך צבירת ובלילת הגורן, אלא יכול לעשר מיניה וביה בלי בילה, כיון שהכל חדש כיון שנגמר לאחר ר"ה, אבל באמת בילה מועילה במקום שצריך. ויש שתירצו[ה] שכונת הגמרא שהיה לו לשמואל לומר שני המימרות בבת אחת על אותה המשנה שאמר רש"ש דבריו, ובזה היה מתפרש ודאי שכוונתו לפסוק כרש"ש ולא מטעמיה אלא משום שהכל הולך אחר גמר פרי, ויהי' מוכח מזה שדעתו שאין בילה, שאל"כ למה אמר דבריו על משנה זו.

מה בא לרבות 'אף כל'

ריה"ג אומר באספך וכו' מה גורן ויקב וכו' אף כל וכו'. ופירש רש"י שמה שאמר 'אף כל שגדילין' וכו' בא לרבות פירות האילן שהולכין בהם אחר חנטה. והקשה בטורי אבן הרי אדרבא מפסוק משמע איפכא שהרי בפסוק כתוב 'יקבך', והיינו אילן זית, ואפ"ה אין הולכין בו אחר חנטה אלא אחר שליש שהוא זמן רב אחר חנטה, ואיך למדו מכאן לאילן שילכו בו אחר חנטה! ועוד קשה מה אמר ר"ע 'מה גורן ויקב מיוחדין שגדילין על רוב מים ומתעשרין לשנה שעברה אף כל שגדילין וכו', ומה מרבה בזה שאמר 'אף כל', הרי אין טעם לקבוע ר"ה למעשר אילן בתר חנטה מטעם שגדל על רוב מים, שמה ענין זה לזה.

וכתב הטורי אבן שבאמת לא למדו מכאן לפירות האילן שהולכים בהם אחר חנטה, אלא שאם לא היה פסוק זה, מסברא היה ראוי לילך אחר לקיטה שהוא גמר פרי, כדכתבו התוס' לעיל (יג: ד"ה אמר), ומפסוק זה למדים שכמו שבגורן ויקב אין הולכים בהם אחר גמר פירי אלא אחר הבאת שליש ה"ה לכל מה שדומה להם, והיינו פירות האילן שאין לילך אחר גמר פרי, ויצאו ירקות שאין דומין לגורן ויקב או משום דריה"ג או משום דר"ע, ומתעשרין לשנה הבאה שהוא לקיטה וגמר פריו[ז].

הרי פסוק זה כתוב גבי סוכות

באספך מגרנך ומיקבך, מה גורן וכו'. הקשה בתורי"ד הרי פסוק זה כתיב גבי סוכות, ומה ענינו למעשרות. וכתב שצריך לגרוס בגמרא את הפסוק (נחמיה יג ג) 'כתבואת גורן וכתבואת יקב' שפסוק זה נכתב אצל מעשר הלויים.

הטעם שהולכים בתבואה אחר שליש

אף כל שגדילין על מי שנה שעברה. פירש רש"י שכמו שבתבואה הולכים בתר שליש, הרי שהלכו בהם אחר שנה שגדלו במימיה שהבאת שליש שלהם היא גדילתן, שמאותה שעה ראויה ליקצר בדוחק. אף פירות האילן הולכין בהם אחר חנטה שמאותה שעה כבר כל כח גדילת הפירות נמצא בה, שהעלאת שרף האילן לפני חנטה הוא. והקשה הרש"ש שלפי"ז לא א"ש מה שכתב רש"י שהטעם בתבואה משום שראויה ליקצר בדוחק, אלא היה צריך לומר שבתבואה כבר יש בה כל כח הגדילה בכדי לגמור כל גידולה כמו בפירות.

אם פסוק זה אסמכתא הוא

יצאו ירקות שגדילין וכו'. כתבו רש"י ותוס' [בחד תירוצא] שאסמכתא בעלמא הוא, שהרי ירקות אין חייבין במעשר מה"ת, רק מדרבנן. עוד כתבו בתוס' שצריך הפסוק לשביעית דאורייתא. וקשה לתירוץ הראשון למה באמת אין צריך פסוק לשביעית מה"ת, וכתבו הפני יהושע והטו"א שמוכח מכאן שמה שירקות הולכים בהם אחר לקיטה זהו מסברא ואי"צ פסוק, ורק בתבואה וזיתים יש פסוק מיוחד שהולכים בהם אחר שליש, וכן בפירות יש טעם מיוחד. והתירוץ השני סובר שמכל מקום בלא הפסוק היינו לומדים מתבואה לילך גם בהם אחר שליש, ומשום כך צריך פסוק.

איך למדים גם סוכה וגם שביעית

ובמה שהעירו התוס' שהפסוק 'באספך מגרנך ומיקבך' דרשינן לעיל לפסולת גורן ויקב לגבי סוכה, ומשום כך כתבו בתי' הא' שאסמכתא בעלמא הוא, ולא ביארו לתירוץ השני איך למדים גם דין סוכה וגם דין שביעית יחד בלימוד אחד. ובתוס' ישנים כתבו בזה שדין פסולת גורן ויקב לגבי סוכה, למדים מ'גורן' לחוד, ומזה למדים כל דיני סכך, ומ'יקב' למדים למעשר שהגדל על מי שנה שעברה דינו כתבואה. עוד תירצו שהפסוק היה יכול לומר 'וחג האסיף מגרנך ומיקבך' ולמה הוסיף 'באספך', אלא לאשמעינן מה אסיף זה גדל על מי וכו'.

מהו גדר הילפותא

מה גורן ויקב מיוחדים שגדלים על רוב מים מתעשרין לשעבר וכו'. ביונת אלם (סי' לד אות יט) נסתפק אם ילפותא זו היא על המין אילן, או שזהו גופא הגורם שהגדל על כל מים מתעשר להבא, והגדל על רוב מים מתעשר לשעבר. וכתב שנחלקו בזה ב' תירוצי התוס' (קידושין ג: ד"ה מה ירק).

מה הם בצלים הסריסים

בצלים הסריסים. פירש"י שאין נעשין גדולים כשאר בצלים. והרמב"ם (שביעית פ"ג מ"ט) פירש שדרך הבצלים שאם נרטבו לאחר שנעקרו מן הארץ, שהם צומחים ומוציאים לבלובים ירוקים, ויש שאין עושין כן, ומין זה נקראים בצלים הסריסים. ובר"ח כתב פירוש בצלין סריסין כגון שמיעך זרעה קודם

נג. **דרך** אמונה (מעשר שני פ"ו ס"ק עג). נד. **חזו"א** שביעית (סי' ז סק"ו וס"ק טז). ובמאירי בסוגיין הביא ב' הדעות בזה. נה. **כ"כ** באפיקי ים (ס"ג סי' כה ד"ה והנני כמסתפק) שכ"כ השער המלך. א. **וכתב** בערוך לנר ולא הבנתי דדוקא לענין ירק כתבו כן אבל בהני כיון שממתין להם עד שיתיבשו ה"ל לקיטה וגמר פרי לא בזמן אחד. עיי"ש עוד בזה. ב. **בקונטרס** אחרון (על הטו"א) כתב שההוא תנא שאשכח שמואל ופסק כמותו שהולכים אחר גמר פרי, סובר שהולכים אחר גמר פרי גם בתבואה וזיתים, אלא ששמואל לא פסק כמותו אלא בקטניות. ראה שם מה שיישב בזה. ג. **ראה** שם שהאריך בזה. ובערוך לנר כתב ליישב שדעת הראב"ד שדוקא כשזרעו לזרע הולכים בפול המצרי בתר שליש משום שכשזרעו לזרע שהיינו על מנת לזרוע [ראה ילקו"ב לעיל (יג:) בזה], כבר נגמר פרי לצורך זה משהביא שליש, ולכן כתב הראב"ד שפיר שבהביא שליש נגמר פרי בשזרעו לזרע. אבל הכא איירי בקטניות ופול המצרי שזרעו לאכילה בזה הוי גמר פרי דוקא בשנגמר ובשל לגמרי עד שאוכלין אותו, ולזה קאמר שפיר דה"א אפילו תבואה וזיתים נמי. וכעי"ז כתב בקרבן ראשית. ד. **טורי** אבן, זכרון שארית יוסף. ה. **זש"י.** וראה קרבן ראשית מש"כ בזה. ו. **וכתב** הטו"א שלפירוש רש"י להלן א"ש, אבל לפירוש הב' ברש"י כפירוש הירושלמי בתוס' קשה. ז. **וראה** פיסקה הבאה.

שנתקשו כדי להתגדל ראשיהן. ובמאירי פירש שהם מין של בצלים שאין נעשין גסות לעולם, וי"מ מין אחד של בצלים שאינה צומחת לעולם כשאר בצלים[ח].

אם זרעו לזרע או לירק

ופול המצרי. כתבו רש"י ותוס' שאירי בזרעו לירק, משום שבזרעו לזרע, דינו כקטניות שהולכים בהם אחר השרשה, אפילו לא מנע מהם מים[ט]. וכתבו בתוס' ישנים' שאין זה ראיה, משום שדוקא אליבא דר"ש שזורי הולכים בפול המצרי אחר השרשה, אבל לרבנן אין דינו כאורז ודוחן, אלא הולכים בו אחר לקיטה כירק או אחר שליש כתבואה. וא"כ י"ל שאירי אף בזרעו לזרע, ודוקא במנע מים מתעשר על שנה שעברה, אבל לא מנע מים הולכים בו אחר לקיטה או אחר שלישי[י]. וכתב במשנה ראשונה (שביעית שם) שאה"נ וכונת הראשונים שמשנה זו יתכן אף לרש"ש ואירי בזרע לירק[יא].

מה דעת ר"ע וריה"ג בזה

בצלים הסריסים ופול המצרי איכא בינייהו. פירש רש"י שלדעת ריה"ג כיון שמנע מהן מים נמצאו שגדלו על מי שנה שעברה, ולדעת ר"ע אף אלו דרכן ליגדל על כל מים[יג]. אמנם הביא פירוש נוסף וכ"פ שאר הראשונים, איפכא, שלדעת ר"ע כיון שמנע מהם מים הרי אלו כגורן ויקב שהוא גדל על מי גשמים, ואין גדלין בדרך השקאה, דהיינו על כל מים[יד] ומשום כך מתעשרין לשנה שעברה, אבל לריה"ג כיון שהחזיר להם מים אחר ר"ה, שוב הרי גדלים על מי שנה הבאה[טו]. ולפי"ז לר"ע אף אם החזיר להם מים לאחר ר"ה, לא מהניט[טז].

אחר איזה שיעור הולכים כשמנע מים

שמנע מהם מים ל' יום קודם ר"ה מתעשרין לשעבר. ואם תאמר אחר איזה שיעור הלכו בהם כשמנע מהם מים, הרי אינו אחר השרשה, ואינו אחר לקיטה. וכתב במשנה ראשונה עפימש"כ בכסף משנה (שמיטה פ"ד ה"ז) שהיינו אחר גמר פרי, משום שדרך למנוע מהם מים סמוך לגמרם ל' יום, וראה בהערה[יז].

אם הוי גילוי למפרע או מכאן ולהבא

שמנע מהם מים ל' יום קודם ר"ה מתעשרין לשעבר. בירושלמי (שביעית פ"ג מ"ט) נסתפקו האם כשמנע מים ל' יום קודם ר"ה מתגלה למפרע שזרע לזרע והיינו שדינו כקטניות, או שמכאן ולהבא דינו כקטניות. ונפק"מ אם ליקט בתוך ל' יום קודם ר"ה וליקט לאחר ל' יום, אם יכול לעשר מזה על זה, או שמה שליקט קודם ל' יום דינו כזרע לירק כיון שלא עברו עליו ל' יום בלא מים[יח].

אם לא מנע מה הדין לגבי מעשרות

שמנע מהם מים ל' יום קודם ר"ה, מתעשרין לשעבר, ומותרין בשביעית. כתב החזו"א (מעשרות סי' ו סק"ד) שלגבי שביעית ודאי שאם לא מנע מהם מים קודם ר"ה, אלא מנע מהם מים ל' יום אחר ר"ה, לא מהני, שכבר חל עליהן קדושת שביעית, ושוב לא מהני מניעת מים. אלא שנסתפק החזו"א אם גם לגבי מעשרות לא מהני מניעת מים אחר ר"ה, או כיון שלענין מעשר תלוי הדבר בלקיטה ואם עד שלא נלקט נעשה זרע ע"י שמנע מהם מים ל' יום, משתנה דינו, ומתעשר לשעבריט.

ההבדל בינם לקטניות

ואם לאו אסורין בשביעית. כתב בתורי"ד, אם תיקשי למה אלו אסורין בשביעית מפני אותו גידול מועט שנוסף עליו בשביעית, ולגבי קטניות אמרן לעיל (יג:) שאם השרישו לפני שביעית, אף שכל גידולם בשביעית, מותרין. תשובה, הירק שגופו נאכל העלין והקלחין, הולכים בו אחר לקיטה, ועל כן רק מה שנלקט בשביעית נאסר, חוץ ממה שמנע מהם מים ל' יום קודם ר"ה, שיצאו מדין ירק, ונעשו כתבואה, אבל הקטניות אין גופן נאכל, אלא פריין, ודומין לאילן שאם חנט בשישית אע"פ שנגמר בשביעית מותר, שבתר חנטה אזלינן, וה"ה הקטניות, שכך היא ההשרשה לקטניות כמו החנטה באילנות.

מאימתי זמן גשמים

הואיל ויצאו רוב גשמי שנה. פירש רבינו חננאל ע"פ המבואר בתענית (ו. י.) שזמן הגשמים המועילים, הם מי"ז בחשון עד סוף ניסן, וכשאין יורדים גשמים בזמנים אלו מתענים שירדו. וא"כ לבית הלל שט"ו בשבט הוא ר"ה לאילן, נמצא שמי"ז בחשון עד ט"ו בשבט, יש ג' חדשים פחות ג' ימים, אבל מט"ו בשבט עד סוף ניסן יש רק ב' חדשים וחצי, וא"כ נמצא שבט"ו בשבט כבר ירדו רוב גשמי שנהכ[כ].

אם ר"ה לאילנות עיקרו בשבט או בתשרי

הואיל ויצאו רוב גשמי שנה. פירש רש"י שכיון שעברו רוב ימי הגשמים, עלה השרף באילנות ומעתה מתחילין הפירות לחנוט, והיינו ששבט הוא ראש השנה טבעי לאילנות, שמזמן[אחר החכמה] זה מתחילין הפירות לחנוט. אבל התוס' פירשו שכל מה שחנט עד ט"ו בשבט גדל על מי גשמים של שנה שעברה קודם תשרי, והיינו שבעצם א' תשרי הוא ר"ה, אלא שמה שחנט עד ט"ו בשבט נחשב כחנט קודם תשרי כיון שכח החנטה הוא מהגשמים שקודם תשרי וכבר קודם תשרי עלה בהם השרף שגורם להחנטהכא. וכ"כ הר"ן (ג:). ובירושלמי (פ"ק ה"ג) מצינו בזה ב' שיטות והם ב' דרכים אלוכב.

ובקהילות יעקב (סי' יד) כתב שלדעת הר"ח שסובר שגם לגבי שביעית ר"ה לאילנות הוא ט"ו בשבטכג, אפשר שאין כאן מחלוקת וב' הטעמים אמת, ועיקר הטעם הוא משום שבשבט הוא ראש השנה לתחילת החנטה. אלא שטעם זה אינו מספיק לגבי שביעית, כיון ששביעית אינו תלוי בשנת האילן, אלא בשבת הארץ שהוא מא' בתשרי עד א' בתשרי, ולכן צריך גם לטעם שכל מה שחנט עד ט"ו בשבט הוא כאילו חנט קודם א' בתשריכד[כד].

לתוס' מדוע אתרוג ר"ה שלו שבט

האחרוניםכה תמהו ע"ד התוס' שעיקר ר"ה הוא תשרי, שמבואר להלן שבאתרוג אף שהולכים בו אחר לקיטה כירק, מכל מקום ר"ה שלו הוא שבט, ואין מעשרין מהנלקט קודם ט"ו בשבט על הנלקט אחר ט"ו בשבט, וקשה כיון שכל הטעם שר"ה בט"ו בשבט הוא משום שהחנטה נגרמת מהגשמים שקודם תשרי, א"כ אין זה שייך באתרוג שאין הולכים בו כלל אחר חנטה.

המקור שבאילנות הולכים אחר חנטה

כתב הר"ש (שביעית פ"ב מ"ו) שהמקור שבאילן הולכים אחר חנטה ולא אחר הבאת שליש, מהא שדרשינן לעיל (י.) פעמים שברביעית ועדיין אסורין, והיינו שלאחר ג' שני ערלה, אם חנטו הפירות קודם ט"ו בשבט, עדיין אסורין. ואם לאחר ט"ו בשבט חנטו, מותרין, ומדרשה זו מוכח שאזלינן בתר חנטה, משום שלגבי שליש, אין שייך לעשות דרשה זו, שאין לאילנות יום קבוע להבאת

ח. **ואפשר** שנתכוין לפירוש הרמב"ם הנ"ל. ט. **וברמב"ם** (שמיטה פ"ד ה"ז) סתם וכתב ופול המצרי. ובקול הרמ"ז (שביעית שם) נקט שגם הרמב"ם נתכוין דוקא בזרעו לירק, אבל בזרעו לזרע אין חילוק בין מנע מים או לא מנע מים. וראה מש"כ על דברי הכס"מ שם. וראה עוד בחזון נחום (על המשניות שם) שאפשר שהרמב"ם איירי גם בזרעו לזרע. וכעי"ז ביד דוד. י. **וכ"כ** במלאכת שלמה ובמשנה ראשונה שם. יא. **שנחלקו** בזה הראשונים כמבואר לעיל (יג:) אם בשאר קטניות דינם כירק או כתבואה. יב. **וכ"כ** ביד דוד. יג. **וכ"כ** בתוס' ישנים. וברשב"א הקשה א"כ למה אמרו שמנע מהם מים ל' יום לפני ר"ה, אפילו לא מנע מהם מים כלל לפני ר"ה, אלא שמנע מהם מים אחר ר"ה, הרי גדלו על מי שנה שעברה כגורן ויקב. ורש"י תירץ קושיא זו שכתב שאם לא מנע מהם מים קודם ר"ה, הרי שלחלוחית השקאתן קיימת גם לאחר ר"ה, ונחשב שגדילים על מי שנה הבאה. ובתוס' ישנים נראה שאם מנע מהם מים, כיון שנתקשו שוב אין מים מועיל להם כלום אח"כ, ולכך חשיב שגדלו על מי שנה שעברה, אבל אם לא מנע מהם מים, הרי שגם בשנה הבאה מהני להו מים, ונחשב שגדלים גם על מי שנה הבאה. יד. **וכן** פירש הרמב"ם (נפירושו למשכמין), וביאר שכיון שהמים שבאים עליהם בזמן המניעה, מזיקים להם, נמצא להדיא שאין גדלים על כל מים אלא על רוב מים. טו. **כן** ביארו הרשב"א והריטב"א. וכעי"ז ברז"ה. אמנם בתוס' ישנים הביא דברי הירושלמי וביאר בו איפכא, שאתיא דוקא לריה"ג שכיון שמנע מהם מים, שוב לא מהני להו מים כלל, וע"כ נחשבים כשדה הבעל שגדלים על מי שנה שעברה, אבל לר"ע כיון שגדלו על כל מים, מתעשרין לשנה הבאה. טז. **אמנם** בתפארת ישראל (שביעית שם יכין אות נט) כתב שאיירי שלא החזיר להם מים אח"כ. יז. **וכעי"ז** כתב במהר"י קורקוס (מעשר שני פ"ו ה"ט) שהוי כאילו נלקטו. אמנם בפשוטו מהלך הסוגיא הוא, שכיון שמנע מהם מים הרי דינם כתבואה והלכו בהם אחר הבאת שליש, וע"כ מתעשרין לשנה שעברה. וכן פירש בדרך אמונה (מעשר שני פ"ו ה"ק סה"ב) בשם הירושלמי. יח. **ראה** מקדש דוד (סי' ג). אמנם בחזו"א (סי' ו ס"ק יג - יד) ביאר דברי הירושלמי באופ"א, וראה מש"כ בדרך אמונה (שמיטה ויובל פ"ד סי"ד ביאור ההלכה ד"ה הנלמ"ם). יט. **וראה** בזכרון שארית יוסף בזה. כ. **ולדעת** ב"ש צ"ל שזמן גשמין מתחילת חשון הוא. וראה דרך אמונה שלטעם זה יכלו לקבוע בט' שבט ר"ה לאילן, כיון שעבר רוב ימי הגשמים, אלא שקבעו זמן מסויים באמצע החדש. וז"ל תשובת הגאונים (הלכות סי' רמג) לא נותר להזכות גשמים אלא ששים יום, ויצאו יותר ממאה נמצא הקיץ שקרוב, ואע"פ שרוב תקופת טבת מבחוץ לראש תקופת ניסן. וראה ספר המועדות (עמ' 501). כא. **ובמנחת** חינוך (מלוה רמז קס"ו) נסתפק לפי"ז בנטע לסייג שאינו נוהג בזה ערלה, ואם חזר וחשב עליהן לאכילה חייב בערלה, לפי"ז יש להסתפק אם חזר ונמלך אחר ר"ה של שנה שלישית, קודם ט"ו בשבט, כיון שכל הטעם שר"ה הוא ט"ו בשבט, משום שנחשב שחנט קודם תשרי, וכיון שקודם תשרי עדיין היה לסייג, לא שייך נמלך לאחר ר"ה. וראה בתורת הארץ (מ"ק פ"ט אות נ) שדן בדבריו. כב. **כן** הבין בדברי הירושלמי בטורי אבן. וראה עוד בתורת זרעים (שביעית פ"ה מ"ח). אמנם בחזו"א (שביעית סי' ז ס"ק יג) כתב לדחות הפירוש בירושלמי שלכו"ע הסברא כרש"י. ואיתא בתשובות הגאונים (שם) ורבנן דתמן אמרין בה טעמא אחרינא שעד כן חיין ממי שנה שעברה מיכן ואילך הן חיין ממי שנה הבאה. ודברים נראין הן כי בזמן הזה הוא שקוראין אותו בלשון ישמעאל אלגמרה אלתאניה [הגחלת השניה] ובו מתלחלחין עצי אילנות ומתחילין לשתות ולחיות ואומ' גרי אלמא פי אלעוד [נכנסו המים לעץ] והוא קרוב לט"ו בשבט שלתקופה, ובדין הוא שיהא ראש שנה לאילן. כג. **ראה** בזה בילקוט ביאורים (ג. ד"ה נמחד נשנט), שנחלקו בזה הראשונים והאחרונים. ובתוס' ישנים (מוכח להלן ד"ה וכמוס' כתבו) נקט שגם לשביעית ר"ה של אילנות שבט הוא, וכן נקט הטו"א כאן בפשיטות כדעת הר"ח, והגרע"א נקט בפשיטות להיפך, ראה ברש"ש ריש מסכתין. ובפני יהושע (בתוד"ה נמחד נשנט) נקט בדעת התוס' שגם לענין שביעית אזלינן בתר שבט, לגבי אילנות. והביא שהרמב"ם לא ס"ל כן. כד. **וראה** מש"כ באבן ישראל (ח"ז סי' לט). כה. **תורי** אבן (כלאי) פני יהושע (טו.) ערוך לנר (שם) קרבן ראשית (שם), וראה מש"כ במנחת שלמה (סי' סב אות

שליש, לקבוע ראש השנה שלהן שיחשב שלישי להבאת פירות ורביעי לשנים, משא"כ חנטה יש יום קבוע בט"ו בשבט שעד אז יצאו רוב גשמי שנה, ורגילים אילנות להיות חונטים, וכיון שגילתה התורה לגבי ערלה, ילפינן מזה גם לשביעית[כו].

המקור שר"ה לאילנות הוא בשבט ודין הזית בזה

ובתוס' כתבו שמפסוק זה לומדים שר"ה של אילנות הוי שבט, משום שהיה אפשר לומר שאף שבאילן הולכין אחר חנטה, מ"מ ר"ה שלהן תשרי כבתבואה, ומהפסוק למדים שר"ה שלהם הוא אחרי אחד בתשרי, ושוב אמרינן שר"ה שלהם הוא שבט, שבו יצאו רוב גשמי שנה וכו'. ובתוס' ישנים הוסיפו שמערלה למדים לשביעית שגם הולכים בו אחר שבט, [ודבר זה תלוי במחלוקת ראשונים[כז]], וגבי זית גם כן אף שדינו שהולכים בו אחר שליש, י"ל שראש השנה שלו הוא ט"ו בשבט, כדין שאר אילן, ואף לגבי ערלה אם הביא שליש קודם ט"ו בשבט הוי ערלה, ואם הביא אחר ט"ו בשבט לא הוי ערלה. אבל הר"ן כתב שפשיטא שדוקא באילנות שמעשרותיהן מדרבנן הלכו בהם חכמים אחר חנטה בט"ו בשבט, אבל זיתים שמעשרותיהן מדאורייתא, ואין הולכים בהם אלא אחר הבאת שליש, ר"ה שלהם תשרי.

הכוונה למעשר אחד שחללו ונתנו לעניים

ונהג בו שני עישורין. כתבו התוס' שאין לפרש שהפריש ב' עישורין ממש, שהרי לאחר שהפריש מעשר שני, נשארו תשעים, ואם הפריש עשירית על התשעים שנותרו, הרי שמה שהפריש למעשר שני עדיין טבול למעשר עניים[כח]. ועל כן פירשו בשם הירושלמי (עירובין נ.) שהפריש מעשר שני וחיללו על מעות, ואת המעות פדה בירושלים, ואת הפירות עצמן חילק לעניים. ובתוס' (עירובין ז.) כתבו באופ"א שהכוונה שהפריש מעשר אחד על תנאי, שיהיה או מעשר שני או מעשר עני, ואח"כ חללו ונתן הפירות לעניים[כט]. ובריטב"א כתב שיש לפרש שהפריש מעשר שני, ואת המעשר עצמו הוליך לירושלים וחילקו שם לעניים. וכתב הערוך לנר שמה שלא פירשו רש"י ותוס' כן, משום שלדעת ר"מ שמעשר שני ממון גבוה אין לתתו במתנה, ומשום כך א"א לתתו לעניים[ל].

יש לפרש שהפריש ב' עשיריות ממש

ובטורי אבן תמה שיש לפרש בפשיטות שהפריש ב' עישורין, ולאחר שהפריש עשירית למעשר שני, הפריש עשירית נוספת למעשר עני, והתנה שאם צריך להפריש מעשר שני, הרי שמעשר זה אינו כלום, ואם צריך להפריש מעשר עני, הרי שמעשר שהפריש קודם אינו כלום, וזה מעשר עני על הכללא. ומה שאמרו בירושלמי שהפריש מעשר אחד, היינו משום שאין צריך יותר מכך, כיון שאפשר לעשות באופן כזה שיפריש מעשר שני ויתנו לעניים.

נתינת מעשר עני מספק

עוד תמה בטורי אבן, לדעת הירושלמי מדוע הוצרך רבי עקיבא לחלק המעשר לעניים, הרי ספק מעשר עני הוא, ומספק המוציא מחבירו עליו הראיה, ואינו חייב ליתנו לעניים[לב]. וכמבואר גבי פדיון הבן (נכורות מט.) שספק פדיון הבן אי"צ ליתן מפני שהממע"ה, וספק מתנות כהונה וספק מתנות עניים שוים הם, כמבואר בחולין (קלג.) שהשוו בגמרא זה לזה. וכתב הטו"א שאפשר שהירושלמי חולק בזה, וסובר שמתנות עניים חמורים, וצריך לתת מספק, שגילתה בהם התורה 'עני ורש הצדיקו', צדק משלך ותן לו[לג]. ובסוגיין אפשר לפרש שרק הפריש ב' המעשרות וקרא שם, אבל לא נתנם לעניים[לד].

ובתרועת מלך (סי' נג) כתב לייסד יסוד חדש עפי"מ שמשמע מדברי המהר"י קורקוס שאם הפריש מעשר שני, אף שבעצם חייב להפריש מעשר עני, חל המעשר והופקע הטבל, וחל על המעשר דין מעשר עני, [ויש שהוסיפו משום שמעשר שני, אין זה שם דבר, אלא המעשר השני חוץ מהמעשר הראשון, וגם מעשר עני בכלל המעשר השני הוא], וכיון שכן הרי כל הטעם שהממע"ה משום חזקת ממון, וכיון שכאן הרי ממנ"פ או שמעשר שני הוא וממון גבוה, או שמעשר עני ושל העני הוא, ומשום כך ממנ"פ חייב לתתו לעני, ואין לו בזה חזקת ממון, כיון שצריך להפריש ממנ"פ.

ובשפת אמת ביאר כעי"ז, שכיון שחלים חיובי התורה על התבואה בטלה המוחזקות של בעל השדה, ושוב צריך לתתו לעניים.

ובעמק יהושע (מ"ק סוס"י טז) כתב לחדש שכיון שכעת היתה שנה שלישית שבה נוהג מעשר עני, נחשב העני למוחזק[לז].

ספק דרבנן לקולא בב' מעשרות

ונהג בו שני עישורין. הקשה בשער המלך (מקוואות פ"י ה"ו כללו ד) דכיון שמעשר פירות מדרבנן [לדעת רוב הראשונים] היה לו לילך לקולא כדקי"ל שספק דרבנן לקולא[לח], ותירץ שהכא שאני, שאם נילך לקולא ולא יפריש כלל, ממנ"פ עשה איסור שאכל טבל הטבול או למעשר עני או למעשר שני, ואם נאמר שיפריש מעשר עני ולא מעשר שני, י"ל מאי חזית שניקל במעשר שני יותר ממעשר עני, הילכך אזלינן לחומרא בשניהם[לט]. וביד דוד תירץ שדוקא בספק ידיעה הולכים לקולא, אבל כאן הלא מבואר להלן (ע"ג) שגמרא איתעקר ליה, וכי משום כך יהיה פטור ממעשר לעולם.

יד:

האם ג' דרכים אלו הם ג' דינים

אתרוג שוה לאילן בג' דרכים, ולירק בדרך אחד. פירשו רש"י (ד"ה שוה לאילן)[א] ותוס' (ד"ה ולשביעית) ששוה לאילן בג' דרכים, אין הכונה שדינו כאילן לגבי ג' דינים, ודינו כירק לגבי דין אחד, שהרי מצינו עוד כמה דינים ששוה בהם אתרוג לאילן, אלא שלענין חנטה יש ג' דברים שדינו בהם כאילן שהולכים אחר חנטה, ודבר אחד שהולכים בו אחר לקיטה כירק[ב]. אבל יש מהראשונים שפירשו ששוה לאילן בג' דינים, ולירק בדין אחד, ואף שמצינו עוד כמה דברים ששוה דינו כאילן, כתב הריטב"א שלא מנה אלא דינים ששוה לאילן או לירק מענינים התלויים בשנים, כלומר שמשתנה דינם לפי השנים, ויש בהם חילוק בין חנטה ללקיטה. ובריטב"א (קידושין ג.) הוסיף לתרץ שלא נקט אלא דברים שנחלקו בהם[ג].

במה דומה לשביעית

ולשביעית. פירשו רש"י ותוס' שהיינו שהולכים בו אחר חנטה לענין שביעית, אבל הרמב"ם (פי' המשנה) פירש שלשביעית היינו שאם היה בתוך סאה אילן של תאנים ואילן של רמונים ואתרוג, האתרוג גם חשוב אילן כאחד מהן, ושלשה אילנות הן וחורשין כל בית סאה בשבילן, וכן גם אם היו שלשה אתרוגים בתוך בית סאה, נחשבין לג' אילנות, וכן לענין חנטה.

אם חנטה בשביעית באתרוג מעיקר הדין הוא או לחומרא

ולשביעית. הקשו התוס' (ד"ה ולשביעית) שהרי מבואר לעיל (ע"ב) שלגבי שביעית ילפינן שכל דבר שגדל על כל מים מתעשר לשנה הבאה, והיינו לקיטה כירק, וכיון שאתרוג גדל על כל מים [כדאיתא קידושין (ג.)] היה לנו לילך אחר לקיטה כירק. ותירצו שיש דרשה לגבי ערלה פעמים שברביעית ועדיין אסורין משום ערלה, וביארו המפרשים[ד] שכונתם למש"כ התוס' בקידושין (ג. ד"ה מה ירק), שאין לנו לחלק אתרוג מדין שאר אילנות, כיון שלענין ערלה ורבעי לא חלקתו תורה משאר אילנות, וע"כ שהדרשה של מה גורן ויקב וכו' נאמרה רק לגבי ירקות. אלא שלגבי מעשר שהוא מדרבנן תקנו חכמים לילך בו אחר לקיטה כירק הואיל וגדל על כל מים כירק[ה].

עוד תירצו התוס' שי"ל שמה שאזלינן בתר חנטה לגבי שביעית באתרוג, אינו אלא לחומרא, כגון אם חנט בשביעית ונלקט בשמינית, שנוהג בו קדושת שביעית, אבל ודאי שהולכים בו גם אחר לקיטה[ו].

ו) בזה. ותירוצי האחרונים יתבארו בע"ה להלן (טו.). **כו. וכעי"ז** כתב הטו"א (ד"ה הואיל ויצלמו). וראה מהרש"א (סוכה לט: בתוד"ה ולשביעית). ומש"כ הר"ש שדרך אילנות לחנוט בט"ו בשבט, תמה החזו"א (שביעית סי' ז ס"ק יב) שלכאורה זמן החניטה הוא בניסן, כדאמרינן לעיל (יג.) שאית ביה זויא לאילנא, ומלשון רש"י (לעיל יב: ד"ה מתא) משמע שמשום שהחניטה מט"ו בשבט ואילך הוא מכח השרף שבא מהגשמים שאחר ט"ו בשבט, ומה שחנט קודם ט"ו בשבט הוא מכח השרף שבא מחמת הגשמים של שנה שעברה. **כז. כמבואר** בילקו"ב (לעיל ג. ד"ה נמחד בשבט, וכמו כד"ה הואיל ויצלמו ויש גשמי שנה (ב), בהערה). **כח. כדרך** שביארו הריטב"א והמאירי הקושיא, ובהג"ה בתוס' הזכירו שהוי מרבה במעשרות, וראה להלן שהטו"א תמה מה מרבה במעשרות יש בזה. **כט. כפי** שביאר המהר"ם שם, אולם בתוס' דידן לא הוזכר שהפריש על תנאי, ומשמע שאין צריך קריאת שם על מעשר עני, וראה להלן בזה. **ל. ותמהו** על הערל"נ בזה, ופירשו באופן אחר, שלא רצה לבטל ממנו מצות אכילת מעשר שני, ומשום כך לא רצה לתת המעשר עצמו לעניים. וראה מה שביאר בזה בדרך אמונה (מעשר שני פ"ג ה"ו בהלכה ד"ה ופודהו). **לא. וכן** תמהו בערוך לנר ושא"א. ובתרועת מלך (סי' נג) הביא מדברי המהר"י קורקוס, שבאמת לאחר שהפריש מעשר שני יצא מידי חיוב מעשר אף אם שנת מעשר עני הוא, וא"כ כיון שהפריש אח"כ עוד מעשר עני, הוי מרבה במעשרות. ואף שכבר יצא מידי טבל, צ"ל שכיון שכונתו להפריש עוד מעשר, לא יצא מידי טבל, ראה שם בזה. **לב. וכן** יש להקשות ע"ד הרמב"ם שפסק (מעשר שני פ"ג ה"ז) שבצלף שהוי ספק, צריך להפריש מעשר שני ופודהו ואחר שפודהו נותנו לעניים, ואוכל פדיונו בתורת מעשר שני, ונמצא כמי שהפריש מעשר שני ומעשר עני. וקשה מדוע צריך לתת לעניים, והרי הממע"ה. **לג. וכעי"ז** כתב החזו"א (שביעית סי' ז סוס"ק טו). **לד. והיינו** לשיטתו שקרא שם על ב' עישורין, אבל לדעת התוס' שגם בסוגיין לא קרא שם אלא על עישור אחד קשה. **לז. ראה** שם שהביא לזה ראיה מהירושלמי. **לח. כדקי"ל** בעלמא (ביצה ג:) ספק דרבנן לקולא, ואין לומר שמעשר פירות כיון שיש להם עיקר מן התורה חשיב כשל תורה, הא ליתא, שלענין ספק דרבנן אין לחלק, כמ"ש המל"מ (נכורות פ"ד ה"ח ד"ה והנני). **לט. והרי** זה דומה למ"ש הר"ן פרק ערבי פסחים (כג.) אהא דאמרינן (פסחים קח.) והשתא דאיתמר הכי והכי צריכי כולהו הסיבה, וז"ל הר"ן: ואע"ג דבעלמא קי"ל ספק דרבנן לקולא, מ"מ הכא צריך הסיבה בכולהו, משום דאי ניזיל לקולא בכולהו קא מיעקרא מצות הסיבה לגמרי, ואי ניזול לקולא בתרי מינייהו, אמאי נקיל בהני טפי מהני. אך האריך שם עפימש"כ המשנה למלך (מגילה פ"ג ה"ח). וראה מש"כ ביד דוד. **א. אך** ברש"י קידושין (ב: ד"ה נג' דרכים) פירש כפירוש הראשונים להלן. **ב. וכן** פירש הרשב"א (כאן, ובקידושין ב:). **ג. ומדברי** הרמב"ם המובאים להלן משמע שס"ל כפירוש הריטב"א. **ד. מהרש"א** ומהר"ם (סוכה לט: בתוד"ה ולשביעית), ערוך לנר (כאן). **ה. אך** בטורי אבן (סוד"ה אלא מנחם ר"ג) השאיר בקושיא דברי התוס' בסוגיין איך ילפינן שביעית מערלה. **ו. וראה**

אהרון 19/06/2018

אם הולכים בירק אחר לקיטה לגבי שביעית

ולשביעית. והיינו שאתרוג דינו לשביעית לילך בו אחר חנטה כאילן, משמע שאם היה דינו כירק, היו הולכים בו אחר לקיטה, וא"כ מוכח שבירק הולכים לשביעית אחר לקיטה. והקשו התוס' שבשביעית (פ"ט מ"ח) איתא כל הספיחין מותרין חוץ מספיחי כרוב, [וחכמים אומרים כולן אסורין]. ובפסחים (נח.) איתא כל הספיחין אסורין חוץ מספיחי כרוב, [וחכמים אומרים כולן אסורין]. וקשה סתירת הגירסאות. וליישב הגירסא תירץ הר"ש (שביעית שם) שבשביעית איירי בספיחים שגדלו בשישית, אלא שנלקטו בשביעית, ולכך מותרין [חוץ מספיחי כרוב שאין ניכר בהם שגדלו בשישית], ובפסחים איירי שגדלו בשביעית עצמה, ולכך אסורין. ולפי"ז הקשו התוס' שמוכח שאם גדלו בשישית אף שנלקטו בשביעית אין אסורין מדין ספיחין, ואין בהם קדושת שביעית.

א. ותירצו התוס' שבאמת בירק הולכים אחר הזמן שגדל ונגמר בו, ואם גדל ונגמר בשישית, אף שנלקט בשביעית אינו קדוש בקדושת שביעית, ודוקא אם הוסיף וגדל גם בשביעית עצמה הולכים בו אחר לקיטה.

ב. וברמב"ן (ויקרא כה ה) כתב לחלק שירקות אף שגדלו בשישית אם נלקטו בשביעית יש בהם קדושת שביעית לכל הדינים להפסד לסחורה ולביעור, אבל לגבי איסור ספיחין אין בהם, שאינן ספיחי שביעית שהרי בשישית צמחו, ואפילו הוסיפו הגידולין בשביעית אין בהם איסור ספיחין.

ג. וברי"ש סירילאו (שביעית שם) כתב שאין כאן קושיא כלל, שהרי לדעת רבנן במשנה שם, באמת כל הספיחין אסורין, והיינו טעמא משום שנלקטו בשביעית, ואזלינן לגבי שביעית אחר הלקיטה בין לענין קדושת שביעית, בין לענין ספיחין מדרבנן[ז].

ד. הר"ש כתב לחלק [בדרך אפשר] בין מעשר לשביעית, שדוקא לגבי שביעית צריך שיגדל קצת בשביעית, ואם גדל כולו בשישית אינו קדוש, אבל לגבי מעשר כל שנלקט אחר ר"ה מתעשר להבא, אף שגדל כולו קודם ר"ה[ח].

אוצר החכמה

הגדר בדין לקיטה בירק לענין שביעית

באפיקי ים (מ"ב סי' כה) כתב לחקור בהא שהולכים אחר לקיטה בירק לגבי שביעית, שלכאורה כיון שגדל כולו בשישית ורק נלקט בשביעית, א"כ הלקיטה עצמה גורמת לקדושת השביעית, ועד שנלקט לא היה קדוש כלל בקדושת שביעית. או שי"ל דכיון שילפינן (לעיל ע"ח) יצאו ירקות שגדלים על כל מים, וביארו התוס' (שם) שעיקר הלימוד הוא לענין שביעית, נמצא שאין הלקיטה גורמת לקדושת שביעית, אלא שנת הלקיטה היא הגורמת לקדושה, ובאמת כשנלקט אמרינן שאיגלאי מילתא למפרע שפירות הללו נחשבים כגדלו בשנת השביעית[ט]. והגרנ"ט (קונץ אהל תורה מ"ב סי' ז) נקט שלא חל במחובר כלל דיני שביעית, רק בלקיטה חל דין שביעית[י].

הטעם שאתרוג כירק

ולירק בדרך אחד שבשעת לקיטתו עישורו. וביאר רש"י הטעם לפי שלעיל (ע"ח) ילפינן שכל שדרכו ליגדל על כל מים מתעשר לשנה הבאה, וכיון שאתרוג דרכו ליגדל על כל מים מתעשר לשנה הבאה בשנת לקיטתו. ומה שנקט רש"י סברת רבי עקיבא שלמדים מגורן ויקב שדבר שדרכו ליגדל על כל מים, ולא נקט סברת ריה"ג שלמדים שדבר שגדל על מי שנה שעברה מתעשר לשעבר וכו', משום שבקידושין אקשינן למה נקט האי תנא 'בג' דרכים' ולא 'בג' דברים', ומתרץ שם שקמ"ל שדרכו של אתרוג ליגדל על כל מים ומשום כך דינו כירק[יא]. אמנם הטורי אבן (ד"ה אלא מנהג ר"ג ור"ח) כתב שלדעת ריה"ג שלמדים מה גורן שגדל על מי שנה שעברה, אינו בא למעט אלא ירק, אבל אתרוג בתר חנטה אזיל כשאר אילן דלא שייך בו האי טעמא. והא דלא אמרו לעיל (ע"ח) איכא בינייהו אתרוג, משום שרצה למצוא נפק"מ בירקות עצמן.

הדין בצלף

ולירק בדרך אחד שבשעת לקיטתו עישורו. והיינו כדביאר רש"י שאתרוג גדל על כל מים. ולפי"ז כתב בתרועת מלך (סי' כג סק"ג) שכן הדין בצלף שמבואר בשבת (נ:) שצלף טוען פירות בכל יום, ובתוס' (ב"ב כח: ד"ה כגון) מבואר שהדבר כפשוטו שטוען פירות ממש כל יום, לפי"ז אף שהוא אילן כיון שטוען פירות בכל יום הרי גדל על כל מים והולכים בו בתר לקיטה כאתרוג[יב].

הרי קי"ל כב"ה

הרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה. ובעירובין (ו: הוספ נרס"י ד"ה והרוצה) הקשו מרישא שהלכה כדברי ב"ה, ומתרצינן כאן קודם בת קול כאן לאחר בת קול. והיינו שלאחר בת קול שפסקה הלכה כדברי בית הלל, אין לעשות כדברי ב"ש. והקשו התוס' (עירובין שם) שבבבא מציעא (נט:) אמרינן שלא קיי"ל כבת קול שיצאה ואמרה הלכה כרבי אליעזר, ומדוע כאן קיי"ל כבת קול. ותירצו ששם לא יצאה בת קול אלא לכבודו של ר"א כדמוכח בסוגיא שם. ועוד ששם היתה הבת קול כנגד רבים, והתורה אמרה אחרי רבים להטות. אבל כאן אדרבא ב"ה הם הרבים, אלא משום שב"ש היו חריפים יותר הוצרכו לבת קול[יג].

אם יכול לעשות כדברי המיקל גם בדין תורה

הרוצה לעשות כב"ש כקוליהון וכחומריהון עושה, כב"ה וכו' עושה.

הקשה הרמב"ן (חולין מד. ד"ה הא דתניא) שמבואר בעבודה זרה (ז.) שהיה אחד מטמא ואחד מטהר אם היה אחד גדול בתורה וכו' הלך אחריו, ואם לאו, בשל תורה הלך אחר המחמיר. ואיך אפשר לנהוג לקולא כב"ש או כב"ה.

א. ותירץ שמתוך שמחלוקתם של ב"ש וב"ה גדולה וכל חכמי ישראל נכנסים תחתיה, ונעשית להם תורה כשתי תורות, הרשות ביד כל אחד לעשות כדבריהם, וכיון שכן הרוצה להיות מכת ב"ש ולעשות כדבריהם לעולם רשאי הוא[יד].

ב. והרשב"א (שם) כתב שהיכא שהקולא והחומרא באותו דבר עצמו שא"א לעשות בשניהם לחומרא[טו], בזה הרוצה לעשות כב"ש לקולא ולחומרא עושה, אבל במקום שיש קולא או חומרא, צריך לעשות לחומרא מספק דספק מה"ת לחומרא[טז].

ג. ובריטב"א (ע"ז ז. ד"ה היו שניהם) כתב שדוקא באותה חתיכה עצמה שנחלקו בה ב"ש וב"ה וכל חכם שמתיר וחכם אחר אוסר, בזה לא חל שם איסור על אותה חתיכה, ויכול הרוצה לעשות באותה חתיכה כדברי המיקל, אבל לגבי חתיכה אחרת שלא נחלקו בה עצמה, אף שהמחלוקת שייכת לאותה החתיכה ג"כ, בזה הלך בשל תורה להחמיר, ובשל ד"ס להקל.

ד. ובחזו"א (יו"ד סי' קנ סק"ח) ביאר שמה שאמרו בשל תורה להחמיר, היינו כשאין אחד מהם רבו, אבל אם אחד מהחכמים רבו שקרוב לו ושומע שמועתיו תמיד בכל המצוות, בזה יכול לילך אחריו אפילו להקל, ואם שני החכמים רבותיו רשות בידו להחזיק בהוראותיו של אחד מהם ולהחזיקו כרבו, וזהו שאמרו הרוצה לעשות כדברי ב"ש עושה[יז].

ה. עוד כתב החזו"א (שם סק"ה ד"ה הא דאמרו) שאפשר שמה שאמרו הלך בשל תורה להחמיר היינו באינו במקומו של המיקל, או שכבר מתו החולקים, אבל אם הוא במקומו של המתיר ומקבל עליו בי"ד זה לעשות כקוליהון וכחומריהון שפיר דמי[יח].

להחמיר כשאינו יודע הדין

רבי עקיבא גמרא איסתפיק ליה. ביאר הריטב"א (עירובין ז. ד"ה גמריה) שלא היה מי שיברר לו האמת, אבל מי שעשה חומרא של כל אחד מפני שאינו יודע הדין, אע"פ שבאמת צריך לנהוג כן, מ"מ נקרא 'כסיל בחשך הולך' שהיה לו ללמוד ולא למד. אמנם מדברי התוס' (ד"ה הכסיל) מוכח שאם מספקא ליה כמו מי ההלכה, אינו נקרא כסיליט. וכן תמה בחזו"א (יו"ד סי' קנ סק"ה) ע"ד הריטב"א, מאי שנא ר"ע שלא היה לו ממי ללמוד, משאר כל אדם שמצווה ללמוד הדין, כך גם ר"ע היה לו לברר ולפסוק הדין. ובטורי אבן ביאר שלהו"א סברה הגמרא דכיון שר"ע עשה מספק אם הלכה כב"ש או כב"ה, ע"כ שס"ל שאין משגיחין בבת קול שאמרה שהלכה כב"ה, וא"כ נקרא כסיל אם אינו מכריע מדעתו אם הלכה כב"ש או כב"ה, אבל למסקנא שעשה ודאי כב"ה, א"כ ס"ל שהלכה כבת קול שהלכה כב"ה, וא"כ אינו יכול להכריע מדעתו מה אמרו ב"ה, כיון שצריך לידע מה ההלכה שאמרה הבת קולכ.

מהרש"א ועצמות יוסף (קידושין שם) שביארו א"כ למה לא אמרו ששוה לירק בב' דרכים. וראה קרבן ראשית שביאר מדוע לא כתבו התוס' תירוץ זה הכא. וראה עוד להלן (עו.) בסוגיא דאתרוג בת ששית הנכנסת לשביעית. **ז. ראה** שם שהאריך בזה מאד. **ח. וכן** נקט בתוס' ישנים (כאן). ובזה יישבו הגמרא לעיל (יב.) ליקט ירק קודם ר"ה וליקט ירק אחר ר"ה, אין מעשרין מזה על זה, משמע שאף שנגמר קודם ר"ה, אם לקטו אחר ר"ה שייך לשנה הבאה, וכן להלן גבי אתרוג שליקט אחר ר"ה אף שנגמר לגמרי קודם ר"ה נחשב לשנה הבאה, וצ"ל שלענין מעשר הולכים אחר לקיטה לגמרי. וראה קרבן ראשית מש"כ בזה. ובפנ"י (יב.) מש"כ בזה. ויש מי שהעיר, שלכאורה אין כאן כלל קושיא, שהרי י"ל שאיירי שליקט אחר ר"ה אף שעדיין לא נגמר הפרי לגמרי, ובזה ודאי דינו אחר לקיטה ממש. **ט. וכעי"ז** חקר בקהילות יעקב (סי' יח). **י. עיי"ש** לגבי אתרוג, ולכאו' ה"ה לענין ירקות, שהרי אתרוג מירקות נלמד. **יא. פני יהושע** (נמוק"ה ולשניעית). **יב. ולפי"ז** ביאר בארוכה דעת הרמב"ם (מע"ש פ"ח ה"ו) לגבי אביונות. **יג. וראה** עוד בדרשות הר"ן (דרוש ז), וברב נסים גאון (נרכות יט:) ובדברי סופרים (סי' ה), ובאור שמח (יסודי התורה פ"ט ה"ל) מש"כ בענין הבת קול. **יד. וביאר** הר"ן (חולין שם) שדין זה שהלך להחמיר הוא דוקא לאדם שאינו מן החולקין, אבל שני חכמים שווין שהם חולקים, כל אחד יכול לעשות כדבריו, בין להקל בין להחמיר, וכיון שבמחלוקת ב"ש וב"ה כולן שוין, נחשב שכולם מן החולקים. **טו. כמחלוקת** ב"ש וב"ה בעירובין המובא ברש"י בסוגיין. **טז. וכן** מסיק הר"ן (חולין שם). **יז. ודין** זה בין בחיי החכם בין לאחר מותו, כל שידועות הוראותיו והלכותיו מפי תלמידיו או מפי ספריו, רשאים להלוך אחר רבם אף להקל בשל תורה, ואפילו החולקים עליו רבים, כל זמן שלא היה מושב בי"ד ודנו זה כנגד זה והכריעו את ההלכה. חזו"א שם. **יח. וכעי"ז** מסיק הרשב"א (שו"ת מ"ח סי' רנג). וראה עוד בתשו' הר"ן (סי' מח) מש"כ בזה, ומה שהאריך בכ"ז בשאילת דוד (מ"ח מלמד נ). **יט. וכן** משמעות הר"ן (עירובין שם). וראה ערוך לנר בדברי התוס'. וז"ל תשו' שיבת ציון (סי' מו): לא אמרינן האוחז בתרי חומרי דסתרי אהדדי כסיל בחשך הולך אלא אם פוסק הלכה כחד תנא ובמקום אחר פסק להלכה כבעל פלוגתיה כענין מחלוקת ב"ש וב"ה בחסרון הגולגולת וכדומה, אבל בדבר שמחמרינן בשביל ספיקא דדינא או בספק הענין שאין אנו יודעין הדבר בזה אזלינן לחומרא בכל מקום אף שהוא תרי חומרות דסתרי אהדדי, ויעויין במסכת ר"ה (יד:) דמתרץ הגמ' דר"ע גמר' אסתפק ליה וכו' [וראה עוד שם בסי' עט בזה]. **כ. ובערוך** לנר כתב שכסיל אינו אלא מחמיר בלא שיודע הטעם, וכמש"כ רש"י

בביאור הקושיא

כב"ש נהג בה. ביאר הריטב"א (ד"ה ר' יוסי נר יהודה) שקושית הגמרא שהרי ר"ע מתלמידי ב"ה הוא, ועוד הא ב"ש במקום בית הלל אינה משנה.

דוקא באתרוג

באתרוג שחנטו פירותיו קודם ט"ו דאידך שבט עסקינן. וכתבו התוס' (ד"ה ולמניעת) שאף שמסתמא כבר נגמר הפרי הרבה קודם הלקיטה, מ"מ הולכים בו אחר הלקיטה, וכתבו דשמא אתרוג חלוק משאר פירות לפי שדרכו לעמוד שתיים ושלש שנים, וגדל והולך, ונחשב שעדיין לא נגמר הפרי עד הלקיטה ממש.

איך נהג כב' חומרי

אלא מנהג ר"ג ור"א נהג בה. ולכאורה קשה שוב קושיית הגמרא וכי עבדינן תרי חומרי[יא]. ואין לתרץ כתירוץ הגמרא שגמרא איסתפיק ליה מה אמר ר"ג ומה אמר ר"א, שהרי כתב הטורי אבן שהטעם שלא הכריע ר"ע מדעתו [כדי שלא יקרא ח"ו כסיל] אם באחד בשבט או בט"ו בשבט, משום שאחר שאמרה הבת קול שהלכה כב"ה, אין יכול לזוז מדברי ב"ה. וא"כ זה לא שייך במחלוקת ר"ג ור"א, והיה יכול להכריע מדעתו בזה. ותירץ הטו"א שכתבו התוס' (שבת קל: ד"ה נרצי) שמה שאמרו ר' אליעזר שמותי, הוא משום שעומד תמיד בכל דבר בשיטת ב"ש, ולפי"ז ניחא שכיון שהלכה כב"ה, א"כ הלכה גם כר"ג ולא כר"א, ושוב אפ"ל שאיסתפיק ליה מה אמר ר"ג.

טו.

מה טעם יש באתרוג לילך אחר לקיטה

אע"ג דאמר ר"ג אתרוג אחר לקיטה כירק, ר"ה שלו שבט. והקשו האחרונים[א] שלכאו' אין בזה סברא, כיון שהטעם שבאילן ר"ה שלו שבט, משום שיצאו רוב גשמי שנה, והיינו שהחנטה שקודם שבט הוא מהגשמים של שנה שעברה, והחנטה שאחר שבט הוא מגשמי אותה השנה, ומה שייך זה באתרוג שאין הולכים בו אחר חנטה כלל, אלא אחר לקיטה כירק.

ובערוך לנר תירץ שבאמת באתרוג יש בו ב' חלקים, א. ששרף שלו שגורם החנטה בא קודם שבט כבשאר אילנות, שבאו מחמת גשמי שנה שעברה, אבל סוף גידול פירותיו הוא על מי שנה הבאה, ועל כל מים כירקות, ועל כן דנים בו ב' ענינים, ששוה לאילן שמתחדשת שנתו בשבט, ושוה לירק שהולכים בו אחר לקיטה[ב].

ובקרבן ראשית תירץ שכיון שהלכו באילן גבי חנטה אחר שבט, תקנו גם שלגבי מעשר דרבנן יהיה כן בלא שום טעם.

ובפני יהושע תירץ לפי שיטות הסוברים שבאילן ר"ה לגבי שביעית הוא שבט[ג], וא"כ כיון שאתרוג שוה לאילן לגבי שביעית, א"כ ר"ה שלו לשביעית הוא שבט, ושוב לא חילקו בין שביעית למעשרות[ד].

דין הלימון ושאר פירות הדר

כתב החזו"א (שביעית סי' ז סקט"ז), תפו"ז ולימון וחברותיהן שמשקין אותן כמו אתרוג וגם הן משתוין בבנין הפרי בקליפתן ובחילוק חלקיהן וקרומיהן, ופריין משקה נוזל פקיד בקרום המקיפו, יש להסתפק בהן שמין אתרוג הן, וצריך לעשר ב' מעשרות בין שניה הנכנסת לשלישית ובין שלישית הנכנסת לרביעית, שהוא ספק אם הולכים בהם אחר חנטה או אחר לקיטה, וצריך להתנות ולפדות וליתן לעניים, וראש השנה שלהן כשל אתרוג ט"ו בשבט[ה].

עיקר הקושיא על סוגיא דידן

מאי שנא התם דקתני אם היתה שניה נכנסת לשלישית ומ"ש הכא וכו'. והתם היינו לעיל (יג:) גבי ליקט ירק קודם ר"ה וליקט ירק אחר ר"ה[ו], וכתב בשפתי חכמים שעיקר הקושיא היא על סוגיא דידן, למה נקטו שלישית לרביעית, כיון ששניה לשלישית קודם בזמן.

שמחמיר תרי חומרות הסותרות, שמוכח שאינו יודע הטעם, שאל"כ ממנ"פ צריך להקל, אבל אם יודע הטעם אלא שמסתפק כמו מי ההלכה, או מה אמרו ב"ה, בזה אינו נקרא כסיל, ראה מה שביאר בדברי הריטב"א הנ"ל. **כא. וכריטב"א** (ד"ה ומי שעדיין) נראה שאין זה חשיב תרי חומרי דסתרי אהדדי, עי"ש. **א. טורי** אבן (לעיל יד.), פני יהושע, ערל"נ, קרבן ראשית. **ב. אך** הקשה א"כ למה לא אמרו ששוה לאילן לד' דרכים, שגם חידוש שנתו לענין מעשר הוא בשבט כאילן. וראה מש"כ בשפתי חכמים בזה. **ג. ונתבארו** השיטות לעיל (ב. ד"ה נמחד נסבט, ולעיל יד. ד"ה הומיל ויפלו [נכ]). **ד. וראה** בתרועת מלך (סי' כח) מה שהאריך בכל זה. **ה. וכעי"ז** כתב בסי' ט' (ס"ק יז). אמנם הר"ש סירילאו (פ"ט ה"ד מהדו' דינקלס עמ' קנח) כתב בפשיטות שלימון הולכים בו אחר לקיטה כאתרוג. ובספר השמיטה (פ"ו ה"ד) כתב שהגר"ש מסלנט ג"כ נסתפק בזה כספק החזו"א. וראה בספר הלכות שביעית (להגר"ש זלנסר, סי' ג ס"ק) שכתב לחלק בין לימון לתפו"ז. שאף שבלימון ודאי שהולכים אחר לקיטה, מ"מ בתפו"ז הוי ספק כמש"כ החזו"א. וראה עוד בשו"ת הסבא קדישא (ס"ג סי' יג). אך במנחת שלמה (ס"ק נח ס"ק כב, שביעית עמ' קד) מסיק שבלימון ושאר פירות הדר הולכים בהם רק אחר חנטה, ודייק כן מהרמב"ם שכתב אתרוג בלבד, אף שכבר בזמנם ידוע היה פרי הלימון. [אך בדרך אמונה שם דחה הדיוק]. וכ"פ באור לציון (שביעית פ"ב סוף הל' ט). **ו. ר"ח** (עה"ג). **ז. וראה** קרבן ראשית מש"כ בזה. **ח. עלה** יונה להגר"י מרצבך ז"ל (עמ' כח). **ט. ובזכרון** שארית יוסף האריך לבאר כל דבר ודבר שודאי תלוי בלבנה ולא בתקופה, ומש"ה הקשו בגמרא רק על שבט. **י. אמנם** בקרבן ראשית כתב תירוץ בזה. וראה עוד בבית תלמוד מש"כ בזה. **יא. צויין** באור הישר. **יב. וגם** אם נדחוק דמעשר פירות דרבנן והם אמרו והם אמרו, מה יענה הרמב"ם דס"ל מעשר פירות דאורייתא (תרומות פ"ג ה"ח). **יג. ובמנחת** שלמה (ס"ק סב סק"ו) הוכיח מסוגיא זו מכח הקושיא הנ"ל, שמסתמא איכא הלכה למשה מסיני שט"ו בשבט ר"ה לאילנות, ובגמרא אמרו רק טעם בדבר, ומשום כך אינו משתנה מתקופה לתקופה. **יד. משכנות** יעקב (קהלת יעקב יט:) הו"ד בפירות תאנה.

האם יש כאן חידוש

קמ"ל דאתרוג קשיא ליה ידא ואיידי דממשמשי ביה כו"ע לא טעין פרי עד תלת שנין. וק"ק מה נפק"מ לדינא יש בזה שאמרו לשון 'קמ"ל'.

הספק בכל פירות האילן

אתרוג ר"ה שלו אימתי א"ל שבט, שבט דחדשים וכו'. כתבו התוס' (ד"ה ולמניעת) שאף ששאלו על אתרוג, מ"מ הספק הוא בכל פירות האילן. ויש שביאר הטעם ששאלו על אתרוג משום שלדעת ר"ג הרי הולכים אחר לקיטה, ואתרוג דר באילנו משנה לשנה, ושכיח שלוקטים אותו באותה עונה, זה לוקטו קודם ט"ו בשבט, וזה אחריו, כמעשה דר"ע, משא"כ שאר פירות האילן שתלויים בחנטה, ולכן שאל באתרוג, אבל באמת שה"ה בכל פירות האילן.

מדוע לא נסתפקו בשאר ר"ה

או שבט דתקופה. הקשו התוס' (ד"ה או, ומוסגר) מדוע לא הקשו כן גם על שאר ר"ה שהוזכרו במשנה ובברייתא לעיל. ולכאורה צ"ע קושייתם שהרי ספק הגמרא בסוגיין הוא מחמת הסברא שכתבו התוס' (ד"ה דמדמיס) שבישול הפירות הולך אחר החמה, וא"כ אי"ז שייך לשאר ר"ה[ט]. ובמהרש"א כתב שבתו"י לא גרסו קושיא זו'.

הטעם שראש השנה בשבט דחדשים

א"ל דחדשים. כתבו התוס' (ד"ה דמדמיס) שאף שבישול הפירות הולך אחר החמה שנאמר 'ממגד תבואות שמש', הרי גם נאמר 'ממגד גרש ירחים', וגם ישראל מונין ללבנה. ובחתם סופר (או"ח סי' יז)[יא] תמה מאוד שהרי לעיל (יז.) אמרינן ששבט ר"ה לאילנות הואיל ועברו רוב גשמי שנה, ופירש"י ועלה שרף באילנות ונמצאו הפירות חונטין מעתה, וידוע ש'ממגד תבואות שמש' קאי על פירות האילן, ו'ממגד גרש ירחים' קאי אפירות הארץ כגון קשואים ואבטיחים, כפירש"י בחומש. וא"כ חניטת פירות האילן אין להם ענין ללבנה וגם מה יתן ומה יוסיף מה שישראל מונין ללבנה וכי מפני זה ישתנה שרף האילנות[יב], וכן קשה באיבעיא דלהלן גבי שנה מעוברת.

וכתב החתם סופר יסוד גדול וזה תו"ד, האמת יורה דרכו שהשרש דהטבע משועבד לתורתינו הקדושה, ובתולה שנבעלה אף על פי שעפ"י הטבע כבר גדלה זמן הראוי שלא יחזרו בתוליה, מ"מ כיון שעיברו ב"ד החדש, הטבע משועבדת לתורה והוחלש כחה וחוזרת בתוליה, וכן מי שנעשה בן י"ג שנה ויום א' עפ"י טבע חזקה שהביא ב' שערות ונמלכו בי"ד ועיברו, אפילו בדקנו ומוצאים בו שערות הרי הם שומא, ואם כבר אכל חלב ונתחייב חטאת או מלקות נפטר מחיובו ע"י עיבור בי"ד, ומשו"ה מספקא לי' לר' יוחנן שכיון שהשנה הולכת בתר החדשים וצינה וקור במקומו עומד, א"כ אין האילנות חונטים בט"ו בשבט דלבנה אלא בט"ו בשבט דחמה, ופשיט ליה דאינו כן, אלא כיון דזה דבר הנוגע לתורתינו הקדושה משועבדת הטבע לתורה ודיניה, וחונטים האילנות כמו ברוב השנים בשבט הסמוך לטבת, ומי שאמר לשמן וידליק אומר לחומץ וידליק והקור לא יזיק, והיינו שכתבו התוס' שישראל מונין ללבנה והטבע משועבדת להי"ג.

בביאור הספק

היתה שנה מעוברת מהו. יש שפירש שהבעיא תלויה אם אדר הראשון הוא התוספת או אדר השני הוא התוספת, שאם השני הוא התוספת אזי ר"ה לאילנות הוא בשבט הסמוך לטבת, אבל אם הראשון הוא התוספת ולא הוי עיקר חדש אדר רק השני, י"ל שהראשון יש לו דין שבט. ופשטה הגמרא שהולכים אחר רוב השנים, וע"כ שהשני הוא התוספת[יד].

אם הולכים בזה גם לקולא

בת שישית שנכנסה לשביעית פטורה מן המעשר ופטורה מן הביעור. מבואר שלגבי שביעית אזלינן בתר חנטה אף לקולא, ואם חנט בשישית אין בו קדושת שביעית כלל. וקשה מכאן למש"כ התוס' קידושין (ג. ד"ה מה ירק) שמה שהולכים אחר חנטה לשביעית היינו לחומרא שאם חנט בשביעית אף

שנלקט בשמינית יש בו קדושת שביעית. וקשה מאד מסוגיין שבחנט בשישית אין בו קדושת שביעית[טי].

הרי לענין מעשר קולא הוא

בשלמא סיפא לחומרא. הקשו הראשונים, הרי לענין מעשר קולא היא, שפטורה מן המעשר. ותירצו התוס׳ (ד״ה בשלמא) והראשונים[טי] שמה שפטורה מן המעשר אינו אלא מחמת שלחומרא נותנין עליו קדושת שביעית [שחייבת בביעור] וכיון שיש בו קדושת שביעית שוב ממילא הוי הפקר ופטור מן המעשר. וקושיית הגמרא היא מדוע ברישא פטורה מן הביעור, כיון שלחומרא הו״ל לילך אחר לקיטה, אלא ע״כ שבסיפא לאו משום חומרא הוא אלא מעיקר הדין הוא שאזלינן בתר חנטה, א״כ מדוע ברישא פטורה מן המעשר, הרי אינו הפקר כלל, כיון שאין בו קדושת שביעית.

אבל הבעל המאור גרס בדברי רבה בסיפא ׳חייבת במעשר וחייבת בביעור׳ וזהו לחומרא, שאף שיש בו קדושת שביעית וחייב בביעור, מ״מ חייב במעשר לחומרא. והקשה הרשב״א, הרי יש בו קדושת שביעית מספק, וא״כ הפקר הוא, והפקר פטור מן המעשר[יז].

ויש מהאחרונים שכתבו שלדעת רש״י (סוד״ה מ״ל מפני) התירוץ בזה, שדוקא לענין שביעית שהיא מה״ת אזלינן לחומרא, אבל לענין מעשר דרבנן אי״צ להחמיר[יח]. וכן פירש הריטב״א (ד״ה מ״ל מפני).

האם שייך בפירות שביעית שחייבים במעשר

אמנם מדברי הרמב״ם (ממיטה פ״ד ה״ג) שכתב שאף בפירות הקדושים בקדושת שביעית חייבים במעשר לחומרא, ומוכח שאף שדינם בהפקר מ״מ חייבים במעשר. ותמהו האחרונים הרי הפקר פטור מן המעשר. ובשער המלך (שם) כתב שהרמב״ם הכריח מסוגיית הגמרא שאף שרבה ס״ל האי סברא שכיון שהפקר הוא פטור מן המעשר, מ״מ ר״י ס״ל שאף שאזלינן לחומרא לענין שביעית וחייב בביעור, מ״מ חייב גם במעשר לחומרא. ותמהו האחרונים שעדיין בסברא צ״ב שהרי הפקר פטור מן המעשר.

וביאר הגרנ״ט (קובץ מהל תורה מ״ג סי׳ ז) דעת הרמב״ם שהרי אף פירות שביעית שהפקר הם, מ״מ אם זכה בהם אדם, הרי הם שלו וגזל גמור לקחת ממנו. אלא כיון שבמחובר היה להם דין הפקר נפטרו ממעשר ושוב אין מתחייבים, אבל באתרוג שהולכים בו אחר לקיטה לשביעית, וחנט בשישית, א״כ בזמן שמחובר ועדיין לא נלקט לא חל קדושת שביעית על הפרי, שהרי אם ילקטנו בשמינית יהא מותר לגמרי, ורק בשעת הלקיטה חל עליו דין שביעית, וא״כ כיון שבשעת הלקיטה הרי זוכה בו מיד, נמצא שלעולם לא היה לו דין הפקר שפוטרו משביעית, שבשעה שמחובר אינו קדוש בשביעית, וכשנלקט מיד זכה בו, ונתחייב במעשר[יט].

ובחזו״א (שביעית סי׳ ז סק״ד) כתב שלדעת הרמב״ם אין כאן פטור של הפקר, כיון שאין ההפקר אלא משום חומרא, ודייקינן ליה כספק, ואף שאינו רשאי לעכב על מי שבא לזכות, דהוי ספק איסורא, מ״מ אין אחר רשאי לזכות מספק, ומש״ה אין הפקר זה פוטר ממעשר[כ].

הטעם שהפקר פטור ממעשר בשביעית

כתב רש״י שהפקר בשביעית פוטר ממעשר כדילפינן במכילתא (משפטים כג יא) ׳ואכלו אביוני עמך ויתרם תאכל חית השדה׳, מה חיה אוכלת ופטורה מן המעשר, אף אדם פטור. והקשה בטורי אבן מדוע צריך פסוק מיוחד שהפקר בשביעית פוטר ממעשר, הרי דין הוא בכל הפקר שפטור ממעשר שילפינן מ׳ובא הלוי כי אין לו חלק ונחלה עמך׳, יצא הפקר שידך וידו שוין[כא]. ואין לומר שבא לומר שאף אם זכה בהפקר קודם מירוח פטור ממעשר, שמוכח בכ״מ שאף בכל הפקר כן הוא שאם היה רגע אחד הפקר אף קודם מירוח, נפטר ממעשר[כב].

אמנם לדעת התוס׳ ששביעית פוטרת מן המעשר אף שאין קדושת שביעית בפירות לק״מ שדין זה אכן נלמד מדרשת המכילתא, וכל הקושיא היא לדעת שאר הראשונים שחולקים שדוקא מטעם הפקר שביעית פוטר ממעשר[כג].

א. ותירץ בטו״א שאיתא בירושלמי (פאה פ״ו ה״ה) שנחלקו ר״י ור״ל אם הפקר לישראל ולא לנכרים, הוי הפקר או לא, ולדעת ר״ל שאינו הפקר א״ש שצריך פסוק לפטור שביעית מן המעשר אף שהוי הפקר רק לישראל[כד]. אמנם לדעת ר״י שאף הפקר לישראל פוטר ממעשר קשה למאי צריך פסוק בשביעית, וביותר שהרי מבואר בסוגיין שסברת ׳יד הכל׳ וכו׳ פוטרת ממעשר אף שאינה הפקר אלא לישראל ולא לנכרים.

ב. ויש שתירצו שאף ששביעית הוי הפקר מ״מ אינו כהפקר בעלמא שהרי נתנה תורה קדושה בפירות ומצוות יתירות ניתנו בה, וקמ״ל שאף הפקר כזה פוטר ממעשר.

ג. עוד תירצו שנפק״מ אם אסר פירות שביעית על העולם, שמבואר בנדרים (מג.) שאדם האוסר פירות שביעית על חבירו קודם שביעית אסור לחבירו לאכול מהם, א״כ כיון שלא הוי הפקר לכל הו״א שחייב במעשר, קמ״ל שמ״מ פטור ממעשר.

ד. ויש שתירצו שנפק״מ אם גדר כרמו שלא יכול שום אדם ליכנס שם, שמטעם הפקר בעלמא, א״א לפוטרו, שהרי אינו הפקר, ולזה צריך גזיה״כ שכיון שהפקר דשביעית אפקעתא דמלכא הוא, אף אם גדר כרמו, ה״ז הפקר ופטור מן המעשר[כה].

ה. ויש שתירץ שנפק״מ בקנה פירות שישית מדמי שביעית, שלא שייך לפוטרן מטעם הפקר, ופטורין מגזיה״כ דפירות שביעית[כו]. ויש שתמהו ע״ז ששביעית תופסת דמיה רק להחמיר [שיהיה קדוש בקדושת שביעית] ולא להקל [לפוטרן ממעשר][כז].

ו. המבי״ט (ממהרי״ט מ״מ סי׳ מג) תירץ שנפק״מ בקנה פירות שביעית מן הנכרי קודם מירוח, שאין כאן פטור של מירוח עכו״ם, ואין גם פטור של הפקר, ובזה הוצרך הפסוק ללמד שפטור מן המעשר[כח].

ז. ובתרועת מלך (סי׳ כג) תירץ שנפק״מ בשדה של הקדש בשביעית שאינה הפקר, ואם פדה את הפירות והוציאם לחולין, אין הפירות הפקר כלל, ומ״מ פטורין מן המעשר, כיון שקדושים בקדושת שביעית, ולזה הוצרך הפסוק[כט].

פירות שאין בהם קדושת שביעית האם פטורים ממעשר

יד הכל ממשמשין בה ואת אמרת תחייב במעשר. כתבו התוס׳ שלמ״ד שהולכים אחר לקיטה לענין מעשר, אף שלענין שביעית הולכים אחר חנטה, מ״מ כיון שאחר לקיטה למעשר, ונלקט בשביעית לכן פטור מן המעשר, שהרי שביעית לאו זמן מעשר[ל]. אבל הראשונים[לא] כתבו שאף שהולכים אחר לקיטה למעשר, היינו לענין שנה שניה ושלישית או חדש וישן, אבל לענין שביעית כיון שמה שפטור מן המעשר בשביעית אינו משום דין שביעית, אלא משום שהוי הפקר והפקר הוא דין כללי שפטור מן המעשר, וכיון שלענין שביעית הולכים אחר חנטה ואין לו קדושת שביעית, ממילא חייב במעשר.

וביאר באור שמח (מעש״ס פ״ח ה״ה) שדעת התוס׳ שאף שאין נוהג קדושת שביעית בפירות, כיון שבשנה השביעית אין סדר המעשרות, והלקיטה היתה בשביעית פטורה לגמרי[לב].

ובפני יהושע ביאר דעת התוס׳ שהרי מעשר שני אי אפשר לחייבו כיון שנלקט בשביעית, [ולענין מעשר שני ועני הולכים אחר לקיטה], ומעשר עני ג״כ

טו. רש״ש, עצמות יוסף (קידושין שם). וברש״ש השאיר דברי התוס׳ בצע״ג. וראה מה שהאריך בזה (מ״ל סי׳ כד). **טז. רשב״א,** ר״ן. **יז. וראה** חזו״א (שביעית סי׳ ז סק״ט) מש״כ לבאר דעת בעל המאור. **יח. פני** יהושע, מצפה איתן. ובמצפ״א כתב שדעת התוס׳ שלא תירצו כן, משום שבגיטין (לו:) משמע שסובר אביי כרבי ששביעית בזה״ז דרבנן, וא״כ לשיטתו אין לחלק בזה כאן, ועוד י״ל שדעת התוס׳ כדעת הרמב״ן והרמב״ם שחיוב ביעור בפירות שביעית אינו אלא מדרבנן. **יט. וראה** שם מה שביאר בדעת הראב״ד שחולק על הרמב״ם בזה, וסובר כדעת שאר הראשונים הנ״ל. וראה עוד באפיקי ים (שם סי׳ כד) ובמקדש דוד (סי׳ ס) מה שביארו עוד בדעת הרמב״ם. **כ. וראה** בדרך אמונה (מעשר שני פ״ו מיעוט ההלכה ד״ה מיעוט) מש״כ ע״ד החזו״א אלו. ובמעדני ארץ (שביעית סי׳ ה אות ג) כתב שלכאו׳ לדעת הב״י שבשביעית מצוה להפקיר, א״כ כיון שהוא ספק אין מצוה להפקיר, שספק ממון לקולא [וראה שואל ומשיב (מהדו״ג ח״ב סי׳ שנט)]. אמנם מדברי הראשונים בסוגיין מוכח שאף בספק חייב להפקיר, וצ״ל שכיון שמצות התורה להפקיר, אי״ז חשיב ספק ממון, כיון שאין המצוה אלא להוציא הממון מידו, ולא לזכות לאחר, ובזה לא שייך הממע״ה, והוי ספק איסורא לחומרא. והעיר עמש״כ החזו״א שאסור לאחר לזכות בזה, והרי כלפי הזוכה הוי ספק ממון לקולא שיכול לזכות בזה. עיי״ש. **כא. וכבר** הקשו כן בתוס׳ (נדרים מד: ד״ה ולמפ), ותירצו שתרוייהו צריכי, ולא פירשו. **כב. וכן** מסיק בבאר יצחק (יו״ד סי׳ כג). אלא שבקו״א כתב שי״ל שזהו דוקא אחר שגלי לן קרא ששביעית פטורה מן המעשר וקמ״ל קרא שאף היכא שקדם וזכה קודם מירוח פטור ממעשר. **כג. ראה** קהילות יעקב (סי׳ יג). **כד. אמנם** בקו״א ובאמרי בינה ובאמרי ברוך כתבו להוכיח שע״כ שדעת ר״ל בירושלמי ששביעית הוי הפקר גם לנכרים. אלא שתמה שלהדיא כתיב ואכלו אביוני עמך, וראה שם בשם הגר״א וברש״ש מש״כ בזה. וראה עוד במנחת יצחק (ח״ו סי׳ קכו) שהביא עוד אחרונים שתמהו בזה על הטו״א. **כה. ראה** מהרי״ט (ח״מ סי׳ מג), ואמרי בינה (על הטו״מ). אמנם ראה להלן שי״א שבגדר כרמו באמת חייב במעשר, כיון שאינו הפקר. **כו. שי** למורא (נכורות יג: ד״ה נמתה״כ כיון) הו״ד בתרועת מלך (סי׳ כג אות ג). **כז. תרועת** מלך (שם), וראה ה״צ בהגהות על הטו״א מש״כ בזה. **כח. וראה** שם באריכות משה״ק ע״ז המהרי״ט, ומה שדן בזה אם יש קנין לעכו״ם להפקיע מידי קדושת שביעית, או אין קנין. ובתרועת מלך (סי׳ כג אות ג). **כט. ובערוך** לנר תירץ שהפקר לעניים אינו הפקר, ולאחר הביעור נחלקו ר״י ור״י אם הוי גם לעשירים או רק לעניים, והמכילתא סובר שרק לעניים ומש״ה הוצרך פסוק לשביעית לפטור ממעשר אף שהוי הפקר לאחר הביעור רק לעניים, ונפק״מ למה שגדל אחר הביעור, ראה שם בזה. וראה עוד בפאת השלחן (פ״ג כ״ט) שקרא דמכילתא אסמכתא בעלמא הוא. ובשבט הלוי (ח״ו סי׳ קעה) כתב ליישב שהפסוק צריך שאפילו בדיעבד לא חל המעשר ראה שם ההו״א בזה. וראה עוד בקהילות יעקב (סי׳ יג) מש״כ לתרץ בזה. **ל. וכן** דעת הרמב״ם (ממיטה פ״ד ה״ג), וכמש״כ בשער המלך (שם) וברש״ש כאן. אמנם באור שמח (מעש״ס פ״ח ה״ה) ביאר דעת הרמב״ם שאירי שהגיע לעונת במעשרות בשישית, ולחומרא צריך לעשרו. ראה שם ביאורו בזה. **לא. רשב״א,** ר״ן, תוס׳ רא״ש, תוס׳ רי״ד, וכ״ד הראב״ד (מעש״ס פ״ח ה״ה) וכמש״כ הרש״ש (נמוד״ה יד), והאו״ש (המופת להלן). אמנם בדרך אמונה (מעשר שני פ״ח ה״ה מיעוט ההלכה ד״ה וכן הממרוג) הוכיח שדעת הראב״ד כדעת התוס׳. **לב. וכעי״ז** ביאר בשער המלך (ממיטה פ״ד ה״ג) שדעת התוס׳ ששביעית פטורה מן המעשר לאו משום הפקירא, אלא משום אפקעתא דמלכא. ובאור שמח כתב שנחלקו בזה בירושלמי. ובחזו״א (שביעית סי׳ ז סק״ט) כתב בדעת התוס׳ שאף שעיקר הדין דשביעית פוטר ממעשרות הוא משום שהוי הפקר, מ״מ כיון שיוצא מזה שאין שנת השביעית ראויה לגדל פירות, פטרה התורה שנה זו אף אם ימצא מקרה יחידי, והראיה שלא אמרה תורה באיזה מעשר ינהגו בשביעית. וראה עוד בחזו״א (שם סי׳ ט סק״ק יח) מה שהוסיף לבאר בזה. ובדרך אמונה (שם). וראה עוד במנחת יצחק (ח״ו סי׳ קכו) מה שביאר

א״א לחייבו, שהרי בשביעית אין נוהג מעשר עניל. אמנם בתורי״ד כתב שכיון שלא נלקט בשישית שנוהג בה מעשר עני, אין לו דין מעשר עני אלא מעשר שני, כיון שאין בו מיעוט של שנת המעשר שנה שאין בה אלא מעשר אחד, אבל בשביעית נוהג בה מעשר ראשון ומעשר שני.

ובמהרי״ט (מ״ח סי׳ מג) הביא שהמבי״ט הוכיח מדברי הספרי שלאו מדין הפקר נגעו בה, שבספרי (פר׳ רמה) איתא על הפסוק מקצה שלש שנים, ״יכול אף שנה של שביעית תהא חייבת במעשר, ת״ל שנת המעשר, שנה שחייבת במעשר, יצאה שנה שביעית שאינה חייבת במעשר׳. משמע שהוא גזיה״כ ששביעית פטורה מן המעשר ולאו משום הפקרלי.

אינם קדושים בקדושת שביעית והפקר הם

ובמאירי נראה בזה דבר מחודש, שס״ל כדעת התוס׳ ששביעית פטורה ממעשרות משום שהולכים בה אחר לקיטה, אלא שמכל מקום פירות שביעית שחנטו בשישית שאינם קדושים בקדושת שביעית ג״כ פטורין מן המעשר, משום שהם של שביעית והם הפקר. ומשמע שאף שאינם קדושים בקדושת שביעית, מ״מ הרי הם הפקר ומטעם זה פטורין מן המעשרלה.

הטעם שבשאר אילנות ל״ש טעם זה

יד הכל ממשמשין בה ואת אמרת תחייב במעשר. לדעת התוס׳ (שנתקשו לעיל) טעם זה נאמר למ״ד שהולכים באתרוג אחר חנטה בין לשביעית בין למעשרות, ו[illegible] צריך לטעם שהוי הפקר בשביעית ומש״ה פטור מן המעשר. וכתב המאירי שאף שבשאר אילנות אין אומרים טעם זה, ואם חנטו בשישית, חייבים במעשר אף בנכנסו לשביעית. ואין אומרים בהם יד הכל וכו׳, משום שאין הדבר מצוי ליכנס פירות שישית בשביעית, ואם אירע כן לפעמים אינו מצוי וניכר הדבר לכל, ואין ממשמשין בה. אבל אתרוג שבכל השנים נחנטים בשנה אחת ונלקטים באחרת, יד הכל מצויה בכל שנה למשמש בהםלו.

והרמב״ם (פי׳ הרמב״ס למסכתין) כתב שבשאר אילנות שהם גדולים, אין יכולים בנ״א למשמש, אבל אתרוג מפני שהוא קצר והכל אוהבין אותו וממשמשין בו, אינו חונט עד שנה רביעית מן השבוע.

בגדר הפקר בשביעית

יד הכל ממשמשין בה ואת אמרת תחייב במעשר. נחלקו האחרונים בגדר הפקר בשביעית, אם הוא הפקר דממילא מגזירת הכתוב, או שהוא רק מצות עשה להפקיר, ודעת הב״י (הו״ד בהמרי״ט סי׳ מג) שהחיוב על הבעלים להפקיר, ואינו הפקר ממילא. ובמהרי״ט (שם סי׳ מג בשם המבי״ט) נסתפק בדעתו אם לא הפקיר אלא גדר כרמו, אם הפירות מחוייבים במעשר, או שגם לדעתו אם לא הפקיר התורה הפקירה, אבל בפירות עכו״ם אם לקחם קודם מירוח לדעתו חייבים במעשר.

ודעת המבי״ט והמהרי״ט שהפקר ממילא הוא ואפקעתא דמלכא. ולפי״ז אף אם יגדור כרמו ואינו מפקירו, פטור מן המעשר. ובאפיקי ים (שם) הקשה עליו מסוגיין שתירצו יד הכל ממשמשין בה וכו׳, ולכאורה מהי״ת שאתרוג פטור, הרי כל סברא זו שיד הכל ממשמשין בה, זה רק בלא גדר כרמו, אבל בגדר כרמו, אף ששאר הפירות פטורין מן המעשר, מ״מ האתרוג חייב. וא״כ איך פסק ואמר שאתרוג פטור ממעשר, שמשמע שדינו ככל פירות שביעיתלז. וע״כ שגם פירות שביעית בעלמא אם גדר כרמו חייבים במעשר, וממילא דין האתרוג שוה לדין כל פירות שביעית. וצריך לדחוק שבסתם שביעית איירי שדרך להפקיר, וע״כ צ״ל שלא מיירי בכל גונא, שהרי באתרוג לבדו בפרדס בלא״ה לא שייך סברא זו שיד הכל וכו׳לח.

אמנם בתורי״ד כתב שאילו כל הפרדס היה מלא אתרוגים שהיה יכול לשומרו היה חייב במעשר, אלא שאין דרך לנטוע כל הפרדס מלא אתרוגים.

בביאור המחלוקת

ורב המנונא אמר וכו׳ לעולם שישית. פירש רש״י שרב המנונא סבר שחייב במעשר אף שיד הכל ממשמשין בה, כיון ששביעית לא נהגה בה, ולאו הפקירא דמלכא היא, משמוש היד אינו אלא גזל, ואין הפקר כזה פוטר מן המעשר. משמע שלדעת רש״י סברת מחלוקתם רק בדין הפקר, אם הפקר כזה פוטר מן המעשר או לאלט. ובאפיקי ים (מ״נ סי׳ כו - כז) כתב כמה דרכים בביאור מחלוקת זו. ואחד מן הדרכים (נהגה״ט שם) שנחלקו בהא דנחלקו הפוסקים (נטושו״ע חו״מ סי׳ רסה) אם אבידה מדעת הוי הפקר ממש, או שאסור לרואה ליטלה, אלא שאינו עובר עליה משום השבת אבידה. וא״כ י״ל שכאן האתרוג הוא בגדר אבידה מדעת, שלא חשש לפקח עליו שישתמר, ונחלקו רבה ור״ה, אם אבידה מדעת הוי הפקר ממש ופטור מן המעשר, או של״ה הפקר ממש, וגזל הוא בידו, ואינו פוטר מן המעשר.

עוד כתב שדעת רבה שלאו מדין הפקר ממש הוא, אלא כיון שידע בעה״ב שאין האתרוג נשמר לבדו, ויד הכל ממשמשין בו, מתייאש ממנו, ויאוש פוטר מן המעשרמ.

הטעם שפטורה ממעשר

ובת שביעית שנכנסה לשמינית פטורה מן המעשר ופטורה מן הביעור, שאין לך דבר וכו׳. והיינו שדעת ר״ש שהולכים לגבי שביעית גם אחר חנטה וגם אחר לקיטה, וכיון שנלקטה בשמינית, אינה קדושה בקדושת שביעית. ואם תאמר אם כן, מדוע פטורה מן המעשר, הרי אין בה קדושת שביעית כלל. כתב רש״י (ד״ה מימיכי) שפטורה מן המעשר משום שגם במעשר יש כלל זה שכל שאינו גדל ונלקט בחיוב פטור מן המעשר, וכיון שחנטה בשביעית, א״א לחייבה במעשר. והר״ן תירץ שכיון שהיתה בשביעית הפקר, כשנכנסה לשמינית זכו בעליה מן ההפקר, ומשום הכי פטורה מן המעשר. וכתב בגליוני הש״ס שמדברי הר״ן ראיה ששביעית הוי הפקר מאיליו, ואי״צ להפקירמא, שאל״כ הרי ודאי שלא הפקירוה הבעלים כיון שכוונתם ללוקטה בשמינית ואין בה קדושת שביעית כלל.

ובקהילות יעקב (סי׳ יח) כתב להוכיח מדברי הר״ן שאף שאתרוג זה אין עליו קדושת שביעית כיון שנלקט בשמינית, מ״מ בשנת השביעית כשהיה מחובר לקרקע היה הפקר כדין פירות שביעית, וא״כ ה״ה בירקות שביעית שנלקטו בשמינית שבשנת השביעית כיון שהם גידולי שביעית הרי הן הפקר כדין פירות שביעיתמב.

הטעם שנקט דברי אבטולמוס ולא דברי ר״ג

תנאי היא דתניא אמר רבי יוסי אבטולמוס העיד וכו׳. והיינו שרבה ורב המנונא סוברים כאבטולמוס שהולכים באתרוג אחר חנטה לשביעית, ואחר לקיטה לירק, אלא שנחלקו בשישית הנכנסת לשביעית שאף שלגבי שביעית אינו קדוש, כיון שחנט בשישית, מ״מ דעת רבה שחשיב הפקר מטעם שיד הכל וכו׳, ודעת רב המנונא שאינה הפקרמג. וכתב הרז״המד שהוא הדין שהיה אפשר לומר שרבה ורב המנונא סוברים כר״ג שאמר לעיל (יד:) שאתרוג שוה לאילן בג׳ דרכים ולירק בדרך אחדמה. אלא שעיקר הדבר נקט, שאף ר״ג למד כן מעדותו של אבטולמוסמו. עוד תירץ בתוס׳ ישנים שעדיף להביא דברי אבטולמוס, שמצינו בו תנא שסובר כר״ש בר״י.

טו:

סיכום השיטות

ורבותינו נמנו באושא אחר לקיטתו בין למעשר בין לשביעית, איתמר וכו׳ לעולם שישית. דעת רש״י ותוס׳ שג׳ מחלוקות בדבר, דעת

לט. וכ״כ הר״ן שמחלוקת רבה ורב המנונא, שדעת רבה שאף הפקר שלא מדעת וממילא פוטר מן המעשר, ולדעת ר״ה לא הוי הפקר אלא גזל. **מ. כמבואר** בב״מ (כפ: וכמוס׳ נ״ק סט. ד״ה כל שלקטו). ועיי״ש בזה אריכות גדולה מאד. ומש״כ בזה בדובב מישרים (מ״ג סי׳ קכו). ובבעל המאור כתב וז״ל: כלומר עשאוה כהפקר וכמי שנתייאשו הבעלים ממנה. **מא. ונתבארה** מחלוקתם לעיל. **מב. אמנם** כתב שמדברי בעל המאור מוכח שחולק על הר״ן, כדכתב החזו״א (שביעית סי׳ ז סק״ק יד) שהנלקט בשמינית הוי למפרע כאינו קדוש כלל. אמנם דעת החזו״א למעשה שירק שנלקט בשמינית חייב בביעור כדין פירות שביעית, שלא פקע חיוב הביעור שכבר חל עליו. עיי״ש בקה״י שהאריך בזה לבאר בדעת הר״ן שזהו מחמת שעיקר דין הפקר בפירות שביעית אינו מחמת קדושת שביעית של הפירות, אלא מחמת לתא דקדושת הקרקע, דרחמנא אפקרי׳ לארעא לגבי מה שצומח פירות דמצות שביעית הוא למען דעת שהארץ הוא של הקב״ה כמבואר בסנהדרין (נט.) ומש״ה אין לו לאדם בעלות במה שצומח בשביעית אפילו אין בו קדו״ש. **מג. רש״י** (ע״ב ד״ה מפורי מפקרפ), הרשב״א, הר״ן, הריטב״א, תורי״ד, תו״י, לגירסתם בדברי רבה. אבל לגירסת בעל המאור פירוש הסוגיא באו״א. **מד. וכ״כ** הרשב״א. **מה. ובתוס׳** (ד״ה הכל) הניחו הערה זו בקושיא. וראה בצל״ח מש״כ ע״ד התוס׳ אלו. **מו. וראה** שם בבעה״מ סברא נוספת בזה. ובריטב״א נקט טעם נוסף לגירסת בעל המאור במה שלא אמרו אינהו דאמרי כר״ג, משום שאין לנו ראיה ברורה מה דעת ר״ג באילנות דעלמא גבי שביעית, אם הולכים בהם אחר חנטה לגמרי, או גם אחר לקיטה במחלוקתם. **לג. וצ״ע** שא״כ מעשר ראשון יתחייב שנוהג בכל השנים. וראה לעיל (ילקו״ש יג:) בענין מעשר ראשון שנוהג לעולם, בקושית הטו״א הרי בשביעית אין נוהג מעשר ראשון. ובמהרי״ט (סי׳ מג) דן לגבי פירות נכרים בשביעית באיזה מעשר יהיו חייבים. וראה מש״כ באפיקי ים (מ״נ סי׳ כה ד״ה מוכס רמימי נפנ״י). וברמ״א (יו״ד סי׳ שלג סי״ט) פסק שבפירות נכרים נוהג מעשר עני כדין עמון ומואב, ובמעדני ארץ (שביעית קוה״ע סי״ח) תמה עליו שאין זה שייך לפירות נכרים, וכתב עפי״ד התורי״ד בסוגיין שבשביעית נוהג מעשר שני, ולא מעשר עני כיון שלא נלקט בשנת מעשר עני. **לד. וכ״כ** באפיקי ים (מ״נ סי׳ כה) שנחלקו בזה המדרשים, שבמכילתא שהביא רש״י מבואר שהטעם ששביעית פטורה מן המעשר, משום הפקר. אבל בספרי מבואר שלאו מדין הפקר הוא. וכ״כ בשבט הלוי (מ״ח סי׳ קנה). **לה. ראה** מה שביאר בדעתו בשבט הלוי (שם). **לו. אבל** לדעת שאר הראשונים שטעם זה הוא אף למ״ד שהולכים למעשר אחר לקיטה, א״כ א״ש שעל שאר אילנות שהולכים בהם אחר חנטה גם למעשר, אין סברא לפוטרם כלל. וכל הסברא הוא רק באתרוג שהולכים בו אחר לקיטה למעשר. **לז. ובחזו״א** (שביעית סי׳ ז סק״ט ד״ה והנ דפרין) כתב שאפשר שלישנא בעלמא נקט יד הכל ממשמשין, ועיקר הטעם שכיון שבשביעית הכל הפקר והכל יודעין שפטור ממעשר אין מקום להחמיר, שכל חומרות חז״ל הוא כדי לעשות משמרת וסייג והכא אין מכשול יוצא אם נעמידהו על עיקר הדין. ראה שכתב כן לדעת בעל המאור. **לח. ובעיקר** מחלוקת זו ראה שם באריכות ובסי׳ כד, ובמנחת חינוך (מצוה פד), ובקהילות יעקב (סי׳ יג). ובספר הזכרון להגר״י אברמסקי (עמ׳ סג).

חמשה זקנים ורבן גמליאל ורבה ורב המנונא שאתרוג אחר לקיטתו לענין מעשר, ואחר חנטה לשביעית, והיינו אתרוג שוה לאילן בג׳ דרכים ולירק בדרך אחד[א]. דעת רבותינו באושא, אחר לקיטתו בין למעשר בין לשביעית. ודעת רבי אליעזר ור׳ יוחנן וריש לקיש שאחר חנטה בין לשביעית בין למעשר. וזהו מה שאמרו ר״י ור״ל אתרוג בת ששית שנכנסה לשביעית לעולם שישית, ואפילו כזית ונעשה ככר חייבין עליה משום טבל. והיינו שבין למעשר בין לשביעית, דינו כשישית בתר חנטה[ב].

בפסק הרמב״ם

אבל הרמב״ם (מעשר שני פ״ו ה״ה) פסק שהולכים באתרוג אחר לקיטה בין למעשר בין לשביעית, ועל כן לענין שניה הנכנסת לשלישית הולכים אחר לקיטה לחוד. אבל לענין שישית שנכנסה לשביעית אפילו היתה כזית ונעשית ככר חייבת במעשרות. והיינו שהולכים אחר חנטה. וקשה שמשמע שפוסק כרבותינו באושא שהולכים אחר לקיטה בין למעשר בין לשביעית, ומ״מ פסק כר״י ור״ל שבששית שנכנסה לשביעית הולכים אחר חנטה וחייבת במעשר.

ותירצו האחרונים[ג] שדעתו שאין ר״י ור״ל חולקים על רבותינו שבאושא, אלא שמפרשים דבריהם שדוקא לחומרא הולכים אחר לקיטה, שנוהגים בו לחומרא כל דיני שביעית, אבל לקולא לפוטרו ממעשרות, לא[ד]. וזהו שאמרו בת שישית שנכנסה לשביעית לעולם שישית שנוהגים בו כל דיני שישית להחמיר. והטעם שמחמירים בו אחר לקיטה ואחר חנטה, משום שיש בו תרתי שגדל על כל מים כירק, והרי הוא אילן כשאר אילנות[ה].

הלכה למעשה

וכתב החזו״א (שביעית סי׳ ז סק״י) שנראה שלענין דינא יש מקום להקל לענין שביעית בשישית שנכנסת לשביעית כדעת רש״י ותוס׳ והראב״ד שאין בו קדושת שביעית כלל. ואף לדעת רבותינו אינו אלא מדרבנן ולחומרא. אלא שנהגו להחמיר כהרמב״ם.

שיעור חנטה

אפילו כזית ונעשית ככר. וברמב״ם (מעשר שני פ״ו ה״ו) הביא לשון זו. ומשמע ששיעור חנטה הוא כזית. אבל בהלכות שמיטה (פ״ד ה״ג) נקט הלשון אפילו היה כפול קודם ר״ה ונעשה ככר בשביעית וכו׳. ומשמע ששיעור חנטה הוא כפול. אבל בהלכות מעשר (פ״ג ה״ה) כתב ששיעור עונת המעשרות [שלדעת הרמב״ם זהו חנטה] באתרוג הוא משיתעגל. וכתב החזו״א (מעשרות סי׳ ו סק״ו) שכל שיעורים הללו לאו דוקא, ומש״ה נקט פעם כזית ופעם כפול להורות שלאו דוקא. ועיקר שיעורו משיתעגל[ו].

אם פירות האילן חייבים במעשר מה״ת

חייבין עליו משום טבל. כתב בשפת אמת שמכאן משמע שמעשר אתרוג מה״ת הוא, שחייבין עליו מלקות. ומכאן ראיה לדעת הרמב״ם שכל פירות האילן מעשרותיהן מה״ת. ולדעת התוס׳ (יג:) שמעשר פירות מדרבנן [חוץ מזיתים וענבים], צ״ל שחייבין עליו היינו מכת מרדות.

מדוע אין בטל הטבל בגידולין

חייבין עליו משום טבל. ואין להקשות שיבטל הטבל בגידולין שגדלו בשביעית שרבו עליו [שהרי נעשה כככר בשביעית], שהרי הוי דבר שיש לו מתירין ולא בטיל ברובז. אולם באמת שקושיא מעיקרא ליתא, שכיון שחנט בשישית כולו קיבל דין שישית וחייב כולו במעשרות אף הגדל בשביעית.

בביאור הקושיא

בד״א באילן שעושה ב׳ בריכות בשנה, ב׳ בריכות ס״ד וכו׳. פירש רש״י שקושיית הגמרא שאין לשון זה נופל אלא בעופות. וביאר הריטב״א שענין שתי בריכות אינו כלל באילנות אפילו לא בהשאלת לשון, שהרי אין לך אילן שנותן שתי פירות בשנה שיהיו זה אחר זה, שיהיו אלו נלקטין ואח״כ אלו חונטין[ח]. אבל מפירוש הר״ח נראה שפירש ב׳ בריכות היינו שנותן פירות פעמיים בשנה בקיץ ובחורף. אמנם בתוס׳ (ד״ה שמי) כתבו שאין לפרש משום שלא מצינו אילן שטוען ב׳ פירות בשנה, שהרי מצינו דיופרין (עירובין יח.) שטוען ב׳ פירות בשנה. וכתבו שיש לפרש שכיון שלא שכיחי אין לנו לחלק בדרבנן.

הדין בזיתים שמעשרותיהן מה״ת

כגון דקלים וזיתים. מתוך פירוש רש״י משמע שמעיקר הדין הולכים גם באילנות אחר לקיטה, ומש״ה במקום שנלקטים כולם כאחד, הולכים בהם אחר לקיטה, אלא במקום שאין לקיטתם כאחד תקנו חכמים שהולכים בהם אחר חנטה[ט]. וא״כ דין זה מדרבנן הוא. והקשה בטו״א, א״כ בזיתים שמעשרותיהם מה״ת, מדוע נקט ר״נ שהטעם שהולכים בהם אחר לקיטה משום שעושין בריכה אחת, תיפוק ליה שמעשרותיהם מה״ת, וצריך לילך בהם מעיקר הדין אחר לקיטה. ותירץ שמכאן משמע כדעת הרמב״ן שדוקא מעשר שמן זית מה״ת, אבל הזית עצמו מעשרותיו מדרבנן[י]. אמנם לדעת הרמב״ם שסובר שכל פירות האילן מעשרותיהן מה״ת[יא], קשה מה שייך לחלק בין בריכה אחת לב׳ בריכות כיון שמעיקר הדין בתר לקיטה אזלינן. וצ״ל שס״ל לר׳ נחמיה שהתורה מסרה הדבר לחכמים והם קבעו שדבר שלקיטתו כאחד הולכים בו אחר לקיטה, ודבר שאין לקיטתו כאחד הולכים בו אחר [אוצר החכמה].

אולם כבר כתבו התוס׳ שבחנם נקט זיתים כיון שמודה בהו ת״ק שתבואה וזיתים אחר שליש ולא אחר חנטה[יג]. ובתוס׳ ישנים כתבו שדוקא בזיתים שעומדים לשמן הולכים בהם אחר שליש, אבל הכא בזיתים שעומדים לאכילה והולכים בהם אחר לקיטה.

והרדב״ז (מעשר שני פ״ו ה״ג) כתב שהרמב״ם פירש הסוגיא שכיון שדעתו שכל פירות האילן מעשרותיהן מה״ת, לפיכך פסק כר״נ שמשוה כל האילנות, ולכן נקט זיתים, ואף שת״ק מודה בזיתים, צ״ל שכוונתו שכמו שאתה מודה בזיתים שאין הולכים בהם אחר חנטה, ה״ה לכל האילנות שאין הולכים בהם אחר חנטה[יד], אלא שדעת ר״נ שהולכים בהם אחר לקיטה, ובזה לא פסק הרמב״ם כוותיה, אלא בירק ואתרוג, ופסק כת״ק שהולכים בהם אחר הבאת שליש והיינו עונת המעשרות של כל פרי ופרי.

ובבעל המאור פירש סוגיית הגמרא באופן אחר, שאם היו לו שתי בריכות ולא אחר חנטה, שהרי לדברי ר׳ נחמיה לקיטה עיקר. אלא דוקא כעין שתי בריכות, והיינו שנחנט כאחד ולבסוף הוא נלקט בב׳ פעמים, לפיכך לא הלכו בו אחר לקיטה אלא אחר חנטה. אבל באילן שיש בו בריכה אחת ונלקט כולו כאחד, לקיטתו היא העיקר. וה״ה בשתי בריכות גמורות זו אחר זו שלקיטתן היא העיקר[טו].

ובקרבן ראשית כתב שאין כונת רש״י שלדעת ר״נ מעיקר הדין הולכים אחר לקיטה, אלא שבדבר שאין לקיטתו כאחד תקנו רבנן לילך אחר חנטה, ומה שהביא רש״י מקטניות שעושין פרכין פרכין, אינו אלא דוגמא בעלמא. ועיקר סברת ר׳ נחמיה הוא שדוקא אילן שעושה ב׳ בריכות שייך בו הסברא שהשרף שחנט קודם ט״ו בשבט הוא משרף של קודם תשרי, אבל באילן שעושה בריכה אחת, טבעו שהשרף בא עם גמר פרי, ומש״ה אין לילך בו אחר חנטה.

אם דוקא בחרובין

נהגו העם בחרובין כר׳ נחמיה. כתבו התוס׳ (ד״ה נהגו) שלאו דוקא בחרובין, אלא הוא הדין בדקלים וזיתים וכל אילנות העושים בריכה אחת בשנה. ומש״ה הקשו בגמרא מבנות שוח. אבל הריטב״א הביא בשם ר״ת שבחרובין דוקא נהגו כר״נ, משום שהוי פרי גרוע, ובט״ו בשבט אינו חשוב כלום. והקשו בגמרא מבנות שוח, שגם הם פרי גרוע. [כמבואר בע״ז (יז.) שלא חשיבי, כדלהלן][טז].

וברמב״ם (מעשר שני פ״ו ה״ג) פירש גם שדברי ר׳ יוחנן הם דוקא בחרובין והיינו חרובי צלמונה וכיו״ב שאינן ראוין למאכל רוב בני אדם, ומעשרותיהן מעשר בעלמא בשאר שני שבוע לא הלכו לחומרא, אלא בתר לקיטה לגמרי. ו. **ובכפות** תמרים (סוכה מ. ד״ה ומ״מ) השאיר ד״ז בצ״ע. וראה מש״כ בזה באו״ש. ז. **כ״כ** הט״ז (יו״ד סי׳ רנו סק״ו) ובגיליון מהרש״א ציינו כאן, ומשמע שרצה לתרץ קושיא זו. אמנם כתב בפקודי השם שאין כאן התחלת קושיא וכנכתב בפנים. ח. **וראה** להלן פירוש בעל המאור בקושיית הגמרא. ט. **ובמקדש** דוד (סי׳ ס סוף ס) הקשה שבירושלמי (שביעית פ״ה ה״ס) מבואר שתאנים אף אין חונטים כאחת, וא״כ מה מהני לילך בהו אחר חנטה. י. **וכעי״ז** כתב בשפת אמת. יא. **ונתבארו** שיטות הראשונים בזה לעיל (יב.). יב. **חתם** סופר (תורת משה פרי נשלם). יג. **ערוך** לנר, ותמה על הטו״א שלא הזכיר מדברי התוס׳ אלו. אמנם דעת הריטב״א (יב:) שדין הזיתים כשאר אילנות ואין הולכים בהם אחר שליש, אלא אחר חנטה. אמנם בפנ״י כתב שלדעת הרמב״ם שעונת המעשרות זהו חנטה, א״כ שליש זהו החנטה שלו, א״כ פליג ר״נ גם בזיתים. וראה שם שבאמת גם מדאורייתא הולכים בו אחר לקיטה שסמוך לגמרו עישורו. יד. **וכעי״ז** פירש התורי״ד בסוגיין, ראה שם באריכות. טו. **וכן** פירש בתפארת בחורים, ותמה למה לא פירשו כן רש״י ותוס׳. וגם ברש״ש כתב על פירוש זה שהוא הנכון. טז. **וכ״כ** מדנפשיה בשדה העיר. ובפני יהושע נקט שנקט חרובין לאפוקי זיתים, שמעשרותיהם מדאורייתא.

לשביעית, וכדעת ר״ש. וראה עוד במאירי בזה. א. **אלא** שנחלקו רבה ור״ה אם שישית שנכנס לשביעית חייב במעשר או פטור מדין הפקר. ובר״ח כתב שקי״ל כרב המנונא משום שר״י ור״ל קיימא כוותיה. ב. **וכ״ד** הראב״ד (מעשר״ש פ״ו ה״ה). וכ״נ דעת הגר״א (יו״ד סי׳ שלח ס״ק קלח). ובמהר״י קורקוס הקשה היכי סברי ר״י ור״ל כר״א, הא ר״א שמותי הוא, ועוד איך חלקו על רבותינו שבאושא אחר שנמנו וגמרו. ועוד דהו״ל למימר הלכה כר״א. ג. **הרדב״ז**, והמהר״י קורקוס. ד. **וכ״כ** הרז״ה בשם רבי משה [- ברמב״ם. ערוך לנר. אמנם החזו״א (שביעית סי׳ ז סק״ט) כתב שנראה דהוא רמב״י רבו], שדוקא בשישית הנכנסת לשביעית החמירו רבותינו בתר לקיטה, אבל בשביעית הנכנסת לשמינית להקל, לא. ה. **ובכסף** משנה שם כתב שהרמב״ם סובר שר״י ור״ל סוברים שרק לגבי דין טבל ודין ביעור הולכים אחר חנטה, אבל לענין להחליט איזה מעשר אם מעשר שני או עני, הולכים אחר לקיטה. [ובחזו״א (שם סק״י) כתב שלשונו אינו מובן]. ובכס״מ (שמיטה ויובל פ״ד ה״ג) כתב שנראה שהרמב״ם ספוקי מספקא ליה ופסק להחמיר. אלא שקשה מאד א״כ איך פסק הרמב״ם שלענין מעשר עני ומעשר שני אי״צ להחמיר להפריש שניהם, אלא הולכים בו אחר לקיטה לגמרי. וראה מש״כ בזה בכפות תמרים (סוכה מ. ד״ה ומיהו), שדעת הרמב״ם שרק לגבי דיני שביעית הלכו בו לחומרא, וממילא גם לענין מעשר צריך להחמיר שאין בו קדו״ש ולעשרו, אבל לענין

מדרבנן, אבל שאר חרובין ופירות האילן הולכים בהם אחר חנטה. והקשה הראב"ד א"כ מה הקשו מבנות שוח. ואין לתרץ שגם בנות שוח גרועין הם, שא"כ היה לו להרמב"ם לפרש שגם בנות שוח דינם כחרובי צלמונה[יז]. ותירץ בטורי אבן שר"ל הקשה לו מבנות שוח משום שעדיין לא עלה על דעתו לחלק בין דאורייתא לדרבנן כדלהלן[יח].

עוד תירץ בטו"א, שריש לקיש הוה סבר שמתני' דבנות שוח, מיירי אליבא דרבי (מועד קטן ג:) בשביעית בזה"ז שאין היובל נוהג אלא מדרבנן, ומש"ה הקשה מבנות שוח בשביעית דרבנן על חרובי צלמונה דרבנן, ור' אבא הכהן חידש לו שבשביעית דאורייתא מיירי ואליבא דרבנן החולקים על רבי. או אפילו אליבא דרבי, אבל בזמן שהיובל נוהג[יט].

ובכסף משנה תירץ שהרמב"ם סובר שמה שנהגו העם כר' נחמיה בחרובין, היינו דוקא בחרובי צלמונה, אבל ר' נחמיה עצמו איירי בכל פירות האילן שעושין בריכה אחת. וקושיית ר"ל מבנות שוח היינו על עיקר דברי ר' נחמיה, ולא על מנהג העם. ובשפת אמת תמה שבגמרא מפורש שר"ל תמה על המנהג ולא על עצם דברי ר"נ.

וכתב הראב"ד הטעם שנהגו העם בחרובין אחר לקיטה, ולא נהגו כן בשאר אילנות. משום שאין רוב העולם רצין אחריהן כשאר פירות, ומניחין אותן באילן הרבה, ולפיכך לא נחשבו בעיניהם עד שעת לקיטה, ומכל מקום אינו אלא מנהג, ובמקום שנהגו נהגו, ובמקום שלא נהגו לא נהגו, והולכים בו אחר חנטה. ובמקדש דוד (סי' ס) ביאר דברי הראב"ד שכיון שאין בנ"א רצין אחריהן, היינו משום שחרובין מאכל בהמה הוא, וכשהוא מחובר אינו נחשב בעיניהם כלל, ורק כשלקטו לצורך אדם, אז הו"ל חשיבות אוכל, ומש"ה הולכים בהם אחר לקיטה דאז חל עליהן דין מעשרות, דעונת המעשרות אינו עושה עליהן דין מעשרות, דעדיין מחוסר להחשיבן לאוכל.

מה הן בנות שוח

בנות שוח וכו'. בתוס' (ד"ה בנות שוח) מסקו שיש תאנים בנות שוח גרועות, ויש טובות, וג' מיני תאנים הם, ובנות שוח תאנים גרועות הן. ובבנות שבע חשובין הם[כ]. אבל הרמב"ן כתב שכולם גרועים הם, ופירש הסוגיות באופן שאין סתירה לזה[כא].

על מה הקושיא

ולימא ליה כי אמינא לך אנא מעשר חרובין דרבנן ואת אמרת לי שביעית דאורייתא. כפשוטו כוונת קושייתו, למה לא תירץ לו ר"י לר"ל על מה שהקשו לו מבנות שוח, שדוקא לגבי בנות שוח בדין שביעית מה"ת, בזה הולכים אחר חנטה, אבל במעשר חרובין מדרבנן הולכים אחר לקיטה. אמנם הראב"ד (מעשר שני פ"ו ה"ג) פירש שקושיית הגמרא על מה שאמרו דא"ל במקום איסורא כי נהגו שבקינן להו, והיינו בתמיה. וע"ז אמר שכיון שמעשר חרובין מדרבנן אם נהגו שלא כדין אין מוחין בידם, אבל בשביעית מה"ת צריך למחות בידם[כב].

ויש מהאחרונים[כג] שהוציאו מכאן לדינא שדוקא באיסור דאורייתא יש למחות כשרואה שעוברין עליו, אבל באיסור דרבנן אין מוחין בידם[כד].

הרי מנהג מבטל הלכה

דא"ל במקום איסורא כי נהגו שבקינן להו. כתב המאירי שאף שאמרו מנהג מבטל הלכה, לא אמרו אלא במקום שההלכה מקילה והמנהג מחמיר, או כשהמנהג מיקל, אלא שאין איסור בדבר, אבל אם היה המנהג בא להקל במקום איסור, אין שומעין לו. ועוד הביא ממסכת סופרים, שדוקא במנהג וותיקים כלומר שאי אפשר שלא יהא בו איזה סעד, אבל מנהג שאין לו ראיה, אינו אלא כטועה בשיקול הדעת[כה].

ובמגן אברהם (סי' תרנ סקכ"ג) הביא ממהרי"ק (שורש ט) שאפילו מנהג שיש בו צד איסור אין לבטלו אם נמצא כן באיזה שהוא פוסק אף שרבים חולקים עליו, ואין לבטלו אף בשעת הדחק. והביא ממהרא"ש בביאורי סמ"ג דהא דאמרינן מנהג מבטל הלכה, היינו אפילו רוב דעות ס"ל שאסור, והתלמוד מסייע להו, והמנהג בנוי עפ"י הפסיקתא או ספרים חיצוניים, אמרינן מנהג מבטל הלכה, דודאי כך קבלו אבותינו איש מפי איש[כו].

בחילוק הרמב"ם במיני החרובין

כי אמינא לך אנא מעשר חרובין דרבנן, ואת אמרת לי שביעית דאורייתא. כתב הרמב"ם (מעשר שני פ"ו ה"ג) והחרובין אע"פ שחנטו פירותיהן קודם ט"ו בשבט, מתעשרין להבא, הואיל ומעשרותיהן מדרבנן. יראה לי שאין הדברים אמורין אלא בחרובי צלמונה וכיו"ב שאינן ראויין למאכל רוב אדם, והן הן שמעשרותיהן מד"ס, אבל שאר החרובין יראה לי שהן כשאר פירות האילן.

והקשו האחרונים[כז] הא דעת הרמב"ם שבפירות האילן אין הולכים אחר חנטה [היינו הוצאת הפרי והפרח], אלא אחר עונת המעשרות כל פרי ופרי לפי שיעורו, א"כ מדוע כאן בחרובין כתב הרמב"ם שאף שחנטו קודם ט"ו בשבט מתעשרין להבא, הא גם בכל פירות האילן אין הולכים אחר חנטה. ובמהר"י קורקוס כתב שהרמב"ם קרא לעונת המעשרות 'חנטה'. אולם במקדש דוד (סי' ס) תירץ שדוקא בחרובי צלמונה עונת המעשרות שלהן הוא בחנטה, שבכל הפירות שבשעת חנטה ראויים קצת לאכילה, ואח"כ ראויין יותר, הולכים בהם אחר עונת המעשרות ולא אחר חנטה. אבל בחרובי צלמונה שגם אח"כ אין ראויין אלא קצת. עונת המעשרות שלהן הוא בחנטה.

ובעיקר שיטת הרמב"ם שמעשר פירות האילן מה"ת הוא [חוץ מחרובי צלמונה] נתבארו שיטות הראשונים בזה לעיל (י"ב ילקו"ב ד"ה נעיקר דין).

הרי יש לחלק בין דרבנן לדאורייתא

אלא אימא אם קיבלה ר"י אם לא קיבלה. ואף שיש לחלק בין מעשר דרבנן לשביעית דאורייתא, מ"מ יתכן שקיבלה, משום שאינה תשובה ניצחת, שי"ל שראוי לגזור במעשר דרבנן משום חשש שביעית דאורייתא[כח].

טז.

המקור לד' פרקים אלו

בארבעה פרקים העולם נדון בפסח וכו'. הקשה הר"ן בשלמא אדם שנידון בר"ה למדו כן מדברי קבלה, דכתיב (דניאל יז יג) 'מראשית השנה עד אחרית השנה'. כלומר שמראשית השנה נידון מה יהיה בסופה. ומזה שכתוב (תהלים פא ד) 'תקעו בחדש שופר בכסא ליום חגנו', למדים שהוא בתשרי, כדלעיל (ח.)[א], אבל מנא להו לרבנן אלו שלשה פרקים האחרים. ותירץ שלמדים מדאמרה תורה הביאו לפני עומר בפסח, ושתי הלחם בעצרת, ונסכו לפני מים בחג, משמע שבזמנים אלו העולם נידון בדברים אלו, ולפיכך צוה הקב"ה להביאם כדי שיתברכו[ב].

לכאו' דין התבואה היא דין האדם בעצמו

בפסח על התבואה בעצרת וכו'. הקשה הר"ן שכיון שאדם נידון בראש השנה, א"כ כל מאורעותיו וכל מה שיקרה לתבואתו ולפירותיו ושאר עסקיו, הכל נידון בראש השנה, ומה צריך לנדון נוסף בפסח על התבואה וכו'. ותירץ שיש חילוק בין דין הכלל לדין הפרט, שלשה דברים אלו נדונין לכלל העולם בג' פרקים השנויים במשנתינו, [כיון שאנו רואים שציותה התורה לציבור להביא בזמנים הללו דברים שמראים עליהם כל אחד ואחד בזמנו כדלהלן]. אבל בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו אחד אחד, וגוזרין עליו חלקו בדברים הללו[ג].

גם בראש השנה נזכר דין התבואה

בפסח על התבואה. בתוס' (ד"ה נפקם) הביאו דברי הגמרא (נדרים יח:) גבי חסיד אחד שלן בבית הקברות, ושמע שתי רוחות שמספרות זו לזו מה ששמעו מאחורי הפרגוד, ושמעו שכל הזורע ברביעה ראשונה ברד מלקה אותו, וקשה הרי בפסח דנין על התבואה, ולא בראש השנה. ותירצו ששמא בראש השנה מזכירים בשמים הדין שנגזר בפסח הקודם[ד]. [ובתוס' הרא"ש הוסיף שלפי"ז ניחא מה שאומרים בתפילה 'ועל המדינות בו יאמר איזו לרעב איזו

יז. **שפת** אמת. וכ"כ במשנה ראשונה (שביעית פ"ה מ"ח) שלדעת הרמב"ם בנות שוח דינן כשאר האילנות, ואין דינן כחרובין. יח. **וכן** נראה כונת המהר"י קורקוס שם. וכ"כ בשפת אמת. יט. **וכתב** ע"ז החתם סופר (תורת משה פרי נשלם) ודפח"ח. כ. **ראה** ערוך לנר שנחלקו בזה המדרשים, אם בנות שוח ובנות שבע הם מין אחד או ב' מינים, ובנות שוח גרועות הן, ובנות שבע חשובין הם. וראה עוד בקרבן ראשית בזה. כא. **הו"ד** בריטב"א. כב. **וראה** חתם סופר (שם) שתלה מחלוקת פירושים אלו, במחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם איירי דוקא בחרובי צלמונה, ובמעשר פירות מדרבנן, או שכל הפירות מדרבנן ואיירי בכל חרובין. כג. **משא** המלך ובאר שבע הו"ד ביד דוד כאן. כד. **ובפר"ח** (או"ח סי' תנו בדיני מנהג מיסוד דין עשירי) תמה עליהם מסוגיין שאף בחרובין דרבנן הקשו בגמרא וכי שבקינן להו. ותמה עליו ביד דוד ובחת"ס (שם) שנתעלם ממנו פירוש הראב"ד. והביא כמה אחרונים שיש שפירשו כפירוש הראב"ד ויש שפירשו כפירוש הפשוט הנ"ל. כה. **ודו"ד** במג"א (סי' תרנ סק"ג). וראה בריב"ש (סי' מד) ובאבקת רוכל (סי' י) שהאריכו בדיני מנהג, ובגיליוני הש"ס הביא ציונים רבים בענין זה. כו. **אמנם** במהר"צ חיות כאן הקשה מסוגיין על מש"כ המג"א שאפילו יש בו צד איסור אין לבטלו, שבסוגיין משמע שיש לבטלו. כז. **הרדב"ז**, ומהר"י קורקוס שם. כח. **ריטב"א.** א. **ובספר** חסידים (סי' רנח) הביא מקור אחר שבאחד בתשרי הוי ר"ה, ש'מרשית' חסר א' הוא אותיות 'מתשרי'. ב. **וכן** נראה מדברי רש"י להלן (ד"ה שהפסח זמן תנופה), [וראה שם בילקו"ב בזה]. וכ"כ במהרש"א (ח"ב), אלא שהוסיף שמתוך סוגיין נראה שמה שאדם נדון בר"ה למדים מהא דאמר להלן אמרו לפני מלכויות כדי שתמלכוני עליכם, זכרונות שיעלה זכרונכם לטובה וכו', והיינו דבר שצריך ביום הדין, שע"כ נקרא זכרון תרועה, שזכרון כל באי עולם בא לפניו יתברך. ג. **וכ"כ** במהרש"א (שם). אמנם בטורי אבן האריך להקשות שאינו ברור החילוק בין דין הכלל לדין הפרט, שהרי לאחר שנדון הפרט, גם הכלל נכלל בו, ועוד האריך להקשות, וסיים 'וברוך היודע אמת'. ועי"ש בקו"א מש"כ לתרץ. ד. **ובמשנה** למלך (תשובה פ"ג ה"ג) הקשה לאיזה סיבה מזכירין בר"ה דין הנגזר בפסח. ותירץ עפימש"כ הר"ן שבד' פרקים העולם נדון באופן כללי על מצב התבואה של העולם, ובראש השנה, דנין על כל אדם ואדם באופן פרטי, ומש"ה מזכירין בראש השנה דין הנגזר בפסח משום דבר"ה נידון האדם על כל המאורעות שלו

לשבע' וכו', ולכאורה הרי רעב ושובע הוא דין על התבואה, ותבואה זמנה בפסח, אלא שלשון 'יאמר' היינו שמזכירין הדין שנגזר בפסח בראש השנה[ה]. עוד תירצו, שגמרא זו אליבא דר' יהודה היא שהכל נידונים בר"ה וגזר דין של כל אחד נחתם בזמנו[ו].

באיזה יום בפסח הוי הדין

בפסח על התבואה. בטורי אבן דן באיזה יום מז' ימי הפסח הוי הדין. וכתב שאין לפרש שהוא ביום הראשון, שהרי העומר מרצה על התבואה ועומר בא ביום השני של פסח, ואי אפשר שירצה אחר גזר דין. ומסיק שתחילת דין התבואה ביום הראשון של פסח, וגמר דין שלה ביום האחרון של פסח, וימים שבינתיים אין בהם דין, וכמו באדם שנידון בר"ה וגמר דינו ביוהכ"פ. וכן הוא בחג שנידונין על המים.

אמנם בערוך לנר הקשה ע"ז, ומסיק שבין בפסח בין בשבועות ובין בסוכות הדין הוא בכניסת החג ביום הראשון, ומה שאמרינן הביאו לפני עומר בפסח וכו' אף שזה אחר הגמר דין, י"ל כמו דאמרינן לקמן (יז:) 'עיני ה' אלהיך בה עתים לטובה עתים לרעה' וכו', והיינו שגם אחר גמר דין אפשר שיש שינוי לטובה או לרעה[ז], ולכן בדין משנתינו שהוא דין על כל העולם, ציוה הקב"ה לישראל ביום השני להקריב עומר כדי שאברך לכם תבואה שבשדות, פי' שמהדין שנגזר על התבואה אם מעט אם הרבה תבוא לכם הברכה, וכן לענין גשמים דחגח.

הטעם שראש השנה נקבע לאחד בתשרי

בראש השנה כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון. הטעם שיום הדין לבני האדם נקבע באחד בתשרי[ט], כתב הר"ן משום שבאחד בתשרי נברא אדם הראשון, [שבכ"ה באלול נברא העולם, וביום השישי נברא האדם]. ואיתא בפסיקתא (פיסקתא כג) שבשעה העשירית ביום בריאתו, סרח אדם הראשון, ובשעה אחת עשרה נידון, ובשתים עשרה יצא בדימוס. וא"ל הקב"ה לאדה"ר זה סימן לבניך כשם שעמדת לפני בדין ביום זה ויצאת בדימוס, כך עתידין בניך להיות עומדין לפני ביום הזה ויוצאין בדימוס'. ואף בשמים יש אות שמזל חדש זה הוא 'מאזנים', כי בו פלס מאזני משפט להשם.

ולדעת רבי אליעזר (לעיל יח.) שבניסן נברא העולם, כתב הר"ן שהטעם שנקבע אחד בתשרי לדין, משום שרצה הקב"ה לזכות את ישראל בדינם ורצה לדון אותם בזמן שהוקבע לכפרה וסליחה, שלפי שנתרצה הקב"ה לישראל ביוה"כ הוקבע יום סליחה לדורות, לפיכך גזר השם שיהא אדם נידון בר"ה שצדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לחיים, ובינונים גזר דין שלהם אינו נחתם עד יוהכ"פ, והרי נתנה התורה להם זמן כדי שבו יפשפשו במעשיהם וישובו אל השם[י].

הטעם שנקט 'כל באי עולם'

כל באי עולם עוברין לפניו וכו'. מה שנקט כל באי עולם, ולא נקט כל בני האדם, או כל הבריות, ביאר בבן יהוידע שרמז בזה שגם אותם שבאו לעולם ומתו, ג"כ נידונין בו ביום, לחזור ולבוא בגלגול, וגם זה צריך לדון כמה שנים יהיו בגלגול ואיך יתגלגלו ובמה יתגלגלו.

הטעם שנקט לשון עוברין

עוברין לפניו כבני מרון. הטעם שנקט באדם לשון 'עוברין' ובג' דברים האחרים נקט לשון 'נידונין', משום שמבואר בגמרא שאיירי על תחילת דין, ובאדם גמר דין שלו הוי ביום הכיפורים, ולכך שייך לשון עוברין, שעדיין אינו גמר דין[יב]. ויש שתירץ שנקט לשון 'עוברין' מפני שכל יחיד ויחיד נדון בפ"ע[יג].

הטעם שנקט פסוק זה

שנאמר היוצר יחד לבם וגו'. הנצי"ב תמה מדוע לא הביאה המשנה הפסוק 'תקעו בחדש שופר בכסה ליום חגנו כי חק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב'. שהרי דרשינן לעיל (יח.) שפסוק זה קאי על ראש השנה, וכתיב 'משפט לאלקי יעקב'.

מצינו שגשמים נדונין בראש השנה

ובחג נידונין על המים. הקשה בפני יהושע איך אפשר לומר כן, הא מקרא מלא הוא (דברים יא יז) 'והארץ אשר אתה עובר שמה למטר השמים תשתה מים ארץ אשר תמיד עיני ה' אלהיך בה מראשית השנה ועד אחרית שנה' ולעיל (ה:) פשיטא לן שההיא 'מראשית השנה' היינו ראש השנה, שמזה לומדים שבאחד בתשרי ראש השנה לשנים ולשמיטין וליובלות שילפינן שנה שנה, א"כ משמע להדיא דבראש השנה נידונין על המים. ותירץ שגמרא דידן ס"ל שמראשית השנה היינו בחודש תשרי, והיינו בחג הסוכות[יד]. ובשפת אמת ובערוך לנר כתבו ששני דברים נאמרו בפסוק, ומה ש'עיני ה' אלוקיך בה' היינו על כל הגזירות הבאות על האדם, ולאו דוקא על המים, ואפשר שעל המים נידון בחג. אלא שהביא בשפת אמת שבספר חסידים (סי' רנח) איתא שבר"ה נדונין על הגשמים, ולומד כן מהפסוק הנ"ל, וקשה הא בחג נדונין על המים[טו].

הטעם שנקט 'נדונין'

ובחג נידונין על המים. הא דנקט 'בחג נידונין על המים' ולא נקט כמו ברישא 'בחג על המים'. כתב הטו"א שי"ל שהואיל והפסיק בפסוק של היוצר יחד לבם, חזר ונקט נידונין[טז]. והוסיף לבאר הנצי"ב (מרומי שדה) שהרי משנתינו קאי אתחילת דין, וכמ"ד שאדם נדון בר"ה וגז"ד שלו ביוהכ"פ, וכיון שהפסיק באדם שדינו בראש השנה אינו אלא תחילת דין, [ומש"ה נקט לשון עוברין כנ"ל (ד"ה עוברין)], חזר ופירש שבחג אין זה רק תחילת דין כאדם, אלא שכל הדין הוא בחג, ולכך הוסיף 'נדונין' על המים.

אם נדון דפסח קודם או דחג

ובחג נידונין על המים. הקשה בערוך לנר, הרי כל מקרי התבואה והפירות תלויים הרבה במים, ואחר שכבר דנו התבואה והפירות לטובה בפסח, הרי בכלל זה נכלל גם דין המים, ומה שייך עוד לדון בחג על המים. וכתב שצ"ל שאף שבמשנתינו נקטו הסדר 'פסח עצרת וסוכות' שהוא כסדר המועדות, מ"מ הנדון על המים בסוכות הוא קודם הנדון על התבואה בחג, ואחר שדנין על המים בחג, דנין על שאר מאורעות שבתבואה בפסח[יז].

מקרה שאירע בפסח עצמו אימתי נידון

קודם הפסח נידונית לשעבר לאחר הפסח נידונית להבא. כתב בטו"א שלא נתברר מהו במקרה שאירע בפסח עצמו אם להבא או לשעבר, וכן באדם במקרה שאירע ביוהכ"פ עצמו, אלא שביוהכ"פ מצינו שהדין הוא בג' שעות ראשונות של יום, כמו שאמרו לגבי דין של ר"ה (עבודה זרה ד:). וי"ל שה"ה גבי פסח שאין הדין בלילה של פסח אלא בג' שעות ראשונות של יום, ולפי מש"כ הטו"א (הובא לעיל) שגזר דין של תבואה הוא ביום אחרון של פסח וודאי כל מה שאירע בפסח הוא מדין דלשעבר[יח].

הטעם שנקט יוהכ"פ

אדם שאירע בו קרי או אונס קודם יוהכ"פ נידון לשעבר. הטעם שנקט יוהכ"פ, אף שהדין הוא בראש השנה, משום שביוהכ"פ הוי גזר דין, ומש"ה אם אירע בו קודם יוהכ"פ אף שהיה אחר ר"ה, מ"מ הגז"ד היה ביוהכ"פ שקודם לכן[יט]. ובטורי אבן חקר בשנה הראשונה לבריאת העולם, אם אירע לאדם קרי או אונס בין ר"ה ליוהכ"פ הראשונים, אימת היה הגז"ד שלו. הרי לא היה לפני כן יוהכ"פ. וי"ל שהיה הגז"ד בשעת המקרה עצמו, כמו שנגזר מיתה על אדם הראשון באכילת עץ הדעת, ולא ביום קבוע כמו לדורות.

עוד הקשה הטו"א הרי גזר דין ביוהכ"פ אינו אלא לבינונים, שתלויין ועומדים מר"ה עד יוהכ"פ, אבל צדיקים ורשעים נחתמים לאלתר בראש השנה, ואיך סתם התנא בסתמא קודם יוהכ"פ לשעבר שזה אינו נוהג אלא בכת אחת. וצ"ל שרוב העולם בינונים הם, אבל ב' הכיתות הנותרים אין שכיחים כולי האי. אמנם הגר"א (בביאורו סוס"י תקפג) כתב עפי"ד התוס' להלן (ע"ג ד"ה ונחתמין) שסוגיא דהתם מדוע הוקבע באחד לחודש. וכתב הטעם, משום שגם ר"י מודה שכמה דברים נעשו בר"ה שבו נפקדה שרה רחל וחנה ויצא יוסף מבית האסורין, ובטלה עבודה מאבותינו, ולכך נקבע אח"כ ר"ה ליום הדין דזכרון כל מעשה איש לפניו בא. **יב. מהרש"א** (מ"ח). **יג. קרבן** ראשית, עיי"ש מה שהקשה על תירוץ המהרש"א. **יד. ועי"ש** מדוע חג הסוכות נקרא ראשית שנה. ובשפ"א הקשה שמכמה סוגיות לא משמע כן. **טו. אמנם** קושייתו צ"ע שהרי כבר כתבו הרמב"ן (מלחמות) והריטב"א (נמוקי יוסף) שקיי"ל שהכל נידון בר"ה, וגם על הגשמים והמים נדונין בר"ה, וכמו שהוכיחו מההיא דברכות (יח:) שהביאו התוס' שבר"ה נגזר על רביעה ראשונה וכו'. ומה שדרשו מפני מה אמרה תורה הביאו עומר בפסח וכו', היינו שרצה הקב"ה לזכות את ישראל שיתרצו לפניו בכל מין ומין בזמנו כדי שיכתבם לזכות בשעת הדין בר"ה. **טז. וראה** ערוך לנר, ומרומי שדה, וקונטרס אחרון (על הטו"ח) מש"כ בזה. **יז. ובזה** יישב דקדוק הטו"א הנ"ל מה שהוסיפה המשנה לשון 'נדונין'. **יח. אמנם** לדעת הערוך לנר גזר דין הוא ביום הראשון של פסח, כנ"ל שם. **יט. וכתב** הערוך

שצדיקים נחתמין לאלתר ובינונים ביהוכ"פ היינו לחיי העוה"ב, וסוגיין דהכא היינו לעוה"ז, ובזה אפילו צדיקים גמורים נחתמין ביוהכ"פ[כ].

ביאור 'להבא'

נדון להבא. פירש רש"י שהדיון על המקרה שבא עליו אחר יוהכ"פ נדון ביום הכיפורים שעבר עכשיו מקרוב. ונקרא 'להבא' משום שיוהכ"פ הקודם נקרא 'לשעבר'. ובריטב"א פירש שנקרא להבא משום שנדונין בו כל עניני השנה הבאים. עוד כתב הריטב"א דהשתא בין ר"ה ליוהכ"פ קיימינן וע"כ קאמר שמה שיקרה אחר יוהכ"פ נידון ביוהכ"פ הבא.

אם 'הכל' כולל גם צדיקים ורשעים

הכל נידונים בר"ה וגזר דין שלהם נחתם ביוהכ"פ, דברי ר"מ, ר"י אומר וכו'. לכאו' דעת כל אלו התנאים שלא כדברי ר' יוחנן (להלן ע"ב) שצדיקים ורשעים נכתבים ונחתמים בראש השנה, ורק בינונים נחתמים ביום הכיפורים. וכתב בהלכות קטנות (מ"מ סי' רכה) שאין כאן מחלוקת אלא שיש דבר נוסף מלבד החתימה **והוא** 'מסירת הפיתקין' והצדיקים והרשעים נגמר דינם לאלתר ביום ר"ה ונכתבים ונחתמים בו ביום, אבל אינו נמסר הפתק שלהם עד יוה"כ, וזהו שאמרו רבנן שכל אדם נחתם גזר דינו ביוה"כ, שהיינו החתימה האמיתית והמפורסמת שהיא מסירת הפתקין, שהיא מתעכבת עד יוה"כ. ומהות חתימה זו, היא דומיא דמלכותא דארעא, שכמו שעינינו הרואות במלכות אדום, אשר יש להם תכסיס מלכות ומשפט, שלא די שהשופט והב"ד יגזרו גזירתם ויחתמוה, כי כל עוד שלא נתפרסמה במסירת הפיתקא ליד בעלי המשפט וגונדא דילייהו, נחשבת כאילו אינה, ואחר שהיא נמסרת אין הפתקין חוזרים ריקם עד שתתקיים ספיר גזרתם שנגזרה. אף כאן בב"ד הגדול של מעלה, בצדיקים וברשעים אף שנכתבים ונחתמים לאלתר בר"ה, אין הפתקין נמסרים עד יוה"כ, והבנונים נשארים תלויין ועומדין אולי יחזרו בהם בעשי"ת עד יוה"כ וגז"ד נכתב ונחתם בו ביום הכפורים, שהוא יום מסירת הפתקין של הצדיק והרשע. ולבנונים הכתיבה וחתימה ראשונה אשר היא מתקיימת במסירת הפתקין ביום הושענא רבה.

אם כן במה גדול ראש השנה מכל הימים

אדם נדון בכל יום. בטורי אבן הקשה לר' יוסי ולרב נחמן שאדם נידון בכל יום או בכל שעה, אם כן אין בין ר"ה לכל ימות השנה כלום לענין דין של מעלה, והרי כתיב תקעו בחודש וגו' משפט לאלהי יעקב, ועוד דאמרינן לקמן (נב:) שאין אומרים הלל בר"ה ויוה"כ דספרי חיים וספרי מתים פתוחים ולר' יוסי ור' נתן הרי זה בכל יום, וא"כ או שיאמרו הלל בר"ה, או שגם ביו"ט וחנוכה לא יאמרו[כא]. ותירץ בערוך לנר שודאי גם ר' יוסי ור"נ מודים שדין הרבים של כל העולם, ובפרט של ישראל הוא בר"ה, כדכתיב משפט לאלקי יעקב, אלא שמה דתנן במתניתין כל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון, דהיינו דין כל יחיד ויחיד, על זה פליגי, וס"ל שיחיד נדון בכל יום. ולכן אמרינן שמתניתין דלא כוותייהו[כב]. ובשפת אמת כתב שאדם נדון בראש השנה על כל השנה, ונוסף על זה נדון בכל יום ויום באופן פרטי על אותו היום[כג]. **ובספר** חסידים (תשסג) כתב שבכל יום הקב"ה דן על הנוהג של בריות באותו יום, ובראש השנה דן על עליונים ותחתונים על כל מה שיהיה באותה השנה או לשנים רבות, כגון כי קרא ה' לרעב וגם בא אל הארץ שבע שנים וכו'[כד].

ובראב"ן (עמ' ג) הקשה כקושיית הטו"א איך אומרים הלל בר"ח ומועד הרי אדם נדון בכל יום, ותירץ שבראש השנה הוי דין של רבים שכל באי עולם נידונין יחד, ונפיש רוגזא, ואין מקלסין למלך בשעת הזעם, אבל בכל יום אין עוברין לפניו יחד, אלא כל יחיד ויחיד ולא נפיש רוגזא ומקלסין לו[כה]. **אמנם** בחכמת שלמה (סי' תקפד סעי' ו) כתב שהא דאדם נדון בכל יום, היינו ברוב הימים, מלבד הימים הקדושים כשבת ויו"ט, שודאי אינו נדון בהם, שאין בהם דין[כו].

לאו דוקא בכל שעה

אדם נדון בכל שעה. כתב בחסדי דוד (תוספתא ר"ה פ"א ה"ג) שנראה שלאו דוקא בכל שעה, אלא כוונתו לומר שמיד באותו רגע שהאדם עובר עבירה, מיד הוא נדון עליה, וזה שאמר הפסוק 'לרגעים', ומשום שלא שכיח שבכל רגע יעשה מעשה חדש שיצטרך להיות נדון על כך, קאמר בכל שעה, אבל באמת אם צריך לדין, הרי הוא דן בכל רגע ורגע, ולפעמים קורה שעוברים כמה שעות ואי"צ דין, אלא שכל עת שיתחדש דבר הוא נדון אם לטוב אם למוטב[כז].

אין לפרש משנתינו בצדיקים ורשעים

וכי קתני מתני' על גזר דין, א"ה קשיא אדם. ואין לומר שמשנתינו איירי בצדיקים ורשעים גמורים שנחתמים לאלתר בר"ה, ואין גז"ד שלהם נחתם ביוהכ"פ, שהרי במתני' קתני 'כל באי עולם עוברים לפניו', משמע שכולם עוברים לפניו, ואיירי גם על בינונים[כח].

אם לשון פקידה הוי דין

פקידה נמי עיוני בעלמא היא. דקדק בערוך לנר שכאן משמע דפקידה אינו דין, ולעיל (יא.) אמרינן בר"ה נפקדה שרה רחל וחנה, וכתב רש"י בא זכרונם לטובה ונגזר עליהן הריון, הרי שפקידה הוא גזר דין. ותירץ שי"ל שודאי לשון פקידה אינו רק עיון במעשה בני אדם, והיינו מה שנקרא תחלת דין, כמו שהדיין מעיין ושוקל כל צדדי זכות וחובה קודם שיפסוק הדין, ומה דאמרינן שנגזר עליהם הריון, זה למדים מסיפא דקרא, דכתיב 'ויעש ה' לשרה כאשר דבר'[כט].

הרי בברייתא נקטו טעם אחר בדברי ר"י

טעמיה דר' יוסי מהכא לעשות משפט וכו'. וקשה הרי בברייתא איתא שטעמיה דר' יוסי מהפסוק לבקרים תפקדנו. וכתב המהרש"א שבאמת עיקר טעמו של ר' יוסי הוא מהפסוק לעשות משפט וכו' דבר יום ביומו, אלא שמהפסוק לבקרים תפקדנו, לומד ר' יוסי אימתי הוא השעה בכל יום ויום, שהוא בבוקר, וכמו שמבואר בגמרא (ע"ז ד:) שזמן הדין בראש השנה הוא בג' שעות ראשונות בבוקר, וכן הוא לר' יוסי בכל יום.

ובערוך לנר תירץ שב' הפסוקים צריכי, שמהפסוק לעשות משפט עבדו, היה אפשר לפרש שמשפט אינו דין, אלא כדרך הפסוק 'כמשפטו אשר הראת בהר', ולזה הביא הפסוק ותפקדנו לבקרים, שלשון פקידה היינו תחילת דין [כדנכתב לעיל (ד"ה פקידה)], ולאחר שידעינן שתחילת דין בכל יום, למדים שגם הפסוק לעשות משפט היינו גמר דין שהוא בכל יום ויום.

ויש מהאחרונים שתירצו שהפסוק 'לעשות משפט עבדו' בא ללמד שהפסוק 'תפקדנו לבקרים', אינו פקידה בעלמא, אלא דין גמור, ומהפסוק משפט עבדו לבד א"א ללמוד שאינו מדבר אלא על ישראל ולא על כו"ע.

והבית יוסף תירץ שמהפסוק לעשות משפט עבדו אין למדים אלא שמלך וציבור נדונים בכל יום, אבל כל יחיד ויחיד אין ללמוד משם, ומשום כך הוצרך גם לפסוק ולבקרים תפקדנו[לא].

הטעם שהביאו מימרא זו כאן

וא"ר חסדא מלך וצבור מלך נכנם תחילה לדין שנאמר לעשות משפט וכו'. ביאר המהרש"א שהגמרא הביאה דברי רב חסדא אלו ללמד שלשון משפט היינו דין גמור, ולא כלשון הפסוק 'כמשפט אשר הראת בהר' או 'ויעשה כמשפט'. ולזה מביא דברי רב חסדא שהיינו לשון דין גמור[לב].

מלך נכנם תחילה לדין וכו'. כל הסוגיא נתבארה בילקוט ביאורים (לעיל ח:).

האם גם מלך נכנס בכולם נסקרים בסקירה אחת

מלך נכנם תחילה לדין. ואף שכולן נסקרים בסקירה אחת כדלהלן (יח.), וא"כ מה שייך 'תחילה', מ"מ דין של כל אחד ואחד נגזר בפני עצמו. עוד י"ל שדוקא כל הציבור נסקרים בסקירה אחת, אבל מלכים נסקרים בפני עצמם[לג]. ובבן יהוידע ביאר שגמר הדין נעשה בסקירה אחת, אבל עיון הדין של כל אחד ואחד לפי מעשיו, נעשה כל אחד ואחד בפ"ע.

הטעם בתפילת רפאנו בשמ"ע לדעת רבנן

כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי, כרבי יוסי. תמהו הראשונים הרי לכו"ע תקנו אנשי כנה"ג להתפלל בתפילה ברכת רפאנו ה' ונרפא, וא"כ לרבנן קשה הרי כבר נגזרה הגזירה בראש השנה. ותירצו בתוס' (ד"ה כמאן) שגם

לנר שזהו עיקר החידוש של בבא זו, שאף מקרה שלאחר ר"ה, הרי הוא מיוהכ"פ שעבר. **כ. וראה** עוד להלן (ד"ה הכל) מדברי ההלכות קטנות, שכתב באופ"א. **כא. עיי"ש** שהאריך עוד בקושיות והניח בצ"ע. **כב. וכעין** מה שחילק הר"ן לגבי תבואה, בין נדון דרבים לנדון דיחיד, וכן ס"ל לר"י ור"נ, שנדון דרבים הוא בר"ה ונדון דיחיד הוא בכל יום. וכן תירץ בחסדי דוד (תוספתא ר"ה פ"א ה"ג), אולם כתב שי"ל גם סברא הפוכה, שבר"ה נדון כל יחיד ויחיד, ובכל יום נדון הציבור, וכתב שנחלקו בזה בירושלמי. **כג. וכעי"ז** משמע במאירי. וכ"כ בבן יהוידע שכל יום אדם נדון על מה שנגזר עליו בראש השנה אם יקויים דינו או ישתנה לטוב או למוטב. וכן ביאר בשפתי חיים (מ"מ עמ' קה). **כד. והו"ד** במגן אברהם (סי' תקנ"ט סק"ט). עוד כתב שם שבשאר הימים אינו דן אלא לפקידה או בחינה בעלמא. **כה. והוא** כעין תירוץ הערוך לנר. והובא תירוץ זה גם באליה רבה (סי' תקפד סק"ד) בשם האמרכל. **כו. אך** ק"ק מראש חדש. וראה עוד במגן גיבורים (סי' קיח שלטי הגיבורים סק"ח). **כז. ור"י** סבר שאה"נ שהוא נרשם מיד לעיוני בעלמא, אבל ותפקדנו לבקרים ס"ל לר"י שלא הוי לעיוני בעלמא, כמו שנלמד מהפסוק 'לעשות משפט עבדו', כדלהלן. וראה משנת רבי אהרן (מ"מ עמ' ג) שמשמע שאדם נדון בכל רגע, היינו שנבחן מעשיו בכל רגע, ולא שנדון על מה שעשה בכל רגע, אלא שבכל רגע ורגע בוחנים מעשיו, עי"ש. **כח. שפת** אמת. אבל ראה פני יהושע. **כט. ראה** להלן עוד מדברי הערוך לנר בזה. **ל. חסדי** דוד (תוספתא פ"א ה"ג), שפת אמת. ראה שם ביאורם בזה. **לא. חידושי** מהר"י קארו הו"ד בפתח עינים להחיד"א כאן. **לב. ותמה** בערוך לנר איך מביא מדברי רב חסדא לפרש דברי רב חסדא עצמו, הרי אפשר שבאמת משפט אינו דין, וא"א ללמוד מכאן גם לא שאדם נדון בכל יום, וגם לא שמלך נכנס תחילה לדין. **לג. פתח** עינים להחיד"א בשם לקוטי ר"ב בשם מהר"י קארו.

לרבנן אפשר להתפלל שיתרפא החולה, שבראש השנה לא נגזר אלא אם יחלה או לא, אבל לא נגזר מתי ירפא[לד], וע"ז ודאי אפשר להתפלל. אבל להתפלל שלא יחלה החולה זה אי אפשר רק לר' יוסי, ומש"ה מקשינן כמאן מצלינן האידנא אמריעי שהם התלמידי חכמים[לה], ומתפללים עליהן שלא יחלו, וזה ע"כ רק לר"י. עוד תירצו הראשונים שודאי תפילת רבים מועלת לכו"ע, וכאן מקשינן רק על תפילת יחיד, שזה מהני רק לר"י, ומתרצינן שגם תפילת יחיד מהני אחר גז"ד[לו].

מצינו בגמרא שנגזר על האדם מתי ירפא

והאחרונים תמהו על תירוץ התוס' שלא נגזר מתי יתרפא, והרי בעבודה זרה (נה.) איתא כך יסורין בשעה שמשגרין אותן על האדם משביעין אותן שלא תלכו אלא ביום פלוני ולא תצאו אלא ביום פלוני ובשעה פלונית ועל ידי פלוני ועל ידי סם פלוני. ומפורש שנגזר עליהם כמה זמן יהיו על האדם. ובישרש יעקב[לז] תירץ שאפשר שנגזר עליהם שלא יאחרו יותר מיום פלוני, אבל בתוך הזמן מהני תפילה, עוד תירץ שזהו הכונה שיצאו ע"י פלוני, והיינו ע"י שיתפלל אותו פלוני עליו ויתרפא. וכתב החיד"א (פתח עיניים שבת יב:) שתירוצים אלו דוחק. והחיד"א תירץ שיש חילוק בין מחלות שאין רישומן ניכר כגון קדחת וכיוצ"ב, ליסורין שרישומן ניכר וכאבם נעכר, ועל מחלות אלו נאמר שמשביעין אותן מתי יצאו, אבל על מיחושין בעלמא לא נגזר מתי ירפא[לח].

האם התפילה על החולים הוא למ"ד אין מזל לישראל

כמאן מצלינן האידנא אקצירי ואמריעי. הרשב"א דן בתשובתיו (ח"ם סי' קמח וסי' תט, וח"ה סי' מח) אם לדינא יש מזל לישראל או אין מזל לישראל, וכתב שיש בזה מחלוקת בין חכמי ישראל, אלא שנראה שמחלוקת זו לא נחלקו אלא במקרה של כל יחיד ויחיד, אבל לגבי ציבור לכו"ע כח הציבור גדול לידון על פי מעשיהם לטוב או למוטב. וכל עונשי התורה שנאמרו על המעשים, נאמרו על הכלל ולא על הפרט, וזהו שסדרו לנו בתפילה ועל המדינות בו יאמר איזו לשובע ואיזו לחיים וכו'[לט]. וסיים הרשב"א שזהו דוקא למ"ד יש מזל לישראל, ולא בזכותא תליא מילתא. אבל לדעת האומר אין מזל לישראל, דברה התורה בין לכלל ובין לפרט, וכן אנו עושין מעשים על פי הסברא הזו, כדאמרינן 'כמאן מצלינן האידנא אמריעי ואקצירי'.

מדוע פסח נקרא זמן תבואה

מפני שהפסח זמן תבואה. פירש רש"י משום שהתבואה נידונת בו[מ]. ולפי"ז גם מה שאמרו בעצרת זמן פירות האילן היינו מפני שהפירות נדונין בו, וקשה א"כ מדוע לא אמרו בחג שהוא זמן המים, שהרי המים נדונין בו. אכן בריי"ף וברא"ש גרסו 'מפני שבחג זמן גשמי שנה אמר הקב"ה' וכו'. אולם בטורי אבן פירש שפסח זמן תבואה היינו שהוא זמן בישול התבואה, וכן בעצרת הוא זמן בישול הפירות, ועל כן אין זה שייך במים. וכן נראה מדברי הרמב"ן (נדרשה) שכתב שסוגיא זו אינה סתירה למ"ד שהכל נידונין בראש השנה, משום שאף שהדין על התבואה והפירות והמים הוא בראש השנה, מ"מ רצה הקב"ה לזכות את ישראל שיתרצו לפניו בכל מין ומין בזמנו כדי שיכתבם לזכות בשעת הדין בראש השנה[מא].

מה בכלל תבואה

וברשב"ץ כתב לפרש, שגם זמן דין החיטים הוא בעצרת, לפי שהן מהמינים שנשתבחה בהן א"י וזמנה הוא עם פירות האילן, ואמרה התורה להביא המין שקודם תחילה בהפסוק, לרצות על הכל שזמנם יחד. ומה שאמרו בפסח על התבואה היינו שעורים וכל זרעא חרפא שדומה לו שהוא זמנן, אבל חיטה למה תדון בפסח ואין זמנה עדיין שאינה מתברכת עד העצרת.

מהו 'ברכת מועדך'

כדי שתתברך לכם וכו'. יש שביאר שזה מה שאומרים בתפילה והשיאנו ה' אלוקינו את ברכת מועדך לחיים ולשלום וכו', והיכן מצינו ברכה במועדות. אלא שקאי על ברכת התבואה בפסח והפירות בעצרת, והמים בחג[מב].

הקשר בין שתי הלחם לפירות האילן

שתי הלחם בעצרת. פירש רש"י שהטעם ששתי הלחם הם סיבה לברכת פירות האילן, משום ששתי הלחם מתירין להביא ביכורים. עוד פירש שר"י לטעמיה שאמר (סנהדרין ע:) שעץ שאכל אדם הראשון חטה היתה, וא"כ חטה היא מין אילן[מג]. וברשב"ץ (הו"ד לעיל) פירש שחטה גם נדונת בעצרת כשאר פירות האילן, כיון שזהו זמנה[מד].

מנהג העמדת אילנות בעצרת

כדי שיתברכו לכם פירות האילן. כתב הרמ"א (מו"ח סי' תלד סעי' ג) נוהגין לשטוח עשבים בשבועות בביהכ"נ ובבתים וכו'. וכתב המג"א (סק"ה) שנוהגים להעמיד אילנות בביהכ"נ ובבתים, ונראה לי הטעם שיזכרו שבעצרת נידונין על פירות האילן ויתפללו עליהן[מה].

ביאור הענין

מפני אמרה תורה הביאו וכו'. הגר"י לוינשטין זצ"ל (שור יחזקאל מנוע עמ' קח) ביאר הדברים, שהביאו עומר בפסח ודעו כי הכל הוא מאת השי"ת, והוא ניתן לישראל על מנת שיעשו בו רצונו, א"כ כביכול זהו עסקו של הקב"ה, ולכן מגעת לכם שתתברך התבואה שבשדות, כי הקב"ה רוצה ושואף בהצלחת ישראל, וזו הדרך להצלחה, 'כל הנברא בשמי ולכבודי בראתיו', ומכיון שהוא למען כבודי ממילא תקבלו הצלחה. וזהו הביאור בהמשך הגמרא אמרו לפני מלכויות כדי שתלמיכוני עליכם וכו', כי בעת שנמליך את הקב"ה ונכיר כי הכל שלו, ואנו עבדיו ואין מאומה ללא רצון השי"ת, מכיון שהכל שלו ומאתו, ולכן יתן לכל אדם ואדם כל צרכיו, שהרי המלך דואג ומבקש טובת עבדיו, שהוא יסוד המלכות וקיומה בדאגת המלך לעבדיו, וכן זכרונות להאמין שהקב"ה משגיח על כל צעד ושעל, וממילא כיון שהוא המשגיח, לכן ישגיח עלינו לטובה.

הטעם שלא אמרו בגמרא מפני מה אמרה תורה

ואמרו לפני בראש השנה מלכויות וכו'[מו]. כאן לא אמר מפני מה אמרה תורה לומר מלכויות וכו', משום שדין אמירת מלכויות וכו' אינו אלא מדרבנן[מז]. ומשום כך גם הזכיר אלו בסוף משום שדרבנן הם[מח]. אלא שמכל מקום אמרו גם על זה 'אמר הקב"ה', ואף שאינו אלא מדרבנן, משום שממה שאמרה תורה 'זכרון תרועה' יש ללמוד שראוי להזכיר פסוקי תרועה ופסוקי זכרון, ומלכויות נלמד ממה שדרשו חז"ל (ספרא אמור פי"ח) מהפסוק (במדבר י י) 'והיה לכם לזכרון לפני אלוקיכם אני ה' אלוקיכם' ונלמד מכאן שבכל מקום שאתה אומר זכרונות אתה סומך לו מלכויות. וכיון שיש לו אסמכתא מהפסוק העיר הקב"ה שראוי לעשות כן, אלא שלא קבעו חובה ומסרו לחכמים[מט].

אמנם הרמב"ן (נדרשמו ד"ה וגרסינן נפ"ק) כתב שסוגיין אסמכתא בעלמא, לומר כיון שציווה הקב"ה בתקיעת שופר אנחנו מדקדקין על עצמינו כאילו אמר לנו אמרו לפני מלכויות וכו'.

וברשב"ץ פירש, מפני מה אמרה תורה תקעו לפני בשופר כמו שתוקעין בשופר לפני המלך ואומרים יחי המלך, ואותה תקיעה תעלה לפני לזכרון לפקוד אתכם לשלום, כמלך המקלס על עבדיו העובדים אותו, ומש"ה תקנו חכמים פסוקי מלכויות זכורות ושופרות[נ].

אם זהו טעם לאמירת שופרות, או להזכרת שופר במלכויות ובמה בשופר[נא]. ביארו הראשונים[נב] שאין זה ביאור לאמירת שופרות, אלא במה תמליכוני עליכם, ובמה יעלה זכרונכם לטובה, ע"י שופר. ואם תאמר מדוע לא נתן טעם לפסוקי שופרות, ביאר הריטב"א שלזה אי"צ פסוק דפשיטא

לד. **וראה** מה שהאריך בזה בעל הנתיה"מ באמת ליעקב (שבת נב:). לה. **ראה** תפארת ישראל (קידושין פ"ד נועז סק"ו אות ו). לו. **וראה** מהר"ל (מידושי אגדות) מה שהקשה ע"ד התוס' בזה. לז. **הו"ד** בחיד"א (פתח עיניים שבת יב:). לח. **וראה** שם מש"כ בזה עוד לתרץ. לט. **וראה** שם שמלך יש לו דין ציבור. וראה ילקו"ב לעיל (ח: ד"ה מלך ופיבור) משנ"ת עוד בזה, ובתפארת ישראל (קידושין פ"ד נועז סק"ו). מ. **וכ"כ** הר"ן במשנה. מא. **וכן** פירש במאירי. מב. **מספר** 'אהל שם' (ח"ב דרוש ה' ליו"ט) מאת הגאון ר' שלמה מרדכי בה"ר אליהו יהודה ליב ברודנא מסמארגאן. מג. **כן** ביאר הריטב"א בזה. וראה מהר"ל בחידושי אגדות מה שביאר בזה. ובתוספתא (פ"ו הי"ח) איתא הבא חיטים ובכורים בעצרת שהוא פרק אילן כדי וכו'. וביאר בחסדי דוד שהוזכר כאן ביכורים כדי לפרש הקשר בין חיטים לפירות האילן, משא"כ בסוגיין שר"י אמרה למילתא, ור"י לשיטתו וכמש"כ רש"י. מד. **וראה** עוד בעיון יעקב בזה. מה. **ולפי"ז** יש ענין באילני פירות, ולא באילני סרק. ראה בליקוטי חבר בן חיים (ח"ב עמ' לד) שהעיר בזה מדוע נוהגין להעמיד אילני סרק. אמנם לטעמים אחרים שמצינו במנהג זה, א"ש להעמיד גם אילני סרק, ראה שם. ובשו"ת שיח יצחק (שו"ת סי' לט) מיישב דעת המג"א, שחוששין להפוסקים שאסרו לקוץ אפילו ענף אחד מאילני מאכל שלא לצורך מצוה, משום 'לא תשחית את עצה', וכאן שהוא רק מנהג מחמירין בזה, ומביאים דוקא אילני סרק, וכיון שעכ"פ צורת אילנות הם, עי"ז נזכרים שבשבועות דנים על פירות האילן. וראה עוד בחתם סופר (בדרשותיו לשבועות שנת תקסב ד"ה ועתים מג שבועות). אמנם כבר ידוע שיש מהגדולים (הגר"ח) ששללו מנהג זה של העמדת אילנות משום חוקות העכו"ם. מו. **עיקר** מאמר זה יתבאר בע"ה להלן (לד:). מז. **פני** יהושע, חסדי דוד (תוספתא פ"ו הי"ח). מח. **ריטב"א.** וראה שפתי חכמים ביאור נוסף בהקדמת האחרים. מט. **ריטב"א**, וסיים 'וזה דבר ברור ואמת, ולא כדברי המפרשים האסמכתאות שהוא כדרך סימן שנתנו חכמים ולא שכונת התורה לכך, ח"ו ישתקע הדבר ולא יאמר, שזו דעת מינות הוא, אבל התורה העירה בכך ומסרה חיוב הדבר לקבעו לחכמים אם ירצו, ולפיכך תמצא בכל מקום שהחכמים נותנין ראיה או זכר או אסמכתא לדבריהם מה"ת. כלומר שאינם מחדשים דבר מלבם וכל תורה שבע"פ רמוזה בתורה שבכתב שהיא תמימה וח"ו שהיא חסירה כלום'. אמנם ראה רמב"ם (הקדמה לפיהמ"ש) כוזרי (מאמר ג ענ), קרית ספר (הקדמה פ"ו). נ. **ועי"ש** שביאר מדוע דוחק לפרש ש'אמרה תורה' לאו דוקא. נא. **ראה** בית הלוי (ח"ג דרוש טו). נב. **רשב"א**, ריטב"א. וראה מראה כהן מה שביאר בזה.

כיון שיש שופר, יש גם פסוקי שופרות. ועוד ביאר הריטב"א שבמה בשופר היינו, בשופר עצמו ובפסוקי שופרות. שאף כשאין לו שופר יהא מזכירו וקובע לו ברכה, וכך הוא לשון התוספתא 'שופרות כדי שתעלה תפלתכם בתרועה'. כלומר בהזכרת תרועה, והיינו 'זכרון תרועה'[נג].

אמנם בשלטי הגיבורים הביא לשון ריא"ז שכתב 'שופרות שתתנו לב ותצפו ליום הדין ולימות המשיח, ובמה בשופר'[נד].

מכאן שנשים מברכות על השופר

ובמה בשופר. בשו"ת מן השמים (סי' ח) שאל אם נשים יכולים לברך על מצוות שופר, והשיבו לו, שהרי מבואר בסוגיין שהשופר מביא זכרונם של ישראל לאביהם שבשמים, וא"כ גם נשים צריכים שיביאו זכרונם לפני אבינו שבשמים, ולפיכך יכולים לברך.

האם תקיעה בשל איל לעכובא

למה תוקעין בשופר של איל. כתבו התוס' (ד"ה למשופר) שאף שר' יוסי מכשיר להלן (כו.) אף בשל פרה, מ"מ קי"ל כר' יהודה (להלן כו:) שתוקעין בשל איל[נה]. אמנם הראשונים העירו, שהרי כל השופרות כשרים, חוץ משל פרה, וא"כ תוקעין בכל השופרות ולא רק בשל איל[נו]. ותירצו שמצוה מן המובחר לתקוע בשל איל, ולכן ביאר מדוע תוקעין למצוה בשופר של איל[נז]. והר"ן כתב שאין כוונת הגמרא 'למה תוקעין' היינו שצריך לתקוע בשופר של איל, אלא שמנהגם היה לתקוע בשל איל, ומש"ה אמר למה נהגו כן[נח].

מהו לשון 'אמר הקב"ה'

אמר הקב"ה תקעו לפני בשופר של איל. ואף שנתבאר שאינו אלא מנהג שנהגו בשופר של איל, וא"כ מדוע נקט 'אמר הקב"ה וכו' בשופר של איל', ביאר הריטב"א שהרי הבטיח הקב"ה לאברהם שכל זמן שמחזיקין בדרכיו ועושין המצוה בחיבה, שיזכור להם עקדתו שנאמר 'בהר ה' יראה', ומש"ה אפשר לומר 'אמר הקב"ה וכו' בשופר של איל' שע"י שאתם מחבבין מצוה זו זכר לעקידת יצחק והולכין בדרכיו, מעלה אני עליכם כאילו אמרתי לכם לעקוד עצמכם לפני ועשיתם.

הטעם שהוזכר בן אברהם

עקידת יצחק בן אברהם. וקשה מדוע הוזכר כאן 'בן אברהם' וכי אין יודעין שיצחק בן אברהם הוא. אלא שבעקידה היו ב' זכויות: א. זכות אברהם שכבש רחמיו ועקד את בנו. ב. זכות יצחק שמסר נפשו ונעקד על קידוש השם, ושתי הזכויות הללו, נזכרות לפני השי"ת ע"י התקיעה בשופר של איל[נט].

אינו שואל על טעם המצוה

למה תוקעין רחמנא אמר תקעוס כו'. ואין לפרש שבא ליתן טעם על מצות השופר כמו בהנך דלעיל, שהרי כבר אמר רבי עקיבא הטעם 'ובמה בשופר', ועוד שאם כן הו"ל למימר מפני מה אמרה תורה תקעו בשופר, משא"כ לשון 'למה תוקעין' משמע שעל מעשה בכל יום מקשה מדוע עושין כן, משו"ה מקשה הרי רחמנא אמר תקעוסא.

זהו עיקר הכונה בתקיעות

רחמנא אמר תקעו. במטה אפרים (קנה המטה סי' תקפה סק"ו) הביא בשם כמה אחרונים שפירשו מאמר גמרא זו, ששאל 'למה תוקעין' היינו איזה כונה לכוון בתקיעה, וענה לו שעיקר הכונה הוא 'רחמנא אמר תקעו', והיינו לקיים רצון הבורא לתקוע כי כך גזרה חכמתו יתברךסב.

תקיעת שופר גזיה"כ היא

רחמנא אמר תקעו. וכן הוא לשון הרמב"ם (תשובה פ"ד ה"ג) אע"פ שתקיעת שופר בראש השנה גזירת הכתוב, רמז יש בו, כלומר עורו ישינים משנתכם ונרדמים הקיצו מתרדמתכם וחפשו במעשיכם וחזרו בתשובה וזכרו בוראכם, אלו השוכחים את האמת בהבלי הזמן ושוגים כל שנתם בהבל וריק אשר לא יועיל ולא יציל הביטו לנפשותיכם וכו'. ויש שפירשו שהרמב"ם פירש כן במה שאמרו בגמרא להלן שתוקעין 'כדי לערבב השטן' והיינו שיתעוררו עי"ז בתשובה ויתערבב השטנסג.

טז:

מה הם עיקר התקיעות

וחוזרין ותוקעין כשהן עומדין. יש מהראשוניסא שפירשו, שבאמת עיקר התקיעות הם תקיעות דמעומד שהם על סדר הברכות, אלא שכיון שתוקעין תקיעות דמיושב צריך לברך עליהם כי כבר יוצאים בהם יד"ח, וקושיית הגמרא למה תוקעין ב' פעמים ולא סגי בתקיעות דמעומד. אולם הבעל המאור (להלן לה.) לא ניחא ליה בזה, והקשה שלכאורה ודאי תקיעות דמיושב צריכים כדי שיצאו יד"ח המצוהב, ולפיכך מברכים עליהם, ואיך אפשר לומר שהן כדי לערבב השטן, ותקיעות דמעומד צריכים כדי לתקוע על סדר הברכות, ומשום כך פירש שקושיית הגמרא מדוע תוקעין כשהן עומדין, היינו כשהן עומדין לצאת מבית הכנסת שהיו נוהגין להריע תרועה גדולה, וע"ז תירצו שהוא כדי לערבב השטנג.

בביאור הקושיא

וחוזרין ותוקעין כשהן עומדין. בספר הפרדס הגדול לרש"י (סי' קעח) הביא שהרי"ף ביאר שקושיית הגמרא, מדוע עושין כן, והרי מטריחין את הציבור בכדי כיון שכבר יצאו בתקיעות ראשונות, ועוד שהרי עוברין משום בל תוסיף, ומתרץ הגמרא שעושין כן כדי לערבב השטן, והיינו שאין השטן מתערבב אלא כשתוקעין ב' פעמים, ואינו מתערבב בפעם אחת, שנאמר 'יגער ה' בך השטן ויגער ה' בך' וגו'[ד].

מדוע אין כאן בל תוסיף

אמנם בתוס' (ד"ה ותוקעין) תמהו כן באמת איך חוזרין ותוקעין, הרי עוברים על בל תוסיף. ותירצו שאין בעשיית מצוה ב' פעמים משום בל תוסיף[ה]. והרשב"א תירץ שכל מה שציוו חכמים לעשות לצורך מסויים, ועושין כן משום שכך ציוו חכמים אין בו משום בל תוסיף[ו]. וביאר באמרי ברוך (על הטור"ח) שכונת הרשב"א שאין זה בגדר הוספה, שהרי מצוה עלינו לשמוע לדברי חכמים, והרי זה ממצות התורה ולא הוספה על מצות התורה. ובריטב"א כתב שכיון שעושים משום ספיקא אין כאן בל תוסיף[ז]. ויש שתירצו שאיירי שמכוונין שלא לצאת בתקיעות ראשונות ולכן אין בזה משום בל תוסיף[ח].

בגדר בל תגרע

והוסיף הרשב"א עוד שכן הוא גם באיסור בל תגרע, שאם ציוו חכמים לגרוע מדברי תורה, כגון שאמרו שלא לתקוע בר"ה שחל להיות בשבת, אין בו משום בל תגרע, כיון שהוא בציווי חכמים לצורך. ומשמע מדברי הרשב"א שבכל ביטול מצות עשה, יש איסור לאו דלא תגרע[ט]. ותמה בטורי אבן אם כן למאן דאמר שלוקין על לאו שאין בו מעשה, ילקו על כל המבטל מצות עשה, שהרי עובר בבל תגרע, ולא מצינו לשום תנא או אמורא שיאמר כן. ובבית הלוי (ח"ו סי' מג) תירץ שהוי לאו שבכללות ואין לוקין עליו'. ויש שפירשו שאין כונת הרשב"א שעוברים על בל תגרע בביטול מ"ע, אלא שכונת הרשב"א על הבי"ד עצמם שגזרו כן, איך גרעו מצוה מה"ת והם עצמם עברו על בל תגרע[י].

נג. **וראה** כעי"ז בספר הפרדס הגדול לרש"י (הל' ר"ה ריש קעח), ובדברי יציב (או"ח סי' רמו) מה שביאר בדבריו. נד. **וראה** חשק שלמה. נה. **וכ"כ** המהרש"א (מ"ח) וראה ערוך לנר מש"כ בזה. נו. **ובביאור** דברי התוס' ראה ביד דוד. נז. **הרשב"א,** הרמב"ן בדרשתו (ד"ה וגרסינן בפ"ק, מלחמת ה' להלן לד.). נח. **וכ"כ** הריטב"א. נט. **ערוך לנר.** ס. **כתב** המהרש"א (מ"ח) תקיעה בראש השנה אינו מפורש בקרא, אלא שלמדים מגז"ש מיובל להלן (לג: לד.). סא. **ריטב"א,** וכ"כ בפני יהושע ובמהר"צ חיות. סב. **וראה** עוד בדרושי הצל"ח (דרוש יב אות י). סג. **וכביאור** הר"ן שם. א. **ראה** ר"ן ריטב"א, ויתבאר בע"ה עיקר נדון זה בסוף מסכתין. ב. **ותיקנו** כן משום החולים שאינם יכולים להמתין עד תפילת המוספין. וכן משום אנוסין שאינן יכולים להשאר עד סוף התפילה מפני היראה. ג. **ובהשגות** הראב"ד שם כתב שודאי תקיעות דמיושב הם כדי לערבב השטן, אלא שכיון שיוצאים בהם יד"ח, צריכים לברך עליהם. ד. **וראה** בהגהות ראמ"ה מה שביאר בגמרא זו. ה. **וריטב"א** הוסיף 'ובלבד שלא יחזור ויברך', ומשמע שאם מברך יש בזה משום בל תוסיף, אך אינו מוכרח. ו. **וכמש"כ** הרמב"ם (ממרים פ"ג ה"ט) הו"ד בריטב"א בסוגיין. וכן מסיק בפני יהושע, ותמה על התוס' שלא כתבו כן. עיי"ש מש"כ בדעת התוס', ובמנחת חינוך (מצוה תנד) שכתב כסברתו, וראה בבאר יוסף (פרי מגדים) מה שהאריך בדבריהם. וראה ערוך לנר שכתב שדברי הפנ"י דחוקים וכתב לפרש באופן אחר. ז. **וצ"ב** איזה ספיקא יש כאן, וקשה לומר שכונתו לספיקא דרב אבהו, שהרי מוסיפין הרבה גם אחר שיצאו ידי הספק. ח. **כן** הביא ביד דוד מספר חזון נחום (קונטרס גל מוסיף פ"ח דזכמים), אולם תמה עליו שכל כה"ג הו"ל להגמרא לפרש שצריך להתכון שלא לצאת. ט. **וכן** נראה דעת הרבינו יונה בשערי תשובה (שער ג אות יח), ובחסיד יעב"ץ (מגנות פ"ג מ"ח). וראה מש"כ בזה בדברי סופרים (סי' ג סק"ח), והביא שכ"כ דרשות הר"ן (דרוש ה), וכ"מ דעת המאירי במשיב נפש (מאמר ו פ"ז). וראה בדברי יחזקאל (סי' י אות ה) מש"כ להוכיח מדברי הרשב"א אלו בגדר מה שיכולים חז"ל לעקור דבר מה"ת בשוא"ת. וכן בקובץ הערות (סי' קט אות יח ואילך) בזה. י. **וכ"כ** באהל דוד, ובדעת סופר (פרי ומגדים עה"פ ולמ תגרעו ממנו). והחילוק בין בל תוסיף שמשמע שלוקין עליו, ואין זה לאו שבכללות ביאר בקהילות יעקב (סי' טז) שהאיסור בל תוסיף הוא רק בעשיית צורת כל מצוה ומצוה, והכל מצד אזהרת בל תוסיף, והוא עבירה מיוחדת שכוללת הרבה פעולות שהרי בכל הוספה ליכא שום אזהרא מלבד אזהרת בל תוסיף, משא"כ בל תגרע, שבכל מצוה ומצוה שמגרע איכא עליה מ"ע לקיימה ולא לבטלה, וא"כ הלאו דבל תגרע כולל אזהרה שלא יעבור על הרבה מצוות, שכבר הוזהר בהם שלא יבטל אותן לא כל המצוה ולא מקצתה, ולכך נקרא שפיר לאו שבכללות, שהרי הלאו כולל באזהרתו שלא יעבור על הרבה מצות משמות מיוחדים, עכ"ד. [ועי' בפתיחה כוללת לפמ"ג (מ"ח אות לז). אמנם באהל דוד שם נראה שלא חילק בין בל תוסיף לבל תגרע, וכתב ליישב באופ"א. וראה תורת חסד (להלן לד) מש"כ בענין זה]. וראה עוד בברית יעקב (סי' סי' כח) מש"כ לתרץ דעת הרשב"א שכיון שהלאו בא לקיים העשה אין לוקין עליו. יא. **אמרי** ברוך, וכ"כ בתשו' אבני נזר (או"ח סי' תיח נהגה"ה). וכ"כ בשפ"א (להלן כח:), ובבית שלמה

אהח 19/06/2018

האם בכל עשה יש גם לאו דבל תגרע

ובאמרי בינה (הל' דיניס סי' יט ד"ה והנה מעט מדנרי) הקשה אם כן שבכל ביטול עשה יש בל תגרע, א"כ מדוע אין צריך להוציא על מצות עשה יותר מחומש, הרי על לאו צריך לבזבז כל ממונו שלא לעבור עליו. ותירץ שאין הלאו חמור יותר מהעשה, כיון שהעיקר הוא העשה[יב].

בגדר זמנו לגבי ברכת כהנים

והתום' כתבו שאין לפרש שלאחר שיצא יד"ח המצוה שוב הו"ל כשלא בזמנו ואין עוברין על בל תוסיף שלא בזמנו, שהרי להלן (כח:) אמרינן גבי ברכת כהנים שנחשב זמנו כיון שאם מתרמי ליה ציבור יחזור ויברכם, וא"כ ה"נ נחשב זמנו כיון שאם מתרמו ליה ציבור שלא שמע יחזור ויתקע להם, שאע"פ שיצא מוציא. ותמה הגרע"א (דו"ח) שבברכת כהנים אם יתרמי ליה ציבור הרי הוא עצמו מקיים המצוה כשמברך אותם, אבל בתקיעת שופר אף שיכול להוציאם מ"מ הוא עצמו כבר קיים המצוה, ואינו מקיים שוב המצוה, וא"כ מנלן דנחשב זמנו[יג].

וברש"ש תירץ דעת התוס', שאדרבא הרי הטעם שאע"פ שיצא מוציא, הוא מדין ערבות, שכל זמן שיש שעדיין לא יצאו יד"ח המצוה, הו"ל כאילו הוא עצמו לא יצא, ומש"ה יכול להוציאם, אבל גבי ברכת כהנים אין מצוה על הציבור להתברך, וא"כ לא שייך סברא זו[יד].

ובחתם סופר (או"ח סי' כג) תירץ, שגבי ברכת כהנים אין שייך באותו אדם ב' פעמים באותה תפילה, שאין מקריבין ב' תמידים, אלא שכלפי הציבור שלא שמעו ברכת כהנים כיון שיש להם מצוה להתברך, יכול לברכם, כדי שיקיימו מצותם, אבל כלפי הוא בעצמו אין שייך יותר ברכת כהנים וממילא נחשב לעבר זמנו.

ובקהילות יעקב (סי' טו) כתב לתרץ ששיטת התוס' שענין זמנו שאמרינן שחייב בבל תוסיף, היינו על המעשה, שמעשה זו, זמנה להעשות עכשיו לשם מצוה, ואי"צ שיהא דוקא זמנו אצל הגברא, היינו שהגברא יהא עליו תורת קיום מצוה זו היום, אלא אם מעשה זה שעושה יש אפשרות שתחול עליה שם מעשה מצוה, נחשב לזמן של המצוה, כיון שאותו המעשה הוא בזמן שיהא ראוי להיות באמת מעשה מצוה, וע"ז חייב בבל תוסיף[טו].

אם יש דין עמידה בתקיעה מה"ת

כשהן עומדין. היינו שעומדין מחמת תפילת שמונה עשרה של מוסף[טז], אבל לא שיש דין עמידה בתקיעת שופר מן התורה[יז]. אלא שמדרבנן אסמכוהו אקרא לעמוד בתקיעה דכתיב 'יום תרועה יהיה לכם' וילפינן מ'לכם' דגבי עומר, ובעומר כתיב 'בחרמש בקמה', אל תקרי בקמה, אלא בקומה[יח].

מהו העירבוב

כדי לערבב את השטן. פירש רש"י [וכ"ה בר"ח] שכשרואה שישראל מחבבין המצוות, מסתתמין דבריו[יט]. והתוס' הביאו פירוש הערוך שכששומע השטן תקיעה שניה[כ] סבור שזהו שופר של עתיד לבא שיתקע בשופר גדול, וסבור שהגיע זמנו להבטל, ומתערבב ואין לו פנאי להשטין. והרשב"א והר"ן פירשו שהיינו להכניע היצר, כדכתיב 'אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו' ושטן היינו יצר הרע[כא]. והראב"ד (השגות הרמב"ם להלן ג.) פירש שאם בא השטן להשטין, ישטין בתקיעות הראשונות, וכשיעמדו הציבור בתפילה ויתקעו לא ישטין עוד, שאין רשות להשטין ב' פעמים, ותהא תפילת הציבור מקובלת עם זכרון תרועתם[כב].

ביאור מהגרע"א

ובדרכי דוד הביא פירוש נחמד בשם הגרע"א, שהרי בתשובה מאהבה זדונות נעשין לו כזכויות (יומא פו:), משא"כ בתשובה מיראה. ולכן כשרואה השטן שתוקעין וחוזרין ותוקעין גם כשהן עומדין, והיינו שמחבבין המצוות, וזהו גדר של תשובה מאהבה, מפחד השטן מלהשטין, כיון שכל מה שישטין יותר תתרבינה הזכויות, כי הזדונות נעשין כזכויות, ומסתתמין דבריו.

הטעם שהקדימו תקיעות דמיושב

כדי לערבב השטן. כתב הר"ן שמשום כך הקדימו לתקיעות דמיושב קודם תקיעות דמעומד, אף שתקיעות דמעומד הם העיקר, כיון שהם על סדר הברכות, מכל מקום כיון שתקיעות השניות הם כדי לערבב השטן, אם היו עושין תקיעות דמעומד בתחילה, היו מזלזלים בתקיעות דמיושב, כיון שאינם מעיקר הדין, ולכן הקדימו תקיעות דמיושב, כיון שידוע שבתקיעות דמעומד לא יבואו לזלזל בהם[כג]. והרמב"ן (נדרשתו ד"ה אלא על עכשיו, ור"ה ופירוש זה) כתב שזה שהקדימו תקיעות דמיושב שהוא כדי לערבב את השטן בתקיעות הראשונות ושוב לא ישטין עליהם בתקיעות דמעומד שהן עיקר התקיעות[כד].

ביאור 'מריעין'

כל שנה שאין תוקעין לה בתחילתה מריעין לה בסופה. ופירוש 'מריעין' היינו מריעין בשופרות, שמחמת הצרות שבאות מתענין ומריעין בשופרות[כה]. וכתב הטור (סי' תקפה) שיש רמז לדבר בפסוק (מלאכי ג' ה ח) אין 'שטן 'ואין 'פגע 'רע. ראשי תיבות 'שופר', ופירושו שכשיש שופר אין פגע רע. אבל אם אין תוקעין בשופר יש שטן ויש פגע רע[כו].

אמנם הט"ז (סי' תקפה סק"ז) הביא שהמהרש"ל פירש מריעין מלשון שיבוא להם רע. וכתב שפעם אחת בא אליו בחלום פירוש הפסוק 'בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'. שיהיו נזהרים לקיים התרועה ע"י שופר קודם שתהיה התרועה ח"ו בסוף השנה מאתו יתברך, ולזה אמר 'לפני המלך ה'' כלומר קודם תרועת המלך ב"ה ח"ו.

תיפוק ליה שלא קיימו מצות שופר

מ"ט דלא איערבב שטן. וצריך ביאור, תיפוק ליה משום שלא קיימו מצות השם לתקוע בשופר, ומשום כך נענשו על כך. ומשום כך כתב הריטב"א שאין הפירוש שלא תקעו כלל בר"ה, ולא קיימו מצות היום. אלא שקאי על מימרא דר"י לעיל 'למה תוקעין וחוזרין ותוקעין כדי לערבב השטן', ואם לא עשו כן, אלא תקעו פעם אחת, אע"פ שקיימו מצות היום, מ"מ מריעין להם בסופה, מ"ט דלא איערבב שטן[כז].

מדוע לא תקעו בתחילה

כתבו התוס' בשם בה"ג שזהו דוקא כשלא תקעו מחמת אונס, אבל כשלא תקעו מחמת שחל בשבת, אין שייך סברא זו[כח]. אמנם הרשב"א והריטב"א הביאו דברי בה"ג באופן אחר, שדוקא כשלא תקעו בפשיעה, אבל כשלא תקעו מחמת אונס כגון שחל בשבת, כיון שמניעה זו לשם שמים, אין שום עונש בדבר. ומשמע שאם לא תקעו מחמת שנאנסו [ולא מחמת שחל בשבת], ג"כ אין עונש בדבר, וכ"כ במהרי"ל (הל' שופר)[כט]. אבל מדברי התוס' משמע שיש עונש בדבר. והב"ח (סי' תקפה) חילק שהתוס' איירי באונס דאבידה דקרוב לפשיעה, שהיו יכולים לישמר ממנו שלא יגיע להם שום אונס, כגון שנאבד השופר, בזה נענשים, אבל מהרי"ל איירי באונס דגניבה שקרוב לשוגג הוא כמו שהמושל גזר שלא לתקוע, או שהתוקעים אינם יכולים לתקוע, שכל זה חשוב אונס כמו שחל בשבת[ל].

אבל הט"ז פירש שאף מחמת אונס גמור שייך דבר זה שיריעו בסופה, משום שהאונס הוא סיבה מה' יתברך שאירע להם דבר זה, ובזה מראה להם הקב"ה שירע להם בסוף השנה, ונפק"מ כדי שיחזרו בתשובה ויצטערו ע"ז ועי"ז יתכפר להם מה שנתחייבו. אבל בחל בשבת אין שייך סברא זו[לא].

(או"ח סי' טו), וראה מה שביאר בזה בקהילות יעקב (שם). וראה עוד בבית שערים (או"ח סי' רפג), מה שכתב בזה, ומביא שם עוד ג' תירוצים. ועיקר יסוד זה שיש בבל תגרע ב יסודות א' דין על כל יחיד בכל מצוה ומצוה שלא לגרוע ממה שאמרה תורה, ודין כללי על בי"ד ועל כל המצות שלא לגרוע ממצות התורה, מבואר יסוד זה בהגר"א (מדרש מלכיאל פר' רמה). **יב. וכמש"כ** הרמב"ן והריטב"א (קידושין לד) גבי מ"ע שהזמ"ג. וכ"כ בברכת פרץ (פרשת רמה). **יג. וכן** תמהו בפורת יוסף, ובערוך לנר. **יד. והזכיר** חילוק זה החתם סופר (או"ח סי' קמז). וראה בקהילות יעקב (סי' טו) מה שתמה על תירוץ זה. **טו. וראה** שם שבאמת הר"ן חולק וסבור שנחשב לשלא בזמנו, משום שענין בזמנו הוא אמור על הגברא שאם הגברא עדיין ראוי לקיים מצוה זו נחשב זמנו, וזה כשיטת הגרע"א. **טז. ספר** הישר לר"ת (חלק המשובות סי' סמ). **יז. ספר** הפרדס הגדול (סי' קעח). אמנם ראה בלבוש (סי' תקפה סעי' ח). **יח. משנה** ברורה (סי' תקפה סק"נ) ומקורו מהראשונים. וראה תורת תמימה (נספחים כט אות יח). **יט. אבל** בזה שיש בזה חיבוב מצוה לחוד לא סגי שמשום זה תיקנו לתקוע מיושב ומעומד, שא"כ מדוע תקנו חז"ל כחובה לכל ישראל, שפת אמת. **כ. אבל** בראשונה יודע שמקיימים מצוות תק"ש, אך כששומע שוב תקיעה שניה סבור שזהו שופר הגדול, כ"מ בריטב"א. **כא. וראה** בזה במהר"ם אלשאקר (סי' י) שכ"נ דעת הרמב"ם [עיי"ש היטב]. **כב. והוזכר** פירוש כעי"ז בריטב"א בסוגיין. וראה עוד פירוש הרי"ף שהובא בפרדס הגדול (סי' קעח) והוו"ד לעיל (ד"ה ויחחרין ומוקעין). וב' הפירושים [פירוש הערוך ופירוש הראב"ד] הובאו בטור (סי' תקפה). ובב"י הביא בשם הסמ"ג שהוסיף שאף בלא המדרש [שהובא בתוס'] אפשר לפרש, שאף אם אינו מפחד מחמת התקיעה בעצמה, מכל מקום נזכר ע"י התקיעה שלקץ הימים כשיתקע בשופר גדול יגיע זמנו להיות נבלע לנצח, ולעולם כששומע כל שופר זוכר אותה שעה כאדם שרואה מת שזוכר יום המיתה, ומעורבב בזה ואינו לקטרג. [אלא שצ"ב א"כ מדוע צריך ב' תקיעות]. וראה טעמים נוספים לערבוב השטן בשפתי חכמים. **כג. וכתב** הב"ח (סי' תקפה) שמשמע שלפירוש שכתב הר"ן שלערבב השטן היינו להכניע היצר, לא קשיא כלל מדוע הקדימו תקיעות דמיושב, שפשיטא שצריך לתקוע קודם התפילה שעל סדר הברכות כדי להכניע את היצר קודם לכן, והיה ראוי להקדים אף קודם תפילת שחרית, אלא שמשום גזירת שמד תקנוהו אחר תפילת שחרית. **כד. וראה** פירוש הראב"ד שהוזכר לעיל. וראה פירוש הבעל המאור בסוגיין (הו"ד לעיל ריש העמוד). **כה. ריטב"א,** וכן פירש הב"י (סוף"י תקפה), וכ"פ הרש"ש. **כו. ב"י** (שם). [וראה שפתי חכמים כאן בשם ליקוטי שושנים מש"כ בזה]. וכתב הט"ז (סק"ז) וקשה היכא רמיזא אין שטן, אדרבא משמע ח"ו איפכא, ונ"ל שהוא ע"ד שמצינו במדרש שסמאל עצמו מלמד זכות על ישראל ואומר יש לך עם כמלאכים וכו', על כן אמר כאן שטן ואין פגע רע, כלומר אף שהשטן שם הוא מ"מ אין פגע רע, כי הוא עצמו נהפך לטובה ממילא הוה כאילו אינו שם כלל. **כז. וכן** רצה לומר מתחילה בערוך לנר, אולם כתב שלפי התוס' גם אם תקעו פעם אחת התערבב קצת השטן, ורק אם לא תקעו כלל לא איערבב. **כח. וכ"כ** הר"ן (ג: מדה"ר) משמו, וכ"ה בטור (סוס"י תקפה). **כט. הו"ד** בב"ח (סי' תקפה). **ל. וראה** עוד בשבות יעקב (ח"א סי' י) מש"כ בזה. וראה עוד בקבא דקשייתא (עט), ובט"ז (סק"ז). **לא. ובעי"ז** משמע בערוך לנר, וכתב שמשום כך הביאו אח"כ מימרא דר' יצחק ששנה שרשה בתחילתה מתעשרת

מהו גדר 'רש'

כל שנה שרשה מתחילתה. הגר"ח פרידלנדר זצ"ל ביאר מימרא זו במכתב ששלח ממיטת חליו אל תלמידי הישיבות הק', ואלו תו"ד: מהו הגדר שעושין עצמן 'רשין' איך אדם עושה עצמו כרש. אלא ביאור הדבר שהאדם יבין ויבהיר לעצמו בראש השנה, שכל צרכיו בשנה החדשה, מידי יום ביומו, נגזרים עליו ביום זה, כלומר, כרגע אין לו כלום, וצריך לקבל הכל מחדש. ואף אם יש לו פרנסה מסודרת וכדומה, הכל נעשה ברצון הי"ת, ואם ח"ו אין זה רצון השי"ת יכול לאבד הכל ברגע, או שכל מה שיש לו לא יעזור לו במקרה של מחלה או אסון ח"ו. ואדם שעומד בצורה זאת כעני ורש שאין לו כלום, וכולו תלוי בחסדי השי"ת, ודאי שידבר תחנונים כעני בפתח, שאינו 'דורש' שיתנו לו אלא 'מתחנן' שיתנו לו.

במעשים טובים דנים על העתיד

אין דנין את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה. המשנה למלך (פרקים לרליס דרום ד) כתב שדוקא בעונש, אין דנין על העתיד, אבל במעשים טובים, אם ידוע שבעתיד יעשה מעשים טובים, דנין אותו לטובה כבר עתה.

הרי בבן סורר דנין על שם סופו

אין דנין[לב] את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה. הקשו בעלי התוספות (עה"מ פרי וירם כם יז), הרי בבן סורר ומורה מצינו שדנים אותו על שם סופו שעתיד ללסטם את הבריות[לג]. ותירץ הרא"ם (גרמזים כם יז) ששאני בן סורר שכבר התחיל במעשים הרעים ובדרכים המקולקלים שיביאו לידי סופו[לד]. **ובמשנה** למלך תירץ, שרק בבי"ד של מעלה אין דנין אלא לפי מעשיו של אותה שעה, אבל בבי"ד של מטה דנים גם על שם סופו[לה].

והמהרש"א תירץ שבישמעאל שרק בניו היו עתידין להמית את ישראל, אבל הוא בעצמו לא, אבל בן סורר הוא עצמו עתיד להרשיע[לו].

ובשפת אמת תירץ ששאני בן סורר שהוא לטובתו שמוטב שימות זכאי ואל ימות חייב, אבל כאן איירינן כשידוע שיעשה המעשים הרעים לעתיד, וע"ז אין נותנין לו העונש עכשיו.

והחיד"א (פמג עיניים) הביא לתרץ ששאני בן סורר שבא מלידה שלא כהוגן של יפת תואר, ובזה לא נאמר דבר זה, ודנין אותו על שם העתיד.

ג' עניני עיון תפילה

עיון תפילה. מדברי הראשונים מתבאר שיש ג' עניני 'עיון תפילה'. יש 'עיון תפילה' שהוא כמש"כ רש"י שמכוין בתפילתו וסומך עליה שתהא מקובלת ומצפה מתי תקויים, והוא מדה רעה, ועליה נאמר בגמרא שמזכיר עונותיו של אדם. יש 'עיון תפילה' שמאריך בה ומכוון בתפילתו לאומרה בכוונת הלב, אבל אינו מצפה שתתקיים, וזהו שאמרו שאוכל פירותיה בעוה"ז והשי"ת משלם לו ומקיים תפילתו מה ששאל בתפילתו, והקרן קיימת לו לעוה"ב, שמקבל שכר על מה ששבח בג' ראשונות ואחרונות. ויש 'עיון תפילה' שהוא מלשון סגי נהור, שאינו מעיין ומכוין בתפילה כלל, וע"ז אמרו שאין אדם ניצול ממנו כל יום, שא"א לאדם שלא יהרהר בתפילתו בדברים בטלים כמו שאיתא בירושלמי (ברכות פ"ג ה"ד) בכמה אמוראים שאמרו על עצמם שלא כוונו בתפילתם[לז].

דוקא ביש דיין בעיר

ומוסר דין על חבירו. בבבא קמא (נג.) איתא שדוקא ביש דיין בעיר. ופירשו הראשונים שהיה לו לילך אצל הדיין, אבל אם אין דיין בעיר מה היה יכול לעשות. וכן אם הוא לא ציית דינא, או שהבי"ד מענין את הדין שלא כראוי, שנחשב כאין דיין בעירם[לח]. וכן אצל שרה אמנו ג"כ היה בי"ד של שם[לט], או אפשר משום שהיתה צריכה לומר לאברהם קודם שאמרה להקב"ה, וכן בכל מקום שיכול לילך לחבירו ולומר לו, צריך לומר לו קודם שימסור דינו לשמים, אף שאין דיין בעיר[מ].

מדוע הביא פסוק זה

וכתיב ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה. לכאו' הרי מצינו פסוקים הרבה בתורה שאברהם מת אחר שרה, ומדוע הביא פסוק זה בדוקא. וביאר המהרש"א (חי"ל כ"ק נג.) שמפסוק זה מבואר שהיתה שרה ראויה להגיע לשני אברהם לולי מסרה הדין עליו, שלא היה לפסוק לכתוב אלא ואברהם בכה וספד, ומהו 'ויבא אברהם', אלא שמבואר בב"ק (סה) שהצועק נענש קודם מהנצעק, וזהו מה שאמר הפסוק ויבא אברהם, שבאמת גם אברהם נענש בזה שמתה שרה שאין אשה מתה אלא לבעלה, אלא שלא שמע ממיתת שרה עד שבא, ולכן אמר הפסוק 'ויבא אברהם' לומר ששרה נענשה קודם ואח"כ אברה, שלא ידע ולא נצטער במיתתה עד שבא ונתוודע לו שמה[מא].

תשובה מועלת רק בציבור

ד' דברים מקרעין גזר דינו של אדם, צדקה צעקה וכו'. כתב הרשב"ץ שמה שתשובה מקרעת גזר דינו של אדם, היינו דוקא בציבור העושין תשובה, כמו שמצינו בנינוה, אבל ביחיד העושה תשובה לא. ואף ששינוי השם מהני אפילו ביחיד, הטעם הוא שאף שהתשובה גדולה שמגעת עד כסא הכבוד, מ"מ כיון שנתאחר מלשוב עד שנגזר דינו, אין בדין שיקרע גזר דינו, כיון שאינו מתקן עצמו אלא באותו דבר שנתקלקל, והיה לו לעשות כן קודם שנגזר דינו. אבל כשהוא מתקן את עצמו בדברים אחרים, כדאי הוא שיקרע גזר דינו, שהרי גילה דעתו שלא מפני היראה הוא הולך בדרך טובים, אלא שהוא מקבל עליו עבודת השי"ת בלב שלם וראוי שימחול עונו ושיקרע גז"ד[מב].

כנגד תשובה תפילה וצדקה

צדקה צעקה וכו' שינוי מעשה. כתב המהרש"א שעל ג' דברים אלו ייסד הפייטן 'ותשובה [שינוי מעשה], ותפילה [צעקה], וצדקה, מעבירין את רוע הגזירה. ומה שלא הזכיר הפייטן שינוי השם, ביאר בשפת אמת ששינוי השם ושינוי מקום אינם קורעין את הגז"ד, אלא שעל אותו השם ועל אותו המקום לא נגזר הדין, ומש"ה מועיל לו תפילה להצילו מהעונש. שכשישנה שמו הוי כמו קודם גז"ד שמועיל תפילה אפילו בלא צעקה, שהרי על אדם זה לא נגזר הדין, אף שבאמת חיב מחמת חטאיו, אבל ג' דברים אלו, הם עצמן מקרעין את הגז"ד ומתהפך עליו לטובה[מג].

שינוי השם לחולה

כתב הרמ"א (יו"ד סי' שלה סעי' י) נהגו העם לברך חולים בבית הכנסת לקרא להם שם חדש, כי קורע גזר דינו[מד].

לאיזה גזירה מהני שינוי השם

שינוי השם. היינו או כדמבואר בשרה שנגזר עליה שלא יהי' לה בנים, ולאחר ששינתה שמה, אין הגזירה חלה עליה, כיון שלא נגזר אלא על שרי ולא על שרה, או באדם שחטא וחזר בתשובה, ומשנה שמו, כדי שלא יזכירו מעשיו הרעים, שהוא אינו האיש שעשה המעשים הרעים[מה]. ובמאירי פירש שכשאדם שב בתשובה יעשה תחבולות להתעורר בשינוי הנהגותיו, כגון שישנה שמו עד שיתעורר בשינוי זה שהוא אדם אחר, ושהנהגותיו יתחדשו בהתחדשות השם[מו].

מה הוא שינוי מעשה

שינוי מעשה. פירש רש"י ששב מרעתו. ותמה בריטב"א הרי פשיטא שמי שאינו שב מרעתו הוי כטובל ושרץ בידו שאין מועיל לו שום תשובה. והריטב"א פירש שמשנה מעשיו לגמרי שאפילו מעשים של רשות שאינם הגונים קצת, אינו עושה, כלומר שהוא אדם אחר לגמרי[מז]. ומה שהביאו ראיה מהפסוקים, הוא מהפסוק 'וירא אלקים את מעשיהם', אבל לא מהסיפא 'כי שבו מדרכם הרעה'.

הטעם ששינוי מקום מועיל

וי"א אף שינוי מקום. פירש הריטב"א, שזה מכניעו מאדם[מח], כמו שאיתא במועד קטן (יח.) אם רואה אדם שיצרו מתגבר עליו כיצד יעשה, ילבש שחורים וכו' וילך למקום שאין מכירים אותו ויעשה מה שלבו חפץ. ופירש הר"ח כלומר שיכוף שרירות לבו ויכניענו. ויש מפרשים שזה נאמר על העושה דברי רשות שיש בהם חילול ה' מפני שהוא אדם גדול בעירו, וכשאינו יכול להכניע יצרו, ילבש שחורים ויתכסה שחורים במקום שאין מכירים אותו כדי שלא יהיה חילול ה' כיון שאין יודעים באותו מקום גודל מעלתו.

בסופה, שאם אירע לו שלא תקע, יעשה עצמו רש בתחילתה, ועי"ז יתעשר בסופה. וראה שם עוד בסמיכות שאר המאמרים. **לב. ראה** משך חכמה (גרמזים כם יז) שדקדק הלשון 'אין דנין' ולא נקטו 'אין האדם נידון', והאריך בזה. **לג. ותירצו** כעין תירוץ הרא"ם. **לד. וראה** מש"כ באור רש"ז (להסבים מקלס בתמדבר מתמר תפסה). **לה. וכן** תירץ בגור אריה (עה"מ שם) ובשפת אמת (כאן). וראה בעיון יעקב (בעין יעקב) מה שביאר תירוץ זה. ובקרבן ראשית ביאר בזה לשון הפיוט 'לקל עורך דין, לבוחן לבבות ביום דין', והיינו משום שה' הוא העורך הדין, לכן בוחן לבבות ביום הדין כפי המצב עכשיו. **לו. ובשפת** אמת תמה עליו הרבה עיי"ש. **לז. תו"ד** הריטב"א. אולם ראה באחרונים שכתבו שודאי אין לפרש כפשוטו על האמוראים שלא כיוונו בתפילתם, ופירשו בענין אחר. **לח. ריטב"א. לט. תום'** (נ"ק שם), ר"ן (נ: מדפה"כ), ריטב"א. **מ. ר"ן** (שם). **מא. וראה** עוד בשפת אמת בזה. **מב. אך** ראה שם במסקנת הרשב"ץ שאפשר שר"י ס"ל שתשובה מועלת אפילו ביחיד. וראה במהרש"א (חי"ל) שר"י לטעמיה שיפה צעקה לאדם גם אחר גז"ד. **מג. ובתחילה** כתב המהרש"א שלא נקט הפייטן אלו הדברים משום שאינם באים אלא על גז"ד שלא בא ע"י חטא, אולם אח"כ מסיק המהרש"א שמועיל דברים אלו גם על גז"ד שבא ע"י חטא. **מד. והביא** הגר"א (מקו"ד) מקורו מסוגיין. וראה רבינו ירוחם (נתיב כח) סדר שינוי השם לחולה וסדר ברכתו. **מה. ריטב"א.** וכ"כ במהרש"א בשם הר"ן והסמ"ג שאפילו בגזירה שמחמת חטא מהני שינוי השם. אולם הביא שי"מ שדוקא בגזירה שלא מחמת חטא מהני, אבל בגזירה שמחמת חטא ל"מ, וכתב שהעיקר כדעת החולקים. ועי"ש שביאר מדוע מועיל שינוי השם בחוטא. **מו. וכן** משמע ברמב"ם (משנה פ"ג ה"ד). **מז. ובמאירי** פירש כעין מה שפירש לעיל בשינוי השם. וכעי"ז ברמב"ם (שם). **מח. וכ"כ** הרמב"ם

מדוע לא החשיב ישיבת ארץ ישראל

ואידך ההוא זכותא דארץ ישראל הוא דאהניא ליה. וקשה א"כ הו"ל לר' יצחק להחשיב ישיבת ארץ ישראל עם הדברים שמקרעין גז"ד של אדם. ותירץ בבן יהוידע שר' יצחק לא היה ברור לו אם משום זכותא דא"י הוא או משום שינוי מקום, ומשום כך לא מנה עם הדברים הקורעין גז"ד לא זה ולא זה.

האם יש חיוב גם בכל ר"ח ובכל שבת

וא"ר יצחק חייב אדם להקביל פני רבו ברגל שנאמר מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת, מכלל וכו'. משמע שמפסוק זה נלמד שגם בראש חדש ושבת יש מצוה בהקבלת פני רבו, א"כ מדוע נקט ר' יצחק 'רגל'. וכתבו הר"ח והריטב"א שבאמת הכל תלוי בכל תלמיד ותלמיד במידת הקורבה שנמצא רבו, שאם רבו במקום קרוב בתוך העיר, צריך להקבילו בכל יום[מט], ואם הוא מחוץ לעיר במקום קרוב, פעם אחת בשבת או בחדש[נ], ואם הוא במקום רחוק יש לו להקבילו פעם אחת ברגל[נא]. ובפסוק שנקט חודש ושבת משום שהיה במקום קרוב כזה שזהו השיעור. ומה שנקט ר' יצחק רגל, משום שרצה להזהיר למי שרבו במקום רחוק שלא יתעצל לראותו עכ"פ ברגל[נב]. וכתב הריטב"א ששבת שנקט הפסוק כולל גם יו"ט.

אמנם בטורי אבן הקשה באמת מנליה לר' יצחק שיש חיוב להקביל ברגל. ותירץ שר' יצחק פירש שהחודש והשבת בפסוק, היינו ראש חדש תשרי שהוא ראש השנה, ושבת היינו יו"ט כמו שמצינו שדורשים 'ממחרת השבת' היינו ממחרת יו"ט[נג]. שאל"כ מדוע הקדים ראש חדש לשבת והרי שבת תדיר מחדש, וע"כ שחדש היינו ר"ה, ויו"ט היינו ג' רגלים[נד]. ואף שר' יצחק נקט רגל, וראש השנה אינו רגל, מ"מ זה נשמע ממילא מהראיה שהביא ר' יצחק מהפסוק.

א"א לחייב בשבת וחדש שלא יהא יותר מהקבלת פני שכינה

ובנודע ביהודה (מהדו"ת סי' נד) כתב לבאר בזה, שודאי גם בחדש ושבת וכל יום שיש בו תוספת קדושה, יש ענין לקבל פני הרב, לקבל ממנו השפעה של קדושה. אבל מכל מקום אי אפשר לחייב להקביל פני הרב בכל חדש ושבת, שלא יהא גדול כבוד הרב יותר מכבוד שמים, שאין חייבים לעלות לרגל אלא ג' רגלים, וע"כ אמר ר' יצחק שעכ"פ בג' רגלים איכא חיוב להקביל פני הרב[נה].

חיוב הקבלת פני הרב בזמן הזה

ולפי"ז יישב בנודע ביהודה השמטת הטושו"ע שלא כתבו דין זה שחייבים להקביל פני הרב ברגל, משום שבעוונותינו הרבים אין לנו ביהמ"ק, ואין לנו חיוב לעלות בג' רגלים, וממילא אי אפשר לחייב להקביל פני הרב יותר מהחיוב להקביל פני שכינה, וממילא בזה"ז ליכא חיוב בזה[נו].

ובאמת מבואר בשו"ע (או"ח סי' שח סעי' ד) שיש מצוה בהקבלת פני הרב. וכתב המג"א (סק"ז) שחייב להקביל פני הרב ברגל, אבל בשבת וחדש אין חיוב, אבל מצוה איכא[נז]. ובביאור הלכה (שם ד"ה להקביל) תמה עליו שבגמרא לא משמע כן, ובר"ח ובריטב"א (הנ"ל) מבואר שאם הרב במקום קרוב איכא חיוב אף בשבת וחודש. ובערוך לנר (סוכה כו: ד"ה מכלל) כתב שודאי גם בזה"ז יש חיוב הקבלת פני הרב, ומה שלא הביאו דין זה בשו"ע, משום שנקטו שאף בחול יש מצוה להקביל פני הרב וכמש"כ המג"א (סי' תקנד סק"ג), ומשום כך לא הוצרכו להביא הך דרב יצחק[נח].

אם מצוה זו דרבנן או מה"ת

ובעמק ברכה (סוכה טו) כתב שחיוב הקבלת פני הרב ברגל אינו אלא מדרבנן, אבל מצוה איכא להקביל פני הרב אף מדאורייתא.

אם יש חיוב להקביל בחול המועד

ובתורת חיים (מ"ג סי' י) כתב שנחלקו רש"י והריטב"א אם מצות הקבלת פני הרב ברגל, היינו דוקא ביו"ט או אפילו בחול המועד, שמדברי רש"י בסוכה (כח:) נראה שדוקא ביו"ט, אבל מדברי הריטב"א מוכח שאפילו בחוה"מ מחוייב להקביל פני הרבני. ובמהרי"ל דיסקין (מנו' קו"פ סי' ה אות נד) כתב שאפילו בימי התשלומין של חג השבועות יתכן ויש חיוב להקביל פני הרב.

אם יש מצוה בנשים

חייב אדם להקביל וכו'. המגן אברהם (סי' שח סק"ז) כתב שגם אשה חייבת במצוה זו, שהרי נלמד מהשונמית. אולם במהר"ץ חיות כתב שלפי דעת רש"י (להלן נג.) שכל מ"ע שהזמ"ג שאשה פטורה, אם עושה כן, עוברת בבל תוסיף, א"כ מצות הקבלת פנים ברגל הוי מ"ע שהזמ"ג, ופטורה אשה ממנה, ואם תעשה זאת, תעבור על בל תוסיף, וזה מה שאמר אלישע לשונמית הרי לא חדש ולא שבת היום, דבחודש ושבת רשאית את לילך להקביל פניו, כיון שאין חיוב באנשים, וממילא אין בזה משום בל תוסיף, משא"כ ברגל שיש בזה חיוב לאנשים אסורה לילך משום בל תוסיף.

מהות ההקבלה בראייה או בדיבור או בשמיעת ד"ת

להקביל פני רבו. כתב הרמב"ן (עה"ת שמות כ ח) שמה שאמרה תורה זכור את יום השבת 'לקדשו'. היינו שיהא זכרוננו בו להיותו קדוש בעינינו והטעם שתהא השביתה בעינינו בעבור שהוא יום קדוש להפנות בו מעסקי המחשבתו בהבלי הזמנים ולתת בו עונג לנפשינו בדרכי ה' וללכת אל החכמים ואל הנביאים לשמוע דבר ה' כמו שנאמר מדוע את הולכת אליו היום לא חדש ולא שבת, שהיה דרכם כן, וכך אמרו חז"ל מכלל דבחדש ושבת בעי למיזל, וזהו טעם שביתת הבהמה שלא תהא בלבנו מחשבת עליה, עכתו"ד. ומשמע שענין הקבלת פני רבו הוא לשמוע ממנו דברי תורה[סא]. אמנם יש שכתב שאין צריך לדבר עם רבו, וסגי לראות פניו[סב].

ספק לדינא בענין זה

חייב אדם להקביל פני רבו ברגל. בתשו' יד יצחק (מ"ג סי' רלח אות ג) הביא ספק אם קיבל התלמיד תוספת יו"ט, והרב עדיין לא קיבל, אם כבר חל עליו חיוב הקבלת פני הרב. ומסיק שחייב, כיון שכבר קיבל עליו הרגל[סג].

אם דוקא בעולה לרגל

חייב אדם לטהר עצמו ברגל. כתב בשפת אמת שלכאורה נראה שאפי' אינו עולה לרגל מחוייב בכך, דאל"ה פשיטא שהרי אסור להכנס בטומאה לבית המקדש, אלא ודאי שקמ"ל שאפי' אינו עולה לרגל לא יטמא עצמו, וא"כ י"ל שגם בזה"ז כן הדין. אבל מדהשמיטו הרי"ף והרא"ש דין זה משמע שבזה"ז אין דין זה[סד]. וי"ל שאה"נ שאפי' אינו עולה לרגל חייב לטהר עצמו, אלא שבזה"ז בלא"ה כולנו טמאי מתים, א"כ אין נפק"מ בטהרת נבלה. אבל ברמב"ם (טומאת אוכלין פט"ז ה"י) מבואר שא"צ לטהר עצמו אלא כדי שיהי' מוכן לבוא למקדש ולאכול קדשים, ולפי"ז בזמן הזה אין דין טהרה ברגל מטומאת נבלה וכדומה[סה].

(שם). **מט. ובזה** אתי שפיר מה שהקשה באליה רבה (סי' תקנד) עמש"כ המג"א (שם סק"ג) שמהגמרא בחגיגה (ה.) שרבי יעקב איש כפר חיטייא הוה מקביל אפיה דרביה כל יומא, משמע שיש מצוה כל יום להקביל פני רבו, והקשה הא"ר הרי בסוגיין מבואר שיש מצוה רק בחדש ושבת. אולם לפ"ד הר"ח והריטב"א א"ש שאם רבו במקום קרוב באמת יש חיוב כל יום. **נ. ומבואר** בריטב"א (סוכה כו:) שהשיעור הוא, אם הוא בתוך התחום שיכול לחזור ולילך לעירו, צריך בכל חדש ושבת, ואם הוא מחוץ לתחום פעם אחת ברגל. **נא. וכעי"ז** כתב הערוך לנר (סוכה כו: ד"ה לפ מדש) לבאר דברי הריטב"א שם. וראה בתורת חיים (למהרח"ם מ"ג סי' י) מש"כ עוד בדברי הריטב"א. **נב. ובריטב"א** בסוכה כתב שנקט ר"י רגל, משום ששכיח בו פשיעה. וראה תשו' מהרי"ל דיסקין (קו"פ סי' ה אות נד). **נג. וכעי"ז** פירש הגר"א (מדרש אליהו פר' אמרי). **נד. ועי"ש** הטעם שהקדים ר"ה לרגלים. **נה. ובחנוכת** התורה (אות כ) כתב לתרץ שממה שלא אמר לה לא יו"ט משמע שביו"ט אין לה רשות ללכת והיינו משום צניעות שאז כל האנשים נמצאים שם, ומוכח שיש חיוב ביו"ט ללכת. וכעי"ז כתב במהרצ"ח הובא להלן. **נו. והו"ד** בשערי תשובה (סי' תקכט סעי' ג). אבל הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ה ה"ז) הביא חיוב זה, משום שהרמב"ם נוהג להביא אף חיובים שאין נוהגים אלא בזמן שביהמ"ק קיים. אמנם ביערות דבש (ח"ב דרשה יב) כתב בהיפוך, שדוקא אחר חורבן ביהמ"ק שייך מצות קבלת פני רבו ברגל, שהו"ל כקבלת פני שכינה במקדש. ובכף החיים (סי' תקכט אות לד) הביא שכ"כ החיד"א בספר שמחת הרגל. וע"ע בשדה חמד (מערכת ח אות ק) שהביא רבים שחולקים על הנוב"י. **נז. ראה** להלן מדברי המהר"ץ חיות בזה. **נח. אולם** ראה לעיל בהערה (מט) מש"כ ליישב קושית הא"ר בזה. **נט. וכ"כ** הערוך לנר בסוכה שם. **ס. וכעי"ז** באבן עזרא שם. **סא. וכן** משמע מדברי הספר חסידים (סי' שיג), אמנם מפירש"י (מגיגה ג. ד"ה להקביל פניו) נראה שהוא מדין כבוד רבו, וכן משמע במהרי"ל דיסקין (מנהגי קו"פ סי' ה אות נד), ובכתבי אש (ח"ב סי' ח). וכ"כ במועדים וזמנים (ח"ל סי' שיז) לדייק מדברי הרמב"ם (ח"ח פ"ה הל"ז) שמדין כבוד רבו הוא. וכ"כ בדבר יהושע (ח"ב סי' ח אות ו), ועי"ש באות ז שבראיית פני רבו אינו רק משום כבוד רבו אלא שמקבל עי"ז קדושה וחכמה, וזה כעין מש"כ הרמב"ן 'לשמוע דבר ה'. וראה שו"ת בצל החכמה (ח"ב סי' קג אות ג) בזה. **סב. הערות.** וכן י"ל למה שמשמע מרש"י הנ"ל. **סג. אמנם** בתשו' בצל החכמה (שם) כתב לפרש ספיקו באופן הפוך, שחל יו"ט בער"ש, והתלמיד קיבל עליו שבת, והרב עדיין לא קיבל, והספק האם התלמיד מחוייב בזמן זה להקביל פני הרב, כיון שלדידו כבר שבת. ומסיק שאינו חייב כיון שכבר שבת אצלו. **סד. וכ"כ** הרא"ש (סוף יומא) שהאידנא שא"א להטהר מטומאת מת אין חיוב בטבילה זו, ואין לברך עליה. וכן נקט בשאגת אריה (סי' סו) ובטורי אבן (בסוגיין) שרק משום חובת ראיה וחגיגה ושלמי שמחה, מחוייב להטהר ברגל, אבל מי שאינו מצווה באלו, אינו חייב במצוה טהרה ברגל. [וכן מוכח מדברי התורי"ד (בילה יז: ד"ה מנ)]. ולפי"ז כתב (שפ"מ סי' סז) שבראש השנה ויוהכ"פ שאין חיוב קרבנות אלו, ליכא דין לטהר עצמו. אבל מדברי הרא"ש (סוף יומא) מוכח להדיא שגם בר"ה ויוהכ"פ איכא מצוה לטהר עצמו [עכ"פ בזמן המקדש], וכ"כ להדיא בשבלי הלקט (סי' רפג) שאדרבא כ"ש בר"ה ויוהכ"פ שצריך לקדש ולטהר עצמו ביותר. וביאר בתרועת מלך (סי' ג אות ד) שדעתם שטעם הטהרה לאו משום חיוב הרגל, אלא משום קדושת הימים שצריך להיות בהם בטהרה, אלא בזה"ז בין כך טמאים אנו ואין שייך חיוב זה. וכ"כ החזו"א (או"ח סי' קכט לדף כה.) שסוגיא דידן אפילו אינו רוצה לאכול בשלמים או שכבר אכל, שאי"ז מדין חובות הרגל. **סה. באר** היטב (יו"ד סי' שעג סק"ד). [והוסיף שאף שיש פוסקים שכתבו שיש מצוה טהרה ברגל אף בזה"ז, לאו מטומאת מת ושרץ אלא מטומאה היוצאת מגופו של אדם וכדומה]. וכ"כ השאגת אריה (סי' סז), והו"ד בשערי תשובה (או"ח סי' תקכט) והביא שכ"כ בתשו' יד אליהו (סי' סמ).

אם נשים מחוייבות בזה

חייב אדם לטהר עצמו ברגל. מדברי רש"י (יבמות פט: ד"ה ונשים) מבואר שגם נשים מצוות על מצות טהרה ברגלס. ותמה בטורי אבן הרי אשה אינה מצווה על ראיה וחגיגה, ואף בשמחה איכא מ"ד שאינה מצווה, ורק החיוב על בעלה. וא"כ מדוע תצטרך לטהר עצמה ברגל. ומשום כך מסיק שאשה אינה מצווה על טהרה ברגלסא.

אם הוא דין תורה או מדרבנן

חייב אדם לטהר עצמו ברגל שנאמר וכו'. במשנה למלך (טומאת מוכלין פט"ז ה"י) נסתפק אם הוא איסור תורה לטמאות עצמו ברגל, או אינו אלא דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא הוא, ומדברי הרמב"ם דייק שהוא איסור תורה, אלא שאינו לוקה. אמנם הביא מדברי הרמב"ן (עה"מ ויקרא יג ח) שאינו אלא איסור מדברי סופרים, ואין בזה מן התורה עשה או לא תעשהסב. [אוצר החכמה] כתב שאין כאן מחלוקת, והרמב"ן איירי על החיוב לטהר עצמו מטומאה, והרמב"ם איירי על איסור לטמאות עצמו, ובזה הרמב"ן מודה שיש בזה איסור תורהסג.

היכן רמוז רגל בקרא

ומה ת"ל בנבלתם לא תגעו, ברגל. וצ"ב היכן רמוז רגל בקרא. וביאר בשאגת אריה (סי' סו)[19/06/2018 אחח] ע שהיינו משום שברגל חייב לטהר עצמו מכל טומאה כדי לקיים מצות הרגל כמו הראיה והחגיגה ושלמי שמחה, שא"א לעשותן בטומאהסא. ואם תאמר למה לי פסוק זה כיון שמחוייב מדין חובת הרגל שלא לטמאות עצמו, כדי שיוכל לקיים אלו המצוות. וע"כ שפסוק זה בא ללמד שאפילו בטומאה שישנה עליו קודם הרגל עליו לטהר עצמו קודם הרגלסב.

מה הם הספרים

שלשה ספרים נפתחין. פירש רש"י ספרי זכרון של מעשה הבריות. ותמה בערוך לנר, איך יתכן לומר שהג' ספרים הם ספרים שכתוב בהם מעשה הבריות, הרי עדיין לא ידוע אם כל אדם צדיק או רשע או בינוני, ואיך נהיו ג' ספרים קודם פסק הדין, וספר זה של זכרון מעשה הבריות הוא ספר יחיד של כל אחד ואחד שכל מעשיו בספר נכתבים וחותם יד כל אדם בו, אבל ג' ספרים אלו, הם ספרי הפסק דין, שבהם נכתב שמו של כל אחד ואחד ומה נפסק דינו אם לחיים או למות או להמתין ליוהכ"פסג.

אמנם יש שביארו דעת רש"י שכל מעשי בני האדם נכתבים בספר, ובראש השנה כשמעיינים במעשי בני האדם נפתחים אלו הספרים, וממילא נמצא שיש ג' מיני ספרים אחת של צדיקים גמורים שרובם נמצאו זכויות, ואחת נמצא של רשעים גמורים שיש בהם רוב עוונות, ואחת של בינוניסד.

אם חיים ומיתה כאן או בעוה"ב

שלשה ספרים נפתחים בראש השנה, אחד של רשעים גמורים וכו'. צדיקים גמורים נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים וכו'. דעת התוס' (ד"ה ונחתמין) שחיים ומיתה האמורים כאן, היינו לעולם הבא, שהצדיקים נחתמים לאלתר לחיי העולם הבא, והרשעים נחתמים לאלתר לאבדוןסה. ותמה הרשב"א הרי אפילו רשע גמור כל חייו, ועשה תשובה באחרונה, אין מזכירין לו שום רשע מרשעתו, וא"כ מהו שנחתמין לאלתר למיתה מחיי העולם הבא. וכן צדיק כל ימיו שמרד בסוף ימיו, איבד כל מצוותיו, ואיך זה שנחתם לאלתר לחיי העולם הבא. וביאר המהרש"א, שכוונת התוס' שצדיק גמור אף אם נגזר עליו שימות בזאת השנה מחמת מיעוט חטאיו, מכל מקום זהו חיותו לעולם הבא, ונחשב שנחתם לחיים, וזה כונת התוס' לחיי העולם הבא, וכן רשע אף אם נחתם עליו לחיים בזאת השנה מחמת מיעוט זכויותיו, זהו מיתתו, שהרי רשעים בחייהן נקראים מתים, וזהו מיתתו לעוה"בסו.

סו. **ובית** שמואל (סי' נד סק"י) העמיד דברי רש"י גם בזה"ז, [כך משמעות דבריו]. ובקרבן נתנאל (יומא פ"א סק"ג) חלק עליו וכתב שרש"י איירי בזמן התנאים ואמוראים שהיה להם אפר פרה. סז. **ובערוך** לנר (יבמות שם) מסיק שהדבר תלוי במחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם אשה חייבת בעצמה בשלמי שמחה, או רק בעלה משמחה בכסות נקיה וכו'. וראה עוד בהעמק שאלה (שאלתא סי' קג אות טז), ובשדה חמד (כללים מ' כללי מח). סח. **וכן** משמע משו"ת גאוני מזרח ומערב (סי' עח). סט. **בית** שערים (או"ח סי' רמח). ע. **וכן** הוא בטו"א בסוגיין. עא. **וזהו** לשיטתו לעיל שרק מדין מצוות אלו מחוייב להטהר, ועיי"ש שיש מהאחרונים שלא נקטו כן. עב. **וראה** מש"כ לדחות בתרועת מלך (סי' לג אות ו). וראה עוד באבני נזר (או"ח סי' שכח). וראה בשו"ת גאוני מזרח ומערב (סי' עח) שטבילה זו אינה צריכה מים חיים שאינה אלא לנקות את עצמו. עג. **וראה** בשפת אמת מה שביאר בזה, וראה עוד בצל"ח (יומא פו:) ביאור חדש בזה. עד. **מנחם** משיב נפש בשם ספר מאורי אש, ובזה יישב קושיית העולם מדוע צריך ספר לבינונים, ראה להלן. וכעי"ז תירץ באיי הים. עה. **וברמב"ן** (שער הגמול) דייק שכן דעת הרמב"ם שכתב (משנה פ"ג ה"ג) כשם ששוקלין עוונות אדם וזכויותיו בשעת מיתתו, כך בכל שנה שוקלין עוונות כל אחד ואחד מבאי העולם עם זכויותיו ביום טוב של ר"ה, וכו'. משמע שדימה הרמב"ם דין של שעת מיתה שהוא על חיי העולם הבא, לדין של כל ראש השנה. וראה באריכות בדרשת מוהר"ח מוואלזין שהאריך כדעת התוס' וביאר היטב כל הדין בזה. עו. **ובתוס'** הרא"ש ביאר שמאורעותיו של האדם וגזירותיו של שנה זו תלויין בחיי העולם הבא שנפסק עליו, כיון שגוזרין על הצדיק גזירות קשות בעולם הזה כדי להפרע ממנו עוונותיו, ולרשע גוזרים גזירות טובות כדי ליתן לו שכר על מצוותיו בעולם הזה. הלכך צריך להעלותם בכל שנה על כף המאזנים. ובשפת אמת ביאר דעת התוס' באופן אחר. עז. **אמנם** הטו"א העמיד שם דוקא בבינונים, ובהלכות קטנות (הו"ד שם) כתב שמסירת הפתקין ביוהכ"פ הוא בכולם גם בצדיקים גמורים, עיי"ש. ובשפת אמת כתב שדוקא צדיקים גמורים ורשעים גמורים נחתמין בר"ה, אבל צדיקים שאינם גמורים ורשעים שאינם גמורים נחתמים ביוהכ"פ. עח. **וכעי"ז** הביא המג"א (שם סק"ו) בשם עשרה מאמרות שגם צדיקים אין נחתמים אלא ביוהכ"פ. אבל בתחילה הביא שצריך לומר גם 'ותחתם' משום שנכון שיחזיקו לצדיק שנחתם לאלתר לחיים. עט. **וכ"כ** הגר"א ביהל אור (סוף נתמלכו דף לח). פ. **הרמב"ן** (ריש שער הגמול, ובדרושו), הרשב"א (בסוגיין ובמגו' מ"ק סי' חפ), הריטב"א. ולדעת המהרש"א כן הפי' גם להתוס'. פא. **וראה** שם עוד התועלת שיש מזה לצדיקים ולרשעים. פב. **וכ"ה** בדרשה לר"ה. פג. **וברדב"ז** (מ"מ סי' שם) הקשה לו השואל איך אפשר לקרוא צדיק גמור למי שרובו עוונות. והשיב לו הרדב"ז שר' יוחנן בא להשמיענו שאפילו הצדיקים גמורים פותחים ספריהם בראש השנה לראות אם עשו עון בשנה זו לחייבם מיתה בעוה"ז ולזכותם לעוה"ב, וכן ספרי הרשעים הגמורים נפתחים לראות אם עשו איזו מצוה ליתן להם שכרם בעוה"ז. ומש"ה נקט צדיקים ורשעים גמורים, ואגב רישא נקט ג"כ בסיפא צדיקים ורשעים גמורים, אף שאי"ז אלא צדיקים ורשעים בדינם. עוד השיב לו, שאשמועינן שאותם שגוזרים עליהם חיים הם בשלוה ובטחה כאילו היו צדיקים גמורים, כיון שזכו בדין זה, ולהודיע שאין משוא פנים בדבר ואין מרחמין בדין אלא הכל ביושר ובמשפט וכו'. עכתו"ד הרדב"ז. פד. **וכן** הביא הר"ן בשם הר"י הזקן מטראני. וכ"ה

ובחינוך (מצוה שיח) הביא שיטה שלישית בזה שצדיקים גמורין היינו שיש להם רק זכויות, ורשעים גמורים היינו שיש להם רק עוונות, ובינונים היינו שיש להם רוב מצוות או רוב עוונות[פה].

הרי לא שכיח שיהא מחצה על מחצה מצומצם

ולדעת התוס' שבינונים היינו שיש להם מחצה עונות ומחצה זכויות תמה בפני יהושע, והרי לא שכיח ד"ז שיהיה בדיוק מחצה עונות ומחצה זכויות, וכי יוהכ"פ נעשה בשביל אותן אנשים מועטים.

ביאור הבכור שור

ובפתח עיניים להחיד"א הביא לבאר בשם הבכור שור על מה שרואים רשעים חיים, שלכל אדם יש נפש רוח ונשמה, ואם הוא צדיק הרי אלו משתמרין אצלו ואינם זזים ממנו, אבל כשחוטא גורם להסיר ממנו הנשמה, ואם חוטא יותר גורם להסיר ממנו בחינת הרוח, ואם הוא חוטא יותר גם נפשו ניטלת ממנו, וכל שלב ושלב נחשב למיתה דמה לי קטלא כולה מה לי קטלא פלגא, והיינו שרשעים נחתמין למיתה שיופרד ממנו נשמתו, ואח"כ רוחו, ואח"כ נפשו עד שימות ממש, ולכן אף שרואים רשעים חיים וקיימים, הרי מתים הם, והיינו דאמרינן רשעים בחייהן נקראים מתים[פו].

מדוע נפתח ספרן של בינונים בראש השנה

בינונים תלויין ועומדין. בפני יהושע הקשה, מדוע אם כן נפתח ספרן של בינונים בראש השנה, הרי דינם הוא ביום הכיפורים, וביותר קשה כיון שביוהכ"פ נגמר דינם או למיתה או לחיים, מדוע כלל צריך להם ספר מיוחד. אולם בערוך לנר ביאר כפשוטו, שכיון שראש השנה הוא יום הדין לכל באי עולם, וכל באי עולם עוברין לפניו כבני מרון, לבחון כל איש ואיש כפי מעשיו, ע"כ צריך ג' ספרים שבהם ירשמו אלו שצדיקים גמורים ונחתמין לאלתר לחיים, ואלו שרשעים גמורים שנחתמין לאלתר למיתה, ואלו הבינונים שממתינים להם עד יוהכ"פ, ואם לא היה להם ספר היכן היו נרשמים[פז].

מדוע לא נאמר לשון חתימה בבינונים

זכו נכתבין לחיים. בפני יהושע דקדק מדוע לא נאמר לשון חתימה בבינונים. ותירץ שבראש השנה הקב"ה מתנהג במדת אמת שדן את בריותיו וכל צבא השמים עומדים מלפניו, יש מחייבים ויש מזכים, ואינו יכול להתנהג במדת החסד, ועל כן אותן הנכתבים בראש השנה, נחתמין גם כן, כי חותמו של הקב"ה אמת. אבל ביום הכיפורים הקב"ה מתנהג במדת החסד, שהשטן אין לו רשות לקטרג, וסולח ומוחל לעוונות עמו, על כן אז אין נזכר לשון חותם, כי חותמו אמת[פח].

הרי הקב"ה מטה כלפי חסד

לא זכו נכתבין למיתה. וקשה דלהלן (יז.) מבואר שב"ה סוברים שאין הקב"ה מעניש הבינונים לגיהנם, אלא רב חסד מטה כלפי חסד, ומכריע את הכף לצד זכות, ואין יורדין לגיהנם. וא"כ מדוע אם לא עשו תשובה נחתמין למיתה, הרי עדיין בינונים הם. וכן קשה הרי כיון שבינונים הם, אין הדבר תלוי אם עשו תשובה, אלא אף אם עשו מצוה אחת או עבירה אחת, כבר הכריע את הכף אם לחובה אם לזכות, ומדוע אם לא עשו תשובה נדונין למיתה. ובריטב"א הביא כמה תירוצים בזה.

א. בשם התוס' תירץ שלא זכו, היינו שהרשיעו ועשו חטאים, ונעשו רשעים, ומש"ה נחתמין למיתה.

ב. הרבינו יונה תירץ שעצם זה שלא עשו תשובה ביום הכיפורים שמצוה לחזור בו בתשובה, זה עצמו עון ורשע, ונעשו רשעים[פט].

ג. בשם רבו תירץ, שלא זכו ממש - שרובם זכויות, נכתבין למיתה ולייסורין כפי הראוי להם לפי מעשיהם, ואין שייך כאן ורב חסד, שאין זה אלא בעולם הבא או ביום הדין הגדול, שאין אחריו כלום, אבל בדין של ראש השנה, שאינו סוף הדין והוא בעיניני העוה"ז, כל אדם נדון כפי הראוי לו[צ].

ד. הרשב"א בתשו' (ח"ב סי' תפ) תירץ עוד, שר' כרוספדאי איירי שיש לאותם בינונים בכלל עוונותם עבירה של פושעי ישראל בגופן, שבזה גם בית הלל מודים שאין הקב"ה מטה כלפי חסד[צא].

ה. ובמהרש"א (ח"ב להלן יז. ד"ה וכה"ג) כתב שבראש השנה הקב"ה מטה כלפי חסד, וביוהכ"פ נחתם דינם למיתה[צב].

מדוע מצוה גדולה לא מהני להכריע

ובעמק ברכה (משובה ג עמ' קמו) ביאר מדוע לדעת הרבינו יונה מהני לבינונים רק מצות התשובה, הרי יתכן ויעשו מצוה גדולה כהצלת נפשות ששוה לערך עבירת אי החזרה בתשובה. אלא שבאמת אחר שכבר נדון בראש השנה ונשקלו זכויותיו כנגד עוונותיו, שוב לא מהני ליה לעשות מצוות או עבירות נוספות להטות המשקל, כיון שהדין הוא רק בראש השנה, וכבר נשקלו המצות והעבירות. ורק מצות התשובה מהני לו, שעי"כ מתכפרים עוונותיו[צג].

איך שייך שלא יכתבו בספרן של רשעים

ימחו מספר זה ספרן של רשעים. ותמה בפני יהושע מדוע התפלל דוד שלא יכתבו בספרן של רשעים, וביותר איך שייך שלא יכתבו, הרי זו היא המציאות שכל אדם נכתב בספר[צד]. ותירץ בערוך לנר שמצינו בדור המבול (סנהדרין קח:) שאין להם חלק לעוה"ב ואינם עומדים בדין, הרי שמצאנו רשעים שאבד זכרם לגמרי שאינם נזכרים לא בספר צדיקים ולא בספר רשעים, לכן התפלל דוד על רשעים הללו, שכן יהי' גורלם, והוא טוב להם משיכתבו בספר של רשעים לדין ולעונש[צה].

ובתוס' רי"ד פירש שדוד המלך קילל אויביו שלא יגיעו עד ר"ה לדונם ולכותבם באחד משלשה הספרים, אלא שימותו קודם ר"ה. וכן הפירוש בהמשך הגמרא שמשה אמר להקב"ה ואם אין, המיתני מיד ואל תגיעני בראש השנה לכותבני באחד משלשה הספרים[צו].

מה שייכות למשה בספרן של רשעים

מחני נא זה ספרן של רשעים, מספרך זה ספרן של צדיקים וכו'. תמהו האחרונים מה שייכות למשה רבינו בספרן של רשעים ושאר ספרים[צז]. ובבן יהוידע תירץ שמשה רבינו הכל תלמידיו, וכל אדם כותבין לו בספרו זכויות שיש לו, שיום זה למד תורה מרב פלוני ויום עשה מצוה פלונית ששמע מרב פלוני, וא"כ כל ישראל שלמדו תורה מפי משה, כתבו לכל אחד ואחד כמה תורה למד ממשה רבו ועשה מצוה כאשר צוהו משה, ולכן נכתב שמו בכל הספרים שלהן, בין אלו שיש בידם רוב מצות, בין שיש בידם רוב עבירות וכו', וע"ז התפלל משה מחני נא מג' ספרים הללו, וממילא נשמע מכך שיש ג' ספרים למעלה[צח].

מתי הוא יום הדין

ג' כתות ליום הדין. פירש רש"י כשיחיו המתים. והיינו ליום הדין הגדול והנורא שעליו אמר הכתוב (מלאכי ג כג) יום ה' הגדול והנורא, והוא יום וזמן תחילת העולם הבא. אבל אין הכונה לבאר עונש האדם ושכרו עד יום הדין ההוא, שלכל אדם ואדם יש לו יום הדין בשעת מיתתו והוא נדון ג"כ בג' דיני כיתות הללו המבוארים להלן, צדיקים גמורים נכתבים ונחתמים לאלתר לגן עדן, ורשעים לגיהנם ונדונין בו, ובינונים מצפצפים משם להוציאם למקום מנוחה[צט].

אם כולם יקומו לתחיית המתים

שנאמר ורבים מישני אדמת עפר יקיצו וכו'. מה שנקט הלשון 'ורבים', משמע שלא כולם יקיצו בתחיית המתים, וצ"ב הרי כולם יקיצו בין הרשעים בין הצדיקים כדי לדון אותם[ק]. וביאר הריטב"א לפי שיש מהאבות חסד מטה כלפי חסד, ורק משום שיש עשרה ימים אלו, נתחייבו למיתה, אלא שודאי עדיף להם שיתכן ויעשו תשובה ויזכו לחיים גמורים כמו הצדיקים, אבל אם היו זוכין רק מחמת ורב חסד, לא היו זוכין כל כך, כמו צדיקים גמורין. **צ. וכ"כ** הרשב"א (ח"ב סי' תפ), וכן הביא תירוץ זה בטורי אבן, ולבסוף פירש באופ"א עי"ש. **צא. ועי'** בטו"א מה שהקשה על פירוש זה. **צב. עי"ש** היטב, ולא נתבאר בדבריו מדוע ביוהכ"פ אין הקב"ה מטה כלפי חסד. וראה עוד בדובב מישרים (ח"ג סי' פט) מש"כ בזה. **צג. וראה** עוד בשיחות הגר"ח שמואלביץ' זצ"ל (מסל"ג מאמר ח). **צד. וראה** שפת אמת מה שתירץ בזה. **צה. וראה** עוד בדרשות מהרא"ל צינץ (ח"ג דרוש יג) מה שהאריך בזה. **צו. וראה** שפת אמת בזה. ובהלכות קטנות (ח"א סי' ריג). וע"ע בבן יהוידע. **צז. ולהתורי"ד** הנ"ל לא קשה. **צח. וראה** עוד בקרבן ראשית מה שהאריך בזה בכמה וכמה אופנים. **צט. הרמב"ן** (שער הגמול), וראה שם שהאריך בכל זה. אולם ראה מש"כ בזה בהלכות קטנות (ח"א סי' רעג). וראה בתשו' הרא"ם (סי' יח) שלדעת הרמב"ן ג' דינים יש, אחד בכל ר"ה, שני ביום המיתה, שלישי ליום הדין הגדול. ולדעת הרמב"ם ב' דינים יש, אחד בכל ר"ה, ואחד ליום המיתה, והגמרא כאן מיירי מיום הדין של יום המיתה ואע"פ שהפסוק מיירי מתחיית המתים, הדין כבר היה קודם. **ק. ובמהרש"א** ביאר שהיינו המינין והאפיקורסין דלהלן שאינם קמים לתחיית המתים אלא נשארים בגיהנם לדורות. וצ"ע על הריטב"א שלא תירץ כן כיון דהוא עצמו פירש כן כמבואר להלן (יז.) וצ"ע.

בתורי"ד. וראה באברבנאל (עה"פ פר מאמור) שהאריך בכל זה, וכתב דרך אחרת בענין. **פה. וכן** פירש בפני יהושע בסוגיין. ומה שקשה שיש צדיקים מתים ורשעים חיים, כתב בפנ"י שע"ז נאמר 'במופלא ממך אל תדרוש'. **פו. וראה** עוד מה שביאר בדברי הבכור שור בקרבן ראשית. וכעין יסוד זה [קצת יותר עפ"י קבלה] ביאר בבן יהוידע. **פז. ובשפת** אמת כתב עפימש"כ רש"י שג' ספרים היינו ספרי מעשי בני האדם, ולפי"ז פשוט שיש גם ספר לבינונים. **פח. וכתב** המנחת חינוך (מצוה שיח סק"ו) שדבריו דברי פי חכם כן ושפתיים ישק. אמנם ברמב"ם (משובה פ"ג) כתב לשון חתימה בבינונים. [וראה דק"ס כאן בזה]. וכתב בדובב מישרים (ח"ג סי' פט סק"ח) משום שהרמב"ם כתב שאם עשו תשובה נחתמין לחיים, וכיון שעשו תשובה אם כן מדינא זוכים בדין, ושוב יש בזה ממדת האמת ג"כ לזכותם בדין. ובאיי הים תירץ שכיון שזכו הבינונים נכתבים בספרן של צדיקים וממילא כל הכתוב שם הוא בכלל החתימה שנחתמו הצדיקים בראש השנה, ואי"צ חתימה מיוחדת לבינונים. **פט. וכ"כ** הרשב"ץ, והביא תירוץ זה הלחם משנה (משובה פ"ג ה"ג). [אך בריטב"א וברשב"ץ נראה שהרבינו יונה הוא תוספת לתירוץ הקודם]. וכן ביאר בכוכבי אור (מאמר ה) דעת הרמב"ם שפירש שבינונים היינו מחצה עונות ומחצה זכויות, וקשה א"כ מדוע אם לא עשה תשובה עד יוהכ"פ נחתם למיתה הרי מחצה זכויות יש לו, וביאר באריכות שעצם מה שלא עשה תשובה זהו העון הגדול שמכריעו לכף חובה. וביאר הריטב"א שלא נאמר שא"כ אין זה חסד כלפי הבינונים, שהרי בלא עשרה ימים אלו, היו נכתבים לאלתר לחיים כיון שרב

אוצר החכמה 19/06/2018

אוצר החכמה

והנביאים וגדולי חסידי ישראל שזכו קודם לכן לתחיית המתים בגן עדן בגוף ובנפש ונעשו בני אלקים, ולא יבאו לדין אלא הם שושבינים להקב"ה[קא].

יז.

פירוש מצפצפים

מצפצפים ועולין. פירש רש"י צועקין ובוכין מתוך יסורים. וכתב המהרש"א (מ"ק כ"ח:) שלשון צפצוף לא משמע כן, ופירש שמצפצפין היינו שמשבחים לשמו בתפלתן. וכמו שהביאו הפסוק 'הוא יקרא בשמי'[א].

כגגד ג' כתות

ועליהם אמרה חנה 'ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל'. ויש לפרש שהיינו על ג' הכתות, ה' ממית - רשעים, ומחיה - צדיקים, מוריד שאול ויעל - בינונים[ב].

מדוע נעשין אפר

גופן כלה ונשמתן נשרפת ורוח מפזרתן וכו' כי יהיו אפר וכו'. ביאר הריטב"א שנעשין אפר ועי"ז אינן נהנים ואינן מצטערין. ובכסף משנה (תשובה פ"ג ה"ה) כתב שזכות הוא להם שהם תחת כפות רגלי הצדיקים שעל כל פנים הצדיקים יבקשו עליהם רחמים.

גופן נעשה עפר

ונעשין עפר תחת כפות רגלי הצדיקים. ביאר המהרש"א שאין זה קאי אנשמה, שהנשמה רוחנית היא, אלא חוזר אגופן שכלה, שאינו ממש כלה, אלא נעשה אפר ומתפזר תחת רגלי כפות הצדיקים.

אלו אינם בכלל הג' כתות

אבל המינין והמסורות והאפיקורסין וכו'. כתב הריטב"א שאלו אינם בכלל הג' כיתות ליום הדין, כיון שאינם נדונין כלל בתחיית המתים, אלא בשעת מיתתן יורדין לגהינם ונדונים שם לדורי דורות, ועתיד הקב"ה להראותם לכל העולם בימות המשיח, לפי שאינן מכלל ישראל כלל, כיון שפרקו עול ופרשו מהציבור.

אם גורסים ד"ז

ושפירשו מדרכי ציבור. כתב רש"י שלא גרסינן ליה, שהרי כל אלו המנויין לעיל פירשו מדרכי ישראל. אבל הרמב"ם (תשובה פ"ג ה"ו) גרס לה, ופירש (נהי"ם) שפורש מדרכי ציבור היינו שאינו עושה עבירות, אלא שנבדל מעדת ישראל ואינו עושה מצוות בכללן, ולא נכנס בצרתן ולא מתענה בתעניתן אלא הולך בדרכו כאחד מגויי הארץ וכאילו אינו מהם[ג].

דוקא במתו בלא תשובה

וכתבו הראשונים שכל אלו דוקא שמתו בלא תשובה[ד].

האם ברכה או קללה היא זו

גהינם כלה והם אינם כלים[ה]. יש שפירשו שהוא ברכה להם, כלומר שאף שגהינם כלה [דהיינו שיגמר עונשם] מ"מ הם עצמם ישארו. וכמו שפירש רש"י (דניאל יב ב) על הפסוק 'וחצי אכלה בם' שאף שחיצי כלים, הם אינם כלים. אבל המהרש"א כתב שלא משמע שרשעים אלו יש בהם ברכה זו. ופירש שהוא לגריעותא שאינם כמו פושעי ישראל שגופן כלה [וכנתבאר לעיל שברכה היא להם], אלא שאינם כלים ונדונין לחרפות עולם, אלא שצריך ביאור מה

שאמרו בהם שנדונין לדורות דורות והרי גהינם כלה. ובערוך לנר ביאר שכיון שנדונין לחרפות עולם, והיינו שמתביישין מכל הצדיקים, וזהו שנדונין לדורות דורות, שאף לאחר שגהינם כלה, עדיין עומדים לחרפה ולבושה בפני כל[ז].

אבל הריטב"א פירש שגהינם כלה, היינו לאותן הכיתות השנויין למעלה, שנגמר עונשם אבל הם אינם כלים ונחלשים מן היסורין שלהם לעולם.

היינו גם רשעים בזמן הזה

מפני שפשטו ידיהם בזבול. פירש רש"י שהחריבו ביהמ"ק בעוונם. והיינו שאף שהעכו"ם החריבו ביהמ"ק, מ"מ עונותם של אלו גרמו לחורבן הבתים[ח]. וביאר בערוך לנר שאין הכונה דוקא לרשעים שהיו בזמן ביהמ"ק, אלא הרשעים בכל דור ודור, כיון שכל דור שאין ביהמ"ק נבנה בימיו כאילו נחרב בימיו, ואלו הרשעים, אף אם היה ביהמ"ק נבנה בימיהם היה נחרב בגלל עוונותיהם[ט].

אם קאי אמינין או בינונים

ופניהם דומין לשולי קדירה. לפי נוסחאות גמרא דידן, קאי אכת מינין ואפיקורסין וכו', אבל בעין יעקב' גרס מימרא זו אחר כת של בינונים שיורדין לגהינם ועולין, שכשעולין פניהם דומין לשולי קדירה, והיינו שע"י האש של גהינם ששלטה בהם נצרפו פניהם כשולי קדירה. וע"ז הביא דברי רבא שאלו היו משפירי שפירי דמחוזי שמענגים עצמם ביותר מתאוות עוה"ז, שתחת יופי פניהם שהיה להם בעולם הזה, הושחרו פניהם לעוה"ב בגהינם[י].

סיכום הכיתות

כי לית להו תקנתא ברוב עוונות. פירשו התוס' שאף שנתבאר שרשעים גמורין [שרובם עוונות] נחתמין לגהינם, היינו לי"ב חדש, אבל אח"כ עולין ויש להם חלק לעוה"ב[יב], אבל אם היה בהם חטא של פושעי ישראל בגופן, גופן כלה וכו'. וכתב הרא"ש (סי' ה) שנמצא ששה חילוקים בדיני העולם הבא[יג].

א. צדיקים גמורים, דהיינו רוב זכויות, נכתבין ונחתמין לאלתר לחיי העולם הבא[יד].

ב. בינונים, דהיינו מחצה על מחצה, ואין בהם עבירה של פושעי ישראל בגופן, רב חסד מטה כלפי חסד ואינם יורדין לגהינם.

ג. בינונים שיש בהם עון של פושעי ישראל בגופן, יורדין לגיהנם ומצפצפין ועולין.

ד. רשעים שרובן עוונות ואין בכלל זה פושעי ישראל בגופן, יורדין לגהינם לי"ב חדש ואח"כ באים לחיי העוה"ב[טו].

ה. רשעים שרובן עוונות ויש בהם פושעי ישראל בגופן, יורדין לגהינם לי"ב חדש ולאחר י"ב חדש גופן כלה ונשמתן נשרפת ורוח מפזרתן תחת כפות רגלי הצדיקים.

ו. צדוקים ובייתוסים ומסורות יורדין לגיהנם לדורי דורות.

אם דוקא לא הניח מעולם

אמר רב קרקפתא דלא מנח תפילין. ברי"ף גרס דלא מנח תפילין 'לעולם'[טז]. **ופירשו** התוס' בשם רבינו תם שאינו מניחם מחמת שמבוזה עליו מצוות תפילין,

אבל מי שאינו מניח מחמת שירא שמא אינו בגוף נקי, אף שעבירה היא בידו כיון שאפשר לאדם לשמור עצמו שעה קלה בגוף נקי[יז], מ"מ אינו בכלל פושעי ישראל בגופן[יח]. וביראים (סי' טז) כתב שאפילו מי שנמנע מלהניחם מחמת עצלות ג"כ אינו בכלל פושעי ישראל בגופן, ודוקא מי שאינו מניחם במרד מחמת שמבוזה בעיניו[יט]. והבית יוסף (סי' לז) כתב שמדברי הטור נראה שחולק על הני שיטות, וס"ל שכל שאינו מניח תפילין מאיזה טעם שיהיה הוא בכלל פושעי ישראל בגופן[כ].

יג. וכ"כ בערוך לנר. וכתב הריטב"א שאף שנמנו רק ג' כתות, י"ל שכל שאינם צדיקים ורשעים גמורים אע"פ שיש ביניהם חילוקים רבים, נחשבים ככת אחת. **יד. אבל** על מיעוט עוונות שלהם קיבלו עונשם לאחר מיתתם עד יום הדין בתחיית המתים כנתבאר לעיל בדברי הרמב"ן. **טו. ומדברי** הרא"ש נראה שחלוק דינם מדיני בינונים שיש בהם עון פושעי ישראל בגופן, והיינו כדכתב רש"י שמצפצפין ועולין היינו שיורדין לגהינם לשעה אחת, אבל רובן עוונות יורדין לי"ב חודש. אמנם הריטב"א כתב שאין חילוק ביניהם כלל. וכ"כ הרי"ף שגם בינונים שיש בהם עון פושעי ישראל נידונים י"ב חדש בגהינם, וכן הביא בשפ"א שיש כאן מחלוקת בזה. ובעשרה מאמרות (מ"ה פ"ט) הביא שיש מפרשים ששניהם שוין שאין בהם י"ב חדש, אלא לפי צורך המירוק, ולא יגיע לעולם לי"ב חדש. **טז. ראה** ברכי יוסף (סי' לז סק"ט) שהביא בשם נחלת צבי שכל הפוסקים לא כתבו כהרי"ף. והברכ"י כותב עליו שלא זכר שכ"כ הרמב"ם (תשובה פ"ג) והרמב"ן (שער הגמול). [אמנם בסמ"ג (עשין ג) נראה שהרי"ף מחולק עם ר"ת, וכן נראה מדברי התוס' ישנים כאן]. **יז. הרא"ש. יח. ובדרשת** מוהר"ח מוואלזין כתב שי"ל שמה שאמרו 'קרקפתא' ר"ל שאינו מניחו כדין הגמרא שהוא מקום של תינוק רופס. **יט. הו"ד** בגיליוני הש"ס. וכעי"ז דייק בברכי יוסף (סי' לז) מדברי התוס' (שבת מט.) שלא כתב סיום דברי התוס' כאן שמי שאינם מניחם מחמת גוף נקי. וכתב שיש כאן מחלוקת בזה. **כ. אבל** הפרישה שם חולק על הב"י בדעת הטור וס"ל שהטור סובר כר"ת. ובברכי יוסף (שם) הסכים עם הב"י שהטור נחלק על ר"ת. וראה שם בב"ח שמחלק בין מי שאינו מניחם מחמת שאינו רוצה לביטל ממלאכתו למי שאינו מניחם מחמת גוף נקי.

קא. והוסיף שיש תחית המתים אחרת בימות המשיח לצדיקי ישראל שמתו בגלות שיחיו ויהיו ככבני עוה"ז לגמרי, ועליהם אמר דניאל (דניאל יב יג) 'אשרי המחכה ויגיע'. **א. וכתב** שכן משמע מפירוש הערוך (ערך נף ג). ועי"ש עוד שפירש שמצפצפים היינו צפים ועולים. והיינו שטים. **ב. שפת** אמת. וכ"כ בזכרון שארית יוסף. **ג. וכעין** שכתב בשערי תשובה (שער ג אות קסה). והובאו דעות אלו בר"ן (ד. ד"ה אבל המינים). **ד. בעה"מ** הו"ד בר"ן (שם), ובתוס' ישנים כאן. וגם ברי"ף וברי"ח הזכירו דבר זה להלן בסוגיא דמעביר ראשון ראשון. **ה. ראה** דק"ס שהביא גירסא 'גהינם בלה והם אינן בלין' והוא מלשון הפסוק (תהלים מט טו) 'וצורם לבלות שאול'. **ו. הרמ"ע** מפאנו (מ' מאמרות מאמר מיקור הדין מ"ה פ"ט). וראה שם שפירש לדורי דורות היינו לד' דורות ולא יותר. **ז. ובנחלת** יהושע ביאר שנדונין בחמה, כמו שאמרו לעתיד לבא עתיד הקב"ה להוציא חמה מנרתיקה ופושעים נדונין בה. **ח. מהרש"א. ט. וכעי"ז** כתבו בביאור הגר"א (סדר עולם רבתא סוף"ג), בשפת אמת ובחסדי דוד. **י. וכ"כ** בדקדוקי סופרים. **יא. מהרש"א.** אבל בדק"ס פירש שאף שהושחרו פניהם כשולי קדירה מ"מ עדיין יפים הם ומאירים יותר מן היפים ומעונגים שבמחוזא, [עי"ש שגרס אחרת בגמרא]. וכן נראה שפירש הריטב"א ששחרות שלהם עדיף משפירי דמחוזא כיון שכבר נתמרקו מעוונותיהם ונשאר בהם רק רושם של שחרות כמו שנשאר בשולי קדירה לאחר שמלבנים אותה. ולכן נקראים בני גהינם כי ניכר בהם שחרות זו. [וכתב השפ"א שדברי הריטב"א תמוהין בעיניו]. **יב. ואף** שאמרו שרשעים אלו נדונין לדראון עולם כדלעיל (טז:), צ"ל שהפירוש 'עולם' היינו שיהיו לדראון ולמיאוס בעיני העולם וכמש"כ רש"י בפירוש הפסוק (ישעיה סו כד), מהרש"א.

19/06/2018אהח

לאו דוקא מצות תפילין

וכתב הר"ן (ד. ד"ה גיטיס) שלאו דוקא מצות תפילין, אלא ה"ה שאר מצות עשה שבגופו כגון קריאת שמע או ברהמ"ז, שלא קיימן מעולם, הרי הוא בכלל פושעי ישראל בגופן[כא]. אולם כתב הריטב"א שעיקר פושעי ישראל בגופן היינו בעבירה שיש בה כרת, אלא שאמרו שמגיעין סעיפי עבירה זו אפילו בעובר על מצות עשה דרך מרד, וראוי עליהם קצת כרת בנפשו להיות מצפצף ועולה.

עוסק בתורה פטור מתפילין

והביאו התוס' שבמכילתא איתא שהעוסק בתורה פטור מן התפילין. וכתב הר"ן (שם) שאפשר שהטעם בזה משום העוסק במצוה פטור מן המצוה. אי נמי שהעוסק בתורה אי"צ אות שדברי התורה הן עליו לאות. ובריטב"א הביא טעם נוסף, מפני שיש לו היסח הדעת כשעוסק בתורה ואי אפשר לו לקיים שתיהם, ואף שאין זה היסח הדעת ממש כיון שאין דעתו בדברים של חול, מ"מ אינו מקיים מצות תפילין כראוי שפעמים שמסיח דעתו מהם לדברי חול, וכיון שכן פטורין מהם. ובירושלמי נתנו טעם אחר שטעם התפילין למען תהיה תורת ה' בפיך[כב].

הוא הדין בישראל שחטאו בעבירה

פושעי אומות העולם בגופן, אמר רב בעבירה. וכתבו האחרונים שהוא הדין ישראל שחטאו בעבירה הרי הן בכלל פושעי ישראל בגופן, אלא שקמ"ל שאף בקרקפתא דלא מנח תפילין נחשבין לפושעי ישראל בגופן[כג]. והנצי"ב (מרומי שדה) כתב שמדברי הרי"ף נראה שבעבירה קאי גם על פושעי ישראל.

כגון מלכי הגויים

זה פרנס המטיל אימה על הציבור שלא לשם שמים. כתב הרמב"ן (שער הגמול) כגון מלכי הגויים שאע"פ שאינו מחטיא אותם, אלא מוליכן בדרך ישרה, אלא שעי"ז הציבור מכוונין דעותיהם ומעשיהם הטובים לעבודתו, ולא לעבודת אדון הכלים[כד].

היכן מרומז בפסוק

אינו רואה בן תלמיד חכם שנאמר 'לכן יראוהו אנשים לא יראה כל חכמי לב'. וצ"ב היכן מרומז בפסוק שאיירי בפרנס המטיל אימה שלא לשם שמים. וביאר בחדות יעקב (שנספר שיח יצחק על מגיגה), עפ"י מה שמבואר בחז"ל ש'אנשים' היינו אנשים יראי שמים, ולפי"ז כיון שמבואר בפסוק שמפחדים ממנו אנשים יראי שמים, ע"כ שמטיל אימה שלא לשם שמים, שאל"כ מדוע להם לפחד ממנו, הרי יראי שמים הם.

המדה כנגד מדה בזה

אינו רואה בן תלמיד חכם. המדה כנגד מדה שבזה הוא, שלא יראה פרנס מזרעו, כמבואר בגיטין (ס.) שאין ממנין פרנסים אלא ת"ח בלבד[כה]. ויש שביאר שלפי שהכל חייבין בכבוד ומורא ת"ח, והוא חטא בענין מורא שלא לשם שמים, לכן לא יזכה ליראת הכבוד בבנו, כמו שאמרו חז"ל כל הרודף את השררה, השררה בורחת ממנו[כו].

אם כובש הכף או העון

רבי אליעזר אומר כובשו. פירש רש"י שכובש - מוריד כף של זכות ומכריע את העוונות. אבל הר"ח פירש שכובש העון ומשקעו, והיינו שמטמין העונות ומסתירן[כז]. וברשב"ץ הביא פירוש נוסף שמצמצם העבירות וכובשם עד שפוחתים [דהיינו מלשון סחיטה, שיורדים מנפחם][כח].

הנפק"מ בין כובש לנושא

רבי יוסי בר חנינא אמר נושא. פירש רש"י מגביה כף מאזנים של עון. ובתוספות יום הכיפורים (יומא פו: ד"ה אלא הרי"ף) כתב שלפי"ז יש לפרש הנפק"מ בין מ"ד כובש או נושא, שלמ"ד כובש אין מספר העוונות משתנה, אלא שכובש את כף הזכויות כאילו יש בה יותר זכויות, אבל עדיין צריך ליענש בעוה"ז על מספר העבירות שעשה. אבל למ"ד נושא, הרי זה כאילו הפחית ממספר העבירות, ואי"צ ליענש אלא על פחות מהם. [ולתנא דבי ר' ישמעאל, ס"ל כמ"ד נושא, אלא שאינו מוחק העון, אלא מניחו בצד ואינו מניחו על המשקל[כט].

שיטות הראשונים בביאור הסוגיא

תנא דבי רבי ישמעאל מעביר ראשון ראשון וכך היא המדה, אמר רבא ועון עצמו אינו נמחק. בפירוש סוגיא זו מצינו כמה ביאורים בדברי הראשונים.

א. רש"י מפרש שביום הדין כששוקל הקב"ה העוונות, מעביר את העון הראשון ואינו נותנו בכף המאזנים, ואם היו הזכויות והעונות מחצה על מחצה [כולל אותו העון], הרי שזכה בדין, כיון שהעביר הקב"ה אותו עון, ונמצא רובו זכויות, אבל אם היו רוב עוונות [יחד עם אותו העון], נחשב אותו העון ודינו כרשע גמור. וכך היא המדה היינו, כך הוא הנוהג שמתנהג הקב"ה בענין זה[ל]. וכן פירש הרא"ש (סי' ה), והוסיף שתנא דבי רבי ישמעאל בא לפרש דברי ב"ה שמטה כלפי חסד, ואינו מפרש שכובש או נושא, אלא שמעביר העון הראשון.

ב. הרי"ף והר"ח פירשו באדם ישר ותמים בדרכיו, שחטא פעם ראשונה ושניה ושלישית אין הקב"ה מחשיב חטאים אלו, אלא מוחל אותן, אלא שאם יש לו רוב עוונות בלא ג' עוונות אלו[לא], מצטרפים גם עוונות אלו ואין הקב"ה מוחלן. ועל דרך דברי ר' יוסי בר"י ביומא (פו:) אדם עבר עבירה פעם ראשונה מוחלן לו, פעם שניה מוחלין לו, שלישית מוחלין לו, רביעית אין מוחלין לו, שנאמר 'כה אמר ה' על שלשה פשעי ישראל ועל ארבע לא אשיבנו', ואומר 'הן כל אלה יפעל קל פעמים שלש עם גבר'[לב]. וכך היא המדה היינו, כך המידה השישית[לג] מתוך י"ג מדות [דלהלן ע"ב] 'ורב חסד' ופרשו ב"ה שמטה כלפי חסד, והיינו שמעביר ראשון ראשון ובכך מתרבה החסד.

ג. הרי"ף (ד.) הביא פירוש נוסף, וכן נראה מדברי הרמב"ם (תשובה פ"ג ה"ג)[לד], שאדם ירא שמים ועושה מצוות, ונשמר מעבירות חמורות, ולפעמים חוטא בעבירות קלות, מדתו של הקב"ה שמעביר לו החטאים אחד אחד, [כלומר מתחילה מעביר הראשון, ואח"כ מעביר השני שגם הוא נהי' ראשון, וכך הלאה עד סוף[לה]], ומוחל לו העוונות, ואינו מחשבם כלל[לז], אולם אם כל העוונות יחד גברו על הזכויות והם רוב, אין הקב"ה מוחל עונות אלו, ונחשב כרשע גמור[לח].

כא. אמנם בבנימין זאב (סי' קנג) משמע שדוקא תפילין, שכתב לדייק מכאן שמזוזה לא, מזה שנקטה הגמרא תפילין [ויש לדחות]. [וראה באור הישר שהקשה כן מדנפשיה]. וכן ראה בבן יהוידע שמה שנקט 'קרקפתא' דלא מנח תפילין משום שאיירי על תפילין של ראש, שעליהם נאמר וראו כל עמי הארץ כי שם השם נקרא עליך, והוא אינו רוצה שיהי שם השם עליו, משא"ב בתפילין של יד שהם מכוסים. **כב. והוא** כעין טעם השני שבר"ן. וביאר רבינו יונה (נתיבות ט: מדה"ר) שכיון שטעם התפילין משום התורה והוא עוסק בתורה כל היום, זהו במקום תפילין. ומכל מקום לא בא לפטור שלא יניחם בשעת קריאת שמע ותפילה שזה צריך הוא לקבל עליו עול מלכות שמים שלימה, אלא הרווחנו בזה שאע"פ שהחיוב כל היום פטור למי שעוסק בתורה. **כג. ערוך** לנר, תפארת בחורים. וראה קרבן ראשית הטעם שנקט תפילין בישראל, ועבירה באומה"ע. **כד. ראה** כעי"ז בשערי תשובה (שער ג אות קמז). [אך ראה בריטב"א שמשמע שפי' באופ"א]. וראה ביאורי פשט מה שהובא בזה מהרמב"ם, וראה עוד במאירי כאן, שדוקא כשעושה כן שלא לשם שמים, אבל לשם שמים כגון שעושה כן להסיר העבירות ולהשפיל הגאים, תבא עליו ברכה. **כה. ריטב"א.** והוסיף שאין הכונה שלא יהי' לו בן ת"ח, אלא שלא יראהו כדי שלא ישמח בו. **כו. לשמוע** בלימודים. **כז. ריטב"א.** וכן פירש"י (ערכין ח: ד"ה נמלחין). וראה מה שפירש בהלכות קטנות (ח"ב סי' רסג). ובתוספות יוהכ"פ (יומא פו: ד"ה אלא הרי"ף) כתב שלפירוש זה לא א"ש לשון הגמרא כובש או נושא, שאינם בענין אחד, שנושא היינו נושא כף המאזנים, וכובש היינו מטמין עון. [וכן קשה לפירוש ההלכות קטנות שם]. **כח. והקשה** עפ"י זה שהרי במשקל אין נפק"מ במדת הנפח. וכתב שהעיקר כפירש"י, ראה שם שהאריך בזה. וראה בהלכות קטנות (שם) שכתב שהמחלוקת בגמרא האם הקב"ה שוקל המצוות או מונה אותן. **כט. והוא** כדעת הרא"ש שתדבר"י בא לפרש ג"כ דברי ב"ה, וחולק על כובש ונושא. **ל. בילקוט** הגרשוני הביא לפרש, שבא לומר, שאין הקב"ה מדתו לנטור השנאה, אלא שמעביר על מדותיו, אלא כך היא המדה בעצמה של הקב"ה להעביר ראשון וכו'. **לא. בריטב"א** גרס ברש"י וכך הוא המנהג. וראה רש"ש מה שביאר בב' אופנים. ולדעת רש"י הא דאמרו ביומא (פו:) שהקב"ה מוחל על עונות ראשון שני ושלישי, היינו שאינם באים כלל לכף המאזנים, אבל מתוך העוונות שבאים למשקל, מעביר הקב"ה עון ראשון, קרבן נתנאל (פק"מ), ותוספות יוהכ"פ (יומא שם ד"ה ממנס הערוך) בשם הרמ"ע מפאנו. והראב"ד בהשגות (תשובה פ"ג ה"ה) פירש שדברי ר' ישמעאל איירי ביום הדין הגדול ולהציל הבינונים מגהינם, ודברי הגמרא ביומא היינו בעולם הזה, שאין הקב"ה מחשיב עבירות אלו של תחילת מעשיו של אדם, ומוחל עליהן. **לב. ראה** הגהות הב"ח (על הר"ן פק"ז) שמש"כ הר"ן בביאור דברי הרי"ף שג' עוונות מוחלין לו, היינו בציבור, אבל ביחיד מבואר ביומא שרק ב' עוונות מוחלין לו, והשלישית כבר אין מוחלין לו, וכמש"כ הרמב"ם (שם). ובתשו' הרא"ם (סי' יח) כתב בתחילה לפרש דברי הר"ן שהר"ן לא גרס בגמרא ביומא החילוק בין יחיד לציבור וכדעת הראב"ד (בהשגות שם), ומשום כך אינו סובר לחלק בזה. ואח"כ כתב שט"ס יש בר"ן וצ"ל ב' מוחלין לו, והסופרים טעו ושינו ג' מוחלין לו מפני שכך כתוב בברייתא שהביא הר"ן בסמוך, ולא ידעו שכוונת הר"ן להמשך ביאור הגמרא שם שביארה הגמרא שביחיד רק ב' מוחלין ולא ג', וכדברי הרי"ף. וכעי"ז כתב במהר"ם אלשקר (סי' נח). **לג. ומפרש** בגמרא (שם) שצריך ב' פסוקים ליחיד ולציבור. וברמ"ע מפאנו (עשרה מאמרות מאמר תקוני דין ח"ו פ"ז) הקשה שלכאו' דברי ר' ישמעאל איירי בבינונים שהרי בא לפרש דברי ב"ה שרב חסד מטה כלפי חסד, ודברי ר"י בר"י דמסכת יומא איירי בכל אדם שהקב"ה מעביר ב' עוונות ראשונים ואינם מחשיבן כלל. ובתוספת יוהכ"פ (יומא שם ד"ה ממנס הערוך) תירץ שאף שהקב"ה עושה כן בכל אדם, מכל מקום כיון שרק מי שיש לו מחצה על מחצה זכויות ועונות אין הקב"ה מחשיב לו עונות אלו, אבל מי שיש לו רוב עוונות, מחשיב לו הקב"ה גם אלו העוונות, ונמצא שאין מדה זו נוהגת אלא בבינונים שיש להם מחצה על מחצה. **לד. כתב** הר"ן שמשמע שהרי"ף אינו מונה ה' ה' לב' מדות. ויתבאר בע"ה (להלן ע"ב). **לה. כ"כ** הריטב"א שדעת הרמב"ם כדעת אותו גאון. אמנם הר"ן כתב שדעת הרמב"ם כדעת הרי"ף. ובלחם משנה כתב שדברי הרמב"ם סתומין כמאן פירש, וכתב שהרמב"ם הרכיב ב' הפירושים יחד, ותופס דרך הרי"ף שמעביר ראשון ראשון היינו שמוחל העון הראשון והשני, ולבסוף אם יש רוב עונות מלבד אותן העוונות מצטרפין גם אלו, ואם אין רוב עוונות מוחל על עונות אלו לגמרי. ועל שאר העוונות תופס דרך פירוש הגאון שברי"ף, שמעבירן כולן אחד אחד, אלא שאם היו כולן יחד רוב עונות הריהו מחשיבן ונחשב לרשע. וראה עוד בעשרה מאמרות (שם) מה שביאר בדעת הרמב"ם, ובתוספות יוהכ"פ (יומא שם) מה שביאר עוד בדעתו. **לו. כדרך** שאמרו קמא קמא בטיל. **לז. ותמה** הריטב"א א"כ אין אדם נענש לעולם על מיעוט עבירות שבידו, ובקידושין (לט:) אמרו שנענש על מיעוט עוונות. **לח. והוא** כביאור הר"ן (ד.). וכן

הרי בת"ח נאמר שצריך לנקום וליטור כנחש

אמר רבא כל המעביר על מדותיו מעבירין לו על כל פשעיו. בגמרא יומא (כג.) הקשו על רבא מהא דאמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר כנחש אינו תלמיד חכם. והעמידו שם בגמרא את דברי ר' יוחנן שהיינו שנקיט ליה בלביהלי, [והיינו משום כבוד התורהמ]. והקשו בגמרא מדברי רבא שצריך לעבור על מדותיו, ותירצו דמפייסו ליה ומפייס, והיינו שכל זמן שלא ביקשו מחילה צריך לנקום ולנטור כנחש [דהיינו לשמור בלבו], ואם ביקשו ממנו מחילה צריך למחול ולהעביר על מדותיו. וכתב הריטב"א שהיינו דוקא במילי דשמיא, אבל במילי דעלמא אסור לשמור בלבו שהרי נאמר לא תקום ולא תטור.

אם צריך למחול מחילה גמורה

והקשה הריטב"א שבמגילה (כח.) איתא שרב פפא היה כל לילה מוחל לכל מי שציערו. וקשה ממנ"פ אם במילי דעלמא הרי פשיטא הוא שהרי כתיב לא תקום ולא תטור. ואם במילי דשמיא, מדוע עשה כן, הרי כל ת"ח שאינו נוקם וכו'. ותירץ שאיירי במילי דעלמא והמעלה שלו היתה שהתורה לא אמרה שצריך למחול בלבו מחילת שמים, אלא שלא תקום ותטור לו כגמולו, אבל הוא מחל להם מחילה גמורהמא. ובר"ן (ד: ד"ה ומיהו) העמיד הסוגיא שם שלא ביזו אותו אלא ציערוהו ובזה אף ת"ח יכול למחולמב. עוד תירץ שאיירי שביזו אותו בצנעא שאין בזה בזיון כבוד התורה. וכ"כ הרמב"ם (תלמוד תורה פ"ו ה"ג) שת"ח שביזו אותו ברבים מג אסור לו למחול על כבודו, ואם מחל נענש שזה בזיון כבוד התורה, אלא נוקם ונוטר כנחש, עד שיבקש ממנו מחילה ויסלח לומד.

הכנת תכריכין קודם מיתה

צביתו ליה זוודתא. פירש רש"י שיכינו לו תכריכין. והקשה הנצי"ב (מרומי שדה) הרי אסור להתעסק בצרכי המת קודם המיתה.

יז:

מהו משים עצמו כשיריים

למי שמשים עצמו כשיריים. והיינו שערך החטא הוא לפי תכונת האדם, שיתכן ששני בני אדם יעשו עבירה אחת, האחד הוא משלימי המעלה, ומחזיק עצמו לאיש נכבד, והשני הוא איש המוני השפל בעיני עצמו, לאותו הנכבד, ודאי שהעון גדול יותר מלאותו הנקלה, לכן למי שמשים עצמו כשיריים שהוא נקלה בעיני עצמו, מקילין בעונות לפי ערכו השפל, ועומד למחילהא. **ובערוך** לנר ביאר שלפעמים אין אדם מקפיד על מה שחבירו מבזהו, משום שהוא מחשיב עצמו כ"כ שלא יגיע אליו פגם כבוד מאדם שמחשיב שפל ונבזה כנגדו, אבל לא זהו המדה של מי שמשים עצמו כשיריים שעי"ז זוכה לכפרת עון, אלא דוקא אם עושה כן מחמת שאינו מחשיב את עצמו. **עוד** כתב הערוך לנר שיש ב' מיני ענוה, יש ענוה שאין מקפיד כלל על כבודו משום שסבור שהכל הבל ואין כאן מקום לקפידה כלל, אבל לא שמשפיל עצמו. אבל יש ענוה והיא העיקרית, שמחשיב את חבירו שהוא יותר חשוב ממנו, מפני שמעמיד נגד עיניו את המעלות שנמצאים בחבירו ולא בו, אלא שלפי האמת בו יש מעלות רבות שמכריעות את מעלות חבירו, וזהו המדה העיקרית שעליו נאמר שמשים עצמו כשיריים, שחושב את האחרים לעיקר ואת עצמו לשיריים, אבל את חביריו מרים ומגביה.

בתחילה היינו ר"ה ובסוף היינו יוהכ"פ

בתחילה צדיק ולבסוף חסיד. ראה רש"י. ובפני יהושע (כתן ונעיל טז:) ביאר, שבתחילה היינו בראש השנה, שהקב"ה דן את העולם במדת האמת, ואינו מוחל עוונות, ואינו מתנהג במדת החסד, כיון שכל המלאכים עומדים מימין ומשמאל לזכות ולחייב. אבל בסוף היינו ביוהכ"פ שהקב"ה מתנהג במדת החסד ומטה כלפי חסד, וכמו שאמר להלן בתחילה אמת ובסוף ורב חסד. ובאיי ביאר במהר"ם אלשקר (שם), אלא שכתב שמדברי הר"ן לא נראה שביאר כן, שכתב שכל הנפק"מ בין הרי"ף לגאון הוא בפירוש דברי רבא, ולא בפירוש דברי ר"י עצמו. **לט. ופירש** רש"י שם, דהיינו שאם בא אחר לנקום נקמתו בקיום המשפט, ישתוק. **מ. הר"ן** (ד: ד"ה ומיהו). ועי"ש עוד שמשמע שאסור למחול משום כבוד התורה [אם לא בא לפייסו]. **מא. וראה** מהרש"א (פ"ו יומא שם) מש"כ לתרץ בזה. [אך מה שהביא מפרק כל כתבי, וכן הביא הריטב"א שם, כבר תמהו בזה שאין זה בגמרא שם, אלא כמש"כ הריטב"א בסוגיין שהוא במגילה (כח.)]. **מב. וכעין** מש"כ הריב"ש (סי' רכ). **מג. היינו** בפני עשרה אנשים, מעשה רוקח (שם). וראה רדב"ז (פ"ו סי' שעח) שדוקא בניכר זלזולו ברבים. **מד. וראה** שם בלח"מ שתמה מנין הוציא הרמב"ם חילוק זה בין בסתר לפרהסיא. אמנם לדברי הר"ן הוציא כן מכח הקושיא הנ"ל. **א. לשמוע** בלימודים. וכעי"ז בעיני שמואל. **ב. ערוך** לנר. וראה עוד בריי"ף (עין יעקב) ובפנ"י מש"כ לבאר בזה. **ג. הובא** באהל יעקב (להמגיד מדושנץ, נרפסים שפת חיריעה חות ח). **ד. ובאהל** יעקב (שם) כתב שדבריו דחוקים, והוא כתב לבאר באופן אחר. **ה. וברי"ן** (ד: מדה"כ) כתב 'כך הראהו הקב"ה למשה במראות הנבואה'. וביאר המהרש"א שלא נאמר מקרא זה אלא לשבר את האוזן שכן היה נראה למשה בנבואה כאילו הקב"ה הים ביאר שלא יתואר השי"ת אצל האדם בתואר 'חסיד', רק לאחר כשיתאר אותו בתחילה בשם 'צדיק', שיאמר 'ואתה צדיק על כל הבא עלינו', שמקבל הכל באהבה.

הרי בפסוק רב חסד קודם לאמת

בתחילה ואמת, ולבסוף ורב חסד. ואף שבפסוק הוקדם ורב חסד לאמת, י"ל שהרי הקב"ה הראה למשה איך יעשו לבקש סליחה וכפרה אם חטאו, ועל כן ודאי שיש לבקש ולהקדים מדת 'ורב חסד', למדת 'אמת', אבל בהנהגתו של הקב"ה, הוא מתחילה אמת ואח"כ ורב חסדנ.

ובנחלת יעקבנ ביאר עפ"י משל למלך שכעס על בנו ונשבע להשליך עליו אבן גדולה שהיתה בה כדי להמיתו, וכאשר ניחם, ציוה לפוצץ האבן לחתיכות דקות ולהשליכן על ראשו, וכך קיים שבועתו ובנו לא ניזק, וזה שאמרו 'מעיקרא אמת' שחותכים הדין כפי המגיע באמת, אולם אותו הדין מתנהג 'ברב חסד' שהוא נפרע מעט מעט שלא ינזק האדם. וזה הכל למעלה, שבתחילה אמת ואח"כ רב חסד, אבל הפסוק מגיד לנו כמו שעינינו רואות למטה, שרב חסד תחילה ולבסוף כשנעשה העונש במעט מעט נגמר האמתנד.

אם הקב"ה נתעטף או מלאך

מלמד שנתעטף הקב"ה כשליח ציבור והראה לו למשה סדר תפלה וכו'.

כתב הר"ח: פירוש, צוה למלאך להתעטף כש"ץ היורד לפני התיבה, והראהו למשהנה, וא"ל כל זמן שישראל חוטאים לפני עשה לפני כסדר הזה ואני מוחל להם. ובאוצר הגאונים הוסיף בזה, שכמו שאמרו על הפסוק 'בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם' מלמד שכל דיבור ודיבור שיצא מלפני הקב"ה נברא בו מלאך, כמו"כ כאן כשהיה הדיבור עם משה רבינו בפסוק ויעבר, נברא מדברו של הקב"ה מלאך מעוטף כשליח ציבור כדי ללמדו במראית העין סדרי סליחה.

אם יחיד אומר י"ג מדות

נתעטף הקב"ה כש"ץ. הטור (סי' תקפה) הביא בשם רב נתן שאין ליחיד לומר י"ג מדות. ותמה הטור מה חשש יש בדבר, שהרי אינו אלא כקורא בתורה. וכתב הב"י בשם הרשב"א (ס"ק סי' ריפ) שכל שאומר היחיד בדרך תפלה ובקשת רחמים אין לאומרן ביחיד, וכמו שאמרו בסוגיין שנתעטף הקב"ה כש"ץ, ואמר לו כשישראל עושין לפני כסדר הזה. ומשמע שהוא דין בציבור ובש"ץ ולא ביחידנז.

י"ג מדות טעונים טלית

נתעטף הקב"ה כש"ץ. מכאן הוכיחו הפוסקים שכשאומרים י"ג מדות בציבור, צריך הש"ץ להתעטף בטליתנח.

מי אמר י"ג מדות

והראה למשה סדר תפילה. בערוך לנר כתב שמדברי הגמרא משמע דר' יוחנן דרש 'ויקרא ה'' שהקב"ה הוא שקרא לי"ג מדות כדי שילמד משה. וכן נראה מפירוש רבינו נסים שהביאו התוס' (ד"ה שלש)ט. אמנם בתרגום ירושלמי איתי וצלי משה ואמר הרי שמפרש ויקרא על משה שמשה קרא כן'. והביא הערוך לנר ראיה שויקרא לא קאי על משה, ממה דכתיב אח"כ 'וימהר משה ויפול' וגו' ואם הקורא ג"כ משה היה, למה הכפיל שמויא.

מהו כסדר הזה

יעשו לפני כסדר הזה. נתקשו המפרשים על לשון 'יעשו לפני' ולא אמר שיתפללו לפני כסדר הזה. [וכן קשה, שהרי כמה וכמה פעמים שקורין י"ג מידות ואין נענין'יב]. ובראשית חכמה (שער העמוד פ"ו ד"ה זה) כתב שאין לפרש שהכונה על עטיפת הטלית, אלא שיעשו סדר המדות שלימד הקב"ה למשה שהוא קל רחום וחנון דהיינו מה הוא חנון אף אתה תהי' חנון וכו'. וכ"כ באלשיך (פר' שלח)יג. אמנם בצידה לדרך (פר' כי תשא) הביא פירוש זה ודחאו שהרי ג' מדות ראשונות הם ג' שמות של הקב"ה ה' ה' קל, ואינו שייך לומר שיעשו מתעטף כש"ץ, והיינו ויעבור וגו' כש"ץ שמעביר טליתו על פניו וקורא כסדר הזה. ובספר ישן מחכמת המקובלים מצאתי וז"ל: נתעטף הקב"ה באותו טלית לבנה שנתעטף בברייתו של עולם שעליו נאמר 'עוטה אור כשלמה' שמבהיק מסוף עולם עד סופו כו', עכ"ל המהרש"א. **ו. אמנם** לפי"ז שהמלאך נתעטף, א"כ מהו 'אלמלא מקרא כתוב א"א לאומרו'. **ז. וכן** דייק הגר"א (שם). ובעיקר הדבר לדינא אם מותר לאומרן ביחיד ראה בהלכות חג בחג (ימים טובים פ"ב הערה 34) מה שהביא בזה. **ח. ראה** לבוש (סי' תקפה) ומהרי"ל (הל' ימים טובים). **ט. וכ"כ** האבן עזרא בשם גאון, והרשב"ם והגור אריה (שמות לד ה), [והם פירשו כן על הפסוק 'ויקרא בשם ה'']. ובדעת רש"י בחומש נחלקו המפרשים שיש שפירשו בדעתו שמפרש שהשם קרא, ויש שפירשו בדעתו שמפרש שמשה קרא, ראה מנחת שי, ופירוש הט"ז עה"ת. וכן בדעת התרגום אונקלוס נחלקו המפרשים ראה שם בזה. **י. וכן** מבואר בפרקי דר"א (פמ"ו), ובספר חסידים (סי' רנ). ועי' דברי יציב (או"ח סי' רמט) מה שפירש בפרד"א שהקב"ה אמר ומשה קרא אחריו. **יא. ועי'** בפירוש הרד"ל על פרקי דר"א (שם) שמתרץ קושיא זו. **יב. אמנם** במאירי בסוגיין איתא שמה שאמרו ברית כרותה שאינה חוזרות ריקם, אמרו כן על דרך הפלגה. **יג. וכן** הביא בקיצור של"ה (שער האותיות עמ' י), וכ"ה בצרור המור

ישראל אותם. ולפיכך פירש שהלשון 'יעשו' היינו שיתעטף בטלית כש"ץ, אבל באמת שאף אמירת י"ג מדות מהניט.

וזה לשון רבינו בחיי (שמות לד ו), 'וצריך אתה לדעת כי כל המבין שלש עשרה מדות, ויודע פירושן ועיקרן, ומתפלל בהם בכוונה אין תפלתו חוזרת ריקם, אלא אם כן היו בידו עבירות שמעכבות, והנה בזמן הזה שאנחנו שרויים בגלות ואין לנו כהן גדול לכפר על חטאתינו ולא מזבח להקריב עליו קרבנות ולא בית המקדש להתפלל בתוכו, לא נשאר לנו לפני ה', בלתי אם תפלתנו וי"ג מדותיו, ומתוך י"ג מדות אלה למדנו סדרי תפלה ובקשת רחמים מאת אדון הכל יתעלה.

מדוע צריך מדת רחמים קודם החטא

אני הוא קודם שיחטא האדם, ואני הוא אחר שיחטא האדם. וביאר המהרש"א שגם קודם שיחטא מצינו שצריך רחמים, כמו שאמרו שלא נברא העולם אלא ע"י ששיתף הקב"ה הרחמים. והרא"ש הקשה ג"כ, מדוע באמת צריך האדם למדת רחמים קודם שיחטא.

ותירץ הרא"ש, א. שאף שיודע הקב"ה שעתיד לחטא מתנהג עמו במדת הרחמים באשר הוא שם[טז].

ב. שאף שמחשבת עבודה זרה הקב"ה מצרפה למעשה (קידושין לט: מ.), מכל מקום זהו דוקא לאחר שחטא בע"ז מצרף הקב"ה גם המחשבה, אבל קודם שיחטא בע"ז אין הקב"ה מצרף המחשבה להעניש עליה בלבד[יז]. עכ"ד הרא"ש[יח].

ג. ובערוך לנר ביאר עפ"י מה שאמרו חז"ל (סוכה נב.) יצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום, ואלמלא הקב"ה עוזרו אין יכול לו. וזהו מדת הרחמים קודם שיחטא שהקב"ה עוזר לאדם שלא יחטא[יט].

ד. בשם הרה"ק מקוצק מובא (לקוטי נמר ליקוטי), שלכך צריך מדת רחמים קודם שיחטא, שאם האדם חושב עצמו נקי מחטאים, צריך מדת רחמים גדולה כדי שלא יבא לידי חטא של גדלות.

ה. ובאור החיים (שמות לד, ו) ביאר שאותו מדת הרחמים שיש קודם החטא, קיימת גם לאחר החטא, כאילו לא חטא[כ].

היינו קודם שיעשה תשובה

אני הוא קודם שיחטא ואני הוא אחר שיחטא האדם ויעשה תשובה. מדברי ההגה"ה בתוס' נראה שביארו אני הוא קודם שיחטא היינו קודם שיעשה תשובה[כא]. וכן הוא בטור (המרון עה"ת נמדבר יד יח) שכתב, אחד משחטא האדם אף קודם תשובה, הוא ה' לסלוח, ואחד לאחר שחטא ועשה תשובה.

מה הם י"ג מדות

א-ל רחום וחנון, אמר רב יהודה ברית כרותה לי"ג מדות שאינם חוזרות ריקם. נחלקו הראשונים האם שני השמות ה' ה', נכללים במנין הי"ג מדות, והם נחשבים כשתי מדות, או שרק השם השני נכלל במנין, או שמתחילים למנות הי"ג מדות רק מא-ל רחום וחנון. וכן מצינו שנחלקו בראשונים ובאחרונים האם מדת 'ארך אפים' נחשבת כמדה אחת, או שנחשבת לשתי מדות, וכמו שאמרו חז"ל (נ"ק נ:) ארך אפים לרשעים ולצדיקים. וכן במדת נוצר חסד לאלפים נחלקו הראשונים האם נמנית כמדה אחת, או כשתי מדות. ולהלן נמנה סדר מנין המדות לכל השיטות[כב]:

א. שיטת ר"ת (תוי"ה שלם), הרמב"ן (שמות לד, ו), הרא"ש, והאבן עזרא (שם), שה' ה' הם שתי מדות רחמים, וכך סידורו: א) ה', ב) ה', ג) א-ל, ד) רחום, ה) וחנון, ו) ארך אפים, ז) ורב חסד, ח) ואמת, ט) נוצר חסד לאלפים, י) נושא עון, יא) ופשע, יב) וחטאה, יג) ונקה.

אמנם דעת רבי ניסים גאון (מגילת סתרים הו"ד נמוס' שם), והרמב"ם (פיהמ"ש ר"ה פ"ד), והרי"ף[כג], ורבינו בחיי (שמות לד, ו), שה' הראשון אינו מהמדות, אלא מודיע שהשם קרא, ורק ה' השני הוא ממדת הרחמים, ולפי דעות אלו מצינו סדר ספירת המדות באופנים אחרים:

ב. דעת התוס' (שם) והר"ן (ד:): א) ה', ב) אל, ג) רחום, ד) וחנון, ה) ארך אפים, ו) ורב חסד, ז) ואמת, ח) נוצר חסד, ט) לאלפים, י) נושא עון, יא) ופשע, יב) וחטאה, יג) ונקה.

ג. דעת הגה"ה בתוס' (שם): א) ה', ב) אל, ג) רחום, ד) וחנון, ה) ארך אפים [לצדיקים], ו) ארך אפים [לרשעים], ז) ורב חסד, ח) ואמת, ט) נוצר חסד לאלפים, י) נושא עון, יא) ופשע, יב) וחטאה, יג) ונקה.

ד. דעת הרמב"ם (פיהמ"ש הדור פי' ג), והמאירי (נמוגיין): א) ה', ב) אל, ג) רחום, ד) וחנון, ה) ארך אפים, ו) ורב חסד, ז) ואמת, ח) נוצר חסד לאלפים, ט) נושא עון, י) ופשע, יא) וחטאה, יב) ונקה, יג) לא ינקה.

ה. הרמב"ם (שם) הביא דעה נוספת בזה: א) ה', ב) אל, ג) רחום, ד) וחנון, ה) ארך אפים, ו) ורב חסד, ז) ואמת, ח) נוצר חסד לאלפים, ט) נושא עון, י) ופשע, יא) וחטאה, יב) ונקה לא ינקה, יג) פוקד עון אבות על בנים[כד].

ו. דעת האריז"ל והגר"א[כה], שמנין המדות מתחיל מא-ל[כו], וסדר המדות כך הם: א) אל, ב) רחום, ג) וחנון, ד) ארך אפים [לצדיקים], ה) ארך אפים [לרשעים], ו) ורב חסד, ז) ואמת, ח) נוצר חסד, ט) לאלפים, י) נושא עון, יא) ופשע, יב) וחטאה, יג) ונקה.

ז. בספר חסידים (סי' רנ) מנה כך: א) רחום, ב) וחנון, ג) ארך אפים, ד) ורב חסד, ה) ואמת, ו) נוצר חסד לאלפים, ז) נושא עון, ח) ופשע, ט) וחטאה, י) ונקה, יא) וסלחת לעוננו, יב) ולחטאתנו, יג) ונחלתנו.

ח. המהר"ל סדרם: א) רחום, ב) וחנון, ג) ארך אפים, ד) ורב חסד, ה) ואמת, ו) נוצר חסד לאלפים, ז) נושא עון, ח) ופשע, ט) וחטאה, י) ונקה לא ינקה, יא) פוקד עון אבות על בנים, יב) ועל בני בנים על שלשים, יג) ועל רבעים.

מתי מזכירים בתענית י"ג מדות

ברית כרותה לשלש עשרה מדות. פירש רש"י שאם יזכירום ישראל בתפלת תעניתם אינן חוזרות ריקם. יש שפירש כוונת רש"י שבתפילת תענית קוראים בתורה בפרשת ויחל, וזהו עיקר ענין הזכרת י"ג מדות שנאמר כאן [ולא מה שאומרים בסליחות ובפיוטים], ומשום כך אמרו נתעטף הקב"ה בטלית, משום שבקריאת התורה צריך עטיפת טלית[כז]. ומבואר בספר המנהיג (הל' תעניות פ' ו) שזה הטעם שקורין פרשת ויחל בתענית שהרי לכאו' בתענית צריכים לקרוא בתפילה ובתחנונים, אלא משום י"ג מדות הכתובים בה אנו קורין בה, כמו שאמרו בגמרא כאן שע"י שקורין כסדר הזה אני מוחל לעונותיהם[כח].

אם כולם י"ג מדות של רחמים

לשלש עשרה מדות. והיינו י"ג מדות של רחמים. והקשה הנודע ביהודה (תניינא ניין דרוש ד) הרי מדת האמת, אינה מדת רחמים, שהרי אין בה לפנים משורת הדין, וכמו שאמרו לעיל מתחילה ואמת[כט]. וכן יש להקשות למש"כ בתוס' ישנים (כאן) שמדת אל היא מדת הדין, וקשה הרי היא מנויה בין י"ג מדות של רחמים[ל].

י"ג מדות דוקא בישראל

שנאמר הנה אנכי כורת ברית. מכאן הוכיח הגרי"ז שאף שמצינו בנינוה שקיבל הקב"ה תשובתם, מכל מקום אין הנהגת י"ג מדות [שאינם חוזרות ריקם] נוהגת באומות העולם, שהרי נלמד מברית כרותה לי"ג מדות, וברית זו לא נכרתה אלא עם ישראל. ומשום כך חרה יונה הנביא שקיבל הקב"ה תשובתם, אף שלא היה מחוייב מצד הנהגת י"ג מדות[לא].

(כי תשא לד ה), עיון יעקב (כאן), דברי שאול, וכן הביא בילקוט הגרשוני בשם לבנת הספיר. **יד. וכ"ה** בעשרה מאמרות (מאמר ז ד"ה ועד"ז), **ובני יששכר** (מאמרי חדש אלול מאמר ב אות ד), **ובילקוט הגרשוני בשם** ההפלאה (פנים יפות פרי כי תשא). והוסיף שבזה ביאר התפילה 'קל הורית לנו לומר שלש עשרה', והיינו שממדת 'א-ל' למדים אנו שצריכים 'לומר' שלש עשרה, ואי"ז בעשייה, אלא באמירה. אמנם הביא שם לדחות שמצינו שאפשר לדמות להקב"ה גם במדת 'א-ל'. וכן בתומר דבורה להרמ"ק ביאר האיך יכול אדם להדמות להקב"ה בכל הי"ג מדות. וראה מה שביאר בנחלת יעקב (להמחבר). וראה עוד בפנים יפות (פרי שלם). **טו. וראה** עוד בשיורי קומץ המנחה (דרוש לר"ה עמוד קיח) **שביאר** בזה שאף שישראל אומרים י"ג מדות מ"מ יש מעכבים ומקטרגים שאין מביאים התפילות לפני הקב"ה, וע"כ אמרו כל זמן שישראל עושין לפני, והיינו שבאים לפני התפילות. **טז. וכ"כ** בתו"י כאן, וכן הוא באבודרהם, ובראי"ם, וכ"כ הגר"א (מדרש שלמה), וכעי"ז תירץ המבי"ט (בית שלמה שער המסופה פ"ח). והקשה האור החיים (כי תשא לד ו) אם כן מדוע ברא הקב"ה את האדם כיון שיודע שיחטא. **יז. והקשה** האור החיים (שם) הרי כיון שחטא במחשבת עבודה זרה, אין זה נחשב קודם שחטא אלא אחר שחטא. ובקרבן נתנאל (יומא פ) הקשה כעי"ז מקידושין (לט:) שמקשה הגמרא 'ודלמא מהרהר בע"ז הוה', ולדעת הרא"ש קשה הרי כיון שלא חטא לבסוף אין בזה חטא. ותירץ שדוקא אם לא חטא אח"כ משום כבוד ה' בזה אין נענש על המחשבה, אבל אם לא חטא מפני שנאנס, נענש אף על המחשבה לחוד. **יח. ועי'** חזקוני (שמות לד ו). וראה באריכות גדולה במכתב לחזקיהו (לבעל הפד"מ, כאן). **יט. וכעי"ז** איתא באורחות חיים (לבע"ה מלוקוט הל' שני ומיסיני), שמרחם על האדם ומשמרו מן החטא, ומרגיל האדם לידי מצוה קודם שיחטא. וכ"כ בלשמוע בלימודים, וכן הביא בילקוט הגרשוני בעשרה מאמרות (מאמר ז ד"ה ועד"ז), **ובני יששכר** (מאמרי חדש אלול מאמר ב אות ד), **ובילקוט הגרשוני בשם** ההפלאה (פנים יפות פרי כי תשא). והוסיף שבזה ביאר התפילה 'קל הורית לנו לומר שלש עשרה', והיינו שממדת 'א-ל' למדים אנו שצריכים 'לומר' שלש עשרה, ואי"ז בעשייה, אלא באמירה. אמנם הביא שם לדחות שמצינו שאפשר לדמות להקב"ה גם במדת 'א-ל'. וכן בתומר דבורה להרמ"ק ביאר האיך יכול אדם להדמות להקב"ה בכל הי"ג מדות. וראה מה שביאר בנחלת יעקב (להמחבר). וראה עוד בפנים יפות (פרי שלם). **טו. וראה** עוד בשיורי קומץ המנחה (דרוש לר"ה עמוד קיח) **שביאר** בזה שאף שישראל אומרים י"ג מדות מ"מ יש מעכבים ומקטרגים שאין מביאים התפילות לפני הקב"ה, וע"כ אמרו כל זמן שישראל עושין לפני, והיינו שבאים לפני התפילות. **טז. וכ"כ** בתו"י כאן, וכן הוא באבודרהם, ובראי"ם, וכ"כ הגר"א (מדרש שלמה), וכעי"ז תירץ המבי"ט (בית שלמה שער המסופה פ"ח). והקשה האור החיים (כי תשא לד ו) אם כן מדוע ברא הקב"ה את האדם כיון שיודע שיחטא. **יז. והקשה** האור החיים (שם) הרי כיון שחטא במחשבת עבודה זרה, אין זה נחשב קודם שחטא אלא אחר שחטא. ובקרבן נתנאל (יומא פ) הקשה כעי"ז מקידושין (לט:) שמקשה הגמרא 'ודלמא מהרהר בע"ז הוה', ולדעת הרא"ש קשה הרי כיון שלא חטא לבסוף אין בזה חטא. ותירץ שדוקא אם לא חטא אח"כ משום כבוד ה' בזה אין נענש על המחשבה, אבל אם לא חטא מפני שנאנס, נענש אף על המחשבה לחוד. **יח. ועי'** חזקוני (שמות לד ו). וראה באריכות גדולה במכתב לחזקיהו (לבעל הפד"מ, כאן). **יט. וכעי"ז** איתא באורחות חיים (לבע"ה מלוקוט הל' שני ומיסיני), שמרחם על האדם ומשמרו מן החטא, ומרגיל האדם לידי מצוה קודם שיחטא. וכ"כ בלשמוע בלימודים, וכן הביא בילקוט הגרשוני בשם הנחלי מים להגאון מבריסק זצ"ל. **כ. ואפשר** שזהו כונת הר"ח (עה"ג). וכעי"ז תירץ המבי"ט (שם). וכן ביאר בגור אריה (עה"פ שם). וזה א"ש למפרשים שה' ה' הם מדה אחת, ולא ב' מדות [אך ראה גור אריה שם]. וראה שם באור החיים ובמבי"ט ביאורים נוספים בזה. **כא. ואפשר** שגרסו כן בגמרא קודם תשובה ואחר תשובה. **כב. כפי** שסדרם במחזור 'סדר תפילתנו' [ונערכו ע"י הרה"ג ר' יאיר ישראלי]. וראה שם עוד בביאור באריכות כל מדה ומדה. **כג. כפי** מה שדייק הר"ן (ד: ד"ה וכתב הרב), וכן דייק הרמב"ם (פיהמ"ש הדור פי' ג) בדעת הרי"ף. **כד. וכתב** המאירי שיש לתמוה האיך לא נהגו להזכיר מדות אלו [לא ינקה, פוקד עון] בביהכנ"ס, ואפשר שמאחר ששני מדות אלו אינם של רחמים לא נהגו להזכירם. והמאירי הכריע שלא כדעה זו, מכיון שנהגו לקרוא לי"ג מדות אלו י"ג מדות של רחמים, ואלו אינן של רחמים. אמנם ראה בחזקוני (שמות שם) שביאר שיש רחמים גם במדת פוקד עון אבות על בנים, משום שמשא כבד נקל לסחוב שנים ושלשה מאחד, ועל כן הקב"ה מחלק ענש העון, האב לוקה מקצת והבן מקצת. והמהר"ל מפרש שיש בזה רחמים שאם הבן שב בתשובה נמחלים עוונות האב. **כה. וראה** זוה"ק אדרא רבא (פרשת נשא). **כו. ובטורי** אבן הוכיח כן מסוגיין שהביאו מימרא דרב יהודה שברית כרותה לי"ג מדות, על מדות א-ל רחום וחנון, משמע שמשם מתחיל י"ג מדות. **כז. דברי** יציב (פו"מ פי' רמט), ובא ליישב קושית השפתי חכמים היכן הוזכר כאן תענית בדברי ר' יהודה. וראה שם שהאריך בזה. **כח. וכ"ה** במחזור ויטרי (פי' רמה). **כט. ועי'** מהר"ל (נתיב התשובה פי"ו) שפירש מדת אמת כמידת רחמים. **ל. אמנם** במאירי נראה שיש דעה שי"ג מדות לאו דוקא של רחמים הם, שהרי מונין בהם גם ולא ינקה, ופוקד עון אבות. **לא. הגרי"ז** עה"ת (הו"ד בהגדת מבית לוי על שלש עשרה מדות). וראה שם שביאר

האם ר' יוחנן חולק על ר' יצחק

אמר ר' יוחנן גדולה תשובה שמקרעת גז"ד של אדם, שנאמר וכו'. ואף שלעיל (יח:) אמר ר' יצחק ד' דברים מקרעים גז"ד של אדם, ואחד מהם הוא שינוי מעשה, והיינו תשובה, ושם נלמד מפסוק אחר, אינו חולק על ר' יוחנן, אלא שלר' יוחנן נראה לו ללמוד דבר זה מפסוק זה[לב]. אמנם הרשב"ץ (לעיל יח:) כתב שאפשר שר' יצחק פליג וס"ל שאפילו ביחידים מהני צעקה ותשובה אחר גז"ד, ואינו סובר מה שאמרו להלן 'לא שב בנתיים אפילו הביא כל אילי נביות אין מוחלין לו'.

ויש שביאר שר' יוחנן השמיענו שאף תשובה בלב דהיינו חרטה וקבלה לעתיד, אף בלא שינוי מעשה שעדיין לא התחיל לשנות דרכיו, כבר מקרעת גז"ד של אדם[לג].

ביאור הפסוק

שנאמר 'השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע, פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין'. ולכאו' ברישא פתח קודם לב אזנים ועינים, ובסיפא סיים עינים אזניים ולב. וביאר הגר"א (מדרש שמואל יומא פ"ו י:) שהתורה נתחלקה לג' חלקים, תורה שבכתב, תורה שבע"פ, וקבלה. ותורה שבכתב נראית לעניים, ותושבע"פ נמסרת בשמיעת האוזן, וקבלה היא בלב, ובסדר הלימוד תחילה לומד תורה שבכתב ואח"כ תורה שבע"פ, ואח"כ קבלה, אבל כששוכח, שוכח קודם החמור, ואח"כ שוכח הקל.

הרי מחילת העון ג"כ נקראת רפואה

א"ל ורפא לו כתיב, איזה דבר שצריך רפואה הוי אומר זה גזר דין. קשה שהרי כתבו התוס' (ד"ה ושב) שסליחת העון נקראת רפואה, וא"כ מנלן שאיירי אחר גז"ד, שמא עצם המחילה נקראת רפואה. ותירץ בערוך לנר שמש"כ התוס' שסליחת העון נקראת רפואה, הטעם הוא משום שע"י תשובה שבה נסלח עוונו מרפא עצמו מהגזר דין שלול[לד]. אמנם ביד דוד ביאר שכונת הגמרא איזה דבר שהכתוב צריך לאומרו שתשובה מהני, שהרי פשיטא שתשובה מהני, ומדוע צריך לומר 'ורפא לו', אלא ודאי שאיירי לאחר גזר דין, ובא הכתוב לחדש שרפואה מהני אף לאחר גז"ד[לה].

דין מלך כציבור

לא קשיא הא ביחיד הא בציבור[לו]. בטורי אבן הקשה שמצינו גבי חזקיה מלך יהודה שאמר לו הנביא 'כי מת אתה ולא תחיה' ואמרינן בברכות (י.) שאמר לו הנביא כבר נגזר עליך גזירה, ואמר לו בן אמוץ כלה נבואתך וצא, כך מקובלני אפילו חרב חדה מונחת על צוארו של אדם אל ימנע עצמו מן הרחמים, ומבואר שם במסקנא שבאמת נקרע גזר דינו והוסיפו על חייו ט"ו שנה. והרי חזקיה יחיד הוא, ואיך נקרע גזר דינו[לז]. ואפשר לומר ששאני חזקיה דרב גוברי' שהי' משונה מאוד במעשיו ובתורתו ושקול כמו ציבור[לח]. א"נ מלך שאני, שדומה ושקול כציבור, כמו שאמר שלמה (מלכים ג' ח נט) 'לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל' מבואר ששקול מלך כציבור[לט]. ובערוך לנר (יבמות נ. במוה"ס מסנו) הקשה מסוגיא לעיל (ח:) שדנו מי נכנס תחילה מלך או ציבור, ואם מלך יש לו דין ציבור, א"כ מהי"ת שהציבור יכנסו קודם למלך, כיון שיש לו גם מעלת ציבור וגם מעלת מלך[מ].

גם ביחיד יתכן שינוי בגזר דין

הא ביחיד. שגזר דינו אינו נקרע. וכתב בפרשת דרכים (דרוש יג) שאף שאינו נקרע, מכל מקום יכול להשתנות לטובה וכמבואר להלן שאם נגזר עליו שירדו על שדהו גשמים מועטים, ישתנה לטובה שירדו בזמנם וכדומה בכל הגזירות[מא]. וגם הוכיח מדברי התוס' (לעיל טז. ד"ה כמלך) שאף יחיד המתפלל על הציבור נחשב כציבור, ולאו דוקא ציבור המתפללים[מב].

אין הכונה לכל ישראל

הרי שהיו ישראל רשעים גמורים בראש השנה וכו'. ביאר בשפתי חכמים, הרי שהיו 'היחידים' שבישראל רשעים גמורים וכו', שאין לפרש שיהיו כולם שווים צדיקים או רשעים.

הרי גזר דין לטובה אינו משתנה

אלא הקב"ה מורידן שלא בזמנן על הארץ שאינה צריכה להם[מג]. קשה שבברכות (ז.) איתא, אמר רבי יוחנן משום רבי יוסי כל דבור ודבור שיצא מפי הקדוש ברוך הוא לטובה, אפילו על תנאי לא חזר בו. ואם כן כיון שנגזר עליהם לטובה שירדו גשמים בעיתם, איך מורידן הקב"ה שלא בזמנם ועל הארץ שאינה צריכה להם, שזהו שינוי לרעה. ויש שתירץ שדוקא דיבור שיצא מפי הקב"ה ע"י נביא אינו חוזר, אבל מפי הקב"ה בעצמו, חוזר[מד].

איזו תשובה צריך כדי לקרוע גז"ד

לטובה מיהא לקריעה לגזר דינייהו. ואף שי"ל שיש דרגות בתשובה, ודוקא תשובה גמורה מהני לציבור לקרוע גז"ד, אבל תשובה מועטה לא וכאן מיירי שעשו תשובה מועטה, ולזה צריך תקנה להוריד בזמנם. י"ל שמהפסוק השמן לב העם וכו', משמע שלא עשו תשובה כלל, אבל אם היו עושין תשובה אפילו שאינה גמורה היה נקרע גזר דינם[מה].

האם בתהילים שלנו יש סימניות

עשה להם סימניות כאכין ורקין שבתורה. פירש רש"י שבין פסוק לפסוק יש נ' הפוכה[מו]. וכתב הריטב"א שלא מצינו בכל הכתובים שלנו סימנים אלו, והטעם, משום שקיי"ל כר' יצחק (להלן יח.) שאף גזר דין של יחיד נקרע. אמנם בתנ"ך שלנו מצינו סימנים אלו, ובאמת שהרמב"ם (משנה פ"ג ה"ו) פסק כן שדוקא בציבור נקרע, ויתבאר בע"ה להלן (יח.).

מה הגדר של יחידים

הני נמי כיחידין דמו. ואף שלפעמים מצוי בספינה יותר מעשרה אנשים שנחשבים כציבור, מ"מ כיון שפעמים שמצוי פחות מכן, אין זה קביעות של ציבור, ואינו נחשב כציבור, ולזה אמר 'כיחידין' דהיינו שאף שיש ציבור, נחשבים כיחידים, כיון שאין זה בקביעות כן[מז]. אמנם בהעמק שאלה (סי' סו סק"ט) דייק מדברי השאילתות שנחשבין כיחידים כיון שלגבי רוב העולם הרי הם כיחידים. ותמה בזה, וכי ציבור צריך דוקא רוב אנשי העולם[מח]. ובפרשת דרכים (דרוש יג) ביאר שס"ד דגמרא שכל יורדי הים בכל מקומתם נחשבים יחד כציבור, וע"ז תירץ שכל אחד נחשב לעצמו, אבל אם היו כמה ביחד ומתפללים ודאי דנחשבים כציבור[מט].

ובשם משמואל (במדבר שנת תרעו) כתב בשם אביו האבני נזר, שציבור נקרא בזמן שכל אחד מיצר בצער הכלל כולו ולא מפני צערו לבד, אבל יורדי הים שמתקבצין אנשים שונים שאין מכירין זה את זה וכל אחד מיצר בצרתו הפרטית ולא אכפת לו בזולתו ע"כ כיחידים דמו.

על מי קאי הפנים

כתיב בתורתכם 'אשר לא ישא פנים', וכתיב 'ישא ה' פניו אליך'. כתבו התוס' שכפשוטו אין כאן קושיא, שלא ישא פנים קאי על הפנים שלא בני האדם, שלא ישא פני אדם משום גדלותו ועשרו, וישא ה' פניו אליך, קאי אפני הקב"ה, שישא ה' פנים שוחקות ולא פנים של כעס. וכתב המהרש"א שלתירוץ הגמרא כאן בעבירות שבין אדם לחבירו כאן בעבירות שבין אדם למקום, שוב אפשר לפרש שבעבירות שבין אדם למקום כונת הפסוק על פני שכינה, שה' נושא פניו למחול. אבל בעבירות שבין אדם לחבירו, כונת הפסוק 'לא ישא פנים' של אדם דהיינו של חבירו, עד שחבירו ישא לו פניו וימחול לו.

בזה כמה דברים. **לב. מהרש"א.** **לג. לשמוע** בלימודים. **לד. וראה** מה שהאריך בזה ברי"ף בעין יעקב. **לה. ובשפתי** חכמים כתב שרמז לדבר 'ושב ורפא לו' בגימטריא 'ללמד זה בלאחר גזר דין'. **לו. ראה** להלן (יח.) אם ר' יצחק שאמר יפה צעקה לאדם בין קודם גז"ד בין אחר גז"ד חולק על חילוק זה או אינו חולק. **לז. ואין** לומר שהי' בעשרה ימים שבין ר"ה ליוהכ"פ שהרי חליו היה בניסן, ומיד לאחר שנקרע גז"ד שלו בו ביום א"ל הנביא ביום הג' תעלה בית ה', והוא היה ליל מפלת סנחריב שהיה ליל א' של פסח. **לח. וראה** מה שתירץ בעין יצחק (מ"ח פמ"ה הסעיר יומא ג). **לט. וכ"כ** הרשב"א בתשו' (מ"ח סי' קמח) שמלך יש לו דין ציבור ומש"ה אף שאין מזל לישראל וחיים אינם תלויים בזכות ביחידים [ורק בציבור תלוי בזכות], מ"מ למלך יש לו דין ציבור מש"ה נוסף לחזקיה שנים בזכות. **מ. וראה** שם מה שיישב ראיית הרשב"א מחזקיה. וראה עוד בברכת יצחק (ברכות ח.). **מא. כן** הוכיח מדברי התוס' (לעיל טז. ד"ה כמלך). **מב. אמנם** בהעמק שאלה (סי' סו סק"י) הוכיח שדעת השאילתות [ודעת התוס' בשבת (יג: ד"ה רבי יהודה)] אינה כן, אלא הכל תלוי אם יחיד מתפלל או ציבור מתפללים. **מג. בשערי** הקודש (על ספר מורה נפלאה להמיד"ף פ"ג יומא יט) נסתפק אם שכח ותן טל ומטר בברכת השנים, אם צריך לומר בשומע תפילה 'ותן טל ומטר על פני האדמה' או שסגי ב'ותן טל ומטר'. וכתב להוכיח מסוגיין שאין הגשמים ברכה אלא א"כ יורדים על הארץ שצריכה להם, ולא על מדבריות ונהרות, ולפי"ז צריך לומר על פני האדמה דהיינו על פני האדמה במקומות שצריכה להם. וראה עוד במכתב מאליהו (מ"ח עמ' 264). **מד. רוב** דגן בשם המזרחי (ברכות נב ח), ראה שם שהביא מקור לזה. אמנם ראה במנחם משיב נפש בשם משחת אהרן. וכן בפרשת דרכים (דרוש יג) נסתפק בזה אם גזר דין לטובה של ציבור נקרע או לאו, ופלפל בסוגיא זו כעין סברת המשחת אהרן שם. **מה. וראה** ברמב"ם (משנה פ"ג ה"י) שכתב שציבור דוקא אם עושין תשובה בלב שלם מהני תשובתם, וכבר העיר שם הגרע"א בגיליון שמצינו אפילו תשובה שאינה גמורה שמהני בציבור. והאריכו בזה האחרונים, ראה בספר המפתח שם. **מו. וכתב** בשפתי חכמים שמה שעשה דוד המלך דוקא האות נ' הפוכה, אפשר הטעם משום שהרי דוד המלך לא אמר נ' באשרי, מפני שיש בה מפלתן של ישראל (ברכות ד:), לכך רמז באות נ' והפכה שע"י שיצעקו בתשובה יהפכו סכנתן לטובה. **מז. רוב** דגן. **מח. ובריטב"א** להלן (יח. ד"ה מיהן) איתא להדיא שאף משפחה אחת נחשבת לציבור, ורק הרבה יחידים שלא ממשפחה אחת נחשבים ליחידים. **מט. וכן** ביאר בהעמק שאלה שם. ובקובץ מאמרים (להג"ר אלחנן וסרמן הי"ד עמ' לח) ביאר שהני כיחידים נינהו, היינו משום שהגזירה היתה על כל אחד ואחד בפני עצמו בתורת יחיד, אלא שקיבצם הקב"ה למקום אחד ליתן עונש אחד לכולם, וע"כ לא מהני תפילת הציבור, שדוקא גזר דין שנגזר על הציבור בתורת כלל, כגון אם היה נגזר על האניה בכללותה להשבר, היה מהני תפילה לקרוע הגז"ד, אבל כאן נגזר באופן יחיד על כאו"א. **נ. וכן** ביאר בתירוץ הגמרא כאן קודם גז"ד כאן לאחר גז"ד.

ובתום' (להלן יח. ד"ה כמן) הקשונא מדוע לא תירצו שלא ישא פנים היינו לאומות העולם, ולישראל נושא פנים, כדאמרינן בברכות (כ:) שאמרו מלאכי השרת איך אתה נושא פנים לישראל, אמר להם ואיך לא אשא להם פנים, שאני אמרתי להם ואכלת ושבעת וברכת, שיאכלו וישבעו, והם מדקדקים לברך על פחות מכזית. וא"כ מבואר שלאומות העולם אינו נושא פנים ולישראל נושא פנים.

גם הבן אדם למקום תלוי בריצוי חבירו

בא לפיים המלך ואמר לו עלבוני מחול לך, לך ופיים את חבירך. משמעות הדברים שכלפי הבין אדם למקום נמחל לו העלבון לגמרי, אלא שעדיין נשאר לו כפרה כלפי הבין אדם לחבירו שאינו נמחל עד שירצה את חבירו. אבל ברי"ף (עין יעקב יומא פה: ד"ה עבירות) כתב שעבירות שבין אדם לחבירו אינו מתרצה כלל אפילו בבין אדם למקום עד שירצה את חבירו, ואז מתרצה גם בבין אדם למקום. ולפי"ז צ"ל שעלבוני מחול לך, היינו אם תפייס את חבירךנב.

ביאור החילוק בזה

כאן בעבירות שבין אדם לחבירו כאן בעבירות שבין אדם למקום. והיינו שבעבירות שבין אדם למקום, אזי הקב"ה הוא הבעל דין, ויכול לוותר ולעבור על המדה, וה' מלא רחמים ונושא פנים לישראל. אבל בעבירות שבין אדם לחבירו, אזי הקב"ה הוא בבחינת שופט, וא"כ אינו נושא פנים, אלא עושה משפט צדקנג.

מדוע הוצרך ר"ע לתרץ באופן אחר

עד שבא ר"ע וליימד. לכאורה הרי כבר תירץ הקושיא בטוב טעם ודעת, ומה הוצרך ר"ע לתרץ באופ"א. וביאר בקרבן ראשית שמה שחילק רבי יוסי בין עבירות שבין אדם לחבירו ובין אדם למקום בנשיאות פנים, זהו בשיטת ר"א ב"ע ביומא (פה:) שדורש מ'כל חטאתיכם לפני ה' תטהרו' שעבירות שבין אדם למקום יוהכ"פ מכפר, ושבין אדם לחבירו אין יוהכ"פ מכפר, שעיקר הנשיאות פנים לישראל הוא ביום הכיפורים שבו אין רשות ליצה"ר להשטין, וע"ז אמר כאן שבנשיאות פנים הזו ביוהכ"פ יש חילוק בין עבירות שבין אדם למקום לעבירות שבין אדם לחבירו. אבל רבי עקיבא חולק שם ודורש הפסוק לדבר אחר, ולדעתו יוהכ"פ מכפר גם על עבירות של בין אדם לחבירו, ולכך הוצרך לתרץ כאן באופן אחרנד.

יח.

מדוע לא תירצו שהפסוק איירי ביחיד

הכא נמי ביחיד. לכאורה קשה אם כן אפשר לתרץ שהפסוק ישא ה' פניו אליך איירי בציבור ואפילו אחר גזר דין. ושמא משמע לגמרא ש'אליך' היינו אפילו ליחידא.

מי הם התנאים שנחלקו בזה

וגזר דין דיחיד תנאי היא. ביאר הריטב"א שנחלקו בזה רבי אלעזר ורבי יצחק, שדעת ר"א שדוקא קודם גז"ד מועיל תשובה, ודעת ר"י שאף לאחר גז"ד. והוסיף בשפתי חכמים שדעת רבי מאיר לא נתבררה בזה. אבל רבינו חננאל כתב שנחלקו בזה רבי מאיר ור"א, שדעת רבי מאיר שתשובה מהני אפילו אחר גז"ד דיחיד, ודעת רבי אלעזר שדוקא קודם גז"ד. [ובזה יתבארו דברי הר"ן שכתב על דברי רבי יצחק שיפה צעקה לאדם בין קודם גז"ד בין לאחר גז"ד, שאף אחר גז"ד שלא מהני לקרוע הגז"ד, אבל מהני למעט הפורענותנג. ומבואר שדעת הר"ן שר"י אינו סובר שמהני תשובה לאחר גז"ד].

וכן צריך לומר בדעת הרמב"ם (משנה פ"ג ה"ו) שהביא דברי ר' יצחק שהתשובה יפה היא לעולם, מכל מקום חילק בין יחיד לרבים. וע"כ משום שסובר שאף ר"י סובר לחלק כן בין יחיד לרבים, אלא שסובר שמכל מקום מהני תשובה לאחר גז"ד למעט הפורענותנג.

הטעם לב' דוגמאות אלו

שנים שעלו למטה, שנים שעלו לגרדום. הטעם שנקט שני דוגמאות אלו, משום שבפגעי העולם מצינו ב' מינים, אחד, פגעי שמים כמחלה, רעב, עצירת גשמים, וכדומה. שני, פגעי הארץ כחרב, חיה, וכדומה. ולזה הביא ב' דוגמאות אלו, שעלו למטה שהוא פגעי שמים, ועלו לגרדום שהוא פגעי הארץנה.

ביאור בפסוק לפי"ז

שנים שעלו למטה וכו' זה ירד וזה לא ירד וכו'. בתורה תמימה (דברים ד כט) ביאר בזה הפסוק 'ובקשתם משם את ה' אלקיך ומצאת כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך'. וקשה שפתח בלשון רבים 'ובקשתם' וסיים בלשון יחיד 'ומצאת', ולפי המאמר הזה אתי שפיר, שכוונת הפסוק שאף אם המבקשים יהיו שנים, מכל מקום רק אחד יהי' נשמע, והטעם משום 'כי תדרשנו בכל לבבך ובכל נפשך' והיינו משום שרק אחד התפלל תפילה שלימה בכוונה הראויה, והשני לא התפלל כן.

איך יתכן גזר דין לאחד ולא לשני

רבי אלעזר אמר כאן קודם גזר דין כאן לאחר גזר דין. לכאורה איך יתכן שיהיה לאחד קודם גזר דין ולאחר אחר גזר דין, הרי הגזר דין נחתם לכולם כאחד, ביום הכיפורים. ותירץ בטורי אבן שר"א סובר כמ"ד שאדם נידון בכל יום או בכל שעה, ומשום כך שייך שלאחד כבר נחתם גז"ד, ולשני עדיין לא. אבל בערוך לנר תירץ בפשיטות שאיירי בין ראש השנה ליוהכ"פ, ואחד היה רשע גמור ונחתם דינו בראש השנה, והשני היה בינוני, ועדיין לא נחתם דינו עד יוהכ"פ. או ששניהם היו בינונים אלא שאחד נחתם דינו ביוהכ"פ הקודם, ולשני נגזר דינו בראש השנה של שנה זו, ועדיין לא נחתם דינו.

הטעם שהביא דברי רבא לאחר דברי רב שמואל

אמר רב שמואל בר נחמני וכו' מנין לגז"ד שיש עמו שבועה שאינו נקרע וכו' אמר רבא בזבח ובמנחה וכו'. הטעם שהביא דברי רבא ואביי לאחר דברי רב שמואל ב"נ, ביאר בבית לוי שהוא כדי להוכיח שגז"ד שיש עמו שבועה אינו נקרע, שאל"כ מדוע הוצרך הקב"ה לומר שלא יכופר בזבח ומנחה, אבל בתורה וגמ"ח יכופר, הרי כל תשובה מהני לקרוע גז"ד של ציבור, ומדוע הוצרך להתנות בשעת שבועה, שבתורה וגמ"ח יכופר, ועל כרחך משום שגז"ד שיש עמו שבועה אינו נקרע כלל, ומשום כך הוצרך הקב"ה להתנות בשעת גזירה, שבתורה וגמ"ח לא יחול הגזר דין כלל.

מדוע בית עלי רבים הם

שנאמר 'לכן נשבעתי לבית עלי אם יכופר' וכו'. לכאורה בית עלי יחידים הם, וא"כ מדוע הוצרך שבועה למ"ד גז"ד דיחיד אינו נקרע אף בלא שבועה. וביאר הריטב"א שבית עלי רבים הם, משום שמשפחת אחת שלימה יש לה דין ציבור. ובר"ן (ד:) כתב שמשום שזהו גז"ד על כל הדורות הבאים, נחשב לרבים.

מה ראיה מבית עלי ששם נאמר פסוק מפורש

שנאמר לכן נשבעתי לבית עלי אם יכופר וכו'. לכאורה קשה מה ראיה מבית עלי, הרי שם אמר הקב"ה בפירוש שלא יכופר, והיינו שגז"ד עצמו היה שלא יכופר, ומשום כך אינו נקרע, אבל בגז"ד דעלמא יתכן שאף שיש עמו שבועה נקרענה. אמנם הביאור הוא שאם כן מדוע היה צריך הקב"ה שבועה, ולא סגי בגזירה בעלמא בכדי שגז"ד זה לא יקרע, ועל כרחך שרק ע"י שבועה א"א לקרוענו.

תורה מכפרת אף על חילול השם

אבל מתכפר הוא בתורה. כתב בשערי תשובה (שער ד אות עז) שמי שיש בידו עון חלול השם שאף שלא יתכפר עונו ביסורים, מכל מקום יש לו רפואה אם יקדש את השם יתברך תמיד, ועוד תמצא לו כפרה בהגיונו תמיד בתורה ויגיעתו בה, כאשר אמרו רבותינו זכרונם לברכה 'אם יתכפר עון בית עלי בזבח ובמנחה', בזבח ובמנחה אין מתכפר, אבל מתכפר בדברי תורה, ואף על פי שהיה עון בית עלי על חלול מצות קדשים, כמו שנאמר (שם פסוק יג): 'בעוון אשר ידע כי מקללים להם בניו'. והנה כי התורה רפואה לכל מכה נחלה מאד, על כן כתוב (משלי טו ד) 'מרפא לשון עץ חיים'.

או תורה או גמ"ח

אבל מתכפר הוא בתורה וגמילות חסדים. היינו או בתורה' או בגמילות חסדים'א. ומשום כך אביי שעסק בשניהם זכה בכפליים, משום שכל זכות

נא. **כפי** שביארו הקושיא בתוס' ישנים, אך בתוס' עצמם לא כתבו כן בדרך שאלה, אלא הוה מצי לשנויי. נב. **רוב** דגן. נג. **מהר"צ** חיות. נד. **וכן** הביא החיד"א (פתח עיניים, מרפא העין) בשם העיון יעקב, והוא האריך לחלוק עליו בפירוש הסוגיא שם ביומא. א. **שפת** אמת. ב. **וכעי"ז** כתב המהר"ל (מידות מגדות). ג. **ראה** ערוך לנר, ופרשת דרכים (דרוש יג). אמנם בצמח דוד (הפטרת שובה עמ' קג:) ביאר שהרמב"ם איירי קודם גז"ד בזמן שלכו"ע מועיל תשובה, ובעשרה ימים קלה התשובה יותר להתקבל יותר משאר ימים אף קודם גז"ד. ד. **בעין** יוסף הביא שבערוך פירש 'גרדום' היינו מעלות שעושין לדיינים שיושבין עליהן כשדנין כמו שעשה שלמה מעלות לכסא אשר ישפוט שם. והמוסיף כתב, פירוש בלשון רומי 'מעלות', וזה שם מקום מיוחד בעיר רומי אשר ממנו היו דוחפים הנהרגין והם נעשים אברים אברים. ה. **לשמוע** בלימודים. וראה באריכות בזה בפנים מסבירות. ו. **ובפלפולא** חריפתא ביאר באופן נוסף בזה. ז. **וכ"ה** בשפת אמת. ומשמע שם שב' התירוצים אחד הם, שמשפחה אחת היינו כל הדורות היוצאים ממנו. ח. **קרבן** ראשית. ט. **פקודי** השם. י. **באהל** דוד הביא בשם ר' משה מלבוב, שהיינו דוקא תורה דרבים שעדיף מקרבנות. יא. **ר"ח** (עה"ג).

נתנה לו עשרים שנה'יב. אמנם החיד"א (פתח עיניים) כתב שדעת אביי שצריך ב' עמודים תורה וגמ"ח כדי לכפר, ודעת רבה שסגי בתורה שאגוני ומצלהי"ג. ובירושלמי (פ"ג ה"ה, סנהדרין פ"ו ה"ג) מבואר שגם בתפילה מתכפר עון בית עלי.

אם גרסינן 'רבה'

רבה ואביי מדבית עלי קאתו. בקרבן ראשית הוכיח שגרסינן רבה, שמבואר בכתובות (סה.) שאביי נפטר קודם רבא, ומבואר בברכות (מח.) שרבא ואביי היו ילדים קטנים בזמן אחד, ואם כן איך יתכן שרבא מת בן ארבעים, ואביי בן שישים, הרי רבא מת אחר אביי. וע"כ שגרסינן רבה.

אם רבא היה מבית עלי

רבה ואביי מדבית עלי קאתו. כתבו התוס' (ד"ה רבה) שמוכח שגרסינן רבה, שהרי רבא לא היה כהן. והוסיף הריטב"א שאין לומר שמצד אמו היה מבית עלי, שאם כן לא היה בגזירת בית עלי. ומוכח שדעת הריטב"א שעל הנקבות לא נגזר גזירת בית עלי. אמנם בחוות יאיר (סי' קנג) כתב שנראה מלשון הכתובים 'וגדעתי את זרעך וגו' כל מרבית ביתך' שגם על הנקיבות נגזרה גזירה זו, ומה שאמר הכתוב 'ימותו אנשים' היינו בנערותם טרם יזקינו, אבל לא דווקא זכרים. ולכן אפשר לגרוס בסוגיין רבא, משום שי"ל שהיה קבלה בידם שרבא מבית עלי הוא, ועל כרחך צ"ל כן שהיה להם קבלה בזה, שאין להוכיח שהיו מבית עלי מפני שהיו כהנים, דא"כ שרק על זכרים לבית אבותם נגזרה הגזירה, אם כן לא יתכן משפחה שלימה מבית עלי, ובגמרא מבואר שהיה משפחה שלימה, וכן במדרש מבואר שהיה עיר שלימה בממלא, וע"כ שגם הנקבות בכלליד.

מדוע מתו בני י"ח

שהיו מתיה מתין בני י"ח שנה, וכו' שמא ממשפחת עלי אתם. ביאר בשפתי חכמים שאפשר שמתו בני י"ח שנה, משום שחטאם של בני עלי היה ג"כ 'אשר ישכבון את הנשים הצובאות פתח אוהל מועד' (שמואל ב' ג כג). ובן י"ח לחופה (מנות פ"ה), לכך נענשו במדה כנגד מדה כשהיו בני י"ח.

בן י"ח הרי הוא איש

וכל מרבית ביתך ימותו אנשים. וכתב רש"י (סנהדרין יז. ד"ה הכמיב) שכשבא לכלל שנת י"ח נקרא איש. וביאר בגיליוני הש"ס, משום שאיש הוא שם המגביל לשם אשה, וכיון שבן י"ח לחופה, על כן מזמן זה נקרא איש, ועל כן כתב רש"י (סנהדרין מו. ד"ה למעוטי) שאיש משמע שראוי להוליד, והיינו משום הך שבן י"ח לחופהטו.

וכן הוא גם בצדקה

לכו ועסקו בתורה וחיו. במדרש רבה (מיי שרה נט) מצינו, 'רבי מאיר אזל לממלא, ראה אותן כולן שחורי ראש, אמר להם תאמר ממשפחת בית עלי אתם דכתיב 'וכל מרבית ביתך ימותו אנשים' אמרו ליה רבי התפלל עלינו, אמר להם לכו וטפלו בצדקה ואתם זוכים לזקנה' וכו'. ומבואר שדעת ר"מ שגם גמילות חסדים מהני וכדעת אביי.

לאביי מדוע לא אמר ר"י שיעסקו בגמ"ח

ולדעת אביי צ"ל שמה שלא אמר להם רבי יוחנן צאו ועסקו גם בגמ"ח, כתב החיד"א (פתח עיניים) או משום שידע ר"י שכבר עוסקים הם בגמ"ח, או משום שזכותו של ריב"ז עמדה להם שאמר להם לכו ועסקו בתורה, וצדיק גוזר והקב"ה מקיים. ויש שתירץ שאמר להם לכו ועסקו בתורה וע"י שיעסקו בתורה ידעו שצריך להתעסק גם בגמ"חטז.

גירסת השאילתות וביאורו

אמר רב שמואל בר איניא משמיה דרב מניין לגז"ד של ציבור וכו' אע"ג שנחתם נקרע וכו'. בשאילתות (סי' סו) גרס הכי: מנין לגזר דין של ציבור שחוזרת, שנאמר ולבם לא נכון עמו ולא נאמנו בבריתו, וכתיב בתריה והוא רחום יכפר עון ולא ישחית, והרבה להשיב אפו. והא כתיב דרשו וכו'. וביאר בהעמק שאלה, שאף שלעיל אמר רבי יוחנן גדולה תשובה שמקרעת גז"ד של אדם, מכל מקום כאן נקט הלשון שהגז"ד חוזרת, משום שר' יוחנן איירי בתשובה שלימה ותפילה גמורה, ומשום כך בטל לגמרי הגז"ד, וכמו שדרש מושב ורפא לו, שנרפא לגמריז, אבל מימרא דרב מנין לגז"ד של ציבור שחוזרת, היינו שחוזר הפסק כאילו לא נגמר הדין אפילו בלא תשובה שלימה, אבל עדיין צריכים רחמים להפוך לטוב, ומשום כך מקשה שפיר מהפסוק דרשו ה' בהמצאו, שאפילו תשובה גמורה צריך עת רצון.

קשה לדעת ר"י שגם ביחיד נקרע

והכתיב 'דרשו ה' בהמצאו', התם ביחיד הכא בציבור. לכאורה קשה מכאן לדעת רבי יצחק שגם ביחיד גזר דינו נקרע ע"י תשובה, ואינו מחלק בין יחיד לרבים, ואם כן מה יענה על הסתירה בפסוקים אלו. וכתב בפרשת דרכים (דרוש יג), שמוכח שגם לר"י חלוקים הימים שבין ר"ה ליוהכ"פ לשאר ימות השנה, שאף שתשובה מהני לקרוע הגז"ד דיחיד כל ימות השנה, מכל מקום בעשרת ימי תשובה התשובה קלה יותר להתקבל. ובזה א"ש שהרי"ף והרמב"ם (תשובה פ"ג ה"ו) הביאו את דברי ר"י שיפה צעקה בין קודם גז"ד בין אחר גז"ד, אף שפסקו לחלק בין יחיד לרבים, משום שגם לר"י יש מעלה על עשי"ת לגבי יחיד, משאר ימות השנה, אבל גבי ציבור אין מעלה בעשי"ת, וכל השנה שווה לקבלת התשובהיח.

אם באמת היה בעשרת ימי תשובה

רב נחמן אמר רבה בר אבוה אלו י' ימים שבין ר"ה ליום הכיפורים.

כפשוטו היינו שבאמת היה זה בעשרת ימי תשובה, והקב"ה המתין לו עד יוהכ"פ שיחזור בתשובה. וכן איתא בזוה"ק (ויקרא כג ג) שהיום שבאו שלוחי דוד אל נבל היה בראש השנהיט. אמנם הריטב"א גרס 'כנגד' עשרה ימים, וכ"כ הרש"ש (גיטין יח.) שאין לפרש שהיה הדבר בעשרת ימי תשובה, שא"כ איך היו השלוחים באים אליו בראש השנה עצמו? אלא הכונה שנתן לו הקב"ה עשרה ימים לשוב בתשובה, כעין מה שיש עשרה ימים בין ר"ה ליוהכ"פ לשוב בתשובהכא.

אין כאן מחלוקת

כבני אמרנא, כמעלות בית מרון, כחיילות של בית דוד. ביאר המהרש"א שאין כאן מחלוקת, אלא נאמר על ג' כתות של רשעים בינונים וצדיקים, ומ"ד כבני אמרנא הוא כנגד הרשעים שהולכים למיתה כצאן לטבח. ומ"ד כמעלות בית מרון כנגד בינונים, שהוא דרך אמצעית, ויש אפשרות לילך לצד זה או לצד זה, וכך הם הבינונים, שיכולים להיות או צדיקים או רשעים. ומ"ד כחיילות של בית דוד, היינו כנגד צדיקים גמורים כמבואר בקידושין (עו.) כדי שתהא זכותן וזכות אבותיהן מסייעתן כב.

והנצי"ב (מרומי שדה) ביאר, כבני אמרנא, היינו בהמות למעשר שכל עשרה שייכים ביחד, וכן משפט כל עיר ומנהיגה. כמעלות בית חורון, היינו משפט כל אחד ואחד בפני עצמו. כחיילות של בית דוד, היינו משפט כל ישראל יחד, כחיילים ששייכים כל החיילים זה לזה, נמצא שכל אחד נדון בפ"ע, ובעירו, ובכלל ישראל.

הרי כולן נסקרין בסקירה אחת

כבני אמרנא וכו'. ולכל הדעות היינו שעוברים לפניו אחד אחד, וצ"ב הרי כולן נסקרין בסקירה אחת, וא"כ מדוע יש צורך בהעברה של אחד אחד, ובמאירי נראה שבא לרמוז על ענין ההשגחה פרטית, היינו שאף שכולן נסקרין כאחת, מ"מ יש כאן השגחה פרטית על כל אחד ואחד. אלא שצריך ביאור מדוע הוצרכו התנאים להביא דוגמאות כל אחד בדרכו, הרי הוא פשוט מאד להבין שעוברים בזה אחר זה.

וביאר הגר"י בלאזר (כוכבי אור סי' ד) שענין העברה אחד אחד הוא מחמת מה שאמרו לעיל (ח:) שמלך נכנס תחילה לדין מקמי דליפוש חרון אף, והיינו שהקב"ה מנהיג את משפטו כעין מלכותא דארעא, ומשום כך יש עדיפות למי שנכנס קודם לדין שעדיין אין חרון אף גדול, וזה הטעם למה שעוברין אחד אחד, שבכך יש עדיפות לעוברים קודם. ועל פי מה נקבע מי יעבור תחילה, בזה נאמרו ג' דוגמאות אלו, והיינו שיש ג' בחינות בזוכין בדין, א. שזוכין מחמת שיש להם רוב זכויות וצדיקים גמורין הם, ב. שזוכין ברחמים בדין אף שרובם עוונות, מחמת שיש להם זכות כל שהיא, ג. שזוכין ברחמים בדין אף שאין בידם זכות כל שהוא, אלא שכך עלתה לרצון לפני הקל ברוך הוא. ועל ג' בחינות אלו נאמרו ג' דוגמאות אלו, שכידוע מטבע הבהמות כשהם סגורים בדיר, וכשנפתח הדלת הם ממהרים לצאת ודוחקין זה את זה אל הפתח לצאת החוצה, ומי שהוא יותר חזק ותקיף הוא זוכה לצאת ראשון, וזהו כנגד הבחינה הראשונה שאלו שיש בהם רוב זכויות, הם הזוכים ליכנס ראשונים בדין. אבל אלו הזוכין רק מחמת רחמים בדין, כנגד אלו יש אופן נוסף שיזכו ליכנס לדין ראשונים, והוא ע"י ההכנה הראויה ודאגה ופחד מיום הדין, ועי"כ מתעורר עליו

יב. **כן** משמע מדברי המהרש"א (יומא קה.). יג. **וראה** עוד בלשמוע בלימודים. יד. **עי"ש** היטב בחוות יאיר בביאור הענין. טו. **וכעי"ז** בשפתי חכמים. טז. **שדה** יצחק. וראה עוד בשפתי חכמים מש"כ בזה. יז. **ובמרא** דכייא כתב שמה שרב שמואל לא הביא מהפסוק 'ושב ורפא לו', משום שס"ל שקאי ארפואת הגוף. יח. **וכמש"כ** הר"ן שכונת ר"י שיפה צעקה אחר גז"ד, היינו למעט הפורענות אף אם אינו קורע הגז"ד. וראה גם בערוך לנר בזה. יט. **וכ"כ** רש"י בשמואל שם פסוק ח. כ. **ובענף** יוסף הביא בשם המקדש מלך שתירץ שבאו ע"י בורגנין. כא. **וכן** מדייקים מדברי הירושלמי (מיכריס פ"ב ה"ו). וראה עוד בערוך לנר שבמדרש איתא טעם אחר לעשרת הימים האלו. כב. **וראה** עוד בבן יהוידע.

מדת הרחמים, וכנגד זה אמרו כמעלות בית מרון, והיינו שבמקום זה שהדרך צר ביותר אזי כל המקדים לבא זוכה בתורו ליכנס ראשון, וכן כל המכין עצמו יותר לימי הדין, זוכה ונכנס תחילה לדין. אמנם יש הזוכין רק מחמת רצונו של בורא עולם, ואלו דומין לחיילות של בית דוד שסדר מהלכם בצאתם למלחמה הוא רק על פי השר המפקד את הצבא, וכפי שיעלה ברצונו כן יהי', וכן הוא בסדר העברה ביום הדין, שיש חלוקה אחת שהוא בלי טעם ידוע, רק כפי אשר יהיה רצון השי"ת לחון ולרחם אף על מי שאינו הגון ואינו כדאי, כן יעביר אותם לפני ראשונה מיקמי דליפוש חרון אף[כג].

מהו אמרנא

כבני אמרנא. פירש"י ככבשים בעדר. ויש שפירש (עפרה מפמרוס מפמר תיקוני הזהר ס"ג פ"ה) שאמרנא בלשון יווני 'יום' ובני אמרנא היינו כבני יום - כאילו נולדו היום, וביאר בקרבן ראשית שאין הקב"ה מזכיר להם שכבר עשו אותן חטאים ושבו לקיאם, שאז החטא גדול, אלא כאילו נולדו היום[כד].

שאף שעוברין זה אחר זה סוקרן באחת

וכולן נסקרין בסקירה אחת. במהרש"א ביאר שר' יוחנן בא לומר, שאין הכונה שעוברין לפניו ממש אחד אחד זה אחר זה, אלא שמדמה לבני מרון, משום שכשהולכים הרבה ביחד, אי אפשר לרואה מהצד לראות את כולם יחד, כיון שאחד מסתיר את חבירו, אבל בעוברין לפניו כבני מרון אחד אחד, יכול הרואה מהצד לראות את כולם יחד בפעם אחת, וכך הקב"ה רואה את כולם בפעם אחת ובסקירה אחת, להשגיח בפרטות על כל אחד ואחד, וזה מה שהביאו ראיה אף אנן נמי תנינא, שעיקר הדבר הוא מה שהקב"ה השגיח אל כל יושבי הארץ ומבין את כל מעשיהם[כה].

כג. זהו תמצית דבריו, וראה שם שהאריך בזה. וראה עוד בדרשת מהר"ח מואלזין זצ"ל שביאר באופ"א.

כד. **ופירש** בשם המהר"ם שיף שזה שנאמר לעיל (יז.) מעביר ראשון ראשון, שעושה עצמו כשוכח והיום פעם ראשון.

כה. **והוא** דלא כפירש"י.

ילקוט תוכן הביאורים יח. - כב: ביאורים

יח.

יוצאין בין על מלא בין על חסר א
מדוע לא פתח בעצם הדין שיוצאים השלוחין א
למי מודיעין השלוחין א
היכן עושים ב' ימים מספק בזה"ז א
אם גם לדעת אחרים יוצאין שלוחין א
מדוע לא אמר שבי"ד שולחים שליחים א
עד מתי השלוחין הולכים א
מדוע אין יוצאין על סיון א
האם יוצאים על ימים האסורים בתענית ב
אם עושין ב' ימים ראש השנה ב
מדוע לא סומכים שמסתמא אב אינו חסר ב
הרי בכ"ה כסלו ככר עבר רוב החדש ב
מדוע אין נוהגים חנוכה ופורים ב' ימים ב
הרי בזמן שביהמ"ק קיים היו משיאין משואות ב
אם בזמן הבית היו יוצאין על אב ג
היינו לאחר החורבן ג

יח:

בביאור קושיית הגמרא ג
אם דוקא בזמן שביהמ"ק קיים ג
הטעם שאין יוצאים השלוחים להודיע על ימי ששון ושמחה ג
במי תלוי הרצון ג
באם בזמן הזה עדיין תלוי ברצונם ג
דין ה' עינויים בד' צומות ד
חיוב תענית בתשעה באב בזמן הזה ד
מה הוכפל בו ד
מתי הובקעה העיר ד
אם יש חילוק גם לגבי עשרה בטבת ד
מתי נשרף ביהמ"ק ד
מתי נהרג גדליה ד
מה באו לומר בזה ה
מנין שלא שקול כשאר הצרות ה
בגירסת הרמב"ן ה
מדוע בטלה תענית זו לאחר בנין הבית ה
אין נחלקו בדבר במציאות ה
כמי ההלכה, ואיך חלק על רבו ה
גם במצות חנוכה בטלה לגבי דין מסויים ו
אם גם לגבי תשעה באב בטלה מגילת תענית ו
מדוע בזה"ז אין נוהג מגילת תענית ו
מה ענין תספורת לתענית ו
גירסת התוספתא ו
הטעם שלא אכלו בפני העם ו
אם כונתם לתשובה או לתענית ממש ו
דעת הראב"ד שאין לקבוע תענית ציבור ביו"ט של אחר החכמה מגי"ת ו
הרי במשנה מבואר שחנוכה לא בטלה ו
איזה מצוה ו
מכאן זהירות לכל שם השם בשטרות ו
אם דוקא בכתב אשורי ז
אם יש להקפיד גם בשם 'שלום' ז
כתיבם השם בכתובה ז
מהו הנס שנעשה ביום זה ז
ביאור נחמד במהות יו"ט זה ז
אם גם בזמן הזה אין לעשות יו"ט על נס ז

יט.

למ"ד לא בטלה מגי"ת לא קשה ז
קשה מכאן לדעת הרמב"ם ז
היה יכול לומר 'לאסור את שלאחריו' ז
מדוע לא הקשה מיו"ט שני של ראש השנה ... ז
מדוע לא הקשו מיום שלאחר ר"ה ח
דין ראש השנה בתענית ח
דעת ר"י שר"ח מדין מגילת תענית הוא ח
דין הספד ביום שלאחר ר"ח ח
הרי יש בזה מחלוקת ח
אם מותר להתענות באיסור חג ח
אם כך קשה מדוע צריך לגזור משום יום ביטול השטרות ח
מדוע בלילה ח
מה רצו לומר בכך ח
בביאור המחלוקת ט
בדין הכל הולך אחר המעמיד ט

יט:

איך מתענים בתענית אסתר ט
האם מותר להתענות קודם חנוכה ט
הטעם שלא ביטלו חנוכה ופורים ט
האם יש שחולק בחנוכה ופורים ט
הטעם שלא מצינו אלול מעובר י
האם שייך כאן טעם של מתיא י
במה מתקלקל ראש השנה י
טעם להשמטת הרמב"ם בזה י
האם עושין בגולה ב' ימים פורים י
האם גם לכתחילה כך י
איך יודעים בגולה שנתעברה השנה י
מהו חדש העיבור יא
הטעם לזה יא
איך הדבר תלוי ברצון בי"ד יא
בביאור דברי הרמב"ם שבי"ד לעצמם נוהג עפ"י הראיה יא
איך קבעו חדשים בגולה יא
הטעם שתיקנו כן יא
אם כן מדוע שלוחין יוצאים על ניסן יא

כ.

אם כך מדוע בכל החדשים אין מחללים שבת יב
הרי תשרי לכו"ע פעמים מלא או חסר יב
אם נקדש מחר את יום ל' או את יום ל"א ... יב
הדרים רחוק האם יכולים לחלל שבת בשביל יום ל"א יב
מדוע עדות העדים המכירים מחללים שבת ... יב
האם יום ל"א צריך קידוש בי"ד יב
איך יתפרש סיפא של המשנה יב
היה יכול להקשות ממה שאין מחללים על שאר חדשים יב
הרי יתכן שסוברים כבן עזאי יב
בזמן הזה אדר לעולם חסר יג
דברי הר"ח שהכל משום סוד העיבור יג
טעם נוסף משום יום ערבה יג
אם כן מדוע לא מצינו אלול מעובר יג
ביום הכיפורים שחל ביום א' חל גם יו"ט ביום ו' יג
האם גורסים 'מלפניה' יג
לכו"ע אין מעברין משום פסח יג
בשבת ויוהכ"פ אסור בעממי יג
איך שורם בחמים יד
מהו לצורך יד
מה נתחדש ב'כזה ראה וקדש' יד
מהו האיום על העדים יד
בדין קידוש החדש למפרע יד
הכונה מכאן ולהבא למפרע יד
בדברי הרמב"ם מיושב הפסוק יד
על מי קושית הגמרא טו
איך מאיימים שיעידו עדים שקר טו
האם 'לא תענה' הותר בקידוש החדש טו
האם בניסן מקדשים או לא מקדשים טו
לכל הדעות בניסן ותשרי מאיימין לעבר טו
האם יש אופן שמעברים לדעת אחרים טו
פסק הלכה טו

כ:

דין זה מדרבנן אבל מה"ת מקדשין ומעברין לצורך טז
האם שמואל איירי בזמן שקידשו עפ"י הראיה טז
מדוע נקרא סוד העיבור טז
ביאור המאמר לכל השיטות טז
אם דין זה מדרבנן או מן התורה יז
באיזה חדשים איירי לדעת רש"י יז
האם מאמר זה קשור למאמר הקודם יז
האם אפשר לקדש יום שלשים אם תראה בו הלבנה בסוף היום יז
דעת בעל המאור בפירוש שמועה ראשונה ושניה יז
קו התארך יז
פירוש שמועה שלישית לדעת בעל המאור יח
קו התאריך להחולקים על בעל המאור יח
דעת החזו"א בענין קו התאריך יח
היכן מתחיל ומסתיים קו התאריך יח
שיטת הפוסקים שאין כלל 'קו התאריך' יח
מדוע הדבר תלוי בבני ארץ ישראל יח
בביאור דברי רש"י בני בבל במזרח ובני א"י במערב יח
בדברי הרמב"ם שמ"ח שעות אין הלבנה נראית יח
הטעם שמועיל מה שקודם חצות שייך ליום הקודם יט
פירוש הגמרא לדעת החולקים על רש"י יט
פירוש בעל המאור בזה יט

כא.

הטעם בזה יט
אם היה אכילת איסור יט
ביאור הלשון 'זיל אסהיד' יט
מדוע לא העיד להם כדי להצילם מאיסור כרת יט
מה שייך קביעות ראש חדש בבל כ
אם דינא ד'אתם אפילו מוטעים' נאמר בעיבור השנה כ
מה הדין אם היה שומע מפי בי"ד מקודש כ
מדוע לא שמע מפי בי"ד מקודש כ
מדוע השלוחים יוצאים כלל בניסן כ
השיעור הוא מהלך עשרה ימים מירושלים ... כא
מדוע אין גוזרין אטו ראש השנה כא
חומרא גדולה היתה כא
תענית רבא היתה בתשעה באב כא
הרי רבא היה מקבל שלום משמים כל עריו"כ כא
אם בזמן רבא קדשו עפ"י הראיה כא
הטעם שהתרעם על המודיע כא
אם לדעת אחרים מעברין לצורך כא
דעת התוס' שיום ט"ו הקובע כא
דעת כמה מהראשונים שיום ט"ז הקובע כא
אם תלוי במולד או בקביעות ר"ח כא
אם מעברין על סימן דתקופה לחוד כב
דעת הרמב"ם בג' סימנים אלו כב
אם משלים בנץ או קודם לכן כב

כא:

הרי עדים שחללו שבת אי אפשר להזימם כב
הותרה או דחויה כב
הטעם שמחללים שבת כב
הרי בין כך עושין ב' ימים כב
הטעם שפירש סוריא כב
מדוע תקנו כן כג
הרי ביום ל"א אין צריך לומר מקודש כג
למ"ד תחומין דרבנן מדוע צריך פסוק כג
הרי ממנ"פ יעשו מספק ואין ביטול המועדות כג
הרי לעיל מבואר שהטעם משום שמצוה לקדש על ראיה כג
הטעם בזה כג
האם יציאת השלוחין מה"ת כג
דעת הרמב"ם שמחללים על הודעת השלוחין כג
דעה נוספת בענין כג
מה תמה ריב"ז הרי מה"ת מחללים כג
האם חיוב הוא או רשות כד
מדרבנן כד
אם מעשה זה היה בשבת כד
הטעם לחילול שבת ברבים כד
האם באו ביחד או זה אחר זה כד
הרי אין כאן מחלוקת כד
דברי הרמב"ן בהקדמה לפירושו עה"ת כד
פירוש על דרך צחות כה
ביקש שהתורה תהא מתנה אצלו כה
מדרשים חלוקים כה
בזוהר מבואר שדן על פי רוה"ק כה
מה שייך כאן שלא בהתראה כה
איך הרג משה המצרי ברוה"ק כה
אם דנים על פי אומדנא כה

כב.

האם יש בזה פלוגתא כה
אם איירי בחול או בשבת כה
איך יפסל כה
הרי נמצא קרוב או פסול בטל כל העדות כו
אם אב ובנו כ"ש שאר הקרובים כו
הרי כבר נפסל מדין נמצא אחד קרוב או פסול כו
הרי היה עבד משוחרר כו
הדין בחצי עבד וחצי ב"ח כו
הרי פסוק זה נצרך ללימוד אחר כו
מה לומד ר"ש מכאן כו
מדוע לא הקשה מת"ק כו
מדוע לא אמר מיד ששונה איפכא כז
הרמב"ם פסק כת"ק כז
הטעם שפסולים מדרבנן לרש"י כז
הטעם שפסולים מדרבנן לשאר הראשונים כז
הטעם שנקט עבדים שפסולים מה"ת כז
הטעם שלא נקטה המשנה אשה כז
אם נוגע בעדות פסול לעדות החדש כז
גלגל החוזר בעדות קידוש החדש כח
מצינו יוצא מן הכלל כח
מנין לדייק כן כח
הרי עבדים פסולים מן התורה כח
אם יש עדיפות לילך ברגל כח
על מי קאי 'אפילו במטה' כח
האם בגדר דחויה או הותרה כח
מהו החידוש בזה כח
אפילו שהוא יחיד כח
מדוע איכפת לצדוקים כאן כח
מהו דרך רחוקה כח
קושיא על הרמב"ם שמקדשין החדש למפרע כט
הרי שייך חילול שבת אף ביותר ממהלך לילה ויום כט
מדוע מחלל שבת העד המכיר כט
המקור שמחלל שבת עד המכיר מהמשנה כט
כמה דיינים צריכים להכיר כט
מדוע צריך שיהא שליח בי"ד כט
האם בשאר עדויות צריכים עדים המכירים ... כט
הטעם שקלקלו הבייתוסים ל

כב:

האם עד אחד המכיר יכול לחלל שבת ל
יש מפרשים שבאמת עד אחד נאמן ל
הרי יש לומר שבאו ב' עדים שאם יפסל אחד מהם ל
מה כבוד יש בזה ל
הרי יתכן שהלך רבי נהוראי להצטרף אם אחר ל
מדוע לא הקשו בגמרא מיד סתירת הברייתות ל
ביאור דברי רב אשי ל
רב אשי בא לתרץ גם משנתינו לא
על איזה תירוץ הקושיא לא
מאי שנא ממילה שאין מחללים מספק לא
דוקא בספק אחד ולא בספק ספיקא לא
היכן מצינו נאמנות לאדם גדול, ומדוע אין כאן משום עד אחד נאמן באיסורים לא
האם עד אחד נאמן שעברו בי"ד את אלול ... לב
אם הכשרים לעדות אשה כשרים לזה לב
האם טעם זה שייך בעדות עיקר קידוש החדש לב
מדוע אין מספיק עד אחד להכיר הרי הוי מילתא דעבידי לגלויי לב
מה באה הברייתא לרבות לב
אם הבייתוסים חוששים לדרשת חז"ל לקולא לב
איזה תועלת היה להם לב
אין דברים אלו כפשוטם לג
ביאור הנמשל לג
מה ראיה זו שאינו משקר לג
איך יכול לעכבם הרי לא עשה שליחותם לג
אין כאן משום מתנה על מש"כ בתורה לג
איזה מלקות לג
באיזה חדשים לג
איך ידעו אם עיברו את השנה לג
מדוע עדיף משואות על שלוחין לג
מדוע קלקלו לג
הטעם שנקט כותים ולעיל בייתוסים לג
היו צריכים כתב שליחות לד
מתי בוטלו המשואות לד
מדוע לא זזו משם לד
אם גורסים 'משואות' בשי"ן שמאלית או ימנית לד
זה קודם התקנה שיצאו שלוחין על ו' חדשים לד
הטעם שאין משיאין בליל שלשים לד
הרי פשוט הטעם כדי שידעו שאם לא השיאו משואות מלא הוא לד

ילקוט תוכן הביאורים כג. - כז. ביאורים

כג.

מדוע אין חוששין שיאמרו שנאנסו גם עכשיו לד
איזה ימים יתבטלו ממלאכה לד
מדוע אין משיאין משואות ביו"ט לה
איסור מלאכה בראש חדש לה
האם אסורים הנשים במלאכה בלילה לה
הנפקא מינה במחלוקת זו לה
רמז לדבר לה
הטעם שדורשים כן מהפסוק לה
הטעם שהזכיר שיטה ולא שאר ארזים לה
ביאור המאמר לה
מי הם חביריו לה
רמז לדבר לו

כג:

אם בירם בא"י או בבל לו
מדוע אין לפרש כפשוטו לו
כמה המרחק בין א"י לבבל לו
אם יש חילוק בין מקדש ראשון לשני לו
כמה מדת ארץ ישראל לו
האם בבל רחוקה היא לו
אימתי מתכנסין בשבת או גם בחול לו
אם בדיקת העדים קודם הסעודה או לאחריה לו
הרי נוטל שכר להעיד פסול לו
מהיכן לא היו זזים לו
להציל אדם אחד או רבים לז
בטעם התקנה לז
מהו לשון 'אף' לז
איך עקר ר"ג דין תחומין דאורייתא לז
הוא הדין ביצא חוץ לתחום מפני פיקוח נפשו לז
חוזרים בכלי זיינם לז
בביאור ספק הגמרא לז
הטעם שנקט בדיקה זו ברישא לז
מתי יספיקו העדים להעיד ולהיחקר לח
אם לצפונה של החמה או לצפון העולם לח
הטעם שנקט לשון זכר גבי לבנה לח
אם איירי על ראשי הפגימה עצמם לח
מהו רוחב הירח לח
אם מקדשין על פי חשבון או על פי ראיה ... לח
משמע שלא העידו זה בפני זה לח
הטעם שנקט לשון זה לח
דבריהם מכוונים לחשבון לח
מדוע אין צריכים לבדוק את כל העדים מן הדין לט
הטעם שלא ראתה חמה פגימה של לבנה לט
חלשה דעתה של מי לט

כד.

האם הקשת נראית בלילה לט
אלו חדשים הם ימות החמה ואלו הם ימות הגשמים לט
מקום זריחת ושקיעת הלבנה לט
אם איירי שעומדים במקום שוה לט
האם אדם טועה בקומה אחת או בחצי קומה לט
מאי קמ"ל לט
הטעם שאין כאן משום נמצא אחד מהן קא"פ לט
האם עששית היינו מראה או חלון מ
איזה חצי ראו מ
איך ראו חצי במים וחצי ברקיע מ
אם צריך כונה לעדות החדש מ
האם אמירת מקודש מעכב מ
אם יום ל"א צריך קידוש או לא מ
ב' דינים בקידוש החדש מ
האם ביום ל"א צריך קבלת עדים מ
מה ילפינן ממועדי ה' מ
על מי קאי 'אתם' מ
בביאור דעת פלימו מא
האם ר"א כאן הוא ר"א דמשנתינו מא
איך דרשינן מא
אם מקדשין החדש למפרע מא
אם גורסים לבנה או לבנות מא
אם היו הצורות בולטות או שוקעות מא
אם מותר לעשות דמות חצי לבנה מא
האיסור דוקא באותה המדה של ביהמ"ק מא
באיזה שיעור אסור לעשות תבנית היכל מא
אם אסור גם בזמן הזה מב
מאיזה דין האיסור מב
אם אסור לעשות רק בג' מחיצות מב
תבנית חיל והר הבית מותר מב
דין מזבח וכלי שרת מב
גדר האיסור מב

כד:

אם דוקא כשעושה גביעים וכפתורים ופרחים וגבוה י"ט מב
מה הדין במנורת זהב שמעכב בה גביעים ... מב
אם מעכב סדר הקנים ובית קיבול לשמן מב
אם קאי על הקנים או על הנרות מג
מהו 'בבעץ' מג
כל התירוצים אמת מג
מה הן ד' פנים מג
דין צורת שאר בהמות וחיות מג
מדוע הוצרך פסוק לד' פנים הרי יש בו צורת אדם מג
אם פרצוף אדם לחוד בלא כל הגוף אסור ... מג
אין האיסור בגוף שלם אלא בפרצוף אטום ... מג
אם אסור לעשות דמות כרובים מג
מהו הדמיון להקב"ה מד
מה הן דמות המלאכים מד
בצורת החמה והלבנה האסורה מד
דין ציור מזל אחד לבדו מד
מה הן צורת המזלות מד
אם אחרים עשו בציוויו או מעצמם מד
היתר של אחרים בשמשים שבמדור העליון ... מד
איך הוקמה האנדרטא מד
אם צורת חמה ולבנה אסורים דוקא בבולט .. מד
גם בחמה ולבנה יש חילוק בין בולט לשוקע מה
בצורת המלאכים אם יש חילוק בין בולט לשוקע מה
מה היתה צורת חותמו של רב יהודה מה
אם סגי בסימוי העין או השחתת הצורה מה
בצורות שאין בהם חשד מותר מה
צורת אדם בזמן הזה מה
כמה הן רבים מה
אם בפרקים מותר אפילו בעצמו מה
מדוע בחיבור הפרקים אין איסור מו
אם לדינא קי"ל ככל התירוצים מו
הטעם שלא הביא הרמב"ם תירוץ זה מו
אם מותר לעשות צורות אדם למשחק מו
גדר להתלמד מו

כה.

איזו לבנה ראו שחרית וערבית מו
איך קיבלן רבן גמליאל מו
מדוע לא שלח לר' דוסא מז
מי היה השליח מז
אם דין זה בכלל ימין שהוא שמאל מז
מדוע ביקש שיבא גם במקלו ובמעותיו מז
מפני שרשרת הסמיכות שבכל הדורות מז
איך למדים מהשמטת השמות מז
מה התחדש בדבריו של ר' דוסא יותר מדברי ר"ע מז
ביאור המימרא מז
הטעם שאין הלבנה נשרפת מחום החמה מח
משום כך דרכי הירח עקלקלות מח
האם היה כאן מעשה ניסים מח
מדוע אמר לו לילך לשם מח
הטעם שאומרים כן בקידוש לבנה מח
רמז לכך מח
יש גורסים בעשרים ושבעה מט
היינו ממולד ממוצע למולד ממוצע מט
אם יותר מכך שייך מט
למה לא היתה ראויה מט
אם איירי בראש השנה או בראש חדש בעלמא מט
יש גורסים מי מצא מט
מה הם שוגגים ומוטעים מט
בגירסת הרמב"ם 'אנוסים' מט
לענין עיבור שנה מט
האם יש אם למסורת מט
הטעם שכפל הלשון מט
ביאור הענין מט
הרי מפורש בפסוק כן נ
מדוע הקדים בפסוק את שמשון קודם יפתח ... נ

כה:

דוקא פרנס הראוי נ
על מי מרמז קל שבקלים ואביר שבאבירים נ
ביאור הלימוד נ
לגבי מה נאמר דבר זה נ
דוקא בראוי לכך נ
מדוע שמע ר"ג לרבי יהושע נ
מדוע משנה זו לא נכתבה בפרק שני נא
מתי ראוהו בליל שלשים או בליל שלשים ואחד נא
בדעת הרמב"ם שגם בראו בליל שלשים יכולים לקדש נא
אם יש חילוק בין ליל שלשים לליל שלשים ואחד לגבי צה"כ נא
אם צריך לומר 'מקודש מקודש' נא
האם מקדשים החדש אף שלא יספיקו להקריב קרבן ר"ח נא
אם יכולים לקדש על סמך שיחקרו העדים אח"כ נא
האם אמירת מקודש מעכב נא
האם אפשר לקדש למפרע נא
איזה בי"ד ראוי לקדש החדש נב
מדוע צריך בבא זו נב
דוקא בשלשה מגדולי הסנהדרין נב
האם עד שנתכוין להעיד פסול לדיינות נב
קידוש החדש בישיבה או בעמידה נב
אם יחיד יכול לקבל עדות נב
מדוע לא נפרש ראוהו בי"ד או כל ישראל ... נב
איך מעברים הרי מיחזי כשיקרא נב
מדוע אין צריך חקירת עדים נב
בביאור הקושיא נב
מדוע ראיית הבי"ד אינה כתחילת דין ביום ... נג
לגבי מה נחשב תחילת דין נג
מדוע נחשב כדיני ממונות נג
האם דין בלילה כשר בדיעבד נג
חילוק בין קידוש החדש לדיני ממונות נג
לגבי מה נדרש הפסוק נג
איך אפשר לקדש בליל ל"א את יום ל' נג
גדר החילוק בין ד"מ לקידוש החדש נג
מנין שמשפט ביום נד
אם נאמר דין זה בכל הדינים או רק בקידוש החדש נד
מדוע אי אפשר לקדש ביום עפ"י ראייתם בלילה נד
אם ראו ביום האתמול אם יכולים לקדש ביום המחר נד
מי הוא מומחה נד
הרי משה ואהרן קרובים, ומנין שצריך שלשה נד
קרובים כשרים קודם מתן תורה נד
הרי משה כשבעים ואחד הוא נד
אם יחיד מן התורה דן נה
חילוק בין עד המעיד לעד הרואה נה
הטעם שאין עד נעשה דיין נה
אם דין הוא בהל' עדות או בהל' דיינות נה
האם קרובים לדיינים כשרים נה
מדוע בראו ביום אין חשש של עדות שא"א יכול להזימה נה
ביחיד מומחה אם נחשב אפשר להזימה נה
האם בזמן הזה צריך אפשר להזימה נו
אם יש בקידוש החדש עונש הזמה נו
איך מביאים ראיה מקידוש החדש לשאר עדויות נו

כו.

מהו הטעם של רבי טרפון נו
מאי שנא מטריפה שהרג בפני בי"ד נו
במכות (יב.) מצינו טעם אחר לר"ע נו
כמאן קיי"ל נו
הטעם שנקטה המשנה פרה ולא שור נו
החילוק בין קרן לשופר נז
מצינו שקרן עז נקראת קרן נז
ממתי נקרא קרן שופר נז
מדוע לא נאמר במשנה 'מפני שנקרא קרן' נז
שופר מבהמה טמאה נז
שופר מבהמת כלאים נח
הרי רק קרן של איל נקרא שופר נח
מנין שהקרנים קאי על השור נח
מהו גדר החסרון נח
אופן הלימוד מהפסוק נח
הלימוד הוא מהסיפא 'מקרין מפריס' נח
היינו בשור שהקריב אדם הראשון נח
מדוע הוצרכו לטעמים אחרים נח
מדוע אבנטו של כהן גדול מברץ נח
הרי אין דורשים טעמא דקרא נט
הכהן גדול מזכיר את אהרן הכהן נט
נפק"מ בין הטעמים נט
מצינו שעגל מכפר על מעשה העגל נט
להלן מצינו שפיו מצופה זהב כשר נט
האם תפילה כלפנים דמי נט
איך קרן של פרה יזכיר חטא העגל נט
היינו שאין ניכר כלל שמפר הוא נט
מדוע קושיא זו לעולא ולא לרב חסדא נט
לויים לא חטאו בעגל נט
לבישת טלית מוזהבת ס
מדוע צריך לטעמו של אביי ס
הרי מחוברים הם ס
לפי"ז אין ראיה משור של אדם הראשון ס
מאי שנא ממניח שופר בתוך שופר ס
הטעם שהזכיר הליכתו ס
איך מביאים ראיה מלשון העולם ס
הנפק"מ בזה ס
הרי היה הלוקח ס
הטעם שהקשו כאן מאי קרא סא

כו:

איך לא ידע לוי הפסוקים סא
מותר להעמיד פנים אם עי"ז יתברר הענין ... סא
איך סבר לדון שלא בפני בע"ד סא
איך לא ידעו רבנן סא
בגדולת שפחת רבי סא
הכל היה במעשה אחד סא
איך לא ידעו חז"ל והטייעא ידע סא
אם העיקר פשוט וכפוף, או של יעל ושל איל סא
אם פשוטים וכפופים מעכב בראש השנה או ביובל סא
מין ה'יעל' סב
מי היו התוקעין סב
מנין לרש"י שאיירי בשל מקדש סב
השמטת הרמב"ם לדין זה סב
הטעם לזה סב
מתי היו תוקעין בשופר במקדש סב
באיזה תקיעה מאריך סב
הטעם שחילקו בין שופר של ר"ה לשל תעניות סב
הטעם שאין חצוצרה אחת סב
גדר המצוה סג
מדוע הוזכר שופר בלשון יחיד סג
לגבי מה שוה סג
מה ענין זכרונות ומלכויות ליובל סג
האם ר"י חולק על הגזירה שוה סג
מה היא דעת ר"י בשופר של תעניות סג
דעת לוי בתעניות כר"י או כת"ק סג
היינו יום הכיפורים של יובל סג
הטעם שהזכיר ר' לוי יום הכיפורים סג
מה הוא שופר של כל השנה סד
איך ס"ד שר' לוי כר"י סד
מדוע הביא מברייתא כשמפורש גם במשנה .. סד
אם גורסים הטעם ביום הכיפורים סד
סמך לכריעות בתפילות ר"ה ויו"כ סד
בביאור המחלוקת סד
בביאור המחלוקת סד

כז.

מהו מקום הנחת פיו, ומה הטעם שפסול סד
אם תרי קלי לא משתמעי כלל סה
אם צריך לשמוע קול החצוצרות סה
אם צריך להאריך כשיעור תקיעה סה
מדוע הוצרכה הגמרא לומר כן סה
בביאור המשנה סה
מנלן שהיה שיעור תקיעה קודם הערבוב סה
אם שמע שיעור תקיעה או תרועה סה
אופן של תרי קלי מחד גברא סו
מה סבר המקשה סו
מדוע פירש"י שאי אפשר לצמצם דיבורם סו
מדוע הלל חביב סו
מדוע קריאת התורה אינה חביבה סו
במקום שרוצה לשמוע ב' הקולות אם ג"כ יכול לשמוע בחביב סו

אהח 19/06/2018

ילקוט תוכן הביאורים כז. - ל: ביאורים

אם תוקע בעצמו אין יכול לשמוע אף בחביב סו
הרי יש לחלק בפשיטות סו
מנין המקור שהתורה חסה על ממונם של ישראל סו
אם כן מדוע צריך לטעם שהתורה חסה סז
דין תקיעה בתעניות בשופר או בחצוצרות סז
מדוע היום אין תוקעין בתעניות סז
אם הנהיג בר"ה או בתעניות סז
איזה מקום נקרא לפני ה' סז
מנין שמשנתינו אינה כר' יהושע סז
בביאור דעת רב עינא סז
היכן נסדק וטעם הפסול סז
ביאור דעת רש"י סח
דעת שאר הראשונים סח
איך דבקו סח
איך איירי וטעם הפסול סח

כז:

אם מעכב את התקיעה קודם הסתימה או לאחריה סח
טעם הפסול סח
מה הדין בשופר שניקב ולא סתמו סט
שופר שניקב, ומחמת הנקב לא נשאר בו שיעור שופר סט
באיזה מקומות יש קול הברה סט
לאיזה צורך נכתב דין זה במשנה סט
האם פסול 'קול הברה נאמר רק לענין שופר או אף לענין מגילה וכדו' סט
מה נתחדש בדין ארוך וקיצרו כשר סט
ביאור דברי הברייתא מהו מקום הנחת הפה ... ע
טעם הפסול לפי הדעות הנ"ל בציפהו זהב במקום הנחת הפה ע
דעת היום תרועה בטעם הפסול בציפהו זהב במקום הנחת הפה [לדעת הרא"ש] ע
דעת הר"ן מהו מקום הנחת הפה ושלא מקום הנחת הפה ע
קושית האחרונים על שיטת הר"ן ע
צריך שהשופר הפנימי יהיה עודף על השופר החיצון עא
באופן שנשתנה קול הפנימי מחמת השופר החיצון עא
מה הדין בשמע קול חיצון לבדו עא
טעם הפסול בשמע קול שניהם עא
מה הדין בתוקע בשני שופרות בשתי זוגיות הפה עא
האם צריך להפוך את שני צידי השופר עא
הפכו לשופר ותקע בצד הרחב [שהיה הצד הקצר מתחילתו] עב
טעם הפסול בהפכו לשופר עב
האם למסקנא פסול כשהפכו ככיתונא עב
ביאור מחלוקת רבי נתן וחכמים עב
האם הלכה כרבי נתן או כחכמים עב
מה נחשב למין השופר עב
נקב שלא עיכב כלל את התקיעה האם גם בזה נחלקו רבי נתן וחכמים עב
ביאור דברי רבי יוחנן עג
לא נשתייר רוב והנקב אינו מעכב את התקיעה עג
נסדק לרחבו במיעוטו עג
היכן צריך שישתייר שיעור תקיעה עג
מדוע לא נכתב בגמרא 'שיעור שופר טפח' ... עג
דעת רבינו גרשום והכל בו עג
שיעור טפח בשופר האם הוא מדאוריתא או מדרבנן עג
מי שיש לו שופר פחות משיעור טפח האם בדיעבד אפשר לתקוע בו עד
באיזה אופן תקע בזכרותו יצא עד
ביאור 'קדח בזכרותו' עד
חילוק בין זכרות לסתמו במינו עד
ביאור דברי רב הונא עד
מה דין העומדים תוך החבית עד
תוקע שהכניס שופר לבור, והוא עצמו עומד חוץ לבור עה

כח.

מהו מקצת תקיעה לאחר שעלה עמוד השחר עה
ביאור ראיית הגמרא מתוקע לתוך הבור עה
מי שיצא מבית הכנסת ולא שמע סוף התקיעה האם יצא ידי חובה עה
תקע תקיעה ארוכה כשיעור שתי תקיעות ושני אנשים רוצים לצאת בה, זה בראש וזה בסופה עה
הוכחה מדברי הגמרא כהרא"ש שהעומדים חוץ לבור שומעים לעולם קול הברה עו
האם נוצר קול הברה באופן שהשומע נמצא בבור והתקיעה נעשית חוץ לבור עו
מתי תלשו את הקרן מראש העולה עו
מדוע אינו מועל בשעת התלישה מראש הבהמה עו
אופן נוסף מהו שופר של עולה עו
חילוק בין שופר לבהמת קדשים וכלי שרת ... עו
מדוע לא אומרים כאן קול מראה וריח אין בהם משום מעילה עז
איך אפשר לתקוע בשופר של אילו של יצחק הרי זה שופר של עולה עז
מהו האיסור לתקוע בשופר של שלמים עז
מדוע אין יוצאים ידי חובה בשופר של שלמים עז
מחלוקת אחרונים האם ההנאה מהשופר הוא מה שיוצא ידי חובת המצוה או ההנאה מקול השופר עז
האם מותר לכתחילה לקיים מצוה באיסורי הנאה עח
מדוע שכר העולם הבא לא נחשב להנאה עח
מהו שופר של עבודה זרה עח
דין שופר של עבודה זרה של ישראל עח
טעם החילוק בין תקרובת עבודה זרה לעבודה זרה עצמה עח
ביאור דין כתותי מיכתת שיעוריה עט
האם כתותי מיכתת שיעוריה אמור רק באיסורי הנאה העומדים לשריפה עט
מודר הנאה מחבירו אסור לעשותו שליח לתקוע עבורו עט
המודר הנאה משופר האם יכול לתקוע בעצמו או שצריך לצאת מאחר עט
האומר קונם שופר לתקיעתו עלי ולא הזכיר לשון 'הנאה' עט
האם ההיתר של מצוות לאו ליהנות ניתנו אמור גם כשמצטרף הנאת הגוף בשעת קיום המצוה פ
קיום מצוה בשעת הפטור פ
מה הדין בכפאוהו ב"ד של ישראל פ

כח:

ביאור חילוק הגמרא בין שופר למצה פ
ביאור דברי רש"י פ
האם תוקע לשיר נחשב מתעסק פא
הא דמצוות צריכות כונה האם מדאורייתא או מדרבנן פא
למ"ד מצוות צריכות כונה מדוע חייבו חז"ל את הקטנים מדין חינוך הרי אינם בני כונה פא
למ"ד מצוות אין צריכות כונה, וכיון להדיא שלא לצאת האם יוצא ידי חובה פב
דברי רבינו יונה שבמצוות התלויות באמירה לכו"ע צריך כונה פב
שני סוגי כוונות בקריאת שמע פב
מדוע לא תירצה הגמרא שהכוונה האמורה בקריאת שמע היינו פירוש המילים פב
לפי תירוץ הגמרא צ"ב מהי השייכות בין משנה זו למשנה הבאה פב
מהו תירוץ הגמרא לענין קול מגילה האמור במשנה פב
אף למ"ד מצוות אין צריכות כונה, צריך המשמיע לכוין להוציא את השומע פג
ביאור קושית אביי פג
האם במצוה שהיא רשות ולא חובה יש בה משום בל תוסיף פג
האם הכהן עובר משום בל תוסיף רק כשמסמיך את הברכה הנוספת לשלש הברכות פג
כהן שהוסיף ברכה בלחש או בלא נשיאת כפים האם יש בזה משום בל תוסיף פד
מדוע נקטה הברייתא 'בל תוסיף' דברכת כהנים ולא בשאר מצוות פד
ביאור דברי התוספות פד
דברי התוספות והרשב"א מדוע אין בתקיעות דמיושב ומעומד משום בל תוסיף פד
מדוע לא אמרינן עשה דוחה לא תעשה בדמים שנתערבו פה
איך נתערבו הדמים פה
ביאור דעת רבי יהושע פה
כהן שנשא כפיו פעם אחת ביום האם עובר בעשה אם קראוהו פעם נוספת ולא עלה פה
האם כהן מברך ברכת המצוות כשעולה לדוכן כמה פעמים ביום פה
האם למסקנת הגמרא כל היום הוא זמן ברכת כהנים פו
איזה כוונה נצרכת כדי שיעבור בבל תוסיף ... פו

כט.

בטעם שצריך כוונת משמיע פו
ביאור דברי הגמרא 'וקתני לא יצא' פו
ביאור דברי תנא קמא דרבי יוסי פז
שיטות הראשונים בביאור דעת רבי זירא פז
שיטת הרי"ף פז
דעת הרשב"א פז
פסקי הראשונים בדין מצוות צריכות כוונה ... פז
אף אם מצוות אינן צריכות כוונה, לכתחילה ראוי לכוין בתחילת כל מצוה פח
פסק השולחן ערוך בדין מצוות צריכות כוונה פח
האם יש חילוק בין מצוה דרבנן למצוה דאורייתא פח
דעת הרמב"ם לענין מצוות צריכות כוונה פח
מהי השייכות של משנה זו למשנה הקודמת פט
מדוע עמד משה רבינו במקום גבוה הרי המתפלל צריך שיעמוד במקום נמוך פט
ביאור הצורך בשתי הדרשות, מידיו של משה ומעשה לך שרף פט
האם מדובר בחרש שאינו מדבר ואינו שומע או בחרש המדבר ואינו שומע פט
מדוע אמרה המשנה אין מוציאין את 'הרבים' ידי חובתן צ
לדעת הרמב"ם שהחובה בתקיעת שופר היא רק השמיעה מדוע השומע מחרש שוטה וקטן אינו יוצא ידי חובתו צ
ביאור מילת אנדרוגינוס צ
מדוע אין טומטום יכול להוציא את מינו מדין ספק ספיקא צ
מדוע רק כהנים ליתנייהו במצות יובל הרי ישנם אופנים שגם ישראלים פטורים ממצוה זו צ
ביאור מחלוקת רב הונא ורב נחמן צ
האם דין זה שחציו עבד חציו בן חורין אינו מוציא את עצמו אמור גם לענין שאר מצוות התורה צא
בגדר ערבות צא
לאפוקי ק"ש ותפילה צא
האם יש חילוק בין ברכות דרבנן לדאורייתא צא
אם יש חילוק בין מצוה קיומית למצוה חיובית צב
אם יש ערבות במצוות דרבנן צב
הטעם שנקטה הגמרא לחם ויין צב
דעת הראשונים שדוקא לחם ויין צב

כט:

הספק דוקא באלו שיש עמהם ברכת המצוות צב
בפה"ג של קידוש שחרית, והמוציא של שבת צב
חילוק בין המוציא של שבת לבפה"ג של קידוש שחרית צב
הטעם שאין מוציא בברכת הפת של שבת ... צב
מדוע נקט רש"י קידוש של יו"ט צג
אם ברכה לבטלה אסורה מן התורה צג
אם יכול לברך אף לקטנים שאינם בניו צג
מדוע לא נקט ברכת הלחם של מצה צג
מדוע נקט הלשון יו"ט של ר"ה צג
אם ירושלים הוי כמקדש או כמדינה צג
בביאור הסיפא לדעת רש"י ותוס' צג
מדוע לולב נוטלין בכל מקום צד
איך ביטל ריב"ז תקנה קדומה שלא לתקוע במדינה צד
פירוש רש"י מכת"י צד
מדוע בלולב ביטלו לגמרי אף כשיש ב"ד ... צד
בביאור דעת ת"ק צד
אף שבטל דין סנהדרין צה
אם איירי בירושלים בבנינה או לאחר החורבן צה
בדעת התוס' אם יש כאן ב' תקנות צה
אם פסוקי זכרונות ושופרות מדאורייתא הם .. צה
איך יתיישב לרבא סתירת הפסוקים צה
דעת הירושלמי כדעת ר' לוי צה
האם לר' לוי הוי מלאכה גמורה צו
אם יש איסור שבות בתקיעת שופר צו
מדוע לא אסרו מילה בשבת מחשש זה צו
הטעם שלא גזרו משום שמא יתקן כלי שיר .. צו
מדוע אין לחוש ביו"ט שיעבירנו צו
אם ילמוד כיצד לתקוע או לשמוע התקיעות .. צו
הטעם שלא חששו לאיסור הוצאה צז
הרי טועה בדבר מצוה פטור צז
בזמן הזה שאין רשות הרבים מה"ת צז
האם ביטלו לגמרי מצות שופר בשבת צז
לעשות מעשה ואח"כ לדון צז
הרי בעירובין מוכח שיש להותיב אח"כ תיובתא צז
הרי אפשר שאמרו לו ס"ל שתוקעין דוקא בבי"ד הגדול צז
מה דעת ת"ק ומה דעת אמרו לו צז

ל.

הרי אין דנים בשבת צח
סברות הפוכות בדברי רבא צח
מה הם קול תקיעות היחידים צח
בדין תקיעה בשבת ויו"ט שלא לצורך צח
מהו זמן בי"ד צח
ביאור ההו"א לרבא צח
מה החידוש שיובל דוחה שבת צח
מהי"ת שיובל יותר קל מר"ה לגבי תקיעה בשבת צח
אם צריך זמן ב"ד רק כשחל בשבת או גם כשחל בחול צט
בכוונת הקושיא צט
בחיוב אשה בתקיעה ביובל צט
מה היה הו"א של רבא להקשות כן צט
במצות תקיעה ביובל צט
בגדר החיוב, תקיעה או שמיעה צט
אם דוקא לר"א הוא או גם לרבנן דמתני' ... צט
האם ביובל יש מצות תקיעה או אפילו שמיעה צט
אם איירי על יובל או גם על ראש השנה צט
ההלכה בננערו לעמוד ק
דין לולב בירושלים ק
אם הר הבית כמקדש ק
אם לולב דוחה שבת ק
אם יש חיוב לעלות לירושלים ק
אם יש דין זכר למקדש גם ביום הראשון ק
אבל אינו דוחה את השבת ק
גדר מצות זכר למקדש ק
מדוע אין אומרים אחר נטילת לולב יה"ר שיבנה ביהמ"ק קא
דוקא בדבר שיש לו עיקר מן התורה קא
מדוע שינה ריב"ז ועשה תקנה אף שלא עשו כן לאחר חורבן בית ראשון קא
הטעם שהקדימו לאכול קא
מחצות של איזה מקום קא
הרי אין בונין ביו"ט ובלילה קא
אם יש חילוק בין 'בעתה' ל'אחישנה' קא
מדוע א"א לקצור בלילה קא
תירוץ על קושיית הגמרא קב

ל:

איך קי"ל בזה קב
מדוע לא נאמר שר"י חולק קב
אם מעשה זה היה בראש השנה קב
איך דוחין משום שיר תקנת המועדות קב
מדוע לא אמרו שהיה קלקול במוסף קב
תירוצים נוספים - בשיטת הרמב"ם קג
מדוע לא סמכו על הרוב קג
האם אמרו שיר של יום בתמיד של בין הערביים קג
הרי אפשר לשיר בנדבה קד
אם התקנה היתה בכל ראש חדש קד
האם נוהגים קודש לכל דבר קד
איך ביטל דברי בי"ד שקדם לו קד
איך הביאו נסכים קד
הטעם שאמרו שיר של חול בשחרית קד
הטעם שהקדימו הרנינו לקול ה' קד
בחול המועד מצינו שכופלים אותו הפרק קד

אם אמרו כן במוסף או בשחרית קד
אם במוסף אומר כל המזמור או רק עד הסירותי קד
הרי י"ל שהטעם שלא אמרו משום שלא היה להם שהות קה

לא.

כל הבריאה נבראה ביום ראשון קה
ביאור הזהר בענין זה קה
ביאור המהרש"א קה
מדוע חזר ר"נ לבאר כל הששה ימים קה
הרי לעיל מבואר טעם אחר בשי' רבי נחמיה קה
הגר"א ביאר איפכא מרש"י קה
אם יחרב לגמרי קה
על שם הזיו שהיה למשה קו
ביאור הראשי תיבות קו
טעם שאומרים כן במוסף קו
מדוע חולקים כך בביהכנ"ס קו
ואין להוסיף עליהם קו
מדוע לא הקשו ממנחה ביום חול קו
ברעת הרמב"ם בזה קו
כנגד מה הם קו
כמה נוסחאות בזה קו
אימתי נסעה מכפורת לכרוב קז
כרוב הכוונה למה שעשה שלמה קז
איזה מזבח קז
משום שגגין לא נתקדשו קז
ביאור השל"ה לעשר מסעות קז
אלו ששה חדשים קז
אם היתה [illegible]נהדרין בבית ראשון קז

לא:

אם טבריה היתה באחרונה קז
כל המקומות האחרים היו בראש ההר קז
איזה גלויות לא מחשיב ר"א קז
כנגד מה קז
וכן כתב הרמב"ם קח
הטעם שקודם התקנה היו הולכים למקום הראב"ד קח
אם צריך לקרוא לראש ב"ד קח
האם מקדשים על תנאי או קידוש גמור קח
הטעם להשמטת הרמב"ם קח
מדוע היתה צריכה לילך אחרי אמימר קח
הסתירה מרישא לסיפא קח
האם יש דין עבד לוה בשאר דיני ממונות ... קח
טעם להשמטת הרמב"ם קח
הטעם שאין רשאין לעלות בסנדלים קט
טעם נוסף לעלות לדוכן יחפים קט
מקבלים גרים בזה"ז קט
מדוע לא תיקנו כן בכל מחוייבי קרבן קט
מדוע לא החשיבו תקנת ריב"ז לגבי סוטה ... קט
אם תיקנו בכרם או בכל הפירות קט
האם תקנו כן גם לגבי מעשר שני והטעם ... קט
אם הפקר לעניים הוי הפקר קי
איך אפשר להפקירו קי
מחשבת צדקה קי
אם קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבא קי
בביאור דעת התוס' למ"ד לא קידשה לעתיד לבא קי
היתה קודם לכן תקנה אחרת קי
איך קשירה דוחה יוהכ"פ קי
ביומא איתא על פתח היכל קי
מה הוא החסרון בזה קי
נפק"מ לדינא קיא
חשבון המ' שנה קיא

לב.

הטעם שהזכיר ברכות ראשונות קיא
הטעם שאין ברכה בפ"ע למלכיות קיא
סברת ריב"נ קיא
מדוע לר"ע אין תוקעים בקדושת השם ומלכיות קיא
האם מלכיות עיקר או קדושת היום קיא
אם ברכות מן התורה הם או מדרבנן קיא
מדוע תשע קיב
מדוע הוצרכו ללימוד מיוחד לתפילות ר"ה .. קיב
בביאור המחלוקת קיב
אם חיוב קידוש ביו"ט מה"ת קיב
ביאור התוספתא קיב
דוקא ביובל ובר"ה קיב
מנין שלא היה זה בעת ששהו העדים מלבוא קיב
לכתחילה צריך עשרה ואם יכול להוסיף קיב
אם שאלת הגמרא רק לגבי מלכיות קיג
דעת ר"י שבניסן נברא העולם קיג
מדוע השאלה על ר"י ולא על המשנה באבות קיג
אם בריאת השמים היתה במאמר קיג
מנין שהפסוק קאי על בראשית קיג
אי"צ להזכיר בפירוש הפסוקים קיג
ברייתא זו חולקת על משנתינו קיג
בביאור ראיית הגמרא קיג
הטעם שהקדים זכרון למלכיות קיד
האם מקדים כתובים לנביאים גם לר"י קיד
האם לר"י מתחיל בתורה קיד

לב:

לא נזכר בו אלא מלכות על ישראל קיד
מדוע צריך לפסוק זה קיד
בביאור טעמו של רבי יהודה קיד
לענין דינא קיד
אם צריך לומר פסוק שלם ואם פסוק אחד עולה לשנים קטו
מדוע [illegible]אריכו בלשון המחלוקת קטו
מדוע נזכר כאן הפסוק השני קטו
הטעם שלר' יהודה אינה מלכות קטו
מאי קמ"ל בזה קטו
אם אומרה גם כאן וגם כאן או היכן שרוצה קטו
מדוע תרועה אינה שופר קטו
דין תרועה שיש עמה חצוצרות קטז
מדוע נחלקו בג' אופנים קטז
מכאן שקי"ל כר"י קטז
סדר הפסוקים קטז
מי הוא ה'מלך' קטז
הטעם שבברכת אבות אין מלכות קטז
הרי מלכיות נלמד מ'אני ה' אלקיכם' קטז
מהו לשון 'מתקיע' קטז
הטעם לזה קיז
הטעם שיש רב עם במוסף קיז
מנין שזהו הטעם קיז
מדוע אין מקדימין תקיעות מדין תדיר קיז
מעלת 'זריזין' ומעלת 'ברב עם' מה עדיף קיז
בגדר דין זריזין קיז
הטעם שבזמן הזה אין תוקעין בשחרית קיז
הטעם שבזמן הזה תוקעין קודם מוסף קיז
מדוע היה הו"א שצריך לומר הלל בר"ה בלא נס קיח
הטעם שהמלאכים שואלין כן קיח
האם המלאכים עצמם אומרים שירה קיח
מצינו שיש לשמוח בראש השנה קיח
הטעם שלא הוזכרו ספרי בינוניים קיח
אם אומרים צדקתך בר"ה שחל בשבת קיח
מדוע לא אסורה תקיעת שופר משום שבות קיח
אם קאי על האדם או על השופר קיט
אם הביא גוי מחרץ לתחום קיט
אם מותר לומר לגוי להביא מחרץ לתחום או לעשות שבות קיט
איסור שבות יש לו עיקר מן התורה קיט
דוקא באופן שאפשר לתקוע בלא זה קיט
סתירת רישא לסיפא קיט
האם מותר לגדול לתקוע כדי ללמדם קיט
מה קמ"ל הרי המתעסק עצמו לא יצא קכ
איך יפרש מ"ד שיו"ט ל"ת גרידא קכ
דעת הראשונים שכאן לא שייך סברת בעידנא קכ
מה נקרא דרבנן ומה דאורייתא קכ

לג.

מה הוא האיסור במגלא וסכינא קכ
נפק"מ למעשה קכ
אפילו שאין לו דבר אחר קכ
דין מי רגליים לגבי קטורת קכ
ההבדל בין מי רגלים לפרשו של הקרבן ... קכא
האם מסברא יש לעכב נשים או קטנים קכא
מדוע יש לעכב נשים קכא
מה שייך בסמיכה בל תוסיף קכא
אופן הסמיכה למ"ד נשים סומכות רשות ... קכא
אבל בשאר מצות לא תעשה לא ממעטים מבני ישראל קכא
מדוע צריך פסוק הרי מ"ע שהזמ"ג הוא ... קכא
כמאן קי"ל קכב
אם נשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג קכב
דעת הרמב"ם קכב
הלכה למעשה קכב
אם מותר לתקוע לנשים קכב
איזה שבת איירי קכג
אם קושיית הגמרא לגבי שבת או גם לגבי יו"ט קכג

לג:

בביאור החילוק בין הגיע לחינוך ללא הגיע לחינוך קכג
מהו גיל חינוך קכד
לבאר החילוק בין מתעסק לתוקע לשיר קכד
ג' תקיעות כנגד מה קכד
שיעור אורך התקיעה קכד
שיעור התקיעה למעלה קכד
המקור ששיעור תקיעה כתרועה קכה
שיעור השבר קכה
שיעור יבבא קכה
הטעם שהוזכרה התקיעה הראשונה קכה
אם איירי בתוקע על סדר הברכות קכו
איזה אחת יש לו קכו
הפסק בין תקיעה לתרועה קכו
מאי קמ"ל בזה קכו
אף בתקע תקיעות דמיושב קכו
בביאור השקלא וטריא קכו
אם השבר ארוך מיבבא קכז
אם דוקא שלש קכז
האם באמת יש כאן מחלוקת לדינא ודברי רבינו האי גאון קכז
רמזים לזה קכז
מדוע מנה הרמב"ם מצות שופר קכז
בגדר 'פשוטה' קכז

לד.

הטעם שלא הובאו בסדר הכתוב בתורה קכז
אם אפשר ללמוד הדין בהיקש קכח
צורת הלימוד מגזירה שוה קכח
אם תנא זה סובר הגזירה שוה דשביעי שביעי קכח
המקור לתקוע בצד ימין קכח
מהו הנדון אם אחת הם או לא קכח
מאי בינייהו קכח
אם לומדים גם לתקיעה שלפניה או רק לתקיעה שלאחריה קכח
אם גם לר' ישמעאל צריך את הגזרה שוה .. קכט
מדוע אין לומדים גם מתרועה שבמדבר לראש השנה קכט
פסק הלכה קכט
גירסת רבינו חננאל קכט
הרי גם לת"ק לומדים גזירה שווה מיום הכיפורים קכט
האם תקנת רבי אבהו מספק גמור או כדי להשוות המנהגים קכט
הטעם שתיקן ר' אבהו לצאת מכל הספיקות קכט
בזוהר מבואר שיוצאים בכל התרועות קכט
צריך גם שלשה שברים וגם שלש יבבות קל
אם 'שברים תרועה' בנשימה אחת או לא קל
מדוע לא הקשה רב עוירא כקושיית רבינא ... קל
גירסת רש"י איפכא קל
מה איכפת לן בהפסק קל
מדוע צריך לתקיעה שקודם השברים קלא
מדוע לא סגי לר' אבהו בתשר"ת לבד קלא
איך נחלק ר' אבהו על התנאים קלא
הטעם שפותחים בתשר"ת ואח"כ תש"ת ואח"כ תר"ת קלא
מנהג הישיבות בתקיעת שופר קלא
מנהג הערוך קלב
מנהג רבינו תם קלב
מנהג השל"ה קלב
השייכות לדין של המשנה קלב

לד:

אם החידוש בהפסק שבין הסדרים או אפילו בתוך הסדר עצמו קלב
בטעם הדבר קלב
אם תקעו שלשה בני אדם כל אחד שלש קולות קלג
דעת הרמב"ם קלג
הרי מחלוקת תנאים היא במגילה קלג
הרי כבר שנינו ברישא 'תשע שעות ביום' ... קלג
הרי יש לחלק בין הלל ומגילה לשופר קלג
איך הפסיק באמצע בדיבור קלג
בביאור דברי ר"י קלג
אם מותר לקיים מצוה כשגופו אינו נקי קלג
אם התקיעות מעכבות את עצמם או את הברכות קלד
אם התקיעות מעכבות את הברכות או את עצמם קלד
גם הסדר מעכב קלד
מדוע לא יאמר עכ"פ מלכיות קלה
אין סימן אחד מעכב סימן השני קלה
אם יש דין חצי שיעור במצות עשה קלה
אם ברכות בתפילת שמונה עשרה מעכבות זו את זו קלה
הקושיא על הברכות ולא על התקיעות קלה
הרי משנה מפורשת היא קלה
יש לדייק מהמשנה באופן אחר קלה
אם איירי ביחיד או בציבור קלה
אם יש להתפלל בקול רם בימים הנוראים ... קלה
מה הוא 'חבר עיר' קלה
אם ציבור בלא ש"ץ נקראים חבר עיר קלו
אם מקדים התפילה או התקיעות קלו
מכאן קשה על הרמב"ם שיכול לתקוע על סדר הברכות קלו
הטעם שיכול להוציאו קלו
הטעם שחלוק מכל הברכות שאף שיצא מוציא קלו
אם גם באינו בקי אינו יוצא קלו
הדין ביום השני של ראש השנה קלז
אם יודעין רק סדר אחד קלז
כשיש ספק ספיקא אם יש שם תקיעות קלז
בגדר הספק קלז
האם כונת רבן גמליאל גם על ראש השנה .. קלז
הרי גם לר"ג הציבור עצמם מתפללים קלז
בדין ש"ץ שצריך להסדיר תפילתו קלז
האם היחיד אומר שבע או תשע קלח
בביאור ה'כשם' קלח

לה.

איזה יום הכיפורים קלח
לכתחילה עדיף להתפלל בעצמו קלח
בדעת בעל העיטור שבקי אינו יוצא מהש"ץ קלח
לפי"ז אין מחלוקת בין רב לרבי יוחנן קלט
אם בראש השנה מזכירים ראש חדש קלט
על מה קאי רב חננאל קלט
בביאור הקושיא מרב חננאל קלט
דוקא במתפלל בעל פה קלט
אם ראש חדש נחשב לפרקים קלט
איך פטר עצמו ממצות תפילה קמ
איך איירי בעם שבשדות קמ
איזה מלאכה טרודים בר"ה קמ
איך שייך שיצאו בלא שמיעה קמ

יח.

יוצאין בין על מלא בין על חסר

על ששה חדשים השלוחין יוצאין[א]. משמעות הדברים שהיו יוצאין בין אם עיברו בי"ד את החדש, בין אם חדש חסר היה, ויש להקשות מדוע לא תיקנו שיצאו השלוחין רק כשקדשו בי"ד החדש ביום ל' וחודש חסר הוא, ואם היה חדש מלא ממילא היו יודעים מדלא באו השלוחין שחדש מלא הוא[ב]. ותירץ בטורי אבן שכיון שאפשר לברר אין סומכין על זה שממילא ידעו[ג]. ובשפת אמת תירץ שחוששין שמא אנשים לא יסמכו ע"ז שלא באו השלוחין, ויאמרו שמא נתעכבו השלוחין בדרך, לכך צריך לשלוח בכל אופן[ד].

מדוע לא פתח בעצם הדין שיוצאים השלוחין

על ששה חדשים השלוחין יוצאין. יש לדקדק שהיה לו להתנא לפתוח קודם כל בדין שיוצאים השלוחין כמו ששנינו להלן (כג:) בראשונה היו משיאין משואות, ואח"כ התקינו שיהיו השלוחין יוצאין, ורק אח"כ היה לו להתנא לשנות על איזה חדשים יוצאים. וביאר במלאכת שלמה, שכיון שפתח התנא בד' ראשי שנים, ובד' פרקים העולם נדון, המשיך וכתב על ששה חדשים השלוחין יוצאין, שזהו כהמשך למשניות הקודמות שנקט מנינא.

למי מודיעין השלוחין

על ששה חדשים השלוחין יוצאין. פירש רש"י שמודיעין השלוחין לגולה יום שקידשו בי"ד את החדש. אבל הריטב"א כתב שעיקר השלוחין היו כדי להודיע לבני ארץ ישראל שקדשו בי"ד את החדש, אלא שמשמע בגמרא להלן (כ.) שגם לבבל היו שלוחין יוצאין[ה].

היכן עושים ב' ימים מספק בזה"ז

והנה במקום שאין השלוחין מגיעין היו נוהגים ב' ימים מספק, ועכשיו בזה"ז שאין לנו שלוחין, מכל מקום כל מקום שהיו נוהגים לעשות ב' ימים בזמן שהיו מקדשין עפ"י הראיה עושין ב' ימים גם בזה"ז. ונחלקו הראשונים במה הדבר תלוי, דעת הריטב"א שבכל ארץ ישראל עושין יום אחד, ואף במקומות שלא היו השלוחין מגיעים, ובכל חוץ לארץ עושין ב' ימים, אף במקום שהשלוחין היו מגיעין. והטעם בזה, משום שעכשיו הרי בקיאין אנו בקביעות החדש, אלא שעושין מנהג אבותינו שעשו ב' ימים, וכיון שאבותינו היה להם מנהגים שונים כל מקום לפי מנהגו, הולכים אחר הרוב, וברוב ארץ ישראל נהגו לעשות יום אחד, וברוב חו"ל נהגו לעשות ב' ימים, ומשום כך נהגו בכל א"י לעשות יום אחד ובחו"ל לעשות ב' ימים, [ובראש השנה שגם בא"י נהגו ברובו לעשות ב' ימים שהיו רחוקים מבית הועד, נוהגים גם בזה"ז לעשות בא"י ב' ימים של ר"ה][ו].

אמנם דעת הרמב"ם (קידוש החדש פ"ה הל' ט-יג), שאין הדבר תלוי בארץ ישראל או בחו"ל, אלא כל מקום שרחוק מירושלים מהלך יותר מעשרה ימים עושין ב' ימים, אף בארץ ישראל, משום שלמקום זה לא היו השלוחין מגיעין. וכל מקום שקרוב עשרה ימים או פחות, אם המקום הוא מארץ ישראל שהיו בו ישראל בזמן שהיו מקדשים עפ"י הראיה, עושין יום אחד, ואם הוא בחוץ לארץ עושין כמנהג אבותיהן, אם עשו יום אחד עושין ג"כ יום אחד, ואם עשו ב' ימים עושין ב' ימים[ז]. ובמקומות שבארץ ישראל שלא היו מיושבין ולא היו שלוחי בי"ד הולכים לשם, דעת השאלת יעב"ץ (סי' קמח) שעושין ב' ימים טובים[ח].

אם גם לדעת אחרים יוצאין שלוחין

על ששה חדשים השלוחין יוצאין. בפני יהושע הקשה, שמשנתינו אינה כדעת אחרים (לעיל ו:) שאין בין עצרת לעצרת ובין ר"ה לר"ה אלא ד' ימים בלבד, ופירש"י שלעולם כל חדשי השנה אחד מלא ואחד חסר ואין מעברין או מחסרין את החדש לצורך, ואם כן אין צריך כלל לשלוחין, כי לעולם אחד מלא ואחד חסר, וקשה, איך יחלקו אחרים על מה שידוע ומפורסם שהיו שולחים שליחין. ומשום כך כתב הפנ"י שאף שאחרים סוברים שאין מעברין ומחסרין חדש לצורך, מכל מקום אם יתברר שצריך לעבר או לחסר חודש כדי לתקן שפסח יחול בתקופת ניסן, ולא יצטרכו לעבר את השנה, היו עושין כן, ומה שיוצאים אף על שאר חדשים, משום שכל הקפידא של אחרים הוא שלא ישתנה מועד עצרת וראש השנה אלא בד' ימים, אבל שאר החדשים היו מחזרין לקדש עפ"י הראיה ולא היו סומכים על חשבון זה, ועל כן מקפידים שלעולם יהיו ששה חדשים חסרים וששה מלאים, אבל עדיין צריך שלוחין כדי לדעת איזה מהחדשים חסר ואיזה מלא[ט].

אמנם כמה אחרונים נקטו שבאמת משנתינו דלא כאחרים, ולאחרים לא היו שלוחין יוצאין'.

מדוע לא אמר שבי"ד שולחים שליחים

השלוחין יוצאין. לכאורה היה לתנא לכתוב על ששה חדשים בי"ד שולחין שליחין. ומדוע נקט לשון 'השלוחין יוצאין'. ויש שיישב שכונת מילת 'יוצאין' היינו שביום ראש השנה לאחר שבי"ד קידשו את החדש, אין השלוחין יכולין לצאת מחוץ לתחום, אלא יוצאין מחוץ לירושלים עד התחום, וממתינים שם עד צאת החג, ולאחר מכן יוצאין מחוץ לתחום[י]. ויש שפירש עפי"מ שנתבאר להלן (כה:) וכ"פ הרמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"י) שרק בשלוחי ניסן ותשרי היו השליחין צריכים לשמוע מפי בי"ד שקידשו החדש, אבל בשאר חדשים כיון שנראית הלבנה בעליל, היו יכולים לצאת מיד אף קודם שבי"ד קידשו החדש. וע"כ נקט 'השלוחין יוצאין' ולא נקט שבי"ד שולחין שליחין, כיון שיצאו השלוחין אף קודם שבי"ד קידשו החדש[יב].

עד מתי השלוחין הולכים

על ניסן מפני הפסח. מדברי רש"י משמע שלא היו יוצאין אלא עד הפסח, וקשה מדוע לא הלכו למקומות רחוקים יותר עד שביעי של פסח, שלכל הפחות בשביעי של פסח ידעו הזמן הנכון. ובטורי אבן כתב שבאמת הולכים עד יו"ט אחרון של פסח, ואף שבמקומות שנהגו יו"ט ראשון שני ימים צריכים לנהוג כן גם ביו"ט אחרון, אף שכבר הגיעו השלוחין כמבואר להלן (כה.), מכל מקום יש נפק"מ בזה, דכשיודעים הזמן האמיתי, אין נוהגין ביו"ט שני אלא מגזירה דרבנן ולא מחמת ספק, ולגבי מת ביו"ט שני יתעסקו בו ישראל[יג]. אמנם בערוך לנר כתב שמבואר בתענית שבזמן הבית לא היו ישראל דרים אלא במרחק הליכת ט"ו ימים, ומשום כך אי"צ לילך יותר מכך.

מדוע אין יוצאין על סיון

על ניסן מפני הפסח. כתבו התוס' (ד"ה על ניסן), וכן הביאו הראשונים[יד] מהירושלמי, שמה שאין יוצאין על סיון מפני העצרת, משום שאין עצרת תלויה ביום ו' בחדש סיון, אלא ביום חמישים לעומר, וכיון שיודעים מתי פסח, יודעים שלמחרתו הוא היום הראשון למנין העומר, וביום החמישים הוא חג העצרת[טו]. והוסיף הריטב"א שאפ"ה בזמן הזה שעושין ב' ימים פסח, אין מונין ספירת העומר אלא מיום הראשון, כדי

א. **ראה** בן יהוידע שביאר מנינא למה לי. ב. **וכמו** שעשו כשהיו משיאין משואות קודם שתיקנו יציאת השלוחין, שהיו משיאין רק על חדש חסר ולא על חדש מלא, וממילא היו יודעין שחדש מלא הוא, וכמש"פ רש"י (להלן כג: ד"ה משקלקלו). ג. **ודוקא** כשהיו משיאין מבואר להלן (כג:) שהיו עושין כן רק בחסר ולא במלא, משום שא"א לעשותו במלא גזירה משום ר"ח שחל בע"ש. ד. **ובעי"ז** כתב בספר הזכרונות לר"צ הכהן (עמ' מט). ה. **וברמב"ם** בפיהמ"ש כתב שהיו שלוחין יוצאין לכל הארצות. ו. **וכן** איתא באוצר הגאונים (פיאה ד:) שכך אמר הקב"ה למשה ואמר להם לישראל שכך יהיו נוהגים בארץ ישראל יום אחד, ובחו"ל ב' ימים, וכך הנהיגו הנביאים. ז. **וכן** מסיק במהריט"ץ (סי' רטז), ובשאלת יעב"ץ (סי' קמח), ראה שם שהאריך בזה טובא, ובברכי יוסף (סי' תלו סק"ז - סק"י) האריך בדבריו, ודן לגבי כמה מקומות בארץ ישראל מה דינם. ח. **ראה** במצויין לעיל (הערה נב) בכל זה. וראה בחזו"א (מו"ח סי' קלב סק"ח ואילך) שהאריך בכל זה. ובשו"ת ארץ צבי (סי' מח). וע"ע בחינוך (מצוה שח) ובריא"ז (מוס יב). ט. **וראה** רש"ש (מנחות ק:) מש"כ בדעת אחרים. ובמגיד הרקיע (מ"ב פי"ז). י. **עי'** שפת אמת, קרבן ראשית. יא. **המפרש** ברמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"י) כפי שביארו במלאכת שלמה כאן. אמנם ברש"י (ד"ה מפני) משמע שאין הולכים כלל בשבת, ואף בתוך התחום. יב. **פקודי** השם. יג. **והו"ד** במנחת חינוך (מצוה שח ד"ה ומצאתי בריטב"א). ובשפת אמת מסיק כדמשמע מרש"י ודלא כטורי אבן. ועי"ש מה שדחה ראיית הטו"א. יד. **הריטב"א.** טו. **וראה** בריב"ש (סי' נו) הו"ד לעיל (ילקו"ש ו:) מש"כ

לא לבלבל המנינות לעשות שני מנינות אחד מן הראשון ואחד מן השני[יז], ואפ"ה עושין עצרת שני ימים, ואף שיודעים מתי נגמרו חמישים יום, גזירה אטו שאר כל המועדות[יח].

האם יוצאים על ימים האסורים בתענית

על אב מפני התענית. פירוש כדי שידעו באיזה יום מתענים צום תשעה באב, ואיירי בזמן חורבן הבית, אבל בזמן בנין הבית, אף שהיה יום זה לששון ולשמחה, מ"מ לא היו השלוחין יוצאין לידע מתי צריך לשמוח, ולאסור בתענית, שאם כן צריך לצאת גם על תמוז וטבת, שבזמן הבית היו צומות אלו [עשרה בטבת ושבעה עשר בתמוז] זמן ששון ושמחה ואיסור תענית. והטעם שאין יוצאים מפני איסור תענית ביאר הטורי אבן (להלן ע"ג ד"ה בזמן) משום שלגבי איסור תענית כל אחד יחמיר מספק ויעשה ב' ימים, דספיקא דאורייתא לחומרא, ורק היכא שיש חשש ברכות לבטלה כמו בפורים וחנוכה לא שייך לומר שיחמירו מספק לעשות ב' ימים[יט].

אמנם במנחת חינוך (מצוה שמ סק"ג) מסיק שאי"צ לעשות ב' ימים מספק, משום שדין התענית אינו ביום מסויים דוקא, אלא באחד מימי החדש[כ], וכיון שכבר קיימו דין ששון ושמחה באחד מימי החדש אי"צ לעשות שוב, שכבר יצאו יד"ח הדברי קבלה[כא].

אם עושין ב' ימים ראש השנה

על אלול מפני ראש השנה. פירש רש"י שמודיעים השלוחים מתי נקבע ר"ח אלול, ועושין ראש השנה ביום שלשים שלו, משום שרוב שנים אין אלול מעוברי[כב]. ומשמעות הדברים שאין עושין ב' ימים, אלא רק ביום שלשים לאלול[כג]. וכן פירש בדברי רש"י התורי"ד, [וכן מוכח מדברי רש"י להלן (יט: ד"ה והא מקלקלא)]. אולם בתוס' כתבו שעושים ראש השנה גם ביום ל"א מספק שמא אלול יהיה מעוברת אלא שצריכים השלוחין להודיע מתי היה ר"ח אלול, כדי שידעו מתי הוא יום ל' לאלול ויעשו אותו ר"ה ואת היום שלאחריו. ובתורי"ד הקשה שהרי כל ענין השלוחין הוא כדי שלא יצטרכו לעשות ב' ימים מספק[כד]. ומשום כך ביאר התורי"ד כרש"י שכל מקום שהשלוחין מגיעין אותו רק יום אחד, ומה שהביאו התוס' מהגמרא שמשמע שהיו עושין ב' ימים היינו דוקא היכא שאין שלוחין יוצאין, או במקום שאין השלוחין מגיעים עושין ב' ימים, אבל במקום שהשלוחין מגיעים עושים רק יום אחד.

אמנם בערוך לנר כתב שגם רש"י לא נתכון לומר שאין עושין ב' ימים מספק, אלא שכונת רש"י שהולכים אחר הרוב, משום שאם לא היו הולכים אחר הרוב לא היו צריכים לשלוחים והיה סגי לעשות רק ביום ל"א מספק ספיקא כגון אם היה יום ל' של אב ביום א', יעשו ראש השנה ביום ג' מטעם ס"ס שמא היה אב מלא והיום יום ל', ואת"ל שהיה חסר, שמא היה אלול מלא והיום יום ל"א, ואע"ג שאין עושין לכתחילה ס"ס, כיון שאין השלוחין באין ממילא הוי ס"ס, לכן כתב רש"י שהולכין אחר רוב שנים, וממילא צריך לעשות גם יום ל' מלבד יום ל"א[כה].

והרמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ט) פירש באופן אחר, שהיו יוצאים על חדש אלול כדי לדעת מתי יום שלשים לאלול, כדי שבאותו היום יהיו יושבין ומצפין לשלוחי בי"ד [במקומות שיכולים לבא ביו"ט שהם בתוך התחום[כו]] לידע אם קידשו בי"ד את החדש היום, ואם נודע להם שקידשו היום, נהגו אותו היום קודש בלבד, ואם לא נודע להם, נוהגים יום שלשים ויום שלשים ואחד קודש, עד שיבואו שלוחי תשרי.

מדוע לא סומכים שמסתמא אב אינו חסר

ובריטב"א הקשה מפני מה הוצרכו לצאת על אלול כדי לידע מתי יום שלשים שלו, הרי כיון שמבואר להלן (כא.) שתרי ירחי חסרים קלא אית להו, א"כ אם היה אב חסר, נמצא שתמוז ואב שסמוכים זה לזה חסרים, והיה יוצא הקול, וכיון שלא יצא הקול, על כרחך שאב מלא היה, וא"כ יודעים מתי היה ר"ח אלול[כז]. ותירץ שמכל מקום כיון שאפשר לתקן מתקנים ושולחים שלוחין, שכשאפשר לסמוך על הודאי, אין סומכין על הרוב. ובטורי אבן הוסיף שמפני חומר המועדות שמסורים לכל עמי הארץ ונשים, לא רצו לסמוך על הקול, וכיון שאפשר לברר ע"י שלוחין מבוררים, אבל לרחוקים שא"א לברר, סמכינן אסתמא שיש לזה קול.

הרי בכ"ה כסלו כבר עבר רוב החדש

על כסלו מפני החנוכה. בפני יהושע הקשה הרי מבואר בסנהדרין (מג.) שלאחר שעבר רוב החודש אין האנשים טועין בעיבור החודש, וא"כ כיון שחנוכה חל בסוף החדש, הרי כבר כו"ע יודעים מתי היה ראש חדש, ומדוע צריכים שלוחים[כח]. ותירץ שעדיין מיעוט אינם יודעים ובשבילם יצאו השלוחים[כט]. ובקרבן ראשית תמה, וכי השלוחין אומרים לכל אחד ואחד מבני העיר, הרי אין אומרים אלא לבי"ד שבעיר, וא"כ עדיין יש מיעוט שלא ידע, אלא אנו אומרים שישאלו לבי"ד, וא"כ גם בלא שלוחין ישאלו לבי"ד. וכן בערוך לנר הקשה שמדברי הרמב"ם משמע שכו"ע יודעים ואין בזה אפילו מיעוט. ומשום כך כתב לחלק, שדוקא במקומות הקרובים לירושלים, שיש ביניהם עוברים ושבים, בזה אמרינן שאחר רוב החדש מסתמא כבר נודע להם, אבל במקומות המרוחקים מירושלים אינן יודעין רק ע"י שלוחין[ל].

מדוע אין נוהגים חנוכה ופורים ב' ימים

על כסליו מפני החנוכה, ועל אדר מפני הפורים. צריך טעם מדוע במקום שאין השלוחין מגיעים, אין נוהגים לעשות בחנוכה ופורים ב' ימים מספק, וכן בזה"ז אין נוהגין בחו"ל לעשות ב' ימים מספק. וביאר הנצי"ב (מרומי שדה), שבחנוכה א"א לעשות ב' ימים, שהרי אם ידליק ביום השני ב' נרות ונר אחד, הרי שהדליק שלשה נרות, ובפורים ג"כ אם יעשו ב' ימים מספק, נמצא שביום ט"ו ינהגו פורים גם בפרזים וגם במוקפים, והפסוק אומר בזמניהם 'זמנו של זה לא כזמנו של זה'[לא].

הרי בזמן שביהמ"ק קיים היו משיאין משואות

וכשהיה בית המקדש קיים יוצאין אף על אייר. במאירי הביא שיש מקשים הרי מבואר להלן (כג:) שבזמן שביהמ"ק קיים היו משיאין משואות להודיע לגולה שעיברו החדש, ובירושלמי (פ"ג ה"ח) מבואר שאף לאחר החורבן היו נוהגין כן, ואם כן מדוע היו צריכים שלוחין בזמן שביהמ"ק קיים. והביא שגדולי המפרשים כתבו שרק לבבל היו משיאין משואות, אבל לשאר הגולה כסוריא ושאר מחוזות הרחוקים שבצדדים אין מקום להודעה עפ"י משואות והיו שלוחין יוצאים בהם לעולם[לב].

בענין זה. **טז. ועי"ע** בעל המאור סוף פסחים מדוע אין מונים ב' ימים. **יז. וראה** גם ברמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ט) שעושין ב' ימים כדי שלא לחלק במועדות. ומה שמשמע בריטב"א שבאמת היו צריכים לעשות ספירת העומר ב' ימים מספק, כבר העירו (שקל הקודש קידוש החדש פ"ג הי"ח, גיליון ההלכה ד"ה היו עושין) שזה שלא כדברי הדבר אברהם (סי' לד) שכתב שלא שייך ספירה מספק, שאין לזה דין ספירה. וראה עוד בחתם סופר (חו"מ סוס"י קמה) שכתב שיו"ט שני של שבועות חמור משאר יו"ט שני, כיון שאינו מחמת ספק, אלא מחמת גזירה דרבנן אטו שאר יו"ט. עי"ש הנפק"מ בזה. **יח. ועי"ש** עוד תירוץ מדוע החמירו בחנוכה ופורים. **יט. ויתבארו** דבריו בע"ה להלן (ע"ג ד"ה נוסח העתיק). **כ. וראה** שם שמספקא ליה אם באמת לא היו השלוחין יוצאין על ששון ושמחה. **כא. וכ"כ** הרמב"ם בפירוש המשנה. וכ"כ המאירי (בבית הבחירה). **כב. והנצי"ב** (במרומי שדה) כתב בדעת רש"י שדוקא בגולה עושין יום אחד, אבל בארץ ישראל גם לרש"י עושין ב' ימים, והכלל בזה הוא, שבכל מקום שאין השלוחין היו מגיעים עושין יום אחד, כיון שמוכרחין לסמוך על הרוב לגבי יום הכיפורים, אבל במקום שהשלוחין מגיעים שאי"צ לסמוך על הרוב עושין ב' ימים. **כג. ועוד** הקשה שאם מטעם אב היו יוצאין להודיע אם היה אב חסר, הרי אמרינן להלן (כא.) שתרי ירחי חסרים קלא אית להו, ואם חסר אב הרי תמוז ואב חסרים, וקלא אית להו ואי"צ להודיע [כדלהלן בקושיית הריטב"א]. ובשפת אמת תמה, שאיך נתיישב לו קושיא זו בפירוש רש"י, הרי גם לרש"י מה שהיו יוצאים באלול הוא כדי לידע אם אב היה חסר או מלא. **כד. וכ"כ** החזו"א (או"ח סי' קמח סק"ו) שודאי גם לפירש"י היו עושין ב' ימים ר"ה, אלא כונת רש"י על יוהכ"פ שעושין רק יום אחד וסומכין על הרוב, ורש"י האריך בתועליות של ידיעת אלול שיש תועלת להרחוקים ששלוחי תשרי לא יגיעו אליהם עד יוהכ"פ יהי' להם תועלת מידיעת אלול, דאל"כ לא ידעי מתי י' בתשרי אף אם יחשבו אלול לחסר. ראה שם עוד בזה. **כה. כביאור** הלח"מ שם. **כו. כן** ביארו הקושיא בתורי"ד ובטו"א, ובריטב"א הקשה קצת באופ"א. **כז. וכן** קשה על מה שיצאו על אלול מפני ר"ה, והרי כשמגיע ר"ה כבר עבר כל החדש, ומסתמא ידעו. **כח. וכעי"ז** תירץ בשואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סי' קח). **כט. וכ"כ** בקרבן ראשית שם. **ל. וראה** עוד בילקו"ב להלן (יט: ד"ה יוצאים בשם) בשם המרדכי טעם אחר בזה. **לא. והוא** מהראב"ד להלן (כמוב"ם שם כג:). וראה שם בילקו"ב, ובמלאכת שלמה מש"כ לדחוק בזה.

אם בזמן הבית היו יוצאין על אב

יוצאין אף על אייר. כתב הטורי אבן שצריך לגרוס 'יוצאין על אייר' ללא מילת 'אף', משום שמשמעות 'אף על אייר' שהיו יוצאין על ז' חדשים, וזה אינו, שבזמן הבית לא היו יוצאים על אב מפני התענית, כיון שלא היו מתענין כלל[יב] [ומשום השמחה שיש ביום זה אי"צ לצאת כמבואר לעיל], אלא לעולם יוצאין רק על ו' חדשים, ובזמן הבית תוציא אב ותכניס אייר. וכ"כ הריטב"א (ד"ה גמרא וליפקו) שמשנתינו גם לאחר הבית, מדקתני על אב מפני התענית, משמע שאיירי לאחר בנין הבית. ומוכח שבזמן הבית לא היו מתענין בט"ב[יג]. אמנם ברמב"ם בפירוש המשניות כתב שבבית שני היו מתענין בתשעה באב, מפני תכיפת מיני הצרות שאירעו בו. ולפי"ז א"ש הגירסא 'אף על אייר' וכן גרס הרמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ט)[יד].

היינו לאחר החורבן

וליפקו נמי אתמוז וטבת. והיינו משום שימי תענית הם, ומשנתינו איירי גם לאחר החורבן, שהרי קתני כשהיה ביהמ"ק קיים יוצאין אף על אייר, משמע שאיירי אף לאחר החורבן[טו]. וכן מדקתני על אב מפני התענית, משמע שאיירי לאחר החורבן שהיו מתענין בט"ב[טז]. [אמנם הרמב"ם (פיהמ"ש) כתב שגם בזמן בית שני היו מתענין בט"ב, ולפי"ז אין ראיה אלא מהא דקתני כשהיה ביהמ"ק קיים[יז]].

יח:

בביאור קושיית הגמרא

קרי להו צום וקרי להו ששון ושמחה. הקשה הבית יוסף (סי' תקנ) מה מקשה, שקרי להו צום וקרי להו ששון ושמחה, הרי פשוט שהפשט הוא שהימים שעכשיו הם צומות עתידין להיות לששון ולשמחה. ותירץ שפסוק זה הוא תשובה למה ששאלו עולי בית שני (זכריה ז ג) 'האבכה בחודש החמישי הנזר כאשר עשיתי זה כמה שנים'. ובאה התשובה 'צום הרביעי וצום החמישי וכו' יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו', ומשמע דהכי קאמר הפסוק, כל הצומות הללו יהיו לששון ולשמחה ולא תצומו בהם, כי אין חפץ לה' בצומות כי אם שתאהבו האמת והשלום, וכיון שהפסוק בא לומר שלא יצומו בימים אלו מאותו היום והלאה, לא היה לו להזכירם בלשון צומות, אלא היה לו לומר 'ימי חודש הרביעי והחמישי וכו' יהיה לששון ולשמחה', וממילא משמע שעל ימי הצומות קאמר, כמו שאמר הפסוק קודם, 'האבכה בחודש החמישי' וממילא משמע שעל הצום נתכון, אף שלא אמר האבכה בצום החודש החמישי, הלכך מזה שהוציא הפסוק בלשון צום, י"ל שבא להשמיענו שאע"פ שהם בטלים באותו זמן, אם יהיה שמד חס ושלום יחזרו הצומות לקביעותם.

וברי"ט בי"א ביאר שמזה שאמר הפסוק בלשון 'צום' ולא אמר 'אשר צמתם', משמע שלא נתבטל לגמרי, ולא נעקרה גזירה ראשונה לגמרי. והטעם בזה, לפי שהיו יודעין שסוף בית שני ליחרב, ושנהיה בגלות, ובנין בית שני לא נחשב להם כל כך כדי שיהא נחשב שנגדר הפרץ הראשון, ומשום כך לא עקרו גזירתן לגמרי, אלא אמרו בזמן שיש שלום שמחה, ואם אין שלום ויש שמד על ישראל שיהא צום. ואם אין שלום ואין שמד תלוי ברצונם.

ויש מהאחרונים שביארו שהיה לו לומר יום צום יהיה לששון ולשמחה, ומדוע אמר שהצום יהיה לששון ושמחה, ומשמע בעוד שהוא צום, ומה שייך שהצום יהיה לששון, וע"כ שבא לומר שעדיין ישאר צום[יח].

אם דוקא בזמן שביהמ"ק קיים

בזמן שיש שלום. פירש רש"י שאין יד העובדי כוכבים תקיפה על ישראל. אמנם הרמב"ן (תורת האדם) פירש שיש שלום, היינו בזמן שביהמ"ק קיים[יט]. ומדברי הרמב"ם (נפיהמ"ש) שכתב שגם בזמן שביהמ"ק היה קיים רצו מתענין רצו אין מתענין, משמע שגם בזמן שביהמ"ק קיים נקרא שאין שלום, והיינו כדעת רש"י[כ]. אמנם זהו דוקא בזמן שבטלה מלכות חשמונאי והיו תחת מלכות אומות העולם[כא].

הטעם שאין יוצאים השלוחים להודיע על ימי ששון ושמחה בזמן שיש שלום יהיו לששון ולשמחה. והיינו שאסורין בהספד ותענית[כב], כדאיתא במגילה (ה:) 'שמחה' מלמד שאסור בהספד'. והטעם שאין השלוחין יוצאין בזמן שביהמ"ק קיים כדי להודיע אימתי צריך לעשות ששון ושמחה. כתב הטורי אבן, משום שהיו עושין ב' ימים מספק כיון שהוי ספיקא דאורייתא, [ואף אם היה רק דרבנן היו צריכין לעשות ב' ימים מספק משום שא"א לומר ספק דרבנן לקולא במקום שיתבטל לגמרי דין איסור תענית והספד]. והטעם שיוצאין על חנוכה ופורים, משום חשש ברכות לבטלה שיש בחנוכה ופורים[כג].

אמנם במנחת חינוך (מצוה שפ) כתב שלא היו יוצאים משום ששון ושמחה, משום שאף שעיקר הדבר נאמר על יום עשרה בטבת וי"ז בתמוז, מכל מקום מדברי קבלה אם עשו ביום אחר באותו החדש יצאו יד"ח הדברי קבלה, ומשום כך לא הטריחו השלוחין לצאת, כיון שהיו יוצאין במה שעשו באחד מימי החדש, ומשום כך חלק על הטו"א, וכתב שלא היו צריכים לעשות ב' ימים מספק, כיון שביום אחד שעשו כבר יצאו יד"ח.

במי תלוי הרצון

רצו מתענין רצו אין מתענין. דעת הרמב"ם (נפיהמ"ש) שרצו מתענין תלוי בכל יחיד ויחיד, שאם יחיד רוצה מתענה, ואם רוצה שלא להתענות אינו מתענה[כד]. אמנם דעת הרמב"ן (תורת האדם) והרא"ש (פ' ו) שתלוי ברוב ישראל שאם הסכימו שלא להתענות אין בי"ד מטריחין עליהן להתענות, ואם רצו רוב ציבור להתענות מתענין, ואין היחיד לפרוש מן הציבור.

אוצר החכמה

באם בזמן הזה עדיין תלוי ברצונם

וכתב הרשב"א (ד"ה אין צמד) שמסתברא שאף שהורגלו בזה"ז להתענות, מכל מקום אם לא רצו עכשיו אין מתענין. שהרי כאן בסוגיא מבואר שאף שהורגלו להתענות מ"מ אין מטריחין השלוחין לצאת משום שלא איכפת לן אם אינם עושים בזמנם כיון שאם לא רצו אין עושין. ומבואר שאף עכשיו תלוי ברצונם[כה]. אמנם הרמב"ן (שם) כתב שעכשיו כבר רצו ונהגו רוב ישראל להתענות וקבלו עליהם, ולפיכך אסור ליחיד לפרוץ גדרן, וכ"ש בדורות הללו, שהרי בעוונותינו שרבו יש צרות בישראל ואין שלום, הלכך חייבים הכל להתענות מדברי קבלה ותקנת

לב. וכ"כ המאירי שבזמן הבית לא היו יוצאים על אב, כיון שלא היו מתענין. **לג. וכן** הוכיח בשקל הקודש (קידוש החדש פ"ג ציון ההלכה סק"ג) מדברי התוס' והראשונים להלן ע"ב (ד"ה הוסיפו), שתשעה באב שאני משום שהוכפלו בו צרות, היינו שנחרב בו הבית בראשונה ובשניה, ולפי"ז בבית שני שעדיין לא הוכפלו בו צרות, לא התענו. וכעי"ז הוכיח הבנין שלמה (סי' לו), וכן במהר"ז סופר (סי' ז), וכתב שהדבר תלוי בב' תירוצי התוס' (שם). **לד. כ"כ** השפת אמת ובבאר אברהם ובאמרי ברוך על הטו"א. וראה בבאר אברהם שדן על מה שכתב הרמב"ם שהיו מתענין מפני תכיפת הצרות, שלכאו' כונתו שהוכפלו בו צרות כדאיתא בגמרא, וקשה הרי בזמן בית שני עדיין לא הוכפל בו חורבן הבית, ראה שם מה שביאר בזה. אמנם בתשב"ץ (מ"ג סי' רעג) דחה דברים אלו, וכתב שט"ס ברמב"ם, וודאי שלא היו מתענין בזמן הבית. וראה הערה להלן. וע"ע במרומי שדה. **לה. רש"י** (ע"ב ד"ה דלמר). **לו. ריטב"א. לז. אמנם** בתשב"ץ (מ"ג סי' רעג) דחה דבר זה, וכתב שט"ס ברמב"ם שם. ובאהל משה (סי' עב, עג) כתב ליישב דעת הרמב"ם. וראה להלן (יח: בהערות) מדברי המשכנות יעקב (מו"ח סי' קמט). **א. ערוך** לנר, ומהר"ש הלוי (סי' מ), ב"ח (סי' תקנ), מים עמוקים (סי' טז). וראה ביאורים נוספים במהרש"א, רש"ש, עיון יעקב, איי הים, בן יהוידע, כנסת הגדולה (סי' תקנ) בשם המהר"י בן לב, שו"ת הרדב"ז (מ"ג סי' תרעב). **ב. וכן** פירש הטור (סי' תקנ) וכמש"כ הב"י שם. וכ"כ הריטב"א. וכבר העיר באהל משה (סי' עג) **שרש"י** התחיל (כד"ה דלמר) שכולהו ימי תענית בזמן שאין ביהמ"ק קיים, וסיים (כד"ה שים שלום) שהיינו בזמן שאין יד העכו"ם תקיפה. וראה שם שביאר בזה שיש ג' דרגות. **ג. וראה** לעיל ע"א (ד"ה וליפקו) עוד בדברי הרמב"ם אלו. **ד. שפת אמת.** **ה. רש"י** (ד"ה יהיו). **ו. טו"א.** וראה מועדים וזמנים (מ"ג סי' קעה) מה שביאר בזה. **ז. וראה** שם ביאור נוסף בזה. וברדב"ז (מ"ג סי' תרעב) כתב לבאר שהטעם שאין השלוחין יוצאין על ששון ושמחה, משום שאפילו מגילה תענית בטלה, וכיון שאינם קבועים לא מטרחינן שלוחין עליהו. **ח. ובדעת** הרמב"ם אמר הגרי"ז (קונטרס תענית ומגילה סי' ח אות ג) שאם יחיד רצה ומתענה, אין לזה דין תענית יחיד שצריך קבלה, אלא יש לזה דין תענית קבוע מדברי קבלה, אלא שאינו חובה וברצו הדבר תלוי, אבל ברצו הו"ל תענית קבוע. וראה (שם) שהוכיח שדעת הרשב"א כדעת הרמב"ן כדלהלן. **ט. וכן** הביא הב"י (סי' תקנד) בשם הגהות מימוניות (תענית פ"ה ה"ו אות ו) שאשה יולדת יכולה לאכול בצום גדליה אחר שבעה, משום שהדבר תלוי ברצונם, ואם כן רשות הוא, ומותר לה לאכול. והביא שכ"כ הגהות מרדכי (מועד קטן סי' תתקלד)

נביאים'. [והוסיף הריטב"א שמכל מקום אפשר שצריך קבלה מבעוד יום כתענית יחידים, משא"כ בתשעה באב].

והטעם שאין שולחין שליחין על ג' צומות, אף שעכשיו מתענין מדברי קבלה, כתב הריטב"א משום שכשנשנית משנתינו עדיין היה הדבר תלוי ברצון, ויש שהיו מתענין ויש שלא היו מתענין, משום כך לא היו מטריחין לשלוח שליחים. אלא שהגמרא מקשה שנשלח שלוחין כיון שכבר הורגלו להתענות והיה סבור שכך היה מעולם, ועל זה תירץ שלא היה כך מעולם, אלא היה הדבר תלוי ברצונם.

דין ה' עינויים בד' צומות

עוד כתב הרמב"ן (והו"ד נר"ן ה. ד"ה וכתב), שמדינא כל הד' צומות אסורים ברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המיטה ומפסיקין מבעוד יום כתשעה באב, שלא גרע גזירת נביאים מגזירת בי"ד שמצינו שאסורים בכל אלו, ועוד שכל דתקון נביאים כעין דאורייתא תקון ועשו ד' צומות כיום הכיפורים, וכן איתא במדרש לגבי תענית בזמן אסתר, אלא שבזמן הזה לא נהגו באלו החומרות משום שהדבר תלוי ברצון, ומעיקרא כך רצו להתענות בלבד, ולא לשאר עינויים.

וכתב המשנה ברורה (סי' תקנ סק"ו) שבעל נפש יחמיר על עצמו לנהוג בג' צומות כמו בת"ב, כיון שהאידנא מצוי גזירות מהעכו"ם ואם כן החיוב הוא כמו בתשעה באב מדברי קבלה[א]. והביא שהשל"ה כתב שבעל נפש יחמיר על עצמו להפסיק מבעוד יום.

חיוב תענית בתשעה באב בזמן הזה

שאני תשעה באב הואיל והוכפלו בו צרות. מבואר שמדברי קבלה אין מקור לחיוב תענית בתשעה באב יותר משאר תעניות, ורק משום שהוכפלו בו צרות תקנו רבנן להתענות בו, ואינו תלוי ברצו, וא"כ חיוב התענית בהאבילות בתשעה באב אינה אלא מדרבנן ולא מדברי קבלה[ב]. וכן למד הב"ח (סי' תקנד) בדעת הרמב"ן (הו"ד נטור סס) שמשום כך חולה אין צריך אומד בת"ב כיון שאינו אלא מדרבנן[ג]. וכ"כ הרשב"א (מגילה ה: ד"ה וניקם) שמעיקר הדין אי"צ להתענות בט"ב, ורק הנהגת הדורות הוא משום שהוכפלו בו צרות, ומש"ה ביקש רבי לעקור ט"ב, ואין בזה משום מבטל דברי בי"ד שגדול ממנו[ד].

אמנם בטור (סי' תקג וסי' תקנד) כתב שאיסור אכילה ושתיה בתשעה באב, מדברי קבלה הוא. וכ"כ האשכול (הל' תשעה נמג)[ט].

מה הוכפל בו

הואיל והוכפלו בו צרות. ביארו התוס', א. שאירע בו חורבן הבית שהוא צרה קשה ביותר. ב. שצרה אחת והיא חורבן הבית הוכפלה בו[ט]. משא"כ בי"ז בתמוז שאף שאירע בו כמה צרות מ"מ לא שייך סברות אלו[י]. ובריטב"א ביאר שהוכפלו בו צרות היינו שחזרו בו

וסיים בה, ועתה אין שמד ואין שלום. **ו. וכוונתו** שכיון שרצו שוב חייבין מדברי קבלה, אבל אם לא רצו, אין חייבין אלא מדרבנן שהוכפלו בו צרות, כמבואר ברמב"ן שהו"ד בטור ומובא להלן. והובא מחלוקת זו באורחות חיים (מלוניל, הל' תעניות סוף ים). ובדעת הרמב"ן ראה עוד בדברי נחמיה (סוף סי' מ). וכדברי הרמב"ן נראה בריב"ש (סוף"י רפז). וז"ל שבלי הלקט (סי' רעח): ואלו ד' צומות כתב מר רב כהן צדק זצ"ל מי שרוצה להתענות יתענה ומי שאינו רוצה להתענות אל יתענה, חוץ מט' באב הואיל והוכפלו צרות לישראל, והביא ראיה ממה שאמרו רבותינו בפ' ראשון של ראש השנה, אמר רב פפא יש שמד צום יש שלום ולשמחה, אין שמד ואין שלום, רצו מתענין רצו אין מתענין, זהו מן ההלכה, אבל השתא במקומותינו קבעינהו צבורא עלייהו במנהגן לא גריעי דרכייהו מדרכי צבורא. **יא. והיינו** כדעת הרמב"ן, וכן דעת הגר"א כמש"כ שם בשער הציון (סק"ט). **יב. וכ"כ** הפני יהושע (פסחים נד:) שמשום כך יש חילוק בעשיית מלאכה בת"ב בין תלמידי חכמים לשאר כל אדם, ואף שבאבילות אסור במלאכה, משום שמעיקר הדין אין צריך להתענות, ורק מדרבנן הוא. ולגבי מלאכה לא גזרו. וכ"כ במנחת חינוך (מצוה שפ סק"ב אות ו). וכ"כ בבנין שלמה (הל' תעניות סי' ו), והוכיח כן שהרי הטעם שמתענין בט"ב מפני שהוכפלו בו צרות. והרי בזמן הנביאים עדיין לא הוכפלו בו צרות, וא"כ בזמן הנביאים עדיין לא היה חילוק בין ט"ב לשאר הצומות, וא"כ מהי"ת שאחר"כ ישתנה הדבר שיהי' חילוק מדברי קבלה בין ט"ב לשאר הצומות. וכ"כ בערוך לנר (נפוגיין) ובגבורת ארי (תעניות יב. ד"ה דאמר), וכ"כ התשב"ץ (ח"ג סי' רעח). **יג. וכן** הוכיח בבנין שלמה (שם). **יד. אמנם** בטורי אבן (מגילה שם) כתב שבסוגיין לא משמע כדברי הרשב"א. וראה קונטרס חנוכה ומגילה (סי' ח אות ג) שכתב שברמב"ם (תעניות פ"ה ה"ה) משמע כדעת הרשב"א שכל הצומות אינם אלא מנהג, ומשמע שגם ת"ב. אמנם כתב שא"א לומר בדעת הרמב"ם כתירוץ הרשב"א לגבי הסוגיא במגילה שם שרצה רבי לבטל ת"ב. אמנם במשכנות יעקב (סוס"י סי' קמט) כתב בדעת הרמב"ם שכל הצומות מדברי קבלה, ורק תענית אסתר מחמת מנהג הוא. ותמה על הרמב"ם מסוגיין. וכבר האריך בזה באהל משה (סי' עב עג). וראה עוד בערוך לנר (כאן) בדעת הרמב"ם. **טו. וכ"כ** במשכנות יעקב (שם)

פעמיים צרות רבות, כלומר שנגזר על אבותינו במדבר שלא יכנסו לארץ, ונחרב הבית בראשונה, הרי כפל אחד, וחרב בשניה ונלכה ביתר הרי כפל בשניה. ובכל אחד היה בו גזירת מיתה, משא"כ בי"ז בתמוז.

מתי הובקעה העיר

צום הרביעי זה ט' בתמוז שבו הובקעה העיר. אמנם במשנה בתענית (כו.) איתא שבי"ז בתמוז הובקעה העיר"ח, ותירצו בגמרא (שם כח:) שבבית ראשון הובקעה העיר בתשעה לחדש, ובשניה הובקעה העיר בי"ז בחדש. ומכל מקום אנו מתענין בי"ז בתמוז, משום שחורבן בית שני חמיר לן"ט. ולא רצו לגזור להתענות גם בתשיעי וגם בי"ז, משום שד' צומות קבלו עליהם, ואין מטריחין על הציבור יותר מדאי[יא]. ובריטב"א הוסיף שיתכן שכשקבעו צום בתשעה בתמוז, לא קבעו על יום מסויים בחדש, אלא על החדש, שיצומו באיזה שהוא יום, ומשום כך כשקבעו י"ז בתמוז אין זה עקירה לתענית ט' בתמוז[יב].

אמנם בירושלמי (תענית פ"ד ה"ה) מבואר שבאמת גם בראשונה הובקעה העיר בי"ז בתמוז, אלא שבפסוק נקט בתשעה לחדש, מפני שקלקול חשבונות היה שם, כלומר, שמפני הצרות והמלחמות טעו בחשבון והיו סבורים שהיתה הבקיעה בט' בתמוז, ולא רצה הפסוק לשנות ממה שהיו סבורים[יג].

אם יש חילוק גם לגבי עשרה בטבת

ובלחם משנה (תעניות פ"ה ה"ג) הקשה שכיון שהטעם שקבעו בי"ז, משום שבית שני חמיר לן טפי. אם כן גם לגבי תענית עשרה בטבת, שהוא משום שסמך מלך בבל על ירושלים בבית ראשון, מדוע לא תקנו תענית בחדש שבו סמך צר ידו בחורבן בית שני, שחמיר לן טפי. ותירץ שדוקא בתמוז שהכל נעשה בחדש אחד, אין קפידא לשנות מט' לי"ז, אבל בטבת שהוא חדש אחר, לא שינו[יד].

מתי נשרף ביהמ"ק

זה תשעה באב שבו נשרף בית אלוקינו. בתוס' (ד"ה זה תשעה) הביאו שבתענית (כט.) מבואר שביהמ"ק נשרף בעשירי. אמנם באור שמח (תעניות פ"ה ה"ו) כתב שנראה שרק מקדש ראשון נשרף בעשירי, אבל מקדש שני נשרף כולו בתשיעי, ומשום כך קבעו התענית לתשעה באב, כמו שקבעו תענית י"ז בתמוז משום בית שני, אף שבמקדש ראשון הובקעה העיר בט' בתמוז[טו].

מתי נהרג גדליה

זה ג' בתשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם. כפשוטו מבואר שגדליה נהרג בג' בתשרי, וכ"כ הרמב"ם (תעניות פ"ה ה"ג) והטור (סי' תקמט)[טז],

בדעת הרמב"ם, וכ"כ הט"ז (סי' תקנד סק"ד) שת"ב לאו ברצו תליא מילתא. וכבר תמה באבני נזר (סי' תמ) שברשב"א ובריטב"א הנ"ל מבואר שגם בזה"ז תלוי ברצו, אלא שרבנן גזרו מפני שהוכפלו בו צרות. וראה לעיל מדברי הרמב"ן (בתורת האדם). אמנם נתבאר דעת כמה ראשונים שס"ל כהט"ז וכמו שהביא הב"י (סי' תקנ). **טז. וראה** טו"א שהסיק כתירוץ זה. **יז. ובפני יהושע** הכריח שלא סגי בתירוצא קמא שחורבן ביהמ"ק תקיפא, שהרי גם צום גדליה מבואר בגמרא ששקול כשריפת בית אלוקינו, ומ"מ אינו כתשעה באב, וע"כ גם משום תירוץ השני. **יח. וכתב** הב"י (סי' תקמט) שבגמרא נפקא לן מקרא שבי"ז בתמוז הובקעה העיר. ותמה בלח"מ (תעניות פ"ה ה"ג) שבגמרא לא מצינו כן, אלא לגבי תשעה בחדש. **יט. וביאר** הריטב"א, לפי שהיו יודעים הנביאים, שיבא חורבן בית שני משום כך הניחו הצומות הראשונות, ולפיכך כשהניחו תענית תמוז, לא על ט' בתמוז הניחוהו, שהרי יודעין היו הבקיעה השניה שיהא עתידה להיות, אלא עקרוהו ממקומו וקבעוהו בי"ז, כי קשה היה הדבר שיתענו על הבקיעה הישנה ולא יתענו על החדשה שהיתה חמורה וקשה יותר, וגם היה קשה לגזור שתי תענית בחודש אחד, אלא כיון דשם בקיעה אחת היא וגם שתיהן בחדש אחד קבעו התענית על שתיהן בי"ז בו בבקיעה שניה שהיא אבל חדש. [והטעם שבקיעת בית שני קשה יותר כתב בערוך השלחן (סי' תקמט סעיף ד) משום שבבית שני נתדלדלנו לד' רוחות העולם. וראה עוד בישועות יעקב (שם סק"ג)]. **כ. הרמב"ן** (תורת האדם), והו"ד במג"א (סי' תקמט סק"ג) והוסיף שלפי"ז בעל נפש יתענה גם בט', אלא שבירושלמי איתא שגם בראשונה הובקעה העיר בי"ז, אלא שטעו בחשבון. **כא. והוא** כיסוד המנחת חינוך המובא להלן. וכ"כ במרומי שדה. **כב. וכתבו** התוס' שהבבלי חולק על הירושלמי, אמנם בטו"א מסיק שגם תלמוד דידן סובר שגם בראשונה היה בי"ז בתמוז. וכבר תמהו בקו"א ובערוך לנר שהרי מפורש בגמרא בתענית שיש חילוק בין ראשונה לשניה. [ושמא כוונת הטו"א לסוגיא דידן בראש השנה]. **כג. והוא** כעין סברת הריטב"א והמנ"ח להלן. **כד. אמנם** בדעת הירושלמי כתב שלא ס"ל כן. **כה. וכן** נקט האריז"ל (שער הכוונות דרוש ג' מדרושי ר"ה דף נג ט"ב).

אמנם ברבינו ירוחם (נמ"צ יח ח"ג) כתב שאמרו שבראש השנה נהרג גדליה, ונדחה תעניתו ליום חולכי.

וביד אפרים (סי' תקמט) הקשה אם כן מדוע יום ג' בתשרי נוהג בו ששון ושמחה כשביהמ"ק קיים [כדלהלן (יט.)], הרי באמת אינו יום הריגת גדליה. ובמנחת חינוך (מנוה שפ) כתב לתרץ עפ"י מה שייסד שבכל תעניות אלו אין יום קבוע דוקא לששון ושמחה או תענית, אלא החדש נקבע לזמן שבו יום אחד ששון ושמחה או תעניתכי.

מה באו לומר בזה

ומי הרגו, שמואל בן נתניה הרגו. קשה מה השייכות לכאן ומה השמיענו בזה, הרי פסוק מפורש הוא בירמיה (מג ג) שהוא הרגוכח.

ומצינו כמה תירוצים באחרונים בזה.

א. בפני יהושע תירץ שבאמת הרי כמה צדיקים נהרגו ע"י עכו"ם, ולא נגזרה תענית בעבורם כט, אלא שכיון שמיתת צדיקים מכפרת, אינו צרה כל כך מה שמתו. אבל גדליה שנהרג ע"י ישמעאל בן נתניה שהיה מישראל ומזרע המלוכה, לא שייך לומר שמיתתו מכפרת, אדרבא היתה תביעה על כלל ישראל על מיתתו, ומש"ה נשתנה מיתתו משאר מיתת צדיקים, ולכן הזכירו כאן מי הרגו שזה סיבת התענית, ואף שזכריה וישעיה ג"כ נהרגו ע"י ישראל, מכל מקום כיון שנהרגו בזמן הבית לא נקבע יום תענית עליהם ל.

ב. במהרש"א ביאר שבא לבאר מדוע קבעו יום תענית במיתת גדליה, ולא במיתת שאר צדיקים, משום שישמעאל בן נתניה הרגו ועל ידי כן יצאו כל העם מא"י למצרים, ועברו על נבואת ירמיה. ועוד משום זה נעשה בעשרת ימי תשובה והיה לו לישמעאל שהרגו להתעורר בתשובה הוא לא היה חושש בכך, והוסיף צרה לישראל בהריגתו לגדליה שהיה הצרה לכלל ישראל.

ג. בערוך לנר תירץ שמבואר בפסוקים שנהרג ע"י עשרה אנשים יחד עם ישמעאל בן נתניה, וא"כ הרי לדעת רבנן הכהו עשרה אנשים בעשר מקלות ומת פטורים, וא"כ ישמעאל אינו ההורג לבדו, אלא שחז"ל דרשו מלשון הפסוק 'וימת אותו' משמע שהוא לבדו הרגו, והיה בקבלה להם שהם לא קירבו את מיתתו, אבל טובא קמ"ל שהוא לבדו הרגו.

ד. בחשק שלמה תירץ שמבואר בפסוקים שישמעאל היה שליח מבעליס מלך בני עמון להכות את גדליה, וא"כ אפשר שהיה אנוס בדבר והיה ירא אם לא יקיים ציווי המלך, וס"ד שאינו נקרא ההריגה על שמו, קמ"ל שמ"מ הרגו ישמעאל בן נתניה, ואפשר שמשום שעל שפיכות דמים יהרג ואל יעבור, שפיר נקרא על שמו.

מנין שלא שקול כשאר הצרות

ללמדך ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלוקינו. והיינו ממה שכללם הפסוק יחד. ולכאורה א"כ מנין ששקול כשריפת בית אלקינו, אפשר ששקול כשאר הצרות שאירעו בי"ז בתמוז או בי' בטבת. ומשום כך כתב הרש"ש שעיקר הלימוד הוא מהפסוק (זכריה ז ה) 'כי צמתם וספוד בחמישי ובשביעי'לא, שלא פרט הכתוב אלא שני צומות הללו, של תשעה באב וצום גדליה. אמנם הנצי"ב (מרומי שדה) ביאר משום שצום ת"ב וצום גדליה דינם שוה, שצריכים הפסקה מבעוד יום, אלא שהפסיקו לנהוג כן מזמן שהנהיגו לעשות ב' ימים ראש השנה, וא"א להפסיק מבעו"י, ומשום כך אף שגדליה נהרג באחד בתשרי, קבעו זמן התענית בג' בתשרי, משום שא"א לקבוע בב' בתשרי כיון שא"א להפסיק מבעו"ילב, וזה הפירוש ללמדך ששקולה מיתתן וכו', והיינו שמשום כך קבעו צום גדליה בג' בתשרי משום ששקול צום גדליה כצום תשעה באב, שצריך הפסקה מבעו"י, ומשום כך א"א לקבוע בב' בתשרילג.

אוצר החכמה

בגירסת הרמב"ן

גירסת הרמב"ן (תורת האדם) והטור (סי' תקמט) **צום השביעי** זה ג' בתשרי

שבו נהרג וכו' 'ולמה נכתב כאן' ללמדך ששקולה מיתת צדיקים וכו'. וק"ק מה השאלה למה נכתב כאן, הרי הפסוק בא לומר שכל הד' צומות אסורין בהספד ובתענית כשביהמ"ק קיים. ותירץ הב"ח (שם) שכיון שעולי בבל לא שאלו רק האבכה בחדש החמישי וגו' ולא הזכירו שאר הצומות, נראה שעיקר שאלתם היתה רק על הצומות שהם צמים מחמת חורבן הבית והעיר, האם מחוייבים לצום גם לאחר שנבנה הבית והעיר על תלה, אבל על צום גדליה לא שאלו כיון שהיה נחשב בעיניהם כשאר צומות שצמים בעבור מיתת הצדיקים שאין נוהגין להתענות בהן כי אם בשעה החורבן, ועל זה אומרת הברייתא, למה נכתב כאן, כלומר מאחר שלא נכתב צום השביעי בשאלה ששאלו, מדוע נכתב בתשובה שהשיב להם בעיני הצומות של חורבן הבית, וע"ז באה התשובה ללמדך ששקולה וכו'לד.

מדוע בטלה תענית זו לאחר בנין הבית

ללמדך ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלוקינו. ויש לדקדק מה הטעם שאחר בנין הבית בטלה תענית זו, ונהפך לששון ושמחה, שאף ששקולה כשריפת בית ה', מ"מ איזה שייכות יש לו לחורבן הבית, הרי לא נקבע כלל על חורבן הבית. וצ"ל שענין מיתת צדיקים שקשה כשריפת בית אלקינו, ענינו שכמו שבשריפת הבית היה סילוק אור השכינה מישראל, על דרך זה יש בסילוקן של צדיקים, ולכך כשנבנה הבית שחזר או השכינה לישראל, א"כ זהו התיקון גם לחורבן שנעשה ע"י מיתת צדיקיםלה.

אין נחלקו בדבר במציאות

צום העשירי זה עשרה בטבת וכו', ואני איני אומר כן אלא צום העשירי זה חמשה בטבת. הקשה במנחת חינוך (מנוה שפ סק"ג) איך נחלקו בדבר זה, הרי שניהם היו תיכף לאחר החורבן, ופוק חזי מאי עמא דבר. וכן קשה שבסוגיין מבואר שמתענין בתשעה בתמוז, ואף שאנן מתענין בי"ז בתמוז, כבר ביארו הראשונים שקבעו על חורבן בית שני שקשה יותר, וקשה איך עוקרין דברי קבלה שהוא כד"ת. ומשום כך ייסד המנחת חינוך שבאמת הקבלה של הד' צומות לא קבעה יום מסויים בחדש להתענות בד' צומות הללו, אלא רק שבחדשים אלו - תמוז, אב, תשרי, טבת, מחוייבים להתענות בהם יום אחדלי, וכמו שנקט הפסוק צום הרביעי צום החמישי וגו', ולא נקט יום מסויים, אלא שחז"ל קבעו יום אחד לכל ישראל בשוה, ובירורו חז"ל לאחר החורבן ימים הללו, ודעת ר"ע היה לתקן שהצום יהיה בעשרה בטבת, ודעת רשב"י היה לתקן שיהי' בחמשה בטבת, [ואף שמביאים ראיה מפסוקים, אינו אלא אסמכתא].

כמי ההלכה, ואיך חלק על רבו

ונראים דברי מדבריו. בגליון הש"ס ציין לברכי יוסף (יו"ד סי' רמג סק"ג) שהביא תשובת הרדב"ז שאין לומר רבי היה אומר כך ואני חולק

כו. והו"ד בבית יוסף (סוס"י תקמט), וכ"כ הרד"ק (ירמיה מג ח), וראה אבן עזרא (זכריה ח יט). וכן נראה שנקט הט"ז (סוס"י תקמט). ועל מה שכתב בטורי אבן שיש מפרשים שגדליה נהרג בב' בתשרי אלא שחל בשבת ונדחה למחר, כבר תמה בערוך לנר שלא מצא מי שיאמר כן, אלא שר"י כתב שנהרג בראש השנה ונדחה לג' בתשרי. ובאיי הים כתב ליישב שדעת אלו המפרשים שאם היה נהרג גדליה ביום א' דר"ה, מדוע קבעו הצום ביום ג', ולא ביום ב', אך דחה יישוב זה, [וראה משנ"ת להלן]. וראה עוד בסדר הדורות מה שהביא מספר צמח דוד (ערך גדליה בן אחיקם) שבסדר עולם (פכ"ו) מבואר שנהרג בג' בתשרי. **כז. וראה** יד דוד (להלן יט.) מש"כ ליישב בזה. **כח. טורי אבן, פני יהושע.** **כט. וברמב"ם** (מעשיות פ"ה ה"ג) כתב 'שבו נהרג גדליה בן אחיקם ונכבית גחלת ישראל הנשארה וסיבב להתם גלותם'. וכתב הב"ח (סי' תקמט) שכך פירש הרמב"ם מה שאמרו בגמרא 'ללמדך ששקולה' וכו'. וראה עוד במשך חכמה (פר' ויחי). **ל. וראה** כעי"ז בבן יהוידע. ועיי"ש עוד בכמה אופנים. **לא. וכ"כ** בערוך לנר מבן המחבר. וראה עוד בקרבן ראשית מש"כ בזה. **לב. ובזה** נתיישב קושית המנ"ח (מנוה שפ) שהביא קושית היד אפרים (סי' תקמט) מדוע קבעו צום גדליה [לגבי שמחה בזמן הבית] בג' ולא בב'. **לג. וראה** עוד מה שביאר בזה הגאון רא"מ הורוין בהסכמה לספר ברכת אברהם. **לד. אמנם** כתב שזהו דוקא לגירסת הרמב"ן והטור, אבל לגירסת גמרא דידן, פירש באופ"א. **לה. שפת אמת,** ובזה ביאר מדוע הביאו ענין זה בסוגיין. וראה עוד בלשמוע בלימודים שדן בכל זה, והאריך על מה שמשמע במדרש איכה שקשה מיתתן של צדיקים יותר משריפת בית אלוקינו. וכן דן בזה במשך חכמה (ויחי). **לו. וכעין** יסוד הריטב"א הנ"ל. וכיסוד זה איתא בחידושי הגר"ח (עה"ש סי' מד) ליישב דעת הבה"ג שאם היה אפשר לחול עשרה בטבת בשבת היו מתענים אפילו בשבת, משום דכתיב 'בעצם היום הזה', וצ"ב מאי שנא משאר תעניות. וכתב ששאר תעניות אינם תלויים ביום מסויים אלא בחדש, כמשמעות הפסוק, אבל בעשרה בטבת דכתיב 'בעצם היום הזה' תלוי ביום ממש, ומשום כך סלקא דעתין שידחה שבת. וכמש"כ המנ"ח (שם) שזהו גופא הטעם שאין שאר תעניות דוחים

עליו, שזה מבזה את רבו. והקשה הברכ"י מסוגיין שרבי שמעון תלמיד של רבי עקיבא היה, ואמר כך ר"ע דורש ואני איני אומר כך. ותירץ דדברי אגדה שאני, ודברי הרדב"ז בהלכה למעשה שעושה נגד רבו, וזה זלזול לרבו. וכבר הקשו בזה, הרי במחלוקת זו יש נפק"מ גם להלכה למעשה, וכמש"כ הרמב"ן שהלכה ומנהג כר"ע שמתענין בעשרה בטבת, וביאר הגר"א (סי' תקמט סוס"ק ו) משום שאין הלכה כתלמיד במקום הרבל.

גם במצות חנוכה בטלה לגבי דין מסויים

בטלה מגילת תענית. בצפנת פענח (חנוכה פ"ג ה"ג) כתב לחדש שבהדלקת נרות חנוכה יש ב' ענינים אחד משום הישועה וההצלה מהעכו"ם, והשני, משום הנרות שמצאו שמן להדליק. ועכשיו שבטלה מגילת תענית, שוב אין התקנה משום ההצלה מהעכו"ם, כיון שבטלה כמו שבטלו כל היו"ט, ונשאר רק משום הנרות ומשום מצוה, ועל כן לא נהגו עכשיו בפרסום כל כךלח.

אם גם לגבי תשעה באב בטלה מגילת תענית

אהח 19/06/2018

בטלה מגילת תענית. כתב הט"ז (סי' תקנט סק"ח) בשם המהרש"ל (סי' לג) שיש לומר תחנון בתשעה באב, משום שבטלה מגילת תענית, א"כ יש להקל ואין להחמיר כשאר מועדות. וביד אפרים שם תמה מה ענין תשעה באב למגילת תענית, וברוקח ובאגודה מבואר שקאי אט"ו באב שיש לומר בט"ו באב תחנון משום שבטלה מגילת תענית.

מדוע בזה"ז אין נוהג מגילת תענית

והנך נמי כי הני. יש לפרש בב' אופנים, א. שכך היתה מתחילה התקנה של מגילת תענית שכל היו"ט הוא בזמן קיום הבית, ב. שלאחר החורבן כמו שבטלו הד' ימי ששון ושמחה, כך ביטלו חכמים שאר מגילת תענית.לט

מה ענין תספורת לתענית

ורבי יהושע סיפר. תמה בטורי אבן, מה ענין תספות לתענית, וכי תענית ציבור אסור בתספורת, בשלמא ר"א שרחץ, א"ש שתענית ציבור אסור ברחיצה, כמבואר בתענית (יג:), אבל תספורת קשה. אמנם בחסדי דוד (תוספתא תענית פ"ג ה"ו) הוכיח מכאן שגם תספורת אסורה, שכל דבר של תענוג אסור, ובכלל זה תספורת. ויש מהאחרונים שכתבו עפ"י מה שמבואר בשו"ע (סוס"י תקסו) שבתענית אין לנהוג עידונים בעצמו. ומשום כך נהגו הם עידונים אלו בפרהסיה להראות שאסור יום זה בתענית.מ

גירסת התוספתא

ובתוספתא (תענית פ"ג ה"ו) ובירושלמי (תענית פ"ג ה"ג) הגירסא, והלך רבי אליעזר וסיפר לרבי יהושע ורחץ.

הטעם שלא אכלו בפני העם

וירד ר"א ורחץ ור"י וסיפר. הטעם שלא אכלו בפניהם, משום שאין לאכול בפני רבים, לכך הוצרכו לעשות מעשה בפרהסיא ולירד למרחץ, ולתספורת. או משום שאם רק היו אוכלים היו אומרים שמה שאכלו משום שחליש ליבם, אבל רחיצה ותספורת שאינם אלא לתענוג, מוכח שעשו כן משום שאין להתענות בהמא.

אם כונתם לתשובה או לתענית ממש

צאו והתענו על מה שהתעניתם. פירש רש"י, כלומר עשו תשובה.

ובא לאפוקי שלא נאמר שצריכים להתענות משום שלא עלה להם מה שהתענו על מה שקיבלו עליהם תענית, וצריכים תענית אחרת לקבלתם, לכך פירש רש"י שאינו כן, אלא שעלה להם התענית לחובת קבלתם, אלא שצריכים תשובה כיון שהתענו ביום שאסור להתענות, ואף שאנוסים היו שסבורים שבטלה מגילת תענית, מכל מקום לא גרע ממי שהתענה תענית חלום בחנוכה שצריך להתענות תענית על תעניתו, כמו המתענה בשבת [כדאיתא בסי' תקס"ח סעיף ה'], אף שהיה אנוס, מ"מ כפרה צריךמב.

אמנם בשפת אמת פירש שכונת רש"י לומר שאין צריך תענית ממש, אלא רק לעשות תשובהמג.

דעת הראב"ד שאין לקבוע תענית ציבור ביו"ט של מגי"ת

ואמרו להם צאו והתענו על מה שהתעניתם. ואם כן מוכח שלא בטלה חנוכה. וכתבו הראשוניםמד שמכאן קשה למש"כ הראב"ד (בהשגות סוף"ק דמגילה) שאף למ"ד שבטלה מגילת תענית, היינו דוקא לענין תענית יחידים שמותר להם להתענות, אבל אין לקבוע תענית ציבור באותם ימיםמה. ולהראב"ד קשה מה מקשה מכאן, הרי שפיר לא עשו כהוגן שהתענו בחנוכה תענית ציבור אף למ"ד בטלה מגילת תענית. ובפני יהושע תירץ שאף שאין לקבוע תענית ציבור, מכל מקום אין לומר על זה צאו והתענו על מה שהתענתם.מו

במשנה מבואר שחנוכה לא בטלה

אוצר החכמה

והקשו התוס' (ד"ה וירד) מדוע לא הקשו ממשנתינו שיוצאין השלוחין על כסלו מפני החנוכה, ומוכח שלא בטל חג החנוכה. ותירצו שמהמשנה י"ל שבטלה השמחה ויו"ט בחנוכה ולא נשאר אלא מצות הדלקת הנר, ומשום כך יוצאים השלוחין. אבל מהברייתא קשה שמבואר שאף השמחה בטלה. והקשה הרשב"א איך יתכן שבטלה השמחה ולא בטלה המצוה, הרי מבואר בגמרא שאם בטלה השמחה בטלה גם המצוה כמו שתירץ רב יוסף שאני חנוכה שאיכא מצוה, והיינו שמשום כך לא בטלה אף השמחה, ומקשינן תבטל איהי ותבטל מצותה. הרי שאם בטל אחד מהם בטל הכלמז. ותירץ הרשב"א שמה שלא הקשו ממשנתינו משום שבברייתא מפורש יותר שכתוב מפורש צאו והתענו על מה שהתעניתם, ומוכח שלא בטלה שמחת חנוכהמח.

איזה מצוה

שאני חנוכה דאיכא מצוה. היינו מצות הדלקת הנר (ר"ן). אמנם בחוות יאיר (סי' ע) פירש שאיכא מצוה לעשות סעודה בחנוכה. אלא שהרבה פוסקים סוברים שסעודת חנוכה רשות היאמט, וכ"פ השו"ע (תרעו סעיף ג), וע"כ צריך לפרש שהם פירשו שקאי אהדלקת הנר.

מכאן זהירות לכל שם השם בשטרות

ונמצא שטר מוטל באשפה וביטלום. וכתב הריטב"א שמכאן יש להזהר שלא לכתוב שם בשטרי שבועות וחובות וכיו"ב, ואף שאינו אלא בכינוי ושלא בכתב אשורי. וכ"כ התומים (חוריס סי' כז סק"ג) שמכאן תוכחת מגולה לאותם שכותבים במכתבים שם השם בכינוי וחושבים שמה שכותב או מדבר לשון גויי אינו אלא תואר השם, וטועים

שבת, משום שאינם תלויים ביום מסויים. **לז. וראה** חשק שלמה מש"כ בדברי הרמב"ן והגר"א, והעיר מדוע השמיטו הרי"ף והרא"ש סוגיא זו שנפק"מ למעשה. וראה בבנין שלמה (תיקוניס והוספות סי' לד) מש"כ כתב לתרץ בזה. ובברכי יוסף הביא מה שהקשה ביד אהרן על מש"כ הב"י שהטעם שהלכה כר"ע משום שנהוג עלמא כותיה, ומדוע לא אמר משום שאין הלכה כתלמיד במקום הרב, ותירץ שלאחר מיתה לא נאמר כלל זה. **לח. ראה** שם עוד בזה. וראה בלהורות נתן (סי"ח סי' קג) מש"כ בדבריו. **לט. אבן** ישראל (ס"ה הלכן למסכת תעניות), ובזה ביאר מה שנחלקו הראב"ד והר"ן והריטב"א, אם קובעין בהם תענית ציבור, שלדעת הראב"ד אין לקבוע בהם תענית ציבור, משום שמתחילה כך קיבלו עליהן, אבל לדעת הר"ן והריטב"א כיון שביטלו מגילת תענית לגמרי ביטלוה. **מ. מרומי** שדה, שפתי חכמים. וע"ע בתפארת בחורים בזה. **מא. חסדי** דוד (שם). **מב. חסדי** דוד (שם). **מג. אלא** שכתב שבשו"ע (סי' תקסו) לגבי תענית חלום בחנוכה שצריך תענית לתעניתו הביאו ראיה (הגהות מיימוניות תעניות פ"ה סוס ט) מסוגיין. וכתב שקשה לומר שהוא חמור כמו המתענה בשבת. וברשב"ץ איתא להדיא שפירוש הגמרא שצריך להתענות. **מד. הר"ן,** הריטב"א. **מה. וכן** דעת הצידה לדרך (מלמד ה כלל ה פ"ו) וכן פסק היעב"ץ בסידורו (מ"ב דף טו:). אמנם הב"י (סי' תקנג) כתב שלא נהגו לדקדק בזה, ומתענין בין יחיד בין ציבור, וכ"כ במאמר מרדכי (סי' תקנג סק"ח) שמסתימת השו"ע משמע שמותר להתענות בין ביחיד בין בציבור. **מו. וכן** תירצו האשכול (הל' חנוכה ופוריס סי' ח), הקרבן נתנאל (תענית פ"ג סוס כ), ישועות יעקב (או"ח סי' תקנט סק"ג). אמנם הראשונים הבינו בדעת הראב"ד שלגבי תענית ציבור לא בטלה מגילת תענית, וא"כ שפיר י"ל צאו והתענו. וראה בתשו' חתם סופר (או"ח סי' קסג) מש"כ ליישב דעת הראב"ד. ובעיקר דעת הראב"ד ראה מה שביאר בשפת הים (או"ח סי' כה). **מז. ובריטב"א** ישב דעת התוס' שאף שאביי ורב יוסף כך סברו שאם בטל, בטל הכל, מכל מקום רב כהנא לא סבר כך, והיה חושש שמא בטל היו"ט ולא בטל המצוה ומשום כך הקשה מהברייתא. ובערוך לנר יישב באופן נוסף. **מח. וראה** פני יהושע שתירץ באופן נוסף, ומש"כ עליו בערוך לנר, ותירץ באופ"א. **מט. וכ"ה**

הם כמו שמבואר בשו"ע (שם), ואח"כ נמצא זה מוטל באשפה, וכבר קבעו חז"ל יום טוב שלא יהא נזכר ש"ש בשטרות כי למחר פורע זה חובו והשם נמצא מוטל באשפה, וכעת בעו"ה למדו ממעשה הגויים וחזר הדבר לקלקולו ביותר וכו', וצריך התחכמות ושקידות תוכחת חכמי הדור לבטל זה מהמוני העם[נ]. והרמ"א (סי' רעו סעי' יג) כתב שאסור לכתוב שם לכתחילה שלא בספר, שיוכל לבא לידי בזיון, ולכן נזהרין שלא לכתוב שם באיגרת[נא].

אם דוקא בכתב אשורי

ומש"כ הריטב"א שאף שלא בכתב אשורי יש להזהר, משום שקרוב הדבר שאף שטרותיהם לא היו כתובין בכתב אשורי, שלא היו נוהגין לכתוב אלא בכתבי הקודש, ואע"פ היה קשה בעינהם מפני כבוד ה'. אמנם בחות יאיר (סי' קט) כתב להוכיח מסוגיין שהיו רגילים לכתוב אף השטרות בכתב אשורי, שאל"כ אין בזה חשש.

אם יש להקפיד גם בשם 'שלום'

עוד כתב הריטב"א שיש מקפידים אף במקום שכתוב בו רק הזכרת 'שלום', מפני שהוא שמו של הקב"ה, ולכן נוהגים הרבה שלא לכתוב 'שלום' אלא שלו', שמא היום או למחר יהא מוטל באשפה, ורבותי אינם מקפידין בזה, והמחמיר תבא עליו ברכה. וכן הביא הרמ"א (יו"ד סי' רעו סעי' יג) שיש נזהרין לכתוב שלו'. ובש"ך (סקט"ז) כתב שרוב העולם אין נזהרין בזה[נב].

כתיבם השם בכתובה

כתב התשב"ץ (ח"ג סי' קמב) שיש מקומות שמתחילין לכתוב בכתובה, 'בשם ה' א-ל עולם', והוא כמנהג הישמעאלים ואינו כמנהג חכמים ז"ל, שהרי עשו יום טוב כשבטלו הזכרת השם מהשטרות כמו שנזכר בסוגיין, לפי שלמחר יפרע זה את חובו ונמצא השטר מוטל באשפה.

מהו הנס שנעשה ביום זה

ואותו היום עשאוהו יו"ט. פירש רש"י שכששמעו חכמים שביטלו כתיבת הזמן בשם השם, נחשב להם לנס ועשאוהו יו"ט[נג]. וביאר המהרש"א, משום שאותו יוחנן כהן גדול שהיו כותבים בזמנו 'ליוחנן כהן גדול לא-ל עליון', היה ינאי המלך שהרג הרבה תלמידי חכמים על אשר אמרו שאינו ראוי להיות כהן גדול. ומשום כך כשביטלו לכתוב הזמן ליוחנן כהן גדול, חששו שמא יחשוב ינאי המלך שמשום שאינו ראוי להיות כהן גדול עשו כן, אמנם כיון שראו שעבר הדבר בשלום, נחשב להם לנס ועשאוהו יו"ט[נד].

ביאור נחמד במהות יו"ט זה

ואותו היום עשאוהו יו"ט. יש שביארו מדוע קבעו חז"ל יו"ט זה בג' בתשרי, משום שעשרת ימי תשובה הם כנגד עשרת הדברות[נה], ואם כן היום השלישי הוא כנגד הדברה השלישית 'לא תשא את שם ה' אלקיך לשוא', ומשום כך כשביטלו מנהג בזיון כבוד שם ה' קבעו זאת ביום זה[נו].

אם גם בזמן הזה אין לעשות יו"ט על נס קמייתא בטול אחרנייתא מוסיפין. בפרי חדש (סי' תקפו סיקור קומ יד) כתב להוכיח מכאן שלאחר שבטלה מגילת תענית אין להוסיף שום יו"ט בין ביחיד בין בציבור, ומה שנוהגין לעשות סעודות ושמחה בימים שנעשו להם ניסים, אינן יו"ט וסעודות רשות הם. אמנם הביא שמהר"ם אלשקר (סי' מט) לא כתב כן, אלא שחשיב יו"ט ואף דוחה תשעה באב שנדחה ליום ראשון, שמתענין ואין משלימין.

והחיד"א בשם הגדולים (ערך ע' רציעו עוקדיה מברטנורא) הביא מהרע"ב ומהרמב"ם שעשו יו"ט עד סוף כל הדורות בימים שנצלו בהם, והוכיח מכאן כדעת המהר"ם אלשקר, וכתב לחלק שדוקא רבים אין קובעים יו"ט, אבל כל יחיד יכול לקבוע לעצמו יו"ט ביום שניצל[נז]. ובחתם סופר (חו"מ סי' קסג) כתב לחלק שדוקא על יו"ט על ניסים שארעו בארץ ישראל בטלה מגילת תענית, אבל על ניסים שאירעו בחו"ל עושין יו"ט[נח], ואדרבא שמחה היא להם שאף בארץ אויביהם לא מאסתים וכו', ובזה יישב מה שעושים יו"ט בל"ג בעומר, אף שבטלה מגילת תענית, משום שהוא נס שנעשה בחו"ל.

יט.

למ"ד לא בטלה מגי"ת לא קשה

ותיפוק ליה דהוה ליה יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם. וקושיא זו אינה אלא למ"ד בטלה מגילת תענית, שלדבריו צריך לומר שאירי אותו המעשה בזמן החורבן, אבל לאחר החורבן בין כך ביטלו כל המועדות. אבל למ"ד לא בטלה מגילת תענית, אין להקשות מכל מקום מדוע תיקנו יו"ט הרי תיפוק ליה משום יום שנהרגו בו וכו', משום שלדעתו יש לומר שתיקנו כן משום לאחר החורבן, דהרי לדעתו לא בטלה מגילת תענית אף לאחר החורבן[נא].

קשה מכאן לדעת הרמב"ם

ותיפוק ליה דהוה ליה יום שנהרג בו גדליה בן אחיקם. פירש רש"י שבזמן שביהמ"ק קיים היה נוהג בו ששון ושמחה. ולכאורה מכאן קשה טובא על הרמב"ם (נפיהמ"ש) שגם בזמן בית שני היו מתענין תענית תשעה באב, ובשאר הצומות היה תלוי ברצונם, וא"כ מה מקשה הו"ל יום שנהרג וכו', הרי לא היה יום שמחה אלא יום שרצו מתענין. ותירץ בשפת אמת שעל כרחך כונת הרמב"ם דוקא בזמן שהיו המלכויות שולטות על ישראל, ולא בזמן שמלכות ישראל שלטה, ואם כן גם מה שתירצה הגמרא הכא במאי עסקינן כשביהמ"ק קיים, היינו דוקא בזמן שמלכות ישראל שולטת, שאל"כ הרי אין זה בכלל יש שלום, והדין הוא שרצו מתענין, ושוב י"ל שה"ה שבזמן ההוא בטלה מגילת תענית, אלא ודאי כוונת הגמרא בזמן שבית המקדש קיים ומלכות ישראל שולטת, וגם קושיית הגמרא ותיפוק ליה מיירי בזמן שמלכות ישראל שולטת.

היה יכול לומר 'לאסור את שלאחריו'

לא נצרכא אלא לאסור את שלפניו. כתב בתורי"ד שהוא הדין שהיה יכול לתרץ שלא נצרכא אלא לאסור את שלאחריו, ובזה לא היה קשה קושיית הגמרא להלן מראש חדש, אלא ששקיל וטרי משלפניו ואחר שתירצו שפיר, לא הוצרך לומר משום לאחריו, ואה"נ שאם לא היה מתרץ, היה מעמיד משום לאחריו[נב].

מדוע לא הקשה מיו"ט שני של ראש השנה

תיפוק ליה דהוה ליה יום שלאחר ראש חדש. כתב הריטב"א שהוא הדין שהיו יכולים להקשות תיפוק ליה שהוה ליה יו"ט שני של ראש השנה, אלא שהיה יכול לתרץ שלא נצרכא אלא לירושלים ולבית הועד שעושין יום אחד[נג].

במהר"י ברונא (סי' קלז), גליוני הש"ס. **נ. והו"ד** באחיעזר (ח"ג סי' לג), ודן לגבי מילת 'אדיע' שעכשיו נשתנה משמעותה ואינה עוד כינוי להשם. והוסיף האחיעזר שאף שבאמת גרם מחיקה מותר, וגם לדעת הגהות מימונית כל שלא נכתב השם בקדושה מותר למחק וגם לא הוי הוצאת ש"ש לבטלה, ואע"פ חששו משום שבזיון גרע ממחיקה. **נא. והגר"א** (שם) הביא המקור מסוגיין. **נב. אמנם** בנקודות הכסף (שם) הביא מדברי התוס' בסוטה (י.) שמשמע שאסור, וסיים שצ"ע למעשה. ובפתחי תשובה (סקכ"ח) הביא גם מברכי יוסף (חו"מ סי' פה) שרוב העולם אין נזהרין בזה. **נג. וביאר** הבן יהוידע, שזה כנגד המעשה שנהרג גדליה בן אחיקם באותו היום, ונעשה חילול השם, הכא שנעשה קידוש השם, עשאוהו יו"ט. **נד. אמנם** בערוך לנר כתב שאי"ז ינאי המלך, אלא יוחנן כהן גדול אחר. **נה. ראה** יערות דבש (ח"ב דף ה ע"ב ואילך) שהאריך בביאור דעת התורי"ד בזה. **נו. חתן סופר** (עה"ת). **נז. וכן** מסיק לדינא בשבט הלוי (ח"י חו"מ סי' קג). **נח. כמבואר** להלן (יט:) שהטעם שבטלה לר"י מפני שאבל הוא להם, ולפי"ז זהו רק יו"ט שבא"י, אבל יו"ט שנעשו לאחר החורבן בחו"ל אדרבא שמחה להם. **א. מהרש"א** בתוס' (ד"ה ותיפוק). אמנם יש שפירשו דברי התוס' באופ"א. ודברי המהרש"א מתאימים עם מש"כ הריטב"א (לעיל יח:) שחז"ל ידעו בנבואה שיחרב בית השני, ומשום כך קבעו התענית בי"ז, ודו"ק. **ב. ובשפת** אמת האריך בביאור דעת התורי"ד בזה. **ג. אמנם** בחשק שלמה הקשה הרי גם בירושלים עצמו היו עושין ב' ימים אם באו עדים מן המנחה ומעלה. והביא מכאן ראיה לדעת רש"י (לעיל יח.) שגם הרחוקים מירושלים לא היו עושין ראש השנה אלא יום אחד, משום שסמכו על הרוב.

19/06/2018אהח

מדוע לא הקשו מיום שלאחר ר"ה

אמנם כתבו הראשונים[ד] שמה שלא הקשו שהו"ל יום שלאחר ראש השנה, משום שפשיטא לגמרא שיו"ט של ראש השנה דאורייתא ואין צריך חיזוק, ורק ראש חדש מספקא ליה דס"ד דלאו דאורייתא הוא, ומתרץ שאה"נ שגם ר"ח לא בעי חיזוק, משום שגם ראש חדש דאורייתא הוא[ה]. אלא שקשה כיון שביו"ט של ר"ה אסור להתענות מדין יו"ט, ואי"צ חיזוק ואסור לאחריהם, א"כ מה בכך שנוסף בו איסור תענית מחמת ר"ח, שיצטרך חיזוק, הרי ביום זה אין חשש שיבא להתענות כיון שיו"ט הוא ואי"צ חיזוק[ו].

דין ראש השנה בתענית

תיפוק ליה דהו"ל יום שלאחר ראש חדש. מבואר מדברי הגמרא שפשוט שבראש חדש תשרי אסור בתענית, ומשום כך מקשים הרי יום שלאחריו ג"כ אסור בתענית. ומכאן הקשה בטורי אבן [ובשאגת אריה (סי' קמ)] לדעת הראשונים שמותר להתענות בראש השנה[ז], ויש שסוברים שאף מצוה להתענות בראש השנה[ח], והרי כאן מפורש שר"ח תשרי אסור בתענית. ואין לתרץ שכיון שכל האיסור תענית בראש השנה הוא מדין ראש חדש, וכיון שבטלה מגילת תענית בטל דין זה. שהרי מבואר בגמרא שראש חדש אינו כשאר ימים טובים שבמגילת תענית אלא דאורייתא הוא ואי"צ חיזוק, וא"כ לא נאמר על זה שבטלה מגילת תענית. וביד דוד יישב דעת המתירין להתענות בר"ה, משום שהענין להתענות הוא משום תשובה, אלא שמדין ראש חדש אין לגזור בו תענית ציבור, אבל יחיד יכול להתענות בעצמו לשם תשובה[ט].

דעת ר"י שר"ח מדין מגילת תענית הוא

אמנם באמת שברבינו ירוחם (הו"ד בנימ יוסף סי' תיח) כתב שבזמן הזה מותר להתענות בראש חדש כיון שבטלה מגילת תענית. וכבר תמה עליו בבית יוסף (שם) הרי איסור תענית בר"ח אינו מדין מגילת תענית אלא דאורייתא הוא. ובדעת רבינו ירוחם כתב הב"ח (שם) שמה שאמרו ר"ח דאורייתא היינו שיש להם אסמכתא מן התורה ולפיכך אי"צ חיזוק'. אמנם דעת התוס' (תענית יב. ד"ה ומסׄ, נרכות מט: ד"ה נעי) שאף שאיסור תענית בראש חדש הוא מדין מגילת תענית, מכל מקום לגבי זה לא בטלה מגילת תענית[י]. ובערוך לנר כתב ליישב דעת רבינו ירוחם שדוקא בזמן הבית היה אסור ר"ח בתענית מדאורייתא משום שנקרא מועד, וכל המועדים היו אסורין מדין מגילת תענית, אבל לאחר שבטלה מגילת תענית, שוב מה שר"ח נקרא מועד אינו אוסר בתענית[יב].

דין הספד ביום שלאחר ר"ח

תיפוק ליה דהו"ל יום שלאחר ראש חדש. כתבו האחרונים שאף שמבואר בתוס' שימים שלפניהם ואחריהם מותרין בהספד, מכל מקום יום זה היה אסור משום שהו"ל יום שבין שני ימים טובים [בין ר"ח ובין יום גדלה] שעשאוהו כיו"ט[יג].

הרי יש בזה מחלוקת

תיפוק ליה דהו"ל יום שלאחר ראש חדש. בגמרא בתענית (טו:) נחלקו ר' יוסי ורבנן אם כל הכתוב במגילת תענית אסור למספד בין לפניו ובין לאחריו, או רק לפניו, שדעת רבנן שלפניו אסור, ולאחריו מותר, ודעת ר' יוסי שבין לפניו ובין לאחריו אסור. וקשה אם כן מה מקשה הגמרא תיפוק ליה שהו"ל יום שלאחר ר"ח, הרי י"ל שס"ל כרבנן שאין איסור ביום שלאחריו. ותירץ בטורי אבן, שסתמא שלברייתא של מגילת תענית קאי כר' יוסי כמבואר בתענית (יז:), ואם כן אין לתרץ שאתיא כרבנן[יד]. ובשפת אמת תירץ שכיון שכו"ע מודים לכל היו"ט של מגילת תענית, א"כ אין לתרץ שאתיא כרבנן, שעדיין קשה מה יענה ר' יוסי בקושיא זו, מדוע הוצרכו לתקן יו"ט נוסף.

אם מותר להתענות באיסור חג

שבתות וימים טובים הם אסורין, לפניהם ולאחריהם מותרין.

מכאן הוכיח הגר"א שאף שכתב הרמ"א (סי' תכט סעיף ג) שמצוה להרבות בסעודה באסרו חג, היינו דוקא אם אינו מתענה, אבל מותר להתענות באסרו חג[טו].

אם כך קשה מדוע צריך לגזור משום יום ביטול השטרות

גדליה בן אחיקם דברי קבלה ודברי קבלה כדברי תורה דמו. יש להקשות טובא, לפי מש"כ רש"י שהטעם שאסרו לפניהם ביו"ט דרבנן משום שלא יבאו להתענות ביו"ט עצמו, אם כן כיון שהיו"ט של גדליה בן אחיקם הרי הוא כדברי תורה ואי"צ חיזוק, ואין חשש שמא יבואו להתענות בו עצמו, אם כך מה בכך שנוסף בו יו"ט דרבנן שביטלו שם השם בשטרות, הרי ביום זה אין חשש שמא יבואו להתענות בו עצמו, ואין טעם לגזור יום שלפניו. ואין לומר שמשום לא פלוג במגילת תענית הוא[טז], שהרי קושיית הגמרא היתה מדוע כלל תיקנו יו"ט זה, הרי בין כך אסור משום גדליה בן אחיקם, ועל זה אין לתרץ שתיקנו משום לא פלוג. וביאר בשפת אמת[יז], שהטעם שתיקנו יו"ט הוא כדי להודות ולפרסם הנס, וקושיית הגמרא שכיון שכבר הוי יו"ט מחמת גדליה בן אחיקם, לא ניכר בו הנס של היו"ט שתיקנו, ועל זה תירצו שניכר כיון שיש לאסור גם לפניו כמו בכל המגילת תענית, וממילא יהא ניכר היו"ט.

מדוע בלילה

בואו והפגינו בלילה. משום שצעקה ובכייה בלילה נשמעת יותר לרחם, כמו שכתב רש"י (מיכה ו ג) על הפסוק 'בכו תבכה בלילה'. ובבן יהוידע ביאר שיעצה להם להפגין בלילה כי על ידי כך יזכרו כל הניסים והנפלאות שנעשו לישראל בלילה[יח], וכך יזכרו גם אויביהם ניסים אלו, ויחושו לעצמם ויבטלו הגזירה[יט].

מה רצו לומר בכך

לא אחיכם אנחנו, ולא בני אב אחד אנחנו, ולא בני אם אחת אנחנו. ביאר המהרש"א, שנקט ג' לשונות אלו כנגד ג' גזירות, שבאו

ד. **ר"ן**, ריטב"א. ועוד הוסיף הר"ן שמה שלא הקשו תחילה תיפוק ליה שהו"ל יום שלפני יום גדליה, כדמקשה להלן, משום שניחא ליה להקשות קודם מר"ח שהוא דאורייתא. אמנם בפני יהושע כתב מכח קושיא זו [וקושיות אחרות], שבהו"א הגמרא לא סברא שהטעם שאסור לפניהם ולאחריהם הוא משום חיזוק, אלא דין בפ"ע שאסור לפניהם ולאחריהם, וע"כ לא הקשו מיו"ט של גדליה, רק מר"ח שהוא דאורייתא. וראה עוד בטורי אבן ובערוך לנר ובאור גדול (סוס"י נז) מש"כ בזה. ה. **כן** ביאר הריטב"א תירוץ הגמרא. אמנם מדברי הר"ן מבואר שגם בס"ד ידעה הגמרא שר"ח דאורייתא הוא, כמובא בהערה לעיל. וכתירוץ זה כתב בשאגת אריה (סי' קמ) ליישב שאין מכאן ראיה שלא כדעת המרדכי (סי' תצח) שהטעם שאסור להתענות בראש השנה הוא מדין יו"ט, ולכאורה מוכח מסוגיין ממה שהגמ' לא שאלה מר"ה, שהטעם רק משום ראש חדש, וכתב ליישב שודאי סברה הגמרא שמדין ר"ה אסור להתענות אלא שלזה אי"צ חיזוק, ורק מדין ר"ח צריך חיזוק. וראה בחשק שלמה וביעב"ץ מש"כ בזה. ו. **שאגת** אריה (שם), אלא שמה שהביא ראיה מלהלן שאין אומרים סברא זו, כבר כתב לחלק בקונטרס אחרון בשא"א שם, ששאני ושאני, וכמש"כ השפ"א הובא להלן. ובבאר יצחק (או"ח סי' כג) כתב שנחלקו בזה אמוראים ביבמות (לו:), והוכיח מכמה מקומות בענין זה. וראה בחשק שלמה ובתרועת מלך (סי' נג) בזה. ז. **ראה** מרדכי (סי' תצח, יומא סי' תצכג), ר"ן (יג:). ח. **ראה** תרומת הדשן (סי' רעח), וברמ"א (סי' תקלו סעי' ג) ובט"ז (שם סק"ח) בשם הכל בו, ובתשו' הגאונים (תמדה גנוזה סי' קכט). ט. **ובתרועת** מלך (סי' לז) יישב באופ"א. אמנם ראה בכנסת יחזקאל (סי' כג) שכתב להוכיח מסוגיין שאדרבא מצוה להתענות בראש השנה. י. **וכ"כ** הב"י עצמו בסוף הסימן בדעת הרמב"ם. יא. **וכ"כ** באור גדול (סוס"י נז) בדעת כמה מהראשונים, שאף שחולקים על רבינו ירוחם היינו משום שס"ל שלגבי ר"ח לא בטלה מגילת תענית. והביא שכן מוכח דעת המג"א והגר"א (סי' תקע). יב. **והמהר"ם** שי"ק (מלוה סי"ב) כתב ליישב, שרבינו ירוחם ס"ל שדוקא בזמן המקדש יש לר"ח דין יו"ט מה"ת מצד הקרבנות, אבל משנחרב הבית אין לו דין יו"ט רק מדין מגילת תענית, ועל כן בזמן הזה שבטלה מגילת תענית מותר להתענות בר"ח. וראה עוד בטו"א (מגילה כג:). יג. **ערוך** לנר, שפת אמת. אמנם בפני יהושע כתב כן רק בתירוץ הגמרא, ובקושיא לא הבין כן, וכבר תמהו בערוך לנר ובשפ"א בזה. [ואפשר שהפנ"י הבין שיסוד הענין של יום המוטל בין שני יו"ט, הוא משום שיש בו ב' סיבות אחד מדין לאחריו של היום הראשון, וב' מדין לפניו של היום האחרון, אבל ביום גדליה שמבואר בגמרא שאין בו משום יום שלפניו כיון שדברי קבלה אי"צ חיזוק, לא שייך יסוד זה, ורק משום יום שלפני היו"ט של ביטול השטרות, שייך לומר שהו"ל בין שני יו"ט]. וראה רש"ש. יד. **וכעי"ז** כ' בערוך לנר. טו. **וראה** בזה בבנין שלמה (סי' לג) צויין בפ"ת. טז. **וכמו** שתירץ בפני יהושע. יז. **וכ"כ** בקרבן ראשית. יח. **נצחון** אברהם על המלכים היה בלילה, נס של שרה כשלקחה פרעה ואבימלך היה בלילה, נס מכת בכורות היה בלילה, נס ישראל בסנחריב היה בלילה, נס מפלת המן וגדולת מרדכי היה בלילה שנדדה שנת המלך וכו'. יט. **וראה** שם עוד ביאורים נוספים.

לבטל את התורה שכתוב בה (דניאל יג ח) 'לא תתעב אדומי כי אחיך הוא' שקאי על מלכות ארם שהוא מלכות עשיו. ובאו לבטל מילה - ולא בני אב אחד אנחנו מיצחק שנימול לשמונה, ובאו לבטל שבת - ולא בני אם אחת אנחנו מרבקה ששמרה את השבת, כמו שמצינו שהיה נר דלוק באהל רבקה מליל שבת לליל שבת.

בביאור המחלוקת

כלי זכוכית שניקבו והטיף לתוכן אבר, אמר רשב"ג יהודה בן שמוע מטמא משום ר"מ, וחכמים מטהרין. בביאור המחלוקת מצינו כמה פירושים.

א. רש"י בפירוש ראשון מבאר, שאירי בכלי זכוכית שנטמא וניקב ונטהר מטומאתו, ואח"כ סתם הנקב באבר. ודעת ר"מ שכיון שהכל הולך אחר המעמיד, והאבר הוא המעמיד, נהפך דינו לכלי מתכות וחזר לטומאתו הישנה, ודעת רבנן שאין הולכים בזה אחר המעמיד ודינו ככלי זכוכית. ובתוס' (ד"ה יהודה) הקשו שכיון שהטומאה קדמה לאבר מה מועיל הטפת האבר לבסוף, כלומר הרי רק עכשיו הוא קיבל דין כלי מתכות, וכבר פקע ממנו הטומאה קודם לכן[ב]. ובקהילות יעקב (סי' יז) כתב שרש"י ותוס' נחלקו האם משום הדין שהכל הולך אחר המעמיד נעשה כל הכלי זכוכית עצמו ככלי מתכות, וכן דעת רש"י, ומש"ה שייך בזה חזרת טומאה ישנה, כי הכלי זכוכית עצמו קיבל דין מתכות. או שרק האבר עצמו יש לו דין כלי מתכות, כיון שהוא עיקר ומעמיד הכלי, אלא שכל הכלי טמא מדין ידות או חיבור, ועל כן ס"ל לתוס' שלא שייך טומאה ישנה בכלי עצמו, כיון שהאבר עצמו מעולם לא היה טמא, והכלי שהיה טמא יש לו עכשיו דין כלי זכוכית[א].

ב. רש"י בפירוש השני מבאר, שאירי בכלי זכוכית טהור שניקב והטיף לתוכו אבר, ודעת ר"מ שהכלי קיבל דין כלי מתכות, ומקבל טומאה ככלי מתכות מדאורייתא, ודעת רבנן שאין לו דין כלי מתכות, ואינו מקבל טומאה מה"ת, אלא מדרבנן ככלי זכוכית[ג].

ג. דעת הריב"א שאירי בכלי זכוכית שניקב וסתמו, ומכל מקום לרבנן טהור לגמרי אף מטומאת כלי זכוכית, משום שדעתם שכלי זכוכית דינם ככלי חרס, ומבואר בתוספתא שכלי חרס שנטהר שעה אחת, שוב אין לו טומאה עולמית[ד]. ולא מהני ליה תיקון[ה].

ד. רבינו שמואל בתוס' פירש שנחלקו ר"מ ורבנן אם נחשב לסתימה מעלייתא או לא, שדעת ר"מ שנחשב לסתימה מעלייתא ומשום כך טמא, ודעת רבנן שעדיין נחשב לנקוב[ו].

בדין הכל הולך אחר המעמיד

ובעיקר סברת ר"מ שהכל הולך אחר המעמיד ומקבל דין כלי מתכות.

לכאורה תמוה שמהיכי תיתי לומר שהטלאי מעמיד את הכלי יותר ממה שהכלי מעמיד את עצמו ואת הטלאי, וכל אחד בלא חבירו אין לו שם כלי. ובחזון איש (כלים סי' ג סק"ה) כתב שלדעת ר"מ נותנין לו חומרי שני הכלים, ומשום כך מטמא דאורייתא כמו כלי מתכות. ומה דמבואר בשבת (טז.) שיש לו טהרה במקוה כמו בכלי מתכות, אף שכלי זכוכית אין לו טבילה, צ"ל שהיינו לענין טומאה דאורייתא שמצד הכלי זכוכית אין לו טומאה כלל. ובקהילות יעקב (שם) הביא שבמרכבת המשנה ביאר שדעת ר"מ שהולכים אחר הטלאי לגמרי, משום שהטלאי הוא אחרון ועל ידו נגמר הכלי, והוא עושה תורת כלי לכל החפצא. ובקהילות יעקב הוסיף לבאר באופ"א שכל הכלי מתייחס אחר הטלאי משום שהטלאי נעשה מתחילתו להשתמשות כזו עם שבר הכלי זכוכית, אבל הכלי זכוכית לא נעשה מתחילתו להשתמשות עם צירוף הטלאי, ומש"ה לגבי המתכות נחשב ככלי חדש ועיקר הכלי, משא"כ לגבי שם כלי זכוכית.

יט:

איך מתענים בתענית אסתר

כאן בחנוכה ופורים א. הקשו הראשונים הרי נחלקו ר' יוחנן ושמואל (תענית יח.) אם הלכה כמ"ד שימים הכתובים במגי"ת אסורין לפניהם או מותרין לפניהם, ור' יוחנן פסק שאסורין לפניהם, ואם כן איך נוהגים להתענות ביום שלפני פורים בתענית אסתר, הרי לגבי חנוכה ופורים לא בטלה מגילת תענית, והלכה כר' יוחנן לגבי שמואל. וכמה תירוצים נאמרו בזה:

א. הריטב"א תירץ, שבנדון זה הלכה כשמואל, כיון שקי"ל שבטלה מגילת תענית, ואם כן נראה שדעת החכמים להקל בה, ומדבריהם נלמוד להקל גם בענין זה לפסוק כשמואל שמותרין לפניהם[ב].

ב. והרז"ה (מגילה ד.) והר"ן (נסו"ג) תירצו משום שפורים הוי דברי קבלה ודברי קבלה הוי כדברי תורה שאי"צ חיזוק, וכמו בשבתות וימים טובים שמותרין לפניהם ואחריהן[ג]. ולפי"ז כתבו הבעל המאור והפרי חדש (סי' תרפו סק"נ) שלמוקפין שקורין בט"ו יהי' אסור להתענות בי"ג, כיון שמה שאסורין בי"ד לבני מוקפין אינו אלא ממגילת תענית, ואינו מדברי קבלה, וא"כ אסורין כיון שלגבי פורים לא בטלה מגי"ת[ד].

ג. ולשיטת ר"ת (רפ"ק מגילה פ"ק סי' ו) שתענית אסתר נקבע כבר מזמן מרדכי ואסתר, מעיקרא לק"מ, שכך נקבע היו"ט[ה].

ד. והר"ן (תענית ז.) הביא שהרמב"ן תירץ שכיון שי"ג היה יום ניקנור, ובטל משבטלה מגילת תענית, מעתה אין לאסרו משום יום שלפני פורים, שכיון שעיקר קדושת היום בטלה, אין ראוי שתשאר לו קדושה מפני שהוא יום שלפני פורים[ו].

ה. באורחות חיים (הו"ד בנרמי יוסף סי' תרפו סק"נ) כתב שלא נאסר לפניהם אלא תענית של צער, אבל תענית אסתר הוא לזכר תענית שבזמן אסתר ושיזכור כל אדם שהבורא יתברך רואה ושומע כל איש בעת צרתו, לפיכך מותרת תענית זו[ז].

האם מותר להתענות קודם חנוכה

ובשו"ע (סי' תרפו ס"ק) פסק שמותר להתענות בימים שלפני חנוכה ופורים, והמג"א (סק"ק) הביא שהב"ח אסר להתענות יום שלפני ואחרי חנוכה. וכן נכון לכתחילה לנהוג[ח].

הטעם שלא ביטלו חנוכה ופורים

כאן בחנוכה ופורים. בתוס' יו"ט (תענית פ"ג מ"ח) כתב שהטעם שלא בטלו חנוכה ופורים משום שחנוכה מפרסם ניסא כדלעיל (יח:) והיינו שגלוי וידוע לכל ישראל ע"י שנהגו בו המצוה והחזיקו בו כשל תורה ולא נכון לבטלו, ופורים קיימו וקיבלו היהודים עליהם[ט].

האם יש שחולק בחנוכה ופורים

כאן בחנוכה ופורים. לכאורה קשה הרי אמר הלכתא לא בטלו, וקאי על חנוכה ופורים, ומלשון זה משמע שיש מי שחולק בזה, [כמו שמצינו בגמרא 'הלכתא מכלל דפליגי], והרי בחנוכה ופורים אין מ"ד שסובר שבטלו, כדלעיל (יח:)'. ועוד הרי פורים נקבע רק לאחר חורבן

כ. ובשפת אמת (שבת טו:) כתב שאפשר שאירי באבר שהיה מכלי טמא, וכיון שקיבל הכל דין כלי מתכות חזר לטומאתו הישנה של האבר, אלא שכתב שמרש"י לא משמע כן. **כא. וראה** שם סברות נוספות בזה. **כב. ובקהילות** יעקב (שם) כתב שאין לפרש שלרבנן טהור לגמרי משום שאין לו לא תורת כלי זכוכית ולא תורת כלי מתכות, וכעין שפסק הרמב"ם (כלים פ"ד ה"ד) שכלי עץ מצופה טהור כיון שהכלי בטל להציפוי והציפוי אין לו דין כלי בפ"ע. משום שמצינו בכלים (פ"ג מ"ג) שאף סתימה במין אחר יש לו דין כלי כגוף הכלי ומקבל טומאה. **כג. ראה** חזו"א (כלים סי' ג סק"ו) מש"כ לבאר בזה. **כד. ובתום'** הקשו טובא על שיטה זו, וראה במרכבת המשנה (מ"ק נקו"כ נדיני כלי זכוכית) מש"כ בזה. **כה. וראה** בשושנת יעקב מה שביאר בדעתו.

א. בנהר שלום (סי' תיח) דייק מלשון זה שלא כתבו כאן בר"ח וחנוכה ופורים, שלגבי ר"ח בטלה מגי"ת וכדעת רבינו ירוחם (הובא בעיל ע"ק ד"ה ממנס שכניעו), אמנם יש מהחולקים (שם) שסוברים שר"ח אינו כלל ממגי"ת. **ב. וכן** כתבו התוס' (תענית יח. ד"ה רב) שבטלה מגילת תענית לגבי חנוכה ופורים לפניהם ואחריהם. **ג. וכ"כ** הרא"ש (תענית פ"ג סי' כד). אמנם הר"ן בתענית (ז.) כתב לדחות תירוץ זה שאינו נקרא דברי קבלה אלא מה שנאמר מפי נביא, ומגילת אסתר לאו על פי נביא נאמרה. ובאמרכל (הל' פוריס) הביא שהרשב"א תירץ שכיון שחנוכה ופורים משום פרסומי ניסא הם הוי להו כראש חדש שאי"צ חיזוק. ולפי"ז אינו מדין דברי קבלה, אלא משום פרסומי ניסא, וא"כ גם לבני מוקפין מותר להתענות בי"ג. **ד. ובברכ"י** (מרפו סק"ד) הביא שיש מי שחולק בזה, והברכ"י דחה דבריו. **ה. ראה** פר"ח (שם). **ו. והביא** ראיה לזה, והר"ן דחה ראייתו ותירוצו. וכתירוץ הרמב"ן כתבו התוס' (תענית יח. ד"ה רב) בתירוץ השני. וכן תירץ ההשלמה (תענית פופ"ק) בשם אביו. **ז. וכעין** מש"כ הר"ן (תענית שם) בשם הראב"ד באחד מהסברות. וראה שם בברכ"י מש"כ עוד בזה. **ח. וראה** בביאור הגר"א (שם) שהאריך בזה. **ט. ובקרבן** ראשית כתב להקשות ע"ד, וכתב שגם בפורים הטעם משום שהחזיקו במצות היום כמו בחנוכה. **י. וכן** נקט בקרן אורה (תענית יח.) שלגבי חנוכה ופורים לא נחלקו תנאים כלל.

הבית כשהיו בגולה, ולא בזמן שביהמ"ק קיים, ומהי"ת יתבטל לאחר חורבן בית שני. ותירץ בטורי אבן, שלאחר שאמרינן שנחלקו תנאים אם בטלה מגי"ת, באמת נחלקו גם לגבי חנוכה[יא], ומה שנתבאר לעיל בגמרא שבחנוכה לכו"ע לא בטלה, זה לפני שידענו שיש בזה מחלוקת תנאים אם בטלה מגי"ת או לא, והיה קשה ממעשה דלוד, והוכרחה הגמרא לומר שבחנוכה לכו"ע לא בטלה, אבל לאחר שהביאה הגמרא שנחלקו בזה, אפשר לומר שגם בחנוכה נחלקו, וממעשה דלוד לא קשה שס"ל כמ"ד לא בטלה, ואף שלגבי פורים א"א לומר כן שהרי בגולה ניתקן, מכל מקום יש נפק"מ שמה שאסורים של זה בזה הוא רק ממגילת תענית, ובזה אמרו הלכתא דלא בטלה מגי"ת לגבי פורים, ואסורים של זה בזה, ויש מ"ד בטלה, ולדידיה מותרים של זה בזה[יב].

הטעם שלא מצינו אלול מעובר

לא מצינו אלול מעובר. פירש רש"י (סנהדרין יג. ד"ה מג המסיק) שהטעם שלא מצינו (איר החכמה) משום שבי"ד סידרו החדשים של הקיץ כדי שלא יקלע ראש השנה בימי אד"ו. וביאר החתם סופר (בית"ה ס:) שבי"ד עושין כל טצדקי כל חדשי הקיץ לאיים על העדים שלא יארע להם אלול מעובר, וכך עלתה בידם מימות עזרא עד רבי[יג]. וכן ביאר החזו"א (או"ח סי' קמג סק"ז) שהיו דואגים שיהיו ו' או ז' חדשים מלאים קודם אלול, וכיון שכן אלול היה חסר, וכיון שבר"ח תשרי אין עבים ואין היום ארוך, היתה הלבנה נראית תיכף אחר המולד, ומש"ה לא מצינו אלול מעובר.

האם שייך כאן טעם של מתיא

הא איצטריך מעברינן ליה. פירש רש"י שהוצרכו לעברו משום ירקא או משום מתיא. והקשו התוס' (ד"ה ומלן) שאם משום מתיא איך אמרינן להלן ואל יתקלקלו כולהו מועדות, הרי משום מתיא אין שייך קלקול אלא ביוהכ"פ כדלהלן (כ.). ומשום כך פירשו ש'הא איצטריך' היינו שהוצרכו לעברו משום שלא באו עדים אלא ביום ל"א, ומצוה לקדש עפ"י הראיה[יד]. והקשה הפני יהושע איך אפשר לומר שמימות עזרא לעולם נראית הלבנה ביום שלשים, שהרי אמרינן שלא איצטריך ולפי' התוס' הכונה שלעולם הגיעו עדים ביום ל', וזה דבר מאד לא שכיח שלעולם ראו הלבנה ביום ל', [והרי הרבה פעמים קשה לראות הלבנה מחמת קוטנה, או מחמת כיסוי עבים וכדומה][טו].

ובערוך לנר הביא מש"כ הר"ח (להלן כ.) שמה שלפעמים עברו לאלול היה עפ"י סוד העיבור שבידם מהלכה למשנה מסיני, ומה שאמרו משום ירקא ומשום מתיא לא שזהו עיקר הטעם אלא מפני שלא נתגלה סוד העיבור, אמרו טעם זה להמון העם, וגם לעולא נדמה שזה הטעם, ולכן פירש כן, אבל האמת שאי"ז עיקר הטעם. ולפי"ז י"ל שגם רש"י סובר כן ומה שנקט משום ירקיא ומשום מתיא מפני שזהו הטעם שמפורש בגמרא, אבל מה שקאמר הכא ואל יתקלקלו כולהו מועדות כוונתו עפ"י סוד העיבור. וע"כ אין להקשות שאין הקלקול שייך אלא ביוהכ"פ.

במה מתקלקל ראש השנה

הא מיקלקל ראש השנה. פירש רש"י שאם עיברו את אלול נמצא שלא עשו בני הגולה כהלכה, והיינו משום שעשו ראש השנה ביום ל' כדרך רוב השנים. ורש"י לשיטתו לעיל במשנה (יח.) שבני הגולה אין עושין ב' ימים ראש השנה, אלא סומכים על רוב השנים שאין אלול מעובר, ועושין ר"ה ביום ל' לאלול. אבל התוס' שם חולקים עליו, ומשום כך פירשו שמיקלקל ראש השנה, היינו שעושין ב' ימים מספק וזהו קלקול[טז]. ובטורי אבן דקדק שלשון 'מיקלקל ר"ה' משמע שהר"ה עצמו מתקלקל, ואם עושין ב' ימים מספק אין הר"ה מקולקל שאין נקרא קלקול אלא כשעשו מחול קודש[יז]. וביאר הטו"א שיש קלקול לר"ה עצמו כיון שאיתא בביצה (ה.) שמת ביו"ט שני יתעסקו בו ישראל כיון שאין היו"ט שני עיקר היו"ט ואפילו בראש השנה הדין כן, כיון שרוב השנים אין אלול מעובר. ואם כן אם יעברו את אלול נמצא שיש קלקול בר"ה שמת ביו"ט שני יתעסקו בו ישראל, אף שהוי יו"ט גמור כיון שעברוהו לאלול[יח].

טעם להשמטת הרמב"ם בזה

רבי אומר אם נתעברה השנה יוצאים אף על אדר השני מפני הפורים. הרמב"ם השמיט דין זה שיוצאים על אדר השני מפני הפורים. ותמה בלחם משנה (קידוש החדש פ"ג ה"ט) שכיון שפסק הרמב"ם (פ"ד ה"ז) שחדש העיבור תלוי בראיה, ורצו כ"ט עושין, רצו ל' עושין. אם כן ס"ל כרבי, ולרבי מבואר בגמרא שצריך להודיע אף על אדר השני מפני הפורים. ובליקוטי הלכות כתב ליישב, שס"ל להרמב"ם שכיון שמבואר בגמרא שלעולם אחד מלא ואחד חסר עד שיודע לך שהוקבע ר"ח בזמנו, א"כ אף ששייך שיקדשו החדש הראשון בל', מכל מקום כיון דלמעשה נהגו שהראשון מלא, לא חששו ולא שלחו עליו[יט].

ובשפת אמת כתב שדעת הרמב"ם שהשלוחים שמודיעים על עיבור השנה מודיעים גם אם החליטו הבי"ד לעשות מלא או חסר. אמנם תירוץ זה לא א"ש לדעת החזו"א (או"ד להלן) שאין כונת הרמב"ם שבי"ד מחליטים אם לעשות מלא או חסר, אלא שדבר זה אינו קבוע ומקדשים עפ"י הראיה פעמים מלא ופעמים חסר, וא"כ אין השלוחים שמודיעים על העיבור יודעים כן קודם לכן[כ].

ובחזו"א (סי' קמג סק"ג) תירץ שכיון שהרמב"ם פסק שרצו כ"ט רצו ל', שוב אי"צ להביא הדין מפורש שיוצאין על אדר שני, שכיון שכתב שיוצאין על אדר מפני הפורים, הרי זה כולל גם אדר שני. ודוקא בגמרא אמרו שכיון שנחלקו בזה התנאים אם יוצאין על אדר שני או לא כיון שלעולם מלא הוא, היתה צריכה המשנה ללמד לנו מה היא ההלכה. אבל הרמב"ם שפסק רצו כ"ט רצו ל', אי"צ לפרש ד"ז, כיון שפשיטא שיוצאים על אדר השני מפני הפורים.

האם עושין בגולה ב' ימים פורים

יוצאים אף על אדר השני מפני הפורים. ויש לדון במקומות הרחוקים שאין השלוחים מגיעים לשם, האם היו עושים ב' ימים פורים משום ספק. ובמרדכי (מגילה סי' תשעה) כתב שהיום בגולה אין עושין פורים ב' ימים מספק משום ש'ולא יעבור כתיב'[כא].

האם גם לכתחילה כך

נוהגות בראשון. פירש רש"י וכבר יצאו ידי חובתן באדר הראשון. וכתב החזון איש (סי' קמג סוסק"ג) שאין לומר שהיינו שיצאו יד"ח בדיעבד, שבמגילה (ו:) מבואר שאין מ"ד שסובר כן שרק בדיעבד יצאו.

איך יודעים בגולה שנתעברה השנה

והכא בעיבור שנה קא מיפלגי. והיינו שלמ"ד עיבור שנה ל' יום אין צריך שלוחים על אדר השני כיון שתמיד אדר מעובר. והקשו התוס' (ד"ה מתני') הרי צריכים שלוחים להודיע שנתעברה השנה. ותירצו שכיון שהשלוחים יוצאין על ניסן ובשנה זו רואים שאין השלוחים יוצאים, ממילא יודעים שנתעברה השנה. ובריטב"א חולק על זה[כב], וכתב שודאי שעל עיבור שנה יוצאים השלוחין מיד לאחר שעיברו בי"ד את השנה, ואין זה שייך למשנתינו שאיירי בשלוחים שיוצאין על קידוש החדש[כג]. ובתוס' הרא"ש כתב שכן דעת רש"י וגרס בדבריו (ד"ה ומלו שם) 'לאחר שנכנס אדר הראשון והלכו השלוחין והודיע לגולה ואמרו ישבו

יא. **וכעי"ז** כ' בשפת אמת. יב. **וכ"כ** הר"ן (מענית שם) להדיא שכל מה שלא בטלה מגי"ת לגבי פורים הוא רק לגבי דין זה שלאסור של זה בזה, שהרי עצם היום לאו ממגילת תענית הוא, כיון שמחה ויו"ט כתיב בהו. יג. **וכעי"ז** כתב בערוך לנר כאן. יד. **וכ"כ** הרשב"א. ועיי"ש עוד שהקשה עפירש"י. טו. **ובשפת** אמת כתב ליישב ד' התוס' עפ"י דברי רש"י בסנהדרין הנ"ל, שבי"ד דקדקו לעבר החדשים שקודם אלול כדי שיצא יום ל' ביום שודאי יוכלו לראות הלבנה, עיי"ש. וזהו כדברי החזו"א הנ"ל. טז. **ערוך** לנר. וראה תשב"ץ (מ"ג סי' ח). יז. **ובתום'** ישנים מבואר שהקלקול הוא שעושין ברכה לבטלה. יח. **ובפירות** תאנה הביא שבתורת רפאל (סי' ח) הוכיח מכאן שהטו"א חולק על מש"כ הצל"ח (בילה ו.) שאין מקילין ביו"ט שני של ר"ה בזמן שקדשו עפ"י ראיה. יט. **וראה** באחרונים מה שהקשו על תירוץ זה. כ. **ראה** באחרונים כנ"ל. כא. **ראה** שם שדן מדין בל תוסיף. וכעין דבריו כתב הנצי"ב הו"ד לעיל בילקו"ב (ית. נמצנה). כב. **וביאר** בשפת אמת שהריטב"א סובר שיש לחוש שמא יסברו שמתעכבים השלוחים בדרך וכדו'. וכ"כ בחזון איש (או"ח סי' קמג סק"ג). כג. **וכ"כ** הפני יהושע והרש"ש. וכעי"ז מסיק

ועיינו ועברו לעשות אדר השני אחר זה'. וכתב התוס' הרא"ש שטעם זה אינו מספיק שאם לא יספיקו השלוחין להגיע קודם פורים, טוב יותר שימתינו עד אדר השני ויודיעום החדש והעיבור בבת אחת.

מהו חדש העיבור

כמה עיבור השנה. פירש רש"י שחדש העיבור הוא אדר הראשון. וכ"כ שאר הראשונים[יד]. אמנם במשנ"ב (סי' תקסח סקמ"ח) הביא מחלוקת מהו אדר סתם שדעת השו"ע שסתם אדר הוא אדר ב', אבל י"א שסתם אדר הוא אדר א'[טו].

הטעם לזה

כמה עיבור שנה לי'. הטעם שסובר ת"ק שחדש העיבור דוקא מלא, ביאר בטורי אבן, שתקנת חכמים היא לעשות יום קבוע לראש חדש אדר שני שיהי' ביום ל"א לאדר א' כדי שלא להטריח את השלוחים שיצאו באדר שני מפני הפורים, אחר שכבר יצאו באדר ראשון [קודם שידעו שתתעבר השנה]. ואין לומר שיהיה לעולם חסר, שהרי אם לא נראה הלבנה ביום ל' א"א לחסר החדש, אבל אם עושין לעולם מלא, אפשר לעכב את קידוש הבי"ד עד למחרת[טז].

איך הדבר תלוי ברצון בי"ד

רצה חדש רצה שלשים. דהיינו שאם רצו בי"ד מוסיפין ל' יום ואם רצו מוסיפין כ"ט יום. והקשה במנחת חינוך (מצוה ד סק"ה) איך דבר זה תלוי ברצונם, הרי עיבור השנה הוא רק עד כ"ט אדר, שביום ל' כבר אין מעברין, וא"כ איך יודעין בי"ד כמה תהי' ההוספה, הרי אפשר שלא יבואו עדים ביום ל' ויהי' אדר הראשון [שהוא חדש העיבור] מלא של ל' יום, ואפשר שיבואו ביום ל' ויהי' חסר, אם כן איך יודעים כמה תהא ההוספה, וגם אין יכולים לקבוע עפ"י אדר השני שהרי יתכן שיבואו ביום ל' או ביום שלאחריו, ויהי' גם אדר השני מלא. ואיך אפשר להחליט מקודם כמה ימים מוסיפים. ותירץ שכיון שהרשות ביד בי"ד לקדש חדשים כרצונם אפילו בלא עדים, ורשות בידם לקדש על הרבה חדשים [כאשר עשה הלל], וא"כ כשבי"ד מעברין השנה ורואים שלפי החשבון צריכים להוסיף כ"ט יום ממילא לא יעברו את חדש אדר השני, ואף אם לא יבואו עדים ביום ל' יקדשו החדש בלא עדים, ויהי' אדר השני חסר. וכן אם רואים שצריכה השנה ל' יום, לא יקבלו עדים ביום ל' לאדר השני, ויהיה ראש חדש ניסן ביום ל"א[יז].

בביאור דברי הרמב"ם שבי"ד לעצמם נוהג עפ"י הראיה

רצה חדש רצה שלשים. כתב הרמב"ם (קידוש החדש פ"ד ה"ז) כשמעברין בי"ד את השנה כותבין אגרות לכל המקומות הרחוקים ומודיעים אותם שעיברוה ומפני מה עיברוה, וכו' והוספנו על שנה זו כך וכך, רצו כ"ט יום, רצו ל' יום, שחדש העיבור הרשות לבי"ד להוסיפו מלא או חסר לאנשים הרחוקים שמודיעין אותם. אבל הם, לפי הראיה הם עושים אם מלא או חסר, עכ"ד. וכפשוטו הדברים תמוהים, שכיון שבי"ד עצמן עושים לפי הראיה, והדבר תלוי מתי יבואו עדים אם ביום ל' או ביום ל"א, אם איך מודיעים לרחוקים מלא או חסר כפי רצונם, וכי הרחוקים יעשו מלא ויעשו פסח לפי חשבונם, ובי"ד יקדשו ניסן חסר ויעשו פסח לפי חשבון חסר, וכן באדר הראשון שהוא חדש העיבור, וכי יעשו הרחוקים פורים לפי חשבון שאדר הראשון מלא, ובי"ד יחסרו החדש לפי חשבונם. ובמנחת חינוך (מצוה ד' סק"ה) השאיר דבר זה בצ"ע.

איך קבעו חדשים בגולה

וכך היו נוהגים בגולה. ואף שאין מעברין שנים וקובעים חדשים בחו"ל, מכל מקום מבואר בברכות (סג.) שאם גדול שבחו"ל לא הניח כמותו בארץ ישראל מותר[יט].

הטעם שתיקנו כן

אדר הסמוך לניסן לעולם חסר. ביאר בטורי אבן שתיקנו כן לאחר שתיקנו שיהיו השלוחים יוצאים, ואי אפשר להגיע למקומות הרחוקים עד הפסח, מש"ה תיקנו שיהיה אדר לעולם חסר, ועכשיו אפילו הרחוקים יודעים מתי פסח. ואף שמ"מ צריכין לעשות ב' ימים יו"ט, שיש לגזור בהם אטו תשרי כדלקמן (כא.), מכל מקום נפק"מ שעיקר היו"ט הוא ביום ראשון, וביו"ט שני הקילו בדברים מסויימים, [כמו במת ביו"ט שני שיתעסקו בו ישראל]ל.

אם כן מדוע שלוחין יוצאים על ניסן

אדר הסמוך לניסן לעולם חסר. הקשו התוס' (ד"ה מדלג) מדוע לא הקשו מרישא שאם כן מדוע יוצאים השלוחים על ניסן מפני הפסח, הרי כבר הודיעו השלוחים מתי היה ראש חדש אדר. וכתבו, שכיון שמסקינן דין זה בתיובתא ואינו כן לדינא אלא פעמים מלא פעמים חסר אין לדקדק בזה. וביאר הריטב"א (כ. ד"ה ומדקולהו) שאין קפידא לגמרא אם לשאול מרישא או מסיפא כיון שבסופו סליק בתיובתאלא. ובטורי אבן תירץ שהיו יוצאים כדי לידע שאין השנה מעוברת, וכמש"כ התוס' (ד"ה ממני) שכשיגיע ר"ח ניסן ואין השלוחין יוצאים אם כן נתעברה השנה, ואם יצאו השלוחים יודעים שלא נתעברה השנה. [ואין לומר אם כן יצאו השלוחים רק בשנה מעוברת להודיע שנתעברה השנה, ובשאר השנים לא יצאו וממילא ידעו שלא נתעברה. משום שלא רצו חכמים לסמוך על זה שידעו ממילא לגבי מועדים שחמורים והרבה מצוות תלויין בהם ומסורים לכל לנשים ועמי הארץלב].

ובבעל המאור כתב, שאף בשנה מעוברת שיצאו השלוחים על אדר שני מפני הפורים, מכל מקום יוצאים השלוחים גם על חדש ניסן, ואף שיודעים שהשנה מעוברת, משום שהשליחות מסורה לכל, ואין הכל בקיאין לידע שאדר הסמוך לניסן לעולם חסר, ויתכן שיתקלקל להם פסח שיש בו חיוב כרתלג.

בחזו"א (שם). ובשפת אמת כתב להוכיח כדעת התוס'. **כד. תום'** (ד"ה מדלג, מדריס סג: סו"פ קומס יין), מאירי (לעיל ו:), יסוד עולם (מ"ד פ"ט). וכן מבואר בירושלמי (מגילה ז:). וכ"כ בטורי אבן (ד"ה מ"ם). וראה מש"כ באבודרהם (שער קביעות השנים) ומה שביאר בדבריו במגיד הרקיע (מ"ב פט"ו). **כה. וכבר** הקשה בשונה הלכות שבסי' תרצ"ז סק"ב כתב שאם אירע לאדם נס בשנה פשוטה, יחוג פורים שלו באדר הראשון של מעוברת. אמנם בסי' תרפ"ו סק"ח כתב שאדר שני הוא עומד תחת אדר של שנה פשוטה. וכן בסי' נ"ה סקמ"ה. **כו. וראה** שם שביאר מדוע אין עושין כן בכל הו' חדשים שהשלוחים יוצאים. **כז. אך** כפשוטו י"ל שכונת הגמרא רצו או לא רצו, אין הכונה שרצו מתחילה וכך הוסיפו, אלא שאין הדבר מוכרח שחדש העיבור ל' יום, אלא פעמים כך פעמים כך, לפי מה שבאים עדים לקדש החדש. וכ"כ בחזו"א (סי' קמג סק"ג). **כח. ובשפת** אמת נקט כהבנת המנחת חינוך ברמב"ם. **כט. הערות. ל. ואין** לומר שיתקנו לעולם מלא, משום הטעם שנתבאר לעיל (ד"ה כמה עיבור שנה ל'). וראה מש"כ לדייק מדברי הטורי אבן בחי' הגרי"ז (קידוש החדש עמ' ו), ופלפל הרבה בדבריו וביסוד המצוה לקדש על פי הראיה ובקידוש לצורך שלא עפ"י הראיה. **לא. אמנם** ברשב"א נראה שב' תירוצים הם, שהביא שהתוס' תירצו שאין לדקדק כיון שסליק בתיובתא, וכתב ולי נראה שאין להקשות כן שהרבה פעמים מצינו שאפשר להקשות מרישא ואקשינן מסיפא. **לב. וכמש"כ** המפרשים במתני' (יח.) שמשום כך יוצאים השלוחין תמיד ואין אומרים שיצאו רק על חדש מלא או חסר. **לג. ומיים** הריטב"א ע"ז 'וזה טעם מתוק ונכון'. וכ"כ בתורי"ד. וראה עוד ברשב"א בזה. ובשפת אמת כתב שאף התוס' שהקשו מדוע יוצאין על ניסן, לא הקשו אלא למ"ד שיוצאין על אדר השני מפני הפורים, אבל למ"ד שאין יוצאין על אדר השני, פשיטא שצריכין לצאת כדי לידע שהשנה מעוברת. וכ"כ במים חיים. וראה עוד במאירי מש"כ לתרץ בזה ומה שהקשה עליו בהערות שם.

כ.

אם כך מדוע בכל החדשים אין מחללים שבת משום דמצוה לקדש על פי הראיה. ובאמת שהיתה יכולה הגמרא להקשות, שאם משום שמצוה לקדש עפ"י הראיה א"כ מדוע דוקא בחדשים ניסן ותשרי מחללים השבת, ולא בשאר חדשים, אלא שהגמרא להלן מקשה קושיא טובה יותר מגוף המשנה[א].

הרי תשרי לכו"ע פעמים מלא או חסר אלא אי אמרת זימנין מלא זימנין חסר אמאי מחללינן נעבריה וכו'. ובאמת שהיה יכול להקשות ולטעמיך הרי חדש תשרי לכו"ע זימנין חסר וזימנין מלא, שהרי השלוחין יוצאין על תשרי אף שיצאו על אלול, ומכל מקום מחללין את השבת, ואין אומרים נעבריה האידנא ונקדשיה למחר[ב]. אמנם בטורי אבן כתב שגם באלול אי אפשר לעשות ראש השנה ביום א' שאם כן שביעי של סוכות יצא בשבת ונמצא יום ערבה בשבת ואין ערבה דוחה שבת בזה"ז, ומשום כך גם בתשרי מחללים את השבת כדי שלא לעבר את החדש, אלא לקדשו ביום שלשים לאלול.

אם נקדש מחר את יום ל' או את יום ל"א נעבריה האידנא ונקדשיה למחר. פירש רש"י (ד"ה שמא) שיתקנו בי"ד שימתינו עד יום שלשים ואחד שלא לחלל עליו את השבת, וילכו ויעידו למחר ויקדשו על פיהם. ומשמעות הדברים שיעידו העדים ביום שלשים ואחד שראו את הלבנה ביום שלשים ויקדשו בי"ד את יום שלשים ואחד. ותמה במנחת חינוך (מצוה ד סק"ו אות ג ד"ה והנה מנומר) שלכאורה לא שייך מצוה לקדש על פי הראיה בעדים שמעידים שראו את החדש אתמול ביום שלשים שבאמת על פי עדותם היה צריך לקדש את החדש ביום ל', והבי"ד על פי עדותם מקדשים את החדש ביום שלשים ואחד, ואיך יתכן שיהא המצוה שיעידו העדים שלא כמעשה הבי"ד[ג].

וכתב המנחת חינוך (שם סק"ג אות ג ד"ה ולשיטת הר"מ) שעל פי דעת הרמב"ם (שיתבאר להלן ד"ה מתיימין) שאפשר לקדש את החדש למפרע, והיינו שאף אם באו עדים לאחר כמה ימים שקבעו בי"ד שהחדש מעובר, ואמרו שראו את הלבנה יום שלשים, בי"ד מבטלים העיבור ומקדשים החדש למפרע ביום שלשים. ולפי"ז י"ל שכונת הגמרא 'נעבריה האידנא' היינו נמתין ולא נקדש החדש ביום שלשים אלא נמתין עד למחר, ולא יחללו העדים את השבת, ולמחר שיבואו העדים ויעידו שראו את החדש ביום שלשים, נקדש החדש על פיהם למפרע ביום שלשים. ואמאי מחללינן[ד].

הדרים רחוק האם יכולים לחלל שבת בשביל יום ל"א

והקשו האחרונים לדעת רש"י, הרי אף שאין צריכים לחלל את השבת כדי לבא ביום ל', כיון שאפשר לקדש החדש ביום ל"א, אבל יש עדים שראו הלבנה ביום ל' ואינם יכולים לבא עד למחר ביום ל"א, אלא א"כ יחללו השבת כיון שדרים במרחק ב' ימים ממקום הוועד, ואם כן צריכים לחלל את השבת אף בשביל לקדש החדש ביום ל"א, וע"ז אמרו שמחללים את השבת, ובטורי אבן תירץ עפ"י הירושלמי שאין מחללים את השבת אא"כ יכולים לקדשו בו ביום, אבל לא כדי לקדשו למחר בימות החול[ה].

מדוע עדות העדים המכירים מחללים שבת אי דאקלע יום שלשים בשבת ה"נ. והיינו שבאמת אם חל יום ל' בשבת אין העדים שראו הלבנה ביום ל' מחללים את השבת, אלא בי"ד מעברים את החדש, ומקדשים החדש למחר על פי עדותם. שאם חל יום ל"א בשבת מחללים העדים את השבת כדי לבא לבי"ד ולומר שראו הלבנה ביום ל"א, כיון שמצוה לקדש על פי הראיה. והקשה בטורי אבן שאם כן נמצא שממנ"פ בי"ד יקדשו את החדש ביום ל"א שהרי אי אפשר לאחר יותר, אלא שצריך לחלל את השבת כדי שבי"ד יקדשו עפ"י הראיה. אם כן מדוע מבואר להלן (כג:) שלא רק העדים שראו הלבנה מחללים את השבת, אלא גם שולחים עמהם עדים להעיד עליהם שנאמנים הם [אם אין מכירין אותן], ולכאורה מדוע צריכים לעדות המעידים על העדים, הרי מה תקלה תצא מכך אם לא יעידו עליהם, כיון שממה נפשך יקדשו בי"ד את החדש ביום ל"א, ואף אם לו יצוייר שאין העדים נאמנים, הרי לא קלקלו בזה כלום, כיון שבין כך צריכים לקדש החדש ביום זה. ותירץ הטורי אבן שאה"נ שבחדש מלא אי"צ לעדות המעידים על העדים, אלא כיון שבחדש חסר צריכים עדים על העדים, תיקנו להעיד בכל אופן גזירה מלא אטו חסר, ומשום כך אף מחללים את השבת עליהן כדי שבי"ד יקבלו העדים כראוי[ו].

האם יום ל"א צריך קידוש בי"ד דאקלע יום שלשים ואחד בשבת דמצוה לקדש עפ"י הראיה. הנה להלן (כד.) מבואר שדעת רבי אלעזר ב"ר צדוק שאם לא נראית הלבנה בזמנו - ביום שלשים אין מקדשין אותו. והיינו שאם מעברין בי"ד את החדש וקובעים ראש חדש ביום ל"א אין מקדשין אותו. ולכאורה א"כ לא שייך בזה מצוה לקדש עפ"י הראיה שהרי אין מקדשין כלל ביום ל"א. וא"כ מה אמרו כאן דאיקלע ביום ל"א ומחללין משום שמצוה לקדש עפ"י הראיה. ובריטב"א נראה שאה"נ ודעת הגמרא כאן כדעת הסוברים שגם שנראה שלא בזמנו מקדשין אותו, ומש"ה שייך מצוה לקדש עפ"י הראיה[ז].

אמנם במנחת חינוך (מצוה ד סק"ו [אות ג ד"ה ולכאורה להמנמ"ח]) כתב שאינו ענין זה לזה ואין המחלוקת התנאים אם מקדשין את החדש ביום ל"א, שייכת למצוה לקדש עפ"י הראיה, וגם למ"ד שאם לא נראה ביום ל' אין בי"ד אומרים מקודש ביום ל"א, אפ"ה מצוה לקבוע את החדש ביום ל"א עפ"י הראיה, ומצוה בפני עצמה היא שאף שאין אומרים הלשון 'מקודש מקודש' מ"מ מצוה שיקבעו בי"ד החדש עפ"י עדים שיראו את הלבנה כמו שדרשו חז"ל 'כזה ראה וקדש' וזה נקרא קידוש, שיסכימו בי"ד שיום זה הוא ראש חדש[ח].

איך יתפרש סיפא של המשנה דאיקלע יום ל"א בשבת. העיר בקרבן ראשית, שא"כ איך נפרש הסיפא שמחללין על כולם משום תקנת הקרבנות, הרי ביום ל"א ודאי אף בלא עדים יקריבו. ותירץ שהכי קאמר, ובזמן שביהמ"ק קיים, היה משכחת לה חילול שבת גם על כולם, אבל בגונא שחל יום ל' בשבת אבל לא שבכל חדש היו מחללים שבת.

היה יכול להקשות ממה שאין מחללים על שאר חדשים מדכולהו לאו משום דמצוה לקדש עפ"י הראיה וכו'. והוא הדין שהיה יכול להקשות שאם משום שמצוה לקדש עפ"י הראיה א"כ מדוע אין מחללים על כל חדשי השנה, אלא שעדיפא ליה להקשות מגוף המשנה שמוכח כן להדיא[ט].

הרי יתכן שסוברים כבן עזאי תיובתא. הקשה בטורי אבן הרי אפשר שהני דשלחו למר עוקבא, אדר הסמוך לניסן לעולם חסר, ס"ל כבן עזאי שס"ל בבכורות (מ:) שאדר הסמוך לניסן לעולם חסר. ותירץ שבן עזאי אפשר שס"ל כאחרים (המובאים להלן) שכל החדשים אחד מלא ואחד חסר לפי סדר החדשים, וכיון שניסן מלא ממילא אדר חסר, ואפילו כשיש ב' אדרים, שניהם חסרים, אבל הנך דשלחו למר עוקבא, על כרחך לא ס"ל כאחרים, שא"כ מדוע שלחו על אדר הסמוך לניסן דוקא, הרי בכל הו' חדשים שאחר המלאים הם חסרים'.

א. **ריטב"א** (להלן ד"ה מ' אמרת בשלמא). וראה עוד בשפת אמת ובתוס' ישנים. ב. **תום'** הרא"ש. ג. **וכעי"ז** הקשה בשפת אמת. ד. **וראה** שם עוד בביאור דעת הרמב"ם ושיטת רש"י בזה. ובאמת שדעת העמק ברכה (ענין קידוש החדש) שלדעת הרמב"ם ליכא כלל מצוה לקדש על פי הראיה ביום ל"א, ודוקא ביום ל' לחדש איכא מצוה לקדש עפ"י הראיה, שכזה ראה וקדש משמע בזמנו. ולפי"ז ע"כ שהרמב"ם יפרש כן הסוגיא. ה. **וכ"כ** בשפת אמת, וראה שם שביאר עפי"ז דברי הגמרא. וכן העיר בקרבן ראשית. וכיסוד הטו"א והשפ"א כתב הרש"ש להלן (כג.), ראה שם שדייק כן מהמשנה. ו. **ראה** שם שהאריך בזה הרבה. ז. **וכ"כ** בערוך לנר. וראה במנח"ח שם שכתב שכן הקשה ביערות דבש (מ"ב דרוש יא, נפוץ הדרוש). ח. **וראה** בזה עוד בילקו"ב להלן (מ.). ט. **ריטב"א.** וראה עוד בתוס' ישנים מש"כ בזה, ובשפת אמת. י. **ובערוך** לנר הקשה על תירוץ זה וכתב לתרץ בענין אחר. וראה עוד ברש"ש ובהגהות אמרי ברוך מש"כ בזה.

בזמן הזה אדר לעולם חסר

תיובתא. כתבו הראשונים, שאף שמסיק בתיובתא מכל מקום זהו דוקא בימיהם שהיו מקדשים על פי הראיה, אבל בזמן הזה שמקדשים על פי החשבון, עושין לאדר הסמוך לניסן לעולם חסר"א.

דברי הר"ח שהכל משום סוד העיבור

כי אתא עולא אמר עברוה לאלול, אמר עולא ידעין חברין בבלאי מאי טיבותא וכו'. כתב הר"ח שזה ודאי שבאותה שנה הוצרכו על פי המסורת שהיתה ביד בי"ד לעבר את אלול, וזהו הנקרא 'סוד העיבור' שאין בי"ד מגלים אותו אלא למזומנים לעיין בדבר הזה. אמנם כיון שראה עולא שעברו את אלול נדמה לו שבי"ד מעברין השנה לצורך השעה שלא יבא ראש השנה בסמוך לשבת כדי שלא לחבר ב' קדושות יחד. אבל באמת שחלילה לעבר אלא על פי המסורת שמסורה בידם ממשה רבינו, אבל כיון שלא נתגלו העיקרים, היו מדמים שעל כל צורך מעברין ועל זה נחלקו אם משום ירקא או מתיא. ובאמת שדברים אלו י"ל שעשו אותן בי"ד סמך למסורת שבידם שבהן מעברין"ב.

טעם נוסף משום יום ערבה

משום ירקא, משום מתיא. בסוכה (מג:) מבואר שמעברין את החדש גם כדי שלא יחול יום שביעי של סוכות בשבת כדי שלא תדחה מצות ערבה. ומה שלא הזכירו זאת בסוגיין משום שבימי התנאים לא היו מדקדים ביום ערבה כלל, ודבר זה נתחדש בימי האמוראים. וכתב הר"ן שקי"ל כר' אחא ב"ר חנינא שמעברין רק משום מתיא ולא משום ירקא, ולפיכך לא אד"ו ראש, כדי שלא יחול יום הכיפורים בשישי או בראשון, וכן כדי שלא יחול יום שביעי של סוכות בשבת משום ערבה שלא תדחה"ג.

אם כן מדוע לא מצינו אלול מעובר

משום ירקא, משום מתיא. ויש לעיין, מכיון שאם אקלע ר"ה בימים ד' ו' מעברין את אלול, איך יתכן מה שאמרו לעיל (יט:) שמימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר, וכי לא היו צריכים לעברו משום טעמים הנ"ל. וי"ל שאה"נ שיתכן שהיה מעובר מחמת הצורך הנ"ל, אלא שלא היה אלול מעובר מחמת שלא באו עדים ביום א' ויהי' ב' ימים ר"ה, אבל כשהיו מעברין מחמת טעמים הנ"ל, לא היו נוהגים ביום ל' קדש רק ביום ל"א"ד.

ביום הכיפורים שחל ביום א' חל גם יו"ט ביום ו'

איכא בינייהו יוה"כ שחל להיות אחר השבת וכו', למ"ד משום ירקא לאימת קא בעי להו וכו'. והיינו שלמ"ד משום ירקא אי"צ לעבר את אלול. ומקשים הראשונים, הרי כשחל יוהכ"פ ביום ראשון, אז חלים ראש השנה ויו"ט של סוכות ביום שישי, אם כן גם למ"ד משום ירקיא יהא צורך בעיבור השנה משום ראש השנה וסוכות, כדי שלא יחול סמוך לשבת ויכמשו הירקות. ותירץ הר"ן שלאיכא בינייהו הראשון, באמת לכו"ע אין מעברים משום ירקיא משום יו"ט הסמוך לשבת[ט], כיון שאפשר בחמימי כמבואר להלן בגמרא, ורק משום יום הכיפורים מעברים אם שבת אחר יוהכ"פ, כיון שאין אפשרות לשרות או לבשל בחמים בשבת או ביום הכיפורים[יז].

האם גורסים 'מלפניה'

יו"ט הסמוך לשבת בין מלפניה ובין מלאחריה. כתבו התוס' (ד"ה בין) שר"ת לא גרס מלפניה, כיון שבזמן שחל ראש השנה ביום ו', אם כן חל יום הכיפורים באחד בשבת ושוב לכו"ע איכא משום מתיא, ולכן גרס יו"ט הסמוך לשבת מלאחריה. ובריטב"א הוסיף לבאר בשיטה זו שודאי אין מעברים אלא כשחל יו"ט לאחר השבת שהירקות מתכמשין בשבת שאי אפשר לבשלם למחר אבל כשחל בערב שבת הרי מבשלין אותן בו ביום לצורך מחר, שמה שאמרו 'משום ירקיא' היינו ירקות שצריכים בישול שנכמשין ואין בישולם יפה, אבל ירקות שנאכלין חיים, אין קפידא בכמישתן, וגם אין צורך להם כל כך"ז.

והבעל המאור פירש שלא קאי כלל על יו"ט של ראש השנה, וקאי על יו"ט של עצרת, שלמ"ד משום ירקא מעברין שלא יצא שבת ויו"ט של עצרת סמוכים זה לזה, כיון שבזמן עצרת חביל עלמא ואיכא משום ירקא, והלכך מעברים את חודש אדר הסמוך לניסן כדי שלא יחול עצרת ושבת סמוכים"ח.

ובשם התוס' הביא הבעל המאור שפירשו שבאמת אין מעברין לצורך זה רק חדש תשרי, משום שרק בחדש תשרי שייך הטעם שחביל עלמא, כיון ששלהי קייטא קשים מקייטא (יומא כט.). ומה שקשה שאם חל יו"ט של ר"ה קודם שבת א"כ איכא גם משום מתיא משום יוהכ"פ, ביארו התוס' שדוקא משום משום יו"ט של סוכות ושמיני עצרת מעברין שלא יחול קודם השבת, משום שלמקום שאין מגיעים השלוחין עד יו"ט של סוכות ודאי שרחוקים מארץ ישראל וחביל להו עלמא טובא, ובשבילם מעברין, אבל למקום שמגיעים השלוחים עד יום הכיפורים הרי הם קרובים לארץ ישראל שאין חביל להו עלמא כל כך ולא מעברים בשבילם. ולמ"ד משום מתיא גם במקומות אלו ס"ל שחביל להו עלמא ואם חל יו"ט קודם השבת שבכה"ג חל יוהכ"פ לאחר השבת ודאי מעברים משום מתיא, אבל לא משום ירקא דיו"ט כיון שאפשר בחמימי. אבל בחל יו"ט לאחריה שליכא משום מתיא לא מעברין כלל. ונמצא שכשחל יו"ט של ר"ה לפני שבת שאז חל גם יו"ט של סוכות בשבת, לכו"ע מעברין, ומה שמשמע בגמרא שנחלקו היינו שנחלקו בטעמא, שלמ"ד משום ירקא מעברין רק משום ירקא דיו"ט דסוכות אבל משום מתיא דיוהכ"פ לא שייך כיון שלא חביל להו עלמא, ולמ"ד משום מתיא שייך גם משום מתיא"ט.

לכו"ע אין מעברין משום פסח

וכתב הר"ן שלכו"ע אין מעברין משום יו"ט של פסח דשילהי סתוא הוא, ועדיין לא חביל ביה עלמא, שאם היינו מעברין בשבילו אם היה חל בע"ש, היינו צריכין לדחותו ג' ימים עד יום ב' בשבת, משום יו"ט האחרון ויו"ט הראשון וחג השבועות שלא יהו סמוכים לשבת, והיינו צריכים להוסיף ג' עיבורים בשנה, ואין ראוי לעשות כן כמבואר בערכין (ט.), וע"כ שמשום יו"ט של פסח אין מעברין כללי"ב.

בשבת ויוהכ"פ אסור בעממי

אפשר בעממי. משא"כ בשבת ויוה"כ אסור אפילו ע"י עכו"ם אפילו באשתהי, שאף שגדול כבוד הבריות שדוחה לא תעשה דלא תסור, וגם כאן אין כאן אלא איסור אמירה לעכו"ם, אפ"ה גנאי הוא למת שיקבר ע"י שבות דאיסור סקילה ואיסור כרת, שלא יאמרו נתחלל עליו שבת, הלכך אפי' להוציאו ע"י עכו"ם להניחו בקבר העשוי מאתמול אסור אע"ג דהוי שבות דשבות ואין נוהגין בו כבוד כלל במקום איסורין המתפרסמין אפילו של דבריהם[כא].

יא. תום' (יט: ד"ה אלול), ריטב"א. וראה עוד בטורי אבן ובתשו' הרדב"ז (ח"ב סי' קנ) הו"ד בגיליוני הש"ס. **יב. כדרך** שאמרו (סנהדרין יח.) שאין מעברין את השנה לא מפני הגדיים ולא מפני הטלאים וכו', אבל עושין אותן סעד לשנה. **יג. ואף** שאין דוחין משום שלא יחול ר"ה בשבת וידחה שופר או לולב, משום שדאורייתא אין צריך חיזוק, ורק ערבה שמנהג נביאים צריכה חיזוק, ר"ן, תוס' סוכה (שם). **יד. חזו"א** (או"ח סי' קמח סק"ו). **טו. ומש"כ** רש"י (ד"ה משום ירקא) שהטעם משום יו"ט הסמוך לשבת, היינו למסקנא, אבל להו"א הטעם משום יום הכיפורים, ר"ן. **טז. כפי** ביאור הערוך לנר. וכתב שכ"כ הבעל המאור. ובפנ"י תירץ באופ"א. **יז. וזהו** מה שאמרו להלן 'אפשר בחמימי' והא ודאי אין חמימי יפה אלא לירקות המתבשלין ולא לירקות הנאכלין כמו שהן חיים, ואף שרש"י לא פירש כן אלא בירקות הנאכלין חיים, אינו נראה נכון מן הטעם שכתבתי, ואף שיש מהגאונים שפירשו שאפשר בחמימי היינו שאפשר לבשלם בקדירה, מכלל דמאן דאמר משום ירקיא איירי שרוצה לאוכלן חיים מ"מ אינו נכון בעיני מן הטעם שכתבתי, ריטב"א. וראה בפני יהושע שכיון לדבריו בדעת ההו"א דגמרא. וראה עוד בערוך לנר מש"כ בזה. **יח. וראה** בערוך לנר מה שביאר בזה. **יט. וה"ה** דהוה מצי למימר יום הכפורים הסמוך לשבת בין מלפניה בין מלאחריה איכא בינייהו אלא שלא היה מתברר טעם מחלוקתם ביו"ט יפה בלשון קצרה כדרך שהוא מתברר טעם יום הכפורים מכלל יום טוב, רשב"א. וראה מש"כ עליו בקרבן ראשית. **כ. וצ"ל** שמה שאמרו להלן הא בניסן ותשרי, והיינו שלצורך תקנת המועדות מעברין חדש ניסן, צ"ל שהוא צורך אחר ואינו צורך של מתיא או ירקא. **כא. כ"כ** הרמב"ן (תורת האדם דף כו) הביאו המגן אברהם (סימן שיט סק"ג), הו"ד בפני יהושע ובערוך לנר ובמצפה איתן כאן. וראה עוד בטורי אבן מש"כ בזה.

איך שורם בחמים

אפשר בחמימי. פירש רש"י שורם בחמין וחוזרות לקדמותן. ובר"ח הביא עוד ב' פירושים בזה, או שאף שנתחממו הירקות אפשר לאכול מהם, ואין בזה צורך. או שאפשר לשולקם ולבשלם ולהניחם בחמין עד שיאכל בהם במוצאי יוהכ"פ. אמנם הריטב"א כתב שאין מועיל חמים אלא לירקות הצריכים בישול וגם אין משום ירקא אלא בירקות הצריכים בישול, אבל בירקות חיים כלל לא איירי שבהם אין הפסד כלל בשהייתן, וגם אין מועיל להם כלל שרייתן בחמין. ואפשר בחמימי היינו אפשר לבשלם.

מהו לצורך

כשם שמעברין את השנה לצורך. פירש רש"י לצורך היינו מפני האביב והתקופה ופירות האילן כמבואר כל אלו בסנהדרין (יא:). אמנם בדעת הרמב"ם דייק הגרי"ז (קונט' קידוש החדש עמ' 4) שלצורך אין זה משום אלו הג' דברים, אלא דברים אחרים כגון מפני הדרכים שאינם מתוקנין או מפני הגשרים ותנורי פסחים וכו'. והיינו שעיבור השנה מפני האביב ותקופה ופירות, נקרא עיבור מפני הזמן, ומפני הצורך היינו שאר צרכים שאין להם שייכות להזמן כלל. והיינו שב' דינים הם בעיבור השנה, א. מפני הזמן. ב. מפני הצורך. ולפי"ז א"ש שרצתה הגמרא ללמוד שכמו שמעברין את השנה לצורך אף שאינו קשור לזמן. כמו כן מעברין את החדש לצורך מפני ירקיא או מתיא שזהו טעמים צדדיים שאינם בעצם הזמן. אמנם לדעת רש"י גם אלו הג' דברים אינם עיבור מפני הזמנים, אלא עיבור מפני הצורך כשאר צרכים.

מה נתחדש ב'כזה ראה וקדש'

אוצר החכמה

כזה ראה וקדש. כתב רש"י בפרשת בא (שמות יג ג), נתקשה משה על מולד הלבנה באיזו שיעור תראה ותהי' ראויה לקדש והראה לו באצבע את הלבנה ברקיע ואמר לו כזה ראה וקדש. ותמה הגרי"ז (עה"מ שם) מה שייך שיעור ללבנה שתהא ראויה לקידוש, הרי שש שעות לאחר המולד אין הלבנה נראית, ומיד לאחר שאפשר לראותה, ראויה לקידוש. וכתב הגרי"ז שבדין זה של כזה ראה וקדש נתחדש שבפחות משש שעות לאחר המולד אף אם היה אפשר לראותה גם כן אינה בת קידוש, וזו היא ההלכה של כזה ראה וקדש, על זה השיעור שהראה הקב"ה למשה באצבע[כב].

ובגור אריה (שם) ביאר דברי רש"י, שאף שבארץ ישראל שהוא מקום קידוש החדש, אין שיעור לרוחב הירח, אלא כל שנראית אפשר לקדש, מכל מקום הרי יתכן שתראה הלבנה במקומות אחרים ועדיין בארץ ישראל לא תראה, אמנם יש שיעור כזה שאם נראית במקומות אחרים, ודאי שתראה גם בארץ ישראל, ושיעור זה הראה לו הקב"ה למשה[כג].

אמנם בערוך השלחן (העמיד הל' קדה"ח סי' פח סעי' יג) ביאר שא"ל הקב"ה כזה ראה וקדש אפילו שעדיין אינה נראית להדיא על הארץ והיינו בכ"ד שעות שלאחר העלמות הלבנה[כד], מ"מ כזה ראה וקדש, והיינו אם יבואו עדים ויאמרו שראוה, תקדש החדש, משום שיתכן שתראה באופנים מסויימים, וכך גזרה התורה שקדוש החדש תלוי בשני הדברים בחישוב החשבון, ובראיית העדים, ואם יחסר אחד מהם לא תקדש[כה].

מהו האיום על העדים

מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו לעברו. פירש רש"י שמאיימים עליהם שיחרישו ולא יאמרו עדותם וממילא יהיה החדש מעובר. וכן בהמשך הגמרא שאין מאיימין על העדים לקדשו, פירש רש"י שאין מאיימים שיאמרו עדות שקר, שיאמרו ראינו אע"פ שלא ראו. ובמאירי פירש שמאיימים על העדים, היינו שמאיימין עליהם ומשתדלים לבטל עדותם. וכן מה שאמרו שאין מאיימין לקדשו, היינו שאין מאיימים עליהם להשתדל לקיים עדותם. ולכל הפירושים, איירי שיש צורך בעיבור החדש, ומשום כך מאיימים על העדים שלא יעידו שראו בזמנו, אבל אין מאיימים כדי לקדש החדש שלא בזמנו אף לצורך.

וברי"ח כתב שמאיימים עליהם שיחזרו מעדותן שלא תתקיים עדותן.

אמנם הרמב"ם (קידוש החדש פ"ג הט"ו) פירש הסוגיא באופן אחר, שאיירי שלא באו עדים שראו הלבנה ביום ל', וממילא עיברו בי"ד את החדש וקדשו יום שלשים ואחד. ואחר כמה ימים באו עדים ממקומות רחוקים ואמרו שראו את הלבנה ביום שלשים, וממילא מה שעיברו היה בטעות, וכדי שלא יהיה זילותא לבית דין שכבר עשו סעודה בעיבור החדש[כו], מאיימים על העדים איום גדול ומטריפים אותם בשאלות ומטריחים בבדיקות ומקדקדים בעדותן ומשתדלים בי"ד שלא יקבלו את עדותם כדי שלא יצטרכו לקדש את החדש ביום שלשים ולבטל העיבור[כז]. אבל אם עמדו העדים בעדותן ולא נכשלו בכל הנ"ל, מקדשים את החדש ומבטלין את העיבור ומונין לו מיום שלשים, הואיל ונראה הירח בזמנו. וזה רק כשאין צורך בעיבור, אבל כשיש צורך בעיבור מניחין את העיבור אף שנמצאה עדותם מכוונת.

בדין קידוש החדש למפרע

ומה שמבואר מדברי הרמב"ם שבי"ד מקדשים את החדש למפרע, האריך במנחת חינוך (מצוה ד' סק"ג) להביא ראיות לזה מכמה מקומות[כח]. אמנם בטורי אבן (להלן כח.) כתב שהדברים תמוהים שאפשר לקדש החדש למפרע. והראשונים[כט] הקשו שהרי מבואר (להלן כה:) שאם לא הספיקו בי"ד לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר. ולכאורה הרי יכולים בי"ד אח"כ לקדש את החדש למפרע ביום שלשים. ומשום כך דעת הריטב"א והמאירי שאין מקדשין למפרע, שלאחר שעבר יום שלשים ולא קידשו בטל קדושו ואין מקדשין אותו.

ובמנחת חינוך תירץ דעת הרמב"ם שעיקר כונת המשנה לחדש שאף שראוהו בי"ד וכל ישראל ביום שלשים, מכל מקום כיון שבפועל לא קידשו בי"ד את החדש, הרי זה מעוברל[לא], ואין לו דין מקודש ביום שלשים, והו"ל כאילו לא באו עדים כלל באותו היום, ואה"נ שאם ירצו בי"ד למחר לקבל עדים ולקדש למפרע ביום שלשים, הרשות בידם[לב].

והגרי"ז (קונ' קידוש החדש) יישב דעת הרמב"ם שאיירי שהיה צורך לעבר החודש, שבזה אין בי"ד מקדשים למפרע, ולכך הוי החודש מעובר, אבל אם לא היה צורך אה"נ שמקדשין אותו למפרע.

הכונה מכאן ולהבא למפרע

עוד כתב במנחת חינוך, שאף שלדעת הרמב"ם מקדשין החדש למפרע, אין הכונה למפרע ממש שכל מה שנהגו ראש השנה ביום ב' ויום הכיפורים ביום י"א בתשרי היה הכל בטעות, אלא שמכאן ולהבא משתנה החשבון הימים כאילו קידשו בי"ד את החדש ביום שלשים.

בדברי הרמב"ם מיושב הפסוק

ועל פי דברי הרמב"ם האלו, כתב הגרי"ז (עה"מ פר' אמור) לפרש הפסוק דכתיב גבי עצרת 'בעצם היום הזה' משום שבשאר מועדות, כיון שאפשר לקדש למפרע, אם כן אפשר שזמן המועד אינו קדוש כלל, שיתכן ויבואו עדים בסוף החדש ויעידו שראו הלבנה ביום ל' וישתנה זמן המועד, אבל בעצרת אין זה שייך, שהרי אין זה תלוי בראש חדש סיון, אלא ביום חמישים לספירת העומר, והוא תלוי בראש חדש ניסן, שבזמן העצרת כבר אינו יכול להשתנות, ומשום כך כתיב 'וקראתם בעצם היום הזה' שלעולם בעצם היום הזה כבר נגמר דינו וקביעותו, משא"כ בשאר מועדות.

כב. וראה עוד במגיד הרקיע (מ"ג פ"ח) מה שהוסיף לבאר בזה. **כג. וראה** עוד בראי"מ שם מש"כ בזה, ובלהורות נתן (מ"ז מסו"מ סי' כט) בכל זה. **כד. ראה** בזה להלן (ע"ג ד"ה כ"ד שעות מיכפי סיהרא). **כה. וראה** עוד בערוך השלחן שם (סעי' ז). **כו. כן** ביאר הלחם משנה שם הטעם בזה. **כז. ראה** לקוטי הלכות (ת:) שביאר כן ברמב"ם. **כח. ויתבארו** בע"ה במקומם. וכן הוכיח מדברי השאילתות (סי' מו), וכמו שכתב הטורי אבן (שם). וראה מה שביאר על פי דעה זו בצפנת פענח (נרמנ"ס שם) מה שאיתא בירושלמי על הסתירה אם נחרב ביהמ"ק בעשירי או בתשיעי ואמרו קלקול חשבונות היה שם, והיינו שהיו עדים שראו את החדש ביום ל' אלא שהיו בריחוק מקום ולא יכלו לבא בגלל המלחמה, ואחר המלחמה באו וקדשו בי"ד את החדש למפרע, ושוב נתברר שהיה החורבן בעשירי לפי החשבון שאחר הקידוש, ובתשיעי לפי החשבון שקודם הקידוש. **כט. הריטב"א** והמאירי בסוגיין. **ל. וכן** משמע דעת רש"י (יט: ד"ה מס"ה), וראה שקל הקודש (קדוש החדש פ"ג לזין ההלכה ס"ק קמ) שהוכיח כן מעוד כמה ראשונים. **לא. וכן** מפורש ברמב"ם בפירוש המשניות שם. **לב. וראה** עוד ברש"ש (כה.) ובצל"ח (ביצה ו.) מש"כ בזה.

על מי קושית הגמרא

והא שלח ליה רבי יהודה נשיאה לרבי וכו' שכל ימיו של רבי יוחנן וכו'. כפשוטו משמע שכונת הגמרא להקשות על ריב"ל מדברי רבי יוחנן, ולכאורה, הרי מצינו בכמה מקומות שנחלקו רבי יהושע בן לוי ור' יוחנן, וכי גברא אגברא קא רמית. והביא הריטב"א לבאר שמשמעות לשונו של רבי יהודה נשיאה ש'כל ימיו דר"י היה מלמדנו' משמע שמלמדנו בלא שום מחלוקת. ולפי"ז מה שתירץ להלן רבא שהא דתני רב בר שמואל אחרים היא, אינו בא לתרץ סתירת דברי ר' יוחנן וריב"ל ולדחות תי' אביי, שהרי עיקר הקושיא היתה שמשמעות הדברים שאין כאן מחלוקת וא"כ מה מתרץ שאחרים היא ויש כאן מחלוקת, ולכן צריך את התי' של אביי. אלא רבא בא לתרץ על מה שתירץ רבה[לג] לעיל על הקושיא מדברי עולא לדברי רבה בר שמואל, לא קשיא כאן לעברו כאן לקדשו, ורבא תירץ שרבה בר שמואל איירי לדעת אחרים שאין מעברין את החדש כלל לצורך, ולא קשיא אדעולא[לד].

אמנם הריטב"א עצמו כתב שעיקר הקושיא מדברי רבי יהודה נשיאה אינו על דברי ריב"ל, אלא על מה שתירץ רבה דברי רבה בר שמואל שמעברין לצורך ואין מקדשין לצורך, ועל זה מקשה מדברי רבי יוחנן שסותר דברי הברייתא של רבה בר שמואל, שמקדשין לצורך. ותירץ אביי הא בניסן ותשרי הא בשאר ירחי. ורבא תירץ שהברייתא של רבה בר שמואל היא כדעת אחרים שאין מעברין ומקדשין לצורך ופליגא על ר' יוחנן, ור' יוחנן ס"ל כדעת רבנן שמקדשין לצורך, וחולק על ריב"ל שאין מקדשין לצורך אלא מעברין, ותרוויהו כרבנן דאחרים.

איך מאיימים שיעידו עדים שקר

מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו אע"פ שלא ראוהו יאמרו ראינו. ולכאורה צ"ע איך מאיימין על עדים שיעידו שקר בסתם, ואם יש כח ביד בי"ד לקדש בלא עדותם, א"כ מדוע צריכים לאיום[לה]. וביאר בפני יהושע שאיירי שעל פי החשבון צריך להיות ראש חדש ביום שלשים, ומשום כך אין זה עדות שקר ממש, שהידיעה הרי זו כראיה, אבל אם אין יודעים שעל פי החשבון צריך להיות ראש חדש ביום ל', הרי זה עדות שקר ממש. עוד כתב שאפשר שאיירי שראו העדים הלבנה ביום ל', אלא שיתכן שהיה זה עב ענן, וכאן אין מדקדקין עמם לומר שמא כוביתא דעיבא[לו] ראיתם, אלא מקבלים עדותם כמו שהיא ומקדשים החדש[לז].

האם 'לא תענה' הותר בקידוש החדש

והנה בכתובות (ג:) למד עולא שכל היכא שאיכא ממון ומלקות ממונא משלם, מחובל בחבירו ועדים זוממין, ופורכת הגמרא איכא למיפרך שכן יש בהן צד הקל ופירש בתוס' הרא"ש שם, שהותרו מכללן, חובל בחבירו, בבי"ד. ועדים זוממין בעדות החדש כדאמרינן בסוגיין שמאיימין על העדים לומר שראו החדש אע"פ שלא ראו שמותר לקדש עפ"י עדות שקר משום 'אפילו שוגגין אפילו מזידין'[לח]. ובחתם סופר שם כתב שפירכא כל דהוא היא, שהרי אין זה בגדר עדות שקר שהרי עושה ברצון אותו שמעיד עליו, וגם הבי"ד יודעים שמשקר ואינו מטעה אותם, ואינו כלל בגדר 'לא תענה ברעך'[לט]. וצ"ל שאף שאין כאן 'לא תענה', מ"מ איסור דאורייתא של 'מדבר שקר תרחק' שמבואר בשבועות (לא.) שאפילו

עומד שם כדי שיראה שרוצה להעיד, אסור. וגם כאן הרי עושין זאת משום לעז בי"ד כדי שיראה כאילו רוצים להעיד ומעידים, ואף שאין מטעין את הבי"ד מ"מ לא גרע מנראה כמשקר[מ].

האם בניסן מקדשים או לא מקדשים

לא קשיא, הא בניסן ותשרי הא בשאר ירחי. פירש רש"י[מא] שבניסן ותשרי שהמועדות תלויים בהם מקדשים לצורך ומאיימין על העדים שיעידו שראו את הלבנה[מב], ובשאר חדשים אין מקדשין לצורך אם לא ראו את הלבנה ורק מעברין[מג]. וכתבו התוס' (ד"ה הא) שיש מפרשים איפכא[מד], ובראשונים ביארו שיטה זו שבניסן ותשרי אין מקדשין לצורך אלא מקדשין על פי הראיה שהרי לגבי ניסן כתיב 'כזה ראה וקדש'[מה]. ומתוך שאלו החדשים ראש ועיקר הקידוש צריכים שלא להכשל לקדשם בלא בראיה[מו]. אבל בשאר חדשים שהוצרכו לעברם מחמת שאין פוחתין מד' חדשים מעוברים בשנה, או שהוצרכו לקדשם מחמת שאין מוסיפין על ח', מאיימין על איזה מהן שרוצים. והדעה הראשונה ס"ל שאף שכתיב 'החדש הזה לכם ראש חדשים וכו' ודרשינן כזה ראה וקדש, מ"מ מעמידים הפסוק בשאר חדשים, וסומכים על המשך הפסוק 'לחדשי השנה'[מז].

לכל הדעות בניסן ותשרי מאיימין לעבר

אמנם כתב הרשב"א[מח] שלכל הדעות הנ"ל, מכל מקום בניסן ותשרי מאיימין על העדים שראו את החדש ביום שלשים שלא יעידו כדי לעבר החדש, שאל"כ קשה דברי עולא שאיירי לגבי חדש תשרי וס"ל שמעברין לצורך, אלא שתירוץ הגמרא הא בניסן ותשרי הא בשאר ירחי היינו לגבי הדין שמקדשים החדש ביום שלשים אף שלא נראה ביום שלשים, ולזה אמרו הא בניסן ותשרי הא בשאר ירחי, כל פירוש בדרכו הנ"ל[מט].

האם יש אופן שמעברים לדעת אחרים

רבא אמר הא דתני רבה בר שמואל אחרים היא וכו'. התוס' (סנהדרין יג:) הקשו שבסנהדרין (סח) מבואר שאפשר לעבר את חדש אדר כדי שתפול תקופת ניסן בפסח, ולא לאחר מכן, ומשמע שם שגם לדעת אחרים הדין כן. וקשה הרי לדעת אחרים אין מעברין כלל לצורך, שהרי אחד מלא ואחד חסר, ולמדים מהפסוק שאין מעברין לצורך. ותירץ בתוס' הרא"ש (סנהדרין סח) שלדעת אחרים הלימוד מ'כזה ראה וקדש' אסמכתא היא, ועיקר הטעם משום שס"ל לאחרים שאין לעבר משום צורך ירקיא ומתיא שצורך מועט הוא, ומשום כך אין משנים החדשים מסדר קבועם. אבל אם צריך לעבר השנה וע"י עיבור החדש ימנעו מעיבור השנה, ודאי שמוטב יעבור החדש ולא יעברו השנה.

פסק הלכה

רב דימי מנהרדעא מתני איפכא. מבואר בגמרא שנחלקו ריב"ל ורב דימי האם מעברין את החדש לצורך ומאיימין על העדים שלא להעיד כדי לעבר את החדש. והרמב"ם (קידוש החדש פ"ג הי"ח) הביא ב' הדעות שבגמרא ולא הכריע כמאן[נ], אלא שכתב שלא נחלקו החכמים אלא בשאר חדשים אבל בניסן ותשרי אם באו עדים והעידו שראו את הלבנה ביום שלשים מקבלים עדותן ומבטלים העיבור[נא].

19/06/2018 אהח
אוצר החכמה

לא חביל ביה עלמא כלל, ואין בזה לא משום ירקא ולא משום מתיא. ואפשר שמשום עצרת שיש בה משום מתיא לשיטות כמה מהראשונים (רמה לעיל נזה), משום כך מעברין את ניסן כדי שיחול עצרת שלא בסמוך לשבת. אמנם בערוך לנר כתב שגם בניסן שייך משום ירקא וצ"ע.

מג. וראה בחזון איש (או"ח סי' קמג סק"ה) מש"כ להקשות על שיטת רש"י בזה מסוגיא דערכין (ח:). **מד. וכן** מסיק בבעל המאור. והריטב"א גרס כן ברש"י. **מה. ריטב"א.** ואף שכזה ראה וקדש כתוב רק גבי ניסן, ומנ"ל לגבי תשרי, כתב בדברי מלכיאל (ח"ד סי' יג) שכיון שכתיב 'תקעו בחדש שופר' אין מקדשין אותו רק ע"פ הראיה, כדי שלא יארע ר"ה בסוף אלול של לבנה, ולזה שפיר מעברין את אלול, שהרי מ"מ הוי ר"ה בחדש תשרי. והוסיף בדברי מלכיאל שברמב"ם (קה"ח פ"ג נפוקו) נראה שס"ל כפירוש זה שבניסן ותשרי קובעין בזמנם, אלא שנראה שמפרש הסוגיא באופ"א מפירש"י ותוס' וראה בלח"מ שביאר דבריו בזה. ובלקוטי הלכות. אמנם בבעל המאור הביא שהר"ר משה פירש כדעת רש"י, ואפשר שאין כוונתו להרמב"ם. **מו. מאירי. מז. בעל** המאור, ר"ן. **מח. וכ"כ** הר"ן. **מט. וראה** עוד בטורי אבן שהקשה וביאר לב' השיטות. וראה עוד במרכבת המשנה (קידוש החדש פ"ג הט"ו) מש"כ בדעת כל שיטה ושיטה. **נ. כמש"כ** הליקוטי הלכות (ח:) והביא שכ"כ המרכבת המשנה בביאור דעת הרמב"ם, ושלא כהבנת הלחם משנה. **נא. והוא** לשיטתו שמאיימין על העדים היינו לאחר שכבר עיברו בי"ד

איסור דאורייתא של 'מדבר שקר תרחק' שמבואר בשבועות (לא.) שאפילו

לג. כגירסת הריטב"א, ראה בהגהות וציונים (לעיל ג:) בזה. **לד. וכעי"ז** כ' בטורי אבן (סוד"ה רבא אמר). **לה. ראה** שפת אמת שהשאיר בקושיא. **לו. להלן** (כה.). **לז. וכפירוש** זה משמע בר"ח. וראה עוד במאירי. [ועי' מש"כ בזה בקהילות יעקב (סי' יט ד"ה ולכאורה יש להביא)]. אלא שכתב בפנ"י שמדברי הרמב"ם (קידוש החדש פ"ג) משמע שפירש הכל לענין הכחשה והזמה. והיינו שבאו עדים וקידשו החדש, ואח"כ באו עדים והזימום, ואין מקבלים ההזמה, ומקדשין החדש על פי העדים הראשונים, וראה בעמק ברכה (עמ' עח) מש"כ לבאר בזה, שאין זה מדין שאפשר לקדש בלא עדים, אלא שכך הוא הדין בעדות החדש, שאין מדקדקין בה, ואין מקבלים עליה הזמה. **לח. ובריטב"א** (בתוספות שם) הוזכר סברא זו. **לט. וכעי"ז** כתב בגיליוני הש"ס בסוגיין, אלא שכתב שמשום כך באמת אין כאן כלל לאו דעדות שקר, ואין בזה משום שהותר מכללו. וכ"כ בקהילות יעקב (סי' כ ד"ה לך לענ"ד לומ"ן). ובאמת דעת הגרע"א בתשו' (סי' קעו) שבעדות החדש אין לוקין משום לא תענה כלל, כיון שאין זה רעך, ולפי דבריו א"ש שאין כאן משום עדות שקר כלל. אולם האחרונים לא נקטו כן כמבואר במנחת חינוך. וראה עוד בשיעורי הגר"ש רוזובסקי (נצנץ קמג קיל). **מ. שקל** הקדש (קידוש החדש פיתורי ההלכה פופ"ג). **מא. וכן** פירש הר"ח. **מב. ובפני** יהושע תמה מה תיקון המועדות יש בניסן, בשלמא בתשרי הוי משום אד"ו, אבל בניסן מאי. והשאיר בצ"ע. ואין לומר משום ירקא ומתיא שהרי כתב הר"ן לעיל שבניסן שהוא סוף החורף

כ:

דין זה מדרבנן אבל מה"ת מקדשין ומעברין לצורך

האי מיחזי כשיקרא. דייק בטורי אבן שמשמע שדוקא משום שמיחזי כשיקרא אין מעברין, אבל מן התורה בין מעברין ובין מקדשין לצורך, ומה שתנא רבה בר שמואל שמן התורה אין מעברין לצורך, היינו כאחרים, אבל לדידן מן התורה בין מעברין ובין מקדשין.

האם שמואל איירי בזמן שקידשו עפ"י הראיה

יכילנא לתיקוני לכולה גולה. פירש רש"י, בלא ראיית עדים כי בקי אני בתולדות הלבנה והילוכה וסדר המזלות. ודייק הגרי"ז (קידוש החדש עמ' ו) שאיירי אף בזמן שהיו מקדשים על פי הראיה, וע"ז אמר שיכול לתקן גם בלא ראיית עדים. ולכאורה צ"ב כיון שאיירי בזמן שמקדשים עפ"י ראיה א"כ איך יכל שמואל לקדש החדש שלא עפ"י הראיה, ומאי נפק"מ בזה שיכול היה לקדש עפ"י חשבון. אמנם בחזון איש (או"ח סי' קל סק"ג) כתב שלדעת הרמב"ם (קידוש החדש פ"ה ה"ג) שהלכה למשה מסיני שיש ב' סוגי חשבונות, שבזמן שיש סנהדרין קובעים על פי הראיה, ובזמן שאין סנהדרין קובעין על פי החשבון ואין נזקקין לראיה. ואם כן אף בזמן שיש סנהדרין, מכל מקום במקומות הרחוקים ממושב הסנהדרין ואין יכולים השלוחים להגיע לשם, יש להם רשות לחשב החשבון ולקבוע ראש חדש על פי חשבון זה. וזהו שאמר שמואל שיכול לתקן הגולה אף במקום שאין השלוחים מגיעים, משום שיודע החשבון[א]. אמנם יש שפירש ששמואל לא אמר כן אלא לחשבון בעלמא, אבל לא שבאמת יעשו על פי החשבון כל זמן שמקדשין על פי הראיה[ב]. **ובדברי** הר"ח דייק הגרי"ז שדברי שמואל נאמרו על זמן שלא היה הסנהדרין ולא קדשו עפ"י הראיה[ג].

מדוע נקרא סוד העיבור

בסוד העיבור. בכתובות (קיא.) איתא שהשביע הקב"ה את ישראל שלא יגלו את הסוד. ופירשו הראשונים שם[ד], שהיינו שלא יגלו סוד העיבור, וכמו שאמרו בשבת (עה.) 'כי היא חכמתכם ובינתכם' זהו סוד העיבור. והטעם שחמור כל כך גילוי הסוד, וביותר שהרי בזמן הזה נתחברו הרבה פירושים וביאורים בחכמה זו, וכי מתי הותר לגלות הסוד, וביאר ביסוד עולם (מ"ד פי"ד עמ' כט) שבזמן שהיתה סנהדרין גדולה יושבים לא היה כל החשבונות הללו ידועים ומפורסמים אלא ליחידים ולחסידים כגון הנביאים וגדולי הסנהדרין הסמוכים, שקבלו אותן איש מפי איש עד משה רבינו ע"ה מפי הגבורה, אבל שאר המון ישראל ואפילו החכמים והמשכילים שבהם לא נתגלו להם דברים אלו ולא ידעו מעולם, והיו סומכים בכל זה על זקני סנהדרין ושומעים אליהם, ועושין על פיהם, ולא היו רשאין להרהר אחריהם ולא לעבור על דבריהם. משום שאם היה הדבר מפורסם והיו בי"ד צריכים לעבר השנה משום איזה טעם שנראה להם עפ"י סוד העיבור וכדומה, ואם היו יודעים כל ישראל סוד זה, היה יכול להיות שיהרהרו ישראל לפי עיונם וחשבונם על החלטת הבי"ד והיו חולקים עליהם ועומדים כנגדם בסברות וטענות והיה מביא דבר זה לידי מחלוקות גדולות וקלקול המועדים, ומשום כך היה דבר סוד ומגולה רק ליחידי סגולה.

אבל לאחר שבטלה הסמיכה ובטלה משום כך הקביעות על פי בי"ד, וחזר הכל להיות נוהג על פי החשבון המתוקן בה המסור בידינו מהם, שוב אין לחשוש למחלוקת בזה, ומשום כך אין איסור שוב בפרסום החכמה ההיא, וכיון שראו שהחכמה הולכת ומתמעטת עמד החסיד ההוא ופרסם יסוד העיבור וסודותיו, ואז נתעוררו משכילי העם לחקור על יסוד העיבור וטעמי חשבונותיו.

ויש שביאר שסוד העיבור היינו סתרי תורה וטעמיה, כי עיבור השנה בא להשוות הילוך חמה ולבנה ולחבר ענינם יחד וזה מורה על ייחוד כוחותיהם ודוגמתם העליונה שהוא סוד הייחוד הנעלם וחכמי ישראל היו יודעים הסוד המופלא הזה ואליו היו מכוונים בעיבור השנה[ה].

ביאור המאמר לכל השיטות

צריך שיהא לילה ויום מן החדש. נאמרו בזה כמה וכמה פירושים בראשונים.

א. רש"י פירש שאם נראה הירח הישן בליל שלשים שוב אין מקדשים את החדש ביום שלשים, כיון שצריך שיהא לילה ויום מן החודש החָדָש. והקשה רש"י הרי מבואר להלן שכ"ד שעות לאחר העלמותה של הלבנה הישנה, אין הלבנה נראית כלל, וא"כ איך יתכן שיקדשו את החדש ביום שלשים, כיון שבליל שלשים נראית הלבנה הישנה, א"כ ודאי שלא תיראה החדשה עד יום שלשים ואחד. ותירץ שלמ"ד (נעיל ע"ח) שמקדשין את החדש לצורך ביום שלשים אף שלא נראית הלבנה, אם כן, אם נראית הישנה בליל שלשים שוב אין מקדשין את החדש ביום שלשים אף לצורך, כיון שהכל ראו שהלילה מן החודש שעבר. והקשו הראשונים א"כ מדוע לא הקשו מכאן על ריב"ל שסובר (נעיל ע"ח) שאין מאיימין על העדים לקדש את החדש ביום ל', ומכאן מוכח שאם לא נראית הישנה בליל ל', כן מאיימין על העדים לקדש את החדש לצורך.

ב-ג. ומשום כך פירש הרשב"א בב' אופנים, א. שאף שאמרו שכ"ד שעות אין הלבנה נראית, זהו ברוב הפעמים, אבל פעמים שנראית אף פחות מכ"ד שעות. ב. שלא איירי שנראית הלבנה הישנה בליל ל', שבכגון זה באמת לא שייך שתראה ביום ל', אלא שנראית הישנה לאחר חצות יום כ"ט, ובכה"ג בידוע שתמשך הלבנה הישנה עד תחילת ליל שלשים, משום ששש שעות לאחר העילמות הלבנה הישנה, עדיין שייך לחדש הקודם, ומשום כך אין כאן לילה ויום מן החדש, ודוקא אם נראית הישנה קודם חצות, בזה יתכן שכל הלילה והיום של שלשים יהיו מן החדש[ו].

ד-ה. והתוס' (ד"ה תנוח) הביאו ב' פירושים נוספים בביאור האי מימרא. **א.** שצריך שיהיו הלילה והיום של יום שלשים, מן המולד החדש, אבל אם המולד היה לאחר כניסת ליל שלשים, שוב אין מקדשין בי"ד את יום שלשים, אלא את יום ל"א. והיינו שאפילו שנראית הלבנה החדשה ביום שלשים עצמו, כיון שהמולד היה לאחר כניסת יום שלשים, שוב אין הלילה והיום מן החדש, ואין מקדשין אותו[ז]. **ב.** שכשבי"ד מקדשין את יום שלשים לאחר שנראית בו הלבנה קודם חצות היום, הרי מקדשין גם הלילה שלפניו, והיינו שגם הלילה והיום מן הקידוש ומהחדש החדש, אבל אם נראית הלבנה רק לאחר חצות יום ל', שבי"ד מקדשים את יום ל"א, אין בי"ד מקדשין את יום ל' שלפניו, אלא רק את יום ל"א.

ו. והראב"ד (בהשגות על נעל המקור) פירש בשם הנשיא רבי יצחק ב"ר ברוך ז"ל שהנה הדבר ידוע שצריך שיעור ביום כדי לראות הלבנה ולבא לבי"ד ולהעיד ולחקור העדים בחקיר המבוארת במשנה ולקדש החדש, ודבר זה נמשך על דרך משל לפחות שעה אחת, ובפחות מזמן זה אין פנאי לקבוע ולקדש את יום שלשים, ואם כן אם יבואו עדים ויאמרו שראו הלבנה עכשיו בשעה האחרונה ביום שלשים, אין פנאי לקדש את החדש בו ביום. ואם באו בשעה אחת קודם לכן, ואמרו ראינו עכשיו הלבנה, מסורת בידינו שאם נראית הלבנה בשעה י"א ביום, על כרחך שהיה המולד בתחילת ליל שלשים, שאל"כ אלא לאחר מכן, לא תוכל לראות את הלבנה בשעה זו. וזה מה שאמרו צריך שיהא לילה ויום מן

את החדש מאיימין על העדים שלא לקבל עדותן כדי לבטל העיבור כמבואר לעיל. **א. וכן** נראה כונת הרשב"א בתשו' (ח"ד סי' רנד). וכעי"ז כתב בבית לוי. **ב. אגרות** משה (או"מ ח"ג סוס"י ג). וכן נראה כונת המחר חדש. **ג. אמנם** ברבינו בחיי (שמות יג ג) הביא דעת רבינו חננאל שמעולם לא קדשו דוקא על פי הראיה, ומה"ת אין צורך לקדש עפ"י הראיה, אלא רק על פי החשבון, ומאריך להוכיח כן, ודוחה כל המקומות שמצינו שהיו מקדשים על פי הראיה, אלא היו מקדשים על פי החשבון. ולפי"ז צ"ל שמה שכתב הר"ח ששמואל היה יכול לחשב החשבונות עד שיתיישב הסנהדרין, והרי עד שמואל בזמן הסנהדרין ג"כ קדשו עפ"י החשבון, היינו משום שחכמת חשבון העיבור היה ידוע רק למתי מעט מהסנהדרין, והם קבעו את החשבון, ומשום כך אמר שמואל שהוא יודע את החשבון ויכול לחשב עד שיבואו שוב הסנהדרין ויחשבו החשבון הראוי. [כיון שרק בזמן שאין סנהדרין אפשר לקבוע את כל ראשי החדשים מראש לפי חשבון, אבל בזמן שיש סנהדרין, הרי הסנהדרין קבעו כל חדש מחדש את החדש על פי החשבון]. **ד. רש"י** ותוס' שם. **ה. הרד"ל** בפרקי דר"א (פ"ח) הו"ד במגיד הרקיע (ח"ח עמ' 26). וראה שם עוד אריכות בענין סוד העיבור. **ו. וכן** הסכים הריטב"א. **ז. וכן** פירש הר"ח. וכפירוש זה כתב הבעל המאור [אלא שפירש בזה לפי דרכו], והמאירי בשם הרמב"ם בפירושו למסכתין. אמנם כתבו התוס' שאין אנו נוהגין כן אלא כל שהיה המולד קודם חצות היום ביום שלשים, בי"ד מקדשין את יום שלשים לראש חדש, ודוקא אם היה המולד אחר חצות היום של יום שלשים, שודאי שלא יראה קודם שקיעת החמה, בזה דוחין הקידוש ליום שלשים ואחד. וכ"כ המאירי, וראה שם שביאר עפי"ז סוגיית הגמרא. והתוס' משום כך דחו פירוש זה.

החדש, שכדי לקדש את יום שלשים צריך שיהיה המולד בתחילת ליל שלשים, שרק באופן זה תוכל להראות הלבנה כ"ג שעות אח"כ, אבל אם המולד לאחר כניסת ליל שלשים ודאי לא תראה הלבנה אלא בסוף יום שלשים, ואז אין פנאי לקדש את החדש[ח].

ז. ודעת בעל המאור יתבאר בע"ה להלן.

אם דין זה מדרבנן או מן התורה

והנה רש"י כתב הטעם שהיכא שנראית הישנה בליל שלשים שאין מאיימין על העדים לקדשו ביום שלשים משום שהכל ראו שהלילה מן החדש שעבר. ומשמע שאין דין זה אלא מדרבנן כדי שלא ירננו העם שבי"ד מקדשים שלא כדין, והרי להלן מבואר שילפינן מפסוקים שצריך שיהא לילה ויום מן החדש[ט]. וביאר בערוך לנר שבאמת יש רשות לבי"ד לקדש ולעבר החדש שלא עפ"י מולד הלבנה אלא לפי הצורך הנראה להם, אלא שזהו דוקא היכא שלא ניכר לעם שזהו נגד מולד הלבנה, אבל היכא שניכר לכולם שזהו נגד מולד הלבנה שוב אין בי"ד יכולים לעשות דבר מפורש נגד התורה. וכיון שכן לו היה הדין שאין קפידא מן התורה שיהא לילה ויום מן החדש, אם כן אין קפידא שיקדשו בי"ד את החדש ביום שלשים היכא שנראית הלבנה בליל ל', שהרי אין כאן דבר להדיא הנוגד את המולד, אבל אחר שאמרה תורה שצריך שיהא לילה ויום מן החדש, שוב אם נראית הלבנה בליל ל' הרי נראה לכולם שבי"ד מקדשים החדש שלא כדין המולד, שצריך שיהא לילה ויום מן החדש, ומש"ה אסור לעשות כן.

באיזה חדשים איירי לדעת רש"י

עוד הקשה בטורי אבן שמשמעות דברי רש"י משמע שדין זה שצריך שיהא לילה ויום מן החדש הוא אפילו בחדשים ניסן ותשרי, וא"כ משמע שאם נראית הלבנה הישנה אחר חצות הלילה לכו"ע אין מאיימין לקדשו ביום ל'. והקשה מסוגיא דסוכה (נד:). וכתב שעכצ"ל שדין זה אינו אלא בשאר חדשים, אבל בניסן ותשרי לא, וכמו שחילקה הגמרא לעיל (ע"ח).

האם מאמר זה קשור למאמר הקודם

וזו שאמר אבא אבוה דר' שמלאי מחשבין וכו' נולד קודם חצות בידוע וכו'. לדעת רש"י אמר כאן ר' זירא דבר חדש ואינו ענין למה שאמר מתחילה צריך שיהא לילה ויום מן החדש. ורב זירא אמר ב' דברים: **א.** צריך שיהא לילה ויום מן החדש. **ב.** נולד קודם חצות של יום שלשים, בידוע שתראה קודם שקיעת החמה של יום שלשים', ואם נולד לאחר חצות בידוע שלא תוכל להראות קודם שקיעת החמה של יום שלשים, ונפק"מ שאם באו עדים שאמרו שראו הלבנה קודם השקיעה, שקרנים הם.

אמנם לדעת התוס' בפי' הב' שפירשו בדברי ר"ז שצריך שיהא לילה ויום מן החדש, היינו שאם המולד היה קודם חצות יום שלשים, מקדשים את יום השלשים לילו ויומו, ואם היה אחר חצות מקדשין את יום שלשים ואחד לילו ויומו. לפי"ז דברי ר"ז שאמר 'וזו שאמר אבא אבוה וכו' נולד קודם חצות' וכו', זהו המשך למה שאמר צריך שיהא לילה ויום מן החדש[יא].

ולדעת הרמב"ם והמאירי והר"ח שפירשו שצריך שיהא לילה ויום מן החדש, היינו שצריך שהמולד יהיה בתחילת ליל שלשים, אבל אם המולד היה לאחר כניסת שלשים, א"א לקדש את יום שלשים, ביאר המאירי שכונת הגמרא נולד קודם חצות היינו חצות של יום כ"ט, שהרי אם נולד קודם חצות של יום ל' א"א לקדש את יום ל' שהרי אין זה לילה ויום מן החדש, אלא הכונה לחצות של יום כ"ט שאם נולד קודם ובאו עדים שראו הלבנה בליל ל' מקבלים אותן ומקדשים החדש, ואם נולד לאחר חצות של יום כ"ט, ובאו עדים שראו הלבנה בתחילת הלילה, ברור ששקרנים הם.

האם אפשר לקדש יום שלשים אם תראה בו הלבנה בסוף היום

והנה הרמב"ם בפירושו למסכתין הקשה על פירוש זה שכיון שרק אם נולד קודם חצות של יום כ"ט יתכן לקדש את יום ל', א"כ מדוע נאמר דין שצריך לילה ויום מן החדש, הרי לא יתכן כלל שיראו הלבנה בליל ל' אם נולד לאחר חצות, וא"א לקדש את אותו היום כלל. אמנם המאירי לא הקשה קושיא זו, משום שס"ל שבאופן שהיה המולד קודם יום ל' או בתחילת ליום ל' אף שהיה לאחר חצות של יום כ"ט, מכל מקום אם נראית הלבנה בסוף יום ל' אפשר לקדש את אותו היום, משום שכל היום כולו היה לפני המולד, ואף שלא היה שייך לראות הלבנה כל ליל ל', מכל מקום כיון שראינוה לסוף ל' אפשר לקדש יום ל'.

דעת בעל המאור בפירוש שמועה ראשונה ושניה

דעת בעל המאור לפרש מהלך הסוגיא באופן אחר[יב]. ועיקר יסוד שיטתו הוא כדעת הרמב"ם והר"ח שצריך שיהא הלילה והיום מן החדש, היינו שכל יום שלשים לילו ויומו יהיו אחר המולד, אלא שאין צריך שבאותו המקום בארץ ישראל שראו הלבנה ביום שלשים, שבו עצמו יהיה כולו אחר המולד, אלא כיון שיש מקום אחד בעולם שכל יום שלשים שלו הוא אחר המולד סגי ואפשר לקבוע את ר"ח ביום שלשים אם נראית הלבנה ביום שלשים בארץ ישראל. ועל זה אמרו נולד קודם חצות, כלומר אם היה המולד בירושלים ביום שלשים קודם חצות היום בידוע שיש מקום בעולם שתראה הלבנה ביום השלשים קודם שקיעת החמה, כלומר שבאותו המקום בעל כרחך היה המולד קודם תחילת יום שלשים, שהרי כ"ד שעות מיכסי סיהרא, וכיון שתיראה הלבנה קודם שקיעת החמה של יום ל', בע"כ שהיה המולד באותו המקום קודם יום ל' ונמצא שיש מקום שיום שלשים כולו מן החדש, ולפיכך אפשר לקבוע בו ר"ח בכל מקום. אבל אם היה המולד בירושלים אחר חצות של יום שלשים, בידוע שאין מקום בעולם שתיראה הלבנה קודם השקיעה של יום שלשים באותו המקום, לפיכך אין לקבוע ר"ח ביום שלשים אלא ביום ל"א.

קו התאריך

וביאור הדבר כתב בעל המאור, שהנה כדור הארץ עגול הוא, והשמש מסובבת אותו ממזרח למערב במשך עשרים וארבע שעות סיבוב שלם, ונמצא שכל רגע ורגע ביום השמש זורחת במקום אחר בכדור הארץ, וא"כ צריך לקבוע היכן הוא בכדור המקום שהוא תחילת הזריחה שבאותו מקום נאמר שמתחיל יום ראשון, ומכאן ואילך בכל מקום שתזרח השמש מתחיל יום ראשון, עד שתגיע שוב לאותו המקום לאחר כ"ד שעות ויתחיל יום שני באותו המקום. ודעת בעל המאור שהמקום הוא 90 מעלות ממזרח לארץ ישראל, כלומר שהשמש זורחת במקום זה ולאחר שעברה תשעים מעלות [כלומר שש שעות] תהא הזריחה בארץ ישראל, ולאחר 270 מעלות [י"ח שעות] תהא הזריחה במקום המרוחק ביותר ששייך מארץ ישראל. [ומקום זה נקרא 'קו התאריך']. ונמצא שאף שהשמש שקעה בארץ ישראל, מכל מקום יש מקום שהשקיעה תחול רק בעוד י"ח שעות, ומצד שני יש מקום שהשמש שקעה שש שעות קודם לארץ ישראל. ואם כן בשעת חצות היום בארץ ישראל, יש מקום שרק עכשיו מתחיל היום, כיון שי"ח שעות קודם חצות היום הוא תחילת

ח. **כלומר** שפירוש זה מסכים לעיקר פירוש התוס' בפירושם הראשון, וכפירוש הבעל המאור, שצריך שיהא הלילה והיום לאחר המולד, אלא שבעל המאור סובר שדוקא אם היה המולד כשנכנס ליל שלשים תוכל להראות הלבנה סמוך ממש לשקיעה של יום שלשים, ומשום כך אפשר לקדש את יום שלשים, ודעת הראב"ד שבכה"ג שתראה הלבנה סמוך ממש לשקיעה א"א לקדש יום שלשים, כיון שסגי בכ"ג שעות כדי שתוכל להראות הלבנה אם נראית עכשיו יתכן שהמולד היה אחר שנכנס ליל שלשים. ט. **ובטורי** אבן הניח בקושיא. י. **פירש** הריטב"א שלאו בדוקא שתראה הלבנה, אלא שיתכן ויהיה אפשר לראותה, משא"כ אם נולד לאחר חצות שלא יתכן לראותה קודם השקיעה. וכתב החזון איש (קונטרס י"ח שעות סוס"ק טז) שדברי רש"י שאפשר לראות הלבנה בארץ ישראל שש שעות לאחר המולד, אינה לפי התכונה, אלא לעולם מהמולד אינה נראית כ"ד שעות, וכמש"כ הרמב"ם והראב"ח והתשב"ץ, וגם התוס' הקשו על פירוש רש"י. וכבר תמהו בזה האחרונים על רש"י וראה במהר"ל (נתר הגולה נתר השיטי עמ' קיז) שהאריך להקשות בזה על שיטת רש"י. אמנם התוס' (כד:) הביאו מהירושלמי כדעת רש"י. יא. **מהרש"א** בתוס' (ד"ה תנוח). וראה גנזי יוסף. וכן לדעת בעל המאור שיתבאר שיטתו בע"ה להלן, ג"כ דברי ר"ז אחדים הם. יב. **וכדעתו** כתב הכוזרי (מאמר ב אות יח ואילך). יג. **והראב"ד** בהשגות השיג עליו הרבה שאיך יהיה הדבר תלוי ביושבי קצה המזרח [סין], ולא ביושבי ארץ ישראל שהם העיקר, ומשום כך דחה פירוש זה.

היום, ונמצא שאם היה המולד בארץ ישראל קודם חצות של יום שלשים'ד, אם כן באותו מקום המרוחק מארץ ישראל ששם רק עכשיו מתחיל יום שלשים, המולד הוא קודם תחילת שלשים, ובאותו המקום כל הלילה והיום הוא לאחר המולד, ועל כן אפשר לקבוע את יום ל' כר"ח. אבל אם היה המולד בארץ ישראל אחר חצות היום, שנמצא שבאותו הזמן כבר התחיל היום באותו המקום המרוחק, ושוב גם באותו המקום אין כל הלילה והיום לאחר המולד, ומשום כך אי אפשר לקבוע את יום ל' כר"ח.

פירוש שמועה שלישית לדעת בעל המאור

וזה מה שאמר ר"ז דבר ראשון צריך שיהא הלילה והיום כולו מן החדש, כלומר לאחר המולד, אבל אין צריך דוקא בארץ ישראל שיהא כן, אלא הסימן הוא שאם בארץ ישראל נולד קודם חצות בידוע שיראה הלבנה באותו המקום המרוחק קודם שקיעת החמה, [כיון שכ"ד שעות לאחר המולד נראית הלבנה], ואם נולד לאחר חצות, בידוע שלא תיראה הלבנה אפילו באותו המקום קודם שקיעת יום שלושים, ושוב אין יום ל' ר"ח, אלא יום ל"א.

קו התאריך להחולקים על בעל המאור

ויסוד דברי הרז"ה שיש מקום שמתאחר השקיעה בו י"ח שעות אחר ארץ ישראל, ויש מקום שמקדים שש שעות, הנה יש שכתבו שדעת כמה מהראשונים שלא כדעת בעל המאור, אלא שארץ ישראל נמצאת במרכזו של העולם, ויש מקום שמתאחר השקיעה מארץ ישראל בי"ב שעות, ויש מקום שמקדים השקיעה י"ב שעות, והיינו שקו התאריך עובר במרחק 180 מעלות מארץ ישראל, כלומר בנקודה הקיצונית שכנגד ארץ ישראל[טו].

דעת החזו"א בענין קו התאריך

אמנם החזו"א (סי' סד קונטרס י"ח שעות סק"ד ופקי"ג) כתב שאף שהרבה מהראשונים לא פירשו כהבעל המאור בסוגיין. מכל מקום עצם היסוד מוסכם על רוב הראשונים ואין אחד מהם שיחלוק בזה ולא חשבוהו כלל ליסוד מחודש[טז], ופירוש הרז"ה נתקבל בפי הראשונים שבאו אחריו כהר"ן והריטב"א, והראב"ד שחולק, חולק מטעם אחר, ולא משום שחולק על י"ח שעות, ודחו[יז] קושיא על יסוד זה[יח].

היכן מתחיל ומסתיים קו התאריך

והנה לפי דברי הבעל המאור נמצא שבקצה המזרח המרוחק 270 מעלות מירושלים מתחיל היום י"ח שעות אחר ארץ ישראל, ומצד מזרח לארץ ישראל 90 מעלות מתחיל היום שש שעות קודם ארץ ישראל, ואם כן נמצא ששני שכנים הדרים זה אצל זה, זה דר מצד זה של קו התאריך, וזה דר מצידו השני, נוהגים ב' ימים שונים, שלאחד מתחיל יום א', ולשני מתחיל יום ב'. והקשה ביסוד עולם איך שייך כדבר הזה. וכתב החזו"א (סס סק"ג ד"ה ועוד דנקוסיומיו) שקושיא זו שייכת רק אם היו שני השכנים ביבשה[יט], אבל אם אחד ביום ואחד ביבשה, אין זה קושיא כל כך, וקו התאריך מסתיים בסוף היבשה בתחילת הים[יט].

שיטת הפוסקים שאין כלל 'קו התאריך'

וישנה שיטה של גדולי הפוסקים שאין כלל מושג של קו התאריך על פי התורה, אלא כל מקום ומקום נוהג בו שבת לאחר שנספרו ששה ימים, ויום השביעי הוא השבת, ואין מושג של תחילת היום במקום מסויים שזהו התחלה לכל העולם[כ].

מדוע הדבר תלוי בבני ארץ ישראל

כ"ד שעות מיכסי סיהרא. פירש רש"י שלבני בבל הנמצאים במזרח הרי שהלבנה הישנה נכסית מהם שש שעות והחדשה י"ח שעות, כיון שהישנה קודם כיסוייה במזרח היא. אבל לבני ארץ ישראל שנמצאים במערב, הרי שהלבנה הישנה נכסית מהם י"ח שעות, והחדשה שש שעות, כיון שהלבנה החדשה מתחדשת במערב[כא]. והקשו התוס' שלפי"ז משמע שאף שבני בבל ראו הלבנה הישנה בתחילת ליל ל', מכל מקום כיון שבני ארץ ישראל לא ראו אותה [כיון שמהם היא מכוסה י"ח שעות], יכולים לקדש החדש ביום שלשים. ותמהו התוס' מדוע אין חוששין לראיית בני בבל, מהיכי תיתי שהתורה הקפידה על בני ארץ ישראל ולא הקפידה על בני בבל. ובפני יהושע תמה שהרי ודאי עיקר קפידת התורה היינו לבני ארץ ישראל שהדבר מסור בידם לעבר שנים וחדשים ועליהם אמר הכתוב 'אתם ואפילו שוגגין ואפילו מזידין', שהרי ודאי לעולם אין מעברין שנים וחדשים אלא בארץ ישראל דוקא שבעינן סמוכין משא"כ בחוצה לארץ לעולם אין מעברין חדשים ושנים [אא"כ היה אדם גדול בחכמה ונסמך ולא הניח בארץ ישראל כמותו], וא"כ ודאי שהפסוק הולך על בני ארץ ישראל שהם הקובעין את החדשים[כב].

בביאור דברי רש"י בני בבל במזרח ובני א"י במערב

ומה שפירש רש"י שבבל במזרח וארץ ישראל במערב, אין הכונה שהם נמצאות בשני קצוות זה במזרח וזה במערב, כיון שאין המרחק בין בבל לארץ ישראל אלא 9 מעלות, שהם הפרש של 36 דקות בין שעון ירושלים לשעון בבל, אלא כיון שבבל היא נמצאת מזרחית לירושלים, על כן פירש"י שבני בבל סמוכים למזרח, ובני א"י סמוכין למערב, דהיינו סמוכים ביחס אחד לשניהם[כג].

בדברי הרמב"ם שמ"ח שעות אין הלבנה נראית

כ"ד שעות מיכסי סיהרא. מדברי הרמב"ם (קידוש החדש פ"ו ה"ג) משמע שמ"ח שעות אין הלבנה נראית, כ"ד קודם המולד וכ"ד אחר המולד, והקשה הלחם משנה מסוגיא דידן שרק כ"ד שעות מיכסי סיהרא. ותירץ הערוך השלחן (הל' קדה"ח סי' פח סעיף יח) שאף שרוב הפעמים כן שמ"ח שעות הלבנה ניכסית, מכל מקום לפעמים אפשר לראותה ביום השני אם עומד במקום גבוה ואין עבים המסתירים וראייתו טובה, ועוד סיבות שונות. אבל בתוך כ"ד שעות מהמולד א"א לראותו בשום אופן, ואם העדים אמרו שראו בידוע שהן עדי שקר. ומה שאמר הרמב"ם מ"ח שעות היינו בממוצע, אבל פעמים שאין בין ראיית הלבנה הישנה לראיית החדש אלא כ"ד שעות, ופעמים יש ביניהם ג' ימים ומחצה[כד].

יד. ראה בחזו"א (רס קונטרס י"ח שעות) שכתב שדוקא רגע קודם חצות, אבל חצות בדיוק נקטינן לחומרא ונחשב כאחר חצות, והמולד נעשה לאחר תחילת היום. **טו. ספר** היומם בכדור הארץ שהובא בחזו"א (סס). **טז. ואף** שבעל היסוד עולם חולק על הרז"ה, כתב החזו"א שאינו חולק על עצם היסוד, רק על לשונות הרז"ה. אמנם הרדב"ז (ח"ו סי' עו) נקט שיש בזה מחלוקת יסודית בין הראשונים היכן מתחיל קו התאריך, עיי"ש. **יז. ודברים** אלו באו לאפוקי מדברי ספר היומם שכתב שיסוד זה מחודש מאד ואין לו שום מקור בתלמוד ודחו פירוש זה כל הראשונים. וראה עוד בספר קו התאריך שיטות רבות בענין זה, היכן הוא קו התאריך בכדור הארץ. **יח. כהבנת** היסוד עולם בביאור דברי הרז"ה שקאי על ירושלים. **יט. כמו** שכתב החזו"א (סס סק"ג). **כ. ראה** בהסכמת הגרא"ז מלצר ז"ל, ועוד פוסקים אחרונים, לספרו של הרמ"מ כשר, שנקטו כן בפשיטות. וז"ל בעל האבן האזל: גם אני מסכים לפסק דינו של הבי"ד בארץ ישראל שהוא מבוסס על תשובת הרדב"ז וכן פסק בעל שואל ומשיב והגר"ש מוהליבר ועוד הרבה מגדולי ישראל, שאין לשנות ח"ו את השבת בשום מקום בעולם לא ליום ראשון ולא ליום שישי, כי אין לנו בש"ס ובשולחן ערוך שום רמז שיש להתחשב בשמירת שבת עם קוים, אלא העיקר מונה ששה ומשמר שביעי, ובכל מקום בעולם ישמרו את השבת כמו ששמרו עד עכשיו, עכ"ל. **כא. ובביאור** שיטת רש"י ביאר בהגהות בן אריה (מהדפס נפוץ המפקפק), שזה ידוע שאי אפשר לראות הלבנה שש שעות קודם המולד ושש שעות שלאחריו בשום מקום בעולם, וכמו"כ ידוע שהמולד הוא בזמן אחד בכל העולם, וכיון שכן הרי בבל וארץ ישראל נמצאים במרחק שההפרש בשעות הוא כחצי שעה לערך, וכיון שבזמן שלאחר המולד הירח נמצא קרוב לשמש ושוקע קצת זמן אחריו, אם כן ניתן לראות את הירח רק קצת זמן קודם השקיעה [שאז חשוך במקצת וניתן לראות את הירח], ונמצא שאם היה המולד קודם חצות בארץ ישראל, הרי שהלבנה תוכל להראות שש שעות אח"כ קודם השקיעה, אבל את הלבנה הישנה אין אפשרות לראות בארץ ישראל רק קודם השקיעה של יום האתמול, וא"כ נמצא שי"ח שעות מהישנה ושש שעות מהחדשה נסתרת הירח מבני ארץ ישראל. אבל בני בבל שקודמים לבני ארץ ישראל בכחצי שעה, אם כן אצלם המולד היה כבר לאחר חצות, ונמצא שאת הלבנה החדשה לא יוכלו לראות באותו היום קודם השקיעה, כיון שש שעות לאחר מכן כבר תהיה השקיעה, וא"כ יוכלו לראות את החדשה רק למחרת בבוקר עם זריחה יחד עם השמש, [שכמו ששוקעת צמוד לשמש, כך גם זורחת צמוד לשמש], וזה י"ח שעות לאחר המולד שהיה קצת לאחר חצות. אבל את הלבנה הישנה יכלו לראות שש שעות קודם המולד שזה היה מעט לאחר הזריחה, ונמצא שהישנה מכוסה מהם שש שעות, והחדשה י"ח שעות. **כב. ראה** שם באריכות בזה. **כג. ראה** מגיד הרקיע (ח"ד עמ' 490). ועיי"ש שהאריך לפרש דברי רש"י בכל ענין זה בטוט"ד. **כד. כל** זה הובא בשקל הקודש

הטעם שמועיל מה שקודם חצות שייך ליום אחח 19/06/2018 הקודם

חצות לילה איכא בינייהו. לדעת רש"י פירוש הסוגיא, שלריש לקיש שלמד דין זה מאכילת מצות, אזי יום שלשים מתחיל מחצות הלילה[יה], [כיון שחצות הלילה נמשך אחר יום הקודם שנמשך אחר הפסח הנשחט בי"ד שהמצה נאכלת עמו חובה[יו]], ואם נראית הלבנה הישנה בתחילת הלילה קודם חצות, יכולים בי"ד לאיים על העדים ולקדש החדש ביום שלשים. ולכאורה תמוה, הרי לדעת רש"י עיקר הביאור הוא שכ"ד שעות מכסי סיהרא, וא"כ אין זה שייך במציאות שתראה הלבנה כ"ד שעות, וא"כ מה מהני שהזמן שקודם חצות שייך ליום שקודם לכן, ועדיין ירננו העם שבי"ד קידשו את החדש שלא כדין. וביאר הערוך לנר שבאמת גם לרש"י אין קפידא שיקדשו בי"ד את החדש אף שעפ"י החשבון א"א שתראה הלבנה ביום ל', אלא שצריך שלא יהא בזה סתירה לעיני כל העם, שלא יאמרו שבי"ד עושה שלא כדין, וכיון שעל פי הדין הזמן שקודם חצות שייך ליום שקודם לכן, א"כ אין בזה סתירה על פי הדין, ולא יהיה כאן רינון לומר שעושין הבי"ד שלא כדין[יז].

פירוש הגמרא לדעת החולקים על רש"י

ולדעת הראשונים שפירשו שצריך שיהא לילה ויום מן החדש היינו שצריך שהמולד יהי' בתחילת ליל שלשים, אבל אם היה המולד לאחר תחילת שלשים שוב אין כל הלילה והיום מן החדש, לפי"ז פירש הר"ח שחצות לילה איכא בינייהו, היינו, שלדעת ר"ל כיון שנלמד הדין ממצות, ובמצות הרי הדין שזמנה עד חצות, ואפילו לא אכל אלא קודם לחצות מעט יצא יד"ח ונחשב לו כיום שלם, שנאמר שבעת ימים מצות תאכלו, וא"כ ה"ה שאף אם נולד הלבנה עד חצי הלילה, נחשב יום שלם, ונמצא שכל היום והלילה מן החדש, ואפשר לקבוע אותו לר"ח[יח].

פירוש בעל המאור בזה

והבעל המאור פירש שדעת רבי יוחנן שלמדים מערב עד ערב שכשם שהשביתה בכל ימים טובים נמנית מתחילת לילה עד לתחילת לילה כדרך שביתת השבתות כך ימי החדש שהמועדים תלויים בהן כולם נמנין מתחילת הלילה. ודעת ר"ל שאמר עד יום העשרים ואחד לחדש בערב, ס"ל שמדכתיב בערב ולא כתיב עד ערב, משמע שבא לומר שאף הערב הבא לאחר יום העשרים ואחד הוא נמנה בחשבון ימי החדש שעברו, והוא עד חצות ליל יום עשרים ושנים, [ולא לענין אכילת חמץ ומצה, אלא לענין החשבון של ימי החדש], ומזה אתה למד שכשם שסופן בחצי הלילה, כך תחלתן בחצי הלילה, ועל כן אם היה חצי הלילה ויומו מן החדש שפיר דמי.

כא.

הטעם בזה

תרי ירחי חסירי קלא אית להו. בשאילתות דרב אחאי (פי' מו) גרס 'כיון דמרחק אם איתא דחסרוה אישתמועי הוא דאישתמע'. והיינו כעין מה שפירש רש"י, שאם איתא דחסרוה לשבט כבר יצא הקול לפני הפסח ובא אצלנו[א].

ובמרכבת המשנה (קידוש החדש פ"ג הט"ו) תמה עמש"כ רש"י שטבת חסרו ממה נפשך כסדר הלבנה אחד מלא ואחד חסר, וכן בתשרי וכו'. ותמהו מהיכי תיתי לומר שחדשים טבת ותמוז לעולם חסרים, ואלול ואדר זימנין מלא וזימנין חסר, הרי כיון שמקדשין עפ"י הראיה א"כ כל חדש וחדש יכול להיות מלא או חסר[ב]. ובתוס' ישנים הקשה כן ותירץ בשם הר"מ שממנ"פ שפיר קאמר, שאם היה תמוז מלא א"כ אב היה חסר, וא"כ סוכות חל בט"ו, שהרי מה לי אם תמוז מלא ואב חסר או תמוז חסר ואב מלא, ואם היו שניהם חסרים הרי קלא אית להו. והוסיף שאף עכשיו שאין מקדשין עפ"י הראיה ולא שייך טעמא דקלא, אפ"ה אין עושין גם בארבעה עשר, שכיון שבזמן שהיו מקדשין עפ"י הראיה לא עשו כן, גם אנו אין עושין כן, שהרי אנו בקיאין בקביעותא דירחא, ורק משום מנהג אבותינו עושין כן.

אם היה אכילת איסור

בסים תבשילא דבבלאי ביומא רבא דמערבא. בכמה מקומות בש"ס כתבו התוס'[ג] שאף שאין הקב"ה מביא תקלה לידי צדיקים בעניני אכילת איסור, מכל מקום אין הדבר אמור אלא במאכלות שהם אסורות בעצם, אבל באכילת היתר בזמן איסור לא נאמר האי כללא, והוכיחו התוס' מסוגיין שבסים תבשילא דבבלאי ביומא רבא דמערבא. ולכאורה לפי מה שכתבו התוס' (ד"ה לוי) שאין כאן אכילת איסור כלל, כיון שלבני בבל נאמר 'אתם אפילו מוטעים' וקביעתם היא הקובעת להם, א"כ אין כלל הוכחה מסוגיין, כיון שהוי אכילת היתר גמור[ד].

אוצר החכמה

ביאור הלשון 'זיל אסהיד'

זיל אסהיד. לכאורה מה שייך לשון 'זיל אסהיד' הרי כבר שמעו מפיו איך נהגו בארץ ישראל, א"כ יודעים הם מתי היה ר"ח ומתי יום הכיפורים, ומה שייך כאן 'זיל אסהיד'. וביאר בתרועת מלך (סי' לט), עפי"ד הרמב"ם (קידוש החדש פ"ג הי"ד) שאין השלוחים צריכים שנים, אלא אפילו עד אחד נאמן, אלא שהוסיף הרמב"ם שעד אחד כשר נאמן עליו. ויש מהאחרונים שהבינו בדעתו שדוקא עד כשר בשאר עדויות ולא אשה וכדומה שכשרים בעדות החדש[ה]. ומוכח שעדות זו כשאר עדויות שבתורה, ומשום כך אמרו ליה 'זיל אסהיד' והיינו בקבלת עדות עם כל הדינים, וענה להם שלא שמע מפי בי"ד מקודש, וכיון שצריך עדות, הרי צריך שיראה וידע ידיעה ברורה, ואינו יכול להעיד על מה שיודע רק מחמת ההכרח.

מדוע לא העיד להם כדי להצילם מאיסור כרת

אמר להו לא שמעתי מפי בי"ד מקודש. הקשו התוס', מכל מקום כיון שיודע לוי שלא קדשו בי"ד את החדש ביום ל', אם כן ברור שנתקדש החדש ביום ל"א, ואיך יניח לבני בבל לאכול ביום הכיפורים. והוסיף הרשב"א להקשות שמה חילוק יש בין לוי לבני בבל, ואם לוי עצמו היה יכול לסמוך על ידיעתו ולהתענות ביום עשירי לחשבון ארץ ישראל, אף שלא שמע מפי בי"ד מקודש, א"כ מדוע שלא יוכל לומר כן לבני בבל ויסמכו עליו, ואם אינו יכול לסמוך, אם כן גם לוי עצמו חייב לנהוג ככני בבלי.

ותירצו הראשונים, א. שכיון שכבר קדשו בני בבל את יום שלשים וקבעו אותו לראש חדש, והתענו על פי זה ביום העשירי שלהם, אין להם לחזור ולהתענות ביום אחר שיכולים לסמוך על מה שאמרה התורה 'אתם אפילו מוטעים, אתם אפילו שוגגין'. אמנם אם היה מגיע לוי קודם שהתענו בני בבל ביום העשירי, ואומר להם שקדשו בא"י את החדש ביום ל"א, אף שלא שמע מפי בי"ד עצמו 'מקודש', אלא שמע מפי מי ששמע, כיון שבני בבל נגררים אחר בי"ד שבארץ ישראל, חייבים לחזור מטעותם ולהתענות לפי חשבון ארץ ישראל[ז].

(פס פקט"ו). **כה. וראה** מה שתמה בזכרון שארית יוסף שהרי הפסוק איירי בסוף המועד, ובזה אין חילוק בין חצות לקודם חצות. **כו. ואף** שמצה גם בזמן הזה דאורייתא, אף שאין פסח, מכל מקום עיקר המצוה הוא חובה על הפסח ובשביל פסח, גיליוני הש"ס. וראה שם שהאריך בזה. **כז. ובדביאר** הערוך לנר הו"ד לעיל (ד"ה והנה רש"י). **כח. אמנם** לפירוש התוס' בסופו שפירשו שצריך שיהא לילה ויום מן החדש, היינו שאם נולדה הלבנה לאחר חצות יום ל' אין בי"ד מקדשין יום ל', אלא יום ל"א, הקשו התוס' שלפי"ז אין מובן מה שאמרו חצות לילה איכא בינייהו שהרי לכו"ע משחשיכה חל יו"ט. וראה עוד בטורי אבן שהקשה ממגילה (ה.) שלכו"ע ראש חדש חל מתחילת הלילה. **א. העמק** שאלה (פס פק"ד), ראה שם שהוכיח שא"א לומר שמשום שתרי ירחי חסירי זה אחר זה לא שכיח ויוצא הקול. **ב. והאריך** שם ליישב עפ"י שיטת הרמב"ם בסוגיא זו. **ג. שבת** (יג: ד"ה רבי נתן), חגיגה (טז: ד"ה אם לא), חולין (ה: ד"ה נדיקיס), גיטין (ז. ד"ה השתא). **ד. פקודי** השם. וראה עוד בקובץ שיעורים (פסחים אות קיג) בענין זה. **ה. ראה** שם כן בשם הרשב"ץ והמנחת חינוך, אמנם הריב"ש לא הבין כן ברמב"ם, אלא כונת הרמב"ם עד כשר היינו כשאר עדות החדש. **ו. ומה** שהביא הרשב"א ראיה מלהלן (כג:) בא אחד מסוף העולם ואמר קדשו בי"ד את החדש שומעין לו, תמה בערוך לנר, הרי אפשר שאיירי ששמע מפי בי"ד מקודש, וביותר שאפשר שאיירי בשאר חדשים ולא בניסן ותשרי, ובשאר חדשים אין דין שישמע מפי בי"ד מקודש. **ז. כ"כ** הרשב"א. ובדברי התוס' עצמם לא נתברר להדיא מה דעתם בזה.

ב. אמנם הריטב״א חולק על דין זה, וכתב שכיון שתקנו חכמים שלא יסמכו על העדים שלא שמעו מפי בי״ד מקודש, אם כן עליהם לסמוך על מה שקבעו הם עצמם על פי חשבונם, שחדש אלול אינו מעובר, [אמנם לוי עצמו שידע בודאי שלא קדשו ביום ל׳, עליו להתענות כבני א״י, אבל בני בבל כיון שלא העיד להם אדם ששמע מפי בי״ד מקודש, אין להם לסמוך כלל ולא לבטל מנינם], ואם כן אפילו בא לוי קודם שהתענו בעשירי לפי חשבונם, אין להם לבטל מנינם ולהתענות כפי חשבון בני א״י.

ג. הבעל המאור כתב לפרש, שלוי יצא מארץ ישראל באמצע חדש אלול, ושמע שבי״ד היו נמלכים לעבר את החדש, ולפיכך לא רצה להעיד עדות שלימה, כי שמא חזרו בהם. ומה שנקט הלשון ׳לא שמעתי מפי בי״ד מקודש׳, נקט לשון המשנה. ובטורי אבן תמה, א״כ מדוע נקט הלשון ׳בסים תבשילא דבבלאי׳ הרי הוא עצמו היה מסופק ונהג כמו בני בבל.

ד. בשאילתות דרב אחאי (סי׳ מו) גרס במקום ׳לוי׳ ׳רבי איבו בר נגרי ור׳ חייא בר אבא׳ איקלעו לבבל וכו׳. וכשאמרו להם להעיד שעיברו בי״ד את אלול, אמרו, לא שמענו מפי בי״ד מקודש ודילמא אמליכו ולא קידשוה למחר ושויה חסר. וביאר בטורי אבן שכונת השאילתות עפ״י דעת הרמב״ם שאפשר לקדש החדש למפרע ביום ל׳ח, ולכך אמרו שכיון שלא שמעו להדיא שקדשו בי״ד יום ל״א, דילמא ביום ל״א קידשו בי״ד את החדש למפרע ביום ל׳, ומשום כך אי אפשר לסמוך עליהם. אמנם בהעמק שאלה (סס סק״ו) ביאר כונת השאילתות כפירוש הבעל המאור הנ״לט.

ה. בטורי אבן כתב לבאר שבאמת לוי יצא ביום ל״א מא״י, וידע שלא קידשו בי״ד ביום ל׳, ומכל מקום לא היו יכולים בני בבל לסמוך על עדותו, משום שלוי לא היה אלא עד אחד, ומן הדין אין עד אחד נאמן לומר שעיברו את אלול׳, כיון שהוא נגד רוב, שרוב הפעמים אין אלול מעובר. ומה שהשיב לוי שלא שמע מפי בי״ד מקודש, היינו משום שאם היה שומע מפי בי״ד מקודש, היו מחמירין ומתענין גם ביום י״א, [ואפשר שדוקא על פי לוי שהיה גברא רבא היו סומכין להחמיר על עצמם, אבל לא על אינש בעלמא]יא. אמנם הביא שבשאילתות דרב אחאי (סס) מבואר להדיא שעד אחד נאמן בקידוש החדש לומר אם קידשו או עיברו בי״ד את החדשיב.

ו. דעת הרמב״ם בפירושו למסכתין, שלוי איקלע בי״א למר חשון״ג, ואמר להם שבארץ ישראל עיברו בי״ד את השנה, וממילא עכשיו חדש תשרי, ועתה חל יום הכיפורים. ואמרו לו אם כן תעיד לנו בזה, ואמר להם שלא שמע מפי בי״ד מקודש ואינו יודע אימתי קידשו בי״ד את החדש, וממילא לא מהני עדותו לגבי יום הכיפורים.

מה שייך קביעות ראש חדש בבל

ובתרועת מלך (סי׳ נט) תמה על דברי הראשונים שבני בבל מתענים בי׳ לפי חשבונים מדין ׳אתם אפילו מוטעים׳, ולכאורה מה שייך במה שנוהגים בני בבל מחוסר ידיעה, לומר שיש עליהם דין של בי״ד לקביעות ראש חדש, הרי הדין קביעת ראש חדש הוא על בי״ד שבארץ ישראל, אם מה שייך על בני בבל דין ׳אתם אפילו מוטעים׳יד. וכתב לבאר שיש רשות ביד בי״ד שבארץ ישראל לתת רשות לבי״ד שבבל לעבר החדשים כפי חשבונם, ועושים כן על פי רשות של בי״ד מארץ ישראל, ועל כן כל מקום שאין השלוחים מגיעים, ואין להם ידיעה איך קבעו בני ארץ ישראל, יש להם רשות לעבר ולקבוע ראש חדש על פי חשבונם [ועל פי הרוב שאין אלול מעובר]. ומשום כך שייך בהם ׳אתם אפילו מוטעים׳טו.

אמנם בחזון איש (סי׳ קל סק״ג) כתב שזהו מדינא דהלכה למשה מסיני שכל מקום שאין אפשרות לקדש על פי הראיה, וכגון שאין שלוחי ארץ ישראל מגיעים, יש להם רשות לחשוב ולכונן חשבון אשר המולדות והחדשים והתקופות ישאו יחד ולקבוע שנותיהם על פיו לכל בני ארצותם. אבל בזמן שהגיעו שלוחי א״י דינם לגרור אחר הועד שבא״י והוא יו״ט שלהם מה״תטז.

אם דינא ד׳אתם אפילו מוטעים׳ נאמר בעיבור השנה

במה שכתבו התוס׳ ש׳אתם אפילו שוגגים׳ לא שייך רק בעיבור חדש ולא בעיבור שנה, כתב בערוך לנר שזה דלא כהרמב״ן שהביא הר״ן בסנהדרין (יא.) שגם לענין עיבור השנה אומרים כן. והוסיף בערוך לנר שכן משמעות הפסוקים שהרי ה׳אתם׳ שדורשים בו ׳אפילו מזידים׳ כתוב אצל קידוש מועדות, ולא אצל קידוש החדש, וקידוש מועדות תלוי בעיבור השנה כמו בקידוש החדש שאם יש אדר שני אזי ט״ו בו אינו פסח, וא״כ מנלן לחדש שבעיבור השנה אין דין זה״ז. אמנם במנחת חינוך (מצוה ד סק״ו ומה שהניף הגלי״ח) כתב לפרש דברי התוס׳ באופ״א, שגם בעיבור השנה שייך דין ד׳אתם אפילו מוטעים׳ וכונת התוס׳ שהתורה נתנה רשות לבי״ד לקדש החדש או ביום ל׳ או ביום ל״א, אבל לא ביום ל״ב או כ״ט, משום שלא נתנה התורה רשות לקדש אלא בזמנים הראויים לקידוש, ואפילו בדיעבד לא מהני. וכן הוא בעיבור שנה שאם מעברין שלא בזמן הראוי לעיבור אפילו בדיעבד לא מהני. וממילא כיון שהלכה שביום ל׳ אינו זמן עיבור שנה, שוב אפילו בדיעבד לא מהני, ולא שייך כאן הלימוד ד׳אתם׳יח.

מה הדין אם היה שומע מפי בי״ד מקודש

לא שמעתי מפי בי״ד מקודש. כתב הריטב״א שמשמע שאם היה שומע מפי בי״ד מקודש, אף שכבר התענו בעשירי, חוזרים ומתענים בי״א כבני ארץ ישראל, שאין לומר בזה ׳אתם אפילו מוטעים׳, אלא נגררים אחר ארץ ישראל ואין לטעותם קיום.

מדוע לא שמע מפי בי״ד מקודש

לא שמעתי מפי בי״ד מקודש. כתב רש״י משום שלא היה במקום שישבו סנהדרין שם, ולכך לא שמע. אמנם התוס׳ פירשו שלא שמע משום שיצא מארץ ישראל ביום ל׳ סמוך לחשיכה, שלא היה שהות ביום לבא ולקבל עדות לקדש בו ביום, ולכך ידע שודאי יקדשו למחר. וביאר בערוך לנר שמה שלא פירשו התוס׳ כרש״י שלא שמע משום שלא היה במקום הסנהדרין, שאפשר שס״ל לתוס׳ שאף אם שמע עד מפי עד ששמע מפי בי״ד ׳מקודש׳ שפיר דמי, ולכך אם היה במקום קרוב לסנהדרין, קרוב הדבר שהיה שומע מפי אחד ששמע מפי בי״ד ׳מקודש׳. אבל רש״י ס״ל שדין עדות זו כדיני ממונות ולא מהני בזה עד מפי עד.

מדוע השלוחים יוצאים כלל בניסן

מכריז רב נחמן כל היכא דמטי וכו׳ ליעבדו תרי יומי. לכאורה צ״ב אם כן מדוע יוצאים השלוחים לאותם המקומות, הרי ממילא עושים ב׳ ימים. וכתב בטורי אבן שנפק״מ לענין מת ורפואה שאם עושים ב׳ ימים בלא השלוחים הו״ל יום שני ספק יו״ט, ואי אפשר לקבור בו מת או לעשות רפואה ע״י ישראל, אבל כיון שיוצאים השלוחים ויודעים יום הקביעות, ואין עושין יו״ט אלא משום גזירה דרבנן, אפשר לעשות מת ורפואה ע״י ישראליט. ועוד י״ל שעושין כדי להודיע שלא עיברו בי״ד את השנה ועשו אדר שניי.

ח. ונתבארה שיטתו בילקו״ב לעיל (כ.). וכן ביאר במנחת חינוך הגמרא לדעת הרמב״ם. **ט. ובמנחת** חינוך (מצוה ד ד״ה ומה זמן) נראה שמסכים עם הטו״א בדעת השאילתות. **י. אלא** שלגירסת השאילתות היו שנים שהעידו וכנ״ל. **יא. ומה** שאיתא לעיל (כ.) שאמר עולא עברוה לאלול, י״ל שהיה עד אחר עמו, ומשום כבודו של עולא לא החשיבו, ראה בזה שם. אמנם בהעמק שאלה (סס סק״ז) ובמשיב דבר (ח״ד סי׳ פט) כתב לפרש בדברי השאילתות שבאמת הוכיח מכאן שעד אחד נאמן לומר שעברו בי״ד את החדש. **יב. ומכל** מקום מסקנת הטו״א שאינו נאמן. ובתרועת מלך (סי׳ נט) האריך להוכיח מכמה מקומות שמהני עד אחד לקידוש החדש אפילו לחדש תשרי. **יג. וכפי** הנראה גרס כן בגמרא. **יד. וכעין** שתמה בטורי אבן.

טו. וכעי״ז כתב השפת אמת, עי״ש. **טז. אמנם** בחזו״א (סס סק״ג) תמה על התוס׳ שכתבו שיש בזה משום ׳אתם אפילו שוגגים׳, ולכאורה לפי דבריו, הרי א״ש היטב. **יז. וראה** שם בהגה״ה מבן המחבר שכדעת הרמב״ן והר״ן מצא להדיא בספרא. **יח. וכן** דייקו מדברי תוס׳ הרא״ש בסוגיין. אמנם הביא מדברי הצל״ח (ברכות סג:) שפירש בתוס׳ כהבנת הערוך לנר הנ״ל. וראה עוד במגיד הרקיע (מ״ב פ״ב סוף הל׳ י) שהביא דעות הרבה מהאחרונים כדעת המנחת חינוך. **יט. וכ״כ** במחר חדש. **כ. וראה** מצפה איתן מה שכתב לתרץ בזה. ובזכרון שמואל כתב לתרץ שיוצאים השלוחים כדי להודיע איך לספור ספירת העומר, שהרי בספירת העומר אין עושין ב׳ ימים, שאין לזה שם ספירה כשאינו סופר בבירור, ומש״ה צריכים ליציאת השלוחים.

השיעור הוא מהלך עשרה ימים מירושלים

כל היכא דמטי שלוחי ניסן ולא מטו שלוחי תשרי עושין ב' ימים. וכתב בטורי אבן שלפי"ז השיעור הוא כל שרחוקים מהלך עשרה ימים עושין ב' ימים, שהרי לפעמים בתשרי יש הפסק של ד' ימים שאינם הולכים, כגון שיש ב' שבתות בין ר"ה לחג, וראש השנה ויום הכיפורים הרי ד' ימים. ואם כן אף בשנה שלא חל כך, מכל מקום איכא גזירא אטו שנים שיש בהם הפסק כזה. וכן כתב הרמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ח) שהדבר תלוי במהלך עשרה ימים מירושלים[כא].

מדוע אין גוזרין אטו ראש השנה

אלא שהקשה בטו"א, מדוע אין גוזרים בכל השנים לעשות כל הימים טובים ב' ימים, גזירא אטו ראש השנה שעושין בכל הגולה ב' ימים[כב]. ובשפת אמת (יח. נמצנה) תירץ שדוקא במקומות שיש שינויים בין הזמנים דבניסן מטו השלוחים ובתשרי לא מטו תיקנו כן, אבל בדבר שכל המקומות שוין, ונתברר לכל דחלוק ר"ה מסוכות לענין זה אין לגזור, דאל"כ נגזור לעולם אטו ר"ה. ובתרועת מלך (סי' מח תות ח) תירץ שעיקר הגזירה ניסן אטו תשרי, היינו שאם לא יבואו השלוחים ויקבעו על פי עצמם, פעמים שיכולים לטעות שיחשבו אף ביו"ט זה של ניסן שדינו כבני ארץ ישראל שנוהגין יום אחד, ואם כן זה שייך גבי שאר ימים טובים, אבל יו"ט של ראש השנה שאף בירושלים אם באו עדים מן המנחה ולמעלה נוהגין ב' ימים קדש, אם כן אף דינהגו בחג רק יום אחד לא יטעו על ראש השנה, כיון שר"ה ב' ימים.

חומרא גדולה היתה

רבא הוה רגיל דהוה יתיב בתעניתא תרי יומי. כתב הר"ח שהיה מחמיר על עצמו חומרא יתירא, ולא שהיה חובה עליו, משום שאין לחוש שמא עיברו את אלול, ואם חשש מדה יתירתא עשה, ולא שיבח בה.

תענית רבא היתה בתשעה באב

ובאוצר הגאונים איתא שרבא היה מתענה ב' ימים בתשעה באב, אבל ביום הכיפורים לא, שלא התקינו לעשות ב' ימים אלא בימים טובים, ולא ביום הכיפורים[כג].

הרי רבא היה מקבל שלום משמים כל עריו"כ

רבא הוה רגיל דהוה יתיב בתעניתא תרי יומי. האחרונים העירו איך היה לרבא ספיקא דיומא לגבי יום הכיפורים, הרי מבואר בתענית (כפ:) שרבא היה מקבל שלום ממתיבתא דרקיע כל ערב יום כיפור, ואם כן היה יודע מתי חל יום הכיפורים[כד]. וכתב בשפתי חכמים שאפשר שמשום ענוותנותיה נהג כן, ולהסתיר מעלתו לפני הבריות. ובערוך לנר כתב שאפשר שכיון שנהג להתענות ב' ימים נתנו לו שכר משמים שנותנין לו שלום[כה]. ובשפת אמת תירץ שאפשר שהיו שולחים לו גם בימים אחרים, ולכך לא היה יכול להוכיח להדיא מזה ששלחו לו ביום זה, שעריו"כ הוא. ועוד י"ל שאף שבערב יום הכיפורים הראשון לא קיבל שלום ממתיבתא דרקיע, עדיין חשש רבא מפני ענוותנותו שהפסיקו בשמים לשלוח לו שלום, ומשום כך התענה יום זה, ובאמת שביום המחר קיבל שלום משמים, שזהו היה ערב יום הכיפורים האמיתי[כו].

אם בזמן רבא קדשו עפ"י הראיה

זימנא חדא אשתכח בוותיה. מכאן מוכח שבזמן רבא היו מקדשים על פי הראיה[כז].

הטעם שהתרעם על המודיע

קרי עליה 'קלים היו רודפינו'. והטעם שהתרעם רב נחמן על אותו האיש, ביאר הנצי"ב שהיה לו תרעומת שהודיע לו בלילה כשכבר אינו יכול לאכול. אבל אם היה מודיע לו בעוד היום, היה יכול לאכול קודם יום הכיפורים.

אם לדעת אחרים מעברין לצורך

כד חזית דמשכא תקופת טבת עד שיתסר בניסן עברה להדיא שתא. פירש רש"י שקיי"ל כר"י (סנהדרין יג.) שביום שנופלת בו התקופה, מתחילה התקופה הבאה, וקיי"ל כאחרים (שם) שתקופת ניסן צריכה ליפול בתוך י"ד ימים הראשונים של ניסן של לבנה, שאז הוא עדיין בזמן חידושה של לבנה, אבל לאחר יום י"ד, ביום ט"ו, כבר זהו לבנה הישנה, ולמד 'חדש האביב' שב'אביב' דהיינו תקופת ניסן צריך שיהי' ב'חודש' דהיינו בימי חידושה של לבנה. ומשום כך אם נפלה התקופה בט"ז, צריכים לעבר השנה, כיון שלא די לעבר את אדר שאז תיפול התקופה בט"ו, שזה עדיין לא מהני, ומשום כך צריך לעבר השנה. **ובתום'** סנהדרין (יג:) הקשו הרי אחרים ס"ל (לעיל כ.) שאין מעברין כלל השנה לצורך, אלא לעולם אחד מלא ואחד חסר, ואם כן גם אם תפול התקופה בט"ו א"א לעבר את חדש אלול. ובתוס' הרא"ש (סנהדרין שם) כתב לחדש שמה שמבואר לעיל (שם) שלדעת אחרים אין מעברין לצורך וילפינן מהפסוק 'כזה ראה וקדש', אינו אלא אסמכתא, ועיקר הטעם שס"ל לאחרים שאין זה טעם מספיק לעבר החדש בשביל ירקיא או מתיא, אבל כדי שלא יצטרכו לעבר השנה, ודאי שטעם גדול הוא שמהני בשבילו לעבר החדש.

דעת התוס' שיום ט"ו הקובע

ודעת התוס' (ד"ה מ) שיום ט"ו הוא הקובע לזמן נפילת התקופה, ואם נפלה התקופה ביום ט"ו זהו עדיין נחשב שהתחילה תקופת ניסן בזמן חידושה של לבנה[כח]. אלא שאם תפול התקופה ביום ט"ז אפשר לעבר החדש ועי"ז תפול ביום ט"ו, ומשום כך פירשו התוס' שאירי שאפילו ע"י עיבור החדש תפול התקופה ביום ט"ז, או שאירי שנפלה התקופה בשיבסר, ומש"כ בגמרא עד שיתסר היינו ושיתסר בכלל, שהתקופה רק בשיבסר.

דעת כמה מהראשונים שיום ט"ז הקובע

אמנם דעת הר"ח שאין כלל כונת הגמרא שצריך שתקופת ניסן תפול בזמן חידושה של לבנה. אלא שצריך שהקרבת העומר [אביב קרב], יהא בתקופה החדשה. ולפי"ז עיקר הקפידא הוא שתקופת ניסן תיפול עד יום ט"ז ועד בכלל, שאז הוא זמן הקרבת העומר, ואם נפלה לאחר יום ט"ז לא מהניט. ולפי"ז כתב הר"ח שדבר זה היה נוהג בזמן בית המקדש, אבל עכשיו שאין אביב קרב, אין חוששין לדברי רב הונא בר אבין. וכן דעת הרמ"ה בסנהדרין (יג:) שדוקא אם נפלה התקופה בי"ז מעברין, משום שאם נפלה בט"ז הו"ל כולי חג בתקופה חדשה, ופירש הלימוד שמור את חדש האביב שחדש האביב יהיה קודם חג הפסח[ל].

אם תלוי במולד או בקביעות ר"ח

ובמנחת חינוך (מצוה ד סק"ו ד"ה ומיני מכין כעת) תמה עמש"כ רש"י [וכן מוכח מסנהדרין יג:], שאם נפלה התקופה בט"ו אזי אי"צ לעבר השנה, וסגי לעבר חדש אדר, וכך תפול התקופה בי"ד. וקשה הרי כתב רש"י שעיקר הדין הוא שתפול תקופת ניסן בזמן חידוש הלבנה והוא בתוך י"ד ימים ממולד הלבנה, ואם כן מה מהני מה שמעברין וקובעין את ראש חדש ניסן יום אח"כ, הרי אין העיבור משנה את זמן המולד,

כא. **וכ"כ** בפני יהושע, ובזכרון שארית יוסף. כב. **וכן** הקשה באבני נזר (סי' שצה) וכתב ליישב באופנים אחרים. כג. **ועי"ש** שיל"פ שתקנה מיוחדת הוא ביוהכ"פ שאין עושין אלא יום אחד. ועכ"פ מה שבתשעה באב עשה ב' ימים משום שאינו מדין ימים טובים, וממילא לא היה בו תקנה שלא לעשות ב' ימים, ומש"ה משום ספיקא דיומא עשה ב' ימים. כד. **ובהגהות** לשפ"א הביא שבר"ח גרס כאן רבה וממילא לק"מ. כה. **וכ"כ** בשפת אמת בתירוצו הראשון. כו. **פקודי** השם. וראה עוד בפתח עינים להחיד"א תירוצים נוספים בענין זה. ובפני יצחק (להגן כה.) כתב לתרץ שעשה כן שמא קדשו החדש בטעות, ואמרינן (להגן שם) אתם אפילו מוטעין, ומשום כך אין ראיה מהשלום משמיא כיון שבשמים הסכימו עם הטעות של בי"ד של מטה, אבל הוא החמיר מספק. כז. **כן** הוכיח החיד"א בפתח עינים כאן והביא שכ"כ במחזיק ברכה (סי' שצג ופ' תקמ) שכונת הרמב"ם (קידוש החדש פ"ה ה"ג) שעד אביי ורבא, היינו כולל הזמן של אביי ורבא. אמנם האחרונים הקשו מהסוגיא דביצה (ד:) שרב זירא אמר אנו דבקיאין בקיבועא דירחא, משמע שלא היו מקדשין על פי הראיה. ראה מש"כ בזה בבית אפרים (סי' נח), ובחזון איש (סי' קל סק"ח ופק"נ). כח. **והוכיחו** כן מדברי הגמרא בסנהדרין (מב:) שיום ט"ו של חדש הוי מן החדש. וראה בערוך לנר מש"כ לדחות הראיה. כט. **ראה** מגיד הרקיע (ח"ב פ"י). ל. **והו"ד** בשקל הקודש (פ"ד

ועדיין אינו בתוך י"ד ימים להמולדלא. וצ"ל שמכל מקום תלוי בקביעות החדש, ולא במולד הלבנה, שצריך שתהי' התקופה בי"ד ימים הראשונים של החדש שקבעו בי"דלב.

אם מעברין על סימן דתקופה לחוד

עברה לההיא שתא ולא תחוש לה. הקשו התוס' שמבואר בסנהדרין שמעברין השנה על ג' סימנים על האביב [שבישול התבואה יחול בניסן], על פירות האילן [שיתבשלו הפירות עד עצרת], ועל התקופה [שתחול תקופת תשרי ותקופת ניסן בזמנה]. ומבואר שם שעל ב' סימנים יחד מעברין השנה, אבל על סימן אחד אין מעברין, וא"כ איך אמר לעבר השנה על סימן התקופה בלבדלג. ותירצו שדוקא על תקופת תשרי אין מעברין לבדו, אבל על תקופת ניסן מעברין לבד. וכתבו התוס' שצריך טעם לחלק ביניהם, שהרי שניהם נלמדים מפסוקים [שמור את חדש האביב גבי תקופת ניסן, ותקופת השנה גבי תשרי]. ובתוס' ישנים תירץ בשם רבינו נתנאל, שגבי תקופת תשרי כתיב 'חג האסיף תקופת השנה' וכיון שרוב השנים היא רגילה לבא בזמן אסיפה הרי שחג הסוכות נקרא חג האסיף, ואף שבשנה זו לא חל בזמן אסיף, ולכן אין מעברין בשביל זה. אבל בפסוק שלמדים לתקופת ניסן כתיב 'שמור את חדש האביב' שזהו מצות עשה השמר שיהא אביב של תקופה לעולם בחדש ניסן, ומשום כך מעברין עליו לחודלד.

דעת הרמב"ם בג' סימנים אלו

ובדעת הרמב"ם דייק הגרי"ז (קונטרס קידוש החדש עמ' 2) שאין הג' דברים הנ"ל ג' דברים נפרדים וסימנים לעבר השנה. אלא עיקר הטעם לעבר השנה הוא מפני אביב של תקופה שיחול בתחילת חדש ניסן, וכל הג' דברים הללו הם סימנים שאין תקופת ניסן חל בזמנה, ומשום כך דעתו כדעת התוס' שעל סימן זה של תקופת ניסן מעברין לחוד ואי"צ סימנים נוספים. וביאר הגרי"ז שזהו מה שאמרו בגמרא עברה להההיא שתא ולא תחוש לה שנאמר 'שמור את חדש האביב' שמור אביב של תקופה שיהא בחדש ניסן, כלומר, שמה שאמר אביב של תקופה היינו שלא נפרש שאביב דקרא היינו בישול התבואה, אלא אביב של תקופה, שהוא זמן האביב לפי חשבון החמה, אבל בישול התבואה הוא רק סימן בעלמא הוא, וזהו שאמר ואל תחוש לה, ר"ל שסומכים על סימן זה של תקופה לבד, ואין חוששין לסימנים אחרים.

אוצר החכמה

אם משלים בנץ או קודם לכן

סיהרא דמשלים ליומא. פירש רש"י שהירח משלים מאורו עם הנץ החמה, שאינו מחשיך עד שעת הזריחה. ובמחר חדש פירש שהלבנה שוקעת כשהאיר פני כל המזרח, שהוא שני שליש שעה קודם הנץ החמהלה.

כא:

הרי עדים שחללו שבת אי אפשר להזימם

על שני חדשים מחללין את השבת. בזכרון שמואל (סי' מ אות ד) הביא להקשות איך מקבלים עדות מעדים שחללו את השבת להעיד על קדוש החדש, הרי הוי עדות שאי אתה יכול להזימה, שהרי אם יוזמו יתברר שחיללו שבת שלא לצורך עדות קידוש החדש, ופסולים משעה שעברו על חילול שבת, וכה"ג אין בהם דין הזמה. ואם נאמר שמה שצריך בקידוש החדש עדות שאתה יכול להזימה הוא רק כדי לבטל עדותם, אתי שפיר שאף בכה"ג תתבטל עדותם, אבל לדעת האחרונים שגם בקידוש החדש לוקין מלא תענה [עיי"ש], א"כ צריך שיוכל להתקיים עונש הזמה, וקשה כנ"ל. ותירץ עפי"ד הרמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ג) שאין דין דרישה וחקירה בעדות של קידוש החדש, וממילא שאין דין עדות שאתה יכול להזימהא.

הותרה או דחויה

מחללין את השבת. בתרועת מלך (סי' ז) כתב שנחלקו האחרונים האם חילול שבת בעדי קידוש החדש הוא בגדר 'הותרה' או 'דחויה'ב.

הטעם שמחללים שבת

שבהן שלוחין יוצאין לסוריא. לדעת רש"י (ד"ה שלוחין) עיקר הטעם שהעדים מחללים שבת הוא כדי לתקן המועדות [כיון שמעיקר הדין מחללים על כל החדשיםג, אלא שרבנן תקנו שלא יחללו אלא על ניסן ותשרי מפני המועדותד], וזה מה שאמרו 'שבהן שלוחין יוצאין לסוריא' היינו כדמפרש בגמרא שבניסן ותשרי אין העדים יוצאין אלא אם שמעו מפי בי"ד מקודש, ואף בליל ל"א שיודעים שיקדשו את יום המחר, מ"מ אין יוצאין אלא אם שמעו מקודש, ומשום כך מחללים שבת כדי שלא יתאחרו השלוחין עד למחר ביום ל"א, אלא יקדשו בי"ד החדש בשבת, ויוכלו לצאת מיד במוצ"ש. והטעם שיש תועלת בתוספת יום אחד לשלוחין, כדי שילכו יותר וידעו הרבה בארץ ישראל ובגולה קביעות החדש, ולא יתקלקלו המועדות באותן המקומות שלא היו העדים מגיעים אלמלא כןה. [אלא שאין זה עיקר הטעם כיון שמן התורה יכולים לחלל כדי שיתקדש החדש בזמנו, אלא סעד וסיוע לטעם שמתקנין את המועדות (רש"י ד"ה על ניסן)].

והבעל המאור פירש שאין כונת המשנה לומר טעם לחילול השבת משום שבהן שלוחין יוצאין, אלא המשנה מונה את מעלות חדשים אלו שבהן מחללים את השבת ובהן מתקנין את המועדות, ובהן שלוחין יוצאין משישמעו מפי בי"ד מקודש.

הרי בין כך עושין ב' ימים

ובטורי אבן הקשה מה טעם יש בהקדמת השלוחין בניסן, הרי לעיל (ע"ב) אמרינן שכל היכא דלא מטי שלוחי תשרי עושין ב' ימים, וא"כ אין טעם בהקדמת שלוחי ניסן רק כפי שמגיעים שלוחי תשרי, וא"כ יכולים לצאת יומיים אחר ראש חדש, כיון שגם בתשרי הולכים השלוחין פחות יומיים [ראש השנה ויוהכ"פ], ומדוע הוצרכו להקדים צאתם ולחלל שבת בשביל כך. ובאחרונים תירצו שתקנת ר"י שכל היכי דלא מטו שלוחי תשרי עושין ב' ימים, תקנה מאוחרת היא, ולא היתה בזמן המשנה, והיו נוהגין יום אחד כל מקום שהיו השלוחין מגיעין, ורש"י מפרש המשנה!.

הטעם שפירש סוריא

יוצאין לסוריא. מה שפרט סוריא לבד, משום שבבבל באותו הזמן היו יודעים את קידוש החדש על פי המשואות, עד שבא רבי ובטלן, אבל סוריא ושאר מקומות הרחוקים שבצדדי ארץ ישראל, אף באותו

פקי"ג). **לא. וכן** הקשה בראש משביר. **לב. כן** תירץ בדבר בעתו. אך הקשה שא"כ מה הקשו תוס' מברכת הלבנה ששם תלוי במולד. **לג. ובפני** יהושע כתב לחלק בין זמן הבית שהיה סימנים דאביב ופירות האילן, מש"ה אין מעברין אלא על שני סימנים שאל"כ היה עיבורים רבים, משא"כ בימי רב הונא בר אבין ורבא שאין רק סימן דתקופה, ואם נאמר שלא נעבר א"כ לא משכחת לה עיבור שנה כלל, וע"כ שצריך לעבר כדי שלא יהיה פסח באמצע הקיץ וסוכות באמצע החורף, וע"כ שמעברין רק על סימן זה. ובערוך לנר תמה מדוע לא שייך סימן דאביב שהוא זמן בישול התבואה גם בזמן הזה. **לד. וכן** תירץ בפני יהושע. [וכן פסק הרמב"ם (קידוש החדש פ"ד ה"ג), וראה שם בשקל הקודש מש"כ בזה]. ובפנ"י הוסיף שלדעת הראב"ד יש ליישב שנחשב ב' סימנים כיון שמתקן בזה תקופת תשרי ותקופת ניסן. **לה. ראה** שם שהאריך לדון בדברי רש"י בחכמת התכונה. **א. וראה** בפירות תאינה מה שציין בזה עוד בענין לא תענה בקידוש החדש. אמנם במנחת חינוך (מצוה ד אות יג) מסיק שבעינן עדות שאתה יכול להזימה בעדות החדש, ותלה הדבר בב' תירוצי התוס' (מכות ג. ד"ה מעידין),

ראה בזכרון שמואל שם. **ב. ראה** שם שתלה דבר זה במחלוקת המפרש עם הלבוש הו"ד בתוי"ט במשנה להלן (כב.). **ג. וראה** להלן בגמרא (ד"ה אמר להן) שדעת כמה מהראשונים שגם מה"ת אין מחללים אלא על ניסן ותשרי. **ד. ובמנחת** חינוך (מצוה ד סק"ג ד"ה והנה לפי פשוטו) הקשה באמת מדוע ביטלו חז"ל חילול שבת בכל ראש חדש, כיון שמותר מן התורה, והרי מצוה לקדש על פי הראיה, ומדוע אסרו חז"ל במקום מצוה. ואיזה סייג וגדר יש בזה. ויישב על פי דעת הרמב"ם שמקדשין החדש למפרע, וממילא אין בחילול שבת שום סרך מצוה, כיון שיכולים לקדש על פי הראיה ביום שלשים ואחד את יום שלשים, ורק בזמן המקדש שיש קרבן מוסף בראש חדש, צריך לחלל שבת כדי שיוכלו להקריב בו ביום, ואם יקדשו למפרע, יפסידו קרבן היום. **ה. ריטב"א** (ד"ה וטעם מועלת). **ו. ערוך** לנר, שפת אמת. ובערוך לנר ביאר בזה דברי רש"י (ד"ה על ניסן) שכתב נפק"מ לענין ניסן שלא יהי' להם י"ב ימים שלימים, ומדוע לא אמר נפק"מ לענין אלול שיהי' להם הרבה פחות ימים, ותירץ שרש"י כתב כן שלא נאמר כקושיית הטורי אבן.

הזמן לא היה מקום להודעה על פי משואות, והיו שלוחים יוצאים לשם[ז]. והאחרונים פירשו שנקט סוריא משום שדרך שם היו הולכים לבבל[ח].

מדוע תקנו כן

על ניסן ועל תשרי עד שישמעו מפי בי"ד מקודש. תמהו בתוס' מה טעם תיקנו כן, בשלמא אם נראית הלבנה ביום כ"ט או ביום ל', עדיין אין העדים יכולים לצאת ולומר שקדשו ביום ל', דשמא יהיו צריכים לעבר החדש ולקדשו ביום ל"א, אבל אם לא קדשו החדש ביום ל' א"כ ודאי שיקדשוהו למחר, ומדוע אין יוצאים השלוחים. ותירצו שגזרו האי אטו האי שלא יטעו בשאר חדשים שיוצאים תמיד מבערב. אמנם לדעת הרמב"ם שבי"ד יכולים לקדש החדש למפרע, אתי שפיר טובא, שאף שלא קדשו החדש ביום ל', מכל מקום אפשר שיקדשו למחר למפרע את יום ל' ויקבעו ר"ח בו. ומשום כך אין יוצאים עד שישמעו ממש מפי בי"ד מקודש'. אמנם דעת בעל המאור שבאמת גם בניסן ותשרי יוצאין השלוחין בערב יום שלשים אם לא נראית הלבנה ביום שלשים, וידוע שיקדשו בי"ד את החדש ביום ל"א, יוצאין השלוחין מבערב. ומה שאמרו שאין יוצאין עד שישמעו וכו', היינו כשראו את הלבנה ביום ל' שאין יוצאין השלוחין מיד כשראוה וסומכים שבי"ד יקדשוהו היום שבזה יש חשש שיעברו בי"ד את החדש.

הרי ביום ל"א אין צריך לומר מקודש

עד שישמעו מפי בי"ד מקודש. וקשה, לדעת רש"י שאין השלוחין יוצאין בליל שלשים ואחד אף שיודעים שלמחר יקדשו בי"ד את החדש עד שישמעו מקודש, א"כ משנתינו דלא כר"א בר צדוק דאמר להלן (כד.) ששלא בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קדשוהו שמים, והיינו שביום ל"א אין בי"ד אומרים מקודש מקודש. וא"כ קשה הלשון 'עד שישמעו מפי בי"ד מקודש. וצ"ל שבאמת עיקר התקנה היתה שלא יצאו השלוחים ביום ל' אף אם ראו הלבנה, עד שישמעו מפי בי"ד מקודש, משום שאפשר שירצו בי"ד לעבר החדש, אלא שגם באופן שלא ראו הלבנה אין יוצאין בליל ל"א להודיע שר"ח למחר, עד שישלחו אותן בי"ד, ומה שנקט הלשון 'עד שישמעו מפי בי"ד מקודש' לאו דוקא, אלא עד שישלחו אותם בי"ד'א. והר"ן ביאר שביום ל"א אין יוצאים עד שעה הראויה לשמוע מפי בי"ד מקודש, והוא גזירה אטו יום שלשים.

למ"ד תחומין דרבנן מדוע צריך פסוק

תלמוד לומר 'אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם במועדם'. הקשה בערוך לנר לשיטות הפוסקים שתחומין דרבנן ואף תחומין של י"ב מיל דרבנן, מדוע צריך פסוק שלא ילכו העדים בשבת, הרי אין בזה משום חילול שבת. ותירץ שצריך פסוק שיכולים ליקח בידם מקלות ומזונות כמבואר להלן (כג.), שאף שרק מכשירי מצוה הם, מכל מקום מחללים, שאל"כ מדוע צריך פסוק הרי בהליכה עצמה אין חילול שבת'ב.

הרי ממנ"פ יעשו מספק ואין ביטול המועדות

יכול כשם שמחללים עד שיתקדשו, כך מחללים עד שיתקיימו. במלא הרעים העיר בשלמא לדעת הפוסקים שספק דאורייתא מן התורה לקולא, אם כן אם לא יבואו השלוחים יעשו מספק רק יום אחד, והוי ביטול המועדות, אבל לדעת הפוסקים שספק דאורייתא מה"ת לחומרא, א"כ מספק יעשו ב' ימים, ואין כאן ביטול מועדות. ותירץ שהפסוק איירי על אלול, שרוב פעמים אלול חסר, וא"כ היו הולכים אחר הרוב ועושין יום אחד, ומש"ה הוצרך הפסוק שלא נאמר שיצאו השלוחין לתיקון המועדות.

הרי לעיל מבואר שהטעם משום שמצוה לקדש על ראיה

על קריאתן אתה מחלל ואי אתה מחלל על קיומן. פירשו הראשונים שעל קביעת המועדות על פי הראיה אתה מחלל, ואין אתה מחלל על קיום המועדות בזמן שנקבע ע"י הקריאה. והקשו הראשונים אם כן עיקר טעם החילול כדי לקדש על פי הראיה ולקבוע המועד בזמנו. והרי לעיל (כ.) אסיקנא שאין הטעם משום שמצוה לקדש עפ"י הראיה, אלא משום תקנת המועדות [בזמן הזה], ותקנת הקרבן [בזמן הבית]. ותירץ הרשב"א שעיקר הטעם שמחללים הוא משום קריאתן עפ"י הראיה, אלא שתקנו חכמים שכל היכא שאין בקריאה זו תקנת הקרבן או המועדות אין מחללים. והיינו שלעיל מסיק שאינו משום שמצוה לקדש עפ"י הראיה לחוד, אלא גם משום תקנת הקרבן והמועדות.

הטעם בזה

והטעם שלא הקפידה התורה על חילול שבת בקיומן, ביאר הר"ן שלא חששה תורה אלא לרוב ישראל הסמוכין למקום הועד אבל בשביל מיעוטן שבמקומות הרחוקים לא הותר לחלל שבת.

האם יציאת השלוחין מה"ת

בדברי הרמב"ם (קידוש החדש פ"ו ה"ז) מבואר שיציאת השלוחים מדין תורה הוא, ובלחם משנה (שם) כתב שהרמב"ם הוציא דין זה מסוגיין, שמזה שהוצרך פסוק למעט שאין מחללים שבת השלוחין, ולכאורה מהי"ת יחללו שבת על השלוחין שצריך פסוק למעטם, ומוכח שעצם דין השלוחין מן התורה הוא'ג.

דעת הרמב"ם שמחללים על הודעת השלוחין

אמנם בפירוש הרמב"ם למסכתין מצינו פירוש מחודש בסוגיין, שבאמת כמו שמחללים שבת על עדות החדש, כך מחללים השלוחין שבת להודיע הקידוש לגולה, אלא שאין מחללין השלוחין אלא בניסן ותשרי שבהן מתקנין המועדות, וכך פירש במשנתינו על ב' חדשים מחללים את השבת שבהן שלוחין יוצאין מפני שכל המועדות תלויין בהם. אבל שאר חדשים אין יוצאין השלוחין בשבת לקיימו, כמו שאמרו על כולן שלוחין יוצאין מבערב, והיינו מבערב שבת, כגון שידעו בי"ד שבליל שבת יראה [שבקיאין בסוד העיבור, כגון שנולד קודם חצות דדבר ידוע שיראה קודם שקיעת החמה בליל שבת], אומרים בי"ד לשלוחין מבעו"י צאו והודיעו כי ראש חדש יום שבת. אבל על ניסן ותשרי אינו כן אלא אינן יוצאין עד שישמעו מפי בי"ד מקודש, ויושבין ומצפין בליל שבת עד שיבואו העדים ויעידו ואח"כ יוצאין ואף שהוא שבת'ד.

דעה נוספת בענין

עוד מצינו שיטה מחודשת בערוגת הבושם (עמ' 268) בשם גאון אחד דהא דאין השלוחין מחללים שבת, היינו דוקא בשבת השניה להליכתם, אבל באותה השבת שחיללו העדים אותה, מחללים אותה גם השלוחין. וכתב שנראה הטעם שלכך הסמיך 'מועדי' ל'מקראי קודש' לומר שבעת הקריאה דהיינו בעת קידוש החדש, מחללים גם בעבור קיום מועדי השם, ומה שאמרינן על קריאתו אתה מחלל, פירושו שבעת קריאתה אתה מחלל גם בשביל קיום מועדי השם, ואי אתה מחלל על קיומן בלא עת קריאתה.

מה תמה ריב"ז הרי מה"ת מחללים

אמר להן רבן יוחנן בן זכאי וכי יש קרבן. תמה הר"ן לדעת רש"י שמן התורה על כל החדשים מחללים העדים את השבת, א"כ איך

ז. **מאירי.** ח. **מלאכת** שלמה, תפארת ישראל (יכין סקכ"ד). וראה עוד בקול הרמ"ז. ט. **ראה** בהגהות ר"א לנדא (נספוף המסכת) שביאר שאיירי שבחדש העבר איימו על העדים וקדשו החדש ביום ל"א אף שנראה בזמנו, ומש"ה שייך שתראה הלבנה ביום כ"ט. אבל זה ודאי שא"א שתראה הלבנה ביום כ"ט מהמולד. י. **מנחת** חינוך (מצוה ד סק"ג ד"ה ולפיטמו לפ קסיפ). יא. **רשב"א,** ריטב"א. ובבית מאיר שכתב שדוחק הוא. יב. **וכ"כ** בהגה' מהרש"ם. והחילול שבת שיש בזה כתב הפני יהושע (כמשנה) שהוא לאו דמחמר. אמנם במאירי (להלן כג.) מבואר שלוקחין בידם מקלות, והיינו איסור הוצאה וטלטול ברה"ר. וכ"כ הרמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ד), וכמש"כ המפרש שם.

ובאור שמח (ממידין ומוספין פ"ו ה"ו) הוכיח מהירושלמי שהותר גם לאו דהוצאה ולא רק לאו דמחמר ותחומין, וכ"ה ברבינו יהונתן שמותר להעביר ד"א ברה"ר, וכ"כ הטורי אבן (ריש פ"ב), וראה בשקל הקודש (פ"ג שער הציון סק"ז). ויתבאר בע"ה להלן (כג.). וראה בקרן אורה (מגילה סד. ד"ה אלא) שמהפסוק ילפינן שמצוה על כל אחד ואחד לבא ולהעיד שראה הלבנה, ואף בשבת. עיי"ש באריכות בזה. יג. **וכ"כ** בתרועת מלך (סי' מז). יד. **וכן** מצינו שיטה כעי"ז בנחל קדומים (עה"פ פר' רלמה) על הפסוק 'שמור את חדש האביב' סופי תיבות את חדש האביב 'שבת', כי היו שלוחי בי"ד יוצאין בשבת, בשם רבינו אפרים ז"ל.

אמר להם רבי יוחנן ב"ז וכי יש קרבן, הרי הם ודאי עשו כהוגן שחללו שבת, אלא שהוא תיקן שדוקא בזמן קרבן יחללו שבת, אבל מהו התמיהה 'וכי יש קרבן'. ועוד הקשה על לשון המשנה 'מפני תקנת הקרבן' והרי אין זה הטעם, אלא שמה"ת מחללים על כולם, אלא שבזמן שאין ביהמ"ק ביטלו כיון שאין קרבן. לכך כתב הר"ן שר' יוחנן בן זכאי דרש טעם הפסוק, שהרי מפני מה אמרה תורה לחלל שבת על קריאת ראש חדש, ומה טעם יש בזה, ועל כרחך שהוא מפני תקנת הקרבנות והמועדות, ולפיכך התקינו שבזמן שאין קרבן לא יחללו, ומה שאמר 'התקינו' היינו דרש והתקין.

ובעין דעת הר"ן איתא בתוס' ישנים שהפסוק 'אשר תקראו אותם במועדם' קאי רק על ניסן ותשרי, שהרי כתיב בהם במועדם, [ולא כדברי התוס' שכל ראש חדש איקרי מועד], אלא ששאר ראש חדש למדים מדכתיב גבי קרבן ראש חדש (ויקרא כח ד) 'תשמרו להקריב לי במועדו', ולכך מחללים כדי שיהא קרב בזמנו דכתיב 'במועדו'[טו]. ולפי"ז אין זה דרשת ר' יוחנן ב"ז, אלא כך הוא הלימוד מעיקרא.

האם חיוב הוא או רשות

בין שנראה בעליל בין שלא נראה בעליל מחללין עליו את השבת.

נסתפקו האחרונים אם חיוב הוא לחלל שבת בכה"ג, או שרק יכולים לחלל שבת[טז]. והיינו שיש לפרש הטעם של ת"ק, משום שאף שיש הרבה כתות עדים, מכל מקום חיישינן שמא יפסלו העדים ויצטרכו לעדותם, ולפי"ז חובה עליהם לבא[יז]. אמנם יש לפרש הטעם משום שאם נאסור עליהם לבא, שמא לעתיד לבא לא יראה הלבנה בעליל ויסברו העדים שנראה בעליל ולא יבואו להעיד, והוזכרה סברא זו במנחות (סד.)[יח], ולפי"ז אין זה חובה אלא רשות לחלל שבת.

ובקרן אורה (מנחות סד. ד"ה גמרא מנין) ביאר בזה שלכאורה מה טעם יש בחילול שבת אם אין צורך בעדים. וצריך לומר שילפינן מ'במועדם' שמצוה לכל רואה חידוש הלבנה לילך להגיד לב"ד אפילו בשבת וא"צ לחוש לשום אומדנא שמא כבר ראו אחרים, דא"כ כולם יאמרו כן ולא ילכו, גם בי"ד אולי לא יראו ולא יבא החדש בזמנו, אלא התורה התירה לכל הרואה שילך ויגיד ומן התורה וודאי מותר לחלל אפילו נראה בעליל, ור"י חומרא בעלמא קאמרי[יט].

מדרבנן

רבי יוסי אומר אם נראה בעליל אין מחללין עליו. כתב הריטב"א שודאי מדאורייתא לכו"ע מחללים את השבת בין נראה בעליל בין שלא נראה בעליל, אלא שדעת רבי יוסי שמדרבנן אין מחללין בנראה בעליל[כ].

אם מעשה זה היה בשבת

מעשה שעברו יותר מארבעים זוג ועיכבם רבי עקיבא בלודכא.

כתב המאירי שמעשה זה בשבת היה, ומשום כך עכבם כדי שלא יחללו את השבת שלא לצורך כיון שנראה בעליל, וכדעת ר"י. ודעת ר"ג כדעת ת"ק שגם בנראה בעליל אין לעכבם שא"כ נמצאת מכשילן לעתיד לבא[כא]. וכן נקטו כמה אחרונים[כב]. אמנם בטורי אבן (להלן כה: סוד"ה למימרא) כתב שדוחק להעמיד שהיה בשבת. וכן משמעות הרמב"ם בפירוש המשניות[כג].

וכן משמעות הירושלמי (פ"ק ה"ה), שאיתא התם בדברי רבן גמליאל שאמר לו לר"ע שאם אתה עושה כן הרי אתה מכשילן לעתיד לבא, ונמצאת מעכב את הרבים לעשות דבר מצוה, וכל המעכב את הרבים מלעשות דבר מצוה צריך נידוי. הרי שכל החשש היה מדין מעכב לעשות דבר מצוה, ולא מחשש שמא לעתיד לבא לא יראה בעליל ולא יבואו להעיד, שא"כ זהו חשש בעצם בקידוש החדש. ולא רק מניעת הרבים מלעשות מצוה.

הטעם לחילול שבת ברבים

ובחתם סופר (או"ח סי' רג) פירש שאיירי בשבת והוקשה לו א"כ מה טען ר"ג שאתה מעכב את הרבים לעשות מצוה, הרי יש חשש חילול שבת בזה. ולכך ייסד החת"ס, שכמו שקידוש החדש דוחה שבת כמו בקרבנות ד'מועדו' כתיב, כך גם החשש שנמצאת מכשילן לעתיד לבא דוחה שבת, כמו שמצינו בהולכים להציל לפקוח נפש, שהוא רק דחויה בשבת, ואפ"ה התירו לחזור למקומם, שהתירו סופן משום תחילתן, (עירובין מד:), כך דיחוי דקרבנות שהותרו בשבת (יומא מו:), כ"ש שמשום סופן שמכשילן לעתיד לבא דוחה שבת, וכיון שדוחה שבת, הרי הוא כחול, ומדוע עכבן ר"ע הרי מעכבם מלעשות מצוה[כד].

האם באו ביחד או זה אחר זה

ארבעים זוג. כתב רש"י שני עדים זוג אחר זוג. ובירושלמי (פ"ק ה"ה) איתא שמפני שהיו מ' זוג, אבל אם היה זוג אחד לא היה מעכבו. ופירש הפני משה שדוקא משום שבאו זוג אחר זוג, ואחר שקיבלו בי"ד הזוג הראשון לא היה צורך שוב בשאר הזוגות. אבל אם היו באים כל הארבעים עדים ביחד כזוג אחד, לא היה מעכבם, משום שעדיין אינו ידוע איזה עדים יכשרו להעיד ושמא ימצא בהם פסולים להעיד[כה].

הרי אין כאן מחלוקת

רב ושמואל חד אמר נ' שערי בינה וכו'. כבר העיר בערוך לנר שאינו מובן הלשון חד אמר כך וחד אמר כך, כיון שאין כאן מחלוקת כלל. ונראה עיקר כגירסת הכת"י וכדאיתא בנדרים (לח.) רב ושמואל דאמרי תרוייהו נ' שערי בינה וכו'. ולהלן איתא חד אמר בקש קהלת להיות כמשה וחד אמר בקש קהלת לדון בלא עדים שבזה שפיר נחלקו[כו].

דברי הרמב"ן בהקדמה לפירושו עה"ת

נ' שערי בינה נבראו בעולם. כתב הרמב"ן בהקדמה לפירושו על התורה וז"ל: וכבר אמרו רבותינו חמשים שערי בינה נבראו בעולם

טו. ובן נראה דעת הרמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ג), וכמו שהקשה הלחם משנה שם, אלא שהוא תירץ באופ"א. וכן כתב ביד דוד בשם יד אליהו כדברי התוס' ישנים והוכיח כן מקושיית הר"ן שמה אמר להם ריב"ז וכי קרבן יש. [והיד דוד דחה הקושיא]. וכ"כ בערוגת הבושם (עמ' 269) בדעת הרמב"ם. וראה עוד לשון הר"ח (כתן עה"ג) והריב"ש (סי' נו) בזה. **טז. שפת** אמת. **יז. וכתב** בשקל הקודש (פ"ג שער הציון מקכ"ו) שכן משמע בירושלמי. וראה רש"ש שהזכיר סברא זו בהמשך המשנה. **יח. ובן** הוא לדעת הראשונים והאחרונים שמעשה דר"ע בשבת היה, וסברת ר"ג משום שנמצאת מכשילן לעתיד לבא. **יט. ובפני** יהושע ביאר בזה שכיון שדבר זה שהירח נראה בעליל אין ידוע לעדים שראו אותה מרחוק למקום קידוש בי"ד, אלא שמתוך ראייתם, יודעים שמסתמא יהי' נראה ג"כ במקום הקידוש, אפ"ה חיישינן שמא לא נראית בעליל במקום הקידוש, ומש"ה שרי לחלל מספק, שאל"כ היאך התירה התורה עיקר החילול, הרי ספק הוא שמא יראו אותה בי"ד בעליל או שמא כבר קיבלו עדים אחרים, אלא ע"כ שאפילו מספק מותר לחלל. **כ. וכדברי** הקרן אורה (הנ"ל). **כא. מדברי** התפארת ישראל (יכין פ"ק כג) משמע שר"ע עיכב את הזוגות שהיו יותר על הארבעים זוג, שכיון שהלכו כבר ארבעים זוגות שוב אי"צ יותר. אבל משמעות המפרשים אינה כן, אלא שעיכב את הארבעים עצמם, לאחר שכבר עברו כמה זוגות. **כב. אבל** אם היה בחול, מדוע עכבם, ואין לומר משום טורח בי"ד, אדרבא לבי"ד נוח בכך, כדתנן להלן ששאר הזוגות היו שואלין אותן ראשי פרקין, כדי שלא יצא בפחי נפש, וגם סעודות גדולות עושים להם בשביל שיהיו רגילים לבא, יד דוד. וראה עוד באריכות בשאילת יעב"ץ (סי' קלג, ופי' קלג). **כג. כן** האריך מאד בשאילת יעב"ץ (שם), וכן מסיק בחתם סופר (סי' רג), וכן ביד דוד. וכן נקט בערוך לנר. **כד. שלא** הזכיר שהיה בשבת, וכתב שהלכה כר"ג, ואף שכבר כתב לעיל שם שאין הלכה כר' יוסי, משמע שאי"ז אותה המחלוקת. אמנם בחתם סופר (שם) כתב להוכיח מדברי הרמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ד) איפכא שהיה בשבת, שכתב הרמב"ם שאפילו נראה בעליל מחללים שבת ואפילו כמה עדים. ומנא ליה להרמב"ם דין זה שאפילו כמה עדים, ועל כרחך שהוציא כן ממשנתינו, ומוכח שפירש שאיירי בשבת. **כה. ובמנחת** שלמה (ח"ג סי' ז) הקשה על החת"ס שלא מצינו שהתירו סופן משום תחילתן אלא באיסורין דרבנן כתחומין, אבל לא באיסורין דאורייתא, [ומה שהתירו לחזור למקומם עם כלי זיין, זהו משום חשש סכנת נפשות, ולא משום סופן משום תחילתן]. אמנם בעיקר סברת החתם סופר בקידוש החדש נראה שהסכים עמו וקלסו. אמנם בפני יהושע נראה שיסוד ההיתר הוא מדין עשה דוחה לא תעשה, וכאן יש גילוי שאף שאין כאן כל הכללים הנצרכים בתורה לעדל"ת, מ"מ אמרינן כאן עדל"ת. ובמהרש"ם (ח"ב סי' קעד) הביא דברי הב"ח והמג"א (סי' תלו סק"מ) שלא שרי סופן משום תחילתן אלא במלאכה דרבנן ולא בשל תורה, והקשה א"כ מדוע סובר ר"ג שאין לעכב את העדים, הרי הטעם הוא משום שמכשילן לעתיד לבא, ואיך הותר בזה חילול שבת דאורייתא למ"ד תחומין מה"ת [אמנם לדעת הסוברים שהיה בחול לק"מ], ותירץ שיש אופנים שלכו"ע תחומין מדרבנן עיי"ש. וכן העיר בהגהות מהרש"ם (להלן כג.). **כו. אמנם** ביד דוד פירש שכונת הירושלמי שלא נאמר שר"ע סבר שאין העדים מחללים כלל את השבת ואף על ניסן ותשרי, לזה כתב שאם היה זוג אחד גם ר"ע מודה שמחללים. וביד יוסף כתב ליישב עפי"ד הפני משה, מה שהקשה בציון ירושלים ממש"כ הרמב"ן (שמות יז ו) שאם היו הרבה עדים אפילו מאה צריך שתדרוש היטב עפ"י כל העדים הנמצאים. וא"כ מדוע צריך לטעם שנמצאת מכשילן, הרי מעיקר הדין צריך לדרוש כולם, ולפי"ד הפני משה מיושב היטב, שבאמת אם היו באים כולם כאחד, היה צריך לדרוש כולם, אבל כיון שכבר הגיע זוג אחד וקבלו בי"ד עדותו שוב אי"צ לחקור כל העדים. וכקושיא זו הקשה הגרע"א בגיליון הש"ס (ירושלמי פ"ק ה"ה), ותירץ שבקידוש החדש אפילו מוזמין כשרים בדיעבד, וא"כ אי"צ דרישה לכולם, כיון שכל מה שצריך דרישה הוא מדין שיהא יכול להזימה. **כז. וכ"ה** בשפת אמת. וראה עוד בהגהות וציונים בזה.

וכלם נמסרו למשה חוץ מאחד, שנאמר 'ותחסרהו מעט מאלהים'. ואמרו, כי בבריאת העולם חמשים שערים של בינה, כאלו נאמר שיהיה בבריאת המחצב שער בינה אחד בכחו ותולדותיו, ובבריאת צמח האדמה שער בינה אחד, ובבריאת האילנות שער אחד, ובבריאת החיות שער אחד, ובבריאת העופות שער אחד, וכן בבריאת השרצים ובבריאת הדגים, ויעלה זה לבריאת בעלי נפש המדברת, שיתבונן סוד הנפש וידע מהותה וכחה בהיכלה, יגיע למה שאמרו, גנב אדם יודע ומכיר בו, נואף אדם יודע ומכיר בו, נחשד על הנדה יודע ומכיר בו, גדולה מכלן שמכיר בכל בעלי כשפים, ומשם יעלה לגלגלים ולשמים וצבאיהם, כי בכל אחד מהם שער חכמה אחד שלא כחכמתו של חבירו, ומספרם ומקובל להם ע"ה שהם נ' חוץ מאחד, ואפשר שיהיה השער הזה בידיעת הבורא יתברך שלא נמסר לנברא, ואל תסתכל באמרם נבראו בעולם, כי על הרוב ידבר, והשער האחד לא נברא. והמספר הזה רמוז בתורה בספירת העומר ובספירות היובל כאשר אגיד בו סוד בהגיעי שם ברצון הקב"ה. וכל הנמסר למשה רבינו בשערי הבינה הכל נכתב בתורה בפירוש או שרמוזה בתיבות או בגימטריאות או בצורת האותיות הכתובות כהלכתן או המשתנות בצורה כגון הלפופות והעקומות וזולתן או בקוצי האותיות ובכתריהם וכו, עכ"ל הנוגע לסוגיין.

פירוש על דרך צחות

בקש קהלת לדון דינין שבלב שלא בעדים וכו' יצתה בת קול וכו'. בערוך לנר הקשה מדברי הזוהר הק' (פר' יתרו עה"פ ומתה תמוז) ששלמה המלך דן בלא עדים, והיה יודע על פי הכסא. וצ"ל שס"ל לזוה"ק כמ"ד ביקש להיות כמשה וכו', וע"ז מיחו בידו, אבל לדון שלא בעדים לא מיחו בידול.

מה שייך כאן שלא בהתראה

שלא בעדים ושלא בהתראה. ביאר במהרש"א שדברי חפץ היינו כפי חפצו ודעת לבו שלא בעדים. ולכאורה אינו מובן מה שייך שלא בהתראה לדברי חפץ, וגם הבת קול לא ענתה לו אלא על שלא בעדים. וצ"ל שהטעם שצריך התראה שלא יאמר שוגג הייתי, והוא רצה לדון דינים שבלב לפי עדות העדים גם בלא התראה שמזיד הוא, והבת קול שלא הביא רק על עדים, משום שהתראה תלויה בעדים[לא].

איך הרג משה המצרי ברוה"ק

יצתה בת קול ואמרה לו וכתוב יושר דברי אמת על פי שנים עדים. יש מקשה מדברי המדרש שמשה הרג את המצרי משום שראה ברוח הקודש שבא על אשת ישראל, ואיך עשה שלא בעדים. ותירץ שדוקא אחר מתן תורה נאמר על פי שנים עדים, אבל קודם מתן תורה אפשר שהיה יכול לדון עפ"י רוח הקודש, ואף שקיים כל התורה כולה, היינו ממדת חסידות. ועוד תירץ שדוקא להעניש ישראל צריך ב' עדים, אבל גוי שנהרג עפ"י עד אחד, נהרג גם עפ"י אומדנא ורוח הקודש[לב].

אם דנים על פי אומדנא

ובתשב"ץ (מ"מ סי' פ) הקשה מכאן עמש"כ בשם רב האי גאון שאפשר לדון בדיני ממונות עפ"י אומדנא, אם הוא דיין ירא שמים ועושה לשם שמים. ותירץ שדוקא אומדנא שידועה לכל, מותר לדון על פיה, אבל רוח הקודש שאינה אומדנא לכל, אלא רק לשלמה, אסור.

כב.

האם יש בזה פלוגתא

תניא אמר רבי יהודה ח"ו שר"ע עכבן אלא שזפר וכו'. כתב התוס' יו"ט שמדברי הרע"ב שלא הביא דברי רבי יהודה אלו, משמע שס"ל שמתני' לא ס"ל שכך היה המעשה, אלא באמת ר"ע עכבן, ורבי יהודה פליג אמתני'[א]. ויש שהביאו שבאמת גם למשנתינו לא ר"ע עכבם, אלא שכיון שהיה באותו המקום ולא מיחה בידם נקרא על שמו[ב].

אם איירי בחול או בשבת

אב ובנו שראו את החדש, ילכו. יש שפירשו שאיירי בשבת, וקמ"ל שיחללו שבת אף שיתכן שלא יקבלו אותם כיון שפסולים הם[ג]. וכן מוכח שפירשו התוס' (להלן ע"ב ד"ה ומד), והתורי"ד (פס) שכתבו שעד אחד שראה את החדש מחלל את השבת שמא ימצא אחר שיצטרף עמו, והביאו ראיה ממשנתינו שאב ובנו שראו את החדש ילכו, ואף ששניהם כאחד חשובים, מתירין להם לילך[ד].

איך יפסל

אלא שאם יפסל אחד מהן. פירש רש"י שיכשל בפיו כשיבדקוהו. והרמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ח) פירש שימצא פסול לעדות מגזלנות

כח. **מנחם** משיב נפש מספר פתח עינים עם קצת תוספת נופך. **כט. וראה** עוד פירוש נאה בבית לוי וביד דוד. **ל. ובתרגום** שני (מפתר ח' ח) איתא על שלמה המלך שהיה מסתכל בבעלי דינו והיה יכול לידע מי זכאי מי חייב, עוד קודם שאמרו לו הטענות. [ומשום כך רצה לפסוק שלא עפ"י עדים, ואמרה לו הבת קול שדוקא עפ"י שנים עדים יקום דבר]. **לא. וברש"ש** ביאר עפ"י מה שמבואר במכות (ו:) שרבי יוסי לומד מפסוק זה גם התראה. **לב. ראה** בית האוצר (כלל ח' אות ג).

דמתני' דר"ע עצמו עיכבם. אמנם בפורת יוסף (פס) דחה דברי התוי"ט. **ב. מסגרת** הזהב. **ג. ראה** מלאכת שלמה, ויד דוד שפירשו כן במילת 'ילכו'. **ד. וכמש"כ** בלחם משנה (קידוש החדש פ"ג ה"ג) בדעת התוס' ובדעת הרמב"ם. וראה מה שביאר בזה בתרועת מלך (פ' מ) שהקשה שלכאורה כיון שאב ובנו אין מצטרפין, א"כ אחד מהם ודאי לא יהי' עד, א"כ איך יחללו שניהם, והיה להם לבחור שאחד מהם ילך. וביאר, שדין הוא בעדות החדש שכל מי שיש לו דין עד וראה את החדש חייב לילך להעיד מספק שמא יצטרף עם אחר, וא"כ כל אחד ואחד בפני עצמו

וכדומה מפסול העדים[ה]. וברש"ש הוסיף שבזה אתי שפיר לשון המשנה להלן 'ואלו הן הפסולין' והיינו שבא לפרש מה שאמר שאם יפסל אחד מהן. וביאר בערוך לנר שרש"י דקדק מהלשון 'שאם יפסל' שמשמע שיפסל להבא ע"י שיכשל בבדיקות, [אבל אם ימצא פסול בגזלנות הוי ליה למימר לשון לשעבר], והרמב"ם נקט 'שאם ימצא פסול'[ו].

הרי נמצא קרוב או פסול בטל כל העדות

אלא שאם יפסל אחד מהם יצטרף השני עם אחר. הקשה המאירי, הרי קי"ל (מכות ה:) שאם נמצא אחד מהעדים קרוב או פסול עדות כולם בטלה, וכיון שימצא שהאב או בנו פסולים תתבטל עדות השני ג"כ. ואיך יצטרף עם אחר. ותירץ שזה דוקא כשבאו שנים להעיד יחד כעדות אחת, אבל כאן לא באו על דעת להעיד בבת אחת, כיון שקרובים הם, אלא כל אחד מעיד לעצמו כעד אחד, וממילא אין פסול אחד מהם מבטלת עדות חבירו[ז].

וכתב המאירי שאף שיש שיטות[ח] שבדיני נפשות לא מהני עדות מיוחדת [היינו שבאים להעיד כל אחד בפני עצמו], מכל מקום בעדות החדש הקילו. אמנם במנחת חינוך (מצוה ד אות יז) כתב שלדעת האומרים שדוקא בדיני ממונות כשר עדות מיוחדת, א"כ בקידוש החדש פסול עדות מיוחדת[ט].

אם אב ובנו כ"ש שאר הקרובים

רבי שמעון אומר אב ובנו וכל הקרובין כשרין. לכאורה אם אב ובנו כשרים, כל שכן שאר הקרובין שמצטרפין. וי"ל משום שבגמרא ילפינן דין זה ממשה ואהרן שעדות כשרה בהם, והיינו ב' אחים, ומשום כך הוזכר שאר הקרובים ג"כ, כי מהם נלמד גם דין אב ובנו[י].

הרי כבר נפסל מדין נמצא אחד קרוב או פסול

מעשה בטוביה הרופא וכו' וכשבאו בפני בי"ד קבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו. ובמנחת חינוך (סס) הקשה איך קבלו בי"ד את טוביה, הרי כבר נצטרף עם בנו בשעת ראיה, והו"ל נמצא אחד מהם קרוב או פסול, כיון שבנו שהוא פסול קרוב, היה עמהם בשעת ראיה, וגם כולם נתכונו לראות או להעיד, שאל"כ איך קיבלו כהנים את בנו, ובי"ד את עבדו. וגם להסוברים שדוקא כשהעידו ביחד בבי"ד מצטרפים, הרי כבר נצטרפו בהגדה שהעידו בפני הכהנים[יב]. ויש שתירץ[יג] ששאני עדות דקדוש החדש שאין בזה פסול של נמצא אחד קרוב או פסול, כיון שאין כאן עדות לברר על ראית הלבנה, שהרי בי"ד יודעים מעצמם עפ"י החשבון שראוי לראות את הלבנה, אלא שמצות התורה שיהי' עדות על ראיית הלבנה, וא"כ כל עד הוא מעיד לעצמו שהוא ראה את הלבנה, ואין מצטרפים. ובקהילות יעקב (סי' יט) הקשה ע"ז מרישא דמתני' שפסלו אב ובנו להעיד יחד, והרי כל אחד מעיד עדות לעצמו, ואין כאן כת אחת שנאמר ששנים קרובים פסולים, [וכמו בחזקת ג' שנים שג' אחין ואחד מן השוק מצטרפין להעיד על כל שנה ושנה].

ובקהילות יעקב תירץ, שטוביה ובנו ראו בזה אחר זה ולא בבת אחת ואין כאן צירוף בשעת ראיה כלל, וגם בפני הכהנים לא העידו בתוך כדי דיבור, אלא בזה אחר זה. עוד אפשר לומר שבאמת לא העידו כלל בפני הכהנים, שלאיזה טעם יעשו כן כיון שאין קדוש החדש מסור אלא לבי"ד הגדול. אלא שהכהנים היו מורי הוראה, ושאלו אותם מה לעשות כשיבואו לבי"ד, והורו להם שבנו כשר ועבדו פסול, ולאחר שבאו לבי"ד להעיד אמרו להם איפכא[יד]. ובחי' רבי מאיר שמחה (נ"ג קיג:) תירץ שטוביה הרופא ובנו לא נתכונו להעיד יחד, רק להצטרף כל אחד לעדות אחרת, ובזה אין פסול של נמצא אחד קרוב או פסול, משום שלא נתכונו להעיד בפסול.

הרי היה עבד משוחרר

ופסלו את עבדו. ואף שהיה משוחרר, ודינו כישראל גמור, משום שדרשינן 'עדות זו תהא מסורה לכם', שדוקא כשרים ומיוחסים, למעוטי גרים וממזרים[טו]. ויש מפרשים שפסלו את עבדו דוקא בנשתחרר בהפלת שן ועין ולא כתב לו רבו עדיין גט שחרור, או שאירי שראה את הלבנה כשהיה עבד ונשתחרר[טז].

הדין בחצי עבד וחצי ב"ח

קבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו. ודוקא בנשתחרר שחרור גמור, משום שלקדוש החדש אין צריך מיוחסין, אמנם אם היה חציו עבד וחציו בן חורין ועדיין לא שחררו רבו לגמרי, אף שכופין את רבו לשחררו, מכל מקום כל זמן שלא קבל גט שחרור אין מקבלין עדותו[יז]. ויש מפרשים שאפילו לא נשתחרר אלא בהפלת שן ועין ולא כתב לו רבו גט שחרור, כשר, וכן אם ראה את הלבנה בעודו עבד ונשתחרר מקבלים עדותו, שאין צריך בעדות החדש תחילתו וסופו בכשרות[יח].

הרי פסוק זה נצרך ללימוד אחר

עדות זו כשירה בכם. משמע שרבי שמעון מפרש הפסוק על העדים. וקשה שלהלן (כה:) העמידה הגמרא פסוק זה ללמוד שצריך שלשה דיינים לקידוש החדש, וכי לר"ש שמעמיד הפסוק בעדים אינו סובר דין זה. ופירש בטורי אבן שבאמת גם לר"ש הפסוק קאי אדיינים, ולמדים מהפסוק שהדיינים כשרים בקרובים אחד לחבירו, ומהדיינים למדים שגם העדים כשרים בקרובים שכל הכשר לדון כשר להעיד (נדה מט:)[יט]. ובשפת אמת הכריח שהפסוק הולך בין על הדיינים ובין על העדים, ותרוויהו יכולים ללמוד ממנו.

ובציון הקדש (מ"ח סי' מד) כתב ליישב שהרי בחדש הראשון מסתבר שמשה ואהרן עצמם קידשו החדש, והם עצמם היו גם העדים על זה, ונעשו דיינים משום לא תהא שמיעה גדולה מראיה. וא"כ בקידוש החדש הראשון היו שני הענינים עדות ודיינות, ולכך ר"ש שס"ל ללמוד מלכם להתיר כתחילתה, באמת לומד לשני הענינים, הן לעדות והן לדיינות, ומשום שהמשנה איירי לגבי עדות נקט לשון עדות. וגם לרבנן שלמדים שהדיינים צריכים להיות מומחים, היינו שהגדת העדות צריכה להיות בפני מומחים[כ].

מה לומד ר"ש מכאן

ורבנן, עדות זו תהא מסורה לכם. והיינו לבי"ד מומחין וסמוכין[כא]. ולר' שמעון צריך לומר ששני הדינים נלמדים מפסוק זה[כב]. או שלומד דין זה מדיני ממונות שצריך ג' מומחין מדאורייתא (סנהדרין ג:)[כג].

מדוע לא הקשה מת"ק

רבי יוסי ומעשה, ואת אמרת הלכה כר"ש. ומה שלא הקשה לו מדברי ת"ק, י"ל משום שבלא"ה היה צריך להזכיר את ר"י משום המעשה. או שי"ל שת"ק הוא ר"י[כד].

ציון (סי' קמה, להרמ"ל מיטובסקי זצ"ל, הו"ד בקה"י). **יד. וכתב** שכבר כתב כן בשושנים לדוד. וכן תירץ בחלקת יעקב (עניינים שונים סי' יג). ובמהרש"ם (ח"ח סי' קסד) תירץ שר' יוסי לשיטתו במכות (ו.) שדוקא בדיני ממונות פסול, אבל בשאר הדינים תתקיים העדות בשאר. ובישועות ישראל (חו"מ סי' ו עין משפט סק"ח) תירץ שההגדה בפני הכהנים אין לה שם עדות כלל, ואין בזה צירוף. והוא כעין תירוץ הקה"י. וע"ע בעמק הלכה (ח"ח סי' יז) שתירץ כד' הקה"י. וע"ע בנודע ביהודה (קמא אהע"ז סי' מה ד"ה ומני אומר), ובבית אפרים (הל' קידושין סי' נד ד"ה והיה אפסר לומר), מה שתירצו בזה. **טו. תוס'** (ד"ה ופסלו), וכ"ה במאירי. **טז. המאירי** בשם יש מפרשים. **יז. מאירי. יח. המאירי** בשם יש מפרשים, וכתב המאירי שלא הובר הדבר בידינו. **יט. וראה** בערוך לנר מש"כ עפי"ז. **כ. עי"ש** שהאריך בדברי הטו"א. וכעי"ז כתב במרומי שדה. **כא. ריטב"א.** ובתוס' (ד"ה ופסלו), כתבו שבעינן נמי מיוחסין. וברש"י כתב שצריך חשובי הדור. **כב. תוס'** (שם), ריטב"א. ובערוך לנר תמה שדוחק לומר שלמדים ב' הדברים מפסוק אחד, ומדוע לא פירשו התוס' כדברי הריטב"א להלן שלמדים מדיני ממונות. **כג. ריטב"א. כד. רש"ש.**

עד הוא שהרי יכול להצטרף עם אחר, ומש"ה יכולים לחלל שבת. **ה. והו"ד** בתוי"ט. ובמאירי הביא יחד ב' הפירושים שמא יפסל אחד מהם בבדיקות או בעבירה. **ו. עוד** ביאר עפ"י מה שנתבאר להלן (ד"ה אלא) שהא דלא הוי נמצא אחד מהן קרוב או פסול כיון שלא באו להעיד יחד, ואפשר שרש"י לא ס"ל סברא זו, ולכך כתב שלא איירי שנמצא פסול אלא שנכשל בבדיקות, אבל הרמב"ם ס"ל סברא זו ולכך פירש פסול ממש. ובהג"ה מבן המחבר הביא שהתוס' בסנהדרין כתבו שאף אומר איני יודע הוי בכלל נמצא קרוב או פסול. **ז. וכן** הביא בערוך לנר דברי ספר המכריע (סי' כה) במכות (ו.) שדוקא באו להעיד יחד, אבל אם ראו יחד אף שנתכונו להעיד, אין פוסלים אחד את חבירו, אלא אם העידו יחד בבי"ד. וכ"ה בתורי"ד (נ"ג קיג:). **ח. תוס'** (מכות ו. ד"ה שמואל). **ט. ראה** בית יוסף (חו"מ סי' נ). ועי' להלן בהמשך המשנה גבי מעשה דטוביה עוד בענין זה. **י. במפרש** להרמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ח) כתב שר"ש מכשיר אף שאר פסולי עדות. וצ"ע מנליה. ובראשונים להלן במשנה איתא להדיא שדוקא קרובים כשרים לר"ש. ראה רשב"א וריטב"א, ובתוס' (ד"ה אלו) בסופו. **יא. פורת** יוסף. **יב. ראה** שם באריכות בהגדרת הקושיא היטב לכל השיטות והאופנים. **יג. בני**

מדוע לא אמר מיד ששונה איפכא

א"ל היכי תנית, א"ל איפכא. וקשה מאד א"כ כשהקשה לו מתחילה 'רבי יוסי ומעשה ואת אמרת הלכה כרבי שמעון' היה לו לומר מיד, שגם הוא ס"ל כאותו המעשה, כיון ששונה דעת ר"ש כדעת ר"י[יב]. ויש שפירשו (לולי דנקי רס"י) שמה שאמר איפכא, היינו שר"ש אמר פסול, וגם המעשה של טוביה היה איפכא, שהבי"ד קבלו אותו ואת בנו ופסלו את עבדו, וכדעת ר"ש, ולא שהפך ר"ש בר' יוסי. ומשום כך אמרינן להלן שהלכה כר"ש, והיינו שפסול, ור"י אמר שמהמעשה מוכח שכשר, וכשבא לר"ה הרי הבין ממנו רב הונא שהלכה שכשר, וכגירסתנו, וע"ז הקשה לו, הרי מעשה ור"י, ולא ענה לו כלום, משום שגם לדעתו סותר המעשה את שיטתו[יג].

הרמב"ם פסק בת"ק

הלכתא כר"ש. אמנם הרמב"ם (פ"ג ה"ח) פסק שאין קרובים כשרים לעדות החדש, וכן פסק הר"ח [לפי גירסת החשק שלמה]. וצריך לומר שגרסו בגמרא ואין הלכה כר"ש[יד].

הטעם שפסולים מדרבנן לרש"י

אלו הן הפסולין המשחק בקוביא ומלוי בריבית ומפריחי יונים ומוחרי שביעית. כתבו הראשונים שכל הפסולים האלו מדרבנן הם, אבל הפסולים לעדות מדאורייתא פשיטא שפסולים גם לגבי עדות החדש. אלא שנחלקו הראשונים בטעם הדבר שפסולים מדרבנן הם. דעת רש"י שגזלן דאורייתא אינו אלא החוטף מיד איש, אבל כל אלו, אף שלוקחים ממון חבירם שלא כדין, אינם גזלנים, שאינם עושין דרך חטיפה, אלא מדעת הבעלים נותנים[טו]. והוסיף רש"י שמשום כך מלוי בריבית אף שעובר על איסור דאורייתא, מ"מ כיון שנתן מדעתו, אינו נקרא רשע דחמס ומדאורייתא אין פסול לעדות אלא רשע דחמס כדכתיב 'אל תשת רשע עד חמס'. והקשו הראשונים[טז], הרי קיי"ל (סנהדרין כו.) שכדי לפסול מעדות אי"צ רשע דחמס, אלא כל שרשע הוא, פסול לעדות[יז].

ובתרועת מלך (סי' מח) כתב ליישב דעת רש"י עפ"י מה שמשמע מדברי הרמב"ם (עדות פ"י) שיש בפסולי עדות ב' דינים, א. שהוא רשע דמלקות שהוא פסול מה"ת לעדות מדין 'אל תשת רשע עד' שכל שיש בו מלקות פסול משום רשע. ב. אם אינו רשע דמלקות כגון גזל וכדומה שניתק לעשה של והשיב את הגזילה, ואינו לוקה, אלא מדין רשע דחמס הוא שהתורה פסלה בעל חמס משום 'כי יקום עד חמס באיש', אם כן כיון שאינו רשע דמלקות הוא פסול רק משום חימוד ממון שיש עליו חשד שעובר איסורים וחמס משום חימוד ממון, ומשום כך פירש"י בכל אלו העבירות שאף שאין בהם משום עד חמס, כיון שמדעתו נתן, מכל מקום כיון שחשודים לעבור על דת משום חימוד ממון, פסלום חכמים שחשודים להעיד שקר בשביל ממון[יח].

הטעם שפסולים מדרבנן לשאר הראשונים

והראשונים פירשו, שכל אלו פסולים מדרבנן כל אחד מטעמו הוא:
משחק בקוביא, למ"ד (סנהדרין כד.) שאסור מפני שאינו עוסק בישובו של עולם, א"כ ודאי אינו פסול אלא מדרבנן[יט]. ולמ"ד משום

כה. פני יהושע. וכתב שאפשר ליישב בדוחק. **כו. שפת** אמת [עיי"ש היטב]. וראה עוד ביד דוד ובקרבן ראשית ובפתח עיניים מש"כ בזה. **כז. המפרש** ברמב"ם שם. וראה בקטע הקודם. **כח. אלא** שמש"כ רש"י במשחק בקוביא שאמור רבנן שאסמכתא לא קניא, צ"ע שגם אם אסמכתא לא קניא מדאורייתא, הרי אינו עושה בדרך חטיפה וא"כ אינו גזלן, ומדוע הוצרך רש"י לומר שאסמכתא לא קניא מדרבנן, וכן הקשה הרש"ש, וכתב שאפשר שלשון 'אמור רבנן' היינו שרבנן אמרו שזהו דין התורה. וראה בתרועת מלך (סי' מח) מה שהאריך בקושיא זו. ועוד הקשה הרש"ש שהרי כופר בפקדון נמי פסול לעדות אף שאינו דרך חטיפה, וכן מי שאינו משלם הלואה, אם לא משום אישתמוטי היה פסול לעדות. עי' בתרועת מלך (שם) מש"כ בזה. וצ"ל שכופר בפקדון גרע טפי, וכמו שמבואר בריטב"א כאן. **כט. רשב"א** (ד"ה ומלוה נמיניה), ריטב"א, טורי אבן. וע"ע בשפת אמת. **ל. ויש** שהקשה שבסנהדרין (שם) מבואר להדיא שמלוה בריבית נחשב לרשע דחמס, וכתב ליישב בזה ולחלק בין רבית שנותן מדעתו לריבית שקוצץ עליו המלוה בע"כ. וכעי"ז העיר בשפת אמת. ובאמרי ברוך ובאהל דוד כתבו ליישב שדעת רש"י כדעת הפוסקים (תו"מ סי' לד) שבדין דרבנן צריך שיעבור משום חימוד ממון. **לא. וראה** מש"כ בזה במרומי שדה. **לב. וכתב** הרמב"ם (עדות פ"י ה"ד) וכן משחק בקוביא, והוא שלא תהיה לו אומנות אלא הוא, הואיל ואינו עוסק ביישובו של עולם הרי זה בחזקת שאוכל מן הקוביא שהוא אבק גזל, ולא בקוביא בלבד אלא אפילו משחקים בקליפי אגוזים וקליפי רמונים, וכן לא יונים בלבד שאסמכתא לא קניא, אע"פ שגזלן דאורייתא הוא, מכל מקום אינו נחשב לגזלן בעיניו, כיון שהשני נתן מדעתו[יז].

מלוי בריבית, יש שפירשו שאירי באבק ריבית שאינו אלא מדרבנן[יט].
ויש שפירשו שאירי בריבית שעובר הלוה, משום שאין נחשב לאנשים איסור רבית אלא לגבי מלוה ולא לגבי לוה.

מפריחי יונים, היינו משחק בקוביא כמש"כ רש"י, או למ"ד שמפרש 'ארא' אינו אסור אלא מפני דרכי שלום, ואינו אלא מדרבנן.

סוחרי שביעית, רש"י פירש בשביעית דאורייתא ועוברים על איסור סחורה מן התורה, אלא שאינם גזלנים, וכיון שנחשדו לעבור על דת מחמת ממון, פסלום רבנן מעדות. אולם התוס' והראשונים[כ] פירשו שאירי בשביעית בזמן הזה שהיא מדרבנן, ומשום כך אינם פסולים אלא מדרבנן. או שאירי שעסק בסחורה דרבנן[כא]. אולם הריטב"א כתב שאף אם אירי בשביעית דאורייתא י"ל שאינם פסולים מה"ת, משום שאינו אלא לאו הבא מכלל עשה ['לאכלה' ולא לסחורה], ועוד שאיסור זה אינו נחשב בעיני בני אדם לאיסור. והרמב"ם (עדות פ"י ה"ד) פירש שסוחרי שביעית הם בני אדם שיושבין בטלים, וכיון שבאה שביעית פושטים ידיהן ומתחילין לישא וליתן בפירות שחזקת אלו שהן אוספין פירות שביעית ועושין בהן סחורה[כב].

הטעם שנקט עבדים שפסולים מה"ת

והעבדים. שפסולים מדאורייתא הם[כג]. ומה שנקטה המשנה כאן פסול זה, אף שדאורייתא הוא[כד], משום ששאני עבדים שאינם פסולים מחמת עבירה, והו"א שלדעת ר"ש שמכשיר קרובים לעדות החדש, הוא הדין שמכשיר עבדים, כיון שאינם פסולים מחמת ריעותא, קמ"ל שלא. ועוד, שכיון שבמשנה לעיל מבואר שעבד משוחרר כשר לעדות, הוצרכה המשנה לומר שעבד שאינו משוחרר פסול. ועוד שקמ"ל שעבד כשר ג"כ לעדות אשה[כה].

הטעם שלא נקטה המשנה אשה

והא דלא נקטה המשנה 'והאשה' שפסולה לעדות החדש. משום שכתבה המשנה 'כל עדות שאין האשה כשירה לה אף הן אינן כשירין לה' הרי להדיא שאשה פסולה לעדות החדש. והתנא נקט בלשון זה לאשמעינן גם שאשה פסולה, וגם את הכלל שכל עדות שהאשה פסולה אף הן פסולין.

אם נוגע בעדות פסול לעדות החדש

כתב המנחת חינוך (מצוה ד אות יב) שכיון שמבואר בסוגיא וברמב"ם (פ"ג ה"ח) שלעדות החדש צריך עדים כשרים כמו בכל התורה כולה, אם כן נוגע בעדות ג"כ פסול לעדות החדש, כגון עבד עברי שנמכר שש שנים קודם בראש חדש ניסן, ששלמו השש שנים בתחילת ליל ר"ח ניסן, והוא בא ביום שלשים לאדר להעיד שראה את החדש, ואם יתקדש החדש יצא היום לחירות, ואם לא יתקדש החדש צריך לעבוד את רבו כל היום, ורק למחרת יצא לחירות, א"כ ה"ז נוגע בעדות ופסול לעדות החדש[כו].

כה. פני יהושע. וכתב שאפשר ליישב בדוחק. **כו. שפת** אמת [עיי"ש היטב]. וראה עוד ביד דוד ובקרבן ראשית ובפתח עיניים מש"כ בזה. **כז. המפרש** ברמב"ם שם. וראה בקטע הקודם. **כח. אלא** שמש"כ רש"י במשחק בקוביא שאמור רבנן שאסמכתא לא קניא, צ"ע שגם אם אסמכתא לא קניא מדאורייתא, הרי אינו עושה בדרך חטיפה וא"כ אינו גזלן, ומדוע הוצרך רש"י לומר שאסמכתא לא קניא מדרבנן, וכן הקשה הרש"ש, וכתב שאפשר שלשון 'אמור רבנן' היינו שרבנן אמרו שזהו דין התורה. וראה בתרועת מלך (סי' מח) מה שהאריך בקושיא זו. ועוד הקשה הרש"ש שהרי כופר בפקדון נמי פסול לעדות אף שאינו דרך חטיפה, וכן מי שאינו משלם הלואה, אם לא משום אישתמוטי היה פסול לעדות. עי' בתרועת מלך (שם) מש"כ בזה. וצ"ל שכופר בפקדון גרע טפי, וכמו שמבואר בריטב"א כאן. **כט. רשב"א** (ד"ה ומלוה נמיניה), ריטב"א, טורי אבן. וע"ע בשפת אמת. **ל. ויש** שהקשה שבסנהדרין (שם) מבואר להדיא שמלוה בריבית נחשב לרשע דחמס, וכתב ליישב בזה ולחלק בין רבית שנותן מדעתו לריבית שקוצץ עליו המלוה בע"כ. וכעי"ז העיר בשפת אמת. ובאמרי ברוך ובאהל דוד כתבו ליישב שדעת רש"י כדעת הפוסקים (תו"מ סי' לד) שבדין דרבנן צריך שיעבור משום חימוד ממון. **לא. וראה** מש"כ בזה במרומי שדה. **לב. וכתב** הרמב"ם (עדות פ"י ה"ד) וכן משחק בקוביא, והוא שלא תהיה לו אומנות אלא הוא, הואיל ואינו עוסק ביישובו של עולם הרי זה בחזקת שאוכל מן הקוביא שהוא אבק גזל, ולא בקוביא בלבד אלא אפילו משחקים בקליפי אגוזים וקליפי רמונים, וכן לא יונים בלבד אמרו אלא אפילו המשחקים בבהמה חיה ועוף ואומר כל הקודם את חבירו או כל הנוצח את חבירו יטול בעליו את שניהן וכן כל כיוצא בשחוק זה, והוא שלא תהיה לו אומנות אלא שחוק זה הרי הוא פסול, וכל אלו פסולין מדבריהם. **לג. תום'** (ד"ה מלוה), ריטב"א (ד"ה המשחק). אמנם הרשב"א והר"ן כתבו שלאו גזלן דאורייתא הוא כיון דמדעת בעלים קא שקיל. והוא לכאורה כדעת רש"י. ואף שלגבי מלוי ברבית חולקים הרשב"א והר"ן וס"ל שאף שמדעת נתן, מ"מ פסול מדאורייתא כיון שעובר על איסור ריבית [ומעמידים בריבית דרבנן], מכל מקום לגבי משחק בקוביא כתבו שאינו גזל דאורייתא כיון שמדעת שקיל. ואפשר שכונת הראשונים שכיון שמדעתו נתן, לא משמע לאינשי איסורא, וכדכתבו התוס'. וכ"כ בתוי"ט לפרש בדברי הרע"ב. **לד. ובזה** יישב בקול הרמ"ז מה דלא קתני ולווי בריבית, משום שבאבק ריבית אינו נפסל הלוה, כדאיתא בחושן משפט (סי' לד סעי' ו). אמנם ראה במלאכת שלמה שגרס 'והמַלְוֶה ברבית' והיינו שכולל בין לוה ובין מלוה. **לה. הרשב"א,** הר"ן. **לו. ובמהר"ין** חיות הביא מדברי הערוך (ערך מחק) שכתב שסחורה בשביעית אינה רק מדרשא כמו אבק ריבית שאינו ריבית גמורה, ומשמע שכל עיקר סחורה אינו אלא מדרבנן. אמנם כל הפוסקים ס"ל שהוי עשה. **לז. וכן** הביא הריטב"א בשם התוספתא, ובערוך לנר מהירושלמי. **לח. ואף** שמלו וטבלו לשם עבדות, כל זמן שלא נשתחררו, המאירי. **לט. אמנם** ראה בריטב"א שיש שאינם גורסים במשנה עבדים. **מ. ערוך** לנר בשם הר"ן בסנהדרין והריטב"א כאן. **מא. ראה** שם עוד היכי תימצי בזה.

גלגל החוזר בעדות קידוש החדש

נסתפק במנחת חינוך (סס מוס יד) אם באו עדים שנולדו בראש חדש ניסן, והיום בראש חדש ניסן נהיו בני י"ג שנים, ונעשים גדולים תיכף בתחילת ליל ראש חדש, והם באו ביום ל' לחדש אדר, ואמרו שראו את הלבנה היום, האם בי"ד יכולים לקבל עדותן, כיון שאם יקבלו עדותן נמצא שהיום ר"ח ניסן וגדולים הם, או כיון שעתה הם קטנים ובשעת דרישה וחקירה עדיין קטנים הם, אינם כשרים להעיד. [ואם נאמר שצריך בעדות החדש עדות שאתה יכול להזימה, א"כ כאן אי"ז עדות שאפשר להזימה, שהרי אם יוזמו לא יענשו כיון שיתברר שקטנים הם. אבל אם אי"צ עדות שאתה יכול להזימה בקידוש החדש, חוזר הספק הנ"ל]. וכתב המנ"ח שהבירה ביד בי"ד, אם רוצים לקבלם מקבלים עדותן ומקיימים מצות קידוש על הראיה שלהם, כיון שנעשים גדולים למפרע, ואם אין בי"ד רוצים לקבלם כיון שעתה קטנים הם, הרשות בידם[מב].

מצינו יוצא מן הכלל

זה הכלל, כל עדות שאין האשה כשירה לה אף הן אינן כשירין לה. הקשה בטורי אבן שמצינו עדות שאין האשה כשירה והן כשרין, בדיני נפשות שכיון שכשרין הם מן התורה, יכולים להציל את הנדון, משא"כ אשה אינה כשירה בזה[מג].

מנין לדייק כן

הא אשה כשירה לה, אף הן כשירין לה. הקשה בטורי אבן מנלן לדייק כן, הרי י"ל שהמשנה נקטה הכלל שכל שאין האשה כשירה אף הן אינם כשירין, אבל מנלן שהיכן שהאשה כשירה לעולם אף הם כשירין, דילמא פעמים כשירין ופעמים לא. ותירץ בשפת אמת שכיון שמקור דין פסולם של אלו מדרבנן, זהו ממשנתינו, ובמשנתינו לא מצינו אלא שפסולים במקום שאשה פסולה, שוב אין לנו מקור אחר לפוסלם במקום שהאשה כשירה[מד]. 19/06/2018 אהח

הרי עבדים פסולים מן התורה

זאת אומרת גזלן דדבריהם כשירין לעדות אשה. ואף שבמשנתינו איתא גם עבדים שפסולים מן התורה, מכל מקום מה שכתבה המשנה זה הכלל אינו הולך על עבדים אלא על שאר הפסולים מדרבנן[מה].

אם יש עדיפות לילך ברגל

מי שראה את החדש ואינו יכול להלך מריבין אותו על החמור. משמע שדוקא משום שאינו יכול להלך, אבל אם יכול להלך, עדיף שילך ברגליו משירכב על החמור. והמג"א (סי' רסו סק"ז) דן באדם שצריך לילך מחוץ לתחום, אם עדיף לרכוב על סוס או לילך ברגליו, משום שברכיבה איכא איסור דרבנן שלא לרכוב ע"ג בהמה, אמנם בהליכה איכא איסור תחומין, משא"כ ברכיבה שהוא למעלה מי' ואין תחומין למעלה מי', ומסיק המג"א שעדיף לרכב על הסוס ולא לילך, משום שלמ"ד תחומין י"ב מילין מדאורייתא, עדיף שיעבור על איסור דרבנן של רכיבה ולא על איסור תחומין[מו]. ובתפארת ישראל (נועז סק"ג) כתב להוכיח מכאן שעדיף הליכה ברגליו ולא רכיבה על החמור, ואף שי"ל שחמור נמוך הוא ורגליו הם פחות מי' טפחים, מכל מקום מדוע לא נקטה המשנה שאם יש לו סוס או גמל עדיף טפי לרכוב עליו מלילך ברגליו, ומשמע שבכל גונא הילוך עדיף.

על מי קאי 'אפילו במטה'

מוליכין [מריבין] אותו על החמור אפילו במטה. במאירי משמע שכונת המשנה לחדש ב' דינים, א. שאפשר להוליכו על החמור, אף שעוברים על איסור מחמר. ב. שאף בני אדם יכולים להרכיבו ברשות הרבים במטה על כתפיהם. והיינו שמה שאמרה המשנה אפילו במטה, היינו שלא ע"ג החמור, אלא בידי האנשים, שעוברים על איסור הוצאה והעברת ד"א ברה"ר. אמנם יש שפירשו שקאי על החמור, שיכולים להרכיבו על החמור אפילו במטה. וקמ"ל שאף שהחולה נחשב ככפות ולא נאמר בו שחי נושא את עצמו, ואין המטה טפילה לו, וא"כ המטה עצמה משאוי הוא, מ"מ מותר לעשות כן, ולהרכיב המטה על החמור[מז]. ודעת הפני יהושע (לעיל כפ:) שלא התירה המשנה לחלל שבת אלא באיסור לאו דמחמר, שאינו חמור כ"כ, אבל לא בשאר איסורי שבת שבכרת[מח]. אבל דעת המאירי ועוד מפרשים שהותר לחלל שבת אף באיסור טלטול והוצאה ברשות הרבים (כמ"ל). ודעת הגאון יעקב (עירובין מד:) שלא הותר לעדות החדש אלא איסור תחומין שקל הוא שאין בו כרת וסקילה[מט], אבל שאר איסורי שבת דאורייתא לא הותרו.

אוצר החכמה

האם בגדר דחויה או הותרה

וכתב בתרועת מלך (סי' מ) שנחלקו האחרונים האם חילול שבת בעדי קידוש החדש הוא בגדר 'הותרה' או 'דחויה'[נ].

מהו החידוש בזה

מוליכין אותו על החמור. כתבו הראשונים[נא] שהמשנה חידשה כאן, שלא רק לאדם בעצמו שראה את החדש מותר לחלל שבת, אלא אף לאנשים אחרים שצריכים כדי להביאו לבי"ד. משום שהתורה התירה כל דבר המביא לידי קריאת המועד בזמנו.

אפילו שהוא יחיד

מוליכין אותו. משמע שאף שעד יחיד הוא, מותר לו לחלל שבת, שמא יצטרף עם אדם אחר שיבא להעיד ביחידות, כמו שאיתא לעיל במשנה לגבי אב ובנו. וכמו שאיתא להלן (ע"ג) שמספק מחללים שבת[נב].

מדוע איכפת לעדוקים כאן

ואם צודה להם לוקחין בידן מקלות. פירש רש"י שהבייתוסים והכותים היו אורבים להם לעכבם כדי להטעות החכמים. והקשה הרש"ש, הרי הכא מיירי בשבת, ומיירי בחדש ניסן או בחדש תשרי, ובחדש ניסן אם יבואו העדים ויקדשו בי"ד את החדש ביום השבת יהי' יו"ט של פסח חל ביום השבת, ומחרת השבת ביום ראשון וזהו רצונם של הצדוקים והביתוסים, ומדוע יעכבום. וצ"ל שרצון הכותים היה להטעות ולקלקל לחכמים את קביעות המועדות אף ללא סיבה כל שהיא, אלא שיותר היה רצונם לקלקל בגונא שיחול ר"ח בשבת[נג].

מהו דרך רחוקה

ואם היתה דרך רחוקה לוקחין בידם מזונות. ואף באדם בריא, אם צריך לילך דרך רחוקה יותר מזמן רגילות אכילתו, שהוא בהפסק שש שבע שעות, רשאי ליקח מזונות, ואף שברוב המקרים אין חשש סכנה כשלא יאכל, ואפילו כל השבת, שהוא מעת לעת שלם, מכל מקום שייך לחוש כיון שהוא דרך סתם אכילתן, שמא יזדמן ויסתכנו כשלא יאכלו בזמן שהורגלו לאכול, ורק לזמן קצר שהוא פחות מזמן אכילה,

מב. עוד נסתפק שם, אם באו עדים גדולים וכשרים והעידו שראו ביום ל', וקדשו בי"ד את החדש על פיהם, ואח"כ באו עדים שנעשו גדולים בו ביום [מחמת עדות המקדשים], והזימו את העדים הנ"ל, איך נדון בזה, שהרי אם נקבל עדותן ונבטל את הקידוש, הרי שיתברר שעדים המזימים קטנים הם, ואין לקבלם, ואם אין מקבלים אותם, שוב הרי גדולים הם ויכולים להיות עדים להזמה. והוי גלגל החוזר. ומסיק המנ"ח שיש לקבל עדות הכשרים, ולקדש החדש על פיהם. **מג. וכן** השאיר בקושיא במנחת חינוך (מצוה ט סוס טז). **מד. וראה** עוד בפתח עיניים מש"כ ליישב בזה. **מה. רשב"א.** וראה עוד בר"ן, ובקרבן ראשית מה שהקשה בזה.

מו. עיי"ש שלא הכריע ממש בזה. **מז. תוי"ט** בשם כמה מפרשים. וכן משמעות הריטב"א שכתב בהמשך המשנה שלוקחין בידם מקלות ומזונות וקמ"ל שמותר לעבור על איסור הוצאה וטלטול. משמע שברישא לגבי מטה עדיין לא שמעינן דין זה, משום שאירי במטה על החמור. **מח. ומה** שאמרו שלוקחין בידן מקלות ומזונות היינו להניחם על החמור, ולא בידם ממש. **מט. אף** למ"ד תחומין מה"ת. **נ. ותלה** דבר זה במחלוקת המפרש עם הלבוש שהובא בתוי"ט במשנה כאן, ראה שם באריכות בזה. **נא. הריטב"א,** המאירי. **נב. תום'** יו"ט, וראה להלן (ע"ב) משנ"ת בענין זה בקושית המפרש (קידוש המדפ פ"ג ה"ג). **נג. ערוך** לנר במשנה להלן ריש

אין לחוש שיארע לו בולמוס מאיזה סיבה, כיון שהוא שלא כדרך טבעו אַוְצַר הַחַכְמָה והרגלוניד.

קושיא על הרמב"ם שמקדשין החדש למפרע

שעל מהלך לילה ויום מחללין את השבת. פירש הרמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ו) שאם היה יותר ממהלך לילה ויום לא ילכו משום שאין עדותן מועלת כלום, שהרי כבר נתעבר החדש. ומכאן הקשו הראשונים לדעת הרמב"ם שמקדשין את החדש למפרע אף אם באו עדים בסוף החדש, א"כ מדוע מחללין רק על לילה ויום, הרי גם אם יבואו לאחר יום ל"א יקדשו בי"ד את החדש למפרע מיום ל'נה. ותירץ המפרש (עהרמב"ס שם) שמה שכתב הרמב"ם שאין עדותן מועלת עוד, היינו לגבי זה שיקריבו קרבן מוסף של ראש חדש, כיון שיגיעו לאחר יום שלשים, ומשום כך אין מחללים שבת, אבל ודאי שיש תועלת בעדותם אף לאחר זמן מרובה, כדי לקדש את החדש למפרע בזמנו, אך לתועלת זו אין צריכין ליליל בשבת שאף אם יצאו ביום ראשון ויבואו ביום שני אפשר לקדש למפרע.

ובלחם משנה הקשה א"כ מדוע בניסן ותשרי לא יחללו שבת מפני תקנת המועדות שיקדשו למפרע. ועוד שמדברי הרמב"ם משמע שאותן עדים לא ילכו כלל, אף בחול, והרי יש בזה תועלת שיכולים לקדש למפרע. ומשום כך תירץ הלח"מ שאף שכתב הרמב"ם שאם באו עדים והעידו שראו את החדש ביום ל', אף שבאו לאחר זמן, בי"ד מקבלים עדותן אם לא הצליחו לשבש חקירתם בחקירות ודרישות. אבל באמת שאין בי"ד נזקקין לקבל עדים כאלה לאחר שכבר עיברו בי"ד את החדש, וכל טצדקי שיכולים לעשות שלא יעידו העדים עושין, אלא שאם כבר העידו ונתבררה עדותן ללא ספק, מבטלים העיבור ומקדשים למפרע, ומשום כך, כאן, כיון שאפשר לומר לעדים שלא יבואו כלל, עושין כן ואין לחלל שבת כדי שיוכלו לקדש החדש למפרעיג.

הרי שייך חילול שבת אף ביותר ממהלך לילה ויום

עוד הקשה הרש"ש, שאם ראו את הלבנה ביום שבת בכ"ט לחדש, מדוע לא יחללו את השבת כדי שיגיעו ביום א' בעוד יום ויקדשו אותו שהוא יום שלשים, וא"כ שייך חילול שבת המועיל אף ביותר ממהלך לילה ויוםיד.

וכתב הרש"ש עפי"ד הירושלמי שאין מחללין את השבת אא"כ יקדשו בי"ד את החדש ביום השבת, אבל אין מחללין את השבת כדי שיקדשו בי"ד את יום ראשוניח, ומשום כך דוקא אם ראו את הלבנה בליל ל' שחל בליל שבת, מחללים את השבת כדי שיספיקו לבא למחרת קודם השקיעה כך שיקדשו בי"ד את החדש ביום ל', אבל אם ראו את הלבנה באמצע ליל ל' שלא יספיקו לבא עד למחרת בלילה, שוב אין מחללין את השבת. נמצא שאין מחללין את השבת אלא על מהלך לילה ויום, [וצ"ל שלאו דוקא לילה ויום שלימים, אלא פחות מעט כדי שיספיקו לקדש את החדש קודם שקיעת יום ל'יט].

פרק שני - אם אינן מכירין

מדוע מחלל שבת העד המכיר

אם אינן מכירין אותו משלחין עמו אחר להעידו. כתבו התוס' (ד"ה מחללין, וד"ה משלחין) שאותו האחר שמעיד שמכירו, מותר לו לחלל שבת כדמוכח להלן בגמרא. והקשה בטורי אבן, הרי מן התורה כל אדם בחזקת כשרות הוא, אם כן מדוע ניתן לחלל שבת לאותו המעיד עליו, וכי בי"ד יכולים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה. ותירץ שכיון שלאחר שתיקנו רבנן שאין מקבלים עדות אלא מן המכירין, שוב קידוש החדש תלוי בעדים המעידים על העדים, ובלא"ה אין מקבלים עדי ראיה, וכיון שכן אי אפשר לקדש אלא ע"י עדים המכירים, והתורה אמרה 'במועדו' אפילו בשבת, מש"ה מותר להם ג"כ לחלל שבתכ.

וכתב הלחם משנה (קידוש החדש פ"ג ה"ג) שנחלקו רש"י ותוס', אם מחללים שבת על עד אחד המכיר לבדו, או רק בגונא שידוע שיש עד שני המכירו ויכול להצטרף אליו, שדעת רש"י (להלן ע"ג) שדוקא ביש עד המכיר נוסף שיכול להצטרף אליו, בזה מחללים שבתכא, אבל דעת התוס' (שם ד"ה ומד) שלעולם יכול לחלל שבת עד המכיר, כיון שיתכן ויצטרף עם אחר. וביאר בתרועת מלך (סי' נז) שדעת רש"י שדוקא שנים המכירים, משום שהטעם שיכולים לחלל שבת עדים המכירים, כיון שהם גם מהגורמים להקידוש, אמנם כיון שאינם בעצמם עושין הקידוש, ועליהם לא אמרה תורה בפירוש שיכולים לחלל שבת, אלא כיון שגורמים להקידוש מותרים גם בחילול שבת, א"כ כיון שאין כאן ודאי גורם לקידוש, דשמא לא יהיה אחר להצטרף עמו, אין היתר לחלל שבת בזה.

המקור שמחלל שבת עד המכיר מהמשנה

ובעיקר דברי התוס' שאותו אחר מחלל שבת, ביאר הפני יהושע שהתוס' פירשו כן במשנתינו, שלכאורה קשה מדוע פתחה המשנה בדין שאם אין מכירין משלחין עד המכיר, ורק בסיפא הוזכר עצם התקנה שלא יקבלו אלא מן המכירים, ולפי הסדר היה צריך לכתוב קודם הדין שאין מקבלין אלא מן המכירין, ואח"כ לומר שמשלחין אחר עמו המכירכב. וביותר קשה, שבבא דרישא מיותר לגמרי, שאחר שהדין שאין מקבלין עדות אלא מן המכירים, פשיטא שמשלחין אחר עמו המכירו. ולזה פירשו התוס' שהרישא בא לומר שמשלחין עמו אחר אפילו בשבת, ומשום כך נקטה המשנה דין זה ברישא שהוא המשך למשניות בסוף פרק א' שעוסקים בחילול שבת ע"י העדים.

כמה דיינים צריכים להכיר

אם אינם מכירין אותו. כתב השפת אמת שצריך שכל הבי"ד יכירו העדים, או ששנים יכירו ויעידו בפני האחד, אבל לא סגי בדיין אחד המכיר.

מדוע צריך שיהא שליח בי"ד

משלחין עמו אחר. כתב רש"י שבי"ד שבעירו משלחין עמו עד המכירו.

והקשה השפ"א מדוע צריך שיהא שליח בי"ד, הרי ע"כ צ"ל שבי"ד שבירושלים מכירין את העד בעצמם, שאל"כ אין תועלת בעדותו. ואם נאמר שהבי"ד שבעירו נותנין בידו סימן או כתב שליחות, א"כ יכולים לתת ביד העד עצמוכג. אמנם כפשוטו כוונת רש"י בדרך אורחא דמילתא, שהבי"ד שבעירו הם המטפלים בענין זה של עדות המכירים, כי אם לא הם, מי יעסוק בזהכד. וברמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ג) כתב שאנשי העיר שנראה בה הלבנה משלחין עדים המכירים.

האם בשאר עדויות צריכים עדים המכירים

בראשונה היו מקבלים עדות החדש מכל אדם. משמעות דברי הרמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ג) שהטעם שהיו מקבלים עדות החדש מכל אדם, והיו סומכים על חזקת כשרות, משום שמדין תורה אין צריך לדקדק בעדות החדש ואפילו קידשו החדש ונמצאו העדים זוממים

פרק שני, וראה עוד ברש"ש. **נד. אגרות משה** (או"ח ח"ה סי' כו). אמנם ראה במנחת שלמה (ח"ב סי' ח). **נה. ריטב"א** (להלן כה:). **נו. וראה** מה שהאריך בזה בשבט הלוי (ח"ח סי' קלח). **נז. וראה** מה שיישב בזה בשקל הקדש (שם בגליון ההלכה). **נח. וכ"כ** הטורי אבן והשפ"א הו"ד לעיל (ילקו"ש כ. ד"ה ואם שם הקשה). **נט. הרש"ש**, וכ"כ בערוך השלחן (סי' נח ס"ח).

ס. וכ"כ הרשב"א להלן ע"ב ד"ה אי הכי וז"ל: אע"ג דמדאורייתא לא צריך, כיון דלא מקבלינן מיניה מדרבנן, א"כ א"א להעיד על החדש אא"כ יחלל עליו אף מכירו, ע"כ. וכעי"ז כתבו הר"ן והריטב"א שם. וכעי"ז ביאר במצפה איתן ובפני יהושע, שמה שמחללים שבת אי"ז מחמת חשש קלקול ע"י הבייתוסים, אלא מחמת עצם הקידוש, כיון שבלא שמכירים אין מקדשין. אזי משום עצם הקידוש מחללים שבת על המכירים. **סא. וכ"כ** להדיא בתוס' הרא"ש (להלן ע"ב ד"ה ומד). **סב. והוזכרה** קושיא זו בירושלמי הובא בפנ"י ובמלאכת שלמה כאן. **סג. והניח** בקושיא. אמנם בערוך השלחן (הו"ד בקצה הקודש פ"ג ה"ג) כתב שלא רצו לסמוך על כתב שישלחו בי"ד על עידי הראיה שהם נאמנים משום שעשאוהו ככל עדות שקי"ל מפיהם ולא מפי כתבם. ובשקל הקודש (שם בגליון ההלכה) תמה באמת מדוע עשו כן, והרי קי"ל בכמה דוכתי שסמכינן אכתבא. ועי"ש טעמים אחרים מדוע א"א לסמוך על כתב. **סד. פקודי** השם. אמנם הנצי"ב (מרומי שדה)

הרי זה מקודש. ומשום כך קבלו עדות החדש מכל אדם[סה]. ולפי"ז בשאר עדויות שבתורה אין לקבל עדות מכל אדם אלא מן המכירים[סו]. והקשה בלחם משנה שלא הזכיר הרמב"ם בכל דיני עדות ולא מצינו לשום פוסק שהצריך שהדיינים יכירו העדים או שיביאו עדים המכירים שיעידו שכשרים הם, ומשמעות הדברים שכונת המשנה שאדרבא מתחילה היה שוה דין קידוש החדש לשאר עדויות, ואח"כ עשו מעלה לקידוש החדש והצריכו עדים המכירים[סז].

הטעם שקלקלו הבייתוסים

משקלקלו הבייתוסים. כתב בפני יהושע שכפשוטו מבואר בסוגיות הש"ס שקלקול הבייתוסים היה משום שרצונם היה שיחול ראש חדש ניסן בשבת, כך שממחרת השבת יחול ביום א', כמו שפירשו בתורה. ולפי"ז לא היה צורך בעדים המכירים אלא בחדש ניסן, ומכל מקום משמע במשנה שגזרו חז"ל בכל החדשים שיצטרכו עדים המכירים[סח]. ומשום כך מחללים שבת עדים המכירים אף בכל החדשים, כיון שלאחר שתקנו חז"ל שלא יקבלו אלא עם מכירים, שוב עיקר הקידוש תלוי בהם, ויכולים לחלל שבת.

אולם בערוך לנר כתב שאף שעיקר רצון הבייתוסים היה לקלקל החדש כדי להטעות את החכמים, ומשום כך הוצרכו אף בכל החדשים לעדות המכירים[סט].

כב:

האם עד אחד המכיר יכול לחלל שבת

וחד מי מהימן. הקשו התוס' (ד"ה וחד) שאף שאחד אינו נאמן, מכל מקום יכול לילך ואף לחלל שבת, שמא יצטרף עם אחר, כמבואר לעיל (ע"ב) שאב ובנו ילכו מפני שמצטרפים עם אחרים. ותירצו, שקושיית הגמרא אינו על עצם הדין, שודאי שאחד ג"כ ילך ואפילו בשבת, אלא הקושיא על הלשון שמשלחין עמו 'אחר' להעידו. והיה צריך לומר שמשלחים עמו שנים להעידו, ומדוע משלחים אחד בלבד, ומשמע שאחד מהימן לבדו. וכעי"ז כתב התוס' רי"ד על המשך הגמרא שמקשה על לשון אם אינן מכירין 'אותו', וחד מי מהימן, וכתב התוס' רי"ד שקושיית הגמרא רק על לשון המשנה שמשמע שיש רק עד אחד, והרי צריך שנים, אבל ודאי שלדינא אף אחד יכול לילך ולחלל שבת, כמו באב ובנו.

אמנם בתוס' הרא"ש כתב על קושיא קמייתא, שבאמת דוקא שנים שמכירים מחללים שבת, אבל אחד שמכיר אינו מחלל שבת מספק שמא ימצא אחר להצטרף עמו, כיון שחשש רחוק הוא שימצא אחר שמכירו[ג], ודוקא אחד שראה את החדש יכול לילך מספק שמא ימצא אחר שגם ראה החדש.

יש מפרשים שבאמת עד אחד נאמן

והתניא מעשה שבא הוא ועדיו עמו להעיד עליו. הר"ן הביא גירסא שהגמרא מתרצת 'תני עדו' והיינו שבאמת עד אחד מהימן, וצריך לגרוס בברייתא 'הוא ועדו עמו'. והטעם שעד אחד מהימן, ביאר הר"ן שכיון שמדאורייתא אין צריך כלל להעיד על העד, אלא שמדרבנן הוא שהצריכו מפני קלקול המינים, ומשום כך בעד אחד סגי, שהם אמרו והם אמרו[ד].

הרי יש לומר שבאו ב' עדים שאם יפסל אחד מהם

והתניא מעשה שבא הוא ועדיו עמו להעיד עליו. ויש לתמוה מה מביא ראיה מכאן שצריך שני עדים, הרי י"ל שבעד אחד סגי, אלא שבאו שני עדים שאם יפסל אחד מהם יעיד השני עליו. ותירץ השפת אמת ששאני עדות החדש שבי"ד בודקים בבדיקות קשות לאן היה נוטה וכו', ובזה לא כולם בקיאים, אלא סנהדרין המקדשים את החדש, ומשום כך חוששים שמא יפסל אחד מהם בבדיקותי, אבל לגבי הכרת העדים, עדות בעלמא היא, וכשבי"ד רואים שהעדות נכונה, מקבלים אותה, ואין חשש שמא יפסל אחד מהם.

מה כבוד יש בזה

והא דלא חשיב ליה מפני כבודו של רבי נהוראי. פירש רש"י שהרי לא הוזכר רבי נהוראי אלא כדי ללמוד ממנו שאדם גדול כמותו נהג היתר בדבר. ובפני יהושע כתב לפרש באופ"א, שבאמת מדינא הרי סגי בעד אחד המכירו, שהרי עד אחד נאמן באיסוריה, אלא שכאן החמירו חכמים משום חשש שמא שכרוהו הבייתוסים, וא"כ שפיר יש לחוש לכבודו של רבי נהוראי שהצריכו עד אחר עמו ולא האמינוהו ביחידי, אלא שבאמת שלא פלוג חכמים, והצריכו שנים בכל גונא, אלא שמשום כבודו לא הוזכר כן.

הרי יתכן שהלך רבי נהוראי להצטרף אם אחר

וחד לא מהימן והתניא מעשה ברבי נהוראי שהלך אצל העד וכו'. וקשה לדעת התוס' (ד"ה וחד) שעד אחד המכיר צריך לילך אפילו בשבת, שמא יצטרף עם אחר. א"כ מה הקשו מרבי נהוראי, הא שפיר הלך רבי נהוראי לבדו, שמא יצטרף עם אחר כשיבא לשם. ותירץ בלחם משנה (קידוש המקדש פ"ג ה"ג) שמלשון הברייתא שאמרה 'להעיד עליו' ולא אמרה להצטרף עם אחר, משמע שרבי נהוראי לחוד היה נאמן, ותירצו שלא הוזכר האחר מפני כבודו של רבי נהוראי.

מדוע לא הקשו בגמרא מיד סתירת הברייתות

והתניא מעשה ברבי נהוראי שהלך אצל העד וכו'. העירו האחרונים מדוע לא הקשתה הגמרא מיד סתירת שני הברייתות, שבברייתא לעיל איתא שצריך ב' עדים, וכאן מבואר שהעיד רבי נהוראי לבדו[ז].

ביאור דברי רב אשי

רב אשי אמר, רבי נהוראי סהדא אחרינא הוה באושא ואזל רבי נהוראי לאצטרופי בהדיה. לדעת התוס' (ד"ה סהדא) והתוס' הרא"ש, כונת רב אשי שבאמת רבי נהוראי הלך להעיד על החדש בעצמו, ולא להכיר את העד המעיד על החדש. והלך להצטרף עם עד אחר שהיה באושא שהעיד על החדש. ומש"ה מקשה הגמרא מאי קמ"ל פשיטא שמחללים שבת על עדות החדש. ותירצו שקמ"ל שמחללים אף על ספק, דשמא לא ימצא את אותו העד. אבל לתירוץ הראשון איירי שהלך רבי נהוראי להעיד על כשרות העד, והיה עמו עד נוסף, וטובא קמ"ל שאף על הכרת העדים מחללים שבתח.

נקט שצריך דוקא שליח בי"ד, וצ"ב. **סה. ובמפרש** הקשה מדברי הרמב"ם בהלכות עדות שעמי הארץ פסולים לעדות. ובלח"מ תירץ שאף כאן כונת הרמב"ם דוקא לאנשים שאינם מוחזקים כעמי הארץ, ומשום כך מעמידים אותן בחזקת כשרות שאינן עמי הארץ, אבל המוחזק לעם הארץ, פסול. ובחידושי סוגיות להחתם סופר (יהושפט מס"ז עמ' 31) תירץ שעד היודע לכוון עדות כזו של עדות החדש בודאי יש לו ידיעות רבות ואיננו עם הארץ, ואפילו ת"ח צריך להיות אם ירצה לכוון עדותו לדעת בי"ד. אם לא שהוא כסומא בארובה שראה הלבנה באמת באותו האופן שאומר, וא"כ פשיטא שמעיד אמת. **סו. וכן** דייק בקרבן ראשית מלשון המשנה. **סז. ובנודע** ביהודה (קמא אהע"ז סוס"י מז) כתב להוכיח ממשנתינו שאי"צ להכיר העדים, והעיר בפירות תאנה שלדעת הרמב"ם אין ראיה, משום ששאני עדות החדש שקיל משאר עדויות. **סח. וכן** הוא בירושלמי הו"ד ביפה עינים (להלן ע"ב). **סט. והוכיח** כן מכח קושית הרש"ש הו"ד לעיל (במשנה נסוף פרק ה). **א. במתא** דירושלים ביאר שקושיית הגמרא היא שאם תאמר שאין דין עדות במכירים אלא צריך גילוי דעת בעלמא, א"כ מדוע צריכים הבי"ד לשלח עם העד עד המכירו, ישלחו עמו כתב בי"ד שראוי הוא להעיד, ומוכח שצריך בזה עדות והוי מפיהם ולא מפי כתבם, וא"כ צריך ב' עדים ולא סגי בחד. **ב. וכן** משמעות דברי רש"י שכתב בהמשך הגמרא שדוקא אם יודע שיש עד אחד שמכיר יכול לילך לשם ואף שיש ספק שמא לא ימצא בביתו יכול לחלל שבת. אבל אם אינו יודע כלל שיש שם עד המכיר, אין לו לילך ולחלל שבת. וכמש"כ הלח"מ בדעתו. וכ"כ הרש"ש. וראה לעיל (ע"ב) דברי התרועת מלך שכתב לבאר דעת רש"י. **ג. ראה** בר"ן בד"ה וחד ובד"ה אי הכי. וכן ביאר הריטב"א והוסיף שאף שבכל מקום חשודין צריך ב' עדים להעיד על האדם, ואין אומרים עד אחד נאמן באיסורים, משום שדוקא במעיד על גוף האיסור אומרים כן, ולא במעיד על האדם, [וכ"כ הריטב"א בעבודה זרה (נט: ד"ה וכולן), וכ"כ במחנה אפרים (עדות סי' יט ומעשר סי' יב)], שאני הכא שחששא מדרבנן הוא והם אמרו והם אמרו. וכתבו הראשונים שבאמת בירושלמי משמע כן, שעד אחד נאמן. אלא שמסוגיית הבבלי לא נראה כן. **ד. אמנם** לדעת הרמב"ם שהחשש הוא שמא יפסל אחד מהם ע"י שימצא קרוב או פסול, עדיין צ"ע. **ה. אמנם** בריטב"א במשנה איתא שכאן לא מהני עד אחד נאמן באיסורין, כיון שלא הוי עדות על גוף האיסור, אלא על האדם. **ו. פני** יהושע, רש"ש ושא"א. **ז. ראה** פני יהושע וערוך לנר מש"כ בזה. **ח. תוס'** הרא"ש, וכ"כ המהרש"א.

ובתוס' רבינו פרץ הקשה שאף לתירוץ רב אשי קשה, מדוע הוצרכה הברייתא לאשמועינן שמחללים שבת כדי להעיד על החדש מספק, הרי כבר מפורש במשנה לעיל שאב ובנו שראו את החדש מחללים את השבת מספק שמא יפסל אחד מהם ויצטרף השני עם אחר. ובתוס' הרא"ש תירץ שהחשש שמא לא ימצא העד השני בביתו, ספק גדול יותר מהחשש שמא יפסל אחד מהם, שכיון שמרבים בבדיקות וחקירות בקל נפסלים וקרוב לודאי שיצטרכוהו, וקמ"ל שאף בספק שמא לא ימצא בביתו ג"כ מחללים שבת.

והריטב"א והר"ן הקשו לתירוץ הראשון, מדוע הוצרכה הברייתא לאשמעינן שמחללים שבת כדי להעיד על העד, הרי מפורש במשנה לעיל שמחללים שבת על כל דבר הצריך לעדותו, ואחרים ג"כ מחללים שבת בשביל כך שהרי אמרו מוליכים אותו על החמור, וכל דבר הצריך לעדות החדש מחללים עליו את השבת, וא"כ מאי קמ"ל ברייתא דרבי נהוראי.

רב אשי בא לתרץ גם משנתינו

רב אשי אמר רבי נהוראי סהדא אחרינא הוה באושא. כתב בחסדי דוד (מוספתא פ"ה הט"ו) שרב אשי רצה לתרץ בזה כל קושיות הגמרא לעיל, וגם לתרץ משנתינו. והיינו שגם כונת המשנה שאמרה 'אחר' ו'אותו' היינו באמת עד אחד, ומשום שחזי לאיצטרופי עם עד אחד הנמצא בבי"ד משלחין אותו. וגם במקום שיש רק עד אחד המכיר ועד אחד שראה את החדש, משלחין את שניהם שמא יצטרפו כל אחד עם אדם נוסף[ט].

על איזה תירוץ הקושיא

אי הכי מאי למימרא. כתבו הראשונים שלדעת רש"י [והתוס' לדברי התוספתא], שרבי נהוראי והאיש אשר עמו הלכו להעיד כדי להכיר את העד, קושיית הגמרא קאי בין על תירוץ הראשון שרבי נהוראי היה עמו עד נוסף, ובין על תירוץ רב אשי שבאושא היה עד נוסף. משום שכיון שהיו שני עדים, פשיטא שיכולים לילך ולחלל שבת'. אלא שהקשו הראשונים אם כן מה תירצה הגמרא לתירוץ הראשון, בשלמא לתירוץ רב אשי, א"ש תירוץ הגמרא שהו"א שמספק שמא לא יהא העד השני בביתו, אין מחללין שבת קמ"ל שמחללים מספק. אבל לתירוץ הראשון שהעד היה עם רבי נהוראי, מה ספק יש כאן.

א. וברשב"א תירץ שכיון שחילולו תלוי בדעת אחרים איך יכול לחלל, הרי שמא כשיעמוד בפני בי"ד לא יעיד השני עליו, ונמצא רבי נהוראי מחלל עליו מספק, וקמ"ל שמחללים מספק[י].

ב. ובתוס' ישנים תירץ שהספק הוא שמא לא יבא לבי"ד אותו שמעיד על קידוש החדש ולא יצטרכו להעיד עליו[יב].

ג. ויש שתירצו שהספק הוא שמא יכירוהו הבי"ד בעצמם ולא יצטרכו לעדותם[יג].

ד. וברש"ש ובפני יהושע תירצו שהעדים מעידים על עד אחד בלבד שראו את החדש, ומנלן שיבא עד נוסף להעיד על קידוש החדש, וס"ד שמספק אין מחללים, קמ"ל שמחללים.

מאי שנא ממילה שאין מחללים מספק

מדו דתימא מספיקא לא מחללינן שבתא, קמ"ל. הקשה המפרש להרמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ג) איך מחללין שבת מספק, הרי מצינו לגבי מילה שמי שנולד בין השמשות של ערב שבת שנימול ביום ראשון ביום התשיעי, לפי שאין דוחין שבת מספק, וא"כ איך כאן אמרו שיחלל שבת מספק שמא ימצא אחר, והרי יתכן שלא ימצא וחילל שבת בחנם"[יד].

ונאמרו בזה כמה וכמה תירוצים באחרונים.

א. בלחם משנה (שם) תירץ ששאני קידוש החדש שהמועדות תלויים בזה, ומחללים שבת אף על ספק, אבל מילה אפשר לעשותה ביום אחר[טו].

ב. יש שתירץ שכל עדות קידוש החדש הוי בספק, שהרי יתכן שיהיו עדים אחרים שיעידו ולא יצטרכו לעדותם, וגם אפשר שלא יקבלום הבי"ד שיוכחשו בבדיקות וכדומה, ואפ"ה התירה התורה לחלל שבת בהליכתם, א"כ הוא הדין בכל ספק אפשר לחלל שבת[טז].

ג. יש שתירץ ששאני מילה שאם אין זמנו היום לא תתקיים מצות מילה כלל, מש"ה דוחין המילה למחר. אבל בקידוש החדש ודאי שיתקיים הקידוש היום בכל גונא[יז].

ד. הלבוש תירץ ששאני קידוש החדש שהוי מצוה שנוגעת לכל ישראל, ולכן אפילו מספק מחללים שבת.

ה. בקול הרמ"ז תירץ ששאני במילה שלעולם אי אפשר להתברר האם זהו יום השמיני או לא, אבל בקידוש החדש יתכן שיבואו עדים נוספים ויעידו ויקדשו את החדש[יח].

דוקא בספק אחד ולא בספק ספיקא

קמ"ל. בבנין שלמה (על הרמב"ם קידוש החדש פ"ג ה"ג) כתב שדוקא בספק אחד מחללים שבת, אבל אם יש ספק ספיקא, כגון שהולך להעיד על העד שהוא נאמן, וספק אם ימצא עוד עד שם להעיד עליו, ואפילו אם ימצא, ספק אם יהי' עוד עד שיעיד על הלבנה, אין מחללין שבת[יט].

היכן מצינו נאמנות לאדם גדול, ומדוע אין כאן משום עד אחד נאמן באיסורים

לא מיבעיא עולא דגברא רבא הוא דמהימן, אלא וכו'. לכאורה תמוה, היכן מצינו בכל עדויות שבתורה שיש נאמנות לגברא רבא יותר משאר כל אדם שנאמין לו לבדו[כ]. אלא שכתב הריב"ש (סי' קנה) שאף שבקדוש החדש צריך שנים כמו בממון, משום דמשפט כתיב ביה 'כי חק לישראל הוא משפט' וגו' כמבואר בסוגיין, היינו בעדות ראיית הלבנה, אבל ההודעה לגולה שקדשו בית דין את החדש הוי כשאר איסורים, שעד אחד נאמן בהם, וכל מה שצריך הטעם שהוי מילתא דעבידי לגלויי, מפני שחכמים תקנו שלוחים מפני קלקול הכותים, וגם משום תקון המועדות, והיה אפשר לומר שנאמין שליח ב"ד ולא נאמין עד אחד, ולזה אמרו שא"צ לזה, אלא כל אחד נאמן, כיון שהוא דבר העשוי להגלות. ולפי"ז י"ל שהיה ס"ד שדוקא עולא שגברא רבא הוא ואין חוששין בו לקלקול הכותים, נאמן לבדו, וקמ"ל שכל אדם נאמן לבדו[כא].

אמנם בתשב"ץ (ח"ג סי' פג) כתב שבעדות קידוש החדש אפילו בהודעה לגולה לא מהני מדין עד אחד נאמן באיסורים, כיון שיש בזה נפק"מ לענין ממון כגון לענין שכירות בתים[כב]. ובטורי אבן כתב שהטעם שלא מהני בקידוש החדש מדין עד אחד נאמן באיסורים אף שלא איתחזק איסורא, משום חומר המועדות החמירו שצריך שנים, ורק משם שהוי מילתא דעבידא לגלויי נאמן עד אחד. ובשפת אמת כתב דכיון שכל המועדות נקבעין על פיו, ונאסרים במלאכה, מעיקר הדין אין עד אחד נאמן, שאינו נאמן לאסורי[כג]. ובמנחת חינוך (מצוה שפ אות ג) כתב שנפק"מ דשאני הכא שמדאורייתא אי"צ לעדותם כלל, אלא שתיקנו חכמים שיעידו עליהם, ומשום כך נחשב לצורך קידוש החדש, ולכן י"ל שכולי האי לא התירו שגם בספק יחללו שבת. [וכן דעת התוס' רא"ש שבספק אין לחלל שבת עדות המכירים]. **יז. הקובץ** (על הרמב"ם). ובשקל הקודש תמה הרי בנולד בערב שבת בין השמשות, ודאי שתתקיים המצוה אם ימול בשבת, שהרי או יום השמיני הוא או יום התשיעי. ותירץ ששאני מילה שיתכן שאין מצוה המילה היום דוחה שבת כלל, שאפשר שאינו יום השמיני אלא יום התשיעי, אבל בקידוש החדש ודאי שמצות היום דוחה שבת, אלא שיתכן שלא ימצא עד נוסף להעיד, אבל עצם המצוה דוחה שבת היום, ומשום כך מספק ג"כ מחללים שבת. וכעי"ז כתב השפת אמת ליישב אלא שכתב שעדיין אינו נח לו, עי"ש.

יח. ויתכן שכונתו לתירוץ באות ג'. **יט. ולעיל** (ד"ה רב) הובאו דברי החסדי דוד שכתב להדיא שאף בספק ספיקא יכול לילך עד המכיר. ובשקל הקודש (פקקט"ז) השאיר דין זה בצ"ע.

כ. כן הקשה בטל תורה הו"ד בשבט הלוי (ח"ז סי' קי). **כא. אמרי בינה** (עדות סי' מט). **כב. וראה** מש"כ בדבריו בשערי תורה (כלל ו אות לז) הו"ד בפירות תאנה כאן. **כג. וכעי"ז** כתב בחתם סופר

אם בא עד אחד והכחישו, שאם הוא מטעם עד אחד נאמן באיסורין, מועיל הכחשת השני[כד]. אבל אם נאמן מטעם שעבידי לגלויי, אפשר שלא מהני הכחשת השני [אם באו בזה אחר זה]. ובחידושי סוגיות להחתם סופר (ירושלים תש"ז עמ' 32) תירץ שהוי עדות נגד חזקה, כיון שהחדש בחזקת מלא והוא רוצה לחסרו ולקדש חדש הבא ביום ל' לחדש הקודם, ורק משום עבידא לגלויי נאמן[כה].

האם עד אחד נאמן שעברו בי"ד את אלול

אלא אפילו אינש דעלמא נמי מהימן. בטורי אבן כתב לחדש שעד אחד נאמן לומר שקדשו בי"ד את החדש, או שעיברו בי"ד את החדש דוקא בכל החדשים חוץ מאלול, אבל אין נאמן לומר שעברו בי"ד את חדש אלול, כיון שרוב פעמים אין אלול מעובר, ואין עד אחד נאמן נגד רוב ואף במילתא דעבידא לגלויי[כו]. אבל בשפת אמת כתב שנאמן אף נגד רוב, כיון שבאיסורין עד אחד נאמן אפילו נגד איתחזק איסורא היכא שהוי מילתא דעבידי לגלויי.

אם הכשרים לעדות אשה כשרים לזה

דכל מילתא דעבידי לגלויי לא משקרי אינשי[כז]. וכיון שכן כל הפסולים שכשרים לעדות אשה כשרין לעדות זו, שהרי הטעם שכשרין לעדות אשה שהוי מילתא דעבידא לגלויי[כח]. אבל הרמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ד) כתב שעד אחד כשר נאמן בה. ודייק המנחת חינוך (מצוה ד) שדוקא עד כשר ולא אשה ושאר פסולים הנאמנים בעדות אשה[כט].

אחח 19/06/2018

האם טעם זה שייך בעדות עיקר קידוש החדש

דכל מילתא דעבידא לגלויי לא משקרי אינשי. כתב הרמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ג) דין תורה שאין מדקדקין בעדות החדש. וכתב המפרש שטעמו שהוי מילתא דעבידא לגלויי ולא משקרי אינשי. ותמה בלחם משנה מה ענין זה לעבידי לגלויי דסוגיין, שהכא כבר קדשו בי"ד את החדש ואינו אלא לגלות מה שכבר נעשה, אבל כל עוד שלא קדשו בי"ד את החדש מהייכי תיתי נחשב שעבידי לגלויי. ובחידושי סוגיות להחתם סופר (ירושלים תש"ז עמ' 31) תירץ עפימש"כ הרמב"ם (שם ה"ד) שבי"ד צריכין לחשב בדרכים שהאיצטגנינין מחשבין, לידע היכן צריכה להיות הלבנה ובאיזה זמן תראה וכו', ומשום כך נחשב לעבידי לגלויי שהבי"ד עצמן יודעים אם עדותן כשרה או לא.

מדוע אין מספיק עד אחד להכיר הרי הוי מילתא דעבידי לגלויי

דכל מילתא דעבידא לגלויי לא משקרי אינשי. בשפת אמת הקשה אם כן מדוע אין עד אחד נאמן להעיד על העדים שכשרים הם ואינם צדוקים, שהרי מילתא דעבידא לגלויי הוא אם הם צדוקים. ותירץ שהבייתוסים היו חשודין לשכור עדי שקר שלא היו חוששין שיתגלה שקריהם, ולכך חוששים שמא העד שמעיד שכור הוא. ובמשנת חכמים (פי' ח) תירץ שמילתא דעבידי לגלויי, היינו דוקא כשודאי יתגלה ולא כשיש ספק אם יתגלה, ולכך לגבי השלוחין שמעידים שקדשו בי"ד את החדש, הרי זה ודאי שיתגלה, שהרי כל אחד ואחד מישראל מחוייב לדעת זמן קביעות המועדים, אבל לגבי עדות המכירים, אין זה ודאי שיתגלה.

מה באה הברייתא לרבות

תניא נמי הכי בא אחד בסוף העולם ואמר קדשו בי"ד את החדש נאמן. כתב הריטב"א שבאה לרבות אפילו עד מפי עד. ומדברי הרמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ד) משמע שבאה לרבות אפילו אינן מכירין העד כלל, ודלא כעדות החדש עצמה שצריך דוקא מן המכירים[לא]. ובמאירי כתב שבאה לרבות אפילו אינו שליח בי"ד, אלא אחד מן העם ששמע לפי דרכו מפי בי"ד מקודש, ג"כ סומכים עליו.

אמנם בטורי אבן פירש שכונת הברייתא 'בא אחד בסוף העולם' היינו אפילו במקום שאין שלוחי בי"ד מגיעים לשם, והוא בא לשם בקפיצה או בגמלא פרחא, נאמן. ומשמע שנאמן שאין צריכין לעשות ב' ימים טובים מספק, אלא עושין יום אחד כמו בירושלים. וקשה הרי אפילו במקום שמגיעים שלוחי ניסן ואין מגיעים שלוחי תשרי, עושין ב' ימים מגזירה, וא"כ כ"ש במקום שאין מגיעים כלל שלוחי בי"ד, שעושין לעולם ב' ימים. ותירץ שמכל מקום יש נפק"מ שאם עושין ב' ימים מספק ממש, צריכים לחשוש בכל אחד מהימים שמא יו"ט עיקר הוא, ואם מת להם מת, אין מתעסקין בו ישראל. אבל אם עושין רק מתורת גזירה, עיקר היו"ט הוא הראשון, וביו"ט שני יתעסקו בו ישראל. ובמנחת חינוך (מצוה שם סוס ג) כתב שנפק"מ לענין מלקות שאם באותו יום שאמר שהוא קודש עשה מלאכה לוקה, אבל בב' ימים מספק אין לוקה.

עוד תירץ ששאני מקום ששלוחי ניסן מגיעים ושלוחי תשרי אין מגיעים שכיון שיש ימים טובים שעושין ב' ימים, ויש שעושין יום אחד, יש חשש שיבואו לטעות. אבל במקום שלעולם עושין ב' ימים, אלא עכשיו על דרך מקרה בא להם אחד מרחוק, יכולים לעשות יום אחד[לב].

אם הבייתוסים חוששים לדרשת חז"ל לקולא

להטעות את החכמים. פירש רש"י שאירע יום ל' של אדר בשבת ולא ראו את הלבנה ביום זה, והבייתוסים רוצים שיחול ראש חדש ניסן בשבת לפי שדורשים 'ממחרת השבת יניפנו הכהן' היינו כפשוטו ביום ראשון, ומשום כך רוצים שיחול א' דפסח בשבת, כדי שיחול הנפת העומר ביום א'. והקשו התוס' והרי כיון שמטעין את הבי"ד וקובעים ר"ח שלא בזמנו, א"כ מקלקלין את זמן יו"ט של פסח, שאינו בזמנו. ותירצו שאינו נחשב להם לקלקול, משום שדרשינן 'אתם ואפילו מזידים', וכפי מה שקובעים הבי"ד כך הוא הדין לנהוג.

אמנם המהרש"ם ציין שמדברי הריטב"א במועד קטן (ה: ד"ה ומלו הן ספיקות) מוכח שס"ל שהכותים אינם דורשים דרשת חז"ל אף לקולא. א"כ אין לתרץ כן[לג]. וצריך לפרש כמש"כ הפני יהושע שבאמת הבייתוסים אינם דורשים כלל דרשת חז"ל, אלא שסוברים שראש חדש הוא בזמן המולד ממש לפי חשבון [כ"ט י"ב תשצ"ג], וחז"ל אינם סוברים כן, אלא דוקא על פי הראיה. ומשום רצו הבייתוסים להטעות את ישראל שיצא לפי חשבון המולד ממש, [ולפי דעתם זהו האמת], ושכרו עדי שקר שיאמרו שאכן נראית הלבנה בזמן זה.

איזה תועלת היה להם

ובטורי אבן הקשה הרי לעיל (יט:) איכא מאן דאמר שאדר הסמוך לניסן לעולם חסר, וא"כ מדוע הוצרכו הבייתוסים להטעות את החכמים, הרי ממילא היו עושין כן ומקדשים החדש ביום ל'[לד]. וכתב שלמ"ד זה, צ"ל שהכותים רצו להטעות את החכמים אף שלא לתועלת כלל. אמנם בערוך לנר העיר שמשמעות הדברים ששכרו עדי שקר בממון גדול, משמע שהיה להם תועלת גדולה בזה. ולכן פירש עפי"ד הירושלמי שאיתא שהכותים קלקלו בראש חדש אדר, שהיה חל יום ל' של שבט ביום ו', וחששו שמא יעברו בי"ד את החדש ויקדשו אדר בשבת, ואז יהי' ר"ח ניסן ביום א' ועצרת ביום ב', ולכך שכרו עדי שקר שיקדשו

(מנחת"ח סי' נד). **כד. לדעת** הריטב"א (יבמות פח: ד"ה והא), **הובא בש"ך** (יו"ד סי' קמ סק"ד). **כה. וכ"כ** מדעתו בשבט הלוי (ח"ו סי' קי). וזה כדעת השפת אמת (הוספ להנ"ל) שע"א נאמן נגד איתחזק איסורא במידי דעבידא לגלויי, ודלא כהטו"א שבאיתחזק איסורא ונגד רוב ל"מ טעם זה. אמנם שאר האחרונים הבינו שאי"ז נחשב לאיתחזק איסורא. וכ"נ בנודע ביהודה (מהדו"ת סי' כמ). **כו. אלא** שלדעת הרמב"ם שע"א נאמן מן התורה במקום דעבידי לגלויי בעדות אשה, נאמן גם נגד רוב. וראה באמרי בינה (שם) מש"כ בדברי הטו"א, ובמנחת חינוך (סוף מצוה ד). ובמנחת חינוך (מצוה שם סוס ג) הביא שדעת הפני יהושע (קידושין סג:) שע"א נאמן נגד רוב. וראה עוד בשיבת ציון (סי' לח) בדעת הרמב"ם. **כז. כתב** המאירי שנחשב עבידי לגלויי, כיון שחזקת הכל שהשלוחין יוצאין. **כח. ריטב"א. כט. וכן** נקט בדעת הרמב"ם בדברי אמת (סי' ו עמ' ד:), אמנם כתב שבריב"ש מוכח שאף שפחה ואשה כשרים בזה. **ל. ובזה** א"ש גירסת הב"ח 'מסוף העולם'. **לא. כן** דייק בשפת אמת. ואף שהבייתוסים חשודים לקלקל המועדות, היינו דוקא להכשיל הבי"ד בקביעות החדש, אבל לאחר שכבר קידשו את החדש, לשקר לאחרים שבי"ד קבעו את החדש ביום אחר, אינם חשודים, ואף שהיו הכותים משיאים משואות להטעות את ישראל, היינו להכשיל את הרבים, אבל בעיר קטנה, לא נחשדו ע"ז. **לב. ובשפ"א** תירץ שעל הברייתא ועל הגמרא לק"מ כיון שר"י הוא שחידש גזירה זו, אבל בזמן הברייתא עדיין לא היתה, ומשום כך מהני להם עדות השליח. אלא שבדעת הרמב"ם קשה שהביא ב' הפסקים. **לג. אלא** שיש לחלק בין הביתוסים לכותים. **לד. וכן** העיר בר"ש מדעסוי.

בי״ד אדר ביום ו׳, ואז יהי׳ בודאי ר״ח ניסן בשבת, כיון שאדר הסמוך לניסן לעולם חסר. ולפי״ז י״ל שמ״ד שאדר הסמוך לניסן לעולם חסר ס״ל כדברי הירושלמי.

אין דברים אלו כפשוטם

אמר להם, עולה הייתי במעלה אדומים וכו׳. כתב המהרש״א שאין נראה שהיו דבריו על דרך היתול בלא שיתכון לומר ענין מסויים במשלו, ועל כן פירש המהרש״א דברי המשל על ענין מלכות אדום שהיתה כונתם לעקור הדת ולהשפיל היהדות, ובפרט בעניני סוד קידוש לבנה וסוד העיבור, ומלכות בית דוד והצדיקים נמשלו ללבנה, ועל דרך זה פירש כל דבריו של אותו העד[לה].

ביאור הנ

אוצר החכמה

אזניו דומין לגדי. בהגהות מהרש״ם הביא לפרש בשם הגר״א שאזניו דומין לגדי היינו שאזניו של הגדי כפולות וסתומות, וכך הבייתוסים כבדו אזניהם משמעו קבלת חז״ל שהוא תורה שבע״פ.

מה ראיה זו שאינו משקר

ואם אין אתם מאמינים לי הרי מאתים זוז צרורין לי בסדיני. וצ״ב מה ראיה יש בזה שאינו משקר. וביאר החתם סופרי[לו], שמלשון הגמרא ששאלו אותו כיצד ראית את הלבנה, משמע שכבר העיד שראה את הלבנה, וא״כ אינו נאמן שוב לחזור מעדותו ולומר ששיקר, שאין חוזר ומגיד. אלא שאותו היום שבת היה וכמש״כ רש״י, ואם כן הרי חילל שבת שנשא מאתים זוז ברשות הרבים, והוא עשה זאת כדי לבטל עצת הרשעים משום תיקון המועדות. ועל כן אמר להם, שאם אינם מאמינים לו מפני שחוזר ומגיד הוא, ובאמת העיד, א״כ חילל שבת שלא כדין בהוצאת המעות שלא לצורך, ופסול לעדות, וממה נפשך אין כאן עדות.

איך יכול לעכבם הרי לא עשה שליחותם

מאתיים זוז נתונים לך במתנה. פירש רש״י שרשאי לעכבם בידו אף שלא השלים התנאי ולא העיד שקר. משמע שאם היה משלים התנאי ומעיד שקר היה יכול לעכב המעות בידו מעיקר הדין. ומכאן הוכיח בנתיבות המשפט (סי׳ ט סק״ח) שאף שמבואר בשו״ע (סס סעי׳ ח) שדיין שלקח שוחד צריך להחזיר הממון שלקח, היינו דוקא בשוחד או בריבית שעצם לקיחת הממון זהו האיסור, ומשום כך צריך להחזיר הממון. אבל בשוכר עדי שקר, שאין לקיחת הממון עצם האיסור, אלא העדות שקר היא האיסור, בזה אי״צ להחזיר הממון, וכמבואר בסוגיין[לז].

אין כאן משום מתנה על מש״כ בתורה

מאתיים זוז נתונים לך במתנה. פירש רש״י שאף שלא העיד שקר רשאי לעכבם משום הפקר בי״ד הפקר. ומכאן הוכיח בבאר יצחק (יו״ד סי׳ יד) שאף שהמתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, ואם כן מדוע שלא נאמר שכיון שהתנו עמו שיקבל מעות אם יעיד שקר, התנאי בטל והמעשה קיים, וה״נ נאמר שלא יעיד שקר ויקבל את המעות. אלא מוכח כדעת הסוברים שהמלוה בריבית יכול המלוה לחזור בו מההלואה אף תוך הזמן וליקח כספו חזרה, כיון שכל מה שהלוה הוא על דעת שיקבל ריבית וכיון שאינו יכול לקבל ריבית, הרי ההלואה בטלה, ולכאורה מדוע לא נאמר שהתנאי של הריבית בטל והמעשה קיים. ומוכח שאין זה בגדר תנאי שאמר אם תעשה כך וכך אתן לך כך וכך, אלא

הכסף הוא תמורת העדות, וכיון שהעדות בטלה שוב גם השכר לא קיים, וכן בהלואה אי״ז בגדר תנאי, אלא שההלואה היא תמורת הריבית וכיון שאין ריבית אין הלואה[לח].

איזה מלקות

והשוכרך ימתח על העמוד. פירש רש״י למלקות. ויש לפרש למלקות ארבעים, ויש לפרש מכת מרדות. וכמה הן מכות מרדות, במגן אברהם (סי׳ תלו סק״ג) הביא שי״א שהוא י״ג מכות, וכתב שמהרמב״ם לא משמע כן. ובפרי חדש (סי׳ תעמ סק״ג) כתב שמכין אותו עד שתצא נפשו״ט. ואפשר שכאן מלקין אותו כל כך משום שהוא מסית ומדיח ומחטיא את הרבים[מ].

באיזה חדשים

בראשונה היו משיאין משואות. והיינו בכל חדשי השנה, ואף שאין השלוחין יוצאים אלא על ו׳ חדשים, מכל מקום בתחילה היו משיאין על כל החדשים, משום ביטול מלאכה לעם ב׳ ימים בכל ראש חדש, שאין הנשים עושות בו מלאכה כמש״כ התוס׳ להלן (כג. ד״ה משום)[מא].

איך ידעו אם עיברו את השנה

בראשונה היו משיאין משואות. כדי להודיע לעם שקידשו בי״ד את החדש ביום ל׳. ובטורי אבן תמה, בשלמא לידע מתי ר״ח היו עושין ע״י משואות, אבל מנין ידעו בגולה אם עיברו בי״ד את השנה ועשו ב׳ אדרים[מב]. [שבזמן שהשלוחין יוצאין היו מודיעין גם דבר זה לגולה ע״י שלוחין, וכמו שנתבאר לעיל (יט:)]. וכתב שאפשר שגם בזמן שהיו משיאין משואות היו יוצאין שלוחין להודיע על עיבור השנה. עוד תירץ שהיו עושין סימן שהיו משיאין משואות יום אחד לאחר ראש חדש, וזה היה הסימן שעברו בי״ד את השנה.

מדוע עדיף משואות על שלוחין

בראשונה היו משיאין משואות. פירש רש״י שלא היו צריכים לשכור שליחין לשלוח לגולה, שהמשואות היו מודיעין אותם. ובשפת אמת העיר שלכאורה פשוט שעדיף משואות משלוחין [גם ללא הטעם ששלוחין צריכים לשכור], שהרי ע״י משואות יודעים מיד שנקבע ראש חדש, וע״י שלוחין צריכים להמתין עד ביאת השלוחין, ובפרט בראש השנה, שע״י המשואות במוצאי יום א׳ יודעים מיד מתי נקבע, ואי״צ לעשות יום השני קודש לחנם. וע״י השלוחין עושין ב׳ ימים כל זמן שהשלוחין לא הגיעו אליהם, כמש״כ התוס׳ (לעיל יח.)[מג].

מדוע קלקלו

משקלקלו הכותים. היינו שרצו להטעות את ישראל שלא יעשו המועדות בזמנם[מד]. אבל אין לפרש כפירש״י לעיל בבייתוסים שהיתה כונתם שיחול ר״ח ניסן בשבת, שהרי בירושלים כבר קידשו את החדש בזמנו, והיו מניפים העומר בזמנו, אלא שהיתה כונתם להטעות את שאר כלל ישראל[מה].

הטעם שנקט כותים ולעיל בייתוסים

ומשום כך נקט כאן 'כותים' ולעיל נקט 'בייתוסים' משום שהבייתוסים היתה כונתם להטעות את החכמים שבירושלים כדי שיחול המועד כפי רצונם, אבל הכותים היתה כונתם להטעות את ישראל אף ללא

לה. ראה שם באריכות, והביא שגם בספר העקדה (שער סו) האריך לבאר כל ענין זה. וראה עוד בחתם סופר (חידושי סוגיות שם) מה שביאר בכל ענין זה. **לו. חידושי** סוגיות (ירושלים תש״ז עמ׳ 33). **לז. ועי״ע** במחנה אפרים (שמיטה סי׳ סו) שדן לענין נוטל שכר להעיד שעדותו בטלה אם צריך להחזיר המעות, והביא ראיה מסוגיין. **לח. ראה** שם באריכות בזה כל השיטות. וכן הוכיח בחלקת יואב (יו״ד סי׳ כג), ובמהרש״ם (ח״ו סי׳ קנב). **לט. וראה** בזה עוד בתשב״ץ (ח״ג סי׳ נח), ובבנימין זאב (סי׳ רפד) ובמהרלב״ח (סי׳ קמו). ויש שיטה נוספת [המבוארת בתשובות הנ״ל] שמכת מרדות היא ל״ט מלקות אלא שאינם מלקות חזקים כמו מלקות של תורה, אלא חלשים יותר. **מ. כל** זה משפתי חכמים. וראה שם עוד בענין המלקות. **מא. תורי** אבן. אמנם מדברי רש״י (ד״ה נרקמונה) משמע שהיו משיאין רק בחדשים שהשלוחין יוצאין. ואפשר

שרש״י לשיטתו להלן (כג.) שהחשש הוא משום ביטול ימי מלאכה של ר״ה, ולא של ר״ח, עבודת דוד. וכן משמע מרש״י בביצה (ד.) שהיו משיאין משואות כדי להודיע לגולה שלא יצטרכו לעשות יו״ט ב׳ ימים, ולפי״ז אין משואות אלא בו׳ חדשים שבהם יש מועדים. **מב. ובשלמא** למ״ד שאדר הסמוך לניסן לעולם חסר, א״ש שאם היו משיאין משואות, כלומר שהיה אדר חסר, ע״כ שלא עיברו השנה, שאל״כ הרי אדר הראשון היה מלא, ואיך השיאו משואות. אבל מ״ד זה נדחה בגמרא לעיל (יט:). **מג. אמנם** לדעת רש״י שם אינו כן, שאף בני הגולה לא היו עושין ב׳ ימים, אלא יום אחד שסמכו על הרוב, ורש״י לשיטתו, שמשום כך לא פירש כאן שהמשואות מפני תקנת ר״ה, שפ״א. **מד. וראה** במאירי שקלקול הכותים היה בראש השנה. **מה. רש״ש.**

תועלת[מ]. אולם בתוי"ט פירש שמעשה שהיה כך היה שהמעשה ששכרו עדי שקר היה עם הבייתוסים, והמעשה במשואות היה ע"י הכותים.

היו צריכים כתב שליחות

התקינו שיהו השלוחין יוצאין. במאירי הוסיף שהשלוחין יוצאים ע"י כתב בי"ד הידוע וניכר. כלומר, שהיה בידם כתב שליחות מבי"ד, שאל"כ היו יכולים הכותים לעשות כן בכל מקום להודיע שקידשו בי"ד את החדש שלא בזמנו. ואם תאמר הרי לעיל אמרינן 'אפילו בא אחד מסוף העולם ואמר קדשו בי"ד את החדש נאמן'. ולכאורה הרי אין לו כתב שליחות. וי"ל שאף שלכתחילה תיקנו שיהא כתב ביד השלוחין, מכל מקום אם במקום שאין מגיעים השלוחין בא אחד ואמר קדשו בי"ד את החדש נאמן אף בלא כתב שליחות[מז].

מתי בוטלו המשואות

התקינו שיהו שלוחין יוצאין. בירושלמי (פ"ג ה"ה) מבואר שרבי ביטל את המשואות. והקשה הראב"ד (כמוב שם כה:) הרי רבי היה אחר החורבן כמה שנים[מח], ובמשנה לעיל (יח.) מבואר שגם בזמן המקדש היו שלוחין יוצאין, דקתני 'ובזמן שביהמ"ק קיים יוצאין אף על אייר'. ותירץ שהמשואות לא היו אלא כנגד בבל, ששם היו הרים ומקום לעשות המשואות, אבל כנגד סוריא והמדינות האחרות שבשאר צדדים לא היה מקום למשואות, ומעולם היו שולחין לשם שלוחין, אף בזמן המשואות, וע"ז אמרה המשנה שבזמן שביהמ"ק קיים יוצאים אף על איירמט.

מדוע לא זזו משם

ומבית בלתין לא זזו משם אלא וכו' עד שהיה רואה כל הגולה לפניו כמדורת אש. וביאר בתפארת ישראל (יכין פוס טו) שהטעם שלא זזו משם, ולא המשיכו מהר להר, משום שרק עד הגולה היו הרים כדי להשיא על גבם למרחוק, משא"כ בגולה עצמה שהיא ארץ מישור, ולא היו יכולים להשיא משואות, לכך היה ממתין עד שכל אחד עולה לראש גגו והיה נראה כמדורה גדולה, ועי"ז ידע שהתפרסם הדבר גם למרחוק למקום שלא ראו המשואות.

אם גורסים 'משואות' בשי"ן שמאלית או ימנית

'וישאם דוד ואנשיו', ומתרגמינן ואוקדינן דודי. לפי"ז כתב בתוי"ט שצריך לקרוא משׂואות בשי"ן שמאלית. שהרי בפסוק 'וישאם' קורין ב'סי"ן'. אמנם יש שכתב שאדרבא אם היה הפירוש מלשון משא, יש לקרוא בשי"ן שמאלית, אבל כיון שפירוש המלה מלשון 'אש', א"כ יש לקרוא בשי"ן ימניתנא.

זה קודם התקנה שיצאו שלוחין על ו' חדשים

אין משיאין משואות אלא על החדש שנראה בזמנו לקדשו. אמנם לאחר שתיקנו שיהו השלוחין יוצאים על ו' חדשים, תיקנו שיצאו בין על חדש מלא בין על חסר, משום שלא רצו חכמים לסמוך על סברא שאם יראו שאין שלוחין באים ידעו שחדש מלא הוא, ודוקא לגבי המשואות שיש גזירה אטו ר"ח שחל בער"ש עשו כן[נב]. ובשפת אמת (לעיל יח. במשנה) ביאר שבשלוחין יש חשש שיאמרו שמה שלא בא השליח אי"ז משום שחדש מלא הוא, אלא משום שנאנס בדרך וכדומה[נג].

הטעם שאין משיאין בליל שלשים

ואימתי משיאין לאור עיבורו. והיינו בליל ל"א. ובירושלמי (פ"ג ה"ה) איתא שהטעם שאין משיאין בליל ל' משום שהוא יו"ט. והיינו שאירי בחדש תשרי, ואין משיאין בליל ל' משום שהוא יו"ט של ראש השנה, וא"א להשיא משואות ביו"טנד. וצ"ע תיפוק ליה שאי אפשר להשיא משואות בליל ל', כיון שעדיין בי"ד לא קדשו את החדש שאין מקדשין בלילה, וכמו שמצינו שעל חדש ניסן ותשרי אין השלוחין יוצאין עד שישמעו מפי בי"ד מקודש, ואף שנראה בעליל וידוע שבי"ד יקדשו החדש למחר, מ"מ אין יוצאין עד למחר שישמעו מקודש. וא"כ משום כך אין משיאין בליל ל'. ובאור שמח (קידוש החדש פ"ג ה"ט) כתב להוכיח מכאן כדעת הרמב"ם (שם) שאם נראה הירח ביום כ"ט בעליל, שבי"ד יכולים לקדש החדש עד צאת הכוכבים של יום כ"ט ולומר שיום ל' שלמחר מקודש. ובכך איירי הירושלמי שמכל מקום בכה"ג אין משיאין משואות בליל ל', משום שהוי יו"טנה.

הרי פשוט הטעם כדי שידעו שאם לא השיאו משואות מלא הוא

אמלא לא עבדי, מאי טעמא. לכאורה צ"ב הרי כתב רש"י (במשנה ד"ה מקלקלו), שאין צריך משואות גם אמלא וגם אחסר, שכיון שמשיאין על חסר, ואין משיאין על מלא, ממילא יודעים כל העם שאם לא השיאו המשואות, שחדש מלא הוא. וביאר בטורי אבן שמעיקר התקנה אין כדאי לסמוך על סברא שממילא ידעו כיון שלא השיאו משואות, משום חומר המועדות, וכן מפני עמי הארצות ונשים שלא יבואו לידי טעות. [ומשום כך באמת השלוחין יוצאין בין על מלא ובין על חסר]. ויש מהאחרונים שתירצו, שקושיית הגמרא מדוע לא השיאו משואות גם אמלא וגם אחסר, וכך לא יוכלו הכותים להטעות את ישראל, שאם ישיאו משואות ביום ל' בחדש, ואח"כ ישיאו בי"ד משואות ביום ל"א, יתגלה שיקרם של הכותים לעין כל, ואף אם לא ידעו העם איך לנהוג, מכל מקום ינהגו ב' ימים מספק, וכך לא יתקלקלוני.

כג.

מדוע אין חוששין שיאמרו שנאנסו גם עכשיו והאי דלא עביד במוצאי שבת איתנוסי איתנוסו. וצריך ביאור אם כן גם לאחר שתיקנו שעושין משואות על חסר ולא על מלא, שייך חשש שאם יחול יום ל' בערב שבת, ובי"ד יקדשו את החדש ביום ל"א בשבת, ולא יעשו משואות במוצאי שבת מפני שאמלא לא עבדינן, לא ידעו העם אם משום שנאנסו לא עשו וחודש חסר הוא, או משום שחדש מלא הוא ואין עושין בו. ותירצו התוס' שכיון שיותר שכיח הטעם שחדש מלא הוא ואין עושין בו, אין חוששין שיחשבו העם שמשום שנאנסו הוא, אבל אם עושין בין אמלא ובין אחסר, ובמוצ"ש לא יעשו, ודאי יחשבו העם שנאנסוא.

ובטורי אבן תירץ, שכיון שעושין רק על חסר ולא על מלא, אם כן אף אם נאנסו במוצאי שבת, יכולים לעשות משואות בליל יום א' או כמה ימים אח"כ, שהרי כולם יודעים שעושין רק בחדש חסר ולא בחדש מלא, משא"כ אם עושין בין אמלא ובין אחסר לא שייך לעשות בליל א'ב.

איזה ימים יתבטלו ממלאכה

משום ביטול מלאכה לעם שני ימים. פירש רש"י שלא יתבטלו העם ב' ימים של ראש השנה. אבל אם עושין אחסר, מתבטלין רק יום אחד, כיון שבליל ל"א מודיעין לעם שחסר הוא ומחר הוא חול, משא"כ אם עושין רק אמלא, שאין מודיעין עד ליל ל"ב. והתוס' (ד"ה מקום) ורש"י במגילה (כא: ד"ה למקי) פירשו משום ב' ימים של ראש חדש שהנשים אין עושין בו מלאכהג. ובטורי אבן כתב שרש"י (בסוגיין) לא פירש כפירוש התוס', משום שאם משום ראש חדש, אם כן יכולים להשיא משואות רק על מלא, ולהשיא המשואות בליל ל"א, שהרי כיון שלא קדשו בי"ד

מו. רש"ש. **מז. פקודי** השם. **מח. ומכאן** תשובה למש"כ בתרועת מלך (סוס"י נט) שהמשואות בטלו כבר בזמן הבית. **מט. וכן** הביא המאירי משמו (לעיל יח. וכה:). ובמלאכת שלמה (במשנה שם) נדחק בזה מאד. **נ. בטורי** אבן העיר שבעבודה זרה (מד.) נחלקו ר"י ורבנן בפירוש הפסוק, לר"י הוא מלשון פיזור ולרבנן מלשון נטילה, ולכו"ע אין הכונה 'וישאם' מלשון שריפה. ויישב שעל כרחך צ"ל לדעת ר"י שפירוש המילה 'וישאים' גם פיזור וגם שריפה, עיי"ש בזה. ובערוך לנר ובשפת אמת תירצו באופ"א, עיי"ש. **נא. חידושי** מהרי"ח. **נב. טורי** אבן (לעיל יח. במשנה).

נג. וכן כתב בספר הזכרונות להר"צ הכהן (מלוה עמה ג פ"ה). **נד. והטעם** שא"א להשיא משואות ביו"ט יתבאר בע"ה להלן (כג.). **נה. וראה** מש"כ בזה בקובץ בית אהרן וישראל (גליון קט תשרי תשס"ד). **נו. רש"ש,** ערוך לנר. וכעי"ז בפני יהושע. **א. וכן** פירש רש"י בהמשך הגמרא (ד"ה ולימנייך). **ב. וכ"כ** בשפת אמת. **ג. וראה** טורי אבן שאין לומר שיעשו מלאכה בב' הימים משום ספיקא דרבנן לקולא, שאין אומרים כן במקום שיתבטל התקנה לגמרי, וכמש"כ הר"ן בפסחים לגבי הסיבה בתרי כסי קמאי ובתראי. אמנם בתרועת מלך (סי' נט) כתב לחלוק בזה.

החדש ביום ל', ודאי שהחדש יתקדש ביום ל"א, ויכולים שפיר להשיא משואות בליל ל"א, וכיון שאין משיאין על חסר כלל, יודעים העם שמלא הוא. משא"כ בראש השנה, שאי אפשר להשיא משואות בליל ל"א שהוא יו"ט, ומשום כך בטלים ממלאכה ב' ימים.

ובערוך לנר כתב שכמו שמבואר לעיל (כא:) שאין השלוחין יוצאים בניסן ותשרי עד שישמעו מפי בי"ד מקודש, ואף אם לא קדשו החדש ביום ל' ג"כ אין יוצאים עד למחר ביום ל"א, כמו כן אין להשיא משואות בליל ל"א בניסן ותשרי, ומשום כך לא השיאו משואות אף בשאר החדשים בליל ל"א.

מדוע אין משיאין משואות ביו"ט

ומש"כ הטורי אבן שאין להשיא משואות ביו"ט, הנה כך מבואר בירושלמי (פ"ג ה"ח)[ה], אמנם בערוך לנר הקשה שבביצה (יב.) מבואר שהותרה הבערה והוצאה שלא לצורך אוכל נפש, אם יש בזה קצת צורך יו"ט. ואם כן מדוע אסור להשיא משואות ביו"ט, הרי ודאי שיש בזה צורך גדול להודיע לישראל זמן קביעות היו"ט. ובתרועת מלך (סי' נט) כתב ליישב, שהדלקת המשואות אינו צורך הדיוט ואינו בכלל לכם, אלא צורך גבוה הוא, כיון שדין הוא על הבי"ד מדאורייתא להודיע לעם מתי הוקבע ראש חדש, ומשום כך כיון שאפשר לעשות דבר זה ע"י שלוחין, שוב אין המשואות דוחין את היו"ט.

איסור מלאכה בראש חדש

משום ביטול מלאכה לעם ב' ימים. פירשו התוס' משום ראש חדש, והמיעוט התוס' שרגילים לומר [והוא בפרקי דר"א (פרק מה)] שהוסיף המקום יו"ט לנשים בראש חדש, בשכר שלא נתרצו במעשה העגל כשאמר להם אהרן פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם וגו' ומבואר שם שהנשים לא רצו ליתן!.

וברש"י במגילה (כג: ד"ה רמשי) כתב להוכיח מהפסוק (שמואל ב' כ ט) 'אשר נסתרת שם ביום המעשה'. וכיון שלערב ראש חדש קרא יום המעשה, משמע שר"ח עצמו אינו יום המעשה. ובטורי אבן (מגילה שם) כתב שדוחק לפרש הפסוק שר"ח אינו יום המעשה משום שהנשים אין עושות בו מלאכה משום מעשה העגל, שהרי אין לזה מקור בגמרא כלל, ואפילו איסור דרבנן אינו. ומשום כך כתב לחדש, שבזמן שביהמ"ק היה קיים, היה אסור ראש חדש בעשיית מלאכה אף לזכרים מעיקר הדין, מפני המוספין שקריבים בו שהן לכלל ישראל, וכמו שהחמירו בערב פסח אחר חצות בעשיית מלאכה מפני הקרבן, ה"נ בראש חדש[ז].

ובריטב"א (מגילה שם) כתב לבאר הפסוק, שמנהגם היה שגם האנשים לא היו עושין מלאכה בראש חדש, ואנו אין נוהגין אלא בנשים בלבד. וברד"ק (שמואל שם) ביאר הטעם שלא היו עושין מלאכה, שמפני קרבן ראש חדש היו רבים פנויים ממלאכתם ובאים להשתחוות לפני ה'. ובמרדכי (מגילה סי' תמו) כתב בשם ר"י שמלאכה כבידה כגון לחרוש ולזרוע אסור אף לאנשים, ובזה פירש הפסוק 'ביום המעשה'.

האם אסורים הנשים במלאכה בלילה

והא דהוצרכו במדרש להביא טעם נוסף לנשים לאוסרם במלאכה בר"ח, הרי אסור מטעם קרבן מוסף[ח], ביאר בתרועת מלך (סי' נט) שמשום קרבן מוסף אין אסור אלא ביום ר"ח, אבל בלילה מותר[ט], ומשום כך הוסיפו טעם לנשים לאוסרם גם בליל ר"ח'.

הנפקא מינה במחלוקת זו

ארי' ד' מיני ארזים הן וכו', ופליגא דרבה בר רב הונא וכו' עשרה מיני ארזים הם. כתבו התוס' (ד"ה מרגניתא) שנפק"מ במחלוקתם, למקח וממכר[י]. וביאר המהרש"א (נג"ע פ:) שאם מכר לחבירו ארז, אם יכול לתת לו או מד' מינים אלו או מי' מינים אלו[יא]. והא דלא הביא השו"ע דין זה, משום שהיום בלשון בני אדם הוי ארז מין אחד, וא"כ אין בזה נפק"מ אלא אם יסכימו ביניהם למכור ארז דקרא[יב].

רמז לדבר

אמר רב זו בורני גדולה. 'צי אדיר' בגימטריא 'בורני גדולה' [עם הכולל][יג]. ויש שכתב 'וצי אדיר' בגימטריא 'בורני הגדולה'[יד].

הטעם שדורשים כן מהפסוק

כל שיטה ושיטה וכו' עתיד הקב"ה להחזירן לה שנאמר 'אתן במדבר ארז שיטה' וכו'. צריך ביאור מנין שאין לפרש כפשוטו שהקב"ה יטע במדבר ארזים וכו'. וביאר המהרש"א שאם הפירוש כפשוטו היה לו לכתוב 'אטע במדבר', ולשון 'אתן' משמע שיתן ממקום אחר, ולכן פירש שהקב"ה יתן למדבר שהיא ציון לבנות חורבותיה, והפסוק בא לומר שאותן שנטלו אומות הקב"ה מחזירן לה.

ובקרבן ראשית הוסיף שלפי"ז יש לפרש מה שאמר הפסוק אח"כ 'ועץ שמן אשים בערבה', ולכאורה מילת 'אשים' מיותרת היא, שהרי כבר אמר 'אתן', אלא לפי שעץ שמן מלמד על תלמידי חכמים ששמנם יורד על ראשם ומאיר לעולם כולו ושמנם אגור בתוכם, ולכן אמר לשון 'אשים' שבזה לא שייך מילת 'אתן' שהיינו שיקח מהאומות ויחזיר לישראל, שהרי מבואר להלן שתחת ר"ע וחבירו אין תמורתן, לכן אמר 'אשים' שבריאה חדשה יברא ה' ותמלא הארץ דעה וימצאו ת"ח רבים[טז].

הטעם שהזכיר שיטה ולא שאר ארזים

והטעם שהזכיר 'שיטה' ולא ארז בסתם, ביאר המהרש"א ששיטה הוא עץ השייך לבנין בכל מקום. והרש"ש ביאר שמילת 'ארז' שבתחילת הפסוק אינו עומד בפני עצמו, אלא שהוא מתפרש על כל אחד ואחד מהמינים, והיינו 'ארז שיטה' 'ארז הדס' וכו', ועל כן נקט הארז הראשון שהוזכר בפסוק.

ביאור המאמר

אוי להם לעובדי כוכבים שאין להם תקנה. ביאר בגפן פוריה, שבא לומר, שיתכן שיטעה אדם לומר שכיון שנפש תחת נפש, אם כן יהרוג את הגויים תמורת מה שהרגו הגויים עצמם, לכן שלל הפסוק ואמר 'אוי להם' שח"ו לומר כן, כי תלמיד חכם שמת אין לנו תמורתו, והעכו"ם הם כסוס כפרד, וכיון שכן אין להם תקנה, שהרי כל ממונם ורכושם שניטל מהם הוא לתקנה על מה שלקחו מישראל, ומה שימותו מחמת העונש שיעשה בגופם, אינו מועיל להם תמורת מה שהרגו הם, וא"כ בחנם נהרגו, משא"כ לכל ממונם יש תמורה ותיקון, אבל גופן אין לו תקנה[יז].

מי הם חביריו

תחת רבי עקיבא וחביריו. היינו עשרה הרוגי מלכות, או שאר הקדושים שסבלו. והטעם שהוזכר ר"ע בפני עצמו י"ל משום שמפורסם היה בדורו. או משום שהמיתו אותו במיתה קשה יותר משאר עשרה הרוגי מלכות שסרקו בשרו במסרקות של ברזל[יח].

ד. **ולדעת** הרמב"ם שמקדשין החדש למפרע, עדיין יש לפרש כדעת התוס'. ה. **הו"ד** לעיל (כא: ד"ה ומימי מציתין). ו. **וראה** בזה בט"ז (סק"ג) ובישועות יעקב משו"כ בזה. ובאליה רבא (סי' תיז סק"ח) הביא שבאור זרוע כתב הטעם לפי שבכל חדש אשה מתחדשת וטובלת לבעלה ומתאוה להיות חביבה עליו כאילו היתה חדשה כמו הלבנה שמתחדשת ומתאוין לראותה, לכך הוי ר"ח יו"ט של נשים. וראה עוד בתשב"ץ (ח"ג סי' רמד) טעמים נוספים בזה. ז. **ואף** שבזמן הזה ג"כ אסור בעשיית מלאכה בער"פ, משום שכיון שתיקנו תו לא פקע, אבל בר"ח אינו כן, צ"ל שער"פ פעם אחת בשנה הוא, משא"כ ר"ח שכל חדש הוא, חסו חכמים על ממונם של ישראל, ולא אסרו לעשות בו מלאכה. ועי"ש מדוע אינו אסור כל יום מפני התמידים. ח. **וראה** שם שהגרע"א כתב שנשים אין שייכות בקרבן מוסף, והוא עצמו חולק על הגרע"א בזה. ט. **וכ"כ** הטו"א שם. י. **אמנם** במור וקציעה (סי' תיז) הו"ד בביאור הלכה כתב שאין איסור מלאכה לנשים בליל ר"ח. יא. **ובטורי** אבן ובכפות תמרים (סוכה נ:) ובערוך לנר דנו בדברי התוס', שא"כ מנלן שרבה בר רב הונא פליג על רב יהודה, הרי אפשר שרבה לא עסק כלל לענין מקח וממכר. יב. **וכ"כ** בקרבן ראשית, והוכיח שא"א לפרש שהיינו לענין מה שמבואר בתענית (כה:) לענין שבארזים חופר ומשריש, שמבואר שם שזהו דוקא בד' מיני ארזים. יג. **והוסיפו** עוד באחרונים שיש נפק"מ עפי"מ שמבואר במדרש שיש ציווי לבנות בית המקדש השלישי בעץ ארז, ונפק"מ איזה ארז הוא. וכן נפק"מ בעץ ארז דמצורע ופרה אדומה. יד. **גליונות** קהילות יעקב. טו. **שפתי** חכמים. טז. **ובזה** פירש סמיכות המאמרים שהובאו להלן. יז. **עיי"ש** עוד שהאריך בזה. יח. **שפתי** חכמים.

רמז לדבר

ועליהם הוא אומר 'ונקיתי דמים לא נקיתי'. רמז לדבר 'דמם לא נקיתי' בגימטריא 'דמי רבי עקיבא חבירין'יט.

כג:

אם בירם בא"י או בבל

זו בירםא. כתבו התוס' (ד"ה זו) שמשמע כאן שהיא מארץ ישראל. וביעב"ץ תמה מנין משמע כאן כן, הרי יש לומר שהיא בגבול בבל סמוך לארץ ישראל ואחריה היא הגולה [פומבדיתא].

מדוע אין לפרש כפשוטו

זו פומבדיתא. והיינו העיר שהיא על גבול בבל. ומה שלא פירשה הגמרא כפשוטו שקאי על כל בבל. משום שאי אפשר שיראה את כל בבל כמדורת אש אפילו כשכל אחד נוטל אבוקה בידו, משום שא"א לראות למרחוק כל כךב.

כמה המרחק בין א"י לבבל

כמה הוו לה תלתין ותרתין. הקשו התוס' (ד"ה כמה) הרי מבואר בתענית (י.) שיש מהלך ט"ו יום מירושלים עד נהר פרת שהוא בבבל. וזה מרחק גדול הרבה ממהלך שלשים ושתים פרסאותג. ותירצו [כפי ביאור המהרש"א] שפרת היה בתוך בבל, ומירושלים עד פרת היתה רצועה שמהלכה הוא ט"ו יומד. ובתוס' הרא"ש תירץ שבאמת לילך בארץ ישראל היה זו דרך ארוכה, כיון שארץ הרים וגבעות היא, אלא שהמרחק בין ההרים היה קרוב כדי ל"ב פרסאות. והוכיח כן ממה שמבואר במעשר שני (פ"ה מ"ג) שבין לוד לירושלים היה מהלך יום אחד, אמנם בירושלמי מבואר שהיו בנות לוד מדליקות נרות בערב שבת, והולכות ומתפללות בבית המקדש וחוזרות לבתיהם, ואיך יתכן שהיו עושין כן הרי הדרך הוא יום שלם, אלא שאם הולכים בדרך הרגילה בין ההרים זהו דרך של יום אחד, אבל אם הולכים בדרך ישרה ע"י מחילות שתחת ההרים, הדרך קצרה בהרבה. ומה שמבואר בגמרא שנסתתמו הדרכים, היינו שאפילו הדרכים הקצרות נתארכו ונתרחקו בזמן הזה.

אם יש חילוק בין מקדש ראשון לשני

וכתבו התוס' שאין לחלק בין מקדש ראשון לשני כמבואר בב"מ (כמ.). אמנם בתוס' ישנים כתב שאדרבא שם מבואר שיש חילוק בין מקדש ראשון לשני.

כמה מדת ארץ ישראל

עוד הקשו התוס' הלא ארץ ישראל היא ארבע מאות פרסה על ארבע מאות פרסה כמבואר במגילה (ג.), ומהלך אדם ביום הוא עשרה פרסאות (פסחים נג:), ואם כן מהלך כל ארץ ישראל הוא ארבעים יום, וירושלים היא בטבור ארץ ישראלה, נמצא מהלך כל צד עשרים יום, ועוד, הרי מצד הירדן מבואר בביצה (ה.) שמהירדן עד ירושלים הוא מהלך יום אחד, וא"כ נשאר מהצד השני מהלך ל"ט יום, ואיך אמרו שמירושלים עד פרת שהוא בקצה אר"י יש מהלך ט"ו יומו. ותירצו התוס' (נ"מ כמ. ד"ה ממקה), שכל ארץ ישראל עם הכרמים והיערים היה ארבע מאות פרסה, אבל הישוב עצמו לא היה כל כךז. והמהר"ל תירץ שמה שאמרינן שא"י היא ד' מאות פרסה, היינו כשהקב"ה ירחיב גבולה לעתיד לבא, כדכתיב (דברים יט ח) 'ואם ירחיב ה' אלוקיך את גבולך כאשר נשבע לאבותיך' וגו'. ועוד תירץ שכשהיו יושבין עליה דהיינו בימי שלמה היתה כל כך גדולה, דארץ צבי נקראת, מה צבי אין עורו מחזיק בשרו כמבואר בגיטין (מ.), ובימי שלמה היו ישראל ויהודה רבים כחול אשר על שפת הים, ואז היתה א"י ד' מאות פרסה, ועכשיו שאין עליה כל כך גמדאח. ובריטב"א תענית (י.) תירץ שהדרך בהליכה רגילה בין ירושלים לבבל היא עשרים יום, אבל לגבי שאילת גשמים אמרו שמחשבים לפי מהלך ט"ו יום, מפני שאפשר לילך במהירות ובלילה ולהגיע בט"ו יוםט.

האם בבל רחוקה היא

אסתתום להו דרכי. ואף שהפסוק בישעיה (נט ג) קורא לבבל ארץ רחוקה, משמע שכבר אז היה ארץ רחוקה, ביאר ביעב"ץ שהיינו עיר הבירה של בבל, שהיא בגדד, והיא היתה בתוך בבל הרבה, ורחוקה היא מאד.

אימתי מתכנסין בשבת או גם בחול

ולשם כל העדים מתכנסין. בדברי רש"י מבואר שרק בשבת היו מתכנסין שם. אבל בתויו"ט דייק מדברי הרמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ז) שפירש שאף בימות החול היו מתכנסין שם כדי לבודקם'. ויש שכתב שלא נחלקו בזה רש"י והרמב"ם, אלא שרש"י היה קשה לו לשון 'חצר גדולה' ופירש שעשו גדולה משום שבשבת כל העדים היו מתכנסין שם ולא זזים משם, אבל באמת שגם בימות החול היו מתכנסין שם העדים כדי לבודקםיא. ובערוך לנר פירש שרש"י לא פירש שהיו שם בימות החול, שאם כן מה הסתפקו בגמרא אם נקראת 'בית יעזק' מלשון צער, הרי בימות החול אין בזה צער כלל.

אוצר החכמה

אם בדיקת העדים קודם הסעודה או לאחריה

ובי"ד בודקין אותם שם וסעודות גדולות עושין להם. משמע שהיו קודם בודקין את העדים, ואח"כ עושים להם סעודות, וכן הוא מסברא שהרי בסעודות שכיח שכרות, ובפרט בסעודות גדולות. אמנם מדברי הרמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ז) שכתב ובי"ד מכניסים אותן כולן למקום אחד ועושין להם סעודות גדולות וכו' וזוג שבא ראשון בודקין אותו ראשון וכו'. משמע שקודם עושים להם סעודות ואח"כ בודקים אותם'יב.

הרי נוטל שכר להעיד פסול

וסעודות גדולות עושין להם בשביל שיהו רגילין לבא'יג. בנודע ביהודה (קמא אהע"ז סי' כט) כתב להוכיח מכאן שבעדות אשה שהיא קלה מעדות החדש לא אמרינן שהנוטל שכר להעיד עדותו פסולה, שהרי כאן היו מקבלין שכר על עדותן בסעודות גדולות, ומ"מ עדותן כשרה וכ"ש בעדות אשה שקלה טפי'יד.

מהיכן לא היו זזים

לא היו זזין משם כל היום, התקין ר"ג הזקן שיהו מהלכין אלפים אמה לכל רוח. התוס' והראשוניםטו ביארו שלא היו זזין מהחצר, משום שנחשבים כיוצאים מחוץ לתחום, שאין לו אלא ד"א, וכל החצר נחשבת כד"א, ואף שמצינו שכל העיר נחשבת כד"א, זהו דוקא בעיר מוקפת מחיצות, אבל ירושלים היתה פרוצה מחמת פירצות היונים. אולם המאירי הביא שיש מפרשים שבאמת לא היו זזין, היינו מכל ירושלים

יט. **שפתי** חכמים. א. **בשפתי** חכמים (לעיל ע"ב) כתב שבית בלתין אינו שם הר אלא שם עיר. אמנם במאירי במשנה מבואר שכולם שמות הרים הם. ב. **ערוך** לנר. והקשה מכאן על הרע"ב שכתב שכל הגולה היינו בני בבל. ובגמרא משמע שרק פומבדיתא. ג. **כי** מהלך יום אחד הוא עשרה פרסאות. ד. **כן** ביאר בגנזי יוסף דברי המהרש"א. ה. **ובפני** יהושע תמה שלא מצא בבבלי ובירושלמי שירושלים בטבור אר"י. ובערוך לנר הוסיף להקשות שבמגילה מבואר שטבריה בטבור אר"י ולא ירושלים. וכתב שאפשר שכונת התוס' שאפילו אם נאמר שירושלים באמצע א"י יקשה. אמנם הביא שבריטב"א תענית (י.) החליט שירושלים באמצע א"י. וראה עוד בקרבן ראשית שהוסיף לתמוה בזה לפי מה שידוע שארץ ישראל אינה במרכז העולם, אלא תשעים מעלות צפונית לקו המשוה, אלא שהיא מרכז הישוב. ו. **קושיא** זו מבוארת באר היטב בתוס' בבא מציעא (כמ. ד"ה ממקה). וראה מש"כ בזה בחכמת מנוח, ובמצפה איתן וביעב"ץ. ז. **והנה** ארץ ישראל כהיום שיעורה בקושי מאה פרסה, וכבר עמד על כך בשאילת יעב"ץ (פ"ב סי' קכו) והביא בשם החסד לאברהם שא"י קטנה כהיום ומדתה לערך ק' פרסה על ק' פרסה, שהיא א' מט"ז בגודלה הקודם, ומשום שהיא ארץ הצבי וכמ"ש חז"ל בגיטין (מ.) בזמן שיושבין עליה רווחא ובזמן שאין יושבין עליה גמדא. ובשם הרמ"ע מפאנו כתב שהיא אחד משמ"ג בגודלה הקודם. עיי"ש בכ"ז. ח. **עיי"ש** עוד שהאריך בזה. וכעי"ז תירץ בערוך לנר. ט. **הו"ד** בערוך לנר כאן. י. **ומשמע** שם שגם סעודות גדולות שהיו עושין שם, היה זה אף בימות החול שלא הוזכר שם כלל ענין שבת. יא. **חידושי** מהרי"ח (נמצא"ו). יב. **שפתי** חכמים. יג. **ראה** מה שהוכיח מכאן בתשו' מהרי"ק (שורש ט) בענין כבוד התורה. יד. **אלא** שכתב לדון שם מדין נוגע בעדות. ובפירות תאנה ציין למשכן העדות (שער ז פ"ו לנעל השערי שמחה) שדן בענין נוגע בעדות אם הוא מדין קרוב או מחשש משקר, והביא ראיה מכאן שכשר נוגע בעדות, וע"כ משום שמדין קרוב הוא וקרוב כשר לעדות החדש. וכבר צווח עליו בפי"ת שם, הרי רק לדעת ר"ש קרוב כשר, ואין הלכה כן. וראה עוד בשפתי חכמים כאן מש"כ בזה. טו. **הרשב"א**, הר"ן, הריטב"א.

שלא היו יוצאין מחוץ לירושלים, כיון שכל ירושלים נחשבת כד״א, ור״ג התקין שיכולים לצאת מירושלים אלפים אמה לכל רוח[יז].

להציל אדם אחד או רבים

מן הנהר. פירש רש״י שגדל פתאום ושוטף את בני העיר ואת הילדים[יח]. וכתב במלאכת שלמה שהוא הדין אם איזה אדם טבע בנהר או בים, אלא שרש״י הוכרח לפרש כן, משום שלא כתוב במשנה ׳מן הטביעה׳, ועוד שמקור הוא דומיא דדליקה וגייס ומפולת שבאו פתאום והם צרה כללית, ועל כן פירש גם נהר באופן שהוא צרה פתאומית וכללית.

בטעם התקנה

התקין ר״ג הזקן שיהו מהלכין אלפים אמה לכל רוח. הקשו התוס׳ מדוע לא החשיבו דין זה בין כל הדינים שהתירו סופן משום תחילתן (ביצה יא:)[יט]. ותירצו שבהא לא קשה לן מידי וכו׳. וביארו האחרונים שכונתם שבדין זה ברור הוא שהטעם הוא משום שהתירו סופן משום תחילתן ואין לפרש בו טעם אחר, משא״כ בכל הדינים שהחשיבו שם, זהו החידוש בהם שהטעם משום שהתירו סופן משום תחילתן[כ].

מהו לשון ׳אף׳

התקין ר״ג הזקן שיהו מהלכין אלפים אמה וכו׳, ולא אלו בלבד אלא אף חכמה הבאה ליילד וכו׳. באגרות משה (או״ח ח״ד סי׳ פ) העיר מהו לשון ׳ולא אלו בלבד אלא אף׳, הרי כל אלו הם יותר חמורים מקידוש החדש, ואם היה אחד הולך להעיד על החדש, ובא לידו מצות הצלה מן הדליקה וכו׳, ודאי שהולך לזה ולא לקידוש החדש, וא״כ מהו לשון ׳אף׳[כא]. וכתב לחדש שמה שהתקין ר״ג הזקן שיהו הולכים אלפים אמה לכל רוח, אין הכונה שהתיר להם לעבור על איסור דרבנן של תחומין. אלא שר״ג תיקן להם שכאילו לא היה איסור בדבר זה מעולם, וכאילו שבתו בתוך התחום[כא], ועל זה אמר שאף שבחכמה הבאה ליילד והצלה מן הדליקה וכו׳ היה מן הדין להתיר האיסור ולעבור על איסור דרבנן משום תחילתן, מכל מקום גם בזה תיקן ר״ג שלא יהא בזה איסור כלל, וכאילו לא עברו על האיסור[כב].

איך עקר ר״ג דין תחומין דאורייתא

התקין ר״ג הזקן שיהו מהלכין אלפים אמה לכל רוח. למ״ד תחומין דאורייתא, הקשה הרמב״ן (עירובין מג. ד״ה וגדולה מזו) איך התיר ר״ג לעבור על איסור דאורייתא בקום ועשה, הרי אותן העדים הלכו יותר מג׳ פרסאות ממקומם עד מקום הועד, ואם נאמר שהיוצא חוץ למקום שביתתו ג׳ פרסאות עובר על כל פסיעה ופסיעה באיסור תורה, איך התיר להם ר״ג לילך אלפים אמה והלא עוברים מה״ת בכל פסיעה ופסיעה יותר מד״א. וכתב להוכיח מכאן שאיסור תחומין זהו דוקא בהולך ג׳ פרסאות באיסור, אבל אם הלך ג׳ פרסאות בהיתר, אין לו איסור אא״כ ילך שוב עוד ג׳ פרסאות באיסור תחומין[כג].

אמנם במנחת חינוך (מצוה כד אות ד) פשיטא ליה שדוקא איסור תחומין דרבנן של פחות מי״ב מיל התיר ר״ג, אבל תחומין דאורייתא יותר מי״ב מיל לא התיר ר״ג לעבור בקום ועשה על ד״ת.

הוא הדין ביצא חוץ לתחום מפני פיקוח נפשו

הבא להציל מן הדליקה ומן הגיים. בדברי התשב״ץ (ח״ב סי׳ כא) מבואר שאף אם יצא מהתחום מפני פיקוח נפש שלו עצמו שהיה לו סכנה להשאר שם, יש לו במקומו אלפים אמה לכל רוח, שנחשב כיצא ברשות[כד].

חוזרים בכלי זיינם

ויש להם אלפים אמה לכל רוח. בעירובין (מה.) מבואר שהבאים להציל חוזרים בכלי זיינם ואינם צריכים להניחם שם[כה]. ומבואר עוד שם שאם נצחו העכו״ם, חוזרים אף למקומן, ולאו דוקא אלפים אמה לכל רוח[כו].

בביאור ספק הגמרא

או דילמא וכו׳ לישנא דצערא הוא. פירש רש״י על שם שלא היו זזין משם קודם תקנת רבן גמליאל והיו כאילו אסורין בזיקין. והקשו התוס׳ אם כן מה הביאה הגמרא ראיה מסעודות גדולות, הרי אפי׳ קודם תקנת ר״ג היו עושין שם. וכתב הרשב״א שאין זה קושיא, שאדרבה משום כך מוכיחה הגמרא שאפי׳ קודם תקנת ר״ג כך היתה נקראת, והרי היו עושין שם סעודות, אם כן לא על שם שמצטערין שם נקראת כן[כז]. **ובתום׳** פירשו שספק הגמרא אם אותו מקום צר להם או מרווח, וע״ז הביאו ראיה שעשו סעודות גדולות ומשמע שהיה מרווח להם שם, ומקשה הגמרא דילמא תרתי הוי עבדי בהו, היינו שמא היו עושין הסעודות בחצר אחרת, אבל החצר עצמה היתה צרה[כח]. והקשו התוס׳ איך יכלו לצאת מחצר לחצר, ותירצו שכל שמוקף מחיצות הרי הוא כד״א[כט].

ובמהרש״א ביאר בדעת התוס׳ שספק הגמרא האם היתה החצר צרה שלא היתה פתוחה לחצרות נוספות, או שהיתה מרווחת מחמת שהיתה פתוחה לחצירות נוספות. וע״ז הביאה הגמרא ראיה שהיו עושין סעודות, משמע שהיו חצרות נוספות, ודחתה הגמרא דשמא היו עושין באותה החצר תרתי גם סעודות וגם ממתינים שם[ל].

ובתום׳ ישנים ביאר שספק הגמרא אם משנתינו נשנית קודם שנפרצו פרצות בירושלים ואז היו מהלכים בירושלים, ולא זזו משם היינו מירושלים, או שהמשנה נשנית לאחר שנפרצו בה פרצות, ולא היו זזין מאותה החצר[לא].

הטעם שנקט בדיקה זו ברישא

לפני החמה או לאחר החמה. ומסקנת הגמרא שהיינו האם פגימת הלבנה לצד החמה או לצד אחר. ועל זה אמרו בסוף המשנה שאם אמר לפני החמה לא אמר כלום, משום שלעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה[לב]. ולפי״ז כתב הטורי אבן שמשום כך נקט בדיקה זו בדוקא[לג],

טז. וכ״כ כתב הערוך לנר בתוס׳ ד״ה או דילמא, שכן כונתם בתירוץ הראשון. וכתב שכ״כ במהרשד״ם (או״מ סי׳ קיח). **יז. יש** שהביאו בשם שו״ת צמח השדה שדקדק במש״כ רש״י ׳מן הילדים׳, וביאר בזה שאם מציל אנשים מבוגרים יש לחוש שעושה כן בשביל ממון שיקבל מהם, ואי״ז לצורך מצוה, משא״כ אם מציל ילדים, ודאי עושה כן לשם מצוה. **יח. ובמגן** אברהם (סי׳ תנו סק״ח) כתב בשם הב״ח שלא התירו סופן משום תחילתן אלא באיסורין דרבנן ולא באיסורין דאורייתא. וכן מבואר להלן מקושיית הרמב״ן בזה. וכ״כ האחרונים בכ״מ. [אולם ראה בתשו׳ חת״ס (סי׳ רג)]. **יט. וכן** משמע בתוס׳ בעירובין (מד:). וראה מהרש״א רש״ש גנזי יוסף. וכן האריך לבאר באגרות משה (או״ח ד׳ סי׳ פ). אך ראה באחרונים שיש גורסים לא קמ״ל מידי. **כ. ובתורת** חיים (עירובין מה.) כתב שאין לדייק מילת אף בזה, משום קושיית האגר״מ. ובמנחת שלמה (ח״ב סי׳ ח) כתב ג״כ לדחות דיוק האגר״מ, שיש לומר שלענין קידוש החדש שהוא ענין של כלל ישראל בכל חדש וחדש, י״ל שהתירו יותר משאר דברים אף בפקו״נ. עיי״ש שהאריך בכל זה. **כא. וכמש״כ** הריב״ש (המיוחסות סי׳ כב) ובמשנה ברורה (סי׳ תו סק״ד). ובריב״ש הוכיח מכאן שאפשר לקנות שביתה באמצע שבת. וכ״כ בריטב״א בסוגיין. וזה כדברי האגרות משה. **כב. ובמנחת** שלמה (שם) מאריך הרבה לחלוק על חידושו של האגר״מ. וראה שם שדנו אם אנשי הצלה יכולים לחזור למקומם עם כלי הצלתם לאחר שגמרו להציל נפשות. **כג. ובגאון** יעקב שם תירץ שאף למ״ד תחומין מה״ת, מ״מ דין זה שאין לו אלא ד״א, מדרבנן הוא. וכן הוא בקר״א שם, ובעירובין האריכו הראשונים והאחרונים ביסוד דברי הרמב״ן ואכ״מ (עיי״ש פילקו״ג מד: נמשנה). **כד. ואף** שאין שייך בזה הטעם שהתירו סופן משום תחילתן, כיון שיצא משום פיקוח נפש שלו עצמו. וצ״ל כיסוד האגרות משה הנ״ל, שהגדר שתיקן ר״ג שכל היוצא ברשות הרי הוא כשבת בתוך התחום. וא״כ לא חילקו בזה כלל. **כה. וברמב״ם** (שבת פ״כ הכ״ג) משמע שהטעם שהתירו לחזור בכלי זיין הוא משום שהתירו סופן משום תחילתן. ובלח״מ תמה עליו שבגמרא בעירובין משמע שמדין פיקוח נפש הוא. **כו. וכ״פ** בשו״ע (סי׳ מז). **כז. אולם** כונת התוס׳ להקשות שאם היו צריכים לעשות סעודות כדי שלא יצטערו, א״כ משמע שבעצם היה להם צער שם, וא״כ י״ל שמשום כך נקראת בית יעזק. ובערוך לנר ביאר שכונתם שאם היה להם צער מחמת המקום, מה היה עוזר לזה סעודות. וראה עוד בפנ״י. **כח. פני** יהושע. **כט. ובשפת** אמת ביאר שכונת התוס׳ להקשות איך הלכו העדים עד חצר בית יעזק, הרי היו צריכים להמתין מיד בחצר הראשונה בכניסה לעיר, ולקרוא לבי״ד שיבואו לחקור אותם, וע״ז תירצו התוס׳ שהיתה דרך בתוך החצירות מהכניסה לעיר עד בית יעזק. **ל. ויש** שביאר בקושיית התוס׳, שהרי אף שהעדים הסתובבו בחצר כשהמתינו לעדותם, אבל מכל מקום מסירת העדות ודאי היתה בבית שבחצר, שהרי היה זה שלא בפני העד הנוסף, וא״כ איך הלכו מבית לחצר. **לא. וראה** פירוש נוסף בר״ן (עירובין מג:). **לב. והרמב״ם** בפ״ב מקידוש החדש גבי בדיקת העדים השמיט בדיקה זו, של לפני או אחרי החמה. וכתב הלח״מ משום שכלל זה בבדיקת להיכן היו ראשי קרניה נוטות. [וקצ״ע א״כ מדוע במשנתינו חילקו לב׳ בדיקות]. **לג. וכן** נקט בדיקה זו ברישא.

כיון שבבדיקה זו אפשר לדעת מיד אם העד משקר, שלעולם אינה לפני החמה. משא"כ בשאר בדיקות שפעמים כך ופעמים כך. לפיכך מיד כשאמר הראשון לפני החמה אף שעדיין לא העיד השני, עדותו בטלה, שודאי משקר הוא, משא"כ בשאר בדיקות, ולכן אמרה המשנה דבר זה קודם שאמרה שמכניסין את השני.

מתי יספיקו העדים להעיד ולהיחקר

לפני החמה או לאחר החמה. כתב רש"י שהלבנה החדשה אינה נראית לעולם ביום שלשים אלא סמוך לשקיעת החמה. והקשה בתורי"ד אם כן מתי ילכו ויעידו לבי"ד ומתי יחקרו עדותם ויקדשו את החדש, ואיך שנינו לעיל (כג.) שעל מהלך לילה ויום מחללין את השבת, דמשמע שלפעמים הלבנה נראית בליל שלשים[לד].

אם לצפונה של החמה או לצפון העולם

לצפונה או לדרומה. כפשוטו היינו לצפונה של חמה או לדרומה של חמה[לה]. ומבואר בגמרא שיש הבדל בין ימות החמה לימות הגשמים, [ויתבאר בע"ה להלן כד.]. אמנם המאירי פירש בשם יש מפרשים, שלצפונה או לדרומה היינו לצפון העולם או לדרום העולם, שבימות החמה שהחמה זורחת בקרן צפון מזרחית ושוקעת בקרן צפון מערבית, הרי שהלבנה ג"כ נמצאת בצד צפון העולם ונראית שם עם שקיעת החמה, ובימות הגשמים החמה שוקעת וזורחת בצד דרום, וכן הירח נמצא אז בצד דרום. אמנם כתב שלשון לצפונה ולדרומה משמע שהוא כלפי החמה. ולכך פירש לצפונה ולדרומה, שהרי גלגל הירח נוטה מגלגל המזלות נטיה קטנה [חמש מעלות] וחלקו נוטה לצד צפון, וחלקו נוטה לצד דרום, ונמצא שפעמים שהלבנה נמצאת בצפון לחמה, ופעמים שנמצאת בדרום לחמה, ובימות הגשמים שהחמה נמצאת במזלות הדרומיים, הרי שהלבנה נמצאת מדרום לה, ובימות החמה שהחמה נמצאת במזלות הצפוניים, הרי שהלבנה נמצאת מצפון לה[לו]. ויש אומרים שבי"ד מחשבין לעצמם אם נראית לצפונה של החמה או לדרומה, אבל את העדים שואלים אם לצפון העולם או לדרומו[לז].

הטעם שנקט לשון זכר גבי לבנה

כמה היה גבוה ולאין היה נוטה. הנה בתורה נקראת הלבנה בלשון זכר, 'המאור הקטן' ורק חז"ל תיקנו בברכת הלבנה בלשון נקבה משום שאין לה אור מעצמה אלא מקבלת אורה מהחמה, ולכך נקראת בלשון נקבה כמו נקבה שמקבלת מהזכר. והטעם שבתורה נקראת בלשון זכר, משום שכשנבראו היו החמה והלבנה שוים בגודלם, והיה ללבנה אור מעצמה, ורק לאחר שהוקטנה נלקח ממנה אורה ומקבלת אורה מהלבנה, ולכך בתחילה נקראת בתורה בלשון זכר[לח].

אם איירי על ראשי הפגימה עצמם

ולאין היה נוטה. פירש רש"י ראשי הפגימה לאיזה צד נוטין לצד צפון או לצד דרום. וכתב בתויו"ט שאין לפרש שכונתם כפשוטו שראשי הפגימה היו נוטין לצד צפון ממש או לצד דרום ממש, שהרי החמה במערב, ואי אפשר שתראה החמה פגימתה של לבנה, ואם החמה נמצאת בדרום מערב, והפגימות נוטות לצד דרום, א"כ רואה החמה פגימתה של לבנה. אלא כונת המשנה שהרי האור של הלבנה בא מאור החמה, וכיון שחמה גדולה יותר מהלבנה בהרבה מאד, א"כ אף שעיקר אור הלבנה הוא רק בחצי שפונה אל החמה, אבל יש ניצוצות אור שממשיכות גם לחצי החשוך של הלבנה[לט], וניצוצות אלו הינם בצד של החמה, וע"כ אם החמה נמצאת בדרום מערב, הרי שהצד הדרומי של הלבנה יאיר במקצת גם לעבר החצי החשוך, וזהו נקרא לאין היה נוטה[מ].

ובתום' הרא"ש פירש שלאין היה נוטה היינו למטה או למעלה[מא].

מהו רוחב הירח

וכמה היה רחב. כתב המאירי, שעובי הלבנה נראה לו לאדם למראית העין שאין בה רוחב כי אם מעט ושואלין לו כמה רוחב נראה להם למראית עיניהם שתהא לה אם כאצבע אם כשתי אצבעות לראות אם דבריהם מכוונים זה כזה[מב]. ולחכמי התכונה דעת אחרת[מג] והוא שהנטייה שהירח נוטה לצפון השמש או לדרומו היא נקראת רוחב הירח, ואם היה נוטה לצפון נקרא רוחב צפוני, ואם לדרום נקרא רוחב דרומי, ואם היה באחת מן הנקודות, לא יהא לו רוב כלל, ולעולם לא יהא רוחב הירח גדול מחמש מעלות. ודרכים ידועים להם כמה רוחב יש לה באיזה יום, ועל רוחב זה היו בודקין בהם.

אם מקדשין על פי חשבון או על פי ראיה

אם אמר לפני החמה לא אמר כלום. שהרי דבר זה מוכחש מן המציאות שלא ראתה חמה פגימתה של לבנה. והקשה בתויו"ט אם כן נמצא שהיו סומכין על החשבון, ומה צריכין לעדים. ותירץ שכיון שכתיב 'החדש הזה לכם', ודרשו חז"ל שהראה הקב"ה למשה דמות הלבנה, וא"ל כזה ראה וקדש, נמצא שצריכין גם שיהיו עדי ראיה, וגם שהחשבון יסכים עמהם, וגם שיאמרו מקודש[מד].

משמע שלא העידו זה בפני זה

ואח"כ היו מכניסים את השני ובודקים אותו. משמעות הדברים שהיו מעידים זה שלא בפני זה, וזה כדעת ר' נתן (סנהדרין ג.) שמועילה עדות כזו ששומעין עדותו של זה היום, וכשיבא חבירו למחר שומעין את דבריו, ולא כדעת ת"ק שאין עדותן מתקיימת עד שיעידו שניהם כאחת[מה]. אמנם יש שדחו שאין ראיה ממה שלא כתבה המשנה שאח"כ מכניסין את שניהם ושומעין עדותן ביחד, שהרי בעדות נפשות לכו"ע צריך עדותן כאחד, ואפ"ה לא קתני במשנה שאח"כ מכניסין את שניהם יחד[מו]. ויש שכתב שבעדות החדש שאין דין שיראו שניהם את הלבנה כאחד, לכו"ע אין דין הגדה כאחת[מז].

הטעם שנקט לשון זה

אם נמצאו דבריהם מכוונים. בשם הגר"א הביאו לדקדק מדוע לא נקטו הלשון 'אם היו דבריהם מכוונים', ומהו לשון 'נמצאו'. וכתב עפ"י מה שמבואר בשו"ע (או"ח סי' כח סעיף י) שאם העדים אומרים עדותן מכוונת בלשון אחד ממש, יש לחוש שמשקרים ובעצה אחת כוונו לשונם וצריך לחקור ולדרוש אותם, וע"כ נקט התנא לשון 'נמצאו' היינו שלא היו ממש דבריהם מכוונים, אלא שכך נמצא מתוך דבריהם.

דבריהם מכוונים לחשבון

אמנם מדברי הרמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ד) משמע שפירש המשנה, שאם נמצאו דבריהם מכוונים היינו מכוונים לחשבון שיודעים הבי"ד שכך אמורה להיות הלבנה כמבואר בכל הסוגיא[מח].

לד. והשאיר בקושיא, וסיים שכל דברים אלו הם סודות נעלמים בחכמת השמים עי"ש. **לה. וראה** במחר חדש, שאין לשאול את העדים אם ראוה מזרחית לחמה או מערבית לחמה, שפשוט הוא לכל שהחמה בשעת הראיה היא מזרחית לחמה, ואף שוטה שבשוטים אינו טועה בזה. **לו. וכן** משמע בתוי"ט. וראה עוד בספר העיבור להאבן עזרא, ובישועה בישראל מש"כ לפרש בענין זה באופנים אחרים. וכבר כתב ע"ז בתורי"ד (ד"ה לפי החמה) שכל מי שאינו בקי בחכמת השמים לא ידע אלה הסודות ואינו יכול לעמוד עליהם, עיי"ש שהאריך בזה בגודל חכמת השמים. **לז. שקל** הקודש (פ"ג סקכ"ד) בשם הישועה בישראל (פי"ט). **לח. תויו"ט,** וחידושי מהרי"ח. אמנם ראה עוד ביש סדר למשנה מש"כ בזה. **לט. וכעי"ז** כתב בהמפרש להרמב"ם (פ"ה ה"ג ה"ד) שיותר מחצי מכדור הירח מאיר מחמת השמש, כיון שהשמש גדולה יותר. **מ. וראה** מש"כ בזה ברש"ש. **מא. ודחה** דעת רש"י שהיינו לצפון או לדרום. **מב. וכן** פירש הרע"ב. וכן משמעות הרמב"ם בפירוש המשניות. וראה בלהורות נתן (ח"ז פו"מ סי' כט) אם יש שיעור ללבנה כדי לראותה. שהמהר"ל כתב ששיעורה כשעורה, ויש שחלקו עליו. **מג. ראה** רמב"ם (קידוש החדש פי"ט). **מד. וראה** גם שהאריך בזה הרמב"ם בפיהמ"ש כאן, שטוענים הם האומרים שלענין קידוש החדש סגי בחשבון ואי"צ לראיה כלל. והאריך לחלוק עליהם. אמנם ידוע דעת הר"ח הובא ברבינו בחיי עה"פ החדש הזה לכם, שבאמת העיקר תלוי בחשבון, ודחה כל הראיות שמשמע שהיו מקדשין עפ"י הראיה. וראה בזה במגיד הרקיע (ח"ב) שהאריך להביא כל השיטות בענין זה אם מקדשין עפ"י חשבון, או עפ"י ראיה, או עפ"י שניהם יחד, או שהחשבון עיקר וצריך לסמכו על ראיה. **מה. טורי** אבן. **מו. אמרי** ברוך. **מז. שפת** אמת. **מח. וכן** משמע מפירוש המשניות להרמב"ם. אמנם ראה בשקל הקודש שדחה ד"ז מכמה ראיות, ופירש ד' הרמב"ם באופ"א.

מדוע אין צריכים לבדוק את כל העדים מן הדין

לא שיהו צריכים להם אלא כדי שלא יצאו בפחי נפש. בבני ציון (סי' קמה) העיר מדוע אין צריכים לבדוק כל העדים מן הדין, שהרי כולם מצטרפים לעדות אחת, ואם נמצא אחד מהן קרוב או פסול עדותן בטלה. ועוד צ"ב הרי מבואר ברמב"ן (עה"ת שמות יז ו) שכשבאו עדים רבים יש לבדוק ולחקור כולם. וא"כ מדוע צריך לטעם שלא יצאו בפחי נפש, הרי מעיקר הדין צריך לדרוש כולם. ותירץ הגרע"א (גיליון הש"ס ירושלמי פ"ח ה"ה), שבקידוש החדש אפילו מוזמין כשרים בדיעבד, וא"כ אי"צ דרישה לכולם[מט].

הטעם שלא ראתה חמה פגימה של לבנה

מעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה. פירשו הראשונים שהרי כל אורה של הלבנה היא מהחמה, ועל כן כל החלק שכנגד פני החמה הרי הוא מואר, וכל החלק אחורי הלבנה חשוך, ולא יתכן שתראה החמה מקום החשוך של הלבנה, שברגע שיהיה זה כנגד פניה יהיה מוארנא.

חלשה דעתה של מי

דחלשה דעתהנב. היינו שחלשה דעתה של הלבנה שהחמה רואה את פגימתה. אמנם יש לפרש שחלשה דעתה של החמה, שהלבנה פונה אחוריה אל החמה, ולא הצד הנכבד המאיר שבה, והיה גורם חולשה ורפיון בחיבור בין העליונים[נג].

כד.

האם הקשת נראית בלילה

גירי קא משדייא. כתבו התוס' שבלבנה אין לחוש אם רואה פגימת הקשת, שאין קשת אלא ביום, ואז הלבנה כשרגא בטיהרא. ומה שפשוט להתוס' שאין קשת אלא ביום, באמת כן מצינו בכמה וכמה ראשונים ואחרונים[נד]. אמנם יש שכתבו ששייך שתראה הקשת בלילה בשעה שהלבנה במילואה, ובזמן שקיעתה או זריחתה[נה]. ולגבי ברכת הקשת כתבו האחרונים שאם נמצא שנראית בלילה יש לברך, ואף שבתרגום יונתן בן עוזיאל (בראשית ט יג) משמע שאין קשת אלא ביום, היינו על דרך הרוב, אבל פעמים תמצא בלילה, ואז ג"כ יש לברך[נו].

אלו חדשים הם ימות החמה ואלו הם ימות הגשמים

כאן בימות החמה כאן בימות הגשמים. רש"י פירש שבימות החמה היינו תקופת ניסן ותקופת תמוז, כלומר מניסן [של חמה] עד סוף אלול [של חמה], ובימות הגשמים היינו תקופת תשרי ותקופת טבת. ובימות החמה, הלבנה בדרום, ובימות הגשמים הלבנה בצפון. אבל הר"ח והבעה"מ הביאו שבירושלמי מבואר שבימות הגשמים היינו מתקופת טבת עד סוף תקופת ניסן, כלומר מטבת [של חמה] עד סוף סיון [של חמה], ובימות החמה היינו מתקופת תמוז עד סוף תקופת תשריז.

מקום זריחת ושקיעת הלבנה

ומה שכתב רש"י שהלבנה לעולם בחידושה בקרן מערבית דרומית. כבר תמהו הראשונים והאחרונים, שזה נוגד את המציאות, שהלבנה

מט. אמנם על קושית הבני ציון תירץ שם הב"צ שלגבי עדות החדש אין דין נמצא אחד קרוב או פסול, וכבר הארכנו בזה לעיל (כב.). **נ. וראה** עוד בירושלמי (פ"ב ה"ד) דברים נוספים שעושה שלום במרומיו, כגון שהרקיע של מים והכוכבים של אש ואינן מפריעין זה לזה, וכן כל המזלות עיי"ש. **נא. תוס'** רי"ד, בעל המאור (כ:), יסוד עולם (מאמר ג פי"ח ופי"ג) תוי"ט (פ"ב מ"ו), ושא"א. וראה עוד בזרע ישראל הו"ד באסיפת זקנים מש"כ בזה. וע"ע בלהורות נתן (מ"ז אות"מ סי' כח) בכל זה. **נב. ולא** שזהו טעם הדבר שאין החמה רואה את פגימת הלבנה, שהרי כבר נכתב לעיל שהטעם מפני שאינו שייך במציאות, אלא שחז"ל מפרשים מפני מה ברא הבורא הבריאה בצורה זו שלא תוכל לראות חמה פגימת של לבנה. עפ"י הריטב"א. **נג. המהר"ל.** **א. כן** משמע בתרגום יונתן בן עוזיאל (בראשית ט יג). הרוקח (עה"ת פר' נח עמ' קטו, פר' שלח דף ס). וראה בכרם יעקב (סי' ה, להגרח"י סופר) שהביא מעוד ראשונים ואחרונים כן. **ב. שבילי** אמונה (סוף נתיב ג), ספר הברית (מ"ח מאמר י פי"ב), שער השמים (מ"ח ח"ו), וראה בתורת יעקב (להגרח"י סופר, פר' נח) שהביא מכמה אחרונים שהעידו שראו הקשת בלילה. **ג. מהרש"ם** (מ"ב סי' קכד). **ד. והבבלי** קורא להם ימות החמה משום שהם תקופות יובש. ותקופת טבת ותקופת ניסן נקראים ימות הגשמים, שאז שכיחי גשמים,

שוקעת וזורחת באותו הצד שבו שוקעת וזורחת השמש, [ולפעמים אף באותה הנקודה, ולפעמים נוטה ממנה, אך לא יותר מחמש מעלות רוחב], ואם כן פעמים זורחת בצפון ופעמים זורחת בדרום ופעמים במזרח[ח].

אם איירי שעומדים במקום שוה

אחד אומר גבוה ב' מרדעות ואחד אומר גבוה ג' עדותן קיימת. בירושלמי (פ"ב ה"ד) מבואר שדוקא אם עומדים אחד למעלה ואחד למטה, אבל אם עומדים במקום אחד בשוה, אין מצטרפין. וברמב"ם לא כתב חילוק זה, וכתב בשקל הקודש (סיון ההלכה פ"ב סקמ"ד) שהרמב"ם סובר שהבבלי שלא כתב כן אינו סובר חילוק זה.

האם אדם טועה בקומה אחת או בחצי קומה

אחד אומר ג' ואחד אומר ה' עדותן בטלה. הקשו האחרונים הרי מבואר לעיל שאדם טועה בקומה אחת, ואם כן נאמר שהאומר ג' טעה בקומה אחת, ובאמת היה ד', והאומר ה' טעה בקומה אחת ובאמת היה ד' ויצטרפו זה עם זה, ומדוע עדותן בטלה. ויש שתירץ עפי"ד התוס' (פסחים יב. ד"ה אלא) שאין תולין טעות בשני העדים, ודוקא בזה אומר ג' וזה אומד ד' תולין הטעות באחד מהם, אבל לומר ששניהם טעו, אין אומרים[ט]. ויש שתירצו שבאמת אין אדם טועה בקומה אחת, אלא רק בחצי קומה, ומשום כך בזה אומר ג' וזה אומר ד' מצטרפין, משום שזה טעה בחצי קומה וזה טעה בחצי קומה, ובאמת שהיה בג' וחצי, אבל בזה אומר ג' וזה אומר ה' אין אומרים שכל אחד טעה בקומה שלימה[י].

מאי קמ"ל

אבל מצטרפין לעדות אחרת. פירש רש"י [וכן פירשו בגמרא (שבועות מח.)[יא]] שעד אחד מצטרף עם אחר לעדות החדש אם יאמר כמותו, משום שיהיו שנים כנגד עד הנשאר, ואין אחד במקום שנים. וצ"ב אם כן מאי קמ"ל פשיטא, שאין דבריו של אחד במקום שנים. וביאר בטורי אבן, שקמ"ל שלא נאמר שכיון שהעיד הראשון עם השני, ונמצא שהשני פסול הוא שהרי שנים מכחישים אותו, וא"כ נמצא אחד מהם קרוב או פסול ועדות כולם בטלה, קמ"ל שלא.

הטעם שאין כאן משום נמצא אחד מהן קא"פ

והטעם שאין כאן באמת משום נמצא אחד מהם קרוב או פסול שהרי העיד הכשר עם הפסול מתחילה[יב], כתב בטורי אבן שי"ל שאותו העד השלישי שמעיד כדברי העד השני, אינו אומר כמותו ממש, אלא שאומר שהיה גבוה ד' קומות, וממילא יכול להצטרף בין עם האומר ג' ובין עם האומר ה', וכיון שלא נודע מי הוא הפסול, אין כאן נמצא אחד קרוב או פסול. עוד ביאר עפימש"כ התוס' (ב"ב מז:) שדוקא אם מעידים בב"א אמרינן שבנמצא אחד פסול מבטל העדות, אבל בעדות החדש אי"צ להעיד בב"א, וממילא אין כאן חסרון זה[יג]. ובשפת אמת ביאר, שלא שייך לומר נמצא אחד קרוב או פסול אלא אם העיד אותה העדות כמו שאר העדים, אלא שנמצא בו פסול עדות, אבל כאן שהיתה הכחשה ביניהם, נמצא שלא העיד כלל עם אותו העד, אלא עדות אחרת העיד, ואין בזה חסרון של נמצא אחד קא"פ[יד].

מחר חדש. וראה שם שביאר דברי הירושלמי מדוע בתקופות אלו הלבנה בצפון ובתקופות אלו הלבנה בדרום. ודברים אלו צריכים הרבה הקדמות בתכונת השמים, וכמש"כ בתורי"ד ובחכמת מנוח, ואכמ"ל. **ה. אבן** עזרא בספר העיבור, מחר חדש, ושא"א. **ו. טורי** אבן. **ז. יד** דוד, שפת אמת. [וראה שם עוד ביד דוד מש"כ בזה]. **ח. וראה** בלחם משנה (קידוש החדש פ"ב ה"ה) שאף שבגמרא פירשו כן אליבא דר"ח, אבל לדידן דקיי"ל כר"ה אין צורך לפרש כן, מ"מ רש"י פירש כן כאן אליבא דכו"ע שנכון הוא לדינא. **ט. ולדעת** הבני ציון (סי' קמה) [שהובא לעיל כא.] שאין כלל בעדות החדש דין נמצא אחד מהן קרוב או פסול, אין כאן קושיא כלל. **י. וכ"כ** הרמב"ם (קידוש החדש פ"ב ה"ה) שמצטרף אחד מהם עם שני שיעיד כמותו או יהיה ביניהם קומה אחת. וכ"כ בקרבן ראשית ובשפת אמת. אמנם באמרי ברוך (עטו"ס) הבין שכונת הרמב"ם שהעד השלישי אומר ב' או ו', והיינו שמצטרף רק עם אחד מהם, משום שאין ביניהם אלא קומה אחת. **יא. ובאמרי** ברוך הקשה שבכה"ג אין כאן עדות שאתה יכול להזימה. [לדעות שצריך עדות שאתה יכול להזימה בקידוש החדש ראה שם בזה]. וראה בשקל הקודש (סה נגיעות ההלכה) שדן בזה וציין לעיין בחזו"א (ליקוטים למסכת סנהדרין סי' כג ד"ה ונו"נ). **יב. וראה** עוד בתרועת מלך

האם עששית היינו מראה או חלון

ראינוהו בעששית. כפשוטו היינו שראוה ע"י זכוכית שעומדת בקרקע ונראתה בו הלבנה כמו שנראית במים, [׳מראה׳ בלשוננו]יג, אבל אם בצד דרך זכוכית הוי שפיר ראיה מעליא, וכ"כ בשבות יעקב (ח"ו סי' קכו)יד. אמנם הריטב"א פירש שראינוה בעששית היינו דרך חלון שבכותל. משמע שראיה דרך זכוכית לא הוי ראיה מעליאטו.

איזה חצי ראו

אלא הכי קאמר חציו במים חציו ברקיע וכו׳ אין מעידין עליו. כתב המפרש להרמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ט) שאין לפרש שחציו היינו חצי מעוביו, שא"כ מדוע אין מעידין עליו, הרי אם נראה ממנו כחוט השערה מעידין עליו, ועוד שבליל הראיה אין עביו אלא כחוט דק, ואיך שייך לראות רק כחצי ממנו. אלא היינו חצי מהאורך שראו רק חצי מצורת הירח [חצי חרמש], ובזה חוששין שראו עבים ונראה להם כלבנה.

איך ראו חצי במים וחצי ברקיע

חציו במים חציו ברקיע. היינו שראו חציו במים, וכשנשאו עיניהם למרום לראותו, נכנס אותו החצי בעבים, וראו חציו האחר שנתגלהטז. ודייק בקרבן ראשית שאם ראו שני החצאים ברקיע אבל לא בבת אחת, אלא מתחילה חצי אחד ונתכסה אותו החצי ונתגלה החצי השני, שפיר מעידין עליו.

אם צריך כונה לעדות החדש

ראינוהו מאלינו ושבנו לראותו מדעתנו ולא ראינוהו אין מעידין עליו. וכן פסק הרמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ו) שאם אמרו העדים ראינו בלא כונה וכיון שהתבוננו ונתכוונו לראות להעיד שוב לא ראינו, אין זו עדות שמא עבים נתקשרו. וכתב במנחת חינוך (מצוה ד סק"ז) שדוקא אם נתכוונו לראות אח"כ ולא ראו, אבל אם ראו בלא כונה יכולים להעיד, דעדים אין צריכים לכוון".

האם אמירת מקודש מעכב

ראש בי"ד אומר מקודשיח וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש. להלן יתבאר שנחלקו הראשונים אם דין אמירת מקודש מעכב, או לא.

אם יום ל"א צריך קידוש או לא

ר"א ב"ר צדוק ואמר אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קדשוהו שמים. במאירי (נסוגיין) ובר"ן וברבינו יונה (סנהדרין י:) פירשו שביום ל"א אין צריך קידוש בי"ד כיון שמאליו נתקדש, וזה הפירוש שכבר קדשוהו שמים, היינו שאי"צ קידוש בי"ד שמאליו נתקדשיט. אמנם רש"י (סנהדרין י: ד"ה שנגר) פירש שכבר קידשוהו בי"ד של מעלה מאתמול. ובתוס׳ (סנהדרין שם ד"ה שנגר) הביאו פירוש רש"י שביום שלשים בי"ד של מעלה ממתינים לבי"ד של מטה שמא יעברו את החדש, אבל ביום ל"א שודאי יתקדש היום, מקדשין אותו בשמים בבוקר של יום ל"אכ. ומבואר שנחלקו הראשונים האם יום ל"א צריך קידוש בי"ד אלא שבי"ד של מעלה עושין כן, או שאי"צ קידוש בי"ד כלל שמאליו נתקדש. אמנם לכו"ע גם יום ל"א צריך קידוש אלא שנחלקו אם נתקדש מאליו או שמלמעלה מקדשין אותוכא.

אבל דעת הרמב"ן (ספר המצות מ"ע קמז) שאין קידוש החדש מעכב בחדשים כלל, ולא הצריכו חכמים לומר מקודש אלא משום מצוה לפרסם הדבר, וכל זמן שהסכימה דעת בי"ד שיהי׳ החדש הזה מלא או חסר, הרי זה בכלל ׳אשר תקראו אותם׳, שהרי דעת ר"א בר"ש שאין צריך קידוש כלל בין בזמנו בין שלא בזמנו, וגם ראב"צ סובר שאי"צ קידוש בשלא בזמנו, וע"כ שאין קידוש מעכבכב. וכן פירש הרע"ב (במשנתינו) שר"א בר"צ סובר כמ"ד בגמרא שמה"ת אין צריך קידוש כלל, שדרשינן שנים אתה מקדש ואין אתה מקדש חדשים. אלא שבזמנו צריך חיזוק ומשום כך מקדשין אותוכג.

ב׳ דינים בקידוש החדש

ובמנחת חינוך (מצוה ד סק"ו ושו"ת ג) הוכיח מדברי הרמב"ן הנ"ל שיש ב׳ ענינים בקידוש החדש, א. דין על הבי"ד לקבל עדות החדש ולקבוע על פיהם, וזה נלמד מהפסוק ׳כזה ראה וקדש׳ והיינו לקבוע החדש ביום ל׳ או ביום ל"א, שיסכימו הבי"ד שיום זה הוא ר"ח. ב. מצוה לומר ׳מקודש מקודש׳ ונלמד מהפסוק ׳תקראו אותם׳. ובדין הראשון אין חילוק בין נראה בזמנו לנראה שלא בזמנו, שלעולם צריך שיקבלו הבי"ד עדים ויסכימו בדעתם לקבוע ר"ח ביום ל׳ או ל"א, ורק במצוה לומר מקודש מקודש, דעת ראב"צ שרק בזמנו מצוה לומר כן ולא שלא בזמנו. [אלא שלדעת הרמב"ן הדין השני אינו אלא מדרבנן, ומדברי המנ"ח משמע שהוא מן התורה].

האם ביום ל"א צריך קבלת עדים

אמנם מש"כ המנחת חינוך שגם לדעת ראב"צ צריך שיקבלו הבי"ד עדים על ראיית הלבנה אף ביום ל"א, והוכיח כן מסוגיא דלעיל (כ.) שאמרינן שמצוה לקדש עפ"י הראיה גם ביום ל"א, ומשמע שאף לדעת ראב"צ כן הוא. אולם הריטב"א שם כתב להדיא שסוגיא דהתם אינו כדעת ראב"צ, ובאמת שלדעת ראב"צ אין צריך קידוש עפ"י הראיה ביום ל"אכד.

מה ילפינן ממועדי ה׳

׳**וידבר משה את מועדי ה׳**׳. מכאן שראש בי"ד אומר מקודש. ואף שמפסוק זה ילפינן במגילה (לב.) קריאת התורה במועדים, אינו אלא אסמכתא בעלמא, שהרי קריאת התורה אינו אלא מדרבנן כמבואר בב"ק (פב.)כה.

על מי קאי ׳אתם׳

׳**אשר תקראו אותם**׳, **קרי ביה ׳אתם׳**. משמע שמפרש הפסוק ׳אתם׳ שהולך על עם ישראל שצריך לומר מקודש. והקשה בטורי אבן שלהלן (כה.) נלמד מ׳אתם׳ ׳אתם אפילו מוטעין ואפילו שוגגין ואפילו מזידין׳, משמע שקאי על בי"ד. ותירץ בערוך לנר שכיון שילפינן מכאן שהעם נכלל בכלל הקידוש וגם הוא צריך לומר מקודש, אם כן גם הלימוד של אתם אפילו מוטעין קאי גם על הבי"ד וגם על העם,

(סי' ס) שהאריך בכל זה. **יג. וראה** מה שדנו בענין ראיה דרך ׳מראה׳ בהלכות קטנות (ח"ב סי' פג), דבר שמואל (סי' רמב) הו"ד בשבו"י (שם), ובברכי יוסף (או"ח סי' לה), מנחת שלמה (ח"ב סי' ט), מנחת יצחק (ח"ג סי' פד). **יד. ולפי"ז** כתב שם לדינא שאין ראיה דרך משקפיים הוי חסרון כלל, בין לגבי עדות החדש בין לגבי שאר הדינים שצריכים ראיה. אמנם לדעת הריטב"א יל"ע בזה (שקל הקודש פ"ג סיון ההלכה שקל"ח). **טו. וראה** גם בתפארת ישראל (נגעים פ"ג מ"ג) שפירש כן. **טז. ר"ן,** מאירי. **יז. וראה** בטורי אבן כאן מש"כ בזה, ובשקל הקודש (פ"ג ה"ו בביאור ההלכה). ויש שציין לבאר אליהו (או"ח ח"ב סי"ק יט כג) שהוכיח מכאן איפכא שבעדות החדש צריך עדות בכוונה להעיד דווקא. **יח. בשפתי** חכמים כתב שמדברי הרמב"ם (פ"ג ה"ח, פ"ד ה"ט, פ"ה ה"ח) נראה ששלשת הדיינים המקדשים אומרים פעם אחת מקודש. [ולא מצאתי כן ברמב"ם, וצ"ע]. **יט. ובתפארת** ישראל הוסיף שהיינו שזהו רצון שמים. **כ. ובקרבן** העדה כתב שבי"ד של מעלה מקדשין בליל ל"א. ותמה הרש"ש הרי אין מקדשין בלילה. אמנם בקרבן ראשית נראה שלענין קידוש שמים אפשר אפילו בלילה. [ובזה כתב לפרש דעת פלימו עיי"ש היטב]. וראה בזה באור שמח (תפילה פ"י) שנקט כהרש"ש. **כא. וברדב"ז** (ח"ו סי' ג' אלפים רי) כתב שלדעות המפרשים שגורסים בגמרא ראב"צ אומר בין בזמנו ובין שלא בזמנו אין מקדשין אותו, וא"כ נמצאו דבריו סותרים לדבריו במשנה, וכתב לפרש המשנה, ׳אם לא נראה בזמנו אינם רשאים לקדשו, לפי שכבר קדשוהו שמים ונראה כאילו ב"ד של מטה באו לחזק מה שעשו ב"ד של מעלה, אבל אם נראה בזמנו רשאין לקדשו אם רצו, אבל אינם חייבים כדתניא בברייתא שנים אתה חייב לקדש ולא חדשים׳. **כב. ומש"כ** הרמב"ן שאין אמירת מקודש מעכב, כתב הגר"י פערלא (סה"מ לרס"ג מ"ע עמ' 470) שכן דעת רבינו חננאל הו"ד ברבינו בחיי (פרשת בא). אולם הוא השאיר דבריהם בצע"ג ממשמעות המשנה ריש פרק ראוהו בי"ד. **כג. וכן** כתבו האחרונים (ר"י פערלא שם מ"ע עמ' לט) בדעת היד רמ"ה בסנהדרין (י:) שכתב בדעת ר"א בגמרא שסובר שאין מקדשין בין בזמנו בין שלא בזמנו, משום ששנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים. וכתב הרמ"ה שדעת ר"א שדוקא מן התורה אין צריך קידוש אבל מדרבנן צריך קידוש. וביארו האחרונים שהרמ"ה כתב כן משום שסובר שר"א היינו ר"א ב"ר צדוק, וממילא מוכרח שמדרבנן צריך קידוש שאל"כ מדוע בזמנו מקדשין אותו. וראה מש"כ בכל זה באשר לשלמה (סנהדרין סי' כח-ל). **כד. וראה** בילקו"ב (שם) שכן דעת ערוך לנר, וכן הביאו בשם היראים (סי' רנט), וכ"מ דעת הטו"א שם. והגר"י פערלא (שם עמ' 470) כתב בדעת הרמב"ן שג"כ ס"ל כדעת הריטב"א שלראב"צ אי"צ עדים בשלא בזמנו, אלא שצריך קביעות והסכמת הבי"ד. **כה. טורי** אבן.

שגם הם בכלל הקידוש. אלא שעדיין קשה כיון שילפינן מ׳אתם׳ שצריך לומר מקודש, אוצר החכמה ילפינן שאפילו מוטעין. ותירץ שיש מ״ד שס״ל שאין דורשין מ׳אתם׳ שאפילו מוטעין, אלא דרשינן מ׳אשר תקראו׳ לחוד.

בביאור דעת פלימו

פלימו אומר בזמנו אין מקדשין אותו, שלא בזמנו מקדשין אותו. לכאורה סברת פלימו אינה מובנת, שמהי״ת יצטרך יום ל״א יותר קידוש מיום ל׳. וברש״י כתב שיום ל׳ אי״צ חיזוק, והיינו משום שנראה בזמנו שאמור להיות, אבל יום ל״א שאינו זמנו צריך חיזוק[כ]. ויש שביאר שדברי פלימו הם באופן שנראית הלבנה ביום ל׳ אלא שבי״ד הוצרכו לעבר את החדש ולקבוע ר״ח ביום ל״א, ובזה צריכים הבי״ד לקדש להדיא ביום ל״א כדי לעקור מה שקידשוהו שמים ביום ל׳[כא].

האם ר״א כאן הוא ר״א דמשנתינו

ר״א [בר״ש] אומר בין כך ובין כך אין מקדשין אותו שנאמר וקדשתם וכו׳ ואין אתה מקדש חדשים. יש גורסים ר״א בר״צ, ונמצא שדבריו סותרין למשנתינו שבזמנו צריך קידוש, ורק שלא בזמנו אי״צ קידוש. ויש שתירצו שמן התורה אין צריך קידוש בין בזמנו בין שלא בזמנו, ורק מדרבנן הצריכו קידוש בזמנו[כב]. ויש שתירצו שכונת ראב״צ במשנתינו דשלא בזמנו אין בי״ד רשאים לקדשו שכבר קידשוהו שמים, ונראה כזילותא לשמים שבי״ד של מטה מקדשים ג״כ, אבל בזמנו אם רצו מקדשין אותו, אבל אי״ז חובה[כג]. ויש שכתבו שלא גרסינן ר״א בר״צ, אלא או ר״א סתמא, או ר״א בר״ש[כד].

איך דרשינן

וקדשתם את שנת החמישים, שנים אתה מקדש. כתב הר״ן (סנהדרין י:) שמדיוק הלשון שאמר שנת החמשים, ולא שנת חמשים, דייק כן. ובערוך לנר (סנהדרין שם) תמה שמדברי הגמרא לעיל (ח:) משמע שמעיקר הפסוק דרשינן.

אם מקדשין החדש למפרע

איפרסמא ולא לעיברוה. פירש רש״י שנאמר שמיומא קמא נתקן את המועדות. ומכאן הוכיח הרש״ש (כה.) כדעת הרמב״ם שאפשר לקדש את החדש למפרע[כב].

אם גורסים לבנה או לבנות

דמות צורות לבנה. כן הוא כפשוטו גירסת רש״י, וכן הביא הריטב״א (עבודה זרה מג.) משמו[כג]. והביא שיש גורסים צורות לבנות והכונה על שם שינוי הצורות המצויירות כאן לפי שינוי מראות הלבנה, ואף שהלבנה אחת היא.

אם היו הצורות בולטות או שוקעות

דמות צורות לבנה היו לו לרבן גמליאל בטבלא ובכותל בעליית[כה]. מבואר בתוס׳ (להלן ע״ב ד״ה והא) שצורות של ר״ג לא היו בולטות. וכ״כ הרמב״ם בפירוש המשנה שר״ג היה מצייר בלוח צורת הלבנה כפי שנראית באופק כמו שעושין חכמי הכוכבים הרבה. אמנם משמעות התוס׳ (ע״ז מג: ד״ה והא ר״ג) והרא״ש (שם) שצורות של ר״ג היו שוקעות, וכן הביא הריטב״א דעה זו להלן (ע״ב). דעה נוספת הביא הריטב״א (שם) שצורות של ר״ג היו בולטות[כו].

אם מותר לעשות דמות חצי לבנה

ומי שרי והכתיב 'לא תעשון אתי'. לכאו׳ הרי ר״ג לא עשה דמות לבנה שלימה כעיגול שלם, אלא רק חצי עיגול כדמות חרמש וסהר איך שנראה לעינינו לבנה קטנה בשעת המולד, וא״כ אין זה כדמות הלבנה ממש. ובפני יהושע כתב מתחילה שיש לומר שבאמת עשה ר״ג עיגול שלם וחלקו היה שחור וחלקו היה לבן בצורת לבנה, ובכך היה ניכר הצורה היטב, וזה אסרה התורה. אלא שלבסוף מסיק הפני יהושע שכיון שכך היא הצורה הנראית לעינינו כחצי עיגול וכך היא מאירה לנו, אזי כך אסור ג״כ לעשותה שזהו כדמות שמשי שבמרום. וכן נקטו הרבה אחרונים לדינא שאף חצי עיגול כדמות לבנה קטנה אסור לעשות[כז].

האיסור דוקא באותה המדה של ביהמ״ק

לא יעשה אדם בית[כח] תבנית היכל, אכסדרה תבנית אולם וכו׳. כתב רש״י (עבודה זרה מג. ד״ה בית תבנית) שדוקא אם עושה בארכו ורחבו ורומו ושיעור מדת פתחיו[כט], אבל אם נשתנה במקצת מותר[ל]. ובתוס׳ ביומא (נד:) ביארו בטעם הדבר ששמשין שבמקדש אינם אסורים אלא כמותן דוקא כמדת ארכו ורחבו, דאי לאו הכי לא יוכל שום אדם לעשות בית ושלחן וכלים, לפי שהיו במקדש, אלא ודאי לא אסרה תורה אלא כמותן ממש. ועוד שכיון שאפשר לעשות כמותן ממש, מסתמא לא אסרה התורה לעשות אלא כיוצא בהן, אבל שמשין שברקיע [כחמה ולבנה] שאי אפשר לעשות כמותן, אסרה תורה לעשות דוגמתן ואע״פ שאינו עושה כמדת ארכו ורחבו לפי שאי אפשר[לא].

אולם הרמב״ם (בית הבחירה פ״ז ה״י) כתב הדין בסתמא ולא כתב שאם שינה ממדתו מותר[לב]. וכן דייק המהרי״ק (שורש עה) מדברי התוס׳ (ד״ה מכאן) שכל שניכר שדומה למקדש, אסור לעשות אף אם אינו כתבניתו ממש[לג].

באיזה שיעור אסור לעשות תבנית היכל

ובבית אפרים (או״ח סי׳ י) כתב לדון איזה שיעור ומדה אסור לעשות כתבנית היכל, הרי הי׳ שינוי במדת בית המקדש מבית ראשון לבית שני, וכן לבית השלישי שיבנה בב״א. וכתב שמדברי רש״י בע״ז (שם) משמע שהאיסור הוא דווקא כבית שני, שכתב שהאיסור רק כשעושה כשיעור פתחיו, והרי בבית ראשון לא נתבאר שיעור פתחיו. אמנם ברש״י

כו. **ראה** מה שביאר בזה בבנין שלמה (סנהדרין י:). כז. **ברכת** אברהם (סנהדרין י: ד״ה פלימו). וראה עוד בקרבן ראשית בדעת פלימו. כח. **הרע״ב** והרמב״ם במשנתינו. וכן צ״ל בדעת הרמ״ה בסנהדרין (י:) כמשנ״ת לעיל בשם הגר״י פערלא (שם עמ׳ לנו). ומה שהקשו הרש״ש והערל״נ שהרי אין זה דעת ראב״צ, עכצ״ל שהם גורסים בגמרא ג״כ ראב״צ וכמש״כ בחשק שלמה ובשפת אמת. כט. **הרדב״ז** (ח״ו סי׳ כ׳ אלפים רי) בדעת הרמב״ם בפירוש המשניות. ל. **תשו׳** הגאונים קדמונים (סי׳ נד). וכ״ה בסנהדרין (י:) וכמש״כ בחכמת מנוח (כאן). וכ״כ במלאכת שלמה בשם ר״ב אשכנזי שהגיה בתלמודו. לא. **הרדב״ז** (שם) בדעת הרמב״ם ביד החזקה. וכ״כ המהרש״א כאן. לב. **וראה** בטורי אבן בזה. לג. **אמנם** בהגהות וציונים הביא שהברוך טעם גרס ברש״י ׳לבנות׳. וכן גרס החתם סופר (תורת משה סו״פ יתרו) ברש״י, וכתב שרש״י כתב כן לומר שלא היה לו לר״ג צורה אחת עיגול שלם שחציו חשוך וחציו לבן, והיה מקמץ בידו להראות צורת הלבנה, שזה אסור, אלא היה לו הרבה צורות קטנות של חצאי לבנה. וכ״כ בלהורות נתן (ח״ג סי׳ מד) בביאור דברי רש״י. לד. **בביאור** כל לשון משנתינו שלכאו׳ הוא אך למותר לספר לנו היכן היה לו לר״ג והיכן היה מצוייר, ראה בירחון הפוסק (שנה י״ב גליון קכה עמ׳ תתקמה) מש״כ בזה באר היטב הגר״פ עפשטין ז״ל. לה. **ולהלן** (ע״ב) יתבאר בע״ה כל הנפק״מ בזה. לו. **שפת** אמת, קרבן ראשית, וכעי״ז כ׳ במהר״ם אלשיך (סי׳ עז), [שאל״כ הרי אסור לעשות צורת מלאכים ושרפים, וא״א לצייר צורתן בשלימות וע״כ שאפ״ה אסור. וראה בחתם סופר (שם) משכ״ע ע״ד], וכ״כ במהרי״ט (ח״ב יו״ד סי׳ לה). אלא שבשואל ומשיב (קמא ח״ג סי׳ עח) הביא שבמהר״ם אלשי״ך (שם) מסיק להיפך שדוקא שלימים אסור ולא כחצי עיגול כמו שמראים לעדים. וכן הביא בדרכי תשובה (יו״ד סי׳ קמח סקל״ח), [וכבר העיר בסתירת הדברים בלהורות נתן (ח״ג סי׳ מד סק״ח)]. ובשואל ומשיב עצמו מסיק כדעת המהרי״ט שאסור אף בחצי עיגול, וכן הביא בדרכ״ת שם מדברי העמודי אש (סי׳ טז סק״ג) שאוסר בזה. [ובעמודי אש הביא שבאור יקרות סובר שדוקא עיגול שלם אסור]. וכן הביא הדרכ״ת (שם סקנ״ח) מדברי המקור מים חיים, וכ״כ בהתעוררות תשובה (ח״ג סי׳ נו). לז. **ראה** בחתם סופר (שם) שדייק מדוע נקט ׳בית תבנית היכל׳ ולא ׳היכל תבנית היכל׳, וכתב שלא מיבעיא היכל ממש שאסור, אלא אפילו בית שיש בו חדרים הרבה ואין ענינו להיכל ולמראית עיני האיש אינו נראה כהיכל כלל, מ״מ אסור משום שיווי ארכו ורחבו. לח. **ובבית** אפרים (או״ח סי׳ י) הקשה סתירת דברי רש״י שכתב במנחות (כח: ד״ה מבנית) שהקפידה התורה דוקא על מדת ארכו ורחבו וקומתו, ולא על שאר דברים, משמע ששיעור פתחיו לא. והאריך ליישב בזה. לט. **וכ״כ** הריטב״א בסוגיין ובע״ז (מג.), וכ״כ המאירי (ע״ז שם), וכ״כ הטור (יו״ד סי׳ קמח) שכל ששינה קצת מהמדה מותר. וכ״פ הש״ך (שם סקנ״ג). וכן האריך בחכם צבי (סי׳ ס). וכן מסיק במנחת יצחק (ח״י סי׳ עג), ובאגרות משה (יו״ד ח״ג סי׳ לג). אמנם בשלמת חיים (סי׳ רפט ובסי׳ תמ ותמו) משמע שנוטה לאסור אף לא כשיעורו, ראה מנחת יצחק שם. מ. **ובדברי** התוס׳ ראה מש״כ החתם סופר (תורת משה סו״פ יתרו). מא. **וכבר** עמד בזה במעשה רוקח שם, וכמש״כ במנחת יצחק (שם). והנה מה שיש לדון בכל זה מדברי המהרי״ק (שורש עה) לגבי מנורה ובענין מחלוקת רש״י ותוס׳ בזה, ראה להלן בענין אכסדרה, ולהלן ע״ב לענין מנורה. מב. **ראה** בזה עוד להלן.

במנחות (כמ:) לא נזכר שרק בעושה כשיעור פתחיו, משמע שאף כבית ראשון אסור, לכן כתב הבית אפרים, שלהו"א דגמרא שהאיסור הוא מדין לא תעשון אתי, א"כ אחר שנבנה בית שני והוסיפו על המדה, אסור לעשות כתבנית זה דוקא. משא"כ לפי המסקנא שאינו אסור מדין לא תעשון אתי, אלא מדרבנן שגזרו שלא לעשות כל שכיוצא בזה נעשה לצורך גבוה, א"כ אף אם הוא כדוגמת בית ראשון אסור, שהרי כיו"ב נעשה להשם, ולעולם באיסורו עומד[מג]. ובדעת הרמב"ם כתב שאין שיעור הגובה מעכב, וממילא בכל שיעור שיעשה עובר[מד].

אם אסור גם בזמן הזה

עוד כתב בבית אפרים שודאי אף עכשיו לאחר שנחרב בית המקדש, אסור לעשות כתבנית היכל. אמנם במנחת חינוך (מצוה רמד סק"ח) כתב לדון בזה, שכיון שלא ידעינן השיעור אם אסור כבית ראשון או כבית שני, או כבית שלישי שאין אנו יודעים לגמרי מה שיעורו, א"כ יש לומר שלא נאסר אלא בזמן הבית ממש, שאז אסור לעשות כצורתו עכשיו, אבל לאחר שנחרב הבית ואין לנו בית, מותר לעשות תבנית היכל, כיון שעתה אין לנו שיעור בית[מה]. אולם כתב שצ"ע להקל באיסור דאורייתא מכח הסברא הנ"ל.

מאיזה דין האיסור

לא יעשה אדם בית תבנית היכל וכו'. משמעות הגמרא שהאיסור הוא מדין 'לא תעשון אתי'. אמנם הרמב"ם (בית הבחירה פ"ז ה"י) והחינוך (מצוה רמד) הביאו דין זה בכלל איסור מורא מקדש, שמפני מורא המקום אין לעשות כתבניתו. ובהלכות עבודה זרה לא הביא הרמב"ם דין זה של עשיית תבנית ביהמ"ק. ודייק המנ"ח (סס סק"ח) שדעת הרמב"ם והחינוך שאין בזה משום לא תעשון רק מדין מורא מקדש, ותמה מסוגיא דידן. ובמהר"ם שיק (מצוה לט) כתב ליישב, עפי"ד הריטב"א (עבודה זרה מג.)[מו] שאף שאיתא להלן (ע"ב) שאם אחרים עשו לו מותר, היינו דוקא בשמש וירח וכדומה, אבל בתבנית היכל וכו' אסור אף השימוש והשהיה משום שהם עשויים כתבניתם ממש ועיקר עשייתם בהקדש לתשמיש גבוה, משא"כ בשמשים שבמרום, שאי אפשר לעשות כתשמישם ולא כתבניתם, וע"כ אסורה בו העשיה בלבד. ולפי"ז י"ל שהרמב"ם פירש בטעם הדבר משום שאין האיסור משום לא תעשון, אלא מדין מורא מקדש, וממילא אסור גם בשהייה[מז].

אם אסור לעשות רק בג' מחיצות

אכסדרה תבנית אולם. כתבו התוס' (ד"ה אכסדרה) שאכסדרה בעלמא היינו ג' מחיצות בלא רוח רביעית, ואף שאכסדרה שבמקדש היה לה מחיצה ברוח רביעית, מכל מקום כיון שהיה הפתח גדול מאד קרי ליה אכסדרה. ונחלקו האחרונים בביאור דעת התוס', שהמהרי"ק (שורש עה) פירש בדעתם, שבאמת אסור לעשות אכסדרה אף שאין לה רוח רביעית כלל, ואף שאינו דומה למקדש, מכל מקום אסור כיון שגם במקדש היה נראה כפרוץ ברוח רביעית, והרי זה דומה לאולם שהיה בבית המקדש[מח]. אמנם החכם צבי (סי' ס) חולק עליו ופירש בכוונת התוס' שבאמת דוקא אולם בתבנית האולם ממש אסור לעשות, ואם פרוץ לגמרי מרוח רביעית מותר, וכוונת התוס' שהגמרא נקטה לשון 'אכסדרה' משום שדומה לאכסדרה שפרוצה מרוח רביעית[מט].

תבנית חיל והר הבית מותר

חצר כנגד עזרה. כתב המנחת חינוך (סס) שמשמע בגמרא, שתבנית חיל והר הבית מותר[נ].

דין מזבח וכלי שרת

עוד כתב המנחת חינוך (סס) שנראה פשוט שאף שהגמרא לא נקטה אלא צורות הבנין וצורות הכלים מנורה ושלחן, מ"מ לאו דוקא אלו, אלא אפילו כעין מזבח הפנימי גם כן אסור לעשות כמותו. אבל דוקא באותן שנתפרש צורתן בתנ"ך או ברוח הקדש, אבל שאר כלים אין איסור לעשות כמותן, שכל יום היו בבית המקדש צ"ג כלי שרת, כמבואר במשניות (תמיד פ"ג מ"ד), והיו כמה כלים מזרקות וכפות ועוד שאר כלים, היעלה על הדעת שאסור לעשות כמותן, אלא דוקא באותן כלים שנתפרשה צורתן והתורה הקפידה על צורתן, אבל שאר דברים וכלים שהיו עושים במקדש מדעת עצמן לנוי ואין קפידא בכך בודאי אין איסור לעשות כמותן. אולם יש שדייקו במאירי (עבודה זרה מב:) משמע שאף כל כלי שרת אסורין. וכן משמעות התוס' (יומא נד:) שכל כלי שרת אסורין, אלא שדוקא אם עשויין כצורתן ושיעורם ממש.

גדר האיסור

כתב המשך חכמה (שמות כ כ) שאפשר שאין איסור עשיית היכל וכלים אלא אם דעתו להשתמש בהם מנורה להדליק בה, שולחן להניח בו לחם. וכן נראה מדברי הריטב"א להלן (ע"ב) שכתב 'ולא עוד אלא שלא נאסרה העשייה אלא להשתמש בו'.

כד:

אם דוקא כשעושה גביעים וכפתורים ופרחים וגבוה י"ט ושל שבעה לא יעשה אפילו של שאר מיני מתכות. והטעם כתב רש"י לפי שבדיעבד כשר גם בשאר מיני מתכות. וכתב המהרי"ק (שורש עה) שלפי"ז אסור לעשות אף בלא גביעים וכפתורים ופרחים, כיון שאינו מעכב, וכן אפילו אינה גבוהה עשרה טפחים, שאין השיעור מעכב. וכן פסק בשו"ע (סי' קמו סעי' ח). והוסיף הגר"א (סקל"ה) שאף שנתבאר לעיל בשיטת רש"י שלגבי אולם והיכל השיעור מעכב, היינו משום שאם אינו כשיעור ממש אינו ניכר שדומה להיכל ואולם, אבל במנורה אף אם אינו כשיעור ממש, הרי זה ניכר שהוא כמנורה שבמקדש. וכן משמע מהברייתא שאינה מחלקת אלא בין מנורה של שבעה למנורה של חמשה וששה, אבל בשל שבעה עצמה לעולם אסור.

מה הדין במנורת זהב שמעכב בה גביעים ולפי"ז כיון שבמנורה העשויה מזהב מבואר במנחות (כח.) שמעכב בה גביעים וכפתורים ופרחים, אם כן, אם עושה מנורה מזהב, אינו אסור אא"כ עושה בה גביעים כפתורים ופרחים. אמנם סתימת השו"ע (סס) משמע שלעולם אסור אף בלא גביעים ופרחים, וכן ביאר בבכור שור (נפוגיין) שכיון שהמנורה כשירה בשאר מתכות בלא גביעים ופרחים, א"כ גם בזהב אסור בלא גביעים ופרחים שלא גרע משאר מיני מתכות[נא].

אם מעכב סדר הקנים ובית קיבול לשמן

עוד כתב בבכור שור שכיון שלא מצינו שמעכב במנורה סדר עמידת הקנים, אם כן אף אם אינם כסדר ישר אלא בעיגול ואחד באמצע,

מג. וכן מסיק במקדש דוד (קדשים סי' ו סוף ג). **מד. וראה** עוד במנחת חינוך (סס) כמה ספיקות בענין שיעורי ביהמ"ק לענין עשייה ושהייה. **מה. וכתב** המנ"ח להוכיח כן, מהא דנתן הרמב"ם בהקדמתו לפירוש המשניות טעם על מס' מדות שסידר רבינו הקדוש, כדי שנדע לעתיד. ועיין בהקדמת תוספות יום טוב למס' מדות שכתב, שאף שיהיה בענין אחר מ"מ על ידי אותו הציור מכבר נוכל לידע ולדרוש הפסוקים, עי"ש. וקשה הא נפקא מינה שאסור לעשות כבנין הזה מהלאו הזה. ולפי מה שכתב שבזה"ז אין איסור, אין כאן קושיא, כי האידנא אינו עובר בלאו דאינם משמשין כלל, וכשיבנה במהרה בימינו יהיה אסור לעשות כתבנית שיהיה אז, על כן צריך הר"מ לכתוב טעם אחר. ואם היה אסור באיזה תבנית שהיה פעם אחת והמשנה משמיענו זה, הוה להו לבאר גם כן צורת המשכן ומשכן שילה ובית ראשון, אף שמבוארים במקרא מ"מ כמה דברים סתומים בקרא עד שצריכין פירוש, אלא ודאי כמש"כ שאין איסור בזה"ז. אמנם ראה בבית אפרים (סס) שכבר טעם אחר בדברי הרמב"ם אלו. **מו. וכן** דעת כמה מהראשונים שם, אמנם בפירוש הרא"ה שם כתב שאף בזה שהייה מותרת. וכ"כ הב"י (סי' קמו סי"ט) בדעת הטור. **מז. וראה** עוד באע"ז מש"כ בזה. **מח. אמנם** בתוס' בעבודה זרה (מג. ד"ה אכסדרה) משמע שהאולם באמת היה פרוץ במילואו לרוח מזרחית, ולא היה לו גיפופי כלל. וכ"כ היעב"ץ (בפירושו להלן בית הבחירה פ"ד ה"ה), וכתב שכן דעת הראב"ד שם שתמה על הרמב"ם וכתב שלא היה לאולם אלא כותל מזרחי של היכל ותו לא. **מט. וכן** מפורש בריטב"א (ע"ז סס). **נ. וכ"כ** במקדש דוד (קדשים סי' ו סוף ג) עי"ש בזה. **נא. ותמה** על הש"ך (סקנ"ו) שמשמע שעיקר הטעם משום שלא מעכב, ולפי"ז משמע שבזהב שמעכב באמת אין איסור אלא בגביעים ופרחים. אמנם בשבט הלוי (ח"ג סי' קו) הביא שבשו"ת רבינו חיים כהן (יו"ד סי' כה) כתב שגם דעת הש"ך שאסור אף בלא גביעים וגם בזהב, ראה שם מש"כ בשם הגר"א. וראה בדרכי תשובה (סק"ק נו) מה

אהח19/06/2018

או שהם בצורת עיגול או משולש או מרובע, בכל גונא אסור לעשות, כיון שאינו מעכב בשל מקדש, והרי זה כתבנית המנורה שבמקדש. אמנם בפתחי תשובה (יו"ד סי' קמ"ו סק"ד) הביא שבספר משנת חכמים כתב להתיר היכא שהקנים עומדים בעיגול, וכל היכא שאין להם בית קיבול לשמן אלא מדליקין בהם בנרות, וכתב הפתחי תשובה שיש להחמיר כיון שהוא איסור תורה[ב].

אם קאי על הקנים או על הנרות

של חמשה ושל ששה ושל שמונה. כתב רש"י של חמשה נרות ושל ששה נרות. ויש שדייקו מרש"י שהאיסור הוא דוקא במספר הנרות [היינו הבזיכין המקבלים את השמן], ולכן אף אם עשה של שבעה קנים אבל יש בהם רק ששה נרות מותר[ג]. וכן בחכם צבי (סי' ס) דן להתיר לעשות של שבעה קנים ושמונה נרות, אמנם בשואל ומשיב (מהדו"ק מ"ג סי' עח) תמה עליו שהעיקר תלוי במספר הקנים[ד].

מהו 'בבעץ'

שיפודין של ברזל היו וחיפום בבעץ. כתב בתורי"ד (ע"ז מג.) על מה שפירש רש"י (ע"ז שם) ש'בעץ' היינו 'בדיל', וכך פירש גם בערוך בדיל תרגום ירושלמי בעצא. והקשה א"כ היינו מתכות ומה צורך לומר וחיפום בבעץ שבשלמא אם היינו אומרים שבעץ היינו מין עץ, א"ש שנקט כן כדי לומר שלא נלמד משם, שאע"פ שהי' העץ מלמעלה, ברזל הי' מלמטה. אבל בדיל כך הוא כשר כמו ברזל ומה לו לומר וחיפום בבעץ. ותירץ שהבדיל לכשמכהה מראיתו דומה כאלו הוא עץ, ובעבור זה טעו מי שראו אותה וסברו שהיא של עץ. ולמה הוצרכו לעשות שפודים מלמטה מפני שהבדיל אינו חזק והיו הקנים נכפפין.

כל התירוצים אמת

אמר אביי לא אסרה תורה[ה] אלא דמות ארבעה פנים וכו'. כתבו התוס' (ד"ה לא אסרה) שאביי לא חזר בו מכל התירוצים, אלא כל התירוצים הללו נינהו ומתחילה דרש כן ואח"כ הוסיף ודרש. ולפי"ז גם איסור עשיית תבנית היכל ואולם וכו', הרי הוא בכלל 'לא תעשון אתי'. אמנם המנחת חינוך (מצוה לט סק"ח) דייק שדעת הרמב"ם והחינוך שלא הביאו כלל בהלכות עבודה זרה דין זה של עשיית היכל ואולם ומנורה וכו', ורק בהלכות בית הבחירה ומורא מקדש הביאו כן, משמע שמפרשים שכיון שלא הובא בברייתא טעם האיסור מדין לא תעשון אתי, משמע שלמסקנא אין האיסור אלא משום מורא מקדש.

מה הן ד' פנים

דמות ארבעה פנים להדי הדדי. פירש רש"י (עבודה זרה מג.) פני שור ואדם ואריה ונשר דוגמת חיות הקודש. וכתב הש"ך (יו"ד סי' קמ"ו סק"כ) שמש"כ דמות שור, לאו דוקא, שהרי אמרינן בחגיגה (יג:) שבא יחזקאל והפכו לכרוב, אלא נקט שור משום שבשעה שנאמר המקרא דלא תעשון אתי היה עדיין שור, ואה"נ שעכשיו שאיכא כרוב, אסור לעשות ד' פנים בהדדי עם כרוב[ז], אלא שמ"מ גם עכשיו אסור לעשות דמות שור, כיון שהוא בכלל החיות השרויות אצלי.

שהביא עוד בכל ענין זה. **ב. אמנם** באגרות משה (יו"ד ח"ג סי' לד) כתב לדון להתיר לעשות מנורה שהבית קיבול שלה אינו מחזיק כשיעור שמן המעכב במקדש. **ג. להורות** נתן (ח"ג סי' מט). **ד. וכתב** עוד שם שלפי סוגיין שלא יעשה מנורה של שבעה קנים אבל של שמונה שרי. נראה ליישב דלכך תקנו שמנה נרות בחנוכה ולא שבעה וידוע קושיית הב"י הרי בלילה הראשונה לא הי' נס, אלא דא"כ היו עושין מנורה של שבעה נרות וזה אסור, ע"כ קבעו שמנה נרות. **ה. כתב** במהר"ץ חיות שברמב"ן בספר המצות (ל"ת שנג) כתב שבאמרם 'לא אסרה תורה' כוונתם שגם איסור דרבנן אין כאן כמו כאן ובשבת (יג:) ובבא מציעא (סב:), אולם בחולין (לג.) נאמר ג"כ 'לא אסרה תורה אלא שעל הכף', ומ"מ מדרבנן אסור כל הגיד. **ו. וראה** ביאור התירוץ באר היטב בר"ן (ע"ז יט. מדפ"ר). **ז. אלא** שכתבו התוס' (ד"ה לא תעשון) שכרובים שבשמים לא נתבררה צורתם, וא"כ אין שייך לעבור על זה בזהמ"ז. **ח. ובכנסת** הגדולה (הוספ' נפ' הליקוטים), כתב שדעת הרמב"ם שאין איסור אלא בד' פנים יחד ולא בכל אחד לבדו. וצ"ע שודאי שגם דעת הרמ"ך כן, אלא שתמה מדוע לא כתב הרמב"ם כן. וראה במהרי"ט (יו"ד סי' לה) מש"כ בזה. וראה עוד בתשובות מהר"ם בר ברוך (סי' תלו). **ט. והיה** יכול להתחיל לעשות מהפנים האחרים ולגמור בפרצוף אדם, ריטב"א. **י. ולפי"ז** אם עשה פרצוף אדם יחד עם ב' פרצופים אחרים, אין בזה איסור כיון שאין בזה משום פרצוף אדם ולא משום שמשי שבמרום, וכתב הט"ז (יו"ד סי' קמ"ו סק"ו) שזהו חידוש גדול להתיר בזה ולא היה להו להפוסקים לשתוק ממנו ולהודיע שמותר. אמנם

דין צורת שאר בהמות וחיות

כתב הרמב"ם (עבודה זרה פ"ג ה"ו) צורות הבהמות ושאר נפש חיה, חוץ מהאדם, וכו' מותר לצור אותן, ואפילו היתה הצורה בולטת. ותמה הרמ"ך איך התיר הרמב"ם בסתם צורות בהמות וחיות, הרי דמות ד' פנים להדדי כולל גם צורות שור ואריה ונשר, ואיך סתם להתיר הכל. ואין לומר שדמות ד' פנים אסור משום צורת אדם שבה, שהרי כבר כתבו התוס' שבכה"ג שעושה עם שאר צורות ליכא איסור בזה[ח].

מדוע הוצרך פסוק לד' פנים הרי יש בו צורת אדם

חוץ מפרצוף אדם. והקשו התוס' (ד"ה לא) אם כן מדוע צריך לאסור דמות ד' פנים להדי הדדי, הרי יש ביניהם דמות פרצוף אדם, ותיפוק ליה מדין איסור פרצוף אדם. ותירצו א. שאם יש כמה פרצופים יחד אין בזה איסור משום פרצוף אדם לחודיה[ט], ורק בד' פנים להדי הדדי יש בזה איסור של שמשי שבמרום'. ב. שאם מצא פרצוף אדם עשוי, אסור להוסיף עליו דמות ג' פנים שבמרום. ובתוס' בע"ז (מג. ד"ה לא) הוסיפו לתרץ שאיצטריך בכדי שיעבור עליו בשני לאוין. וכתירוצים האלו כתבו הרשב"א והריטב"א בסוגיין[י]. ובמנחת חינוך (מצוה לט אות י) כתב ליישב עפי"ד הרמב"ם שצורת אדם אסורה דוקא בבולטת, וצורת ד' פנים אסורה אפילו בשוקעת, וא"כ איכא נפק"מ טובא שאסור ד' פנים אף בשוקעת, אף שאין בזה איסור מצד צורת אדם.

אם פרצוף אדם לחוד בלא כל הגוף אסור

ומבואר שדעת הראשונים הנ"ל שאיסור פרצוף אדם הוא אפילו בפרצוף לחודיה, ללא כל הגוף, שאל"כ לק"מ מד' פנים להדדי[יב]. וכן מפורש בתוס' (ע"ז שם) שצורות שמציירים אדם על פרוכות אין בזה איסור כיון שאין בזה אלא חצי פרצוף, ומבואר שרק מדין חצי פרצוף מותר, אבל מדין שאין כאן גוף שלם אסור[יג]. אולם הרא"ש (ע"ז פ"ג סי' ה) כתב שהאי שאסרינן צורת אדם, דוקא בגולם שלם, אבל צורת הראש בלא גוף שלם מותר[יד], ולא תעשון אותי דרשינן, וגם חשדא ליכא אם אין כל הדמות שלם[טו]. אמנם הט"ז (יו"ד סי' קמ"ו סק"ו) כתב שאין ראיה מדברי התוס' והראשונים הנ"ל, כיון שאף דמות ד' פנים להדדי אין איסור אלא בשלימותן בכל הגוף כמו במדור השכינה.

אין האיסור בגוף שלם אלא בפרצוף אטום

ובשאילת יעב"ץ (ח"ג סי' קע) כתב לחדש שמה שכתב הרא"ש שאין איסור אלא בגולם שלם עם כל הגוף, זהו דוקא בפרצוף אטום בלא צורת פנים ניכרת, בזה אין איסור אלא בגוף שלם, אבל בעושה פרצוף אדם לחוד בצורת פנים ניכרת פשיטא דאסור[טז].

אם אסור לעשות דמות כרובים

חוץ מפרצוף אדם. הקשו התוס' מדוע צריך לאסור פרצוף אדם לחודיה, תיפוק ליה שאסור מדין הכרובים שעל הכפורת. ותירצו שלא מיקרו שמשיי. אולם בתוס' הרא"ש תירץ שמצד הכרובים אין לאסור אלא אם כן עושה כל הארון יחד עם הכרובים, אבל בכרובים לחוד לא

בנקודות הכסף משמע שנקט להיתר בזה. וכן נקט המנחת חינוך (מצוה לט אות ו) אלא שלמעשה צריך להחמיר בזה כיון שיש תירוצים אחרים בקושיא זו, א"כ יסוד זה אינו מוכרח, ושוב אסור מספק. **יא. וראה** במנחת חינוך (מצוה לט אות ו) מש"כ להסתפק בדעת התוס' והראשונים הנ"ל. **יב. כן** הוכיח במהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' לה בסופו), ובגיליון מהרש"א (יו"ד סי' קמ"ו סעי' ז). וכתב הש"ך (שם סוס"ק כה) שאין אסור אלא בפרצוף שלם כגון צורות אדם בשתי עינים וחוטם שלם וכל הגוף וכיו"ב, אבל לא חצי הציור כדרך קצת המציירים צד אחד של הצורה, וזה אינו אסור. **יג. וכ"כ** הב"ח והפרישה (יו"ד סי' קמ"ו סק"ו) בשם הסמ"ג (לאוין נב) והמהרש"ל. אולם הגר"א (שם סק"ג) כתב בדעת התוס' שאסור דוקא בגוף שלם, והביא ראיה מדברי התוס' (ע"ז מג: ד"ה שמעי) לגבי חשדא. וקצ"ע שלכאו' י"ל שדוקא לגבי חשדא כתבו כן, ולא לגבי עשייה. **יד. ובפרדס** יוסף (שמות כ כ ד"ה ובענין) הקשה הרי חצי שיעור אסור מה"ת. ותירץ שהיכא שמפורש השיעור בקרא ל"א ח"ש אסור מה"ת. ובפשטות אפ"ל עפימש"כ בעמק ברכה לענין רחיצה ביום הכיפורים שאין איסור רחיצת אבר מצד חצי שיעור כיון שאין זה שיעור. וה"נ דין צורת אדם שלם אינו מדין שיעור, אלא שכך היא צורת אדם, ופחות מזה אינו אדם. **טו. וכתב** החכמת אדם (כלל פה סעי' ד) שאסור אף בגוונא שאין עושה אלא חצי גוף מצד הפנים, כלומר שאינו עושה את אחורי הגוף מ"מ אסור, וראיה מחותם. **טז. ובשבט** הלוי (ח"ו סי' קלד) כתב שכל הפוסקים חולקים על היעב"ץ ואוסרים דוקא בגוף שלם אף בפרצוף עם צורה ניכרת.

שייך לאסור. ונראה מדברי התוס׳ הרא״ש שזהו כוונת התוס׳ שלא מיקרי שמשיי, והיינו שדוקא כרובים יחד עם הארון נקרא שמשיי״.

מהו הדמיון להקב״ה

לא תעשון אותי. ביאר הריטב״א שאסרה התורה לעשות צורת אדם שה׳ נראה לנביאים במראה הנבואה״י כדכתיב (ישעיה ו ו) ׳כמראה אדם עליו מלמעלה׳ אבל ח״ו שיהא לבורא יתברך דמיון גוף כלל. אמנם בפני יהושע משמע שביאר שפרצוף אדם דומה לדמות עליון כביכול שמקרא מלא הוא ׳כי בצלם אלהים עשה את האדם׳ ׳ויברא את האדם בדמותו ובצלמו׳״ט. וכן כתב הריטב״א בעבודה זרה (מג:) והוסיף שאף שפסוק זה הוא משל, מכל מקום חש הכתוב לעשייתו מפני כבוד של מעלה.

מה הן דמות המלאכים

כגון אופנים ושרפים וחיות הקודש. כלומר בדמות שהן נראין בו במראה הנבואה דהיינו אדם שיש לו כנפיים[כ]. וכתב הר״י מלוניל שדוקא בשש כנפיים, ואם יחסר אחד מן הכנפיים מותר, כמו בחסר אחד מהקנים במנורת המקדש.

בצורת החמה והלבנה האסורה

כגון חמה ולבנה. במנחת עני (יד קטנה פ״ג דע״ז) מסיק שהאיסור לצור צורת חמה היא אף שאינו עושה ממש בצבע שניכר שהיא אש כמו שהיא נראה לעינינו כדור לוהט, אלא אף אם מצייר צורת חמה כדרך שאנשים רגילים לצייר שניכר לכולם שזהו צורת חמה, כגון שעושה חידודין מסביב לעיגול, זהו צורת חמה האסורה[כא].

דין ציור מזל אחד לבדו

כוכבים ומזלות. כתב הב״ח (יו״ד סי׳ קמג קו״ס) שאם כן אסור לעשות צורת אריה או שור לבדו, שאף שבשמים שבמדור העליון אינם אלא בד׳ פנים להדדי, מכל מקום במזלות עומדים אריה לבדו במזל חדש אב, ושור לבדו במזל חדש איר[כב]. אמנם הש״ך (שם סק״ל) כתב שגם במזלות אין האיסור אלא אם כן עושה י״ב מזלות יחד כמו בד׳ פנים בהדי הדדי. וכתב המנחת חינוך שיש להביא ראיה להש״ך, שאם אסור כל מזל חודש לבדו, מדוע הוצרך פסוק למעט צורת אדם, הרי צורת אדם יש במזלות דהיינו בתולה בחדש אלול, וע״כ שדוקא כולם יחד נאסרו. וכתב לדחות ששאני צורת בתולה מצורת זכר. אך הביא ראיה שאם אסור כל מזל לבדו, א״כ איך מותר לעשות מאזנים, ומפורש בתורה ׳מאזני צדק יהי׳ לכם׳, ומאזנים הוא מזל חדש תשרי, אלא ע״כ שדוקא כל המזלות יחד אסור.

מה הן צורת המזלות

ומזלות. כתב המאירי (ע״ז מג.) שאין איסור אלא אם עושה המזלות נקודות נקודות כדרך שנראים למעלה, אבל לא כדרך שנראים למטה [שור או אריה וכדומה][כג].

אם אחרים עשו בציווי או מעצמם

שאני ר״ג דאחרים עשו לו. פירש רש״י שעשו לו גויים. והתוס׳ והראשונים הוסיפו שר״ג ציוה לנכרים שיעשו לו. והקשו הראשונים הרי יש בזה משום איסור שבות. ותירצו שלצורך מצוה לא גזרו. אמנם הריטב״א הביא שיש מפרשים שאחרים עשו לו שלא בציווי. וכ״כ הרא״ש (ע״ז פ״ג סי׳ ד) שר״ג קנה מן העובד כוכבים צורות עשויות. וביאר בערוך לנר [שלכאו׳ איך ידעו הגויים אלו צורות צריך ר״ג לראיית הלבנה[כד]] אלא שקנה עיגול שלם שחור שנראה כלבנה, וצייר בה פסים לבנים לפי צורת הלבנה, ובזה ודאי שאין איסור.

היתר של אחרים בשמשים שבמדור העליון

שאני ר״ג דאחרים עשו לו. ביומא (נד.) כתבו התוס׳ (ד״ה כרובים) ששמשים שבמדור העליון כגון שרפים ואופנים ומלאכי שרת אסור אפילו היכא דאחרים עשו לו ואפילו ליכא חשדא כגון היכא דשכיחי רבים גביה, מדכתיב לא תעשון לא תעשון תרי זימני[כה]. [ובמנחת חינוך (מצוה לט אות טו) כתב שרוב הפוסקים חולקים על זה]. והקשה הגרעק״א (שו״ת רע״א סי׳ ח) לפ״ז מדוע צריך פסוק ׳גם אתם׳ למעט נכרי משליחות, הרי מדאצטריך לא תעשון לאסור ע״י אחרים מוכח שאין שליחות לנכרי שאילו יש שליחות ממילא אסור דהוי כשלוחו והניח בצ״ע[כו]. ובערוך לנר תירץ שהאיסור לא תעשון שממנו נלמד שאסור אפילו ע״י אחרים, אינו בא לומר שאסור לעשות ע״י אחרים, אלא שהאיסור של שהייה אינו דוקא אם הוא עשה בעצמו, אלא אסור להשהות אפילו אם נעשה ע״י אחרים שלא במצוותו כלל, וממילא אין לדייק שאם היה שליחות היה אסור מדין שלוחו, שעדיין לא היינו יודעים מה הדין אם עשה גוי לעצמו אם מותר להשהות[כז].

איך הוקמה האנדרטא

דאוקמא ביה אנדרטא. כתב הרמב״ן (ע״ז מג:) שפירש הגאון ז״ל שהעמידו אותו הצלם בבית הכנסת משום ששעת השמד היה, וכשבטל השמד העבירוהו משם. וכתב הרמב״ן שמשמע שס״ל לגאון ז״ל שאף שבעלמא אין חוששין לחשדא, מכל מקום מכוער הדבר להניח שום צורה בבית הכנסת, דחיישינן שם לחשדא כיון שהוא מקום תפלה ודילמא הניחוהו שם, אבל כיון שבאונס הונח שם לכבוד המלך מותרין להתפלל ואין אוסרין עליהם משום שמא יחשדו[כח]. והוסיף הר״ן (ע״ז מג:) שהטעם שהוזקק הגאון לומר כן, משום שקשיא ליה מה מקשה הגמרא מבי כנישתא דשף וכו׳, וכי לדעת המקשה שאסור אפילו לקיימן ולא משום חשדא, א״כ כל שכן שקשה איך קיימו אבוה דשמואל ולוי להההוא אנדרטא, ומשום כך פירש הגאון ששעת השמד היה והעמדת האנדרטא היה באונס מחמת גזירה, ורק משום חשדא היה ראוי שלא ליכנס לשם[כט].

אם צורת חמה ולבנה אסורים דוקא בבולט

והא ר״ג יחיד הוא. הקשו התוס׳ והראשונים הרי צורות של ר״ג לא היו בולטות, א״כ אין בזה חשדא. ותירצו, שדוקא לגבי שמשים שבמדור העליון אסור דוקא בבולט, אבל בחמה ולבנה אין חילוק בין בולט לשוקע, כיון שאף בשמים נראים כשוקעים. ומזה תמה הש״ך (יו״ד סי׳ קמג ס״ק כה) על מה שכתב הלבוש שבחמה ולבנה אין איסור בעשייה אלא בבולט שכן נראין ברקיע בולטין ורק משום חשדא אסור, וקשה איך שינה את הידוע שחמה ולבנה נראין שקועין ברקיע כמש״כ התוס׳. אמנם הריטב״א הביא שיש מפרשים שבאמת גם בחמה ולבנה מותר בשוקעים, וצורות של רבן גמליאל היו בולטין כדרך שנראים בשעת ראיה. וכן משמעות הרשב״א והרמב״ן בעבודה זרה (מג:) שהלבנה נראית בולטת

יז. **ובטל** תורה העיר הרי כרובים מעכב בהם זהב, וא״כ צריך הפסוק לאסור צורת אדם בשאר מיני מתכות. יח. **וכ״כ** הר״ן (ע״ז יח: מדה״ר). יט. **וכן** משמע בחינוך (מצוה לט), וכן פירש ברש״י שברי״ף. כ. **ר״ן** (ע״ז יח: מדה״ר). כא. **הו״ד** בדרכי תשובה (סקמ״ו), וראה שם לגבי מזלות, שאין איסור בציור אריה ממש, אלא רק אם עושה בנקודות כדרך שנראה במזל. וכ״כ המאירי (ע״ז מג.) הובא להלן. וראה שם במאירי שיש אומרים שאין איסור לעשות חמה ולבנה אלא בצבע תכלת הדומה לרקיע. כב. **וכן** הביא דעה כזו במאירי (ע״ז מג.). וכן נוטה דעת הט״ז (סקי״ג) אלא שכתב שיש לחלק בין ציור על לוח, לצורה שוקעת. וכתב שמכל מקום אלו המציירים בסדורים ובמחזורים צורות המזלות לא יפה הם עושים כיון שהם מכוונים לעשות צורת המזלות. כג. **וכ״כ** המנחת עני (הו״ד לעיל). כד. **וכמו** שהוכיח הריטב״א (ע״ז שם). כה. **והיינו** כמו שמבאר הר״ן (ע״ז יט. מדה״ר) שתרי לא תעשון כתיבי ׳לא תעשון אתי אלהי זהב לא תעשו לכם׳, ולא תעשון קמא אתי לשמשין שבמדור התחתון, דמעיקרא כתיב ׳כי מן השמים דברתי עמכם׳ וכתיב בתריה לא תעשון ודרשינן סמוכין מה שבשמים דהיינו שבמדור התחתון דסתם שמים מדור התחתון משמע, ולא תעשון משמע אתם לא תעשון אבל אחרים עושין לכם, והדר דרשינן אתי אלהי כסף ואלהי זהב לא תעשו לכם כלומר שמשין שאתי במדור העליון לא תעשו לכם ומדכתיב לכם משמע אפילו ע״י אחרים. כו. **וכעי״ז** הקשה במהרי״ט (מ״ע יו״ד סי׳ לה) מהא דאמרו (קידושין מב.) דהו״ל שני כתובים הבאים כאחד מעילה ושליחות יד דמחייב שולחו. והקשה דהא יש עוד אחד דמחייב שולחו דהיינו לא תעשון אתי שאסור לומר לאחרים לעשות. ובשואל ומשיב (מהדו״ק מ״ג סי׳ עמ) תירץ דשאני הנך דעיקר החיוב על גוף הפעולה ששלח יד או שטבח וא״כ זהו חידוש דזה עשה האיסור והשולח יתחייב אבל כאן דעיקר האיסור הוא שזה לא יצוה לעשות ואף שאינו עובדה והתורה אמרה לא תעשון אתי דהיינו שלא יצוה לעשות וא״כ איך שייך בזה אשלד״ע הא גוף העשייה הוא דבר עבירה וכל שזה עשה ע״פ צוויו לא תעשון אתי קרינן ביה. וראה ביד דוד כאן מש״כ בכל זה. כז. **אמנם** המהרי״ט (שם) דייק מדברי הר״ן שדוקא אם אחרים עשו לו לצרכו ועל פיו אסור, וע״ז קשה הא אין שליח לד״ע. כח. **וזה** נוטה למש״כ בפתחי תשובה (יו״ד סי׳ קמג סק״מ) בשם דברי יוסף (סי׳ ח), ובזה יש ליישב קושייתו שהקשה הפת״ת על דבריו. כט. **אמנם** הגרע״א (שו״ת מג״א סקי״ו) כתב שההיא אנדרטא לא היתה

אוצר החכמה

ברקיע, ובאמת היה יכול לתרץ דשאני ר"ג שהי' שוקעות. וזה כדעת הלבוש שחמה ולבנה נראים בולטים ברקיע[ל].

גם בחמה ולבנה יש חילוק בין בולט לשוקע

אמנם דעת הרא"ש (ע"ז סי' ה) שהחילוק בין חותמו בולט או שוקע, איירי בצורת חמה ולבנה כוכבים ומזלות ופרצוף אדם. ומבואר שגם בשמשים שבמדור העליון יש חילוק בין בולט לשוקע. וכן דעת הראב"ד (בהשגות עבודה זרה פ"ג ה"ח).

בצורת המלאכים אם יש חילוק בין בולט לשוקע

וכתב המהרי"ט (ח"ג יו"ד סי' לה) בדעת התוס' שדוקא בחמה ולבנה אין לחלק בין שוקעים לבולטים כיון שכך הם נראים ברקיע לעינינו, אבל בשמשים שבמדור העליון חיות ואופנים ומלאכי השרת לא דברו התוס' בהם ואדרבה לפי דבריהם שהולכים בהם אחר הנראה לעינינו הרי הנביאים נתנו דמות ושיעור בחיות הקדש ובאופנים ומלאכי השרת ודימו אותם כצורת אדם בקומתן ובצביונן ובולטים הם ואינן נראין שוקעים כחמה ולבנה וכשמציירים אותם על הלוח כששוקעים הרי זה שינוי צורתם[לא]. אלא שהר"ן (ע"ז מג:) נסתפק בדעתו של הרמב"ם ז"ל שאף שמשים אלו אין לחלק בהם בין בולט לשוקע, [וכן דעת הרמב"ן שהובא בטור (יו"ד סי' קמח) שכל שבמדור העליון ואף אחה"ב 19/06/2018 אדם אסורין בין בולטים בין שוקעים[לב]], ואפשר שטעמו מפני שלפי האמת אינן בעלי גוף וגשמות אלא רוחניים בלתי מוגבלים ושיעור קומה הנראה לנביאים אינו אלא כעין דמות המתדמה להם במצות בוראם הילכך בין בולטים בין שוקעים אסורים שכיון שאי אפשר לעשות כמותן ואעפ"כ אסרן הכתוב אלמא לאו כתבניתם ממש בעינן אלא כעין דמותם ואפי' על הלוח. אמנם המהרי"ט עצמו כתב בדעת הרמב"ם שבאמת בכל הצורות אסור בין בולט ובין שוקע בין במדור התחתון בין במדור העליון, ודוקא צורת אדם קלה יותר ואסורה דוקא בבולט ולא בשוקע[לג].

מה היתה צורת חותמו של רב יהודה

והא רב יהודה דאחרים עשו לו וכו' סמי עיניה דדין. משמע שחותמו של רב יהודה היתה של צורת אדם. ואם קשה לשיטת התוס' (יומא נד:) והראשונים שבשמשים שבמדור העליון אסור אפילו אם אחרים עשו לו, ורק בשמשים שבמדור התחתון מותר באחרים עשו לו, א"כ מה קשה מרב יהודה שהיה לו צורת אדם שהיא במדור העליון. ותירץ הר"ן (ע"ז יט. מדה"כ) שרב יהודה לא היה לו צורת אדם ממש אלא צורת אחד מהמשמשין שבמדור התחתון ומה שאמר סמי עיניה דדין, לאו דוקא אלא פחוס צורתו. ובתוס' (ד"ה סמי) כתבו שהיה לו צורת דרקון[לד].

אם סגי בסימוי העין או השחתת הצורה

סמיא עיניה דדין. כתב רש"י, כלומר יש לדייק מרש"י שלא סגי בלסמא את העין לבדו, אלא צריך להשחית את הצורה[לה]. אמנם כתב החתם סופר (ח"ו סי' ו) שאין זה כונת רש"י ובאמת סגי בקוטע ראש אזנו או ראש חוטמו וכדתנן 'כיצד מבטלה קוטע ראש אזנה או ראש חוטמה', ומה שפירש"י סמי עיני' דדין השחת צורתו, נראה ע"ז. וכ"מ בריטב"א כאן שכתב שהוא עשוי לכבוד. ובמג"א (סס) משמע שכן היתה ע"ז.

ל. ערוך לנר. **לא. וכן** נקט האור שמח (ע"ז סופ"ג) בדעתם, ותמה על הר"ן שלא הבין כן בדעתם. וכן פסק בשו"ע (יו"ד סי' קמח סעי' ד) וכמש"כ הט"ז (סק"ג). **לב. ובט"ז** (סס) תמה מדוע השמיט בשו"ע דעת הרמב"ן, וכתב שודאי למעשה אין להקל כדעת השו"ע ויש להחמיר כדעת הרמב"ן. ולפי"ז יש לדון איך נוהגים היתר לצלם אדם במצלמה. ראה בחכמת אדם (כלל פה דין ח), ובדברי מלכיאל (ח"ג סי' נח) שיש להחמיר בזה. [אמנם מסתמא שיש להחמיר רק בצורת אדם שלימה שנראים כל אבריו שלמים, אבל אם חסר אחד מאבריו אין בזה איסור להרבה מן הפוסקים, ראה בלהורות נתן (ח"ג סי' מה)]. וראה מש"כ בזה בקרבן ראשית שתמה על הציורים של צורת אדם שיש אצל בתיהם של גדולי הדור, אף שהט"ז כתב להחמיר בזה. ובשו"ת לחם רב (סימן טו), נשאל בדבר כתובה שצייר בה הסופר צורת החתן והכלה, והעלה שאף על פי שבדיעבד אין לאסור להשהות הכתובה הזאת, מכל מקום לכתחילה ראוי מאוד להזהר שלא לעשות כן, כיון שהדבר נוגע לחשש איסור תורה ע"ש. וכ"כ השאלת יעב"ץ (ח"ו סי' קט) שאביו החמיר בדבר שלא יציירוהו. וכן כתב ביערות דבש (דרוש ג דף יט:), שעל פי הזוהר והמקובלים יש להחמיר בזה. וכן העלה בשו"ת ישכיל עבדי (מלק ג נקונטרס מהרון מלק יו"ד סי' יח). ובשבט הלוי (ח"ז סי' קלד) כתב לדון שאפשר שבצילום תמונה אין זה נחשב לא תעשון כיון שנעשית מאליה. [וכעי"ז כתב בלהורות שהיה קשה לרש"י מדוע ציוה לסמות עינו דוקא ולא ראש חוטמו כמוזכר במתניתין, ועוד וכי עין רואה יש לה לצורה שיוצדק עליה סמיות עינה, ואפשר עוד שס"ל כהר"ן דעל הטבעות היה מצורה שברקיע שבמדור התחתון ולא שייך בהו עין כלל, ע"כ היה נראה לרש"י דהאי עינו אינו עין רואה, אלא צורתו כמו עינו כעין הבדולח שפירושו צורתו ותוארו כתואר הבדולח ה"נ דכוותי' והך סמי עיני' כמו סמי ברייתא מקמי מתניתין שפירושו מחוק הבריתא, ה"נ סמי עינו מחוק צורתו והשחיתה, ולא ביאר במה ישחיתנה כי דבר מבואר במתני' דסגי בראש חוטמו, וסיים החתם סופר 'וכן ראיתי מעשה מרבותי זצ"ל. וכן נהגתי בכמה צורות שעל כלים שיש לי בתוך ביתי'[לו].

בצורות שאין בהם חשד מותר

ומשום חשדא. ומבואר שהאיסור בבולט הוא משום חשדא שיאמרו שע"ז היא לו. ומשום כך כתב הר"ן (ע"ז יט. מדה"כ) שאין חשש חשדא אלא בצורות שהיה מנהג הגויים לעבדם, אבל כגון צורות שלא נודע ולא נשמע שהיו נעבדות כלל, אין בהם איסור כלל לצור אותם ואפילו בולטים. וכן התיר הרמב"ם (עבודה זרה פ"ג הי"ח) לעשות צורות בהמה וחיה ועוף מלבד צורת אדם. אבל במרדכי (ע"ז סי' תמח) הביא שרבינו אליקים היה אוסר לעשות פרצוף אריות ונשרים ונחשים שציירו בבית הכנסת והביא שבמכילתא (ימרו כ ד) אוסר לעשות אפילו פרצוף בהמה וצפרים וחגבים ודגים, שנאמר (דברים ד יז) תבנית כל בהמה אשר בארץ[לז]. וכתב הב"י (יו"ד סוס"י קמח) שמכל הראשונים לא משמע כן ואין הלכה כדברי רבינו אליקים[לח], ובמכילתא אירי שעושה לשם עבודה זרה, או בצורות שנהגו הגויים לעבדם שבזה לכו"ע אסור[לט].

צורת אדם בזמן הזה

וכתב בחכמת אדם (כלל פה סעי' ו) שלפי"ז בזמן הזה מותר להשהות צורת אדם, שכיון שאינו אלא משום חשד וידוע שבזמן הזה אין עובדים לצורת אדם[מ], ואותו שנעבד עושין אותו משונה וכן מתלמידיו הנעבדים יש בכל אחד מהן סימן, ואלו ודאי אסור להשהותן, אבל שאר צורת אדם מותר ומכל שכן אם סימא עיניו וכדומה שמותר.

כמה הן רבים

רבים שאני. ברבינו ירוחם (נתיב יז ח"ה עמ' קנח) כתב שרבים היינו שני אנשים, וכתב הב"י (בדק הבית יו"ד סי' קמח) שדייק כן מסוגיין שתירצו על מה שעיילי לוי ואבוה דשמואל לבי כנישתא שהיה בו אנדרטא, ותירצו רבים שאני משמע שאף שנים נחשבים לרבים. והוסיף רבינו ירוחם שאף שברבים ליכא חשדא, מכל מקום מכוער הדבר להם[מא].

אם בפרקים מותר אפילו בעצמו

איבעית אימא דפרקים הוה. רש"י בעבודה זרה (מג:) פירש שכיון שהיה של פרקים אין בו משום חשדא, כיון שלא נראה כך במשך כל היום, ורק בשעת בדיקת העדים. ומשמע שפירש שתירוץ זה אינו חוזר בו מהתירוץ שר"ג אחרים עשו לו, משום שבאמת אסור לעשות בעצמו גם באופן שהוא של פרקים[מב], אלא שלגבי איסור שהייה, אם הוא של פרקים מותר[מג]. אמנם הריטב"א עצמו פירש שהוא תירוץ חדש

נתן (ח"ג סי' נ) שדרך גרמא מותר]. **לג. ראה** שם מה שהקשה ע"ד הר"ן בענין זה. **לד. ובמהרי"ט** (ח"ג יו"ד סי' לה) כתב שהוא דוחק גדול, ולכן העמיד בצורת אדם, וכתב שמכאן למד הרמב"ם שבצורת אדם יש חילוק בין בולט לשוקע, משא"כ בשאר צורות שבמדור העליון ותחתון אין חילוק בזה ואף שוקע אסור. וכתב שדעת הרמב"ם שבאמת צורת אדם מותר באחרים עשו לו. **לה. במאירי** (ע"ז מג:) הביא ב' דעות בזה. **לו. אמנם** הביא שבספר בית לחם יהודה כתב שבצורה גדולה צריך להוריד את כל החוטם, ובצורה קטנה סגי בלסמות את העין. והחת"ס חולק עליו מכח דברי רש"י הנ"ל. וראה עוד מש"כ בזה בשבט הלוי (ח"ז סי' קלד). **לז. וכן** הביא בדרכי משה (סס פק"ה) בשם המרדכי (נב"ע סי' תקמט). **לח. אמנם** בברכי יוסף (סס סעי' ו) כתב שהב"י כתב בתשו' אבקת רוכל (סי' סג) שדברי רבינו אליקים עיקר, ואסר לשום על ההיכל אבן מצוירת בצורת אריה וכיו"ב, וכן הסכים מהר"ם מפאדובא (סס סי' סה). **לט. וראה** עוד במהר"ם בר ברוך (סי' תלו) מש"כ בזה. **מ. וכ"כ** בהעמק שאלה (ימרו סי' ז סופ"ק ג). וכן הביא בדרכי תשובה (ס"ק לח) מנחל אשכול (הל' ע"ז סוף סי' ג) וכן הביא עוד (ס"ק לג) מספר קהל יאודה. **מא. והו"ד** בש"ך (סקכ"ז). **מב. ומכאן** צ"ע על המנחת חינוך (מצוה לג אות ג) שפשיטא ליה שעשיית פרקים מותרת, ולא הזכיר דעת רש"י כפי שכתב הריטב"א להדיא שאוסר בשל פרקים. **מג. כן** דייק הריטב"א (ע"ז סס).

ובאמת מותר לעשות בעצמו צורות של פרקים, כיון שאינו צורה ממש[מד]. וכתב שלמעשה ראוי להחמיר.

מדוע בחיבור הפרקים אין איסור

ובמנחת חינוך (מצוה לט אות ג) כתב שאף שכשמחבר הפרקים הרי עושה בזה צורה, מכל מקום כמו שמצינו לגבי שבת שאם היה רפוי מותר שאינו עשיית כלי, ה"נ צ"ל שכשעושה רפוי אין בזה משום עשייה האסורה[מה].

אם לדינא קי"ל ככל התירוצים

ואי בעית אימא להתלמד עבד. משמעות הגמרא שכל התירוצים נכונים, כלומר שגם היכא שאחרים עשו לו וברבים, או בפרקים ואפילו ביחיד, או אם עושה להתלמד שרי בצורת חמה ולבנה. אמנם הרי"ף (עבודה זרה יח:) לא הביא כלל תירוצי הגמרא, וסתם לעשות חמה ולבנה בכל גונא. וכתב הר"ן (ע"ז סב) וכ"כ הכסף משנה שדעת הרי"ף שלאחר שתירצה הגמרא שיש היתר להתלמד, שוב אין צריך לשאר תירוצי הגמרא, ואין הכרח שיש היתר באחרים עושין לומי או בשל פרקים. ואף הרמב"ם למד כן, אלא שקשה מדוע השמיט תירוץ הגמרא שלהתלמד מותר. אמנם דעת המנחת חינוך (מצוה לט) שהטעם שהרי"ף והרמב"ם לא הביאו תירוצי הגמרא שאחרים ופרקים מותר, משום שזהו פשוט בכל התורה כולה, שאם אינו עושה בעצמו אינו נחשב לעשייה האסורה, וכן אם עושה של פרקים אין כאן עשייה כלל, ומשום כך לא הוצרכו להביא תירוצים אלומי.

הטעם שלא הביא הרמב"ם תירוץ זה אחח 19/06/2018

ומה שלא הביא הרמב"ם שלהתלמד שרי, כתבו האחרונים שכיון שכתב הרמב"ם שדוקא העושה צורה לנוי אסור, אם כן אם אינו עושה לנוי אלא להתלמד שרימח.

אם מותר לעשות צורות אדם למשחק

ומכאן הוציא המהרי"ט (ח"ג יו"ד סי' לה) שגם העושין פרצופות לתינוקות לשחק בהם וכן אותם שעושים המשחקים לשחק בהם הואיל ולאו בדרך קבע עבידא שרימט.

גדר להתלמד

להתלמד עבד. בתשובות חתם סופר (יו"ד סי' קכח) כתב שפשוט שאין היתר של להתלמד אלא אם לומד להלכה ולמעשה, אבל אין היתר לעשות כדי להתלמד לעשות אותן הצורות. ועל כן אין היתר לאומן ללמוד מלאכת פיסול צורת אדם, אא"כ לא יגמור הצורה ממש ויתן לנכרים לגמור הצורה.

כה.

איזו לבנה ראו שחרית וערבית

ראינוהו שחרית במזרח וערבית במערב. בפירוש דין זה נאמרו כמה פירושים בראשונים, והנה בגמרא מבואר [לפי פשוטו] שהטעם שקבלם רבן גמליאל משום שכך היה מקובל מבית אבי אבא פעמים שבא בארוכה ופעמים שבא בקצרה. וגם בזה נחלקו הראשונים מה פירוש דבר זה שמשום כך קיבל ר"ג את העדים שאמרו שראו את הלבנה שחרית וערבית.

א. דעת רבותיו של רש"י, שהעדים אמרו שראו את הלבנה הישנה בשחרית [של יום כ"ט] במזרח, ובערב [ליל ל'] ראו את הלבנה החדשה במערב. ודעת ריב"נ שעדי שקר הם כיון שמבואר לעיל (כ:) שכ"ד שעות בין הלבנה הישנה להחדשה אין יכולים לראות את הלבנה כללא. והקשה רש"י אם כן מה טעם שקבלם ר"ג מחמת הענין של פעמים שבא בקצרה ופעמים בארוכה. ותירצו התוס' שפעמים בימים הארוכים שייך שתיראה הלבנה הישנה בבוקר והחדשה בערב. וכ"כ הרשב"א (לעיל כ:) שמה שאמרו כ"ד שעות מיכסי סיהרא היינו שברוב הפעמים הוא כך, אבל פעמים ממהרת להיראות בפחות מכנב.

ב. דעת רש"י שהעדים העידו שראו את הלבנה החדשה שחרית וערבית, ולא קבלן ריב"נ כיון שעדי שקר הם שאין אפשרות ללבנה ללכת כל כך במשך היומג. וע"ז אמר ר"ג שמקובל הוא שפעמים שבא בארוכה ופעמים שבא בקצרה, ויתכן שבא במהירות ומשום כך נראתה הלבנה כבר בערב.

ג. דעת הרמב"ם (פיהמ"ש) והרע"ב, שודאי לא יתכן שתיראה הלבנה הישנה שחרית והחדשה ערבית, כי כ"ד שעות לפחות מיכסי סיהרא, אלא שר"ג לפי חשבונו שהיה בקי בחשבונות הירח, ידע שהלבנה צריכה להיראות בליל ל', ומשום כך קיבל את העדים שאמרו שראוהו בליל ל', ומה שאמרו העדים שראוהו בשחרית במזרח, לא התייחס לעדות זו כלל, שודאי היה רק נדמה להם שראו את הירחד, וגם דעת ריב"נ היתה כן, שאין לקבל עדותן כלל על מה שאמרו שראו ביום כ"ט שודאי טועים הם, אלא שלפי חשבונו של ריב"נ לא היה אמור הירח להראות בליל ל' כיון שלא עבר זמן מספיק מהמולד, וע"ז אמר ר"ג שמקובל הוא שפעמים בא בקצרה ופעמים בא בארוכה, ובפעם זו בא הירח בקצרה והיה אמור להיראות בליל ל'ה.

ד. דעת הבעל המאור, שמה שאמרו בגמרא פעמים שבא בארוכה ופעמים שבא בקצרה אינו ענין כלל למשנתינו ולתת טעם על מה שקיבלם ר"ג, אלא דבר בפני עצמו הוא בחכמת העיבור שפעמים מהלך הירח במהירות ופעמים לאיטו [ויתבאר בע"ה להלן], ומה שקיבלם ר"ג היה כטעם הרמב"ם והרע"ב, שמה שאמרו שראו את הלבנה שחרית כיון שאינו נוגע לעדות החדש [כיון שהוא על הלבנה הישנה], אמרינן על זה 'מילתא דלא רמיא עליה דאיניש לאו אדעתיה', וודאי שלא ראו היטב ודמות עב נדמה להם ללבנה, וכיון שענין בדיקת הישנה אינו נוגעת לבדיקת עדות החדש, אינו פוסל בבדיקות כללו, וממילא קיבל ר"ג עדותן שראו הלבנה בליל לז.

ה. המאירי הביא שיש מפרשים שמה שאמרו העדים שראו הישנה שחרית היינו שחרית של יום כ"ח, והחדשה ראו בערבית של ליל שלשים, ונמצא שנכסית הלבנה שלשים ושש שעות, ואף שידוע שהלבנה נכסית מ"ח שעות שכ"ד מהישנה וכ"ד מהחדשה אינה נראית, מכל מקום זהו על פי הרוב, אבל לפעמים שייך שתיראה אחר ל"ו שעות.

איך קיבלן רבן גמליאל

ראינוהו בזמנו ובליל עיבורו לא נראה, וקיבלן רבן גמליאל. כתב בעל המאור שעדות זו ודאי היתה עדות שקר והטעו את רבן גמליאל, ובאותה העדות לא ראה רבן גמליאל בחשבונו מתי היה אמור להיראות

מד. וכן משמעות הרא"ש (ע"ז פ"ג סי' ד). **מה. ובריטב"א** נראה שהוא משום שחיבור של פרקים אינו נראה כדמות לבנה. **מו. ולפי"ז** שאף היכא שאחרים עשו לו אסור, אם כן לפי מה שכתב הרמב"ם (עבודה זרה פ"ג ה"ט) שהעושה עבודה לעצמו אף שלא עשאה בידו ואף שלא עבדה לוקה, א"כ ה"ה כאן באחרים עשו לו שלוקה. והקשה הלחם משנה, הרי לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו, ואיך ילקה על מעשה אחרים. ותירץ שכיון שהאחר עושה בשליחותו הוי כאילו עשאו הוא וחייב. ותמהו כל האחרונים הרי אין שליח לדבר עבירה. וראה בספר הליקוטים להרמב"ם שהאריכו האחרונים בזה. וראה במנחת חינוך (מצוה לט אות ד) שדייק מדברי הרמב"ם שדוקא על צורת אדם לוקה, אבל על צורת חמה ולבנה אין לוקין. ותמה במנ"ח מהי"ת לחלק בזה כיון שהכל נדרש בשוה מפסוק אחד. **מז. ומה** שלא הביא הרמב"ם התירוץ שלהתלמד שרי כתבו האחרונים שממה שכתב הרמב"ם שאסור לעשות צורות לנוי, משמע שאם אינו עושה לנוי אלא להתלמד שרי. **מח. כ"כ** בכנה"ג (בשטמוה"ר"מ) וכ"כ המהרי"ט (שם), ובמהר"ם שיק (מצוה לט), וראה עוד בספר הליקוטים על הרמב"ם דברי שאר האחרונים בזה. וראה מה שתירץ בזה בביאור הגר"א (יו"ד סי' קמו ס"ק כו בשופנגר). **מט. וראה** מש"כ בלהורות נתן (ח"ג סי' מט). ושבט הלוי (ח"ו סי' קלד). **א. וכן** הביאו התוס' שמשמע בירושלמי (פ"ג ה"ו). **ב. וכ"כ** הריטב"א (בסוגיין). ובבן אריה (לעיל כ:) הביא שבספר אמונת חכמים (פ"ה) כתב ששאל כמה מחכמי התכונה, ואמרו לו ששייך מציאות זו שהלבנה הישנה תראה שחרית והחדשה בערבית, ואף בירושלים. ובמחר חדש דחה דבריו, ובבן יהוידע (ח"ו ופ"ב בסוגיין) כתב שודאי יש לסמוך על מ"ש באמונת חכמים ועל מה שהביא מחכמי התכונה שהם ראו בעיניהם דבר זה. וכ"כ בתשב"ץ (ח"ג סי' רטו) שבמהלכה המהיר של הירח יתכן שתיראה הלבנה לאחר המולד קצת יותר מי"ב שעות. **ג. ובתום'** תמהו על זה מדוע לא יתכן שתלך הלבנה מהבוקר עד הערב מהמזרח עד המערב. **ד. וביאר** הקהילות יעקב (ח"ב סי' כב) שכיון שראייתם בשחרית אין בזה שום נפק"מ לבי"ד לדון עליו מצד עצמו, אלא שע"י הגדה זו רוצים לקלקל עדותם על ראיית מולד הלבנה בזמנה, ולכן אין בזה דין עדות ותלינן שטעו במה שאומרים שראו ביום כ"ט ע"י העבים. **ה. ולפי"ז** נאמרו במשנה ב' חידושים, א. שמקבלים רק חלק מהעדות, ומה שאמרו שראו ביום כ"ט אין מקבלין ומה שאמרו שראו בלילה מקבלין. ב. שיתכן שתיראה הירח קודם הזמן הממוצע שנראית מהמולד, משום שפעמים בא בקצרה. **ו. וכמש"כ** המאירי שהרי הוא כמו שהעידו שראו את החדשה ערבית, וראינו אחריה ספינת ברזל פורחת באויר. אמנם ראה מש"כ בזה בחכם צבי (סי' מד). **ז. ומשמעות** הדברים שדעת ריב"נ שלא קיבלם משום שלא סבר שאפשר לחלק עדותן,

הירח, וסמך על הראיה לבדה, אלא כיון שדרשינן להלן 'אתם אפילו שוגגין ואפילו מוטעין' לא חזר בו רבן גמליאל מדבריו אף שהיה בטעות כיון שנתקדש החדש. והיינו שקיבלן ר"ג מיד בליל ל', ואח"כ בליל ל"א לא נראה הירח לכולם, ומכל מקום לא חזר בו כיון שכבר נתקדש החדש[ח].

אמנם הרמב"ם והרע"ב פירשו שודאי היה יודע רבן גמליאל בחשבונו שהיה ראוי להיראות הלבנה בליל ל', ומשום כך קיבל ר"ג את העדים, ומה שלא ראו את הלבנה בליל ל', תלה הדבר שאפשר שנתכסה בעבים או דבר אחר שמנע את הראיה.

והרדב"ז (ח"ו סי' ג' אלפיס רלג) כתב לפרש שמה שאמרו בגמרא 'פעמים בא בקצרה פעמים בארוכה', זהו טעם גם על מעשה זה, שמשום כך קבלם רבן גמליאל כי על פי חשבונו היה נראה שיתכן שאף שנראה בליל ל', מכל מקום בליל ל"א לא יראה כיון שימהר לשקוע תחת האופק קודם הלילה, ומשום שפעמים מהלך במהירות[ט].

מדוע לא שלח לר' דוסא

שלח לו רבן גמליאל גוזרני עליך וכו'. והיינו ששלח לרבי יהושע.

וצ"ב מדוע לא שלח גם לרבי דוסא בן הרכינס שיבא אליו. וביאר המהרש"א שרבי יהושע היה אב"ד וביקש לבטל את המועדים שעשה ר"ג'. ויש מפרשים שרבי דוסא היה זקן גדול ועיניו קמו מלבוא לבית המדרש, כמבואר ביבמות (טו.), ולכך לא הטריחו רבן גמליאל"א. עוי"ל שבאמת קיבל רבי דוסא את דבריו, ורק ר"י לא קיבלם[י].

מי היה השליח

שלח לו רבן גמליאל. בירושלמי (פ"ג ה"ו) מבואר ששלח ע"י רבי עקיבא.

אם דין זה בכלל ימין שהוא שמאל

גוזרני עליך שתבא אצלי וכו'. כתב הרמב"ן (ספר המצוות שרש ו) וזה מה שאמרו בספרי אפילו אומרים לך על שמאל שהוא ימין ועל ימין שהוא שמאל, שכך הוא המצוה לנו מאדון התורה יתעלה, שלא יאמר בעל המחלוקת היאך אתיר לעצמי זה ואנכי יודע בודאי שהם טועים, והנה נאמר לו בכך אתה מצווה, וכענין שנהג רבי יהושע עם ר"ג ביום הכיפורים שחל להיות בחשבונו כמו שהזכר במסכת ר"ה וכו'. ובמהר"צ חיות תמה שקידוש החדש שאני שכתוב בו 'אתם אפילו שוגגין ואפילו מוטעין' וכדלהלן בגמרא, ומה ראיה יש לשאר כל המצוות[יא]. ובדברי סופרים (להגרפ"ו סי' ה אות כג) כתב שאפשר שהרמב"ן נתכוון להטעם המבואר במשנה מהא דיפתח בדורו כשמואל בדורו, וזה הטעם שייך בכל התורה כולה, או אפשר שהרמב"ן לא נתכוון אלא להביא דוגמא לדבריו, אבל אין כוונתו להביא ראיה משם.

מדוע ביקש שיבא גם במקלו ובמעותיו

שתבא אצלי במקלך ובמעותיך ביוהכ"פ וכו'. מה שביקש ממנו שיבא גם במקלו וגם במעותיו ביאר בערוך לנר, משום שבכריתות (יד.) מבואר שיש ספק אם יש חיוב ערוב והוצאה ליום הכפורים או לאי"ד, ולכן לא הוי סגי במקל לבד שאפשר שס"ל שאין ערוב והוצאה ליום הכפורים, ויכול לבוא במקלו אעפ"י שיום הכפורים הואי"ט, לכן בקש ג"כ שיבא במעותיו וזה ודאי אסור משום מוקצה. אמנם במעותיו לחוד גם כן לא סגי, שאין זה פרסום בפני העולם, ורצה שיפרסם בפני העולם שאינו מחשיבו ליום הכפורים, לכן בקש שיבא ג"כ במקלו שהוא פרסום לעין כל. אבל ר' יהושע עשה עוד יותר ממה שביקש ר"ג ממנו שלקח גם מעותיו בידו ולא כאשר רגילים לישא המעות צרור על מתניו מכוסה, ולכן אמר 'נטל מקלו ומעותיו בידו' לעשות פרסום יותר גם בפני העולם שלא יחשבו דלמא ס"ל אין ערוב והוצאה ליום הכפורים[יט].

מפני שרשרת הסמיכות שבכל הדורות

צריכין אנו לדון אחר כל בית דין שעמד מימות משה ועד עכשיו.

פירוש, מפני שקיי"ל סמיכת זקנים בשלשה כדתנן סנהדרין (פ"ד מ"ד) ואין סמיכה אלא מן המוסמך, ולכן אף אם רק בי"ד אחד מימות משה עד עכשיו לא היו ראויים לסמוך, כל הסמיכות שאחריו אינם ולא הוי בי"ד[יז].

איך למדים מהשמטת השמות

שנאמר ויעל משה ואהרן נדב וכו' ושבעים מזקני ישראל, ולמה לא נתפרשו שמותן של זקנים הללו. משמע שהלימוד מהפסוק הזה הוא ממה שלא נתפרשו שמותם של הזקנים הללו. והקשה בערוך לנר, א"כ איך אמרינן בברייתא לקמן בגמרא, שהטעם שלא נתפרשו שמותן כדי שלא יאמר אדם, וכי בי"ד פלוני כאלדד ומידד, והלא פסוק זה כתוב אצל הזקנים שבשעת מתן תורה, ובהם לא היו אלדד ומידד שאסף משה עם השבעים איש עפ"י ציווי הקב"ה, וזקנים שהיו בשעת מתן תורה מתו בתבערה כמש"כ רש"י (פרשת בהעלותך). ועוד קשה שרש"י פירש שלא יאמר וכי בי"ד זה כמשה ואהרן כאלדד ומידד אומרים לו שמא חשוב כשלשה מן השאר שלא נתפרשו שמותם. ומדכתב 'מן השאר' משמע שאיירי מן השאר של שבעים זקנים, והלא אין אלו הזקנים שהיה אלדד ומידד עמהם[יח].

מה התחדש בדבריו של ר' דוסא יותר מדברי ר"ע

אלא ללמדך שכל שלשה ושלשה שעמדו בי"ד על ישראל הרי הוא כבי"ד של משה. לכאו' קשה, מדוע היה צריך לנחמו בענין זה, הרי כבר ניחמו רבי עקיבא (בגמרא להלן) שקביעתו של רבן גמליאל קיימת משום שאתם אפילו שוגגין ומוטעין ומזידין, וא"כ מה הוסיף בדרשה זו שכל בי"ד של ישראל הרי הוא כבי"ד של משה. וביאר הגר"ח (עהמ"ס עמ' כח סי' מו) שלכאו' צ"ב במה עדיף הקידוש שקידש רבן גמליאל ביום ל' לקידוש שקידש רבי יהושע ביום ל"א, והרי שניהם היה להם כח לקדש את החדש, וא"כ מנלן שנאמר שקידושו של ר"ג עיקר ועליו נאמר 'אתם אפילו מוטעין' מקידושו של ר"י שבטל מחמת קידושו של ר"ג. אלא ע"כ שעיקר ההלכה הזאת של אתם אפילו מוטעין נאמרה לגבי נשיא הסנהדרין, שאם הוא טעה וקידש בטעות חל הקידוש, שהרי 'אתם קאי על משה ואהרן ומשה היה נשיא הסנהדרין (כמנוחת נחמ"ס סנהדרין פ"ה ה"ה), ומשום כך אם אירעה מחלוקת בין בתי דינים שאחד קידש ביום ל' ואחד קידש ביום ל"א, הולכים אחר הקידוש של הנשיא, ומשום כך לא נתיישבה דעתו של רבי יהושע בתשובת רבי עקיבא שאתם אפילו מוטעין, שעדיין מי יימר שקביעת רבן גמליאל היא שקיימת, ורק כשר' דוסא אמר לו שאי אפשר לדון אחר כל בי"ד ובי"ד שעמד מימות משה ועד עכשיו, דהיינו שהלכה זו נמסרה לנשיא הסנהדרין, ואפילו קביעתו בטעות חל הקידוש, ושאר הקביעות של שאר בתי דינים בטלים, נחה דעתו[יט].

ביאור המימרא

אמר להם רבן גמליאל וכו' פעמים בא בארוכה ופעמים בא בקצרה. כבר נתבאר לעיל שנחלקו הראשונים האם דברי רבן גמליאל אלו באו לפרש הטעם שקיבל את העדים, משום שהיה ראוי על

אלא כיון ששקרנים הם בעדותן שראו שחרית, כן שקרנים הם שראו ערבית. **ח. ריטב"א** (ד"ה אפילו מזידין). והיינו שלא נפרש שקיבלן רבן גמליאל היינו לאחר שבליל עיבורו לא נראה, וברש"ש כתב מתחילה לפרש כן, והוכיח מכאן כדעת הרמב"ם שאפשר לקדש את החדש למפרע. ואח"כ כתב שאפשר שקיבלן ר"ג קודם ליל עיבורו. וכ"כ בערוך לנר. **ט. ופירוש** נוסף כתב כדברי בעל המאור. **י. ואף** שמבואר בסוגיין שהקידוש היה תלוי ברבן גמליאל, מכל מקום מבואר להלן שאף לאדם אחר יש כח קידוש, כמו שאמרו להלן זיל לעין טב וקדשיה לירחא, קרבן ראשית. **יא. פורת** יוסף, חידושי מהרי"ח. וראה מה שתמה בפורת יוסף על תירוץ המהרש"א. **יב. ערוך** לנר, תפארת ישראל. ועוד כתב שאפשר שר"י היה אב"ד וחשש שיגררו אחריו. **יג. וכ"כ** בפתח עינים (כאן) שאף שאמרינן לא תסור וכו' אפילו על ימין שהוא שמאל, היינו בספק, אבל היכא שיודע בודאי שטעה אין לו לילך אחריהם. וכעי"ז קשה עמש"כ הרמ"א (נתשו' סי' נח). **יד. ראה** באחרונים מה שדנו אם יש עכ"פ איסור או שמותר. **טו. אמנם** במהרש"ם כתב שאפשר שהיה מקלו כעין קניא דרבא שהיה בסיס לדבר האסור. **טז. ובלשמוע** בלימודים ביאר שמה שאמר לו להביא מקלו, היינו שלא יבא בספינה או בעגלה למעלה מי"ט שאין בזה איסור תחומין, אלא יבא ברגלו ע"י מקלו. [וראה במהרי"ק (שורש נה) שגרס בגמרא 'במקלך בתרמילך ובמעותיך']. **יז. ערוך** לנר. **יח. והשאיר** בצ"ע. אמנם על הגמרא כתב שאפשר לומר שהביאו ראיה גם מזקנים שהיו בשעת מתן תורה וגם מהזקנים השניים. **יט. ראה** שם שהאריך בזה.

פי חשבונו שיראה הירח באותו הלילה, אף שעל פי החשבונות הממוצעים [כ"ט י"ב תשצ"ג], לא היה ראוי עדיין שיראה הירח, משום שפעמים האמיתי שונה מהמולד הממוצע. או שהוא דבר בפני עצמו שפעמים מהלך הירח במהירות ופעמים באיטיות. והטעם לכל הנ"ל, ביארו הראשונים, שלירח יש שתי תנועות בשני גלגלים שונים מסביב לכדור הארץ, האחד הוא גלגל גדול שבאמצעו נמצא כדור הארץ, וגלגל זה מסובב את הירח ממערב למזרח, והשני הוא גלגל קטן הנקרא 'גלגל הקפה' שאמצעו הוא נקודה על גבי אותו הגלגל הגדול, ובגלגל זה קבוע הירח וגלגל זה מסובב את הירח ממזרח למערב, כלומר שהגלגל הגדול מסתובב לצד מזרח ומושך עמו את הגלגל הקטן, והגלגל הקטן מסתובב לצד מערב, וממילא הירח שנמצא על הגלגל הקטן נע כל הזמן לכיון מזרח, מכיון שכל הגלגל הקטן נע למזרח ע"י סיבובו של הגלגל הגדול, אלא שתוך כדי שהוא נע מזרחה, הוא גם נע קצת מערבה. ומשום כך ישנו שינוי בין המולד הממוצע למולד האמיתי, שהרי המולד הממוצע הוא הזמן שבו נפגש הירח בין השמש לכדור הארץ, ואם נתייחס לנקודה האמצעית שסביבו נע הגלגל הקטן, הרי שהסיבוב קבוע, וכל זמן שהנקודה האמצעית נפגשת עם השמש, זהו המולד. אמנם אם נתייחס לירח עצמו שהוא מסתובב סביב הנקודה האמצעית, אם יתכן שבזמן המולד הממוצע, הירח יהי' רחוק קצת לצד מערב או מזרח בגלגל הקטן, ולא יפגש עם השמש באמת, ורק לאחר זמן מועט כשיגיע הירח לפגישה עם השמש זהו המולד האמיתי, ויתכן שבזמן המולד הממוצע, כבר הירח עבר את השמש, ונמצא מזרחה יותר וכבר היה המולד האמיתי. ויש המפרשים[כ] שזהו פירוש הגמרא 'פעמים בא בקצרה פעמים בא בארוכה', כלומר שאף שהמולד הממוצע הוא כ"ט יום וי"ב שעות ותשצ"ג חלקים, מכל מקום פעמים המולד האמיתי בא קודם לכן, ופעמים לאחר מכן.

ודבר נוסף הנגרם מחמת שני הגלגלים, שבזמן שהירח נמצא בחלק העליון של הגלגל והגלגל הקטן מסובב אותו ממערב למזרח נגד סיבובו של הגלגל הגדול, נמצא שהוא מתקדם לאט יותר, שהרי כנגד מה שהגלגל הגדול מסובב אותו לצד מזרח, הרי שהגלגל הקטן מחזירו במקצת לצד מערב, ונמצא שהוא מתקדם לאט יותר. אבל כשהירח נמצא בחלק התחתון של הגלגל ההקפה, אם גם גלגל זה מניע אותו לצד מזרח, ומשום כך ההתקדמות שלו מהירה יותר. ויש מפרשים שעל זה נאמר 'פעמים בא בארוכה ופעמים בא בקצרה', כלומר שלפעמים הירח מהלך במהירות, ולפעמים באיטיות[כא]. ולפי"ז אין הגמרא באה לבאר את שינוי הזמנים בין המולד הממוצע למולד האמיתי, אלא את שינוי מהירות מהלך הירח, שפעמים מהלך ושוקע במהירות, ולפעמים יותר לאט[כב].

הטעם שאין הלבנה נשרפת מחום החמה

פעמים בא בארוכה ופעמים בא בקצרה. התשב"ץ (מ"ק סי' קד) הביא שיש מפרשים (כל בו סי' מג) שהטעם לענין זה כי בסוף החדש שהלבנה קודמת לשמש היא הולכת במרוצה מפני חום השמש שלא ישרפוה בהתקרבה אליה. אבל בתחלת החדש השמש קודמת אל הלבנה, והולכת לפניה, והלבנה מתאחרת והולכת בארוכה, ותמתין שלא ישרפוה אם תתקרב אליה[כג]. והתשב"ץ דוחה פירוש זה מכל וכל וכתב וז"ל זה הפירוש אינו כלום ודברי הבאי הם מכמה פנים, הא' שאין לשמש חום שיגיע ממנה שריפה ללבנה לפי שהחום הוא ממקרי היסודות שהם למטה מגלגליהם, ואין לאחד מהגלגלים והכוכבים מקרה מאלו המקרים אשר הם ביסודות כמו שבארו זה חכמי יון וזולתם. וכן כ' הרמב"ם ז"ל בפ"ג מה' יסודי התורה. וזה החום המגיע אלינו אינו מעצם השמש אלא שבתנועתו הוא מניע יסוד האש ומגיע אלינו חמימות מזה[כד]. אבל הלבנה שהיא למעלה מכל היסודות אין מגיע אליה חום ולא שריפה מזה כי החומר ההוא אינו מקבל הפעולות ממקרי היסודות שהם יותר פחותים מהחומר ההוא. ואלו היתה הלבנה מתפחדת מחום השמש שלא ישרפנה כ"ש שהיתה נשרפת מיסוד האש שהוא דבק בה בלתי נפרד ממנה לעולם. וזה הבל כי לא יוכלו היסודות שהם נפסדים לפעול במקריהם בחומר הגלגלים שהוא קיים. זה אחד מהפנים המבטלים הפי' הזה. והשני, שאין הלבנה בגלגלה ממהרת פעם ומאחרת פעם לא מפני פחד שריפה ולא מפני זולת זה. אבל מהלכה בגלגלה לעולם הוא שוה וכן ביארו חכמי יון זאת החכמה[כה].

משום כך דרכי הירח עקלקלות

ירח לא ידע מבואו. כתב הרמב"ם (קידוש החדש פי"ז הכ"ג), וכבר ראית מן המעשים האלו כמה חשבונות יש בו וכמה תוספות וכמה גירועים אחר שיגענו הרבה עד שמצאנו דרכים קרובים שאין בחשבונות עומק גדול, שהירח עקלקלות גדולות יש במעגלותיו, ולפיכך אמרו חכמים 'שמש ידע מבואו ירח לא ידע מבואו'. ואמרו חכמים 'פעמים בא בארוכה פעמים בא בקצרה', כמו שתראה בחשבונות אלו שפעמים תוסיף ופעמים תגרע עד שתהא קשת הראיה פעמים ארוכה פעמים קצרה כמו שביארנו וכו' עכ"ל.

האם היה כאן מעשה ניסים

שקל קלא וכו' זיל אכסי. כתב הריטב"א שודאי שדברים אלו לאו דוקא נאמרו. וכ"כ הרמב"ם (נפילושו למסכתין) שדברים אלו לא מפני שמועילין אמרן, אלא על דרך משל. אמנם בהגהות וציונים הביא גירסת הגליון 'ואזלה ואכסי', כלומר שבאמת היה כאן מעשה ניסים שהלכה ונתכסית. וכן מבואר בירושלמי (פ"ג ה"ד) ר' אבון משדי עלוי צררין, ואמר לכולא תבהית בני מריך ברמשא, אנן בעיין תיתחמי מיכא, ואת מיתחמי מיכא, מיד איתבלע מן קומוי. והיינו שבאמת מיד נתכסה[כו].

מדוע אמר לו לילך לשם

זיל לעין טב וקדשיה לירחא. רש"י פירש שאמר לו לילך לקדש החדש ב'עין טב' כדי שלא ירננו עליו בני עירו לפי שראו את הלבנה ביום כ"ט, ואיך קידשו ביום ל'. עוד פירש שגזרו גזירה במקומו שלא יקדשו את החדש. והתוס' פירשו שב'עין טב' היה מקום בית הועד שהיו קבועים לקדש את החדש[כז]. והרמב"ם (נפילושו למסכתין) גרס בסוגיין 'זיל עיין טב וקדשה', כלומר שאל תתמה שמחמת שראית אותו שחרית שמא לא יראה בערב מפני שבארוכה בא, אלא עיין היטב בלילה עד שתראה אותו.

הטעם שאומרים כן בקידוש לבנה

ושלח לי סימנא דוד מלך ישראל חי וקיים. כתב הרמ"א (או"ח סי' תכו סעי' ג) ונוהגין לומר 'דוד מלך ישראל חי וקים', שמלכותו נמשל ללבנה, ועתיד להתחדש כמותה, וכנסת ישראל תחזור להתדבק בבעלה שהוא הקב"ה, דוגמת הלבנה המתחדשת עם החמה וכו'. וכתב הביאור הלכה (ד"ה ונוהגין) שהפרי חדש כתב שיש לזה סמך מסוגיין שאמר ליה שלח לי סימנא 'דוד מלך ישראל חי וקיים' וכפירוש רש"י בסוגיין[כח].

רמז לכך

בספר שער אפרים (נפתחי שערים שער י סעי' לו) בשם הגאון החסיד מו"ה יצחק אייזיק הכהן אבד"ק קארעץ ז"ל בעמ"ח ברית כהנת עולם, שתיבות 'דוד מלך ישראל חי וקים' בגמיטריא 'ראש חודש'[כט].

כ. **תכונת** השמים (סי' קפ), נאוה קודש (פ"ו ה"ג). כא. **בעל** המאור (נסוגיין), המאירי, התשב"ץ (מ"ק סי' קד, ומ"ג סי' רטו), התויו"ט, הרדב"ז (מ"ו ג' מלפיס לנ), ושא"א. כב. **ולהרמב"ם** (קידוש החדש פי"ז הכ"ג) פירוש אחר בזה, לפי חשבונות עמוקים בעניני התכונה. כג. **והכל** בו פירש בזה מה שאומרים 'חק וזמן נתן להם שלא ישנו את תפקידם' ו'חק' היינו ללבנה, ו'זמן' היינו לשמש, כיון שהלבנה אין לה זמנים קבועים שפעמים בא בארוכה ופעמים בא בקצרה. כד. **וכ"כ** המהרש"א (מדריש מ:) כי החמה אין לה טבע החמום מצדה אלא מתנועת גלגל החמה כ"כ במרוצה בכ"ד שעות, דטבע של כל תנועה שמתחמם, ע"כ. ודבריו צ"ע, שהרי כל צבא השמים מסתובב במשך כ"ד שעות מסביב לכדור הארץ, ומה שונה החמה מכל צבא השמים. [ודברי התשב"ץ והמהרש"א אינם כדברי חכמי המדע כידוע]. כה. **ראה** שם שהאריך בזה הרבה. כו. **וראה** מש"כ בזה ביד נאמן, שלא שייך כאן הענין של עמידת הירח כמו עמידת השמש, כיון שאין ניכר כל כך הנס בזה, כיון שירח לא ידע מבואו, ודרכו עקלקלות כמש"כ הרמב"ם. כז. **וכתב** בערוך לנר שמה שלא פירש רש"י כן, משום שאם כן מדוע לא הלך רבי לקדש הלבנה בעין טב, והרי עיקר קידוש החדש היה תלוי בו. כח. **וכ"כ** המהר"צ חיות בסוגיין. עיי"ש עוד ביאור נחמד בירושלמי. ובפירוש הרמב"ם למסכתין נראה שהסימן הוא שהלבנה חיה וקיימת, כיון שלפירושו שלח אותו לעיין היטב האם תראה הלבנה בלילה או לא, וע"ז אמר לו שישלח לו סימן שהלבנה חיה וקיימת. כט. **מנחם** משיב נפש.

יש גורסים בעשרים ושבעה

פעם אחת נתקשרו שמים בעבים ונראית דמות לבנה בעשרים ותשעה לחדש. הרמב"ם בפירוש המשניות גרס 'בעשרים ושבעה לחדש'ל. וביאר שר"ג אמר להם שודאי טעות הוא בידם ולא היתה זו הלבנה אלא עב היה ונראה כלבנה.

היינו ממולד ממוצע למולד ממוצע

אין חידושה של לבנה פחותה מעשרים ותשעה יום ומחצה ושני שלישי שעה וע"ג חלקים. היינו שהשעה מתחלקת לתתר"פ חלקים, ונמצא שתשצ"ג חלקים הם שני שליש שעה וע"ג חלקים[לא]. אמנם כתבו התוכנים שכפי שנתבאר לעיל 'פעמים בא בארוכה ופעמים בא בקצרה' שאף שהמולד הממוצע הוא כל כ"ט יום וי"ב שעות ותשצ"ג חלקים, מכל מקום זהו אינו המולד האמיתי, שהמולד האמיתי פעמים בא בארוכה והוא אחרי המולד הממוצע, ופעמים בא בקצרה והוא לפני המולד הממוצע[לב], אלא שלגבי קידוש החדש קבעו חז"ל להתייחס למולד ממוצע זה[לג].

אם יותר מכך שייך

ומה שאמר אין חידושה של לבנה פחותה מכ"ט יום וכו', אין לפרש אבל יתירה כן, אלא שגם יתירה לא[לד], אלא שבזה לא נחלקו ולא הוצרך לומר כן, אבל בפחות נחלקו ולכן הוצרך לומר כן[לה].

למה לא היתה ראויה

לא מפני שראויה לכך, אלא כדי שידעו העם. הרמב"ן (תורת האדם עמ' פג) כתב לפרש שלא מפני שראויה היא להספד גדול, אלא כדי שידעו העם[לו]. והיינו שאין לפרש שלא מפני שראויה לכך, היינו מפני שאין מספידין נשים כלל, משום שבאמת מספידין נשים, אלא שלא היתה ראויה להספד גדול. אמנם הגר"א (יו"ד סי' שלג סק"ג) משמע שפירש שלא היתה ראויה להספד[אוצר החכמה], אבל אם היתה ראויה להספד היה מספידה, והיינו מפני שמספידין נשים[לז].

אם איירי בראש השנה או בראש חדש בעלמא

אלא כדי שידעו העם שלא קידשו בי"ד את החדש. פירש רש"י שאין מספידין ביום טוב. משמע שמפרש שהדבר היה בראש חדש תשרי, וראש השנה היה[לח]. וצ"ב מנין לרש"י כן, הרי גם בראש חדש בעלמא אין מספידין כמבואר בשו"ע (סי' תכ)[לט]. וצריך לומר שהיה קשה לרש"י מדוע היה צריך לעשות פרסום גדול כל כך שלא קידשו בי"ד את החדש, הרי ודאי יוודע להם לאחר זמן שהרי מבואר בכמה מקומות שלאחר חצי מהחדש ודאי שכל העם יודעים מתי קדשו ב"ד את החודש. ולכן פירש שראש השנה היה ודאג ר"ג שמא יחשבו שהיום ר"ה ויעשו מלאכה לערב ולמחר, ולכן מיהר לעשות פרסום לדבר להודיע להם שלא קדשו ב"ד את החדש ושלמחר יהיה ר"ה[מ].

יש גורסים מי מצא

איבעיא להו מי מיצר ר"ע מיצר או רבי יהושע מיצר[מא]. בריטב"א גרס איבעיא להו מי מצא למי, ופירש, שכיון שמיירי ברבי יהושע וקתני 'הלך ומצאו' משמע לכאו' שרבי יהושע הוא היה ההולך.

מה הם שוגגים ומוטעים

אתם אתם אתם ג' פעמים וכו' שוגגין וכו' מזידין וכו' מוטעין. בביאור ג' לשונות אלו נראה ברש"י (ד"ה שוגגין) וכן כתב הריטב"א שמזידין ושוגגין היינו בידיעת החשבון, ומוטעין היינו שהטעום העדים כמו שהטעו העדים את רבן גמליאל כפי שנתברר אח"כ שלא נראה הירח בליל ל"א.

בגירסת הרמב"ם 'אנוסים'

אמנם הרמב"ם (קידוש החודש פ"ב ה"י) גרס במקום 'מזידין' 'אנוסים'[מב]. וכן הוא בתורת כהנים (לעמוד פ"י ה"ג) ובתוספתא (פ"ב ה"ח). וביאר בחסדי דוד (תוספתא שם) שמזידין ואנוסים היינו הך, שהרי אין לפרש שהבי"ד הזידו להדיא ועשו שלא כדין כדי לקדש את החדש, שמהי"ת שכשר בכה"ג[מג]. אלא מזידין היינו שידעו שאין הזמן לקדש החדש, אלא שהיה להם צורך לעשות כן כמו שאמרינן לעיל (כ.) מאיימין על העדים לקדש את החדש בזמנו לצורך, וזה הפירוש גם כן 'אנוסים' דהיינו שהיו אנוסים לקדש את החדש בזמנו אף שלא נראה הירח, כיון שהיה להם צורך משום מתייא וכו'[מד]. [ובתוספתא שם גרסינן מזידין ואנוסים, וביאר בחסדי דוד, שתרי גונא אנוסים או מחמת שאנוסים עכו"ם לעשות כן, או מחמת אונס הנ"ל]. ובערוך לנר ביאר שמזידין היינו שקידשו החדש בזמנו בטעות, וביום ל"א נודע להם שטעו, מכל מקום אין חוזרין בהם ומקדשין יום ל"א, אלא מה שעשו עשו ומקודש החדש ביום ל'[מה].

לענין עיבור שנה

ולענין עיבור השנה אם אומרים בו הדין של אתם אפילו מוטעין ושוגגין, ראה משנ"ת בזה לעיל (כה. ד"ה נמה שכתבנו)[מו].

האם יש אם למסורת

אתם ג' פעמים. בטורי אבן הקשה שכאן ס"ל לר"ע שיש אם למסורת, ובסנהדרין (ד.) גבי נפשות מת, ס"ל יש אם למקרא, והניח בקושיא. וכתבו האחרונים[מז] שהתוס' (סוכה ו: ד"ה ורבי) כתבו שהיכא שהמקרא אינו סותר המסורה דורש ר"ע מקרא ומסורה, ולכך גם כאן דורש כן.

הטעם שכפל הלשון

א"ל עקיבא נחמתני נחמתני. ביאר המהרש"א שאמר בכפל לשון, על שנחמו על עצמו ש'אתם אפילו מזידין', כלומר שאף שהיה יודע שאין הדין עם ר"ג מכל מקום כיון שקיבל דברי ר"ג כך הוא הדין, ונחמו על ר"ג עצמו ש'אתם אפילו מוטעין'. ובערוך לנר ביאר על דרך הפסוק 'נחמו נחמו עמי' נחמה בכפליים. ועוד פירש, נחמתני שלא אעשה איסור לחלל את יוהכ"פ שבחשבוני, ושוב נחמתני שהורית לי שאני מחוייב לחוג את יוהכ"פ של ר"ג ע"פ מצות התורה, ואם אחוג גם את יוהכ"פ שלי אעבור על בל תוסיף. ויש שביאר שר"י היה מיצר בכפליים אחד על מה שלא נקבע ראש חדש בזמנו, והשני שהוצרך לחלל יוהכ"פ שבחשבונו, וע"ז נחמו בכפליים[מח].

ביאור הענין

ת"ר למה לא נתפרשו שמותם של זקנים הללו. בנחלת יעקב (פר' נהעלותך) תמה ממה נפשך, אם החשש הוא לדור שראו את השבעים

ל. **ראה** רש"ש. **לא. ראה** חידושי הגר"א שזה הטעם שחילקו השעה לתתר"פ חלקים, משום החלק הנוסף שיש מעל ע"ב חלקים, משום שאם היה רק ע"ב חלקים נוסף על שני שליש שעה, היה אפשר לחלק את השעה לחמש עשרה, אבל מכיון שיש חלק נוסף, והוא חלק אחד מתתר"פ חלקים, לכך חילקו השעה לחלקים אלו. **לב. ומבואר** במפרשים שיתכן הבדל של ארבע עשרה שעות קודם המולד לאחריו או לפניו. ראה מגיד הרקיע (פ"ג פ"ג). **לג. ראה** לעיל משנ"ת בזה, ובהמפרש להרמב"ם (פ"ה ה"ג) שביאר כל זה באריכות. וברמב"ם בפירושו למסכתין כתב שכשתדקדק בדבר זה לפי חשבון, זה אינו, אלא ליתר מחשבון זה נקבצין. **לד. המאירי. לה. המפרש** להרמב"ם (פ"ה ה"ד). **לו. וראה** בתשובה מאהבה (פ"ג סי' רמז [סי' תכ]) שנראה שהבין ש'לא מפני שראויה לכך', היינו שאם היתה ראויה לכך היה מספידה אף בראש חדש. **לז. ובתורה** תמימה הקשה מדוע לא הביאו ראיה שמספידין נשים משרה שאברהם הספידה, ותירץ שי"ל שאין ראיה מהספד בעל על אשתו להספד על כלל הנשים, שי"ל שהספידה על צערו, כמו שאמרו אין אשה מתה אלא לבעלה. **לח. וכן** הבין ברש"י בבית אפרים (יו"ד סי' עז) עיי"ש מש"כ בזה ובתורת רפאל (פ"ג סי' לט). **לט. וכן** תמה ברש"ש. אמנם באגודה כתב באמת שמכאן ראיה שאין מספידין בראש חדש. **מ. ערוך** לנר. **מא. ראה** בפתח עינים שביאר מה הוא הספק של הגמרא. **מב. כ"כ** במהר"ץ חיות וכן נסתפק בהגהות מימוניות (שם). **מג. וכן** תמה בערוך לנר ובערוך השלחן (סי' פט סעי' ה) וביעב"ץ, וראה שם מה שפירש בזה. **מד. וכ"כ** ביעב"ץ. **מה. וכן** נראה שביאר במנחת חינוך (מצוה ד אות ו). וראה עוד בתורה תמימה (ויקרא כג יט) שפירש שמזידין היינו מזידין ממש, ותמה כתמיהת הערל"נ הנ"ל. וראה במהרש"א (פ"ק ד"ה נמתמי) שנראה שם פירוש נוסף ב'מזידין', והוי"ד להלן. **מו. וראה** עוד באבני נזר (סי' סג) שכתב שיש בעיבור השנה מדין זה, שהרי אחד מה'אתם' נכתב לגבי עיבור השנה. וע"ע במשנת יעב"ץ (יו"ד סי' כה סק"ט). **מז. ראה** ערוך לנר ופתח עינים. **מח. זכרון** שמואל. וראה עוד בקרבן ראשית פלפול ליישב הלשון.

זקנים, אם כן הרי ידעו גדולתן ויכולים לומר שפלוני אינו כמותן, ואם החשש הוא לדור שאינם מכירין את השבעים זקנים, א"כ אפילו אם יתפרסמו שמותן עדיין לא ידעו כמה היתה גדולתן, ועוד צ"ב מה מקשה מדוע לא נתפרשו שמותן, לאיזה צורך יש לפרש שמותן[מט]. ופירש שכונת הגמרא מדוע לא פירש הקב"ה שמותן למשה רבינו שהרי רק הקב"ה יודע לבחור המובחרים, ולזה תירץ שלא יאמרו פלוני כמשה ואהרן, כלומר הנך רואה שאין הקב"ה רוצה לפרש שמותן אלא שסמך על מי שיבחור והוא יסכים על ידו, ולזה גם בדורינו מי שישראל בוחרים בו בשכלם, הקב"ה מסכים על ידם.

עריכה 19-06-2018

הרי מפורש בפסוק כן

ולמה נקרא שמו ירובעל שעשה מריבה עם הבעל. העיר במהרש"א הרי בפסוק עצמו מבואר הטעם מדוע נקרא שמו ירובעל (שופטים ו לב) 'וַיִּקָּרֵא לוֹ בַּיּוֹם הַהוּא יְרֻבַּעַל לֵאמֹר יָרֶב בּוֹ הַבַּעַל כִּי נָתַץ אֶת מִזְבְּחוֹ'. וכן מבואר בפסוק שירובעל הוא גדעון (שופטים ז ו) 'וַיַּשְׁכֵּם יְרֻבַּעַל הוּא גִדְעוֹן'. ותירץ שהם קראו לו ירובעל לגריעותא שהבעל ינקום בו ויריב ריבו בו על שנתץ מזבחו, ושמואל קרא לו כן אדרבא לטיבותא ע"ש שהוא עשה מריבה עם הבעל.

מדוע הקדים בפסוק את שמשון קודם יפתח

בדן זה שמשון. העיר המהרש"א שכאן בפסוק הקדים את שמשון קודם יפתח, ולפי סדר הכתובים היה יפתח קודם שמשון. וביאר, שלכך שינה הכתוב לקרוא לו 'בדן' ולא שמשון, על שם מעלתו שבא משבט דן שניבא עליו יעקב בברכתו 'דן ידין עמו כאחד שבטי ישראל' ו'יהי דן נחש' וגו', שכל פסוקים אלו נדרשים על שמשון, משא"כ יפתח שלא הוזכר מעשיו בנבואה בתורה, ולכך הוקדם שמשון ליפתח.

כה:

דוקא פרנס הראוי

ונתמנה פרנס על הציבור. כתב הבכור שור, שנקט לשון 'נתמנה' להורות שדוקא כשנתמנה משום שהיה ראוי לכך, ולא ע"י ממון או שאר תחבולות, שכן מוכח ביבמות (סה.) שלשון נתמנה היינו שהי' ראוי לכך[א].

אוצר החכמה

על מי מרמז קל שבקלים ואביר שבאבירים

כאביר שבאבירים. כתב המהרש"א שעיקר כונת הגמרא על פרנס קל שבקלים כאביר שבאבירים היינו יפתח כנגד שמואל, שיפתח היה קל שבקלים שלא נמצאה בו שום נבואה כמו בגדעון ושמשון שנתמנו מן השמים בנבואה וגם היה בן אשה זונה, ואפ"ה הוא נחשב כשמואל שהיה שקול כמשה ואהרן יחד, שהוא אביר שבאבירים. ולכן אמר פרט אחד לאחד ירובעל כמשה ושמשון כאהרן ויפתח שמואל, ולא אמר כולן יחד ירובעל שמשון ויפתח כמשה אהרן ושמואל.

ביאור הלימוד

כתב בספר חסידים (סי' תמקמה) הקישו שלשה קלי עולם לשלשה אבירי עולם, ללמד שבית דינו של גדעון ושל שמשון ושל יפתח שקולים כנגד משה ואהרן ושמואל, ולא עוד אלא שסמך [הגדולים] מכאן ומכאן והקלים באמצע, הקיש קלים כשמתכונים לשם שמים, לצדיקים, לפי שאצל הקב"ה לב שאינם פקחים בדורות אחרונים, כלב פקחים שהיו בדורות ראשונים[ב]. שאם לא תאמר כך, יוכל כל דור לומר למה לא נבראתי בימים הראשונים שהיו חכמים גדולים, והייתי לומד תורה הרבה, אומר לו מה איכפת לך אחד המרבה ואחד הממעיט ובלבד שיכוין לבו לשמים. ולא ישב בטל אלא יהגה בכל עת שיכול, אע"פ שאין לבו חריף כל כך, עכ"ד[ג].

לגבי מה נאמר דבר זה

יפתח בדורו כשמואל בדורו. כתב המהרי"ק (שורש קסח) שמה שאמרו יפתח בדורו כשמואל בדורו, היינו דוקא לענין שצריך לשמוע לגדול הדור שלא יסרב נגדו על הוראתו ועל תקנתו. אבל לא לענין כבוד תלמיד חכם, שהרי מבואר במועד קטן (דף מ) שנידוי שלנו כנזיפה שלהם, דהיינו שבעה ימים ובימי התנאים היה הנידוי שלהם שלשים יום, הרי שמתמעט כבוד חכמים מימות התנאים עד האמוראים, וכל שכן בזמן הזה שנתמעט הכבוד שהרי אנו נחשבין כאין כנגדם[ד].

דוקא בראוי לכך

כתב הבן איש חי (ממרי נינה דניהס לחידושי חוט פט) שאחד היה מורה בעיר אחת של איסור והיתר ודיני ממונות ושלח הגאון מהר"י ז"ל לומר לו אין לך רשות להורות, כי אינך ראוי לכך, וזה השיב לו אם איני כאחד הגדולים מה בכך, הלא אמרו חכמים יפתח בדורו כשמואל בדורו, ושלח לו הגאון ראה הכתוב בפרשת משפטים. וביאר הבא"ח שכונת הגאון שיראה את הפסוק האמור שם 'וכי יפתח איש בור' ורמז לו תשובה לדבריו שדימה עצמו ליפתח ועשה לו הפסוק הזה בלשון מליצה וכי לשון תימה הוא וכי יפתח היה איש בור ועם הארץ שאתה מדמה עצמך הלא אתה בור ועם הארץ, אבל יפתח היה חכם, אבל לא היה חכם כשמואל.

מדוע שמע ר"ג לרבי יהושע

אלא מתוך שהגדולים נשמעים לקטנים נושאין קטנים קל וחומר בעצמן. ולכאו' אם כן מדוע לא שמע ר"ג לרבי יהושע הרי לפי דבריו קטן הוא לגבי רבי יהושע. וכתב המהרש"א שאפשר שלא אמר כן אלא דרך ענוה שהוא קטן לגבי ר"י. עוד כתב שיש דברים שניתן ביד הקטנים וצריך לשמוע להם, וגם קידוש החדש היה ביד ר"ג שהוא היה הנשיא, והיה צריך ר"י לשמוע אליו בזה. ובערוך לנר ביאר שמה שאמר כן להתנצלות לרבי יהושע שמה שגזר עליו כן לא היה לפגום בכבודו אלא למען ילמדו הקטנים ק"ו ממנו.

מט. וראה במהרש"א מה שביאר בזה. **א. וראה** מה שהאריך שם בפירצת הדור שממנים רבנים שלא כדין. ובברכת אברהם (סנהדרין פג.) כתב שמש"כ הסמ"ע (סי' נ סק"ט וסק"י) שמי שנתמנה על הציבור הוא כאביר שבאבירים וכל מה שעשה עשוי, ומש"כ הרשב"א שכל ציבור במקומו כגאונים לכל ישראל, ששמע ממו"ר הגרי"ד זצ"ל בשם מרן הגרח"ע בעל האחיעזר ז"ל, שזה היה בזמנם שנתמנה כדין עפ"י אותם שבאמת הם טובי העיר, אבל בסדר המנויים הנהוגים בזמנינו אין על זה דברי הסמ"ע והרשב"א, שכל רב שלא נתמנה כהלכה אלא ע"י שגבר כת אחת על השניה וכיו"ב אין לו כח זה כלל, עכ"ד. וזה ממש כדברי הבכור שור. **ב. וזה** לשון הדברי חיים (ח"נ יו"ד סי' קה) על אחד שאמר שהאור החיים הק' לא חיבר ספרו ברוה"ק וכתב וז"ל, אבל האמת עד לדרכו שגם בזמנינו יש לחכמי האמת שאינם נוטים אחר החומר יש להם רוה"ק וכמבואר וכו' ולכן בעל אוה"ח בודאי חיבר ספרו ברוה"ק אך לא הוא לבדו רק כל מחבר אפי' בדורנו אם הוא ראוי לכך חיבר ספרו ברוה"ק היינו שהסכים בחכמתו לאמתו של תורה וכו' ולכן המלמד המכחיש רו"ק של אוה"ח הוא אפיקורס שאינו מאמין בגדולי הדור שהעידו עליו שהיה ראוי לרוה"ק והמלמד הזה כפר בעיקר רוה"ק, ולועג על הש"ס הנ"ל, ויפה עשיתם שלא עזבתם את בניכם בידו, וכו' עכ"ד. וראה עוד בתשו' בית שלמה (חו"מ ח"נ סי' קיג), ובחזו"א באגרות (סי' נב). **ג. ובפ"ת** ציין למש"כ שם החיד"א וז"ל ששאל המהרח"ו לרבו האריז"ל דעין רואה בתלמוד ובמדרשים שמעשים טובים ומדות וקדושת התנאים הוא דבר מבהיל ולא יוכל האדם בדורנו לעשות אחת מאלף, והשיב לו האריז"ל דעתה גברה מאד הסט"א והמעט שעושים עתה חשוב לפניו כהרבה שהיו עושין הראשונים. **ד. וכ"כ** המהרי"ל (סי' סז). אך ראה רש"י עה"ת (דניס יט יז) וקצ"ע.

פרק שלישי - ראוהו בית דין

מדוע משנה זו לא נכתבה בפרק שני

ראוהו בי"ד וכו'. הרבה תמהו המפרשים מדוע חלוקה משנה זו שעוסקת בעניני קידוש החדש ששייכים לפרקים הקודמים, ונכתבה כאן בפרק שלישי שעוסק בהלכות שופרי.

מתי ראוהו בליל שלשים או בליל שלשים ואחד

ראוהו בי"ד וכל ישראל. מבואר בראשונים שראוהו בליל שלשים, ונשתהו במשך כל היום ולא הספיקו לומר מקודש עד ליל שלשים ואחדי. אולם במאירי הביא שיש מפרשים שאיירי שראוהו בליל ל"א קודם צאת הכוכבים, ולא הספיקו לומר מקודש עד שיצאו הכוכבים. ותמה על זה המאירי שאף אם עדיין לא יצאו הכוכבים, מכל מקום כיון שנראה הירח בליל שלשים ואחד הרי הוא שייך ליום ל"א ואי אפשר לקדש את יום ל' אף אם יספיקו לומר מקודש קודם צה"כ. ובשפת אמת הבין בדעת הרשב"א והר"ן שאיירי שנראית הלבנה ביום שלשים סמוך לחשיכה, ולא היה שהות ביום לקדש, ומשום כך אין כאן מיחזי כשיקרא כיון שכל העם יודעין שמה שלא קידשו הוא מפני שלא היה שהות ביום לקדשה.

בדעת הרמב"ם שגם בראו בליל שלשים יכולים לקדש

אמנם כתב הרמב"ם (פיהמ"ש, קידוש החדש פ"ג ה"ח) שאם ראו את הירח בליל שלשים קודם צאת הכוכבים, אף שכבר שקעה החמה, יכולים לקדש החדש בליל שלשים כל זמן שלא עבר צאת הכוכבים.

אם יש חילוק בין ליל שלשים לליל שלשים ואחד לגבי צה"כ

והנה הרמב"ם כשהביא דין זה שאם ראוהו בליל ל' קודם צאת הכוכבים יכולים לקדש, כתב שהיינו קודם שיצאו ב' כוכבים. ואף שב' כוכבים עדיין ספק הוא מ"מ אזלינן לחומרא, אבל כשהביא דינא דמשנתינו לא כתב אלא כלשון המשנה שאם לא הספיקו לומר עד שחשיכה ה"ז מעובר. ובתויו"ט (כאן) הביא שהרלב"ח (עהרמצ"ס סס) כתב לחלק שדוקא כשאין מקדשין החדש בזמנו שהוא קולא, ולפיכך בליל ל"א שאם לא יקדשו יום ל' יהי' החדש מעובר, לא חיישינן לספק חשיכה, כיון שאם לא יקדשו יהי' קולא, אבל בליל ל' שאף אם לא יקדשוהו עכשיו יש שהות לקדשו כל יום ל', ויהי' מקודש בזמנו, יש לנו לחוש לספק חשיכה דשמא לילה הוא ואין מקדשין בלילה, הואיל ולא יצא מזה שום קולא שבין כך יתקדש בזמנו'.

אם צריך לומר 'מקודש מקודש'

ולא הספיקו לומר מקודש. וצ"ב מדוע לא נקטה המשנה 'מקודש מקודש' ב' פעמים כמו בסיפא'א. וביאר בטורי אבן משום שאם הספיק הראש בי"ד לומר מקודש אף שלא הספיקו העם להשיב מקודש, מכל מקום מהני, משום שאין אמירת העם בכלל הדין, משא"כ בסיפא שבאה המשנה לבאר איך עושין לכתחילה, משום כך נקטה המשנה שצריכים לומר מקודש מקודשי'ב. אמנם הרש"ש דייק מדברי הגמרא 'סד"א וכו' ומקודש מקודש כגמר דין', משמע שצריך לומר מקודש מקודש לגמר דין. ובערוך לנר הקשה ע"ד הטו"א שאם כן מדוע נקטה המשנה בלשון רבים 'ולא הספיקו' היה לו לומר בלשון יחיד, כיון שרק אמירת הראש בי"ד מעכבת.

האם מקדשים החדש אף שלא יספיקו להקריב קרבן ר"ח

ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה. משמע שאם יספיקו לומר מקודש קודם צה"כ, מקדשין החדש. והק' בטורי אבן שלהלן (ל:) איתא שהתקינו שאין מקבלים עדים מן המנחה ולמעלה כדי שיהא שהות להקריב תמידין ומוספין ונכסיהם ולומר שירה שלא בשיבוש, ומשמע שעל כל ר"ח הוא ולא רק על ראש השנה, וא"כ איך מקדשין סמוך לחשיכה ממש. ותירץ שי"ל שמשנתינו לאחר החורבן הבית שתיקן ריב"ז שיהו מקבלים עדים כל היום, ואין קלקול של קרבנות. או י"ל שאיירי שראו העדים בליל כ"ט קודם צה"כ ולא הספיקו לומר מקודש היינו קודם צה"כ וצריכים להמתין למחר'ג. עוד י"ל שעיקר התקנה היתה מפני קלקול השיר ולא מפני הקרבת המוספין וזה לא שייך אלא בראש השנה שתיקנו שיר מיוחד לתמיד של בין הערבים משא"כ בר"ח. ובשפת אמת ביאר שי"ל שהכא משנתינו קודם תקנה. או שי"ל שאפילו לאחר התקנה לא תיקנו אלא שלא לקבל עדים לאחר המנחה, אבל אם קבלו עדים קודם המנחה ונתעכבו בהכרעת הדין ולא קבעו מקודש מקודש יכולים לעשות כן גם אח"כ"ד.

אם יכולים לקדש על סמך שיחקרו העדים אח"כ

ולא הספיקו לומר מקודש. בשפת אמת נסתפק אם רואים הבי"ד שלא יספיקו לחקור העדים קודם שתחשך, אם יכולים לומר מקודש מקודש ולסמוך שיחקרו העדים אח"כ ואפילו לאחר שתחשך כיון שהוי גמר דין שמהני בלילה.

האם אמירת מקודש מעכב

ולא הספיקו לומר מקודש. משמעות המשנה והגמרא שאמירת מקודש מעכב, ואם לא אמרו מקודש קודם הלילה לא חל הקידוש ביום ל'. אמנם הרמב"ן (ספר המלחמות מ"ע קנג) כתב שאמירת מקודש אינו מעכב ואינו אלא למצוה לפרסם הדבר, אלא כל שהסכימו הבי"ד בדעתם והחליטו שהיום ראש חדש נקבע ראש חדשט. ולפי דבריו צריך לומר שמה שאמרה המשנה שלא הספיקו לומר מקודש היינו שלא הספיקו להחליט הדבר שהיום ראש חדשז.

האם אפשר לקדש למפרע

הרי זה מעובר. והיינו מפני שכבר נכנס יום שלשים ואחד, וכבר אי אפשר לקדש את יום השלשים. ומכאן הקשו הראשוניםז לדעת הרמב"ם (קידוש החדש פ"ג הט"ו) שאם לא באו עדים ביום ל' וקידשו בי"ד את החדש ביום ל"א ואחר כמה ימים באו עדים ממקום רחוק והעידו שראו את החדש ביום ל' בי"ד משתדלין להכשילן בעדותן כדי שלא לבטל את קביעת ראש חדש ביום ל"א, אבל אם נמצאה עדותן מכוונת, מבטלין את ראש חדש שנקבע ביום ל"א וחוזרים ומונים למפרע מיום שלשים הואיל ונראה הירח בלילו. וקשה אם כן מדוע הרי זה מעובר, הרי יכולים למחרת לקבל את העדים שראו את הלבנה ביום ל' או

ה. **ראה** מלאכת שלמה, תפארת ישראל, שפתי חכמים. ו. **המאירי** וכ"פ הרע"ב והרמב"ם בפיהמ"ש. וראה במחר חדש מה שהאריך בזה. ז. **ואפשר** שיש לדייק כן מרש"י (ד"ה רבותיו) שכתב ולאו ארישא קאי בסמוך לחשיכה. וכן למד בדעתו הפני יהושע וכן פירש בדעת התוס'. ראה שם מה שביאר דעת רש"י ליישב קושית המהרש"א. ח. **אמנם** אין זה מוכרח בדבריהם, ששפיר י"ל שאיירי שהירח נראה בליל שלשים, אלא שהיה עיכוב ידוע שלא יכלו הבי"ד לקדשו עד סמוך לחשיכה של ליל ל"א. אמנם בריטב"א להלן (ד"ה ומהדרינן) מפורש שאיירי שראוהו ביום שלשים סמוך לחשיכה. ט. **ואף** שאם עדיין יום הוא אם כן עדיין יום כ"ט הוא, ומנין שאפשר לקדש ביום כ"ט את יום השלשים, ראה באור שמח (סס) שהביא לזה מקור מהירושלמי. אמנם בצפנת פענח כתב בדעת הרמב"ם שלענין החשבון הוי כבר לילה, ורק לגבי קידוש נחשב כיום. וברש"ש נראה שהבין שביום כ"ט מקדשין את יום השלשים. ובטורי אבן (ד"ה סד"ה) כתב שאף אם נאמר שקידוש החדש למפרע ל"מ, מכל מקום קודם לכן מהני, כמו שמצינו בעיבור השנה. ובזכר יצחק (פי' יפ) תמה ע"ז מה שייך לעיבור השנה, הרי מיד אחר ר"ה נקראת השנה בת י"ג חדשים, ושייך בה עיבור לומר שהיא שנה מעוברת אף קודם אדר, אבל בקידוש החדש שביום כ"ט אין בו שום דין לא מצינו שיועיל קידוש למחר. י. **ובתויו"ט** אינו מסכים עמו ודחה דיוק דברי הרמב"ם, אלא שהקשה מלשון הרע"ב שמשמע שיש חילוק בין ליל ל' לליל ל"א. יא. **ובאגרות** משה (או"ח ח"ד סי' קמג) כתב שצריך לגרוס בסיפא מקודש פעם אחת. וכן בגמרא. יב. **והו"ד** בתורע"א. יג. **ובטורי** אבן כתב שכך העמידו בגמרא. וכבר תמה הרש"ש היכן מצינו זאת בגמרא. אלא שמה שתמה כן הרש"ש על הרע"ב והרמב"ם, לא מצאתי היכן מצא ברע"ב וברמב"ם שכן פירשו בגמרא. [אא"כ נאמר שכיון שדרך הרמב"ם שלא להביא דינים שאינם מבוארים בגמרא, ע"כ שפירש כן בגמרא]. יד. **עי"ש** שפקפק בזה, וכתב שאיירי שקבלו הבי"ד ועברו על התקנה וקיבלו לאחר המנחה. טו. **וכבר** תמה עליו הגר"י פערלא (פס"מ גרס"ג ח"ב עמ' 470) ממשמעות המשנה. ראה משנ"ת לעיל (כד. בשנה). טז. **תועפות** ראם (על הירושלמי סי' רעט אות ג). ובזה יישב שנקטה משנה פעם אחת מקודש, ולא מקודש מקודש. יז. **הריטב"א**, המאירי (לעיל כ.), המפרש להרמב"ם (פ"ג ה"ח).

אוצר החכמה
אחח19/06/2018

שהבי"ד עצמם ראו ביום ל' ולקדש את החדש למפרע מיום ל'. ויש מהאחרונים שתירצו שכונת המשנה שכל זמן שלא יקדשו בי"ד את החדש למפרע, הרי חדש זה מעובר וראש חדש ביום ל"א, ואה"נ שאם ירצו בי"ד לקדש את החדש למפרע מיום ל' הרשות בידם, אלא שאין בי"ד עושין כן לכתחילה[יח].

איזה בי"ד ראוי לקדש החדש

ראוהו בית דין בלבד. פירשו התוס' (ד"ה ראוהו) שהיינו בי"ד של עשרים ושלשה[יט]. וביאר המהרש"א שמשום כך סגי שיעמדו שנים מתוכם ויעידו בפני הבי"ד הנשארים. אבל בסיפא איירי שראוהו שלשה בלבד, ולכך על כרחך צריכים לצרף אליהם דיינים אחרים מחבריהם. ובריטב"א כתב שהשלשה של הסיפא הם שלשה סמוכים מתוך בי"ד של עשרים ושלשה. משמע כעין דברי המגילת אסתר (מ"ע קנג) בדעת הרמב"ם שלא כהבנת הרמב"ן בדעת הרמב"ם שצריך בי"ד של שבעים ואחד לקידוש החדש, אלא שצריך בי"ד של שלשה מתוך השבעים ואחד[כא]. אמנם מדברי רש"י (להלן ג. ד"ה נר"ה) משמע שלקידוש החדש צריך בי"ד הגדול של שבעים ואחד[כב]. וכן פירש במשנתינו ברבינו יונתן מלוניל[כג].

מדוע צריך בבא זו

ראוהו בי"ד בלבד, יעמדו שנים וכו'. הקשה בטורי אבן שלכאורה בבא זו מיותרת, שהרי הדין שאין עד נעשה דיין אפשר לשמוע מהסיפא. ותירץ שסלקא דעתך שכיון שכל השלשה שנעשו דיינים הם עצמם גם כן ראו הלבנה, אם כן לא יבדקו יפה את המעידים בפניהם[כד], וקמ"ל שאין חוששין לזה. ובמרומי שדה תירץ על פי מה שאיתא בסנהדרין (ה:) 'שאני התם דמעיקרא אדעתא דתלתא יתיבי'. והיינו שאפילו אם סגי בפחות מכל מקום אם ישבו יותר אי אפשר לגמור בפחות, וגם כאן הו"א שישבו כ"ג דיינים ולא יועיל מה שאח"כ ראו הם בעצמם ושיעמדו שנים מהם ויעידו בפני השאר, ודוקא אם ישלימו למנין של כ"ג, קמ"ל שמה שישבו כדי לקבל עדות אינו כלום, ועד שלא יתחילו לחקור העדים אינו נקרא קביעות דיינים שאין לפחות ממנה[כה].

דוקא בשלשה מגדולי הסנהדרין

ראוהו שלשה והם בי"ד. כתב המאירי שאלו השלשה הם מגדולי הסנהדרין וראויים לקדש יותר מן האחרים, ולכך יעמדו שנים מהם ויושיבו אצל היחיד שהוא הגדול שבין השלשה, אבל אם לא היו אלו מגדולי הסנהדרין, היו שלשתם מעידים לפני חבריהם מהסנהדרין, אלא שכיון שגדולים הם הוצרכו להתחלק שנים מהם ולהושיב מחבריהם אצל היחיד[כו].

האם עד שנתכוין להעיד פסול לדיינות

ראוהו שלשה והם בי"ד. ברשב"ם (בבא בתרא קיג: ד"ה ג' שנכנסו) מבואר שדוקא אם לא באו מתחילה כדי לראותו על מנת להעיד, שאם כן אין היחיד יכול להיות דיין, שאין עד נעשה דיין, אלא איירי כשראוהו ממילא בלכתם בשוק או שהיו יושבים במקום אחד ומשם ראוהו. והתוס' (שם קיד.) ושאר הראשונים נחלקו עליו שאין פסול של עד נעשה דיין בעד שרק נתכוין להעיד בעדות החדש[כז].

קידוש החדש בישיבה או בעמידה

ויושיבו מחבריהם אצל היחיד. משמע שהיו מקדשים החדש בישיבה. ומכאן תמה הגרע"א (תוס' סי' מז מג"ם פק"ח) עמש"כ המג"א (שם) שמשום כך נהגו העם לעמוד כשאומרים ראש חדש ביום פלוני כדוגמת קידוש החדש שהיה בעמידה. ותמה הגרע"א מנין לו כן, אדרבא כאן משמע שהיה בישיבה. ובאגרות משה (או"ח ח"ג סי' קמג) כתב ליישב שאף שהבי"ד עצמם ישבו, אבל העם שהיו שם עמדו, ואמירת העם מקודש מקודש הוא חלק ממעשה הקידוש ועיקר קביעותו, ומשום כך יש לעמוד בשעת קידוש החדש כמו מעשה העם[כח].

ובדעת תורה (סי' מז סעי' ו) כתב שלפי מש"כ האשכול (נרכת ההודאה סי' כג) שמה שקידוש לבנה אומרים בעמידה ילפינן מדכתיב 'החדש הזה לכם' וכל מקום שכתוב 'לכם' לומדים מספירת העומר שצריך מעומד, אם כן קידוש החדש שגם כן לומדים מ'החדש הזה לכם' צריך עמידה, וכדברי המג"א[כט].

אם יחיד יכול לקבל עדות

שאין היחיד נאמן על ידי עצמו. כתב רש"י לומר מקודש בפני עצמו. משמע שרק לענין אמירת מקודש אין נאמן לבדו, אבל לענין קבלת העדות יכול לבדו. אלא שצריך שלשה לקבלת העדות כדי שיוכלו לומר מקודש[ל]. אמנם בתוס' הרא"ש (כתובות כח:) איתא להדיא שאף לקבלת עדות החדש אינו מועיל ביחיד, והיינו שאין יכול יחיד לקבל עדות ואח"כ להצטרף עם שני דיינים שראו ביום ולקדש החדש, אלא צריך שלשה לקבלת העדות עצמה[לא].

מדוע לא נפרש ראוהו בי"ד או כל ישראל

למה לי למיתני ראוהו בי"ד וכל ישראל. ואין לפרש שראוהו בי"ד או כל ישראל, כמו שאמרינן להלן גבי נחקרו העדים שהיינו או נחקרו העדים, שדוקא שם שנקטה המשנה 'נחקרו העדים' בלא וי"ו, י"ל כן, אבל כאן הלשון 'וכל ישראל' עם וי"ו משמע שהכוונה לבי"ד וכל ישראל[לב]. אמנם בירושלמי יש מאן דמפרש שראוהו בי"ד או כל ישראל[לג].

איך מעברים הרי מיחזי כשיקרא

איפרסמא ולא ליעברוה קמ"ל. והקשו הראשונים[לד] הרי דעת רב דימי (לעיל כ.) שאין מאיימין על העדים לקדש את החדש שלא בזמנו היכא שראוהו העדים בזמנו, משום שמחזי כשיקרא כיון שראוהו ביום שלשים, וא"כ כיון שראוהו בי"ד וכל ישראל מיחזי כשיקרא אם מעברין החדש. ותירצו, שדוקא שם שהיה להם זמן לקדשו ביום שלשים, ולא רצו לקדשו בזה אמרינן שמחזי כשיקרא, אבל כאן שלא היה להם זמן לקדשו ביום שלשים, לא מיחזי כשיקרא, כיון שכולם יודעים שכך הוא הדין שבכה"ג מעברין החדש.

מדוע אין צריך חקירת עדים

נחקרו העדים למה לי. היינו מדוע צריך חקירת עדים כלל, הרי ראוהו בי"ד וכל ישראל ויודעים שאין העדים משקרים[לה]. ואין לפרש שאיירי שראוהו בי"ד וכל ישראל בלילה והוצרכו לקבלת עדות ביום, ומשום כך צריך חקירת עדים, משום שגם בכה"ג כיון שיודעים כל ישראל ובי"ד שנראית הלבנה בליל שלשים, אין צריך אלא קבלת עדות, ולא חקירה, כיון שודאי שאין העדים משקרים[לו].

וברבינו אברהם מן ההר הביא לפרש נחקרו העדים למה לי, דכיון שכתבה המשנה שאף במקום שיש פרסום לא מהני, כ"ש במקום שרק נחקרו העדים[לז].

בביאור הקושיא

למה לי למיתני חקירת העדים כלל. היינו מדוע צריכה המשנה לנקוט הציור שלא ראו בי"ד וכל ישראל אלא שנחקרו העדים, הרי כיון

יח. **מנחת** חינוך (מצוה ד סק"ג) וראה משנ"ת בכל זה לעיל (כ. ד"ה מאיימין). יט. **וכ"כ** הריטב"א. כ. **אמנם** להלן כתב הריטב"א (ד"ה מידי דהוה) שבקידוש החדש אין כלל דין בי"ד של כ"ג או של ע"א. כא. **ראה** שם באריכות ברמב"ן ובמגי"א. וראה עוד ביד דוד בשם כמה מהאחרונים כדעת המגילת אסתר. כב. **כן** דייק הרש"ש כאן. כג. **והרמב"ן** בדרשתו (הובא בליקוטי הרמב"ן להלן כט:) הביא דעת רש"י שצריך בי"ד הגדול לקידוש החדש, וכתב שיש מפרשים שסגי בשלשה, אלא שצריך שיהו אותן שלשה מתוך סנהדרין גדולה שקידשו את החדש. כד. **וצ"ע** שכיון שהם עצמם ראו, אין צריך כלל חקירת עדים, וכמבואר בגמרא שמקשינן נחקרו העדים למה לי וכמו שביאר רש"י, ורק קבלת עדות צריך. כה. **וראה** עוד בפני שלמה מה שתירץ בזה. כו. **וכן** הוא ברבינו יהונתן מלוניל. כז. **וראה** מנחת חינוך (מצוה ד סק"ז) בענין זה ומשנ"ת לעיל (כג. ד"ה מאיימין). כח. **וכ"כ** במשנת יעב"ץ (או"ח סי' ח). כט. **וראה** מש"כ לתמוה על האשכול במשנת יעב"ץ (שם). וע"ע בשיח יצחק (סי' קנ) שהביא שבמסכת סופרים (פ"ט ה"ט) משמע שהיו יושבים בשעת קידוש החדש. ל. **שפת** אמת. וראה רש"י להלן (כו. ד"ה ומקלקלן) ובטורי אבן ובערוך לנר מש"כ שם בענין זה (והו"ד בהערות להלן ד"ה למיתני). לא. **וכ"ה** ברבינו אברהם מן ההר במשנתינו. וכן משמע בר"ן בכתובות (כח:). וראה עוד בתשו' הרשב"א (מיוחסות סי' קיב), ובתשו' הגרע"א (מ"ג סי' קו). לב. **טורי** אבן. לג. **ערוך** לנר. ויישב הערת הטו"א שנקט בלא וי"ו וראה מה שכתב בזה בפני שלמה. לד. **הרשב"א,** הר"ן, הריטב"א. לה. **כן** נראה מפירוש רש"י וכן ביאר הרמב"ם בפירושו למסכתין. לו. **קרבן** ראשית (קונטרס התשובות סי' יח). וראה עוד בפני שלמה מש"כ בזה. לז. **ובהמשך** הסוגיא ביאר הקושיא כפירוש הרמב"ם כדלהלן.

שהשמיענו שאף בראוהו בי״ד וכל ישראל אם לא הספיקו אוצר החכמה ומר מקודש עד שהחשיך אין מקדשים, כל שכן בנחקרו העדים. אמנם הרמב״ם בפירושו למסכתין כתב לבאר הקושיא מדוע שנו במשנה את עיקר הדבר שאם לא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר, והלא דבר ידוע הוא שאין החדש מקודש עד שיקדשוהו בי״ד ויאמרו מקודש. ועל זה תירצו שצריך לומר דבר זה בגונא שנחקרו העדים ביום, שס״ד שגומרים בלילה.

מדוע ראיית הבי״ד אינה כתחילת דין ביום

סד״א תיהוי חקירת עדים כתחילת דין ומקודש כגמר דין ולקדשי בלילה. הקשו הראשונים[לח] הרי ראיית הבי״ד וכל ישראל עדיפא מחקירת העדים, ואם כן גם בראיית הבי״ד נאמר שהראייה הוי כתחילת דין ואמירת מקודש כגמר דין. ותירצו שבראיית הבי״ד כיון שעל פי ראייתם הם מקדשים, הרי כשאומרים מקודש זה עצמו תחילת הדין וגמר דין, אבל בחקירת עדים שכשהן מקדשים עכשיו בלילה, הם מקדשים על ידי החקירת העדים שהיתה ביום, וסד״א דשפיר דמי. ובריטב״א הוסיף שבחקירת העדים היה משא ומתן בענין הקידוש כבר ביום, משום כך סד״א שנחשב כתחילת דין, אבל ראייה בעלמא אינה נחשבת כתחילת דין.

לגבי מה נחשב תחילת דין

סד״א תהוי חקירת עדים כתחילת דין. ואף שבשבועות (ג:) מבואר שלענין עדים בעמידה נחשב קבלת עדים כגמר דין, היינו לענין קבלת עדות עצמה, שנחשב שנגמר הדבר של הקבלת עדות, שהרי יכולים לדון לאחר זמן, משא״כ לענין קידוש החדש שרוצין לקדש לאלתר יום שלשים, שפיר נחשב עדות תחילת דין וקידוש גמר דין כיון שעסוקים באותו ענין[לט].

מדוע נחשב כדיני ממונות

מידי דהוה אדיני ממונות. ואף שקידוש החדש איסורא הוא, וגם דיני נפשות תלויים בזה. כמבואר בירושלמי (סנהדרין פ״ו ה״ג)[מ], מכל מקום לענין בי״ד, דומה לדיני ממונות, שהרי אין דין בי״ד של כ״ג או של ע״א[מא].

האם דין בלילה כשר בדיעבד

ה״נ מקדשין בלילה קמ״ל. ומבואר שאין מקדשים את החדש בלילה, ואף אם העידו העדים ביום אין גומרים הדין בלילה, ואף שגמר דין כשר בלילה, מכל מקום לגבי קידוש החדש אף גמר דין אסור בלילה. ומכאן הקשה הרמב״ן (נמ״ג מהרי״ק קיג:) על מש״כ הרשב״ם (שם קיד.) שאם קיבלו בי״ד עדות בלילה יכולים לדון על פיה ביום[מב]. וכאן מפורש שקבלת עדות הוי כתחילת דין שפסול בלילה, ודוקא בקיבלו עדות ביום גומרים בלילה. אלא שהביא שבירושלמי (סנהדרין פ״ד ה״ה) מבואר שאף אם דנו בדיעבד בלילה דיניהם דין[מג]. אמנם מהבבלי מוכח שאינו סובר כן שהרי מבואר בסנהדרין (יפ:) שאם קידשו בי״ד את החדש בלילה אינו מקודש. ויש שתירצ[מד] דשאני עדות החדש שכתיב ביה ׳חוק׳ וכל מקום שכתיב חוק או חוקה הרי זה מעכב, משא״כ בשאר דינים[מה].

חילוק בין קידוש החדש לדיני ממונות

ובמאירי (ג״ב שם) כתב שדוקא עדות דקידוש החדש הוי תחילת דין כיון שאין לפניה שמיעת טענות הבעלי דברים, אבל עדות בדיני ממונות כיון שיש לפניה שמיעת טענות הבע״ד, הוי העדות כגמר דין שגומרים בלילה.

לגבי מה נדרש הפסוק

אמר קרא כי חק לישראל הוא. וכתבו התוס׳ והראשונים שאף שלעיל (מ:) דרשינן פסוק זה לענין ראש השנה מכל מקום הוא הדין לכל ראשי חדשים. ובריטב״א כתב שלהכי כתיב ׳משפט׳ באמצע הפסוק כדי לדרוש לפניו ולאחריו, שהוא משפט בחק לישראל דראש חדש, ומשפט לאלקי יעקב ביום חגינו שהוא ראש השנה[מו].

איך אפשר לקדש בליל ל״א את יום ל׳

ואימא הכי נמי, אמר קרא כי חק לישראל וכו׳ מה משפט ביום אף הכא נמי ביום. והיינו שאין לגמור הדין בלילה כיון שבקידוש החדש נתחדש שצריך להיות גם הגמר דין ביום. וקשה אם כן משמע שבלא חידוש זה, היה אפשר לקדש את יום שלשים בלילה אף שכבר התחיל יום ל״א, מכל מקום היה אפשר לקדש למפרע את יום שלשים, ואם כן אף לאחר שנתחדש שא״א לקדש בלילה, מכל מקום למחרת יקדשו למפרע את יום שלשים, כיון שהוי שפיר ביום.

ותירץ הרשב״א, שכיון שנתחדש שלילה לאו זמן קידוש, אין אפשרות לקדש למפרע את יום שלשים ביום שלשים ואחד, כיון שכבר היתה הפסקה של זמן שאינו ראוי לקידוש, משא״כ אם היה אפשר לקדש בלילה, לא היה כאן הפסקה של זמן שאינו ראוי לקידוש[מז].

והר״ן כתב שלולא חידוש התורה שא״א לגמור הדין בלילה, היינו אומרים שהכל הולך אחר תחילת דין, וכיון שהותחל הדין ביום שלשים שפיר אפשר לגומרו בלילה, ואין זה נחשב כקידוש למפרע, כיון שאזלינן בתר תחילת דין[מח], אבל לאחר שנתחדש שהולכים גם אחר גמר דין, שוב א״א לקדש את החדש למפרע ביום שלשים ואחד[מט].

ובטורי אבן תירץ, שאירי שראו העדים הלבנה בליל כ״ט קודם צה״כ, ולא הספיקו הבי״ד לומר מקודש קודם צה״כ, ואמרו בטעות מקודש לאחר צה״כ, ולא גילו טעותם עד לאחר שעבר יום שלשים, ומשום כך הרי זה מעובר, אבל אה״נ אם היו נזכרים ביום שלשים עצמו, היו יכולים לחזור ולקדש את יום שלשים[נ].

באור שמח (קידוש החדש פ״ג ה״ח) כתב לתרץ דשאני יום ל״א שאי אפשר לקדש את יום שלשים, כיון שהוא כבר יום הראוי לקידוש מצד עצמו, אבל ליל ל״א שעדיין אינו ראוי לקידוש מצד עצמו, שהרי לילה הוא, ואין מתחילין לדון בלילה, אם כן עדיין לא נכנסו לתחום הקידוש של יום ל״א, ומש״ה אפשר לקדש עדיין יום שלשים, לולא המיעוט שגם גמר דין אין עושין בלילה בקידוש החדש.

גדר החילוק בין ד״מ לקידוש החדש

וקא קרי לה משפט. והיינו שבכל דבר הדין בא לאחר משא ומתן, ולכך הוא נקרא גמר דין, משא״כ בקידוש החדש שקריאת מקודש מועלת בפני עצמה, אף ללא כל משא ומתן וחקירת עדים, וא״כ אין אמירתם תולדה מהמשא ומתן, ולכן הוא נדון לעולם כתחילת דין, ואינו כשר בלילה, גם אם נשאו ונתנו מבעוד יום[נא].

לח. הרשב״א, הר״ן, הריטב״א. **לט. פני** יהושע. וראה טו״א ותרועת מלך (פי׳ סג) מש״כ בזה. **מ. שאם** בת ג׳ שנים ויום אחד שבא עליה אחד מכל העריות הר״ז בסקילה, ואם אח״כ נמלכו בי״ד לעבר את החדש ונמצא שעדיין לא היתה בת ג׳ שנים. **מא. ריטב״א.** וראה משנ״ת לעיל במשנה בזה. **מב. וראה** שם ברשב״ם שחילק בין קיבלו עדות בלילה שכשרים לדון עליה ביום, לראו בלילה שאין יכולים לדון על פי ראייתם ביום, ובקצוה״ח (פי׳ ז סק״ו) ביאר החילוק שלא אמרינן לא תהא שמיעה גדולה מראיה אלא ביום שיכולים להיות דיינים אפילו לכתחילה, אם כן לעולם לא היה עליהם תורת עדים אלא תורת דיינים, וכאלו קבלו את העדות מפי השמועה. אבל בלילה שלכתחילה פסולים להיות דיינים, אם כן בלילה לא היה עליהם תורת דיינים אלא תורת עדים ואין עד נעשה דיין. עיי״ש שדן לגבי שבת ויו״ט אם ראו עדות בהם. **מג. אמנם** בקצות החשן (פי׳ ה סק״ב) כתב שכפי מה שביאר הרא״ש (פי״ג פי׳ י) ליכא ראיה מדברי הירושלמי שמהני בדיעבד דין בלילה. **מד. ים** של שלמה (יבמות פי״ג פי׳ כח). וראה בקרבן נתנאל (שם פי׳ י׳ אות ג) שדחה דבריו. **מה. וראה** אמרי בינה (דיינים פי׳ יג) שדחה דברי הט״ז שאחר שילפינן בקידוש החדש שמעכב, שוב ילפינן לשאר דינים. ראה שם שהאריך בכל זה. **מו. אמנם** ראה מהרש״א מה שביאר בזה. **מז. וכ״כ** הריטב״א. **מח. ובפירות** תאנה דייק מכאן דלא כהקצוה״ח (פי׳ ה סק״ב) שגמר דין כשר בלילה, וממילא אם בדיעבד דנו בלילה כשר, כיון שמשא ומתן אינו מעכב. ולפי הר״ן הרי גמר דין אינו כשר בלילה אלא משום שנגרר אחר תחילת הדין שהיה ביום. ובאולם המשפט (שם) הוכיח כהקצוה״ח מיבמות (קד.) לגבי חליצה שכשירה בלילה שהוי כגמר דין. וראה בחידושי הגרנ״ט (נ״ב פי׳ קפח) מה שהקשה על הקצוה״ח מסוגיין. **מט. וכעי״ז** ביאר הפני יהושע תירוץ הרשב״א, שכל זמן שעסוקים באותו ענין נחשב הדבר שהלילה נמשך אחר היום, אבל הופסק בזמן שאינו ראוי לקידוש, אינו נמשך אחר יום האתמול. וראה עוד מה שביאר כעי״ז בתרועת מלך (פי׳ סג). **נ. ראה** שם שהאריך בזה. וכתב עוד שאם ראו הלבנה רק ביום שלשים עצמו, אין בי״ד מקדשים אותו, כיון שהוי קידוש למפרע, וצ״ע. וראה בערוך לנר מש״כ בזה ע״ד הטו״א. וראה עוד בזכר יצחק (פי׳ יח) שהאריך בדברי הטו״א. **נא. זכר** יצחק (פי׳ יח).

מנין שמשפט ביום

מה משפט ביום. פירש רש"י שנפק"ל מביום הנחילו את בניו, ביום אתה מפיל נחלות. והקשה בטורי אבן שבסנהדרין (לד:) מבואר שגמר דין מהני בלילה, מהפסוק 'ושפטו את העם בכל עת' ועל כרחך צ"ל שהיינו לגמר דין, כמש"כ רש"י שם שעיקר משפט בגמר דין הוא, וקשה שכאן מבואר שמשפט הוא תחילת דין. ותירץ שבאמת בין גמר דין ובין תחילת דין נקראים משפט, אלא כיון שכתיב 'ביום הנחילו את בניו' שמשמע דוקא ביום, על כרחך צריך לפרש שהפסוק 'ושפטו בכל עת' קאי אגמר דין. וצריך לומר שתחילת הפסוק של 'ושפטו' קאי על תחילת הדין שהוא ביום, והמשך הפסוק 'בכל עת' קאי על גמר דין שהוא בלילה.

אם נאמר דין זה בכל הדינים או רק בקידוש החדש

ואמאי לא תהא שמיעה גדולה מראיה[נב]. פירש רש"י שהרי לגבי עדות החדש לא כתיב עדות אלא 'כזה ראה וקדש'. משמע שבדיני נפשות או ממונות שצריך עדות, אין יכולים לדון על פי ראייתם, וצריך הגדת עדות, ואין עד נעשה דיין. והקשו הראשונים שבבבא בתרא (קיד.) מבואר שאף בדיני ממונות אומרים כן, ובבבא קמא (ג:) מבואר שאף בדיני נפשות אומרים כן. ועל הסוגיא בבבא בתרא תירצו הראשונים שדוקא התם שיש הודאת בעל דין בפני העדים הוי כמאה עדים. ועל הסוגיא בב"ק תירצו הראשונים שיש תירוץ נוסף בגמרא שם שלפי"ז אין הכרח לומר שמהני בראיה ביום לדון על פי עצמם, ורש"י כאן כתב כן לפי תירוץ זה[נג].

ובטורי אבן כתב לחדש שמש"כ רש"י שדוקא בעדות החדש מהני ראיה, היינו דוקא להו"א דגמרא כאן שמשמע שאפילו ראו בלילה מהני[נד], ולכאו' קשה הרי ראיה הוי כקבלת עדות וקבלת עדות לא מהני בלילה, ועכצ"ל שבעדות החדש ראיה מהני מדין אחר והיינו מדין 'כזה ראה וקדש', ומשום כך מהני אף בלילה. אמנם לאחר תירוץ הגמרא שגם בקידוש החדש מהני ראיה דוקא ביום, אם כן שוב שוה קידוש החדש לשאר הדינים שמהני ראיה ביום שהוי כקבלת עדות[נה].

אבל התוס' (ד"ה לפ) ושאר הראשונים חלקו על רש"י וס"ל שגם בדיני ממונות ודיני נפשות מהני ראיה בזמן הראוי לעדות, ובכה"ג עד נעשה דיין[נו].

מדוע אי אפשר לקדש ביום עפ"י ראייתם בלילה

שראוהו בלילה. פירש רש"י שמשום כך אינם יכולים לקדש למחר על פי ראייתם כיון שאי לאו שמיעה אין להם על מה שיקדשו. וכ"כ רש"י (כתובות כו:) שאם לא יעידו בבוקר על מה יאמרו מקודש. ובתוס' כתבו שהראיה בלילה היתה במקום קבלת עדות ואין קבלת עדות אלא ביום. וביארו הראשונים שראייתם של הלילה בזמן שאינה ראויה לדין, נחשבת לראיית עדות ולא לראיית בי"ד[נז], ואם כן כשבאין למחר לדון על פי ראייתם שהיא ראיית עדות, נראה כאילו הם עכשיו מעידין לעצמן מה שראו, והוה כעד המעיד שאינו נעשה דיין. אבל על פי ידיעתם אינם יכולים לדון למחר, שאין הידיעה עכשיו אלא מחמת שראו בלילה וזה מתורת עדות הוא, שמעידין לעצמן שראו בלילה, ואין עד נעשה דיין[נח].

נב. ברמב"ם (בפירושו למשפטים) נראה שהק"ו הוא, שכיון שכל נאמנות של העדים הוא מחמת שאומרים ראינוהו, אם כן כל שכן אם הבי"ד עצמם ראו. **נג. כן** תירץ הרמב"ן (כתובות ח: מדה"כ, ג"ב קיד.), והו"ד בטו"א כאן. ובריטב"א כאן דחה תירוץ זה, שלא משמע שתירוץ השני שם בגמרא בא לחלוק על עיקר הדין שמהני ראיה ביום ואי"צ הגדת עדות. וראה באע"ז (מהדו"ג סנהדרין פ"ג ה"ו) מה שביאר שיטת רש"י. וע"ע בתורי"ד בסוגיין. **נד. עיי"ש** שביאר מה הכריח את רש"י לפרש כאן ההו"א של הגמרא. **נה. וכעין** תירוץ זה כתב הריטב"א כאן שגם רש"י מודה שלמסקנא שוה קידוש החדש לשאר דינים. אמנם כתב שמרש"י במקומות אחרים משמע שדוקא בקידוש החדש מהני ראיה ולא בשאר דינים. והביא שכן כתב הראב"ד. אמנם במרומי שדה כתב שלא משמע מהסוגיא כהטורי אבן. **נו. ובן** מסיק הריטב"א כאן. **נז. ולענין** ראיה בשבת ויו"ט כתב הב"ח (או"ח סי' ז סעי' ו) שמשמע בטור שאינם נעשים דיינים כיון שראו בשעה שאינה ראויה לדון, ואף שאינו אלא דין דרבנן, מ"מ כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. והט"ז (שם) חולק עליו. ובקצות החושן (שם סק"ו) הביא ראיה לדעת הב"ח ומסיק כמותו. **נח. רשב"א** ר"ן ריטב"א. ומה שהוסיפו הראשונים הסבר זה על מש"כ התוס', משום שהוקשה להם דאף שהיתה קבלת עדות בלילה, עדיין נאמר שמסי מכאן מה שקיבלו עדות בלילה, וידונו על פי ידיעתם עתה שיודעים שהירח נראה בלילה, וכמו שהקשה בקובץ שיעורים (גיטין סימן שכט). וראה עוד בחידושי הרי"מ (או"מ סי' ז סעי' ה) בזה. ובחזון איש (מכון העזר סי' קמ סק"ל) כתב לתרץ וז"ל ואין להקשות שהרי זכרון הדבר ביום יהיה כמעיד עתה לעצמו ומאי עדיפותיה דעדים, זה אינו שבאמת יש חומר בדבר אי אמרינן שאין הדיינין נאמנין לדון ע"פ ידיעת עצמן אלא שצריכין לשמוע מאחרים, אלא שהקלנו בזה דראיה לא גריעא משמיעה אם הראיה היתה בזמן שהיתה מועילה שמיעה, אבל אם הראיה בשעה שאין שמיעה מועילה, שוב אי אפשר לדון אלא לא תהא ידיעת אחרים עדיפא מידיעת עצמו, וז"א דקבלת עדות חמורה שמתבררת ידיעתן לפי אחרים ואינה נשארת רק דבר שבלב, ואף שהיתה ידיעתן נמצאת בשעת ראיה לא מהני כיון שלא היו אז דיינים, עכ"ד. וראה עוד בנתיבות המשפט (סי' טו סק"ג), ואמרי בינה (דיינים סי' יד ד"ה ודע), ואע"ז (סנהדרין מהדו"ג פ"ג ה"ו) מש"כ בענין זה. **נט. הגרע"א,** שפת אמת. **ס. וכן** נטה לומר מתחילה המהרלב"ח (קידוש החדש פ"ג ה"ט מוספות לשו"ה), אולם מכח קושיא חזר וכתב שגם רש"י נתכוין למש"כ התוס'. ובמרומי שדה ג"כ השוה הפירושים. וראה עוד בדברי חיים (דיינים סי' ד) שטעם התוס' וטעם הראשונים מחולקים. **סא. וברשב"א** ובר"ן נראה שגרסו כן בגמרא. **סב. ראה** גיליוני הש"ס. ובמהרש"ם משמע שנקט כתירוץ זה עפ"י רש"י (לעיל כג. ד"ה מהפ). **סג. ובהערות** למאירי כתב לבאר שאצל משה נשתתף עמו הקב"ה. **סד. ובתרועת** מלך (סי' קד) השאיר קושיא זו בצ"ע. **סה. הובא** בקונטרס הביאורים (מועד סי' ג).

אם ראו ביום האתמול אם יכולים לקדש ביום המחר

ובאחרונים[ס] הבינו שנחלקו רש"י ותוס' בעיקר הטעם, שלרש"י עיקר הטעם הוא שאין להם עכשיו על מה שיקדשו כיון שהראיה היתה בלילה, ולפי"ז אף אם הראיה היתה ביום האתמול, אינם יכולים לדון עליה עתה, כיון שאין להם עתה על מה לקדש. אמנם להתוס' אם הראיה היתה ביום שפיר יכולים לקדש עכשיו.

מי הוא מומחה

מומחה לרבים. כתב הטור (או"מ סי' ג) בשם רב שרירא גאון שיחיד מומחה היינו שחשוב כרב נחמן בדורו, ופקיע במשנה ובתלמוד, ופקיע נמי בשיקול הדעת, ומעיין בדינים כמה שנים וניסו אותו פעמים רבות ולא היה בו טעות, וזהו מומחה לרבים.

הרי משה ואהרן קרובים, ומנין שצריך שלשה

אין לך מומחה לרבים בישראל יותר ממשה וקאמר ליה הקב"ה עד דאיכא אהרן בהדך. פירשו התוס' שכיון שאין לך בי"ד שקול ממילא מוסיפין עליהן עוד אחד, והוי להו שלשה[סא]. אמנם בתשב"ץ (ח"ג סי' רעז) ביאר הלימוד, שהרי ודאי לא באו לומר שיהיו משה ואהרן כשרים לקדוש החדש שהרי אמרו בגמ' (נ"ב קנט.) אטו משה ואהרן מי לא מהימני אלא גזירת מלך, וכיון דגזירת מלך לפוסלן היאך נכשירם לקדוש החדש, אלא שביאור הגמרא שכיון שקדוש החדש משפט קרייה רחמנא, ובדיני ממונות יחיד מומחה כשר, א"כ יהיה יחיד מומחה כשר לקדוש החדש, ועל זה אמרו שאי אפשר להכשיר יחיד מומחה לקדוש החדש, שהרי אין לך יחיד מומחה בישראל כמשה ופסלו הכתוב לקדוש החדש ואמר לו הקב"ה שלא יקדשנו והוא יחידי, ולמדנו כן ממה שהצריך הכתוב לאהרן עמו, וכיון שנפסל משה לקדש ביחיד מומחה חזר הדין להיות קדוש החדש כשאר דיני ממונות שהרי משפט קרייה רחמנא ובשאר דיני ממונות אם אין שם יחיד מומחה צריך ג', וא"כ קדוש החדש כיון שאינו כשר ביחידי מומחה צריך ג' כשאר ד"מ[סב].

אמנם המאירי כתב שבאמת למשה רבינו הספיק מה שאהרן היה עמו, אלא שממשה ואילך צריך שלשה[סג]. ובמראה כהן הביא שבמדרש (שמות רבה פט"ו) מבואר שאמר לו הקב"ה אני ואתם נקדש את החדש, והיינו שהקב"ה נשתתף עמם בקידוש החדש. ואי"צ לומר שהלימוד הוא מחמת שאין בי"ד שקול.

קרובים כשרים קודם מתן תורה

ולענין מה שנתקשה בתשב"ץ איך נצטרף אהרן עם משה הרי קרובים הם, כתב בפני יהושע דשאני משה ואהרן שהיה הדבר קודם מתן תורה ולכן יכולים קרובים לקדש החדש, ועיקר הפסוק לא נאמר אלא לדורות שיהיה הדבר מסור לכם לענין שיהיו המקדשים מומחין כמותכם, אבל קרובים אין יכולים לקדש החדש[סד].

הרי משה כשבעים ואחד הוא

יותר ממשה. הקשה הגרי"ז[סה] שבסנהדרין (יג:) מבואר שמשה במקום שבעים ואחד קאי, וא"כ מדוע היה צריך צירוף של אהרן. ועוד א"כ נלמד מכאן שצריך בי"ד של שבעים ואחד לקידוש החדש כמשה.

ותירץ שלענין זה שאין בי״ד פחות משלשה וצריך שלשה לאשווי שם בי״ד, אינו מועיל מה שמשה במקום שבעים ואחד, ורק לענין בי״ד של שבעים ואחד שהוא דין במנין הדיינים, בזה מהני משה להיות כשבעים ואחד[סו].

אם יחיד מן התורה דן

עד דאיכא אחרן בהדך. וכתבו התוס׳ (ד״ה עד) שעל כרחך צריך לומר שסוגיין כמ״ד שמן התורה סגי באחד מומחה, ומשום כך הוצרכה התורה למעט שבקידוש החדש אינו כן, אבל למ״ד (סנהדרין ג.) שרק מדרבנן הותר ליחיד מומחה לדון, אבל מן התורה צריך שלשה, א״כ מדוע צריך פסוק למעט שבקידוש החדש צריך שלשה, וכן מדוע הוצרכה המשנה לכתוב הסיפא. וכתבו הראשונים[סז] שלמ״ד שמה״ת צריך שלשה, צריך לומר שכיון שתנן (ינמות כה:) שהיתר נדרים בשלשה, ואם היה מומחה לרבים דן אפילו יחיד, סד״א שקידוש החדש הוי כהפרת נדרים, קמ״ל שקידוש החדש צריך שלשה, וכדאמרינן בנדרים (עח.)[סח]. ובתרועת מלך (פי׳ סד) כתב לתרץ שלמ״ד זה צריך פסוק שלא נאמר שקידוש החדש דינו כדיני נפשות שצריך בי״ד של עשרים ושלשה.

חילוק בין עד המעיד לעד הרואה

למימרא דעד נעשה דיין. והיינו ממה שיכולים הבי״ד שראו הירח בלילה לדון על פי מה שהעידו בפניהם חבריהם, משמע שאף שראו בלילה שהוי ראייה בתורת עדות, מכל מקום יכולים להיות דיינים, א״כ משמע שעד נעשה דיין. וכתבו הראשונים[סט] שאף שבכתובות (כא:) דייקו בגמרא ממשנתינו שעד אין נעשה דיין, שאם לא כן, מדוע צריכים להושיב מחבריהם אצל היחיד, יכולים להעיד הם עצמם בפני היחיד, ואח״כ לישב שלשתם ולקדש החדש, משמע שכיון שלאחר שהעידו ונעשו עדים אין יכולים להיות דיינים, ומוכח שאין עד נעשה דיין[ע], ולכאו׳ סותרים הדיוקים. וכתבו הראשונים שיש ב׳ מיני עד נעשה דיין, בסוגיין איירי בעד שאינו מעיד בפועל אלא שהוא ראה ויודע העדות, וממשנתינו מוכח שעד כזה יכול להיות דיין, כמו שמצינו שהדיינים שראו בלילה יכולים להיות דיינים. אמנם בכתובות איירי על עד המעיד בפועל שאינו יכול להיות אחר שהעיד, דיין, שאין עד המעיד נעשה דיין.

הטעם שאין עד נעשה דיין

והטעם שאין עד המעיד נעשה דיין נתבארו בראשונים כמה טעמים.

א. הרשב״ם (נצח נמרא קיד. ד״ה ומין עד) כתב שגזירת הכתוב הוא דכתיב ׳ועמדו שני האנשים לפני ה׳׳ ובשבועות (ל.) מבואר שבעדים הכתוב מדבר, והיינו שצריך שיעמדו שני עדים ויעידו לפני הדיינים, ואם כן אין העדים עצמם יכולים להיות דיינים[עא].

ב. התוס׳ (נצמה מקומות)[עב] הביאו שיש מפרשים משום שהוי עדות שאי אתה יכול להזימה, דכיון שהוא עצמו עד ודיין, לא יקבל[עג] הזמה על עצמו.

ג. ר״י פירש משום שלמדים מביום הנחילו את בניו, שלמדים משם שביום אתה מפיל נחלה ולא בלילה, והיינו משום שביום יכולים לדון אזי מהני הנחלתו על פי ראיית הדיין, אבל בלילה שאין ראוי לדון אין יכול להנחיל על פי ראייתו בלילה, ולפי״ז מוכח שאין עד נעשה דיין ולכך אין יכול ביום להנחיל על פי מה שראה בלילה, וצריך להעיד עדות בפני בי״ד אחר.

ד. הרמב״ן (נצח נמרא סה) הביא שלרבנן שדורשים מהפסוק ביום הנחילו את בניו דרשה אחריתי צ״ל שלמדים מהא דסנהדרין (לג:) ׳ועד אחד לא יענה בנפש׳ אפילו לזכות, שאין לעד ללמד זכות או חובה, והוא הדין לדיני ממונות דכל שאינו כשר לזכות בדיני נפשות אינו כשר לדיני ממונות, וכיון שעד אינו עונה כלל, ממילא אינו נעשה הוא עצמו דיין.

אם דין הוא בהל׳ עדות או בהל׳ דיינות

יש שכתבו שלטעם הרשב״ם מבואר שדין זה שאין עד נעשה דיין, אינו דין דוקא בהלכות עדות, אלא גם הוא דין בהלכות דיינות, כלומר, שכמו שיש דין שהעד אינו יכול להיות דיין, כך הדיין אינו יכול להיות עד[עד].

האם קרובים לדיינים כשרים ולהטעם

שכתבו התוס׳ משום שהוי עדות שאי אתה יכול להזימה, הקשו התוס׳ בשם הר״י מאורליאנש, אם כן עדים הקרובים לדיינים לא יעידו בפניהם שהו״ל עדות שא״א יכול להזימה, כיון שלא יקבלו עדות על קרוביהם, אלא ע״כ שיכול להזימם בבי״ד אחר, ה״נ יכולים להזימם בבי״ד אחר. ובאמת שהרמב״ן (ב״ב סה) הביא שבירושלמי אכן מבואר שעדים הקרובים לדיינים פסולים לעדות מטעם זה[עה]. אמנם התוס׳ לא ס״ל כן. ובמרדכי (סנהדרין תות תרלו פ״ג) תירץ שכיון שקיי״ל שאין עד זומם נהרג עד שיגמר הדין על פיו, וכיון שעד זומם למפרע הוא נפסל, א״כ לאחר שיוזם העד שהוא הדיין בבי״ד אחר, יתברר למפרע שהיה פסול לעדות ולדיינות, ושוב לא היה כאן גמר דין, שנתברר שהוא דיין פסול[עו]. ובר״ן (נסוגיין) כתב שאף למ״ד שעד זומם מכאן ולהבא הוא נפסל, היינו דוקא למילי אחריני, אבל לאותו הדבר נפסל למפרע.

מדוע בראו ביום אין חשש של עדות שא״א יכול להזימה

עוד הקשה בטורי אבן, שלטעם זה שהוי עדות שא״א יכול להזימה, אם כן גם כשראו ביום לא יוכלו לדון ע״פ ראייתם, ומה מהני הטעם שלא תהא שמיעה גדולה מראיה, הרי הוי עדות שא״א יכול להזימה. ובאמרי ברוך תירץ שדוקא בעדים צריך תנאי זה שיהי׳ עליהם אפשרות הזמה, אבל בדיינים כשראו בעצמם המעשה, הרי שכבר נתאמת הדבר אצלם, והוי כנודע להם הדבר מפי עדים, והיינו שכשדיינים דנים על פי ראייתם אין זה מדין עדות כלל[עז]. ובזה יישב גם מה שהקשה בטו״א לטעם הרשב״ם שצריך ועמדו שני האנשים, אם כן גם בראו ביום צריך דין זה, אלא שבדיינים שראו הדבר אין זה כלל מדין עדות, אלא מדין דיינים.

ביחיד מומחה אם נחשב אפשר להזימה

עוד הקשה בטורי אבן (מגני שמס) איך מהני בדיני ממונות דיין יחיד מומחה או ג׳ הדיוטות, הרי אי אפשר להזים עדים שיעידו בפניהם באותו הבי״ד, כיון שהזמה קנס היא ובעינן ג׳ מומחים, ועל כרחך שאפשר להזימם בבי״ד אחר, א״כ גם בעד נעשה דיין אפשר להזימו בבי״ד אחר. ובקהילות יעקב (כתובות סי׳ כד) תירץ לגבי יחיד מומחה שכיון שאפשר לצרף אליו עוד דיינים ויחד עם ידון בהזמה שפיר דמי, כיון שאותו הדיין שדן יכול גם הוא להשתתף בהזמה, משא״כ כאן שאינם יכולים כלל לדון בהזמתם. ולגבי ג׳ הדיוטות הביא בשם החידושי הרי״מ לתרץ שגם ההדיוטות יכולים לדון בהזמתם אם ילמדו ויהיו מומחים. עוד תירץ

סו. וראה עוד בתויו״ט (סנהדרין פ״ו משנה ו) שהרגיש בקושיא זו. **סז. הרשב״א** והריטב״א בשם הרמב״ן. **סח. וכתב** בתרועת מלך (סי׳ סד) שמה שלא כתבו התוס׳ כן, משום שלא ס״ל שדומה קידוש החדש לנדרים, שהרי היתר נדרים כשר בלילה שאינו נקרא ׳משפט׳. **סט. רמב״ן** רשב״א ריטב״א (כתובות כא:), וכ״כ הריטב״א בסוגיין. **ע. וכמו** שהביא רש״י (להלן כו. ד״ה ומקצתן). ובטורי אבן (נרש״י שם) הקשה הרי צריך קבלת עדות בפני שלשה ואיך יכולים להעיד בפני יחיד, והרי ע״כ צ״ל שאיירי שראו בלילה ואין יכולים לדון עפ״י ראייתם, אא״כ יעידו בפני בי״ד, וצריכים לעמוד שנים ולהעיד בפני אחד, ושוב לעמוד שנים אחרים ולהעיד בפני אחד אחר, ושוב לעמוד שנים ולהעיד בפני השלישי, וקשה הרי יחיד אינו יכול לקבל עדות לבדו. אמנם מרש״י במשנה מדוייק שיחיד יכול לקבל עדות, ורק לקדש החדש אין יכול ביחיד. וכן הוכיח בערוך לנר (להלן שם) מדברי הירושלמי. **עא. וכן** הביאו הרמב״ן (ב״ב שם) והרשב״א (כאן) בשם רב צמח גאון. וכתב בחידושי ר׳ אריה ליב (מ״מ סי׳ לה) שאין הפירוש משום שהיכא שהעד נעשה דיין חסר ב׳ועמדו׳ שצריך שיתקיים ועמדו העדים לפני הדיינים, אלא שהוי ילפותא מהפסוק שעדים אינם יכולים להיות דיינים. ובזה מיושב מה שהקשה בקצות החושן (סי׳ ז סק״ד) שאם כבר הגיד את עדותו לפני בית דין אחר וקיים כבר מצות ועמדו שני אנשים למה לא יהיה דיין אחר כך. אמנם ראה עוד בדרכי דוד (ב״ק ה:) מה שכתב לתרץ בזה, ובשיעורי ר׳ שמואל (מכות מות מו). **עב. ב״ק** (ה: ד״ה כגון), בבא בתרא (קיד. ד״ה מכל), כתובות (כא:). **עג. בלשון** התוס׳ (סנהדרין שם) איתא שלא ירצו לקבל, והקשו האחרונים הרי אינם יכולים לקבל אף אם רוצים שהם בעלי דברים. ובזכרון שמואל (סי׳ מ). **עד. ראה** מה שהאריך בזה בחידושי רבי אריה ליב מאלין (מ״מ סי׳ לה). **עה. וכן** דעת הרי״ף (סנהדרין כט:) והנמוק״י (ב״ק ה:), וכן פסק הרמ״א (חו״מ סי׳ ז סעי׳ ט). **עו. וכן** תירץ בקצוה״ח (סי׳ ז סק״ד). וראה קהילות יעקב (כתובות סי׳ כד) מש״כ בזה. **עז. וכן** תירץ המהרש״א (ב״ק ה:), והפלפולא חריפתא (ב״ב קיד. מות ו).

שכשתיקנו רבנן שיכולים לדון בג׳ הדיוטות תיקנו ג״כ שיכולים לדון בהזמת אותה העדות שדנו[עח].

אוצר החכמה

האם בזמן הזה צריך אפשר להזימה

עוד הקשה הש״ך (חו״מ סי׳ לג סקט״ז) אם כן בדיני ממונות בזמן הזה שאי״צ דרישה וחקירה, א״כ אי״צ עדות שאתה יכול להזימה, מדוע לא יהא כשר עד להיות דיין[עט]. ותירץ שגם לאחר התקנה צריך עדות שאתה יכול להזימה, אלא שתיקנו שאי״צ לשאול באיזה מקום וזמן משום שלא תנעול דלת, אבל אם יודעים בפירוש שהעדים אינם יודעים הוי עדות שא״א יכול להזימה ועדותם פסולה[פ].

אם יש בקידוש החדש עונש הזמה

ובמנחת חינוך (מצוה ד ס״ק ג [מות טז]) הקשה מהמבואר בסוגיין שגם לגבי קידוש החדש שייך דין זה שאין עד נעשה דיין, והרי לגבי קידוש החדש אין שייך עונש הזמה, וצ״ל שיש עונש מלקות שלא לא תענה כמו שמבואר בריש מכות (ג.) לגבי בן גרושה וחלוצה[פא]. אמנם לתירוץ השני בתוס׳ (מכות שם) שבבן גרושה ליכא כלל דין עדות שאתה יכול להזימה כיון שהתמעטו מכאשר זמם, א״כ גם בקידוש החדש כן הוא, ומדוע אין עד נעשה דיין. וצ״ל שתירוץ זה סובר כטעמים האחרים בראשונים שאין עד נעשה דיין. אמנם דעת הרע״א (מגו׳ סי׳ קעו) שליכא כלל מלקות של לא תענה בקידוש החדש, כיון שאין זה בכלל ׳רעך׳, ולפי״ז קשה מה שייך בקידוש החדש הטעם שהוי עדות שאי אתה יכול להזימה.

איך מביאים ראיה מקידוש החדש לשאר עדויות

למימרא דעד נעשה דיין. לכאו׳ לשיטת רש״י לעיל שבעדות החדש אין דין עדות כיון שכתיב כזה ראה וקדש, אם כן י״ל שדוקא בעדות החדש עד הרואה נעשה דיין, אבל בשאר עדויות אין עד הרואה נעשה דיין כיון שבקידוש החדש ליכא דין עדות ואין לו דין עד. ותירץ בפני שלמה שדוקא כשדיינים מקדשים על פי ראייתם בזה אי״צ עדות וסגי בראייה, אבל כשצריכים לקדש על פי קבלת עדות, הרי שכל דיני עדות שייכים בזה.

כו.

מהו הטעם של רבי טרפון

מקצתן נעשו עדים. פירש רש״י שצריכים להעיד בפני חבריהם משום שגבי דיני נפשות עדות כתיב. והיינו לשיטתו (לעיל כה: ד״ה ומקצתן) שדוקא בקידוש החדש יכולים הדיינים לדון על פי ראייתם משום שגבי עדות החדש לא כתוב עדות, אבל גבי נפשות שכתוב עדות צריכים הגדת עדות בפני בי״ד. אמנם בבבא קמא (ה:) מבואר שהטעם של רבי טרפון משום שאיירי שראו בלילה, ולכך אין יכולים לדון על פי ראייתם כדאמרינן לעיל (כה:)[א].

מאי שנא מטריפה שהרג בפני בי״ד

רבי עקיבא אומר כולן נעשים עדים. והיינו שאין יכולים לדון על פי ראייתם. והקשו הראשונים[ב] מדברי רבא (סנהדרין עח.) טריפה שהרג בפני בי״ד חייב, דכתיב ׳ובערת הרע מקרבך׳, והיינו שהבי״ד דנים על פי ראייתם. ותירצו דשאני טריפה שאי אפשר לדונו בפני בי״ד אחר, כיון שהוי עדות שאי אתה יכול להזימה, ורק על פי ראייתם יכולים לדון בזה מדין ׳ובערת הרע מקרבך׳[ג]. ובמאירי (סנהדרין שם) תירץ על פי מסקנת הסוגיא כאן שטעמו של רבי עקיבא מדין והצילו העדה, ובטריפה שגברא קטילא הוא לא חיישינן להצילו[ד]. עוד תירץ שהוא מדין צורך שעה שאם לא יהרג אף בפני בי״ד ירגיל עצמו בכך.

אמנם דעת הטורי אבן (ד״ה עד כאן) שבאמת דברי רבא הנ״ל הם דלא כדעת רבי עקיבא, ובאמת לר״ע אין יכולים לדון אפילו טריפה שהרג[ה].

במכות (יב.) **מצינו טעם אחר לר״ע**

עד כאן לא קאמר ר״ע התם אלא בדיני נפשות דרחמנא אמר ושפטו העדה וכו׳. הקשו הראשונים שבמכות (יב.) מבואר טעם אחר בשיטת רבי עקיבא דכתיב ׳עד עמדו לפני העדה למשפט׳. ותירצו שעיקר הטעם הוא מהפסוק שנאמר שם, וכאן נאמר הטעם כדי שלא נלמד מדיני נפשות לשאר דינים, דשאני דיני נפשות שיש בזה משום והצילו העדה דכיון שראו שהרג אין יכולים לראות בו זכות!.

אמנם הבעל המאור כתב שאף שעיקר הטעם של ר״ע מהפסוק הנ״ל דמכות, מכל מקום מה שאמר כאן טעם אחר הוא לשיטתו של רבי טרפון, שעל מה שאמר רבי טרפון שאם ראו בלילה שאין יכולים לדון על פי ראייתם צריכים להיות מקצתן עדים ומקצתם דיינים, אמר לו רבי עקיבא בשלמא לדידי באמת אין חילוק בין ראו ביום לראו בלילה ולעולם אין יכולים לדון מי שראה המעשה משום שנאמר ׳עד עמדו לפני העדה למשפט׳, אמנם אף לשיטתך שאינך סובר טעם זה, מכל מקום בראו בלילה יש לך לומר שאין יכולים לדון כלל מפני שאינם יכולים ללמד זכות כיון שראו ההריגה. אמנם אם ראו ביום מודה ר״ע שלא שייך טעם זה של והצילו העדה כיון שאין דנים על פי עדות, אלא עפ״י ראייתם. וברשב״א חולק עליו שגם בראו ביום שייך טעמא דוהצילו העדה[ז].

ובטורי אבן כתב שמדברי הרמב״ם (רוצח פ״ט ה״ה) משמע שמפרש הסוגיא במכות, שאין הכוונה שצריך שיעמוד בפני בי״ד אחר, אלא ששם נלמד שאף שבי״ד ראו שהרג ויודעים בודאי שדינו למיתה, מכל מקום צריך לעמוד בפני בי״ד ויגמרו דינו למיתה, ולא להרגו ללא קבלת עדות וגמר דין בבי״ד. וגם רבי טרפון מודה לסוגיא שם, וכאן נחלקו מי יכולים להיות הדיינים בדינו[ח].

כמאן קיי״ל

כתב הרמב״ם (עדות פ״ה ה״ח) כל עד שהעיד בדיני נפשות אינו מורה בדין זה הנהרג ולא ילמד עליו זכות ולא חובה. ודייק הכסף משנה שדוקא עד המעיד אינו נעשה דיין, אבל עד שלא העיד יכול לדון בדיני נפשות. והוא כדעת רבי טרפון. אבל יש מהאחרונים[ט] שתמה הרבה וכתב שהרמב״ם פסק כר״ע, ומש״כ ׳עד שהעיד׳ היינו משום שאיירי לגבי לימוד זכות וחובה שזהו דוקא בעד המעיד, ולא בעד הרואה, אבל לענין עד נעשה דיין פוסק כר״ע שאפילו עד הרואה אין נעשה דיין בדיני נפשות׳.

הטעם שנקטה המשנה פרה ולא שור

כל השופרות כשרים חוץ משל פרה. ומבואר בגמרא שהטעם מפני שנקרא בפסוק ׳קרן׳ שנאמר ׳בכורו שורו הדר לו וקרני ראם קרניו׳.

עח. **וראה** בזכרון שמואל (סי׳ מ) מש״כ בקושיא זו. עט. **וכעין** מה שהקשה בקובץ שיעורים (כתובות אות נו). פ. **וכדלא** כהסמ״ע (סס סקכ״ו) שבזמן הזה אי״צ עדות שאתה יכול להזימה. וראה בבית הלוי (ח״ג סי׳ ה סק״ח) מש״כ ליישב בשם החידושי הרי״מ. פא. **וכ״כ** בקובץ שיעורים (גיטין אות שכח). והוסיף להקשות הרי אין לוקין עד שיגמר הדין על פיהם, וזה אינו שייך רק היכא שהגמר דין הוא שקר, אבל בעדות החדש הגמר דין הוא אמת שהרי אתם אפילו מוטעין, וע״י הגמר דין לא ניתוסף שקר יותר מקודם הגמ״ד. ועוד הקשה בקהילות יעקב (שם) הרי בקידוש החדש הוי כאשר עשה, שכיון שנגמר הדין שהחדש מקודש אין מכך חזרה, וא״כ לא משכחת לה כלל כאשר זמם, שאם נגמר הדין הוי כאשר עשה. אלא שיש אחרונים שס״ל שלגבי מלקות של לא תענה יש אפילו בכאשר עשה. וראה מש״כ בזה בזכרון שמואל (סי׳ מ). א. **מהרש״א.** וראה לעיל (שם) משנ״ת ליישב שיטת רש״י. וראה עוד ברבינו אברהם מן ההר טעם נוסף בשם רש״י [ואינו לפנינו]. ב. **הרמב״ן** הריטב״א (מכות יב:). ג. **וראה** בשיעורי ר׳ שמואל (שם אות ג׳) ג׳ ביאורים בתירוץ זה. ד. **וכן** תירץ הרש״ש (סנהדרין שם). ה. **וכן** דעת המנחת חינוך (מצוה מט סק״ג). וכ״כ התומים (סי׳ ו סק״ו) בדעת הרמב״ם. וראה מש״כ בזה בבאר אברהם. ו. **ובטורי** אבן תמה מנין ללמוד דיני ממונות מנפשות, עיי״ש הטעם לחלק בזה. ז. **וכן** תמה בריטב״א. ועוד תמה עליו היכן מרומז בדברי ר״ע שאמר כן לטעמא דר״ט ולא מטעמא דנפשיה כמבואר במכות. וכן הקשה בטורי אבן, עיי״ש עוד בזה. ח. **ובזה** מיושב גירסת התוס׳ שגרסו בסוגיא דמכות שם ׳עד שיעמוד בב״ד׳ ולא גרסו ׳בבי״ד אחר׳. אמנם ראה חכמת מנוח ותוס׳ הרא״ש. ט. **כנסת** הגדולה (הגהות הטיקוטים). י. **ובתומים** (סי׳ ו סק״ו) כתב שראיית הרמב״ם לפסוק כר״ט הוא מדברי רבא (סנהדרין עח.) שטריפה שהרג בפני בי״ד חייב. וראה בזה לעיל ד״ה רבי עקיבא.

והקשו הראשונים אם כן מדוע לא נקטה המשנה חוץ משל שור, ונקטה ׳פרה׳. ותירץ הרמב״ן (נדרשמו) שקמ״ל שלא נאמר שהרי כל הטעם שפסול משום שנקרא קרן, ואם כן רק מה שמצינו בפסוק שנקרא קרן פסול והוא קרן השור, אבל בקרן הפרה לא מצינו שנקרא קרן, ויהיה כשר, קמ״ל שהכל מין אחד ופסול גם של פרה״א.

עוד תירץ שפרה נקראה בתורה בשם שור, דכתיב (ויקרא כב כח) ׳ושור או שה אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד׳ ובתרגום מבואר שם שהשור היינו פרה, כיון ששור זכר אין בו איסור אותו ואת בנו, ומבואר שפרה נקראה בתורה שור.

ובמאירי תירץ שנקט פרה משום שקרניה ראויים יותר לשופר״ב.

ובתום׳ ישנים תירצו ששור שהוא זכר ראוי לפוסלו יותר משום שדומה לעגל שנעשה בו מעשה העגל ויש בו משום אין קטיגור נעשה סניגור, וס״ד ששל פרה כשר מטעם זה, קמ״ל שגם פרה בכלל זה״ג.

ויש שתירץ שנקטה המשנה פרה נקיבה כדי שלא נאמר שיובל כשר דוקא בשל זכר, קמ״ל דשל פרה דוקא פסול משום שנקרא קרן, אבל של שאר נקיבות כשר״ד.

החילוק בין קרן לשופר

חוץ משל פרה. כתבו התוס׳ (ד״ה חוץ) שיש לומר שהטעם שלא נקטה המשנה חוץ משל ראם, שהרי של ראם ג״כ נקרא באותו הפסוק ׳קרן׳, דכתיב ׳קרני ראם קרניו׳, משום שקרני הראם אינם חלולים ואינם ראויים לשופר. ודייק הרמב״ן (נדרשמו) שדעת התוס׳ שבעצם אין פסול בקרני ראם, ולו יצוייר שיקדח בהם חור ויעשם חלולים שיהיו ראוים לשופר, שפיר דמי, [אלא שיהיו פסולים מדין שנקראו קרן], אלא כיון שאינם כן, לא שכיח שיעשו בהם שופר ולכך לא נקטה המשנה הדין בהם[ט]. ולדעת התוס׳ נמצא שהקרניים של שאר החיות שאינם מפורשים בתורה שנקראים ׳קרן׳, כשרים אף שאינם חלולים מעצם טבעם, אלא שעשה בהם חור ויצר מהם שופר, כשרים, ורק קרני ראם פסולים כיון שנקראים בפסוק ׳קרן׳[יז].

ויש שתירצו שהטעם שלא נקטה המשנה ׳ראם׳ משום ש׳ראם׳ לא שכיח, שהרי דבר גדול ומופלג הוא[יז] ואינו ביד אדם[יח]. וגם לדעתם דוקא קרני ראם פסולים משום שנקראו קרן, אבל לא שאר קרני החיות.

אמנם הרמב״ן עצמו ביאר שיש ב׳ מיני קרניים לחיות, יש שהם עשויים חתיכה אחת ואין בהם זכרות ונקבות, אלא מקשה אחת הם, ויש שהם עשויים מזכרות ונקבות, כלומר שיש את העצם הפנימית שהיא הזכרות והיא המחוברת לראש החיה, ויש את החלק החיצוני שהוא הנקבות, שהוא חלול מטבעו, אלא שבתוכו יש את עצם הזכרות, וע״י שמוציאים ממנו את העצם נעשה ראוי לשופר. ואותם שהם עשויים חתיכה אחת, הם ודאי נקראים קרן ואין שמם שופר לעולם, ועל זה אינו הולך כלל דינא דמשנתינו, שודאי פסולים הם כיון ש׳קרן׳ הם מעצם טבעם, ומשנתינו איירי רק בקרניים שיש להם זכרות מבפנים וגלדן נקלף מן הזכרות כגון של כבשים ואילים ושל עזים ויעלים, ועל זה אמרה המשנה שכל השופרות שהן הקרניים החלולים שנטלו זכרותם מהם כשרים, חוץ משל פרה שאף שחלולה היא פסולה מפני שהכתוב קוראה קרן. ועל כן לא שייך להקשות מדוע לא נקטה המשנה ׳ראם׳, כיון שעצם אחד הוא ואינו בכלל שופר כלליט.

מצינו שקרן עז נקראת קרן

ובזה יישב הרמב״ן עוד מדוע קרן של עז כשר, הרי נאמר בפסוק (דניאל ח ה) ׳והצפיר קרן חזות בין עיניו׳. ומבואר שקרן של עז נקראת קרן. ותירץ ששם דניאל ראה במראה הנבואה שיש לצפיר קרן שאינה חלולה כמו של שאר החיות, כדי להראות את חוזקה של הקרן, וכן ראה אותה בין עיניו להודיע גבורת הצפיר, ואף שאינו כן בשער הצפירים, וכל זה היה במראה הנבואה ולא במעשה, ולא שייך להקשות משם. עוד תירץ הרמב״ן שאף שנקרא קרן מכל מקום נקרא גם שופר שעז בכלל שֶׂה הוא, דכתיב שה כשבים ושה עיזים, ובשה מצינו שנקרא שופר דכתיב ׳שופרות היובלים׳.

ממתי נקרא קרן שופר

מפני שהוא קרן. כתב הרמב״ן (שם) שיש מבעלי הדקדוק שאמרו שהשם ׳שופר׳ אינו אלא שם של הכלי המתוקן שתוקעים בו, אבל כל המחוברים בראשי הבהמות והחיות וכן כל הקרניים שעדיין לא הוציאו את זכרותם מהם, ׳קרן׳ שמם. ולפי״ז יש להקשות מה מביאים ראיה מהפסוק ששור נקרא קרן, הרי הפסוק מדבר כשהוא עדיין מחובר, ובזה כולם נקראים קרן. ותירץ הרמב״ן שבאמת כל המחוברים נקראים קרן, וכל המתוקנים לתקיעה נקראים שופר[כ], ואותן שאין להם קליפה והם עצם, נקראים ׳קרן׳ לעולם, ועל זה אמרה המשנה שכל השופרות שהם הקרניים החלולים שניטלה זכרותם כשרים, חוץ משל פרה שהוא עדיין נקרא קרן ושמו הראשון עדיין עליו, והראיה הוא מלשון הפסוק שלא אמר ׳וכקרני ראם קרניו׳ אלא ׳קרני ראם קרניו׳ והיינו שבא לומר שאינו רק דומה לקרנים, אלא שהוא באמת קרן[כא], וזה מה ששנינו ׳מפני שהוא קרן׳ ולא אמר ׳מפני שנקרא קרן׳.

מדוע לא נאמר במשנה ׳מפני שנקרא קרן׳

וביום תרועה כתב שהטעם שלא נקט ת״ק הלשון ׳מפני שנקרא קרן׳, כדי ליישב טענת רבי יוסי שהרי כל השופרות נקראו קרן, אלא שקרן של פרה קרן איקרי שופר לא איקרי, והיינו שלא סגי בזה שנקרא קרן, אלא שנקרא רק קרן ולא שופר, ועל כן נקט ׳מפני שהוא קרן׳ והיינו שהוא קרן לבדו ולא שופר[כב].

שופר מבהמה טמאה

כל השופרות כשרים. הרמב״ן (שם) נסתפק בשופר שנעשה מבהמה או חיה טמאה, שמצינו בגמרא (שבת כח:) שלא הוכשרו למלאכת שמים אלא של בהמה טהורה בלבד, ואם כן יש לעיין בשופר שאמרינן להלן שכיון דלזכרון אתי כלפנים דמי, א״כ י״ל שפסול. והר״ן (ו. מדה״ר) דחה הראיה, שמסוגיא דשבת משמע שאפילו למשכן עצמו אין לומדים מהכלל הזה[כג]. וכתב המגן אברהם (סי׳ תקפו סק״ג) שאף שמדברי התוס׳ משמע שקרני ראם פסולות רק מחמת שנקראו קרן, ולא פסלו כן מחמת שהוא בהמה טמאה[כד], משום שבאמת ראם טהור הוא, שבפרשת ראה שמנה הכתוב חיות טהורות כתוב ׳ודישן ותאו׳ ותרגם האונקלוס על ודישן ורימא. ומבואר שראם טהור הוא.

והרשב״ץ הקשה הרי קרניים הוא סימן טהרה כמבואר בנדה (נז:) ובחולין (נט:)[כה], שכל שיש לו קרניים יש לו טלפיים. ואם כן איך שייך שלא כל דבר חלול נקרא שופר, אלא דוקא קרן של בהמה וחיה החלולים שכן הן בטבעם שיוצא עצם אחת מראשו ועליו תקוע עצם חלול]. ובריטב״א כתב שהוא מלשון הדור ותקון מלשון ׳אף נחלת שפרה עלי׳ (תהלים טז ו). **כא. אמנם** התוס׳ (ד״ה והיה) לא הבינו כן, אלא שאין הבדל בין מחיים ולאחר מיתה, וכמו שהקשו מדוע לא הביאו הפסוק ׳בסבך בקרניו׳ וכתבו שאין לומר שהפסוק ההוא איירי מחיים, שהרי גם הפסוק של שור איירי מחיים. אמנם לדעת הרמב״ן לק״מ שבאמת מחיים ודאי שנקרא קרן, וכל הראיה בשור הוא מלשון הפסוק שלא אמר בכ״ף הדמיון, אלא ׳וקרני׳ שמשמע שהוא קרן לעולם אף לאחר מיתה ותיקון. **כב. ובפני** יהושע האריך לבאר מדוע לא כתבה המשנה ׳מפני שאינו שופר׳ שזהו עיקר הטעם. ובקרבן ראשית ביאר שבאמת עיקר הטעם מפני שהוא קרן, אלא שבזה שלא נכתב עליו בתורה שופר, מוכח שהוא בעצם קרן, וזה עיקר הטעם, ולא מחמת שאינו שופר. וראה להלן עוד בזה. **כג. ובביאור** הגר״א (סי׳ תקפו סעי׳ ו) דחה ראיית הר״ן משום שהתם יש לימוד מיוחד. וראה בזה עוד בנודע ביהודה (תנינא או״ח סי׳ ג). **כד. כן** ביאר בדבריו בלבושי שרד. ובזה מיושב מה שהקשה במור וקציעה תיפוק ליה שפסול משום שנקרא קרן. עי״ש (ובפתילת יעב״ץ ח״ו סי׳ ג) מה שדן לגבי קרני הבופלו שהוא הראם שפסולות מדין קרן. **כה. וכן** הקשה הבאר הגולה (שם) על פסק הרמ״א שקרן מבהמה טמאה פסול.

יא. וכן תירצו בתויו״ט ובטורי אבן. **יב. וכעי״ז** תירץ במרומי שדה, שדרכן היה להשתמש בשל פרה כדאיתא בגיטין (יט.) בקרן של פרה ונותן לה את הפרה. **יג. וכעי״ז** תירצו בתוספות חדשים (על המסניות) ובתפארת ישראל ובפני יהושע. **יד. תויו״ט** בשם ר״מ כץ. **טו. אמנם** במנחת חינוך (מצוה תה אות ג) משמע שהבין בדברי התוס׳ כדעת הרמב״ן שקרן ראם פסולה כיון שאין בה רק זכרות. וכן דעת השפ״א בדעת התוס׳ וכתב שכ״כ הר״ן. **טז. וכן** דעת המאירי (כתן ונחיבות המשובה עמ׳ 312). **יז. כדאמרינן** בבראשית רבה (לג יג). **יח. הרמב״ן** (שם) בשם יש מתרצים. וכ״ה בריטב״א בשם התוס׳. **יט. וכ״כ** הרשב״א והר״ן (ו. מדה״ר) בקצרה. וכן האריך בחינוך (מצוה תה). והראשונים הביאו ראיה ליסוד זה מסוגיא להלן (ח:) קדח בזכרותו יצא משום שמין במינו אינו חוצץ. ומוכח שמצד הזכרות בעצמו ודאי שאינו כשר ורק מצד השופר שמבחוץ כשר, והו״א שיחצוץ הזכרות מהתקיעה לשופר, קמ״ל שאינו חוצץ משום שהוי מין במינו, ומוכח שעצם הזכרות ודאי פסול אף אם עשה בו חלל. ובדעת התוס׳ צ״ל כמו שהביא שם בשם רבינו אלחנן שזכרות בפני עצמה לא נקרא שופר כיון שע״י הנקבות גדל בבשר שהוא דבוק בה. ובשפת אמת כתב לדחות באופן אחר ראייה זו. **כ. מלשון** ׳ברוחו שמים שפרה׳ (איוב כו יג), שמתחם כאהל. או שהשמות מוסכמות לא טבעיות. וברשב״א ובר״ן (שם) איתא שהוא מלשון ׳שפורפרת׳. [וכ״כ החיי אדם (סי׳ קמ סעי׳ ג) ששופר הוא מלשון שפורפרת, והיינו דבר חלול, אלא

קרניים בבהמה טמאה[כו]. ובבאר הגולה (שם) תירץ שאיירי בבהמה טמאה שילדה כמין בהמה טהורה, שדינה שהיא טמאה שכל היוצא מהטמא טמא. ובמגן אברהם (שם) תירץ שקרניים הם סימן טהרה בחיה ולא בבהמה[כז]. ויש שתירץ שדוקא בבעלי שני קרניים הוי סימן טהרה, אבל בבעלי קרן אחת יש מהם טהורים ויש מהן טמאים[כח].

ופסק הרמ"א (שם) ששופר מבהמה טמאה פסול. וכתב היעב"ץ (מור וקציעה, שמלת יעב"ץ מ"ח סי' ג) שהוא משום ספק מן התורה לחומרא.

שופר מבהמת כלאים

ובענין קרן של עז מכלאיים, נראה מדברי המג"א (סי' תרמח סקכ"ג) שכשר, והקשה לדעת הפוסלים אתרוג המורכב מפני שנעשה בו עבירה, א"כ מדוע לא נפסול קרן מעז של כלאים. ובמור וקציעה (שם) כתב שבאמת י"ל ששופר כזה פסול, לא מיבעיא אם הורכב ממין הפסול לשופר, אלא אפילו ממין הכשר, י"ל שפסול משום שנעבדה בו עבירה.

הרי רק קרן של איל נקרא שופר

איקרו קרן ואיקרו שופר. פירש רש"י שנקראו שופר במתן תורה שנאמר שם במשוך היובל [והיינו שופר] וכתיב ויהי קול השופר. ואף שבמשנה מבואר שכל השופרות כשרים, ולא רק שופר שבא מאיל והרי במתן תורה נאמר 'יובל' והוא דיכרא שהוא איל זכר, צריך לומר שאף שיובל הוא מלשון דיכרא, אין לומר שדוקא הוא, אלא משום שסתם שופרות עשויין משל איל משום שראויין יותר לכך, לכך נקרא השופר בשם יובל, שהרי במתן תורה לא היה כלל שופר באמת, אלא רק קול מן השמים, ואפ"ה קרא לו הפסוק יובל, וע"כ שזהו שם כללי לכל השופרות[כט]. ובקרבן ראשית ביאר שכיון שכל ראיית רבי יוסי היתה מהפסוק במשוך בקרן היובל, אם כן אין צריך להביא ראיה אלא על יובל שנקרא גם שופר, ולא על שאר בהמות וחיות שלא מצינו בהם פסוק שנקראים קרן[ל].

מנין שהקרנים קאי על השור

דפרה קרן איקרי שופר לא איקרי. פירש רש"י שפרה איקרי קרן בפסוק וקרני ראם קרניו, שקאי על הבכור שור. וביאר ביום תרועה שאין פירוש הפסוק בכור שורו הדר לו דהיינו שיהי' לו הכח של השור והיופי של הקרנים של הראם, שאם כן אין הקרניים הולכים כלל על השור, אלא שהקרנים של יהושע שינגח בהם במלחמה יהיו חזקים כמו שור ונאים כמו ראם. אלא פירוש הפסוק שיהושע יהי' כוחו יפה כמו שור שיש לו קרניים חזקים לנגח כמו קרניים של ראם שהם חזקים מאד, מפני שאינם חלולים.

מהו גדר החסרון

קרן איקרי שופר לא איקרי. כתב הריטב"א (נמצנה ד"ה אמר רבי יוסי) אהח19/06/2018 שהחסרון הוא לא משום שלא נקרא שופר, אלא משום שנקרא קרן, אבל אם לא מצינו שנקרא בפסוק לא קרן ולא שופר, כשר, שהרי קרן של יעל שתוקעין בו לא מצינו בפסוק שנקרא שופר [וכן הקשו בירושלמי (פ"ג ה"ג)], והוא כשר, ועל כרחך משום שלא נקרא קרן[לא]. ובמאירי הביא דברים אלו, והוסיף שמכל מקום צריכים שעל כל פנים יקרא בלשון בני אדם שופר, ועל כן קרן של יעל שנקרא בלשון בני אדם שופר, כשר. אולם הביא שיש מפרשים שבאמת עיקר החסרון הוא מה שלא מצינו שנקרא בתורה שופר, ואף שיעל ג"כ לא נקרא בתורה שופר, מכל מקום בלשון בני אדם נקרא שופר, ובזה סגי.

אופן הלימוד מהפסוק

דכתיב בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו. ואין לומר שהפסוק בא לומר שהקרנים שלו חזקים כדי לנגח, ומשום כך קרא להם בשם קרן, אבל לא משום שבאמת נקרא קרן, שאם כן היה לו לומר 'וקרני ראם לו', ומדוע אמר 'וקרני ראם קרניו' דמשמע שגם בסתמא נקראים קרניים[לב].

הלימוד הוא מהסיפא 'מקרין מפריס'

אלא מאי שור פר משופר. ביאר בפני יהושע שאף שפשטות הפסוק מדבר על קרבן, מכל מקום מהמשך הפסוק שנאמר 'מקרין מפריס' משמע שהפסוק משתבח בקרנותיו, והרי הקרן לאו בר הקרבה כלל, אלא על כרחך משום שראוי לעשות בו שופר. ובירושלמי (פ"ג ה"ג) מבואר שרבנן הביאו מהפסוק הזה שכתוב בו 'מקרין מפריס' דמשמע שנקרא קרן ולא שופר, ועל זה השיב להם רבי יוסי שמדכתיב 'שור פר' באותו ענין שהוא בלשון שופר, א"כ אין למעט מכאן שנקרא קרן לחוד.

היינו בשור שהקריב אדם הראשון

ורבנן כדרב מתנה דאמר רב מתנה מאי שור פר שהוא גדול כפר. והיינו כשור שהקריב אדם הראשון. ולכאו' הרי גם לדעת רבי יוסי על כרחך הפסוק הולך על שורו של אדם הראשון, שהרי נאמר בו 'מקרין מפריס' וכמו שדרשו חז"ל (ע"ז ח.) שאדם הראשון הקריב שור שקרנותיו קודמין לפרסותיו. ואם מדוע אינו מפרש הפסוק כרבנן. וביאר בטורי אבן, שמכל מקום מדוע הוצרך הפסוק לכתוב 'שור פר' הרי במילים 'מקרין מפריס' סגי כדי להודיע שאיירי בשורו של אדם הראשון, ועל כרחך שבא לומר גם את ענין השופר.

אמנם הר"ח גרס מאי שור פר שהוא מפר. וביאר, שהוא שור שנולד מפר, שהוא חזק ואמיץ בכוחו לפיכך הוא חזק ושמן מובחר שבשוורים, ולא משור זקן שכבר תש כחו.

מדוע הוצרכו לטעמים אחרים

עולא אמר היינו טעמא דרבנן. והקשו הראשונים מדוע הוצרכו האמוראים לטעם חדש, הרי במשנה אמרו טעם מפני שהוא קרן, והגמרא פירשה היטב טעם זה. ותירץ הרמב"ן שאפשר שסוברים האמוראים שגם טעמים אלו טעמים נכונים הם, ומשנתינו טעם אחד כתבה, וכמו שאמרו להלן חדא ועוד קאמר. עוד תירץ הרמב"ן וכתב שזה העיקר, שהטעם של משנתינו טעם חלש הוא, שאף שמצינו שפרה נקראת קרן ולא שופר, הרי מצינו שכל השופרות נקראו קרן, נמצא שלשון קרן כולל לכל דבר, וא"כ אין זה טעם חזק, ולכך הוצרכו לטעמים אחרים[לג]. [ובשפת אמת הוסיף שלאחר שמצינו טעמים נוספים שקרן פרה פסול, י"ל שמשום כך לא נקרא בתורה בשם 'שופר' אלא בשם 'קרן']. וזהו מה שאמרו בתחילת הגמרא 'שפיר קאמר ר"י' והיינו שנראים יותר דברי ר"י, ואף שתירצו דברי רבנן מכל מקום תירוץ דחוק הוא, ועל כן אמרו האמוראים טעמים אחרים. וביום תרועה תירץ שהוצרכו לבקש טעמים חדשים, משום שהוקשה להם קושית התוס' מדוע לא הזכירו רבנן חוץ משל ראם, [ולא ניחא להו בתירוץ התוס'], ולכן אמר עולא שהטעם הוא משום אין קטיגור נעשה סניגור וזה אין שייך בראם, וכן אין שייך הטעם של אביי ששופר אחד ולא ב' שופרות[לד].

מדוע אבנטו של כהן גדול מבוץ

מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים. והיינו שנכנס בד' בגדים של בוץ. והקשה בטורי אבן מדוע נשתנה אבנט של כהן גדול ביום הכיפורים שהוא משל בוץ, מאבנט של כל השנה שהוא מכלאים כמבואר ביומא (יג:), ובשלמא למ"ד שגם אבנטו של כהן הדיוט הוא משל בוץ, יש לומר שכהן גדול ביום הכיפורים לובש ככהן הדיוט, אבל למ"ד שגם אבנטו של כהן הדיוט מכלאים, א"כ מדוע נשתנה אבנטו שהוא של בוץ. ותירץ בערוך לנר שאף אם היה אבנטו של כהן גדול מכלאים מכל מקום שונה הוא מאבנטו של כהן הדיוט, כמש"כ הרמב"ם (כלי המקדש פ"ח ה"ג) שהוא ממעשה רוקם, ואם בין כך לא היה שוה אבנטו

כו. והרגיש בקושיא זו בתוי"ט (נדה פ"ו מ"ט). **כז. וצ"ע** מלשון הרמב"ן שנסתפק גם בחיה טמאה. ובחוות יאיר (סי' ס) האריך להוכיח שאין חילוק בין בהמה לחיה. אמנם במור וקציעה הוכיח כדעת המג"א. **כח. השואל** בחוות יאיר (שם). וראה מה שתירץ החו"י עצמו. **כט. פני** יהושע. ראה שם שהאריך בזה. **ל. וזה** כדברי הריטב"א והמאירי המובאים להלן. וראה עוד בשפתי חכמים בשם מתא דירושלים בזה. **לא. וכן** ביאר הרמב"ן תירוץ הירושלמי שם. **לב. חי'** ר' משה קזיס. **לג. וכן** תירצו הרשב"א והר"ן והריטב"א. **לד. ובצל"ח** האריך בזה ומסיק שעיקר ראיית המשנה היא ממה שנאמר בפסוק וקרני ראם קרניו ולא כתיב וקרני ראם שופריו, וכיון שהוא מפורש בפסוק נקטה המשנה טעם זה. והטעמים האחרים אינם אלא לטעמא דקרא.

לשל הדיוט, ולכך י״ל שרצתה התורה שהכל יהיה של מין אחד משל בוץ[לה].

הרי אין דורשים טעמא דקרא

מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לפני ולפנים. יש להקשות מדוע צריך רב חסדא לטעם זה הרי אין דורשים טעמא דקרא. ותירץ באבני נזר (חו״מ סי׳ ג) דשאני בבגדי זהב שהתורה נתנה בהם טעם לגבי המעיל ׳ונשמע קולו בבואו אל הקודש׳, והוקשה לרב חסדא שיותר היה צריך לזה ביום הכפורים שנכנס לפני ולפנים. ותירץ שאי אפשר משום דאין קטיגור נעשה סניגור[לו].

הכהן גדול מזכיר את אהרן הכהן

לפי שאין קטיגור נעשה סניגור. פירש רש״י שהשופר של פרה קטיגור הוא שהרי מעגל הוא בא. וכן הזהב שבבגדי הכהן הגדול הרי הוא מזכיר עגל הזהב, וברבינו אברהם מן ההר הוסיף שהוא בצירוף מה שאהרן הכהן היה גורם בחטא העגל, וכאן גם הכהן הגדול נכנס עם בגדי זהב וזה מזכיר את ענין עגל הזהב.

נפק״מ בין הטעמים

לפי שאין קטיגור נעשה סניגור. ובגמרא להלן מבואר שהוא משום דשופר לזכרון בא ולכך חשיב כלפני ולפנים. וכתב בטורי אבן שלפי״ז איכא נפק״מ בין הטעם שנקטה המשנה, לטעם של רב חסדא, בשופר של יובלות שלטעם של המשנה שהוא מפני שנקרא קרן, א״כ גם ביובל כתבה התורה שופר ולא קרן, אבל לטעם שהוא לזכרון, א״כ שופר של יובלות אינו לזכרון אלא לסימן לשלוח עבדים והשמטת קרקעות. ועוד נפק״מ בחצוצרות שתוקעין בהם למוספין ובשעת מלחמה, שהם גם כן לזכרון באים, ואם כן לטעם של רב חסדא דינם כשופר של ראש השנה, ולטעם של משנתינו כשר, כיון שחצוצרות לא נקראו שופרלז.

מצינו שעגל מכפר על מעשה העגל

לפי שאין קטיגור נעשה סניגור. הקשה הרא״ם (ויקרא ט ג) על מש״כ רש״י שם על התיבה ׳קח לך עגל בן בקר לחטאת׳ להודיע שמכפר לו הקב״ה ע״י עגל זה על מעשה העגל שעשה. וקשה איך מכפר ע״י עגל הרי אין קטיגור נעשה סניגור. ותירץ שהעגל שם הוקרב בחוץ, ודוקא בפנים אמרינן שאין קטיגור נעשה סניגור כדלהלן[לח]. ובערוך לנר הקשה עוד מהא שמצינו במדרש (פר׳ פקודי) אמר הקב״ה יבא זהב המשכן ויכפר על זהב העגל. והרי מזהב זה נעשו גם ארון וכפורת וכרובים וא״כ הוי סניגור בפנים, ואיך יקרא קטיגור. ותירץ, שודאי היכן שהקרבן בא לכפר על מעשה העגל עצמו, בזה ודאי שאין אומרים אין קטיגור נעשה סניגור, אלא אדרבא בדבר שחטא בו מתכפר, ועל כן העגל בא לכפר על העגל, וכן הזהב בא לכפר על הזהב. אבל בדבר שבא לכפר על דבר אחר, אין להזכיר בו חטא שנעשה בעגל, שעי״ז נעשה קטיגורלט.

להלן מצינו שפיו מצופה זהב כשר

לפי שאין קטיגור נעשה סניגור. ואף שלהלן (ע״ב) אמרינן ששופר שפיו מצופה זהב כשר, והרי אין קטיגור נעשה סניגור. וכתב ביום

לה. ולהלן (נדה נב) הובא תירוץ האבני נזר בזה. ובבנין שלמה (סי׳ נט) האריך בזה והביא מהמדרש שהטעם שלובש הכהן גדול בגדי לבן הוא משום שידמה למלאכים, ודן באריכות א״כ מדוע צריך לטעם שאין קטיגור נעשה סניגור. **לו. ובזה** יישב קושית הטורי אבן לעיל מדוע נשתנה האבנט של כהן גדול ביום הכיפורים שהוא משל בוץ, ולפי״ז א״ש שלגבי זה אין לשאול מה הטעם, כיון שאין דורשים טעמא דקרא. **לז. וראה** בזה בשפת אמת. **לח. והו״ד** במהרש״א. והעיר שם מה הוא החילוק מסברא. **לט. אמנם** בגור אריה (נחמדים יט כג) מצינו סברא הפוכה שתירץ על קושית הרא״ם עמש״כ רש״י (שם) שטעם הדבר שפרה אדומה נעשתה ע״י אלעזר הכהן ולא ע״י אהרן משום שאהרן עשה העגל, וקשה הרי בחוץ לא אמרינן אין קטיגור נעשה סניגור. ותירץ בגור אריה שכיון שבא לכפר על העגל עצמו אין סברא שיהי׳ הקטיגור נעשה סניגור, ואפילו בחוץ, ודוקא במקום שלא בא לכפר על העגל עצמו אמרינן שכיון שבחוץ אין בזה משום קטיגור נעשה סניגור. [וכעי״ז בבכורי שלמה (סי׳ כה ענף קי)]. אמנם חזר והקשה כקושית הרא״ם מדוע מביאים פרה לכפר על העגל, והרי אין קטיגור נעשה סניגור, ותירץ כתירוץ הערוך לנר הנ״ל, וכתב לחלק שכיון שאהרן לא בא לכפר על עצמו אלא על ישראל אין ראוי שיעשה קטיגור סניגור, משא״כ כשבא לכפר על עצמו, בזה אדרבא עדיף שמגוף החטא יבא הכפרה. **מ. וראה** מה שפקפק בזה במכתב לחזקיהו. אמנם במהרי״ל (הל׳ שופר) כתב שציפהו

תרועה שבאמת זהו טעמו של אביי שאמר טעם אחר. אמנם עולא יתרץ שכיון שאין הקול עובר דרך הזהב אין בזה משום קטיגורמ. עוד תירץ שהמשנה שפיו מצופה זהב כשר אתיא כר׳ יוסי שמכשיר שופר של פרה, ואינו סובר הטעם של אין קטיגור נעשה סניגורמא.

האם תפילה כלפנים דמי

אין קטיגור נעשה סניגור. כתב הגרע״א (חו״מ סי׳ תרי) בשם התיבת גומא (פר׳ תזריע חוס ד) שיש מקומות שנוהגים שלא ללבוש ביום הכיפורים בזהב, מטעם שלא יהא קטיגור נעשה סניגור. אמנם בנשים אין שייך כן, שהרי לא נתנו זהב לעגל, וכן בלויים. ומשמע כדברי הבית הלוי (דרוש טו ד״ה הנה זמת) שאף לגבי תפילה אמרינן שכלפנים דמי כיון שהמתפלל צריך שיכוין את לבו כנגד בית קדשי הקדשים (ברכות כמ:)מב.

איך קרן של פרה יזכיר חטא העגל

אין קטיגור נעשה סניגור. והדבר תמוה וכי אלו מחשבות עבירה תעלינה על לב האדם אם יתקע בשופר של פרה, אלא שמגלים לנו חז״ל הקדושים שכך הוא באמת שיש חשש שאם יהיה מקרן פרה, והפרה אמו של עגל, אפשר שעל ידי זה יזכור האדם את החטא, ויתגנב היצר אל לבו, ולא רק אפשר, אלא ודאי, שהרי כך אמרו ׳אין קטיגור נעשה סניגור׳ בתורת ודאי, כי בעומק הלב מתחת לסף ההכרה, כל רמז דק נתפס, אפילו משהו מן המשהו, ולכן הדק שברמזים יספיק להדביק בלב דקות של הסתה, ועל כן הקרן פסולה, כי פוסלת את המלכתו הגמורה של הקב״ה שהיא גדר היחוד, כי גם הדק שבדק פוסל את הכרת האחדותמג.

היינו שאין ניכר כלל שמפר הוא

והא איכא דם פר, הואיל ואשתני אשתני. פירש רש״י שהואיל ונשתנה להיות דם, אין מראית הפר ניכר בו. ואין להקשות אם כן בבגדי זהב ובשופר גם כן נאמר שלא ניכר בהם העגל והפרהמד. וצ״ל כמש״כ הריטב״א שבדם אין ניכר כלל שמפר הוא, ויתכן שדם אחר הוא. אבל בזהב ובשופר ניכר בהם שהם כמו עגל הזהב.

מדוע קושיא זו לעולא ולא לרב חסדא

והא איכא דם פר. ביום תרועה הקשה מדוע הגמרא שואלת כאן לעולא, הרי יש להקשות קושיא זו לרב חסדא בעל המאמר שאין קטיגור נעשה סניגור. ותירץ שרב חסדא אמר שאין להכניס זהב מפני שאין קטיגור נעשה סניגור, ועולא חידש שגם העגל והשופר שבא ממנו גם הוא בכלל קטיגור. ולכן מקשה הגמרא מדם פרמה.

לויים לא חטאו בעגל

חוטא בל יתנאהמו. דעת רש״י שבאמת בשופר אין כאן משום חוטא בל יתנאה, אלא שכיון שלזכרון הוא בא כבגדי כהן לפנים דמימז. אבל דעת התוס׳ שגם בשופר יש בו משום בל יתנאה שמתנאה בקול

זהב כולו אסור לתקוע בו משום שאין קטיגור נעשה סניגור, וכבר תמה באליה רבה (סי׳ תקפו סקכ״ו) הרי ציפהו זהב כשר. וע״ע בשיורי כנסת הגדולה (שם בהגהות הטור חוס ד), ובהערות (להלן ע״ב ממשנה). **מא. ולפי״ז** יישב ביום תרועה (להלן ע״ב) מה שהשמיט הרמב״ם הדין דשופר של מקדש פיו מצופה זהב. משום שקיי״ל כרבנן ולא כר״י. **מב. וכן** מבואר מדברי הספר חסידים (סי׳ רמט). וכן משמעות החות יאיר (סי׳ קנב) שתפילה הוא כבפנים משום ׳ונשלמה פרים שפתינו׳. ובדברי יציב (מהע״ז סי׳ נג) דן לקדש בטבעת של כסף משום שאין קטיגור נעשה סניגור שהרי יום של מחילת עוונות הוא, כיום הכיפורים, אלא שהנשים לא היו באותו החטא. ולפי״ז אדרבא יש מקום לקדש דוקא בזהב כדי להראות שלא היו באותו החטא. וראה עוד ברמב״ן (בגנ נמרפ יד:) שכתב שמזה שאמר הקב״ה למשה להניח שברי לוחות בארון ע״כ שהסכים על ידו, ואמר לו יישר כח ששיברת, שאל״כ אלא היה קשה לפניו לא היה אומר להניחם בארון שאין קטיגור נעשה סניגור. **מג. מכתב** מאליהו (ח״ג עמ׳ 72). **מד. וכן** הקשה ביום תרועה ותירץ באופן אחר. **מה. וכ״כ** במכתב לחזקיהו בשם החיד״א ביעיר אזן, שאין הקושיא על רב חסדא, אלא על עולא. אולם כתב שפשוטם של דברים שהשו״ט היא לרב חסדא. **מו. גירסת** הר״ח ׳בל יתגאה׳. ופירש שאדם שחטא לא יתגאה בכלי זהב להכנס לפני ולפנים. **מז. אמנם** ראה יום תרועה מש״כ בדעת רש״י. וראה עוד בדברי חפץ מה שביאר דברי רש״י. וביד דוד הביא בשם אביו שפירש

שפיו מצופה זהב כשר, והרי אין קטיגור נעשה סניגור. וכתב ביום

לה. ולהלן (נדה נב) הובא תירוץ האבני נזר בזה. ובבנין שלמה (סי׳ נט) האריך בזה והביא מהמדרש שהטעם שלובש הכהן גדול בגדי לבן הוא משום שידמה למלאכים, ודן באריכות א״כ מדוע צריך לטעם שאין קטיגור נעשה סניגור. **לו. ובזה** יישב קושית הטורי אבן לעיל מדוע נשתנה האבנט של כהן גדול ביום הכיפורים שהוא משל בוץ, ולפי״ז א״ש שלגבי זה אין לשאול מה הטעם, כיון שאין דורשים טעמא דקרא. **לז. וראה** בזה בשפת אמת. **לח. והו״ד** במהרש״א. והעיר שם מה הוא החילוק מסברא. **לט. אמנם** בגור אריה (נחמדים יט כג) מצינו סברא הפוכה שתירץ על קושית הרא״ם עמש״כ רש״י (שם) שטעם הדבר שפרה אדומה נעשתה ע״י אלעזר הכהן ולא ע״י אהרן משום שאהרן עשה העגל, וקשה הרי בחוץ לא אמרינן אין קטיגור נעשה סניגור. ותירץ בגור אריה שכיון שבא לכפר על העגל עצמו אין סברא שיהי׳ הקטיגור נעשה סניגור, ואפילו בחוץ, ודוקא במקום שלא בא לכפר על העגל עצמו אמרינן שכיון שבחוץ אין בזה משום קטיגור נעשה סניגור. [וכעי״ז בבכורי שלמה (סי׳ כה ענף קי)]. אמנם חזר והקשה כקושית הרא״ם מדוע מביאים פרה לכפר על העגל, והרי אין קטיגור נעשה סניגור, ותירץ כתירוץ הערוך לנר הנ״ל, וכתב לחלק שכיון שאהרן לא בא לכפר על עצמו אלא על ישראל אין ראוי שיעשה קטיגור סניגור, משא״כ כשבא לכפר על עצמו, בזה אדרבא עדיף שמגוף החטא יבא הכפרה. **מ. וראה** מה שפקפק בזה במכתב לחזקיהו. אמנם במהרי״ל (הל׳ שופר) כתב שציפהו

תקיעתומח. ובטל תורה העיר שלפי״ז אפשר ליתן ללויים לתקוע שהם לא חטאו בעגלמט.

ובטורי אבן העיר מדוע נדחקו התוס׳ לפרש שגם בשופר יש בו משום בל יתנאה הרי בגמרא מבואר הטעם משום שלזכרון הוא כלפנים. וברש״ש ביאר שכוונת התוס׳ ליישב מדוע לא הקשו בגמרא על התירוץ של חוטא בל יתנאה, הרי בשופר אין בו משום בל יתנאה, וע״כ שיש בו משום בל יתנאה בקולו.

לבישת טלית מוזהבת

מבפנים קא אמרינן. כתב הריטב״א שטלית מצויצת שהיא מוזהבת מותר ללבוש ביום הכיפורים שודאי נחשבת כבחוץ. ובתוס׳ (יבמות ז. ד״ה שנאמר) כתבו שכהן שהרג לא ישא כפיו לפי שהרגו בידו ואין קטיגור נעשה סניגור. והקשו האחרונים הרי מבחוץ הוא. ותירץ החיד״א (עין זוכר מערכת ס סות עט, דברים מחדיש דרוש י), שבקטיגור עצמו אין חילוק בין מבחוץ לבפנים, ובכל גונא אין נעשה סניגור, ודוקא בדברים המזכירים את הקטיגור כמו בזהב ובפרה, שמזכירים את עגל הזהב, בזה יש חילוק שדוקא בפנים לא יהי׳ קטיגור סניגורנא.

מדוע צריך לטעמו של אביי

אביי אמר טעמא דרבנן שופר אחד אמר רחמנא וכו׳. ויש לומר שנפק״מ בטעמו של אביי (אורח 19/06/2018) יותר מהטעם שנשנה במשנה, שאף אם תמצא חיה בעולם שקרניה עשויים גילדי גילדי אזי אף שלא נקראה קרן פסול מטעם זה דשופר אחדנב. עוד כתב בטורי אבן שלדעת אביי באמת בשנה ראשונה שעדיין אין בו כמה גלדים, יהיה כשרנג. אמנם יש שכתב שגם בשנה ראשונה יש בו גילדי גילדי, אלא שאינם ניכרים, ולכך לאביי פסול אף בשנה ראשונהנד.

ובב״י (סי׳ תקפו) כתב שמה שמבואר להלן (מ:) שהוסיף עליו כל שהוא פסול, דעת הרא״ש (סוס״י ד) שאפילו אם השופר הראשון היה בו שיעור והוסיף לו פסול, משום שופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלש שופרות, אולם הכל בו (סי׳ סד) כתב שבכה״ג כשר, ולא נתמעט אלא בצירף שברי שופרות שאין בהם שיעור ועשה מהם כשיעור שופר. וכתב הגר״א (שם סעי׳ יח) שמסוגיין מוכח שלא כהכלבו, שהרי שופר של פרה פסול מטעם שנים ושלש שופרות, אף שבשנה ראשונה כבר יש בו שיעור שופר ואז עדיין אינו גילדי גילדי. אמנם בחי׳ ר׳ משה קזיס מבואר שתחילה יוצא מן הראש קרן מועט וארוך כמו ׳רוחב אצבע׳ ואח״כ ניתוסף עליו קרן כשיעור אצבע, וכן הולך ומוסיף באורך עד חודו של קרן. ומבואר מדבריו שבשנה ראשונה עדיין אין שיעור שופר, שיש בו רק אצבע.

אוצר החכמה

הרי מחוברים הם

כיון דקאי גילדי גילדי מיתחזי כשנים ושלשה שופרות. פירש רש״י שבכל שנה נוסף עליו גלד וניכר הואנה. ובאמת שצ״ב הרי בפועל מחוברים הם, ושופר אחד הוא. וכתבו התוס׳ (סוטה יח. ד״ה כתנה) שכיון שדרכו להוסיף בכל שנה גלד אחר, הרי זה כמביא שופר אחר ומדבקו, והוי כדיבק שברי שופרות שפסול (להלן כו.)נו, מפני שמתחילה לא היתה ברייתן בבת אחת, וניכרת התוספתנז.

דברי רש״י כדעת התוס׳ שגם בשופר איכא משום בל יתנאה, מכיון שהוא בפנים. אך עיי״ש מש״כ בזה היד דוד עצמו. וראה עוד במכתב לחזקיהו מש״כ בזה. **מח. וכ״כ** המאירי, וכעי״ז בריטב״א ובתורי״ד. וראה במרומי שדה (וכ״ה בהעמק שאלה סי׳ קנד עמ׳ לט, ובמשיב דבר ח״ב סי׳ עד), שביאר מחלוקתם עפ״י מה שנחלקו להלן (כח.) בגדר מצות לאו ליהנות ניתנו. **מט. וכ״כ** הגרע״א (סוס״י תכ״ו) שבלויים אין שייך אין קטיגור נעשה סניגור. **נ. ובמהרש״ם** (ח״ה סי׳ ל) השאיר בצ״ע. וראה בדעת תורה (סי׳ קכח) שהביא תירוצי האחרונים דלהלן. **נא. וכעי״ז** תירץ בבכורי שלמה (ח״ו סי׳ כה סוס קיח), ובראש״ם (נמדבר יט נב) ליישב מש״כ רש״י (שם) שפרה אדומה לא נעשתה ע״י אהרן בעצמו, משום שהוא עשה העגל. וקשה הא בחוץ קטיגור נעשה סניגור. וכתב לחלק בין הקטיגור בעצמו שאז אין חילוק בין בפנים לחוץ, לדבר המזכיר את הקטיגור. ובזה יישב החיד״א והביכורי שלמה מה שאיתא בירושלמי (ריש פ״ג דסוטה) שהטעם שלולב הגזול פסול משום שנעשה סנגורו קטיגורו. והיינו משום שבקטיגור בעצמו אין חילוק בין בפנים לחוץ. וכ״כ בשו״ת בית אב חמישאי (יו״ד סי׳ רפה). **נב. טורי** אבן. **נג. ואפשר** שבשנה ראשונה עדיין אין בו שיעור שופר. ראה עבודת דוד. **נד. תפארת** בחורים. **נה. וברש״י** (חולין נט: ד״ה כרוכות) משמע שהוא כגלדי הבצלים זה על גבי זה. וכבר תמה הרש״ש (שם) שהוא דלא כפירש״י כאן. **נו. אבל** אין כונת התוס׳ שהפסול כאן הוא מדין דיבק שברי שופרות, שהרי להלן (מ. ד״ה שופר) כתבו להדיא שדיבק שברי שופרות אין הפסול מדין שנים ושלשה שופרות, אלא שאין על זה שם שופר כלל. וראה בזה בברכה מציון (סו״ס תשו׳ ג׳ סוס מט). אמנם במהרי״ק (שורש קכג) הביא תוס׳ (שמיטס לפנינו) שדיבק שברי שופרות החסרון הוא מדין שנים ושלשה שופרות, וא״כ י״ל שגם התוס׳ בסוטה ס״ל כן. וראה בשו״ת בית אב (ממשמ״ו יו״ד סי׳ שלב). וראה עוד בחתם סופר (סו״ס סי׳ ה). **נז. ולפי״ז** מיושב מה שהקשה בבית אפרים (סו״ס סי׳ ג) מדוע מבואר בגיטין (יט.) שגט שנכתב על קרן של פרה כשר, והי׳ לו ליפסל מדין ב׳ וג׳ ספרים. ולפי״ז א״ש שרק לגבי שופר יש פסול שדיבר ב׳ שופרות פסול. אבל לגבי גט אין פסול כזה, דכיון שדיבקם קודם שכתב הגט שפיר דמי, וכמש״כ התוס׳ בסוטה שם. וכעי״ז כתב החשק שלמה (גיטין שם). וכ״כ בצמח צדק (סו״ס סי׳ י). אמנם ראה מש״כ בזה בתשו׳ חתם סופר (סו״ס סי׳ ה) לפרש באופ״א. **נח. משמע** קצת שהוא רק דין דרבנן שנראה כשנים ושלשה שופרות. אמנם בתוס׳ (סוטה יח. ד״ה כתנה) לא גרסו בסוגיין ׳מיתחזי׳. וכן משמעות הסוגיא כאן שדעת אביי לפסול מן התורה. **נט. וכ״כ** הצל״ח. **ס. וכ״כ** בחידושי המלבי״ם (מגילה יח.), וכ״כ השל״ה (תורה שבע״פ כלל פה קדוש), וכעי״ז כתב החיד״א (בפירושו למסכת סופרים פ״ח) בשם המקובלים. וציינו שבמרגליות הים (סנהדרין ד:) הביא בשם רבינו עזריאל בפירוש האגדות (גרסות נה.) פירוש אחר בזה. וע״ע בנחל קדומים (דברים ו ח), שכתב כעין דברי השל״ה. **סא. ומיים** שעדיין לשון קורין למכירה כירה לא מיושב בזה. ויש

לפי״ז אין ראיה משור של אדם הראשון

כיון דקאי גילדי גילדי מיתחזיינ כשנים ושלשה שופרות. כתב בשפת אמת שלדעת אביי יש לומר שרבנן דוחים את ראיית רבי יוסי מהפסוק של ׳שור פר׳ משום שבאמת השור של אדם הראשון שנברא גדול כפר, הרי לא היה לו גילדי גילדי, כיון שנברא מיד בקומתו, ועל כן נקרא שופר כשר, אבל מאז ואילך קרן של פרה פסול משום שיש לו גילדי גילדינט.

מאי שנא ממניח שופר בתוך שופר

כשנים ושלשה שופרות. כתבו התוס׳ והראשונים שאין להקשות ממניח שופר בתוך שופר, משום שכאן הקול יוצא דרך כל השופרות, משא״כ במניח שופר בתוך שופר, אין הקול יוצא אלא מן הפנימי. אמנם ראה ברבינו חננאל בסוגיין שפירש ׳כשנים ושלשה שופרות זה בתוך זה נזדמן׳.

הטעם שהזכיר הליכתו

כשהלכתי לערביא היו קורין. כתב בבן יהוידע שמה שאמר ׳כשהלכתי׳ ולא אמר ׳בערביא קורין כך׳, י״ל שבא לחזק הדבר שלא נחשוב שהוגד לו מפי השמועה, אלא הוא בעצמו הלך לשם ושמע שקורין כך. ועוד אפשר שהוא הלך לשם לדבר מצוה ורצה להזכיר זכות המצוה שעשה בהליכתו שם בהבלעה וברמז. ומה שהוצרך לומר ג׳ פעמים אמר ר״ע, ולא אמר בפעם אחת אמר ר״ע כשהלכתי לערביא וכו׳ כשהלכתי לגליא וכו׳ כשהלכתי לאפריקא וכו׳. שבא לומר בזה שלא נחשוב שר״ע אמר ג׳ דברים אלו בפעם אחת בבית המדרש, אלא אמר כל דבר בזמן אחר, ונפק״מ שאם אמר כן בפעם אחת משמע שלא ידע רבי עקיבא מחידוש הלשונות, אלא רק בשלש אלו, כיון שקיבצם ואמרם בבת אחת, אבל אם היה יודע יותר מכך, היה אומרם ג״כ. אבל אם לא אמר כן בפעם אחת, אלא בג׳ פעמים, א״כ אפשר שידע עוד דברים בזה, ואמרם ג״כ בביהמ״ד, והתנא הזה שמע ממנו ג׳ דברים אלו.

איך מביאים ראיה מלשון העולם

היו קורין לדכרא יובלא. מה שמצינו שהביאו חז״ל מלשונות העמים ביאר בדרשות רבי יהושע אבן שועיב (פר׳ נח) שבדור ההפלגה בלבל ה׳ את לשונות העמים ונשארו בשאר הלשונות כמה מילים מלשון הקודש וממילים אלו מביאים ראיה בגמראס.

הנפק״מ בזה

לנדה גלמודה. כתבו התוס׳ שנפק״מ למה דדרשינן בסוטה (מג.). ובערוך לנר הוסיף שכאן איכא נפק״מ פשוטה שאם אומרת אשה גלמודה אני שיפרשו ממנה ויחזיקוה נדה.

הרי היה הלוקח

למכירה כירה. הקשה בערוך לנר, הרי יעקב היה הלוקח, ואם כן היה לו לומר ׳ללקיחה כירה׳. ותירץ שיש לפרש המ״ם של ׳מכירה׳ מלשון מפעיל, כמו ׳מגיש׳ שגורם לנגישה, וכן כאן ׳מכירה׳ שגורם שיעשה הלקיחה של לוקח ע״י שמוכר לוסא.

הטעם שהקשו כאן מאי קרא

לכלה נינפי, מאי קרא יפה נוף וכו'. הטעם שכאן הקשו מאי קרא, משום שלעיל גבי 'מכירה כירה' הוצרך דבר זה להבין עצם פשוטו של מקרא 'אשר כריתי' ובלא זה לא היה להם פירוש בזה. אבל כאן ודאי שיש לפרש 'כלה' כפשוטו, ומדוע הוצרכו להוסיף שקורין לה 'נינפי' ולכך אמר מאי קרא. וכן להלן גבי שכוי שפירש רש"י ש'שכוי' היינו לשון ראיה, ולכאו' הרי בגמרא מפורש שהוא תרנגול, אלא כונת רש"י שפירוש הפשוט של המילה 'שכוי' היינו ראיה, ולכך הוצרכה הגמרא לומר 'מאי קרא' כדי שלא לומר פירושים בעלמא[סב].

כו:

איך לא ידע לוי הפסוקים

לא הוה ידע מאי קאמר ליה. תמה ברש"ש איך לא ידע לוי הפסוקים המובאים להלן. ותירץ שנראה שזה המעשה היה באותו מקום ובאותו הזמן ששאלו את לוי ג' שאלות ולא ידע להשיב עליהם, כמבואר ביבמות (קה.), ובירושלמי (יבמות סט) איתא שאח"כ שאלו רבי אותן השאלות וידע לוי להשיב עליהם, ואמר לוי שמה שלא השיב עליהם אז, מחמת שעשו לו כבוד גדול וגבה רוחו עליו ועל כן נעלמו ממנו הלכות אלו[א]. ובשפתי חכמים תירץ שודאי לוי ידע שבלשון הקודש הוא מלשון גזילה, אלא שסבר שההוא מדבר בלשון ארמי שהרי אמר 'פלניא' ולא ידע לוי מהו קבען בלשון ארמי.

מותר להעמיד פנים אם עי"ז יתברר הענין

אי הואי התם הוה אמינא ליה היכי קבעך וכו'. מכאן יש להוכיח שאדם המדבר עם חבירו, ואינו יודע על מה חברו מדבר, מותר לו להעמיד פנים כאילו יודע ולהמשיך את שיחתו עד שמתוכנה יבין על מה מדברו[ב].

איך סבר לדון שלא בפני בע"ד

אי הואי התם הוה אמינא ליה היכי קבעך וכו'. העיר בערוך לנר, שכלאו' הרי אותו האדם בא לפני לוי כדי לתבוע את חבירו לדין תורה, ואיך ישאל ממנו פרטים אלו, והרי אסור לשמוע דברי בעל דין קודם שיבא בעל דין חבירו משום 'לא תשא שמע שוא', ואם היה באמת הבעל דין חבירו שם, הרי מהתשובה שהשיב היה מבין מה קבל עליו. ועוד קשה מה נפק"מ בזה שלוי סבר שהוא מילתא דאיסורא, הרי אם אותו האדם היה בפניו, אם כן הרי הוא תובע אותו לדין, וגם במילתא דאיסורא צריך לחקור ולדון כל הפרטים.

איך לא ידעו רבנן

לא הוו ידעי רבנן. כתב המהרש"א שמצינו שלפעמים לא היו משתמשין רבנן לא בלשון הפסוק ולא בלשון בני אדם, ולפעמים לא היו משתמשים אפילו בלשון חכמים, כמבואר בקידושין (ע.), ומשום כך לא ידעו רבנן מה לשון זה[ג].

בגדולת שפחת רבי

אמתא דבי רבי. בסדר הדורות (ערך ר' יהודה הנשיא אות יג) הביא שבכתבי האריז"ל כתוב שאותן השפחות של רבי שהוזכרו בש"ס בכמה שהעירו מלשון הפסוק (דברים ג ו) 'וגם מים תכרו מאתם בכסף ושתיתם'. שמבואר להדיא שלשון תכרו הוא קנין. ואדרבא בזה מבואר שאינו רק לשון מכירה, אלא גם לשון קניה. **סב. קרבן ראשית.** **א. וראה** עוד מה שביארו האחרונים עפי"ז מה שלא אמר לוי מיד לאותו האדם שאיני מבין מה כוונתך, משום שהתבייש שידע ושכח. **ב. יוסף** דעת בשם עלה יונה (עמ' קכג). **ג. וראה** בקונטרס אחרון לשו"ע הרב (הל' ת"ת פ"ח סעי' ח אות ג) בענין זה. **ד. ובראש"ש** (מועד קטן פ"ג סי' יח) מבואר שהשפחה היתה בה חכמה יתירה ויראת חטא. **ה. ומה** שבסוגיין לא הובא הספק שהיה להם אם גדול בשנים חשוב או גדול בחכמה, ביאר ביפה עינים שזה מה שלא ידעו רבנן מהו סלסלה ותרוממך, והיינו שלא ידעו עד היכן הרוממות של תורה האם גם נגד זקן בשנים יש לכבד תלמיד חכם. ואמרה להם השפחה, עד מתי אתה מסלסל בשערך, כי המסלסל בשערו מקומות ולמדו מהם הרבה דברים, היו גלגול מאותן השפחות שאמרו חז"ל 'ראתה שפחה על הים מה שלא ראה יחזקאל בן בוזי'[ד].

הכל היה במעשה אחד

סירוגין, חלוגלוגות, מטאטא. ביפה עינים הביא שבירושלמי (שביעית פ"ט, מגילה פ"ג ה"ג) משמע שכל העובדות האלו שהשפחה של רבי אמרה להם פירוש המילות, היה במעשה אחד, שתלמידי רבי הסתפקו בשלשה דברים מהו 'סירוגין' ומהו 'חלוגלוגות' ומי יותר גדול מי שגדול בחכמה או מי שגדול בשנים. והלכו לשאול בבית רבי, וכשנכנסו לא יכלו להכנס יחד כיון שהתווכחו מי יכנס ראשונה, האם החכם או הגדול בשנים, ואמרה להם שפחת רבי מדוע אתם נכנסים סירוגין יכנס תחילה מי שגדול בשנים, ובזה נפשטו להם כבר שני ספיקות, ואחד מהתלמידים נפל מכיסו פרחינון, ואמרה לו השפחה נתפזרו חלוגלוגיך, והוסיפה ואמרה, אלך ואביא מטאטא, והלכה והביאה מטאטא לכבד את הבית, ונודע להם פירוש חלוגלוגין, וגם פירוש מטאטא[ה].

איך לא ידעו חז"ל והטייעא ידע

לא הוו ידעי רבנן מאי השלך על ה' יהבך, וכו' אמר רבב"ח ואמר לי שקול יהביך וכו'. ולכאו' יפלא, וכי אפשר שחז"ל אינם יודעים, וההוא טייעא ידע. וביאר הגר"א (פירוש הגר"א משלי פ"ג פ"ה)[ו] שחכמים הסתפקו במדת הבטחון, האם צריך האדם לעשות מה ששכלו אומר לו, ויבטח בהשם שיעשה הטוב בעיניו, או שאין צריך להשען כלל וכלל על מעשיו ושכלו. ואמרו חכמים שודאי צריך האדם לעשות כפי שכלו ולחזר אחר הדבר, וגם יבטח בה'. ולכן הוקשה להם תיבת 'יהבך' שהיה לו לומר 'צרכיך'. וכיון שראו שרבה בר בר חנה היה נושא משאוי, ועל פי הטבע הוא היה צריך לבקש מהטייעא שיטול ממנו המשא מעל הגמל, ולשלם לו על זה, אבל לא היה כן, אלא להיפך שהטייעא ביקש ממנו ואמר לו שקול את משאך ושים על הגמל שלי, אם כן מצינו שאפילו במה שהאדם צריך ליתן לחבירו בעד הדבר, מכל מקום גם אז חבירו יבקש ממנו שיעשה לו, ולכן שייך שפיר מילת 'יהבך' כלומר שאף בדבר שאתה צריך ליתן שכר בעד זה, בכל זאת אם הוא מן השמים, יבקשו ממך לעשות זאת[ז].

אם העיקר פשוט וכפוף, או של יעל ושל איל

שופר של ראש השנה של יעל פשוט. ובתעניות של זכרים כפופים. כתבו הראשונים[ח] שאף שהמשנה נקטה לגבי שופר פשוט שהוא של 'יעל', ושופר כפוף שהוא של 'איל', מכל מקום אין זה בדוקא, אלא כל השופרות הפשוטים כשרים לראש השנה, וכל השופרות הכפופים כשרים לתעניות, אלא שנקט הדבר הפשוט ששל יעל הוא פשוט ושל איל הוא כפוף[ט]. [ובריטב"א כתב שנקט של יעל משום שהיו רגילים בו במקדש]. אמנם דעת הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ג) שדוקא שופר של איל כפוף כשר לראש השנה [קיי"ל כר' יהודה דמתני'], אבל של שאר הכפופים פסולים.

והוסיף הרמב"ן שלא מסתבר לומר שנקטה המשנה יעל בפשוטים ואיל בכפופים כדי לומר שאם עשה של זכרים פשוט, ושל יעל כפוף שפסול הוא משום שאינו כדרך העברתו'.

אם פשוטים וכפופים מעכב בראש השנה או ביובל

שופר של ר"ה של יעל פשוט. נחלקו הראשונים האם דין זה שצריך בראש השנה וביובל שופר פשוט ולדעת ר"י בר"ה כפוף וביובל פשוט, ולדעת לוי בשניהם בכפופים, אם הוא לעיכובא או למצוה מן

עושה זאת בשביל שיראה כבחור, ועל כאן אמרה לו למה אתה עושה פעולה להראות צעיר בשנים, הרי הגדול בשנים הוא מכובד יותר. ונמצא שגם בסוגיין לא חסר את השאלה מי חשוב יותר. אמנם במראה הפנים (שביעית פ"ט ה"ח) כתב שהבבלי סובר שלא היה להם ספק בדבר זה עפ"י המבואר בבא בתרא (קכ.). וראה עוד בהקדמת המעתיק לליקוטי יעב"ץ (פר' שמות) מה שביאר במעשה של אותו שסלסל בשערו. **ו. והובא** בקול אליהו כאן. **ז. וראה** מה שביאר בזה ביתר אריכות וביאור בספר המדות (שער הסנהדרי פט"ו שיורי המדות סי' ג), ובדברי שאול. **ח. הרמב"ן,** הרא"ש (סי' ח), הר"ן (ו. מדה"ר ד"ה והוי יודע), ושא"ר. **ט. אלא** שיש מעלה בשל איל בראש השנה כדי לזכור עקידת יצחק. **י. משמעות** הדברים שלא מסתבר לומר שאכן פסול הוא. ובפרי מגדים (סי' תקפו משב"ז ופ"ח סק"ח) משמע שכפוף שהפשיטו בטל ממנו מעלת כפוף. וראה עוד במנחת יצחק (ח"ח סי'

המובחר. דעת התוס׳ (ד״ה אל יעל) שכיון שמצינו שהשוו ת״ק ולוי שופר של ראש השנה ליובל משום גזירה שוה כמבואר להלן (לד.) שדין שופר בר״ה נלמד משופר של יובל, ומשום כך השוו ת״ק ולוי דין השופר בר״ה וביובל ששניהם או כפופים או פשוטין, על כרחך שדין זה מעכב הוא מן התורה, שאל״כ הרי ודאי יש לחלק בין ראש השנה שיש בו סברא של כמה דכייף איניש וכו׳, משא״כ ביובל שאינו אלא לסימן בעלמא׳א.

אמנם דעת רוב הראשונים (הרמב״ן, הרשב״ם, הר״ן, הריטב״א) שכל דין משנתינו אינו אלא למצוה מן המובחר, אבל לעיכובא כבר שנינו לעיל (ע״ב) כל השופרות כשרים חוץ משל פרה, ור״י מכשיר אף בשל פרה. ומה שהקשו התוס׳ אם כן מה שייך בזה גזירה שוה, תירץ הרא״ש שר׳ לוי סבר שכיון שבגזירה שוה נלמדים אחד מחבירו, ויש טעם לומר שבר״ה צריכים כפופים למצוה מן המובחר, מעתה כדי להשוותם יחד ראוי גם ביום הכיפורים להצריך כפופים למצוה, ואף שלא שייך בו אותו הטעם. ובאמת שדעת ר״י שסובר שחלוק ראש השנה מיובל, אינו משום שחולק על הגזירה שוה, אלא משום שסובר שהגז״ש אינו אלא על דבר שבחובה, ולא על דבר שהוא למצוה מן המובחר׳ב.

ודעת הרמב״ם (שופר פ״ג ה״ג) שכל השופרות פסולים חוץ משופר של איל כפוף. וכבר תמהו עליו כל הראשונים. ויש שפירשו שדעתו שר״י סובר שמן התורה אין יוצאים אלא בכפופים. ודעת רבינו אברהם מן ההר שדעת הרמב״ם שאף שמן התורה כל השופרות כשרים חוץ משל קרן, מכל מקום פסלו רבנן את כולם חוץ משל כבש כפוף. וי״א״ג בדעתו שלא בא למעט אלא פרה אבל של עז ושל תיש ושל יעלים כולם בכלל כבש הן ובלבד שיהו כפופין.

וסיימו הראשונים שלפי״ז יש ג׳ דינים בשופר, הא׳ שכל השופרות כשרים מן הדין חוץ משל פרה. הב׳ למצוה יש ליקח שופר כפוף [דהלכה כר״י]. הג׳ שלמצוה מן המובחר יש ליקח שופר של איל כפוף כדי לזכור לנו עקידת יצחק בן אברהם׳ד.

מין ה׳יעל׳

של יעל פשוט. רש״י פירש שהוא מין חיה טהורה. וכ״כ שאר הראשונים. אמנם בשם הערוך הביאו שהוא כבשה נקבה. והקשו הראשונים מדברי הירושלמי שכתב (ה״ה) שהטעם שתיקנו בר״ה בשל זכרים וביובל של יעלים, משם שתיקנו המצוי למצוי, [שופר של איל זכר שהוא מצוי לראש השנה שהוא מצוי בכל שנה], ושאינו מצוי לשאינו מצוי, [שופר של יעל שאינו מצוי ליובל שאינו מצוי], ואם כהערוך שיעל היינו כבשה נקבה, א״כ מצוייה היא כמו האיל עצמו. ותירצו האחרונים שבבכורות (מה.) מבואר שכבשה שיש לה קרניים היא דבר שאינו מצוי, וכונת הירושלמי שתיקנו קרניים שאינם מצויות ליובל שאינו מצוי׳ט.

מי היו התוקעין

שופר של ראש השנה וכו׳ ושתי חצוצרות. כתב המנחת חינוך (מצוה שפד אות ה) שבשופר במקדש בין בר״ה ובין בתעניות היו יכולים לתקוע אף ישראלים, שלא מצינו שיהא קפידא בכהנים׳ז, אך בחצוצרות תקעו הכהנים אף בראש השנה, כיון שמצינו׳ח חצוצרות בכהנים׳ט.

מנין לרש״י שאיירי בשל מקדש

ופיו מצופה זהב. פירש רש״י שאיירי בשופר של מקדש. ותמהו האחרונים מנין לרש״י כן שבגמרא לא אמרו אלא לענין שיש גם חצוצרות, ולא נזכר לענין פיו מצופה זהב. ותירץ ביום תרועה שכיון שהוזכר בגמרא שהטעם שיש חילוק בין שופר של ר״ה לשופר של תעניות שמצופה כסף, משום שהתורה חסה על ממונם של ישראל, וסברא זו אינה אלא בשופר של ציבור, אבל בשופר שתוקעין בו בבתי כנסיות בזמן הזה שהוא של יחיד, לא מצינו סברא זו, כיון שיכול למוכרו כל זמן שירצה, ומזה למד רש״י שאיירי בשופר של מקדש׳י.

השמטת הרמב״ם לדין זה

ופיו מצופה זהב. הרמב״ם השמיט דין זה ששופר של מקדש צריך שיהי׳ פיו מצופה זהב׳כ. ותירץ ביום תרועה שאפשר שהרמב״ם מפרש שתנא דמשנתינו שסובר שפיו מצופה זהב סובר כדעת ר״י שמכשיר קרן של פרה ואינו חושש לסברא של אין קטיגור נעשה סניגור, אבל לדעת רבנן שפוסלים קרן של פרה, ה״ה שפסול פיו מצופה זהב שיש בזה משום קטיגור שנעשה סניגור׳כא.

הטעם לזה

ושתי חצוצרות מהצדדים. כתב הר״ן שהוא כדרך שלשה שמהלכים בדרך שגדול באמצע כמבואר ביומא (לז.)׳כב.

מתי היו תוקעין בשופר במקדש

ושתי חצוצרות מהצדדים. כתב בשפת אמת שכפשוטו משמע שבבית המקדש היו לעולם תוקעין גם בשופר וגם בחצוצרות׳כג. אבל ברמב״ם (כלי המקדש פ״ג ה״ס) כתב דין חצוצרות שתוקעים בהם במועדים [והחינוך (מצוה שפד) כתב שיש מצוה לתקוע בכל יום בחצוצרות], ולא הזכיר שצריך שופר בהם, ותמה במנחת חינוך (שם אות ד) מדוע לא יהי׳ שופר תמיד. ותירץ בשפת אמת שאף שכתיב בחצוצרות וקול שופר הריעו, היינו היכן שנזכר ׳תרועה׳, כגון בראש השנה ובתענית, אבל בתמידין ובמועדים, לא נזכר אלא ׳ותקעתם׳ ולא נזכר תרועה, וא״כ אינו בכלל ׳הריעו לפני ה׳.

באיזה תקיעה מאריך

שופר מאריך. בשפת אמת מסיק שאין מאריך אלא בסוף כל התקיעות׳כד.

הטעם שחילקו בין שופר של ר״ה לשל תעניות

ובתעניות בשל זכרים כפופים. כתב הריטב״א שאף שתענית הוא יום צרה וצעקה כמו בראש השנה, ואם כן מדוע שונה שופר של ראה השנה משופר של תעניות. משום שכיון שהתקיעות בו אינם חיוב גמור אלא בכנופיא להעלות תפלה בתקיעות, ואין סדר תקיעות, וכן לא פסולי שופר, מעכבין בו, ועל כן צריך לעשות הבדל בין תקיעות אלו לתקיעות דאורייתא של ראש השנה, ועל כן עושים אותן כפופים, משום ׳הלכוף כאגמון ראשו׳ (ישעיה נח ה), כאדם הנכלם ונחפר כי מעשיו הביאו לו הצרה הזאת.

הטעם שאין חצוצרה אחת

ושתי חצוצרות. הטעם שצריך בתעניות ב׳ חצוצרות, ולא אחד כמו בשופר של ראש השנה, משום שסתם תקיעה היא בשני חצוצרות, כמו שמצינו במקרא העדה ובמסע את המחנות [חוץ ממקרא הנשיאים שהיה באחת]׳כה.

ד) דן בזה מדין דרך העברתו ולא הביא דברי הרמב״ן בזה. ובסידור רב סעדיה גאון (עמ׳ ריז) כתב שאסור לשנותו מצורתו. ויש לדון אם כונתו לענין פשוט וכפוף או לענין רחב וקצר. **יא. וכן** דעת המרדכי (סי׳ תשיג), והאגודה, וההשלמה, שכפוף מעכב. וברמב״ן (בדרשה) כתב לחדש שכל דינא דמשנתינו אינו אלא במקדש וכל המחלוקת בין ר״י לת״ק ולוי אינו אלא במקדש, אבל בגבולין כל השופרות כשרים חוץ משל פרה כהמשנה לעיל. וכ״כ הרש״ש. **יב. דלא** כרש״י שר״י חולק על הגזירה שוה. **יג. אורחות** חיים (מקיעת שופר אות ג). **יד. ובטור** (סי׳ תקפו) מנה הג׳ חילוקים קצת באופ״א. ראה שם בב״י בזה. **טו. יום** תרועה, חכם צבי (סי׳ נח). וע״ע בפני יהושע. **טז. אבל** בהשגות הראב״ד (לקמן כו.) כתב שבמקדש אין תקיעה אלא בכהנים. ומשמע שבין בשופר ובין בחצוצרות יעו״ש. **יז. רמב״ם** (כלי המקדש פ״ג ה״ס). ראה שם במנ״ח (אות ג). **יח. אך** עיי״ש שבעלי מומים כשרים לזה. **יט. וברש״ש** כתב שכל דינא דמשנתינו איירי בשל מקדש גם הרישא, [וכמש״כ הרמב״ן בדרשתו]. וראה עוד במכתב לחזקיהו בזה ובשפת אמת (להלן מ. ד״ה אל). **כ. וכבר** תמה בזה בלחם משנה (תעניות פ״ב ה״ד) והרש״ש כאן. **כא. ונתבאר** בזה לעיל (ע״ב). ויש מי שכתב ליישב שאפשר שדוקא לדעת רבנן שתוקעין בשופר של יעל פשוט, בזה אין חסרון שפיו מצופה זהב. אבל לדעת ר״י שתוקעין בשל איל כפוף שצריך זכרון לעקידת יצחק, אפשר שיש חסרון שפיו מצופה זהב שאינו דומה ממש לאיל של יצחק. וראה עוד בקרבן ראשית שכתב כעין דברי היום תרועה קצת באופ״א. וביד דוד כתב שמה שהיה פיו מצופה זהב אינו אלא מנהג שנהגו כן, ובמדינה לא נהגו כן, ולכך לא הביא הרמב״ם דין זה שאינו אלא שכך נהגו באותו הזמן. וראה עוד במכתב לחזקיהו. **כב. וכעי״ז** בתו״י. **כג. וכן** משמע מרש״י בתהילים (מז ה), ומהר״ן (ט מהד״ב ד״ה ומיהו). **כד. ראה** שם שנסתפק בזה, ומסיק כן. **כה. תורי** אבן.

גדר המצוה

שמצות היום בחצוצרות. פירש רש"י שלכנופיה בעלמא הם ולא כנופיא בחצוצרות. משמע שדין תקיעה בחצוצרות בתענית אינו אלא מדרבנן כדי לכנס את העם[כ]. אבל מלשון המשנה משמע 'שמצות היום בחצוצרות' משמע שכן היא המצוה העיקרית. ויש שתירץ[כא] שאגב שנקט בראש השנה 'שמצות היום בשופר' נקט כן גם לגבי תעניות. אבל הרמב"ם (תעניות פ"ו ה"ו) כתב שמצות עשה לתקוע בחצוצרות על כל צרה שתבוא על הציבור שנאמר 'על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות'[כב].

מדוע הוזכר שופר בלשון יחיד

שופר מקצר וחצוצרות מאריכות. לכאו' הרי בתעניות היו ב' שופרות מהצדדים, ומדוע לא כתבו שופרות מקצרים. ויש שכתב שדין שני שופרות בתעניות אינו מעכב ומעיקר הדין די בשופר אחד, ומה שעשו ב' שופרות אינו אלא מדרבנן כדי שיהיו החצוצרות באמצע שמצות היום בהם[כג]. ואכן הרמב"ם (תעניות פ"ו ה"ד) לא הזכיר כלל שצריך ב' שופרות בתעניות[ל].

לגבי מה שוה

שוה היובל לר"ה לתקיעה. פירש רש"י שבשניהם תוקעין בשל פשוטים[לא]. אבל הרמב"ם (פיהמ"ש) פירש ששוה למנין התקיעות[לב].

ופירש רש"י שהטעם שתוקעים בפשוטים ביובל משום שלמדים גזירה שוה מראש השנה. ואף שבגמרא הוזכרה סברת רבי יהודה שתוקעין בפשוטים ביובל משום שביום הכיפורים כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי, וא"כ מנליה לרש"י שרבנן חולקים על סברא זו, הרי אפשר שמטעם זה ס"ל שביוהכ"פ תוקעין בפשוטים. וצ"ל שרש"י דייק מלשון המשנה 'שוה היובל לראש השנה לתקיעה' משמע שהוא מדין שמשוה יובל לראש השנה ולא מדין עצמיותו של יוהכ"פ[לג].

מה ענין זכרונות ומלכויות ליובל

ולברכות. פירש רש"י שצריך תשע ברכות ביום הכיפורים של יובל.

ותמה בטורי אבן מה ענין מלכויות וזכרונות ליום הכיפורים של יובל, שבראש השנה צריך כדי שתמליכוני עליכם וכדי שיעלה זכרוניכם לטובה, אבל ביובל התקיעה היא לא לזכרון ולא לתפילה אלא לסימן שילוח עבדים והשמטת קרקעות. ותירץ דכיון שיש גזירה שוה יובל לראש השנה, משוים כל הדינים אף מה שאינם שייכים בהם[לד].

האם ר"י חולק על הגזירה שוה

רבי יהודה אומר בר"ה תוקעין בשל זכרים וביובלות בשל יעלים.

כתב רש"י שרבי יהודה חולק על הגזירה שוה. וכתבו התוס' שלפי"ז צ"ל שר"י סובר שמה שצריך שופר בר"ה אינו נלמד מיובל אלא כלימוד השני דלהלן (לד.). אמנם התוס' עצמם סוברים שר"י ג"כ לומד גזירה שוה, אלא שסובר שלענין זה שהוא דבר התלוי בסברא שבר"ה כמה דכייף איניש טפי מעלי, וביובל שאינו אלא לסימן שילוח עבדים, אין לחוש אלא שיהא עליו שם שופר[לה]. והתוס' לשיטתם שדין זה של כפוף ופשוט מעכב הוא, אלא שכיון שדבר שתלוי בסברא הוא, אין צריך ללמוד מגז"ש. אבל הרא"ש כתב שכיון שאין דין כפוף ופשוט מעכב, ואינו אלא למצוה מן המובחר, משום כך ס"ל שלגבי זה אין דורשים גז"ש, ורק לגבי דבר שבחובה[לו].

מה היא דעת ר"י בשופר של תעניות

רבי יהודה אומר בר"ה תוקעין בשל זכרים, וביובלות בשל יעלים.

צריך ביאור דעתו של רבי יהודה בשופר של תעניות שלא נתברר במשנה. ובריטב"א הביא בזה ב' סברות, האחד שכיון שלא מצינו שחולק רבי יהודה על ת"ק בתעניות משמע שסובר כמוהו שתוקעין בשל זכרים כפופים[לז], [וגם מסברא דומה יותר תעניות לר"ה מליובל שהוא דרך חירות], אלא שלפי"ז דעת לוי בגמרא שבר"ה תוקעין בשל זכרים, ובתעניות בפשוטין, אינו לא כת"ק ולא כר"י [ויתברר יותר בזה בדעת לוי להלן בגמרא]. אמנם יש לומר שודאי ר"י סובר שבתעניות תוקעין בפשוטין, כיון שעל כרחך צריך לעשות הבדל בין תקיעות מדאורייתא לתקיעות מדרבנן, ומשום כך לא הוצרכה המשנה לפרט דין תעניות לר"י, כיון שפשוט הוא שיש חילוק בין תעניות לר"ה[לח]. וכתב הריטב"א שנוהגים העולם לתקוע בתעניות בכפופין כדעת ת"ק, וכסברא הראשונה שעל זה אינו חולק ר"י. ודעת הטורי אבן שרבי יהודה סובר שאין קפידה כלל במה לתקוע בתעניות ואפשר בכפופים ואפשר בפשוטין[לט].

דעת לוי בתעניות כר"י או כת"ק

א"ר לוי מצוה של ר"ה וכו' ושל כל השנה בפשוטין. כבר נתבאר לעיל במשנה שדעת ר"י לא נתבררה אם חולק על ת"ק בתעניות וסובר שתוקעין בפשוטין, או שאינו חולק על ת"ק וסובר שתוקעין בכפופין. והקשה הריטב"א[מ] שלדעת הסוברים שר"י אינו חולק על ת"ק, א"כ דברי לוי שתוקעין בפשוטין אינו לא כת"ק ולא כר"י. והביא שיש אומרים שר' לוי לא נתכוין למעט כפופין בתעניות, אלא כונתו שתוקעין אף בשל פשוטין, לאפוקי שאי"צ דוקא כפופין כר"ה. או שנאמר שבאמת לוי חולק על ת"ק ור"י וסובר שדוקא בפשוטין והוא כדי לעשות היכר בין ר"ה לתעניות שזה מה"ת וזה מדרבנן. והרמב"ם (תעניות פ"ו ה"ד) לא הזכיר איזה שופר צריך לתעניות, וביאר הלחם משנה שאפשר שסובר כדעת היש אומרים הנ"ל, שלוי לא נתכוין למעט כפופין, אלא לומר שתוקעין אף בפשוטין, וממילא הכל כשר בתעניות[מא].

והביא הריטב"א שיש שאין גורסים כלל בדברי לוי הדין בתעניות. והיינו או משום שס"ל שבתעניות אין קפידא במה לתקוע, או משום שסבר שמצוה בפשוטין, כיון שלדבריו בר"ה וביובל תוקעין בכפופין, וממילא אי אפשר לחייב לתקוע בכפופין גם בתעניות שא"כ יהיו כל תקיעות השנה שוין[מב].

היינו יום הכיפורים של יובל

ושל יום הכיפורים בכפופין. היינו ביום הכיפורים בשנת היובל, אבל מה שנהגו לתקוע במוצאי יום הכיפורים סימן תשר"ת אינו אלא מנהג בעלמא, זכר ליובל [לפי שאין שנת היובל ידועה לכל, לכן תוקעין בכל שנה ושנה[מג]] ואין בתקיעה זו ברכה ואין מדקדקים בה בשום פסול לא בתקיעה ולא בשופר[מד].

הטעם שהזכיר ר' לוי יום הכיפורים

ושל יום הכיפורים בכפופין. הטעם שרבי יהודה במשנה הזכיר 'ביובלות' בשל יעלים, ור' לוי הזכיר תקיעה זו בלשון ושל 'יום הכיפורים'. משום שטעמו של רבי יהודה במשנה הוא משום שביובל אינו אלא לסימן לשלוח עבדים ועל כן סגי בפשוטים, וטעמו של ר' לוי משום שגם ביום הכיפורים יש ענין של כמה דכייף אינש משום שהוא יום תפילה ווידוי[מה].

כו. **וכן** משמעות בעל המאור (להלן כח.). אמנם ראה תרועת מלך (סי' סז) בביאור דברי בעל המאור. כז. **הגרי"פ** (עפה"ט דף קעג: טור ח). עיי"ש בכל זה. כח. **וראה** בזה בעמק ברכה (תעמית סי' ה). כט. **יום** תרועה. ל. **וצ"ב** שלא הזכיר לכתחילה שצריך ב' שופרות. לא. **ולפי"ז** א"ש שנקטה המשנה 'תקיעה' בלשון יחיד. לב. **וכן** פירש הר"ח (עה"ג פו.). ותמה הרש"ש מה שייך דין זה למשנתינו. וראה ביום תרועה שהטעם שפירש הרמב"ם דלא כרש"י שאם כרש"י הי' צריך לכתוב 'לשופר'. וע"ע ברמב"ם (שמיטה ויובל פ"י ה"י-ח). לג. **חמדת** שלמה. עיי"ש עוד בזה. אמנם באמת שדעת רש"י שכלל לא גרסינן בגמרא סברא זו שביום הכיפורים כמה דפשיט איניש דעתיה טפי מעלי, כמבואר בדבריו בגמרא (ד"ה כמה דכייף) שרק משום שהוא סימן לשלוח עבדים דעת ר"י שהוא בפשוטים, וכמש"כ בקרבן נתנאל (פום ז), [אמנם ראה במהרש"א שם וצ"ע]. ולפי"ז לק"מ כלל מדוע לא הביא רש"י סברא זו בדעת ת"ק. לד. **ובערוך** לנר (פ.) הוסיף לבאר שבעצם בכל יום הכיפורים הי' ראוי לומר מלכויות וזכרונות שהוא גמר דין, אלא שלא אמרינן אלא בעיקר הדין, וא"כ ביובל שיש גז"ש אומרים גם ביוהכ"פ. וע"ע במסכת עבדים (קנין פירות פום ז) מש"כ הגרח"ק. לה. **כתב** המהרש"ם שמכאן יש סתירה למש"כ הפני יהושע (פסחים מג: קידושין ג:) שבמה שתלוי בסברא אין אומרים שאין גזירה שוה למחצה. לו. **וכ"כ** הריטב"א. לז. **וכן** נוטה דעת הרשב"א. וכ"ה בדרשת הרמב"ן. לח. **וראה** מש"כ בסברא זו ביד דוד. לט. **וכדעת** כמה מהראשונים בדעת לוי. מ. **וכ"ה** ברשב"א ובר"ן. מא. **וכן** דעת הטו"א בדעת ר"י וכנ"ל במשנה. מב. **וצ"ב** מהו החסרון בזה שכל תקיעות השנה שוין. מג. **ריטב"א** בשם רבינו האי גאון. והביא שם טעם נוסף שהוא כדי לערבב השטן, ודחה הריטב"א שביום כיפור אין רשות לשטן לקטרג כדאיתא בנדרים (לב.) וביומא (כ.), ועוד שהרי תוקעין לאחר מעריב בחול. וראה עוד תוס' (שבת קיד: ד"ה ותמתי). ובמשנ"ב (סי' תרכג סק"ג). מד. **ריטב"א.** מה. **פורת** יוסף. אמנם ברש"י כתב שטעמו של לוי ביום הכיפורים הוא כדי להשוותו לראש השנה מחמת הגזירה שוה. אמנם י"ל שהוא תוספת טעם.

מה הוא שופר של כל השנה

ושל כל השנה בפשוטים. פירש רש"י בשל תעניות. וכתב בטורי אבן שלאו דוקא בתעניות, אלא הוא הדין בשל כל השנה כולה כגון בשש תקיעות של ערב שבת להבטיל ולהבדיל (שבת לה:), ותקיעות של מקדש שמבוארים בסוכה (נג:), ותקיעות של קידוש החדש המבוארים בנדה (לא:), ושל הוצאת המת המבוארים בכתובות (יז.)[מ]. אמנם במרומי שדה כתב שבכל השנה אין קפידא כלל במה לתקוע ובמה שרוצה תוקע, ולכך כתב רש"י שהיינו דוקא בתעניות.

איך ס"ד שר' לוי כר"י

ולימא הלכתא כרבי יהודה. לכאו' תמוה הרי ר' לוי להדיא אינו כרבי יהודה שר"י סובר ביובל פשוט, ור' לוי סובר בכפוף, ומה ההו"א של הגמרא. ובתוס' הרא"ש הניח בצ"ע. ויש שביאר שכונת הגמרא שר' לוי יאמר הלכה כר' יהודה בראש השנה, וממילא נדע שביובל אין הלכה כמותו[מא].

מדוע הביא מברייתא כשמפורש גם במשנה

דאמר כי האי תנא דתניא רבי יהודה אומר בר"ה היו תוקעין וכו'. צריך ביאור מדוע היה צריך להביא מברייתא דבר המפורש במשנה, שהרי דעת רבי יהודה מפורשת במשנה כמו בברייתא. ותירצו האחרונים שמהמשנה אין להביא ראיה אלא שמצריך רבי יהודה בראש השנה שופר של איל זכר, ואפשר שהוא מטעם שצריך להזכיר עקידת יצחק, אבל אינו לעיכובא שיהיו כפופים. וא"כ לוי דלא כמאן, ועל כן הביא מר"י דברייתא שמפורש שצריך כפופים[מב].

אם גורסים הטעם ביום הכיפורים

מר סבר בראש השנה כמה דכייף אינש דעתיה טפי מעלי, וביום הכיפורים כמה דפשיט אינש דעתיה טפי מעלי. מבואר בפשוטו שטעמו של רבי יהודה ביום הכיפורים משום שכמה דפשיט אינש דעתיה טפי מעלי. אמנם ברש"י כתב שביובל כיון שהוא לקרוא דרור בעינן פשוטין[מג], וגזירה שוה לית ליה. משמע קצת שהוא טעם אחר. וכתבו האחרונים שרש"י לא גרס בגמרא תיבות אלו 'וביום הכיפורים כמה דפשיט אינש דעתי' טפי מעלי'. ומשום כך פירש"י שטעמו של ר"י משום שלא דריש גזירה שוה, וממילא אין טעם בכפופים ביוהכ"פ, כיון שהוא לקרוא דרור[מד]. אמנם במהרש"א נראה שגרס כן בשיטת רש"י, וביאר שע"כ צריך טעם זה לר"י שאל"כ מדוע לא אמרינן שביובל אין קפידא בין בפשוטין ובין בכפופין, ומשום כך הוצרכה הגמרא לומר הטעם שכמה דפשיט אינש טפי מעלי[מה].

סמך לכריעות בתפילות ר"ה ויו"כ

בראש השנה כמה דכייף אינש דעתיה טפי מעלי. כתב הרש"ש שמדברי רש"י ותוס' נראה שלא גרסו תיבת 'דעתיה'[מו], ולפי"ז יש מכאן סמך גדול למתפללים בראש השנה ויום הכיפורים בכריעה[מז].

בביאור המחלוקת

מר סבר כמה דכייף אינש וכו' מר סבר כמה דפשיט אינש. פירש רש"י שנחלקו אם לדרוש הפסוק 'והיו עיני וליבי שם' שלפי"ז עדיף כפוף, או לדרוש הפסוק 'נשא לבבנו אל כפיים' שלפי"ז עדיף פשוט. וכעין זה נחלקו רב חייא ור' שמעון ברבי, אם צריך בתפילה ליתן עיניו למטה משום 'והיו עיני ולבי שם' או שצריך ליתן עיניו למעלה משום 'נשא לבבנו אל כפיים'. אמנם דעת ר' ישמעאל בר"י שצריך ליתן עיניו למטה ולבו למעלה, כדי שיתקיימו ב' הפסוקים יחד. ולפי"ז היה מקום לומר שגם כאן ס"ל שבראש השנה אפשר לתקוע או בפשוט או בכפוף [ואין לומר שיתקעו בשניהם]. אמנם יש לומר שלדעתו עיקר הדבר שיהיו עיניו למטה אלא כיון שאפשר לקיים גם הפסוק 'נשא לבבנו' ע"י שיהי' לבו למעלה שפיר דמי, אבל גבי שופר שאי לקיים שניהם עדיף כמה דכייף איניש דעתיה.

בביאור המחלוקת

בביאור המחלוקת אם בראש השנה צריך כפיפות או פשיטות יש שכתב לבאר שהרי בראש השנה בתקיעת שופר צריך להמליך את ה' למלך עלינו ולמסור נפשנו למען שמו יתברך, והיינו שאנו צריכים להתעלות שיכירו עלינו שה' הוא מלכנו ואנו חלק אלוק ממעל. ומאן דאמר שצריך שופר פשוט, סובר שנעשה כן ע"י שנתנשא למעלה למעלה ואזי יכירו שאנו חלק אלוק ממעל. והמ"ד שצריך כפוף, סובר שודאי צריך להתנשא למעלה, אבל צריך להיות רק מתוך ענוה וכפיפות שאם יעלה מעלה מעלה ויהי' גאה יפול מאיגרא רמא לבירא עמיקתא, אלא שע"י שנכיר שפלותינו מצד אחד וגדלות הבורא מצד שני אז יהי' ניכר שאנו חלק אלוק ממעלי[מח].

כז.

מהו מקום הנחת פיו, ומה הטעם שפסול

ציפהו זהב במקום הנחת פיו פסול. בביאור דין זה מצינו כמה דעות בראשונים[א]. הרמב"ן (בדרשתו) כתב שאיירי בדופן שבפיו, והיינו לא מבפנים ולא מבחוץ, אלא על הדופן של השופר מצד הפה. אבל מבפנים ממש פסול מצד שאינו תוקע בשופר אלא בזהב, כיון שהקול עובר דרך הזהב, ולא דרך השופר. והטעם שפסול בציפהו במקום הנחת פיו הוא משום הפסק, שמפסיק הזהב בין פיו לשופר[ב], ולפי"ז גם אם הרחיק את השופר מפיו ונפח בו ותקע בו פסול[ג].

עוד הביא הרמב"ן דעה נוספת שאיירי שציפה בזהב אפילו מגבו אבל סמוך לפיו, ופסול מטעם שהוא מכניס קצתו בפיו ושפתו של התוקע מכסה אותו, ונמצא הזהב חוצץ בין שפתו לשופר.

דעת הרא"ש והטור (סי' תקפו) כפי שביאר הב"י, שמקום הנחת הפה הוא בעובי הפה, ופסול מטעם שהוסיף על השופר אפילו כל שהוא פסול, ולפי"ז אם אף ציפהו זהב בעוביו שמצד הרחב, ג"כ פסול כיון שהוסיף כל שהוא חומל[ד].

ודעת הר"ן (ו: מדה"ר ד"ה גמ') שבין מקום הנחת הפה ובין שלא במקום הנחת פה, איירי בעובי השופר לצד פיו, אלא שמקום הנחת פיו היינו העובי הפנימי שהוא מקום שמניח עליו את פיו ממש, אבל העובי לצד חיצון הוא קרוי שלא במקום הנחת פיו[ה].

והפרי מגדים (סי' תקפו מש"ז סק"ח) הבין בדעת הר"ן שהיא שיטה רביעית שמקום הנחת פיו היינו בתוך חלל השופר מבפנים סמוך לפיו, וטעם הפסול משום שהקול עובר דרך הזהב ולא דרך השופר.

וכתב הפמ"ג שבין לפירוש הרא"ש בין לפירוש הר"ן י"ל שאם הרחיק את השופר מפיו ותקע כשר, שהרי חציצה אינה פוסלת, ואין כאן פסול של הוסיף עליו כל שהוא.

מו. כ"כ הטו"א מתחילה, אמנם בסוף דבריו משמע שסותר עצמו ומביא ראיה איפכא, ששופר של תעניות חלוק מכל הני שופרות וצריך בהם כפופים, וצ"ע בסתירת דבריו בזה. **מז. יום** תרועה. וכ"כ הרדב"ז (סי' כ' אלפיס רפז). וראה שם לפי"ז ביאור תירוץ הגמרא. וראה עוד בקרבן ראשית מש"כ בזה. **מח. פני** יהושע, יום תרועה, ובקרבן ראשית. וראה עוד ביום תרועה שבברייתא הלשון 'היו' תוקעין, שהוא עדיף משום שהוא מעשה רב. **מט. וצ"ע** מדברי רש"י במשנה (ד"ה שהם) שמשמע שאדרבא שיובל שהוא לסימן לשלוח עבדים והשמטת קרקעות יותר מסתבר שהוא בכפופים, וכמו שהקשה בפני יהושע (נדרים שם). [וברשב"א ובריטב"א הוסיפו שביובל צריך פשוט לפי שהוא דרך חירות לעבדים שנשאו ראש, והוא סימן לידיים פשוטות לשלוח עבדים לצאת מתחת ידיהם ולא כפוף שהוא סימן שיהיו כפופין]. **נ. כ"כ** בקרבן נתנאל (פק"ז), ובערוך לנר. והוכיח שכן היתה גירסת התוס' ג"כ. **נא. וראה** בזה בקרבן ראשית ובפני יהושע שביאר בדרך אחר כל הסוגיא לדעת רש"י. **נב. והרגיש** בזה בתויו"ט.

נג. ראה תוס' (נדרים יג:). וכעי"ז בדעת תורה (סי' מקפד סעי' ד). **נד. משאת** משה (מוסר מסמר ז). **א. ובתום'** (מז: ד"ה לפהו) נבוכו בזה ולא הסיקו דבר ברור. **ב. וכ"כ** ברבינו אברהם מן ההר, ובר"י מלוניל. **ג. ויל"ע** שיש לחלק בין ראוי לבילה לבין אינו ראוי לבילה. וכן הקשה בדמשק אליעזר (סי' תקפו סקמ"ז). וראה עוד באבני נזר (סי' תלג) שיישב שעיקר הטעם הוא משום שצריך לנגוע בפיו בשופר, ומשום כך אין אומרים בזה כל לנאותו אינו חוצץ כיון שצריך נגיעה, ובזה א"ש שאף אם הרחיק השופר מפיו פסול כיון שלא נגע. **ד. וכן** ביאר הריטב"א (ד"ה והפ דתנן). ובזה יישב ביום תרועה מה השקו"ט בסוגיין, מאי ס"ד דמקשה. אלא שי"ל שהמקשה סבר כפירוש הרא"ש ששלא במקום הנחת פיו היינו מבחוץ סמוך לפה, וא"כ אין לפרש כן במשנתינו כיון שקתני 'פיו מצופה זהב' והיינו שהפה עצמו מצופה, ולפירוש זה הרי אין זה הפה עצמו. והתרצן תירץ לו כדעת הר"ן והריטב"א שגם בפיו עצמו לצד חוץ נחשב כשלא במקום הנחת פיו וכשר.

והנה רש"י פירש שטעם הפסול הוא שהתקיעה בזהב ולא בשופר. ויש לפרש דבריו בב' אופנים. המאירי (להלן ע"ג) כתב שעיקר הטעם הוא משום חציצה שחוצץ הזהב בין פיו לשופר, ואם תאמר הרי כל לנאותו אינו חוצץ, זה אינו, כיון שהתורה אמרה קול שופר ולא קול זהב, וכאן שהקול עובר דרך הזהב הרי שאינו קול שופר. כלומר שעיקר הטעם הוא משום שיש חציצה בין פיו לשופר, אלא שע"כ צריך לומר שהקול עובר גם דרך הזהב, וממילא התקיעה בזהב ולא בשופר כיון שיש חציצה בין הפה לשופרה. אמנם יש לפרש שעיקר הטעם הוא משום שתוקע בזהב והקול יוצא מהזהב, ולא מהשופר, ולא מטעם חציצה כללו.

אם תרי קלי לא משתמעי כלל

ותרי קלי מי משתמעי והתניא זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו מה שאין הפה וכו'. הנה לכאו' יש מקום לחלק טובא, שהרי בתרי קלי לא משתמעי אפשר לפרש שהרוצה לשמוע את שתי הקולות אינו יכול לשמוע אפילו אחד מהם, ויש לפרש שאף הרוצה לשמוע רק אחד מהקולות גם כן אינו יכול לשמוע כיון שהקול השני מפריע לשמוע. ואם כן מזכור ושמור אין ראיה אלא שאי אפשר לשמוע ולדבר שני דיבורים בבת אחת אם רוצה לשמוע את שניהם, אבל בשופר וחצוצרות שאינו רוצה לשמוע אלא את קול השופר, מנין שאינו יכול לשמוע אף אם יש קול חצוצרות באמצע. ויש מהראשונים[ז] שכתבו שאה"נ וזה גופא תירוץ הגמרא במסקנא שתרי קלי מחד גברא היינו זכור ושמור שחג גברא אומר ב' קולות וצריך לשמוע את שני הקולות בזה אין יכול לשמוע ואפילו אם שני אנשים היו אומרים ב' קולות אלו אין יכול לשמוע שניהם יחד, ושאני בשופר שצריך לשמוע רק אחד מהם, בזה אין חסרון של תרי קלי לא משתמעי היכן שחביב עליו, ויכול להשים אל לבו להקשיב אל קול האחדח.

אם צריך לשמוע קול החצוצרות

אמנם בטורי אבן כתב לחדש שגם בשופר יש דין לשמוע את קול החצוצרות, וממילא צריך לשמוע את שניהם, ומשום כך מדמה אותם בגמרא לזכור ושמור. ותירוץ הגמרא 'לכך מאריך בשופר' היינו שבתחילה שומע את קול החצוצרות, ולאחר שפסקו שומע את קול השופרט. אמנם בשפת אמת כתב להוכיח שדעת הראשונים שאין דין שמיעה לקול החצוצרות כיון שעיקר מצות היום בשופר, וכתב שקושיית הגמרא הוא מהלשון 'אין האוזן יכול לשמוע' שמשמע שאינו יכול לשמוע כלל אפילו קול אחד.

אם צריך להאריך כשיעור תקיעה

לכך מאריך בשופר. ולפי תירוץ זה צריך להאריך בשופר כדי שיעור תקיעה, כי רק בזה יוצא יד"ח שמיעת קול שופר'. אמנם למסקנת הגמרא שמאריך בשופר כדי להודיע שמצות היום בשופר, יכול להאריך כל דהו. אמנם יש מהאחרונים[א] שכתבו שלדעת הפוסקים (טור סי' תקפז)[ב] שאם שמע תחילת תקיעה ולא סופה, ויש במה ששמע שיעור תקיעה, יצא, אם כן על כרחך שכונת הגמרא בהו"א שלכך מאריך בשופר היינו שאפילו בתקיעה כל דהוא יוצא יד"ח, [וכמסקנת הגמרא], ואף שאין בה שיעור תקיעה, כיון שבסך הכל יש בתקיעה שיעור, ואף שלא שמע לבדו אלא פחות משיעור תקיעה"ג. ובפני יהושע כתב שמסברת הגמרא בהו"א ששיעור תקיעה אינו אלא מדרבנן ולמצוה, אבל בדיעבד יוצא אף בפחות משיעור תקיעה, ולכך מאריך בשופר אף פחות משיעור תקיעה ויוצא בה יד"ח.

מדוע הוצרכה הגמרא לומר כן

למימרא דכי שמע סוף תקיעה וכו' וממילא תחילת תקיעה וכו'.
פירש רש"י שהוצרכה הגמרא לומר כן, משום שרוצה להקשות משניהם גם מתחילת תקיעה וגם מסוף תקיעה. והיינו שהקושיא מאין בידו אלא אחת, היא על סוף תקיעה, שמדוע לא יצא בסוף תקיעה גם בשביל תקיעה של זכרונות, והקושיא מבור ודות היא על תחילת תקיעה, שמדוע לא יצא בתחילת תקיעה קודם העירבוב. ותמה הר"ן שהרי אם נאמר שבאמת בסוף תקיעה יצא אבל בתחילת תקיעה לא יצא, אם כן אתי שפיר מדוע 'אין בידו אלא אחת', כיון שיש לו סוף התקיעה ולא תחילת התקיעה, ועל כרחך שגם בשביל להקשות ממשנה זו שאין בידו אלא אחת, צריך לומר שבין תחילת תקיעה ובין סוף תקיעה לא יצא, ומשום כך קשה מדוע אין בידו אלא אחת, ואין לו שנים. ויש שתירץ שאף אם נאמר שתחילת תקיעה בלא סוף תקיעה לא יצא, ורק סוף תקיעה יצא אין לומר שמשום כך אין בידו אלא אחת, שהרי סוף תקיעה אינה יכולה לעלות לו אלא לתקיעה ראשונה של זכרונות, ואיך יכול לעשות זכרונות קודם שגמר מלכויות'ד.

בביאור המשנה

אין בידו אלא אחת. נחלקו הראשונים בפירושו, אם יצא עכ"פ ידי תקיעה אחת, או שלא יצא כלל, ויתבאר בע"ה כל ענין זה במקומו להלן (לג:).

מנלן שהיה שיעור תקיעה קודם הערבוב

ואמאי ליפוק בתחילת תקיעה מיקמי דליערבב קלא. הקשה הרמב"ן הרי יתכן שאין בזה שיעור תקיעה קודם הערבוב. ותירץ שאפשר שדייק מלשון 'אם קול הברה שמע' משמע שאפילו שמע קול הברה לבסוף לאחר שיעור תקיעה לא יצאטי. עוד תירץ שקים להו שאין מתערבב הקול בבורות אלא אם מאריך הרבה בתקיעה. אמנם לדעת האחרונים הנ"ל (בד"ה לכך מאריך) אם כן בהו"א סברא הגמרא שאף כשאין שיעור תקיעה במה ששמע לבדו, כיון שבסך הכל יש שיעור תקיעה יוצא בה יד"ח, א"כ לק"מ, ואדרבא מכאן ראיה שאם שמע מקצת תקיעה לבדו, אף שלא שמע שיעור מ"מ יצא יד"ח, כיון שבכל התקיעה היה שיעורטז. ובקרבן ראשית כתב שאף שלהשומעים צריך שיעור תקיעה, מכל מקום לגבי התוקע בעצמו אין צריך, וקושיית הגמרא הוא שעכ"פ התוקע עצמו ייצא יד"ח.

אם שמע שיעור תקיעה או תרועה

ואמאי ליפוק בתחילת תקיעה וכו' אלא וכו'. מבואר שלמסקנת הגמרא אין יוצאים בשמע מקצת תקיעה בין בתחילה ובין בסוף, ונחלקו הראשונים שאם יש בתחילת התקיעה או בסופה שיעור תקיעה אם יצא יד"ח או שדוקא אם לא שמע כשיעור תקיעה לא יצא יד"חיז. ובריטב"א הביא שיש מפרשים שהיינו דוקא בתקיעה שאין יוצאים במקצתה, אבל בתרועה שקול נשבר הוא יוצאים במקצתה, כיון שיש תחילה וסוף באמצעיתם, ואם שמע שיעור תרועה יצא. והביא שבירושלמי משמע שהשוו דין תקיעה ותרועהיח.

ה. **וכן** ביאר השפת אמת בדעת רש"י. שהוא מצד חציצה, אבל נדחק מאד בקושית המאירי הרי כל לנאותו אינו חוצץ, ולא הביא תירוץ המאירי בזה. וכן תמה בחלקת יואב (סי' ס' ג). ובאבני נזר (סי' תלב) תירץ בכמה אופנים, ראה לעיל. ו. **וכמו** שביאר הפמ"ג בדעת הר"ן. וכן נראה ברבינו מנוח (פ"ק ה"ו) שטעם רש"י הוא טעם נוסף ואינו מטעם חציצה. וכ"כ בשפ"ח. ז. **תורי"ד**, וריטב"א. ח. **וכ"כ** בערוך לנר. אמנם ראה להלן שנחלקו בזה הראשונים להלן (לד:). ט. **וכן** נקט ביום תרועה (ד"ה פיסקא וכ' תקועות) שיש דין לשמוע קול החצוצרות. אלא שכתב שמהחצוצרות לא קשיא לגמרא, כיון שכך הוא הדין לשמוע בעירובויא עם קול השופר. ובערוך לנר כתב שכדברי הטו"א מוכח מתוס' בסוטה (לט: ד"ה עד). אבל מדברי הריטב"א מוכח שאי"צ וכנ"ל בפנים מהשפ"א, וכ"כ ברבינו אברהם מן ההר להלן (לד:). י. **הריטב"א**, וכן מוכח מדברי הרמב"ן המובאים להלן (ד"ה ומפני ליפוק). וכ"ה בר"ן וברבינו אברהם מן ההר. ובתוס' הרא"ש הוסיף שכמו"כ צריך להאריך בשיעור תרועה בכל מקום שצריך תרועה. אמנם ברשב"א, וריטב"א להלן (כח. ד"ה ומפני) בשם יש מפרשים כתבו שאפילו לא שמע אלא מקצת תקיעה יצא וכמובא להלן בשם האחרונים. יא. **יום** תרועה, פני יהושע, שפת אמת. אמנם בשפת אמת כתב שלכו"ע כן הוא, ואף לשיטות החולקים שלדינא צריך לשמוע כל התקיעה, מכל מקום להו"א של הגמרא, שתירצה שלכך מאריך בשופר היינו אפילו מאריך כל דהוא, דכיון שיש בתקיעה כולה שיעור, שפיר דמי אף ששמע רק מקצתה. ובפנ"י הקשה על סברת היום תרועה, ובשפ"א דחה הקושיות. יב. **הובא** להלן (ד"ה ומפני). יג. **וכ"כ** הרשב"א והריטב"א להלן (כח. ד"ה ומפני) בשם יש מפרשים. יד. **בית** ישראל. טו. **וכן** תירץ ביום תרועה. טז. **וכן** תירץ הרשב"א להלן (כח. ד"ה ומפני), וכן הביא הריטב"א (שם) בשם יש מפרשים, וכתבו הסברא כעין סברת היום תרועה, שמ"מ יש בכל התקיעה כשיעור אף שלא שמע אלא מקצתה. יז. **דעת** הטור (סוס"י תקפז) שיצא יד"ח. והביא שבעל העיטור (הל' שופר דף נט.) כתב שלא יצא. וראה בקרבן ראשית שביאר טעם מחלוקתם. יח. **וראוי** להחמיר בו כיון שאין ההיתר מפורש בתלמוד דידן,

אופן של תרי קלי מחד גברא

אלא תרתי קלא מחד גברא לא משתמעי. היינו כגון זכור ושמור שנאמרו יחד מפי הקב"ה. אמנם בתורי"ד הוסיף שהוא הדין אם אדם אחד שם בפיו שופר וחצוצרות ותקע בשתיהן אין אדם מבין ממנו לא קול שופר ולא קול חצוצרות שזה מבלבל את זה, ואין יכול לעשות אלא הבורא לבדו שאמר זכור ושמור בדיבור אחד.

מה סבר המקשה

הא לא דמיא אלא לסיפא. ביאר ביום תרועה שהמקשה סבר לחלק בין קריאת התורה לבין הלל ומגילה, שקריאת התורה מן התורה היא (ג"ק פנ.), ולכך החמירו בתרי קלי, אבל הלל ומגילה שמדרבנן הם, הקילו בזה. ולכך הקשה ששופר דאורייתא הוא, ודמיא לקריאת התורה. והתרצן תירץ שהחילוק הוא שבקריאת התורה אין כאן מעלת חביבות, ובהלל ומגילה שבאים מזמן לזמן הרי חביבים הם.

מדוע פירש"י שאי אפשר לצמצם דיבורם

אפילו עשרה קורין. פירש רש"י אפילו שאי אפשר לצמצם דיבורם שיהא כאחת ממש, אלא אחד לפנים ואחד לאחור. והוצרך לפרש כן, שאל"כ אלא איירי דוקא כשקורין בבת אחת ממש, א"כ מה מביא ראיה לשופר וחצוצרות שב' קולות הם שונים ואינם בבת אחת[ט]. ויש שפירש בדעת רש"י, שאם איירי ששניהם קורין בבת אחת ממש תיבה תיבה, אין זה בגדר תרי קלי לא משתמעי כלל, כיון שאין כאן שני קולות אלא קול אחד בלבד, והרי זה כשנים התוקעים בשופר תקיעה אחת ובקול אחד, שאין כאן תרי קלי, וע"כ שהחידוש הוא אפילו שאינם קוראים בבת אחת ממש[י].

מדוע הלל חביב

אלמא כיון דחביב יהיב דעתיה. פירש רש"י משום שחדשה היא לו. אמנם יש מפרשים שחביב מחמת חיבת הנס, וכ"כ הלבוש (סי' תפח ס"ג, וסי' תרנ ס"ג)[יא]. ובחוות יאיר (סי' יח) הקשה עליו אם כן מה שייך דבר זה בהלל, ואף שבהלל של חנוכה ופסח איכא נס, אבל בהלל דשבועות וסוכות ליכא נס, וכל שכן בהלל של ראש חדש. ובמאירי פירש שהחביבות במגילה הוא בשמיעת הסיפור שחביב עליהם ונותנים לב עליו ומבינים, וגם הלל חביב מחמת שמיעת יציאת מצרים.

מדוע קריאת התורה אינה חביבה

והקשה ביום תרועה למש"כ רש"י שהחביבות היא מחמת שחדשה היא לו, אם כן גם בקריאת התורה הרי פרשה שנקראת בשבת זו אין קורים אותה עד שנה הבאה. ותירץ שתורה שאני שחייב להשלים הפרשה עם הציבור שנים מקרא ואחד תרגום, ומתעסק בה כל השבוע ללומדה עם פירושה, וכשבא בשבת לשמוע בציבור היא אינה חדשה לו. ובמהר"ח אור זרוע (סי' מג) נראה שכיון שחוזרים על קריאת התורה בכל שבת ושבת, אף שכל שבת קוראים פרשה אחרת מכל מקום אינה חביבה, כיון שקוראים בכל שבת ושבת[יב].

במקום שרוצה לשמוע ב' הקולות אם ג"כ יכול לשמוע בחביב

כיון דחביב יהיב דעתיה ושמע. דעת התורי"ד והריטב"א (נסמוגיין) שאף שמסקינן שתרי קלי מתרי גברא משתמעי היכא שחביב, זהו דוקא כשמכוין לשמוע קול אחד, אבל אם מכוין לשמוע שניהם אין יכול לשמוע, שעל זה נאמר שאין האוזן יכולה לשמוע, ואף היכן שהוא מתרי גברי וחביב[יג]. אמנם מדברי רש"י להלן (לד: ד"ה תשע) מבואר שאם שמע תשע תקיעות מתשע בני אדם כאחד, כלומר שאחד עשה תקיעה והשני תרועה והשלישי תקיעה וכן הלאה, יצא יד"ח מצות שופר, כיון שתרי קלי מתרי גברי משתמעי בשופר שחביב. ואף שדעת התוס' והר"ן שם שאין יוצא יד"ח בכה"ג, היינו משום שלא שמע על הסדר תקיעה תרועה תקיעה, שאין כאן פשוטה לפניה ולאחריה, אבל בלא טעם זה, היה יוצא יד"ח אף ששומע כל הקולות יחד[יד].

ולפי"ז אם תקעו שלשה בני אדם כל אחד שלש תקיעות תקיעה תרועה ותקיעה, יצא יד"ח כולם, כיון שיש כאן תקיעות על הסדר, וגם אפשר לשמוע תרי קלי כאחד[טו]. אבל לדעת התורי"ד והריטב"א א"א לשמוע תרי קלי יחד, ורק יכול לשמוע אחד מהם[טז].

אבל הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ו) כתב ששמע תשע תקיעות מתשע בני אדם לא יצא אפילו ידי תקיעה אחת. ולכאו' קשה שאף לדעת הראשונים שא"א לשמוע כמה קולות יחד היכן שצריך לשמוע את כולם, אבל מכל מקום אם רוצה לשמוע אחד מהתקיעות ודאי יוצא, שהרי מבואר בגמרא ששופר וחצוצרות יחד יוצא יד"ח שופר, ומדוע לא יצא אפילו ידי תקיעה אחת. ותירץ בלחם משנה שדוקא בסוגיין ששופר וחצוצרות קולות משונים הם אחד מחבירו, יכול להשים אל לבו להקשיב לאחד מהקולות, אבל בתשע תקיעות שדומות זו לזו, קשה להבחין ולשמוע רק אחד מהם, ואין יוצא יד"ח אף תקיעה אחת. ולפי"ז קשה מה הקשו כאן בגמרא משנים קורין ושנים מתרגמין, הרי שם קולות שוים הם, משא"כ בשופר וחצוצרות. וצ"ל שעדיפא מיניה משניז[יז].

אם תוקע בעצמו אין יכול לשמוע אף בחביב

כיון דחביב יהיב דעתיה ושמע. מדברי התוס' (סוטה לט: ד"ה עד) מוכח שאף שתרי קלי מתרי גברי משתמעי היכא דחביב, זהו דוקא אם אחד שומע שתי קולות משני בני אדם אחרים, אבל אם בעצמו תוקע בחצוצרות ואחר תוקע בשופר, אפילו נתכוין לצאת יד"ח שופר, לא יצא, כיון שהוא עצמו תוקע בחצוצרות אינו יכול לשמוע היטב הקול שמשמיע האחרים[יח]. ובפרי חדש (סי' תקפו סק"ג) הקשה אם כן במשנתינו שהיו שנים תוקעים בחצוצרות יחד עם השופר, וכי נאמר שהם לא יצאו יד"ח שופר, ויצטרכו לתקוע להם שוב[יט].

הרי יש לחלק בפשיטות

מאי שנא התם דבזהב ומאי שנא הכא בכסף. הקשה הטורי אבן הרי יש לחלק בפשיטות, שבראש השנה שעיקר המצוה הוא בשופר לכן פיו מצופה בזהב, אבל תענית שעיקר המצוה בחצוצרות והשופר טפל לכך פיו מצופה בכסף. ותירץ, שאין קושיית הגמרא משופר של ראש השנה על שופר של תענית אלא הקושיא משופר של ראש השנה על חצוצרות של תענית. שכמו שבראש השנה שמצותו בשופר מצפים אותו בזהב, א"כ גם בתענית יש לצפות את החצוצרה של כסף בזהב. שאם היו מצפים את השופר בכסף לא היה קשה כיון שהחצוצרה כולה כסף. אבל אם הצפוי בזהב א"כ גם בחצוצרה שיצפו בזהב.

מנין המקור שהתורה חסה על ממונם של ישראל

התורה חסה על ממונם של ישראל[כ]. כתב רש"י שהמקור לכך הוא מדכתיב (ויקרא יד) 'וצוה הכהן ופינו את הבית'. והיינו שקודם שמטמא הכהן את הבית וכל אשר בתוכו, ציותה התורה לפנות

זכור ושמור קולות שונים מאד, ואפ"ה אמרו בגמרא שרק משום שחג גברא הוא, אבל מתרי גברי משתמעי. [וכן דחה המאירי (שם) פירוש זה]. ולכך השאיר דין הרמב"ם בצ"ע ופסק כהשו"ע (שם) שידי תקיעה אחת יצא. וביום תרועה חידש בדעת הרמב"ם שכיון שנתכוין לצאת ידי תקיעה עם תרועה יחד, לא יצא יד"ח התקיעה, כיון שצריך לכוין שתהי' תקיעה לפני התרועה ולאחריה. ובשער הציון (סי' תקפו סק"ט) כתב בדעת הרמב"ם שלא יצא ידי תקיעה אחת, כיון ששמע שש תקיעות לפניה, והדין הוא שצריך רק תקיעה אחת. **כח. וכ"כ** במהר"ח אור זרוע (סי' מג) שהשומעים קידוש מהמקדש ואומרים עמו יחד הקידוש אינם יוצאים יד"ח, כיון שאינם יכולים לשמוע גם מה שהמקדש אומר, ואף שחביבי ויהיב דעתיה, זהו דוקא ששומע מפי אחרים, אבל כשהוא עצמו מדבר איך יבין. **כט. ובשער** הציון (שם סק"ס) כתב שבנהר שלום הסכים לדעת התוס'. **ל. וראה** עוד בשפ"א בזה. **לא. ביום** תרועה ביאר שמה שמצינו בכמה מקומות

ריטב"א. **יט. יום** תרועה. **כ. פקודי** השם. **כא. וכ"כ** בחק יעקב (סי' תפח סק"ד), ובמשנ"ב (שם סק"ח). וכן נקט מתחילה ביום תרועה. **כב. ויש** לדון לפי"ז בקריאת התורה של המועדים. **כג. וכן** דעת הרשב"א (להלן לד:) בתירוצו הראשון, ורבינו אברהם מן ההר (שם). **כד. כמו** שהוכיח המשנ"ב בשער הציון (סי' תקפו סקכ"ג). וראה משנ"ת בזה לעיל (ד"ה ומתי קלי). וברש"ש הוכיח עוד מדברי הר"ן גבי מגילה שאפשר לשמוע כמה קולות יחד. **כה. כ"כ** הריטב"א (להלן לד:) בשם רב האי גאון. **כו. משנ"ב** (שם סקי"ס) וסיים שראוי להחמיר כסברא זו. **כז. ובפרי** חדש (סי' תקפח סק"ג) דחה ותמה על חילוק הלחם משנה, [וכן תמה ביום תרועה (נסמוגיין)], ומתחילה רצה לחלק שדוקא שופר וחצוצרות שאינם קולות שונים מאד, ששניהם תקיעה אחת ארוכה, אלא ששונים בעובי הקול, אבל תקיעה ותרועה שני קולות שונים מאד, וא"א לכוין לשמוע אפילו אחד מהם. [וכעי"ז כתב המאירי (לד:) ובפסקי רי"ד, ובמכתם (שם)]. אלא שדחה חילוק זה שגם

כל כלי הבית, כדי שלא יטמאו. וצ״ע שבמנחות (עו:) מבארת הגמרא שהמקור שהתורה חסה על ממונם של ישראל. מהפסוק ׳והשקית את העדה ואת בעירם׳. וכמש״כ רש״י (נמדבר כ ח) שמזה שציותה התורה להשקות הבהמות, הרי שהתורה חסה על ממונם של ישראל[לב]. וביאר ביום תרועה שהדבר תלוי במחלוקת אם צער בעלי חיים דאורייתא או מדרבנן, שלמ״ד צער בע״ח דאורייתא, א״כ משום כך ציותה התורה להשקות הבהמות, ואין ראיה שהתורה חסה וכו׳, אבל למ״ד שצער בע״ח דרבנן ע״כ שמטעם שהתורה חסה על ממונם של ישראל[לג].

אם כן מדוע צריך לטעם שהתורה חסה

אפילו הכי כבוד יו״ט עדיף. לכאו׳ אם כן מדוע צריך לטעם שהתורה חסה על ממונם של ישראל, הרי כדי לתת כבוד ליו״ט על כרחך צריך שיהי׳ תעניות יהי׳ של כסף וביו״ט של זהב, שאל״כ אין כאן כבוד יו״ט. וצ״ל שאם משום כבוד יו״ט היה אפשר לעשות ביו״ט זהב מזוקק יפה, ובתעניות זהב גרוע יותר, אבל כיון שהתורה חסה על ממונם של ישראל יש לעשות בתעניות מכסף[לד].

דין תקיעה בתעניות בשופר או בחצוצרות

מקום שיש חצוצרות אין שופר. פירש רש״י כגון תעניות. והיינו שבתעניות בגבולין אין תוקעין אלא בחצוצרות. והוסיפו הראשונים שבתעניות כתיב (נמדבר י ט) ׳על הצר הצורר אתכם והרעותם בחצוצרות׳. והצר הצורר לרבות כל צרה שלא תבא על הציבור. והקשו הראשונים שבתענית (יד.) נחלקו במה מתריעין, ורב יהודה אמר בשופרות, [ויש מ״ד שמתריעין בעננו] ומביא ראיה מיריחו שתקעו בשופרות. והראב״ד (השגות הרמב״ם) תירץ שבסוגייתינו איירי בתקיעות של סדר ז׳ ברכות שמוסיפין בתענית (תענית טו.), וסוגיא דתענית איירי בתקיעות שתוקעים בסוף התפילה או בשאר תפילות ותחנונים, שבזה תוקעין בשופר אף בתעניות.

אוצר החכמה
19/06/2018

ויש שתירצו שמה שאיתא בתענית ׳שופר׳ היינו ׳חצוצרות׳ כמבואר בשבת (לו.) שנשתנה שמם של החצוצרות[לה].

והרמב״ן[לו] פירש שבאמת בכל תעניות ציבור תוקעין בשופרות. וכאן בסוגיא איירי במקום כנופיא של כל ישראל או רובם בשעת מלחמה, שבזה תוקעין רק בחצוצרות[לז].

ודעת הרשב״א שאין כונת הגמרא לומר שיש חצוצרות ולא שופר, אלא שבמקום שיש שופר כגון ר״ה ויובל שצריך לתקוע בשופר, אזי על כרחך שאין חצוצרות, ובמקום שאפשר שיהיה שם חצוצרות כגון בתענית, אזי אם יש שם חצוצרות אין שופר, ואם יש שופר אין חצוצרות, ולא באה הגמרא אלא לומר שאין לתקוע גם בשופר וגם בחצוצרות. ולפי״ז מה שמצאנו בתשובות הגאונים שנהגו לתקוע בשופרות בתעניות, היינו משום שהוא מצוי בידם, אבל בתנאי שלא יביאו חצוצרות[לח].

מדוע היום אין תוקעין בתעניות

ובמגן אברהם (רס סי׳ תקעו) תמה מדוע אין אנו נוהגים היום לתקוע בחצוצרות בעת צרה, ואף שאין תענית ציבור בבבל, מכל מקום בש״ס ש׳אין עניות במקום עשירות׳, ובכמה מקומות מצינו את הכלל ׳התורה חסה על ממונם של ישראל׳, משום שהכל תלוי בשיקול דעת של חכמים. וראה עוד בתפארת ישראל (תמיד פ״ה מ״ה) שכתב שהכל לפי ההפסד, והכל לפי כבוד העבודה, והכל לפי הצורך, וראה עוד בתפארת ישראל (שקלים פ״ח משנה לה) כעי״ז. וראה עוד בשו״ת תשובה מאהבה (סי׳ ד) שהביא כמה מקומות שמצינו הכלל שהתורה חסה, וכמה מקומות שמצינו שאין עניות במקום עשירות. וביאר החילוק בזה. וראה עוד בנודע ביהודה (הובמ סי נמי ז) מש״כ בזה. **לב. וברבינו** גרשום (מולין מט:) כתב שהמקור שהתורה חסה הוא מהפסוק עשה לך שתי חצוצרות כסף ולא של זהב. **לג. וראה** עוד בטורי אבן בזה. ובערוך לנר כתב שעיקר הטעם הוא מהפסוק של והשקית, כי מציוה הכהן אין כל כך ראיה, כיון שהתורה אמרה לפנות כל כלי ביתו, וגם כלי מתכות וכדומה שיש להם טהרה במקוה, אלא שלאחר שיש לנו מקור בתורה שהתורה חסה, י״ל שגם כאן זהו הטעם. וע״ע במצפה איתן בזה. **לד. יום** תרועה. **לה. הריטב״א** בשם אחרים. **לו. במלחמות** ה׳ ובדרשתו. **לז. והוסיף** הרמב״ן שיש מפרשים שנדחקין ומפרשים שהגמרא בתענית איירי במקדש. **לח. ובמגיד** משנה (תעניות פ״ה ה״ח) כתב שזוהי השיטה המחוורת. אמנם בבעל המאור מסיק שאין לתקוע כלל בשופרות בתעניות מכח סוגיין. וראה עוד בדרשת הרמב״ן בענין המנהג מצוה לתקוע אף בלא תענית. ובנתיב חיים תירץ שדוקא בארץ ישראל יש מצוה לתקוע, וכמו שנאמר ׳וכי תבואו מלחמה בארצכם׳[לט].

אם הנהיג בר״ה או בתעניות

וכן הנהיג רבי חלפתא בציפורי. היינו לתקוע בשופר ובחצוצרות. אמנם לא נתבאר אם היה הדבר בר״ה או בתעניות. ובתורי״ד הביא בזה ב׳ פירושים, שיש לפרש שהיה הדבר בר״ה, ויש לפרש שהיה בתעניות[מ].

איזה מקום נקרא לפני ה׳

לפני המלך ה׳ הוא דבעינן חצוצרות וקול שופר אבל בעלמא לא. הקשה בטורי אבן, אם כן מדוע אמרינן לעיל שגם בהר הבית היו תוקעים בשופר ובחצוצרות, הרי לפני ה׳ אינו נקרא אלא בית המקדש בלבד. ותירץ שמצאנו שגם הר הבית נקרא בית ה׳ ע״ש. ותמה בערוך לנר הרי גם ירושלים נקרא לפני ה׳ כדכתיב ׳ואכלת לפני ה׳ אלהיך מעשר דגנך וגו׳ ובכורות בקרך וגו׳ ותרומת ידך׳ והרי מעשר שני ובכורים אין נאכלים במקדש, רק בירושלים, הרי שירושלים נקראת לפני ה׳, וא״כ על כרחך צ״ל שבכל מקום היה קבלה בידם באיזה מקום נקרא לפני ה׳ אבל לא שיליף מלפני ה׳.

אמנם דעת רבינו מנוח (שופר פ״ג ה״ג) שבאמת גם ירושלים נקרא לפני ה׳ וגם בירושלים תוקעים בשופר ובחצוצרות, ומה שאמרו אבל בעלמא לא, היינו בשאר מקומות חוץ מירושלים[מא].

מנין שמשנתינו אינה כר׳ יהושע

מתיב ר׳ עינא שוה היובל לר״ה. לכאו׳ קשה הרי אפשר שמשנתינו היא כדעת רבי יהושע שבניסן נברא העולם (לעיל יא.), ואנו מתפללים היום משום שקי״ל כר״א שבתשרי נברא העולם. ותירץ שלעיל בריש המסכת איתא אחד בתשרי ר״ה לשנים, ורב עינא מפרש שהיינו כדעת ר״א שבתשרי נברא העולם, ואחד בתשרי הוא ר״ה לתקופה (כלעיל ח.), וא״כ סתם התנא של מסכתין כדעת ר״א, ואפ״ה כתב כאן ששוה היובל לר״ה לענין ברכות[מב].

בביאור דעת רב עינא

מתיב רב עינא שוה היובל לר״ה. כתבו התוס׳ (ד״ה כמאן) שגם דעת רב עינא שאומרים בר״ה וביובל ׳זה היום תחילת מעשיך׳, אלא שמקשה על ר׳ שמואל בר״י שפירש שקאי על בריאת העולם, משום שהוא פירש שקאי על תחילת הדין של כל המעשים[מג]. אמנם מדברי הטורי אבן, נראה שפירש בדעת רב עינא שרוצה להוכיח שאין אומרים כלל בר״ה וביובל ׳זה היום תחילת מעשיך׳.

היכן נסדק וטעם הפסול

שופר שנסדק ודבקו פסול. פירש רש״י שדבקו בדבק, ופסול מטעם שהוי שני שופרות. וכתבו התוס׳ והראשונים שדעת רש״י שאיירי בנסדק ונשבר השופר לב׳ חלקים לאורכו[מד], וחיבר יחד ב׳ החלקים ע״י דבק, ופסול משום שהוי שני שופרות[מה]. והקשו התוס׳ אם כן היינו סיפא כדעת ר״א שבתשרי נברא העולם, ואחד בתשרי הוא ר״ה לתקופה (כלעיל ח.), וא״כ סתם התנא של מסכתין כדעת ר״א, ואפ״ה כתב כאן ששוה היובל לר״ה לענין ברכות[מב].

בביאור דעת רב עינא

מתיב רב עינא שוה היובל לר״ה. כתבו התוס׳ (ד״ה כמאן) שגם דעת רב עינא שאומרים בר״ה וביובל ׳זה היום תחילת מעשיך׳, אלא שמקשה על ר׳ שמואל בר״י שפירש שקאי על בריאת העולם, משום שהוא פירש שקאי על תחילת הדין של כל המעשים[מג]. אמנם מדברי הטורי אבן, נראה שפירש בדעת רב עינא שרוצה להוכיח שאין אומרים כלל בר״ה וביובל ׳זה היום תחילת מעשיך׳.

היכן נסדק וטעם הפסול

שופר שנסדק ודבקו פסול. פירש רש״י שדבקו בדבק, ופסול מטעם שהוי שני שופרות. וכתבו התוס׳ והראשונים שדעת רש״י שאיירי בנסדק ונשבר השופר לב׳ חלקים לאורכו[מד], וחיבר יחד ב׳ החלקים ע״י דבק, ופסול משום שהוי שני שופרות[מה]. והקשו התוס׳ אם כן היינו סיפא ׳דיבק שברי שופרות פסול׳.

בש״ס ש׳אין עניות במקום עשירות׳, ובכמה מקומות מצינו את הכלל ׳התורה חסה על ממונם של ישראל׳, משום שהכל תלוי בשיקול דעת של חכמים. וראה עוד בתפארת ישראל (תמיד פ״ה מ״ה) שכתב שהכל לפי ההפסד, והכל לפי כבוד העבודה, והכל לפי הצורך, וראה עוד בתפארת ישראל (שקלים פ״ח משנה לה) כעי״ז. וראה עוד בשו״ת תשובה מאהבה (סי׳ ד) שהביא כמה מקומות שמצינו הכלל שהתורה חסה, וכמה מקומות שמצינו שאין עניות במקום עשירות. וביאר החילוק בזה. וראה עוד בנודע ביהודה (הובמ סי נמי ז) מש״כ בזה. **לב. וברבינו** גרשום (מולין מט:) כתב שהמקור שהתורה חסה הוא מהפסוק עשה לך שתי חצוצרות כסף ולא של זהב. **לג. וראה** עוד בטורי אבן בזה. ובערוך לנר כתב שעיקר הטעם הוא מהפסוק של והשקית, כי מציוה הכהן אין כל כך ראיה, כיון שהתורה אמרה לפנות כל כלי ביתו, וגם כלי מתכות וכדומה שיש להם טהרה במקוה, אלא שלאחר שיש לנו מקור בתורה שהתורה חסה, י״ל שגם כאן זהו הטעם. וע״ע במצפה איתן בזה. **לד. יום** תרועה. **לה. הריטב״א** בשם אחרים. **לו. במלחמות** ה׳ ובדרשתו. **לז. והוסיף** הרמב״ן שיש מפרשים שנדחקין ומפרשים שהגמרא בתענית איירי במקדש. **לח. ובמגיד** משנה (תעניות פ״ה ה״ח) כתב שזוהי השיטה המחוורת. אמנם בבעל המאור מסיק שאין לתקוע כלל בשופרות בתעניות מכח סוגיין. וראה עוד בדרשת הרמב״ן בענין המנהג

ביאור דעת רש"י

ותירץ הרא"ש (סי' ג) דשאני שברי שופרות שלכל אורך השופר עשוי משברים שברים והקול עובר דרך כל השברים אחד אחרי חבירו, והוי ממש כתוקע בשנים ושלשה שופרות, אבל בנסדק לכל אורכו לב' חלקים, כיון שכל חלק הוא ארוך לכל אורך השופר, סד"א שאין כאן משום שני שופרות, כיון שהקול עובר לכל האורך בשבר אחד, והו"א שכשר, קמ"ל שגם זה פסול ונחשב לב' שופרות.

וברי"ף כתב שבסיפא איירי בדיבק שברי שופרות שכל אחד מהם כשיעור שופר, וזה קמ"ל בסיפא שגם בכה"ג פסול[מי].

ויש שכתבו בדעת רש"י שסיפא זו ואי"צ לומר זו קתני, והיינו שאפילו אם השברים הם משופר אחד פסול, כל שכן כשהחתיכות מכמה שופרות שפסול[מז].

ויש שכתב בדעת רש"י שהסיפא איירי שדיבק בלא דבק, וקמ"ל שאפ"ה פסול[מח].

ודעת כמה מהאחרונים בדעת רש"י שאיירי שנסדק לארכו בב' הצדדים, אלא שלא נשבר ונחלק לגמרי חלק אחד מחבירו, אלא עדיין מחובר קצת במיעוט[מט].

דעת שאר הראשונים

אבל התוס' והרא"ש פירשו ששופר שנסדק היינו שנסדק לכל אורך השופר, אבל עדיין מחובר הוא מצדו השני של האורך, ופסול משום שאין עליו שם שופר, וכל שכן שפסול בדיבק שברי שופרות זה לזה, שאין לזה שם שופר כלל, וזו ואי"צ לומר זו קתני, והיינו שאפילו אם השברים הם משופר אחד פסול, כל שכן כשהחתיכות מכמה שופרות שפסול[נ].

ויש שכתב בדעת רש"י שהסיפא איירי שדיבק בלא דבק, וקמ"ל שאפ"ה פסול[נא], וי"א שאף בנסדק במקצתו פסול כיון שע"י התקיעה יכול להתבקע הרבה, אמנם אם דבקו בדבק כשר כל זמן שלא נסדק בכולו[נב].

ודעת הרמב"ן כדעת רש"י שאיירי שנסדק לגמרי כל השופר לב' חלקים, אבל הטעם שפסול הוא כטעם התוס' שאין כאן שופר, אלא שברי שופר הם, שכל כלי שנשבר יצא מתורת כלי כמו לענין טומאה[נג].

ודעת רבינו יהונתן (הו"ד בר"ן) שאיירי שנסדק אפילו כל שהוא לאורך, והטעם שפסול משום שכשיתקע בו יתבקע וישבר לגמרי, ואפילו דיבקו יכול להשבר. ולפי"ז כתב הר"ן שאם הדקו הרבה בחוט או במשיחה, כשר, שהרי החוט מעמידו שלא יתבקע. וכן דעת הראב"ד בדרשה.

איך דבקו

ודבקו. כתב רש"י שדבקו בדבק. והקשה הרמב"ן הרי דבק אינו ממינו של השופר, ואם כן אפילו לא נסדק אלא ניקב וסתמו בדבק פסול שכל שסתמו שלא ממינו פסול. וכתב שאפשר שאיירי באופן שלאחר שנדבק השופר היטב גוררים את הדבק כך שאין נשאר ממנו בחשק שלמה כאן. ובברכי יוסף (סס אות ט) הקשה עליו א"כ היה לו לרש"י לפרש הטעם ברישא, ועוד שא"כ מדוע כ' רש"י שהוה 'כ'שני שופרות, הרי הוי ממש שני שופרות. ותירץ שי"ל שלאחר שנדבקו חשוב שופר אחד, וע"כ אינו אלא 'כשני' שופרות. **מו. כ"כ** הריטב"א לפרש הסיפא, אמנם לא כתב כן ליישב פירוש רש"י. אמנם באמת שאם רש"י יפרש כן א"ש. **מז. יום** תרועה. וכ"כ הרא"ם (על הסמ"ג עשה נג ד"ה נסדק). וראה בפנ"י ובערוך לנר ובקרבן ראשית מדוע לא פירשו התוס' ברש"י כן, שהרי הם עצמם פירשו כן לדעתם. **מח. הרדב"ז** (ח"ג סי' תרמט). **מט. כ"כ** בפני יהושע ובשפת אמת. ובשפ"א הוכיח כן מדברי הרע"ב שלאחר שהביא דברי רש"י כתב שהני מילי בנחלק לארכו, אבל בנחלק לרחבו, אם נשתייר שיעור תקיעה כשר. וצ"ע הרי לרש"י איירי בנחלק לגמרי, א"כ אפילו בנחלק לרחבו פסול. וע"כ שלמד ברש"י שלא איירי בנחלק כולו. וכן תמה הרש"ש על הרע"ב ונדחק בפירושו. **נ. הריטב"א.** אמנם סתימת התוס' והרא"ש והרמב"ן והרשב"א והרשב"ץ והאורחות חיים (תקיעת שופר סי' ד), משמע שדוקא כולו, ולא נזכר בדבריהם רובו כלל. ובע"ה יתבאר יותר להלן (ע"ג ד"ה שופר שנסדק למרכז) בשיעור הסדק. **נא. הרשב"א,** הר"ן. **נב. הרא"ש** (סי' ו). ובריטב"א הביא שיטה שבנסדק כל שהוא פסול משום שיכול להתרחב, ולא נתבאר בדבריו אם איירי גם אם דיבק או רק בלא דיבק. וסיים שזה חומר גדול לבעלי נפש, ואינו נכון כלל. **נג. אמנם** אפשר שכונת הרמב"ן שלא איירי בנשבר לגמרי לב' חלקים, אלא בנסדק לכל ארכו, שכתב שאפילו שאפשר לתקוע בו פסול שאינו אלא הברה. משמע ששייך לתקוע בו. ואם איירי שנשבר לב' חלקים ממש לכל ארכו, איך שייך לתקוע בו. ואפשר שכונתו כדעת הפר"ח הנ"ל. וראה עוד במאירי בזה. **נד. וכתב** הקרבן נתנאל (פק"י) ממשות. והרא"ש (סי' ג) כתב שאף שלא גרר את הדבק, מכל מקום אין הדבק ניכר בין הסדקים, וחזר הדבר לכמו שהיה קודם שנסדק, אין בזה חסרון של שלא במינו, ודוקא בניקב שניכר הסתימה שסתם במין אחר[נה]. **אבל** הרמב"ן עצמו פירש שדבקו היינו ע"י שחממו באש והתרכך וחיבר שני הצדדים היטב, ואפ"ה פסול שכיון שנסדק פקע ממנו שם שופר ושוב לא מהני הדיבוק[נו]. וכתב הרא"ש שאינו מסתבר, כיון שאי אפשר שידבק יחד ע"י חימום.

אפילו דבקו

וכתבו הראשונים שמה שאמרה המשנה שאיירי בדיבקו, לאו דוקא שהוא הדין בלא דיבקו פסול, וקמ"ל שאפילו בדבקו פסול[נז].

איך איירי וטעם הפסול

דיבק שברי שופרות. כתבו התוס' (ד"ה שופר) שאין הטעם משום שנים ושלשה שופרות, אלא שאי"ז קרוי שופר, או משום שאינו דרך העברתו[נח]. אמנם יש מהראשונים שפירשו שאיירי בנסדק לרחבו ואפילו ביש שיעור שופר בשבר הסמוך לפיו, והטעם שפסול משום שנים ושלשה שופרות. אבל באין שיעור שופר בכל שבר, פשיטא שפסול שאין בכל אחד שם שופר כלל[נט]. ויש שפירשו שאיירי באין שיעור שופר בכל שבר, והו"א שכיון שאין שם שופר על כל שבר, אין כאן משום שנים ושלשה שופרות, אלא יש כאן שופר אחד, קמ"ל שגם בכה"ג פסול[ס]. ויש שפירשו שאיירי באין שיעור שופר בכל שבר, ומש"ה פסול, אבל ביש שיעור שופר באחד מהשברים, כשר[סא], וכדין נסדק לרחבו המבואר בע"ב[סב].

כז:

אם מעכב את התקיעה קודם הסתימה או לאחריה ניקב וסתמו, אם מעכב את התקיעה פסול. דעת התוס' והרא"ש שמעכב את התקיעה היינו, לאחר שסתם הנקב, וכגון שלא החליק הסתימה לגמרי ולא חזר קול השופר להיות כבתחילה, ובאופן זה השופר פסול כיון שלא סתם כראוי הרי הסתימה עומדת לינטל ממנו, ונחשב שיש כאן דבר אחר בשופר והתורה אמרה שופר ולא שופר ודבר אחר. **אך** דעת הראב"ד[סג] שמעכב את התקיעה שאמרה המשנה היינו קודם שסתם את הנקב, ובזה חילקה המשנה שאם הנקב מורגש בשופר, וכשתוקע ניכר שינוי בקול שופר מחמת הנקב, פסול אף אם סתמו, ואם הנקב אינו מעכב את התקיעה ולא ניכר שינוי בקול מחמת הנקב, וסתמו כשר[סד].

פרטי דיני סתימת נקב האם צריך לסותמו במינו או שאפשר גם שלא במינו, וגודל הנקב שאפשר לסותמו יבוארו בהמשך בדברי הגמרא.

טעם הפסול

כתבו הראשונים[סה] שטעם הפסול בשופר שניקב וסתמו, הוא מפני שהתורה אמרה 'שופר' ולא שיסייע דבר אחר לקול השופר, ופסול זה אמור שלדעת הראשונים שבניקב וסתמו אין פסול אלא במעכב התקיעה בלא"ה לק"מ, כיון שבנסדק אין מעכב התקיעה כלל. אלא שהרא"ש כתב כן לתרץ אף לשיטת רש"י שבניקב פסול אף באינו מעכב התקיעה. **נה. וכ"כ** הרשב"א. **נו. הרמב"ן,** הרשב"א. וכ"כ הפנ"י לדעת התוס'. אמנם לדעת רש"י שאיירי בנחלק לגמרי לשני חלקים, פשיטא שאיירי דוקא בדיבקו, שאל"כ אי אפשר לתקוע בו כלל, פני יהושע. אמנם הפנ"י עצמו פירש ברש"י שאיירי שעדיין מחובר קצת וכנ"ל. **נז. והוסיפו** התוס' שאפילו אם הטעם הוא משום שנים וג' שופרות לא קשה כלום. והאריכו האחרונים לבאר מה רצו התוס' בזה. ראה מהרש"א, פנ"י, יום תרועה, קרבן ראשית ושא"א. **נח. הרמב"ן.** וכ"כ הריטב"א בפירושו האחרון. וכן הביא המהרי"ק (שורש קכג) בשם התוס' [ואינם לפנינו]. וכן יש לפרש בדעת התוס' (סוטה יח. ד"ה כתנה). **נט. הריטב"א** בפירושו הראשון. **ס. כן** כתב הריטב"א. אמנם המאירי כתב שודאי אף לשיטתם דוקא בשבר הסמוך לפיו, אבל אם בשבר הסמוך לפיו אין שיעור שופר, לא מהני מה שיש בשבר אחר, כיון שהוא חוצץ בינו לפיו. [ויש לדון מדין מין במינו]. **סא. ריטב"א** והמאירי בשם יש מפרשים. וכן הביא רבינו מנוח (שופר פ"ג ה"ה) בשם מורו, וכן נקט לדינא. וכן הביא הכס"מ (שם) שיטה זו. וכ"כ הראב"ד (הלכות שמו). ודחה הריטב"א ששאני נסדק שלא נתפרד לגמרי, ועדיין מחובר במיעוטו, ושופר אחד הוא, אבל כאן שנחלק לגמרי לא. **א. בספר** כתוב שם, ובדרשתו לר"ה, ובהשגותיו על הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ה). **ב. וכדעה** זו נקט גם המאירי, ועי' תוס' ורא"ש שהקשו על פירוש זה, ומחמת כן ביארו שמעכב את התקיעה היינו לאחר הסתימה. **ג. כן** כתב הרא"ש (סי' ה) וכן כתבו התוס' (ד"ה ניקב) בתחילת דבריהם [וטעם זה יכול לישאר גם לפי המסקנא] ומקור דרשה זו הוא מדברי הגמ'

רק באופן שאחר שסתמו מעכב את התקיעה ולא סתמו יפה, אך אם סתמו יפה הרי הסתימה בטילה לשופר ואינו נחשב 'דבר אחר'.

מה הדין בשופר שניקב ולא סתמו

בדברי המשנה מבואר שאם ניקב וסתמו יש חילוק בין אם הסתימה מעכבת את התקיעה או שאינה מעכבת, ויש לדון באופן שלא סתם את הנקב, והנקב שינה את קול השופר ממה שהיה בתחילה והשאיר את השופר נקוב האם השופר כשר במצב זה.

התוספות (ד"ה ניקב) כתבו בשם הירושלמי ששופר שניקב ולא סתמו כשר, והטעם משום דאמרינן בגמ' שכל הקולות כשירין בשופר, ואע"פ שהשופר נקוב ונשתנה קולו כשר, ורק באופן שסתם את הנקב והוסיף דבר חיצוני על השופר, בזה נאמר פסול של שופר ודבר אחר ואינו כשר אא"כ הסתימה בטלה לשופר ואינה נחשבת דבר אחר, אך כל זמן שלא סתמו ואין כאן דבר אחר אין בזה פסול.

וכן פסק השו"ע (סי' תקפו ס"ז) 'אם ניקב, אם לא סתמו אע"פ שנשתנה קולו כשר' שלא נאמר דין בשלימות השופר[ד].

אך, הבית יוסף (שם) הביא בשם תשובת הרא"ש (כלל כד סי' ח) והכל בו, ששופר שניקב צריך לסתמו ואם לא סתמו והניחו נקוב אין תוקעים בו, ובריטב"א (כאן) הביא את דברי הירושלמי ששופר שניקב ולא סתמו כשר. וכתב על זה דמדברי הבבלי נראה שאם לא סתמו והנקב מעכב את התקיעה פסול, שלא אמרו בגמרא כל הקולות כשירין בשופר רק כשאין בשופר ריעותא, אך באופן שניקב פסול, וכמו"כ נראה בדברי הרמב"ם בפירוש המשנה שאין לתקוע בשופר בעודו נקוב[ה].

הרמ"א (שם) הביא שאם יש שופר אחר אין לתקוע בשופר נקוב כי יש אומרים שאין לתקוע בזה[ו].

וכתב המשנ"ב (ס"ק כא) דגם לפי הרמ"א שאין לתקוע בשופר נקוב, היינו רק באופן שהנקב מורגש בתקיעה שהקול נפגם ע"י הנקב, אך באופן שהנקב אינו מורגש כלל ולא נשתנה קול השופר תוקעים בו לכו"ע[ז]. [וכן מבואר להדיא בדברי הריטב"א[ח] בסוגין שרק באופן שהנקב מעכב את התקיעה אין לתקוע בו לפי שיטת הבבלי].

שופר שניקב, ומחמת הנקב לא נשאר בו שיעור שופר

הראשונים הביאו את דברי הירושלמי ששופר שניקב ולא סתמו כשר, וכתב הרמב"ן שכל זה דוקא בשופר ארוך שניקב, אך שופר שיש בו שיעור מצומצם [דהיינו טפח, שזהו שיעור הנצרך לשופר כמבואר בגמרא] וניקב, כיון שנחסר משיעורו הרי הוא פסול, וסיים שם הרמב"ן 'ואע"פ שיש לדון בדבר הזה, מינקט לחומרא טפי עדיף' אך כל זה דוקא באופן שע"י הנקב נחסר משיעור השופר, אך אם הנקב לא מיעט מהשיעור, אע"פ שאין במקום אחד שיעור טפח שלם, ורק ע"י צירוף כל חלקי השופר יש כאן שיעור טפח, הרי זה כשר[ט].

באיזה מקומות יש קול הברה

התוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטם אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא. מבואר בדברי המשנה שאין יוצא ידי חובת שמיעת קול שופר רק אם שומע קול צלול של שופר, אך אם מתערב עם קול השופר קול הברה, כגון שתוקע בתוך בור ודות שטבעם של אלו שכשתוקעים בהם נשמע קול הברה לעומדים חוץ לאותו מקום אינם יוצאים ידי חובה.

לעיל (כו.) שופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלושה שופרות. ולמדו הראשונים דהוא הדין גם באופן שיש דבר אחר חוץ מהשופר שיש לפסלו מטעם זה, דשופר אחד אחר רחמנא ולא שופר ודבר אחר. **ד. ועי'** במשנ"ב שם (ס"ק מ) שהביא בשם הב"ח והפר"ח שאם רוב השופר היה נקוב, הרי רובו ככולו ופסול, ובביאור הלכה שם (ד"ה שפ"פ) תמה על דין זה דאם נקב אינו פוסל בשופר ודין השופר כשלם מה בכך שרובו נקוב הרי נקבים אינם פוסלים כלל, ומסקנת הבה"ל היא שרק באופן שיש נקב אחד ארוך שנמשך עד חצי השופר אז פסול לפי שאין עליו שם שופר, אך אם רובו היה מלא נקבים קטנים הרי הוא כשר. **ה. דברי** הרמב"ם הובאו בביאור הלכה (סי' תקפו ס"ו ד"ה שפין). **ו. ובביאור** הגר"א שם הביא את דברי הרוקח שכתב וז"ל 'שופר צריך שיהא שלם למצוה כדאמרינן בפסיקתא רבתי (פיסקא מ פוס ח) ילמדנו רבנו, שופר שניקב וסתמו מהו, כך שנו רבותינו אם מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר, מאי טעמא דכתיב (זכריה ט יד) וה' אלקים בשופר יתקע, מה שופרו של הקב"ה הוא שלם, אף שופר של ראש השנה יהא שלם'. **ז. ונראה** דגם לפי הפסיקתא שהביא הגר"א שהמקור הוא משופרו של הקב"ה, הטעם שהשופר נקוב ונשתנה קולו כשר, ורק באופן שסתם את הנקב והוסיף דבר חיצוני על השופר, בזה נאמר פסול של שופר ודבר אחר ואינו כשר אא"כ הסתימה בטלה לשופר ואינה נחשבת דבר אחר, אך כל זמן שלא סתמו ואין כאן דבר אחר אין בזה פסול.

וכן פסק השו"ע (סי' תקפו ס"ז) 'אם ניקב, אם לא סתמו אע"פ שנשתנה קולו כשר' שלא נאמר דין בשלימות השופר[ד].

אך, הבית יוסף (שם) הביא בשם תשובת הרא"ש (כלל כד סי' ח) והכל בו, ששופר שניקב צריך לסתמו ואם לא סתמו והניחו נקוב אין תוקעים בו, ובריטב"א (כאן) הביא את דברי הירושלמי ששופר שניקב ולא סתמו כשר. וכתב על זה דמדברי הבבלי נראה שאם לא סתמו והנקב מעכב את התקיעה פסול, שלא אמרו בגמרא כל הקולות כשירין בשופר רק כשאין בשופר ריעותא, אך באופן שניקב פסול, וכמו"כ נראה בדברי הרמב"ם בפירוש המשנה שאין לתקוע בשופר בעודו נקוב[ה].

הרמ"א (שם) הביא שאם יש שופר אחר אין לתקוע בשופר נקוב כי יש אומרים שאין לתקוע בזה[ו].

וכתב המשנ"ב (ס"ק כא) דגם לפי הרמ"א שאין לתקוע בשופר נקוב, היינו רק באופן שהנקב מורגש בתקיעה שהקול נפגם ע"י הנקב, אך באופן שהנקב אינו מורגש כלל ולא נשתנה קול השופר תוקעים בו לכו"ע[ז]. [וכן מבואר להדיא בדברי הריטב"א[ח] בסוגין שרק באופן שהנקב מעכב את התקיעה אין לתקוע בו לפי שיטת הבבלי].

שופר שניקב, ומחמת הנקב לא נשאר בו שיעור שופר

הראשונים הביאו את דברי הירושלמי ששופר שניקב ולא סתמו כשר, וכתב הרמב"ן שכל זה דוקא בשופר ארוך שניקב, אך שופר שיש בו שיעור מצומצם [דהיינו טפח, שזהו שיעור הנצרך לשופר כמבואר בגמרא] וניקב, כיון שנחסר משיעורו הרי הוא פסול, וסיים שם הרמב"ן 'ואע"פ שיש לדון בדבר הזה, מינקט לחומרא טפי עדיף' אך כל זה דוקא באופן שע"י הנקב נחסר משיעור השופר, אך אם הנקב לא מיעט מהשיעור, אע"פ שאין במקום אחד שיעור טפח שלם, ורק ע"י צירוף כל חלקי השופר יש כאן שיעור טפח, הרי זה כשר[ט].

באיזה מקומות יש קול הברה

התוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטם אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא. מבואר בדברי המשנה שאין יוצא ידי חובת שמיעת קול שופר רק אם שומע קול צלול של שופר, אך אם מתערב עם קול השופר קול הברה, כגון שתוקע בתוך בור ודות שטבעם של אלו שכשתוקעים בהם נשמע קול הברה לעומדים חוץ לאותו מקום אינם יוצאים ידי חובה.

הט"ז (סי' תקפו ס"ק ו') כתב לחדש שגם בתוקע בתוך בית הכנסת [ולא בתוך בור או דות] אם העומדים בריחוק מקום לא שמעו קול ברור של שופר רק קול חלוש, גם זה נחשב לקול הברה ואינם יוצאים ידי חובה, ומתבאר מדבריו שענין קול הברה אינו רק קול מעורב ומבולבל הנוצר ע"י תקיעה בבור ודות, אלא גם קול חלוש הנשמע לאותם העומדים חוץ לבנין נחשב לקול הברה.

ובביאור הלכה (סי' תקפו ד"ה ופס) הביא מדברי רבינו מנוח שמבואר מדבריו דלא כדברי הט"ז וז"ל רבינו מנוח: 'בור הוא בחפירה והוא עגול, ומערה הוא מקורה בקירוי ומרובעת, ודרך אלה המקומות כשאדם צועק ומדבר או תוקע בהן, שמתבלבל הקול ונראה כאילו אחר מדבר כנגדו' וכו'. ומבואר מדבריו שקול הברה הוא קול הנוצר בבור ומערה, ולא קול חלוש הנשמע בריחוק מקום.

עוד כתב שם הביאור הלכה בסוף דבריו, שהתוקע בין ההרים או ביער ושומע אחר תקיעתו הד החוזר, אין זה נחשב לקול הברה ויוצאים ידי חובה בתקיעה זו, והחילוק בין קול הברה להד החוזר הוא, שקול הברה הוא קול שמעורב יחד עם קול השופר [כמו שפירש רש"י (כמ. ד"ה מס קול הברה)], ונמצא שאין כאן קול שופר, משא"כ הד החוזר אין זה עירבוב הקול אלא הקול נכפל אחר שנגמר קול הראשון'.

לאיזה צורך נכתב דין זה במשנה

התוקע לתוך הבור או לתוך הדות. הקשו הראשונים לאיזה צורך נכתב דין זה במשנה, הרי אין דרך המשנה לכתוב דינים שאינם מצויים והרי אין דרכם של בני אדם לתקוע לתוך בורות או לתוך חביות, וכתב הר"ן בשם רב האי גאון שדינים אלו נצרכו בזמן שגזרו המלכויות שלא יתקעו בשופר [כמבואר לקמן (לג:)] והיו ישראל מתייראין מהאויבים לתקוע בגלוי, והיו מתחבאים במערות ובבורות ותוקעים בהם[י].

האם פסול 'קול הברה נאמר רק לענין שופר או אף לענין מגילה וכדו'

אם קול הברה שמע לא יצא. יש לעיין האם פסול קול הברה נאמר רק לענין שופר שצריך לשמוע קול צלול של שופר וכשמתערב עם קול השופר קול הברה אין כאן קול שופר[יב]. אך לענין שאר דיני התורה כשרוצה לצאת ידי חובת מצוה ע"י דין שומע כעונה, אם יצעק חבירו לתוך בור ודות וכדו' אע"פ שנשמע שם קול הברה יוצא ידי חובה, או דילמא שהוא הדין בכל אופן שבא לצאת מחבירו ע"י דין שומע כעונה צריך הוא לשמוע את קולו של חבירו ולא מהני לשמוע קול הברה.

ויש שכתב להוכיח מדברי המשנה שקול הברה פוסל רק לענין שופר ולא לענין מגילה וקריאת התורה וכדו', דהנה במשנה תנן 'התוקע לתוך הבור או לתוך הדות או לתוך הפיטס אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא', ובהמשך המשנה תנן 'וכן מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא' הרי שלענין דין כוונת השומע נקט התנא את הדין אף לענין מגילה, ולענין קול הברה כתב התנא את הדין רק לענין שופר ולא לענין מגילה, ומשמע שפסול קול הברה שייך רק לענין שופר ולא לענין מגילה[יג].

מה נתחדש בדין ארוך וקיצרו כשר

תנו רבנן ארוך וקיצרו כשר. כתב הכסף משנה (שופר פ"ג ה"ז) שנתחדש כאן בדברי הברייתא שני חידושים, א. שאע"פ שהיה פסול בשופר ג"כ כשר באופן שהנקב אינו מורגש, לפי ששלימות השופר נקבעת לפי קולו, ואם הנקב אינו משפיע על הקול הרי השופר שלם. **ח. כן** דייק הבה"ל שם. **ט. כן** כתב המשנ"ב (סי' תקפו ס"ק מ) בשם הבית יוסף. **י. טעמו** של הביאור הלכה להכשיר בהד החוזר הוא מדסתמו הפוסקים ולא הזכירו שיש ליזהר בענין זה, ויש לעיין שמלשון רבינו מנוח שהביא שם הבה"ל [והעתקנוהו כאן] משמע שגם במקום שנראה כאילו אחר מדבר כנגדו הוי קול הברה, ולכאורה כן הוא בתוקע בין ההרים. **יא. וכ"כ** הריטב"א. **יב. ועי'** לשון הלבוש (סי' תקפו ס"ו) שהמקור לפסול קול הברה בשופר הוא משום דוהעברת שופר כתיב, והעברת לשון הכרזה, כלומר הכרזת הברת שופר ולא דבר אחר. **יג. ויש** לדחות ראיה זו, עפ"י מה שכתבו הראשונים שמשנה זו נשנית לפי שהאויבים גזרו שלא לתקוע בשופר והוצרכו לתקוע במערות, וא"כ לענין מגילה שלא גזרו לא נקטה המשנה מקרה משונה זה, ובעצם נידון זה, עי' בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' לו פוס ז) שנקט שיש פסול קול הברה אף לענין מגילה, ובחלק ב' (סי' קיג) הביא שהגרצ"פ פרנק זצ"ל כתב לו שיש חילוק בין שופר ומגילה בזה, וע"ע בשו"ת הלכות קטנות (ח"ג סי' רעו) שנראה מדבריו דאף

לעיל (כו.) שופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלושה שופרות. ולמדו הראשונים דהוא הדין גם באופן שיש דבר אחר חוץ מהשופר שיש לפסלו מטעם זה, דשופר אחד אחר רחמנא ולא שופר ודבר אחר. **ד. ועי'** במשנ"ב שם (ס"ק מ) שהביא בשם הב"ח והפר"ח שאם רוב השופר היה נקוב, הרי רובו ככולו ופסול, ובביאור הלכה שם (ד"ה שפ"פ) תמה על דין זה דאם נקב אינו פוסל בשופר ודין השופר כשלם מה בכך שרובו נקוב הרי נקבים אינם פוסלים כלל, ומסקנת הבה"ל היא שרק באופן שיש נקב אחד ארוך שנמשך עד חצי השופר אז פסול לפי שאין עליו שם שופר, אך אם רובו היה מלא נקבים קטנים הרי הוא כשר. **ה. דברי** הרמב"ם הובאו בביאור הלכה (סי' תקפו ס"ו ד"ה שפין). **ו. ובביאור** הגר"א שם הביא את דברי הרוקח שכתב וז"ל 'שופר צריך שיהא שלם למצוה כדאמרינן בפסיקתא רבתי (פיסקא מ פוס ח) ילמדנו רבנו, שופר שניקב וסתמו מהו, כך שנו רבותינו אם מעכב את התקיעה פסול ואם לאו כשר, מאי טעמא דכתיב (זכריה ט יד) וה' אלקים בשופר יתקע, מה שופרו של הקב"ה הוא שלם, אף שופר של ראש השנה יהא שלם'. **ז. ונראה** דגם לפי הפסיקתא שהביא הגר"א שהמקור הוא משופרו של הקב"ה,

[כגון שנסדק בארכו ברובו דיש מהראשונים שפוסלים בכה"ג] אם קיצרו חוזר השופר להכשרו. ב. אע"ג דאמרינן לקמן שאם שינה את צורתו של השופר כגון שהרחיב את הקצר וקיצר את הרחב הרי זה פסול, וילפינן לה מדכתיב 'והעברת' ומשמע כדרך שהיה אצל האיל, כל זה דוקא אם שינה את חללו של השופר אך אם חתכו וקיצרו ולא שינה את חללו הרי השופר כשרט. [וכ"כ התוס' כאן (ד"ה תרוע)] וכל זה דוקא אם אחר שקיצרו נשאר בשופר שיעור תקיעה דהיינו טפחטז.

ביאור דברי הברייתא מהו מקום הנחת הפה

צפהו זהב במקום הנחת הפה פסול, שלא במקום הנחת הפה כשר. הראשונים נחלקו מהו מקום הנחת הפה שאם ציפה שם זהב נפסל השופר, דעת הרא"ש שמקום הנחת הפה היינו העובי של הצד הקצר בשופר, והוא המקום שהתוקע מניח את פיו, ואם ציפה שם זהב פסול, אך אם ציפה זהב באורך השופר [ולא בעביו] בזה יש חילוק בין אם נשתנה קולו של השופר ובין אם לא נשתנה קולו של השופר כמבואר בהמשך דברי הברייתאיז, [ומה שאמרה הברייתא שאם צפה זהב שלא במקום הנחת הפה כשר, ולא חילקה הברייתא שבכה"ג כשר].

הרמב"ן (נדרשה) ביאר כהרא"ש שמקום הנחת הפה היינו עובי דופן השופר בצד הצר, במקום שהתוקע דוחק שם שפתיו, ושלא במקום הנחת הפה היינו דופן השופר מבחוץ, ומוסיף הרמב"ן שיש אומרים שגם תחילת הדופן מבחוץ נחשב עדיין למקום הנחת הפה, כיון ששפתי התוקע מכסות אף את תחילת הדופן, ואם ציפה שם זהב פסול. ולפי"ז 'שלא במקום הנחת הפה' היינו בהמשך דופן השופר מבחוץ במקום שאין שפתי התוקע מגיעות.

טעם הפסול לפי הדעות הנ"ל בציפהו זהב במקום הנחת הפה

נתבאר לעיל שלדעת הרא"ש מקום הנחת הפה היינו עובי דופן השופר, והרמב"ן הביא בשם יש אומרים שאף אם ציפה סמוך לעובי השופר ג"כ נחשב למקום הנחת הפה, ועתה נבוא לדון מה טעם הפסול בציפהו זהב במקום הנחת הפה, והנה הרמב"ן שם ביאר דטעם הפסול הוא 'משום דאיכא הפסק בין פיו לשופר', דהיינו שנתחדש כאן דבר חדש בדברי הברייתא, שאסור שיחצוץ שום דבר בין פיו של התוקע לשופר, וכל שחוצץ דבר בין הפה לשופר אע"פ שלא נשתנה קול השופר ותקע כדרכו פסול, ולכן כשציפהו זהב במקום הנחת הפה [והיינו כל מקום ששפתיו של התוקע נוגעות בשופר] פסול, ומכאן הוציא הרמב"ן דין נוסף 'ושמע מינה, שאם הרחיק השופר מפיו ונפח בו ותקע פסול', מפני שצריך שפי התוקע יגע בשופר וכל שלא נוגע בשופר הרי זה פסוליח.

אך, לפי דעת הרא"ש שציפהו זהב במקום הנחת הפה הוא רק בעובי השופר ואם ציפה באורך השופר אע"פ ששפתי התוקע נוגעות שם אין כאן פסול, כתב הב"י שטעם הפסול אינו משום חציצה אלא משום 'הוסיף עליו כל שהוא' שכיון שהוסיף על עובי השופר הרי הוא הוסיף בארכו ופסול.

ולפי דבריו צריך ביאור, א"כ מדוע נקטה הברייתא 'במקום הנחת הפה' פסול הרי הוא הדין אם ציפה בעובי השופר בצד הרחב, שלא במקום הנחת הפה, ג"כ פסול משום הוסיף עליו כל שהוא, והיה לתנא לסתום ולומר שאם ציפה זהב בעובי השופר פסול.

ובהגהות מהרל"ח על הטור כתב ליישב שלכך נקטה הברייתא במקום הנחת הפה, שכן הוא הדרך לצפות השופר במקום הנחת הפה, ובאמת הוא הדין והוא הטעם אם ציפהו בעובי השופר בצד הרחב ג"כ פסול מדין הוסיף עליו כל שהואיט.

דעת היום תרועה בטעם הפסול בציפהו זהב במקום הנחת הפה [לדעת הרא"ש]

היום תרועה כתב דאף לפי דעת הרא"ש שמקום הנחת הפה היינו בעובי השופר, טעם הפסול אינו משום הוסיף עליו כל שהוא [כדעת הבית יוסף] אלא הפסול הוא מדין חציצה וכמו שביאר הרמב"ן, והטעם שאין לפסלו מטעם הוספה כתב היום תרועה לחדש דפסול הוספה נאמר רק כשהוסיף בצד הרחב, אך אם הוסיף בצד הצר אין לפסלו משום הוספה כיון שאין הקול יוצא דרך שם רק דרך הצד הרחבכ.

דעת הר"ן מהו מקום הנחת הפה ושלא מקום הנחת הפה

הר"ן ביאר בדרך אחרת מהו מקום הנחת הפה ומהו שלא במקום הנחת הפה, ולפי דבריו שני מקומות אלו הם בעובי דופן השופר ולא באורך השופר, ואת עובי דופן השופר עצמו אפשר לראותו מחולק לשתי טבעות, טבעת פנימית הסמוכה לחלל השופר, וטבעת חיצונית המקיפה את הטבעת הפנימית וסמוכה לחלק החיצוני של השופר, ומקום הנחת הפה - היינו הטבעת הפנימית של עובי השופר, ואם ציפה שם זהב פסול, ושלא במקום הנחת הפה - היינו הטבעת החיצונית של עובי השופר, ואם ציפה שם זהב כשרכא.

וטעם החילוק בין שני מקומות אלו, לפי שדרך התוקע לצמצם שפתיו זה אצל זה ולדחוק עובי השופר אל שפתיו, כדי שכל הרוח יכנס תוך השופר ולא יצא מחוץ לשופר, ונמצא שאם ציפה זהב בטבעת הפנימית החיצונית לא עובר שם כלל אויר התקיעה ורק אם ציפה בטבעת הפנימית אז האויר עובר דרך הזהב ופסוללכב.

קושית האחרונים על שיטת הר"ן

הפרי חדש והלחם משנה (סופר פ"ו ה"ו) הקשו על הר"ן, מדוע אם ציפה זהב שלא במקום הנחת הפה כשר, אמאי לא נפסל משום הוסיף

לענין מגילה יש פסול של קול הברה. **יד. עי'** סי' תקפו (סעיף ח) הדעות בזה. **טו. ודבר** חידוש כתב בספר ערוך השולחן (סי' תקפו סעיף כו) דלא מהני ארוך וקיצרו אא"כ נשאר בשופר חלק קצר וחלק רחב, אך אם חתך את כל החלק הרחב ונשאר בשופר רק חלק קצר פסול, דבעינן שיהא לשופר חלק קצר וחלק רחב. **טז. כ"כ** בשו"ע (סי' תקפו סעיף יג). **יז. הרא"ש** הביא דעת רבינו יונה הסובר שאם ציפה שלא במקום הנחת הפה דהיינו באורך השופר מבחוץ אע"פ שנשתנה קול השופר מחמת הציפוי, כשר. והא דאמרינן בהמשך הברייתא שאם ציפהו זהב מבחוץ נשתנה קולו מחמת כן פסול, כתב רבינו יונה שיש חילוק בין אם ציפה בחצי הראשון של השופר [סמוך למקום הנחת הפה] ובין אם ציפה בחצי השני של השופר, מה שאמרה הברייתא שאם נשתנה קולו פסול הוא רק אם ציפה זהב בחציו השני של השופר [דהיינו משיעור שתי אצבעות מתחילת השופר ולמטה, ששיעור שופר הוא ד' אצבעות] דהיינו בצד הרחב ושם דרכו להשתנות מחמת הציפוי, אך אם ציפה בתחילת השופר אין דרכו להשתנות מחמת הציפוי ואף אם ישתנה מעט אינו נחשב שינוי, ולפי"ז יישב רבינו יונה שלכך כתבה הברייתא בסתמא 'שלא במקום הנחת הפה כשר' דהכוונה היא בחצי הראשון של השופר סמוך למקום הנחת הפה. אך הרא"ש תמה עליו, דדבריו הם קולא גדולה לומר דאפילו אם נשתנה קולו כשר, ומה שהקשה רבינו יונה מדוע סתמה הברייתא שאם ציפה שלא במקום הנחת הפה כשר, כתב הרא"ש דבציפוי מועט כזה אין דרכו להשתנות, [והרי מדובר כאן בציפוי מועט, דומיא דציפהו במקום הנחת הפה, דהיינו נמי ציפוי מועט בעובי השופר], והוסיף הרא"ש, שהתנא הוצרך להשמיענו דשלא במקום הנחת הפה כשר, אע"ג שהוא מפרש אח"כ ציפהו זהב מבחוץ ולא נשתנה קולו כשר, דהוה אמינא שאם ציפה ממש בתחילת השופר, פסול אע"פ שלא נשתנה קולו, דהוי כמו נתן בתוך שופר ולכן הוצרך התנא להשמיענו שאין כאן פסול זה וכשר, והפרי חדש (סי' תקפו סעיף טז) תמה על דברי הרא"ש הרי בנתן שופר בתוך שופר מבואר שאם הפנימי עודף על החיצון ולא נשתנה קולו של הפנימי מחמת החיצון כשר. וא"כ איך ס"ד לפסול בזה. **יח. דין זה** נפסק בשו"ע (סי' תקפ"ו סעיף יט). ובשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תנב- תנג) הקשה על דברי הרמב"ן, איך ניתן ללמוד מצפהו זהב שפסול, דהוא הדין בהרחיק את השופר ונפח בו פסול, הרי יש מקום גדול לחלק בין חציצה בפועל כגון שציפה בזהב ובין הפסק אויר דלא נחשב חציצה [עיי"ש באבנ"ז שהוכיח חילוק זה מהגמ' זבחים (סה:) שאם הגיע דם הקדשים לאויר הכלי הוי קבלה, ואע"ג דקיי"ל שאם יש הפסק בין הדם והכלי כגון שהניח סיד בכלי לא חשיב קבלה כמבואר במסכת יומא (סה.)], עוד הקשה האבנ"ז, מדוע ציפהו זהב חשיב הפסק הרי מבואר במסכת סוכה (נ.) שכל דבר שנעשה לנוי אינו חוצץ, וביאר האבנ"ז שבאמת הא דפסול בציפהו זהב אינו מדין חציצה, אלא משום דבעינן שפי התוקע יגע בשופר, וכל שיש הפסק בין פי התוקע לשופר לא מהני, ולכן לא שייך כאן הא דאמרו 'כל לנאותו אינו חוצץ' דהכא אין זה מדין חציצה אלא משום שבעינן שיגע בשופר, ולכן למד מכאן הרמב"ן שהוא הדין בהרחיק את השופר ונפח בו דלא מהני, כיון שפיו לא נגע בשופר. ובאבנ"ז שם הביא דוגמא לדבר זה מהא דכתב הרמב"ן בהלכות בכורות (עז. בדפי הרמב"ן) שאם ילדה אשה שני זכרים, וכשיצא הראשון מהרחם היה הפסק בין גופו לרחם ע"י הוולד השני, אין הראשון בכור, לפי שפטר רחם אמר רחמנא וכל שלא נגע ברחם לאו פטר רחם הוא, ואע"ג שמין במינו אינו חוצץ ומדין חציצה לא חשיב חציצה אך כיון שצריך ליגע ברחם כל שלא נגע ברחם לא הוי בכור. **יט. ובלחם** משנה (סופר פ"ו ה"ו) יישב קושיה זו באופן אחר, עפ"י דברי הרא"ש בשם רבינו יונה שבציפהו זהב מבחוץ יש חילוק בין אם ציפה סמוך להנחת הפה ובין אם ציפה בחלק הרחב, דכיון שהקול יוצא במקום הרחב לכן פסול כשציפה שם [והובאו דבריו בהערה לעיל], ולפי"ז כתב הלחם משנה דלכך כתב הברייתא במקום הנחת הפה לרבותא דגם כשציפה שם פסול, דהו"א רק אם ציפה בצד הרחב שמשם יוצא הקול אז פסול, קמ"ל דאף אם ציפה במקום הנחת הפה פסול. **כ. היום** תרועה הוכיח כדבריו דמשמע בדברי הברייתא שרק אם ציפהו זהב שאינו ממין השופר, פסול. אך אם ציפהו במינו כשר, ואם טעם הפסול הוא משום הוספה הרי קיי"ל שהוסיף עליו בין במינו בין שלא במינו פסול. **כא. דעת** הר"ן הובא בשו"ע (סי' תקפו סעיף טז). **כב. כך** ביאר הלבושי שרד (סי' תקפו ס"ק לז) את חילוקו של הר"ן, ועי' בפר"ח שם וביד אפרים שם ובלחם משנה (סופר

עליו כל שהוא, הרי כל שמוסיף על אורך השופר פסול, וא"כ אע"ג שהוסיף רק בטבעת החיצונית צריך לפסול משום הוסיף עליו[כג].

וכתב הלחם משנה ליישב, שכל הפסול בהוסיף עליו כל שהוא הוא רק באופן שהוסיף על כל עובי השופר, אך אם לא הוסיף בכל עובי השופר רק פחות מעביו אין פסול מטעם הוסיף עליו כל שהוא, [ועי' שער הציון (סי' תקפו ס"ק קיח) שדן בדעת הלח"מ האם גם בהוסיף על הצד הרחב צריך שיוסיף בכל העובי ואם לא הוסיף בכולו לא נפסל].

צריך שהשופר הפנימי יהיה עודף על השופר החיצון

נתן שופר בתוך שופר, אם קול פנימי שמע יצא. וכתבו הראשונים[כד] שצריך שהפה של השופר הפנימי יהיה עודף על השופר החיצון, כלומר שהכניס שופר בתוך שופר והשופר הפנימי בולט כלפי חוץ והתוקע הכניס את השופר הפנימי לתוך פיו, ואם אין השופר בולט פסול, וכתב הטור לפי שאז בהכרח הוא שומע קול שני השופרות.

נחלקו השו"ע והרמ"א (סי' תקפו ס"כ) האם גם בצדו הרחב של השופר צריך שיבלוט השופר הפנימי או שאפילו אם אינו בולט רק שווה לצד החיצון ג"כ כשר, לדעת השו"ע צריך שהשופר הפנימי יהיה עודף משני צידיו, ולדעת הרמ"א גם אם נסתיים בשווה כשר, וכתב הט"ז שמעיקר הדין אף השו"ע מודה לרמ"א בזה שאם נסתיים בשווה הרי זה כשר, ורק משום שקשה לצמצם לכן הצריך השו"ע שהפנימי יהיה עודף על החיצון.

באופן שנשתנה קול הפנימי מחמת השופר החיצון

כתב הרא"ש שאם נשתנה קול הפנימי מחמת השופר החיצון פסול, לפי שאז הקול בא מחמת שני שופרות, והרי זה דומה לציפהו זהב שאם נשתנה קול השופר מחמת דבר אחר פסול. אך הבית יוסף הביא בשם רבינו ירוחם שיש המכשירים גם באופן שנשתנה קולו מחמת השופר החיצון, וכן היא דעת המאירי, ולא דמי לציפהו זהב ונשתנה קולו שפסול, שהזהב הוא מחובר בגוף השופר והו"ל שופר ודבר אחר, אך כשנותן שופר בתוך שופר ואינו מחובר בו כשרים[כה].

מה הדין בשמע קול חיצון לבדו

ואם קול חיצון שמע לא יצא. הראשונים נחלקו מה הדין בשומע קול שופר חיצון לבדו בלא קול הפנימי [כגון שהיה קצת רווח בין השופר הפנימי לחיצון וצמצם שם התוקע את שפתיו ונפח את האויר בין הפנימי לחיצון] האם יוצא ידי חובה, דעת הראב"ד (נדרים) והרמב"ן (נדרים) שבכל מקרה ששומע קול חיצון בין אם שומע קול חיצון לבדו, ובין אם שומעו יחד עם הפנימי לא יצא. אך דעת הריטב"א שהפסול הוא רק כששומע את שני שופרות וכונת הברייתא 'אם קול חיצון שמע' היינו ששמעו יחד עם קול הפנימי, אך אם שומע קול חיצון לבדו יצא ידי חובה, ואין חילוק בין אם שומע קול פנימי לבדו או קול חיצון לבדו, בשני המקרים יוצא ידי חובה, וצריך להבין מהי סברת הראב"ד והרמב"ן הפוסלים כששומע קול חיצון לבדו, מ"ש קול חיצון לבדו מקול שופר פנימי לבדו.

וכתב הראב"ד שטעם הפסול הוא מפני שהפנימי ביטל חללו של השופר החיצון, דהיינו[כו] שהשופר הפנימי נחשב לחציצה בתוך השופר החיצון ולכך אינו יוצא ידי חובה, וכן משמע בדברי רש"י שכתב וז"ל: 'אם קול חיצון שמע לא יצא, דאיכא מחיצות הפנימי מפסקת התקיעה' וכוונת רש"י דאף באופן ששמע רק את קול החיצון לא יצא ידי חובה כיון שמחיצות הפנימי נחשבות להפסק וחציצה ואינו יוצא ידי חובה[כז].

אך הריטב"א כתב דאין פסול של חציצה בכהאי גוונא כיון שמין במינו אינו חוצץ והשופר הפנימי הוא ממין השופר החיצון ואינו חוצץ [והמאירי כתב דלא אמרינן מין במינו אינו חוצץ רק לענין קדח בזכרותו ולא בשופר אחר].

טעם הפסול בשמע קול שניהם

מדברי הראשונים מתבאר שאם שמע קול שניהם, גם קולו של הפנימי וגם קולו של החיצון לא יצא ידי חובה, וטעם הפסול מפני שהקול יוצא משני שופרות, ושופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלושה שופרות וקול הנוצר ע"י כמה שופרות פסול [כ"כ הריטב"א], והרמב"ן כתב שטעם הפסול כששומע שני שופרות הוא משום דתרי קלי מחד גברא לא משתמעי [כמבואר לעיל כז.] ואע"ג שיש כאן שני שופרות אזלינן בתר התוקע וחד הוא[כח].

מה הדין בתוקע בשני שופרות בשתי זויות הפה

לפי טעמו של הרמב"ן שאם שומע קול פנימי וחיצון אינו יוצא משום דתרי קלי מחד גברא לא משתמעי, א"כ הוא הדין והוא הטעם שאם נתן שני שופרות בפיו ותקע, אינו יוצא ידי חובה, דתרי קלי מחד גברא לא משתמעי, אך אם נאמר שטעם הפסול כששומע את שניהם הוא משום שקול אחד הבא משני שופרות פסול דשופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלושה שופרות, א"כ באופן שנותן שני שופרות בפיו אין את החסרון הנ"ל דכל קול הוא מכח שופר אחד.

ונחלקו בדבר זה הריב"ש והתשב"ץ (שו"ת תשבץ סי' סה - סו) הריב"ש הביא את דברי הרמב"ן שהוכיח ממה שפסלו בנתן שופר בתוך שופר ושמע קול שניהם דלא יצא דתרי קלי מחד גברא לא משתמעי, וכתב ע"ז הריב"ש דאין ללמוד מכאן לתוקע בשני שופרות שפסול, דרק בקול אחד הבא משני שופרות פסול משום שופר אחד אמר רחמנא, אך בשני שופרות אפשר שיוצא ידי חובתו ונחשב כתרי קלי מתרי גברי, כיון שהקול יוצא משני שופרות. והתשב"ץ נחלק עליו, וכתב דאף אם נאמר כדבריו שטעם הפסול בנתן שופר בתוך שופר הוא משום שופר אחד אמר רחמנא, ולא משום תרי קלי, אך וודאי שדינו של הרמב"ן נכון הוא, וחד גברא התוקע בשני שופרות הרי זה תרי קלי מחד גברא ולא מהניא[כט].

האם צריך להפוך את שני צידי השופר

הפכו ותקע בו לא יצא וכו' אלא שהרחיב את הקצר וקיצר את הרחב. מבואר בגמרא, שאם שינה את צורתו של השופר ע"י שהרחיב את צד הקצר וקיצר את צידו הרחב, לא יצא. ובספר יום תרועה דן האם צריך שיעשה בו את שני השינויים, גם שירחיב את הקצר וגם שיקצר את הרחב ורק בכה"ג השופר נפסל, אך באופן שיעשה בו רק שינוי אחד כשר, או דילמא דאף אם יעשה בו שינוי אחד ג"כ פסול. ומלשון הברייתא דתני 'הפכו' משמע שרק כשעושה בו את שני השינויים נפסל ובשינוי אחד לא נפסל.

וכתב היום תרועה דודאי גם באופן ששינה רק צד אחד ג"כ פסול, דהרי טעם הפסול הוא משום דבעינן כדרך העברתו, ופירש רש"י שהשופר צריך שיהא כדרך שהיה אצל האיל, וא"כ אף כשעושה בו שינוי אחד ג"כ נחשב שאינו כדרך העברתו, ומה שכתבה הברייתא 'הפכו' אע"ג דגם כששינה צד אחד פסול, משום דהו"א שאם שינה את שני הצדדים ויש לשופר עכשיו תמונת שופר רגיל, צד אחד קצר וצד אחד רחב, הוה אמינא דכשר, קמ"ל דאף בכה"ג ג"כ השופר פסול משום שאינו כדרך העברתו.

פ"ח ה"ו) שהבינו ג"כ את דברי הר"ן כמו שנתבאר, וכן ביאר המשנ"ב שם (סק"ע). **כג. ולפי** דברי היום תרועה הנ"ל מיושב בפשיטות דהפסול של הוסיף עליו נאמר רק כשמוסיף בצד הרחב ולא כשמוסיף בצד הקצר. **כד. כן** כתב הרא"ש (סי' ד) והר"ן, ונפסק בשו"ע (סי' תקפו סעיף כ). **כה. והביאור** בזה הוא, שבאופן שאינו מחובר בגוף השופר אע"ג דנשתנה קולו מחמת השופר החיצון, הרי זה כאילו נשתנה קולו מחמת דבר חיצוני לגמרי, דהנה מסתבר לומר שאינו דומה קול השופר כשתוקע לתוך בור או מקום צר, לקול השופר כשתוקע במקום פתוח, והרבה שינויים עלולים להשפיע על קול השופר, ואעפ"כ אין זה נחשב לשופר ודבר אחר, וסברו רבינו ירוחם והמאירי שהוא הדין כשנותן שופר בתוך שופר כיון שאינם מחוברים לגמרי אין זה כתוקע בשופר ודבר אחר, אלא הוא תוקע בשופר לחוד והקול נשתנה מחמת שינוי חיצוני לגמרי, והשו"ע פסק כהרא"ש שאם נשתנה קולו מחמת השופר החיצון פסול. **כו. כך** מבואר בריטב"א שזהו טעמם של הפוסלים [הריטב"א הביא את הדעות הפוסלות בזה, ולא כתב שזהו דעת הראב"ד והרמב"ן]. **כז. כ"כ** השפת אמת בדעת רש"י, ועי' מה שכתב הטורי אבן בדעת רש"י. **כח. ומתחילה** הביא הרמב"ן שיש המכשירים באופן ששומע קול פנימי וחיצון, משום דבשופר קיי"ל דתרי קלי משתמעי, ואע"פ שקול החיצון הוא קול פסול [דהרי הרמב"ן סבר שאם שמע קול חיצון לבדו לא יצא] אך יכול הוא לשמוע את הקול של השופר הפנימי, דתרי קלי משתמעי ויכול לכוין לשמוע קול אחד מביניהם, כמו לגבי חצוצרות ושופר שיוצא יד"ח בשמיעת השופר אע"פ ששומע גם את קול החצוצרות. והרמב"ן עצמו פליג וסובר דהוי תרי קלי מחד גברא ולא משתמעי. **כט. המשנ"ב** (סי' תקפו ס"ק פח) כתב שמדין נתן שופר לתוך שופר אנו למדים, שאם תקע בשני שופרות ממש בוודאי לא יצא, ולא הזכיר המשנ"ב שבדין זה נחלקו הריב"ש והתשב"ץ. **ל. דברי** היום תרועה הובאו בפרי מגדים (סי' תקפו משב"ז ס"ק טז) והמשנ"ב לא הביאם, ועי' בשו"ת

הפכו לשופר ותקע בצד הרחב [שהיה הצד הקצר מתחילתו]

האחרונים כתבו[א] שאם הפכו לשופר פסול אף אם יתקע עכשיו בצד הרחב שהיה מתחילה הצד הקצר, לפי שטעם הפסול הוא משום ששינה את צורתו של השופר, ולכן בין אם יתקע בצד הקצר ובין אם יתקע בצד הרחב פסול כיון שנשתנה צורתו של השופר.

טעם הפסול בהפכו לשופר

דאמר רב מתנה והעברת דרך העברתו בעינן. ופירש רש"י וז"ל: 'כדרך שהאיל מעבירו בראשו בבהמה מחיים', כלומר, שצריך להשאיר את צורת השופר כדרך שהיה אצל הבהמה, וכשמשנה את צורתו והופכו אינו כדרך שהיה אצל הבהמה ופסול.

והריטב"א כתב טעם אחר וז"ל: 'כדרך העברתו, פירוש מראש הבהמה שראשו הקצר כנגד פי האדם', ומשמע מדברי הריטב"א שטעם הפסול בהפכו לשופר הוא, כיון שתוקע עכשיו בצד הקצר [שהיה מתחילה הצד הרחב] והתורה הקפידה שהצד הקצר יהיה כנגד פי האדם, ולא שיתקע בצד הרחב. ולפי דבריו, אם יתקע בצד הרחב [שהיה מתחילה הצד הקצר] אין כאן חסרון דהרי הוא תוקע בצד הקצר.

ובספר מנחת יצחק (ס"ס סי' נד) ביאר שיש כאן מחלוקת יסודית בין רש"י להריטב"א, דלפי רש"י עיקר הפסול הוא משום שנשתנה צורת השופר, ולפי"ז כל שינוי שנעשה בשופר שלא היה מתחילה אצל האיל, פוסל את השופר[ב], ולפי הריטב"א עיקר הקפידא הוא שצריך לתקוע בצד הקצר ולא בצד הרחב, ואם שינה בצורתו של השופר לא פסלו בכך. עיי"ש.

האם למסקנא פסול כשהפכו בכיתונא

לא תימא דהפכו בכתונא. הרא"ש הביא מחלוקת ראשונים האם למסקנת הגמרא שביאור דברי הברייתא הוא שקיצר את הרחב והרחיב את הקצר, נשאר ג"כ הפסול בהפכו בכיתונא, או שלמסקנא רק בקיצר והרחיב פסול אך בהפכו בכתונא כשר, טעמם של המכשירים הוא לפי שבהפכו בכיתונא הצד הקצר במקומו עומד, ושפיר נחשב כדרך העברתו וכשר, וטעמם של הפוסלים הוא משום שביטל חללו של השופר [והרא"ש הביא כן בשם הירושלמי שכל שביטל חללו של השופר פסול].

ביאור מחלוקת רבי נתן וחכמים

ניקב וסתמו בין במינו בין שלא במינו פסול רבי נתן אומר במינו כשר שלא במינו פסול. נחלקו הראשונים על איזה מקרה נחלקו רבי נתן וחכמים, האם באופן שאחר הסתימה עדיין לא חזר קול השופר לקדמותו [ומעכב את התקיעה], או באופן שהנקב נסתם לגמרי וקול השופר חזר לקדמותו [ואינו מעכב את התקיעה].

דעת הרמב"ן [וכן היא דעת הרשב"א הריטב"א והר"ן] שחכמים ורבי נתן נחלקו באופן שהנקב נסתם ואינו מעכב את התקיעה, ונמצא לפי"ז שחכמים פוסלים בכל מקרה של שופר שניקב ונסתם[ג], ולפי חכמים בין שסותמו במינו ובין שסותמו שלא במינו, אע"ג שהחליק את הסתימה יפה וחזר קול השופר לקדמותו, השופר פסול[ד]. והטעם, לפי שהתורה אמרה שופר, ולא שופר ודבר אחר, וכשניקב וסתמו אע"פ שסתמו במינו וסתמו יפה נחשב שיש כאן דבר אחר ופסול, ולפי רבי נתן אם סתמו במינו וחזר קולו לכמות שהיה כשר, לפי שאז הסתימה מתבטלת לשופר, ואין כאן פסול מטעם שופר ודבר אחר, וכשלא חזר קולו לכמות שהיה, או כשסתמו שלא במינו, אין הסתימה בטילה לשופר והו"ל שופר ודבר אחר. אך אם סתמו שלא במינו, אע"פ שחזר קולו לכמות שהיה פסול.

ולפי"ז דברי המשנה שהכשירה כשסתמו אם אינו מעכב את התקיעה, הם בהכרח כדעת רבי נתן דהרי לחכמים אין אפשרות לסתום את הנקב בהכשר, והמשנה מיירי רק כשסתמו במינו[ה].

דעת הרז"ה והרא"ש, שמחלוקת רבי נתן וחכמים הוא באופן שסתמו ומעכב את התקיעה, שהשופר לא חזר לקדמותו, ולפי חכמים באופן זה פסול בין אם סתמו במינו ובין אם סתמו שלא במינו, ולפי רבי נתן אם סתמו במינו אע"פ שלא חזר קולו לכמות שהיה, כשר, כיון שסתם במין השופר הרי הסתימה בטילה לשופר.

ולפי דברי הרז"ה והרא"ש אפשר להעמיד את המשנה אף כחכמים, וכשניקב וסתמו ומעכב את התקיעה הרי זה פסול בין כשסתמו במינו ובין כשסתמו שלא במינו, ואפשר גם להעמיד את המשנה כרבי נתן ומדובר כשסתמו שלא במינו ורק אז אם מעכב את התקיעה פסול.

האם הלכה כרבי נתן או כחכמים

לדעת הרמב"ן שהמשנה היא כרבי נתן ולא כחכמים, הלכה כרבי נתן דסתם משנה כוותיה[ו] [כ"כ הריטב"א], ולדעת הרז"ה והרא"ש שהמשנה יכולה להתפרש בין לפי חכמים ובין לפי רבי נתן, אין הכרח מכח סתם משנה להכריע בהלכה זו, וכתב הרא"ש דלכאורה היה נראה שהלכה כחכמים דפשטות המשנה משמע דאם מעכב את התקיעה פסול בכל אופן, אפילו אם סתמו במינו [וכן הוא הדרך לסתום השופרות במינם], אך הרא"ש הביא בשם רבינו חננאל שפסק כרבי נתן ודלא כחכמים[ז], וכיון שדברי רבינו חננאל הם דברי קבלה הכריע הרא"ש כדבריו[ח].

מה נחשב למין השופר

המאירי כתב שרבותיו נסתפקו מה נחשב למין השופר, האם צריך שיסתום במין אותה בהמה, ואם היה שופר של איל צריך לסותמו בחלק שופר של איל, ואם היה שופר של יעל או עז צריך לסותמו בשל יעל או בשל עז, או שכל מין שופר כשר לסתום בו ואפילו שאינו ממין אותה בהמה, ורק כשסותמו בזפת או בשעוה נחשב אינו מינו [והוסיף המאירי שכמו"כ אם סתמו בחתיכת קרן של פרה ג"כ פסול כיון שאינו כשר לתקוע בו], והמאירי נוטה לומר שצריך לסתום במין השופר עצמו ולא במין בהמה אחרת.

נקב שלא עיכב כלל את התקיעה האם גם בזה נחלקו רבי נתן וחכמים

מבואר בגמרא שנחלקו רבי נתן וחכמים האם אפשר לסתום את הנקב במינו, והבאנו שנחלקו הרמב"ן והרא"ש בביאור המחלוקת, לפי הרמב"ן לא הכשיר רבי נתן רק באופן שסתמו במינו סתימה מושלמת וחזר קול השופר לקדמותו, ולפי הרא"ש אם סתמו במינו אע"פ שלא חזר קולו לקדמותו מועיל, ויש לברר מה הדין בנקב שלא עיכב כלל את התקיעה וסתמו שלא במינו, והנה לדעת הרא"ש בוודאי שכשר, דהרי אף אם הנקב עיכב את התקיעה וסתמו שלא במינו חזר קולו לקדמותו כשר, ובוודאי שאם הנקב לא עיכב, כשר. אך לדעת הרמב"ן שאם סותמו שלא במינו פסול, יש לדון האם זה רק כשהנקב עיכב, או אף כשהנקב לא עיכב.

ומצינו בזה מחלוקת באחרונים, הב"ח (סי' תקפו ד"ה ניקב) נקט שגם אם הנקב לא עיכב את התקיעה מעולם אם סתמו שלא במינו פסול,

מנחת יצחק (ס"ס סי' נד) מה שביאר בזה. **לא. הפרי חדש** (סי' תקפו סעיף יג) ובשו"ע הרב (שם) ובמטה אפרים (סי' תקפו סעיף כ) ובערוך השולחן (שם), ואף דין זה לא הובא במשנ"ב. **לב. והמנחת** יצחק דן שם בשופר שהיה מתחילה פשוט ועשאו כפוף האם כשר לדעת רש"י, כיון שמשנה מצורתו המקורית, והביא שם מהפמ"ג והערוך לנר דכשר בכה"ג, וע"ע בחידושי הרמב"ן לעיל (כו: ד"ה והא דקתני) שכתב וז"ל: 'ואפשר לומר דקתני יעל וזכרים לומר שאם עשה של זכרים פשוט ושל יעל כפוף פסול, דלאו דרך העברתו הוא, ולא מסתבר'. **לג. ובאופן** שלא סתמו והניחו כמות שהוא, עי' בביאורים למשנה [עמוד זה] שהובא מחלוקת ראשונים בזה. **לד. בדעת** רש"י מדויק ג"כ כדעת הרמב"ן וסיעתו, דרש"י כתב (ד"ה נמינו) 'אם אינו מעכב את התקיעה'

ומבואר דלפי רבי נתן כשר כשסתמו במינו רק אם לא מעכב את התקיעה, אך אם מעכב את התקיעה פסול אפילו כשסותמו במינו, ודלא כדעת הרא"ש. **לה. וכתב** הרמב"ן שסתם סתימה הוא במינו, ולכן כתב המשנה בסתם. **לו. וכמו"כ** הרי זה סתם במשנה ומחלוקת בברייתא ואמרינן ביבמות (מג:) דהלכה כסתם משנה. **לז. וראיית** הר"ח היא מהא דרבי יוחנן מפרש את דברי רבי נתן, ועי' ברא"ש מה שדחה ראיה זו. **לח. לענין** מחלוקת הרמב"ן והרא"ש כאן, השו"ע פסק כדעת הרמב"ן שאין להכשיר שופר שניקב וסתמו אלא אם סתמו במינו ואינו מעכב את התקיעה, אך בשעת הדחק אם אין לו שופר אחר, יש להכשיר כדעת הרא"ש אם סתמו במינו אע"פ שמעכב את התקיעה, או כשסתמו שלא מינו ואינו מעכב את התקיעה.

אך הפר"ח (סי' תקפו סעיף ז) והפני יהושע (מ: ד"ה נפירש"י) כתבו שנקב שלא עיכב את התקיעה אינו נקב כלל וכשר אף אם סתמו שלא במינו[לט].

ביאור דברי רבי יוחנן

אמר רבי יוחנן והוא שנשתייר רובו. רבי יוחנן סבר דאף אם סותמו במינו ואינו מעכב את התקיעה, אם לא נשתייר רובו של השופר שלם לא מועלת הסתימה, וטעם הדבר, כיון שלא נשאר רובו של שופר שלם אין הסתימה בטילה לשופר וא"כ יש כאן פסול מטעם שופר ודבר אחר, ורק כשנשאר רובו של שופר שלם אז הסתימה מתבטלת לשופר ונחשב שאין כאן שופר ודבר אחר[מ].

לא נשתייר רוב והנקב אינו מעכב את התקיעה

נחלקו הראשונים האם מה שפסל רבי יוחנן כשלא נשתייר רובו, הוא רק כשהנקב מעכב את התקיעה אך אם הנקב לא מורגש כלל בשעת התקיעה, אע"פ שסתמו ואי אפשר לבטל את הסתימה לשופר [דהוי לא נשתייר רובו] כשר, או שבכל אופן שלא נשתייר רובו וסתמו פסול, רבינו ירוחם [הובא בבית יוסף] סובר שאם הנקב לא עיכב את התקיעה, אע"פ שסתמו שלא במינו כשר, אך לדעת הטור, כל שלא נשתייר רובו לעולם פסול אפילו אם הנקב לא מעכב את התקיעה סתמו במינו[מא].

נסדק לרחבו במיעוטו

לרחבו וכו' כתב הרא"ש שכל הנידון בנסדק לרחבו הוא רק כשנסדק ברוב רחבו אך בנסדק במיעוטו הרי זה נקב בעלמא וכשר, וברש"י (ד"ה נסדק) כתב דנסדק לרחבו 'כל רחבו להקיפו'[מב].

היכן צריך שישתייר שיעור תקיעה

לרחבו, אם נשתייר בו שיעור תקיעה כשר ואם לאו פסול. מבואר בגמרא שיש חילוק בין אם השופר נסדק לארכו או לרחבו, ובנסדק לרחבו הדין תלוי, אם נשאר שיעור תקיעה בשופר כשר ואם לא נשאר בו שיעור תקיעה פסול[מג], ונחלקו הראשונים באיזה מקום בשופר צריך שישאר שיעור תקיעה, לדעת רש"י צריך שישאר שיעור תקיעה ממקום הסדק עד מקום הנחת הפה, ואם ממקום הסדק עד מקום הנחת הפה אין שיעור תקיעה, אע"פ שבהמשך השופר יש שיעור תקיעה הרי זה פסול, וטעמו של רש"י הוא, לפי שהחלק שאין בו שיעור תקיעה הרי הוא חוצץ בין פיו של התוקע לשיעור השופר[מד], [ונראה, שאין זה מדין חציצה דהרי מין במינו אינו חוצץ אלא צריך ששפתי התוקע יגעו בחלק הכשר של השופר וכשלא נוגעים בחלק הכשר הרי זה כאילו הרחיק את השופר ונפח בו שפסול]. וכדעת רש"י סברו גם הרמב"ן, הראב"ד והטור. **דעת** הרי"ץ גיאות [הובא ברמב"ן] והריטב"א דאף אם נשתייר שיעור תקיעה מהסדק לכיוון הצד הרחב של השופר ולא נשתייר שיעור תקיעה לצד פיו השופר כשר, וביאר הריטב"א שאין לפסול כאן משום חציצה לפי שמין במינו אינו חוצץ[מה].

השו"ע (סי' תקפו סעיף ט) הביא שתי דעות אלו, וכתב המשנ"ב (ס"ק ו) שבשעת הדחק אפשר דיש לסמוך על המקילים דאף אם נשתייר שלא לצד פיו כשר. [ועי' שער הציון (ס"ק נג)].

מדוע לא נכתב בגמרא 'שיעור שופר טפח'

וכמה שיעור תקיעה, פירש רשב"ג כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן. ובמסכת נדה (כו.) מובאת ברייתא שמפורש בה שהשיעור הוא טפח, וביאר הרא"ש שהגמרא נקטה שיעור זה 'כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן' ולא נקטה שהשיעור הוא טפח, כדי לפרש מהו העם שנתנו בו שיעור זה, שצריך שהתוקע יאחזנו בידיו ויראה לכאן ולכאן כדי שלא יאמרו לתוך ידו הוא תוקע.

וב"ריטב"א במסכת נדה (כו.) תירץ באופן אחר, עפ"י מה שחידש שבאדם גדול צריך שיעור שופר יותר מטפח ומה שאמרו שיעור טפח הוא רק באדם בינוני, ולכן נקטו שיעור זה כדי שיאחזנו בידו ומזה נשמע שבאדם גדול שיעורו יותר מטפח[מו].

[ובעצם חידושו של הריטב"א, נחלקו עליו הטור והר"ן ולדבריהם אף באדם גדול משערים רק שיעור טפח ולא יותר מכך, והובאו דבריהם בביאור הלכה (סי' תקפו סעיף ט)].

והרי"ץ גיאות [הובא בבית יוסף] כתב לבאר מדוע נקטה הגמרא לשון זה, להשמיענו ששיעור טפח הנצרך לשופר הוא שיעור 'טפח שוחק' ולא טפח עצב, עי' הערה[מז].

[והטור נחלק בזה על הרי"ץ גאות וסבר שלשיעור שופר די בטפח עצב ואין צריך טפח שוחק, ועי' הערה[מח]].

דעת רבינו גרשום והכל בו

בפירוש רבינו גרשום (סוכה כה.) כתב ששיעור שופר הוא כדי שיאחזנו בידו ויראה טפח לכאן וטפח לכאן, מבואר לפי"ז ששיעור שופר הוא ג' טפחים ולא טפח אחד. וכן הובא שיטה זו בכל בו (דף סט:) וכתב שם הכל בו שהעיקר כדעת הפוסקים ששיעורו טפח כי כן מפורש במסכת נדה (כו.).

שיעור טפח בשופר האם הוא מדאוריתא או מדרבנן

הרא"ש כתב שהטעם ששיעור שופר טפח כדי שלא יאמרו לתוך ידו הוא תוקע, מבואר מדברי הרא"ש ששיעור שופר הוא מדרבנן שלא יאמרו לתוך ידו הוא תוקע, ואינו מדאוריתא[מט], אך מדברי התוספות במסכת סוכה (ז: ד"ה סיכך) מוכח ששיעור שופר הוא מדאוריתא, שהתוספות כתבו שם להוכיח שטפח הנצרך לרוח שלישית בסוכה הוא מדאוריתא, מדקא חשיב לטפח סוכה במסכת נדה (כו.) ושם הוזכרו רק שיעורים שהם מן התורה[נ], ולפי"ז מוכח דאף שיעור שופר שהוזכר בגמרא שם הוא מן התורה.

לט. והפר"ח דייק כן בלשונות הטור והשו"ע שכתבו את דין ניקב וסתמו באופן שבשעה שניקב עיכב את התקיעה, ומשמע מדבריהם שאם כשניקב לא עיכב את התקיעה הרי זה כשר בכל גוונא, ובאמת כן נראה גם בלשון הרמב"ן שכתב וז"ל: 'משום דפשיטא ליה דבנקב שמעכב קאמרי, דאי בשאינו מעכב פשיטא, דהא אין קול הסתימה ניכר בו ואותו הנקב כמאן דליתיה דמי'. **מ. כן** כתב המשנ"ב (תקפו ס"ק לח) ומקורו מדברי הלבוש (תקפו סעיף ו). ומה שהוסיף שם המשנ"ב דקודם שנסתם בטיל מיניה שם שופר ולא נעשה שופר רק ע"י סתימה זו, צ"ב מדוע הוצרך לכך והרי אפילו אי נימא שקודם שנסתם הוי שופר כשר אע"פ שנפחת רובו [וכמו שנקט הבה"ל שם (ד"ה אע"פ) שאם רובו של השופר נקוב, אם אין הנקב במקום אחד, השופר כשר] אך אם סותמו צריך להכשירו מדין ביטול ולא מהני ביטול כשלא נשתייר רובו. **מא. השו"ע** לא הזכיר כלל את דעת רבינו ירוחם, ועי' שער הציון (סי' תקפו ס"ק סד) שהביא בשם הפר"ח שבשעת הדחק אפשר להקל כדעה זו, אך במטה יהודה השיג על הפר"ח שכיון שרבינו ירוחם הוא דעת יחידאה ולא הובא בשו"ע אין לסמוך ע"ז אפילו בשעת הדחק. **מב. וברש"י** אח"כ (ד"ה אם) משמע דמיירי כשנסדק רובו ולא כולו ודרש"י כתב שבנסדק הו"ל כמאן דאישתקיל כוליה, וברמב"ן משמע קצת שהבין בכוונת רש"י שנסדק רובו ולא כולו. **מג. ולגבי** נסדק לארכו, יש מהראשונים הסוברים שרק אם נסדק כולו מקצה לקצה פסול, ויש מהראשונים שפוסלים כשנסדק ברובו ויש הפוסלים אפילו במיעוטו כל שלא קשרו בחוט או במשיחה, וטעם הפוסלים אף במיעוטו כיון שע"י האויר הנופח בשופר מתרחב הסדק והולך, וטבע השופר הוא שרק כשהסדק לאורך השופר, הוא מתרחב מכח התקיעה, וכשנסדק לרחבו אינו ממשיך ליסדק ע"י התקיעה [כ"כ הט"ז והב"ח והמשנ"ב (תקפו סק"ט)]. **מד. הריטב"א** הקשה על דעה זו אי נימא שפסול משום חציצה, א"כ גם כשיש מהסדק עד מקום הנחת פיו שיעור תקיעה, יש לפסול את התוספת שאחר הסדק מדין הוסיף עליו כל שהוא שפסול. **מה. ואפילו** דלענין שופר מבואר דגם ציפוי זהב פוסל אע"ג דקיי"ל (סוכה ט.) כל לנאותו אינו חוצץ, וכמו"כ אם הרחיק את השופר ונפח בו לא יצא [והריטב"א עצמו סבר כן בד"ה צפהו זהב] נראה דכוונת הריטב"א שבשופר שנסדק כיון שהוא מחובר בטבעו הרי הוא שופר אחד ולא שייך כאן כלל חציצה דאף החלק שאין בו שיעור שופר נחשב כחלק מן השופר. **מו. הריטב"א** בסוגיין כתב ג"כ את חידושו שבאדם גדול צריך שיעור גדול יותר. **מז. בשיעורי** המידות שהוזכרו בתורה ישנם שני אופני מדידה, אפשר למדוד במידה מרווחת וזהו הנקרא שיעור שוחק [כדרך השוחק שפוסק שפתיו (ר"ם עירובין ג:)] ואפשר למדוד במידה מצומצמת והוא הנקרא שיעור עצב [כדרך העצב שמדביק שפתיו (שם)] ההפרש בין שיעור שוחק לשיעור עצב הוא חצי אצבע לאמה, ובמסכת עירובין (ג:) מבואר שבכל מקום צריך לילך לחומרא ואם החומרא היא למדוד בטפח שוחק צריך למדוד בו, ואם בעצב צריך למדוד בעצב. ומדברי הרי"ץ גאות נראה שלענין 'טפח' שהוזכר בדיני התורה די בטפח עצב ורק בשופר צריך שיעור טפח שוחק ועי' מנחת חינוך (מצוה שכה) מה שביאר בדעת הרי"ץ גאות. **מח. המנחת** חינוך (מצוה שכה) הקשה על הטור הרי קיי"ל שצריך לילך לחומרא וא"כ לפי"ז היה צריך להחמיר בשופר להצריך טפח שוחק. ובספר עמק ברכה (עמוד עט) יישב דברי הטור, שבשופר לא נאמרה הלכה שצריך שיעור 'טפח' והשיעור שהוזכר לענין שופר הוא שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן, וזהו דין השיעור בשופר, ועל זה לא נאמר שצריך שיעור שוחק לחומרא, ורק במקום שהוזכר שיעורו באמות או בטפחים אמרינן שצריך לילך לחומרא לענין שוחק ועצב. **מט. וכ"כ** הלבוש (סי' תקפו ס"ט). **נ. כמבואר** בגמ' שם דהחשיבו רק הנך 'דכתיבן ולא מפרש שיעורייהו', ובישוב דעת הרא"ש מהסוגיא בנדה שם כתב הפני יהושע (סוכה שם) שכוונת הגמרא היא שבברייתא הוזכרו רק הדברים שעיקר מצותם הוא מן התורה ולא הוזכרו דברים שאין עיקרם מן התורה [כגון דין טפח האמור בקורה שבאה להתיר טלטול במבוי, ומדאורייתא מותר בטלטול אף ללא קורה, וכל עיקר ענינו של קורה הוא מדברי סופרים] ולכן שופר שעיקר מצותו מן התורה הוזכר בדברי

ובביאור הלכה (סי' תקפו סעיף ט) דייק גם מלשון רש"י לקמן (כח. ד"ה כתומי) ששיעור טפח האמור בשופר הוא שיעור מדאורייתא. ובהמשך דבריו כתב הביאור הלכה, דאף לפי הרא"ש ששיעור טפח אינו מן התורה, מודה הוא שיש שיעור הנצרך מן התורה, והוא שיעור כדי שיוכל לתקוע בו, דאם נאמר שאין צריך כלל שיעור שיש שיעור הנצרך מן התורה, א"כ איך אמרו בגמרא (כח.) ששופר של עיר הנדחת פסול משום כתותי מיכתת שיעוריה, הרי מן התורה לא צריך שיעור כלל, והשיעור הנצרך מדרבנן הוא רק כדי שלא יאמרו לתוך ידו הוא תוקע, ולענין שיעור זה לא שייך לומר כתותי מיכתת שיעוריה דהרי סוף סוף לא יאמרו לתוך ידו הוא תוקע[נא], ומוכח א"כ שיש שיעור הנצרך מן התורה, ולענין אותו שיעור אמרו בגמרא כתותי מיכתת שיעוריה ופסול.

מי שיש לו שופר פחות משיעור טפח האם בדיעבד אפשר לתקוע בו

כתב הפרי מגדים (סי' תקפו מ"ז ס"ק יח) שלפי דברי הרא"ש ששיעור שופר הוא מדרבנן, אם נמצא במקום שאין לו שופר אחר, רק שופר פחות משיעור טפח יוכל לתקוע בו, וחז"ל לא העמידו דבריהם במקום שאין אפשרות אחרת [ועיי"ש שכתב שלפי האומרים שהוא משום גזירה שלא יאמרו לתוך ידו הוא תוקע, א"כ וודאי שבמקום שאין אחר לא גזרו חז"ל, וע"ע בספר שדי חמד (מערכת ר"ה סי' ג אות י) שהאריך לבאר שאף אם אינו משום גזירה יוכל לתקוע בו], ובשו"ת בנין ציון (סי' לג) כתב דאם יש לו שופר פחות מטפח יוכל אף לברך עליו כיון שהעיקר להלכה הוא כדברי הרא"ש שהשיעור הוא מדרבנן, ודלא כדברי התוספות בסוכה הנ"ל.

באיזה אופן תקע בזכרותו יצא

אמר רב אשי שקדחו בזכרותו. כתב הלבוש (סי' תקפו סעיף טו) וז"ל: 'הקרן כשהוא מחובר באיל, הוא חלול מתוכו כשפופרת, ועצם אחד בולט מן הראש ונכנס לתוך חללו כזכרות בנקבות, וכשעושים ממנו שופר, מוציאים אותו העצם ממנו, ואם לא הוציאו אלא הניחו בתוכו ותקע בו יצא'.

ודוקא כשלא הוציאו ממנו אלא הניחו בשופר וקדח בו, אך אם הוציא את הזכרות וקדח בו ותקע לא יצא, מפני שעצם הזכרות אינו כשר לשופר, דשופר הוא מלשון שפופרת, ורק כשהניחו תוך השופר ולא הוציאו ממנו, אינו נחשב חציצה לפי שמין במינו אינו חוצץ[נב].

וכתב האליה רבה (סי' תקפו ס"ק כד) בשם ספר אמרכל, שההכשר בקדחו בזכרותו אמור רק במקרה שלא הוציא את הזכרות מעולם, אבל אם הוציאה וחזר והכניסה פסול, וכן פסק המשנ"ב (שם ס"ק מז).

ביאור 'קדח בזכרותו'

כתב השער הציון (סי' תקפו ס"ק קד) שמדברי רש"י נראה שקדח בזכרותו הכוונה היא, שהשאיר את הזכרות בשופר ונקב בו מתחילתו לסופו, באופן שעצם הזכרות נשאר כולו בשופר ורק יש בו נקב המאפשר לתקוע בו, אך מדברי הריטב"א נראה שקדח בזכרותו הכוונה היא, שהוציא את הזכרות במקדח ונשתייר קצת מן העצם בשופר ומה שנשאר מן העצם אינו חוצץ. וכתב השעה"צ שנראה שגם הריטב"א מודה לדעת רש"י ובאופן שנקב בזכרותו ותקע בו כשר.

ובספר קהילות יעקב (סי' כ) תמה על דברי רש"י, דבאופן זה שהזכרות נשאר בתוך השופר ונקב בו ותקע, לא אמרינן שיצא ידי חובתו דהרי תקיעת שופר צריכה שתיעשה בתוך שופר ובאופן זה התקיעה נעשית בתוך הזכרות ולא בתוך השופר[נג], ובשלמא לפי הריטב"א שהוציא את הזכרות ורק נשאר ממנו בתוך השופר, מובן מאד שיוצא יד"ח כיון שהזכרות אינה חוצצת והתקיעה נעשתה בשופר, אך לדעת רש"י הרי התקיעה לא נעשתה כלל בשופר.

וכתב הקהילות יעקב ליישב, שנראה לחדש מכח קושיה זו, שמצוות תקיעת שופר גידרה הוא שצריך לתקוע בתוך 'חלל' של שופר וכשהקול נוצר בחללו של השופר זהו הנקרא תקיעת שופר [ואין צריך שהקול יווצר ע"י דפנות השופר עצמו, דא"כ כשיש שם זכרות אין כלל דפנות שופר, אלא צריך שהקול יווצר בחלל השופר] וכיון דקיי"ל שמין במינו אינו חוצץ, א"כ כשתוקע בזכרותו נחשב ג"כ שתקע בחלל השופר ולכן יצא ידי חובה.

חילוק בין זכרות לסתמו במינו

מהו דתימא מין במינו חוצץ קמ"ל. הקשה הקהילות יעקב (שם) הרי מבואר בסוגיין דשופר שניקב וסתמו במינו ונשתנה הקול ע"י הסתימה פסול, וא"כ כ"ש כשכל הקול בא ע"י הזכרות ואין כאן קול שופר כלל דגרוע הרבה יותר מהיכא שקול השופר נשתנה ע"י סתימה של מינו.

ותירץ הקהילות יעקב שהזכרות כיון שהיה דבוק שם מתחילתו הרי הוא בטל לשופר יותר מכל דבר אחר ממין השופר שחיבר לשופר, כיון שכן הוא מתחילת יצירתו[נד].

ביאור דברי רב הונא

אמר רב הונא לא שנו אלא לאותן העומדים על שפת הבור, אבל אותן העומדין בבור יצאו. מבואר בדברי רב הונא שאותם אנשים הנמצאים בתוך הבור יצאו ידי חובתם, כיון שקול ההברה נשמע רק חוץ לבור ולא תוך הבור, ונחלקו הראשונים האם חוץ לבור נשמע תמיד רק קול הברה, והעומדים שם אינם יוצאים ידי חובה, או שחוץ לבור פעמים ששומעים קול הברה ופעמים ששומעים קול שופר, והעומדים שם צריכים להבחין האם שמעו קול שופר או קול הברה, בדברי רש"י נראה שהעומדים חוץ לבור פעמים שהם שומעים קול שופר ופעמים קול הברה[נה], ולפי דבריו כוונת רב הונא היא, שהחילוק שאמרה המשנה אם שמע קול שופר או קול הברה אמור כלפי העומדים חוץ לבור. וכן פירש הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ח).

אך, דעת הרא"ש היא, שהעומדים חוץ לבור לעולם שומעים קול הברה ולא קול שופר, ולפי דבריו מה שאמרה המשנה אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא, הפירוש הוא, שאם היה תוך הבור שמע קול שופר ויצא, ואם היה חוץ לבור שמע קול הברה ולא יצא[נו], וכן פירש הריטב"א[נז].

השו"ע (סי' תקפז ס"ו) פסק כדעת רש"י והרמב"ם שהעומדים חוץ לבור יכולים הם לשמוע קול שופר ותלוי בהבחנתם, וכתב הט"ז (סק"ו) דאע"ג שהשו"ע הכריע דלא כהרא"ש, מכל מקום כיון שמצאנו בהרבה מקומות שלא סמכו חז"ל על הבחנת האדם בדבר הצריך בקיאות, קל וחומר כאן שהרא"ש סבר שאין לברר דבר זה ע"י בקיאות, א"כ היאך נסמוך עצמינו על הבקיאות, ולכן העומדים חוץ לבור צריכים לחזור ולתקוע בלא ברכה.

מה דין העומדים תוך החבית

במשנה הובא דין קול הברה לענין התוקע תוך בור או דות או פיטס [-חבית גדולה], וכתב הר"ן דנראה שאותו חילוק שאמרו בגמרא לענין העומדים תוך הבור או חוץ לבור, אמור גם לענין חבית שהעומדים תוך החבית שומעים תמיד קול שופר ורק כלפי העומדים חוץ לחבית שייך קול הברה. אך כתב הר"ן שמדברי הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ח) נראה

הברייתא שם, אך אין להוכיח מכך ששיעור טפח האמור בו הוא מן התורה. **נא. ביארנו** ראיה זו עפ"י הפרי חדש שם [וכנראה זה גם כוונת הבה"ל אף שקיצר בזה]. **נב. כן** כתבו הטור והר"ן. **נג. ומה** שאמרה הגמ' על זה דמין במינו אינו חוצץ תמה שם הקהילות יעקב מה בכך שאינו חוצץ אך סוף סוף התקיעה לא נעשתה בשופר והתורה אמרה לתקוע בשופר. **נד. והביא** שם שכבר קדמו הפרי מגדים (סי' תקפו מ"ז ס"ק יז) בזה. **נה. שרש"י** כתב (ד"ה לפנים) שהעומדים תוך לבור לעולם שומעים קול שופר, ומשמע מדבריו שהעומדים חוץ לבור עליהם נאמר החילוק שחילקה המשנה בין קול שופר לקול הברה, וכך דייק הרא"ש בדבריו. **נו. הרא"ש** הקשה על דברי רש"י וז"ל: 'ולא ידעתי מה הבחנה יש אם קול שופר שמע או קול הברה שמע, אם תלוי בהבחנת האדם שיאמר שמעתי קול שופר, או תלוי בעומק הבור, או בהתקרב האדם על שפת הבור והתרחק ממנו וכו' כל זה צריך שיעור', וכתב ע"ז הב"י (סי' תקפז) שכל אדם יוכל להבחין בזה אם הקול הוא קול שופר או קול הברה עיי"ש. **נז. כן** פירש הריטב"א בפירושו למשנה, אך בפירושו לגמרא נראה שמפרש כדברי רש"י [כן הקשה השעה"צ (סי' תקפז סק"ט)].

שבחבית כיון שהברתה גדולה, אפילו העומדים תוך החבית אפשר ששומעים קול הברה ולא יצאו.

תוקע שהכניס שופר לבור, והוא עצמו עומד חוץ לבור

כתב הפרי מגדים (סי' מקפו משב"ז סק"ס) שאם התוקע היה חוץ לבור והכניס את השופר לבור ותקע, אע"פ שהוא עצמו לא יצא ידי חובה כיון שקול הברה שמע, אפילו הכי העומדים תוך הבור יצאו ידי חובתם, כיון שהם שמעו מפי המחויב בדבר, אע"פ שהוא עצמו לא יכול לצאת בתקיעה זו.

ובשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תלט) האריך להוכיח שכל שתוקע באופן שהוא עצמו אינו יכול לצאת ידי חובה בתקיעה זו, כגון שסתם את אזניו ולא שמע קול שופר, אף השומעים ממנו אינם יוצאים ידי חובה, והוכיח כן מהא דפסק השו"ע (סי' תקפט ס"ג) שחרש המדבר ואינו שומע אינו מוציא אחרים ידי חובתן, ואע"ג שהוא בר דעת לכל דבר אפ"ה אינו מוציא אחרים כיון שהוא עצמו אינו יוצא בתקיעה זו[נ].

כח.

מהו מקצת תקיעה לאחר שעלה עמוד השחר

מקצת תקיעה קודם שיעלה עמוד השחר ומקצת תקיעה לאחר שיעלה עמוד השחר לא יצא. והטעם מבואר בהמשך דברי הגמרא, כיון שלילה לאו זמן חיובא הוא, נמצא שמקצת התקיעה היה שלא בזמן חיובא ולכן אינו יוצא ידי חובה, והנה, הראשונים לעיל (מ.) נחלקו באופן שתקע תקיעה ארוכה יותר מהשיעור הנדרש ומקצת מאותה תקיעה היה בה פסול, והיה שיעור תקיעה בחלק הכשר, האם בכה"ג התקיעה פסולה [כגון שתקע במתעסק ולא כיון לצאת ידי חובה, ותוך כדי תקיעתו כיון לצאת והמשיך לתקוע שיעור תקיעה], לדעת הרמב"ן והר"ן[א] ובעל העיטור[ב], אע"פ שהיה שיעור תקיעה בהכשר, לא יצא ידי חובתו, כיון שחלק מתקיעה זו היה בפסול, ודעת הטור (סי' תקפו)[ג] והרשב"א (כמ. ד"ה ומ"מ), דאם היה שיעור תקיעה בהכשר, אע"פ שתחילת התקיעה היתה בפסול כשר, שתי דעות אלו הובאו בשו"ע (סי' תקפו ס"ג). **ולפי"ז** גם במימרא של רבה ששמע מקצת קודם עלות השחר ומקצת אחר עלות השחר, לדעת הרמב"ן והר"ן, אפילו אם היה שיעור תקיעה אחר עלות השחר לא יצא ידי חובה, ולפי הטור אם היה שיעור תקיעה אחר עלות השחר יצא ידי חובה[ד] אע"פ שהתחיל לתקוע קודם שיעלה עמוד השחר.

ביאור ראיית הגמרא מתוקע לתוך הבור

ת"ש התוקע לתוך הבור או לתוך הדות וכו' ואמאי ליפוק בתחילת תקיעה מקמי דליערבב קלא. הזכרנו לעיל (כו.) את מחלוקת הראשונים, לפי ההו"א בגמרא (שם) שאם שמע מקצת תקיעה יצא, האם הוא רק באופן שבאותו מקצת ששמע היה שיעור תקיעה, או שגם אם לא היה שיעור תקיעה יצא ידי חובתו, דעת הרשב"א היא שאף אם לא היה שיעור תקיעה יצא ידי חובה, והוכיח את שיטתו מקושית הגמרא כאן מדוע בתוקע לתוך הבור אינו יוצא ידי חובה בתחילת תקיעה קודם שישמע קול הברה, ולכאורה מנא ליה לגמרא שבאותו המקצת ששומע קודם שישמע קול הברה יש בו שיעור תקיעה, ומוכח מכאן שבהו"א סברה הגמרא שאף אם אין באותו מקצת שיעור תקיעה יוצא ידי חובה, ועל זה הוכיחה הגמרא מתוקע לתוך הבור שאע"פ ששמע מקצת תקיעה ללא הברה אינו יוצא ידי חובה, ומוכח שאם שמע מקצת שיעור תקיעה אינו יוצא עד שישמע תחילה וסוף.

הרמב"ן (מ.) הקשה קושיה זו על דברי עצמו, מנא ליה לגמרא שהיה במקצת ששמע שיעור תקיעה, ותירץ בזה שני תירוצים, א. מלשון המשנה דקתני 'אם קול הברה שמע' ולא קתני 'אם קול הברה הוא' משמע שאפילו באופן שהיה שיעור תקיעה ללא הברה אך אם בכללות כל שמיעתו היה גם קול הברה לא יצא, ב. הכי קים להו לחז"ל דלא מתערבב הקול בבור רק לאחר שהאריך יותר משיעור תקיעה[ה].

מי שיצא מבית הכנסת ולא שמע סוף התקיעה האם יצא ידי חובה

כי קאמר רבה בתוקע ועולה לנפשיה. מבואר למסקנת הגמרא, שבין בשומע מקצת תקיעה קודם עלות השחר ומקצתה לאחר עלות השחר, ובין בשומע מקצת בבור ומקצת חוץ לבור, אינו יוצא ידי חובה לפי שצריך לשמוע את תחילת התקיעה ואת סופה וכל שלא שמע את כולה לא יצא ידי חובה. ומה שהכשיר רבה הוא רק באופן שיצא מן הבור תוך כדי תקיעתו שבין בתחילה ובין בסוף שמע קול שופר צלול.

ולהלכה נקטינן לעיקר כדעת הרמב"ן והר"ן, שאפילו אם תקע תקיעה ארוכה יותר מהשיעור הנדרש, אם מקצתה היה בפסול, אינו יוצא כלל בתקיעה זו[ו].

ויש לעיין, מה הדין באדם שיצא מבית הכנסת באמצע התקיעה ולא שמע את סוף התקיעה, או שנכנס לבית הכנסת באמצע התקיעה ושמע רק את סופה ללא תחילתה, ובאותו מקצת ששמע היה שיעור תקיעה, האם גם באופן זה אינו יוצא ידי חובה כיון שלא שמע את כל משך התקיעה, או שיש לחלק ולומר שרק באופן שחלק מהתקיעה יש בה 'פסול' כגון שתקע קודם שעלה עמוד השחר או שתקע בבור אז כל התקיעה פסולה, אך באופן שהתקיעה היתה כשירה ורק האדם לא שמע את כולה אפשר שבזה יוצא ידי חובה.

ומצינו בזה מחלוקת בפוסקים, המשנה ברורה (סי' תקפו ס"ק יד) כתב וז"ל: 'והוא הדין נמי אם כל התקיעה היה בחיוב אלא שהוא נכנס באמצע התקיעה או שיצא מבית הכנסת באמצע התקיעה ושוב לא שמע, לא יצא, אע"פ שהיה שיעור תקיעה במה ששמע'. ובשער הציון שם הוסיף לבאר דאין חילוק בין אם היה פסול באמצע התקיעה או שהגברא לא שמע את חציה, דחילוק זה אמרו בגמרא רק בהו"א[ז] אך לפי מסקנת הגמרא שרבה מיירי בתוקע ועולה לנפשיה שוב אין חילוק כלל וכל שלא שמע את כל התקיעה לא יצא ידי חובה.

אך דעת הנהר שלום (הובא בביאור הלכה סי' תקפו ס"ד ד"ה תקיעה) שאם התקיעה כולה בכשרות, ושמע רק חלק ממנה יוצא ידי חובה, ולפי דבריו כל השו"ט בסוגיין הוא רק כשחלק מהתקיעה היה בפסול אך כשכולה בכשרות ושמע רק חלקה יוצא ידי חובה[ח].

תקע תקיעה ארוכה כשיעור שתי תקיעות ושני אנשים רוצים לצאת בה, זה בראש וזה בסופה

לפי הנהר שלום הנ"ל שאין צריך לשמוע את כל התקיעה, הוא הדין באחד שתקע תקיעה ארוכה, ואדם אחד התכוין לצאת בחציה הראשון, ואחר התכוין לצאת בחציה השני, שניהם יצאו ידי חובתן, ואע"ג שמבואר בגמ' 'פסוקי תקיעתא מהדדי לא פסקינן', זה אמור רק לאדם

נ. ועי"ש באבני נזר שהביא משו"ת הגרעק"א שנקט שחרש אינו נחשב בר חיובא כלל לענין שופר, וע"ע בקובץ שיעורים (ח"ב סי' לח) שביאר דאף דחרש חשיב בר חיובא אך לענין להוציא אחרים ידי חובה לא סגי בבר חיובא אלא צריך שיהיה חייב בפועל, וחרש אינו חייב בפועל [ולקמן (כט.) יבואר דין זה בהרחבה]. וע"ע בספר שלום יהודה (או"ח סי' כ) שהאריך להוכיח דלא כהפמ"ג הנ"ל ואם התוקע נמצא חוץ לבור אינו יכול להוציא אותם העומדים בתוך הבור, דכיון שכלפי התוקע עצמו חסר כאן במעשה המצוה ואין כאן לגבי עצמו מצוה הראויה לצאת בה ידי חובתו, כמו כן אחרים אף שהם שומעים אינם יכולים לצאת ידי חובתם, דיציאתן תלויה במעשה המצוה של המוציא, וכיון דלגבי המוציא חסר כאן בתנאי דמעשה מצוה אין כאן מצוה, הראויה להוציא אחרים, ובהמשך דבריו הוכיח מלשון הגמרא כאן דאותם העומדים בבור לא יצאו ידי חובה כשהתוקע חוץ לבור. עיי"ש בארוכה. **א. דף** כז. **ב. הובא** בטור (סי' תקפז).

ג. וכן מבואר בתוספות הרא"ש (כמ. ד"ה ומקפ"מ), ועי' בבית יוסף שהביא בשם רבינו ירוחם שדעת הרא"ש אינה כדעת הטור בזה. **ד. ועי'** ערוך לנר שהקשה מסוגיא זו על הטור. **ה. ולפי** תירוץ שני של הרמב"ן מבואר שהתוקע בבור ולא האריך יותר משיעור תקיעה אין בזה חשש קול הברה והעומדים בחוץ יוצאים ידי חובה, ובביאור הלכה (סי' תקפ"ז ד"ה ופס) כתב שמסתימת כל הפוסקים נראה שלא חילקו בזה ובכל גוונא לא יוצא ידי חובה. **ו. כך** הביא המשנ"ב (סי' תקפו ס"ק טו) דהעיקר כדעה זו, והוסיף שם שאם יחזור ויתקע לא יברך פעם נוספת דספק ברכות להקל. וע"ע במשנ"ב (סי' תקנ ס"ק מד). **ז. דבהו"א** מחלקת הגמרא בין קודם עלות השחר לבין תוקע בבור. **ח. ולכאורה** מדברי השו"ע משמע קצת כדעת הנהר שלום דהשו"ע (סי' תקפו ס"ג) כתב שהאומר לתוקע במתעסק כוין להוציאני ידי חובתי ותקע ומשך שיעור תקיעה לא יוצא ידי חובה, ויש לשאול מדוע כתב השו"ע שאמר לתוקע במתעסק, הרי הוא הדין אם אמר לתוקע לעצמו לשם מצוה, ולא כיון להוציא אחר, ונכנס אחר באמצע תקיעתו ואמר לו כוין להוציאני, ג"כ אינו יוצא ידי"ח, ומשמע מכאן כדעת הנהר שלום שבאופן זה שאין פסול בתקיעתו באמת יוצא ידי חובה אך בספר מטה יהודה התייחס לדיוק זה וכתב דהשו"ע נקט מתעסק והוא הדין בתוקע לצאת ידי חובה ולא דוקא נקט.

אחד שרוצה לחלק את התקיעה לשנים, אך אדם ששמע תחילת תקיעה ויצא מבית הכנסת, שוב לא איכפת לו בהמשך התקיעה, ואדם אחר שנכנס לבית הכנסת ושמע רק את המשך התקיעה יוצא בזה ידי חובה[ט], [ולדעת המשנ"ב הנ"ל בוודאי דאף בכה"ג לא יוצאים ידי חובה].

הוכחה מדברי הגמרא כהרא"ש שהעומדים חוץ לבור שומעים לעולם קול הברה

מהו דתימא זימנין דמפיק רישיה ואכתי שופר בבור וקא מיערבב קלא קמ"ל. מבואר בגמרא שאם יוציא התוקע את ראשו קודם שיוציא את השופר, הרי יש כאן קול הברה ופסול, לעיל (מ:) הובא מחלוקת רש"י והרא"ש האם העומדים חוץ לבור שומעים לעולם רק קול הברה, או שפעמים הם שומעים קול שופר ופעמים שומעים קול הברה, לדעת רש"י אין זה בהכרח ששומעים קול הברה והדבר תלוי בהבחנתם, ולדעת הרא"ש העומדים חוץ לבור שומעים לעולם קול הברה.

הט"ז (סי' תקפז סק"ח) הוכיח מסוגיא זו כהרא"ש, דהרי אותו אדם שתוקע ועולה מהבור, הוא נמצא בסמיכות מקום האפשרית ביותר לשופר ולבור, דהרי הוא אוחז את השופר בידו והוציא רק את ראשו מחוץ לבור, ואפילו באופן זה מבואר בגמרא שיש קול הברה, וא"כ מוכח שלעולם העומדים חוץ לבור אינם שומעים אלא קול הברה, וכדעת הרא"ש'.

הקרבן נתנאל כתב ליישב דעת רש"י באופן מחודש, שבאמת מתחילה הבינה הגמרא כדעת הרא"ש שהעומדים חוץ לבור שומעים לעולם רק קול הברה, ולכן אומרת הגמ' מהו דתימא זימנין דמפיק רישיה מקמיה דליפוק שופר וא"כ הרי הוא שומע קול הברה, וקמ"ל רבה שיוצא ידי חובה, כיון שגם באופן זה שהוציא ראשו קודם שהוציא את השופר יצא ידי חובתו, ומסקנת הגמ' כדעת רש"י שבאופן זה אף שהוא נמצא חוץ לבור והשופר נמצא בבור לא שייך כאן קול הברה כיון שהוא נמצא בסמיכות מקום לבור ולשופר[יא].

האם נוצר קול הברה באופן שהשומע נמצא בבור והתקיעה נעשית חוץ לבור

נחלקו הבית יוסף והב"ח (סי' תקפז) האם מציאות של קול הברה שייכת רק כשהתוקע נמצא בבור והשומע עומד חוץ לבור, אך אם התוקע נמצא חוץ לבור והשומע נמצא תוך הבור אין בזה קול הברה, או שגם באופן זה שייך קול הברה, לדעת הבית יוסף[יב] כשם שמבפנים לבחוץ נוצר קול הברה כמו"כ קול שופר המגיע מחוץ לבור ונשמע תוך הבור יש בו קול הברה, ולדעת הב"ח[יג] קול הברה נוצר רק כשהתקיעה בתוך הבור אך כשהתקיעה מחוץ לבור ונשמעת בבור אין בה קול הברה[יד] והוכיח הב"ח כדבריו מהמשנה שכתבה דין קול הברה כשהתוקע תוך הבור.

המגן אברהם הביא הוכחה לדעת הב"ח מדברי הגמ' שבתוקע ועולה לנפשיה יוצא ידי חובה, והרי לדעת הבית יוסף צריך שהשופר ואזניו של התוקע יצאו בבת אחת מהבור, ואם אחד מהם יקדים את השני, כבר יש קול הברה ולא יצא ידי חובה, ואיך אפשר לצמצם כן שיוציא את אוזניו והשופר כאחד, ולפי הב"ח ניחא, דאף אם יוציא את השופר קודם שיוציא את אזניו אין בזה קול הברה[טו].

ובאמת מלשון הגמ' ג"כ מוכח כדעת הב"ח דהרי הגמרא אומרת 'מהו דתימא זימנין דמפיק רישיה ואכתי שופר בבור' ומשמע שרק באופן זה שמוציא את ראשו והשופר עדיין בבור חיישינן לקול הברה, אך אם מוציא קודם את השופר ואח"כ את ראשו לא שייך בזה קול הברה, ולדעת הבית יוסף הרי אין כל נפ"מ מה יצא קודם, ואפילו אם הוציא קודם את השופר יש כאן קול הברה.

מתי תלשו את הקרן מראש העולה

אמר רב יהודה בשופר של עולה לא יתקע ואם תקע יצא. רש"י פירש את דברי רב יהודה דמיירי באופן שתלש את השופר מראש הבהמה בעודה בחיים, דאילו תלשה ממנה לאחר ששחטו את העולה וזרקו את הדם, אין בזה איסור מעילה, לפי שעור העולה וקרניה שייכים לכהנים, ודין מעילה נאמר רק בקדשים ולא בממון כהנים, ובהכרח שמדובר כאן בתלשם מחיים.

האחרונים[טז] הקשו על דברי רש"י מדוע לא העמיד בתלשו לשופר לאחר שחיטה קודם שזרקו את הדם הרי כל זמן שלא נזרק הדם לא זכו בו הכהנים [ובאמת, התוס' במסכת זבחים (פו. ד"ה אמיל) פירשו כן את דברי הגמ' כאן דאיירי בפירש מחיים או בפירש קודם זריקה], ובספר יום תרועה כתב דבאמת רש"י מודה שבאופן זה ג"כ יש בו משום מעילה, ומה שלא פירש כן לפי שהוא מקרה רחוק שיתלוש את הקרן לאחר שחיטה ויש לו שהות לתקן ולהכין ממנו שופר ולתקוע בו ועדיין לא זרקו את הדם, לכן פירש רש"י כשתלשו מחיים.

ובשו"ת שבות יעקב (מ"ג סי' נ) כתב כעין זה והוסיף, דודאי מדובר כאן ששחטו את העולה בערב ראש השנה דאם שחטו בראש השנה הרי אסור לעשות ביו"ט מהקרן שופר [כמבואר במשנה לקמן (לג:)] וא"כ בהכרח שזרקו את הדם קודם שתקע, דהרי אי אפשר להמתין בזריקת הדם עד למחר, דהקרבן יפסל בלינה. ולכן העמיד רש"י באופן שתלשו מחיים.

מדוע אינו מועל בשעת התלישה מראש הבהמה

עוד הקשה היום תרועה על דברי רש"י, הרי בשעה שתלש את הקרן מהבהמה מעל, וכיון שמעל כבר יצאה הקרן לחולין, וא"כ מה הקשה רבא על דברי רב יהודה שבשעת תקיעה באיסורא תקע ואינו יוצא ידי חובה הרי הקרן יצאה כבר לחולין בשעת התלישה וכי קא תקע בהתירא תקע"ז.

אופן נוסף מהו שופר של עולה

התוספות במסכת זבחים (פו. ד"ה אמיל) ובמסכת בכורות (כו. ד"ה המולם) הביאו ביאור נוסף בדברי רב יהודה, שמדובר כאן שהקדיש בהמה לדמי עולה[יז] ולא בבהמה שהוקדשה לעולה, וכמו"כ שופר של שלמים מדובר בהקדיש בהמה לדמי שלמים, ובאופן זה הדין הוא שבעולה יש מעילה ובשלמים אין דין מעילה.

חילוק בין שופר לבהמת קדשים וכלי שרת

הקשה המאירי על מה שאמרו בגמרא שבשופר של עולה אחר שמעל בו יצא לחולין, הרי מבואר במסכת מעילה (יט:) שבהמת קדשים

ט. כך מבואר בביאור הלכה שם, ועי"ש מה שהביא בשם הט"ז שבאופן זה ששנים רוצים לצאת בתקיעה אחת, יש כאן חסרון של פסוקי תקיעתו מהדדי לא פסקינן, וביד אפרים על השו"ע תמה על הט"ז הרי לכאורה אחר שהראשון יצא ידי חובה מה איכפת לן שאחר יצא בחציו השני, ועי"ש ביד אפרים שחידש שהחסרון הוא מצד כוונת התוקע ולא משום השומע.

י. הרא"ש כתב בדעת רש"י שהבחנה זו תלויה בריחוק מקום מהבור או בקירבה לבור ולכן הקשה הט"ז שבאופן זה הרי הוא סמוך מאד לבור.

יא. ומבואר לפי דבריו שלדעת רש"י אף אם באמת הוציא ראשו קודם שהוציא את השופר יצא ידי חובה, אמנם במגן אברהם (סי' תקפ"ז סק"ג) ובפר"ח ובמשנ"ב שם מבואר דלהלכה דקיי"ל כרש"י אם הוציא ראשו קודם שהוציא את השופר לא יצא יד"ח.

יב. והסכימו עמו הט"ז והחתם סופר (הגהות הש"ע).

יג. והסכימו עמו המג"א והפר"ח.

יד. הב"ח ביאר דבריו דבלבול הקול נוצר במקום התקיעה, וכשהתקיעה היא חוץ לבור אין הקול מתבלבל בבואו לבור, והט"ז כתב על דבריו דהבל הבור מבלבל הקול ואין חילוק אם זה נעשה חוץ לבור או תוך הבור.

טו. ובהגהות חתם סופר (על הש"ע) יישב קושיה זו שתוקע זה כיון שהוא עולה מן הבור תוך כדי תקיעתו א"כ אף אם יוציא את השופר קודם שיוציא את ראשו אך קודם שהגיע הצליל של ההברה לאזניו כבר יצא כל ראשו מהבור ואין בזה קול הברה וע"ע בשער הציון (סי' תקפז ס"ק יג).

טז. בספר יום תרועה, ובשו"ת שבות יעקב (מ"ג סי' נ).

יז. והוסיף שם היום תרועה דאין ליישב דמירי הכא כשנתלש מאליו או כשתלשו במזיד ואין מעילה במזיד ולכך לא יצא לחולין, דמנא ליה לרבא שרב יהודה דיבר באופן זה עד שהקשה על דבריו, הרי יתכן שרבי יהודה דיבר באופן שמעל כשתלש ולכן יוצא ידי חובה. [ודבריו צ"ע איך יתכן לומר דרבי יהודה מיירי באופן שמעל כשתלש, א"כ מדוע אסור לכתחילה לתקוע בו] וע"ע שם ביום תרועה שהאריך להקשות על רש"י משיטת רבה (זבחים פו.) שאף בתלש את הקרן אחר זריקה יש בו משום מעילה, וא"כ מדוע רש"י העמיד את הסוגיא בתלשו מחיים וכשיטת רבי אלעזר שם, ומדוע לא העמיד כרבה שבתלשו אחר זריקה יש בו משום מעילה, עיי"ש מה שהרחיב ופלפל בזה בשיטת רש"י והרמב"ם, ועי' מה שיישב קושיה זו בספר תרועת מלך (סי' סו סק"ח).

יח. ובדברי התוספות בזבחים משמע קצת שלא הקדיש בהמה כלל רק הקדיש את השופר בשביל למוכרו ולקנות מדיו בהמה לעולה, וכן כתב המאירי בסוגיין.

וכלי שרת אינם יוצאים לחולין כשמועלים בהם, ואם אחר שנשתמש בבהמה, בא אחר וג"כ השתמש בבהמה שניהם חייבים בקרבן מעילה, וא"כ שופר זה שנתלש מבהמת הקדש לכאורה כמו"כ אינו יוצא לחולין, וא"כ איך סבר רב יהודה שיוצאים בו ידי חובה, ותירץ המאירי, שרק בבהמה עצמה שעתידים להקריבה לקרבן וכן בכלי שרת שממשיכים להשתמש בהם אף לאחר המעילה, בהם אמרינן שאינם יוצאים לחולין כשמעלו בהם, אך שופר שנתלש מהבהמה ואינו עתיד ליקרב עמה הרי הוא יוצא לחולין כשמעלו בו.

מדוע לא אומרים כאן קול מראה וריח אין בהם משום מעילה

האחרונים הקשו[ט] איך אמרינן בגמרא שהתוקע בשופר של עולה מעל, הרי מבואר במסכת פסחים (דף סו.) שקול מראה וריח אין בהם משום מעילה, דהיינו שאיסור מעילה קיים רק כשנהנה מגוף החפץ כגון שלוקח קרדום של הקדש ומבקע בו אך כשנהנה מקול של הקדש או ממראה וריח אין זה נחשב למעילה, לפי שאין בו ממש, וא"כ מדוע התוקע בשופר של עולה מעל.

ובספר מנחת ברוך (סי' פד)[י] כתב ליישב שבאמת כל קול בעלמא אין בזה משום מעילה, אך קול שופר שיש בו הנאת קיום המצוה אלים קול זה דהשתא יש בזה גם מעילה[יא].

ובספר יום תרועה כתב ליישב שכל מה שאמרו שאין בקול דין מעילה הוא רק באופן ששומע קול שיר במקדש ונהנה מכך, ובזה אמרינן שכיון שאינו עושה שום מעשה, ורק נהנה בשמיעת הקול אין זה נחשב מעשה מעילה, אך מי שלקח כלי שיר שבמקדש והשתמש בהם ע"י שניגן בהם בזה וודאי שיש איסור מעילה דהרי הוא משתמש בחפץ של הקדש, ולא שייך לומר בזה את הכלל שקול מראה וריח אין בהם משום מעילה.

ובאמת שתי סברות אלו הוזכרו כאן בדברי המאירי, דבתחילה תי' כסברת המנחת ברוך שכיון שהנאה זו יש בה קיום מצוה, יש בה ג"כ חיוב מעילה. ועוד תירץ שם המאירי וז"ל: 'או שמא קול שופר שני [נדצ"ל שאני] שגוף השופר צריך בו', ונראה שכוונתו לתירוצו של היום תרועה שכיון שמשתמש בשופר עצמו הרי זה מעל, ואינו דומה לנהנה מקול כלי שיר דלא עשה מעשה.

איך אפשר לתקוע בשופר של אילו של יצחק הרי זה שופר של עולה

בשופר של עולה לא יתקע. הקשה בספר יום תרועה מהא דאמרינן בפרקי דרבי אליעזר (סוף פרק לא) דמהקרניים של אילו של יצחק נעשו שני שופרות, 'דשל שמאל תקע בו הקב"ה על הר סיני, והקרן של ימין הוא גדול מן השמאל ועתיד לתקוע בו לעתיד לבוא ביום קיבוץ גלויות', והרי אילו של יצחק היה קרבן עולה כדכתיב ויעלהו לעולה תחת בנו, ואיך אפשר לתקוע בשופר של העולה. ותירץ היום תרועה שהשופר נלקח ממנו אחר זריקה וכבר אין בו משום מעילה.

[רש"י על התורה (שמות יט יג) הביא מדרש זה ששופר של מתן תורה הוא מאילו של יצחק, והרמב"ן שם הקשה עליו, הרי אילו של יצחק היה עולה והכל נשרף בעולה (זבחים פה:), וכתב הרמב"ן אולי גיבל הקב"ה עפר קרנו והחזירו למה שהיה, וביום תרועה כאן הביא כן בשם ילקוט סוף פרשת וירא[יב]].

מהו האיסור לתקוע בשופר של שלמים

בשופר של שלמים לא יתקע. בהמשך דברי הגמרא מבואר שאין איסור מעילה בשלמים, דהוו קדשים קלים, וצריך א"כ לבאר מהו האיסור לתקוע בשופר זה אחר שאין בו איסור מעילה[יג]. וכתבו התוספות (נדרים י. ד"ה מדס) שאע"פ שאין בשלמים איסור מעילה אך יש איסור הנאה מדאורייתא, והוכיחו דבריהם מסוגיא זו דמבואר שאע"פ שאין דין מעילה אפ"ה אסור בהנאה, ובשיטה מקובצת (מנחות ד: הועתק בהשלמות בסוף המסכת) ג"כ הוכיח מסוגיא זו שיש איסור הנאה משלמים, וכתב שם שטעם האיסור הוא משום בל יחל דברו, כיון שהקדישו לשלמים[יד].

מדוע אין יוצאים ידי חובה בשופר של שלמים

בשופר של שלמים לא יתקע ואם תקע לא יצא. מבואר בגמרא שאינו יוצא ידי חובה כיון שאין בשלמים דין מעילה והשופר לא יצא לחולין, נמצא שעבר איסור בשעת תקיעתו ולכן לא יצא ידי חובה. והקשה הריטב"א, הרי בשופר לא נאמר דין 'לכם' ואין צריך שהשופר יהיה שלו[טו], וא"כ מדוע אינו יוצא ידי חובה בשופר של שלמים הרי סוף סוף שמע קול שופר ומה בכך שעבר איסור שנהנה מן הקדשים, ותירץ הריטב"א דאינו יוצא ידי חובה משום שזה מצוה הבאה בעבירה, כיון שבשעת המצוה עובר על איסור הנאה ממוקדשים[טז], עוד תירץ הריטב"א שכיון שאם אנו אומרים שלא יוצא ידי חובה נמצא שאינו עובר איסור דהרי לא נהנה מן ההקדש, לכן מוטב שנאמר שלא יצא ידי חובה כדי שלא יעבור איסור מאשר שנאמר שיוצא ידי חובה ועבר בזה איסור.

מחלוקת אחרונים האם ההנאה מהשופר הוא מה שיוצא ידי חובת המצוה או ההנאה מקול השופר

מתקיף לה רבא אימת מעל לבתר דתקע, כי קא תקע באיסורא תקע. הקשה בספר יום תרועה, לפי שיטת הטור[יז] (סי' תקפז) שאם יש בסוף התקיעה שיעור תקיעה, אע"פ שהיה פסול בתחילת תקיעה יצא ידי חובה בשיעור תקיעה ששמע בהכשר, א"כ מה הקשה רבא כי קא תקע באיסורא תקע, הלא אפשר להעמיד באופן שהיה שיעור תקיעה בסוף התקיעה, ולכן אע"פ שהיה פסול בתחילת התקיעה שתקע באיסור, אך כיון שהמשיך לתקוע שיעור תקיעה בהכשר יצא ידי חובה.

ותירץ בספר תרועת מלך (סי' מז אות ח) על פי מה שכתבו הראשונים שההנאה שיש בתקיעה היא מה שיוצא בה ידי חובה, דכיון שבהו"א סברה הגמרא שמצוות ליהנות ניתנו, לכן קיום המצוה הוא הוא ההנאה שיש מהשופר [ולכן ביאר הריטב"א (הובא דבריו לעיל) שבשלמים לא יוצא ידי חובה, כיון שמוטב לומר שלא יצא ידי חובה וממילא אין לו הנאה כלל וממילא לא עבר איסור, ומוכח שכל ההנאה הוא רק מחמת קיום המצוה] ולפי"ז לא קשה כלל קושית היום תרועה, דכל ההנאה היא רק מחמת קיום המצוה, ואי אפשר לומר שמעל בחציה הראשון של התקיעה ויוצא בחציה השני, דכיון שלא יוצא בחצי הראשון א"כ לא מעל כלל וכל המעילה היא במה שיוצא ידי חובה, ולכן הקשה רבא כי קא תקע באיסורא תקע.

ומאד מדויק לשון הגמרא לפי"ז 'אימת מעל לבתר דתקע', לפי שרק אחר שתקע ויוצא ידי חובה ונהנה מקיום המצוה אז היא שעת המעילה[יח].

יט. **כן** הקשו הלחם משנה (שופר פ"ג ה"ג) והפרי חדש (סי' תקפו) ובספר יום תרועה. כ. **הובא** בספר קהילות יעקב (סי' כג). כא. **ובקהילות** יעקב שם הביא שהפר"ח ג"כ כתב מתחילה ליישב כך והקשה על זה דסוף סוף אין בזה ממשות ואין כאן מעילה. ועיין עוד בשו"ת אבני מילואים (סוף סי' כח) שיישב קושיה זו בדרך אחרת, דלענין קול שופר כיון שדין התורה הוא שהקול יבוא דוקא ע"י שופר והרבה דינים נאמרו בחפצא של השופר לכן נחשב שיש בו ממש, משא"כ כשנהנה מקול שירה וכדו' לא איכפת ליה שיהיה דוקא ע"י כלי, ואם קול זה היה נופל משמיא והיה בסים קליה כנגן המנגן ג"כ היה נהנה, עי"ש. כב. **ועי'** מה שהאריכו בזה במפרשי רש"י על התורה ברא"ם ובגור אריה האם מיירי שנתלשו מחיים או לאחר ההקרבה, וע"ע בחידושי חתם סופר כאן. כג. **עי'** רש"י מנחות (ד: ד"ה לח נהנין) דמשמע מדבריו שאין איסור הנאה בדמים שהופרשו לשלמים. כד. **ובאמת** מצינו בכמה מקומות שזה איסור הנאה אע"ג שאין דין מעילה, דהנה אמרינן במסכת סוכה (כו.) מנין לעצי סוכה שאסורים כל שבעה ת"ל חג הסוכות שבעת ימים לה' כשם שחל שם שמים על החגיגה כך חל שם שמים על הסוכה, והרי חגיגה היא קדשים קלים ואין בה מעילה ומבואר דיש איסור הנאה דאורייתא אף ללא דין מעילה. וכן מבואר במסכת קידושין (נז:) ששער נזיר אסור בהנאה דכתיב 'קדש יהיה גדל פרע שער ראשו' גידולו יהיה קודש, ומבואר שכל שנחשב 'קודש' הרי הוא נאסר בהנאה אף ללא דיני מעילה. כה. **כמבואר** בירושלמי (סוכה פ"ג ה"ח) 'מה בין לולב לשופר, אמר רבי יוסי בלולב כתיב ולקחתם לכם משלכם, ברם הכא יום תרועה יהיה לכם מכל מקום', וביאור דברי הירושלמי ביאר הב"ח (סי' תקפו סק"ג) בשני דרכים א. מייתור המילה 'יהיה' דרשו בירושלמי לרבות אפילו אינו שלו. ב. לגבי לולב נכתב 'לכם' בתחילת הפסוק ואח"כ נכתב פרי עץ הדר וגו' ומשמע שמינים אלו יהיו משלכם, משא"כ בשופר נכתב לכם אחר יום תרועה. כו. **וכן** כתב הראב"ד (כמוב"ם שם) וכן נקטו האחרונים עי' טורי אבן. ובתוספות ישנים הוסיף דאף לפי הסוברים שבשופר הגזול יוצא ידי חובה ולא הוי מצוה הבאה בעבירה [כ"ה דעת הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ג) ונפסק בשו"ע (סי' תקפו ס"ג)] דוקא בשופר הגזול שאין בקול דין גזל, אך בתוקע בשופר של שלמים שהנאת המצוה כשתוקע בשופר היא גופא נחשבת לעבירה דאסור ליהנות ממוקדשים, בזה לכו"ע הוי מצוה הבאה בעבירה. כז. **שיטת** הטור הובאה בהרחבה בתחילת עמוד זה. כח. **ובשו"ת** אבני מילואים (סוף סי' כח) כתב ג"כ ליישב קושית היום תרועה עפ"י מה שיישב את הקושיה מקול מראה וריח (הובאו דבריו

אך, היום תרועה הלך לפי שיטתו, שהמעילה היא אף ללא קיום המצוה, ועצם השימוש בשופר של הקדש הרי זה כמשתמש בכלי הקדש, ולכן לא שייך בזה הדין של קול מראה וריח, וכמו שנתבאר לעיל, ולכן הקשה היום תרועה שהנאה זו נעשית כבר בתחילת תקיעה ושוב בהמשך התקיעה יכול לצאת ידי חובתו לפי שיטת הטור.

האם מותר לכתחילה לקיים מצוה באיסורי הנאה

הדר אמר אחד זה ואחד זה יצא, מצוות לאו ליהנות ניתנו. וכיון שקיום מצוה אינו נחשב להנאה, נמצא שלא מעל כלל ולא עבר בזה איסור ואין בזה משום מצוה הבאה בעבירה, וכתב הריטב"א שאע"פ שמצוות לאו ליהנות ניתנו אסור לו לכתחילה לתקוע בשופר של הקדש, מפני שהוא כבא ליהנות מן הקדשים[יט].

אמנם, מצינו לכמה אחרונים[כ] הסוברים שאף שמצוות לאו ליהנות ניתנו אסור לכתחילה לקיים את המצוה באיסורי הנאה, אמנם הרבה אחרונים[כא] סוברים דמותר אף לכתחילה לקיים את המצוה באיסורי הנאה, דכיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו הרי אין כאן הנאה כלל ואף לכתחילה שרי.

ובספר כנסת הגדולה הביא ראיה להתיר אף לכתחילה מהא דאמרינן במסכת חולין (פט.) שאפשר לכסות דם שחיטה בעפר עיר הנדחת לפי שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ומבואר שם דאף לכתחילה שרי[כב].

מדוע שכר העולם הבא לא נחשב להנאה

ויש מצוות לאו ליהנות ניתנו כתב הריטב"א, דאע"ג שעתיד לקבל שכר בעולם הבא על המצוות, אין זה נחשב משום כך להנאה, כיון שהנאת השכר אינה ממש עם עשיית המצוה, רק מעשה המצוה גורם לו את הטובה, ולא נחשב שנהנה מאיסורי הנאה רק כשההנאה היא מגוף הדבר האסור.

ובחידושי חתם סופר (סוכה נ"ח:) הקשה עוד הרי העבד הישראלי נהנה מקיום המצוה, ויפה לו שעה אחת בתשובה ומעשים טובים יותר מכל חיי העולם הבא, ומדוע א"כ לא נחשב קיום המצוה להנאה, ותירץ החתם סופר שאותה הנאה יוכל ליהנות גם אם יניח מלקיים המצוה כדי לקיים מצות לא ידבק בידך מאומה מן החרם, וכשם שנהנה מן הדרישה כך נהנה מן הפרישה, ונמצא שאין בקיום המצוה הנאה יותר מהנאת הגוף שיש לו בה.

ולפי"ז יישב החתם סופר מה שהקשו הראשונים, הרי הוא מקבל שכר בעולם הבא, ולפי"ז מיושב דכיון שאם חישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה נותנים לו שכר כאילו עשה מצוה, נמצא שגם כשאינו מקיים המצוה מחמת שזה איסורי הנאה, הוא מקבל ממש אותו שכר, א"כ אינו מרויח כלום בעשיית המצוה, ולכן לא נחשב להנאה.

מהו שופר של עבודה זרה

אמר רב יהודה בשופר של עבודה זרה לא יתקע. הראשונים פירשו בשני אופנים איך שופר זה נהיה לשופר של עבודה זרה, או באופן שעבד לשופר עצמו ועשה אותו לעבודה זרה[לג], או באופן ששימש בשופר זה לפני העבודה זרה שלו כגון שתקע לפניה[לד], בשני אופנים אלו הדין הוא שאם תקע יצא והטעם יבואר בהמשך.

ישנו אופן נוסף של שופר של עבודה זרה כגון שהקריבו את הבהמה לקרבן לפני העבודה זרה, ועשו מקרניה שופר, באופן זה כתבו הראשונים שאם תקע בו לא יצא ודינו כשופר של עיר הנדחת, מפני שכשמקריבים את הבהמה לקרבן הוי 'תקרובת עבודה זרה' ותקרובת עבודה זרה אין לה ביטול לעולם וכיון שכן הרי היא עומדת לשריפה וכתותי מיכתת שיעוריה.

דין שופר של עבודה זרה של ישראל

ואם תקע יצא. אע"ג ששופר זה אסור בהנאה כמו שהביא רש"י שנלמד מהפסוק אבד תאבדון את כל המקומות וגו', אפילו הכי אם תקע יצא ידי חובה, כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ואין כאן משום מצוה הבאה בעבירה. אמנם לכתחילה לא יתקע בו כיון דמאיס לגבוה[לה].

הראשונים הקשו שבמסכת חולין (פט.) מבואר להדיא בברייתא שם שהתוקע בשופר של עבודה זרה לא יצא ידי חובתו, ומדוע כאן אמר רב יהודה שהתוקע בשופר של עבודה זרה יצא ידי חובתו.

וכתבו הראשונים ביישוב סתירת הסוגיות, שהסוגיא במסכת ראש השנה מיירי באופן של עבודה זרה של נכרי, והברייתא בחולין מיירי בשופר של עבודה זרה של ישראל [וחילוק זה מבואר בגמרא במסכת סוכה (דף נ"ו:) לענין לולב, שגם בלולב מצינו סתירה בין דברי המשנה לדברי הברייתא האם יוצאים ידי חובה בלולב של עבודה זרה, ומתרצת הגמרא שיש חילוק בין לולב של עבודה זרה של נכרי ללולב של עבודה זרה של ישראל].

ובביאור החילוק בין עבודה זרה של נכרי לעבודה זרה של ישראל, מצינו שתי שיטות עיקריות בראשונים, דעת רש"י[לו] ורוב הראשונים[לז] שעבודה זרה של נכרי כיון שהנכרי יכול לבטלה ואז היא מותרת בהנאה, לכן אין בזה דין כתותי מיכתת שיעוריה כיון שאינו עומד לשריפה, אך עבודה זרה של ישראל כיון שאי אפשר לבטלה[לח] ונמצא שעומדת לשריפה, הרי דינה כדין שופר של עיר הנידחת דכתותי מיכתת שיעוריה ופסול.

דעת ר"ת (תוס' סוכה, שם) שאף בשופר של נכרי יש חילוק, אם עדיין לא ביטלו הנכרי והשופר אסור בהנאה כדין עבודה זרה, אין יוצאים בו ידי חובה, ומה שמבואר בסוגין שבשופר של עבודה זרה יוצא ידי חובה מיירי כשכבר ביטלו הנכרי, וכבר אינו אסור בהנאה ולכן יוצא ידי חובה [וגם באופן זה שביטלו הנכרי, לכתחילה לא יתקע בו כיון דמאיס לגבוה[לט]], ונמצא דלדעת רבינו תם אין יוצאים ידי חובה כלל בשופר של עבודה זרה רק אם ביטלו הנכרי, [וכתבו התוס' דלפי ר"ת מיירי באופן שהנכרי ביטל את השופר קודם יו"ט דאם נתבטל ביו"ט עצמו ובערב יו"ט לא היה ראוי, הרי שופר זה נדחה ממצותו וכבר אי אפשר לתקוע בו, ועי' בזה בדברי הרמ"א (סי' תקפו סעיף ג) ובמשנ"ב ובה"ל שם].

טעם החילוק בין תקרובת עבודה זרה לעבודה זרה עצמה

הזכרנו לעיל שבשופר של תקרובת עבודה זרה, לכו"ע אין יוצאים בו ידי חובה, כיון שאין הנכרי יכול לבטלה, טעם החילוק בין תקרובת עבודה זרה לעבודה זרה עצמה, כתב הט"ז (יו"ד סי' קנ"ד סק"ד) לפי שהאליל עצמו כל זמן שהוא שלם, הרי הנכרי עובד אותו ואם אינו שלם אין הנכרי עובדו ומבטלו מלבו, משא"כ תקרובת עבודה

(העלם לעיל), שכיון שצריך דוקא את השופר לצאת ממנו לכן נחשב הנאה, ולפי"ז מיושב ג"כ קושיה זו שרק לאחר שיצא ידי חובה ע"י שופר זה אז הוי מעילה וכל זמן שלא יוצא בזה ידי חובה לא שייך מעילה, דכיון שאינו צריך את עצם השופר שוב הדר דינא דקול מראה וריח אין בהם משום מעילה. **כט. ובמאירי** (לקמן לענין מודר הנאה) כתב שלכתחילה אין לתקוע בשופר של עולה לפי שתקיף חומרייהו ולכתחילה אסור להשתמש בהם. **ל. כן** כתב המגיה למשנה למלך (מיסודות פ"ה ה"ו). **לא. כן** כתבו הכנסת הגדולה (יו"ד סי' כט הגב"י ס"ק נ) ובשו"ת אבני מילואים (סי' כא) ובקרן אורה (נדרים טו: ד"ה והא מלווה), ועי' מה שהאריך בזה בשדי חמד (מערכת מ כלל נה). **לב. ועי'** בספר הליכות שלמה (פרק יח סוף מ) שהוכיח מדברי רש"י בסוכה (נ"ו: ד"ה לולב) שמותר ליהנות לכתחילה, דרש"י כתב שם שלא יטול לכתחילה לולב של עבודה זרה משום דמאיס לגבוה ומשמע דמצד איסור הנאה שבו שרי אף לכתחילה, אמנם בכנסת הגדולה שם כתב שטעם האוסרים לכתחילה ליהנות מאיסורי הנאה הוא משום דמאיס וא"כ אין קושיה ע"ז מדברי רש"י. **לג. כן** כתבו הרמב"ן והריטב"א. **לד. כן** פירש רש"י ששימשו בשופר זה לפני העבודה זרה, וכן פירש רש"י בכל מקום, עי' סוכה (נ"ו: ד"ה לולב של ע"ז) לענין לולב של עבודה זרה כתב רש"י כגון ששימשו בו לע"ז שכיבדו הקרקע לפניה, וכן ביבמות (קג: ד"ה של עבודת כוכבים) לענין סנדל חליצה של עבודה זרה פירש רש"י שנעלו אותו לצלם ברגליו, והיינו ג"כ משמשי עבודת כוכבים, ועי' במרומי שדה שכתב דלכך פירש רש"י בכל מקום דין משמשי עבודה זרה, כדי ליישב קושית התוס' (בסוכה ויבמות שם) הרי כשהישראל הגביה את הלולב והשופר וקנה אותם הוי עבודה זרה של ישראל ואין לה ביטול, ולכן כתב רש"י שמדובר במשמשי עבודה זרה ובהם יש ביטול גם כשהגיעו ליד הישראל, וכמו שנפסק בשו"ע (יו"ד סי' קמו). **לה. כך** ביארו הראשונים כאן, וכן ביאר רש"י בסוכה (נ"ו:) לענין לולב של עבודה זרה. **לו. במסכת** סוכה (שם). **לז. כן** כתבו הרמב"ן הרשב"א והריטב"א בסוגין. **לח. דין** זה שעבודה זרה של ישראל אי אפשר לבטלה, ילפינן במסכת עבודה זרה (נב.) מהפסוק 'לא תטע לך אשירה כל עץ אצל מזבח' מה מזבח טעון גניזה אף אשירה טעונה גניזה, ונפסק להלכה בשו"ע (יו"ד סי' קמו ס"ח). **לט. ועי'** שער הציון (סי' תקפו ס"ק טו) שדן בדעת רש"י ששופר של נכרי יוצא בו ידי חובה אפילו כשלא ביטלו, האם כשביטלו הנכרי עדיין יש איסור לכתחילה לתקוע בו, ועיי"ש שהביא בזה סתירה מדברי הריטב"א בראש השנה לדברי הריטב"א במסכת סוכה.

זרה אפילו דבר מועט שאינו חשוב מקריב לפני העבודה זרה ולכן לא פקע איסור זה אף אם הנכרי ביטלו בפירוש, ומחשבתו לא מהני לזה.

ביאור דין כתותי מיכתת שיעוריה

בשופר של עיר הנדחת לא יתקע ואם תקע לא יצא, מאי טעמא, עיר הנדחת כתותי מיכתת שיעוריה. כל דבר האסור בהנאה שדינו לשריפה, כמו שופר זה של עיר הנדחת שדינו לישרף, הרי הוא כמי שאין לו שיעור, ולכן בכל דיני התורה שצריך 'שיעור' לחפץ כמו לענין שופר ששיעורו טפח, ולענין לולב ששיעורו ארבעה טפחים, ולענין קורה [העשויה לפתח המבוי כמבואר במשנה בעירובין (יג:)] ששיעור עביה טפח, א"א לצאת ידי חובה בדבר העומד לשריפה לפי שביטל מחשיבותו והרי הוא כמי שאין בו שיעור.

האחרונים דנו, האם דין זה של כתותי מיכתת שיעוריה תלוי במחלוקת רבי שמעון וחכמים (מנחות קנ:) אם כל העומד לישרף כשרוף דמי או לא, ולדעת ר"ש כל העומד לישרף כשרוף דמי, ויש מהאחרונים שכתבו[מ] שדין כתותי מיכתת שיעוריה אמור גם לפי חכמים, וכל מה שנחלקו ר"ש וחכמים הוא שלפי ר"ש כל העומד לישרף הרי הוא כמי שאינו כלל, ואפילו בדבר שאין צריך שיעור כגון לענין לכתוב עליו גט או לעשות ממנו לחי למבוי, ג"כ אינו ראוי לר"ש, ובזה נחלקו עליו חכמים שלא אומרים בזה הרי הוא כמי שאינו, אך לענין דבר שצריך בו 'שיעור' וחשיבות, בזה אף חכמים מודים שדבר העומד לישרף בטל ממנו חשיבותו ושיעורו והרי הוא כמי שחסר בשיעורו. ולכן לענין שופר ולולב שצריך בהם שיעור, אף חכמים מודים שכתותי מיכתת שיעוריה[מא].

אך, בדברי הריטב"א בסוכה (כט: ד"ה נשלמה) מבואר שדין כתותי מיכתת שיעוריה הוא לפי רבי שמעון הסבור כל העומד לישרף כשרוף דמי[מב]. [ודעת רש"י בזה, עי' הערה[מג]].

האם כתותי מיכתת שיעזריה אמור רק באיסורי הנאה העומדים לשריפה

התוספות (יבמות קג: ד"ה סגלג) הקשו על מה שמבואר בברייתא במסכת חולין (פט.) ששופר של עבודה זרה לא יתקע בו ואם תקע לא יצא, ומדובר בעבודה זרה של ישראל שאין לה ביטול[מד], וטעם הפסול משום כתותי מיכתת שיעוריה [כמבואר במסכת סוכה (כט:)], והקשו התוספות הרי עבודה זרה של ישראל אין דינה בשריפה אלא בגניזה, כמבואר במסכת עבודה זרה (נג:) ומדוע אומרים בזה כתותי מיכתת שיעוריה.

וכתבו התוספות, דכיון שטעון גניזה אין לך כתותי שיעוריה גדול מזה, עוד כתבו התוספות שמדובר באופן שהעכו"ם עבד לעבודה זרה זו לדעת הישראל ואז דינה בשריפה.

מודר הנאה מחבירו אסור לעשותו שליח לתקוע עבורו

אמר רבא המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה. כתב הר"ן דכי אמרינן שחבירו תוקע לו תקיעה של מצוה, רק באופן שהוא תוקע מאליו והמודר שמע ממנו, אך אם אמר לו המודר תקע לי והוציאני, אסור, לפי שהוא נהנה ממנו שעושה לו את שליחותו, והר"ן הוכיח כן מדברי הגמרא בנדרים (לה: ו:) שכל שעושה לחבירו שליח הרי הוא נהנה ממנו ואסור במודר הנאה.

וכתב הפרי חדש (סי' תקפט ס"ז) שבדיעבד אם אמר לחבירו לתקוע עבורו, ועשה שליחותו ותקע יצא ידי חובה, ובשער הציון (שם ס"ק יח) הקשה על דברי הפר"ח הרי זה מצוה הבאה בעבירה ולפי כמה פוסקים אין יוצאים בשופר באופן של מצוה הבאה בעבירה[מה] [עיי"ש בדברי השער הציון].

המודר הנאה משופר האם יכול לתקוע בעצמו או שצריך לצאת מאחר

המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה. וטעם ההיתר הוא משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו (רש"י), ומדברי הגמרא משמע, שמותר גם למודר עצמו לתקוע בשופר זה שנדר הנאה ממנו, אך הרי"ף גרס בדברי הגמרא 'מותר לתקוע לו' תקיעה של מצוה, ולא גרס 'מותר לתקוע בו', ומבואר, שרק אדם אחר יכול לתקוע עבורו בשופר זה אך הוא עצמו אסור לתקוע בשופר. וטעם החילוק בין המודר עצמו לאדם אחר, כתבו הפוסקים, לפי שיש הרבה בני אדם שיש להם הנאה כשהם תוקעים, וכיון שיש לו הנאת הגוף בנוסף למצוה, הנאה זו לא הותרה לו דאין בה מצוה.

השו"ע באו"ח (סי' תקפו ס"ה) פסק שהמודר הנאה משופר, אדם אחר תוקע לו תקיעה של מצוה, וביורה דעה (סי' רכח סעיף יג) פסק שמותר אף למודר עצמו לתקוע תקיעה של מצוה. ועי' ש"ך וט"ז ביו"ד שם שתמהו על השו"ע בזה[מו].

האומר קונם שופר לתקיעתו עלי ולא הזכיר לשון 'הנאה'

הראשונים דנים באדם שהדיר עצמו מהשופר ואמר 'קונם תקיעת שופר עלי' ולא אמר 'קונם הנאת תקיעת שופר זה עלי' שאסר על עצמו כל תקיעה אפילו ללא הנאה, האם באופן זה חל הנדר, דעת הר"ן שבאופן זה חל הנדר ואסור לו לתקוע בשופר, ובזה אין להתיר מטעם שמצוות לאו ליהנות ניתנו, כיון שאסר על עצמו את השופר לתקיעתו ולא אסר רק את ההנאה, ואע"ג שהתורה ציותה עליו לתקוע בשופר אפ"ה חל הנדר, כמבואר במסכת נדרים (טו:) שהנדרים חלים על דבר מצוה, והאומר קונם סוכה לישיבתה עלי אסור לו לישב בסוכה[מז], וכמו"כ כאן אסור לו לתקוע בשופר[מח].

התוספות הסתפקו בדין זה, וכתבו שאע"פ שמבואר במסכת נדרים שיכול לאסור על עצמו ישיבת סוכה והנדר חל, יתכן שלענין שופר אינו כן ואם אסר על עצמו תקיעת שופר אין הנדר חל לבטל את המצוה, והחילוק הוא שלענין סוכה כיון שיש הנאה מהסוכה גם ללא המצוה ונהנה מישיבת הסוכה שהיא מחסה ומסתור מזרם וממטר, לכן חל הנדר על ישיבת הסוכה, אך בשופר כיון שאין הנאה בתקיעה וכל ההנאה היא רק קיום המצוה, לכן אפילו שאמר קונם שופר לתקיעתו עלי, כוונתו היתה לענין הנאת המצוה, וכיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו לא נאסר[מט].

בספר יום תרועה הקשה על תוספות שלפי דבריהם שבמקום שאין הנאה חוץ מהנאת המצוה, לא חל הנדר לבטל את המצוה, ולפי"ז כמו"כ בלולב אם יאמר קונם לולב זה עלי לא יחול הנדר ויוכל ליטול את הלולב, דהרי בלולב אין הנאה אחרת חוץ מהנאת המצוה, ובמסכת נדרים (טו:) מפורש שבאמר קונם לולב זה עלי אסור לו ליטול את הלולבי.

מ. כן כתב הספר שער המלך (גירושין פ"ד ה"ג), ועי' בספר ערוך לנר (יבמות קג: סוכה כט:). **מא. ובאמת** כן מבואר להדיא בתוס' מסכת סוטה (כה: ד"ה לפו) שסוגיא דידן הפוסלת בשופר משום כתותי מיכתת שיעוריה, אפילו רבנן מודו בה, עיי"ש. ובשער המלך (שם) הביא שכן כתב הר"ן להדיא בפרק שני דגיטין שרק בדבר הצריך שיעור נאמר הפסול של כתותי מיכתת שיעוריה, והוסיף שם הר"ן שלפי רבי שמעון שכל העומד לישרף כשרוף דמי, אף בדבר שא"צ שיעור אם הוא עומד לשריפה הרי הוא כמי שאינו. **מב. ועי'** בשער המלך (שם) שהוכיח מהרמ"א (מגן העזר סי' קכד) שפסק כרבי שמעון, ותמה עליו שמוכח מהרמב"ם דהלכה כרבנן. **מג. ד"ה** כתותי, משמע קצת כהריטב"א שמבאר דין כתותי מיכתת שיעוריה, לפי רבי שמעון, וכן דייק בדבריו הערוך לנר (נסוכה ובינמוק). **מד. דברי** הברייתא בזה נתבארו לעיל בעמוד זה. **מה. לענין** מצוה הבאה בעבירה בשופר, מבואר ברמב"ם (שופר פ"ג ה"ג) שיוצאים בשופר הגזול ואין בזה משום מצוה הבאה בעבירה כיון שאין דין גזל בקול, ועי' ריטב"א כאן לענין שופר של שלמים שלדעת רב יהודה אינו יוצא, והטעם הוא משום מצוה הבאה בעבירה. ועי' מה שהבאנו לעיל בדברי הריטב"א מהתוספות ישנים. **מו. ולענין** הלכה, עי' משנ"ב (סי' תקפו ס"ק כג) שבשעת הדחק שאין לו שופר אחר יכול לתקוע בעצמו וכפסק השו"ע ביו"ד, ובשער הציון שם הביא מדברי המאמר מרדכי שהוכיח כן מהא דבשופר של עבודה זרה אם תקע בו יצא משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ולא אמרינן שיש לו גם הנאת הגוף מחמת התקיעה. וע"ע בפמ"ג שם שהוכיח כן. ועיי"ש בפרי מגדים שהסתפק לפי הדעות שאסור לו לתקוע בעצמו, מה הדין באופן שתקע בעצמו ואחרים שמעו ממנו, האם אמרינן שכיון שכלפי עצמו הוי מצוה הבאה בעבירה כמו"כ האחרים ששמעו ממנו לא יצאו ידי חובה, או דהאחרים יצאו אפילו שהוא לא יצא. **מז. ומבואר** שם בגמרא שהאוסר על עצמו דבר מצוה בשבועה, לא חלה שבועתו. וטעם החילוק בין נדרים לשבועות, שבנדרים האיסור חל על החפצא שאומר קונם דבר זה עלי והחפץ אינו מצווה לקיים מצוה, משא"כ בשבועות שהאדם אוסר על עצמו ונשבע שלא יעשה דבר מסוים, וכיון שמושבע ועומד מהר סיני לא חלה השבועה לבטל את המצוה. **מח. אמנם** מחובתו להשתדל לקיים המצוה ולדאוג שיתירו לו את נדרו כדי שיוכל לקיים מצות תקיעת שופר. **מט. עי'** בספר מחנה אפרים (נדרים סי' כה) שביאר כן כוונת התוספות. **נ. ועי'** בספר תרועת מלך (סי' סז סוף ג) ביישוב קושיה זו.

האם ההיתר של מצוות לאו ליהנות ניתנו אמור גם כשמצטרף הנאת הגוף בשעת קיום המצוה

המודר הנאה ממעין טובל בו טבילה של מצוה בימות הגשמים אבל לא בימות החמה. כתב רש"י שהטעם שאסור לו לטבול בימות החמה לפי שיש לו הנאת הגוף בטבילה זו.

והנה, הר"ן בנדרים (טו:) כתב שאע"פ שמצוות לאו ליהנות ניתנו ומותר לו לקיים מצוה בדבר האסור בהנאה, אך אם גופו נהנה בשעת קיום המצווה הרי זה נחשב להנאה ואסור לו לקיים את המצוה בזה, והר"ן הוכיח את דבריו מדברי רבא בסוגיין, שהמודר הנאה אסור לו לטבול בו בימות החמה כיון שגופו נהנה בשעת קיום המצוה, וכן פירש המאירי בסוגין.

אך, מדברי הרשב"א בנדרים (טו:) מוכח שחולק על הר"ן[א], ולדבריו אף אם מצטרפת הנאת הגוף בשעת קיום המצוה, מותר לו לקיים את המצוה, וההיתר של 'מצוות לאו ליהנות ניתנו' אמור גם באופן זה שגופו נהנה בשעת קיום המצוה, ולפי דבריו צריך ביאור מדוע א"כ אסור למודר הנאה מן המעין לטבול בו בימות החמה, הרי אפילו שגופו נהנה מן הטבילה אפשר להתיר מטעם שמצוות לאו ליהנות ניתנו.

ובמאירי כתב לבאר[ב], שאין לו לטבול בימות החמה כיון שלאחר שכבר נטהר וקיים את המצוה, הגוף עדיין נהנה להתקרר במים, והנאה זו אינה באה בשעת קיום המצוה[ג].

קיום מצוה בשעת הפטור

אילימא כפאו שד, והתניא עתים חלים עתים שוטה וכו'. ביאר הריטב"א דלפי מה שהבינה הגמ' מתחילה דמיירי בכפאו שד, בהכרח מדובר באופן שנתפקח בתוך זמן חיוב אכילת מצה, ועל אופן זה אמר אבוה דשמואל שאינו צריך לחזור ולאכול מצה מפני שקיים מצות אכילת מצה בעודו שוטה, ודחתה הגמרא שקיום מצוה בעודו שוטה אינו נחשב קיום מצוה ומחויב הוא לחזור ולאכול מצה.

ולפי"ז כתב בספר יום תרועה, שמי שנולד בראש השנה בחצות היום, כשיבוא שנת הי"ג ויום אחד, אם שמע תקיעת שופר קודם חצות היום אינו יוצא בזה ידי חובה וצריך לחזור ולשמוע שופר לאחר חצות היום [כל זה רק לדעת הפוסקים שי"ג שנה ויום אחד מונים מעת לעת, והש"ך בחו"מ (סי' לה) הביא מחלוקת בזה[ד]], כיון שהתקיעות ששמע היו בעודו קטן אינו יכול לצאת בהם ידי חובה, וכמבואר בסוגיא זו לענין שוטה.

מה הדין בכפאוהו ב"ד של ישראל

אמר רב אשי שכפאוהו פרסיים. ואע"ג שלא התכוין למצוה יצא ידי חובה כיון שמצוות אינם צריכות כוונה כמבואר בהמשך דברי הגמרא, והקשה הריטב"א מדוע העמיד רב אשי את דברי אבוה דשמואל באופן שכפאוהו פרסים, ולא העמיד כשכפאוהו ב"ד של ישראל, עוד הקשה בספר יום תרועה הרי שנינו להדיא בברייתא (כתובות פו.) שבמצוות עשה כגון שאומרים לו עשה סוכה ואינו עושה, לולב ואינו עושה, מכין אותו עד שתצא נפשו, ומבואר שבאמת כשכפאוהו ב"ד של ישראל יוצא ידי חובה [והוסיף היום תרועה להקשות מאי קמ"ל אבוה דשמואל הרי זה ברייתא מפורשת, ועוד מדוע רבא למד את דינו שהתוקע לשיר יצא מדברי אבוה דשמואל ולא מדברי הברייתא].

ותירץ הריטב"א שיש חילוק בין ב"ד של ישראל לכפאוהו נכרים, דכשב"ד של ישראל כופין אנו אומרים דוודאי גמר ועביד לשם מצוה, כיון שמצוה לשמוע דברי חכמים, וא"כ הטעם שיוצא ידי חובה הוא משום שכיוון למצוה, משא"כ בכפאוהו נכרים שאין בזה מצוה לשמוע דברי חכמים, וא"כ אינו עושה לשם מצוה בזה חידש אבוה דשמואל שאפ"ה יוצא ידי חובה לפי שמצוות אינם צריכות כוונה [ומיושב לפי"ז כל קושיות היום תרועה].

ובספר יום תרועה תירץ באופן מחודש, שכשב"ד של ישראל כופים אותו לקיים את המצוה, נחשב שהמצוה נעשית בכוונה, וכוונת הישראל שכופהו מהני שיחשב עשיית המצוה בכוונה[ה].

על קושית היום תרועה מה חידש אבוה דשמואל הרי מפורש כן בברייתא בכתובות שמכים אותו עד שתצא נפשו, תירץ הערוך לנר דהברייתא שם מיירי שכופים אותו בערב יום טוב לעשות סוכה ולולב, ולא מיירי כלל בכפיה בשעת חיוב המצוה, והביא הוכחה לדבריו דהרי מבואר שם שכופין אותו עד שתצא נפשו וביו"ט אין ממיתין [ההוכחה היא מלולב שכופים רק ביום הראשון שהוא מדאורייתא והיום הראשון הוא יו"ט], ובהכרח דמיירי קודם יום טוב.

כח:

ביאור חילוק הגמרא בין שופר למצה

מהו דתימא התם אכול מצה אמר רחמנא והא אכל, אבל הכא זכרון תרועה כתיב. בביאור חילוק הגמרא בין שופר למצה, מצאנו מחלוקת בדברי הראשונים. רש"י פירש כוונת הגמרא, שלענין מצה יש סברא מיוחדת שאע"פ שלא התכוין לשם מצוה יוצא ידי חובה, כיון שמצה היא דבר אכילה, ובמידי דאכילה לאו מתעסק הוא כיון שנהנה באכילתו, וכמו שמצינו לענין מתעסק בחלבים ועריות שחייב חטאת, אע"פ שבשאר איסורים פטור בכה"ג, אך במקום שנהנה חייב חטאת. משא"כ שופר שאינו דבר אכילה, הו"א שצריך כוונה לצאת ידי חובה, קמ"ל רבא התוקע לשיר יצא דכל המצוות אינן צריכות כוונה בין מצוות של אכילה ובין מצוות אחרות.

הפני יהושע והיום תרועה העירו על דברי רש"י, א"כ מדוע הגמרא מסיימת 'אבל הכא זכרון תרועה כתיב' למה צריך להוספה זו דבשופר נאמר זכרון תרועה, הרי לפי סברת ההו"א באמת כל המצוות צריכות כוונה, ורק במצה כיון שנהנה מאכילתו לאו מתעסק הוא, וא"כ היה צריך לסיים 'אבל הכא מתעסק בעלמא הוא' ומה כוונת הגמרא בהוספה זו[א].

עוד הקשה היום תרועה, הרי כי היכי שבאכילת מצה יצא כיון שאכל ונהנה, כמו"כ בתוקע לשיר הוא נהנה משמיעת קול התקיעה, וא"כ בשאר מצוות שאין בהם הנאה כלל, כגון נטילת לולב אפשר דשם צריך כוונה.

בפירוש רבינו חננאל נראה שביאר כוונת הגמרא באופן אחר, שעיקר החילוק הוא שלענין שופר כיון דכתיב זכרון תרועה הו"א שצריך כוונת הלב, וקמ"ל רבא דהתוקע לשיר יצא, ואף במצוות תקיעת שופר אמרינן דאין צריך כוונה כמו בשאר המצוות[ב].

ביאור דברי רש"י

נתבאר בדעת רש"י שבמצה כיון שנהנה באכילתו לאו מתעסק הוא, ואפילו אי נימא שמצוות צריכות כוונה, בכפאוהו פרסיים ואכל יצא ידי חובה. ודברי רש"י צריכים ביאור, מה מהני מה שנהנה באכילתו

נא. כן הוכיח השער המלך (הלכות פסח, שופר פ"ח ה"ג) מדברי הרשב"א שם. **נב. המאירי** הביא בשם רש"י שאפילו אם מצטרפת הנאת הגוף בשעת קיום המצוה מותר לו לקיים את המצוה [ומדברי רש"י כאן נראה לכאורה דסובר כהר"ן]. **נג. ועצם** דברי הרשב"א צריכים ביאור, מדוע הותר לו לקיים מצוה באיסור הנאה כשגופו ג"כ נהנה, הרי סוף סוף גופו נהנה ולהיכן נעלם איסור ההנאה, ובספר שואל ומשיב (מהדורא תליתאה יסוף דעת סי' מה) כתב לבאר סברת הרשב"א דיכון שסיבת עשיית הדבר היא מחמת המצוה שמחויב לקיים, אין להחשיב את ההנאה המצטרפת לכך כהנאה, כיון שאין זה סיבת עשיית הדבר, והביא הוכחה לדבריו מהא דקי"ל בשו"ע (או"ח סי' רד ס"ח) שאדם שאנסוהו לאכול או לשתות, אינו מברך על אכילה זו כיון שאכל באונס, ואע"פ שגם החיך נהנה מכך. **נד. ובהגהות** הגרעק"א על היום תרועה כתב שיש נפ"מ אף לפי הפוסקים שא"צ מעת לעת, באופן שהביא שתי שערות רק לאחר חצות היום. **נה. והיום** תרועה הביא ראיה לדבריו מהא דאמרינן בחולין (קלג:) לענין טבילת נדה שאם חברתה הכריחה אותה לטבול מהני כוונת חברתה להחשיב שיש כאן טבילה בכוונה, אך האחרונים תמהו על דברי היום תרועה, עי' חתם סופר חולין שם וערוך לנר כאן שיש חילוק גדול בין כוונת טבילה לכוונת מצוה ובכוונת מצוה כל שלא כיון העושה לצאת ידי חובה לא מהני כלל כוונת אחרים, ובטבילה מהני כוונת אחרים כמו שכתב הרמב"ן בחולין, לפי שזה הכשר ומתיר לדבר אחר ואינם עומדים בעצמם דבר שבחובה [עי' מה שביאר החם סופר שם בדברי הרמב"ן], ובערוך לנר חילק באופן אחר בין טבילה לשאר מצוות. **א. בריטב"א** ובר"ן נראה שבאמת לא גרסו כן בגמרא וגירסתו הוא 'אבל הכא מתעסק בעלמא הוא, קמ"ל', וכך גם נראה בדברי התוס' (ע"ג ד"ה אבל הכא) ועי' במרומי שדה שיישב כך את דעת רש"י. ובערוך לנר כתב ליישב קושיה זו, דבאמת בתוקע לשיר הרי לאו מתעסק הוא, דהרי אף לרבא שתוקע לשיר יצא מודה הוא שהתוקע כמתעסק לא יצא, כמפורש במתניתין לקמן (לג:), והו"א שלענין שופר אף תוקע לשיר הוי מתעסק כיון דזכרון תרועה כתיב, ולפי דברי הערוך לנר כוונת הגמרא לחדש כאן חידוש נוסף, גם שמצוות א"צ כוונה וגם שלענין שופר התוקע לשיר לא נחשב מתעסק. **ב. והר"ח** לא הזכיר כלל את הטעם שנהנה באכילתו, ומשמע מדבריו שעיקר החילוק הוא שבשופר צריך כוונה.

להחשיב כאילו כיוון לעשיית המצוה, הרי כל מה שמצאנו שכשנהנה אינו מתעסק הוא רק לענין איסורים דקיי"ל שמתעסק פטור, והחושב שעוסק בדבר היתר ונמצא דבר איסור אינו נחשב לשוגג אלא מתעסק, ונקלש היחס בין העושה והמעשה והוי כאילו נעשה מאליו, ובחלבים ועריות כיון שגופו נהנה מן האיסור אינו מעשה שנעשה מאליו, והמעשה מתייחס אליו כיון שנעשה בכל תקפו והנאתו, ואין בכוח הטעות שלו לנתק ממנו את המעשה, אלא נחשב מעשה גמור שלו[ג].

וכל זה שייך רק לענין עבירות שצריך שמעשה העבירה תתייחס אליו, ולכן מתעסק סתם פטור ומתעסק בחלבים ועריות חייב, אך לענין כוונה הנצרכת במצווה צריך שיכוין בעשייתו לשם עבודת ה', ואפילו שיודע שאוכל מצה ותוקע בשופר אך כל שמכוין לשיר או לאכול מחמת כפיה חסר כאן בכוונה לשם מצוה, וא"כ מה יתן ומה יוסיף שגופו נהנה להשלים את החסר בכוונה למצוה, איך הנאת הגוף מחשיבה כאילו כיוון למצוה אע"פ שעשה בכוונה אחרת[ד].

האם תוקע לשיר נחשב מתעסק

והאי מתעסק בעלמא הוא. בדברי הגמרא בהו"א מבואר שהתוקע לשיר נחשב 'מתעסק' וקיי"ל לקמן בפרק רביעי (נג:) דהמתעסק לא יצא, ויש לדון מה ה'קמ"ל' שיצא, האם למסקנא נתחדש ברבא שהתוקע לשיר אינו נחשב מתעסק ולכן יצא, או שאף למסקנא נחשב למתעסק.

בדברי רש"י מבואר דאף למסקנא נחשב מתעסק ואפ"ה כיון שמצוות לא צריכות כוונה יצא, והקשה המהרש"א הרי מבואר להדיא במשנה לקמן שהמתעסק לא יצא[ה]. ובאמת רש"י לקמן (נג: ד"ה מתעסק) ביאר את החילוק בין תוקע לשיר ומתעסק, שבתוקע לשיר הוא מכוין לתקוע, ואינו מכוין לשם מצוה, ומתעסק היינו שאינו מתכוין כלל לתקיעה רק נפח בשופר ועלתה בידו תקיעה, וכן מבואר שם להדיא בגמרא שיש חילוק בין תוקע לשיר ובין מתעסק[ו].

ובדברי הריטב"א בסוגיין נראה, שמסקנת הגמרא הוא שתוקע לשיר לא נחשב מתעסק ולכן יוצא ידי חובה, ובדברי הר"ח והרמב"ן נראה, שלא היה לפניהם גירסא זו בגמרא, וההו"א שכיון שבשופר נכתב זכרון תרועה, אזלינן בתר כוונת הלב, והו"א שבשופר צריך כוונה לצאת. ואין כאן דיון כלל מצד דין מתעסק.

הא דמצוות צריכות כוונה האם מדאורייתא או מדרבנן

אלמא קסבר רבא מצוות אין צריכות כוונה. התוס' לעיל עמוד א' (ד"ה ממר) הביאו את הסוגיא במסכת פסחים (קיד:) שמבואר שנחלקו תנאים בדין זה האם מצוות צריכות כוונה או אין צריכות, ודעת רבי יוסי היא שמצוות צריכות כוונה, ויש לדון, האם דין זה שמצוות צריכות כוונה הוא מדאורייתא שאין קיום המצוה ללא כונה לשם מצוה, או שמדאורייתא יוצא ידי חובה אפילו ללא כונה ומדרבנן הוא דבעי כונה לצאת ידי חובת המצוה.

הלבוש (סי' ס ס"ג) כתב דהא דקיי"ל מצוות צריכות כוונה ילפינן לה מקרא [וציין שם הלבוש לסימן תקפ"ט, אמנם בסימן תקפ"ט לא הזכיר הלבוש את המקור לכך, וכבר העיר עליו הפמ"ג (סי' ס) בזה. והפמ"ג עצמו מסתפק בזה אם הוא מדאורייתא או מדרבנן]. וכן כתב בשו"ע הרב (סי' ס ס"ה) שדין מצוות צריכות כוונה הוא מהתורה, ואם לא כיוון לא יצא יד"ח מן התורה.

האחרונים הביאו ראיות לכך שדין זה הוא מן התורה, בשו"ת קול אליהו (הובא בשדי חמד חלק ד מערכת המ"ג כלל סא) הביא ראיה מהמשך הסוגיא שהקשה אביי אלא מעתה הישן בשמיני ילקה, כלומר, כיון שאין צריך כונה א"כ כל הישן בשמיני בסוכה ילקה, דעבר על בל תוסיף אע"פ שלא כיון, ואי נימא שדין מצוות צריכות כונה הוא מדרבנן, ומדאורייתא אף ללא כונה נחשב מצוה, מדוע הקשה אביי כן רק למ"ד אין צריך כונה, הרי גם למ"ד צריך כונה תיקשי, כיון שמדאורייתא א"צ כונה א"כ כל הישן בשמיני בסוכה ילקה, ומוכח מכאן שאם צריך כונה, אף מדאורייתא לא נחשב למצוה ללא כונה[ז].

בספר אמרי בינה (או"ח סי' יד) הביא הוכחה נוספת דהוא דין דאורייתא, מהא דאמרינן במסכת עירובין (עו:) דלמ"ד מצוות צריכות כונה אינו עובר בבל תוסיף בהעדר כונה, ואי נימא שמדאורייתא א"צ כוונה א"כ גם להך מ"ד עובר משום בל תוסיף, [וזהו כראיית הקול אליהו מסוגיא דידן].

הביאור הלכה (סי' ס ד"ה ויש לומרים) נקט ג"כ שהוא מדאורייתא, והביא שכן כתב להדיא הרשב"ם במסכת פסחים (קיד: ד"ה מע"ג) שכתב וז"ל: 'כלומר, מצוה להביא מן התורה, דאכתי לא קיים מצות אכילת מרור הואיל ולא נתכוון'. והוסיף שם הביאור הלכה שמפשטות הסוגיא בראש השנה ג"כ משמע שהוא מדאורייתא, דאמרינן בתחילת הסוגיא 'אבל הכא זכרון תרועה כתיב' ומשמע שהמחלוקת היא לענין דאורייתא.

למ"ד מצוות צריכות כונה מדוע חייבו חז"ל את הקטנים מדין חינוך הרי אינם בני כונה

הקשה הטורי אבן (מגיגה ו.) למ"ד מצוות צריכות כונה, ואם לא כיון אינו יוצא ידי חובה, מדוע חייבו חז"ל את הקטנים לקיים מצוות מדין חינוך, הרי קטן לאו בר כונה הוא[ט], ומעשה המצוה שלו לאו כלום הוא, ואיך שייך לחייבו במצוות כשחסר לו תנאי הקיום במצוה.

ומכח קושיה זו הוכיח הטורי אבן שכל דבר שהקטן אינו יכול לקיים מחמת קטנותו, וקטנותו גורמת לו שאינו בר חיוב, כמו לענין כונה שמחמת קטנותו אינו בר כונה, אין זה פוטרו ממצות חינוך. עיי"ש שהאריך ביסוד זה.

ובספר אמרי בינה (או"ח סי' יד) כתב ליישב קושיית הטורי אבן, דאי נימא דמצוות צריכות כונה רק מדרבנן, ומדאורייתא לכו"ע לא בעי כונה, א"כ מדאורייתא נחשב שיש כאן קיום מצוה ולכן שייך כאן מצות חינוך.

ובאמרי בינה שם חזר והקשה מהא דמחנכים קטן במצות קריאת המגילה והרי מבואר בפרי חדש (סי' תרנ סעיף יג) שבמגילה לכו"ע בעי כוונה' וא"כ קטן דלאו בר כונה הוא, חסר לו בצורת המצוה, וא"כ לא שייך בזה מצות חינוך.

ותירץ האמרי בינה עפ"י מה שהובא בספר זכרו תורת משה (נדפס בשם קיצור ספר חרדים שבין למ"ד מצוות צריכות כונה ובין למ"ד אין צריכות כונה, וודאי שמדאורייתא צריך לכוין, שנאמר ולעבדו בכל לבבכם, וכשאינו מכוין מבטל מצוה זו, ונחלקו התנאים האם זה מעכב במצוה והוא דין פרטי בכל מצוה ומצוה שצריך לכוין או

ג. **דין** זה שמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה לא נלמד מפסוקים אלא מסברא בעלמא, ועי' בספר אתון דאוריתא (כלל מד) שהאריך לבאר דין זה באופן אחר שגם בחלבים ועריות אין המעשה מתייחס אליו, ואפילו הכי חייב כיון שנהנה והתורה חייבה על הרגשת ההנאה אפילו ללא המעשה, ולפי דבריו לכאורה אין מקום לדברי רש"י כאן דהרי במצה צריך שיעשה מעשה אכילה ולא סגי שיהנה באכילתה. ועי' מה שהקשה בספר קהילות יעקב (פסחים סי' לה) על דברי האתון דאורייתא. ד. **יש** המבארים בדברי רש"י, דהנה אמרינן בגמרא 'אבל הכא זכרון תרועה כתיב והא מתעסק בעלמא הוא', מבואר כאן שהעושה מצוה שלא בכוונה [כלומר שחסר בכוונה לעבודת ה'], נחשב למתעסק, ומשמע שדין כוונה הנצרכת למצוה אינו דין נוסף שחוץ ממעשה המצוה צריך גם כוונה למצוה, אלא ההגדרה היא, שלפי המ"ד מצוות צריכות כוונה, כשלא מכוין לשם עבודת ה' יש כאן חסרון בעצם מעשה המצוה, והעשיה אינה מושלמת עד שיעשה אותה בתור קיום מצות ה', וכשתוקע לשיר ואינו עסוק בעשיית רצון ה' הרי זה נחשב שעשיית המצוה באה מאליה ולא נעשתה על ידו, ואין כ"כ קשר בין העושה למעשה. ולכן היה הו"א שבאכילת מצה כיון שנהנה גופו הרי הוא יוצא בכל גווני, כיון שהמעשה נעשה על ידו בכל תקפו ואי אפשר להפריד בינו למעשה, לכן אע"פ שלא כיון לשם מצוה אך אי אפשר לראות אותו מנותק מהמעשה, ונחשב שהוא עשה את מעשה המצוה. ה. **וכן** הקשה הטורי אבן על דברי רש"י. ו. **בדברי** רש"י בעמוד א' נתבאר לעיל, שכוונת הגמרא 'מתעסק' היינו שללא כוונה חסר בהתייחסות בין עושה המצוה למצוה, ולפי"ז אף שהגמרא קוראת למצוה ללא כוונה 'מתעסק', אין כל המתעסקים שווים, וקמ"ל בסוגי' זו שמצווה ללא כוונה אף שנחשבת למתעסק יצא, ובאופן שלא נתכוין למעשה כלל והוא מתעסק גמור, בכה"ג גם למסקנא לא יצא, ובערוך לנר ביאר כוונת רש"י באופן אחר, דזה וודאי שהתוקע לשיר אינו מתעסק גמור וכדמוכח בפרק בתרא. והגמרא הבינה בהו"א דכיון דכתיב זכרון תרועה אף זה נחשב מתעסק, קמ"ל שאע"פ שלגבי מה דכתיב זכרון תרועה הוי מתעסק, אפ"ה יוצא ידי חובה [וזהו כעין מה שנתבאר בדברינו, אך הערול"נ מוסיף שנחשב מתעסק משום דין זכרון תרועה]. ז. **במלחמות** (פוף הפרק). ח. **ועי'** בשדי חמד שם (ד"ה והנה הרב) שהביא שבעל ה'קול אליהו' חזר וכתב שאין מזה כל כך הכרח, דדילמא כיון שמדרבנן צריך כונה, אשתכח דלא עביד מצוה כתקנה ולפיכך לא לקי, אך השד"ח שם דחה את דחייתו דלא מסתבר שרבנן יצריכו כונה כדי להקל עליו שלא ילקה, עיי"ש. ט. **כך** הוכיח הטורי אבן שם מדברי רש"י ותוספות במסכת חולין (יג.). י. **דברי** הפר"ח יבוארו לקמן בהמשך דברי הגמרא, ושם יבואר שהרבה אחרונים נחלקו עליו בזה.

שהוא דין כללי ואינו מעכב את המצוה, והאמרי בינה עצמו ביאר שם את המחלוקת בדרך אחרת, שלמ"ד מצוות צריכות כוונה כיון שאם אינו מכוין עובר על מצוה זו, ד'ולעבדו בכל לבבכם' לכן אינו יוצא ידי חובה כדי שלא יעבור על מצוה זו.

ולפי"ז נמצא שעצם קיום המצוה אפשר לקיים אף ללא כוונה, ורק בהעדר הכוונה עובר משום ולעבדו בכל לבבכם ולכן אינו יוצא. וא"כ בקטן שאינו מבטל מצוה זו, דהרי אינו בר כוונה, בוודאי צריך לקיים את המצוה דהמצוה עצמה אפשר לקיימה אף ללא כוונה.

למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, וכיון להדיא שלא לצאת האם יוצא ידי חובה

הריטב"א (כמ. ד"ה לפ צריכה) כתב דלמ"ד מצוות אינם צריכות כוונה, אף אם יעמוד ויצווח שאינו רוצה לצאת ידי חובת המצוה, יצא ידי חובה, דכיון שעושה מעשה מצוה הרי הוא יוצא ידי חובתו, ומה לנו ולכוונתו.

אך הר"ן (ו: ד"ה אבל) הביא בשם רבינו שמואל דאע"ג דאמרינן מצוות אין צריכות כוונה הני מילי בסתם, אבל אם כיון שלא לצאת, אינו יוצא"א. וכן כתבו התוס' במסכת סוכה (לט. ד"ה עובר) שיכול ליטול הלולב בידו קודם שיברך, ולא אמרינן שכבר בהגבהתו יוצא ידי חובה ושוב אין לו לברך דאין כאן עובר לעשייתן, דאפשר שיכוין שאינו רוצה לצאת עד אחר הברכה, ואע"ג דאמרינן בפרק ראוהו ב"ד שמצוות אינן צריכות כוונה מכל מקום בעל כרחו לא נפיק, ומבואר בתוספות כדברי רבינו שמואל, שאם מכון להדיא שאינו רוצה לצאת בקיום המצוה אינו יוצא.

הב"ח (סי' תרנח סק"ד) כתב להוכיח שהרמב"ם סובר כהריטב"א"ב הנ"ל, דהרמב"ם כתב לענין ברכת הלולב שיברך קודם שיטלנו בידו, וכתב הב"ח, מדלא כתב הרמב"ם שיגביה ויכוין שלא לצאת עד אחר הברכה, מבואר שהרמב"ם סבר שלא מהני כונה זו, ואפילו עומד וצווח יוצא ידי חובה, ולכן הוכרח הרמב"ם לומר שיברך קודם שמגביה הלולב כדי שהברכה תהיה עובר לעשייתן.

ובספר מאמר מרדכי (שם סק"ט) האריך להשיג על דברי הב"ח שאין להוכיח כן מדברי הרמב"ם, דודאי אף הרמב"ם מודה שיכול ליטול הלולב ולכוין שלא לצאת, והרמב"ם כתב שיברך קודם שיטול משום דס"ל שאפשר לברך על הלולב אף קודם שיגביהו ואין בזה חסרון משום עובר לעשייתן.

דברי רבינו יונה שבמצוות התלויות באמירה לכו"ע צריך כונה

איתיביה היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כיון לבו יצא.

כתב רבינו יונה (ברכות ו. ד"ה ממנס) דאף לפי מי שסובר שמצוות אינן צריכות כונה, הני מילי בדבר שיש בו מעשה, שהמעשה הוא במקום הכונה, כגון נטילת לולב, אבל מצוה שתלויה בדיבור לבד וודאי צריכה כונה, שהאמירה היא בלב, וכשאינו מכוין באמירה ואינו עושה מעשה נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצוה. עכ"ד.

ולפי"ז הקשה היום תרועה, מה מביאה הגמרא הוכחה מקריאת שמע שמצוות צריכות כונה ואם לא כיון לבו לא יצא, שאני קריאת שמע שהיא מצוה התלויה בדיבור ובזה לכו"ע מצוות צריכות כונה, אך בתקיעת שופר שהיא ע"י מעשה מנין שצריך כונה"ד.

וכתב היום תרועה, דוודאי קושטא דמילתא הוא כדברי רבינו יונה, אך המקשן והתרצן כאן לא חילקו בזה ולפי דבריהם בכל מצוה שייכת המחלוקת אם מצוות צריכות כונה או אין צריכות כונה, ואין חילוק בין מצוה התלויה בדיבור למצוה שאינה תלויה בדיבור.

שני סוגי כוונות בקריאת שמע

ואם לאו לא יצא, מאי לאו כיון לבו לצאת. הפני יהושע (ברכות יג. ד"ה גמ') הקשה, איך מביאה הגמרא הוכחה מקריאת שמע דמצוות צריכות כונה, שאני קריאת שמע דלכו"ע בעי כונה וכמו שאמרו בגמרא שם (יג:) 'אשר אנכי מצוך היום על לבבך, מכאן אתה למד שכל הפרשה כולה צריכה כונה', וא"כ נאמר דין מיוחד בקריאת שמע שצריך כונה ואין להוכיח לשאר המצוות[יט].

ותירץ הפני יהושע, דהכונה האמורה בגמרא שם, שילפינן מעל לבבך, אין זה כונה לצאת ידי חובת מצות קריאת שמע, אלא כוונת המילים לקבל עליו עול מלכות שמים, ואם מכוין פירוש המילים אע"פ שלא כיון לצאת ידי חובת קריאת שמע יוצא ידי חובה. והכונה שעליה דנים בסוגיין, זהו כונה לצאת ידי חובת המצוה, וא"כ לפי ההו"א הבינה הגמ' ש'כיון לבו' היינו כיון לצאת ידי חובה ולכן הביאה הגמרא הוכחה מכאן שמצוות צריכות כונה[כ].

מדוע לא תירצה הגמרא שהכוונה האמורה בקריאת שמע היינו פירוש המילים

לא, לקרות. הקשה הריטב"א מדוע הגמרא לא מתרצת שכוונת המשנה 'אם כיון לבו יצא' שיכוין במחשבתו פירוש המילים, וכמו שמבואר בגמרא שם שכל הפרשה כולה צריכה כונה. ותירוץ זה עדיף מתירוץ הגמרא שמדובר באופן שקורא להגיה.

ותירץ הריטב"א דכיון שהמשנה כותבת היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, משמע דמיירי בין בפרשה ראשונה של קריאת שמע ובין בפרשה שניה או פרשת ציצית, ובפרשיות אלו לכו"ע אין מעכב כוונת פירוש המילים, ולכן העמידה הגמרא בקורא להגיה.

לפי תירוץ הגמרא צ"ב מהי השייכות בין משנה זו למשנה הבאה

סבור חמור בעלמא הוא. ולכן כל זמן שלא נתכוין לשמוע אינו יוצא ידי חובה דאינו מתכוין כלל לתקיעה, הקשה בספר יום תרועה, דלפי תירוץ זה בגמרא נמצא שהכונה האמורה במשנה אינה כונה לצאת ידי חובה רק כונה לשמוע, וא"כ מה השייכות של המשנה לקמן (כט.) 'והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל וכו' אלא לומר לך כל זמן שהיו ישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדים את לבם' וכו' למשנה הקודמת, בשלמא אי מצוות צריכות כונה, וצריך לכוין בשעת המצוה לעבודת ה', יש שייכות בין המשנה הבאה למשנה הקודמת אך אי מצוות א"צ כוונה צ"ע מהי השייכות[כא], [ויבואר בזה לקמן (כט.)].

מהו תירוץ הגמרא לענין קול מגילה האמור במשנה

הקשו האחרונים[כב], בשלמא לענין שופר ליישב כדברי הגמרא שכיון לשמוע, ובלא כונה זו סבור חמור בעלמא הוא, אך לענין מגילה שהוזכרה בדברי המשנה, אי אפשר לתרץ כן, דהרי במגילה אינו יוצא ידי חובה רק אם שומע כל תיבה ותיבה כתיקונה וא"כ יודע הוא ששומע קול אדם ולא קול חמור. וברש"ש תירץ דמשכחת לה בלועז ששמע אשורית, ואינו מכיר השפה. ובערוך לנר תירץ שהכונה לענין

יא. ורבינו שמואל הביא הוכחה לדבריו מדברי הגמרא בברכות (יג.) שאם החזיק בידו כוס שיכר וסבר שהוא יין, ופתח בברכה על דעת לסיים בורא פרי הגפן ובסוף סיים בברכת שהכל, והגמרא דנה האם אזלינן בתר פתיחה ואז היה דעתו על יין או בתר חתימה. ואי נימא שאפילו כשהתכוין לדבר אחר יצא ידי חובה, מה בכך שהתכוין אדעתא דיין, סוף סוף בירך כהוגן, ומוכח שכוונה הפכית מגרעת, ואינו יוצא ידי חובה. **יב. הב"ח** הביא שיטה זו בשם הרא"ה (הובא בבית יוסף סי' תקפט) ולא בשם הריטב"א. **יג. רבינו** יונה שם בא ליישב שאין הוכחה מדברי הגמרא שם (יג.) שאם פתח בברכה אדעתא דיין וסיים בברכת שהכל, שמצוות צריכות כונה, כיון שהברכה תלויה באמירה בלבד ובזה לכו"ע מצוות צריכות כונה, ואח"כ הביא רבינו יונה את דברי רבינו שמואל הנ"ל שבשיכר כיוון להדיא שלא לצאת ידי חובה ולכן לכו"ע לא יצא. **יד. וכן** הקשה הפני יהושע (ברכות יג. ד"ה גמ'). **טו. והוסיף** הפני יהושע דאין ללמוד מקריאת שמע לכל מצוות התורה שיצטרכו כוונה, דשאני קריאת שמע שיש בה קבלת עול מלכות שמים. **טז. חילוק** זה של הפני יהושע בין כוונה לצאת ידי חובה לכוונת פירוש המילים, מבואר כן להדיא בדברי הריטב"א בסוגיין. שהריטב"א הקשה בתירוץ הגמרא 'מאי כיון, כיון לקרות' הרי מבואר שם להדיא בגמרא שצריך לכוין, ולא מהני רק שיכוין לקרות. וע"ז תירץ הריטב"א שכוונת הלב האמורה שם אינה ענין לכאן דהתם מיירי לענין שיכוין לבו למה שאומר ולפנות מחשבותיו מהרהורין דעלמא, וכאן מיירי לענין כוונה לצאת ידי חובת המצוה. אלא שהריטב"א הקשה כן למסקנת הגמ' והפנ"י הקשה בהו"א. **יז. ועוד** יש להקשות מדברי התוספתא (פרק ג מסכה ה) וז"ל: 'רועה שהרבין את צאנו אחורי בית הכנסת, וכן חולה שהיה מוטל אחורי בית הכנסת, ומי שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת, ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא, אע"פ שזה שמע וזה שמע זה כיון לבו וזה לא כיון לבו, זה שכיון לבו יצא וזה שלא כיון לבו לא יצא, שאין הכל הולך אלא אחר כונת הלב, שנאמר (משלי כג) תכין לבם תקשיב אזנך, ואומר (משלי כג) תנה בני לבך לי ועיניך דרכי תצורנה וגו', ומסיום דברי התוספתא לכאורה נראה להדיא שלא מדובר כאן בכוונה שלא יהא קול חמור, רק בכוונה לעבודת ה', ולצאת ידי חובת המצוה וא"כ מוכח דמצוות צריכות כונה. **יח. עי'** טורי אבן,

מגילה הוא שידע שהקורא הוא בר חיובא ולא נכרי או קטן [למ"ד שאינו מוציא] וזהו הכונה האמורה במשנה שיכוין לבו לשמוע שהקורא הוא בר חיובא ואם לא כיון לבו וסבור שאינו בר חיובא אינו יוצא"ט.

הפרי חדש (סי' תר"ץ סעיף יג) הוכיח מכח קושיה זו, דאף למ"ד מצוות אין צריכות כונה, מודה לענין קריאת המגילה שאינו יוצא ידי חובה ללא כונה, כיון דקריאת המגילה היא משום פרסומי ניסא, לכן כל שלא כיון לצאת ידי חובת המצוה אין כאן פרסומי ניסא ואינו יוצא ידי חובה[כ], ונמצא לפי דבריו שכל קושית הגמרא היתה רק ממה שצריך לכוין למצות שופר, אך מהא דצריך לכוין לקריאת המגילה אין ראיה לדין מצוות צריכות כונה, דבמגילה לכו"ע צריך לכוין כדי לצאת ידי חובה.

ולפי דברי הפר"ח נמצא שלתירוץ הגמרא הכונה האמורה במשנה מתפרשת לשני פנים, לענין שופר צריך לכוין לשמוע ואין צריך לכוין לצאת דמצוות א"צ כוונה, ולענין מגילה צריך לכוין לצאת ידי חובה.

אף למ"ד מצוות אין צריכות כונה, צריך המשמיע לכוין להוציא את השומע

אלא נתכוין שומע ולא נתכוין משמיע היכי משכחת לה, לאו בתוקע לשיר. וא"כ מוכח שתוקע לשיר אינו יוצא ידי חובה. ומתרצת הגמרא, דלמא דקא מנבח נבוחי, כלומר שהתוקע לא נתכוין כלל לתקיעה ועלתה לו תקיעה[כא], ובאופן זה אף למ"ד מצוות אין צריכות כונה לא יצא ידי חובה, כיון שלא נתכוין כלל לתקיעה, וכמבואר במשנה לקמן (נג:) שהמתעסק לא יצא.

אוצר החכמה

והקשו תוס' (ד"ה אגב) מדוע לא העמידה הגמרא את הברייתא באופן שהמשמיע לא נתכוין להוציא את השומע, ולכן אין השומע יוצא ידי חובה, ומדוע הוצרכה הגמרא להעמיד באופן שמנבח נבוחי ולא נתכוין כלל לתקוע.

ובשו"ת מהריב"ל (ח"ב סי' פה, נוסח הגליון הש"ס) תמה על תוס', איך יכול רבא לתרץ את הברייתא שלא נתכוין המשמיע להוציא את השומע, הרי אם זהו הפשט בברייתא ג"כ אפשר להוכיח ממנה שמצוות צריכות כוונה, ולכן כשאינו מכוין להוציא את השומע אינו יוצא ידי חובה, דלרבא שמצוות אין צריכות כונה, אף אם לא יכוין המשמיע להוציא את השומע יצא השומע ידי חובה.

וביישוב דברי התוספות ביארו האחרונים[כב], דאף למ"ד מצוות אין צריכות כונה וכדי לצאת ידי חובת מצוה אין עיכוב בכוונתו, אך לדין 'שומע כעונה' צריך כונה להוציא את השומע ובלא כונה לא יצא השומע, דכדי לייחס את התקיעה עבור אדם אחר שייחשב כאילו הוא תקע, צריך שיכוין המשמיע לכך ורק אז מתייחסת התקיעה עבורו, ויוכל לצאת בה ידי חובה[כג].

[לכאורה ביאור זה ניתן להיאמר רק אם ננקוט שבתקיעת שופר צריך לדין שומע כעונה, אך לדעת הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ח) שהמצוה היא השמיעה לחוד, ואין צורך להוציא אחר בתקיעה, א"כ אין צריך בזה לדין שומע כעונה, ויבואר עוד לקמן (כט.) עיי"ש].

ביאור קושית אביי

א"ל אביי אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה. רש"י במסכת עירובין (נו.) ביאר שכוונת הגמרא להקשות, דהרי בני חוץ לארץ יושבים בסוכה בשמיני עצרת, ואי נימא שמצוות אינם צריכות כונה הרי בני חו"ל עוברים משום בל תוסיף, ובהכרח דמצוות צריכות כונה, ובני חו"ל מכוונים לקיים מצות סוכה רק משום ספק, ואם באמת יום זה הוא שמיני ולא שביעי לא מכונים לשם מצוה, ולהכי שרי.

מבואר א"כ בדעת רש"י שגם כשעושין מצוה מחמת ספק שייך בזה איסור בל תוסיף[כד], ובמאירי בסוגיין כתב שכל שעושה משום ספק מצוה אין בזה איסור בל תוסיף, וז"ל המאירי: 'כל דבר שנעשה מספק, כגון ישיבת סוכה בשמיני ספק שביעי, וכן כל ספק המתרגש שע"י ספיקו אדם צריך להמשיך זמן לאותו מצוה, או להוסיף בגוף המצוה וכן כל סרך ספק אין בו משום בל תוסיף כלל, ומה שאמרו כאן אלא מעתה הישן בשמיני ילקה, פירושו לאותם שקידשו על פי הראיה שהוא וודאי חול, וגדולי הרבנים שפירשוהו בשמיני ספק שביעי [כוונתו לרש"י בעירובין הנ"ל], אין דבריהם נראים שא"כ אף בכל יו"ט שני כן'.

והרשב"א (לעיל טז.) כתב עוד, שאיסור בל תוסיף שייך רק כשמוסיף מדעת עצמו כגון ישן בשמיני בסוכה או כהן שהוסיף ברכה משלו, אך כשעושה כתקנת חז"ל אין כאן איסור בל תוסיף כלל, שהרי אמרה תורה על פי התורה אשר יורוך, והרשב"א הוכיח כן מהא דבני חו"ל ישנים ואוכלים בסוכה בשמיני אע"ג שעתה אנו בקיאים בקיבועא דירחא, אלא וודאי שכל שעושה מחמת תקנת חכמים אין כאן בל תוסיף[כה].

ובספר ערוך לנר כתב, דוודאי אף רש"י מודה שאם עושה מחמת ספק מצוה אין בזה בל תוסיף, וכוונת רש"י לומר, דאם מצוות אינם צריכות כוונה ושייך בזה איסור בל תוסיף, לא היה לחכמים לתקן לישב בסוכה בשמיני, דאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה.

ובכוונת קושית אביי מהישן בשמיני, לדעת הראשונים שבחו"ל אין בזה איסור בל תוסיף, כוונת אביי להקשות על הישן בארץ ישראל בשמיני וכדברי המאירי. [ועי' בזה בספר יום תרועה].

האם במצוה שהיא רשות ולא חובה יש בה משום בל תוסיף

מנין לכהן שעולה לדוכן שלא יאמר הואיל ונתנה לי תורה רשות לברך. דין זה נפסק בשו"ע (או"ח סי' קכח סעיף כז) שכהן שהוסיף מדעתו יותר על השלושה פסוקים של ברכת כהנים עובר משום בל תוסיף. ובספר מגן גיבורים (שם) הסתפק בכהן שכבר נשא כפיו פעם אחת, ואח"כ איתרמי ליה ציבורא אחרינא דקיי"ל שיכול לברך פעם נוספת, וכתבו התוספות בסוגיין שאם הכהן בירך כבר פעם אחרת, שוב אינו מחויב לברך פעם נוספת, ואינו עובר בעשה אם אינו מברכם ומצוה זו היא רשות, האם גם באופן זה שמברך פעם נוספת אסור לו להוסיף על הברכה. ויסוד הספק הוא, האם איסור בל תוסיף אמור רק במצוה חיובית או גם במצוה קיומית שאינו חייב לעשותה אלא היא מצות רשות.

וכתב המגן גבורים שנראה לומר שגם באופן זה עובר משום בל תוסיף, כיון שעכ"פ מקיים עכשיו מצוה ומברך עליה, כל שעושה מצוה צריך לעשותה כמו שציוותה התורה, ואם מוסיף עליה הרי הוא עובר בבל תוסיף.

ולפי"ז כתב המגן גיבורים לפרש את דברי הברייתא 'הואיל ונתנה לי תורה רשות לברך' וכו' ולכאורה לשון זו תמוהה קצת, מה תלוי איסור בל תוסיף במה שנתנה לו תורה רשות לברך, ולפי הנ"ל מבואר היטב דאף שנתנה לו התורה רשות לברך אפילו כמה פעמים ביום וא"כ הו"א שאין בזה משום בל תוסיף, קמ"ל שגם במצוה שאינה חובה אלא רשות בידו לקיימה ג"כ יש בה משום בל תוסיף.

האם הכהן עובר משום בל תוסיף רק כשמסמיך את הברכה הנוספת לשלש הברכות

תלמוד לומר לא תוסיפו על הדבר. הקשה הריטב"א בשם התוספות, הרי מבואר בפרק לולב הגזול (סוכה לח.) שלמ"ד לולב אין צריך אגד אינו עובר משום בל תוסיף אם הוסיף מין חמישי בלולב, מפני שאותו מין עומד בלחוד ואינו נחשב הוספה על ארבעת המינים. ורק למ"ד לולב צריך אגד, אם אגד מין חמישי עם הלולב עובר משום בל תוסיף, כיון שע"י האגד הוא מצטרף עם ארבעת המינים ונחשב להוספה על המצוה, וא"כ הקשה הריטב"א הכא נמי אין הברכה הנוספת של

רש"י, ערוך לנר. **יט. והוסיף** שם הערוך לנר שכמו"כ לענין שופר הוי מצי לתרץ כן שמכוין לבו לדעת שהתוקע הוא בר חיובא. **כ. הפרי** חדש הביא שם שהמגיד משנה (מגילה פ"ג ה"ה) העלה צד כזה שבמגילה לכו"ע צריך כונה, והפר"ח נקט כך. **כא. עי'** תוס' (ד"ה דקא) שביארו בשני אופנים איך תיתכן מציאות זו. **כב. עי'** מרומי שדה, שפת אמת. **כג. יסוד** זה נמצא ככר בדברי הראשונים בסוף הסוגיא ויבואר לקמן (כט.). **כד. הערוך** לנר הקשה על דברי רש"י, מדוע אביי שאל רק מהישן בסוכה בשמיני, אפשר לפרוך מכל יו"ט שני שמקיימים מקרא קודש ומוסיפים על החג. ותירץ הערוך לנר, דבכל יו"ט שני אינו עושה 'מעשה' של הוספה רק 'דיבור' שמקדש את החג, וע"ז לא קשה שילקה משום בל תוסיף רק כשנכנס לישב בסוכה יש כאן מעשה הוספה. [ובלולב ביו"ט שני לא הוי הוספה דזהו מתקנת רבן יוחנן בן זכאי, ולכאורה אפשר גם היה לשאול מתקיעת שופר ביו"ט שני]. **כה. והרשב"א** מיישב בזה את קושית התוספות איך תוקעים תקיעות דמיושב ודמעומד ואין בזה משום בל תוסיף, וע"ז תירץ הרשב"א שכל שעושה משום תקנת חכמים אין בזה איסור בל תוסיף.

הכהן מצטרפת לברכות שכבר בירך, והאי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, ומדוע עובר משום בל תוסיף.

ותירץ הריטב"א, דבאמת אין הכהן עובר משום בל תוסיף רק אם הוסיף את הברכה מיד לאחר ג' הברכות, ובאותה פריסת כפים, ורק באופן זה נחשב להוספה על הברכה, אך אם בירך את הברכה הנוספת לאחר שכבר גמר את הברכה הראשונה ולא הצמיד את הברכה באותה פריסת כפים אינו עובר.

אך הריטב"א במסכת סוכה (מ:) הביא בשם התוספות, דודאי אף אם הכהן הוסיף ברכה שלא באותה פריסת כפים ג"כ עובר משום בל תוסיף, ומה דאמרינן בגמרא 'האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי' אין הכוונה שבזה לא עובר משום בל תוסיף, רק שבאופן זה אע"פ שעובר על בל תוסיף לא נפסלת מצותו, דכיון שכל אחד לחודיה קאי קיים מצותו כראוי. ולמ"ד לולב צריך אגד אם אגד מין חמישי בלולב לא קיים כלל את המצוה, כיון שהוסיף על צורת המצוה והמוסיף גורע, אך לענין הלאו של בל תוסיף הרי הוא עובר בזה בכל אופן בין אם פסל את צורת המצוה ובין אם לא פסל את צורת המצוה.

והריטב"א בסוכה הוכיח את דבריו מהא דאמרינן הישן בשמיני לוקה, והרי כל יום יום לחודיה קאי ואפילו הכא עובר משום בל תוסיף, ומוכח דאיסור בל תוסיף עובר בכל אופן, וכל מה שאמרו בגמרא האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי הוא רק לענין שהמצוה אינה נפסלת בזה[יו].

כהן שהוסיף ברכה בלחש או בלא נשיאת כפים האם יש בזה משום בל תוסיף

ארצר התכמה 19:06:2018

מבואר בדברי הריטב"א בסוכה (הנ"ל) שאין הכהן עובר משום בל תוסיף, רק אם מברך את הברכה הנוספת עם נשיאת כפים, אך אם מברך ללא נשיאת כפים אין בזה משום בל תוסיף.

וכתב הביאור הלכה (סי' קכח סעיף ט ד"ה ואם הוסיף) דהוא הדין לענין שאר הדברים המעכבים בנשיאת כפים [כגון הא דצריך לומר בלשון הקודש, ובעמידה, ובקול רם, ובהחזרת פנים לכיוון העם] אינו עובר בבל תוסיף אלא כשעשה הכל כדין נשיאת כפים. וכדמוכח מדברי הריטב"א, וכן הביא בשם שו"ע הרב, שאינו עובר משום בל תוסיף רק אם בירך בנשיאת כפים ובהחזרת פנים כלפי העם, אמנם מדברי הרמב"ם (תפילה פי"ד הלכה יג) דייק הביאור הלכה שאם הכהן הוסיף ברכה אפילו בלחש, ג"כ עובר משום בל תוסיף, ואע"ג שדין קול רם בנשיאת כפים הוא לעיכובא[יז].

מדוע נקטה הברייתא 'בל תוסיף' דברכת כהנים ולא בשאר מצוות

תלמוד לומר לא תוסיפו על הדבר. והילפותא בזה מדכתיב 'הדבר' אפילו דיבור, וכן הוא להדיא בספרי (פרשה פנ) 'מנין שאם פתח לברך את ברכת כהנים לא יאמר הואיל ופתחתי לברך אומר 'יוסף ה' עליכם' תלמוד לומר דבר אפילו דבר לא יוסיף', ובספר יום תרועה כתב דלכך נקטה הברייתא כאן דוגמא של בל תוסיף בברכת כהנים ולא נקטה דוגמא אחרת כגון ה' מינים בלולב, דהתם כיון שעושה מעשה פשיטא שעובר משום בל תוסיף, ומקרא ד'הדבר' ילפינן דאפילו הוספת דיבור על דיבור יש בו משום בל תוסיף.

כו. ובסוף דבריו הביא הריטב"א בסוכה בשם רבו שחלק וסבר כדברי הריטב"א בסוגיין שאין הכהן עובר משום בל תוסיף אא"כ הסמיך את הברכות לשאר הברכות, ומה שהקשו מהישן בשמיני לוקה מדוע לא אמרינן שהיום השמיני לחודיה קאי, כתב ע"ז הריטב"א דיום שמיני לא נחשב דקאי לחודיה כיון שכל הימים רצופים ואין הפסק בינתים, ומבואר לפי"ז בדברי הריטב"א שרק הישן בשמיני לוקה אך הישן בתשיעי בסוכה אינו לוקה, כיון שיום התשיעי לחודיה קאי, [ועי' בספר שלמת יוסף (מקובץ הגאון הרוגצ'ובי סי' יד) שהביא ג"כ מדברי הראב"ד (קובץ פ"ו הלכה יח) שרק הישן בשמיני לוקה ולא הישן בתשיעי]. **כז. ובשו"ת** הר צבי (או"ח סי' סב) כתב דלפי שיטת הרמב"ם שהכהן עובר בבל תוסיף אף שמברך בלחש, יש לדון האם שרי לכהן לומר לאחר שירד מהדוכן 'ברוכים תהיו' אם יש בזה משום בל תוסיף, דאע"ג שאינו אומר להם בפריסת כפים אך להרמב"ם גם בזה יש בל תוסיף. וכתב שם דנכון למנוע הדבר, עוד כתב שם בתוך דבריו דמדברי שו"ע הרב מוכח דהכהן אינו עובר משום בל תוסיף אא"כ בירך עם כל פרטי הדינים הנצרכים לנשיאת כפים, ואפילו דברים שנצרכים רק לכתחילה, ואם חיסר פרט אחד אפילו שאינו מעכב בנשיאת כפים שוב אינו עובר משום בל תוסיף. וע"ע בשפת אמת בסוגיין שדן בשאלה זו האם שרי לכהן לברך את ישראל אחר שירד מן הדוכן. **כח. התוספות** כתבו סברא נוספת דאפילו אם נאמר דלא נחשב זמנו, אך כיון שמתכוין לשם מצוה עובר אפילו שלא בזמנו וכמו שסבר רבא במסקנת הסוגיא, והתוספות לעיל (טז:) לא הזכירו סברא זו דנחשב שמתכוין לשם מצוה. וכנראה שהתוספות מסתפקים בזה אי חשיב כונה למצוה, וביאור הספק כתב הקהילות יעקב (סי' טו) שהנידון הוא האם מה שמכוין לשם מצוה דרבנן נחשב ג"כ ככונה להוסיף על המצוה ועובר משום בל תוסיף או דלא נחשב בכה"ג כונה לענין בל תוסיף מדאורייתא, ועי' בספר זכר דבר (סי' ח) שנקט בפשיטות דבוודאי כונה לשם מצוה דרבנן לא נחשב כונה לעבור בבל תוסיף על מצוה דאורייתא, והטעם דכתבו התוס' כאן שעובר משום בל תוסיף, משום שהכונה הנצרכת לעבור בבל תוסיף אינה כונה לצאת ידי המצוה דהרי אינו יוצא ידי המצוה, והכונה הנצרכת היא שהמעשה הוא מעשה מצוה ולא מעשה רשות ולכן גם באופן שמתכוין לשם מצוה דרבנן עובר משום בל תוסיף דאורייתא. **כט. עי'** חידושי הרש"ש (טז:) מה שדן בדברי הגרעק"א בזה. **ל. ועי'** מה שיבואר בזה לקמן (פט.) בגדר דין ערבות. ושם מובא לשון הר"ן שכתב 'שהרי כל ישראל ערבים זה לזה במצוות וכיון שלא יצא חבירו כמי שלא יצא הוא דמי'. **לא. ועי'** בספר

ביאור דברי התוספות

שאני הכא כיון דאלו מתרמי ליה צבורא אחרינא הדר מברך, כוליה יומא זמניה הוא. התוספות (ד"ה ומנמ, ולעיל טז: ד"ה ותוקעים) הקשו איך תקנו חז"ל לתקוע תקיעות מיושב ומעומד הרי כיון שמדאורייתא יצא כבר, עובר בזה משום בל תוסיף, עוד הקשו התוספות על דברי הגמרא לקמן (לה.) שלפי חד מ"ד אין צריך לתקוע תשעה קולות בראש השנה מן התורה, ומדאורייתא סגי בשלושה קולות ורבנן הוסיפו עוד ששה קולות נוסף על תקיעות דאורייתא. ומדוע אין בהוספה זו משום בל תוסיף, וכתבו התוספות, דאין לומר שכיון שכבר יצא ידי חובתו נחשב שעבר זמנו, וכשעבר זמן המצוה אין עובר משום בל תוסיף, דהרי מבואר בסוגיין שברכת כהנים נחשב זמנו כל היום כיון דאילו מתרמי ליה ציבורא אחרינא, וה"נ בתקיעת שופר אי אתרמי ליה ציבורא אחרינא שלא שמעו את התקיעות צריך לחזור ולתקוע עבורם[יח].

ותמה הגאון רבי עקיבא איגר על דברי התוספות, איך הוכיחו מהא דלענין ברכת כהנים נחשב זמנו כל היום שכמו"כ תקיעת שופר נחשב שזמנו כל היום, הרי יש חילוק גדול ביניהם, שבברכת כהנים כשמתרמי ליה ציבור אחר והוא נושא את כפיו ומברכם, הרי הכהן עצמו מקיים בזה מצות עשה [ואמנם אין זה חובה עליו אלא רשות כמבואר בסוגין, אך כשמברך מקיים עשה] משא"כ בתקיעת שופר אם נקלע לציבור שלא שמעו תקיעות והוא מוציאם, הוא אינו מקיים בזה מצות עשה ורק הוא שלוחם להוציאם ידי חובה, וא"כ איך ניתן לומר שמשך זמן המצוה הוא כל היום, הרי כיון שתקע כבר עבר הזמן ואין לו שום חובת תקיעות[יט].

ובשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קמז) כתב ליישב קושית הגרעק"א, דמי שבא להוציא אחרים בתקיעת שופר מדין ערבות, גדר הדין הוא שכיון שכל ישראל ערבים זה לזה הרי זה נחשב כאילו הוא עצמו לא יצא עדיין במצוה, ועדיין הוא מחויב במצוה זו, וא"כ צדקו דברי התוספות שזמן מצות תקיעת שופר הוא כל היום, דכשיש ציבור שלא שמעו את התקיעות הרי הוא מחויב במצוה זו [והוסיף שם החתם סופר שבברכת כהנים אין החיוב על הציבור דהם אינם מחויבים לשמוע את הברכה וא"כ גרע ברכת כהנים מתקיעת שופר][כ].

דברי התוספות והרשב"א מדוע אין בתקיעות דמיושב ומעומד משום בל תוסיף

התוספות תירצו על קושיתם, דאיסור בל תוסיף הוא רק באופן שמשנה את צורת המצוה, כגון שמוסיף על ארבעת המינים או חמש טוטפות בתפילין וחמש ציציות בטלית, אך כשעושה את המצוה כצורתה שתי פעמים כגון שתוקע בשופר וחוזר ותוקע אין בזה איסור בל תוסיף, ולכן בתקיעות דמעומד ומיושב ובתקיעות שהוסיפו חכמים על הג' קולות שצריך מן התורה, אין בהם איסור בל תוסיף לפי שהוא לא משנה את צורת המצוה רק תוקע וחוזר ותוקע.

הרשב"א (טז:) תירץ את קושית התוספות [מדוע אין בתקיעות דמעומד משום בל תוסיף] בדרך אחרת, כל איסור בל תוסיף הוא רק באופן שאדם מוסיף על המצוה מדעת עצמו כגון כהן שהוסיף ברכה משלו או באופן שנתערבו לו דמים וזורק פעם נוספת את דם הבכור, אך כשחכמים עמדו ותיקנו תקנה לצורך מסוים לא שייך כאן איסור בל תוסיף לאדם המציית לדבריהם, דהרי התורה ציותה לשמוע בקול חכמים

ולעשות ע"פ התורה שיורו. והוסיף הרשב"א שהוא הדין לענין איסור בל תגרע כל שחכמים תקנו לגרוע מחמת צורך, אע"ג שהתורה ציותה לקיים המצוה אין עוברים בזה משום בל תגרע, כגון מה שביטלו חכמים תקיעת שופר בר"ה שחל בשבת שלצורך מצוה גזרו שלא לתקוע[לב].

הרשב"א הביא הוכחה לדבריו שכל שמקיים מחמת ציווי חכמים אין בזה משום בל תוסיף ובל תגרע מהא דבחוץ לארץ ישנים בסוכה בשמיני עצרת, והרי מבואר בגמרא שהישן בשמיני בסוכה עובר בבל תוסיף, ומוכח דכל שעושה מחמת ציווי חכמים אין בזה משום בל תוסיף[לג]. וכמו"כ לענין תקיעות דמיושב ומעומד[לד].

מדוע לא אמרינן עשה דוחה לא תעשה בדמים שנתערבו

רבי יהושע אומר ינתנו במתן אחת. וטעמו של רבי יהושע הוא כדי שלא יעבור על דם הבכור בבל תוסיף[לה], כמבואר בהמשך המשנה. התוספות במסכת עירובין (ק. ד"ה ממון) הקשו מדוע לא אמרינן שהעשה של מתן דמים ידחה את הלאו של בל תוסיף ויוכל לזרוק את הדם[לו], ותירצו דלא אמרינן עשה דוחה לא תעשה באופן שע"י פשיעת האדם נוצר הצורך לדחות את הלאו, ולכן בדמים שנתערבו כיון שע"י פשיעתו צריך לדחות את הלאו לא אמרינן הכי, ורק כשהצורך לדחות לא נוצר ע"י פשיעתו כגון כלאים בציצית וכדו' אז אמרינן עשה דוחה לא תעשה[לז]. **עוד** תירצו הראשונים[לח] דלא אמרינן עשה דוחה לא תעשה שבמקדש, כמבואר במסכת זבחים (נו:), ובשו"ת מהרי"ק (שורש קלט, נוין נגליון הס"ס בעירובין שם) הקשה על תירוץ זה, דהא דלא אמרינן עשה דוחה לא תעשה שבמקדש, הוא משום שלא תעשה דבמקדש חמור ואינו נדחה, אך כאן מיירי לענין הלא תעשה של 'בל תוסיף' ואיסור זה לא נאמר במקדש, אלא הוא איסור כללי בכל המצוות, ובזה לא שייך לומר שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש[לט].

איך נתערבו הדמים

הניתנין במתנה אחת שנתערבו בניתנין מתנה אחת. בדברי רש"י נראה דמיירי הכא שנתערבו שני סוגי הדמים בכוס אחת, שכך כתב רש"י (ד"ה ינתנו) 'והרי יש בה משניהן ועולה לשניהן', ומבואר שכשנותן מתנה אחת מתערובת זו נחשב שנתן מכל דם ודם, ובאמת במסכת זבחים (פט.) מבואר שדבר זה תלוי במחלוקת אם יש בילה או אין בילה, [כלומר, דבר לח המתערב בדבר לח כגון מים במים או דם בדם, נחלקו בגמרא האם יש כאן התערבות גמורה ובכל טיפה וטיפה יש בה מזה ומזה, ובדם בכור שנתערב בדם מעשר, בכל טיפה וטיפה שזורק יש בוודאות גם מדם הבכור וגם מדם המעשר, או שאין בילה וחוששים שלא נתערבו לגמרי שני הסוגים] ולמ"ד אין בילה הנידון במשנה זו באופן שנתערבו הכוסות שבהם קיבל הדם ואינו יודע איזה מן הכוסות הוא של קרבן בכור ואיזה של המעשר.

ביאור דעת רבי יהושע

רבי אליעזר אומר ינתנו במתן ד' ורבי יהושע אומר ינתנו במתן אחת. בתחילת דברי המשנה מבואר שנחלקו האם יש בזה משום בל תוסיף או בל תגרע, ובהמשך מבואר דאינו עובר בבל תוסיף ובל תגרע רק כשהוא בעצמו וכשהוא מעורב אין בזה איסור, וכתב הריטב"א בביאור הדבר, שכיון שעיקר הזאתו הוא כדי לעשות מתן ד' לקרבן שצריך מתן ד', לא נחשב שעובר בבל תוסיף במה שזרק גם את דם הבכור לפי שהוא זריקה דממילא ואין זה עיקר הזריקה.

והוסיף הטורי אבן, דאף לפי מ"ד שאין בילה ומדובר כאן שנתערבו הכוסות של הקרבנות ולא נתערב בכוס אחת, ג"כ לא שייך בזה בל תוסיף אע"ג שזורקו בפני עצמו, כיון שסיבת הזריקה היא מחמת הספק ואינו מתכוין להוסיף בזה, אין בזה משום בל תוסיף.

ולפי"ז תמוה מאד מהי סברת רבי יהושע שלא יתן מתן ד', הרי כשם שרבי יהושע סובר שכשהוא מעורב אין בו איסור לא תגרע כמו"כ אין בו איסור בל תוסיף, וא"כ מדוע שלא יתן מתן ד' הרי אינו עובר בזה שום איסור, ורק מקיים בזה את המצוה ליתן מתן ד' בקרבן.

והתוספות (ד"ה לא נאמר בל תגרע) ביארו את דברי רבי יהושע דכיון שיוצא באחד למה נזקיקו ליתן ארבע, וכוונתם עפ"י דברי המשנה במסכת זבחים (נו:) שאם נתן מתנה אחת [בקרבן שצריך מתן ד'] יצא, וכיון שיצא יד"ח אין צריך ליתן מתן ד', ותמה הטורי אבן (מגני מילואים) הרי אין כאן איסור בל תוסיף כלל, ומדוע שלא יתן מתן ד' ויקיים בזה המצוה לכתחילה.

ובריטב"א פירש דבאמת אין כאן איסור בל תוסיף ובל תגרע ואפ"ה אמר רבי יהושע שינתנו מתן אחד, כיון שיש כאן משום מראית העין שנראה כמוסיף או גורע, ולכן סבר רבי יהושע שמוטב לגרוע בשב ואל תעשה, מלהוסיף שנראה כעובר בקום ועשה.

כהן שנשא כפיו פעם אחת ביום האם עובר בעשה אם קראוהו פעם נוספת ולא עלה

הכא אי בעי מברך אי בעי לא מברך. התוספות (ד"ה הכא) הוכיחו מכאן שכהן שעלה לדוכן פעם אחת ביום, שוב אינו עובר בעשה אם אינו חוזר ומברך, ואפילו אם אומרים לו עלה[מ].

והקשה הפרי מגדים (סי' קכח מ"מ סק"ג) איך הוכיחו התוספות מהסוגיא שאינו עובר בעשה, דילמא באמת אם קראו לו לעלות ולא עלה עובר בעשה, וכוונת הגמרא לחלק בין נשיאות כפים לזריקת הדם, שלענין נשיאת כפים יכול הכהן שלא לבוא לבית הכנסת משא"כ לענין בכור אם יש בכור צריך הוא להקריבו ולתת למתנות ע"ג המזבח.

האם כהן מברך ברכת המצוות כשעולה לדוכן כמה פעמים ביום

כתב המגן אברהם (סי' קכח סק"ג) שכהן שכבר נשא כפים וחזר ועלה לדוכן יכול לחזור ולברך ברכת המצוות 'אשר קדשנו בקדושתו של אהרן וצונו' וכו' בכל פעם שעולה[מא], אמנם הלבוש (שם) פקפק בזה וכתב שיש בזה צדדים לכאן ולכאן האם חוזר הכהן ומברך או שאינו חוזר ומברך[מב].

ובשו"ת חתם סופר (או"ח סי' כג) תמה מאד על דברי הלבוש הרי משנה שלימה שנינו (מגילה כו.) שהכהנים נושאים כפיהם ארבע פעמים ביום בשחרית במוסף במנחה ובנעילה, ומסתמא ברכו בכל נשיאת כפים, ומסתמא אותם כהנים שנשאו כפיהם שחרית נשאו כפיהם אח"כ. והטעם שצריכים לברך בכל תפילה ותפילה כתב החתם סופר, לפי שברכת כהנים ילפינן ממה שכתבו אצל אהרן הכהן וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם[מג], ושם כתוב וירד מעשות החטאת והעולה והשלמים, וילפינן מזה שבכל פעם שמקריבים קרבן ציבור תמידית כמו תמיד ומוסף יש מצות עשה שהכהנים ישאו כפיהם, וא"כ וודאי שצריכים לברך בכל

קהילות יעקב (סי' טו) שיישב קושית הגרעק"א באופן אחר. **לב. ובטורי** אבן שם הקשה על דברי הרשב"א שלכאורה בל תגרע שייך רק כשמקיים את המצוה וגורע בחלקה כגון ג' מינים בלולב אך כשמבטל מצוה ולא מקיים כלל לכאורה אין בזה בל תגרע, דאטו כל המבטל עשה עובר גם משום בל תגרע. ובהגהות ברוך טעם על הטורי אבן תירץ, דוודאי כל המבטל עשה אינו עובר משום בל תגרע והרשב"א הוכיח מהא דהבית דין עצמם גזרו שלא לתקוע וכל שמבטל בדרך הוראה יש בזה משום בל תגרע [וכמו שמבואר ברמב"ם (ממרים פ"ג ה"ט)] ובזה כתב הרשב"א שכיון שתקנו לצורך אין בזה בל תגרע. **לג. ולפי** הרשב"א מה שהקשה אביי אלא מעתה הישן בשמיני ילקה, אין כוונת אביי לאנשי חוץ לארץ שאצלם אין כלל בל תוסיף בזה, וקושייתו היא מאדם הנמצא בא"י, ועי' ערוך לנר שם. **לד. ועי'** בפני יהושע וערוך לנר שביארו מדוע מיאנו התוספות ליישב כדעת הרשב"א. וע"ע בספר ראש יוסף (שבת כה.) שביאר מחלוקת התוספות והרשב"א ולדעת התוס' כל שחכמים מתקנים כדי לחזק דברי תורה כגון מה שאסרו לאכול בשר עוף בחלב וכן הרבה סייגים וודאי אין בזה משום בל תוסיף, ורק בתקיעות דמעומד ומיושב שחכמים תקנו כדי לערבב השטן בזה הוקשה להם שאין זה סייג לתורה ויש כאן בל תוסיף. וע"ז תירצו שכשעושה המצוה שתי פעמים אין בזה משום בל תוסיף. **לה. בהמשך** העמוד יבואר בהרחבה טעמו של רבי יהושע. **לו. וברש"י** במסכת עירובין (ק. ד"ה ינתנו) באמת פירש שטעמו של רבי אליעזר שינתנו במתן ד' ואין בזה משום בל תוסיף הוא מפני שאתי עשה דזריקת הדם ודחי לא תעשה דבל תוסיף. **לז. האחרונים** הקשו על תירוץ התוספות (עי' טורי אבן, שער המלך מלריס פ"ג ה"ו) מסוגיא ערוכה במסכת זבחים (נו:) שמבואר להדיא בגמרא שאומרים עשה דוחה לא תעשה גם באופן שצורך הדחיה בא ע"י פשיעתו. **לח. עי'** רשב"א, ריטב"א בעירובין (ק.). **לט. ועי"ע** טורי אבן בסוגין שהאריך בקושיה זו. **מ. כן** הובא בהגהות מיימוניות (תפילה פרק ט' מות ט) וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' קכח ס"ג). **מא. ומקור** דבריו הוא משו"ת מהר"ם מינץ, ועי' בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' כג) שנראה מדברי מהר"ם מינץ שאף רבו בעל התרומת הדשן הסכים עמו בדבר זה שחוזר ומברך בכל פעם שעולה לדוכן. **מב. ועיי"ש** בדברי הלבוש שהאריך לברך דברי התוספות מדוע החיוב של נשיאת כפים הוא רק פעם אחת ביום, ומה החילוק בין מצוה זו למצות ציצית ותפילין. **מג. כמבואר** במסכת סוטה (לח.) דמהא ילפינן נשיאת כפים.

תפילה ותפילה וזהו עיקר החיוב מן התורה, ודברי הלבוש שפקפק אם צריך לחזור ולברך תמוהים.

עוד כתב החתם סופר, דכהן שנשא כפיו בשחרית וקראוהו לעלות במוסף ולא עלה וודאי עובר בעשה, דהרי עיקר החיוב הוא בכל קרבן וקרבן ובכל תפילה ותפילה, ומה שכתבו תוספות שאם בירך פעם אחת ביום, שוב אינו עובר בעשה, כוונתם על סתם ימות השנה, שמתפללים רק תפילת שחרית ומנחה, וחכמים ביטלו נשיאת כפים במנחה, ובזה כתבו תוספות שבאותה תפילה אינו עובר בעשה אם כבר בירך[מד], אך בתפילה אחרת וודאי שאף עובר בעשה אם לא עלה כשקראוהו[מה].

האם למסקנת הגמרא כל היום הוא זמן ברכת כהנים

אלא אמר רבא לצאת לא בעי כונה, לעבור בזמנו לא בעי כונה שלא בזמנו בעי כונה. ומסקנת דברי רבא דבאמת מצוות אינן צריכות כונה, וכדי לצאת ידי חובת המצוה לא בעי כונה, ורק לעבור בבל תוסיף, אם מוסף בזמן המצוה לא בעי כונה, ואם מוסיף שלא בזמן המצוה בעי כונה, ולפי"ז הישן בשמיני בסוכה, אם מכוין לשם מצוה הרי הוא עובר בבל תוסיף, ואם אינו מכוין למצוה אינו עובר בבל תוסיף. **ויש** לדון לענין ברכת כהנים אם הוסיף הכהן ברכה ולא נתכוין למצוה האם עובר משום בל תוסיף או שאינו עובר, והנידון הוא, האם למסקנא נשאר הטעם שהובא בגמרא שכוליה יומא זימניה הוא, או שנשאר דחיית הגמרא שכיון שאינו חייב לברך לא נחשב זמנו, הרשב"א והריטב"א כתבו במסקנת הגמרא שכהן שהוסיף על ברכת כהנים נחשב שאין זה זמן המצוה כיון דאי בעי לא מברך. אמנם בדברי התוספות לעיל (טז: ד"ה ומוקעים) מבואר שאף למסקנא נשאר מה שאמרו בגמרא מתחילה דכיון דאי מתרמי ליה ציבורא אחרינא הדר מברך להו, נחשב עדיין לזמן המצוה [ובדברי התוס' בסוגיין (ד"ה ומנח) אין הוכחה לכך דאולי נסתפקו בזה גופא].

איזה כוונה נצרכת כדי שיעבור בבל תוסיף

כתב המנחת חינוך (מלוה תנה) דכיון שאינו עובר בבל תוסיף אא"כ מכוין לשם מצוה [למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, היינו כשעובר שלא בזמנו, ולמ"ד מצוות צריכות כונה אף כשעובר בזמנו] לא יתכן שיהיה מלקות על לאו זה, דהרי אם אינו מכוין לשם מצוה אינו עובר בבל תוסיף וממילא אינו לוקה, ואם מכוין לשם מצוה והתרו בו עדים שאסור לעשות כן והוא אמר להם שיודע מזה ובכל זאת עושה, א"כ ממ"נ אם באמת אינו מכוין לשם מצוה אין זה עבירה, ואם באמת מכוין לשם מצוה הרי אין לך מוטעה גדול מזה כי ידוע לכל העולם שרצון הבורא הוא שישב בסוכה בחג ולא אח"כ. ובמוטעה לא שייך מלקות כמבואר במסכת קידושין (מג.), ואם הוא מחזיק בדעתו וטוען שרצון הבורא הוא להוסיף על המצוה א"כ הוא כופר בתורה שבכתב או שבע"פ והוא בכלל המורידים ולא מעלים ואינו בכלל הלוקין[מו].

מבואר מדברי המנחת חינוך שלמסקנת הגמרא שבל תוסיף שלא בזמנו אינו עובר עליו רק בכונה, אותה כונה הנצרכת לצאת ידי המצוה היא הכונה הנצרכת לעבור בבל תוסיף. ולכן כתב המנחת חינוך שלפי"ז לא שייך מלקות על לאו דבל תוסיף[מז]. אך החזו"א (או"ח סי' כט ס"ק ט) כתב, אין כונה להוסיף ככונה לצאת ידי חובה, ויש חילוק בין הכונה הנצרכת לענין לעבור בבל תוסיף ובין הכונה הנצרכת לענין לצאת ידי חובת המצוה, ואם מכוין שעושה לשם מצוה עובר בבל תוסיף, אע"ג שאינו מכוין לצאת ידי חובת המצוה, ולפי דברי החזון איש אין צריך שהאדם יחשוב לצאת ידי חובת המצוה אלא סגי שעושה לשם מצוה, ובאופן זה שעשאה לשם מצוה לוקה[מח].

כט.

בטעם שצריך כוונת משמיע

אמר ליה רבי זירא לשמעיה, איכוון ותקע לי, אלמא קסבר משמיע בעי כונה. בהמשך הדברים יבואר שנחלקו הראשונים בדעת רבי זירא, האם סובר שמצוות צריכות כונה [ולפי"ז נחלק רבי זירא על אבוה דשמואל ורבא דלעיל], או שלדעת רבי זירא אע"פ שמצוות אינן צריכות כונה אך צריך כוונת 'משמיע', כלומר, אע"ג שאדם המקיים מצוה לעצמו אף אם לא כיון לצאת ידי חובת המצוה ולא כיון לשם מצוה יצא, אך באופן שצריך להוציא את חבירו ידי חובה כל שלא נתכוין להשמיע לחבירו, אין חבירו יכול לצאת ידי חובה. וביאור דבר זה כתב החזון איש (או"ח סי' כט סק"ח) דכל שלא מתכוין המשמיע להוציא את השומע ידי חובה, נמצא שאין כאן איחוד בין השומע והמשמיע. וא"כ כלפי השומע אין זה תקיעת מצוה אלא שמיעת קול בעלמא, ורק ע"י כוונת המשמיע להוציא את השומע נחשב שיש כאן קול של מצוה גם ביחס לשומע, ולכן אין דין זה תלוי בדין מצוות צריכות כונה, דאף אם מצוות אינן צריכות כונה צריך כוונת משמיע שיחשב קול של מצוה כלפי השומע[א].

ולעיל (כח:) נתבאר בגמרא, שלמ"ד מצוות אין צריכות כונה, מה שמבואר בברייתא 'נתכון שומע ולא נתכוין משמיע לא יצא', היינו באופן שהתוקע היה מנבח נבוחי, ולא נתכוין לתקיעה כלל. אך באופן שהתוקע תקע לשיר, ונתכוין השומע לצאת, אע"פ שהמשמיע לא נתכוין להוציאו יצא ידי חובה, ומבואר לפי"ז דלמ"ד מצוות א"צ כוונה כמו"כ אין צריך כוונה להוציא, ודלא כרבי זירא, ועיין מש"כ בהמשך דברי הגמרא.

ביאור דברי הגמרא 'וקתני לא יצא'

קתני משמיע דומיא דשומע, מה שומע שומע לעצמו, אף משמיע משמיע לעצמו, וקתני לא יצא. כלומר, ע"כ כוונת הברייתא במה שהצריכה כוונת שומע ומשמיע אין המדובר בכוונה להוציא אחרים, רק בכוונה להוציא את עצמו, ומבואר שאם נתכוונו המשמיע והשומע לעצמם מהני אע"ג שלא נתכוין המשמיע להוציא את השומע. וקשיא לרבי זירא. ולפי"ז תמוה מאד מה שאמרה הגמרא 'וקתני לא יצא' הרי הדיוק של הגמרא הוא ממה שמבואר בברייתא שאם כיוונו השומע והמשמיע יצא, וא"כ אין פשר למילים אלו.

[ובאמת, בדקדוקי סופרים הביא שתי גירסאות אחרות מכתבי יד, לפי גירסא אחת צריך לומר 'וקתני יצא', ולפי כתב יד אחר אין את המילים 'וקתני לא יצא' בנוסח הגמרא. ולפי גירסאות אלו מובנים דברי הגמרא].

בהגהות מהר"ב רנשבורג כתב שני ביאורים לפי גירסת הספרים שלנו,

א. 'וקתני לא יצא' היינו אם לא כיונו השומע והמשמיע לעצמם, אך אם נתכוין המשמיע לעצמו יצא השומע אע"פ שהמשמיע לא כיון להוציא את השומע. ב. ביאור נוסף כתב מהר"ב רנשבורג בשם הגר"א, דהראיה היא מדקתני 'לא יצא' בלשון יחיד ולא קתני 'לא יצאו' בלשון רבים. ומוכח שאם לא נתכוין המשמיע והוא עצמו לא יצא ידי חובה אפילו הכי השומע ממנו יצא, וא"כ מוכח שאע"פ שלא נתכוין המשמיע להוציאו יצא, ודלא כרבי זירא.

ועי' בהגהות היעב"ץ [בהערת המגיה שם] שכתב דאין ספק שלא מפי הגר"א יצאו דברים אלו, דהרי דין הברייתא מתייחס רק לשומע ולא למשמיע, ואין הברייתא דנה כלל ביחס ליציאת המשמיע ידי חובה רק ביחס לשומע, וכשכתוב בברייתא לא יצא וודאי קאי על השומע, ועוד, דהרי הגמרא לעיל העמידה את הברייתא באופן שהמשמיע היה מנבח

מד. ואע"פ שאם קראוהו לברך בבית כנסת אחת שלא שמעו עדיין ברכת כהנים אין הכהן עובר בעשה [כמבואר בתוס']. אך בתפילה אחרת שהיא כקרבן אחר וודאי חייב לחזור ולעלות לדוכן ואם לא עלה עובר בעשה. **מה. ולענין** אותה תפילה כתב החתם סופר, דבאותו ציבור ואותה תפילה אסור לו לברך ולישא כפים שתי פעמים, ולענין ציבורא אחרינא, אם יש שם כהנים אחרים, לא ישא כפיו ולא יכניס עצמו לספק ברכה. ואם אין שם כהנים אחרים ישא ידיו ויברך כדי להוציא את אותו ציבור. **מו. עי'** בספר זכר דבר (סי' ו) שאדם המשלה עצמו שיש כאן מצוה ואינו מודה באמת ובעומק ידיעתו מכיר הוא האמת, נחשב למזיד בדבר ואינו מוטעה, עי"ש שהוכיח את דבריו. ולפי"ז משכחת לה שפיר שיחשב למזיד ואינו מוטעה. **מז. המנח"ח** ביאר בזה מדוע הרמב"ם לא הביא שיש מלקות בבל תוסיף. **מח. ועי'** בספר זכר דבר (סי' ו) שהאריך לדון בשאלה זו האם הכוונה לעבור היא כהכונה לצאת. והוכיח שם מדברי התוס' בסוגין כהחזו"א ודלא כהמנ"ח. [ובעצם הגדרת החילוק כתב שם הגדרה אחרת מדברי החזו"א]. **א. ובהמשך** דבריו כתב החזו"א דאף להדיעות החולקות דאין צריך כונת משמיע, גם הם מודים לגדר זה שללא כוונת המשמיע אין כאן קול של מצוה ביחס לשומע, אלא שדעה זו סוברת דאף בסתם שלא נתכוונו לכך בהדיא אמרינן שנתקיים המצוה ונתאחדו השומע והמשמיע כאילו כיוונו, ובאופן שנתכוין להדיא שלא להוציאו, בזה לכו"ע לא יכול השומע לצאת ידי חובתו דאין כאן קול של מצוה כלפי השומע.

נבוחי ולא נתכוין לתקיעה כלל, ובאופן זה הרי פשוט וברור שאין השומע יוצא ידי חובה. ומשנה שלימה שנינו (לג:) שהשומע מן המתעסק לא יצא.

ביאור דברי תנא קמא דרבי יוסי

תנאי היא, דתניא שומע שומע לעצמו ומשמיע משמיע לפי דרכו. בביאור דעת תנא קמא כתב הרמב"ן במלחמות, דאף תנא קמא סובר מצוות צריכות כוונה[ב] וכדי לצאת ידי חובה צריך המשמיע להתכוין לצאת ידי חובה, אך סבר ת"ק שאין צריך כונת משמיע 'להוציא' את השומע, ונחלק על החידוש שחידש רבי זירא שצריך כונה 'להוציא' את השומע. ודי בכך שהשומע מתכוין לצאת ידי חובה והמשמיע מתכוין לצאת ידי חובה, וכן מוכח ממה שאמר רבי יוסי 'במה דברים אמורים בש"ץ' ומבואר שבש"ץ מסכים רבי יוסי עם דברי ת"ק, והרי לפי רבי יוסי מצוות צריכות כוונה ובהכרח שהש"ץ התכוין לעצמו לשם מצוה, ובזה מיירי ת"ק.

שיטות הראשונים בביאור דעת רבי זירא

אבל ביחיד לא יצא עד שיתכוין שומע ומשמיע. ומבואר להדיא שדעת רבי יוסי שצריך כונת שומע ומשמיע וכדברי רבי זירא, הראשונים נחלקו האם דינו של רבי זירא תלוי בדין מצוות צריכות כונה או שאין שני דינים אלו תלויים זה בזה, עוד נחלקו הראשונים איך פוסקים להלכה, האם כדעת השולחים לאבוה דשמואל ורבא דסברי לעיל מצוות אין צריכות כונה, והתוקע לשיר ולא נתכוין לשם מצוה יצא ידי חובה, או שלהלכה נוקטים שמצוות צריכות כונה, נביא בזה את עיקרי שיטות הראשונים.

שיטת הרי"ף

הרי"ף בהלכותיו כתב רק את דברי רבי זירא שאמר לשמשו התכוין ותקע לי, ולא הביא הרי"ף את כל הסוגיא הקודמת שדנה בתוקע לשיר אם יצא או לא. וכתב הרא"ש שכוונת הרי"ף להכריע כרבי זירא ולא כהדעות לעיל שמצוות אינן צריכות כונה, מבואר בדברי הרא"ש שרבי זירא שאמר לשמשו התכוון ותקע לי סבר שמצוות צריכות כונה וחולק על רבא, והטעם שהרי"ף הכריע כן, לפי שרבי זירא סבר כשיטת רבי יוסי וקיי"ל כרבי יוסי שנימוקו עמו (גיטין סו.)[ג].

מבואר א"כ שגם רבי יוסי סובר מצוות צריכות כונה, וכן מתבאר בדברי הגמרא במסכת פסחים (קיד:) שלדעת רבי יוסי מצוות צריכות כוונה, עפ"י מה שאמר שם רבי יוסי שאם טיבל בליל פסח בחזרת לשם כרפס, מצוה לחזור ולהביא לפניו חזרת לשם מרור, ולא אמרינן שיצא ידי חובת מרור בירק שטיבל לשם כרפס, לפי שמצוות צריכות כוונה וכל שלא כיון לשם מרור לא יצא ידי חובה. וא"כ גם רבי יוסי בסוגיין שצריך כוונת שומע ומשמיע הוא כפי שיטתו בפסחים שמצוות צריכות כוונה[ד]. **ובטורי** אבן הקשה שמצינו גמרא נוספת שמוכח ממנה שלדעת רבי יוסי מצוות אינן צריכות כונה, דהנה אמרינן במסכת סוכה (מב:) 'רבי יוסי אומר יו"ט הראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא את הלולב לרשות הרבים פטור, מפני שהוציא ברשות', ואמרו על כך בגמרא

ב. **כל** זה רק אם אנו סוברים בדעת רבי יוסי שמצוות צריכות כונה, וא"כ אף ת"ק דידיה סבר שמצוות צריכות כוונה ולא איפלגי בתרתי, אך בהמשך הדברים יבואר שאין זה מוסכם לכל הראשונים שרבי יוסי סובר מצוות צריכות כוונה, ואפשר דסבר מצוות אין צריכות כונה. ג. **כדברי** הרא"ש שרבי זירא סבר מצוות צריכות כונה וכשאמר לשמשו התכוין ותקע לי, הכוונה הדרושה היא להוציא את השומע ידי חובה, מבואר גם בדברי בעל המאור [אלא שבעל המאור שם סובר שההלכה כרבא שמצוות א"צ כוונה ולא כר"ז] וכן מבואר בריטב"א כאן. וכן דייק בעל המאור מדברי רש"י שכתב וז"ל: 'איכוון ותקע לי. תתכוון לתקוע בשמי להוציאני ידי חובתי', ומבואר שהכוונה היא להוציאני ידי חובה ודלא כרבא שמצוות אינם צריכות כוונה. ד. **התוספות** לעיל (כח. ד"ה אמר) הקשו, מדוע לא הוכיחה הגמרא שמצוות צריכות כוונה מדברי רבי יוסי בפסחים שצריך לחזור ולאכול מרור, ומוכח שמצוות צריכות כוונה כרבא, וכתבו התוספות דמצי לדחויי שבאמת לפי רבי יוסי מצוות א"צ כוונה, והא דצריך לחזור ולאכול מרור הוא משום הכירא [ובגמ' בפסחים שם הוזכרה דחיה זו, ומסקנת הגמ' דאפ"ה מוכח מרבי יוסי דמצוות צריכות כוונה, ואולי כוונת הגמ' בפסחים רק בדעת ריש לקיש שם]. ה. **דף** כח. וכן הוכיח הב"ח (סי' תעה סק"ח ד"ה ולכן). ו. **ויש** מקום לומר דבאמת אביי ורבא מודו בדעת רבי יוסי שמצוות צריכות כוונה. ומה שלא תירצו כן בגמרא שם, לפי שהם סברו אליבא דהלכתא שמצוות אינן צריכות כוונה, וכמו"כ הם פסקו להלכה את דברי רבי יוסי שם שאם הוציא ברשות 'אמר אביי לא שנו אלא שלא יצא בו, אבל יצא בו חייב', דאי כבר יצא ידי חובת נטילה שוב אינו טועה בדבר מצוה ובאופן זה לא פטר רבי יוסי, ומקשה הגמרא, הא מדאגביה נפק ביה, וא"כ כבר בהגבהתו יצא ידי חובה. ובאיזה אופן פטר רבי יוסי, ומתרצת הגמרא דמיירי או כשהגביה את הלולב הפוך שלא כדרך גדילתו ובנטילה כזו אינו יוצא ידי חובה, או שהוציאו בכלי ולא נטלו בידו.

והקשה הטורי אבן[ה] הרי המ"ד במשנה זו הוא רבי יוסי, ואם לדעת רבי יוסי מצוות צריכות כוונה, א"כ מדוע הגמ' צריכה להעמיד באופן שהפכו או שנטל בכלי, הרי אפשר להעמיד בפשטות שלא נתכוין לצאת ידי חובה, ובאופן זה לא יצא כשהגביה את הלולב. ומוכח מכאן שאביי ורבא סברו שאין הכרח בדעת רבי יוסי שמצוות צריכות כוונה[ו].

ולעולם אפשר לומר דרבי יוסי סבר מצוות אינן צריכות כוונה[ז].

דעת הרשב"א

הרשב"א בסוגיין ביאר שרבי זירא לא נחלק כלל על האמוראים לעיל הסוברים מצוות אינן צריכות כוונה, ואף רבי זירא מודה בזה, ומה שאמר ר"ז איכוון ותקע לי אין זה כוונה לשם מצוה, אלא 'איכוון להשמיעני קול שופר בעלמא', וצריך לבאר כוונת הרשב"א[ח].

הבעל המאור הביא דעה זו[אחת/19/06/2018] וחקשה עליה שתי קושיות א. אם מצוות אינן צריכות כוונה מדוע צריך כוונת משמיע, הלא דין הוא שתהא כוונת המצוה חמורה יותר מכוונת המשמיע לשומע. ב. הרי הגמרא העמידה את שיטת רבי זירא כרבי יוסי, ומבואר במסכת פסחים (קיד:) שרבי יוסי סובר מצוות צריכות כוונה.

ומבואר בדברי הרשב"א שהכוונה הנצרכת למשמיע, יסודה הוא מדין שומע כעונה דכל שלא נתכוין המשמיע אל השומע חסר בהצטרפות השומע והמשמיע ואין השומע יוצא ידי חובתו בזה. [ואף אם לענין מצוות שופר אין צורך בדין שומע כעונה, לפי שיטת הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ג) שהמצוה היא השמיעה לחוד, אך כל שלא נתכוין המשמיע לשומע אין זה נחשב כלפי השומע כתקיעת מצוה אלא כקול בעלמא. (כן מימר המזו"מ מו"ח סי' כט, ובספר מגרות משה מו"מ ח"ב סי' ע"ג)].

ועל הקושיה השניה שהקשה בעל המאור, דשיטת רבי יוסי היא שמצוות צריכות כוונה, צריך לומר בהכרח דהרשב"א סבר דאין הכרח לזה ולעולם אפשר דרבי יוסי סבר מצוות אין צריכות כוונה[ט] [וכמו שהוכיח הטורי אבן מהסוגיא בסוכה (מב:) והובאו דבריו לעיל].

פסקי הראשונים בדין מצוות צריכות כוונה

לדעת הרשב"א שאף רבי זירא סבר מצוות אינן צריכות כוונה, פשוט שההלכה היא כך שמצוות אינן צריכות כוונה, אמנם לפי הראשונים שרבי זירא חולק על רבא וסובר מצוות צריכות כוונה צריך לדון האם להלכה נקטינן כדעת רבי זירא או כדעת רבא, ומצינו שנחלקו בזה הראשונים, בעל המאור והרי"ץ גאות פסקו שמצוות אינן צריכות כוונה, כיון שרבי יוסי הוא יחיד הסובר שמצוות צריכות כוונה וההלכה כחכמים החולקים עליו וסוברים שמצוות אינן צריכות כוונה[יא].

הרמב"ן במלחמות חולק ומכריע שההלכה היא שמצוות צריכות כוונה, וכתב על זה כמה נימוקים, א. רבי זירא הוא בתרא וצריך

פטור, ואליבא דהלכתא העמידו את הדין באופן שהפך את הלולב או שהוציאו בכלי, אך בדעת רבי יוסי עצמו אף הם מודו דאפשר להעמיד באופן שלא נתכוין לצאת. ז. **ולפי"ז** בהכרח דדינו של רבי זירא שצריך כוונת שומע ומשמיע לא תלוי בדין מצוות צריכות כוונה וכהדעות שיובאו בסמוך. ח. **ובדברי** הרשב"א מבואר שלמד כן אף בדעת הרי"ף ודלא כמו שביארו בעל המאור והרמב"ן והרא"ש בשיטת הרי"ף, וע"ע בדברי רבינו יונה בברכות (ו.) שהבין כמו"כ בשיטת הרי"ף שפסק מצוות צריכות כוונה, וכן הביא הבית יוסף (סי' תקפט). ט. **וכן** נראה בדברי התוספות לעיל (כח. ד"ה אמר) שאין הכרח מדברי רבי יוסי לזה וע"ע בדברי הב"ח (סי' תעה סק"ח) בדעת רבי יוסי בזה. י. **כשיטת** הרשב"א מבואר גם בדעת רב האי גאון (הובא בתרי"ץ גאות) שהכוונה להשמיע אינו מדין מצוות צריכות כוונה אלא דין מיוחד בשומע ומשמיע, ובלשון רב האי גאון שם משמע שצריך השומע לכוין 'להוציא' את השומע ואין די במה שמכוין 'להשמיע' כמו שכתב הרשב"א. ונראה מדבריו דלדין שומע כעונה לא סגי שיכוין המשמיע להשמיע, אלא צריך גם שיכוין להשמיע לו קול מצוה אע"פ שמצוות אינם צריכות כוונה, ולפי"ז אפשר לומר דאף רש"י בסוגין סבר כרב האי גאון ומה שכתב 'תתכווין לתקוע בשמי ולהוציאני ידי חובתי' אין זה מדין מצוות צריכות כוונה אלא מדין שומע ומשמיע [והרמב"ן במלחמות פקפק בייחוס תשובה זו לרב האי גאון]. יא. **בדברי** הרי"ץ גיאות מבואר שאף ת"ק של רבי יוסי סובר שמצוות אינן צריכות כוונה, ולכן צירף את דעת ת"ק זה לדעות הסוברות שא"צ כוונה, אך

להכריע כמותו שמצוות צריכות כוונה. ב. מינקט לחומרא עדיף. ג. מה שאמר רבה לעיל 'זאת אומרת התוקע לשיר יצא' אין הכרח שרבה עצמו סובר כן ואפשר שאמר כן רק בדעת אלו שסברו כפאוהו ואכל מצה יצא, דהוא הדין שהתוקע לשיר יצא, והוא עצמו לא סבר כן. ד. הפשטות של המשניות והברייתות שהובאו לעיל (כח:) מורים שמצוות צריכות כוונה, והתירוצים שנאמרו בגמרא הם שינויי דחיקי ולא סמכינן עלייהו'ג. ולכן סבר הרמב"ן שראוי לפסוק שמצוות צריכות כוונה.

הראב"ד כתב ג"כ שההלכה כרבי זירא, משום ש'מעשה רב' דכיון שאמר כן לשמשו ונהג כן הלכה למעשה לכן פוסקים כך.

אף אם מצוות אינן צריכות כוונה, לכתחילה ראוי לכוין בתחילת כל מצוה

כתב הטור (סי' תקפט) וז"ל: 'רב שרירא שדר ממתיבתא דהלכתא כרבא [-שמצוות אינן צריכות כוונה] ומיהו מדאשכחן לרבי זירא דאמר לשמעיה איכוון ותקע לי, אמרינן לא ליעביד לכתחילה, אלא יכוון במצוה ואם לא נתכוון יצא', ובוודאי אין כוונת רב שרירא דאף רבי זירא הצריך רק לכתחילה, דהרי הגמרא מקשה על דבריו מהא דאמרינן אם כיון לבו יצא וא"צ כוונת משמיע, ואם נאמר שגם רבי זירא התכוון רק לכתחילה א"כ לא קשה מידי, וכוונת רב שרירא לומר שלכתחילה ראוי לכוון כדעת האמוראים המצריכים כוונה'ג. ובז הביא המשנה ברורה (סי' ס סק"י) שלכתחילה צריך ליזהר לכוין קודם כל מצוה לצאת ידי חובת המצוה.

פסק השולחן ערוך בדין מצוות צריכות כוונה

השולחן ערוך (סי' ס ס"ד) כתב וז"ל: 'יש אומרים שאין מצוות צריכות כוונה, ויש אומרים שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה הלכה', וכן פסק בהלכות שופר (סי' תקפט ס"ח) 'וכן התוקע לשורר ולא נתכוין לתקיעת מצוה לא יצא, נתכוון שומע לצאת ידי חובה ולא נתכוון התוקע להוציאו, או שנתכוון התוקע להוציאו ולא נתכוין השומע לצאת, לא יצא ידי חובתו עד שיתכוון שומע ומשמיע'. וכן פסק השו"ע בהלכות מגילה (סי' תרנ סעיף יג) שאם לא נתכוון לצאת ידי חובה לא יצא'ד, והטעם שהשו"ע הכריע שמצוות צריכות כוונהטו כיון שהרי"ף והרמב"ם (דעמ הרמב"ם יבומר נהמקף) והרא"ש נקטו שמצוות צריכות כוונה נקטינן כוותייהו [כ"כ הבית יוסף (סי' תקפט)].

האם יש חילוק בין מצוה דרבנן למצוה דאורייתא

כתב המגן אברהם (סי' ס סק"ג) דהא דנקטינן להלכה שמצוות צריכות כוונה הוא רק במצוה דאורייתא כגון שופר וקריאת שמע ולולב ביום הראשון, אך במצוות דרבנן אין צריך כוונה, והביא כן בשם שו"ת הרדב"זטז ובשם ספר משפט צדק, ויש לדון בכוונת המגן אברהם, האם כוונתו שאע"ג שהמ"ד הסובר מצוות צריכות כוונה לא חילק בזה בין דאורייתא לדרבנן, אך מה שהכריע השו"ע להלכה דצריך כוונה הוא רק מחמת ספיקא לחומרא, וא"כ במצוות דרבנן נקטינן לקולא שאם לא כיון יצא ידי חובה, או שכוונת המגן אברהם שאף מי שסבר מצוות צריכות כוונה, לא סבר כן לענין מצוות מדרבנן רק לענין מצוות דאורייתא.

והנה, הטורי אבן (כח: ד"ה מאי) נקט בפשיטות דלמ"ד מצוות צריכות כוונה אין חילוק כלל בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן, וכן נקט בב"ח (סי' תעה סק"ח) שכתב גם כן לחלק בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן וביאר שם שטעם החילוק הוא, שלענין דאורייתא נקטינן לחומרא ולכן פוסקים שמצוות צריכות כוונה, ולענין דרבנן [שם מיירי לענין מרור] נקטינן לקולא ופוסקים שמצוות אינן צריכות כוונה, ומבואר מדבריו שהחילוק הוא רק לענין פסק ההלכה'ז.

אמנם, בדברי התוספות לעיל (כח. ד"ה אמר) נראה שיש חילוק בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן. ואף למ"ד מצוות צריכות כוונה, אפשר שלענין מצוות דרבנן יסבור שאינן צריכות כוונה, שהרי התוספות הקשו שם מדוע לא הוכיח רבא שמצוות צריכות כוונה מהא דאמרינן במסכת פסחים (קיד:) לענין מרור שאע"ג שלא כיוון לשם מצוה כשאכל את המרור אפ"ה יוצא ידי חובה. ותירצו תוספות דיש לחלק בין מצוה דרבנן למצוה דאורייתא, ואף שמוכח שם בפסחים שבמרור דרבנן א"צ כוונה, אכתי לא ידעינן לענין מצוה דאורייתא, ומבואר בדבריהם שהחילוק בין דאורייתא לדרבנן אינו משום ספק אלא יש חילוק מהותי בין סוגי המצוות'ח.

דעת הרמב"ם לענין מצוות צריכות כוונה

הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ד) כתב וז"ל: 'המתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא יצא ידי חובתו, וכן השומע מן המתעסק לא יצא, נתכוון שומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוון התוקע להוציאו, או שנתכוון התוקע להוציאו ולא נתכוון השומע לצאת, לא יצא ידי חובתו עד שיתכוון שומע ומשמיע', מבואר להדיא בדברי הרמב"ם שצריך כוונה לצאת ידי חובה, ומצוות צריכות כוונה, אך בהלכות חמץ ומצה (פ"ו ה"ג) פסק הרמב"ם 'אכל מצה בלא כוונה כגון שאנסוהו גויים או ליסטים לאכול, יצא ידי חובתו', ולכאורה הרמב"ם סתר משנתו דאיך פסק שכפאוהו לאכול מצה יצא יד"ח, הרי מבואר בגמרא שדין זה תלוי אם מצוות צריכות כוונה או לא, ורק אם מצוות אינן צריכות כוונה יוצא בזה ידי חובה. וא"כ הרמב"ם שהכריע בהלכות שופר שמצוות צריכות כוונה, איך פסק בהלכות חמץ ומצה שכפאוהו לאכול מצה יצא.

ומצינו בראשונים שני ביאורים בדרכו של הרמב"ם, הר"ן (ז: ד"ה לפיכך) ביאר, שהרמב"ם מחלק בין מצוה שיש בה הנאה למצוה שאין בה הנאה, במצוות שאין בהם הנאה כמו מצות תקיעת שופר וקריאת שמע ונטילת לולב וכדו' בזה פסק הרמב"ם שמצוות צריכות כוונה, אך במצוה שיש בה הנאה כגון אכילת מצה בזה פסק הרמב"ם שאף ללא כוונה יצא, וכמו שאמרו בגמרא לענין איסורים שהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, וכמו"כ לענין מצוות ע"י שיש לו הנאת הגוף, מקיים את המצוה אע"פ שלא נתכוון.

ובאמת, חילוק זה נתבאר לעיל בגמרא (כח:), אלא ששם אמרו סברא זו לענין צריכותא ממצה לשופר, שלכן הוצרך רבא לחדש שהתוקע לשיר יצא, דלא ידעינן דין זה מהא דכפאוהו ואכל מצה יצא, והרמב"ם סבר שאף למסקנא קיים חילוק זה, ואף הסוברים מצוות צריכות כוונה מודים לענין מצה שא"צ כוונה'ט.

ביאור נוסף בדברי הרמב"ם כתב רבי אברהם בן הרמב"ם, שבאמת לענין כל המצוות סבר הרמב"ם שמצוות אינן צריכות כוונה, ורק בתקיעת שופר יש צורך בכוונה, וטעם החילוק הוא, לפי שבתקיעת שופר אין האדם עושה 'מעשה' רק שמיעה בלבד לפיכך צריך כוונה, משא"כ במצוות שאדם עושה בהן מעשה כגון אכילת מצה ונטילת לולב, בזה אף אם לא נתכוין לשם מצוה יצא.

ולפי דרכו של רבינו אברהם בן הרמב"ם זוהי גם כוונת הגמרא לעיל (כח:) לחלק בין שופר למצה, 'התם אכול מצה אמר רחמנא' כלומר, שצריך לעשות מעשה אכילה והרי אכל, אבל הכא זכרון תרועה כתיב

הרמב"ן במלחמות סובר דת"ק של רבי יוסי סובר שמצוות צריכות כוונה. **יב. והרא"ש** הוסיף שבירושלמי הוכיחו מהמשנה של היה עובר אחורי בית הכנסת וכו' אם כיוון לבו יצא שמצוות צריכות כוונה [ועי' בקרבן נתנאל שם שהעיר שבירושלמי שלפנינו ליתא]. **יג. ויש** להקשות א"כ מנין לגמרא שרבי זירא סבר שכוונת משמיע מעכבת אולי גם רבי זירא ביקש כן משמשו כדי לצאת לכתחילה ע"י כוונה אך גם לפי דבריו אין זה מעכב בדיעבד, ובשלמא לפי דברי הרשב"א שהכוונה הנצרכת לפי רבי זירא היא כוונה 'להשמיע' ולא כוונה לצאת, בזה נראה שכונה זו וודאי מעכבת כדי שתהיה הצטרפות בין השומע לעונה, [אמנם עי' בספר קרית ספר (סוף פרק ג מהלכות שופר) שכתב וז"ל: 'ונראה דכוונת שומע ומשמיע דבעינן למאן דאמר מצוות צריכות כוונה היינו מדרבנן'], **יד. ולעיל** (כח:) הובא בשם הפרי חדש דלענין מגילה כו"ע מודו שמצוות צריכות כוונה, כיון שתקנוה משום פרסומי ניסא [ובזה יישב הפר"ח שם מה שאמרו במשנה (מ:) או קול מגילה אם כיון לבו יצא]. **טו. הרי** הרבה ראשונים נקטו שמצוות אין צריכות כוונה ואלו הם: רב שרירא גאון (הובא בטור סי' תקפט), רב האי גאון (הובא בריץ גאות), הריץ גאות, הרז"ה, הרשב"א, הריטב"א, והאור זרוע (הובא בהגהות מצפר"י בסוגיין). **טז. ועי'** בספר שדי חמד (מערכת המ"ם כלל סח) שכתב שלא מצא כן בדברי הרדב"ז. **יז. הב"ח** שם הביא לשון הרא"ש בסוגיין שכתב 'הלכך אזלינן לחומרא ובעינן דעת שומע ומשמיע' ונראה מלשון זה שהרא"ש הסתפק איך לפסוק, ובדאורייתא נקט לחומרא. **יח. וכן** נראה בדברי האליה רבה (סי' ריג וסי' תפט) שהחילוק בין מצוה דרבנן למצוה דאורייתא אינו משום שכאן נקטינן לקולא וכאן לחומרא אלא יש חילוק מהותי ביניהם, ועי' מה שהאריך בזה בספר שדי חמד (מערכת המ"ם כלל סד). **יט. הראב"ד** (בהשגותיו על בעל המאור בפסחים) כתב ג"כ כדעה זו, שכו"ע מודו לאבוה דשמואל שכפאוהו ואכל מצה יצא, ואף למ"ד מצוות צריכות כוונה מודה באכילת מצה שיוצא. וכן כתבו התוספות בפסחים (קטו. ד"ה ממקום) סברא זו, ובספר יום תרועה (לעיל כח:) הקשה מדוע בתוקע לשיר לא נימא ג"כ שיש לו הנאת הגוף שנהנה משמיעת שיר השופר, עיי"ש. ועי' בספר ערוך לנר (כט.) שכתב דכל דברי הרמב"ם שייכים רק לענין אכילת מצה שנהנה מכך, אך לענין אכילת מרור לא אמרינן סברא זו שהרי אינו נהנה באכילה זו. [ובפמ"ג בפתיחה כוללת (מלק ג) נסתפק בזה האם באנסוהו לאכול

והאי מתעסק בעלמא, כלומר שהמצוה היא רק השמיעה וכל שלא נתכוין הרי הוא מתעסק בעלמא ולא עשה כלום[ב].

מהי השייכות של משנה זו למשנה הקודמת

והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל. בביאור שייכות משנה זו לפירקין כתב המאירי וז"ל: 'מתוך שהיה מדבר בענין כוונת הלב, הביא ענין זה להודיע שכל הדברים בכוונת הלב הם תלויין', וכן ביאר רבינו עובדיה מברטנורה, והקשו האחרונים[כא] בשלמא לפי רבי זירא שמצוות צריכות כוונה ומה שכתבה המשנה לעיל 'אם כיון לבו יצא' היינו כאן לצאת ידי חובת המצוה, א"כ יש שייכות לדברי המשנה כאן שצריך כוונת הלב, אך לפי רבא שמצוות אינן צריכות כוונה והכוונה האמורה במשנה הקודמת היא כוונה 'לשמוע' שלא יהא סבור קול חמור בעלמא הוא, ולא מיירי בכוונת הלב, א"כ מה השייכות בין משנה זו למשנה הקודמת.

הפני יהושע כתב ליישב קושיה זו, דאף לפי רבא שאין צריך כוונה לצאת ידי חובה, הרי מבואר לעיל שאם הוא מתעסק בעלמא, כגון שמנבח נבוחי או שסבור שהקול הנשמע הוא קול חמור, אינו יוצא ידי חובה, ודין זה שהמתעסק לא יצא ידי חובה נלמד מהפסוק 'זכרון תרועה', דכיון שהוא מתעסק אין כאן זכרון תרועה, לפי שאין מעלה זכרונם בתקיעה זו לאביהם שבשמים ואין כאן זכרון עקידת יצחק, ורק כשמתכוין עכ"פ לתקיעה יש כאן זכרון תרועה, וא"כ כיון שצריך כוונה לתקיעה, לכן הסמיכה המשנה דרשה זו של והיה כאשר ירים משה ידו.

החתם סופר כתב ליישב קושיה זו בהקדם קושיה אחרת שהקשה מדוע המשנה לא מתחילה בנוסח זה 'כיוצא בזה, והיה כאשר ירים' וכו' וכמו בכל מקום בש"ס, עוד הקשה החת"ס שבזמן מלחמת עמלק, ישראל היו עסוקים במלחמה וכוונתם היתה לאביהם שבשמים ולא נתכוונו כלל למלחמה, וא"כ אינו דומה לשמיעת שופר שצריך לכוין לשמיעת השופר.

לכן פירש החתם סופר, דהנה היוצא למלחמה צריך לכוין כל כוונותיו ללחום נגד האויב, ולא ישליך חיצים ובלסטראות כסומא בארובה, ומי שמכוין לבו לשמים בתפילות ובתחנונים אין לבו פנוי למלחמה להשליך חיצים למטרה, ובמלחמת עמלק היה להיפוך שכשהיו מכוונים לבם לשמים ומשליכים חיצים בלא כוונה היו נוצחים, וכשהיו מכוונים על החיצים ולא לשמים היו נופלים, וא"כ הדמיון של מלחמת עמלק לכוונה שהוזכרה לעיל הוא ששם היה להיפך, דלעיל צריך לכוין על השמיעה לאפוקי כששומע קול בעלמא, ובמלחמת עמלק כשאינו מכוין על מעשיו ומשליך חיצים כסומא, מצליח, ולכן לא כתבה המשנה 'כיוצא בזה' אך עדיין זה שייך לפירקין.

מדוע עמד משה רבינו במקום גבוה הרי המתפלל צריך שיעמוד במקום נמוך

וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה. הקשה המהרש"א מדוע משה רבינו התפלל בשעת המלחמה בראש הגבעה, הרי אמרינן בגמרא (ברכות י:) אל יעמוד אדם במקום גבוה ויתפלל אלא במקום נמוך ויתפלל שנאמר ממעמקים קראתיך ה', ותירץ המהרש"א, כיון שרצה משה שיראו ישראל את ידיו ויכוונו את לבם לאביהם שבשמים, וכמבואר במשנה שזו היתה כוונת משה בפרישת ידיו, לכן עמד במקום גבוה שייראה לכל ישראל[כב].

ביאור הצורך בשתי הדרשות, מידיו של משה ומעשה לך שרף

כיוצא בדבר אתה אומר עשה לך שרף וכו'. הטעם שהתנא הוצרך להביא שהכל תלוי בכוונת הלב גם מידיו של משה וגם מנחש הנחושת, ביאר הערוך לנר, שזהו להורות שצריך האדם לשעבד לבו למקום בשני ענינים, גם בסור מרע וגם בעשה טוב, ובהסתכלות כלפי מעלה שהיה אצל משה, שיעבדו ליבם ל'עשה טוב' כידי משה שהיו פרושות בתפילה, ובהסתכלות כלפי מעלה שהיה בנחש הנחושת, שהנחש הוא היצר הרע, שיעבדו את ליבם ל'סור מרע', בהכירם שהנחש והיצר הרע הם גורמי החטא, ובזה נעשו ישראל שלימים הן בסור מרע והן בעשה טוב.

האם מדובר בחרש שאינו מדבר ואינו שומע או בחרש המדבר ואינו שומע

חורש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים ידי חובתן. בכל מקום שהוזכר בש"ס 'חרש' היינו אדם שאינו שומע ואינו מדבר, כמבואר להדיא במשנה (תרומות פ"ו מ"ג) 'חרש שדיברו בו חכמים בכל מקום שאינו שומע ואינו מדבר'. אך בחרש המובא במשנתינו לענין תקיעת שופר דנו הראשונים האם גם כאן מיירי באינו שומע ואינו מדבר, או שלענין תקיעת שופר חרש שאינו שומע אפילו שיכול לדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן.

בפירוש רבינו יהונתן מלוניל כתב שגם חרש האמור במשנה זו הכוונה לחרש שאינו שומע ואינו מדבר, אך המאירי הביא דעות החולקות בזה, וז"ל המאירי: 'ומכל מקום לקצת חכמי האחרונים ראיתי שלענין שופר אף מדבר ואינו שומע אינו מוציא, שמאחר שאינו שומע אינו בר חיוב, שהדבר תלוי בשמיעה, והרי נוסח הברכה לשמוע קול שופר, ואחר שאינו בר חיוב אינו מוציא', ומבואר בדבריהם שחרש שאינו שומע, אע"ג שלענין שאר דיני התורה הרי הוא כפיקח לכל דבריו, אך לענין תקיעת שופר כיון שמצותה ע"י 'שמיעה' וחרש זה אינו יכול לשמוע, לכן נחשב אינו בר חיובא, ואינו יכול לתקוע עבור אחרים כדין מי שאינו מחויב בדבר.

וכן הביא הבית יוסף (תחילת סי' תקפט) בשם הכל בו והתשב"ץ שחרש המדבר ואינו שומע אע"ג שלענין כל דיני התורה הרי הוא כפיקח, לענין שופר אינו בר חיובא ואינו מוציא אחרים ידי חובתן. וכך נפסק בשו"ע (סי' תקפ"ט ס"ג) דכיון שאינו שומע אינו בר חיובא[כג].

ובשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תלט) הקשה על דין זה והאריך להוכיח דאף אם אינו שומע נחשב בר חיובא, כיון שהוא פיקח לכל דבריו, וביאר שם דהטעם שאינו מוציא אחרים ידי חובתן אינו משום שאינו בר חיובא, אלא מטעם אחר שכיון שהוא עצמו אינו יוצא בתקיעה זו כיון שאינו שומע באזניו לכן אינו מוציא אחרים בתקיעה זו, ובשלום יהודה (או"ח סי' כ) האריך בביאור הגדרה זו וכתב, שכל שבא להוציא אחרים ידי חובתם צריך שיעשה את מעשה המצוה בשלימות וכיון שמתנאי המצוה שישמע את קול השופר, וכל שחסר לו תנאי זה ותוקע באופן שלא משמיע לאזניו יש חסרון במעשה המצוה, ואין כאן לגבי עצמו מצוה הראויה לצאת בה, ולכן גם אחרים השומעים ממנו אינם יוצאים ידי חובה, דיציאתן תלויה במעשה המצוה של המוציא, ואם לגבי המוציא יש חסרון במעשה המצוה אף הם אינם יוצאים ידי חובתן[כד].

וקובץ שיעורים (חלק ג' סי' נח) כתב לבאר טעם אחר מדוע חרש המדבר ואינו שומע אינו מוציא אחרים בשופר, דלענין להוציא אחרים ידי חובה לא סגי שיהיה האדם בר חיובא, אלא צריך שיהיה מחויב

מרור מר אמרינן שיצא כדין מצה או שבדבר מר לא אמרינן שיצא]. **כ. וכן** כתב גם המגיד משנה (סופר פ"ג ה"ד) בביאור דברי הרמב"ם, וכעין סברא זו כתב גם רבינו יונה בברכות (ו. ד"ה ממנס) שאף למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה הני מילי במצוות שיש בהן מעשה, אבל מצוות שבדיבור לכו"ע צריך כוונה, וז"ל שם: 'כשאינו מכוין באמירה ואינו עושה מעשה נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצוות', אך אין זה ממש כסברת רבינו אברהם דלפי דברי רבינו אברהם 'דיבור' נחשב למעשה ולענין קריאת שמע יסבור הרמב"ם שא"צ כוונה, ורק לגבי שמיעת שופר סבר הרמב"ם שצריך כוונה. **כא. עי'** פני יהושע ויום תרועה. **כב. דין** זה שלא יעמוד אדם בתפילה במקום גבוה נפסק בשו"ע (סי' צ ס"ו), אך מה שמבואר בגמרא שצריך לעמוד במקום נמוך, ומשמע שיהיה בדוקא מקום נמוך לא הובא בשו"ע, וכן לא הובא בראש"ש בברכות שם. אך הרמב"ם (תפילה פ"ה ה"ו) הזכיר שצריך לעמוד במקום נמוך, וכן הובא במשנ"ב (סי' צ סק"ח) בשם המגן אברהם שנהגו שהמקום שהש"ץ עומד עליו הוא עמוק משאר בית הכנסת, ולכן נקרא הש"ץ בכל מקום 'יורד' לפני התיבה. וע"ע בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' כו) שהאריך בדינים אלו. **כג. בספר** אבי עזרי (סופר פ"ג) כתב להוכיח שדעת הרמב"ם שחרש המדבר ואינו שומע נחשב בר חיובא לענין תקיעת שופר, ורא"ה היא, מהא דהרמב"ם השמיט את הדין המבואר במשנה שחרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים ידי חובתן, ובשלמא אם חרש דמתניתין הוא החרש שדברו בו בכל מקום, ניחא שהרמב"ם השמיט דין זה, כיון שהוא דין כללי בכל דיני התורה שחש"ו פטורים מן המצוות, אך אם חרש דמתניתין מיירי במדבר ואינו שומע, א"כ דין המשנה הוא חידוש מיוחד בהלכות שופר שחרש שאינו שומע אע"ג שהוא פיקח לכל דבריו אינו בר חיובא במצוות שופר, ומדוע השמיט הרמב"ם חידוש זה, ולפי"ז תמה שם באע"ז מדוע הכריע השו"ע שחרש אינו בר חיובא אחר שדעת הרמב"ם אינה כן. **כד. האבני** נזר כתב לפי"ז שהוא הדין אם השומע הניח דבר באזניו ואינו שומע את קול השופר, כמו"כ אין האחרים יוצאים ידי חובתן. ועי' מה שהבאנו לעיל (מ:) לענין מי שנמצא חוץ לבור ותוקע לתוך הבור, וכתב הפמ"ג שאע"ג שהוא עצמו לא יוצא ידי חובה כיון ששומע קול הברה, אך הנמצאים בתוך הבור יוצאים ידי חובה, ומבואר דלא כהאבני נזר.

בפועל[יה], וא"כ אף דחרש זה בר חיובא הוא אך כיון שאנוס בקיום המצוה ואינו מחויב בפועל, לכן אינו מוציא אחרים ידי חובתם.

מדוע אמרה המשנה אין מוציאין את 'הרבים' ידי חובתן

אין מוציאין את הרבים ידי חובתן. בספר שפת אמת העיר על לשון המשנה מדוע כתוב אין מוציאים את 'הרבים' ידי חובתן, הרי אפילו את היחיד אינם מוציאים ידי חובתו.

לדעת הרמב"ם שהחובה בתקיעת שופר היא רק השמיעה מדוע השומע מחרש שוטה וקטן אינו יוצא ידי חובתו

מבואר במשנה שחרש שוטה וקטן דאינם בני דעת, אינם יכולים להוציא אחרים ידי חובת מצות תקיעת שופר, והנה דעת הרמב"ם (סופר פ"ח ה"ח) ששמיעת השופר היא המצוה שחייבה תורה בראש השנה, ואין חובה בתקיעה, והרמב"ם הרחיב את שיטתו בתשובה (שו"ת פאר נדור סי' נ) וכתב 'שהמצוה המיוחדת אינה התקיעה אלא בשמיעה סגי, דאם היתה המצוה התקיעה היה צריך כל אחד ואחד לתקוע לעצמו כמו שחייב כל אדם בסוכה ולולב' וכו'. ומבואר להדיא מדבריו שהמצוה היא רק השמיעה ולא התקיעה[יו].

והקשה היום תרועה א"כ מדוע חרש שוטה וקטן אינם יכולים להוציא אחרים ידי חובתן, בשלמא אם המצוה היא התקיעה, והחרש שוטה וקטן צריכים להוציא אחרים ידי חובה, בזה פשיטא שאינם יכולים להוציא אחרים, כיון שהאחר צריך לצאת ע"י תקיעתו וכיון שאינו בר חיובא אין כאן תקיעת מצוה, אך לפי הרמב"ם שהמצוה היא השמיעה מה איכפת לן שהחרש שוטה וקטן לאו בני חיובא מדוע לא סגי בשמיעת האחרים וכוונתם לצאת ידי חובה. ומכח קושיה זו הוכיח היום תרועה שגם לפי הרמב"ם המצוה היא בין התקיעה ובין השמיעה, וכלפי חלק התקיעה אין החרש שוטה וקטן יכולים להוציאו ידי חובה. אך היום תרועה חזר והקשה על דבריו שבתשובת הרמב"ם הנ"ל מוכח להדיא שהמצוה היא השמיעה לחוד ולא התקיעה.

וביישוב קושית היום תרועה כתבו האחרונים [עי' בספר שפת אמת (כאן) ובספר חזון איש (או"ח סי' כט) ובשו"ת בית שלמה (או"ח סי' יז)] דאף שעיקר המצוה היא השמיעה ולא התקיעה, אך צריך לשמוע קול שופר של מצוה, ורק כשמחויב בדבר תוקע בשופר, נחשב שיש כאן תקיעה של מצוה, ואפשר לצאת בתקיעה זו, משא"כ כשחרש שוטה וקטן תוקעים בשופר הרי זה כשמיעת קרן בעלמא ואין כאן קול שופר של מצוה כלליז.

עוד הקשו על הרמב"ם מדברי רבי זירא לעיל (תחילת העמוד) שכדי לצאת ידי חובת שופר צריך כוונת שומע ומשמיע ואם נתכוין השומע לעצמו ולא נתכוין להשמיע לאחר לא יצא השומע ידי חובתו אפילו שהתכוין לצאת ידי חובה, ולכאורה לפי דעת הרמב"ם שהמצוה היא השמיעה, מדוע צריך שיכוין המשמיע להוציא את השומע אמאי לא סגי שיתקע לצורך עצמו ובזה נחשב שיש כאן תקיעת מצוה, ואחר שמתכוין לשמוע לשם מצוה יצא אף הוא ידי חובתו ומדוע צריך כוונת המשמיע. **ובתב** החזו"א (שם) לבאר שיטת הרמב"ם, שאם התוקע לא מתכוין להוציא את השומע, אע"ג שנתכוין לצורך עצמו, אין זה נחשב קול של מצוה כלפי השומע, ורק כשהתוקע מכוין ליחס אליו את תקיעתו נחשב תקיעת מצוה כלפי השומע [וע"ע בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ג סי' עג) שביאר בהרחבה סברא זו].

כח. והביא שם דוגמא לדבר מהא דלענין מגילה בן כרך אינו מוציא בן עיר עיי"ש. **כו. ולכן** נוסח הברכה הוא 'לשמוע קול שופר' ולא לתקוע בשופר, כיון שהמצוה היא השמיעה. אמנם יש מהראשונים שאמרו בנוסח הברכה הוא 'לתקוע בשופר' [כך הביא הרא"ש (פ"ד סי' י) בשם רבינו תם, וכ"כ הסמ"ג בתחילת הלכות ראש השנה] ומשמע מדבריהם שיש חיוב תקיעה, וע"ע בשאילתות דרב אחאי גאון פרשת וזאת הברכה (שאילתא קמח) שכתב 'דמחייבין דבית ישראל למיתקע', וכן מדויק בדברי הר"ן במסכת פסחים (ז:) שהקשה מדוע לענין תקיעת שופר נוסח הברכה הוא לשמוע קול שופר ולענין מגילה הנוסח הוא על מקרא מגילה, ועיי"ש מה שתירץ. ולכאורה לשיטת הרמב"ם שהמצוה היא השמיעה ולא התקיעה, אין מקום כלל לשאלת הר"ן דהרי יש חילוק גמור בין שופר למגילה, שבשופר החובה היא לשמוע ובמגילה החובה לקרוא ואפשר לצאת ע"י שומע כעונה. ומדויק בדבריו שבשופר יש חיוב לתקוע, ועי' ברא"ש (סוף פ"ד) שהביא ראיה מכרעת שבשופר יש חיוב לשמוע, דהרי מבואר לעיל (כח.) שהתוקע בבור ותוך כדי תקיעה יצא מן הבור אם הוציא את ראשו קודם שהוציא את השופר לא יצא ידי חובה, כיון ששומע קול הברה. ואי נימא שהמצוה היא בתקיעה לחוד, מה בכך שלא שמע קול שופר, הרי הוא תוקע והחובה היא בתקיעה, ומוכח, שאי אפשר לומר שהחובה היא רק התקיעה ובודאי שיש חיוב גם לשמוע, אלא שנחלקו הראשונים האם המצוה היא השמיעה לחוד או שהחובה היא התקיעה והשמיעה. **כז. ועי'** בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' מ) שיישב קושית היום תרועה באופן אחר. **כח. כ"כ** בספר הישר לר"ת. **כט. ובערוך** השולחן (סי' תקפט ס"ו) כתב לחדש דאף לדעת הרמ"א שנשים מברכות על תקיעת שופר, אין הטומטום והאנדרוגינוס יכולים לברך, לפי שהנשים מברכות על דעת רשות והם מברכים על דעת חובה, אלא אם כן גם הם יכוונו על דעת רשות. ודבריו צ"ע דהרמ"א בהלכות ציצית (סי' יז) כתב בפשיטות שטומטום ואנדרוגינוס יכולים לברך ולא חילק בזה. גם הערוך השולחן שם הביא את דברי הרמ"א ולא הוסיף שצריך שיכוונו על דעת רשות. **ל. הטורי** אבן, פרי חדש (סי' תקפט) פרי מגדים (שם) הגאון רעק"א (תוספות למסכתות). **לא. ובן** הקשה הטורי אבן ועיי"ש מה שתירץ.

ביאור מילת אנדרוגינוס

וטומטום ואנדרוגינוס. כתב הערוך (ערך תמתופי) שבלשון יון קורים לזכר - אנדרו ולנקיבה - גינס, ולכן למי שיש לו סימני זכרות ונקבות קורין אנדרוגינוס, עוד כתבו הראשונים[כי] שאנדרוגינוס בגימטריא 'זכר ונקיבה'.

מדוע אין טומטום יכול להוציא את מינו מדין ספק ספיקא

טומטום אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו, אנדרוגינוס מוציא את מינו ואינו מוציא את שאינו מינו. טעם החילוק בזה בין טומטום ואנדרוגינוס, לפי שבאנדרוגינוס כולן שווין, ואם זה זכר כמו"כ חבירו זכר ואם הוא נקיבה כמו"כ חבירו נקיבה, ולכן יכול ממנ"פ להוציא את האחר, אך בטומטום יכול להיות שזה ימצא זכר וזה ימצא נקיבה, ולכן אין הטומטום יכול להוציא אחר שמא הוא נקיבה וחבירו זכר והנקיבה פטורה מן השופר והשומע ממנה לא יצא ידי חובתו. **אך** יכולים הם לתקוע לעצמם, ולענין ברכה, לדעת השו"ע (סי' תקפט ס"ו) שאשה אינה יכולה לברך על מצות עשה שהזמן גרמן כמו"כ הם אינם יכולים לברך. ולדעת הרמ"א (שם) שאשה יכולה לברך על מצות עשה שהזמן גרמן, כמו"כ יכולים הטומטום והאנדרוגינוס לברך[יט].

הקשו האחרונים[ל] מדוע אין הטומטום יכול להוציא טומטום חבירו, הרי יש כאן דין ספק ספיקא דשמא התוקע זכר ויכול הוא להוציא, ואפילו אם הוא נקיבה שמא אף השומע נקיבה ואינו מחויב בדבר, וא"כ מדין ספק ספיקא יוכל הטומטום לצאת יד"ח ע"י טומטום התוקע. ותירץ הגרעק"א דבשני גופים לא אמרינן ספק ספיקא [וכן תירץ הפר"ח] ובפרי מגדים הקשה על זה דסוף סוף יש כאן רוב צדדים שיצא ידי חובתו ומה בכך שהספק ספיקא הוא בשני גופים.

ובשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תמ) כתב ליישב קושיה זו, דזה לא חשיב ספק ספיקא, כיון שיש הבדל בין שני הספיקות דספק הראשון שמא הוא זכר וא"כ הטומטום מוציא ידי חובה, והספק השני שמא השומע נקיבה ופטור ממצות השופר, ונמצא שאין הספיקות שוין דלפי צד אחד בספק הוא יוצא ידי חובתו ולפי צד שני הוא פטור מן המצוה ובאופן זה לא אמרינן ספק ספיקא.

מדוע רק כהנים ליתנייהו במצות יובל הרי ישנם אופנים שגם ישראלים פטורים ממצוה זו

והני כהנים הואיל וליתנייהו במצוה דיובל. מבואר בדברי רש"י דאע"ג שיש לכהנים מצות יובל, אך כיון שבמצוה אחת ליתנייהו לכן הו"א שאינם בכלל תקיעת שופר, והקשה בספר יום תרועה הרי דעת חכמים במסכת ערכין (ג:) שישראל שירש את אבי אמו לוי ויש לו עתה בית בערי הלווים דינו כלוי שיכול לגאול לעולם, וכן פסק הרמב"ם (שמיטה ויובל פי"ג ה"ח), וא"כ דין זה אמור אף כלפי ישראל ולא רק כלפי הלווים[לא], ותירץ היום תרועה דכיון שטעם הדין שאינו מכור הוא משום שזה עיר שנתנה ללווים ומכח הלווים פטרוהו, לכן כל ההו"א בגמרא היה רק לגבי כהנים ולווים ולא לגבי ישראלים.

ביאור מחלוקת רב הונא ורב נחמן

אמר רב הונא ולעצמו מוציא. ובהמשך דברי הגמרא מבואר, דרב נחמן נחלק על רב הונא וסבר שחציו עבד חציו בן חורין אף

כה. והביא שם דוגמא לדבר מהא דלענין מגילה בן כרך אינו מוציא בן עיר עיי"ש. **כו. ולכן** נוסח הברכה הוא 'לשמוע קול שופר' ולא לתקוע בשופר, כיון שהמצוה היא השמיעה. אמנם יש מהראשונים שאמרו בנוסח הברכה הוא 'לתקוע בשופר' [כך הביא הרא"ש (פ"ד סי' י) בשם רבינו תם, וכ"כ הסמ"ג בתחילת הלכות ראש השנה] ומשמע מדבריהם שיש חיוב תקיעה, וע"ע בשאילתות דרב אחאי גאון פרשת וזאת הברכה (שאילתא קמח) שכתב 'דמחייבין דבית ישראל למיתקע', וכן מדויק בדברי הר"ן במסכת פסחים (ז:) שהקשה מדוע לענין תקיעת שופר נוסח הברכה הוא לשמוע קול שופר ולענין מגילה הנוסח הוא על מקרא מגילה, ועיי"ש מה שתירץ. ולכאורה לשיטת הרמב"ם שהמצוה היא השמיעה ולא התקיעה, אין מקום כלל לשאלת הר"ן דהרי יש חילוק גמור בין שופר למגילה, שבשופר החובה היא לשמוע ובמגילה החובה לקרוא ואפשר לצאת ע"י שומע כעונה. ומדויק בדבריו שבשופר יש חיוב לתקוע, ועי' ברא"ש (סוף פ"ד) שהביא ראיה מכרעת שבשופר יש חיוב לשמוע, דהרי מבואר לעיל (כח.) שהתוקע בבור ותוך כדי תקיעה יצא מן הבור אם הוציא את ראשו קודם שהוציא את השופר לא יצא ידי חובה, כיון ששומע קול הברה. ואי נימא שהמצוה היא בתקיעה לחוד, מה בכך שלא שמע קול שופר, הרי הוא תוקע והחובה היא בתקיעה, ומוכח, שאי אפשר לומר שהחובה היא רק התקיעה ובודאי שיש חיוב גם לשמוע, אלא שנחלקו הראשונים האם המצוה היא השמיעה לחוד או שהחובה היא התקיעה והשמיעה. **כז. ועי'** בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' מ) שיישב קושית היום תרועה באופן אחר. **כח. כ"כ** בספר הישר לר"ת. **כט. ובערוך** השולחן (סי' תקפט ס"ו) כתב לחדש דאף לדעת הרמ"א שנשים מברכות על תקיעת שופר, אין הטומטום והאנדרוגינוס יכולים לברך, לפי שהנשים מברכות על דעת רשות והם מברכים על דעת חובה, אלא אם כן גם הם יכוונו על דעת רשות. ודבריו צ"ע דהרמ"א בהלכות ציצית (סי' יז) כתב בפשיטות שטומטום ואנדרוגינוס יכולים לברך ולא חילק בזה. גם הערוך השולחן שם הביא את דברי הרמ"א ולא הוסיף שצריך שיכוונו על דעת רשות. **ל. הטורי** אבן, פרי חדש (סי' תקפט) פרי מגדים (שם) הגאון רעק"א (תוספות למסכתות). **לא. ובן** הקשה הטורי אבן ועיי"ש מה שתירץ.

לעצמו אינו מוציא, דלא אתי צד עבדות דידיה ומפיק צד חירות דידיה, ולפי״ז יש לתמוה מהי סברת רב הונא שיכול הוא להוציא את עצמו, וביאר בספר יום תרועה, דרב הונא סבר שלא יתכן לומר שיש מצוה שיכול לצאת בה רק ע״י שישמע מאחרים ובעצמו אינו יכול לקיימה, דכל מידי דאיהו לא מצי עביד כמו״כ אין אחר יכול לעשות עבורוי״ב. ולכן סבר רב הונא שיכול הוא לצאת בעצמוי״ג.

ובדעת רב נחמן הסובר שחציו עבד חציו בן חורין באמת אינו יכול לצאת בעצמו רק ע״י אחר, הקשה היום תרועה הרי כל מידי דאיהו לא מצי עביד אינו יכול לעשות שליח לכך, וכתב היום תרועה דלענין תקיעת שופר אין זה דין שליחות גמורה ולכן מהני [והביא לכך דוגמא מהא דאמרינן (מדרש לה: קידושין כג:) דהכהנים אינם שלוחי דידן דכל מידי דאיהו לא מצי עביד לא מצי למיעבד שליח].

וכתב השפת אמת דלפי הראשונים שבתקיעת שופר המצוה היא השמיעה ולא התקיעה, א״כ לא שייך כאן כלל החסרון של כל דאיהו לא מצי עביד, דלאו מדין שליחות אתינן עלה.

האם דין זה שחציו עבד חציו בן חורין אינו מוציא את עצמו אמור גם לענין שאר מצוות התורה

אלא אמר רב נחמן אף לעצמו אינו מוציא. דין זה שחציו עבד חציו בן חורין אינו יכול להוציא את עצמו הוזכר בגמרא רק לענין שופר ולא הוזכר דין זה לענין שאר מצוות התורה. ויש לדון האם חסרון זה קיים אף בשאר מצוות, ולכאורה נראה שכשם שאינו יכול לתקוע לעצמו כך אינו יכול לצאת בשאר המצוות, כגון קריאת שמע, שהרי בקריאה זו מעורב כח הצד עבד שבו והרי אינו בר חיובא בקריאת שמע.

והנה הבית יוסף בהלכות מגילה (סי׳ תרפט ד״ה ומנדרונימוס) כתב שחציו עבד חציו בן חורין אינו יכול לקרוא את המגילה לעצמו [לאותן דעות הסוברות שאשה אינה יכולה להוציא איש בקריאת המגילה] ומטעם זה דלא אתי צד עבדות ומפיק צד חירות וכן הביא הרמ״א דעה זו שם (סי׳ תרפט ס״ג) ולכאורה נראה מדבריהם שה״ה לשאר מצוות כגון קריאת שמע וברכת לישב בסוכה ונטילת לולב וכדו׳ אינו יכול לברך לעצמו, וצ״ע שלא מצינו שהוזכר כן בשאר מקומות, ובפרי מגדים (סי׳ תקפט משב״ז ס״ק ג) הקשה ג״כ אמאי חציו עבד וחציו בן חורין מברך לעצמו ומדוע אינו שומע הברכות מאחר כגון ברכת המזון וכדו׳ הרי צד עבדות אינו יכול להוציא צד חירות והניח הדבר בצ״עיד.

ובחזון איש (או״ח סי׳ כט ס״ק ז) כתב דוודאי לענין כל המצוות יכול הוא להוציא לעצמו ואינו צריך לשמוע הברכה מאחר לא בקריאת שמע ולא בברכת המזון, ואע״ג שמעורב בברכתו גם צד העבדות אפ״ה מהני, דכחיובו כך קיומו, וכי היכי דחיובו בתערובת גם קיומו בתכונה הזאת, וראיה גדולה לזה דהרי גם כששומע תקיעת שופר מאחר מעורב בכח השמיעה צד העבדות ואיך א״כ יוצא בשמיעה זו הנעשית אף ע״י צד העבד, ובע״כ שהתורה לא חייבה אותו יותר מכך וכחיובו קיומו, ומה שאמרו בגמרא לא אתי צד עבדות ומפיק צד חירות זה נאמר רק לענין תקיעת שופר, וביאור הדבר, דלענין תקיעת שופר המצוה היא רק השמיעה ולא התקיעה, והתקיעה היא רק תנאי למצוה שצריך לשמוע תקיעה המחויבת, וגם כלפי עצמו הוא בגדר 'מוציא', וא״כ כשם שאינו מוציא אחרים בתקיעתו כמו״כ אינו מוציא את עצמו שהרי צריך לצאת בשמיעה והוא לא שמע תקיעה שלימה משא״כ כששומע תקיעה מאחר המחויב אע״ג שמעורב בכוח שמיעתו גם צד העבדות לא איכפת לן כיון שכחיובו כן קיומוה. [וכעין דברי החזו״א מבואר גם באבני נזר (או״ח סי׳ תמג) ובצפנת פענח (הוספת נהוסלת רמב״ס פרנקל ספר הליקוטים שופר פ״ב ה״ג)].

ומה שכתב הבית יוסף שאף לענין קריאת המגילה אין העבד יכול לקרוא לעצמו אע״ג דלענין שאר ברכות יכול הוא לצאת בעצמו, כתב החזו״א שם כיון שבקריאת המגילה אינו יוצא כשקורא בעל פה וצריך לקרוא מתוך הכתב, וראיית הכתב אינה עיקר המצוה אלא תנאי במצוה א״כ ראייתו היא בתערובת, וקריאה ע״י ראיה בתערובת אין זה ראיה שלימה, ואינו יוצא, ולכן דין זה דומה לתקיעת שופר שיש תנאי בעשיית המצווה, והוסיף שם החזו״א שגם בקריאת שמע למ״ד שצריך להשמיע לאזניו צריך הוא לשמוע מפי אחר כיון שלפי דעה זו שצריך להשמיע לאזניו עיקר המצוה היא השמיעה והקריאה היא תנאי במצוה, ואת התנאי צריך לעשות בשלימות. עיי״ש בדבריו.

בגדר ערבות

כל הברכות כולן אע״פ שיצא מוציא. והיינו מדין ערבות. וכתב הר״ן (פ.) שביאור הדבר שכיון שלא יצא חבירו נחשב שגם הוא לא יצא מדין ערבות. ומשמעות הדברים שהגדר בערבות הוא שהמוציא חייב בגוף הברכה שהשני חייב, וכאילו הוא עצמו לא תקע בשופר, ולא שמדין ערבות מוטל עליו קיום המצוה של חבירוי.

לאפוקי ק״ש ותפילה

כל הברכות כולן אעפ״י שיצא מוציא. כתבו הראשוניםיז שבירושלמי (ברכות פ״ג ה״ג) מבואר שקריאת שמע ותפילה אין מוציא אחד את חבירו אף שעדיין לא התפלל, משום שק״ש צריך שכל אחד ואחד יהא משנן בפיו, ותפילה צריך שכל אחד יבקש רחמים על עצמויח.

האם יש חילוק בין ברכות דרבנן לדאורייתא

אע״פ שיצא מוציא. בברכות (מח.) איתא שאי אפשר להוציא בברכת המזון אלא מי שאכל כזית דגן. והביא רש״י שם ב׳ שיטות, א. שמי שאכל כזית דגן וחייב מדרבנן יכול להוציא אף מי שאכל ושבע מדאורייתא, ב. שאינו יכול להוציא אלא את מי שאכל כזית דגן. עכ״פ מבואר שאע״פ שברכת המזון היא ברכה המחוייבת, ודינה כברכת המצוות, מכל מקום דוקא מי שמחוייב בה יכול להוציא, אבל מי שאינו חייב בה עתה אינו יכול להוציא, וקשה מסוגיין שאע״פ שיצא מוציא. וכתב בטורי אבן (ובשלמת מלחמה סי׳ יג) שמדברי רש״י בסוגיין מוכח שדין זה שאע״פ שיצא מוציא אינו אלא בברכות דרבנן, אבל בברכות דאורייתא כמו בברכת המזון אינו יכול להוציא אם כבר יצא. והיינו שבמצוות דאורייתא כיון שיצא, נחשב לאינו מחוייב בדבר, ואינו יכול להוציא אחריםיט. ולפי״ז אף בתקיעת שופר אם יצא אינו מוציא בתקיעות המחוייבות מן התורהי.

אמנם בתוס׳ בברכות (סח ד״ה עד) כתבו שבאמת אף בברכת המזון מי שלא אכל יכול להוציא, שדינו ככל הברכות, אלא שצריך לאכול כזית דגן כדי שיוכל לומר 'שאכלנו משלו'. והריטב״א (ד״ה מזון) כתב שבברכת המזון תיקנו חכמים שדוקא אם אכל כזית דגן, כדי שלא יחליפו בברכת הנהנין שהיא רשותיא. ובירושלמי (ברכות פ״ג ה״ג) הוזכרה סברא נוספת שבברכת המזון אין להוציא אא״כ אכל, משום ש'מי שאכל יברך', אבל אם גם הוא אכל יכול להוציא מי שאכליב.

לב. **ולכאורה** סברא זו שייכת רק אם נאמר שהמצוה היא התקיעה אך לפי דעת הרמב״ם ודעימיה שהמצוה היא רק השמיעה והתקיעה היא היכי תימצי להוצאת הקול, א״כ לא נחשב כלל שלוחו, ואת המצוה מקיים החצי עבד בשלימות. ועי׳ בשפת אמת כאן. לג. **ועדיין** לא מבואר אך באמת יוצא בעצמו הרי הקול נוצר אף ע״י חצי עבד. לד. **מה** שהזכיר הפמ״ג בדבריו ברכת המזון, אזיל כפי שיטת הרמב״ם שמה שנסתפקו בגמ׳ (ברכות כ:) אם נשים חייבות בברהמ״ז מן התורה ה״ה עבד, אך הרשב״א בחידושיו שם נקט שעבד וודאי חייב בברכת המזון מדאורייתא ואינו כאשה לענין זה, וא״כ חציו עבד וחציו בן חורין וודאי יוכל לברך לעצמו (עי׳ ביאור הלכה סי׳ קפו ד״ה לו). לה. **ולכאורה** יש ראיה מכאן שמצות השופר היא בשמיעה ולא בתקיעה דאם המצוה היתה בתקיעה שוב היה דומה לשאר מצוות שיכול הוא לצאת, ורק משום שהמצווה היא בשמיעה אפשר להבין שכשתוקע לעצמו אין התקיעה תקיעת מצוה כיון שמעורב בה כח אחר וכיון שהמצוה היא בשמיעה ולא התקיעה לכן יש חסרון בתקיעה זו שאינה תקיעה מושלמת. לו. **ונפק״מ** אם שייך ערבות כשהמוציא אינו בר חיובא במצוה זו.

ראה לב אריה (סי׳ מו). לז. **הריטב״א,** ושא״ר להלן (לד:). וראה עוד בתשו׳ הרשב״א (ח״ו סי׳ קכו). לח. **אמנם** ראה להלן (לד: ילקו״ש ד״ה ימיד שלם) שיטות ראשונים אחרות בזה. לט. **וראה** שם שהביא מחלוקת רש״י והרמב״ן בהא דמי שאינו מחויב אינו יכול להוציא אם מדרבנן הוא, או שמדאורייתא אינו יכול להוציא. מ. **ובמטה** אפרים (סי׳ תקפה סעי׳ ט) כתב שמי שתוקע בכמה מקומות יכוון לצאת בתקיעות הראשונות, דמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה. אמנם יש שכתב שעדיף לצאת במקום האחרון כדי לחוש לטורי אבן שמי שיצא אינו מוציא בתקיעת שופר מן התורה. אך יש שהעיר שכיון שאינו יוצא בתקיעות הראשונות שתוקע כיון שמכוון שלא לצאת, א״כ אין בזה את המעלה שנחשב שלא יצא, שרק היכן שמוציא את עצמו יכול להוציא אחרים. אכן הובא בשם בעל האדרת שתיקן שהתוקע יעשה תנאי שאם הלכה כהטו״א אזי אינו מכוין לצאת בראשונה, ואם אין הלכה כהטו״א אזי מכוון לצאת בראשונה. מא. **וכתב** בשפת אמת שנראה שכן דעת רש״י, ושלא כהטורי אבן. וכן השיג על הטו״א בהעמק שאלה (סי׳ נד אות ימ). מב. **והובא** במאירי כאן, ובר״ן להלן (יב.).

אם יש חילוק בין מצוה קיומית למצוה חיובית

אע"פ שיצא מוציא. בבית יוסף (יו"ד סי' ס) הביא שבאור זרוע (ח"ב סי' קסז) כתב שמי שאינו יכול לברך על השחיטה אין יכול לשחוט ולצאת ידי חובה בברכה של חבירו שאינו שוחט. ותמה הט"ז (שם סק"ז) הרי כל הברכות אע"פ שיצא מוציא. ותירץ [עפ"י מה שביאר הגרע"א שם], שדוקא במצוות חיוביות שאדם מחוייב לעשותם שייך להוציא את חבירו מדין ערבות, אבל בשחיטה שאפשר לעשות ע"י אחר, ואין כאן חיוב על אותו האדם בדוקא, שוב לא נקרא שמחוייב בדבר כדי שחבירו יהיה ערב עליו, ועל זה נאמר כמו שנאמר לגבי ברכת הנהנין 'לא ליתהני ולא ליברך'. אלא שהשו"ע (שם סעי' ז) פסק שיכול לסמוך על ברכת חבירו, וביאר הט"ז משום שברכת השחיטה ברכת השבח היא שהרי אינו מחוייב לשחוט ולאכול, אלא אם רוצה, וכל ישראל מחוייבים לשבח על שאסר לנו אכילת בשר בלא שחיטה, אלא שלא תיקנו אלא בשעת שחיטה, ולכן יכול להוציא אם יש כאן שחיטה, כיון שגם הוא מחוייב בעצם בברכה.

אוצר החכמה

אם יש ערבות במצוות דרבנן

חוץ מברכת הלחם וברכת היין. ופירש רש"י שהוא הדין כל ברכות הפירות וברכת הריח, והיינו כל ברכות הנהנין, שאינו מחוייב בהם, וממילא אין בהם ערבות. וביום תרועה נקט שהטעם שאין ערבות בברכת הנהנין בברכה שקודם האוכל, משום שהם מצוות מדרבנן, ואין ערבות על מצוות מדרבנן[מג]. ובפרי מגדים (פתיחה כוללת ס"ג אות טז, מש"ז סי' קסז סק"ז) נסתפק בזה אם יש ערבות במצוות דרבנן, וכתב שאין להביא ראיה מסוגיין משום שאף שכל הברכות מדרבנן הם, ואף ברכות המצוות, מכל מקום כיון שהמצוה עצמה מדאורייתא היא, ומדין ערבות נחשב הדבר שלא קיים המצוה עצמה שהיא מדאורייתא, ממילא יכול לברך להוציא את חבירו בברכה, כיון שכאילו עדיין לא קיים המצוה[מד].

אה"ח 19/06/2018

הטעם שנקטה הגמרא לחם ויין

חוץ מברכת הלחם וברכת היין. ופירש רש"י שה"ה כל ברכות הנהנין. והטעם שנקטה הגמרא רק ברכת הלחם ויין, ולא כתבה חוץ מברכות כל הפירות, כתב הריטב"א שפת ויין כוללים כל מיני מאכל ומשתה. וביום תרועה כתב לפי מה שביאר שהטעם שאינו מוציא בברכה ראשונה משום שהוי מדרבנן ואין ערבות בדרבנן, ולפי"ז ברכת המזון וברכה מעין שלש [לדעות הפוסקים (טור או"ח סי' רט וסי' קפד)] שהיא מן התורה, יכול להוציא אף אם לא אכל כלל[מה], ומשום כך נקטה הגמרא דוקא ברכת הלחם והיין, שבהם יש חילוק בין ברכה ראשונה לברכה אחרונה, משא"כ בשאר ברכות הנהנין שגם ברכה אחרונה אין יכול להוציא.

אמנם בשפת אמת כתב איפכא, שכיון שמבואר בברכות (מח.) שגם לגבי ברכת המזון אין יכול להוציא אלא א"כ אכל כזית דגן, א"כ יש לומר שלכך נקט ברכת הלחם, משום שכולל גם ברכת המזון, וגם זה בכלל ברכת הנהנין, משום שכל מה שנתחייב הוא ע"י שאכל, אבל בעצם אינו מחוייב[מו].

דעת הראשונים שדוקא לחם ויין

אמנם הביא הריטב"א שיש מפרשים שנקט לחם ויין משום שדוקא באלו אם לא יצא מוציא, שבהם שייך זימון וצירוף ע"י הסיבה, אבל בשאר ברכות הנהנין שאין בהם צירוף לא לפניו ולא לאחריו, אזי אף שלא יצא אינו מוציא. והריטב"א חולק לדינא שאף בברכות הנהנין יכול להוציא מי שרוצה לאכול עתה[מז].

כט:

הספק דוקא באלו שיש עמהם ברכת המצוות

ברכת הלחם של מצה וברכת היין של קידוש היום[ב]. ביאר הריטב"א שנקט ברכות אלו בדוקא, שיש עמהם ברכת המצוות, שבמצה מברך גם 'על אכילת מצה', ובקידוש מברך גם 'מקדש השבת', ונסתפקה הגמרא כיון שברכת הנהנין לבדה אינו מוציא, אזי גם כאן אינו מוציא, או שכיון שעכשיו חובה היא שהרי חייב לאכול מצה ולשתות יין, נעשית הברכה כחלק מברכת המצוות שעמה, והכל חובה ויכול להוציא, והיינו שברכת הנהנין נגררת אחר ברכת המצוות שעמה להיות כמוה.

בפה"ג של קידוש שחרית, והמוציא של שבת

ולפי"ז יש לדון שדוקא בברכות אלו שיש עמהם ברכת המצוות יכול להוציא, אבל בברכת היין של קידוש בשחרית של יום השבת, ובברכת המוציא של ברכת הפת שבשבת, אף שמצוה הם, אינו מוציא, כיון שאין עמהם ברכת המצוות. ובבית יוסף (סי' רעג) הביא שנחלקו בזה המרדכי (פסחים פ"י לה.) ורבינו ירוחם (נתיב יג ח"ב סו.) שדעת המרדכי שבקידוש בשחרית מי שמתענה אינו יוכל להוציא כיון שהוא רק ברכת הנהנין לבדה, ודעת רבינו ירוחם שכיון שמשום מצוה הוא מברך, יכול להוציא[ג]. ולפי"ז כתב הדרישה (שם סק"ג) שהוא הדין בברכת הפת של שבת, שלדעת המרדכי אין יכול להוציא, [וכ"כ המרדכי (שם)], ולדעת רבינו ירוחם יכול להוציא. אלא שא"כ קשה שהבית יוסף (סי' קסז) פסק כדעת המדרכי שאין יכול להוציא בברכת הפת של שבת, ומצד שני פסק שם כרבינו ירוחם שבבורא פרי הגפן של קידוש שחרית יכול להוציא[ד].

חילוק בין המוציא של שבת לבפה"ג של קידוש שחרית

ובשפת אמת כתב לחלק שברכת המוציא על הפת בשבת, אינה כלל מחיוב השבת, שהחיוב הוא אכילת הפת, אלא כיון שאסור להנות בלא ברכה צריך לברך, אבל בורא פרי הגפן בקידוש שחרית, זהו גוף החיוב לברך על היין בורא פרי הגפן, ונמצא שהברכה עצמה היא החיוב, ושפיר הוי כברכת המצוות.

הטעם שאין מוציא בברכת הפת של שבת

והטעם שלדעת המרדכי אינו מוציא בברכת הפת של כל שבת:

א. בלבוש (סי' קסז סעי' יט) כתב שאין חיוב מפורש בתורה על אכילת פת בשבת. ובאליה רבה (סקכ"ח) תמה שגם על מצוות דרבנן יש דין ערבות כמבואר בגמרא לגבי הלל ומגילה, [וראה משנ"ת לעיל ע"א[ח]].

ב. ובמגן אברהם (סקמ"ח) ביאר שאכילת שבת ויו"ט אינו חיוב על האדם אלא משום שנהנה מכך, אבל אם מצטער פטור מלאכול, וא"כ אם אינו יודע הברכה אמרינן שלא יהנה כיון שאסור להינות בלא ברכה, משא"כ במצה ויין קידוש שהם חובה על האדם וחייב להצטער על זה, הוי כמו ברכת המצוות.

מדוע באמת לא הביאה הגמרא ד"ז. **ב. והוא** הדין לברכת בפה"ג של הבדלה וכוס של אירוסין, נישואין, מילה וכדו', פני יהושע (נמוק"ס נרכת). אמנם כוס של ברכת המזון כתב שם לחדש שאינו יכול להוציא עפ"י הירושלמי שבברכת המזון א"א להוציא שמי שאכל יברך, וה"ה לכוס של ברהמ"ז. **ג. ובבגדי** ישע על המרדכי (אות ג) כתב בשם המהרש"ל לחלק בין מי שמתענה למי שיצא ידי חובתו שדוקא מי שמתענה אינו יכול להוציא כיון שאינו שייך כלל באכילה, משא"כ מי שיצא. **ד. כן** הקשו בפרי מגדים (מש"ז סק"ג), ומאמר מרדכי (סק"ד). וכן הקשה ביום תרועה כאן, והוסיף להקשות שהרי פת בשבת היא מן התורה, ויין בקידוש שחרית הוא מדרבנן, עי"ש עוד בזה. וכתב עוד שמדברי התוס' (ד"ה נרכת) נראה שאדרבא רק בברכת הלחם של מצה ושל קידוש הלילה שכל הברכה היא רק משום שצריך לאכול משום ברכת הקידוש וברכת על אכילת מצה, בזה נסתפקה בגמרא, אבל בברכת היין של קידוש שחרית שכל המצוה זה הברכה בעצמה, בזה פשיטא שמוציא ולא היה ספק לגמרא כלל, וה"ה ברכת הפת של שבת, שפשיטא שמוציא כיון שכל הברכה היא המצוה עצמה. **ה. ובפרי** מגדים (מש"ז סקי"ז) הביא מדברי הלבוש ראיה שבמצוות דרבנן אין ערבות, ע"ש.

אמנם הביא הריטב"א שיש מפרשים שנקט לחם ויין משום שדוקא באלו אם לא יצא מוציא, שבהם שייך זימון וצירוף ע"י הסיבה, אבל

מג. וכ"כ בזרע אברהם (או"ח סי' יג), אמנם בברכי יוסף (סי' קכד אות ג) הביא בשם בעל היום תרועה שיש ערבות בדרבנן, והרבה להקשות על הזרע אברהם בזה. **מד. וראה** להלן (ע"ב) שאף בהלל ומגילה אפשר להוציא, יעוי"ש משנ"ת מדברי האחרונים. וראה עוד להלן ע"ב לגבי ברכת הפת של שבת בכל השנה, שדעת הלבוש שאין מוציאין כיון שאין זה חיוב מן התורה, והביא הפמ"ג ראיה מכך שאין ערבות בדרבנן. **מה. ואף** שמבואר בשו"ע (סי' קפו) שצריך לאכול עכ"פ כזית כדי להוציא חבירו, מדרבנן הוא. **מו. אלא** שהביא שהתוס' (נגררות שם) כתבו שברהמ"ז נחשב ברכה המחוייבת. וציין לתבואות שור (יו"ד סי' ח סקנ"ט) ולפרי מגדים (או"ח סי' ח סק"מ) גבי ציצית. ובשפתי חכמים תירץ שנקט לחם ויין משום שעל אלו לבד קבעו ברכה בפ"ע משום שנשתנו לעילויא, עי"ש עוד בזה. **מז. ובפני** יהושע האריך בזה, ומסיק שבברכת הנהנין אין יכול להוציא בברכה אחרונה, ואף שכבר אכל ונתחייב, וא"כ אין בזה סברא שלא ליתהני ולא ליברך, מכל מקום יש כאן סברא שהוזכרה בירושלמי ש'מי שאכל יברך' ולכך א"א להוציא בברכות הנהנין בברכה אחרונה, ורק בברכת המזון ששייך צירוף. **א. והוא** הדין ברכת הלחם על הכזית ראשון בליל סוכות שמחוייב לאכלם, פרי מגדים (או"ח סי' קסו סקמ"ח). ובעולת תמיד (שם סקכ"ג) תמה

ג. והט"ז (סק"ו) ביאר שפת היא עיקר אכילתו ואין שייך בזה אכילת מצוה, שהרי גם בחול אוכל פת, משא"כ במצה ויין שיש עכשיו שינוי משאר הימים׳.

ד. לפי"ד השפת אמת הנ"ל, שהברכה אינה מכלל המצוה כלל, אלא אכילת הפת היא המצוה, ומחוייב לברך משום שאין להנות בלא ברכה.

מדוע נקט רש"י קידוש של יו"ט

וברכת היין של קידוש היום. בדברי רש"י (ד"ה מהו) מבואר שהספק הוא על קידוש של יו"ט שמברכים ׳מקדש ישראל׳ ולא נקט ברכת ׳מקדש השבת׳ של שבת. ודייק בטורי אבן (לעיל ע"ח) שדוקא קידוש דרבנן מוציא, אבל בשבת שהוא קידוש מן התורה אינו מוציא שבמצוות דאורייתא אין ערבות׳. אמנם בשפתי חכמים ביאר שרש"י נקט ׳מקדש ישראל׳ כיון שאיירי באכילת מצה לכן נקט קידוש של יו"ט.

אם ברכה לבטלה אסורה מן התורה

כדי לחנכן במצוות. כתב הריטב"א שהטעם שהתירו לו לברך, משום שאיסור ברכה לבטלה מדרבנן הוא, ואסמכוהו (ברכות נ.) על הפסוק ׳לא תשא את שם ה׳ אלקיך לשוא׳. ולפיכך התירו ברכה שאינה צריכה לו, כדי לחנך בניו ובני ביתו במצוות. אבל אם היה הדבר אסור מן התורה, לא היו מתירים לו לעשות בידים איסור תורה משום חינוך מצוות דדבריהם. אמנם המגן אברהם (סי׳ רטו סק"ו) הביא שדעת הרמב"ם (ברכות פ"ח הט"ו, פאר הדור סי׳ קה) שברכה לבטלה מדאורייתא היא[ח]. וכתב בערוך לנר שלדעת הרמב"ם צריך לומר שאף אם איסור ברכה לבטלה מן התורה, מכל מקום כיון שמצות חינוך מדרבנן היא, א"כ יכול לומר ברכה כדי לחנך הבנים למצוות, שהרי איכא מצוה מן התורה לקיים דברי חז"ל מדין ׳לא תסור׳, וכמו שמברכים על כל מצוות דרבנן, כך יכול לברך מדין חינוך[ט].

אם יכול לברך אף לקטנים שאינם בניו

כדי לחנכן במצוות. בבית יוסף (סי׳ קמז) נסתפק אם דוקא קטנים שהם בני ביתו שמצוה עליו לחנכם, אבל קטנים אחרים שיש להם על מי שיסמוכו לחנכם, לא יפרוס להם, או שגם קטנים אחרים יכול לפרוס להם כיון שעושה כן לשם חינוך, ונקט בני ביתו משום שדרך הוא שבני ביתו מצויים אצלו, משא"כ קטנים אחרים מצויים אצל אביהם. וביום תרועה נקט כהצד האחרון שיכול להוציא אף קטנים אחרים, שהרי ברישא נקטה הברייתא לא יפרוס פרוסה לאורחים, והיינו גדולים, ומדוע לא נקט אפילו קטנים, כיון שאינם בני ביתו, אלא ע"כ שלא מיעט אלא אורחים גדולים אבל קטנים דעלמא הרי הם כבני ביתו׳. ומדברי הדרכי משה (סי׳ רעג סק"ג) משמע שלכל בני ביתו שרי, ואפילו לגדולים[י].

מדוע לא נקט ברכת הלחם של מצה

ובהלל ובמגילה אפילו שיצא מוציא. ביום תרועה העיר מדוע הביאה הברייתא דוגמאות חדשות שאין הגמרא עוסקת בהם, הרי אפשר לחלק בברכת הלחם עצמה, שדוקא בברכת הלחם של כל השנה אינו מוציא, אבל בברכת הלחם של מצה, יכול להוציא. ותירץ שאם היה נוקט מצה הו"א שדוקא מצה שהיא מן התורה יכול להוציא, אבל בהלל ומגילה שמדרבנן הם אם יצא אינו מוציא, קמ"ל שאף בהם מוציא. אמנם בטורי אבן (לעיל ע"ח) דקדק מכאן שאדרבא דוקא במצוות דרבנן אם יצא מוציא, אבל במצוות דאורייתא אם יצא אינו מוציא[יב].

פרק רביעי - יום טוב

מדוע נקט הלשון יו"ט של ר"ה

יום טוב של ראש השנה. יש לדקדק קצת מדוע הדגיש התנא ׳יום טוב של ראש השנה׳ ולא כתב ׳ראש השנה שחל בשבת׳. ויש שביאר שנקט יו"ט כדי שלא נבוא לומר שהוא אחד מהראשי שנים האחרים המנויים במשנה בראש המסכת, ולכן נקט יו"ט של ר"ה, משום שראש השנה זה, הוא היחיד שהוא יו"ט[יג]. ובחשק שלמה תירץ שבאמת יש לומר שלא היו תוקעין אלא ביו"ט של ראש השנה העיקרי והיינו ביום הראשון של ראש השנה, אבל במקום שהיו נוהגין יו"ט שני של ראש השנה, רק משום שכך נהגו, וכמבואר בביצה (ה:)[יד], אמנם היו"ט העיקרי הוא היו"ט הראשון, בזה לא היו תוקעין אלא בראשון, ולא בשני אם חל בשבת[טו].

אם ירושלים הוי כמקדש או כמדינה

אבל לא במדינה. פירש רש"י לא בירושלים ולא בגבולין. וכ"כ התוס׳ (ד"ה אבל). ולפי"ז הטעם שתוקעין במקדש אפילו בשבת משום שאין שבות במקדש[טז]. אמנם הרמב"ם (פיהמ"ש, וכן נהג׳ סופר פ"ג ה"ח) פירש שכל ירושלים בכלל המקדש, ותוקעין בכל ירושלים בשבת. ועיקר ראיית הרמב"ם היא מסיפא שמבואר שירושלים יתירה על יבנה שכל עיר שרואה ושומעת וקרובה תוקעין, ומתבאר להדיא שתוקעין בכל ירושלים[יז]. ולפי"ז צריך לומר שהטעם שתוקעין בשבת בכל ירושלים, הוא משום שתקיעת שופר היא מן התורה, ולא רצו לבטלה לגמרי, והניחו רווחא פורתא במקדש דהיינו בירושלים בזמן הבית, ותלו הדבר בירושלים מפני שהיא היתה אם לכל ערי ישראל מפני חשיבותה וקדושתה, לפיכך גם את העיר הקרובה לה עשו כמותה, הואיל ויכולה לבא שם בשבת[יח].

בביאור הסיפא לדעת רש"י ותוס׳

והתום׳ כתבו שהסיפא שמבואר בה שתוקעין בכל ירושלים, איירי לאחר החורבן שתיקן ריב"ז שיהו תוקעין בכל מקום שיש בי"ד׳. ונדחקו האחרונים[יט], שאם כן מה מעלה יש לירושלים על יבנה כיון שאיירי לאחר החורבן[כא].

ו. **ואף** שרגיל גם ביין, מכל מקום אין עיקר אכילתו בזה, פמ"ג (משב"ז סקי"ז). **ז. ונתבארה** שיטתו לעיל שם. **ח. ראה** בזה עוד בתשו׳ פאר הדור (סי׳ טו), ובברכי יוסף (סי׳ מו), ובחיי אדם (כלל ה נשמת אדם אות ו). **ט. וכעי"ז** תירץ בחקרי לב (מ"ג סי׳ קמה). **י. וכן** מסיק הב"ח (שם). **יא. וראה** עוד בטור (סי׳ רלז) שהביא דברי רבינו אפרים שמי שאינו מריח אינו מוציא אחרים אפילו את בני ביתו. והקשה הטור הרי מבואר בסוגיין שמוציא את בני ביתו בברכת הלחם, ובבית יוסף כתב שיתכן שרבינו אפרים איירי בבני ביתו גדולים. **יב. ונתבארה** שיטתו לעיל שם. **יג. בחשק** שלמה הביא כן בשם אביו. והקשה דלפי זה בכ"מ שכתוב בלשון ר"ה יקשה מדוע לא כתוב כן מטעם זה. **יד. דהיינו** אם באו עדים מן המנחה ולמעלה, לאחר תקנת ריב"ז שמקבלים עדים כל היום, ומבואר בביצה שמכל מקום מי לא מודה ריב"ז שנוהגין אותו היום קודש ולמחר קודש. **טו. וראה** עוד בפני יצחק, ובפני שלמה מש"כ לתרץ. וראה שם שיתכן שכלל לא היו תוקעין ביום השני אף בחל בחול. **טז. וכמש"כ** רש"י להלן ד"ה גזירה. ותמה בטורי אבן הרי כל הדין שאין שבות במקדש הוא רק בדבר שחיובו מצד המקדש, אבל בדבר שאינו שייך לעבודת המקדש לא, ובשופר אין עדיפות לשופר דמקדש משופר דמדינה. [וברמב"ן נראה שכיון שתוקעין כמה תקיעות על הקרבן תוקעין אף תקיעה זו]. וכתב הטו"א שהטעם הוא שלא רצו לבטל לגמרי מצות שופר שהוא להעלות זכרון ישראל לאביהם שבשמים. **יז. הריטב"א**, וכ"כ בתוס׳ ישנים. ובלחם משנה (שופר פ"ג ה"ח) השאיר דברי רש"י בצ"ע. והרמב"ן (בדרשתו) הקשה שדוחק לומר שאף שבכל מקום ׳מדינה׳ אינו כולל את ירושלים, כאן הוא כולל את ירושלים. ועוד שבסיפא לגבי לולב ודאי שמדינה היינו כולל ירושלים, ואיך סכינא חריפא מפסקא מתני׳. וכ"ה בריטב"א. וראה מה שהאריך בזה ביד דוד. **יח. טורי** אבן. ולהלן יבואר עוד בדעת רש"י שהטעם שתוקעין במקדש, משום שישבו שם סנהדרין. ובראב"ד (השגות על הנפה"מ סוכה כה.) כתב שהטעם שתוקעין במקדש, משום שעיקר שופר בתורה לא מצינו בגבולין, אלא במקדש שלא אמרה תורה ׳שבתון זכרון תרועה׳ אלא במקום ׳והקרבתם אשה לה״, וכיון שאינו מפורש בגבולין, אלא מדרשא אתי, משום הכי גזרו בו ולא במקדש. וברבינו יהונתן (שם) כתב טעם אחר, שילפינן זכרון תרועה, מזכרון שנאמר ׳והיו לכם לזכרון לפני אלקיכם׳, ולכך משמע יותר במקדש מבמדינה. ומבואר שם שמה שהיו תוקעין בגבולין שלא בשבת, הוא יסוד נביאים כמו בלולב. והוא חידוש. **יט. וכ"כ** הראב"ד בהשגות (שופר פ"ג ה"ח). ומה שהקשה הריטב"א כ"כ מצינו עשרה תקנות לריב"ז, ואנן תשעה ידעינן, ראה במאירי שתירץ קושיא זו שאי"ז תקנה חדשה שתקועין בכל סביבות ירושלים, אלא שזהו חלק מתקנת התקיעה בירושלים בפני בי"ד, עי"ש. וכן מבואר ברמב"ן בדרשתו. **כ. תוי"ט**, טורי אבן, מהרש"א. ורמז על תמיהה זו הרמב"ן בדרשתו. **כא. ובתרועת** מלך (סי׳ סט) ביאר שבירושלים דין הבי"ד שבה אינה בדרך אקראי שעכשיו נזדמן לשם בי"ד, אלא שקדושת המקום גורם להימצאות הבי"ד שם, ששם הוא מקום לשכת הגזית וסנהדרין גדולה. ואף שנחרב הבית אבל קדושת ירושלים לא בטלה, ולגבי

אבל רש"י (ד"ה ועוד) לא פירש כן, אלא פירש שסיפא איירי בירושלים בבנינה, ואם כן קשה הרי אין תוקעין כלל בכל ירושלים אלא במקום המקדש. ותירץ הריטב"א שבסיפא איירי בירושלים לאחר שגלתה סנהדרין וישבה בירושלים עצמה, ולא בהר הבית, ובזמן ההוא היו תוקעין בכל ירושלים וסביבותיה, אבל בזמן המקדש כשישבה סנהדרין בלשכת הגזית, היו תוקעין במקדש בלבד[כג].

ובתוי"ט תירץ שבמדינה עצמה יש חילוק, שבירושלים וסביבותיה תוקעין כל זמן שהבי"ד יושבים בבית המקדש, [דהיינו עד שש שעות], אבל בזמן שאין הבי"ד יושבין, אין תוקעין בירושלים וסביבותיה, אלא במקדש בלבד. ובגבולין לעולם אין תוקעין, ואף בזמן שהבי"ד יושבין[כד].

והרמב"ן (בדרשתו) תירץ שבאמת בירושלים עצמה לא היו תוקעין, שכיון שהיו תוקעין במקדש, לא היו צריכים לתקוע בבתי כנסיות, כיון שהיו הולכים לשמוע התקיעות בבית המקדש, אבל בסביבות ירושלים, שהיו גרים קצת במרחק, לא הטריחום ללכת לשמוע התקיעות בבית המקדש, ומשום כך התירו להם לתקוע לעצמם כיון באמת היו סמוכין לירושלים[כה].

ובקרבן ראשית תירץ שמה שפירש רש"י 'בעודה בבנינה' היינו קודם שפרצו האויבים בירושלים ולא היתה ירושלים רשות הרבים, ולא שייך החשש של שמא יעבירנו[כו].

מדוע לולב נוטלין בכל מקום

והקשו התוס' מדוע לולב נוטלין בכל המדינה בזמן שביהמ"ק קיים[כז], הרי הגזירה בלולב היא כאותה הגזירה שבשופר שחוששים שמא יעבירנו ד"א בר"ה, ואם מדוע שונה שופר מלולב. ותירצו שלולב אינו אלא טלטול, ושופר הוא מלאכה. וביאר ביום תרועה שכיון שלולב אינו אלא טלטול, ואין בו חכמה, אין כל כך חשש שמא ילך אצל בקי ללמוד שכל אחד יודע, אבל בשופר שחכמה היא, צריך לימוד, ויש חשש יותר שמא ילך לחכם ללמוד.

ועוד תירצו שבראש השנה עדיין לא היה ידוע קביעות החדש בגבולין, אבל בלולב כבר היה ידוע קביעות החדש[כז]. ולכאו' הרי בירושלים היו יודעים גם בר"ה בקביעות החדש, ובכל זאת דעת התוס' כרש"י שבירושלים לא היו תוקעין בזמן המקדש. וכתב ביום תרועה שבתירוץ זה חזרו בהם התוס' מפירוש רש"י, ונקטו כהרמב"ם שגם בירושלים היו תוקעין בזמן המקדש[כח]. אלא שהביא תירוץ הר"ן (מגילה ג: מדה"כ, סו"ד ובכסף משנה לולב פ"ז הט"ז) שגם בירושלים עצמה לא היו יודעים ברוב השנים בקביעות החדש, כיון שבשעת תקיעת שופר שהוא תחילת היום עדיין לא היו עדים באים, ומש"ה תמיד של שחר היה קרב כהלכתו ואמרו בו שיר של חול[כט].

ובבעל המאור (סוכה כג. מדה"כ) תירץ דשאני שופר שיש בו גם תקיעות מדרבנן, ומשום כך גזרו רבנן שלא ידחה בגבולין משום התקיעה דרבנן שיש בה, משא"כ בלולב שכולו מן התורה[ל].

איך ביטל ריב"ז תקנה קדומה שלא לתקוע במדינה

משחרב ביהמ"ק התקין ריב"ז כו'. לכאורה קשה הרי אין ב"ד יכול לבטל דברי בי"ד חבירו אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין, וכיון שהתקנה הראשונה היתה שלא לתקוע במדינה כלל, איך היה יכול ריב"ז לבטל תקנתם ולומר שיתקעו בכל מקום שיש בי"ד. וכתב בשפת אמת שאפשר שכאן שאני, כיון שגם מעיקרא תקנו לתקוע במקדש, ונראה מזה שלא רצו לבטל כל מצות התקיעה, א"כ גם עכשיו כשחרב המקדש יש לתקוע בבי"ד עכ"פ כדי שלא לבטל מצות התקיעה, ואינו נקרא ביטול, כיון שגם בתקנה עצמה היה היסוד שלא לבטל מצות תקיעה.

אבל כתב שיש לדייק מלשון רש"י בברייתא שאמר ריב"ז לבני בתירא, האם נתקע, ואמרו לו נדון, ופירש רש"י, נדון האם יש לגזור אף במקום בי"ד. משמע שהיו מסופקים בתקנה הראשונה שתיקנו שלא לתקוע רק במקדש האם תיקנו שלא לאסור התקיעה במקום בי"ד כיון שסנהדרין בלשכת הגזית היו יושבין, והיינו שנסתפקו בטעם ההיתר במקדש האם הוא משום המקדש, או משום הסנהדרין, וחידש ר[illegible] שהבי"ד גורם ונמצא שאינו עוקר תקנה ראשונה כלל[לא].

19/06/2018 אהח

פירוש רש"י מכת"י

בכל מקום שיש בו בי"ד. בדקדוקי סופרים הוסיף כאן דיבור שלם מפירוש רש"י. 'דמשחרב הבית ופסקו בי"ד שבמקדש נעשו כל בתי דינין שוין'. ומשמעות דבריו, שעיקר הטעם שהיו תוקעין במקדש, הוא משום שיש שם בי"ד. והוא כדברי השפת אמת הנ"ל, בדעת ריב"ז.

מדוע בלולב ביטלו לגמרי אף כשיש ב"ד

משחרב בית המקדש התקין ריב"ז שיהו תוקעין בכל מקום שיש בו בי"ד. הקשו התוס' מדוע בלולב ביטלו לגמרי נטילת לולב בשבת לאחר החורבן, ולא תיקנו בו שיטלוהו במקום שיש בי"ד. ותירצו ששופר שהוא להעלות זכרונם של ישראל לאביהם שבשמים לא רצו לבטל לגמרי[לב]. ובריטב"א תירץ ששופר שאחד תוקע לכולם אין חשש כל כך לשמא יעבירנו במקום שיש בי"ד, אבל בלולב שכל אחד נוטל לעצמו יש לחוש אף במקום שיש בי"ד[לג]. ועוד שלולב יש לו זכר בשאר ימים, משא"כ בראש השנה שהוא יום אחד, ואם לא יתקעו בו, שמא ישתכח מישראל[לד].

בביאור דעת ת"ק

אמר רבי אלעזר לא התקין ריב"ז אלא ביבנה בלבד, אמרו לו אחד יבנה ואחד כל מקום שיש שם בי"ד. בביאור המחלוקת, ובדעת ת"ק, נחלקו הראשונים. מדברי רש"י שלפנינו (ד"ה מלמ, וד"ה בי"ד דמקרמי, ולהלן ג. ד"ה וכר"ה) נראה שדעת רבנן החולקים על ר"א, שסוברים שריב"ז תיקן שבכל מקום שיש שם בי"ד אף בי"ד של עשרים ושלשה תוקעין, ונחלקו [רבנן שחולקים על ר"א] שלת"ק אפילו בבי"ד דאקראי, ולאמרו לו דוקא בי"ד קבוע. ודעת ר"א שדוקא בי"ד של שבעים ואחד, ולאו דוקא ביבנה אלא בכל מקום שגלתה סנהדרין לשם[לה].

אמנם בריטב"א הביא פירוש רש"י שלכו"ע אין תוקעין אלא בסנהדרין של שבעים ואחד, והיינו בבי"ד שקידשו את החדש. ולדעת ר"א דוקא ביבנה תוקעין, ולאידך תנאי הוא הדין בכל מקום שיש שם סנהדרין גדולה.

ויש אומרים שלרבנן תוקעין אפילו בפני בי"ד של שלשה, שהרי קידוש החדש בשלשה (סנהדרין י:), וכתב הרמב"ן שצריך עכ"פ שלשה מכלל סנהדרין גדולה שקידשו את החודש. וכן נראה דעת הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ט) שתוקעין בכל מקום שיש שם בי"ד סמוך שקידש את החדש[לו].

זה עדיפא ירושלים שדין הבי"ד שלה הוא מצד עצם המקום, ולכך הקילו בכל סביבות ירושלים, משא"כ בשאר מקומות שאינו מחמת המקום, אלא מחמת שעכשיו יש שם בי"ד. **כב. וכן** תירץ המהרש"א ובערוך לנר, [ועי"ש תירוץ נוסף בזה]. ובפנ"י כתב שהוא דחוק. וביד דוד הרבה לתמוה על פירוש זה. ובפנ"י תירץ באופ"א וחדש, וכתב בערו"ל שהוא דחוק, וכ"כ בשפת אמת. ובמאירי כתב כן, כדין בפני עצמו, שפשוט וברור שבזמן שבי"ד גלתה לירושלים היו תוקעין בכל ירושלים. אמנם לא פירש כן בסיפא, ולפי"ז יש לדון שלא היו תוקעין אלא בירושלים עצמה ולא בסביבותיה. **כג. וראה** בתפארת בחורים מדוע לא ניחא לתוס' לפרש כן. **כד. וכן** תירץ ביום תרועה. והוסיף שאף שצריך שהעיר תהי' 'שומעת', אין הכונה שהיו שומעים ממש את התקיעות, שהרי במרחק זה א"א לשמוע בבירור, אלא שאחד מעיר היו יכולים לשמוע קצת. **כה. ובראש** משביר הביא לתרץ שבאמת הסיפא הוא תנא אחר החולק על ת"ק. **כו. כמו** שמשמע בסוכה (מג) שהיו מוליכין לולביהם לביהכ"נ. **כז. כביאור** המהרש"א, שתירוץ האחרון של תוס' קאי על קושיא זו. **כח. ובזה** פירש דברי המגיד משנה שדעת התוס' כהרמב"ם. וכ"כ במרומי שדה. **כט. אלא** שכתב ביום תרועה שלדעת הרמב"ם בלא"ה לק"מ, שהרי בירושלים באמת תוקעין. **ל. והרמב"ן** והראב"ד (סוכה שם) דחו תירוצו. והראב"ד תירץ שלשופר במקדש יש עיקר מן התורה, משא"כ ללולב שיש לו עיקר מן התורה בין במקדש ובין בגבולין. **לא. והוסיף,** שלמש"כ הריטב"א והמהרש"א, שלדעת רש"י היו תוקעין בירושלים בזמן שישבה הסנהדרין בירושלים, הרי להדיא שהדבר תלוי בבי"ד. עיי"ש עוד בזה. וראה גם במרומי שדה שביאר שמש"כ רש"י שהטעם שתוקעין במקדש משום שאין שבות במקדש, הוא לדעת בני בתירא, אבל לדעת ריב"ז הוא מטעם הסנהדרין שישבו שם. **לב. וכן** תירץ הרשב"א. **לג. וכ"כ** ההשלמה. **לד. וכ"כ** הר"ן (ת. מדה"כ). ובתויו"ט (משנה ג) העיר שהרי גם בראש השנה יש ב' ימים, ותירץ שעכ"פ מן התורה יש יום אחד. וראה ברש"ש מה שהק' ע"ז. **לה. וכ"כ** הרמב"ן (בדרשה) והרא"ש (סי' ו) בדעתו. וכן פסק הטור (סי' תקפח) שדוקא בבי"ד של כ"ג תוקעין. וכן מסיק המאירי, שכיון שבזמן הזה אין דין בי"ד כלל, לא שייך היכי תימצי שיתקעו בשבת. **לו. וכ"כ** רבינו מנוח שם, שאפילו בי"ד של שלשה. ולפי"ז אם בזמן הזה

ודעת הרי"ף כפי שביארו הראשונים[לי], שלדעת רבנן [ת"ק] תוקעין בפני כל בי"ד ואי"צ בי"ד סמוכין או מומחין, אלא כל שהוא בי"ד בעירו, תוקעין בפניו, שהרי יש אימת בי"ד, וזה מה שאמרו בי"ד דאקראי. ודעת ר"א שדוקא בי"ד של יבנה, היינו בי"ד של שלשה מתוך בי"ד הגדול המקדשים החדש, והיינו סמוכין. ודעת אמרו לו, שצריך בי"ד קבוע של כ"ג[לח]. וכיון שקיי"ל כת"ק, הרי תוקעין בכל מקום שיש שם בי"ד. והרי"ף עצמו עשה מעשה שתקעו בבית דינו בר"ה שחל להיות בשבת[לט].

אף שבטל דין סנהדרין

אלא ביבנה בלבד. והיינו במקום סנהדרין גדולה. וכתב הרמב"ן שאף שדין סנהדרין גדולה בטלה משעה שגלתה סנהדרין, דהמקום גורם, מכל מקום מעלה דרבנן היא ודומיא דמקדש התקין.

אם איירי בירושלים בבנינה או לאחר החורבן

ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה. כבר נתבאר לעיל (ד"ה אבל לא נמדינה) שנחלקו הראשונים בביאור משנה זו. שלדעת הרמב"ם איירי בזמן הבית, והיו תוקעין בכל ירושלים וסביבותיה, כמו שהיו תוקעין במקדש, שכך היתה התקנה הקדומה, שדין ירושלים כדין המקדש. ודעת התוס' שאיירי בירושלים שלאחר החורבן, אבל בירושלים בזמן הבית דינה כדין מדינה שאין תוקעין בשבת. ודעת רש"י שאיירי בירושלים בבנינה, ואף שדעת רש"י שאין ירושלים כדין המקדש, אלא כדין המדינה, יש לומר בכמה אופנים, י"א שאיירי בזמן שגלתה סנהדרין מהר הבית לירושלים[מ]. י"א שאיירי בזמן שבי"ד יושבין, שבזה אף ירושלים תוקעין כמו במקדש[מא]. וי"א שבירושלים לא היו תוקעין בזמן המקדש, משום שהיו שומעים התקיעות במקדש, ורק בערים שסביבותיה היו תוקעין משום שהיה טורח להם לילך למקדש לשמוע התקיעות[מב]. וי"א שאיירי בירושלים קודם שפרצו בה פרצות, והיה דינה כרשות היחיד ולא שייך בה הגזירה דשמא יעבירנו[מג].

בדעת התוס' אם יש כאן ב' תקנות

ובדעת התוס' שאיירי אחר החורבן, הקשו הראשונים שא"כ נמצא שתיקן ריב"ז ב' תקנות חלוקות, אחת, שתוקעין בירושלים אף שלא בפני בי"ד ובכל סביבותיה. ושניה, שתוקעין ביבנה בפני בי"ד, והרי לא מצינו אלא תשעה תקנות לריב"ז, ולא עשרה. ותירצו הראשונים, שכשתיקנו שיתקעו בירושלים בפני בי"ד תיקנו וכללו באותה התקנה שיתקעו בכל סביבות ירושלים[מד]. ובמאירי הוסיף שהרי בירושלים עצמה אין תוקעין דוקא בפני בי"ד, אלא בכל ירושלים, וא"כ ה"ה בכל סביבות ירושלים, אבל ביבנה אין תוקעין אלא בפני בי"ד בלבד.

אם פסוקי זכרונות ושופרות מדאורייתא הם

כתוב אחד אומר שבתון זכרון תרועה. והיינו שמשמעותו שאין תוקעין ממש, אלא רק מזכירין הפסוקים של שופרות[מה]. וביאר יתחדש בי"ד סמוך וקבוע, יכולים לתקוע אף בזמן הזה, וכמש"כ המאירי בדעתו. **לז. הרמב"ן** (מלחמות ר. ובהשגות), ובר"ן (שם). **לח. כך** ביאר הר"ן דעת הרי"ף. אבל הרשב"א (לקמן ג.) ביאר דעת הרי"ף שלדעת אמרו לו ג"כ אין צריך בי"ד של כ"ג, ואדרבא דעת ת"ק שצריך עכ"פ בי"ד קבוע אע"פ שאינו סמוך, ודעת אמרו לו שכל בי"ד אף שאינו קבוע. והרי"ף פסק כת"ק שעכ"פ צריך בי"ד קבוע. וכ"כ בקרבן נתנאל (פוסק ג) בדעת הרי"ף, אלא שכתב שיש לפרש גם שדעת ת"ק שאי"צ קבוע, ודעת אמרו לו שצריך קבוע, ולפי"ז הרי"ף פסק כאמרו לו. והדבר תלוי במחלוקת רש"י והר"ח להלן אם אמרו לו מחמיר או ת"ק מחמיר. **לט. אמנם** הרא"ש כתב בדעת הרי"ף שצריך דוקא בי"ד מופלג וגדול בדורו. [ועיי"ש בקרבן נתנאל (פסק"ג)]. **מ. ריטב"א. מא. תוי"ט. מב. הרמב"ן. מג. קרבן** ראשית. וראה לעיל בזה ביתר אריכות. **מד. המאירי. מה. וכתב** הרשב"ץ בחידושיו כאן שמכאן המקור לאותן האומרים בר"ה שחל בחול ותתן לנו ה' באהבה את יום הזכרון הזה יום תרועה, ובחל בשבת אין אומרים יום תרועה, והרשב"ץ עצמו כתב שהמנהג הוא לומר רק זכרון תרועה בין בחול בין בשבת, כי בשניהם שייך זכרון תרועה שמזכירים פסוקי שופרות. **מו. וכן** כתב בטורי אבן, שלר' לוי אמירת הפסוקים בחול אינו אלא מדרבנן. וראה בנחל דמעה שיישב, שעיקר ראית הגמרא הוא מתיבת 'שבתון' שנכתב סמוך לזכרון תרועה, ולא נכתב בסמוך ל'יום תרועה'. **מז. כ"כ** ביום תרועה, שאף שלהלן (ג.) נלמד מפסוק זה שיש לומר פסוקי מלכויות זכרונות ושופרות בראש השנה, ומשמע שהוא דין דאורייתא בכל ראש השנה ואף כשחל בחול. וצ"ל שלהו"א של הגמרא כאן, באמת מזה שכתבה התורה 'שבתון, זכרון תרועה' משמע שבשבת אין לכם לתקוע אלא לעשות זכר לתרועה ע"י אמירת הפסוקים, אבל כשחל בחול באמת אי"צ לומר פסוקים מדאורייתא, אלא שרבנן תיקנו שלא לחלק שגם כשחל בחול יאמרו הפסוקים. ועפי"ז מבואר מה שמפורש לכאו' להלן (לד:) שפסוקי מלכויות זכרונות ושופרות, אינם אלא מדרבנן. והיינו משום שכשחל בחול אינם אלא מדרבנן[מו].

אמנם באמת יש לומר שמה שמבואר להלן (ג.) שפסוקים אלו נלמדים מהפסוק 'שבתון זכרון תרועה' אינו אלא אסמכתא בעלמא, ובאמת רק דין דרבנן הוא[מז]. וכ"כ הרמב"ן (עה"ת ויקרא כג כד). ולפי"ז לק"מ שבאמת עיקר הפסוק קאי על ר"ה שחל בשבת שאין תוקעין בו.

ובטורי אבן ביאר, שאם בא הפסוק לומר רק שצ"ל פסוקי תרועה, א"כ מדוע נכתבו בשני מקומות נפרדים, ולא נכתב באותו הפסוק גם זכרון תרועה וגם יום תרועה, ומזה שחילקה התורה, משמע שזמנו של זה אינו כזמנו של זה, ואמירת הפסוקים עיקרה בשבת שאין שם תקיעת שופר.

איך יתיישב לרבא סתירת הפסוקים

אמר רבא אי מדאורייתא היא, במקדש היכי תקעינן. ומסיק רבא שאין בזה איסור דאורייתא, אלא דרבנן. ולדעת רבא צריך ביאור סתירת הפסוקים, שפסוק אחד אומר 'זכרון תרועה', ופסוק אחד אומר 'יום תרועה'. ולדעת הסוברים שפסוקי מלכויות זכרונות ושופרות מן התורה הן, א"ש שהפסוק 'זכרון תרועה' בא ללמד על אלו הפסוקים וכמו שפירש רש"י עה"ת (ויקרא כג מ)[מח]. אמנם לדעת הרמב"ן (שם) שאינם אלא אסמכתא בעלמא[מט], יש שביאר שהפסוק בא לומר שבראש השנה שחל בשבת אין חייבים לתקוע ואם תרצו שלא לתקוע תאמרו פסוקי מלכויות זכרונות ושופרות במקום התקיעה, אבל בחול אתם חייבים לתקוע[נ]. ויש שביאר שהרי קי"ל ששנה שיצאו בה ישראל ממצרים ר"ח ניסן חל ביום חמישי בשבת, וא"כ חל אז ראש השנה בשבת, ולכן יש לומר שהפסוק 'זכרון תרועה' נאמר בפרשת אמור מיד לאחר מתן תורה, והיה בזה הוראת שעה שבשנה זו לא לתקוע מצד המנהג שתיקנו חז"ל לעתיד לבא שלא לתקוע בשבת, אבל לא מדין תורה גמור, והפסוק 'יום תרועה' בא לומר שבאמת צריך לתקוע לדורותיו[נא].

ובשבלי הלקט (סי' רנד) הקשה, מדוע לא אמר רבא, שבאמת מעיקר הדין אין כאן איסור מלאכה בתקיעת שופר, אלא שיש גזירת הכתוב 'זכרון תרועה' שאין לתקוע בשבת, ורק בחול יש מצות 'יום תרועה'. ותירץ שרבה מפרש הפסוקים, שהטעם שאסרה התורה לתקוע בשבת הוא משום גזירה שמא יעבירנו ד"א ברה"ר[נב].

דעת הירושלמי כדעת ר' לוי

ודעת הירושלמי (כאן) שבאמת מן התורה אין תוקעין בשבת, והטעם שבמקדש תוקעין, מתרץ בירושלמי 'תני רשב"י 'והקרבתם' במקום שהקרבנות קרבין'[נג].

יתחדש בי"ד סמוך וקבוע, יכולים לתקוע אף בזמן הזה, וכמש"כ המאירי בדעתו. **לז. הרמב"ן** (מלחמות ר. ובהשגות), ובר"ן (שם). **לח. כך** ביאר הר"ן דעת הרי"ף. אבל הרשב"א (לקמן ג.) ביאר דעת הרי"ף שלדעת אמרו לו ג"כ אין צריך בי"ד של כ"ג, ואדרבא דעת ת"ק שצריך עכ"פ בי"ד קבוע אע"פ שאינו סמוך, ודעת אמרו לו שכל בי"ד אף שאינו קבוע. והרי"ף פסק כת"ק שעכ"פ צריך בי"ד קבוע. וכ"כ בקרבן נתנאל (פוסק ג) בדעת הרי"ף, אלא שכתב שיש לפרש גם שדעת ת"ק שאי"צ קבוע, ודעת אמרו לו שצריך קבוע, ולפי"ז הרי"ף פסק כאמרו לו. והדבר תלוי במחלוקת רש"י והר"ח להלן אם אמרו לו מחמיר או ת"ק מחמיר. **לט. אמנם** הרא"ש כתב בדעת הרי"ף שצריך דוקא בי"ד מופלג וגדול בדורו. [ועיי"ש בקרבן נתנאל (פסק"ג)]. **מ. ריטב"א. מא. תוי"ט. מב. הרמב"ן. מג. קרבן** ראשית. וראה לעיל בזה ביתר אריכות. **מד. המאירי. מה. וכתב** הרשב"ץ בחידושיו כאן שמכאן המקור לאותן האומרים בר"ה שחל בחול ותתן לנו ה' באהבה את יום הזכרון הזה יום תרועה, ובחל בשבת אין אומרים יום תרועה, והרשב"ץ עצמו כתב שהמנהג הוא לומר רק זכרון תרועה בין בחול בין בשבת, כי בשניהם שייך זכרון תרועה שמזכירים פסוקי שופרות. **מו. וכן** כתב בטורי אבן, שלר' לוי אמירת הפסוקים בחול אינו אלא מדרבנן. וראה בנחל דמעה שיישב, שעיקר ראית הגמרא הוא מתיבת 'שבתון' שנכתב סמוך לזכרון תרועה, ולא נכתב בסמוך ל'יום תרועה'. **מז. כ"כ** הרא"ם שם שדעת רש"י שאמירת הפסוקים מן התורה, וראייתו מסוגיא דידן לדעת רבא, שע"כ צריך לפרש הפסוק. וכ"כ ביד דוד. **מט. וראה** מש"כ בזה בתרועת מלך (סי' סט בסופו). **נ. כן** ביאר בכפות תמרים דעת ר' לוי שלכאו' מה יענה על קושיות רבא, וצ"ל שבאמת ר' לוי פירש הפסוקים כך, שבשבת אין חיוב לתקוע, אלא שרבא לא הבין כן בדעתו, ומשום כך הקשה לו. ובקרבן ראשית כתב שבזה מיושב גם דעת רבא עצמו, איך יפרש הפסוקים. [ובמקום שמואל דחה תירוץ זה מכל וכל, שאין דרך התורה להורות לנו שאין חיוב לתקוע, עי"ש שהאריך בזה]. וראה עוד ביום תרועה ביאור נוסף איך יתרץ ר' לוי קושיות רבא, שבאמת תקיעת שופר אסורה רק מדרבנן, אלא שכל השבותין יש להם סמך מן התורה, ולכך אמרה התורה זכרון תרועה שאין לתקוע בשבת משום שבות, ובמקדש תוקעין משום שאין שבות במקדש. **נא. קרבן** ראשית (נהגה"ה) בשם זקנו הגאון ז"ל. וכעי"ז איתא בליקוטי שלמה (הו"ד בפקיפא זקניס), ובערוך השלחן (או"ח סי' תקפח סעי' ט). **נב. וכ"ה** בתניא רבתי (סי' עז). וצ"ל שהוא כעין דברי הכפות תמרים הנ"ל. וביד דוד כתב שדברי התניא תמוהים, ואפשר שכוונתו לדברי התניא האלו. וכעין דברי השבה"ל והתניא איתא במדרש שכל טוב (נרפקיפא כג ימ). **נג. וראה** בתרועת מלך (סי' סט) מה שכתב להוכיח שאין לומר שדעת ר' לוי בסוגיין סובר כדעת הירושלמי.

האם לר' לוי הוי מלאכה גמורה

ועוד הא לאו מלאכה היא וכו'. מבואר שדעת ר' לוי שתקיעת שופר מלאכה האסורה בשבת מן התורה. ואף שלהלן (לג:) מבואר שאין לחלל יו"ט כדי להעביר שופר את התחום או להכינו, משום ששופר שהוא עשה אינו דוחה יו"ט שהוי עשה ול"ת, ולכאו' אם שופר עצמו מלאכה היא, א"כ הרי ריבתה התורה שעשה של שופר דוחה עשה ול"ת של יו"ט, ותירץ בטורי אבן, שאפשר שהתורה ריבתה שעשה של שופר דוחה רק אם בשעה שעובר על הלאו והעשה, באותה השעה מקיים את העשה, אבל לא בהכשר השופר שעדיין אינו מקיים את העשה. אלא שהקשה והוכיח מכמה מקומות שמשמע שתקיעת שופר אין בה איסור מן התורה ביו"ט[יד]. וכתבו האחרונים[טו] שבאמת לדעת ר' לוי אין בתקיעת שופר מלאכה גמורה, שעליה נאמר ביו"ט 'כל מלאכת עבודה לא תעשו', שאף שמלאכה היא קצת, אינה מלאכה גמורה, וממילא ביו"ט מותרת, ובשבת אסורה, כיון שקצת מלאכה היא, ורבא הקשה לר' לוי, מתנא דבי שמואל, שאין בזה כלל מלאכה, אלא חכמה[טז].

אם יש איסור שבות בתקיעת שופר

יצתה תקיעת שופר ורדיית הפת שהיא חכמה ואינה מלאכה. כתבו התוס' שעכ"פ איסור דרבנן יש ברדיית הפת ותקיעת שופר[יז]. וכ"כ הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ו) שיש איסור שבות בתקיעת שופר, אלא שכדי לקיים מצות שופר ודאי שנדחה שבות זה, ורק משום גזירה שמא יעבירנו ביטלו רבנן התקיעה. והטעם שיש בזה משום שבות, כתב הרא"ם (נציחור המצ"ג מלוח עשה מג) שהרי הוא בכלל אין מספקים ואין מטפחים שמבואר בביצה (לו:) שאסורים משום שמא יתקן כלי שיר[יח]. אמנם הר"ן (שבת ו: מדה"ר) כתב שהאיסור מדרבנן משום שדמי לעובדין דחולין[יט].

מדוע לא אסרו מילה בשבת מחשש זה

גזירה שמא יעבירנו וכו' והיינו טעמא דלולב והיינו טעמא דמגילה. והקשה הר"ן מדוע לא גזרו כן גם במילה שמותרת בשבת, ולא גזרו שמא יעביר את התינוק או את האיזמל ברה"ר. ותירץ דשאני שופר לולב ומגילה שהכל טרודים בהם לקיים המצוה, ואין אחד שיזכיר לחבירו. אבל במילה אינה מצוה אלא על אבי הבן, ואחרים שאינם טרודים יזכירו לו.

בלבוש (סי' תקפו סעי' ה) ובט"ז (שם סק"ה) תירצו שבמילה כתבה התורה בפירוש 'וביום השמיני' אפילו בשבת, והיכא שהתורה אמרה בפירוש לא רצו חכמים לעקור דבר מן התורה משום גזירה[כ].

עוד הביא הלבוש לתרץ שבמילה שאני שהרבה מתעסקים בה ומזכיר אחד לחבירו משא"כ בשופר שיחיד מתעסק בו.

ובכנסת הגדולה (שם) תמה מדברי הר"ן בעצמו (הובא להלן בפנים) שהטעם שביטלו שופר משום שבות, משום שלא בקיאין בקביעות החודש, וא"כ אין שייך טעם זה במילה. וכן תירץ בתמים דעים (סי' עז)[כא].

ובתום' (מגילה ד: ד"ה ויעבירנה) כתבו שבמילה אין לדחות משום שנכרתו עליה י"ג בריתות, וגם אין אדם מל אא"כ הוא בקיא[כב].

ובריטב"א (סוכה מג.) תירץ שהרי מלאכת המילה מלאכה גמורה היא ואפי"ה דוחה שבת, אם כן איך יגזרו חכמים לבטלה משום גזירה דרבנן.

הטעם שלא גזרו משום שמא יתקן כלי שיר

גזירה שמא יעבירנו וכו'. כתב הר"ן (מגילה ג: מדה"ר) שהטעם שמשום שבות דוחין מצוה מן התורה, לפי שברוב השנים לא היו יודעין בשחרית שהיא שעת תקיעת שופר בקביעות החדש, שרוב השנים לא היו העדים באים בשחרית, לפיכך אמרו שלא יתקעו במדינה, שאם נתיר להם לתקוע כשבאו עדים בשחרית, לשנה הבאה גם כן יתקעו אף שעדיין לא באו עדים, לפיכך לא רצו להתיר אלא במקדש במקום זריזין[כג]. והקשה המגן אברהם (סי' תקפו סק"ד) שאם כן מדוע צריך לגזירה שמא יעבירנו ד"א ברה"ר, הרי תקיעת שופר אסורה משום שבות מטעם שמא יתקן כלי שיר, וי"ל שמשום כך לא התירו לתקוע בשבת, דשמא לאו ראש השנה הוא, ועוברים על שבות, משא"כ ביו"ט שחל בחול, שממה נפשך מותר שאם לאו יו"ט הוא, הרי חול הוא[כד]. ובט"ז (שם סק"ה) תירץ שבקול השופר כיון שלא ניתן לשיר, אלא לתקיעה של מצוה, לא גזרו בזה שמא יתקן כלי שיר.

ובקהילות יעקב (סי' כג) תירץ שכמו שמצינו בפסחים (יח.) סברא 'הוא עצמו מחזר עליו לשורפו מיכל קאכיל מיניה' ה"נ יש לומר שכיון שהוא עסוק בתקיעת שופר שהוא מצוה של היו"ט, אין חוששים שישכח שעכשיו יו"ט ויעשה כלי שיר, אלא שיתכן שישכח ששבת היום ויעביר ד"א בר"ה[כה].

ובקרבן ראשית תירץ עפי"ד התוס' בביצה (ל. ד"ה תנן) שעכשיו בזמנינו שאין אנו בקיאין לעשות כלי שיר לא שייך למיגזר, ולפי"ז י"ל שרבה הוצרך לומר טעם משום שמא יעבירנו, כיון שכבר בזמנו לא היו בקיאין לעשות כלי שיר.

מדוע אין לחוש ביו"ט שיעבירנו

גזירה שמא יטלנו וכו' ויעבירנו ד"א ברה"ר. וגזירה זו שייכת בשבת, אבל לא ביו"ט דקיי"ל (ביצה יב.) מתוך שהותרה הוצאה לצורך הותרה נמי שלא לצורך, ובלבד שיהא בה צורך קצת, וכך כאן יש צורך ללמוד הלכות שופר[כו]. והקשה בטורי אבן ובשאגת אריה (סי' ע) אם כן לדעת בית שמאי שלא אמרינן שהותרה הוצאה שלא לצורך, נגזור גם ביו"ט שחל בחול שלא יתקעו, שמא יעבירנו ד"א ברה"ר. וכתב בטו"א שאם נגזור שלא לתקוע ביו"ט בחול, תתבטל מצות שופר לגמרי, משא"כ אם גזרו רק בשבת, שעדיין מתקיימת המצוה ביו"ט שחל בחול, ובשאגת אריה הוסיף שיו"ט קל שאינו אלא לאו, ולא גזרו, משא"כ שבת שהוא חמור, וגזרו בו יותר[כז]. ויש שכתבו שביו"ט אין איסור מן התורה בהעברת ד"א ברשות הרבים, שאינו אלא בשבת[כח].

אם ילמוד כיצד לתקוע או לשמוע התקיעות

וילך אצל בקי ללמוד. כפשוטו היינו שילך אצל בקי ללמוד צורת התקיעה והברכות[כט]. אמנם הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ו) כתב שילך אצל הבי"ח והמג"א והט"ז שם. וראה מה שהביא הב"ח בשם הרא"ם (בציורו לסמ"ג) לתרץ בזה. וראה בדגול מרבבה מה שתירץ על קושיית המג"א, שגם ביו"ט שחל בחול כיון שתוקעין תשר"ת תש"ת תר"ת מספק יש כאן ספק איסור. וראה מש"כ ע"ז בצל"ח כאן. ועי"ש עוד שביאר איך ביטלו חז"ל מצות תקיעת שופר שהוא יסוד שעיני כל ישראל תלויות בו לעורר רחמים, משום שבות. **סה. וכעין** סברא זו כתב האמרי ברוך (עהטוי"ם ד"ה גזירה שמא יטלנו). וכן הביא באסיפת זקנים מפאת השלחן שתירץ כן. וכעי"ז תירץ בטהור רעיונים. וראה עוד בלחם משנה (שופר פ"ג ה"ו) ובשער המלך (שם) ביאורים נוספים בזה. **סו. ב"ח** (סי' תקפו ד"ה ושנא) בשער המלך (שם ד"ה והרמ"ס). וראה מה שתמה על תירוץ זה במרחשת (מ"ח סי' יג ענף ג אות ח). ובפורת יוסף תירץ שב"ש ס"ל כר"א שמותי שס"ל שמכשירי שופר דוחין את השבת, וממילא לא שייך גזירה זו, שהרי גם העברה מותרת לצורך לימוד ההלכות. וכתב בקהילות יעקב (סי' כג) שלדברי הר"ן הנ"ל (מגילה ג:) וכפי מה שביאר המג"א אתי שפיר, שהרי ספק יו"ט הוא, וממילא ביו"ט שחל בחול, כיון שהוא רק ספק התירו לתקוע, שממנ"פ יתכן שחול היום, אבל ביו"ט שחל בשבת, ממנ"פ אסור בין אם משום יו"ט בין משום שבת. עיי"ש עוד בזה. **סח. ומשום** חשש הוצאה מרה"י לרה"ר לא גזרו כמש"כ התוס' בסוגיין. מרחשת (שם אות ג). וראה בזה במנחת חינוך (מצוה רמג). וראה מה שהאריך בזה בכתב סופר (מו"ח סי' סח). **סט. כמו** הגזירה דשמא יעבירנו, שאינו אלא בשבת, ביטלו התקיעה בשבת, ולא בשאר יו"ט וכמש"כ הב"ח והמג"א והט"ז שם. וראה מה שהביא הב"ח בשם הרא"ם (בציורו לסמ"ג) לתרץ בזה. וראה בדגול מרבבה מה שתירץ על קושיית המג"א, שגם ביו"ט שחל בחול כיון שתוקעין תשר"ת תש"ת תר"ת מספק יש כאן ספק איסור. וראה מש"כ ע"ז בצל"ח כאן. ועי"ש עוד שביאר איך ביטלו חז"ל מצות תקיעת שופר שהוא יסוד שעיני כל ישראל תלויות בו לעורר רחמים, משום שבות. **סה. וכעין** סברא זו כתב האמרי ברוך (עהטוי"ם ד"ה גזירה שמא יטלנו). וכן הביא באסיפת זקנים מפאת השלחן שתירץ כן. וכעי"ז תירץ בטהור רעיונים. וראה עוד בלחם משנה (שופר פ"ג ה"ו) ובשער המלך (שם) ביאורים נוספים בזה. **סו. ב"ח** (סי' תקפו ד"ה ושנא) בשער המלך (שם ד"ה והרמ"ס). וראה מה שתמה על תירוץ זה במרחשת (מ"ח סי' יג ענף ג אות ח). ובפורת יוסף תירץ שב"ש ס"ל כר"א שמותי שס"ל שמכשירי שופר דוחין את השבת, וממילא לא שייך גזירה זו, שהרי גם העברה מותרת לצורך לימוד ההלכות. וכתב בקהילות יעקב (סי' כג) שלדברי הר"ן הנ"ל (מגילה ג:) וכפי מה שביאר המג"א אתי שפיר, שהרי ספק יו"ט הוא, וממילא ביו"ט שחל בחול, כיון שהוא רק ספק התירו לתקוע, שממנ"פ יתכן שחול היום, אבל ביו"ט שחל בשבת, ממנ"פ אסור בין אם משום יו"ט בין משום שבת. עיי"ש עוד בזה. **סח. ומשום** חשש הוצאה מרה"י לרה"ר לא גזרו כמש"כ התוס' בסוגיין. מרחשת (שם אות ג). וראה בזה במנחת חינוך (מצוה רמג). וראה מה שהאריך בזה בכתב סופר (מו"ח סי' סח). **סט. כמו** שביארנו בביאורי הגמרא.

נד. ובעונג יו"ט (סי' מ בהגה"ט) כתב ליישב שודאי ידע ר' לוי שתקיעת שופר הוי רק חכמה ולא מלאכה, רק שסבר דכשתוקע לשם מצוה קיום המצוה משוי לי' מלאכה כמו גבי ביעור תרומה טמאה דאף דמבערו בלי עשיית מלאכה מ"מ קיום מצותו משוי לי' מלאכה. ובזה יישב כל קושיות הטו"א שם. וראה מש"כ בזה בתרועת מלך (סי' סט). **נה. מצפה** איתן ופורת יוסף ראה שם שכתבו בסגנון זה. **נו. וכעי"ז** כתב בנחלת יעקב (להמחבר), וראה שם בהגה"ה מה שהקשה לפי"ז. **נז. ויש** לדון בדעת הר"ח שהובא בתוס' שרדיית הפת מותרת, אם גם תקיעת שופר מותרת. **נח. וכ"כ** מהר"ם פאדווא (בהגהות על הרמב"ם שופר פ"ג ה"ו). וכ"כ הב"ח (סי' תקפו ד"ה ושנא לשון). **נט. וכ"כ** הבית יוסף בתשו' (לימי הפוריות סי' ח). **ס. וכן** תירץ המאירי (מגילה ד:). וראה בברכי יוסף מה שהעיר בזה. ובעיקר יסוד זה ראה מש"כ בשער המלך (יסודי התורה פ"ה ה"ח) בהגהות מעשה חושב (אות ד) שגם הרמב"ם סובר יסוד זה. וראה עוד בחות יאיר (סי' קמב), ובבנין עולם (יו"ד סי' י), ובבאר יעקב (יו"ד סי' קח), וביד מלאכי (סי' רלה), מהר"צ חיות (מלה נח:), שו"ת בית יעקב (סי' מב), שו"ת אבני זכרון (סי' נג אות ג'), שו"ת רשב"ץ (סי' סה), שו"ת פני מבין (סי' קפח), שו"ת שמן רקח (מ"ח יו"ד סי' יח), תורת חסד (סי' יג), שהאריכו בדברי הט"ז ושדו נרגא מכמה וכמה מקומות. **סא. וראה** מה שהאריך בזה ביד דוד (סוכה מג.). **סב. וראה** מה שהאריך בזה בשער המלך (שם). **סג. וכעי"ז** כתב הריטב"א בסוגיין ליישב דברי הרי"ף במגילה שם. **סד. אבל** אם נאמר דלא כהר"ן, אלא שרבנן גזרו משום שבות לבטל מצות תקיעה, אין להקשות מדוע לא ביטלו מחמת איסור שמא יתקן כלי שיר, שא"כ תיבטל לגמרי מצות שופר, ורק משום

בקי שיתקע לו[ע]. וכ"כ הסמ"ג (מצוה מג) שהחשש שמא ילך למי שיתקע לו ויעבירנו אח"כ ארבע אמות ברה"ר.

הטעם שלא חששו לאיסור הוצאה

ויעבירנו ד"א ברשות הרבים. התוס' (ד"ה שמא) הביא דברי רש"י שלא גזרו משום חשש שיוציא מרה"י לרה"ר, משום שלא פסיקא ליה כיון שאם עקר שלא ע"מ להוציא אינו חייב[עא]. והקשו התוס' שהרי גם במעביר ד"א כך הוא, שאם עקר שלא ע"מ להעביר פטור. וביום תרועה כתב שאפשר שרש"י ס"ל שבאמת במעביר אין הדין כן, אלא שאף אם עקר ע"מ להניח בחיקו ונמלך והעביר ד"א ברה"ר חייב[עב]. אמנם הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ו) באמת כתב הטעם שגזרו שמא יעבירנו ד"א או יוציאנו מרה"י לרה"ר[עג].

והגרע"א תירץ שאין חשש הוצאה, כיון שיוציא השופר מביתו שהוא רשות היחיד, וילך ברשות הרבים ויכנס לביתו של הבקי, ולא יפוש באמצע, ובזה לא יעבור על איסור הוצאה, כיון שלא נח ברשות הרבים, אבל על איסור העברת ד"א יעבור גם בכה"ג כיון שילפינן ממושיט שמעביר מרה"י לרה"י דרך ר"ה חייב[עד].

הרי טועה בדבר מצוה פטור

ויעבירנו ד"א ברשות הרבים. ויש שתמה[עה] הרי מבואר בסוכה (מה:) שאף אם הוציא הלולב לרה"ר פטור מפני שהוציא ברשות, והיינו משום שטעה בדבר מצוה פטור, וא"כ ה"ה בשופר אף אם ישכח ויוציא לרה"ר לא יעבור על איסור דאורייתא מפני שהוציא ברשות. ותירץ עפי"ד הר"ן (מגילה ג: מדה"ר, הו"ד לעיל) שהטעם שביטלו מצות שופר משום שבות, משום שאין בקיאין בקביעות החודש, ויתכן שחול הוא, ואם כן אם יעבירנו ד"א ברה"ר ויתברר שחול הוא הרי הוא טועה בדבר מצוה ולא עשה מצוה שחייב. ובסמ"ג (מצוה מג) איתא שהחשש הוא שמא יעבירנו ד"א אחר שכבר קיים המצוה, ולפי"ז לא קשה, שהרי כבר אינו עוסק במצוה. אך אין זה משמעות שאר הראשונים.

בזמן הזה שאין רשות הרבים מה"ת

ויעבירנו ד"א ברה"ר. יש שנתקשה[עו] הרי בזמן הזה אין רשות הרבים מן התורה, משום שאין לנו ששים ריבוא במקום אחד, וא"כ אין שייך גזירה דרבה, ומדוע אין תוקעין בשבת. ותירץ שלגבי מעביר ד"א ברה"ר שנלמד מהלכה למשה מסיני אין צריך ששים רבוא כדי שיהא דין רה"ר. ולפי"ז יישב מדוע נקט רבא שמא יעבירנו ולא שמא יוציא מרה"ר לרה"י.

האם ביטלו לגמרי מצות שופר בשבת

גזירה שמא יטלנו בידו וכו'. ומבואר שמן התורה מותרת תקיעת שופר בשבת, ומדרבנן אסורה. ונחלקו האחרונים אם תקע אחד בשבת ועבר על איסור שבות, האם עכ"פ קיים המצוה מן התורה, או שביטלו חכמים מצות תקיעה שופר בשבת לגמרי[עז].

לעשות מעשה ואח"כ לדון

אמר להו נתקע ואח"כ נדון. כתב בטורי אבן שהוא על פי המבואר בעירובין (סז:) שבדין דרבנן עבדינן עובדא ואח"כ מותבינן תיובתא, וכאן היא גזירה דרבנן[עח]. ובערוך לנר דחה הדמיון לשם, ששם איירי שלחכם עצמו פשיטא לו לעשות כפסקו, ואח"כ רוצה לשאול עליו, אבל היכן שהחכם עצמו מסופק בפסקו, ודאי אין לעשות מעשה עד שיברר ספיקו. וא"כ כאן לריב"ז שהיה בעצמו מסופק, א"כ איך יעשה מעשה בספק איסור דרבנן. ועל כן פירש שדוקא כאן שבאותו המעמד לא היה חשש דשמא יעבירנו, וא"כ ודאי שבאותו המעמד לא היה איסור דרבנן, אלא שחששו להבא שמא יבא נדון באופן שיהא חשש, ועל כן אמר להם קודם נתקע כאן, ואח"כ נדון, ואח"כ אמר להם שאם נפסוק שיש חשש, נוציא לעז על עצמינו ואי"ז ראוי.

הרי בעירובין מוכח שיש להותיב אח"כ תיובתא

כבר נשמע קרן ביבנה. הקשה ביום תרועה הרי בגמרא עירובין (הנ"ל) מבואר שאף לאחר המעשה מותבינן תיובתא, ומדוע כאן לא עשו כן[עט]. ותירץ בערוך לנר, שבדין שמורה ליחיד אין גנאי ולעז אם יחזור ויאמר טעיתי, אבל במעשה כאן שהיה הדבר מפורסם והיה מעשה בי"ד הגדול, ודאי יש חשש ללעז.

הרי אפשר שאמרו לו ס"ל שתוקעין דוקא בבי"ד הגדול

אמרו לו היינו ת"ק. [illegible]העיר בערוך לנר, שהרי דעת רבי אליעזר שאין תוקעין אלא ביבנה בלבד, ואף שהסנהדרין גלתה לעוד כמה מקומות, מכל מקום אין תוקעין אלא ביבנה, וא"כ י"ל שבזה פליגי האמרו לו שסוברים שתוקעין בכל [illegible]מקום שגלתה הסנהדרין, אבל צריך דוקא סנהדרין גדולה, ולא כדעת ת"ק שסגי בסנהדרין של כ"ג.

מה דעת ת"ק ומה דעת אמרו לו

איכא בינייהו בי דינא דאקראי. פירש רש"י שלתנא קמא תוקעים אף בבי"ד שאינו קבוע במקום, ולאמרו לו אין תוקעין אלא בבי"ד קבוע דומיא דיבנה. ורבינו חננאל והרמב"ם (נפיהמ"ש) ביארו איפכא, שת"ק סובר שאין תוקעין אלא בבי"ד קבוע, ולאמרו לו תוקעין אפילו בבי"ד שאינו קבוע[פ], שהרי תנא בתרא לטפויי אתי[פא]. ולפי"ז לכו"ע עכ"פ בי"ד של עשרים ושלשה, כמו שמשמע מרש"י במשנה (ד"ה אבל), או בי"ד של שלשה סמוכים מבי"ד שקדשו את החדש כמש"כ הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ט), והרמב"ן, אלא שנחלקו האם דוקא בבי"ד הקבוע באותו המקום, או אפילו בבי"ד שבא לכאן דרך אקראי[פב].

ובמאירי ביאר שדעת ת"ק שצריך עכ"פ בי"ד של שלשים ואחד, ואף שאינו קבוע אלא בא לכאן באקראי, ודעת אמרו לו שאי"צ אף בי"ד של כ"ג, אלא סגי בבי"ד של שלשה אבל צריך שיהא קבוע. **ובדעת** הרי"ף נחלקו הראשונים, שהרי"ף (מ.) כתב לדינא שצריך דוקא בפני בי"ד. ומשמע שאף בזמן הזה שאין בי"ד סמוכים אפשר לתקוע בפני בי"ד. והר"ן פירש שדעת הרי"ף שמה שאמרו בי"ד דאקראי היינו כל בי"ד של שלשה אף שאינו סמוך, ודעת אמרו לו שצריך עכ"פ בי"ד של עשרים ושלשה קבוע[פג]. והרי"ף פסק כת"ק, ועל כן סגי בבי"ד של שלשה קבוע[פד], אף שאינו סמוך. ודעת הרשב"א (ג.) בדעת הרי"ף שלדעת ת"ק צריך בי"ד קבוע אף שאינו סמוך, ולדעת אמרו לו אין צריך אפילו קבוע[פה]. וכתבו הראשונים שהרי"ף היה נוהג לתקוע בבית דינו בר"ה שחל בשבת, אבל לא נהגו תלמידיו אחריו כמותו בזה[פו].

ע. **וכ"כ** התשב"ץ (ס"ג סי' קנז). **עא. ובראב"ן** כתב שמשום שהוצאה לא מיחייב כיון שלא עקרו להוצאה אלא לתקוע. **עב. ראה** שם הביאור והמקור לכך. וכ"כ באסיפת זקנים בשם אהל מועד, ובתפארת ישראל (סוכה פ"ד אות י'). וראה עוד בפני יהושע (גיטין יח) מה שכתב לתרץ דעת רש"י. **עג. וכ"כ** הריטב"א שה"ה שיש חשש הוצאה, ונקט העברה לרבותא שאפילו היה השופר ברה"ר או בכרמלית עדיין יש לחוש להעברה. וכעין דברי רש"י בסוכה (מג. ד"ה ויעבירנו). וראה מה שביאר בזה בפתחי שערים. **עד. וכן** תירץ המאירי (סוכה מב:). והיינו שאין צריך שהעקירה וההנחה יהיו ברשות הרבים, אלא הוא הדין אם היו ברשות היחיד. **עה. טעם** המלך (שופר פ"ג ה"ו). **עו. יהודה** יעלה (מו"ק סי' פז). וראה עוד בשואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סי' קיג), ובמהרש"ם (ח"ג סי' קפח). **עז. דעת** הגרע"א (מערכה ח נד"ה והנה המג"א) והאבני נזר (יו"ד סי' קמג אות יג), שלא עקרו המצוה, אלא שעשו איסור שבות, והתוקע עבר על שבות דרבנן, וקיים המצוה מן התורה. ובחלקת יואב (קנג דקסייג קוסיג נט) תמה על הגרע"א משום שכל היכא שהמצוה פסולה מדרבנן גם מדאורייתא לא יצא. וראה עוד בפרי הארץ (ח"ג סי' י) ובמנחת יצחק (ח"ג סי' ג). ונפק"מ אם יכול לברך שהחיינו ביום השני. **עח. וכן** פסק הרמ"א (יו"ד סי' רמג סעי' כג). וראה מה שביאר בזה הרדב"ז (ח"ד סי' יט). ובעין יצחק (סי' סו ענף ו) תמה א"כ מדוע לא הביאה הגמרא שם ראיה מדברי ריב"ז בסוגיין. ותירץ שאפשר שעשה כן לצורך מצוה דרבים. עיי"ש עוד. וראה עוד בנודע ביהודה (תנינא אהע"ז סי' לה) שדחה הראיה מסוגיא דעירובין. **עט. ותירץ** שהסוגיא בעירובין איירי שיש תיובתא ודאית אלא שמותבינן לדעת התירוץ של התיובתא, אבל כאן לא היה האיסור ברור מכח גזירת הראשונים, אלא הספק שלהם היה אם יש לגזור אף במקום בי"ד הגדול שמא יטלנו. **פ. ופסק** הרמב"ם כת"ק. וכתב בשפת אמת שאף שהוא מילי דרבנן, והיה לו לפסוק לקולא, מכל מקום משמע מהסוגיא דלהלן שצריך בי"ד קבוע שהרי דנו שצריך דוקא בזמן בי"ד, וזה שייך בבי"ד קבוע וכמש"כ הר"ן. **פא. ולדעת** רש"י צ"ל כמש"כ היום תרועה עפי"ד התוס' בשבת שבמקום שאיכא ג' תנאים במשנה, אין אומרים תנא בתרא לטפויי על ת"ק, שאפשר שלטפויי על התנא האמצעי אתי. וראה עוד בביאורי הפשט משנ"ת בזה. **פב. והוא** כפירוש השני שכתב הקרבן נתנאל (פק"ג) בדעת הרי"ף. וכן למד המאירי בדעת הרי"ף ראה מש"כ בגמרא בזה. **פג. והריטב"א** כתב בדעתו שסגי אף בבי"ד של שלשה סמוכין. **פד. אבל** אינו קבוע לכו"ע לא, שהרי אמרו שצריך דוקא בפני בי"ד ובזמן בי"ד, ובי"ד שאינו קבוע אין לו זמן, הר"ן. **פה. וכן** כתב הקרבן נתנאל (פק"ג) בדעתו, אלא שכתב שיש לפרש איפכא שדעת ת"ק שאי"צ קבוע, ודעת אמרו לו שצריך קבוע. **פו. הרא"ש** (סי' ו), ושאר ראשונים.

ל.

הרי אין דנים בשבת

בפני בי"ד. ואף שאין בי"ד יושבים בשבת לדון כמבואר בביצה (לו:). מכל מקום הלא בסנהדרין (פח:) מבואר שאף שאין דנין בשבת ויו"ט, מכל מקום היו יושבין בחיל, שבימות החול היו יושבין בלשכת הגזית, ובשבתות ובימים טובים היו יושבין בחיל, [ולשון הרמב"ם (סנהדרין רפ"ג) בבית המדרש שבהר הבית]. והטעם פירש רש"י (ד"ה יושבין בחיל) שלא יהו נראים כיושבין בדין, משום שבלשכת הגזית היו דנים. אבל באמת שישיבתם היתה להוראה שאינה בכלל האיסור לדון בשבת[א].

סברות הפוכות בדברי רבא

אלא דבירושלים תוקעים יחידים וביבנה אין תוקעין יחידין. והיינו יחידים שאינם שלוחי בי"ד. ולפי"ז רבא מחמיר יותר מרב הונא, שלרב הונא ביבנה תוקעין בפני בי"ד ואף שאינם שלוחי בי"ד, ולדעת רב הונא דוקא שלוחי בי"ד. וכשדחה רבא עצמו שהחילוק הוא שבירושלים תוקעין אף שלא בזמן בי"ד, וביבנה דוקא בזמן בי"ד, נמצא רבא מיקל מאד, שאפילו שלא בפני בי"ד תוקעין ואפילו אינם שלוחי בי"ד, ורק צריך זמן בי"ד, ולדעת רב הונא צריך דוקא בפני בי"ד[ב].

מה הם קול תקיעות היחידים

מקול תקועיא דיחידאי. פירשו התוס' שהיינו דוקא יחידים שלא שמעו תקיעת הש"ץ[ג], אבל יחידים ששמעו תקיעת הש"ץ אין להם לתקוע שוב, שיש איסור שבות לתקוע בחנם בשבת. אמנם בתשובות הגאונים (שערי תשובה סי' סה) ביארו שאלו היחידים תקעו אחר התפילה כדי לערבב את השטן, ולא שהיו חייבים לעשות כן, כיון שהש"צ כבר הוציאם יד"ח, אלא מצוה מן המובחר להריע לאחר סיום התפילה וכדי לערבב השטן[ד].

בדין תקיעה בשבת ויו"ט שלא לצורך

כתבו התוס' (ד"ה ובינונה) שיחידים ששמעו תקיעת הש"ץ אין להם לתקוע שוב שיש איסור שבות לתקוע בחנם בשבת. ודייק הט"ז (סי' תקפו סק"ג) שדוקא בשבת יש איסור שבות בתקיעה שלא לצורך, אבל ביו"ט שחל בחול אין איסור שבות בתקיעה שלא לצורך. וכ"כ האור זרוע (סי' ר"ה סי' רסו) שאין איסור תקיעה במשך היום אפילו כשכבר יצא, והביאו הדרכי משה (סי' תקפח סק"ח) וכתב שלא משמע כן מדברי הטור, וכן פסק הרמ"א (שם סעי' ח) שאין לתקוע שלא לצורך לאחר שיצא יד"ח. וכתב המגן אברהם (סק"ג) שמקורו מדברי הטור (סי' תקפט) שנשים יכולות לתקוע ולברך ואין מוחין בידם ואין בזה משום איסור תקיעה ביו"ט. משמע שאם תוקעין שלא לצורך מצוה יש איסור תקיעה ביו"ט. ובפני יהושע הקשה מדוע לא כתב המג"א שמקור הרמ"א הוא מדברי התוס' בסוגיין. אמנם לדברי הט"ז א"ש שאדרבה מדברי התוס' משמע שרק בשבת יש איסור ולא ביו"ט[ה].

ובחכם צבי (סי' לה) תמה על הט"ז מדברי התוס' לעיל (כט: ד"ה רבי יוחנן) שתקיעת שופר יש בה איסור שבות ביו"ט. ותירצו האחרונים שדעת הט"ז שהן אמת שבכל יו"ט יש איסור שבות בתקיעה לחנם, אבל ביו"ט של ראש השנה לא גזרו שבות בזה כלל אף שלא לצורך[ו].

מהו זמן בי"ד

בין שלא בזמן ב"ד. פירש רש"י שהלכו לבתיהן. משמעות דבריו שאם עדיין יושבים הם אף לאחר חצות, עדיין זמן ב"ד הוא, ורק לאחר שכבר הלכו לבתיהם, או אפילו אם הלכו לבתיהם קודם שש שעות, אינו נחשב לזמן בי"ד. אמנם דעת המאירי שזמן בי"ד היינו דוקא עד שש שעות, אבל לאחר מכן אפילו אם עדיין יושבין הבי"ד נחשב כבר שעבר זמן בי"ד[ז].

ביאור ההו"א לרבא

לא דאילו בירושלים תוקעין בין בפני בי"ד בין שלא בפני ב"ד וביבנה בפני בי"ד אין שלא בפני ב"ד לא. הקשה הרשב"א מה היה ההו"א של רבא דמדוע לא פירש כן רבא מתחילה, ולא היה מקשה על רב הונא כלום, ומדוע פירש מתחילה שהמעלה של ירושלים היא שתוקעין אף שלא בזמן ב"ד, ולא פירש שתוקעין אף שלא בפני ב"ד. ותירץ, שהרי במשנה מפורש שהמעלה של ירושלים על יבנה היא שביבנה לא היו תוקעין אלא בב"ד בלבד, ומשמע כפשוטו שאיירי בפני ב"ד, ואם זה עצמו דברי רב הונא שבירושלים היו תוקעין אף שלא בפני ב"ד, וביבנה דוקא בפני ב"ד, א"כ זהו ממש כדברי המשנה, ומה חידש ר"ה. והגמרא תירצה, שהמעלה הנוספת של ירושלים היא שלא רק שהיו תוקעין אף שלא בפני ב"ד, אלא שגם סביבות ירושלים היו תוקעין כן. עוד תירץ הרשב"א וכתב שכן עיקר, שרבא פירש שביבנה שהיו תוקעין ביחידים כמבואר בדברי רב יצחק בר יוסף, היו תוקעין אף שלא בפני ב"ד, שהיה לו דוחק להעמיד הכל בפני ב"ד, ומשום כך הוצרך לפרש שהמעלה של ירושלים שהיו תוקעין אף שלא בזמן ב"ד[ח].

מה החידוש שיובל דוחה שבת

תקיעת ר"ה ויובל דוחה את השבת. לכאו' מה החידוש שיובל דוחה את השבת, הרי כל תקיעה ביובל הוא ביום הכיפורים ויום הכיפורים דינו כשבת לכל דבריו, וכמו שדוחה את יום הכיפורים שחל בחול כך ודאי שדוחה כשחל בשבת. וכתב הרמב"ן (ויקרא כה ט) שזה גופא כונת אומרם שדוחה את השבת, והיינו לומר שהיא נעשית בכל יום הכיפורים, כי יום הכיפורים שחל בחול ויום הכיפורים שחל בשבת אחד הם, שדינם שוה. ובטורי אבן כתב שיש חידוש אף ביוהכ"פ שחל בשבת, שסד"א ששבת חמור משום שיש בו סקילה. עוד כתב שאפשר שאגב ר"ה נקט יובל. ובמצפה איתן כתב שיש חידוש ביובל שחל בשבת, משום שהו"א שדוקא ביום הכיפורים שחל בחול תוקעין שמצוותו בכך כדאיתא בכריתות (ד.), וקמ"ל שאף בחל בשבת בעלמא.

מהי"ת שיובל יותר קל מר"ה לגבי תקיעה בשבת

אמר רב הונא ועם ב"ד. וביארה הגמרא שהכוונה בזמן בי"ד. ופירש רש"י שאין לפרש שהכוונה בפני ב"ד, שהרי בכל ארצכם כתיב. וביארו האחרונים' שלכאו' איזו טענה היא זו ש'בכל ארצכם כתיב', הרי גם בר"ה יש מצוה על כל אחד לתקוע, אלא שגזרו חז"ל שלא יתקעו אלא בפני ב"ד שלא יבואו להעביר ד"א ברה"ר, וא"כ גם ביובל נאמר כן. אלא שכונת רש"י שאם נאמר שגם ביובל אין לתקוע אלא בפני ב"ד, אם כן במקום שאין ב"ד נמצא שהתבטלה לגמרי מצות תקיעת שופר ביובל, שהרי אף יובל שחל בחול, דינו כשבת, שהרי יום הכיפורים דינו כשבת לכל דבר, ואיסור הוצאה נוהג גם ביום הכיפורים, וכיון שתתבטל המצוה, ודאי שלא גזרו כן חכמים, ועל כרחך שלא גזרו אלא שלא יתקעו אלא בזמן ב"ד, שאז בכל מקום ומקום יש אפשרות לתקוע בזמן ב"ד[י]. **אבל** הר"ן ג"כ תמה על רש"י מה שייך כאן הסברא ש'בכל ארצכם' כתיב, הרי גזירה דרבנן היא, ומשום כך פירש, שכיון שיובל הוא פעם אחת בחמישים שנה אין להחמיר בו כל כך, ומשום כך מספיק אם מצריכים זמן ב"ד.

א. **תוס'** יו"ט. וראה שם בליקוטים בשם ש"ל שזהו הפירוש שדוקא עד שש שעות נקרא זמן בי"ד, משום שאירי בשבת, אבל בחול היו יושבין שם כל היום. ב. **יום** תרועה. וביאר שההכרח של רבא לפרש כן, ולא לפרש כדברי רב הונא כמש"כ הרשב"א להלן. ג. **וכ"כ** הריטב"א (לעיל טז: ד"ה מדין), וכ"ה מסקנת התו"י כאן. ד. **והובא** בטור (סי' תקלו). וכעי"ז בערוך (ערך ערב), ובהמנהיג (הל' ר"ה סי' כב). וראה ברשב"א (לעיל כח: ד"ה וכבר כתבתי) שמשמע כעי"ז. וראה עוד בגיליוני הש"ס שהביא מדברי הרע"ב (פרי ומתנן ד"ה לפ תוספיו) שהביא כעי"ז. וכ"כ הפנ"י (בתוס' ד"ה ובינונה). ה. **קרבן** ראשית (סי' טז), שפת אמת. ו. **כ"כ** הפנים מאירות (ח"ב סי' קנ), ובמור וקציעה (שם), ישועות יעקב (שם), שפת אמת. אלא שהחכם צבי הוכיח גם דבר זה מלשון התוס' בחולין עי"ש.

ז. **ומחלוקת** זו תלויה במחלוקתם להלן בפירוש דברי רב חייא בר גמדא, וכמו שיבואר שם. ובר"ח שם נראה שזהו גופא ספק הגמרא ננערו לעמוד. ח. **וכ"כ** ביום תרועה. וע"ע בטורי אבן. ט. **וז"ל** רש"י עה"ת (ויקרא כה ט) בעשור לחדש ביום הכיפורים: ממשמע שנאמר ביוהכ"פ איני יודע שהוא בעשור לחדש, א"כ למה נאמר בעשור לחדש, אלא לומר לך תקיעת עשור לחודש דוחה שבת בכל ארצכם, ואין תקיעת ר"ה דוחה שבת בכל ארצכם אלא בב"ד בלבד, עכ"ל. וכבר תמה הרמב"ן שם, הרי תקיעת שופר מותרת מן התורה ואין בה מלאכה כלל. י. **יום** תרועה, וכ"נ בטורי אבן. יא. **וראה** עוד בשפת אמת מש"כ בזה. ובזכרון שא"י השאיר בצ"ע.

אם צריך זמן ב"ד רק כשחל בשבת או גם כשחל בחול

ולפי"ז מה שאמר רב הונא שצריך דוקא בזמן ב"ד, אין הדברים אמורים דוקא ביום הכיפורים שחל בשבת, שהרי גם ביוהכ"פ שחל בחול דינו שוה לשבת, וגם בזה יצטרכו דוקא בזמן ב"ד. והטעם בזה ביאר הריטב"א שכיון שיש חיוב לתקוע ביובל בב"ד, ואף יחידים חייבים כמו ב"ד, שכתוב בפסוק 'והעברת שופר תרועה' ואח"כ כתוב 'תעבירו שופר' שזהו חיוב ליחידים, משמע שתקיעת היחידים תלויה בב"ד, ומשום כך הצריכו שהתקיעה תהי' בזמן ב"ד. ומדברי הבעל המאור (ת.) משמע שבזמן ב"ד אף שלא בפני ב"ד, יש יראת הב"ד, ואין חשש שמא יעבירנו[יב].

אמנם יש ראשונים שמשמע מדבריהם שעיקר הדין שצריך בזמן ב"ד, אינו אלא ביום הכיפורים שחל בשבת[יג].

בכוונת הקושיא

איתתא מי מחייבא. כפשוטו כונת הגמרא, שהרי נשים פטורות הם, ואיך קתני בברייתא שנשים חייבות. אולם בחכמת שלמה (סי' תקנו) הבין שכונת הגמרא להקשות שכיון שנשים פטורות אזי אין יכולות לתקוע, כיון שיש עליהם גזירה דרבנן, ומשום כך תמה שי"ל שאף שנשים פטורות מכל מקום כמו שמצינו שנשים סומכות רשות, וכמו שאיש יכול לתקוע לנשים ואין בזה משום תקיעה בחנם[יד], כך נשים עצמם יכולות לתקוע לעצמם ואין בזה משום גזירה דרבנן.

בחיוב אשה בתקיעה ביובל

איתתא מי מיחייבא. בגיליוני הש"ס ציין לתשו' הלכות קטנות (סי' רנז) שנשאל האם נשים חייבות בתקיעת שופר של יובל. והשיב, אפשר שכיון שישנם בשילוח עבדים ישנם גם בתקיעת שופר, ואף שאין תקיעת שופר מעכבת שילוח עבדים, מכל מקום השופר הוא סימן לחירות, וא"כ אשה ג"כ חייבת אף שיובל הוא מ"ע שהזמ"ג. ואין לומר שאשה תהא פטורה משילוח עבדים, משום שיובל הוא אפקעתא דמלכא, ואין שייך לחלק בזה בין נשים לאנשים. והקשה בגיליוני הש"ס, אם כן מה מקשה הגמרא וכי מי חייבת, הרי יש לומר שקאי על יובל, ואשה חייבת בתקיעה ביובל[טו].

מה היה הו"א של רבא להקשות כן

אלא לאו איש וביתו ואפילו שלא בזמן בי"ד. לכאו' קשה מנין לרבא לפרש כן, הרי שפיר אפשר לפרש שדוקא בזמן ב"ד וכתירוץ הגמרא. עוד הקשה בטו"א שמשמע שאם היו מפרשים שאיש וביתו היינו איש ואשתו הוה א"ש, ומה ענין זה לזה. ותירץ שכונת רבא להוכיח שע"כ שאיש וביתו היינו איש בביתו דוקא, ואם כן מסתבר ליה שאין חילוק בין זמן ב"ד לשלא בזמן ב"ד, כיון שהוא תוקע בביתו דוקא[טז], ותירוץ הגמרא שלאו דוקא בביתו אלא אפילו בביתו, אבל דוקא בזמן ב"ד.

במצות תקיעה ביובל

וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע. וכן פסק הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"י ה"י) שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע, אלא שהוסיף שמצוה זו מסורה לב"ד

יב. וכן משמעות הר"ן (ד"ה אמר רב הונא) שזמן ב"ד הוא כדי שלא יבא להעביר ד"א, אלא שהקילו ביובל שאי"צ דוקא בפני ב"ד. וכ"כ בנחל עדן (ריש נחל פישון) לבאר דברי הרמב"ן (ריש פרק לולב וערבה) לפי גירסתו שם, שביובל צריך לתקוע בזמן ב"ד משום החשש דשמא יעבירנו. ובקבא דקשייתא (חוס' ע"ט) תמה מדוע יש חשש ביוהכ"פ שלא בזמן ב"ד, הרי מבואר בטור (או"ח סי' רע"ח) שמותר לקרוא לאור הנר ביוהכ"פ שאימת יוהכ"פ עליו, וא"כ ה"נ נאמר לגבי חשש דהעברת ד"א. ובמשמר הלויים (חולין סי' מח) הביא שהגרי"ז תמה על קושייתו, וכי ביוהכ"פ התירו כל איסורים דרבנן. וכעי"ז כ' בקשות מיושב. וראה עוד בספר קבא דקשייתא שיצא מחדש, שהביא לתרץ בשם הגרי"ז שאימת יוהכ"פ מהני מדין שומר, וזה מהני רק במקום שמהני שומר, אבל תקיעה בשבת לא מצינו שמהני שומר. **יג. בעל** המאור (שם), וכ"ה בתוס' הרא"ש. **יד. עי"ש** שיש בזה פלוגתא, והקשה להשיטות שיכול. **טו. וראה** בתוס' (ד"ה לא). **טז. אבל** בר"ה אין היתר שצריך רק בביתו, כיון שיתכן וילך אצל בקי ללמוד ויחזור לביתו, משא"כ ביובל שאם נחשוש לזה תתבטל מצות שופר לגמרי. **יז. קרית** ספר (שמיטה ויובל פ"י מלוה ק). וכ"כ הגרי"פ (סה"מ לרס"ג עשה סג), וכן ביאר במסכת עבדים (פ"ק קנין פירות סק"ח). וכדברי הרמב"ם מפורש במדרש הגדול (ויקרא כה ט). וראה מה שביאר בזה הגרי"פ שם. ובשיעורי הגרמ"ד (ערכין ג:) ביאר בזה שהמצוה ביובל תחילה. ובמנחת חינוך (מצוה שלג אות ה) תמה, כיון שהוא מצוה על כל ישראל כמו בראש השנה, א"כ מה הכונה שנמסר לב"ד תחילה, ולא שמענו שיהא דין על הב"ד לתקוע ואח"כ כל ישראל, שהרי בהנץ החמה מיד מצווים כולם לתקוע. ובדברי הריטב"א בסוגיין מבואר שמדכתיב 'והעברת שופר תרועה, ואח"כ כתיב 'תעבירו שופר', שהוא דין על יחידים, משמע שתקיעת היחידים תלויה בב"ד, ומשום כך צריך דוקא בזמן שבי"ד יושבים, ולפי"ז יש מי שכתב שיש דין קדימה לתקיעה של ב"ד כיון שכתיב קודם 'והעברת שופר תרועה', ואח"כ 'תעבירו שופר'[יז].

בגדר החיוב, תקיעה או שמיעה

וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע. יש מהראשונים[יח] והאחרונים[יט] שפירשו שבא למעט שלא נאמר שדין תקיעה ביובל מסור דוקא לב"ד וכמו ספירת השנים שהוא דין על הב"ד, כך התקיעה, קמ"ל שכל יחיד ויחיד חייב בה. ולפי"ז חיוב התקיעה ביובל שוה לדין תקיעה בראש השנה, וכמו שבר"ה אפשר לצאת בשמיעה, ועיקר החיוב הוא שמיעה, כך ביובל. אמנם הריטב"א (ד"ה אמר רב הונא) פירש שבא לומר שאינו כראש השנה שאחד תוקע לכולם, אלא כל אחד ואחד חייב לתקוע. והיינו שאין יוצאים בשמיעה, אלא כל אחד חייב לתקוע[כ].

אם דוקא לר"א הוא או גם לרבנן דמתני'

ובראש השנה לא היו תוקעין אלא בב"ד שקידשו בו את החדש. פירש רש"י שהיינו סנהדרין גדולה המקדשים את החדשים[כא], וכשיטת רבי אליעזר במשנה שלא היו תוקעין אלא ביבנה בלבד ששם היו סנהדרין גדולה. אולם הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ט) הביא דין זה להלכה, שאין תוקעין אלא בפני ב"ד המקדשים את החדשים, אלא שכתב שאף בזמן הזה אפשר לתקוע בכל מקום שיש בו ב"ד קבוע וסמוך בא"י. והיינו שאי"צ שיהיו סנהדרין גדולה, אלא אף ב"ד של שלשה אם סמוכים הם הראויים להיות בסנהדרין המקדשים את החדשים, שפיר דמי. וביאר הלחם משנה שדעת הרמב"ם שאף לדעת רבנן כן, ולא משום שפסק כר"א.

האם ביובל יש מצות תקיעה או אפילו שמיעה

מאי אין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע אילימא דביובל תוקעין יחידים וכו'. הקשה הרשב"א הרי יש לומר בפשיטות שביובל כל יחיד ויחיד חייב ממש לתקוע דכתיב 'ביום הכיפורים תעבירו שופר בכל ארצכם', ואילו בראש השנה אין חיוב כזה, ומה שהעיד רב יצחק בר יוסף שתקעו היחידים, אינו משום שחייבים לעשות, כן, אלא שכך עשו ורשות הוא, והעלה בצ"ע[כב]. אמנם לדעת הראשונים הנ"ל (ד"ה וכל יחיד ויחיד) שגם ביובל אין חיוב תקיעה על כל יחיד ויחיד ויכול לצאת מחבירו לק"מ[כג].

אם איירי על יובל או גם על ראש השנה

איתמר נמי א"ר חייא בר גמדא וכו' אין תוקעין אלא כל זמן שב"ד יושבין. רש"י מפרש שקאי על יובל, שאף שתוקעין גם שלא בפני ב"ד מכל מקום צריך דוקא בזמן שב"ד יושבין[כד]. אמנם התוס' (ד"ה אין) פירשו שקאי גם על ראש השנה, שאף שתוקעין רק בפני ב"ד, אין תוקעין אלא בזמן שב"ד יושבין. וכן דעת הרי"ף (ת.) שהביא דברי

אינה תקיעה סתם, אלא היא מעין הכרזה לפרסם בכל הארץ חרות העבדים, ולכן שפיר שייך בזה סדר באיזה אופן להעביר ההכרזה, שקודם בבי"ד, ואח"כ כל ישראל. **יח. הרמב"ן** עה"ת (ויקרא כה ט), והר"ש משאנץ (תו"כ בהר מלוה ג). וכן משמעות התוס' הרא"ש שכתב שהפסוק שמלמד שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע אסמכתא בעלמא הוא, שהרי בלאו קרא נמי בכל מקום חייבים לתקוע כמו בראש השנה. משמע שזהו החידוש שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע כמו בר"ה. וכ"כ המאירי שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע או לשמוע. **יט. הלחם** משנה (שופר פ"ג ה"ח), וכן מסקנת הרדב"ז (ח"ה סי' מז) שאף שמלשון הרמב"ם נראה שבר"ה החיוב לשמוע, וביובל לתקוע, מכל מקום גם ביובל יוצאים בשמיעה, אלא שעיקר המצוה לתקוע, ובר"ה עיקר המצוה לשמוע, ומשום כך שינה הרמב"ם את לשונו. וראה מש"כ בכל זה במסכת עבדים (קנין פירות פ"ק מלוה ח). **כ. וראה** מה שהקשה עליו במסכת עבדים (שם). **כא. אמנם** במהר"ם שיק (מלוה ד) פירש גם בכונת רש"י שהיינו שלשה דיינים מתוך סנהדרין גדולה. **כב. ואפשר** שכוונתו כהבנת הריטב"א שביובל יש חיוב תקיעה על כל אחד, ואין יוצא בשמיעה, ובראש השנה אחד תוקע לכולם, ואין חייבים כל אחד לתקוע. **כג. וכמש"כ** הלחם משנה (שופר פ"ג ה"ח). **כד. ראה** ברמב"ן במלחמות (ריס פרק לולב וערבה) שכתב שגם ביובל אין תוקעין אלא בפני ב"ד ובזמן ב"ד. וכבר תמהו בזה מסוגיית

רב חייא בר גמדא אלו, על דברי רב הונא לגבי ראש השנה, ומשמע שמפרש שקאי גם על ראש השנה[יה]. וביאר המאירי שהיינו שאף שב"ד המשיכו לדון וישבו עוד אחר חצות, אפ"ה אין תוקעין עוד בפניהם, שאין יראת הב"ד מצויה אלא בזמן הראוי לישיבתם ובמקום ישיבתם[יו].

ההלכה בננערו לעמוד

בעי ר' זירא ננערו לעמוד ולא עמדו[יז] וכו' תיקו. הרמב"ם (סופר פ"ג ה"ט) פסק שאפילו ננערו לעמוד ולא עמדו תוקעין בפניהם. וכתב המגיד משנה שכיון שבעיא דלא איפשטא הוא פסק לקולא כיון שהיא רק גזירה דרבנן. אמנם המאירי כתב שלדינא פוסקים שאין תוקעין בזמן שננערו לעמוד, שכיון שננערו לעמוד הלכה רוב אימתם[יח].

דין לולב בירושלים

בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעה. כפי שנתבאר לעיל (כט:) דעת רש"י שבמקדש היינו בבית המקדש בלבד, אבל ירושלים אינה בכלל מקדש. ודעת הרמב"ם שירושלים בכלל המקדש היא. וכן פירש הרמב"ם במשנתינו (פיהמ"ש סוכה סופ"ג). אמנם בהלכות לולב (פ"ז ה"ג) סתם הרמב"ם כלשון המשנה, שבמקדש ניטל כל שבעה[יט]. ויש שכתבו שסמך הרמב"ם עמש"כ בהל' שופר שהכונה על כל ירושלים[כ]. ויש שכתבו שדעת הרמב"ם שמן התורה אין ניטל לולב בכל ירושלים אלא במקדש עצמו כל שבעה, אלא שמדרבנן היתה נטילת לולב כל שבעה בזמן המקדש, ובמדינה לא היה רק יום אחד, ולאחר החורבן תיקנו שדין המדינה כדין ירושלים[כא].

אם הר הבית כמקדש

במקדש שבעה. לכאו' מקדש היינו בכל הר הבית [אף לדעת רש"י], ובטורי אבן (מ. ד"ה לפ) נתקשה בזה, שמצינו שאין נקרא 'לפני ה'' רק בעזרה ממש, כמו לגבי שחוטי חוץ, וכן לגבי סמיכת מצורע (זבחים נ.), ואם כן מדוע לגבי תקיעה בחצוצרות מבואר שם שתוקעין בכל הר הבית. וכתב שמצינו לגבי ביכורים (פ"ג מ"ט) ש'בית ה'' נקרא גם הר הבית. ובחתם סופר נתקשה שעדיין קשה הרי 'לפני ה'' אינו אלא בעזרה. ובערוך לנר (שם) כתב שמצינו גם שכל ירושלים נקראת 'לפני ה'' לגבי מעשר שני[כב], וע"כ צ"ל שקבלה היתה בידם באיזה מקום מותר או אסור, ואינו נלמד לגמרי מ'לפני ה''. ובחתם סופר כתב שמצינו לגבי נר מערבי שהנר השני נקרא נר מערבי משום דכתי' 'לפני ה' תמיד' וכיון שיש נר א' לפניו נקרא השני לפני ה'. וכיון שלגבי סמיכה ושחיטה הר הבית נקרא 'בית ה'', אם כן העזרה שלפניו נקראת לפני ה', אבל לגבי תקיעות שאינם כקרבנות [ואפילו ירושלים נקראת קודש לענין מעשר שני וקדשים קלים], א"כ לענין חצוצרות נקרא הר הבית 'לפני ה'' כיון שיש קודש לפניו, ומשום כך תוקעין שם בחצוצרות ונוטלין לולב כל שבעה.

אבל במנחת חינוך (מצוה שכד סק"ח) כתב שדוקא בעזרה שהוא מחנה שכינה נוטלים כל ז', אבל הר הבית אינו בכלל זה[כג].

אם לולב דוחה שבת

במקדש שבעה. אבל אינו דוחה שבת אלא יום הראשון בלבד, ואף שכל שבעת הימים נטילתו מן התורה, כתב הרמב"ם (פיהמ"ש סוכה פ"ד מ"ג) שלא גזרו ביו"ט ראשון כיון שמצוותו כל כך גדולה עד שהיא חובה גם בגבולין, ועל כן לא גזרו שמא יעבירנו ביו"ט ראשון[כד]. ובמאירי ביאר משום שלולב בשאר הימים אינו אלא מדרשא, אבל ביום הראשון הוא מפורש בתורה.

אם יש חיוב לעלות לירושלים

במקדש שבעה. בשפת אמת (סוכה מח.) תמה מדוע אין אומרים שיש חובה לבא למקדש בכל ימי החג לקיים 'ושמחתם לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים', ואפילו הפטורים מראיה יהיו חייבים בזה. ומשמעות הגמרא (סוכה מג:) שהיו מוליכין לולביהן להר הבית, משמע שאותם שהיו בירושלים היו עושין כן ולא כל בני המדינה, וצ"ל שכיון שכתיב 'ולקחתם לכם ביום הראשון' משמע שאין חיוב אלא ביום הראשון בגבולין, ויש כאן גילוי שאי"צ לעלות בשביל זהה[כה].

אם יש דין זכר למקדש גם ביום הראשון

התקין ריב"ז שיהא לולב ניטל במדינה כל שבעה זכר למקדש. בחכם צבי (סי' ט) כתב לדון שאף שביום הראשון דין לולב מן התורה הוא אף במדינה, מכל מקום יש גם דין זכר למקדש ביום ראשון, ונפק"מ שיכול ליטול לולב שפסול ביום הראשון וכשר בשאר ימים [כשאין לו לולב שכשר גם בראשון], ויטלו מדין זכר למקדש כמו בשאר ימים. ובקבא דקשייתא (סי' עה) הוכיח מדברי הבעל המאור (רפ"ד דסוכה) שאף במקדש לא היה דין מיוחד ליטול ביום ראשון, אלא ביום הראשון דין כללי הוא ליטול בכל המקומות, וממילא לא שייך לעשות זכר למקדש ביום ראשון, רק בשאר ימים[כו]. ובקהילות יעקב (סוכה סי' כח) כתב שדעת בעה"מ בזה היא דעה יחידית, ולא נראה כן מכל הראשונים[כז]. ויש שכתב[כח] לדון בזה שאף מי שנטל לולב בגבולין ביום הראשון, ואח"כ הגיע למקדש יש לו ליטול שוב הלולב לקיים מצות ושמחתם לפני ה', והיינו שב' מצוות חלוקות הם לגמרי[כט].

אבל אינו דוחה את השבת

שיהא לולב ניטל במדינה שבעה זכר למקדש. אמנם אינו דוחה את השבת אף ביום ראשון, ומה שנקט 'כל שבעה' לאו דוקא, אלא חוץ לשבת[ל]. ויש שכתב שאדרבה הלשון 'כל שבעה' בדווקא כיון שהזכר למקדש הוא בזה שאינו ניטל בשבת, שאילו היה ניטל בשבת לא היה בזה זכרון למקדש, אבל כיון שניטל רק ששה ימים ולא שבעה, והרי בתורה כתיב שבעת ימים, מיד יתנו לב לזכור את ציון[לא].

גדר מצות זכר למקדש

זכר למקדש. כתב החתם סופר (סוכה מח.) שלכאורה היה ראוי להחמיר בגבולין בכל החומרות שהם מדאורייתא במקדש, שאל"כ מהרה שפירש בדבריו באמרי ברוך. ובחי' רבי משה קדיש (סוכה מח.) כתב שהוא משער ניקנור ולפנים שהוא מחנה שכינה, אבל הר הבית עם עזרת נשים אינם אלא מחנה לויה ואינם חייבים כל שבעה. **לד. וזה** כמבואר בסוכה (מג.). וראה בקבא דקשייתא (סי' עה) שהוכיח מדברי הבעל המאור (רפ"ד דסוכה ד"ה ה"ג) שדין לולב ביום הראשון אינו שייך למקדש כלל, וכל המקומות שוים בו, ואין דין מיוחד ליטול במקדש. ובקהילות יעקב (סוכה סי' כח) דחה ראייתו, עי"ש שהאריך בביאור דעת הבעה"מ, וכתב שלא ראה שהעתיקו דבריו כל הראשונים וכפי הנראה דעה יחידית היא וצ"ע. **לה. אמנם** מדברי הגרי"פ (סה"מ לרס"ג עשה נג נד ד"ה ממנם) משמע שפשיטא ליה שבזמן שחיוב בגבולין הוא מדרבנן, מחוייב לעלות למקדש ליטול מה"ת לקיים מצות ושמחתם, ומשום כך האריך לבאר מדוע הוצרכו למצות ראיה בסוכות, הרי צריך ליראות כדי ליטול לולב, עיי"ש עוד בח"ג במילואים (סי' ה) שהרחיב בזה מאד. וראה עוד בקהילות יעקב (סוכה סי' כח) שנקט כהשפ"א. **לו. וכן** הוכיח מדברי הבעה"מ הגרי"פ (סה"מ לרס"ג עשה נג נג ד"ה ממנם). **לז. והביא** ראיה לדעת החכם צבי עי"ש. **לח. הגרי"פ** (סה"מ לרס"ג עשה נג נג). **לט. ראה** שם שדן באריכות בזה מדוע לא מנו מוני המצוות לב' מצוות, והאריך בזה לכאן ולכאן אם ב' מצוות חלוקות הן או מצוה אחת. וראה עוד במועדים וזמנים (ח"ג סי' קכב). ולגבי מקדש בזמן הזה אם יש חיוב נטילה בו מן התורה, לדעת הרמב"ם שבכל ירושלים יש חיוב מן התורה, בבכורי יעקב (סי' תרנח) נקט שגם בזמן הזה יש חיוב בזה. [וציין לעין בזה בערוך לנר בסוגיין]. ובחי' רבי מאיר שמחה (סוכה פ"ד) דחה דבריו. וראה בקובץ תשובות (ח"ו סי' סו) מש"כ בזה. **מ. כן** במאירי. **מא. קו"ל** הרמ"ז.

יבנה המקדש ויאמרו אשתקד לא קיימנו כך מצוות לולב [כגון שיצאנו בשאול], השתא ג"כ נקיים כך, ואף שכבר נבנה הבית. אבל יש לומר שממ"נ אין כאן מכשול שהרי אם יבנה המקדש שוב לא יטלו בגבולים כל ז' אלא במקדש, ובמקדש אין חשש למכשול שהרי זריזים הם, ע"כ בשארי ימים שהוא רק זכר למקדש יש להקל בדרבנן.

והגרי"ז (מנחות סו.) ביאר בגדר מצוה זו שאין הכוונה שרבנן תיקנו תקנת נטילת לולב מדרבנן כמו שהיתה נוהגת במקדש, והטעם הוא משום זכר למקדש. שהרי כל הפסולים במקדש אינם פוסלים במדינה. ואין אומרים בזה כעין דאורייתא תיקון, אלא שגדר המצוה הוא מצוה מיוחדת 'זכר למקדש' וזהו שמה של המצוה, ונטילת הלולב הוא אופן להזכיר המקדש[מב].

מדוע אין אומרים אחר נטילת לולב יה"ר שיבנה בית המקדש

זכר למקדש. כתב בשבלי הלקט (סי' ספו) יש תמהין ושואלין מדוע אין אנו אומרים אחר ברכת הלולב 'יהי רצון שיבנה בית המקדש במהרה בימינו' כמו שאנו אומרים אחר ברכת העומר, הרי לולב 'זכר למקדש' הוא כמבואר במשנתינו. ותירץ בשם אחיו ר' בנימין ז"ל שחילוק בין ברכת העומר ללולב לפי שבעומר היה המזבח זוכה [בו] כדכתיב ועשיתם ביום הניפכם את העומר כבש תמים וגו' לכך מתפללין על העבודה שתשוב למקומה, אבל לולב אין המקדש או המזבח זוכה בו. ועוד הרי לולב היה ניטל במדינה יום אחד וכיון דבאותו יום אין זכר למקדש[מג] גם לשאר הימים אין צריכין לתפלה זכר למקדש, אבל העומר אע"פ שהספירה בכל מקום, מכל מקום ההקרבה היתה במקדש.

דוקא בדבר שיש לו עיקר מן התורה

ומנלן דעבדינן זכר למקדש וכו' ציון היא דורש אין לה מכלל וכו'. כתב בטורי אבן שדוקא בדבר שיש לו עיקר מן התורה במדינה עושין זכר למקדש, כגון לולב שנטילתו ביום הראשון בגבולין מה"ת, אבל דבר שאין לו עיקר מן התורה בגבולין, אין עושין לו זכר למקדש בגבולין. ומשום כך אין עושים זכר למקדש במצות ערבה שבמקדש היתה כל שבעה. ואף שדרשינן מהפסוקים שצריך זכר למקדש, אינו אלא אסמכתא בעלמא[מד].

מדוע שינה ריב"ז ועשה תקנה אף שלא עשו כן לאחר חורבן בית ראשון

בחתם סופר נתקשה מדוע לאחר חורבן בית ראשון לא עשו זכר למקדש, והרי נדרש כן מהפסוקים שבעי דרישה. וכתב שבאמת כיון שאחר חורבן בית ראשון לא עשו דרישה לציון ע"כ לא זכו לגאולה שלימה רק ממכה עצמה תיקן רפואה, והיינו דקאמר קרא ממכותיך ארפאך[מה], ולא שהקדים להם ה' רפואה למכה, ועל זה אמר הכתוב שהטעם הוא משום 'ציון היא דורש אין לה' ובחורבן בית שני נתעורר ריב"ז על זה לעשות דרישה לציון וזכר למקדש כדי שנזכה לגאולה שלימה שיקדים הקב"ה רפואה קודם למכה, ולפ"ז יש המשך לאלו שתי התקנות שלולב ניטל במדינה ז' ושיום הנף כולו אסור, כי ע"י שעשה זכר למקדש נזכה לבנין משוכלל מלמעלה ואפשר שיבנה בלילה או ביו"ט ע"כ יום הנף כולו אסור.

הטעם שהקדימו לאכול

מי לא אכלנו בהאיר המזרח. כתב בשפתי חכמים שאפשר שהיו מהדרין לאכול חדש מיד בהאיר המזרח אחר ק"ש ותפילה, להראות שמה שנמנעו עד היום מאיסור חדש מפני שכך ציוה הבורא[מו].

מחצות של איזה מקום

מחצות היום ולהלן תשתרי. הרמב"ם (פיהמ"ש מנחות פ"ו מ"ה) כתב שהיינו חצות של ירושלים, אבל לא חצות של מקומות הרחוקים, שהרי ידוע בחכמת התכונה שכל מקום יש לו זמן חצות שלו, ואם כן ודאי שצריכים להקפיד על זמן חצות של ירושלים. והקשה במנחת חינוך (מצוה שג אות ג) אם כן מה מקשה כאן בגמרא, שמחצות יהי' מותר, הרי חדש לכל מסור וכל אחד יאכל בחצות לפי מקומו, ובאמת יהי' מוקדם לחצות שבירושלים ואין בקיאין בחכמת התכונה. וצריך לומר שקושיית הגמרא היתה, מדוע עשה תקנה כללית, עכ"פ בירושלים ובמקומות הסמוכים שידע ריב"ז שחצות שלהם שוה עם חצות ירושלים לא היה לו לגזור אלא עד חצות. ובבני ציון (מ"ב סי' יד אות כו) תירץ בפשיטות, שלא שייך לומר שריב"ז לא יתקן עד חצות משום הך חשש של המנחת חינוך, שהרי מבואר במשנה שבזמן הבית היו מותרין מחצות היום, והרי החשש של המנ"ח שייך בזמן הבית אף יותר מלאחר החורבן, אם כן מה שייך שריב"ז יחשוש יותר לאחר החורבן מבזמן החורבן.

הרי אין בונין ביו"ט ובלילה

דאיבני בחמיסר וכו' דאיבני בלילה[מז]. הקשה רש"י הרי אין בונין ביהמ"ק ביו"ט או בלילה, ותירץ שבנין שבנוי בידי שמים שאני[מח]. ובמאירי (סוכה מח.)[מט] תירץ שחיישינן לבי"ד טועין שחיבת הקדש יביא אותם לבנותו ביו"ט או בלילה[נ].

ובערוך לנר (סוכה מח.) כתב לחדש שודאי ביהמ"ק לעתיד לבא יבנה בנין ממש בידי אדם ומה שנאמר מקדש ד' כוננו ידיך שנדרש בתנחומא שירד למטה, הוא ביהמ"ק רוחני שיבא לתוך ביהמ"ק הנבנה הגשמי כנשמה בתוך הגוף, וכמו שירדה האש של מעלה במשכן ובבית המקדש לתוך האש של הדיוט שנבערה בעצים, ולכן א"ש הלשון 'בנין' גם בביהמ"ק שלעתידנא.

אם יש חילוק בין 'בעתה' ל'אחישנה'

במהר"ם שיק (יו"ד סי' ריג) הקשה מדברי רש"י על מה שמבואר בדברי הרמב"ם (מלכים פי"ב) שבנין העתיד יבנה ע"י המשיח, ולא בידי שמים. ומתחילה דחק בזה שאפשר שהרמב"ם מפרש שר"נ ב"י חולק על תירוץ הגמרא. אמנם אח"כ כתב לחלק בין אם יבא המשיח באופן של 'בעיתה' שאז יבא בזמנו במתינות, והמשיח הוא שיבנה את ביהמ"ק, ויגאל את ישראל, לבין אופן של 'אחישנה' שאז יהי' בגדר של 'מהרה' יבנה ביהמ"ק, ואז יעשה הכל במהירות ע"י בנין מן השמים, ובסוגייתנו חששו לאופן של 'מהרה' יבנה ביהמ"ק, ומשום כך חששו לבנין בידי שמים שיכול לבנות ביו"ט ובלילה[נב].

מדוע א"א לקצור בלילה

דאיבני בחמיסר סמוך לשקיעת החמה. צ"ב שהרי יכולים מיד בתחילת הלילה להתחיל להתעסק עם קצירת העומר, שהרי בכל

מב. וראה שם שה"ה גם לגבי ספירת העומר כן הוא. **מג. מבואר** כהצד באחרונים שביום הראשון אין מצוה זכר למקדש ראה משנ"ת בזה לעיל (ד"ה המקרן). **מד. וראה** עוד בזה בערוך לנר במשנה. **מה. ראה** שם קודם, שביאר פסוק זה עפ"י יסודו זה. **מו. וכעי"ז** איתא בחיי אדם (כלל קלג סעי' יב) מהגר"א שאכל חדש בליל י"ח ניסן מטעם זה. **מז. וראה** ביום תרועה מדוע הוצרכו לב' תירוצים. כתב החתם סופר (סוכה מח.) עי' בס' מעשה רוקח להחסיד מה"ו אלעזר בראד ז"ל שהי' אב"ד בק"ק אמשט"ד היות כי ג' מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ להקים מלך ואח"כ להכרית זרעו של עמלק ואח"כ לבנו' בהמ"ק כמבואר במס' סנהדרין, ואיתא בתיקונים דמחיית עמלק לעת"ל יהי' ביום י"ד ניסן דוקא כי י"ד על כס י"ה, א"כ ממילא יהי' בנין בהמ"ק אחריו בחמיסר או בשיתסר ודפח"ח. **מח. והמאירי** הביא בשם רש"י שחוששים שמא יבנה ע"י נס. ובחתם סופר הקשה הרי גם למעלה שובתים בשבת, ואיך יבנו ע"י נס. עי"ש מה שתירץ. ובעיקר הדבר שביהמ"ק השלישי יבנה במהרה בימינו בידי שמים, ראה בזה בעבודה ברורה (כלל שציין בזה לדברי המדרש תנחומא (נח פי"ח, פקודי פי"ח), וילקוט שמעוני (תהלים פל"ג רמז תתמח), ופסיקתא רבתי (פרי' כח), ומכילתא (שירה פרי' י), שמכל אלו משמע שיבנה בידי שמים, אמנם ראה בויקרא רבא (ט ו) ובמדב"ר (יג ג), ובשהש"ר (ד טז), ובירושלמי (מגילה פ"ג ה"ו), ובפסיקתא רבתי (נחמדנו נלך על הפסוק פרשתנו ולפ עמה), שמשמעות הדברים שמלך המשיח הוא יבנה את ביהמ"ק השלישי. וכ"כ לדייק הגרי"פ (סה"מ לרס"ג עשה יג) מהמדרש (נרפאים רנה סד י), ומלשון התוספתא (פסחים פ"ח), והירושלמי (פסחים פ"ט ה"ח), שישראל יבנו את בית הבחירה. וראה משנ"ת להלן מדברי הערוך לנר ומדברי המהר"ם שיק איך ליישב הדברים. וראה עוד בתרועת מלך (סי' עח) במש"כ רש"י לגבי בנין בלילה. **מט. ובסוגיין** בקצרה. **נ. במקדש** דוד (סי' ו) האריך בענין זה, וכתב שלמ"ד קדושה ראשונה קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא, ומקריבין אף שאין בית, א"כ לא שייך הדין שאין בונין בלילה, וגם ע"כ שכונת הגמרא דאיבני אימת קאי על בנין המזבח, שהרי בנין הבית אין בו צורך לענין קרבן העומר, ולגבי המזבח לא שייך לומר שירד משמים, כיון שיש דין בנין לשם מזבח, עי"ש האריך בכ"ז. **נא. ראה** שם כמה מקורות ליסוד זה, וע"ש שיישב קושית רש"י באו"א. **נב. ובעיקר** הדבר אם חוששין שיבנה ביהמ"ק בניסן, איך יתכן למ"ד שבתשרי עתידין ליגאל. עי' מצפה איתן בזה, וראה מה שנתבאר בזה (לעיל יח. ד"ה נפסקי) ובגבורת ארי (תענית יז.), ובתשובה מאהבה (מ"ב סי' ריח). וראה עוד בהגהות יעב"ץ לגבי הא דמצות בטילות לעתיד לבא.

שנה כן הוא, שאין קוצרים קודם הלילה, שיו"ט הוא"נ. וצריך לומר שהיו יכולים עכ"פ לעשות ההכנות לקצירה המותרות לעשות ביו"ט מבעוד יום, אבל כיון שנבנה סמוך לשקיעת החמה לא היה להם שהות לעשות ההכנות מקודם"נ.

תירוץ על קושיית הגמרא

אמר רב נחמן בר יצחק רבן יוחנן בן זכאי בשיטת וכו'. ביאר המאירי (סוכה מח.) שאין דברי רב נחמן בר יצחק כדבר בפני עצמו, אלא תירוץ חדש על קושיית הגמרא דאיבני אימת, וגרסינן רב נחמן בר יצחק אמר"נ, והיינו שאמר שאין תקנת ריב"ז משום שמא יבנה ביהמ"ק, אלא משום שבשיטת ר"י אמרה. אמנם המהרש"א (סוכה שם) כתב שאפשר להשאיר גירסתינו, משום שדברי רב נחמן בר יצחק אינם לפרוך התירוץ הקודם, שעדיין יש לפרש כן לדעת רבי יהודה שטעה בדעת ריב"ז כמבואר להלן (ע"ג), אלא שרנב"י אמר שהאמת הוא שטעמו של ריב"ז הוא משום שסובר כר"יונ.

אוצר החכמה

ל:

איך קי"ל בזה

עד ועד בכלל. ביום תרועה דקדק שהרמב"ם (מלכות תקועות פ"י ה"ג) פוסק כר"י שכל היום אסור מן התורה, וא"כ פוסק שעד ועד בכלל. ובנדרים קי"ל (שו"ע יו"ד סי' רכ סעי' יג) שעד ולא עד בכלל. ותירץ שבלשון תורה עד ועד בכלל. ובלשון נדרים הלך אחר לשון בני אדם ושם עד ולא עד בכללא.

מדוע לא נאמר שר"י חולק

יהודה הוא דקא טעי. בפני יהושע תמה מנליה לרב נחמן בר יצחק שרבי יהודה טעה בזה, שמא באמת חולק עליו, וטעמו של ריב"ז הוא מדרבנן[ב]. ותירץ שרב נחמן סובר שחדש אסור בחוץ לארץ מדרבנן, וסובר גם שמשום תקנת ריב"ז אסור אף בחוץ לארץ כל היום, ומשום כך ע"כ שחולק על תירוץ הגמרא לעיל, משום שקשה לומר שמשום חשש רחוק של מהרה יבנה ביהמ"ק ויבנה בלילה וכו', יגזרו גם בחדש דרבנן של חוץ לארץ, ומשום כך סבר רב נחמן שטעמו של ריב"ז הוא משום שאוסר מן התורה, ועל כן גם בחדש דרבנן אסורג.

19/06/2018 אהח

אם מעשה זה היה בראש השנה

נשתהו העדים מלבא. כתב פני יהושע שאף שבפשטות המשנה אין מבואר שהיה מעשה זה דוקא בראש השנה, ויתכן שהיה זה באחד משאר ראשי החדשים, מכל מקום מרש"י (ד"ה שלח ממרו) מבואר שמעשה זה היה בראש השנהד. ואפשר שראייתו מהסיפא של המשנה שאם באו עדים מן המנחה ולמעלה, שעוסקת בראש השנה, מסתמא גם הרישא עוסקת בר"ה. ועוד כתב שעיקר התקנה שלא לקבל עדים מן המנחה ולמעלה לא שייכת אלא בר"הה, שבהם יש ב' מיני מוספין של ר"ח ושל ר"ה, וכיון שהיו צריכים להביא הרבה קרבנות שיערו חכמים שאם יבואו עדים אחר המנחה לא יהי' להם עוד זמן להקריב כל אותן המוספין ותמיד של בין הערביים וקטורת ונרות, משא"כ בשאר החדשים אין צריך זמן כל כך'.

איך דוחין משום שיר תקנת המועדות

ונתקלקלו הלויים בשיר התקינו וכו'. כתב הפני יהושע (ביצה ה.) שאין לתמוה דמשום קלקול השיר היו דוחין כל המועדות מקביעותן האמיתי שהרי נראה חודש בזמנו אלא דגדולה מזו מצינו שאפילו משום חיבוט הערבה שאינו אלא מנהג הנביאים דחינן כל המועדים דלא ליקלע ערבה בשבת והיינו משום דמועדים מסורים לב"ד דכתיב אתם אפילו מזידין.

מדוע לא אמרו שהיה קלקול במוסף

ונתקלקלו הלויים בשיר. הקשו התוס' מדוע לא אמרו שהיה להם קלקול במוסף, שלא הקריבו מוסף של ראש חדש, כיון שלאחר התמיד אין להקריב מוסף כמבואר בפסחים (נח:) שהתמיד צריך להיות המשלים לכל הקרבנות. ונאמרו בזה הרבה תירוצים בראשונים ובאחרונים'ז.

א. כתבו התוס' שלמ"ד שלא אמרו שירה כל עיקר, י"ל שלא באו עדים כלל אח"כ, ומשום כך לא היה קלקול במוסף שהרי חול הוא, והיה רק קלקול בשיר שלא אמרו שיר של חול כדינח.

ב. ולמ"ד שהקלקול היה בשיר של חול תירצו התוס' שהיו יכולים להקריב מוסף אחר התמיד, משום שעשה דרבים דוחה עשה דהשלמהט.

ג. בתוס' הרא"ש נתקשה בתירוץ זה שהרי אם הביאו אח"כ מוסף א"כ אמרו עליו שיר של קודש, ושוב אין קלקול גם בשיר, אף שלא אמרו שיר בתמיד. ומשום כך תירץ שבאמת לא הקריבו קרבן מוסף, אלא שלא חשיב קלקול אלא מה שהקריבו שלא כדין.

ד. בתוס' רי"ד (ביצה ה.) תירץ שלמוספין יש תקנה שישחט ויזרוק דם המוספים לאחר התמיד, אבל לא יקטירם, משום שדוקא הקטרה אסורה לאחר התמיד של בין הערביים, אבל שחיטה וזריקה אין איסור לעשותם לאחר התמיד, ולאחר ששחט מעלה ומלינן בראשו של מזבח כדי שלא יפסלו בלינה. והתוס' דחו תירוץ זה, משום שאיכא מ"ד שלינה מועלת בראשו של מזבחי.

ה. המאירי תירץ שאף שלכתחילה אין להקריב אחר תמיד של בין הערביים, מכל מקום שעת הדחק שאני ומותר להקריב לאחר התמיד, וממילא אין קלקול במוספיא.

ו. כמה מהראשוניםיב כתבו שבאמת היה הקלקול גם במוסף, אבל דבר ידוע הוא, ולא היתה צריכה המשנה להזכירו, אלא קמ"ל שאף הלויים נתקלקלו והיינו בקלקול השיר.

ז. הרא"ה (ביצה ד:) כתב שודאי היה קלקול במוסף, אלא שבאה המשנה לומר שהקלקול היה גם בתמיד עצמו.

ח. הר"י מיגאש (תשו' סי' קמו) תירץ שלגבי מוסף לא נחשב קלקול כלל, כיון שאין חיוב להביא קרבן מוסף כל זמן שאין יודעים שיו"ט היום, וכל זמן שלא נתברר שהוא יו"ט הרי הוא בחזקת חול ואין בו חיוב מוסף, [ולאחר שכבר נתברר שיו"ט היום, כבר עבר זמן מוסף]יג.

ט. בטורי אבן כתב לתרץ שאין לומר שמשום קלקול דמוסף יתקנו שאין מקבלין עדים מן המנחה ולמעלה, שא"כ בכל ראש חדש גם שייך טעם זה משום מוסף של ראש חדש, ובכל ראש חדש א"א לתקן כן [ראה שם הטעם בזה]יד, ומשום כך לא תיקנו אלא משום שיר של ר"ה שהוא דבר מיוחד לראש השנה.

י. עוד תירץ בטורי אבן שאף למ"ד עיקר שירה בפה (ערכין יא.), ועיקר שירה מן התורה הוא, מכל מקום החילוק בין שיר של חול או של יו"ט מדרבנן הוא, שמן התורה בשיר כל דהוא יצא, וכיון ששיר זה של ר"ה אינו אלא מדרבנן, משום כך עשו חיזוק לדבריהם יותר משל תורה

נג. **ראש** משביר, דבר בעתו. נד. **דבר** בעתו. אך כתב שמרש"י משמע שלא החשיב אלא ההכנות שעושין אחר הקצירה. נה. **וכמו** שגרס במסורת הש"ס, וכן גרס המהרש"ל בסוכה. נו. **וכן** נקט ביום תרועה. וראה במהרש"א שם ביאור נוסף, וביום תרועה דחאו. ובקרבן ראשית הביא דברי הפני יהושע בזה ודחה דבריו. וע"ע בנודע ביהודה (תניינא או"ח סי' פד). א. **וכ"כ** הרא"ש (כללי עו מות ז). וראה עוד ביום תרועה שהקשה סתירת דברי הרא"ש לגבי שטרות אם אמרינן עד ועד בכלל או לא, ומש"כ בזה בשפת אמת ובקרבן ראשית, ובעמק סוכות (סוכה מח:). ב. **ובערוך** לנר כתב שהתוס' במנחות (סח) הקשו כן. וכ"כ ביד דוד עיי"ש תירוצם. ג. **ובקרבן** ראשית תמה על תירוץ זה [וצ"ב]. וע"ע בדבר בעתו מש"כ לתרץ בזה. ד. **וכן** מבואר ברבינו חננאל, ובמאירי. ה. **ועיקר** הנדון בזה יתבאר להלן (ד"ה התקינו שלח). ו. **ולכאו'** מדברי ר"ז בגמרא מוכח שהקלקול היה בר"ה, שהרי בראש חדש בעלמא אין אומרים בתמיד של בין הערביים שיר של ר"ח, אלא שיר של חול רגיל, כמו שהוכיח הטו"א ובמנחת חינוך (מצוה שיג). [וראה שם שתמה על היד יהודה שכתב שגם בר"ח היו אומרים שיר של ר"ח במנחה]. ז. **וזכור** לטוב ספר עבודה ברורה שסיכם בזה ט"ז תירוצים, אלא שישנם מתוכם שכלולים זה בזה. ח. **ובערוך** לנר וברש"ש תמהו הרי מימות עזרא לא מצינו אלול מעובר (לעיל יט:). ט. **וכ"כ** הרשב"א והר"ן. י. **ובטורי** אבן דן לדחות ראייתם ממ"ד זה, ולבסוף יישב כונת התוס'. יא. **וכן** תירץ רבינו פרץ (ביצה ה.). וכעי"ז כתב ביום תרועה שעשה דהשלמה אינו אלא לכתחילה, וכתב שבזה מיושב מדוע לא מנה הרמב"ם במנין המצוות עשה דהשלמה. יב. **כ"ה** בתלמיד הרמב"ן והרא"ה (ביצה שם). יג. **וכ"כ** הראב"ן (מות שיז). יד. **וכבר** נתבאר (להלן ד"ה התקינו) שנחלקו

לעבר החדש, כדי שלא יבואו לזלזל בו, אבל לגבי קרבן מוסף שמן התורה הוא ולא יבואו לזלזל בו, לא היו צריכים לעשות חיזוק[ט].

יא. בשער המלך (קידוש החדש פ"ג ה"ה) כתב לתרץ עפימש"כ תוס' מנחות (מט:) שעשה דהשלמה אינו אלא לאחר הקטרת התמיד, אבל קודם הקטרתו אף אחר שחיטתו וזריקת דמו אפשר עדיין להקריב מוסף, וא"כ י"ל שכבר שחטו [אינר החמה] חדקו דם התמיד ובאו עדים, ויכולים עדיין להקריב מוסף כיון שעדיין לא הקטירו התמיד, ואין הקלקול אלא בשיר. ובטורי אבן דחה תירוץ זה משום שאין שיר אלא בשעת הניסוך, והניסוך הוא לאחר ההקטרה, וא"כ גם בשיר עדיין לא נתקלקלו[יט].

[19/06/2018 אחח]

תירוצים נוספים – בשיטת הרמב"ם

הרמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ה) כתב שהקלקול היה שלא ידעו מה לעשות אם להקריב תמיד של בין הערביים, ואם יבואו אח"כ עדים לא יוכלו שוב להקריב מוסף, או להמתין ולא להקריב כלל. ותמהו האחרונים שבגמרא מבואר שהקלקול שאמרו שיר של חול עם תמיד של בין הערביים.

יב. ויש שכתבו בדעתו, שסובר כתירוץ התוס' שהקריבו כבש על תנאי[יא], שאם היום קודש יהי' זה לקרבן מוסף, ואם חול יהי' זה לקרבן תמיד, ואמרו עליו שיר של חול, ולמפרע נתברר שהיום קודש והיה זה קרבן מוסף, וכל הקלקול הוא שאמרו שיר של חול, ואם תאמר א"כ הקלקול הוא שאמרו שיר של חול במוסף, וצ"ל שבשעה שהקריבוהו חשבו שהוא תמיד, ומשום כך נקרא תמיד. והרמב"ם עצמו פוסק כמ"ד שלא אמרו שירה כל עיקר, ואיירי שלא באו עדים כלל, ונתברר שלא היו צריכים להקריב מוסף והקרבן היה חול, והקלקול היה שלא אמרו עליו שירה, והטעם שלא אמרו שירה מפני שלא ידעו אם מוסף או תמיד הוא, וזה כונת הרמב"ם[יב].

יג. המנחת חינוך (מצוה רלט אות ו) כתב ליישב דעת הרמב"ם שס"ל שלא היה קלקול בשיר כלל, כיון שהיו יכולים להביא הנסכים לאחר זמן ולומר שירה, וע"כ שהקלקול היה במוספים עצמן, ומשנתינו ס"ל כרבי שנסכים הבאים בפני עצמם אין אומרים עליהם שירה [עיי"ש באריכות בכ"ז].

יד. במרכבת המשנה תירץ שדעת הרמב"ם ששיר אינו מעכב את הקרבן, ממילא אין כאן קלקול בשיר כלל, אבל הגמרא דידן סוברת כמ"ד שיר מעכב את הקרבן[יג].

טו. בחקרי לב (מו"ח סי' נג ד"ה כי ע"פ הנמר) כתב ליישב דעת הרמב"ם עפי"מ שכתב שם שבראש חדש לא היו אומרים שיר כלל בתמיד של בין הערביים, ורק במוסף, ומשום כך לא שייך לומר שהקלקול היה בשיר, שהרי דעת הרמב"ם שהתקנה היתה בכל ראשי חדשים, ולא רק בר"ה, ומשום כך פירש שהקלקול היה במוסף[יד].

מדוע לא סמכו על הרוב

ונתקלקלו הלויים בשיר. צ"ע שהרי מצינו לעיל (יט:) שמימות עזרא לא מצינו אלול מעובר, ושיטת רש"י (ים.) שסומכים על רוב זה ועושין הרחוקים יום אחד ראש השנה. וא"כ מדוע לא עשו המוספים והשיר ולא סמכו על הרוב, הרי רובא דאורייתא. ותירץ במנחת חינוך (מצוה שפ אות ה) שכיון שעפ"י הרוב היו העדים באים קודם תמיד של בין הערביים, ועכשיו נשתהו מלבא איתרע ליה רובא ויצא מכלל הרוב, וא"א לסמוך על זה[טו].

הראשונים בזה אם התקנה היתה רק בר"ה או בכל ר"ח. **טו. ולמ"ד** שהקלקול שלא אמרו שירה כל עיקר, כבר תירצו התוס' שאירי שלא באו עדים כלל, ומשום כך לא היה קלקול במוסף. **טז. ובטו"א** מסיק שגם קודם ההקטרה יש עשה דהשלמה. ותמה עליו הרש"ש שנתעלם ממנו דברי התוס' במנחות הנ"ל. **יז. בתום'** ישנים (יומא לג.) הביא תירוץ זה בשם רבינו יעקב מקורבי"ל. **יח. לחם** משנה, ויום תרועה, וכעי"ז בשער אפרים (סי' ג). וכעי"ז תירץ בעונג יו"ט (יו"ד סי' סח בהגה"ה) אלא שתלה הדבר בדין ברירה אם יש ברירה או אין ברירה. ובקובץ שיעורים (גיליון אות טו) כתב שאין הדבר תלוי בברירה. **יט. ובשקל** הקודש (שם) תמה עדיין מדוע לא הזכירו קלקול דמוספין בסוגיין. עיי"ש עוד בתירוץ המרכה"מ. **כ. ולמד** כן ממה שאמרו בגמרא 'כדי שיהא שהות ביום להקריב תמידין ומוספין ונסכיהן ולומר שירה שלא בשיבוש', שלכאו' היה לו לומר רק שיהא שהות לומר שירה שלא בשיבוש, משמע שיש גם קלקול במוספין. **כא. וראה** מש"כ בזה בשבט הלוי (ח"ו סי' קכח אות ג) שלענין קרבן א"א לסמוך על רוב. **כב. וכ"כ** הרמ"א (סי' קנג סעי' ג). **כג. מג"א** (סי' קנג סק"ד), ערוך לנר, יום תרועה, חתם סופר (גיליון ה.). **כד. וביום** תרועה דחה שאין הלכה ששיר מעכב את הקרבן אף בשחרית. וראה מה שתמה עליו בשפת אמת. ובאבני נזר (או"ח סי' כו אות ד) כתב שמצא סמוכין לשיטת המהר"ם אלשיך מהזוהר הקדוש דשיר של בין הערבים לא היה מן התורה, וע"כ אינו מעכב הקרבן עי"ש שהאריך בכ"ז. **כה. וביום** תרועה נדחק מאד בדבריו. **כו. וראה** מה שתמה עליו בחקרי לב (או"ח סי' ג). **כז. וכן** תירץ בשפת אמת. וראה מה שהאריך בדבריו בבית אפרים (או"ח סי' ט). **כח. וכן** לעיל תירוץ י"ג מהמנחת חינוך. **כט. וראה** עוד בחקרי לב (סי' נג) שהאריך שבראש חדש אין אמירת שיר של יום בתמיד של בין הערביים, ורק במוסף אומרים אותו. ולפי"ז יש ליישב כפשוטו, שכונת הטור שבמנחה אין אומרים אותו תמיד, משא"כ בשחרית שלעולם אומרים אותו. **ל. אולם** ראה פרישה (סי' קלג סק"ט).

אך הקשה אם כן מדוע כתב רש"י שבשיר של שחר היו אומרים תמיד שיר של חול, משום שלעולם היו העדים באים לאחר תמיד של שחר, ומדוע לא סמכו על הרוב. וצ"ל שהשירים הללו היו עוד מימות דוד המלך ע"ה, ואז היה ספק השקול, כי דוקא מימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר, אבל קודם לכן היה לפעמים מעובר, [ואף בימי עזרא עצמו היה פעם אחת מעובר].

האם אמרו שיר של יום בתמיד של בין הערביים

ונתקלקלו הלויים בשיר. מבואר שהיו אומרים שירה בתמיד של בין הערביים. ומכאן תמהו האחרונים על מש"כ הטור (או"ח סי' קלג ופי' רלג)[כג] שאין אומרים שיר של יום במנחה, משום שלא היו אומרים שירה אלא אחר תמיד של שחר. וצ"ע שמבואר במשנה שהיו אומרים כן גם בתמיד של בין הערביים[כד]. ונאמרו בזה כמה תירוצים באחרונים.

א. המהר"ם אלשיך (סי' קלח) תירץ עפ"י מה שהוכיח מהגמרא להלן שאף ששיר מעכב בקרבן (ערכין יא.), מכל מקום זהו דוקא בשיר של שחרית, אבל בשיר של בין הערביים אינו מעכב, וזה כונת הטור ששיר אינו נוהג במנחה[כה].

ב. בבאר שבע (מי' תמיד פ"ז ד"ה השיר) תירץ שכונת הטור שבלילה לא היו אומרים אותו[כו].

ג. ביום תרועה תירץ ששיר של שחרית לעולם היו אומרים אותו, אבל שיר של בין הערביים לפעמים לא היו אומרים אותו מספק וכמבואר בגמרא להלן. וזה כונת הטור ששיר של בין הערביים לפעמים לא היו אומרים אותו במקדש, לפיכך אין עושין זכר למקדש אלא בשחרית.

ד. בערוך לנר תירץ שמסוגיין אין ראיה אלא שבראש השנה היו אומרים שיר בתמיד של בין הערביים, אבל בחול בעלמא באמת לא היו אומרים שיר, ומה שמבואר בגמרא שנתקלקלו שאמרו שיר של חול, היינו משום שסברו שכיון שבראש השנה תמיד במנחה טעון שיר, עדיף לומר עכ"פ שיר של חול, ויהני עכ"פ מספק שמא ראש השנה הוא[כז].

ה. המגן אברהם (סי' קלג סק"ד) תירץ עפ"י המבואר בתוס' שאם הביאו הנסכים בלילה לא היו אומרים שיר, ואף שלכתחילה אין לאחר עד הלילה, מ"מ אם עשה כשר, אבל בתמיד של שחר לעולם אמרו שיר ולא ניתן לדחות כלל[כח].

ו. עוד תירץ המג"א, שמבואר בהגהות מימונית (תפילה פ"ג) שאחר שהקריבו תמיד של בין הערביים אין אומרים שוב שירה, ששיר צריך להיות בעוד היום גדול, ובתמיד של בין הערביים היו אומרים שיר בשעת הניסוך, אבל לאחר ההקרבה לא שייך עוד לומר. וזהו כונת הטור שאחר תפילת המנחה שוב אין לומר שירה, משא"כ בשחרית שהיו יכולים לומר שיר גם אחר הקרבת התמיד.

ז. בשער אפרים (סי' ג) כתב לתרץ עפ"י שיטת הרמב"ם (סידור נע"ה להלן)[כט] שהקלקול לא היה שלא אמרו שיר במנחה, אלא שלא הקריבו קרבן מוסף וכקושיית התוס', ולפי"ז אין ראיה כלל שאומרים שירה בתמיד של בין הערביים.

ח. בחקרי לב (סי' ג) תירץ לאחר שהאריך להוכיח שאמירת שיר של יום מן התורה הוא דוקא בשחרית, ובבין הערביים אינו אלא מדרבנן[ל].

ט. החתם סופר (ביצה ד:) תירץ עפ"י המבואר בסוגיין שאין כופלין השירה באותו היום, וא"כ מה שנתבאר בגמרא מה הוא השירה שאומרים בכל יום, אינו אלא לשחרית, אבל אין אנו יודעים מהו שירת מנחה, ומשום כך אין אומרים שיר אלא בבוקר, וכונת הטור שהשיר שידוע לנו לא היו אומרים אותו אלא בשחרית[לא].

הרי אפשר לשיר בנדבה

ונתקלקלו הלויים בשיר. במקדש דוד (קדושין סו' י סק"ה ד"ה הגה ממרינן) הקשה עפ"י המבואר בערכין (יא:) שאפשר לומר שיר בנדבה, א"כ מדוע נתקלקלו בשיר, היו יכולים לומר שיר של חול ושיר של ר"ה, ולהתנות שהשיר שאינו כדין יהי' בתורת נדבה[לא].

אם התקנה היתה בכל ראש חדש

התקינו שלא יהיו מקבלין אלא עד המנחה. מדברי המאירי מבואר שהתקנה היתה שבחדש תשרי אין לקבל עדים מן המנחה ולמעלה, משמע שבשאר החדשים אין תקנה זו[לב]. אמנם מדברי הרמב"ם (קידוש החדש פ"ג ה"ה) דייקו האחרונים שסובר שהתקנה היתה בכל החדשים כולם, מפני שעיקר הקלקול היה בקרבן מוסף, וזה שייך אף בראש חדש בעלמא[לג].

האם נוהגים קודש לכל דבר

נוהגין אותו היום קודש. המאירי (ביצה ד:) נסתפק בעיקר הדבר שהיו נוהגין קודש כבר מתחילת ליל שלשים, אם נהגו קודש לגמרי גם לגבי קידוש היום ותפילת יו"ט, או רק לגבי איסור עשיית מלאכה, ואם תאמר שנהגו קודש לגמרי, אם כן מדוע אמרו בתמיד של שחר שיר של חול. וכתב שאפשר שסמכו על מה שיאמרו שיר של קודש בתמיד של בין הערביים[לד].

איך ביטל דברי בי"ד שקדם לו

משחרב ביהמ"ק התקין ריב"ז שיהו מקבלין עדות החדש כל היום. הרמ"א (נתשו' סי' יט) הקשה איך ביטל ריב"ז תקנה שתיקנו חכמים קדמונים ומנהג ראשונים. ונראה מדבריו שכונתו לתרץ שהיכן שיש טעם מיוחד שלו יצוייר והיה כן בשעת התקנה לא היו מתקנים, אפשר לבטל את התקנה, וגם כאן כיון שעתה לא שייך עיקר התקנה, כיון שאין קלקול בשיר, ומעיקר הדין הרי צריך לקבל עדים במשך כל היום, כיון שבזה תלויים המועדות, ולכן אפשר לבטל. ויש שתירצו[לה] שריב"ז לא ביטל לגמרי את התקנה, אלא עד שיחזור ויבנה ביהמ"ק במהרה בימינו, וכשיבנה ביהמ"ק תחזור התקנה ליושנה, ומשום כך יש לו כח לבטל.

איך הביאו נסכים

שלא אמרו שירה כל עיקר. הקשה בטורי אבן אם כן איך הביאו נסכים כלל, הרי מבואר בערכין ששיר מעכב בנסכים, [שאין לומר שהשיר מעכב בקרבן, שהרי נסכים עצמם אינם מעכבים בקרבן]. ותירץ שהביאו נסכים על תנאי, שאם יבואו עדים יאמרו שיר של יו"ט, ויהיו נסכי חובה של תמיד, ואם לא יבואו יהיו נסכי נדבה, ונסכי נדבה אין צריכין שירה[לו].

הטעם שאמרו שיר של חול בשחרית

תמיד של שחר קרב כהלכתו. פירשו רש"י ותוס' שלא אמרו בו שירה של יו"ט משום שרוב פעמים לא היו באים עדים קודם תמיד של שחר. ותמה בטורי אבן, הרי בכל יו"ט וראש חדש לא היה שיר מיוחד לשחרית, אלא היו אומרים בו שיר של אותו היום[לז], ורק במוסף תיקנו שיר מיוחד ליו"ט ור"ח, וא"כ מה הוצרכו לטעם זה ביו"ט של ר"ה. ותירץ שהרי בראש השנה ביטלו השיר של אותו היום שאומרים בתמיד של בין הערביים ותיקנו בו שיר חדש לכבוד ר"ה, והיה קשה לראשונים מדוע עשו כן במנחה, ולא עשו כן בשחרית שהחליפו השיר לשיר של יו"ט, ומשום כך פירושו שברוב השנים עדיין לא באו עדים[לח].

אמנם דעת כמה מהאחרונים שבכל יו"ט לא היו אומרים שיר של חול בשחרית, אלא תיקנו בו שיר של יו"ט, ולא נתפרש בש"ס מה היו השירים ההם[לט].

הטעם שהקדימו הרנינו לקול ה'

במוסף מהו אומר הרנינו, במנחה וכו' קול ה' יחיל. ואף שמזמור 'קול ה'' קודם בתהילים למזמור 'הרנינו', אפ"ה הקדימו הרנינו למוסף מפני שעוסק בענינו של יום שהוא תקעו בחדש שופר, משא"כ בקול ה' שאינו אלא מקולות של מתן תורה להזכיר זכות מתן תורה בר"ה[מ].

בחול המועד מצינו שכופלים אותו הפרק

מפני שחוזר וכופל אותו הפרק. בטורי אבן העיר שבחול המועד סוכות מבואר בסוכה (נה.) שאומרים ביום ג' דחול המועד מזמור 'מי יקום לי עם מרעים' וביום ד' דחוה"מ אומרים 'בינו בוערים בעם' ושניהם במזמור אחד, והוא שיר של יום ד' בשבת, וביום ה' דחוה"מ אומרים 'הסירותי' והוא שיר של ה' בשבת, ולא מצינו שאם חל ד' דחוה"מ ביום ד' בשבת לא אומרים אותו המזמור משום כפילות, וכן אם חל יום ה' דחוה"מ ביום ה' בשבת לא מצינו שאין אומרים אותו המזמור משום כפילות, ומדוע כאן חששו לכפילות. ותירץ שחול המועד שאני שבין כך היו אומרים וכופלים אותו השיר בשחרית ובמנחה, וא"כ לא איכפת לן שהיו כופלים אותו גם במוסף, משא"כ בראש השנה שתיקנו שיר אחד למנחה, חששו טפי לכפילות[מא].

אמנם בפרישה (קלג חוס ט) כתב שמה שכופלין בשחרית ובמנחה אין זה נקרא כפילות כיון ששם התמיד על שניהם, ועל קרבן תמיד זהו המזמור שאומרים, אבל שחרית ומוסף ששני שמות הם אין כופלין מזמור אחד על שני קרבנות[מב].

אם אמרו כן במוסף או בשחרית

ובזמן שחל ראש השנה להיות בחמישי וכו' לא היה אומר בשחרית הרנינו מפני שחוזר וכו' אלא מהו אומר הסירותי. ומבואר שבשחרית אומר הסירותי, אמנם לשון הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ו ה"ט) במוסף של ר"ה אומרין הרנינו, ואם חל להיות בחמישי אומרין הסירותי וכו'. ונתקשה במנח"ח (מצוה שיג חוס ז) שהוא שלא כמבואר בסוגיין שבשחרית אומרים הסירותי. ונדחק בזה שגם כונת הרמב"ם כן, אלא שקיצר בלשונו. וכ"כ במהר"י קורקוס ובלחם משנה שם, אלא שהקשו מדוע השמיט הרמב"ם הדין שאם באו עדים אחר תמיד של שחר אומר הרנינו אף שחוזר וכופל.

וביקוטי הלכות (תמיד פ"ז תורת הקדשים חוס ג, עמ' יד.) כתב בדעת הרמב"ם שבשחרית אומר הרנינו עד הסירותי, ובמוסף מתחיל מהסירותי[מג].

אם במוסף אומר כל המזמור או רק עד הסירותי

אלא מהו אומר הסירותי[מד]. בטורי אבן נסתפק אם היה אומר בשחרית מהסירותי עד סוף המזמור, ובמוסף היה אומר מהרנינו עד סוף המזמור כולל הסירותי, ואין חוששין לכפילות מקצת מן המזמור, או שבמוסף לא

לא. והעלה בצ"ע. אלא שדן שם למ"ד עיקר שיר בכלי, שיתכן בראש השנה לא שייך לשיר בנדבה, כיון שטעון כלי ונגינה בכלי היא שבות. [וצ"ע שאין שבות במקדש], אלא שכתב שאף למ"ד עיקר שירה בכלי, עדיין צ"ע, משום שהכלי הוא לנגינה ואין בו חילוק בין חול ליו"ט, אבל בפה אפשר לומר שיר גם בנדבה. **לב. וכן** יש לדייק מדברי רש"י (ד"ה ניהגיס) שכתב בר"ה קאי. וכן משמע בדברי הרא"ה (ביצה ד:). וכן דעת הטורי אבן בסוגיין, שבשאר חדשים לא תיקנו כן, שלא שייך בזה קלקול מוספים. אמנם לעיל (כה: ד"ה ולא הספיקו) כתב הטו"א בפשיטות שהתקנה היתה בכל ראש חדש מפני המוספים, ורק כתב בדרך עוד י"ל שאפשר שרק בר"ה תיקנו כן. וכבר העיר ע"ז הגרע"א (ד"ה התקינו). וכן דעת הפנ"י (הובא לעיל ד"ה ולא הספיקו) שהתקנה שייכת רק בר"ה. **לג. כ"כ** השפת אמת, וכ"כ הצל"ח (ברכות כו: בתוד"ה טעמה). וכן הוכיח הגרע"א מדברי השבלי הלקט (עמ' כח) הו"ד בב"י (סי' קלג) שאין נופלין על פניהם בערב ראש חדש במנחה, דהא קי"ל שאם באו עדים מן המנחה ומעלה נוהגין אותו היום קודש. ומבואר שאף בשאר ר"ח תיקנו כן. **לד. ובחסדי** דוד (תוספתא פ"ג ה"ז) נסתפק אם היו תוקעין בברכה או בלא ברכה באותו היום. **לה. קובין** שיעורים (ביצה חוס יג). ובזה יישב דעת הרמב"ם (ממרים פ"ב) שא"א לבטל דברי בי"ד חבירו אא"כ גדול ממנו בחכמה ובמנין ואפילו בטל הטעם. ולכאו' קשה מסוגיין, וע"כ שכיון שביטל לצורך שעה אפשר לבטל. וראה עוד מש"כ באע"ז (פס) ליישב דעת הרמב"ם בזה מסוגיין. **לו. ועי"ש** שהאריך א"כ מדוע לא חשו לביטול הנסכים, שהרי אם הנסכים נדבה, נמצא שקרב התמיד בלא נסכים. וראה מש"כ בדברי הטו"א בתרועת מלך (סי' ע חוס ט). **לז. וכ"ד** החשק שלמה (מס' סופרים פי"ח מ"ג). **לח. אמנם** עי"ש שעדיין קצת נדחק בזה. **לט. כ"ד** המג"א (סי' קלג סק"ד), והמנחת חינוך (מצוה שיג חוס ג), והתפארת ישראל (קונטרס מומר בקדש פ"ו חוס יח, בהקדמה לקדשים). וראה עוד בחקרי לב (או"ח סי' לג) ובאבני נזר (או"ח סי' כד) שחידשו בדעת רש"י (ערכין י. ד"ה לפ) שבתמיד של שחר בימים טובים שגומרים בהם את ההלל, לא היו אומרים כלל שיר של יום, אלא רק הלל. **מ. טורי** אבן. **מא. ובערוך** לנר תירץ ששאני חול המועד סוכות שלא היו אומרים מזמור שלם, ואין בזה חשש לכפילות. וכ"כ בשפת אמת, ע"ש. **מב. וראה** לעיל שהובא בשם החתם סופר (ביצה ד:) שכלל לא היו כופלין השיר במנחה, אלא היו אומרים שיר אחר שלא נודע לנו, ובזה ביאר דעת הטור שמשום כך אין אומרים היום שיר של יום במנחה, וכנ"ל. **מג. וכתב** שצ"ל שלא היה לו הגירסא כגמרא דידן. וכ"כ במרכבת המשנה (ת"ל), אלא שכתב שכן הוא בירושלמי והרמב"ם פסק בזה כהירושלמי, ומשום כך השמיט גם דין באו אחר תמיד של שחרית. **מד. יש** שציינו לשלטי הגיבורים (מגן רפסון עמ' קט) שכתב שאומרים במקום הרנינו מזמור כל העמים תקעו כף, ותמוה מסוגיין. ומצאו מקור לזה במסכת סופרים (פי"ט

איציר החכמה

היה אומר אלא מהרנינו עד הסירותי. ובערוך לנר פשיטא ליה שאומר כל המזמור, וכיון שכופל רק מקצת הפרק אין בזה משום כפילות הפרק.

הרי י"ל שהטעם שלא אמרו משום שלא היה להם שהות

אי אמרת בשלמא כל היכא דמספקא אמרינן שירה וכו'. הקשה בפני יהושע שיש לומר שבאמת היכן שיש ספק אמרינן, אבל כאן לא אמרו משום שלא היה להם שהות לומר משום שהמתינו לעדים. ובשפת אמת תמה, שכיון שבספק אומרים שירה, אם כן מדוע נתעכבו כל כך עד שלא היה להם שהות, היה להם להקריב מיד ולומר שירה של חול.

הכי גרסינן

לא.

כל הבריאה נבראה ביום ראשון

לה' הארץ ומלואה. ואף שביום הראשון עדיין לא היתה הארץ קיימת, מכל מקום כבר כתב רש"י (בראשית פ' א' יד כד) שכל תולדות שמים וארץ נבראו ביום הראשון, אלא שכל אחד ואחד יצא ונקבע במקומו[א].

ביאור הזהר בענין זה

ביום הראשון היו אומרים וכו'. כתב הגר"א (תמיד פ"ז מ"ד) שאיתא בזוהר ששה ימים כנגד ששת אלפים שנה, ושירה של כל יום נגד האלף שנה שלה, דהיינו ביום הראשון אמרו על האלף הראשון שהיתה הארץ במלואה, שעד המבול היה להם כל טוב בכל דבר. ביום השני אמרו גדול ה' וכו' בעיר אלקינו וכו' שבאלף השני נבחר הר המוריה. בשלישי היו אומרים אלקים נצב בעדת קל, שבשלישי נתן את התורה והשרה שכינתו בישראל. וברביעי היו אומרים קל נקמות וכו' שבאלף הרביעי חרבו האומות את הבית והקב"ה יעשה נקמה בהם. ובחמישי היו אומרים הרנינו וכו', שכל אלף החמישי לא היה לנו ביהמ"ק, ואין לנו רנה אלא בפה. בששי היו אומרים ה' מלך, לפי שבאלף הששי יהי' ה' עלינו למלך והיתה לה' המלוכה. ובשבת היו אומרים מזמור שיר ליום השבת מזמור שיר לעתיד לבא, משום שקשה מהו 'מזמור שיר', הרי הוא כפל לשון, 'מזמור' ו'שיר', ולזה תירץ שמזמור שיר היינו מפני שקאי על זמן דלעתיד לבא, ובעתיד לבא יש שני ימים כאביי שאמר תרי חרוב, דהיינו אחד שיהיה יום שכולו שבת ומנוחה, והב' לחיי העולמים, היינו אחר התחיה שנזכה בב"א.

ביאור המהרש"א

א-ל נקמות ה'. ביאר המהרש"א עפי"מ שאיתא בערכין (יג: יג.) שמזמור זה אמרו בחורבן אף שהיה ביום ראשון, משום שנפל בפיהם של לויים ואמרו אותו, והיינו לפי שמזמור זה מפורש בו הפורענות לעובדי החמה והלבנה, וכך היו ישראל באותו הזמן בשעת החורבן שעבדו ע"ז, ולכך נפל בפיהם ד"ז.

מדוע חזר ר"נ לבאר כל הששה ימים

א"ר נחמיה מה ראו וכו' אלא בראשון וכו'. וצ"ב מה ראה רבי נחמיה לחזור על כל דבריו של רבי עקיבא הרי לא נחלק עליו רק ביום השביעי. ותירץ החיד"א (פתח עיניים) שחזר כן כדי שלא נאמר שרבי נחמיה אינו חולק על ר"ע לגמרי אלא בא להוסיף על דבריו, שביום השביעי הוא גם על שם ששבת, וגם על שם העתיד, ומשום כך חזר על כל הימים כדי לומר שהוא שיטה חדשה, וחולק לגמרי על ר"ע משום שסובר כאביי שתרי חרוב וממילא א"א לומר כר"ע כלל[ב]. ובבן יהוידע תירץ שבא ר"נ לומר שכל השמועה ששמע משם ר"ע הוא טעות, וכך היא השמועה בשם ר"ע.

הרי לעיל מבואר טעם אחר בשי' רבי נחמיה

וקא מיפלגי בדרב קטינא. הקשו האחרונים הרי לעיל מבואר שטעמו של רבי נחמיה כדי שלא לחלוק בין הימים, שחלקם על שם העבר, ויום השביעי על שם העתיד, ומשום כך פירש שגם יום השביעי על שם העבר, ומדוע צריך לומר שסובר כאביי. ובטורי אבן תירץ שכן דרך התנאים להקשות לחבירו אף שזה אינו עיקר הטעם, ומשום כך הקשה לר"ע, מדוע חילק בין הפרקים, אף שעיקר טעמו משום שסובר כאביי.

וביום תרועה תירץ שרבי נחמיה נתכוון לשאול את ר"ע, שאחר שמצינו ב' פסוקים אחד מורה שלעתיד לבא שנה אחת חרוב כמבואר בפסוק 'ונשגב ה' לבדו' ופסוק אחד מורה שתרי חרוב 'יחיינו מיומיים' א"כ מה ראה ר"ע לפסוק כמ"ד שחד חרוב, ומשום כך לחלק בין הפרקים, ולומר ששיר של יום השביעי הולך על אלף השביעי, מדוע לא דרש שתרי חרוב, והשיר של יום השביעי על שם העבר כדרך שאר הימים[ג].

ובערוך לנר תירץ שבאמת טעמו של רבי עקיבא שהוא על שם העתיד, גם כן הוא כדי שלא לחלק בין הפרקים, שהרי כל השירים של שאר הימים עוסקים בענינים של אותו היום כדפירש ר"ע, ורק שיר של שבת, אינו עוסק כלל בענין שבת קודש, ומשום כך פירש שקאי על שבת שלעתיד לבא, ובזה עוסק מזמור זה כמבואר בפסוקים שמדברים מענין שכר הצדיקים ששתולים בבית ה' לעוה"ב, והרשעים יאבדו עדי עד, ועלי שור ג"כ עוסק מענין עוה"ב כמש"כ המהרש"א, ועל כן הוי מענינו של יום כמו שאר הימים, ועל כן אמרו בגמרא שנחלקו בדרב קטינא שבזה תלוי מחלוקתם אם לחלק בין הפרקים בענין עתיד ועבר, או בענין המזמור שעוסק בענינו של יום[ד].

ובשפת אמת תירץ שזה באמת כונת רבי נחמיה שאמר מה ראה לחלק בין הפרקים, והיינו בין שני אלפי שנה שהעולם חרוב, ומדוע אמרו שירה רק כנגד אחד מהאלפים[ה].

הגר"א ביאר איפכא מרש"י

וקא מיפלגי בדרב קטינא וכו'. רש"י מפרש שר"ע סובר כרב קטינא שחד חרוב וממילא ע"ז קאי המזמור שיר ליום השבת, ור"נ סובר כאביי שתרי חרוב וממילא אין יכול לסבור שקאי על העתיד, אלא קאי על שם ששבת. אמנם הגר"א (חידושי הגר"א כאן) ביאר באופן הפוך, שהנה במשנה בתמיד איתא בשביעי היו אומרים מזמור שיר ליום השבת מזמור שיר לעתיד לבא. ולכאו' מדוע כפל הפסוק 'מזמור שיר' 'מזמור שיר', אלא שר"ע מפרש כדעת אביי שתרי חרוב, וממילא על זה קאי הכפילות, ומכאן הוציא שקאי על העתיד לבא. אבל ר"נ אין יכול לסבור כן כיון שסבר כרב קטינא שחד חרוב, וממילא מפרש שקאי על שם ששבת, והכפילות הוא משום ששבת ענינו כפול, כמו שאמרו כשם שעולתו כפולה כך שירתו כפולה.

אם יחרב לגמרי

שיתא אלפי שני הוה עלמא וחד חרוב. כפשוטו הוא שהעולם יחרב לגמרי ויבנה אח"כ עולם חדש, וכמשמעות הראב"ד בהשגות (תשובה פ"ח ה"ח). אמנם הרמב"ם (מורה הנבוכים ח"ב פכ"ט) כתב שאין לפרש שיחרב לגמרי עד שיהא העדר המציאות לגמרי, שהרי בגמרא אמרו שיהיה הדבר אלף שנים, והיינו שנתנו לו זמן, ואם אין עולם כלל לא שייך מציאות של זמן[ו]. והאריך שם הרמב"ם לבאר שאין הכונה

א. **שפתי** חכמים. ב. **וראה** עוד בקרבן ראשית, ובכנסת יחזקאל (סו"מ סי' קט, הוספ בפתח שלמה) שכתבו ביאור אחר בענין מחלוקת ר"ע ור"נ. ג. **וראה** משה"ק ע"ז בקרבן ראשית, ומה שהאריך לתרץ בקושיא זו. ד. **וראה** עוד בפני יהושע ובמרומי שדה שכתבו לתרץ מעין זה בסגנון אחר. ה. **והחיד"א** תירץ עפימש"כ והובא לעיל (ד"ה ח"ר נחמיה). וראה עוד במנחת נתנאל (לנעל הקרקן נתנאל) ובתאוה לעינים מש"כ לתרץ בדרך דוחק. ובמריא דכייא כתב שמה שאמרו שפליגי בדרב קטינא זהו דברי הגמרא, אבל ר' נחמיה לא ידע שר"ע לית ליה דאביי.

ו. **וז"ל** הבן יהוידע: פירוש יחרב החומר הטבעי המצוי עתה מפני שיזכך החומר של עוה"ז ויהי' זך כמו חומר גוף הצדיקים אשר יושבים עתה בג"ע התחתון ששם הנפש מתלבשת בגוף שנראה לעיני הכל גוף גמור, אך באמת הוא חומר זך קרוב לרוחני ממש, שאין צריך לאכילה ושתיה גשמי אלא ניזון מריח הטוב של ג"ע וחי לעולם, ולא ישלוט בו לא שינה ולא שום מקרה טבעי, ככה יהיו הגופים לעתיד לבא באלף השביעי.

שהקב"ה יברא שמים וארץ חדשים, אלא הכל נברא בששת ימי בראשית[ז].

על שם הזיו שהיה למשה

במוספי שבת כו' הזי"ו ל"ך, וכו' במנחה וכו' אז ישיר. והם כלל השירות שבתורה, וקבעו אותם השירות ביום השבת לפי שיש בהם קדושה, ובימות החול קבעו שירות של דוד שאין בהם קדושה כל כך, ולסימן טוב חלקו פרשת האזינו לשבעה חלקים, בר"ת הזי"ו ל"ך, ששיר של שבת יש לו זיו דהיינו מפי משה שקרן עור פניו[ח].

ביאור הראשי תיבות

הזי"ו לָךְ[ט]. פירש רש"י ה'אזינו השמים ואדברה, ז'כור ימות עולם, י'רכיבהו על במתי ארץ, ו'ירא ה' וינאץ, ל'ולי כעס אויב, כ'י ידין ה' עמו'.

והתום' הביאו שבמסכת סופרים איתא במקום ו'ירא ה' וינאץ ובמקום ל'ולי כעס אויב, הגירסא ו'ישמן ישורון, ל'ו חכמה ישכילו. ובתוס' ישנים כתבו שלפי"ז צריך לגרוס במקום 'ירכיבהו' 'ימצאהו' שהרי מירכיבהו עד וישמן יש שני פסוקים בלבדיא.

שיטת הר"ח שהביאו התוס' האזינו, זכור, ירכיבהו, וירא, לו חכמו, כי ידין.

שיטת הרמב"ם[יב] (תפילה פי"ג ה"ה) האזינו, זכור, ירכיבהו, וירא, לו חכמו, כי אשא[יג].

שיטת רבינו האי גאון (שכול עמ' 67), האזינו, זכור, ימצאהו, וישמן, לולי, כי אשא.

טעם שאומרים כן במוסף

הזי"ו לָךְ. בספר סימנא מילתא כתב שהטעם שהיו אומרים כן במוסף בשבת, משום שבאותה שעה היו מתחלפות המשמרות, הלכך היו אומרים השירה שאמר משה בשעת חילוף המשמר, דהיינו כשנפטר מן העולם ומסר צאן קדשים ביד משמר אחר שהוא יהושע, וגם שבשבת ממש אחר חצות היום נפטר משה.

מדוע חולקים כך בביהכנ"ס

כך חלוקין בבית הכנסת. כתב הרמב"ם (תפילה פי"ג ה"ה) שהטעם שפוסקים בענינים אלו, מפני שהן תוכחה כדי שיחזרו העם בתשובה. בדבר אברהם (מ"ח סי' לו) כתב שהאחרונים תפסו שכונת הרמב"ם ליתן טעם מדוע קורים כסדר הזה, וק"ק על זה, שהרי בפסוקים אחרים ג"כ יש עניני תוכחה ומדוע פוסקים דוקא באלו. ולכן כתב שיש לפרש שכונת הרמב"ם ליתן טעם מדוע פוסקים באמצע התוכחה, הרי אין מסיימים בדבר שאינו טוב, ולזה כתב שהוא כדי שיחזרו העם בתשובה[יד].

ואין להוסיף עליהם

כך חלוקין בבית הכנסת. וכתב המגן אברהם (סי' תכח סק"ז) שאפילו יש חיובים לא יחלקו הפרשה יותר. אמנם כתבו הפוסקים שלאחר השירה עד סוף הפרשה אפשר להוסיף עוד עליות[טו].

כתב הטור (סי' תכח) פרשת האזינו מחלקין פרשיותיו כדרך שהיו מחלקין אותם במקדש שהיו קורין השירה פעם אחת לששת ימי השבוע. וזה דלא כמבואר בסוגיין שהיו קורין במקדש כל שבת פרשה אחת[טז].

מדוע לא הקשו ממנחה ביום חול

במנחה בשבתא מה היו אומרים. בתוס' ישנים תמה מדוע נסתפקו במנחה בשבת יותר ממנחה של שאר ימות השבוע[יז].

בדעת הרמב"ם בזה

אמר ר"י אז ישיר ומי כמוך ואז ישיר. כתב מהר"י קורקוס (תמידין ומוספין פ"ו ה"ט) שמדברי הרמב"ם שכתב שבמנחה בשבת היו אומרים אז ישיר ומי כמוך, נראה שלא גרס בגמרא אז ישיר בתרא, ולפי דבריו צריך לגרוס עד שהראשונה אומרת אחת, השניה אומרת שלש, או אולי היה לו פירוש אחר בסוגיין[יח]. ובמרכבת המשנה (מ"ח שם ד"ה נמנחה) כתב שהרמב"ם מפרש שספק הגמרא אם אמרו כל שבת ושבת פרק אחד או הכל בשבת אחת, לא קאי אלא על שירת המוספים, ולא על שירת המנחה, ומה שאמרו עד שהראשונה אומרת אחת השניה חוזרת שתים, היינו באותו השבת, שעד שהראשונה גמרה כל השירה הספיקה השניה לומר השירה על תמיד של בין הערביים.

כנגד מה הם

עשר מסעות נסעה שכינה. ביאר המהרש"א שכמו שמצינו בכמה מקומות שהקדושה היא עשר מעלות זו על גבי זו, כך כשנסתלקה הקדושה נסתלקה מעלה אחר מעלה עד שירדה למטה לגמרי וחזרה אל מקומה למעלהיט.

כמה נוסחאות בזה

מכפורת לכרוב וכו'. באור ישועה הביא שמצינו ד' נוסחאות בסדר המסעות של השכינה. האחת הוא כסוגיא דידן, [ובסוגיא דידן מצינו ב' גירסאות או שגורסים מכרוב לכרוב כגירסת הש"ס, וכן גרס הר"ח, או שאין גורסים מכרוב לכרוב אלא כמש"כ הרמב"ם בפירושו מכפורת לכרובים ומכרובים למפתן[כ]].

נוסחת האבות דר"נ (פל"ד ה"ו) שגרס מכפורת לכרוב ומכרוב למפתן וממפתן חזרה לכרובים, ומכרובים לגג ההיכל, ומגג לחומה, ומחומה למזבח, וממזבח לעיר, ומעיר להר הבית, ומהר הבית למדבר, ואחת שעלתה למעלה למקומה.

ז. **והדברים** עמוקים ונסתרים ואכ"מ. וראה עוד ברבינו בחיי (במדבר י ג) שמשמע כעי"ז, אלא שמבואר שם שענין זה של שש אלפים בנוי וחד חרוב, הוא הולך וחוזר, והיינו שכל ששת אלפים שנה יהי' אחד חרוב, כך עד שבע פעמים עד הגיע היובל הגדול, עיי"ש דברים בחכמת הנסתר. ח. **מהרש"א.** וראה בעיון יעקב הענין והקשר שבין משה לשבת, שמשה כבר במצרים בחר את יום השבת למנוחה, ומשה מת ביום השבת [לחד מ"ד]. וראה בקרבן ראשית מה שתמה על המהרש"א בזה. ובמראית העין להחיד"א הביא מספר פענח רזא דאותיות ראשי פסוקי האזינו עד זכור, הוא גמיטריא משה, ולפ"ז א"ש שהזי"ו ל"ך כלפי משה שחתם שמו בראשי פסוקי האזינו. עי"ש עוד בזה. ט. **במחזור** ויטרי (סי' שנ), ובשבלי הלקט (סי' שו), הביאו רמז בשם רבינו סעדיה גאון, להזי"ו ל"ך, ה' כנגד ה' אנשים שקורים בתורה בר"ה, ז' כנגד ז' קרואים כשחל ר"ה בשבת, י' כנגד עשרה ימי תשובה, ו' כנגד ו' שקורין ביום כיפור, ל' כנגד שלשים תקיעות בר"ה, כ' כנגד כ' ימים שמתענים בהם היחידים, עשרה קודם ר"ה, ועשרה בין ר"ה ליהכ"פ. י. **והוסיף** רש"י שבהזי"ו יש ששה פסוקים וב'לך' יש שמונה פסוקים, וביאר ביד דוד שכונת רש"י בזה לומר מדוע פירש כך, ולא פירש כפירושים האחרים המבוארים להלן. וכתב המשנה ברורה (סי' תכח סק"ד) שנוהגים כדעת רש"י. אמנם בשער הציון (סק"ז) כתב שיש מקומות שנוהגים כהרמב"ם, וכתב הפמ"ג שנהרא נהרא ופשטיה, ואסור לנהוג להפסיק כשני המקומות. יא. **וכבר** תמה כן הפר"ח (סי' תכח) ומשום כך דחה דברי המסכת סופרים מהלכה. אמנם בדבר אברהם (סי' ו סוף ג) כתב ליישב שכונת המסכת סופרים אינה לגבי החלוקה בבית הכנסת, אלא לגבי שירת הלויים שבה אין קפידה שיאמרו רק ב' פסוקים, ומה שאמרו בגמרא כדרך שחלוקים כאן כך חלוקים בבית הכנסת, אינו אלא לגבי הסימן של הזי"ו ל"ך, שכמו שבמקדש היו מחלקים לפי סימן הזי"ו ל"ך, כך בבית הכנסת צריך לחלק לפי סימן זה, אבל צריכים לחלק באופן שיהי' ג' פסוקים, ולפי"ז י"ל שלא נחלקו כל הני ראשונים אלא כל אחד אמר דרך אחר לסימן הזי"ו לך ואין מעכב בזה אם ישנה לפסוק אחר ובלבד שיהו האותיות הזי"ו ל"ך קיימין בתחלתן. ע"ש מה שהוציא מזה לדינא. אמנם כבר כתב בשעה"צ (סק"ז) שאין לנהוג כב' מקומות. ובצמח דוד כתב שאפשר שהמסכת סופרים מחלק את פסוק ירכיבהו לב' פסוקים, ומצינו כמה מקומות כאלו. יב. **וכ"כ** הטור (סי' תכח) בשם רב פלטוי, וכ"כ הב"י בשם הרי"ף (מגילה יב.) והרא"ש (סי' ג) בפרק הקורא עומד, וכן פסק הב"י ובשו"ע (שם סעי' ה), אך המשנ"ב פסק כרש"י ותוס'. יג. **במשמר** הלוי (סי' ג) כתב לדון אם צריך אמירת שם השם בשירה, עפ"י ערכין (יא.), וכתב להוכיח מדברי הרמב"ם כאן, שהרי בשירת 'כי אשא' אין שם השם, וכתב שאפשר שפסוקי התורה הם כשם השם, וכמבואר במהרש"א (ברכות כא.). יד. **וברבינו** בחיי (דברים לב מא) כתב שהפסקות אלו הם מתקנת עזרא הסופר הכהן הנביא שראה ברוה"ק שתהי' תקנתו בקריאת ספר תורה בציבור תקנה קיימת בכל דור ודור, ותיקן הסימן הזה לבאר שיחזור הזיו והזוהר והכבוד והתפארת לישראל כבראשונה, ושבו בנים לגבולם. טו. **משנ"ב** (סקי"ד) בשם הפמ"ג והאליה רבה. וראה עוד בשו"ת הרשב"ש (סי' תכט). טז. **כן** הקשה במור וקציעה (שם), וביום תרועה וברש"ש בסוגיין. וראה במור וקציעה שדחק בלשון הטור. יז. **וכבר** נתבאר לעיל (ל: ד"ה מפני שחוזר וכופל) מדברי הטו"א ושא"א שהיו אומרים במנחה בימות החול את השיר של אותו היום שהיו אומרים בשחרית, ודעת החתם סופר שהיו אומרים שירה אחרת ולא נתבררה מה היא. ולפי"ד החת"ס קשה קושית התו"י. יח. **וכן** תמה בלחם משנה שם, והוסיף שבסמ"ג (סי' קנב) כתב שבמנחה בשבת היו אומרים אז ישיר, ולא הזכיר כלל שירות האחרות, וצ"ע. יט. **וראה** עוד בשפתי חכמים, ובעיון יעקב ובעין אליהו שביארו עוד כמה דברים שכנגדם נסעה שכינה עשר מסעות. כ. **בגירסת** הב"ח והרש"ש והערל"נ.

נוסחת המדרש (מיכה רנמי פמיחתא חום כה) מכרוב ימין לכרוב, מכרוב למפתן, ממפתן לכרובים, מכרובים לשער הקדמוני, משער הקדמוני לחצר, ומחצר לגג, ומגג למזבח, ממזבח לחומה, מחומה לעיר, ומעיר להר.
נוסחת התרגום (עמוס ט ו) שנסתלק מכרוב למזבח[כא].
נוסחת הגר"א ממפתן לגג, ומגג לחצר, ומחצר למזבח, וממזבח לחומה.

אימתי נסעה מכפורת לכרוב

מכפורת לכרוב. כתב בערוך לנר שמשמע מזה שהיה זה בזמן חורבן בית ראשון וכן כתב רש"י (ד"ה מעיר להר) שבימי יחזקאל נסתלקה מכפרת לכרוב. וקשה שלפי מה ששנינו השקלים (פ"ו מ"ו) נגנז הארון ומפרש הירושלמי שם שהיה זה בימי יאשיהו וא"כ בימי יחזקאל לא היה עוד כפורת. אכן י"ל שהסוגיא שלנו ס"ל כסתמא של המשנה ביומא (נג:) שארון גלה לבבל. ועוד שלמ"ד נגנז הארון, כבר נסעה השכינה בימי יאשיהו מכפורת לכרוב, ומשום כך גנז יאשיהו את הארון, ואף שבירושלמי מבואר שגנזו משום שראה שהבית עתיד ליחרב, מכל מקום היה יכול להמתין עד סמוך להחורבן, אלא שראה ברוח קדשו שכבר נסתלקה השכינה מהכפרת.

כרוב הכוונה למה שעשה שלמה

מכפורת לכרוב. פירש רש"י שנסתלקה על אחד מהכרובים שעשה שלמה העומדים בארץ. וביאר היעב"ץ שפירש כן משום שאין לפרש שנסתלקה על הכרובים שעשה משה שהיו על הכפורת, שהרי שם היתה השכינה מעיקרא כשהיתה על הכפורת.

איזה מזבח

מחצר למזבח. פירש רש"י למזבח החיצון. וקשה שרש"י בעמוס (ט ו) מפרש שהפסוק שמובא להלן שמשם ראיה שנסתלקה למזבח, היינו למזבח הזהב. ותירץ באור ישועה שרש"י פירש כאן לשיטת הנוסחא כאן בגמרא שנסתלקה מחצר למזבח, וממילא היה זה כסדר יציאת חוץ כמש"כ רש"י (ד"ה נגנז), וממילא אי אפשר לפרש שקאי על מזבח הפנימי, שא"כ אין זה כסדר יציאת חוץ, אבל רש"י בעמוס פירש לפי שיטת התרגום שם שנסתלק מכרוב למזבח, וממילא אפשר לפרש שהיינו למזבח הפנימי והוא כסדר יציאת חוץ.

משום שגגין לא נתקדשו

וממזבח לגג. ברי"ף על העין יעקב ביאר שהטעם בזה הוא משום שהגג אינו קדוש (פסחים פה:), וממילא הוי דרך יציאה דהיינו ממזבח שקדוש לגג ההיכל שאינו קדוש[כב].

ביאור השל"ה לעשר מסעות

כתב השל"ה (מסכת תענית)[כג] עשר מסעות וכו' מכפורת לכרוב, כפורת הוא על ארון העדות שבו עמוד התורה, וכשנחסר זה העמוד נסע לכרוב עמוד העבודה, כרוב דמות אדם 'אדם כי יקריב' וגו', וכשנחסר עמוד העבודה נסע למפתן הבית רומז לגמילות חסדים, יהא ביתך פתוח כו', וכשנחסר זה נסע לחצר, הוא עמוד הדין, אין ישיבה בעזרה כו', וכשנחסר זה נסע למזבח היינו כפירוש רש"י בעמוס שהוא מזבח זהב, נגד עמוד האמת, איש אמונות רב ברכות והקטרת מעשרת, וכשנחסר זה נסע לגג מזבח במקום שהקטורת עולה ומקשר ישראל לאביהם שבשמים וזה עמוד השלום, וכשנחסר זה נסע לעיר עמוד התפילה והתפללו אל ה' דרך העיר, וכשנחסר זה נסע להר עמוד הצדקה כמ"ש צדקתך כהררי קל וגו' ושביה בצדקה.

אלו ששה חדשים

ששה חדשים נתעכבה וכו'. כתב המהרש"א שנראה לפרש שאלו הששה חדשים הם מיום שסמך מלך בבל על ירושלים דהיינו מעשרה בטבת עד ט' תמוז שבו נבקעה העיר[כד]. ובערוך לנר תמה שלא היו ששה חדשים אלא י"ח חדשים, שהמצור על ירושלים היה בשנה התשיעית למלך צדקיהו, ונבקעה העיר היה בשנה האחת עשרה למלך חזקיהו, כמבואר בירמיה (נב), [וכיון שלמלכי ישראל מונין מניסן נמצא שהם י"ח חדשים][כה].

אם היתה גלות סנהדרין בבית ראשון

וכנגדן גלתה סנהדרין. כתב רש"י שאלו הגליות של הסנהדרין היו בבית שני, וגלויות השכינה היו בבית ראשון, וכתב המהרש"א שמלשון 'כנגדן' משמע שגם בחורבן בית ראשון היו גלות סנהדרין, וכן נראה ממה שלומד ר"א (להלן ע"ב) מפסוק שניבא הנביא ישעיה שהיה קודם בית שני. אמנם בערוך לנר כתב שאדרבה מלשון 'כנגדן' משמע כפירוש רש"י, שכנגד סילוק השכינה שבבית ראשון היה גלות סנהדרין בבית שני, ומה שהביא ראיה מפסוק בישעיה אין ראיה, כמש"כ רש"י שישעיה נתנבא על חורבן בית שני[כו].

לא:

אם טבריה היתה באחרונה

ומצפורי לטבריה. מבואר שהגלות האחרונה היתה בטבריה, וכמו שאמרו שטבריה עמוקה מכולם, ופירש רש"י שהיו שם שפלים מכל המסעות. והקשה בטבור הארץ (פ"ו חום ד) שרש"י (ד"ה ומינה) כתב שהמסעות היו לפי המקום שהיה הנשיא דר בו, ובית שערים וציפורי וטבריה כולם היו בימי רבי, ובטבריה היה בימי אנטונינוס[א], והרי רבי היה בטבריה בתחילת נשיאותו ורק אח"כ הלך לבית שערים ומבית שערים הלך לציפורי ושם ישב עד סוף ימיו כמבואר בכתובות (קג)[ב], וא"כ הסנהדרין היו בטבריה קודם בית שערים וציפורי, וזה שלא כמבואר בגמרא שבטבריה היו בסוף[ג].

כל המקומות האחרים היו בראש ההר

וטבריה עמוקה מכולם. והיינו עמוקה ממש שהיא יושבת בעמק, וציפורי לעומתה כצפור בראש ההר (מגילה ו.) וכן כל המקומות הנ"ל היו בראשי ההרים, כמו שאיתא בסנהדרין (יד.) בין שני הרים גדולים בין אושא לשפרעם[ד]. והוסיף היעב"ץ שנראה שהעיר שקורים היום צפת היא צפורי, שהיא כנגד טבריה בראש ההר, כי צפת שמצינו בספר שופטים (ו יז) היא בארץ יהודה ואין מקום אחר שנמצא שקורין לו צפת, וע"כ שנשתבש שמה מצפוריה[ה].

איזה גלויות לא מחשיב ר"א

רבי אלעזר אומר שש גלות[ו]. כתב בפורת יוסף שר"א מחשיב מאושא וביבנה ומיבנה לאושא רק כגלות אחת, וכן שלשת המקומות שהיו בימי רבי, בית שערים צפורי וטבריה מחשיבם לגלות אחת, וכן מלשכת הגזית לחנות ומחנות לירושלים ג"כ לא נחשבים אלא לאחת משום שמקום אחד הם[ז].

כנגד מה

שש גלות. ביאר בבן יהוידע שהם כנגד מה שחטאו ישראל בכבוד תורה שבעל פה שהיא ששה סדרים, ולכן בזכות המשנה נגאלים, כמו

כא. וראה מש"כ שם ליישב סתירת דברי רש"י לגבי מזבח החיצון והובא להלן. **כב. אמנם** בתבואות שור כתב כן חידוש אחר בזה, שאף שהשכינה היתה קובעת חנייתה בעשר מקומות, מכל מקום כל זמן שלא חזרה לשמים למקומה, היתה באה ושבה למקום הכפורת שהוא מקומה הראשון ועיקר חנייתה, ולכן אף שהגג לא היה דרך יציאתה מ"מ היה דרך כניסתה לחזור למקומה הראשון ע"ש. **כג. הובא** באסיפת זקנים. **כד. ראה** שם שהאריך בזה. וראה מה שהוסיף בזה בבן יהוידע. **כה. וכן** תמה בזכרון שארית יוסף, וראה מה שתירץ בזה באסיפת זקנים. **כו. וכעי"ז** כתב בטבור הארץ (פ"ו חום ה). **א. אמנם** בתורי"ד (עבודה זרה י:) כתב שרבי היה דר בציפורי ואנטונינוס היה בטבריא והיתה מערה ההולכת מטבריא לציפורי מהלך י"ב מילין, ובה היו הולכים רבי ואנטונינוס מטבריא לציפורי ומציפורי לטבריא. **ב. ע"ש** שהוכיח כן מעוד כמה מקומות. **ג. וכן** העיר בשפתי חכמים. וראה מש"כ בזה בדורות הראשונים (ח"ג עמ' 70). וע"ע בטבור הארץ שם בשם ספר אמת ליעקב (מערכה ט חום י"ט) בביאור הטעם שהגלות האחרונה היתה בטבריה, משום שטבריה היא טבורה של א"י, כמו שלשכת הגזית היא טבורו של עולם (סנהדרין לז.) עי"ש. **ד. היעב"ץ.** **ה. אמנם** ראה כפתור ופרח (פי"ח). **ו. ראה** בטבור הארץ (פ"ו חום ה) שהאריך לבאר כל הסוגיא ולבאר במה נחלקו ר"א ור"י, ומה נפק"מ אם היו עשר גלויות או שש גלויות. **ז. ובטבור** הארץ (פ"ו חום ד) כתב שמצא כן בילקוט שמעוני (ויחי רמז קסח) וז"ל שבתחלה גלתה סנהדרין וישבה לה ביבנה ומיבנה לאושא ומאושא לשפרעם ומשפרעם לבית

שאמרו חז"ל על הפסוק 'כי יתנו בגוים עתה אקבצם' 'יתנו' לשון מתניתין.

וכן כתב הרמב"ם

ומשם עתידין להגאל. זה לשון הרמב"ם (סנהדרין פי"ד הי"ג) 'בתחילה כשנבנה בית המקדש היו בית דין הגדול יושבין בלשכת הגזית שהיתה בעזרת ישראל, והמקום שהיו יושבין בו חול היה, שאין ישיבה בעזרה אלא למלכי בית דוד, וכשנתקלקלה השורה גלו ממקום למקום, ולעשרה מקומות גלו וסופן לטבריא, ומשם לא עמד בית דין גדול עד עתה, וקבלה היא שבטבריא עתידין לחזור תחילה ומשם נעתקין למקדש[ח].

הטעם שקודם התקנה היו הולכים למקום הראב"ד

אפילו ראש ב"ד בכל מקום. פירש רש"י שלולי התקנה היו צריכים לילך אחר ראש ב"ד משום שבו תלוי עיקר קידוש החדש כמו ששנינו לעיל (כג.) שראש בי"ד אומר מקודש. ובטו"א הקשה א"כ למ"ד שם שאין צריך לומר מקודש כלל בין אמלא ובין אחסר, וכי לא שייך תקנת ריב"ז. ומשום כך פירש שהטעם שהיו צריכים לילך אחר מקום ראש ב"ד, משום שהוא מופלא של ב"ד וראש להם, ומן הראוי לילך אחריו, כמו שמצינו בדיני ממונות שצריך לילך אחר ראש הב"ד כמבואר בגמרא לגבי אמימר[ט].

אם צריך לקרוא לראש ב"ד

אלא למקום הועד. יש מהראשונים שכתבו שאם ראש הב"ד נמצא במקום קרוב יש לקרוא לו לבא אל מקום הועד'.

האם מקדשים על תנאי או קידוש גמור

ופירש רש"י שהב"ד מקדשים החדש בלא ראש ב"ד. ובטורי אבן נסתפק האם ב"ד מקדשין לגמרי אף שלא נמצא כאן הנשיא, או שמקדשים על תנאי על מנת שירצה הראש בי"ד, כמו שמצינו בעדויות (פ"ו מ"ז) שעברו החדש על תנאי שירצה רבן גמליאל, וכשבא ואמר רוצה אני נמצאת השנה מעוברת. ולפי"ז עיקר תקנת ריב"ז היתה שלא להטריח העדים לילך אחר מקום הראש בי"ד, אבל לפירוש הראשון שמקדשין לגמרי, אם כן יש גם תקנה שיכולים לקדש בלא ראש בי"ד אף שעיקר הקידוש תלוי בו. ומדברי רש"י שכתב שלולי התקנה היו צריכים לילך למקום הראש בי"ד משום שעיקר הקידוש תלוי בו, כתב לדייק הטו"א שמשמע שאחר התקנה אין עיקר הקידוש תלוי בו, וע"כ שאין מקדשין על תנאי, כי אם עשו תנאי א"כ שוב הדבר תלוי בויא.

הטעם להשמטת הרמב"ם

במנחת חינוך (מצוה ד סק"ח [מות לו]) תמה מדוע השמיט הרמב"ם תקנה זו דריב"ז. ואין לומר דזהו משום מאי דהוה הוה, שהרי הרמב"ם הביא לדינים שינהגו בע"ה לעתיד כשיבנה בית המקדש, וגם תקנה זו תנהג כשיבנה ביהמ"ק. ובערוך לנר תירץ שסובר הרמב"ם שכיון שטעם תקנה זו משום שנמצאת מטריחן לעתיד לבא, אפשר שאין טעם זה שייך לעתיד לבא כשיבנה ביהמ"ק ומשום כך לא הביא הרמב"ם ד"ז.

מדוע היתה צריכה לילך אחרי אמימר

אזל אמימר למחוזא ולא אזלה בתריה כתב פתיחא וכו'. כפשוטו מבואר בסוגיין שאם הזמינו ב"ד בעל דין להתדיין בפניהם ביום פלוני, וביום פלוני הלכו הב"ד למקום אחר, צריך הבעל דין לילך אחריהם למקומם. אמנם במאירי כתב שיש לפרש שכאן לא איירי שאותו הב"ד הזמין את הבעל דין לבא אצלו למקום פלוני, שבכה"ג אם הלך הב"ד למקום אחר צריכים הב"ד לשוב ולהזמינו למקום אחר, ואינו צריך לבא אחריהם למקומם האחר, אלא כאן איירי שב"ד אחד הזמין את הבעל דין להתדיין בפני ב"ד אחר שגדול ממנו, ואמר לבעל דין שיבא למקום פלוני משום שסבר ששם יהיה אותו הב"ד הגדול, ובזה אף אם הלך הב"ד הגדול למקום אחר צריך לילך אחריו, משום שלא היתה ההזמנה דוקא למקום פלוני, אלא משום ששברו ששם הוא נמצא, וכיון שנמצא במקום אחר צריך לילך אחריו למקום אחרי[ב].

הסתירה מרישא לסיפא

אבל הכא עבד לוה לאיש מלוה. תמהו האחרונים מדוע צריך טעם זה, הרי כבר אמרה הגמרא שהטעם שבקידוש החדש אי"צ לילך כדי שלא נכשילן לעתיד לבא, א"כ בכל מקום שלא שייך טעם זה, צריכים לילך אחר מקום הראש בי"ד. ולפי טעם זה ד'עבד לוה לאיש מלוה' יוצא שרק בהלואה ששייך בה טעם זה צריך לילך אחר הראש בי"ד, אבל בשאר דיני ממונות אי"צ, ומרישא משמע איפכא שרק בקידוש החדש אי"צ לילך ובשאר הדינים צריך.

ובטורי אבן תירץ שבאמת מדינא אי"צ לילך בכל מקום אחר הראש בי"ד, ולכך צריך טעם בהלואה שעבד לוה לאיש מלוה, אבל בקידוש החדש שכתב רש"י שיש סברא שעיקר הקידוש תלוי בו, בזה שייך לטעם שנמצאת מכשילן לעתיד לבא.

ובערוך לנר כתב שגם בהלואה שייך שנמצאת מכשילו שימנע מללוות כיון שאתה מטריחו לילך אחר ראש בי"ד, ולזה אמרו טעם שעבד לוה לאיש מלוה, ומיד כשלוה לוה ע"מ לילך אחר ראש בי"ד[ג].

האם יש דין עבד לוה בשאר דיני ממונות

וביום תרועה הביא שנחלקו הרמ"ך והכסף משנה במש"כ הרמב"ם (סנהדרין פ"ו ה"ז) שאם אמר המלוה נילך לב"ד הגדול כופין את הלוה ועולה עמו שנאמר עבד לוה לאיש מלוה, וכן אם טען שהזיקו או גזלו ורצה הטוען לעלות כופין לעלות עמו, וכן כל כיו"ב'. ותמה הרמ"ך מדוע הביא הרמב"ם פסוק 'עבד לוה לאיש מלוה' הרי כתב שאין זה דוקא בהלואה אלא גם בנזיקין וגזילה[ט]. והביא הרמ"ך שדעת ר"ת (ספר הישר סי' תרסח) שבאמת רק בלוה נאמר דין זה ולא בשאר דיני ממונות. אמנם הכסף משנה כתב שגם באלו שייך עבד לוה לאיש מלוה שהתובע מתרעם מחבירו שהזיקו הוי הנתבע עבד לו עד שיסלק הזיקו או יברר שאינו חייב[י].

טעם להשמטת הרמב"ם

הרמב"ם והרי"ף והשו"ע השמיטו דין זה שאם הלך הראש ב"ד למקום אחר צריך לילך אחריו, והרמ"א (מו"מ סי' יז סעי' ו) כתב שאם הלכו הב"ד למקום אחר צריך לילך אחריהם ואם לא הלך מנדין אותו. וקשה הרי בסוגיין מבואר שהולכים אחר ראש הב"ד אפילו אם נשארו ב"ד בעיר, ולא רק בהלכו הב"ד למקום אחר. ויש מהאחרונים שכתבו שאין הלכה כאמימר אלא כרב אשי שחולק עליו והשוה קידוש החדש לשאר דינים[יא].

אמנם בשער המשפט (סס סק"ג) כתב שאמימר ורב אשי נחלקו לשיטתם בסנהדרין (לח:) אם יכול לכוף את הנתבע לילך לב"ד הגדול, ודעת אמימר שיכול לכוף ולכך כתב שמתא כיון שאמימר שהיה ראש ב"ד ומומחה שבכולם ודאי נחשב לב"ד הגדול, ודעת רב אשי שהיכא שיש ב"ד בעיר אינו יכול לכופו לילך לב"ד הגדול. וכיון שהרמב"ם והשו"ע (סי' יד) פסקו שאפשר לכוף לילך לב"ד הגדול, שוב אי"צ לומר שה"ה אחר ראש ב"ד שהוא ג"כ בכלל ב"ד הגדולי[יא].

שערים ומבית שערים לצפורי וצפורי היא חלקו של זבולון ואח"כ גלתה מצפורי לטבריא, ע"כ. וע"ע במנחם משיב נפש. **ח. ולפי"ז** כתב בפתח עיניים בשם מהרח"א שמה שאמרו בעירובין (מג) על אליהו הנביא דילמא לבי"ד הגדול אתא, אינו לבי"ד של לשכת הגזית כמש"כ הריטב"א שם, אלא לב"ד העומד בטבריא. **ט. וצ"ב** ששם היו צריכים לילך אחר אמימר משום שהוא הזמינם. **י. המאירי,** ורבי יונתן מלוניל. **יא. וכ"כ** במרומי שדה, והוסיף לבאר החילוק בין עיבור השנה לקידוש החדש ע"ש. וראה עוד בטו"א שדן בענין התנאי שעושין בעיבור השנה אם תלוי בברירה או לא, ומש"כ בזה במנחת חינוך (מצוה ד סק"ח [מות לה]). **יב. ובהגהות** למאירי כתב שלא מצא כדברי המאירי בפוסקים. **יג. ומסברא** צ"ב ששייך דבר זה אצל הלוה שימנע מללות. **יד. וכן** הביא הגהות מימוניות שם (פ"ו ט) בשם התוס'. **טו. ראה** קצוה"ח (סי' יד סק"ו) בזה. **טז. וכ"מ** מדברי הגר"א (מו"מ סי' יז סק"ט). וכן משמעות התוס' (כתובות טז: ד"ה כותבין) שבכל חוב שייך כלל זה. וע"ע רשב"ם (בבא בתרא נג.). **יז. יום** תרועה. וראה מש"כ ע"ז בברכי יוסף (סי' יז אות ג) שלכאו' לא משמע שר"א חולק על אמימר אלא הודה לחילוקו. **יח. ועי"ש**

הטעם שאין רשאין לעלות בסנדלים

אין הכהנים רשאים לעלות בסנדליהן לדוכן. מבואר בסוטה (מ.) שהטעם הוא שמא יפתח הסנדל וישב לקושרו בזמן ברכת כהנים, ויאמרו שמה שאינו מברך משום שפסול הוא. והקשה בטו"א הרי מבואר בסוטה (לח:) שכהן שעולה לדוכן לפרקים אין חשש שיאמרו שבן גרושה הוא שהרי עולה הוא לפעמים, וא"כ מה חשש יש אם יפתח לו באופן אקראי הסנדל, הרי בדרך כלל עולה הוא. ותירץ שחוששים לאורחים הבאים שאינם יודעים שבדרך כלל עולה הוא, והגמרא בסוטה מדברת כלפי המתפללים הקבועים.

אך הקשה בטורי אבן מדוע צריך לטעם שמא יפסק הסנדל, תיפוק ליה שכיון שאינו עולה לדוכן עובר בשלשה עשין כמבואר בסוטה (לח:) ויש בזה דרא דאיסורא ויותר חמור מהחשש של לעז שאין בו דרא דאיסורא.

טעם נוסף לעלות לדוכן יחפים

ובמור וקציעה (סי' קכח) כתב שהטעם שאין הכהנים עולים לדוכן בסנדלים משום שהכהנים צריכים להיות יחפי רגלים בנשיאת כפיים כמו כהן בבית המקדש שאסור לעבוד כשיש עליו חציצה בין רגליו לרצפת המקדש (סוטה לח.). ומה שתיקן ריב"ז משום חשש שתיפסק רצועה, היינו אפילו בסנדל שאין לו עקב שאין בזה משום חציצה[יט].

מקבלים גרים בזה"ז

גר שנתגייר בזמן הזה. בכריתות (ח:) מבואר שאף בזמן הזה שאין קרבנות מקבלים גרים משום שכתיב 'וכי יגור אתכם גר או אשר בתוככם לדורותיכם'. והיינו שאף לדורות שיהיו זמנים שאין קרבנות, מכל מקום מקבלים גרים[כ].

וכתב רש"י שכדי להיכנס לברית צריך ד' דברים מילה טבילה הרצאת דמים והזאת דמים, והרצאת דמים היינו על המזבח, והזאת דמים היינו על הגר, וכתב המהרש"א שבסוגיא בכריתות (ח:) לא הוזכר שצריך הזאת דמים רק הרצאת דמים, אלא שסובר רש"י שכיון שלומדים שגר צריך טבילה משום שאין הזאה בלא טבילה, א"כ ע"כ שצריך הזאה על הגר עצמו. וכן הוכיח בערוך לנר (יבמות מו:), ובאמת תמה מדוע אין אנו מצריכים בגר הזאת דמים על הגר, ותמה על הרמב"ם שלא הזכיר (מיסורי ביאה פי"ג ה"ח) רק שלשה דברים ולא הזכיר הזאת דמים. וכתב שאפשר שהרמב"ם סובר כתרגום אונקלוס (שמות כד ח) שבזמן מתן תורה לא זרק משה הדם על העם כלל, רק על המזבח, וממילא גם בזמן מתן תורה לא היה הזאת דמים רק הרצאת דמים על המזבח.

מדוע לא תיקנו כן בכל מחוייבי קרבן

צריך שיפריש רובע לקינו. הקשה בטורי אבן מדוע שונה גר שתיקנו בו כן, ולא תיקנו כן בכל מחוייבי קרבן בזמן הזה שהם אינם צריכים להפריש דמי הקרבן, ואף במחוסרי כפרה כמו בגר ג"כ לא תיקנו כן וכמו בזב וזבה ויולדת ומצורע שלא תיקנו שיפרישו קיניהן וקרבן בזה"ז. והביא שבתוס' (כריתות ט. ד"ה צריך) ביארו שקרבן של זב ויולדת הוא כדי להכשירן בקדשים, אבל גר מביא קרבן להתירו בקהל. ובערוך לנר (כריתות שם) תמה על התוס' הרי אם חששו שמהרה יבנה ביהמ"ק ולא יהיה מותר לבא בקהל כיון שאין לו קרבן[כא], א"כ היה להם לחשוש שמהרה יבנה ביהמ"ק ויאכלו בקדשים שהוא כרת בלא קרבן. ולכן פירש שבזב ומצורע שעיקר קרבנם הוא חטאת לכפרה, בזה לא תיקנו שיפריש דמים, כיון שאם ימות קודם שיבנה ביהמ"ק, ילכו דמים לים המלח, כיון שחטאת שמתו בעליה למיתה אזלה, אבל בקרבן גר שקרבן עולה הוא, שקרב גם לאחר מיתה, שפיר תיקנו שיפריש ואף אם ימות יקריבו מממון זה לאחר מותו[כב].

מדוע לא החשיבו תקנת ריב"ז לגבי סוטה

ואידך פלוגתא דרב פפא וכו'. נתקשו האחרונים מדוע השמיטו את תקנת ריב"ז בסוטה (מ.) משרבו המנאפין פסקו המים המרים, וריב"ז הוא שהפסיקן. ובטורי אבן תירץ שכיון שלאשת המנאף לא היו משקין כבר קודם לכן, א"כ אין זה דבר חדש, אלא כשרבו המנאפין הפסיקו לגמרי, ולא שייך לומר ע"ז התקין. ובערוך לנר תירץ שאין זה תקנת ריב"ז אלא מפורש בפסוק הוא שאין להשקות לאשת המנאפים, ואין לומר כמו שאיתא לעיל (ג:) דרש והתקין, ששם יש מחלוקת בדבר, וי"ל שריב"ז דרש כאותו התנא והתקין, אבל כאן הוא מפורש בתורה. ובשפתי חכמים תירץ שהרי אם היו חוזרים בתשובה בזמן ריב"ז היה חוזר הדבר לקדמותו והיו משקין גם בימיו של ריב"ז, ולא שייך ע"ז לשון 'התקין' אלא לשון 'הפסיקן'[כג].

אם תיקנו בכרם או בכל הפירות

כרמי רבעי היה עולה לירושלים מהלך יום וכו'. בברכות (לה.) נחלקו תנאים האם דין 'רבעי' נוהג בכל הפירות, ולפי"ז צריך לגרוס בכל המשניות 'נטע רבעי', או שנוהג רק בענבים ובכרם וגורסים 'כרם רבעי'. ודעת הרמב"ם (מעשר שני פ"ט ה"ה) שאף למ"ד [וכן קי"ל] ש'רבעי' נוהג בכל הפירות, מכל מקום תקנת המשנה שיהיו מעלין לירושלים מכל המקומות מהלך יום אחד מירושלים, נוהג רק בכרם ולא בשאר פירות[כד]. וטעם הדבר מבואר בירושלמי (מעשר שני פ"ה ה"ג) שעיקר הטעם שתיקנו כדי לעטר את ירושלים בפירות הוא משום שהיו עושין יין בטהרה לנסכים ולא היו ענבים מצויות ומשום כך התקינו שיהו עולין לירושלים מהלך יום כדי לעטר שוקי ירושלים בענבים[כה].

אמנם כתב התוי"ט (מעשר שני פ"ה מ"ג) שדעת רש"י (גיטין ה. ד"ה נמוכה) והרע"ב (מעש"ש שם)[כו] שגם דין משנתינו תלוי במחלוקת אם 'כרם רבעי' או 'נטע רבעי' ולמ"ד נטע רבעי, דין זה שייך בכל הפירות. ואף שעיקר התקנה בתחילתה היתה לצורך הנסכים, אח"כ תיקנו בכל הפירות כדי לעטר שוקי ירושלים בכל הפירות[כז].

האם תקנו כן גם לגבי מעשר שני והטעם

דתנן כרם רבעי היה עולה לירושלים וכו'. משמע שרק לגבי כרם רבעי תיקנו כן, ולא לגבי מעשר שני, וכ"כ המאירי שהרמב"ם לא כתב כן אלא לגבי כרם רבעי ולא לגבי מעשר שני. [אמנם בחידושי המאירי ביצה (ה.) כתב שגם במעשר שני תיקנו כן]. והטעם שלא תיקנו כן במעשר שני, תירץ במשנה ראשונה (מעשר שני פ"ה מ"ג) שכיון שטעם התקנה הוא כדי לעטר שוקי ירושלים בפירות, לא שייך דבר זה במעשר שני שאסור למוכרו וכיון שכל אחד אוכל לעצמו אין כאן עיטור שווקים שאינו בא לידי חנונים כלל, אבל כרם רבעי מותר למכרו משום שלא נלמד ממעשר שני אלא בדברים המפורשים בו. [אבל דעת הרבה ראשונים ואחרונים שגם בכרם רבעי אין למוכרו בשוק כדין מעשר שני[כט].

ובטורי אבן תירץ שלמ"ד דין רבעי אינו נוהג אלא בכרם, א"ש שתיקנו רק בזה לגבי ענבים [לשיטתו שרק בכרם תיקנו דין זה], אבל במעשר שני שנוהג בכל הפירות לא רצו לחלק שבענבים כן, ובשאר פירות לא, ולמ"ד שבכל הפירות יש דין רבעי, צריך לומר שתיקנו ברבעי

שיישב מדוע הוצרך אמימר לטעם דעבד לוה כיון שהוא סובר שאפשר לכוף לילך לבי"ד הגדול.

יט. **אמנם** ראה בתשו' חתם סופר (חו"מ נהשמטות סי' קנח) שכתב לדחות מכל וכל, ורק משום תקנת ריב"ז יש לילך יחף. כ. **כ"כ** לבאר בתשו' זכר יצחק (סי' כט) והגרח"ק במסכת גרים (גוש יח). אמנם החזו"א (ליקוטים לקדושין כריתות ח:) השאיר בצ"ע מנלן שמותר לקבל גרים בזה"ז. ואכמ"ל בזה.

כא. **בזכר** יצחק (שם) כתב באמת להוכיח מדברי התוס' שאף גר שנתגייר בזה"ז יאסר לבא בקהל מיד כשיבנה ביהמ"ק, וכתב לחקור שם במה שבזה"ז מהני טבילה מגזירת הכתוב דלדורותיכם וכנ"ל, האם הטבילה עושה את כל הפעולות שצריך לעשות, או שהחידוש הוא שבזה"ז שאין קרבן אינו מעכב, ואם נאמר שהטבילה עושה את ב' הפעולות וכאילו יש כאן הרצאת דמים, א"כ אף אם יבנה ביהמ"ק מדוע יחזור לאיסורו כיון שכבר הותר, עי"ש בזה. כב. **ובשפתי** חכמים תירץ שתיקנו לגר כדי לרמז לגר שבא עכשיו לקבל עליו עול מצוות שיקיים מצוה שבאה לידו ולא יחמיצנה. כג. **וראה** עוד בגיליוני הש"ס שדן על תקנה נוספת שמצינו בבא מציעא (פח:) מדוע לא אמרו שזהו התקנה התשיעית, וכתב שאין לומר שלרב פפא היה קבלה שזהו התקנה, שא"כ איך שאלו להלן ר"פ מ"ט לא אמר כר"נ ב"י. כד. **בתוספתא** (מעשר שני פ"ה ה"י) איתא שדוקא בכרם שיש בו חמש גפנים תיקנו כן. וביאר בחסדי דוד שבכרם פחות מכן אין מועיל שיהיו ענבים מצויין, שהרי זה דבר מועט. ובדרך אמונה (מעשר שני פ"ה מעה"ל ס"ק קמה) כתב שמשמע דוקא שתים כנגד שתים ואחד יוצא זנב. אמנם דעת רשב"ג שגם בכרם יחידית תיקנו. כה. **וכן** מפורש בתוספתא (מעשר שני פ"ה ה"י). כו. **וכ"כ** הטורי אבן מדעתו, ובשפ"א העיר שלא הזכיר שכ"כ הרמב"ם. וראה בטו"א שדן מדוע לא תיקנו כן בזיתים משום שמן. כז. **אמנם** בדרך אמונה (שם מעה"ל ס"ק קנו) כתב שאין ראיה מדברי הרע"ב עי"ש מה שביאר בזה. אמנם הביא שהרא"ש כתב להדיא שלמ"ד נטע רבעי ה"ה בכל הפירות נוהג דין זה. כח. **וכ"כ** הפנ"י (גיטין ה.) בדעת רש"י שם. כט. **כן** משמע מפירוש הרע"ב (מעשר שני שם) שפירש שלעטר את ירושלים בפירות היינו שיתעטרו בפירות אחרים שאינם רבעי, משמע שרבעי עצמו אסור

שנוהג בכל השנים, משא"כ מעשר שני שאינו נוהג בשלישית ובשישית ובשמיטה[ל].

והצל"ח (ביצה ה.) תירץ שכיון שאין מעשרין לכתחילה מענבים על יין, נמצא שבדרך כלל היו מפרישין תרו"מ לאחר שכבר נעשה יין, ונמצא שרוב המע"ש הוא יין ושמן ולא ענבים וזיתים, ועל יין ושמן לא שייך תקנה זו, שהתקנה היתה לעטר שוקי ירושלים 'בפירות', משא"כ בכרם רבעי שעיקר דין קדושתם הוא בפירות, ובהם שייך לעטר וכו'.

אם הפקר לעניים הוי הפקר

וביקש ר"א להפקירו. כתב הטורי אבן שדעת ר' אליעזר כבית שמאי שהפקר לעניים הוי הפקר, ור"א שמותי הוא[לא]. וביאר בשפת אמת שכונת הטו"א שאם נאמר שהפקר לעניים לא הוי הפקר, אם כן איך נפטר ר"א מלהביא הפירות לירושלים כל זמן שלא זכו בהם העניים, והיה לו ליתנן ממש לעני ולא להפקירן[לב], וע"כ שהפקר לעניים הוי הפקר, וממילא מיד נפטר מלהעלותם.

אוצר החכמה

איך אפשר להפקירו

וביקש ר"א להפקירו. בפורת יוסף העיר למ"ד שמעשר שני ממון גבוה הוא א"כ איך יכול להפקירו, הרי מבואר בקידושין (מד:) שאין יכול ליתנו במתנה. ותירץ שדעת ר"א כבית שמאי [שר"א שמותי הוא] ולדעתם כרם רבעי לא ממון גבוה הוא כמבואר בקידושין (שם).

מחשבת צדקה

וביקש ר"א להפקירו. משמע שלבסוף לא הפקירו, ואף שכבר היה בדעתו ליתנו לעניים, מכל מקום עדיין לא זכו בו עניים, ואף שמבואר בתענית (כג.) במעשה דאבא אומנא שאמר לרבנן שאינו רוצה ליטול החפץ שהיה שלו משום שכבר הסיח דעתו ממנו לצדקה, זהו מדת חסידות יתרה שנהג לעצמו, ואינו חובה. וצריך לומר שר"א עדיין לא גמר בלבו ממש ליתן לעניים, שהרי הביא הרמ"א (יו"ד סי' רנח סעי' יג) מחלוקת אם גמר בלבו לתת דבר לצדקה שי"א שחייב ליתן ואי"צ אמירה, וא"כ עכצ"ל שכאן לא גמר בלבו ממש[לג].

אם קדושה ראשונה קידשה לעתיד לבא

וביקש ר"א להפקירו לעניים. כתב רש"י (ביצה ה:) שסברי רבנן שקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקידשה לעתיד לבא, וממילא היו יכולים העניים להעלות הפירות לירושלים ולאכלם שם, וכן לאחר שנמנו והתירו לר"א עצמו לפדותם, היה צריך לפדותם או להעלות הפירות לירושלים. אבל התוס' כתבו שאף למ"ד לא קידשה לעתיד לבא מכל מקום היו יכולים העניים להעלות הפירות לירושלים ולפדותם על שוה פרוטה[לד], ויצאו לחולין, ולא היו צריכים לפדותם בכסף מלא [שאל"כ לא הרויחו כלום במה שזכו בפירות של ר"א]. והוסיפו התוס' שאף אם נאמר שדעת ר"א שלא קידשה לעתיד לבא, מכל מקום היה צריך להעלות הפירות לירושלים כיון שהתקנה היתה במנין וצריך מנין אחר להתירו. וביאר ביום תרועה, שאף שלכאו' אם לא קדשה לעתיד לבא אין בזה משום עיטור שוקי ירושלים שהרי אינו יכול לאכלם בירושלים, מכל מקום היה יכול להעלותם לירושלים ולפדותם בשויים ויצאו הפירות לחולין ויתעטרו שוקי ירושלים בפירות.

בביאור דעת התוס' למ"ד לא קידשה לעתיד לבא

אמנם המהרש"א (ביצה ה:) ביאר שקושיית התוס' שאם לא קידשה לעתיד לבא אזי אין כלל קדושת רבעי בפירות, וע"ז תירצו התוס' שמ"מ הוי דבר שבמנין ואין יכול להתירו. ונתקשו האחרונים הרי אין קדושת רבעי כלל, מה שייך דבר שבמנין להעלות לירושלים דבר שאין לו קדושת רבעי כלל. ובעיקר מש"כ המהרש"א שאם לא קידשה לעתיד לבא אין בזה קדושת רבעי כלל, כתב הצל"ח (ביצה שם) שמכל מקום לא גרע מחוץ לארץ וכמו שערלה נוהגת בחו"ל, ודעת התוס' בברכות (לה. ד"ה למחר) שגם נטע רבעי נוהג בחו"ל, ה"ה בארץ למ"ד לא קידשה לעתיד לבא[לה]. ובפני יהושע (ביצה שם) כתב שאף שמדאורייתא אין רבעי למ"ד לא קידשה לעתיד לבא, מ"מ מדרבנן חייבת ברבעי כמו בתרו"מ מדרבנן בזה"ז. ומה שהקשו התוס' למ"ד לא קידשה לעתיד לבא, אין כונתם שמשום כך אין קדושת רבעי, אלא שמדוע הוצרך להעלותו לירושלים, דהלא היה יכול לפדותו במקומו.

היתה קודם לכן תקנה אחרת

בראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח אולם מבחוץ. בשיח יצחק (יומא סו. ד"ה ת"ר) הביא שבירושלמי (יומא פ"ו ה"ה) איתא שבראשונה היו קושרין אותו בחלונותיהן, ויש מהם שהיה מלבין ויש מהם שהיה מאדים, והיו מתביישין אלו מאלו, וקשרו אותו בפתח של היכל, ויש שנים שהיה מלבין ויש שנים שהיה מאדים, חזרו וקשרו אותו בסלע. ולפי"ז צ"ל שמה שאמרו כאן בראשונה היינו לאחר שהיו נוהגין לקשור על פתח החלונות בבתיהם והיתה להם זכות גדולה שאפילו על פתח ביתם היה מלבין, ואח"כ תיקנו שיקשרו על פתח היכל.

איך קשירה דוחה יוהכ"פ

היו קושרין לשון של זהורית. במקדש דוד (סי' כד סק"ו) תמה איך אותה קשירה דוחה יום הכיפורים, הרי אין דין קשירה מן התורה, אלא תקנת ב"ד לעשות כן, ואין לומר שקשרו בקשר של עניבה, שהרי לר"י עניבה קשירה היא (שבת קיג.), והעלה בצ"ע. ובשו"ת מהרי"ל דיסקין (קו"פ סוף לה) כתב שאפשר שכיון שאינו צריך לו אח"כ הוי קשר שאינו של קיימא[לו], או שי"ל שע"י הדחיפה ראוי הוא לינתק, ואי"ז קשר של קיימא, [אבל הקשירות שעשו בפתח האולם, אפשר שעשו כן מערב יוהכ"פ].

ביומא איתא על פתח היכל

על פתח אולם מבחוץ. ביומא (שם) איתא על פתח היכל. וכתב בשיח יצחק שהכל חדא מילתא והיכל לאו דוקא אלא הכונה לפתח אולם. אמנם בערוך לנר נתקשה בסתירה הדברים, וכתב שאף אם נאמר שהיה בפתח האולם, מכל מקום מדוע לא תיקן ריב"ז שיקשרו בפתח ההיכל ששם אי אפשר להציץ כיון שפרוכת של אולם היה מפסיק. ותירץ שגם שם אפשר להציץ כשנכנס הכהן גדול היו מגביהין לו את הפרוכת (תמיד פ"ג) והיו מציצין כשנכנס לק"ק להוציא הכף והמחתה ולהיכל להקטיר קטרת שהיה אחר שנשלח השעיר למדבר.

מה הוא החסרון בזה

הלבין היו שמחין לא הלבין היו עצבין, התקינו וכו'. ביום תרועה כתב לחקור מה הוא החסרון שמשום כך התקינו שלא לקשרו על פתח האולם, האם מה שהיו שמחים כשהלבין, שב"ד היו רוצים שיהיו ישראל נכנעים וחרדים שמא לא נתכפרו, או שהחסרון שהיו עצבין כשלא הלבין, ואין רצון הב"ד שיתעצבו שמא יתרע מזלייהו, או שהטעם משום שניהם. וכתב שיש פנים לכאן ולכאן ולא מצא הכרע מספיק לזה[לז]. ובערוך לנר פשט ספיקו שהעיקר הוא משום שהיו שמחין כשהיה מלבין, ולא משום שהיו עצבין. ובמאירי נראה ששניהם היו חסרון שכתב 'לעולם יהא בטחונו של אדם בהשם יתברך ולא יהא לבו סמוך על דבר אחר שיתיאש בסימנו מן הטובה או מן הרעה, וכל שחכמי הדור רואים בני דורם נכשלים בכך ראוי להם להשתדל להוציאם מכלל טעות זו, וזהו שאמרו לשון של זהורית' וכו'. והרמב"ם כתב (פיהמ"ש יומא פ"ו מ"ו) שהיו

למכור בשוק. וכ"כ הגר"א (בביאור על הירושלמי שם). וכ"כ במלאכת שלמה שם. **ל. ובדרך** אמונה (מעשר שני פ"ה סקל"ט) כתב שבמעשר שני שהוא דבר מועט לא תיקנו, ורק ברבעי שהוא הרבה פירות תיקנו. והביא שבאהבת איתן כתב שמרש"י בסוגיין משמע שגם במעשר שני תיקנו כן, וכתב שאין זה מוכרח כלל. **לא. במצפה** איתן העיר שכלל זה אינו אלא לחומרא ולא לקולא, וכאן לקולא הוא. **לב. והטעם** שלא עשה כן ליתן לעניים ממש, כתב בשפתי חכמים שאפשר שלא רצה שיחזיק העני טובה לר"א, שהרי אינן פירות שלו אלא קודש הם כמעשר שני. **לג. יעב"ץ.** **לד. ראה** מש"כ ביום תרועה מדברי הרבינו יונה בברכות בזה. וע"ע בקהילות יעקב (סי' מ) שהאריך בענין זה. **לה. אמנם** דעת הרמב"ם (מלכים ומלחמות פ"י) שאין נוהג נטע רבעי בחו"ל. **לו. ראה** בזה במנחת יצחק (ח"ו סי' מ) שדן בזה למעשה. **לז. וראה** מש"כ בזה בס' לבית יעקב (סוף דרוש נג) ששני הטעמים יש בזה, ע"ש מה שביאר בזה. וראה עוד בשושנים לדוד שהחסרון שהיו עצבים, מחמת איסור יו"ט.

עצבין ותחלוש דעתן שיסברו שהכפרה לא נשלמה. ובשפ"ח דייק שהחסרון הוא שהיו עצבין[לח].

נפק"מ לדינא

לאו אורח ארעא למימרא ליה לרביה רבך. הב"ח (יו"ד סי' רמג ד"ה מנהגי הגה"ה) הוכיח מסוגיא דביצה (ה.) שכשמזכירין רבו של אדם בפניו כאילו הוא חבירו אין צריך למחות ולומר אינו חבירי אלא רבי[לט]. ובברכי יוסף (שם) העיר שכן הוא מפורש בסוגיין. וכן איתא בספר חסידים (סי' טו) שאין לתלמיד לומר לרבו 'פלוני רבך'[מ]. אמנם בפני יהושע (ביצה ה.) כתב שזהו דוקא בתלמיד חבר, אבל בתלמיד גמור אין לתלמיד לומר לרבו 'חבירך'.

וכתב בשפתי חכמים שאפשר שהטעם בזה משום שנראה כמזלזל ברבו שמשוה כבודו לכבוד רבו, כאילו גם רבו רק תלמיד הוא, ואף שיש בזה משום שקר, מכל מקום מותר לשנות מפני דרכי שלום, או משום שמתלמידי יותר מכולם (מכות י.), ואין בזה משום מיחזי כשיקרא.

חשבון המ' שנה

מ' שנה עסק בפרקמטיא. וכתב בלשמוע בלימודים שעל כרחך צ"ל שגם בשנות ילדותו שעסק בשעשועיו נחשב כעסק בפרקמטיא.

לב.

הטעם שהזכיר ברכות ראשונות

סדר ברכות אומר אבות וגבורות וכו'. כתבו הראשונים[א] שהטעם שהוזכרו ברכות אלו, כדי לומר שאין משנים בהם כלום, ואף שמוסיפין בשאר התפילה, מכל מקום באלו הברכות אין מוסיפין, וכמו שאמרו (ברכות לד.) לא ישאל אדם צרכיו לא בג' ראשונות ולא בג' אחרונות[ב]. ולפי"ז מה שנהגו לומר זכרנו ומי כמוך הוא טעות[ג]. אלא שהביאו שבמסכת סופרים (פי"ט ה"ו) מובא להדיא מנהג זה שמזכירין זכרונות בג' ראשונות ובג' אחרונות, ואף אלו בקושי התירו[ד]. ולפי"ז כתב הריטב"א שמה שמדוייק ממשנתינו שאין לשנות בברכות ראשונות, היינו שמה שחייבים לומר ומעכב אין לשנות, והזכרות אלו אינם מעכבות, אבל אם רוצה להזכיר אין מוחין בידו, ואף שאין שואלין בג' ראשונות, מכל מקום בראש השנה ויוהכ"פ התירו לשאול צרכי רבים[ה].

עוד כתב הריטב"א שאפשר שמה שנקט התנא ברכות ראשונות כדי לומר שאין הש"ץ מוציא ידי חובה בתפילת ר"ה אלא למי שעומד שם מראש התפילה ועד סופה[ו].

הטעם שאין ברכה בפ"ע למלכיות

וכולל מלכיות עמהן. הטעם שלכו"ע אין מברכים ברכה בפני עצמה למלכיות כתב בחידושי ר' משה קזיס משום שאין לחתום שתי ברכות בחתימה אחת, וכיון שברכת מלכיות צריכה להסתיים מעין מלכיות, וכבר חותמין בברכת קדושת השם 'המלך הקדוש'.

סברת ריב"ן

ואינו תוקע. צ"ב בדעת רבי יוחנן בן נורי מדוע לא יכלול מלכיות עם קדושת היום ויתקע בהם, הרי ודאי יותר סברא לתקוע במלכיות שהוא דבר מיוחד לר"ה, מאשר לתקוע בקדושת היום שהוא נוהג בכל יו"ט. וביאר בטו"א שדעת ריב"ן כדעת רבי בגמרא שלומד לאמירת מלכיות מדכתיב 'אני ה' אלקיכם ובחדש השביעי' זו מלכות. וסמיך ליה שבתון זכרון תרועה, ומשבתון לומדים קדושת היום, ומזכרון תרועה לומדים זכרונות ושופרות. וא"כ הפסיק הפסוק בין מלכיות לבין זכרונות ושופרות בקדושת היום, משמע שמלכיות קודמים לקדושת היום, ואין לומר שיתקע במלכיות ואח"כ יפסיק בקדושת היום ולא יתקע ושוב יתקע לזכרונות, שאין להפסיק בסדר התקיעות זה מזה, ומשום כך אינו תוקע למלכיות ותוקע לקדושת היום. ור"ע לשיטתו שאין ללמוד משבתון קדושת היום, אלא קדושת היום לאחר הכל, וא"כ אין הפסק בין מלכיות לזכרונות ומשום כך כולל מלכיות עם קדושת היום ותוקע.

ובערוך לנר ביאר שטעם ריב"ן הוא כיון שמלכיות הוא להמליך ולהקדיש שם הקב"ה, הוא מעין קדושת השם, לכן כולל עמהן, אבל מ"מ אינו תוקע שלא להפסיק בקדושת היום בין תקיעות מלכיות לזכרונות [וכסברת הטו"א], אבל ר"ע סובר שאעפ"י שמלכיות הוא מעין קדושת השם ולא מעין קדושת היום מ"מ עדיף טפי לכלול עם קדושת היום ולתקוע מלהזכיר ולא לתקוע.

מדוע לר"ע אין תוקעים בקדושת השם ומלכיות

אם אינו תוקע למלכיות למה הוא מזכיר. לכאו' היה לו לר"ע לומר שמשום טעם זה יש לתקוע בקדושת השם ומלכיות שעמו, ומדוע נחלק ר"ע שמזכיר מלכיות בקדושת היום. וביאר ביום תרועה, שאם היו תוקעין בקדושת השם, ואח"כ בקדושת היום לא היו תוקעין ורק בזכרונות היו תוקעין, היה הפסק ברכה בנתיים ללא תקיעה, והוא דבר זר'. ואין לומר שיכלול זכרונות עם קדושת היום, שא"כ היו רק שמונה ברכות, ולכו"ע צריך ט' ברכות. ובקרבן ראשית כתב שדעת ר"ע שודאי יש לתקוע בקדושת היום, שעיקר קדושת היום בתקיעה, דכתיב 'יום תרועה' ואם היו תוקעין בקדושת השם ומלכיות לא היו יכולים לתקוע בקדושת היום[ז].

האם מלכיות עיקר או קדושת היום

וכולל מלכיות עם קדושת היום. הטור (סי' תקפג) שינה מלשון המשנה וכתב שמזכיר מלכיות וכולל עמהם קדושת היום. וצ"ב שבמשנה משמע שהעיקר קדושת היום וכולל עמה מלכיות, והטור כתב שהעיקר מלכיות[ט]. ויש שתירץ שבאמת העיקר הוא המלכיות משום שעיקר הברכה מדברת במלכיות, אלא שכולל עמהם קדושת היום, והטעם שבמשנה נקט לשון זה, משום שאיידי שנקט ריב"ן לשון זה, לגבי קדושת השם שכולל מלכיות עם קדושת השם, ושם ודאי שהעיקר הוא קדושת השם שהיא עיקר הברכה, משום כך נקט גם ר"ע בסיפא וכולל מלכיות עם קדושת היום. אבל הטור שהביא רק דעת ר"ע לחוד נקט שכולל קדושת היום עם מלכיות[י].

אם ברכות מן התורה הם או מדרבנן

למה הוא מזכיר, רחמנא אמר אידכר. ונתקשה הרשב"א הרי אין דין הזכרת מלכיות מן התורה, אלא מדרבנן כמבואר להדיא להלן (לד:) שברכות דרבנן, ואם כן שפיר תמה רבי עקיבא מדוע תיקנו להזכיר בזה אלא שכתב שכבר נהגו לומר אותו כל עשי"ת, ואדרבא תמה מדוע אין אומרים ובכן תן פחדך בכל עשי"ת, מאי שנא תוספת זו ממה שמוספין באבות וגבורות, וכתב 'ושמעתי שיש מקומות שנהגו לאומרו'. וכן הביא מנהג זה הרמב"ם (תפילה פ"ג ה"ט). והרשב"ץ יישב שכיון שאמרו במסכת סופרים שבקושי התירו בימים אלו להוסיף כל זה בברכות, ולא הזכירו במסכת סופרים אלא ר"ה ויוהכ"פ, עכשיו שהתירו להם הצבור אף בימים שבנתיים לא רצו להתיר להוסיף ובכן תן פחדך וכו' ובכן וכו', כדי שלא יהא התוספת יתר על העיקר. **ה. וכן** הביא הר"ן בשם הרי"ץ גיאות. ומשום כך מוסיפין על הניסים בחנוכה ופורים. **ו. והוסיף** הריטב"א שהיינו אף למי שמתפלל. וכונתו שאף למי שכבר התפלל בלחש ז' ברכות, ורוצה לצאת ידי מלכיות זכרונות ושופרות מהש"ץ אינו יוצא אלא א"כ שומע מהש"ץ כל התפילה. וכ"כ הר"ן (יב. ד"ה ולפיכך) בדעת הרי"ף שם. **ז. והוזכרה** סברא זו בטורי אבן ובערוך לנר (הוספת לעיל ד"ה ומיהו מוקמ). **ח. וראה** לעיל מה שהובא מהערוך לנר בדעת ר"ע. ובמהרש"א ביאר שר"ע סובר שמלכיות מורה על אחדות השם, ומשום כך יש לאומרו בקדושת היום שהוא מורה על אחדות, כי ר"ה הוא יום בריאת העולם. **ט. וכן** דקדק מלשון הרמב"ם (תפילה פ"ט ה"ו) בשפתי חכמים.

י. **חידושי** הגהות בשם מהרל"ח.

לח. וצ"ע טובא שהרמב"ם שם איירי מדוע לא קשרו כל הלשון בין קרניו ומדוע היו צריכים לקשור גם בסלע, ולזה תירץ שאם היו קושרין הכל בין קרניו שמא לא היה יכול לראות המשלח אם הלבין הלשון, ותחלוש דעתן שמא לא נשלמה הכפרה, משום שלא ראו כלל אם הלבין או לא, אבל כאן איירי שראו אם הלבין או לא, ולא שייך טעם זה כלל. **לט. וכעי"ז** פסק בתורה לשמה (סי' רסג). **מ. וראה** בברית עולם (על הספר מפידים להחיד"א) שיישב קושיית הברכי יוסף. וראה עוד בחתם סופר (חולין קלז: ד"ה אפילו אריכא). **א. הרמב"ן**, הר"ן, הריטב"א. **ב. ובערוך** לנר כתב בפשוטו שכיון שנחלקו ריב"ן ור"ע בסדר ברכות של מלכיות לכן נקט כל הסדר של שאר הברכות ג"כ ולכן פתח מתניתין סדר ברכות אומר אבות וכו'. **ג. ובבה"ג** (ברכות סוף"ה) כתב שאין לאומרם. אמנם רה"ג (הובא בטור, והוא שערי תשובה סי' קנג) כתב שיש לאומרם, ובטור (סי' תקפב) הביא בשם ר"י (תוס' ברכות יג: ד"ה והלכתא) שאף מי שלא אמר מחזירין אותו, והרא"ש (שם סי' טז) תמה הרי אינו מוזכר בתלמוד. ובב"י הביא שבתרוה"ד (סי' קמד) כתב שאף שכל הגאונים כתבו דחוזר, אין לנהוג כן ואף אם לא עקר רגליו. ובדרכ"מ (סק"ה) הוסיף שאף אם רוצה לחזור לא יחזור. **ד. אלא** שמבואר במסכת סופרים שאין אומרים אותם אלא בר"ה ויוהכ"פ, וכבר תמה הרשב"ץ על המנהג שאומרים אותם בכל עשרת ימי תשובה. ובטור (סי' תקפב) ג"כ תמה

מלכיות כיון שאינו תוקע בהם. ותירץ שכיון שראו חכמים לתקן לומר מלכיות זכרונות ושופרות והסמיכום על פסוקים, עשאום כאילו הם מן התורה, וכמו שאמרו לעיל (ט:) אמר הקב"ה אמרו לפני בר"ה מלכיות וכו' כדי שתמליכוני עליכם וכו'. והיינו שכאילו ציוה לנו הקב"ה בכך[יא]. **וביום** תרועה כתב עוד שאפשר שבאמת ברכות אלו מן התורה הם, ומה שמבואר להלן שברכות דרבנן, הכונה שברכות מדברי סופרים הם[יב], והיינו שלא נכתבו בפירוש בתורה, אלא מדרשת חז"ל הוא, ולכן נקראו דרבנן לעומת דברים המפורשים בתורה[יג].

מדוע תשע

אלא למה עשר לימא תשע. ביאר רבינו חננאל שדעת רבי יוחנן בן נורי להלן במשנה שאם אמר שלש שלש יצא, ואם כן טען לו ר"ע, אם נשתנו מלכיות שאינו תוקע בהם, מדוע לא נשתנה גם שסגי בתשע כעיקר הדין[יד]. ונדחו דברי ריב"נ מאחר שלא מצא תשובה[טו]. ובקרבן ראשית ביאר שהרי דעת רבי להלן שעשרה פסוקים נלמדים מעשרה הילולים שנאמרו במזמור 'הללו אל בקדשו', וכיון שאחד מעשרה הילולים אלו הוא 'הללהו בתקע שופר' והרי במלכיות אינו תוקע, א"כ יכול להזכיר רק תשע מההילולים[טז].

19/06/2018 אהח

מדוע הוצרכו ללימוד מיוחד לתפילות ר"ה

מנין שאומרים אבות. נתקשו האחרונים, הרי דין אמירת ג' ברכות ראשונות ואחרונות כבר למדו מהפסוקים (מגילה יז:) דלהלן שאומרים כן בתפילות כל השנה, וא"כ מדוע צריך ללימוד מיוחד לאומרם בראש השנה. ובפני יהושע תירץ עפ"י המבואר במגילה (יח.) שאין לספר בשבחו של מקום יותר ממה שתיקנו חז"ל בשמ"ע, ואם כן היה סברא לומר דכיון שכבר הזכירו שבחו של מקום במלכיות זכרונות ושופרות, שוב לא יצטרכו לומר ג' ברכות ראשונות, כדי שלא לספר בשבחו של מקום יותר מדאי. ולזה הוצרכה הגמרא לומר שלאחר שכבר נתייסדו ברכות אלו מהפסוקים דלהלן, אין לבטלם אף בר"ה ויוהכ"פ[יז].

בביאור המחלוקת

ר"א אומר דכתיב וכו' אמרו לו ר"ע וכו'. בביאור דעת ר"א ביאר ביום תרועה משום שמסדר דרשות הפסוק לפי הסדר שאומרים בתפילה, שמתחילים בקדושת היום ואח"כ זכרונות ושופרות, משא"כ לדעת ר"ע שקדושת היום נדרש מסוף הפסוק[יח]. ועוד ביאר טעמו של ר"א שדרך להקדים מצות עשה למצות לא תעשה[יט], ומשום כך הוקדם קדושת היום לשביתה ממלאכה, ולר"ע עדיף להקדים איסור לא תעשה לעשה[כ].

ובאור שמח (שמח פ"ח ה"ד) ביאר שנחלקו ר"א ור"ע לשיטתם, שדעת ר"א (שמח קנ:) שמכשירי שופר דוחין את השבת, ומשום כך מפרש איסור עשיית מלאכה מסוף הפסוק לאחר אמירת שופרות, כיון שלענין שופרות אין איסור מלאכה. ודעת ר"ע שמכשירי שופר אין דוחין את השבת, ומשום כך מפרש איסור עשיית מלאכה בתחילת הפסוק[כא].

אם חיוב קידוש ביו"ט מה"ת

שבתון זו קדושת היום. בתורה תמימה (תמרו כג ג) כתב שמכאן ראיה שיש חיוב קידוש ביו"ט מן התורה[כב], ולא כהמגיד משנה (שבת פכ"ט ה"מ) שמן התורה אין חיוב קידוש ביו"ט רק בשבת[כג]. ויש שדחה[כד] ראייתו, שהרי ר"ע ור"א למדו מפסוקים אלו גם מלכיות זכרונות ושופרות, ואף שלדעת רוב הראשונים אינם אלא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא, וא"כ גם לגבי קידוש י"ל שקרא אסמכתא בעלמא.

ביאור התוספתא

שבו פתח הכתוב תחילה. פירש רש"י שאיסור המלאכה הוא העיקר. ובגיליוני הש"ס הביא שבתוספתא (פ"ג ה"מ) איתא, שכן הוא פוגע בשביתה ראשון, והיינו שהשביתה חלה מיד כשקידש היום, משא"כ מלכיות זכרונות ושופרות וקידוש היום שנאמרים ונעשים אח"כ[כה].

איצר החכנה

דוקא ביובל ובר"ה

כל מקום שנאמר בו זכרונות יהיו מלכיות עמהם[כו]. כתב בטורי אבן שלימוד זה אינו אלא לגבי ראש השנה ויובל שהוקשו זה לזה לתקיעה ולברכות (לעיל כו:), אבל לענין תעניות וכן שעת מלחמה, אף שאומרים בהם זכרונות ושופרות כמבואר בתענית (טז: יז.), מכל מקום אינו אומר עמהם מלכיות, משום שפסוק זה נאמר בו 'והיה לכם לזכרון לפני ה' אלקיכם' נאמר בו 'במועדיכם ובראשי חדשיכם', וא"כ דוקא בר"ה ויוהכ"פ שנקראו מועד, אבל שעת מלחמה ותעניות אינם נלמדים מפסוק זה[כז].

מנין שלא היה זה בעת ששהו העדים מלבוא למימרא דעברוה לאלול[כח]

כתב בערוך לנר שאין להקשות שמא היה זה בעת ששהו העדים מלבוא ונהגו אותו יום קודש ולמחר קודש המבואר במשנה לעיל (ל:), משום שהרי המעשה היה בימי רשב"ג בנו של ר"ג דיבנה, וכבר מקודם משחרב בהמ"ק התקין ריב"ז שמקבלים עדות החודש כל היום, ועוד שאע"ג שנהגו אותו יום קודש ולמחר קודש מ"מ לא תקעו ולא ברכו תפלת מוסף באותו יום עד למחר שבזה לא שייך קלקולי[כט].

לכתחילה צריך עשרה ואם יכול להוסיף

אם אמר ג' ג' מכולן יצא. כתבו הראשונים[ל] שמכל מקום לכתחילה גם לריב"נ יש לומר עשרה פסוקים כנגד עשרה הילולים או מאמרות,

יא. וכ"כ הר"ן, והטורי אבן. וכעי"ז כתב הריטב"א לעיל (טז.) והובא בילקוט ביאורים (שם ד"ה ומתרו). וראה שם עוד דעת הרמב"ן והרשב"ץ בזה. וראה בגיליוני הש"ס שהביא מכמה מקומות בש"ס שנקטו לשון זה של 'אמר רחמנא' אף שאינו אלא דרבנן. וברשב"ץ כתב שאף שילפינן מפסוקים אמירת מלכיות זכרונות ושופרות, מכל מקום אינו אלא אסמכתא, שהרי גם אמירת אבות וגבורות ילפינן מפסוקים, ותפילה ודאי תקנה דרבנן היא וכנגד תמידים תקנום, וע"כ שאסמכתא בעלמא הוא. **יב. וכמש"כ** הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ג). **יג. וכדעת** הרמב"ם הידועה שדברי סופרים היינו מן התורה ומדרשת חז"ל. [ובמכתב לחזקיהו האריך להקשות על ביאורו של היום תרועה]. וכן משמעות הר"ח בסוגיין שמן התורה הם. וכ"מ דעת בעל העיטור (עשרה הדברות דף קג). וראה עוד בראבי"ה (ח"ב סי' תקלו) שמשמע כן. ויש מהאחרונים שכתבו שאף שהברכות מדרבנן הם, מכל מקום אמירת הפסוקים מן התורה. כ"כ במכתב לחזקיהו, ובקנאת סופרים (על השגות הרמב"ן בשורש ו). וראה מש"כ בזה במועדים וזמנים (ח"ו סי' ח). **יד. ובטורי** אבן הוסיף שהטעם שהקשה לו לימא תשע, היינו לשיטתו שאין פוחתין מעשר, ולשיטתו הקשה שבמלכיות יפחתו לתשע, אבל לדעת ריב"נ שאין פוחתין משבע, היה יכול להקשות לימא שש. וברבינו יהונתן ובמאירי כתבו בשאלת הגמרא מדוע מזכיר עשר, יזכיר תשע או שמונה. **טו. וכ"כ** הרמב"ן והריטב"א שהלכה כר"ע. **טז. וכעי"ז** בחתם סופר (בהגהות נספח המקנא). וראה עוד בצל"ח מה שביאר באריכות בזה. ובספר קובץ (על הרמב"ם שופר פ"ג ה"י) ביאר עפ"י מה שמבואר להלן שעשרה פסוקים כנגד עשרה מאמרות, ומשום שבראשית נמי מאמר הוא, ואף שבראשית הוא בלשון דיבור שהוא לשון קשה, מכל מקום בר"ה שתוקעין בשופר נהפך מדת הדין לרחמים, וא"כ כיון שאינו תוקע למלכיות, א"כ בראשית אינו מאמר אלא דיבור, ושוב אינם אלא תשע. **יז. ובערוך** לנר כתב שאה"נ והברייתא דמגילה, אלא שהובאה כאן משום שבמשנה הוזכרו גם ברכות אלו. וראה עוד מש"כ בקרבן ראשית. **יח. ובטורי** אבן כתב שדעת ריב"נ במשנתינו הוא כדעת ר"א ומשום כך סובר שמלכיות קודמות לקדושת היום, שהרי מלכיות נלמדים מתחילת הפסוק בחדש השביעי, ואחריהם נאמר קדושת היום, ואחריהם זכרונות.

אבל לר"ע שקדושת היום נלמדת מסוף הפסוק, אין זה כסדר התפילה, אלא שכולל מלכיות עם קדושת היום, משום שצריך להיות בברכה רביעית כדלהלן בגמרא. וכעי"ז כתב המלבי"ם (תמוך פכ"ג תום קעז). וע"ע בהעמק שאלה (ירמו סי' נד סקכ"ח). **יט. כמו** שסדר הרמב"ם בספרו מצות עשה קודם מצות לא תעשה. **כ. כמו** שסדר הסמ"ג בספרו מצות ל"ת קודם מצות עשה. **כא. וראה** עוד בערוך לנר שביאר שנחלקו במה שמבואר בחגיגה (יח.) שלומדים ממקראי קודש איסור עשיית מלאכה, ומשום כך דעת ר"א שגם כאן לומדים כן, אבל לדעת ר"ע כיון שאפשר לדרוש מתחילת הפסוק שבתון לאסור מלאכה דורשים כן, אבל לדעת ר"א אין לחלק בין המקומות. וכ"כ במרומי שדה. **כב. וכדעת** הבה"ג (הל' קידוש והבדלה), והריטב"א (ביצה ד:). וראה במנחת חינוך (מצוה לג תום טז), ובברכי יוסף (סי' רעג סק"נ). **כג. והובא** במגן אברהם (סי' רעג סק"ח), ובשאגת אריה (סי' יג) כתב כן בדעת רש"י (לעיל כט: ד"ה מהו). **כד. פירות** תאנה. **כה. אמנם** ראה גירסת הגר"א שם בתוספתא. **כו. בתשו'** המהרש"ם (ח"ו סי' מט) הביא להקשות מסוגיא זו למש"כ המגן אברהם (סי' תקנג סק"ד) בשם הר"ן (לד:) שאם הקדים זכרונות למלכיות לא יצא, והרי מסוגיא זו מבואר שמלכיות מאוחרים בפסוק, ואם כן לא עדיף מפרשיות של ק"ש דקיי"ל דבקרא הפרשיות למפרע יצא, כיון שבתורה קדמה פ' ציצית לק"ש, ואף שי"ל שקיי"ל כרבי מחבירו, מ"מ כיון דר"י בר"י אמר אינו צריך, משמע דאין נפ"מ לדינא ביניהם. ותירץ עפ"י המבואר בספרי פ' בהעלותך שהקשו מה ראו חכמים לומר מלכיות תחלה, ואח"כ זכרונות ושופרות, אלא המליכהו עליך תחלה, ואח"כ בקש מלפניו רחמים כדי שתזכר לו, ובמה בשופר. ולפי"ז יש לומר שסברא זו שהמליכהו תחילה הוא לעיכובא, ע"ש שבירר דבר זה. **כז. וכ"כ** המלבי"ם (תמוך תום קעז), וע"ע בתוי"ט (תענית פ"ב מ"ג) מש"כ בזה. אמנם בערוך לנר האריך לתמוה על הטו"א, וכתב שי"ל שהיו תוקעין בתעניות גם למלכיות, ע"ש. וע"ע במהרש"ם (שם) מש"כ בענין יובל ותענית בזה. **כח. ובמים** חיים הקשה הרי מבואר לעיל (יט:) שאם איצטריך מעברין ליה. וראה ביד דוד מש"כ בזה. **כט. אמנם** ראה לעיל (שם) שהמאירי נסתפק בזה. וראה עוד בתורת רפאל (ח"ב סי' קמ) בענין זה. **ל. הרמב"ן**, הרשב"א, הר"ן, הריטב"א,

ורק בדיעבד יצא. עוד כתבו שאם רצה להוסיף מוסיף ואין לומר שצריך שיהיה דוקא עשרה כיון שהם כנגד עשרה הלולים ומאמרות, וראיה לכך שכן מצינו לענין קריאת התורה (מגילה כג:) שאין פוחתין מעשרה פסוקים כנגד עשרה מאמרות ועשרת הדברות[לא] ואעפ"כ מוסיפין עליהם כמה שירצו[לב]. והוסיף הרא"ש (סי' ג) שאין לומר שכיון שיצא יד"ח בעשרה פסוקים, א"כ התוספת הוא הפסק באמצע הברכה, משום שכך נתקן שאם רצה להוסיף מוסף והוי הכל בכלל הברכה.

אם שאלת הגמרא רק לגבי מלכיות

הני עשרה מלכיות כנגד מי. כך היא גירסת הגמרא דידן. ולפי"ז קשה מדוע לא ביררו בגמרא על עשרה זכרונות ושופרות כנגד מי[לג]. והביאו הראשונים שבירושלמי (פ"ד ה"ז) תירצו שעשרה זכרונות כנגד עשרה וידויין שאמר ישעיה (ישעיה ו טז) 'רחצו, הזכו', וגו'[לד]. ועשרה שופרות כנגד שבעה כבשים ופר ואיל ושעיר[לה]. אמנם גירסת הרבה ראשונים הני עשרה כנגד מי, ובאמת שאלת הגמרא היא גם על פסוקי מלכיות זכרונות ושופרות[לו].

דעת ר"י שבניסן נברא העולם

כנגד עשרה מאמרות שהעולם נברא בהם. והוסיף רש"י שהעולם נברא בר"ה, ומשום כך שייכים עשרה מאמרות לר"ה. וקשה לדעת ר' יהושע (לעיל יח.) שבניסן נברא העולם, מה ענין עשרה מאמרות לר"ה של תשרי[לז]. וצ"ל שלדעת ר"י מודה ר' יוחנן שהוא כנגד עשרה הילולים, אלא שהוסיף טעם בשיטת ר' אליעזר, שהוא גם כנגד עשרה מאמרות[לח].

מדוע השאלה על ר"י ולא על המשנה באבות

הי נינהו וכו'. לכאו' הרי ר' יוחנן לא חידש כלום, שמשנה מפורשת היא באבות (פ"ה מ"ו) בעשרה מאמרות נברא העולם. ומדוע לא הקשו כן על המשנה עצמה. וביאר ביום תרועה שי"ל עפ"י מה שאיתא בזוהר (מ"ג קף יב.)[לט] שהמאמר העשירי הוא 'ויאמר לא טוב היות האדם לבדו שגם במשנה באבות יש לפרש כן, אבל בדברי ר"י שאמר 'שבהן' נברא העולם, משמע שבמאמרים עצמם ישנם פעולות הנוגעות לבריאת העולם בעצם, ולכך הקשה לו שכאלו מאמרות יש תשע, ותירץ שבראשית נמי מאמר הוא[מ].

אם בריאת השמים היתה במאמר

בדבר ה' שמים נעשו. בטורי אבן העיר שכאן משמע ששמים נעשו באמירה ולא בידיים, ובכתובות (ה.) מבואר שמעשה שמים וארץ נאמר בהם (ישעיה מח יג) אף ידי יסדה ארץ וימיני טפחה שמים'. מבואר שנעשו בידיים ולא במאמר[מא]. ובערוך לנר כתב שאף שבריאת השמים היתה במאמר, מכל מקום נטיית השמים והארץ היו בידיים.

מנין שהפסוק קאי על בראשית

בראשית נמי מאמר הוא דכתיב בדבר ה' שמים נעשו. ולכאו' תמוה מנין שהפסוק בדבר ה' שמים נעשו בא לומר שבראשית

מאמר הוא, הרי י"ל שקאי על המאמר של 'יהי רקיע'. וביאר בשפת אמת שמכיון שב'יהי רקיע' נאמר לשון 'אמירה' לא היה לפסוק לשנות ולכתוב לשון 'דיבור', ומשום כך משמע שקאי על בראשית. עוד תירץ עפ"י הרמב"ן שבראשית הוא דיבור על כל הבריאה בכללות. ומשום כך יש לומר שגם המשך הפסוק בדבר ה' שמים נעשו וברוח פיו כל צבאם, והיינו שברוח הדיבור נעשו כל צבאם, וכיון שכן יותר מתפרש שהפסוק קאי על מאמר בראשית שכולל כל הבריאה.

אי"צ להזכיר בפירוש הפסוקים

אחד מן התורה ואחד מן הנביאים ואחד מן הכתובים. וכך קי"ל כריב"נ שסגי בשלש פסוקים. והראשונים הביאו שהרי"ף הביא דברי רב חננאל (להלן לה.) שבדיעבד אין צריך לומר את כל הפסוקים ממש, אלא כיון שאמר בתורתך כתוב לאמר סגי, והיינו שיכול לומר במלכיות 'כי המלכות שלך היא ולעלמי עד וכו' ככתוב בתורתך וכן כתוב בדברי קדשך וכן כתוב ע"י עבדיך הנביאים. והיינו שאף שאין מזכיר הפסוקים כיון שאמר שיש הוכחה למלכיות מפסוק בתורה בנביאים ובכתובים יצא[מב]. אבל לדעת ת"ק שצריך לומר עשרה פסוקים בדוקא, ודאי שאין יוצא בכה"ג, שהרי אין כאן רמז לעשרה פסוקים.

ברייתא זו חולקת על משנתינו

ת"ש וכו' ואם אמר שבע מכולן יצא כנגד שבעה רקיעים, ריב"נ אומר הפוחת לא יפחות משבע וכו'. כתבו הראשונים[מג] שברייתא זו חולקת על משנתינו בין בדעת ת"ק ובין בדעת ריב"נ, שבדעת ת"ק מבואר במשנתינו שפחות מעשר לא יצא אפילו בדיעבד, ובברייתא דעתו שבשבע יצא. ובדעת ריב"נ שבמשנתינו משמע שלכתחילה אין לפחות מעשרה פסוקים, ובברייתא מבואר שלכתחילה אין לפחות משבעה פסוקים[מד]. ומכל מקום הביאו ראיה מברייתא זו גם לפרש משנתינו בדעת ריב"נ, ואף שברייתא זו חולקת על המשנה, מכל מקום במה שאפשר להשוותם, שפיר דמי, וממילא לגבי מה שמוכח שדעת ריב"נ שבדיעבד סגי בשלש פסוקים לזה אפשר להוכיח שכן גם פירוש משנתינו[מה].

בביאור ראיית הגמרא

ת"ש דתניא אין פוחתין וכו' לא יפחות משבע. רש"י ביאר שראיית הגמרא שלריב"נ סגי בשלשה פסוקים אחד מה"ת ואחד מנביאים ואחד מכתובים, משום שאם כונת ריב"נ כשאמר ואם אמר שלש מכולן יצא היינו שלש מתורה ושלש מנביאים וכו', אם גם מה שאמר ריב"נ לא יפחות משבע היינו שבע מתורה, ושבע מנביאים וכו', וא"כ ריב"נ מוסיף יותר על ת"ק. ובמהרש"א תמה מנין שבאמת אין ריב"נ מוסיף[מו]. ועוד שאם כן אפשר להביא ראיה מגוף דברי ריב"נ, שהרי ת"ק ודאי לא הצריך יותר משבע שכוללים תורה נביאים וכתובים. ואם נאמר שכונת ריב"נ שאם אמר שלש יצא היינו שלש מתורה ושלש מנביאים ושלש מכתובים א"כ נמצא שריב"נ מוסיף על ת"ק, משום שמצריך תשע פסוקים.

וכתב המהרש"א שלולי פירש"י היה מפרש שראיית הגמרא היא מדברי ריב"נ שלא יפחות משבע, ואם כונתו שלא יפחות משבע פסוקים מתורה ושבע מנביאים ושבע מכתובים, הרי לא יתכן שיהיו שבע פסוקי

המאירי. וכ"כ הרא"ש (סי' ג). **לא. ושם** הוזכר גם כנגד עשרה בטלנים, אך אי"ז שייך לסוגיין לענין ר"ה, ורק לענין קריאת התורה שייך ד"ז, מהרש"א. וכעי"ז בטו"א. **לב. וברא"ש** (שם) הביא ראיה גם ממנין העליות שמוסיפין עליהן. אמנם ראה תוס' (פסחים קד. ד"ה ומכר). ובראשונים הוזכר שיש שיטה שס"ל שאין להוסיף על הפסוקים כיון שהוזכר בהם כנגד מה הם. **לג. ראה** מש"כ בזה בזכרון יהודה ובלשמוע בלימודים. **לד.** 'רַחֲצוּ' 'הַזַּכּוּ' 'הָסִירוּ' רַע מַעַלְלֵיכֶם מִנֶּגֶד עֵינָי 'חִדְלוּ' הָרַע: 'לִמְדוּ' הֵיטֵב 'דִּרְשׁוּ' מִשְׁפָּט 'אַשְּׁרוּ' חָמוֹץ 'שִׁפְטוּ' יָתוֹם 'רִיבוּ' אַלְמָנָה: 'לְכוּ נָא' וְנִוָּכְחָה 'אֹמַר וגו'. שהם עשרה ענייני תשובה, קרבן העדה. ובמלאכת שלמה כתב שלא מצא מבורר רק תשעה. **לה. ראה** גירסת הר"ח וצ"ע. **לו. הרמב"ן**, שכן היא גירסת הגאונים וכל חכמי ספרד. וכ"ה בר"ח. וכ"כ הרשב"א שמעשרה הילולים לומדים שיש להלל עשר בתקע שופר בין הילולין דמלכיות בין הלולין דזכרונות ושופרות. ובשם התוס' הביא הרמב"ן שגרסו כגמרא דידן, וכתב שאינו אלא טעות סופרים. **לז. אמנם** בתוס' (לעיל ח. ד"ה כמאן) כתבו שאף לר"י בתשרי עלה במחשבה לבראות ולא נברא עד ניסן, וא"כ מישך שייך גם תשרי לבריאת העולם. וכ"כ בתפארת ישראל (יכין פ"ג ס"ו). וראה עוד בזה באהבת איתן וביפה תלמוד מה שהאריך בענין זה. **לח. טורי** אבן. וכן נקט בדברי מלכיאל (ח"ג סי' כח) ע"ש הנפק"מ בזה לדינא. **לט. וכ"ה** בפרקי דר"א (פ"ג). וכן הוא דעת מנחם בר"י בבראשית רבה (י"ח ס"ו). וראה בזה בתורי"ד, ובשפת אמת בביאור חילוקי השיטות במנין המאמרים. **מ. אמנם** במחזור ויטרי (סי' שסט) ביאר שהטעם שלא תירצו בגמרא דידן שהמאמר העשירי הוא ויאמר לא טוב וגו', משום שעשרה מאמרות קאי אאדם ולא אחוה. **מא. וביעב"ץ** הקשה עוד מתהילים (קג כו) 'לְוָיָתָן זֶה יָצַרְתָּ לְשַׂחֶק בּוֹ' שהוא בריאת השמים, ומשמע שנבראו במאמר. **מב. ובעצם** דעת הרי"ף בפירוש דברי רב חננאל, יש מהראשונים שנחלקו עליו בזה, ויתבארו בע"ה להלן (שם) כל שיטות הראשונים בזה. **מג. הרשב"א**, הר"ן, הריטב"א. וכתבו הראשונים שהלכה כריב"נ דמשנתינו ולא כתנא דברייתא. **מד. אמנם** מדברי האור זרוע (הל' ר"ה סי' רסג) משמע שגם ריב"נ דברייתא סובר שלכתחילה יש לומר עשרה, אלא שיש לו רשות לפחות עד שבע. ובדברי הטור (סי' תקצא) תמה הב"י שמשמע שרק לדעת ת"ק יש לומר עשרה, והרי גם לריב"נ לכתחילה יש לומר עשרה. וצ"ל כמש"כ הב"ח שאין כונת הטור שלכתחילה עבדינן כת"ק, אלא עבדינן כדברי ת"ק, משום שגם ריב"נ מסכים עמו. **מה. וברמב"ן** הוסיף עוד שכיון שלשון המשנה ולשון הברייתא שוים בזה שאם אמר שלש יצא, משמע שכונתם שוה, וממילא אפשר ללמוד מכונת הברייתא לכונת המשנה, אף שבשאר הדברים נחלקו. **מו. וביום** תרועה כתב בדעת רש"י שודאי כונת ריב"נ לפחות, שהרי אמר הפוחת לא יפחות מז' משמע שבפוחת מדברי ת"ק איירי, שת"ק אמר י' מכולם והוא מצריך שבעה.

מלכיות בתורה, שבקושי מצינו לקמן ארבע מלכיות בתורה, וע"כ שכונתו שבע מכולם יחד[מז].

ויש מהאחרונים שפירשו ראיית הגמרא מלשון ריב"נ שאמר אם אמר שלש מכולן יצא, ולא נקט כלשון המשנה 'שלש שלש', משמע שבפעם אחת של שלש הכוללים תנ"ך יצא[מח].

הטעם שהקדים זכרון למלכיות

אין מזכירין זכרון מלכות שופר של פורענות. כך היא גירסת רש"י.

ולפי"ז יש לומר שמה שלא נקטה המשנה כסדר התפילה מלכיות זכרונות ושופרות, כדי לומר שאף אם שינה הסדר יצא[מט]. ובתוי"ט שנקט זכרון קודם, כי הוא נופל על לשון 'מזכירין' שפתח בו[נ]. אבל גירסת כמה ראשונים 'אין מזכירין מלכיות זכרונות ושופרות' וכו'.

האם מקדים כתובים לנביאים גם לר"י

ר' יוסי אומר אם השלים בתורה יצא. בגמרא מפרש שר"י אומר שצריך להשלים בתורה, ואם השלים בנביא יצא. וכתבו הראשונים[נא] שכמו שלת"ק מקדים כתובים[נב] לנביאים, [וכמו שביארו התוס'], כך גם לר"י מקדים כתובים לנביאים, ואומר בתחילה ג' פסוקים מתורה, וג' פסוקים מכתובים, וג' פסוקים מנביאים, ומשלים בפסוק אחד בתורה, שהרי לא מצינו שנחלקו בזה ר"י ות"ק[נג]. ובטעם הדבר כתב הר"ן (ט.) משום שמעלין בקודש ואין מורידין, והלכך מתחיל בתורה שכך ראוי שיתחיל, ואח"כ כתובים [שאין שייך לומר מעלין בקודש לאחר תורה, וממילא אפשר להוריד], ומשום כך מקדים כתובים לנביאים כדי שיהי' בנביאים מעלים בקודש, ואח"כ עליה נוספת בפסוק אחרון בתורה[נד].

האם לר"י מתחיל בתורה

וכתב הרמב"ן שודאי שגם לר' יוסי מתחיל בשל תורה, והביא ראיה לזה שהרי בגמרא הקשו (להלן ע"ב) שלא מצינו בתורה אלא שלש פסוקים למלכיות, ולכאו' מנין שצריך לומר יותר משלש פסוקים בתורה, הרי יכול לומר שלש בכתובים ואח"כ ארבע בנביאים ואח"כ שלש בתורה, וכך מסיים בתורה. ועל כרחך שלכו"ע צריך לפתוח בתורה, ומשום כך ע"כ שיש ארבע פסוקים בתורה, שהרי צריך לפתוח בשלש פסוקים בתורה, ולסיים בפסוק אחד, שאין לומר שיפתח בשני פסוקים בתורה, משום שאין אומרים פחות משלשה כדי שלא יפחות מהשארנה.

לב:

לא נזכר בו אלא מלכות על ישראל

אדכורי ריתחא בריש שתא לא מדכרינן[א]. משמע שבלא טעם זה היה נחשב פסוק זה למלכות, ואף שלא נזכר בו אלא מלכות על ישראל לבדם, ולא על אומות העולם, והיינו כדעת ר' יוסי להלן, ולא כדעת רבי יהודה שזמרו למלכינו זמרו לא נחשב למלכות כיון שאינו אלא על ישראל לבדם[ב].

מדוע צריך לפסוק זה

וכתיב ה' צבא-ות יגן עליהם. לכאו' אינו מובן מדוע צריך להביא פסוק זה[ג]. ובטורי אבן ביאר שאף שפורענות של עכו"ם מזכירים, מכל מקום דוקא במקום שיש בפסוק גם טובה לישראל, כגון 'ה' מלך עולם ועד אבדו גויים מארצו' שיש בזה טובה לישראל שיאבדו מארץ ישראל ותשוב לישראל. וכן 'זכור ה' לבני אדום את יום ירושלים' שיש בזה טובה לישראל שינקם מהם נקמת עמו. ולכן גם בפסוק זה של 'וה' אלקים בשופר יתקע' וגו', לולי הפסוק 'ה' צבקות יגן עליהם' לא היה מוזכר כאן טובה לישראל, ולכן הזכירו, שרק משום כך שייך להזכיר פורענות העכו"ם.

ובערוך לנר ביאר, שלולי פסוק זה לא היתה משמעות שהפורענות היא על העכו"ם, ורק ע"י פסוק זה מוכח שהפורענות היא על העכו"ם[ד].

והנצי"ב (מרומי שדה) ביאר שבא ללמדנו שיש לומר פסוק זה כדי לסיים בדבר טוב, וכן אנו נוהגים שמסיימים 'כן תגן על עמך סלה'.

בביאור טעמו של רבי יהודה

פקדונות וכו' רבי יהודה אומר אינן כזכרונות. בביאור שיטת רבי יהודה נאמרו כמה ביאורים. המהרש"א ביאר, שאף שודאי פקידה וזכירה ענינם אחד, מכל מקום יש חילוק ביניהם, שפקידה הוא דבר המוגבל לזמן, כמו 'וביום פקדי' 'מה תעשו ליום פקודה', אבל 'זכירה' הוא דבר הנמשך לזכרון תמיד בלא שיקבע לו זמן, כמו 'וזה זכרי' 'לזכרון לפני ה' תמיד' 'זכור אל תשכח'. ולכך אמר ר"י שאין לומר בתפילת ר"ה אלא לשון זכירה כלשון המקרא, והיינו זכירה כדי שיעלה זכרונינו לטובה, ולרצון לפני ה'.

ובערוך לנר הקשה, הרי כתיב 'ותפקדנו לבקרים' והוא בלי הפסק כמו שמוכח מהמשך הפסוק 'ולרגעים תבחננו'. וכן גם לענין זכירה מצינו זכירה לזמן כמו 'זכור את אשר עשה לך עמלק' ואף ששם די להזכיר פעם אחת בשנה[ה]. ולכך ביאר, שלר' יהודה אין מזכיר פקידה כיון שפקידה היא עיוני בעלמא כמבואר לעיל (טז.)[ו]. וכל מקום שהזכיר הכתוב פקידה שאינה עיון בעלמא כפל הכתוב כמו 'פקוד יפקוד אלקים אתכם', 'פקד פקדתי אתכם' וכיו"ב.

ובשפתי חכמים כתב שאפשר שטעמו של ר"י משום שכתוב בתורה בפירוש 'זכרון תרועה' ומזה דורשים לעיל (ע"ח) 'זכרון' אלו זכרונות.

לענין דינא

לענין הלכה כתבו הרי"ף (ח:) והרא"ש (סי' ג) שאף שמבואר בעירובין (מו:) שר' יוסי ור' יהודה הלכה כר' יוסי, בענין זה נוהגים העולם כר' יהודה שאין מזכירין פקדונות[ז]. וביאר הבית יוסף (סי' תקפ"ח ד"ה פקדונות)

מז. **וכ"כ** בטורי אבן. **מח. רש"ש,** שפת אמת. **מט. יום** תרועה. וכ"כ היעב"ץ בלחם שמים ובמור וקציעה (סי' תקפ"ג), ובתפארת ישראל (יכין פ"ד אות ל"ח). אמנם במגן אברהם (סס תק"ד) הביא מהר"ן (לח:) שאם הקדים זכרונות למלכיות לא יצא. ובמכתב לחזקיהו מסיק כדעת המג"א. וכן דעת המאירי (מכון התלמוד מלמד ג פ"ז). וראה משנ"ת בזה לעיל מדברי המהרש"ם. **נ. והוסיף** בערוך לנר שהטעם שאמר התנא לשון מזכירין ולא לשון אומרים, שקמ"ל בזה שאפילו אמר העשרה פסוקים כהלכתן ורצה להוסיף של פורענות ג"כ אין להזכיר כלל פסוקים של פורענות, שבזה שייך יותר לשון הזכרה, ע"ש. ובחי' מהרי"ח כתב שזכרון נזכר בתורה קודם מלכות, לכן נקטו קודם. ובחתם סופר (בהגהות שנכתוב המסכת להלן ע"ב) כתב שאפשר שעיקר הקפידא שלא להזכיר פורענות הוא בזכרונות, לכן הקדימם. **נא. הרמב"ן** הרשב"א הריטב"א והר"ן. **נב. כתב** בשפת אמת (להלן ע"ב ד"ה מומרה) שהביא לשון הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ח) שצריך לומר ג' מן התורה, וג' מספר תהילים. ודייק מדבריו שכתובים הם דוקא ספר תהילים, וכתב שאינו יודע מנ"ל. ואפשר שלא נמצאים פסוקי מלכיות זכרונות ושופרות רק בתהילים. **נג. כ"כ** הרמב"ן, והוסיף שכן מפורש במסכת סופרים (פי"ח ה"ג). ומשמעות הראשונים שפירשו בדברי ת"ק 'משלים בנביא' היינו שמקדים כתובים לנביאים, ודנו הראשונים אם ר"י מודה לזה או לא. אמנם בנודע ביהודה (תניינא או"ח סי' כ) כתב שמדברי הראשונים משמע שאין ראייתם מגוף דברי המשנה, אלא רק מכח קבלת ומסורת הגאונים שמקדים כתובים לנביאים. **נד. ובנודע** ביהודה שם, כתב שאפשר שהקדימו כתובים לנביאים כדי שלא יטעה ויסיים בכתובים. ומדברי הר"ן מבואר שנביאים קדושים יותר מכתובים, ובחידושי אנשי שם הקשה שבר"ן במגילה (ז: מדה"כ) מבואר שקדושתם שוה. וכן הקשה המגן אברהם (סי' קנג סק"ג), והעלה שיתכן והר"ן במגילה חזר בו ממש"כ בראש השנה. וראה שם בהגהות החתם סופר מש"כ בזה. **נה. וכ"כ** הרשב"א. והביאו שכן הוא בתוספתא (פ"ג ה"י) שלר"י מתחיל בתורה ומסיים בתורה. [אך ק"ק שלפי"ז כונת ת"ק שאמר משלים בנביא, וכונת ר"י שאמר משלים בתורה, אינה אחת, שלת"ק היינו שאומר כל הפסוקים בנביא, ולר"י היינו שאומר פסוק אחרון בתורה ומסיים בתורה. אמנם מדברי רבינו יהונתן נראה שלר"י משלים בכל פסוקי התורה, ולפי"ז פליג גם שאין מתחיל בתורה. והוזכרה שיטה זו גם בריטב"א. ובאור שמח (שופר פ"ג ה"ח) כתב שנראה לו להגיה בגמרא בדברי ר"י ואם השלים בתורה יצא, והיינו שלא רק אם אמר פסוק אחרון בתורה יצא, אלא אף אם אמר כל הארבעה פסוקים בתורה יצא. וסיים ואם שגיתי ה' יכפר בעדי. **א. ראה** בגבורת ארי (תענית טו.) שדן שלכאו' סברא זו אינה שייכת אלא בראש השנה, ולא בפסוקי מלכיות זכרונות ושופרות של תענית. **ב. טורי** אבן. **ובערוך** לנר (ד"ה זמרו למלכינו) תמה מה יענה ר' יהודה על פסוקים 'ותרועת מלך בו' 'ויהי בישורון מלך' שגם קאי המלכות על ישראל. ע"ש משכ"כ בזה. **ג. ובאמת** הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ט) לא הביא פסוק זה. שפתי חכמים. **ד. וכעין** זה ביאר הרש"ש שרק ע"י פסוק זה מוכח שההתקעה היא לרעה, שע"י שהוצרכו להגנה משמע שהוא לרעה. והעיר הרש"ש שאנן מזכירין פסוק זה בפסוקי שופרות, ואף שאינו אלא חצי פסוק והרי כל פסוק שלא פסקו משה לא פסקינן. ובנשמת אדם (כלל ה אות ג) הוכיח מכאן שדרך תפילה מותר לומר חצי פסוק. ולכן מסיימים 'כן תגן על עמך ישראל', כדי לומר שאומרים כן דרך תפילה. וכעי"ז כתב הכף החיים (סי' רעג אות סו) לגבי קידוש שאומרים "יום השישי' שאין בזה חסרון של חצי פסוק כיון שאומר דרך תפילה. אמנם ראה בחתם סופר (שו"ת או"ח סי' י) טעם אחר בזה. ובערוך השלחן (סי' רעג סעי' כה) כתב שנכון לומר בקידוש מתחילת הפסוק. **ה. ולכאו'** ל"ק משום שע"י שמזכיר פעם אחת בשנה זוכר כל השנה, משום ששיכחה הוא לי"ב חדש. **ו. וכ"כ** באור שמח (שופר פ"ג ה"ט). וראה עוד במלבי"ם (התורה והמצוה נרמזים כף ס, ספר הכרמל שורש פקד). **ז. וכ"כ** הריטב"א. ובדבריהם נראה שכך הוא המנהג, אמנם הרמב"ם

שטעמם כיון שיש הרבה פסוקים שנזכרים בהם זכרונות ואי"צ להכנס למחלוקת בזה, ועדיף לצאת ידי כו"ע. ויש שכתב שאף ר' יוסי אפשר שמודה שלכתחילה עדיף להזכיר פסוקים שיש בהם זכרונות להדיא[ח].

אם צריך לומר פסוק שלם ואם פסוק אחד עולה לשנים

ראשונה שתים שניה שלשט. מבואר בגמרא שפסוק אחד שיש בו שני מלכיות עולה לשנים, שהרי בפסוק האחרון 'מי הוא זה מלך הכבוד וגו' הוא מלך הכבוד סלה' החשיבה הגמרא לשני מלכיות, ואף שהם בפסוק אחד'. וכתב הריטב"א שמכאן משמע שבאמירת הפסוקים, אין צריך לסיים הפסוק, אלא כיון שהזכיר את המלכות או הזכרון או השופר שבפסוק אין צריך לגמור כל הפסוק[י].

אמנם הב"ח (סי' תקנא ד"ה שם) כתב שכיון שאנן לא בקיאי בפסוקים (קידושין ל.), א"כ יש לומר שרבי יוסי מחלק הפסוק הראשון לשני פסוקים, והפסוק השני לשלשה פסוקים, ואין מכאן ראיה שסגי בפסוק אחד לשני מלכיות[יא].

מדוע האריכו בלשון המחלוקת

רבי יהודה אומר ראשונה אחת שניה שתים[יב]. והיינו שר"י חולק ואומר ש'מי הוא זה מלך הכבוד' אינו מן המנין, כיון שאינו אלא לשון שאלה[יג]. והעיר המהרש"א, אם כן מדוע היו צריכים לחלוק ר' יוסי ור' יהודה באריכות ולומר 'ראשונה שנים שניה שלש' ו'ראשונה אחת שניה שתים', הרי יכולים לחלוק בפשיטות האם יכולים לומר במלכיות פסוק 'מי זה מלך הכבוד'[יד]. ותירץ, שבאמת אם יאמר פסוק זה לבדו 'מי זה מלך הכבוד' ודאי יכול למנותו כאחד מפסוקי מלכיות שבכתובים, אפילו לר' יהודה. אלא שבאופן שאומר פסוק זה אחר שאמר הפסוק 'ויבא מלך הכבוד', בזה לדעת ר"י אינו נחשב למלכיות כיון שאינו אלא פירוש לפסוק הקודם, שמלך הכבוד שהזכיר קודם אין הכונה לשלמה שבא לפתוח השערים, אלא קאי על 'ה' עזוז וגבור' ועל 'ה' צבקות הוא מלך הכבוד סלה', ומשום כך נחלקו רק באופן זה[טו].

ובשפת אמת כתב איפכא שיש לומר שפסוק שאו שערים ראשיכם לבדו אינו נחשב למלכיות, כיון שאין מוזכר בו שמו של הקב"ה, ורק בצירוף עם הפסוק 'מי זה מלך הכבוד' נחשב למלכיות, ומשום כך הזכירו המחלוקת בשני הפסוקים יחד כדי לחדש דין זה[טז].

מדוע נזכר כאן הפסוק השני

זמרו אלקים זמרו וכו' כי מלך כל הארץ אלקים וכו'. בשפת אמת העיר מדוע הביאה הגמרא את הפסוק השני, הרי פסוק זה לכו"ע אפשר להחשיבו למלכיות. ותירץ שאפשר שגם לר' יוסי צריך לומר פסוק זה יחד עם הפסוק הראשון, שאף לרבי יוסי צריך להזכיר שהקב"ה הוא מלך על כל הארץ, אלא שלדעת רבי יהודה כיון שאינו באותו הפסוק, אינו נחשב למלכות, ולדעת רבי יוסי כיון שאומר אח"כ פסוק זה נחשב הכל למלכות[יז].

הטעם שלר' יהודה אינה מלכות

זמרו למלכנו זמרו וכו' ר' יהודה אומר אחת. וביאר רש"י שדעת ר"י ש'מלכנו' אינה מלכות כיון שאינו אלא על אומה אחת[יח]. ותמה בערוך לנר, הרי הפסוק 'ה' אלקיו עמו ותרועת מלך בו' והפסוק 'ויהי בישורון מלך בהתאסף ראשי עם יחד שבטי ישראל', גם כן אינם אלא מלכות על ישראל, ומכל מקום גם לר' יהודה הוי מלכות כדמוכח להלן בגמרא. וכתב שלולי פירוש רש"י היה מפרש שטעמו של ר' יהודה, משום שיש הלכה של 'פרט וכלל' נעשה הכלל מוסיף על הפרט וריבה הכל וכאילו הפרט אינו. וכיון שכאן מתחיל בפרט והוא 'זמרו למלכנו' ומסיים בכלל שהוא 'כי מלך כל הארץ אלקים' נעשה הכלל מוסיף על הפרט וכאילו הפרט אינו, וממילא אין כאן אלא מלכות אחת[יט].

מאי קמ"ל בזה

ושוין במלך אלקים על גוים אלקים ישב על כסא קדשו. וביאר רש"י שקמ"ל שלכו"ע אין סוף הפסוק 'אלקים ישב על כסא קדשו' מלכות. ותמה בטורי אבן מהי"ת למנותו למלכות[כ]. וכתב לפרש שקמ"ל שמלך אלקים על גוים אף שאינו מלכות אלא על אומות העולם ואין עם ישראל בכלל, וא"כ כמו שלדעת ר"י 'מלכנו' אינה מלכות כיון שאינה אלא על ישראל, כך 'מלך על גוים' אינה מלכות שאינה אלא על הגוים, קמ"ל ששאני ישראל שהם מיעוט בעולם, אבל מלך על גוים שהם רוב העולם אין המיעוט מעכב, ונחשב למלכות[כא].

אם אומרה גם כאן וגם כאן או היכן שרוצה

זכרון שיש בו תרועה וכו' אומרה עם הזכרונות ואומרה עם השופרות. כתב השפת אמת שלא נתבאר בגמרא אם כונת ר' יוסי שיכול לאומרה גם בזכרונות וגם בשופרות ואין בזה משום כפילות, או שיכול לאומרה או בזכרונות או בשופרות ולאפוקי מדעת ר' יהודה שאינו יכול לאומרה בשופרות. ובדברי הרמב"ן (הו"ד ברפ"ם סי' ג) והר"ן (ט. ד"ה ומיהו) והרשב"א (סוד"ה תרועה שם) מבואר שלדעת ר' יוסי יכול לכפול ולאומרה גם בזכרונות וגם בשופרות[כב]. אמנם בדברי המאירי יש לדייק שעיקר דברי ר' יוסי הוא שיכול לאומרה היכן שירצה או בזכרונות או בשופרות.

מדוע תרועה אינה שופר

ר' יהודה אומר אינו אומרה אלא עם הזכרונות. והיינו משום שלשון תרועה אינה לשון שופר. וקשה הרי לעיל (ע"ח) ילפינן מהפסוק 'זכרון תרועה' זכרונות ושופרות, ואיך אמר ר' יהודה שתרועה אינה לשון שופרות. וצריך לומר שר' יהודה לומד זכרונות ושופרות מהפסוק 'ותקעתם בחצוצרות' כמו שהביא הר"ן (ט.) בשם הרא"ה שכך דרשו בספרי[כג].

(שופר פ"ג ה"ט) כתב 'פקדונות אינם כזכרונות'. משמע שמן הדין הוא ואינו רק מנהג. וכן נראה שלמד המאירי בדעתו. וראה בצל"ח מה שהאריך לבאר בדעתו בזה. **ח. חידושי** הגהות בשם מהרל"ח. **ט. במהרש"א** העיר שהראשונה כולל שני פסוקים, והשניה כולל שני פסוקים, ומדוע קורא להם בלשון יחיד 'ראשונה' ולא 'ראשונים'. וכתב שצ"ל ששאו שערים ראשיכם הראשון נמשך עם הפסוק 'מי זה מלך הכבוד' שעמו, ונחשבים לאחד, וכן השאו שערים השני נמשך עם ה'מי הוא זה מלך הכבוד' שעמו ונחשבים לאחד. וראה בראב"ן (דף קעח) שכתב שמה שאנו אומרים ד' פסוקים של מלכיות של כתובים, משום ששנים של שאו שערים ראשיכם סמוכים במזמור ועוסקים בענין אחד, לכן הנהיגו לאומרם במקום פסוק אחד. **י. וכ"כ** היום תרועה בדעת הב"י (סי' תקצג) שכונתו לתרץ שאין צריך דוקא עשרה פסוקים, אלא סגי בעשרה מלכיות. וכתב ביום תרועה שכן משמע לעיל שלומדים עשרה מלכיות כנגד עשרה הילולים, ואף שעשרה ההילולים אינם בעשרה פסוקים. ובדברי מלכיאל (ח"ג סי' כח) כתב שלפי"ז דוקא לרבי שלומד מעשרה הילולים הדין כן, אבל לרב יוסף ורב יוחנן שלמדו מעשרה הדברות ומעשרה מאמרות, יש לומר שצריך דוקא עשרה פסוקים [ואח"כ כתב שאף לרב יוסף י"ל שרק בטעם העליון הם עשרה פסוקים, אבל בטעם התחתון הם פחותים מעשרה פסוקים, ורק לר' יוחנן צריך עשרה פסוקים דוקא, ומשום כך נקט דברי ר' יוחנן לבסוף כיון שהוא חולק על שניהם, ע"ש שיישב בזה קושית היום תרועה לעיל ע"א שנתקשה בסדר הדברים בגמרא]. וכתב שם בדעת הרמב"ם שפסק כר"י בזה ומשום כך פסק שצריך דוקא עשרה פסוקים, ע"ש באריכות בכל זה. **יא. ובהערות** לריטב"א הקשה הרי כל פרשה שלא פסקה משה אנן לא פסקינן. וראה משנ"ת בזה לעיל לגבי הפסוק 'ה' צבקות יגן עליהם'. אמנם במגן אברהם (סי' תכג סק"ח) מבואר שבכתובים אין דין זה שלא לומר חצי פסוק. **יב. אלא** שכתב שמדברי רש"י (ד"ה רבי יהודה) שכתב ש'מי הוא זה מלך הכבוד' לאו ממנינא משמע שאינו סובר כן. ובמאירי כתב שני מלכיות הנאמרות בפסוק אחד אינו עולה אלא למלכות אחת. ובהערות שם כתב שזהו לדעת ר' יהודה. **יג. המאירי** פסק בהלכה זו כר' יהודה. אמנם ברי"ף גיאות (עמ' פז) פסק כר' יוסי. **יד. המאירי.** **טו. והיינו** כדברי הריטב"א הנ"ל שאפשר לומר אף חצי פסוק, ולכך לר"י יכול לומר אף הפסוק השני 'מי הוא זה מלך הכבוד' בלא לסיים 'הוא מלך הכבוד סלה'. **טז. וכ"כ** בדברי מלכיאל (ח"ג סי' כח ד"ה ובזה יש ליישב). **יז. וסיים** שצ"ע לדינא. **יח. והוא** המשך למש"כ השפ"א הובא לעיל (ד"ה רבי יהודה אומר ראשונה). ולפי דברי הערוך לנר דלהלן א"ש קושיא זו, וכעין זה כתב לתרץ בדברי מלכיאל (ח"ג סי' כח ד"ה ובזה). **יט. וברמב"ם** בפירושו למסכתין נראה שר' יהודה מצריך דוקא תיבת 'מלך' ולא 'מלכנו'. **כ. ובזה** יתיישב קושיית השפת אמת שהובא לעיל מדוע הוצרכה הגמרא להוסיף פסוק זה. **כא. וראה** במהרש"א (סוד"ה ושוין) שנראה שכיון ליישב ד"ז. **כב. אמנם** בדברי מלכיאל (שם) כתב שבאמת לדעת ר' יהודה מלך אלקים על גויים אינה מלכות, משום שלא מלך אלא על גויים. והטעם שיש כאן מלכות אחת הוא משום שס"ל שישב על כסא קדשו נחשב למלכות ולא כדעת ר' יוסי שזה לא נחשב למלכות. ור' יהודה לשיטתו בסנהדרין (כ:) ש"יד על כס יה' הוי מלכות [לגירסת הספרי שגורס שם ר' יהודה]. **כג. ומדברי** המהרש"א נראה שלדעת ר' יהודה חוץ ממה שנתבאר שאין יכול לאומרה עם השופרות משום שתרועה אינה שופר, מלבד זה חולק ר"י שאינו יכול לאומרה בשופרות משום שכבר אמרה בזכרונות. אמנם דברי המהרש"א הם לולי פירוש רש"י כמבואר שם. **כד. יום** תרועה. ובמהרש"א הקשה כעין זה הרי עיקר הפסוק של ר"ה הוא 'יום תרועה' ואיך אמר ר' יהודה שתרועה אינה לשון שופר. ותירץ שכיון שלומדים גז"ש מיובל ושם כתיב שופר יש להזכיר דוקא שופר ולא תרועה. שתיבת 'תרועה' מורה על מדת הדין מלשון 'שבר' ואדכורי ריתחא בר"ה לא מדכרינן. וראה עוד בשפתי חכמים מש"כ בזה.

דין תרועה שיש עמה חצוצרות

תרועה שאין עמה כלום כגון יום תרועה אומרה עם השופרות. כתב הרמב"ן[כה] שדוקא תרועה שאין עמה כלום, אבל תרועה שיש עמה חצוצרות אינו אומרה כלל, [שאנן שופרות בעינן כמו שביובל שממנו לאחדים לר"ה כתיב 'שופר תרועה'[כו]], ולפי"ז מה שנהגו להשלים בתורה בפסוק 'ותקעתם בחצוצרות' טעות הוא, שהרי אין בה שופר[כז]. אמנם הרא"ש הביא כמה ישובים בזה, הראבי"ה תירץ שכיון שאנו רגילים להוסיף על עשרה פסוקים, אם כן כבר הזכיר עשרה פסוקים בלא פסוק זה, ואף שהשלים בנביא, הרי קי"ל כר"י שאם השלים בנביא יצא. ומה שקבעו פסוק זה בתפילה משום שהוא דברי רצוי ורחמים. והרא"ש עצמו כתב, שכמו שתרועה בלא שופר נכללת בכל שופרות, כך תקיעה בלא שופר נכללת בכלל שופרות, ומה שהזכיר בפסוק גם חצוצרות אינו גורע[כח]. **אמנם** הביא שהרמב"ן היה משלים בפסוק 'לא הביט און ביעקב' ואף שכבר אמרו עם המלכיות, הרי אמר ר"י שיכול לאומרה עם המלכיות ועם השופרות. והר"ר יונה היה משלים בפסוק 'יום תרועה יהיה לכם'[כט]. והרא"ש כתב שאין לשנות ממטבע שנהגו בימות הראשונים ויש לסיים בפסוק 'ותקעתם בחצוצרות'.

מדוע נחלקו בג' אופנים

בכל ג' המחלוקות האלו נתבאר שדעת ר' יהודה שתרועה אינה לשון שופר. וצ"ע אם כן מדוע הוצרכו לחלוק בג' אופנים, ולא נחלקו בפשוטו האם 'תרועה' הוא לשון שופר או לא. וכתב המהרש"א שלולי פירוש רש"י היה מפרש שבמחלוקת הראשונה לא נחלק ר' יהודה מחמת שתרועה אינה לשון שופר, אלא משום שכבר אמר הפסוק עם הזכרונות ואינו יכול לכופלו גם בשופרות. וכן במחלוקת השניה שאין יכול לומר בשופרות כיון שכבר אמר הפסוק במלכיות. ורק במחלוקת השלישית נתבאר שדעת ר' יהודה שתרועה אינה לשון שופר[ל].

הרמב"ם והרי"ף השמיטו דין זה אם תרועה נחשבת כשופרות או לא.

ותמה הר"ן (ט. ד"ה גמ' זכרון) מדוע השמיטו ענין זה. ולדינא כתב הר"ן שקי"ל כר' יוסי, דר' יהודה ור' יוסי הלכה כר' יוסי[לא].

מכאן שקי"ל כר"י

ותיקין היו משלימין אותה בתורה. וכתבו התוס' (לעיל ע"ח ד"ה מתמיל) שמשום כך אנו נוהגים להשלים בתורה כר' יוסי ואף שרבים חולקים עליו, משום שהמשלים בתורה זריז ומשובח כמנהג הותיקין. והר"ן (ט. ד"ה ותיקין) הוסיף שמעשה רב עדיף. אמנם בסמ"ג (סוף מ"ע מג) כתב שאפשר שאף רבנן מודים שאפשר להשלים בתורה, אלא שסוברים שאף אם השלים בנביא יצא[לב].

סדר הפסוקים

תלת הוא דהויין, ה' אלקיו עמו וכו' ויהי בישורון מלך, ה' ימלוך לעולם ועד. כתב הר"ן (ט. ד"ה וכתב רבינו) שנוהגים לומר מלכיות של תורה כסדרן שכתובים בתורה, א. ה' ימלוך לעולם ועד, ב. לא הביט און, ג. ויהי בישורון מלך. ואף שבגמרא לא נקטו כסדר שכתובים בתורה, משום שלא הקפידה לכתבם כסדר, כיון שפשוט שיש לאומרם כסדר.

והטעם שנקטה הגמרא פסוק 'ה' ימלוך' לבסוף ביאר המהרש"א משום שמלך מורה על אחדות בכל מקום, ובר"ה יש לנו לומר כי הוא מלך אחד מלך מלכי המלכים ומלך על כל הארץ, וזאת הכונה מפורשת היטב בפסוק 'ה' ימלוך לעולם ועד', ולכן מסיים בפסוק זה. ומה שאנן מסיימים בפסוק 'שמע ישראל' הוא גם על כונה זו, שמפורש בפסוק זה אחדות מלכותו. **ובמשך** חכמה (נמדבר כג כא) ביאר שנקטה הגמרא כסדר 'ה' מלך ה' מלך ה' ימלוך', ותחילה הוה, ואח"כ עבר, ואח"כ עתיד. וכמו כן פסוק 'ה' אלוקיו עמו' הוא הוה, ואחריו 'ויהי בישורון מלך' שהוא עבר, ואחריו 'ה' ימלוך' שהוא עתיד.

ובשפתי חכמים כתב שהקדימה הגמרא פסוקים אלו שיש בהם תיבת 'מלך' משא"כ בפסוק אחרון כתוב 'ימלוך'.

מי הוא ה'מלך'

ויהי בישורון מלך. מכאן מבואר שה'מלך' שנכתב בפסוק, היינו הקב"ה מלכו של עולם. וכן פירש רש"י (דברים לג ה), וכן הוכיח מכאן הרמב"ן (עה"ת שם). אלא שהרבה מפרשים פירשו שה'מלך' הכוונה למשה רבינו[לג]. וכן הביא הרמב"ן שם ממדרשי אגדה[לד].

הטעם שבברכת אבות אין מלכות

שמע ישראל ה' אלוקינו וכו' ר' יוסי אומר מלכות. מכאן הוכיח הטור (סי' קיג) שלמלכות אין צריך דוקא לשון מלכות, ומשום כך בברכת אבות שבשמונה עשרה אין הזכרת מלכות משום שהאל הגדול הגבור והנורא הוי כמו מלכות, כמו שמבואר בסוגיין ששמע ישראל הוי מלכות[לה]. אך במאירי בסוגיין ביאר, שלדעת רבי יוסי הוי מלכות משום שאחדות ה' היא קבלת מלכותו, משום שהיא שוללת מלכות אחרת.

הרי מלכיות נלמד מ'אני ה' אלקיכם'

שמע ישראל ה' אלוקינו וכו' ר' יהודה אומר אינה מלכות. וצ"ב הרי עיקר הלימוד שיש להזכיר מלכיות בראש השנה הוא ממה דכתיב 'אני ה' אלקיכם' כמבואר לעיל (ע"ח), והרי שאלקות נקרא מלכות[לו].

מהו לשון 'מתקיע'

השני מתקיע. בביאור לשון 'מתקיע' כתבו הראשונים[לז] בשם רבינו האי גאון, שבא לומר שאין הש"ץ עצמו תוקע במוסף, אלא אחר תוקע[לח], וכמו שאמרו לגבי ברכת כהנים (נדרים לז.) שהש"ץ אינו נושא את כפיו שמא יתבלבל בתפלתו, וכך גם כאן, אין הש"ץ תוקע שמא לא יוכל לחזור למקום שעמד בו בתפילתו[לט]. ולפי"ז כמו שמצינו בברכת כהנים שאם הש"ץ בקי ומנוסה ומובטח לו שחוזר, יכול לישא כפיו, כך גם כאן אם הש"ץ בקי ומנוסה ומובטח לו שחוזר, יכול לתקוע בעצמו, אלא שהתנא משמיענו שבאופן כללי עדיף שאחר יתקע וכך היה מנהגם[מ].

אמנם בריטב"א כתב לפרש ש'השני מתקיע' אין הכונה על תקיעת שופר, אלא הכונה על ברכת מלכיות זכרונות ושופרות, שהש"ץ של מוסף הוא האומר ברכות אלו שעליהם תוקעין בשופר, ומה שלא נקטה המשנה 'השני מברך' כדי להשמיענו שברכות ותקיעות אחד הם,

כה. וכן דעת הרשב"א. **כו. הרשב"א,** הר"ן (ט. ד"ה ומיהו). **כז. ואף** שכל מקום שיש חצוצרות במקדש יש שופר, מ"מ צריך פסוק שמזכיר בו שופר. הרשב"א, הר"ן שם. **כח. וכן** דעת הרא"ה (הו"ד בר"ן שם) וכתב שאדרבא עדיף פסוק זה, משום שבספרי מצינו שדורשים מפסוק זה מלכיות זכרונות ושופרות. וכתב הר"ן שכן דעת הרמב"ם שהביא פסוק זה בסדור תפילותיו שבסוף ספר אהבה. **כט. וכ"ה** בשלטי הגיבורים (ט.) בשם הרי"צ גיאות. וכן מסיק הריטב"א שראוי וטוב לנהוג. **ל. ובעי"ז** תירץ בערוך לנר. וביום תרועה כתב קצת באו"א, שבמחלוקת הראשונה י"ל שטעמו של ר"י משום שהפסוק מתחיל ב'זכרון' וא"כ עיקר הפסוק קאי על זכרונות, ע"כ אינו מזכירו בשופרות. אבל בפסוק 'ותרועת מלך בו' יש לומר שעיקר הפסוק על שופרות הוא, ואם היו נכתבים שניהם הו"א שדוקא בשניהם שאין בהם רמז ברור לשופרות, אבל בפסוק 'יום תרועה' שממנו לומדים מצות שופר הו"א שודאי מועיל לשופרות. **לא. וכ"כ** המאירי. אבל נהוג עלמא כר' יהודה כדי להזכיר ג' פסוקים שופרות של מתן תורה כדי לזכור לנו מעמד הר סיני וקבלת התורה, קרבן נתנאל (קק"ט). וראה מש"כ בזה בשו"ת משכנות יעקב (סי' קנד). **לב. ובדברי** הרשב"א (ד"ה רבי יוסי) מבואר שלרבנן יכול להשלים במה שרוצה, ומשמע שאף בכתובים יכול להשלים. וראה בזה ביום תרועה (לעיל ע"ח). **לג. כן** משמעות כל התרגומים שם, וכן פירש האבן עזרא. וכן כתב הרמב"ם (פיהמ"ש שנועות פ"ב מ"ב). וראה באריכות במשמר הלוי בענין אם למשה היה דין מלך. **לד. שמות** רבה (ב ו, מא ד), ויקרא רבה (לו ד), במדבר רבה (טו יג). וברש"ש (שמות רנה מא ד) כתב שמשום כך מוסיפים פסוק 'וידעת היום' וגו' שלדעת ר' יוסי ג"כ מלכות היא, כדי לצאת יד"ח הסוברים שפסוק זה קאי על משה. ובפירוש מהרז"ו (נמדבר רנה שם) כתב שמלכות משה באופן זה הוא מלכות השי"ת, וכמו שאיתא לגבי שמואל (שמואל ח' ח ז) כי לא אותך מאסו כי אותי מאסו ממלך עליהם'. כי גם כשהקב"ה מלך לבדו על ישראל בהכרח שיהיו אנשים אלקיים כנביאים ושופטים שכל הנהגתם ברוח הקדש ובנסים ונפלאות, וכן היה משה בדורו. **לה. וכן** מבואר בתוס' (נדרים מ: ד"ה ממר) שהאל הקדוש נחשב למלכות כמו שמבואר בסוגיין לגבי 'שמע ישראל'. וראה בשפתי חכמים מש"כ בזה. וראה עוד במהרש"ם (מ"ו סי' מט) שדן לדעת רבי יהודה האם באמת אין מלכות בברכת אבות, וסובר כמ"ד שברכה בלא מלכות היא גם ברכה, או שסובר שאדון נחשב למלכות ע"ש בכל זה. **לו. ערוך** לנר. **לז. הר"ן** (ט.) הריטב"א, הרא"ש (סי' ד). **לח. וראה** מה שהק' בתוי"ט (תענית פ"ב מ"ח) ומש"כ בזה בלחם שמים שם. **לט. ובעיטור** (עט.) כתב הטעם שהיו זריזין במצות ומחבבין אותן, והיה כל אחד ואחד מהן נוטל חלקו כדי לקבל שכר, כמו במילה שאחד מל ואחד מברך. **מ. וברבינו** אברהם מן ההר, הביא שיש מפרשים שהטעם שנקט 'מתקיע' משום שהש"ץ היה מוציא את הרבים ידי חובתן בתקיעות, ומשום כך נקרא 'מתקיע', אבל באמת שהש"ץ עצמו היה

ואין אומרין ברכות אלו אלא בשעת תקיעות, והיינו במוסף ולא בשאר תפילות. ומשום כך נקרא 'מתקיע' שהוא המברך מביא לידי התקיעות. ולאפוקי מדעת הרז"ה (יג.) שכתב שברכות אלו 'מלכיות זכרונות ושופרות' אומרים בכל תפילות ראש השנה, אלא שאין תוקעין אלא במוספין.

אוניברסיטת בר-אילן 19/06/2018

הטעם לזה

השני מתקיע. בגמרא מבואר שהטעם משום שעת השמד [ויתבאר להלן בע"ה], והקשו הראשונים מדוע צריך לטעם זה, הרי עיקר התקיעות נתקנו על סדר הברכות של מלכיות זכרונות ושופרות, וא"כ פשוט שצריך השני לתקוע כיון שרק בתפילת המוספים אומרים ברכות אלו. ולדעת בעל המאור (יג.) שבכל תפילות ראש השנה אומרים ברכות אלו אתי שפיר, אלא שלא נהגו כבעל המאור, וגם בירושלמי לא משמע כן[מא]. ותירצו הראשונים[מב], שכונת הגמרא שבלא טעם של שעת השמד, היו מתקנין לומר ברכות אלו בשחרית כדי לתקוע בשחרית משום זריזין מקדימין למצוות, ורק משום שעת השמד תיקנו לומר ברכות אלו במוספים. אמנם בתוס' הרא"ש כתב שראוי היה שהראשון יתקיע משום דין 'זריזין מקדימין' ויחזור ויתקע על סדר הברכות במוסף, כמו שאנו נוהגים לתקוע במיושב וחוזרין ותוקעין על סדר הברכות[מג].

הטעם שיש רב עם במוסף

משום דברב עם הדרת מלך. ביאור (אוצר התכמה) בטורי אבן [בתירוצו השני] שהטעם שיש רוב עם יותר במוסף משום שככל שמתאחר הזמן באים אנשים יותר לבית הכנסת ואיכא יותר רוב עם. וברדב"ז (מ"ו סי' ג' אלפים רכה) ביאר שהטעם בזה משום שתפילת שחרית ששוה היא בכל המועדות, היו כל האנשים בקיאים בה, והיו מתפללים לעצמם, אבל תפילת מוסף ששונה היא בכל יו"ט, [מפני חילוק הקרבנות שבכל יו"ט], לא היו הכל בקיאים בה, והיו באים הרבה לשמוע מהש"ץ התפילה ומשום כך יש בזה רוב עם יותר משחרית. ובקונטרס אחרון (עהטו"ח) כתב שבירושלמי (ה"ח) מבואר שתיקנו במוסף כדי שיהיו גם הקטנים בבית הכנסת, משא"כ בשחרית שעדיין ישנים הקטנים, שמשום כך קטן פטור מק"ש כיון שאינו מצוי בשעת ק"ש[מד].

מנין שזהו הטעם

משום דברוב עם הדרת מלך. הקשה החתם סופר, מנין שזהו הטעם שהיו תוקעין במוסף, הרי יש לומר שלא תקעו בשחרית משום שברב השנים עדיין לא באו עדים בשחרית [כמש"כ רש"י לעיל ל: בטעם שתקנו שיר של חול בשחרית], ולכך תיקנו לתקוע במוסף. ותירץ שכונת המקשה שהיה צריך לתקוע בין שחרית למוסף מיד כמו בהלל, ולא להמתין לתפילת המוסף עצמה, ותירצה הגמרא שהאוייבים יסברו שמתאספים למלחמה כיון שתוקעים שלא על סדר התפילה, וע"כ הוצרכו לתקוע על סדר התפילה במוסף[מה].

מדוע אין מקדימין תקיעות מדין תדיר

תקיעה נמי נעביד בראשון משום דזריזין מקדימין למצוות. באגרות משה (או"ח ח"ג סי' ע) הביא להקשות מדוע צריך לטעם זה, וביותר מדוע קודם הגזירה היו תוקעין בשחרית, הרי מוסף הוא תדיר, ותקיעות אינם תדירים, ותדיר קודם. ותירץ, שכל מוסף היא מצוה בפני עצמה, מוסף שבת לעצמו, ומוסף ראש חדש לעצמו, ומוסף כל יו"ט לעצמו, ונמצא שמוסף של ראש השנה הוא רק פעם אחת בלבד בשנה, וא"כ גם התקיעות הרי חיובם הוא אותו יום ממש, ונמצא ששוין מצות המוסף ומצות התקיעות לענין התדירות[מו].

מעלת 'זריזין' ומעלת 'ברב עם' מה עדיף

משום דזריזין מקדימין למצוות. רבים מהאחרונים הוכיחו מסוגייתינו שדין 'זריזין' עדיף על דין ברוב עם, שהרי למסקנת הגמרא, מעיקר הדין היה צריך להיות התקיעות בשחרית מדין זריזין, ולא במוסף מדין ברוב עם, ורק משום שעת השמד העבירו התקיעות למוסף[מז]. ולפי"ז אין לאחר הרבה לעשות ברית מילה כדי לקיימה ברוב עם, אלא יש לקיים המצוה מיד בבוקר משום דין זריזין אף שיהי' פחות 'ברוב עם'. ויש שכתבו ליישב המנהג[מח].

בגדר דין זריזין

דזריזין מקדימין למצוות. מדברי המאירי (יומא כח:) משמע שדין 'זריזין' אינו אלא מדה טובה שלא יראה כמתרשל, וראוי לאחוז בדרכי האבות כמו שמצינו באברהם אבינו שהשכים בבוקר למצות מילה[מט].

הטעם שבזמן הזה אין תוקעין בשחרית

בשעת גזירת המלכות. כתבו התוס' והראשונים שאף שעתה בזמן הזה אין גזירת המלכות, מכל מקום השאירו הדבר על מכונתו, ולא תיקנו לתקוע בשחרית מדין זריזין. ובטעם הדבר מצינו כמה ביאורים בראשונים, התוס' כתבו, משום חשש שמא יחזור הדבר לקלקולו. והראב"ד (נדרשה) כתב שלא עקרו התקנה משום שיש מעלת רוב עם, וכ"כ המאירי (חיבור המשובה עמ' 357). וכתבו התוס' שלפי מה שפירשו בירושלמי ששעת השמד היינו שהאויבים יחשבו שמתאספים למלחמה, ומשום כך תיקנו שיתקעו לאחר שהתפללו הרבה, ובזה יאמרו האויבים שמתעסקים בנימוסיהון, אם כן גם בזמן הזה שייך חשש זה[נ]. ובריטב"א כתב שהטעם שלא בטלה התקנה משום שכל תקנה שבי"ד מתקנים, אף שבטל הטעם לא בטלה התקנה, כל זמן שלא יעמוד בי"ד אחר ויבטלה[נא].

הטעם שבזמן הזה תוקעין קודם מוסף

וכתב החזון איש (סי' קלו סק"ג ד"ה נב ג) שאף שבזמן הזה נוהגין לתקוע תקיעות דמיושב קודם מוסף, אין בזה משום ביטול לתקנה הראשונה שתיקנו לתקוע על סדר הברכות שבמוסף, כיון שלא היתה התקנה אלא שלא לבטל תקיעות שעל סדר הברכות שהם במוסף, אבל אבל באמת ששניהם שקולים בחשיבותם, וממילא אפשר לאחר המילה כדי לקיים רוב עם, וכתב שהרצה הדברים לפני הגאון ר' יחזקאל לנדא המו"צ דוילנא והודה לו. וביד אליהו (נהמטעות על סי' מג) כתב ליישב ששאני הלל שאינו כל כך ברוב עם כי כל אחד קורא לעצמו. וראה עוד במלבושי יו"ט (מ"ב פלפולים סי' ג). **מט. כן** דייק בדבריו בגיליוני הש"ס (פסחים ד.) וכתב טעמו משום שאין למדים מקודם מתן תורה, ועוד שגם באברהם לא נאמר בתורת חיוב, אלא שכך נהג לעשות, וכך אנו ראויים שנלך בדרכי אבות. וכעי"ז משמע מדברי הטורי אבן (ד: ד"ה וכנגן) שאינו אלא מצוה בעלמא מדרבנן. ובשו"ת שבות יעקב (מ"ח סי' ג) כתב שהיא מצוה שיש לה סמך מן התורה, והאריך בכל זה בשדי חמד (מערכת יהכ"פ סי' ו אות יד, כללים מערכת ו כלל ז נספח נפוסיו), והביא שיש שיטות שמן התורה היא. וראה עוד בתשב"ץ (מ"ג סי' ח), ובחיי אדם (כלל סה). ולשון המאירי (הוריות י:) שהמאחר בעשיית המצוה אינו אלא מי שאינו עושה המצוה בכוונה אלא דרך פירוק עול ומצוה מלומדה. **נ. ובתוס'** ישנים הקשה הרי כבר תקעו בתקיעות דמיושב עם קריאת התורה, ותירץ שבתקיעות אלו היה תוקע אחד לכולם, ולא היה בזה חשש סכנה, אבל לאחר תפילת מוסף היו תוקעין כולן יחד וקול שופרם מפחד כל העיר, ואז איכא סכנה, וכן משמע בערוך (ערך שמד) שיש מקומות שנוהגין לתקוע כל יחיד ויחיד מיד אחר התפילה, ע"כ. וראה משנ"ת בזה לעיל (ג). אמנם החזון איש (סי' קלו סק"ג ד"ה נב ג) כתב שנראה שבשעת הגזירה לא היו תוקעין תקיעות דמיושב שהרי לא היו תוקעין כלל קודם המוספין. וראה עוד בראשונים שהוסיפו שבירושלמי מבואר שיש דרשה שיש לתקוע במוסף דוקא.

נא. וכ"כ העיטור (עמ' לטו), והראבי"ה (מ"ב).

מא. הרשב"א הביא מירושלמי בסוף פירקין. והריטב"א והר"ן הביאו מירושלמי בשבועות (פ"ח ה"ד). וכן השיג הרמב"ן (במלחמות יב.) על הבעל המאור. **מב. הרשב"א,** הריטב"א, הר"ן. **מג. וכעי"ז** כתב הראב"ד בדרשה. **מד. הביא** כן מהרה"ג מו"ה אלי' אבד"ק סלאבדקע. וראה שם בטורי אבן שמתחילה רצה לחלק באופ"א שבשחרית איכא ק"ש שהיא מן התורה, ומשום כך תיקנו במוסף שיהא בה תקיעות שהם מה"ת, ואח"כ הקשה שאין זה שייך בהלל שאינו אלא מדרבנן. ותירץ שהלל דמועדות הוי כשל תורה כיון שתקנו נביאים ראשונים לאמרו על כל פרק. וראה מש"כ בזה במהרש"ם (מ"ח סי' ו). **מה. עי"ש** מה שהקשה בזה על מש"כ התוס' בדעת הירושלמי. **מו. ואף** שמוסף ר"ח הרי הוא תדיר שהוא שנים עשר יום בשנה, הרי אין מזכירין מוסף של ראש חדש אלא ברמז אף לר"ת, ולהר"ר משולם משמע שלא מזכירין כלל כדאיתא בתוס' (לעיל ח: ד"ה שהמדש), מטעם שאיתא במדרש שהביאו התוס' שם, ולכן לא שייך להתחשב אף לר"ת עם המוסף של ר"ח שרצו לכסותו ורק בשביל ההכרח רמזוהו, אלא עם מוסף של ר"ה ששוין בתדירות. וראה שם שהאריך בכל זה, ובענין הקדמת הלל למוסף. **מז. ספר** קרבן חגיגה (סי' פו), ברכי יוסף (מ"ח סי' ו סק"ז) ובמחזיק ברכה (סי' רכט סק"ו), רוח חיים (למהר"ח פלאג'י שם סק"ג), דעת תורה (סי' תכו סק"י), ארצות החיים (סי' כה סק"ג), חיי אדם (כלל סה סעי' ו), שאלת יעקב (סי' ק'). וראה מה שהאריך בזה ביביע אומר (מ"ח יו"ד סי' יח). וראה עוד בשו"ת לב חיים (מ"ח סי' קמז), ובמכתב סופר (יו"ד סי' כח), ובחכם צבי (סי' קו), ובשבות יעקב (מ"ח סי' לד). **מח. בשו"ת** מקור חיים (סי' ג) כתב הבנין שלמה ליישב ששאני בסוגיין שאין כאן ודאי רוב עם, שמי יימר שבמוסף ירבו אנשים, ומשום כך עדיף זריזים,

אין מניעה לתקוע גם בתקיעות דמיושב קודם לכן, ומש"כ התוס' שלפי הירושלמי ניחא שגם היום שייך הטעם, היינו שמשום ששייך הטעם גם היום לכן השאירו הקביעות במקומו במוסף, אבל בתקיעות דמיושב שאין בהם חשש מלכות אין מניעה לתקוע, אבל במוסף שעדיין שייך הטעם של הירושלמי אין מבטלים התקנה.

מדוע היה הו"א שצריך לומר הלל בר"ה בלא נס

מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך[נב]. הטעם שהיה הו"א לומר שירה, ביאר המהרש"א משום שראש השנה ויום הכיפורים נקראו מועד, וקדושים בעשיית מלאכה, ומדין הלל דמועדים היה ראוי לומר הלל, ורק מטעם שאפשר מלך יושב על כסא דין וכו' אין אומרים הלל. ובהלכות קטנות (ח"ג סי' רי"ד) נתקשה בזה, ותירץ עפ"י מה שאמרו בירושלמי (פ"ק) שישראל אוכלין ושמחים בראש השנה לפי שהן יודעים שהקב"ה עושה עמהם נס, והוא שמדת הדין מקטרגת על העוונות כמו שהיה ביציאת מצרים, והקב"ה עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים ומחיה המתים, וע"ז היה ראוי לומר הלל שהקב"ה עושה לנו נס[נג].

הטעם שהמלאכים שואלין כן

מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך וכו'. כתב בערוך לנר שהטעם שהמלאכים שואלים כן, משום שמבואר בחולין (פ:) שאין רשות למלאכי השרת לומר שירה עד שישראל אומרים שירה, ולכן שואלים המלאכים מדוע אין אומרים ישראל שירה, כיון שכל זמן שאינם אומרים גם המלאכים עצמם מעוכבים[נד]. עוד תירץ שהרי מצינו (סנהדרין לט:) בקריעת ים סוף שביקשו מלאכי השרת לומר שירה, ואמר להם הקב"ה מעשי ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה, ואף שישראל עצמם אמרו שירה, כיון שנעשה להם נס, מכל מקום המלאכים עצמם לא אמרו שירה, ומשום הטעם שמעשי ידי טובעים וכו' וא"כ כמו"כ הוא גם בראש השנה שטוענים מלאכי השרת, שאף שביום זה יש דין לרשעים ואין ראוי להם עצמם לומר שירה, מכל מקום ישראל שבטוחים שיעשו להם נס, מדוע אין הם אומרים שירה, וענה להם הקב"ה, שאף שבטוחים שיעשו להם נס מכל מקום עדיין ספרי חיים וספרי מתים פתוחים שלא נגזר הדין.

האם המלאכים עצמם אומרים שירה

ותמהו האחרונים על מה שמשמע מדברי הערוך לנר שגם המלאכים אין אומרים שירה בר"ה ויוהכ"פ, ולהדיא כתבו התוס' (ערכין י: ד"ה ממרו) שמלשון השאלה 'מפני מה אין ישראל אומרים שירה' משמע שהמלאכים עצמם אומרים שירה. ובאמת כבר תמהו האחרונים מדוע אומרים המלאכים שירה הרי אינם יכולים לומר שירה כל זמן שאין ישראל אומרים שירה.

ובחוות יאיר (סי' רכה) תירץ ששני דיני שירה יש, האחד הוא שיר הרגיל בכל יום וקדושה שאומרים ביוצר ובמנחה, ובהם אין המלאכים אומרים שירה כל זמן שלא אמרו ישראל שירה, אבל בשיר של הלל שאומרים בכל הרגלים אין בזה דין על המלאכים לאומרה ככל ישראל, וממילא אין להם דין להמתין על שירת ישראל.

ובמהרש"ם (מ"ה סי' עמ) תירץ שדוקא בזמן שישראל אומרים שירה, בזה על המלאכים להמתין על שירת ישראל, אבל בזמן שישראל עצמן אין אומרים שירה אין דין על המלאכים להמתין עליהם.

ויש שתירצו[נה] שדוקא קדושת 'קדוש קדוש קדוש' אין רשות למלאכים לומר קודם ישראל, ולא בשאר שירות ותשבחות.

מצינו שיש לשמוח בראש השנה

אפשר ספרי חיים וספרי מתים וכו' וישראל אומרים שירה[נו]. וזה לשון הרמב"ם בפיהמ"ש 'אין קורין הלל לא בראש השנה ולא ביום הכפורים, לפי שהם ימי תפלה והכנעה לפני ה' ויראה ממנו וניסה אליו ותשובה ותחנה ובקשת מחילה, ואין ראוי במצבים כאלה לשמוח ולשיש, ע"כ[נז]. ומשמע שפירש כן בגמרא.

ובעיקר הדבר תמה ביום תרועה הרי מבואר במדרש והובא בטור (סי' תקפו) א"ר סימון כתיב כי מי גוי גדול וגו' ר' חנינא ור' יהושע אומרין איזו אומה כאומה זו שיודעת אופיה של אלהיה פי' מנהגיו ודיניו, שמנהגו של עולם, אדם שיש לו דין לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגדל זקנו ואין חותך צפרניו, לפי שאינו יודע איך יצא דינו, אבל ישראל אינן כן, לובשים לבנים, ומתעטפים לבנים ומגלחין זקנם ומחתכין צפרניהם ואוכלין ושותין ושמחים בר"ה, לפי שיודעין שהקב"ה יעשה להם נס, לפיכך נוהגין לספר ולכבס בער"ה ולהרבות מנות בר"ה. וצ"ע הרי בסוגיין מבואר שאין לשמוח בראש השנה, ואיך כתב שאוכלין ושותין ושמחים בר"ה. ותירץ, שכל יחיד ויחיד לעצמו לובש לבנים ושמח לעצמו לפי שבוטח בה' שיכתבו לחיים, אמנם בכל העולם לא יבצר שיש נכתבים למיתה ובשביל כבודם אין אומרים הלל בראש השנה ויום הכיפורים[נח].

הטעם שלא הוזכרו ספרי בינוניים

ספרי חיים[נט] וספרי מתים. הטעם שלא הזכיר ספרי בינונים, כתב המהרש"א (ערכין י:) שהוא נכלל בשם ספרי חיים ומתים, כיון שאם זכו הבינוניים נכתבים לחיים ביוהכ"פ, ואם לא זכו נכתבים למיתה.

אם אומרים צדקתך בר"ה שחל בשבת

מכלל דבראש השנה לא אמרינן הלל. כתב הר"ן (ט.) שנחלקו הגאונים בדין אמירת צדקתך בר"ה שחל להיות בשבת, שיש מהגאונים שכתבו שאומרים בו צדקתך, משום שכלל מסור בידם שכל יום שיש בו הלל אין אומרים בו צדקתך, לפי שאומרים אותו על צדוק הדין של משה, ובראש השנה שאין אומרים הלל, אומרים צדקתך, וגאונים אחרים חולקים עליהם ואומרים שראש השנה הוי גם ראש חדש, וכיון שבשאר ראשי חדשים אין אומרים צדקתך, כך גם בראש השנה אין אומרים צדקתך. וכתב הר"ן שמנהגנו שאין אומרים אותו בר"ה שחל בשבת, אבל אומרים אותו ביוהכ"פ שחל בשבת, ואפשר שהטעם הוא משום שבראש השנה יש שמחה באכילה ושתיה כשאר ימים טובים ומשום כך לא אמרינן צדקתך, אבל ביוהכ"פ שהוא יום עינוי אומרים אותו.

מדוע לא אסורה תקיעת שופר משום שבות

שופר של ראש השנה. במשנה זו מבואר שאין לחלל יו"ט בשביל שופר אף באיסורים דרבנן, והיינו משום שהעמידו רבנן דבריהם במקום מצות עשה, וביו"ד יכולים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה, והקשה הריטב"א אם כן מדוע לא אסרו תקיעת שופר עצמה משום שבות, שהרי יש בתקיעה איסור דרבנן ביו"ט[ס]. ותירץ שדוקא באלו שהם מכשירי מצוה שאין בזה דחייה למצוה עצמה, בזה אמרו חכמים שלא לעבור על איסורים דרבנן, אבל לדחות המצוה עצמה בזמנה הקבוע, אין רבנן עושין כן לדחות לגמרי מה שצותה התורה, שא"כ נמצא שמצוה זו מתבטלת לגמרי מכל ישראל לעולם, [ואף שבשבת אסרו חז"ל לתקוע, היינו משום שמתקיימת המצוה בר"ה שחל בחול]. ויש שמתרצים שתקיעה אין בה שבות גמור שיש בו מעשה, אלא קול בעלמא. ועוד דשאני התקיעה

נב. בשם הגר"ח הלוי הביאו להעיר הרי אומרים שיר של יום בר"ה, וא"כ אומרים שירה, וביאר שדין אמירת הלל שאני שצריך שתהא שמחה שלמה, ובר"ה אין השמחה שלימה, אבל שאר שירות נאמרות אף כשאין השמחה שלימה. **נג. וכעי"ז** תירץ החתם סופר (דרשות ח"ב דף ממו ד"ה אמנם ע"ש), ע"ש עוד ביאור בזה. **נד. וראה** עוד מש"כ בזה בשם משמואל (ר"ה תרע"ג). **נה. מי** מרום. **נו. וראה** לעיל (סוף יומא ד"ה אמנם נדון) מה שיש לבאר לדעת ר' יוסי שאדם נדון בכל יום. וראה עוד במהרי"ל (הל' ר"ה) מש"כ טעם נוסף לאי אמירת הלל בר"ה, משום שאין יכולים לומר בהלל 'כי הצלת נפשי ממות' כיון שעדיין אינו ידוע אם יזכה בחיים, אלא שעדיין קשה שיאמרו הלל בדילוג, ומשום כך צריך לטעם הגמרא. וראה בגיליוני הש"ס מש"כ ע"ז. **נז. וכעין** זה כתב ביד החזקה (תעניות פ"ג ה"ו). **נח. ודבריו** הם להיפך ממה שידוע מבעלי המוסר שהבטחון בה' בראש השנה אינו כלפי כל יחיד ויחיד, שהרי מי יודע אם ראוי לנס, אלא כלפי כלל הציבור, שודאי שבכללות הציבור יזכו בדין. **נט. ראה** ביקר הערך (ערכין י: ד"ה ופפרי) שהעיר בשם המפרשים מדוע הוזכרו ספרי חיים, אדרבא הרי מחמת ספרי חיים אין פחד. וכפשוטו הכונה שיש נדון על כל אחד אם לחיים או למיתה, ומשום כך יש פחד. **ס. ונתבאר** דבר זה לעיל (כט:).

עצמה שבשעה שעובר על האיסור מקיים העשה, משא"כ בשאר האיסורים שנשנו במשנה שאין עובר עליהם בשעת קיום המצוה ממש[סא].

אם קאי על האדם או על השופר

אין מעבירין עליו את התחום[סב]. פירש רש"י לילך חוץ לתחום לשמוע התקיעה. והיינו שקאי על האדם שלא ילך חוץ לתחום. ויש מהראשונים שפירשו שקאי גם על השופר שאין מוציאין את השופר חוץ לתחום כדי להביאו למקום שאין להם שופר[סג]. וביאר ביום תרועה שהיינו באדם שעירב עירוב תחומין, אלא שאין השופר שלו [שאם היה השופר שלו היה יכול לילך עמו לכל מקום שהוא עצמו יכול לילך], וכיון שאינו שלו, אסור לו להביא השופר ולהוציאו מחוץ לתחום שביתתו[סד].

אם הביא גוי מחוץ לתחום

אין מעבירין עליו את התחום. כתב בהגהות אשר"י (פ"ו ו) שמכל מקום אם הביא גוי שופר לישראל מחוץ לתחום[סה] אינו מוקצה ואפשר לצאת בו, שהרי יכול ישראל אחר שלא הובא בשבילו לצאת בו [שהבא בשביל ישראל זה מותר לישראל אחר], וכיון שמותר לטלטלו שוב מותר גם לצאת בו לאותו ישראל שהובא בשבילו, שדוקא אכילה והנאה אסור בדבר הבא מחוץ לתחום אבל מצוות לאו ליהנות ניתנו, ואין חשש שיאמר לנכרי שיביא בשבילו שלא שייך שיעשה עבירה [לומר לעכו"ם] כדי לקיים מצוה. אמנם הבית יוסף (סי' תקפו) הביא בשם הרוקח (סי' רנ עמ' נד) שאין תוקעין בו[סו].

אם מותר לומר לגוי להביא מחוץ לתחום או לעשות שבות

אמנם מצינו שנחלקו הראשונים האם מותר להדיא לומר לגוי שיביא השופר בשבילו, או לעשות מלאכה דרבנן בשבת כדי להביא השופר, שדעת הריטב"א שדוקא שבות עצמו אין נדחה משום מצות שופר, אבל שבות דשבות נדחה, ואפשר לומר לנכרי לעשות דברים אלו שאין בהם אלא איסור שבות, דשבות דשבות במקום מצוה מותר[סז]. אבל דעת התוס' בכמה מקומות[סח] שאין להתיר שבות דשבות אף במקום מצוה.

איסור שבות יש לו עיקר מן התורה

בין בדבר שהוא משום שבות. כתב הריטב"א שיש בידו מרגלית בשם הרמב"ן (עה"מ ויקרא כג כד), והוא, שכל מה שאמרו בכל מקום 'שבות דרבנן' אין הכונה שאין דין שבות מן התורה כלל, שאם כן נמצאת שבת כחול מן התורה שהחנויות פתוחות ואוצרות תבואה ויין, ומטלטלים חפצים מבית לבית דרך כרמלית ומודדין ושוקלין ומונין, וקשה לומר שאסרה התורה הוצאה כגרוגרת, והתירה דברים אלו שעמל רב יש בהם, שא"כ אין זה יום מנוחה, אלא שבכלל מצות התורה לשבות ביום השבת, יש גם דין שבות שלא לעשות מלאכות כדרך שעושה בחול, אבל בכל פרט ופרט לא נתפרש בתורה מה הוא, ורבנן קבעו מהם הדברים האסורים משום שבות, ונמצא שיש עיקר לשבות מן התורה, ולפיכך העמידו בו חכמים דבריהם במקומות הרבה לדחות מצוה של תורה.

דוקא באופן שאפשר לתקוע בלא זה

אבל אם רצה ליתן לתוכו מים או יין יתן. כתב בשפת אמת שאפשר שנקט לשון 'רצה' ולא נקט 'אבל נותן', כדי להורות שדוקא אם הוא ראוי לתקוע בו גם בלא זה, אלא שרוצה לצחצחו כדי שיתקע יפה, אבל אם אי אפשר כלל לתקוע בו בלא נתינת מים או יין, אסור, דהוי מתקן מנא.

וכתב הריטב"א שאף שמכל מקום מתקן השופר בכך, מכל מקום כיון שלא ניכר הדבר שיש כאן עובדא דחול מותר, ומכאן יש להביא ראיה שמותר להכשיר כלים ע"י הדחה, ביו"ט או בשבת אם הוא צריך לו ליומו, שכיון שלא ניכר הדבר, שהרי מותר להדיח כלים ביו"ט, מותר, אבל בהגעלה וטבילה לא[סט].

סתירת רישא לסיפא

אין מעכבין את התינוקות מלתקוע. משמע שדוקא אין מעכבין אותן, אבל אין מתעסקין עמהם לכתחילה, ובהמשך מבואר ש'אבל מתעסקין עמהן', ואף שבגמרא (לג.) דייקו כן מברייתא, מכל מקום צ"ב מדוע לא דייקו כן מהמשנה[ע]. וכתבו המפרשים שבמשנה ודאי היינו בדרך 'לא זו אף זו קתני', כלומר, שלא רק שאין מעכבין, אלא אף מתעסקין עמהם. אבל בברייתא שם אי אפשר לפרש כן, כיון שקתני איפכא[עא].

האם מותר לגדול לתקוע כדי ללמדם

אבל מתעסקין עמהם עד שילמדו. נחלקו הראשונים האם מותר לגדול עצמו לתקוע ללמד הקטנים, או שמותר לו רק ללמדם איך לתקוע אבל הוא בעצמו לא יתקע. ויש מהאחרונים[עב] שגרסו בדברי רש"י במשנתינו שאין הגדול יכול לתקוע אלא מראה להם בדברים איך לתקוע. ולפי"ז מה שהמשיכה המשנה 'והמתעסק לא יצא' היינו דין חדש, שאחד המתעסק בתקיעת שופר ולא נתכוין לא יצא. אמנם יש מהראשונים שפירשו שקאי על התוקע לקטנים להתעסק, והיינו שמותר לגדול להתעסק עם קטנים ולתקוע כדי ללמדם איך לתקוע[עג].

סא. ותירוצים אלו נתבארו בקצרה גם בלחם משנה (שופר פ"ג ה"ו) בדעת הרמב"ם שם. וראה מה שכתב בזה באבני נזר (או"ח סי' מג). **סב. ביום** תרועה תמה שהרמב"ם (שופר פ"ג ה"ד) השמיט הדינים שאין מעבירין התחום, ואין מפקחין הגל, ואין רוכבין ע"ג בהמה. והטור (סי' תקפו) הביא כל הדינים השנויים במשנה. ויש מהאחרונים שחידשו בזה בדעת הרמב"ם שלגבי תחומין אפשר שכיון שאין בזה איסור לא תעשה, דוחה. ראה אחיעזר (ח"ג סי' נט סק"ג) שהביא כן מישועות יעקב (סי' תקפו סק"ז), ובית יצחק (או"ח דיוק ד סק"י). וראה עוד בדברי יחזקאל (סי' ו, סי' י). **סג. הרע"ב** והמאירי. והטור הביא רק האופן שהולך להביא השופר מחוץ לתחום. **סד. ומשום** כך לא פירש רש"י שכן שנראה לו דוחק להעמיד באופן כזה, יום תרועה. והטעם שהטור לא פירש כרש"י כתב ביום תרועה משום שסובר שהרישא הוא כעין הסיפא שאין מפקחין עליו את הגל, וכמו ששם קאי על השופר, כך גם ברישא קאי על השופר. וראה בהערות למאירי שכתב שאפשר שהטור גרס כגירסת הראשונים שגרסו ברישא אין מפקחין את הגל ואח"כ אין מעבירין התחום, וממילא צריך להיות הסיפא דומיא דרישא, אבל אם גורסים ברישא אין מעבירין התחום, אפשר שאינו דומיא דסיפא וקאי על האדם. וראה בישועות יעקב (סי' תקפו סק"ז) שכתב נפק"מ בין ב' הפירושים. ובבית יצחק (שו"מ מו"מ דיוק ד סק"ח) ביאר שהטעם שלא פירש הטור כרש"י משום שאפשר שס"ל לתנא דמשנתינו שתחומין מן התורה, וא"כ מה קשה לגמרא השתא דרבנן אמרת לא, והרי י"ל שסובר שתחומין דאורייתא, [כמו שהקשה בטו"א], ולכך פירש הטור שקאי על השופר, והיינו שהאדם עצמו עירב ואינו יוצא חוץ לתחום, אלא שהשופר אינו שלו, ומשום כך אף למ"ד תחומין דאורייתא, מכל מקום תחום כלים לכו"ע מדרבנן [עי"ש שהאריך בזה]. **סה. אפילו** מחוץ לתחום של י"ב מיל, משנ"ב (סי' תקפו סקפ"ז). ובזה יישב המגן אברהם (ס"ק כד) בשם הלבוש, מדוע הוצרך הגמ"א לומר דין זה לשיטות הסוברים להלן שאפילו לכתחילה יכול לומר לגוי להביא מחוץ לתחום, וכן הקשה ביום תרועה. ולפי"ז א"ש שאפילו הובא מחוץ לתחום דאורייתא מותר. וביום תרועה נסתפק אם גם ביו"ט יש איסור תחומין מן התורה יותר מי"ב מיל, או אלפים אמה לר"ע, או שביו"ט לכו"ע אינו אלא מדרבנן. והגרע"א כתב שמצא להדיא בתוס' (פסחים נג: ד"ה רבי) שמשמע שלר"ע גם ביו"ט תחומין מדאורייתא [וראה עוד מש"כ הגרע"א בהגהות לשו"ע (סוס נמג"פ סקכ"ד) בזה]. וכן הוכיח המנחת חינוך (מצוה רמא סק"ה). ובמאירי (ביצה יב.) הביא להדיא שיטות הסוברים שאין תחומין מן התורה ביו"ט כלל. [והאריך בכל זה במרחשת (פ"ו סי' י)]. ולדעות אלו באמת אי"צ לומר שאין איסור לתקוע בשופר שהובא מחוץ לתחום, כיון שמותר בפירוש לומר לגוי שיביא מחוץ לתחום אפילו מחוץ לתחום י"ב מיל, אלא שאפשר שסוברים הני שיטות כדעת התוס' להלן שאף בשבות דשבות אסור אף במקום מצוה. וע"ע בפרי חדש (סוס סקכ"ג) מש"כ בזה. **סו. וכתב** הב"י שהטור (סי' תרפה) כתב בשם הרשב"א כדעת הג"א, וכן כתב המרדכי בפרק לולב הגזול (סי' תשמז). וכתב עוד שם המרדכי שהוא הדין אם עשה גוי שופר ביום טוב מותר לתקוע בו. [וראה פרטי דינים בזה במשנ"ב (סוס סקפ"ח)] ומסיים הב"י, ולענין הלכה כיון דכל הני רבוותא מסכימים להתיר הכי נקטינן וכל שכן בנדון זה דמקום קיום מצוה הוא. **סז. וכן** הביא הטור (סוס"י תקפו) בשם רבינו יונה. וכן דעת הרמב"ם (שבת פ"ו ה"ט) שאומרים לגוי לעלות באילן להביא שופר. **סח. גיטין** (ח: ד"ה מע"ג), בבא קמא (פ: ד"ה מומר) הו"ד בב"י (סס). והטור (סס) הביא כן בשם התוס' בשבת (קכח. ד"ה מין), אמנם שם אין מפורש להדיא שאף במקום מצוה אסור [אך יש לדקדק כן מראייתם שם]. **סט. וראה** במשנ"ב (סי' תקפו ס"ק פט). **ע. ובתום'** ישנים (להלן לג. ד"ה הא) השאיר בקושיא. **עא. שיטה** מקובצת (ערכין ג. מוה"ב) בשם התוס' הרא"ש, יום תרועה, לחם משנה (שופר פ"ג סוף הל' ז), קול הרמ"ז. ובבנין שלמה (על הרמב"ם סס) דייק כן גם מהרע"ב שפירש כל המשנה בהגיעו לחינוך. ועוד הביא ב' הפירושים של התויו"ט בביאור המשנה 'אבל מתעסקין' ראה בביאורי פשט. ובמרומי שדה ובקרבן ראשית כתבו שאין להקשות כן על המשנה, שיש לומר שהרישא איירי בשבת, ומשום כך אין מתעסקין, ובסיפא איירי ביו"ט, ומשום כך מתעסקין, ועל כן דייקו כן בגמרא על הברייתא ולא על המשנה. והטעם שלא תירצו בגמרא שהברייתא היא בדרך 'זו ואי"צ לומר זו' ראה להלן בילקו"ב (לג. ד"ה הא גופא). **עב. הכסף** משנה ורבינו מנוח (שופר פ"ג ה"ז), המכתם, רבינו אברהם מן ההר, והאורחות חיים (הל' תקיעת שופר הל' ט). ובט"ז (סי' תקפו סק"ג) כתב שלא מצא איה כתב רש"י כן. וברא"ש להלן (סוס"י ז) כתב 'מתעסקין, כלומר מותר להניח להתעסק' משמע שהגדול עצמו אסור. וכ"כ הר"ן להלן (לג. ד"ה הא גופא) שאין לגדול עצמו לתקוע, אלא מראה להם בדיבור ואומרין להם תקעו בענין זה. **עג. כן** משמע בר"ן (ע: ד"ה ומין) שכתב שהמתעסק לא יצא משום שמכוין לחנך התינוקות, משמע שהוא עצמו תוקע להם, וכ"כ רבינו מנוח (סס). וראה עוד בחידושי רבי משה קזיס שדן בזה.

מה קמ"ל הרי המתעסק עצמו לא יצא

והשומע מן המתעסק לא יצא. והחידוש הוא שאף שהוא עצמו נתכוין לצאת בשמיעתו, מכל מקום כיון שהתוקע לא נתכוין להוציא לא יצא. ויש שפירשו עפ"י מה שכתב הר"ן (ט: ד"ה ומ"ן) שהמתעסק עם התינוקות יש חסרון בכוונתו משום שמתכוין לחנך הקטנים, ומתכוין למצוה אחרת, וזה עיכוב במצות שופר, [שאף אם התוקע לשיר יצא, מכל מקום אם מכוין כונה אחרת לא יצא], ולפי"ז יש לומר שהשומע מן המתעסק שאין כונתו לשם דבר אחר, יצא, קמ"ל שלא.

איך יפרש מ"ד שיו"ט ל"ת גרידא

מ"ט שופר עשה הוא ויו"ט עשה ולא תעשה[עה]. כתבו הרשב"א שאף למ"ד (שבת כד:) שיו"ט אינו אלא לא תעשה בלבד, מכל מקום אין דברים אלו דוחים יו"ט משום שהוו מכשירים שאפשר לעשותם מערב יו"ט שאינם דוחים אפילו לא תעשה לבדו[עו]. והר"ן כתב שהטעם משום שבזמן שנעקר הלאו אינו מקיים את העשה[עז]. והוסיף הר"ן שהטעם שבגמרא מובא הטעם שיו"ט הוא עשה ול"ת, היינו משום שכך הוא האמת. ובהעמק דבר (ויקרא כג כד) כתב שאף למ"ד שכל יו"ט אין בו אלא לא תעשה, מכל מקום ביו"ט של ראש השנה יש בו גם עשה של 'שבתון', וממילא סוגיין ככו"ע.

דעת הראשונים שכאן לא שייך סברת בעידנא

אמנם יש מהראשונים שבאמת הקשו מדוע הוצרכה הגמרא לומר מטעם שעשה דוחה ל"ת ועשה, והרי אין כאן כלל דחיה כיון שבזמן שנעקר הלאו אינו מקיים העשה, ובהשלמה כתב שסברא זו שייכת באיסורים דאורייתא, אבל באיסורים דרבנן היה הו"א שידחו אף שאין זה בזמן קיום העשה, ורק משום שיו"ט עשה ולא תעשה אין נדחים האיסורים דרבנן. ובשבלי הלקט (סי' רלד) הביא בשם ר"ת[עח] שעשה דרבים דוחה אף כשאינו בזמן שנעקר הלאו[עט]. ובטורי אבן הקשה אם כן למ"ד שיו"ט אינו אלא לא תעשה, מדוע דברים אלו אינם דוחים את היו"ט. ובשפת אמת תירץ שכונת ר"ת שרק באופן שרבים צריכים לשופר נקרא השופר עשה דרבים, אבל לא כשיחיד צריך לו, וממילא אותו המ"ד יעמיד המשנה בשופר דיחיד[פ].

מה נקרא דרבנן ומה דאורייתא

השתא דרבנן אמר לא. פירש רש"י שאיסור תחומין ופיקוח הגל אינם אלא מדרבנן, ואין בהם חשש לאיסור דאורייתא. והיינו שאיסור תחומין איירי בפחות מי"ב מיל, ואיסור פיקוח הגל הוא משום טלטול מוקצה, וכמש"כ הר"ן[פא]. אמנם רבינו חננאל פירש איפכא שאיסור תחומין ופיקוח הגל הם אסורים מן התורה[פב]. וכן הביא הרשב"א בשם הרי"ץ גיאות שפיקוח הגל אסור מן התורה ותמה הרשב"א הרי בפיקוח הגל אין בו אלא טלטול, ואם איירי בבנין ויש בזה משום סותר, אם כן אינו 'גל' אלא 'כותל', וכתב ליישב שאיירי בגל של אבנים שצריך מרא וחצינא

עד. קול הרמ"ז. עה. **במשנה** למלך (שופר פ"ג ה"ד) כתב להסתפק אם עבר ודחה הלא תעשה אם לוקה או לא, שיש לומר כיון ש'עשה דוחה לא תעשה', א"כ העשה דוחה הלאו, ולא נשאר אלא עשה ואין לוקין עליו, או שנאמר שכשיש עשה ולא תעשה הלא תעשה אלים ולא נדחה כלל. ע"ש שהאריך בזה. עו. **וכ"כ** באור זרוע (סי' רסה). עז. **וכן** תירצו המאירי והריטב"א. עח. **כ"כ** המגן אברהם (סי' תמו סק"ג) שהוא בשם ר"ת. אמנם כבר כתב ביד דוד בשם המחזיק ברכה שבשבלי הלקט עצמו לא הביא ד"ז בשם ר"ת, רק בשם המפרשים, ואח"כ הביא דבר אחר בשם ר"ת. עט. **וביאר** המגן אברהם (סי' תמו סק"ג) ששופר הוי עשה דרבים כיון שהיחיד מוציא את הרבים ידי חובתם. וראה להלן מדברי השפת אמת. וראה מה שהאריך בכל זה בשו"ת בית יצחק (או"ח דרוש ד סק"ג) וביד דוד. פ. **או** י"ל כתירוץ הרשב"א שמכשירים שאפשר לעשותם מעיו"ט אינן דוחין, וכעי"ז תירץ בערוך לנר. פא. **וראה** במרחשת (מ"ח סי' ט ענף ח) מה שהאריך מדוע לא הותר טלטול מוקצה מדין מתוך, שאפשר שאין המצוה נעשית באבנים שהוא מטלטל אלא בשופר וכה"ג לא הותר טלטול מוקצה. פב. **וצ"ל** שהיינו תחומין י"ב מיל שהם מן התורה [ראה לעיל ד"ה אין מעבירין, בהערה]. והגרע"א (שו"ת סי' תקפו נמג"ח סקכ"ד) תמה הרי מדאורייתא מותר מדין מתוך כמו הוצאת לשופר לתקוע בו, וצ"ע. וראה בזה בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קמט). פג. **וכן** תירץ בשבלי הלקט (סי' רלד). ובאמת שכבר תמה בטורי אבן מנין להעמיד בגל שאין בו אלא איסור דרבנן, אדרבא נעמיד בגל שיש בו איסור דאורייתא שבעי מרא וחצינא, ולא קשיא קושיית הגמרא. וכתב שאכן כבר כתב רש"י שיש גמגום בדבר, וכן נראה עיקר שלא גרסינן ליה. אמנם במצפה איתן כתב שאפשר שרש"י סובר כמאן דאמר (שבת עג:) שאף בגל כזה אין בו אלא איסור דרבנן כיון שמפקח לצורך מה שתחת הגל, והוי מלאכה שאינה צריכה לגופה, לסלקו, שמבואר בעירובין (לה.) שיש בזה איסור מן התורה, של חופר[פג]. אלא שהרשב"א דחה שיטה זו שא"כ בתירוץ הגמרא 'זו ואי"צ לומר זו קתני', קשה הרי בתחילה כתבה המשנה 'אין מפקחין הגל' ורק אח"כ אין עולין באילן, וא"כ הי' לגמרא לתרץ 'לא זו אף זו קתני'[פד].

לג.

מה הוא האיסור במגלא וסכינא

משום שבות מגלא לא תעשה סכינא. כך היא גירסת רש"י. ופירש שהדבר תלוי אם דרך לחתוך עמו שופרות, שאם דרך לחתוך בסכין זה שופרות, הוי מלאכה דאורייתא [מכה בפטיש], ואם אין דרך בכך, הוי מלאכה כלאחר יד ואסורה מדרבנן. אבל הרי"ף והרא"ש גרסו 'שבות סכינא, לא תעשה מגלא'. וכתב הרשב"א שהרי"ץ גיאות פירש[א] במגל שרגילים לקצור עמו תבואה, וקוצר מלאכה דאורייתא היא. ותמה הרשב"א מה לי אם חתך השופר בסוג סכין שדרך לעשות עמו מלאכה מן התורה, או בסכין שאין עושין עמו מלאכה דאורייתא, הרי אין הולכים אחר הכלי, אלא אחר המעשה, אם דרך לעשות כן או לא[ב].
אמנם המאירי הביא כעין זה לפרש שסכין מלאכתו להיתר, ומגל מלאכתו לאיסור, והוסיף שאין הכונה שיש כאן איסור לא תעשה, אלא הכונה שיש כאן איסור חמור כעין לאו[ג].

נפק"מ למעשה

זו ואי"צ לומר זו קתני. והביא בשפתי חכמים שאיכא נפקא מינה בדיעבד, אם עבר וחתכו, שבדבר שהוא משום שבות, מותר לתקוע בו, כדאיתא בשבת (מג.) טבל מוכן הוא אצל שבת שאם עבר ותקנו מתוקן. משא"כ אם חתכו בדבר שהוא משום לא תעשה שגם בדיעבד אסור לתקוע בו.

אפילו שאין לו דבר אחר

מי רגלים אסור מפני הכבוד. כתב בשפתי חכמים שמסתבר שאפילו אין לו מים או יין או שאר משקין לצחצחו, אסור[ד].

דין מי רגליים לגבי קטורת

מי רגלים אסור מפני הכבוד. בכריתות (ו.) איתא בברייתא של פטום הקטורת, והלא מי רגלים יפים לה אלא שאין מכניסין מי רגליים למקדש מפני הכבוד, ואמרו בגמרא שמכאן יש ראיה שאת הקטורת יש לעשות בקודש עצמו ולא בחוץ. וכתבו התוס' (סה ד"ה מפייע) שאין זה ראיה ברורה שהרי גם אם היו עושין הקטורת בחוץ, מכל מקום אין לערב בה מי רגליים שהרי מבואר בסוגיין שאין ליתן מי רגלים בשופר אף שבחוץ הוא[ה], וכ"ש שאין ליתן מי רגלים בקטורת שנכנסת לפני ולפנים, אלא לרבותא נקט, שאפילו להכניסו לפנים אסור כ"ש ליתן בקטורת עצמה[ו].

[וכבר הקשו הראשונים בעירובין (לה.) מדין מלאכה שאי"צ לגופה], וכ"כ בשו"ת בית יצחק (דרוש ד סוף יד) ופלפל שם בדברי הראשונים שם. פד. **ובמרחשת** (מ"ח סי' ט סוף ח) האריך ליישב שהרי"ץ גיאות סובר כגירסת הראשונים שגרסו 'אין מפקחין את הגל' בסיפא, ובריש מעבירין את התחום, והיינו שתירוץ הגמרא שזו ואי"צ לומר זו קאי על הדין הראשון של תחומין שהוא מדרבנן, וכ"ש הדין האחרון של פקוח הגל שהוא מן התורה. אמנם דבריו לא א"ש בדעת הר"ח שכתב שגם תחומין מן התורה הם. א. **וכן** פירש רבינו חננאל. ב. **ומשום** כך פירש כרש"י אלא שפירש כן אף לגירסת הרי"ץ גיאות, שבמגל שדרך לחתוך עמו הוי מלאכה גמורה, וכ"כ הר"ן ורבינו יהונתן. ג. **אלא** שכתב כן אף לפירוש רש"י, וצ"ע. ד. **וראה** עוד בביאור הלכה (סי' תקפח ד"ה שמע מכאן) לגבי מי רגליים שותתין על ברכיו, שדן מסוגיין בזה. ה. **ובשפ"א** כתב שיש לדחות ששופר כיון דלזכרון הוא כלפני ולפנים הוא. ו. **וראה** בשפת אמת שדן בזה לכאן ולכאן אם מותר להכניס לשופר מי רגליים קודם ר"ה, כמו שמשמע בגמרא שמותר להכניס מי רגליים בחוץ ואח"כ להכניסם לפנים, ואח"כ הביא מדברי התוס' אלו והעלה בצ"ע. אמנם בט"ז (סי' קנב) הביא בשם הכל בו, שמי רגלים הנזכר לגבי פטום הקטורת, אין הכונה למי רגלים ממש, אלא למעיין ששמו מי רגליים, ומה שאמרו מפני הכבוד, היינו מפני שיש לו שם של בזיון [וראה תשו' חתם סופר (או"ח סי' פו ופי' פט)]. והביא בשפתי חכמים שבמתא דירושלים כתב שאף הכל בו מודה שכאן בסוגיין היינו מי רגליים ממש. אמנם ראה באסיפת זקנים בשם הבני חיי משכ"כ בזה. וביד דוד כתב שאפשר ששם לא שייך הסברא שלא יהו מצוות בזויות עליו כיון שהוא לתיקון המצוה כיון שמי רגלים יפין לה, משא"כ בסוגיין לא מצינו שמי רגלים טובים יותר מדבר אחר. וראה עוד במירא דכייא מה שהאריך בכ"ז.

ההבדל בין מי רגלים לפרשו של הקרבן

בבאר שבע (כריתות ו. ד"ה חלת) הביא שיש מקשים מנלן שיש איסור להכניס מי רגליים למקדש, מאי שנא מהקרבן עצמו שקרב עם פרשו, והביא שיש שתירץ שאין לנו אלא מה שאמרו חז"ל, וחז"ל אמרו שרק במי רגלים אסור. והבאר שבע עצמו תירץ, שדוקא מי רגליים שאינם באים אלא לתיקון בעלמא, וכיון שיש אפשרות לתקן בלעדם, סברא הוא שאין להכניסם למקדש מפני הכבוד, וראיה משופר שאין בו קדושה אלא תשמישי מצוה, ואפ"ה אין ליתן לתוכו מי רגלים כדי לצחצחו מפני הכבוד, וכ"ש למקדש שאין להכניסם, אבל קרבן שפרשו הוא מגוף הקרבן מגזירת הכתוב, ודאי שאין זו סברא שלא נקריבנו.

האם מסברא יש לעכב נשים או קטנים

הא נשים מעכבין. ביום תרועה העיר מנין לדייק 'הא נשים מעכבים' הרי יש לומר שאדרבא המשנה בא לומר שאף קטנים שאין שייך בהם מצוה כלל, אפ"ה אין מעכבין, וכ"ש נשים שיש בהם שייכות למצוה שאין מעכבין. ותירץ שהמקשה סבר שבנשים יש סברא יותר להחמיר שלא לתקוע ביו"ט, כיון שיש עליהם איסור לא תעשה של מלאכה ביו"ט, משא"כ קטנים שאין בהם איסורים כלל.

מדוע יש לעכב נשים

הא נשים מעכבין. פירש רש"י שכיון שפטורות מתקיעת שופר שהוא מצות עשה שהזמן גרמא, ממילא אם תוקעין בראש השנה, עוברים על בל תוסיף[ז]. ותמה במהרש"א מה שייך בל תוסיף בזה, הרי בל תוסיף הוא כשעושה מצוה ומוסיף עליה, אבל כאן אין מחוייבות כלל במצוה[ח]. והיה לו לרש"י לפרש שכיון שאינם חייבות במצות שופר, א"כ אם תוקעות עוברות על איסור דרבנן של תקיעת שופר ביו"ט שיש בזה משום שבות כמבואר לעיל (כט:)[ט]. וכן פירשו כמה מהראשונים'.

ובראב"ד (תורת כהנים פר' ג) פירש שהאיסור לנשים במצוות עשה שהזמן גרמא לדעת רבי יהודה, הוא משום שכל מצוה שהנשים יעשו אותה אפשר לבוא לידי זלזול המצוה או לשום קלקול על ידי עשייתן, לפי שאינם זהירות לקיימם כראוי.

19/06/2018 איריה

מה שייך בסמיכה בל תוסיף

ובשאגת אריה (סי' קה) הקשה לדעת רש"י שהטעם שמעכבים נשים הוא משום בל תוסיף[י], אם כן מה הביאו בגמרא ראיה מר' יוסי שנשים סומכות רשות, הרי בסמיכה לא שייך בל תוסיף, שהרי אפי' למ"ד נשים סומכות רשות אין להם לסמוך בכל כוחם, משום שיש בזה עבודה בקדשים, אלא באקופי ידייהו, ובכה"ג אין בזה מצות סמיכה כלל, שסמיכה בכל כוחו בעינן, כמבואר בחגיגה (טו:), וא"כ אין בזה משום בל תוסיף, ומה הביאו ראיה לגבי מצות עשה שהזמ"ג, ששייך בזה בל תוסיף[יב].

אמנם באור שמח (סופר פ"ג ה"ו) האריך לבאר שגם בדברי רש"י לא נזכר שיש איסור בל תוסיף בסמיכה לדעת ר' יהודה[יג], ואם כן יש לומר שגם לרש"י טעם האיסור לר"י הוא משום שמיחזי כעבודה בקדשים ואף בסמיכה בהקפת יד כמש"כ התוס' (עירובין נו. ד"ה מיכל), וראיית הגמרא מר' יוסי, היינו שסובר שאין איסור בסמיכת נשים משום עבודה בקדשים, משום שגם נשים מקיימות בזה מצוה, אף שאינם חייבות, ואם כן גם לגבי תקיעת שופר אף שפטורות מכל מקום מקיימות בזה מצוה, וממילא לא שייך בזה גם איסור בל תוסיף.

אופן הסמיכה למ"ד נשים סומכות רשות

אמנם מה שמבואר בדברי השאגת אריה שאף למ"ד נשים סומכות רשות אין להם לסמוך בכל כחם, אלא באקופי ידייהו, הנה, אף שמדברי התוס' (עירובין סה) מבואר כן[יד], מכל מקום דעת הראב"ד (תורת כהניס פר' ג) שלמ"ד נשים סומכות רשות, יכולות לסמוך בכל כחם, שכך ניתנה המצוה בתורה לאנשים חובה ולנשים רשות, והנשים דינם כאנשים בכל מצות עשה שהזמ"ג, כמו שיכולים ללבוש ציצית של כלאים. ומה שמבואר בחגיגה (שם) שאומרים לנשים לסמוך באקופי ידייהו, היינו משום שלא היה הקרבן שלהם, אלא של האנשים, ורק משום נחת רוח של נשים עשו שם סמיכה, אבל נשים שמקריבות קרבן שלהם יכולות לסמוך כאנשים[טו].

אבל בשאר מצות לא תעשה לא ממעטים מבני ישראל

בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות. כתב הרמב"ן (קידושין לו. ד"ה הא דתנן) שאף שלגבי כל מצות לא תעשה אין ממעטין בנות ישראל מדכתיב 'בני ישראל', משום שיש לימוד מיוחד שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל לא תעשה שבתורה (פוכה כה:), ולעולם 'בני ישראל' בא למעט נכרים, אבל המיעוט מסמיכה אינו לפטור מצוה, אלא הנהגה שבקרבן, שנוהגת היא באנשים ולא בנשים, שהכשר קרבן של אנשים בסמיכה, ושל נשים בלא סמיכה, ובזה ממעטים נשים מ'בני ישראל'.

מדוע צריך פסוק הרי מ"ע שהזמ"ג הוא

בני ישראל סומכין ואין בנות ישראל סומכות. והנה בדרשא זו גם רבי יוסי ור"ש מודים, אלא שסוברים שאפ"ה אין עיכוב לנשים לסמוך. ובתוס' (קידושין לו. ד"ה הקבלות) הקשו, מדוע צריך פסוק למעוטי נשים מסמיכה, הרי מצות עשה שהזמן גרמא הוא, שהרי אין קרבנות נוהגות אלא ביום כדכתיב (ויקרא ז) 'ביום צותו את בני ישראל להקריב את קרבניהם'. ותירצו שמכל מקום צריך הפסוק למעטם שלא נלמד מההיקש של סמיכה לשחיטה מה שחיטה כשירה בנשים (זבחים נא:) אף סמיכה כשירה בנשים, לכן הוצרך הפסוק למעטם.

ובטורי אבן (מגיגה טז: ד"ה בני ישראל) האריך לבאר שמצות עשה שהזמן גרמא, הוא דוקא היכן שהזמן שאינו נוהג בה המצוה מפקיע את חיוב המצוה הקודמת, וכשמגיע הזמן הבא ששוב מתחייב במצוה, נולד חיוב חדש של מצוה, כמו במצוות הרגלים, שכל זמן שהרגל קיים חייב במצוה, ולאחר שעבר הרגל בטלה ממנו המצוה, ושוב אין לו

ז. **וכן** דעת התורי"ד (עבודה זרה ג. ד"ה לומר לך) ובספר המכריע (ערך עם), וכ"כ האור זרוע (סי' רסו), והאגור (סי' תתקי). וראה עוד במגדל עוז (גירסת פ"ג ה"ט). **אמנם** מדברי רש"י (עירובין נו. ד"ה ונפ מיתו, נו: ד"ה והפ נשים) משמע שאינו אלא שנראה כמוסיפות, ולאו בל תוסיף ממש אלא מדרבנן הוא, וכמש"כ בשאגת אריה (סוס"י קה), ובפמ"ג (פתיחה כוללת סו"ס מ"ם סוס מ). ובברכי יוסף (סי' תקפט סוס ג) פירש שגם רש"י בסוגיין נתכוין לבל תוסיף מדרבנן שנראה כמוסיף. וראה עוד באור שמח (סופר פ"ג ה"ו) שהאריך לבאר דעת רש"י, וכתב שמדוייק ברש"י שלא הזכיר טעם של בל תוסיף גבי סמיכה, רק גבי שופר, משום שכדי לעבור על בל תוסיף צריך שיהא נחשב לזמן המצוה, [כשעושה שלא בזמנו בעי כונה לעבור על בל תוסיף], ומשום כך רק גבי שופר נחשב שכל היום נחשב לזמנו גם לגבי נשים, כיון שהמצוה היא מוטלת על הגוף, שכל איש ואיש חייב לחזר אחר המצוה לתקוע בשופר, אבל סמיכה שאין זה מצוה המוטלת על הגוף אלא מי שיש לו קרבן חייב בסמיכה, בזה לא שייך לומר שנחשב זמנו לגבי נשים, וממילא אין שייך בזה בל תוסיף. ובזה ביאר מש"כ התוס' (עירובין שם ד"ה מיכל) לגבי מצות סוכה, שכיון שנשים אינם מחוייבות הוי כשלא בזמנו, והיינו משום שסוכה אינה חובת הגוף, אלא שאם עושה מעשה קביעות צריך לישב בסוכה, [חוץ מלילה הראשון], וכיון שכן לגבי נשים אין זה נחשב לזמנו, וממילא צריך כונה כדי לעבור על בל תוסיף. וראה ביאור נוסף במרומי שדה, מדוע בסוכה נחשב לשלא בזמנו, ובשופר נחשב זמנו. וע"ע במצפה איתן (כלאן), ובהעמק שאלה (סי' קנד), ובשער המלך (שמח פי"ט הכ"ג, לולב פי"ז הכ"ה), ובתרועת מלך (סי' עג, עה, עו), ובתורת רפאל (מ"ב סי' קנ), ובבין המשפתיים (סי' מנ), שהאריכו בדעת רש"י. **ח. וכ"כ** בשלטי הגיבורים (ט: סוס ג), וכן ביאר הריטב"א (עירובין נו. ד"ה ומיז גנות) שבכל המצוות כיון שאנשים חייבות אף הנשים שאינם חייבות אין בו משום שבל תוסיף, שקולא הוא שהקילה תורה בנשים שיהיו פטורות, כמו בסומא שפטור מכל המצוות, ואין בו משום בל תוסיף. וברא"ם (עהמ"ג עשה מב) ביאר שבל תוסיף נופל על המצוות ולא על הגופות. ובשאגת אריה (סי' קה) ביאר בדעת רש"י [ובטורי אבן כאן העלה ד"ז בקושיא], שאף שקי"ל (עירובין נו.) שבשלא בזמנו לכ"ע אינו עובר על בל תוסיף, שאל"כ הישן בשמיני בסוכה ילקה, וא"כ הרי אשה במ"ע שהז"ג כיון שאינה מצווה, נחשב כשלא בזמנו, ואמאי עוברת בבל תוסיף. ובע"כ צ"ל שלא דמי לשלא בזמנו שאין זמן מצותו כלל, כגון הישן בשמיני בסוכה שעכשיו אין זמנו לשום אדם, אבל מ"ע שהז"ג בזמן מצותו, אף שנשים פטורות, אפ"ה כיון שזמן מצוותו הוא לגבי אנשים לפיכך נשים נמי עוברין על בל תוסיף. אמנם עי"ש שהאריך הרבה בקושיות בדעת רש"י שיש בזה משום בל תוסיף. וע"ע בפני יהושע מש"כ בזה. **ט. ובזה** יהיה דומה למה שדימו בגמרא לסמיכה בקדשים, שהטעם שאין נשים סומכות רשות, משום שיש בזה איסור עבודה בקדשים כין שאינם מחוייבות. ועי' בברכי יוסף (סי' תקפט סוס ג) מה שדקדק על דברי המהרש"א. **י. כ"כ** התוס' (עירובין נו. ד"ה מיכל), וכן פירש הר"ן בסוגיין שהטעם שמעכבים נשים, משום שכיון שאינם מחוייבות הרי עוברות על שבות דתקיעה. וראה בפנ"י שתמה על המהרש"א שלא זכר דברי רש"י ותוס' בעירובין שם. וכן תמה ביד דוד ע"ש מה שציין בזה. **יא. כתב** באור שמח (תלמוד תורה פ"ג ה"ב ולקן) שאף לדעת רש"י שיש איסור לר"י משום בל תוסיף, זה דוקא במצות עשה שהזמ"ג, אבל לא במצות תלמוד תורה, שלא שייך בה בל תוסיף. **יב. וכן** הקשה בפני יהושע (סוס' ד"ה הפ ר"י), וכתב שיש ליישב בדוחק. וראה עוד בקרבן ראשית. **יג. והאריך** שם בטעם הדבר ונתבאר לעיל (הערה ז). **יד. וכן** מבואר מדברי הראבי"ה (מ"ב סי' תקלד), והיראים (סי' מיט). **טו. וכן** יש לדייק מדברי הריטב"א (סוכה כ: ד"ה מ"ר יהודה), והר"ן (סוכה י. ד"ה ולענין), כמש"כ השער

תשלומים, ורק כשיבא רגל הבא יחול עליו חיוב חדש של מצוה חדשה, וכן מצות תפילין בכל יום, שהלילה מבטל המצוה של היום הקודם, וביום שלאחריו הוא חיוב חדש, אבל סמיכה אין הלילה מבטל המצוה, אלא הוא רק הפסקה בזמן המצוה, ולמחר שוב חוזר וניעור המצוה הקודמת, שכל זמן שלא סמך לא בטלה ממנו המצוה, והראיה, שהרי כשיסמוך פעם אחת, שוב אין צריך לסמוך עוד, וזה אינו נחשב למצות עשה שהזמן גרמא[טז].

כמאן קי"ל

ר' יוסי ור' שמעון אומרים נשים סומכות רשות. כתבו התוס' (ד"ה הם) בשם רבינו תם שהלכה כר' יוסי ור"ש, ואף שהעמידה הגמרא משנתינו כדעת ר' יהודה, מכל מקום הלכה כרבי יוסי שנימוקו עמו. אמנם הרשב"א מתחילה הביא שיש לדחות שאף בגמרא משמע שמשנתינו כדעת ר' יהודה, מכל מקום אפשר לומר שאין כונת הגמרא שהמשנה סתמה כדעת ר"י, אלא שמשנתינו אינה עוסקת במחלוקת זו, ולכן נקטה דבר ברור שתינוקות אין מעכבין, שהוא דין לכו"ע. אלא שהקשה שמסוגיא דעירובין (סו) משמע שמשנתינו כדעת ר' יהודה היא, ומשום כך הביא דברי רבינו תם שהטעם שפוסקים כר' יוסי, משום שמצינו מעשה רב בכמה מקומות כן, כמש"כ התוס' גבי מיכל בת שאול ואשתו של יונה[יז], וגבי סמיכה בנשים (חגיגה טו:)[יח]. אבל דעת הראב"ד (כתוב בס, תורת כהניס פרי ג) שהלכה כר' יהודה ור"מ שאין לנשים לסמוך רשות, משום שסתם משנתינו כדעתם[יט].

אם נשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג

והנה אף לדעת רבי יוסי שנשים סומכות רשות, מכל מקום נחלקו הראשונים אם יכולות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, שדעת רבינו תם שנשים המקיימות מצות עשה שהזמן גרמא הרי הם מקיימים המצוה כאינו מצוה ועושה ויכולות לברך, כמו מיכל בת שאול שהיתה מברכת כשהניחה תפילין. והנה אף שעיקר ראיות רבינו תם יש לדחותם וכמש"כ התוס' שאין להביא ראיה מסומא שיש לומר שסומא חייב עכ"פ מדרבנן[כ], משא"כ אשה שאינה חייבת אף מדרבנן[כא]. מכל מקום כתב הרשב"א שיש לסמוך על דעת ר"ת שנשים מברכות על מ"ע שהזמן גרמא שמסתמא מיכל בת שאול היתה מברכת בהנחת תפילין[כב]. והר"ן כתב שאף שנדחו ראיות ר"ת מכל מקום נקטינן כוותיה ומברכות, שהרי גם נשים נוטלות שכר על המצוות שעושין, שהלא א"ר יוסי בר' חנינא גדול המצוה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה, ומשמע שגדול השכר למצווה יותר משאינו מצווה, אבל גם למי שאינו מצווה ועושה יש לו שכר, הלכך בכלל מצוה הן ומברכות, ואין להקשות כיון שלא נצטוו היאך יאמרו וצונו, משום שכיון שהאנשים נצטוו ואף הן נוטלות שכר[כג] שפיר מצי אמרי וצונו[כד].

דעת הרמב"ם

אמנם דעת הרמב"ם (הלכות פ"ג ה"ט, סוכה פ"ו ה"ג) שאין לנשים לברך על קיום מצות עשה שהזמן גרמא, וביאר הסמ"ג (מצות עשה מג) שהוא מטעם שאין יכולות לומר 'וציונו' כיון שלא נצטוו[כה]. ויש שכתבו הטעם שלא יברכו כיון שהוי ברכה שאינה צריכה ואסור מה"ת משום 'לא תשא'[כו].

הלכה למעשה

דעת השו"ע (סי' יז סעי' ג, וסי' תקפט סעי' ו) שאין לנשים לברך על מ"ע שהזמ"ג, שספק ברכות להקל. ודעת הרמ"א (שם) שהמנהג שמברכות לעצמם וכדעת רבינו תם, אך לא יברך להם איש.

ומצינו בתשו' מן השמים (סי' ח) שכתב שבמצות שופר ולולב יכולות לברך, שכמו שמצינו בחנוכה ופורים שמברכות כיון שהיו באותו הנס, כך יש טעם בלולב - שאין לנו אלא לב אחד לאבינו שבשמים, ובשופר - שגם הם צריכות להעלות זכרונם בר"ה, ומשום כך יכולות לברך בלולב ושופר[כז].

עוד מצינו שכתב הט"ז (סי' רפו סק"ו) שאף שדעת הרמ"א לפסוק כדעת רבינו תם שנשים יכולות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, מכל מקום פסק (שם סעי' ח) שאין לנשים להבדיל לעצמם, וביאר הט"ז משום שדוקא בלולב ושופר שהאנשים עצמן חיובם מן התורה, משום כך נשים יכולות לברך ג"כ, אבל במצוה שגם האנשים אינם חייבים אלא מדרבנן, יש כאן תרתי לפטור, שהוא מדרבנן, וגם שהוא מצות עשה שהזמ"ג, ומשום כך לא יעשו הבדלה שהיא מדרבנן[כח].

אהח19/06/2018

אם מותר לתקוע לנשים

כתב הרא"ש (סי' ז) שהבעל העיטור כתב שאף שנשים יכולות לתקוע, משום שקי"ל כר' יוסי, מכל מקום מסתבר שאין אחר תוקע להם, אלא הם בעצמם. ונהגו באשכנז לתקוע לנשים יולדות קודם שתקעו בבית הכנסת, כדי שיוציא התוקע את עצמו גם בתקיעה זו, וכך יכול להוציא נשים, אבל אם כבר יצא אין לו להוציא נשים. והטעם כתב בהגהות

המלך (מעשה הקרבנות פ"ג ה"ג). **טז. וראה** מה שביאר בתירוץ הטו"א בבית יצחק (שו"ת סי' ג אות ז), ומש"כ בדברי יחזקאל (סי' כח אות ו). ובטו"א שם יישב בזה קושיית התוס' (מגילה כ. ד"ה דכתיב, קידושין כט. ד"ה אותו) מדוע צריך פסוק לפטור אשה ממילה [אותו ולא אותה (קידושין שם)] הרי הוי מ"ע שהזמ"ג, שבלילה לאו זמן מילה, ולפי"ז א"ש שאין המצוה מתחדשת כשמגיע זמן המצוה, אלא אותה המצוה יש לה הפסק בקיומה בלילה, וכשמגיע היום חוזר וניעור אותה המצוה, ול"ה מ"ע שהזמ"ג, וראה מה שציין בענין זה בפרדס יוסף (לך לך יז ד"ה ומשם) תירוצים רבים מהאחרונים. **יז. ואף** שהתוס' בעירובין (סו. ד"ה ומיכל) הביא שבפסיקתא רבתי (פכ"ג) איתא שמיחו בהם חכמים, אלא כסתם כתב בברכי יוסף (סי' תקפט אות ג) שדעת התוס' שלא קיי"ל כהך מ"ד שמיחו בהם, אלא כסתם הסוגיא בעירובין שלא מיחו בהם. וביום תרועה כתב שממיכל בת שאול אין ראיה שיש לומר שלא מיחו בה משום שסברו שתפילין לא הוי מ"ע שהזמ"ג. עוד כתב ביום תרועה שאף שיש לחלק שבמיכל בת שאול ואשתו של יונה אין איסור במעשה שעשו, אבל בתקיעת שופר ובסמיכה יש איסור שלא במקום מצוה, י"ל שגם בעליה לרגל יש איסור שנראה כמביא חולין בעזרה שמקרבת שלמי חגיגה שלא לצורך, וכן גבי תפילין שצריכין גוף נקי ונשים אין זריזות להזהר. וכעי"ז איתא בר"ן כאן. **יח. וכ"ה** בר"ן כאן. וכן הוא בתוס' ישנים (מנחות לג. ד"ה נמי ישראל) שעיקר הטעם הוא משום שעובדא עדיף. אמנם באור זרוע (סי' רסו) דחה ראיית התוס' מחגיגה, כיון ששם הוי סמיכה באקופי ידייהו, שאין זה סמיכה כלל. **יט. עי"ש** עוד ראיות לזה. אמנם בהשגות (גיליון פ"ג ה"ט, סוכה פ"ו ה"ג) משמע שהסכים עם דעת ר"ת שיש לנשים לברך על מצות עשה שהזמ"ג. והיה מקום לחלק שבמקום שיש איסור כגון סמיכה שיש בזה עבודה בקדשים, או תכלת בציצית, בזה לא שרינן לנשים, אבל בשאר מ"ע שאין בזה מעשה איסור, י"ל שאין עיכוב לנשים לעשות כן, ואדרבא יכולים אפילו לברך, אך משמעות הראב"ד שלא חילק כן. וכדעת הראב"ד פסק גם באור זרוע (שם) הובא בהגהות אשר"י (סי' ו). **כ. וכתב** הגרע"א בתשו' (קמא סי' קמט) שמכאן מוכח שאף שסומא פטור מכל המצוות, מכל מקום מחוייב במצוות לא תעשה, שאל"כ איך יכול לומר וציונו על מצוות שמחוייב מדרבנן, הרי מבואר בגמרא שכל ההיתר לברך על מצוות דרבנן משום שציוויו מ'לא תסור', ואם נאמר שסומא פטור ממצוות לא תעשה, א"כ אינו מחוייב ב'לא תסור', וע"כ שחייב במצוות לא תעשה, ראה שם ראיה נוספת לזה. אמנם ראה בנודע ביהודה (תניינא או"ח סי' קיב) שלא כ"כ, אולם הביא שבפמ"ג (פתיחה כוללת אות כט) כתב כהגרע"א. **כא. כ"כ** התוס' בסוגיין, אמנם בקידושין לא דחו התוס' דיחוי זה, וכבר העיר בזה בנודע ביהודה (תניינא או"ח סי' קיב) עי"ש מש"כ בגדר המחלוקת בזה. **כב. וכן** מסיק הרשב"א בתשובות (ח"ו סי' קכג).

כג. ובקובץ שיעורים (קידושין אות קמג) תמה שמשמע שיש כאן ב' טעמים, א. שאנשים נצטוו בזה, ב. שמקבלות שכר. וצ"ע מה מהני שאנשים נצטוו שמשום כך יכולות הנשים לומר וצונו, וכן מה מהני שמקבלות שכר, הרי עדיין לא נצטוו. ועוד הביא שם דברי הרמב"ן (סוף נזיר) שרק בארץ ישראל יש שכר לשאינו מצווה ועושה, ולא בחו"ל, ואם כן קשה הרי ר' יוסף היה בחו"ל וקיים את התורה אף שהיה סומא, וכן נשים מברכות על מ"ע שהזמ"ג גם בחו"ל. וכתב ליישב שאין הכונה שנשים לא נצטוו כלל, אלא שגם נשים נצטוו כאנשים, אלא שאינם נענשים על ביטול המצוה, כמו שאין נענשים על ביטול אכילת מצה כל ששה, כמש"כ התוס' ריב"א (פרי ג) בשם החזקוני. ובזה מיושב שמש"כ הרמב"ן הוא קודם מתן תורה, שלא היתה כלל מצוה בחו"ל, אבל לאחר שנתנה תורה, גם נשים וסומא בכלל המצוה, אלא שאין נענשין בביטולה. **כד. וכן** מסיק הרמב"ן (קידושין לג. ד"ה אמר רב יוסף) והריטב"א (שם) בשם הרא"ה. וכן דעת בעל המאור בסוגיין (ט:). **כה. וכ"כ** המגיד משנה (שם). **כו. רבינו** אפרים בספר הישר לר"ת (שו"ת סי' סה אות ד), המכריע (סי' עמ), והובא בריא"ז בסוגיין. אמנם התוס' דחו טעם זה, כיון שאינו אלא מדרבנן, וכל שעושה דרך ברכה אין בזה איסור. [ובענין זה, דעת הרמב"ם (הלכות פ"ח הט"ו, שו"ת סי' פד) שאיסור ברכה שאינה צריכה מן התורה, כמש"כ המג"א (סי' רטו סק"ו), אמנם ראה בחזו"א (סי' קלו סק"ה) שפקפק בזה בדעתו. וראה עוד בקובץ שיעורים (גיליון אות מג) בדעת הרמב"ם לגבי ספק מצוה]. וכדעת הרמב"ם דייק בהגהות אשר"י בדעת רש"י בסוגיא דסוכה (מג.). ועי"ש בחידושי חתם סופר מש"כ בזה. **כז. וכתב** החיד"א בתשובותיו יוסף אומץ (סי' פב) שאילו מרן המחבר ז"ל שלטו עיניו הקדושים בתשובות רבינו יעקב ממרויש דמשמיא מיהב יהבי כח לברך לנשים, ודאי כך היה פוסק ומנהיג. וע"ע מש"כ בברכי יוסף (סי' תרנד סק"ג). ובישועות יעקב (או"ח סי' ריז סקק"ח) כתב שהעידו לפניו אנשים כשרים שהגאון אבי זקני החכם צבי מיחה בנשים שלא יברכו על מ"ע שהז"ג, וכן העידה זקנתי בת הגאון זקני מוהר"א ליבוש אב"ד דק"ק אמשטרדם שהוא היה חתן הגאון הנ"ל שלא הניח לנשים לברך. הן רבים עתה המתנהגים לברך ואי אפשר למחות בידן אבל על צד הדין יותר נכון שלא לברך, ע"כ. אמנם בשו"ת אבני צדק מהגריק"י טייטלבום מסיגוט (או"ח סי' מו) העלה שמפני שנהגו הנשים לקיים מ"ע שהז"ג ואם לא יברכו לעולם יש להם צער שלמה יגרעו, על כן אמרינן כדאי הוא רבינו תם לסמוך עליו בצער תמידי מדי שנה בשנה בעת חלות זמן מ"ע שהז"ג, ע"ש. וע"ע בבית זבול (ח"ג סי' יח) ובאתוון דאורייתא (כלל יח). **כח. ולפי"ז** לא יברכו על מצות לולב מיום השני ואילך שאינו אלא מדרבנן, אלא שי"ל שכיון שיש לו עיקר מן התורה, הוי כמו מצוה מן התורה שיכולות לברך.

מימוניות (שופר פ"ג ה"ח) שאף שהתירו לנשים לעשות מעשה שנראה קצת כחילול יו"ט, כדי לעשות להם נחת רוח, כמו שמצינו שהתירו להם סמיכה בקדשים אף שיש בזה קצת עבודה בקדשים, מכל מקום התירו להם משום נחת רוח, מכל מקום זהו דוקא שיתקעו הם בעצמם, אבל אין אומרים לאדם חטא בשביל נחת רוח לנשים, כיון שהתוקע מחלל יו"ט.

אמנם הביא הרא"ש שהראבי"ה כתב שכיון שהותר לנשים לסמוך אף שיש בזה קצת דמיון לעבודה בקדשים, כך הותר להם לגמרי תקיעת שופר, ואפילו מי שיצא כבר יכול לתקוע להם. ומסיק הרא"ש שכן נ"ל שהרי אפילו קטנים שלא הגיע לחינוך מתעסקין בהן כדי שילמדו, כ"ש לנשים שמכוונות למצוה שמתעסקין בהם כדי שילמדו[יט].

איזה שבת איירי

אמר רבי אלעזר ואפילו בשבת. מדברי התוס' (ד"ה תניא) מבואר שאיירי בשבת שחל ראש השנה להיות בתוכה, ואף שגזרו חז"ל ואסרו התקיעה בראש השנה שחל להיות בשבת, מכל מקום מתעסקין עם התינוקות כדי שילמדו [ומסקנת הגמרא שאיירי בקטן שלא הגיע לחינוך, ומתעסקין היינו שמותר להתעסק עמו]. וכ"כ הר"ן (ט: ד"ה ממר ר"פ) שדוקא בשבת שחל ר"ה להיות בתוכה, אבל בשבת אחרת לא, וכן מוכח בירושלמי.

אלא שהביא דעת רבינו אפרים והבעל המאור (ת.) שכל זה איירי קודם הגזירה שגזרו שלא לתקוע בשבת, או במקום שתוקעין אפילו בשבת כגון שיש שם בי"ד סמוכין, אבל לאחר שגזרו חז"ל שלא לתקוע בשבת, ודאי שאין להתעסק ולתת לקטן לתקוע בשבת, אפילו בר"ה שחל בשבתכ. אבל הרמב"ן במלחמות כתב שכיון שהגאונים כולם כתבוה בחבוריהם, משמע מדבריהם שהם סבורים שבכל יום ראשון של ר"ה שחל להיות בשבת, מותר, לפי שאין בחינוך לקטן משום גזירה דרבהכא, ואין בתקיעה אלא משום איסור שבות, וכיון שהיא לצורך מצוה שצריכין להתלמד כדי לתקוע למחר ולחנכם במצוות, מותר.

ודעת המגיד משנה (שופר פ"ג ה"ז) בדעת הרמב"ם שדוקא בשבת שאינה של יו"ט של ראש השנה, אין מעכבין, אבל בשבת שחל ראש השנה להיות בה, ודאי מעכבין, כדי שלא יאמרו שתוקעין בראש השנה שחל בשבתכג.

ודעת הראב"ד (השגות שופר פ"ג ה"ז) שאיירי בשבת הסמוכה ליו"ט של ראש השנה, ומתעסקין עמם כדי שילמדו לתקוע למחרכג. ובריטב"א כתב שאם נאמר שבשבת הרחוקה מיו"ט אסור, אם כן גם בשבת הקרובה אסור, שמה סברא יש לחלק בזה, הרי גם בשבת קרובה אפשר להמתין למחר וללמדם[כד].

אם קושיית הגמרא לגבי שבת או גם לגבי יו"ט

הא גופא קשיא, אמרת מתעסקין בהן עד שילמדו וכו' אלמא לכתחילה אמרינן וכו' והדר וכו' עיכובא הוא דלא מעכבין הא לכתחילה וכו'. לפי גירסא זו [וכן מבואר ברש"י (ע"ג ד"ה קטן)], קושיית הגמרא היא בין על שבת ובין על יו"ט, שמהרישא משמע שלכתחילה אפשר ללמדם, ומהסיפא משמע שרק אין מעכבין, אבל

כט. ומכאן מבואר שדעת הרא"ש שמתעסקין היינו שהגדול תוקע להם, ולא רק שמראה לקטן אין לתקוע. [וקצ"ע מדברי הרא"ש בהמשך שמשמע שרק מניח לקטן להתלמד]. ובהגהות מימוניות (שם) מסיק כדעת הבעל העיטור, והטור מסיק כהרא"ש. **ל. ואף** שהרי"ף הביאה בהלכותיו, משום שלשיטתו גם בזמן הזה במקום שיש בי"ד חשוב תוקעין אפילו בשבת. וכן מסיק הריטב"א. **לא. משום** שאינו לצאת יד"ח, אלא לחינוך, ואינו טרוד כל כך, (הפלפרת ישרגל יכין תום' נג). **וברבינו** מנוח כתב סברא שכיון שלא הגיעו לחינוך מצוה אין לחוש בהם אם יעבירו ד"א בר"ה. אמנם זהו לשיטות שאיירי בקטן שלא הגיע לחינוך, אבל דברי הרמב"ן אמורים אפילו בקטן שהגיע לחינוך. **לב. וכ"ה** ברבינו אברהם מן ההר, שבשבת של ר"ה יש לחוש לשמא יעבירנו. ובמגיד משנה הביא שכן משמע בירושלמי, וא"כ מצינו שיש סתירה בזה, שדעת הר"ן שבירושלמי משמע שאדרבא דוקא בר"ה שחל בשבת, ודעת המ"מ שאדרבא דוקא בשבת שאינה של יו"ט, וכבר העיר כן ביום תרועה, וכתב שאין בידו הירושלמי להכריע. ועי' בערוך לנר מש"כ בזה. ובבנין שלמה (על הרמב"ם שם) האריך בזה ונקט בדברי הירושלמי כדעת המגיד משנה. אלא שהקשה לדעת המגיד משנה, מה הקשו בגמרא סתירת הברייתא מרישא לסיפא הרי יש לומר שהרישא מיירי בשבת שאינה של יו"ט ומשום כך מתעסקין אפילו בשבת, והסיפא איירי בשבת של יו"ט, ומשום כך אין אומרים להם תקעו, אלא שאם תוקעין אין לעכב עליהם, והעלה בצ"ע. **לג. וכן** דעת הכסף משנה ורבינו מנוח בדעת הרמב"ם שם, שאף בשבת שאינה של יו"ט מותר, וכ"ש בשבת של יו"ט לכתחילה לא. ותירוץ הגמרא הוא על דרך זה, שיש קטן שאפשר להתעסק עמו לכתחילה, בין בשבת ובין ביו"ט, ויש קטן שאין להתעסק עמו לכתחילה, בין בשבת ובין ביו"ט.

ולהגירסא שהביאו התוס' [וכן משמע גירסת הרי"ף], לא גרסינן בברייתא 'ואין מעכבין את התינוקות מלתקוע בשבת ואי"צ לומר ביו"ט', אלא גרסינן 'ואין מעכבין את התינוקות מלתקוע ביו"ט'. ולפי"ז קושיית הגמרא היא שמהרישא משמע שאפילו בשבת אין מעכבין, ובסיפא משמע שרק ביו"ט אין מעכבין אבל בשבת מעכבין. ולפי"ז לא קשה קושיית הגמרא שמלשון הרישא משמע שמותר אף לכתחילה, אלא הקושיא היא רק כלפי דין העיכוב, ומשום כך תירוץ הגמרא שיש קטן שדוקא ביו"ט אין מעכבין אבל בשבת לא רק שאין מתעסקין עמו, אלא אפילו מעכבין עליולה.

לג:

בביאור החילוק בין הגיע לחינוך ללא הגיע לחינוך

בקטן שהגיע לחינוך, כאן בקטן שלא הגיע לחינוך. בביאור התירוץ נחלקו הראשונים, א. דעת רש"י שתירוץ הגמרא, שקטן שהגיע לחינוך יכולים להתעסק עמו לכתחילה כדי שילמד לעשות המצוה, וכל שכן שאין מעכבין אותו מלתקוע, בין בשבת ובין ביו"ט. וקטן שלא הגיע לחינוך אין להתעסק עמוא, כיון שאינו מחוייב בזה, ואין דין חינוך עליו, אבל אם עשה מעצמו אין מעכבין עליוב. ובתוס' (ערכין ג: ד"ה מגלן) הקשו שבקטן שלא הגיע לחינוך פשיטא שאין מעכבין ומה צריכה הברייתא לחדש בזה. ותירצו שאיירי בקטן שהגיע לחינוך שמירת שבת, ולא הגיע לחינוך תקיעת שופר, ויש בזה קצת חידוש שאין מעכבין עליוג.

אמנם הקשו התוס' (ד"ה תניא) מדוע מותר להתעסק עם קטן שהגיע לחינוך בשבת, הרי אין מצות היום בשופרד, דחז"ל אסרו בו התקיעה משום גזירה דרבהה. וכבר כתב בזה הרמב"ן[ו] שאין בחינוך לקטן משום חשש גזירה דרבה, כיון שאין הגדול טרוד כל כך כמו שטרוד לקיים מצות היום[ז], וכיון שאין בו אלא איסור שבות דתקיעה עצמה, התירו לצורך חינוך הקטן למצוה.

והנה פירוש זה הוא לפי גירסת רש"י שקושיית הגמרא הוא שברישא משמע שלכתחילה מתעסקין, ובסיפא משמע שרק בדיעבד אין מעכבין, ואין חילוק בין שבת ליו"ט.

ב. והרי"ף פירש כרש"י, אלא שפירש קושיית הגמרא כפי הגירסא המובאת בתוס' שברישא משמע שבשבת אין מעכבין, ובסיפא משמע שבשבת מעכבין, וע"ז מתרצת הגמרא, שבקטן שהגיע לחינוך אין מעכבין אפילו בשבת, ואפילו מתעסקין עמו משום שיש ללמדו לקיים המצוה, ובקטן שלא הגיע לחינוך יש לעכב על ידו שלא יתקע בשבת, כיון שיש איסור בדבר ואין עליו מצות חינוךח. ולפירוש זה צ"ב למ"ד (יבמות קיד.) שקטן אוכל נבילות אין בי"ד מצווין להפרישו, וא"כ מדוע יש לעכב קטן שלא הגיע לחינוך מלתקוע בשבת, וביאר הר"ן ששאני תקיעת שופר שאוושא מילתא כיון שנעשה בפרסום ובקול גדול, ובזה יש לעכב אפילו קטנים שלא הגיע לחינוך, שלא יצא מכך חורבא לתקוע בשבת שלא כראויט. ולפמש"כ בתוס' (ערכין ג.) אפשר לומר שאיירי בקטן שהגיע

של ר"ה, שמותר. **לד. וברבינו** מנוח נראה שאה"נ ואפילו בשבת רחוקה מותר. **לה. וכמש"כ** הר"ן (ט:) ויתבאר להלן בע"ה. **א. וביארו** התוס' שהיינו שאי"צ לומר להם תקעו, משום שאינו חייב ללמדו, אבל אין איסור לומר לו תקע. **ב. וכן** פירש ברבינו חננאל. והוסיף שבקטן שלא הגיע לחינוך אין מעכבין אף כשאינו עושה כדי להתלמד. וכן משמע דעת היראים בסמ"ג (עשה מצ). **ג. ובזה** יש ליישב גם מה שהקשו התוס' כאן, מה שייך לומר שבקטן שלא הגיע לחינוך אין מתעסקין לכתחילה, הרי אפילו הגיע לחינוך מותר להתעסק עמו, כ"ש שלא הגיע לחינוך כלל. ולפי"ז י"ל שאיירי בהגיע לחינוך שמירת שבת, ומשום כך כיון שאינו מצווה בתקיעת שופר, אין להתעסק עמו לכתחילה ולעבור על איסור שבת. **ד. וראה** כלי חמדה (פר' לפה) שנחלקו רש"י ותוס' אם התוקע בזמן הזה בשבת מקיים מצוה, או שחז"ל עקרו המצוה לגמרי. ראה מה שצויין בזה לעיל (ילקו"ע כט: ד"ה גזירה שמא יטלנו). **ה. ואף** שהתוס' עצמם כתבו סברא שאין לעכב קטן שהגיע לחינוך משום שמצות היום בשופר, וא"כ מדוע לא תירצו כן על רש"י, תירץ במלא הרועים שסברא זו אינה אלא שמשום כך אין מעכבין, אבל לומר שמשום כך מותר להתעסק אין בזה סברא, כיון שלמעשה אסור לתקוע, ועי"ש תירוץ נוסף בזה. **ו. הובא** בר"ן (ט: ד"ה וכתב רבינו יפרים). **ז. כן** ביאר בתפארת ישראל (יכין תום' נג) בדעתו. **ח. וכן** פירש הראב"ד בהשגות (שופר פ"ג ה"ז), וברבינו יהונתן מלוני"ל. **ט. ולפי"ז** צ"ל שמצות חינוך גדול מחשש זה, שאל"כ יש לחשוש כן גם בקטן שהגיע לחינוך, אמנם ראה במעשה רוקח (שופר פ"ג ה"ז).

אוצר החכמה

לחינוך שמירת שבת, ולא הגיע לחינוך תקיעת שופר, וממילא בקטן זה אין צורך לחנכו למצות שופר, וממילא יש עליו להישמר מאיסור תקיעה בשבת, כיון שכבר הגיע לחינוך שמירת שבת'. ובמאורות תירץ שאיירי שהקטן תוקע לדעת אביו שכסבור שטוב לאביו שהוא תוקע, ובזה גם בי"ד מצווין להפרישו.

ג. והביא הרי"ף שיש מפרשים איפכא, אלא שפירוש זה תלוי בגירסאות הנ"ל, שלגירסת התוס' שקושית הגמרא היא שברישא משמע שאף לכתחילה, ובסיפא משמע שרק בדיעבד, א"כ תירוץ הגמרא הוא"א, שקטן שהגיע לחינוך אין להתעסק עמו לכתחילה בשבת, כיון שיש איסור בשבת לתקוע"ב, אבל אם תקע מעצמו אין חיוב להפרישו, כיון שאם לא ששבת היום, מצות היום בשופר. וקטן שלא הגיע לחינוך מותר להתעסק עמו אפילו בשבת, משום שעדיין לא הגיע לחינוך ואין עליו איסור תקיעה בשבת, ואף שאין ספין לקטן איסורא דרבנן בידיים, מכל מקום כאן שאני כיון שאי לאו שבת היום מצות היום בשופר"ג.

19/06/2018 אוחח

ד. אמנם לפי גירסת הרי"ף שקושיית הגמרא שברישא משמע שאין מעכבין בשבת ובסיפא משמע שמעכבין בשבת, א"כ תירוץ הגמרא הוא, שבקטן שהגיע לחינוך מעכבין עליו, כיון שיש איסור תקיעה בשבת, וקטן שלא הגיע לחינוך אין מעכבין אותו, ואף מתעסקין עמו. וכ"כ הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ז)"ד שבשבת יש חילוק בין קטן שהגיע לחינוך שמעכבים אותו מלתקוע, ובקטן שלא הגיע לחינוך אין מעכבין ואף מתעסקין [כפי פירוש המגיד משנה שם, וכפי שהכריח הלחם משנהט"], וביו"ט אין חילוק, ובין שהגיע לחינוך ובין שלא הגיע לחינוך אין מעכבין, ואף מתעסקין.

מהו גיל חינוך

בקטן שהגיע לחינוך. מרש"י (ערכין ג: ד"ה שהגיע, מגילה יט: ד"ה גד"ם) מבואר שכל מקום שהוזכר בגמרא 'הגיע לחינוך' תלוי הדבר במחלוקת ביומא (פב.) מהו גיל חינוך, חד אמר כבן שמונה - תשע, וחד אמר כבן תשע - עשר. ומבואר שם להדיא שהוא גם לענין תקיעת שופר וקריאת המגילה שזהו הגיל לחינוךט"ז. אבל התוס' (ערכין שם ד"ה שהגיע) חולקים עליו, ששיעור זה לא נאמר אלא לגבי יום הכיפורים, אבל בשאר מצוות, כל דבר לפי דרכו, והיינו כמו שהוזכר לגבי לולב שקטן היודע לנענע חייב בלולב, וקטן היודע להניח תפילין חייב בתפילין וכדו', כמו"כ גבי שופר שקטן היודע לתקוע [או לשמוע] חייב בתקיעת שופר.

לבאר החילוק בין מתעסק לתוקע לשיר

הא תוקע לשיר יצא. והיינו משום שמצוות אין צריכות כוונה. ומבואר שאף למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, מכל מקום יש לומר שמתעסק לא יצא. וביאר הר"ן ב' טעמים, א. משום שמתעסק אינו מכוין לשם מעשה תקיעה כלל, משא"כ תוקע לשיר, שמכוין לתקיעה, אלא שלא לשם מצוה. ב. שמתעסק היינו שהוא מכוין לשם מצות חינוך התינוקות, וממילא, הכונה לשם מצות חינוך מעכבת את כונת המצוה לשם מצות שופר שלא תחול, והיינו שאף למ"ד מצוות אי"צ כונה, אם מכוין כונה הפוכה, לא יצא"ז.

ג' תקיעות כנגד מה

סדר תקיעות של שלש שלש. בגיליוני הש"ס הביא שכתב הרוקח (סי' רפ) שהג' תקיעות הם כנגד ג' עניני קטרוג השטן, שיורד ומחטיא, עולה ומקטרג, יורד וממית, וכנגדם תקנו ג' תקיעות. וכתב בגיליון הש"ס שהפשוטה לפניה הוא לכפר על החטא, ותרועה הוא לבטל הקטרוג, ופשוטה שלאחריה הוא להפוך מות לחיים, וכן הג' סדרים.

שיעור אורך התקיעה

שיעור תקיעה כג' תרועות. ומסקנת הגמרא ששיעור תקיעה כתרועה"ח.

וכתבו התוס' שיש להאריך בתקיעה של תשר"ת יותר מתקיעה של תש"ת ובתש"ת יותר מתר"ת, כיון שהטעם שעושין תשר"ת משום ספק שמא ה'תרועה' שבתורה היא 'שברים תרועה' יחד, וא"כ כיון ששיעור תקיעה כתרועה צריך להאריך בתקיעה כ'שברים תרועה' יחד. וכן בתש"ת ובתר"ת"ט. והוסיף הרמב"ן (נדרים)כ שמדברי המשנה שתלתה שיעור התקיעה בתרועה, ולא אמרו שיעור תקיעה כג' יבבות, משמע שגמירי להו ששיעור תקיעה כתרועה, וממילא כל ספיקות התרועה יש לעשות כן גם באורך התקיעהכא.

אמנם הרשב"א חולק ע"ז, ותמה וכי גזירת הכתוב הוא ששיעור תקיעה כתרועה, הרי לא מפורש בתורה לא שיעור תקיעה ולא שיעור תרועה, אלא שיערו חכמים שאין שיעור פשוטה [שהוא נלמד מ'והעברת'] פחות משיעור זה, וכיון שכן אין שיעור זה משתנה מחמת ספיקותיו של ר' אבהו. אלא באמת שיעור תקיעה לעולם אחד הוא, ובין בתשר"ת ובין בתש"ת ובין בתר"ת שיעור התקיעה שוהכב.

שיעור התקיעה למעלה

וכתבו התוס' והראשונים שמכל מקום יכול להאריך בתקיעה הרבה, וכל השיעורים אינם אלא שלא לפחות משיעור זה. והביאו ראיה מדינא דמשנתינו שאם משך בשניה כשתים אין לו אלא אחת, ומוכח שאחת עכ"פ יש לו אף שהאריך בה הרבה. והעיר הב"ח (סי' תקצ) שלכאו' אין מכאן ראיה אלא לגבי תקיעה שלאחריה, שבזה אף אם נאמר שמה שהאריך בסוף התקיעה הרי הוא כמתעסק, מכל מקום אין כאן הפסק בין התרועה לתקיעה, כיון שתחילת התקיעה שהיא תקיעה כשירה סמוכה לתרועה, אבל מנין שיכול להאריך אף בתקיעה שלפניה, שבזה אם נאמר שמה מאריך יותר מכדי שיעור תקיעה הרי הוא כמתעסק, א"כ יש כאן הפסק בין התקיעה לתרועה. ותירץ הב"ח שעיקר ראייתם ממה שנקטה המשנה 'תקע בראשונה' והיינו שמה שנחשב שכפל השניה כשתיים היא מחמת שיעור מה שתקע בראשונה, [וכמש"כ הראשונים הובאו להלן (ד"ה תקע בראשונה)], אבל בלא זה יכול להאריך הרבה ואין בזה חסרון כלל והכל נחשב כתקיעה אחתכג.

י. כעין זה כתב בקרבן נתנאל (סי' ז אות ח). **יא. וכן** פירש הרשב"א, וכעי"ז ביראים (סי' מט). **יב. היינו** גזירה דרבה, דשמא יעבירנו, כ"כ רבינו מנוח (שם). אולם היה מקום לפרש שהיינו איסור שבות דתקיעה, שכיון שאסרו חז"ל לתקוע בשבת, שוב חוזר איסור שבות בעצם התקיעה. וברשב"א הקשה שהרי באיסור דרבנן מאכילין את הקטן אפילו בהגיע לחינוך כשהוא לצורך התינוק, ותירץ שהיינו דוקא לצורך התינוק ממש, אבל כאן אינו צורכו ממש, וכ"כ הר"ן, עי"ש עוד בזה. **יג. וכן** דעת הר"ן בחידושיו, וכ"כ במאירי ובמכתם. וראה באגרות משה (או"ח ח"ג סי' לח) מה שדן בדברי התוס' אלו. **יד. אמנם** ראה פירוש המשניות להרמב"ם שנראה שפירש באו"א. **טו. אמנם** הראב"ד לא פירש כן ברמב"ם, אלא שאין להתעסק בכל אופן, והקשה ע"ז מדברי ר"א שאמר על המשנה שמתעסקין שאפילו בשבת. אמנם בריטב"א נראה שגרס בגמרא דברי ר"א על דברי המשנה שאין מעכבין, ולפי"ז לא איירי ר"א על לכתחילה אלא על בדיעבד. **טז. וכ"ה** ברבינו אברהם מן ההר בסוגיין בשם רש"י. וברבינו חננאל כאן כתב שהוא בן עשר - אחת עשרה. וברבינו מנוח (שופר פ"ג ה"ז) משמע שמגיל שמונה הגיע לחינוך הוא. **יז. אמנם** משמעות רבינו חננאל (שם.) שתוקע לשיר היינו שתוקע לשם מצות הלל וכיו"ב, ומשמע שאפילו בתוקע לשם מצוה אחרת יצא. וראה בחידושי רבי משה קזיס. ובטורי אבן לעיל (נג: ד"ה והמתעסק) הרבה להקשות על הר"ן, ודחה ראיית הר"ן מבת מינה מחריב, וראה בשפת אמת מה שיישב בזה. וראה בעמק יהושע (סי' כג ד"ה ונלע"ד שם). **יח. וכפי** הנתבאר להלן נמצא שיש בזה ג' שיטות: דעת רש"י שתרועה היא ג' כוחות, וא"כ גם שיעור תקיעה היא ג' כוחות קצרים. דעת ריב"ם וריב"א ששיעור תרועה היא ט' כוחות, וכך היא גם שיעור תקיעה. דעת הרמב"ם ששיעור תקיעה כחצי תרועה, ונמצא שאם ס"ל לרמב"ם כדעת רש"י א"כ שיעור תקיעה ככח אחד וחצי, וכך הבינו הרשב"א והר"ן בדעתו, ומשום כך הקשו שלא יתכן שתקיעה היא כ"כ קצרה, אמנם אם דעת הרמב"ם כדעת ריב"ם ששיעור תרועה ט' כוחות, נמצא ששיעור תקיעה כד' כוחות וחצי, וכך נקט המגיד משנה בדעתו. **יט. וראה** בשפת אמת (ד"ה מו"ש שיעור) שדן האם שיעור התקיעה היא כקולות התרועה עם ההפסקות או בלעדיהם. וראה בזה בחי' הרא"ם (עהסמ"ג עשין מנ) שצריך גם כנגד השהות שבנתיים, וכן נקט בספר אש דת. **כ. וכ"ה** בחי' באריכות. **כא. וכן** דעת הר"ן בחידושיו, והריטב"א (ד"ה שיעור תקיעה). אמנם הריטב"א כתב שהטעם שתלו במשנה שיעור התקיעה בתרועה ולא כתבו שיעורה בפני עצמה, משום שתרועה שהיא כמה קולות קצרים, שייך לתת בה שיעור במנין הקולות, אבל תקיעה שהיא קול פשוט ארוך, אין תופס בה מנין, ומשום כך שיערוה בתרועה. ובשפת אמת כתב כעין דברי הרמב"ן שבא ללמדנו ששיעור התקיעה כתרועה ואם מאריך בתרועה יש להאריך גם בתקיעה שלפניה. **כב. ראה** שם ראיות נוספות לדעתו זו. וכן דעת המגיד משנה (שופר פ"ג ה"ד). וכ"כ הר"ן (י. ד"ה ומפעפק) בדעת הראב"ד, ראה להלן בגמרא ההכרח לכך. אלא שהוסיף הר"ן שיש לחוש לגאונים שס"ל כדעת התוס'. **כג. וכתב** בשפת אמת שאף שלשון התוס' לא משמע כן, מכל מקום הראיה נכונה, ע"ש עוד מש"כ בזה ע"ד הקרבן נתנאל.

וכתבו התוס׳ והראשונים שכמו כן יכול להאריך אף בשברים ובתרועה ולהוסיף שברים ותרועה כפי רצונו, אולם יש מחמירין שלא להוסיף על ג׳ שברים[יד].

המקור ששיעור תקיעה כתרועה

שיעור תקיעה כג׳ תרועות. ומסקנת הגמרא ששיעור תקיעה כתרועה. וכתב הפני יהושע שלא נמצא מקור לזה בפסוק ששיעור תקיעה כתרועה, ודוחק לומר שהלכה למשה מסיני הוא. ומשום כך כתב שודאי שיעור תרועה נלמד מסברא, שכיון שתרועה מתרגמינן ״יבבא׳ ולשון יבבא היינו גנוחי גנח או ילולי יליל, וגנוחי היינו כדרך חולים שגניחתן היא בקולות ארוכים, והיללה היא כדרך המתאנחין שמיבבין בקולות קצרים סמוכים, ולפי״ז יש לומר שאין דרך לגנוח וליילל פחות משלשה פעמים רצופים[טו], וכיון שלמדנו שיעור תרועה מסברא, ממילא יודעים אנו גם שיעור תקיעה, שכיון שכתוב ״יום תרועה׳ משמע שתרועה העיקר ותקיעה טפלה לה, ואם כן אינו בדין שיהא הטפל ארוך יותר מהעיקר, וכיון שלא בא הכתוב לסתום אלא לפרש שיעור תקיעה, על כרחך ששיעור תקיעה ותרועה שווין הן.

אמנם הר״ן (י. ד״ה גמ׳ מגן) כתב ב׳ סברות, או שקים להו ששיעור תקיעה כתרועה, או משום שהוקשו בפסוק דכתיב ׳והעברת שופר תרועה׳ ו׳והעברת׳ היינו תקיעה, [כדלהלן בגמרא], וסמוך לו ׳שופר תרועה׳ שהיינו ׳תרועה׳ והוקשו זה לזה ששיעורם שוה[טז].

והמבי״ט (קרית ספר שופר פ״ג) כתב ששיעור זה הלכה למשה מסיני הוא[יז].

שיעור השבר

שיעור תרועה כשלש יבבות. פירש רש״י כשלש כוחות קצרים כל שהן. ונמצא שלמסקנת הגמרא ששיעור תקיעה כתרועה אחת, א״כ שיעור התקיעה הוא כשלש קולות כל שהן. וכתבו התוס׳ שאם כן צריך להזהר שלא להאריך בשבר כג׳ כוחות שאם יאריך כן, יעשה תקיעה. אמנם לכאו׳ צ״ב שהרי כתבו התוס׳ שיש להאריך בשיעור תקיעה בתשר״ת יותר מתקיעה של תש״ת ובתש״ת יותר מתקיעה של תר״ת, שהרי עושין תשר״ת משום שספק ש׳תרועה׳ היינו גם שברים וגם תרועה, וכיון ששיעור התקיעה כתרועה צריך שהתקיעה תהיה כשיעור שברים ותרועה יחד, וכן בתש״ת צריך שהתקיעה תהיה כאורך השברים, ובתר״ת כאורך התרועה. וא״כ אורך התקיעה בתשר״ת הוא לפחות ט׳ כוחות [ג׳ כוחות של התרועה, וב׳ כוחות לכל שבר, שהרי כח אחד הוא תרועה וג׳ כוחות הוא תקיעה], וא״כ מדוע לא יאריך בשבר [עכ״פ של תשר״ת] יותר מב׳ כוחות דהרי שיעור התקיעה בתשר״ת הוא ט׳ כוחות, ורק בתקיעה של תר״ת שיעורה כג׳ כוחות. וכתב הבית יוסף (סי׳ תקצ) שמכל מקום אין להאריך בשבר עד שנעשה כמו תקיעה של תר״ת, כיון שעכ״פ יש עליו שם תקיעה לגבי תר״ת, ואף שלאותו הסימן אינו נחשב לתקיעה[יח].

וכתב הב״ח[יט] שלפמש״כ רב האי גאון שבאמת לכו״ע יוצאים בתרועה בין בשברים בין בתרועה, אלא שכדי שלא לחלק במנהגים תיקן ר׳ אבהו לעשות כולם יחד, ואם כן צריך להזהר שלא יאריך בשבר שיהיה כשיעור ג׳ כוחות שזהו שיעור תרועה ותקיעה[כ].

אמנם כמה מהראשונים[כא] כתבו מכח קושיא זו, שבאמת יכול להאריך בשברים עד ט׳ כוחות שהוא שיעור התקיעה שיש לעשות בתשר״ת.

שיעור יבבא

שיעור תרועה כשלש יבבות. דעת רש״י[כב] שיבבא הוא קול אחד קצר, ושיעור תרועה היא ג׳ כוחות קצרים, ולדעת הברייתא ששיעור תרועה הוא ג׳ שברים, צריך לומר ששיעור שבר הוא כב׳ כוחות ויותר מעט, שהרי כח אחד הוא שיעור יבבא, וג׳ כוחות הוא שיעור תקיעה, וע״כ ששבר הוא שתי יבבות ויותר מעט[כג], ונמצא ששיעור שברים תרועה יחד הם ט׳ כוחות [ו׳ כוחות של ג׳ שברים, וג׳ כוחות של ג׳ יבבות][כד]. ודעת הריב״ם והריב״א (נמוק׳) ששיעור יבבא הוא ג׳ כוחות קצרים[כה], ונמצא ששיעור תרועה תשעה כוחות קצרים. ושיעור שבר ג״כ הוא ג׳ כוחות קצרים[כו], ולפי שיטת הברייתא ששיעור תרועה כג׳ שברים היינו שיש לעשות בתרועה ג׳ שברים [ושיעור כל שבר באורך של ג׳ כוחות], אבל לתנא של המשנה יש לעשות בתרועה תשעה כוחות קצרים.

הטעם שהוזכרה התקיעה הראשונה

תקע בראשונה, ומשך בשניה כשתיים. לכאו׳ תיבות ׳תקע בראשונה׳ מיותרות, שהרי לא בא לומר כלל הדין לגבי התקיעה הראשונה. ובשלמא לדעת הראשונים שכוונת הגמ׳ אין בידו אלא אחת היינו התקיעה הראשונה, אבל בתקיעה השניה לא יצא כלל, א״ש שלכן הוזכרה התקיעה הראשונה [אך גם לשיטה זו צ״ב שהיה לו לומר משך בשניה כשתים לא יצא יד״ח, ומדוע הוצרך לומר שיצא בראשונה[כז]. וביארו הראשונים[כח] שע״י שתקע בראשונה ידעינן שהאריך בשניה כשתיים, שאל״כ, כיון שאין שיעור למעלה ויכול להאריך כרצונו, א״כ מנין ידעינן שהאריך בשניה בשביל שתי תקיעות, אלא שכיון שבראשונה תקע שיעור מסויים ובשניה האריך פי שנים ממנה, ידעינן שנתכוין לשתי תקיעות.

כד. **הרא״ש** (סי׳ י) במעשה דמגנצא הביא שיש שהצריכו לתוקע לחזור כשעשה ד׳ שברים, והרא״ש חולק בזה שאין שום הפסד בכך, וכן תמה הראב״ן (סי׳ פח) הובא במרדכי (סי׳ תשכ) שיכול להוסיף בשברים כיון שמאותו המין הוא, וכן מסיק הרמב״ן (כלשה) שכל שלא הפסיק בשברים יכול להוסיף אפילו עד חמישים, [והביא כן מהגאונים רבינו האי ורבינו שרירא גאון (תשו׳ הגאונים הרכבי עמ׳ 345)], וכן במהרי״ל (הל׳ שופר סי׳ ט) תמה על המנהג שלא לעשות יותר מג׳ שברים, שמאי שנא מתרועה שמוסיפין הרבה. ובב״ח (סי׳ תקצ) כתב הטעם שלפי שנחלקו הגאונים בשיעור השברים דשמא יצא מכלל שבר ונעשה תקיעה, לכן נהגו שלא להוסיף יותר מג׳ שברים שלא יהא השבר האחרון תקיעה ויהא הפסק. ובמגן אברהם (תק״ד) הביא דברי המהרי״ל שהמנהג שלא להוסיף על ג׳ שברים, וכ״פ במשנ״ב (תקי״ח) שנכון לחוש שלא להוסיף על השברים. ובמועדים וזמנים (קונטרס התקיעות) הביא בשם הגר״ח שיש להוסיף שבר רביעי כשעושין השברים או-טו, שחוששין שאין בכל הג׳ שברים כדי ט׳ כוחות. ויש עוד להוסיף בטעם הדבר שנהגו רק שלש שברים, כיון שאין להפסיק בנשימה בין שבר לשבר, וחוששים שאם יוסיף בשברים יפסיק בנשימה [כיון שאינם ברציפות כמו בתרועה] ויהיו השברים שאח״כ הפסק. ובפרישה (תק״ח) יישב כעי״ז שאם יוסיפו שבר אחד יתכן שלא יהיו השברים והתרועה בנשימה אחת. **כה. וכ״כ** המאירי (מיכון המשובה עמ׳ 352). **כו. וראה** מש״כ לפי״ז בקרבן ראשית (להלן לד. ד״ה שלש שהן תשע). **כז. וכן** פשיטא ליה לשפת אמת (ד״ה נמשנה שיעור). **כח. וכתב** בערוך לנר שכעי״ז איתא בריטב״א שעיקר הענין הוא שאיך יהיה שבר של תנא ברא כתקיעה דתנא דידן. **כט. וכעי״ז** בשפת אמת. **ל. ובמהרש״א** כתב שאפשר שכשכתבו התוס׳ שחייב להאריך בתקיעות של תשר״ת יותר מתש״ת וכו׳ באמת חזרו בהם וס״ל שאין לחוש אם מאריך בשבר. אמנם כבר דקדקו האחרונים מדברי התוס׳ והרא״ש שלא חזרו בהם מסברא זו אף שכתבו שיש להאריך בתקיעה של תשר״ת. ראה ביום תרועה ובפני יהושע ובקרבן ראשית ובשפת אמת. **לא. כן** הביא במרדכי (סי׳ תשכ), ובהגהות אשר״י, ובתרומת הדשן (סי׳ קמג). וכן נקט הגר״א (ביה סי׳ תקצ) שאף בהאריך בשבר שיעור ט׳ כוחות יצא. וראה עוד בתרומת הדשן שם שדן אם יש להיזהר שלא להאריך בשבר של תשר״ת כשיעור ג׳ שברים או שעד שיעור ג׳ שברים וג׳ יבבות אין לחוש. **לב. וכן** דעת הרבינו חננאל הובא בתוס׳, והרמב״ן, וכן הביא מהר״ש משאנץ. והרא״ש הביא שכ״ה בירושלמי ׳איזוהי הרעה בתלת דקיקין׳. ובשו״ע (סי׳ תקצ סעי׳ ג) הביא דעה זו בי״א קמא. **לג. הריטב״א.** [וקצת צ״ב מדוע הוצרך לומר ״יותר מעט׳, וכבר כתב המטה אפרים שכיון שאפיקתיה מג׳ תעשהו לב׳, וכ״ה ביד אפרים (ר״ס תקצ)]. וכתב הריטב״א שאין לומר שיש שינוי בקול השבר מקול התקיעה, שקול התקיעה הוא קול פשוט בלא שבירה והשבר הוא בשבירה שא״כ שוב נעשה השבר כיבבות, וע״כ שאין ביניהם שינוי בקול אלא בארכם. וכן מוכח דעת התוס׳ שאין להאריך בשבר כדי שיעור תקיעה, משמע שהשבר אינו קול נשבר אלא קול פשוט קצר מתקיעה, וכמש״כ בעמק ברכה (שופר עמ׳ פ). וכבר כתבו האחרונים שמה שנהגו היום לעשות השבר קול נשבר ויש שעושין טו או טו, ויש שעושין או טו, ויש שעושין טו או, אין לו מקור בראשונים. ויש שדקדקו כן בלשון רב האי גאון שהובא בראשונים ׳שכן מנהגם של ישראל מימות עולם עושין התרועה יבבות קלות, ומקצתם עשוין תרועה יבבות כבדים שהם שברים׳. משמע שיש שינוי בקול בין תרועה לשברים, ולא רק באורך הקול. וכן יש מביאים מלשון הרמב״ן (כלשה) ׳שאין ההפרש בין השברים והתקיעה בין ארוך לקצר, אלא שזה קול פשוט סופו כתחילתו כאיש מרים קולו לשורר ולרנן, וזהו קול שבור כעין המילל וכו׳ אלא ההפרש וההבדלה בדמיון הקול ולא בגודלם וקטנם׳. ובעמק ברכה שם הביא שמנהג הגרי״ז לעשות טו או, ומנהג החזו״א (דיוק והנהגות) לעשות או טו. **לד. אמנם** הפרי מגדים (פסח פ״ח מק״ג) כתב שלדעת רש״י השיעור הוא י״ב כוחות משום שג׳ שברים הם כעין ט׳ כוחות. וצ״ב א״כ שיעור השבר הוא כתקיעה. **לה. וראה** בשפת אמת (ד״ה נפ״ד וריב״ם) מה הכריחם לריב״ם וריב״א לפרש כן כיון שאין לו רמז במשנה. **לו. הב״ח** (סי׳ תקצ) כתב שהטעם שלא הביא הטור דעת ריב״א וריב״ם משום שלא ברור בדבריהם מהו שיעור השברים, ודקדק מלשון התוס׳ שכתבו ׳כשיעור ג׳ שברים ותשע כוחות׳ ולא כתבו י״ח כוחות, משום שאין ברור מהו שיעור השבר, כיון שלדעתם ששיעור התקיעה הוא ט׳ כוחות, א״כ יכול להאריך בשבר עד קצת פחות מט׳ כוחות. וראה עוד בשפ״א בזה. **לז. הרא״ש** (סי׳ ח). **לח. הרא״ש** (שם), הר״ן, הריטב״א. ובריטב״א מבואר להדיא שאם לא ניכר בשניה שהאריך בה בשביל שתים בזה לא היה ס״ד שיצא בה יד״ח שתים, כיון שאין שיעור לתקיעה למעלה, וכל מה שמאריך בה מדין תקיעה אחת היא, ודוקא היכא שיש גילוי דעת שנתכוין בה לשנים ס״ד שיצא.

אם איירי בתוקע על סדר הברכות

ומשך בשניה כשתים. פירש רש"י שהאריך בה בשביל תקיעה ראשונה של זכרונות. ואף שצריך לומר קודם פסוקי וברכת זכרונות, כתב בתוי"ט שיש לומר שהאריך בה כל כך עד שהספיקו לומר עשרה פסוקי זכרונות והברכה, או למ"ד שסגי בשלש פסוקים, או שסגי אף לומר 'ובתורתך כתוב לאמר'. עוד כתב שאפשר שאיירי באופן של הסיפא שלא היה לו שופר בשעת המוספין, ותקע אחר כך שלא על סדר הברכות[לט]. **וכתב** המהרש"א (מ. נרס"י ד"ה ומקן) שמה שלא פירש רש"י שאיירי במשך את התקיעה האחרונה של תשר"ת בשביל פשוטה של התש"ת[מ] שאחריו, משום שמשנה זו שנויה קודם שתיקן ר' אבהו (להלן לד.) לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת מספק, ולא היו תוקעין אלא תשע תקיעות, תר"ת למלכיות תר"ת לזכרונות ותר"ת לשופרות[מא].

איזה אחת יש לו

אין בידו אלא אחת. בביאור הדין מצינו כמה שיטות בראשונים, ועיקר הדבר שמשמעות הסוגיא לעיל (כז.) שאין בידו אלא אחת היינו שיצא ידי חובה בתקיעה השניה בשביל תקיעה אחת והיא התקיעה האחרונה של מלכיות, אבל ידי תקיעה ראשונה של זכרונות לא יצא[מב]. אלא שהביאו הראשונים שמשמעות הירושלמי (ה"ח) שאין בידו אלא אחת היינו התקיעה הראשונה של מלכיות[מג], אבל בתקיעה השניה שהאריך בה לא יצא כלל, כיון שנתכוין בה לשתי תקיעות, ואם כן אינו יכול לצאת בה ידי חובתו לתקיעה של סוף מלכיות כיון שנתכוין שסוף התקיעה תהיה בשביל זכרונות, וא"כ חסר לו למלכיות סוף התקיעה [שפסוקי תקיעתא לא פסקינן], וכן אינו יכול לצאת בה לזכרונות כיון שאין לו את תחילת התקיעה שנתכוין בה למלכיות. ויש מהראשונים[מד] שכתבו שאה"נ והירושלמי פליג על הבבלי, אוצר החכמה ולדעת הבבלי יש בידו תקיעה אחת, ולדעת הירושלמי לא יצא בה כלל. ויש מהראשונים[מה] שכתבו שגם דעת הבבלי כהירושלמי שלא יצא כלל. ויש מהראשונים[מו] שכתבו שגם דעת הירושלמי כהבבלי שיצא בשניה ידי תקיעה אחת.

הפסק בין תקיעה לתרועה

אין בידו אלא אחת. והיינו משום שצריך הפסק בין תקיעה לתקיעה. וכתב הריטב"א שזהו דוקא בין שתי תקיעות לפי שקולותיהן שוים, אבל בתקיעה ותרועה אע"פ שלא הפסיק ביניהם כלל, יצא, ששינוי הקול זהו ההפסק, וכן גם בשתי תקיעות אם הפסיק ביניהם בקול באופן שנראות כשתים, אף שעשאם בנשימה אחת יצא[מז]. אמנם כמה מהראשונים כתבו שיש להפסיק גם בין תקיעה לתרועה ואם עשאם בנשימה אחת לא יצא[מח].

מאי קמ"ל בזה

מי שבירך ואח"כ נתמנה לו שופר תוקע ומריע ותוקע. ולכאו' צ"ב שפשוט שצריך לתקוע, וכי משום שבירך נפטר מהתקיעות. ויש שכתב[מט] שקמ"ל שאינו צריך לחזור ולברך הברכות שוב עם התקיעות, שהיה אפשר לומר שצריך לתקוע דוקא על סדר הברכות. ובטורי אבן תירץ שאפשר שהתנא של משנתינו סובר כשיטה בגמרא שרק תרועה אחת או שנים מדברי תורה, והשאר מדברי סופרים, והטעם שתקנו חז"ל לתקוע שלש תרועות כדי להשוות מלכיות זכרונות ושופרות לתקיעותיהן, וא"כ היה הו"א שכיון שכבר בירך מלכיות זכרונות ושופרות שוב אין צריך לתקוע אלא תרועה של תורה, קמ"ל שיש לו לתקוע כל השלש תקיעות[נ]. ובשפת אמת תירץ שקמ"ל שאין צריך לתקוע גם תקיעות דמיושב, אלא כיון שלא היה לו שופר קודם מוסף, אינו צריך לתקוע אלא ג' פעמים[נא].

אף בתקע תקיעות דמיושב

וכתב החזון איש (סי' קלז סק"ג ד"ה וכמג) שמשנתינו אף באופן שתקע כבר תקיעות דמיושב ואח"כ במוסף לא היה לו שופר, שיש לו לתקוע אחר תפילת המוספין שוב תשע תקיעות, משום שאין מעכב סדר התקיעות והברכות וגם אם הקדים הברכות לתקיעות נחשב שתקע על סדר הברכות ויש לו בברכות את זכות השופר[נב].

בביאור השקלא וטריא

אמר אביי תנא דידן וכו' תקיעה דכולהו בבי, וכו' והתניא שיעור תרועה כשלש שברים וכו' בהא ודאי פליגי. בביאור סוגיית הגמרא מצינו כמה שיטות.

א. דעת רש"י שבתחילה אמרה הגמרא שאין מחלוקת בין המשנה שנאמר בה ששיעור תקיעה כשלש תרועות, ובין הברייתא שנאמר בה ששיעור תקיעה כתרועה, משום שהמשנה כללה את כל התקיעות שבסדר, ו'שיעור תקיעה' היינו שיעור התקיעות של הסדר, וע"ז אמרו ששיעורם כשיעור שלש תרועות, שכל תקיעה שיעורה כתרועה. ואחרי כן הקשו בגמרא סתירה בין ברייתא נוספת שבה איתא ששיעור תרועה כשלש שברים, ושלא כמשנתינו ששיעור תרועה כשלש יבבות, ויבבות הם קולות קצרים, ושברים הם קולות ארוכים. וע"ז תירצו שאה"נ ויש כאן מחלוקת.

ב. אמנם דעת הרמב"ם (סופר פ"ג ה"ד) כפי שביאר המגיד משנה (שם)[נג], שכונת הגמרא תנא דידן קא חשיב תקיעה דכולהו בבי, היינו ששיעור כל השש תקיעות שבכל הסדר, תר"ת למלכיות תר"ת לזכרונות תר"ת לשופרות, וכל השש תקיעות ההם שיעורם כשלש תרועות, וממילא שיעור כל תרועה הוא כשתי תקיעות. והתנא של הברייתא נתכוין לכלול רק התקיעות שבכל סדר וסדר, והיינו שתי תקיעות, אחת קודם התרועה ואחר אחריה, וממילא שיעור שתי תקיעות כתרועה. ואח"כ ביארה הגמרא שנחלקו התנאים בשיעור תרועה עצמה, אם היא כשיעור שלש כוחות קטנים[נד] או כשלש כוחות גדולים - שברים, שהם תשע כוחות קטנים.

ג. דעת הראב"ד (בהשגות שם) כפי שביאר המגיד משנה (שם), שכשאמר אביי בהא ודאי פליגי, שוב אין צריך לתירוץ הראשון שהתנא של המשנה נקט תקיעות דכולהו בבי וכו', אלא שלכו"ע שיעור תקיעה הוא כתשע

לט. **וכ"כ** בחזון איש (סי' קלז סק"ג) שאין לפרש שאיירי בתקיעות שעל סדר הברכות, אלא איירי בתקיעות דמיושב או בתקיעות דיחיד שלאחר המוספין, [וכ"כ ברבינו יהונתן], או בלא היה לו שופר במוספין, [וכ"כ המאירי בחיבור התשובה (עמ' 355)], ומה שנקט רש"י שהם תקיעות של מלכיות וזכרונות, משום שתקיעות אלו הם כנגדם. **מ. במהרש"א** שלפנינו הגירסא 'תשר"ת' כבר הגיהו בדבריו 'תש"ת' ראה גנזי יוסף ובמובא בהגהות והערות על המהרש"א (פוס טו). **מא. ובערוך** לנר (מ. נרס"י שם) באמת תמה שהרשב"א מפרש כן, וקשה עליו קושיית המהרש"א. **מב. ברמב"ן** (לעיל מ. ד"ה הא דתנן סתקע) האריך בראיות שכן מוכח מהסוגיא שם. **מג. ובקרבן** נתנאל (פוס ג) הקשה שאם נאמר שידי התקיעה האחרונה לא יצא כלל, א"כ יש הפסק בין התרועה לתקיעה שלאחריה בקול פסול, ושוב צריך לחזור לתחילת הסדר, שהרי משום כך תיקן ר' אבהו שיעשו שברים ותרועה לחוד שלא יפסיק אחד מהם בין התקיעות. [ובאמת שזו אחת מן הקושיות שהקשה הרמב"ן (שם) על הרי"ף גיאות, וכתב שודאי שהוי הפסק וצריך לחזור לראש]. וכתב בקרבן נתנאל שלפי מש"כ הר"ן שרק לכתחילה אין להפסיק אבל אין זה מעכב בדיעבד א"ש, אבל מדברי הרא"ש משמע שבדיעבד פסול. ותירץ שדוקא שברים שאינם מעין תרועה כלל והוי לגמרי קול אחר בזה הוי הפסק, אבל כאן שהתקיעה אינו קול אחר מהתקיעה שיתקע אחריה, אלא שפסולה כיון שנתכוין בה למצות זכרונות, בזה לא הוי הפסק, [אמנם הרמב"ן שם דחה טעם זה]. אלא שבמגן אברהם (סי' תקל סק"ה) כתב בשם הלבוש שלהמבואר בשו"ע (שם סעי' ח) שהתוקע כמתעסק שלא לשם מצוה בין תרועה לתקיעה הוי הפסק, [אמנם המג"א עצמו (סק"י) מסיק כדעת הראשונים שבמתעסק יצא], א"כ צריך לומר שלדעות שלא יצא כלל בתקיעה שניה, צריך לחזור לראש הסדר ולתקוע מחדש, שהרי התקיעה הארוכה הוי הפסק. ותמה בקרבן נתנאל שהרי להדיא מבואר במשנה שאין בידו אלא אחת, והיינו שאחת יש בידו, ולדעות אלו צריך לפרש שהיינו תקיעה ראשונה, א"כ מוכח שאין צריך לחזור ולתקוע מראש הסדר, וע"כ צ"ל שיש חילוק בין תקיעה שלא לשם מצוה כלל, לתקיעה שנתכוין למצוה אלא שלא יצא בה כיון שנתכוין לשם זכרונות. וראה עוד בשפת אמת מש"כ בזה. **מד. כ"כ** הרא"ש (סי' ח) מתחילה. **מה. דעת** הרא"ש עצמו. וכן הביא הרמב"ן (כו. ד"ה הא דתנן סתקע) בשם הרי"צ גיאות (הל' ר"ה) שכיון שלא מצינו שהתלמוד שלנו חולק ע"ז, אזי קי"ל כהירושלמי. **מו. הרמב"ן.** וביאר שהירושלמי מיירי באחד שתקע שלא לשם מצוה ובא אחר ותוך כדי תקיעתו ביקש ממנו שיכוין להוציאו בהמשך תקיעתו, והאריך בתקיעה ונתכוין להוציאו, וע"ז איתא בירושלמי שלא יצא כיון שאין לו תחילת התקיעה. וכן מסיק הריטב"א. **מז. וכן** מסיק הרמב"ן (לעיל מ. ד"ה הא דתנן), והרשב"א (להלן לד. ד"ה ותקוע ולהריע). **מח. כ"כ** הרא"ש (סי' י), אלא שהביא שבירושלמי לא משמע כן, וברבינו ירוחם (נתיב ו ח"ב) משמע שנקט בדעתו שלא יצא. וכתב הטעם שצריך שיהא ניכר כל קול בפני עצמו. והובאו ב' הדעות בשו"ע (סי' תקצ"ן סעי' ה). **מט. חידושי** רבי משה קזיס. **נ. אמנם** ראה ביום תרועה שביאר לגבי ענין אחר שאדרבא תנא דמשנתינו ס"ל שהכל דברי תורה. **נא. ראה** שם שדן בגדר התקנה של תקיעות דמיושב. ויש מי שכתב ליישב עפ"י שיטת הרז"ה שבכל תפילות ר"ה אומרים מלכיות זכרונות ושופרות, וסד"א שימתין עד מנחה ויתקע שם על סדר התפילה קמ"ל שלא. **נב. וראה** כעי"ז בשפת אמת (לד: ד"ה נגמ' הא תמהו) שכתב שאפשר לפרש במשנה שאיירי כה"ג שכבר תקע בראשונות קודם מוסף. **נג. אמנם** ראה במאירי בחיבור התשובה (עמ' 354) שהביא מי שביאר בראב"ד באו"א. **נד. ומכח** זה דחה הרשב"א דעת הרמב"ם, שהרי מבואר בגמרא שלמדים שיש פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה מלשון 'והעברת' והיינו שהוא

כוחות, ומה שהתנא של המשנה נקט ששיעור תקיעה כשלש תרועות, משום שסבר שכל תרועה הרי היא שלש כוחות קטנים, וממילא שיעור תקיעה היא שלש תרועות שהם תשע כוחות קטנים, והתנא של הברייתא סבר ששיעור תרועה הוא שלש שברים, שכל שבר הוא שלש כוחות קטנים, ומשום כך נקט ששיעור תקיעה הוא כתרועה אחת, משום שתרועה אחת היא ג"כ תשעה כוחות קטנים[ני].

19/06/2018 אהח

אם השבר ארוך מיבבא

והתניא שיעור תרועה כשלש שברים. פירש רש"י ששברים ארוכים (אוצר החכמה) ות. והיינו שדעת המשנה ששיעור תרועה הוא ג' כוחות קטנים, ודעת הברייתא ששיעור תרועה הוא ג' כוחות ארוכים קצת. אמנם הטור (סי' תקנ) הביא שבעל העיטור (הל' ר"ה ק ע"ד) כתב שאין הפרש בשיעור בין שברים ליבבות, אלא ששברים הם קולות מופסקים[נא], ויבבות הם קולות תוכפים בלא הפסק, משום שגניחה היא בדרך הפסק, ויללה היא ללא הפסק. אלא שבדברי העיטור יש לפרש בכמה דרכים, שהבית יוסף ביאר שדעת העיטור כדעת הריב"ם וריב"א ששיעור יבבא היא ג' כוחות קטנים, ולפי"ז המחלוקת בין המשנה לברייתא שלדעת המשנה שיעור תרועה הוא ג' יבבות שהם ט' כוחות קטנים, ולדעת הברייתא שיעור תרועה הוא ג' כוחות ארוכים קצת שבסך הכל ארכם כשיעור ט' כוחות קטנים. ונמצא שאין השבר ארוך מיבבא בארכו, אלא בצורתו ששבר הוא קול אחד שארכו כג' כוחות, ויבבא הם ג' הכוחות עצמם. עוד הביא לפרש הב"י שגם בעל העיטור מודה לרש"י ששיעור ג' יבבות הם ג' כוחות קטנים, אלא שנחלקו המשנה והברייתא שלדעת המשנה תרועה היא ג' כוחות קטנים רצופים בלא הפסק, ולדעת הברייתא היא ג' כוחות קטנים בהפסק. והב"ח הביא עוד לפרש שלדעת בעל העיטור גם היבבות ארוכות כשברים, אלא שיבבא היא ג' כוחות ללא הפסק, ושבר הוא ג' כוחות בהפסק[נב].

אמנם בדעת הריב"ם והריב"א כתבו כמה מהאחרונים[נג] שאין הכרח שסוברים כדעת העיטור ששיעור שברים הוא כשיעור ג' יבבות דהיינו ג' כוחות, אלא אפשר שגם הם סוברים ששברים ארוכים מיבבות, וממילא לדעתם שיעור ג' שברים הוא יותר מט' כוחות, ושיעור שברים תרועה יחד הם יותר מי"ח כוחות. ויש מהאחרונים שכתבו שאפשר שלדעת הריב"ם והריב"א אין השברים ארוכים מיבבות, אלא חלוקים בצורתם שג' שברים הם ג' כוחות ארוכים כט' כוחות, ויבבות הם ט' כוחות קצרים[נד].

אם דוקא שלש

כשלש שברים. בבית יוסף (סי' תקנ) הביא שהרוקח (סי' רה) כתב שבספרים ישנים אין כתוב שלש שברים, ולפי"ז אם תקע שני שברים יצא. וכתב הב"י שלא נראה כן מדברי הפוסקים אלא שצריך ג' שברים, ואם תקע פחות מכך לא יצא[נה].

האם באמת יש כאן מחלוקת לדינא ודברי רבינו האי גאון

בהא ודאי פליגי. והיינו שלתנא דמתני' התרועה היא יבבא, ולתנא דברייתא התרועה היא שברים, ולהלן (לד.) מבואר שתיקן ר' אבהו

מעביר קול ארוך, ואם נאמר ששיעור תקיעה היא כחצי תרועה שהוא כח אחד וחצי, הרי זה שיעור מועט ואין זו העברה. ועוד שלשון הברייתא שיעור תקיעה כתרועה לא משמע כן, שהיה לו לומר תקיעות כתרועה, שתקיעות של סימן אחד 'תקיעות' מיקרו. אמנם המגיד משנה למד בדעת הרמב"ם כדעת הריב"ם ששיעור יבבא הוא ג' כוחות, וממילא שיעור תקיעה הוא כחצי תרועה שהם ד' כוחות וחצי. **נה. וכתב** הר"ן (י. ד"ה ומ"ש) שלדעה זו אין תקיעה תלויה בתרועה כלל, שהרי לתנא דמשנתינו שיעור תרועה ג' יבבות ושיעור תקיעה ט' יבבות, אלא שנתנו חכמים שיעור לתקיעה ט' כוחות, משום ששיעור זה נראה להם לשון 'והעברת' ולפי"ז אי"צ לשנות בין תקיעות של תשר"ת לתקיעות של תש"ת ותר"ת. וסיים שיש להחמיר כדעת הגאונים. **נו. כתב** החיי אדם (כלל קמג ס"ח): כל קול מקולות השופרות צריכים שיהיו בשלמות בנשימה אחת, דתרועה כתיב ולא תרועות, ואפילו מפסיק ביניהם אין כאן תרועה שלימה, ולכן צריך ליזהר שיעשה הג' שברים בנשימה אחת, דאע"ג דשברים הם קולות מופסקים, אין הכונה שיפסיק בין שבר לחבירו אלא הכוונה שיהא ניכר שכל שבר הוא בפני עצמו ולא תכופים יחד כתרועה. **נז. וראה** שם בב"ח שביאר שנחלקו רש"י והעיטור בגירסת הירושלמי אם גורסים 'ג' רקיקין' או 'ג' דקיקין'. **נח. כ"כ** הגר"א (סי' תקנ סעי' ג ד"ה י"ב) והפרי מגדים (פס"ז פ"ק ס"ג) שגם לדעה זו השברים ארוכים מיבבות. וכ"כ במשנ"ב (סק"ד). **נט. והיינו** כמש"כ הב"י בדעת בעל העיטור בדרך הראשון.

לתקוע גם תרועה וגם שברים. וכפשוטו יש כאן מחלוקת בעצם בפירוש התרועה הכתובה בתורה, וכן משמעות הרמב"ם (סופר פ"ג ה"ג) שמחמת ספק אמיתי התקין ר' אבהו לעשות ככל הדעות, כמו שדייק בדבריו הבית יוסף (סי' תקנ)[נא]. אמנם הראשונים[נב] הביאו שרבינו האי גאון כתב שלא יתכן שעד שתיקן ר' אבהו לא היו יוצאים תקיעות שופר כדין, אלא שכך היה הדבר מימים קדמונים מנהג בכל ישראל יש שהיו נוהגים לעשות יבבות, ויש שהיו נוהגין לעשות שברים[נג], ואלו ואלו יוצאים ידי חובתן בין שברים כבדים ובין יבבות קלות, כי לא נתפרש בתורה להדיא מהו תרועה, וכל מה שעושין יוצאים בזה ידי חובת תרועה, אלא שהתנא של המשנה ששנה ששיעור תרועה כשיעור ג' יבבות שנה כמנהגו, והתנא של הברייתא ששנה שיעורו כג' שברים, שנה כמנהגו, ומה שאמר אביי בהא ודאי פליגי היינו שבזה יש חילוק במנהגים, אבל כל אחד מודה שיוצאים באופן שהשני נהג, וכשבא ר' אבהו תיקן תקנה שיהיו כל ישראל עושין מעשה אחד ולא יראה ביניהן דבר שההדיוטות רואין אותו כמחלוקת[נד].

רמזים לזה

ומתרגמינן 'יום יבבא יהא לכון'. כתב בכף החיים (סי' תקנ אות ה) שאיתא במדרש שבראש השנה נעקד יצחק ע"ג המזבח ואותו היום שמעה שרה אמנו ותצעק ותיבב ותיילל, ועל כן אמר הכתוב 'יום תרועה יהיה לכם' ומתרגם 'יום יבבא' כדי שיזכור לנו הקב"ה יללת שרה אמנו ויכפר לנו. ובעל המנהגות כתב כי האדם צריך שייליל לפני בוראו על עונותיו לכך צותה התורה לתקוע כעין יללה וגינוח.

מדוע מנה הרמב"ם מצות שופר

תלמוד לומר בחדש השביעי. מבואר שהדין שצריך שופר בראש השנה נלמד מהיקש מיום הכיפורים. ובראב"ם (עהסמ"ג עשין מג) הקשה לדעת הרמב"ם שכל דבר שאינו מפורש בתורה אלא נלמד מאחד מי"ג מדות נחשב ל'דברי סופרים', א"כ מדוע מנה הרמב"ם מצות תקיעה בשופר, והיה לו לומר מצוה להריע תרועה, כי השופר אינו בכלל המצות עשה. ותירץ שאה"נ ואגב אורחיה קמ"ל שהמצוה בשופר. עוד תירץ שהגזירה שוה אינו בא אלא לפרש את הפסוק של 'יום תרועה' שהרי כתוב בסתמא, ובא הגז"ש ומפרש שאירי בשופר, ובכה"ג גם הרמב"ם מודה שנחשב הדבר כנכתב בפסוק בפירוש[נה].

בגדר 'פשוטה'

מנין שפשוטה לפניה. בשו"ת שאילת שלמה (ח"ג סי' נה) הביא בשם המהרי"ל דיסקין שהיה מקפיד שלא יהיה שינוי בקול באמצע התקיעה כדי שיהא סופו כתחילתו שזהו ענין 'פשוטה' לפניה.

לד.

הטעם שלא הובאו בסדר הכתוב בתורה

ת"ל והעברת שופר תרועה שבתון זכרון תרועה יום תרועה יהיה לכם. הטעם שלא מנאן כסדרן בתורה, כתב הרש"ש שיש לומר

מעביר קול ארוך, ואם נאמר ששיעור תקיעה היא כחצי תרועה שהוא כח אחד וחצי, הרי זה שיעור מועט ואין זו העברה. ועוד שלשון הברייתא שיעור תקיעה כתרועה לא משמע כן, שהיה לו לומר תקיעות כתרועה, שתקיעות של סימן אחד 'תקיעות' מיקרו. אמנם המגיד משנה למד בדעת הרמב"ם כדעת הריב"ם ששיעור יבבא הוא ג' כוחות, וממילא שיעור תקיעה הוא כחצי תרועה שהם ד' כוחות וחצי. **נה. וכתב** הר"ן (י. ד"ה ומ"ש) שלדעה זו אין תקיעה תלויה בתרועה כלל, שהרי לתנא דמשנתינו שיעור תרועה ג' יבבות ושיעור תקיעה ט' יבבות, אלא שנתנו חכמים שיעור לתקיעה ט' כוחות, משום ששיעור זה נראה להם לשון 'והעברת' ולפי"ז אי"צ לשנות בין תקיעות של תשר"ת לתקיעות של תש"ת ותר"ת. וסיים שיש להחמיר כדעת הגאונים. **נו. כתב** החיי אדם (כלל קמג ס"ח): כל קול מקולות השופרות צריכים שיהיו בשלמות בנשימה אחת, דתרועה כתיב ולא תרועות, ואפילו מפסיק ביניהם אין כאן תרועה שלימה, ולכן צריך ליזהר שיעשה הג' שברים בנשימה אחת, דאע"ג דשברים הם קולות מופסקים, אין הכונה שיפסיק בין שבר לחבירו אלא הכוונה שיהא ניכר שכל שבר הוא בפני עצמו ולא תכופים יחד כתרועה. **נז. וראה** שם בב"ח שביאר שנחלקו רש"י והעיטור בגירסת הירושלמי אם גורסים 'ג' רקיקין' או 'ג' דקיקין'. **נח. כ"כ** הגר"א (סי' תקנ סעי' ג ד"ה י"ב) והפרי מגדים (פס"ז פ"ק ס"ג) שגם לדעה זו השברים ארוכים מיבבות. וכ"כ במשנ"ב (סק"ד). **נט. והיינו** כמש"כ הב"י בדעת בעל העיטור בדרך הראשון.

וכן הוא מסברא שהרי המקור ששברים ארוכים מיבבות הוא מרש"י, ורש"י לשיטתו חייב לפרש כן, כיון שלשיטתו יבבא היא קול אחד, וע"כ ששבר ארוך ממנה, אבל לדעת הריב"ם שיבבא הוא כג' כוחות, א"כ יש לפרש שהחילוק בין שבר ליבבא הוא בצורת הקול ולא בארכו, ששבר הוא קול אחד, ויבבא הוא ג' קולות. וכן סתמו המגן אברהם (סק"ג) ובט"ז (סק"ג) ששיעור שברים ותרועה יחד הם י"ח כוחות. משמע ששיעור שברים הם ט' כוחות ולא יותר. וכן האריך לבאר ביד אפרים (כט"ז סק"ג) שאין הכרח לדעתם לפרש ששברי ארוך מתרועה, אלא שהוא כתב שאפשר שגם לדעתם שיעור השבר הוא ב' כוחות. **ס. וביותר** כתב הריטב"א (לד. ד"ה מתני') שאפילו לר' אבהו שמצריך בחד ספק 'שברים תרועה' יחד, מכל מקום אין לומר שיספיק שלש כוחות בין שניהם, אלא צריך שלש משברים ושלש מתרועה, שאין גניחה פחותה משלש שברים ואין יללה פחות משלש יללות. **סא. וכתב** שכן מבואר בסמ"ג (עשין מג). **סב. הרא"ש** (סי' י), הר"ן (י.), הריטב"א בתשו' (סי' כט) הובא בב"י (שם). **סג. ואין** להפליא על כך, שהרי גם בזמן הזה רואים אנו שהמנהגים שונים באופן עשיית התרועה והשברים, כי יש שינוי גדול בין האשכנזים והספרדים ואנשי פולניא, שהללו עושין אותה כעין טרומיטין, והללו עושין אותה טוט טוט, מור וקציעה (סי' תקנ). **סד. וכתב** הפרי מגדים (סי' תקנה פ"פ סק"פ) שיש לצרף שיטת רה"ג לספק ספיקא. וכ"נ במשנ"ב (סי' תקפו סקכ"ג). וראה עוד בדברי רבנו האי להלן (לד. ד"ה מתקין). **סה. וראה** עוד במגילת ספר

משום שכבר עסקה הגמרא בפסוק 'והעברת שופר תרועה' על כן מתחיל בפסוק זה. אבל להלן בברייתא נקטה הברייתא בסדר: שבתון זכרון תרועה, יום תרועה, והעברת שופר. ואפשר משום שרצה התנא להסמיך שתי התרועות שכתובים אצל ראש השנה[א].

אם אפשר ללמוד הדין בהיקש

ת"ל שביעי שביעי לגזירה שוה וכו' האי תנא מעיקרא מייתי לה בהיקישא וכו'. פירש רש"י (ד"ה ומנא) שבאמת גם את הדין שלומדת הברייתא מגזירה שוה דהיינו הדין שיש שלש תרועות בר"ה ושלש ביובל, גם דין זה היה יכול ללמד מהיקש, שהרי נלמד שדינם שוה, וע"כ שיש בכל אחד מספר תרועות שוה. וכן משמעות הגמרא ש'אי לאו גזירה שוה הוה מייתינא ליה בהיקישא'[ב].

אמנם הבעל המאור כתב שבהיקש אפשר ללמוד רק, שדינים שנאמרו כאן נאמרו גם כאן, והיינו שדין שישנו בתרועה שביובל ישנו גם בתרועה שבראש השנה, [כמו הדינים הראשונים של הברייתא שתרועה בשופר, ושצריך תקיעה לפניה ולאחריה], אבל ליתן את האמור בזה בשל זה, והיינו ללמוד שאת כל התרועות שיש ביובל ישנם גם בראש השנה זה אי אפשר ללמוד מהיקש רק מגזירה שוה. ועל כן התנא של הברייתא התחיל ללמוד הדינים מהיקש וכשהגיע לדין זה שמנין ליתן את האמור בזה לזה, שאי אפשר ללמוד דין זה בהיקש הוצרך ללמוד מגזירה שוה[ג]. ומה שאמרו בגמרא אי לאו גזירה שוה הוה מייתינא ליה בהיקש, ביאר הריטב"א[ד] היינו שכדי ללמוד את הדינים הראשונים של הברייתא אין צריך לגזירה שוה, ואפשר ללמוד בהיקש, אבל ליתן את האמור של זה בזה ושל זה בזה צריך לגזירה שוה, וכיון שלזה צריך גזירה שוה שוב אין צריך כלל להיקש, ולומדים הכל מגזירה שוה[ה].

צורת הלימוד מגזירה שוה

וכבר הקשו האחרונים שלכאו' ליתן את האמור של זה בזה, גם בגזירה שוה לא מצינו שאפשר ללמוד, שבגזירה שוה אפשר ללמוד שכמו שבראש השנה ישנם ב' תרועות כך גם ביום הכיפורים יהיו ב' תרועות, אבל ללמוד שהתרועה הכתובה ביום הכיפורים כאילו נכתבה בראש השנה והתרועות שנכתבו בראש השנה כאילו נכתבו ביום הכיפורים, היכן מצינו לימוד כזה. וכתב בפני יהושע שאפשר שבאמת רק אחר שיש גם היקש וגם גזירה שוה לומדים כן, שהרי מדוע צריך גזירה שוה כיון שאפשר ללמוד מהיקש, אלא שלולי ההיקש לא היינו לומדים אלא שגם ביובל ישנם ב' תרועות, אבל אחר שיש גם גזירה שוה שוב לומדים ליתן האמור בזה לזה[ו]. ובקרבן ראשית ביאר, שע"כ הגזרה שוה בא ליתן את האמור של זה בזה, שאל"כ מדוע צריך לכתוב כלל 'תרועה' ביום הכיפורים, הרי אפשר ללמוד הכל מגזרה שוה של 'שביעי שביעי', וע"כ שהגז"ש בא לומר שהתרועה שביום הכיפורים כאילו נכתב בר"ה, וכן איפכא[ז].

אם תנא זה סובר הגזירה שוה דשביעי שביעי

והאי תנא מייתי לה בג"ש ממדבר. כתבו התוס' (טו: ד"ה רבי) שודאי גם תנא זה סובר גז"ש של 'שביעי שביעי' מיום הכיפורים, שאל"כ איך לומד ששלש תרועות בראש השנה ושתים מדברי תורה ואחת מד"ס [כיון שצריך תרועה אחת לגז"ש ממדבר], הרי בראש השנה לא כתוב רק שתי תרועות, וע"כ שגם למ"ד זה ילפינן גז"ש שביעי שביעי מיום הכיפורים ליתן את האמור בזה בזה, אלא שנחלק על התנא קמא, שלדעתו א"א ללמוד פשוטה לפניה ולאחריה מ'והעברת' אלא ממדבר, ומשום כך אין ג' תרועות פנויות, רק שתים, ומשום כך רק שתים הם מד"ת. ולמ"ד השלישי, אין רק תרועה אחת מיותרת, כיון שתרועה נוספת צריך כדי ללמוד ביום ולא בלילה[ח].

המקור לתקוע בצד ימין

בגזירה שוה ממדבר. בביאור הלכה (סי' תקפה סעי' ג) הביא בשם האור שמח שהטעם שיש לתקוע בצד ימין, משום שילפינן תקיעת שופר מחצוצרות המלחמה, ובפסוק בשופטים (ז כ) איתא 'ויחזיקו ביד שמאולם בלפידים וביד ימינם השופרות לתקוע', הרי שיש לתקוע בימין. וכבר העירו האחרונים שאין משום ראיה אלא שיש להחזיק השופר ביד ימין, אבל מנין שיש לתקוע בצד ימין של פיו[ט].

מהו הנדון אם אחת הם או לא

או אינו אלא תקיעה ותרועה אחת. פירש רש"י (ד"ה תקיעה, ד"ה או אינו), שנדון הגמרא כאן, האם כונת הפסוק 'ותקעתם תרועה' היינו שיתקעו תרועה, ולפי"ז אין כאן מקור לתקיעה פשוטה כלל, או שהכונה שיתקעו תקיעה ותרועה. אולם הרמב"ן תמה עליו [ולא ביאר תמיהתו, וביאר הרשב"א שהתמיהה היא] מהגמרא בסוכה (נג:) ששם הנדון אם תקיעה ותרועה אחת הם דהיינו האם יש לעשות התקיעה והתרועה בבת אחת [בלא הפסק נשימה] משום שמצוה אחת הם, או שיש לעשותם עם הפסק כיון שב' מצוות הם. ומשום כך פירש הרמב"ן שנדון הגמרא כאן הוא כמו בסוכה שם, וכונת הגמרא, ששמא נאמר שמצוה אחת הוא וצריך לתקוע ולהריע בנשימה אחת שלא יהא בין תקיעה לתרועה ולא כלום, לכן הוא אומר 'ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו' שמוכח שכל אחת מצוה בפני עצמה, ואם רצה מפסיק, שאם ס"ד מצוה אחת היא, וכי תאמר התורה לעשות חצי מצוה'.

ובשב"א האריך לבאר כדעת רש"י, וכתב שאף שבסוכה נקטו בגמ' אותו הלשון על נדון אחר, מצינו כמה פעמים ששני ענינין נאמרים בלשון אחד, וכמו"כ כאן הענינים מתחלפים, והיינו משום שכאן בברייתא עדיין אין מקור כלל שתוקעין פשוטה לפניה ולאחריה, ועל כן נדון הגמרא כאן האם תרועה בפני עצמה ולבדה, או שיש עמה תקיעה, ואחר שמסיק שיש תקיעה לפניה ולאחריה, אפשר לדון האם מצוה אחת הם או ב' מצוות, וזהו הנדון בגמרא בסוכה'[א].

מאי בינייהו

אינו צריך הרי הוא אומר ותקעתם תרועה שנית. כתב בטורי אבן שהנפק"מ בין הדעות הללו, שלתנא זה, 'תקיעה תרועה תקיעה' חדא הוא, שכיון שלומדים פשוטה לפניה ולאחריה מ'שנית'[ב], א"כ 'תרועה יתקעו' מיותר ללמד שחדא הם, ות"ק כרבנן ששלש מצוות הן.

אם לומדים גם לתקיעה שלפניה או רק לתקיעה שלאחריה ומה תלמוד לומר שנית, תהא תקיעה שניה לה. כפשוטו משמע שרק תקיעה שלאחריה לומד מ'שנית', אבל תקיעה שלפניה לומד

(עהפמ"ג שם) ובמועדי ה' מש"כ בזה. **א. וברש"י** (ד"ה ה"ג) נקטן כסדר הכתוב בתורה. **ב. וכבר** הקשה ביד דוד בשם הקרבן אהרן מדוע צריך כלל גזירה שוה כיון שאפשר ללמוד מהיקש. ותירץ ששמא צריך את הגז"ש לדין מסויים שא"א ללמוד מהיקש. וראה במגילת ספר (עהפמ"ג עפין מב) שכתב שהדבר שצריך גז"ש הוא לענין ביום ולא בלילה שלומדים מגז"ש מיובל. **ג. וכן** פירש הטורי אבן, וכבר העירו האחרונים (רפ"ק, ערוך לנר) שלא ראה שכבר פירש כן הרז"ה. וכן נראה כונת הגר"א (מדרש מלכיהו פרי חמוד מח:). **ד. וראה** מש"כ בדבריו בתשובות הרא"ם (מ"מ סי' מג) מדברי המהר"ם אלשקר, וביד דוד. **ה. והביא** ראיה מדברי התנאים להלן בגמרא שלא למדו הגז"ש ומשום כך סברו שרק תרועה אחת או שנים מן התורה והשאר מדברי סופרים, וקשה אכתי יכולים ללמוד מהיקש, שדוקא גז"ש אין אדם דן אא"כ למד מרבו, אבל היקש אדם דן מעצמו, וכמש"כ רש"י (ד"ה ה"ק), ועל כרחך שדין זה שליתן את האמור של זה בזה, א"א ללמוד מהיקש. וראה מה שהקשה על ראיה זו בשמן למאור (עהפעה"מ). וראה בערוך לנר מש"כ ליישב קושיות הטו"א על רש"י. ובעיקר מש"כ רש"י שהיקש אדם דן מעצמו, כבר הקשה הגרע"א (גליון הש"ס) מרש"י (סוכה נא. ד"ה נא מקשין) שהיקש הרי הוא כשאר כל המידות ואין אדם דן מעצמו. ובכפות תמרים (סוכה שם נמוה"כ וי"י) האריך בזה וכתב שרש"י לא כתב כן אלא לדעת ר"י שם, אבל לדעת רבנן מודה שאדם דן היקש מעצמו. וכ"כ השפת אמת שם. ובמצפה איתן כתב ששאני הכא שהוי היקש מופנה ובזה לכו"ע אדם דן מעצמו. וברש"ש כתב שכאן עדיף מהיקש משום שהיקש היינו כששתי תיבות סמוכות זה לזה, וכאן דורשים מתיבה אחת, ולשון ההיקש כאן אשיגרת לשון הוא. וראה עוד ביום תרועה (נג: ד"ה הפ' מנא) שהאריך אם היקש עדיף מגזי"ש או לא. **ו. וכעי"ז** כתב בטורי אבן (ד"ה שמיט מדברי תורה). **ז. וע"ש** שדחה תירוץ הפנ"י, וכתב לפרש כפירוש בעל המאור. וראה עוד בערוך לנר מש"כ בזה. **ח. וראה** בערוך לנר שביאר ד"ז היטב. וראה עוד להלן (ד"ה פי' מיוס הכיפורים) משנ"ת בזה. וכ"כ בפני יהושע, וראה בערוך לנר מה שתמה עליו. **ט. ויש** שכתב שאם תוקע ביד ימין מסתמא יתקע בצד ימין, משום שאין נח לתקוע בצד שמאל כשמחזיק השופר בימינו. **י. ומדברי** התוס' (סוכה נד. ד"ה מהו) מבואר שפירשו סוגיין, שאף לר' יהודה שתקיעה ותרועה ותקיעה אחת הן ואין להפסיק ביניהם, מכל מקום הפסקה משהו צריך, שהרי מבואר בסוגיין שתקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה. אמנם הריטב"א (סוכה נג: ד"ה לימא) כתב שסוגיין כרבנן שם ולא כר' יהודה, ומשו"ה תקיעה בפ"ע ותרועה בפ"ע, והיינו כדעת הרמב"ן שכונת הסוגיא כסוגיא דסוכה. **יא. וכ"ה** בחידושי הר"ן. **יב. ראה** בקטע הבא.

מ׳ותקעתם תרועה׳ כמו דעת ת״ק, ורק את הפסוק ׳תרועה יתקעו׳ אינו צריך לפשוטה לאחריה, כיון שאפשר ללמוד משנית. אבל משמעות הגמרא בסוכה (נג:) שלדעת רבי יהודה שם, תקיעה לפניה ולאחריה לומדים מ׳שנית׳״.

אם גם לר׳ ישמעאל צריך את הגזרה שוה

אין לי אלא במדבר בראש השנה מנין, ת״ל תרועה תרועה לגזירה שוה. לכאו׳ לר׳ ישמעאל שלומדים מבנין אב שכל מקום שנאמר תרועה תהא תקיעה שניה לה, א״כ אי״צ לגזירה שוה כדי ללמוד שבראש השנה יש תקיעה לאחריה. אמנם בפני יהושע כתב שמבנין אב א״א ללמוד ממדבר לראש השנה, כיון שאינו דומה לו, שמצות התקיעות במדבר ובקרבנות הוא לסימן מסויים, אבל תקיעות של ראש השנה הם מצוה מיוחדת. עוד י״ל שרק היכן שכתוב בתורה גם תקיעה וגם תרועה שייך בנין אב זה, אבל בראש שנה ויובל שלא כתוב בהם כלל לשון ׳תקיעה׳ אלא רק ׳תרועה׳ א״כ משמע מפשטות הכתוב שאין לתקוע אלא תרועה בלבד, לכך צריך לגזירה שווה.

מדוע אין לומדים גם מתרועה שבמדבר לראש השנה

שתים מדברי תורה ואחד מדברי סופרים. והיינו משום שתרועה אחת צריך לגזירה שוה ממדבר כדי ללמוד שתקיעה לפניה ולאחריה. וקשה מדוע אין לומדים מגזירה שוה זו גם כן שתרועה האמורה במדבר כאילו כתובה בראש השנה וביוהכ״פ, כמו שלומדים בגז״ש ד׳שביעי שביעי׳ ליתן את האמור בזה בזה, וא״כ נאמר כן גם בתרועה האמורה במדבר, ושוב יהיו שלש תרועות ביוהכ״פ ובר״ה. ועפימש״כ הפני יהושע (הובא לעיל ד״ה ת״ל שביעי) שמדין גזירה שוה לבד אי אפשר ללמוד ליתן את האמור בזה בזה, ורק משום שהגזירה שוה מיותר, שהרי אפשר ללמוד מהיקש, משום כך לומדים מגזירה שוה ליתן את האמור בזה בזה, וא״כ כאן שאין היקש ללמוד ממדבר, א״א ללמוד ליתן את האמור של זה בזה״ד. ובשפת אמת תירץ שעל כרחך מדבר אינו דומה לראש השנה, שזה בחצוצרות וזה בשופר, א״כ אין דומים לגמרי רק לענין פשוטה לפניה.

פסק הלכה

הרי״ף (י.) הביא רק דברי הת״ק שלומדים כל השלש תרועות בראש השנה וביובל מפסוקים ומגזירה שווה ׳שביעי שביעי׳, דהיינו ששלשתם מן התורה. אמנם הבעל המאור (ריש פ״ד דסוכה) כתב שתקיעת שופר מעורבת מדברי תורה ומדברי סופרים[ט]. וכבר כתב הרמב״ן שם שזהו דעת מקצת מהתנאים, אבל יש שסוברים שכולם מדברי תורה[ט].

גירסת רבינו חננאל

והרמב״ן הביא גירסת ר״ח ששתים מדברי תורה היינו ׳זכרון תרועה׳ ו׳יום תרועה׳, ולגירסא זו באמת תנא זה אינו סובר גזירה שוה כלל של ראש השנה מיובל אלא אסמכתא הוא״, ולדעתו אין סברא בגזירה שוה ליתן את האמור בזה בזה, ורק לענין ביום ולא בלילה לומד גזי״ש ממדבר, וכן לענין הדינים שיהיו שוים אפשר ללמוד מגז״ש, ולפי״ז אין קשה כלל קושיית הטו״א כיון שאין לומדים גזירה שוה לגבי ליתן את האמור בזה בזה״[י].

ודעת הרשב״א שלתנא זה עיקר הגזירה שוה הוא ׳שביעי שביעי׳ מיום הכיפורים לראש השנה, והגז״ש ממדבר אינו אלא גילוי מילתא שיש ללמוד מ׳והעברת׳ ׳תעבירו׳ לפשוטה לפניה ולאחריה, ומיום הכיפורים לומדים לראש השנה.

הרי גם לת״ק לומדים גזירה שווה מיום הכיפורים

אי מיום הכיפורים יליף נגמור נמי מיניה לפשוטה לפניה וכו׳. הקשו האחרונים הרי נתבאר לעיל שע״כ למ״ד זה ג״כ למדים גזי״ש שביעי שביעי מיום הכיפורים, שאל״כ מנליה בראש השנה שלש תרועות[יא], וא״כ מדוע הקשו כן רק לאחר שאמרו שלומד מיום הכיפורים לגבי ביום ולא בלילה, הרי בעצם דעתו מוכח שלומד מיום הכיפורים[יב].

וכתב בערוך לנר שאה״נ והיה יכול התנא לשאול ולטעמיך[יג].

האם תקנת רבי אבהו מספק גמור או כדי להשוות המנהגים

אתקין רב אבהו בקסרי תשר״ת. ומסקנת הגמרא שיש לתקוע תשר״ת תש״ת תר״ת מספק שמא תרועה היא ׳שברים תרועה׳ או ׳שברים׳ או ׳תרועה׳. והביאו הראשונים שתמה רבנו האי גאון, איך יתכן שעד שתיקן רב אבהו לא היו ישראל יוצאין יד״ח שופר, אלא שקבלה היה בידם שבין ב׳שברים׳ ובין ב׳תרועה׳ יוצאים ידי חובה וכולם ׳תרועה׳ נקראו[יב], אלא שהיו מקומות חלוקים במנהגם[יג], והיו מקומות שהיו נוהגים לעשות ׳שברים׳ והיו מקומות שהיו נוהגים לעשות ׳תרועה׳[יד], ובא רבי אבהו להשוות המנהגים ולהחזיר כל המקומות למנהג אחד שלא יהא נראה כמחלוקת[טו].

והרמב״ן (מלחמות ה׳ יפ.) הקשה עליו, א״כ מדוע לא תיקן שיעשו רק תשר״ת, כי ע״י שתוקעין ׳תשר״ת׳ יוצאים ידי כל המנהגים, ועוד מה הקשו בגמרא דילמא שברים או תרועה ומפסיק בין התקיעות, הרי בכל מה שעושה יוצא ידי תרועה, א״כ גם בשברים תרועה יחד יוצא ידי תרועה ושוב אין כאן הפסק כלל, שהכל תרועה ארוכה. ועוד שאם עושין תש״ת ותר״ת שוב אין צריך לעשות תשר״ת, כיון שכבר יצאו ידי כל המנהגים[טז].

ודעת הרמב״ם (פופר פ״ג ה״ג ג) והסמ״ג (עשין מג) [כפי שביאר הבית יוסף (ריש סי׳ תקפ)], שרבי אבהו באמת נסתפק לו פירוש התרועה שבתורה, ומחמת ספק גמור תיקן לעשות תשר״ת תש״ת תר״ת, וקודם רבי אבהו היה כל מקום נוהג לפי הוראת רב המקום ההוא, וכשבא רבי אבהו קיבץ כל הספיקות והתקין שיעשו כדברי כולם כדי שיצאו כל ישראל ידי חובת תקיעת שופר בלא ספק כלל.

הטעם שתיקן ר׳ אבהו לצאת מכל הספיקות

וכתב הרוקח (סי׳ רפ) שהטעם שתיקן ר׳ אבהו לתקן בכל הספיקות, משום שהתקיעות הם לערבב השטן, ומשום כך יש לעשות בכל האופנים שמא יבא השטן בצד זה שלא נתערבב. והוסיף ע״ז בגיליוני הש״ס שמשמע מדבריו שגם תקיעות דמעומד הם לערבב השטן[יז].

בזוהר מבואר שיוצאים בכל התרועות

ובכף החיים (סי׳ תקפ אות ו) הביא מהזוהר (פרשת פנחס רלח:) שאף שבני בבל עושין שניהם מספק מכל מקום צריכים את שניהם גם יבבא וגם יללה, שיללה הוא דינא תקיפא, וגניחה הוא דינא רפיא, ואינון לא ידעי ועושים שניהם, ואנן ידעינן ועושין שניהם, וכולם יוצאים לדרך אמתי[יח].

יג. **כן** הקשה בטורי אבן, ע״ש בזה. אמנם במהרש״א (סוכה שם) ביאר הסוגיא שם שגם לר״י נלמד רק תקיעה שלאחריה מ׳שנית׳. יד. **טורי אבן** (ד״ה שמיני). טו. **וכן** כתבו התוס׳ (נג: ד״ה שיעור) בצד אחד שסבירא לן כמ״ד שאחת מד״ת ושתים מדברי סופרים. טז. **וכן** תמה הריטב״א כאן. יז. **כך** הוא לפי ביאור הרמב״ן. אמנם בלשון הר״ח עצמו היה מקום לפרש שגם תנא זה סובר הגז״ש מיובל, אלא שקורא לו דברי סופרים כדעת הרמב״ם שכל מקום שאינו מפורש בתורה נקרא דברי סופרים. יח. **כמש״כ** השפת אמת והיד דוד. וראה עוד ביד דוד מה שהקשה ע״ד הסמ״ג. יט. **כן** הוא לגירסת רש״י, אבל לגירסת הר״ח המבוארת לעיל, למ״ד זה אין כלל גז״ש שביעי שביעי ר״ה מיובל, ולפ״ז לק״מ. כ. **וביום** תרועה (ד״ה והפי׳ שנינו), **ובפני יהושע** (ד״ה שם) הניחו קושיא זו בצ״ע. כא. **וראה** שם תירוץ נוסף. וראה עוד במשמרות כהונה מש״כ בזה. כב. **משום** שענין התרועה הוא ׳בכייה׳ ומה לי בגניחה ומה לי ביללה, ב״ח (ריש סי׳ תקפ). כג. **ואין** להפליא על כך, שהרי גם בזמן הזה רואים אנו שהמנהגים שונים באופן עשיית התרועה והשברים, כי יש שינוי גדול בין האשכנזים והספרדים ואנשי פולניא, שהללו עושין אותה כעין טרומיטין, והללו עושין אותה טוט טוט, מור וקציעה (סי׳ תקפ). וראה עוד בבעל המאור שהביא ראיה שנשתנו המנהגות בדורות האחרונים מדורות הראשונים. כד. **וברמב״ן** (נמחלמות) הקשה א״כ מדוע תיקן תשר״ת. וראה בשמן למאור (על הבעל המאור) שע״כ צ״ל שהיו מקומות שהיו עושין שניהם יחד לתרועה, או שהיה מסופק שמא יש מקום שנהגו לעשות שניהם יחד, וכ׳ שכן נראה מלשון המגדל עוז (סופר פ״ג). והב״ח (ריש סי׳ תקפ) כתב שכיון שיש מקום להסתפק אולי התרועה היא ׳גנח ויליל׳ כמנהג הבכי של מקצת בני אדם, הלכך כדי לא ליתן פתחון פה לשום ספק, תיקן גם תשר״ת. כה. **וכעי״ז** כתב ברבינו חננאל (עפ״ג ל:). וכתב בעל המאור על דברי רב האי, ׳והם טובים ונאים ומתוקים מדבש ונופת צופים׳. כו. **וכבר** נכתב לעיל (הערה כד) ליישב קושיא זו. כז. **ראה** משנ״ת בזה לעיל (טז: ד״ה ומחורין, וד״ה כדי לנערנע). כח. **ראה** מש״כ בזה בשו״ת הרמ״ע מפאנו (סי׳ קז) שאף שמבואר בסוגיין שמחמת ספק עושין, מכל מקום נתבאר

צריך גם שלשה שברים וגם שלש יבבות

שלשה שברים תרועה. כתב הריטב"א שאף שיש שסוברים שלר' אבהו שעושין גם שברים וגם תרועה יחד, אי"צ שלשה שברים ושלש יבבות, אלא שבין שניהם יהיו שלשה קולות, מכל מקום זה אינו, אלא צריך שלשה שברים ושלש יבבות בתרועה, כיון שאין גניחה בפחות משלשה שברים, ואין יללה בפחות משלש יבבות.

אם 'שברים תרועה' בנשימה אחת או לא

תקיעה שלשה שברים תרועה תקיעה. נחלקו הראשונים בגדר ה'שברים תרועה' אם תרועה אחת היא, או שהיא תרועה שיש בה ב' חלקים, שדעת רבינו תם (בתוספות, הובא בריטב"א כאן) שאף ששלשה שברים יש לעשותם בנשימה אחת, מכל מקום שברים ותרועה דתשר"ת אין לעשותם בנשימה אחת, משום שגנוחי וילולי לא עבדי אינשי בנשימה אחת. והרמב"ן (בדרשה) הקשה עליו מדעת רבי יהודה (סוכה נג:) שתקיעה ותרועה ותקיעה אחת היא, והיינו שציוה הכתוב לעשותם קול אחד ממש שיהא תחילתו וסופו פשוט ואמצעיתו מרועע, וא"כ ודאי שאין לעשות הפסק נשימה ביניהם[יט], וכל שכן שאין לעשות הפסק נשימה בין שברים לתרועה שענינם אחד[כ]. אלא שמדברי רש"י (סוכה נג: ד"ה ולמ כלום) מבואר שאף לר' יהודה יש לעשות הפסק נשימה בין תקיעה לתרועה, וממילא אפשר שגם בין שברים לתרועה יש לעשות הפסק נשימה[כא].

וכתב בתרומת הדשן (סופ"י קמג)[כב] שאף להרמב"ן שיש לעשותם בנשימה אחת מכל מקום אין להסמיך השברים והתרועה ממש, אלא יש להפסיק ביניהם מעט, אלא שלא יעשה נשימה בינתיים. אמנם באבני נזר (או"ח סי' תמד סק"ח) הוכיח שדעת הרמב"ן שאין להפסיק כלל בין שברים לתרועה, כמו שמשמע מדבריהם לגבי 'תקיעה תרועה תקיעה' לדעת ר' יהודה שאין מפסיק כלל, אלא קול אחד ארוך שתחילתו וסופו פשוט ואמצעו מרועע.

אוצר החכמה 19/06/2018 אהח

עוד כתב בתרומת הדשן שלדעת רבינו תם אם הפסיק פחות מכדי נשימה לא יצא, אלא צריך להפסיק כדי נשימה[כג], אבל לדעת הרמב"ן אדרבא אם הפסיק כדי נשימה לא יצא ויש להפסיק פחות מכדי נשימה או לא להפסיק כלל. ומשום כך כתב שיש לעשות בתקיעות דמיושב כדעת ר"ת בהפסק נשימה, ובתקיעות דמעומד כדעת הרמב"ן בלא הפסק נשימה, או איפכא[כד]. אבל דעת הבית יוסף (סי' תקנ) שאף לדעת רבינו תם אם הפסיק פחות מכדי נשימה יצא, וכמו שמבואר בירושלמי שאם עשה תקיעה תרועה תקיעה בנשימה אחת יצא, כ"ש שאם עשה שברים תרועה בנשימה אחת יצא, וכונת רבינו תם שיכול להפסיק אם רוצה, כיון שאין דרך לגנוח וליילל בב"א[כה].

ומדברי הרמב"ם (סופר פ"ג ה"ג) שכתב ש'נמצא מנין הקולות שלשים' דייק המגיד משנה שסובר ש'שברים תרועה' ב' קולות הם, וכדעת ר"ת שמפסיק ביניהם[כו].

מדוע לא הקשה רב עוירא כקושיית רבינא

מתקיף לה רב עוירא ודלמא ילולי וכו' מתקיף לה רבינא ודלמא גנוחי. כך היא גירסת הגמרא לפנינו, ויש להקשות מדוע רב עוירא עצמו לא הקשה כקושיית רבינא, דכמו שיש להסתפק שמא ילולי, כך יש להסתפק שמא גנוחי, ומדוע לא הקשה בין על השברים ובין על התרועה. ותירץ ביום תרועה, שיש מקום לומר שדוקא בין תרועה לתקיעה שלפניה אין להפסיק, כיון שבפסוק שנלמד שיש לתקוע פשוטה לפניה - 'והעברתם שופר תרועה' - הוסמכה התקיעה לתרועה, וממילא אין להפסיק ביניהם, אבל בין התרועה לתקיעה שלאחריה שנלמד מהפסוק 'תעבירו שופר' ששם לא נכתב תרועה, אין קפידא אם יהיה הפסק, ומשום כך הקשה רב עוירא רק מתקיעה שלפניה ולא מהפסק בין שברים לתקיעה שלאחריה. ורבינא אפשר שלא ס"ל חילוק זה, או אפשר שלומד תקיעה לפניה ולאחריה מגז"ש ממדבר, וממילא אין מקום לחלק ביניהם.

גירסת רש"י איפכא

אמנם מרש"י משמע שגרס בגמרא איפכא, קודם קושיית רבינא 'דילמא גנוחי' ואח"כ קושיית רב עוירא 'דילמא ילולי', ולדבריו צ"ל שהמקשה הראשון שהקשה מהפסק שבין שברים לתקיעה שלאחריה, הי' קשה לו גם מתרועה ומהפסק בין תקיעה שלפניה, אלא שהקשה מהשברים שהוא חידוש יותר [מחמת הסברא הנ"ל], והמקשה השני שהקשה רק מתרועה לא שמע קושיית המקשה הראשון, והגמרא הביאה ב' הקושיות יחדי[כז].

מה איכפת לן בהפסק

ודילמא ילולי הוה וקא מפסיק שלשה שברים בין תרועה לתקיעה.

הקשו הראשונים מה איכפת לן אם מפסיק בין התרועה לתקיעה, הרי קי"ל כר' יוחנן (להלן ט"ז:) ששמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא, ואף שהפסיק הרבה בין תקיעות לתרועות יצא, ואף אם נאמר שחולק ר' אבהו על ר' יוחנן, מכל מקום הרי קי"ל שרק אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, ובהפסק תרועה או שברים אין בזה כדי לגמור כל הסדר של התשע תקיעות.

והביאו הראשונים שמצינו שנחלקו רבנן ור' יהודה בסוכה (נג:) האם 'תקיעה תרועה תקיעה' אחת הן, ואין להפסיק ביניהם כלל, וכך היא דעת ר' יהודה, או שכל אחד מצוה בפני עצמו, ויש לעשותם בהפסק נשימה בנתיים[כח]. ודעת בעל המאור שר' אבהו שתיקן לצאת ידי כל הספיקות תיקן גם שלא יהא הפסק בינתיים לחוש לדעת ר' יהודה, ומה שהקשו בגמרא שיש הפסק, היינו שכמו שחשש ר' אבהו לספיקות, כך היה לו לחוש לדעת ר' יהודה שאין להפסיק כלל בין תקיעה לתרועה[כט]. **והרמב"ן** (במלחמות ובדרשה) האריך להקשות על תירוץ זה, ומסיק שעיקר התירוץ הוא, שאף שלרבנן אין לחוש להפסק וכמו שאמר ר'

בזוהר שכולם צריכים מדרבנן למצוה מן המובחר ולא בשביל ספק. **כט. ובחזון** איש (סי' קלו סק"ח ד"ה והנ) כתב 'בנשימה אחת, ר"ל מריע מתוך השבר, ואפילו פחות מכדי נשימה לא יפסיק'. וראה באמרי יושר (בקונטרס ד"ה היוצא) שכתב שמה שמייחסים להחזו"א לעשות 'שברים תרועה' ממש ביחד כקול אחד נמשך, אין זה נכון, כי מעולם לא תקעו כך אצל מרן ז"ל, ושמעתי מפיו להדיא דאף שצריך בלא הפסק אמנם לא יערב הקולות, אלא יגמור השברים ויתחיל התרועה, גם הרב שלמה כהן ז"ל היה בא למר"ן ז"ל לסדר התקיעות, והייתי שם נוכח וגם בתפילה בר"ה, ומעולם לא היה כזה דבר משונה, וענין שלא לערב הקולות הוא ענין דק מאד וצריך שימוש. **ל. וכן** דעת התוס' (ערכין י. ד"ה מין), והרא"ש (סי' י). **אלא שבאבני נזר** (או"ח סי' תמד) כתב שאף התוס' שכתבו שאין להפסיק בין שברים תרועה נתכונו להפסק שהוא יותר מכדי נשימה, אבל בכדי נשימה יש להפסיק וכדעת ר"ת. **לא. כן** הוכיח המרדכי (סי' תשך) והגהות אשר"י (סי' י) מרש"י (סוכה שם). **ובזה** דחה הריב"ש (סי' לט) הראיה מסוכה שם. **ובעיקר** השיטות בזה בגמרא סוכה ראה מה שצויין בזה להלן (הערה לח). **ובחזון איש** (סי' קלו סק"ח) כתב שדוקא כדי נשימה או פחות, אבל יותר מכדי נשימה אין להפסיק ואפשר שאף פוסל. **ובשו"ע הרב** (סי' תקנ) כתב שיש לעשות הפסק נשימה ממש ביניהם לדעת ר"ת. **וכן מבואר במאירי** (מגן מחנות הענין השני) שלדעת ר"ת יש להפסיק כדי נשימה. **לב. וכ"כ** הבית יוסף (שם) ודייק מרש"י (חולין כו: ד"ה נפשימה) שאף שתוקע ומריע בנשימה אחת מכל מקום מפסיק הוא בנתיים. **לג. אמנם** דעת החזון איש (סי' קלו סק"ח) שלדעת ר"ת אף פחות מכדי נשימה יצא, ורק אם לא הפסיק כלל לא יצא. **לד. וכן** פסק השו"ע (שם סעי' ד), אמנם הרמ"א כתב שהמנהג שעושין הכל בשתי נשימות. **וכ"פ** הב"ח. **ומש"כ** 'או איפכא' כ"כ בתרוה"ד, אך ראה במשנ"ב (סקי"ט) **ובשו"ע** הגר"ז (סעי' ט). **לה. וכן** משמע בריב"ש (סי' לט) שלר"ת 'אפשר' להפסיק בין שברים לתרועה, משמע שתלוי ברצונו. **ומסיק** הריב"ש 'והדעת נותנת, והסברא מכרעת, דכיון דתרועה אחת היא, צריך לעשותן בנשימה אחת, ואם לא עשה כן מחזירין אותו. **וכן** דעת הר"י בן גיאת ז"ל, והרא"ש והרשב"א ז"ל, וכן האחרונים ז"ל, והר"ן ז"ל. **וכן** נוהגין בכל המקומות. **וכן** תקנתי במליאנ"ה. **וכן** ראוי לעשות להוציא מידי ספק'. **לו. אמנם** הרמב"ן (בדרשה) הביא דברי הרמב"ם בזה, וכתב 'ולא דקדקו בדבר'. משמע שר"ל שאין זה ראיה גמורה. **לז. ובעיקר** גירסת רש"י ראה בטורי אבן שכתב שגירסתו עיקר. **לח. דעת** התוס' (סוכה נד. ד"ה מהו) שלר"י אף שאין להפסיק יותר מכדי נשימה ואפילו הפסקה מועטת פחות מכדי לגמור שלשתן, אך צריך להפסיק כדי נשימה משום שמבואר בסוגיין שתקיעה בפ"ע ותרועה בפ"ע. אך הריטב"א (סוכה שם) נקט שסוגיין כרבנן היא, ולר"י אינו פוסק כלל, והיינו 'ולא כלום', שאפילו לא בהפסק נשימה, [וכ"כ בערוך לנר (שם)] ולמד מכך לרבנן שאין להפסיק כלל בין שברים לתרועה שבתשר"ת שהוי קול אחד כמו תר"ת לר"י. **ובמאירי** (סוכה שם) הביא דעה זו ודחאה, שודאי שהפסק נשימה שרי, ואין מסתבר שתקע לר"י כל הסדר בנשימה אחת. **וברש"י** ערכין (י. ד"ה כר"י) כתב שלר"י א"צ להפסיק וכוונתו להפסק נשימה, ומשמע שאינו צריך להפסיק אך גם אינו פוסל אם יפסיק. **ודעת** הרמב"ן (בסוגיין) שלר"י אינו מפסיק כלל ולדעתו 'תקיעה תרועה תקיעה' קול אחד הם שיהיה תחלתו וסופו פשוט ואמצעיתו מרועע. **וכ"נ** בתחילת דברי השטמ"ק (ערכין שם סוה"ת). **וראה** בתוס' בערכין (שם) שכתבו שאף לרבנן אין להפסיק בין שברים לתרועה, ולמדו זאת מר"י, ומשמע דס"ל שלר"י אין להפסיק והיינו כהרמב"ן, ראה הפלאה בערכין (שם). **אך** ראה תוס' הרא"ש (סוכה שם) **ובאבני נזר** (או"ח סי' תמד סוה"ת ג). **וראה** בריב"ש (סי' לט) ובב"י (סי' תקנ). **ובביאור** מחלוקתם כתב בברכת כהן שלרש"י ותוס' הם קולות נפרדים ורק שמצוה אחת, אך לדעת הרמב"ן הוי כקול אחד. **לט. וכן** הביא הריטב"א בשם רבינו תם שמשום כך לא חששו להפסק בתקיעות שעל סדר הברכות [כמש"כ התוס' בשמו (לעיל לג: ד"ה שיעור)], כיון שאינו אלא לחוש לדעת ר"י ולא קי"ל כן. **וכן** תירץ בשבלי הלקט (סי' שנ), **אלא** שהוסיף (בסוף הסי') שדברי ר' יוחנן ששמע תשע תקיעות ביום ולא חשש להספק היינו ביחיד. **ובבעל** המאור

יוחנן להלן ששמע תשע תקיעות ביום יצא, היינו דוקא בהפסק בעלמא, אבל אם מפסיק בקול שופר בין תקיעה לתרועה פסול[מ], כיון שמדין התורה שצריכה התרועה תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה, וכל שהפסיק ביניהם הרי כאילו לא עשה קודם התרועה תקיעה, והביא ראיה מתוספתא (פ"ג ה"ג) שאם עשה תרר"ת אין בידו אלא אחת[מא], והיינו התקיעה האחרונה, כיון שפסל הכל שהפסיק בתרועה בין התקיעה הראשונה לתרועה, וצריך עוד לתקוע אחר התקיעה האחרונה תרועה ותקיעה[מב].

והראב"ד (כמוב סס) תירץ שאף לרבנן שאם הפסיק יצא, מכל מקום היינו דוקא בדיעבד, אבל לכתחילה אין להפסיק משום שכתיב 'והעברת שופר תרועה' 'ותקעתם תרועה' 'תרועה יתקעו' שהוציאם הכתוב בלשון אחד, משום כך יש לתקן לעשותם בלא הפסק[מג]. עוד תירץ שדוקא הפסק באקראי ורשות שאי רוצה מפסיק בזה אינו מעכב, אבל לעשות לכתחילה הפסק לשם חובה וכעין מצוה, אינו ראוי לעשות כן.

ומסיק הר"ן (י: ד"ה מתקיף) שיש לחוש לדעת הרמב"ן שאם עשה הפסק תקיעה בין תקיעה לתרועה צריך לחזור[מד].

מדוע צריך לתקיעה שקודם השברים

דהדר עביד תר"ת וכו' דהדר עביד תר"ת. והיינו שעושין 'תשר"ת תש"ת תר"ת', וקשה מדוע צריך לעשות את התקיעה הראשונה של תש"ת, הרי התקיעה האחרונה של תשר"ת יכולה לעלות גם עבור התקיעה הראשונה של תש"ת, וכן התקיעה האחרונה של תש"ת יכולה לעלות גם עבור התקיעה הראשונה של תר"ת.

ותירצו התוס' (נג: סוד"ה שיעור) שכיון שעשו את התקיעה לשם פשוטה שאחר התרועה, לא רצו שתעלה לשם פשוטה שלפני התרועה[מה].

והרשב"א והר"ן (י: ד"ה הלכך) תירצו בשם התוס' שחששו שמא יבואו לטעות שאם נאמר שבשברים תרועה לא יחזור ויתקע תקיעה ראשונה, יטעו לומר שא"צ לעשות אלא ש"ת[מו].

והרא"ם (עהסמ"ג עשין מג) תירץ שרבי אבהו סובר כר' זירא (לעיל נג:) שמצוות צריכות כונה, וממילא אין יכול להחשיב תקיעה אחרונה של תשר"ת לשם תקיעה ראשונה של תר"ת, ולא שייך להתנות תנאי, שאם כן לא נתכוון לא לתקיעה אחרונה ולא לתקיעה ראשונה ואינו יוצא לא בזה ולא בזה. והבית יוסף (ריס סי' תקנ) תמה עליו שע"י תנאי שפיר נקרא שמכוין, שאף שמתנה משום ספק, מכל מקום מכוין לצאת ידי חובת תקיעה.

מדוע לא סגי לר' אבהו בתשר"ת לבד

דהדר עביד תר"ת וכו' דהדר עביד תש"ת. הקשה בשפת אמת, כיון שעל כרחך מצא ר' אבהו תנא שסובר ש'תרועה' שבתורה היינו גם 'שברים וגם תרועה' יחד, שאל"כ איך נסתפק לו דבר שמפורש במשנה שאינו כן, שהרי במשנה מפורש ש'תרועה' היינו 'ג' יבבות' ובברייתא מפורש שהוא ג' שברים, ואיך נסתפק לו דבר חדש, וע"כ שמצא תנא שסובר כן[מז], א"כ מנליה לגמרא שבאמת סובר ר' אבהו שיש לעשות גם תר"ת וגם תש"ת, שמא סובר לגמרי כמו אותו התנא ואי"צ לעשות אלא תשר"ת. ותירץ שהגמרא הוכיחה כן מלשון אתקין, שמשמע שבא לעשות תקנה ולא להכריע כתנא אחר, ועוד אפשר שבאמת ידעה הגמרא שכך תיקן ר' אבהו, ולא מצד הכרח הקושיא אמרו כן.

איך נחלק ר' אבהו על התנאים

דילמא גנח ויליל. והיינו שמא 'תרועה' שבתורה היא 'שברים תרועה' יחד. וכתב הרמב"ן (נדרשה) שאף שאין דרך האמוראים לחלוק על התנאים, והרי במשנה ובברייתא לעיל (נג:) מבואר ש'תרועה' היא או 'ג' יבבות' או 'ג' שברים' ואיך הוסיף ר' אבהו צד שלישי, מכל מקום חשש ר' אבהו כיון שאין להם קבלה בתרועה אלא שהיא יבבא כדרך שהנשים מיבבות, ומשום חשש שמא 'גנח ויליל' שהרבה עושות כך, ורצה להוציאנו מכל ספק ותיקן שנתקע 'תשר"ת'. אמנם בשפת אמת (ד"ה מתקין) כתב שמסתמא מצא ר' אבהו תנא שסובר שהוא גם שברים וגם תרועה[מח]. והב"ח (סי' תקנ) כתב עפימש"כ רבינו האי גאון שבאמת בכל התרועות יוצאים, אלא שקיבץ ר' אבהו כל המנהגים כולם למקום אחד, ותיקן לעשות כולם מנהג אחד בשוה[מט].

הטעם שפותחים בתשר"ת ואח"כ תש"ת ואח"כ תר"ת

הטעם שאנו תוקעין קודם תשר"ת ואח"כ תש"ת ואח"כ תר"ת, ולכאו' היה לנו להקדים דעת התנא של המשנה (לעיל נג:) שסובר שתרועה היא יבבא, והיה לנו לעשות הראשון 'תר"ת', ואח"כ כדעת הברייתא (שם) ולעשות 'תש"ת' ורק אח"כ לעשות כתקנת ר' אבהו, וביאר הריטב"א בתשו' (סי' כט)[נ] שעושין כן להעלות בקודש לפתוח בקטן ולסיים בגדולנא. אמנם הרמב"ן (נדרשה) כתב שהטעם בזה משום שודאי שהעיקר לדינא הוא כדעת המשנה שיש לעשות 'תר"ת', וא"כ אם היו עושים קודם 'תר"ת' שוב אין נאה לעשות דבר שייראה כאילו אין אנו סומכין על המשנה, ומשום כך עושין כר' אבהו תחילה, ואין סומכין ע"ז ועושין גם כברייתא, ואין סומכין ע"ז, ועושין כדעת המשנה שהוא עיקר לדינא וע"ז סומכין[נב].

מנהג הישיבות בתקיעת שופר

כתב הרי"ף (י:) שנהגו העם לתקוע בתקיעות דמיושב תשר"ת ג"פ ותש"ת ג"פ ותר"ת ג"פ, ובתקיעות שעל סדר הברכות תוקעין תשר"ת למלכיות, תש"ת לזכרונות, תר"ת לשופרות[נג], וכתב הרי"ף שמן הדין היה לתקוע גם בתקיעות שעל סדר הברכות כמו שתוקעין במיושב, דהיינו תשר"ת תש"ת תר"ת לכל ברכה, אלא כיון שאין הברכות מעכבות את התקיעות, הרי כבר יצאו ידי חובה בתקיעות דמיושב, ודי להם לתקוע

הוסיף [וכ"ה בשבה"ל] שר' אבהו חשש לכל הספיקות כיון שזכרון ישראל לאביהם שבשמים הוא עדיף לעשות לכתחילה לכל הדעות. **מ. ולשון** הרמב"ן (נדרשה) ואם הפסיק ביניהם בכל דבר של תקיעת שופר או שעשה פשוטה פסולה כמתעסק וכיוצ"ב קלקל כל הסדר וחוזר לראש. משמע שאף שהפסיק ביניהם בתקיעה שלא לשם מצוה אלא כמתעסק. וכ"כ הטור (סי' תקנ) בשמו. אמנם מלשון הרמב"ן בחידושיו (כאן) משמע קצת שרק תקיעה לשם מצוה הוי הפסק, וכ"כ הרשב"א (ד"ה ותילתא) והר"ן (י: ד"ה מתקיף) שדוקא תקיעה לשם מצוה הוי הפסק, וכמש"כ המגן אברהם (שם סק"י), וכתב שכן מסתבר שאם תקע שלא לשם מצוה הוי כאילו עשה מלאכה בינתיים שהרי קי"ל שאם שמע תשע תקיעות בט' שעות יצא, וכיון שלא נתכוין לתקוע לשם מצוה הוי כאילו שמע קול אחר. **מא. כן** הוא לגירסת הרמב"ן בתוספתא, אבל לגירסתנו אין ראיה משם כלל וכמש"כ הר"ן (י: ד"ה מתקיף) בשם הרשב"א. **מב. וכן** מסיק הריטב"א שם. ובראבי"ה (פ"ג סי' תקסו) הקשה על בעל המאור, איך תיקן ר' אבהו לתקוע אף שלא כהלכתא, הרי יש בזה איסור שבות של תקיעה ביו"ט. וראה בחיבור התשובה להמאירי (עמ' 345) שכתב לחדש שאף להרמב"ן אם עשה הפסק בתקיעה שסבר שהיא מצוה ותקע לשם מצוה אין בזה הפסק, ורק בתוקע מחמת הספק שיודע שיש בזה צד שהוא תקיעה שלא לשם מצוה הוי הפסק. **מג. וכעי"ז** תירץ במאירי (שם). וברשב"א הקשה על תירוץ זה, שכיון שבדיעבד יצא, א"כ שפיר דמי לעשות הפסק לצורך מצוה, כדי לצאת מספק. עוד הביא המאירי (שם) לתרץ בשם המפרשים, שאף שר' אבהו חולק על ר' יוחנן וסובר שאף בדיעבד לא יצא אם הפסיק, ומשום כך תיקן לעשות תשר"ת תש"ת תר"ת, מכל מקום אין אנו פוסקים כדבריו לענין דיעבד רק לענין לכתחילה. וראה עוד מה שהאריך לתרץ בזה בפני יהושע. **מד. ובקרית** ספר (שופר פ"ג) נסתפק לשיטות שהפסק פוסל, האם הוא מדאורייתא או מדרבנן. **מה. וכ"כ** הרא"ש (פרק"י י) וביאר בקרבן נתנאל (פק"ג) שהטעם בזה שמיחזי כתרי מילי דסתרי אהדדי, שאם תעלה לאותו סדר תשר"ת, אם נאמר שאינו סדר אמיתי, הוי כתקיעה פסולה, ואיך נקחנה שוב לסדר האמיתי לתש"ת. ובזה יישב קושיית התוס'

מהא דמשך בשניה כשתים שמשמע שרק משום שפסוקי תקיעתא לא מפסקינן, אבל מצד התקיעה עצמה יכולה להעלות גם לתשר"ת וגם לתש"ת. אמנם לפי"ז מיושב כיון ששם הסדר הראשון ודאי כשר אלא שהוא של מלכויות, ורוצה שיעלה לו גם לסדר של זכרונות. וראה שם שמסיק שאף שלא רצו לתקן כן, מכל מקום בדיעבד יצא, וכמש"כ הרמ"א (שם סעי' ו) שיכול להתנות בין שני סדרים שתעלה התקיעה לשנים. **מו. ובתוס'** ישנים הביא לתרץ שכיון שאין התקיעות שוות בארכן, שהתקיעות של תשר"ת ארוכין, ושל תש"ת יותר קצרים, ושל תר"ת יותר קצרים, אין לפטור התקיעות זו בזו, אלא שהקשה ע"ז שעדיין יכול להאריך הכל כתקיעות של תשר"ת. **מז. אמנם** ראה להלן (ד"ה דלמא גנח ויליל) מדברי הרמב"ן שלא כתב כן, אלא ר' אבהו חשש ל'תשר"ת' מטעם אחר. **מח. וכן** משמע בפסקי הרי"ד. **מט. וראה** עוד מה שתירץ בפני יהושע. **נ. הובא** בבית יוסף (ריס סי' תקנ). **נא. והיינו** לשיטתו שם שמסיק כר' האי גאון שכל התרועות אמת. **נב. וכ"כ** הריטב"א (לעיל טו: ד"ה ומתרגין). ומשמע מדבריהם שתקנת ר' אבהו אינה אלא לתקוע תשר"ת, אבל ראה רש"י (על המ"ף יא: ד"ה שומעין) שמשמע שר' אבהו תיקן כל הסדר שיתקעו תשר"ת תש"ת תר"ת. וכן משמע בשאילתות דר"א (סי' קעח). ובאמת תמה בערוך לנר מדוע לא נכתב בתחילת הסוגיא אתקין ר' אבהו תשר"ת תש"ת תר"ת, הרי כולם מתקנת ר' אבהו, [ראה שם שמתחילה רצה לדון שבאמת תקנת ר' אבהו היתה רק על תשר"ת, אבל על תש"ת ותר"ת לא חש, כיון שלא חשש להפסק], והשאיר בקושיא. אמנם מדברי הראשונים משמע שתש"ת ותר"ת אינם מתקנת ר' אבהו אלא משום תנא דמשנתינו ותנא דברייתא, ומשום כך לא כתבו שתיקן ר' אבהו לעשות גם תש"ת תר"ת שהיה משמע שהוא מתקנת ר' אבהו. **נג. כתב** הראבי"ה (פ"ג סי' תקמח) ובתשובת רב משה הגאון הגדול כתוב, שלשים תקיעות שבישיבה ועשרה שבעמידה תשר"ת תש"ת תר"ת פעם אחת, כנגד ארבעים יום שעמד משה בהר מראש חדש אלול ועד יום הכיפורים לקבל הלוחות האחרונות. ולאחר שמתפללין ומריעין בלא תקיעה ובלא שלשה שברים כדי להרשות העם שילכו לבתיהם. וסיים הראבי"ה, ופליאה הוא בעיני, דתקיעה היא

תשר"ת תש"ת תר"ת על סדר הברכות פעם אחת, שלא להטריח את הציבור[יד], וכן המנהג בכל העולם ובשתי ישיבות. וכ"כ הרמב"ם (סופר פ"ג ה"ג)[טו].

אמנם בטעם המנהג שתוקעין על סדר הברכות רק תשר"ת תש"ת תר"ת, נאמרו בראשונים טעמים נוספים. בבעל המאור (י.)[טז] כתב עפי"ד רבינו האי גאון שמעיקר הדין יוצאין בכל התרועות, וכל תקנת ר' אבהו היא לכנס יחד את כל המנהגים, ועל כן כיון שכבר עשו כן בתקיעות דמיושב, לא רצו להטריח לעשות כן שוב בתקיעות שעל סדר הברכות. וברבינו חננאל כתב כעי"ז אלא שהוסיף שלפיכך נהגו לתקוע במלכיות תשר"ת בזכרונות תר"ת ובשופרות תש"ת, להודיע שהכל אחד הן[יז] והכל יצאו ידי חובה ולא נשאר בדבר ספק.

הרמב"ן (נמלחמות סס) - אף שחולק על רב האי וסובר שמעיקר הדין תיקן ר' אבהו לעשות תשר"ת תש"ת תר"ת, מכל מקום כיון שכבר יצאו ידי חובתן בתקיעות דמיושב, והתקיעות על סדר הברכות אינן אלא משום שעיקרן של ברכות אלו צריכות תרועות, וכיון שמצד חובת היחיד כבר יצא ידי חובה, ורק מדין חובת ברכות שתקנו בהם תקיעות כדי שיעלה זכרונינו לטובה בשופר, בתקיעה כל שהו יצאו ידי התרועה של ברכות, הלכך לא רצו להטריח לעשות בכולן תקיעה, ועושין בתרועה כשלש סברות הללו דר' אבהו.

מנהג הערוך

והתום' (נג: ד"ה שיעור) כתבו שיותר נראה לנהוג - וכ"כ הערוך (ערך ערב) - שגם במלכיות זכרונות ושופרות יש לתקוע בכל אחד תשר"ת תש"ת תר"ת. והביא הערוך את מנהגינו לתקוע מאה קולות בראש השנה כנגד מאה פעיות של אם סיסרא, ותוקעין שלשים במיושב[יח] ושלשים במעומד בלחשי[יט] ושלשים בחזרת הש"ץ על סדר הברכות, ועשר בסוף התפילה.

מנהג רבינו תם

התום' (שם) הביאו שרבינו תם תמה על המנהג לתקוע תשר"ת למלכיות, תש"ת לזכרונות, תר"ת לשופרות, כיון שהם תרתי דסתרי, ועל כן הנהיג רבינו תם לתקוע בכל הסדרים תשר"ת כמו במלכיות, שבזה יוצא ידי כל הספיקות [כיון שתוקע גם שברים להצד ש'תרועה' היא גניחה, וגם 'תרועה' להצד שיללה], ואף שיש הפסק בין התרועה לתקיעה, עדיף לחוש לספיקות ולא להפסקותיט, משום שמעיקר הדין אין הפסק מעכב וכדעת ר' יוחנן ששמע תשע תקיעות ביום יצא.

מנהג השעה

[אוצר החכמה]

במשנה ברורה (סי' תקצג סק"ד) הביא שהשל"ה (מס' ר"ה פרי גן מלוה מות טז) כתב שהדרך המובחר לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת למלכיות וכן לזכרונות וכן לשופרות. והיינו שבמיושב תוקעין שלשים קולות, ושלשים קולות על סדר הברכות שבחזרת הש"ץ, ושלשים קולות אחר עלינו לשבח, ואחר אנעים זמירות תוקעין עוד עשרה קולות.

השייכות לדין של המשנה

תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים אמר רבי יוחנן שמע תשע וכו'. משמע שדברי רבי יוחנן מדוייקים במשנתינו בדין של 'משך בשניה כשתים', וביאר במרומי שדה, שאם נאמר שהפסק בין התקיעות פוסל, א"כ הרי ברישא של המשנה איירי בשמע התקיעות על סדר הברכות, ורק בסיפא שנזדמן לו שופר אח"כ, איירי בשומען שלא על סדר הברכות, וא"כ מדוע צריך לומר שמשך בשניה כשתים, הרי גם אם יתקע עכשיו שתי תקיעות והשניה רוצה שתעלה לו בשביל תקיעה ראשונה של זכרונות, אינו יוצא בזה, כיון שיש הפסק בין התקיעה לתרועה שלאחריה שתוקעה רק בסוף ברכת זכרונות, ומזה מוכח שאין הפסק פוסל בין התקיעות.

לד:

אם החידוש בהפסק שבין הסדרים או אפילו בתוך הסדר עצמו שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא.

והיינו שאף שהפסיק בין התקיעות יצא, ומבואר בגמרא להלן שיש מאן דאמר שאם שהה בין התקיעות כדי לגמור את כולם לא יצא וצריך לחזור לראש. אמנם כתב הריטב"א שזהו דוקא בהפסק שבין התקיעה לתרועה שבאותו הסדר, אבל בהפסק שבין סדר התקיעות של מלכיות לסדר התקיעות של זכרונות, ודאי שבזה אין קפידא בהפסק כלל לכו"ע, שהרי עיקר התקיעות הם על סדר הברכות, ואף שכל ברכה וברכה יש בה עשרה פסוקים, וודאי שמפסיק יותר מכדי לגמור את כולם, וע"כ שבזה אין קפידא, ור' יוחנן קמ"ל שאף בתוך הסדר עצמו אין קפידא.

אמנם דעת הטורי אבן (ד"ה הא דיליה) שלדעת החולקים על ר"י, גם אם הפסיק בין הסדרים כדי לגמור את כולם לא יצא וצריך לחזור לראש, ואם תאמר והרי מפסיקים בברכות ובעשרה פסוקים בין סדר לסדר, תירץ בטורי אבן שכל הדין שאם שהה כדי לגמור את כולם חוזר, הוא דין דרבנן, אבל מן התורה אין קפידא בהפסק כלל, וממילא כאן מעיקרא כך תיקנו שיתקעו על סדר הברכות והם אמרו והם אמרו, וממילא אין בזה הפסק.

וביראים מבואר שהטעם שפסוקי מלכיות וזכרונות אינם מפסיקים משום שקי"ל ששמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא.

19/06/2018אהח

בטעם הדבר

מתשעה בני אדם כאחד לא יצא. גירסת רש"י 'יצא', וטעמו שהרי מסקינן לעיל (כז.) ששני קולות משני אנשים משתמעי, ואם כן מדוע לא יצא אם שמע תשע קולות מתשעה אנשים. אמנם בראשונים כתבו כמה טעמים בזה שלא יצא.

א. התוס' (ד"ה מתשעה) כתבו הטעם משום שיש דין תקיעה פשוטה קודם התרועה ופשוטה לאחריה, וכאן ששמע כולם יחד, אין כאן תקיעה קודם ואחר התרועה[א]. וכתב הריטב"א שעכ"פ ידי תקיעה אחת יצא, שהרי אין כאן חסרון של תרי קלי לא משתמעי וכמש"כ רש"י, [אלא שדוקא אם לא האריך בתרועה יותר מהתקיעה, שבזה מפסיק קול התרועה הפסולה בין התקיעה לתרועה שאחריה.

ב. הרשב"א תירץ שדוקא בסוגיא שם שאירי בשומע קול שופר וקול חצוצרות, בזמן ששניהם תוקעין בקול אחד, או ששניהם תוקעים או ששניהם מריעים, ועל כן יכול לשמוע אחד מהקולות, כיון שהם משני בני אדם, אבל כשאחד תוקע והשני מריע אי אפשר לשמוע כולם יחד[ב].

ג. המאירי הביא שיש מתרצים, שדוקא שם שצריך לשמוע קול אחד, כלומר שצריך לשמוע רק את קול השופר, אזי לא איכפת לן אם יש עמו גם קול חצוצרות, שכיון שחביב יהיב דעתיה ושמע מה שצריך לשמוע, אבל כשצריך לשמוע את שני הקולות כמו בסוגייתינו שצריך

שבות והאיך יתקעו בלא מצוה כדי להרשות העולם שילכו לבתיהם. **נד. היינו** משום טורח הציבור שעומדין על רגליהן, ספר המנהגות (מפרק של רמשוגים עמ' 150). או משום אריכות זמן התקיעות, כך הבין בפסקי הרי"ד. **נה. אמנם** המאירי (מיכור המשוכה עמ' 348) הביא שיש מפרשים ברי"ף וברמב"ם שהיה ראוי לתקוע בתקיעות דמעומד ג"כ שלשים תקיעות כמו במיושב, והיינו תשר"ת תשר"ת במלכיות, ותש"ת תש"ת תש"ת בזכרונות וג"פ תר"ת בשופרות, ודחה המאירי דבריהם, אמנם בשו"ע (סי' תקצג סעי' ו) הביא מנהג זה, ובביאור הגר"א שם ביאר שהטעם הוא כדי שלא יהא הפסק בין הסדרים, ומשום כך יש לתקוע תשר"ת ג"פ רצופות כנגד שלש סדרים כדי שלא להפסיק ביניהם. אמנם בערוך השלחן (שם סעי' ג) כתב שנראה שיש טעות סופר בשו"ע. **נו. וכ"כ** הרשב"א והריטב"א והר"ן (י.). **נז. ובאור** זרוע (סי' רסט) כתב שלא הבין מהו 'שהכל אחד הן'. ולכאו' כונת הר"ח לסברת רבינו האי גאון שכתבו קודם לכן, שכל התרועות אחד הן ויוצאין בכולן, אלא שהנהיג ר' אבהו ככל המנהגות, ומשום כן עושין להודיע שבאמת יוצאים בכל אופן. **נח. ובשאילתות** דר"א (סי' קעו) הביא מנהג לתקוע תשעים קולות במיושב, ע"י שתוקעין בבא קמא תשר"ת תש"ת תר"ת ג"פ, וכן לבבא מציעא וכן לבבא בתרא. **נט. באבני** נזר (סי' תמה תמו תמז) דייק שבלחש היו תוקעין לאחר גמר התפילה קודם שעקר רגליו, ורק בחזרת הש"ץ היה זה על סדר הברכות. אמנם ראה במנחת אלעזר (ח"ד סי' נ). ובמנהיג (סי' כט) מפורש שגם בלחש היו תוקעין על סדר הברכות. [וראה בתשו' הרשב"א (ח"ו סי' רנה)]. **ס. לשון** הרשב"א והר"ן. אלא שהרמב"ן חולק עליו משום שלדעתו הפסק מעכבת ופוסלת. **א. ודעת** רש"י שאין קפידא אלא שלא יהיו התקיעות אחר התרועות, ובזה מודה רש"י שלא יצא, אבל כשישמע התקיעות והתרועות כולם יחד אין קפידא בזה, יום תרועה. **ב. והמאירי** הקשה ע"ז שבסוגיא לעיל (שם) משמע שאף זכור ושמור לו יצוייר שהיו מתרי גברי היה אפשר לשומעם, אף ששני קולות משונים הם.

לשמוע גם את התקיעות וגם את התרועות, בזה אין יכול לשמוע שני קולות יחד[ג].

אם תקעו שלשה בני אדם כל אחד שלש קולות

ולדעת רש"י ותוס' והרשב"א נמצא שאם תקעו שלשה בני אדם יחד כל אחד תקיעה תרועה תקיעה, יצאו יד"ח כולם, כיון שיש כאן תקיעות על הסדר, וגם אפשר לשמוע תרי קלי כאחד[ד]. אבל לדעת היש מתרצים במאירי א"א לשמוע תרי קלי יחד, ורק יכול לשמוע אחד מהם[ה].

דעת הרמב"ם

אבל הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ו) כתב ששמע תשע תקיעות מתשע בני אדם לא יצא אפילו ידי תקיעה אחת. ולכאו' קשה שאף לדעת הראשונים שא"א לשמוע כמה קולות יחד היכן שצריך לשמוע את כולם, אבל מכל מקום אם רוצה לשמוע אחד מהתקיעות ודאי יוצא, שהרי מבואר בגמרא שבשופר ובחצוצרות יחד יוצא יד"ח שופר, ומדוע לא יצא אפילו ידי תקיעה אחת[ו]. ותירץ בלחם משנה שדוקא לגבי שופר וחצוצרות שקולות משונים הם אחד מחבירו, יכול להשים אל לבו להקשיב לאחד מהקולות, אבל בתשע תקיעות שדומות זו לזו, קשה להבחין ולשמוע רק אחד מהם, ואין יוצא יד"ח אף תקיעה אחת. [ולפי"ז קשה מה הקשו (שם בגמרא) משנים קורין ושנים מתרגמין, הרי שם קולות שוים הם, משא"כ בשופר וחצוצרות. וצ"ל שעדיפא מיניה משני[ז]].

הרי מחלוקת תנאים היא במגילה

תניא נמי הכי שמע תשע תקיעות וכו'. והקשה בטורי אבן הרי להדיא נחלקו בזה התנאים במגילה (יח:) אם קרא את המגילה לסירוגין והפסיק בה כדי לגמור את כולה, שלדעת ת"ק יצא, ולדעת ר' יהודה לא יצא, ואם כן מה שייך להביא ראיה מברייתא ששנויה במחלוקת תנאים. ותירץ שאם משום הברייתא במגילה היה אפשר לומר שדוקא במגילה סובר ת"ק שאין צריך לחזור, אבל בתקיעות של תורה לכו"ע אם שהה חוזר לראש, לכך מביא ברייתא שאף בתקיעות של תורה יש תנא שסובר שאף אם שהה אין צריך לחזור[ח].

הרי כבר שנינו ברישא 'תשע שעות ביום'

ואפילו בסירוגין, ואפילו כל היום כולו. והקשה בתוס' הרא"ש (ד"ה שמע) שהיינו רישא 'שמע בתשעה שעות ביום יצא'. ותירץ ששמא יש לחלק שברישא יש לו שעות קבועות לתקוע, אבל כאן בסיפא פעמים שוהה שעה אחת פעמים שוהה שתי שעות. ובפסקי רי"ד תירץ שברישא איירי ששמע תשע התקיעות מאדם אחד, ובסיפא קמ"ל שאפילו שמע מתשעה בני אדם בהפסקות גדולות מצטרפים[ט].

הרי יש לחלק בין הלל ומגילה לשופר

ומי אמר ר"י הכי, והאמר ר' יוחנן וכו' בהלל ובמגילה אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. הקשה בפני יהושע, הרי יש לחלק טובא בין הלל ומגילה לשופר, שהלל ומגילה מצוה אחת הן, ומשום כך אם הפסיק בהם בשהייה ארוכה חוזר לראש, אבל תקיעה תרועה תקיעה מבואר בסוכה (נג:) שדעת רבנן שכל אחד מצוה באפי נפשה הוא, ומשום כך דעת ר' יוחנן שאין מעכב אם הפסיק ביניהם'. ותירץ עפ"י מה שהוכיח מהרי"ף שאף למ"ד שתקיעה ותרועה כל אחד מצוה בפני עצמה היא, מכל מקום כיון שתקיעות של ראש השנה מעכבות זו את זו, נחשבים כולם כמצוה אחת[י] כמו הלל ומגילה, ומשום כך הקשו לר"י מהלל ומגילה לשופר.

איך הפסיק באמצע בדיבור

אמר ליה מהו לגמור. כתב הר"ן (נמי"ו) שמכאן מוכח שלצורך תיקון התפילה וקריאת שמע מותר לדבר באמצע, שהרי משמע שבאמצע קריאת שמע שאל ר' אבהו לר' יוחנן מהו לגמור. אבל במגן אברהם (סי' קד סק"ו) ביאר בב' אופנים, א. שיש לומר שאף שהפסיק בדיבור מכל מקום אי"צ לחזור, ב. שכיון ששאל בדברי תורה אפשר שמותר לכתחילה[יב].

בביאור דברי ר"י

הכי קאמר ליה לדידי לא סבירא לי. הקשה הרא"ש (מוס' הרמ"ם ד"ה לדידי, פסקי הרמ"ם נרכות פ"ג סי' כג) בשם רבינו שמשון ז"ל מקוצי, א. הרי אין זה דרך שהרב [רבי יוחנן] ישיב לתלמיד [ר' אבהו] שלדעתך כך וכך, הרי התלמיד שאל את הרב מפני שהוא מסופק בדבר, והיה לו לומר דעתי היא כך וכך. ב. מהיכן ידע ר' יוחנן שדעת ר' אבהו שאם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש, הרי הוא שאל ממנו משום שהוא הסתפק בדבר. ותירץ שזה ברור שיש חילוק אם ההפסק הוא מחמת אונס או דיחוי מסויים, או שמפסיק מעצמו בלא טעם, שאם מפסיק מעצמו בלא סיבה, ודאי שבזה אף אם שהה כדי לגמור את כולה אין צריך לחזור לראש, אבל אם מפסיק מחמת אונס או שהיו מי רגליים שותתין על ברכיו וכדומה, בזה אם שהה כדי לגמור את כולה לכו"ע חוזר לראש[יג], ולכן אמר לו ר' יוחנן, לדידי שאין צריך להפסיק כלל כשמגיעים למקומות המטונפים, אם כן אף אם הפסיק אין צריך לחזור לראש, אבל לדעתך שהפסקת משום שאתה סבור שיש להפסיק כשמגיעים למקומות המטונפים, אם כן לדעתך יש לחזור לראש, כיון שההפסק היה מחמת דיחוי[יד].

אם מותר לקיים מצוה כשגופו אינו נקי

ונמצא שלדעת השר מקוצי אף בשמע תשע תקיעות ביום שיצא, היינו דוקא בלא היה אנוס בינתיים מלשמוע התקיעות, אבל אם היה אנוס, חוזר. וכ"כ המגן אברהם (סי' תקפח סק"ג) עפי"ד הרמ"א (סי' סה סעי' ו) שבקריאת שמע אם היה אנוס ושהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. ובביאור הלכה (סי' תקפח סעי' ג ד"ה שמע) הקשה שלפי מש"כ המגן אברהם (סי' סה) שאין להחמיר באונס אלא כשהאונס הוא מחמת גוף האדם שלא היה ראוי מחמת שלא היה נקי, או שהמקום לא היה נקי, אם כן לא כתב בדעת הרמב"ם שלא יצא ידי תקיעה אחת, כיון ששמע שש תקיעות לפניה, והדין הוא שצריך רק תקיעה אחת. **ח. וראה** שם תירוץ נוסף, אך כתב שתירוץ זה [הנכתב למעלה] הוא העיקר. וראה עוד בערוך לנר תירוץ נוסף. **ט. וכ"כ** המהרש"א (נמוה"ס מתפיסה). וראה קרבן ראשית מש"כ ע"ד המהרש"א בדעת רש"י. **י. וכעי"ז** כתב ביפה עיניים שכחילוק זה מוזכר בירושלמי (נרכות פ"ג ה"ג). **יא. וכ"ה** לשון הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ו) 'שכולן מצוה אחת הן'. **יב. והגרע"א** (נמי' שם) כתב כדברי הר"ן שכיון ששאל לצורך אינו הפסק. **יג. וכ"כ** משמו התוס' בברכות (כג: ד"ה אלא). **יד. וכן** ביארו התוס' (נרכות כד: ד"ה אמר ליה) בקצרה. וכן כתב הרשב"א, וכ"כ הריטב"א בשם הראב"ד. אלא שכתב הריטב"א שבתפילה הדבר חמור יותר, שאף בלא שהה כדי לגמור את כולה [אם היה דחוי], או ששהה כדי לגמור את כולה אף שלא היה דחוי, חוזר לראש. ובטורי אבן (מגילה שם) תמה על הר"ש, שפירוש זה בדברי ר"י א"ש בסוגיא דברכות ששם אמר ר' יוחנן שאי"צ להפסיק במבואות המטונפים, אבל כאן בסוגיין אין זה שייך כיון שלא הוזכר כאן המחלוקת אם צריך להפסיק במקומות המטונפים. וכעי"ז הקשה בשפת אמת. וראה בפני יהושע מש"כ בזה וציין למש"כ בפנ"י בברכות (כג: ד"ה אלא לכו"ע). ובדעת רש"י בסוגיין בפשוטו לא משמע שפירש כהר"ש מקוצי, אלא שחולק ר"י בתרתי, א. שאי"צ להפסיק, ב. שאף אם הפסיק אי"צ לחזור. אמנם ראה בקרבן ראשית שהסיע דעת רש"י כדעת הר"ש מקוצי, ומש"כ רש"י 'תרתי' היינו חדא מתרתי. שע"י אחד יוצא השני. וראה עוד בשפת אמת בדעת רש"י, והזכיר שם סברא להיפך, שהיכן שאינו יכול לקרוא, אינו הפסק אפילו שהה כדי לגמור הכל.

ג. כן דעת התוי"ד (נעיל סו.) והריטב"א (שם) כמו שנתבאר שם בילקו"ב (ד"ה כיון דמצינ). והמאירי דחה תירוץ זה כיון שסובר שאפשר לשמוע גם ב' קולות אם חביבים עליו, ולכן תירץ כתירוץ התוס'. **ד. כ"כ** הריטב"א בשם רב האי גאון. וכתב באבני נזר (או"ח סוס"י תמד), שלולי דברי הגאון הי' נראה שבזה לכולי עלמא לא יצא. שנמצא שתקיעה ראשונה של סדר שני קודם לאחרונה של סדר ראשון והיפך הסדר. ודוקא בשמע מתשעה בני אדם כאחד. שנהי שאחורי לא מאחר סדר שני לראשון. אבל גם אקדומי לא אקדים ולית לן בה. והכי מוכח שמעתא דיומא (דף נ"ז ע"ב), ולמדנו מדברי רבינו האי גאון ז"ל שבתקיעות אין נפקא מינה כלל בקדימת הסדרים וכן פסק הגר"ז בשו"ע שלו. **ה. וכן** הביא הריטב"א שיש אומרים שלא יצא אלא ידי אחד מהם, וראוי להחמיר. וכ"כ במשנ"ב (שם סקי"ב) שראוי להחמיר כסברא זו. **ו. וראה** מש"כ בשו"ת רבינו משולם איגרא (סי' נ ד"ה והנה הרמנ"ס). **ז. ובפרי חדש** (סי' תקפח סק"ג) דחה ותמה על חילוק הלחם משנה, [וכן תמה ביום תרועה (שם)], ומתחילה רצה לחלק שדוקא שופר וחצוצרות שאינם קולות שונים מאד, ששניהם תקיעה אחת ארוכה, אלא ששונים בעובי הקול, אבל תקיעה ותרועה שני קולות שונים מאד, וא"א לכוין לשמוע אפילו אחד מהם. [וכעי"ז כתב המאירי (כאן) ובפסקי רי"ד, ובמכתם (כאן)]. אלא שדחה חילוק זה שגם זכור ושמור הם קולות שונים מאד, ואפ"ה אמרו בגמרא שרק משום שחד גברא הוא, אבל מתרי גברי משתמעי. [וכן דחה המאירי פירוש זה]. ולכך השאיר דין הרמב"ם בצ"ע ופסק כהשו"ע (שם) שידי תקיעה אחת יצא. וביום תרועה חידש בדעת הרמב"ם שכיון שנתכוין לצאת ידי תקיעה עם תרועה יחד, לא יצא ידי"ח התקיעה, כיון שצריך לכוין שתהי' תקיעה לפני התרועה ולאחריה. ובשער הציון (סי'

שייך זה רק בתפילה ובהלל ומגילה, אבל בשופר שאינו אלא מעשה מצוה לא מצאנו שאסור לקיים מצוה כשגופו אינו נקי או במקום שאינו נקי, וכי אסור ללבוש ציצית כשגופו אינו נקי או המקום אינו נקי, אלא שבמטה אפרים כתב שאין לתקוע בשופר בזמן שאינו נקי או במקום צואה, וכתב הביאור הלכה שיש לומר בטעמו, שכיון שקי"ל מצות צריכות כונה שציונו ה' יתברך, נחשבת כונה זו כדברי תורה, ולא גרע מהרהור בדברי תורה, וגם יש לומר שבשעה שמקיים מצוה הרי זה בפועל עבודת השם, ואין לעשות עבודת השם בדרך בזיון[טי].

אם התקיעות מעכבות את עצמם או את הברכות

ת"ר, תקיעות אין מעכבות את זו, ברכות אין מעכבות זו את 19/06/2018 אהח
זו. פירש רש"י שקאי בתקיעות וברכות שהיו מוסיפים בתעניות [שש ברכות][טי], ואם תקע ולא בירך או בירך ולא תקע יצא, שאין הברכות תלויות בתקיעות[טיא]. ומשמע שאם חיסר אחת מן התקיעות או הברכות לא יצא.

אבל דעת התוס' (לג: ד"ה שיעור) והרא"ש (סי' יד) שכונת הגמרא שאין התקיעות מעכבות אחת את חבירתה, שאם יודע לתקוע ולא להריע או להריע ולא לתקוע, וכן אם יודע ברכה אחת ואינו יודע ברכה שניה, יברך ויתקע מה שיודע, כי אין הברכות מעכבות זו את זו, ואין התקיעות מעכבות זו את זו.

והמאירי פירש שאין סדר הברכות והתקיעות מעכב, שאפילו הקדים תרועה לתקיעה או ברכה אחת לחבירתה יצא"ח. [והביא המאירי מחלוקת הראשונים הנ"ל, אם חיסר אחת מן הברכות אם יצא או לא"י].

אם התקיעות מעכבות את הברכות או את עצמם

תקיעות וברכות של ראש השנה ושל יום הכיפורים מעכבות.

ולרש"י היינו שהתקיעות מעכבות את הברכות, והברכות את התקיעות, שאם בירך ולא תקע או תקע ולא בירך לא יצא. והקשו התוס' (שם) והרא"ש (שם) הרי מבואר להדיא להלן בגמרא שאם יש שני מקומות שבאחד מברכים ובאחד תוקעים, ילך למקום שתוקעים, ומבואר שיוצא ידי חובה בתקיעה לבד בלא הברכות. וכן מבואר במשנה (לעיל לג:) שמי שברך ואח"כ נתמנה לו שופר תוקע ומריע ותוקע, ומבואר שאף שתוקע שלא על סדר הברכות יצא[ב]. ולכן פירשו שהתקיעות מעכבות זו את זו והברכות מעכבות זו את זו, שאם אינו יודע לתקוע תקיעה או תרועה אינו תוקע כלל[כא], וכן אם אינו יודע ברכה אחת מלכיות או זכרונות או שופרות אינו מברך כלל.

וביום תרועה יישב דעת רש"י, שאין כונת רש"י שלא יצא בברכה בלא תקיעה ובתקיעה בלא ברכה, אלא שבתעניות אם בירך ולא היה לו שופר, ואח"כ נזדמן לו שופר שוב אי"צ לתקוע, כיון שעיקר התקיעות הם על סדר הברכות, וכיון שכבר בירך שוב אין צריך לתקוע, אבל בר"ה ויוהכ"פ יש גם לתקוע וגם לברך ואינו יוצא ידי חובת מצות היום, עד שיתקע ויברך, ומשום כך אף אם בירך ולא תקע ושוב נזדמן לו שופר יש לו לתקוע, כי עדיין לא יצא ידי מצות התקיעות, וכן הוא הדין שאם יש אפשרות או רק לתקוע או רק לברך אזי הדין שילך למקום שתוקעים, ואף שלא ישמע הברכות, הרי אנוס הוא, אבל ודאי שעדיין מחוייב לצאת ידי חובת התקיעות, כי אין המצוות תלויים זה בזה, אלא שאינו יוצא ידי מצות היום כל זמן שלא עשה את שתיהם[כב].

ובערוך לנר כתב לחדש בדעת רש"י שבראש השנה ויוהכ"פ אין התקיעות מעכבות את הברכות, ואם אין לו שופר יברך עכשיו בלא שופר, אבל הברכות מעכבות את התקיעות, שיש עיכוב לתקוע דוקא על סדר הברכות[כג].

ויש מהאחרונים[כד] שתירצו בדעת רש"י, שמה שאמרה הברייתא ש'מעכבות' היינו לכתחילה שאם יש לו שופר אין לו לעכב התקיעות ולברך בלא שופר על סמך שאח"כ יתקע, אלא יש לו לתקוע על סדר הברכות, אבל בדיעבד כשאין לו שופר או שאין לו אפשרות לילך למקום שיש גם שופר וגם ברכות, ודאי שיברך בלא שופר או יתקע בלא ברכות[כה].

והנצי"ב (מרומי שדה) תירץ שגם דעת רש"י שבראש השנה אם תקע ולא בירך יצא, אלא שבתעניות אף שמעיקר הדין יש לתקוע על סדר הברכות שבע פעמים תר"ת, מכל מקום אם לא תקע על סדר הברכות, ותוקע לאחר מכן, אין צריך לתקוע אלא תר"ת פעם אחת, אבל בר"ה ויוהכ"פ, לעולם צריך לתקוע תר"ת ג' פעמים ולברך ג' ברכות, ואף אם מברך בלא תקיעה ותוקע בלא לברך[כו].

ומדברי המרכבת המשנה (שופר פ"ג ה"ג) נראה שפירש בדעת רש"י שיש חילוק בין יחיד לציבור, שבציבור תקיעות מעכבות את הברכות, וביחיד אין מעכבות[כז].

גם הסדר מעכב

ודעת כמה מהראשונים[כח] שבכלל הדין שתקיעות וברכות של ראש השנה מעכבות, שסדרן מעכב, ואם הקדים מלכיות לזכרונות או תרועה לתקיעה לא יצא[כט]. אלא שהוסיף במאירי שזהו דוקא בהקדים תרועה לתקיעה, אבל אם הקדים סימן לסימן, כגון שעשה תש"ת קודם תשר"ת, יצא.

וכתב הרמ"א (סי' תקנג סעי' ג) שדוקא הסדר של מלכיות וזכרונות מעכב, אבל סדר התקיעות והברכות אינו מעכב ואם התפלל קודם שתקע או איפכא יצא. ותמה החזון איש (סי' קנז סק"ג ד"ה וכתב עוד) שכיון שהלכה שברכות ותקיעות אין מעכבות זו את זו, ואם יודע רק אחד מהם עושה אותו אף שאינו עושה כלל את השני, מה שייך לדון על הסדר אם מעכב או לא, פשיטא שאינו מעכב שהרי אף אם לא עשה כלל יצא. ותירץ, שבזה שאומרים שאין הסדר מעכב, אזי אם בירך ואח"כ תקע יש לו בברכות את זכות השופר, וכאילו תקע על סדר הברכות כיון שאין הסדר מעכב.

טו. ובעיקר ד"ז הנה הרמ"א (יו"ד סי' יט סעי' ה) כתב שאם שוחט במקום המטונף יברך בריחוק ד"א קודם שיכנס לשם, ודייק בספר עקרי הד"ט (פו"מ סי' ג סקט"ו) שרק משום הברכה צריך להרחיק ולא משום מצות השחיטה. ובטוב עין להחיד"א (סי' יח אות ט) הביא ראיה מקידושין (נג:) לענין מצות קימה בפני זקן שצריך פסוק שאי"צ לעמוד בבית הכסא ובבית המרחץ, משמע שבלא פסוק היה צריך לקיים המצוה שם, אף שהוא מקום שאינו נקי. וראה בהלכות קטנות (ח"ב סי' נב) שדן אם אפשר לקיים מצות שופר ולולב במקומות שאינם נקיים, ונקט שבדיעבד אפשר לקיים, אבל לכתחילה לא שלא יהו מצוות בזויות עליו [וציצית שאני כיון שמכסים אותם]. ובדרכי תשובה (יו"ד שם סקכ"ט) דחה הראיה משחיטה שיש חילוק בין מצוה חיובית למצוה קיומית, שאתרוג ולולב שמצוות חיוביות הם ובאים לרצות אין ראוי לקיימם במקום הטינופת, אבל שחיטה שהיא מצוה קיומית אפשר לקיימה אף במקום הטינופת. וע"ע בעמק ברכה (עמ' יט) שדן בזה מדין לימוד תורה. **טז. אמנם** בהשלמה הביא פירוש שה'תקיעות' קאי על התקיעות שבמקדש שמבואר בסוכה (מג:) אין פוחתין מכ"א תקיעות במקדש ואין מוסיפין על מ"ח. **יז. ולפי"ז** כתב במרומי שדה שיש לגרוס בגמרא 'תקיעות וברכות אין מעכבות זו את זו'. [ולא כגירסתנו שתקיעות אין מעכבות זו את זו, וברכות אין מעכבות זו את זו]. וכן מבואר בסידור רש"י (סי' קם) ובמחזור ויטרי (עמ' 349) ובפסקי הרי"ד. ובתוספתא (מנחות פי"ו ה"י) מבואר לכאו' כפירוש רש"י בסוגיין. **יח. וכן** פירשו רבינו יהונתן, והרי"ץ גיאות (הל' ר"ה), והראב"ד (נדרים). וראה להלן מהר"ן. ובשבלי הלקט (סי' שם) נראה שפירש כן בדעת רש"י עי"ש היטב. **יט. ומשמע** שאף למי שסובר שאם חיסר אחת יצא, אפשר לפרש שגם הסדר אין מעכב, וכן נראה בר"ן (יח: ד"ה מנו רבנן) שפירש כדעת התוס' שתקיעות אין מעכבות אחת את חבירתה, וכן ברכות אין מעכבות אחת את חבירתה, ומכל מקום לגבי ראש השנה ויוהכ"פ פירש שמעכבות זו את זו, היינו שסדרן מעכב זו את זו, ואם הקדים תקיעה לתרועה או זכרונות למלכיות לא יצא. **כ. וכן** הוכיח בלחם משנה (שופר פ"ג ה"ג) בדעת הרמב"ם שכתב שהתקיעות אינן מעכבות את הברכות והברכות אין מעכבות את התקיעות. והשיג הראב"ד שבראש השנה ויוהכ"פ מפורש בגמרא שמעכבות. אלא שהרמב"ם פירש כדעת התוס' והרא"ש שגם בר"ה ויוה"כ אין הברכות מעכבות את התקיעות ואין התקיעות מעכבות את הברכות, אלא שהתקיעות מעכבות זו את זו, והברכות זו את זו. **כא. וברמב"ם** (שופר פ"ג ה"ו) נראה שמפרש שכל התשע תקיעות שיש לתקוע בראש השנה מעכבות זו את זו, והיינו שאף אם יודע שלא יתקע במלכיות אין לו לתקוע כלל, והיינו שתקיעות על סדר אחד מעכבות את הסדר השני, ולא רק שבתוך הסימן אם אינו יודע לתקוע תקיעה שלא יתקע אפילו תרועה. **כב. ובזה** מיושב מה שהקשה בערוך לנר על היום תרועה. **כג. וכתב** לחלק שם בין יחיד לציבור, ראה להלן בתירוץ המרכבת המשנה. **כד. חסדי** דוד (מנחות פי"ו ה"ו), ראש משביר. **כה. וכן** מפורש בשבלי הלקט (סי' שם) וז"ל, וכן פי' רבינו שלמה זצ"ל תקיעות וברכות דעלמא כגון דתעניות אין מעכבין זו את זו אם בירך ולא תקע, משמע הא דראש השנה מעכבות זו את זו אם בירך ולא תקע, ודווקא כשיש להם שופר אבל אם אין להם שופר אין להם להתבטל מן הברכות מידי דהוי אראש השנה שחל להיות בשבת שמברכין ואין תוקעין. **כו. וראה** ביד דוד שהביא גירסא אחרת ברש"י, שלפי"ז ל"ק קושיית הראשונים עליו, אך כתב לדחות תירוץ זה. **כז. וכן** כתב בצד אחד בשבלי הלקט (שם). **כח. הרשב"א** והר"ן (שם), והרי"ץ גיאות (הל' ר"ה). והובאו במאירי. **כט. אבל** בכף החיים (סי' תקנג סק"ח) הביא שבסדור היעב"ץ כתב שאפשר לומר שסדר הברכות אינו מעכב, הלכך אינו חוזר, אבל לכתחילה פשיטא שיש קפידא

מדוע לא יאמר עכ"פ מלכיות

ולדעת הראשונים שפירשו שהברכות מעכבות זו את זו היינו שאם אינו יודע ברכה אחת שלא יברך השניה. הביא בביאור הלכה (סי' תקנג ד"ה מעכבות) שהקשה הפרי מגדים (פ"ח סק"ח), מדוע לא יאמר אף ברכה, הרי יכול לומר ג' ראשונות וג' אחרונות וקדושת היום עם מלכיות באמצע, שהרי דעת הרי"ץ גיאות (בטור סי' תקנח) שהציבור בלחש מתפללים רק שבע ברכות, ואף שלא קי"ל כן, מכל מקום באינו יודע מדוע שלא יתפלל כן. ותירץ שאפשר שאה"נ אלא שלא יאמר עשרה פסוקי מלכיות. וביאר הביאור הלכה שמה שאמרה הגמרא שמעכבות היינו שאם לא יאמר פסוקי זכרונות לא יאמר גם של מלכיות, אבל הברכה עצמה יכול לומר. ותמה הביאור הלכה שהרי ודאי שלהרי"ץ גיאות שסובר שהציבור בלחש מתפללים שבע ברכות, א"כ כונת הגמרא על הש"ץ שמתפלל תשע ברכות, ובו ודאי מעכבות אלו את אלו, ואינו אומר כלום, ולדידן שגם הציבור אומרים תשעה ברכות, א"כ הגמרא קאי על גם הציבור, וא"כ אינו אומר כלום[ל].

אין סימן אחד מעכב סימן השני

מעכבות. כתב הר"ן (יג: ד"ה ודלמרינן) שהיינו תקיעות של 'תשר"ת' שאם אינו יכול לעשות כל הסימן אינו עושה אפילו מקצתו, וכן תש"ת או תר"ת, שאם אינו יודע לעשות תקיעה או תרועה או שברים אינו עושה את אותו הסימן כלל, אבל ודאי שסימן של 'תשר"ת' אינו מעכב את הסימן של תש"ת, שאם אינו יודע לעשות שברים עדיין צריך לעשות תר"ת, וכן אם אינו יודע לעשות 'תרועה' עדיין צריך לעשות תש"ת[לא]. והטעם, משום שכל הדין לעשות כולם הוא מספק, אבל גם אחד מהם שיעשה הוא העיקר[לב].

אם יש דין חצי שיעור במצות עשה

מעכבות. בהגהה לאלף המגן (סי' תקנג סק"ג) העיר לפי מש"כ האחרונים[לג] שחצי שיעור יש בזה קיום מצות עשה, כגון שיש לו חצי זית מצה, שיש לו לאכלו מדין חצי שיעור, אם כן מדוע לא יתקע התקיעות שעכ"פ יודע לתקוע. ותירץ שלא מצינו שום מצוה שיהיה חיוב לעשותה בפחות משיעורה כמו בתפילין ושופר וד' מינים, ורק במצוות של אכילה שייך דין חצי שיעור, ולכן ודאי שגם בשיעור התקיעות אינו מחוייב לתקוע כלל. ויש מהאחרונים שתירצו שבתקיעות פחות משיעור עיקר המצוה, יש בזה חשש לאיסור 'בל תגרע'[לד]. ויש שכתבו שיש בזה איסור שבות של תקיעה ביו"ט[לה]. ויש שכתבו שתקיעה בלא תרועה אין זה חצי שיעור, אלא אין כאן מעשה מצוה כלל, שדוקא חצי זית מצה שהוא חפצא של מצה, הוי חצי שיעור, אבל תקיעה בלא תרועה אין כאן מעשה מצוה כללי[לו].

אם ברכות בתפילת שמונה עשרה מעכבות זו את זו

כתב המגן אברהם (סי' תקנג סק"ג) שמשמע בגמרא שדוקא ברכות של ראש השנה ויוהכ"פ מעכבות זו את זו, אבל ברכות של שאר ימות השנה, אין מעכבות. והיינו שאם אינו יודע ברכה אחת יאמר השאר. ובביאור הלכה (שם ד"ה זו סמ"ח) הביא שבנהר שלום ובאליה רבה חולקים עליו, שלא נתקנו שמונה עשרה ברכות אלא סמוכות זו לזו, ובפרט בג' ראשונות וג' אחרונים שכחד הם חשובים, וביאר במשנ"ב (סק"ג) שכונת המגן אברהם שיכול לומר ברכה אחת בתורת רחמי בעלמא אבל אינו יוצא כלל בזה, שאפילו דילג ברכה אחת מהשמונה עשרה קי"ל שצריך לחזור ולומר כולם כסדר שנתקנו, ואינו יוצא בזה ידי תפילה, אלא בתורת תפילת רחמים, ויראה שיש להסמיכה לאיזה ברכה, כגון לאשר יצר שתהא סמוכה לחבירתה.

הקושיא על הברכות ולא על התקיעות

מאי טעמא. כתב הריטב"א שודאי אין הקושיא על התקיעות, שהרי טעם גדול יש בהם, שתקיעות של ראש השנה ויום הכיפורים מדאורייתא הם בחשבון ואין פוחתין מהם, ותקיעות של תענית מדרבנן ואין שיעור למנינם לעכב, אלא קושיית הגמרא על הברכות, שגם ברכות של ר"ה ויו"כ מדרבנן הם, ומדוע מעכבות. ותירצו בגמרא, כדרבא וכו', כלומר, שיש להם סדר לברכות לעכב, שאין לנו ריצוי אלא בשלשתן כמו שאמר רבא 'ובמה בשופר' והיינו בשופר ובברכת שופרות, ומשום כך יש לומר דוקא שלשתן.

הרי משנה מפורשת היא

מי שברך ואח"כ נתמנה לו שופר וכו' טעמא דלא הוה ליה שופר מעיקרא כו' כי שמע להו אסדר ברכות שמע להו. צריך ביאור הרי משנה מפורשת היא לעיל (לג.) שיש לתקוע על סדר הברכות[לז]. וביאר ביום תרועה, שודאי בציבור יש לשמוע על סדר הברכות וכמבואר במשנה שם, אבל כאן איירי ביחיד, ודייקה הגמרא שאף ביחיד יש לשמוע על סדר הברכות. ועל זה הביאו בגמרא דברי רבא שביחיד אין דין לשמוע על סדר הברכות ורק בציבור הוא, ולפי"ז ע"כ צ"ל שמשנתינו בציבור היא. וכ"כ הרמב"ן (בדרשה) שלמסקנת הגמרא משנתינו ע"כ בציבור הוא[לח].

יש לדייק מהמשנה באופן אחר

אלא שביום תרועה נתקשה שלשון המשנה 'מי שברך וכו' משמע שביחיד איירי[לט]. ולכן פירש שמשנתינו יש לפרשה למסקנת הגמרא, שדוקא אם נתמנה לו שופר לאחר שבירך, תוקע אח"כ, אבל אם נזדמן לו שופר קודם שבירך, יש לו לתקוע תשע תקיעות ואח"כ לברך, וכ"כ הכל בו (סי' סד)[מ].

אם איירי ביחיד או בציבור

קם לצלויי. היינו ביחיד, ומשום כך היה צריך לתקוע על סדר הברכות שבתפילת הלחש, ובתשו' רבינו עזריאל ב"ר נתן הובאו במחזור ויטרי (סי' עז) תמה וכי היה רגילותו של רב פפא בר שמואל להתפלל ביחיד ביומי דרחמי, שהרי לא כתוב זימנא חדא קם לצלויי, ומשמע שכך היה דרכו תמיד. ומשום כך פירש שהיה מתפלל בציבור ולא היה סומך על תפילת הש"ץ כיון שהיה בקי, והיה מתפלל לעצמו.

אם יש להתפלל בקול רם בימים הנוראים

כי נהירנא תקע לי. כתב הרש"ש שמכאן ראיה שלא היו מתפללים בקול רם אף בראש השנה, שאל"כ היה שומע בעצמו תפילתו בלא שהיה צריך לסמן לו[מא].

מה הוא 'חבר עיר'

במה דברים אמורים בחבר עיר וכו'. פירש רש"י שחבר עיר היינו בחבורת ציבור. וכתב הריטב"א שאף שבמגילה (כז:) המילים 'חבר עיר' מתפרשים על חבר הממונה על דבר מצוה המוטלין על הציבור, מכל מקום כאן הכוונה ל'ציבור', ומצינו בכמה דברים

בסדר. **ל. היינו** שאינו מזכיר מלכיות כלל, אבל אומר תפילת מוסף עם ברכת קדושת היום, מטה אפרים (סי' תקנג סעי' ח). **לא. וראה** בט"ז (סי' תקנג סק"ח) שיתכן שיודע לעשות שברים או תרועה, אבל 'שברים תרועה' יחד בנשימה אחת אינו יודע לעשות. או שאינו מצליח לעשות 'שברים תרועה' מחמת שמתבלבל ביניהם, מאמר מרדכי (שם), וכעי"ז במור וקציעה. **לב. וראה** לעיל (הערה כח) מה שהובא מהרמב"ם (שופר פ"ג ה"ו). **לג. ראה** בברכי יוסף (או"ח סי' תקפב אות ד), ובשבות יעקב (ח"ב או"ח סי' יח), ובמשנה למלך (ממן ומצה פ"ח ה"ז), ובשדי חמד (מערכת ממן ומצה סי' יד אות ד, ומערכת ת כלל יב) אריכות בכל זה. **לד. שו"ת** ברית יעקב (או"ח סי' ד). הגר"י פערלא (על הסמ"ג מ"ח דף פג טור ג). אך ראה בשו"ת צבי תפארת (סי' סב) שחלק על סברא זו. **לה. ספר** יהושע (פסקים סי' כד). **לו. דרך** המלך הובא בשדי חמד (מערכת ת סוף כלל יב). **לז. ובר"ש** ובחי' ר"מ קזיס השאירו בקושיא. ובחזון איש (סי' קלו סק"ח) כתב ליישב שהן אמת כשתוקעין תקיעות דמיושב ואח"כ תקיעות דמעומד יש לתקוע בתקיעות דמעומד על סדר הברכות, וכמבואר במשנה שם, אבל בלא היה לו שופר קודם ולא תקע תקיעות דמיושב, היה מקום לומר שאין לתקוע תקיעות שמחויב מן התורה על סדר הברכות, שנראה שתוקע בשביל התפילה כתקיעות של תעניות, ועל זה דייקו בגמרא מהמשנה שדוקא אם נזדמן לו שופר אחר התפילה, אבל אם נזדמן לו שופר בזמן התפילה יש לו לתקוע על סדר הברכות אף שלא תקע תקיעות דמיושב. **לח. וכ"כ** הטור (סי' תקנג). **לט. וז"ל** המאירי: וקרא ציבור חבר, מפני שלשון חבר עיר מונח על חכם מנהיג העיר ומתקבצים כולם לפניו, ואע"פ שהמשנה בלשון יחיד היא שנויה, ר"ל 'מי שברך', פירושו ציבור שברך. **מ. הובא** בבית יוסף (סוס"י תקנג). וראה בשואל ומשיב (תנינא סי' קנג) שהאריך כדעת היום תרועה והכל בו. אמנם בישועות יעקב (סק"ג) כתבו שהכל בו הוא נגד סוגיית הגמרא, אך לפמש"כ היום תרועה א"ש. **מא. ובשו"ע** (סי' תקפב סעי' ט) הביא שנוהגים להתפלל בקול רם.

שלשון אחד מתחלף לכמה ענינים[מב]. אמנם בתשובת רבינו עזריאל ב"ר נתן (ממזור ויטרי סי' שיז) כתב שהמפרש כן טועה, אלא היינו כמו שאיתא במגילה שם, שהוא גדול שבעיר, ובזמן שיש חבר עיר היינו בזמן שהציבור נסמכין על תפילת הש"ץ שהוא הגדול שבעיר, אבל בזמן שמתפללים כל אחד ואחד לעצמו שומען שלא על סדר הברכות[מג].

אם ציבור בלא ש"ץ נקראים חבר עיר

במה דברים אמורים בחבר עיר. הב"ח (סי' תקנג ד"ה ומ"כ) כתב לדייק ש'חבר עיר' היינו חבורת ציבור המתפללים יחד, ואף אם לא היה שם שליח ציבור נקראים חבר עיר, שלא הוזכר כאן שליח ציבור אלא חבר עיר. והוכיח כן מהערוך שהזכירו התוס' (נג: ד"ה שיעור) שיש תוקעין שלשים בלחש, ומשמע שאין איסור לתקוע על סדר הברכות בשעה שהציבור מתפללים בלחש, וע"כ משום שיש חבורת ציבור, אלא שנוהגים עכשיו לתקוע על סדר הברכות של שליח ציבור. אמנם בחזון איש (סי' קלו סק"ג) כתב שנראה שדעת הר"ן (יב. ד"ה גמ' למה) אינה כן, אלא דוקא בשליח ציבור, אבל עשרה המתפללים יחד אינם חבר עיר, אלא שסיים החזו"א שיש לנקוט כדעת הב"ח משום שברא"ש ובריטב"א מבואר כדברי[מד].

אם מקדים התפילה או התקיעות

אבל שלא בחבר עיר שומען על הסדר ושלא על סדר הברכות. וברש"י (ד"ה שלא כחכמי) מבואר שביחיד מתפלל כל הברכות ואח"כ תוקע תשע תקיעות[מה]. אמנם דעת הכל בו (סי' סד) שביחיד טוב שישמע התקיעות קודם הברכות[מו]. והרמב"ם (שופר פ"ג ה"ג) כתב שביחיד בין ששמע על סדר הברכות ובין שלא שמע על סדר הברכות בין מעומד בין מיושב[מא], ואין בזה מנהג. משמע שיכול לעשות כמו שירצה ואף לשמוע על סדר הברכות. אבל הטור (סי' תקנג) כתב שיחיד אפילו יש לו שופר אינו מפסיק בברכות לתקוע[מז].

מכאן קשה על הרמב"ם שיכול לתקוע על סדר הברכות

ושלא על סדר ברכות. משמע שרבא אמר לרב פפא, שלא יתקע על סדר הברכות, כיון שמבואר בברייתא שיחיד אין לו לתקוע על סדר הברכות. ומכאן יש להקשות על הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ג) שיחיד אין קפידא איך יעשה, ויכול לתקוע אף על סדר הברכות, א"כ מה הקשה רבא לרב פפא[מח]. ובברכי יוסף (סי' תקנג) כתב ליישב שהברייתא איירי למי שכבר שמע תקיעות דמיושב, לכן אין לו לתקוע על סדר הברכות כיון שכבר יצא ידי חובת תקיעות דאורייתא, וגם רב פפא איירי שכבר שמע תקיעות דמיושב, אבל הרמב"ם איירי במי שלא שמע עדיין תקיעות דמיושב, שיכול לשומעם על סדר הברכות.

הטעם שיכול להוציאו

ויחיד שלא תקע חבירו תוקע לו. כתב הטור (סי' תקנד) שהטעם שחבירו יכול להוציאו בתקיעתו, שהוא ככל המצות שאדם מוציא את חבירו. ותמה הפני יהושע, הרי בכל המצוות שבגופו אין יכול חבירו להוציאו ידי חובתו, ורק במצוות שבדיבור כברכות ותפילות יכול להוציאו מדין שומע כעונה, אבל תקיעה שהיא מצוה שבגופו לא מצינו שאפשר להוציא בזה. והטעם שכאן יכול להוציא הוא משום שעיקר המצוה היא בשמיעת קול שופר, והרי הוא שומע בעצמו[מט]. וכתב לפרש שצריך גם לטעם הטור, משום שאם כן לא היה התוקע רשאי לברך ברכות התקיעה היכן שהתוקע כבר יצא ידי חובתו, ועל זה כתב הטור שהטעם הוא ככל המצוות שיכול להוציא בברכת המצוות, משום שכל ישראל ערבים זה לזה[נ].

הטעם שחלוק מכל הברכות שאף שיצא מוציא

ויחיד שלא בירך אין חבירו מברך לו. כתב הר"ן (יפ:) שאף שקי"ל (לעיל כט.) כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא, כבר הוציאו מכלל זה בירושלמי, ברכת המזון וקריאת שמע ותפילה, ברכת המזון משום דכתיב 'ואכלת ושבעת וברכת' מי שאכל יברך, וק"ש משום שמסתבר שצריך כל אחד ואחד לשנן בפיו, וכן בתפילה שמסתבר שכל אחד ואחד צריך לבקש רחמים על עצמו. ומשום כך גם בברכות של ראש השנה אין יחיד מוציא את היחידנא. וכ"כ הריטב"א (ד"ה ר"ג וכו') שבתפילה כל אחד ואחד צריך לשנן בפיו, והטעם שבציבור יכול לצאת, משום שחשיב צירוף כאילו הוא מוציא בפיו שכולם כאיש אחד.

אמנם ברי"ץ גיאות (הל' ר"ה הוצ' נטור סי' תקנד) כתב טעם אחר בזה שיחיד אינו נעשה שליח להוציא ידי חובת תפלה, שאין היחיד נעשה שליח להוציא ידי חובת תפלה אלא לצבור, וכיון שכן אינו נעשה שליח ליחיד, ומה שאמרו 'כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא' היינו בדבר שהוא חובת יחיד, שיחיד נעשה שליח בזה ליחיד, אבל בתפילה וכיו"ב שאין שליחות ליחיד אלא בעשרה אין היחיד נעשה שליח להוציא בין יצא ובין לא יצא כבר, אלא בציבור. וביאר שם שהטעם שחובה דציבור הוא, משום שאסור להשמיע קולו בתפילתו, ועל כן אינו יכול להשמיע קולו כדי להוציא חבירו, ורק לציבור שהוא שליח ציבור יכולנב.

ובתום' ישנים הביא טעם נוסף בשם הריב"ן שגם ברכות הצריכו שכל אחד יברך לעצמו כדי שיתבייש כל אחד ואחד כדי שילמוד הברכות, אבל גבי תקיעות לא חששו אם כל אחד ואחד אינו יודע לתקוע, שהרבה בני אדם אינם בקיאים לתקועגג.

אם גם באינו בקי אינו יוצא

ומבואר בדברי הרי"ץ גיאות שם שאף שהוא אינו בקי ואינו יודע להתפלל אין ליחיד להוציאו ידי חובתו. אבל הר"ן (יג.) כתב שכשאינו יודע להתפלל חבירו מוציאו כמו שאמרו בברכות (מה:) אבל אחד סופר ואחד בור, סופר מברך ובור יוצאנד. [והרי"ץ גיאות שם כתב לחלק בין ברכת המזון לתפילהנה]נו.

מש"כ ע"ז בברכי יוסף (סי' תקנג אות ג). וראה בשואל ומשיב (תניינא סי' קעג) שבאמת תמה על הטור שמשמע שיש בזה הפסק, ומדוע יהיה בזה הפסק כיון שהוא לצורך. וכתב שנראה הטעם שיחיד שאף שכבר יצא, מוציא. **נג. וראה** בבעל העיטור שדחה פירוש זה. **נד. וראה** מה שתמה בזה בשפת אמת. **נה. וכ"כ** הט"ז (סי' תקנד סק"ו). **נו. והובאו** ב' הדעות בשו"ע וברמ"א (סי' תקנד סעי' ו) שדעת השו"ע שאינו יכול לצאת, ודעת הרמ"א שאם אינו יודע חבירו מוציאו. ובמגן

אמנם השל"ה (מס' ר"ה נר מצוה אות יג) הביא שהמתפלל בלחש משובח יותר. **מב. ולשון** המאירי: **מג. וראה** בערוך (ערך תנר) שהביא ב' הפירושים. ובגיליוני הש"ס דייק לבאר ש'חבר עיר' היינו חכם שבעיר, והיכן שהיחיד הוא חכם שבעיר דינו כציבור ושומע על סדר הברכות. **מד. ראה** להלן בגמרא בביאור ראיותיו של החזו"א. **מה. ובשואל** ומשיב (תניינא סי' קעג) הביא שבישועות יעקב תמה מדוע לא יקדים התקיעות שהם דאורייתא [ואפשר שאיירי בשמע תקיעות דמיושב, וכבר יצא יד"ח דאורייתא], ובשואל ומשיב שם חידש שכיון שבתקיעות יכול חבירו להוציאו ובברכות לא, כמבואר להלן, מש"ה הוי הברכות מצוה שבגופו יותר מתקיעות וע"כ הברכות קודמות, ע"ש שפלפל בזה הרבה. ובשפת אמת כתב בדעת רש"י שאפשר שבאמת יחיד תוקע גם קודם התפילה וגם לאחר התפילה וכמו בציבור שתוקעין במיושב ואח"כ במעומד. **מו. והביא** ראיה מסוגיין והובא לעיל בדברי היום תרועה. וכ"פ ביום תרועה עצמו. וכ"ה במכתם. וכתב הדרישה (סי' תקנג אות ג) שאפשר הטעם שקודם התפילה ולא לאחריה משום זריזין מקדימין, אי נמי משום ערבוב השטן. **מז. ובמאירי** הביא בזה ב' דעות. אלא שכתב שע"י תקיעות אחרים לכו"ע אפשר כיון שאין כאן הפסק. אמנם בשו"ע (סס סעי' ג) ובמשנ"ב (סק"ב) מבואר שאפילו יש לו מי שיתקע לו, לא ישמע, כיון שלא תקנו אלא בציבור. והרדב"ז (ח"ו סי' שמו) כתב שפשוט לו שמותר לתקוע ביחיד אם אחר תוקע לו, אלא שנסתפק אם מותר לתקוע בעצמו, וכתב שמסתבר לו שמותר ואין כאן משום בלבול הדעת כיון שמתפלל מסידור, וגם אין כאן משום הפסק כיון שתקיעת שופר מענין התפלה ועיקר שתקנוה על סדר הברכות הילכך לא הוי הפסקה, ותו כיון דהוי צורך מצוה קצת לא הוי הפסקה. ותו כיון דתפלת המוספין אינה אלא בחבר עיר והיחיד פטור ממנה הוי דבר של רשות ואפילו שיפסיק לית לן בה וכו' ע"ש. וראה

הדין ביום השני של ראש השנה

הולכין למקום שיתוקעין[ניז]. כתב החיי אדם (כלל קלט סעי' י): אם יש לפניו מקום שיוכל לשמוע תקיעות אע"פ שאין שם מנין ויצטרך להתפלל ביחיד ויכול לילך למקום שיש להם מנין רק שאין להם שופר, מוטב שילך לשמוע תקיעות אף ע"פ שיתפלל ביחיד. ומוטב שלא יתפלל כלל רק שישמע התקיעות, דתקיעות ביום ראשון הוא מ"ע דאורייתא, וגם ביום ב' עכ"פ הוי משום ספק דאורייתא. ובמטה אפרים (תלף למטה סי' תקלה סק"ח) כתב הטעם שאף שביום השני התקיעות מדרבנן, מכל מקום הברכות הם תרי דרבנן, והתקיעות הם חד דרבנן.

עוד כתב הביאור הלכה (סס ד"ה למקום) בשם הישועות יעקב, שאם יש לו מקום שיכול לשמוע שם הברכות של שני הימים, ובמקום אחר יכול לשמוע רק התקיעות של יום השני, ילך למקום שמברכים, שאין לו להפסיד הברכות של שני הימים משום תקיעות של יום השני[ניח].

אמנם נסתפק בפרי מגדים[ניט] (משב"ז סס סק"ח), אם ביום השני יש לו מקום שודאי מברכים, ובמקום שני ספק תוקעין, אם גם בכה"ג יעדיף הספק תקיעות על הודאי ברכות. ומהירושלמי הביא ראיה שעדיף מקום שתוקעים ממקום שמברכים, אך לבסוף העלה בצ"ע.

אם יודעין רק סדר אחד

דאף על גב דהא ודאי והא ספק. והטעם, שספק דאורייתא עדיף מודאי דרבנן. וכתב המגן אברהם (סי' תקלה סק"ח) שהוא הדין שאם באחת העיירות אין יודעים רק סדר אחד, ילך אליהם, שעדיין בכלל ספק הוא[ס]. ובפרי מגדים (סס, ופ"ח סק"ח) נסתפק אם כבר שמע סדר אחד בביתו כגון ששמע 'תשר"ת', ויש ב' עיירות לפניו, שבאחד יתכן ויוכל לשמוע שאר הסדרים, ובאחד ודאי ישמע הברכות, שיש לומר שיש כאן ספק ספיקא שכבר יצא ידי"ח תקיעות, ספק שמא יצא בתשר"ת משום שהתרועה היא 'שברים תרועה', וספק שמא הלכה כרב האי גאון שבכל התרועות יוצאים.

אוצר התכנה

כשיש ספק ספיקא אם יש שם תקיעות

וכתב במטה אפרים (סס סעי' ח) שמש"כ המגן אברהם שאם יודעים רק סדר אחד ילך לשם, היינו דוקא כשיודע בודאי שיודעים הם סדר אחד בודאי, אבל אם מסופק שמא אין יודעין אותו כלל, או שמסופק אם יש להם שופר, וברור לו שעכ"פ אין יודעים יותר מסדר אחד, ילך למקום שודאי יודעין תפילת המוספים, ואף שתקיעות מה"ת וברכות מדרבנן, מכל מקום התקיעות הם ספק ספיקא, שמא אין יודעין כלל או אין להם שופר, ואת"ל שיודעין, כיון שאין יודעין יותר מסדר אחד, הרי הוא ג"כ ספק שמא אינו יוצא ידי"ח בזה[סא], וכיון שבמקום שיודעין הברכות יצא ידי ודאי דרבנן, ומקום התקיעות הוא ספק ספיקא יש לו לקיים ודאי דרבנן [וראה בהערה[סב]].

בגדר הספק

והא ספק. פירש רש"י שספק אם ימצא שם תקיעות כי יתכן שכבר תקעו והלכו להם. והרמב"ם (שופר פ"ג הי"ג) פירש שספק אם ימצא שם שופר. ותמה בערוך לנר א"כ מהו לשון הברייתא 'באחת תוקעין' הרי אין ברור שתוקעין[סג]. אמנם בריטב"א פירש שמדובר במקום שמוחזק משנים עברו שהיה להם שופר ובעל תוקע, אלא שבשנה זו אינו יודע אם גם יש להם שופר או בעל תוקע, ובספק כזה עדיף ספק דאורייתא על ודאי דרבנן, ועל כן אמרו 'באחת תוקעין' שהיינו שהיו תוקעים שם בשנים עברו. ומדברי הריטב"א דייק באלף המגן (סי' תקלה סק"ג) שרק בספק כזה שיש שם חזקה משנים עברו שיש להם שופר ותקיעות, אבל במקום שאין שם סיבה לחשוב שיש שם תקיעות, אין לו לילך לשם אולי יהי' שם תקיעות[סד].

האם כונת רבן גמליאל גם על ראש השנה

למה שליח ציבור יורד לפני התיבה[סה]. כתב הר"ן (יב.) שעיקר הקושיא היא על שאר ימות השנה, שהרי בראש השנה ודאי שצריך לירד לפני התיבה כדי שיתקעו על סדר הברכות, שהרי אין תוקעין על סדר הברכות אלא בציבור. אבל הרשב"א כתב [בתירוץ אחד] שדברי רבן גמליאל אמורים גם בראש השנה, וזהו גופא קושיתו, שכיון שכל אחד ואחד מתפלל לעצמו למה שליח ציבור יורד לפני התיבה, וא"כ איך יתכן שתוקעין על סדר הברכות.

אמנם בחזון איש (סי' קלז סק"ג) כתב שמדברי הריטב"א (לה. ד"ה ירושלמי) מבואר שהעמיד כל הסוגיא בראש השנה, ומתחילה הוכיח מכאן שהציבור מתפללים בלחש תשע ברכות, שאל"כ מה שאל ר"ג לדבריכם למה ש"ץ יורד לפני התיבה, הרי צריך לירד כדי לומר תשע ברכות שלא אמרו הציבור, וע"כ שהציבור גם אומרים תשע ברכות[סו]. ומבואר שאף בראש השנה שאל ר"ג למה ש"ץ יורד לפני התיבה, ואין להקשות הרי צריך לירד כדי לתקוע על סדר הברכות, שיש לומר כמש"כ הב"ח (סי' תקלג) שגם עשרה המתפללים בלא ש"ץ נחשבים ל'חבר עיר' ויכולים לתקוע על סדר הברכות, ואי"צ דוקא ש"ץ[סז].

הרי גם לר"ג הציבור עצמם מתפללים

למה שליח ציבור יורד לפני התיבה. הקשה הרשב"א (לה. ד"ה לא פטר) הרי גם לדעת רבן גמליאל הציבור מתפללים בלחש כדי להסדיר ש"צ תפילתו, ואם כן גם לדבריו קשה מדוע יורד ש"ץ לפני התיבה. ותירץ שיש לומר שלדעתו הש"ץ יורד כדי להוציא מקצת הבקיאין שלא התפללו ולהוציא עם שבשדות שאנוסים לבא לביהכנ"ס ששליח ציבור מוציאם אף שלא התפללו כלל.

בדין ש"ץ שצריך להסדיר תפילתו

אמר להם כדי להסדיר שליח ציבור תפלתו. כתב המגן אברהם (סי' קכד סק"ג) שמכאן מוכח שאם ש"ץ בא לבית הכנסת וכבר התפללו הציבור לחש יכול להתחיל הש"ץ להתפלל לכתחילה חזרת הש"ץ מיד בקול רם, אף שהוא לא התפלל בלחש, שהרי בגמרא מבואר שרק בשביל להסדיר התפילה מתפללים בלחש, אבל בתפילות של שאר ימות השנה שאי"צ להסדיר התפילה [כיון ששגורים הם בפי כולם] יכול אף לכתחילה להתפלל מיד בקול רם. אלא שא"כ צ"ע מדוע לרבן גמליאל מתפללים הציבור בלחש בכל ימות השנה הרי אי"צ להסדיר התפילה, וצ"ל שמכל מקום טוב להסדיר התפילה בכל פעם כמו שמבואר בשו"ע (סי' קלט סעי' ח) לגבי קריאת התורה[סח]. ולפי"ז אין לש"ץ להתפלל לכתחילה מיד בקול רם בלא שהתפלל קודם לחש, ורק בשעת הדחק מותר, וכמש"כ הכל בו (סי' כז)[סט].

ובאליה רבה (פום ג) תירץ שאדרבא בראש השנה שמותר להשמיע קולו בתפילה [כשו"ע סי' קא סעי' ג] משום כך צריכה הגמרא לטעם 'כדי להסדיר' שאל"כ היה מותר לש"ץ להתחיל מיד התפילה בקול רם, אבל בשאר ימות השנה שאסור להשמיע קולו בתפילה א"כ פשוט שיש

אברהם (סק"ח) כתב שכדעת השו"ע מדוייק גם ברמב"ם (תפילה פ"ח ה"ד) שרק ש"ץ מוציא את שאינו בקי, ולא יחיד. **נז. בנשמת** אדם (כלל קמ פום ג) הוכיח מסוגיין שאין אדם חייב לעקור דירתו ולילך לעיר אחרת כדי לקיים מצוה דאורייתא אפילו מצוה עוברת, שאל"כ איך שייך עיר שמברכים ולא תוקעין, הרי מחוייבים לילך ולעקור דירתם לעיר שתוקעין. אלא שסיים שאם הוא מקום קרוב שיכול לילך ולחזור באותו היום מחוייב לכך. וראה מה שתמה בזה במועדים וזמנים (מ"ח סי' ג). **נח. אמנם** באלף המגן (סק"ד) הביא שהשואל ומשיב נחלק בזה על הישועות יעקב. ובפרי מגדים (מ"ז סס סק"ג) נתספק אם יש לו מצוה דרבנן היום שאם יקיימה יפסיד מצוה דאורייתא למחר, מה מהם יעשה. **נט. והובא** בשער הציון (סק"ג). וראה ביאור הלכה שם. **ס. וכתב** במחצית השקל שאף להפוסקים שספק מן התורה הולכים מן התורה לקולא, ורק מדרבנן לחומרא, מכל מקום עדיף ספק תקיעות מודאי ברכות אף ששניהם דרבנן, מ"מ התקיעות עיקרם מן התורה. אולם ראה בשפת אמת (ד"ה ופ נהיכף) שהאריך בזה באופנים אחרים. **סא. ובאלף** למטה (סק"ג) הקשה לפי דעת רב האי גאון שיוצאים בכל תרועה, א"כ אין כאן אלא ספק אחד. **סב. אמנם** הפרי מגדים בפתיחה כוללת (מ"ד פום יג) השאיר דין זה בספק. וכן במחצית השקל (נמנ"ח סק"ח) השאיר בספק. ובדברי חיים (סי' יג) נראה שמסיק שעדיף לילך למקום שתוקעין אף בכה"ג, שלא שייך ספק ספיקא אלא באיסורים, שבמקום ספק ספיקא הוא מותר, אבל במצוות שהיא חיוב על האדם לעשות, א"כ אף בספק ספיקא מחוייב לעשות. **סג. בשלמא** לרש"י היינו שודאי תוקעין אלא ששמא כבר תקעו שם. **סד. ואף** שיש מהראשונים שכתבו שהספק הוא אם יש שם בעל תוקע או חזן, אין הכונה שאין לו שום סיבה לחשוב שיש שם, אלא רק מסתפק בדעתו אולי יהי' שם, אלא מסתמא איירי שיודע שהיה שם שופר, אלא שאינו יודע אם עדיין יש שם. **סה. כתב** בהערות שמכאן מוכח שמעיקר הדין אפשר לומר קדושה וברכת כהנים בתפילת הציבור בלחש, שאל"כ היה משיב לו שלכך מחזיר התפילה כדי לומר קדושה וברכת כהנים. **סו. וכן** דייק מהרא"ש (סוף פירקין). **סז. וראה** שם שכתב שיש לפרש שגם דעת הר"ן כן. וסיים החזו"א ואחרי שתפילת לחש של הקהל בכלל חבר עיר לשמוע על סדר הברכות, אם לא שמע על סדר הברכות, יכולים לשמוע אחר התפילה שהרי אין הסדר מעכב. ועי"ש עוד בסק"ד מש"כ בזה. **סח. ובפרי** מגדים (סס סק"ג) כתב לחלק שקריאת התורה אין כל כך רגילות כמו תפילה שלש פעמים ביום. **סט. כן** ביארו במחצית השקל ובלבושי שרד שהמג"א

קודם לש"ץ להתפלל לעצמו בלחש ורק אח"כ להתפלל בתורת ש"ץ, ומשום כך כתב הכל בו שרק בשעת הדחק מותר לש"ץ להתחיל מיד להתפלל בקול רם[ע].

ובאגרות משה (או"ח ח"ג סי' כט) הביא להקשות הרי כל סברא זו ש'להסדיר ש"ץ תפילתו' הוזכרה כאן לדעת רבן גמליאל, אבל רבנן הרי חולקים על זה. והשיב ע"ז, שודאי גם רבנן מודים שש"ץ צריך להתפלל בלחש כדי להסדיר התפילה, אלא שסוברים שמשום כך לא היה לרבנן לתקן שכל הציבור ג"כ יתפללו בלחש, והיה להם לתקן שהש"ץ יסדר לעצמו התפילה קודם התפילה או בזמן אחר, וע"כ מזה שכל הציבור צריכים להתפלל, שהטעם הוא משום שהש"ץ אין מוציאם יד"ח, אבל כלפי הש"ץ עצמו מודים רבנן שצריך להתפלל בלחש כדי להסדיר תפילתו. ולפי"ז כתב לדינא שאף אם רגיל הש"ץ להתפלל בנוסח מסויים [אשכנז או ספרד] צריך להתפלל בלחש כפי הנוסח שיתפלל בחזרת הש"ץ, שהרי כל הטעם שמתפלל בלחש הוא כדי להסדיר תפילתו[עא].

האם היחיד אומר שבע או תשע

כתבו הראשונים שהרי"ץ גיאות (הל' ר"ה) הביא שמנהג שתי ישיבות וכן בכל בבל שהציבור מתפללין בלחש רק שבעה ברכות[עב], [ג' אמצעיות וג' אחרונות וקדושת היום עם מלכיות באמצע[עג]] והש"ץ שיורד לפני התיבה אומר תשע ברכות [ומוסיף זכרונות ושופרות] ומוציא את כל הציבור ידי חובתן בברכות הנוספות[עד]. והביא שכן כתבו הגאונים רב עמרם ורב נטרונאי ורבינו שרירא ורבינו האי ועוד גאונים[עה].

אלא שכתב הרי"ץ גיאות שאנו קבלנו מחכמים גדולים ובעלי הוראה ואנשי מעשה שקבלו אף הם מחכמים גדולים שלפניהם וכגון רבינו שמואל הלוי שקיבל מהרב ר' חנוך וזקנים שבדורו הלכה למעשה, שאין הציבור מתפללין שבע כלל, אלא תשע. והביאו ראיה מסוגיין שהקשו רבן גמליאל ורבנן למה ציבור מתפללין ולמה ש"ץ יורד לפני התיבה, ומוכח שתפילת הציבור ותפילת הש"ץ אחת היא, שאל"כ לא קשה כלום, שמשום כך יש לציבור להתפלל ויש להש"ץ להתפלל כיון שהציבור מתפלל שבע והש"ץ תשע.

והרמב"ן (נדרים) דחה ראיה זו[עו], שכיון שר"ג ורבנן נחלקו גם על שאר ימות השנה, משום כך הקשו למה ציבור מתפללין ולמה ש"ץ יורד לפני התיבה, כיון שבשאר ימות השנה אין חילוק בין תפילת הציבור לתפילת הש"ץ[עז]. אבל לאחר שהלכה כר"ג רק בראש השנה, אפשר שאין הציבור מתפללין אלא שבע ברכות כדין שאר יו"ט [שלזה יש דין של תפלת שאר ימות השנה], והש"ץ מוציאם בברכות הנוספות של ראש השנה שהם מלכיות זכרונות ושופרות[עח].

וכתב הרא"ש (סוף"י יד) שלא הבין דברים אלו, שכיון שתקנו תשע ברכות לאומרם בראש השנה היאך יהו הקהל חייבין לומר שבע מהם וידלגו השתים, שתשע של מוסף ראש השנה הם כמו שבע של כל הימים טובים, וכמו שאי אפשר לדלג מאותן שבע, כך אי אפשר לדלג מן התשע. ואם ידלגו חלק מהם יהיו כל הברכות לבטלה, וסיים, מנהג אבותינו תורה היא ואין לשנות[עט].

ביאור ה'כשם'

כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא את הבקי. פירשו הרשב"א והר"ן שכיון שמוציא את שאינו בקי, א"כ מוכח שדינו כשאר כל הברכות שאע"פ שיצא מוציא, א"כ שוב יכול להוציא אף את הבקי. אמנם בשו"ת מהר"ם בר ברוך (סי' קיח) ביאר שמגו שמוציא את שאינו בקי שנמצא שם בבית הכנסת, מוציא גם את הבקי. ולפי"ז כתב, שאם כולם בקיאים אין הש"ץ מוציאם.

לה.

איזה יום הכיפורים

בברכות של ראש השנה ושל יום הכיפורים. כתבו הראשונים[א] שהיינו יום הכיפורים של יובל, אך הרשב"א (ד"ה ומקיקנא) הביא שיש מהגאונים (תוספ"ג תום קכג) שפירשו שאף בכל יוהכ"פ כן הוא, ותמה עליהם שלהלן מבואר שהטעם הוא משום שאושי ברכות, וזה לא שייך ביום הכיפורים בעלמא שיש בו רק שבע ברכות כמו בשאר כל השנה[ב]. ובערוך השלחן (סי' תקנא סעי' ג) כתב שיש לומר שיש ביום הכיפורים אריכות של אמירת וידוי ועל חטא, וג"כ אושי ברכות. [אך לבסוף כתב שיותר נראה שהוא דוקא ביוהכ"פ של יובל]. והב"ח (סח) כתב בדעת הטור שסובר כהגאונים שגם בכל יום הכיפורים מוציא ש"ץ את הבקי, וכתב שאפשר שפירש שאושי ברכות היינו שמשמיעים קולם ואין אומרים אותם בלחש ומטעה אחד את חבירו[ג].

לכתחילה עדיף להתפלל בעצמו

הלכה כרבן גמליאל בברכות של ראש השנה ושל יוהכ"פ. וכן פסקו הפוסקים[ד], מכל מקום כתב הטור (סי' תקנא) שמוטב שיתפללו היחידים בעצמם, כי מי שרוצה לצאת ידי חובה בתפלת הש"ץ צריך לכוין לכל מילה שאומר הש"ץ, ואם חיסר אפילו מילה אחת[ה] לא יצא, ואין כל אדם יכול לעמוד בזה. ובמגן אברהם (סס סק"ח) כתב ג' טעמים נוספים, שנוהגים להתפלל לבד ולא לסמוך על הש"ץ. א. לדעת רש"י ותוס' לא פטר ר"ג אלא עם שבשדות שאנוסים, אבל מי שיכול להסדיר תפילתו קודם לכן, לא יוצא מהש"ץ. ב. לדעת כמה מהראשונים אין יוצאים מהש"ץ אלא בשני ברכות הנוספות[ו], אבל בשבע ברכות צריך היחיד להתפלל בעצמו. ג. כיון שמפסיקים בפיוטים אין יוצאים אפילו בדיעבד.

בדעת בעל העיטור שבקי אינו יוצא מהש"ץ

כתב הטור שדעת בעל העיטור שאין שליח ציבור פוטר מי שבקי להתפלל בעצמו. ותמה הבית יוסף שזהו נגד סוגיית הגמרא, שהלכה כר"ג בברכות של ר"ה ויוהכ"פ, ודעת רבן גמליאל שכשם שמוציא את הבקי כך מוציא את שאינו בקי, שהרי למי שאינו בקי גם רבנן מודים שמוציא אפילו בשאר ימות השנה. וכתב, שאפשר שבעל העיטור פירש בדברי הגמרא להלן [כפירוש שהביאו התוס' לעיל (לד: ד"ה כך)] שלא פטר ר"ג אלא עם שבשדות היינו שבאו לביהכנ"ס, ולפי"ז אף להתפלל תשע, וא"כ למה ש"ץ יורד לפני התיבה. **עא. אמנם** ראה שואל ומשיב (מלימת' סוס"י רמז) שלא נראה כן. וכ"ה במנחת יצחק (מ"ו סי' נג) שאם מתפלל בסידור יכול להתפלל בלחש כפי נוסחו. וראה עוד בתשובות והנהגות (מ"ת סי' קז), מה שהביא בזה מהחפץ חיים. **עב. והביא** הרשב"א (לה. ד"ה נג פטר) בשם רה"ג שזהו דוקא כשמתפללין בציבור, אבל יחידים המתפללים שלא בחבר עיר מתפללים תשע. **עג. כן** הבין הביאור הלכה (סי' תקנג ד"ה מעכבות). וראה להלן. **עד. וראה** באוצר הגאונים (תום קנה) שאם יחיד שומע ויוצא כל התפילה מהש"ץ צריך לפסוע ג' פסיעות לאחר התפילה, אבל אם התפלל בלחש שבע ברכות, ורק יוצא מהש"ץ את התשע ברכות, אי"צ לפסוע ג' פסיעות לאחר תפילת הש"ץ. **עה. אולם** הרשב"א הוסיף שזה דוקא כשמתפללים בחבר עיר, אבל כשמתפללים שלא בחבר עיר בלא תפילת הש"ץ מתפללים תשע גם לדעת הגאונים. **עו. וכתב,** שכיון שהגאונים מעידים ואומרים שמעולם לא נעשה כן וכן מנהגם מעולם ע"כ יש לנו לקבל עדותם שהגאונים קבלו מרבנן סבוראי ורבנן סבוראי מרבנן אמוראי ובישיבתן על כסא של רב אשי הן יושבין ובביהכנ"ס שלו היו מתפללין. **עז. והרשב"א** דחה ראיה זו, שאין להקשות כיון שהציבור מתפלל שבע א"כ צריכים עדיין לתפילת הש"ץ שיוציאם בתשע, שלא אמרו שיחיד מתפלל שבע אלא לקולא, כיון שש"ץ מוציאם, וא"כ מדוע צריכים הציבור להתפלל שבע, הרי יוצאים מהש"ץ בכל התפילה ובכלל תשע - שבע. ומה שהקשה ר"ג למה ש"ץ יורד לפני התיבה, ולכאו' הרי צריך לירד כדי להוציאם בברכות הנוספות, דחה הרשב"א שלדבריהם דרבנן קאמר להו, שלרבנן כיון שאין הש"ץ מוציא את הבקי, א"כ אף היחידים צריכים לבסוף חוזר בו. **ע. כן** פירש הפמ"ג שם כונת הא"ר. **עא. אמנם** ראה שואל ומשיב (מלימת' סוס"י רמז) שלא נראה כן. וכ"ה במנחת יצחק (מ"ו סי' נג) שאם מתפלל בסידור יכול להתפלל בלחש כפי נוסחו. וראה עוד בתשובות והנהגות (מ"ת סי' קז), מה שהביא בזה מהחפץ חיים. **עב. והביא** הרשב"א (לה. ד"ה נג פטר) בשם רה"ג שזהו דוקא כשמתפללין בציבור, אבל יחידים המתפללים שלא בחבר עיר מתפללים תשע. **עג. כן** הבין הביאור הלכה (סי' תקנג ד"ה מעכבות). וראה להלן. **עד. וראה** באוצר הגאונים (תום קנה) שאם יחיד שומע ויוצא כל התפילה מהש"ץ צריך לפסוע ג' פסיעות לאחר התפילה, אבל אם התפלל בלחש שבע ברכות, ורק יוצא מהש"ץ את התשע ברכות, אי"צ לפסוע ג' פסיעות לאחר תפילת הש"ץ. **עה. אולם** הרשב"א הוסיף שזה דוקא כשמתפללים בחבר עיר, אבל כשמתפללים שלא בחבר עיר בלא תפילת הש"ץ מתפללים תשע גם לדעת הגאונים. **עו. וכתב,** שכיון שהגאונים מעידים ואומרים שמעולם לא נעשה כן וכן מנהגם מעולם ע"כ יש לנו לקבל עדותם שהגאונים קבלו מרבנן סבוראי ורבנן סבוראי מרבנן אמוראי ובישיבתן על כסא של רב אשי הן יושבין ובביהכנ"ס שלו היו מתפללין. **עז. והרשב"א** דחה ראיה זו, שאין להקשות כיון שהציבור מתפלל שבע א"כ צריכים עדיין לתפילת הש"ץ שיוציאם בתשע, שלא אמרו שיחיד מתפלל שבע אלא לקולא, כיון שש"ץ מוציאם, וא"כ מדוע צריכים הציבור להתפלל שבע, הרי יוצאים מהש"ץ בכל התפילה ובכלל תשע - שבע. ומה שהקשה ר"ג למה ש"ץ יורד לפני התיבה, ולכאו' הרי צריך לירד כדי להוציאם בברכות הנוספות, דחה הרשב"א שלדבריהם דרבנן קאמר להו, שלרבנן כיון שאין הש"ץ מוציא את הבקי, א"כ אף היחידים צריכים להתפלל תשע, וא"כ למה ש"ץ יורד לפני התיבה. **עח. ומשמע** שמוסיף גם מלכיות ולא כהביאור הלכה הנ"ל, וכן משמע מכל דברי הרי"ץ גיאות שם, וצ"ע. והרמב"ן מסיק כהגאונים, וכן מסיק הריטב"א, אלא שהוסיף שכיון שאין הכל זריזין לשמוע כל התפלה משליח ציבור והם מסיחין דעתם ממנה, טוב ויפה שיהא הבקי מתפלל לעצמו תשע ולא יסמוך על הש"ץ כיון שאפשר לו להתפלל שאינו אנוס. **עט. וראה** בבעל המאור ששיטתו שבכל תפילות ראש השנה אף במעריב שחרית ומנחה מתפללים תשע, ע"ש שהאריך בזה והראשונים חלקו עליו.

א. רשב"א (ד"ה ומקיקנא, סוי"מ סי' רפח), ר"ן (יב. ד"ה הלכה), ריטב"א, מאירי, רבינו ירוחם (נתיב ו ח"ג מז:). **ב. אך** ראה שם באוצר הגאונים שנראה שהוא משום שאין הברכות ההם דומות לברכות של כל השנה כולה, וזהו מה שאמרו 'דאושען'. **ג. אמנם** בדרכי משה (סק"ח) משמע שגם בדעת הטור פירש שאיירי רק ביוהכ"פ של יובל. **ד. הטור** (סס), וכ"ה בריב"ש (סי' נז). ובאחרונים תמהו על מה שהביאו התוס' לעיל (לד: ד"ה קן) בשם הבה"ג שמי שלא הזכיר של ראש חדש בתפילה יכוון לתפילת הש"ץ כיון שקי"ל כר"ג, והרי קי"ל כר"ג דוקא בר"ה ויוהכ"פ ולא בתפילות של כל השנה. ראה ביום תרועה ובפני יהושע שגם בה"ג סמך על מש"כ התוס' בסופו ששאני מי שעדיין לא התפלל ממי שהתפלל וטעה שצריך לחזור על התפילה. ובשפת אמת הביא שכ"כ הריטב"א שטעה הוי כאינו בקי. וראה שם בשפ"א דרכים נוספות בדעת הבה"ג. **ה. צריך** לומר שהיינו מילה אחת מהדברים המעכבים בתפילה, שהרי אם אמר עיקר הברכה ותחילה וסוף יצא. **ו. ראה** מחצית השקל שם, שביאר מדוע לא כתב המג"א שהם ג' ברכות, מלכיות

אהח19/06/2018

הבקיאים אין הש"ץ מוציאם אלא בעם שבשדות, אבל שבעיר לא אפילו בר"ה ויוהכ"פ, וכיון שהלכה כר"ג בר"ה, א"כ אין יוצאים הבקיאים אלא עם שבשדות שבאים לביהכנ"ס[ז].

והב"ח הקשה ע"ז מסוגית הגמרא לעיל (לד:) שהקשו לר"ג למה ציבור מתפללין, והרי גם לר"ג צריכים הבקיאים שבעיר להתפלל. ומתוך כך פירש דעת בעל העיטור, שלדעת רב שאמר שעדיין היא מחלוקת וכן לדעת ריש לקיש שאמר שעדיין היא מחלוקת, אין רצונם רק להודיע לנו שעדיין היא מחלוקת אבל באמת שהלכה כר"ג, שמדוע יש צורך בזה, אלא שבאו לומר שעדיין היא מחלוקת והלכה כרבנן, שיחיד ורבים הלכה כרבים, לכן אין הש"ץ פוטר את הבקי וכדעת רבנן.

וביום תרועה (לד: ד"ה כך) **כתב** שיש לומר שיש ג' בני אדם, אחד עם הארץ גמור, ואחד בקי קצת, ואחד בקי לגמרי, וסבר העיטור שמה שאמר ר"ג שש"ץ מוציא הבקי היינו את הבקי קצת, אבל הבקי לגמרי אינו יוצא בש"ץ[ח].

לפי"ז אין מחלוקת בין רב לרבי יוחנן

מאן מודים רבי מאיר. והיינו שמה שאמר ר' יוחנן שמודים רבנן לרבן גמליאל, היינו שמודה ר"מ לר"ג, ולפי"ז כתב הריטב"א שמה שאמר רב לעיל (לד:) שעדיין היא מחלוקת קאי על רבנן, שבאמת אינו נחלק על ר"י, אלא רב איירי על רבנן, שעדיין נחלקים על ר"ג, וגם ר"י מודה לזה, ולא אמר אלא שר"מ מודה[ט].

אם בראש השנה מזכירים ראש חדש

דנפישי קראי. דעת רש"י שמזכירים מוספי ראש חדש בראש השנה. ודעת התוס' (ד"ה מילימא) שאין להזכיר מוסף של ר"ח בראש השנה, אלא די לו אם מזכיר 'מלבד עולת החדש ומנחתה' שבזה נכללים כל מוספי ר"ח. והריטב"א (לב.) הביא שיש שביארו בזה מה שאמרו לעיל (מ:) איזהו חג שהחדש מתכסה בו, והיינו שאין מזכירין ראש חדש בתפילה. והרשב"א הביא הטעם שאין מזכירין כדי שלא יבואו לזלזל במועדות ויאמרו שיום שני עיקר כמו בשאר חדשים'.

על מה קאי רב חנאל

והאמר רב חנאל אמר רב כיון שאמר בתורתך כתוב לאמר שוב אינו צריך. בדברי רב חנאל מצינו כמה שיטות בראשונים. דעת רש"י והרז"ה (מ:) שרב חנאל קאי על פסוקי המוספים שמזכירים בתפילת מוסף של ראש השנה ושל שבת ור"ח, ואמר רב חנאל שאי"צ להזכיר הפסוקים עצמם אלא כיון שאמר 'נעשה ונקריב לפניך כמצות רצונך כמו שכתבת עלינו בתורתך' שוב אי"צ להזכיר הפסוקים עצמם. אבל בפסוקי מלכיות זכרונות ושופרות כבר נחלקו לעיל (לב.) רבנן ורבי יוחנן ב"נ, שלדעת רבנן צריך עשרה פסוקים, ולדעת ריב"נ סגי בשלשה פסוקים לכל אחד, ולכו"ע לא מהני שיאמר בתורתך כתוב לאמר.

דעת רבינו תם בתוס' שאדרבא בפסוקי מלכיות זכרונות ושופרות אם עדיין לא התחיל לומר אחד מהפסוקים, יכול לומר ובתורתך כתוב לאמר ושוב אי"צ להזכיר הפסוקים עצמם, ואם התחיל לומר הפסוקים צריך לגומרם ולדעת ת"ק צריך עשרה, ולדעת ריב"נ סגי בשלשה[יא]. אבל בפסוקי המוספים צריך להזכיר לעולם כיון שהם במקום הקרבנות ואין נפטר במה שאומר בתורתך כתוב לאמר[יב].

דעת הרמב"ן (כאן, בדרשה, מלחמות ח:) שדברי רב חנאל הולכים בין על פסוקי המוספים ובין על פסוקי מלכיות זכרונות ושופרות, שכל מקום שצריך להזכיר פסוקים יכול לומר 'כמו שכתוב בתורה' ונחשב כאילו הזכיר הפסוקים, ורב חנאל ס"ל כריב"נ שסגי בשלש פסוקים, לפיכך אם אמר נוסח הברכה ואח"כ אמר ובתורתך כתוב לאמר, וכן כתוב בדברי קדשך וכן כתוב על ידי עבדיך הנביאים, יצא כאילו הזכיר ג' פסוקי מלכיות[יג]. [אבל לדעת רבנן שצריך עשרה פסוקים, לא מהני שיאמר כן, כיון שאין כאן ראיה להזכרה למנין עשרה פסוקים[יד]].

דעת הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ח) שאם אמר ובתורתך כתוב לאמר ואמר פסוק של תורה והפסיק שוב אי"צ לומר כלום. וכתב המגיד משנה בדעתו שלדעת ריב"נ אי"צ לומר שלש פסוקים בכל אחד מהסדרים, אלא שסגי בשלש פסוקים בכל הסדרים יחד שפסוק אחד במלכיות ופסוק אחד בזכרונות וכן בשופרות, יצא, ובלבד שיהא אותו הפסוק בתורה, וזה מה שחידש רב חנאלטו.

ובשבלי הלקט (סי' נ) כתב שבאמת רב חנאל בשם רב חולק על כל התנאים הנ"ל, וסובר שאי"צ לומר הפסוקים עצמם, אלא כיון שאמר 'בתורתך' שוב אי"צטז.

בביאור הקושיא מרב חנאל

וקושית הגמרא מדברי רב חנאל, לדעת רש"י הקו' פשוטה כיון שלדעתו קאי רק על פסוקי המוספין, וקשה מדוע צריכים לסמוך על הש"ץ הרי יכולים לומר בעצמם ע"י שיאמרו בתורתך כתוב לאמר. אלא שקשה ע"ז (כן הקשה הרמב"ן), שהרי כבר מתחילה ידעה הגמרא שיש גם פסוקי מלכיות זכרונות ושופרות, א"כ מה קשה מדברי רב חנאל הרי עדיין נפישי קראי של מלכיות זכרונות ושופרות, ומדברי הגמרא משמע שלרב חנאל אי"צ לומר פסוקים כלליז.

ולדעת הרמב"ן קושית הגמרא, שמפני מה צריכים לצאת מהש"ץ, הרי יכולים לומר התפילה בעצמם ולא יצטרכו לומר לא פסוקי מוספין ולא פסוקי מלכיות זכרונות ושופרות, ע"י שיאמרו 'ובתורתך כתוב לאמר' ויצאו בזה לדעת ריב"נ שסגי להזכיר שלש מכולם[יח].

דוקא במתפלל בעל פה

אמר ר"א לעולם יסדיר אדם תפלתו ואח"כ יתפלל. כתב הבית יוסף (סי' ק) בשם רבינו מנוח, שדוקא כשמתפלל בעל פה צריך להסדיר, אבל כשמתפלל מתוך הסידור לא, וצ"ע. וכתב הב"י שנראה שאפילו מתפלל מהסידור צריך להסדיר כדי שתהא התפילה שגורה בפיו בזריזות. ובדרכי משה (סק"ח) כתב שלא ראה לנהוג כן, אלא יש לסמוך על רבינו מנוח שאם מתפלל מתוך הסידור אי"צ להסדיריט.

אם ראש חדש נחשב לפרקים

ושל פרקים. כתב רש"י, מועדות. משמע שתפילת ראש חדש אין צריך להסדיר[כ]. אמנם הרמב"ם (תפילה פ"ד ה"ט) כתב תפלות הפרקים כגון תפלת מוסף ושל ראש חדש וכו' צריך להסדיר תפילתו. מבואר שאף

זכרונות ושופרות. **ז. והחזון** איש (סי' יט סק"ה ופק"י) כתב בדעת בעל העיטור שסובר כדעה שהביאו התוס' בשם רש"י והובא להלן (ד"ה פוטר נמוק ג). **ח. עי"ש** עוד בזה. **ט. ואי"ז** סתירה לדברי הב"ח שהובאו לעיל, שרב בא לומר שהלכה כחכמים, שאף שבאמת רב מודה שר"מ הודה לר"ג, אבל כיון שרבנן עדיין חולקים עליו, ס"ל לרב שהלכה כחכמים, שאל"כ מדוע היה צריך לומר שעדיין היא מחלוקת. **י. וראה** בתוס' הרא"ש שדחה טעם זה. וראה עוד בראבי"ה (סי' תקלו מ"כ) שהאריך בזה והביא מחלוקת גדולה בכל זה. וראה עוד בשפת אמת שכתב ליישב קושיות הרא"ש על ר"ת. **יא. וכתב** הרשב"א שדברי תימה הם, שהתנאים אמרו שיש לומר עשרה פסוקים, ואנן ניקום ונאמר שדוקא בהתחיל, ועוד מאי שנא. **יב. וכתב** הריטב"א (לב. ד"ה ומן התימה) שדברי התוס' תמוהים, שעשו את העיקר טפל ואת הטפל עיקר, והיכן הוזכר בתלמוד שצריך לומר פסוקי מוספין במוסף כלל, ואי"צ לומר אלא 'ונעשה לפניך מוסף היום הזה' וכו'. וכ"כ הרמב"ן שם. **יג. והרי"ף** (מ:) הזכיר דברי רב חנאל לגבי פסוקי מלכיות זכרונות ושופרות, ולא מצינו מה דעתו לגבי פסוקי המוספים. ומש"כ הרמב"ן שיש לומר על פסוקי התורה ככתוב בתורה, ועל פסוקי הנביאים ככתוב על יד נביאך, ועל פסוקי הכתובים וכן כתוב בדברי קדשיך, הרא"ש (סי' יח) לא כתב כן, אלא שאם אמר 'ככתוב בתורתך' יצא הכל שהוא כולל הכל יחד, שכולם נקראים תורה. וראה בחי' רבי משה קזיס (לב.) שדן אם הרא"ש חולק בזה על הריטב"א המובא להלן שלדעת רבנן שצריך י' פסוקים לא מהני עצה זו. **יד. הריטב"א** (לב. ד"ה גמרא הלכה). וראה בהערה הקודמת. **טו. אמנם** ראה בלחם משנה שהאריך להקשות על פירוש זה, ומסיק באו"א. והר"ן (מ: ד"ה מיון) כתב על דברי הרמב"ם 'ותימה הוא לדבריו' שרב חנאל דלא כמאן. והיינו שהבין ברמב"ם שר"ח הוא שיטה חדשה שסגי בפסוק אחד. וביום תרועה כתב שדעת הרמב"ם כהרמב"ן שר"ח קאי בין על מוספין ובין על מלכיות זכרונות ושופרות, אלא שהקשה שבסוף ספר אהבה בסדר התפילה הביא הרמב"ם שבמוסף אי"צ להזכיר הפסוקים עצמם, ולא הצריך להזכיר עכ"פ פסוק אחד. ותירץ שהוכרח הרמב"ם לפרש שיאמר לפחות פסוק אחד כדי שלא יהא ר"ח דלא כמאן וכדעת המגיד משנה. **טז. ולפי"ז** יש לומר שגם הרמב"ם סובר כן, ולא קשה מה שתמה עליו הר"ן. **יז. ראה** שם עוד שמהלך הגמרא לא א"ש לדעת רש"י. **יח. ותמה** הרשב"א הרי ריב"נ אמר דבריו בדיעבד, אבל לכתחילה צריך עשרה פסוקים, וא"כ איך מקשים מדיעבד על לכתחילה, שמדוע שליח ציבור מוציאן משום דברי רב חנאל, והרי לכתחילה אין לעשות כן אלא לומר כל העשרה פסוקים, וזה לא מהני בעצה של רב חנאל, ותירץ שכל שאינו בקי הרי זה כדיעבד, ועדיין אינו מחוור שהרי בבקי פליגי, וצ"ע. **יט. וכתב** הט"ז (סק"ח) שנראה שבתפילה שצריך הרבה להבין פירוש הדברים כמו בפיוטים, ודאי צריך להסדיר תחילה, ולא מהני לו ספר בזה. **כ. אמנם** הב"ח מסיק שגם רש"י לא כתב כן אלא

ראש חדש נחשב לפרקים. והטור (סי' ק) כתב שמלשון הרא"ש (סי' יד) שכתב 'וכמה הוא של פרקים משלשים יום ולהלן', משמע שראש חדש אינה של פרקים, כיון שהוא פחות משלשים יום. וביאר הבית יוסף שגם דעת הרמב"ם שכל שלשים יום הוי של פרקים כמבואר להלן בגמרא, אלא שאף אם תדירות התפילה היא משלשים יום לשלשים יום, כלומר שהתפילה היא ביום השלשים, ג"כ נחשב לפרקים[כא], ודעת הרא"ש שצריך שיעברו שלשים יום שלימים שלא התפלל אותה התפילה, וע"כ ראש חדש אינו של פרקים, אלא שכתב שאי"ז מוכח בדעת הרא"ש[כב].

איך פטר עצמו ממצות תפילה

כיון דמתלתין יומין לתלתין יומין הוי מצלי. מכאן הוכיח הרמב"ן (ספר המצות עשה ה) שאין חיוב מן התורה להתפלל בכל יום, ושלא כדעת הרמב"ם שם, שאל"כ איך רב יהודה פטר את עצמו מתפילה. אך בלב שמח תירץ, שהיה פטור מדין שהיה עוסק בדברי תורה, וכמו שפסק הרמב"ם (תפילה פ"ו ה"ח) שאם תורתו אומנותו אינו פוסק לתפילה משום שמצות ת"ת גדולה ממצות תפילה. ובמגילת אסתר תירץ, שהיה רב יהודה מתפלל תפילה קצרה בכל יום והיה יוצא בזה ידי חובת תפילה מן התורה. ובצל"ח (ברכות כח.) תירץ שהיה קורא קריאת שמע עם ברכותיה, וקיים בזה מצות תפילה מה"ת.

איך איירי בעם שבשדות

אהח 19/06/2018

פוטר היה רבן גמליאל אפילו עם שבשדות. ומסקנת הגמרא שדוקא עם שבשדות, אבל שבעיר לא משום שאינם אנוסים. ובביאור דין זה מצינו כמה שיטות בראשונים והתוס' כתבו (לד: ד"ה כך) שלש שיטות בזה.

א. שדוקא עם שבשדות שטרודים במלאכתם ואינן יכולים להסדיר תפילתם פוטר הש"ץ, אבל העם שבעיר שפנויים ויכולים להסדיר תפילתם אין הש"ץ פוטר. ולפי"ז גם דעת ר"ג שאין הש"ץ פוטר את הבקיאים, ורק באופן שאנוסים נפטרים בתפלת הש"ץ. והקשו הראשונים[כג] לדעה זו, א"כ מה הקשו רבנן לר"ג 'לדבריך למה ציבור מתפללין', ומדוע לא השיב להם מפני הבקיאים שאין שליח ציבור פוטרן[כד].

ב. מדברי רש"י (ד"ה מיקן) דייקו התוס' שמפרש, שעם שבשדות שאינם יכולים לבא לבית הכנסת להתפלל הש"ץ מוציאם, אבל עם שבעיר שיכולים לבא לביהכנ"ס ואינם באים אין הש"ץ מוציאם, אפילו שאינם בקיאים[כה]. ולפי"ז מי שבא לביהכנ"ס אף שבקי הוא יכול לצאת בתפילת הש"ץ[כו]. וכתבו הראשונים שהוא הדין לכל מי שאנוס ואינו יכול לבא, אף שנמצא בעיר, נפטר בתפילת הש"ץ[כז].

ג. שגם עם שבשדות איירי בבאים להתפלל בבית הכנסת, אלא כיון שאין להם פנאי לבא קודם לביהכנ"ס להתפלל בעצמם, לכך יוצאים בתפילת הש"ץ, אבל עם שבעיר שיש להם פנאי לבא להתפלל עם הציבור בלחש קודם תפילת הש"ץ אין יוצאים בתפילת הש"ץ[כח].

ד. דעת הרמב"ם (תפילה פ"ח ה"י) כפי שביאר הבית יוסף (סי' תקנח) שכל מה שחילקו בין עם שבשדות לבני העיר, זהו דוקא בתפילות של כל השנה, ובזה דעת הרמב"ם כפי פירוש השלישי שהובא בתוס' שגם עם שבשדות אינם יוצאים אלא בבא לבית הכנסת, אלא כיון שאין להם פנאי להכין תפילתם, יוצאים מהש"ץ, משא"כ בני העיר שיש להם זמן להכין תפילתם אין יוצאים וצריכים להתפלל בעצמם, אבל בתפילות של ראש השנה ויוהכ"פ גם הבקיאים ובני העיר נחשבים כעם שבשדות כיון שהברכות ארוכות ואין להם פנאי להכין התפילות, ויוצאים מהש"ץ. וכיון שקי"ל כר"ג בר"ה וביוהכ"פ, מש"ה לא חילק הרמב"ם בין עם שבשדות לבני העיר אלא כו"ע יוצאים מהש"ץ, ומצד שני בתפילות של כל השנה לא קי"ל כר"ג, אלא הבקיאים אין יוצאים כלל. ודעת הב"ח בדעת הרמב"ם שדברי ר' שמעון חסידא חולקים על פשטות המשנה שלא חילקה בין עם שבשדות, ופסק הרמב"ם כסתם משנה, ולא חילק בזה[כט].

איזה מלאכה טרודים בר"ה

אלא עם שבשדות. ואף שר"ג אירי בתפילות ר"ה ויוהכ"פ ומה שייך בהם מלאכה בשדות, ראה במאורות שכתב ששייך בהם מלאכת שימור הפירות.

איך שייך שיצאו בלא שמיעה

אלא עם שבשדות. ופירש רש"י אף שאינם באים כלל לבית הכנסת, יוצאים ע"י הש"ץ. וצ"ב איך הש"ץ מוציאם, והרי לא שייך בזה שומע כעונה, וגם לא שייך בזה שליחות, שהרי במצוות שבגופו לא שייך שליחות וערבות. ובמהר"ץ חיות (נדרים עג:) כתב שכיון שעם שבשדות אנוסים הם הקילו חז"ל ששייך שליחות אף על מצוות שבגופו. ובפסקי הרי"ד כתב לחלק בין תפילה למצות שופר ומקרא מגילה, שתפילה כנגד תמידין ומוספים תיקנום, וכמו שבקרבנות מחוייבים להביא כל ישראל ולעשותם, והכהנים עושים משמרות ופוטרים את כל ישראל, כך גם בתפילות המוספין כיון שאנוסים מתפלל הש"ץ תפילה יתירה כדי להוציאן ידי חובתן. והיינו שדין הוא על הציבור.

להו"א של הגמרא, אבל למסקנא שתירצו שאני רב הונא כיון שמתלתין וכו' גם רש"י מודה שגם ראש חדש הוי של פרקים. **כא. אמנם** הגר"א (שם) ביאר בדעת הרמב"ם שס"ל שמה שאיתא בגמרא שלשים יום לאו דוקא, אלא קרוב לשלשים יום. **כב. וכתב** הב"ח שלפי"ז תפילת ראש חדש חשון, לכו"ע צריך להסדיר, שהרי לא התפלל תפילת ראש חדש בראש השנה. וכ"כ בפרי מגדים (מ"ז פק"ח) שתפילת יעלה ויבא ג"כ צריך להסדיר או לומר מתוך הסידור, וכן חנוכה ופורים מה שמוסיפים על הניסים ובימי וכו'. אלא שמלשון הרמב"ם דייק שדוקא תפילת מוסף של ר"ח, אבל יעלה ויבא ועל הניסים לא, וצ"ל שחששו רק על ברכה שלימה שמא יטעה בה, אבל על מקצת ברכה לא. ובשערי תשובה (פק"כ) הביא שבברכי יוסף דן בזה והביא שהטעם שלא נהגו לחשוש בזה, כיון שהיא תפילה קטנה ושגורה בפי רוב האנשים, אף שעברה עליו שנה זוכרים אותה היטב ואי"צ סידור. ובמחצית השקל כתב שצריך להיזהר בתפילת קידוש לבנה שלפעמים עוברים יותר משלשים יום מקידוש לקידוש. וראה עוד בב"ח שהקשה על הטור שדייק כן מלשון הרא"ש ולא דייק כן מלשון הרי"ף. **כג. הרמב"ן,** הר"ן (יב.), הריטב"א. **כד. וביום** תרועה (לד: ד"ה תניא) תירץ שר"ג אומר שמדינא ומעיקר הדין הש"ץ מוציא את הרבים אפילו הבקיאים, ולפי"ז לא היה לציבור להתפלל כלל, אלא שס"ל לר"ג שמשום חומרא דרבנן התקינו שיהיו הציבור מתפללים כדי להסדיר תפילת הש"ץ, וא"כ אחר תקנה זו לא פטר ר"ג אלא עם שבשדות, אבל בני העיר חייבים ואינם יוצאים בתפילת הש"ץ משום חומרא דרבנן שהתקינו שיהו הציבור מתפללין כדי להסדיר ש"ץ תפילתו. וראה עוד ערוך לנר (כאן) מש"כ לתרץ בזה. ובחזון איש (או"ח סי' יט סק"ט) תירץ שלרבנן מצוה יותר שיתפלל בעצמו, וכיון שמתפלל קודם שמיעה שפיר עביד, ומשום כך ציבור מתפללים, אבל לר"ג אין חיוב ליחיד להתפלל כלל, ומשום כך הקשו לו למה מתפללים, ומשני להסדיר. וראה שם (סק"ט) שהאריך להקשות על דעה זו. **כה. הריטב"א** (ד"ה כמה רניינו). והקשה הרמב"ן שהלשון 'לא פטר ר"ג אלא עם שבשדות' ל"מ כן, אלא משמע שמי שאינו עם שבשדות, אינו יוצא בין בעיר ובין בביהכנ"ס. וכתב שמצא בתשו' הגאונים, שגירסתם 'לא פטר ר"ג אלא עם שבבית הכנסת ושבשדות דאניסי, אבל כו"ע לא'. וכתב ביום תרועה (לד: תוד"ה כך) שלפי"ז יש לומר שרבנן לא נחלקו על ר"ג אלא שעם שבשדות הבקיאים אין הש"ץ מוציאם, ולר"ג אף הבקיאים שבשדות יוצאים, אבל בבקיאים שבעיר אף רבנן מודים שאם באים לביהכנ"ס יוצאים, אלא שקשה א"כ מה הקשו לר"ג 'למה ציבור מתפללין' הרי גם לדבריהם אין צריכים הבקיאים להתפלל. אמנם בט"ז (סי' קכד סוסק"ה) נקט שבאמת לתירוץ זה רבנן מודים שמי ששומע מהש"ץ יוצא אף בבקי. **כו. וכן** פירש רבינו חננאל (לה.). וכן פירשו הרי"ף (יב.) והרא"ש (סי"ד) שעם שבעיר שיכולים לבא, אין ש"ץ מוציאם אלא אם באים לביהכנ"ס ושומעים מש"ץ מתחילה ועד סוף. אמנם מדברי רש"י (ד"ה מיקן) משמע כפירוש הראשון, וכ"כ הריטב"א בדעתו. ואפשר שהיה לתוס' גירסא אחרת ברש"י. ובפני יהושע באמת הקשה סתירת הדיוקים מרש"י (ד"ה מיקן) שמשמע שתלוי אם באים לביהכנ"ס, ומרש"י (ד"ה מיקן) משמע שתלוי אם יכולים להסדיר תפילתם. ותירץ שרש"י הראשון איירי בדעת רבן גמליאל בתפילות של כל השנה, ומשום כך עיקר הדבר תלוי אם באים לביהכנ"ס או אינם באים מרצון או מאונס, אבל ברש"י האחרון שבעיר לא, משמע לרש"י שאף בראש השנה ויום הכיפורים שאוושי ברכות לא, ומשום כך פירש שהטעם בזה שבני העיר יכולים להסדיר תפילתם, כיון שהוא בקי. **כז. הריטב"א.** וכ"פ הטור (סי' תקנח). **כח. וכ"כ** הבית יוסף (שם) בדעת בעל העיטור שכתב שלדינא אין הבקי יוצא בתפילת הש"ץ. וראה עוד בחזון איש (סי' יט סק"ה וסק"י) שכתב שבעל העיטור סבר כדעה שהביאו התוס' בשם רש"י. **כט. וכ"כ** ביום תרועה (שם). אמנם ראה שם דרכים נוספות בדעת הרמב"ם. וראה עוד בפנ"י שכתב לתרץ עפ"י מה שכתב לתרץ דעת רש"י, והובא לעיל. **ל. ובעי"ז** כתב החזון איש (סי' יט סק"ט) שחכמים תיקנו שכל ציבור חייבים לשלוח עשרה לבית הכנסת ולהתפלל, ובזה יוצאים כולן יד"ח, אלא שמלבד המצוה הזאת חייבו עוד חכמים לכל יחיד להתפלל, ור"ג סובר שש"ץ מוציא את הרבים היינו שע"י שש"ץ מתפלל בעשרה פטורין כולם, וכו' ע"ש עוד בזה בביאור המשא ומתן של ר"ג ורבנן.

אוצר עיונים

אוצר מקיף המכיל
את כל גדרי הדינים
של הערכים במסכת
על יסודותיהם וטעמיהם
ערוכים בשפה בהירה
ומשובבת לב

אוצר

תוכן העניינים

עיונים

מערכה א

בל תאחר **א**

א. גדר שיעור הזמן שנתנה תורה / **ב.** גדר העשה שברגל ראשון / **ג.** זמני האיסור / **ד.** גדרי ודיני האיסור ובנדרי הרשות / **ה.** בבכור / **ו.** בצדקה ומתנות עניים וכהונה

מערכה ב

אחריות הנודר **כב**

א. מקור ההלכה / **ב.** דין האומר 'הרי עלי על מנת שלא אתחייב באחריותה' / **ג.** חסרון 'מתנה על מה שכתוב בתורה' בדין נזיר בבית חוניו / **ד.** דין האומר 'הרי עלי עולה שאקריבנה בבית חוניו' / **ה.** בענין חיוב אחריות באומר 'הרי עלי עולה' / **ו.** אימתי נפטר מחיוב אחריות

מערכה ג

חובת הבאת קרבן **כט**

א. גדר חיוב הבאת קרבן / **ב.** חייבי עולות ושלמים ממשכנים אותם / **ג.** חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנים אותם / **ד.** זמן ואופני המשכון / **ה.** מותר הדמים בקרבן עשיר והעני

מערכה ד

תוספת שבת ויום טוב **מ**

א. תוספת שבת / **ב.** קבלת שבת ואופן הקבלה / **ג.** גדר דין התוספת לגבי איסור מלאכה / **ד.** מצות שמחה בתוספת יום טוב / **ה.** קידוש וסעודת שבת ויום טוב מבעוד יום

מערכה ה

תוספת שביעית **נ**

א. מקור הדין / **ב.** זמן התוספת / **ג.** גדר התוספת / **ד.** אלו מלאכות נאסרו בתוספת / **ה.** קליטה בתוספת שביעית / **ו.** תוספת במוצאי שביעית

מערכה ו

חדש בחוצה לארץ ובתבואת נכרי **סה**

א. חדש בחוץ לארץ / **ב.** חדש בתבואת נכרי / **ג.** סוגיות הירושלמי בתבואת חוצה לארץ / **ד.** לשיטת האוסרים בתבואת נכרי כיצד דינו בחוץ לארץ / **ה.** הבאת מנחת העומר מארץ ישראל

מערכה א

בל תאחר

א. גדר שיעור הזמן שנתנה תורה / **ב.** גדר העשה שברגל ראשון / **ג.** זמני האיסור / **ד.** גדרי ודיני האיסור ובנדרי הרשות / **ה.** בבכור / **ו.** בצדקה ומתנות עניים וכהונה

פתיחה **נאמר** בתורה (דברים כג כב) 'כי תדור נדר לה' אלהיך לא תאחר לשלמו', אך לא נתבאר מהו שיעור הזמן שנחשב לאיחור. עוד נאמרה שם בפרשה (שם כג) מצות עשה לקיים את הנדרים והיא 'מוצא שפתיך תשמור', וגם כאן לא נאמר מהו שיעור הזמן שצריך לקיים את נדרו. עוד נאמר בתורה (דברים יב ה-ו) 'לשכנו תדרשו ובאת שמה, והבאתם שמה עולותיכם וזבחיכם ואת מעשרותיכם ואת תרומת ידכם ונדריכם ונדבותיכם ובכורות בקרכם וצאנכם', ולמדנו שברגלים מחויבים לקיים את כל החיובים, ויתבאר בהמשך מה למדים משני הכתובים. ולפנינו יתבאר על פי סוגיית הגמרא ששיעורי הזמן נקבעים לפי הרגלים שלאחר נדרו, ולכל הדעות אחר רגל ראשון דינו כמבטל עשה, אך נחלקו תנאים אחר כמה רגלים שעברו בלא שקיים את נדרו עובר על הלאו. ויתבאר עוד האם עובר באיסורים אלו כשמאחר שאר חיובים המוטלים עליו שלא על ידי נדר ושיעור זמנם, והאם עוברים על לאו רק בנדרי גבוה או גם בנדרי מצוה אך לא בנדרי איסור, או שאף בנדרי איסור נאמר לאו זה. ויתבאר עוד גדר הזמן שנתנה תורה האם הוא שיעור בלאו, או שהוא שיעור בעיקר חיוב הנדר, וחילוקי דינים בין הלאו ובין העשה.

א. גדר שיעור הזמן שנתנה תורה

יש להסתפק בגדר שיעור הזמן שנתנה תורה, האם זמן זה הוא שיעור בזמן חיוב הנדר וכל שמקיים חיובו תוך ג' רגלים מקיימו בזמן הראוי[א], או שלעולם עיקר חיובו לשלם לאלתר, אלא שאת הלאו אינו עובר עד אחר ג' רגלים[ב]. ולכאורה יש להוכיח שחיובו הוא לאלתר והזמן אינו אלא שיעור בלאו, שהרי ברגל אחד עובר בעשה ומבואר מזה שחיובו כבר חל מיד משעת נדרו, אלא שאמרה תורה שאינו עובר בעשה אלא אחר רגל אחד, ובלאו אינו עובר אלא אחר ג' רגלים, ומכל מקום שיעורים אלו אינם אלא באיסורים ולא בעיקר החיוב, ויתבאר בהמשך מה שיש לדחות ראיה זו.

הנודר לקיים לאלתר מתי עובר **והנה** נחלקו הראשונים באומר עלי לקיים נדרי לאלתר, האם גם בזה יש לו שיעור של שלשה רגלים, או כיון שחייב עצמו לקיים לאלתר עובר מיד אם לא מקיים נדרו. בדברי התוספות והר"ן (נדרים ג: ד"ה בל תאחר) מבואר שעובר לאלתר, ואילו בדברי הרשב"א והרא"ש (שם ד"ה לא) מבואר שאינו עובר אלא לאחר ג' רגלים. וכתב בחידושי הגרנ"ט (נדרים סי' מח) לבאר שנחלקו בחקירה הנ"ל, ששיטת התוספות והר"ן שבעלמא שיעור ג' רגלים הוא בעיקר זמן החיוב שאינו מחויב לשלם אלא לאחר זמן זה, ולכן כל שנתחייב לקיים לאלתר עובר לאלתר. אבל הרשב"א והרא"ש[18/06/2018 אהח] סברו שאף בעלמא זמן חיובו הוא לאלתר, ומכל מקום נתנה תורה שיעור זמן של ג' רגלים ואז עובר על האיסור, וא"כ אף כשנדר לשלם לאלתר אינו עובר על הלאו אלא אחר ג' רגלים.

הוכחה מדברי הירושלמי **ובעיקר** מחלוקת הראשונים בקובע זמנו לאלתר, כתב החזון איש (אהע"ז סי' קלו לדף ד.) להוכיח כדברי התוספות והר"ן מהמבואר בירושלמי (פ"א ה"א), שהאומר הרי עלי להביא עולה ביום שני בשבת כיון שבא שני בשבת ולא הביא עובר בבל תאחר, ומבואר שכל שקבע זמן לנדרו עובר לאלתר, וכן הקשה בבית יצחק (שו"ת, יו"ד סי' סה).

ובדברי יחזקאל (סי' יג אות י) כתב גם להוכיח ששיעור ג' רגלים אינו זמן בלאו אלא הוא זמן בעיקר חיובו, וכל שהגיע זמנו קודם הג' רגלים נקרא מאחר ועובר בלאו אף קודם שיעברו ג' רגלים, מדברי הירושלמי (פ"א ה"א) שדן האם אב שלא מל את בנו ביום השמיני עובר בבל תאחר, ולמד הירושלמי מקרא שאינו עובר [ובהמשך יתבאר]. ומבואר שלולא זאת היה עובר ואף שלא עברו עליו ג' רגלים, ומבואר שכל שהגיע זמנו ולא קיים חיובו עובר בלאו אף קודם שיעברו עליו ג' רגלים.

בל תאחר בקרבן פסח **וכתב** הדברי יחזקאל (שם אות ט) להוכיח מדברי התוספות (ה. ד"ה ואי) שדעתם כמבואר בדבריהם בנדרים וכפי שביאר הגרנ"ט, שגדר ג' רגלים שנתנה תורה הוא, שכל עוד שלא עבר זמן זה עדיין לא הגיע זמן חיובו, ולכן כל שנתחייב לקיים לאלתר עובר על הלאו לאלתר. שהגמרא (ה.) הקשתה על המבואר בברייתא (ד.-:) שעל קרבן פסח עובר בבל תאחר לאחר שלשה רגלים, וכי פסח בר מיקרב ברגלים הוא, והרי זמנו קבוע 'אי אקרביה אקרביה, ואי לא אקרביה אידחי ליה'. וביארו התוספות שאם לא הקריב עובר עליו מיד. ומבואר בדבריהם שכל שהגיע זמנו ולא קיים חיובו עובר לאלתר. וכן מבואר ברש"י (שם ע"ב ד"ה כפסח) שעל קרבן פסח עובר לאלתר[ג]. ובקהלות יעקב (סי' ד) כתב שמבואר כן בירושלמי (פ"א ה"א) שאם לא הקריב קרבן פסח עובר עליו לאלתר, ומבואר היטב שהירושלמי לשיטתו כמו שנתבאר שכל שחל חיובו לקיימו לאלתר, עובר עליו לאלתר[ד].

אמנם הרשב"א (ה: ד"ה עולות) פירש את דברי הגמרא שעל קרבן פסח אינו עובר בבל תאחר[ה], וביאר הדברי יחזקאל ששיטת הרשב"א שגדר ג' רגלים הוא שיעור בלאו שכל שמאחר ג' רגלים עובר בלאו, ואף אם כבר הגיע זמנו, כל שלא עברו עליו ג' רגלים אינו עובר, ולכן בקרבן פסח שלאלתר אינו עובר, אף אחר ג' רגלים אינו עובר ששוב כבר אינו יכול להקריבו. והרשב"א לשיטתו מהמבואר בדבריו בנדרים כפי שהובא לעיל, שגם האומר הרי עלי להביא לאלתר אינו עובר עד שיעברו עליו ג' רגלים.

הוכחה נוספת בשיטת התוספות **עוד** הוכיח בקהלות יעקב (סי' ג, נדרים סי' ד ד"ה ונתבאר) מדברי התוספות (ו. ד"ה יקריב) שגדר ג' רגלים שנתנה תורה שכל עוד שלא עבר זמן זה עדיין לא הגיע זמן חיובו, ולכן כל שנתחייב לקיים לאלתר עובר על הלאו לאלתר. שהקשו על המבואר שם בגמרא שחייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן כיון שקרבנות אלו באים לכפרה ובודאי שלא יפשעו ולא ימנעו מלקיים חיובם, וחייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן שחוששים שיפשעו בחיובם. והקשו התוספות באיזה אופן מדובר, אם כבר עברו ג' רגלים יש למשכן אף חייבי חטאות ואשמות שהרי לפנינו שעברו על חיובם, ואם לא עברו ג' רגלים מדוע יש למשכן חייבי עולות ושלמים הרי עדיין לא הגיע זמן חיובם. ואם נאמר שכל נדר מתחייב לקיימו לאלתר אלא שאינו עובר על הלאו עד אחר ג' רגלים, מה הקשו התוספות, הרי שפיר אפשר למשכנם כיון שכבר נתחייבו לקיים חיובם לאלתר, ומבואר שבשיעור זה של ג' רגלים גילתה תורה שאין זמן החיוב אלא אחר זמן זה.

א. ולכאורה יש לבאר אופן זה בשתי פנים: א. שתיכף כשנדר נחשב שהגיע זמן חיובו, אך הרי זה ככל מצוה שהתורה נתנה זמן לקיימה ולא עבר זמנו עד תום שלושה רגלים, ורק משום זריזין מקדימין צריך להקדים לקיים חיובו, אך מעיקר הדין יכול להמתין עד סוף הזמן. ב. שהתחדש בדין בל תאחר שכל עוד לא עברו שלשה רגלים עדיין לא הגיע זמן חיובו, והמקיימו קודם לכן כמי שפורע חובו תוך זמנו. והנה בערוך לנר (ו. ד"ה עובר) הביא שהקשה החקרי לב (שו"ת, או"ח ח"ב סי' קב ד"ה אך) מדוע יכול להמתין עד הרגל לקיים את נדרו, והרי להלכה 'שמא ימות חיישינן' (גיטין כח:) ועליו לחשוש שמא ימות ומשום כן יצטרך לקיים חיובו מיד. אולם אם נאמר שזמן חיובו אינו אלא שלשה רגלים, יש לומר שאף אם ימות לא יעבור על נדרו, וכשם שמי שלא הגיע זמן פרעון חובו אינו מחויב לפרוע קודם הזמן מהחשש שמא ימות.

ב. ומצינו כן במה שכתב המהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' מז) שהנשבע שלא לשאת אשה שבע שנים לא חלה השבועה משום נשבע לבטל את המצוה, אף שיכול לשאת אחר כך, מכל מקום חיובו הוא מיד, וכל שעבר עליו עשרים ולא נשא אשה מבטל מצוה זו. ואף שברשב"א (שו"ת, ח"ד סי' צא) מבואר לא כן וכתב שאין זה מבטל את המצוה, אין ראיה שנחלק לגמרי, רק שסובר שכל שיכול לקיים את המצוה לאחר זמן, אינו בגדר מבטל את המצוה.

ובמחנה אפרים (שבועות סי' יד) הביא מחלוקת בנשבע סתם האם מחויב לקיים שבועתו לאלתר או שרשאי לדחותה לאחר זמן, והובא כל זה בקהלות יעקב (סי' ג). וראה עוד בחזון איש (נגעים סי' יג ס"ק יז) שדן במצוות שלא קבעה התורה להן זמן, אימתי נחשב כמבטל המצוה, ועד מתי יכול לדחות את קיום המצוה. והריטב"א (כתובות קא: ד"ה הנושא) כתב להוכיח מהירושלמי (כתובות פי"ב ה"א) שהמתחייב לעשות דבר ולא פירש אימתי, חייב לעשותו בזמן הבא ראשון, והטעם שכל המתנה דעתו על הזמן הראשון, אך יתכן שכתב כן רק לגבי מי שהתחייב לחבירו. ויתבאר עוד בענין זה לקמן בפרק ד' הדן בנדרי הרשות.

ג. וכתב במנחת חינוך (מצוה תקעה אות א ד"ה פסח) שלדבריהם, הוא הדין כל קרבנות שקבוע להם זמן כגון תמידים ומוספים, עוברים עליהם בבל תאחר לאלתר.

ד. אולם בהמשך דבריו דן שם הקהלות יעקב שיתכן שאין מסקנת הירושלמי כן ונשאר הדבר בספק בירושלמי, אולם מטעם אחר, ויתבאר בהמשך.

ה. ובטורי אבן (שם) פירש כן בדברי הגמרא אך מטעם אחר, שכל ששוב אינו יכול לקיים חיובו אינו עובר, שאינו בגדר מאחר, וכבר קדמו המאירי (ד. סוף ד"ה אחד) ויתבאר להלן בהרחבה.

ונמצא מבואר לפי זה ששיטת התוספות והר״ן שכל שאינו מקיים חיובו עובר בלאו לאלתר, ורק שבכל נדר נתנה תורה זמן לחיוב ג׳ רגלים ולא מאחר כלל חיובו. ויש להקשות ממה שנתבאר לעיל שלכאורה מוכח שהחיוב לקיים את הנדר הוא לאלתר, שהרי ברגל ראשון עובר בעשה, והרי שכבר הגיע זמן חיובו ומכל מקום אינו עובר בלאו עד לאחר שלשה רגלים. ואמנם לשיטת רבי מאיר (ד:) שלאחר שעבר רגל אחד כיון שעובר בעשה עובר בלאו, מבואר לכאורה שכל שנתחייב לקיים נדרו ולא קיים עובר אף בלאו [ולהלן יתבאר ביתר הרחבה], אבל לשיטת חכמים (שם) שאף שעובר בעשה אינו עובר בלאו, מוכח שחיובו אינו תלוי בזמן שבו עובר על הלאו, ולא כמו שנתבאר בשיטת התוספות והר״ן.

אתח 18/06/2018

גדר העשה חלוק מהלאו

ויישב הקהלות יעקב (שם ד״ה והנראה), שגדר העשה חלוק מגדר הלאו, שהנה הגמרא (ו:) דנה האם יורש עובר בבל תאחר, ואילו לגבי העשה משמע בגמרא (שם) שעובר, וכן העלה במנחת חינוך (מצוה תלח אות ג) שהיורש עובר בעשה ולא נסתפקה הגמרא בזה, וכבר קדמו הריטב״א (שם ד״ה בעי רבי זירא). ועוד מצינו בדברי הפני יהושע (ביצה יט: ברש״י ד״ה כי פליגי), שרק מי שהפריש קרבנו ולא הביאו עובר בעשה, אך אם נדר ולא הפריש אינו עובר בעשה של רגל ראשון [ויתבאר בזה בהרחבה בפרק הבא]. ומבואר שגדר העשה חלוק הוא מגדר הלאו, שהלאו יסודו שלא לאחר את זמן תשלום נדרו ושאר החובות המוטלים עליו, ואילו גדר העשה שכל שיש קרבן תחת ידו עליו לעלותו ברגל הראשון[י]. ולכן יורש עובר עליו כיון שיש בידו קרבן, ומשום כן רק אם הפריש עובר בעשה זה, שיש בידו קרבן ואינו מביאו, אך אם לא הפריש אינו עובר[יא]. ומבואר לפי זה שלכן אף שעבר רגל אחד עדיין אינו בגדר מאחר, שכן מחמת נדרו עדיין יש לו זמן של ג׳ רגלים, אלא שהקרבן שתחת ידו מחייב אותו בעשה מיד ברגל ראשון.

המאחר נדרו האם עובר בבל יחל

שיטת הרמב״ם בספר המצוות (ל״ת קנז) שהנודר קרבן ומאחרו ג׳ רגלים עובר בבל יחל, והרמב״ן בהשגותיו (עשה צד) חלק שאין ענין בל יחל לרגלים שהרי עדיין יכול לקיים נדרו. וביאר החתם סופר (נדרים ג: ד״ה אמר) את שיטת הרמב״ם, שאחר שקבעה התורה זמן של ג׳ רגלים, כל הנודר, על דעת כן הוא נודר לקיים חיובו תוך ג׳ רגלים, ואם לא קיים נדרו עובר בבל יחל זולת הלאו של בל תאחר, שכל הנודר קרבן כלול בנדרו שיקריבנו ככל משפטו וחוקתו ובזמנו. ובקהלות יעקב (סי׳ ו) הקשה על דבריו, שאם כן מדוע אחר רגל אחד אינו עובר בבל יחל, והרי ברגל אחד עובר בעשה ונאמר שדעתו היתה לקיים נדרו עד רגל ראשון. ויישב על פי המבואר שגדר חיוב העשה ברגל אחד חלוק מחיוב הלאו לאחר ג׳ רגלים, שהחיוב ברגל אחד הוא משום הקרבן שיש תחת ידו ולא משום נדרו, ולפי זה יש לחלק שדעת הנודר לכלול בנדרו את כל החיובים הבאים מחמת נדרו כבל תאחר שמתחייב מחמת נדרו, אבל העשה שאינו מתחייב מחמת הנדר אלא הקרבן שתחת ידו מחייבו בעשה, זה אינו בכלל נדרו, ולכן אינו מחויב מחמת הנדר להביאו ברגל ראשון[יח]. ומכל מקום למדנו מדברי החתם סופר שפירש גם כפי שנתבאר לעיל בשיטת התוספות שגדר ג׳ רגלים הוא שיעור בחיוב, שנתנה תורה זמן של ג׳ רגלים לעיקר החיוב ואינו שיעור בעלמא בלאו[יט].

שנה בלא רגלים לגבי בל תאחר

בגמרא (ו:) הובאה תוספתא (ערכין פ״ג ה״ט) ׳אחד בכור ואחד כל הקדשים, כיון שעברו עליהם שנה בלא רגלים עובר בבל תאחר׳. והיינו, כיון שיש מצוה להקריב את הקדשים לפני מלאות להם שנה, כמבואר במשנה (בכורות כו:), ולכן כל שלא הביאם תוך שנה עבר בבל תאחר, כן היא שיטת רש״י (ד״ה למיקבעיה) בביאור הסוגיא, וכן נראה בדעת הרמב״ם (בכורות פ״א ה״ג)׳. אולם ביאור זה מתיישב אם נאמר שגדר השיעור של ג׳ רגלים הוא בעיקר זמן הקרבת הקרבן, ולכן כשקבעה התורה שיעור אחר ועבר שיעור זה, עובר בבל תאחר. אבל אם גדר שיעור ג׳ רגלים אינו בעיקר זמן הבאת הקרבן אלא שיעור בלאו, אך עיקר החיוב כשל עליו לאלתר, קשה מדוע אחר שנה עובר בבל תאחר, הרי אף שהחיוב להביא הוא לאלתר אין עוברים על הלאו עד לאחר ג׳ רגלים, ומה נוסף אחר שנה. אמנם שיטת הבעל המאור (שם) שאינו עובר בבל תאחר אחר שנה, ופירוש הברייתא שעובר אחר שנה היינו על העשה של ׳לפני ה׳ אלהיך תאכלנו שנה בשנה׳, ולשיטתו אדרבה מבואר שאף שכבר נתחייב להביא את הקרבן משום עשה זה, מכל מקום אינו עובר בלאו, והיינו משום ששיעור ג׳ רגלים הוא בלאו ולא בעיקר החיוב, וא״כ מה לי שמחויב מחמת העשה להביאו, ומה לי שמחויב מעיקר הנדר להביאו לאלתר, מכל מקום קבעה תורה שיעור של ג׳ רגלים. אולם לשיטת רש״י והרמב״ם הנ״ל שאחר שנה עובר בבל תאחר, יקשה כמו שנתבאר שלכאורה תלוי בשני ההסברים בשיעור של ג׳ רגלים.

ואכן עיקר קושיא זו הקשה בחידושי הר״ן (שם ד״ה אחד), ותלה זאת במחלוקת רבי מאיר וחכמים, שלשיטת רבי מאיר (ד:) מובנים דברי התוספתא, שכן לדעתו ברגל אחד עובר בלאו, כיון שכבר אז מחויב בעשה להביא את הקרבן, וכל שלא קיים חיובו עובר בלאו, והוא הדין בקדשים לאחר שנה כיון שמחויב להביא ולא הביא עובר בלאו. אבל לשיטת חכמים שם שאף שברגל אחד עובר בעשה מכל מקום אינו עובר בלאו, מנין שאחר שנה יעבור בלאו[יא]. וכתב ליישב שלעולם מודים חכמים לרבי מאיר בעיקר סברתו שכל שנתחייב להביא מחמת העשה עובר בלאו, אך אחר רגל אחד אינו עובר בלאו אף שעובר בעשה, כיון שדרשו כן מייתור הפסוקים כמבואר בגמרא (ד:), וא״כ מוכח שאחר רגל אחד אינו עובר בלאו, אבל אחר שנה אין הוכחה שאינו עובר בלאו, ואף רבנן מודים שכל שנתחייב להביא ולא הביא עובר בלאו, וכן כתבו כמה אחרונים[יב] מדעתם.

גדר אחר בחילוק בין העשה ללאו

ובגדר החילוק בין העשה של רגל אחד שאינו עובר בלאו ואילו אחר שנה עובר בלאו, כתב הקהלות יעקב (סי׳ ז) לבאר על פי מה שכתב הפני יהושע (ד. ד״ה ועוד), שאם נאנס ולא עלה לרגל או שהיה פטור מלעלות, אינו עובר בעשה של הבאת קרבנותיו, ורק אם היה מחויב בראיית פנים עובר, מה שאין כן לאחר ג׳ רגלים אף שלא היה מחויב בראיית פנים אם לא הביא עובר בלאו. וכתב בקהלות יעקב שגדר הדברים הוא שהעשה הוא בכלל חיוב ראיית פנים, שעליו להביא עמו את כל חובותיו וכל שאינו בראיית פנים אינו מחויב בהבאת קרבנותיו[יג]. ולכן סברו חכמים שכל שלא הביא ברגל אינו עובר בלאו כיון שהחיוב להביא ברגל אינו מדיני הקרבן, ולכן אינו בגדר מאחר אם לא הביאו, אבל אחר ג׳ רגלים או אחר שנה שמדיני הקרבן מחויב להקריבו, הוא בגדר מאחר ועובר בלאו, ועל דרך זו כתב בדברי יחזקאל (סי׳ יג אות טו ד״ה ומה)[יד].

אולם כאמור כל מה שנתבאר מתיישב רק אם נאמר שהזמן של ג׳ רגלים הוא שיעור בעיקר החיוב של נדרו, ולכן כל שהגיע חיובו מצד אחר, אם לא קיים את חיובו עובר בלאו לאחר זמן זה [או לאחר שנה], אבל אם השיעור של ג׳ רגלים הוא רק בלאו ועיקר חיובו חל מיד בעת נדרו, יקשה מדוע אחר שנה עובר בלאו.

בל תאחר בביעור מעשרות

דנו התוספות (ד. ד״ה ומעשרות), האם בטבל למעשרות עובר בבל תאחר כל שלא הפריש, והוכיחו שאינו עובר, שכן אם עובר בבל תאחר מה התחדש בדין ביעור מעשרות [ויתבאר בזה בהמשך בהרחבה]. ובסוף דבריהם דחו

ו. להלן יובא אופן נוסף מדברי הקהלות יעקב בחילוק שבין העשה ללאו.

ז. ויש לדון לשיטת הרמב״ם (מעשה הקרבנות פי״ד הי״ג) שאף במעשרות כיון שעבר רגל אחד עובר בעשה [ולהלן יתבאר], האם שייך לומר כדברי הקהלות יעקב שגדר העשה הוא מחמת הקרבן שתחת ידו, שבפשוטו נראה שבזה אין לומר שהמעשר שתחת ידו הוא שמחייבו בעשה.

ח. ובהמשך דבריו כתב הקהלות יעקב בביאור דברי החתם סופר, שכיון שאם לא יעלה לרגל אינו עובר בעשה [ולהלן יתבאר], אין כלול בנדרו החיוב להביאו ברגל ראשון, ודעתו רק על מה שמוכרח מנדרו.

ט. ומתאימים הדברים שכתב שם לבאר בשיטת הרמב״ם כשיטת הר״ן, שהאומר הרי עלי להביאו לאלתר עובר מיד, ולפי המבואר היינו משום שגדר השיעור של ג׳ רגלים הוא בעיקר החיוב, וכל שחייב עצמו לאלתר עובר בבל תאחר לאלתר. אמנם בעיקר הדבר יתכן שאינו מוכרח מדברי החתם סופר, שיש לומר שגם אם גדר ג׳ רגלים הוא שיעור בלאו ולא בעיקר חיובו, אך כיון שעל כל פנים יסודו הוא מחמת הנדר, ואינו כעשה שגם מי שלא נדר מחויב, לכן זמן זה כלול בנדרו ושייך לומר שעל דעת כן נדר.

י. כן נקטו הר״י קורקוס (שם), טורי אבן (ה: סוף ד״ה ולא) ומנחת חינוך (מצוה תקעה אות ה) בדעתו, ובהמשך יתבאר שיש באחרונים שפירשו באופן אחר את דברי הרמב״ם.

יא. וכן הקשה הריטב״א (ד״ה בשלמא), וכתב ליישב ׳דקים להו דרגל אחד לא אתי אלא לעשה, אבל שנה כרגלים חשיב לבל תאחר, דלהכי קפיד ביה קרא בפרט לומר לפני ה׳ אלהיך תאכלנו שנה בשנה, לעכב שלא יאחרנו יותר׳, ובאות הבאה יתבארו דבריו.

יב. טורי אבן (שם ד״ה הניחא), פני יהושע (ד. ד״ה והנראה), מנחת חינוך (מצוה יח אות ז) ומנחת ברוך (סי׳ קד ענף ב ד״ה והנה).

יג. ואין זה כפי שנתבאר לעיל בשמו, שהגדר בעשה הוא שקרבן שתחת ידו מחייבו להביאו, אלא הגדר הוא שמדיני הרגל מתחייב בעשה ולא מחמת הקרבן שתחת ידו, ועל דרך זו כתב בחזון יחזקאל (חידושים פ״א ה״ב). וראה עוד באבי עזרי (מתנות עניים פ״ח ה״א) שכתב שהעשה של רגל אחד אינו מעיקר חיוב הקרבן אלא הוא חיוב ומצוה בעלמא להביא קרבנותיו ברגל, ובזה ביאר את שיטת הרמב״ם שהובאה לעיל שאחר ג׳ רגלים עובר בבל יחל ולא אחר רגל אחד, והיינו שאין עשה זה מעיקר חיוב הקרבן אלא הוא מצוה בעלמא, ולכן אינו נכלל בנדרו. ולכאורה ביאור דבריו הוא על דרך זו שהוא מדיני הרגל ואינו מדיני הקרבן, וכן כתב במשנת רבי אהרן (נדרים סי׳ ו אות כג).

יד. ולהלן יתבאר בזה ביתר הרחבה מה שהביא בקהלות יעקב להקשות על גדר זה ומה שעוד האריך בזה. ובדברי יחזקאל (שם) ביאר לפי זה, מדוע במעשרות ומתנות עניים מחויב בעשה זה של רגל אחד, שכן מצוות הרגל לקיים את כל חובותיו.

שהפסוק של ביעור בא 'לעבור עליו בשני לאוין'. והעירו האחרונים[טו] מה הם שני לאוין אלו הרי הביעור הוא רק מצות עשה. ויישבו הפני יהושע והרש"ש, שעובר בשתי פעמים על בל תאחר, האחד מחמת חיוב הטבל שהיה עליו להפריש, ועוד שמחמת ביעור מעשרות מתחייב להפריש ולא קיים חיובו, ומשום כן יש לו סיבה נוספת לעבור בבל תאחר[טז].

ומבואר בדבריהם שכיון שהגיע זמנו מחמת מצות ביעור ממילא עובר בבל תאחר, והוא ככל מה שנתבאר שכל שהגיע זמנו עובר בבל תאחר אף אם לא עברו ג' רגלים. ובשלמי נדרים (ג: ד"ה התוס') הקשה על תירוץ זה שסברא זו היא לשיטת רבי מאיר שכיון שעבר בעשה של רגל ראשון ממילא עבר בבל תאחר, אבל רבנן הרי נחלקו בזה וסוברים כיון שלא עברו ג' רגלים אינו עובר בבל תאחר. אולם לפי המבואר סובר הפני יהושע שרק בעשה אחד אינו עובר לרבנן, אך בעלמא כל שהגיע זמנו מטעם שהוא ממילא עובר בבל תאחר.

בל תאחר בקרבנות נזירות

בנדרים (ג.) הובאה ברייתא שדרשה מכך שהוקשו נדרים לנזירות שכשם שעל נדרים עובר בבל תאחר אף על נזירות עובר בבל תאחר. ופירש מר זוטרא בריה דרב מרי (שם ד.) שהכוונה לבל תאחר על קרבנותיו. ונחלקו הראשונים, שיטת הר"ן והרא"ש (שם ד"ה בל תאחר קרבנותיו) שאינו עובר אלא אחר ג' רגלים. אולם שיטת התוספות (שם ד"ה בל תאחר קרבנותיו) שאם השלים ימי נזירותו ולא הביא את קרבנותיו עובר מיד בבל תאחר[יז], וכן היא שיטת המאירי (שם ד"ה ורב אחא).

וביאור סברת התוספות מדוע עובר בבל תאחר לאלתר, כתב ביונת אלם (סי' ד) על פי דברי הגרי"ז שאמר שחלוקה חובת הבאת הקרבנות של נזיר ביום שאחר מלאת מהבאתם אחר יום זה, שביום אחר מלאת חובת ההבאה היא ממעשה הנזירות, ועדיין שם נזיר עליו לענין זה שצריך להביא קרבנותיו, ואילו אחר יום זה אין זה אלא חיוב קרבנות בעלמא ואינם ממעשה הנזירות[יח], וכיון שלא קיים את חיוב קרבנותיו מצד מעשה הנזירות עובר מיד אף שעדיין מוטל עליו להביא קרבנות[יט], ועל דרך זו כתב בזכרון שמואל (סי' נד).

אלא שכתבו שם שלכאורה מדברי הגמרא (שם) מוכרח כדברי הר"ן שאינו עובר מיד, שהגמרא מקשה לשם מה צריך היקש שעובר בבל תאחר קרבנותיו הרי בל תאחר בחטאות נלמד מהכתוב 'כי דרוש ידרשנו', והלא לשיטת התוספות אם היינו למדים משאר חטאות לא היה עובר אלא אחר ג' רגלים כשאר חטאות, ואילו מההיקש למדים שהוא מדיני הנזירות ועובר מיד. וכתב הזכרון שמואל ליישב שהגמרא סברה שכיון שמדיני הנזירות מוטל עליו להביא את קרבנותיו מיד, ממילא אף שבל תאחר נלמד משאר חטאות עובר עליו מיד, משום שכבר הגיע זמן חיוב קרבנו [ואילו בשאר חטאות אינו עובר מיד משום שאינו מחויב מיד]. וכאמור לעיל שהתוספות לשיטתם, שדין ג' רגלים הוא שיעור בזמן החיוב, וכל שהגיע זמן חיובו עובר בבל תאחר מיד[כ].

יישוב קושיית הקרן אורה לגבי כפייה על חטאת נזיר

והנה מבואר בערכין (כא.) שחטאת נזיר אינה כשאר חטאות וממשכנין עליה כיון שאינה באה לכפרה. ושיטת התוספות (ו. ד"ה יקריב) שאף בשאר חטאות אחר שעברו ג' רגלים כופים עליו להביאו. והקשה הקרן אורה (נדרים שם ד"ה הרא"ש), על שיטת התוספות שנזיר עובר בבל תאחר על קרבנותיו מיד, מדוע לא נאמר שמשום כך יכפו עליו להביא חטאתו, כשם שכופים על שאר חטאות לאחר שלשה רגלים, ולמה הוצרכה הגמרא לסברא זו שאינה באה לכפרה. וכתב הזכרון שמואל ליישב על פי המבואר לעיל, שחיוב הקרבת הקרבנות ביום אחר מלאת הוא מחיובי נזירותו, ואילו אחר כן הוי חיוב קרבן בעלמא, ולכן אפשר שאינו עובר בבל תאחר אלא ביום זה של אחר מלאת, אבל אחר יום זה אינו עובר בכל יום ויום[כא], אלא דינו כשאר מחויבי קרבן שעד לאחר ג' רגלים אינם עוברים בבל תאחר[כב].

ב. גדר העשה ברגל ראשון

שני עשין כתובים בקרא

כתוב בתורה (דברים יב ה-ו) 'כי אם אל המקום אשר יבחר ה' אלוהיכם מכל שבטיכם לשום את שמו שם לשכנו תדרשו ובאת שמה, והבאתם שמה עולותיכם וזבחיכם ואת מעשרותיכם ואת תרומת ידכם ונדריכם ונדבותיכם ובכורות בקרכם וצאנכם', ומבואר בגמרא (ד:) שלמדנו מכך מצות עשה ברגל ראשון אחר נדרו להביא נדריו ונדבותיו. אך לדעת חכמים אינו עובר בלאו עד שיעברו ג' רגלים, ורבי מאיר סובר שכיון שמחויב בעשה, כל שלא הביא עובר בלאו. עוד עשה נאמר בתורה (דברים כג כד) 'מוצא שפתיך תשמור', שמוטל על האדם לקיים נדריו, ומקשה הגמרא (ו.) מה נלמד מעשה זה הרי למדנו כן מהעשה הנ"ל 'ובאת שמה והבאתם שמה', וכמו כן מקשה הגמרא הרי 'תשמור' הוא לאו שעובר כשלא מקיים נדרו, וזה הרי למדנו מבל תאחר, ותירצה שפסוק אחד הוא על אמר ולא הפריש, ופסוק אחד הוא על הפריש ולא הקריב.

ומבואר בריטב"א (ד"ה חד) שהפסוק 'מוצא שפתיך תשמור' הוא על אמר ולא הפריש, והפסוק 'ובאת שמה והבאתם שמה' הוא על הפריש ולא הקריב. אולם הפני יהושע (ד"ה ת"ר) כתב שאין מבורר איזה כתוב הוא באמר ולא הפריש ואיזה בהפריש ולא הקריב, ובזה ביאר (ד"ה חד) מדוע אין לומר שאמר ולא הפריש עובר לאלתר ולא רק אחר ג' רגלים, ומה שעובר אחר שלשה רגלים היינו בהפריש, שכיון שאין מבורר על מה נאמר כל פסוק, עירוב פרשיות נאמר וזמן אחד לשניהם, וכן מבואר בטורי אבן (ו. ד"ה חד) ובמנחת חינוך (מצוה תקעה אות ד). והוסיף המנחת חינוך שאחר שגילתה תורה ששניהם שוים, בין אמר ולא הפריש ובין הפריש ולא הקריב, עובר בשני העשין.

האם גדר העשה שוה לגדר הלאו

והנה מבואר בגמרא (ו:) שישנו חילוק בין הלאו לעשה, והוא, שגם אם יורש אינו עובר בבל תאחר, מכל מקום עובר על העשה. ועוד מצינו בדברי הפני יהושע (בשבה"ל יט: ברש"י ד"ה כי פליגי), שאינו עובר בעשה של רגל ראשון אלא כשהפריש קרבן לנדרו, אך אם לא הפריש קרבן אינו עובר. ולהלן יובא מקור החילוקים הללו.

אמר ולא הפריש ברגל ראשון

בביצה (יט:) מובאת ברייתא 'אין מביאין תודה בחג המצות מפני חמץ שבה, ולא בעצרת מפני שהוא יום טוב, אבל מביא אדם תודתו בחג הסוכות. רבי שמעון אומר, הרי הוא אומר בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות, כל שבא בחג המצות בא בחג השבועות ובחג הסוכות, וכל שלא בא בחג המצות אינו בא בחג השבועות ובחג הסוכות'. ומסיקה הגמרא שמחלוקתם היא לגבי בל תאחר, שתנא קמא סובר שעובר גם שלא כסדרם, ורבי שמעון סובר שאינו עובר אלא כסדרם. וביאור הברייתא הוא, שרבי שמעון אומר כל שלא בא בחג המצות דהיינו שלא נדר קודם חג המצות, אינו עובר עליו בחג השבועות ובחג הסוכות, שלא עברו עליו ג' רגלים כסדרם. והקשו האחרונים[כג] שמשמעות הברייתא שלרבי שמעון יכול להמתין לכתחילה שלא להביא עד שיעברו ג' רגלים כסדרם, וקשה שאף שעל הלאו אינו עובר עד שיעברו עליו ג' רגלים, מכל מקום עובר בעשה כבר ברגל אחד, ודוחק להעמיד שכל

טו. פני יהושע ורש"ש (ד. בתוס' ד"ה ומעשרות), טורי אבן (ד"ה עוד) ובהגהות מהר"ב רנשבורג כתבו להגיה בדבריהם לאו ועשה, והביא שכן כתב ביד דוד.

טז. אולם הטורי אבן העיר בעיקר דברי התוספות, מה נפקא מינה בזה שעובר בשני לאוין או בלאו ועשה, ואינו דומה למה שהביאו מנדרים כיון ששם לוקה שמונים מפני שעובר על שני לאוין, מה שאין כן לגבי ביעור ובל תאחר שהם בלא מעשה ואינו לוקה. ובפני יהושע מבואר שכיון שהם משני שמות, שפיר אפשר לומר שעובר בשני לאוין אפילו בלא נפקותא.

יז. לשון התוספות 'אם השלים ימי נזירותו ולא הביא איכא בל תאחר', ודקדק הקרן אורה (שם ד"ה הרא"ש) מדבריהם שעובר מיד בבל תאחר.

יח. ובזה ביאר את דברי הרמב"ם (נזירות פ"ו ה"ד-ה) שנזיר שנטמא ביום אחר מלאת סותר מהתורה, ואם נטמא יום לאחר מכן אינו סותר. דהיינו משום שכאשר מחויב להביא קרבנותיו עדיין שם נזיר עליו לענין זה ושייך בו סתירה, מה שאין כן אחר יום זה אין עליו חלות נזירות לענין קרבנות אלא חובת קרבנות בעלמא ושוב אינו סותר.

יט. וראה שם מה שכתב בדעת הר"ן. והנה בהמשך יובאו דברי הטורי אבן (ה. ד"ה ופסח) שדבר שאין לו תשלומין אינו עובר עליו בבל תאחר, ויש לדון לדברי היונת אלם שגדר האיסור הוא מה שאינו מקיים בהקרבת הקרבנות את מעשה הנזירות, האם כיון שלזה אין תשלומין לא יעבור בבל תאחר, אף שעל עיקר הקרבת הקרבנות יש תשלומין.

כ. אלא שכתב להקשות מזה שנחלקו רבנן על רבי מאיר וסוברים שברגל אחד אף שמחויב בעשה להביא אינו עובר בבל תאחר, ובהכרח שהיינו משום שחיוב זה אינו זמן בעיקר חיוב הקרבן, וא"כ לגבי נזירות אף שמחמת חיוב נזירותו נתחייב בקרבן, מכל מקום הוא חיוב אחר ולא חיוב הקרבן, וחסר שם בספר המשך הדברים.

כא. ויש קצת להעיר בזה, לפי מה שנתבאר שדברי הזכרון שמואל מתבארים יותר אם ננקוט שגדר ג' רגלים הוא שיעור בזמן החיוב, ולכן כל שנתחייב מצד אחר עובר בבל תאחר, וא"כ יש לומר שכל שכבר נתחייב בהבאת הקרבן שוב כבר הגיע זמנו ואינו יכול לאחר חיובו.

כב. והנה בקרן אורה (שם ע"ב ד"ה והרי) נקט שלשיטת התוספות אף יולדת שלא הביאה קרבנה אחר יום מלאת עוברת בבל תאחר, אולם לדברי האחרונים הנ"ל אינו מוכרח כיון שאפשר שרק נזיר עובר לאלתר, לפי שיש לו חיוב מכח הנזירות להביא ביום אחר מלאת. וראה עוד בטורי אבן (חגיגה ט. ד"ה שאני) שחילק בין גדר יום הקרבת קרבן נזיר שקבעה לו התורה יום זה ולאחר מכן הוא בגדר השלמה, ליום הקרבת קרבן יולדת שאינו אלא שמאז ואילך ראויה להקריב קרבנותיה, אבל אין עיקר חיובה ביום זה.

ובעיקר קושיית הקרן אורה, ראה בספר משמר הלוי (ר"ה סי' לד) אריכות רבה בכל ענין זה.

כג. חכם צבי (שו"ת, סי' יב), פני יהושע (שם), צל"ח (שם ד"ה ולא) וטורי אבן (אבני שהם ד: ד"ה כיון).

מחלוקתם היא רק לגבי הלאו, ואכן מחויב להביא לאלתר. ועוד שלשון רש"י (שם ד"ה כי) שרבנן השמיעו עצה טובה שכשנדר לפני סוכות יביא את הקרבן בחג הסוכות, כדי שלא יצטרך לבוא במיוחד לירושלים, שאם לא יביאנו בסוכות יוכרח לעלות לירושלים שוב כדי לא לעבור בלאו, שכן לא יוכל להביאו בחג המצות שלאחריו מפני חמץ שבו, ולא בשבועות מפני שאין מקריבין נדרים ונדבות ביום טוב. וקשה הרי מחויב להביאו בסוכות הראשון מחמת העשה המוטל עליו.

ויישב הפני יהושע, שברגל ראשון אינו עובר אלא בהפריש את קרבנו ולא הקריבו, אך אם נדר ולא הפריש אינו עובר על העשה, כיון שבראש השנה (ו.) למדו מכך שיש שני פסוקים שמחייבים בעשה, שעובר בין הפריש ולא הקריב ובין נדר ולא הפריש, והריבוי מהפסוק 'מוצא שפתיך' נאמר בדומה ללאו 'תשמור', שכשם שהוא אחר ג' רגלים אף העשה הוא אחר ג' רגלים. ועל כן אין לנו מקור שאמר ולא הפריש עובר בעשה אחר רגל ראשון[כד]. אולם הטורי אבן (אבני שהם ד: ד"ה כיון) דחה ביאור זה, שמבואר בגמרא (שם) שצריך גילוי מיוחד לאמר ולא הפריש, שכן הוה אמינא שאינו עובר כיון שדיבור אינו כלום, וגילתה תורה שאכן עובר בלאו אחר ג' רגלים, ולמדנו שצריך לשמור דיבורו, ואחר שלמדנו כן הרי הוא כהפריש שאחר רגל ראשון עובר גם על העשה. ובקהלות יעקב (סי' ו) 'יישב את דברי הפני יהושע, שמשמעות הכתוב 'והבאתם שמה עולותיכם וזבחיכם' וגו' היא, שכבר הפריש את הקרבנות והם קיימים לפניו ועליו להביאם.

הוכחה מדברי הרמב"ם ודחייתה

ובדברי יחזקאל (סי' יג אות ז) הביא בשם חכם אחד[כה] שהוכיח כדברי הפני יהושע שאמר ולא הפריש אינו עובר בעשה, שהנה הרמב"ם (ערכין פ"ו הל"א) כתב 'יראה לי שאף על פי שאין אדם מקדיש דבר שלא בא לעולם, אם אמר הרי עלי להקדישו הרי זה חייב להקדישו משום נדרו, ואם לא הקדיש הרי זה עובר משום בל תאחר ולא יחל דברו ומשום ככל היוצא מפיו יעשה כשאר נדרים'. ומזה שלא כתב הרמב"ם שעובר גם משום העשה של ובאת שמה והבאתם שמה, משמע שאינו עובר עליו כיון שאמר ולא הפריש וכדברי הפני יהושע. אולם דחה הדברי יחזקאל, שאף לדברי הפני יהושע קשה מדוע לא מנה הרמב"ם את המצוה של מוצא שפתיך תשמור, שמודה הפני יהושע שאחר ג' רגלים עובר עליה אף באמר ולא הפריש, והרמב"ם מדבר אף לאחר ג' רגלים מזה שכתב שעובר בבל תאחר, ועל כרחך שלא מנה הרמב"ם את כל האיסורים שיכול לעבור. עוד כתב שמסתימת דברי הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד הי"ג), משמע שאף אמר ולא הפריש עובר ברגל ראשון[כו].

אוצר החכמה 18/06/2018אחח

אמנם העיר בספר משמר הלוי (סי' לד אות יד ד"ה ובעיקר), שלכאורה מפורש בדברי הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד הט"ו-טז) שלא כהפני יהושע, שכתב 'וביתר דין מצווין לעשותו מיד עד שיקריב קרבנותיו ברגל שפגע בו תחילה, אע"פ שנאמר לרצונו כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, בין שנדר ולא הפריש בין שהפריש ולא הקריב כופין אותו עד שיקריב'[כז], ומבואר שאף שאמר ולא הפריש כופים אותו להקריב ברגל הראשון.

הוכחה שלא כדברי פני יהושע

ובמקור ברוך (ח"ב סי' כא אות ג) הוכיח שלא כדברי הפני יהושע, מהגמרא (תמורה יז:) שדרשה מהפסוק (דברים יב כו) 'רק קדשיך אשר יהיו לך תשא ובאת' שאפילו היו הבהמות רועות או דשות את התבואה יביאן, ופירש רש"י (ד"ה תשא), שלא יאמר איני טורח אחריהן לבקשן באגם ולהוליכן, או אם הן דשות את התבואה לא יאמר אמתין עד זמן אחר אלא מחויב להעלותן מיד. והקשו התוספות (ד"ה אפילו), הרי אסורות בעבודה ואיך הן דשות את התבואה. ובהגהות הגר"א (שם אות ח) דקדק מדברי רש"י 'דאם דשה הבהמה שאתה רוצה להקדיש', שמדובר שעדיין לא הקדישן ושפיר מותרות בעבודה.

ונמצא מבואר שברגל ראשון מחויב להעלות, אף שלא הקדיש והיינו 'אמר ולא הפריש', ומבואר שלא כדברי הפני יהושע.

אנוס מלעלות

יש לדון במי שאנוס מלעלות או שפטור מלעלות לרגל האם עובר בעשה אם לא הביא את קרבנותיו ברגל הראשון. וכן מה הדין לגבי בל תאחר, האם עובר עליו לאחר שלשה רגלים אם היה אנוס מלעלות, והאם יש חילוק אם היה אנוס בכל הרגלים או שהיה אנוס רק ברגל אחד. ובפני יהושע (ד. ד"ה ועוד) כתב לחלק בין העשה ללאו, שאינו מחויב בעשה אלא ברגל עצמו, כיון שהמקור הוא מהפסוק 'ובאת שמה והבאתם שמה' ומשמע שחיוב הבאת הקרבן תלוי בחיוב הראייה, ולכן כשעבר הרגל ואינו מחויב לעלות אינו עובר, וכן אם נאנס מלעלות או שנפטר מכך אינו עובר. מה שאין כן לגבי הלאו, הרי מבואר בגמרא (ו:) שאחר שעברו ג' רגלים עובר בכל יום ויום, ואף אם היה אנוס מלעלות מכל מקום חייב להביא מיד כשיכול לעלות. והפני יהושע דקדק כן מזה שלגבי איסור עשה, אמר רבא (שם), שכיון שעבר עליו רגל אחד עובר בעשה, ולא אמר שעובר בכל יום ויום, כשם שאמר לאחר מכן לגבי הלאו שלאחר שלשה רגלים עובר בכל יום ויום, ומשמע שאחר הרגל שוב אינו עובר בעשה כלל. וכן נראה בטורי אבן (ו. ד"ה כיון).

בגמרא מבואר שאחר הרגל עובר

אולם הקשו האחרונים[כח] על דברי הפני יהושע שאחר הרגל אינו עובר בעשה, שבמשנה (תמורה יח.) הובאה עדותו של רבי פפייס, שהיתה להם פרה של זבחי שלמים שאכלוה בפסח ואכלו ולדה שלמים בחג. ומקשה הגמרא (שם ע"ב), מדוע לא אכלו את הולד בעצרת, הלא לדברי רבא כיון שעבר עליו רגל אחד עובר עליו כל יום בעשה[כט], ומבואר שאחר רגל ראשון עובר בכל יום על העשה. ואמנם שיטת הירושלמי (פ"א ה"א) שבין רגל לרגל אינו עובר בעשה, אך בבבלי מבואר לא כן.

אלא שלכאורה אדרבה, מוכח שם בסוגיא כשיטת הפני יהושע, שכן הגמרא מתרצת כגון שהיה חולה בעצרת [ופירש רש"י (ר"ה ו: ד"ה שהיה) שהולד היה חולה. וכתבו תוספות (שם) שחולה פסול להקרבה]. ועדיין קשה מדוע המתינו עד סוכות ולא אכלוה אחר עצרת כשהבריא הולד, ומוכח שכל שלא הקריב ברגל שוב אינו מתחייב אחר הרגל, וכדברי הפני יהושע.

אנוס ברגל אם עובר אחר הרגל

אך כתבו האחרונים[ל], שאף אם נאמר שכל שהיה יכול להקריבו ברגל ולא הקריבו עובר בעשה בכל יום, מכל מקום אם לא היה יכול להקריבו ברגל אינו עובר בכל יום, כיון שלא חל עליו חיוב ברגל, ולכן אינו מתחייב עד הרגל הבא. ונמצא שאין ראיה לדברי הפני יהושע שכן יתכן שרק במקרה כזה אין חיוב עשה עד הרגל הבא. ויש לדון לדבריהם האם אף לגבי בל תאחר הדין כן שכל שהיה אנוס ברגל שוב אינו עובר אחר הרגל, או שרק לגבי העשה הדין כן שאם היה פטור ברגל אינו עובר אחר הרגל.

אנוס ברגל אם עובר בבל תאחר

והנה לעיל הובא שמבואר בגמרא (ביצה יט:), שהמחויב בתודה עובר בבל תאחר אחר ג' רגלים, והקשה בטורי אבן (אבני שוהם ד: ד"ה כיון), מדוע עובר והרי בחג המצות אינו יכול להביא את התודה מפני חמץ שבה כמבואר בגמרא (שם) וא"כ אנוס הוא ברגל זה, ונמצא שלא עברו עליו שלשה רגלים. ומבואר בדבריו שנקט שכל שהיה אנוס ברגל אחד מהשלשה רגלים אינו עובר. והוכיח בטורי אבן (ד. ד"ה צדקות), מהגמרא (ו:) שדנה האם מאחר ואשה פטורה מראייה אינה עוברת בבל תאחר, או שבכל זאת תעבור בבל תאחר מכיון שמחויבת בשמחה ומשום כן צריכה לעלות, ונמצא שכל שאינו מחויב לעלות כלל אינו עובר בלאו. וכן הוא במאירי (ו: ד"ה אשה), שאם היה בעל הקרבן חולה ברגל אינו עובר בבל תאחר, וכבר כתב כן רבינו חננאל (ו. ד"ה ופריק) בביאור דברי הגמרא (ו:) 'כגון שהיה חולה בעצרת' שהבעלים היה חולה ולא עלה ולא חגג, ולכן אינו עובר בעשה[לא].

כד. ויש לתמוה שהלא הובאה לעיל שיטת הפני יהושע (ו. ד"ה ת"ר), שאין הכרעה איזה מן הכתובים המבוארים בגמרא 'מוצא שפתיך תשמור', 'ובאת שמה והבאתם שמה', 'לא תאחר לשלמו', מדובר באמר ולא הפריש ואיזה בהפריש ולא הקריב, ועירוב פרשיות נאמר וזמן אחד לשניהם. וא"כ איך יתכן שהעשה של רגל ראשון הוא דווקא כשהפריש.
ובעיקר דברי הפני יהושע מבארים בזה לשון רש"י (במדבר כט לט) 'אם באתם לידור קרבנות ברגל מצוה היא בידכם או נדרים או נדבות שנדרתם כל השנה תקריבום ברגל שמא יקשה לו לחזור ולעלות לירושלים ולהקריב נדריו ונמצא עובר בבל תאחר', וקשה מדוע אינו מחויב מחמת העשה של רגל ראשון, ולפני יהושע מבואר שכלל רש"י אף אמר ולא הפריש שאינו עובר בעשה.

כה. כן כתב במקור ברוך (ח"ב סי' כא אות ג), ואפשר שאליו כיון הדברי יחזקאל.

כו. וכן פירש בערוך לנר (ו. ד"ה חד), שלדעת הרמב"ם אמר ולא הפריש עובר בעשה ברגל ראשון.

כז. בליקוטי הלכות (חגיגה סוף פ"א לד: מדפי הספר ד"ה אזהרה) העיר שמדברי התוספות (ו. ד"ה 'קריב) משמע שאין כופין אלא אחר ג' רגלים שעובר בבל תאחר, וכן העיר בשפת אמת (על התוספות שם) [ויתכן בשיטת התוספות לפי מה שיתבאר בסמוך מהפני יהושע שאחר הרגל אינו עובר בעשה, לכן קודם הרגל אי אפשר לכופו שעדיין לא עבר, ואחר הרגל כבר אינו עובר בעשה].

כח. ערוך לנר (ו: ד"ה כיון), מהר"ץ חיות (ו. ד"ה כיון), תרועת מלך (סוף סי' ח) וקהלות יעקב (סי' ו).

כט. הגירסא שלפנינו היא 'עובר עליהם בבל תאחר', והיא מימרא של רבא בסוגייתנו (ו:), אכן השיטה מקובצת הגיה שם 'עובר בעשה', וכן הוא בלשון רש"י (שם ד"ה בכל), והיא מימרא אחרת של רבא בסוגייתנו (ו.), על זה שאיחר רגל אחד. ובערוך לנר (שם) כתב, שיתכן לגרוס שתי המימרות כאחת, וקושיית הגמרא מזה שעובר לאחר רגל אחד, ומה שכתוב שעובר בכל יום אמור על בל תאחר לאחר שלשה רגלים ולא על רגל אחד, ולפי זה לא קשה כלל על הפני יהושע.

ל. מהר"ץ חיות (שם) וחזון איש (דמאי סי' ב סוף סק"ז).

לא. והנה האחרונים דנו האם כל אלו שפטורים מראייה חייבים בשמחה, שהטורי אבן (ו: ד"ה לדבריו) נקט שחייבים, וכן משמע בפני יהושע (ו: בתוס' ד"ה הא) שהבין כן בדברי התוספות, אולם כתב שאין הכרע לכך, ומסברא חולה וזקן אנוסים הם ופטורים משמחה, וכן נקט בערוך לנר

וכתב עוד הטורי אבן (שם), שאף מי שטהור וראוי לעלות ולא עלה ועבר על העשה של ראיית פנים, מכל מקום לא עבר בבל תאחר, שכן חיוב בל תאחר תלוי בראייה בפועל, כדכתיב 'ובאת שמה והבאתם שמה', ומשמע ביאה ממש.

חילוק בין אנוס ברגל אחד לאנוס בג' רגלים

אולם שיטת הפני יהושע (ד. ד"ה ועוד) כפי שנתבאר לעיל אינה כן, אלא אף מי שהיה אנוס ולא עלה כיון שעברו ג' רגלים צריך לשלוח את קרבנו שלא לעבור אחר הרגל [ובעשה אינו כן, ומי שאנוס פטור מהעשה וכנ"ל], והחכם צבי (שו"ת סי' יב) הסתפק בזה. ובמנחת חינוך (מצוה תקעה אות ו) הוכיח מדברי התוספות (ו: ד"ה בשלמא) שלא כדברי הפני יהושע, שכתבו שמצינו שעובר בבל תאחר בשנה בלא רגלים כשהיה אנוס ברגלים כגון שהיה חולה ועובר אחר שנה. ומבואר שאחר הרגל אינו עובר בבל תאחר כיון שהיה אנוס ברגלל[לב]. ומשום כן נשאר אף הוא בקושיא על המבואר בביצה (שם), שעובר על קרבן תודה בבל תאחר אחר שעברו ג' רגלים, אף שהוא אנוס בחג המצות[לג] שכן היא חמץ ולא ניתן להקריבה, וכשם שאם היה אנוס בכל הרגלים אינו עובר, כך אם היה אנוס ברגל אחד מתוך השלשה אין לו לעבור. אך על כל פנים כן מסקנתו שרק אם היה אנוס בכל הרגלים אינו עובר, אבל אם היה אנוס ברגל אחד עובר כמבואר בביצה לגבי תודה[לד]. ולפי זה כתב (שם אות י), שמופלא הסמוך לאיש שהקדיש ועברו עליו שני רגלים ואחר כך הגדיל, אם לא הביא ברגל שלישי עובר[לה].

והפני יהושע (ד. ד"ה והנראה) הוכיח, שאף מי שהיה אנוס מלעלות עובר בלאו אם לא שלח, מדברי התוספות (גיטין כח: ד"ה והא, זבחים עד: ד"ה והא) שהקשו איך הותר לערל וטמא לשלח קרבנותיהם והרי צריכים לסמוך ומן הראוי שימתינו עד שיטהרו או עד אחר שימולו, ויישבו שמדובר בכגון שהיו עוברים עליהם בבל תאחר, ולכן מוכרחים להביאם כך[לו]. ומבואר שאף שהם פטורים מראייה, מכל מקום עוברים בלאו ומחויבים לשלוח קרבנותיהם על ידי שליח[לז].

בדברי הרמב"ן מבואר שאשה עוברת אף שאינה בראייה

ובדברי יחזקאל (סי' יג אות ח) הביא את דברי הרמב"ן בספר המצוות (עשה צד) שהביא מספרי (ריש מטות) 'ואשה כי תדור נדר, מקיש אשה לאיש מה האיש עובר על בל יחל ועל בל תאחר, אף אשה עוברת על בל יחל ועל בל תאחר', וכתב הרמב"ן, שהוצרכו לרבות אשה לומר אף על פי שאינה עולה לרגל חייבת בבל תאחר כאיש שעולה לשם. ומבואר, שלא כדברי הטורי אבן שתלה את הלאו של בל תאחר בעליה לרגל. אך הלא הובא לעיל שהטורי אבן הוכיח מהגמרא (ו:) שדנה האם מאחר ואשה פטורה מראייה אינה עוברת בבל תאחר, או שבכל זאת תעבור בבל תאחר מכיון שמחויבת בשמחה ומשום כן צריכה לעלות. ונמצא שכל שאינו מחויב לעלות כלל אינו עובר בלאו, וקשה מהספרי שמבואר שאשה עוברת. והיה אפשר לומר שהספרי מדבר בנדרי צדקה וכדומה שאינם תלויים בראייה ובהם אף אשה עוברת בבל תאחר, אך בדברי הרמב"ן מבואר לא כן. ויישבו השפת אמת (ו: ד"ה בעי) והמשך חכמה (במדבר ל ד), שהרמב"ן פירש את הספרי כפי מסקנת הגמרא שאף אשה מחויבת בשמחה וחייבת לעלות ומשום כן עוברת בבל תאחר. אך לא יכלה הגמרא לפשוט מהספרי מפני שניתן לדחות כנזכר שמדובר בנדרי צדקה וכדומה. אכן לכאורה בדברי הרמב"ן משמע לא כן, שכתב שכל חידושו של הספרי הוא שאף שאשה אינה עולה לרגל מכל מקום עוברת, ונראה שאין איסור בל תאחר תלוי בעליה לרגל כלל[לח].

מחלוקת הראשונים בחיובים שאינם תלויים בראייה

ובמשנת רבי אהרן (נדרים סי' ו אות כו) כתב, שהנה לגבי נדרי צדקה נחלקו הראשונים האם עובר לאלתר או אחר ג' רגלים, שיטת התוספות (ד. ד"ה וצדקות) שיש אופנים שעובר בהם רק אחר ג' רגלים, אולם שיטת הר"ן (שם) שכיון שהוא חיוב שאינו תלוי במקדש עובר לאלתר [ויתבאר בהרחבה בפרק הדן בבל תאחר בצדקה]. ומבואר שלשיטת התוספות שיעור ג' רגלים קיים גם כשאינו מחויב לעלות ולקיים את נדריו במקדש, שהרי שיעור זה נאמר גם בחיוב צדקה שאינו תלוי במקדש, ולדעת הר"ן אין זה כך. ויש לומר שלדעת התוספות נשים אינן עוברות לא משום שפטורות בפועל מלעלות, אלא שהוא מיעוט מקרא מאלו שאינן מחויבות בראייה ואין זו סיבת הפטור[לט]. אולם לשיטת הר"ן ששיעור ג' רגלים נאמר רק במחויב לעלות, מי שאינו מחויב אינו עובר. והנה בחינוך (מצוה תקעה) כתב שגם בזמן הזה במתנות עניים שיעורם בג' רגלים, ומבואר שגם כשאינו מחויב לעלות השיעור הוא בג' רגלים, ועוד מבואר שם בגוף דברי החינוך שבמתנות עניים חוץ מצדקה שדעת הנודר להתחייב לאלתר עובר רק אחר ג' רגלים ולא כשיטת הר"ן שכל שאינו תלוי במקדש עובר לאלתר, וביאר שם (אות כט) שהחינוך לשיטתו ששיעור ג' רגלים אינו בדווקא במחויב לעלות.

חילוקים בין גדר העשה לגדר הלאו

עתה נשוב לדברי הקהלות יעקב שהובא לעיל שישנם שני אופנים לחלק בין העשה ללאו:

א. שהעשה מחייבו להקריב קרבנו לאחר שהגיע רגל ראשון ויש תחת ידו קרבן, אך אין העשה מדיני הנדר ולא שהגיע זמן קיום הנדר, ואילו חיוב הלאו הוא מדיני קיום הנדר. ובזה ביאר שגם אם נאמר כמו שהובא לעיל, ששיעור שלשה רגלים [שלאחריו מתחייב בבל תאחר] הוא הזמן שבתוכו מחויב לקיים את נדרו, ולכן רק אחר זמן זה נחשב כמאחר [ואילו היה מחויב לקיים את נדרו קודם לכן היה עובר לאלתר כיון שהוא מאחר את נדרו], מכל מקום אין קושי בכך שכבר אחר רגל ראשון עובר בעשה, ולמרות זאת אינו עובר בבל תאחר אף שהגיע זמנו מחמת עשה זה של רגל ראשון, משום שכאמור החיוב שחל אחר שלשה רגלים הוא מדיני הנדר ולכן כל שלא הביא את הקרבן נחשב כמאחר, מה שאין כן החיוב שחל אחר רגל ראשון אינו מדיני הנדר אלא מדיני הקרבן, ולכן אינו נחשב כמאחר וכמבטל את חיובי נדרו.

ב. החיוב ברגל ראשון הוא מדיני הרגל, שכשעולה לרגל מחויב להביא כל הקרבנות שיש תחת ידו, ואינו נחשב כמאחר כיון שאין החיוב מחמת

(בתוס' שם). ולכאורה כן מבואר בר"ח שפטורים משמחה, שכתב שלא עלה מפני שהיה חולה. ועוד, הרי מבואר בגמרא שאם נשים מחויבות בשמחה עוברות בבל תאחר, ואם חולה אינו עובר על כרחך שפטור אף משמחה. אולם ברמב"ם (חגיגה פ"ב ה"ד) מבואר שכל אלו שפטורים מראייה חייבים בשמחה. וכתב המהרי"ט אלגזי (בכורות פ"ד אות כג ד"ה ואולם) שלפי זה כל אלו עוברים בבל תאחר, לפי מה שפסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד הי"ד) שאשה עוברת בבל תאחר. אמנם לפי דברי האבן האזל שיובאו בהמשך, שאף נשים עוברות בבל תאחר ואינן בעשה של רגל ראשון, יש לומר שכל מה שכתב הר"ח שחולה פטור היינו מהעשה כמבואר בדבריו שם שכתב כן על העשה, אך בלאו יתכן שמודה שאף חולה עובר.

לב. ואכן הפני יהושע (בתוס' שם) כתב, שלולא דברי התוספות היה אפשר לומר שאף שברגל היה אנוס, מכל מקום כשעברו ג' רגלים עובר כיון שעכשיו אינו אנוס [וכן דן החכם צבי הנ"ל על דברי התוספות הללו]. ומהר"ץ חיות (שם) השיג על דברי הפני יהושע, שכשם שמוכח שלגבי העשה אם היה אנוס ברגל אינו עובר אחר הרגל וכמו שנתבאר לעיל, אף לגבי הלאו כל שהיה אנוס ברגל אינו עובר אחר הרגל. אכן הפני יהושע לשיטתו שאחר הרגל אינו עובר כל יום בעשה אף אם עלה לרגל ועבר ולא הקריבו, וא"כ יש לחלק שהטעם שכשהיה חולה ברגל אינו עובר בעשה אחר הרגל, הוא שהעשה אינו אלא ברגל ולא לאחריו, אך הלאו אינו כן.

אך עיקר דברי הפני יהושע צריכים עיון, שהובא בהערה קודמת, שלדעתו אנוס כגון חולה פטור מראייה ומשמחה, וא"כ מה בין חולה לאשה שמבואר שאם היא פטורה משמחה אינה עוברת בלאו. ואם היה אנוס לחוד יש לומר שכיון שחייב בראייה אלא שאנוס היה חייב לשלח קרבנותיו אחר הרגל, אך אם פטור מלעלות לכאורה אינו בבל תאחר כאותו צד בגמרא לגבי נשים. ובמשנת רבי אהרן (נדרים סי' ו אות כז) כתב, שאשה שכל מינה אינו מחויב בראייה לא נתרבתה בדין בל תאחר, אבל מי שפטור מראייה אך מינו מחויב בראייה ישנו בכלל בל תאחר. ועוד כתב שיש לחלק בין מי שפטור למי שאנוס, ולכן דעת החינוך (מצוה תקעה), שגם בזמן הזה עובר על מתנות עניים רק אחר ג' רגלים, אף שאין בית המקדש קיים ואין יכול לעלות, מכל מקום הוא רק בגדר אונס ולא דומה למי שפטור מלעלות.

ובעיקר דברי התוספות בדברי יחזקאל (סי' יג אות ז) חילק בדבריהם לגבי קרבן שהיה חולה, שאינו עובר על בל תאחר כיון שהקרבן אינו ראוי להקרבה ולא נחשב שעברו עליו ג' רגלים, מה שאין כן כשהמניעה היא מחמת הגברא שאינו ראוי לעלות לרגל, נחשב שעברו עליו ג' רגלים. אולם צ"ע מה שכתב כן לגבי תודה בפסח, הלא קרבן תודה הינו חמץ ואינו ראוי להקרבה בפסח, ומכל מקום מבואר שחג המצות מצטרף.

לג. אמנם במאירי (ביצה שם ד"ה הנודר) הביא גירסא שבזה נחלקו רבי שמעון וחכמים, האם רגל שאינו ראוי להקרבה עולה למנין הג' רגלים, אך להלכה פסק כחכמים שעובר.

לד. אולם לשון רעק"א בגיליון הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד הי"ג) 'והיכא דלא עבר משום רגלים כגון שהיה חולה ברגל אחד, מכל מקום כיון שעבר עליו שנה תמימה ולא הביא חייב בבל תאחר', ומבואר שאם היה אנוס ברגל אחד אינו עובר, ולפי זה קשה מכך שעובר על קרבן תודה לאחר שלשה רגלים כקושיית הטורי אבן. וראה עוד בעמודי אור (שו"ת, סי' לא אות ג) שדן האם די שיהיה מחויב בראייה ברגל אחד בכדי לעבור בבל תאחר.

לה. ובעמק ברכה (דיני בל תאחר אות ד עמ' קז) השיג על דבריו, שאף אם נאמר שאין צריך שיעברו עליו שלשה רגלים שהיה יכול להקריב, מכל מקום צריך שיעברו עליו שלשה רגלים בחיוב, וכיון שהיה קטן בשני רגלים אין הם מצטרפים לרגל שלישי.

לו. והיה מקום לדון, שאם נמנע מלהביא את הקרבן מחמת שרוצה לסמוך עליו ואינו רוצה לבטל מצות סמיכה, אינו עובר בבל תאחר [ומצינו כעין זה בספר יראים (סי' שיז, בנדפס סי' שצג) שהמאחר צדקה ליתנו לעני הגון יותר אינו עובר בבל תאחר], אך בדברי התוספות מבואר לא כן. אמנם תוספות בחגיגה (ד: ד"ה דכתיב) לא כתבו תירוץ זה שטמא וערל משלחים קרבנותיהם כדי לא לעבור בבל תאחר.

לז. ובדעת הטורי אבן יש לומר שכוונת התוספות באופן שלא הביאו ברגל ונטמאו אחר הרגל ואם לא ישלחו את קרבנותיהם הרי בכל יום ויום עובר בבל תאחר, וכן כתב במשנת רבי אהרן (שם אות כה), אולם מזה שכתבו כן אף על ערל אין לומר כן, וערל הרי פטור מראייה כמבואר בגמרא (חגיגה ד:), ומוכח לכאורה כדברי הפני יהושע.

לח. וכן הקשה בחידושי מרן ריי"ז הלוי (קונטרס על קידוש החודש עמ' ח). ובערוך לנר (ו: ד"ה לדבריו) כתב שהרבה פעמים לא ידעו האמוראים ברייתות ולכן לא פשטו מהספרי.

לט. וכתב שם (אות כז) שיתכן שנשים לא יעברו בבל תאחר אף בחיובים שאינם תלויים בראייה, ולא כשיטת הריטב"א (ו: ד"ה בעי רבי זירא). אלא שלפי זה קשה סתירת דברי התוספות שנתבאר לעיל שדעתם שכל מי שפטור מראייה אינו עובר בבל תאחר, ומכל מקום בצדקה דעתם שעובר אחר ג' רגלים.

הנדר. אלא שתמה על זה מהמבואר בגמרא (תמורה יח:) שגם אחר הרגל עובר בעשה, ומבואר שאין העשה מחייבו דווקא ברגל. וכבר נתבאר לעיל שיש בכך מחלוקת אחרונים.

מחלוקת הראשונים בזה

אמנם הובא לעיל שבחידושי הר"ן (ו: ד"ה אחד) לכאורה מבואר לא כן, שהקשה מדוע אחר שנה בלא רגלים עובר בבל תאחר והלא לא עברו עליו שלשה רגלים, ולרבי מאיר (ד:) לא קשה שסובר שברגל אחד עובר בלאו כיון שמחמת העשה מחויב להביא את קרבנו, וכל שלא קיים חיובו עובר בלאו, והוא הדין אחר שנה כיון שמחויב להביא ולא הביא עובר בלאו. אבל לשיטת חכמים (שם) החולקים וסוברים שאף שברגל אחד עובר בעשה מכל מקום אינו עובר בלאו, מדוע יעבור בלאו אחר שנה. ויישב שחכמים מודים לרבי מאיר בעיקר סברתו שכל שנתחייב להביא מחמת העשה עובר בלאו, והטעם שאחר רגל אחד אינו עובר בלאו הוא כיון שדרשו כן מהפסוקים, כמבואר בגמרא (ד:) שהתורה חזרה (דברים טז טז) בפסוק העוסק בחיוב ראיית פנים בעזרה 'בחג המצות ובחג השבועות ובחג הסוכות', אף שעיקר הפסוק מדבר על ג' רגלים, לדרשה שעובר על בל תאחר לאחר שלשה רגלים, ומוכח שאחר רגל אחד אינו עובר בלאו. אבל אחר שנה אין הוכחה שאינו עובר בלאו, ושוב חוזרת הסברא שכל שנתחייב להביא ולא הביא עובר בלאו, וכן כתבו כמה אחרונים[מ]. ונמצא שאין לחלק בין העשה של רגל ראשון לשאר זמני הקרבן, וגזירת הכתוב הוא שאין עוברים ברגל ראשון. אמנם הובא לעיל שהקהלות יעקב [illegible]ב שזה ביאור גזירת הכתוב שגדרי החיובים חלוקים וכאמור, אך מפשטות דבריהם נראה שהיא גזירת הכתוב.

אולם הריטב"א (שם ד"ה בשלמא) 'ישב 'דקים להו דרגל אחד לא אתי אלא לעשה אבל שנה כרגלים חשיב לבל תאחר, דלהכי קפיד ביה קרא בפרט לומר 'לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה', לעכב שלא יאחרנו יותר'. ויתכן לפרש כדברי הקהלות יעקב שהעשה של רגל ראשון חלוק בגדרו משאר זמני הקרבן ולכן אחר רגל ראשון אינו עובר בלאו וכמו שנתבאר.

נתבאר לעיל שנחלקו האחרונים, האם אדם שלא הקריב קרבנו ברגל עובר אחר הרגל בעשה כל יום שלא מביאו, או שרק בתוך הרגל עובר על העשה, והובא שמפשטות הגמרא (תמורה יח:) מבואר שעובר[מב], ובירושלמי (פ"א ה"א) מבואר שאינו עובר. ויש לדון לשיטה שאחר הרגל אינו עובר, האם כשיבוא הרגל הבא ולא יביא יעבור בעשה, או שאין עשה זה אלא ברגל הראשון. ובטורי אבן (ו. ד"ה כיון) כתב, שבכל רגל ורגל שלא הביא עובר. אך באמרי ברוך (על הטורי אבן שם) דקדק מלשון הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד הי"ג) 'אחד נדרים ונדבות וכו' מצות עשה מן התורה שיביא הכל ברגל שפגע בו תחילה שנאמר 'ובאת שמה והבאתם שמה' וגו', כלומר בעת שתבוא לחוג תביא כל מה שאתה חייב בו ותתן כל חוב שעליך לשם', ומזה שכתב ברגל שפגע בו תחילה, משמע שרק ברגל ראשון עובר ולאחר מכן אינו עובר. וכן דקדק מהתוספות (ביצה יט: ד"ה רבי) שכתבו, שלדעת רבי שמעון שאינו עובר בבל תאחר עד שיחלפו שלשה רגלים כסדרם, כל שאינו ראוי להביא קרבנו בחג המצות ובעצרת אינו חייב להביאו בחג הסוכות כיון שאין הרגלים עוברים כסדרם. ולכאורה קשה שמכל מקום עובר על עשה אם לא יביא בחג הסוכות, ומדוע כתבו תוספות שאינו חייב להביאו בחג הסוכות, ומבואר, שכיון שכבר עבר רגל ראשון שוב אינו מחויב בעשה כלל.

ברגל שני

האם עובר ברגל ראשון על שאר חובות

יש לדון האם ברגל ראשון עובר בעשה רק בקרבנות שמקריבם בבית המקדש, אבל על שאר החיובים המנויים בברייתא (ד.) שעובר עליהם בבל תאחר כגון תרומות ומעשרות אינו עובר ברגל ראשון, או שאין חילוק ביניהם. וברמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד הי"ג) מבואר שאין לחלק, וכל מה שעובר עליו אחר ג' רגלים בלאו, עובר אחר רגל ראשון בעשה. וכתב במשנה למלך (שם) שלא מצא מקור לדין זה, ומפשטות הכתובים משמע שאין העשה אלא בקרבנות הקרבים בבית המקדש, ומה שכתוב בתורה (דברים יב ו) על רגל ראשון 'ותרומת ידכם', היינו ביכורים שיש להביאם לבית המקדש. וכן כתב בטורי אבן (אבני מילואים ו. ד"ה אמר) שהעשה אינו שייך אלא בחיובים התלויים במקדש[מג].

הוכחה שהעשה הוא דין ברגל

והנה בגמרא (ה:) למדו מהכתוב שבכור שעברה עליו שנה אינו נפסל, ופירש רש"י (ד"ה ויפסל) שבלא כן היינו סוברים שיפסל כיון שעברו עליו ג' רגלים. והקשה בטורי אבן (שם ד"ה ולא) מדוע כשעבר עליו עשה של רגל אחד אין צריך קרא להכשירו. וכתב במשנת רבי אהרן (נדרים סי' ו אות כג) שלפי הביאור שעשה זה הוא דין ברגל ואינו דין בקרבן, יש ליישב שלכן לא צריך פסוק שאין הקרבן נפסל, שלא נחסר כלל קיום דיני הקרבן, ורק אם איחר את מועד הקרבת הקרבן הקרבן מצד עצמו היה מקום לומר שהקרבן יפסל.

18/06/2018 אהח

האם אלו שעוברים בבל תאחר לאלתר עוברים גם בעשה

הנה בפרק הקודם הובאו כמה מקומות שבהם עוברים בבל תאחר גם לפני שעברו ג' רגלים, וכגון הנודר להביא נדרו לאלתר לשיטת הר"ן ובל תאחר של נזירות ועוד אופנים. ויש לדון באופנים אלו האם עובר גם על העשה, ויסוד הספק הוא האם גדר העשה הוא כגדר הלאו שכשהגיע זמנו עובר באיסור, ובכלל הנדרים זמנו של העשה הוא ברגל ראשון, אך כל שהגיע זמנו קודם לכן עובר בעשה מיד, או כפי מה שביאר הקהלות יעקב שגדר העשה אינו מדיני הנדר ולא הגיע זמן קיום הנדר לאחר רגל ראשון, ולכן אף אם הגיע זמן נדרו קודם זמן חיוב העשה אינו עובר בעשה, כיון שהעשה אינו מחייב לקיים את הנדר. ודן בשאלה זו תוספות הרי"ד (רידב"ז, על הירושלמי פ"א ה"א בעון)[מא].

ובמנחת חינוך (מצוה תקעה אות ב) השיג על דברי המשנה למלך, שבגמרא (ד:) מבואר שלרבי מאיר עוברים ברגל אחד בבל תאחר, כיון שמחויב להביא כבר ברגל הראשון מפני העשה וממילא קם עליו בבל תאחר. והרי הברייתא מנתה את כל החיובים שעובר עליהם בבל תאחר ובכללם מעשרות וכדומה, ואחר כך נאמר בברייתא שלפי רבי מאיר עובר עליהם בבל תאחר ברגל אחד, ומוכרח מכך שברגל אחד עובר בעשה אף על חיובים כגון אלו, שהרי רק מחמת עשה זה עובר לרבי מאיר בלאו על חיובים אלו. וכן כתב באבן האזל (מעשה הקרבנות שם), וכתב שמקורו של הרמב"ם הוא מהמבואר בקרא 'ומעשרותיכם' וכלול בזה בין מעשר עני ובין מעשר שני, וא"כ מבואר בפירוש שאף מעשר עני שאינו קרב בבית המקדש נכלל בעשה זה[מו].

מ. טורי אבן (שם ד"ה הניחא), פני יהושע (ד. ד"ה והנראה), מנחת חינוך (מצוה יח אות ז) ומנחת ברוך (סי' קד ענף ב ד"ה והנה).

מא. אמנם יש לומר בזה שחלוק העשה 'ובאת שמה' מהעשה 'מוצא שפתיך תשמור', שהעשה 'ובאת שמה' אכן אינו שייך אלא לרגל, ואף מי שהגיע זמנו לקיים חובו קודם הרגל לא עבר בעשה זה, אך העשה 'מוצא שפתיך תשמור' יתכן שכל שהגיע זמן חיובו ולא קיים עובר בעשה זה [ובסברא זו יש לדון עוד לגבי חילוקים שנתבארו לעיל לגבי העשה], ועוד יתבאר בהמשך אם העשה ישנו אף בחובות שאינם שייכים לרגל.

מב. אך הובא לעיל שהערוך לנר גרס אחרת, ולפי גירסתו אין ראיה.

מג. ובספר מוספי היום (ד. בתוס' ד"ה ומעשרות) הביא ראיה מדברי התוספות (שם) שאינו מחויב בעשה על מעשרות, שהקשו מדוע יש למעשרות חיוב בל תאחר לאחר שלשה רגלים וגם זמן ביעור, ובאחד התירוצים כתבו שיש מקרה שמחויב בהפרשה מדין ביעור מעשרות ולא מדין בל תאחר, כגון שנתמרח הכרי בין רגל לזמן הביעור, וקשה הרי זמן הביעור הוא רק אחר שעבר הפסח, כפי שכתבו במנחת חינוך (מצוה תרז אות ה) ובחזון איש (דמאי סי' ב סק"ז), וכן מבואר במהרש"א (בתוס' שם), ולהלן יתבאר בזה, וא"כ עדיין קשה שגם מדין העשה שלאחר הרגל הראשון מתחייב להפריש ומדוע צריך לדין ביעור מעשרות, ולכאורה מוכרח כסברת האחרונים שהעשה לא נאמר אלא בחיובים שהם בני הקרבה ולא במעשרות.

ובזה יישב את קושיית הגר"ד לנדו ממה ששנינו (גיטין לא.) 'המניח פירות להיות מפריש עליהן תרומה ומעשרות, ומבואר שם שמניח טבל להפריש ממנו תרומות ומעשרות, וקשה מהמשך המשנה רבי יהודה אומר בשלשה פרקים בודקין את היין בקידום של מוצאי החג' וכו'. ולתירוץ תוספות הנזכר אין יכול להניח טבל עד אחר החג הרי עובר בעשה, אולם למבואר שבמעשרות אינו עובר בעשה לא קשה.

מד. ובמנחת חינוך (מצוה תקעה אות ג) תמה שברמב"ם כתב 'בעת שתבוא לחוג תביא' וכו', ומשמע שרק בזמן הבית עובר בעשה. אולם צ"ע שהלא על החיובים שאינם תלויים בבית עובר בזמן הזה אחר ג' רגלים, כמו שכתב החינוך (מצוה תקעה), ומדוע לא יעבור על העשה בזמן הזה לשיטת הרמב"ם שהעשה אינו רק בדברים הקרבים. ויש לעיין לשיטת ספר התרומה (הלכות א"י) המובא בכסף משנה (מעשר שני פ"ב ה"א), שאף בזמן הזה יש מצוה לאכול מעשר שני בירושלים, האם יעבור לכל הדעות בעשה ברגל ראשון מפני שגם בזמן הזה הוא תלוי בביאה לירושלים, או שרק אם יש מצוה לעלות לרגל עובר בעשה זה.

מה. והנה לעיל הובאו דברי הפני יהושע שמי שנאנס ולא עלה לרגל ולא שלח קרבנו אינו עובר בעשה, ולכאורה לשיטת הרמב"ם שאף בשאר חיובים עבר ברגל ראשון, נראה שהחיוב אינו רק כשעולה לרגל אלא הוא שיעור זמן וכשיעור ג' רגלים לגבי בל תאחר.

מו. ולדברי המשנה למלך צריך לומר שהפסוק מדבר רק על מעשר שני שדינו לעלות לירושלים, אבל על מעשר עני אינו עובר ברגל ראשון, וכן נראה בטורי אבן (ו: ד"ה או) שהפסוק מדבר במעשר שני.

בנשים **הגמרא** (ו:) דנה האם נשים שאינן בנות ראייה מוזהרות בבל תאחר, או שכיון שמחויבות בשמחה ומשום כן מצוות לעלות, ישנן אף בבל תאחר [ויתבאר בהמשך מהו נידון הגמרא]. ויש לדון האם הן מחויבות בעשה. ובמנחת חינוך (מצוה תלח אות ג) כתב שדין העשה שוה ללאו, שאם מכח שאינן בראייה הן פטורות מהלאו הוא הדין שאינן מחויבות בעשה, ואם כיון שישנן בשמחה ישנן בבל תאחר, הוא הדין שהן מוזהרות על המצוה. אולם בהגהות מהר"ם שיק על החינוך (מצוה תלח), דן שאינן מחויבות במצוה כיון שהיא מצות עשה שהזמן גרמא[מז], אלא שכתב שמסתבר שאינו כן, שהואיל שהתורה תלתה מצוה זו בביאה, כל שישנו בביאה מחויב במצוה.

חילוק בין הלאו לעשה **אכן** באבן האזל (מעשה הקרבנות פי"ד הי"ד) כתב שאף שפסק הרמב"ם (שם) שאשה עוברת בבל תאחר, מכל מקום אינה עוברת על העשה, ובכדי לבאר את דבריו צריך להקדים את ספק הגמרא 'אשה מה היא בבל תאחר', ופסקי הרמב"ם בזה.

ביאור הספק אשה מה היא בבל תאחר **זה** לשון הגמרא (ו:) 'בעי רבי זירא אשה מה היא בבל תאחר, מי אמרינן הא לא מיחייבא בראייה[מח], או דלמא הא איתה בשמחה, אמר ליה אביי ותיפוק ליה דהא איתה בשמחה. ומי אמר אביי הכי והאמר אביי אשה בעלה משמחה, לדבריו דרבי זירא קאמר'. והיינו שנחלקו אביי ורבי זירא האם חיוב האשה בשמחה מחייבה בבל תאחר. וביאר בטורי אבן (ד"ה או) שרבי זירא הסתפק האם בל תאחר תלוי במי שמחויב לעלות לעזרה ואשה שאינה בראיה אינה בבל תאחר, או שבל תאחר תלוי במי שמחויב לעלות לירושלים ואשה שמחויבת בשמחה מחויבת לעלות לירושלים וממילא ישנה בבל תאחר. וכן משמע בתוספות רי"ד (שם ד"ה או). ופשט אביי שודאי האיסור תלוי בחיוב לעלות לירושלים, וביאר הטורי אבן שהכרחו של אביי מזה שמבואר בקרא שגם על מעשרות עובדים בעשה, שמעשרות היינו מעשר שני, ומבואר שכל שדינו לעלות לירושלים עובר בעשה אף שאין דינו להיכנס לעזרה. ורבי זירא סבר שהם חלוקים בדינם, שמעשרות באמת תלויים בביאת ירושלים ואשה תעבור עליהם בבל תאחר, אבל על קרבנות שדינם תלוי בעזרה אין אשה מתחייבת בבל תאחר מפני שאינה מצווה לעלות לעזרה. אך אביי סבר שמזה שהתורה כללה אותם כאחד, משמע שכל שעובר בבל תאחר במעשרות עובר גם בשאר החיובים המנויים בקרא.

בדעת הרמב"ם **להלכה** פסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות שם) שאשה עוברת בבל תאחר, והקשה הלחם משנה (שם) שהנה כתב הכסף משנה (חגיגה פ"א ה"א) בדעת הרמב"ם, שאשה אינה חייבת בשמחה אלא בעלה משמחה כאביי, והרי בגמרא משמע שלשיטת אביי שבעלה משמחה אינה עוברת בבל תאחר, כיון שהיא אינה מצווה בעליה לרגל. ועוד הקשה על הראב"ד (חגיגה שם) שסובר שלדעת הרמב"ם אשה מצווה בשמחה[מט], והשיג על הרמב"ם וכתב שהיה לו לפסוק כאביי שאינה מצווה אלא שבעלה משמחה, ומדוע לגבי בל תאחר לא השיג הראב"ד על הרמב"ם שכתב שאשה עוברת בבל תאחר, והלא לדעת אביי אשה אינה עוברת בלאו כפי שמשמע בגמרא[נ].

ויישב האבן האזל (שם), שגם לדעת אביי אשה עוברת בבל תאחר, מפני שבעלה מחויב לעלות וכדי שיוכל לקיים את מצותו ולשמחה עולה עמו, וממילא מוטל עליה להקריב קרבנותיה ואם לא הקריבה עוברת בבל תאחר, ומה שהקשתה הגמרא שלדעת אביי בעלה משמחה, אין כוונתה שמשום כך לא תעבור על בל תאחר, אלא שתמהה על הלשון שנקט אביי שהיא עצמה ישנה בשמחה, ולכן פסק הרמב"ם שישנה בבל תאחר. ולפי זה כתב אבן האזל שיתכן שהעשה שנלמד מ'והבאתם שמה' הוא רק במי שמחויב במצוה של ובאת שמה, וכיון שאשה פטורה מראייה שוב אינה מחויבת במצוה של רגל ראשון, ועוברת רק בבל תאחר כיון שהוא תלוי במי שמחויב לבוא לירושלים וכמו שכתב הטורי אבן, אבל העשה הוא במי שמצווה בראית פנים ואשה אינה מצווה בראית פנים[נא].

אשה בחטאת יולדת **בעיקר** נידון הגמרא הקשו האחרונים[נב], ממה שנקטה הגמרא (נדרים ד:) בפשיטות שאשה מוזהרת בבל תאחר על חטאת יולדת, והרי לרבי זירא ספק הוא האם אשה מוזהרת בבל תאחר, וגם לאביי בפשטות אינה עוברת כיון שהיא אינה בשמחה אלא בעלה משמחה, ומדוע נקטה הגמרא בפשיטות שעוברת בבל תאחר. ואכן הביא בערוך לנר (ו: ד"ה לדבריו) שהראב"ן (שו"ת, סי' צה אות ו) הוכיח משם שלהלכה אשה עוברת בבל תאחר, וביאר שהיינו משום שמחויבת בשמחה. וכן בטורי אבן (אבני מילואים ו. ד"ה אמר) כתב שזה מקור הרמב"ם לפסוק שנשים עוברות בבל תאחר. אך כתב שיש לומר שכוונת הגמרא כשעברה שנה, ואחרי שנה עוברים גם בבל תאחר גם בלא שעברו רגלים כדינם, כמבואר בגמרא (ו:) וכפי שהובא לעיל, ופשוט שאף אשה עוברת לאחר שנה כיון שאין דין זה תלוי בראייה, שהרי הוא קיים אף בלא רגלים עוברים, וכן כתב לעיל (ד. ד"ה ומ"מ)[נג].

אולם במשנת רבי אהרן (נדרים סי' ו אות כב) הקשה על תירוץ זה, שהרי האיסור שעובר אחר שנה אינו איסור נוסף שאינו תלוי בבל תאחר, אלא הוא שיעור זמן שבתוכו מוטל עליו לקיים חיובו ולאחר מכן עובר בבל תאחר. אבל כל שבעיקר הפרשה אינו מחויב כנשים, שוב אין לנו מקור לחייבו אף כשהגיע זמנו כיון שבעיקר הפרשה לא נתרבו.

ויש אחרונים[נד] שתירצו, שכיון שהבעל מחויב בקרבנות אשתו, אם לא תביא חטאת יולדת יעבור בעלה בבל תאחר, וזו כוונת הגמרא. ויש שדחו[נה] את דבריהם שאין הבעל עובר כיון שאינו מחויב בקרבן בעצם, אלא חיובו הוא כלפי אשתו מחיובי הכתובה, אך אין זה מחיובי הקרבן. והוסיפו שהרי ביורש דנה הגמרא האם עובר בבל תאחר כיון שלא נדר, ואף הבעל לא נדר ולא התחייב בקרבן[נו].

אשה בחובות שאינם תלויים בראייה **לעיל** בסמוך הובאו דברי הטורי אבן, שאשה עוברת בבל תאחר לאחר שנה כיון שאין זמן זה תלוי בראייה. כעין זה כתב הריטב"א (ד"ה בעי רבי זירא), שהגמרא לא הסתפקה בצדקות שעוברים עליהן לאלתר, ובודאי שאף אשה עוברת, כיון שאינן תלויות בראייה[נז], ורק בחובות התלויים בראייה דנה הגמרא האם אשה עוברת, וכן כתב המאירי (ד"ה אשה). ולפי זה יישב הטורי

מז. וכתב שבכך אפשר ליישב דברי רש"י (ביצה יט:) שהובאו לעיל, לגבי קרבן תודה שכל שלא עברו עליו ג' רגלים יקדים להביאו משום עצה טובה, והתקשו האחרונים למה לא כתב רש"י שמחויב בכך מחמת העשה. ואם נאמר שנשים פטורות ממצוה זו אפשר להעמיד הסוגיא בנשים.

מח. וכתבו התוספות (ד"ה הא), שהוא הדין בכל מי שפטור מראייה כגון חולה וזקן ומי שאין לו קרקע, ולעיל בהערה בנידון האם אנוס מלעלות עובר בבל תאחר, הובאה מחלוקת האחרונים בביאור דברי התוספות האם כל אלו חייבים בשמחה וא"כ ספק הגמרא הוא על כל אלו, או שהם פטורים אף משמחה. והובא עוד שבדברי הרמב"ם (חגיגה פ"ב ה"ד) מבואר שחייבים בשמחה, וכתב המהרי"ט אלגזי (בכורות פ"ד אות כג ד"ה ואולם) שלפי זה עוברים בבל תאחר, ונתבארה שם גם שיטת הר"ח.

מט. והיינו שלא כדעת הכסף משנה שביאר שהרמב"ם מסכים לזה וכנ"ל. וכן נקט בטורי אבן (אבני מילואים ו. ד"ה אמר) בדעת הרמב"ם, שנשים מחויבות בשמחה, ולכן פסק לשיטתו שנשים מוזהרות בבל תאחר.

נ. במשנת רבי אהרן (נדרים סי' ו אות לה) ובאבי עזרי (חגיגה פ"א ה"א) יישבו, שלשיטת רבא שסובר שאחר ג' רגלים עובר בכל יום בבל תאחר, אין הגדר שהביאה לעזרה מחייבת בבל תאחר, אלא שלשה רגלים הם פרק זמן שמאז ואילך עובר באיסור, ולכן אף מי שפטור מראייה עובר בבל תאחר, ורבי זירא ואביי שהסתפקו חלקו על רבא בדין זה. והרמב"ם והראב"ד פסקו כרבא.

נא. וכן כתב בתרועת מלך (סי' ח אות ה ד"ה ודע) שאין האשה מצווה בעשה כיון שהוא תלוי בראיית פנים ואשה פטורה מכך. אולם בשפת אמת (ו: ד"ה מי) נראה שנקט להפך, שודאי מחויבת בעשה כיון שצריכה לעלות מפני שמחויבת בשמחה, ורק בבל תאחר הסתפק רבי זירא, כיון ששיעור שלשה רגלים לאיסור בל תאחר נלמד מהכתוב (דברים טז טז) העוסק בראיית פנים, ויתכן שאיסור זה תלוי בראיית פנים.

נב. שאגת אריה (סי' סו), חתם סופר וקרן אורה (נדרים שם ד"ה והרי).

נג. לעיל בסוף הפרק הדן בגדר הזמן של ג' רגלים הובאו דברי הקרן אורה (נדרים שם), שלשיטת התוספות (שם ד. ד"ה בל) שנזיר שלא הביא קרבנותיו אחר מלאת עובר בבל תאחר לאלתר מפני שחייב להביאם מיד, הוא הדין בחטאת יולדת כן. ולפי זה יישב, שמאחר ומדובר בחטאת יולדת שמחויבת להביאה מיד, אף אשה מוזהרת עליה בבל תאחר מיד כיון שאין הלאו תלוי בראייה.

נד. בקונטרס אחרון לשאגת אריה (שם) הביא כן בשם הגאון מוהר"ר שאול, זכר צדיק (לבעל ושב הכהן, מערכה בענין בל תאחר), וכן הובא בשמו במרומי שדה (נדרים שם ד"ה והרי) ובית יצחק (שו"ת, או"ח סי' יב). ובעמודי אור (סי' לא אות ב) דקדק בשם השואל שם מהגמרא (נדרים שם) 'והרי חטאת יולדת דלא אתיא לכפרה ועבר עלה משום בל תאחר', שנקטה לשון זכר ומשמע שהבעל עובר, והשואל הוסיף שם שהוא בעל הקרבן בעיקר, וכן דקדק בזכר צדיק (שם). מיהו העירו החתם סופר (שם) והמקור ברוך (ח"א סי' ז סוף ד"ה והנה), שלשון התוספות (ב"ב קסו. ד"ה נכנס) מורה, שהאשה עוברת בבל תאחר אם לא מביאה קרבן לידה. וכן דקדק הערוך לנר (ו: ד"ה לדבריו).

נה. חתם סופר (שם) וקונטרס אחרון לשאגת אריה (שם), ובעמודי אור (שם) חילק שהיורש לא הפריש הקרבן, אבל הבעל שהקדיש את הקרבן ועל ידי קדושת פיו נקרא שמו, יתכן שזה בכלל נדרו. וראה עוד במקור ברוך (שם ד"ה אמנם) שדן מי הוא בעל הקרבן בקרבנות שהבעל מחויב להביא עבור אשתו.

נו. ובטורי אבן (אבני מילואים שם) 'יישב עוד, שהאומר הרי עלי להביא קרבן עבור פלוני שמחויב בו, עובר בבל תאחר, ויש להעמיד שמדובר שאחר קיבל עליו להביא חטאת יולדת עבור היולדת, ואף שהיא אינה בבל תאחר, הוא כן מחויב בו שכן ישנו בראייה. וכן כתב בזכר צדיק (שם ד"ה ולכאורה).

נז. ולעיל הובא שהאחרונים יישבו על פי זה את המבואר בספרי (ריש מטות) שאשה עוברת בבל תאחר, והיינו בחיובים שאינם תלויים בראייה.

אבן מדוע לא מנתה המשנה (קידושין כט.), את בל תאחר בכלל הלאוין שאשה אינה מוזהרת עליהם [לפי הצד בגמרא שאינה עוברת], משום שישנה בלאו זה בחיובים שאינם תלויים בראייה.

ג. זמני האיסור

מחלוקת תנאים

שנינו בגמרא (ד.) 'תנו רבנן חייבי הדמים והערכין החרמים וההקדשות חטאות ואשמות עולות ושלמים צדקות ומעשרות לקט שכחה ופאה, כיון שעברו עליהם שלשה רגלים עובר בבל תאחר', זו דעת חכמים שכל שעברו שלשה רגלים עובר באיסור בין שהרגלים חלפו כסדרם ובין שלא כסדרם. ורבי שמעון חולק שאינו עובר אלא אם עברו שלשה רגלים כסדרם, פסח, שבועות וסוכות. ורבי מאיר סובר שאף לאחר רגל אחד עובר, ורבי אליעזר בן יעקב סובר שלאחר שני רגלים עובר. ורבי אלעזר בן שמעון אומר שכיון שעבר עליהם חג הסוכות עובר בבל תאחר. וביארה הגמרא את טעמיהם של התנאים על פי הפסוקים. ולהלכה פסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד הי"ג) כחכמים, שבשלשה רגלים עובר באיסור אף שאינם עוברים כסדרם.

הנפקותא שיש בלאו

הקשו האחרונים[נח], מה נפקא מינה מתי עובר בבל תאחר, והרי עובר בעשה אחר רגל ראשון וכמו שהובא לעיל, ואין לומר שנפקא מינה למלקות, שהרי אין לוקין על לאו זה כיון שאין בו מעשה, וכמו שכתב הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד הי"ג) וכן הוא בתוספתא (מכות פ"ד ה"ה).

אנוס מלעלות לרגל

והובא לעיל שיישב בפני יהושע (ד"ה ועוד), שאינו מחויב בעשה אלא אם עלה לרגל, וכל שלא עלה לרגל אינו עובר, וגם מי שעלה ולא הביא, שוב אינו עובר אחר הרגל [והובאה לעיל מחלוקת האחרונים האם ברגל שני עובר בעשה], אבל אחר שלשה רגלים גם אם אנוס ולא עלה עובר בלאו, וגם עובר עליו בכל יום לאחר זמן זה, כמבואר בגמרא (ו:). אמנם הובאה לעיל שיטת הטורי אבן (ד. ד"ה וצדקות), שכל שלא עלה אינו עובר בלאו שהתורה תלתה את החיוב במי שעולה, וכמבואר בגמרא (ו:) שאם נשים פטורות מלעלות ברגל הן אינן עוברות בלאו.

לרבי מאיר אנוס ברגל אחד

ויש להסתפק לשיטת הפני יהושע, האם גם לרבי מאיר [שעובר בלאו אחר רגל ראשון], הדין כן שאף שהיה אנוס מלעלות ולא עבר בעשה מכל מקום עובר בלאו אחר רגל ראשון, או שלרבי מאיר רק אם היה מחויב מחמת העשה להביא קרבנו ולא הביא עובר בלאו, אבל אם לא היה מחויב בעשה אינו עובר בלאו. ויסוד הספק הוא האם לרבי מאיר רגל אחד הוא כשלשה רגלים לחכמים, שהם שיעור זמן לקיים את נדרו. או שלרבי מאיר הטעם שעובר בלאו הוא כיון שעבר זמנו מחמת העשה, ודומה לשנה בלא רגלים או לנודר לקיים לאלתר שעובר מיד [כפי שהתבאר בזה לעיל], אך באופן שיהיה פטור מהעשה אינו עובר בלאו. ובפני יהושע (ד: ד"ה והנראה, ו: בתוס' ד"ה בשלמא) כתב שאינו עובר אם לא היה מחויב לעלות, וכן כתב בשפת אמת (ד: ד"ה ר"מ). ולפי זה עדיין יש להקשות מה התחדש בלאו לרבי מאיר, הרי כל שעובר בעשה עובר בלאו וכל שאינו עובר בעשה אינו עובר בלאו.

יישוב מהר"ץ חיות

ויישב המהר"ץ חיות (ד. ד"ה נ"מ) על פי המבואר בגמרא (נדרים ד.) שנזיר המטמא עצמו במזיד לוקה משום בל תאחר, והוא הדין באדם המטמא עצמו קודם הרגל במזיד לוקה על לאו של בל תאחר, שעל ידי מעשה מנע עצמו מלקיים נדרו, שכך אינו יכול לעלות לרגל ולהקריב נדריו[נט].

הוצאת ממון שלא לעבור בלאו

עוד כתבו האחרונים[ס] ליישב, שהחומר שיש בלאו הוא שצריך להוציא את כל ממונו שלא לעבור על הלאו, ומחמת העשה אינו מחויב להוציא כל ממונו אלא עד חומש, כמבואר ברמ"א (או"ח סי' תרנו ס"א, יו"ד סי' קנז ס"א). אמנם בפשטות כאן מדובר בלאו שאין בו מעשה, ובזה יש מחלוקת האם מחויב להוציא את כל ממונו, שיטת הריב"ש (סי' שפז, הו"ד בגליון רעק"א יו"ד שם), שאף על לאו שאין בו מעשה מחויב להוציא את כל ממונו. אך בפרי מגדים (סי' תרנו א"א סק"ח, ובפתיחה כוללת ח"ד אות י) נקט שהחילוק בין עשה ללאו הוא האם העבירה נעשית בידים או בשב ואל תעשה, ולפי זה על לאו שאין בו מעשה אינו מחויב להוציא כל ממונו[סא], וכך שאין לתרץ לדעתו כן.

האם מקצת הרגל מצטרף

יש להסתפק האם אף מקצת הרגל מצטרף למנין הרגלים לענין בל תאחר, וכגון שנדר באמצע הרגל האם רגל זה מצטרף לשלשה רגלים, וכן האם לרבי מאיר יעבור מיד עם תום רגל זה, או שאינו עובר אלא אחר רגל שלם. וכמו כן יש לדון לגבי העשה שיש ברגל אחד האם רק אחר רגל שלם עובר בעשה או אף אחר מקצת הרגל.

והנה בגמרא (ה:) מבואר שיש מיעוט שאינו עובר בלאו על חילופי קרבן, והקשתה הגמרא שאם מדובר בחילופי עולה ושלמים כיון שקרבים מדוע אינו עובר, ותירצה הגמרא שמדובר שהפריש קרבן ועברו עליו שני רגלים והומם וחיללו על אחר ועבר עליו רגל אחד, שלולא קרא היינו אומרים שכיון שבא תחת הראשון מצטרף הזמן שעובר עליו לזמן שעבר על קודמו ועובר עליו אחר הרגל השלישי, וחידשה התורה שנחשב כקרבן לעצמו ואינו עובר עליו עד שיעברו עליו שלשה רגלים. ובשיטת רבי מאיר מבואר בגמרא שמדובר שחילל הקרבן באמצע הרגל והחידוש הוא שאינו עובר על הקרבן השני לאחר כלות הרגל, ואין מצרפים את שני חלקי הרגל שעברו על הקרבן וחליפיו, וביארו התוספות (שם ד"ה שהומם) 'ואין בל תאחר אלא בכל הרגל'. ונמצא שאינו עובר אלא אם עבר עליו רגל שלם. והוסיפו התוספות (ז: ד"ה והרי), שאף אם נדר בליל ראשון של חג אינו עובר לאחר רגל זה כיון שלא עבר עליו רגל שלם[סב].

מקצת הרגל לגבי העשה

ובמנחת חינוך (מצוה תקעה אות ח) כתב, שאף על העשה אינו עובר אלא אם עבר עליו רגל שלם, שהרי מבואר בגמרא הנזכרת לעיל בסמוך שלרבי מאיר אינו עובר בלאו אלא אם כן עבר עליו רגל שלם, ומבואר בגמרא (ד:) שלרבי מאיר עובר בלאו ברגל אחד כיון שמחויב להביא מחמת העשה, ואם נאמר שעובר בעשה אף שלא עבר עליו רגל שלם, היה בדין שיעבור גם על הלאו, ומזה שאינו עובר על הלאו, מבואר שאף על העשה אינו עובר, ומרבי מאיר נשמע לחכמים[סג].

האם מקצת שני רגלים מצטרפים

אמנם כתבו התוספות (ו: ד"ה שנה) ששני חצאי רגלים מצטרפים, וכגון שנדר ביום הראשון של סוכות עובר שנה לאחר מכן ביום הראשון של סוכות, שבסך הכל עברו עליו שלשה רגלים שלמים[סד]. והכריחו כן מקושיית הגמרא (שם), מה התחדש בכך שצריך להביא קרבן תוך שנה והרי עברו עליו שלשה רגלים ומחויב להביאו מחמת הלאו, ואם נאמר שאין מצרפים שני חצאי רגלים, הרי יש לומר שמדובר באופן שהקדיש באמצע הרגל ורגל ראשון אינו עולה מן המנין, ונמצא ששנה עלתה לו לפני שעברו עליו שלשה רגלים, ובהכרח שמצרפים שני חצאי רגלים, וכן כתב הרשב"א (ה: ד"ה מיהא)[סה].

חסר זמן באמצע הרגל

הובא לעיל תירוץ הגמרא (ה:), שלרבי מאיר נתחדש שאף כשהומם קרבנו באמצע הרגל וחיללו אינו עובר עד שיעבור על הקרבן השני רגל שלם, ואין מצרפים את תחילת הרגל שבו היה הקרבן הראשון ראוי להקרבה, אף

נח. פני יהושע (ד. ד"ה א"ר חסדא), מהר"ץ חיות (שם ד"ה נ"מ), בית יצחק (יו"ד ח"ב סי' סה) ודברי יחזקאל (סי' יג).

נט. כסברא זו שכיון שבא על ידי מעשה לוקה, כתב במנחת חינוך (מצוה תקעה סוף אות א ד"ה ויש), ודימה למשנה למלך (ביאת מקדש פ"ג הכ"א) שכל שהיה על ידי מעשה לוקה אף על האיסור היוצא מכך. אמנם יש מקום לדון שכאן אין המעשה מוליד את הלאו אלא רק גרמא בעלמא שעל ידיו אינו יכול לבוא למקדש, ולא דומה לנזיר המטמא את עצמו שעל ידי מעשה מונע עצמו מנזירות טהרה, וכעין זה מבואר באבני נזר (שו"ת, או"ח סי' שפב). וראה שם מה שיישב את קושיית החלקת יואב האם המטמא עצמו במזיד עובר בבל תאחר על קרבן פסח. עוד יש לדון שהמטמא עצמו אינו מכריח עצמו לעבור בבל תאחר שהרי יכול לשלוח קרבנותיו על ידי שליח, אמנם בקרבן פסח לא שייכת סברא זו, שהרי הטמא נדחה מפסח.

ס. בית יצחק (שם) ודברי יחזקאל (סי' יג אות ד).

סא. וכן דעת החוות יאיר (שו"ת, סי' קלט).

סב. והנה בריטב"א בסוכה (מז: ד"ה ויש שפירשו) מבואר, שכשהגיע רגל שלישי עובר בבל תאחר מיד אפילו ביום הראשון. ותמה עליו בדברי יחזקאל (סי' יג אות יט) שאדרבה מבואר שאינו עובר עד שיעברו עליו שלשה רגלים שלמים, וכן מבואר בריטב"א במסכתין (ה: ד"ה כגון). אלא שבריטב"א לקמן (ז: ד"ה לאתויי) נראה שמחויב להביא את הקרבנות קודם הרגל כדי שלא יעבור ברגל, והביא לזה מקור מדברי הירושלמי (פ"א ה"א), והיינו כדבריו בסוכה.

סג. וכן היא לשון הגמרא (ו.) 'כיון שעבר עליו רגל אחד עובר בעשה', וכן נקט הטורי אבן (ד: ד"ה ורבנן). אך יש שדקדקו מלשון הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד הי"ג) 'הגיע הרגל ולא הביא הרי זה ביטל מצות עשה', ומשמע שמיד בתחילת הרגל עובר בעשה אף שעדיין לא עבר כל הרגל, ומה שהוכיח המנחת חינוך מרבי מאיר כתב בספר הערות (משיעורי הגרי"ש אלישיב ה:) שיש לומר שלרבי מאיר מה שעובר בלאו אין זה משום שמחויב בעשה, אלא הוא סימן מזה שעובר בעשה מוכח שהגיע זמנו, אך יתכן שחלוקים הם שלעבור על הלאו הוא רק אחר כל הרגל, ואילו על העשה עובר מיד.

סד. והרש"ש (ה: ד"ה כגון) הסתפק, האם דווקא חלקי רגלים מאותו שם מצטרפים או שאף שני חלקי רגלים שונים מצטרפים, ונפקא מינה האם לרבי מאיר אדם שנדר באמצע חג הסוכות יעבור עליו באמצע חג המצות או לא, או באופן שהיה חולה בחלק מהרגלים ואינם עולים למנין האם שני רגלים מצטרפים זה לזה. והערוך לנר (שם ד"ה וחיללו) נקט ששני חצאי רגלים שונים מצטרפים.

סה. וראה בטורי אבן (ו: ד"ה משכחת) שהוכיח מזה שאינו עובר בבל תאחר של שנה אלא בהגיע אותה שעה שבה נדר שנה קודמת ונשלמה שנה מלאה, שאם לא כן נמצא שעובר על בל תאחר שמחמת השנה בתחילת היום שבו נדר, קודם שיעבור עליו מחמת הרגלים, שכן הם ודאי צריכים לחלוף במלואם, והביאו במנחת חינוך (מצוה תקעה אות ח).

שהשני בא מחמת הראשון. והקשו האחרונים[סו], איך היה מקום לומר שחלקי הרגל מצטרפים, הרי משעה שנפל מום בראשון לא היה ראוי להקרבה, ועד שחיללו על אחר היה זמן שאף קרבן לא היה ראוי להקרבה ונמצא שלא עבר על הקרבן רגל שלם, גם אם היינו מצרפים את שני הקרבנות.

האם מצטרף אינו ראוי בלילה או בשבת

ותירץ בערוך לנר (שם) שיש לומר שנפל בו מום בלילה וחיללו בלילה, וכיון שהלילה אינו ראוי להקרבה כלל, אין הזמן שנפל בו מום ממעט כשיעור שלשה רגלים, אך העיר לקמן (ז: בתוס' ד"ה והרי) שבדברי התוספות (שם) מבואר לא כן, שכתבו שאם הקדיש בליל ראשון אינו עובר בלאו כיון שלא עבר עליו רגל שלם, ומבואר שאף הלילה ממעט מרגל שלם. ובהמשך דבריו תלה דין זה במה שנחלקו בגמרא (זבחים יב.) האם לילה מחוסר זמן [והיינו בלילה שהקרבן לא ראוי להיקרב משום שלילה אינו זמן הקרבה, האם נידון כקרבן שאינו ראוי להקרבה, או שליל אותו יום שבו יהיה ראוי להקרבה אף בלילה נידון כראוי להקרבה], שאם לילה אינו מחוסר זמן א"כ נידון כראוי להקרבה, ולכן אם נחסר מהלילה אינו נחשב שעבר עליו רגל שלם. וכתב שעדיין יש לומר אף לדעת הסובר שלילה אינו מחוסר זמן, שמדובר שנפל בו מום בשבת ויום טוב שאין מקריבים בהם נדרים ונדבות, ולכן אינו ראוי להקרבה בזמן זה גם בלא מום זה וחיללו בו ביום, כך שאין זמן זה ממעט משיעור שלשה רגלים[סז].

אוצר החכמה

והרש"ש יישב שכשנפל מום בקרבן מחויב לחללו[סח], וכשמשהה את קרבנו ולא מחללו כאילו הפריש קרבן ולא הקריבו, ולכן מצטרף זמן זה לשיעור שלשה רגלים.

שמיני עצרת מה דינו

בגמרא (ד:) מבואר שאם לא הביא קרבנות של חג הסוכות דהיינו עולת ראייה ושלמי חגיגה כל שבעה, יכול להביאם בשמיני עצרת, שלענין זה נחשב כחלק מחג הסוכות. ויש להסתפק מה דינו לענין בל תאחר, האם נחשב כחלק מחג הסוכות וכל שלא עבר שמיני עצרת אינו עובר בבל תאחר, או שכיון שלענין פז"ר קש"ב הוא רגל בפני עצמו הוא הדין לענין בל תאחר. והנה הקשה בטורי אבן (ד: ד"ה ורבנן) על המבואר בחגיגה (ט.) 'מי שלא חג יום טוב ראשון של חג חוגג את כל הרגל ויום טוב אחרון של חג', ומשמע שלכתחילה יכול להמתין עד יום טוב אחרון. וקשה אף שלגבי חובות הרגל נחשב יו"ט אחרון כחלק מהרגל, אולם כיון שעל כל הקרבנות המחויבים עובר בעשה כל שלא הקריב לפני סוף הרגל הראשון, איך ימתין עד יו"ט אחרון. ויישב בתירוצו השני שכיון שלענין קרבנות הרגל נחשב יום טוב אחרון כחלק מחג הסוכות, הוא הדין אף לגבי בל תאחר דינו כחג הסוכות, ואין עוברים על הלאו והעשה אלא אחר שמיני עצרת[סט].

אולם בדברי יחזקאל (סי' יג אות ח) הביא שברמב"ן (סוכה מח. ד"ה ורגל) כתב בפירוש לא כן, אלא כיון שעברו עליו שבעה ימי החג עובר בבל תאחר אף ששמיני תשלומין של חג. ובכך פירש הרמב"ן את האמור בגמרא (שם) ששמיני עצרת הוא רגל בפני עצמו, שאינו בכלל חג הסוכות לגבי בל תאחר[ע]. אכן בהמשך דבריו דקדק דברי יחזקאל (שם אות יט) מלשון הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד ה"ג), 'אינו עובר עד שיעברו עליו רגלי השנה כולה', ומשמע שעד שלא יעבור עליו שמיני עצרת שהוא מרגלי השנה אינו עובר, וכן דקדק באור שמח (שם) שרגלי השנה כולה היינו שמיני עצרת. ומקור לשון זו הוא מירושלמי (פ"א ה"א) 'ובלבד שיעברו עליו רגלי שנה כולה', וכן הוא בספרי (פרשת ראה פרק טז) שהובא ברמב"ם בספר המצוות (עשה פג)[ע].

שבעה ימי תשלומין של עצרת

כיוצא בזה יש לדון לגבי שבעה ימי תשלומין של חג השבועות, האם רק אחרי שיעברו ימים אלו עובר בבל תאחר, או שבל תאחר תלוי ברגל עצמו בלבד. וכתב בטורי אבן (שם), שאינו עובר עד שיעברו ימי התשלומין, ובהמשך (ו. ד"ה אלא) הוכיח כן מסוגיית הגמרא (שם) שהקשתה לרבא שאמר שברגל ראשון עובר בעשה, מולד שלמים שנולד בפסח ואכלוהו בחג, מדוע לא אכלוהו בעצרת שלא לעבור בעשה. והקשה הטורי אבן למה לא תירצה הגמרא שאותה עצרת חלה בשבת ולא יכלו להקריבו ולכן לא עברו בעשה, והכריח מזה שימי התשלומין מצטרפים, ולכן אף שאי אפשר להקריבו בשבת, מכל מקום ניתן להקריבו בשאר הימים, ולכן לא תירצה הגמרא כן.

ובדברי יחזקאל (שם אות כ ד"ה ובזה) הוסיף להקשות, הלא אף כשלא חלה עצרת בשבת, אסור להקריב בה כיון שאין נדרים ונדבות קרבין ביו"ט, ואיך היא נמנית בכלל שלשה רגלים. ובפרט לשיטת הטורי אבן (ו: ד"ה מא') שאף אם רוצה לצאת בנדריו ונדבותיו ידי חובת שמחה אסור לו להקריבם ביו"ט, ושלא כשיטת התוספות (חגיגה ז: ד"ה עולות), א"כ אינו יכול להביאם ביו"ט ואיך מצטרפת עצרת לשאר הרגלים, ובהכרח שימי ההשלמה נידונים כחלק מהחג אף לענין בל תאחר.

אולם בדברי הרמב"ן הנ"ל מבואר לא כן, שכתב שעובר בבל תאחר אחר עיקר הרגל אף שלא עברו ימי ההשלמה לקורבנות הרגל.

וכתב הדברי יחזקאל שלכאורה ניתן לדחות את ראיית הטורי אבן, על פי מה שנחלקו בירושלמי (ר"ה פ"א ה"א) מה הטעם שעובר בבל תאחר על נדרים ונדבות כאשר נשלמה שנה בעצרת אף שאינו יכול להקריבם ביום טוב[עב], רבי אבהו אמר, כיון שאינו יכול להקריבם ביו"ט מחויב להקריבם קודם הרגל בכדי שלא לעבור עליו, ולכן עובר לאחר המועד[עג]. ורבי חיננא אמר, כיון שאם עבר והקריבו בעצרת כשר, נחשב שהגיע זמנו ברגל ועובר עליו. ולפי זה מחויב להקריב את הולד שנולד בפסח קודם עצרת, כדי שלא יעבור עליו בעצרת בעשה. וכבר קדמו הערוך לנר (ו: ד"ה בחג) שהשיג על שיטת הטורי אבן שאין עובר בעשה עד לאחר ימי התשלומין שלאחר עצרת, מהירושלמי הנזכר שמבואר בו שהטעם שעובר בעצרת הוא כיון שהיה עליו להקריבו קודם הרגל, ולא מפני שיכול להקריב בימי התשלומין[עד].

ובעיקר מה שכתב הטורי אבן שימי ההשלמה מצטרפים ואינו עובר בבל תאחר עד שיעברו, דקדק במשנת רבי אהרן (נדרים סי' ו אות לג) מדברי רש"י (ביצה יט: ד"ה כי) שלא כדבריו, שכתב שהאומר הרי עלי תודה קודם חג הסוכות צריך להביאה בחג הסוכות [אם רוצה להביאה ברגל], שבפסח אינו יכול להביאה מפני שהיא חמץ, וכן בעצרת אינו יכול להביאה משום שהיא יום טוב. ומבואר שאחר העצרת מיד עובר בבל תאחר, שאם לא כן הרי יכול להביאה לאחר עצרת בימי התשלומין.

חילוק בסברת הירושלמי בין עשה ללאו

אלא שכתב שם לחלק בין העשה ללאו, שיש שני טעמים לומר שאין סברת הירושלמי שעובר בעצרת אף שאינו יכול להקריב בה כיון שהיה עליו להקריב קודם הרגל, שייכת בעשה של רגל ראשון: א. שכיון שהעשה מחייבו להביאו ברגל אם יביאנו קודם לא יקיים מצוה זו. ב. לפי המבואר במרדכי (הלכות קטנות סי' תתקמד, הו"ד ברמ"א או"ח סי' יג ס"ג), שמותר לאדם להכניס עצמו למצב שמתחייב במצוה אף שאנוס ואינו יכול לקיימה, וכגון מי שיש לו בגד של ארבע כנפות ואין לו ציצית מותר לו ללבשו ואינו נחשב כמבטל עשה בידים כיון שאנוס הוא מלקיים מצוה זו. הוא הדין כאן אינו מחויב להביא את הקרבן קודם הרגל מחמת העשה שיחול ברגל ולא יוכל לקיימו, כיון שברגל לא יביאנו באונס. ונמצא שאי אפשר ליישב שמחמת העשה מחויב להקריב קודם עצרת, וקשה מה תמהה הגמרא על רבא הסובר שברגל אחד עובר בעשה מזה שלא אכלו את ולד השלמים בעצרת, ולא העמידה שחלה עצרת בשבת[עה].

סו. רש"ש (ד"ה כגון), פורת יוסף (ד"ה ולר"מ) וערוך לנר (ד"ה וחיללו).

סז. ויש להעיר שמלשון התוספות הנזכר משמע לא כך, שכתבו שאם נדר לאחר שנכנס הרגל ואפילו ליל ראשון בלבד אינו עובר כיון שלא עבר רגל שלם, אף שליל ראשון הוא יום טוב ואינו ראוי להקרבה. ואכן הערוך לנר לא כתב כן ליישב לדברי התוספות, אלא לסובר שלילה אינו מחוסר זמן.

סח. והביא כן מהטורי אבן שכשנפל מום אף בנדבה מחויב לחללו.

סט. ובתחילה יישב שכיון שאינו יכול להקריב קרבנות הרגל בליל ראשון של חג, נמצא שחל חיובו רק ביום ולא עבר עליו כל הרגל, וכל שלא עבר עליו כל הרגל אינו עובר בעשה וכפי שהובא לעיל, ופלפל בזה האם חובות הרגל חלים מהלילה או מהיום.

ע. ובגליוני הש"ס לר"י ענגיל (יומא ג.) כיון לפירוש זה מדעתו, וכתב שאף שבלאו הכי צריך להקריב נדרים ונדבות קודם שמיני עצרת לפי שאינם קרבים ביו"ט, מכל מקום נפקא מינה לגבי שאר חובות כצדקות, מעשרות, לקט, שכחה ופאה שיכול ליתנם ביו"ט. ועוד שאם ימות קודם שמיני עצרת מת בלא עוון של בל תאחר. והביא עוד מדברי הרוקח (סי' רכא), שהושענא רבא קרויה על שם שהיו מקריבים בה קורבנותיהם כדי שלא יעברו על בל תאחר.

עא. וכתב בדברי יחזקאל שלדעת הרמב"ן ישנה בכך מחלוקת בבלי וירושלמי, אך מלשון הספרי עדיין קשה.

עב. היינו כפי פירוש קרבן העדה (שם ד"ה בעי), ועיין עוד פני משה (שם ד"ה שלמה - הראשון והשני) שפירש באופן אחר.

עג. וראה מה שלמד מכך האור שמח (שכירות פי"א ה"ב), האם מחויב לפרוע שכר פועל קודם השבת, כדי שלא יעבור בלא תלין שכרו בשבת.

עד. אולם לכאורה אדרבה בדברי הירושלמי משמע כטורי אבן, שהנה בשיירי קרבן (שם ד"ה כמה) הקשה מדוע דן הירושלמי כששלמה שנתו בעצרת, ולא דן בעשה שעובר אחר רגל אחד באופן שעצרת היא הרגל הראשון. ויישב תוס' הרי"ד (לרידב"ז, שם ד"ה וע"י) לפי דברי הטורי אבן שלענין בל תאחר מצטרפים ימי ההשלמה, ולכן על בל תאחר [או על העשה] לא הוקשה לירושלמי, וכל הנידון הוא כששלמה שנתו בעצרת, שכן לגבי דין שנה אין מצטרפים ימי התשלומין משום שאינה תלויה במועדים כלל, וכן יישב בטל תורה (להגר"מ אריק על הירושלמי בהשמטות ד"ה ר"ב). אלא שהקשה בשיירי קרבן מדוע לא דן הירושלמי באופן ששלמה שנתו בשבת, וראה מה שכתב על כך תוס' הרי"ד (שם). ועיין עוד בפני משה (שם) שפירש את הירושלמי באופן אחר, ולדבריו לא קשה כלל.

עה. או כמו שנתבאר לעיל שאף לולא זה קשה, כיון שאין נדרים ונדבות קרבים ביום טוב.

חילוק בין העשה של רגל ראשון לבל תאחר לגבי ימי השלמה

והנה הובאו לעיל דברי הפני יהושע, שאף מי שלא עלה לרגל עובר בלאו אך אינו עובר בעשה, ונתבאר שיסוד החילוק הוא, ששיעור ג׳ רגלים ניתן כזמן לקיום נדרו ואינו תלוי בעליה לרגל, ואילו העשה נובע מהעליה לרגל ואינו שיעור זמן. ועל פי זה תירץ המשנת רבי אהרן, שהזמן של שלשה רגלים תלוי ברגל עצמו ולא בימי ההשלמה [וכמו שמדוקדק מרש״י הנזכר], אבל לגבי העשה שחיובו הוא משום הרגל, והיינו שכיון שבא לירושלים ולעזרה נתחייב להביא קרבנותיו, יש לומר שכשם שבימי ההשלמה יכול לקיים חובות הרגל, הוא הדין שיכול להביא את הקרבנות שהתחייב מחמת העשה שנובע מהרגל, ולכן הקשתה הגמרא למה לא הקריבו את השלמים בימי ההשלמה, כפי שביאר הטורי אבן.

עובר בכל יום

איתא בגמרא (ו:) ׳ואמר רבא כיון שעברו עליו ג׳ רגלים בכל יום ויום עובר בכל תאחר׳, ויש לדון האם בכל יום דווקא או אף בכל שעה ושעה. 18/06/2018 אהח

וכתב בערוך לנר (ד״ה בכל) שעובר בכל שעה, ולא נקטה הגמרא כן משום שיש שעות שאינו עובר בהן לפי שאינן ראויות להקרבה, וכגון בלילה וכן קודם תמיד של שחר ואחר הקרבת התמיד של בין הערביים, שכן אסור להקריב בשעות אלו, אך בשעה הראויה להקרבה עובר. ואף שמטעם זה היה גם מקום שלא לומר שעובר בכל יום, שהרי בשבת אינו עובר[עי], מכל מקום כיון שברוב הימים עובר שייך הלשון בכל יום ויום, אבל אין לומר שעובר בכל שעה לפי שברוב השעות אינו עובר. וכן נראה מדברי הריטב״א (ד״ה אמר) שכתב ׳וכן הדין בצדקה כל היכא דקיימי עניים, אפילו לאלתר, כל שעה עובר עליו׳, ומשמע שגם בקרבנות אחר שעברו ג׳ רגלים עובר בכל שעה[עז].

אולם הפני יהושע (ברכות כו. סוף ד״ה איבעיא) דקדק מלשון הגמרא שאינו עובר כל יום[עח] אלא רק כל יום שנשנה, וביאר שהמקור הוא מהכתוב לגבי קרבנות ׳דבר יום ביומו׳, ומשמע שלגבי קרבן אין חילוק בשעות אלא בימים. וכן נראה במאירי (ו: ד״ה עברו) שכתב, שהטעם שעובר בבל תאחר בכל יום, ולגבי כובש שכר שכיר מבואר בגמרא (ב״מ קי:) שכיון שעבר עליו בוקר ראשון שוב אינו עובר עליו, הוא משום ששם אין החיוב נפסק בלילות שהרי חובה עליו לפורעו בלילה כביום, אבל קרבן שאין זמן הקרבתו בלילה נמצא שמתחדש עליו הלאו בכל יום לאחר שפסק בלילה.

ובעיקר הדין שעובר בכל יום, מבואר בלשון הירושלמי (פ״א ה״א) שעובר בכל רגל ורגל, ומשמע שנחלק בזה על הבבלי וסובר שחיובו בכל רגל דווקא[עט].

שנה בלא רגלים

מבואר בגמרא (ו:) שיש אופן נוסף לעבור בבל תאחר והוא כשעברה שנה על הקרבן ולא הקריבו, ומקור הדין הוא מבכור שמצותו להיאכל תוך שנתו ככתוב (דברים טו כ) ׳תאכלנו שנה בשנה׳, וכמבואר בבכורות (כו:). והביאו התוספות (שם ד״ה אחד) את דרשת הספרי (פרשת ראה) ששאר הקדשים הוקשו לבכור מכך שכתוב לגבי בכור ׳כל הבכור אשר יולד׳, ותיבת ׳כל׳ באה לרבות שאר הקדשים[פ].

ושואלת הגמרא מהו האופן שעובר בשנה בלא רגלים, אמנם לרבי שמעון שסובר שבכדי לעבור בבל תאחר צריך שיעברו ג׳ רגלים כסדרם מיושב, שאחר שנה עובר אפילו כשעדיין לא עברו עליו ג׳ רגלים כסדרם, אלא לרבנן הסוברים שאין צריך שיעברו עליו כסדרם קשה. אכן לרבי הסובר שבשנה מעוברת אחר שעברו שס״ה ימים כמנין ימות החמה נידון שעבר עליו שנה, ניתן להעמיד כגון שהקדיש אחר חג המצות ונתעברה השנה, אלא לרבנן שמונים מיום ליום [כגון מחמשה עשר בניסן לחמשה עשר בניסן], היכן מצינו שנה בלא רגלים. ומיישבת הגמרא שמצינו כן בעצרת שפעמים חלה בה׳, פעמים בו׳ ופעמים בז׳, וכגון שחלה עצרת בה׳ והקדישה יום לאחריה, ולשנה הבאה חלה עצרת בז׳, נמצא שבו׳ בסיון עברה עליו שנה ולא עברו עליו ג׳ רגלים[פא].

מתי נשלמת השנה

וכתבו התוספות (ד״ה שנה), שאף שניתן למצוא שנה בלא רגלים כשנדר באמצע הרגל וכעבור שנה באותו מועד באמצע הרגל לא עברו עליו ג׳ רגלים אף שחלפה שנה, מכל מקום לא העמידה הגמרא כן, משום שמקצת הרגל שנדר בו מצטרף עם מקצת רגל זה, ולכן יחשב שכן חלפו שלשה רגלים. ובטורי אבן (ד״ה משכחת) הוכיח מזה שגדר שנה הוא משעה לשעה ואינו מיום ליום כפי שמצינו בהרבה דינים, שאם לא כן הרי מצינו שנה בלא רגלים כגון שנדר באמצע היום השני של הרגל ולשנה הבאה כשהגיע ליל שני של הרגל עברה עליו שנה, ואילו שלשה רגלים לא עברו עליו, וכמו שמוכח בדברי התוספות (לקמן ז: ד״ה והרי), ובהכרח שבאמת אף שנה לא עברה עליו עד שלא תושלמנה השעות, ואז גם ישלמו שלשה רגלים. והטעם הוא שכל הקדשים התרבו כבכור, שדינו כן הוא כפי מסקנת הגמרא בהמשך ששנתו מתחילה מליל ח׳ כשראוי להרצאה, ונמצא שלעולם שנתו היא שנה שלמה משעה אל שעה[פב].

מה נוסף בעשה זה יותר מרגל ראשון

יש להקשות מה נוסף בעשה של ׳שנה בשנה׳ שמחייב לאחר שנה מעבר לעשה של ׳והבאתם שמה׳ שכבר נתחייב ברגל ראשון. ובחכם צבי (סי׳ יב) כתב, שהעשה של רגל ראשון ובל תאחר שיש בבכור מוטל רק על הישראל שצריך ליתנו לכהן, אבל על הכהן שקיבל בכור מן הישראל אין מוטל אלא העשה של שנה בשנה, אך עשה של רגל ראשון ובל תאחר אינם נוהגים בו, ולהלן יתבאר בזה בהרחבה. והקשה עליו הפני יהושע (בתוס׳ ד״ה בשלמא) שעדיין לא יתיישב מדוע התרבו שאר קדשים מ׳כל׳ שיש בהם עשה של שנה בשנה כבכור כפי שהובא לעיל, הרי יש בהם עשה ברגל ראשון. וכתב שלשיטתו שהובאה לעיל שכשעבר על העשה ולא הביא ברגל שוב אינו מחויב להביא מיד אחר הרגל, ואינו כבל תאחר שעובר עליו בכל יום, מיושב, שעל כל פנים בסוף שנה מתחייב בעשה זה. ובטורי אבן (ד״ה הניחא) מבואר, שבעשה זה התחדש שגם מי שפטור מראייה שאינו מחויב בעשה של רגל ראשון, מחויב בעשה של שנה בשנה שאינו תלוי בביאת מקדש, וכן יישב בשיטה מקובצת (בכורות כז:) בשם תוספות חיצוניות. ועוד נפקא מינה, כמו שכתבו התוספות (ד״ה בשלמא), כשהיה חולה ברגלים ולא עבר על העשה של רגלים, ומכל מקום עובר בעשה של שנה בשנה.

ובמנחת ברוך (סי׳ קד ענף ב) יישב, שבל תאחר בבכור הוא רק על הכהן שאינו מקריב את הבכור, אבל הבעלים שאינו נותנו לכהן אינו עובר בבל תאחר, ומיושב שבזה התחדש דין שנה שאם נתנו לכהן ולא היה תחת הכהן ג׳ רגלים, מכל מקום צריך להקריבו קודם כלות השנה, והישראל שהמתין עד עכשיו לא עבר כיון שהוא אינו מוזהר בזה וכנ״ל, והדברים יבוארו באות הבאה בהרחבה. ועל דרך זו כתב בקונטרס אחרון לטורי אבן (ה: ד״ה והרב) בשם מו״ה צבי הירש מסאלאנט, אלא שמשמע בדבריו אף בלא חידושו של המנחת ברוך, ואף אם נאמר שהישראל עובר בבל תאחר, מכל מקום כל שהשהו הישראל אצלו ונתנו לכהן, אין הכהן עובר בבל תאחר או בעשה אם לא היה אצלו ברגלים, ומדין שנה בשנה צריך להקריבו לאלתר[פג].

עו. לעיל הובא שהערוך לנר הוכיח מהירושלמי שאם שלמה שנתו בעצרת עובר אפילו שאינו ראוי להקרבה בעצרת, כיון שיכול להקריב קודם [או כיון שאם הקריב באיסור כשר], וא״כ היה נראה שגם בשבת עובר וכן בשעות שאינן ראויות להקרבה. אכן יש לחלק, שבל תאחר שמתחדש כל יום ויום, לא יתחדש בשעה שאינו ראוי להקרבה ואינו עובר בשעה זו בעוד איסור, ומה שאמרו שיעבור בבל תאחר מפני שהיה לו להקריב קודם עצרת, היינו שלא נאמר שאין העצרת עולה להשלים את השנה כיון שלא ניתן להקריב בה, משום שיכול להקריב קודם לכן, אך אין היא זמן מחייב בפני עצמו.

עז. וראה בדבר אברהם (ח״ב סי׳ א-ב) שדימה דין זה למצוות מילה שלא בזמנה שכל רגע ורגע שאינו מל עובר בעשה.

עח. וכן נקט באבני נזר (או״ח סי׳ תקו אות י) ובהגהות טל תורה (להגר״מ אריק ו:).

עט. וראה בתוס׳ הרי״ד (שם) שביאר באריכות מחלוקת הבבלי והירושלמי בזה. ובמשנת רבי אהרן (נדרים סי׳ ו אות לב) ביאר שהירושלמי סובר ששיעור ג׳ רגלים הוא בזמן האיסור, ולכן יש לומר שרק ברגל עובר עליו, אבל הבבלי סבר שהוא שיעור כמה זמן יש לקיום הנדר, ונתבאר בזה לעיל בכמה מקומות, ולכן אחר שכבר הגיע זמנו שוב עובר בזה בכל יום, ועוד האריך בזה שהבבלי והירושלמי לשיטתם בזה.

פ. ולעיל הובאו שני ביאורי הריטב״א והר״ן, מנין שעובר בבל תאחר אחר שנה ולא רק בעשה. ובהמשך תובא דעת הבעל המאור שאחר שנה אין עובר בבל תאחר אלא רק מבטל מצות עשה של שנה בשנה תאכלנו.

פא. כן ביאר רש״י (ד״ה א׳ מלא). והקשה בטורי אבן (ד״ה כדתני) הרי גם כשבשנה הבאה חלה עצרת בו׳ והיה הפרש של יום אחד בין העצרת של השנה הראשונה והשניה, ניתן למצוא אופן שעברה עליו שנה בלא רגלים, והיינו שהקדיש בעצרת בה׳ ואין אותה עצרת עולה מן המנין כיון שאינה רגל שלם וכפי שהובא לעיל, ולשנה הבאה חלה עצרת בו׳ סיון וכבר בה׳ עובר משום שנה, אף שעדיין לא עברו עליו ג׳ רגלים, וכן העיר בחכמת מנוח.

מיהו מעיקר דברי רש״י יש להעיר על מה שכתבו האחרונים שהובאו לעיל על פי הירושלמי, שבעצרת עובר בבל תאחר אף שאין נדרים ונדבות קרבים ביו״ט משום שהיה לו להקריבם קודם יו״ט, וא״כ בציור של רש״י אף שבשנה שלאחר כן חלה עצרת בז׳, מכל מקום אף מדין בל תאחר של רגלים צריך להקריבו בו׳ בסיון. ואולי יש חילוק ביניהם שאם הקדישו בו׳ באמצע היום, מדין בל תאחר של רגלים יכול להמתין עד סוף היום, ואילו מדין בל תאחר של שנה עליו להקריבו מיד.

פב. אכן באבי עזרי (אישות פ״ב הכ״א ד״ה והנה) דקדק מלשון הרמב״ם (בכורות פ״א ה״ח) שכתב לגבי בכור בעל מום, שמונין לו מיום שנולד ולא כתב משעה שנולד, ומשמע שאין מונין משעה לשעה אלא מיום ליום.

פג. אמנם עדיין לדברי שניהם יקשה כקושיית הפני יהושע על החכם צבי מה התחדש בדין שנה בשנה בשאר קרבנות שלמדו מריבוי. ועוד צריך לעיין לפי זה למה לא תירצה הגמרא כן את הקושיא שבכל עשה של שנה עובר בבל תאחר.

בחזון איש (תמורה סי׳ לא סק״י) כתב, שעשה של רגל ראשון אינו נוהג בבכור כיון שכתוב בו שנה, ולא כשיטת כל האחרונים שהובאו[פד].

היכן מצינו לרבי שמעון רגלים כסדרם הרי עובר בשנה

מבואר בגמרא, שלרבי שמעון שסובר שבכדי לעבור בבל תאחר צריך שיעברו עליו ג׳ רגלים כסדרם, מיושב שמצינו שנה בלא רגלים. תמהו הראשונים[פה], הלא יקשה להיפך מה יוצא מדין זה שצריך שיעברו עליו רגלים כסדרם, הרי עובר באיסור מיד כשחלפה שנה, ויותר קשה שרבי שמעון אומר פעמים בג׳ פעמים בד׳ פעמים בה׳, כלומר שפעמים עובר בבל תאחר אחר ג׳ רגלים ופעמים אחר ד׳ ופעמים אחר ה׳ כיון שאינו עובר אלא כסדרם, והרי כשעברה עליו שנה כבר עבר בבל תאחר. וכתב רש״י (ד״ה הניחא), שתנא זה סובר כרבי שמעון בזה שאינו עובר בבל תאחר של רגלים אלא כסדרם, ונחלק על רבי שמעון שסובר שאינו עובר אלא אחר ג׳ רגלים ותנא זה סובר שאחר שנה עובר בלאו.

הבעל המאור תירץ, שמה שנאמר בגמרא שאחר שנה עובר, אין ביאורו שעובר בלאו של בל תאחר אלא בעשה של שנה בשנה תאכלנו, ואחר ג׳ רגלים כסדרם עובר בבל תאחר, ואף שלשון הברייתא ׳כיון שעברו עליהם שנה בלא רגלים, רגלים בלא שנה, עובר בבל תאחר׳ יש לפרש שעובר בבל תאחר דווקא ברגלים בלא שנה[פו]. והקשה הבעל המאור על תירוצו, א״כ מה זה שאמרה הגמרא שתנא זה מחזר אחר לאוין, הרי כלל בדבריו אף עשה שעובר לאחר שנה בלא רגלים. ותירץ הבעל המאור, שכוונת הגמרא שמחזר אחר לאוין שאחד מהם לאו ממש ואחד הוא לאו הבא מכלל עשה[פז], והיינו שנה בשנה תאכלנו. ובפרט זה נחלק עליו הרשב״א (ד״ה הא ניחא), שאין זה לאו הבא מכלל עשה, שאילו היה הדין שאחר שנה אסור לאכלו היה זה לאו הבא מכלל עשה, וכענין בעולה לכהן גדול שנאסרה מהדרשה בתולה מעמיו יקח אשה ולא בעולה, אך כיון שאין כאן אלא מצוה לאוכלו תוך שנתו, הרי הוא כשאר מצוות עשה שאינן מוגדרות כלאו הבא מכלל עשה.

עוד תירץ הריטב״א (ד״ה ואחרים) בשם יש מפרשים, שהאמור בברייתא שלרבי שמעון פעמים עובר רק בד׳ או בה׳, אין ביאורו שקודם לכן אינו עובר, אלא פעמים שאינו עובר על רגלים משום שלא היו כסדרם קודם לכן, אך באמת עובר משום שעברה עליו שנה.

האם העשה נוהג בשאר חיובים לבד מקרבנות

והראב״ד (בכתוב שם) תירץ, שמצינו רגלים בלא שנה בחיובים שאינם קרבנות שבהם לא שייך דין שנה, כגון מעשרות, לקט, שכחה ופאה ובהם עובר רק אחר ג׳ רגלים, אבל בקרבנות עובר אחר שנה אפילו שלא עברו עליו ג׳ רגלים. והריטב״א (ד״ה גופא) הסתפק בדין זה, האם ההיקש לבכור הוא רק בקדשים אבל מעשרות ושאר דברים לא הוקשו, ומכל מקום אפשר שערכין וחרמין וכל קדשי בדק הבית הוקשו, ורק מעשרות התמעטו כיון שהתורה נתנה להם זמן אחר של שלש שנים. עוד הסתפק האם קדשים שאינם נאכלים הוקשו לבכור או לא, כיון שבקרא כתיב ׳תאכלנו׳. ובטורי אבן (ד״ה הניחא) נקט שרק קדשי מזבח התרבו שהם דומים לבכור, אבל קדשי בדק הבית לא התרבו לדין שנה ואינו עובר עליהם בבל תאחר אלא בג׳ רגלים, וכן כתב באור שמח (בכורות פ״א ה״ג).

האם אחר שנה עובר בכל יום בבל תאחר

עוד תירץ הבעל המאור, שגם אם אחר שנה עובר בבל תאחר, מכל מקום אינו עובר בכל יום אלא בכל שנה, כיון שכתוב שנה בשנה, ולא כרגלים שאחר ג׳ רגלים עובר בכל יום. ובטורי אבן (ד״ה הניחא) תמה מהמבואר בגמרא (בכורות כח.) שאין רשאי לקיים בכור בעל מום לאחר שנתו אפילו שעה אחת, ובהכרח שאף אחר השנה עובר בעשה[פח]. ובהמשך יתבאר ענין בל תאחר בבכור.

שיטת הרמב״ם בדין שנה

הרמב״ם (מעשה הקרבנות פי״ד ה״ג) השמיט דין שנה בשאר קדשים ולא הזכיר גם שעובר בבל תאחר אחר שנה, ורק בבכור מבואר בדבריו (בכורות פ״א ה״ג) שאחר שנה עובר בלאו, והקשה המנחת חינוך (מצוה תקעה אות ה) מסוגייתנו שאף בשאר הקדשים יש דין שנה.

והאבי עזרי (בכורות פ״א ה״ג) והעמק ברכה (דיני בל תאחר אות ג עמ׳ קו) כתבו ליישב, שהרמב״ם סובר שנחלקו בזה תנאים האם המצוה של שנה נאמרה רק בבכור ולא בשאר קדשים, וכמו שכתב רש״י הנ״ל שרבי שמעון שאמר פעמים בג׳, פעמים בד׳ ופעמים בה׳ חולק וסובר שאין דין בל תאחר אחר שנה וכפי שיבואר, ולכן לא הזכיר הרמב״ם שאחר שנה עובר בבל תאחר. אלא שנחלקו בזה, שבאבי עזרי כתב, שהיינו משום שלדעתו דין שנה כלל לא נאמר בשאר קדשים, ורק בבכור שמפורש בתורה שמצותו תוך שנה נאמר דין שנה, ולכן לא הזכיר הרמב״ם דין שנה אלא בבכור[פט]. ובעמק ברכה כתב, שאמנם רבי שמעון סובר שיש דין שנה אלא שאינו עובר מחמתו בבל תאחר, משום שדין שנה הוא מצוה באכילה ולא בהקרבה, ולכן לא שייך שיביא לאיסור בל תאחר. והוכיח כן ממה שפירש רש״י (ה: ד״ה ויפסל) את האמור בגמרא [ונדחה לאחר מכן] שקרבן לאחר שנה נפסל להקרבה, משום שעל פי רוב אין שנה בלא שלשה רגלים, והקשה הטורי אבן (שם ד״ה ולא) מדוע לא פירש רש״י שנפסל משום שעבר על דין שנה[צ]. ותירץ החשק שלמה (שם), שהיינו משום שהוא מצוה באכילה ולא בהקרבה[צא], ולכן אינו נפסל על ידי ביטול מצוה זו. ויש לומר שמטעם זה גם לא שייך בו בל תאחר[צב]. וכתב שלפי זה מה שכתב הרמב״ם (בכורות פ״א ה״ג) לגבי בכור שאחר שנה עובר בלאו, כוונתו למה שכתב רש״י שמסתמא עברו עליו ג׳ רגלים[צג].

ד. גדרי ודיני האיסור ובנדרי הרשות

האיסור על איחור הנדר או על איחור ההקדש

הנה עד כאן נתבאר בפשוטו שהגדר באיסור בל תאחר הוא בזה שמאחר נדרו, וכל שהגיע זמנו נחשב כמאחר גם קודם ג׳ רגלים כפי שהובאו כמה מקורות לכך, וגם לשיטת הרשב״א שנתבאר שחולק וסובר שלעולם אינו עובר אלא אחר ג׳ רגלים, אך על כל פנים הגדר הוא שמאחר נדרו. אולם במשנת רבי אהרן (נדרים סי׳ ו אות ז) כתב, שיתכן שכשם שהאיסור במצוות שאינן תלויות במוצא פיו, הוא שלא לאחר קיומן, אף בנדר אין האיסור על מה שמאחר קיום נדרו, אלא שמאחר ועל ידי נדרו התחייב להביא להקדש נחשב כמאחר את ההקדש אך לא את קיום הנדר בפועל מצד עצמו. והביא ראיה מהמבואר בגמרא (ו:) שצריך למעט יורש שאינו עובר בבל תאחר על נדרי אביו, ולמה לי קרא הרי לא נדר ומנין שיעבור, ובהכרח שהאיחור הוא בקיום ההקדש ולכן היה שייך לחייב אף את היורש, ואף על פי כן נתמעט מקרא שאינו עובר מפני שלא נחשב כבעל הקרבן לענין זה שיהיה מוטל עליו להביא את הקרבן[צד]. והביא סמך לדבריו ממה שכתבו התוספות (נדרים ג: ד״ה מידי), שהמתחייב להיות נזיר אינו מוזהר בבל תאחר של נזירות אלא בבל תאחר של נדרים, ומבואר שבל תאחר של קרבנות הוא על הקרבן שהתחייב להביא ולא על איחור נדרו לחוד. ובהמשך הדברים יתבארו כמה עניינים שביאר לפי יסוד זה.

אולם בהמשך דבריו (שם אות יט) דקדק מלשון הרמב״ם (מתנות עניים פ״ח ה״א) שכתב, שהצדקה היא בכלל הנדרים ולכן עובר בבל תאחר, ומשמע שרק משום שהיא בכלל נדרים עובר ולא שהתחדש שאחר שנדר חיוב הצדקה מחייבו לקיים נדרו. וכתב שכן מוכרח משיטת הרמב״ם בספר המצוות (ל״ת

פד. ולכאורה יש להוכיח מדברי התוספות (ו: ד״ה בשלמא) שגם בבכור יש מצוה ברגל ראשון, שכתבו שלרבי מאיר עובר בבל תאחר ברגל ראשון, ובפשטות דבריהם מוסבים על כל האמור בברייתא (שם) דהיינו בכור וכל הקדשים, והרי מבואר בגמרא (ד:) שטעמו של רבי מאיר הוא שמכיון שמחויב להביא את הקרבן מחמת המצוה ממילא עובר בבל תאחר, ואם נאמר שבבכור אינו מצווה ברגל ראשון, א״כ לא עבר על בל תאחר. מיהו יש לומר שהתוספות כתבו כן על שאר קדשים ולא על בכור, וכמו שכתב במנחת ברוך (סי׳ קד ענף ב).

פה. רש״י (ד״ה הניחא), בעל המאור וריטב״א (ד״ה ואחרים).

פו. ולעיל בפרק הראשון נתבאר מה יסוד המחלוקת האם בשנה בלא רגלים עובר בבל תאחר.

פז. והוסיף הבעל המאור שמשמעות דברי הגמרא שהתנא מחזר אחר איסורים ולאו דווקא לאוין ממש.

פח. והוסיף שאפילו אם נאמר שהמצוה לאכול בעל מום תוך שנתו היא רק מדרבנן, ומהתורה רק על תם מצווה תוך שנתו, מכל מקום רבנן תקנו כעין דאורייתא.

פט. ולשיטתו מרבים מתיבת ׳כל׳ בכור בעל מום שנאכל תוך שנתו כמבואר בספרי שם. כן כתב במנחת ברוך (סי׳ קד ענף ב ד״ה אמנם). ועוד הוסיף לבאר את שיטת הרמב״ם שסובר שלא נאמר כלל בל תאחר בבכור כיון שאינו נידר ונידב, ומה שכתב הרמב״ם (בכורות פ״א ה״ג) שאחר שנה עבר בלאו היינו לאו הבא מכלל עשה, כשיטת הבעל המאור שדין שנה הוא לאו הבא מכלל עשה.

צ. אבן רש״י בזבחים (כט. ד״ה שעברה) ובתמורה (כא: ד״ה ויפסל) פירש שבאמת ׳פסל משום שעבר על דין שנה בשנה.

צא. אמנם ראה במקדש דוד (קדשים סי׳ יד סק״ה) שהוכיח, שהדין שנה בבכור בעל מום הוא לא על האכילה אלא על השחיטה שעל ידה נעשה ראוי לאכילה, ומכל מקום יש לומר שהמצוה היא להכשירו לאכילה ולא ההקרבה עצמה.

צב. מיהו עדיין קשה לדברי העמק ברכה, מדוע השמיט הרמב״ם את המצוה של שנה בשנה לגבי שאר קדשים, ואף שסובר שאינו עובר בבל תאחר מחמת כן, מכל מקום את גוף המצוה היה עליו להביא.

צג. ובן פירש המהרי״ט אלגאזי (בכורות פ״ד אות כג ד״ה אבל). אמנם הר״י קורקוס (שם), הטורי אבן (ה: סוף ד״ה ולא) והמנחת חינוך (שם) פירשו בדברי הרמב״ם כפשוטו שעובר בבל תאחר.

צד. אמנם לכאורה היה מקום לומר שאחר שהפריש, אין חיובו מחמת שצריך לקיים את דיבורו, אלא החיוב נובע מכך שיש תחת ידו קרבן, אבל בנדר ללא הפרשה יתכן שאין חיובו מחמת ההקדש אלא מפני הנדר.

קנז), שהמאחר נדרו עובר בבל יחל, ובהכרח שהמחייב בבל תאחר הוא שלא יאחר את קיום נדרו ולא שלא יאחר את חיובו להקדש[צה].

בגדר האיסור באמר ולא הפריש

והנה מבואר בגמרא (ו.) שצריך שני כתובים להזהיר בבל תאחר, אחד לאמר ולא הפריש, ואחד להפריש ולא הקריב, ואי אפשר ללמוד אחד מהשני, שמאמר ולא הפריש לא היינו למדים להפריש ולא הקריב, כיון שיש לומר שאחר שהפריש קיים את דיבורו שכל היכא דאיתיה, בי גזא דרחמנא איתיה. ומהפריש ולא הקריב לא היינו למדים לאמר ולא הפריש, כיון שיתכן שדיבור בלבד אינו מחייבו כלל. וחקר במשנת רבי אהרן (שם אות י), האם נמצא שלמסקנא יש כאן שני חיובי בל תאחר שונים, אחד באמר ולא הפריש שמזהיר על איחור ההפרשה, ושני כאשר הקרבן הופרש שמזהיר על איחור הבאת הקרבן. או שמא בל תאחר אינו מזהיר אלא על איחור הבאת הקרבן בלבד, והתרבה שבשני מקרים אלו מוזהר על איחור זה.

ודקדק במשנת רבי אהרן (שם אות יב), שמשמע מהגמרא שהיה ניתן ללמוד מכתוב אחד לשני המקרים, אלמלא הסיבות שהוזכרו בגמרא, ומבואר ששניהם ענין אחד ואזהרה אחת, והיינו שעובר על איחור קיום החיוב שנתחייב על ידי דיבורו, ולולא הריבוי לא היה מתחייב על איחור ההבאה באמירה לחוד, ואחר שנתרבה עובר על איחור ההבאה גם באמירתו לחוד. שאילו יש כאן שני איסורים, שלא לאחר ההפרשה ושלא לאחר ההבאה, לא ניתן כלל ללמוד אותם מכתוב אחד.

ומה שהגמרא אמרה שלולא הכתוב הוה אמינא שדיבור לאו כלום הוא ואינו עובר, ולא אמרה שצריך פסוק לרבות שעובר על איחור ההפרשה אף שעדיין אין כאן קרבן כלל, הוא משום שהגמרא נקטה את החידוש הגדול יותר שעבורו נצרך הפסוק, שגם על דיבורו עובר, אך מכל מקום התחדש עוד שעובר על איחור ההפרשה, ולא היינו למדים דין זה ממה שעובר על איחור הבאה אחר ההפרשה. ונפקא מינה בזה בחובות שהתחייב שלא על ידי דיבורו האם צריך פסוק שעובר על עיכוב ההפרשה, שאם כל מה שצריך ריבוי הוא רק משום שהיינו אומרים שדיבור אינו כלום, כשהתורה חייבתו אין לומר כן, אבל אילו צריך קרא לעיכוב ההפרשה אף לחיובים שבאו על ידי התורה צריך ריבוי. ויש עוד לדון אולי כל מה שמצינו שעובר באמר ולא הפריש הוא רק בנדרים שחייב עצמו, אבל בחיובי התורה כגון חטאות ואשמות אינו עובר.

אמר ולא הפריש בחטאות ואשמות

אבן במנחת חינוך (מצוה תקעה אות א סעיף ה) כתב, שכל שמחויב בקרבן מדין תורה הרי הוא כאמר ולא הפריש. וכן מבואר בדברי התוספות (ו. ד"ה יקריב) שהקשו על האמור בגמרא (ערכין כא.) שאין ממשכנין חייבי חטאות משום שודאי יביאו קרבנם, ואילו חייבי עולות ושלמים ממשכנין. הלא אם כבר עבר החייב בחטאת על בל תאחר מדוע שלא ימשכנו אותו, ואם מדובר שלא עבר בבל תאחר באופן זה גם חייבי עולות ושלמים לא ימשכנו. ותירצו שעדיין לא עבר, ומכל מקום מדובר שרואים שהוא מתעצל ומוציא הוצאות ולא יהיה לו במה לקנות, ועל כן חוששים שלא יביא עולות ושלמים. ומשמע בדבריהם שאחרי ג' רגלים עובר בבל תאחר ואף שעדיין לא הפריש, שכן דין זה שממשכנין הוא באופן שלא הפריש, ומבואר שאף המחויב בקרבנות מדין תורה אם לא הפריש עובר[צו]. וכדברי התוספות מבואר גם ברמב"ן במלחמות ה' (ב"ק לו:)[צז] ובחידושי הר"ן (ו. ד"ה ועשית), ובקרן אורה (נדרים ד. ד"ה הרא"ש) פירש כן בדברי הרא"ש (שם ד"ה דרוש).

שיטת הרמב"ם בענין זה

והנה הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד הי"ג) לא הזכיר דין בל תאחר לגבי חיוב חטאות ואשמות, ותמה בזה הקרן אורה (נדרים ד: ד"ה והרי). וכתבו האבן האזל (שם) והחזון יחזקאל (פ"א ה"ב) שלשיטת הרמב"ם נחלקו הברייתות האם עובר בקרבנות חובה בבל תאחר, שהברייתא שהובאה בגמרא (ה:) שמונה אף חטאות ואשמות בכלל אזהרת בל תאחר, סוברת שעובר, שהרי מדובר גם באמר ולא הפריש, אבל בתוספתא (שם) הלשון היא 'אחד הנודר ואחד המעריך ואחד המקדיש אינו עובר משום בל תאחר עד שיעברו עליו רגלי השנה כולה', ולא מנתה הברייתא אלא חיובים שבאו על ידי פיו. ופסק הרמב"ם להלכה כברייתא זו שרק בחיובים שבאו על פיו עובר עליהם בבל תאחר. ואמנם כשהפריש חטאות ואשמות עובר בבל תאחר ואף שגם אלו לא נזכרו ברמב"ם במפורש, מכל מקום הם נכללים בדברי הרמב"ם 'עברו עליו שלשה רגלים ולא הביא קרבנותיו שנדר או התנדב', ונדבה כוללת גם קרבנות הבאים לחובתו שחלו בקדושת פיו. והוסיף בחזון יחזקאל שלפי זה יש לומר שהרמב"ם סובר שאין מחלוקת בין הברייתות, אלא הברייתא שמבואר בה שעובר היינו אחר הפרשה, אבל קודם הפרשה אינו עובר[צח].

אולם העיר שם באבן האזל מדברי הרמב"ם בספר המצוות (מל"ת קנה) 'שהזהירנו מאחר הנדרים והנדבות ושאר הקרבנות שהם חובה עלינו', ומבואר שעל איחור קרבנות חובה עובר בבל תאחר, וכתב שיש לומר שלהלכה חזר בו הרמב"ם ודעתו שאינו עובר אלא בחיובים הבאים על פיו[צט].

הנודר על מנת שיתכפר חבירו

אלא שעדיין לא נתבאר האם בחיובי התורה צריך ריבוי, או כיון שמה שצריך ריבוי על אמר לחוד שלא נאמר שדיבור לאו כלום, וזה אינו שייך בחיובי התורה, ונחלקו בזה האחרונים. בטורי אבן (ה: ד"ה כי) מבואר שאין צריך קרא לזה, שהקשה לגבי חטאות ואשמות מדוע צריכים שני קראי והרי לא שייך בהם אמר ולא הפריש[ק], ובעל כרחך צריך לומר שמדובר באופן שאחד נדר שיביא חטאת לפטור את חבירו[קא], וקשה א"כ איך למדוהו מדרש ידרשנו [שזה המקור לחטאות ואשמות] והרי לגבי הנודר אינו חובה וכלפיו הרי הוא כשאר נדרים ונדבות. וכתב שצריך לומר שכיון שבא לפטור חובתו של חבירו שפיר נלמד מפסוק זה. ועוד תירץ שהחיובים שנלמדים מדרש ידרשנו לא נלמדים ממשמעות הכתובים אלא מיתור בעלמא, ולכן אפשר לדורשו גם על זה.

ובמשנת רבי אהרן (שם אות ט) כתב לבאר על פי מה שנתבאר שגדר האיסור הוא לא על איחור נדרו, אלא על איחור הקרבן, וכשנודר על מנת שיתכפר חבירו חיובו הוא על מה שמאחר קרבנו של חבירו, והיינו החטאות ואשמות, ולכן שפיר נלמד מפסוק זה שגם חיובים אלו בכלל האיסור. אולם כתב עוד שלפי המבואר אף החייב עצמו צריך ריבוי לזה שעובר, כיון שעיקר החידוש שאף על עיכוב ההפרשה עובר, ולולא קרא היינו אומרים שעל עיכוב הפרשה לחוד אינו איסור וכמו שנתבאר לעיל.

אמר ולא הפריש והפריש ולא הקריב האם מצטרפים

מבואר בגמרא (ה:) שקרבן שהומם וחיללו על אחר אין מצרפים את הרגלים משני הקרבנות, וכתב בטורי אבן (ד"ה כגון) שכל זה בקרבן נדבה, אבל קרבן חובה שפיר מצטרפים ומשום שכיון שאמר הרי עלי ומחויב מחמת נדרו להביא קרבן ועברו על נדרו שלשה רגלים משום כן עובר בבל תאחר, וכתב שלפי זה כל אומר הרי עלי והפריש קרבן הזמן של השלשה רגלים הוא מעת נדרו, ואף ששני פסוקים הם אמר ולא הפריש והפריש ולא הקריב, מכל מקום

צה. ויש לדון לכאורה שאף אם נאמר שהמחייב הוא שלא לאחר את חובו כלפי הקדש מכל מקום כבר נעשתה אומדנא שכן היתה דעתו וממילא עובר בבל יחל שלא קיים נדרו. ועל כל פנים לפי דבריו ביאר שם (אות ל) מדוע אחר רגל ראשון אינו עובר בבל יחל, כיון שרגל ראשון גדר הדין הוא שמחויב בקרבן אך אינו זמן בקיום נדרו ולכן גם אם מאחרו לא עבר על נדרו, מה שאין כן אחר ג' רגלים שהוא שיעור בזמן קיום הנדר אם לא קיים ועובר בבל יחל.

צו. והיינו שלא כדעת התוספות הנזכרים לעיל בסמוך, ואכן החתם סופר (שם) יישב בכך את קושיית התוספות הנזכרת, שאין ממשכנים חייבי חטאות לפי שבלא הפרשה אינם עוברים בבל תאחר, וכן כתב בשפת אמת (ו. בתוספות ד"ה תשמור) לולא דברי הראשונים. והנה מבואר בנדרים (ד:) שיולדת עוברת על איחור הקרבת חטאתה בלאו. והקשה בקרן אורה (שם בתוס' ד"ה והרי) מה נפקא מינה, הרי בלאו הכי מחויבת להביא עולתה, ומחמת עולתה צריכה להביא חטאתה, שכן חטאתה מעכבת עולתה כמבואר בנזיר (מה.) [אמנם יש בכך מחלוקת ראשונים כפי שהביא קרן אורה שם]. ואם אין עוברים בבל תאחר על חיובי עולה חטאת אלא אחר הפרשה, יש ליישב שיש נפקא מינה כשהפרישה את החטאת ולא הפרישה את העולה, ובאופן זה אינה עוברת בבל תאחר אלא על החטאת.

צז. הובא במשנה למלך (מעשה הקרבנות פי"ד הי"ז).

צח. וראה בספר משמר הלוי (ר"ה סי' לד מעמ' קעח ואילך) שהאריך לדון בקרבנות נזירות לפי זה האם עובר עליהם רק אחרי הפרשה, או שכיון שהחיוב בא מחמת קבלת נזירותו מחויב אף קודם ההפרשה. ויש להעיר בזה שבגמרא (נדרים ד.) דרשו מקרא שנזיר עובר בבל תאחר והקשתה הגמרא מדוע אינו נלמד מכל חטאות ואשמות, ואם נאמר שבכל חטאות אינו עובר אלא אחר הפרשה ובנזירות עובר אף קודם הפרשה צריך פסוק לקודם הפרשה, ומבואר לכאורה שאין לחלק ביניהם.

צט. אולם יתכן לכאורה לפרש שכוונת הרמב"ם בקרבנות חובה אחר הפרשה.

ק. ויש לדון האם כוונת הטורי אבן שאינו עובר כלל באיחור ההפרשה, או שרק הקשה שאין צריך ריבוי לזה אבל מודה שאף בחיובי התורה כל שלא הפריש עובר. ובמשנת רבי אהרן (שם אות טו) משמע שפירש בדבריו שמודה הטורי אבן שעובר, אלא שקושייתו שכיון שהטעם שצריך ריבוי לאמר ולא הפריש, מבואר בגמרא (ו.) שהיינו אומרים שדיבור לאו כלום הוא, וא"כ בחטאות ואשמות שחיוב התורה הוא, לא צריך קרא לרבות שהמחויב בקרבנות אלו עובר בלאו. ולפי דרכו דחה קושיא זו שעדיין צריך קרא שיש חיוב הפרשה, שהיינו אומרים שעל הפרשה לחוד אינו עובר בבל תאחר, ולזה בא הריבוי. והנה בטורי אבן (ד. ד"ה בכור) כתב שבחטאות ואשמות האופן שעובר עליו בבל תאחר ללא הפרשה הוא 'אחר שנתחייב בהן דעובר עליהן בבל תאחר', ויש להסתפק האם ביאורו 'אַחַר' היינו כל שהתחייב בהם עובר עליהם, או ביאורו 'אַחֵר' והיינו שנתחייב להביא עבור חבירו, וא"כ לולא זאת אינו עובר. אמנם בטורי אבן (ו. ד"ה אמנם) בפשטות דבריו מבואר כמו שביאר במשנת רבי אהרן שמודה שעובר בבל תאחר, אלא שסבר שלא צריך ריבוי לזה.

קא. לעיל הובא שבספר זכר צדיק (לבעל ושב הכהן, במערכה בענין בל תאחר) הסתפק בדין זה במקדיש על מנת שיתכפר חבירו מי עובר בבל תאחר, ונטה שם שהמקדיש עובר. אמנם יתכן שכל הנידון הוא אחר הפרשה שיתכן לחייב את המתכפר כיון שהוא קרבן שבא לכפרתו, אך בנדר בלחוד ודאי שהנודר יעבור כיון שהוא מחויב לקיים את נדרו.

מצטרפים הם ללאו אחד. והאחרונים[קב] דקדקו כן מהירושלמי (פ״א ה״א) שהעמיד דין זה של חילופי קרבן באומר ׳הרי זה עולה׳, והירושלמי כתב על דין זה ׳אם באומר הרי עלי מיד הוא עובר׳, וביאורו, שמיד שעברו שלשה רגלים מנדרו עובר בבל תאחר ואין צריך לצרף את שני הקרבנות, וכן מדוקדק בלשון הרמב״ם (מעשה הקרבנות פי״ד הי״ד) שהעמיד את דין הגמרא ׳הקדיש בהמה למזבח ועברו עליו ב׳ רגלים׳ וכו׳, והלשון ׳הקדיש׳ משמע שהיינו בנדבה ולא בנדר[קג]. אולם לשון רבינו חננאל על גמרא זו ׳וכגון שנדר עולה או שלמים׳ וכו׳, ומשמע שמדובר באומר הרי עלי ומכל מקום אין מצרפים את שני הקרבנות, ומבואר לכאורה שהאומר הרי עלי והפריש קרבן מונים את השלשה רגלים מעת שהפריש ולא משעת נדרו[קד].

ובעמק ברכה (דיני בל תאחר אות ב עמ׳ קו) כתב לבאר את סברת רבינו חננאל שכיון שאמר ולא הפריש והפריש ולא הקריב נלמד משני פסוקים, יש לומר שעיקר החיוב בנדר הוא זה שלא קיים את נדרו ולא הפריש, אך כל שקיים נדרו והפריש שוב אינו עובר מחמת נדרו אלא עובר כדין נדבה מדין הפריש ולא הקריב, ולכן אין מצטרפים שני הזמנים קודם ההפרשה ואחר ההפרשה[קה]. והביא מקור לזה מדברי הרמב״ם (מתנות עניים פ״ח ה״א) שהנודר צדקה במקום שאין מצויים עניים, אף שאינו מחויב אם לא נתן להם, אך אם לא הפריש עובר בלאו [ולהלן יתבאר בזה בהרחבה], ומבואר שבנדר יש חיוב בפני עצמו של ההפרשה אף ללא ההבאה, וא״כ שפיר יש לומר שהחיוב הוא רק על זה, וכל שהפריש חל עליו חיוב נוסף מחמת הפרשתו[קו].

ובמשנת רבי אהרן (שם אות יג) כתב לבאר על דרך זו, אך הוסיף ביאור בזה על פי מה שנתבאר משמו שאף בנדר אין החיוב על איחור קיום הנדר אלא על איחור ההקדש שנתחייב מחמת נדרו, ומבואר לפי זה סברת רבינו חננאל שאיחור ההפרשה ואיחור הבאת הקרבן שני איחורים הם, ואף שכל שלא הקריב את הקרבן עדיין לא קיים את נדרו, אך כיון שכבר הפריש ומוטל עליו עכשיו רק הקרבת הקרבן, האיחור הוא בהקרבה ולא בהפרשה ושני חיובים הם ולא מצטרפים. וכתב שם (אות יד) שלפי המבואר ששני חיובים נפרדים הם שלא לאחר את חיובו ומוטל עליו שלא לאחר את ההפרשה, א״כ גם באופן שלא יוכל לקיים את ההקרבה מכל מקום מחויב לקיים את חיובו שלא לאחר את ההפרשה, וכגון העומד בשביעי של פסח או בשמיני עצרת ונשלמו לו ג׳ רגלים שגם אם יפריש את הקרבן אינו יכול להקריבו שנדרים ונדבות אינן קרבין ביו״ט האם מחויב בהפרשה, וכתב שלפי המבואר שמחויב שלא לאחר את חובת ההפרשה אף שלא מקיים נדרו שנדר להקריב את הקרבן, מכל מקום יתחייב להפריש קרבנו[קז].

הנודר להביא חטאת יולדת

ובזה כתב לבאר גם את מה שהובא לעיל שיש באחרונים שהעמידו את המבואר בגמרא (נדרים ד:) שיש בל תאחר בחטאת יולדת, ואם אשה אינה בבל תאחר כמו שנסתפקה הגמרא (ו:) מה שייך בזה בל תאחר. וכתב ליישב [והביא כן גם בשם השאגת אריה והובא לעיל] שיש לומר שמדובר בנודר על מנת לפטור חובתה של האשה. אולם רק אם נאמר שהגדר של האיסור הוא על איחור הקרבן חטאת שלה, ולכן יש לומר שגם כשאחר מחויב בזה מכל מקום איסורו הוא על מה שמאחר את חטאתה, אך אם האיסור הוא על איחור נדרו לא נחשב כבל תאחר על חטאת יולדת אלא על נדר בעלמא.

הפריש ולא הקריב בקדשי בדק הבית

בגמרא (ו.) מבואר שצריך שני כתובים לבל תאחר, אחד לאמר ולא הפריש, ואחד להפריש ולא הקריב, ומבואר שאף לקדשי בדק הבית ישנם שני כתובים. והקשה בטורי אבן (שם ד״ה חד) שהנה נחלקו בגמרא (חולין קלט.) בקדשי בדק הבית והפרישם ואבדו האם מחויב באחריותם, רבי יוחנן סבר שחייב כיון שלא הביאם לגזבר, וריש לקיש סבר שפטור שבכל מקום שישנו הרי הוא ברשות גבוה וכולם גזברים הם, והרי הוא כמי שהביאו ליד גזבר. והקשה הטורי אבן לריש לקיש לא מצינו הפריש ולא הקריב שיעבור עליו בקדשי בדק הבית כיון שמיד שהפריש קיים נדרו ושוב לא יעבור בבל תאחר[קח], ותירץ שבערכין מודה ריש לקיש שכל שלא הגיע ליד גזבר חייב באחריותו ובזה מצינו הפריש ולא הקריב[קט].

בל תאחר במילה

בירושלמי (פ״א ה״א) הקשה מדוע המאחר למול את בנו אחר שמנה ימים אינו עובר בבל תאחר[ק], ותירץ ׳כי תדור נדר לה׳ אלוהיך לא תאחר לשלמו, דבר שהוא ניתן לתשלומין, יצא זה שאינו ניתן לתשלומין׳[קיא]. ונחלקו המפרשים בביאור התירוץ, בקרבן העדה ביאר שהחיוב הוא רק על מה שנתחייב להביא והיינו לשלם, מה שאין כן מילה שאינה אלא חיוב אך לא הוי בגדר תשלומין, וכן ביאר הרידב״ז (שם). ובדבר אברהם (ח״ב סי׳ ד אות ח) תמה מהמבואר בגמרא (נדרים ד.) שנזיר שמטמא עצמו עובר בבל תאחר של נזירות טהרה, וכן מבואר שם שעובר בבל תאחר אם מעכב תגלחתו אף שאין זה אלא מצוה בעלמא ואינו בגדר תשלומין, והביא שכן הקשה בעמק יהושע (סי׳ יט). ובקהלות יעקב (סי׳ ח) תירץ שכיון שמתחייב בקרבנות נזירות שהם לגבוה וחלות הנזירות אחד, נחשב שהנזירות הוא חיוב של תשלומין. אולם הקשה בקהלות יעקב (שם) מהמבואר בברייתא (ד.) שבמעשרות עובר בבל תאחר, ופירש רש״י שהיינו אף מעשר שני, והרי מעשר שני מפרישו לעצמו. ותירץ שלרבי מאיר שמעשר שני ממון גבוה הקריאת שם מעשר שני נחשב כמקדישו לגבוה ומתחלק למי שגבוה רוצה ליתן, ולכן שפיר מתקיים בו לא תאחר לשלמו[קיב].

בפני משה ביאר את תירוץ הירושלמי שלא תאחר לשלמו היינו דבר שיש לו תשלומין אחר זמן, מה שאין כן מילה שאינו יכול להשלימו אחר שעבר יום השמיני. וכתב באור שמח (שם) שאף במילה אחר זמנה יש לומר כן, שגדר המצוה להיות מהול וכל זמן שלא נימול כבר עברה המצוה מהזמן ההוא ואינה ניתנת לתשלומין, וכן ביאר בדבר אברהם (שם)[קיג].

קב. גיליון הש״ס על הירושלמי שם, והסכים לזה הרידב״ז שם ומשך חכמה (דברים כג כב), וראה בחזון איש (או״ח סי׳ קמב סק״ב) שהניח דין זה בצריך עיון.

קג. עמק ברכה (דיני בל תאחר אות ב עמ׳ קו).

קד. ויתכן אולי לדחוק את דברי ר״ח באומר הרי עלי על מנת שלא אתחייב באחריותה כמבואר להלן (ו.).

קה. וצריך ביאור בזה הרי אם הפריש ותמות הבהמה, בפשוטו עובר אם לא הביא אחרת כיון שעדיין נדרו עליו ולא קיים נדרו, וא״כ מדוע אם הפריש ולא הקריב לא יעבור הרי עדיין נדרו עליו.

קו. והנה התוספות (ד. ד״ה ומעשרות) דנו האם בטבל ולא הפריש עובר בבל תאחר, ודימוהו לאמר ולא הפריש, וכתבו שאף אם עובר, יש אופן שחייב להפריש מדין ביעור ולא מדין בל תאחר כגון שנתמרח בין רגל לביעור שכל שלא מירחו ודאי שאינו עובר עליו, ועדיין לא עברו שלשה רגלים כמבואר במהרש״א בביאור דברי התוספות, ומשמע בדבריהם שאילו היה טבל קודם הרגל ועברו עליו שלשה רגלים מטבלו היה עובר, ואף שבינתיים קרא לו שם, ומוכרח כדברי הטורי אבן שאמר ולא הפריש והפריש ולא הקריב מצטרפים, לפי מה שדימו התוספות טבל לאמר ולא הפריש, ואחר קריאת שם להפריש ולא הקריב.

קז. אמנם בטורי אבן (ד. ד״ה בכור) משמע שעיקר המחייב באמר ולא הפריש הוא מחמת החיוב הקרבה, ויתבאר להלן בפרק הדן לגבי צדקה בדין טבל במעשר בהמה, וראה עוד בדברי הטורי אבן (שם ד״ה עוד) שכתב ליישב את קושיית התוספות (ד. ד״ה ומעשרות) לצד שבטבל עובר בבל תאחר מה התחדש בדין ביעור, וכתב שבאופן שיכול רק לקרוא שם ולא ליתן, שבבל תאחר אינו עובר ומחמת הביעור מחויב לקרוא שם, ומבואר בדבריו שאין חיוב בהפרשה לחוד מחמת בל תאחר, כל שאינו יכול לקיים את הנתינה.

קח. ובמרומי שדה (ה:), וכן בספר משמר הלוי (סי׳ לד אות לז) הרחיב בזה שיש לומר שמודה ריש לקיש שאחר הפרשתו מחויב להביא את מה שהקדיש ליד גזבר אלא שאינו מחויב באחריות, ודומה לנדבה שאף שאחר שהקדיש אינו חייב באחריות מכל מקום מצוה עליו להביאו ליד גזבר. מיהו למבואר ברש״י (חולין שם ד״ה דמיחסר) שלריש לקיש הכל גזברים הם, מסתבר שאין חיוב מסוים להביאו ליד גזבר, ואינו דומה לנדבה שמצוה עליו להקריבו.

קט. ובמשמר הלוי (שם אות לח) הקשה הרי מבואר בגמרא (חולין שם) שבערכין כל שלא הגיע ליד הגזבר הרי הוא חולין ואיך שייך לומר בו כל היכא דאיתיה בי גזא דרחמנא איתיה, שמבואר בגמרא שמחמת סברא זו אי אפשר ללמוד הפריש ולא הקריב מאמר ולא הפריש, ואיך אפשר להעמיד את הפסוק של הפריש ולא הקריב לערכין שלא חל בהפרשתו.

קי. בספר משמר הלוי (ר״ה סי׳ כה עמ׳ עג) כתב לתמוה הרי בגמרא מבואר שעל כל פרט צריך לימוד מקרא שעובר עליו בבל תאחר, וא״כ לולא קרא מנין היינו מרבים שיעבור בבל תאחר. והביא ליישב שיש לומר שכל מה שלולא קרא לא היה עובר הוא שלא היינו יודעים מתי נחשב מאחר, ועל זה בא הכתוב שגם אלו אחר ג׳ רגלים נחשבים כמאחרים, אבל מילה שקבעה התורה בפירוש זמן ודאי שנחשב כמאחר אחר זמן זה, וממילא נכלל בבל תאחר.

קיא. באור שמח (נזירות פ״ז הי״ד) תמה הרי בל תאחר לא מצינו אלא רק בדבר הנידר ונידב או שקדושה שלהן חלה על ידי דיבור, ומה שמצינו בבכור בעל מום היינו משום שיש מצוה להקדישו (נדרים יג.), אבל במילה מה שייך בזה בל תאחר, וכתב שאולי למאן דאמר שמילה צריך לשמה וצריך כוונת האדם הרי הוא כבכור שצריך לשוחטו ולזורקו לשמו. ונראה מדבריו שאף אם החיוב לא חל על ידי פיו, מכל מקום אם מצותו שיעשה בו דין על ידי קדושת פיו עובר בבל תאחר. ועיין חזון איש (נגעים סוף סי׳ יג) שכתב שמצוות שהתורה חייבה את האדם אין בהם בל תאחר.

קיב. ויש להעיר עוד מדוע על צדקה כשלא נדר וענים לפניו אינו עובר והרי שם החיוב הוא כדין תשלומין לעני, ולפי דברי האור שמח בהערה הקודמת יתיישב שעל כל פנים לא חל על ידי דיבורו. אמנם לשון הקרבן העדה ׳שעל ידי הקדישו הוא חייב להביא, מה שאין כן מילה לאו תשלומין היא אלא חיובא׳, ויתכן לפרש בדבריו כסברת האור שמח הנ״ל, שכיון שהחיוב לא בא על ידי דיבורו אלא שהוא מצוה המוטלת עליו, לכן אינו עובר בבל תאחר, ואין כוונתו לסברת הרידב״ז שרק על מצוות שהן תשלומין עובר עליהם. וראה עוד בחזון יחזקאל (פ״א ה״ב). ויש בשני ביאורים אלו חילוק דין בנידון שהובא לעיל האם חטאות ואשמות קודם הפרשה עובר בבל תאחר, שאם תירוץ הירושלמי הוא שאינו עובר אלא בחיובים לגבוה לפי זה עובר, ואם הביאור שרק בחיובים הבאים על פיו עובר, לפי זה לכאורה לא יעבור, אמנם בשפת אמת (ה. ד״ה ופסח) כתב שיש לומר שחטאות ואשמות כיון שבאו על ידי מעשיו הרי זה כבאו על ידי נדרו. ובהמשך יתבאר עוד חילוקי דינים לפי הביאור בירושלמי.

קיג. ולפי מה שהובא לעיל מספר משמר הלוי, יש לומר שמילה שלא בזמנה לא היתה הוה אמינא לחייב כיון שלא נדרש מקרא, ומנין שנחשב כמאחר, ורק מילה בזמנה שקבעה התורה זמן ועבר הזמן ולא קיים נחשב למאחר. ויתיישב גם מה שהובא בהערה קודמת להקשות מדוע בצדקה בלא נדר אינו עובר בבל תאחר.

בל תאחר בדבר שאין לו תשלומין

ועיקר סברא זו המבוארת בירושלמי לפי ביאורו של הפני משה שרק בחיוב שיש לו תשלומין עובר עליו בבל תאחר ולא בדבר שאין לו תשלומין, כתב כן בטורי אבן (ה. ד"ה ופסח) לבאר את דברי הגמרא (שם) שפסח לא מנתה הברייתא בכלל בל תאחר, משום 'פסח זימנא קביעא ליה, אי אקרביה אקרביה, ואי לא אקרביה אידחי ליה', וברש"י (שם ע"ב ד"ה וכפסח) ובתוספות (שם ד"ה ואי) ביארו שמיד עובר עליו, והברייתא לא מנתה אלא אלו שעובר אחר ג' רגלים ולא אלו שעובר לאלתר**קיד**. אולם הטורי אבן כתב שיש לומר שכיון ששוב אין לו תשלומין ממילא אינו עובר, שרק בחיובים שמצינו בהם תשלומין נחשב כמאחר אם לא קיים, אך אם כל שלא קיים הפסיד המצוה שוב אינו נחשב כמאחר, וכתב מסברתו כדרשת הירושלמי שרק אם יש עדיין אופן לשלמו עובר, אך כל שאינו יכול יותר לשלמו אינו עובר, וכבר כתב כן במאירי (ד. סוף ד"ה אחד) בביאור דברי הגמרא לגבי פסח שמשום שאין לו תשלומין אינו עובר עליו.

ובמשנת רבי אהרן (שם אות ה) כתב שלשיטת הר"ן לכאורה מוכרח שפירוש דברי הגמרא כביאורו של הטורי אבן, שהרי לשיטתו נדרי צדקה עובר עליהם לאלתר, ואין בהם אופן שעובר אחר ג' רגלים כיון שאין חיובם תלוי במקדש [ויתבאר בזה בהרחבה בפרק הדן בבל תאחר בצדקה], וכתב הר"ן שלפי זה מה שמנתה הברייתא צדקה בכלל כל החיובים, אף שמבואר בברייתא שעובר אחר ג' רגלים, שאין הביאור שבכולם עובר רק אחר ג' רגלים, אלא חלקם עובר מיד וחלקם אינו עובר אלא אחר ג' רגלים. ולפי זה אי אפשר לבאר שתירוץ הגמרא לגבי פסח שכיון שעובר לאלתר לכן לא נמנה בברייתא, שהרי צדקה גם עובר לאלתר ומכל מקום מנוי בכלל הברייתא, ובעל כרחך לכאורה כביאורו של הטורי אבן שכלל אינו עובר**קטו**.

מיהו כבר הובא לעיל שגם הרשב"א (ה: ד"ה עולות) פירש בדברי הגמרא שבקרבן פסח אינו עובר עליו בבל תאחר אך מטעם אחר, ונתבאר בשם הדברי יחזקאל (סי' יג אות ט) ששיטת הרשב"א שגדר ג' רגלים הוא שיעור בלאו שכל שמאחר ג' רגלים עובר בלאו, ואף אם כבר הגיע זמנו, כל שלא עברו עליו ג' רגלים אינו עובר, ולכן בקרבן פסח שלאלתר אינו עובר, אף אחר ג' רגלים אינו עובר ששוב כבר אינו יכול להקריבו.

בגדר בל תאחר בפסח

ובגדר הבל תאחר בקרבן פסח לשיטת רש"י ותוספות הנ"ל שמבואר בדבריהם שעובר, נחלקו בזה באחרונים על מה עובר בבל תאחר, שבדברי הטורי אבן (שם) מבואר שלמד שהבל תאחר הוא על מה שלא קיים את מצות הקרבת פסח, שהקשה לשיטת רש"י ותוספות מהמבואר בגמרא (זבחים ק.) שעשה של פסח נדחה מפני עשה של טומאת קרובים, ואם עובר אף בבל תאחר איך נדחה עשה של פסח ולא תעשה של בל תאחר מפני העשה להיטמאות לקרובים. ותירץ שאם הדין שעשה של להיטמאות לקרובים דוחה את עשה של פסח, שוב אינו עובר בבל תאחר שהרי נפטר מהמצוה**קטז**. ומבואר על כל פנים שלמד שאם אינו מקיים מצותו עובר בבל תאחר. אך בהגהות אמרי ברוך השיג על דבריו שכיון שיכול להקריב בפסח שני מנין שעובר משום כן בבל תאחר. ולכן ביאר באופן אחר שהבל תאחר הוא על גוף הקרבן שהפריש לפסח ועמד להקרבה ולא נקרב דחוי הוא ופסול לגמרי**קיז**, ודקדק כן את לשון הגמרא 'ואי לא אקרביה אידחי ליה' ומשמע שהקרבן עצמו נדחה, אבל בעל הקרבן לא נדחה שהרי גם מזיד מקריב בפסח שני.

אבן בעיקר הדין האם בקרבן פסח עובר בבל תאחר, בקהלות יעקב (סי' ד) הביא שמבואר בירושלמי (פ"א ה"א) שבקרבן פסח אם לא הקריבו עובר עליו לאלתר, אמנם בהמשך דבריו כתב שיש לבאר את הירושלמי שנשאר בספק בדין זה. ובמנחת חינוך (מצוה תקעה אות א סעיף יא) דקדק מזה שהשמיט הרמב"ם שבקרבן פסח עובר מיד, מבואר שדעתו בביאור תירוץ הגמרא כטורי אבן שאינו עובר על פסח שלא הקריבו, וכן כתב בשפת אמת (ה. ד"ה ופסח).

והנה כתבו התוספות (נדרים ד. ד"ה משום) שמהמבואר שם בגמרא שנזיר שעיכב תגלחתו עובר בבל תאחר, שמשמע שאם לא גילח בזמנו מגלח אחר הזמן, ומבואר לכאורה בדבריהם כסברת הטורי אבן שבדבר שאין לו תשלומין אינו עובר בבל תאחר, וזה שהוכיחו שאם עובר בבל תאחר מוכח שצריך לגלח אחר הזמן, שאם לא כן לא היה עובר**קיח**.

ביכורים

עוד מצינו חילוק דין בין שיטת רש"י ותוספות שאף דבר שאין לו תשלומין עובר עליו בבל תאחר לשיטת הטורי אבן שאינו עובר, שהנה התוספות (ד. ד"ה ומעשרות) הקשו למה הברייתא לא מנתה שהמשהה ביכורים עובר בבל תאחר, וכתבו שביכורים אין דינם בשלשה רגלים, אלא מעצרת ועד החג בקריאה ומחג עד חנוכה בלא קריאה. וכתב המנחת חינוך (מצוה תקעה אות א סעיף יד) בביאור דבריהם שלכן עובר בבל תאחר קודם ג' רגלים, והברייתא לא מנתה אלא אלו שעוברים בג' רגלים**קיט**, וכתב שלשיטת הטורי אבן אינו עובר בבל תאחר כיון שלביכורים אין להם תשלומין, וכן הוא במאירי (ד. סוף ד"ה אחד) שבביכורים אינו עובר בבל תאחר כיון שעבר זמנו.

בנדבה

המהרי"ט (שו"ת, ח"ב חו"מ סי' קכד ד"ה והביא) כתב שכל מה שמבואר בגמרא (ו.) שבנדבה עובר בבל תאחר היינו רק באומר הרי עלי עולה על מנת שלא אתחייב באחריותה, אבל האומר הרי זו והפרישה שקיים דיבורו אינו עובר בבל תאחר, וביאר כן בדעת רש"י (נדרים ט: ד"ה נדבה) שכתב שבנדבה אינו עובר בבל תאחר 'דכל היכא דאיתא בבי גזא דרחמנא איתא', ובעל כרחך לשיטתו מה שמבואר בגמרא שבנדבה עובר בבל תאחר היינו כשהוציאו בלשון נדר, וכתב שהר"ן (שם ד"ה נדבה) חולק בזה שמבואר בדבריו שאף בנדבה אם משהה עובר בבל תאחר. אולם באחרונים כתבו בדרכים אחרות ליישב את דברי המפרש הנ"ל, בפנים מאירות (שו"ת, ח"א סי' צט) כתב שלעולם עובר רק שאין לחשוש שמא יעבור בבל תאחר, מפני שאחר שהפריש לא יתעצל מלהביאו, מה שאין כן בנדר חוששים שמא יתעצל להביאו. ובשבות יעקב (שו"ת, ח"ב סי' ג) כתב לבאר שבנדבה אחר שהפרישו אם שהה בשוגג אינו עובר בבל תאחר, ורק בנדר עובר אף בשוגג.

אוצר החכמה

בנדרי הרשות

נחלקו הראשונים האם בנדרי רשות עובר בבל תאחר, ברמב"ן בספר המצוות (עשה צד) כתב שבנדרי הרשות ובשבועת ביטוי אינו עובר בבל תאחר, משום שהכתובים של פרשת בל תאחר הם בנדרי גבוה, ובמגילת אסתר (שם) כתב שגם הרמב"ם מסכים לזה. אולם בר"ן (נדרים סג. ד"ה קונם) מבואר לא כן, שכתב שהנודר בסתם שנה אחת אפילו שעובר בבל תאחר אם לא קיים את נדרו לאלתר, מכל מקום לא חל הנדר מיד, ומבואר בדבריו שגם בנדרי הרשות עובר בבל תאחר. אכן בשלמי נדרים (נדרים ג. ד"ה ומה) הקשה סתירת דברי הר"ן בזה, שבגמרא (שם) אמרו 'ומה נדרים עובר בבל יחל ובבל תאחר' ופירש הר"ן (שם ד"ה ומה) 'אם אמר ככר זה עלי איכא בל יחל, ואי נדר להביא קרבן איכא בל תאחר', ומזה שהעמיד בל תאחר רק בנדרי קרבן משמע שבנדרי הרשות אינו עובר בבל תאחר. וכדברי הר"ן שמבואר בדבריו שעובר בבל תאחר מבואר גם בריטב"א (ו: ד"ה אמר רבא) שבכל נדרים ושבועות עובר בבל תאחר, והריב"ש (שו"ת, סי' תמה) הסתפק בדין זה האם יש לדמותו לנזירות או שיש לחלק ביניהם, והעמיד שהמקרה שיש לדון בל תאחר בנדרי איסור כגון המבואר בגמרא (נדרים ג:) על נדרי נזירות באומר לא אפטר מן העולם עד שאהא נזיר, והוא הדין בנדרי איסור כגון שאמר שיאסרו תאנים עלי שלשים יום קודם שאפטר מן העולם שכדי שלא ימות צריך להחיל נדרו.

ובמהרי"ט (ח"א סי' קלא ד"ה אלא) כתב שלא מצינו בל תאחר בנדרי רשות שאין מצוה לקיימן, ואדרבה אמרו הנודר כאילו בנה במה והמקיימו כאילו הקריב עליה קרבן, והוכיח שבגמרא דרשו מקראי על כל ההקדשות והקרבנות שעובר עליהם בבל תאחר, ולא מצינו דרשה לנדרי רשות,

קיד. וכתב במנחת חינוך (מצוה תקעה אות א ד"ה פסח) שלפי זה הוא הדין כל קרבנות שקבוע להם זמן כגון תמידים ומוספים עוברים עליהם בבל תאחר.

קטו. מיהו כתב לדחות שיש לומר כביאורו השני של הטורי אבן, שכיון שהזמן לעבור עליו הוא לאלתר אינו בכלל בל תאחר, שחיוב שתלוי במקדש זמנו ברגלים, וקרבן פסח אם יעבור עליו נמצא שאין זמנו ברגלים וזה לא מצינו שחיוב שתלוי במקדש יעבור עליו שלא ברגלים.

קטז. אבן בשפת אמת (ו. בתוס' ד"ה תשמור) הקשה שבכמה מקומות מבואר שפסח אינו אלא עשה, והרי עובר אף בלא תעשה של בל תאחר. וראה עוד באבני נזר (או"ח סי' שפב) מה שהשיב לבעל החלקת יואב בענין זה.

קיז. וצריך עיון בדבריו מדוע הקרבן יפסל והרי אף הוא ראוי לפסח שני, וכן ראוי הוא להיות מותר הפסח, אלא שעדיין יש לומר שמכל מקום כיון שדינו להקריב לאלתר ולא הקריבו עובר בבל תאחר, וראה בקהלות יעקב (סי' ד) שכתב לבאר בדברי הירושלמי שדן בסברות אלו האם משום שעדיין הקרבן ראוי להקרבה אינו עובר בל תאחר, או משום שכבר הגיע זמן הקרבתו ולא הקריבו אף שראוי הוא עדיין להקרבה עובר בבל תאחר. אמנם בעיקר דברי האמרי ברוך יש לומר בנוסח אחר, שהנה מצינו שני אופנים בבל תאחר, אמר ולא הפריש והפריש ולא הקריב, ומבואר בטורי אבן (ה: ד"ה כי) שבקרבנות המחויבות אם לא הפריש אינו עובר בבל תאחר [ונתבאר בזה לעיל שאינו ברור בדבריו], וא"כ אף בפסח אם לא הפריש לא יעבור בבל תאחר, ושפיר יש להעמיד את הסוגיא בזבחים שעדיין לא הפריש [כפי שלכאורה העמיד האמרי ברוך], ואם הפריש כבר בזה, לכאורה לא יועיל יישובו של האמרי ברוך כיון ששוף סוף עובר בבל תאחר. ולפי המבואר צריך עיון בדעת הטורי אבן מדוע אם לא הפריש עובר בבל תאחר ומה בין זה לחטאות ואשמות, ועמד בזה במשמר הלוי (סי' לד אות מו).

קיח. מספר בני חיל (נדרים סי' י).

קיט. וכן מבואר בטורי אבן (ד. ד"ה עוד), אמנם בחדרי דעה (יו"ד סי' רנז ס"ג) פירש בדבריהם

וכן תמה במחנה אפרים (שבועות סי׳ יד) על מה שכתב הר״ן שגם בנדרי הרשות עובר בבל תאחר וכתב שהדברים תמוהים, ועוד כתב שכל דברי הר״ן אמורים בנדרי הרשות ולא בשבועת ביטוי כיון שבשבועה לא מצינו ענין בל תאחר. אולם בריטב״א הנ״ל מבואר לא כן ואף בשבועה עובר בבל תאחר.

בנדרי מצוה

אמנם מבואר במהרי״ט שם שבנדרי מצוה עובר בבל תאחר, וביאר בזה את המבואר בגמרא (ב״ק פ.) מי שנדר ליקח בית ולישא אשה בארץ ישראל אין מחייבין אותו ליקח מיד אלא עד שימצא ההוגנת לו, ומשמע שאם מצא הוגנת מחויב מיד, וביאר שכיון שהם נדרי מצוה מחייבים אותו לקיים נדרו.

אולם בתשב״ץ (ח״ג סי׳ קסט) כתב שאינו עובר בבל תאחר, שאין איסור זה אלא בנדרי גבוה אבל בנדרי מצוה אינו עובר בבל תאחר, והביאור בגמרא שמחייבים אותו לקיים נדרו מדין מוצא שפתיך תשמור. וכתב המחנה אפרים (שם) שביאור זה בדברי הגמרא מוכח כן מדברי הטור (יו״ד סי׳ ריט) שהביא דין זה שמי שנדר או נשבע לקנות בית אם מצא מחויב לקנות מיד, משמע שהטעם שחייב לקיים מיד משום שהוא כלול בנדרו ושבועתו שיקיים לאלתר בל לא משום בל תאחר, כיון שהוי נדרי רשות אין בזה בל תאחר[קכ]. ועוד כתב שם שכן מבואר בריב״ש (סי׳ קצח) שהנודר או נשבע סתם חייב לקיים מיד, אך בדבריו מבואר שמשום שמא ימות ולא יספיק לקיים את מה שנתחייב משום כן מחויב לקיים לאלתר, וכן כתב במגן אברהם (סי׳ תקסח ס״ק יג) בביאור דברי הטור שכיון שחוששים שמא ימות משום כן צריך לקיים נדרו לאלתר.

נדרי תענית

אולם בעיקר הדין שמבואר במהרי״ט הנ״ל שבנדרי מצוה עובר בבל תאחר מודה המחנה אפרים לזה, וכתב שלפי זה המקבל עליו להתענות אינו יכול לדחות קיום נדרו כיון שעובר בבל תאחר, אלא שהביא שהר״ן (תענית יב:) כתב בשם הראב״ד והרמב״ן שהמקבל עליו להתענות יום זה יכול לדחותו ליום אחר, ומבואר בדבריהם שאין בזה משום בל תאחר, אבל בדברי הרמב״ם (נדרים פ״ד הט״ז) מבואר שאם קיבל עליו יום זה אינו יכול לדחותו ליום אחר, וכתב שכן מבואר בראי״ש (שבת פ״א סי׳ כה). אכן בשולחן ערוך (או״ח סי׳ תקסח ס״ג) כתב שהנודר להתענות סתם יכול לדחותו לימות הגשמים, ומבואר שאין בזה משום בל תאחר. אולם המחנה אפרים כתב שיש לחוש בזה משום בל תאחר וכנדרי צדקה, וכן כתב בהלכות נדרים (סי׳ טו)[קכא].

ובמגן אברהם (שם ס״ק יג) כתב גם שצריך לקיים נדרו מיד אבל מטעם אחר, שכיון שלשמא ימות חיישינן, צריך לחוש שמא לא יוכל לקיים נדרו ומשום כן צריך להתענות מיד[קכב].

ביאור המחלוקת בנדרי הרשות

נמצינו שנחלקו בזה לשיטות שבנדרי רשות אינו עובר בבל תאחר האם בנדרי מצוה עובר, ששיטת המהרי״ט והמחנה אפרים שעובר, אך בדברי הראב״ד, הרמב״ן, הר״ן (תענית שם) והשולחן ערוך מבואר שאינו עובר. וביאור הנידון האם בנדרי מצוה ובנדרי הרשות עובר בבל תאחר, כתב בקהלות יעקב (סי׳ ח) על פי המבואר בירושלמי שהמאחר מילה אינו עובר בבל תאחר, וביאר שם על פי ביאור הקרבן העדה והרידב״ז שהובאו לעיל שבל תאחר אינו עובר אלא במצוות שגדרם תשלום או לגבוה או לחבירו, אבל מצוות שאינם ענין תשלומין אינו עובר בזה, ולכן גם נדרי הרשות שאינם מענין תשלומין אינו עובר בבל תאחר. ועיקר סברא זו מבוארת בקרן אורה (תענית יב: ד״ה ובאותו) שכתב שמלשון הרמב״ם (מעשה הקרבנות פי״ד הי״ג) משמע שאינו עובר בבל תאחר אלא בחיוב קרבנות או חיוב ממון שמחויב לשלם נדרו, אבל נדר בעלמא כתענית אינו בכלל זה, אלא שכתב שלשיטת הר״ן הנ״ל שאף בנדרי הרשות עובר בבל תאחר מבואר לא כן.

ובשיטת הר״ן (נדרים שם) שאף בנדרי הרשות עובר בבל תאחר, כתב בקהלות יעקב (שם) שיתכן שחלוק ממילה שהוא לא חייב עצמו בכלום, מה שאין כן נדרים הם מחמת התחייבות שלו, והובאה לעיל סברא זו בשם האור שמח. ולביאור הפני משה בירושלמי שהטעם שבמילה אינו עובר משום שאין לה תשלומין, לפי זה מבואר כשיטת הר״ן שלולא זאת כל שיש לו תשלומין אף שאינו בגדר תשלום לגבוה או לחבירו עובר בבל תאחר.

והנה משיטות אלו הסוברות שאף בנדרי איסור עובר בבל תאחר, כתב במשנת רבי אהרן (שם אות יח) שמבואר מזה שאין הגדר בבל תאחר שמחויב לא לאחר את חיובו, שזה לא שייך אלא בחיובים לגבוה, ובעל כרחך שלפי זה הדין הוא שלא לאחר קיום נדרו, ולפי זה נתבאר עוד דרך בביאור הנידון האם בנדרי הרשות עובר בבל תאחר.

ה. בבכור

שנינו (בכורות כו:) ׳הבכור נאכל שנה בשנה בין תם ובין בעל מום שנאמר לפני ה׳ אלהיך תאכלנו שנה בשנה׳, וכתבו התוספות (שם כז: ד״ה שנה) שהיינו שנה בלא רגלים, וכמו שהעמידה הגמרא כפי שהובא לעיל. ותמה החכם צבי (סי׳ יב) הרי מבואר בגמרא שנחלקו בזה האם שייך שנה בלא רגלים, ויקשה על הסובר שלא מצינו, א״כ איך שהה שנה. ועוד קשה שמשמע מהמשנה שלכתחילה יכול להמתין עד סוף השנה, וקשה אפילו אם מדובר בשנה בלא רגלים ולא עבר בבל תאחר, מכל מקום הרי יש מצוה ברגל ראשון ואיך יכול להמתין לכתחילה עד סוף השנה.

בל תאחר לכהן או לבעלים

וכתב ליישב שחלוקה המצוה של רגל ראשון ובל תאחר מהמצוה של שנה בשנה, שרגל ראשון ושלשה רגלים הם זמן של הישראל שבידו בכור שמצותו ליתנו לכהן, והזמן של שנה בשנה הוא זמן לכהן שהבכור תחת ידו שצריך לאוכלו תוך שנתו, ועל זה נאמרה המשנה בבכורות, ושלא כדברי התוספות הנ״ל. אלא שתמה על עצמו מדברי התוספות (ז. ד״ה הא) שכתבו שאין להוכיח מהמבואר בגמרא שלבעל מום מונין שנה מיום שנולד ששייך בל תאחר בנתינה לכהן, משום שהגמרא דנה לגבי הדין לאוכלו תוך שנה. ומשמע בדבריהם שאין כלל בל תאחר בנתינה לכהן, וכתב שכל נידונם של התוספות הוא רק לגבי בכור בעל מום, אבל בכור תם ודאי שיש בו בל תאחר אם אין נותנו לכהן, ולכן התוספות לא עמדו על שאלה זו למעלה שהובא דין בכור, משום ששם מדובר בבכור תם. וכתב שלפי זה צריך לומר שהברייתא שאמרה ׳אחד בכור ואחד כל הקדשים כיון שעברו עליהם שנה בלא רגלים ורגלים בלא שנה עובר בבל תאחר׳ לצדדין הוא, ששנה הוא דין על הכהן, ורגלים הוא דין על הבעלים.

ובפני יהושע (ו: בתוספות ד״ה בשלמא) הקשה על דבריו שמשמעות הכתובים הם להפך, שהפסוק של ׳ובאת שמה והבאתם שמה וגו׳ בכורות בקרכם׳ משמע שהוא על הכהן, כיון שכתוב שם ׳ואכלת שם׳, ופשטות הכתוב של ׳שנה בשנה תאכלנו׳ הוא על הבעלים, שתחילת המקרא מוסב על הבעלים ׳כל הבכור אשר יולד בבקרך ובצאנך׳.

ביאור הסברא שאין הכהן עובר בבל תאחר

ובביאור סברת החכם צבי שאין הכהן עובר בבל תאחר כתב בקהלות יעקב (סי׳ ה, בכורות סוף סי׳ כו) על פי המבואר בגמרא (ו:) שאין יורש עובר בבל תאחר כיון שהוא לא נדר את הקרבן, והוא הדין הכהן שלא מכחו הוקדש הבכור לא עבר בבל תאחר על ההקרבה[קכג]. אלא שבדברי החכם צבי מבואר שהישראל עובר בבל תאחר מפני שמחויב ליתנו לכהן, וכתב הקהלות יעקב (בכורות שם) שלפי זה אינו מובן מה שחילק בסוף דבריו בין בכור תם לבכור בעל מום, שכיון שמצווה בשניהם ליתנם לכהן מדוע שלא יתחייב בבכור בעל מום. וכתב הקהלות יעקב שיש לומר שהבל תאחר המוטל על הישראל הוא מצד המצות הקרבה ומשום שבאמת הקרבן הוא שלו, אלא שנפטר מהבאתו

שאינו עובר בבל תאחר, וכן העתיק בדרך אמונה (ביכורים פ״ב סק״ב) שבדברי התוספות מבואר שאינו עובר בבל תאחר, וכבר השיגו במשמר הלוי (סי׳ כד) שפשט דברי התוספות שעובר בבל תאחר אלא שעובר אף קודם ג׳ רגלים, וכן מבואר בתוספות הרא״ש.

קכ. ובפתחי תשובה (יו״ד סי׳ ריט סק״א) הוכיח מדברי הטור שלא כמו שכתב החתם סופר (שו״ת יו״ד סי׳ רכח) שבנדרי הרשות אינו מחויב לקיים נדרו לאלתר ורק בנדרי מצוה מחויב לאלתר שהרי הוא כמפרש שמיד שיזדמן לו יקיים נדרו, והקשה עליו הפתחי תשובה שמזה שכתב הטור שהנשבע לקנות בית מחויב מיד, משמע שאף אם אינו בארץ ישראל שאינו מקיים מצוה בקניית הבית, מחויב לקיים נדרו ושבועתו לאלתר.

קכא. וראה חזון איש (נגעים סוף סי׳ יג) שכתב שלשיטת הר״ן (נדרים ח. ד״ה עליו) שכל נדרי מצוה נלמדים מנדרי צדקה, עובר עליהם בבל תאחר.

קכב. ויש להעיר שהמשנה ברורה (שם ס״ק כח) כתב שבמחנה אפרים כתב כמגן אברהם, אולם לכאורה משני טעמים הם, ויש חילוק בזה, שבמגן אברהם שם כתב שלזמן מועט אין חוששים שמא ימות, ואילו לשיטת המחנה אפרים עובר בבל תאחר לאלתר כנדרי צדקה.

ובקרן אורה (שם) כתב להעיר על עיקר דברי המגן אברהם שמזה שבכל נדר עד ג׳ רגלים אינו עובר מבואר שאין צריך לחוש בזה משום שמא ימות, וכתב שהיה מקום לומר שחשש זה אינו אלא מדרבנן ומדרבנן באמת צריך לקיים נדרו לאלתר, אולם הוכיח מדברי הגמרא (ו.) שדנה אם ברגל אחד עובר בעשה והביאה מזה שהשהו ולד שלמים מפסח לסוכות, וקשה שעדיין משום שמא ימות היה צריך להביא את הקרבן לאלתר. ויש לדון שאולי כל סברת המגן אברהם היא בנדר שמחויב לקיים נדרו, אבל ולד שלמים שלא נדר להביאו, לולא הלאו של בל תאחר או העשה של רגל ראשון מה יחייבו להביאו.

קכג. אולם בקהלות יעקב (ר״ה שם) העיר שבדברי החכם צבי מבואר שאין הכהן עובר בעשה של רגל ראשון, ואילו לגבי יורש מבואר בריטב״א (שם ד״ה בעי רבי זירא) וכן כתב במנחת חינוך (מצוה תלח אות ג) שאף שאינו עובר בבל תאחר אך העשה מוטל עליו. ויתכן אולי לפי מה שכתב האבי עזרי (תמורה פ״ג ה״ב) בשיטת התוספות (מנחות צג. ד״ה לפי) שבכור גם אחר שהגיע ליד כהן הישראל נחשב בעל הקרבן להתכפר בו, וא״כ יש לומר שיורש שיש לו בעלות בקרבן עובר בעשה, אבל הכהן שאין הקרבן נחשב שלו אף בעשה אינו עובר.

למקדש כשנתנו לכהן, וכל שלא נתנו לכהן עדיין מוטל עליו מצות הקרבה[קכד], ומשום כן עובר בבל תאחר, ולכן דווקא בבכור תם עובר ולא בבעל מום[קכה].

שיטת המנחת ברוך שהכהן עובר ולא הישראל

במנחת ברוך (סי׳ קד ענף ב) כתב להוכיח שהדין הוא להפך ממה שכתב החכם צבי, שכל דין בל תאחר בבכור הוא רק על הכהן שצריך להקריבו קודם הרגל, אבל הבעלים אינו מוזהר בבל תאחר ליתן את הבכור לכהן [ובסמוך יתבארו הוכחותיו], וכל חיובו הוא רק מהמצוה של שנה בשנה שיתננו לכהן קודם סוף השנה. ולפי זה כתב ליישב בפשיטות את הקושיא שהובאה לעיל מה התחדש בדין שנה בשנה והרי כבר מרגל ראשון מצווה להקריבו, וכן המשנה בבכורות שהובאה לעיל שמשמע שלכתחילה יכול להמתין מלאוכלו עד סוף השנה, ומדוע לא עבר בבל תאחר ובעשה של רגל ראשון. ולדבריו ניחא שיש לומר שהמשנה מדברת באופן שהיה הבכור ביד הישראל והוא אינו מצווה ליתנו לכהן קודם רגל ראשון וכנ״ל ונתנו לכהן, וקודם שבא הרגל כלתה השנה ולא עברו על הכהן לא רגל אחד ולא שלשה רגלים, ועל זה התחדש מצות שנה שצריך להקריבו קודם גמר השנה. וכתב שיש להעמיס כן בדברי התוספות (בכורות שם) הנ״ל שכתבו שהמשנה מדברת באופן של שנה בלא רגלים, והובאה תמיהת החכם צבי הרי כבר מרגל ראשון עבר בעשה, ועוד הרי בגמרא מבואר שיש שיטות שלדעתם לא מצינו שנה בלא רגלים. וכתב המנחת ברוך שלדבריו יש לומר שכוונת התוספות באופן שלא עבר בבל תאחר וכגון שהיה ביד הבעלים עד סמוך לכלות השנה, ומכל מקום מוטל על הכהן להקריבו מהמצוה של שנה בשנה.

ההוכחות שאין הישראל עובר בבל תאחר

והמנחת ברוך (שם ענף ג) כתב להוכיח כדבריו שאין הישראל עובר בבל תאחר אם לא נתנו לכהן, מהמבואר במשנה (בכורות כו:) שהישראל צריך לטפל בבכור בדקה ל׳ יום בגסה נ׳ יום וכו׳, ומשמעות המשנה מדובר גם כשבתוך זמן זה הגיע הרגל, ומכל מקום מעכבו הכהן תחת ידו ואינו עובר בעשה, ולרבי מאיר שברגל אחד עובר בלאו מוכח גם שאינו עובר בבל תאחר ולא מצינו שחכמים יחלקו על רבי מאיר בזה, ובעל כרחך שאין הישראל עובר בבל תאחר בנתינתו לכהן. אמנם בבית יצחק (שו״ת, יו״ד ח״ב סי׳ סה) הביא הוכחה זו, ודחה שכיון שהישראל מצווה לטפל בבכור ומזכות הכהן שהישראל יטפל, ממילא אינו עובר בבל תאחר שהרי אינו מצווה ליתנו עכשיו לכהן.

עוד הוכיח המנחת ברוך ממה שנינו (יבמות צט:) ׳הכהנת שנתערבה ולדה בולד שפחתה וכו׳ ובכורו יהיה רועה עד שיסתאב׳. וקשה איך הוא רועה והרי מחויב ליתנו לכהן קודם הרגל שלא יעבור בעשה ובבל תאחר, ובעל כרחך שעל הנתינה לכהן אינו עובר[קכו]. והטעם שאינו עובר בבל תאחר על ההקרבה כדין כהן שאינו מקריב, משום שאינו יכול לאכלו מספק שבכור תם אינו נאכל אלא לכהן, וכיון שאינו יכול להקריבו לא עבר בבל תאחר, ודימהו למבואר בגמרא (ה:) שתודה שנתערבה כיון שאינה קריבה אינו עובר בבל תאחר, והוא הדין כאן שהוא אינו יכול להקריבו אינו עובר בבל תאחר, ואכן יותר משנה אסור לו להמתין כיון שמצוה לאכלו תוך שנתו. ואמנם עיקר קושיא זו הקשה בשיטה מקובצת (תמורה ח. אות ו), וכתב שעד שנה ימתין, אבל יותר משנה כיון שעובר על שנה בשנה ובל תאחר צריך להקריבו, אלא שלא יישב מדוע קודם רגל ראשון אינו מקריבו כדי שלא יעבור בעשה[קכז]. ועוד תירץ שבל תאחר ישנו רק בבכור ודאי ולא בבכור בתערובת אם ממתין לאכול הוא בעצמו[קכח].

ובביאור הדין מדוע על הנתינה לכהן אינו עובר בבל תאחר, כתב המנחת ברוך (שם ענף ג) לבאר כיון שהעשה ׳ובאת שמה והבאתם שמה׳ נאמר על הכהן, שהרי כתוב ׳ואכלתם שם׳, וכן בפסוק של בל תאחר מבואר מצות אכילה, ובעל כרחך שהוא על הכהן, וא״כ שוב אין מקור שהישראל עובר בבל תאחר אם לא נתנו לכהן, ואף שבשאר מתנות כהונה שיטת התוספות (ד. ד״ה ומעשרות) שעובר עליהם בבל תאחר, [ולהלן יתבאר בזה], מכל מקום דווקא בהם יש ריבוי, אבל בבכור אין ריבוי וממילא אינו עובר.

ונמצא שנחלקו בזה מי עובר בל תאחר בבכור, שהחכם צבי כתב שהישראל שמעכבו מליתן לכהן עובר, אבל הכהן שאינו מקריבו אינו עובר, וכתב בשיטת התוספות שיתכן שבבכור בעל מום אף הישראל אינו עובר. ודעת המנחת ברוך להפך שהישראל אינו עובר אם לא נתן לכהן, והכהן שמשהו תחת ידו עובר. וכבר הובאו במאירי (ד. ד״ה אחד) שתי שיטות בזה, האם בל תאחר המבואר כאן הוא על ישראל שמשהה מליתן לכהן, או כהן שלא הקריב את הבכור שתחת ידו.

ביאור שיטת רש״י שבשני העניינים עוברים

ואמנם יתכן ששניהם בבל תאחר, ישראל המעכב מליתן לכהן, וכהן שמשהה את הקרבת הבכור. ובקהלות יעקב (סי׳ ה) כתב לבאר לפי זה שהנה בגמרא (ה:) דרשו מקראי על מה עוברים בבל תאחר, ׳כי דרוש ידרשנו אלו חטאות ואשמות עולות ושלמים׳, וכתב רש״י (ד״ה ועולות) שהוא הדין בכור ומעשר ופסח למדים ממקרא זה שהן חובה. ובהמשך דרשו ׳ה׳ אלהיך אלו צדקות ומעשרות ובכור׳, וכתבו התוספות (ד״ה ומעשרות) שלפי זה בעל כרחך בכור אין למדים מדרוש ידרשנו ומשום שאינו דומה לחטאות ואשמות כיון שאם אין לו בכור אינו מחויב. וכתב המהרש״א (בתוס׳ שם) שרש״י לא גרס בכור בדרשה של ה׳ אלהיך אלא בדרשה של כי דרוש ידרשנו, וכן כתב בתוספות הרא״ש (ד״ה ומעשרות) בשיטת רש״י. אולם בב״ח (אות ג) מבואר שגרס בדברי רש״י בכור אף בדרשה של ה׳ אלהיך, וקשה למה לי שתי דרשות.

וכתב הקהלות יעקב לבאר שהרי ישנם שני דינים בבכור, נתינתו לכהן והקרבתו, ומיושב לפי זה שמה שלמדנו מה׳ אלהיך הוא כעין צדקות ומעשרות הלמדים מדרשה זו שעניינם הנתינה, והוא הדין בבכור הנתינה לכהן מחייבת בל תאחר. אך עדיין יש דין נוסף על הכהן שלא ישהנו מלהקריבו, וזה נלמד כחטאות ואשמות שכל קרבנות המחויבות אם משהם מלהקריבם עובר בבל תאחר.

שיטת הרמב״ם בדין ג׳ רגלים בבכור

הרמב״ם (בכורות פ״א ה״ח) הביא דין אכילת בכור תוך שנתו ולא הביא כלל שצריך לאוכלו קודם שיעבור עליו רגל אחד או שלשה רגלים, וכן כשהביא (מעשה הקרבנות פי״ד הי״ג) דיני בל תאחר לא הוזכר בדבריו דין בל תאחר אחר ג׳ רגלים בבכור. ובברכת הזבח (נדפס בספרו אחרי מסכת ערכין) כתב ששיטת הרמב״ם כמשמעות המשניות בבכורות, וכן משמעות הגמרא (ו:) בכור מאימתי מונין לו שנה, שבבכור לא נאמר כלל דין עשה אחד וג׳ רגלים, אלא רק אחר שנה עובר אם השהה מלהקריבו וחולקים על הברייתא המובאת בגמרא שבבכור עובר על רגלים בלא שנה, וכן כתב בליקוטי הלכות (ר״ה ו:, ג. מדפה״ס) וביאר שכיון ששנה בלא רגלים לא ציירה הגמרא אלא לתנאים שאין הלכה כמותם[קכט], וממילא נדחתה גם הברייתא שרגלים בלא שנה עובר, שמזה שהתורה נתנה שיעור שנה מוכח שקודם לכן אינו עובר ומותר להשהותו עד סוף השנה.

אולם המהרי״ט אלגאזי (בכורות פ״ד אות כג) והמנחת חינוך (מצוה יח אות ה) נקטו בדעת הרמב״ם שרגלים בלא שנה עובר גם בבל תאחר[קל]. וראה עוד לעיל בסוף הפרק הקודם שהובא נידון האחרונים בדעת הרמב״ם האם אחר ג׳ רגלים או אחר שנה עובר בבל תאחר.

ויש לעיין לפי סברת הקהלות יעקב בכהן שיש לו בכור שנולד אצלו, האם יודה החכם צבי שכל שאינו מקריבו עובר בבל תאחר כיון שהקדושה באה מכחו.

קכד. וראה שם מה שהאריך לייסד ענין זה, ועיקר הדבר כתב כן בחידושי רבינו חיים הלוי (ערכין וחרמין פ״ו הט״ז).

קכה. וכן כתב בחידושי הגרי״ז (בכורות כח.) בביאור דברי התוספות שבל תאחר של בכור הוא על ההקרבה ולכן נוהג רק בתם ולא בבעל מום, ואילו המצוה של שנה הוא דין באכילת בכור, וזה נוהג אף בבעל מום.

קכו. וכן הקשה בקרבן העדה (יבמות פי״א ה״ו) בשירי קרבן (ד״ה ובכורן) הביאוהו מהרי״ט אלגאזי (בכורות פ״ה אות לז סוף סק״ו) ורעק״א בגליון המשנה (יבמות שם) מדוע אינו עובר בבל תאחר מספק. אולם בעיקר הקושיא יש לתמוה שכשם בספק תרומה אינו מחויב ליתנו לכהן, וממילא אינו עובר בבל תאחר אם לא נתנו כיון שמספק המוציא מחבירו עליו הראיה שוב אינו מחויב ליתנו, וממילא אינו עובר בבל תאחר, וא״כ הוא הדין לגבי הנתינה אינו מחויב ליתן את הבכור מספק וממילא אינו עובר בבל תאחר על הנתינה, וכן כתב המהרי״ט (שו״ת, ח״ב חו״מ סי׳ קכד ד״ה והביא) שאם הדין שמספק פטור אינו עובר בבל תאחר, וכיון לזה בספר עמק יהושע (סי׳ טז) בביאור דברי הר״ן (נדרים ז. ד״ה ולענין) שספק ממון עניים פטור, וביאר בזה שאינו עובר בבל תאחר כיון שהדין הוא שמספק פטור וממילא אינו עובר בבל תאחר [וראה באמרי בינה המצוין בסמוך]. וקושיית הקרבן העדה יתכן שהקשה על ההקרבה, ולא ניחא ליה בסברת המנחת ברוך (שם ענף ג) לבאר כיון שהעשה ׳ובאת שמה והבאתם שמה׳ ברוך שיובא בסמוך שכיון שהוא אינו יכול לאכלו אינו מצווה בהקרבתו, כיון שסוף סוף הוא קרבן גמור, ולפי זה לשיטת החכם צבי שהבל תאחר הוא רק בנתינה לכהן ולא על ההקרבה מיושבת הקושיא. אך קושיית המנחת ברוך שמחמת הנתינה יעבור בבל תאחר קשה מה בין זה לשאר ספיקות בנתינה.

קכז. ותמה בזה באמרי בינה (חו״מ דיני דיינים סי׳ מט ד״ה וגדולה), וראה מה שכתב לבאר בעיקר דברי השיטה מקובצת. ובמנחת אברהם (בכורות כו:) כתב ליישב לפי מה שכתב בחזון איש (תמורה סי׳ לא סק״י) שאין עשה של רגל ראשון בבכור כיון שנאמר שנה בעל כרחך שברגל ראשון אינו מחויב. ולדברי המנחת ברוך מתיישב היטב שהמצוה ברגל ראשון היא ליתנו לכהן וזה אינו מצווה, ורק על שנה בשנה שהוא זמן הקרבת הקרבן שפיר עובר כל שאינו מקריבו. ויתכן שבזה דן השיטה מקובצת ובתירוצו השני סבר שגם כלפי המצוה של שנה בשנה שייך סברא זו שכל שרוצה הוא לאכלו אינו מצווה להקריבו.

קכח. בספר חיי אריה (תמורה שם ד״ה בכורן) נשאר בקושיא בביאור דברי השיטה מקובצת, וראה הערה קודמת.

קכט. וכן כתב שם בברכת הזבח שהרמב״ם פוסק כאחרים המובאים בגמרא (ו:) שלשיטתם אין אופן של שנה בלא רגלים כמבואר בגמרא. אכן המנחת חינוך (מצוה יח אות ז ד״ה אך) כתב שהרמב״ם (קידוש החודש פ״ח ה״ה) לא פסק כאחרים, וא״כ שפיר יש אופן של שנה בלא רגלים.

קל. והמהרי״ט אלגאזי דן שם שיתכן שסובר הרמב״ם שרק על רגלים עובר, ועל שנה בלא

בבכור בעל מום

שנינו (בכורות כו:) 'הבכור נאכל שנה בשנה בין תם ובין בעל מום שנאמר לפני ה' אלהיך תאכלנו שנה בשנה', ויש לדון אם לא שחט את הבכור בעל מום תוך שנתו האם עובר בבל תאחר. והנה לעיל הובאה מחלוקת האחרונים מי עובר בבל תאחר בבכור, האם הישראל שמעכב את הנתינה לכהן, או שהכהן עובר אם עיכב את ההקרבה. ולפי זה לכאורה היה נראה שהדין שאם הישראל עובר בבל תאחר אף כאן יעבור אם עיכב נתינתו לכהן, אבל אם הכהן עובר יש לדון האם רק כשמעכב את ההקרבה עובר או אף אם לא אכל בעל מום תוך שנתו עובר בבל תאחר. אמנם כבר הובאו לעיל דברי התוספות (ז. ד"ה הא) שכתבו שאין להוכיח ממה שדנה הגמרא מאימתי מונין שנה לבכור שעובר בבל תאחר בנתינה לכהן, שיש לומר שהגמרא דנה לגבי המצוה לאוכלו תוך שנתו, והובא שהחכם צבי כתב בדעתם שכתבו כן לגבי בכור בעל מום אבל בבכור תם ודאי שעובר הישראל, ובשם הקהלות יעקב הובא שתמה שאם הוא משום שמעכב את הנתינה מה לי תם ומה לי בעל מום, ולכן ביאר בדעתם שהישראל עובר על ההקרבה כל עוד שלא נתנו לכהן, ובשם הגרי"ז הובא שביאר גם בדברי התוספות שהבל תאחר בבכור הוא על ההקרבה. ומבואר על כל פנים שהתוספות הסתפקו בדין זה האם בבכור בעל מום עוברים בבל תאחר, אלא שמבואר בדבריהם שהספק הוא על הישראל אם עובר אם לא נתן לכהן. אך אם הכהן עובר במה שמעכב את ההקרבה [וכפי שנקט במנחת ברוך בדעתם], יש לדון האם גם כשלא שחט בעל מום תוך שנתו עובר בבל תאחר.

המצוה לאכלו תוך שנתו האם הוא מהתורה

אמנם בעיקר הדין שבכור נאכל תוך שנתו נחלקו הראשונים האם דין זה נאמר רק על בכור תם או גם על בכור בעל מום, ורעק"א (גיליון שו"ע יו"ד סי שו ס"ז) כתב ששיטת הסמ"ג (הלכות בכורות מצוה ריא) והרמב"ם (בכורות פ"א ה"ח) שהוא מהתורה, ושיטת היראים (מצוה שנב) וכן כתבו הלבוש (יו"ד שם) הפרישה (שם ס"ק טז) והט"ז (שם סק"ו) שהוא מדרבנן[קלא]. ולשיטות שהוא מהתורה יש לדון כנ"ל האם עובר בבל תאחר.

ונחלקו בזה האחרונים, במנחת חינוך (מצוה יח אות ז ד"ה וכל) כתב שאינו עובר, שכיון שנאכל בכל מקום אינו עובר עליו בבל תאחר. אולם באור שמח (נזירות פ"ז הי"ד) כתב בתוך דבריו שעובר עליו בבל תאחר[קלב].

ו. בצדקה ומתנות עניים וכהונה

שיטת התוספות מתי עובר

בברייתא (ד.) מנוא 18/06/2018 בכלל כל החיובים שעובר עליהם בבל תאחר צדקות ומעשרות לקט שכחה ופאה, אלא שלגבי צדקה מבואר בגמרא (ו.) 'אמר רבא וצדקה מיחייב עלה לאלתר מאי טעמא דהא קיימי עניים', ומקשה הגמרא פשיטא ותירצה שהיתה הוה אמינא לומר שכיון שהוא כתוב בכלל הקרבנות, כשם ששם החיוב הוא אחר ג' רגלים אף בצדקה כן, וזה חידש רבא שחלוקים הם כיון שהעניים מצויים עובר עליהם לאלתר. ונחלקו הראשונים בביאור דברי הגמרא, בדברי התוספות (ד. ד"ה וצדקות) מבואר שאם עניים מצויים עובר לאלתר ואם אינם מצויים עובר עליהם אחר ג' רגלים שצריך לחזר אחריהם[קלג], ועוד מבואר בדבריהם (ד: ד"ה לקט) שדין זה אמור אף על שאר מתנות עניים כגון לקט שכחה ופאה שאם עניים מצויים עובר עליהם לאלתר ואם אינם מצויים עובר עליהם אחר ג' רגלים.

שיטת הרשב"א

הרשב"א (ד. ד"ה וצדקות) הקשה על שיטת התוספות שיש חילוק אם עניים מצויים או לא, מדוע לגבי קרבנות לא חילקו כן שאם גר בירושלים עובר לאלתר שהרי בידו להביא את הקרבן[קלד], ועוד שהרי ברגל אחד עובר רגלים אינו עובר בל תאחר כשיטת הבעל המאור שהובאה לעיל שאחר שנה אינו עובר אלא בעשה.

קלא. ובמהרי"ט אלגאזי (בכורות פ"ד אות כב ד"ה איבעיא) הוכיח מדברי הירושלמי (ר"ה פ"א ה"א) שאינו אלא מדרבנן, וראה עוד בטורי אבן (ז. ד"ה בעל) שהוכיח מסוגייתנו שאינו אלא מדרבנן.

קלב. ויש לתלותו במה שהובא לעיל האם חיובים שהתורה הטילה ולא על ידי פיו עובר בבל תאחר, ונתבאר בזה בדברי הירושלמי לגבי המאחר מילת בנו.

קלג. ובפני יהושע דקדק מדבריהם מדוע כתבו שעובר אחר ג' רגלים ולא כתבו שעובר בעשה ברגל ראשון, וכתב להכריח מזה מה שנתבאר לעיל בשמו שעשה של רגל ראשון אינו עובר אלא אם היה בירושלים ולא הביא את קרבנותיו, אך כל שנפטר מלעלות לרגל אינו עובר ואינו מחויב לשלחם, מה שאין כן אחר ג' רגלים אף אם פטור מלעלות מכל מקום צריך לשלוח קרבנותיו, ונתבאר בזה לעיל בארוכה. ומשמעות דבריו שמשום כן בצדקות אינו עובר כלל ברגל ראשון כיון שאין להם שייכות עם ירושלים, ורק אחר ג' רגלים שמצינו שמחויב לקיים חובותיו, אף חיובי צדקה שלו מחויב לקיימם. אמנם ברמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד הי"ג) מבואר שאף במתנות עניים עובר אחר רגל ראשון, ויתבאר בהמשך.

קלד. ובמאירי (ו. ד"ה צדקה) הביא בשם קצת מפרשים שבני ירושלים שהיה קרבן בידם היו עוברים מיד, וכתב שלפי זה המבואר בהמשך הגמרא פרה של שלמים שאכלו ולדה בחג ודנו בעשה ונמצא בירושלים ומדוע לא יעבור לאלתר, ועוד לרבי שמעון שסובר שאינו עובר אלא אם עברו ג' רגלים כסדרם, אם מה שתלתה התורה ג' רגלים הוא מחמת טרחתו מדוע חילקה תורה שזה יעבור בג' רגלים וזה בד' וזה בה', ובעל כרחך שגזירת הכתוב היא שאחר שיעור זה עובר בבל תאחר, וא"כ מה לי קרבנות ומה לי צדקות, ועוד הקשה לפי דבריהם מה הקשתה הגמרא על דינו של רבא שעובר לאלתר פשיטא, והרי לולא דבריו היינו אומרים שאין לחלק בין אם עניים מצויים או לאו.

ולכן שיטת הרשב"א שאף לגבי צדקות ושאר מתנות עניים אין לחלק בהם ועובר עליהם בבל תאחר רק אחר ג' רגלים, ומה שאמר רבא שעובר לאלתר היינו בעשה של 'מוצא שפתיך תשמור', ודקדק הרשב"א כן מזה שרבא העמיד את דינו על הברייתא להלן שדנה בדין עשה ברגל ראשון ולא על הברייתא שדנה בדין ג' רגלים לגבי בל תאחר, ועוד דקדק כן מלשון הגמרא וצדקה 'מיחייב' עלה לאלתר, ולא אמרה 'קא עבר' עליה לאלתר, משמע שאין הנידון על הלאו אלא על העשה שמחויב לקיים נדרו לאלתר, ומה שמוזכר בלשון הגמרא שההוה אמינא לולא דבריו של רבא שעובר אחר ג' רגלים כיון שהוא כתוב בענין הקרבנות ואף שהנידון הוא על עשה אחד, ביאר הרשב"א שהגמרא לא דקדקה בזה וכוונת הגמרא על הפסוקים של הרגלים שהיתה הוה אמינא שאף בצדקות עובר רק ברגלים, וזה חידש רבא שאינו כן ועובר לאלתר, והביא דוגמאות רבות לזה שהגמרא הביאה את תחילת הענין, ובסוף דבריו כתב שכן היא גם שיטת התוספות רי"ד.

ביאור קושית הרשב"א

ובפני יהושע (ד. בתוס' ד"ה צדקות) תמה על דברי הרשב"א מה נתיישב לו בפירושו מדוע בקרבנות אינו עובר לאלתר אף שמצוי לו להקריב קרבנותיו ואילו בצדקה עובר לאלתר, ובעל כרחך שאין לדמות ביניהם וא"כ מה הקשה על התוספות[קלה], וכבר קדמו בקושיא זו הריטב"א (ו. ד"ה אמר) בשם הרא"ה. וכתב הפני יהושע לבאר שקושיית הרשב"א הרי ברגל ראשון אף שמחויב להביא את קרבנותיו, מכל מקום אינו עובר בלאו, ומבואר בזה שבכדי לעבור בלאו צריך שיעברו עליו ג' רגלים, וא"כ אף בצדקות הגם שעובר בעשה מכל מקום בלאו לא יעבור עד שיעברו עליו ג' רגלים. ובשיטת התוספות כתב שלדעתם יש לומר שבקרבנות מוכח בכתובים שאף שברגל ראשון מחויב להביא קרבנותיו מכל מקום אינו עובר בלאו אלא אחר ג' רגלים, אבל בצדקות שיש להעמיד שאם עניים מצויים לפניו עובר מיד, ואם אינם מצויים לפניו עובר אחר ג' רגלים, א"כ אין הוכחה שאף שכבר נתחייב להביא אינו עובר בלאו לאלתר[קלו].

אוצר החכמה

ביאור המחלוקת לשיטתם

ובביאור מחלוקת התוספות והרשב"א האם כיון שעניים מצויים עובר עליהם בבל תאחר לאלתר או שאינו עובר אלא אחר ג' רגלים, ביאר בדברי יחזקאל (סי' יג אות ב-ט) על פי החקירה שנתבארה לעיל בתחילת המערכה בגדר השיעור של ג' רגלים, האם שיעורו בזמן החיוב שלא חייבה תורה לקיים את נדרו קודם זמן זה, אך כל שכבר בא חיובו קודם עובר מיד, וכגון קרבן פסח כיון שעבר זמנו עובר עליו לאלתר, או ששיעור ג' רגלים הוא בלאו של בל תאחר שאינו עובר על הלאו אלא אחר ג' רגלים ואף אם כבר בא חיובו קודם לזה. ולפי זה כתב שמה שכתבו התוספות שכל שעניים מצויים עובר לאלתר, והבין הרשב"א בדעתם שטעם ג' רגלים שתלתה התורה הוא שאינו צריך לטרוח קודם ג' רגלים, ועל זה הקשה הרשב"א את כל קושיותיו שהובאו לעיל שמוכח שאינו כן. אולם בשיטת התוספות יש לומר שבצדקה כל שעניים מצויים, מיד הגיע זמן החיוב לקיים את נדרו[קלז] וממילא עובר בבל תאחר, מדוע לא עברו בבל תאחר ברגל, היינו שהיה הולך חוץ לירושלים והעלו את האם לירושלים.

קלה. הנה להלן יתבאר בשם הריטב"א שבסברא כל שמצויים עניים הרי זה נכלל בנדרו שכשיהיו עניים מצויים לפניו יתן להם צדקה, ובקרבנות שהתורה נתנה שיעור של רגל ראשון בעל כרחך שקודם לכן אינו מחויב, אבל בצדקה שאין לה שייכות עם רגל ראשון כמו שנתבאר בהערה בסמוך בשם הפני יהושע, שוב חוזרת הסברא שמחמת נדרו עליו לקיים חובו לאלתר. אמנם למבואר בתוספות שאף בשאר מתנות עניים עובר לאלתר עדיין צריך ביאור מדוע עובר לאלתר כקושיית הפני יהושע, וכמבואר שם בריטב"א שלשיטתו בלקט שכחה ופאה אינו עובר אלא אחר ג' רגלים.

קלו. ולעיל כבר נתבאר סברא זו בשם הריטב"א ועוד אחרונים מדוע בקרבנות אחר שנה עובר בלאו משום שנתחייב להביא, ואילו ברגל ראשון רק רבי מאיר סובר כן שכיון שכבר נתחייב ממילא עובר בלאו.

קלז. וכמו כן לדעת הרשב"א לגבי העשה זמנו מיד, ולפיכך עובר ברגל ראשון. בקהלות יעקב (סי' ג) כתב שהטעם לחלק בין צדקה לקרבנות כיון שבצדקה נעשה ממון עניים על ידי דיבורו לכן מתחייב לאלתר, ואינו כשאר נדרים שחיובו מחמת נדרו וזה אינו אלא אחר ג' נדרים, וכתב ששיטת הרשב"א שבצדקה לא נעשה ממון עניים ולכן הרי הוא כשאר נדרים. וקשה שהרי מודה הרשב"א לגבי העשה שעובר לאלתר, ומבואר שאינו תלוי בנידון זה האם נעשה ממון עניים.

מה שאין כן אם העניים אינם מצויים אז זמנו ככל החיובים שקודם שעברו ג׳ רגלים אינו עובר עליהם.

ומבואר בזה עוד שהרשב״א והתוספות לשיטתם, שהנה נתבאר לעיל ששיטת התוספות (ה. ד״ה ואי) שבקרבן פסח אם לא הביאו בזמנו עובר עליו בבל תאחר לאלתר, ואילו שיטת הרשב״א (ה: ד״ה עולות) אינה כן אלא שכל שלא עברו עליו ג׳ רגלים לא עבר בבל תאחר. והובא עוד ששיטת התוספות (נדרים ג: ד״ה בל) שהאומר הרי עלי להביא לאלתר, עובר בבל תאחר לאלתר, ושיטת הרשב״א (שם ד״ה לא) לא כן ואינו עובר אלא אחר ג׳ רגלים, ומבואר שבזה נחלקו, ששיטת התוספות ששיעור ג׳ רגלים הוא בזמן החיוב, וכל שנתחייב מכל סיבה שהיא בזמן אחר כיון שהגיע זמנו עובר לאלתר, ושיטת הרשב״א ששיעור ג׳ רגלים הוא בלאו, ולכן אף אם הגיע זמנו מכל מקום אינו עובר באיסור כל שלא עברו עליו ג׳ רגלים. ועל דרך זו כתב בקהלות יעקב (סי׳ ג).

וכתב שלפי זה מיושב קושיית הרשב״א מדוע אחר רגל אחד אינו עובר בלאו הרי מצוי הוא בידו ויתחייב להביא לאלתר, אך לפי המבואר כל סברת התוספות שעובר לאלתר היא רק משום שכיון שכבר נתחייב לקיים נדרו ממילא עובר בבל תאחר לאלתר, אבל ברגל ראשון גם אם צריך להביא את קרבנותיו מכל מקום אין חיוב זה חיוב מחמת נדרו אלא שהוא חיוב נוסף ומצוה בעלמא שיביא קרבנותיו ברגלים, ונתבאר בזה לעיל בהרחבה, ולכן אינו נחשב כמאחר אלא אחר ג׳ רגלים, מה שאין כן בנדרי צדקה כל שעניים מצויים לפניו כבר הגיע זמן נדרו ומשום כן נחשב כמאחר ועובר בבל תאחר, ועל דרך זו כתב באבי עזרי (מעשה הקרבנות פ״ח ה״א).

ב׳ גדרים בנודר לצדקה

והוסיף הדברי יחזקאל (שם אות ב) בזה דברים בביאור שיטת התוספות שכתבו לחלק בין אם העניים מצויים שעובר לאלתר, ואם אינם מצויים עובר בלאו, אחר ג׳ רגלים. וביאור החילוק שבנדרי צדקה מחמת שני פנים עובר בלאו, הא׳ כשאר נדרי גבוה שמחויב לקיים נדרו. והב׳ שאחר שנתחייב לעניים הרי זה כשאר מתנות עניים שעובר עליהם גם אם לא נתחייב בנדר כלקט שכחה ופאה. ולפי זה מבואר שכל שעניים מצויים לפניו עובר בבל תאחר מחמת חיובו לעניים שיש תחתיו, וכיון שנתחייב, עליו לקיים חובו לאלתר כיון שבידו לקיים את חובו, אבל אם אין עניים מצויים לפניו שחיובו מחמת נדרו כשאר נדרי גבוה, בזה דינו ככל נדרים שרק אחר ג׳ רגלים עובר בלאו ולא קודם לכן**קלח**.

והנה הקשה הרשב״א על מה שכתבו התוספות שאם אין עניים מצויים לפניו צריך לחזר אחריהם אחר ג׳ רגלים, היכן מצינו שהפוסק צדקה לעניים צריך לחזר אחריהם למדי. וכתב הדברי יחזקאל שלהאמור מבוארים דברי התוספות שמחמת נדרו מחויב לחזר אחר העניים, וכקרבנות שבכדי שלא יעבור בבל תאחר מחויב לעלות לירושלים, הוא הדין גם בצדקה בכדי שלא יעבור בבל תאחר מחויב לחזר אחר עניים.

שיטת הר״ן

שיטת הר״ן שאין לחלק בזה בין אם עניים מצויים או שאינם מצויים, אלא שבא רבא לומר שכל מה שתלתה התורה בג׳ רגלים הם רק בחיובים התלויים במקדש, אבל חיובים שאינם תלויים במקדש עובר עליהם לאלתר, ואם עניים מצויים צריך לתת להם לאלתר, ואם אינם מצויים צריך להפריש ולהמתין עד שימצאם ואינו מחויב לחזר אחריהם, אך מכל מקום אין דינם תלוי בג׳ רגלים כיון שחיובם לא תלוי במקדש, וכן מבואר ברמב״ם (מתנות עניים פ״ח ה״א), אלא שהאחרונים הקשו שברמב״ם (מעשה הקרבנות פי״ד הי״ג) משמע שאת העשה עובר משמע רק ברגל ראשון ומה בין זה ללאו, ויתבאר בהמשך.

בל תאחר בנזירות

והנה הר״ן (נדרים ג: ד״ה בל) כתב שהמקבל על עצמו נזירות אינו עובר בבל תאחר אלא אחר ג׳ רגלים, והקשה רעק״א (שם) לשיטת הר״ן שבחיובים שאינם תלויים במקדש עובר לאלתר, מדוע בנזירות אינו עובר לאלתר, והוסיף להקשות שבר״ן (שם ד. ד״ה כגון) מבואר כשיטתו שכל שאינו תלוי במקדש עובר לאלתר ולכן מבואר בדבריו שהמקבל נזירות בבית הקברות עליו לצאת לאלתר שלא יעבור בבל תאחר, וכן נזיר המטמא עצמו שמבואר שעובר בבל תאחר היינו לאלתר, ומשום שהר״ן לשיטתו שכל שאינו תלוי במקדש עובר מיד**קלט**, וקשה מדוע המקבל על עצמו נזירות אינו עובר אלא אחר ג׳ רגלים. ובדברי יחזקאל (שם אות טז) תירץ שנזירות, כולל גם הבאת קרבנות, וזה הרי אינו אלא במקדש ולכן אינו עובר אלא אחר ג׳ רגלים**קמ**. אלא שלפי זה יקשה מדברי הר״ן הנ״ל שהמקבל נזירות בבית הקברות עובר בבל תאחר לאלתר ולכאורה משום שאינו תלוי במקדש, ולמבואר בדברי הר״ן שנזירות מפני הקרבנות דינו כנדר התלוי במקדש, שוב תקשה סתירת דברי הר״ן.

ובמשנת רבי אהרן (נדרים סי״ ו אות א) כתב לבאר את דברי הר״ן באופן אחר, מדוע בל תאחר של נזירות עובר אחר ג׳ רגלים אף שאינו תלוי במקדש, שכיון שמבואר בגמרא (נדרים ג.) שבל תאחר של נזירות נלמד מהיקש לבל תאחר של קרבנות לכן שיעור זמנו הוא כקרבנות שרק אחר ג׳ רגלים עובר, ואינו דומה לשאר הדינים המוזכרים בברייתא שיש עליהם לימוד מקראי, ולכן כל שאינו תלוי במקדש עובר לאלתר. ולפי זה מה שכתב הר״ן שהמקבל נזירות בבית הקברות עובר לאלתר, הוא משום שהר״ן לשיטתו שכל המקבל עליו נזירות לאלתר עובר בבל תאחר לאלתר, והוא הדין האומר הריני נזיר כוונתו שלאלתר יהיה נזיר ולכן כל שלא מקיים נזירותו לאלתר עובר מיד, וכן כתב בחידושי ר׳ ראובן (נדרים סי׳ ג) שמחמת כן המקבל נזירות בבית הקברות עובר לאלתר משום שדעתו לקיים נזירותו לאלתר.

בשיטת הרמב״ם

לעיל הובא שברמב״ם (מתנות עניים פ״ח ה״א) מבואר כשיטת הר״ן שחיובים שאינם תלויים במקדש עובר לאלתר, ולכן אף אם אין עניים מצויים צריך להפריש ולהמתין עד שיבואו עניים. והקשו האחרונים**קמא** מדברי הרמב״ם (מעשה הקרבנות פי״ד הי״ג) שמשמע שהעשה עובר רק ברגל ראשון ואינו עובר לאלתר, ומה בין העשה ללאו, ואמנם בביאור הגר״א (יו״ד סי׳ רנז אות ו) כתב בדעת הרמב״ם שאף העשה אינו שייך לרגל שרק דינים התלויים בראייה תלתה התורה ברגלים, מה שאין כן צדקה שתלוי בעניים, אלא שקשה מדברי הרמב״ם הנ״ל שמבואר שהעשה במתנות עניים אינו עובר אלא ברגל וחלוק הוא מהלאו, ותמה כן בדברי יחזקאל (שם אות טו), אך צריך ביאור טעמו של דבר במה חלוק הוא מהלאו.

שיטת הריטב״א

בחינוך (מצוה תקעה) הביא יש שאמרו שיש הבדל בין צדקה לשאר מתנות עניים, שצדקה שמחייב את עצמו עובר לאלתר, אבל שאר מתנות עניים שלא חייב עצמו בהם אינו עובר עליהם אלא אחר ג׳ רגלים. ובמנחת חינוך (שם ד״ה והרב המחבר) כתב שלא ראה שיטה זו בראשונים, אכן כן היא שיטת הריטב״א (ו. ד״ה אמר רבא) והובא במאירי (שם ד״ה צדקה) בשם יש מפרשים.

וביאור שיטה זו מבואר בדברי הריטב״א, שנדרים שקיבל הנודר על עצמו בסתם, קיבל על עצמו ליתן לעניים לאלתר, שאם אתה קובע לו זמן מרובה הרי העניים רעבים, ולכן מסתמא שקיבל עצמו לקיים נדרו לאלתר, אבל בלקט שכחה ופאה שלא הוא נדר אלא שהתורה חייבתו, בזה שיעורו כשאר נדרים שאינו עובר אלא אחר ג׳ רגלים, וביאר עוד שלפי סברא זו מבואר גם החילוק בין קרבנות לצדקה, שהקשה הרשב״א מדוע אלו שמצויים בירושלים אינם מחויבים להביא קרבנותיהם לאלתר כפי שהובא לעיל, ולפי הנ״ל ביאר הריטב״א שבקרבנות לא חילקה תורה בין הקרובים לירושלים לרחוקים ממנה ושיעור החיוב הוא תוך ג׳ רגלים, אבל בצדקה שאין לה שייכות לירושלים סברא היא שלא תלתה התורה בג׳ רגלים ובסתמא דעת הנודר לקיים נדרו לאלתר.

הסבר שיטת הרמב״ם לפי שיטה זו

ובחתם סופר (נדרים ג: ד״ה אמר) כתב לבאר את שיטת הרמב״ם לפי שיטה זו, שהמבואר בדבריו (מתנות עניים שם) שבצדקות עובר לאלתר היינו דווקא בנדרי צדקה שחייב עצמו ומחויב לקיים נדרו לאלתר, והמבואר בדבריו (מעשה הקרבנות שם) שעובר אחר ג׳ רגלים היינו בשאר מתנות עניים שמחויב בהם לא מחמת נדרו בזה אינו עובר אלא אחר ג׳ רגלים. אמנם יש

קלח. ויש להעיר על דבריו שהרי בתוספות (ד: ד״ה לקט) מבואר שגם בלקט שכחה ופאה אם אין עניים מצויים עובר לאחר ג׳ רגלים, ומבואר שהטעם שאחר ג׳ רגלים עובר אינו משום נדרו וכשאר נדרי גבוה, אלא אף ללא נדר עובר אחר ג׳ רגלים.

קלט. וכן ביאר בטורי אבן (ד. ד״ה וצדקות) שזהו טעמו של הר״ן שלוקה לאלתר משום שאינו תלוי במקדש, ועוד האריך להוכיח מהסוגיא שם שבנזירות עובר בבל תאחר לאלתר, וראה עוד מה שכתב בזה הטורי אבן (ו. ד״ה אמר).

קמ. אמנם צריך ביאור שלכאורה הבל תאחר הוא על אי קיום הנזירות ולא על מה שאינו מביא קרבנותיו שעדיין לא נתחייב בהם, וקיום הנזירות הרי לא תלוי במקדש, ומה לי שעל ידי הנזירות יתחייב בקרבנות אם הלאו לא מחמת הקרבנות.

קמא. טורי אבן (אבני מילואים ו. ד״ה אמר) ומנחת חינוך (מצוה תקעה אות א סעיף יב ד״ה והנה).

באחרונים**קמב** שדקדקו מדברי הרמב"ם (מעשה הקרבנות שם) שאף במתנות עניים אין בהם את השיעור של ג' רגלים, שלשונו 'אחד נדרים ונדבות עם שאר הדברים שאדם חייב בהם, מערכים ודמים ומעשרות ומתנות עניים, מצות עשה מן התורה שיביא הכל ברגל שפגע בו תחלה, שנאמר 'ובאת שמה והבאתם שמה' וגו', כלומר בעת שתבוא לחוג תביא כל מה שאתה חייב בו ותתן כל חוב שעליך להשם, הגיע הרגל ולא הביא הרי זה ביטל מצות עשה, עברו עליו שלש רגלים ולא הקריב קרבנותיו שנדר או התנדב או שלא נתן הערכים והחרמים והדמים, הרי זה עבר בלא תעשה שנאמר 'לא תאחר לשלמו'. ודקדקו מלשונו, שבתחילת ההלכה לגבי עשה ברגל ראשון הזכיר מתנות עניים, ואילו בסוף ההלכה לגבי בל תאחר לא הזכיר מתנות עניים, ומשמע שהוא משום שחיובים שאינם תלויים במקדש אין דינם בג' רגלים. אולם החתם סופר לא פירש כן וסמך הרמב"ם על תחילת דבריו שכולל אף מתנות עניים בכלל ג' רגלים. ועל דרך זו כתב בעמק ברכה (דיני בל תאחר אות א עמ' קה).

סיכום השיטות

ונמצאנו בזה ד' שיטות: א. שיטת התוספות שאם עניים מצויים עובר עליהם לאלתר, ואם לאו עובר אחר ג' רגלים שצריך לחזר אחריהם. ב. שיטת הרשב"א שבבל תאחר אינו עובר אלא אחר ג' רגלים ובעשה עובר לאלתר. ג. שיטת הר"ן שחיוב שאינו תלוי במקדש עובר בבל תאחר לאלתר. ד. שיטת הריטב"א ועוד שבצדקה עובר לאלתר ובשאר מתנות עניים עובר אחר ג' רגלים.

בפני יהושע (ד. ד"ה מיהו) כתב להוכיח ששיטת הרי"ף שלא כר"ן ובצדקה שייך שיעבור אחר ג' רגלים, מזה שהביא הרי"ף את ביאור הגמרא ראש השנה לרגלים לענין בל תאחר, ומה נפקותא יש בזה בזמן הזה. אולם אם נאמר שלעניין צדקה יש אופנים שעובר בבל תאחר רק אחר ג' רגלים מיושב שלכן הביא הרי"ף דין זה, שנוגע אף בזמן הזה.

הערה למעשה במזמין עניים

במשנה ברורה (סי' תרלט שער הציון ס"ק סז) כתב שהמזמין אורחים עניים ומעכב אכילתם יש בזה חשש של בל תאחר כיון שהם לפניו וכדינו של רבא, וכן הביא בשמו הדבר אברהם (ח"ב סי' ב בהג"ה). וכתב שם ליישב את מנהג העולם שאינם זהירים בזה שאומדנא היא שהמארח את העני דעתו שבשעה שיאכל הוא יאכל גם העני עמו, והרי הוא כקובע זמן לצדקה שאינו עובר בבל תאחר.

הפרשה בלא נתינה בצדקה

הובא לעיל שברמב"ם (מתנות עניים שם) וברי"ן מבואר שהנודר לצדקה אם אין עניים מצויים מפריש ומניח עד שימצא עניים. ותמה במנחת חינוך (מצוה תקעה אות א סעיף יב ד"ה והר"מ) כיון שאין עניים מצויים ואינו עובר בבל תאחר מדוע מחויב להפריש, והר"ן כתב שכן נראה בגמרא וצריך לעיין היכן מוכח, והמנחת חינוך עצמו כתב שהיה נראה שהרמב"ם כתבו כן לעצה טובה שאם יבוא עני יהיה לו ליתן לו לאלתר, אולם בדברי הר"ן מבואר לא כן. ובב"ח (יו"ד סי' רנז ד"ה ומ"ש רבינו) פירש בדברי הטור שזוהי קושייתו על הרמב"ם מה הטעם צריך להפריש הרי כל נדרו היה ליתן לעניים, ואם אינם מצויים ואינו יכול ליתן להם מה יחייבו להפריש. ובדברי הגר"א (יו"ד שם אות ה) נראה שראייתו של הר"ן היא ממה שמבואר בגמרא שכשם שבקרבנות יש שני עניינים, אמר ולא הפריש והפריש ולא הקריב אף בצדקה כן, וא"כ עובר בבל תאחר אף על זה שאמר ולא הפריש. ובהמשך יתבאר שמדברי המרדכי נראה לכאורה שחולק על הרמב"ם בזה.

ובקהלות יעקב (סוף סי' ב) ביאר בזה לפי השיטות שגם בצדקה ישנו לכלל של אמירתו לגבוה שעל ידי הפרשתו נעשה לממון עניים**קמג**, ולכן כשם שבקרבנות מחויב בהפרשה אף לולא ההקרבה כיון שחלק מנדרו ליתן לגבוה, אף לגבי צדקה כן בשעה שהפרישו ומתפיסו לצדקה כבר התקיים חלק מקיום נדרו, ולכן מחויב בזה.

תנאי בנדרי

וכתב עוד הרמב"ם (שם) 'ואם התנה שלא יתן עד שימצא עני אינו צריך להפריש', ותמה הטור (יו"ד סי' רנז) הרי לשיטת הרמב"ם אם אין עניים מצויים אינו צריך לחזר אחריהם, וא"כ אף ללא תנאו אינו צריך ליתן לעניים. ובבית יוסף (שם) כתב שכוונת הרמב"ם שאינו צריך להפריש ולא יתן היינו שלא יפריש. אולם הרדב"ז (שם, שו"ת ח"ב סי' תרחצ) השיג על ביאור זה, וביאר שכוונת הרמב"ם שכשאומר שיפריש היינו או שיפריש ויניח ברשותו או שיתן ביד אחרים שיהיה מוכן כשיבואו עניים, ואם התנה שלא 'תן או לא יפריש הכל לפי תנאו.

המתנה במקום שמצויים עניים

והנה משמעות דברי הרמב"ם שתנאי מועיל רק כשלא מצויים עניים, אך אם עניים מצויים לא מועיל תנאו, וכן דקדק הטור (שם), וביאר הב"ח (שם) שכשאמרה תורה בל תאחר משמעו שלא יועיל שום תנאי כדי לאחרו כשם שלא מועיל תנאי בקרבנות להביאם אחר ג' רגלים. אולם בבית יוסף וברדב"ז (שם) כתבו לא כן, אלא הרמב"ם אורחא דמילתא נקט שמתנה כשלא מצויים עניים, אך אם התנה, אף אם מצויים עניים אינו עובר כיון שכל חיובו הוא רק מחמת נדרו והרי לא נדר ליתן לאלתר. וכן מבואר בתוספות (ד. ד"ה והחרמין) שמה שנודר האדם ביד עצמו לכשירצה אינו בבל תאחר, וביאר הר"ן שאנו נודרים לדעת שיהא הנודר כגזבר לחלקה לפי ראות עיניו. וכן כתב הרא"ש (סי' א), ונפסק כן בשולחן ערוך (יו"ד שם ס"ג).

וביאור דין זה כתב בהגהות חתם סופר (על התוספות שם) שהוא כמבואר בגמרא (נדרים ג:) שהאומר הריני נזיר לכשארצה אינו עובר בבל תאחר, ופירש הר"ן שהרי התנה לכשארצה והוא הדין לגבי צדקה כן. ובקהלות יעקב (סי' ב) העיר שהניחא באמר ולא הפריש שאינו עובר כיון שעל דעת כן נדר שאינו מחויב אלא כשירצה, אבל הפריש הממון ולא נתן לעניים, מה הטעם שלא יעבור והרי זה כמו שהפריש קרבן ולא הקריבו. וכתב ליישב שצדקה שתלויה בדעתו הרי זה כאומר אתן סלע זה לפלוני עני שאינו מחויב ליתנה לעני אחר כמו שכתב הרמ"א (שם), והוא הדין כשאמר למי שירצה כל זמן שלא נזדמן לו העני שרוצה הרי זה כמי שאין עניים מצדיים.

אולם כתב שמלשון הר"ן משמע שאין ביאורו כדברי החתם סופר שעל דעת כן לא נדר, שלשון הר"ן 'דכיון שאנו נודרים לדעתנו ואילו היינו משלימין אותה לגזבר היה הנודר נפטר בכך דמה לו עוד לעשות, והגזבר אם היה ממתין עד שיבואו עניים הגונים או מחלקם מעט מעט אינו עובר, גם אנו מטעם זה אין לחוש אם הנודר משהה אותם, מפני שאנו נודרים לדעת שיהא הנודר עצמו כגזבר לחלקה לפי ראות עיניו'. ומשמע בדבריו שהטעם שהנודר לעכבו אצלו אינו עובר משום שהרי הוא כגזבר, אלא שקשה שהניחא גזבר עצמו אינו עובר כיון שהוא לא נדר וכמבואר בגמרא (ו:) שיורש אינו עובר כיון שלא נדר, אבל הנודר עצמו מדוע לא יעבור, ועוד יש לדקדק לשון הר"ן שכתב לגבי גזבר 'אם היה ממתין עד שיבואו עניים הגונים או מחלקם מעט מעט אינו עובר', ומשמע שאם אין לו סיבה מדוע משהה עובר בבל תאחר, וקשה הרי לא נדר. וכתב שם לבאר שמה שכתב הר"ן שהגזבר עובר כשמשהה בחינם היינו בגזל עניים, אך כשיש לו סיבה מדוע ממתין, אינו עובר בגזל עניים שכך הוא הסדר הנכון לטובת העניים, ודימה הר"ן שלכן אף אינו עובר בבל תאחר כיון שכן הוא הדין לחלקם לפי הסדר הנכון**קמד**. אלא שכתב שכל זה מבואר בהפריש ולא נתן לעניים, אבל באמר ולא הפריש בזה אין לומר שהרי הוא כגזבר, ובזה צריכים לטעמו של החתם סופר שעל דעת כן לא נדר.

הפוסק צדקה ליתן לגזבר

כתבו התוספות (שם), פסק רבינו תם שצדקה שפוסקים ליתן ביד גבאי ישנה בבל תאחר מלמוסרה לגבאי ואין הגבאי בבל תאחר מלחלקה, והמרדכי (רמז תשב) הוסיף בזה שעד שלא תבעו גזבר אינו עובר כיון שהנודר אינו מחלקו ולא מפסידים העניים מעיכובו, אולם אם אין הגזבר יודע שנדר עבר הנודר על זה שלא הודיעו. ונראה בדבריו שהמשהה מליתן לגזבר הטעם שאינו עובר אינו משום שעל דעת כן נדר, אלא עיקר הדין כן כיון שהגזבר מחלק את הצדקה אין העניים מפסידים. ומבואר בדבריו לכאורה שלא כשיטת הרמב"ם שגם במקום שאין העניים מצויים מחויב להפריש, ובדברי המרדכי משמע שגם להפריש אינו מחויב**קמה**.

בלקט שכחה ופאה

מבואר בברייתא (ד:) שאף בלקט שכחה ופאה עובר בבל תאחר, והובאה מחלוקת הראשונים מתי עוברים, שיטת התוספות שאם עניים מצויים עובר לאלתר, ואם אינם מצויים עובר אחר ג' רגלים. שיטת הר"ן שכיון שאינו

קמב. טורי אבן (שם) ומנחת חינוך (שם).

קמג. וכפי שהאריך בזה במחנה אפרים (דיני צדקה סי' ב). אמנם לפי מה שכתב בחידושי רבינו חיים הלוי (מכירה פ"כ) שגם אם על ידי דיבורו לא נעשה הממון לממון עניים, מכל מקום נתפס על החפצא שם צדקה, יש לומר שדי בזה שיש משמעות בהפרשה שהתחיל לקיים נדרו בזה שהחיל שם צדקה על הממון.

קמד. אולם בפשוטו משמע בדברי הר"ן שאינו מחויב ליתן דווקא לעני, שעל פי סדרי הקדימה בצדקה צריך להקדימו ויכול ליתן לפי ראות עיניו, וא"כ אף שאין בזה הסדר הנכון מכל מקום כל שמחלקו מעט מעט לפי דעתו שוב אינו עובר, ובקהלות יעקב כתב שלפי החתם סופר גם אם מעכבו בלא שום טעם אינו עובר כיון שעדיין לא רצה, ולא כהש"ך (יו"ד שם סק"ח) שכתב בשם המרדכי שהנודר למי שירצה עובר עליו לאלתר, ואינו יכול לומר שאינו רוצה ליתן לאלו אלא לאחרים שא"כ יפטור עצמו בכך לעולם. אולם לכאורה גם החתם סופר מסכים לזה, ורק כשמשהה לחלקה לפי ראות עיניו ומחלקה אז אינו עובר.

קמה. ויש להעיר שהרמ"א (יו"ד שם ס"ג) העתיק את דברי המרדכי, ואף שהשולחן ערוך שם סתם כדברי הרמב"ם שבמקום שאין עניים מצויים צריך להפריש, ובדברי הגר"א (שם אות ז)

תלוי במקדש עובר לאלתר ואם אין עניים מצויים אין צריך לחזר אחריהם. שיטת הריטב"א ועוד שבלקט שכחה ופאה עובר רק אחר ג' רגלים ואינו כצדקה שעובר לאלתר, ונתבאר בזה לעיל.

האופן שעובר בבל תאחר

והאופן שבו עובר בבל תאחר אף שיש לאו לקצרם מן השדה, כתבו התוספות (שם ד"ה לקט) בכמה פנים: א. אם עבר ונטלם מהשדה שמחויב להשיב לעניים כמבואר בגמרא (תמורה ו.) אם לא השיבם עובר בבל תאחר. ב. באופן שאין עניים שאין איסור ללקטם מן השדה כמבואר בגמרא (חולין קלד:) 'לעני ולגר תעזוב אותם ולא לעורבים ולא לעטלפים', ומכל מקום מחויב ליתנם לעניים, ואם לא נתן תוך ג' רגלים עובר בבל תאחר. אלא שדנו התוספות שמשמע בגמרא (שם) שבמקום שאין עניים מצויים זוכה בהם ואינו מחויב ליתן לעניים. ועל האופן הראשון הקשו שאם עניים מצויים עובר לאלתר ולא אחר ג' רגלים, ואילו בברייתא מבואר שעובר אחר ג' רגלים. ג. שמדובר שליקט מתנות עניים לצורך עני מסוים כמבואר במשנה (פאה פ"ד מ"ט) שלרבי אליעזר זכה לו, ולחכמים צריך ליתן לעני הנמצא ראשון, ואם לא נתן עובר בבל תאחר**קמו**.

האם זיכה לעני מסוים

וכתב הרשב"א (ד"ה וצדקות) שלפירוש זה צריך לומר שהברייתא כרבי אליעזר, כיון שלחכמים אם עניים מצויים עובר בבל תאחר לאלתר, והקשה מדוע לא הקשתה הגמרא הניחא לרבי אליעזר אבל לחכמים איך מצינו בל תאחר בלקט שכחה ופאה, ומזה הכריח כדעתו שאף במקום שעניים מצויים עובר בבל תאחר רק אחר ג' רגלים. והר"ן תירץ לדעתו שעובר בבל תאחר לאלתר והברייתא מנתה את כל החיובים שעוברים עליהם בבל תאחר, אך לא בכולם נאמר אותו זמן**קמז**.

ובעמק ברכה (דיני בל תאחר אות א עמ' קו) למד מדברי הרשב"א שמי שנדר לצדקה לא יועיל לזכות לעניים על ידי אחר להפטר מבל תאחר, שלא הועיל בזה שאף שהוא שייך לעני מכל מקום כל זמן שלא הגיע ליד העני עובר כמבואר כאן שאף שזיכה לצורך עני מסוים וכבר נעשה שלו, מכל מקום מחויב להביאו לידיו. אמנם בעיקר הדבר תמה בזה בדברי יחזקאל (סי' יג אות יא) שמאחר שכבר זכה לעני נתקיימה מצות עזיבה ואינו אלא כפיקדון בידו ומה שייך בזה בל תאחר, וכתב לבאר שבלקט שכחה ופאה עיקר המצוה היא העזיבה של הבעלים, וכל כמה שאין העני יודע מזה אף שכבר זכה לא נחשב שנתקיימה עזיבת הבעלים**קמח**.

ובשפת אמת כתב בביאור דברי התוספות שכיון שזכה בהם לצורך עני לא עבר בשעת לקיטה, וממילא כיון שעכשיו אין עניים מצויים עובר רק אחר ג' רגלים**קמט**. ועוד כתב לבאר שבשעת לקיטה לא היו עניים מצויים, ואף שהיה יכול לזכות לעצמו מכל מקום כיון שלקטם לצורך עניים מתחייב ליתן להם**קנ**. וכתב עוד שיתכן שליקט לצורך כל העניים**קנא**.

חילוק בין צדקה לשאר מתנות עניים

ובעיקר קושיית התוספות כתב בדברי יחזקאל (שם אות יג) ליישב שיש לומר שאף בעניים מצויים, מכל מקום אינו עובר אלא אחר ג' רגלים וחלוק הוא מצדקה שעובר לאלתר, והביאור בזה שצדקה עיקרו נתינה לעניים והימצאות העניים היא הסיבה לחיוב, ולכן כל שעניים מצויים לפניו מחויב ליתן להם לאלתר, מה שאין כן בשאר מתנות עניים שהמצוה היא העזיבה ואין חיובו להמציא לעניים אלא מצותו שהעזיבה תהיה באופן שיכול לבוא לידי עניים, ולכן אינו מחויב להניח לעורבים ולעטלפים, אך מכל מקום אין חיובו לדאוג שיבוא ליד עניים, ולפי זה יש לומר שגם אם העניים מצויים אינו עובר בבל תאחר לאלתר, שלגבי חיוב העזיבה שלו לא מוסיף זה שהם מצויים, ורק כשהמצוה היא מחמתם כצדקה, בזה כל שהם מצויים עובר לאלתר.

חרמין

והביא דוגמא לזה שהנה בדין חרמין המוזכרים בברייתא שעובר בבל תאחר, נחלקו הראשונים האם מדובר בחרמי גבוה או אף בחרמי כהנים, שלשון רש"י (ד. ד"ה והחרמין) שמדובר בחרמי גבוה, אולם התוספות (שם) כתבו בין חרמי גבוה ובין חרמי כהנים. ויש לעיין לשיטתם מדוע עובר רק אחר ג' רגלים הרי הכהנים מצויים לפניו ויתחייב לאלתר כצדקה שעניים מצויים, ואכן בטורי אבן (ד. ד"ה וחרמין) כתב שמטעם זה עובר בחרמי כהנים לאלתר, אך בדברי התוספות מבואר לא כן. ומבואר מזה שכל הסברא שכיון שעניים מצויים לפניו עובר לאלתר היא רק בצדקה שהחיוב בא מחמתם כל שמצויים ויכול לקיים את חיובו אליהם לאלתר עובר, אבל כשהמצוה היא לא אליהם כחרמי כהנים שסיבת המצוה היא לא מחמתם, הרי זה כשאר קרבנות שאף שיכול להקריב מכל מקום אינו מחויב, ואף כאן למרות שיכול ליתן לכהנים לאלתר לא הוה סברא שיעבור לאלתר. ולפי זה יש לומר כנ"ל אף לגבי מתנות עניים כיון שעיקר המצוה היא עליו שהוא מחויב בעזיבה ואינו מחויב להמציא להם, מה שהם מצויים לפניו אינו מכריח שעובר לאלתר**קנב**.

בטבל

דנו התוספות (ד. ד"ה ומעשרות) בטבל שבידו ולא הפרישו האם עובר עליו בל תאחר**קנג**, וכתבו להוכיח שאם נאמר שעובר מהו דין ביעור מעשרות והרי אף קודם הביעור יתחייב להפריש שלא לעבור בבל תאחר, וכתבו לדחות ראיה זו שיש אופן שרק מחמת הביעור נתחייב בהפרשה וכגון שנתמרח בכרי בין רגל לביעור שהרי קודם מירוח ודאי שאינו חייב להפריש**קנד**. וכתב המהרש"א היינו בין סוכות לפסח וברגל אחד אינו עובר בבל תאחר**קנה**, והקשה לשיטת רבי מאיר שברגל אחד עובר בבל תאחר יקשה מה התחדש בדין ביעור הרי מחויב בכדי שלא יעבור בבל תאחר.

והאחרוניםקנו כתבו ליישב שזמן הביעור הוא בתחילת הרגל וכלשון התוספות שזמן הביעור הוא בערב יו"ט הראשון של פסח, ואילו בל תאחר אינו עובר אלא אחר הרגל, וכתב הפני יהושע שגם לגירסא במשנה (מע"ש פ"ה מ"ו) שזמן הביעור הוא ערב יו"ט האחרון של פסח, וביו"ט הרי אי אפשר להפריש תרומות ומעשרות, וא"כ יקשה שכשעובר בביעור עובר בבל תאחר כקושיית המהרש"א, מכל מקום הרי מהתורה יכול להפריש ביו"ט, ונמצא שעובר בביעור קודם שעובר בבל תאחר. אולם בדברי המהרש"א מבואר לא כן אלא כמו שכתבו המנחת חינוך (מצוה תרז אות ה) והחזון איש (דמאי סי' ב סק"ז) שאף דין ביעור מהתורה אינו אלא אחר הרגל, ולכן הקשה לרבי מאיר מה התחדש בדין ביעור הלא בלאו הכי מדין בל תאחר מחויב להפריש**קנז**.

הלשון שעל דעת הגבאי נדר, ומבואר לפי זה הטעם שאינו צריך להפריש, אך סתימת דברי המרדכי לא משמע לכאורה כן.

קמו. בערוך לנר (ד: ד"ה עובר) דן אם מדובר רק בבעל השדה שזיכה עבור העני ובזה יש לחייבו בבל תאחר כיון שמוטל עליו לקיים מצות עזיבתו, אבל אחר שזוכה עבור העני בשדה אחר אינו עובר בבל תאחר כמתנה בעלמא שיש בידו לצורך העני, וראה בדבריו שהעמיד בזה מחלוקת ראשונים אם בעל השדה יכול לזכות עבור עני אחר, ואם אינו יכול בעל כרחך שמדובר באחר הזוכה ומכל מקום עובר בבל תאחר שנכנס תחת בעל השדה, שכשם שהוא היה עובר בבל תאחר אם היה משהה, אף הזוכה עבור העני עובר בבל תאחר.

קמז. ובדברי יחזקאל (סי' יג אות יד) כתב ליישב את שיטת הרמב"ם לפי דברי הר"ן, שבערוך לנר (ד: ד"ה עובר) הקשה לשיטת הרמב"ם איך מצינו בל תאחר בג' רגלים במתנות עניים הרי אם עניים מצויים עובר לאלתר, ואם אין עניים זכה בהם, ולהעמיד שזיכה לאחר אי אפשר, שהתוספות כתבו כן לרבי אליעזר אבל לחכמים אין הדין כן. אולם לדברי הר"ן מיושב שכן במתנות עניים לא נאמר השיעור של ג' רגלים וכפי שהובא לעיל מכמה אחרונים שדקדקו כן בדברי הרמב"ם.

קמח. ולפי דבריו יש לדון האם דבריו של העמק ברכה מוכרחים שיתכן שבצדקה עיקר החיוב הוא הזכיה לעני וכל שזכה כבר נתקיימה מצותו, ולא הוי כשאר מתנות עניים שמצותם בעזיבה.

קמט. ויש להעיר א"כ מדוע לא כתבו התוספות כן לפי ביאורם הראשון שבשעה שליקט היו עניים מצויים וממילא לא זכה בהם ועכשיו כבר אינם מצויים.

קנ. ולכאורה אינו מובן, שאם היה יכול לזכות לעצמו מדוע נחשב כמתנות עניים והרי הוא כמתנה בעלמא לעני. וכן מוכח בדברי הרשב"א שרק אם עניים מצויים ואינו יכול לזכות לעצמו אז עובר בבל תאחר.

קנא. וכן הוא הלשון בטורי אבן, ובשפת אמת תמה על דברי הרשב"א שכתב שלשיטת התוספות הברייתא כרבי אליעזר, ולמה לא העמיד כרבנן ובאופן זה שזיכה לכל העניים. וצ"ע שאם זיכה לכל העניים עדיין קשה מדוע אינו עובר לאלתר והרי עניים מצויים, ואם עניים אינם מצויים הרי הוא שלו ולא זכו בהם עניים, וגם אם נתכוין לזכות לעניים מכל מקום לא הוי מתנות עניים כמו שנתבאר בהערה קודמת. וכן הקשה בדברי יחזקאל (שם) על דברי הטורי אבן שהבין בדבריו שבא ליישב את קושיית הרשב"א כסברת השפת אמת הנ"ל, ודחה הדברי יחזקאל שלחכמים ממה נפשך קשה כפי שנתבאר, ורק לרבי אליעזר שמדובר שליקט לצורך עני מסוים מיושב שיש להעמיד שעני זה אינו מצוי לפניו.

קנב. ויש להסתפק בסברא זו לפי המבואר בתוספות שאף בתרומה עובר בבל תאחר, וכתב בחזון איש (בכורות סי' יז סק"ב) שאם כהנים מצויים עובר לאלתר, האם לסברת הדברי יחזקאל עובר לאלתר אם דומה לצדקה שסיבת הדין הוא מחמת הכהנים, או שהוא דומה לחרמין.

קנג. בחזון איש (דמאי סי' ד סק"ב) כתב להוכיח מדברי התוספות שיש חיוב להפריש מטבל ואינו חיוב רק אם בא לאכול, שאם לא כן לא היה עובר בבל תאחר, והוסיף שהוא מוכח גם מעיקר דין ביעור האמור בטבל. אמנם בעונג יו"ט (סי' קד בהג"ה) כתב שזה גופא היה ספיקם של התוספות אם עובר בבל תאחר האם יש חיוב להפריש תרומות ומעשרות, או שרק אם רוצה לאכול מחויב להפריש.

קנד. וראה במנחת ברוך (סי' קה ד"ה אמנם) מה שכתב ליישב את קושיית התוספות, ועיין עוד בחזון איש (דמאי סי' ב סק"ב) מה שכתב לחדש כמה חילוקי דינים בין החיוב להפריש מדין בל תאחר לחיוב להפריש מדין ביעור, וראה עוד בדבריו שאף שעניים מצויים, מכל מקום בטבל שעדיין לא הפריש אינו עובר אלא אחר ג' רגלים, ונראה בדבריו שהאיסור הוא על איחור ההפרשה ולא על איחור הנתינה כל כמה שלא הפריש.

קנה. ומשמע בדבריהם שאילו היה טבל קודם הרגל ועברו עליו שלשה רגלים מטבלו היה עובר, ואף שבינתיים קרא לו שם, ומוכרח לכאורה בדבריהם כדברי הטורי אבן (ה: ד"ה כגון) שהובאו לעיל שאמר ולא הפריש והפריש ולא הקריב מצטרפים, לפי מה שדימו התוספות טבל לאמר ולא הפריש, ואחר קריאת שם להפריש ולא הקריב.

קנו. פני יהושע וערוך לנר (ד. בתוס' ד"ה ומעשרות).

קנז. ולעיל הובא מספר מוספי היום (ד. בתוד"ה ומעשרות) שכתב להביא ראיה מדברי התוספות

ובעיקר ספיקם של התוספות העירו באחרונים[קנח] שדן בזה בירושלמי (שקלים פ"ג ה"א) האם המשהה טבלו עובר בבל תאחר. אמנם יש שביארו[קנט] שפשטות נידון הירושלמי שם הוא לגבי טבל למעשר בהמה שעל זה הסוגיא שם, שמבואר בברייתא שבמעשר בהמה עובר בבל תאחר ואין להוכיח על טבל למעשרות[קס].

בביאור הנידון האם עובר בטבל

ובנידון התוספות כתב במשנת רבי אהרן (נדרים סי' ו אות יז) שהנה נחלקו הרמב"ם והרמב"ן בספר המצוות (שורש יב) האם הפרשה בטבל ונתינה שתי מצוות הן או מצוה אחת, ולפי זה יש לדון האם הבל תאחר בטבל הוא על איחור קיום הנתינה או על איחור קיום ההפרשה לחוד, שלשיטת הרמב"ם שסובר שההפרשה והנתינה מצוה אחת, יש לומר שאף קודם ההפרשה הבל תאחר הוא מחמת הנתינה שמוטל עליו ליתן לכהן ואינו על ההפרשה לחוד, ולכן אף קודם ההפרשה יש בו חיוב של בל תאחר מחמת הנתינה, אבל לשיטת הרמב"ן ששתי מצוות הן וקודם ההפרשה עדיין לא נתחייב בנתינה, לפי מה שנסתפקו התוספות שעובר בבל תאחר צריך לומר שהחיוב הוא על איחור ההפרשה לחוד, ונתבאר זה לעיל האם הבל תאחר באמר ולא הפריש הוא משום שמאחר את ההקרבה שבאה על ידי נדרו, או שההפרשה לחוד מחייבת בבל תאחר.

במעשר ראשון ובתרומה

בלשון התוספות (שם) מבואר שאף המשהה מעשר ראשון עובר בבל תאחר, ובטורי אבן כתב לדון שכיון שמעשר ראשון ניתן ללוי בין עני ובין עשיר אינו נידון כצדקה, ואין ריבוי שעובר עליו בבל תאחר, א"כ מנין שעובר, והניחא מעשר עני עובר עליו כיון שאפשר ללמוד אותו מעמך כשאר מתנות עניים כמבואר בגמרא (ה:), אבל מעשר ראשון מנין. ובזה כתב גם לדון על המבואר בתוספות שבתרומה עובר בבל תאחר, ולכן הקשו מדוע הברייתא לא מנתה תרומה שעובר עליה בבל תאחר, שכיון שאין ריבוי עליו מנין שיעבור בבל תאחר. אולם בערוך לנר כתב לבאר את דברי התוספות שמאותו ריבוי שנתרבה בברייתא (ה:) לה' אלוהיך אלו הדמין הערכין והחרמין, אפשר לרבות גם מעשר ראשון ותרומה שכתוב בהם לה' אלוהיך, וכן כתבו הפני יהושע (ה: ברש"י ד"ה לה') והשפת אמת (ד. ד"ה ומעשרות), אלא שהעיר בשפת אמת מדוע לא מוזכר בברייתא שבראשית הגז עובר שגם בו מוזכר ה' אלוהיך.

ועוד כתב הפני יהושע לבאר שכל המעשרות הוקשו זה לזה, והיות שמוזכר בפסוק שבמעשר שני עובר, אף במעשר ראשון עובר, ועל דרך זו כתב במנחת ברוך (סי' קד ענף ג ד"ה אמנם) שמלשון התוספות משמע שמאותו פסוק שנתרבה מעשר שני יש לרבות גם תרומה ומעשר ראשון[קסא].

בשאר מתנות כהונה

בדרך אמונה (ביכורים פ"ט סק"ו) כתב שהמשהה מתנות כהונה כגון זרוע לחיים וקיבה וכהן לפניו עובר בבל תאחר לאלתר[קסב], ואם אין כהן לפניו עובר בעשה ברגל אחד, וכבר כתב כן בפרי תואר (יו"ד סי' סא ס"ה) והובא שם בכף החיים ובדעת תורה (שם ס"ק כה). ומצינו ענין בל תאחר אף במתנות כהונה לפי מה שהובא לעיל בשם החכם צבי שבל תאחר האמור בבכור הוא על ישראל שמשהה ליתנו לכהן, ומבואר שאף במתנות לחוד עובר בבל תאחר, אלא שהובא מהקהלות יעקב (סי' ה) שכתב על פי המבואר בחכם צבי שבבכור בעל מום אינו עובר בבל תאחר, מתבאר מזה שהמשהה נתינה לכהן לחוד אינו עובר בבל תאחר, ומה שעובר בבל תאחר הוא על מה שמשהה את ההקרבה.

בפטר חמור

בחזון איש (בכורות סי' יז סק"ב) הסתפק במשהה פטר חמור מלפדותו האם עובר בבל תאחר אם דינו כבכור, וכתב שאם עובר יעבור עליו בבל תאחר לאלתר כיון שהרי זה כצדקה שאם עניים מצויים עובר בבל תאחר לאלתר, והוא הדין בזה הרי מצוי לפניו לפדותו לאלתר, וכתב שא"כ יש להוכיח שאינו עובר בבל תאחר, שהרי מבואר בגמרא (בכורות יג.) שאינו עובר עליו אלא לאחר ל' יום, ומבואר שאינו עובר בבל תאחר, שא"כ היה עובר מיד[קסג], וכן נקט בטורי אבן (ד. ד"ה ומעשרות) שאינו עובר.

בפדיון הבן

נחלקו האחרונים האם המשהה פדיון בנו עובר בבל תאחר, בטורי אבן (ד. ד"ה ומעשרות) כתב שמזה שלא מנתה הברייתא פדיון הבן משמע שאינו עובר, אולם המקנה (קידושין כט: ד"ה ת"ר לעלות) כתב שיש בו משום בל תאחר[קסד].

טבל למעשר בהמה

בטורי אבן (ד. ד"ה בכור) כתב להסתפק האם זה שמבואר בברייתא שעל מעשר בהמה עובר בבל תאחר הוא רק כשכבר הפריש את המעשר בהמה והשההו מלהקריבו, אבל אם יש לו ר' בהמות ולא העבירם תחת השבט אף שמחויב בזה[קסה] מכל מקום אינו עובר בבל תאחר, וביאר שחלוק הוא מכל הקרבנות שעובר עליהם אף בלא הפרשה כיון שבכל אלו מחויב להקריבם ומחמת שמחויב להקריב צריך להפריש, לכן חייבתו תורה על ההפרשה שכל שלא הפריש אינו יכול לקיים חיובו. אבל במעשר בהמה אף אם מחויב לעשרן מכל מקום הרי יכול להטיל מום בעדרו, ונמצא שאינו מחויב להביאם לכלל הקרבה, אלא שהוא מצוה בעלמא של חיוב הפרשה והרי זה כשאר המצוות שאינו עובר עליהם בבל תאחר. וכתב שעדיין יש לומר שכשם שמצינו במתנות עניים וצדקה שעובר בבל תאחר, הוא הדין בזה שמחויב להפריש יעבור בבל תאחר, אולם כיון שלא מצינו שני כתובים לרבות במעשר כשאר חיובים שיש בהם שני ריבויים כמבואר בגמרא (ו.), מסתבר להעמיד את הפסוק על החיוב הקרבה לחוד, ודימהו למה שהסתפקו התוספות (ז. ד"ה הא) שבבכור בעל מום אינו עובר בבל תאחר על מה שמשהה ליתנו לכהן, כיון שלא מצינו ריבוי על זה. והוכיח כן מהמבואר בגמרא (בכורות נז:) שתיקנו לעשר מעשר בהמה בג' זמנים, וכל אלו שנולדו תוך ט"ו יום לרגל ממתין לרגל הבא, וקשה הרי ברגל אחד לכל הפחות עובר בעשה, ובעל כרחך שבטבל למעשר בהמה אינו עובר[קסו], והסכים לדבריו במנחת חינוך (מצוה תקעה אות א סעיף י). אולם בחזון איש (שם) כתב שיש לומר שהתקנת חכמים היתה שיכול למכור או לשחוט בהמותיו ובזה אינו מבטל את החובה לעשר, אבל אם נשארו לו ר' בהמות ברגל ראשון, מחויב מיד להפריש שלא יעבור בעשה.

ובמצפה איתן (ד. ד"ה בכור) הקשה על הטורי אבן מדברי הירושלמי (שקלים פ"ג ה"א) שמבואר שהמשהה טבלו של מעשר בהמה עובר בבל תאחר. אמנם בדברי הר"ן (ו. ד"ה בפיך) משמע כדברי הטורי אבן שכתב שבבכור שעל מום אינו עובר בבל תאחר, מתבאר מזה שהמשהה נתינה לכהן לחוד שאר מתנות כהונה, וכתב להכריח כדבריו לפי מה שהובא לעיל מהאחרונים כמה דרכים לבאר מה הנידון של התוספות שבתרומה ומעשר ראשון יעבור בבל תאחר ואף שאין עליהם פסוקים, וביאורים אלו אינם על זרוע לחיים וקיבה וא"כ מנין שעובר בבל תאחר. ובמנחת חינוך (מצוה תקל אות יג) כתב שבעגלה ערופה אין עוברים בבל תאחר כיון שאין לזה ריבוי.

קסג. ולכאורה יש לדון שאם מחמת מצות פטר חמור אינו מחויב לפדות לאלתר שוב אינו עובר בבל תאחר, שהרי עדיין לא הגיע זמנו שמחויב בפדיון, ויתכן שאחר ל' יום יעבור עליו בבל תאחר אם לא יפדנו.

קסד. במשמר הלוי (סי' כה) כתב לבאר על פי מה שכתב הגר"א (יו"ד סי' שו אות ה) שבכור אדם הוקש לבכור בהמה, וכיון שבכור בהמה עובר עליו אף בכור אדם עובר עליו. מיהו לפי מה שהובא לעיל שהתוספות (ז. ד"ה הא) הסתפקו האם על בכור בעל מום עובר בבל תאחר, ולפי הצד שאינו עובר מבואר שהבל תאחר הוא על ההקרבה כמו שנתבאר מהקהלות יעקב, ולפי זה אין ללמוד בכור אדם שחיובו הוא נתינה לחוד. אמנם לשונו של המקנה 'כמו שכתבו התוספות בריש ראש השנה דבכל נתינת הכהן עובר בהם משום בל תאחר', ויתכן שכוונתו לצד זה בתוספות שאף בבכור בעל מום עובר בבל תאחר.

קסה. בחזון איש (בכורות סי' כז סק"ג) כתב להוכיח מדברי הטורי אבן שדעתו שחובה לעשר בהמותיו, שאם לא כן לא שייך בזה בל תאחר, וכתב שכן נראה מדברי הרמב"ם (בכורות פ"ו ה"א), אך מדברי רש"י (בכורות נז: ד"ה שלש) כתב שנראה שדעתו שאין זה חיוב אלא רשות.

קסו. לכאורה לשיטת הפני יהושע (ביצה יט: ברש"י ד"ה כי פליגי) שהובאה לעיל, שאמר ולא הפריש אינו עובר בעשה של רגל ראשון לא קשה קושייתו, אלא הטורי אבן לשיטתו (אבני שהם ד: ד"ה כיון) שמשיג על הפני יהושע בזה.

שאר מתנות כהונה, וכתב להכריח כדבריו לפי מה שהובא לעיל מהאחרונים כמה דרכים לבאר מה הנידון של התוספות שבתרומה ומעשר ראשון יעבור בבל תאחר ואף שאין עליהם פסוקים, וביאורים אלו אינם על זרוע לחיים וקיבה וא"כ מנין שעובר בבל תאחר. ובמנחת חינוך (מצוה תקל אות יג) כתב שבעגלה ערופה אין עוברים בבל תאחר כיון שאין לזה ריבוי.

קסג. ולכאורה יש לדון שאם מחמת מצות פטר חמור אינו מחויב לפדות לאלתר שוב אינו עובר בבל תאחר, שהרי עדיין לא הגיע זמנו שמחויב בפדיון, ויתכן שאחר ל' יום יעבור עליו בבל תאחר אם לא יפדנו.

קסד. במשמר הלוי (סי' כה) כתב לבאר על פי מה שכתב הגר"א (יו"ד סי' שו אות ה) שבכור אדם הוקש לבכור בהמה, וכיון שבכור בהמה עובר עליו אף בכור אדם עובר עליו. מיהו לפי מה שהובא לעיל שהתוספות (ז. ד"ה הא) הסתפקו האם על בכור בעל מום עובר בבל תאחר, ולפי הצד שאינו עובר מבואר שהבל תאחר הוא על ההקרבה כמו שנתבאר מהקהלות יעקב, ולפי זה אין ללמוד בכור אדם שחיובו הוא נתינה לחוד. אמנם לשונו של המקנה 'כמו שכתבו התוספות בריש ראש השנה דבכל נתינת הכהן עובר בהם משום בל תאחר', ויתכן שכוונתו לצד זה בתוספות שאף בבכור בעל מום עובר בבל תאחר.

קסה. בחזון איש (בכורות סי' כז סק"ג) כתב להוכיח מדברי הטורי אבן שדעתו שחובה לעשר בהמותיו, שאם לא כן לא שייך בזה בל תאחר, וכתב שכן נראה מדברי הרמב"ם (בכורות פ"ו ה"א), אך מדברי רש"י (בכורות נז: ד"ה שלש) כתב שנראה שדעתו שאין זה חיוב אלא רשות.

קסו. לכאורה לשיטת הפני יהושע (ביצה יט: ברש"י ד"ה כי פליגי) שהובאה לעיל, שאמר ולא הפריש אינו עובר בעשה של רגל ראשון לא קשה קושייתו, אלא הטורי אבן לשיטתו (אבני שהם ד: ד"ה כיון) שמשיג על הפני יהושע בזה.

שעל מעשרות אינו מחויב בעשה, שעדיין קשה בדבריהם גם לרבנן שמדין העשה יתחייב להפריש ומדוע צריך לדין ביעור מעשרות, ולכאורה מוכרח שאינו עובר בעשה, והביאור בזה כסברת האחרונים שהובאה לעיל בפרק הדן בגדר העשה שהעשה אינו אלא בחיובים שבני הקרבה הם, ולכן במעשרות אינו עובר בעשה זה.

ובזה כתב ליישב את קושיית הגר"ד לנדו ממה ששנינו (גיטין לא.) המניח פירות להיות מפריש עליהן תרומה ומעשרות, ומבואר שם שמניח טבל להפריש ממנו תרומות ומעשרות, וקשה מהמשך המשנה רבי יהודה אומר בשלשה פרקים בודקין את היין בקידום של מוצאי החג וכו', ואיך יכול להניח טבל עד אחר החג והרי עובר בעשה, אולם למבואר שבמעשרות אינו עובר בעשה לא קשה.

קנח. בגליון הש"ס על הירושלמי שם, וראה בדרך אמונה (תרומות פ"ב ציון ההלכה סק"נ) שהוכיח מדברי הירושלמי שיש בל תאחר בטבל.

קנט. קרבן העדה ותקלין חדתין (שם).

קס. מיהו יש להעיר שמכל מקום כשם שמצינו לגבי מעשר בהמה שכל שמחויב להפריש ולא הפריש עובר בלאו, אף בטבל לתרומה ומעשרות נאמר כן שמחמת שמחויב להפריש יעבור בבל תאחר.

קסא. וראה עוד בדבריו (סי' קה) שכתב להוכיח כשיטת הטורי אבן שאין עוברים על תרומה ומעשר ראשון בבל תאחר.

קסב. וציין מקורו מהחזון איש (בכורות סי' יז סק"ב) שלשונו שם כשהביא את הספק של התוספות על תרומה כתב 'ואי איכא בל תאחר בתרומה ובשאר מתנות כהונה וכו', אכן בספר משמר הלוי (סי' כה) כתב להשיג על דבריו, וביאר דברי החזון איש שהם אמורים על בכור ולא על

מערכה ב

אחריות הנודר

א. מקור ההלכה / **ב.** דין האומר 'הרי עלי על מנת שלא אתחייב באחריותה' / **ג.** חסרון 'מתנה על מה שכתוב בתורה' בדין נזיר בבית חוניו / **ד.** דין האומר 'הרי עלי עולה שאקריבנה בבית חוניו' / **ה.** בענין חיוב אחריות באומר 'הרי עלי עולה' / **ו.** אימתי נפטר מחיוב אחריות

א. מקור ההלכה

סוגיית הגמרא בענין הקרבת קרבנות בבית חוניו

שנינו במשנה (מנחות קט.) האומר 'הרי עלי עולה' יקריבנה במקדש, ואם הקריבה בבית חוניו[א] לא יצא. 'הרי עלי עולה שאקריבנה בבית חוניו' יקריבנה במקדש, ואם הקריבה בבית חוניו יצא. רבי שמעון אומר אין זו עולה. האומר 'הריני נזיר' יגלח במקדש, ואם גלח בבית חוניו לא יצא. אבל 'האומר הריני נזיר שאגלח בבית חוניו' יגלח במקדש, ואם גלח בבית חוניו יצא. רבי שמעון אומר אין זה נזיר. בגמרא להלן מבואר שיש מחלוקת אם הקרבת הקרבנות בבית חוניו היתה לשם שמים או לעבודת כוכבים, והברייתא שם סוברת שאין זה כעבודת כוכבים[ב].

עוד מצינו בגמרא (עבודה זרה נב:) שדנו במה ששנינו במשנה להלן שכהנים ששימשו בבית חוניו אסורים לשמש בבית המקדש, האם כלים דינם ככהנים ששימשו בבית חוניו, וגם בהם יהיה אסור להשתמש בבית המקדש, או שדווקא בכהנים קנסו ולא בכלים. ומבארת הגמרא, שכל הספק הוא רק למ"ד שבית חוניו אינו בית עבודה זרה אלא לשם גבוה, ולכך יש מקום להתיר בכלים, כיון שעליהם לא קנסו. אבל למ"ד שהוא בית עבודה זרה, פשוט שיש לאסור אף בכלים בלבד, כיון ששימשו בבית עבודה זרה. מוכח מגמרא זו שהנידון הוא רק למ"ד שבית חוניו אינו בית עבודה זרה וההלכה כמותו.

וכן כתב הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד ה"ז) וז"ל, 'כבר ביארנו שהעושה בית חוץ למקדש להקריב בו קרבנות אינו כבית עבודה זרה'.

כיצד מתקיים הנדר

ומקשה הגמרא על דין 'האומר הרי עלי עולה שאקריבנה בבית חוניו' שאם לא הקריבה במקדש אלא בבית חוניו יצא, מדוע יצא במה שהביאה לבית חוניו והלא אינו מקום הראוי להקרבה, וא"כ הרי הוא כהורגה בחוץ ולא קיים נדרו.

שיטת רב המנונא שהוא כמתנה שלא יתחייב באחריות

ומפרש רב המנונא, שאין הפירוש במשנה 'יצא' שקיים את נדרו, אלא נעשה כאומר 'הרי עלי עולה על מנת שלא אתחייב באחריותה', והיינו שאמנם עבר באיסור ששחט קרבן חוץ לעזרה, אך שוב אינו חייב להביא קרבן אחר תחת זו שהרג. והקשה עליו רבא 'אלא מעתה סיפא דקתני הריני נזיר שאגלח בבית חוניו ואם גילח בבית חוניו יצא', מדוע יצא והלא לא שייך בנזיר שיתנה שלא יתחייב באחריותה, שהרי עד שאינו מביאם לעזרה קדושת נזיר לא פוקעת ממנו, וחלים עליו עדיין כל דיני הנזירות.

שיטת רבא שאינו נדר כלל

אלא אמר רבא, הטעם שיצא באומר הרי עלי עולה הוא שרק נתכוין לדורון יותר מעד בית חוניו, ואם לא יצא בכך ידי חובתו נתברר שלא נדר כלום. וכן לענין הדין שאם גילח נזירותו בבית חוניו יצא, אינו משום שהוא כאומר 'על מנת שלא אתחייב באחריות', אלא משום שאדם זה התנה והגביל נדרו, שאינו מקבל על עצמו נזירות אלא רק אם יש בזה מעט טירחה וצער, וכאילו אמר בשעת קבלתו הריני נזיר על מנת שאטרח רק עד הבאתו לבית חוניו ולא בטירחה מרובה של גילוח והבאת הקרבנות לבית המקדש, ואם לא יוכל לקיים כפי שרצה נתברר שלא נדר כלום.

חילוק רב המנונא בין נזירות להפרשת קרבן

אמר לו רב המנונא, אמנם מוכרח כדבריך באומר 'הרי עלי נזירות שאגלח בבית חוניו', אך ב'הרי עלי עולה' הביאור הוא שנעשה כאומר 'על מנת שלא אתחייב באחריותה'. ואף רבי יוחנן סבר בזה כרב המנונא, דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן, הרי עלי עולה שאקריבנה בבית חוניו והקריבה בארץ ישראל יצא וענוש כרת. והיינו שגם לרבי יוחנן הפירוש במשנה 'יצא' אינו לומר שקיים בזה את נדרו, וגם אין הפירוש שאינו עולה, אלא השמיענו התנא שמעתה ואילך יצא ידי חובת נדרו, ושוב אינו חייב להפריש קרבן אחר כיון שאינו חייב באחריות הקרבן.

ב' דרכים בתוספות מדוע אינו נחשב 'מתנה על מה שכתוב בתורה'

ומצינו בתוספות (נזיר יא. ד"ה דהוי, כתובות נו. ד"ה הרי) ב' פירושים בדברי המשנה, מה היה התנאי של נזיר זה שרצה לגלח בבית חוניו ויוצא בזה, וגם אם גילח והביא בבית המקדש יצא, דהיינו שמועיל מה שהתנה שרוצה שתחול נזירות רק אם אין בזה טירחה. א. בנזיר (שם) כתבו שהתנאי היה שתחול הנזירות רק אם אין בזה טירחה, ומה שאמר בלשון 'לגלח בבית חוניו', פירושו שאם יש טירחה לגלח בבית המקדש יגלח בבית חוניו ולא בבית המקדש דאין כוונתו אלא לצער נפשו, אך אם אין טירחה לגלח בבית המקדש יגלח שם ולא בבית חוניו. ולכן אם גילח בבית חוניו נתברר שאינו נזיר כלל ולא נתכוין אלא לצער את עצמו, ולפיכך מותר לו לגלח שם, אבל אם יגלח בבית המקדש יתברר שמתחילה היה נזיר מושלם. ב. בכתובות (שם) פירשו בשם ר"י שהוא טועה וסבור שיש מצוה לגלח ולהביא קרבנות בבית חוניו כמו בבית המקדש, וכיון שאינו מתכוין לעקור ולחדש נזירות שאינה כתובה בתורה, הרי הוא נזיר וחל תנאו[ג].

ב. דין האומר 'הרי עלי על מנת שלא אתחייב באחריותה'

דברי הגמרא בביאור תנאי זה ומפני מה יצא כשהביאו בבית חוניו והכרעת ההלכה בזה

הובא לעיל שיטת רב המנונא בביאור דין המשנה, שהאומר 'הרי עלי עולה שאקריבנה בבית חוניו' והקריבה שם יצא, אין הפירוש שיצא וקיים בכך את נדרו, אלא נעשה כאומר 'הרי עלי עולה על מנת שלא אתחייב באחריותה', והיינו שאמנם עבר באיסור ששחט קרבן חוץ לעזרה ואין כאן שחיטה אלא הריגה, אך שוב אינו חייב להביא קרבן אחר תחת זו שהרג, כיון שהתנה שאינו מתחייב באחריות הקרבן, והוא הרי הפריש קרבן אחד לקיים בו את נדרו שקיבל על עצמו בלשון 'עלי' ממילא נפטר בכך.

וכן הביא הרמב"ם (שם פי"ד ה"ו) את עיקר הדין שמועיל תנאי זה, וז"ל, אמר הרי עלי עולה על מנת שלא אתחייב באחריותה אינו חייב באחריותה. ולהלן (שם פי"ד ה"ז) כתב, וז"ל, כבר ביארנו שהעושה בית חוץ למקדש להקריב בו קרבנות אינו כבית עבודה זרה, והאומר הרי עלי עולה שאקריבנה בבית זה והקריבה במקדש יצא, ואם הקריבה באותו הבית יצא, הרי הוא כמי שנדר עולה על מנת שלא יתחייב באחריותה וענוש כרת על העליתה בחוץ, ע"כ. וביארו שם המפרשים[ד] שמקור דין זה הוא בסוגייתנו. המהר"י קורקוס הוסיף שהיא גם מימרא של רבא במסכת ראש השנה (ו.) כפי שיבואר להלן.

א. ובגמרא שם להלן (ע"ב) מובא שנחלקו רבי מאיר ורבי יהודה בפרטי המעשה שבעקבותיו הוצרך חוניו לברוח לאלכסנדריה שבמצרים, ובנה שם בית להקריב קרבנות. ועיין עוד בזה בפירוש המשניות להרמב"ם, ובתפארת ישראל על המשנה.

ב. וכן מבואר במגילה (י.) אמר רבי יצחק שמעתי שמקריבין בבית חוניו בזמן הזה. ומבארת הגמרא, שהטעם לזה הוא משום שרבי יצחק סבר שבית חוניו אינו בית עבודה זרה וכו'. וכתב הריטב"א (שם) שהוא סובר שיש דין במה לבית חוניו, ואמנם בזמן שנבנה בית המקדש נאסרו כל הבמות, אך לאחר שנחרב ואין בית המקדש בזמן הזה, חזר הדין שאין עוברים בו באיסור משום שחוטי חוץ שהיה על כל הקרבה בבמה.

ומה שהקריב חוניו גם בזמן הבית בבית חוניו במצרים, כתבו התוספות (מנחות קט: ד"ה והעלה) שלא עבר בזה משום איסור שחוטי חוץ, כיון שלא הקריב שם קרבנות של ישראל אלא קרבנות שהביאו נכרים. אולם הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ט הט"ז) חולק וכתב וז"ל, 'השוחט קדשי נכרים בחוץ חייב וכן המעלה אותן בחוץ, והנכרים מותרין להקריב עולות לשם בכל מקום והוא שיקריבו בבמה שיבנו, ואסור לסייען ולעשות שליחותן שהרי נאסר עלינו להקריב בחוץ ומותר להורות להם וללמדם איך יקריבו לשם האל ברוך' וכו'. ומקורו בסוגיא בזבחים (קטז:) א"ר יעקב בר אחא אמר רב אסי אסור לסייען ולעשות שליחותן. וקשה מהגמרא על פירוש התוספות במעשה של חוניו. וכתב הרש"ש (זבחים שם) שלדעת התוספות צריך לומר שחוניו העלה בדעתו וסבר שמותר להקריב קרבנות של עכו"ם בבמה, ואין בזה משום איסור שחוטי חוץ. ועיין עוד בחתם סופר (ע"ז שם).

ג. וכעין זה יובא להלן מהאחרונים (ע' תומים סי' עב ס"ק כג ובקצות החושן שם ס"ק יד), שנחלקו בפירוש הדין הראשון במשנה 'האומר על מנת שאקריבנה בבית חוניו', אם כוונתו ליצור סוג קרבן עם דינים מחודשים, או שרצונו הוא שאם לא שייך להתחייב קרבן עם דינים חדשים אין הוא מתחייב קרבן כלל.

ד. כסף משנה. ועיין בספר הליקוטים מהדו' פרנקל מספר שהם וישפה, שהקשה למה השמיט הרמב"ם את הדין שאם אמר 'על מנת שאקריבנה בבית חוניו' אם הקריבה שם יצא.

סוגיית הגמרא שיש אופן של נדבה הדומה לנדר כשאמר 'על מנת שלא אתחייב באחריות'

מבואר בגמרא במסכתין (ו.) שיש ב' פסוקים המלמדים שהמתחייב קרבן ומאחר את הבאתו הרי זה עובר בלאו של 'לא תאחר לשלמו' (דברים כג כב), ומבארת הגמרא שצריך ב' פסוקים לזה. הא', באופן שאמר הרי עלי קרבן ועדיין לא הפריש בהמה לקרבן. והב', באופן שהפריש ועדיין לא הקריבה.

והקשו בגמרא, איך אפשר להעמיד את אחד מן המקראות באופן שאמר הרי עלי קרבן ולא הפריש, שבאופן זה עובר בבל תאחר, והרי זה דומה למחייב עצמו בנדר ולא בנדבה, ושנינו במגילה (ח.) אי זהו נדר האומר הרי עלי עולה, ואי זו היא נדבה האומר הרי זו עולה, ומה בין נדר לנדבה, נדר מת או נגנב חייב באחריותו, נדבה מתה או נגנבה אינו חייב באחריותה. והרי בפסוקים הללו מדובר גם על מי שהתנדב ואמר 'הרי זו' שעובר משום בבל תאחר, וא"כ לא שייך להעמיד את הפסוק האחד באופן שאמר 'הרי עלי' ולא הפריש, שזה בכלל נדר ולא נדבה.

ותירץ רבא, שישנה אפשרות לכך, באופן שאמר 'הרי עלי עולה על מנת שאיני חייב באחריותה'. והיינו שאמנם בכל מקום שאומר 'הרי עלי להביא' ואינו מקדיש עתה בהמה מסוימת הרי זה נדר וחייב באחריות הבהמה, אך כאן שפירש בדבריו ואמר שאינו מקבל על עצמו את אחריות הקרבן, לכן הרי הוא דומה לנדבה ועל זה בא הפסוק לחייבו בלאו של 'בל תאחר'. ומסוגיא זו הביא המהרי"ק מקור לפסק הרמב"ם (שם פי"ד ה"ו).

מדוע אין בכך משום מתנה על מה שכתוב בתורה

התוספות (ו. ד"ה על) כתבו שיש בדין זה דבר חידוש שחל עליו חיוב להביא קרבן, ואינו חייב באחריותו, ואינו דומה לכל מתנה על מה שכתוב בתורה שתנאו בטל ומעשהו קיים, והוא הדין כאן היה מן הדין שיתחייב קרבן עם אחריות, אף על פי שהוא התנה ופירש שאינו רוצה להתחייב באחריותו.

ביאור הדבר משום שהנדבה באה מרצונו

וביאור דבריהם כתב בערוך השולחן העתיד (קדשים ס' פט סט"ו), שתנאי זה אינו נוגד את מה שכתוב בתורה, שאין במצוות התורה לנדור להביא קרבן, אלא מרצונו של האדם בא לו דיבורו שאמר 'עלי' שמשמעותו הפשוטה שמחייב את עצמו באחריות, וא"כ כשמפרש ואומר 'שאינו מתחייב באחריות' אינו חייב.

טעם נוסף שמועיל כיון שאינו עוקר בודאות את מה שכתוב בתורה

ובבית יצחק (שו"ת, או"ח ס' כ אות ו) כתב לבאר שאין בזה חסרון של מתנה על מה שכתוב בתורה, כיון שאינו ודאי עוקר את מה שכתוב בתורה, שהרי יתכן שלא תאבד בהמה זו, וכל עוד שהיא לא נאבדה מן העולם אין קיום לתנאו שלא יתחייב באחריות, שהרי רק אם יארע בה מיתה או גניבה הוא מתחייב באחריות ובלא זה אין האחריות מחייבתו בכלום, וא"כ יכול להביא קרבן זה גם בלא קיום התנאי, וא"כ אין זה בהכרח שהוא בתנאי זה מתנה על מה שכתוב בתורה.

והרי זה דומה לסברת התוספות בכתובות (נו. ד"ה הרי), שכתבו שבמקום שאין התנאי עוקר בודאות את מה שכתוב בתורה, הדין שהתנאי חל. ופירשו בזה את דין משנתינו, שהאומר הריני נזיר על מנת שאגלח בבית חוניו ולבסוף גילח בבית חוניו יצא, והטעם בזה הוא שתנאי זה אינו עוקר בודאי את מה שכתוב בתורה שאפשר שלבסוף הוא יגלח ויביא קרבנותיו בבית המקדש, וה"ה האומר הרי עלי על מנת שלא אתחייב באחריותה, כיון שיש אפשרות שהקרבן לא יגנב או שלא יאבד ממנו, ולבסוף יביאנו א"כ אין התנאי עוקר את מה שכתוב בתורה.

דברי הריטב"א שנחלק על תוספות

הריטב"א (ו. ד"ה אמר רבא) כתב שהטעם שחל דיבורו לחייבו בקרבן בלא חיוב אחריות אף שהוא אמר בלשון 'הרי עלי' וחיובו הוא משום נדר, הוא משום שבאומר 'הרי עלי' הטעם שהוא מתחייב באחריות אינו מגזירת הכתוב, אלא משום שכך הוא שיעבד את עצמו בקבלתו, וכמבואר בגמרא שכיון שאמר 'עלי' הרי זה כמי שהטעין על כתיפו את חיוב האחריות, ולכן באופן שתוך כדי דיבור לנדרו אמר גם שאינו מקבל על עצמו חיוב אחריות, ממילא אמנם חל עליו חיוב להפריש קרבן ככל נודר, אך אינו חייב באחריותו אם ימות או יאבד[ז].

ביאור מחלוקתם

בביאור מחלוקת התוספות והריטב"א כתב במשמר הלוי (סי' לג), ששורש המחלוקת היא בעצם דין האחריות שיש על הנודר להביא קרבן, שיש לחקור האם האחריות של הנדר היא מכח דעת האדם שכך כוונתו להתחייב בקיום הנדר, או שחיוב האחריות אינו מכח דעת האדם, אלא מכח שהתורה הטילה עליו חובה זו, בנוסף לכך שהוא מתחייב בגוף הנדר כפי דעתו, הטילה עליו התורה אחריות שאם לא יתקיים הנדר בחפץ זה יצטרך להביא חפץ אחר.

ראיה לכך מדין נדבות

ולפי"ז ביאר, שלדעת התוספות הוא חיוב שהטילה התורה על הנודר[ח], וכיון שכל חיוב האחריות הוא דין תורה, לפיכך הוצרכו התוספות לחלק בין נודר שאינו מתחייב באחריות לכל המתנה על מה שכתוב בתורה, וגם בנדונינו הוא נוגד את מה שכתוב בתורה [וכפי שהובאו ביאורי הראשונים והאחרונים בהסבר החילוק]. ואילו הריטב"א סובר שחיוב אחריות על הקרבן חל עליו מחמת נדרו שקיבל על עצמו ומשעבד עצמו גם באחריות הקרבן, וא"כ לא שייך בזה לדון כלל מצד מתנה על מה שכתוב בתורה, כי כשאומר 'הרי עלי על מנת שלא אתחייב באחריותה' אינו נוגד בזה שום דין תורה[ט].

וכן מתבאר בדברי גליוני הש"ס (ענגיל, מגילה ח. ד"ה נדבות), והוסיף שיש לסייע לדברי התוספות שחיוב האחריות הוא חיוב נוסף בפני עצמו שהנודר מקבל על עצמו, והתורה לא הטילה עליו חיוב זה בעל כרחו, שהלא אפשר לנדב קרבן בנדבה מבלי להתחייב באחריותו, וממילא אף הנודר בלשון 'הרי עלי' אין סיבה שיתחייב באחריות מצד עיקר הדין, אלא שתוכן לשון הנודר מלמד שכך היתה דעתו ורצונו להתחייב בכך, ואם התנה שלא יתחייב אין זה עקירת דין תורה.

האם בנדבה רשאי להתנות שלא יתחייב בטובת הנאתה

והנה מצינו (ערכין כח:) שאף בנדבה יש אחריות בדמי טובת הנאה, כפי ששנינו שם, שהאומר בהמה זו חרם לכהנים, והיתה קרבן של נדר 'הרי עלי' שחייב באחריותה, נותן כל דמיה, שהלא כל האחריות עליו וזהו שויה אצלו, ואם היתה קרבן של נדבה שאינו חייב באחריותה אם מתה או אבדה, נותן דמי טובת הנאתה. ופירשו רש"י (ד"ה אלא) ורבינו גרשום (ד"ה אע"ג) שאף אדם שאינו מחויב בנדר, אם מצא בהמת קרבן בזול יקנה אותה על מנת לתת דורון לשם קונו, ובשיעור זה יש לו אחריות על כל נדבה. והיינו שאם אחר המית את הנדבה בידים נמצא שהפסיד לו את דמי הטובת הנאה.

ונסתפק בגליוני הש"ס (ענגיל, שם) אם התנה בשעת הפרשת הקרבן, על מנת שלא אתחייב בטובת הנאתה, האם יועיל התנאי לכך, או שמא כיון שאין אפשרות שיהיה קרבן בלי טובת הנאה זו, הרי זה דבר המוכרח באחריות הקרבן, ואי אפשר להתנות לעקור חיוב זה.

האם נדרי הקדש הם מדין חוב ממון או מדין נדר

והנה מצינו חידוש נוסף בכך שמועיל התנאי להיפטר מן האחריות. שהנה בחידושי הגרנ"ט (נדרים ס' לא) הביא לדון האם כל נדרי הקדש כשמתחייב ב'הרי עלי', חל חוב ממון גמור, או שמא חל רק דין נדר מדין נדרי הקדש.

האם שייך חוב על הבאת החפץ המסוים

והביא את דברי המהרי"ט (שו"ת, חו"מ סי' פד) שחקר האם שייך התחייבות ממונית לתת חפץ מסוים ואין לו אחריות לכך אם לא יפרע לו מחפץ המסוים הזה. והסיק שלא שייך חוב ממון באופן זה, שכל מה ששייך חוב ממון הוא כשמוטל על גופו שיעבוד לתת ממון משל עצמו, והוא ערב ואחראי על כך שאם לא יתן את הממון באופן שהתחייב, יוכלו להוציא מנכסיו כדי לקיים את חובתו. אולם כשאין לו אחריות על התחייבות זו, נחשב שאין לתובע זכות ממון מושלמת, אלא הגברא יכול לסרב לכך ולא יוכל התובע להוציא ממנו בעל כרחו את המגיע לו'.

ה. **ובמגילה** (שם) מפורש בגמרא שהחילוק בין נדר לנדבה אינו אלא לגבי חיוב אחריות, אבל לגבי לעבור באיסור בל תאחר שניהם שוים.

ו. **והרש"ש** שם הקשה לדברי רבא, שאחד מן הפסוקים בא ללמד שאמר ולא הפריש שעובר בבל תאחר, והיינו באופן שאומר 'הרי עלי על מנת שלא אתחייב באחריות', והרי כיון שאמר 'עלי' הרי זה דומה לנדר ולא נדבה, וכל הפסוק כולו מדובר בנדבה.

ז. **ועיין** שם עוד בריטב"א שבתחילת דבריו ביאר שהטעם שהאומר 'הרי עלי עולה על מנת שלא אתחייב באחריותה' שאינו חייב באחריות, הוא שאינו דומה לכל מתנה על מה שכתוב בתורה משום שיש אפשרות בעולם שיש חיוב של קרבן בלא אחריות, ולפיכך אנו מפרשים את דבריו שכוונתו ורצונו שלא יהיה חיובו כמו נדר אלא כמו נדבה שאינה בחיוב אחריות, ואם כן אין דבריו לבטלה כיון שאפשר לפרשם כך.

ח. **וכמו** שביאר הגרי"ז, ודבריו יתבארו בס"ד להלן.

ט. **עיקר** דברי בעל המשמר הלוי אינם כדברי הערוך השולחן העתיד הנזכר לעיל בביאור דברי התוספות, ולפי זה עדיין יקשה לפי דברי הריטב"א מה שהקשה הטורי אבן ושאר אחרונים שבגמרא בכמה מקומות (מגילה וזבחים שם) מבואר שדין האחריות נלמד מפסוק ואינו מחמת לשונו של הנודר, ואכן הניח במשמר הלוי שם דבר זה בצ"ע.

י. **והובאו** דבריו בקצות החושן (סי' רג סק"ב) ונתיבות המשפט (שם סק"ו).

והקשה המהרי"ט שהלא בנודר הרי עלי עולה על מנת שאקריבנה בבית חוניו, מועיל מחמת שנחשב כנודר על מנת שלא אתחייב באחריותה, והלא אם אינו אחראי על נתינת הבהמה להקדש, אין זה חיוב ממון[א].

והוכיח הגרנ"ט מדברי המהרי"ט שסבר שגדר החיוב שחל בכל הרי עלי הוא כחלות חוב ממון ששייך גם בהדיוט, אך אילו אין בזה חיוב ממון להדיוט לא יחול החוב להקדש, אכן אם נאמר שיש בנדרי הקדש דין מיוחד שלא מתורת חוב ממון אלא מדין נדרי הקדש, יש לדחות ראייתו שדווקא בהקדש חל נדר באופן זה משום שהוא מדין נדרים, ושייך להתחייב לעשות פעולה לתועלת חבירו, אף שאין לתובע את הזכות באופן מוחלט להוציא ממנו בעל כרחו, אולם בחוב ממון צריך שיהיה לתובע אפשרות לכוף את הנתבע לקבל מידיו את הממון שנתחייב לו, ולפיכך צריך שיהיה חייב באחריותה[ב].

ג. חסרון 'מתנה על מה שכתוב בתורה' בדין נזיר בבית חוניו

ביאור הסיפא במשנה וקושיית התוספות מדוע אין בזה 'מתנה על מה שכתוב בתורה'

הנה במשנה שנינו דין נוסף, האומר 'הריני נזיר' יגלח במקדש, ואם גלח בבית חוניו לא יצא. אבל האומר 'הריני נזיר שאגלח בבית חוניו' יגלח במקדש, ואם גלח בבית חוניו יצא. רבי שמעון אומר אין זה נזיר. ובגמרא מבואר שהסבר דין זה שאם גילח בבית חוניו יצא, הוא משום שאדם זה מקבל על עצמו נזירות רק אם יש בזה טירחה וצער מועט, וכאילו אמר בשעת קבלתו הריני נזיר על מנת שאטרח רק עד הבאתו לבית חוניו, ולא בטירחה מרובה של גילוח והבאת הקרבנות לבית המקדש.

והתוספות (כתובות נו. ד"ה הרי, נזיר יא. ד"ה הוי) הקשו על דין זה, שאם רצה לגלח בבית המקדש והביא לשם את קרבנותיו יצא ואינם כחולין בעזרה, ולעומת זאת אם גילח בבית חוניו גם כן יצא, והיינו שמועיל מה שהתנה שרוצה שתחול נזירות רק אם אין בזה טירחה, ומה ששנינו שאם יש בזה טירחה וגילח בבית חוניו יצא, אין הכוונה שיצא ידי חובת גילוח אלא שלא חלה עליו הנזירות. והקשו על זה למה לא חל עליו נזירות כמו שאמר, ויתבטל תנאו משום שהוא מתנה בזה נגד מה שכתוב בתורה, שהרי מן התורה אין גילוח אלא במקדש.

ביאור התוספות והרמב"ם שמועילה תגלחת בבית חוניו משום שאינו נזיר כלל

כתבו התוספות (נזיר שם) שיש לפרש את משמעות דברי הנודר לב' פנים: א. שברצונו להיות נזיר גמור שמגלח ומביא קרבנותיו לבית המקדש, וא"כ בתגלחתו ובהבאתם בבית חוניו אינו יוצא ידי חובתו. ב. יש לפרש את דבריו – אוצר החכמה – לצער עצמו ולא להיות נזיר ע"פ דיני התורה ואם יגלח במקדש ה"ז חולין בעזרה, ואז אם גילח בבית חוניו יצא. ומעשיו יוכיחו מה היתה כוונתו בדבריו הראשונים, שאם גילח לבסוף בבית המקדש הוכח שכוונתו היתה לשם כך, והתנאי היה פיטפוטי מילי ותו לא, ואם גילח בבית חוניו נתברר שלא היה כאן רצון לנזירות ככל פרטיה אלא שבא לצער נפשו.

וכן פירש הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד ה"ז), וז"ל, וכן אם אמר הריני נזיר על מנת שאגלח בבית זה אם גלח שם יצא הרי הוא כמי שנדר לצער עצמו והרי ציער עצמו ואינה נזירות. והיינו דנתברר שלא היתה כאן נזירות מעולם וכל חפצו היה רק לצער את עצמו, ובאמת כך גם עלתה בידו. ובפירוש המשנה הוסיף הרמב"ם שהרי הוא כמי שנשבע שלא ישתה יין וכו', והיינו שאין כוונתו כלל להיות נזיר, וכדברי התוספות הנ"ל.

ביאור התוספות שאין כאן עיכוב וחסרון משום מתנה על מה שכתוב בתורה כיון שאין כוונתו לכך

והתוספות בכתובות (שם) תירצו בשם ר"י, שלא נאמר מתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל, אלא במקום שמתכוין לעקור בתנאו את מה שכתוב בתורה, אבל האומר 'הריני נזיר שאגלח בבית חוניו', טועה וסבור הוא שיש מצוה לגלח ולהביא קרבנות בבית חוניו כמו בבית המקדש, ואינו מתכוין לעקור ולחדש נזירות שלא כתובה בתורה, ולכך יש ללמוד את דינו מתנאי בני גד ובני ראובן שהתנאי מבטל את המעשה, ואינו נזיר כלל.

ביאור הקובץ שיעורים בקושיית התוספות

בקובץ שיעורים (כתובות נו. אות קעו) פירש את דברי התוספות, שהטעם שיש כאן תנאי על מה שכתוב בתורה הוא משום שאינו מתנה שאם לא ירצה לטרוח לא יהיה נזיר, אלא תנאו הוא שבאם לא ירצה לטרוח ולעלות לירושלים, הרי הוא נזיר ויגלח בבית חוניו, וזהו נוגד את דין התורה שמקום התגלחת והבאת הקרבנות הוא בבית המקדש.

ביאור נוסף בקושיית התוספות שאין כאן תנאי לאחר שתחול הנזירות

בהפלאה (שם ד"ה באי"ד ואי"ם) – אוצר החכמה 18/06/2018 – הביא את דברי התוספות, וכתב שלולי דבריהם היה אפשר לומר, שאין כאן את החסרון של מתנה על מה שכתוב בתורה, משום שאינו מתנה על פרט מסוים בהלכות נזיר שאינו רוצה שיחול, אלא התנאי בעיקר חלות הנזירות שמתנה ואומר שבאם יש בתגלחת והבאת הקרבנות למקדש טירחה אינו רוצה כלל שתחול עליו נזירות, ואינו רוצה כלל לגלח כיון שלא תחול עליו נזירות כלל, ובזה אינו מתנה נגד מה שכתוב בתורה, שהרי מצינו כמה אופנים שאפשר להתנות ולתלות בהם אם תחול נזירות, ובאמת אם התנאי הוא שתחול נזירות ויוכל לגלח בבית חוניו, הרי זה מתנה על מה שכתוב בתורה, כיון שמן התורה אין נזירות עם דינים כאלו.

ויש לפרש בדברי האחרונים על פי דברי התוספות הרא"ש הנ"ל שבאופן שאינו עוקר כלום מדיני התורה, למרות שדבריו מצד עצמם הם לא כמו שכתוב בתורה, מכל מקום אנו מפרשים שמסתמא כוונתו לאופן האפשרי ולדין שקיים כבר [ובנידון התוספות רא"ש היינו לנדבה], וא"כ הוא הדין באומר 'הרי עלי נזירות ואגלח בבית חוניו' אין כוונתו לחדש נזירות שלא נמצאה כמותה בתורה, אלא מקבל על עצמו נזירות באופן שאין בזה טירחה, ואם אי אפשר באופן זה אינו רוצה כלל בנזירות.

מדוע לא הקשו תוספות מהרישא שאמר 'הרי עלי להקריבה בבית חוניו'

והנה בעיקר מה שכתבו התוספות לתרץ בשם ר"י, שאין המתנה על מה שכתוב בתורה תנאו בטל אלא במקום שמתכוין לעקור בתנאו את מה שכתוב בתורה, אבל האומר 'הריני נזיר שאגלח בבית חוניו' כיון שסבור הוא שהמצוה בבית חוניו היא כמו בבית המקדש, ואינו מתכוין לעקור ולחדש נזירות שלא כתובה בתורה, ולכך יש ללמוד את דינו מתנאי דבני גד ובני ראובן שהתנאי מבטל את המעשה, ואינו נזיר כלל.

בספר ראשי בשמים (כללים מערכת נ אות טו) הקשה בשם המכתב מאליהו, שהנידון בתוספות על דין השני במשנתינו שאמר 'הריני נזיר שאגלח בבית חוניו' שאם גלח בבית חוניו יצא, ולפיכך נקטו התוספות שאכן הועיל התנאי כיון שאינו מתכוין בדבריו לעקור דין תורה. אבל בדין הראשון שבמשנה שאמר 'הרי עלי עולה שאקריבנה בבית חוניו' שאם הקריבה בבית חוניו יצא, שמפרש רב המנונא שיצא היינו שאינו חייב עוד באחריותה, אבל חייב בכרת משום שחוטי חוץ, והטעם הוא משום שהתנאי לא עקר לגמרי את קדושת הקרבן למפרע, אלא מועיל לענין שלא יהיה חיוב האחריות עליו. ובהכרח הטעם שקדושת הקרבן לא נעקר הוא משום שבזה כוונת הנודר היא לעקור דין תורה, ולפיכך תנאו בטל וחייב כרת, וא"כ קשה למה לא יתבטל תנאו לגמרי, וכל מה שהתנה ואמר 'שאינו מתחייב באחריות' לא 'יחול כלל, ויהיה גם חייב באחריות הקרבן ככל מי שמקדיש קרבן בלשון 'הרי עלי'[ג].

ד. דין האומר 'הרי עלי עולה שאקריבנה בבית חוניו'

שיטת רש"י בבאור האומר 'הרי עלי עולה על מנת שלא אתחייב באחריותה'

בגמרא מובא דין המשנה באומר 'הרי עלי עולה שאקריבנה בבית חוניו', שאם הקריבה בבית חוניו יצא. ומפרש רב המנונא, דהיינו משום שהוא כאומר 'הרי עלי עולה על מנת שלא אתחייב באחריותה', והוסיף רש"י ופירש את דברי רב המנונא, שהרי זה נעשה כאילו אומר 'הרי עלי עולה על מנת שאהרגנה ולא אתחייב באחריותה', הילכך אם הקריבה בבית חוניו יצא ידי נדרו, אבל חייב כרת משום שוחט בחוץ, שהרי קרא עליה שם עולה. וכן הביא הרע"ב בפירושו על המשנה.

ביאור ההכרח שהביא את רש"י לפרש כדבריו

רבי עקיבא איגר בתוספותיו על המשנה (מנחות פי"ג מ"י אות לא) כתב לבאר, שרש"י פירש כך משום שסובר שבאומר 'על מנת שלא אתחייב באחריותה' הרי זה פוטר אותו רק מחיובי אונסים, ואפשר שגם מפשיעה יפטר מחמת שאינו באחריותה, אבל אם הזיקה בידים ממש יהיה חייב, כיון שחיוב זה לא בא לו מחמת חיוב אחריות שהוטל עליו. ולפי זה אם ישחטנה בבית

יא. ותירץ המהרי"ט (שם) שכיון שאם לא היה מביאה לבית חוניו, היה חייב באחריותה אם מתה או הרגה בידים, וכל מה שנפטר מן האחריות הוא רק באופן שהקריבה בבית חוניו, נחשב שמתחייב באחריותה באופנים מסוימים, ונחשב כחוב ממון, שיש זכות לתובע להוציא ממנו האחריות בחלק מן האופנים. והקצות החושן (שם) הקשה מדוע הוכיח המהרי"ט דווקא מהאופן של על מנת שאקריבנה בבית חוניו (מנחות קט.), ולא מן האופן של על מנת שלא אתחייב באחריותה (ר"ה ו.). ובנתיבות המשפט (שם) תירץ שבכל מתנה שלא יתחייב באחריותה אם מתה או נאבדה, מכל מקום אינו רשאי להורגה בידים, ואם הבהמה קיימת חייב להביאה לעזרה להקרבה, כדין כל נדבה, ולפיכך יש עליו תביעה ושיעבוד להבאת הקרבן, אולם בעל מנת שאקריב בבית חוניו נמצא שהרשות בידו להורגה בידים ואין זה נחשב קבלת אחריות כלל.

יב. וראה להלן סוף אות ו' נידון האחרונים האם יש חוב ממון מלבד דין הנדר.

יג. אמנם עיקר קושיא זו תלויה בדברי האחרונים (תומים והקצות החושן סי' ע"ב) [הובא דבריהם לעיל] שדנו בדברי השו"ע בדין המתנה ואומר שאינו מקבל אחריות, האם יש להוכיח מסוגייתנו שהוא נפטר גם מפשיעה או שכאן התנאי עוקר לגמרי את כל דין הקרבן והרי זה כחולין גמורים, ואם כך אינו עוקר דין מדיני התורה אלא שאינו מחיל עליו שם קרבן.

חוניו, אמנם אם היה בקרבן אונס או אפילו בפשיעה ונאבדה או נגנבה היה פטור, אך אם הוא יהרגנה בידים יתחייב משום שאופן זה לא כלול בתנאו, ולפיכך הוסיף רש״י שהאומר ׳על מנת שלא אתחייב באחריותה׳, כוונתו בדבריו להוסיף שלא יתחייב גם אם יהרגנה בידים.

שיטת מהר״ם שמזיק בידים פטור

אולם הר״מ (בתשו׳ מימוני ס׳ משפטים ס״י יא)[יד] כתב שהאומר ׳הרי עלי עולה על מנת שלא אתחייב באחריותה׳ אינו חייב בגניבתה ולא בפשיעה[טו], וכפי שמוכח בסוגייתנו שאע״פ שהוא הורגה בבית חוניו הוא פטור מאחריות, ואין לומר [כמו שפירש רש״י] שדווקא באופן שאמר ׳שיקריבנה בבית חוניו׳ הוא שפטור על הבאתה שם, משום שמונח בדבריו שמתחייב בקרבן על מנת שאם ירצה יהרגנה בבית חוניו, [שהרי השחיטה בבית חוניו הרי היא כהריגה ולא כשחיטת קרבנות], אבל באופן אחר של אי קבלת אחריות אין זה פוטר אותו מפשיעה, שהרי בגמרא מבואר שעיקר הפטור תלוי במה שאמר שאינו מקבל אחריות בלבד, עכ״ד.

אוצר החכמה 18/06/2018

ותוספות רעק״א (שם) הוציא מדבריו אלו, שהוא סובר שכל האומר ׳הרי עלי על מנת שלא אתחייב באחריות׳ הרי הוא פטור גם אם הזיקה בידיו, ולא רק שנפטר אם מתה באונס או בפשיעה, אלא אף באופן שהוא הרגה בידים פטור, וחולק בזה הר״מ על דברי רש״י הנ״ל שכתב, שכאן טעם הפטור מאחריות באומר על מנת שאקריבנה בבית חוניו, הוא רק מחמת שנעשה כאומר ׳הרי עלי עולה על מנת שאהרגנה ולא אתחייב באחריותה׳, ולולי זה היה פטור אלא בפשיעה ולא על היזק בידים. וכן כתב רעק״א בהגהותיו על השו״ע (חו״מ סי׳ שה ס״ד), על דברי הרמ״א שכתב, ששומר שאמר סתם על מנת שלא אתחייב באחריותו פטור אפילו מפשיעה. וכתב רעק״א שמדברי רש״י בסוגייתנו משמע, שבאומר שאינו מקבל אחריות חייב על היזק בידים, ולא כדברי הרמ״א שמקורם במהר״ם הנ״ל שגם מזיק בידים פטור.

דעת הגר״א בשיטת מהר״ם ג״כ שמותר לכתחילה

וכדברי רעק״א בדעת הר״מ מפורש גם בדברי הגר״א, שהנה השו״ע (שם ס״י עב ס״ז) לגבי אחריות על משכון, כתב וז״ל, המלוה על המשכון ובשעת קבלת המשכון אמר, איני מקבל אחריותו עלי, אינו אפילו שומר חנם ופטור אפילו מפשיעה. ומקור הלכה זו כתבו בבאר הגולה ובש״ך (שם ס״ק לט, ס״י שה סק״ג), שהוא מתשובת מהר״ם מרוטנבורג (ד׳ פראג ס״י רכט) המובא במרדכי הנ״ל ובאגודה שם.

ובביאור הגר״א (שם ס״י עב ס״ק לה) הקשה שבראש השנה (ו.) מבואר, שהאומר ׳הרי עלי עולה על מנת שלא אתחייב באחריותה׳ הרי הוא עובר עליה בבל תאחר אם אינו מביאה בזמנה. ואילו לדברי המהר״ם שמתיר להורגה בידים, צ״ע איך שייך לומר שאם לא יביאנה יעבור באיסור בל תאחר, והרי אם היה הורגה ולא מביאה היה פטור, וכי משום שהיא קיימת מתחייב בבל תאחר.

עכ״פ מבואר בדברי הגר״א, שלדברי המהר״ם כל האומר שאינו מקבל על עצמו אחריות מותר לו אף לכתחילה להזיקה בידים, ולא כרש״י שדווקא באומר על מנת שאהרגנה.

בעולת שלמה (מנחות קט.) כתב לחלק, שכל האומר ׳איני מקבל אחריותו עלי׳ הרי הוא פטור רק מאונס ופשיעה, אבל אם יהרגנה בידים הוא חייב, ואעפ״כ כשהביא את קרבנו לבית חוניו הוא פטור, משום שאין זה דומה למזיק והורג בידים, אלא ששולח את כהני בית חוניו שיקריבו קרבן זה, ואמנם הוא פושע בזה שמסר לידם את הבהמה אך אינו בכלל מזיק בידים, ועל זה מועיל תנאו שאינו מתחייב באונס ובפשיעה, והוסיף שם שגם אינו מתחייב מדין שליחות כיון שאין שליחות לדבר עבירה[טז].

ביאור התומים בטעם הפטור במקריב קרבנו בבית חוניו

בתומים (סי׳ עב ס״ק כג ד״ה אך) הקשה, שמלשון השו״ע משמע שאם אמר שאינו מקבל אחריות הרי הוא פטור רק מפשיעה, אבל אם אבדו בידים חייב, והלא המהר״ם שהוא מקור דין זה למד זאת מסוגיין שמבואר שעובר עליה משום שחוטי חוץ והיינו שהוא כמזיק בידים, ואעפ״כ הוא פטור מאחריות, כיון שהתנה בפירוש שיפטר, הרי לנו שהתנאי כולל גם פטור מהיזק בידים.

ותירץ, שהאמת היא כמשמעות הלשון של השו״ע שאינו נפטר אלא מפשיעה ולא מהיזק בידים, והטעם שאם הקריבה בבית חוניו פטור מאחריות, הוא משום שכוונתו בתנאו לומר שאם ירצה יהרגנה בידים ולא בבית המקדש, ונתברר בדבריו שנקט שמתחילה לא חל הנדר והרי היא בהמת חולין [וכנ״ל מדברי התוספות בנזיר], ולפיכך לא שייך לחייבו באחריות הקרבן, משא״כ שומר שאומר שאינו מקבל על עצמו אחריות, מחמת תנאו נפטר רק מפשיעה, אבל להזיק בידים אסור משום שאסור להזיק ממון זולתו, גם אם לא מינהו עליו לשומר, אבל מי שקיבל על עצמו אחריות סתם ולא מיעט ממנה כלום, הרי הוא מתחייב בקבלתו גם שלא יזיקנה בידים.

ביאור הקצות החושן שטעם הפטור הוא משום שהוא כמזיק הקדש

בקצות החושן (שם ס״ק יד) וכן בנתיבות המשפט הביאו את קושיית התומים, ובעיקר הדברים דעתם שהאומר ׳על מנת שלא אתחייב באחריות׳ אינו נפטר בזה מהיזק בידים, שמה ענין אי קבלת אחריות לזה שיפטר על היותו אדם המזיק, והלא חיוב זה אינו נובע מחיוב אחריות שיש לו. ואעפ״כ כתב הקצות החושן (שם) שהמביא עולתו לבית חוניו אינו חייב, והטעם לזה אינו משום שפטר עצמו בתנאו, אלא משום שהמזיק הקדש פטור, כמבואר בתוספות בבבא קמא (ו: ד״ה שור רעהו) שבהקדש אפילו אדם המזיק פטור, וכל זה אינו אלא באופן שפטר את עצמו מחיוב אחריות שאם לא כן אמנם מצד מזיק הקדש יש לפוטרו אם הביאו לבית חוניו, אך מחמת חיוב האחריות שיש לו על הקרבן כיון שאמר ׳הרי עלי׳ יתחייב באחרת, אבל כאשר התנה שאינן מתחייב באחריותה, נשאר דינו להיות רק כמזיק הקדש שפטור מתשלומי אחרת.

[והוסיף שם הקצות, שאפילו אם נאמר שמדרבנן מזיק הקדש חייב בתשלומים, ואם כן לפי״ז גם המביא את קרבנו בבית חוניו יתחייב מדרבנן, כל זה אינו אלא דין תשלומים לבעלים, והיינו שאם בא אחד והזיק את קרבן חבירו הרי הוא חייב לו בתשלומיו, וכמו שכתב רש״י (גיטין נג. ד״ה חייבין) לגבי כהנים שפיגלו במקדש שחייבים לשלם לבעלים, כיון שהפסידוהו את קרבנו שנדר להביא, אבל בעלים עצמו שהזיק את קרבנו לא שייך שיתחייב כלום וגם לא מדרבנן].

יבאר את הדימוי בין אחריות של קרבנות לדין אחריות של שומרים

בעיקר דברי המהר״ם (במרדכי הו״ד בשו״ע, כמבואר לעיל) שכתב לדמות את ענין של אחריות בקרבנות לאחריות של שומרים יש להעיר, שבפשוטו חיוב האחריות של קרבנות הוא מצד חיוב קיום הנדר, שבזה יש חילוק בין נדר לנדבה, שבנדבה כיון שאמר ׳זו לקרבן׳, מיד חל נדרו ונתקיים בכך דיבורו שבהמה זו עומדת להקרבה, מה שאין כן בנדר שאמר ׳הרי עלי׳ פירוש הדבר שקיבל על עצמו שעליו להביא קרבן, ולפיכך כל עוד לא הביא ולא הוקרב הקרבן עדיין לא התקיים נדרו, ואפילו אם כבר הפריש בהמה לקרבן כל זמן שלא הקריבו לא התקיים נדרו. ולכאורה אין כאן דין אחריות מיוחדת על בהמה זו שהפריש שהיא מצד עצמה לא תאבד מן העולם, אלא עיקר הענין הוא שיתקיים דיבורו שעליו להביא קרבן להקרבה, ומאחר שהפריש בהמה זו צריך להביאה, אבל אחריות של שומרים וכדומה החיוב אחריות מחייב לשמור את החפץ המסוים ההוא שקיבל לשמירה, וא״כ אין אפשר לדמות חיוב האחריות זה לזה, ושמא דווקא באחריות של קרבנות מצד קיום נדרו מועיל תנאי שכאשר אינו מקבל אחריות הרי נפטר בכך מפשיעה, או אפילו מנזק בידים (לדעת רעק״א והגר״א), אבל אחריות של שומרים שנובע מדין חיוב השמירה, יש לומר שאין התנאי מועיל אלא לפוטרו מחיוביו בתורת שומר כפי שהוא מחויב בה, וכגון שומר שכר מגניבה ואבידה, אבל מנין לחדש לפטור מפשיעה שחיובו זה הוא על מה שלא שמר.

אולם לפי מה שיתבאר להלן בעיקר חיוב אחריות של קרבנות, שהוא חיוב שהטילה תורה על הנודר, ולא רק מה שהוא מחייב את עצמו, אם כן דין אחריות זו אינה רק בגדרי הדיבור שקיבל על עצמו כשאמר ׳הרי עלי׳, אלא היא דומה בכל דיניה לאחריות של שומרים, שמועיל התנאי שאמנם כל

יד. הובאו דבריו במרדכי (ב״מ סוף פרק האומנין סי׳ שסא) ובספר האגודה (בבא מציעא שם אות קכז), ובתוספות רעק״א על המשנה (מנחות פי״ג מ״י אות לא) ציין בדבריו את דברי המהר״ם שהוא חלק בזה על רש״י.

טו. בשיטה מקובצת (ב״מ צד.) הביא שדעת הר״ר יהונתן, שכשם שמבואר שם בגמרא שמתנה שומר חנם להיפטר משבועה כך הוא מתנה שיפטר מפשיעה, אך באשר״י (הובא בראי״ש פ״ז סי׳ יז) כתב שלא מועיל תנאי ׳שאינו מקבל על עצמו אחריות׳ לפטור אותו מפשיעה, והוכחה לדבריו הביא שבגמרא (שם) מבואר שמתנה שואל להיות כשומר חנם וכו׳ ולא מובא שם גם שמתנה שומר חנם להיפטר מפשיעה. ויש לבאר מחלוקת זו על פי מה שדנו האחרונים, שחיובי פשיעה אינו רק מחיובי שומרים, אלא מטעם אדם המזיק שאז יש מקום לחייב על פשיעה, וכך סובר ההגהות אשר״י, ולכך לא מועיל על זה תנאי. ושאר ראשונים סוברים שרק אם הזיק בידים אינו נפטר, כיון שחיוב פשיעה נובע מחמת חיוב אחריות, ואם מסתלק מהאחריות ממילא אינו חייב בפשיעה. ושיטת המהר״ם כדעת הסוברים שמועיל תנאי על פשיעה שיפטר ממנה, והיינו שזהו מחיובי שומרים בלבד.

טז. ולפי זה לגבי משכון אפשר לפסוק כפי שמשמע מדברי השו״ע שאינו נפטר מהיזק בידים, ואעפ״כ בסוגייתנו אין זה רק מחמת שהוא כאומר שאהרגנה בידים, אלא הפטור הוא מטעם אחר שאינו נחשב שהזיקה בידיו.

חיובי השמירה מוטלים עליו כל הזמן, אלא שברגע שהוא בא לפשוע בשמירת הפקדון הועיל התנאי לפוטרו מתשלום על פשיעה זו, ולכך אפשר לדמות את דיני התנאים בקבלת אחריות של קרבנות, ולהוכיח שהתנאי על אי קבלת אחריות פוטר מפשיעה, ואף בהיזיק בידים הוא פטור לגמרי.

ה. בענין חיוב אחריות באומר 'הרי עלי עולה'

סוגיות הגמרא והמקור לחילוק שבין נדר לנדבה בדין האחריות

מבואר במשנה במגילה (ח.) ובגמרא בזבחים (ד:), שאין הבדל בין נדרים לנדבות, אלא שהנדרים חייב באחריותם ונדבות אינו חייב באחריותם. ובגמרא שם מובאת משנה (קינין פ"א מ"א), אי זהו נדר האומר 'הרי עלי עולה', איזו היא נדבה האומר 'הרי זו עולה', ומה בין נדרים לנדבות, נדרים מתו או נגנבו או אבדו חייב באחריותן, נדבות מתו או נגנבו או אבדו אינו חייב באחריותן. ובברייתא שם מובא, שהמקור לחילוק הדינים שבין נדר לנדבה הוא משום שדורשים מהכתוב (ויקרא א ד) 'ונרצה לו לכפר עליו', רבי שמעון אומר את שעליו חייב באחריותו ואת שאינו עליו אינו חייב באחריותו[יז], 'מאי משמע אמר רבי יצחק בר אבדימי כיון דאמר עלי כמאן דטעין אכתפיה דמי'.

הנה מבואר בגמרא, שדין זה נלמד מהפסוק שהמחייב עצמו בקרבן ואומר 'הרי עלי עולה', ולאחר מכן הפריש בהמה ויחד אותה לקיום נדרו ואמר 'הרי זו לחובתי' אין די בזה לקיום נדרו, אלא הרי הוא חייב באחריות הבאת הקרבן, והיינו שכל עוד לא הושלם קיום נדרו בהבאת הקרבן לבית המקדש כדינו, עדיין מוטל עליו החיוב הראשון שנדר כשאמר 'הרי עלי עולה', שנדרו היה שיביא עולה ולא רק שיפריש, ולפיכך כל עוד לא הביא, חובתו קיימת כבעודה בתחילה. ולעומת זאת המקדיש בהמה ואומר 'הרי זו לעולה', מיד שאמר לשון זה חל עליה קדושת קרבן ובזה הסתיים קיום נדרו, שהרי בדיבורו לא חייב את עצמו שיביא עולה, אלא שיתפס בבהמה זו קדושת קרבן עולה ותו לא, ומשום כך גם אם מתה או נגנבה או נאבדה אינו חייב להביא אחרת תחתיה[יח].

קושיית האחרונים מדוע אין למדים מכח משמעות הלשון

והקשו האחרונים[יט] מה צריך פסוק ללמוד דין זה, והרי מאחר ולשון הנודר היה 'הרי עלי עולה', כל עוד שלא קיים את נדרו, ואפילו אם אירע הדבר מחמת אונס ככל שיהיה, עדיין מוטל עליו לקיים את מוצא פיו, וכי בלא הלימוד מהפסוק היה הדין שאם נדר להפריש קרבן והיה אנוס בהבאתו, שיפטר מקיום נדרו ויותר לא יתחייב להביא אחרת, והרי הוא חייב את עצמו בכך, ומה צריך דרשה לזה. ומה חידש התנא במשנה שיש חילוק בזה בין נדר לנדבה, והרי יסוד חילוק זה אינו ענין התלוי בדינים שונים שיש בהלכות הבאת קרבנות, שישנו רק בנדר ולא בנדבה, אלא יסוד החילוק נובע במה שבנדר הנודר חייב את עצמו להביא קרבן, מה שאין כן בנדבה הוא רק הוציא בפיו לשון קדושה על הבהמה, ולא חייב את עצמו בכלום, אבל בעצם הקרבן אין חילוק בין אמר בלשון נדר לאמר בלשון נדבה.

תירוץ הראש יוסף שהלימוד בא לפטור נדבה מאחריות

הראש יוסף תירץ, שאמנם אין הפסוק נצרך ללמד שבנדר יש חיוב אחריות כיון שהוא פירש כך, אך כדי לחדש שבנדבה שאמר 'הרי זו' אינו חייב באחריותה אם הוא נגנב או נאבד, על אף שהוא קיבל על עצמו להביאה לקרבן, מ"מ נתמעט מהפסוק שכיון שאינו 'עליו' לפיכך אינו חייב באחריותו, ושלא נלמד מנדר שיהיה חייב גם כן באחריות.

לשיטות הסוברות שהאחריות היא עד שיוקרב קשה היכן קיבל אחריות זו

עוד הקשו האחרונים[כ] בנידון זה, על דברי הראשונים שנחלקו אם בהבאה לעזרה מתקיים הנדר או דווקא לאחר שנשחט ונזרק דמו, והנפקא מינה בזה היא מתי חל הדין שאם מתה או נגנבה או אבדה הרי הוא נפטר מאחריותה, וסברו האחרונים שאין הביאור במחלוקת זו בכוונת הנודר ומה היא משמעות לשונו, שודאי כוונתו היא להביא קרבן לבית המקדש ולמסרו לכהנים משרתי ה' ותו לא. ולכן הקשו שאם אמירת 'הרי זו עולה' אינה מחייבת הקרבה בפועל, אם כן בהבאת הבהמה לעזרה לחוד יפטר כבר מחיוב אחריות, וא"כ מה הביאור בדעת הראשונים שנקטו שאינו נפטר מקיום נדרו עד שיקרבוהו הכהנים, והלא לא קיבל אחריות רק עד הבאתו לעזרה.

דברי הגרי"ז בגדר חיוב אחריות שהוא דין נוסף על קבלתו

ומרן הגרי"ז[כא] ביאר שמוכח כאן גדר חדש ביסוד דין חיוב אחריות על האומר הרי עלי, שמלבד החיובים הכלולים במה שקיבל האדם על עצמו באמירת הנדר 'הרי עלי עולה', חלים עליו עוד חיובים המוטלים על מי שנדר וחייב את עצמו בהבאת עולה, ואע"פ שחיובים אלו אינם כלולים בדיבורו אלא הם דינים נוספים ונפרדים החלים על הנודר. וזה נתבאר במשנה ובסוגיית הגמרא, שמאחר ואין דינים אלו כלולים בדיבורו, אם כן מסברא לא היה מקום לחלק ולומר שהם יחולו רק בנדר ולא בנדבה, ועל זה בא התנא לומר שיש חילוק ביניהם שאינו נובע מחמת השינוי שהיה במוצא פיהם, אלא שכך דין התורה שהנודר מתחייב בהם, ואילו הנודב שאמר 'הרי זו לעולה' פטור מהם, ולכן צריך גם פסוק מיוחד ללמד על אלו החיובים שהם מדיני נדר בקרבנות אף על פי שהוא לא קיבלם על עצמו.

ומיושב בזה גם מה שהקשו האחרונים, והיינו שאמנם חיוב הנדר פקע במה שהביא את הקרבן לעזרה, אך הדין הנוסף שחל על מי שמחיוב עולה מחמת אמירת 'הרי עלי עולה' אינו פוקע כל עוד לא הקריבו הכהנים את הקרבן לעולה.

ספק הגמרא בגונב קרבן מהאומר 'הרי עלי'

והנה בגמרא בבא קמא (עח:) מובא דין המשנה (מנחות קז.) דתנן הרי עלי עולה יביא כבש, ר"א בן עזריה אומר יביא תור או בן יונה. ומסופק רבא במי שאמר 'הרי עלי עולה' והפריש שור, ובא אחר וגנבו ממנו, מי פטר גנב נפשיה בכבש לרבנן ובעולת העוף לרבי אלעזר בן עזריה, האם כיון שהנודר קיבל על עצמו עולה סתם וגם בכבש יוצאים ידי חובה, ממילא לא מתחייב הגנב להחזיר לבעלים רק כפי מה שהוא קיבל על עצמו, או דילמא מצי אמר ליה אנא מצוה מן המובחר בעינא למיעבד, ואם כן יתחייב הגנב להחזיר שור כעין שגנב, ולבסוף פשט רבא שהגנב יכול לפטור את עצמו בכבש לרבנן ובעולת העוף לרבי אלעזר בן עזריה.

דעת הרמב"ם ותוספות בדין זה

הרמב"ם כתב (מעשה הקרבנות פט"ז ה"ז), אמר הרי עלי עולה והפריש שור ונגנב, פוטר עצמו בשה, אמר שור זה ודמיו עלי עולה הוקבע, ואם נפסל לא יביא בדמיו אלא שור. ובשיעורי הגרי"ד[כב] הקשה, מה חידש הרמב"ם בהלכה זו והרי מחמת נדרו כבר בתחילה היה יכול לפטור את עצמו בשה, וכפי שהביאה הגמרא (ב"ק שם) מהמשנה (שם) שנחלקו תנאים אם גם פוטר עצמו בעוף, אך כולם מודים שבכבש יכול לקיים נדרו ולהיפטר בכך, וכבר כתב הרמב"ם הלכה זו לעיל (שם פט"ז ה"ג), וא"כ מה חידש כאן יותר באופן שהפריש שור ונגנב שהוא פוטר עצמו בשה.

[אמנם התוספות (ב"ק שם ד"ה מי) כתבו, שאין החידוש בדברי רבא שהנודר עצמו היה יכול לפטור עצמו בשה, אלא החידוש הוא שאע"פ שהבעלים יחדו בהמה מובחרת לקיים מצוה מן המובחר והיינו שור, מכל מקום הגנב אם אינו רוצה לעשות מצוה מן המובחר, הרי פוטר עצמו מדין השבה בנתינת שה בלבד ואינו חייב להחזיר שור, עכ"ד. אך בדברי הרמב"ם אי אפשר לפרש שזה החידוש, שהרמב"ם דייק בדבריו, ולא הביא כפי המבואר בגמרא שהנידון הוא על הגנב אם יכול לפטור את עצמו בשה או לא, שהרי הלכה זו כפי שהיא בגמרא מקומה בהלכות גניבה, שהנידון הוא בחיוב הגנב מה חיובו, ולא בהלכות מעשה הקרבנות, ובהכרח הרמב"ם כאן בא לומר את הדין של המקדיש, שאם נגנב ממנו השור שהקדיש, והוא חייב באחריות שאינו חייב להביא שור דווקא, אלא פוטר עצמו אף בשה. וא"כ מה חידש הרמב"ם בהלכה זו שלא למדנו כבר לעיל].

ביאור דברי הרמב"ם על פי יסוד הגרי"ז בעיקר חיוב אחריות

ותירץ הגרי"ד[כג] שלפי דברי מרן הגרי"ז הנ"ל ביסוד החיוב אחריות דברי הרמב"ם מבוארים היטב, שאמנם מצד חיוב נדרו אינו חייב להביא יותר מאשר שה, שהרי גם בתחילה היה יכול לפטור את עצמו בשה, וא"כ

יז. ובביאור הדרשה עיין טהרת הקודש (זבחים ד:) שרש"י במגילה (שם) פירש באופן אחר מזבחים (שם), וביאר בזה את שיטתו שבהבאה לעזרה לחוד כבר נפקע חיוב אחריות.
יח. בענין חוב ההבאה של נדבה, עיין בספרי פרשת ראה (פ' כה), והובא לקמן פירוש הנצי"ב על דברי הספרי, ולפי זה גם בנדבה יש חובה לטפל בקרבן.
יט. הגרי"ז הנ"ל שהובאו דבריו בכתבי תלמידים. ובחידושי הגרי"מ פיינשטיין זבחים (ד:).
כ. ולהלן (אות ו) יבואר ענין זה באריכות אימתי נפטר מחיוב אחריות, וכאן הובאו הדברים בקצרה.
כא. עיין בחידושי הגרי"ז (סטנסיל).
כב. רבי יוסף דוב הלוי סולוביצ'יק, הובאו דבריו במנחת אברהם ח"א עמ"ס זבחים (ב.).
כג. בשיעורים על זבחים, הובאו דבריו במנחת אברהם שם.

גם לאחר שנגנב ממנו השור אין סברא להחמיר עליו שלא יפטור את עצמו בשה, אך הרמב"ם בא לחדש, שאמנם חלים עליו דינים נוספים מחמת מה שהוא חייב עולה, והיה מקום לומר שכיון שהפריש שור לנדרו, יתחייב מצד החיוב הנוסף של האחריות להביא שור תחתיו, לפיכך בא הרמב"ם לומר שאין חיובו בשור, אלא כמו שבתחילה היה יכול להיפטר בשה, כך גם עתה יכול לפטור עצמו בשה. והיינו שהחיוב המחודש של האחריות אינו על מה שהפריש, אלא על מה שקיבל על עצמו בתחילה להביא.

האם אחריות מחייבת מחמת דיבורו הראשון או מחמת מה שהפריש ונאבד

והוסיף בזה מרן הגרי"ז, שאע"פ שחיוב האחריות מחדש עליו חיוב להביא קרבן אחר תחת הקרבן הראשון שנאבד, מכל מקום אין זה רק מחמת מה שבתחילה חייב את עצמו בקרבן, אלא החיוב הוא להביא קרבן כנדרו שיחשב במקום הקרבן הראשון שהפריש, ובגמרא (מנחות פ:) מבואר שאם הפריש תודה ונאבדה והפריש אחרת תחתיה לקיום חובתו, אינו חייב להביא עמה לחמי תודה, וכדין כל חליפי תודה שאין מביאים עמהם לחמי תודה. מבואר בזה שהתודה השניה שהוא מפריש היא עומדת במקום הקרבן הראשון ונחשבת לחליפיו, ולכן אינה באה עם לחמי תודה, שאם נפרש שחיוב הבאת התודה היא מחמת הדיבור הראשון בלבד שאמר 'הרי עלי' וחייב את עצמו בקרבן תודה, אם כן למה התודה השניה נחשבת לחליפי תודה, והרי היא לא במקום התודה הראשונה, אלא היא באה לקיום החיוב הראשון לחוד, ומוכח מזה שהחיוב האחריות נובע מחמת הקרבן הראשון.

והיינו שדין האחריות אינו נובע רק מחמת שאמר 'הרי עלי' ועדיין לא קיים את נדרו, אלא חיוב האחריות הוא דין מחודש שיש כתוצאה ממה שאבד הקרבן שהפריש לקיום נדרו, שחייב להביא קרבן שני במקום הראשון, וכן שלישי במקום הראשון והשני, וכן הלאה, ואינו מחמת דיבורו הראשון בלבד, שאם נפרש שהחיוב אחריות הוא רק משום שעדיין לא קיים את נדרו, אם כן אין כל חילוק בין תודה ראשונה לשניה ובשניהם היה מן הראוי שיתחייב בלחמי תודה.

ו. אימתי נפטר מחיוב האחריות

שיטת רש"י שחיוב האחריות נפקע על ידי הבאת הקרבן לעזרה

נחלקו הראשונים במי שנדר ואמר 'הרי עלי עולה', האם יוצא ידי חובתו בקיום נדרו במה שהביאו לעזרה, או שאינו נפטר מן האחריות אלא רק לאחר גמר ההקרבה בזריקת הדם המכפרת עליו.

דעת רש"י בחולין (קלט. ד"ה דמיחסר) שהאומר 'הרי עלי עולה' והפריש בהמה לקרבנו ומתה, חייב להביא אחרת משום שכוונתו היא 'עלי' להביאו לעזרה, ומיד שהביאה לעזרה קיים את נדרו, ואם מתה קודם לכן חייב באחרת[נד], עכ"ד. מבואר בדבריו שאין צריך להמתין עד שיקרבוהו הכהנים, אלא כבר בהבאתו לעזרה קיים את חובתו.

ובגליון הש"ס שם הביא שדבריו אלו הם לשיטתו במעילה (יט. ד"ה עד שיצא), שהמוציא מעות הקדש מועל בהם גם באופן שקנה מהם קרבנות, וכגון שלקח במעות אלו קיני זבין וקיני יולדות, ואע"פ שאין בזה הוצאה מקודש לחולין, מכל מקום נדרש מהפסוק שיש מעילה כיון שגם זה נחשב להוצאה. ונחלקו התנאים שם מהו הזמן בו מועלים בהם, שלרבי יהודה בזריקת הדם ולרבי שמעון כיון שהוציא הרי הוא מועל[נה]. ופירש רש"י את דברי רבי שמעון, שמועל בהבאתו לעזרה, והטעם בזה הוא משום שהמתחייב חטאת או אשם הוא חייב באחריותו עד שיביאנו לעזרה, וכיון שהביאו נפטר מאחריותו, לפיכך כאן נמי המוציא מקודש לקודש כיון שהביאו לעזרה יצא ידי חובתו וידי אחריות ומעל, עכ"ד. מבואר ברש"י שמפרש את דברי רבי שמעון שמועל בהם מיד שהוציאם לחולין, והיינו כשהביאם לעזרה גם קודם שהקריבום הכהנים, והביאור בזה הוא, היות ועל ידי זה הוא נפטר מחובתו להביא קרבנות אחרים שהיה מחויב בהם, ממילא נחשבת ההבאה להשתמשות במעות של הקדש, וזו היא שעת הוצאתם, ולכן מיד חל עליו דיני מעילה, ואם היה סובר רש"י שאינו נפטר מחובתו אלא עד שיקריבוהו הכהנים, אם כן לא היה מועל בהם בהביאו אותם לעזרה אלא בשעת ההקרבה.

דעת התוספות

וכך היא גם דעת התוספות בחולין (כב: ד"ה והביא), שבברייתא שם מובא שתורים כשרים לקרבן משיזהיבו [ופירש רש"י (ד"ה משיזהיבו) שצבע כנפי גופם דומה לזהב], ובני יונה אינם כשרים אלא עד שיצהיבו [ופירש רש"י (ד"ה משיצהיבו) שיתחילו לצהב]. ובעי רבי זירא, האומר הרי עלי עולה מן התורים או מן בני היונה והביא תחילת הציהוב שפסול בזה ובזה מהו, האם מחמת הספק הוא יוצא בהבאתם, או דילמא כיון שהם בריה שונה ממה שהוא מחויב אינו יוצא בזה. והקשו התוספות על צד הראשון שבגמרא שאם הביא משניהם יצא ידי חובתו מספק, והרי כיון שאין הכהן יכול להקריב אפילו אחד מהם מחמת הספק שמא מין זה אינו ראוי למזבח, אם כן איך היה הוה אמינא לגמרא שיוצא בהם ידי חובת נדרו. ותירצו, שהספק היה באופן שעבר הכהן והקריב את שני המינים, האם בדיעבד יצא ידי נדרו שממה נפשך אחד מהם היה כשר. עוד תירצו תוספות, שאמנם מחמת הספק הכהן אינו יכול להקריב אפילו אחת מהם, אך כיון שהוא הביאם ליד כהן יצא בזה ידי חובת נדרו, שהרי ודאי הביא קרבן אחד הראוי להקרבה. הרי לנו גם בדעת התוספות שההבאה ליד הכהן היא חובת הנדר, ואין צריך דווקא שיוקרב הקרבן, ומשום כך גם באופן שבפועל אי אפשר להקריבו, הרי הוא נפטר בזה מחיובו, מאחר וכל חיובו היה רק להביאו והרי הביאו.

דעת הרמב"ם שחיוב האחריות הוא עד שיוקרב הקרבן

הרמב"ם (שם פי"ד ה"ה) כתב, מה בין נדרים לנדבות שהנודר אם הפריש קרבנו ואבד או נגנב חייב באחריותו עד שיקריב כמו שנדר, והמתנדב ואומר 'זו' אם מת או נגנב אינו חייב באחריותו. וכתב המשנה למלך שם שדייק הרמב"ם בלשונו, וכתב שהוא חייב באחריותו 'עד שיקריב'. והיינו שחולק בזה על רש"י ותוספות, שלשיטתם די בהבאה לעזרה, ואילו לדעת הרמב"ם אחריות הקרבן מוטלת על הנודר עד שיוקרב כפי שנדר, וממילא לדעת הרמב"ם אם ימות בעזרה קודם הקרבתו, הרי הוא מחויב להביא קרבן אחר תחתיו.

ובטהרת הקודש (זבחים ד:) כתב, שגם דעת התוספות היא שחיוב האחריות אינו נפקע אלא כשיוקרב הקרבן, ואין בזה מחלוקת כלל, וכל מה שכתבו התוספות שדי בהבאתו לעזרה ובכך הוא נפטר, הוא רק באופן שהקרבן עדיין קיים והוא ברשות הקדש אלא שמשום מה אינו קרב, על זה כתבו התוספות שהוא יוצא ידי נדרו בהבאתו לעזרה, אבל אם מת בעזרה שוב אינו ברשות גבוה, וחייב להביא קרבן אחר לחובתו[נו].

דברי הספרי בחיוב הטיפול והחילוק בין זה לחיוב אחריות

בספרי (פ' ראה פיסקא כה) דורש על הפסוק (דברים יב כו) 'תשא ובאת', שחייב בטיפול הבאתו עד שיביאם לבית הבחירה, רבי יהודה אומר עד באר הגולה חייב באחריותם, מבאר הגולה ואילך אין חייב באחריותם. וכתב על זה העמק הנצי"ב (על הספרי שם) שהאחריות המחויבת כאן [עד בית הבחירה לת"ק, ולרבי יהודה עד באר הגולה], אין הכוונה לאחריות שאם מתה או נגנבה שוב אינו חייב להביא אחרת, שודאי לכו"ע עד שיזרק הדם עדיין חייב באחריות להביא קרבן אחר לחובתו, אם בהמה זו לא תקרב משום סיבה כל שהיא, והנידון כאן בחיוב הטיפול בקרבן, היינו טיפול בבהמה שמכאן ואילך החובה על הכהנים לטפל בה, ואין זה מענין האחריות של סוגייתנו.

קושיית האחרונים מה טעם שלפי רש"י חייב קרבן אחר בקרב קרבנו שלא לשמו

והקשו האחרונים[נז] שבמשנה בזבחים (ב.) שנינו, כל הזבחים שנזבחו שלא לשמן כשרים, אלא שלא עלו לבעלים לשם חובה, חוץ מן הפסח וכו'. ומבואר שם בגמרא (ב.-ב:), שמשנה זו היא בין בנדר ובין בנדבה. ורש"י במשנה (שם ד"ה אלא) פירש, בשלא לשמו שלא עלו לבעלים לשם חובה, והיינו שצריך להביא אחר לחובתו או לנדרו וישחטנו לשמו. ואם כדברי רש"י ותוספות הנ"ל, שמיד שמביא את הקרבן לעזרה הוא נפטר מחובתו והרי הוא מקיים בזה את נדרו, אם כן מה מגרע מה שאחר כך הקריב הכהן את הקרבן שלא לשמו, והרי הוא כבר נפטר מחובתו בהביאתו לעזרה, ולמה יתחייב מחמת נדרו בקרבן נוסף. ולדעת הרמב"ם ניחא, שכיון שחובת הנודר אינה מסתיימת בהבאתו לעזרה אלא בהקרבתו על ידי הכהנים, לכן באופן שלא הקריבוהו כדינו הרי הוא מתחייב בקרבן נוסף, אבל לדעת רש"י והתוספות קשה.

קושיא נוספת בדברי רבי שמעון אימתי נפקע חיוב האחריות

עוד הקשו האחרונים[נח] שדברי רבי שמעון סותרים זה לזה, שבזבחים (שם) ובמגילה (שם) מובא דרשה מהפסוק (ויקרא א ד) 'ונרצה לו לכפר עליו', שחיוב האחריות תלוי ועומד בכפרה, וכל עוד לא נתכפר והיינו שלא נזרק הדם, עדיין לא הורצה לו נדרו וחייב באחריות הקרבן, ואילו בגמרא במעילה (שם) מבואר, שלדעת רבי שמעון הלוקח קרבנות בדמי הקדש מועל בהם מיד שבאו לעזרה, והיינו שזו היא חובת הנודר ובכך יוצא ידי חובת נדרו, ואינו מעוכב בכלום עד שיקרבוהו הכהנים ויזרקו את הדם על המזבח, ולכאורה זהו

כד. וכך זה דווקא בקדושת הגוף, אבל בקדושת בדק הבית נגמר חיובו בהפרשתו, ונתקיים נדרו אפילו קודם שיגיע ליד גזבר שהכל גזברים הן דכתיב (תהלים כד א) 'לה' הארץ'.

כה. כך היא גירסת רש"י בדעת רבי שמעון, אך לפנינו בגמרא הגירסא היא עד שיביא.

כו. ויישב בזה מה שהבאנו להלן להקשות על רש"י ותוספות מהמשנה בזבחים (ב.), שקרבן שהוקרב שלא לשמה לא עלה לבעלים לשם חובה וחייבים להביא קרבן אחר לחובתם, ואם נאמר שבהבאה לחוד יוצא ידי חובתו למה צריך קרבן אחר. ועל זה כתב בטהרת הקודש, שגם התוספות לא כתבו את דבריהם אלא כשהקרבן ראוי להקרבה, אבל כשקרב שלא כדינו הרי הוא חייב בקרבן אחר.

כז. המשנה למלך (שם), טהרת הקודש זבחים (ד:), קרן אורה (שם) ובליקוטי הלכות.

כח. טורי אבן (מגילה ח. ד"ה רבי שמעון), אבי עזרי (מעשה הקרבנות פי"ד ה"ה), ובחידושי הגרי"מ (זבחים ד:).

לא כהדרשה המובאת בגמרא במגילה וזבחים. ועיין בטורי אבן (מגילה שם) שכתב שיש כאן שינויי נוסחאות בדעת רבי שמעון, וא"כ אין להקשות סתירה בדבריו.

תירוץ הקושיא על פי דברי הגרי"ז ביסוד דין אחריות

הגרי"ז תירץ את קושיית המשנה למלך, על פי היסוד הנזכר לעיל שבכל חיוב אחריות ישנם ב' חלקים. האחד, מה שהוא קיבל על עצמו וכלול במה שאמר 'הרי עלי עולה', ויש עוד דינים שהטילה תורה על מי שמחויב קרבן על ידי שקיבל על עצמו, אפילו שאינם כלולים בדיבורו. ואשר לפי זה יש לומר, שמיד כשהביאו ליד כהן כבר קיים את נדרו שנתחייב להביא קרבן להקרבה, אך עדיין מדין האחריות הנוסף שהוטל עליו, אינו נפטר עד ההקרבה בפועל, ולפיכך בנזבח קרבנו שלא לשמו חייב להביא קרבן אחר לקיום הדין שהוטל עליו מחמת נדרו.

תירוץ השפת אמת

בשפת אמת[כט] גם כתב לבאר בדברי רש"י שהטעם שבהבאה לעזרה יש דין מעילה, משום שבזה הוא מקיים את מה שחייבתו תורה לקיים את מוצא פיו שקיבל על עצמו להביא קרבן, ויתר מכך אין הדבר תלוי בו, ולכן מועל בו מיד בהבאתו לעזרה, אלא שאינו מתכפר בו אם לא יקרבוהו לשמו וככל משפטיו ודיניו, ואם ימות בעזרה קודם שהקרבוהו אינו יוצא בזה ידי חובתו שהרי לא נתכפר בו, רק שלא חייבתו תורה לדרוש ולחקור מה עלה בגורלו של קרבן כיון שהוא עשה את המוטל עליו להביאו לידי הכהנים.

דברי האבי עזרי בחילוק שבין חיוב ההבאה לבין שיעבוד הנכסים

באבי עזרי (רמב"ם שם) כתב בביאור הדברים וביישוב שיטת רש"י [שלא יסתרו מה שכתב בזבחים את מה שכתב בחולין ומעילה], שודאי גם לדעת רש"י והתוספות אין מתכפר הנודר במה שהביא את קרבנו לעזרה בלבד, ואינו יוצא בזה את חובת נדרו, רק כוונת דברי הראשונים מתחלקת לב' נושאים שהם שני חיובים המוטלים על המתחייב קרבן: א. שיעבוד ממון. ב. מצוה על הגברא. וביאור הדברים, שהלא מצינו בכמה מקומות[ל] שיש על המחויב קרבן שיעבוד נכסים המוטל עליו מחמת חיובו, הרי שיש חוב ממוני שחל על האדם על ידי שנדר להביא קרבן, ומלבד זה חלה מצוה על הגברא לקיים את הנדר מדין 'נדרי הקדש', אף באופן שאין עליו שיעבוד ממוני לתת את הבהמה.

אוצר החכמה

ולפי"ז ביאר, שלענין דין השיעבוד סוברים רש"י ותוספות שבהבאה לעזרה השלים את חובתו המוטלת עליו מצד כוונת הנודר, וממילא נפקע ממנו החיוב והשיעבוד מהנכסים, שהלא לא נתחייב מדעתו ביותר מכך[לא], ומשום כך גם זמן המעילה הוא בשעת ההבאה לעזרה. ואילו בתחילת מסכת זבחים הנידון הוא על חיוב הבאה מחמת שעדיין לא קיים את נדרו ולא נתכפר בשלא לשמו, על זה כתב רש"י שם, שאם נזבח הזבח שלא לשמו צריך הנודר להביא קרבן אחר, כיון שעדיין חובת גברא מוטלת עליו לקיים את מוצא פיו להביא את הקרבן, והוא חיוב נפרד מצד שנדר להביא קרבן, וחיוב זה הוא כבר ללא שיעבוד נכסים שהרי השיעבוד שחל באמירת הנדר כבר פקע במה שהביא את הקרבן לעזרה, אך לענין מעילה בדמים של הקדש שקנה בהם קרבנות, המעילה היא מיד שמביא את הקרבן לעזרה כיון שבזה הוא נפטר מהחיוב ממון ושיעבוד שהיה עליו עד עתה, ולכן נחשב בזה למשתמש ונהנה ממעות של הקדש.

והיינו שכל האומר 'הרי עלי עולה' הדין שעל ידי אמירתו לגבוה מחייב את עצמו מדין נדר שיביא קרבן ושיוקרב ככל דיניו ופרטיו ויתכפר בו, ועוד כלול באמירתו עשיית חלות חיוב ממון לקיום הנדר, שיש זכות ממונית להקדש להוציא ממנו שיעור הממון הדרוש להבאת הקרבן, ונפקא מינה שאף אם ימות הנודר יתחייבו יורשיו לשלם זאת מנכסיו, וחיוב זה אינו על כל מעשה ההקרבה אלא רק על הבאתו לעזרה[לב].

וכמו כן בכל חיוב קרבן [שאין חיובו חל מחמת מוצא פי האדם], כגון יולדת או חטאת חלב, חלים עליו ב' חיובים, האחד חובת גברא להביא קרבן, ועוד חיוב ושיעבוד ממון לקיום חובה זו, וחובת הגברא אינה פוקעת אלא כשיוקרב הקרבן בפועל ככל דיני הקרבן, אבל חיוב ושיעבוד הנכסים אינו אלא על הבאת הקרבן לעזרה.

18/06/2018 אהרית

ביאור הגרי"מ פיינשטיין

וכעין זה כתב גם בשיעורי רבינו יחיאל מיכל (זבחים ד: אות מג), שיש ב' חיובים בדין האחריות המוטלת על האומר 'הרי עלי', האחד חובה על האדם לקיים את נדרו, ועוד שנשתעבדו נכסיו לשם כך שמהם יקיים את נדרו, ולפיכך בהבאת הקרבן לעזרה נפקע שיעבוד וחיוב הממון שיש על הנודר, ובהקרבתו למזבח נפקע גם החיוב המוטל על האדם לקיים את נדרו.

אולם הוסיף בזה שודאי אם ימות הקרבן בעזרה קודם שיקריבוהו הכהנים, מלבד החיוב שיש על הנודר לקיים את נדרו יש גם חיוב ממון ושיעבוד על הנכסים שיביא מהם קרבן נוסף, שברגע שמתחדש החיוב מצד נדרו יש בכך סיבה לחלות שיעבוד ממון. אכן יש חילוק בין החיוב הראשון לחיוב השני, שהחיוב הראשון חל מכח כוונת הנודר, והשני חל מכח חיוב התורה שהטילו עליו אחריות על נדרו.

וביאור הדברים הוא, שבשני הדינים שהובאו לעיל, א. חובת ההבאה לעזרה. ב. חובת ההקרבה להתכפר, חל חיוב ושיעבוד על הנכסים לקיום הנדר, ולא רק לקיום החובה. בהבאת הקרבן הראשון יש שיעבוד נכסים [כדרכו של האבי עזרי], אלא כל עוד שהוא מחויב קרבן מחמת הנדר, רובץ על נכסיו שיעבוד, וכיון שאת נדרו עדיין לא קיים עד שיקריבוהו הכהנים ממילא יש שיעבוד על הנכסים, ואמנם השיעבוד שהאדם החיל על נכסיו בנדרו פקע מיד כשהביא את קרבנו לעזרה, כיון שרק על קיום הבאה זו נשתעבדו נכסיו בנדרו מצד דעתו וכוונתו, וחיוב זה מתקיים כדינו. אך מאחר ועדיין יש עליו חובת גברא להביא את הקרבן שנדר להביא, מעתה מתחדש על הנכסים שיעבוד שיקיים הוא את נדרו מהם, ולא מחמת ששיעבוד זה נכלל בדיבורו הראשון, אלא משום שדין תורה כך הוא, שכל שהאדם מחויב במצות הבאת קרבן משתעבדים נכסיו גם כן לכך, וכיון שהוא עדיין חייב בקרבן עד שיקריבוהו הכהנים, ממילא הנכסים משתעבדים גם כן לקיום חובה זו.

נפקא מינה לשיעבודים שבאו לאחר מכן

ויש נפקא מינה במה שפקע השיעבוד הראשון כשהביא את הקרבן לעזרה, ואח"כ נתחדש חיוב שיעבוד נוסף, באופן שהביאו לעזרה ומסרו ליד כהנים, אך מת הקרבן שם, ומעתה צריך להביא קרבן נוסף מחמת שיעבוד הממון המחודש שחל מחמת חובת האדם לקיים מצוותו שמתחיל רק מהעת ההיא, וממילא נכסים שמכר לאחר שאמר בתחילה 'הרי עלי' וקודם שהביא את הקרבן לעזרה, הרי הם אינם משועבדים לקרבן זה, אלא לקרבן הראשון שנתקיים דינו כראוי כבר, ומעתה חל עליו שיעבוד חדש שנוצר לאחר מכירת הנכסים שלא השתעבדו לקרבן זה, ורק נכסים שבאו אליו לאחר שהביא את קרבנו הראשון, הם משתעבדים לקרבן זה.

ישוב הסתירה בדברי רבי שמעון על פי זה

ובדברים אלו נתיישב גם מה שהקשה הטורי אבן ושאר אחרונים בדברי רבי שמעון ושוב אינם סותרים זה לזה כלל, אלא שלגבי המבואר במעילה (שם) יש לומר, שהנידון לחייב במעילה הוא על החיוב ממון שנפקע על ידי שמביא את הקרבן לעזרה, וכיון שהוא נהנה מדמי הקדש הרי הוא מועל בכך ומתחייב משום מעילה, [ובין לדעת האבי עזרי שלא חל שוב שיעבוד, וגם לדעת הגרי"מ שיש עדיין חיוב ושיעבוד על הנכסים, מ"מ יש לו הנאה כל שהוא מדמי ההקדש שמוציאם לחולין]. אך כשבאנו לדון אימתי היא כפרת הנודר, ודאי שגם לדעת רבי שמעון איננה מתקיימת בהבאת הקרבן לעזרה בלבד, וחיוב האחריות המוטל על הגברא אינו פוקע אלא כשיזרק הדם על גבי המזבח ויתכפר, וזה מה שדרשו מהפסוק (ויקרא א ד) 'ונרצה לו לכפר עליו'.

כט. מגילה (ח. ד"ה בגמ' רבי שמעון אמר). ועי"ש עוד (ד"ה בגמ' מה"מ) שכתב, שהאומר 'הרי עלי' כוונתו הוא רק להתחייב להביאו לעזרה ותו לא.

ל. יסוד הדבר מבואר בקידושין (יג.) שיש חיוב על היורשים להביא את קרבן מורישיהם. ומוכח מזה שיש על הנכסים שיעבוד, ומחמת כן יורשי הנכסים מחויבים בהבאת הקרבן. וכעין זה מבואר בערכין (כא.) שממשכין את מי שמחויב קרבן, דהיינו שיש חיוב גם על ממונו שיביא ממנו את חובותיו.

ועיין בברכת שמואל (ב"ק סי' ל סק"ב) ששיעבוד הנכסים שיש על המחויב קרבן, אינו דומה לשיעבוד שיש בהדיוט לבעלי חובות, אלא הוא כעין ערבות שיש לנכסיו של אדם לקיום המצוות, כלולב וסוכה וכיוצא בזה. ולפי זה לא שייך לומר שיש אופן שהוא קיים את חיובו, רק לגבי שיפקע ממנו שיעבוד המעות שיש למחויב קרבן, ועדיין יהיה רובץ עליו חיוב להביא קרבן בלא שיעבוד, אלא הם תלויים זה בזה, ואם אין שיעבוד נכסים לקרבן אות היא ששוב אין עליו שום חיוב.

לא. ומצינו כעין זה בסברת ריש לקיש (חולין קלט.), שבקדשי בדק הבית אם אבדו או נגנבו אינו חייב באחריותם, לפי שהם נמצאים ברשות גבוה בכל מקום שנמצאים, ורק אם מתו שאינם קיימים בעולם כלל, מחויב באחריותם. הרי שכל עוד מתקיים נדרו לפי כוונתו, אף שלהקדש אין בפועל את התועלת מן החפץ שהלא נאבד או נגנב, מכל מקום לא נתחייב ליותר מכך, ואינו אחראי לכך. אכן רבי יוחנן סובר, שבאמירת הרי עלי מונחת כוונה להתחייב למוסרו לרשות הקדש ממש, ולא די בכך ש'בי גזא דרחמנא איתא' אלא צריך שיהיה ברשותם ולאפשרות השימוש בפועל.

לב. ומצינו כעין זה בדברי הנתיבות המשפט (סי' רג סק"ו), שיש חשיבות של חוב ממון בנדר שכל חובתו היא רק להביאו לעזרה, מבלי להיות אחראי על כשרות הקרבן, כפי שמצינו במתנה על מנת שלא אתחייב באחריותו (ר"ה ו.), ומכל מקום נחשב נדר של חיוב ממוני, שמכל מקום יש לו התחייבות לדאוג להביאו לעזרה לשם קרבן.

אהח 18/06/2018

מערכה ג

חובת הבאת קרבן

א. גדר חיוב הבאת קרבן / **ב.** חייבי עולות ושלמים ממשכנים אותם / **ג.** חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנים אותם / **ד.** זמן ואופני המשכון / **ה.** מותר הדמים בקרבן עשיר והעני

פתיחה **מצינו** בתורה סוגים שונים של חיובי קרבנות המוטלים על היחיד כחטאת ואשם, וכן ישנו חיוב להביא קרבנות מחמת הזמן, וכגון קרבן פסח ועולת ראיה ושלמי חגיגה ברגלים, וכמו כן יכול אדם להתחייב להביא קרבן ע"י נדרו שנודר להביא עולה או שלמים. וכן קרבנות שנובעים מחמת מצב האדם כמו נזיר והמצורע שמחויבים להביאם משום היותם נזירים ומצורעים. ויש קרבנות שחייבים להביאם משום טומאה כזב וזבה ויולדת שאע"פ שאין זה חטא אינם מותרים באכילת קדשים עד הבאתם.

אוצר החכמה

והנה ברור שתכלית הקרבן הוא לכפרה [שהרי גם קרבנות שאינם באים על חטא נאמר בהם לשון 'כפרה'], אך כיון שנעשה הקרבן שנעשה ממון גבוה יש לדון האם הגדר הוא שצריך להביא קרבן לכפר על עצמו, אלא שכיון שמביא קרבן, ממילא כתוצאה מכך מביא ממונו לרשות גבוה, או שהאפשרות של האדם להביא קרבן להתכפר בו הוא על ידי שמביא את הקרבן לרשות גבוה, וא"כ מה שיש בקרבן ממון אינו תוצאה הנגזרת ממעשיו, אלא היא המאפשרת לו את הקרבת הקרבן.

וישנם כמה דינים שישתנו לפי צדדים אלו:

א. מקרא ד'יקריב אותו' (ויקרא א ג) למדו (ר"ה ו. קידושין נ. ב"ב מח.) שכופים את דין האדם להביא את קרבנו עד שיאמר רוצה אני, האם כפיה זו היא מדין כפיה על המצות, שכיון שחייב להביא קרבן כופים אותו לקיים את חיובו, או שהוא מדין גבית חוב, שאם אין כלל חוב ממוני להקדש יכפו אותו רק מדין כפיה על המצות, אך אם קיים חוב ממוני כלפי הקדש תהיה הכפיה מדין גבית חוב.

ב. נידון נוסף שמסתעף משאלה זו הוא מה יהיה הדין בספק, שאם זהו גם חוב ממון כלפי גבוה לכאורה נאמר בזה הכלל שהמוציא מחבירו עליו הראיה ואינו חייב לשלם מספק[א], אך אם יסוד החיוב הוא רק כפרה יתכן שגם בספק יצטרך לשלם. וכן אם עד אחד מחייב אותו כלפי שמים להביא קרבן, יש לומר שאף שעד אחד אינו יכול ליצור חיוב ממון כמו בכל דיני ממונות שרק שני עדים מחייבים אותו ממון, אך כפרה יתכן שכן.

ג. האם יש פטור של קם ליה בדרבה מיניה במקום שיחד עם חיוב הקרבן התחייב גם מיתה או מלקות, שאם זהו חיוב ממון יפטר מהקרבן מדין קם ליה בדרבה מיניה, אך אם זהו חוב להתכפר לא שייך בזה פטור קם ליה בדרבה מיניה.

וכמו כן בקרבנות המוטלים על האדם כדי להיות מותר באכילת קדשים כגון מצורע ויולדת זב וזבה, האם מוגדרים רק כמתירים את החייבים בהם באכילת קדשים ובכניסה למקדש, ואם אינם רוצים טהרה זו אינם חייבים להביאם, או שגם בהם יש חיוב הבאה ובכל אופן צריכים להביאם וממילא גם בהם יש לדון האם חיוב הבאת הקרבן הוא רק לצורך כפרה, או שבנוסף לחיוב להתכפר יש גם חיוב ממון המוטל עליו כלפי הגבוה.

ד. נידון נוסף התלוי בזה הוא האם יש חיוב על היורשים להביא את קרבן אביהם שמת, שאם זוהי רק כפרה לכאורה אין כפרה וריצוי לאחר מיתה, אך אם זהו גם חיוב ממון כלפי גבוה יתכן שהחיוב אינו פוקע גם כשמת האב וצריכים יורשיו להביאו.

א. גדר חיוב הבאת קרבן

דעת הש"ך שהפריש קרבנו ומסרו ליד כהן ואבד אין ממשכנים אותו

פסק השולחן ערוך (חו"מ סי' קכח ס"א) 'הפורע חובו של חבירו שלא מדעתו, אפילו היה בשטר ואפילו היה עליו משכון ונטלו זה שפרע, אין הלוה חייב לשלם לו וכו' ואפילו אם היה המלוה דוחקו לפרוע, שמא היה הלוה מפייס את המלוה ומוחל לו'. וכתב הש"ך (שם סק"ג) שאע"פ שבירושלמי (נדרים פ"ד ה"ב) אמרו בתחילה שאפילו בבעל חוב דוחק פטור הלוה משום שאומר שהייתי יכול לפייס את המלוה והיה מוחל לי על החוב, והשו"ע הביא דין זה ללא חולק, מכל מקום מסקנת הירושלמי היא שסברת 'מפייס הוינא ומוחל לי' אינה קיימת בבעל חוב דוחק. ומפרש הש"ך את דברי הירושלמי, שהוכיחו שמותר לאדם לפרוע את חובו של המודר ממנו הנאה גם בבעל חוב דוחק [שאין הלוה יכול לטעון שהיה מפייסו] מהמשנה (נדרים לה:) שבה שנינו 'ומקריב עליו קיני זבין וקיני זבות ויולדות חטאות ואשמות', ודחו 'בשלא נכנס לידיו כלום וכאן בשלא נכנס לידיו כלום'.

ומפרש הש"ך את סוגיית הירושלמי כך, שבנדרים (שם) שנינו במשנה שמודר הנאה מכהן שהדירו יכול הכהן להקריב עליו קיני זבים וזבות ויולדות, ולמד הירושלמי שהכוונה שהכהן מקריב עבורו משל עצמו אע"פ שמודר ממנו הנאה[ב], ובזה אם החייב לא היה מקריב הרי היו ממשכנים אותו, וכאן לא שייכת הטענה שהייתי מפייס את בעל החוב, שכיון שהחוב הוא כלפי הקב"ה שלא שייך שיפייסנו וימחל לו, וביאור הענין הוא, שעצם הפרעון של מודר ההנאה עבור הלוה אינו נחשב שבזה מהנה את הלוה משום שבכך פטרו מתשלום, משום שבמעשיו רק מונע מבעל החוב לתבוע ממנו את חובו, ומניעת תביעה אינה נחשבת להנאה האסורה במודר הנאה, והאיסור לפרוע חוב של מודר הנאה קיים רק באופן שהפורע נחשב כמלוה ללוה שפעולה זו נחשבת הנאה האסורה. ולכן אם עדיין היה חייב בקרבן והיה צריך לשלם לכהן על כך שהקריב עבורו את הקרבן היה נחשב הכהן כמלוה והיה אסור במודר הנאה, ומכך ששנינו בנדרים שמותר לכהן להקריב עבור המודר הנאה מוכח שאף בבעל חוב דוחק פטור הלוה לשלם לפורע כיון שאינו נחשב בזה שמלוה לו. ודחה הירושלמי שאין להוכיח משם כיון שאפשר להעמיד שמדובר באופן שהחייב בקרבן כבר מסרו לכהן ושוב אינו חייב באחריותו, ורק משום שבמצב זה אין ממשכנים אותו, גם אינו חייב לשלם לכהן שהקריב עבורו ולכן לא נחשב הכהן המקריב עבורו כמלוה ואין כאן שום הנאה האסורה, אך עדיין יש לומר שבחוב שחייב הלוה לשלם לכהן שהקריב עבורו ולכן לא נחשב הכהן המקריב עבורו כמלוה ואין כאן שום הנאה האסורה, אך עדיין יש לומר שבחוב שחייב הלוה לשלם למי שפרע עבורו אם הלוה מודר הנאה ממנו ואסור לו לפרוע[ג]. ומבואר בדבריו שאם מסר החייב את קרבנותיו אע"פ שלא הקריבו אותם עדיין, שוב אין ממשכנים אותו, ומשמע שבאופן זה נפטר מחיוב הקרבן שמוטל עליו ואינו חייב להביא קרבן אחר, שאם לא כן היו ממשכנים אותו ככל אדם החייב קרבן.

דעת האורים ותומים שגם את המוסר קרבנו ואבד ממשכנים

האורים ותומים (תומים שם סק"א) נחלק על הש"ך בפירושו על הירושלמי וכתב שמעולם לא שמענו שאם הפריש קיני זבים ומסרם ליד כהן ונאבדו או נפסלו שלא יהא צריך להביא קרבן אחר במקום קינים אלו[ד], והיינו משום שרק ההקרבה בפועל פוטרת את האדם מחיובו וכל שלא הוקרבו

א. ואף שמצד הכפרה שבקרבן יתכן שצריך להביא גם מספק, אך כיון שהאפשרות היחידה להביא קרבן היא ע"י הבאתו לרשות הממונית של הקדש לפי צד זה, א"כ כשאין חיוב להביאו לרשות גבוה [כגון כשיש ספק] גם לא מוטל עליו להתכפר בו משום שרק כך מביאים קרבן להתכפר.

ב. וביאור הענין הוא, שעצם הפרעון של מודר ההנאה עבור הלוה אינו נחשב שבזה מהנה את הלוה משום שבכך שפטרו מתשלום, משום שבמעשיו רק מונע מבעל החוב לתבוע ממנו את חובו, ומניעת תביעה אינה נחשבת להנאה האסורה במודר הנאה, והאיסור לפרוע חוב של מודר הנאה קיים רק באופן שהפורע נחשב כמלוה ללוה שפעולה זו נחשבת הנאה האסורה. ולכן אם עדיין היה חייב בקרבן והיה צריך לשלם לכהן על כך שהקריב עבורו את הקרבן היה נחשב הכהן כמלוה והיה אסור במודר הנאה, ומכך ששנינו בנדרים שמותר לכהן להקריב עבור המודר הנאה מוכח שאף בבעל חוב דוחק פטור הלוה לשלם לפורע כיון שאינו נחשב בזה שמלוה לו. ודחה הירושלמי שאין להוכיח משם כיון שאפשר להעמיד שמדובר באופן שהחייב בקרבן כבר מסרו לכהן ושוב אינו חייב באחריותו, ורק משום שבמצב זה אין ממשכנים אותו, גם אינו חייב לשלם לכהן שהקריב עבורו ולכן לא נחשב הכהן המקריב עבורו כמלוה ואין כאן שום הנאה האסורה, אך עדיין יש לומר שבחוב שחייב הלוה לשלם למי שפרע עבורו אם הלוה מודר הנאה ממנו אסור לו לפרוע בשבילו.

ג. והביא הש"ך (שם) שחלק מהראשונים השמיטו את הספק בירושלמי בבעל חוב דוחק, ולכן נקט לדינא שבבעל חוב דוחק זהו ספיקא דדינא אם חייב הלוה לשלם למי שפרע עבורו את החוב, ואם תפס אין מוציאים מידו.

ד. ומשמע לכאורה שלדעתו באופן זה גם ממשכנים אותו וכמו בהוה אמינא שהראיה היתה מזה שממשכנים אותו ונחשב בעל הבית דוחק, ואע"ג שבמשנה שממנה הביא הירושלמי ראיה הוזכרו גם חייבי חטאות ואשמות שעליהם אין ממשכנים כמבואר במשנה (ערכין כא.) מכל מקום עיקר הראיה היא מחייבי קינים שאותם כן ממשכנים.

הקרבנות בכשרות חייבים הבעלים להפריש אחרים תחתיהם, וכשלא הביא אחרים לא יצא ידי חובתו כלל[ה].

אך הקצות החושן (שם סק"ב) כתב שנעלמה מעיני האורים ותומים משנה מפורשת (שקלים פ"ז מ"ו ומ"ז) שבה שנינו 'אמר רבי שמעון שבעה דברים התקינו בית דין וכו' ועל הקינין הפסולות שיהיו באות משל צבור, רבי יוסי אמר המספק את הקינין מספק את הפסולות', וכתבו הרמב"ם והרע"ב (שם) שהיה תנאי בית דין שאם ברחו הקינים או נמצאו פסולות שקונים אחרים במקומם מדמי הלשכה ומקנים אותם לבעלים כדי שיצאו בהם ידי חובתם, ולכן הן לדעת חכמים והן לדעת רבי יוסי אם כבר נתן את הקינים לכהן ואבדו או נפסלו אין ממשכנים אותו, לדעת חכמים משום שקונים אחרים מדמי לשכה ולדעת רבי יוסי משום שהמספק את הקינים משלם אותם[ו].

בכל קרבן יש גם חיוב ממוני שממנו נפטר כשמביאו לעזרה

ובקובץ אהל מועד (חוברת א ס"ו טז עמ' יא בשם הגאב"ד דנעמירוב) הובא להקשות הקצות החושן, שהרי במשנה שהביא הירושלמי גם שנינו חטאות ואשמות ובהם לא שייך תנאי בית דין, משום שתנאי בית דין נאמר רק על קינים שנתנו מעותיהם לשופר, ובזה חלה האחריות על בית דין ועשו בזה תנאי, אבל אם הבעלים הביאו מביתם ומסרו ליד כהן לא היה תנאי בית דין שאם נאבדו יביאו אחרים במקומם, ותמיהת התומים היא מחטאות ואשמות, וא"כ באופן כעין זה מדובר בקינים שהביאו הבעלים מביתם ונתנום לכהן שבאלו לא שייך תנאי בית דין, ולכן כתב התומים שבקינים ממשכנים אותם, וא"כ אין מקום לקושיית הקצות החושן מהמשנה בשקלים.

ובהמשך הדברים (שם סי' יז עמ' 22 ד"ה ובעיקר, בשם רבי ברוך פאסס) הובא ליישב דברי הקצות החושן, שהרי יש לתמוה על הש"ך בפירושו על הירושלמי שהביאו ראיה מהמשנה שבבעל חוב דוחק גם אין צריך לשלם לפורע עבורו, ומשום כך מותר לפרוע עבור הלוה, שגם שם הבעל חוב דוחק להשלים חיובו וממשכנים על כך, ועם כל זה מותר לכהן להקריב עבורו ובהכרח שאין הבעלים חייבים להחזיר לכהן, וקשה איך הביאו ראיה ממשנה זו הרי כלול שם חטאות ואשמות שאין ממשכנים עבורם [כלומר שאם כן גם בקינים מדובר באופן שאין ממשכנים עבורם], ובהכרח שראיית הירושלמי רק מקינים שבהם ממשכנים [ואין אומרים שמדובר דומיא דחטאות ואשמות] ובזה חילק הירושלמי שהמשנה לגבי קינים מדברת באופן שאין ממשכנים כגון שמסר ליד כהן ונאבד, ועל כך הביא הקצות החושן ראיה מהמשנה בשקלים.

וכתב שם ליישב פירוש הש"ך בירושלמי על פי דברי התוספות (ר"ה ו. ד"ה יקריב) שלאחר שלושה רגלים ממשכנים אותו, וא"כ מבוארים דברי הירושלמי שגם בחטאת נחשב כבעל חוב דוחק, משום שאע"פ שכעת אין ממשכנים אותו מכל מקום כיון שלאחר שלושה רגלים אם לא יקריב הרי ימשכנו אותו נחשב כבעל חוב דוחק, וא"כ אפשר ליישב קושיית התומים שלא יתכן שבבא ליד כהן יפטר החייב מקרבנו שהרי עדיין לא התכפר שלפי הנ"ל אינה קשה כלל על הש"ך, שהרי גם בלי דברי הש"ך צריך ביאור [כטענת התומים], שעל הפסוק (דברים יב כו) 'רק קדשיך אשר יהיו לך תשא ובאת' דרשו בספרי (דברים פיסקא עז אות כו) 'תשא ובאת' שחייב בטפול הבאתם עד שיביאם לבית הבחירה, רבי יהודה אומר עד באר הגולה[ז] חייב באחריותם מבאר הגולה ואילך אינו חייב באחריותם', וכך מבואר גם בדברי רש"י (מעילה יט. ד"ה עד), וא"כ קושיית התומים קשה עליהם במה יכופר.

ובביאור הדבר כתב בשם הטהרת הקודש (זבחים ב. ד"ה וטרם) שבכל חיוב קרבן ישנם שני חלקים: א. הבאתו לעזרה לצורך קיום מצות התורה להביא קרבן זה. ב. הבאתו לצורך כפרתו שמחוסר כפרה עד שיקריב קרבן זה. וא"כ יש לומר שהפטור מאחריות בהבאתו לעזרה המבואר בספרי ובדברי רש"י מתייחס רק למצות ההבאה, אך בודאי הוא עדיין מחוסר כפרה עד שיזרק הדם. ולפי"ז מבוארים דברי הש"ך בביאור המהלך בירושלמי, שבתחילה רצו להוכיח מכך שמותר למודר הנאה להקריב עליו חטאות אע"פ שממשכנים אותו לאחר שלושה רגלים, שפריעת חוב מותרת למודר הנאה, ודחו שמדובר כשכבר בא ליד כהן וא"כ נפטר מאחריות ונסתלק ממנו חיוב ההבאה ונשאר עליו רק החלק השני שצריך כפרה, ועל זה בלבד גם לאחר שלושה רגלים אין ממשכנים, משום שעיקר הדין שממשכנים לאחר שלושה רגלים הוא משום חיוב המצוה מדין כופים על קיום מצות עשה כמו שכתב הרמב"ן, ובאופן זה את המצוה כבר קיים בהבאתו ליד כהן, ועל מה שמחוסר כפרה לעולם אין כופים אותו[ח].

יום הכיפורים אינו פוטר את חיוב הבאת הקרבן

שנינו במשנה (כריתות כה.) 'חייבי חטאות ואשמות ודאין שעבר עליהן יום הכיפורים חייבין להביא לאחר יום הכיפורים, וחייבי אשמות תלויין פטורין', ובגמרא (שם ע"ב) למדו זאת מהפסוק (ויקרא טז ל) 'מכל חטאותיכם לפני ה' תטהרו', שממנו דרשו 'חטא שאין מכיר בו אלא המקום', אך אשם ודאי וחטאת שמכירים בו גם אנשים אין יום הכיפורים מכפר. והובאו דברי רב תחליפא בשם רבא שגם חייבי מלקות שעבר עליהם יום הכיפורים נשארו חייבים ואינו מכפר עליהם, והקשו פשיטא שאינו שונה מחייבי חטאות ואשמות, ותירצו שהיה מקום לחלק שרק על חייבי חטאות ואשמות אין יום הכיפורים מכפר משום שהוא 'ממונא', קמ"ל שגם על חייבי מלקיות אינו מכפר. וכתב רש"י (כריתות כו. ד"ה ממונא) 'דמיחייב לגבוה, וכיון דאפשר לשלם לא פטר ליה יום הכיפורים דבתשלומי ממון לא שייכא כפרה'. ומבואר לכאורה ברש"י שחיוב הבאת קרבן הוא גם חוב ממון שחייב לשלם מכספו לגבוה, ולכן יום הכיפורים אינו מכפר עליו ככל תשלומי ממון שעליהם אינו מכפר. ואילו היה חיוב הבאת קרבן רק משום שמוטל על האדם להתכפר על ידו היה צריך להיפטר לאחר יום הכיפורים, שהרי על החטא שעבר כבר כיפר, ורק משום שכעת נוצר עליו חוב ממון להביא קרבן נשאר חיוב זה גם לאחר יום הכיפורים.

ראיה ליסוד רש"י מכך שבחטאת יש דין 'יומת בממון'

א. המשאת משה (פסחים סי' פ אות ב ד"ה ונראה) הביא ראיה ליסוד זה, שבמשנה (שבת סח.) אמרו שהיודע עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה חייב על כל אב מלאכה בפני עצמו, ובגמרא (שם ע.) אומר שמואל שהמקור לכך שיש חילוק מלאכות נלמד מהפסוק (שמות לא יד) 'מחלליה מות יומת' ודורש 'התורה רבתה מיתות הרבה על חילול אחת', והקשו שפסוק זה נאמר במזיד ולא בשוגג, ותירצו שאם אינו ענין למזיד שכבר נאמר בו (שמות לה ב) 'כל העושה בו מלאכה יומת' תנהו ענין לשוגג, 'ומאי יומת יומת בממון'. ופירש רש"י (שם ד"ה בממון) 'לאפושי קרבנות', ומבואר שבחטאת מלבד חיוב הכפרה שיש עליו יש גם דין ש'יומת בממון' והיינו שיש עליו חיוב ממוני לשלם להקדש את הקרבן[ט].

ראיה נוספת ליסודו שחיוב האחריות פוקע מיד בהבאת הבהמה לעזרה

ב. עוד הוכיח המשאת משה (שם) שנחלקו התנאים בברייתא (מעילה יט.) בהביא חטאתו ואשמו מן ההקדש, שלדעת רבי שמעון כיון שהוציא מעל, ורבי יהודה אומר עד שיזרוק הדם, ופירש רש"י (שם ד"ה עד) שכיון שהביא את הקרבנות לעזרה כבר מעל לדעת רבי שמעון, משום שסובר שהאדם החייב קרבן חטאת או אשם חייב באחריותו עד שיביאנו לעזרה ומיד שהביאו נפטר מאחריותו, ולכן המוציא מעות הקדש אע"פ שהוציאם עבור דבר קדש כיון שהביאו לעזרה יצא ידי חובתו ידי אחריות ומעל. והקשה הקרן אורה (שם ד"ה לקח) מדוע נפטר באחריות הקרבן כשהביאו לעזרה הרי הקרבן בא לכפר עליו וכל עוד לא הקריבו במה התכפר, ופשיטא שאינו יוצא ידי חובתו עד לאחר כפרה.

ולפי היסוד המבואר בדברי רש"י שיש בקרבן ב' דינים, א. חיוב ממון, ב. חיוב כפרה, יש לומר שכוונת רש"י לחלק בין הדברים, שבהבאת הקרבן לעזרה נחשב ששילם לגבוה את החיוב הממוני שהיה מוטל עליו ואע"פ שעדיין לא הוקרב, אך גם רש"י מודה שפשוט שמהחלק של הכפרה בודאי לא נפטר עד שיוקרב הקרבן בפועל, שברור שהכפרה תלויה בהקרבה. אלא שבדבריו שם מדבר רש"י על חיוב מעילה שנוצר ע"י הבאת הקרבן, ונראה בפשיטות

ה. ואת דברי הירושלמי פירש האורים ותומים (שם) שכוונתו אדרבה להוכיח שמותר לכהן להקריב עבור המודר הנאה קרבנו כיון שאין בזה הנאה שלא נכנס שום ממון לידיו של המחויב בקרבן, ונהנה רק מכך שלא נחסר לו כלום וכיון שאינו מקבל ממנו שום הנאה בעין מותר. ולמסקנה נשארו בירושלמי כדברי השו"ע שאם היה חייב להחזיר לכהן הרי קיבל ממנו הנאה שהלוהו, והיה נאסר. ונמצא לפי דבריו שאף אם נאמר שגדר חיוב הקרבן הוא למסור אותו לגבוה כדי שישתמשו בו לכפרתו, כיון שהסיבה למסירתו לגבוה היא כפרה, לא נפקע חיובו בכך שנתן ממונו לגבוה, וכל זמן שעדיין לא נתכפר החיוב להתכפר בעינו עומד, וכשלא נפקע חיובו ממילא מחויב למסור ממונו לגבוה עבור זה, ובקינים אף ממשכנים אותו.

ו. ויש שחילקו בין דברי המשנה המדברת על מעות שניתנו בשופרות לנידון בירושלמי שנתנו לכהן, שתנאי בית דין שייך רק בניתנו לשופרות שכעת נמצאות המעות באחריות בית דין ועליהם היה תנאי בית דין, אך בנתנו לכהן שאינו שייך כלל לבית דין לא שייך תנאי בית דין ולכן נשאר עדיין חיובו עליו, וכמו שבחטאות ואשמות המוזכרים באותה משנה לא שייך תנאי בית דין כך לגבי קינים מדובר באופן שלא שייך בהם תנאי בית דין. וראה להלן.

ז. והיא הבאר שהיתה בעזרה כמבואר במשנה (מדות פ"ה מ"ד).

ח. ודעת התומים שבכל עת מתחייב בכפרה, וחיוב זה גורם לו להתחייב מחדש במצות הבאתו. ויתכן שבזה שמביאו עד באר הגולה עוברת האחריות על הבאתו לכהן, אך עד שם מתחייב הבעלים להביאו שנית. וראה להלן שביארו האחרונים כמה ענינים מוקשים ע"פ סברא זו.

ט. והיינו שלא רק ההקרבה עצמה מכפרת, אלא גם מה שצריך להוציא ממון משלו מחמת חטאו.

שהוא תלוי בחלק של הממון ולא בחלק הכפרה, וכיון שבהבאתו לעזרה כבר נפטר מחיוב הממון נחשב שמעל בממון ההקדש וחייב קרבן מעילה'.

האם יש חילוק בין חובת כפרה לחובת נדר

והנה המשאת משה ושאר אחרונים[יא] סברו שבהבאתו לעזרה נפטר מחובת ההבאה, אולם עדיין לא נתכפר, ולפי"ז בכל נדר של 'הרי עלי' נפטר בהבאתו לעזרה[יב]. אולם הג"ר שלמה כהן מווילנא (הו"ד בשערי תודה ח"ב עמ' מז-94) מצדד לומר שאינו כן, ואף רבי שמעון מודה שבנדר לא די בהבאתו לעזרה אלא צריך הקרבה כשירה על מנת לקיים נדרו, ודווקא במחויבי כפרה די להם בהבאה לעזרה.

הפרשת והקרבת קרבן עבור חבירו

בערוך לנר (כו. ברש"י ד"ה ממונא) הקשה, שלכאורה נסתרים דברי רש"י מהמבואר בגמרא (ערכין כא.) שיכול אדם אחד להפריש קרבן ולהקריבו עבור חבירו ומתכפר בו, ואילו היתה הכפרה תלויה בכך שצריך החוטא לשלם ממון כדי שיתכפר לו מדוע מועילה הפרשת קרבן ע"י אדם אחר, הרי החוטא לא שילם כל ממון וחסרה לו הכפרה.

והוסיף הערוך לנר שדין זה שנאמר ע"י רבא נסתר על ידו עצמו, שבגמרא (תמורה י.) הסתפק רמי בר חמא האם מקדיש עושה תמורה או מתכפר עושה תמורה, ופשט לו רבא שאם המקדיש עושה תמורה 'מצינו ציבור ושותפין עושין תמורה' כגון שעשו שליח להקדיש קרבן עליהם, וכעת הוא מקדיש יחיד שיכול לעשות תמורה, ואילו במשנה שנינו (תמורה יג.) 'הציבור והשותפין אין עושין תמורה', ומוכח שרק המתכפר עושה תמורה ולכן ציבור ושותפים שהם רבים אינם יכולים להמיר, ועוד הוכיח שהמתכפר עושה תמורה מדברי רב נחמן אמר רב הונא שלומד מהפסוק (במדבר ו כא) 'קרבנו לה' על נזרו מלבד אשר תשיג ידו', וקשה שקרבן נזיר אינו נידון בהשג יד, וביאר שהפסוק 'קרבנו לה' על נזרו' מדבר על כך שהפריש משלו, ו'מלבד אשר תשיג ידו' מדבר על קרבן שהפרישו לו אחרים, ופשיטא שיכול להתכפר בקרבן שאחרים הפרישו עבורו, אלא הפסוק מדבר לענין תמורה והחידוש שגם כשהפרישו עבורו אחרים הוא זה שעושה תמורה, ואילו היתה הכפרה תלויה בהפרשת הממון א"כ יש חידוש יותר גדול בכך שיכול להתכפר גם באופן שהפסד הממון נעשה ע"י אחרים ולא על ידו. וברור שאין הכוונה שנותנים לו את הקרבן במתנה שהרי לא עשה בו שום מעשה קנין כמשיכה וכדומה שיחשב ע"ז לממונו. והניח בצ"ע[יג].

לדעת רש"י בכל קרבן יש שני חלקים מצות הבאת קרבן וחיוב ממון

והשלמי שמחה (ח"א סי' נו אות ב) ביאר את דברי רש"י בשם הצפנת פענח, שבכל קרבן יש שני דינים: א. דין חיוב ממון שהתורה חייבתו בתשלומי ממון. ב. חיוב קרבן משום כפרה, ובכל חטא ענשה התורה את החוטא מלבד במצות הבאת קרבן גם בחיוב ממון, ולכן יום הכיפורים אינו מכפר על חייבי חטאות ואשמות משום שנשאר עליהם חלק זה של חיוב הממון שעליו יום הכיפורים אינו מכפר.

אוצר החכמה

ובשלמי שמחה רצה לבאר על פי יסוד זה את הדין (מנחות פב:) ש'כל דבר שבחובה אין בא אלא מן החולין', שבכל מקום שבו חייבתו התורה להביא קרבן יש עליו חיוב תשלומים לגבוה, ולכן חייב להביאו דווקא מן החולין משום שאינו יכול לפרוע חוב ממון שיש לו לגבוה בממון שחייב לגבוה בלאו הכי, אך מצד החלק של חיוב הבאת הקרבן עצמו שפיר יכול להביאו גם מן המעשר[יד].

קם ליה בדרבה מיניה בקרבנות

להנתבאר לעיל שיש בקרבן חלק של חיוב ממון, צריך לברר באדם שהתחייב באותו הזמן גם חיוב מיתה וגם קרבן, האם יפטר מן הקרבן מדין קם ליה בדרבה מיניה ככל חיוב ממוני שאינו חייב על זמן שבו התחייב מיתה, או שכיון שיסוד החיוב הוא כפרה לא שייך בזה פטור של קם ליה בדרבה מיניה.

דעת התוספות שלא שייך קם ליה בדרבה מיניה בקרבנות

נחלקו התנאים בברייתא (פסחים כט.) בדין האוכל חמץ של הקדש במועד, לדעה הראשונה חייב בקרבן מעילה ויש אומרים שאינו חייב בקרבן מעילה, ואמר רבי יוחנן בגמרא שה"יש אומרים' הוא רבי נחוניא בן הקנה, שכמבואר בברייתא 'היה עושה את יום הכפורים כשבת לתשלומין, מה שבת מתחייב בנפשו ופטור מן התשלומין אף יום הכפורים מתחייב בנפשו ופטור מתשלומין', והיינו שמשום שמתחייב בנפשו פטור מקרבן מעילה.

והקשו התוספות (שם ד"ה רבי) מדוע המתחייב בנפשו נפטר מקרבן מעילה מדין קם ליה בדרבה מיניה, הרי בגמרא אמרו (שבת צד:) 'המוציא אוכלים בכלי שגג באוכלים והזיד בכלי חייב על האוכלים חטאת ועל הכלי סקילה', ומבואר ש'קם ליה בדרבה מיניה' אינו פוטר מקרבן. ותירצו שרק מקרבן מעילה פוטר נחוניא משום שפטור מקרן וחומש שזהו חיוב ממון, והטעם הוא שחיוב אשם מעילות קיים רק כשיש יחד עמו חיוב קרן וחומש.

ומבואר בדבריהם שחיוב הבאת קרבן אינו חיוב ממון כלל, ולכן לא שייך בו קם ליה בדרבה מיניה, ורק בקרבן מעילה פטור כשמתחייב בנפשו משום שאין בו קרן וחומש. וכתבו הצל"ח (בתוס' שם ד"ה ועוד) והחתם סופר (שבת סח: ד"ה האמנם) שהסיבה שלא פוטר קם ליה בדרבה מיניה מקרבן היא שהקרבן בא לכפרה, ורק בחוב ממוני נפטר כשחייב עונש חמור ממנו[טו].

חיוב היורש

חיוב היורש להביא קרבן מורישו לאחר מיתתו

שנינו במשנה (קינים פ"ב מ"ה) 'האשה שהביאה חטאתה ומתה יביאו היורשין עולתה, עולתה ומתה לא יביאו היורשין חטאתה'. ומבואר שחייב היורש להביא לבית המקדש את הקרבן שאותו נדר אביו להביא. וכתבו התוספות

י. והיינו כמבואר בשערי יושר (שער ג פרק כד ד"ה ולפי"ז) שהחיוב במעילה נובע מכך שחיסר את ממון הגבוה, [ואינו כמו איסור ההנאה בקודש שהוא מחמת הקדושה הנתפסת בחפצי ההקדש] וא"כ כיון שנפטר מהחיוב ממון המוטל עליו בהבאת הקרבן, יש בזה תועלת וריוח ממוני ומתחייב בקרבן מעילה.

יא. ראה בהערה להלן בסמוך מדברי הטורי אבן והאבי עזרי. וראה עוד בשערי תודה (אפשטין, ח"ב עמ' מז ואילך).

יב. וביאור זה בסוגיא במעילה כתב גם באבי עזרי (מעשה הקרבנות פי"ד ה"ה), וכתב שבזה מתורצת קושיית הטורי אבן (מגילה ח. ד"ה רבי), שבברייתא שם אומר רבי שמעון 'ונרצה לו לכפר עליו, את שעליו חייב באחריותו', והיינו שכשאמר הנודר הרי עלי עולה ומתה בהבמה חייב הנודר להביא קרבן אחר, ופירש רש"י (שם ד"ה את) שרבי שמעון דורש את הפסוק (ויקרא א ד) כך 'ונרצה לו' 'נדרו' לכשיתכפר בהן אז הוא מתרצה ולא לפני כפרה, אך זה נאמר רק בקרבן שאמר 'הרי עלי' והיינו 'עליו' הכתוב בפסוק. והקשה הטורי אבן שרש"י סותר לדבריו במעילה (יט. ד"ה עד) בביאור דברי רבי שמעון שם שמיד כשהביא לעזרה בהמה שנקנתה ממעות הקדש מעל משום שבזמן זה כבר נפטר מאחריותו, ובמגילה אומר רבי שמעון שרק כשמקריבו מתרצה ולא קודם כפרה. ובלאו הכי כתב הטורי אבן שדברי רש"י תמוהים, שלא יתכן לומר שיוצא ידי חובה בחטאת ואשם שהן חובה עליו בהבאתם לעזרה בלבד. וכתב האבי עזרי שלפי חילוק זה מיושב הכל, שחיוב הממון נפקע ממנו כשהביאו לעזרה, אע"פ שודאי כפרה לא תהיה לו עד שיזרק הדם על גבי המזבח. והוכחה זו כתב גם השלמי שמחה (ח"א עמ קסב אות א), והוסיף שלפי"ז יצא חידוש לדינא, שאדם שהביא קרבן חטאת או אשם לעזרה ולא הקריבוהו והגיע יום הכיפורים לפני שהביא קרבן אחר, יפטר מהבאת קרבן נוסף, שכיון שלדברי רש"י רק חוב הממון שיש בחטאת ואשם הוא המונע את כפרת יום הכיפורים אך עצם החטא מתכפר ביום הכיפורים, ולפי המתבאר בדברי רש"י נפקע חוב הממון כשהביא את הקרבן לעזרה, א"כ כשיצטרפו שני הדברים, גם שהביא את הקרבן לעזרה וגם שהגיע יום הכיפורים שוב לא נותר עליו כל חוב מפני ששני החלקים באו על תיקונם, ופטור מהבאת קרבן נוסף. אמנם כתב שיתכן שיש לדחות חידוש זה שחיוב הממון אינו ניתן להפרדה מהכפרה, וכל שנשאר עליו חיוב ממון חסר לו גם בכפרה, וכל שלא היתה לו כפרה גם מחיוב הממון לא נפטר, וא"כ אין מציאות שבה יפטר מהחיוב הממוני להביא קרבן נוסף כשיש עליו חיוב ממון. ונראה שכך היא גם כוונת האורים ותומים (הובא לעיל).

יג. ויתכן שיש מקום ליישב דברי רש"י, שאין כוונתו שהכפרה תלויה בכך שהחוטא משלם ממון ובהפסדו מתכפר לו חטאו, אלא שלאחר החטא חל על החוטא חוב ממוני לגבוה שמתבטא בהבאת הקרבן. שהנה ניתן לבאר את חיוב הבאת הקרבן בשני אופנים: א. החטא מחייב כפרה שנעשית ע"י קרבן, וכיון שכדי לקנות את הבהמה צריך לשלם כסף ממילא מפסיד החוטא את הממון שתמורתו קונה את הקרבן המכפר עליו. ב. כאשר אדם חוטא חל עליו חיוב להביא קרבן שבו יתכפר, אך חלק מחיוב זה הוא חיוב ממון שמוטל עליו לשלם כסף לגבוה, ובכסף זה לקנות קרבן ולהקריבו, וחלק מחיובו הוא להכניס את הקרבן לרשות הגבוה ולהקריבו. והחילוק בין שני צדדים אלו ברור, שלפי הצד הראשון אין לממון שום משמעות בענין הקרבן והוא אינו אלא היכי תמצי להשגת הקרבן, וככל המצוות שכדי להשיגם צריך לשלם כלולב ואתרוג ושופר וסוכה ומזוזה וציצית וכו' שברור שאין מצוה זו חיוב ממון, אלא שכדי להשיג את חפץ המצוה צריך לשלם ממון, וכך גם בקרבן החיוב הוא רק להתכפר על חטאו ע"י קרבן, אלא שכדי להשיגו צריך לשלם. ולפי"ז באמת קשה מדוע חייבי חטאות ואשמות שעבר עליהם יום הכיפורים עדיין חייבים להביא קרבנם, הרי חיוב ההבאה נובע מכך שקיים חטא שחייבים לכפר עליו, וכיון שעל החטא עצמו כיפר כבר יום הכיפורים ממילא אין סיבה המחייבת להביא הקרבן. אך לפי הצד השני ביאור הדבר שהחטא יצר עליו חוב ממון לשלם לגבוה כסף, אלא שהתשלום הוא בצורת הבאת קרבן שיכפר עליו, ולכן גם לאחר יום הכיפורים לא פקע חוב זה כמו ששום חוב ממון אינו פוקע, ואע"פ שהסיבה שמחמתה נוצר החוב שהוא החטא כבר אינו קיים לאחר יום הכיפורים אך כעת החוב הוא חוב ממון לכל דבר ואינו פוקע. וממילא אין שום קושיא מכך שאדם יכול להפריש קרבן על חבירו, משום שאין הכפרה תלויה בכך שמוציא ממון מכיסו ונותן אותו להקדש, אלא שחיוב הכפרה יוצר חוב ממון שחייב האדם לגבוה, ולכן כמו שחוב שחייב ראובן לשמעון נפקע בזה שפרעו אותו לוי עבור ראובן, כך גם החוב שחייב ראובן להקדש שמתבטא בהבאת קרבן יכול שפיר להשתלם ע"י שמעון. וביתר ביאור יש לומר שלצד השני גדר חיוב הקרבן נעשה בשני שלבים, השלב הראשון הוא שהחטא עצמו מחייב כפרה, והשלב השני הוא שכדי להגיע לכפרה צריך להביא את הממון לגבוה וזהו חיוב ממוני, ולכן התחדש שהשלב של הוצאת הממון יכול להתקיים על ידי אחרים.

ולכן ברור שהיכי תמצי להביא קרבן להתכפר הוא על ידי הבאתו לרשות גבוה ולכן גם הוא נעשה חלק מהחיוב, והוא חיוב אחד בשני שלבים, ממילא נוצר חוב ממון לגבוה ואחרי זה באה הכפרה על ידי הקרבתו, אבל החטא עצמו אינו מחייב הבאת ממון לגבוה אלא רק להתכפר.

יד. ועיין שם שבחילוק זה ביאר את החילוק שבין מחצית השקל לקרבן. עוד מסתפק שם אם דבריו שייכים גם בחיוב קרבן שאינו בא על חטא. ובעיקר דברי רש"י יתכן לומר שיום הכיפורים אינו מבטל חובות אלא רק מכפר על עוונות. ולכן נשאר חייב קרבן גם לאחר יום הכיפורים.

טו. וכן נראה מדברי התוספות שכתבו (כתובות ל: ד"ה זה) שהאוכל תרומת חמץ בשוגג משלם

(ר"ה ו: ד"ה יורש) שבקדושין (יג:) משמע שלמאן דאמר שעבודא לאו דאורייתא חיוב זה קיים רק באופן שהפרישה האשה קרבנה בחייה, ולמאן דאמר שעבודא דאורייתא אע"פ שלא הפרישה מחיים. והביאו שכך מבואר גם בבכורות (נא:) שיורשים חייבים בעולת ראיה של אביהם.

ובמסכת ראש השנה (ו:) הסתפק רבי זירא האם יורש שמחויב להביא קרבן שנדר אביו גם עובר בבל תאחר כשמאחרו, וצדדי הספק הם שכיון שבתורה נאמר (דברים כג כב) 'כי תדר נדר לא תאחר לשלמו' א"כ היורש שלא נדר אינו עובר בבל תאחר, או שכיון שכתוב (דברים יב ה) 'ובאת שמה והבאתם שמה' שממנו נלמד חיוב העשה להביא את הקרבן שנדר ברגל א"כ יתחייב בזה גם היורש שחייב לעלות לרגל. ופשטו את הספק מדברי הברייתא שדורשת מהפסוק (דברים כג כב) 'מעמך' פרט ליורש.

נחלקו האמוראים בגדר חיוב היורש בקרבן מורישו

וחקר המשאת משה (קידושין סי' כז ד"ה והנה) מהו גדר חיוב ההבאה של היורש, האם נחשב שהוא בעל הקרבן כיון שירש אותו וא"כ כעת זוהי חובה המוטלת עליו להביאו ככל בעל קרבן החייב בהבאת קרבנו, או שהקרבן הוא חלק מ[אופן ההבאה] המת וחובת הבאתו מוטלת על המת שהתחייב להביאו מחיים, אלא שהיורש מחויב להביאו עבור המת כיון שירשו, ובהבאת היורש עולה לחובתו של המת.

והוכיח כהצד השני שחיוב ההבאה הוא עבור המת, שבגמרא (זבחים ז:) נחלקו האמוראים בדין עולה הבאה לאחר מיתה שמתו הבעלים והקריבה היורש[יז], לדעת רבא אם שחטה בשינוי קדש[יז] פסולה ובשינוי בעלים[יח] כשירה ד'אין בעלים לאחר מיתה', ולדעת רב פנחס בריה דרב אמי גם בשינוי בעלים פסולה משום ש"ש בעלים לאחר מיתה', ופירש רש"י (שם ד"ה יש) שהיורש הוא בעליה, ולכן אם שינה את שם הבעלים פסולה וצריך להביא קרבן אחר. וא"כ נראה שנחלקו האמוראים בחקירה זו, שרב פנחס סובר שהיורש הוא הבעלים של הקרבן ושלו הוא ולכן שייך בו פסול שינוי בעלים, ורבא סובר שהיורש אינו בעלים של הקרבן אלא המת הוא בעליו ועבורו הוא מביאו, ולכן אין בו פסול של שינוי בעלים שאין בעלים לאחר מיתה.

חיוב ההבאה לאחר מיתה שייך רק על החיוב הממוני ולא על החלק של הכפרה והריצוי

ותמה המשאת משה (שם ד"ה אולם) שלכאורה לא שייך חיוב הבאה והקרבה עבור המת. שהנה בגמרא (זבחים ד.) אמרו שאחד מארבעת החילוקים שבין שינוי קודש לשינוי בעלים הוא לאחר מיתה, ששינוי בעלים אין לאחר מיתה ושינוי קודש יש גם לאחריה, והקשו התוספות (שם ד"ה וישנן) באיזה אופן קיים חילוק ביניהם, שבקידושין (יג:) אמרו שלמאן דאמר שיעבודא לאו דאורייתא היורשים אינם חייבים להביא קרבן מורישם, וא"כ גם שינוי קודש אינו קיים לכאורה לאחר מיתה שבכל אופן פטורים מקרבן נוסף. ותירצו, שגם לדעתו קיימת נפקא מינה באופן שהפריש האב שתי בהמות שלמים או שתי בהמות עולה ל'אחריות', ופירש שאם תמות או תאבד אחת מהן תיקרב השניה כדין הראשונה, ואם קרבה הראשונה כדינה תהיה השניה חולין, וכשמתו הבעלים והקריב היורש את הראשונה שלא לשמה הרי היא כאילו מתה או אבדה ולכן צריך להקריב את השניה תחתיה, ואם קרבה הראשונה כתיקונה הרי הבהמה השניה חולין. וגם בזה יקשה מדוע אם הקרבן הראשון לא קרב כדינו צריך היורש להקריב את הקרבן השני עבור מורישו הרי אין ריצוי וכפרה למת.

וביאר בזה על פי היסוד שנתבאר באחרונים שבכל קרבן יש שני חלקים:

א. חיוב ממוני של הבאת קרבן לגבוה. ב. חיוב כפרה בחטאת או ריצוי בעולה שאינו חיוב ממוני. וא"כ ניתן לבאר שאע"פ שאין ריצוי למת וזוהי הסיבה שאין שינוי בעלים לאחר מיתה, זה רק כלפי החלק השני של הריצוי והכפרה שהוא אינו שייך לאחר מיתה, אך החיוב הממוני על המת בעודו בחיים להביא את הקרבן הוא שייך גם לאחר מיתה כמו בכל חוב שהשאיר אחריו האב, שאם היורשים משלמים אותו גם לאחר מותו אין זו מתנה אלא תשלום חוב האב, שכעת אינו מוגדר כ'לוה רשע ולא ישלם', וא"כ גם בקרבן אם היורשים מביאים את הקרבן קיים האב את חיובו ועולה לחובתו. ובזה מובן היטב שגם לאחר מיתה שייכת מציאות שלא עלה הקרבן לשם בעליו כגון בשינוי קדש אע"פ שלא שייך ריצוי למת, משום שחיוב הממון שיש בקרבן נשאר על המת ואם הוקרב הקרבן בשינוי קדש לא עלה לחובתו[יט].

ב. חייבי עולות ושלמים ממשכנים אותם

שורש ההלכה

שנינו במשנה (ערכין כא:) 'חייבי עולות ושלמים ממשכנים אותם', ויש לעיין מהו שורש דין המשכון, האם הוא דין מיוחד שנאמר בחייבי עולות ושלמים, או שזהו דין כפיה שקיים בכל המצוות, אלא שכיון שיכולים לכפותו בממונו אין צורך לכפותו בגופו, וכעין מה שכתב הריטב"א (כתובות פו. ד"ה אמר ליה) בשם הרמב"ן במצות פריעת בעל חוב, שהירידה לנכסיו היא מדין כפיה על המצות. אלא שעד שאתה כופהו בגופו כפהו בממונו'. וכן צריך לבאר האם המשכון הוא הדרך היחידה שבה מאלצים את החייב לקיים חיובו או שגם כופים אותו ביסורים, וכן מי הוא המבצע את המשכון, האם שליח בית דין או גזבר ההקדש, וכן האם נטילת המשכון היא ככל משכון שלוקחים מי שחייב לחבירו ממון או ששונה בגדרה.

הטעם שאין ממשכנים על העולה אף שמכפרת על חייבי עשה

והקשו הראשונים[כ], שבגמרא (זבחים ז.) לומד רבא שחטאת מכפרת על חייבי עשה מקל וחומר, שאם על חייבי כריתות מכפרת על חייבי עשה לא כל שכן[כא], וא"כ מדוע ממשכנים את חייבי העולה יותר מחייבי חטאות ואשמות, הרי כיון שגם חייבי עולות צריכים כפרה אין צורך לחשוש שישהו את קרבנם. ותירצו הראשונים בשלושה אופנים:

א. רש"י (ערכין כא. ד"ה ממשכנין) תירץ שאע"פ שעולה מכפרת על עשה אך כיון שאין חובה להביאה אינה נחשבת אצל האדם ל'כפרה', ולכן עלול הוא להשהותה ומשום כך ממשכנים אותו[כב].

קרן וחומש (פסחים לא:) גם לדעת רבי (שם לג.) שהזיד במעילה במיתה וא"כ יש לפוטרו משום קם ליה בדרבה מיניה, משום שתשלומי התרומה הם כפרה כמבואר במסכת תרומות (פ"ו מ"א) שאם רצה הכהן למחול לו אינו יכול, ובכפרה לא שייך קם ליה בדרבה מיניה, ורק המזיד במעילה נפטר מתשלום משום שהחיוב לשלם להקדש אינו כפרה אלא ממון שגזל מהקדש. וא"כ בהבאת הקרבן שהיא כפרה לכאורה לא שייך קם ליה בדרבה מיניה. ובגמרא אמרו (ב"ק מ.) שהיתומים משלמים את הכופר, משום שאביהם צריך את הכפרה, והסתפקו שם האם אין ממשכנים את חייבי כופר כמו שלא ממשכנים את חייבי חטאות ואשמות, משום שהכופר ניתן לכפרה, או שכיון שנתינת כופר לאדם ולא לגבוה יש חשש שישהה את התשלום. אולם בעיקר מה שפשוט לתוספות שלכולי עלמא קם ליה בדרבה מיניה אינו פוטר מקרבן, הקשה האמרי משה (שו"ת סי' מז) שהדברים אינם מוסכמים, שבגמרא (שבועות לז.) מסתפק רב כהנא בהזיד בשבועת הפקדון והתרו בו האם לוקה ומביא קרבן או לא, ומבואר שלא פשוט לו כלל שקם ליה בדרבה מיניה פוטר מקרבן, וא"כ אין מקום לקושייתם שיתכן שסובר כרב ששת שקם ליה בדרבה מיניה אינו פוטר מקרבן. והניח בצ"ע. ויתכן שבזה גופא הסתפק שם רב כהנא מהו גדר חיוב הקרבן, האם הוא רק כפרה שלא שייך בו קם ליה בדרבה מיניה, או שיש בו גם חוב ממון לגבוה שנפטר ממנו כשמתחייב עונש חמור יותר. ועיין בחתם סופר (שבת סח: ד"ה האמנם) שכתב שלדברי מונבז (שם) 'יצא ש'קם ליה בדרבה מיניה' פוטר מקרבן, ושלא כדברי התוספות, והניח בצ"ע.

טז. רש"י (שם ד"ה יורש).

יז. לשם קרבן אחר מזה שעבורו הוקדשה.

יח. לשם בעלים אחרים מאלו שהיתה צריכה להיות קריבה העולה עבורם.

יט. אמנם יש להעיר, שחשבון זה נכון רק אם חיוב הממון אינו חלק מן הכפרה, אך כבר ביאר רש"י (מעילה י. ד"ה ולד) שהסיבה שאין כפרה למת היא שכבר נתכפר במיתתו, וא"כ יש לומר שאילו הביאור היה שלאחר מיתה אינו יכול להתכפר עוד, הרי לא שייך שיביאו עבורו אף מצד החיוב ממון שבו [שהוא גופא להתכפר בו], אך אם הביאור שכבר נתכפר במיתתו הרי לא נתבטל כלל חיובו שלפני המיתה [והוא נמשך גם לאחר מיתה כי יש כפרה למתים] אלא שחלק הכפרה שבו כבר התקיים בו, ולכן החיוב ממון אף שגם הוא בא לכפרה לא מתבטל על ידי שכבר נתכפר [והיינו שחובת הקרבה להתכפר התקיימה אמנם במיתתו, אך החלק של חיוב הממון אף שגם בו מתכפר על ידי חסרונו וכמו שהובא לעיל, אך גם אם כבר נתכפר במיתתו על עיקר החטא אך מיתתו לא הפקיעה את חיוב הממונות], ואולי אפשר להגדיר כך, שהקרבת הקרבן הוא עצמו דבר המכפר, והחיוב ממון הוא כדי שתהיה לו כפרה, לכן אם כבר נתחייב בממון זה אף שהתכלית כבר אין לו בו צורך לא נתבטל החיוב.

כ. רש"י (ערכין כא. ד"ה ממשכנין), תוספות (ר"ה ו. ד"ה יקריב, ב"ב מח: ד"ה יקריב), רמב"ן, רשב"א (יבמות פז: ד"ה אמרו) ושאר ראשונים.

כא. בספרא (ויקרא פרשה ג אות ח) למדו זאת מהפסוק (ויקרא א ד) 'ונרצה לו', ודרשו 'מלמד שהמקום רוצה לו, ועל מה המקום רוצה לו אם תאמר דברים שחייבין עליהן מיתת בית דין, מיתה בידי שמים, כרת בידי שמים, מלקות ארבעים, חטאות ואשמות הרי ענשן אמור, ועל מה המקום רוצה לו על מצות עשה ועל מצות לא תעשה שיש בה קום ועשה'.

כב. ומשמע שכוונתו שרבא מחדש רק שהעובר על עשה ומביא עולה ושלמים מתכפר לו חטאו, אך אין עליו חיוב להביאם ולכן חוששים לשהייה, וא"כ אע"פ שאין חסרון בכח הכפרה של העולה והשלמים, לגבי חטאת ואשם אין ממשכנים עליהם משום שהוא דבר שיש חובה על האדם להביאו, שזה מה שמונע ממנו מלהשתהות בהבאת הקרבן, וא"כ החילוק אינו בין קרבן הבא לכפרה לכזה שאינו בא לכפר, אלא בין קרבן שיש חובה על האדם להביאו לכזה שאינו חייב להביאו. ויתכן שתהיה נפקא מינה בין רש"י לשאר הראשונים שיובאו בסמוך בקרבנות שאינם לכפרה אך האדם חייב להביאם כגון עולת ראיה ושלמי חגיגה וכן קרבן פסח וכדומה, שאם מה שאין ממשכנים תלוי בחיוב ההבאה לא ימשכנו עליהם משום שחייב להביאם אף שאינם באים לכפר, אך אם תלוי המשכון בכפרה א"כ בקרבנות אלו שאינם באים לכפר ממשכנים עליהם. אמנם בקרבן פסח יש חיוב כרת אם אינו מביאו ויתכן שזוהי גם סיבה שאין צורך לחשוש שלא ימשכנו אותו. ובמקדש דוד (קונטרס מענייני קדשים סי' ה אות ה ד"ה ובדרך) דן האם חיוב קרבן פסח חל רק לאחר חצות כיון שאין הקרבתו אלא לאחר חצות או שהחיוב חל מיד בשחרית ורק ההקרבה אינה כשירה אלא לאחר חצות, והביא בשם הרמב"ם כצד האחרון, וכתב לבאר שבפסח יש שני עניינים: א. חיוב כשאר חיובי קרבן, שחיוב קרבן הוא כשאר חובות לגבוה שממשכנים את חייבי קרבנות. ב. בנוסף לכך יש בפסח מצות עשה שיש בה כרת, ולגבי החלק הראשון יש לומר שחיוב הקרבן חל עליו בתחילת היום כמו שאר חובות, משום שהיום [י"ד בניסן] גורם את החיוב, אבל החלק השני שהוא העשה שיש בו כרת הוא חל רק בזמן שיכול בפועל להקריבו שזהו לאחר חצות. ומבואר שנקט בפשיטות שממשכנים על קרבן פסח מצד דין הקרבן שבו אע"פ שהוא חובה, והיינו משום שאינו כפרה.

ב. התוספות (ר"ה ו. ד"ה יקריב) תירצו שבמשנה (יומא פו.) אמרו שאם עבר אדם על מצות עשה ועשה תשובה 'לא זז משם עד שמוחלין לו', וכיון שיכול להתכפר בתשובה אינו דומה לחטאות ואשמות[כג].

ג. עוד תירצו התוספות (ב"ב מח. ד"ה יקריב) שאמנם עולה מכפרת על חייבי עשה אך זוהי כפרה רק מקופיא ולא מקיבעא, ולכן אינה נחשבת לכפרה גמורה ומשום כך ממשכנים עליה[כד].

מדברי התוספות נראה שהוא דין כפייה על המצוות

ובשם הגרי"ז (סטנסיל, ערכין כא. ד"ה והנה) הסתפקו האם דין המשכון בקרבנות הוא דין כפיה על המצות או שזהו דין מיוחד של כפיה על קרבנות, והיינו משום שהשתעבדו נכסיו להביא את הקרבן, והביא (שם ד"ה במשנה) שבראש השנה (ו.) למדו מהפסוק (ויקרא א ג) "יקריב אותו' מלמד שכופין אותו, יכול בעל כרחו תלמוד לומר (שם) 'לרצונו', הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני". וכתבו התוספות (שם ד"ה יקריב) שבכל מצות עשה גם כופים אותו לקיימו כמו שאמרו (חגיגה מט:) 'מכין אותו עד שתצא נפשו', וכאן הוצרך פסוק מיוחד משום שהיה מקום לומר שכיון שכתוב 'לרצונו' לא יכפוהו לקיימו. ומזה שהתוספות דימו קרבנות לשאר מצוות עשה מוכח שדעתם שהמשכון הוא מדין כפיה על המצוות.

והקשה הגרי"ז, שבגמרא (ר"ה שם) הקשו שאת דין הכפיה לומדים כבר מהפסוק (דברים כג כד) 'מוצא שפתיך' וגו' שממנו דרשו 'זו מצות עשה', 'תשמור' זו מצות לא תעשה, 'ועשית' אזהרה לבית דין שיעשוך, ואין צורך ללמוד מ"יקריב' שכופים אותו, ותירצו שפסוק אחד נצרך לאופן שאמר ולא הפריש ואחד לאדם שהפריש ולא הקריב. ואם הכפיה בקרבנות היא מדין כפיה על המצוות אין צורך בשני פסוקים, שמאחר שכבר ידוע שכופים על האומר ולא הפריש משום שכופים על המצוות ואין בפסוק 'לרצונו' למנוע כפיה זו, שוב אין צורך בפסוק נוסף כדי לומר שיש כפיה במפריש ואינו מקריב. ומוכח שאין זה גדר של כפיה על המצוות.

אוצר החכמה

דעת הריטב"א שהמשכון הוא משום שעבוד נכסים

והביא הגרי"ז (שם) שהריטב"א (ר"ה שם ד"ה ועשית) מדמה את דין ממשכנים על חייבי ערכין ועולות ושלמים לדין ממשכנין על הצדקה אפילו בערב שבת (ב"ב ח:), והלשון 'ממשכנים' משמעותה שאפילו מתוך ביתו לוקחים ממנו משכון ולא רק שאם רואים אותו בשוק נוטלים ממנו ממון. והקשה מדוע ממשכנים על הצדקה הרי בגמרא אמרו (חולין קי:) 'כל מצות עשה שמתן שכרה בצידה אין בית דין של מטה מוזהרין עליה', ותירץ שכאן נאמר בפסוק 'ועשית' שזו אזהרה מפורשת לבית דין שיכפוהו על הצדקה. אך אין ללמוד מכאן לכל מקום שבית דין מוזהרים על מצות עשה שמתן שכרה בצידה, משום שכאן אין זו מצוה בעלמא, אלא שכאן חייב עצמו ונכסיו לגבוה או לעניים, וא"כ כמו שכופים אותו לפרוע את חובו להדיוט, כך כופים אותו לפרוע את חובו לגבוה 'שלא יהא כח הדיוט חמור מכח הקדש'.

ומבאר הגרי"ז שמדברי הריטב"א יש ללמוד שבדיבורו שנדר החיל על נכסיו שעבוד, והירידה לנכסיו היא מדין גבית החוב. והביא הגרי"ז שכך משמע גם מדברי רבינו גרשום שכתב (ערכין כא. ד"ה חייבי) שהגזבר הוא זה שממשכן את חייבי העולה והשלמים[כה], וכן כתבו שם בשיטה מקובצת (הגהות וציונים אות י), ואילו היה חיוב המשכון מדין כפיה על המצוות הרי שבית דין הם אלו שהיו צריכים לכופו ככל כפיה על המצוות ומה שייכותו של הגזבר לענין. ומוכח מדבריהם שהמשכון נובע מזה שהשתעבדו נכסיו לגבוה, ולכן הגזבר שהוא הממונה על נכסי הגבוה יורד לנכסיו ליטול את השעבוד.

אמנם יש לדון בזה, שהרי בסוגיא בר"ה (ו.) נאמרו הפסוקים מפורש על בית דין וכמו שדרשו מהפסוק 'ועשית' אזהרה לבית דין שיעשוך, וא"כ אדרבה מבואר שהבית דין הם האחראים על כפיה זו, וכפי שמפורש בריטב"א (שם) רק שהוא סובר שאינו סתם דין כפיה אלא דין שעבוד נכסים.

האם גם כופים ביסורים את חייבי העולות או שרק ממשכנים

בגמרא (ב"ב מח.) הביאו את הברייתא (תורת כהנים ויקרא פרשה ג אות טו) שדרשו מהפסוק (ויקרא א ג) "יקריב אותו' מלמד שכופין אותו, יכול על כרחו תלמוד לומר 'לרצונו' הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני". והקשה החתם סופר (שם ד"ה דתניא) מדוע לא הביאו את המשנה בערכין (כא.) שבה שנינו את הדין ש'חייבי עולות ממשכנים אותן וכופין אותו עד שיאמר רוצה אני". ותירץ על פי דברי המהרי"ק (שו"ת סי' סג) באדם שהשליש סכום גדול אצל נאמן למקרה שיצטרך לגרש את אשתו, ואח"כ אינו רוצה לגרשה אך מגרשה כדי שלא לאבד את הפקדון, ומחלק המהרי"ק שאם מתחילה השליש את המעות מרצונו ללא כפיה ורק אח"כ התחרט ומגרשה רק מחמת אונס המעות, אינו נחשב לגט מעושה וכשר, אך אם מתחילה מסר את המעות בכפיה נחשב לגט מעושה ופסול. וא"כ יש לומר שדין הכפיה שנלמד מהפסוק "יקריב אותו' אינו מסתיים בלקיחת חפציו עד שיסכים להביא ולהקריב את הקרבן שנתחייב בו, אלא שאם גם לאחר כפיה זו אינו קונה בהמה לקרבן כופים אותו ביסורים ובהכאות ממש עד שיקריב קרבנו, וכמו שמשמע הלשון של "יקריב אותו' שממנו למדו ש'כופים אותו' שמשמע את גופו עצמו, אך במשנה בערכין נאמר רק שממשכנים את חייבי העולה שלוקחים ממנו את חפציו ולא נאמר שהמשכון הוא הבהמה עצמה שאותה צריך להקריב, אלא שנוטלים ממנו חפצים אחרים עד שיסכים לקנות בהמה ולהקריבה, ואז יחזירו לו חפציו[כו], וא"כ היה מקום לומר שכיון שאת הקרבן קונה בסופו של דבר מרצונו כדי לקבל את המשכון אין זה נחשב לכפיה ואי אפשר ללמוד מכך את הדין שתלויהו וזבין זביניה זביני, ולכן הוצרכו להביא את הברייתא בתורת כהנים ששם מבואר המקור לדין הכפיה מ"יקריב אותו', ומפסוק זה משמע שאונסים גופו ואעפ"כ נחשב לרצונו.

מחלוקת הראשונים האם הממשכן הוא הגזבר או בית דין

שנינו במשנה (ערכין כא.) שחייבי עולות ושלמים ממשכנים אותם, ויש לדון מי הוא הממשכן האם הבית דין או הגזבר. ולכאורה נחלקו בזה הראשונים, שבגמרא (ב"ק מ.) הובא שחייבי עולות ושלמים ממשכנים אותם, וכתב רש"י (שם ד"ה ממשכנין) שגזבר ההקדש הוא זה שממשכן, וכן כתב רבינו גרשום (ערכין כא. ד"ה חייבי).

והריטב"א (ר"ה ו. ד"ה ועשית) הביא שבירושלמי דרשו מפסוק זה של 'ועשית' אזהרה לבית דין שיעשוך, ואמרו 'מכאן למשכון', וביאר הריטב"א שהכוונה שאם אינו רוצה לתת ממשכנים אותו, והביא שכך אמרו בערכין (כא.) 'חייבי ערכין ממשכנין אותן', וא"כ לדבריו זהו חיוב על בית דין ולא על הגזבר. וכן מבואר בדברי הרמב"ן (מלחמות ה', ב"ק מ. ד"ה ומה) שבית דין הם הממשכנים את חייבי הערכין והוא הדין שימשכנו את חייבי העולות והשלמים. ויש לומר שנחלקו בשני הצדדים שהובאו לעיל, שאם הכופים הם בית דין א"כ גדר המשכון הוא כפיה על המצוות שמוטלת על בית דין ככל מצות עשה, ואם הגזבר הוא הממשכן א"כ גדר המשכון הוא גבית החוב שחייב הנודר להקדש. ולכן הממונה על ממון ההקדש שהוא הגזבר הוא הממשכן[כז].

ממשכנים בחיוב כופר כיון שבא לכפרה

בגמרא (ב"ק מ.) הסתפקו האם ממשכנים את חייבי כופר, וצדדי הספק הם האם כיון שהכופר הוא לכפרה א"כ דומה לחטאת ואשם שחמורים עליו ואין צורך למשכנו עליהם, או שכיון שהממון ניתן לחבירו ולא לגבוה אינו חמור עליו ויש חשש שיתרשל ולכן צריך למשכנו. ולא נפשט הספק. ופסק

והנה במשנה (כה.) נחלקו רבי אליעזר וחכמים, שלדעת רבי אליעזר אדם יכול להתנדב אשם תלוי בכל יום ובכל עת שירצה והוא נקרא אשם חסידים, ולדעת חכמים אשם תלוי בא רק על חטא שזדונו כרת ושגגתו חטאת. ובגמרא (שם) אמרו שטעמו של רבי אליעזר הוא שאם אשם תלוי הוא חובה מדוע כשנודע לו בודאות שעבר על האיסור צריך להביא עוד חטאת, ומוכח שהיא נדבה. וכתב הערוך לנר (שם ד"ה אלא) שודאי מודה רבי אליעזר שמי שעבר על ספק איסור כרת חייב להביא אשם תלוי ואין זה רק נדבה, אלא שהוא סובר שכיון שחייב להביא חטאת גמורה כשיוודע לו שחטא מוכח שאשם תלוי אינו כפרה, ואם כך יכול להביאו גם אדם שלא בא לידו ספק חטא, משום שגם התורה לא חייבתו אלא רק בתורת נדבה, וחכמים נחלקו עליו וסוברים שאשם תלוי בא רק בחובה ולא בנדבה, אלא שהמטרה בהבאתו אינה כפרה אלא רק לכפר ולהגן מן היסורים עד שיודע לו, ולכן בלא ספק חטא שזדונו כרת אינו יכול להביאו. וכתב הכתר ישועה (כה. ד"ה אלא) שלפי דבריו תהיה נפקא מינה בין רבי אליעזר לחכמים גם בדבר שזדונו כרת, שבמשנה שנינו (ערכין כא.) 'חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן, חייבי עולות ושלמים ממשכנין', והובאו דברי רש"י שבעולה אע"פ שמכפרת כיון שאין חובה להביאה יש חשש שיתרשל ולא יביאנה, וא"כ לדברי הערוך לנר תהיה נפקא מינה בין רבי אליעזר וחכמים האם ממשכנים על אשם תלוי, שלחכמים שאשם תלוי מכפר רוצה שיגנו עליו ואין ממשכנים עליו, אך לדעת רבי אליעזר שאע"פ שחייבתו התורה אינו מכפר כלל ולכן נחשב לקרבן נדבה שכל אדם יכול להביאו, א"כ ראוי להיות דינו כעולה ושלמים וצריך למשכנו כיון שאין החיוב דווקא עליו.

כג. ובדבריהם מבואר שהחילוק הוא שבקרבן שמוכרח להביאו כדי להתכפר אין בית דין כופים אותו להקריבו, כיון שאין חשש שלא יקריבנו שהרי רוצה בכפרה שלא תתכן ללא הקרבתו, ומה שאין כן בקרבן שיכולה להיות לו כפרה גם בלעדיו צריך למשכנו, שכיון שיכולה להיות לו כפרה גם בלעדיו עלול לתרץ עצמו שלא יביאנו ואת הכפרה ישיג ע"י תשובה.

כד. וכן תירץ הרמב"ן (ב"ב מח. ד"ה יקריב), ובדבריהם כאן מבואר שהטעם שממשכנים בעולה הוא משום שחסר בכח הכפרה ולכן עלול להתרשל בהבאתו, שאינו מרגיש כל כך מוכרח לעשות זאת, ודומה לדבריהם בראש השנה (ו. ד"ה יקריב).

כה. וכן כתב רש"י (ב"ק מ. ד"ה ממשכנין).

כו. וכתב החתם סופר (שם) שכך היא משמעות לשון התוספות (ר"ה ו. ד"ה יקריב), ונראה שכוונתו לכך שמדמה התוספות את הכפיה בקרבנות לכפיה בכל מצוות עשה שבהם מכים אותו עד שתצא נפשו, ושם הכפיה אינה שלוקחים ממנו ממון שממנו קונים את חפצי המצוה כסוכה ולולב.

כז. במאירי (ב"ק מ. ד"ה כל) כתב שבכל דבר שבא לכפרה כגון חטאות ואשמות מוחזקים

הרמב"ם (נזקי ממון פ"י ה"ד) 'אע"פ שהכופר כפרה הוא ממשכנין את מי שנתחייב בכופר בעל כרחו'. וכתב הלחם משנה (שם) שהרמב"ם פסק בספק זה לחומרא משום חומרת הכפרה וכמו שבספק הנוסף שהסתפקו בגמרא שם בשור של שני שותפים פסק הרמב"ם (שם ה"ה) ששניהם משלמים כופר שלם משום שכל אחד מהם צריך כפרה גמורה, וכך גם בספק זה פסק לחומרא שממשכנים את חייבי הכופר משום חומרת הכפרה, וכיון שהממון ניתן לחבירו ולא לגבוה ועלול לפשוע ולא לשלמו ממשכנים אותו. וכן כתב הים של שלמה (ב"ק פ"ד ס"י טז) שממשכנים משום שכופר כפרה ו'חומרא דאיסורא הוא' והיינו שמספק צריך להחמיר.

ובאוצרות ירושלים (בשם רבי גבריאל צינער חלק רמד ס"י רפז) הקשה שמשמע מדבריו שאילו היה כופר ממונא לא היו ממשכנים, ואדרבה בממון ראוי יותר להחמיר שהרי במשנה (ערכין כא.) מבואר שהחילוק בין חייבי חטאות שבהם לא ממשכנים לחייבי ערכין שממשכנים הוא שחטאת היא כפרה וערכין הוא ממון, וא"כ מה שהכופר הוא כפרה זה פחות סיבה למשכן ולא להיפך.

בכופר החיוב הוא 'מיתה' והכופר ניתן רק כפדיון ולכן אינו חוב ממון

וכתב באוצרות ירושלים שיש ליישב זאת על פי דברי הרמב"ן שכתב על הפסוק (שמות כג ל) 'אם כופר יושת עליו' שהתורה הדגישה שהכופר הוא רק אם יושת עליו, משום שמהותו היא כפרה כמו הקרבנות, ואם אינו רוצה בה אין מכריחים אותו לבוא לבית דין להתחייב בו, ואפילו אם חייבוהו בכופר אין ממשכנים אותו, לכן אמרה התורה נוסח זה של 'אם'. והקשה המנחת חינוך (מצוה נא אות יח ד"ה והנה) מדוע סתם הרמב"ן בפשיטות שאין ממשכנים את חייבי כופר הרי בגמרא (ב"ק מ.) לא נפשט הספק. ועוד הקשה שהרי בחייבי חטאות אע"פ שאין ממשכנים מכל מקום יש על האדם חיוב גמור להביא הקרבן, ומדוע בכופר שאין ממשכנים גם אין החיוב מוכרח אלא תלוי ברצון בעל השור שאם רוצה להתכפר משלמו. והניח בצע"ג.

18/06/2018אהח

ויש ליישב שסבר הרמב"ן שחלוק מעיקרו כופר מחיוב חטאת ואשם, שבשור שהמית אדם עיקר העונש שמוטל עליו הוא מיתה בידי שמים וכמו שמבואר בפסוק (שמות כא כט) 'השור יסקל וגם בעליו יומת', אלא שחס עליו הקב"ה ונתן לו אפשרות לפדות את מיתתו ע"י תשלומי כופר כמבואר בדברי הרשב"ם (שם) שחייב מיתה בידי שמים ואם יתן כופר פטור ממיתה. ונמצא שהכופר אינו חיוב גמור, אלא שאם רוצה להפטר ממיתה יכול לבוא לבית דין שיחייבוהו בכופר, אך אם אינו רוצה אין בית דין מחייבים אותו, וא"כ הספק בגמרא (ב"ק מ.) אם ממשכנים את חייבי הכופר קיים רק באדם שכבר בא לבית דין ורצה שיחייבוהו כופר ושמו לו כמה צריך לשלם, אלא שאח"כ אינו משלם את מה שכבר חייבוהו, ומשום שבמצב זה נעשה עליו תשלום הכופר כחוב גמור לכן יתכן שממשכנים אותו, אך אדם החייב בקרבן חטאת הקרבן הוא עיקר חיובו, ולא שניתן לו עונש שממנו יכול להיפטר אם יביא חטאת.

בחטאת נתינת הקרבן היא עיקר החיוב

ולפי"ז מיושבת היטב קושיית המנחת חינוך, שבחטאת כיון שהציווי עליו הוא להביא קרבן ואינו יכול להיפטר ממנו לכן ראוי לכופו לקיים מצוותו, ומה שאין ממשכנים אותו אינו נובע מכך שאין עליו חיוב גמור אלא מכך שכיון שמטרתו היא לכפרה אין חשש שישהה הקרבן, וזהו הטעם שלדעת הרמב"ן (מלחמות ה' ב"ק לז.) שלאחר שכבר עברו שלושה רגלים ולא הביא הקרבן ממשכנים גם חייבי חטאת ואשם, משום שניכר שאע"פ שזו כפרה הוא משהה אותה, אך בכופר שכאמור עיקר החיוב הוא מיתה בידי שמים והכופר הוא רק עצה להיפטר ממנו, לכן קודם שבא לבית דין אינו חייב כלל בתשלום הכופר ונשאר בחיובו שבמקור שהוא מיתה בידי שמים, ובזה היה פשוט לגמרא שאין ממשכנים אותו, ורק לאחר שבא לבית דין והתחייב בתשלום נעשה הכופר חיוב גמור, בזה הסתפקו אם ממשכנים אותו.

אמנם הרמב"ם סובר שבעל השור שהרג אדם מחויב לשלם כופר גם ללא רצונו, ולכן פסק הרמב"ם מסברא שממשכנים אותו משום שחייב לחבירו, והספק היה האם כיון שכופר בא לכפרה הרי הוא דומה לשאר חייבי חטאות ואשמות שאין ממשכנים, או שכיון שהממון הולך לחבירו ולא לגבוה אינו חמור אצלו וצריך למשכן, ולכן פסק הרמב"ם לחומרא שממשכנים משום שיש כאן חיוב ממון. אך הרמב"ן סובר שאין כלל חיוב אלא כשהנא רוצה לשלמו, ונמצא שאינו דומה לשאר חייבי ממון שבהם חייב בכל ענין, וכיון שלא נפשטה האיבעיא בגמרא נשארה הסברא החיצונית שאין ממשכנים כיון שאין כלל חוב.

לקיחת המשכון נעשית אפילו מביתו כיון שהיא לצורך גבוה

שנינו במשנה (שקלים פ"א מ"ג) שבמחצית השקל היו ממשכנים אדם שלא שקל את שקלו. וכתב התוספות יום טוב (שם) שפירוש הלשון 'למשכן' היא שמוציאים את העבוט מביתו, ותרגום הפסוק (שמות כב כה) 'אם חבול תחבול' הוא 'אם משכנא תסב'. והביא שהרמב"ם פסק (שקלים פ"א ה"ט) שמי שאינו נותן מחצית השקל 'ממשכנין אותו ולוקחין עבוטו בעל כרחו ואפילו כסותו'. וביאר התוספות יום טוב שאע"פ שאסור למלוה להיכנס לבית הלוה לקחת משכונו[כח] [אף שמצות פריעת חוב עליו] כאן לא קיים איסור זה, משום שכאן מצות גבוה עליו, ואין לדמותו לפריעת בעל חוב שאע"פ שגם היא מצוה אך אינה מצוה לגבוה[כט].

בקרבנות האם חייב גם ביותר משליש ממונו

ובכלי חמדה (ויצא דף מא אות ד) כתב שלפי"ז יש לבאר מדוע ממשכנים בקרבן אפילו את כסותו, ולא נאמר בזה הגדר שבמצוה עוברת צריך לבזבז עד שליש בממונו (ב"ק ט.-:), וביאור הדבר הוא שבקרבן שהוא לגבוה חייב לתת את כל ממונו, ולכן המשכון אינו מוגבל לשיעור שליש. והוסיף לבאר זאת על פי דברי הרשב"א שכתב (שו"ת ח"א ס"י יח) שהטעם שאין מברכים על מתנות כהונה הוא משום שאין הישראל נותן לכהן משלו אלא שהשם יתברך זיכה אותן לכהן ומשלחן גבוה קא זכו. וכמו שנאמר (דברי הימים א' כט יד) 'כי ממך הכל ומידך נתנו לך', וא"כ הוא הדין בקרבנות שהוא חייב לגבוה נחשב שאינו נותן משלו, ואינו דומה לצורך מצוה אחרת שאינה לצורך גבוה שבה אינו מחויב לבזבז יותר משליש ממונו[ל].

האם קונים במשכון את דמי הבהמה או שהוא רק לכפיה

ומדברי החזון איש (זבחים ס"י א אות ב) נראה שהסתפק האם במשכון קונים את הבהמה שאותה חייב האדם להקריב, או שהמשכון נעשה רק כדי לאלץ אותו לקנות מכספו בהמה לקרבן, ולאחר שיקנה ישיבו לו את המשכון, שכתב שנראה שהקדש קונה את המשכון כמו שהקדש קונה שעבוד למאן דאמר (קידושין יג:) שעבודא דאורייתא, והוכיח זאת מכך שחייבי עולות ושלמים ממשכנים אותם (ערכין כא.) וא"כ קונה הקדש את המשכון, אך כתב שאין להוכיח משם כיון שיתכן שרק לצורך הכפיה ממשכנים ולא שקונים במשכון את הבהמה שאותה צריך החייב להקריב. ונראה שהסתפק בשאלה זו עצמה[לא].

הבעלים בעינינו שאינם מתרשלים בזה ולכן אין ממשכנים אותם, ומה שאין כן דבר שבא בנדבה כגון ערכים ועולות ושלמים ממשכנין אותם שמא יתרשל בהבאתם, ואח"כ כתב שהמתחייב בכופר אע"פ שהוא לכפרה ממשכנים אותו כיון שאינו ניתן למזבח ולא לבדק הבית אלא לחבירו קל הדבר בעיניו וממשכנים אותם, אך כתב שנראה לו שרק בית דין שבירושלים הם הממשכנים ש'אין בתי דינין שבשאר עיירות נזקקים לכפרה'. ומפשטות הדברים נראה שדין זה רק בכופר שעליו ממשכנים, אך מהטעם שכתב שאין בית דין שבשאר עיירות נזקקים לכפרה' נראה שזהו טעם כללי ששייך בכל אלו שממשכנים אותם. והאמרי צבי (ס"י כד אות ג) הקשה הרי בכל הקרבנות פשוט שבית דין שבכל העיירות הם הממשכנים. אך יתכן שאדרבה לדעת המאירי אין זה דומה לכל שאר המצוות, שחובת הבאת קרבן היא חיוב לבית המקדש שבית דין שבירושלים יושבים בו, ולא כשאר כפיה על המצוות שמסורה לכל בית דין בשאר העיירות. וצ"ב.

כח. כמו שנאמר (דברים כד יא) 'בחוץ תעמוד והאיש אשר אתה נושה בו יוציא אליך את העבוט החוצה'.

כט. וכן נראה מדברי הריטב"א (ר"ה ו. ד"ה ועשית) שמדמה את דין המשכון של חייבי ערכין שנאמר יחד עם חייבי עולה ושלמים למשכון על הצדקה, וכתב ש'משכון' משמע אפילו בתוך ביתו ולא רק לקחת ממנו בשוק ממה שיש לו, וכלשון הגמרא (ב"מ קיג.) 'נתוחי בלבד', וכתב שמוכח שחוב זה חמור מחוב רגיל משום שבצדקה מבואר בגמרא (ב"ב ח:) שלוקחים ממנו משכון אפילו בערב שבת, ומה שאין כן חוב רגיל אין נוטלים ממנו בזמן זה כמבואר בגמרא (ב"ק קיג.). וראה קושיית הגרי"ז על דבריו בהערה הבאה.

ל. ובזה תירץ הכלי חמדה (שם עמ' 82 ד"ה עוד) מדוע ממשכנים את חייבי עולה ושלמים בכל ממונם ואין אומרים שבמצות עשה מחויב ליתן רק עד חומש נכסיו וכמו שאמרו בירושלמי (פאה פ"א ה"א) 'נמנו באושא שיהא אדם מפריש חומש מנכסיו למצות', וכך פסק הרמב"ם (ערכין פ"ח ה"ג) 'אלא כל המפזר ממונו במצות אל יפזר יותר מחומש', משום שבקרבנות שנדר בעצמו הרי חיובו הוא לגבוה, ואינו כשאר המצוות שאין כאן חובת ממון לגבוה [ונראה שכוונתו שכיון שיש בקרבן גם חוב ממון וכמו שהובא לעיל, א"כ לא שייך כלל לשיעור חובת הוצאת הממון לקיום המצוות]. ואפילו בקרבנות שאינם נובעים מחמת נדרו וכמו בעולת ראיה ושלמי חגיגה שאינם חיובים שהוא יצר על עצמו גם אינם תלויים בגדר זה משום שכאן הוא חובה לגבוה וכמו שביאר. אמנם בעיקר הבנת הכלי חמדה בדברי התוספות יום טוב נחלק עליו החלקת יואב (הו"ד שם בעמ' 84) וכתב שאין כוונתו לומר שבחיוב לגבוה מחויב אדם לתת את כל ממונו, אלא שהאיסור למשכן בזרוע נאמר רק בחוב של הלואה, אך חוב שאינו מחמת הלואה כערבות ושכירות מותר למשכנו אפילו בתוך ביתו כמבואר בשו"ע (חו"מ סי' צז ס"ד), וחילוק זה נלמד מהכתוב (דברים כד י) 'כי תשה ברעך משאת מאומה', מה שאין כן חובות כאלו שאינם נובעים מהלואה אין איסור למשכן בעל כרחו, ולכן גם בחוב לגבוה שאינו נובע מהלואה אין איסור להיכנס לביתו לקחת את המשכון. אך הכלי חמדה (שם עמ' 85 ד"ה ומה) דחה דבריו וכתב שבלשון התוספות יום טוב מבואר שכוונתו לחלק בין חוב לגבוה לחוב להדיוט ולא בין חוב שמחמת הלואה לחוב מחמת סיבה אחרת. ואמנם בשורש הדבר כבר עמד הגרי"ז (ערכין כא. ד"ה ושם), והקשה על דברי הריטב"א (ר"ה ו. ד"ה ועשית) שהדין שמותר לקחת משכון מביתו אינו נובע משום חומרת ההקדש אלא משום שהאיסור להיכנס לתוך הבית לקחת משכון קיים רק בהלואה ולא בשאר חובות כמו שכירות, וחוב להקדש אינו הלואה, וכדעת החלקת יואב.

לא. ובסוף ספר חזון איש על קדשים כתב המגיה (עמ' קעו: ד"ה ובחזו"א) להוכיח שהקדש קונה משכון ובו קונים את הבהמה לקרבן.

ג. חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנים אותם

שורש ההלכה

שנינו במשנה (ערכין כא.) חייבי ערכין ממשכנין אותן, חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן, חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן, ואע"פ שאין מתכפר לו עד שיתרצה שנאמר (ויקרא א ג) 'לרצונו' כופין אותו עד שיאמר רוצה אני'. ויש לעיין מהו הטעם שאין ממשכנים את חייבי חטאות ואשמות, האם זהו משום שכיון שקרבנות אלו באים לכפר על האדם ברור שיביאם ואין צורך למשכנו, או משום שכיון שהם מכפרים עליו אין זה ענין לבית דין לכופו, שמוטל חוב זה על האדם בינו לבין קונו, ואין כאן חיוב ממון שבית דין צריכים או יכולים לכפות עליו.

דעת הראשונים שאין ממשכנים בחטאות משום שאין חשש שישהו קרבנם

רש"י (ערכין שם, ב"ק מ. ד"ה ממשכנים) כתב שהטעם שממשכנים את חייבי עולות ושלמים אע"פ ששלמים גם בא לכפר על עשה, הוא כיון שאינה חובה עליו ולכן אינו נחשב בעיניו ככפרה ועלול להשהותה[לב]. ופסק רמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד ה"ז) 'כל חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותם, אע"פ שאין מתכפר לו עד שירצה שנאמר לרצונו כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, אבל חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן הואיל והם מעוכבי כפרה אין חוששין להם שמא יפשעו וישהו קרבנותיהן, חוץ מחטאת נזיר הואיל ואינה מעכבתו מלשתות יין שמא יאחר אותה לפיכך ממשכנין אותו עליה'[לג]. וברמב"ן (מלחמות ה', ב"ק לו: ד"ה ומה) הוסיף שכיון שזו כפרה שלו הרי הוא כמעושה ועומד כדי שתהיה לו כפרה.

דעת הראשונים שהטעם שאין ממשכנים הוא שכפרה מוטלת רק על האדם עצמו

אמנם דעת הרמב"ן והרשב"א (יבמות פז: ד"ה אמרו) שהטעם שאין ממשכנים את חייבי חטאות ואשמות הוא שכיון שקרבנות אלו באים לכפרה אין לבית דין להתערב ולכופו עליהם, משום שזהו דבר שבינו לבין קונו. שהנה שנינו במשנה (כריתות יא:) 'שנים אומרים אכל [חלב] והוא אומר לא אכלתי רבי מאיר מחייב, אמר רבי מאיר אם הביאוהו שנים לידי מיתה חמורה לא יביאוהו לידי קרבן הקל, אמרו לו מה אם ירצה לומר 'מזיד הייתי' פטור'. ובגמרא (שם יב.) הסתפקו האם טעמם של חכמים הוא משום שאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים ולכן שני עדים אינם יכולים לחייבו קרבן, או משום שנאמן במיגו שיכול היה לומר מזיד הייתי', שבאופן זה לא היו מחייבים אותו קרבן, ולכן נאמן גם לומר שכלל לא אכל. והנפקא מינה בין הלשונות היא באופן שאומרים העדים שנטמא כעת מחדש כך שאי אפשר לתרץ את דיבורו שלא התכוין לומר שכלל לא נטמא אלא שנטמא והספיק להיטהר, שללשון השני שהבאנו יחייבו אותו העדים קרבן, וללשון הראשון שאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים גם באופן זה לא 'יתחייב בהבאת קרבן.

והקשו התוספות (שם ד"ה או) שאם טעמם של חכמים הוא שנאמן במיגו, מדוע לדעת רבי מאיר חייב האדם להביא חטאת, הרי הוא אומר שלא אכל חלב, ובעל כרחו לכאורה אינו מביא חטאת, וכמו שאמרו (ב"ק מ.) 'חייבי חטאות אין ממשכנין אותן' והבינו תוספות שהטעם לכך הוא משום שאינו חייב להביא קרבן בעל כרחו. ותירצו ששם מדובר שאומר שאינו רוצה בכפרה ולכן אין ממשכנים אותו, אך כאן שרוצה בכפרה אלא שטוען שהוא פטור להביא חטאת, בזה ממשכנים אותו.

ובביאור הלשון שאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים כתבו הרמב"ן והרשב"א (יבמות פז: ד"ה אמרו) שטעם הדבר הוא שהתורה אמרה (ויקרא ד כג) 'הודע אליו' ודרשו (כריתות יא: יבמות שם) 'ולא שיודיעוהו אחרים', וביאור הדבר הוא שזהו דבר המוטל על האדם עצמו ולכן חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן, וא"כ אין לבית דין שום תביעה כלפיו, ואם ירצה להתכפר יביא קרבן ויתכפר, ואם לאו לא יתכפר, ומבואר שמכך שאין ממשכנים את חייבי חטאות מוכח שאין זה כלל חיוב ממון אלא חיוב כפרה בלבד, ולכן ברצונו תלוי אם להתכפר או לא ובית דין אינם כופים אותו על כך[לד]. אולם יש אופנים שבהם ממשכנים אותו כפי שיתבאר להלן (אות ד).

דעת הקצות החושן שאי אפשר לכפותו לרצות את הכפרה

טעם נוסף במה שאין ממשכנים את חייבי החטאות מצינו בדברי הקצות החושן (סי' ט סק"א). שבגמרא (ב"ב מח.) הובאה הדרשה מהפסוק (ויקרא א ג) "יקריב אותו' מלמד שכופין את החייב קרבן להביאו, ומהנאמר 'לרצונו' לומדים שכופים אותו עד שיאמר 'רוצה אני'. והקשו התוספות והרמב"ן (שם ד"ה יקריב) א"כ מדוע אין ממשכנים את חייבי חטאות, הרי ברגע שאמרו 'רוצים אנו' כבר ניחא להם בהבאת הקרבן. ותירצו שבחייבי חטאות אין צורך למשכנם משום שחמורה עליהם הכפרה ומעצמם יביאו אותה.

וכתב הקצות החושן (סי' ט סק"א) שיש חילוק ביסוד בין תליוהו וזבין לבין תליוהו וקני, שהנה כתב הרמ"א (חו"מ סי' רה ס"ב) בשם בעל העיטור (אות מ' מודעא ח"ב מא.) שדברי הגמרא (ב"ב שם) ש'תליוהו וזבין זביניה זביני' שאם אונסים אדם למכור חפץ אע"פ שאין זה ברצונו השלם מכירתו מכירה, הם נאמרו דווקא באנסוהו למכור חפץ, שבזה אומרים 'אגב אונסיה גמר ומקני' אך אם אנסוהו לקנות חפץ בעל כרחו אין הקניה קיימת, משום שבעל כרחו אינו קונה. ולפי"ז מיישב הקצות החושן את קושיית הראשונים, שהכפיה שכופים את החייב עולה עד שיאמר רוצה אני, מועילה משום שזוהי כפיה להקנות שיקדיש את בהמתו לגבוה, ובזה אין צריך את דעתו השלימה ומספיק בכך שאומר רוצה אני ע"י כפיה. אבל בחטאות ואשמות צריך שיהיה רצון בעלים בכפרה ואם לא ניחא לו בכפרה אין הקרבן מכפר ואינו כלום, וממילא פשוט שאין לכופו על כך שזהו כמו לקנות את הכפרה, וכאמור בתליוהו וקני אין קניינו קנין משום שלא גמר לקנות.

הכפיה בחטאת על הכפרה נחשבת כקבלת מעות

אמנם האחרונים דחו את דברי הקצות החושן מכמה טעמים:

א. הנתיבות המשפט (סי' ט סק"א) דחה דבריו, שהסיבה שבאנסוהו לקנות אין קניינו קנין היא שלא קיבל מעות, ובגמרא מפורש שהטעם שמכירה בכפייה מועילה היא משום ש'אגב זוזי גמר ומקני', והיינו שקבלת הכסף בפועל גורמת לאדם להסכים למכור בלב שלם אע"פ שמתחילה לא רצה בכך, ולכן קנין בכפיה שאין בה קבלת מעות לידיו אינה מועילה משום שאינו גומר לקנות בלב שלם, וא"כ בחייבי חטאות שודאי לכל אדם ניחא ליה בכפרה אילו לא היה צריך להוציא על כך מעות, אלא שכיון שהדבר עולה כסף תוקפו היצר של חמדת הממון שלא לתת את בהמתו לצורך כפרה, וא"כ קבלת הכפרה נחשבת כמו קבלת מעות, וכמו שכתבו התוספות (ב"ב מח. ד"ה אילימא) שחיוב המצוה נחשב כקבלת זוזי והוא הדין שחיוב כפרה נחשב לקבלת מעות. וכיון שעיקר הכפיה אינה על הכפרה שבה בודאי ניחא לו אלא הכפיה היא על הקדשת הבהמה א"כ כשאונסים אותו להקדישה לחטאת הרי היא כאנסוהו למוכרה, וכיון שכתבו התוספות שחיוב המצוה נחשב כקבלת מעות א"כ גמר ומתרצה מחמת אונס המעות, שאין הבדל בין חיוב במצוה לבין חיוב כפרה[לה].

במקום שיש מצוה לשמוע דברי חכמים גם בתליוהו וקני קניינו קנין

ב. הבאר יצחק (שו"ת אהע"ז סי' י) כתב שבמקום שיש מצוה לשמוע דברי חכמים גם בתליוהו וקני קנינו קנין. והוכיח זאת מזה שבירושלמי (יבמות פ"ג ה"א) נחלקו האם חליצה היא פטור מזיקת היבם או קנין, שרבי סובר שחליצה היא קנין ושמואל סובר שהיא פטור מזיקתו המתירה אותה לשוק, וביאור דעת רבי היא שבזמן החליצה נקנית לו היבמה ומיד לאחריה פוקע

לב. וכך כתבו ראשונים רבים, תוספות (ד"ה ו. יבמות פז. ד"ה רבי, ב"ב מח. ד"ה יקריב, כריתות יב. ד"ה או), רמב"ן (חולין קל: ד"ה לא), הרא"ש ותלמיד הרבינו פרץ (בשיטה מקובצת ב"מ ג: ד"ה רבי מאיר), רמב"ם ורע"ב (בפירוש המשנה ערכין פ"ה מ"ו) ושאר ראשונים.

לג. ובריטב"א (ד"ה ו. ד"ה ועשית) תירץ את הסתירה בין הגמרא (שם) שכופים על הבאת הקרבנות למשנה בערכין שלא ממשכנים את חייבי חטאות, שאין כוונת המשנה בערכין שבית דין אינם רשאים למשכן את חייבי חטאות אלא שאינם צריכים למשכנם משום שהם כמושכנים ועומדים כדי שתהיה להם כפרה, וכתב שזוהי הסיבה שממשכנים את החייב חטאת נזיר משום שכיון שאינו מחוסר כלום ללא הקרבן יש חשש שיפשע ולא יביאנו ולכן צריך למשכן, ולכן באופן שפשע ולא הביא או שהזיד בכך ממשכנין אותו מן הדין. ומשמע מדבריו שאין זה חסרון בכח הבית דין למשכן אלא שאין בזה צורך, ולכן כשיש צורך ממשכנים. ויש לדון לדבריו אם יכול בית דין למשכן גם ללא טעם הנראה לעין שמא יפשע. שהרי לא חסר בכחם.

לד. וכן כתב המאירי (יבמות פז: ד"ה והוא). ולכאורה סותר הרמב"ן דבריו במלחמות ה' (ב"ק לו: ד"ה ומה) שהובאו לעיל, ששם כתב שהטעם הוא שאין חשש שיתרשלו. ויתכן ששורש המחלוקת בטעמים אלו היא, מהו גדר החיוב של המתחייב להביא קרבן, שלטעם שכתבו הראשונים שיש גם חיוב ממון על האדם המחויב להביא קרבן, אלא שכיון שחמור אצלו ענין הכפרה אין צורך בכפיה של משכון, אין זה אומר שאין כלל כח וסיבה למשכנו, משום שאדרבה יש בחיוב הקרבן גם חוב ממון להקדש וניתן לכפותו לשלמו. אך לדעת הרמב"ן כל ענין הכפרה הוא דבר שבינו לבין קונו ואין כאן חוב ממון כלל, וממילא לא שייכת כלל כפיית בית דין בזה.

לה. ובמשובב נתיבות (סי' ט סק"ב ד"ה והבין) דחה את דברי הנתיבות המשפט, שקושייתו נכונה רק אם הטעם שאינו קונה כשאנסוהו לקנות הוא משום שללא קבלת מעות אינו גומר בלבו לקנות, אך הדבר אינו נכון כיון שאפילו אם האונס נעשה בצירוף מעות, וכגון שאנסוהו לקבל חפץ וגם דמים כדי שיקבל החפץ, אינו קונה, משום ש'קניה' לעולם אינה יכולה להיעשות באונס, משום שבגמרא נאמר רק ש'אגב אונסא וזוזי גמר ומקנה' ולא 'גמר וקני' אפילו כשיש אונס יחד עם מעות. והוכיח זאת מלשון העיטור שכתב (אות מ מודעה מא.) 'ודווקא אנסוהו למכור דאגב דקביל זוזי אגב אונסא גמר ומקנה, כדאמרינן (ב"ב מח.) 'מודה שמואל היכא דיהיב זוזי, הלכך גבי אשה נמי כי פליגי אמימר ורב אשי (שם ע"ב) דווקא תלוהו וקדיש בכולהו דיהיב זוזי ואתתא קבלינהו, אבל אנסוהו לקדש ולקנותה לאו כלום הוא'. ומבאר המשובב נתיבות שאם היתה הסיבה שמועילה המכירה בתליוהו וזבין מחמת האונס לא היה חילוק בין אנסוהו להקנות או לקנות, והיה מועיל אונס גם בלקנות, אך כיון שאונס מועיל רק במקום שמקבל זוזי תמורתו וכמו שאמרו (שם ע"א) 'מודה שמואל היכא דיהיב זוזי', א"כ הסיבה שמועילה המכירה היא בצירוף שני הדברים ש'אגב אונסא וזוזי גמר ומקנה', וכדרך כל המקנים שמחמת המעות מסכימים להקנות, אבל בלקנות לא מועילים המעות משום שלא שייך בזה לומר 'אגב קבלת זוזי גמר וקני בזוזי'.

ממנה קניינו כמו גט, וזוהי הסיבה שאחות חלוצתו אסורה עליו כאחות אשתו משום שהיתה קנויה לו, ולכן אמרו (יבמות מד.) לגבי חליצה ש'הכתוב קראו ביתו' מטעם זה שחליצה היא גם קנין. ולכאורה קשים דבריו, שא"כ מדוע כופים על החליצה כמבואר במשנה (יבמות קיא:) הרי זה מוגדר כתליוהו לקנות שאינו מועיל לכולי עלמא, ואף אם נאמר שחליצה אינה מוגדרת כקנין גמור לכן אינו נחשב כ'אנסוהו לקנות'[לו], עדיין יש להוכיח מדברי רבי מאיר (כריתות יא.) המחייב קרבן חטאת באמרו לו שנים אכלת חלב והוא אומר לא אכלתי, שלדברי הקצות החושן יקשה מדוע ממשכנים אותו לדעתו הרי חטאת נחשבת כמו אנסוהו לקנות את הכפרה שאין הקנין חל. ומוכח שגם לדעת הסוברים שאנסוהו לקנות אינו מועיל מכל מקום בכפרה קונה כיון שאנן סהדי שניחא ליה בכפרה.

ד. זמן ואופני המשכון

שורש ההלכה

כאמור מבואר במשנה (ערכין כא.) שאין ממשכנים את חייבי חטאות ואשמות. ורק את חייבי עולות ושלמים ממשכנים, וצריך לברר האם בכל ענין אין ממשכנים את חייבי חטאות או שישנם זמנים ואופנים שבהם ממשכנים אותם, וכן האם בכל ענין ממשכנים את חייבי שלמים ועולות או שישנם אופנים שלא ממשכנים אותם.

לאחר שלושה רגלים ממשכנים גם בחטאות ובעולות גם קודם כשנראה שמבזבז ממונו

בגמרא (ר"ה ו.) למדו מהפסוק "וקרב אותו" (ויקרא א ג) שכופים אותו להביא את הקרבן שנדר. והקשו התוספות (שם ד"ה יקריב) שבמשנה (ערכין כא.) שנינו 'חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן', וקשה באיזה אופן מדברת המשנה שבו קיים חילוק בין חייבי חטאות ואשמות לחייבי עולות ושלמים, שאם מדובר לפני שעברו שלושה רגלים שעדיין לא עבר בבל תאחר א"כ גם על עולות ושלמים אין כופים אותו, ואם לאחר שעברו שלושה רגלים שעבר בבל תאחר הרי מפסוק זה נלמד שכופים על כל הקרבנות ואפילו על חטאות ואשמות.

ותירצו התוספות שבמשנה בערכין מדובר כשעדיין לא עבר בבל תאחר והיינו שלא עברו עליו עדיין שלושה רגלים, אלא שרואים בית דין שהוא מתעצל להביא את קרבנו [ומוציא הוצאות בחינם שלא לצורך כדי שלא ישארו בידו מעות לקנות קרבן], ולכן ממשכנים על עולות ושלמים, ודברי הגמרא בראש השנה שכופים אותו להביא נאמרו במקום שלא מוצאים במה למשכנו שאז כופים. ובתוספות הרא"ש (שם ד"ה יקריב) הוסיף לבאר, מה שבחטאות ואשמות אין ממשכנים אף שאנו רואים שמתעכב, היינו כיון שבאים לכפרה תולים את העיכוב באונס וכשיעבור האונס יביאם ולכן לא ממשכנים אותו, אך בעולה ושלמים שאינם באים לכפרה כיון שמתעצל ממשכנים אותו. ומבואר בתוספות שהדין שאין ממשכנים בחטאות נאמר רק לאחר הנדר, אך לאחר שעברו שלושה רגלים ממשכנים גם אותם[לז].

אין צורך וחיוב למשכן את חייבי חטאות אך מותר למשכנם

תירוץ נוסף מתרץ המאירי (ר"ה שם ד"ה כיון), שדין המשנה בערכין שאין ממשכנים את חייבי חטאות ואשמות אינו מעיקר הדין, אלא הכוונה היא שכיון שקרבנות אלו באים לכפרה אין צורך למשכן את החייבים בהם שאין חשש שיתרשלו בהבאתם, אך מעיקר הדין גם אותם ממשכנים וכמו שמבואר במסכתין (ו.).

קושיית השפת אמת על תוספות

והקשה השפת אמת (ר"ה ו. בתוספות ד"ה יקריב) על דברי התוספות שלאחר שעברו שלושה רגלים גם בחטאות ואשמות ממשכנים, שהנה הקשו התוספות (יב. ד"ה או) מדוע מחייבים אותו שני קרבנות לדעת רבי מאיר, הרי אומר לא אכלתי וחייבי חטאות אין ממשכנים אותם. ולדבריהם במסכת ראש השנה אין מקום לקושייתם, שיתכן להעמיד את דברי רבי מאיר לאחר שעברו שלושה רגלים שעובר בבל תאחר ולכן ממשכנים גם על חטאות ואשמות. והניח בצ"ע[לח].

אימתי יש כפיה לאחר שלושה רגלים

והדגן שמים (ר"ה ו. ד"ה וזכרוני) תירץ, שהנה הובאו לעיל שני טעמים מדוע אין ממשכנים את חייבי חטאות ואשמות, שהתוספות בכמה מקומות כתבו שהטעם לכך הוא שכיון שצריכים כפרה חמור הדבר אצלם ואין צריך למשכנם, ואילו הרמב"ן כתב (יבמות פז: ד"ה אמרו) שהטעם הוא שכיון שמטרת הקרבן היא לכפר עליו אין לבית דין להתערב בדבר, שאם אינו רוצה להתכפר לא יתכפר. וא"כ יש לומר שדברי התוספות שלאחר שלושה רגלים ממשכנים אותו נאמרו רק לסוברים שהסיבה שאין ממשכנים חייבי חטאות ואשמות היא שכיון שחמור עליו ענין הכפרה אין צורך לכפותו להביא קרבנו, ועל כך חידשו התוספות שכיון שעבר על נדרו בבל תאחר א"כ מוכח שאינו חושש לכפרתו ומוסיף חטא על פשע שמשהה את כפרתו, ולכן ממשכנים אותו, אך לטעם שכתב הרמב"ן שאין לבית דין להתערב בכפרתו א"כ ברור שגם אם עבר בבל תאחר לאחר שלושה רגלים אין ממשכנים אותו, שגם באופן זה אין לבית דין לכפותו על כפרתו. וא"כ דברי התוספות במסכת ראש השנה שממשכנים לאחר שלושה רגלים נאמרו לפי סברתם שאין כופים אותו משום שחמורה עליו הכפרה, ודברי התוספות במסכת כריתות נאמרו לפי סברת הרמב"ן שאין לבית דין להתערב אם מתכפר או לא.

דעת הרמב"ם שמיד ממשכנים אותו

אמנם הרמב"ם פסק (מעשה הקרבנות פי"ד הט"ו) 'כל הקרבנות שעברו עליהן שלשה רגלים לא נפסלו וכו', ובית דין מצווין לעשותו מיד עד שיקריב קרבנותיו ברגל שפגע בו תחלה'. ומכך שלא חילק הרמב"ם באיזה אופן כופים אותו מדייק הלקוטי הלכות (ערכין יב. זבח תודה ד"ה חייבי ערכין) שהכפיה נעשית מיד כשנדר אע"פ שלא ראינו שמבזבז את כספו, ובאופן זה שישנו חשש שלא ישלם את נדרו גם בחייבי חטאות ימשכנו אותו[לט].

חילוק בין המסרב להתכפר לכסבור שפטור לגמרי

כתב המשנה למלך (מעשה הקרבנות פי"ד הי"ז) שהדין ששנינו במשנה שחייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן נאמרו רק באדם היודע שחייב להביא קרבן, אלא שאומר שאינו רוצה את הכפרה, אך באדם שסבור בטעות שהוא פטור מחיוב הקרבן ולכן אינו רוצה להביאו ועל פי האמת חייב בקרבן ממשכנים אותו בעל כרחו. וכתב המשנה למלך שכך כתבו התוספות (יבמות פז. ד"ה רבי, כריתות יב. ד"ה או). ביבמות כתבו התוספות במפורש שרבי מאיר מחייב קרבן ע"י עדים, וממשכנים אותו אם אומר שלא להביא, וחילקו במפורש בין זה לשאר חייבי חטאות שלא ממשכנים אותם משום שלהם ניחא בכפרה ואין צורך למשכנם, ומשא"כ זה שאומר שאינו חייב. ובכריתות הקשו התוספות (כריתות יב. ד"ה רבי) מדוע מחייב רבי מאיר קרבן הרי הוא אומר לא אכלתי ובעל כרחו אינו מביא חטאת שהרי 'חייבי חטאות אין ממשכנין אותן', ותירצו שכשאומר שאינו רוצה בכפרה לא ממשכנים, אך זה שרוצה כפרה אלא שסבור שפטור מקרבן ממשכנים אותו. ואע"פ שהתוספות אמרו את דבריהם לדעת רבי מאיר שאינו להלכה, מכל מקום יש ללמוד מדבריו שבמקום שהוא סבור שמעיקר הדין פטור מקרבן ולפי האמת חייב קרבן ממשכנים אותו.

משכון אדם אמיד

בגמרא (ב"ב מח.) רצו להוכיח מהפסוק "וקרב אותו" שכופים את החייב קרבן להביאו, ורצו להוכיח מכאן שתליוהו וזבין זביניה זביני, ודחו שאין להוכיח משם שמכירה בעל כרחו מועילה משום שכאן יתכן שניחא לו בקרבן כדי שתהיה לו כפרה. והביא הריטב"א (שם ד"ה דילמא) את קושיית הראשונים שאם מדובר באדם שצריך כפרה הרי שהכוונה היא לחייבי חטאות, והרי אין ממשכנים אותם כמבואר במשנה (ערכין כא.), ותירץ הריטב"א שכאן מדובר באדם אמיד, ולכן אותו כן ממשכנים. והוכיח הריטב"א כדבריו שבברייתא (ר"ה ו.) למדו מהפסוק 'מוצא שפתיך תשמר ועשית כאשר נדרת לה' אלהיך וגו' (דברים כג כד) אלו חייבי חטאות ואשמות', ועליהם דרשו את הפסוק 'ועשית

לו. ומשום שבזמן שחולצת היבמה גם משתחררת ממנו וא"כ אין זו קניה.

לז. וכן דעת הרמב"ן (מלחמות ה', ב"ק לו: ד"ה ומה) שלאחר שעברו שלושה רגלים ממשכנים וכופים בדברים ובשוט, וכמו שאמרו בשאר מצות (כתובות פו: חולין קלב:) 'מכין אותו עד שתצא נפשו' והסכים עמו המשנה למלך (מעשה הקרבנות פי"ד הי"ז). וברשב"א (ר"ה ו. ד"ה ועשית) הביא את תירוץ התוספות המחלקים בין רואים שמבזבז ממונו לאדם סתם, ונשאר שהדבר עדיין צריך תלמוד. וכתירוץ התוספות שמדובר בשלא עברו שלושה רגלים אלא שרואים שהוא מתעצל כתב גם הר"ן (על הרי"ף ר"ה שם ד"ה בפיך), וכן כתב המאירי בתירוץ השלישי. אמנם בעיקר חילוק התוספות שבחייבי עולות ממשכנים רק כשרואים שמבזבז את ממונו כתב השפת אמת (ערכין כא. ד"ה חייבי) שפשטות לשון המשנה היא שבחייבי עולות ממשכנים מיד, ויתכן שנותנים לו שלושים יום שהוא זמן נתינת בית דין לתקן (ב"מ קיח.). ובעיקר דברי התוספות שקודם שלושה רגלים אין ממשכנים את חייבי חטאות ואשמות משום שעדיין לא עבר בבל תאחר, הקשה השפת אמת (ר"ה בתוס' שם) שבגמרא (שם) אמרו שמיד ברגל הראשון שעבר ולא הביא את הקרבן עובר בעשה [ולמדו זאת מסמיכות הפסוקים (דברים יב ה-ו) 'ובאת שמה והבאתם שמה',

רש"י (ר"ה שם ד"ה עובר)], וא"כ מדוע לא יכפוהו גם קודם שלושת הרגלים כדי שלא יעבור בעשה זה. וכתב שיש מקום לפרש את דבריהם על פי דבריו הקודמים שבאופן שרק נדר להפריש ולא הפריש בפועל אינו עובר בעשה זה עד לאחר שלושת הרגלים, ולכן אין ממשכנים אותו קודם להם. והביא השפת אמת שמדברי הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד הט"ו) נראה שכופים עוד לפני שלושת הרגלים ויתכן שטעמו הוא כדי למנוע מהאדם מלעבור על העשה.

לח. והדגן שמים (ר"ה ו. ד"ה והקשה) הביא קושיא זו גם בשם זקנו החכם צבי. ויש להוסיף שקושייתם קשה ביותר על דברי הרמב"ן (מלחמות ה', ב"ק לו: ד"ה ומה) שמדמה דין זה למכין אותו עד שתצא נפשו, שדין זה נאמר בגמרא במפורש על מצות עשה, וא"כ היה צריך למשכנו ולהכותו מיד לפני הרגל הראשון כדי שלא יעבור בעשה זה.

לט. וכתב הליקוטי הלכות (שם) שכך משמע גם מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות שכתב (ערכין פ"ה מ"ו) שהטעם שממשכנים את חייבי העולות והשלמים הוא שכיון שאין בהם כפרה 'אפשר שיתרשלו בהן', וגם כאן לא חילק הרמב"ם כמה זמן עבר משעת הנדר, ומשמע שמיד ממשכנים אותו שמא יתרשל.

אזהרה לבית דין שיעשוך', וא"כ מבואר שיש כפיה גם בחטאות ואשמות, ולפי תירוצו מיושב ששם מדובר באנשים אמידים[מ].

באשם נזיר טמא ובאשם מצורע ממשכנים

בגמרא (ערכין כא.) אמרו שיש אופן שממשכנים את חייבי חטאת כגון בחטאת נזיר, שחייב להביא שלושה קרבנות חטאת עולה ושלמים, ואמרו (נזיר כח:) שאם 'גילח על אחד משלשתן יצא', וכן אם נזרק על המזבח דמים של אחד הקרבנות כבר מותר הנזיר לשתות יין ולהיטמא למתים, נמצא שאין כעת דבר שמעכב בעדו אם לא יביא קרבן, ולכן עלול לפשוע ולא להביאו. וכתב הלחם משנה (נזירות פ"ו ד"ה אבל האשם) שאף באשם פעמים ממשכנים כגון אשם נזיר וטמא ואשם מצורע.

יולדת שיש חשש שתתרשל בהבאת קרבנותיה ממשכנים אותה

וכן אמרו בגמרא (ערכין כא.) שלפעמים גם על עולה אין ממשכנים כגון בעולת יולדת, ופירש רש"י (שם ד"ה בעולת) שכיון שאינה מותרת בקדשים עד שתביא עולתה אין צורך למשכנה. אמנם כתב רעק"א (שם ד"ה וכן בשם בעל התורת יקותיאל בספר זכר צדיק טו:) שלא תמיד נאמר דין זה, שהנה פסק הרמב"ם (מחוסרי כפרה פ"א ה"י) 'האשה שיש עליה ספק חמש לידות או ספק חמש זיבות, מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים ואין השאר עליה חובה, היו עליה חמש לידות ודאות וחמש זבות ודאות מביאה קרבן אחד ואוכלת בזבחים והשאר עליה חובה', וא"כ נמצא שאע"פ שחייבת עולות יולדת ימשכנו אותה על הבאתם, שכיון שאינה מחוסרת כפרה והקרבנות הללו אינם מעכבים אותה מלאכול בקדשים, יש חשש שתתרשל ולא תביאם.

עולת יולדת

בגמרא (ערכין כא.) אומר רב פפא שלפעמים גם חייבי עולות אין ממשכנים, ורצו לומר שהכוונה לעולת יולדת, ופירש רש"י (שם ד"ה בעולת) שכיון שאסורה לאכול בקדשים עד שתביאנה אין חשש שתתרשל בהבאתה. והקשו שהסיבה שאם לא הביאה עולתה אסורה בקדשים היא משום ש'אקדמה קרא', ופירש רש"י (שם ד"ה מאי) שבפסוק (ויקרא יב ו) 'תביא כבש בן שנתו לעולה וגו' הוזכרה העולה לפני החטאת, ולכן יש לומר שצריכה להקריב קודם את העולה, ולכן אין צורך למשכנה על העולה, שכיון שהחטאת באה לכפרה ואותה אינה יכולה להקריב לפני שתקריב את העולה, א"כ כמו שתזדרז להביא את החטאת שעליה כאמור אין ממשכנים כך אין צורך למשכן על העולה, אך דחו בגמרא שאין לומר כך משום שרבא אומר ש'למקראה הקדימה הכתוב'. ונחלקו הראשונים בביאור הדחייה:

א. רש"י (שם ד"ה והאמר) פירש שהקדמת העולה בפסוק היא רק כדי שתהיה נקראת במקרא תחילה ולא שתקרב תחילה[מא].

ב. התוספות (שם ד"ה למקראה) הביאו בשם רבי חיים שהכוונה שצריך להקדיש את העולה לפני החטאת, אך הקרבת החטאת קודמת כמו בכל מקום. והקשו התוספות על דבריו מסוגיית הגמרא (ערכין כא.) שהקשו שלא יתכן שהכוונה שאין צריך למשכן עבור עולת יולדת משום שאינה יכולה להביא חטאת עד שתביא עולתה, שהרי רבא אומר 'למקראה הקדימה הכתוב', ולפירושו אין בכך כל דחייה, שכיון שצריכה להקדיש את העולה לפני שמקדישה את החטאת נמצא שאין צורך למשכנה, שעל כרחה תביא את שתיהן שאינה יכולה להקדיש את החטאת לפני שמקדישה את העולה, וכיון שאת החטאת לא תתרשל להביא שוב אין צורך למשכנה גם על העולה, ושפיר אפשר לומר שהכוונה שאין ממשכנים את עולת היולדת[מב]. וכתב המנחת חינוך (מצוה קסח אות א) שלמסקנת הגמרא אע"פ שלא ממשכנים את היולדת על חטאתה משום שהיא לכפרה אך על העולה ממשכנים, והטעם לכך הוא שכיון שהחטאת אינה נפסלת בדיעבד אם הקדישו והקריבו אותה לפני העולה, יש מקום לחשוש שמא תתרשל בהבאת העולה, ותקריב את חטאתה ללא הפרשת העולה[מג].

דין אשם מצורע

במסקנא אמרו (ערכין כא.) שהעולה שעליה לא ממשכנים היא עולת מצורע, ומשום שכמו שחטאתו ואשמו מעכבים את טהרתו השלימה כך העולה מעכבתה. ופסק הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד הי"ז) 'אבל חייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן הואיל והם מעוכבי כפרה אין חוששין להם שמא יפשעו וישהו קרבנותיהן, חוץ מחטאת נזיר הואיל ואינה מעכבתו מלשתות יין שמא יאחר אותה לפיכך ממשכנין אותו עליה'. והקשה הלחם משנה (נזירות פ"י ה"ח) מדוע לא פסק הרמב"ם שגם על אשם מצורע ממשכנים והרי לשיטתו (נזירות שם) אשם זה אינו מעכב, וכן מדוע לא כתב שממשכנים על אשם נזיר טמא שגם הוא אינו מעכב טהרתו. ותירץ שהרמב"ם נמשך אחר לשון הגמרא (ערכין כא.) שהזכירה רק חטאת נזיר, אך לדינא ממשכנים גם על אשם מצורע ועל אשם נזיר טמא משום שאינם מעכבים אותו.

והמקדש דוד (סי' יב אות ד ד"ה ונראה) כתב שבאמת במצורע החטאת היא המטהרת ולא האשם, ומה שאמרו בכמה מקומות שאם הקריב את החטאת ולא הקריב את האשם לא נטהר אינו משום שהאשם הוא המטהר אלא משום שהחטאת פסולה וכאילו כלל לא הקריבה, וזהו משום שהסדר מעכב, וכמבואר במנחות (ה.) שאם הקדים חטאתו לאשמו לא יועיל מה שימרס אחר בדמו עד שישחט האשם אלא תעובר צורתו ויצא לבית השריפה. והטעם שנפסלת החטאת כאשר שנשחטה שלא כסדרן הוא משום שנאמר בפסוק (ויקרא יד ב) 'זאת תהיה תורת המצורע', ולכן אפילו אם רק שחט את החטאת קודם לאשם [ששחיטה אינה עבודה] ואת ההקרבה בפועל עשה קודם באשם, הרי היא פסולה משום 'מחוסר זמן' כמבואר בסוגיא שם[מד]. וכתב המקדש דוד שמשום זה לא כתב הרמב"ם שממשכנים את החייב באשם מצורע, שכיון שאם לא יביא את האשם קודם החטאת נפסלה החטאת, א"כ אין צורך למשכנו.

ועל תירוץ הלחם משנה שהרמב"ם אמנם סובר שממשכנים על אשם מצורע אלא ששיירו, הקשה המקדש דוד שהרמב"ם עצמו פסק (מחוסרי כפרה פ"ה ה"ג) שאם הקדים חטאתו לאשמו יצא לבית השריפה, וא"כ שוב אין צורך למשכנו משום שאין לו אפשרות להיטהר בהבאת החטאת קודם הבאת האשם. וכמו שאמרו (ערכין כא.) שאילולי מה ש'למקראה הקדימה הכתוב' לא היו ממשכנים על עולת יולדת אע"פ שטהרתה תלויה בחטאת ולא בעולה, משום שאינה יכולה להביא את החטאת לפני שתביא את העולה.

ה. מותר הדמים בקרבן עשיר והעני

שורש ההלכה

שנינו במשנה (כריתות כז:) 'מביאין מהקדש כשבה שעירה, מהקדש שעירה כשבה, ומהקדש כשבה ושעירה תורין ובני יונה, ומהקדש תורין ובני

מ. אך בסוף דבריו שם דחה הריטב"א חילוק זה וכתב שאין הבדל בין אמיד ללא אמיד. לכאורה אינו מובן מה החילוק בענין המשכון בין עשיר לעני. והנה בגמרא (ב"ב ח.) מצינו חילוק זה בענין משכון על הצדקה, שהקשו מדוע ממשכנים על הצדקה הרי בפסוק נאמר (ירמיהו ל כ) 'ופקדתי על כל לוחציו' ודרשו שזה נאמר אפילו על גבאי צדקה, ותירצו 'הא דאמיד הא דלא אמיד', ורש"י (שם ד"ה אמיד) פירש שהכוונה לעשיר, ושלא כדברי הרמב"ם (מתנות עניים פ"ז ה"י) שפירש שצריך לתת את מה שאמדוהו לתת, ובמשכון על חייבי חטאות ודאי שכוונת הריטב"א כפירוש רש"י. ולכאורה בצדקה החילוק ביניהם מבוסס על כך שאדם שמסוגל לתת צדקה ממשכנים אותו כדי שיקיים את חיובו, ואדם שאינו יכול לתת צדקה מקבלים ממנו מה שנותן אך ללא כפיה, וא"כ נראה שגם החילוק שכתב הריטב"א בין אמיד ללא אמיד בענין משכון על חייבי חטאות הוא שאם יש יכולת בידו להביא קרבנו ממשכנים אותו כדי שיקיים חיובו, ואם אינו יכול אין ממשכנים. ועדיין צ"ב.

מא. וכן פירש רש"י במקור דברי רבא (זבחים צ. ד"ה למקראה), שדחה שאין להוכיח שעולה קודמת לחטאת מפסוק זה משום שלמקראה הקדימה הכתוב. וכמותו פירשו גם רבי אליהו מזרחי (ויקרא יב ח), ודייקו התוספות יום טוב (זבחים פ"ד מ"י) והמלבי"ם (ויקרא ה אות לה) שכך היא גם דעת רמב"ם שכתב (תמידין פ"ט ה"ו) 'חטאת קודמת לעולה וכו' וכן בשעת הפרשה מפריש החטאת תחלה ואחר כך העולה', ולא חילק בין הפרשת עולת יולדת שקודמת להפרשת החטאת לבין שאר הפרשות העולה. וכן כתב במפורש המשנה למלך (שם) שדעת הרמב"ם כפירוש רש"י.

מב. ומבואר בדברי התוספות שהמשכון אינו על עצם ההקרבה, אלא שממשכנים אותו על הממון שאותו צריך לשלם, ולא על ההקרבה, שאם המשכון הוא על ההקרבה שוב אין מקום לקושייתם, שאף אם הקדישה קודם את העולה עדיין צריך למשכנה כדי שתביאנה.

מג. ובמנחת חינוך (שם) תירץ את קושיית התוספות, שדברי הגמרא (שם) 'ומאי נינהו עולת יולדת' שכיון שצריכה להביא קודם את העולה, א"כ על כרחה תקריב העולה תחילה משום שלא תוכל להקריב קודם את החטאת וממילא אין צורך למשכנה, נאמרו רק אם נאמר שהקדימה אכן מעכבת גם בדיעבד את ההקרבה וכמו שכתבו התוספות שם בתחילת דבריהם, אך אם הקדימה אינה מעכבת אין מקום לומר שאין צורך למשכנה על העולה משום שודאי תקריבנה קודם החטאת, שעלולה לעשות שלא כדין ולהקריב את החטאת קודם, שהרי החשש שבגללו ממשכנים הוא שמא לא תקיים את המצוה שצריכה להביא עולה, וא"כ כך יש לחשוש גם שתקריב קודם את החטאת. וא"כ רב פפא שאומר שלא ממשכנים סובר שהקדמת העולה מעכבת ופסולה אם הקריבה קודם את החטאת ולכן אין צורך למשכן, וא"כ הקושיא 'למקראה הקדים הכתוב' מתפרשת כפירוש רבינו חיים שרק בהקדש צריך להקדים את העולה לחטאת ולא בהקרבה, וא"כ מדוע אין ממשכנים הרי שפיר יכולה להקריב את החטאת קודם קריאת שם העולה, וסברת רבינו חיים היא שאמנם לענין קדימת ההקרבה הוא מחוסר זמן, אך מכל מקום כיון שמחוסר רק קריאת שם אין סברא שיעכב ותפסל החטאת משום שהקדימוה לקריאת שם העולה מחמת מחוסר זמן לבו ביום. ועיין במה שביאר באחיעזר (שו"ת ח"ב סי' מט סק"ו) את סברת רבי חיים ואת קושיית התוספות.

מד. ובזה ביאר המקדש דוד את הדין (זבחים לג.) שאע"פ שכל הסמיכות צריכות להיעשות בסמיכות לשחיטה, באשם מצורע הסמיכה שסומך המצורע על אשמו אינה סמוכה לשחיטה ונעשתה בשער נקנור. משום שהמצורע אינו יכול להיכנס לעזרה עד שמזין עליו מדם חטאתו ומדם אשמו, ואין זה משום שהאשם מטהר אלא משום שהחטאת פסולה. ובזה מובן הדין (סנהדרין מה: פח.) שמצורע שאין לו בהן יד או בהן רגל אין לו טהרה עולמית, משום שאי אפשר להזות על בהונותיו מדם האשם, וגם דין זה נובע לא משום שהאשם הוא המטהר אלא משום שבאופן זה שלא הוקרב האשם לפני החטאת החטאת פסולה.

יונה עשירית האיפה, כיצד הפריש, לכשבה או לשעירה העני יביא עוף, העני יביא עשירית האיפה, הפריש לעשירית האיפה העשיר יביא עוף העשיר יביא כשבה ושעירה'. ופירש רש"י (שם ד"ה הפריש, ד"ה העשיר) שאם הפריש מעות לקנות בהם קרבן עשיר שהם כשבה או שעירה ואח"כ העני, יכול לקנות בהם תורים ובני יונה ולא נקבע עליהם שבהם צריכים להביא דווקא קרבן עשיר, ולכן יקנה רק בחלק מהם קרבן עני והשאר הם חולין, וכן אם הפריש מעות לקנות בהם קרבן עני של עופות והעני עוד יותר יכול לקנות רק בחלק מהם עשירית האיפה שהוא קרבן דלי דלות, ושאר המעות הן חולין. ובגמרא (שם) הביאו שהמקור לדין זה הם שלושת הפעמים שנאמרו בפסוקים 'מחטאתו' 'מחטאתו' ו'על חטאתו'[מה].

ומבוארת דעת רש"י שהמותר הוא חולין, ויש לעיין מדוע מעות שהופרשו עבור קרבן יכולות להפוך לחולין. וכן צריך לבאר האם דין זה נאמר דווקא בקרבן עולה ויורד או גם בכל קרבן אם הפריש מעות לקנות קרבן מסוים יכול לקנות בהם קרבן שעולה פחות ולהרויח את המותר.

לדעת הרמב"ם צריך לחלל את המעות

הרמב"ם פסק (שגגות פ"י ה"ט) 'מי שהפריש מעות לכבשה של חטאתו וצריך להן, הרי זה מביא שעירה ויחלל אותם המעות על השעירה ויהנה בהן, וכן אם הפריש לשעירה ולקח כשבה יהנה בהן'. ובהמשך (שם ה"י) פסק הרמב"ם 'הפריש מעות לבהמה והעני יקח שתי תורים או שני בני יונה ויחלל עליהן אותם המעות ויהנה בהם, הפריש מעות לבני יונה או לתורים והעני, יביא עשירית האיפה ויחלל עליהן אותם המעות ויהנה בהן', ועמד המהר"י קורקוס (שם ה"ט) על כך שלדעת הרמב"ם אינו יכול לקנות במעות כמות שהם קרבן אחר, אלא רק ע"י שיחלל את המעות על השעירה או על בני היונה או על עשירית האיפה שהביא מביתו. ופירש את כוונת הרמב"ם בשני אופנים מדוע צריך 'חילול':

א. כדי להנות ממותר המעות, שאם יותירו המעות, והיינו שאינו צריך את כל דמי הכשבה כדי לקנות בה שעירה, יחלל את כל מעות שהפריש עבור הכשבה על השעירה וירויח את המותר, והיינו שאמנם חלק ממעות הכשבה שאיתו קונה את השעירה מתחלל בגוף הקניה, אך החלק הנותר במעות שנשאר לאחר הקניה הרי לא התחלל ובקדושתו עומד, וכדי שגם הוא יצא לחולין ויוכל להשתמש בו צריך לחלל את כל המעות על השעירה.

ב. כוונת הרמב"ם כמו שפירש רש"י, שאם קונה במעות שהופרשו לצורך כשבה יצאו הן לחולין בקניתה בלא חילול, אך כשקונה בהם שעירה לא נפקעה קדושת המעות גם מאלו ששולמו תמורת השעירה, ולכן את כל המעות צריך לחלל כדי שהמקבל אותן יוכל ליהנות מהם ולא יהיו קדושים כשהם בידיו. וכתב שבפירוש המשניות (כריתות פ"ו מ"ח) משמע כמו הפירוש הראשון, שהכוונה ליהנות במותר ולא בדמים עצמם.

סתירה בלשונות הרמב"ם האם זהו דין דווקא בעולה ויורד או בכל הקרבנות

ויש לדון האם דין זה שאפשר לקנות קרבן במעות שהופרשו לקרבן אחר כשקרבן זה זול יותר ולהשתמש במותר המעות נאמר רק בקרבן עולה ויורד, שהמהות שלו נקבעת לפי מצבו הכלכלי של האדם, ולכן גם לאחר ההפרשה אם השתנה מצבו ואינו חייב כעת בקרבן עשיר יכול לקנות במעות אלו קרבן זול יותר, או שזהו דין כללי, שבכל קרבן שהופרשו עבורו מעות אפשר לקנות בהם קרבן זול יותר משום שלא חלה שום קדושה על המעות, ותמיד יכול להביא במקצת הדמים שהפריש קרבן אחר, אע"פ שמקור הדין הוא בקרבן עולה ויורד שהוא עצמו חידוש.

וכתב בליקוטי הלכות (כריתות יט. עין משפט אות ו) שמלשון הרמב"ם (שגגות פ"י ה"ט) שלא חילק בין הקרבנות נראה שהדין שאפשר להביא מכשבה שעירה לא נאמר דווקא בחייב קרבן עולה ויורד אלא הוא הדין בכל הקרבנות[מו], ומה ששנינו במשנה את הדין שמביאים מכשבה שעירה בקרבן עולה ויורד אינו בדווקא, אלא שרצו לכלול במקום אחד את כל האופנים שבהם יכול להחליף קרבן בחבירו ודבר זה נאמר לגבי קרבן עולה ויורד. אך כתב שמלשון הרמב"ם בפירוש המשנה (פ"ו מ"ח) נראה שזהו דין דווקא בקרבן עולה ויורד, שכתב שאם הפריש מעות לקנות אחד מארבעה קרבנות אלו של עולה ויורד והעני, יכול להביא מאותם הדמים קרבן פחות ממנו מארבעה אלו ויהנה בשאר המעות, ומבואר שזהו דין דווקא בקרבן עולה ויורד[מז].

דעת הראשונים שמותר המעות הם חולין

שיטת רוב הראשונים שהמותר ממה שהפריש הוא חולין, וזוהי שיטת רש"י (שם ד"ה הפריש), וכן פירשו במשנה (כריתות פ"ו מ"ח) הרמב"ם והרע"ב, ובתוספות יום טוב (שם) כתב שמוכרח שכך הדין משום שאם לא כן לא הועילה כלל החלפתו, והביא שכך הוא לשון הרמב"ם גם בהלכות פסולי המוקדשין (פ"ה ה"ט) 'מביא תחתיהם עוף ומחללן על העוף ויהנה מהם', ומכך שמצריך הרמב"ם לחללם על העוף מוכח שיוצא המותר לחולין ולכן צריך לחללם שאם לא כן במה יצאו לחולין, וכתב שאין זה סותר למבואר במשנה (שקלים פ"ב מ"ה) שמותר חטאת הולך לנדבה לפי פירוש הרע"ב שם זהו בחטאת קבועה, אך בעולה ויורד המותר חולין[מח].

אמנם קשה לשיטת רש"י ולכל הסוברים שהמשנה לגבי עולה ויורד לאו דווקא אלא הוא הדין בכל שאר הקרבנות כחטאת קבועה ועל זה פירשו שהמותר חולין, מדוע מותר החטאת חולין הרי במשנה (שקלים פ"ב מ"ה) מבואר שמותר חטאת הולך לנדבה, וכקושיית התוספות יום טוב. ולכאורה אין לחלק כחילוק התוספות יום טוב והכסף משנה שהובא לעיל בין חטאת קבועה לקרבן עולה ויורד, שהרי שיטת רש"י שדין זה קיים בכל הקרבנות.

דעת השיטה מקובצת בשם הגליון שהמותר נדבה

אמנם בשיטה מקובצת (כריתות כז: ברש"י ד"ה הפריש) מבואר שגם בקרבן עולה ויורד המותר הולך לנדבה, והביא שרש"י לא פירש כך וכתב שהטעם משום שכיון שלא יצא מידי הקדש אין כלל היתר לשנותו, שכל מה ששינה הכתוב בעני שקרבנו יותר זול מקרבן עשיר זהו רק משום שחסה עליו התורה, אך אם לא הרויח כלום מדוע ישתנה דינו, ולכן פירש שיצא לחולין. ולפי דבריו נראה שדין זה קיים רק בקרבן עולה ויורד שבו חסה עליו התורה, ולא בשאר הקרבנות שבהם לא נאמר שחסה עליו.

שיטת הראב"ד שהמותר חולין אך רק לצורך הקרבת הקרבן

הראב"ד (תורת כהנים פרשה י אות ט-י) פירש את המשנה שאם הפריש מעות לכשבה והעני ואין לו צרכה, היינו שאין לו במה לעלות לירושלים ולהביאה [שבאופן זה נחשב לדעת התורת כהנים לענין], יכול להביא במקצת המעות תורים או בני יונה, ואת שאר המעות יוציא בהוצאות הדרך. וכתב בחידושי הגרמ"ז (כריתות סי' ל אות ז ד"ה וראיתי) שלכאורה ממה נפשך דבריו תמוהים, שאם סובר כמו הכסף משנה (פסולי המוקדשין פ"ה ה"ט) שהמותר חולין משום גזירת הכתוב שבקרבן עולה ויורד כשהעני מביא קרבן זול יותר, א"כ מדוע הוצרך הראב"ד לפרש שאת המותר יוציא על הוצאות, הרי יכול להביא קרבן עני ומותרו חולין לכל דבר וענין, ואם סובר כשיטת הרמב"ם שהמותר חולין משום שמחללו על עופות או על עשירית האיפה, א"כ בודאי מותר ליהנות במותר לכל צרכיו ולא רק לצורך הבאת הקרבן.

וכתב לחדש ששיטת הכסף משנה שהדין שמותר קרבן עולה ויורד חולין, אינה גזירת הכתוב ללא טעם, אלא כעין דברי הגמרא (פסחים צ.) לגבי קרבן פסח, שלדעת רבי לומדים מהפסוק (שמות יב ד) 'ואם ימעט הבית מהיות משה' החייהו לשה, שאם אין לבעל הקרבן כסף מותר לו למנות אדם נוסף עמו על פסחו ועל חגיגתו ומעות שבידו חולין 'שעל מנת כן הקדישו ישראל את פסחיהן', ונחלקו האמוראים (שם) האם מותר לקנות בו רק עצים לצורך צליית הפסח משום שכיון שזו תקנת הפסח נחשב כגופו, או שמותר לקנות בדמים גם חלוק וטלית, וכתבו התוספות (שם ד"ה החייהו) שהסיבה שהוצרך רבי לטעם של על מנת כן הקדישו את פסחיהם אע"פ שדין זה נלמד מפסוק הוא שהפסוק חידש שדעתו לכך. וא"כ יש לומר שגם בקרבן עולה ויורד הסיבה שיכול להביא במותר קרבן יותר זול זהו משום שכך דעתו, וזוהי שיטת הראב"ד, אלא שסובר שדעתו שיוכל להקריב רק דברים שהם לצורך הקרבן והעלאתו לירושלים, אך אם יש לו צרכי העלאת הקרבן כיון שיש לו כבר קרבן עשיר מחויב להקריבו[מט].

מה. רש"י (שם ד"ה מחטאתו) פירש שבקרבן עולה ויורד נאמר לגבי קרבן עשיר של כשבה ושעירה (ויקרא ה ו) 'מחטאתו', שמשמע שמקצת החטאת יביא והיינו שאם העני יביא עוף ממקצת הדמים שהופרשו לצורך הקרבן, ובקרבן עני המביא עוף נאמר (שם ה ז) 'מחטאתו' שגם מכך משמע שאם הפריש מעות לקרבן תורים ובני יונה שהם קרבן העני והעני עוד יביא במקצת דמי עוף עשירית האיפה, ובקרבן עשירית האיפה כתוב (שם ה יג) 'על חטאתו' שממנו משמע שאם העשיר יוסיף על הדמים שהפריש ויביא בכולם עופות, ואם העשיר יותר יביא כשבה או שעירה.

מו. וכתב הליקוטי הלכות (שם) שכך משמע מלשון רש"י, ונראה שכוונתו שגם רש"י פירש את המשנה (כז: ד"ה מביאין, ד"ה הפריש) בכל הקרבנות ולאו דווקא בקרבן עולה ויורד.

מז. וכן נראה מלשון הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ה ה"ט) שכתב 'אבל מי שהוא חייב בקרבן עולה ויורד שהפריש מעות לחטאת בהמה והעני, מביא תחתיהם עוף ומחללן על העוף ויהנה מהם, וכן אם הפריש דמי העוף והעני, מביא תחתיהם עשירית האיפה ויחלל המעות עליה ויהנה בהם'. ומשמע שזהו דין שנאמר רק בקרבן עולה ויורד.

מח. וכן תירץ הכסף משנה (ברמב"ם שם).

מט. וכתב חידושי הגרמ"ז שעוד צ"ע בזה. אמנם את יסוד הסברא שהקדיש על דעת כן, כתב גם החזון איש (נגעים סי' יג ס"ק יג ד"ה ענין), וביאר שמה שלמדו בגמרא (כריתות כז:) מפסוק זהו רק כלפי החלק הזה שאפשר להביא מחלק מדמי הבהמה קרבן עוף או מדמי עוף עשירית האיפה, אך החלק שהמותר הוא חולין אינו נלמד מפסוק אלא משום שהקדיש על דעת כן.

גדר היתר השימוש במעות נובע מהחילול

ובחידושי הגרמ"ז (כריתות סי' ל אות ד ד"ה וראיתי) ביאר את שיטת הראשונים שמותר המעות חולין על פי דברי הרמב"ם, שכתב (שגגות פ"י ה"י) 'הפריש מעות לבהמה והעני יקח שתי תורים או שני בני יונה 'ויחלל עליהן אותן המעות' ויהנה בהם, הפריש מעות לבני יונה או לתורים והעני יביא עשירית האיפה, 'ויחלל עליהן אותן המעות' ויהנה בהם', ומתבאר מדבריו שחלוק דין מותר חטאת שהוא לנדבה ממותר קרבן עולה ויורד, שמותר חטאת לא חיללו ונשאר בקדושתה ולכן ניתן רק לנדבה, אך מהות קרבן עני שקרבנו זול יותר מקרבן עשיר מבואר בגמרא (שבת קלב.) שזהו משום שחס עליו הקב"ה, וכחלק מכך שחס עליו הותר לו לכתחילה לעשות תקנה זו שיחלל את כל המעות שהפריש לכשבתו או שעירתו, וכיון ש'הקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל (ערכין כט.) לכן בחילול זה פקעה הקדושה מכל המעות וכעת שוב אינם נחשבים למותר חטאת אלא רק למותר חולין שכבר התחלל, ולכן מותר ליהנות ממנו[נ].

והקשה החזון איש (נגעים סי' יג ס"ק יג ד"ה עני) שאם זהו הגדר נמצא שכל המעות קדושות ויש כאן להקדש דמים שלא בשבה, וא"כ תמוה מדוע מותר לו לחלל בפחות מהשוי האמיתי הרי יש להקדש קרבן עשיר. ונראה שהכוונה שאותו צריך להביא ואינו יכול להיפטר בקרבן פחות ממנו[נא].

הפריש מעות לבהמה והעני עד שידו משגת רק לעשירית האיפה

כתב הרמב"ם (שגגות פ"י ה"י) 'הפריש מעות לבהמה וכו' הפריש מעות לבני יונה או לתוריה' והעני יביא עשירית האיפה. והקשה בחידושי הגרמ"ז (כריתות סי' ל אות ה ד"ה ודע) מדוע דקדק הרמב"ם וכתב ש'הפריש המעות לבני יונה' רק אז יכול להביא עשירית האיפה, הרי גם בהפריש מעות לבהמה והעני מאד שכעת דינו להביא עשירית האיפה יכול לכאורה להביא מדמי הבהמה קרבן זה. וכן במשנה נאמר באופן כללי ש'העני יביא עשירית האיפה' ולא חילקו בין עשיר שהעני לעני שהעני וכעת דינו בדלי דלות. ומלשון הרמב"ם משמע שרק מדלות אפשר להביא בדלי דלות ולא מעשיר, וצריך ביאור מדוע.

וכתב לבאר דיוק זה על פי דברי השיטה מקובצת (כריתות כז: ברש"י ד"ה הפריש) ששורש ההיתר להביא רק בחלק מהמעות קרבן עני אינו חובה מצד עצם דין הקרבן, אלא זו תקנה שעשתה לו התורה שירויח מעות, ומשום שחסה עליו כעיקר דין קרבן עולה ויורד. והנה כתב החינוך (מצוה קכג) שעני שהביא קרבן עשיר לא יצא ידי חובה, ותמה עליו בהגהות המשנה למלך (שם) שבמשנה (נגעים פי"ד מי"ב) מפורש שיוצא ידי חובה, וכן אמרו בגמרא (יומא מא.).

והביא הגרמ"ז בשם רבו[נב] לתרץ, שיש חילוק בין קרבן העני במצורע לשאר קרבנות עולה ויורד כגון של טומאת מקדש וקדשיו, שבקרבן מצורע עשיר ועני שוים בדין הקרבן, שמפורש בתורה ששניהם מביאים חטאת אלא שעשיר מביא קרבן של בהמה ועני של עוף, אך בטומאת מקדש וקדשיו חלוקים הם בסוג הקרבן, שעשיר מביא רק בהמה אחת לחטאת ואילו עני מביא שתי צפרים אחת לעולה ואחת לחטאת, ונמצא שחלוקים הם בסוג הקרבן. וא"כ אין להקשות מדברי המשנה שעני שהביא קרבן מצורע של עשיר יצא ידי חובה, משום שרק בקרבן מצורע שקרבן העני שוה לקרבן העשיר הדין שאם הביא קרבן עשיר יצא ידי חובתו שכאמור הוא אותו סוג קרבן, אך בטומאת מקדש וקדשיו יתכן שלא יצא ידי חובה, משום שלפי מצבו כעת שהוא עני הרי חייב בקרבן חטאת ועולה שאינו אותו קרבן של עשיר, ואם כן יש לומר שאם הביא קרבן עשיר לא יצא ידי חובתו. ולכן אין ראיה מהמשנה בנגעים שעוסקת בקרבן מצורע שאם הביא העני קרבן עשיר יצא ידי חובה שזהו קרבנו שכך הדין לשאר קרבן עולה ויורד, שיתכן שבשאר קרבן עולה ויורד לא יצא ידי חובה וכדברי החינוך.

ועל פי חילוק זה יש ליישב גם את דברי הרמב"ם, שיתכן שדעתו שהתקנה לעני לחלל את המעות על הקרבן הזול יותר אינה נובעת מגדר 'הרווחת מעות' שתיקנה לו התורה אלא רק מצד חובת דיני הקרבן, והיינו שכעת חייב להביא דווקא את הקרבן הזול יותר, שכיון שהרמב"ם פסק דין זה בטומאת מקדש וקדשיו, שהרי פסק שהמפריש בהמה ואח"כ העני מביא שני תורים או שני בני יונה שהוא דין קרבן עולה ויורד הכללי ולא דין מצורע עני, וכמו שנתבאר סוג קרבן אחר הוא מעשיר שמביא רק חטאת, א"כ באופן זה העני אינו יכול להביא קרבן עשיר וכדברי החינוך שכעת חייב להביא גם עולה, ולכן מוכרח הוא לחלל על שתי צפרים וממילא מרויח המותר.

ולפי זה מובן היטב מדוע נקט הרמב"ם שרק אם הפריש שני בני יונה או שני תורים והעני מביא עשירית האיפה, ולא כתב בסתם שאם העני יכול להביא עשירית האיפה, משום שהרמב"ם סובר שלעני אסור להביא סוג קרבן אחר שאינו מתאים לו, ולכן אם הפריש מעות לקרבן עשיר והעני כל כך עד שכעת דינו להביא בדלי דלות, אינו חייב לחלל את המעות על עשירית האיפה, ואם רוצה יכול להביא קרבן עשיר, שהרי בדלי דלות סוג קרבנו שוה לקרבן העשיר, שגם עשיר מביא חטאת בלבד וגם בדלי דלות מביא עשירית האיפה שהיא חטאת ולא עולה, ולכן אם הביא קרבן עשיר יצא ידי חובה ואינו מוכרח לחלל המעות על עשירית האיפה, ולכן נקט הרמב"ם שהפריש מעות לבהמה וכעת דינו שהוא עני וצריך להביא עופות שכאמור בזה שונה סוג הקרבן, ובזה חייב לחלל את המעות ולהביא את הקרבן המתאים לו, וכן אם הפריש בדלות שדינו להביא חטאת ועולה ונעשה דלי דלות שדינו להביא רק חטאת, א"כ אין הקרבנות שוים בדינם ואינו יכול להביא קרבן דלות כשמצבו הוא דלי דלות, ולכן חייב לחלל את המעות על עשירית האיפה שזהו סוג הקרבן שבו חייב כעת. ואע"פ שחלוקים באופן נתינת הדם מכל מקום שניהם אותו סוג קרבן[נג].

המקור לפירוש הרמב"ם

בגמרא (כריתות כז:) אמרו שהמקור לדין המשנה שאפשר לקנות בחלק מהדמים קרבן אחר הוא שלושת הפעמים שנאמרו בפסוקים 'מחטאתו' 'מחטאתו' ו'על חטאתו', ומהם למדו שאפשר לקנות ממעות כשבה של עשיר תורים ובני יונה, וממותר בני יונה עשירית האיפה, ומעשירית האיפה כשהעשיר תורים ובני יונה. ועמד הערוך לנר (שם ד"ה מנין) על כך שבמשנה נאמר גם הדין שאפשר לקנות מכשבה שעירה, ולזה לא הובא שום מקור בגמרא. ותירץ שכיון שלומדים מהפסוק 'מחטאתו' שאפשר להביא מהקדש שעירה לכשבה.

וכתב שיתכן שמהפסוק נלמד גם לזה שהמותר הוא חולין והיינו שרק במה שנצרך לקרבן נתפסת הקדושה.

נ. ובעצם הכרח השיטה מקובצת [ברש"י] והתוספות יום טוב שהמותר חולין משום שאם לא כן לא הועיל כלום בהחלפתו, הקשה העזרת כהנים (על הספרא ויקרא דיבורא דחטאת פי"ז תוספת העזרה ד"ה מהקדש) שיש חידוש גדול בזה שהתירה התורה להחליף את הקרבן גם אם המותר נופל לנדבה, שאילולי שהתירה התורה להביא מדמי הכשבה תורים או בני יונה היה צריך להביא את דמי הקן מביתו וכל דמי הבהמה היו הולכים לנדבה, וכעת התירה התורה להביא מדמים אלו קינים, ורק המותר הולך לנדבה ולא כל דמי הבהמה. ואף שאילו כך היה הדין לכאורה לא היה לו להחליף את קרבנו, וכבר עדיף היה לו להביא את הבהמה עצמה שבה יוצא ידי חובתו ולא יצטרך להוסיף עוד מביתו, ביאר העזרת כהנים שאין זו קושיא שהרי מדובר באדם שהפריש רק מעות ולא קנה בהם עדיין בהמה, ואם כעת הוקרו הטלאים ומה שהפריש אינו מספיק לקנית בהמה, וכן שהפריש עבור תורים וכעת הוקרו ואין ידו משיגה להביאם אלא רק עשירית האיפה, אילולי שהתירה התורה להחליף הקרבן היה מוכרח להוסיף מביתו ולקנות בהמה וכעת יכול להביא מדמיהם תורים, ובזה יש לו רווח בכך אע"פ ששאר המותר הולך לנדבה, ואין הכרח שהמותר הוא חולין. ולכן פירש שהמותר חולין משום שחילל את קדושתן על המעות שבה הביא עשירית האיפה מדין הקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה מחולל [והכריח העזרת כהנים כדבריו שבגמרא (כז:) אמרו שאילו לא היה כתוב הפסוק 'מחטאתו' בעולת העוף, היינו אומרים שהמפריש מעות לקינו והעני אינו יכול להביא עשירית האיפה משום שאינה מין דמים, אלא מביא מביתו עשירית האיפה והמעות שהפריש לקינו יפלו לנדבה. ולכאורה יקשה על כך שאם המעות הולכים לנדבה מדוע יביא מביתו עשירית האיפה הרי לא ירויח כלום מהחליפין, וברור שמדובר באופן שהוקרו התורים, והמעות שהפריש אינן מספיקות להם, ולכן עדיף לו להביא מביתו עשירית האיפה ואת המעות לקנים לתת לנדבה מאשר להוסיף מביתו על מה שהפריש עד שיגיעו לדמי קן]. והחילוק שבין מותר חטאת שהולך לנדבה למותר קרבן עולה ויורד שהוא חולין אינו חילוק במהות, שגם בחטאת אילו יחלל את קדושת המותר על מעות אחרות יהיה המותר חולין, אלא שבחטאת קבועה אסור לכתחילה לחלל על פחות משויו וכמו שאמרו (ערכין כט.) שדברי שמואל שהקדש שוה מנה מחולל על שוה פרוטה רק בדיעבד ולא לכתחילה, וממילא נשאר מותר חטאת ולכן הולך לנדבה, ומשא"כ בקרבן עולה ויורד שהעני מותר לו לחלל לכתחילה על פחות משויו. וכשלא העני אלא הפריש יותר ממה שהיה צריך אסור לכתחילה לחלל את המותר ולכן הוא הולך לנדבה. אך כתב שאינו ידוע מהו המקור לחילוק זה של הרמב"ם שמותר לחלל מותר המעות בקרבן עולה ויורד ולכן הוא חולין, ובמותר חטאת קבועה אסור לחללו על פחות משויו ולכן הוא נדבה.

נא. וקושייתו היא לפי מה שפירש החזון איש (שם) בתחילת דבריו ש'עני' מוגדר מי שאין לו בהמה, וא"כ כיון שיש לו מעות של הקדש לכשבה אינו יכול לחללן ולהביא קרבן פחות ממנה. וכן נראה במהר"י קורקוס (שגגות פ"י ה"י) שהקשה שאם יש בידו מעות לכשבה הרי אינו עני וחייב להביא הכשבה עצמה ואינו יכול להביא עופות, ותירץ שמדובר שאין בידו את דמי נסכי הבהמה, ובהפריש מעות לעוף אפשר להעמיד בקרבן מצורע שגם עם העוף צריך להביא נסכים. או שהוקירו דמי הכשבה. ובהלכה למשה (שו"ת ח"ב סי' קפו) הוכיח מכך שגם אדם שיש לו כשבה יכול להיחשב לעני. ועיין בזה בחידושי הרד"ל (כז: ד"ה אלא), ובאוצר עיונים למסכת ערכין במערכה בענין 'השג יד'.

נב. כפי הנראה הוא השפת אמת.

נג. אמנם בעיקר חידוש זה העיר הגרמ"ז (שם) שבגמרא דרשו (הוריות ט.) שאין צורך למעט את נשיא וכהן גדול מכל קרבנות עולה ויורד, משום שבפסוק נאמר (ויקרא ה יג) 'וכפר עליו הכהן על חטאתו אשר חטא מאחת מאלה' וממנו דרשו 'המתכפר באחת מתכפר בכולן ושאין מתכפר באחת אין מתכפר בכולן', ומבואר שכל קרבנות עולה ויורד דינם שוה, ואילו לפי יסוד זה שהדל שבדלים יכול להתכפר רק בקרבנו ולא בקרבן עני צריך להיות שכיון שאינו יוצא בקרבן דלות גם בקרבן דלי דלות אינו יוצא. ויש לדון בזה.

ובזה ביאר הערוך לנר את דברי הרמב"ם (שגגות פ"י ה"ט) שפירש את המשנה 'מביאים מהקדש כשבה שעירה', שרק באופן שבו צריך את המעות יכול להביא שעירה שבביתו ומחלל עליה את המעות שהופרשו לכשבה, ולכאורה יקשה מדוע לא פירש בפשטות שיכול לקנות מהשוק במעות שהפריש לכשבה שעירה וכמו שפירש רש"י, ולפי ביאור זה מובן היטב שהמקור לכך שיכולים לשנות מכשבה לשעירה הוא רק מכך שאם מותר לשנות מבהמה לעוף כל שכן שאפשר לשנות מכשבה לשעירה, וא"כ 'דיו לבא מן הדין להיות כנדון', וכמו ששם מותר לשנות רק לצורך והיינו שהיה עשיר והעני וכעת צריך את המעות, גם השינוי של כשבה לשעירה יכול להיעשות רק באופן שצריך את המעות.

החילוק שבין מותר חטאת קבועה למותר עולה ויורד נובע מגזירת הכתוב

פסק הרמב"ם (פסולי המוקדשין פ"ה ה"ט) 'מותר קיני זבים קיני זבות קיני יולדות חטאות ואשמות מותריהם יפלו לנדבה ויקרבו עולות כמו שביארנו וכו', במה דברים אמורים שמותר חטאת לנדבה בחטאת קבועה, אבל מי שהוא חייב בקרבן עולה ויורד שהפריש מעות לחטאת בהמה והעני, מביא תחתיהם עוף ומחללן על העוף ויהנה מהם, וכן אם הפריש דמי העוף והעני, מביא תחתיהם עשירית האיפה ויחלל המעות עליה ויהנה בהם'. וביאר הכסף משנה (שם) שמקור דין זה הוא המשנה (כריתות כז:), ולכאורה סותרת היא למשנה בשקלים (פ"ב מ"ה) ששם מבואר שמותר כל הקרבנות הולכים לנדבה, ולכן תירץ הרמב"ם שהמשנה בשקלים מדברת על חטאת קבועה שמותרה נדבה, והמשנה בכריתות מדברת על קרבן עולה ויורד שמותרו חולין.

וכתב בחידוש הגרמ"ז (כריתות סי' ל אות ו) שמדברי הכסף משנה מוכח שטעם המשנה שהמותר חולין אינו כדבריו לעיל שהקדש שוה מנה שחיללו על שוה פרוטה בדיעבד מחולל, שא"כ אין שום חילוק בין חטאת קבועה לקרבן עולה ויורד, אלא זו גזירת הכתוב מיוחדת שנאמרה רק בקרבן עולה ויורד[נד]. אך הקשה הגרמ"ז שבדברי הרמב"ם מבואר שההיתר להשתמש במותר המעות קיים רק משום שחילל את הקדושה על המעות לעופות או לעשירית האיפה, ואילו לדברי הכסף משנה שההיתר נובע מגזירת הכתוב גם ללא חילול נחשב המותר לחולין[נה].

החילוק הוא בין אם העני והחליף הקרבן לאם נותרו לו מעות מקרבנו

המל"מ (ויקרא ב אות שכא) כתב בדעת הרמב"ם שיש חילוק בין אם העני והחליף את הקרבן שבזה המעות הנותרות הם חולין, לאם לא העני ורק נותרו המעות ממה שלא הוצרך לקרבנו. וכתב שלפי"ז אין צורך לחלק בין חטאת קבועה לקרבן עולה ויורד, אלא גם בקרבן עולה ויורד עצמו יש חילוק בין העני לנותרו. וכעין זה כתב החזון איש (נגעים סי' יג ס"ק יג ד"ה עני) שהטעם שמותר קרבן עשיר שהעני חולין הוא משום שעל דעת כן הקדיש שהמותר יהיה חולין, אף ששאר מותר חטאת נופל לנדבה כמבואר במשנה (שקלים פ"ב מ"ה) ובגמרא (מנחות ד. תמורה כג:), ואין אומרים שהקדישו על דעת שהמותר הוא חולין, מבאר החזון איש שזהו משום שהקרבן התחלף, אך במקום שהקרבן נשאר כמות שהוא המותר הולך לנדבה[נו].

מערכה ד

תוספת שבת ויום טוב

א. תוספת שבת / **ב.** קבלת שבת ואופן הקבלה / **ג.** גדר דין התוספת לגבי איסור מלאכה / **ד.** מצות שמחה בתוספת יום טוב / **ה.** קידוש וסעודת שבת ויום טוב מבעוד יום

פתיחה

בכניסת שבת מצינו שאיסורי שבת חלים על האדם, הן מחמת תחילת התאריך של יום השבת, והן מחמת קבלת שבת שהאדם קיבל על עצמו את שביתת השבת, ואף אם קיבל זאת בערב שבת מבעוד יום. מלבד זאת מצינו חובה להוסיף מחול על הקודש, ויש זמן קצוב וקבוע לתוספת שבת זו, ויש לדון כיצד חלה תוספת זו, ומה הדינים שחלים בה, האם היא כחומר שבת עצמה, או שיש בזה חילוקי דינים שאינה לגמרי כיום שבת עצמו.

א. תוספת שבת

מקור ההלכה

בגמרא במסכתין (ט.) הובא הדין שמוסיפין מחול על הקודש, ודנו מנין המקור לכך, והובאה על כך הברייתא שלמדים זאת מהפסוק (ויקרא כג לב) 'ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש בערב', 'יכול בתשעה, תלמוד לומר בערב, אי בערב 'יכול משתחשך, תלמוד לומר בתשעה, הא כיצד, מתחיל ומתענה מבעוד יום, מלמד שמוסיפין מחול על קדש. אין לי אלא בכניסתו, ביציאתו מנין, תלמוד לומר 'מערב עד ערב' (שם).

ומוסיפה הברייתא, 'אין לי אלא יום הכיפורים, שבתות מנין, תלמוד לומר 'תשבתו'. 'ימים טובים מנין, תלמוד לומר 'שבתכם', הא כיצד, כל מקום שיש בו שבות מוסיפין מחול על קדש.

וכל זה לדעת רבי ישמעאל, אולם לרבי עקיבא מתבאר בסוגיא שם שלמדים זאת במה מצינו מדין תוספת שביעית, שנאמר בה (שמות לד כא) 'בחריש ובקציר תשבות', ובא לרבות חרישה וקצירה של ערב שביעית המועילה לשנת השביעית שיש בזה חובה של תוספת שביעית, ורבי עקיבא למד מכך שכל מקום שיש דין שביתה, יש חיוב להוסיף מחול על קודש.

ורעק"א (גליון הש"ס שם ד"ה כל מקום) כתב שמשמעות דברי הגמרא שדין תוספת זה הוא לגבי איסור מלאכות, וכל המלאכות נלמדות מכך[א].

אכן מצינו סוגיות נוספות שמתבאר מהם דין תוספת שבת ויום טוב גם לגבי קיום מצוות התלוי ביום הקדושה כפי שיתבאר להלן.

לענין תפילת ערבית של שבת וקידוש היום

הגמרא (ברכות כז.-:) הביאה שרב התפלל תפילת ערבית של שבת בערב שבת מבעוד יום, ונסתפקה הגמרא (ע"ב) האם רב נהג גם לקדש על הכוס בערב שבת, וכשם שמותר להתפלל כך מועיל לעשות קידוש, כאילו הוא כבר שבת, ולא יצטרך לקדש שנית משתחשך, והביאה שרב נחמן אמר בשם שמואל 'מתפלל אדם של שבת בערב שבת, ואומר קדושה על הכוס' והלכה כמותו.

והעיד רב זירא בשם רב אסי בשם רב אלעזר בשם רבי חנינא בשם רב, שמצד עמוד זה התפלל רבי ישמעאל בן רבי יוסי תפילה של שבת בערב שבת. ועולא אמר שהיה זה עץ תמר ולא עמוד, ולא היה זה רבי ישמעאל בן רבי יוסי, אלא רבי אלעזר בן רבי יוסי, ולא היה זה של שבת בערב שבת, אלא ערבית של מוצאי שבת בשבת.

רש"י (ע"א ד"ה של) כתב שרב התפלל ערבית כיון שקיבל עליו שבת מבעוד יום, ויש לדון האם כוונתו שקיבל שבת במעשה אחר קודם שהתפלל ערבית, או שעצם תפילתו היתה מעשה הקבלה. ולהלן (ע"ב ד"ה והיינו) מבואר ברש"י שהקבלה היתה בעצם התפילה, וכן כתבו הרא"ה (ד"ה ובגמ' אמרי' אהא) וריטב"א (ד"ה מדרב).

נד. וראה בהערה לעיל במה שהתבאר בזה בשם התוספת העזרה שיש חילוק בין קבועה לעולה ויורד בדין חילול הקדש לכתחילה על פחות משויו.

נה. אמנם את עיקר דברי הכסף משנה דחה הגרמ"ז (שם) שאין כל סתירה בין המשניות, שבמשנה בכריתות כלל לא הוזכר שהמותר הוא חולין ורק רש"י והרמב"ם פירשו כך, ואם כוונתו להכריח שהמותר חולין מכח קושיית השיטה מקובצת והתוספות יום טוב שאם אין המותר חולין אין כל צורך בהחלפה שהרי יכול לצאת ידי חובתו בקרבן עשיר, אין ראיה זו מוכרחת שיתכן שהוקרו הבהמות ועדיין ירויח וכמו שהובא לעיל בהערה בשם התוספת העזרה. וברבינו גרשום (כז: ד"ה ומהקדש) העמיד שעדיין לא הפריש את כל המעות אלא רק את מקצתן, וקודם שהספיק להוסיף עד דמי קרבן שלם העני, ובזה נאמר שבאותם מקצת דמים יביא תורים, וכן בתורים ועשירית האיפה, וא"כ גם הוא אינו מפרש שיש מותר אלא רק שהפריש מעות ואינן מספיקות.

נו. ולא ביאר החזון איש מהות החילוק, ואפשר שכוונתו שבמקום שהקרבן נשאר כמות שהוא נמצא שלא היה כל שינוי במטרת הכסף אלא רק שנותרו מעות מהמטרה הראשונה שלשמה הוקדש, ולכן לא אומרים שהקדיש על דעת כן שהמותר יהיה חולין, אך בעשיר שהפריש מעות לבהמה והעני הרי כלל לא התקיים יעוד הכסף המקורי שלבסוף הביא עוף ולא בהמה, וכיון שהוחלפה המטרה א"כ יש כאן כביכול יצירת מטרה חדשה שלא היתה בזמן הפרשת המעות וכעין הקדש חדש, ובזה אומרים שלא התכוין להקדיש מחדש אלא את מה שיצטרך לקרבן ולא את המותר. ועדיין צריך ביאור.

א. והקשה רעק"א מנין לרבי עקיבא ללמוד לכל המלאכות, הרי אפשר לומר שדווקא חרישה וקצירה שהוזכרו בפסוק, בהן יש דין תוספת, ולא בשאר מלאכות. עוד הקשה לשיטתו כיצד

והתוספות (ד"ה דרב) גם פירשו שמדובר באופן שקיבל שבת מיד, ולפי"ז יישבו את הקושיא, שהרי מצינו (שבת כג:) לגבי הדלקת הנר שלא יקדים מבעוד יום, אלא סמוך לחשיכה, וכיצד רב הקדים להתפלל, והרי מסתמא גם הדליק את הנר, שהרי מבואר בגמרא (שם) שרב פסק ממלאכה באותה שעה, ואינו יכול להדליק את הנר אחרי שהתפלל. ותירצו שכל האיסור להקדים הדלקת הנר היינו אם אינו מקבל שבת באותה שעה, אך אם קיבל שבת מיד אין בכך איסור, ורב שקיבל שבת מיד, רשאי היה גם להדליק את הנר[ב].

לענין בודל ממלאכה

והביאו בגמרא שרבי ירמיה בר אבא שאל את רב, באותו יום שהתפלל של שבת בערב שבת, 'מי בדלת', וכתב רש"י (ד"ה והיינו) ששאלו האם בדלת מן המלאכה הואיל וקיבלת עליך שבת בתפילתך. והשיב לו, אכן בדלתי ממלאכה[ג]. וכתב הבית יוסף (או"ח סי' רסג סי"א ד"ה ומ"ש רבינו עוד), שמוכח מדברי הגמרא שהמתפלל ערבית של שבת מבעוד יום נאסר במלאכה אפילו אם אמר שאינו רוצה לקבל עליו שבת, שכיון שהזכיר קדושת היום בתפילה אי אפשר לעשותו חול. ולכך סברה הגמרא שרב היה מוכרח לפסוק ממלאכה מחמת שהתפלל של שבת[ד].

כיצד נחשב כיום השבת לענין תפילה

הרא"ה (ברכות כז. ד"ה ובגמ' אמרינן אהא) והריטב"א (ד"ה מדרב) כתבו שכל מה שמועיל להתפלל ערבית של שבת מבעוד יום, הוא מכח הדין שמוסיפין מחול על הקודש, כפי שמצינו בגמרא (ר"ה ט.) שהוא חובה מדין תורה, ועל ידי זה מועיל לקבל שבת מבעוד יום, ומשום כך מועילה תפילת ערבית של שבת מבעוד יום[ה]. עוד כתבו, שכל מה שחלה הקבלה הוא על ידי תפילה או קידוש היום, ובכך נאסר במלאכה כמבואר בגמרא, אולם אם קיבל בדיבור סתם שאומר 'הריני מקבל עלי את השבת' לא יועיל כלל, ולא חלה עליו התוספת להאסר במלאכה.

דברי הירושלמי שהוא מדין תוספת

וכעין דבריהם מצינו בירושלמי (שבת פ"ד ה"א לב.) 'אמר רבי חנינא משכני רבי ישמעאל בן רבי יוסי אצל פונדק אחד, אמר לי כאן נתפלל אבא של ליל שבת בערב שבת, אמר רבי אמי רבי יוחנן פליג [שהוא חולק עליו משום שאסור להתפלל של שבת בחול] ולא הוה צריך מפלגא על הדא [שאינו צריך לחלוק עליו] למה, שכן מוסיפין מחול על הקודש'. ומפורש בדבריו שדין זה שמתפלל ערבית של שבת בערב שבת, הוא מכח דין תוספת שבת.

כיצד יכול לעשות קידוש מבעוד יום

והרא"ה (ברכות כז: ד"ה ובגמ' אמרינן אהא) כתב שמכך שמועיל לעשות קידוש היום מבעוד יום, מוכח שכבר חלה קדושת היום, שאם לא כן כיצד יעשה קידוש בחול, וביאר שהוא משום חלות תוספת שבת, שמוסיפין מחול על הקודש, ובזמן תוספת שבת נאסר בעשיית מלאכה, ונחשב שחלה קדושת היום. והוכיח מכך שדין תוספת שבת הוא מן התורה, שאם לא כן כיצד יצא ידי חובת קידוש היום, והרי קידוש היום הוא חיוב מן התורה, ואם דין תוספת שבת הוא רק מדרבנן אין זה מועיל לגבי הדאורייתא.

מקור הדין של תוספת שבת ויום טוב

והנה מדברי הסוגיא במסכתין (ט.) מתבאר שנחלקו תנאים במקור הדין שמוסיפין מחול על הקודש בשבת, לדעת רבי עקיבא נלמד דין תוספת שבת ויום טוב מתוספת שביעית, שנאסר בה חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית, וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית, ולדעת רבי ישמעאל למדים זאת מדתניא, 'ועניתם את נפשותיכם בתשעה' (ויקרא כג לב) יכול בתשעה, תלמוד לומר 'בערב', אי בערב יכול משתחשך תלמוד לומר בתשעה, הא כיצד מתחיל ומתענה מבעוד יום, מלמד שמוסיפין מחול על הקודש. אין לי אלא בכניסתו, ביציאתו מנין תלמוד לומר 'מערב עד ערב' [ומפרש רש"י (ד"ה עד) ערב לילה הוא ועד בכלל], אין לי אלא יום הכיפורים, שבתות מנין תלמוד לומר 'תשבתו', ימים טובים מנין תלמוד לומר 'שבתכם', הא כיצד כל מקום שיש בו שבות מוסיפין מחול על הקודש.

ודנו הראשונים האם דין תוספת שבת הוא מן התורה, או שמא דווקא ביום הכיפורים הוא מן התורה, אך שבת ויום טוב אינו מן התורה אלא רק מדרבנן.

האם תוספת דין דאורייתא או דרבנן

שיטת הרא"ה (ברכות כז: ד"ה ובגמ' אמרינן אהא) **ואור זרוע** (הל' ער"ש סי' יד) שדין תוספת שבת הוא מדאורייתא, ונאסר במלאכה באיסור עשה. והוכיחו כן כדלעיל, מכך שמועיל קידוש היום מבעוד יום, ואם לא חל איסור מלאכה באותו זמן לא שייך לעשות קידוש בחול, אלא ודאי שחל איסור מלאכה מן התורה מכח הדין שמוסיפין מחול על הקודש.

ואף התוספות (ברכות כז. ד"ה דרב) כתבו שתוספת שבת ויום טוב או יום הכיפורים היא מן התורה, ומכל מקום אין צריך לזה שיעור גדול כל כך, ואף לרבי יהודה שמפלג המנחה נחשב כלילה לענין תפילה, מכל מקום אין איסור לעשות מלאכה מפלג המנחה, ודי לפרוש ממלאכה שיעור מועט קודם שתחשך.

וכן מדברי התוספות בכתובות (מז. ד"ה דמסר, בתירוץ הראשון) מתבאר שתוספת שבת ויום טוב הוא זמן האסור במלאכה מדאורייתא, ולכך נחשב שאם האב מכניס בתו לחופה באותה שעה אינו מבטלה מהרווחת המלאכה.

אולם במרדכי (מגילה פ"ב רמז תשצח) הובאה דעת הר"י מווינא שתוספת שבת ויום טוב הוא רק דין דרבנן. וכן שיטת רבינו תם שהובא באור זרוע (הל' ער"ש סי' יד).

ובפרי מגדים (סי' רסג משב"ז סק"ג) ביאר בדעת חלק מן הראשונים, שתוספת מתחילת שקיעה עד הלילה הוא מדאורייתא, ומפלג המנחה שהוא קודם השקיעה, אינו אלא מדרבנן.

שיטת הרמב"ם לגבי דאורייתא

והנה הרמב"ם (שבת פ"ה ה"ג-ד) השמיט לכל הדין שמוסיפין מחול על הקודש, ומצינו שהמגיד משנה (שביתת עשור פ"א ה"ו) כתב לבאר בדעת הרמב"ם שעיקר דין תוספת מדאורייתא נאמר רק לגבי מצות עינוי ביום הכיפורים כפי שהביא שם הרמב"ם.

דעת הרמב"ם שאף מדרבנן אין דין תוספת

ויש לדון האם מדרבנן יש דין תוספת, וכתב הבית יוסף (סי' רסא ד"ה והרמב"ם) שמה שכתב המגיד משנה בדעת הרמב"ם שדין תוספת דאורייתא הוא רק בערב יום הכפורים לענין מצות עינוי, מדאורייתא לאו דווקא, והוא הדין שמדרבנן אין דין תוספת בשבת ויום טוב, לדעת הרמב"ם.

וכתב הפרי יצחק (ח"א סי' ח) שהרמב"ם השמיט את כל הסוגיא של תוספת שבת וקבלת שבת, ומשמע מכך שאינו סובר זאת להלכה[ו].

א. **ראה** להלן, ששיטת הבה"ג שהדלקת הנר נחשבת קבלת שבת, אך יש חולקים שצריך דווקא קבלה מפורשת, בדברים או בניהוג של תפילה או קידוש, ויש לעיין בכוונת התוספות האם סברו כהבה"ג שעצם הדלקת הנר היא 'קבלת שבת מיד', או שרב קיבל שבת אחרי הדלקת הנר, באופן אחר.

ב. **בפרחי** כהונה (ברכות כז: ד"ה ונכנס) כתב שכל הנידון בגמרא היה רק לגבי מלאכה דרבנן, אך במלאכה דאורייתא בודאי שפסק ממלאכה, שהרי מבואר בתוספות (ע"א ד"ה דרב) שכבר הדליק את הנר וקיבל שבת. אמנם יש לעיין בראייתו, שאפשר שכל דברי התוספות הם לאחר מסקנת הגמרא שבדל ממלאכה, ואילולא זאת היה מקום לומר שלא הדליק הנר מבעוד יום אלא סמוך לחשיכה, ולא קיבל שבת, וזה גופא חידוש הגמרא כאן שנחשב כקבלת שבת [משום שאם לא יקבל שבת נחשב 'תרתי דסתרי'] ובדל ממלאכה, וממילא מוכח שהדליק נר מבעוד יום.

ד. **בפרי** יצחק (שו"ת ח"ב סי' ט) האריך להוכיח כן מסוגיות נוספות, שבעירובין (מ:) הובא שברכת הזמן ביום הכיפורים נחשבת קבלת שביתה ואיסור אכילה ושתיה, ולא יועיל תנאי, ועוד הוכיח שם מדברי הראשונים (שבת כג:) לענין הדלקת הנר, שהיא קבלת שבת לדעת הבה"ג, ומוכח שלא יועיל תנאי בזה עיי"ש.

ה. **והנה** בגמרא אמרו שמוכח מדרב שהלכה כרבי יהודה שמפלג המנחה נחשב לילה לענין ערבית, ומשמע שלא די בכך שאפשר לעשותו תוספת שבת, אלא צריך גם זאת שנחשב כלילה לענין תפילה. וכן משמע בריטב"א (ד"ה מדרב). והמגן אברהם (סי' רסז סק"א) דן שהרי למסקנת הגמרא 'דעביד כמר עביד' כדי לסמוך על שיטת רבי יהודה שנחשב לילה, צריך לנהוג תמיד כרבי יהודה, כמבואר בשו"ע (או"ח סי' רלג ס"א) וכיצד אפשר לנהוג ביום חול כרבנן, ובשבת לנהוג כרבי יהודה. ותירץ שתפילת ערבית של שבת יש בה טעם מיוחד שהותר לסמוך על שיטת רבי יהודה יותר מתפילת חול, שהרי ערבית תיקנו חכמים כנגד העלאת איברים ופדרים הנעשית בלילה, וכל זה בחול שמותר להקטיר בלילה אולם בשבת אסור להקטיר איברי קרבן של חול שאינו דוחה את השבת, לפי שאפשר מבעוד יום בחול, ובעל כרחך שהמצוה של הקטרת איברי תמיד של בין הערבים היתה מתקימת מבעוד יום בערב שבת, ולכן גם ערבית שתיקנו כנגדה, זמנה הוא מבעוד יום בערב שבת. ובפרי יצחק (שו"ת ח"ב סי' ט) יישב באופן אחר, שיש לומר אף לרבנן, שזמן תפילת ערבית לעולם הוא מיד כשנגמר זמן תפילת מנחה, ואף מבעוד יום קודם הלילה, וכיון שמוסיפין מחול על הקודש, וחלה עליו שבת לענין שאסור להתפלל תפילה של חול, ואסור לו להתפלל מנחה [כמבואר בשו"ע (או"ח סי' רסג סט"ז)], ממילא נחשב שהגיע זמן ערבית, ורשאי להתפלל אף שהוא קודם הלילה.

ו. **וקשה** לפי"ז כיצד לשיטתו מותר להתפלל ערבית של שבת מבעוד יום, ובשלמא אם מוסיפין מחול על הקודש, נחשב שחל בזה תוספת שבת ונעשה כיום השבת, אולם אם לא חל תוספת שבת, כיצד מתפלל תפילה של שבת בחול. אמנם הרמב"ם (תפילה פ"ג ה"ז) כתב שכל עיקר הלכה זו הוא מכח שתפילת ערבית רשות, ולכן הקלו בה להתפלל שלא בזמנה ואף מבעוד יום, ולפי"ז ביאר הפרי יצחק (שו"ת ח"א סי' ט) שהרמב"ם סבר שמטעם זה מותר אף להתפלל של שבת בערב שבת, שכיון שאינה חובה אלא רשות, התירו זאת, וכעין מה שהתירו להתפלל של מוצאי שבת בשבת מבעוד יום, בשעת הצורך.

אוצר החכמה

שיעור התוספת

הראשונים דנים מהו שיעור התוספת שמחויב בו מן התורה. והתוספות בברכות (כז. ד"ה דרב) כתבו שאין צריך להוסיף שיעור זמן גדול כל כך, ולכן אף לרבי יהודה שמפלג המנחה נחשב כמו לילה לדיני תפילה, מכל מקום אין חיוב להוסיף כולו לאיסור מלאכה. וכן כתב הרמב"ן (תורת האדם. שער אבלות ישנה ד"ה ובכאן, מהדורת מוה"ק עמ' רנא) והובא בר"ן (על הרי"ף, שבת לו. ד"ה אמר רבה) שאי אפשר לומר שזמן חיוב התוספת יתחיל בעוד השמש זורחת על הארץ, שהרי שנינו (יז:) שבית הלל מתירים לעשות עם השמש, והיינו שאין איסור מלאכה באותה שעה, ומוכח שאין חובה להוסיף בזמן ההוא.

והנה התוספות לא נקטו מהו שיעור הזמן להוסיף מחול על הקודש. ובראש השנה כתבו התוספות (ט. ד"ה ורבי עקיבא) שדי בתוספת כל שהוא. וכן כתבו הרא"ה (ברכות כז. ד"ה ובגמ' אמרינן אהא) והריטב"א (ד"ה מדרב) שבתוספת כל שהוא יצא. והרא"ש (פ"ד סי' ו) כתב שלא נתברר שיעורו, אבל אין די בתוספת כל שהוא, וכן משמע בתוספות בביצה (ל. ד"ה דהא).

עוד כתבו הרא"ה והריטב"א, שמשך זמן התוספת הוא מפלג המנחה, עד תחילת השקיעה, שהוא משך הזמן שיש בין שעה ורביע לשעה וחומש[ז], שהתחלת השקיעה היא שעה וחומש קודם הלילה. אולם הריטב"א נקט שזמן התוספת הוא רק בתחילת פלג המנחה, אך הרא"ה סובר להיפך, שמתחילת השקיעה עד בין השמשות יש כדי הליכת ג' מילין ורביע, וזמן זה הוא ודאי יום, ובשלושת רבעי מיל שקודם הלילה הוא ספק לילה שאסור מן התורה, ולכן צריך להוסיף כל שהוא קודם לבין השמשות, אך יכול להוסיף כל הזמן שמתחילת השקיעה עד בין השמשות, שהוא ג' מילין ורביע.

המהר"ח אור זרוע (שו"ת סי' קפה, הו"ד בדרכי משה סי' רסא אות א) כתב בשם הירושלמי (שביעית פ"א) ששיעור תוספת הוא ב' שעות, לפי שמשערים בו כמו בתוספת שביעית שהוא שלושים יום שהוא חלק י"ב מכל שנת השביעית, כך ב' שעות הן חלק י"ב מיום השבת שהוא כ"ד שעות.

זמן התוספת

עוד דנו הראשונים האם אפשר לקיים את התוספת גם בבין השמשות או דווקא קודם לכן. וכתב הרמב"ן (תורת האדם, שער אבלות ישנה ד"ה ובכאן, מהדו' מוה"ק עמ' רנא) והובא בר"ן (על הרי"ף, שבת לו. ד"ה אמר רבה) שאי אפשר לקיים תוספת בזמן בין השמשות, שמאחר ויש איסור מלאכה מחמת ספק כרת, וחייב אשם תלוי, אין תועלת בדין תוספת שהוא מצות עשה בלבד, אלא ודאי חייב להוסיף מחול על הקודש בזמן שקודם התחלת בין השמשות[ח].

וכן לגבי התוספת שביציאת שבת, כתב הרמב"ן (שם) שחיוב התוספת הוא מסוף בין השמשות עד שיראו שלושה כוכבים רצופים[ט], אך בזמן בין השמשות[י] מתקיימת התוספת שהרי בלא זה גם כן אסור במלאכה.

אולם הראב"ן (שו"ת סי' ב) כתב שאף בבין השמשות מקיים חובת תוספת שבת.

האם תלוי בדין ספק דאורייתא לחומרא

האחרונים הקשו מדוע בבין השמשות לא שייך לקיים תוספת, והרי זה לחומרא, ואמנם לשיטת הרשב"א והר"ן שמן התורה לחומרא, חייב לפרוש ממלאכה גם בלי דין תוספת, ואין לכך משמעות, אולם לרמב"ם והרמב"ן הסוברים שספק דאוריתא מן התורה לקולא, יכול לקיים התוספת בבין השמשות, לפי שהיה רשאי להקל ולעשות מלאכה, ויש תועלת בקבלת התוספת לפרוש ממלאכה.

ואמנם הר"ן (על הרי"ף, ביצה ל. ד"ה דאכלו, הו"ד בבית יוסף סי' תרח ד"ה ומ"ש ותוספת) כתב 'ולי נראה כיון שצותה תורה תוספות צריך להוסיף מחול על הקדש אי זה [זמן] חוץ מן הזמן שהוא נזהר בו מן הספק, שאם לא כן לא היה צריך להזהיר על תוספות, וזה על דעת מי שסובר דמאי דאמרינן דספקא דאורייתא לחומרא מדאורייתא היא'. ומפורש בדבריו שיסוד זה שחידש הרמב"ן הוא דווקא לשיטת הסוברים שמדאורייתא צריך להחמיר, ולפי"ז תמהו האחרונים שהרמב"ן לשיטתו יקשה, שהוא סובר שמן התורה לקולא.

ובענף פרי (קו"א לשו"ת פרי יצחק ח"ב סי' ט) כתב לדחות זאת, שיש לדון מהו גדר תוספת, האם תוספת פירושה לקיים בפועל פרישה ממלאכה יותר ממה שמוזהר מחמת עצם היום, או שהתוספת מתקיימת רק בזמן שהוא יום חול, ואינו יום קודש, שצריך לנהוג בחול כמו ביום קודש, ונפקא מינה אם יכול לקיים את התוספת בזמן שבמציאות הוא יום קודש באופן שמותר עדיין לעשות מלאכה כמו בחול. ואם נאמר שצריך תוספת מזמן שהוא חול לזמן שהוא קודש, לא תועיל תוספת בבין השמשות, כיון שהוא ספק יום קודש, ולפי הצד שהוא קודש לא קיים את התוספת כלל[יא]. ולפי"ז יישב את שיטת הרמב"ן, שקיום התוספת הוא להוסיף מחול על הקודש, ולא מהמותר על האסור, ואינו מקיימה בבין השמשות.

חיוב נשים בתוספת שבת

ויש לדון האם נשים חייבות בתוספת שבת ויום טוב. ובגמרא (סוכה כח.) שנינו 'האזרח' לרבות נשים האזרחיות שחייבות בעינוי, ומבארת הגמ' שלענין עיקר דין עינוי של יום הכפורים אין צריך פסוק מיוחד לרבות אותן, שלמדים זאת מהדין שהשוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה, אלא צריך ריבוי מיוחד לתוספת עינוי, שהצריך הכתוב להתחיל להתענות מבעוד יום (רש"י ד"ה לתוספת), שהיתה הוה אמינא לומר שהואיל ומיעטה התורה שבתוספת עינוי אין עונש ואזהרה, אלא רק מצות עשה, כמו כן לא יתחייבו נשים כלל, קמ"ל.

ובביאור דברי הגמ' שהוה אמינא שנשים פטורות מתוספת עינוי, כתבו הריטב"א והר"ן (ד"ה אמר) לבאר שכיון שאין בזה אלא מצות עשה בלבד, לכן יש לומר שנשים יהיו פטורות כדין מצות עשה שהזמן גרמא שבכל מקום נשים פטורות (קדושין כט.) וקמ"ל שחייבות. וכן כתב הר"ן (על הרי"ף, שבת כג: ד"ה בתר) שאשתו של רב יוסף נהגה להוסיף מחול על הקודש, מפני שאף נשים חייבות בתוספת שבת.

ביאור המסקנא שנשים חייבות

ובמנחת חנוך (מצוה שיג אות טו) כתב לדון בביאור המסקנא, מדוע חייבות אף שזו מצוה שהזמן גרמא. ובפשוטו צריך לומר שכיון שיש ריבוי, גזירת הכתוב היא שנשים חייבות במצוה זו אף שהזמן גרמא, כמו שחידשה תורה במצוות אחרות כגון מצה והקהל, שנשים חייבות בהן[יב].

אולם בדברי יחזקאל (סי' מה סק"ה) כתב להוכיח שדעת התוס' שגדר הריבוי לנשים הוא שמצות תוספת אינה נחשבת כמצוה שהזמן גרמא. וביאר בזה, שיש לחקור מהו הגורם לחיוב התוספת מחול על הקודש, האם התוספת היא חלק מחיובי היום טוב עצמו, שהזמן הוא הסיבה הגורמת והמחייבת לכל המצוות הנוהגות באותו זמן, ונכלל בזה אף המצוה להוסיף מחול על הקודש, או שהיא מצוה כללית להוסיף מחול על הקודש, שההיכי תימצי לקיימה הוא בימים המקודשים, אך עיקר החיוב אינו שייך לזמן המסוים ההוא, אלא הוא חיוב כללי שאינו שייך לזמן מסוים, וממילא היות והמצוה מצד עצמה אין לה זמן, אלא רק שלא ניתן לקיימה במציאות אלא קודם שבת ויום טוב, אין זה נחשב למצוה שהזמן גרמא, וזהו הטעם לכך שנשים חייבות[יג].

האם תוספת היא מצוה או איסור מלאכה

הצפנת פענח (שביתת עשור פ"א ה"ו) כתב שמדברי הגמרא ותוספות מוכח שחיוב תוספת הוא בגדר מצוה, אולם יש לומר שהיא איסור עשה, שלא לעשות מלאכה בערב שבת ויום טוב, ולא לאכול בערב יום הכיפורים, ונפקא מינה האם איסור זה חל מאיליו בשעת התוספת, או שצריך קבלה על

ז. והפוסקים נחלקו בשיעור הזמן בזה, בסידור יעבץ (הדר ששי) כתב שהוא כרבע שעה או שתים עשרה דקות, ובאבני נזר (או"ח סי' תצח) הוכיח מסידור בעל התניא שהוא ארבע דקות, ובארץ צבי (פרומר, סי' ע) ואגרות משה (שו"ת או"ח ח"א סי' צו) כתבו שהוא שתי דקות, ובמועדים וזמנים (ח"ג סי' תג) כתב בשם גדולי ההוראה שהוא חמש דקות.

ח. וכן כתבו הרא"ה (ברכות כז: ד"ה ובגמ' אמרינן אהא) ותוס' הרא"ש (שם כז. ד"ה דרב, ר"ה ט. ד"ה נפקא, יומא פא: ד"ה מכאן).

ט. ומבואר שלאחר מכן אין מצוה של תוספת, ובמגן אברהם (סי' קפח ס"ק יח) הביא בשם העולת תמיד ששיעור תוספת כמו בכניסתו בשיעור זמן של שעה ורביע, שהוא זמן פלג המנחה, והמגן אברהם חולק עליו שלא ראינו שהמדקדקים נזהרים בכך ומוכח שאין מצוה בזה, ומשום שאינו דומה כניסתו ליציאתו, שבכניסתו הוא כעין לילה כבר מפלג המנחה, אבל ביציאתו אחרי שהוא לילה גמור לא שייך תוספת. ומדבריו משמע שלא רק שאין מצוה בזה, אלא גם לא שייך תוספת.

י. פרי מגדים (סי' רסא א"א סק"ח), ובספרו תיבת גמא (על התורה, ויקהל) וכתב לבאר לפי"ז מדוע השמיט הרמב"ם לדין תוספת, שכיון שלשיטתו אפשר לקיים מן התורה אף בבין השמשות, ומדרבנן יש איסור גמור משום ספק איסור כרת, וממילא אין נפקא מינה מדין זה.

יא. ויש שביארו בטעם הדבר בזה, שהמהות של התוספת היא קביעת מציאות של קדושה, שהאדם עשה אותה, שהגדר של 'תוספת' היא רק כאשר האדם קובע זאת, ועל מה שיש יום קדוש בלעדיו כבר לא שייך 'תוספת', ולכן לא יועיל מה שמותר במלאכה בפועל, שכל זה מועיל רק לענין הנהגת האדם בפועל, שהוא פורש ממלאכה, אך אין זה נחשב שהוא קבע את הקדושה לפי הצד שהיום כבר קדוש בעצמותו.

יב. ונפקא מינה שכל זה דווקא לענין חובת תוספת מחול על הקודש, אך לענין המצוה לאכול בערב יום הכיפורים, נשים פטורות כיון שזו מצות עשה שהזמן גרמא.

יג. והדברי יחזקאל תולה חקירה זו בגדר מצות תוספת כפי שיבואר להלן (אות ג) שדנו האחרונים, האם ענינה רק לגבי שביתה ממלאכה בערב שבת, שאז י"ל שזו מצוה כללית להוסיף מחול על הקודש, אבל אם נאמר שחלים בו כל הדינים של עצם היום, אזי בעל כרחך שהוא

18/06/2018

ידי האדם כדי שתחול קדושת התוספת. שאם נאמר שהוא איסור עשה, הרי זה חל מאיליו, אך אם זו מצוה בלבד יש לומר שהמצוה היא שיקבל על עצמו את קדושת התוספת, ואם לא יקבל בפירוש מדעתו, לא יחול עליו איסור מלאכה.

האם מתקיימת על ידי פרישה ממלאכה

ובנדון זה האם האדם צריך לקבלו בדברים ולקובעו בקדושה, או שעל ידי שפורש ממלאכה ממילא נוהג בו כיום קודש באיסורי מלאכה, כתבו הצפנת פענח (שם) תוספת שבת (סי' רסא ס"ק יג) והפרי יצחק (שו"ת ח"א סי' ח) שתלוי דווקא בקבלה מפורשת. ומצינו שהריטב"א (ר"ה ט. ד"ה יכול) כתב וז"ל 'ותוספת זו אינו בדברים וביטול מלאכה בלבד, אלא שיוסיפנו בדברים של קדושה או בתפילה או בקידוש'.

אך יש מן האחרונים[י] שסברו שאין זה מעכב, אלא התוספת חלה מאיליה, ונמצא שאף הפורש ממלאכה לחוד מבלי לומר דיבור או מעשה של קבלה, מקיים חובת תוספת.

וכתבו שיש להביא ראיה מתוספת שבת ויום טוב ביציאתו, שלא שייך בזה קבלה בדברים, שהרי לשיטת כמה ראשונים (הובאו לעיל) צריך דווקא תפילה או קידוש היום, ובמוצאי שבת אין תפילה או קידוש היום שיכולים לקבוע זאת כהמשך ותוספת ליום שבת, ובעל כרחך שגם בלי קבלה יש חלות תוספת בזמן שפורש ממלאכה בפועל, ומקיים את התוספת בכך שנוהג שביתה ממלאכה[יא].

עוד הוכיחו כן מתוספת שביעית (ר"ה ט.) שלא מצינו שמקבלים אותה על ידי מעשה קבלה, ובעל כרחך שהיא חלה מאיליה. עוד הוכיחו כן מתוספת יום הכיפורים שמצינו בגמרא (ביצה ל.) שנשים נכשלות באיסור תוספת, והנח להם שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים, והרי לא מסתבר שהן מקבלות על עצמן בפירוש את קדושת היום ואחרי כן ממשיכות לאכול, אלא ודאי שאינן מקבלות את קדושת היום, ומדוע נחשב שעוברות על חובת תוספת, ובעל כרחך שהתוספת חלה מאיליה.

האם רשאי להוסיף לגבי חלק מהדינים

בגליוני הש"ס (להר"י ענגיל, יומא פא: ד"ה ימים) חוקר האם בערב יום הכיפורים רשאי לקיים תוספת שבת מבלי לקיים תוספת עינוי יום הכיפורים, וכגון שרוצה להקדים שביתה ממלאכה ועדיין אינו רוצה לפסוק מלאכול, וכיון שהן שתי אזהרות נפרדות, במלאכה ובאכילה ביום כיפור, האם יוכל לחלק את התוספת, שיוסיף מחול על הקודש רק לגבי שביתה ממלאכה, או שמא בתוספת שבת חייב לקבוע שזהו כיום הקדושה גופו, וכיון שחל עליו יום הכיפורים, הרי זה נעשה כיום הכיפורים הן לענין שביתה ממלאכה, והן לענין מצות עינוי.

אוצר החכמה

יום טוב שחל בשבת

ובפרי יצחק (שו"ת ח"ב סו"ס ט) נסתפק ביום טוב שחל בשבת, ובירך ברכת הזמן, ובגמרא (עירובין מ:) מצינו שהמברך זמן בקידוש של יום הכיפורים נחשב קבלת תוספת יום הכיפורים, והוא הדין שביום טוב חל קדושת יום טוב, ויש לדון לפי"ז האם חל עליו רק תוספת יום טוב בלי תוספת שבת, שהרי לא קיבל את השבת אלא רק את קדושת יום טוב, ורשאי לעשות מלאכות של אוכל נפש המותרות ביום טוב, או שמא אין קבלה לחצאין, ובעל כרחו תחול עליו אף קדושת שבת.

ב. קבלת שבת ואופן הקבלה

זמן קבלת שבת לענין פרישה ממלאכה

שנינו בברייתא בשבת (לה:) שהיה זמן קבוע בכל מקום להדלקת הנר, שהיו תוקעים שלוש פעמים [בכל פעם תקיעה תרועה ותקיעה][יב] להודיע לבדול ממלאכות, ולדעת רבי נתן בתקיעה השלישית [האחרונה] היו מדליקים את הנר ופורשים ממלאכה לגמרי.

עוד שנינו (שם) בשם תנא דבי רבי ישמעאל, שבתקיעה שניה נסתלקו התריסין וננעלו החנויות ועדיין חמין מונחים על גבי כירה, התחיל לתקוע תקיעה שלישית סילק המסלק והטמין המטמין והדליק המדליק, ושוהה כדי צליית דג קטן או כדי להדביק פת בתנור ותוקע ומריע ותוקע, ושובת. וכתב רש"י (ד"ה ושובת) שחלה שבת עליו.

ורבי יוסי ברבי חנינא סבר שבעל כרחך שהשביתה אינה חלה מיד, שאם לא כן כיצד מותר לחזן שתוקע להוליך את השופר לביתו, והרי אין מטלטלין שופר או חצוצרות בשבת[יג]. ובעל כרחך ששיעור זמן מועט אחרי כן עדיין מותר במלאכה. וחכמים אמרו לו שאין הדבר כן, שאם כן נתת דבריך לשיעורים, אלא ודאי שהיה שם בראש הגג מקום צנוע להניח השופר ולא היה עושה מלאכה נוספת לאחר מכן.

דברי הרא"ש כיצד חלה קבלת שבת

וכתב הרא"ש (שבת פ"ב סי' כד) שמכך שהיה שוהה כדי צליית דג קטן, אף שכבר הדליק המדליק, מוכח שהדלקת הנר אינה מחייבת קבלת שבת, ומותר עדיין במלאכה[יד]. והדרך לקבלת שבת היא בתפילת ערבית, והוכיח כן מסוגית הגמרא במסכתין לגבי רב שהתפלל של שבת בערב שבת, ואמרו בגמרא שבדל ממלאכה בגלל שהתפלל, ומוכח שזהו המעשה הקובע את קבלת השבת[טו]. והוסיף שכך מנהג העולם שמשעה שהחזן אומר 'ברכו' בתפילת ערבית, פורשים ממלאכה, והיינו באופן שהיו מתפללים מבעוד יום קודם שתחשך, ולכך אף שהדליקו נרות אין זה מחייב קבלת שבת, אלא רק בתפילת ערבית.

18/06/2018 אהח

מחלוקת הראשונים בהדלקת הנר

המגיד משנה (חנוכה פ"ד הי"ג) הביא את דעת הבה"ג שבערב שבת של חנוכה שצריך להדליק נר חנוכה ונר שבת, מדליק תחילה נר חנוכה ואחריו נר שבת, שאם הדליק נר של שבת קודם כבר קיבל עליו שבת ונאסר להדליק של חנוכה.

והרמב"ן (שבת כג: ד"ה מדאמרינן) והרשב"א (שם, שו"ת ח"א סי' אלף ע) חלקו עליו שאין הדלקת נר נחשבת קבלה האוסרת במלאכה. וכן דעת שאר ראשונים[טז], שאין קבלה אלא בתפילה או בקידוש היום.

אופן הקבלה בהדלקת הנר

ורעק"א (סי' רסג ס"ה) הקשה לדעת הבה"ג הסובר שע"י הדלקת הנר של שבת חל עליו שבת ונאסר במלאכה, שאם כן אחרי הדלקת נר אחד יהיה אסור להדליק את שאר הנרות, ובעל כרחך צריך לומר שנחשב כהתנה שאינו רוצה לקבל את השבת עד סוף ההדלקה. ואמנם מצינו בהגהות מיימוני (שבת פ"ה אות ר) בשם הר"ם שהנהיג להתנות בשעת ההדלקה שאינו מקבל את השבת עד שיניח את הנר מידיו, על מנת שלא יעבור באיסור טלטול מוקצה, ואף שלא התנה בפה אלא שכך היה בדעתו, מועיל. אכן משמע מדבריהם שאם לא התנה, יש בזה מעשה קבלה גמור, ולפי"ז יקשה כיצד מותר לסיים את ההדלקה.

עוד הקשה, שהמרדכי (שבת פ"ב רמז רצג) כתב שהאשה צריכה לברך על ההדלקה רק לאחריה, משום שאם תברך קודם ההדלקה נמצא שקיבלה שבת ואסורה להדליק. ותמוה מדוע לא יועיל בזה תנאי שאין דעתה לקבל שבת עד אחר ההדלקה, שהרי אף ההדלקה נחשבת כקבלה, ומכל מקום מותר לסיים ההדלקה מחמת שנחשב כתנאי שלא מקבלת השבת עד סוף ההדלקה, וכמו כן יועיל התנאי לגבי הברכה.

כיום טוב בפני עצמו בכל יום טוב לחוד, שבכח האדם להחיל ולהוסיף עוד יום קודש, ואז לכאורה נחשבת מצות תוספת שהזמן גרמא.

יד. חיי אדם (הל' שבת כלל ה ס"ב).

טו. וכן משמע במגן אברהם (סו"ס תצא) שבמוצאי פסח אם עדיין לא התפלל ולא הבדיל, נחשב תוספת יום טוב, ודן האם יש איסור חמץ, ומוכח שעצם הנהגתו שלא הבדיל, קובעת שהוא תוספת יום טוב.

טז. רש"י ותוספות (ד"ה שש).

יז. שהוא מוקצה לפי שמלאכתו לאיסור (רש"י שם ד"ה חצוצרות).

יח. ולפי"ז יקשה לשיטת הבה"ג שהדלקת הנר נחשבת קבלת שבת, כיצד יכלו לצלות דג באותה שעה, ותירץ הקרבן נתנאל (על הרא"ש שם אות נ) שהיה שם עם רב, והיו אנשים שעדיין לא הדליקו את הנר, ואותם אנשים יכלו עדיין לעשות מלאכה.

יט. ובפרי יצחק (שו"ת ח"ב סי' ט) כתב שיש להוסיף שיקשה על רב, מדוע הוצרך לכך ולא קיבל שבת בדברים לחוד בלי תפילה, שהרי באופן זה שהתפלל מבעוד יום הפסיד שלא סמך גאולה לתפילה כפי שכתב הרא"ש (פ"א סי' א) שלא היה רשאי לקרות קריאת שמע בברכותיה מבעוד יום, אם נאמר שאינו נחשב כלילה לגבי קריאת שמע וברכותיה, ובעל כרחך שאין דרך אחרת כיצד לקיים תוספת שבת, אלא רק על ידי קבלת שבת בתפילת ערבית.

כ. רא"ה (ברכות כז. ד"ה ובגמ' אמרי אהא), ריטב"א (שם ד"ה מדרב) ורא"ש (שבת פ"ב סי' כד). אולם הר"ן (על הרי"ף, שבת כג: ד"ה בתר דבעי) האריך להוכיח כדברי הבה"ג ויישב קושיות הראשונים עליו. ובפרי יצחק (שו"ת ח"א סי' ח) הקשה מדברי הירושלמי (פ"ב ה"ז) על המשנה שסמוך לחשיכה צריך להזהיר לבני ביתו, עשרתם ערבתם הדליקו את הנר, והקשה הירושלמי מדוע לא הקדימו להזהיר על הדלקת הנר שהיא חמורה יותר מעירוב ומעשר, וביארו הקרבן העדה והפני משה משום שהיא מלאכה דאורייתא ואילו עירוב ומעשר אסורים בשבת רק מדרבנן. ולכאורה אם נאמר שהדלקת הנר היא קבלת שבת, ודאי שצריך להקדים עירוב ומעשר משום שאסור לעשותם אחרי שהדליק את הנר שהוא קבלת שבת. והוכיח מכאן שהבה"ג סבר כהשיטות שבקבלת שבת לא חלים איסורי שבות דרבנן, אלא רק איסורי מלאכה, כדלהלן (אות ג). וראה עוד בחתם סופר (שו"ת או"ח סי' סה) ביישוב הקושיא.

האם הקבלה בגוף ההדלקה או בברכה

ובתורת רפאל (שבת סי׳ ג) יישב שיש לדון האם הקבלה היא בעצם ההדלקה, או בברכת להדליק נר של שבת, שיש לומר שניהוג הקדושה של יום שבת הוא בכך שמדליק את הנר לשם שבת, אך מאידך יש לומר שאדרבה הדלקת הנר היא מלאכה שאינה נעשית בשבת, ואינה יכולה להחשב כקבלה, אלא שהברכה על המצוה להדליק נר של שבת, היא מעשה של קבלת שבת כמו קידוש היום ותפילת שבת. וכתב שאם נאמר שהקבלה אינה בגוף ההדלקה אלא רק באמירת הברכה, יש ליישב קושית הרעק״א, שאמנם לא מועיל תנאי על קבלה זו, אולם על ההדלקה אין צורך להתנות שהרי אינה קבלה כלל, אילו על הברכה לא יועיל תנאי, ולכך סבר המרדכי שהאשה המדליקה אינה מברכת עד לאחר שסיימה הדלקת כל הנרות, ונמצא שלא קיבלה שבת עד לאחר גמר ההדלקה והברכה.

ומצינו בלשון הר״ן (על הרי״ף, כג: ד״ה בתר דבעיא) שכתב שעצם ההדלקה היא קיום מצוה של שבת, ונחשב כניהוג של קדושת שבת, וקבלת שביתה, וזה לשונו ׳דרבנן הכי תקון שתהא הדלקה מלאכה אחרונה ושלא יעשה אחריה מלאכה כלל, והיינו טעמא לפי שהדלקה מלאכת מצוה היא לצורך שבת וכדאמרינן (שבת כה:) ׳הדלקת נר בשבת חובה׳ ונמצא שהיא כתחלת שביתה וכקבלתה׳.

מאידך מצינו שכתבו הכלבו (סי׳ לא) ורבינו פרץ (סמ״ק סי׳ יד) שאשה המדליקה נרות מקבלת שבת בהדלקה, שכיון שמברכת עליה אין לך קבלה גדולה מזו, ומוכח שהברכה היא הקבלה.

ובביאור הגר״א (סי׳ רסג ס״י) כתב שכיון שהדלקת הנר היא מצוה הבאה מחמת שבת, נחשב כקבלה, והשוה זאת למה שמצינו (עירובין מ:) שהמברך את ברכת הזמן של יום הכיפורים, אף שהוא עדיין מבעוד יום, נחשב כקבלת יום טוב, וחלה עליו מצות עינוי שנאסר באכילה[כא]. אמנם יש לומר כדברי התורת רפאל, שהברכה על הנר נחשבת כקבלה, כיון שהיא מצות היום הבאה מכח שבת, וכמו שברכת הזמן נחשבת קבלה משום שבאה מכח יום הכיפורים, אף שאינה התחלת שביתה ממש.

שיטת הרמב״ם שאין דין קבלת שבת

המגיד משנה (חנוכה פ״ד ה״ג) כתב ׳לא מצאתי בדברי רבינו קבלה אוסרת בערב שבת, ואף לא תוספת, כמו שכתבתי (שביתת עשור פ״א ה״ו). ומתבאר מדבריו, שהרמב״ם חולק על חובת תוספת שבת, וגם על דין קבלת שבת, שהרי לא מצא בדברי הרמב״ם דין קבלה האוסרת. והובאו דבריו בבית יוסף (סי׳ רסג ד״ה כתב בה״ג). וצריך ביאור מדוע הרמב״ם חלק על דין קבלת שבת.

יסוד דין קבלה האוסרת מבעוד יום

וכתב הפרי יצחק (ח״א סי׳ ח ד״ה ובהקדם) לבאר בזה, שעיקר דין קבלה האוסרת במלאכה מבעוד יום, יסודה הוא מדין תוספת, ומאחר ולדעת הרמב״ם אין דין תוספת בערב שבת ויום טוב, ממילא גם אין דין קבלה האוסרת.

וביאור הדברים כמו שכתב בצפנת פענח (שביתת עשור פ״א ה״ו) שאין בכח קבלת שבת לחדש איסור, שכיון שזה יום חול המותר במלאכה לא שייך שיאסר במלאכה מדין ׳שביתה׳, אלא בדין תוספת נתחדש שיש חלות תוספת שבת, ודבר זה הוא חובה ומצוה לעשותו, וביד האדם לעשות זאת על ידי שמקבל עליו תוספת שבת, וכל זה נתחדש בפרשה של ׳תוספת׳, אולם לרמב״ם שאין דין תוספת, לא יחול בזה שום ׳הוספת יום קודש׳ אלא זה יום חול גמור, שלא שייך בו קבלה לשביתה ממלאכה.

וכן מצינו בדברי הריטב״א (תענית יב: ד״ה ורבינו) שאין כח לקבלה לפעול איסור מלאכה, אלא רק מחמת שיש דין תוספת שבת ויום הכיפורים, ובזמן הראוי לתוספת חלה הקבלה בכך שנוהג את דיני התוספת בפועל, שפורש ממלאכה, או מקיים דיני יום הקדושה בתפילה או קידוש היום.

הוכחה מרבינו יונה שהתוספת חלה מכח קבלה

והפרי יצחק כתב שיש לחקור האם תוספת שבת וקבלת שבת הם דין אחד, או שהם שני דינים נפרדים.

והביא שיש להוכיח מדברי הראשונים שהם דין אחד, שתלמידי רבינו יונה (ברכות כז: ד״ה רב) כתב וז״ל ׳והיה אומר הר״י מאורלינ״ש שאף שתוספת שבת די בכל שהוא, מכל מקום אם הוא מוסיף הרבה יותר, בכלל תוספת הוא וחייב עליו, וכיוצא בזה אמרו לענין תרומה שאף שחיטה אחת פוטרת את הכרי, מכל מקום אם תרם הרבה, חל הכל בתורת תרומה׳. ומבואר מכך שהאדם קובע את חלות התוספת, והיינו לפי הקבלה.

דברי הרמב״ן שקבלה מדין תוספת

וכן מצינו ברמב״ן שדין קבלה יסודו מדין תוספת, שכתב (תורת האדם שער אבלות ישנה ד״ה גרסינן עמ׳ רמח ואילך, מלחמות ה׳ תענית יא: ד״ה כתוב) לענין קבלת תענית מבעוד יום, שדווקא בין השמשות שלו אסור מחמת ספק לילה, אך חלות תוספת והפסקה מבעוד יום אין לנו אלא ביום הכיפורים, שכן מוסיפין מחול על הקודש, ולפיכך יום הכיפורים שיש לו תוספת יש לו קבלה והפסקה מבעוד יום, אך שאר תעניות אין לנו דין זה. ומוכח מדבריו שעל ידי קבלה חלה התוספת, ובמקום שאין דין תוספת על היום, אין שום כח לקבלה.

אולם הובא שם שיטת הרי״ף (תענית יא:) ששייך דין קבלת תענית קודם שתחשך, כמו דין קבלת שבת ויום הכיפורים, ומבואר שאף שאין דין תוספת על ימי תענית, ולא נתחדש דין תוספת אלא בימים של קדושה, מכל מקום יש כח לקבלה לקבוע שיתחילו דיני היום הבא. והרמב״ן (שם) חולק עליו מפני שאין אפשרות של קבלה אלא כאשר יש דין תוספת בערב יום השביתה. ובשו״ע הרב (סי׳ רסג קו״א אות ג) הוכיח משיטת הרי״ף שיש לקבלה כח לקבוע שהתחילו עיצומו של היום הבא, אף בלי דין תוספת שבת, וראה בזה להלן (אות ג).

אופן הקבלה

גדר מעשה הקבלה

האחרונים נחלקו מהו כח מעשה הקבלה, וכיצד הוא קובע על האדם את איסור המלאכה.

הלבוש (סי׳ רסג ס״ז) סובר שהקבלה חלה מכח הדיבור, מדין נדר, ונפקא מינה שמועיל בזה התרת חכם[כב], להתיר את הקבלה, אם יש לו פתח או חרטה להתיר נדרו. ולפי״ז ביאר מדוע התירו הפוסקים[כג] למי שקיבל שבת לומר לחבירו ישראל שיעשה עבורו מלאכה, מפני שאינו דבר איסור גמור אצלו, שהרי בידו להשאל על נדרו.

והאליה רבא (שם ס״ק לח) חולק שאין זה מדין נדר, ולא תועיל בזה התרת נדרים. ולפי״ז ביארו האחרונים שהקבלה היא מכח דין מיוחד שנתחדש בתוספת שבת ויום טוב, שעל ידי שהאדם מתחיל את ניהוג הקדושה, נקבע הזמן הזה לשביתה מחמת הוספת קדושה, קודם ליום השביתה.

תנאי בהדלקת הנר שאינו רוצה לקבל השבת

ומצינו נפקא מינה בנדון האם מועיל תנאי על הקבלה, שאינו רוצה לקבל את השבת. ונחלקו הראשונים בזה, שיטת הר״ר משה (הו״ד בהגהות מיימוני שבת פ״ה אות ר) שמועיל תנאי על ההדלקה, שאף לשיטת הבה״ג שנחשבת קבלה מכל מקום רשאי להתנות שאינו רוצה לקבל שבת. אך הכלבו (סי׳ לא) ורבינו פרץ (סמ״ק סי׳ יד) חולקים שאשה המדליקה נרות שבת לא יועיל בה שום תנאי, שכיון שמברכת עליה אין לך קבלה גדולה מזו.

ולכאורה הנדון בזה תלוי האם האדם פועל את חלות הקדושה, או שהיא נקבעת במציאות מאליה, שאם האדם פועל זאת בדרך נדר או כיוצא בזה, מועיל תנאי לעקור את כח הקבלה, כמו בכל החלויות שאדם פועל ורשאי להתנות ולעקור את כח המעשה, מפני שאינו רוצה בכך, אולם אם נאמר שהמציאות של התחלת ניהוג השביתה ודיני הקדושה, קובעת מאליה שהתחיל יום קדוש, לא יועיל בזה תנאי נגד המציאות.

תנאי בתפילת ערבית

וכן מתבאר מדברי הבית יוסף (סי׳ רסג ד״ה ומ״ש רבינו עוד) שמתחילה ציידד לומר שהמתפלל ערבית של שבת מבעוד יום, ורצה להתנות שאינו מקבל את השבת, לכאורה תלוי במחלוקת הר״ר משה ורבינו פרץ דלעיל בהדלקת הנר, אולם הסיק שבתפילה ודאי לא יועיל תנאי, שמאחר והזכיר קדושת היום שוב אינו יכול לחזור ולעשותו חול לדברי הכל, ומוכח שהוא משום ׳תרתי דסתרי׳[כד].

חילוק הרעק״א בין ברכו לתפילת ערבית

וכתב רעק״א (סי׳ רסג סי״א) לענין תנאי שאינו רוצה לקבל את השבת, שיש חילוק בין קבלה בדיבור או עניית ברכו, שבהן יועיל תנאי, לתפילת ערבית או קידוש היום שבהם לא מועיל תנאי, ואף שבדעתו אינו רוצה לקבל את השבת, חלה עליו בעל כרחו, וביאר שמלשון הבית יוסף (סי׳ רסג ד״ה ומ״ש רבינו עוד) מוכח שהטעם שלא יועיל תנאי בתפילה משום שהוא תרתי דסתרי,

כא. ואמרו שם שמטעם זה אין אפשרות לקדש על כוס ביום הכיפורים אף אם יעשה זאת מבעוד יום, שתיכף שבירך על הזמן קיבל את יום הכיפורים, ונאסר בטעימת הכוס, והמברך על כוס צריך שיטעום.

כב. בשם הגרש״ז אויערבך הביאו שכמו כן מועילה הפרת הבעל בדבר שיש בו עינוי נפש או מדברים שבינו לבינה.

כג. על פי רשב״א (שבת קנא. ד״ה אמר רב יהודה) ור״ן (על הרי״ף. ד״ה ומדאמרי׳).

כד. אולם בפרי יצחק (שו״ת ח״ב סי׳ ט) האריך להוכיח מכמה סוגיות כדברי הראשונים שלא מועיל שום תנאי בקבלת שבת, ואף לא בהדלקת הנר, ולא רק משום ׳תרתי דסתרי׳ אלא בכל

18/06/2018 אוצר החכמה

ודווקא משום שהזכיר קדושת היום, אך ברכו שאין בו הזכרת קדושת היום[כה], צריך להועיל תנאי אף לדברי הבית יוסף, ונחשב כמו הדלקת הנר שלדעת הר"ם מועיל תנאי. וצריך ביאור מהו גדר החילוק בזה, שלפעמים מועיל תנאי ולפעמים אינו מועיל.

שני דינים בכח הקבלה

וביארו המפרשים שמצינו ב' דינים בקבלה: א. מעשה קבלה שחל מכח רצונו ודעתו, ב. מציאות של התחלת השביתה וקיום דיני יום הקדושה, כאשר למעשה האדם נוהג בקדושה. שאם נדון מצד מעשה קבלה שחל מכח דעת האדם, יש לומר שמועיל תנאי ככל חלות שהאדם עושה, אך יש הלכה נוספת מצד 'תרתי דסתרי' שמשעה שנוהג וקובע במציאות ניהוגי קדושה של יום השבת, נהיה מציאות של שבת, שאי אפשר לעשותו חול לאחר שעשאו כיום קודש, שזו סתירה במעשיו, וכיון שמקיים חלק מדיני יום השביתה, כגון תפילה של שבת, או קידוש היום, או הדלקת נרות של שבת, אי אפשר לעשותו יום חול, שאם זה יום חול לא יוכל לקיים את מצוות השבת התלויות ביום השבת, ובהכרח שהוא נוהג במציאות כאילו התחיל יום השבת ממש[כי].

אוצר התכנים

קבלה בטעות

ובתלמידי רבנו יונה (ברכות כז: ד"ה רב) כתב שאם טעה ביום המעונן וכסבור שהיה לילה התפלל מבעוד יום, ואח"כ זרחה השמש ונתגלה לו שטעה, צריך לחזור ולהתפלל, אע"פ שהתפלל מפלג המנחה ואילך, כיון שלא נתכוין להתפלל אלא אחר שקיעת החמה והתפלל בטעות, ומותר בעשיית מלאכה משום שקבלה בטעות אינה נחשבת קבלה. וה"ר רבי משה יוסף בר יוסף נרבוני ז"ל אמר שדווקא לגבי ציבור מבואר בגמרא שאף אם טעו לא נחייב אותם לחזור והתפלל מפני טורח הציבור ויוצאין באותה תפילה שהתפללו כבר, ומכל מקום מותרין בעשיית מלאכה, מחמת שקבלה בטעות היתה[כז].

וכך פסק בשו"ע (סי' רסג סי"ד) שציבור שטעו ביום המעונן אינם צריכים לחזור ולהתפלל, אבל יחיד שטעה חוזר ומתפלל. ומכל מקום אף בציבור כיון שתפילת שבת היתה בטעות, אין בזה תורת קבלת תוספת שבת.

מהו החילוק בין בעל כרחו לטעות

אמנם אף שתפילה וקבלה בטעות אינה כלום, מבואר בשו"ע (שם סי"א) 'אע"פ שלא התפללו הקהל עדיין, אם קדם היחיד והתפלל של שבת מבעוד יום חל עליו קבלת שבת ואסור בעשיית מלאכה, ואפילו אם אומר שאינו רוצה לקבל שבת' ע"כ. ובפרי יצחק (שו"ת ח"ב סי' ט) הקשה בזה שלכאורה הדבר צריך ביאור כיצד קבלה חלה על היחיד בעל כרחו, והרי אם כאשר התפילה היתה בטעות אנו אומרים שקבלה בטעות אינה כלום, מוכח מכך שהקבלה תלויה בדעתו, וא"כ האיך תחול קבלתו כשאינו רוצה לקבלת שבת.

אמנם בשו"ע הוסיף שיש אומרים שאותם שהדליקו נרות אסורים בעשיית מלאכה, והוא מדברי המרדכי (פ"ב רמז רצ) בשם הגאונים, שאף שהיתה הדלקת הנרות בטעות, מכל מקום אם יש בהדלקת נר קבלת שבת הרי זה חל אפילו בטעות. ובבית יוסף והדרכי משה כתבו בזה שאינו דומה קבלה ע"י תפילה לקבלה ע"י מעשה, וע"י מעשה חל אפילו בטעות[כח]. וביאור דבריהם הוא, כהנתבאר לעיל שיש מציאות של התחלת קדושת היום, על ידי ניהוגי דיני השבת, ומשום כך אין צריך את דעת האדם, וכשם שתנאי אינו מועיל, כך אין חסרון בכך שעשה זאת בטעות.

ובביאור הגר"א כתב בביאור שיטתם שסוברים שקבלה בטעות שמה קבלה, ומתפילה אין ראיה כיון שהתפילה בטעות אינה כלום ממילא הקבלה אינה כלום מה שאין כן בקבלה דהדלקה עכ"ד. ולפי"ז מיושבת קושיית הפרי יצחק, שדווקא בטעות בתפילה, לא חלה הקבלה כיון שאינה תפילה כלל, וממילא אינה קבלה, אכן במקום שהיא תפילה, מועיל לקבלת שבת אף בעל כרחו, כפי שמוכח בהדלקת הנר בטעות, שהקבלה חלה בעל כרחו.

האם על ידי קבלה בדברים או בניהוג קדושה

עוד נפקא מינה מצינו בנדון דלעיל, האם שייך קבלה בדברים, שאומר 'הריני מקבל על עצמי את השבת', או שצריך דווקא להתחיל לקיים אחד מדיני יום הקדושה, או שביתה ממלאכה. ומצינו שהריטב"א (תענית יב: ד"ה ורבינו) כתב, 'דכל שקבל שבת או יום הכיפורים בתוך זמן תוספת שלו שאמרה תורה, ועשאו קדש לכל ענינו, ושוב אי אפשר לעשותו חול, ובלבד שקבל אותו בדברים של קדושת היום כגון זמן ביום הכיפורים או קידוש דשבתות וימים טובים או תפלת ערבית'. וכעין זה כתב בברכות (כז. ד"ה מדרב) שלא תועיל סתם קבלה בדברים, אלא צריך דווקא תפילה או קידוש היום.

וביאור דבריו כמו שכתב בדבריו במסכת תענית, שצריך לעשותו קודש ולקיים במציאות את התוספת שבת ויום טוב, שמוסיפין מחול על הקודש, וחייב לקיים זאת בדרך של קיום דיני השבת, או בשביתה ממלאכה או בתפילה וקידוש, אולם באמירה לחוד שמקבל על עצמו שיהיה שבת, אינו מקיים בכך את התוספת שבת, ואין זה מעמיד את חלות הקדושה מכח התוספת.

אולם לפי דברי הלבוש שהוא מדין נדר, צריך להועיל אף קבלה בדיבור סתם, מבלי להתחיל את ניהוג יום השביתה, שחלות קבלה אינו שייך לדין תוספת שבת, ואף שאינו מקיים את התוספת, חלה הקבלה.

האם תועיל קבלה בלב

עוד דנו הפוסקים לפי הצד שמועילה קבלה בדברים, האם מועיל קבלה בלב או שצריך דווקא קבלה בפה. התהלה לדוד (סי' רסג סק"ח,י) כתב שאם קיבל בלב עדיין יכול להתפלל מנחה של חול, ואם קיבל בפה אינו רשאי להתפלל של חול כמבואר בשו"ע (שם סט"ו). ובמשנה ברורה (סי' תקסג סק"ב) הביא את דעת הסוברים שקבלת תענית חלה אף בלב, ומשמע מדבריו שחושש לזה אף לענין קבלת תוספת שבת.

אמירת ויכולו

כתב בפרי מגדים (סי' רסח משב"ז סק"א) שמדוקדק בדברי הגמרא (שבת קיט:) שאף אמירת ויכולו נחשבת קבלה גמורה[כט], שבגמרא אמר רב המנונא כל המתפלל בערב שבת ואומר ויכולו מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקדוש ברוך הוא במעשה בראשית, שנאמר (בראשית ב א) 'ויכולו' אל תקרי ויכולו אלא ויכלו. ואמר רבי אלעזר שאף הדיבור נחשב כמעשה שנאמר (תהלים לג ו) 'בדבר ה' שמים נעשו'. ומדוע נקט המתפלל בערב שבת ולא המתפלל בליל שבת ואומר ויכולו וכו', ומדוקדק מכך שהנדון הוא דווקא במי שמתפלל מבעוד יום ועל ידי כך הוא מקבל שבת מכח הדין של תוספת שבת, ובכך יש חשיבות של 'מעשה כדיבור', שהרי בדיבור זה עושה את היום גופו, ליום שבת.

ג. גדר דין התוספת לגבי איסור מלאכה

פתיחה

יש לדון האם חומר איסור מלאכה בשעת תוספת שבת, מכח קבלת שבת, הוא כמו יום השבת לגמרי, או שיש חילוקי דינים ביניהם, ומצינו בזה כמה נדונים בדברי הפוסקים.

האם בתוספת שבת נאסר בשבותים דרבנן

במרדכי (שבת פ"ב רמז רצ) נחלקו רבינו יואל ורבינו שמריה, האם חלים כל איסורי שבות דרבנן משעה שקיבל את השבת, כמו ביום השבת, או שמא כשם שמצינו בגמרא (שבת קנא.) שבין השמשות שהוא ספק לילה לא גזרו על שבותים, כך בתוספת שבת שנאסר בה רק מכח קבלה, לא גזרו בה. ונפקא מינה גם לענין הנחת עירובי חצרות, שבבין השמשות עדיין מותר לערב, ואם קיבל שבת בעניית ברכו, רבינו יואל התיר לערב, ורבינו שמריה אסר כיון שכבר קיבל את השבת[ל].

קבלה לא מועיל תנאי.

כה. כתב רעק"א (גליון שו"ע סי' תקכז על הט"ז סק"א) שמהט"ז משמע שיש חילוק בין שבת ליום טוב, שבשבת מקבל את התוספת תיכף באמירת ברכו, ואילו ביום טוב לא חלה עליו קדושת יום טוב לשביתה אלא בתפילת יום טוב ממש. ורעק"א כתב שלא מסתבר לחלק ביניהם, אלא דין יום טוב כדין שבת, ולפי השיטות שאף עניית ברכו עם שליח ציבור נחשבת קבלה, הרי שאף ביום טוב דינו כן.

כו. ראה להלן (אות ג) בהערות שהובא לכך ראיה מדברי הט"ז (סי' תצד) שלא יתפלל ערבית של יום טוב בערב שבועות, עד שתחשך ממש, כדי לא להוסיף מחול על הקודש באופן שמגרע מה'תמימות', אף שכבר קיבל תוספת יום טוב לענין שביתה ממלאכה.

כז. ובן דעת בעל המאור (ברכות כז: ד"ה המתפלל), רשב"א (ד"ה שאני), רא"ה (ד"ה ובגמ' אמר' לענין), השלמה (ד"ה אמר), המכתם (ד"ה רב), רא"ש (ברכות פ"ד סי' ו, תוספות הרא"ש ברכות כז. ד"ה שאני), מאירי (ד"ה התפלל) בשם גדולי המחברים ונמוקי יוסף (ד"ה שאני) בשם המפרשים. וכן כתב בשיטה מקובצת (ד"ה שאני). אולם יש ראשונים שכתבו שכיון שיצאו ידי תפילה, חלה עליהם קדושת שבת אף שטעו, וכך כתבו ראב"ן (ברכות סי' קע), מאירי (שם) בשם יש חולקים ופסקי ריא"ז (ה"ב אות ד, הו"ד בשלטי הגבורים דף נ אות א ד"ה המתפלל).

כח. אולם יקשה בזה לפי השיטות שבהדלקה מועיל תנאי, מבואר ברמ"א (ס"י) שגם אם הדלקה מהווה קבלה מכל מקום מועיל בזה תנאי שלא תחול קבלת שבת בזה. ובלבושי שרד שם דייק מדברי הראשונים שגם אם בעלמא מועילה הקבלה שבהדלקה אף לבני הבית, מכל מקום בהדלקה בטעות נחית חד דרגא ואינה מועלת להיות קבלה כלפי שאר בני הבית, וביאר בזה את דעת הט"ז שכתב שלדידן שקי"ל שהדלקה לעולם אינה אוסרת רק את המדליק ולא את שאר בני הבית, א"כ ממילא נחית חד דרגא ובאופן שהיתה ההדלקה בטעות אינה אוסרת אפילו את המדליק וצ"ע.

כט. והוסיף שמדברי מהרש"א (שם ח"א ד"ה כאלו) מוכח שלא רק בציבור שמקבלים שבת בויכולו, אלא גם ביחיד שאמר ויכולו, כפי שכתב שם שהאומר ויכולו הרי הוא מעיד על מעשה בראשית והרי הוא נעשה שותף עם הקדוש ברוך הוא כי בלתי עדותו לא יוודע עשייתו, ואף שאין עדותו כעדות גמורה בכל מקום, מכל מקום נחשב כמעיד, ובכך הוא שותף לבריאה. ומוכח מדבריו שמדובר ביחיד, ומכל מקום מועיל.

ל. וראה בזה בחתם סופר (שו"ת או"ח סי' סה) לדון מדוע היו מטמינים דווקא קודם הדלקת הנר, ובחכם צבי (שו"ת סי' יא) הוכיח בדעת הרמב"ם שהתיר בזה כדעת רבינו יואל. ובפרי יצחק (שו"ת ח"א סי' ח) דן בדבריהם בהרחבה.

והשיטה מקובצת (ביצה ל. ד"ה ולא) כתב שאף בזמן תוספת שבת, שאסור לעשות מלאכה, מותר לומר לנכרי להדליק את הנר, משום שאין איסור אמירה לנכרי שבות בתוספת שבת.

הוכחת האחרונים מכניסה למרחץ

והאחרונים[לא] הוכיחו מהגמרא (ברכות כז:) שאחר שקיבל שבת נאסרה עליו כניסה למרחץ, אף שאין זו אלא גזירה דרבנן, ולא מלאכה ממש, הרי שמכח קבלה נאסר גם בשבות. עוד הוכיח בשמש צדקה (שו"ת סי' ח) שבגמרא בשבת (לה:) מצינו שבתקיעות של קבלת שבת, לרבי יהודה הנשיא היה צריך לחלוץ התפילין, ואילו בגמרא במנחות (לו.) מצינו שבספק חשיכה בערב שבת אין חיוב לחלוץ את התפילין, הרי שמחמת קבלת שבת דינו חמור יותר מספק חשיכה.

איסור מוקצה

ובישועות יעקב (או"ח סי' רסא סק"ה) הוכיח מדברי התוספות (ביצה ד. ד"ה נימא) לענין מוקצה שאין איסורו נוהג בתוספת שבת, והוכיח מזה שהוא הדין לכל שבות דרבנן. אך בענף פרי (קו"א לשו"ת פרי יצחק ח"ב סי' ט) כתב שאפשר שיש חילוק בין מוקצה שהוא שבות גמור, לשאר שבותים שהם סייג למלאכה דאורייתא, והן חמורים יותר מאיסור מוקצה.

שביתת בהמתו

הפרי מגדים (סי' רסו משב"ז סק"ו) נסתפק לגבי שביתת בהמתו בזמן תוספת שבת, האם נכלל ב'למען ינוח שורך וחמורך' (שמות כג יב), שיש לומר שדווקא איסורים של מלאכה חלים בזמן תוספת שבת, אך איסור זה של שביתת בהמתו שאינו מלאכה כלל, אינו נוהג אלא ביום השבת ממש, שיש בו אזהרת סקילה וחטאת, ולא בתוספת שהיא איסור עשה בלבד.

סתירה בדעת השלחן ערוך

בשו"ע (סי' רסא ס"ד) כתב 'אחר עניית ברכו אע"פ שעדיין יום הוא אין מערבין ואין טומנין משום שכבר קיבל את השבת'. וכתב הרמ"א 'ולדידן הוי אמירת מזמור שיר ליום השבת כעניית ברכו לדידהו'. והקשו האחרונים במה שסתם השו"ע שלאחר קבלת תוספת שבת נאסר גם שבות דרבנן ולכך אין מערבין ואין טומנין, ואילו במקום אחר (סי' שצג ס"ב) כתב 'אחד עירובי חצירות ואחד שיתופי מבואות מערבין אותם בין השמשות ואפילו אם כבר קיבל עליו תוספת שבת, ויש אוסרים אם קיבל עליו תוספת שבת', הרי שכאן הביא ב' דעות האם נאסר בשבות דרבנן לאחר תוספת, ומדוע בסימן שס"א סתם כדעת האוסרים שבותים לאחר שחלה תוספת שבת.

והנה החכם צבי (שו"ת סי' יא) תמה על עיקר הדין בזה, האיך יתכן שבתוספת שבת שהאדם מקבל על עצמו, שזה רק איסור עשה, יהיה דינו חמור יותר מספק חשיכה שקי"ל שהתירו בו שבותין.

שני דינים בתוספת שבת

ובדגול[לב] מרבבה (סי' רסא) כתב לחלק שיש ב' אופנים של קבלת שבת, שבסימן שצ"ג מדובר כאשר קיבל על עצמו את התוספת אמר בפירוש שמקבל עליו 'תוספת שבת', ונמצא שלא קיבל אלא איסור מלאכה בחומר של איסור עשה, וכיון שזה רק עשה, יש להקל בשבותין כמו בספק חשיכה, ומה שאין כן לאחר עניית ברכו שמן הסתם מקבל עליו 'קדושת שבת ממש', בזה חלים עליו הדינים כמו ביום השבת ממש, ואף לענין איסור שבות, ולכך סתם השו"ע לאיסור. ומבואר מדבריו שישנם שני אופנים לקבלת שבת: א. שמקבל על עצמו תוספת שבת רק לענין איסור עשה, ב. שמקבל עליו לכל קדושת שבת. וצריך ביאור בדבריו כיצד לפעמים מועילה קבלה לחצאין שהיא מוגבלת רק לגבי חלק מהדינים, ואילו אם כוונתו לקבל לגמרי את כל דיני השבת הרי זה חל לגמרי.

ובשו"ע הרב (שם קו"א ס"ג) כתב לבאר את החילוק, ששני דינים הם בחלות קבלת שבת: א. קבלת איסור מלאכה לחוד, מדין תוספת שבת. ב. קבלת עיצומו של יום, שאינו מדין תוספת שבת, אלא שקבלה זו קובעת כאילו התחיל יום השבת ממש לכל דיניה. והוכיח זאת משיטת הראשונים[לג] ששייכת קבלת תענית אף בתשעה באב, ואף שאין בו דין תוספת [אלא רק ביום הכיפורים], הרי שקבלת עיצומו של יום אינה מדין תוספת.

ויש לדון מהיכן המקור לכך, שבדין תוספת שבת לא חלים כל הדינים כמו ביום השבת עצמו. יסוד וגדר דין תוספת

והנה רעק"א (גליון הש"ס ר"ה ט. ד"ה כ"מ) הקשה לדעת רבי עקיבא שלמדים דין תוספת מערב שביעית, ולא מהפסוק של 'מערב עד ערב' ביום כיפורים, הלא אפשר ללמוד מכך רק דין תוספת לענין איסור מלאכה, בשבת ויום טוב, אבל לענין עינוי ביום הכפורים מנין לנו שחל דין תוספת, שהרי אין ללמוד עינוי ממלאכה, שיש לפרוך 'מה למלאכה שכן נוהג בשבתות וימים טובים'. עוד הקשה כיצד ניתן ללמוד אפילו לענין מלאכה בערב שבת ויום טוב, והרי בשביעית אינו אסור בתוספת מדאורייתא אלא רק חרישה וקצירה אבל לא נטיעה כמו שכתבו תוס' (ט. ד"ה מותר לקיימן) ואם כן כיצד נלמד משביעית לאסור את כל המלאכות בשבת ויום טוב.

ובשפת אמת (שם ד"ה ורע"ק) כתב ליישב שלאחר שלמדים משביעית שישנו דין תוספת לענין מלאכה הרי נתחדש בזה שתוספת דינה כמו עצמו של יום, וא"כ ממילא למדים אנו מכך גם לשאר מלאכות מסברא, שתוספת שבת ויום טוב כעצמו של יום לאסור בכל המלאכות, וכמו כן לענין עינוי י"ל שלאחר שיודעים שתוספת שבת כשבת הרי ממילא גם ביום הכפורים תוספת יום טוב כיום טוב גם לדין ומצות עינוי.

תוספת נאמרה רק לענין שביתה

ועל פי זה כתב התורת זרעים (שביעית פ"א מ"א) לבאר שכל הדין תוספת הוא רק לענין דין שביתה ואיסור מלאכה, כמו בשביעית, וגם דין עינוי של יום הכפורים מבואר מדברי הרמב"ם (שביתת עשור פ"א ה"ד) שזהו בכלל שביתה, וכמו שכתב שם 'מצות עשה אחרת יש ביום הכפורים והיא לשבות בו מאכילה ושתייה, ומבואר שגם דין העינוי יסודו דין שביתה מאכילה ושתייה, אבל לגבי שאר דיני היום, לא התחדש דין תוספת[לד].

אלא שכל זה מבואר לדעת רבי עקיבא שלמדים זאת משביעית, אך לדעת רבי ישמעאל שלמדים זאת מהפסוק שכתוב ביום הכיפורים צריך ביאור מנין לומר שזה רק לגבי שביתה ממלאכה. אכן מדברי הגמרא בראש השנה שם נראה שאין מחלוקת ביניהם ביסוד הדין אלא רק במקורו, וא"כ על כרחך גם לדעת רבי ישמעאל זהו יסוד וגדר הדין תוספת וכנתבאר לעיל.

תוספת שבת ויום טוב לאיסור נישואין במועד

התוספות (כתובות מז. ד"ה דמסר) כתבו שבתוספת שבת ויום טוב אין איסור לשאת אשה, אף שבמועד יש איסור נישואין משום 'ושמחת בחגך' ולא באשתך, מכל מקום דווקא ביום טוב וחול המועד עצמו, ולא בתוספת יום טוב.

ובדברי יחזקאל (סי' מה סק"ה) ביאר בדבריהם שלהנתבאר שאין איסור תוספת שבת חל אלא לענין שביתה ממלאכה ולא לשאר דיני קדושת היום, יש לומר שלא חלה מצות שמחה של יום טוב, אלא בלילה, ולכן אין איסור נישואין חל בזמן התוספת, שאין זה מדין שביתה ממלאכה[לה].

תוספת שבת לענין דין הפסק טהרה

והנה הרמ"א (יו"ד סי' קצו ס"א) דן בענין עשיית הפסק טהרה וכתב וז"ל 'יש אומרים אם התפללו הקהל ערבית ועוד היום גדול, אינה יכולה לבדוק וכו' ולהתחיל למנות מיום המחרת מאחר דהקהל כבר עשו אותו לילה', ומקור דין זה הוא בדברי התרומת הדשן (שו"ת סי' רמח), והביא הרמ"א שיש אומרים שמותר 'אפילו עשו הקהל שבת' ומקור דעה זו הוא באגור בשם מהרי"ל.

דברי המהרי"ל לענין ספירת העומר וספירת נקיים

והש"ך (שם סק"ד) העתיק את דברי המהרי"ל בקיצור, וז"ל 'נשאל מהרי"ל ז"ל אם אשה יכולה להפסיק בטהרה וללבוש לבנים אחר תפילת ערבית, ולא נאמר שאחרי תפילת ערבית נחשב לילה וכאילו פסקה בליל ח' ולא יעלה יום שמיני ליום אחר, והשיב שודאי נחשב יום אחר תפילת ערבית וקבלת שבת כי ההיא תוספת לא שייך לענין נדה וצריך כ"ד שעות, וכן איתא בפרק נערה (כתובות מז.) דמסר לה בשבתות וימים טובים, וכן יש ראיה מספירת העומר דלא חשבינן לילה אפילו בערב שבת דתוספת דאורייתא, וכן מאכילת פסח מצה וסוכה' עכ"ד[לה]. ומתבאר מדבריו שלמד מדברי התוספות

לא. חכם צבי (שו"ת סי' יא) וצל"ח (ברכות כז: ד"ה ועיקר).

לב. הובאו בשו"ע (סי' תקנג).

לג. ויש שהוסיפו בזה תוספת ביאור, שגדר הדין של תוספת הוא רק לגבי קיום השביתה, שכבר מערב שבת צריך להתחיל לשבות מעשיית מלאכה, אבל אין הפירוש שדין הזמן של התוספת כדין עיצומו של יום השבת, וממילא דין זה של תוספת הוא רק לענין שביתה וניהוג איסור מלאכה, ולא לגבי שאר דיני שבת ויום טוב.

לד. וראה עוד להלן (אות ד) בהרחבה.

לה. בביאור הגר"א (יו"ד סי' קצו אות ו) הוסיף שכך משמע מדברי הגמרא (ברכות כז:) שדנו לענין קידוש היום על הכוס, האם רשאי לקיים קידוש אחרי קבלת שבת בתפילה, ומשמע מכך שדווקא לענייני הללו של שביתת שבת מועיל התוספת שבת, אבל לגבי שאר דברים אינו מועיל, שאם נאמר שמועיל לכל דבר, כאילו התחיל היום הבא, מדוע יש מקום להסתפק על קידוש היום. ובעיקר דברי הגר"א בזה יש להעיר שבשו"ע (יו"ד סי' רסב ס"ז) לענין קביעת יום השמיני בנולד בשבת כתב וז"ל 'אין דבר זה תלוי בתפילה אם התפללו מבעוד יום לא להקל ולא להחמיר' ע"כ, והמקור לזה הוא מדברי הגהות מיימוניות (מילה פ"א), והגהות מרדכי (פכ"א

שכתבו שבתוספת לא חל האיסור של אין נושאין נשים במועד, שבעל כרחך שאין התוספת נחשבת כתחילת היום הבא, והוא הדין לענין הפסק טהרה עדיין אפשר לעשות הפסק טהרה. ומוכח מכך ששורש הנדון בדבריו היה מהו גדר קבלת שבת, האם לאחר קבלת שבת חל עיצומו של יום הבא, ונעשה כיום הבא גם לענין ספירת נקיים, או שמא לא נקבע בכך שהתחיל עיצומו של יום, אלא רק נאסר במלאכה.

ונקט שם בדבריו שנפקא מינה גם לספירת העומר, שאף לאחר שקיבל שבת לא יוכל לקיים ספירת העומר של יום הבא, משום שעדיין לא התחיל התאריך של היום שלמחרת, וכמו כן לענין קיום מצות אכילת מצה או ישיבת סוכה, שאינו נחשב לילה ממש לגבי התאריך של היום המחייב במצוות הללו, כיון שלא נקבע בכך עיצומו של יום. ומשמע מדבריו שאילו היינו אומרים שנקבע עיצומו של יום הבא, היה מועיל אף לספירת העומר, ולאכילת מצה וישיבת סוכה.

שיטת הט"ז לענין ישיבת סוכה בשמיני עצרת

אמנם מצינו שנחלקו בזה האחרונים, שהט"ז (או"ח סו"ס תרסח) הביא את דעת המהרש"ל (שו"ת סי' מו) שכתב לענין שמיני עצרת שלא יאכל עד הלילה, שאם יאכל מבעוד יום אחרי שקיבל יום טוב, עדיין צריך לברך לישב בסוכה כיון שעדיין יום הוא, והוסיף המהרש"ל לבאר שאין לומר כיון שמוסיף מחול על הקודש א"כ עבר היום ונחשב כיום הבא, זה אינו, שאף שמוסיפין מחול על הקודש לתפילה וכו' אבל לא לענין לעשותו לילה, שהרי קריאת שמע של לילה צריך עדיין לחזור ולקרוא משתחשך [ועיין בזה בטור סימן רצ"ג ובבית יוסף שם].

אמנם הט"ז נחלק עליו וכתב בזה"ל 'דודאי מי שמוסיף מחול על הקודש הוא עושה על פי ציווי תורתינו, וכבר חלף והלך ממנו חובת היום מה שהיה עליו קודם זה, והוה כמו בלילה ומחר ממש', עיי"ש בדבריו[לו]. ומתבאר שסבר שמכח חלות דין תוספת נקבע שהתחיל היום שאחריו ממש.

נדון הט"ז בתקיעת שופר לאחר שקיבלו תוספת שבת

הט"ז (או"ח סי' תר סק"ב) דן באופן ששודדים גזלו את השופר מבני הקהילה ולא נזדמן להם שופר אלא סמוך לשקיעה, ובאותה שנה חל ראש השנה בימים ה' ו', וכבר קיבלו הקהל את השבת לפני שבא השופר לידם, ויש לדון האם יכולים לתקוע בשופר או שמא אסורים לתקוע כיון שבשבת אין תוקעים משום שבות, ומשעה שקיבלו תוספת שבת חל איסור שבות זה שאין תוקעים בשופר.

ומסקנת הט"ז שיש להתיר התקיעה לצורך המצוה, ועל דעת כן לא קיבל את השבת, ואמנם אילו היתה זו תקיעת רשות היה חל איסור שבות מכח קבלת תוספת שבת, אך באופן שהיא מצוה וחובה, לא חלה הקבלה על כך, וכיון שהוא יום ועדיין מצוה בכך, מותר לתקוע[לז].

לענין מילה ביום ששי, לאחר שהמוהל קיבל שבת

עוד דן הט"ז לענין מילה ביום ששי, כאשר המוהל קיבל שבת, ובשבת אסור למול כשהיא מילה שלא בזמנה, ורצה להוכיח מדברי הגהות מיימוניות (מילה פ"א) והגהות מרדכי (שבת פכ"א רמז תע) שכתבו לענין קביעת יום השמיני בנולד בשבת וז"ל 'אין דבר זה תלוי בתפילה אם התפללו מבעוד יום לא להקל ולא להחמיר' וכן פסק בשו"ע (יו"ד סי' רסב ס"ז) וביאר הט"ז בכוונת דבריהם, שאם היה זמן מילתו ביום ששי, וקיבל המוהל את השבת, מותר לו למולו כיון שהוא יום השמיני למילתו, אף שכבר קיבל שבת, שאין קבלת שבת קובעת שהוא יום אחר לגמרי ונעשה יום תשיעי למילתו כמילה שלא בזמנה שאין דוחה את השבת, וזו כוונתם במה שאמרו 'להקל' שנכריע בזה להקל ולהתיר המילה. ומה שאמרו 'להחמיר' כוונתם באופן שנולד בסוף יום ששי אחרי שקיבלו שבת, לא נאמר שימול בשבת הבאה שהוא יום השמיני שלו, כיון

שבשעת הלידה עדיין יום הוא ואינו שבת ממש, ולכן נחמיר שלא ימול בשבת הבאה אלא רק ביום ששי.

ולפי"ז הוכיח הט"ז שהוא הדין לענין תקיעת שופר לא נשתנה התאריך ליום המחרת, ועדיין מצות תקיעת שופר עליו כמו בעיצומו של יום ראש השנה.

ובספר מנחת כהן (חלק מבוא השמש, מאמר שני פ"א) חולק שאין למול אחרי קבלת שבת, שנחשב כמו יום אחר לגמרי. אמנם הפרי חדש (קונטרס דבי שמשי, בסוף ספר מים חיים עמ' קלב ד"ה ושני פרטים) חולק עליו והסכים לדברי הט"ז שהקבלה אינה מבטלת את גדר 'יום השמיני' שלו מצד יום ששי, וכאילו לא קיבל את השבת לענין זה.

תוספת יום טוב לענין מצות סוכה

הרמ"א בשו"ע (או"ח סי' תרלט ס"ג) כתב וז"ל 'ולא יאכל בלילה ראשונה בסוכה עד שיהא ודאי לילה', ובביאור הגר"א (אות טז) כתב על כך 'כמו שכתבו תוס' בריש פרק ערבי פסחים מתוספתא, וכן ממה שאמרו עד שתחשך', וכוונתו שהתוספות (פסחים צט: ד"ה עד) כתבו לדון לגבי קידוש היום ואכילת מצה, האם רשאי לקיימו בתוספת יום טוב, או שמא צריך לקיימו דווקא בלילה ממש, והביאו ששיטת הר"י מקורביל שמצות מצה ומרור אינו יכול לקיים עד שתחשך, דהיינו בלילה ממש, ולא בתוספת. ונקט הגר"א שהוא הדין לגבי אכילת כזית פת בסוכה בליל יום טוב הראשון של סוכות, ומקור דין זה של הרמ"א הוא מהגזירה שוה ט"ו ט"ו לחג המצות, וכמו שבחג המצות נאמר דין בלילה הזה, ולכן בתוספת יום טוב אינו יוצא ידי חובת אכילת מצה בלילה, הוא הדין גם בחיוב אכילה של כזית ראשון בסוכה אינו יוצא אלא רק בודאי לילה.

ובדברי יחזקאל (סי' מה סק"ה) הביא בשם הגר"ח סולבייצ'יק שהקשה כיצד אפשר ללמוד דין ישיבת סוכה מאכילת מצה, שדווקא במצה אי אפשר לחייבו בזמן התוספת כיון שזמן המצוה הוא בלילה ולא ביום, והתוספת אינה לילה, מה שאין כן חובת סוכה שחיובה הוא גם ביום, א"כ לא גרע התוספת יום טוב משאר ימי הסוכה שהוא מחויב ביום, ושייך שתחול חובת סוכה בתוספת יום טוב אף שאינו לילה, וא"כ נאמר שגם הדין תוספת מחייב בסוכה, ואף אם נאמר שלמדים ממצה לענין חובת הכזית של לילה ראשון, את זה הרי אפשר לקיים בזמנה בלילה.

ובדברי יחזקאל כתב לבאר בזה להנתבאר לעיל שהדין תוספת נאמר רק לענין איסור מלאכה ודין שביתה, א"כ ממילא יש לומר שלענין חובת סוכה לא נאמר דין תוספת, ונמצא שבזמן זה אינו חייב במצות סוכה, ולפיכך לא שייך לקיים באותה שעה את מצות אכילת כזית בסוכה.

אמנם בקבא דקשייתא (קושיא פו) נסתפק בדבר, האם לאחר קבלת תוספת יום טוב, חלה על האדם חובת ישיבת סוכה. והוכיח מדברי התוספות בכתובות שלא חלה מצות שמחת יום טוב, שכמו כן לא חל מצות ישיבת סוכה, מפני שעדיין לא השתנה התאריך ולא חל החג של סוכות אלא רק חלו עליו דיני שביתה ממלאכה. וביאר שהחילוק בין שני הדינים הוא, שדין שמחה תלוי בחג כולו ונוהג אף בחולו של מועד, וכן ישיבת סוכה, ומה שאין כן שביתת מלאכה היא רק בקדושת יום טוב או שבת, וכן עינוי ביום הכיפורים חל מחמת קדושת היום, ורק באלו נוהג דין תוספת.

העולה מדבריהם, שדיני תוספת שבת ויום טוב אינם כעיצומו של יום, ולכך לא נוהג בה מצוות החג, כאכילת מצה וישיבת סוכה, וכל הדין של תוספת הוא רק לענין שביתה ממלאכה.

רמז תע) שכתבו שאף בהתפלל של שבת בערב שבת מכל מקום אינו תלוי בתפילה. והגר"א שם הביא את דברי הגמרא (ברכות כז:) לענין קידוש והבדלה, והוסיף 'דדווקא הני דתליא בתפילה'. וצריך עיון בדברי הגר"א שלענין הפסק טהרה כתב שהטעם הוא מחמת שלא שייך דין תוספת אלא רק לדיני שבת, ולענין מילה כתב הגר"א שהטעם משום שקידוש והבדלה תליא בתפילה, וצ"ע.

לו. אמנם בדין 'תמימות' בספירת העומר כתב הט"ז (סי' תצד) לענין ליל שבועות, שצריך לאחר את תפילת ערבית עד שתחשך ממש, כדי שלא לגרע ב'תמימות', ועיי"ש בפרי מגדים (משב"ז ד"ה מאחרין) שהביא מש"כ בשו"ת משאת בנימין (חדושי דינים בסוף הספר, או"ח דין ד) שאפשר שדי להמתין עם הקידוש, ואין צריך לאחר אף את תפילת ערבית. ומשמע מדבריהם שאף שיש כבר תוספת יום טוב על ידי הדלקת הנר, וחל עליו איסורי מלאכה, מכל מקום נחשב עדיין תמימות, וצריך ביאור כיצד נחשב שלא נחסר מהיום האחרון של ערב עצרת, והרי חלה תוספת יום טוב, ומה יועיל שאינו מקדש ולא מתפלל ערבית של יום טוב. ומוכח מדבריהם שיש ב' דינים בתוספת, כנתבאר לעיל (אות ב) שיש תוספת לענין איסור מלאכה מכח קבלה, ויש מציאות של הוספת זמן מחול על הקודש על ידי התחלת קיום דיני יום השביתה, וזה נעשה דווקא בתפילת ערבית של שבת ויום טוב, או בקידוש היום, וכל עוד שלא עשה זאת, אין זו מציאות של יום טוב, ואף שכבר שובת ממלאכה בתורת תוספת שמכח קבלת יום טוב, אין זה נגרע מהיום האחרון של ערב עצרת, עד הלילה, אך אם יתפלל ערבית ויקדש, נגרע מהיום האחרון ממש, ואינו 'תמימות'. ובעיקר דבריו ראה בהעמק דבר (להנצי"ב, ויקרא כג כא) שחידש שאין דין תוספת יום טוב בעצרת, לפי שנאמר בו 'בעצם היום הזה', ולכך אין התוספת נתפסת בשם יום עצרת, ואינו מגרע מדין 'תמימות', ולשיטתו אין חיוב להקדים ולהוסיף מחול על הקודש בעצרת, ורשאי להדליק נרות של יום טוב בלילה.

לז. בפרי מגדים (או"ח סי' תרצב, משב"ז סק"ג) כתב לפי"ז שאף בקריאת מגילה יש לומר כן, אם חל פורים ביום ששי ולא הספיקו לקרוא את המגילה עד סמוך לשבת, ואף בבין השמשות, רשאים לקרוא את המגילה ואין בכך איסור משום שחלה השבת, ואף שבשבת גזרו חכמים שלא לקרוא את המגילה, מכל מקום עדיין יום הוא ואינו בכלל איסורי שבת, כיון שהוא במקום מצוה, ומגילה היא מצוה מדברי קבלה ונחשבת כמצוה דאורייתא, לא גזרו בזה חכמים.

דברי המגן אברהם לחמץ

המגן אברהם בהלכות פסח (סו"ס תצא) דן לגבי מי שלא הבדיל עדיין במוצאי פסח האם מותר באכילת חמץ, אחר שחשיכה והוא לילה גמור, או שמא כיון שעדיין הוא אסור במלאכה עד שיבדיל, וזו תוספת שבת, אסור באכילת חמץ. והכריע שם שמותר באכילת חמץ אף קודם שנתפלל והבדיל. ומבואר מדבריו שאף שזו תוספת שבת מכל מקום כבר אינו חגד הפסח ואין עליו איסור חמץ.

עוד מצינו בהלכות יום הכיפורים (ריש סי' תרכד ד"ה יש) שכתב המגן אברהם שקודם שהבדיל במוצאי יום הכיפורים מותר בכל העינויים, ואף שעדיין יש עליו תוספת שבת לענין איסור מלאכה, מכל מקום הותר בכל האיסורים, מפני שכבר אינו עיצומו של יום.

בקבא דקשייתא הקשה סתירה בדברי המגן אברהם, שלכאורה כל הטעם שאינו נאסר בחמץ מחמת תוספת הוא משום שאין זה מדיני יום טוב, אלא מדיני החג, ונוהג אף בימי חול המועד, ואינו כאיסור מלאכה שהוא מכח קדושת יום טוב, אבל מצות עינוי ביום ההכיפורים הרי שייך לקדושת היום, וחל בכל מקום שיש דין תוספת, ומדוע לא יחול עליו במוצאי יום הכיפורים. ונקט הקבא דקשייתא שגם דברי התוספות לענין מצות שמחה הם מטעם זה, שכל מצות השמחה אינה חלה מחמת יום טוב אלא מחמת החג, ונוהגת אף בחול המועד, ואם כן כל זה מלמד רק על איסור חמץ, ולא על מצות עינוי.

תוספת לענין כפרת יום הכיפורים

הצפנת פענח (שביתת עשור פ"א ה"ו) חוקר האם יום הכיפורים מכפר על עון תוספת יום הכיפורים, בתורת שזה חלק ממצות היום, כמו שמצאנו שמכפר על עון כרת של יום הכיפורים גופו, או שזו מצוה נפרדת ששייכת לשאר ימות השנה, ואינה מחמת עיצומו של יום.

ד. מצות שמחה בתוספת יום טוב

תוספת יום טוב לענין איסור נישואין במועד

מצינו נידון בתוספות (כתובות מז. ד"ה דמסר) האם כאשר חלה תוספת יום טוב, חל איסור נישואין כמו ביום טוב. ומקור הדברים הוא, שהגמרא שם דנה במקור הדין שהאב זכאי במעשה ידיה של בתו, ומתחילה מביאה הגמ' את המימרא של רב הונא אמר רב מנין שמעשה הבת לאב, שנאמר 'וכי ימכור איש את בתו לאמה' מה אמה מעשה ידיה לרבה אף בת מעשה ידיה לאביה, ואימא הני מילי קטנה, אבל נערה דלא מצי מזבין לה מעשה ידיה דידה הוו, ותירצו, שמסברא אפשר ללמוד זאת, שהרי לאביה יש זכות למוסרה לחופה כפי ששנינו (שם מו:) וכיצד יוכל למוסרו ולבטלה באותה שעה ממעשה ידיה, ובעל כרחך שמעשה ידיה שלו ולכך הוא רשאי לבטלה מהם. ודחה רב אחאי שיש לומר שהאב מוסרה לחופה בשבתות וימים טובים, שאינם שעת מלאכה, ואינה מפסידה כלום.

אוצר החכמה

והקשו התוספות (ד"ה דמסר) שהרי מצינו בגמרא (מו"ק ח:) שדרשו מן הפסוק 'ושמחת בחגך' ולא באשתך, שאין נושאין נשים בחולו של מועד משום שאין מערבין שמחה בשמחה, ודרשה גמורה היא כדאמר בחגיגה (ח:) דהוי מדאורייתא, ואם כן כיצד יוכל להשיאה בשבתות וימים טובים. ותירצו וז"ל 'דהכא איירי שעה אחת לפני יום טוב שהוא כיום טוב לענין מלאכה דתוספת דאורייתא ובטילה באותה שעה מן המלאכה, אי נמי כשמסרה האב לשלוחי הבעל או נשואין בלא סעודה וכו' לא חשיבא שמחה כולי האי שיהא אסור ביום טוב' ע"כ.

ומתבאר בתירוצם הראשון שיכול להשיאה בשעה אחת קודם יום טוב שאסורה במלאכה כמו יום טוב דתוספת דאורייתא, ולכאורה צריך ביאור שאם חל בו כבר דין תוספת יום טוב א"כ צריך להתחייב גם במצות שמחת יום טוב באותה שעה מדין תוספת יום טוב שהיא כיום טוב, וא"כ שוב יקשה שהרי אין נושאין נשים במועד.

תוספת שבת ויום טוב חל רק לאיסור מלאכה

וכתבו הקובץ שיעורים (פסחים אות ריב) והדברי יחזקאל (סי' מה) שבעל כרחך מבואר מדברי התוס' שהדין תוספת יום טוב חל רק לאסור במלאכה ולחייב בשביתה, אבל מכל מקום אין בו גדר של יום טוב לחייב בשמחה לענין האיסור לישא נשים במועד. ובביאור דבריהם כתבו כהנתבאר לעיל (אות ג) שדין תוספת יום טוב נתרבה רק לענין איסור מלאכה ודין שביתה בלבד אבל לא נתרבה לשאר דיני היום, ולכן בתוספת יום טוב אע"פ שאסור במלאכה מכל מקום אין בו מצות שמחה של יום טוב.

סתירה בדברי התוספות

והקובץ שיעורים הקשה שדברי התוספות בכתובות סותרים לדבריהם בפסחים (צט: ד"ה עד), שלענין קיום סעודת יום טוב בזמן תוספת יום טוב, כתבו בשם הר"י מקורביל שאפשר לצאת ידי חובת סעודה אף בתוספת יום טוב, ואם כן מוכח שמקיים בכך מצות שמחת יום טוב, הרי שנוהגת מצות שמחה אף בתוספת, ומשום שבשעת תוספת חל גדר שהוא כעיצומו של יום לכל הדינים.

שמחה בלילי יום טוב

האחרונים[לח] כתבו ליישב את דברי התוס' בכתובות שלא יהיו דבריהם סותרים למה שכתבו בפסחים, שלעולם העיקר הוא כהמבואר מדברי התוס' בפסחים שדין תוספת יום טוב אינו רק לגבי דין שביתה ואיסור מלאכה, אלא גם לגבי דינים ומצוות התלויים בעיצומו של יום, וכמבואר מדבריהם לענין דין קידוש וסעודה בתוספת שבת, ומה שמבואר מדבריהם בכתובות שהאיסור לישא נשים במועד משום אין מערבין שמחה בשמחה אינו נוהג בתוספת יום טוב, אין זה משום שדין תוספת יום טוב נאמר רק לגבי איסורים בלבד, אלא מצות שמחה בלבד היא זו שלא נוהג בתוספת יום טוב. והטעם לזה הוא על פי המבואר בגמרא (פסחים עא.) שמדרשת הפסוק 'והיית אך שמח' מרבים לילי יום טוב אחרון של חג לחיוב שמחה, אתה אומר לילי יום טוב אחרון או אינו אלא ליל יום טוב ראשון תלמוד לומר 'אך' לחלק, ומבואר לפי פשוטו מדברי הגמרא שבליל יו"ט ראשון לא נוהגת מצות שמחה, וא"כ י"ל שזה הביאור בדברי התוס' שגם תוספת יום טוב דינה כמו ליל יום טוב שאין בה חובת שמחה, ועיקר חובת שמחה מתחילה רק ביום של יום טוב[לט].

אמנם יש להעיר בזה, שאם כנים הדברים בביאור דברי התוס' יקשה אם כן מדוע הוצרכו התוס' להעמיד את דברי הגמ' בתוספת יום טוב, והרי היו יכולים להעמיד באופן יותר פשוט ובלילי יום טוב עצמם שאין מצות שמחה נוהגת, שהרי תירוצם בנוי על כך שאין מצות שמחה בליל יום טוב[מ].

שמחת חתן ביום ראשון

ויש שהביא[מא] בזה בשם הגרי"ד סולובייצי"ק שתירץ על פי שיטת הרמ"ה שהובא בראי"ש (כתובות פ"א סי' ה) ששמחת חתן ביום ראשון היא מדאורייתא, וא"כ אסור לישא בלילה מחמת הדין שמחה שיחול ממילא על היום, מדין אין מערבין שמחה בשמחה, אבל כאשר נעשית החופה מבעוד יום אז נגמר החיוב שמחה מדאורייתא של יום ראשון בצאת הכוכבים, והביא שהגרי"ז הסכים לתירוץ זה.

ה. קידוש וסעודת שבת ויום טוב מבעוד יום

תוספת יום טוב בפסח לענין אכילת מצה

התוספות (פסחים צט: ד"ה עד שתחשך) הקשו על מה ששנינו במשנה שם ערבי פסחים סמוך למנחה לא יאכל אדם עד שתחשך, מדוע הוצרכו לומר 'עד שתחשך' והרי פשוט שלא יתחיל לאכול קודם הזמן הראוי לאכילת מצה, עוד הקשו מהברייתא שהביאה הגמ' לענין שבתות וימים טובים 'לא יאכל אדם בערבי שבתות וימים טובים מן המנחה ולמעלה כדי שיכנס לשבת כשהוא תאוה', ושם לא נאמר עד שתחשך, וא"כ מדוע לגבי הדין שלא יאכל בערב פסח שנו במשנה עד שתחשך.

ותירצו על כך התוס' בשם הר"י מקורביל וז"ל דגבי מצה דווקא בעינן עד שתחשך כדתניא בתוספתא (פסחים פ"ב) הפסח והמצה והמרור מצותן עד משתחשך, וטעמא משום דכתיב (שמות יב ח) 'ואכלו את הבשר בלילה הזה', ומצה ומרור איתקשו לפסח, אבל סעודת שבת ויום טוב מצי אכיל להו מבעוד יום, כדאמר בפרק תפילת השחר (ברכות כז:) מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום מבעוד יום וכו'. ורבינו יהודה תירץ שאף אם נאמר שגם לגבי שבתות וימים טובים אינו יכול לאכול הסעודה עד שתחשך, מכל מקום יש חידוש מיוחד בערבי פסחים עי"ש, וכן מצינו בירושלמי (פסחים פ"י ה"א) 'תני ערב שבת מן המנחה ולמעלה לא יטעום כלום עד שתחשך' עכ"ל.

ומבואר שנחלקו הר"י מקורביל ורבינו יהודה האם אפשר לקיים סעודת שבת ויום טוב בתוספת שבת, שלדעת הר"י מקורביל אפשר לקיימן אף

לח. דבר שמואל וברכת אברהם (כתובות מז. בתוס' ד"ה דמסר).

לט. אמנם אין עיקר הדין בזה פשוט, וכפי שכבר העיר השאגת אריה (סי' סח) מדברי הראשונים (פסחים קח:) שמבואר מדבריהם שיש חיוב שמחה אף בליל ראשון, ואע"פ שאין שלמי שמחה שייכים בלילה, מכל מקום נוהגת מצות שמחה בשאר דברים, וכמבואר ברמב"ם (יום טוב פ"ו ה"ז-יט) שבכלל מצות שמחה נכלל גם השמחה בבשר ויין וכל אחד בראוי לו, וכן כתב בעמק ברכה בשם הגר"ח [ואמנם דעת התוס' במו"ק (יד: ד"ה עשה) שמצות השמחה בשאר דברים אינה אלא רק מצוה דרבנן, ודווקא בקרבן הוא דאורייתא, ולפי"ז לא שייכת מצות שמחה בליל יום טוב, ולא נוהג האיסור של 'ולא באשתך'].

מ. ובשיעורי ר' שמואל (כתובות מז. בתוס' ד"ה דמסר) כתב שהתוספות לא רצו לתרץ כך כיון שזה כבר נכלל בתירוץ אחר של הגמרא שם, 'דאי בעי מסר לה בלילא' שאינו זמן מלאכה.

מא. ברכת אברהם (כתובות מז. בתוס' ד"ה דמסר).

מבעוד יום, אחר שקיבל שבת בתוספת שבת, ולדעת רבינו יהודה אי אפשר לקיימן אלא בלילה ממש.

והרשב"א (ברכות כז: ד"ה הא) הביא שמקצת מן הגאונים[מב] אומרים שאין אומרים קידוש והבדלה עד שתחשך[מג]. וכן הביא הטור (או"ח ס' רצג) בשם הרי"ץ גיאות, שמכיון שנהגו כל ישראל כשיטת חכמים שאין מתפללין ערבית אלא משחשכה, אין להתפלל של שבת בערב שבת ולא של מוצאי שבת בשבת, ואין לקדש ולהבדיל אלא בכניסת היום וביציאתו ולא קודם לכן.

ביאור שיטת המתירים

והנה בדעת הר"י מקורביל מבואר שאף שדין תוספת שבת מועילה לענין עשיית סעודת שבת ויום טוב מבעוד יום, מכל מקום לענין דין אכילת מצה מבעוד יום, לא יועיל מה שקיבל על עצמו תוספת יום טוב, והטעם לכך הוא משום שלענין אכילת המצה ישנו דין מיוחד של ואכלו את הבשר 'בלילה' הזה[מד].

ובקובץ שיעורים (פסחים אות ריב) כתב לדייק מדברי התוס' שדעתם שאילולא הפסוק שנאמר בפסח בלילה הזה היה ראוי לומר שיוצא באכילת פסח ומצה בתוספת יום טוב, והיינו שכיון שקדוש היום לענין איסור מלאכה הוא הדין לגבי שאר מצוות היום, והקשה שלכאורה דבריהם סותרים למה שכתבו בכתובות (מז. ד"ה דמסר) שבתוספת יום טוב אין מצות ושמחת בחגך, אף שבתוספת יום טוב אסור במלאכה דאורייתא, וא"כ מה שונה מצות 'מצה' ממצות 'ושמחת'.

תוספת שבת לענין קידוש וסעודה

עוד צריך ביאור בדברי התוס', שהנה זה מבואר בדבריהם שכל המיעוט של בלילה הזה הוא רק לענין חובת אכילת מצה, אבל לענין סעודת שבת וקידוש היום אכן מועיל דין תוספת יום טוב, וכן כתב המגן אברהם (סי' רסז סק"א) בדעתם ובדעת הרא"ש (פסחים פ"י סי' ב).

וא"כ צריך ביאור מהו החילוק בין סעודת שבת ויום טוב וקידוש היום לשמחת יום טוב, שבדין סעודה וקידוש היום מועיל תוספת יום טוב להיות כמו יום טוב, ואילו בדין מצות שמחה שעל זה לא מועיל תוספת יום טוב לחייב במצוה זו כמו ביום טוב.

ובפשוטו היה צריך לומר שאכן התוס' בפסחים והתוס' בכתובות אינם מתאימים זה עם זה, ודעת התוס' בכתובות היא כדעת רבינו יהודה שהובא בתוס' שצידד שגם לענין סעודת שבת ויום טוב צריך לילה דוקא.

ויסוד המחלוקת היא בעיקר דין תוספת האם הוא רק לענין דין שביתה ואיסור מלאכה שאסור כבר מערב שבת וכנתבאר לעיל (אות ג) או שבדין תוספת נאמר שאף שאין זה שבת ממש, מכל מקום 'תוספת שבת כשבת' ודינה כשבת לכל הדינים, גם אלו שאינם מדין השביתה והאיסור מלאכה.

מחלוקת הפוסקים על קיום סעודה בתוספת שבת

ואמנם הבאר היטב (סי' רסז) הביא את דברי השל"ה שכתב בשם ספר חסידים [וכן כתב הב"ח (סי' תעב)] שמכל מקום צריך שיאכל משחשיכה כזית פת כדי לקיים מצות ג' סעודות בשבת, ולכאורה שיטתם היא שאכן לא מועיל דין תוספת שבת לגבי קיום מצות סעודת שבת[מה].

והט"ז (סי' רצא סק"ו) והעולת תמיד (סי' רסז) חולקים וסוברים שבודאי יצא ידי חובה אף שגמר קודם הלילה, ומשום שתוספת שבת ויום טוב שמוסיף מחול על הקודש, היא מדאורייתא, ונחשב כיום השבת לגמרי, וכדעת הר"י מקורביל.

ביאור האליה רבא

והאליה רבא (סי' רסז סק"ב) כתב ליישב דעת הספר חסידים שאינו יוצא מבעוד יום, שכיון שכתוב בדין שלוש סעודות, שלוש פעמים 'היום',

הרי זה בא למעט שדווקא בעיצומו של יום מועיל, ולא בתוספת שבת, שאינו עיצומו של יום.

דעת תוס' שעשיית הקידוש הוא מדין תוספת

והנה מדברי התוס' שהקשו מאי שנא מצה שאי אפשר לקיימה בתוספת יום טוב מדין קידוש וסעודה בתוספת יום טוב, מבואר שנקטו שעיקר הדין שמועיל קידוש היום מבעוד יום וכמבואר בגמרא (ברכות כז:) היינו מדין תוספת שבת, ורק לאחר שקיבל עליו תוספת שבת אז יכול הוא לקדש.

שיטות הראשונים שחלות תוספת מדאורייתא

וכתב הרא"ה (ברכות כז: בגמרא ד"ה אמרי' אהא) שכל זה דווקא משום שתוספת הוא דין מדאורייתא, שהרי קידוש היום הוא חיוב מן התורה ואם אינו נידון כשבת מן התורה לא שייך לקיים בזה קידוש היום, ועוד הוכיח מכך שכל מה שמוסיף חל בו דין תוספת שבת מדאורייתא, ולא רק כשיעור המחויב בו שהוא כל שהוא, אלא כיון שקיבל על עצמו להוסיף לשם תוספת, חל כולו כתוספת דאורייתא.

וכן מבואר באור זרוע (הל' ער"ש סי' יד) שהביא בשם רבינו תם שסבר שדין תוספת אינו אלא מדרבנן, והקשה עליו שלפי"ז כיצד מקדשים על היין ונפטרים מחובת קידוש דאורייתא, אלא ודאי שהוא מדאורייתא.

קושיא לדברי הרמב"ם שאין דין תוספת

והקשו האחרונים[מו] לשיטת הרמב"ם שאין דין תוספת שבת כלל, כפי שכתבו המגיד משנה (שביתת עשור פ"א ה"ו) והבית יוסף (סי' רסא ד"ה והרמב"ם) אם כן כיצד יכול לעשות קידוש היום מבעוד יום, הלא אף שיעשה קבלת שבת לא חלה בכך תוספת שבת, אלא לכאורה הוא רק מדין נדר, ואם כן נמצא שמקדש ביום חול, וכיצד יצא ידי חובת קידוש.

ויש שתירצו לפי דברי השו"ע הרב (סי' רסג קו"א אות ג) שיש דין קבלה על עיצומו של יום, שאינו מדין תוספת שבת, אלא שהאדם רשאי לקבוע שתחילת יום השביתה מתחיל לכל דיניו, ויש לומר שבזה הרמב"ם מודה, וכל מה שחולק הוא על דין 'תוספת שבת', לפי שאין מקור לדין של תוספת אלא ביום הכיפורים, אבל קבלה זו שקובעת שהתחיל עיצומו של יום אינה שייכת לדין תוספת כלל.

דעת הרמב"ם שזה דין לקדש בכניסתו

באופן נוסף יישבו את דברי הרמב"ם, שבמרומי שדה (פסחים צט: בתוס' ד"ה עד) הביא את דברי הרמב"ם שנראה מדבריו שעיקר דין עשיית הקידוש מבעוד יום אינו שייך לדין תוספת שבת ויום טוב, שכתב (פכ"ט ה"א) וז"ל "יש לו לאדם לקדש על הכוס ערב שבת מבעוד יום אע"פ שלא נכנסה השבת, וכן מבדיל על הכוס מבעוד יום אע"פ שעדיין היא שבת, שמצות זכירה לאומרה בין בשעת כניסתו ויציאתו בין קודם לשעה זו במעט' עכ"ל. וכבר כתב גם המנחת חינוך (מצוה לא אות ח) שמבואר מדברי הרמב"ם שגם לולא שהיה דין תוספת שבת ויום טוב [או גם אם נאמר שדין תוספת שבת זהו רק דין מדרבנן, וכפי שכך היא שיטת הרמב"ם וכפי שיתבאר להלן] מכל מקום ניתן לעשות קידוש מבעוד יום מפלג המנחה ואילך, היות ועיקר דין קידוש והבדלה אינו מעשה החייב להתקיים בשבת עצמה, אלא עיקר הדין הוא לקדש את השבת בכניסתה וביציאתה, או בסמוך להם מעט, וגם בלא דין תוספת שבת ניתן לקדש את השבת בכניסתה ונכלל בזה גם קודם שעה זו מעט, והיינו מפלג המנחה ואילך.

וכן מצינו בתוס' הרא"ש (ברכות כז: ד"ה אומר) שכתב שההוא אמינא בגמרא שאף אחרי קבלת שבת אינו רשאי לומר קידוש היום על הכוס, משום שקידוש היום הוא חיוב מן התורה ולא תועיל קבלת שבת לקיים זאת כיון שאינו שבת ממש, אכן מסקנת הגמרא שאומר קידוש היום, מפני שלא כתוב זכור ביום השבת, אלא זכור את יום השבת, ומשמע שאין צריך להיות יום השבת ממש, אלא סמוך לכניסתו[מז].

אמנם הפרי מגדים (או"ח סי' רעא משב"ז סק"א, ראש יוסף ברכות כז. ד"ה רב) מפקפק בזה, שלשון הרמב"ם 'קודם לשעה זו במעט' משמע שלכאורה דווקא בכניסתו או ביציאתו מעט, ולא שעה ורביע קודם הלילה, וכשם שאינו יכול לקדש בחצות היום של ערב שבת, שאין זה נחשב 'כניסתו'.

מב. כן מבואר בתשובת גאוני מזרח ומערב (סי' קמב) והו"ד בילקוט ביאורים להלן.

מג. אבל הרשב"א חולק עליהם. והפני יהושע (ברכות כז: ד"ה רב) כתב שיתכן שהם מפרשים ששאלת הגמרא אם אומר קדושה על הכוס או אינו אומר קדושה על הכוס, היינו משום שסוברים שדין קידוש על היין הוא רק מדרבנן, אבל מן התורה יוצאים בקדושת היום שאומרים בתפילה, ואע"פ שהתפלל מבעוד יום כיון שמוסיף מחול על הקודש יצא מן התורה ידי חובת קידוש בתפילה, והספק הוא אם צריך לקדש על הכוס לאחר שקידש בתפילה [וכמו שנסתפקו כעין זה בגמרא (שבת לג.) לענין הבדלה], או שאין צריך לקדש כלל. והשיבו שאע"פ שקידש בתפילה צריך לומר קדושה על הכוס, אבל הכוונה רק לאחר שתחשך.

מד. ומובא בשם הגרי"ז שאמר לבאר בכך את דברי בעל ההגדה של פסח, "יכול מראש חודש וכו' יכול מבעוד יום תלמוד לומר וכו' לא אמרתי אלא בשעה שמצה ומרור מונחים לפניך', וכבר נתקשו ראשונים מפרשי ההגדה מה היתה ההוה אמינא שתהיה אמירת ההגדה מבעוד יום, ואמר הגרי"ז שלפי דברי הר"י מקורביל יתכן לפרש שהייה ההוה אמינא שתהא אמירת ההגדה מבעוד יום באופן שקיבל על עצמו תוספת יום טוב, ועל זה באו דברי בעל ההגדה ומכיון שלענין אכילת מצה לא מועיל דין תוספת ממילא גם אמירת ההגדה צריכה על כרחך להיות ב'לילה הזה'.

מה. ומה שמבואר שמועיל לענין קידוש על כרחך נצטרך לומר בזה כפי שיתבאר להלן בענין קידוש מבעוד יום לדעת הרמב"ם.

מו. פרי מגדים (או"ח סי' רעא משב"ז סק"א, ראש יוסף ברכות כז. ד"ה רב), תורת חיים (סי' רסא סק"י-יא) ופרי יצחק (שו"ת ח"ב סי' ח).

מז. ויש להעיר למה הוצרך הרא"ש לזה, והרי לשיטתו נתבאר לעיל (אות א) שיש תוספת שבת

אוצר החכמה 18/06/2018

דעת המרדכי שמועיל תוספת דרבנן לפטור חובת קידוש דאורייתא

דעה נוספת היא דעת המרדכי (מגילה פ״ב רמז תשצח) שכתב וז״ל ׳נשאל לה״ר טוביא מוינא איך סומא פוטר בני ביתו בקידוש לשיטת רבי יהודה הסובר שסומא פטור מכל המצוות מדאורייתא (ב״ק פט.), ואף אם נאמר שמדרבנן חייבוהו במצוות, כיצד חיוב מדרבנן יכול להוציא חיוב מדאורייתא, והרי מצינו בגמרא (שבת כ:) שאינו מועיל. והשיב, שמצינו כעין זה לגבי קידוש, שמתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום, ואף שתוספת שבת לפניה היא דרבנן, ואילו קידוש היום הוא דאורייתא. ואף שלגבי נשים בברכת המזון (שם) אילו אינן חייבות אלא מדרבנן אינן מוציאות את האנשים, שאני התם שלא יבואו לידי חיוב לעולם, אבל סומא יכול לבוא לידי חיוב דאורייתא אם יתפקח והואיל וכך הוא, ממילא יכול להוציא אחרים אע״פ שהוא מדרבנן והם מדאורייתא. ומבואר מדבריו שסובר שעיקר הדין של תוספת שבת זהו דין דרבנן, ואעפ״כ מועיל הקידוש שנעשה בזמן זה לפטור גם מחובת קידוש דאורייתא הואיל ודרבנן מוציא דאורייתא, אלא שמה שדרבנן מוציא דאורייתא זהו בתנאי שגם הדרבנן יכול לבוא לידי חיוב דאורייתא זה תוכן דבריו.

ובקובץ שעורים (ח״ב סי׳ ל) כתב שצירוף זה צריך ביאור, וממה נפשך אם סובר המרדכי שחיוב מדרבנן נחשב כמחויב בדבר גם כלפי חיוב דאורייתא, א״כ מה צריך את הצירוף שיבוא לידי חיוב דאורייתא, ואם אינו נחשב בר חיובא א״כ מה יועיל זה שיכול הוא לבוא לידי חיוב דאורייתא.

נפקא מינה בקטן שהגדיל בליל שבת אחר הקידוש

ובמנחת חינוך (מצוה לא אות ט ד״ה ואם) כתב שיש נפקא מינה בין טעמו של הרמב״ם לטעמו של המרדכי, בגדול בן י״ג שנים שלא הביא שתי שערות ועשה קידוש בליל שבת, וביום השבת הביא שערות, ונמצא שהקידוש שעשה בליל שבת היה רק מדרבנן ועכשיו הוא מחויב מן התורה[מח], ולדברי המרדכי יוצא בקידוש שעשה בליל שבת אע״פ שהיה מחויב רק מדרבנן, אבל לשיטת הרמב״ם מה שיוצאים בקידוש שעושים מבעוד יום הוא משום שכך היא המצוה מן התורה שיכול לקדש מעט קודם לכניסת השבת, אבל הקטן שחיובו היה רק מדרבנן לא יצא בכך מן התורה, וחייב לקדש ביום מן התורה.

אוצר החכמה

אמנם כתב המנחת חינוך, שיתכן שחיוב קידוש ביום כשלא קידש בלילה הוא רק מדין תשלומין, ולכן מי שלא היה מחויב לקדש בלילה שהוא עיקר זמן החיוב, אין לו חיוב תשלומין.

קידוש בערב שבת קודם שיתפלל

המגן אברהם (סי׳ רעא סק״ה) הביא בשם הב״ח שהמקבל עליו שבת מבעוד יום אסור לטעום, והטעם לזה לכאורה מחמת שחל עליו דין קידוש שאוסרו באכילה. והיינו משום שכבר היא שעה הראויה לקידוש היום, ומשעה שחל עליו חובת קידוש, נאסר בטעימה קודם קידוש[מט].

וכתב עליו המגן אברהם ׳ונראה לי שאם רוצה לקבל שבת מבעוד יום ולקדש ולאכול ולהתפלל ערבית בלילה רשאי׳. ומתבאר שהמגן אברהם הכריע להלכה כשיטת התוספות וסיעתו, שמועיל קידוש היום מבעוד יום בתוספת שבת, וכן שקבלת שבת קובעת חלות חיוב קידוש היום.

השגת הגר״א שצריך דווקא להתפלל

ובמעשה רב (אות קיז) הובא על כך ׳שמעתי בשם הגאון החסיד שאמר שזה אינו נכון מדאמרינן בברכות (כז:) רב צלי של שבת וכו׳ תא שמע אמר רב נחמן אמר שמואל וכו׳ משמע דווקא כשמתפלל תחילה אז יכול לקדש מבעוד יום, אבל כשאינו מתפלל אינו יכול לקדש, וכן מצאתי בראב״ן (סי׳ קע) שכתב והמתפלל של שבת בערב שבת מבעוד יום מדעת מקדש נמי על הכוס מבעוד יום משמע דוקא שהתפלל תחילה׳ עכ״ל הר״ר חיים כץ.

ובהערות פעולת שכיר על ׳מעשה רב׳ העיר על דברי הגר״א, מנין לו שהמגן אברהם לא סבר כך, שהרי לכאורה כוונת הגר״א שאי אפשר שתחול עליו קדושת היום ע״י הקידוש, וצריך שמקודם יקדש היום בתפילה ואחרי כן יוכל לעשות קידוש, ואין סומכים על כך שהקידוש והקבלת שבת באים כאחד, אלא צריך להקדים תחילה את קדושת היום קודם הקידוש. ולפי״ז יש לומר שגם המגן אברהם מודה בזה ודקדק המגן אברהם בלשונו לכתוב שיקבל עליו שבת ויקדש, והיינו שמתחילה מקבל עליו שבת ע״י אמירת מזמור שיר. עוד הקשה שאם כן היה לו להביא ראיה לזה מדברי הגמרא (נא.) שקידוש היום גורם ליין שיבוא, ומבואר שאי אפשר שיהיה קידוש היום קודם קדושת היום. עוד הקשה שאין לזה שום ראיה מדברי הגמרא לגבי המעשה ברב, ואכן יש לומר שמה שנתפלל קודם, היה זה כדי לקבל עליו שבת קודם הקידוש, שתפילת שבת הרי היא קבלת שבת כמבואר בגמרא (ברכות כז: ורש״י ד״ה והיינו), וכמו כן יש לומר לאחר שקיבל עליו שבת בדברים, יכול לקדשה בקידוש היום.

אכן בעל כרחך צריך לומר בביאור דבריו, שהגר״א סבר כדברי הרא״ש (פ״ב סי׳ כד) שלא חלה קבלת שבת בדיבור או בהדלקת הנר, אלא דווקא בתפילת ערבית, וכפי שהוכיח שם הרא״ש ממעשה זה של רב, וממילא לא יועיל קידוש היום לקבלת שבת, וכל שכן שלא יועיל קבלה בדברים, אלא דווקא קבלה שמכח התפילה.

מערכה ה

תוספת שביעית

א. מקור הדין / **ב.** זמן התוספת / **ג.** גדר התוספת / **ד.** אלו מלאכות נאסרו בתוספת / **ה.** קליטה בתוספת שביעית / **ו.** תוספת במוצאי שביעית

א. מקור הדין

מצינו ג׳ שיטות במקור דין תוספת שביעית. האם הוא מפורש בתורה, או שנאמר בהלכה למשה מסיני, או שהוא רק מדרבנן.

דרשת ר״ע מהפסוק ׳בחריש ובקציר תשבות׳

א. במשנה במסכת שביעית (פ״א מ״ד) ובגמרא בסוגייתנו (ט. מו״ק ג:) מבואר שדעת רבי עקיבא היא שמקור הדין הוא מהפסוק ׳בחריש ובקציר תשבות, מן התורה, אמנם יש לומר שהוצרך לכך משום שכל מה שמוסיף הרבה אינו מדאוריתא, והתוספת דאוריתא הוא שיעור מועט כפי שהובא שם מדברי הראשונים. באופן נוסף יש לומר כדברי הפרי מגדים (סי׳ רסג משב״ז סק״ג) שמפלג המנחה קודם השקיעה אינו אלא מדרבנן, ובאותה שעה אינו ראוי לקידוש היום אלא משום חידושו של הרא״ש שמועיל אף סמוך לכניסתו.

מח. שמי שלא קידש בלילה חייב לקדש ביום כמבואר בפסחים (קה.).

מט. וראה בזה בפרי יצחק (שו״ת ח״ב סי׳ ט) בהרחבה.

א. בפרשת כי תשא (לד כא) כתוב ׳ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבות בחריש ובקציר תשבות׳, וסבר רבי עקיבא שאף שתחילת הפסוק עוסק באיסור מלאכה בשבת, מכל מקום סוף הפסוק ׳בחריש ובקציר תשבות׳ בא לאסור מלאכה בשביעית, וכתב רש״י (שם, מכות ח: ד״ה אין) שפירוש הפסוק הוא כך ׳ששת ימים תעבוד וביום השביעי תשבות, ועבודת ששת הימים שהתרתי לך יש שנה שהחריש והקציר אסור׳. ועוד כתב רש״י (שם ובסוגייתנו ד״ה אין) שאי אפשר לפרש שגם סוף הפסוק עוסק באיסור מלאכה בשבת ובא לאסור חרישה וקצירה בשבת ולא בשביעית, שהרי כל מלאכות נאסרו בשבת ולא רק חרישה וקצירה. וכן כתב בריטב״א (ד״ה ודמוסיפין).

שאין צריך לומר חריש וקציר של שביעית שכבר נאמר שדך לא תזרע, אלא חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית׳[א]. ודעת רבי ישמעאל שפסוק זה אינו עוסק באיסורי שנת השביעית, אלא באיסורי שבת ובא לומר שקציר העומר דוחה את השבת. ומקשה הגמרא (ט.) לדעת רבי ישמעאל מנין שמוסיפים מחול על הקודש, ומתרצת הגמרא שלומדים מהפסוק שנאמר (ויקרא כג לב) ביום הכיפורים ׳ועניתם את נפשותיכם והקשה רבי עקיבא איגר (גליון הש״ס ט. ד״ה כ״מ, ותוס׳ למשניות פ״א מ״ד) מדוע אי אפשר לפרש שסוף הפסוק בא לאסור חרישה וקצירה בתוספת שבת, שאמנם בשבת עצמה כל המלאכות אסורות מכל מקום בתוספת רק חרישה וקצירה אסורות. ומנין לרבי עקיבא שהפסוק בא לחדש חיוב תוספת בשביעית. ובשפת אמת (ט. ד״ה ורע״ק) תירץ שלא שייך תוספת שבת רק על חלק מהמלאכות שנאסרו בשבת עצמה, כיון שהתוספת היא על עצם קדושת היום, ולא על האיסור בפני עצמו, וכיון שחלה קדושת השבת בזמן התוספת, ממילא חל האיסור על כל המלאכות האסורות בשבת. וראה במערכה בענין ׳תוספת שבת ויום טוב׳ (אות ג) האם אכן תוספת שבת היא על עצם קדושת היום או רק על האיסורים.

ועוד תירצו [כעין זה כתב הקרן אורה (מו״ק ד.) וראה עוד בגבורת יצחק (שביעית פ״א מ״ד) ובמשנת יוסף (שביעית פ״א מ״ד בתוספות אחרונים ד״ה ובפשוט)], שכיון שלגבי שבת כתוב בתורה ׳ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך ובשביעית תשבות׳ הוקשו כל המלאכות זה לזה, ואין קיום של שביתה אלא בכל המלאכות כולם, ולכן אי אפשר לקיים תוספת שבת בחלק מהמלאכות. ועוד תירצו (משנת יוסף שם) לפי המבואר במדרש (רבה, בראשית פרשה י) ׳אמר רבי שמעון בן יוחאי בשר ודם שאינו יודע לא עתיו ולא רגעיו ולא שעותיו, הוא מוסיף מחול על

בתשעה, יכול בתשעה תלמוד לומר בערב, אי בערב יכול משתחשך, תלמוד לומר בתשעה, הא כיצד, מתחיל ומתענה מבעוד יום, מכאן שמוסיפים מחול על הקודש.

ההלכה למשה מסיני שיש תוספת לשביעית

ב. בגמרא במועד קטן (שם) נאמר שחיוב תוספת שביעית נלמד מהלכה למשה מסיני. ומקשה הגמרא על שיטת רבי עקיבא שהחיוב נלמד מהפסוק הנ"ל, הרי מהלכה למשה מסיני יש ללמוד חיוב זה, ולמה צריכה התורה לכתוב כן בפסוק[ב]. ותירצה הגמרא שרק לדעת רבי ישמעאל שחיוב תוספת שביעית לא נלמד מהפסוק הנ"ל, נתקבלה הלכה למשה מסיני לחייב תוספת בשביעית. אבל לדעת רבי עקיבא לא נתקבלה הלכה למשה מסיני לתוספת שביעית אלא לומדים כן מהפסוק הנ"ל.

ביאור דברי הגמרא שרבי ישמעאל לומד מתוספת יום הכיפורים

והקשו הראשונים[ג], לפי המתבאר בגמרא במועד קטן שלשיטת רבי ישמעאל חיוב תוספת שביעית נלמד מהלכה למשה מסיני, מדוע הגמרא בסוגייתנו הוצרכה לומר שרבי ישמעאל לומד חיוב תוספת מהפסוק שנאמר ביום הכיפורים. ורבים מהראשונים תירצו שאמנם חיוב תוספת בשביעית נלמד מהלכה למשה מסיני, אבל חיוב תוספת ביום הכיפורים ושבת ויום טוב אי אפשר ללמוד מההלכה כיון שאין למדים קל וחומר מהלכה, ועל כן שאלה הגמרא מנין רבי ישמעאל לומד חיוב תוספת בימים אלו, ותירצה שיש מקור מהפסוק שנאמר ביום הכיפורים.

ורבינו תם (תוספות ט. ד"ה ורבי, הו"ד גם בבעל המאור שם ד"ה הא) פירש ששאלת הגמרא היא מהיכן רבי ישמעאל לומד שיש גם חיוב תוספת אחרי שנת השביעית, שכן בהלכה למשה מסיני נאמר רק להוסיף לפני שנת השביעית, ותירצה הגמרא שחיוב זה אנו לומדים מהפסוק הנאמר ביום הכפורים 'מערב עד ערב תשבתו שבתכם', כל מקום שיש בו שבות מוסיפים מחול על הקודש[ד].

וברשב"א (ד"ה הא) כתב ששאלת הגמרא בסוגייתנו מנין רבי ישמעאל לומד חיוב תוספת שביעית, היא קודם מסקנת הגמרא במועד קטן שנתקבלה הלכה בענין זה, אבל באמת אחרי מסקנת הגמרא שם אין צורך ללמוד דין תוספת שביעית מהפסוק הנאמר ביום הכיפורים.

ובטורי אבן (ט. ד"ה ורבי) הקשה על דברי הראשונים, מדוע לא תירצו בפשיטות שלפי מסקנת הסוגיא במועד קטן שהחיוב הנאמר בהלכה למשה מסיני הוא רק בזמן שבית המקדש קיים, אבל בזמן שאין בית המקדש קיים לא, צריך פסוק לחיוב תוספת בשבת ויום טוב בזמן שאין בית המקדש קיים[ה]. ואכן מצינו בראב"ד (כתוב שם ט. ד"ה אמר) שכתב כן.

שיטת הסוברים שאין חיוב תוספת שביעית מהתורה כלל

ג. שיטת רבי יוחנן בגמרא במועד קטן (ד.) שאין חיוב תוספת שביעית מהתורה כלל, ודבריו נאמרו לישב את קושיית הגמרא שם שהביאה את דברי המשנה בשביעית (פ"א מ"א) 'עד מתי חורשין בשדה אילן ערב שביעית, בית שמאי אומרים כל זמן שיפה לפרי, ובית הלל אומרים עד העצרת וכו' רבי שמעון אומר אם כן נתנה תורה שיעור לכל אחד ואחד בידו, אלא בשדה הלבן עד הפסח ובשדה האילן עד העצרת. ואמר רבי שמעון בן פזי אמר רבי יהושע בן לוי משום בר קפרא, רבן גמליאל ובית דינו נמנו על שני פרקים הללו ובטלום'. ומקשה הגמרא איך רבן גמליאל ובית דינו ביטלום הרי הלכה למשה מסיני היא, ורבי יצחק תירץ שבהלכה נאמר להוסיף שלשים יום לפני ראש השנה, ורבנן תיקנו מפסח ומעצרת, והתנו שכל הרוצה לבטל תקנה זו, ואכן רבן גמליאל ובית דינו ביטלוה.

ורבי יוחנן תירץ שרבן גמליאל ובית דינו ביטלו לגמרי חיוב תוספת מהתורה, כיון שלמדו גזירה שוה משבת בראשית שאין איסור לפניה ולאחריה[ו]. אולם רב אשי הקשה על כך, איך באה גזירה שוה לעקור פסוק בתורה או הלכה למשה מסיני שאסור לחרוש בתוספת שביעית.

דברי רב אשי שתוספת נוהגת רק בזמן שבית המקדש קיים

ולכן פירש רב אשי שרבן גמליאל ובית דינו סוברים כרבי ישמעאל שחיוב תוספת שביעית נאמר בהלכה למשה מסיני, אלא שהחיוב נאמר רק לזמן שבית המקדש קיים, שכן באותה הלכה נאמר גם חיוב ניסוך המים ביחד עם חיוב תוספת שביעית, וכשם שניסוך המים נוהג רק בזמן שבית המקדש קיים, כך גם תוספת שביעית נוהגת רק בזמן[ז] שבית המקדש[ח] קיים[ט].

ועולה מדברי הגמרא שלדעת רבי יצחק יש חיוב תוספת מהתורה, ויש חיוב תוספת מדרבנן, ומהתורה החיוב הוא שלושים יום קודם ראש השנה, שכך נאמר בהלכה למשה מסיני, ורבנן הוסיפו מפסח או מעצרת, ורבן גמליאל

הקודש, אבל הקדוש ברוך הוא שהוא יודע רגעיו ועתיו ושעותיו, נכנס בו כחוט השערה', שמבואר בזה שמצות תוספת שבת היא שמירה שלא נכשל באיסורי שבת, ואם כן אין טעם לומר שרק מקצת מלאכות אסורות בזמן התוספת. עוד תירצו שאם גם סוף הפסוק מדבר על שביתת השבת מדוע כתוב פעמיים 'תשבות', היה די לכתוב 'וביום השביעי תשבות בחריש ובקציר', והיינו יודעים שסוף הפסוק אינו מדבר על שבת עצמה, אלא על התוספת, כיון שבשבת עצמה כל המלאכות אסורות ולא רק חרישה וקצירה, כמו שכתב רש"י, ומכך שחזר הפסוק וכתב 'תשבות' אחרי בחריש ובקציר, אנו לומדים שכוונת הפסוק לשביתה אחרת והיא שביתת השביעית והיינו לתוספת שביעית.

ב. החתם סופר (שו"ת קובץ תשובות סי' יט) הקשה מדוע הגמרא לא מתרצת שמהלכה למשה מסיני אין אנו יודעים אלא חיוב תוספת לפני תחילת השנה השביעית, וצריך את הפסוק 'בחריש ובקציר תשבות' לרבות גם חיוב תוספת בסוף השנה השביעית, כמו שדרש רבי עקיבא לרבות חריש הנכנס לשביעית וקציר היוצא לשמינית. ואמנם בשביל לרבות חיוב תוספת בסוף השנה אפשר לכתוב רק 'בקציר תשבות' ולא צריך לכתוב 'בחריש ובקציר תשבות', אך לפי המבואר בתוספות (ט. ד"ה שהרי) שאת המילה 'בחריש' צריך לכתוב בשביל לאסור חרישה בשביעית עצמה, רק שממילא אנו יודעים לאסור גם בתוספת, נמצא שכל הפסוק אינו מיותר, וצריך גם הלכה למשה מסיני להתיר לחרוש בשביל נטיעות. ואם כן קשה מדוע הגמרא לא תירצה כן.

ג. תוספות, תוספות הרא"ש (ט. ד"ה ורבי) רשב"א (שם ד"ה הא) ריטב"א (שם ד"ה ורבי) ור"ש (שביעית פ"א מ"א).

ד. וכן כתב באור זרוע (ח"ב הלכות ערב שבת סי' יד) וז"ל 'ונראה לי לפרש דלרבי ישמעאל תוספת שבת וימים טובים קראי נינהו בין לפניה בין לאחריה, כמו שמשמע דתשבתו שבתכם מרבה בין לפניה בין לאחריה, ויליף מינה שביעית נמי כדמסיק כל מקום שנאמר שבות וכו' ושביעית נמי נאמרה שבות. וההיא דמועד קטן הכי פירושו הלכתא נמי לרבי ישמעאל וקראי נמי אית ליה, ותרוייהו צריכי, דקראי לתוספת שלאחריה כדפרישית והלכתא למשתרי ילדה בערב שביעית, קראי לרבי עקיבא ולא הלכתא, דאי אתאי הלכתא למשרי ילדה, ממילא ליתסר זקנה כדקאמר התם, וקרא דבחריש דלשביעית גרידא אתי למה לי', עכ"ל.

והראב"ד (כתוב שם ט.) והריטב"א (שם ד"ה ורבי) הקשו על דברי רבינו תם, שאם רבי ישמעאל לומד את דין תוספת שאחריה מהפסוק שנאמר ביום הכיפורים, אם כן אפשר ללמוד מפסוק זה גם דין תוספת שלפניה, ושוב קשה מדוע הוצרך רבי ישמעאל ללמוד דין תוספת מהלכה למשה מסיני. ובחידושי הר"ן (ד"ה ורבי) הקשה להיפך, שלפי דברי רבינו תם צריך לומר שהפסוק שנאמר ביום הכיפורים אינו מלמד אלא על דין תוספת שאחריה, ולכן הוצרך רבי ישמעאל ללמוד דין תוספת לפניה מהלכה למשה מסיני, ואם כן מנין אנו יודעים שיש דין תוספת לפניה בשבת ויום טוב, הרי ההלכה נאמרה רק בשביעית. אולם לפי דברי האור זרוע הנ"ל מתיישבות קושיות אלו, כיון שבאמת לרבי ישמעאל אין צריך את ההלכה למשה מסיני ללמד איסור בתוספת שביעית לפניה, אלא להתיר חרישה בנטיעות. והר"ן (שם) כתב בתירוץ ראשון כמו שכתבו התוספות ששאלת הגמרא היא מנין רבי ישמעאל לומד תוספת בשבת ויום טוב, ובתירוץ שני כתב ששאלת הגמרא היא גם על תוספת שאחריה בשביעית וגם על תוספת שלפניה בשבת ויום טוב, והגמרא מתרצת שמהפסוק הנאמר ביום הכיפורים אנו לומדים דין תוספת לאחריה ולפניה בשבת ויום טוב ובשביעית, אלא שלימוד זה הוא רק אחרי שנאמר בהלכה למשה מסיני שיש תוספת לפניה בשביעית, שנתחדש בזה שגם בשביעית שייך תוספת מחול על הקודש, וממילא יש ללמוד גם דין תוספת שאחריה מהפסוק שנאמר ביום הכיפורים. ועוד כתב הר"ן שלא צריך פסוק ללמד על תוספת שאחריה בשביעית, אלא סברא היא שכמו שמצינו בכל ימי הקדושה שמוסיפים מחול על הקודש גם לפניה וגם לאחריה, כך גם בשביעית שמוסיפים שלושים יום לפניה משום שמוסיפים מחול על הקודש, יש לה תוספת גם אחריה. ועוד כתב הר"ן שאפשר לומר שלדעת רבי ישמעאל אין דין תוספת אחריה כלל. ובפני יהושע (ט. ד"ה ורבי ישמעאל) הקשה על דברי רבינו תם ששאלת הגמרא היא מנין רבי ישמעאל לומד דין תוספת שאחריה בשביעית, מה ההכרח שבאמת יש דין תוספת אחרי שביעית לדעת רבי ישמעאל, וראה מה שכתב ליישב ולבאר את דברי הגמרא לפי דרכו של רבינו תם.

ה. וראה במעדני ארץ (סי' ו) שביאר את דברי הראשונים ותירץ את קושייתו של הטורי אבן.

ו. וכתב החזון איש (סי' יז סק"א) שלפי דברי רבי יוחנן צריך לומר שמהגזירה שוה אנו לומדים שהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות' אינו עוסק באיסורי שביעית אלא באיסורי שבת כרבי ישמעאל, ולא נתקבלה הלכה למשה מסיני לתוספת שביעית כדעת רבי עקיבא, וממילא אין בתורה חיוב תוספת שביעית.

ז. באותה הלכה נאמרו ג' הלכות: א. מנהג ערבה במקדש, ב. ניסוך המים, ג. תוספת שביעית. וכתבו התוספות (שם ד"ה אלא) שמכך שניתנו שלש הלכות אלו יחד, אנו למדים שהן תלויות זו בזו. ובקרן אורה (שם ד"ה אלא) הביא את דברי רש"י בסוכה (לד. ד"ה ורבנן) שכתב שג' הלכות אלו נשאלו יחד בבית המדרש ולכן אמרו אותם כאחד. ומשמע מדבריו שלא ניתנו ביחד באותה הלכה, אלא כיון שנשאלו בבית המדרש על הלכות אלו אמרו אותם כאחד. ותמה הקרן אורה שאם כן מהיכן מוכח שתוספת שביעית אינה אסורה אלא בזמן שנוהג ניסוך המים, הרי הם לא נאמרו יחד בהלכה. אך כתב הקרן אורה שמדברי הרמב"ם בפירושו למשנה (שביעית פ"א מ"א) וביד החזקה (שמיטה ויובל פ"ג ה"א) משמע שנאמר מפורש בהלכה שתוספת שביעית אינה נוהגת אלא בזמן שבית המקדש קיים. והנה הגמרא תלתה את דין תוספת שביעית בניסוך המים ולא במנהג ערבה אף שגם זה נאמר יחד באותה הלכה, ובריטב"א (שם ד"ה דומיא) כתב שכיון שמנהג ערבה נוהג גם בזמן הזה מדרבנן ואילו ניסוך המים אינו נוהג אף מדרבנן, לכן הגמרא תלתה את דין תוספת בניסוך המים ולא במנהג ערבה. ובשם הגר"ח מובא (ח"י הגר"ח על הש"ס סי' עא) לבאר שמנהג ערבה נוהג מדאורייתא גם בזמן הזה, לפי דברי הרמב"ם (בית הבחירה פ"ו הט"ז) שמקריבים בזמן הזה אף על פי שאין בית המקדש, כיון שקדושת מקום המקדש לא בטלה גם בזמן הזה, ואפשר להקיף בערבה סביב מקום המזבח כמבואר בזבחים (נט.) שאפשר להקטיר על מקום המזבח שיש בו קדושת מזבח, אבל ניסוך המים אינו נוהג אלא כשיש מזבח בנוי במקומו, כיון שהדין הוא לנסך על המזבח עצמו כמו זריקת דם שאינה מתקיימת אלא על גופו של מזבח, ובזמן הזה שאין בית המקדש בנוי ואין מזבח עומד במקומו לא חל דין ניסוך המים. ולכן אמרו שגם תוספת שביעית אינה נוהגת בזמן הזה כמו שניסוך המים אינו נוהג בזמן הזה.

ח. בחתם סופר (קובץ תשובות סי' יט) הקשה, הרי בהלכה למשה מסיני לא נאמר איסור בתוספת שביעית אלא נאמר שמותר לחרוש בנטיעות בתוספת שביעית וממילא אנו יודעים שבשאר אילנות אסור, ואם כן מנין להקל ולומר שהאיסור נאמר רק בזמן שיש ניסוך המים, הרי יש לומר להיפך שההיתר לחרוש בנטיעות נאמר רק בזמן שיש ניסוך המים, אבל בזמן שאין ניסוך המים אפילו בנטיעות אסור לחרוש בתוספת.

ט. במשך חכמה (ויקרא פכ"ו פ"ב) כתב שלפי זה יש לפרש את הפסוק 'את שבתותי תשמרו ומקדשי תיראו אני ה'. שהכוונה היא לשמירת שנת השביעית שנקראת 'שבת לה', והיינו תוספת שביעית שהיא סייג ושמירה לשנת השביעית, וכיון שמצות תוספת שביעית נוהגת רק בזמן שבית המקדש קיים, לכן כתוב מיד 'וקדשי תיראו'.

ביטל את החיוב מדרבנן, ונשאר רק חיוב מהתורה שלושים יום קודם ראש השנה של שביעית.

אבל דעת רבי יוחנן שרבן גמליאל ובית דינו סברו שאין חיוב תוספת מהתורה כלל, וכן מצינו בירושלמי (שביעית פ"א ה"א) שיש אומרים שאין חיוב תוספת שביעית מהתורה, שכך נאמר שם 'רבי אחא בשם רבי יונתן בשעה שאסרו למקרא סמכו, ובשעה שהתירו למקרא סמכו בחריש ובקציר תשבות, בחריש שקצירו אסור, ואי זה זה חריש של ערב שביעית שהוא נכנס לשביעית וכו', ובשעה שהתירו למקרא סמכו ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך, מה ערב שבת בראשית את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה, אף ערב שבתות שנים את מותר לעשות מלאכה עד שתשקע החמה', ע"כ'.

ההלכה שחיוב תוספת שביעית הוא הלכה למשה מסיני

ולהלכה נפסק ברמב"ם (שמיטה ויובל פ"ג ה"א) שחיוב תוספת שביעית הוא הלכה למשה מסיני, ולא נאמר החיוב אלא בזמן שבית המקדש קיים, וז"ל 'עבודת הארץ בשנה שישית שלשים יום סמוך לשביעית אסורה הלכה למשה מסיני, מפני שהוא מתקנה לשביעית, ודבר זה בזמן שבית המקדש קיים הוא שנאסר מפי השמועה וכו', ובזמן שאין מקדש מותרין בעבודת הארץ עד ראש השנה כדין תורה'.

ומכך שכתב הרמב"ם שחיוב תוספת הוא הלכה למשה מסיני, מבואר שהרמב"ם פסק כדברי רבי ישמעאל שהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות' לא בא ללמדנו חיוב תוספת שביעית, אלא מהלכה למשה מסיני אנו לומדים כן. וכן מתבאר מדברי הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ז ה"ד) שקצירת העומר דוחה שבת, והיינו כדברי רבי ישמעאל שהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות' בא ללמד דין זה, ולא לתוספת שביעית.

ביאור פסקי הרמב"ם

אלא שהקשו האחרונים[א] מדברי הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"א ה"א) שכתב 'מצות עשה לשבות מעבודת הארץ בשנה שביעית שנאמר ושבתה הארץ ונאמר בחריש ובקציר תשבות', עכ"ל, וקשה, הרי הרמב"ם פסק כדעת רבי ישמעאל בדרשת הפסוק 'בחריש ובקציר תשבות', ויסוד כל דברי רבי ישמעאל הוא שפסוק זה עוסק בשביתת השבת ולא בשביתת השנה השביעית, ואיך הביא הרמב"ם פסוק זה לענין שביעית.

והאחרונים[ב] ביארו את דברי הרמב"ם על פי פירושו המחודש של הר"י בן מלכי צדק (שביעית פ"א מ"ד) בדרשת רבי ישמעאל 'מה חריש רשות אף קציר רשות', וז"ל 'רבי ישמעאל אומר בשנת שביעית הכתוב מדבר, ואיצטריך לומר לך מה חרישה רשות, פירוש אם רצה חורש ואם לאו אינו חורש, מאותו תשבות, אף קציר, מאותו קציר תשבות, מקציר דרשות, יצא קציר העומר שהוא חובה וקוצרו אתה בשביעית', עכ"ל, כלומר, שהפסוק בא ללמד שאין איסור קצירה בשביעית כשקוצר לצורך מצוה, ולכן מותר לקצור בשביעית לצורך העומר. אמנם פירוש זה הוא מחודש, ושאר הראשונים[ג] פירשו שלרבי ישמעאל הפסוק בא ללמד שקצירת העומר דוחה שבת, ולפי דבריהם הפסוק אינו עוסק כלל בדיני שביעית אלא בדיני שבת, אך יש לומר שהרמב"ם פירש כדברי המהר"י בן מלכי צדק[ד], ולכן אף שפסק כרבי ישמעאל שהפסוק לא בא לתוספת שביעית, מכל מקום כתב בתחילת הלכות שמיטה (שם) שמפסוק זה יש ללמוד שחרישה אסורה בשביעית, שכן גם לרבי ישמעאל הפסוק מדבר על חרישה וקצירה[טו] בשביעית[טז].

ובמהר"י קורקוס (שם) כתב בסוף דבריו, שכך היא דרכו של הרמב"ם להביא את הדרשה המבוארת יותר בפשיטות אף על פי שאינה עולה לפי פסק ההלכה.

ובפני יהושע (ט. בגמרא ד"ה ור"ע) הביא את דברי הבית יוסף (או"ח סי' תרד ד"ה ומ"ש חשיב) שכתב בדעת הטור שמקור דין תוספת שביעית ושבת ויום טוב הוא מהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות', והקשה הפני יהושע על דבריו שהרי קי"ל כרבי ישמעאל שפסוק זה אינו בא לרבות תוספת שביעית אלא ללמד שקצירת העומר דוחה שבת, כמבואר ברמב"ם (שם).

הדין שנאמר בהלכה למשה מסיני

בגמרא במועד קטן (שם) מבואר שבהלכה למשה מסיני לא נאמר במפורש לאסור עבודת קרקע בתוספת שביעית, אלא נאמר שמותר לחרוש בתוספת שביעית בשביל עשר נטיעות צעירות[יז] ורכות[יח], שיש חשש להפסד גדול אם לא יחרוש בשבילם את כל שטח השדה שבו הם נטועים עד ראש השנה של שביעית[יט], ומתוך שהוצרכה הלכה להתיר לחרוש לצורך נטיעות רכות, אנו למדים שלצורך שאר אילנות אסור לחרוש בתוספת שביעית.

וכתב באגרות משה (שו"ת יו"ד ח"א סי' ריז) שהטעם שלא נאמר בהלכה איסור מפורש, הוא משום שאיסור מפורש חמור יותר מאיסור שלא נאמר מפורש אלא רק נלמד מכלל היתר, כמו שמצינו בתורה שיש איסור לאו שנאמר במפורש, ויש איסור לאו הבא מכלל עשה, והיינו שנאמר לעשות את ההיתר ומכלל ההיתר אנו יודעים את האיסור, ולאו מפורש חמור יותר מלאו הבא מכלל עשה, כמו שכתב במנחת חינוך (מצוה שסד) שאם עשה תשובה על לאו הבא מכלל עשה מוחלים לו מיד, ואילו על לאו מפורש אין מוחלים לו עד יום הכיפורים, ואם כן יש לומר שאיסור תוספת שביעית אינו חמור כמו איסור מפורש, ולכן לא נאמר בהלכה למשה מסיני שאסור לחרוש בתוספת שביעית, אלא רק מכלל ההיתר לחרוש נטיעות רכות אנו לומדים שאסור לחרוש בתוספת, והרי זה כאיסור הבא מכלל עשה שמוחלים לו מיד כשחוזר בתשובה.

אם לוקים על מלאכה הנעשית בתוספת שביעית

ואכן מצינו ברבי עקיבא איגר (מו"ק ג: ד"ה אולם) ובקרן אורה (שם ד"ה הלכתא) שכתבו שכיון שלא נאמר בהלכה איסור מפורש, אלא רק מכלל היתר, אין לוקים עליו, שהרי זה כמו לאו הבא מכלל עשה שאין לוקים עליו. אמנם בערוך לנר (ב. ברש"י ד"ה לשמיטין) כתב שבלא טעם זה אין לוקים על כל איסור הנלמד מהלכה למשה מסיני[כ].

י. והנה ברש"י לעיל (ב. ד"ה לשמיטין) כתב, 'משנכנס תשרי אסור לחרוש ולזרוע מן התורה'. והקשה בטורי אבן (שם ד"ה לשמיטין) שמלשונו 'שמשנכנס תשרי אסור מהתורה' משמע שלפני שנכנס תשרי אסור רק מדרבנן, משום שתוספת שביעית היא רק מדרבנן, והרי בגמרא במועד קטן (ד.) מבואר שאף לרבי ישמעאל שאינו לומד חיוב תוספת שביעית מהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות', מכל מקום הלכה למשה מסיני היא ששלושים יום קודם ראש השנה אסור לחרוש בשדה, ואם כן איסור חרישה בתוספת הוא איסור תורה, ואיך כתב רש"י שרק משנכנס תשרי אסור מהתורה.

אולם בפני יהושע (ברש"י שם) כתב, שכוונת רש"י לדעת רבי יוחנן בגמרא שם שאין איסור תוספת שביעית מהתורה.

ובערוך לנר (ברש"י שם) כתב, שכוונת רש"י שרק משנכנס תשרי יש איסור לאו המפורש בתורה ולוקים עליו, אבל קודם שנכנס תשרי אינו אסור אלא מהלכה למשה מסיני ואין לוקים עליו.

ועוד יש לבאר בדברי רש"י, שהנה כבר פירשו הפני יהושע (שם) והטורי אבן (שם) שהוקשה לרש"י איך תנן במתניתין שתשרי הוא ראש השנה לשמיטין, הרי מבואר במשנה בשביעית (שם) שאיסור חרישה של שנת השמיטה מתחיל מפסח או מעצרת של שישית. ולכן פירש שחודש תשרי הוא ראש השנה לאיסור שמיטה מדאורייתא, ורק מדרבנן אסרו מפסח ומעצרת. ולפי זה יש לומר שאמנם האיסור מהתורה מתחיל שלושים יום קודם ראש השנה, מכל מקום טעם האיסור הוא משום שמתקן את הקרקע לצורך שנת השביעית שמתחילה בחודש תשרי, כמבואר ברמב"ם (שמיטה ויובל פ"ג ה"א), ואם כן שייך לומר שחודש תשרי הוא ראש השנה לאיסור של שנת השמיטה, כיון שגם האיסור לחרוש לי' יום קודם תשרי הוא משום שבכך מבטל את שמיטת השדה בשנת השמיטה אחרי חודש תשרי, אבל מה שאסרו רבנן מפסח או מעצרת, אין זה משום שהחרישה בזמנים אלו מועילה לשנת השביעית, כמו שהוכיח באגרות משה (שו"ת יו"ד ח"ג סי' קל) מדברי הר"ש (שביעית פ"ב מ"א ד"ה ליטע) והתוספות (ט: ד"ה ומותר) ורבינו עובדיה מברטנורא (שם פ"א מ"א ד"ה עד) שטעם האיסור מדרבנן בזמנים אלו הוא רק משום נראה כמתקן לצורך שביעית ולכן הוסיפו זמן לאיסור, ואם כן לא שייך לומר שתשרי הוא ראש השנה לאיסור שמיטה, כיון שרבנן הוסיפו ואסרו קודם חודש תשרי, ולכן כתב רש"י שתשרי הוא ראש השנה לאיסור דאורייתא.

יא. תוספות רבי עקיבא איגר (שביעית פ"ב אות יב) ומנחת חינוך (מצוה קיב, שכו).

יב. פאת השולחן (סי' א סק"א), אבי עזרי (שמיטה ויובל פ"א ה"א) ומעדני ארץ (סי' ו אות א).

יג. רש"י (ט. ד"ה רבי, שמות לד כא), תוספות (שבת קלא. ד"ה תאמר), ר"ש (שביעית פ"א מ"ד), רא"ש (שם) רע"ב (שם). וכן מצינו בפסיקתא זוטרתא (שמות שם) וז"ל 'בחריש ובקציר תשבות, מה חריש רשות אף קציר רשות וכו' יצא קציר העומר שהוא מצוה שאתה קוצר בשבת שחל להיות בששה עשר בניסן', ע"כ. אמנם הפאת השולחן (שם) כתב שמדברי הירושלמי (שביעית פ"א ה"ג, שקלים פ"ד ה"א) מוכח שלרבי ישמעאל הפסוק בא ללמד שקצירת העומר דוחה איסור שביעית, וכך כתוב בירושלמי 'בחריש ובקציר תשבות אין צריך לומר וכו' רבי ישמעאל כדעתיה דרבי ישמעאל אמר, אין העומר בא מסוריא יצא קציר העומר שהיא מצוה', ע"כ, והיינו שרבי ישמעאל שדורש מהפסוק שקצירת העומר דוחה איסור שביעית סובר שאין קצירת העומר באה מסוריא, שכן אם היה אפשר להביא את העומר מסוריא לא היה טעם להתיר לקצור בשביעית מארץ ישראל. ומבואר שרבי ישמעאל אינו דורש את הפסוק להתיר קצירת העומר בשבת אלא להתיר קצירת העומר בשביעית כפירושו של המהר"י בן מלכי צדק. ואכן מהר"י בן מלכי צדק בפירושו שם הביא את דברי הירושלמי שמסייעים לפירושו. ועוד הוסיף הפאת השולחן שאמנם בגמרא במנחות (עב.) משמע שרבי ישמעאל לומד מהפסוק להתיר קצירת העומר בשבת, אבל מסתימת דברי הגמרא (ט. מו"ק ד.) לא משמע כן.

יד. הפאת השולחן (שם) לא הביא את פירושו של הר"י בן מלכי צדק, וכתב מדעת עצמו שכך יפרש הרמב"ם את דרשת רבי ישמעאל וכמשמעות דברי הירושלמי הנ"ל.

טו. אך קשה שבפירוש הרמב"ם על המשנה בשביעית (שם) מבואר שפירש כדברי שאר הראשונים שלדעת רבי ישמעאל הפסוק בא ללמד שקצירת העומר דוחה שבת.

טז. ולפי זה קשה מה המקור שקצירת העומר דוחה שבת. וראה בקרן אורה (מנחות נ: ד"ה והגאון) ובשפת אמת (שם ד"ה אלא) שהביאו מקור מפסוק אחר שקצירת העומר דוחה שבת. וראה עוד בענין זה בדברי הקרן אורה במועד קטן (ד. ד"ה ועל פי).

יז. כן הוא לשון רש"י (שם ד"ה עשר) והראשונים שם.

יח. כן הוא לשון המאירי (תענית ד. ד"ה נטיעות).

יט. ראה בריטב"א (סוכה לד. ד"ה דאמר) שכתב שאם לא יחרוש בשבילם הם ימותו. וכעין זה כתב גם בתוספות רי"ד (מו"ק ג:).

כ. ובספר הערות (מו"ק שם ד"ה יכול) כתב שיש לומר, שכיון שאיסור תוספת שביעית אינו

והנה בגמרא במועד קטן (שם) נאמר "יכול ילקה על תוספת ראש השנה מבחריש ובקציר תשבות ונסיב לה תלמודא לפטורא כדבעינן למימר לקמן", ע"כ, וביאור דברי הגמרא הוא, שאם היינו לומדים איסור תוספת שביעית מהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות', היה עליו חיוב מלקות, אלא שאין לומדים מפסוק זה כמו שיתבאר בגמרא שם לקמן[כא], ולכן אינו לוקה.

והקשו הראשונים[כב] מדוע אם האיסור נלמד מהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות' לוקים עליו, הרי לא כתוב בפסוק זה אלא איסור עשה, ואין לוקים על איסור עשה.

ובתוספות (שם ד"ה יכול) תירצו, שאין אנו לומדים איסור חדש בתוספת שביעית, אלא הפסוק מלמדנו שאיסורי שנת השביעית עצמם מתחילים כבר מערב שביעית כדי להוסיף על שנת השביעית, וכיון שלוקה על האיסור בשנת השביעית ממילא לוקה עליו גם בתוספת[כג]. ובתוספות הרא"ש (שם ד"ה יכול) הוסיף שמצינו לגבי תוספת יום הכיפורים שאף שנאמר בלשון עשה 'מערב עד ערב תשבתו' וגו', צריך פסוק למעט שאין בו עונש ואזהרה, כמבואר ביומא (פא.), והיינו משום שלולא המיעוט היינו מפרשים שהפסוק בא להרחיב את דיני יום הכפורים גם בזמן התוספת, וכמו שביום הכיפורים עצמו לוקה וחייב כרת כך גם בזמן התוספת.

וברבי עקיבא איגר (שם) ובקרן אורה (בתוספות שם) הקשו על דברי התוספות מקושיית הגמרא שם על שיטת רבי עקיבא שדין תוספת שביעית נלמד מהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות', מדוע צריך גם פסוק וגם הלכה למשה מסיני לאסור בתוספת שביעית, ולפי דברי התוספות קושיית הגמרא לא מובנת, שהרי יש לומר שצריך גם פסוק וגם הלכה למשה מסיני, שכן אם היינו לומדים את האיסור רק מהלכה למשה מסיני לא היה עליו חיוב מלקות, כמבואר לעיל, ולכן בא הפסוק ללמדנו שאיסורי שביעית מתחילים כבר מזמן התוספת ולוקים עליהם. ואמנם אחרי שאנו לומדים את האיסור מהפסוק, שוב אין אנו צריכים ללמוד כן מההלכה למשה מסיני, מכל מקום הרי ההלכה נצרכת ללמדנו שמותר לחרוש בעשר נטיעות בתוספת שביעית. ואם כן צריך גם את הפסוק וגם את ההלכה, ולא מובן מדוע הגמרא אמרה שלא צריך גם פסוק וגם הלכה.

אמנם בתורת זרעים (שביעית פ"א מ"א) חידש, שגם אם האיסור נלמד מהלכה למשה מסיני חייבים עליו מלקות, כיון שבהלכה לא נאמר איסור כלל אלא נאמר שמותר לחרוש בתוספת שביעית בשביל נטיעות, וממילא אנו יודעים שיש איסור לחרוש בתוספת שביעית, ואם כן הביאור הוא שיש כאן גילוי שהאיסור שנאמר בתורה לחרוש בשביעית מתחיל מזמן התוספת, ולכן הוצרכה ההלכה להתיר לחרוש בנטיעות, וכיון שההלכה מפרשת שהאיסור שנאמר בתורה כולל גם את זמן התוספת, ממילא לוקים עליו כמו שלוקים על האיסור בשנה השביעית עצמה.

ובספר הערות (שם ד"ה יכול) תירץ, שיש לבאר את גדר איסור תוספת שביעית בב' דרכים: א. שהוסיפו זמן בערב שביעית לאסור בו את איסורי שביעית, וזמן התוספת אוסר מצד עצמו, כמו שבשבת ויום טוב הוסיפו זמן שאסור לעשות בו מלאכות. ב. שמדין החיוב לשבות ממלאכות בשנת השביעית אסרו לעשות מלאכות גם בתוספת שביעית, משום שכשעושה מלאכות בזמן התוספת הוא מועיל לשנת השביעית, וממילא חסר בקיום השביתה המוחלטת של שנת השביעית. ולפי דרך זו על כרחך שאין חיוב מלקות על עשיית מלאכות בתוספת שביעית, כיון שכל האיסור הוא כדי לקיים את מצות השביתה של שנת השביעית שהיא מצות עשה ואין בה מלקות. ורק לפי הדרך הראשונה שהרחיבו את זמן האיסור גם לזמן תוספת, אפשר לומר שבזמן זה חל איסור עשיית מלאכה כמו בשביעית עצמה ולוקה עליו.

אך נראה לומר שאם האיסור נלמד רק מהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות' הגדר הוא שהזמן של התוספת אוסר מצד עצמו, כיון שנתחדש שאיסורי שנת השביעית מתחילים מערב שביעית, אולם ממה שנתחדש בהלכה למשה מסיני שמותר לחרוש בתוספת שביעית לצורך עשר נטיעות משום שהן צריכות את החרישה גם עכשיו כדי שלא יופסדו, אנו למדים שכל האיסור בתוספת שביעית הוא רק כדי לקיים את השביתה של שנת השביעית, ולכן לא נאסר אלא לחרוש באילנות זקנות שעיקר התועלת בכך הוא רק לשנת השביעית, וממילא חסר בקיום שבתת השנה השביעית, אבל חרישה בנטיעות צעירות לא נאסרה בתוספת, כיון שהיא נצרכת גם לעכשיו ואין בה חסרון בקיום השביתה של שנת השביעית[כד].

ומעתה מבוארת היטב קושיית הגמרא על רבי עקיבא למה צריך גם את הפסוק וגם את ההלכה למשה מסיני לאיסור תוספת שביעית, שהרי אין לומר שהפסוק נצרך כדי לחייב מלקות על האיסור, כיון שמההלכה למשה מסיני מוכח שאין איסור מלאכה בתוספת שביעית אלא כדי לקיים את מצות השביתה בשנת השביעית, ועל כך אין חיוב מלקות.

אולם הקרן אורה הוסיף עוד להקשות על דברי התוספות, שפירשו שכוונת הגמרא שאם לומדים מ'בחריש ובקציר תשבות' יש חיוב מלקות בתוספת כמו בשביעית עצמה, שאם כן גם העושה מלאכה בתוספת שבת יתחייב מלקות וסקילה כמו בשבת עצמה, והרי קי"ל שאינו חייב מלקות בתוספת שבת אלא עובר רק באיסור עשה. ואמנם בדעת רבי עקיבא יש לומר שכיון שחיוב תוספת שבת נלמד בבמה מצינו מחיוב תוספת שביעית כמבואר בגמרא (ט.), אינו לוקה על עשיית מלאכה בתוספת שבת משום שאין עונשים מן הדין, אבל לדעת רבי ישמעאל שחיוב תוספת שבת נלמד מדכתיב 'תשבתו שבתכם', קשה למה לא יתחייב מלקות כמו בתוספת שביעית. ולכן כתב הקרן אורה שיותר נראה כדברי הריטב"א (שם ד"ה ורבי יוחנן) והתוספות הרא"ש (שם ד"ה יכול) בשם רש"י שבאמת אין צד שיש חיוב מלקות מדאורייתא, וכוונת הגמרא שהיה לוקה מכת מרדות מדרבנן.

מקור ההיתר לחרוש בנטיעות בתוספת שביעית לדעת ר"ע

ועולה מדברי הגמרא במועד קטן (שם) שרק לדעת רבי ישמעאל נאמרה הלכה למשה מסיני על תוספת שביעית, אבל לרבי עקיבא לא נאמרה הלכה על כך, והקשה הטורי אבן (ט. ד"ה חריש, הו"ד בתוספות רעק"א למשניות שביעית פ"א מ"ח), שאם כן מהו המקור של רבי עקיבא שמותר לחרוש בעשר נטיעות עד ראש השנה, הרי היתר זה נתקבל בהלכה למשה מסיני, וכיון שרבי עקיבא לא קיבל הלכה זו, ולכן הוצרך ללמוד מהפסוק איסור תוספת שביעית, מנין לו שיש חילוק בין נטיעות צעירות לנטיעות זקנות לגבי איסור חרישה בתוספת שביעית. והרי במשנה בשביעית (פ"א מ"ח) מבואר שרבי עקיבא עצמו מפרש עד אימתי נקראו נטיעות, ומוכח שאף רבי עקיבא סובר שיש היתר לחרוש בנטיעה בתוספת שביעית.

אם רבי עקיבא קיבל את ההלכה לענין תוספת שביעית

ואמנם בדברי רש"י (סוכה לד. ד"ה עשר) מבואר שאף לרבי עקיבא נאמרה הלכה למשה מסיני להתיר לחרוש בשביל נטיעות עד ראש השנה, אך הכפות תמרים (שם) הקשה על דבריו, שבגמרא במועד קטן (שם) מתבאר שאם נאמרה הלכה להתיר לחרוש בנטיעות בתוספת, יש ללמוד מכך את עיקר דין תוספת ולא צריך לדרוש כן מהפסוק, וכיון שרבי עקיבא דורש מהפסוק 'בחריש ובקציר' לתוספת שביעית, על כרחך שלדבריו לא נאמרה הלכה להתיר חרישה בנטיעות בתוספת שביעית. וכן כתב להדיא הריטב"א במועד קטן (ד. ד"ה הלכתא). ואם כן קשה מה המקור של רבי עקיבא שמותר לחרוש בנטיעות בזמן תוספת שביעית[כה].

אכן בתוספות (ט. ד"ה ורבי עקיבא) כתבו, שלפי דברי רב אשי במסקנת הגמרא במועד קטן (ד.) שההלכה נאמרה רק לזמן שבית המקדש קיים, יש לומר שאף רבי עקיבא קיבל הלכה זו, ומכל מקום הוצרך ללמוד מהפסוק לחייב תוספת שביעית גם בזמן שאין בית המקדש קיים, ולפי זה מקורו של רבי עקיבא שמותר לחרוש בשביל נטיעות הוא מההלכה.

אולם הפני יהושע (בתוספות שם) כתב, שבגמרא (תענית ג. ירושלמי פ"א ה"ה) מבואר שרבי עקיבא לא קיבל את ההלכה למשה מסיני לענין ניסוך

איסור חדש, אלא רק הרחבה באיסור של שנת השביעית עצמה שהוא אוסר גם בערב שביעית, יש ללקות על האיסור אף שהוא נלמד מהלכה למשה מסיני, אלא שכיון שבהלכה עצמה לא נאמר האיסור אלא מכלל היתר, אין זה עדיף מלאו הבא מכלל עשה שאין לוקים עליו.

כא. והיינו כשיטת רבי יוחנן שם בדעת רבן גמליאל שאין חיוב תוספת שביעית מהתורה כלל. או כשיטת רבי ישמעאל שאין לומדים איסור תוספת שביעית מהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות', אלא מהלכה למשה מסיני.

כב. תוספות, תוספות הרא"ש (שם ד"ה יכול) וריטב"א (ד"ה ורבי יוחנן).

כג. וברישא (שם ד"ה ורבי יוחנן) ובתוספות הרא"ש (שם ד"ה יכול) כתבו בשם רש"י, שבאמת אין צד שיש חיוב מלקות מדאורייתא, וכוונת הגמרא שהיה לוקה מכת מרדות מדרבנן.

כד. ובגדר תוספת שביעית ראה להלן בהרחבה (אות ג).

כה. ובכפות תמרים (שם) כתב וז"ל "יש לומר כיון דתוספת נאמר בקרא, החילוק שמחלקים בין זקנות לנטיעות הוא מכלל תורה שבעל פה, וזה לא נקרא הלכה למשה מסיני, דלא נקרא הלכה למשה מסיני אלא מידי דלית ליה רמז בקרא", עכ"ל, והדברים צריכים ביאור. וראה בספר משנת יוסף על מסכת שביעית (פ"א מ"ח בתוספות אחרונים) שעמד על ביאור הדברים.

אהח18/06/2018

המים[כו], ואם כן לשיטתו אין לומר שההלכה נאמרה רק לזמן שבית המקדש קיים, שהרי בגמרא מבואר שלא נאמר מפורש בהלכה שתוספת שביעית נוהגת רק בזמן שבית המקדש קיים, אלא רק משום שבהלכה זו נאמר גם ניסוך המים שנוהג רק בזמן שבית המקדש קיים, אנו אומרים שגם תוספת נוהגת רק בזמן שבית המקדש קיים, אבל לרבי עקיבא שלא נאמר הלכה לענין ניסוך המים אין לנו מקור לומר שההלכה נאמרה רק לזמן שבית המקדש קיים. ואם כן על כרחך שרבי עקיבא לא קיבל הלכה גם לענין תוספת שביעית, ושוב קשה לשיטת רבי עקיבא מהו טעם ההיתר לחרוש בנטיעות בתוספת שביעית.

לרבי עקיבא מותר בנטיעות משום שנחשב 'אוקמיה אילנא'

ובמלאכת שלמה (על המשנה שם) כתב, שהטעם שלרבי עקיבא מותר לחרוש בשביל נטיעות הוא משום שאם לא יחרוש בשבילם הם יתייבשו, ואם כן החרישה נעשית רק כדי 'לאוקומי אילנא' שהיא מותרת אף בשביעית עצמה, כמבואר בגמרא בעבודה זרה (נ:).

ומצינו כן בשיטה לתלמיד הר"י מפריש (מו"ק ד. ד"ה וקראי) וז"ל 'וממילא שרי רבי עקיבא ילדה, דקסבר אוקמיה אילנא הוא'.

אך הקשו (שו"ת אגרות משה יו"ד ח"ג סי' קל, שו"ת מנחת שלמה תנינא ב-ג, סי' קטז) על כך, שאם כן גם בשביעית עצמה צריך להיות מותר לחרוש בעשר נטיעות, ומדוע לרבי ישמעאל צריך הלכה למשה מסיני להתיר בתוספת שביעית[כז]. אלא על כרחך שחרישה זו משביחה את האילן, ואין זה נחשב 'לאוקמי אילנא'[כח].

אולם מצינו בתוספות (תענית ג. ד"ה עשר) שכתבו שטעם ההיתר לחרוש בנטיעות הוא משום שנחשב 'לאוקמי אילנא', וכעין זה כתב גם בתוספות רי"ד (מו"ק ג: ד"ה עשר). וביאר במנחת שלמה (שו"ת ח"א סי' נא) שכוונתם שהאיסור בתוספת שביעית הוא רק לצורך שביעית, אבל כשחורש בשביל הנטיעות שלא יתייבשו אינו עושה בשביל שנת השביעית אלא בשביל שיתקיימו עכשיו, וזה לא נאסר בתוספת.

ולפי זה מבואר הטעם שמותר לחרוש בנטיעות בתוספת שביעית אף לדעת רבי עקיבא שלא נתקבלה הלכה למשה מסיני, והיינו משום שלא נאסרה חרישה בתוספת אלא לצורך שנת השביעית[כט]. אלא שאם כן צריך לבאר דעת רבי ישמעאל שמצריך הלכה למשה מסיני להתיר חרישה בנטיעות, הרי אינו חורש לצורך שנת השביעית אלא כדי שלא יתייבשו עכשיו.

וביארו אחרונים[ל], שדווקא לדעת רבי עקיבא שמקור חיוב תוספת שביעית הוא מהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות', גדר האיסור הוא שאסור לחרוש בשישית את חרישת שנת השביעית, וכלשון הגמרא 'חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית', והיינו שאסור לחרוש בערב שביעית לצורך שנת השביעית, ולכן גם בלא הלכה למשה מסיני אין לאסור חרישה בשביל נטיעות שכן אינו חורש לצורך שנת השביעית, אולם לדעת רבי ישמעאל שהאיסור עצמו נלמד מהלכה למשה מסיני, הגדר הוא שחל איסור על עצם הזמן של שנת השישית כדי להוסיף על שנת השביעית, ואף אם אינו עושה לצורך שנת השביעית אסור, ולכן לולא שנתחדש בהלכה שמותר לחרוש בשביל נטיעות היה אסור אף שאינו עושה בשביל שנת השביעית[לא].

לרבי עקיבא מותר בנטיעות רק מפסח או מעצרת

ובמנחת שלמה (שם) כתב ליישב לפי המבואר בגמרא במועד קטן שם, שלדעת רבי ישמעאל ישנם ב' זמנים לאיסור תוספת שביעית: א. שלושים יום קודם לשביעית, ובזמן זה האיסור הוא מההתורה מהלכה למשה מסיני. ב. מפסח או מעצרת של שנה ששית, ובזמן זה האיסור הוא מדרבנן, וכמו כן יש לומר בדעת רבי עקיבא שהאיסור מהתורה שנלמד מהפסוק, הוא רק שלושים יום קודם ראש השנה, כמו שמצינו בכל מקום ששלושים יום בשנה חשוב שנה, ומדרבנן תיקנו שלא לעבוד בקרקע מפסח ועצרת[לב]. ולפי זה יש לומר שרבי עקיבא סובר שרבנן לא תיקנו לאסור מפסח ועצרת אלא באילנות זקנות ולא בנטיעות, ונמצא שנטיעות אסורות רק שלושים יום קודם ראש השנה, ולכן פירש רבי עקיבא במשנה שם אימתי נקראו נטיעות שאינן אסורות אלא רק שלושים יום קודם ראש השנה. ומה שנאמר במשנה בשביעית (פ"א מ"א) שמותר לחרוש בנטיעות עד ראש השנה, הוא להלכה שקיי"ל כרבי ישמעאל שסובר שבהלכה למשה מסיני נאמר שעשר נטיעות מותרות עד ראש השנה[לג].

ב. זמן התוספת

זמן התוספת מהתורה ומדרבנן לדעת רבי ישמעאל

במסכת שביעית (פ"א מ"א) שנינו 'עד אימתי חורשין בשדה האילן ערב שביעית, בית שמאי אומרים כל זמן שהוא יפה לפרי, ובית הלל אומרים עד העצרת, (פ"ב מ"א) עד אימתי חורשין בשדה הלבן ערב שביעית וכו' בשדה הלבן עד הפסח ובשדה האילן עד עצרת'. והובאו משניות אלו בגמרא במועד קטן (ג:).

וברש"י (שם ד"ה כל) מבואר שטעם האיסור מפסח ומעצרת הוא משום שעד זמנים אלו החרישה מועילה לפירות שגדלו בשנה השישית, אבל מפסח ועצרת אין החרישה מועילה לשנה השישית, ונחשב כמתקן לצורך פירות שביעית. והראשונים בסוגייתנו (ט: תוספות ד"ה ומותר, ריטב"א ד"ה והקשה) הביאו שבירושלמי (שביעית פ"א ה"א) נאמר טעם זה.

ומבואר בגמרא (שם) שלדעת רבי ישמעאל האיסור לחרוש מפסח ועצרת, הוא רק מדרבנן, אבל מהתורה הזמן המחויב בתוספת שביעית הוא שלושים יום קודם ראש השנה, שכך נאמר בהלכה למשה מסיני[לד].

זמן התוספת מהתורה לדעת רבי עקיבא

ולדעת רבי עקיבא שתוספת שביעית לא נאמרה בהלכה למשה מסיני אלא בפסוק 'בחריש ובקציר תשבות', לא נתבאר בגמרא כמה זמן צריך להוסיף על השביעית, ובפסוק עצמו גם לא נתפרש שיעור הזמן, אלא רק שיש דין תוספת לשנה השביעית.

ולפי משמעות לשונו של רבי עקיבא שהאיסור הוא מחמת שהחרישה נכנסת לשביעית, שפירושו הוא שהחרישה מועילה לשביעית כמו שפירש רש"י (ט. ד"ה חריש), יש לדון שהאיסור מהתורה אינו תלוי בזמן מסוים, אלא כל חרישה שמועילה לשנת השביעית אסורה אף קודם שלושים יום לפני ראש השנה.

אולם ברש"י (סוכה לד. ד"ה עשר, מו"ק ד"ה קראי) ובריטב"א (ט. ד"ה אלא) מבואר שאף לרבי עקיבא זמן התוספת מהתורה הוא רק שלושים יום קודם ראש השנה[לה]. וצריך ביאור מהיכן למדנו שהזמן הוא שלושים יום, הרי בפסוק לא נאמר זמן[לו].

טעם שיעור התוספת שלושים יום

וצריך לומר שרק חרישה הנעשית בתוך שלושים יום מועילה לשנת השביעית, ולכן האיסור הוא בשלושים יום קודם ראש השנה. וכן כתב הריטב"א שם וז"ל 'חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית, פירוש שהיא מועלת לשביעית וזה מן התורה שלשים יום קודם שביעית'.

וכן כתב הר"ש (שביעית פ"א מ"ד ד"ה אין) וז"ל 'תניהו ענין לחרישה של ערב שביעית הנכנס לשביעית כגון הנך ל' יום לפני ר"ה דמהניא ההיא חרישה בשביעית'.

כו. וכן כתב בשיטה לתלמיד הר"י מפריש (מו"ק ד. ד"ה וקראי).

כז. וראה במנחת שלמה (שו"ת תנינא ב-ג סי' קטז) שכתב שיש לומר שבשביל שלא יתייבשו הנטיעות אין צורך לחרוש את כל הבית סאה, אלא רק כדי צרכן, ובהלכה למשה מסיני נתחדש שמותר לחרוש את כל הבית סאה בשביל הנטיעות. אך כתב שפירוש זה דחוק.

כח. ובמנחת שלמה (שו"ת, ח"א סי' נא אות ח) כתב בתחילה, שההיתר לעשות מלאכה כדי 'לאוקמי אילנא' הוא רק במלאכות דרבנן ולא במלאכות דאורייתא, ולכן אין להתיר לחרוש בנטיעות מטעם שעושה 'לאוקמי אילנא', כיון שחרישה היא מלאכה דאורייתא. אמנם בסוף דבריו כתב שאף מלאכות דאורייתא התירו כדי 'לאוקמי אילנא'.

כט. וכן כתב באבי עזרי (שמיטה ויובל פ"א ה"א).

ל. אגרות משה (שם) ואשר לשלמה (שביעית פ"א מ"ו).

לא. וראה להלן (אות ג) בגדר תוספת שביעית.

לב. אמנם ראה להלן (אות ב) שיש מחלוקת ראשונים מהו זמן התוספת לדעת רבי עקיבא, והובאו בארוכה כל דברי הראשונים והאחרונים בענין זה.

לג. ולהלן (אות ב) הובאו עוד דרכים לבאר את דעת רבי עקיבא בטעם ההיתר לחרוש בעשר נטיעות קודם ראש השנה.

לד. מלשונו של רבי יצחק בגמרא (שם) 'כי גמירי הלכתא שלשים יום לפני ראש השנה', משמע שבהלכה נאמר שזמן התוספת הוא שלושים יום, וכן כתב להדיא הרמב"ן (ט: ד"ה וראיתי), אולם ראה להלן שבדעת רש"י יש לפרש שלא נאמר מפורש להוסיף שלושים יום.

לה. אולם במשנה ראשונה (שביעית פ"א מ"א) דקדק מדברי רבינו עובדיה מברטנורא (שם) שלדעת רבי עקיבא אסור מהתורה מפסח ומעצרת, שכתב בפירושו על דברי המשנה שם שאין חורשין מפסח ומעצרת כיון 'שצריך להוסיף משנה ששית על השביעית באיסור עבודת הארץ ולקמן ילפינן לה מקראי', ומשמע שהאיסור מפסח ומעצרת נלמד מהפסוקים שהובאו בסוף הפרק שם. והיינו שהאיסור הוא מהתורה. וכן משמע מדברי הרמב"ם בפירוש המשנה שם. וראה בחזון איש (סי' יז ס"ק יב) שכתב בתחילה שיש לומר שלרבי עקיבא אסור מהתורה מפסח בשדה לבן ומעצרת בשדה אילן. אך כתב שכיון שבגמרא במועד קטן מבואר שרק שלושים יום קודם ראש השנה אסור מהתורה, אין לעשות מחלוקת בדבר זה, וצריך לומר שגם רבי עקיבא סובר שאין איסור מהתורה קודם שלושים יום, כיון שהוא זמן מופלג קודם שביעית.

לו. ובערוך לנר (ט. ד"ה בגמרא חריש) כתב שיש לומר שרבי עקיבא סבר שבהלכה למשה מסיני נאמר שזמן התוספת שלושים יום.

וכן מבואר בדברי הרמב"ם שכתב 'עבודת הארץ בשנה ששית שלשים יום סמוך לשביעית אסורה הלכה למשה מסיני, מפני שהוא מתקנה לשביעית', ומבואר שרק עבודת הקרקע הנעשית בתוך שלושים יום מועילה לשנת השביעית.

ובתוספות (מו"ק ד. ד"ה אלא) כתבו ששיעור שלושים יום לא נאמר בפסוק, אלא אומד חכמים הוא[לי], וביאר באגרות משה (שו"ת יו"ד ח"ג ס' קל) שחכמים אמדו שבתוך שלושים יום החרישה מועילה לשנת השביעית.

אך אם כן קשה, שהרי נתבאר לעיל שבירושלמי ובראשונים כתבו שהטעם שרבנן אסרו לחרוש מפסח ועצרת הוא משום שמזמנים אלו החרישה אינה מועילה לשישית, ולכאורה כוונת הדברים היא שכיון שהחרישה אינה מועילה לשישית על כרחך היא נעשית לצורך שביעית, ולכן היא אסורה מפסח ועצרת, ואם כן איך כתבו הראשונים שרק משלושים יום קודם לשביעית החרישה נעשית לצורך שביעית.

ובאגרות משה כתב, שמפסח ועצרת אין החרישה מועילה לשביעית באופן הראוי להאסר, אלא שרבנן אסרו כל חרישה שאינה מועילה לשישית, משום שהיא נראית חרישה לצורך שביעית. וכיון שמפסח ועצרת אין החרישה מועילה לשישית אסרוה רבנן,

ואכן מלשון הר"ש (שם פ"ב מ"א ד"ה ליטע) והתוספות (ט: ד"ה ומותר) ורבינו עובדיה מברטנורא (שם פ"א מ"א ד"ה עד) משמע שהאיסור מפסח ועצרת הוא רק משום ש'מחזי כמתקן שדהו לצורך שביעית', ולא משום שבאמת מתקן לצורך שביעית.

ובריטב"א (שם ד"ה אלא) כתב, 'חריש של ערב שביעית הנכנסת לשביעית, פירוש שהיא מועלת בשביעית וזה מן התורה שלשים יום קודם שביעית, וחכמים הוסיפו בשדה לבן מן הפסח ובשדה אילן מן העצרת דבהכי מועילין בשביעית', הרי שאף שבתחילה כתב שהאיסור מהתורה הוא משום שהחרישה מועילה לשביעית ואסרו רק שלושים יום, מכל מקום כתב שחכמים הוסיפו מפסח ועצרת משום שהחרישה מועילה בשביעית, ועל כרחך צריך לפרש שהתועלת של החרישה מפסח ועצרת עד שלושים יום קודם ראש השנה אינה חשובה להיות אסורה מהתורה, ורק חכמים אסרוה[לח].

ומצינו טעם נוסף שזמן התוספת הוא שלושים יום קודם ראש השנה, בדברי רש"י (י: ד"ה צריך) שכתב וז"ל 'שלשים לקליטה, ושלשים לתוספת, כרבי אליעזר', עכ"ל, מבואר בדבריו שזמן התוספת שלושים יום הוא משום ששלושים יום בשנה חשובים שנה, והיינו דווקא לדעת רבי אליעזר ששלושים יום בשנה חשובים שנה, כמבואר בגמרא שם, אבל לדעת רבי מאיר שיום אחד בשנה חשוב שנה, שיעור התוספת הוא יום אחד בלבד[לט]. והרמב"ן (ט: ד"ה וראיתי) הקשה על דבריו שהרי בהלכה למשה מסיני נאמר שזמן התוספת הוא שלושים יום, ואין זה שייך למחלוקת רבי מאיר ורבי אליעזר כמה ימים חשובים שנה.

דברי רש"י והרמב"ם בטעם שתוספת שלושים יום

אך כדברי רש"י מתבאר גם מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (שביעית פ"ב מ"ו) שכתב וז"ל 'וכל התנאים מודים שצריך שתעלה לו שנה קודם שנת השמטה ואז מותרת אותה נטיעה בערב שביעית, ובזה הם חלוקים, תנא קמא סובר יום אחד בשנה חשוב שנה. רבי יהודה ורבי יוסי ורבי שמעון סוברים שלשים יום בשנה חשובים שנה', עכ"ל. ומבואר ששיעור התוספת הוא שנה, ואם יום אחד בשנה חשוב שנה די בתוספת יום אחד כדי שתעלה לו שנה לתוספת, ואם שלושים יום בשנה חשובים שנה צריך להוסיף שלושים יום קודם ראש השנה כדי שתעלה לו שנה לתוספת[מ].

ועל קושיית הרמב"ן שהרי בהלכה למשה מסיני נאמר שזמן התוספת הוא שלושים יום, כתב באגרות משה (שו"ת יו"ד ח"ג ס' קל) שרש"י סבר שבהלכה לא נאמר שצריך להוסיף שלושים יום, אלא נאמר להוסיף זמן שיש לו חשיבות של שנה[מא]. ועוד יש לומר שרבי מאיר סבר כרבי עקיבא שחיוב תוספת נלמד מהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות', ולא כתוב בפסוק כמה הוא זמן התוספת, והבינו חז"ל שזמן התוספת הוא שנה[מב], ולרבי מאיר שיום אחד חשוב שנה, זמן התוספת הוא יום אחד בלבד.

מקור לדברי רש"י והרמב"ם

והביאו[מג] מקור לדברי רש"י והרמב"ם ששיעור התוספת הוא שנה, מדברי התורת כהנים (פרשת בהר פרשא א) על פי פירוש הגר"א[אוצר החכמה] שכך איתא שם 'ומנין לשלושים יום לפני ראש השנה הרי הן ככל השנה, תלמוד לומר ובשנה השביעית שבתון יהיה לארץ'. ופירש הגר"א שהיינו שלושים יום לפני ראש השנה שהם נחשבים כמו השנה שאחריה, ולומדים דבר זה מדכתיב 'ובשנה השביעית', ולא כתיב 'ובשביעית' לרבות שנה שקודם שביעית שיהיה דינה כמו שביעית, והיינו בשלושים יום קודם ראש השנה ולכך קורא להם הפסוק שנה משום ששלושים יום בשנה חשוב שנה. ומבואר שדין התוספת הוא להוסיף שנה, אלא ששלושים יום בשנה חשובים שנה, ואם כן לרבי מאיר שיום אחד בשנה חשוב שנה אין צריך להוסיף אלא יום אחד[מד].

הוכחות המנחת שלמה שאין שיעור תוספת יום אחד

ובמנחת שלמה (שו"ת תנינא ב - ג ס' קטו) הקשה על דברי רש"י והרמב"ם שלדעת רבי מאיר שיעור התוספת הוא רק יום אחד, שהרי בגמרא (מו"ק ד.) מבואר שנתקבלה הלכה למשה מסיני להתיר חרישה בעשר נטיעות בתוספת שביעית, וטעם ההיתר הוא משום שאם לא יחרוש בהם בזמן התוספת הם ינזקו ויופסדו, ואם התוספת היא רק יום אחד, מדוע התירו לחרוש בהם, וכי מניעת חרישה ביום אחד בלבד תגרום להפסדם[מה].

ועוד הקשה (שם), שאם התוספת הוא מדין שלושים יום בשנה חשובים שנה, יועיל מקצת היום מדין מקצת היום ככולו ואין צריך להוסיף שלושים יום שלמים אלא די בכ"ט יום ומקצת, ולא משמע כן מסתימת דברי הגמרא, שלא נזכר בשום מקום שאין צריך שלושים יום שלמים. ועוד קשה, שלרבי מאיר שיום אחד בשנה חשוב שנה יועיל גם מקצת יום של ערב שביעית מדין מקצת היום ככולו, והיינו שעה קלה לפני תחילת ראש השנה של שביעית, והרי בזמן זה אסור לעשות מלאכה מדין תוספת יום טוב ומה נתחדש בדין תוספת שביעית[מו].

דברי התוספות במועד קטן שלכולי עלמא יש תוספת משהו

בתוספות במועד קטן (ד. ד"ה מה) מצינו שיש שיעור נוסף לזמן תוספת שביעית מלבד השיעורים שנאמרו במשנה ובגמרא הנ"ל. שהנה בגמרא שם הובאו דברי רבי יוחנן שאמר בדעת רבן גמליאל שאין חיוב תוספת שביעית מהתורה, ולכן אין איסור לעשות מלאכה שלושים יום קודם שביעית, ומשום שלומדים בגזירה שוה 'שבת שבת, משבת בראשית, מה להלן היא אסורה לפניה ולאחריה מותרין, אף כאן היא אסורה לפניה ולאחריה מותרין', שביעית נוהגת שנה שלימה, צריך להוסיף זמן שיש לו חשיבות שנה, וכן בתוספת שבת ויום טוב שהזמן הוא יום אחד צריך להוסיף מקצת יום שיש לו חשיבות של יום. ולפי זה מבואר היטב שרבי עקיבא לומד תוספת שבת ויום טוב מתוספת שביעית, אף שזמן תוספת שביעית הוא שלושים יום וזמן תוספת שבת ויום טוב הוא רק זמן מועט ביום, והיינו משום שיסוד הדין הוא להוסיף כעין הקדושה, ובשביעית התוספת היא שנה כעין הקדושה עצמה, ובשבת ויום טוב התוספת היא יום אחד כעין הקדושה עצמה.

לז. כן ביאר המהרש"א (שם) את דבריהם.

לח. ומצינו בריטב"א (ט: ד"ה והקשה) שכתב 'שאף חכמים שאסרו בחרישה בשדה לבן מן הפסח ובשדה אילן מן העצרת, שיערו חכמים דבהכי אפשר דמהני בשביעית, אלא שהתורה לא אסרה אלא פעולה הניכרת לגמרי בשביעית'.

לט. כך למד הרמב"ן (ט: ד"ה וראיתי) מדברי רש"י. וראה בנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק יו"ד ס' פז) שכתב מדעת עצמו לדקדק כן מדברי רש"י, אולם צריך ביאור מדוע לא הביא מדברי רש"י בקטע הבא (ד"ה לעולם) שכתב להדיא שלדברי רבי מאיר שיעור התוספת הוא יום אחד בלבד, וגם בלשון הרמב"ן (שם) שכתב 'ומראין דבריו של רש"י דרבי אליעזר הוא דאית ליה תוספת שביעית שלשים, אבל לרבי מאיר לית ליה תוספת אלא יום אחד שהוא חשוב שנה', משמע שלא כתוב כן להדיא בדברי רש"י אלא רק 'מראין דבריו של רש"י', ולכאורה כוונתו שכך מדוקדק מדברי רש"י בתחילה שכתב שדווקא לרבי אלעזר שעור התוספת הוא שלושים יום. וצריך ביאור מדוע לא הוציא כן מדברי רש"י המפורשים (בד"ה לעולם) שלרבי מאיר שיעור התוספת הוא שלושים יום.

מ. וכן משמע בלשון התוספות ביבמות (פג. ד"ה לדברי, בסוף דבריהם), וז"ל 'ושייר שלשים של התוספת הנחשבין שנה'.

מא. ובספר דבר השמיטה (שביעית פ"ב מ"ו) כתב שרש"י לשיטתו שמבואר בדבריו בעבודה זרה (נ: ד"ה עד) שתקנת חכמים היא להוסיף שלושים יום, ואם כן יש לומר שלדעת רבי מאיר שיום אחד בשנה חשוב שנה קבעו יום אחד לתוספת.

מב. וכתב האגרות משה שהתוספת צריכה להיות חשובה כמו עיקר הקדושה, וכיון שקדושת שביעית נוהגת שנה שלימה, צריך להוסיף זמן שיש לו חשיבות שנה, וכן בתוספת שבת ויום טוב שהזמן הוא יום אחד צריך להוסיף מקצת יום שיש לו חשיבות של יום. ולפי זה מבואר היטב שרבי עקיבא לומד תוספת שבת ויום טוב מתוספת שביעית, אף שזמן תוספת שביעית הוא שלושים יום וזמן תוספת שבת ויום טוב הוא רק זמן מועט ביום, והיינו משום שיסוד הדין הוא להוסיף כעין הקדושה, ובשביעית התוספת היא שנה כעין הקדושה עצמה, ובשבת ויום טוב התוספת היא יום אחד כעין הקדושה עצמה.

מג. שביעי קדש (שביעית ס' א אות לג) ושלמי יוסף (הערות לדף י:).

מד. אמנם המפרשים האחרים על התורת כהנים שם (ראב"ד, קרבן אהרן, ועוד) פירשו באופן אחר, ולפי פירושם אין משם מקור לדברי רש"י והרמב"ם. וראה בקרבן אהרן שם שכתב שפירות שהשרישו שלושים יום קודם ראש השנה של שביעית, הם קדושים בקדושת שביעית כמו פירות שגדלו בשביעית עצמה. ותמהו על דבריו (מנחת שלמה שביעית פ"א מ"א ד"ה אולם, שביעי קדש ס' א אות לג) שבמשנה בשביעית (פ"ב מ"ז) שנינו 'האורז והדוחן והפרגין והשומשמין שהשרישו לפני ראש השנה וכו' מותרין בשביעית', ומשמע שאם השרישו לפני ראש השנה אין בהם קדושת שביעית אף אם השרישו בתוך שלושים יום הסמוכים לשביעית. והיינו משום שרק האיסור לעבוד בקרקע נוהג בתוספת שביעית, אבל אין קדושת שביעית אלא בפירות שגדלו בשביעית עצמה.

מה. ויש להוסיף בקושיא לפי מה שיובא להלן שלרבי מאיר אין צריך להוסיף יום שלם כיון שמקצת היום ככולו, ונמצא שהתוספת מחייבת רק שעה קלה לפני ראש השנה, ואם כן ודאי שאי אפשר לומר שמניעת חרישה בזמן מועט כל כך תגרום הפסד לנטיעות.

מו. אולם ראה להלן שיש כמה אופנים שהמלאכות אסורות רק מדין תוספת שביעית ולא

ומר בר רב אשי חולק עליו שאף לרבן גמליאל תוספת שביעית היא חיוב מהתורה.

וכתבו התוספות (שם), שאף לדברי רבי יוחנן שאין חיוב מיוחד של תוספת שלושים יום קודם שביעית, מכל מקום אינו יכול לעשות מלאכה בקרקע עד תחילת שנת השביעית ממש, כיון ששביעית הוקשה לשבת ויום טוב, וכמו שבשבת חייב להוסיף מחול על הקודש וחל דין תוספת שבת בערב שבת סמוך לתחילת השבת, כך לגבי שביעית חל דין תוספת סמוך לתחילת שנת השביעית, וצריך לפרוש ממלאכה בערב שביעית בסוף היום לפני ליל ראש השנה של שביעית[מז]. וחיוב זה הוא לכולי עלמא, ולא נחלקו בגמרא שם אלא האם יש דין תוספת מיוחד לשנת השביעית להוסיף שלושים יום[מח].

ולפי זה פירשו התוספות את דברי רבי יוחנן בדעת רבן גמליאל (שם) שלומדים שביעית משבת בגזירה שוה 'מה להלן היא אסורה לפניה ולאחריה מותרין, אף כאן היא אסורה לפניה ולאחריה מותרין', שאין כוונתו שאין דין תוספת כלל, אלא שאין זמן מרובה של שלושים יום, ורק זמן מועט בסוף היום קודם תחילת השבת והשביעית.

ובתוספות הרא"ש (שם ד"ה מה) כתב בשם הראב"ד, שעיקר חיוב תוספת בשבת ויום טוב הוא בבין השמשות, שאף שהוא ספק לילה, חל בו דין תוספת לאוסרו בתורת ודאי כדי להוסיף מחול על הקודש, אלא שצריך להפסיק מעט קודם בין השמשות כדי שלא יכנס לספק, אבל דין תוספת בעצמו אינו חל קודם בין השמשות, וזה הפירוש בדברי רבי יוחנן שנאמרה גזירה שוה 'שבת שבת, משבת בראשית, מה להלן היא אסורה לפניה ולאחריה מותרין, אף כאן היא אסורה לפניה ולאחריה מותרין', והיינו, שכמו בשבת בראשית אין דין תוספת קודם בין השמשות, כך בשביעית אין תוספת קודם בין השמשות.

ובריטב"א (שם ד"ה מה) פירש, שאף שיש דין תוספת בשבת, מכל מקום מכך שהוצרכה התורה לכתוב דין תוספת בפסוק מיוחד דכתיב 'תשבתו שבתכם', משמע שמהפסוק 'שבתון' אי אפשר ללמוד דין תוספת משום שלשון 'שבתון' אינו אלא בשבת עצמה בלא תוספת כלל, ואם כן הגזירה שוה באה ללמדנו שגם לשון 'שבת' שכתוב לגבי שביעית אינו כולל אלא את שנת השביעית עצמה בלא תוספת כלל.

אולם התוספות בסוגייתנו (ט. ד"ה ורבי) פירשו, שרבי יוחנן סובר בדעת רבן גמליאל שגם בשבת ויום טוב אין חיוב תוספת כלל[מט], וכפשטות לשונו 'מה שבת היא אסורה ולפניה ולאחריה מותרין'.

נפקא מינה בין תוספת מדין יום טוב לתוספת מדין שביעית

ועל דברי התוספות במועד קטן הקשו האחרונים[נ], מה נפקא מינה שיש חיוב לפרוש ממלאכה בערב שביעית סמוך ללילה מדין תוספת שביעית, הרי כל מלאכה שאסורה בשביעית אסורה גם ביום טוב, ואם כן גם בלא דין תוספת שביעית, אסור לעשות מלאכה באותו זמן הסמוך לליל ראש השנה של שביעית, מדין תוספת יום טוב של ראש השנה.

ומצינו באחרונים כמה תירוצים לקושיא זו.

בחמדת שלמה (או"ח סי' לה אות ו) תירץ שלפי שיטת הרמב"ם (יום טוב פ"א ה"ד) שמותר מהתורה לקצור ביום טוב לצורך אוכל נפש, יש חידוש בדברי התוספות שמדין תוספת שביעית אסור לקצור קודם ראש השנה.

עוד תירץ, שיש נפקא מינה לענין עשיית מלאכה שאין צריכה לגופה, שפטור משום שבת וחייב משום שביעית, כמבואר בתוספות שם (יג. ד"ה נטייבה).

במצפה איתן (מו"ק שם) הוסיף נפקא מינה גם במלאכה שמקלקלת את השדה, שהמקלקל בשבת אינו חייב משום שאין זו מלאכת מחשבת כמבואר בגמרא (חגיגה י.), אבל בשביעית חייב לפי מה שכתבו התוספות (שם) שאין צריך מלאכת מחשבת בשביעית.

המקדש דוד (שביעית סי' נד) תירץ לפי דברי המנחת חינוך (מצוה שכו סק"א) שעשיית מלאכה בשביעית על ידי נכרי אסורה מן התורה משום שביתת שדהו, אבל בשבת ויום טוב אין איסור מהתורה לומר לנכרי לעשות מלאכה, שלפי זה נמצא שמדין תוספת שביעית אסור מהתורה לומר לנכרי לעשות מלאכה בקרקע קודם ראש השנה, אבל מדין תוספת שבת ויום טוב אין איסור מהתורה לומר לנכרי לעשות מלאכה.

עוד מצינו לבאר את דברי התוספות (שו"ת שואל ומשיב מהדורא ד ח"ג סי' קכה) שסברו כדעת המהרי"ל (סי' לג) שביום טוב של ראש השנה אין חיוב להוסיף מחול על הקודש[נא], ולכן הוצרכו לחדש שבערב ראש השנה של שביעית אסור לעשות מלאכה בקרקע מדין תוספת שביעית.

אם יש חיוב תוספת משהו בזמן הזה

והנה בגמרא שם מבואר שלדעת רבי ישמעאל חיוב תוספת שביעית נתקבל בהלכה למשה מסיני והוא נאמר רק לזמן שבית המקדש קיים. וכן פסק הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ג ה"א). ויש לדון שאמנם אין חיוב תוספת שלושים יום בזמן שאין בית המקדש קיים, אבל יש חיוב תוספת בערב שביעית מעט זמן קודם תחילת שנת השביעית כמו בתוספת שבת ויום טוב, לפי דברי התוספות הנ"ל שדין התוספת שנאמר בשבת ויום טוב נאמר גם בשביעית, והרי דין זה נאמר גם בזמן שאין בית המקדש קיים[נב].

אולם מלשון הרמב"ם (שם) 'ובזמן שאין מקדש מותרין בעבודת הארץ עד ראש השנה כדין תורה', משמע שאין חיוב להוסיף כלום, ומותר לעבוד עד ראש השנה ממש. אלא ששיטת הרמב"ם היא שאף בשבת ויום טוב אין חיוב תוספת מהתורה כלל (כמבואר בבית יוסף או"ח סי' רסא ד"ה והרמב"ם בפרק), ואם כן פשוט שגם בשביעית אין חיוב תוספת אלא רק מה שנתחדש בהלכה למשה מסיני בזמן שבית המקדש קיים.

אם דברי התוספות נפסקו להלכה

ובמנחת שלמה (שביעית פ"א מ"א ד"ה ועיין) כתב, שמסתימת הפוסקים נראה שלא פסקו להלכה כדברי התוספות שיש חיוב תוספת מועטת בערב שביעית כמו בשבת, וביאר לפי מה שהעלה הפרי מגדים (סי' רסו משבצות זהב סק"ו) שאף שבשבת חייב אדם גם על שביתת בהמתו מכל מקום בתוספת שבת אין חיוב שביתת בהמתו, כיון שדין התוספת נאמר רק על שביתת האדם עצמו ולא על שביתת אחרים, ולפי זה יש לומר שכיון שעיקר החיוב בשביעית הוא שהקרקע תשבות ממלאכה, ואינו חיוב על האדם שישבות בשביעית, לא שייך בזה דין תוספת של שבת ויום טוב, שהרי אפילו בשבת עצמו אין דין תוספת על חיוב שביתת אחרים. ונמצא שכל דין התוספת של שבת ויום טוב לא שייך בשביעית שעיקר חיובה הוא על שביתת הקרקע, ולכן הפוסקים לא הביאו להלכה את דברי התוספות שיש חיוב תוספת מועטת בשביעית כמו בשבת.

מדין תוספת יום טוב. ואם כן יש לומר שההלכה באה לאסור באופנים אלו מדין תוספת שביעית. אמנם לפי מה שכתבו התוספות (מו"ק ד. ד"ה מה) שמדין תוספת שביעית עצמו אסור לעשות מלאכה בערב ראש השנה של שביעית סמוך לשקיעה אף בלא הלכה למשה מסיני, ודאי אי אפשר לומר שלרבי מאיר זמן התוספת שנתחדש בהלכה הוא רק יום אחד ומועיל מקצת היום מדין מקצת היום ככולו, שהרי גם בלא ההלכה צריך להוסיף משהו לפני השקיעה שעולה לו לקיום יום אחד מדין מקצת היום, ולא נתחדש כלום בהלכה.

מז. ובשיעור זמן זה לגבי תוספת שבת, כתבו התוספות (ביצה ל. ד"ה דהא) שלא נתברר שיעורו. וכן כתב הרא"ש (יומא פ"ח סי' ח) וז"ל 'דלא סגי בתוספת כל דהו, אלא שלא נתברר שיעורו, וצריך לפרוש קודם בין השמשות מעט', עכ"ל. אמנם התוספות הרא"ש (מו"ק שם ד"ה מה) הביא בשם הראב"ד שמעיקר הדין התוספת היא בבין השמשות אלא שצריך להפסיק מעט קודם בין השמשות כדי שלא יכנס לספק. ולהלכה ראה במשנה ברורה (סי' רסא ס"ק כב-כג) שכתב 'ומי שמחמיר על עצמו ופורש עצמו ממלאכה חצי שעה או על כל פנים שליש שעה קודם שקיעה אשרי לו דהוא יוצא בזה ידי שיטת כל הראשונים'. ובלשון התוספות במו"ק (שם) שכתבו שלכולי עלמא צריך להוסיף מעט זמן קודם שביעית כמו בתוספת שבת, משמע שהשיעור הוא כמו בתוספת שבת והיינו זמן מועט בסוף היום קודם בין השמשות. אולם הר"ש סרילאי הביא את דברי התוספות שם בזה"ל 'וכי ההוא שיעורא נמי מודה רבן גמליאל שצריך נמי להוסיף בשביעית כגון יום אחד' עכ"ל. ומבואר שנקט שזמן התוספת המועטת בשביעית הוא יום אחד, ובמנחת שלמה (שביעית פ"א מ"א ד"ה ועיין) ביאר שטעמו הוא משום שלגבי שביעית שזמנה הוא שנה שלימה לא נחשב תוספת בפחות מיום אחד, אך בדברי התוספות לא משמע כדבריו.

מח. וכן כתב במאירי (שם ג: ד"ה ולא), אך מדבריו מבואר שמהדרשה המובאת בגמרא ביומא (פב.) אנו לומדים שבכל מקום שכתוב 'שבת' מוסיפים מחול על הקודש, ובכלל זה גם שביעית שכתוב בה 'שבת לה', אולם בתוספות (מו"ק שם) אין הכרח שמדרשה זו בלבד יש לחייב תוספת בשביעית, אלא שכיון שבשבת יש חיוב תוספת ורבי יוחנן למד שביעית משבת בגזירה שוה כמבואר בגמרא במועד קטן שם, ממילא מוכרח שגם בשביעית יש חיוב תוספת כמו בשבת.

מט. וכן פירשו בדברי הירושלמי (שביעית פ"א ה"א) שהובאה שם גזירה שוה זו ללמד שאין חיוב תוספת בשביעית כמו שאין חיוב תוספת בשבת.

נ. חמדת שלמה (או"ח סי' לה אות ו, הו"ד במצפה איתן בתוספות שם).

נא. ובשואל ומשיב (שם) ביאר את דבריו, שאין רצון הקב"ה שיתחיל הדין קודם ראש השנה. אמנם מסקנת דבריו שלא כדברי המהרי"ל.

נב. ויש לדון שדברי התוספות (מו"ק שם) שיש חיוב תוספת מועטת בשביעית כמו בשבת ויום טוב, נאמרו רק לפי דברי רבי יוחנן בדעת רבן גמליאל (שם) שאין חיוב תוספת שביעית שלושים יום, ולמד כן בגזירה שוה משבת, שלפי זה מוכרח שגם בשביעית יש חיוב תוספת מועטת כמו בשבת, אבל לרבי ישמעאל ורבי עקיבא שיש חיוב תוספת שלושים יום בשביעית, מוכרח ששביעית אינה דומה לשבת לענין תוספת, ואם כן יש לומר שלפי שיטתם תוספת מועטת נאמרה רק בשבת ולא בשביעית. אולם לפי דברי המאירי (שם ג: ד"ה ולא) שמהדרשה המובאת בגמרא ביומא (פב.) אנו לומדים שבכל מקום שכתוב 'שבת' מוסיפים מחול על הקודש ובכלל זה גם שביעית שכתוב בה 'שבת לה', מסתבר שלכולי עלמא יש חיוב תוספת מועטת אף בשביעית כדי להוסיף מחול על הקודש.

עוד הוסיף לבאר, לפי המובא לעיל שהקשה החמדת שלמה מה נפקא מינה שיש חיוב לפרוש ממלאכה בערב שביעית סמוך ללילה מדין תוספת שביעית, הרי גם בלא תוספת שביעית הוא חייב לפרוש ממלאכה באותו זמן מדין תוספת יום טוב של ראש השנה. ותירץ המקדש דוד שיש נפקא מינה שאסור לעשות מלאכה גם על ידי נכרי משום שביתת שדהו, לפי מה שכתב המנחת חינוך (מצוה שכו אות א) שכיון שבשביעית החיוב הוא על הקרקע שתשבות אסור מהתורה שתעשה בקרקע מלאכה גם על ידי נכרי, אבל בשבת ויום טוב אין איסור מהתורה לומר לנכרי לעשות מלאכה.

נמצא שכל הנפקא מינה שיש תוספת מועטת לשביעית, הוא רק לגבי חיוב שביתת הקרקע בשביעית, וכיון שנתבאר בדברי הפרי מגדים הנ"ל שחיוב תוספת שבת הוא רק על שביתת האדם עצמו ולא על שביתת אחרים, ממילא גם אם תוספת זו נאמרה בשביעית, אין בכך נפקא מינה, כיון שתוספת זו אינה מחייבת את שביתת שדהו, שהרי לא נאמר בה אלא תוספת על חיוב שביתה של האדם עצמו בלבד, וכיון שגם בלא דין תוספת שביעית אסור לו לעשות מלאכה סמוך לתחילת ראש השנה של שביעית מדין תוספת יום טוב, נמצא שדין תוספת שביעית אינו מוסיף איסור כלל בזמן זה, ולכן הפוסקים לא הביאו דין זה להלכה.

ביאור הדין שתוספת נוהגת רק בזמן שבית המקדש קיים

והנה בגמרא במועד קטן (ד.) מבואר שלדעת רב אשי אין חיוב תוספת שביעית אלא בזמן שבית המקדש קיים, משום שבהלכה למשה מסיני נאמר גם חיוב ניסוך המים ביחד עם חיוב תוספת שביעית, וכשם שניסוך המים נוהג רק בזמן שבית המקדש כך גם תוספת שביעית נוהגת רק בזמן שבית המקדש קיים. וכן פסק הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ג ה"א).

ובפשוטו משמע שהחיוב תלוי בבנין בית המקדש עצמו, וכל זמן שאין הבית עומד על תילו אין חיוב מהתורה. אולם מדברי התוספות (ט. ד"ה ורבי) והתוספות הרא"ש (מו"ק ד. ד"ה אבל) שכתבו שלדעת רבי שעיקר מצות שביעית אינה נוהגת מהתורה בזמן הזה שאין יושבי ארץ ישראל גרים בה ובטלה קדושתה, אין נפקא מינה בדברי רב אשי שתוספת שביעית אינה נוהגת בזמן שאין בית המקדש קיים, כיון שגם עיקר מצות שביעית אינה נוהגת בזמן זה, מבואר שחיוב תוספת תלוי בגלות וקדושת הארץ, ומה שאמרו שהתוספת תלויה בבנין בית המקדש הכוונה היא שבזמן שבית המקדש בנוי חל דין תוספת שביעית כיון שבני ישראל יושבים באדמתם וקדושת הארץ קיימת.

ולפי זה בזמן שרוב יושבי ארץ ישראל יחזרו לאדמתם שיש קדושת שביעית לדעת הרבה מן הפוסקים, חייבים גם בתוספת שביעית אף אם לא נבנה בית המקדש.

אמנם באבי עזרי (שמיטה ויובל פ"א ה"א) תמה על דברי התוספות, מדוע לא נפרש כפשוטו שמצות תוספת שביעית תלויה בבנין בית המקדש ממש ולא בקדושת הארץ, כמו שמצות ניסוך המים תלויה בבנין בית המקדש עצמו ולא בקדושת הארץ.

ג. גדר התוספת

שנינו בגמרא (ט.) 'ודמוסיפין מחול על קדש מנלן, דתניא 'בחריש ובקציר תשבת', רבי עקיבא אומר אינו צריך לומר חריש וקציר של שביעית שהרי כבר נאמר 'שדך לא תזרע' וגו', אלא חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית, וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית'.

האיסור בתוספת משום שמתקן לצורך השנה השביעית

ופירש רש"י (ד"ה חריש) 'שלא יחרוש שדה אילן ערב שביעית חריש שיועיל לשביעית'. ומשמע שהאיסור לעבוד בקרקע בתוספת שביעית הוא משום שמתקן את הקרקע לשנה השביעית, וכן כתב רש"י במכות (ח: ד"ה הנכנס)[נג].

וכן כתב הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ג ה"א) וז"ל 'עבודת הארץ בשנה ששית שלשים יום סמוך לשביעית אסורה הלכה למשה מסיני, מפני שהוא מתקנה לשביעית', עכ"ל. וכן מבואר בר"ש (שביעית פ"א מ"ד ד"ה אין) שלא נאסר בתוספת אלא מלאכות שמועילות לתיקון הקרקע בשנת השביעית.

וכן מבואר בתוספות ובתוספות הרא"ש[נד] (ט: ד"ה ומותר) שכתבו בשם רבינו תם, שלא אסרה תורה בתוספת שביעית אלא מלאכת חרישה, אבל נטיעת אילנות מותרת, וביארו[נה] משום שחרישה מועילה לשנת השביעית, אבל נטיעה אינה נחשבת שמועילה לשנת השביעית שהרי כל אילנות גדלים בשביעית, ובתוספת שביעית נאסרה רק מלאכה שתועיל לקרקע בשנת השביעית.

ומתבאר מדברי הראשונים, שבדין תוספת שביעית לא נתחדש שזמן התוספת עצמו אוסר בעשיית מלאכה, אלא קיום שביתת שנת השביעית אוסר לעשות מלאכה בזמן התוספת, ולכן האיסור הוא רק באופן שהמלאכה מועילה לשנה השביעית.

חילוק בגדר האיסור בין רבי עקיבא לרבי ישמעאל

ויש שכתבו[נו] שיש חילוק בגדר האיסור בין שיטת רבי עקיבא שמקור האיסור הוא מהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות', לשיטת רבי ישמעאל שמקור האיסור הוא מהלכה למשה מסיני. שלשיטת רבי עקיבא שהמקור הוא מהפסוק גדר האיסור הוא שאסור לחרוש בשישית את חרישת שנת השביעית, וכלשון הגמרא 'חריש הנכנס לשביעית', והיינו משום שהחרישה בשישית מתקנת את הקרקע לצורך שביעית, אולם לשיטת רבי ישמעאל האיסור נלמד מהלכה למשה מסיני, הגדר הוא שחל איסור על עצם הזמן של שנת השישית כדי להוסיף על שנת השביעית.

תירוץ הקושיא מנין לר"ע שמותר לחרוש בשביל נטיעות

ולפי זה תירצו את קושיית הטורי אבן (ט. ד"ה חריש, הו"ד בתוספות רעק"א למשניות שביעית פ"א מ"ח), לשיטת רבי עקיבא שאיסור חרישה בתוספת שביעית נלמד מהפסוק ולא מהלכה למשה מסיני, מדוע מותר לחרוש בעשר נטיעות עד ראש השנה של שביעית, הרי רבי עקיבא לא קיבל את ההלכה למשה מסיני שמותר לחרוש בעשר נטיעות, ולכן הוצרך ללמוד מהפסוק איסור תוספת שביעית, כמבואר בגמרא במועד קטן (שם), וכיון שלא קיבל את ההלכה מהו המקור להתיר לחרוש בעשר נטיעות עד ראש השנה, הרי חרישה בתוספת שביעית אסורה. ובמשנה בשביעית (שם מ"ח) מבואר שאף רבי עקיבא סובר שיש היתר לחרוש בנטיעה בתוספת שביעית[נז].

אך לפי המבואר יש לומר, שלפי שיטת רבי עקיבא שאיסור חרישה בתוספת שביעית נלמד מהפסוק, אין כלל סיבה לאסור לחרוש בעשר נטיעות, כיון שגדר האיסור הוא מחמת שבכך מתקן את השדה לצורך שביעית, ואילו כשחורש בנטיעות אינו עושה כן כדי לתקן את השדה לשנת השביעית אלא כדי למנוע את הפסדן היום, ולצורך קיום הנטיעה של השנה השישית הוא חורש, ורק לפי רבי ישמעאל שמקור האיסור הוא מהלכה למשה מסיני צריך היתר מיוחד לחרוש בעשר נטיעות, כיון שהאיסור הוא שלא לחרוש בשנה השישית סמוך לשנת השביעית כדי להוסיף על השנה השביעית, והזמן הנוסף אוסר מצד עצמו, ואם כן יש לאסור אף חרישה לצורך קיום הנטיעות בתוספת שביעית, ולכך באה ההלכה לחדש היתר מיוחד לחרוש בנטיעות עד ראש השנה.

איך לומדים תוספת שבת מתוספת שביעית הרי הם ב' גדרים נפרדים

אולם הקשו האחרונים[נח], הרי בגמרא (ט.) מבואר שרבי עקיבא לומד איסור מלאכה בתוספת שבת ויום טוב מאיסור מלאכה בתוספת שביעית, ולפי המבואר שאיסור מלאכה בתוספת שביעית הוא רק משום שמתקן את השדה לצורך השנה השביעית, אבל זמן התוספת אינו אוסר מצד עצמו, קשה אין אפשר ללמוד תוספת שבת ויום טוב מתוספת שביעית, הרי בשבת ויום טוב האיסור הוא בזמן התוספת עצמו, ולא משום שעושה לצורך שבת, ואילו בשביעית אין האיסור אלא לתקן את השדה לצורך שנת השביעית, והאיסור אינו תלוי בזמן, ואם חורש ומתקן את השדה לצורך שביעית אסור גם ימים רבים קודם ראש השנה, אבל בתוספת שבת מותר לחרוש קודם שבת ויום טוב חרישה המועילה לשבת ויו"ט, ורק בזמן מועט קודם שבת אסור לחרוש ולעשות כל מלאכה אף שאין בה תועלת לשבת. ואם כן איך אפשר ללמוד

נג. אולם ברש"י במועד קטן (ד. ד"ה שנכנס) לא הזכיר בדרשת רבי עקיבא שהאיסור משום שהחרישה מועלת לשביעית, ומשמע שאסור לחרוש בתוספת אף אם אין בכך תועלת לשביעית.

נד. וכן הוא ברמב"ן (שם ד"ה ורבינו תם), ריטב"א (שם ד"ה והקשה) ומאירי (שם ד"ה כבר).

נה. התוספות והתוספות הרא"ש הביאו בתחילה את דברי רבינו תם שרק חרישה נאסרה בפסוק דכתיב 'בחריש ובקציר תשבות', ואחר כך הוסיפו לבאר שרק חרישה אסורה משום שהיא מועילה לשנה השביעית.

נו. אגרות משה (שו"ת יו"ד ח"ג סי' קל).

נז. וראה לעיל (אות א) שהובאו דברי המלאכת שלמה (במשנה שם) ועוד אחרונים לתרץ קושיא זו באופנים אחרים.

נח. טורי אבן (ט. ד"ה חריש) וחתם סופר (בקובץ תשובות סי' יט).

דין תוספת שבת ויום טוב מדין תוספת שביעית, הרי הם ב׳ דינים שונים זה מזה[נט].

ויש שכתבו[ס], שעל כרחך צריך לומר שבאמת גדר האיסור בתוספת שביעית הוא כמו בתוספת שבת ויום טוב, שהזמן של התוספת אוסר מצד עצמו, ולא משום שעושה לצורך שביעית, אלא שזמן התוספת בערב שביעית הוא בזמן שהחרישה מועילה לשביעית, שכן נדרש הפסוק ׳בחריש ובקציר תשבות׳ לרבות חריש הנכנס לשביעית, והיינו שבזמן שהחרישה מועילה לשביעית אסור לחרוש משום שבזמן זה חל דין תוספת. וכן צריך לפרש בלשון רש״י (ד״ה חריש) ׳שלא יחרוש שדה אילן ערב שביעית חריש שיועיל לשביעית׳, שאין כוונתו שרק חרישה שמועילה לשביעית אסורה, אלא שבזמן שהחרישה מועילה לשביעית חל דין תוספת שביעית[סא].

אולם בדברי הרמב״ם והראשונים הנ״ל מבואר שטעם האיסור הוא משום שעושה לצורך שביעית, ואין זה רק שיעור בזמן התוספת. ואם כן לדבריהם קשה איך לומדים תוספת שבת ויום טוב מתוספת שביעית הרי הם ב׳ דינים שונים זה מזה.

ביאור שיטת רש״י

וגם בשיטת רש״י יש להקשות, לפי המבואר בדבריו (י: ד״ה לעולם) שלדעת רבי מאיר שיום אחד בשנה חשוב שנה, שיעור התוספת הוא רק יום אחד בסוף שנה השישית, והיינו בערב ראש השנה של שביעית, ורק לדעת רבי אליעזר ששלושים יום בשנה חשוב שנה שיעור התוספת הוא שלושים יום, ומבואר ששיעור התוספת אינו תלוי בזמן שהחרישה מועילה לשביעית, אלא הוא תלוי בחשיבות שנה, ולרבי מאיר זמן התוספת הוא רק יום אחד כיון שיש לו חשיבות שנה אף שגם קודם לזמן זה החרישה מועילה לשביעית, וקשה שהרי זה סותר לדברי רש״י הנ״ל שהאיסור בתוספת שביעית הוא משום שהחרישה מועילה לשביעית.

גדר התוספת והטעם שרק מלאכה המועילה לשביעית אסורה

ולכן כתבו רבים מהאחרונים[סב] לבאר גדר תוספת שביעית, שבאמת חל דין תוספת על השנה השביעית, וזמן התוספת עצמו אסור בעשיית מלאכה כדין תוספת שבת ויום טוב, ומכל מקום רק מלאכה המועילה לשנה השביעית עצמה אסורה בזמן התוספת, משום שגם בשנה השביעית עצמה אין איסור בעצם מעשה המלאכה של הגברא, אלא רק משום שהמלאכה מועילה לקרקע של השנה השביעית, והחפצא של האיסור הוא לעבד ולתקן את הקרקע של השנה השביעית, שהרי אין איסור לחפור סתם בקרקע, אלא אסור לעשות תיקון ותועלת בשדה, ולכן אף שחל דין איסור גם בערב שביעית מדין תוספת שביעית, מכל מקום האיסור הוא לעבוד ולתקן את הקרקע של שביעית, שחלות התוספת הוא בזמן האיסור אבל עצם החפצא של האיסור הוא על תיקון והשבחת הקרקע של שביעית, והרי גם בשנה השביעית עצמה אם היה אפשר לעשות מלאכה שתועיל רק לשנה השישית היה מותר לעשותה, ואם כן פשוט שגם בתוספת שביעית אין איסור לעשות מלאכה שמועילה לשנה השישית, ולכן רק מלאכה המועילה לשנה השביעית אסורה בתוספת. אולם בדין תוספת שבת נאסר לעשות גם מלאכה שאינה מועילה לשבת, משום שגם בשבת האיסור הוא על עצם עשיית המלאכה ואין דין שהמלאכה תועיל לשבת, שכן עצם מלאכת הגברא אסורה ואין היא תלויה בתועלת שיש בה, ולכן כשנאסרה המלאכה בתוספת שבת היא אסורה אף כשאין בה תועלת לשבת. ונמצא שיסוד דין תוספת בשבת ויסוד דין תוספת בשביעית אחד הוא, אלא שעצם האיסור מלאכה בשביעית הוא רק כשיש בה תועלת לשנת השביעית[סג].

ובאגרות משה (שו״ת יו״ד ח״ג סי׳ קל) הוסיף שכל זה הוא רק משום שגדר דין תוספת שבת ויום טוב ושביעית הוא לנהוג את האיסורים בזמן התוספת, אבל לא נתחדש שקדושת שבת ויום טוב ושביעית חלה בימי התוספת, וכיון שרק האיסור עצמו נוהג בתוספת אבל אין קדושה בקרקע אלא בשנת השביעית, והאיסור הוא שלא לעבוד ולתקן את הקרקע המקודשת בשנת השביעית, ממילא נמצא שהאיסור הוא רק כשעושה מלאכה שיש בה תיקון לקרקע בשנה השביעית.

חילוק בין דעת רבי עקיבא לדעת רבי ישמעאל בגדר האיסור בתוספת

וכתב באגרות משה, שיש לומר שרק לשיטת רבי עקיבא שדין התוספת נלמד מהפסוק ׳בחריש ובקציר תשבות׳ הגדר הוא לנהוג את האיסורים בזמן התוספת, אבל עצם קדושת שנת השביעית אינה חלה בזמן התוספת, וכך דרש רבי עקיבא את הפסוק, ׳בחריש ובקציר׳ של שביעית ׳תשבות׳ בערב שביעית, והיינו שרק חרישה המועילה לשביעית נאסרה בתוספת, משום שעצם הקדושה היא רק בשנת השביעית, אבל לדעת רבי ישמעאל שדין התוספת נלמד מהלכה למשה מסיני שהתירה לחרוש רק בעשר נטיעות ולא באילנות זקנות, יש לומר שנתחדש בזה שחלה קדושת שביעית גם בזמן התוספת, וגם חרישה שמועילה לימי התוספת אסורה כיון שימים אלו הם כימי שנת השביעית עצמה וחלה בהם קדושת שביעית. ולפי זה תתיישב קושיית הטורי אבן הנ״ל מנין לרבי עקיבא שמותר לחרוש בעשר נטיעות בתוספת שביעית, הרי מבואר בגמרא שרבי עקיבא לא קיבל מהלכה למשה מסיני שמותר לחרוש בעשר נטיעות עד ראש השנה, שכן לפי המבואר יש לומר שלדעת רבי עקיבא שרק חרישה המועילה לשביעית אסורה בתוספת, פשוט שאין איסור לחרוש בנטיעות בתוספת שביעית, כיון שעיקר תועלת החרישה בנטיעה הוא כדי שלא תופסד מיד, והרי זה לצורך קיומה בשנת השישית, וזה לא נאסר כלל, ורק לפי רבי ישמעאל שמקור האיסור הוא מהלכה למשה מסיני צריך היתר מיוחד לחרוש בעשר נטיעות, כיון שימי התוספת עצמם קדושים בקדושת שביעית, וגם חרישה שמועילה לזמן התוספת אסורה, ואם כן יש לאסור אף חרישת הנטיעות בתוספת שביעית, ולכך באה ההלכה לחדש היתר מיוחד לחרוש בנטיעות עד ראש השנה[סה].

אולם בדברי הרמב״ם (שם) מבואר, שאף שפסק כרבי ישמעאל שמקור האיסור הוא מהלכה למשה מסיני, מכל מקום האיסור הוא רק משום שמתקן את הקרקע לצורך השנה השביעית, ולא מחמת עצם החרישה בזמן התוספת.

וכתב באגרות משה, שיש לומר שאחרי שנאמרה ההלכה להתיר עשר נטיעות, מסתבר שנתגלה בזה שגדר דין תוספת הוא רק לנהוג את איסורי שביעית בזמן התוספת, אבל אין ימי התוספת נחשבים כשביעית עצמה שחלה בהם קדושת שביעית, ולכן הותרה חרישה בנטיעות בתוספת שביעית, והיינו

נט. ומצינו במהר״ח אור זרוע (סי׳ קפה) ובדרכי משה (או״ח סי׳ רסא בשם המהרי״ל) שזמן תוספת שבת הוא שתי שעות, שהרי לומדים את דיני תוספת שבת ושביעית זה מזה, וזמן תוספת שביעית הוא שלושים יום שהוא אחד משתים עשרה מהשנה, ואם כן גם בשבת הוא אחד משתים עשרה מהיום דהיינו ב׳ שעות. ומשמע שיסוד דין תוספת שבת ותוספת שביעית אחד הוא, ולומדים זה מזה. אמנם הוסיף המהר״ח אור זרוע שמכל מקום אינו דומה ממש, שהרי בשבת אינו חייב לקבל את כל הזמן, אלא רצה עושה כולו תוספת רצה עושה מקצתו, מה שאין כן בשביעית שמחויב בדין תוספת בכל שיעור הזמן הראוי לתוספת.

ס. משנת יעבץ (יו״ד סוף סי׳ כח), שיעורי שבט הלוי (שביעית פ״ג אות א) וגבורת יצחק (שביעית פ״א מ״א ד״ה ונראה).

סא. ובשבט הלוי (שם) ביאר שדיני התוספת חלים בזמן שיש לו כבר שייכות לשנה השביעית בכך שהחרישה שנעשית בו מועילה לשביעית.

סב. אגרות משה (שו״ת יו״ד ח״ג סי׳ קל), מנחת שלמה (שביעית פ״א מ״א ד״ה אמנם), אשר לשלמה (שם ד״ה ועדיין) ושביעי קדש (סי׳ א אות יז).

סג. וראה בקרן אורה (מו״ק ד. ד״ה ומה) שנראה מדבריו שביאר כן.

סד. והנה לפי המבואר בדברי רש״י שהאיסור הוא לחרוש לצורך הקרקע בשנה השביעית, יש להקשות אם כן מדוע נטיעת אילנות וקליטתם בקרקע אסורה בתוספת שביעית לדעת רש״י (ט: ד״ה פחות, י: ד״ה צריך), הרי התוספות (ט: ד״ה ומותר) והראשונים (שם) הוכיחו שתוספת הגידול בשביעית אינה נכללת בהגדרת ׳צורך שביעית׳ שמחמת כן תאסר הנטיעה בערב שביעית. שאם לא כן תאסר הנטיעה לעולם משום שהאילן יגדל גם בשנה השביעית. וכתב האגרות משה (שם) שלפי המתבאר יש לומר שרש״י סובר שלא שייך לאסור נטיעה לעולם כיון שהאיסור חל רק בזמן התוספת, והיינו, שאמנם עצם האיסור הוא רק כשעושה מלאכה לצורך שביעית, אבל חלות האיסור הוא רק בזמן התוספת, ולכן אף שדעת רש״י היא שהוספת הגידול בשביעית נכללת בהגדרת ׳צורך שביעית׳ לאסור את הנטיעה בערב שביעית, מכל מקום חלות האיסור הוא רק בזמן התוספת. עוד כתב באגרות משה, שיש לבאר שבאופן שנוטע קודם שלושים יום לפני ראש השנה עולה לו השנה השישית למנין שנות ערלה, נמצא שהנטיעה הועילה לשנה השישית, ואף שלא הועילה לאכול את הפירות בשישית מכל מקום הועיל הגידול לאילן בשישית שתחשב שנה, שזה מפקיע את התיחסות הנטיעה לשנה השביעית, ולכן מותר לטעת אילן קודם שלושים יום לפני ראש השנה. וראה עוד באגרות משה שם שהרחיב בביאור הענין.

סה. וכעין זה כתב גם באשר לשלמה (שביעית פ״א מ״ו).

משום שחרישה בנטיעות היא לצורך קיומן בשנה השישית ולא לצורך השנה השביעית, וכיון שאין קדושת שביעית אלא בשנת השביעית עצמה, אין איסור לחרוש אלא כשהחרישה מועילה לשנת השביעית, ואף בזמן התוספת האיסור הוא רק באופן שמועיל לשנת השביעית, כמו שנתבאר לדעת רבי עקיבא.

תירוץ קושיית רעק"א מדוע בתוספת שבת כל המלאכות אסורות

ולפי המתבאר תתיישב קושיית רבי עקיבא איגר (גליון הש"ס ט.), לשיטת רבינו תם (בתוספות ט: ד"ה ומותר) שלא נאסרו כל המלאכות בתוספת שביעית אלא רק מלאכת חרישה נאסרה, אם כן לדעת רבי עקיבא שאף איסור מלאכה בתוספת שבת ויום טוב נלמד מהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות', כמבואר בגמרא (ט.)[סו], לא יהא אסור בתוספת שבת ויום טוב אלא מלאכת חרישה, ומנין שכל מלאכות שבת ויום טוב נאסרו בתוספת.

אך לפי המתבאר יש לומר, שלא שייך לחלק בין מלאכת חרישה לשאר מלאכות אלא בתוספת שביעית שיסוד האיסור הוא לעשות מלאכה לצורך הקרקע שקדושה בשנת השביעית, ורק חרישה שנעשית בתוספת מועילה לקרקע של השנה השביעית, אבל שאר מלאכות הנעשות בתוספת אינן מועילות לקרקע בשנה השביעית, וגם נטיעה בתוספת שביעית אינה נחשבת כמלאכה הנעשית לצורך השנה השביעית[סז], ולכן רק חרישה אסורה. אולם בתוספת שבת ויום טוב לא שייך לאסור רק חרישה, כיון שהאיסור בשבת הוא על עצם המלאכה של הגברא, ולגבי זה אין חילוק בין המלאכות, וכיון שחל דין תוספת לאסור עשית מלאכה ממילא כל המלאכות אסורות.

ועוד תירצו (גבורת יצחק שביעית פ"א מ"ד) שלגבי שבת לא שייך לחלק בין המלאכות, כיון שבתורה כתוב 'ששת ימים תעבוד ועשית כל מלאכתך ובשביעית תשבות', ונכללו כל המלאכות בשם אחד של איסור, ולכן כתב המנחת חינוך (מצוה לב אות ב) שכדי לחייב מלקות את העושה מלאכה בשבת אין צריך להתרות בו על איזו מלאכה הוא עובר, אלא מתרים בו שעובר על לא תעשה כל מלאכה, וכיון שחל דין תוספת שבת ממילא כל המלאכות אסורות בו, שהרי הכל נכלל בשם אחד של איסור לא תעשה כל מלאכה, ודווקא בשביעית שכל מלאכה נאסרה בפסוק בנפרד, אין הכרח שכל המלאכות שנאסרו בשביעית עצמה יאסרו גם בתוספת שביעית, וסובר רבינו תם שכיון שבפסוק שאוסר מלאכה בתוספת שביעית כתוב רק איסור על מלאכה חרישה, אין לאסור שאר מלאכות.

וכעין זה מצינו בקרן אורה (מו"ק ד. ד"ה והיה) שהקשה על דברי התוספות בעבודה זרה (נ: ד"ה ומשקין) שכתבו שם לפי תירוץ אחד שלא נאסרו בתוספת שביעית אלא מלאכות שנאמרו בפירוש בתורה, אבל לא תולדותיהם, אפילו לדעת הסובר בגמרא (מו"ק ג.) שבשביעית עצמה התולדות אסורות מהתורה. שלפי זה קשה לדעת רבי עקיבא שתוספת שבת ויום טוב נלמד מתוספת שביעית לא יהיה איסור בתוספת שבת ויום טוב אלא על אבות מלאכות ולא על תולדות, כמו בתוספת שביעית.

ותירץ, שבשבת אין לחלק בין האבות לתולדות כיון שבשבת נאמר לאו כללי על כל המלאכות 'לא תעשה כל מלאכה', ומסברא אנו אומרים שהתולדות הן בכלל המלאכה, וממילא יש להן דין אחד כמו האבות ואיסור הנוהג באבות נוהג גם בתולדות, שהרי אין איסור נפרד לאבות ואיסור נפרד לתולדות, ורק בשביעית שבפסוק נאמר איסור מפורש רק על מלאכות מסוימות שהם אבות מלאכות, אלא שלומדים מכלל ופרט או מריבוי אחר שגם תולדות אסורות, יש לומר שבתוספת שביעית לא נתחדש איסור אלא על אבות מלאכות, כיון שבפסוק שנתחדש בו דין תוספת שביעית לא כתוב אלא 'בחריש ובקציר' שהם אבות מלאכות.

דברי רבינו תם שרק חרישה אסורה וקושיית הר"ש

והנה הר"ש (שביעית פ"א מ"א ד"ה עוד) הביא את דעת רבינו תם שלא נאסרה מלאכת נטיעה בתוספת שביעית אלא רק חרישה, והקשה הר"ש שלא יתכן כלל לומר כן, כיון שנטיעה היא מלאכה האסורה בשביעית מדאורייתא כמו חרישה, שהרי כתיב 'וכרמך לא תזמור', וכל שכן נטיעה שהיא יותר מלאכה מזמירה.

וקושיית הר"ש צריכה ביאור, שהרי הפסוק 'וכרמך לא תזמור' מדבר על השנה השביעית עצמה, ולא בתוספת, ורבינו תם חילק בין מלאכת נטיעה למלאכת חרישה רק באיסור שנתחדש בתוספת[סח].

שיטת הר"ש בגדר התוספת

וביאר בתורת זרעים (שם), שהר"ש סבר שלא נתחדש איסור חדש בתוספת, אלא נאמר בפסוק 'בחריש ובקציר תשבות' שדיני השנה השביעית מתחילים כבר מערב שביעית, וכל העבודות האסורות בשנה השביעית אסורות גם בתוספת שביעית, ולכן הקשה הר"ש שהרי מלאכת נטיעה היא מלאכה האסורה בשביעית וממילא היא אסורה גם בתוספת שביעית.

וכן מצינו בדברי התוספות במועד קטן (ג: ד"ה יכול) שביארו בדברי הגמרא שם, שאם היינו לומדים איסור תוספת שביעית מהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות' היה עליו חיוב מלקות, אף שבפסוק זה נאמר הציווי בלשון עשה ואין לוקים על ציווי הנאמר בלשון עשה, מכל מקום כיון שלא נאמר כאן איסור חדש בתוספת שביעית, אלא הפסוק מגלה לנו שאיסורי שנת השביעית עצמם מתחילים כבר מערב שביעית כדי להוסיף על השנה השביעית, וכיון שלוקה על האיסור בשנה השביעית ממילא לוקה עליו גם בתוספת[סט].

שיטת רבינו תם בגדר התוספת

ובשיטת רבינו תם שרק איסור חרישה נאמר בתוספת שביעית, יש לבאר בג' אופנים: א. שבדין תוספת שביעית לא נתחדש שזמן התוספת עצמו מחייב בשביתה ואוסר בעשיית מלאכה, אלא קיום השביתה של שנת השביעית אוסר לעשות מלאכה גם בערב שביעית לצורך תיקון הקרקע בשנת השביעית, ולכן סובר רבינו תם שרק בחרישה שמועילה לתיקון השדה בשביעית שייך איסור זה, ולא בנטיעה שאינה נחשבת מלאכה המועילה לשנת השביעית[ע]. ב. שנתחדש איסור חדש בתוספת שביעית, והוא נאמר רק על חרישה ולא על נטיעה, כלשון הפסוק 'בחריש ובקציר תשבות'[עא]. ג. שבאמת גם רבינו תם סבר כדעת הר"ש והתוספות הנ"ל שהגדר הוא שדין השביתה של השנה השביעית מתחיל מזמן התוספת, אך לא נאמר כן לכל דיני השביתה, אלא רק לגבי עבודת חרישה, שהשביתה מעבודת חרישה מתחילה מערב שביעית[עב].

גדר התוספת שנלמדת מהלכה למשה מסיני

ובתורת אוצר החכמה זרעים ביאר שיטת רבינו תם כאופן השלישי, והוסיף שאמנם היה אפשר לומר שדווקא אם האיסור בתוספת נאמר בפסוק 'בחריש ובקציר תשבות', הגדר הוא ששביתת השנה השביעית מתחילה מזמן התוספת כמבואר בתוספות הנ"ל, שבפסוק זה נתגלה לנו שדין השביתה שנאמר בשביעית מתחיל מערב שביעית, אבל לפי המבואר בגמרא במועד קטן (ד.) שלשיטת שרבי ישמעאל האיסור בתוספת שביעית נלמד מהלכה למשה מסיני, מסתבר שנתחדש איסור חדש שאסור לחרוש בקרקע בתוספת שביעית.

אך הקשה התורת זרעים, שאם כן קשה על דברי הגמרא במועד קטן (שם) שלרבי ישמעאל שלומד חיוב תוספת שביעית מההלכה, לא צריך את הפסוק 'בחריש ובקציר' לרבות תוספת שביעית, הרי צריך את הפסוק לרבות שדין השביתה של השנה השביעית מתחיל מזמן התוספת, ואם עבר ולא שבת לוקה כמו בשביעית עצמה, שזה לא נתחדש בהלכה למשה מסיני.

אלא על כרחך צריך לומר, שגם בהלכה למשה מסיני נתחדש שדין השביתה של השביעית מתחיל בזמן התוספת, וביאר התורת זרעים שכיון שלא נאמר בהלכה למשה מסיני איסור מלאכה בתוספת שביעית, אלא נאמר שמותר לחרוש בתוספת שביעית בשביל נטיעות, וממילא אנו יודעים שיש איסור לחרוש בתוספת שביעית, ואם כן הביאור הוא שיש כאן גילוי שהאיסור שנאמר בתורה לחרוש בשביעית מתחיל מזמן התוספת, ולכן הוצרכה ההלכה להתיר לחרוש בנטיעות.

ולפי זה תירץ את קושיית התוספות על דברי רבינו תם בביאור דברי הגמרא בסוגייתנו (ט.) שהקשתה לשיטת רבי ישמעאל שאינו לומד דין תוספת שביעית מהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות', מהו המקור לדין תוספת, והקשו

סו. ואף שהפסוק מדבר בתוספת שביעית, לומדים ממנו את עיקר הדין שמוסיפים מחול על הקודש, הן בשביעית הן בשבת ויום טוב.

סז. כיון שתוספת הגידול בשביעית אינה נכללת בהגדרת 'צורך שביעית' שמחמת כן תאסר הנטיעה בערב שביעית, כמתבאר בדברי הראשונים (ט: הובאו לעיל אות ב).

סח. אמנם מדברי הר"ש (שם פ"ד מ"ח) משמע שלמד בדעת רבינו תם שאף בשביעית עצמה אין נטיעה אסורה אלא מדרבנן. ולפי זה מבואר בפשיטות קושיית הר"ש שאף זמירה נאסרה בשביעית כל שכן נטיעה. וכן כתב בחזון איש (שביעית סי' יז ס"ק כד). וראה להלן (אות ד) בביאור שיטת רבינו תם.

סט. אמנם בריטב"א (שם ד"ה ורבי יוחנן) ובתוספות הרא"ש (שם ד"ה יכול) כתבו בשם רש"י שבאמת אין צד שיש חיוב מלקות מדאורייתא, וכוונת הגמרא שהיה לוקה מכת מרדות מדרבנן.

ע. כיון שתוספת הגידול בשביעית אינה נכללת בהגדרת 'צורך שביעית' שמחמת כן תאסר הנטיעה בערב שביעית. כמתבאר בדברי הראשונים (ט: הובאו לעיל אות ב). וראה בשיעורי שביעית (סי' לז) ושלמי יוסף (סי' טז) שביארו שיטת רבינו תם בדרך זו.

עא. ביאור זה הוא לפי משמעות לשון התוספות והתוספות הרא"ש (שם ד"ה ומותר) שפירשו בתחילה דעת רבינו תם שרק חרישה אסורה משום שפסוק נאמר 'בחריש ובקציר'.

עב. כן כתב התורת זרעים במסקנת דבריו שם. אכן גם ביאור זה הוא לפי משמעות התוספות והתוספות הרא"ש שם שטעמו של רבינו תם הוא משום שבפסוק נאמר רק חרישה. אך לפי מה שביארו התוספות והתוספת הרא"ש בהמשך דבריהם [וכן שאר הראשונים שם] שטעמו

הראשונים[עג], הרי בגמרא במועד קטן מבואר שלשיטת רבי ישמעאל חיוב תוספת שביעית נלמד מהלכה למשה מסיני, ואם כן גם לרבי ישמעאל יש מקור לדין תוספת. ורבינו תם (ט. תוספות ד"ה ורבי ישמעאל) תירץ, ששאלת הגמרא היא מהיכן רבי ישמעאל לומד שיש גם חיוב תוספת אחרי שנת השביעית, שכן בהלכה למשה מסיני נאמר רק להוסיף לפני שנת השביעית. אולם התוספות (שם) תירצו, שאמנם חיוב תוספת בשביעית נלמד מהלכה, אבל חיוב תוספת ביום הכיפורים ושבת ויום טוב אי אפשר ללמוד מההלכה כיון שאין למדים קל וחומר מהלכה, ועל כך הקשתה הגמרא מנין לרבי ישמעאל שיש חיוב תוספת גם בימים אלו. אמנם מדברי רבינו תם מבואר שאפשר ללמוד דין תוספת בשבת ויום טוב ויום הכיפורים בקל וחומר מדין תוספת שביעית שנתחדש בהלכה למשה מסיני. והתוספות תמהו על דברי רבינו תם, הרי אין למדים קל וחומר מהלכה[עד].

וביאר התורת זרעים שרבינו תם סבר שבהלכה למשה מסיני לא נאמר דין חדש, אלא נתגלה לנו שהאיסור שנאמר בתורה לחרוש בשביעית מתחיל מזמן התוספת, ולכן הוצרכה ההלכה להתיר לחרוש בשביל נטיעות, ונמצא שהאיסור בתוספת שביעית נאמר בפסוק, ולכן אפשר ללמוד איסור בתוספת שבת ויום טוב בקל וחומר מתוספת שביעית, ואין זה נחשב קל וחומר מהלכה כיון שההלכה רק פירשה את האיסור שנאמר בתורה.

בקושיית רעק"א איך לומדים חיוב עינוי בתוספת מאיסור מלאכה מתוספת

והנה רבי עקיבא אייגר (גליון הש"ס ט.) הקשה, שבגמרא (שם) מבואר שלשיטת רבי עקיבא חיוב עינוי בתוספת יום הכיפורים נלמד מהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות' האמור לענין איסור מלאכה בתוספת שביעית, וקשה איך אפשר ללמוד חיוב עינוי מאיסור מלאכה, הרי איסור מלאכה חמור שנאמר גם בשבת ויום טוב וגם בשביעית, מה שאין כן חיוב עינוי שלא נאמר אלא ביום הכיפורים.

ותירץ בתורת זרעים (שביעית פ"א מ"א) לפי מה שכתב הרמב"ם (שביתת עשור פ"א ה"ד-ה) 'מצות עשה אחרת יש ביום הכפורים והיא לשבות בו מאכילה ושתייה שנאמר תענו את נפשותיכם, וכן למדנו מפי השמועה שאסור לרחוץ בו או לסוך וכו' ומצוה לשבות מכל אלו כדרך ששובת מאכילה ושתייה, שנאמר 'שבת שבתון', שבת לענין אכילה ושבתון לענינים אלו', עכ"ל, ומבואר שהעינוי ביום הכפורים מאכילה ושתייה נכלל בתורת השביתה של היום, והיינו שהשביתה ביום הכיפורים מחייבת לשבות גם ממלאכה וגם באכילה ושתייה ורחיצה וכו'. ואם כן יש לומר שכיון שנתחדש דין תוספת על שביתת היום, ממילא נכלל בזה כל תורת השביתה של היום, ולכן גם אכילה ושתייה ושאר תענוגים אסורים בתוספת. ואף ששביתה בשביעית ושבת ויום טוב אינה כוללת אכילה ושתייה, מכל מקום אנו לומדים משביעית שיש דין תוספת על חיוב שביתה, וכל חיוב שביתה לפי ענינו יש בו דין תוספת, ובשביעית החיוב הוא שביתה מד' עבודות ממילא גם בתוספת צריך לשבות מד' עבודות, ובשבת החיוב שביתה הוא מל"ט מלאכות ממילא גם בתוספת צריך לשבות מד' עבודות, וביום הכיפורים שהחיוב שביתה הוא גם מאכלה ושתייה ממילא אף בתוספת צריך לשבות מאכילה ושתייה.

ויש שכתבו[עה] שדין תוספת חל על עצם קדושת היום שמתחיל מבעוד יום, וממילא אסור במלאכה, ולכן אין לחלק בין איסור מלאכה למצות עינוי, וכיון שנתחדש דין תוספת ביום הכיפורים וחל קדושת היום מבעוד יום, ממילא חייב גם במצות עינוי כמו ביום כיפורים עצמו.

אך הקשו[עו] על כך, שהרי לדעת רבינו תם שרק מלאכת חרישה אסורה בתוספת שביעית, מבואר ששייך שיחול דין תוספת רק לגבי מקצת שביתה, ואם כן קשה לשיטת רבי עקיבא שדין תוספת ביום הכיפורים נלמד מהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות', מנין שחל דין תוספת יום הכיפורים גם לגבי העינוי והשביתה מאכילה ושתייה.

ובמשנת יעבץ (יו"ד סי' כח) כתב שלשיטת רבינו תם לא קשה כלל, לפי מה שהובא באור זרוע בשם רבינו תם שבאמת לרבי עקיבא אין חיוב תוספת מהתורה אלא בשביעית ולא בשבת ויום טוב ויום הכיפורים, ומה שאמרו בגמרא (ט.) שלרבי עקיבא הפסוק 'ועיניתם' מיותר ולא אמרו שרבי עקיבא לומד משם דין תוספת ביום הכיפורים, היינו משום שאילו היה רבי עקיבא דורש פסוק זה על תוספת לא היה צריך ללמוד חיוב תוספת בשביעית מהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות', אלא על כרחך שרבי עקיבא סובר שהפסוק 'ועיניתם' לא בא לרבות דין תוספת, ולכן מקשה הגמרא מה לומדים מהפסוק 'ועיניתם' לדעת רבי עקיבא. ואם כן נמצא שקושיית רבי עקיבא איגר מנין שגם אכילה ושתייה אסורים בתוספת יום כיפורים לדעת רבי עקיבא, אינה קשה כלל לשיטת רבינו תם, שבאמת לרבי עקיבא אין דין תוספת ביום הכיפורים אלא מדרבנן.

ד. אלו מלאכות נאסרו בתוספת

שיטת רבינו תם שנטיעה אינה אסורה בתוספת

שיטת רבינו תם (הו"ד בתוספות ט: ד"ה ומותר, וברא"ש שביעית פ"א ה"א ד"ה עוד[עז]) שאמנם מלאכת חרישה אסורה בתוספת שביעית, אבל נטיעה מותרת.

והוכיח כן ממה ששנינו במשנה בשביעית (פ"ב מ"ב) 'אין נוטעין ואין מבריכין ואין מרכיבין ערב שביעית פחות משלשים יום לפני ראש השנה', ומשמע שעד שלושים יום קודם ראש השנה מותר, והרי שנינו במשנה (שם מ"א) שאסור לחרוש בערב שביעית בשדה הלבן מפסח ובשדה האילן מעצרת, ומדוע נטיעה לא נאסרה מפסח או מעצרת. אלא כתב רבינו תם שלא החמירו בנטיעה כמו בחרישה לפי שאין תוספת שביעית מדאורייתא בנטיעה אלא בחרישה.

ג' דרכים בשיטת רבינו תם

ובטעמו של רבינו תם מצינו ג' דרכים:

א. בר"ש (שם) ובתוספות בתירוץ ראשון (שם) כתבו בשם רבינו תם, שכיון שאיסור תוספת שביעית נאמר בפסוק 'בחריש ובקציר תשבות', לא נתחדש בו אלא איסור חרישה.

ב. ברמב"ן (ט: ד"ה ורבינו תם) ובריטב"א (שם ד"ה והקשה)[עח] כתבו בשם רבינו תם, שלא אסרה תורה משום תוספת שביעית אלא עבודה שהיא מועילה בשביעית כגון חרישה וכיוצא בה, שהרי בפסוק כתוב 'בחריש ובקציר תשבות' ודרשו חז"ל 'חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית', והיינו חריש שמועיל לשנה השביעית, אבל נטיעה והברכה והרכבה שאין בהם תועלת לשנה השביעית אין איסור כלל.

והוסיף הריטב"א לבאר שבנטיעה אין תועלת לשביעית כיון שאפילו אם יהיו באילן פירות בשנה השביעית, הם אסורים משום ערלה, ועצם גידול האילן בשביעית לא נאסר כלל, שאם כן לעולם יהא אסור ליטע.

וכן כתבו התוספות (שם) והתוספות הרא"ש (שם) בתירוץ שני, אך מדבריהם משמע קצת שטעם זה אינו מדברי רבינו תם.

ג. בדברי הר"ש (פ"ב מ"ו) משמע שרבינו תם סובר שאף בשביעית עצמה לא נאסרה נטיעה מדאורייתא, כמו ששאר תולדות לא נאסרו מדאורייתא בשביעית כמבואר בגמרא במו"ק (ג.), ולכן לא אסרו נטיעה בתוספת. וכן כתב המהר"י קורקוס (שמיטה ויובל פ"ג ה"א) בדעת רבינו תם[עט].

נמצא שדברי רבינו תם מובאים בג' דרכים, בתוספות, ברמב"ן ובריטב"א, וברא"ש.

האם רק נטיעה מותרת או כל המלאכות מלבד חרישה

ולפי הדרך הראשונה שרק חרישה אסורה משום שכך הוא לשון הפסוק 'בחריש ובקציר תשבות', כל שאר המלאכות מותרות כמו שנטיעה מותרת, כיון שלא נאמר בפסוק אלא חרישה. אולם לפי הדרך השניה שחרישה אסורה משום שהיא מועילה לשביעית, יש שדנו (מקדש דוד שביעית סי' נט, משנת יוסף שביעית פ"ב מ"ו בשיטות המפרשים) שגם זריעה אסורה כיון שהיא מועילה לשביעית, לפי משמעות דברי הריטב"א (שם) שנטיעה אינה מועילה לשביעית

של רבינו תם הוא משום שחרישה בתוספת מועילה לשנת השביעית, הביאור הוא כנ"ל באות א'.

עג. תוספות, ריטב"א (ד"ה ורבי) ור"ש (שביעית פ"א מ"א).

עד. בערוך לנר (בתוספות שם) תירץ לפי שיטת התוספות בפסחים (מג: ד"ה סלקא דעתך), שאמנם אין לומדים קל וחומר מהלכה אבל גזירה שוה לומדים אף מהלכה, וכיון שבגמרא במועד קטן (ד.) מבואר שנתקבלה גזירה שוה ללמוד שבת משביעית, ממילא יש ללמוד תוספת שבת בגזירה שוה מתוספת שביעית שנאמרה בהלכה. אמנם ברש"י בשבת (קלב. ד"ה עקיבא) מבואר שבכל י"ג מדות אין לומדים מהלכה.

עה. משנת יעבץ (יו"ד סי' כח).

עו. משנת יעבץ (שם).

עז. וכן הוא בתוספות ביבמות (פג. ד"ה לדברי) ובראשונים בסוגייתנו (שיובאו להלן).

עח. וכן כתבו הרמב"ן והריטב"א בסוגיא ביבמות (שם).

עט. והחזון איש (שביעית סי' יז ס"ק כד) הקשה שבגמרא בגיטין (נג:) מוכח שנטיעה בשביעית אסורה מדאורייתא.

משום שפירות האילן אסורים בשביעית מדין ערלה, אבל זריעה מועילה לגדל את הזרעים והירקות לאכילה בשביעית. וכן זמירה וכיוצא בה אסורה בתוספת משום שהיא מועילה לגידול של השנה השביעית, ורק נטיעה וכיוצא בה שאין בה תועלת לשנה השביעית מותרת. ולפי הדרך השלישית שנטיעה מותרת גם בשביעית עצמה, ודאי ששאר מלאכות כמו זריעה וזמירה שנאסרו בשביעית עצמה אסורות גם בתוספת.

אכן בתוספות להלן (י: ד"ה שלושים) מבואר שזריעה אסורה מדאורייתא בתוספת שביעית גם לשיטת רבינו תם, וקשה, שהרי התוספות (ט: ד"ה ומותר) כתבו שטעם שיטת רבינו תם הוא משום שבפסוק כתוב רק חרישה, ואם כן מנין לאסור גם זריעה.

קושיות הראשונים על שיטת רבינו תם

ובראשונים הקשו על שיטת רבינו תם ב' קושיות:

א. הר"ש (שם פ"א מ"א) והתוספות הרא"ש (שם) הקשו[פ], שאמנם לפי שיטת רבי עקיבא שהאיסור בתוספת שביעית נאמר בפסוק 'בחריש ובקציר' יש לומר שרק חרישה אסורה כלשון הפסוק, אבל לדעת רבי ישמעאל שהאיסור בתוספת נאמר בהלכה למשה מסיני או בפסוק 'תשבתו שבתכם'[פא], מנין שרק חרישה נאסרה. ובתוספות הרא"ש הוסיף להקשות שאף לרבי עקיבא שלומד מ'בחריש ובקציר תשבות' לא מסתבר לומר שרק חרישה אסורה, כיון שנתחדש בפסוק שתוספת שביעית היא כשביעית עצמה, וכל דיני שביעית חלים מזמן התוספת, וממילא כל המלאכות שאסורות בשביעית אסורות גם בתוספת[פב].

אציר התקנה

ב. הר"ש (שם) הקשה, שלא יתכן לומר כדברי רבינו תם שרק חרישה אסורה בתוספת ואילו נטיעה מותרת, שהרי נטיעה היא מלאכה האסורה בשביעית מדאורייתא כמו חרישה, דכתיב 'וכרמך לא תזמור', וכל שכן נטיעה שהיא יותר מלאכה מזמירה.

ביאור קושיית הר"ש על רבינו תם

וקושיית הר"ש צריכה ביאור, שהרי הפסוק 'וכרמך לא תזמור' מדבר על שנת השביעית עצמה, ולא בתוספת, ורבינו תם חילק בין מלאכת נטיעה למלאכת חרישה רק באיסור שנתחדש בתוספת.

ובחזון איש (סי' יז סוף ס"ק כד) כתב שהר"ש הקשה לפי שיטתו שם בפרק ב' (מ"ו) שרבינו תם סובר שנטיעה אינה אסורה מדאורייתא אף בשביעית עצמה, ועל כך הקשה שעל כרחך נטיעה אסורה מדאורייתא כיון שהיא יותר מלאכה מזמירה. אולם לפי מה שכתבו התוספות שרבינו תם התיר נטיעה רק בתוספת, לא קשה קושיית הר"ש, וכן לפי מה שכתבו הרמב"ן והריטב"א שטעמו של רבינו תם שנטיעה אינה אסורה משום שאינה מועילה לשנה השביעית, ורק חרישה שמועילה לשנה השביעית אסורה, לא קשה כלל קושיית הר"ש.

אולם עדיין צ"ע בדברי הר"ש, שמדבריו בפרק א' משמע שרבינו תם התיר נטיעה רק בתוספת שביעית ולא בשביעית עצמה, ומכל מקום הקשה שם את קושייתו שכיון שזמירה אסורה מדאורייתא בשביעית לא יתכן לומר שנטיעה תהא מותרת, ודבריו תמוהים, שהרי רבינו תם התיר רק בתוספת שביעית[פג].

ובתורת זרעים (שם) ביאר, שהר"ש סבר שלא נתחדש איסור חדש בתוספת, אלא נאמר בפסוק 'בחריש ובקציר תשבות' שדיני השנה השביעית מתחילים כבר מערב שביעית, וכל העבודות האסורות בשנה השביעית אסורות גם בתוספת שביעית, ולכן הקשה הר"ש שהרי מלאכת נטיעה היא מלאכה האסורה בשביעית וממילא היא אסורה גם בתוספת שביעית.

האם נטיעה מותרת לכתחילה או אסורה מדרבנן

והנה בלשון התוספות (שם) והתוספות הרא"ש (שם) שכתבו שרבינו תם אומר ש'אין תוספת שביעית דאורייתא בנטיעה אלא בחרישה' משמע שאמנם אין תוספת מדאורייתא אלא בחרישה, אבל רבנן נתנו דין תוספת גם לנטיעה ואסור ליטע אילן בתוך שלושים יום קודם ראש השנה שהוא זמן התוספת[פד].

אך בלשון התוספות הרא"ש להלן (י: ד"ה צריך) מבואר שאין איסור אפילו מדרבנן, ומותר לכתחילה, וז"ל 'ולרבי יהודה דקולטת בג' ימים מותר ליטע בערב שביעית ג' ימים לפני ראש השנה', עכ"ל. וכן כתב להדיא בריטב"א (שם), וז"ל 'הילכך בנטיעה והברכה והרכבה אין בה שום איסור, דהא לא מהני ליה בשביעית כלל וכו', הילכך בהא ליכא לא מדאורייתא ולא מדרבנן', עכ"ל.

אולם החזון איש (סי' יז ס"ק כד) הביא, שבתוספות להלן (י: ד"ה שלושים) מבואר שרבנן אסרו ליטע אילן בתוך שלושים יום קודם ראש השנה, וז"ל 'ולרבי יהודה דקולטת בג' ימים, מותר לקיים כיון דלא נקלט בשביעית, אף על פי שנטעה באיסור בתוספת שביעית' עכ"ל.

אם שיטת הרמב"ם כרבינו תם או לא

ובשיטת הרמב"ם האם היא כשיטת רבינו תם, יש שדקדקו (דרך אמונה על הרמב"ם שמיטה ויובל פ"ג ה"א, בביאור ההלכה) מלשונו (שם) 'עבודת הארץ בשנה ששית שלשים יום סמוך לשביעית אסורה הלכה למשה מסיני', שכל עבודת הארץ אסורה מדאורייתא, ואף נטיעה אסורה, שלא כדברי רבינו תם. אולם יש שכתבו (מקדש דוד ס"י ס) שנראה מדברי הרמב"ם שנטיעה אינה אסורה מדאוריתא, שהרי כתב (שם ה"י"א) 'אף בזמן הזה אין נוטעין אילנות ואין מרכיבין ואין מבריכין ערב שביעית וכו' ודבר זה אסור לעולם משום מראית העין', עכ"ל, ואם סובר הרמב"ם שבזמן שבית המקדש קיים שנוהג בו דין תוספת שביעית, נטיעה אסורה מדאורייתא בתוספת שביעית, מנין לרמב"ם שנטיעה אסורה גם בזמן הזה משום מראית העין, הרי אפשר שכל איסורה הוא רק מדין תוספת שביעית שנהג רק בזמן שבית המקדש קיים, אלא נראה מדברי הרמב"ם שכל האיסור של נטיעה ערב שביעית הוא רק משום מראית העין, אבל מדין תוספת שביעית אין נטיעה אסורה וכדעת רבינו תם.

18/06/2018 אהח

וכן נראה מדברי הרמב"ם שכתב (שם ה"א) שטעם האיסור לעבוד בקרקע בתוספת שביעית הוא משום שמתקנה לשנה השביעית, שלפי זה אין איסור בנטיעה כיון שאינו מתקן בכך לשביעית כמו שכתבו הראשונים הנ"ל (שם).

ויש שכתבו[פה] לדחות, שיש לומר שהרמב"ם סובר שכיון שהדרך לעבוד את הנטיעה במשך שנות גידולה, נחשבת הנטיעה כתחילת עבודה של השנה השביעית ואסורה בזמן התוספת.

והנה שיטת רש"י (ט: ד"ה פחות, י: ד"ה צריך) שגם נטיעת אילנות וקליטתם אסורה בתוספת שביעית, אף שרש"י עצמו כתב (ט: ד"ה חריש) שהאיסור בתוספת שביעית הוא לעבוד לצורך הקרקע בשנה השביעית, ומוכח שרש"י חולק על הראשונים הנ"ל שכתבו שנטיעה בערב שביעית אינה נחשבת עבודה לצורך השנה השביעית[פו].

דין תולדות בתוספת

במשנה בשביעית (פ"ב מ"ב) שנינו, 'מזבלין ומייבלין ומפרקין וכו' עד ראש השנה'. וכתב הר"ש שכיון שהם תולדות ואינם אסורים מדאורייתא גם בשנה השביעית עצמה, כדעת רבא (מו"ק ג.), לכן לא גזרו רבנן לאסור מלאכות אלו בתוספת שביעית.

אמנם בגמרא (מו"ק ג.) מבואר שדעת אביי היא שגם תולדות אסורים מדאורייתא בשביעית, וקשה איך אביי יפרש את דברי המשנה

פ. וכן הקשה הר"י קורקוס (שמיטה ויובל פ"ג ה"א).

פא. התוספות הרא"ש כתב שרבי ישמעאל לומד תוספת שביעית מהפסוק 'תשבתו שבתכם', וצ"ע שהרי בגמרא במועד קטן (ד.) מבואר שרבי ישמעאל לומד כן מהלכה למשה מסיני, אמנם ראה באור זרוע (ח"ב הלכות ערב שבת ס"י יד) שכתב שרבי ישמעאל לומד מ'תשבתו שבתכם', וכוונת הגמרא במועד קטן שמהלכה למשה מסיני רבי ישמעאל לומד שמותר לחרוש בשביל נטיעות.

פב. ומלשון הרא"ש משמע שכיון שלא מצינו שרבי ישמעאל נחלק על רבי עקיבא בדיני וגדרי תוספת שביעית, ורק נחלק עליו מהו המקור שממנו לומדים את התוספת, ממילא כשם שלרבי ישמעאל נתחדש שדיני השביעית חלים בזמן התוספת, כך לרבי עקיבא נתחדש שדיני שביעית חלים בזמן התוספת, וממילא מסתבר שכל המלאכות אסורות בו.

פג. וראה בדרך אמונה (שמיטה ויובל פ"א ה"ד) שכתב שגם בפרק א' כוונת דברי הר"ש שרבינו תם סובר שאף בשביעית עצמה נטיעה מותרת מדאורייתא, ועל פי זה ביאר את כל דברי הר"ש שם.

פד. אמנם ראה בלשון התוספות והתוספות הרא"ש ביבמות (שם) שהביאו את דברי רבינו תם שאין תוספת בשביעית, ולא כתבו שאין תוספת 'מדאורייתא', אלא סתמו שאין תוספת לענין נטיעה, וקצת משמע שגם מדרבנן אין תוספת.

פה. דרך אמונה (שם).

פו. אולם יש להקשות שהרי הראשונים הנ"ל הוכיחו שנטיעה בערב שביעית אינה נחשבת עבודה לצורך שביעית, שאם לא כן תאסר הנטיעה לעולם באופן שהאילן יגדל גם בשנה השביעית. וכתב האגרות משה (שו"ת יו"ד ח"ג סי' קל) שרש"י סובר שלא שייך לאסור נטיעה לעולם כיון שהאיסור חל רק בזמן התוספת, והיינו, שאמנם עצם האיסור הוא רק כשעושה מלאכה לצורך שביעית, אבל חלות האיסור הוא רק בזמן התוספת, ולכן אף שדעת רש"י היא שהוספת הגידול בשביעית נכללת בהגדרת 'צורך שביעית' לאסור את הנטיעה בערב שביעית, מכל מקום חלות האיסור הוא רק בזמן התוספת. עוד כתב באגרות משה שיש לבאר שבאופן שנוטע קודם שלושים יום לפני ראש השנה עולה לו השנה השישית למנין שנות ערלה, נמצא שהנטיעה הועילה לשנה השישית, ואף שלא הועילה לאכול את הפירות בשישית מכל מקום הועיל הגידול לאילן בשישית שתחשב שנה, שזה מפקיע את התיחסות הנטיעה לשנה השביעית, ולכן מותר לטעת אילן קודם שלושים יום לפני ראש השנה. וראה עוד באגרות משה שם שהרחיב בביאור הענין.

שמזבלין ומייבלין ומפרקין עד ראש השנה, מדוע לא אסרו מלאכות אלו שלושים יום קודם שביעית כמו שאסרו חרישה וזריעה.

אלא שמצינו בתוספות בעבודה זרה (נ: ד"ה ומשקין, בתירוץ אחד) שאפילו לאביי שבשביעית עצמה התולדות אסורות מהתורה, מכל מקום לא נאסרו בתוספת שביעית אלא מלאכות שנאמרו בפירוש בתורה, אבל לא תולדותיהם, וכתב החזון איש (שביעית סי' יז ס"ק יח) שלפי שיטה זו יבוארו דברי המשנה שמזבלין ומייבלין ומפרקין עד ראש השנה, אף למאן דאמר שתולדות אסורות מהתורה.

אבל העירו[פז] שמדברי התוס' הרא"ש (ט: ד"ה ומותר) נראה שחולק על זה, והיינו ממה שכתב על שיטת רבינו תם הסובר שנטיעה בתוספת מותר, שאין זה מסתבר, משום שבדין תוספת נתחדש שכל דיני שביעית מתחילים מזמן התוספת, מסתבר לחלק בין האיסורים. ולפי זה מסתבר שאף התולדות נאסרו גם בתוספת.

ובקרן אורה (מו"ק ד. ד"ה ולפי) כתב, שיש לומר שדברי המשנה שם נאמרו בזמן הזה שתוספת שביעית אינה נוהגת לדעת רבי ישמעאל.

ובמקדש דוד (שביעית סי' נט) כתב, שלפי המבואר ברש"י (ט. ד"ה חריש) וברמב"ם (שמיטה ויובל פ"ג ה"א) וברא"ש (שביעית פ"א מ"ד ד"ה אין) שאיסור עבודה בקרקע בתוספת שביעית הוא רק כשמתקן לצורך שביעית, יש לומר שבכל המלאכות השנויות במשנה שם אין בהם תיקון לצורך פירות שביעית, ולכן מותר לעשותם עד ראש השנה.

ה. קליטה בתוספת שביעית

איתא בגמרא (י:) 'ואלא מאי רבי אליעזר שלושים ושלושים בעי, דתנן אין נוטעין ואין מבריכין ואין מרכיבין ערב שביעית פחות משלושים יום לפני ראש השנה, ואם נטע והבריך והרכיב יעקור, רבי יהודה אומר כל הרכבה שאינה קולטת בג' ימים שוב אינה קולטת, רבי יוסי ורבי שמעון אומרים שתי שבתות, ואמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה לדברי האומר שלושים צריך שלושים ושלושים, לדברי האומר שלשה צריך שלושה ושלושים, לדברי האומר שתי שבתות צריך שתי שבתות ושלושים'.

שיטות הראשונים אם יש איסור קליטה בתוספת

ונחלקו הראשונים בפירוש הדברים, רש"י (שם ד"ה צריך, יבמות פג. ד"ה צריך) מפרש שמדובר לענין תוספת שביעית, שכיון שאסור שקליטת האילן בקרקע תהא בזמן התוספת שהוא שלושים יום קודם ראש השנה, צריך להקדים את נטיעת האילן באופן שקליטתו תהא קודם שלושים יום לפני ראש השנה, ונחלקו התנאים כמה הוא שיעור הזמן שמשעת נטיעת האילן עד קליטתו בקרקע[פח]. אבל התוספות (שם ד"ה שלושים, יבמות פג. ד"ה לדברי) סוברים שאין איסור שקליטת האילן תהא בתוספת שביעית, ולכן הם מפרשים שמדובר רק לענין מנין שנות ערלה, שכיון שלא מתחיל זמן מנין השנים לענין שנות ערלה אלא רק אחר הקליטה, ושלושים יום בשנה חשוב שנה, לכן צריך להרחיק זמן קליטה חוץ משלושים יום כדי שיחשב לו שנה. אבל לגבי שביעית הנטיעה מותרת עד שיעור זמן קליטה לפני ראש השנה.

שיטות הראשונים שיש איסור דרבנן משום מונים

והרמב"ן (ט: ד"ה ויש) והריטב"א (שם ד"ה והנכון) כתבו, שאמנם הטעם הוא משום איסור שביעית, אבל לא מדין תוספת שביעית, אלא הוא איסור מיוחד שאסרו חז"ל לטעת אילן באופן שקליטתו תהא בתוך שלושים יום לפני ראש השנה, לפי שחששו שמא יאמרו שנטיעה זו ניטעה בשנת השביעית, משום שלענין מנין שנות ערלה אנו מונים את שנת השביעית כשנה ראשונה של נטיעה זו, ומחמת כן יטעו ויאמרו שנטיעה זו ניטעה ממש בשנת השביעית, ולכן אמרו חז"ל שלא יטע את האילן אלא באופן שתעלה לו שנה ראשונה של ערלה קודם השנה השביעית, והיינו באופן שקליטתו תהא קודם שלושים יום לפני ראש השנה, ואם נטע באיסור ונקלט בתוך שלושים יום חייבוהו לעקור את הנטיעה כדי שלא יאמרו שנטעו בשביעית. ומקור הדברים הוא בגמרא בגיטין (נג:), שביארה טעמו של רבי מאיר שהנוטע נטיעה בשביעית בשוגג חייב לעוקרה ואילו הנוטע בשבת בשוגג אינו חייב לעוקרה, משום ש'מונין ישראל לשביעית ואין מונין לשבתות', כלומר, שישראל מונים שנות נטיעותיהם כדי להתיר את הפירות מאיסור ערלה, וכשיבואו להתיר שנה רביעית ימנו את השנים למפרע וידעו שתחילת הנטיעה היתה בשביעית ויאמרו שמותר לטעת בשביעית. והביא הרמב"ן (שם) שבירושלמי (תרומות פ"ב מ"ג) מבואר שלפי זה אסור לטעת גם שלושים יום קודם שביעית, והיינו מהטעם שנתבאר[פט]. וכן פסק הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ג ה"א)[צ].

גדר איסור קליטת האילן בשביעית

ומדברי התוספות והראשונים מתבאר, שלא נחלקו על רש"י אלא האם אסור שהקליטה של האילן תהא בזמן התוספת, אבל לכולי עלמא אסור ליטע אילן בערב שביעית באופן שקליטתו בקרקע תהא בשנת השביעית עצמה, וצריך לבאר מהו גדרו וטעמו של איסור זה, הרי הקליטה נעשית מעצמה, ואין זה דומה לשאר מלאכות האסורות בשביעית שעשייתן על ידי האדם. ועוד צריך לבאר מה הטעם של הראשונים החולקים על רש"י שאיסור זה אינו נוהג בתוספת שביעית.

אוצר החכמה

ובמנחת חינוך (מצוה רחצ אות ח ד"ה והנה, מצוה שכו ד"ה והנה) ביאר, שאיסור קליטה בשביעית הוא משום שיש דין על הקרקע שתשבות בשביעית, כדכתיב 'ושבתה הארץ שבת לה', ואם עושה שהקרקע תקלוט בשנת השביעית הוא מבטל את השביתה של הקרקע, ועובר על מצות עשה, ולפי זה כתב שאסור מן התורה לומר לנכרי לעשות מלאכה בקרקעו בשביעית, משום שהוא מבטל בכך את מצות שביתת הקרקע[צא].

ביאור המחלוקת אם יש איסור קליטה בתוספת

ולפי זה ביאר המקדש דוד (שביעית סי' נד), שטעם הסוברים שאין איסור קליטה בתוספת שביעית, הוא משום שלא נאמר דין תוספת שביעית על מצות שביתת הקרקע אלא רק על האיסור גברא שלא לעבוד בקרקע בשביעית, וכיון שהקליטה אינה נחשבת מלאכה של הגברא אלא רק חסרון בקיום דין השביתה של הקרקע, לכן אין איסור קליטה בתוספת שביעית[צב].

ולפי דעת רבינו תם (ט: בתוספות ד"ה ומותר) שדין תוספת שביעית לא נאמר בכל המלאכות, אלא רק בחרישה, מוכרח שלא נתחדש שדין הקרקע בתוספת הוא כשנת השביעית עצמה, אלא רק נתחדש דין באיסור עבודת חרישה וקצירה שהוא נוהג גם בזמן התוספת, ואם כן יש לומר שמצות שביתת הקרקע נוהגת רק בשביעית עצמה שחלה בה קדושת שביעית. ונמצא שרבינו תם לשיטתו חולק על רש"י שאין איסור קליטה בתוספת שביעית. אולם בדעת הר"ש (פ"ב מ"ו) מצינו שאף שכל המלאכות אסורות בתוספת שביעית מכל מקום קליטה מותרת בתוספת. ומבואר בזה, שכל איסורי הגברא נאמרו גם בתוספת, ורק דין שביתת הקרקע לא נאמר בתוספת, וכיון שאיסור קליטה הוא מדין מצות שביתת הקרקע לכך אינו נוהג בתוספת.

ורש"י סבר שבדין תוספת שביעית נתחדש שזמן התוספת הוא כשנת השביעית עצמה לכל דיניה והלכותיה[צג], וגם המצוה להשבית את

פז. שלמי יוסף (סי' טז).

פח. וכן כתב הר"ש (שביעית פ"ב מ"ו).

פט. וכתב החזון איש (שביעית סי' יז ס"ק כג) שלפי זה נמצא שאף בזמן הזה שאין איסור תוספת שביעית, אסור לטעת אילן באופן שקליטתו תהא בתוך שלושים יום קודם שביעית, משום החשש שיאמרו שנטעו בשביעית. וכן כתב בסמ"ג (סי' רסו-רסז) וז"ל 'ודבר זה אסור לעולם מפני מראית העין שמא יאמר הרואה בשביעית נטעו'. וכן כתב הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ג ה"א).

צ. אולם נחלקו אחרונים בביאור טעמו של הרמב"ם, שהנה לשון הרמב"ם כך הוא 'אף בזמן הזה אין נוטעין אילנות ואין מבריכין ואין מרכיבין ערב שביעית אלא כדי שתקלוט הנטיעה ותשהה אחר הקליטה ל' יום קודם ראש השנה של שביעית, וסתם קליטה שתי שבתות, ודבר זה אסור לעולם מפני מראית העין שמא יאמר הרואה בשביעית נטעו', עכ"ל. והפאת השולחן (שביעית פ"א הי"ב) והחזון איש (שביעית סי' יז ס"ק כג) כתבו, שכוונת הרמב"ם שהאיסור מפני מראית העין הוא משום שמונים ישראל לשביעית, וכדברי הראשונים. אולם המהר"י קורקוס על הרמב"ם (שם) [וכן כתב בהגהות רבי איסר זלמן מלצר על הרמב"ן (שם)] כתב שמלשון הרמב"ם 'מפני מראית העין' משמע שטעם האיסור משום שבכניסת שנת השביעית הנטיעה עדיין רכה ונראית כאילו עכשיו נטעה. ונפקא מינה בין ב' דרכים אלו, באילן סרק שאין בו מנין שנות ערלה, שלפי דרכם של הפאת השולחן והחזון איש אין איסור ליטע אותו בתוך ל' יום קודם ראש השנה, וכן הוא לפי דעת הראשונים הנ"ל. אבל לפי דרכו של המהר"י קורקוס אסור ליטע גם אילן סרק בתוך שלושים יום קודם ראש השנה מפני שנראה שנטעו אותו בשביעית. ובמנחת שלמה (שו"ת ח"א סי' מח, וכ"כ במעדני ארץ בהערות אות ד) כתב שמלשון הרמב"ם משמע שגם אילן סרק אסור, שהרי כתב 'הנוטע בשביעית בין בשוגג בין במזיד יעקור' וכו' ולא הזכיר דווקא 'עץ מאכל', משמע שדין זה הוא גם באילן סרק, וגם מקורו של דין זה הוא במשנה בתרומות (פ"ד מ"ג) ששנינו שם 'הנוטע בשבת בשוגג יקיים, מזיד יעקור, ובשביעית בין שוגג בין מזיד יעקור', והרי לענין שבת אין טעם לחלק בין אילן סרק למאכל, ואם כן משמע שגם בשביעית אין חילוק בין אילן סרק לאילן מאכל. ולכן כתב במנחת שלמה שיש לומר שאף אם נבאר בדברי הרמב"ם שטעם האיסור הוא משום שמונים ישראל לשנות ערלה, אסרו גם אילן סרק אפילו שלא שייך בו טעם זה, כיון שגדר התקנה היתה שלא ליטע אילנות בתוך שלושים יום קודם שביעית ולא חילקו בין אילן מאכל לאילן סרק. ועוד הוסיף המנחת שלמה שמלשון הרמב"ם משמע שבאמת אין הטעם משום מונים לשביעית אלא משום מראית העין כדברי המהר"י קורקוס.

צא. וכבר מצינו כן בתוספות ר' אלחנן (ע"ז טו:) ובתוספות ר"י"ד (שם ד"ה אמר) בשיטת רש"י, ובמהרש"ל (ב"מ צ.), וכן כתב באגלי טל (זורע סי' ח סק"ב).

צב. אך בדעת התוספות יש להקשות ממה שכתבו במועד קטן (ג. ד"ה יכול) שבלא פסוק למעט היו מלקים על מלאכה בתוספת, וביארו תוספות הטעם בזה משום שנתחדש בתורה שתוספת היא כשביעית לכל מילי, ולכן רק משום שנתמעט ממלקות פטור. ואם כן עשה ד'שבתה הארץ' נאמר גם על תוספת, שהרי לגבי זה אין מיעוט.

צג. וכן משמע מלשון רש"י ביבמות (שם) 'דכל שלושים לפני שביעית 'כשביעית דמו' דנפקא לן מבחריש ובקציר תשבות', עכ"ל. והנה האחרונים העירו מדוע רש"י שם הביא את המקור לתוספת שביעית מהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות' שהרי זו רק שיטת רבי עקיבא, אבל רבי

הקרקע נאמרה בתוספת שביעית, ולכן אסור לטעת את האילן באופן שקליטתו תהא בתוספת שביעית, שכן הוא מבטל בכך את מצות השביתה של הקרקע בתוספת שביעית.

דברי החזון איש בביאור שיטות הראשונים

אולם החזון איש (שביעית סי' יז ס"ק כה) חולק על דברי המנחת חינוך וסובר שהמצוה על הקרקע שתשבות רק ממלאכת אדם, אבל אין דין שלא יעשה שום גידול בקרקע[צד]. ואם כן עדיין צריך ביאור מהו האיסור שהאילן יקלט בשביעית, הרי האדם אינו עושה את הקליטה.

אלא שהחזון איש (שביעית סי' יז ס"ק כב, סי' כב סק"ה, סי' כה ס"ק יג) כתב שבאמת אין איסור בעצם הקליטה בשביעית, ומה שמבואר בראשונים שאסור לטעת אילן באופן שקליטתו תהא בשנת השביעית הוא מדין תוספת שביעית, והיינו, שהרי בדין תוספת שביעית נאמר שאסור לעשות מלאכה בערב ראש השנה שמועילה לצמיחת האילן ולחרישת הקרקע בשביעית, כמבואר בדברי רש"י (ט. ד"ה חריש) וברמב"ם (שמיטה ויובל פ"ג ה"א), ואם כן מטעם זה אסור גם לטעת את האילן בערב שביעית על מנת שיקלט בשנה השביעית, שהרי בנטיעה זו הוא מועיל לצמיחת האילן בשביעית מכיון שקליטת האילן שהיא תחילת צמיחתו בקרקע תהא בשנה השביעית.

ולפי זה כתב החזון איש [אוצר החכמה] זה שאין נוהג איסור תוספת שביעית, אין איסור ליטע אילן סמוך לשנת השביעית אף אם קליטתו תהא בשנת השביעית.

הוכחות שיש איסור בעצם הקליטה בשביעית

אולם בדעת רש"י אי אפשר לפרש שאיסור קליטה בשביעית הוא מדין תוספת שביעית, שהרי ברש"י מבואר שגם קודם זמן התוספת אסור לטעת אילן שקליטתו תהא בזמן התוספת, ומוכח שהקליטה עצמה אסורה מעיקר דין שביעית ולכן אסור שהקליטה תהא בזמן התוספת. ואם כן לדעת רש"י עדיין צריך ביאור מהו טעם האיסור בקליטת אילן בקרקע, לפי דעת החזון איש שאין דין שהקרקע תשבות ממלאכות שנעשות מעצמן ולא על ידי אדם.

ובמנחת שלמה (שו"ת ח"א סי' מח) הוכיח שיש איסור בעצם הקליטה בשביעית ולא רק מדין תוספת שביעית, אף לדעת הראשונים החולקים על רש"י שאין איסור לטעת את האילן קודם זמן התוספת.

שכן מצינו בלשון התוס' רי"ד (מו"ק ג: ד"ה עשר) שכתב 'ואינו חייב להרחיק מראש אלא כשיעור שתיקלט הנטיעה קודם ראש השנה, שאם לא תקלוט מקודם לכן וקולט בשביעית הוי ליה כאילו נטע בתוך שנה שביעית ויעקור', עכ"ל. הרי שהקליטה עצמה אסורה משום שנחשבת כנטיעה בשביעית[צה].

וכן מוכח מדברי הר"ן בחידושיו (י. ד"ה לימא) שכתב שרק למסקנת הגמרא שם אין איסור קליטה בתוספת שביעית, אבל בתחילה סברה הגמרא שיש איסור קליטה בתוספת, ולכן בתחילת הסוגיא נאמר בגמרא שדברי הברייתא (שם ט:) שרק נוטע שלושים יום לפני ראש השנה עולה לו שנה לענין ערלה, הם שלא כדברי רבי מאיר שסובר שיום אחד בשנה חשוב שנה, והיינו משום שאי אפשר לפרש שגם רבי מאיר מודה שצריך שלושים יום בשביל קליטת האילן, כיון שאם כן איך התירו בברייתא לטעת שלושים יום קודם שביעית הרי הקליטה תהיה בזמן התוספת, וכך סברו בגמרא בתחילה, אלא שמסקנת הגמרא היא שאין איסור קליטה תוספת משום שאין דין תוספת אלא לענין חרישה.

וכיון שהגמרא במסקנא חזרה בה רק משום שאין איסור קליטה בתוספת, מוכח שבשביעית עצמה יש איסור קליטה, ועל כרחך שהאיסור הוא בעצם הקליטה ולא כדברי החזון איש שהוא מדין תוספת, שהרי לא חזרה בה הגמרא מעיקר גדר האיסור בקליטה, אלא רק שאין היא אסורה בתוספת, וכיון שבתחילה סברה הגמרא שיש איסור בעצם הקליטה ולכן אסור לטעת אילן קודם זמן התוספת באופן שקליטתו תהא בתוספת, ממילא גם במסקנת הגמרא האיסור הוא בעצם הקליטה באופן שהיא נעשית בשביעית עצמה.

וכן הוכיח מדברי הר"ש (שביעית פ"ב מ"ו), שכתב שרבינו תם היה אומר שמותר ליטע בתוספת שביעית כמו שאר תולדות שמותר לעשותם בתוספת, ומכל מקום מודה רבינו תם שאסור ליטע בערב שביעית אם הקליטה תהא בשביעית, ולא הזכיר הר"ש כלל שלענין זה נוהג איסור תוספת גם בנטיעה, ומוכח שאין האיסור בזה משום תוספת אלא הקליטה בשביעית עצמה אסורה. ואם כן צריך ביאור מהו טעם האיסור שתהא קליטה בשביעית, לדברי הסוברים שלא אסרה תורה אלא מלאכות הנעשות על ידי אדם.

ביאור נוסף בטעם איסור קליטה בשביעית

ובאשר לשלמה (ח"ג סי' ו) כתב, שקליטה בשביעית אסורה כמו שאר מלאכות שעושה הגברא בקרקע, משום שלענין שביעית הקליטה נחשבת מעשה האדם כיון שהיא באה מכח מעשה הנטיעה שנעשית על ידו, ואף שלענין שבת אין הקליטה נחשבת מעשה האדם, ואין הנוטע חייב על הקליטה בשבת, יש לחלק שבשבת האיסור הוא על עצם המעשה בלבד, אבל בשביעית עיקר האיסור הוא שלא לבטל את שביתת הקרקע, וכל שעל ידי מעשיו נעשית מלאכה בקרקע הרי הוא עובר באיסור שדך לא תזרע וגם מבטל את המצוה להשבית את הקרקע[צו]. והוסיף עוד, שאפשר לומר שהאיסור על הקליטה אינו משום שבשעת הנטיעה נחשב שעושה גם את הקליטה שנעשית אחר כך, אלא בשעה שנעשית הקליטה בקרקע על ידי מעשה הנטיעה שקדמה לה, היא נחשבת כעשייה שלו, והרי הוא כעושה עכשיו את הקליטה כיון שהיא נעשית על ידי כחו ומעשיו הקודמים.

ו. תוספת במוצאי שביעית

מבואר בדברי רבי עקיבא (ט.) שמהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות' אנו לומדים לאסור חריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית, וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית.

ולעיל נתבאר האיסור בחריש של ערב שביעית הנכנס לשביעית שהוא מדין תוספת שביעית בערב שביעית, ועתה יש לבאר מהו איסור קציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית. ומצינו בראשונים כמה דרכים בביאור הדבר.

ביאור דברי רבי עקיבא בחריש היוצא למוצאי שביעית

רש"י (ד"ה וקציר) ביאר וז"ל, 'וקציר של שביעית, כגון תבואה שהביאה שליש בשביעית, אתה נוהג בה מנהג שביעית בשמינית'. ומשמע מדבריו שהוא דין על התבואה שגדלה והביאה שליש בשביעית, שצריך לנהוג בה קדושת שביעית, כמנהג שאר פירות בשנה שביעית. וכן כתבו רש"י (מכות ח: ד"ה וקציר) והר"ש (שביעית פ"א מ"ד ד"ה וקציר).

וכן מבואר בתוספות בסוגייתנו (ט. ד"ה וקציר - הראשון) שכתבו שאפשר ללמוד מדרשה זו גם איסור סחורה בתבואה שגדלה בשביעית ונקצרה בשמינית, והיינו שמדרשה זו אנו לומדים שיש קדושת שביעית בתבואה שהביאה שליש בשביעית ולכן היא אסורה בסחורה. וכן מתבאר מדברי התוספות שכתבו שאסור לקצור תבואה זו בדרך שרגיל הבעלים לקצור, אבל מותר לקוצרה שלא כדרך בעלים. ודין זה נאמר בקדושת פירות שביעית שאין איסור לקוצרם אלא כדרך שרגיל הבעלים לקצור, משום שהם הפקר.

ולפי זה נמצא שלא נתחדש כאן דין תוספת בסוף השנה השביעית אלא דין קדושת שביעית על התבואה, וכן כתב הראב"ד (כתוב שם, ט.) וז"ל 'וקציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית שהוא אסור לאו תוספת הוא, אלא מפני שנדון אחר שליש ותבואת שביעית ממש היא'. וכן כתב המאירי (שם ד"ה כבר).

ישמעאל סובר שתוספת שביעית נתקבלה בהלכה למשה מסיני, ולמה רש"י כתב דווקא כדברי רבי עקיבא. אולם למבואר יש לומר, שדווקא מהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות' אנו למדים שתוספת שביעית היא כשביעית עצמה, ולכן גם קליטה אסורה בתוספת שביעית, אבל בהלכה למשה מסיני לא נתחדש שתוספת שביעית נחשבת כשביעית עצמה אלא רק שהאיסור על הגברא נאמר גם בזמן התוספת, שהרי בהלכה למשה מסיני לא נאמר איסור מפורש אלא נאמר היתר לחרוש בעשר נטיעות שלושים יום קודם ראש השנה, וממילא אנו למדים שבאילנות זקנות אסור לחרוש בזמן זה מדין תוספת שביעית, ואם כן אין לנו מקור שהתוספת נחשבת כשביעית עצמה אלא רק שיש איסור על הגברא, ונמצא שלפי זה אין איסור קליטה בתוספת, ולכן כתב רש"י שטעם האיסור הוא מהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות' כדברי רבי עקיבא. אולם בספר אשר לשלמה (ח"ג סי' ו) הקשה שהרי בדברי רש"י (ט. ד"ה חריש) מבואר שהאיסור הנלמד מהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות' הוא שלא לעשות מלאכה בתוספת שיש בה תועלת ותיקון לשנת השביעית, ואם כן על כרחך שלא נתחדש שיש דין שביעית על הקרקע אף בזמן התוספת, אלא רק שהדין של השנה השביעית אוסר לעבוד גם לפני שביעית לצורך שביעית. ואם כן צריך ביאור מדוע אסור שיקלט האילן בתוספת לפי המתבאר שהאיסור הוא רק מדין שביתת הקרקע, וזה שייך רק בשביעית עצמה. וראה להלן שבאשר לשלמה ביאר שיש גם איסור על מעשה הגברא שעל ידו נקלט האילן בשביעית, ולכן אסור גם בתוספת לעשות שהאילן יקלט כמו שנטיעה אסורה בתוספת לפי שיטת רש"י משום שנחשב שמועיל לשנה השביעית.

צד. וראה עוד במעדני ארץ (שביעית סי' ג ס"ק יד-יז) שהאריך בענין זה.

צה. וכן כתב הר"י קורקוס (שמיטה ויובל פ"ג ה"א).

צו. וכעין זה כתב במעדני ארץ (סי' יג ס"ק יז) בקצרה, וז"ל 'דכיון שהכתוב תלה על כל פנים את חיוב השביתה בארץ, לכן בכהאי גוונא שהקליטה מתיחסת למעשיו שפיר מסתבר דאסור'.

שיטת הראשונים שיש דין תוספת במוצאי שביעית

אולם התוספות להלן (יב: ד"ה מנהג) הקשו, הרי בגמרא שם מובא פסוק אחר שמלמדנו שיש דין קדושת שביעית בתבואה שהביאה שליש בשנה השביעית ויצאו לשמינית, והיינו מדכתיב 'מקץ שבע שנים במעד שנת השמטה בחג הסכות וגו' לומר לך כל תבואה שהביאה שליש בשביעית לפני ראש השנה אתה נוהג בו מנהג שביעית בשמינית', ואם כן מדוע צריך ב' פסוקים ללמד שיש קדושת שביעית בתבואה שהביאה שליש בשנה השביעית. וכן הקשו רבים מהראשונים[צז].

ולכן כתבו התוספות[צח] שבפסוק 'בקציר תשבות' לרבות קציר של שביעית היוצא למוצאי שביעית, לא נתחדש דין בקדושת הפירות אלא בעבודת הארץ, והיינו שאסור לחרוש ולקצור ולעדור במוצאי שביעית בשביל אותם פירות שגדלו בשביעית, ולולא חידוש זה, היינו אומרים שאף שיש קדושת שביעית באותם פירות אין איסור לעבוד בקרקע בשבילם, כי קדושת השביעית בפירות נותנת דין רק בפירות עצמם ואינה אוסרת את עבודת הקרקע, ולכן נתחדש בפסוק נוסף שמכל מקום אסור לעבוד בקרקע בשביל פירות אלו גם אחרי שעברה השנה השביעית.

והוסיפו התוספות, שמשמע בגמרא שהאיסור בקציר היוצא למוצאי שביעית הוא מדין תוספת שביעית, והרי דין קדושת שביעית בפירות אינו שייך לדין תוספת שביעית שחל על שביתת הקרקע, ואם כן מוכח כפירושם שהאיסור שנאמר בקציר היוצא למוצאי שביעית אינו מדין קדושת הפירות אלא הוא משום תוספת שביעית לאחריה, כמו שהאיסור בחריש הנכנס לשביעית הוא משום תוספת שביעית לפניה. וכן כתבו הרשב"א, הריטב"א (שם) והר"ן (שם)[צט].

פירוש נוסף מצינו בדברי רבינו גרשום (ב"ב כו: ד"ה מנא) וברמב"ם בפירוש המשנה (שביעית פ"א מ"א), שכתבו שאסור לקצור בשביעית לתועלת ולצורך השנה השמינית, וזו הכוונה 'קציר היוצא למוצאי שביעית'.

נמצא לפי שיטת התוספות והרשב"א [והריטב"א והר"ן] נתחדש דין תוספת במוצאי שביעית, מלבד דין תוספת בערב שביעית, אולם לפי שיטת הראב"ד והמאירי אין דין תוספת במוצאי שביעית אלא רק בערב שביעית. ולפי שיטת רבינו גרשום והרמב"ם לא מצינו שנתחדש זמן של תוספת אחרי השנה השביעית שאסור לעבוד בו, אלא האיסור הוא לעבוד בשביעית לצורך השנה השמינית.

הטעם שהאיסור הוא רק לעבוד לצורך הפירות שגדלו בשביעית

ומבואר בדברי התוספות והרשב"א, שהאיסור בזמן התוספת במוצאי שביעית הוא רק לעבוד בקרקע לצורך פירות שגדלו בשביעית, אבל אין איסור לעבוד בקרקע שלא לצורך הפירות שגדלו בשביעית. ובאשר לשלמה (שביעית פ"א מ"ד) ביאר על פי מה שהובא לעיל שאיסור עבודה בשביעית הוא רק לצורך שביעית, ולא שייך איסור בתוספת שביעית אלא על עבודה שנעשית לצורך הגידול של השנה השביעית, כיון שיסוד האיסור הוא לקיים את דין הקדושה שיש בשנה השביעית, ולכן גם בערב שביעית לא נאסר בזמן התוספת אלא לחרוש לצורך השנה השביעית, ומטעם זה גם בתוספת במוצאי שביעית לא נאסר אלא עבודה לצורך הפירות שגדלו בשביעית ויש להם קדושת שביעית.

אם יש תוספת במוצאי שביעית לדעת רבי ישמעאל

וצריך לברר לשיטת רבי ישמעאל שאינו לומד דין תוספת מהפסוק 'בחריש ובקציר תשבות' אלא מהלכה למשה מסיני, האם גם לשיטתו יש דין תוספת במוצאי השנה השביעית, ומהו המקור לכך, שכן בהלכה למשה מסיני לא נאמר אלא תוספת שלושים יום לפני שביעית.

ולפי פירוש רבינו תם (שהובא בתוספות ט. ד"ה כל מקום) שקושיית הגמרא (שם) על רבי ישמעאל מנין שמוסיפים מחול על הקודש, היא על תוספת אחרי שביעית, ועל כך תירצה הגמרא שלומדים מהפסוק 'מערב עד ערב תשבתו שבתכם' שכל מקום שיש בו שבות מוסיפים מחול על הקודש. מתבאר שגם לרבי ישמעאל יש דין תוספת במוצאי שביעית. וכן כתב באור זרוע (ח"ב הלכות ערב שבת סי' יד).

ובחידושי הר"ן (ד"ה ורבי ישמעאל) מצינו ב' דרכים בדין תוספת במוצאי שביעית לדעת רבי ישמעאל: א. שיש תוספת במוצאי שביעית והמקור הוא מהפסוק 'תשבתו שבתכם' שנאמר ביום הכיפורים, וממנו אנו לומדים דין תוספת לאחריה ולפניה בשבת ויום טוב ושביעית, והוסיף הר"ן שלימוד זה הוא רק אחרי שנאמר בהלכה למשה מסיני שיש תוספת לפניה בשביעית, שנתחדש בזה שגם בשביעית שייך תוספת מחול על הקודש, וממילא יש ללמד גם דין תוספת שאחריה מהפסוק שנאמר ביום הכיפורים. ב. שלא צריך פסוק ללמד על תוספת שאחריה בשביעית, אלא סברא היא שכמו שמצינו בכל ימי הקדושה שמוסיפים מחול על הקודש גם לפניה וגם לאחריה, כך גם בשביעית שמוסיפים שלושים יום לפניה משום שמוסיפים מחול על הקודש, יש לה תוספת גם אחריה.

אוצר התכמה

ובדרך נוספת כתב הר"ן שאפשר לומר שלדעת רבי ישמעאל אין דין תוספת אחריה כלל. וכן כתב הבעל המאור (ט.) שלרבי ישמעאל אין דין תוספת אחרי שביעית.

והרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ג ה"א) כתב רק דין תוספת בערב שביעית, וכתב התורת זרעים (שביעית פ"א מ"א) שהרמב"ם סבר שלדעת רבי ישמעאל אין דין תוספת במוצאי שביעית. אמנם דעת הרמב"ם שאף בשבת ויום טוב ויום הכיפורים אין דין תוספת לגבי עשיית מלאכה. כמובא בבית יוסף (או"ח סי' רסא ד"ה והרמב"ם בפרק). ואם כן ודאי שגם בשביעית אין דין תוספת אלא רק מה שנתחדש בהלכה למשה מסיני ששלושים יום לפני שביעית חל דין תוספת.

והביא בתורת זרעים (שם) שבתורת כהנים (פרשת בהר פ"א, הו"ד ר"ש בשביעית פ"ב מ"ה) מבואר שאין תוספת ביציאת השנה השביעית, וכך נאמר שם 'שבת שבתון יהיה לארץ, כיון שיצאה שביעית אף על פי שפירותיה אסורין מותר אתה לעשות מלאכה בגופו של אילן, אבל פירותיה אסורין עד ט"ו בשבט'. ולפי המבואר בראשונים הנ"ל שלרבי עקיבא יש דין תוספת גם אחרי שביעית, צריך לפרש ששיטת התורת כהנים היא שיטת רבי ישמעאל שאין דין תוספת אחרי שביעית, כמו שכתבו הבעל המאור והר"ן. אך צ"ע לשיטת רבינו תם שגם לרבי ישמעאל יש דין תוספת אחרי שביעית[ק].

אם תוספת במוצאי שביעית נוהגת גם בזמן הזה

ולפי דרכו של רבינו תם שתוספת אחרי שביעית נלמדת מהפסוק 'תשבתו שבתכם' שנאמר לגבי יום הכיפורים, חידש בתורת זרעים (שביעית פ"א מ"א), שאף שקיי"ל כדברי רב אשי (מו"ק ד.) בדעת רבי ישמעאל שתוספת שלושים יום לפני ראש השנה אינה נוהגת אלא בזמן שבית המקדש קיים, משום שההלכה למשה מסיני נאמרה רק לזמן שבית המקדש קיים, מכל מקום גם איסור עבודה בקרקע לצורך תבואה זו. ומבואר מלשון התוספות שגם קצירה היא בכלל עבודת הקרקע ואינה אסורה מדין קדושת שביעית של הפירות. אולם בלשון הרשב"א יש לקדק שקצירה אסורה מדין קדושת הפירות, שכתב שעבודת הקרקע נאסרה בפסוק זה והיינו 'שלא תעדור ולא תנכש בשדה מחמתו', ולא כתב שלא תקצור בשדה, ומשמע שקצירה כבר אסורה משום קדושת הפירות. וכן משמע מלשון חידושי הר"ן (שם ד"ה וקציר). ובחזון איש (שביעית סי' ט סק"ג ד"ה ובתוספות, סי' יז סק"ג) כתב, שגם התוספות מודים שקצירה כדרך אסורה מדין קדושת שביעית של הפירות, ומה שכתבו שהפסוק בא לאסור קצירה מדין עבודת הקרקע כוונתם על קצירה כעין זומר שמועילה להצמיח והיא עבודה בקרקע כמו זריעה ונטיעה. אולם בקהלות יעקב (שביעית סי' ט אות ב) הוכיח מדברי הר"ש שאף קצירה כדרך אסורה מדין עבודת הקרקע, ופירש כן גם בדברי התוספות שם. ומצינו שנחלקו החזון איש (סי' יב סק"ז) ורבי יצחק אלחנן (הו"ד בשו"ת בית הלוי ח"ג סי' א סוף ענף ה) אם יש איסור לקצור בשביעית פירות שאין בהם קדושת שביעית, כגון פירות שחנטו בשישית או פירות שגדלו בשדה נכרי לשיטת הבית יוסף שאין בהם קדושת שביעית. דעת החזון איש שאין איסור לקוצרם, והולך לשיטתו הנ"ל שקצירה אסורה רק משום קדושת הפרי ולא מדין עבודת הקרקע. ודעת רבי יצחק אלחנן שיש איסור לקצור פירות שגדלו בשדה נכרי גם לדעת הבית יוסף, והיינו משום שאיסור קצירה הוא מדין הקרקע ולא מדין קדושת הפירות. וראה עוד בענין זה במקדש דוד (שביעית סי' נה).

צז. רשב"א, ריטב"א וחידושי הר"ן (ט. ד"ה וקציר).

צח. התוספות שם כתבו בתחילה תירוץ אחר על הקושיא, וז"ל 'ויש לומר דהאי דהכא איצטריך ללמד על חריש שהוא לתוספת כדפרשית לעיל', והמהרש"א (שם) נתקשה בכוונתם, אולם בתוספות הרא"ש (יב. ד"ה אתה) כתוב תירוץ זה בלשון מבוררת יותר, וז"ל 'וי"ל דהאי דהכא איצטריך להבאת שליש והאי דלעיל איצטריך ללמד על החריש שהוא לתוספת כדפרישית לעיל', עכ"ל, ונראה שכוונת התירוץ הוא לפי מה שכתבו התוספות והתוספות הרא"ש בסוגייתנו (ד"ה שהרי) שכיון שמהפסוק 'בחריש וגו' תשבות' אנו לומדים את עיקר האיסור לחרוש בשנה השביעית עצמה, לא היינו יכולים ללמוד מפסוק זה לאסור גם חרישה בתוספת שביעית, אלא כיון שעל כרחך הפסוק הזה אינו עוסק רק בשנה השביעית עצמה, שהרי בפסוק כתבו 'בקציר תשבות' וזה מדבר על קציר היוצא למוצאי שביעית ולא על איסור קצירה בשנה השביעית עצמה שכבר נאמר בפסוק אחר, וממילא גם מה שכתוב 'בחריש תשבות' נאמר לא רק על השנה השביעית עצמה, אלא גם על ערב שביעית והיינו חריש הנכנס לשביעית שאיסורו משום תוספת שביעית. נמצא שעל ידי הפסוק 'בקציר' אנו לומדים את עיקר דין תוספת בערב שביעית, ולכן אף שכבר למדנו מפסוק אחר שיש קדושת שביעית בפירות היוצאים למוצאי שביעית, אמרה תורה דין זה גם בפסוק 'בקציר' כדי ללמד על החריש שאסור גם בערב שביעית. אמנם בהמשך דבריהם כתבו התוספות והתוספות הרא"ש לבאר שהפסוק 'בקציר' בא לרבות איסור על עבודת הקרקע שלא למדנו אותו מפסוק אחר, כמובא בפנים המערכה.

צט. והנה לשון התוספות הוא שהאיסור שנתחדש בקציר היוצא למוצאי שביעית הוא 'לחרוש ולקצור ולעדור אותה תבואה' והיינו, שמלבד קדושת שביעית בתבואה שהביאה שליש נתחדש

תוספת במוצאי שביעית נוהגת אף בזמן שאין בית המקדש קיים, שהרי תוספת זו אנו לומדים מהפסוק 'תשבתו שבתכם' שלא נאמר בו הגבלה רק לזמן שבית המקדש קיים.

עוד כתב בתורת זרעים, שלפי דרכו של רבינו תם נמצא שיש חילוק בין רבי עקיבא לרבי ישמעאל בדין תוספת אחרי שביעית, שלדעת רבי עקיבא תוספת זו חלה רק על עבודה בקרקע לצורך הפירות שגדלו בשביעית, כמבואר בתוספות (יב: ד"ה מנהג). אבל לדעת רבי ישמעאל שתוספת אחרי שביעית נלמד מהפסוק 'תשבתו שבתכם' שנאמר לגבי יום הכיפורים, התוספת חלה על כל העבודות שאסורות בשביעית[קא], ואסור לעשותן במוצאי שביעית בזמן התוספת כשם שביום כיפור אסור לעשות בזמן התוספת את כל המלאכות שאסורות ביום כיפור.

ודן התורת זרעים כמה הוא שיעור התוספת במוצאי שביעית, האם שלושים יום כמו בערב שביעית, או שאינו אלא כל שהוא כמו תוספת יום הכיפורים.

מערכה ו

חדש בחוצה לארץ ובתבואת נכרי

א. חדש בחוץ לארץ / **ב.** חדש בתבואת נכרי / **ג.** סוגיות הירושלמי בתבואת חוצה לארץ / **ד.** לשיטת האוסרים בתבואת נכרי כיצד דינו בחוץ לארץ / **ה.** הבאת מנחת העומר מארץ ישראל

פתיחה **כל** המצוות התלויות בארץ נוהגות בגידולי ארץ ישראל ולא בחוצה לארץ, ולפי כלל זה אף איסור תבואה חדשה היה צריך לנהוג דווקא בתבואת ארץ ישראל, אולם נחלקו בכך תנאים, ולהלכה היא מבוכה גדולה בפוסקים. כמו כן דנו האם נוהגת דווקא בתבואה של ישראל או אף בתבואת נכרי, ויש לדון האם שני הנדונים תלויים זה בזה או לא.

והנה הגמרא בראש השנה (יג.) מביאה את הפסוק (יהושע ה יא) 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי בעצם היום הזה', ומקשה הגמרא שכיון שנאמר 'ממחרת הפסח' משמע שקודם לכן לא אכלו מהתבואה כיון שהיתה אסורה משום חדש, ואם כן כיון שממחרת הפסח התחילו לאכול מהתבואה, על כרחך שהקריבו את העומר ובכך התירו את התבואה. ומקשה הגמרא כיצד יכלו להקריב את העומר והלא התבואה שבארץ היתה שייכת לנכרים ותבואת נכרי אינה כשירה להביא ממנה את מנחת העומר כיון שנאמר (ויקרא כג י) 'קצירכם' למעט קציר נכרי.

18/06/2018 איתות

ודברי הגמרא הללו הן יסוד לשיטה הסוברת להתיר איסור חדש בתבואת נכרי, כיון שאינו ראוי להבאת העומר, וכפי שיתבאר להלן (אות ב).

א. חדש בחוץ לארץ

מקור ההלכה **הגמרא** (מנחות סח:) מביאה שרבנן דבי רב אשי היו אוכלים חדש מיום י"ז בניסן כיון שסברו שחדש בחוץ לארץ אסור מן התורה ובחוץ לארץ יש לאסור מספק עד יום י"ז [שמא הוא יום ט"ז], אבל רב פפא ורב הונא בריה דרבי יהושע היו אוכלים חדש בלילה שבין ט"ז לי"ז בניסן, מכיון שסברו שאיסור חדש בחוץ לארץ הוא רק מדרבנן וביום י"ז שנאסר רק מספק שמא הוא ט"ז לא חששו בו לאיסור דרבנן[א].

ובמשנה במסכת קדושין (לו:) שנינו שכל מצוה שהיא תלויה בארץ, כלומר שהיא חובת קרקע, נוהגת רק בארץ ישראל, וכל מצוה שאינה תלויה בארץ נוהגת גם בחוץ לארץ. ומבואר בגמרא שלפי תנא קמא איסור חדש אינו נוהג בחוץ לארץ כיון שהוא חובת קרקע, ולדעת רבי אליעזר איסור חדש נוהג גם בחוץ לארץ, ונחלקו בלימוד הדרשה (ויקרא כג יד) 'ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד הביאכם את קרבן אלהיכם חקת עולם לדרתיכם בכל משבתיכם', שלפי תנא קמא לומדים מהפסוק שיש איסור חדש רק בארץ ישראל וכדעת רבי ישמעאל שדורש את לשון מושבותיכם על ארץ ישראל, ולאחר ירושה וישיבה, ולפי רבי אליעזר לומדים מהפסוק שאיסור חדש נוהג גם בחוץ לארץ וכדעת רבי עקיבא שמפרש את לשון מושבותיכם, בכל מקום שאתם יושבים

שיטות האוסרים מדאוריתא **להלכה** פסקו הראשונים[ב] שנוהג חדש בחוץ לארץ מדאורייתא, וכן פסקו הטור והשולחן ערוך (יו"ד סי' רצג ס"ב) וביאור הגר"א (שם אות ב).

הרי"ף והרא"ש הוכיחו שלהלכה פוסקים שחדש אסור בחוץ לארץ כיון שיש סתם משנה במסכת ערלה (פ"ג מ"ט) שהחדש אסור בכל מקום. והקשו הט"ז (יו"ד סי' רצג ס"ק ד) והקרבן נתנאל (קדושין פ"א סי' סב אות ג) שאין להביא ראיה מסתם משנה כאשר אחריה יש משנה שמביאה מחלוקת בדבר, והלא המשנה בקדושין שמביאה את מחלוקת רבי אליעזר ורבנן נשנתה לאחר המשנה בערלה, ואף אם נאמר שבשני סדרים אין סדר למשנה, מכל מקום אין ראיה שזו מחלוקת ואחר כך סתם, ומנין לפסוק שיש חדש בחוץ לארץ. ותירץ הקרבן נתנאל בשם התוספות יום טוב[ג] שהמשנה במסכת ערלה היא העיקרית כיון שעוסקת בענייני מאכלות אסורות שיש להן אחר כך היתר, לכן פסקו הרי"ף והרא"ש כמותה.

והט"ז (יו"ד סי' רצג ס"ק ד) תירץ שכיון שיש ספק איזו משנה נשנתה קודם, ואם הוא מחלוקת ואחר כך סתם או סתם ואחר כך מחלוקת לכן יש להחמיר מספק.

עוד הקשה הקרבן נתנאל מדוע לא הביאו ראיה מדברי הגמרא (מנחות סח:) שרבנן דבי רב אשי נהגו איסור חדש בחוץ לארץ מדאורייתא, ומוכח שנפסק שיש חדש בחוץ לארץ מדאורייתא[ד], ותירץ כיון שבמשנה בערלה משמע שיש איסור חדש גם בתבואת נכרי ששנינו שם 'חדש אסור מן התורה בכל מקום', לכן הביאו את המשנה בערלה להשמיע אף את החידוש שנוהג בנכרי.

עוד תירץ, שהרי"ף והרא"ש באו להוכיח גם שערלה וכלאים נוהגים בחוץ לארץ מדברי סופרים, ומכיון שנחלקו בגמרא (קידושין לט.) אם רבי אליעזר אוסר גם ערלה וכלאים בחוץ לארץ או רק חדש, לכן הביאו את המשנה במסכת ערלה שכוללת ערלה וכלאים לאיסור.

השיטות שאין איסור דאורייתא בחוץ לארץ **רבנו** ברוך (מובא בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג דפוס לבוב סי' קצט) האור זרוע (ח"א סי' שכח) ותרומת הדשן (סי' קצא) סוברים שאין איסור חדש מדאורייתא בחוץ לארץ.

האור זרוע הביא ראיות שאין איסור דאורייתא בחוץ לארץ. ששנינו במשנה (מנחות פג:) שאין מביאים את מנחת העומר מתבואת חוץ לארץ, ומביאה הגמרא שרבי יוסי ברבי יהודה חולק על המשנה וסובר שאפשר להביא את מנחת העומר גם מחוץ לארץ, ומבארת הגמרא שרבי יוסי ברבי יהודה סובר כן מפני שסובר שאיסור חדש נוהג בחוץ לארץ מדאורייתא, ומשמע אם כן שהתנא של המשנה שאוסר להקריב את העומר מתבואת חוץ לארץ סובר שחדש אינו אסור בחוץ לארץ מדאורייתא[ה], ונמצא שיש סתם משנה שסוברת שאין איסור חדש בחוץ לארץ דאורייתא. וביאר שאף על פי שיש גם סתם משנה במסכת ערלה (פ"ג מ"ט) שאיסור חדש נוהג בכל מקום, מכל מקום הסתם משנה שבמסכת מנחות עדיפה כיון שהיא מביאה את הדין הזה יחד עם דיני קרבנות ושתי הלחם, מה שאין כן המשנה בערלה שהביאה את דין חדש רק אגב ערלה וכלאים, לכן אין זה הפסק העיקרי.

קא. **וראה** בתורת זרעים שם שכתב שמצינו כן בירושלמי (פ"ג ה"ו).

א. **והטעם** שאכלו חדש רק לאחר יום ט"ז כשנעשה לילה כיון שסברו שיום ט"ז עצמו אסור, ולא הותר בו החדש אלא בסופו.

ב. **הרי"ף** (קדושין לו:), הרמב"ם (מאכלות אסורות פי"ב), הרא"ש (פסקים קדושין פ"א סי' סב, שו"ת כלל ב סי' א), הסמ"ג (לאוין קמב), העיטור (ח"ב קלז.), הראבי"ה (ח"ב סי' תקכז), והמרדכי (קדושין פ"א רמז תקא).

ג. **צויין** לדבריו במסכת תמורה פ"ה מ"ה וצ"ל פ"ז מ"ה.

ד. **אף** שמובא בגמרא שרב פפא ורב הונא בריה דרבי יהושע סברו שאסור רק מדרבנן מכל מקום רבנן דבי רב אשי היו אחרונים והלכה כמותם.

ה. **שיטת** האור זרוע שמה שהגמרא הביאה לתלות את איסור חדש בדין הבאת העומר היא

עוד הביא ראיה מדברי הגמרא (מנחות סח:) שרב פפא ורב הונא בריה דרב יהושע אכלו בליל י"ז בניסן, כיון שיום ט"ז כולו אסור לכן אכלו רק לערב, ומה שלא המתינו עד ליל י"ח כמו לגבי כל יום טוב שני של גלויות שנוהגים יומיים מספק, הוא מפני שרק לגבי יום טוב שהוא דאורייתא חוששים לשני ימים, מה שאין כן לגבי חדש בחוץ לארץ שאינו אלא איסור דרבנן. ומבואר אם כן שהאמוראים פסקו שאין חדש נוהג בחוץ לארץ מדאורייתא.

עוד כתב שאף אם נאמר שנחלקו בדבר תנאים ואמוראים ואין הכרעה בדבר, מכל מקום בשעת הדחק כגון שאין תבואה אחרת, אפשר לסמוך על השיטות שאין בחוץ לארץ איסור דאורייתא.

אוצר החכמה 18/06/2018

שיטת רבנו ברוך

חדש נוהג רק במקומות הסמוכים

כתב רבנו ברוך (מובא בשו"ת הרא"ש כלל ב סי' א) שאיסור חדש בחוץ לארץ אף מדרבנן מותר, מלבד במקומות הסמוכים לארץ ישראל, כשם שלגבי מעשר גזרו חכמים רק על מקומות הסמוכים כמבואר במסכת חולין (ז.).

והקשה הרא"ש (שם), שכל דבריו ניתנים להאמר רק אם חדש אסור מגזירה דרבנן אבל כיון שיש סתם משנה בערלה (פ"ג מ"ט) כרבי אליעזר שחדש נוהג בחוץ לארץ, וכן סוברים כמותו רבי ישמעאל ורבי עקיבא (קדושין לז.), אם כן פוסקים שחדש אסור בחוץ לארץ מדאורייתא וממילא לא שייך לחלק בין מקומות הסמוכים לארץ ישראל למקומות הרחוקים.

קושיית הט"ז

וב"ז (יו"ד סי' רצג ס"ק ד) הקשה על דברי הרא"ש שכתב שרבי ישמעאל סובר כרבי אליעזר שחדש נוהג בחוץ לארץ, שהרי בגמרא מובא שרבי ישמעאל חולק על רבי אליעזר וסובר שכל מצוה שנאמר בה ביאה ומושב, התחייבו בה רק לאחר ירושה וישיבה, ורבי עקיבא הוא שסובר כרבי אליעזר שלשון 'מושב' בא לרבות גם חוץ לארץ.

ובדגול מרבבה ביאר שבגמרא (שם לז:) מובא שנחלקו תנאים אליבא דרבי ישמעאל, ולפי תנא אחר סובר רבי ישמעאל שאף במקום שנאמר 'ביאה' בלא 'מושב' גם כן התחייבו במצוה רק לאחר ירושה וישיבה, שלא כהתנא הקודם שסובר אליבא דרבי ישמעאל כך רק כשנאמר ביאה ומושב, וכיון שכך נמצא שנחלקו בביאור לשון 'מושבותיכם' שנאמר בחדש, לפי התנא הראשון נצרכת הדרשה ללמד שלא התחייבו עד ירושה וישיבה, אבל לפי התנא השני דרשה זו מיותרת ובעל כרחך שבאה ללמד שלאחר ירושה וישיבה התחייבו במצוה אף בחוץ לארץ וכדעת רבי עקיבא.

מקור לשיטת רבנו ברוך

במגן אברהם (או"ח סי' תפט ס"ק יז) ביאר את שיטת רבנו ברוך שפסק שחדש בחוץ לארץ אינו מדאורייתא, שכיון שבמשנה בערלה יש סתם משנה שנוהג חדש בחוץ לארץ ובמשנה בקדושין יש מחלוקת במשנה לכן אין הלכה כסתם, אלא הלכה כתנא קמא שסובר שאין חדש נוהג מן התורה בחוץ לארץ!.

עוד כתב המגן אברהם שאין ראיה שרבי עקיבא סובר שאיסור חדש נוהג בחוץ לארץ, שאמנם רבי עקיבא סובר שכאשר נאמר 'מושבותיכם' יש בזה ריבוי לחוץ לארץ, אבל בירושלמי (ערלה פ"ג ה"ז) מבואר שתנא קמא דרבי אליעזר גם כן דורש מ'מושבותיכם' ריבוי לחוץ לארץ, אלא שמעמיד את הריבוי לתבואת ארץ ישראל שיצאה לחוץ לארץ, שלא בטל ממנה האיסור, ואם כן אין רבי עקיבא סובר בהכרח כרבי אליעזר.

מקומות הסמוכים לארץ ישראל

ובשאגת אריה (שו"ת החדשות, דיני חדש סי' א) ביאר על פי קושיית התוספות (קדושין לו: ד"ה כל) שהביאו את קושיית הירושלמי מדוע לא מנתה המשנה אף את מצות חלה שנוהגת בחוץ לארץ, ותירץ הירושלמי שלא מנו את מה שאינו נוהג בגוי. והקשו התוספות מדוע לא הקשו בירושלמי על מצות תרומות ומעשרות, שלא הוזכרה במשנה, ותירצו שעל חלה דווקא היה קשה כיון שנוהגת בחוץ לארץ בכל מקום, אבל על תרומות ומעשרות לא הוקשה מכיון שאינם נוהגים אלא במקומות הסמוכים לארץ ישראל. וביארו התוספות שעל חלה גזרו בכל מקום כיון שהיא דומה לחובת הגוף מפני שהחיוב בא על ידי גלגול העיסה, מה שאין כן בתרומות ומעשרות, שחיובם תלוי רק בגידולם בקרקע.

וביאר השאגת אריה על פי דבריהם שמשום כך המשנה לא מנתה את איסור חדש לתנא קמא שנוהג בחוץ לארץ מדרבנן מכיון שאינו נוהג אלא במקומות הסמוכים לארץ ישראל וכשם שלא מנתה תרומות ומעשרות, ומכאן ראיה לשיטת רבינו ברוך.

מדוע ערלה וכלאי הכרם נאסרו בכל מקום

והקשה השאגת אריה לדברי התוספות שביארו שמצוה שהיא רק חובת קרקע לא גזרו חכמים במקומות הרחוקים אם כן מדוע ערלה וכלאי הכרם נאסרו בכל מקום. ותירץ על פי דברי הגמרא (קדושין לט.) שמבארת שכלאי הכרם נאסרו בחוץ לארץ ואילו כלאי זרעים לא נאסרו בחוץ לארץ, ומבואר בגמרא בטעם החילוק שרק דבר שיש בו חומרא שאסור בהנאה גזרו עליו בחוץ לארץ, לכן כלאי הכרם שאסורים בהנאה אסורים מדרבנן גם בחוץ לארץ מה שאין כן כלאי זרעים שאסורים רק באכילה מותרים בחוץ לארץ לגמרי. ולפי זה כתב שגם ערלה, אף שהיא חובת קרקע גזרו עליה בכל מקום ולא רק במקומות הסמוכים כמו תרומות ומעשרות, מפני שיש בה חומרא של איסור הנאה.

אמנם השאגת אריה ביא ראיה שאיסור חדש נוהג בכל מקום בחוץ לארץ ולא כרבינו ברוך, כיון שבגמרא דנה (שם לח:) אם ערלה אסורה בחוץ לארץ מדרבנן או מהלכה למשה מסיני. ובגמרא (שם לז.) הסתפקו בפירוש מחלוקת תנא קמא ורבי אליעזר לגבי חדש בחוץ לארץ אם רבי אליעזר הוא האוסר חדש בחוץ לארץ או תנא קמא, ומשמע בלשון הגמרא שהספק הוא רק למאן דאמר שערלה אסורה בחוץ לארץ מהלכה למשה מסיני, אבל למאן דאמר שאסורה רק מגזירה דרבנן, בודאי שתנא קמא אוסר חדש בחוץ לארץ, וביאר בטעם הדבר שכיון שתנא קמא הזכיר את איסור ערלה שנוהג בחוץ לארץ אם כן לפי המאן דאמר שערלה אסורה בחוץ לארץ מדרבנן נמצא שהמשנה מנתה גם איסורים דרבנן, ואם כן יקשה מדוע לא מנתה גם איסור חדש שנוהג בחוץ לארץ מדרבנן, ולכן בהכרח שלתנא קמא איסור חדש נוהג בחוץ לארץ מדאורייתא והזכיר ערלה והוא הדין לאיסור חדש. והקשה השאגת אריה שלפי שיטת רבינו ברוך הלא אפשר לבאר שאף אם חדש אסור בחוץ לארץ מדרבנן מכל מקום לא נמנה עם ערלה מכיון שלא נוהג אלא במקומות הסמוכים לארץ ישראל, והכריח מכך שגם לפי השיטות שחדש בחוץ לארץ מדרבנן, הרי הוא נוהג בכל מקום.

ב. חדש בתבואת נכרי

השיטות שחדש נוהג בנכרי

התוספות במסכת קדושין (לו: סוף ד"ה כל) מוכיחים מדברי הירושלמי שאיסור חדש נוהג בתבואת נכרי. שהירושלמי מקשה מדוע המשנה לא הזכירה חלה שנוהגת בחוץ לארץ אף על פי שהיא מצוה התלויה בארץ, ומתרץ שכיון שבנכרי אין דין חלה לכן לא הזכירה המשנה את דין חלה. ומשמע אם כן שחדש נוהג גם בשל נכרי שאם לא כן המשנה לא היתה מזכירה את דין חדש.

הרא"ש (שו"ת, כלל ב סי' א) הביא כמה ראיות שחדש נוהג גם בתבואת נכרי. כיון שהמאן דאמר שתבואת נכרי פטורה ממעשר לומד כך מדרשה שיש קנין לגוי בארץ ישראל להפקיע מיד מעשר, אם כן באיסור חדש שאין פסוק ללמד כך מנין להתיר. ועוד הקשה שכיון שאף על פי שבמעשר שהוא דווקא בארץ ישראל לולא הדרשה היה חיוב מעשר בשל נכרי, אם כן כיון שנפסק שחדש אסור אף בחוץ לארץ כל שכן שיהיה איסור חדש גם בתבואת נכרי. ועוד הוכיח מערלה שנוהגת רק בארץ ישראל, ואף על פי כן אסורה בשל נכרי, ואם כן בודאי יהיה בו גם איסור חדש.

השיטות שחדש אינו נוהג בנכרי

רבנו ברוך (הו"ד בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג ד"ל סי' קצט, ובשו"ת הרא"ש שם) כתב שאין איסור חדש בתבואת נכרי והביא ראיה מדברי הגמרא בראש השנה (יג.), שהגמרא מקשה כיצד אכלו ישראל תבואת חדש בכניסתם לארץ והלא לא היה להם עומר להקריב כיון שהתבואה אז היתה תבואת נכרים ודורשים 'קצירכם' (ויקרא כג י) ולא קציר נכרי, ומשמע מדברי הגמרא שאין איסור חדש נוהג בשל נכרי כשם שלהקרבת העומר אי אפשר להביא מתבואת נכרי[ז].

האם יש לחלק בין איסור חדש לדין ההקרבה מתבואת ישראל

אמנם כתב שיש מקום לדחות ולחלק בין איסור חדש למצות העומר, שרק למצות הקרבת העומר צריך תבואת ישראל, מה שאין כן לגבי איסור חדש אפשר שנוהג גם בשל נכרי אף שאי אפשר להביא ממנה למצות הקרבת העומר. אך הביא ראיה להשוות את הדינים ממה שמקשה הגמרא (שם) כיצד אכלו ישראל חדש ממחרת הפסח בלי להקריב את העומר, ומה הקושיא הלא לשיטת רבי יוחנן וריש לקיש האיר המזרח מתיר גם בלא הקרבה[ח], ולכן יכלו לאכול ממחרת הפסח ומוכח שאין כוונת הגמרא להקשות כיצד היה מותר להם לאכול, אלא הקושיא היתה כיון שמתחילה לא אכלו אם כן בודאי היתה מוחלטת לשני הצדדים, וכן נראה משיטת רבנו ברוך שהוכיח שאין חדש נוהג בתבואת נכרי ממה שאי אפשר להקריב עומר מתבואת נכרי [מובא להלן]. אמנם שיטת הרמב"ם היא שאין איסור חדש תלוי בהבאת העומר ודנו האחרונים בביאור שיטתו, עיין להלן.

ו. **עיין** בדבריו שהביא שנחלקו הפוסקים אם יש סדר למשנה בשני סדרים.
ז. **וכן** הוכיח הב"ח (יו"ד סי' רצג ס"א ד"ה וכן) כמובא להלן.
ח. **וכתב** שדוחק לתרץ שהגמרא סברה כרב ושמואל שאין האיר המזרח מתיר בזמן הבית,

להם תבואה של ישראל, שכן תבואת נכרי מותרת, ועל זה הקשו כיצד היתה להם תבואה של ישראל שנאסרה מתחילה והותרה ממחרת הפסח, והרי לא היתה להם כלל תבואת ישראל כיון שרק עתה באו לארץ ישראל[ט].

אמנם בסוף דבריו דחה את הראיה וביאר שאפשר שגם לרבי יוחנן וריש לקיש שסוברים שהאיר המזרח מתיר, יסוד ההיתר הוא משום הקרבת העומר גם לשיטתם, אלא שהם סוברים שמספיק מה שהקרבן ראוי להיקרב מדין כל הראוי לבילה אין בילה מעכבת, אבל כשאי אפשר להקריב מודים שאין האיר המזרח מתיר, לכן הקשו בגמרא שכיון שלא היתה להם תבואה אלא תבואת נכרים ולא יכלו להקריב אם כן לכולי עלמא אין האיר המזרח מתיר וכיצד אכלו את התבואה'.

ראיה מהבאת העומר בשביעית

עוד הביא ראיה מדברי הגמרא (מנחות ה:) שדנה אם טריפה אסורה להקריב בקל וחומר מבעל מום שמותר להדיוט ואסור לגבוה וכל שכן טריפה שאסורה להדיוט תהיה אסורה לגבוה, ומביאה הגמרא ראיה להתיר ממנחת העומר שאסורה להדיוט מחמת איסור חדש ואף על פי כן ראויה להיקרב. ודוחה הגמרא שמנחת העומר שונה מפני שמתירה את איסור חדש, והעמידה הראיה בשביעית שבשביעית אין המנחה מתירה את איסור חדש לפי רבי עקיבא שסובר שיש איסור ספיחין ואף על פי כן המנחה כשירה ומוכח שאף על פי שאינה ראויה להדיוט מחמת איסור ספיחין מותר להקריב אותה. והקשה רבינו ברוך שאם נאמר שבנכרי יש איסור חדש יקשה מדוע הגמרא לא דחתה שאף לפי רבי עקיבא בשביעית מתרת המנחה תבואת נכרים שאין בה איסור ספיחין. ומשמע אם כן שבתבואת נכרים אין איסור חדש.

אוצר התכמה

השגת הב"ח על ראיית התוספות

והב"ח (יו"ד סי' רצג ס"א ד"ה ומ"ש) הקשה על ראיית התוספות שקושיית הירושלמי היא על תנא קמא שהיה צריך להזכיר גם חוץ מחלה כיון שסובר שנוהגת בחוץ לארץ, ועל זה תירצו שלא מנה תנא קמא מה שאינו נוהג בנכרי, אבל לפי רבי אליעזר אין ראיה שאינו מונה מה שאינו נוהג בנכרי כיון שיתכן שהיה מונה גם את שאינו נוהג בנכרי ומה שלא הזכיר חלה הוא מפני שגם תנא קמא מודה שנוהג בחוץ לארץ, ורבי אליעזר הזכיר רק את החדש שעליו נחלק עם תנא קמא, וממילא אין להוכיח שחדש נוהג בשל נכרי מכך שהזכיר אותו, שכן רבי אליעזר מונה הכל.

חילוק בין חדש לערלה וכלאים

ובשאגת אריה (שו"ת החדשות, דיני חדש סי' ג) דחה את דברי הב"ח, שאף אם נאמר כדבריו שאין ראיה ממה שהזכיר רבי אליעזר את איסור חדש שנוהג אף בנכרי כיון שרק בדברי תנא קמא התבאר שלא הוזכר מה שאינו נוהג בנכרי, מכל מקום כיון שערלה וכלאים בודאי נוהגים בשל נכרי מפני שאין כח ביד נכרי להפקיע מצותן נוכיח מכך שגם איסור חדש כן. אלא שהב"ח כתב שיש לחלק בין האיסורים כיון שאיסור חדש תלוי בדין הבאת העומר, וכיון שמבואר בגמרא (ר"ה יג.) שאי אפשר להביא את מנחת העומר מתבואת נכרי ממילא יש לומר שגם אין בה איסור חדש.

אבל השאגת אריה נקט שאין איסור חדש תלוי בהיתר הבאת העומר מאותה תבואה, וממילא דין חדש שוה לערלה וכלאים. והביא לכך ראיה ממה שפסק הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"י ה"ב) שאיסור חדש נוהג בחוץ לארץ ואף על פי שפסק (תמידין ומוספין פ"ז ה"ה) שאין מביאים מנחת העומר מחוץ לארץ[י].

הוכחות הב"ח שנוהג רק בשל ישראל

הב"ח הוכיח את שיטתו מדברי הגמרא בראש השנה (יג.) שמביאה את הפסוק (יהושע ה יא) 'ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלוי בעצם היום הזה', ומקשה הגמרא שכיון שנאמר 'ממחרת הפסח' משמע שקודם לכן לא אכלו מהתבואה כיון שהיתה אסורה משום חדש, ואם כן כיון שממחרת הפסח התחילו לאכול מהתבואה, על כרחך שהקריבו את העומר ובכך התירו את התבואה. ומקשה הגמרא כיצד יכלו להקריב את העומר והלא התבואה שבארץ היתה שייכת לנכרים ותבואת נכרי אינה כשירה להביא ממנה את מנחת העומר כיון שנאמר (ויקרא כג י) 'קצירכם' למעט קציר נכרי.

והקשה הב"ח מדוע הוצרכה הגמרא להוכיח שישראל הקריבו את העומר מכך שבתחילה לא אכלו מהתבואה ורק ממחרת הפסח אכלו, והלא היה אפשר להוכיח בפשיטות מעצם מה שאכלו מהתבואה ולא נמנעו מחמת איסור חדש, ולשם מה הזכירה הגמרא את מה שמפרש הפסוק שמתחילה נמנעו מלאכול. ותירץ שבאמת מעצם מה שאכלו מהתבואה אין ראיה שהקריבו את העומר כיון שיתכן שאכלו תבואה של נכרים, אבל קושיית הגמרא היא שכיון שנאמר בפסוק שלא אכלו תבואה מתחילה ואחר כך אכלו, משמע שאותה תבואת ישראל שהיתה אסורה להם מתחילה הותרה להם כיון שהקריבו את העומר.

דחיית הט"ז והש"ך לראיית הב"ח

הט"ז (שם ס"ק ב) והש"ך (ס"ק ו) תירצו את קושיית הב"ח, שאמנם תבואת נכרי אסורה גם כן משום חדש, ומכל מקום לא הקשו מעצם מה שאכלו ישראל מהתבואה כיון שיתכן שאכלו תבואה ישנה משנה שעברה שאין בה איסור חדש.

עוד תירץ הש"ך שלולא שנאמר בפסוק שלא אכלו תבואה מתחילה, לא היה קשה לגמרא כיצד אכלו איסור חדש כיון שלדעת רבי ישמעאל בקדושין (לז.) לא נאסרו באיסור חדש עד לאחר ירושה וישיבה בארץ, ולפי זה מובן שהיה מותר להם אז לאכול, אלא שהוכיחה הגמרא שהם כבר נאסרו באיסור חדש שהרי מתחילה לא אכלו תבואה.

האם דין חדש בשל נכרי תלוי בבעלות על הקרקע או בתבואה

הנידון של חדש בנכרי תלוי בקנין שבקרקע

בשאגת אריה דחה את דברי הב"ח וביאר שדין חדש בנכרי אינו תלוי בתבואה עצמה למי שייכת אלא תלוי בקרקע שבה גדלה התבואה, וממילא גם לפי השיטות שאין איסור חדש נוהג בשל נכרי, כל זה אמור כאשר הקרקע שייכת לנכרי, שבאופן זה סוברים שמחמת הקנין לגוי בקרקע בטלה הקדושה מהקרקע לענין שלא יחול איסור חדש בתבואתה. וממילא בודאי נאסרו ישראל בתבואת הארץ בזמן כניסתם לכולי עלמא, מפני שהקרקע היתה שייכת להם כיון שארץ ישראל מוחזקת לנו מאבותינו[יב].

ראיות שדין חדש בנכרי תלוי בקרקע

והוכיח שהארץ היתה שייכת לישראל אף לפני ביאתם, מדברי התוספות (שם ד"ה ולא), שהקשו מדוע אסור היה להקריב את התבואה מחמת בעלות הנכרי והלא הארץ היתה מוחזקת להם מאבותיהם, ותירצו שאף על פי כן אי אפשר להקריב מהתבואה כיון שיש לנכרי חלק בה מפני שהתעסק בזריעתה ואינו 'קצירכם'. ומשמע שהתבואה היתה שייכת לנכרי והקרקע היתה שייכת לישראל.

עוד הוכיח מהגמרא בבבא בתרא (קיט.), שהגמרא מקשה לפי המבואר בסוגיא שם שבכור אינו נוטל פי שנים אלא במה שהיה מוחזק ביד אביו אם כן כיצד קבלו בנות צלפחד את חלק הבכורה של אביהן בארץ ישראל והרי לא זכה בבכורה כיון שעדיין לא זכו בארץ ישראל, ותירצה הגמרא שארץ ישראל היתה מוחזקת להם עוד קודם לכניסתם.

ראיות שדין חדש בנכרי תלוי בקרקע

והוכיח שדין חדש אינו תלוי אם התבואה שייכת לישראל או לנכרי, אלא רק בבעלות על הקרקע, ממה שכתבו התוספות (ע"ז כא. ד"ה הא) שכאשר זורע ישראל תבואה בשדה של נכרי, למאן דאמר יש קנין לנכרי, התבואה פטורה ממעשר אפילו אם שייכת לישראל. ומבואר מדבריהם שהקנין שיש לנכרי בקרקע פוטר על אף שהתבואה של ישראל, וכיון שהפטור תלוי בבעלות על הקרקע אם כן הוא הדין להיפך כאשר הקרקע שייכת לישראל והתבואה לנכרי, שהתבואה תתחייב במעשר מחמת הקנין של הישראל בקרקע.

ראיות שהנידון תלוי בתבואה

והקשה השאגת אריה על דברי הרא"ש שיש סתירה בדבריו בענין זה. שבתחילה הביא ראיה שנוהג איסור חדש בשל נכרי מדין קנין לנכרי להפקיע, שרק לגבי מעשר יש שיטות שקנין נכרי מפקיע מחמת לימוד מיוחד, ומשמע שלגבי שאר הדינים גם בשל גוי יש קדושה לקרקע לחייב במצוות, ומבואר מדברי הרא"ש שיש ראיה לאיסור חדש גם בגדל בקרקע של נכרי, ואילו אחר כך הביא הרא"ש ראיה מאיסור ערלה שנוהג גם באילן של נכרי, והלא לגבי ערלה מדובר שהאילן שייך לנכרי אבל הקרקע שייכת לישראל ואם

אמנם עיין בתוספות (ד"ה ומהיכן) שתירצו כן.

ט. כן נראה לפרש את דבריו, עיין שם. ועיין במנחת חינוך (מצוה שב אות ב) שפירש את הגמרא באופן דומה, שכיון שאי אפשר להקריב את העומר מתבואת נכרי אם כן מוכח שדורשים למעט נכרי וממילא מתמעט גם לענין איסור אכילה ואם כן מדוע לא אכלו מעיקרא. ובעיקר הנידון אם איסור חדש ודין הבאת העומר תלויים זה בזה עיין עוד להלן.

י. וראה להלן בביאור ראייתו.

יא. וראה בענין זה עוד להלן.

יב. וכן הקשה על דברי הש"ך (שם) שכתב שהגמרא סברה שכל ארץ ישראל היתה שייכת לנכרים ולכן שאלה כיצד אכלו בלי הקרבת העומר, והוכיח מכך שאיסור חדש נוהג בתבואת נכרים, ודחה השאגת אריה את הראיה שבודאי הגמרא ידעה שהארץ היתה מוחזקת להם והקושיא היתה רק מחמת השותפות בתבואה.

כן מה הראיה מערלה לחדש שיש איסור חדש בתבואה שגדלה בקרקע של נכרי, והרי יש לחלק בין אילן של נכרי שגדל בקרקע של ישראל לבין תבואה שגדלה בקרקע של נכרי.

עוד הקשה על דברי הרא״ש שהוכיח שנוהג איסור חדש בשל נכרי מאיסור ערלה שנוהג בנכרי, והלא אין ראיה שיש איסור ערלה גם באילן של נכרי גם כשהקרקע של נכרי, והרא״ש הביא דרשה מהירושלמי שהתיר אילן שנטע נכרי, ודרשה אחרת לאסור בנכרי שנטע לאחר כניסתם לארץ, וכיון שארץ ישראל היתה מוחזקת להם עוד קודם בואם לארץ, אם כן הדרשה לאסור לאחר ביאתם נאמרה על אותו אופן של הדרשה להתיר קודם בואם, וכיון שקודם ביאתם היתה הארץ מוחזקת להם אם כן גם הדרשה לאסור נאמרה על אילן של נכרי שנטעו בקרקע של ישראל. וממילא אין להביא ראיה לאסור ערלה וחדש של נכרי שגדלו בקרקע של נכרי.

ואמנם בדברי רבנו ברוך (הו״ד בשו״ת מהר״ם מרוטנבורג ד״ל סי׳ קצט) מבואר כדברי הב״ח, כיון שהוכיח שאין נוהג איסור חדש בשל נכרי מדברי הגמרא בראש השנה (שם) שפוסלת תבואת נכרי להקרבה, ומוכיח מזה שאין איסור חדש כשם שאי אפשר להקריב ממנה את העומר. ומבואר שסבר שאותה התבואה של נכרים שהיתה בארץ ישראל שלא היתה ראויה להיקרב מפני שהיתה שייכת לנכרים, כמו כן לא היה בה איסור חדש. ומוכח מזה שכל שהתבואה שייכת לנכרי לא נאמר בה איסור חדש אף על פי שהקרקע שייכת לישראל, או שמוכח שהארץ היתה שייכת לגויים ולא לישראל.

הט״ז והש״ך הקשו על דברי הב״ח, שלפי דבריו נמצא שכל מה שנאסרו באכילת תבואת חדש הוא רק בשל ישראל, והלא הגמרא בקושייתה סברה שאי אפשר היה למצוא תבואה של ישראל אלא תבואת נכרי, שהרי משום כך הקשו כיצד מצאו תבואת ישראל להקרבת העומר, ואם כן הגמרא היתה צריכה להקשות בפשטות מדוע בכלל נאסרו והלא כל התבואה שהיתה להם היתה תבואת נכרים.

קושיא על השיטות שחדש אינו נוהג בשל נכרים

ובמשנת ר׳ אהרן (זרעים סי׳ יז) ביאר את דברי הב״ח, לפי דברי התוספות (ד״ה ולא) שהקשו מדוע סברה הגמרא שלא יכלו להקריב מתבואת יושבי הארץ שהיו נכרים, והלא אין התבואה שייכת לנכרים אלא לישראל מחמת שהיתה מוחזקת לנו מאבותינו, ותירצו שמכל מקום היה לנכרי חלק בתבואה כיון שזרעה וטרח בגידולה, וכיון שכתבו התוספות שארץ ישראל מוחזקת לנו מאבותינו לכן נאסרו בתבואה אף לשיטת הב״ח מפני חלקו של ישראל, וקושיית הגמרא היא שמכל מקום אף אם היא מוחזקת לנו אבל יש לנכרי חלק בתבואה, ולגבי הקרבת העומר אי אפשר להקריב תבואה שיש לנכרי חלק בה.

ולפי זה יישב עוד את מה שהתקשה בדברי הב״ח שהקשה לפי השיטות שיש איסור חדש בתבואת נכרי, אם כן הגמרא היתה יכולה להקשות בפשטות כיצד אכלו ישראל תבואה כשנכנסו לארץ, אלא מוכח שהיה להם היתר בתבואת נכרי. וקשה, שאף אם תבואת נכרי מותרת מכל מקום הרי כתבו התוספות שיש לנכרי חלק במה שזרע ולכן לא יכלו להקריב עומר ממנה, ואם כן יקשה אף לפי הב״ח מדוע לא הקשו בגמרא בפשטות כיצד אכלו תבואה בארץ ישראל, שהרי היה לישראל חלק בתבואה ואף לשיטתו יש איסור לאכול אותה.

ותירץ על פי דברי הגמרא במסכת בבא בתרא (קיט.) שמביאה שבאמת נחלקו אם ארץ ישראל מוחזקת לנו מאבותינו, ולכן הגמרא לא יכלה להקשות כיצד אכלו מפני שאפשר לתרץ לפי מאן דאמר שאין ארץ ישראל מוחזקת לנו מאבותינו.

עוד דייק הב״ח מדברי הרי״ף (קדושין טו.) והרמב״ם (מאכלות אסורות פ״י ה״ב) והרא״ש (קדושין פ״א סי׳ סב) שכתבו בסתם שאיסור חדש נוהג בחוץ לארץ ולא פירשו שנוהג אף בשל נכרי, ומשמע שתבואת נכרי מותרת, ובפרט שהרמב״ם כתב (מעשר שני פ״י ה״ט) לגבי ערלה שנוהגת גם בשל נכרי, ומבואר שאיסור חדש אינו נוהג בשל נכרי.

אמנם התוספות יום טוב (שו״ת גאוני בתראי, סי׳ א) דחה את ראייתו וביאר שרק בערלה הוצרך הרמב״ם לפרש שאיסורה נוהג בשל נכרי כיון שכתוב בפסוק (ויקרא יט כג) ׳ונטעתם׳ ולכן היתה הוה אמינא שבנכרי לא נאמר דין ערלה, וכפי שהביא הרא״ש מהירושלמי (ערלה פ״א ה״ב) שדרשו מהפסוק ׳כי תבואו אל הארץ ונטעתם כל עץ׳ וגו׳ למעט אילן שנטעו גוי, ומהריבוי ׳כל עץ׳ לומדים שאם נטעו הגוי לאחר שבאו לארץ, אסור, ומבואר שהיה מקום ללמוד מהדרשה להתיר כל אילן שנטעו גוי, ורק מחמת הדרשה השניה לומדים לאסור, ומשום כך הוצרך הרמב״ם לפרש שגם אילן של נכרי נאסר בערלה, מה שאין כן לגבי איסור חדש שלא הוצרכו הפוסקים לבאר שאסור גם של נכרי מפני שהדבר פשוט, כיון שלא נכתב בו שום מיעוט.

ג. סוגיות הירושלמי בתבואת חוצה לארץ

סוגית הירושלמי לענין חלה

במשנה במסכת חלה (פ״ב מ״א) שנינו שנחלקו רבי עקיבא ורבי אליעזר בתבואת ארץ ישראל שיצאה לחוץ לארץ, אם יש בה חיוב חלה, לדעת רבי עקיבא פטורה מחלה, ופירש הר״ש את טעמו כיון שדורש את הפסוק (במדבר טו יח) ׳דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם בבואכם אל הארץ אשר אני מביא אתכם שמה׳, ולומד מלשון ׳שמה׳ שחיוב חלה ישנו רק בעוד התבואה בארץ ישראל. ולדעת רבי אליעזר התבואה חייבת בחלה ופירש הרע״ב את טעמו שכיון שנאמר (שם יט) ׳והיה באכלכם מלחם הארץ תרימו תרומה לה׳׳ דורש הוא מלשון ׳לחם הארץ׳ שכל שהתבואה היא תבואת הארץ חייבת בחלה אף אם יצאה לחוץ לארץ.

ומבואר במשנה לגבי תבואת חוץ לארץ שנכנסה לארץ שלכולי עלמא חייבת בחלה כיון שכעת היא נמצאת במקום חיוב. אמנם בירושלמי (שם ה״א) מובא שלפי רבי יהודה נחלקו רבי עקיבא ורבי אליעזר גם באופן זה, שלדעת רבי עקיבא דורשים מ׳שמה׳ לחייב בחלה כיון שכעת נמצאת התבואה במקום חיוב, אבל לדעת רבי אליעזר דורשים מ׳לחם הארץ׳ שרק תבואת ארץ ישראל חייבת בחלה ולא תבואה שגדלה בחוץ לארץ אף על פי שבאה לארץ ישראל.

ומבואר בירושלמי שרבי אליעזר מודה שבשעה שנכנסו ישראל לארץ היו הקמחים חייבים בחלה אף על פי שלדעתו הולכים אחר גידול התבואה, והתבואה גדלה לפני שנכנסו לארץ ביד גוי, מכל מקום כיון שהארץ נקנתה להם למפרע וכאילו גדלה ביד ישראל.

עוד מבואר בירושלמי שרבי עקיבא דורש מלשון ׳לחם הארץ׳ שהולכים לפי שעת קרימת פניה של העיסה, שאם קרמו פניה לאחר שנכנסה לארץ או לאחר שנקנתה לישראל חייבת בחלה, אבל אם קרמו פניה קודם לכן פטורה מחלה, כיון שבשעה שנעשתה ללחם לא היתה במקום חיוב[יג].

סוגיית הירושלמי לענין חדש ומנחת העומר

ובהמשך הסוגיא בירושלמי (חלה פ״ב ה״א).׳רבי יונה בעי קומי רבי ירמיה בשעה שנכנסו ישראל לארץ ומצאו קמה לחה [חדשה] מהו שתהא אסורה משום חדש, אמר ליה למה לא עד כדון לחה אפילו יבשה [משל אשתקד, ואף על פי שעבר ט״ז בניסן של שנה שעברה על התבואה. ר״ש] אמר ליה ואפילו יבשה אפילו קצורה [כיון שעדין לא חל איסור חדש עד שנה זו, וגם משום שלא הקריבו עומר במדבר. ר״ש], ומעתה אפילו חיטין בעליה כך אני אומר לא אכלו ישראל מצה בליל פסח. אמר רבי יונה מן דנפקיה תהי בי דלא אמרינן ליה שנייה היא שמצות עשה דוחה מצות לא תעשה [היה ראוי לומר שאף אם יש איסור חדש יהיה מותר לאכול מצה משום שעשה דוחה לא תעשה], על דעתיה דרבי יונה דאמר מצות עשה דוחה לא תעשה אף על פי שאינה כתובה בצידה ניחא [לשיטת רבי יונה עשה דוחה לא תעשה לא רק באופן שהמצוה כתובה בסמוך ללאו כגון ציצית וכלאים, אלא בכל אופן. ר״ש] על דעתיה דרבי יוסי דאמר אין מצות עשה דוחה לא תעשה אלא אם כן היתה כתובה בצידה [לדעת רבי יוסי שסובר שאין עשה דוחה לא תעשה אלא אם כתוב העשה בסמוך ללאו אם כן קשה כיצד אכלו מצה בפסח. ר״ש[יד]] ממה שהיו תגרין נכרים מוכרין להם וכרבי ישמעאל דאמר כל ביאות שנאמרו בתורה לאחר י״ד שנה נאמרו ז׳ שכיבשו וז׳ שחילקו [לפי רבי יוסי יש ליישב כדעת רבי ישמעאל שדורש מהדרשה של ׳מושבותיכם׳ שלא הצטוו באיסור חדש עד שבאו לארץ לאחר י״ד שנה שכבשו וחילקו], התיב רבי בון בר כהנא והכתיב ׳ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח׳ ולא מחמישה עשר [בפסוק משמע שבאמת לא אכלו מצה של חדש בפסח כיון שאכלו חדש רק ממחרת הפסח] התיב רבי אליעזר בר יוסי קומי רבי דוסא והכתיב ׳ממחרת

יג. עיין להלן בדברי האחיעזר בביאור הסוגיא.

יד. הר״ש פירש בעוד אופן, שבאמת אין צריך שיכתב העשה בסמוך ללאו ממש אלא רק לאפוקי שתי מצוות שהצטוו בשני זמנים שונים כגון מצה וחדש שהצטוו על מצה במצרים וחדש בבואם לארץ.

הפסח יצאו בני ישראל׳ לא בחמישה עשר יצאו [הוכיח רבי אליעזר בר יוסי שיום ט״ו גם נקרא ממחרת הפסח כמו שכתוב על יציאת בני ישראל ממצרים ׳ממחרת הפסח׳ דהינו ממחרת היום שהקריבו את הפסח].

קושיית הב״ח על פירוש הר״ש

הב״ח (שו״ת גאוני בתראי, סי׳ א) הקשה על פירוש הר״ש, שלפי מה שפירש שתבואה יבשה היינו ישנה משנה שעברה, אם כן כיצד אמר אפילו יבשה ואפילו קצורה, והלא כיון שכבר השיב שאף התבואה הישנה נאסרה באיסור חדש ולא הותרה, בודאי שגם תבואה שנקצרה תהיה אסורה. לכן פירש שהנידון בתבואה יבשה הוא שהתבואה גדלה ברשות הנכרי בלבד ובזה יש בודאי סברא לומר שלא יהיה בה איסור חדש, ותבואה לחה הוא שגדלה גם ברשות ישראל אלא שהביאה שליש ברשות נכרי, שגם בזה יש מקום לומר שתהיה מותרת כיון שלא הביאה שליש ברשות ישראל, ופשט לו שבין לחה ובין יבשה יש בה איסור חדש ואפילו אם כבר נקצרה ביד נכרי לפני שנכנסו לארץ, כיון שזכו בכל מה שנמצא בה לכן נחשב לתבואת ישראל ונאסרה משום חדש. וכן פירש הש״ך (יו״ד סי׳ רצג ס״ק ו).

והקשה בשאגת אריה לפי דרכו שביאר שהנידון של חדש בשל נכרי אינו בתבואה אלא בקרקע, אם כן מדוע הסתפקו בירושלמי לגבי תבואה שסופה לקצור אם נחשבת כתבואת ישראל או תבואת נכרי, והלא בבעלות שעל התבואה אין נפקא מינה כלל. וביאר לשיטת הש״ך שהנידון באמת הוא על הקרקע, שכאשר באו ישראל לארץ זכו בה מכאן ולהבא ולכן יבש בה איסור חדש על התבואה שתגדל, ודנו בירושלמי כאשר עיקר גידול התבואה היה בעוד שהקרקע היתה שייכת לנכרים אם יהיה איסור חדש בתבואה כיון שלבסוף נקנתה הקרקע לישראל לפני שעת הקצירה. ופשטו בירושלמי שיש איסור חדש בזה, ואפילו בתבואה שכבר נקצרה עוד לפני שנכנסו לארץ. וכתב השאגת אריה שאפשר לפרש את טעם האיסור בשני אופנים: א. שהתבואה נאסרה כיון שיש איסור חדש גם בשל נכרים. ב. מכיון שזכו ישראל בארץ עוד לפני שנכנסו אליה.

האם יש היתר לתבואה שגדלה לפני שנכנסו לארץ

הר״ש כתב שהתבואה שגדלה לפני שנכנסו לארץ לא הותרה בהאיר המזרח מכיון שעדיין לא נכנסו לארץ, ולא נאסרה באיסור חדש לכן גם לא הותרה לאחר שזכו בה. והקשה השאגת אריה לדברי הר״ש, שהירושלמי מבאר שישראל אכלו מצות בליל פסח על ידי שהמצות עשה של אכילת מצה דוחה את הלאו של חדש, או כדברי רבי ישמעאל שסובר שכל י״ד שנה שכבשו וחלקו לא נאמר איסור חדש, הרי גם לפי רבי ישמעאל שסובר שכל י״ד שנה לא נאמר האיסור, מכל מקום הרי לדברי הר״ש חל אחר כך האיסור למפרע ואין לו היתר למפרע, ואם כן קשה כיצד אכלו תבואה כל אותן שנים. ותירץ שלפי רבי ישמעאל כיון שלא נאמר איסור חדש בחוץ לארץ אם כן יכלו לקנות מתבואת חוץ לארץ.

ולפי זה הוכיח השאגת אריה שאיסור חדש נוהג בשל נכרי, מכיון שהגמרא הוצרכה לתרץ שהותרו לאכול מתבואת הארץ כרבי ישמעאל, משמע שאם נהג חדש מיד בכניסתם לארץ היה אסור להם לאכול אף על פי שהיה מתבואת נכרים.

ונחלקו האחרונים בביאור דברי הירושלמי שתירץ שאכלו מצה ממה שקנו מתגרים נכרים, הב״ח (יו״ד סי׳ רצג) והבאר הגולה (יו״ד שם אות ז) פירשו שכיון שהתבואה היתה של נכרים לכן לא היה בה איסור חדש, והוכיחו מסוגיא זו שאין חדש נוהג בשל נכרי.

ובביאור הגר״א (שם אות ב) דחה את פירוש זה שהרי הירושלמי תירץ כך רק לפי שיטת רבי ישמעאל שסובר שלא נאמר איסור חדש באותו זמן אלא לאחר שכבשו וחילקו, אבל אין ההיתר מדין תבואת נכרי.

לר׳ ישמעאל כל י״ד שנה היה איסור חדש ולא מצות עומר

הב״ח (שו״ת גאוני בתראי, סי׳ א) ביאר שהגמרא הזכירה את דברי רבי ישמעאל כיון שהיא באה להוכיח את התירוץ שהם קנו מתגרים נכרים, והראיה היא שהרי לפי רבי ישמעאל לא נהגה מצות העומר כל י״ד שנה שכבשו וחילקו את הארץ וכיון שלא הקריבו את העומר יקשה כיצד אכלו חדש והלא כיון שנכנסו לארץ ישראל זכו בה, והתבואה נקראת מעתה תבואת ישראל, אלא על כרחך שבאותן י״ד שנים קנו תבואה מנכרים, ואם כן אפשר לתרץ כן אף למאן דאמר שהמצוה נוהגת בחוץ לארץ וכן לפני כיבוש ארץ ישראל, שההיתר לאכול תבואה מפני שקנו מתגרים נכרים.

הבבלי והירושלמי חולקים בשעת ביאתם לארץ

וביאר הב״ח שהירושלמי חולק בדבר זה על הבבלי, שכן בגמרא קדושין (לח.) הקשו לפי רבי ישמעאל, מדוע לא אכלו ישראל תבואה בכניסתם לארץ עד ממחרת הפסח, והלא לפי שיטתו לא נהג איסור חדש כל י״ד שנה, ומבואר אם כן שנחלקו בדעת רבי ישמעאל בביאור הפסוקים (ויקרא כג י-יד) ׳דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן׳ וגו׳ ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד הביאכם את קרבן אלהיכם׳ וגו׳, לדעת הירושלמי לומדים את המיעוט של ׳כי תבואו אל הארץ׳ רק על מצות העומר, שהמצוה נאמרה רק לאחר י״ד שנות כיבוש וחלוקה, אבל האיסור נאמר קודם. ולדעת הבבלי המיעוט נאמר גם על מצות העומר וגם על איסור חדש[טו].

הירושלמי תירץ שני תרוצים

ובפני יהושע (פסק בענין חדש, סוף קדושין ד״ה אלא) הקשה שכיון שהירושלמי נקט בתירוץ זה כשיטת רבי ישמעאל שלא נהג אז איסור חדש כלל, אם כן מדוע הוצרכו לומר שקנו מתגרי נכרים דווקא והלא אין ההיתר כלל מחמת בעלות הנכרים על התבואה. ופירש את דברי הירושלמי שאלו שני תירוצים נפרדים, תירוץ אחד שקנו תבואה מנכרים ולכן לא היה בה איסור חדש אף לסוברים שנהוג חדש בחוץ לארץ ואינו תלוי בארץ ישראל כלל, ותירוץ שני כרבי ישמעאל שסובר שלא נהג אז איסור חדש כלל, ולפי זה מיושבים דברי הבאר הגולה.

ביאור אחר בירושלמי

עוד ביאר הפני יהושע באופן אחר, לשיטת הירושלמי (ערלה פ״ג ה״ז) שביאר בדעת רבנן החולקים על רבי אליעזר שמתירים חדש בחוץ לארץ, ונחלקו עם רבי אליעזר בדרשת ׳בכל מושבותיכם׳, שאמנם לכולי עלמא הפסוק בא לרבות איסור חדש בחוץ לארץ [שלא כמבואר בבבלי קדושין (לז.)], אלא שרבנן מעמידים את הדרשה על תבואת ארץ ישראל שיצאה לחוץ לארץ, שמסברא היתה ניתרת ביציאתה לחוץ לארץ והפסוק מרבה אותה לאיסור, וממילא לשיטתם אין מקור לרבות תבואת חוץ לארץ ממש. לפי זה יישב הפני יהושע את דברי הירושלמי באופן אחר, לפי שיטות הפוסקים שאיסור חדש נוהג בשל נכרים, שאמנם בתירוץ הראשון נקט הירושלמי שלא כדברי רבי ישמעאל אלא כרבי עקיבא שמרבה חדש גם בחוץ לארץ אבל כפי המבואר בירושלמי האיסור הוא רק בתבואה שגדלה בארץ, לכן העמיד הירושלמי שקנו תבואה מתגרי נכרים, והיינו שהתבואה נזרעה בחוץ לארץ ולא היתה בארץ מתחילה ומשום כך לא נאסרה באיסור חדש.

האם היו דיני קדושה בארץ לפני שנכנסו אליה

במשנת ר׳ אהרן (זרעים סי׳ יז) דן בתירוצו השני של הפני יהושע, על פי מה שחקר אם היו בארץ ישראל דיני קדושה לפני שנכנסו לארץ לגבי מצוות התלויות בארץ, ויסוד הספק אם מה שהתבאר בגמרא בעבודה זרה (נג:) ובבבא בתרא (קיט:) שהארץ ירושה לנו מאבותינו הוא גם לדיני קדושה או רק לגבי קנין ממון. ותלה את הנידון בדברי הירושלמי, שרבי עקיבא הביא ראיה לשיטתו שתבואת חוץ לארץ שנכנסה לארץ מתחייבת בחלה מהקמחים שבשעת כניסתם של ישראל לארץ שבודאי התחייבו בחלה, ומבואר שרבי עקיבא מדמה את התבואה שגדלה בארץ ישראל לפני שנכנסו לארץ, לתבואת חוץ לארץ שנכנסה לארץ, ומוכח אם כן שקודם לכניסתם לארץ לא היו בארץ דיני קדושה לענין מצות התלויות בה. אמנם רבי יוסי בירושלמי דוחה את דברי רבי עקיבא ומבאר שישראל ירשו את הארץ למפרע, דהיינו שהיתה מוחזקת להם קודם גם לענין מצוות התלויות בארץ.

לפי הבבלי לא היתה קדושה לפני כניסתם

אמנם הוכיח מדברי הבבלי שחולק על הירושלמי ונוקט שלפני שנכנסו לארץ לא היו בה דיני קדושה, כיון שבגמרא ביבמות (פד:) מובא שירושה ראשונה ושניה יש להם וירושה שלישית אין להם, ופירש רש״י (שם ד״ה ירושה וד״ה שלישית) שבזמן יהושע קידשו את הארץ על ידי ירושה וכן קידשו בירושה בפעם השניה בזמן עזרא כיון שבזמן גלות בבל בטלה קדושתה, אבל מאז לא בטלה הקדושה ולכן אין צריכים ירושה שלישית לקדש את הארץ. ומוכח שקודם כיבוש יהושע לא היתה קדושה, כיון שאם היתה קדושה קודם לכן לא היתה בטלה בגלות. אמנם כתב שיש לדחות שאפשר לומר שאמנם היתה קדושה גם לפני שנכנסו לארץ, ואף על פי כן בטלה אחר כך הקדושה כיון שבגלות יש דין מיוחד של הפקעת קדושת ארץ ישראל. אבל הוכיח מלשון הרמב״ם לא כך, כיון שכתב (בית הבחירה פ״ו הט״ז) בטעם הפטור ממעשרות

טו. לכאורה צריך עיון שכן לדעת הב״ח תלוי איסור חדש בדין הקרבה ואם כן כיצד יתכן שכל י״ד שנה נהג איסור חדש ולא נהגה מצות העומר, ואף שאפשר לתרץ שדין זה נלמד מדרשה על אף שמסברא היה ראוי גם להתיר חדש באותן שנים, מכל מקום נלמד מכאן שאין האיסור תלוי במצוה, ואולי סובר הב״ח שבענין זה נחלקו הבבלי והירושלמי אם האיסור תלוי

ושביעית בזמן הגלות, מפני שבטל הכיבוש, ובלא כיבוש אין חיוב שביעית ומעשרות.

ולפי זה הקשה על דברי הגמרא בראש השנה (יג.), שהגמרא מקשה כיצד הקריבו ישראל עומר בזמן כניסתם לארץ, והרי התבואה שהיתה להם היא ממה שגדל לפני שבאו לארץ והיתה תבואת נכרים, ולפי המבואר בדעת הבבלי שלא היו דיני קדושה בארץ לפני כניסתם אם כן הגמרא היתה צריכה להקשות יותר שתבואת ארץ ישראל באותו זמן היא כמו תבואת חוץ לארץ, ואינה ראויה להקרבה אף אם היתה של ישראל.

ותירץ שאמנם הגמרא יכלה להקשות כן, אלא שבתבואת חוץ לארץ נחלקו תנאים אם אפשר להביא עומר ממנה, שלדעת רבי יוסי ברבי יהודה (מנחות פד.) מותר. לכן הקשו בגמרא רק מצד תבואת נכרי שלכולי עלמא אי אפשר להביא.

ד. לשיטת האוסרים בתבואת נכרי כיצד דינו בחוץ לארץ

האם דין תבואת נכרי תלוי בדין חדש בחוץ לארץ

כתבו התוספות (קדושין לו: ד"ה כל) שאיסור חדש נוהג בשל נכרים. והסתפק בפני יהושע (סוף קדושין פסק בענין חדש, ד"ה הדרך השני) אם הוא איסור דאורייתא או מדרבנן.

הרא"ש (שו"ת, כלל ב סי' א) כתב להוכיח שחדש נוהג בשל נכרי בקל וחומר מערלה שאף למאן דאמר שמותרת בחוץ לארץ מכל מקום אילן של נכרי [בארץ ישראל] אסור, ואם כן כל שכן שאיסור חדש שנוהג בחוץ לארץ ינהג גם בתבואת נכרי.

והקשה הב"ח (יו"ד סי' רצג ס"א ד"ה ועוד) שאי אפשר ללמוד איסור חדש בשל נכרי בקל וחומר מערלה כיון שיש עליו פירכא שכן אסורה בהנאה ואיסורה איסור עולם וגם אין היתר לאיסורה מה שאין כן באיסור חדש, וכפי שמבואר בגמרא (קדושין לח.) שאיסור ערלה חמור מאיסור חדש בדינים אלו.

ביאור הקל וחומר מערלה

וביאר הפני יהושע בסברת הרא"ש, שאם נוהג איסור חדש בחוץ לארץ בודאי שנוהג גם בשל נכרי כיון שלא נאמר בתורה מיעוט על זה, וכשם ששאר מאכלות אסורות נוהגים בנכרי מסברא פשוטה, וכל הנידון אם נוהג בשל נכרי הוא רק אם נאמר שלא נוהג חדש בחוץ לארץ שאז יתכן שגם תבואת נכרי שבארץ ישראל מותרת. וממילא אין עיקר לימוד הרא"ש מכח הקל וחומר מאיסור ערלה שנוהג בנכרי, שכן יש לפרוך כקושיית הב"ח, אלא שהרא"ש הביא את דין ערלה רק 'לרווחא דמילתא', שלא נאמר שכיון שאיסור חדש הוא חובת קרקע ולכן תבואת נכרי מותרת מסברא ואין צורך במיעוט ללמד זאת, לכן כתב שמצאנו שאפילו איסור שתלוי בארץ ישראל אינו תלוי בבעלות של ישראל, ואם כן בודאי שאיסור חדש שאינו תלוי בארץ ישראל ינהג בשל נכרי.

האם איסור חדש בנכרי הוא גם בחוץ לארץ

המקנה (קדושין שם בתוס' ד"ה כל) והכנסת יחזקאל (שו"ת, יו"ד סי' מא) ביארו בדברי התוספות שאיסור חדש נוהג בשל נכרי רק בארץ ישראל, אבל בחוץ לארץ מודים התוספות שאינו נוהג אלא בשל ישראל. והוכיח כן הכנסת יחזקאל מדברי הר"ש (חלה פ"ב מ"א) שכתב שלא נאסרו ישראל באיסור חדש עד שנכנסו לארץ, ומשום כך לא הותרה להם התבואה שבארץ ישראל כיון שלא הועיל העומר להתיר בזמן שלא היה איסור חדש. והקשה בכנסת יחזקאל שהר"ש דיבר לפי שיטת רבי יונה בירושלמי שסובר שחדש נוהג בשל נכרי ואם כן מדוע לא נאסרו במדבר, ותירץ שכיון שהיו במדבר לכן לא נאסרו בתבואות של נכרים כיון שבחוץ לארץ תבואת נכרי מותרת[טז].

קושיות הפני יהושע

ובפני יהושע (פסק בענין חדש ד"ה אמנם) הקשה עליו שבהכרח דיברו התוספות על תבואת נכרי שבארץ ישראל, מפני שבחוץ לארץ אין חילוק כלל בין תבואת ישראל לתבואת נכרי, וממה נפשך, לפי השיטות שחדש נוהג בחוץ לארץ בודאי תבואת נכרי גם כן אסורה, ולפי השיטות שבחוץ לארץ לא נוהג איסור חדש מדאורייתא אם כן בודאי שבחוץ לארץ תבואת נכרי מותרת לגמרי. וביאר שלפי השיטות שנוהג איסור חדש בחוץ לארץ, אם כן כיון שלומדים דין זה מדרשה שנאמר 'בכל מושבותיכם' אם כן אין סברא ומקור לחלק בין תבואת ישראל לתבואת נכרי וללא מקור בודאי דינם שוה. והביא לכך ראיה מדברי הגמרא בחולין (קלה.) לגבי מצות ראשית הגז, שהלוקח צאן של נכרי פטור מהמצוה, ומבואר בסוגיא שדין זה הוא מדרשה ולא מסברא, והיינו מפני שאין זו מצוה התלויה בארץ ולכן אין לחלק מסברא בין ישראל לגוי, ואם כן הוא הדין באיסור חדש שלאחר שלומדים שנוהג גם בחוץ לארץ אם כן אינו חובת קרקע ואינו תלוי בקדושת ישראל.

ולפי זה ביאר את דברי הרא"ש (שו"ת, כלל ב סי' א) שכתב שאיסור חדש נוהג בשל נכרי בקל וחומר מאיסור ערלה שנוהג בו. והקשה הב"ח (יו"ד סי' רצג ס"א ד"ה ועוד) שיש לחלק שבערלה יש גם איסור הנאה, ואין מה שנאסר באיסור ערלה ניתר, מה שאין כן באיסור חדש שאסור רק באכילה והוא ניתר בהקרבת העומר ובהאיר המזרח. וביאר הפני יהושע את דברי הרא"ש שבאמת היא סברא פשוטה שמה שאינו תלוי בקדושת הארץ אסור גם בנכרי כיון שלא גרע מחוץ לארץ ואין כל סברא להתירו, אלא שהיה מקום לומר שכיון שהאיסור הוא מחמת גידולו בקרקע ושונה משאר מאכלות אסורות אם כן אולי תבואת נכרי אינה נאסרת, ועל כך הוכיח הרא"ש מערלה שאף על פי שעיקר איסורה הוא מחמת שגדלה בקרקע וגם יש מחלוקת אם נוהגת בחוץ לארץ ומוכח שתלויה בקדושת ארץ ישראל לפי מי שמתיר בחוץ לארץ, מכל מקום לכולי עלמא נוהגת ערלה גם בנכרי[יז].

וביאר שלפי השיטות שלא נוהג חדש בחוץ לארץ מדאורייתא אם כן בודאי שבחוץ לארץ אין בו איסור כלל. כיון שאף בארץ ישראל אין בתבואת נכרי איסור דאורייתא לשיטה זו כיון שדורשים בגמרא ראש השנה (יג.) לפסול תבואת נכרי להקרבת העומר מ'קצירכם' ולא קציר נכרי, אם כן ממילא שגם אין בו איסור חדש כיון שהאיסור תלוי בדין הבאה, וכפי שמשמע בגמרא (מנחות פד.) שמחלוקת התנאים אם אפשר להביא עומר מחוץ לארץ תלויה בנידון אם חדש אסור בחוץ לארץ מדאורייתא. וכיון שאף בארץ ישראל אין תבואת נכרי אסורה אלא מדרבנן אם כן בחוץ לארץ שכל איסור חדש הוא רק מדרבנן בודאי שאין איסור בתבואת נכרי כלל כיון שאין לנו כל מקור לכך ומנין לחדש גזרה דרבנן בזה.

עוד הוכיח הפני יהושע מתרומות ומעשרות שבסוריא יש חיוב דרבנן להפריש, ובתבואת נכרי אין שם חיוב כלל.

עוד כתב הפני יהושע שכל חידוש התוספות שנוהג חדש בתבואת נכרי הוא מכח ראיתם מהירושלמי, שהקשה על דברי רבי אליעזר שיזכיר גם חלה ותירץ שרבי אליעזר לא מנה אלא מה שנוהג גם בשל נכרי, ומוכח שחדש נוהג גם כן בנכרי, ואם כן כל הוכחתם היא רק בשיטת רבי אליעזר שאוסר חדש בחוץ לארץ מדאורייתא, אבל לפי תנא קמא שאינו אוסר חדש בחוץ לארץ, אין ראיה כלל שיאסור בשל נכרי.

עוד הוכיח הפני יהושע מכיון שתנא קמא מנה ערלה וכלאים שאסורים בחוץ לארץ, והלא ערלה למאן דאמר אחד אסורה בחוץ לארץ רק מדרבנן, וכלאים לכולי עלמא אסורים בחוץ לארץ רק מדרבנן, ומבואר שתנא קמא מונה גם את מה שאסור מדרבנן, ואם כן מדוע לא מנה איסור חדש שנוהג בחוץ לארץ מדרבנן כמותם, אלא מוכח מכך שחדש אינו נוהג בחוץ לארץ כלל.

האם איסור חדש בנכרי תלוי בקנין לנכרי להפקיע קדושה

הרא"ש (שו"ת, כלל ב סי' א) הביא ראיה שאיסור חדש נוהג בשל נכרי, מכיון שלגבי מעשר נחלקו תנאים אם חייב במעשר, ומי שמתיר סובר שלומדים את זה מדרשת 'דגנך' ולא דגן נכרי, ומשמע שלולא הדרשה היינו אומרים מסברא שפירות נכרי חייבים במעשר. וממילא בחדש נאמר מסברא שאיסור חדש נוהג בשל נכרים. וביאר שכיון שחדש נוהג אף בחוץ לארץ אם כן בודאי שנוהג גם בשל נכרי כיון שכל מה שנחלקו לגבי מעשר הוא מכיון שתלוי בקדושת הארץ, ולכן דנו אם יש קדושה בקרקע ששייכת לנכרי, אבל לגבי חדש שאינו תלוי כלל בארץ ישראל ממילא אין חילוק בין ישראל לנכרי ובשניהם אסור.

וביאר השאגת אריה עוד שגם למאן דאמר יש קנין לנכרי להפקיע ממעשרות אין פירוש הדבר שפקעה קדושת ארץ ישראל משם, אלא שרק לגבי

במצוה ומשום כך סובר הבבלי שכל י"ד שנה לא נהג איסור חדש.

טז. תרוץ זה לכאורה צריך עיון, שכן בעצם איסור חדש ישנו בעולם אלא שהתבואה שהם אכלו היתה תבואת נכרים שבחוץ לארץ ולכן אותה התבואה מותרת, אבל תבואות ארץ ישראל ששייכות לנכרים נאסרו ובהן יועיל העומר להתיר.

יז. בהגהות ברוך טעם הקשה על ביאור הפני יהושע שמכל מקום יש לדחות את הראיה שהרי מה שערלה נוהגת בשל נכרי הוא מדרשה, ומנין שגם באיסור חדש תיאסר תבואת נכרי בלא דרשה. אמנם אין להקשות סתירה מדין ערלה שכל האיסור הוא רק מדרשה, משמע שמסברא היה מותר, כיון שאפשר לומר שבאמת גם בערלה היה אילן של נכרי אסור מסברא, אלא שכיון שלמדו למעט מהפסוק אילן של נכרי שנטעו קודם שבאו לארץ היתה הוה אמינא למעט מאותו לימוד כל אילן של נכרי, לכן הוצרכו לריבוי, לומר שכל מה שהותר אילן של נכרי הוא דווקא בניטע קודם בואם לארץ.

חובת תרומות ומעשרות יתכן שפקע החיוב, וביאר על פי זה את ראיית הרא״ש מערלה, דהיינו שערלה אמנם אינה נוהגת בחוץ לארץ ומכל מקום גם אילן של נכרי נאסר, ואם כן מוכח שמה שמפקיע נכרי מקדושה לגבי חיוב מעשר הוא מגזירת הכתוב, אבל בעצם נשארת הקדושה בו.

ולפי זה יישב את קושיית הב״ח שהקשה על דברי הרא״ש שלמד שאיסור חדש נוהג בשל נכרי בקל וחומר מאיסור ערלה. והקשה הב״ח שיש לפרוך את הקל וחומר כיון שערלה אסורה גם בהנאה ועוד שאיסורה איסור לעולם. ותירץ השאגת אריה שהרא״ש לא למד בקל וחומר את עיקר האיסור, שיש איסור גם בתבואת נכרי כמו בערלה, אלא רק הוכיח מדין ערלה שקנין נכרי אינו מפקיע קדושה לגבי כל המצוות התלויות בארץ מלבד מעשר, שהרי אף בערלה אין קנין הנכרי מפקיע איסור ערלה ואף למאן דאמר שאיסור ערלה אינו נוהג בחוץ לארץ מדאורייתא. ואם כן כל שכן שקנין הנכרי לא יפקיע קדושה לגבי איסור חדש, כיון שחדש נוהג בחוץ לארץ מדאורייתא.

ה. הבאת מנחת העומר מארץ ישראל

מקור ההלכה

שנינו (מנחות פג:) שמנחת העומר ושתי הלחם באות רק מתבואת ארץ ישראל ולא מתבואת חוץ לארץ. והגמרא מביאה שרבי יוסי ברבי יהודה חולק על המשנה וסובר שמנחת העומר באה גם מחוץ לארץ. ומבואר בסוגיא שהתנאים נחלקו בביאור הפסוק (ויקרא כג י) ׳דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם כי תבואו אל הארץ אשר אני נותן לכם וקצרתם את קצירה והבאתם את עומר ראשית קצירכם אל הכהן׳, שלדעת התנא של המשנה לומדים מלשון ׳כי תבואו אל הארץ׳, שמנחת העומר באה מתבואת הארץ, ולדעת רבי יוסי ברבי יהודה לומדים מהפסוק שהתחייבו במצות העומר רק לאחר שבאו לארץ.

והגמרא מבארת שלדעת רבי יוסי ברבי יהודה איסור חדש נוהג גם בתבואת חוץ לארץ, ולומד דין זה מהפסוק (ויקרא כג יד) ׳ולחם וקלי וכרמל לא תאכלו עד עצם היום הזה עד הביאכם את קרבן אלהיכם חוקת עולם לדורותיכם בכל מושבותיכם׳, ומשמע מלשון ׳בכל מושבותיכם׳ שאיסור חדש נאמר בכל מקום. ומבואר בגמרא שכיון שאיסור חדש נוהג אף בחוץ לארץ לפי רבי יוסי ברבי יהודה לכן סובר גם כן שתבואת חוץ לארץ כשירה למנחת העומר, ומשום כך לומד מהפסוק ׳כי תבואו אל הארץ׳ על שעת המצוה שהיא רק מהזמן שנכנסו לארץ, ולא לומד ממנו לפסול את תבואת חוץ לארץ.

האם איסור חדש תלוי בהבאת העומר לשיטת הרמב״ם

הרמב״ם (תמידין ומוספין פ״ז ה״ה) פסק שאין מביאים את מנחת העומר מתבואת חוץ לארץ. ולגבי איסור חדש כתב הרמב״ם (מאכלות אסורות פ״י ה״ב) שהוא נוהג בין בארץ ובין בחוץ לארץ. והקשו הלחם משנה (תמידין ומוספין שם) והפני יהושע (פסק בענין חדש, סוף מסכת קדושין ד״ה אלא) שבגמרא (מנחות פד.) מבואר שאיסור חדש והיתר הבאת העומר תלויים זה בזה, ולכן לדעת רבי יוסי ברבי יהודה שמתיר להביא את העומר מחוץ לארץ, נוהג גם איסור חדש בחוץ לארץ, ומשמע אם כן שלפי רבנן שסוברים שאין מביאים מנחה מחוץ לארץ, כך גם אין איסור חדש נוהג אלא בארץ. ואם כן מדוע אוסר הרמב״ם חדש בחוץ לארץ.

הלחם משנה מבאר שאמנם הרמב״ם פוסק שאיסור חדש נוהג בחוץ לארץ, אבל מכל מקום פסק כרבנן שסוברים שאין מביאים את מנחת העומר מחוץ לארץ, מחמת הדרשה של ׳כי תבואו אל הארץ׳. וכדבריו נקטו הגר״א (יו״ד סי׳ רצג ס״ק ב) והחזון איש (זרעים ליקוטים סי׳ י ס״ק ד).

ורעק״א (דרוש וחידוש מערכה ט, ר״ה יג. ד״ה עומר) מבאר בדברי הלחם משנה שאין כוונת הגמרא לומר שדין איסור חדש ודין הבאת העומר תלויים לגמרי זה בזה אלא שלר׳ יוסי ברי״ שמתיר להביא עומר מחוץ לארץ בודאי שיש איסור חדש בחוץ לארץ כיון שאפשר להביא את העומר רק ממקום שיש איסור חדש וכל מקום שכשר להביא ממנו עומר בהכרח שהחדש אסור בו, אבל אין ראיה לאידך גיסא, ואיסור חדש שייך גם במקום שאינו כשר להביא ממנו את העומר, כיון שהבאת העומר תלויה באיסור חדש ואין איסור חדש תלוי בהבאת העומר. ומכל מקום הקשה רעק״א שבפשטות נראה מהגמרא ששני הדינים תלויים זה בזה לגמרי, ומה המקור לחדש שאיסור חדש בחוץ לארץ אינו תלוי בהיתר הבאת העומר משם.

ביאור הרעק״א

רעק״א מבאר את שיטת הרמב״ם באופן אחר, שבגמרא ראש השנה (יג.) מבואר שאין מביאים את מנחת העומר מתבואת נכרי, כיון שנאמר בתורה (ויקרא כג י) ׳והבאתם את עומר ראשית קצירכם׳ ודורשים מלשון ׳קצירכם׳ למעט תבואת נכרי. ומבואר עוד בגמרא בקדושין (לט.) שמותר לזרוע כלאי הכרם בחוץ לארץ, כיון שנאמר (ויקרא יט יט) ׳שדך לא תזרע כלאים׳, ומפרש רש״י (ד״ה והכתיב) את הדרשה שלשון ׳שדך׳ משמע שדה המיוחדת לך, ודווקא ארץ ישראל שהקנו לך מן השמים ולא חוץ לארץ.

ואם כן לפי המבואר בראש השנה (יג.) שממעטים תבואת נכרי מהבאת העומר מהדרשה של ׳קצירכם׳ הוא הדין שלומדים למעט מכך גם תבואת חוץ לארץ, כיון שאינה מיוחדת לישראל.

איסור חדש והבאת העומר אינם תלויים זה בזה

בחלקת יואב (יו״ד סי׳ לג ד״ה אבל) כתב שבאמת איסור חדש והבאת העומר אינם תלויים זה בזה, והביא לכך ראיה מדין עבר הירדן, שאין מביאים ממנו את העומר כמבואר בר״ן (נדרים כב. ד״ה ההוא) ובגמרא (ר״ה יג.) הוקשה מהיכן הביאו את העומר בכניסתם לארץ ואף על פי שלכל המצות התלויות בארץ עבר הירדן נידון כארץ ישראל, ונוהג בו איסור חדש. עוד הוכיח מהמשנה בכלים (פ״א מ״ו) שמנתה את המעלות שיש בארץ ישראל מחמת קדושתה וכתבה שמביאים ממנה את העומר, ביכורים ושתי הלחם, וכיון שהמשנה לא הזכירה את כל המצוות התלויות בארץ, משמע שחלוק דין הבאת העומר מכל המצוות התלויות בארץ, שרק דין העומר תלוי בקדושת ארץ ישראל מה שאין כן מצוות התלויות בארץ שאינן נוהגות בה דווקא מחמת הקדושה אלא מחמת עצם שם ארץ ישראל. וכעין זה כתב הגר״א (אליהו רבה שם) אלא שכתב שדין ביכורים חלוק מעומר ושתי הלחם, שביכורים אינם באים מחוץ לארץ כיון שהם חובת קרקע ולא משום קדושת הארץ כעומר ושתי הלחם.

וכן הוכיח השאגת אריה (שו״ת החדשות, ס״ס ב) מכך ששיטת רבי אליעזר שחדש נוהג בחוץ לארץ (קדושין לט.) אף על פי שאין תבואת חוץ לארץ כשירה להקרבה.

האם עומר תלוי בקדושת הארץ

במשנת רבי אהרן (זרעים סי׳ יז) כתב שיש לחקור בדין קרבן העומר ושתי הלחם, אם הם תלויים בקדושת הארץ כמו מצות מעשר וחלה או שאינם תלויים בקדושת הארץ, ואף שאי אפשר להביא מנחת העומר ושתי הלחם מתבואת חוץ לארץ אין זה מחמת שצריכים קדושת ארץ ישראל אלא שזהו דין בפני עצמו שהעומר ושתי הלחם באים רק מארץ ישראל, והסברא לומר כן כיון שהם חובת הגוף ולא חובת הקרקע כמו כל המצוות התלויות בארץ.

והוכיח כפי הצד שאין העומר תלוי בקדושת הארץ מדברי הגמרא (מנחות סט:) שמסתפקת לגבי חיטים שבאו מהעבים, אם הן ראויות להקרבת שתי הלחם, ופירשו התוספות (ד״ה חיטין) שמדובר בחיטין שירדו על ידי נס. ומבואר בגמרא שיסוד הספק, בביאור הדרשה של ׳מושבותיכם׳, שממנה ממעטים חוץ לארץ, אם גדר הדין הוא שאסור להביא מתבואת חוץ לארץ, ואם כן חיטין שירדו מהעבים לא באו מחוץ לארץ וכשירות, או שצריך להביא מתבואת הארץ דווקא ואם כן חיטין שבאו על ידי נס מהשמים לא עדיפות מבאו מחוץ לארץ. והקשה הגרא״ק שאם נאמר שלשתי הלחם צריך דווקא תבואת ארץ ישראל מחמת הקדושה אם כן לא יתכן שחיטים שירדו מהעבים יהיו כשירות כיון שלא גדלו באדמת ארץ ישראל, אלא על כרחך שדין ארץ ישראל הוא רק מצד המקום ולא מצד הקדושה.

דעת הרמב״ם

אמנם בדעת הרמב״ם (בית הבחירה פ״ז ה״ב), הוכיח שלא כדבריו, כיון שהרמב״ם כתב שהטעם שמביאים את העומר ושתי הלחם וביכורים רק מארץ ישראל הוא משום שארץ ישראל קדושה מכל הארצות, ומצות ביכורים היא בודאי מצוה התלויה בארץ, ומכיון שהרמב״ם כלל את מצות העומר ושתי הלחם עם מצות ביכורים משמע שהקדושה הנצרכת להם היא אותה קדושה שמצות ביכורים תלויה בה, ומוכרח לדעתו שהבאת העומר תלויה בקדושת ארץ ישראל כמו שאר מצוות התלויות בארץ.

קושיא על הפני יהושע

ולפי מה שייסד שלא היתה קדושה לפני כניסתם לארץ לענין מצוות התלויות בארץ, הקשה על דברי הפני יהושע (פסק בענין חדש, סוף קדושין ד״ה אלא) שאי אפשר לבאר בדברי הירושלמי בתירוץ שקנו תבואה מתגרים נכרים שהוא כמאן דאמר שאין איסור חדש בחוץ לארץ שאם כן אין צורך להעמיד בתגרים נכרים, ואם משום שהסוגיא סוברת כרבי עקיבא שתבואת ארץ ישראל שיצאה לחוץ לארץ אסורה ולכן הוצרך לומר שקנו מנכרים כלומר שמתחילה גדלה בחוץ לארץ, הלא לפני כניסתם לארץ היתה ארץ ישראל כמו חוץ לארץ כיון שלא התקדשה, וכיון שאילו היתה התבואה של ישראל הדין היה שאסורה

משום חדש על כרחך שגם תבואת חוץ לארץ אסורה באיסור חדש, וההיתר הוא רק משום שתבואת נכרים אין בה איסור חדש"ח.

חילוק בין דין ירושה לדין כניסה

הגרא"ק יישב את דברי הפני יהושע על פי מה שחקר בדין ירושה וישיבה ובדין כניסה לארץ שנאמרו בכמה מצוות, האם גדר הדין הוא שקדושת הארץ חסירה לפני השלמת שלשת התנאים האלו, ורק לאחר שיושלמו תנאים אלו תהיה קדושת הארץ חמורה כדי לחייב את אותן מצוות. או שגדר הדין הוא רק תנאי במצוה עצמה שאין חיובה חל עד שיתקיימו אותם תנאים. וביאר שיש לחלק בין דין כניסה לדין ירושה וישיבה, שדין ירושה וישיבה נצרך להשלמת הקדושה של ארץ ישראל. ולפי זה ביאר שמשום כך הנידון אם בטלה קדושת הארץ לאחר שגלו מובא בגמרא רק לגבי תרומות ומעשרות ושביעית, שחיובן נאמר רק לאחר ירושה וישיבה, ולא דנו בגמרא לגבי שאר מצוות שתלויות בכניסתם לארץ, כיון שאף על פי שכבר יצאו מהארץ מכל מקום תנאי החיוב כבר התקיים, ואף אם קדושת הארץ בטלה המצוות הללו נשארו, כיון שדין הכניסה אינו מטעם קדושה"ט.

ולפי זה נמצא שדין חדש אם הוא תלוי בקדושת הארץ דווקא או בהמקום [ארץ ישראל], תלוי במחלוקת רבי עקיבא ורבי ישמעאל, שלרבי ישמעאל כיון שלא נאמר איסור חדש עד לאחר ירושה וישיבה, כפי שדורש מלשון 'מושבותיכם', אם כן האיסור תלוי בקדושת הארץ, אבל לפי רבי עקיבא שאינו דורש כן ואוסר אף קודם ירושה וישיבה אם כן אין איסור חדש תלוי בקדושת הארץ. ועל פי זה ביאר את תירוץ הפני יהושע, שהירושלמי סבר בתירוץ הראשון כרבי עקיבא שאף על פי שאין חדש בחוץ לארץ, מכל מקום תבואת ארץ ישראל שיצאה לחוץ לארץ אסורה באיסור חדש, ואף שלפני כניסתם לארץ היתה ארץ ישראל שוה לחוץ לארץ לגבי מצוות התלויות בקדושת הארץ, מכל מקום לדעת רבי עקיבא איסור חדש אינו תלוי בקדושת הארץ שהרי נהג מיד בכניסתם לארץ ולא הצריך ירושה וכיבוש, שלא כדעת רבי ישמעאל, ולכן גם קודם כניסתם לארץ נהג איסור חדש בתבואת ארץ ישראל.

האם נוהג איסור חדש בזמן הזה

לפי דרכו ביאר הגרא"ק את מה שנאמר איסור חדש גם לאחר החורבן כמבואר בגמרא (סח.) שלאחר שחרב הבית מותר החדש משהאיר המזרח, ולא תלו את הנידון בסוגיא אם בטלה קדושת הארץ או לא בטלה, ומבואר שאיסור חדש אינו תלוי בקדושת הארץ.

אמנם במשנה למלך (מאכלות אסורות פ"י הי"א) הביא את שיטת התוספות (יבמות פא. ד"ה מאי) שכתבו שלפי המאן דאמר שתרומה בזמן הזה מדרבנן, מכיון שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא קדשה לעתיד לבוא, אם כן הוא הדין לגבי איסור כלאים, שאינו נוהג מדאורייתא בזמן הזה. וכתב המשנה למלך שלפי דבריהם גם איסור חדש וערלה אינם נוהגים בזמן הזה.

בחידושי רעק"א (ר"ה יג. ד"ה עומר) ביאר לפי דברי המשנה למלך את דברי הגמרא בראש השנה (ל.), ששנינו במשנה שם שרבי יוחנן בן זכאי התקין שלא יאכלו חדש עד סוף יום ט"ז. וביארו בגמרא שרבי יוחנן בן זכאי סובר שמדאורייתא האיר המזרח מתיר אלא שגזר שמא כשיבנה בית המקדש יאכלו מיד כשהאיר המזרח ולא ימתינו עד הקרבת העומר. והקשו בגמרא שמכל מקום יתיר מחצות היום כיון שגם בזמן הבית מותר מחצות מפני שעד אז בודאי הספיקו להקריב את העומר, ותירצו שמא יבנה בליל ט"ז סמוך לבוקר ולא יספיקו לקצור ולהכין את העומר להקרבה עד חצות.

ומובא בגמרא שרב נחמן בר יצחק תירץ באופן אחר, שהאיסור שאסר ריב"ז לא היה משום גזירה דרבנן אלא שסבר שכל יום ט"ז אסור מדאורייתא כדעת רבי יהודה. וביאר רעק"א שרב נחמן בר יצחק לא סבר כהתירוץ הראשון שבגמרא כיון שסבר שחדש לא נוהג בחוץ לארץ, או שעל כל פנים אין מביאים את העומר מחוץ לארץ, ולפי דברי המשנה למלך ארץ ישראל בזמן הזה נידונה כחוץ לארץ לענין חדש, ולפי זה אם יבנה בית המקדש ביום ט"ז יהיה מותר לאכול חדש משהאיר המזרח כיון שאף תבואת ארץ ישראל נידונה כתבואת חוץ לארץ שפסולה להקרבת העומר, וכיון שאין עומר להקריב מותר החדש משהאיר המזרח.

ובכרתי ופלתי (סי' קב ס"ק א) כתב לדרך זו לאידך גיסא שכיון שבזמן הזה לא נוהג איסור חדש ממילא לא יהיה בו ההיתר של העומר והאיר המזרח, וכפי שכתב הר"ש (חלה פ"ב מ"א) שבזמן שנכנסו ישראל לארץ לא הותר להם איסור חדש אף מתבואה של אשתקד כיון שקודם לכן לא היה איסור חדש לכן לא שייך בזה היתר.

יח. הקושיא היא לרבי עקיבא לשיטתו, ולפי מה שהוכיח בדעת הירושלמי בשיטת רבי עקיבא שארץ ישראל לא התקדשה לפני כניסתם, אבל לפי דעת רבי יוסי בירושלמי באמת היתה קדושה גם קודם לכניסתם.

יט. בעיקר יסוד זה דנו האחרונים, וכדבריו נקט בשאגת אריה (שו"ת החדשות, סי' ח), והוכיח לפי זה שמאן דאמר (כתובות כה.) חלה בזמן הזה דרבנן, אף על פי שנהגה המצוה כל י"ד שנה שכבשו וחילקו שלא כתרומות ומעשרות שלא נהגו אלא לאחר י"ד שנה, מכל מקום כיום שהקדושה בטלה אין מצוה, הוא הדין שלגבי איסור קצירה קודם העומר אין האיסור נוהג היום, ואף על פי שיש לחלק כיון שבחלה יש לימוד מיוחד שצריך 'ביאת כולכם' מה שאין כן באיסור קצירה, מכל מקום בהכרח שלימוד זה נצרך רק למאן דאמר שקדושה שניה לא בטלה, אבל למאן דאמר שקדושה שניה בטלה אין צריכים את הטעם הזה, שהרי כשאין 'ביאת כולכם' חסר בשלימות הקדושה, ואילו למאן דאמר קדושה שניה בטלה בלאו הכי אין קדושה כלל. וכן נקט בחידושי הגר"ח (שמיטה ויובל פי"ב הט"ז), וחילק בין דין 'ביאת כולכם' שנאמר בחלה לדין 'כל יושביה עליה' שנאמר ביובל, שדין יובל אינו נוהג אלא בשעה שכל יושביה עליה, כמבואר בגמרא בערכין (לב:) שכשגלו שבט גד ושבט ראובן וחצי שבט מנשה בטלו היובלות, וכשחזרו חזרו היובלות, מה שאין כן לגבי חלה אין החיוב תלוי אלא בשעת ביאתם לארץ ולא בהיותם בארץ, שהרי הגמרא בכתובות (שם) תלתה את טעם הפטור מחלה בזמן הזה בכך שכשעלה עזרא לא עלו עמו כולם, ולא נקטה בפשטות שכעת לא יושבים כולם בארץ ישראל. וביאר את החילוק שדין כל יושביה עליה הוא תנאי בחיוב המצוה, מה שאין כן דין ביאת כולכם הוא דין בקדושת הארץ ולכן אף אם יתיישבו אחר כך בארץ לא יתחייבו במצות חלה. אך באבן האזל (בית הבחירה פ"ו ה"ט אות ב) הוכיח שלא כדבריהם מדברי הרמב"ם, כיון שבהלכות בית הבחירה משמע שמשוה את חיוב שביעית ומעשרות לחיוב תרומה, ואילו בהלכות תרומות (פ"א הכ"ז) כתב הטעם לפטור משום שצריך ביאת כולכם, ולדברי הגר"ח יסוד הפטור מתרומה משום שחסר בקדושת הארץ וממילא אין חיוב כלל, מה שאין כן הפטור משביעית ומעשרות אינו מחמת חסרון הקדושה אלא שחסר תנאי בחיוב. ולפי זה נקט שאם יבואו כולם לארץ יתחייבו שוב בחלה כיון שלא נחסרה קדושת הארץ במה שלא עלו כולם בזמן עזרא. ועיין בקהלות יעקב (זרעים סי' כו).

מערכה ז

חובת תעניות ציבור **א**

א. יציאת השלוחים על ימי צום / **ב.** חיוב הצומות בזמן שבית המקדש קיים ובזמן שבית המקדש חרב / **ג.** כיצד 'רצו מתענים רצו אין מתענים' / **ד.** הזמנים שנקבעו לצום / **ה.** דין 'בטלה מגילת תענית'

מערכה ח

עיבור השנה **י**

א. מקור ההלכה / **ב.** הדברים שמחמתם מעברים / **ג.** אופן העיבור / **ד.** דין 'אתם אפילו שוגגין' בעיבור שנה

מערכה ט

קו התאריך **יז**

א. שורשי הנידון / **ב.** ביאור סוגיית סוד העיבור / **ג.** דעת הכוזרי ובעל המאור / **ד.** דעת הסוברים קי"ד מעלות ממזרח ירושלים / **ה.** דעת הסוברים שהקו בים שבין אמריקה לרוסיה / **ו.** דעת הסוברים ק"פ מעלות / **ז.** חידוש גרירה / **ח.** דעת הסוברים שאין קו תאריך בתורה

מערכה י

דבר העשוי להיגלות **לט**

א. מקור ההלכה / **ב.** גדר נאמנות עד אחד בדבר העשוי להיגלות / **ג.** גדר גילוי מילתא בעלמא

מערכה יא

קידוש החודש **מד**

א. מקור ההלכה / **ב.** גדר חלות קידוש החודש והמועדות / **ג.** קידוש בנראה בזמנו ובנראה שלא בזמנו / **ד.** גדר קידושוהו שמים / **ה.** מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בקידוש בזמן הזה / **ו.** קידוש החודש שלא על פי עדי ראייה / **ז.** אופן הקידוש על ידי בית דין / **ח.** אין מקדשין את החודש אלא בארץ ישראל / **ט.** קידוש למפרע

מערכה יב

מצוות לאו ליהנות ניתנו **סב**

א. ההלכה ומקורה / **ב.** טעם וגדר ההיתר / **ג.** שיטת הראשונים במצוות שיש בהם הנאת הגוף / **ד.** דעת הרשב"א במצוות שאפשר לקיימן בהיתר / **ה.** דין הנאת מצוה דרבנן / **ו.** דין המצוה כשמקיים בהנאת איסור / **ז.** מצוה שאינה חיובית / **ח.** השיטות שתורה ליהנות ניתנה / **ט.** אם מתיר את האיסור לכתחילה

מערכה יג

מצוה הבאה בעבירה **סט**

א. מקור ההלכה / **ב.** גדר ההלכה אם הוא דין בחפצא של המצוה או בקיומו של הגברא / **ג.** לולב הגזול ביום טוב שני, ודין מצוה דרבנן הבאה בעבירה / **ד.** לולב של אשירה / **ה.** גזול אחרי יאוש - שיטות ר"י ור"ת / **ו.** ביאור דברי הירושלמי בקורע על מתו בשבת / **ז.** דין שופר גזול ומגילה ומצה גזולה / **ח.** כשהעבירה נעשתה בשוגג או באונס / **ט.** בקציצת ענבי הדס ביום טוב / **י.** לענין ברכה / **יא.** בקושיית הראשונים מדוע צריך למעט סוכה גזולה או מצת טבל וכיוצא בזה

מערכה יד

מצוות צריכות כוונה **צח**

א. מקור ההלכה / **ב.** האם צריכות כוונה מן התורה / **ג.** גדר ההלכה / **ד.** ביאור המחלוקת האם צריכות כוונה / **ה.** אופן הכוונה / **ו.** נתכוין שלא לצאת / **ז.** באכילה / **ח.** מצוות דרבנן / **ט.** תנאי / **י.** מצוות שבין אדם לחבירו / **יא.** כוונות אחרות מלבד הכוונה לצאת ידי חובה

מערכה טו

בל תוסיף **קכ**

א. גדר האיסור / **ב.** כוונה להוסיף / **ג.** המוסיף מחמת תקנת חכמים / **ד.** העושה מצוה שתי פעמים / **ה.** תוספת העומדת בפני עצמה / **ו.** בדין המוסיף גורע / **ז.** הוספה כגדרי המצוה / **ח.** באישים שאינם חייבים במצוה / **ט.** במצוה קיומית

מערכה טז

ערבות במצוות **קלח**

א. מקור ההלכה / **ב.** גדר הדין / **ג.** כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה / **ד.** מצוות דרבנן / **ה.** בברכת הנהנין / **ו.** במצוות שאינן חובה / **ז.** נשים / **ח.** קטנים / **ט.** גרים / **י.** כהנים ולויים / **יא.** פחותים מבן עשרים / **יב.** סומין / **יג.** ממזר

מערכה יז

שיר של יום **קנז**

א. מקור הדין / **ב.** המזמורים שהיו הלויים אומרים במקדש / **ג.** האם עיקר שירה בפה או בכלי / **ד.** הכלים ששוררו בהם / **ה.** שירה בכלים בשבת / **ו.** תיקון כלי השיר בשבת / **ז.** שיר של יום בזמן הזה

מערכה יח

זריזין מקדימין למצוות **קע**

א. מקור הדין / **ב.** כאשר זריזין מקדימין למצוות עומד במקום הידור אחר / **ג.** זריזין קודם הזמן ודגר דין זריזין / **ד.** שאר דיני קדימה במצוות

מערכה יט

סדר התקיעות **קעז**

א. מצות התקיעות בראש השנה / **ב.** מהי התרועה האמורה בתורה / **ג.** ביאור החילוק בין שברים לתרועה / **ד.** שיעור התקיעה / **ה.** אורך השבר / **ו.** סדר התקיעות שתוקעים בראש השנה / **ז.** מחלוקת רבי יהודה ורבנן בתקיעה תרועה ותקיעה / **ח.** גדר הדין תקיעה תרועה ותקיעה אחת היא / **ט.** הפסק בין תקיעה לתרועה / **י.** האם שברים תרועה בנשימה אחת / **יא.** גדר נשימה אחת

מערכה כ

חזרת הש"ץ **קפח**

א. חזרת הש"ץ / **ב.** טעם חזרת הש"ץ בזמנינו / **ג.** מקומות שהבקי יוצא בחזרת הש"ץ / **ד.** גדר תפילת הש"ץ

מערכות שנדפסו בכרכים אחרים:

שיר על הקרבן (ל:) **סוכה כרך ג, ערכין כרך א**

מערכה ז

חובת תעניות ציבור

18/06/2018 אריאל

א. יציאת השלוחים על ימי צום / **ב.** חיוב הצומות בזמן שבית המקדש קיים ובזמן שבית המקדש חרב / **ג.** כיצד 'רצו מתענים רצו אין מתענים' / **ד.** הזמנים שנקבעו לצום / **ה.** דין 'בטלה מגילת תענית'

פתיחה **כתוב** בנביא (זכריה ח יט) 'כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים', דברי הנביא נאמרו בזמן שנבנה בית שני, ששאלו בני ישראל האם להמשיך לנהוג בחיובי הצומות שנתקנו על חורבן בית ראשון, ולזה אמר להם הנביא שעתה שנבנה הבית, ימים אלו נהיו ימי ששון ושמחה.

המערכה שלפנינו תדון בחיוב ארבעת הצומות, ובחילוק שיש בין זמן שבית המקדש בנוי לזמן שאחרי חורבן בית שני שחזרו דיני הצומות לימים אלו.

עוד יסתעף מזה דין מגילת תענית, שהם ימים שנקבעו בזמן הבית ליום טוב על ניסים שאירעו בהם, ולאחר חורבן הבית יש לדון שבטלו ימים הטובים אלו כשם שבטלו הימים הטובים שבארבעת הצומות.

א. יציאת השלוחים על ימי צום

על אלו חודשים יצאו השלוחים

מבואר במשנה (יח.) שכאשר היו מקדשים את החודש על פי הראייה היה בית הדין שולח שליחים לכל מקומות ישראל, להודיע אימתי נקבע ראש חודש בכדי שידעו לקיים את מועדי השנה בזמנם.

שלוחי בית הדין היו יוצאים בששה חודשים בשנה, בחודש ניסן מפני חג הפסח שחל באותו חודש, ובחודש אב מפני תענית תשעה באב, ובחודש אלול מפני ראש השנה, ובחודש תשרי מפני המועדים שבחודש תשרי, ובחודש כסלו מפני חנוכה, ובחודש אדר מפני פורים, וכשהיה בית המקדש קיים היו יוצאים גם בחודש אייר להודיע מתי חל פסח שני.

נידון הגמרא למה לא יצאו השלוחים על ימי הצום

הגמרא (יח:) מקשה למה לא היו יוצאים השלוחים גם בחודשים תמוז וטבת מפני התעניות שבאותו חודש, שהרי כתוב (זכריה ח יט) 'כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה', ודנו בגמרא היאך הנביא קורא לזמנים אלו גם ימי צום וגם ימי שמחה, ומבארת הגמרא שבזמן שיש שלום בארץ הרי הם זמני שמחה, ואילו בזמן צרה הם ימי צום, ולפי זה בזמן המשנה שבית המקדש חרב יש חובה לצום בזמנים אלו, ומדוע שלוחי בית הדין לא יצאו בחודשים אלו להודיע מתי צריך לצום.

חובת הצומות בימי שלום ובימי גזירה

ותירצו בגמרא שהחובה לצום בימים אלו אינה מוחלטת, אלא כאשר יש שלום זמנים אלו הם לששון ולשמחה, וכאשר יש גזירת המלכות זמנים אלו הם ימי צום, ואילו כאשר אין שלום אך גם אין גזירות מהמלכות, רצו הציבור מתענים, לא רצו הציבור אינם מתענים[א], וממילא בזמן המשנה לא היה שלום אך גם לא היתה גזירת המלכות, ולא היה חובה לצום בזמנים אלו, ושלוחי בית הדין לא היו יוצאים על זמנים שאינם חובה.

הגמרא מקשה אם כן למה היו יוצאים על תשעה באב אחר שאין חובה להתענות בו, ותירצה שבתשעה באב הוכפלו בו הצרות ויש חיוב להתענות גם כשאין גזירות מהמלכות.

ביאור המשא ומתן בגמרא

וביאור קושיית ותירוץ הגמרא כתב הריטב"א[ב] (יח: ד"ה ופרקינן) לבאר, שמתחילה הוקשה לגמרא מדוע הנביא אומר שימי הצום יהיו לשמחה שמשמעו שעדיין הם ימי צום, היה לו לומר שהימים שצמו עליהם בעבר נהפכו להיות ימי שמחה, ולזה תירצה הגמרא שאכן ימים אלו עדיין נחשבים כימי צום ורק שהדבר תלוי לפי הזמן אם יש שלום או שיש גזירות.

ובדרב"ז[ג] (שו"ת, ח"ב סי' תרעב) כתב שקושיית הגמרא היא שמהפסוק משמע שהצום עצמו נהפך לששון ולשמחה, וזה אינו שהצום בטל והיום שהיה ראוי לצום בו נהפך לששון ולשמחה, ולזה תירצה הגמרא שיום זה עדיין ראוי להיות צום ובזמנים מסוימים נהפך הצום לששון ולשמחה[ד].

טעם שלא יצאו על ימי ששון ושמחה

בדברי הגמרא מבואר שרק מחמת שחייבים לצום יוצאים שליחים להודיע מתי הצום, אך לא יצאו שליחים להודיע על הימים שנהפכו לששון ולשמחה, ובאחרונים (אוצר החכמה) עמדו על ענין זה למה לא יצאו גם בכדי להודיע על הימים שנוהג בהם ששון ושמחה ואסורים בהספד ובתענית.

וכתב הטורי אבן (יח: ד"ה בזמן) שדוחק לומר שיצאו רק על מקום שיש חשש שיעברו על הדין בקום ועשה כגון שיאכלו בצום ושיעשו מלאכה, ולא על ענינים שקיומם בשב ואל תעשה, שהרי איסור הספד בימים אלו יכולים לעבור בהם בקום ועשה.

ומשום כך מבאר הטורי אבן שלא יצאו על ימי ששון ושמחה משום שיכול כל אדם מספק לנהוג שני ימים באיסור הספד ותענית, ורק בימים טובים ובחנוכה ופורים שיש בהם ברכות של היום טוב ושל המצוות חששו חכמים שלא יברכו ברכה לבטלה ועל כן יצאו השלוחים, וכן בצום תשעה באב שקשה הדבר לצום שני ימים לכך יצאו להודיע באיזה יום צריך לצום[ה].

דברי השפת אמת שיש מקום לצאת על ימי ששון ושמחה

ובשפת אמת (יח: ד"ה דאמר) כתב שאכן מתחילה דנה הגמרא שיצאו שלוחים גם בטבת ותמוז או מפני התענית או מפני ימי השמחה שבהם, ולזה תירצה הגמרא שהמשנה עוסקת בזמן שאין שלום ואין גזירות ואזי אין חיוב לא להתענות ולא לנהוג ימי ששון ושמחה וכיון שכן לא יצאו שלוחים כלל, אך כאשר יש חיוב להתענות או לקבוע ימי ששון ושמחה היו השלוחים יוצאים גם על ימי ששון ושמחה[ו].

דברי המנחת חינוך שהחיוב הוא על החודש

ובמנחת חינוך (מצוה שא אות ח) כתב שמה שלא היו השלוחים יוצאים על חיוב הששון והשמחה הוא מפני שבדברי הנביא מבואר שקביעת ימי הצום והשמחה לא היה על יום מסוים אלא על החודש בכללותו[ז], וכמפורש 'צום הרביעי' וגו' ולא יום מסוים בחודש, וכיון שכן אין להטריח השליחים על חיוב זה שיכולים לקבעו ביום אחר מימי החודש, ומכל מקום בתשעה באב היו יוצאים לפי שמדרבנן קבעו לו יום מסוים.

ב. חיוב הצומות בזמן שבית המקדש קיים ובזמן שבית המקדש חרב

העולה מדברי הגמרא שיש ג' חילוקי דינים בחיוב הצומות, שבזמן שיש שלום ימים אלו ימי ששון ושמחה, ובזמן שאין שלום ויש גזירות

א. בנח"ל אשכול (על האשכול, הל' תשעה באב) כתב לבאר שהמקור לשלשה דינים אלו הוא מפסוקי הנביא שם, שמבואר שם שבתחילה כאשר תמו שבעים שנות גלות בבל ועדיין לא נבנה בית המקדש, שהיה זה זמן שאין שלום ואין גזירות, שאלו בני ישראל 'האבכה בחודש החמישי הנזר כאשר עשיתי זה כמה שנים' (זכריה ז ג), ולזה ענה להם הנביא 'כי צמתם וספוד בחמישי ובשביעי וזה שבעים שנה הצום צמתני אני' (שם ז ה), והיינו שהנביא לא ענה שנתבטל הצום אלא שהקב"ה אינו מצווה עוד לצום ותלוי הדבר ברצונם, ולאחר מכן כשנבנה בית המקדש והיה זה זמן שיש שלום אמר הנביא (שם ח יט) 'צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים'.

ב. וכן כתב הבית יוסף (או"ח סי' תקנ ס"א ד"ה ואיכא).

ג. וכן נראה כוונת הב"ח (סי' תקנ ס"א).

ד. על דרך דרוש כתב החתם סופר (תורת משה פר' דברים) שיום הצום הוא שיהפך לששון ולשמחה ולא הזמן שהיה ראוי לצום, ונפקא מינה בצום שנדחה משבת ליום ראשון שיום הששון והשמחה יהיה ביום ראשון שבו היה ראוי לצום ולא בשבת שהוא המועד של הצום, וזהו שמרומז בפסוק שהצום יהפך לששון ולשמחה.

ה. עוד כתב הטורי אבן שדבר שחיובו מן התורה כימים טובים חוששים לתקלה ולא סומכים שיעשו שני ימים ועל כן יצאו השלוחים, וכן בחנוכה ופורים משום פרסומי ניסא, וכן בצום תשעה באב מפני הקושי לצום שני ימים.

ו. ולדברי השפת אמת אפשר שמה שכתבו במשנה שבתשעה באב היו יוצאים מפני התענית היינו או מפני החיוב להתענות או כאשר תשעה באב הוא יום שמחה יצאו השלוחים להודיע שאסור להתענות. ובערוך לנר (יח: ברש"י ד"ה דאמר) כתב שלכך דקדק רש"י (שם) להוכיח שהמשנה עוסקת לאחר חורבן הבית מהסיפא של המשנה 'וכשהיה בית המקדש קיים יוצאים אף על אייר', ולא הביא מהפיסקא הקודמת שהיו יוצאים באב מפני התענית, והיינו כנ"ל שאפשר לפרש המשנה שיצאו להודיע שלא יתענו.

ז. ענין זה יתבאר בהרחבה בהמשך המערכה.

ימים אלו ימי צום, ובזמן שאין שלום ואין גזירות מהמלכות רצו מתענים רצו אין מתענים.

דעת רש"י שהסוגיא עוסקת לאחר חורבן הבית

רש"י (יח: ד"ה דאמר) מפרש את כל הסוגיא על הזמן שלאחר חורבן הבית, כמבואר בדבריו בקושיית הגמרא שהקשתה כיון שהמשנה לאחר חורבן הבית הרי היו חייבים לצום, ועל זה תירצה שאף לאחר חורבן הבית אף שמצב זה נקרא שאין שלום אך מכל מקום גם אין גזירת המלכות ואין חובה להתענות.

ואף שרש"י פירש שזמן שיש שלום היינו שאין יד האומות תקיפה על ישראל, צריך לומר שבכל זמן בית שני נחשב שאין יד האומות תקיפה ותיכף בחורבן הבית נחשב שיד האומות תקיפה על ישראל ואם רצו מתעניים, וכך מבואר בהמשך הסוגיא (יח:) שחיוב הצומות תלוי בבנין בית המקדש, שעד שלא נבנה הבית היו אלו ימי צום ומשנבנה הבית נהפכו ימים אלו לששון ולשמחה.

ולשיטת רש"י עולה שבזמן הבית אסור היה לצום בשום אחד מהצומות ואף לא בתשעה באב, וכך מדויק לשונו של רבינו חננאל (יח:) שכתב 'משום שהוכפלו בו צרות קיבלו עליהם צום תשעה באב לעולם בגלות', והיינו שאף החומרא של תשעה באב אינה אלא בגלות ולא בזמן הבית.

דעת הרמב"ם שהסוגיא עוסקת בזמן הבית והיו מתענים בו

ואולם הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"א מ"ג) מבאר את כל הסוגיא בזמן בית שני, שסברה הגמרא שהיו חייבים להתענות כל ארבעת הצומות מפני הצרות שאירעו בזמן בית ראשון, ולזה תירצה שכיון שבזמן בית שני לא היו גזירות המלכות לא היה חובה להתענות אך כיון שזמן זה נחשב שאין שלום לכך אם רצו מתענים, ומכל מקום בתשעה באב היו חייבים להתענות גם בזמן בית שני מחמת שהוכפלו בו הצרות[ט].

ויש לדקדק כדעת הרמב"ם שהיו מתענים בתשעה באב בזמן בית שני מלשון המשנה (יח.) 'וכשהיה בית המקדש קיים יוצאים אף על אייר מפני פסח קטן', שמשמע שהיו יוצאים גם על מה שנמנה לעיל, והיינו גם על תשעה באב וגם על אייר'.

ואולם הטורי אבן (יח. ד"ה וכשהיה) לא גרס במשנה את המילה 'אף', וכתב לבאר שמה שאמרה המשנה שיוצאים על ששה חודשים היינו שלעולם היה רק ששה חודשים, לפי שבזמן הבית היו יוצאים על אייר ולא על אב ושלא בזמן הבית לא היו יוצאים באייר אלא באב. ואולם הרמב"ם (קידוש החודש פ"ג ה"ט) כתב 'אף על אייר', ודייק בשפת אמת (יח. ד"ה על) שהרמב"ם לשיטתו שיצאו על תשעה באב גם בזמן בית שני.

עוד כתב השואל ומשיב (שו"ת מהדו"ק, ח"ג סי' קעט ד"ה והנה ראיתי) לדקדק מהמשנה במגילה (ה.) שמנתה קרבן עצים ותשעה באב וחגיגה והקהל שכל אלו אם הגיע זמנם בשבת נדחים לאחר השבת, ומזה שמנתה תשעה באב בתוך דברים שנוהגים בזמן הבית[יא] משמע שאף תשעה באב היה נוהג בזמן שבית שני קיים[יב].

בגמרא מבואר שבזמן הבית לא היו צמים צום גדליה

אלא שהשפת אמת (שם) מקשה על הרמב"ם שסובר שאף בזמן הבית אם רצו היו מתענים כל הארבע צומות, שהרי הגמרא מביאה שבג' בתשרי קבעו יום טוב מפני דבר שהיה בו[יג], ומעמידה הגמרא את יום טוב זה בזמן הבית, ומקשה הגמרא אם כן למה הוצרכו לקבעו יום טוב והרי יום זה הוא צום גדליה שבזמן הבית נקבע לששון ולשמחה, ומבואר בגמרא שבזמן הבית צום גדליה היה יום של ששון ושמחה ולא שאם רצו מתענים, והניח בצריך עיון.

יום שהביאו קרבן עצים לא התענו בתשעה באב

והנה בתענית (יב.) הובאה ברייתא שרבי אלעזר בר צדוק העיד שכאשר היו במשפחתו מביאים קרבן עצים היו נוהגים בו יום שמחה, ופעם אחת חל זמן הבאת העצים בתשעה באב שנדחה ליום ראשון והם התענו ולא השלימו התענית לפי שיום זה הוא יום שמחה.

ובתוספות (שם ד"ה התם) כתבו שהמעשה היה לאחר חורבן הבית לפי שאם המעשה היה בזמן שבית המקדש קיים הרי לא היו מתענים בו וכמבואר בסוגייתנו שבזמן שיש שלום לא מתענים, ומבואר בדברי תוספות שסברו כדעת רש"י שבזמן הבית לא היו מתענים בתשעה באב, אך הרמב"ם יפרש כפשוטו שגם בזמן בית שני היו מתענים בתשעה באב מחמת שהוכפלו בו הצרות וצום זה נדחה להם מחמת שהביאו קרבן עצים[יד].

ביאור בדעות הראשונים מה שבתשעה באב הוכפלו הצרות

עוד יש לדון על פי מחלוקת הראשונים הנ"ל, שהנה בגמרא (יח:) מבואר שהחומרא של תשעה באב היא משום שהוכפלו בו הצרות, ובפשוטו כוונת הגמרא על פי המשנה בתענית (כו:) שחמישה דברים אירעו לאבותינו בתשעה באב, שנגזרה גזירה שלא יכנסו לארץ, וחרב הבית בראשונה ובשניה, ונלכדה ביתר, ונחרשה העיר.

והקשו תוספות (שם ד"ה הואיל) הלא במשנה שם מבואר שגם בשבעה עשר בתמוז אירעו חמש צרות, שנשתברו הלוחות, ובטל התמיד, והובקעה העיר, ושרף אפוסטמוס את התורה, והעמיד צלם בהיכל, ומדוע צום שבעה עשר בתמוז אינו חמור מחמת שהוכפלו הצרות, ותירצו תוספות שחומר תשעה באב הוא מחמת חורבן בית המקדש שהיא צרה חמורה מכולם ולא מחמת ריבוי הצרות[טו], עוד תירצו תוספות ש'הוכפלו צרות' היינו שאותה צרה הוכפלה, שנחרב הבית גם בראשון וגם בשני[טז].

והרמב"ם בהכרח יפרש כביאור הראשון שחורבן הבית חמור משאר צרות, ולא יפרש שהצרה של חורבן הבית הוכפלה, שהרי לשיטתו סוגיית

ח. וכך פירש להדיא רבינו חננאל ש'אין שלום' היינו בחורבן הבית. וברשב"א (יח: ד"ה בזמן) כתב ש'יש שלום' היינו בזמן שישראל שרויים על אדמתם, ובריטב"א (שם ד"ה ופרקינן) כתב ש'יש שלום' היינו שישראל שרויים על אדמתם וגם בית המקדש קיים.
ובספר אהל משה (הורביץ, סי' עב) נקט שרש"י חזר בו מתחילת הסוגיא שפירש שיש חילוק בין זמן שבית המקדש קיים לזמן שנחרב הבית, ולמסקנת הגמרא שיש שלש חלוקות בזמנים [היינו זמן של שלום וזמן של גזירות וזמן שאין שלום ואין גזירות] אין כלל מקום לחלק בין זמן שהבית קיים לזמן שהבית חרב והכל תלוי בזמנים המפורשים, ואפשר שאף בזמן בית שני אם היה זמן שאין שלום היו מתענים [ולפי זה דברי רש"י תואמים לדעת הרמב"ם שיובא בסמוך שאפשר שהתענו בזמן בית שני].

ט. התשב"ץ (שו"ת, ח"ב סוף סי' רעא) תמה על דברי הרמב"ם, שלפי דבריו על איזה זמן נאמר שצום תשעה באב יהיה לששון ולשמחה אחר שגם בזמן הבית יש להתענות בצום זה מחמת שהוכפלו הצרות, ומשום כך נוטה לומר שטעות סופר הוא ברמב"ם ולעולם אין להתענות שום צום בזמן בית שני.
ובפני יהושע (יח: ד"ה וליפקו) כתב שודאי יש מקום לצום צום תשעה באב החמור גם בזמן בית שני, ואמנם לא בכל פעם אלא רק בזמנים אלו שהיתה יד האדומיים תקיפה על ישראל, שזמן זה אינו זמן של שלום ויש להתענות בו, ובזה כתב לבאר מה שמבואר בזכריה (ז ג) שבני ישראל שאלו אם יש לצום בתשעה באב, ולכאורה למה לא שאלו על שאר צומות שהרי שאלתם היתה בחודש כסליו ויכלו לשאול אף על עשרה בטבת ושבעה עשר בתמוז, ועל כרחך שידעו מדעתם שצום תשעה באב חמור ויש מקום לצום גם בזמן הבית, ובזה מבאר עוד שהגמרא (יח:) מקשה למה לא יצאו שלוחי בית דין בטבת ובתמוז ומביאה לזה הפסוק בזכריה שיש לצום בטבת ובתמוז, ולכאורה יכלה הגמרא לשאול בפשיטות במה שונה תשעה באב שמבואר במשנה שהיו יוצאים עליו מפני הצום ואילו על שאר צומות לא יצאו, ולזה יש ליישב שודאי ידעו מחומרתו של תשעה באב ולא הוקשה לגמרא אלא משום שהנביא כללם יחד לזה יש לתמוה כיון שחיובם שוה יש לצאת על כל הצומות.

י. בהגהות אמרי ברוך על הטורי אבן (יח: ד"ה ועל) כתב שאף שהיו צמים גם בזמן בית שני מכל מקום לא היו נוהגים בו כל מנהגי אבילות, ובזה מבאר המדרש (איכ"ר ג ה) שמבואר שהיו אוכלים ושותים ומשתכרים בסעודת ערב תשעה באב ואחר כך אומרים קינות, ובמגן אברהם (סי' תקנב ס"ק יב) נדחק שאין הכוונה שהיו אוכלים הרבה יותר מתבשיל אחד לפי שבסעודה מפסקת אסור לאכול יותר מתבשיל אחד, וכן אין הכוונה שהיו משתכרים שהרי אסור לשתות יין בסעודה זו אלא היו שותים כדי צרכם, ובאמרי ברוך כתב שמדרש זה מדבר בזמן בית שני שאף שהיו צמים בתשעה באב לא היו נוהגים מנהגי אבילות שבסעודה המפסקת, לפי שעיקרם הוא מדין אונן הנוהג כן כשמתו מוטל לפניו וזה לא שייך בזמן שבית המקדש בנוי, ולכך לא נהגו מנהגי אבילות אלו.

יא. וכן הקשה שם הטורי אבן (מגילה ה. ד"ה תשעה) למה מנו תשעה באב יחד עם דברים הנוהגים בזמן הבית, ונעלם ממנו דברי פירוש המשניות להרמב"ם שמבאר שהיו צמים בתשעה באב בזמן הבית.

יב. אך יש לדון בראית השואל ומשיב מדברי רש"י שם (ד"ה אבל) שהקשה מדוע לא מנתה המשנה גם את הצומות האחרים שאם חלים בשבת נדחים לאחר השבת. והלא הצומות האחרים לדעת כולם לא נהגו בזמן שבית המקדש היה קיים, ומוכח שהמשנה דיברה גם בלאחר חורבן הבית.

יג. שביטלו הזכרת שם שמים בשטרות.

יד. אלא שלפי כל השיטות יש להקשות היאך יכלו שלא לצום מחמת שהביאו קרבן עצים, והרי היום טוב של הבאת העצים אינו אלא מנהג ואיך דוחה המנהג חיוב מדברי קבלה של צום, ולדעת הרמב"ם יש ליישב שכיון שכל חיוב הצום הוא מחמת שהוכפלו בו הצרות, אך מעיקר הדין אין חיוב לצום בזמן שיש שלום, דוחה המנהג את הצום, וכעין שכתב הגבורת ארי (תענית יב. ד"ה דאמר) שהחומרא מחמת שהוכפלו הצרות אינה אלא מדרבנן ואינה מדברי קבלה ונדחית מפני המנהג, ואף לדעת תוספות שמדובר לאחר חורבן הבית אפשר שהיה זה זמן שאין שלום ואין גזירות שהחיוב תלוי ברצון הציבור ורק תשעה באב חייבים מחמת שהוכפלו הצרות וחיוב זה נדחה מפני המנהג וכמו שנתבאר, עוד כתב הגבורת ארי שצום שנדחה ליום ראשון חיובו קל שאינו אלא מדרבנן ונדחה מפני המנהג.

טו. הפני יהושע (יח: ד"ה הואיל) הקשה שלפי זה מן הדין שגם צום גדליה יחשב צום חמור כתשעה באב, וכמבואר בגמרא (יח:) ששקולה מיתתם של צדיקים כשריפת בית אלהינו ולכך קבעו צום ביום שנהרג בו גדליה כשם שקבעו צום בתשעה באב.

טז. אך בשבעה עשר בתמוז הובקעה העיר רק בבית שני, אך בבית ראשון הובקעה העיר בתשעה בתמוז כמבואר בגמרא (יח:), אמנם לדעת הירושלמי (תענית פ"ד ה"ה) שגם בבית ראשון הובקעה העיר בשבעה עשר בתמוז לא יעלה יפה תירוץ זה של תוספות, שהרי יש מקום

הגמרא עוסקת בעוד הבית השני קיים, ועל כרחך החומרא של תשעה באב היא מפני שחורבן הבית הראשון חמור משאר הצרות.

בזמן בית שני ידעו שיחרב הבית

עוד אפשר לבאר בדעת הרמב"ם על פי דברי הריטב"א (יח: ד"ה ופרקינן) שביאר שגם בזמן בית שני הנביא קרא לימים האלו ימי צום לפי שידעו ישראל שעתיד הבית השני להיחרב ומשום כך לא בטל שם צום מימים אלו, ולפי זה אפשר שאף ראוי לנהוג חומרא בתשעה באב על שם העתיד שבו היה עתיד הבית להיחרב.

עוד כתב הריטב"א (שם ד"ה והא) שמה שאמרו 'הוכפלו בו צרות' היינו מה שנגזרה גזירה שלא יכנסו לארץ ושחרב הבית בראשונה, שזהו כפל אחד, ועוד הוכפל שחרב הבית בשניה ונלכדה ביתר, על פי זה יש לבאר גם בדעת הרמב"ם שיש מקום להתענות בתשעה באב בזמן בית שני כיון שהוכפל בו הצרות שנגזרה גזירה שלא יכנסו לארץ וחרב הבית בראשון.

18/06/2018 אהח

אם לאחר החורבן היה חובה לצום או תלוי ברצון

ויש לדון בדעת הרמב"ם היאך הדין לאחר חורבן הבית, האם חיוב הצומות תלוי ברצון הציבור או שרק בזמן הבית תלוי ברצון ולא לאחר החורבן שחיובו חיוב גמור מדברי קבלה, וברמב"ם (תעניות פ"ה) כשמביא כל זמני הצומות אינו מזכיר שתלוי הדבר ברצון הציבור, רק נוקט בפשיטות שיש חיוב מדברי קבלה לצום, אמנם בהמשך דבריו (שם ה"ה) כתב 'ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות, ובשלשה עשר באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן', וכתב המגיד משנה שתחילת דברי הרמב"ם מרמזים למובא בגמרא (יח:) שמעיקר הדין חיוב הצומות תלוי ברצון הציבור, אלא שכבר נהגו כל הציבור להתענות.

אך במשכנות יעקב (שו"ת, או"ח סי' קמט) וכן הצפנח פענח (תעניות שם) כתבו שלדעת הרמב"ם לאחר חורבן הבית הצומות הם חיוב גמור, ובדברי הרמב"ם יש לגרוס בלא האות ו"ו, אלא 'ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בשלשה עשר באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן', והיינו שבהלכה זו מתייחס הרמב"ם רק לצום שבחודש אדר שאינו מדברי קבלה אלא מנהג ישראל, אך לגבי שאר הצומות חיובם בזמן הזה הוא מדברי קבלה ואינו תלוי ברצון הציבור.

ג. כיצד 'רצו מתענים רצו אין מתענים'

כפי שנתבאר הגמרא מעמידה את המשנה בזמן שאין שלום ואין גזירה שאין חיוב להתענות ולכך לא יצאו השלוחים בכל הצומות חוץ מתשעה באב שהוכפלו בו הצרות.

מחלוקת ראשונים אם צום תשעה באב תלוי ברצו

בערוך לנר (יח: ד"ה אמר) כתב שיש להסתפק בענין זה שתשעה באב חמור שהוכפלו בו הצרות, האם חיוב הצום בזה הוא מוחלט ואינו תלוי אם רצו או לא רצו, או שאף צום תשעה באב תלוי ברצו, ואלא שמכל מקום שלחו שלוחים מחמת שיש בו חומרא יתירה שהוכפלו בו הצרות.

וכתב להוכיח מדברי רש"י במגילה (ה. ד"ה אבל), 'והאי דנקט תשעה באב משום דהוכפלו בו צרות והכל מתענין בו אבל שאר צומות אמרינן במסכת ראש השנה רצו מתענין רצו אין מתענין', ומפורש בדברי רש"י שרק בשאר צומות אמרו רצו מתענים רצו אין מתענים, מה שאין כן תשעה באב חיובו גמור מחמת שהוכפלו בו הצרות.

אך מאידך הביא שהרמב"ם כלל את כל הארבע צומות יחד ועל כולם כתב (תעניות פ"ה ה"ה) שנהגו כל ישראל להתענות בהם, ומשמע שכל הצומות חיובם ותוקפם הוא מחמת שנהגו ורצו להתענות ולא שתשעה באב חיובו חמור יותר[יז]. וכן בריטב"א (יח: ד"ה ומ"מ) כתב שחיוב תשעה באב הוא מחמת שרצו להתענות בו, ובזה מבאר הריטב"א את דברי הגמרא במגילה (ה:) שרבי רצה להחמיר גם בשבעה עשר בתמוז מחמת שאותה צרה הוכפלה בו.

יז. ראה לעיל (אות ב) שהובאו דברי האחרונים שלשון הרמב"ם הנ"ל אינה מכוונת על הארבע צומות אלא על צום תענית אסתר. אך יש להביא מהמשך דברי הרמב"ם (תעניות פ"ה ה"ז) שכתב שבין השמשות של תשעה באב אסור, ובמגיד משנה דן למה לא נאמר בזה ספק דרבנן לקולא, וביאר המנחת חינוך (מצוה שיג אות יט) שכיון שחיוב הצום תלוי ברצו דינו כספק דרבנן ולא כספק בדברי קבלה ויש לילך בספיקו לקולא [ויעויין בסמוך בהרחבה], ומכל מקום מבואר מהדברים שגם חיוב צום תשעה באב תלוי ברצו.

יח. דברי המהרש"ל הובאו בט"ז (סי' תקנד סק"ד), ובנחל אשכול (הל' תשעה באב) דחה את דברי הט"ז, ולשיטתו אין חילוק בין תשעה באב לשאר צומות והכל תלוי ברצו, וכן האבני נזר (שו"ת, או"ח סי' תקמ) הביא דברי הריטב"א (יח: ד"ה ומ"מ) שמבואר שגם תשעה באב תלוי ברצו ואין להחמיר בו יותר משאר צומות.

לעקור את צום תשעה באב והיינו משום שחיוב הצום תלוי ברצו ויכול לתקן לעקרו. וכן כתב הרשב"א במגילה (שם ד"ה ובקש).

תשעה באב חמור משאר צומות שחיובו מדברי קבלה

אולם במהרש"ל (שו"ת, סי' נג) מבואר[אוצר החכמה] שנקט שבזה חלוקים שאר צומות מתשעה באב, ודבריו שם נסובים על דברי רבינו תם שהתיר ליולדת לאכול בצום גדליה לפי שחיוב הצום תלוי ב'רצו' ואין זה חיוב גמור מדברי קבלה, וכתב המהרש"ל שרק בצום גדליה התיר רבינו תם ולא בתשעה באב שאינו תלוי אם רצו, וחיובו גמור מדברי קבלה ואין להקל בו כבשאר צומות[יח].

הטעם שלא יצאו שלוחים על צומות התלויים ברצו

והנה בגמרא (יח:) מבואר שהטעם שלא היו יוצאים השלוחים לשאר צומות זהו לפי שלא היו חייבים להתענות אלא אם רצו מתענים ואם לא רצו אין מתענים, ופירש רש"י (ד"ה רצו) שכיון שהצומות רשות ולא חובה לכך לא היו השלוחים יוצאים על דבר הרשות.

והראשונים פירשו הדברים באופן אחר, שהלא מפשטות הסוגיא נראה שהיו נוהגים בפועל להתענות גם בשאר צומות, ולפיכך הקשו בגמרא למה לא יצאו השלוחים על שאר צומות, וכתבו הרשב"א (יח: ד"ה אין) והר"ן (על הרי"ף, ד"ה ודאמרינן) שמכל מקום כיון שמעיקר הדין צומות אלו קלים שאם לא רצו לא מתענים לכך לא יצאו בהם שלוחים. אולם דחו ביאור זה שכיון שבפועל נהגו להתענות למה לא יצאו עליהם אף שחיובם קל מתשעה באב.

האם צום שקיבלו על עצמם נעשה חובה

ומשום כך פירשו הרשב"א והר"ן שגם אחר שנהגו ישראל להתענות בכל הצומות, מכל מקום רשאים בכל זמן להפסיק מלהתענות וכיון שעתה צומות אלו רשות לכך לא יצאו השלוחים.

אך הריטב"א (שם ד"ה והשתא) השיג על דבריהם, שבגמרא משמע שבזמן הזה נקבעו כחובה בגלל שקיבלו על עצמם להתענות בהם. ולפיכך דעת הרמב"ן[יט] והריטב"א (יח: ד"ה והנכון) שאחר שנהגו כולם להתענות בצומות אלו שוב אסור להפסיק ממנהגם ונעשה הדבר כחוב גמור להתענות בימים אלו, ולפי זה מן הדין שיצאו השלוחים על כל הצומות[כ].

ביאור הריטב"א שהרצון הוא רק ביחס לשאר עיניים

וכתב הריטב"א לבאר שבזמן כתיבת המשנה עדיין לא נהגו כולם להתענות בכל הצומות ומשום כך לא יצאו עליהם השלוחים, ואמנם לאחר זמן כשפשט בכל ישראל להתענות כל הצומות צריכים השלוחים לצאת על כל הצומות.

ביאור הריטב"א

עוד כתב הריטב"א (שם) לחדש שאמנם אף בזמן המשנה נהגו כולם להתענות בכל הצומות, אלא שמעיקר דין הצומות חומרתם שוה לתשעה באב שיש להתענות כבר מהלילה וכן שאסורים בכל החמישה עינויים, ולענין זה בשאר הצומות לא קיבלו עליהם חומרות אלו ונהגו רק איסור אכילה ושתיה ביום הצום, וכיון שלא נהגו בהם בכל החומרות לא הקפידו לשלוח שלוחים[כא].

ביאור הקונטרסי שיעורים במהלך הסוגיא

ובהטעמת הענין כתב בקונטרסי שיעורים (נדרים שיעור יג אות ה) לבאר שיש זמני צום שעניינם רק הנהגת האדם להימנע מאכילה ושתיה אך יש ימים שנקבעו ונעשו לחפצא של ימי צום, ובזה יש לבאר מהלך הסוגיא.

שבתחילה ששאלה הגמרא למה לא יוצאים שלוחים על תמוז וטבת והאריכה הגמרא להביא כל הדרשה מהנביא שיש חיוב צום בימים אלו, כוונתה להקשות שכיון שמבואר שאותם ימים של ששון ושמחה פעמים שהם ימי צום, יש לומר שכשם שימי ששון ושמחה אינם רק הנהגת האדם אלא יש בהם חפצא של יום שמחה כך חיוב הצומות בימים אלו הם חפצא של ימי צום ומן הדין שהשלוחים יצאו עליהם.

ולזה תירצה הגמרא שהמשנה עוסקת בזמן שאין שלום ואין גזירות ובזמנים אלו רצו מתענים רצו אין מתענים, ואף אלו שמתענים בהם אין עניינם

יט. בספר תורת האדם (ענין אבילות ישנה אות קא).

כ. אמנם מדברי המהרש"ל (הובאו לעיל) וכן הובא בבית יוסף (או"ח סי' תקנד ס"ו) בשם הגהות מיימוניות, שהתירו ליולדת לאכול בצום גדליה כיון שתלוי ברצו, הרי שאף בזמן הזה שנהגו וקבעו עליהם כחובה, מכל מקום נחשב שאינה חובה ובעל כרחך שסברו כדעת הרשב"א שיכולים לחזור בהם ולהפסיק להתענות.

כא. וכתב הריטב"א שמה שהובא בגמרא (מגילה ה:) שרבי רחץ בקרונה של ציפורי בשבעה עשר בתמוז, לפי הביאור הראשון יש לפרש שלא נהג כלל בצום שבעה עשר בתמוז ואף אכל ושתה, לפי שבאותו זמן היה תלוי הדבר ברצו, ומה שנקטו שרבי רחץ זהו משום שמעשה זה היה יותר בפרהסיא מאשר מה שאכל ושתה, אך לפי הביאור השני יש לפרש שבדווקא נקטו שרבי רחץ ולא שאכל ושתה לפי שרק לענין החמישה עינויים בזה תלוי הדבר ברצו ולכך יכל רבי לרחוץ אך לא אכל ושתה.

שהיום נהפך לחפצא של יום צום רק יש בזה הנהגה של האדם להתענות בהם, ויום שאינו חפצא של צום לא יוצאים עליו השלוחים.

ובזה שונה תשעה באב משאר צומות, שבתשעה באב כיון שהוכפלו בו הצרות ונוהגים בו בכל החמישה עינויים, הרי שלפי המנהג שוה צום זה לצום יום הכיפורים והוא חפצא של יום צום ולא רק הנהגת האדם להתענות בו, וכיון שהוא חפצא של צום לכך יוצאים עליו השלוחים.

והנה דברי הראשונים כולם נסובים על זמן המשנה, שכפי שהעמידה הגמרא היה זה זמן שאין שלום ואין גזירות ולכך רצו מתענים רצו אין מתענים, ואפילו כשרצו להתענות לא קיבלו עליהם את כל חומרות הצום היינו שיתחיל מהלילה ושיאסר בכל החמישה עינויים.

חיוב הצומות בזמן הזה האם הוא מתקנת נביאים

ולענין הדורות שאחר כך כתב הרמב"ן בתורת האדם (ענין אבילות ישנה אות קא) שעתה כולם חייבים לצום משום שקיבלו עליהם את הצום, וביותר שבזמן זה יש גזירות וממילא חיוב הצומות הוא חוב גמור מדברי נביאים[כב], ואמנם מעיקר הדין היה צריך לפי זה לנהוג בכל צום את כל החומרות של תשעה באב[כג], אלא שלא קיבלו עליהם את כל החומרות, וכיון שחובת התענית נובעת מכך שרצו לקובעו עליהם כחובה, ולגבי מה שלא קיבלו על עצמם לא נתחייבו כיון שהגמרא תלתה זאת ברצונם, ולכך לא צריך לצום מהלילה ולנהוג בחמישה עינויים.

הטור (או"ח סי' תקנ) הביא את דברי הרמב"ן הנ"ל, וכתב הב"ח (שם ס"ג) שדברי הרמב"ן סתומים, שהרי נוקט שבזמן הזה יש גזירות וחיוב הצומות הוא חיוב גמור מדברי נביאים, ולפי זה היה צריך לנהוג כל החומרות בכל צום[כד].

וכבר קדם התשב"ץ (שו"ת, ח"ב סי' רעא) להקשות כן על הרמב"ן, וביותר תמה היאך לא הוזכר בשום מקום במשנה שבזמן שיש צרה צריך לנהוג בכל הצומות כחומרי תשעה באב, והלא בימי התנאים רבו השמדות והצרות ולכאורה היה מצוי לנהוג חומרות תשע[אוצר החכמה]בכל הצומות ולא מצינו דבר זה במשנה.

אם תקנת הנביאים הוא כשיש גזירה בכל ישראל או אף אם יש גזירה רק במקום מסוים

ומשום כך נוטה התשב"ץ לומר שאף שהרמב"ן החמיר שבכל זמן שיש מקום של ישראל שיש בו צרה צריך לנהוג בו חומרי תשעה באב, מכל מקום נראה שרק כאשר כל ישראל בכל המקומות נתונים בצרה ובגזירות בזה יש לנהוג החומרות הנ"ל ולא כאשר הצרה נמצאת רק במקום מסוים, ולפי זה יש ליישב שאף שבזמן המשנה היו צרות לא היה זה בכל המקומות אלא רק בארץ ישראל ולפיכך לא נהגו חומרי תשעה באב בכל הצומות[כה].

לענין הלכה

ובמשנה ברורה (סי' תקנ סק"ו) כתב שבעל נפש יחוש לנהוג בכל הצומות כחומרי תשעה באב לפי שיש גזירות, ועל פי דברי הרמב"ן שכאשר יש גזירות יש חובה מעיקר הדין להתענות בכל הצומות כמו בתשעה באב.

אולם מעיקר הדין נפסק בשולחן ערוך (שם ס"ב) שבכל הצומות חוץ מתשעה באב מותרים בשאר העינויים ואף לא צריך להפסיק מהלילה, וכתב בביאור הגר"א שמקור הדין מהגמרא בפסחים (נד.) המביאה את דברי שמואל שאין תענית ציבור בבבל אלא תשעה באב בלבד, וביאר רש"י (ד"ה אין) שחומר

כב. הרמב"ן מחמיר עוד ש"ש שמד' היינו אפילו אם במקום אחד של ישראל יש צרה הרי זה חשוב להתענות בו מתקנת נביאים, וראה בסמוך את דברי התשב"ץ בזה.

כג. הרמב"ן מביא לזה את דברי הגמרא במגילה (ה:) שרבי שנהג קולא בצומות רחץ ביום שבעה עשר בתמוז, ומוכח שמעיקר הדין יש לנהוג איסור רחיצה גם בשבעה עשר בתמוז. ואולם בביאור הגר"א (סי' תקנ ס"ב אות ג) כתב שמדברי תוספות שם מוכח שלא כדעת הרמב"ן, שהנה בברייתא שם מובא שרבי גם רצה לעקור תשעה באב, והקשו תוספות (ד"ה ובקש) היאך יכל רבי לעקור תשעה באב שנתקן בדורות שלפניו, ותירצו שרבי רק רצה לעקור את החומרות שיש בתשעה באב יותר משאר צומות, ומבואר שאף רבי נקט שבשאר צומות חוץ מתשעה באב לא החמירו כל החומרות.

כד. אולם הסיק הב"ח שהחיוב תלוי ב'רצו', והמנהג להקל לפי שלא קיבלו את כל החומרות בכל צום.

כה. עוד כתב התשב"ץ שאף באותם שבעים שנה של גלות בבל לא מצינו שכל אותם שנים היה בהם גזירות ושמדות ולכאורה חיוב הצומות באותו זמן היה תלוי ברצונם.

כו. ובעמק שאלה (כי תבוא שאילתא קנח עמ' רנא) אף הוא מאריך להוכיח שלא כל הצומות שוים בחומרתם ומעיקר הדין יש לחלק בין חומר תשעה באב לשאר צומות, וראייתו מדברי הנביא (יחזקאל כד ב) לגבי עשרה בטבת, שנאמר שם 'את עצם היום הזה' ומשמעו שהצום רק ביום ולא בלילה, וראיה לדבר שביומא (פא.) נצרכת הגמרא לדרוש שצום יום הכיפורים מתחיל מהלילה, ועל כרחך הוא משום שנאמר שם (ויקרא כג כט) 'כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה' לכך צריך לדרוש שאף הלילה אסור, וממילא שעשרה בטבת וכן שאר צומות אינם נוהגים אלא ביום ולא בלילה.

עוד כתב להוכיח ממה ששאלו את הנביא זכריה (זכריה ז ג) 'האבכה בצום החמישי', ומזה ששאלו רק על צום תשעה באב יש לבאר שסברו שיש לצום כל הצומות ורק שאלו אם את החומרות שיש בתשעה באב יש לנהוג בהם בזמן שנבנה הבית [ועל זה ענה הנביא שכל הצומות נהפכו לימי ששון ושמחה].

מאידך יש להביא בזה את דברי הברייתא (יח:) המונה את כל ימי הצומות, ומבואר שם שקבעו צום ביום שנהרג בו גדליה בן אחיקם לפי שקשה סילוקם של צדיקים כשריפת בית אלהינו, והיינו שכשם שקבעו צום ביום שריפת בית המקדש כך יש לקבוע צום ביום מיתתו של צדיק, ולכאורה מדוקדק בזה כדברי הרמב"ן שמעיקר הדין כל הצומות שוים לתשעה באב, כיוצא בזה מבואר שם בברייתא שלדעת רבי שמעון יש לצום בחמישי בטבת שבו הגיעה השמועה על שריפת בית המקדש ועשו יום שמועה כיום שריפה, ולכאורה היינו כנ"ל שיום שמועה שוה בחומרתו ליום שריפה.

כז. יעויין בזה בתשובות והנהגות (שו"ת, ח"ד סי' קכא).

כח. קונטרס מגילה (טורצ'ין, עמ' מ).

כט. אמנם בריטב"א (יח: ד"ה ומ"מ) כתב להסתפק שאפשר שאף שהדבר תלוי ברצון הציבור, ואף בזמנינו שנתקבל הדבר ואין יכולת לציבור או ליחיד לעקור חיובים אלו, מכל מקום דין הצומות כדין תענית יחיד ויצטרכו לקבל עליהם מבעוד יום.

תענית ציבור לכל הענינים אינו נוהג אלא בתשעה באב בלבד ולא בשאר צומות[כו].

ביאור הגר"ז בדעת הרמב"ם

ובשם הגר"ז[כז] ביארו בדעת הרמב"ם שסבר שאין כלל חיוב מדברי קבלה לצום בצומות אלו אלא רק שנהגו כולם להתענות בהם, ומה שמפורש בפסוק ענין ארבעת הצומות אין זה אלא שימים אלו ראוי לנהוג בהם צער ותענית, אך לא נקבעו בנביא בתורת חיוב, ורק שנהגו ישראל לצום בצומות אלו.

והדברים מדוקדקים בדברי הרמב"ם (תעניות פ"ה) שבתחילה הביא שנהגו להתענות בארבעת הצומות, והוסיף (שם ה"ד) 'וארבעה ימי הצומות האלו הרי הן מפורשין בקבלה צום הרביעי וצום החמישי' וגו'. ונראה בדבריו שאין חיובם מדברי קבלה רק מקורם בדברי קבלה והכל תלוי במנהג, ולפי זה לא נהגו בכל הצומות את כל החומרות של תשעה באב.

האם רצו תלוי בציבור או בכל יחיד

והנה נחלקו הראשונים על מי נאמר 'רצו מתענים', שהרא"ש (פ"א סי' ו) כתב שרצו הולך על הציבור, שאם רצו הציבור צריכים אף היחידים להתענות ואין רשות לכל יחיד לפרוש מן הציבור ולא להתענות, וכן כתב הריטב"א (תענית כו: ד"ה והא) שכאשר רצו כל ישראל להתענות אין ליחיד לפרוץ גדר.

אולם ברמב"ם בפירוש המשניות (פ"א מ"ג) נראה שהצום מסור לכל יחיד ויחיד שאם ירצה יתענה ואם אינו רוצה אינו חייב להתענות.

ובשם הגר"ז[כח] ביארו שלדעת הרמב"ם נתחדש שכל יחיד שירצה לצום יחשב לו הצום כתענית ציבור ולא כתענית יחיד, מה שאין כן לדעות הראשונים הסוברים שהכל תלוי בציבור באופן שהציבור אינם צמים אין משמעות לתענית של כל יחיד[כט].

נפקא מינה אם ניתן לעקור תקנה זו

והוסיף בזה הגר"ז שהנה בגמרא במגילה (ה:) מבואר שרבי ביקש לעקור צום תשעה באב, והקשו הראשונים היאך יכל רבי לעקור צום שנקבע על ידי בית דין שלפניו, וברשב"א (שם ד"ה ובקש) כתב לבאר שכיון שחיוב הצום בתשעה באב תלוי ברצו ואין זה תקנה קבועה לכך יכל רבי לקבוע שלא יצומו ביום זה.

וביאר הגר"ז שדברי הרשב"א לא יעלו לפי דעת הרמב"ם הסובר שנמסר לכל יחיד ויחיד ההחלטה אם לצום או לא, שכיון שהיתה תקנה שכל יחיד אם יצום בצום זה יחשב לו כצם בתענית ציבור לא יכול רבי לעקור תקנה זו, ורק לדעות הראשונים שהרצון תלוי בציבור כולו יכול רבי להכריז שלא יצומו ואין זה עקירת תקנה קדומה שהרי זו היתה התקנה שאם לא ירצו הציבור לא יצומו.

גדר דין רצו מתענים

ויש לדון כאשר רצו וקיבלו עליהם התענית האם עניינו שקיבלו עליהם את אותו צום שנקבע על ידי הנביאים, או שקביעת הצום היא קביעה חדשה ואינה ענין לתקנת הנביאים.

והנה בגמרא בפסחים (נד:) נחלקו אמוראים אם תשעה באב חמור שאסור גם בבין השמשות או לא, וברמב"ם (תעניות פ"ה ה"ז) פסק שתשעה באב אסור מבין השמשות, ובמגיד משנה דן למה לא אומרים בזה ספק דרבנן לקולא וכיון שהצום מדרבנן נילך בו להקל בבין השמשות.

ספק בתשעה באב אם הוא ספק דרבנן או ספק דברי קבלה

וביאר המנחת חינוך (מצוה שיג אות יט) בכוונת המגיד משנה שאף שהצום הוא מדברי קבלה ולפי זה אין הולכים בספיקו להקל, מכל מקום כיון

שהצום תלוי ברצו[ל] אין זה תקנת הנביאים אלא חיוב רק מדרבנן ומעיקר הדין ספיקו לקולא.

והוסיף לבאר שבזה נחלקו האמוראים אם בין השמשות אסור או לא, שהסובר שאף בין השמשות אסור הוא משום שכאשר רצו וקיבלו עליהם לצום הרי זה ככל חומר תקנת הנביאים, ואף לענין שבין השמשות יהיה אסור, מה שאין כן הסובר שבין השמשות מותר זהו משום שהקבלה נחשבת קביעות חדשה של תענית, והרי זה ככל תקנה דרבנן שספיקה להקל.

נפקא מינה בדין הכרזה על הצומות

ומצינו נפקא מינה נוספת אם מנהג הצומות כיום הוא משום שרצו או מדין תקנת הנביאים, שהנה השולחן ערוך (או"ח סי' תקנ ס"ד) פסק שבשבת שקודם הצומות מכריז השליח ציבור על הצומות, חוץ מצום תשעה באב ויום הכיפורים ותענית אסתר שאין צריך הכרזה, וברמ"א כתב שמנהג האשכנזים שלא מכריזים באף אחד מהצומות.

אחר הכרזה 18/06/2018

וכתב בביאור הגר"א (אות ז) שמחלוקתם היא שלדעת השולחן ערוך חיוב הצום אינו חיוב קבוע אלא תלוי ברצו, וצום שאינו חובה צריך לקבלו לפני הצום, ודי בזה שהשליח ציבור מקבל בשביל כולם[לא], ולכך בתשעה באב ויום כיפור ותענית אסתר שחיובם קבוע אין צורך להכריז ולקבל הצום קודם, ואולם לדעת הרמ"א כיון שקיבלו על עצמם לצום הרי זה צום קבוע שאין צריך לקבלו.

אם הקבלה עושה חיוב חדש או שהכל תקנת הנביאים

ויש להוסיף בזה שודאי אף לדעת השולחן ערוך אין כל יחיד יכול לפרוץ גדר שלא לצום, ומחלוקתם היא שלדעת השולחן ערוך הקבלה שקיבלו לצום היא כחיוב חדש ואינו שייך לתקנת הנביאים ולכך צריך שיקבלוהו עליהם, אך לדעת הרמ"א כיון שקיבלו לצום חזר דינם לתקנת הנביאים ועתה מחויבים הם בצום שהוא מתקנת הנביאים ולכך לא צריך לקבל הצום.

נפקא מינה לדין טעימה בתענית

ועל דרך זה יש לבאר עוד שהנה השולחן ערוך (או"ח סי' תקסז ס"א) פסק לאסור, וכתב הגר"א (שם אות ג) לבאר שמחלוקתם היא שהנה בגמרא בברכות (יד.) מבואר שמותר לטעום מאכל ולפלוט, וכתבו תוספות (שם ד"ה או) שכל זה רק בתענית יחיד ולא בתענית ציבור, על פי זה יש לבאר שהשולחן ערוך סבר שכיון שחיוב הצומות היום תלוי ברצו אין דינו אלא כתענית יחיד שמותר לטעום ולפלוט, והרמ"א סבר שכיון שקיבלו עליהם הרי זה כתענית שמתקנת הנביאים ואין בה את הקולא לטעום מאכל.

עשרה בטבת שחל בשבת בזמן שהחיוב תלוי ברצו

עוד יש לדון על דרך זה שהנה באבודרהם (סדר תפילת התעניות) כתב שצום עשרה בטבת יש להתענות בו אפילו אם חל בשבת, לפי שמפורש בפסוק שחיוב התענית הוא 'בעצם היום הזה' (יחזקאל כד ב) וכיון שכן יש להתענות אפילו בשבת, ובשואל ומשיב (שו"ת מהדו"ק, ח"ג סי' קעט) הביא להקשות מדברי רש"י במגילה (ה. ד"ה אבל) שכתב להדיא שגם צום עשרה בטבת כשחל בשבת נדחה לאחר השבת.

וכתב השואל ומשיב שאין זו סתירה, לפי שרש"י דיבר בזמן המשנה שחיוב הצום תלוי ברצו, וצום שאינו מדברי הנביאים אלא מרצון הציבור אינו דוחה את השבת[לב].

מהות ימי הצום

עוד יש לדון במהות ימי הצום שנקבעו על ידי הנביאים ושנוהגים בהם כיום, ויש לבאר בזה בשלשה אופנים: א. שהצומות נקבעו לזכר הצרות שאירעו באותם זמנים ולאבל על חורבן בית המקדש והצרות שנלוו עמו. ב. שהצומות נקבעו לימי תשובה. ג. על פי מה שנתבאר בגמרא שחיוב הצומות תלוי אם יש באותו זמן שמד וגזירות, אפשר שקביעות הצום היא על הצרה שבאותו זמן.

דעת הרמב"ם שהתענית משום תשובה

והנה כתב הרמב"ם (תעניות פ"ה ה"א) "יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהן כדי לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה ויהיה זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה עד שגרם להם ולנו אותן הצרות, שבזכרון דברים אלו נשוב להיטיב שנאמר (ויקרא כו מ) 'והתודו את עונם ואת עון אבותם'".

בדברי הרמב"ם מבואר שהצומות נקבעו גם לזכרון אותם ימים שאירעו בהם הצרות ועוד יש בהם שהם ימי תשובה, וכתב החתם סופר (שו"ת, או"ח סי' רח) שדברי הרמב"ם מחודשים מנין לו שימים אלו הם ימי תשובה, ואלא שאפשר שאין מקום לחכמים לתקן דבר שאין לו שורש בתורה, ובתורה לא מצינו יום שנתקן לזכר צרה שהיתה בו, ועל כן פירש הרמב"ם שהיום נקבע ליום תשובה וכמו יום הכיפורים שהוא תענית של תשובה[לג].

אמנם החתם סופר תמה שהרי במגילה (ה.) מבואר שכאשר חל תשעה באב בשבת דוחים את התענית ליום ראשון ולא מקדימים לפני שבת לפי שאקדומי פורענותא לא מקדמינן, ואם נפרש שימי הצום הם ימי תשובה אין זה שייך לאקדומי פורענותא ואדרבה עדיף להקדים ימי תשובה, אך מכל מקום מבואר ברמב"ם שימי הצום הם ימי תשובה.

דעות הראשונים שהתענית משום אבל

ואולם יש בראשונים משמעות שימי הצומות הם ימי אבל וזכרון למעשים שאירעו לאבותינו ולא ימי תשובה. שהנה הריטב"א (תענית י. ד"ה אבל) והר"ן (תענית יז: ד"ה ואין) כתבו שמה שאמרו (אסתר ט לא) 'דברי הצומות וזעקתם' מקרא זה מדבר בצום תענית אסתר ולא בשאר צומות, לפי ששאר צומות הם ימי אבל ולא ימי זעקה, הרי להדיא שימי הצומות נקבעו לימי אבל.

עוד כתב הריטב"א (מגילה ה. ד"ה אבל) שהחילוק בין תענית אסתר שאם חל בשבת מקדימים אותו לפני השבת לתשעה באב שמאחרים, הוא לפי שתענית אסתר אינו כשאר צומות אלא זהו יום תשובה ולא יום אבל, ולכך אפשר להקדימו, מה שאין כן שאר צומות שהם ימי אבל, אקדומי פורענותא לא מקדמינן.

עוד כתבו הר"ן (תענית כו: ד"ה ומעתה) והמאירי (שם כו. ד"ה זהו) שהטעם שלא תיקנו תפילת נעילה בכל הד' צומות לפי שנעילה נתקן רק ביום שהוא של תפילה ולא בד' צומות שהם ימי אבל.

טעם שהצום תלוי ברצו

אמנם מסוגיית הגמרא יש להוכיח שעיקר הצום הוא משום תשובה, שהרי מבואר בגמרא (יח:) שגם בזמן שאין בית המקדש אם רק אין צרות אין חיוב לצום אלא רצו מתענים רצו אין מתענים, ולכאורה אם ימי הצום נקבעו כאבל על חורבן בית המקדש היאך אפשר שלא לצום כאשר בית המקדש אינו בנוי, ועל כרחך כדברי החתם סופר שעיקר הצום הוא משום תשובה ולזה אפשר שכאשר אין צרות אין זה זמן של תשובה[לד].

ד. הזמנים שנקבעו לצום

בדברי הנביא המצווה על ימי הצום וימי השמחה לא מפורש את הזמן המדויק של הצומות רק נאמר החודש שבו יהיה הצום, ולפנינו יתבאר על אלו ימים כיון הנביא שבהם יש להתענות.

זמני הצומות כפי המבואר בברייתא

הגמרא (יח:) מביאה מהברייתא את דברי רבי שמעון בשם רבי עקיבא המפרש שמה שאמר הנביא לצום בחודש הרביעי כוונתו על יום תשעה לחודש תמוז, שביום זה לפני חורבן בית ראשון הובקעה העיר, ככתוב (ירמיה נב ו) 'בחדש הרביעי בתשעה לחדש ויחזק הרעב בעיר ולא היה לחם לעם הארץ ותבקע העיר'.

צום החמישי הוא צום תשעה באב שבו נשרף בית המקדש. צום השביעי הוא בשלשה לחודש תשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם, וכיון ששקולה

ל. היינו כפי השיטות שסברו כך גם על תשעה באב, כמבואר לעיל.

לא. וכך נפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' תקסב סי"ב) שתענית שגוזרים על הציבור אין צריך כל יחיד לקבלה על עצמו אלא שליח ציבור מכריז את התענית והרי זה כאילו קיבלוה עליהם.

לב. ויתכן שכל דברי השואל ומשיב הם רק אם נפרש שברצו נקבע חיוב חדש לצום, אך אם נפרש שברצו חוזר דין תקנת הנביאים נחשבת הקבלה כקבלת צום עשרה בטבת של תקנת הנביאים וידחה את השבת. אולם בפשטות כוונתו לומר שכיון שתלוי ברצו, לא שייך שירצו להתענות בשבת, כיון שלא ירצו לבטל עונג שבת.

לג. ובזה יש לבאר גם מה שנפסק (או"ח סי' תקסו ס"א בהגה"ה) שבתעניות במנחה קוראים הפטרה בישעיה (נה ו) 'דרשו ה' בהמצאו', ובגמרא (יח.) מבואר שפסוק זה מדבר בעשרת ימי תשובה שהוא זמן שהקב"ה עונה לכל הקורא אליו, ומזה שבתעניות מפטירים בזה מבואר שאף התעניות הם זמן של תשובה.

לד. עוד יש להביא בזה מה שכתב המגן אברהם (סי' תקנ סק"ב) שקטנים אינם מחוייבים לצום בכל הארבע צומות ומכל מקום לא יאכלו כי אם לחם ומים כדי להתאבל עם הציבור, ולכאורה כל הלכה זו היא רק לדעות הראשונים שהתענית משום אבל, לפי שאם התענית משום תשובה אין זה שייך בקטנים.

עוד יש להביא בזה מה שכתב הביאור הלכה (סי' תקנא ס"ב ד"ה מר"ח) שיש לנהוג בכל ארבעת הצומות מנהגי אבילות כמו הימים שמראש חודש אב עד תשעה באב, ולכאורה מבואר בזה שהתעניות יש בהם דיני אבילות.

מיתתם של צדיקים כשריפת בית אלהינו לכך קבעו יום זה לצום כשם שקבעו יום צום על שריפת בית המקדש.

צום העשירי הוא בעשרה לחודש טבת שבו סמך נבוכדנאצר על ירושלים, שנאמר (יחזקאל כד א-ב) 'ויהי דבר ה' אלי בשנה התשיעית בחודש העשירי בעשור לחודש לאמר. בן אדם כתוב לך את שם היום את עצם היום הזה סמך מלך בבל אל ירושלם בעצם היום הזה'.

מחלוקת תנאים בזמן צום העשירי

רבי שמעון חולק על רבי עקיבא וסובר שצום העשירי הוא בחמישה לחודש טבת שביום זה הגיעה השמועה על בית המקדש שנשרף בתשעה באב, שנאמר (יחזקאל לג כא) 'ויהי בשתי עשרה שנה בעשירי בחמשה לחודש לגלותנו בא אלי הפליט מירושלם לאמר הוכתה העיר', וקבעו את יום השמועה לצום כמו יום שנשרף בו בית המקדש.

רבי שמעון מוסיף שדבריו עדיפים מדברי רבי עקיבא לפי שלדברי רבי שמעון הנביא מונה את הצומות לפי סדר המאורעות שהיו, שבתחילה הובקעה העיר ואחר כך נשרף בית המקדש ואחר כך נהרג גדליה בן אחיקם ולבסוף הגיעה לגולה השמועה על שריפת בית המקדש, ומה שאין כן לרבי עקיבא שצום העשירי הוא על מה שסמך מלך בבל על ירושלים נמצא שהצרה שאירעה ראשונה נמנית במנין הצומות באחרונה.

הלכה כרבי עקיבא שהצום בעשרה בטבת

ולענין הלכה פסקו הרמב"ם (תעניות פ"ה ה"ב) והטור (או"ח סי' תקמט) כרבי עקיבא שצום העשירי הוא בעשרה בטבת, וכתב בביאור הגר"א (שם אות א) שאין הלכה כרבי שמעון לפי שאין הלכה כתלמיד במקום הרב.

אמנם בבנין שלמה (שו"ת, ח"ב סי' מד) כתב שלכאורה בזה לא נאמר הכלל שאין הלכה כתלמיד במקום הרב שהרי מסתבר טעמו של רבי שמעון שהצומות נמנו לפי סדר המאורעות שהיו וכיון שכן יש לילך אחר דעת רבי שמעון, עוד הקשה שהרי"ף והרא"ש לא הביאו כלל את מחלוקתם של רבי עקיבא ורבי שמעון ומשמע שסברו שלא נחלקו להלכה.

ביאור הבנין שלמה שמחלוקתם אינה להלכה

ומשום כך מבאר הבנין שלמה שיש מקום לומר שרבי עקיבא ורבי שמעון לא נחלקו אלא בפירוש הפסוק ולא לענין הלכה[לה], והיינו שלדעת כולם יש לצום בעשירי בטבת שבו סמך מלך בבל על ירושלים וכפי שמפורש הדבר ביחזקאל שהתנבא על יום עשרה בטבת, ואלא שסבר רבי שמעון שהפסוק בזכריה מדבר על צום נוסף והוא ביום שהגיעה השמועה לגולה שנשרף בית המקדש, ואלו שהיו באותו זמן בגולה נקבע להם ולבניהם אחריהם יום זה ליום צום אך אלו שהיו בירושלים וראו בעיניהם את שריפת בית המקדש אין מקום לקבוע להם יום נוסף על שהגיעה השמועה לגולה[לו].

ומעתה לאחר חורבן בית שני שנתערבו המשפחות ולא ידוע מי הוא מהמשפחות שהיו בגולה בזמן חורבן בית ראשון ועליהם נקבע חיוב הצום על שהגיעה אליהם השמועה, שוב מספק אין צריכים לצום ביום זה אלא רק ביום עשירי בטבת שבו סמך מלך בבל על ירושלים.

לאחר בית שני אין לצום ביום השמועה

עוד כתב הבנין שלמה שנראה שלאחר שנבנה בית שני שוב אין מקום לצום ביום השמועה של חורבן בית ראשון, לפי שרק הצרות שנתחדשו בבית שני בהם יש לצום גם על בית ראשון ולא יום שמועה שלא נתחדשה צרה זו בבית שני.

אימתי נתעורר נידון צום העשירי

והנה המנחת חינוך (מצוה שא אות ז) תמה היאך נחלקו רבי עקיבא ורבי שמעון באיזה יום צריך לצום והלא ראו כיצד נהגו בזה העולם בכל השנים שעברו, והיאך נתעורר הנידון אימתי צום העשירי.

יסוד האחרונים שעיקר קביעות הצום על החודש ולא על יום מסוים

ומכח קושיא זו כתב המנחת חינוך לחדש שמעיקרא כשהנביא הודיע על חובת הצום לא נאמר באיזה יום לצום רק באיזה חודש צריך לצום, ויכל כל אחד לברור לעצמו יום שיצום בו בחודש זה, ורק בדור התנאים רצו לקבוע יום מסוים שבו יצומו כולם ואזי נתעוררו לדון על איזה צרה נקבע חיוב הצום העשירי, ובזה נחלקו אם בעשירי בטבת או בחמישי בטבת.

מי שלא צם ביום שקבעו חכמים חייב להשלים יום אחר בחודש

על פי זה כתב המנחת חינוך שבזמן שחיוב הצומות הוא מדברי קבלה והיינו כשאין שלום ויש גזירות אזי מי שמאיזו סיבה לא יכל להתענות ביום שחכמים קבעו, מחויב מעיקר הדין לצום ביום אחר באותו חודש ולקיים בזה חיוב הנביאים[לז], אמנם בזמן הזה שחיוב הצומות הוא מדרבנן מי שעבר ולא התענה ביום שחכמים קבעו שוב אינו מתענה כיון שמדרבנן אין חיוב הצום אלא ביום שקבעו[לח].

והנה מה שכתב המנחת חינוך שכיום חיוב הצומות הוא מדרבנן, כוונתו שהיום נחשב שאין שלום ואין גזירות וכמו שנתבאר שאין גזירה על כל ישראל וממילא חיוב הצומות הוא מדרבנן, אמנם כבר נתבאר לעיל (אות ג) מדברי הראשונים שמה שמבואר בגמרא שצום תשעה באב חמור יותר משום שהוכפלו בו הצרות יש הסוברים שמחמת (אוצר החכמה) כן חיוב צום תשעה באב הוא מדברי קבלה גם כשאין גזירות, ולפי שיטות אלו מי שלא התענה בתשעה באב מחויב מעיקר תקנת הנביאים להתענות יום אחר בחודש אב.

מקור הענין בראשונים

ענין זה שחידש המנחת חינוך שעיקר תקנת הצומות נאמרה ביחס לחודש ולאו דווקא ביום מסוים נמצא כן גם בראשונים, שהנה כפי שנתבאר בברייתא צום הרביעי הוא בתשעה בתמוז שבו הובקעה העיר בימי בית ראשון, והקשו הראשונים למה אנו מתענים היום בשבעה עשר בתמוז שבו הובקעה העיר בימי בית שני, והלא עיקר תקנת הצומות מדברי קבלה היתה על הצרות שאירעו בחורבן בית ראשון.

ותירץ הריטב"א (יח: ד"ה צום, תענית כו: ד"ה ועל זה) שעיקר תקנת צום הרביעי היתה על החודש ולאו דווקא ביום מסוים[לט], ולכך אנו מתענים ביום שבעה עשר בתמוז ואין קפידא בדבר. וכיוצא בזה תירץ התשב"ץ (שו"ת, ח"ב סי' רעא)[מ].

ביאור מה שסברו לקבוע תשעה באב בעשירי בחודש

ובזה כתב המנחת חינוך (שם) לבאר את קביעת צום תשעה באב, שבגמרא בתענית (כט.) מובאים דברי רבי יוחנן שאמר אילו הייתי בזמן קביעת צום תשעה באב הייתי קובעו בעשירי באב לפי שעיקר שריפת בית המקדש היתה בעשירי, ולכאורה הלא הצום נקבע מדברי הנביא על פי ה' ומה שייך לשנותו ליום אחר, ועל כרחך שבדברי הנביא לא נאמרו אלא החודש שבו יש לצום וחכמים הם שקבעו את יום תשעה באב לצום ולזה סבר רבי יוחנן שהיה לקובעו ביום עשירי באב.

עוד יש לבאר בזה את דברי הגמרא במגילה (ה:) שרבי ביקש לעקור צום תשעה באב, והקשו תוספות (שם ד"ה וביקש) היאך רצה רבי לעקור תקנה זו, וביארו שרצה לעקרו מיום תשעה באב ולקבעו בעשירי, ויש לבאר שאין זה נקרא עקירת תקנה קבועה לפי שעיקר הקבלה היה על החודש ולא על יום מסוים.

לה. ובזה יש ליישב שהנה רעק"א (על הגליון) ציין לדברי הברכי יוסף (יו"ד סי' רמב ס"ג) שהביא מדברי הרדב"ז (שו"ת, ח"א סי' תצה) שאף שמותר לתלמיד לחלוק על רבו מכל מקום לאחר מותו לא יביא מימרא בשם רבו ויאמר אני איני סובר כך, והקשה הברכי יוסף מהברייתא הנ"ל שרבי שמעון הביא שמועה בשם רבי עקיבא ואמר אני איני סובר כך, ותירץ הברכי יוסף שאפשר שדברי אגדה שאני ויכול לומר כך. ומבואר בדבריו שאף הוא מפרש שמחלוקת רבי עקיבא ורבי שמעון אינה לענין הלכה, אלא רק היאך לדרוש הפסוק.

לו. והביא הבנין שלמה סמך לזה מה שמצינו בסנהדרין (ס.) שהשומע את המגדף חייב לקרוע וכן מי ששומע את העדים המעידים ששמעו את המגדף חייב לקרוע, ומכל מקום העדים עצמם אינם צריכים לשוב ולקרוע בשעה שמגידים את עדותם שכיון שקרעו בשעה ששמעו מהמגדף אין מקום לקרוע שוב על אותו ענין, והכא נמי מי שראה בעיניו את חורבן בית המקדש אין מקום לקבוע לו צום על יום שמועה.

לז. המנחת חינוך מביא בזה את דברי הפרי מגדים (פתיחה כוללת חלק ג אות ז) הדן בכל מקום שדבר כשר מן התורה ורבנן פסלוהו, וכגון סכך הכשר מן התורה ורבנן פסלוהו, האם מי שאין לו אלא סכך זה יסכך בו ויצא על כל פנים את חיוב התורה או שכיון שרבנן פסלוהו לא יסכך בו [שמא יבוא לסכך בו בפעם אחרת כשיוכל לקיים את המצוה גם מדרבנן] ומסקנת הפרי מגדים שבאופן שהוא אנוס ואינו יכול לקיים את המצוה מדרבנן יש עליו לקיים את חיובו מן התורה, ועל פי זה כתב המנחת חינוך שמי שמחמת אונס לא יכל לצום ביום שמדברי קבלה, יש עליו להשלים חיובו ביום אחר באותו חודש.

לח. תחילת נידונו של המנחת חינוך הוא האם לעתיד לבוא כשימי הצום יהפכו לששון ולשמחה אם בני חוץ לארץ ינהגו שני ימים של ששון ושמחה כשם שכל המועדים נוהגים שני ימים מחמת הספק ומחמת מנהג אבותיהם, ולזה מסיק שכיון שעיקר הקביעות על החודש ולא על יום מסוים יוצאים ידי עיקר החיוב בכל יום בחודש שינהגו בו ששון ושמחה.

לט. ובדבריו בתענית (שם) הוסיף לבאר, שכיון שכבר בחורבן בית ראשון ידעו בנבואה שגם בבית שני עתידה החומה להבקע באותו חודש, ויהיה עדיף להם לקבוע את התענית לפי האבל החדש של בית שני, שהובקעה בו ב"ז, לפיכך כבר מתחילה לא קבעוהו על יום המסוים שהוא ט' בחודש, אלא קבעוהו על חודש הרביעי, כדי שתתקיים התקנה גם בבית שני כפי תקנה הראשונה.

מ. כיוצא בזה יש בלחם משנה (תעניות פ"ה ה"ב) שהקשה למה מתענים בזמן שהובקעה העיר בבית שני ולא בט' בתמוז שבו הובקעה העיר בבית ראשון, ואילו צום עשרה בטבת נקבע על שסמך מלך בבל בבית ראשון ולא על שצרו על העיר בזמן בית שני, ולזה תירץ שבתמוז אין קפידא לצום דווקא בט' בחודש לפי שהכל באותו החודש, והיינו כמו שנתבאר לעיל שעיקר הקביעות היתה על החודש ולא על יום מסוים.

ביאור מה שיום הששון והשמחה בצום השביעי הוא בג' בחודש

עוד כתב המנחת חינוך לבאר בדרך זו לגבי צום גדליה, שבגמרא (יח:) מבואר שבזמן בית שני נהגו יום ששון ושמחה בג' בתשרי שבו היה צום גדליה, והקשו האחרונים לדברי רבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב יח ח"ב, הו"ד בבית יוסף או"ח סוף סי' תקמט ד"ה כתב) שגדליה נהרג בראש השנה ומפני שהוא יום טוב קבעו את הצום בג' בחודש, שלכאורה לפי זה יש לקבוע את יום הששון והשמחה בזמן העיקרי שהוא בראש השנה ומדוע גם יום הששון והשמחה נקבע לג' בתשרי, ולהנ"ל יש לבאר כיון שעיקר הקביעות היה על החודש ולא על יום מסוים ממילא לאחר שנקבע הצום בג' בתשרי אף יום הששון והשמחה נקבע ליום זה ואין קפידא בדבר[מא].

דברי הגר"ח שיסוד זה אינו בצום עשרה בטבת

והנה יסודו של המנחת חינוך שעיקר חיוב הצום נאמר על החודש בכללותו מבואר כן בשם הגר"ח (סטנסיל, סי' מד) אלא שהגר"ח סובר שענין זה נאמר רק בשאר צומות ולא בצום עשרה בטבת שנאמר על היום בעצמו.

מטעם זה יש לצום צום עשרה בטבת בשבת

דברי הגר"ח נסובים על שיטת הבה"ג שכתב שבצום עשרה בטבת אם היה חל בשבת היו צמים בו בשבת עצמה ולא היה נדחה הצום ליום ראשון, ובבית יוסף (או"ח סי' תקנ ס"ג ד"ה והר"ר) מביא שיטה זו בשם האבודרהם, וכתב 'ולא ידעתי מנין לו', וביאר הגר"ח שמעיקר הדין אפשר לצום בשבת ועל דרך שמצינו שתענית חלום צמים אותה אפילו בשבת, אלא שבשאר צומות שכפי שנתבאר לא נקבע להם יום מסוים אלא רק החודש בכללותו אין טעם לצום דווקא בשבת ויצומו ביום ראשון.

ומה שאין כן צום עשרה בטבת שנאמר בו בנביא (יחזקאל כד ב) 'כתב לך את שם היום את עצם היום הזה', והיינו שנקבע הצום על היום בעצמותו בזה יש לצום ואפילו בשבת [וכמו כן תענית חלום שמועילה כאשר היא ביום החלום עצמו לכך יש לצום אפילו בשבת].

איסור תענית בשבת

ובעיקר דברי הגר"ח שמעיקר הדין אפשר לצום בשבת יש לדון בזה, שהנה כבר האריכו הפוסקים באיסור להתענות בשבת, ובביאור הלכה (סי' רפח ס"א ד"ה אסור) הביא בזה שתי דעות, שדעת הרשב"א בתשובותיו (ח"א סי' תריד) שהוא איסור תורה[מב] [ומקור האיסור מהנאמר (שמות טז כה) 'אכלוהו היום כי שבת היום לה'[מג]], אמנם יש דעות בפוסקים הסוברים שהוא איסור מדברי קבלה מהנאמר בנביא (ישעיה נח יג) 'וקראת לשבת עונג'.

והנה לשיטות שאיסור התענית בשבת הוא מדברי קבלה שפיר יש לומר שהחיוב להתענות מדברי קבלה בימים שנקבעו לצום יבטל חיוב עונג, אך לשיטת הרשב"א שהוא איסור תורה יקשה היאך מעיקר הדין יש מקום לצום בשבת.

איסור תענית מן התורה הוא רק לילה ויום

ובקרית ספר (שבת פכ"ט) כתב שאף לדעת הרשב"א שיש איסור מן התורה להתענות בשבת זהו רק כשמתענה מכניסת השבת לילה ויום, אך תענית ביום השבת בלבד אינה אסורה אלא מדרבנן, ולפי זה אפשר מעיקר הדין להתענות בשבת את כל הצומות [חוץ מט' באב] שאינם אלא ביום[מד].

בדעת רש"י שעשרה בטבת שחל בשבת נדחה ליום ראשון

אמנם בעיקר שיטת האבודרהם שצום עשרה בטבת מתענים אפילו בשבת מצינו דעת רש"י הסובר שכל הצומות נדחים משבת ליום ראשון, שהנה במשנה במגילה (ה.) מבואר שתשעה באב שחל בשבת נדחה לאחרי השבת, וכתב רש"י (ד"ה אבל) שתשעה באב לאו דווקא אלא הוא הדין שבעה עשר בתמוז ועשרה בטבת.

וכבר הובא לעיל דברי השואל ומשיב (שו"ת מהדו"ק, ח"ג סי' קעט) שכתב שאפשר שאין סתירה בין דעת רש"י לדעת האבודרהם, שאפשר שדברי רש"י הם בזמן שלא היו גזירות שאזי היה הדין שרצו מתענים רצו אין מתענים, וכיון שאין הצום חיוב גמור אין סיבה לצום דווקא ביום זה בשבת ואפשר לדחותו ליום ראשון, ואולם כיום שנתבאר שהצומות הם חיוב גמור מחמת שקיבלו על עצמם לצום ממילא אין לדחות את הצום משבת ליום ראשון.

קביעת צום הרביעי

מצינו מבוכה בקביעת צום הרביעי, שכפי שנתבאר בברייתא (יח:) צום הרביעי הוא בתשעה לחודש תמוז שבו הובקעה העיר, ככתוב בפסוק (ירמיה נב ו) 'בחדש הרביעי בתשעה לחדש ויחזק הרעב בעיר ולא היה לחם לעם הארץ ותבקע העיר'.

מחלוקת בבלי וירושלמי בקביעת צום הרביעי

וכתבו תוספות (ד"ה זה ט' בתמוז) שתאריך זה היה רק בבית ראשון, אולם בבית שני הובקעה העיר בי"ז בתמוז ומשום כך אנו מתענים בי"ז ולא בט'. ומביאים תוספות מהירושלמי (ירושלמי תענית פ"ד ה"ה) שגורס בברייתא שהובקעה העיר בי"ז בתמוז, והיינו שגם בחורבן בית ראשון הובקעה העיר בי"ז, ומה שכתוב בפסוק בתשעה לחודש הוא טעות שמתוך טרדתם טעו בחשבון הימים ולעולם הובקעה העיר בי"ז בתמוז בין בבית ראשון ובין בבית שני[מה].

וכתבו תוספות שהבבלי חולק בזה על הירושלמי וסובר שבאמת הובקעה העיר בבית ראשון בט' בתמוז, ומה שמתענים בי"ז הוא על שהובקעה העיר בבית שני בי"ז בתמוז.

המקור שהבבלי חולק על הירושלמי הוא מהגמרא בתענית (כח:) שמבואר להדיא שבבית ראשון הובקעה העיר בט' בתמוז ובבית שני הובקעה העיר בי"ז בתמוז. עוד כתב הטורי אבן (יח: ד"ה זה) שאף במכילתין מוכח כן שמבואר שצום תשעה באב חמור שהוכפלו בו הצרות, והיינו שבו ביום נחרב בית המקדש שתי פעמים, ומזה שצום י"ז בתמוז אינו חמור מחמת ששתי פעמים הובקעה העיר על כרחך סבר הבבלי שבבית ראשון הובקעה העיר בתאריך אחר.

עוד כתב הטורי אבן שלכאורה יש לתמוה על הירושלמי מהמשנה בתענית שמבואר שחמישה צרות אירעו בי"ז בתמוז שנשתברו הלוחות ובטל התמיד והובקעה העיר ושרף אפוסטומוס את התורה והעמיד צלם בהיכל, ומזה שהובקעה העיר נחשב לצרה אחת מבואר לכאורה שרק פעם אחת הובקעה העיר בי"ז בתמוז ולא שתי פעמים, שהרי התנא מונה חמישה צרות שאירעו בתשעה באב ושריפת בית המקדש נמנית שני פעמים מחמת שגם בית ראשון וגם בית שני היו בתשעה באב.

ומבאר הטורי אבן שכשם שבפסוק מופיע החשבון המוטעה שהובקעה העיר בט' בתמוז כך התנא שנה על פי הפסוק ולא מנה שהובקעה העיר בבית ראשון, אף שלפי האמת מעשה זה אירע גם כן בי"ז בתמוז.

טעם שלא מתענים גם בט' בתמוז

הריטב"א (יח: ד"ה וא"ת) הקשה לשיטת הבבלי שבבית ראשון הובקעה העיר בט' בתמוז מדוע אנו לא מתענים גם בט' בחודש, ואין לומר שבניית בית שני ביטלה את הצומות של בית ראשון שהרי עשרה בטבת וצום גדליה חזרו להתענות בהם על צרות שאירעו בימי בית ראשון, ומתרץ שלא רצו לקבוע שתי תעניות סמוכות שלא להטריח על הציבור, וקבעו על חורבן בית שני שחמור יותר[מו].

עוד תירץ הריטב"א [והובאו הדברים לעיל בהרחבה] שעיקר תקנת הצום היה על החודש ולא דווקא על יום מסוים, והצום בי"ז בתמוז עולה גם על תקנת הנביאים להתענות על שהובקעה העיר בבית ראשון.

קביעת צום השביעי

כפי המבואר בברייתא צום השביעי הוא בג' בתשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם על ידי ישמעאל בן נתניה, וקבעו יום זה לצום לפי ששקולה מיתת צדיקים כשריפת בית אלהינו, וכבר הובאו לעיל דברי הבית יוסף (או"ח

מא. אמנם כבר הובאו בהערות לעיל (אות א) דברי החתם סופר שלעולם יום הששון והשמחה יחול ביום שצמו בו, והיינו אף צום שנדחה משבת ליום ראשון לעתיד לבוא יום הששון והשמחה יקבע ליום ראשון שבו היה ראוי לצום, ולפי זה אף צום גדליה יש לקבעו בג' תשרי מחמת שיום זה היה ראוי להיות צום.

מב. ובזה מבאר את דעת הרמב"ם (שבועות פ"א ה"ז) שהנשבע שלא יאכל בשבת או ביום טוב לוקה משום שבועת שוא לפי שהוא כנשבע לעבור על איסור תורה שהתענית בשבת אסורה מן התורה.

מג. יעויין בזה עוד בבאר יצחק (שו"ת, אהע"ז סי' ב), ואין כאן מקום להאריך.

מד. עפ"י דברי הקרית ספר הנ"ל מבאר האור שמח (תעניות פ"ה ה"ז) את דברי הגמרא במגילה (ה:) שרבי רצה לעקור צום תשעה באב, ולביאור אחד שם בגמרא באותה שנה חל תשעה באב בשבת ונדחה ליום ראשון וכיון שנדחה סבר רבי לעקרו לגמרי, והקשה האור שמח מדוע רבי נתעורר לזה רק בצום תשעה באב ולא בצום י"ז בתמוז שבאותה שנה חל גם כן בשבת וכיון שנדחה ליום ראשון אפשר שיעקרוהו, ולזה ביאר האור שמח שצום י"ז בתמוז אפשר שצמו בשבת עצמה ועל פי דברי הקרית ספר שאין איסור מן התורה להתענות רק ביום השבת.

ובאור שמח מסמיך לזה את דברי האבודרהם שכתב שצום עשרה בטבת יש לצום בשבת כיון שכתוב בו בעצם היום הזה, אלא שדברי האור שמח קשים שהלא באבודרהם מבואר שרק בעשרה בטבת יש לצום בשבת ולא בשאר צומות ומה ענין זה לצום י"ז בתמוז, ויש שכתב לבאר שבכל הצומות אף שאיסור האכילה אינו אלא ביום מכל מקום שם הצום מתחיל כבר מהלילה [ומצינו בזה דעת הרי"ף (תענית יד.) שיש לומר 'עננו' גם בתפילת ערבית של ליל הצום, וביאר שם הר"ן (ד"ה ובתוספתא) ששם הצום מתחיל מהלילה], ומטעם זה אין לצום שאר צומות בשבת לפי שקביעות הצום מהלילה ואין לקבוע צום לכל השבת, ולזה סבר האבודרהם ששונה צום עשרה בטבת שנאמר בו 'בעצם היום הזה' וקביעות הצום היא רק ביום ולא מהלילה ולכך אין מניעה לצום בו בשבת.

מה. המהרש"א (תענית כח: ח"א ד"ה בראשונה) מבאר שהטעות קרתה משום שישראל מונים ללבנה והגויים לחמה, וגזרו הגויים על היהודים שלא יחשבו לפי הלבנה, ולפי זה כיון ששנת חמה יתירה על שנת הלבנה י"א יום נמצא שמתחילת השנה עד חודש תמוז ההפרש שבין שנת החמה לשנת הלבנה הוא ח' ימים, שהוא ההפרש בין ט' בתמוז לי"ז בתמוז.

מו. וכתב המגן אברהם (סי' תקמט סק"ב) שלבעל נפש יש מקום להחמיר להתענות גם בט'

ס' תקמט ס"ב ד"ה כתב) שהביא מרבינו ירוחם שגדליה נהרג בא' בתשרי ולא צמים ביום זה עד לאחר ראש השנה[מז].

כיוצא בזה כתב הרד"ק (ירמיה מא א) על הנאמר שם בפסוק 'ויהי בחדש השביעי' שמפורט שם כל הענין של הריגת גדליה, וביאר הרד"ק שחודש השביעי היינו ראש חודש השביעי ועל דרך שנאמר (שמואל א' כ יח) 'מחר חדש' שמשמעו שמחר ראש חודש.

ואולם בסדר עולם (פרק כו) מבואר שהריגת גדליה היתה בשלשה בתשרי שהם חמישים ושנים יום לאחר חורבן הבית.

ובטורי אבן (יח: ד"ה אלא) הביא שיש שפירשו שגדליה נהרג בב' בתשרי ונדחה הצום לג' בתשרי משום שבאותה שנה חל ב' בתשרי בשבת ודחוהו ליום ג' בתשרי, אך הטורי אבן דחה ביאור זה לפי שלא יתכן שב' בתשרי באותה שנה היה בשבת, שהרי מקרה זה אירע באותה שנה של חורבן הבית[מח], ומבואר בגמרא בערכין (יא:) שתשעה באב חל באותה שנה ביום ראשון, ואם כן נמצא שראש השנה חל ביום שלישי או ביום רביעי, ומכל מקום ב' בתשרי ודאי לא חל בשבת.

יום הששון והשמחה הוא בג' בתשרי

וכבר נתבאר לעיל שאף שמבואר בגמרא (י:) שיום השמחה בזמן שבית המקדש קיים היה בג' בתשרי, אין מזה ראיה שהיום שגדליה נהרג הוא דווקא בג' בתשרי שאם לא כן למה לא קבעו את יום השמחה ליום שהיה מעיקר הדין להתענות, וכפי שכתב המנחת חינוך שעיקר הקביעות של ימי הצום והשמחה הוא על החודש ואין קפידא לקבוע את יום השמחה ביום שהיה ראוי להתענות.

הטעם שלא קבעו הצום בראש השנה

אלא שיש לדון בשיטות אלו שגדליה נהרג בא' או בב' בתשרי למה לא קבעו צום בימים אלו, ואף שהם יום טוב של ראש השנה מכל מקום מצינו מחלוקת בראשונים שיש הסוברים שמותר ומצוה לצום ביום טוב של ראש השנה [יעויין בזה בטור (או"ח סי' תקצז)], ויכלו לקבוע ימים אלו לצום.

ויש ליישב בזה על פי דברי הרמב"ן (תורת האדם, ענין אבילות ישנה אות קא) שמעיקרא תיקנו בכל הצומות כחומרי תשעה באב ושיתחיל כבר מהלילה, ולפי זה לא יכלו לקבוע כן בראש השנה על פי המבואר במשנה ברורה (סי' תקצז סק"ה) שלכל השיטות אסור לצום בליל ראש השנה לפי שהוא יום טוב.

ועל דרך זה כתב בעמק שאלה (כי תבוא שאילתא קנח עמ' רנא) לבאר עוד שלכאורה לשיטות שגדליה נהרג בא' בתשרי היה לקבוע צום בב' בתשרי, שהרי בזמן קביעת הצום היו מקדשים על פי הראייה ויש שעשו ראש השנה יום אחד והיה לקבוע את יום הצום למחרת ראש השנה[מט]. וביאר בהעמק שאלה שכיון שמעיקר הדין יש להתענות מהלילה[נ] והיינו תיכף כשיוצא יום טוב של ראש השנה, וגנאי הוא ליום טוב שתיכף יוצאים ממנו לצום לכך קבעו יום הצום בג' בתשרי[נא].

נידון האחרונים אם צום גדליה דינו כנדחה

והנה לשיטות שגדליה נהרג בא' או בב' בתשרי יש לדון לכאורה שלעולם צום גדליה דינו קל שאינו אלא צום נדחה, ונפסק בשלחן ערוך (או"ח סי' תקנט ס"ט) שבתשעה באב שחל בשבת ונדחה ליום ראשון בעל ברית אינו משלים התענית לפי שהוא יום טוב שלו וכיון שהצום קל שהוא נדחה אינו משלים התענית.

ובט"ז (או"ח סי' תקמט) כתב לדון שאפשר שבצום גדליה לשיטות שגדליה נהרג קודם ג' בתשרי ודחו הצום מפני ראש השנה אם כן דינו כנדחה ואין בעל ברית משלים התענית, אך נוטה לומר שכיון שבתחילה קבעוהו בזמן זה הרי זה כעיקר התקנה ואין דינו כנדחה. ובשערי תשובה (שם סק"א) נוטה להקל בזה כיון שאין זה היום שאירע בו המאורע.

ובביאור הלכה (שם ס"א ד"ה חייבים) הביא מדברי הריטב"א (תענית ל: ד"ה חתן) שחתן שחל אחד מארבעה צומות בתוך שבעת ימי המשתה שלו מתענה לפי שיום טוב של יחיד אינו דוחה אבילות דרבים, ודקדק הביאור הלכה מזה שסתם הריטב"א לגבי כל ארבעת הצומות שמשמע שנקט שבסתמא צום גדליה אין דינו כנדחה.

ה. דין 'בטלה מגילת תענית'

מחלוקת אמוראים אם בטלה מגילת תענית

הגמרא (יח:) מביאה שנחלקו אמוראים אם לאחר חורבן הבית בטלה מגילת תענית או לא. מגילת תענית[נב] הם ימים שנכתבו ונקבעו לימי שמחה שלא להתענות בהם ויש מהם שאסורים גם בהספד, ונחלקו אם לאחר חורבן הבית בטלו ימי שמחה אלו או לא.

לדעת רב ורבי חנינא בטלה מגילת תענית, ולומדים זאת מדיני ארבעת הצומות שכשם שימים אלו שבזמן הבית היו ימי ששון ושמחה, וכשנחרב הבית בטל מהם ימי ששון ושמחה, הוא הדין שכל הימים השנויים במגילת תענית בטלו, ואולם רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי סוברים שלא בטלה מגילת תענית, לפי שרק על ארבעת ימי הצום נאמר שדינם משתנה בין זמן שהבית קיים לזמן שהבית חרב אך שאר הימים לא השתנה דינם ואסורים בהספד ובתענית.

דין מגילת תענית בחנוכה

הגמרא מוכיחה שמגילת תענית לא בטלה ממה ששנינו בברייתא שפעם אחת גזרו תענית על הציבור בחנוכה, ורבי אליעזר ורבי יהושע לא נהגו בתענית ואף הורו לכל המתענים שצריכים לישב יום נוסף בתענית על שהתענו שלא כדין, ומוכח מברייתא זו שיש איסור להתענות בחנוכה הרי שלא בטלה מגילת תענית.

ומתרצת הגמרא שחנוכה שונה משאר הזמנים שנכתבו במגילת תענית, ולענין חנוכה נשאר הדין שאסור להתענות ולהספיד בו. וכך היא מסקנת הגמרא (יט:) שלהלכה בטלה מגילת תענית חוץ מלענין חנוכה ופורים שבהם לא בטל דין מגילת תענית ואסורים בהספד ובתענית.

איסור הספד ותענית לפניהם ולאחריהם

והנה במשנה בתענית (טו:) מבואר שהימים השנויים במגילת תענית יש לנהוג בהם איסור גם בימים שלפני ושאחרי אותו יום, והיינו שבימים שאסורים גם בהספד, לדעת רבנן יש לאסור הספד ותענית לפניהם ולא לאחריהם, ולדעת רבי יוסי יש לאסור גם לפניהם וגם לאחריהם, והימים האסורים רק בתענית, לדעת רבנן אין בהם איסור תענית לפניהם ולאחריהם ולדעת רבי יוסי יש לאסור לפניהם ולא לאחריהם.

ומביאה הגמרא שם (יח.) שדעת רבן שמעון בן גמליאל שבכל הימים אין איסור הספד ותענית לא לפניהם ולא לאחריהם. ולענין הלכה נחלקו בזה אמוראים ששמואל פסק כרבן שמעון בן גמליאל שבברייתא ורבי יוחנן פסק כרבי יוסי שבמשנה.

נפקא מינה לענין חנוכה ופורים

וכתב הריטב"א (תענית טו: ד"ה ובגמרא) שהנפקא מינה לדין זה הוא שאף שבטלה מגילת תענית מכל מקום כיון שנתבאר שלענין חנוכה ופורים לא בטלה מגילת תענית יש לדעת היאך הדין בימים שלפני חנוכה ופורים, והוסיף הריטב"א שמה שאנו מתענים בי"ג באדר שהוא יום שלפני פורים, זהו משום שהלכה כשמואל שפסק הלכה כרבן שמעון בן גמליאל שאין איסור תענית לפניהם ולאחריהם.

דין לפניהם ולאחריהם בטל גם לענין חנוכה ופורים

וכבר קדמו בתוספות (תענית יח. ד"ה רב) להקשות קושיא זו היאך אנו מתענים ביום שלפני פורים, ותירצו שאף שדין מגילת תענית לענין חנוכה ופורים לא בטל מכל מקום האיסור שלפניהם ולאחריהם בטל, עוד תירצו תוספות שכיון שבזמן הבית שנהגו על פי מגילת תענית היה יום י"ג באדר יום טוב מצד עצמו, ממילא כשבטלה מגילת תענית ובטל היום טוב ההוא אין חוזר וניעור האיסור להתענות מחמת יום שלפני הפורים[נג].

בתמוז, ובשער הציון (שם אות ה) הביא דברי הפתחי תשובה שפקפק עליו.

מז. יש שהעירו מדברי הברייתא בשבועות (כ:) שיכול אדם לאסור עצמו מאכילה כשיאמר 'יום זה עלי כיום שנהרג בו גדליה בן אחיקם', ולכאורה לשיטות שגדליה לא נהרג בג' בתשרי אלא קודם לכן נמצא שאין במשמעות יום שנהרג בו גדליה איסור אכילה שהרי היום עצמו שבו נהרג גדליה לא נאסר באכילה. ועיין במחנה לוי (שבועות שם ד"ה מדמתפיס) מה שפלפל בזה.

מח. המקור שהריגת גדליה היתה באותה שנה שנחרב הבית הוא מדברי הברייתא (יח:) בדעת רבי שמעון שהצומות נשנו בפסוק לפי סדר המאורעות, והיינו שבתחילה הובקעה העיר, ואחר כך נחרב הבית, ואחר כך נהרג גדליה, ואחר כך הגיעה השמועה על חורבן הבית, נמצא שהריגת גדליה היתה בחודש תשרי תיכף לאחר חורבן הבית.

מט. בעמק ברכה (תענית אות ב) כתב שכיון שבגולה עשו ראש השנה מספק שני ימים לכך קבעו תקנה לכולם להתענות בג' בחודש.

נ. בהעמק שאלה נקט שמעיקר הדין יש להתענות צום גדליה מהלילה אך נקט שלא כדברי הרמב"ן שכל ארבעת הצומות נוהגים מעיקר הדין מהלילה, אלא רק תשעה באב וצום גדליה, ודקדק כך מדברי הפסוק בזכריה (ז ה) שאמר להם הנביא 'כי צמתם וספוד בחמישי ובשביעי', והיינו שהשוה הנביא את צום השביעי לצום החמישי ששניהם נוהגים מהלילה ולא כשאר צומות.

נא. ואין לתמוה ממה שתשעה באב שחל בשבת נדחה ליום ראשון ואין בזה חשש של גנאי לשבת, זהו לפי שאין זה דבר קבוע אלא אם מזדמן שתשעה באב יוצא בשבת, מה שאין כן בזה שהיא תקנה קבועה שלעולם צום גדליה יתחיל לאחר ראש השנה לא רצו לקבוע באופן זה.

נב. בגמרא בשבת (יג:) מובא שמגילת תענית נכתבה על ידי חנניה בן חזקיה וסיעתו.

נג. וההוכחה לזה היא מסוגיית הגמרא שם שרב נחמן קבע תענית ביום מסוים, ואמרו לו החכמים שאין לקבוע ביום זה מחמת שהוא יום טוריינוס, אמר להם רב נחמן שיום טוריינוס בטל, שוב אמרו לו שאין לקבוע ביום זה מחמת שהוא יום שלפני יום ניקנור, ועל זה השיב להם רב נחמן שכיון שבתחילה יום זה לא נאסר מחמת יום שלפני יום ניקנור אלא מחמת יום

הראב"ד[יג] תירץ אף הוא כתירוץ הראשון של תוספות שהאיסור להתענות לפניהם ולאחריהם בטל גם לענין חנוכה ופורים, והטעים הענין שאין להחמיר לפני ואחרי חנוכה ופורים יותר מהימים השנויים במגילת תענית וכשם שהם בטלו כך בטל דין לפניהם ואחריהם שבחנוכה ופורים.

פורים שהוא מדברי קבלה אינו צריך חיזוק

ואולם הבעל המאור שם תמה על כך ממה שמצינו שהאמוראים דנו כמי לפסוק הלכה בדין לפניהם ולאחריהם, ואם דין זה בטל גם לענין חנוכה ופורים למה הוצרכו לדון בזה. ומשום כך מבאר הבעל המאור על פי המבואר במסכתין (יט.) שבזמן הבית שג' בתשרי היה יום של ששון ושמחה לא נהגו בו איסור לפניו ולאחריו, משום שיום ג' בתשרי חיובו מדברי קבלה ודברי קבלה הם כדברי תורה שאינם צריכים חיזוק ולכך לא גזרו לפניהם[יד], והוא הדין לענין פורים שמקורו מדברי קבלה אין לאסור בו לפניו[טו].

דעת הראב"ד שאף שבטלה מגילת תענית אין לקבוע צום על הציבור

והנה מה שהקשה הבעל המאור על הראב"ד למה הוצרכו האמוראים לפסוק בענין האיסור להתענות לפניהם ולאחריהם אחר שהדבר בטל, כתב הראב"ד לחדש שאף שאמרו שבטלה מגילת תענית זהו רק שהיחיד יכול להתענות בימים אלו, אך עדיין אף לאחר שבטלה מגילת תענית אין לגזור תענית בימים אלו על הציבור, ובזה תתיישב קושיית הבעל המאור שלכך הוצרכו לפסוק בדין לפניהם ולאחריהם כדי לידע באלו ימים אין לגזור תענית על הציבור.

אוצר החכמה 18/06/2018

והוכיח הראב"ד את חידושו שאף לאחר שבטלה מגילת תענית אין לגזור בימים אלו תענית ציבור, מהמבואר בגמרא בתענית (יח:) שרב נחמן גזר תענית ביום מסוים ואמרו לו שאין לגזור תענית ביום זה לפי שהוא יום טוריינוס שמבואר במגילת תענית שאין להתענות בו, ורב נחמן הלא היה הרבה לאחר חורבן הבית שבטלה מגילת תענית, ואף על פי כן אמרו לו שאין לגזור תענית על הציבור בימים השנויים במגילת תענית[טז].

קביעת תענית אסתר לפני פורים

אלא שיש לתמוה על הראב"ד שלפי חידושו יחזור ויקשה היאך קבעו צום תענית אסתר ביום שלפני פורים, והלא אף שלענין זה בטלה מגילת תענית מכל מקום אין לקבוע בו תענית על הציבור[יז].

ויש ליישב בזה על פי דברי הריטב"א (מגילה ב. ד"ה היכא) שכתב שצום תענית אסתר אינו תקנת חכמים קבועה רק כעין תענית יחיד הוא, וחיובו הוא משום 'אל תיטוש תורת אמך' [וצריך לקבל על עצמו הצום מבעוד יום כשאר תענית יחיד][יח], ולפי זה ניתן לקבוע צום זה ביום שלפני פורים אחר שאינו תענית ציבור גמורה.

עוד כתב הריטב"א (תענית י. ד"ה אבל) ליישב ששונה יום תענית אסתר שנתקן יחד עם יום הפורים ושניהם נתקנו לזכר הצרה והנס שנעשה להם, וממילא אין זה בכלל האיסור להתענות לפניהם.

אף לדעת הראב"ד אם עברו הציבור והתענו אינם צריכים כפרה

ובעיקר חידושו של הראב"ד שאין לקבוע תענית ציבור אף לאחר שבטלה מגילת תענית כתב הר"ן (תענית יח. ד"ה ומה שאמר) להקשות מהמבואר במכילתין (יח:) שרוצה הגמרא להביא הוכחה שלא בטלה מגילת תענית מזה שכאשר קבעו תענית בחנוכה לא קיבלוה רבי אלעזר ורבי יהושע ואף הורו

לכל אלו שצמו להתענות יום נוסף על שהתענו ביום שאסור להתענות בו, ואם כדברי הראב"ד היאך מביאים מזה הוכחה שלא בטלה מגילת תענית והלא אף אם בטלה מגילת תענית אין לקבוע תענית על הציבור ביום זה.

וכתבו הקרבן נתנאל (תענית פ"ב ס"י כד אות כ) והפני יהושע (יח: ד"ה ואמרו) ליישב שהוכחת הגמרא היא מזה שאמרו להם שצריכים לישב בתענית על שהתענו ביום זה, ואם רק משום שלא קובעים תענית ביום שבטלה מגילת תענית אין זה חמור כל כך שצריך להתענות משום כך, וזהו שהוכיחה הגמרא שעל כרחך כלל לא בטלה מגילת תענית ולכך הוצרכו לישב יום נוסף בתענית.

דברי הראב"ד תלויים בטעם שבטלה מגילת תענית

ובחתם סופר (שו"ת, או"ח ס"י קסג) כתב ליישב באופן אחר, ולשיטתו דברי הראב"ד הם רק למסקנת הסוגיא, והיינו שבתחילה מבואר בגמרא (יח:) שהטעם שבטלה מגילת תענית הוא משום שהשוו את הימים שבמגילת תענית לימי הד' צומות, שכשם שבטלו ימי הששון והשמחה בימי הצומות כך בטלו הימים שבמגילת תענית, ולפי זה כשם שימי הד' צומות נהפכו לימי צום היינו שאם רצו מתענים בהם ואפילו הציבור מתענים בהם, כך בימים השנויים במגילת תענית יכולים להיות ימי צום ואף על הציבור.

ואולם למסקנת הסוגיא (יט:) מבואר שהטעם שבטלה מגילת תענית הוא משום שהימים נהפכו לימי אבל ולא משום שהושוו לד' צומות, ולפי זה לא מצינו שיהיה מותר להתענות בימים אלו, וזהו שסבר הראב"ד שלמסקנת הסוגיא אין לקבוע תענית על הציבור בימים השנויים במגילת תענית.

על פי זה תתיישב הקושיא על הראב"ד, שמה שהוכיחה הגמרא ממה שקבעו תענית על הציבור זהו בתחילת הסוגיא שסברו שאם בטלה מגילת תענית מותר לציבור להתענות, ודברי הראב"ד הם למסקנת הסוגיא שאף שבטלה מגילת תענית יש מקום לאסור לקבוע תענית על הציבור.

דין בטלה מגילת תענית הוא רק בניסים השייכים למקדש

החתם סופר מוסיף לבאר בזה את מהלך הגמרא, שהנה הגמרא (יט.) מביאה שפעם אחת גזרה מלכות רומי גזירות על ישראל וכשביטלו את הגזירות קבעו ימים אלו ליום טוב, והקשתה הגמרא אם בטלה מגילת תענית ואף על הניסים הראשונים לא עושים יום טוב היאך הוסיפו לעשות יום טוב על נס שאירע לאחר מכן, ותירצה הגמרא שאכן בענין זה יש מחלוקת תנאים, שרבי יוסי סובר שבטלה מגילת תענית ולשיטתו אף אין לקבוע יום טוב על ניסים המתחדשים, ולרבי מאיר לא בטלה מגילת תענית וניתן לקבוע ימים נוספים ליום טוב לפי הניסים שאירעו בהם.

ואולם החתם סופר מבאר שאין כוונת הגמרא שדין זה שנוי במחלוקת אלא הגמרא הביאה מהברייתא שבטלה מגילת תענית מחמת שלאחר חורבן הבית ימים אלו הם ימי אבל, והיינו לפי שהימים שנקבעו במגילת תענית הם על ניסים שאירעו בבית המקדש, ובניסים אלו לאחר חורבן הבית ודאי שאין לנהוג בהם יום טוב ואדרבה הם ימי אבל שעתה אין לנו את הניסים הללו[ס], מה שאין כן נס כאופן שבטלה הגזירה, שאין לכך שייכות לבית המקדש, בזה לדעת כולם יש לקבוע יום טוב ולהודות על הניסים שנעשים עמנו גם בגלות[סא].

הציבור בימים הכתובים מגילת תענית זהו רק בימים עצמם ולא בלפניהם ולאחריהם, שלענין לפניהם ואחריהם בטלה מגילת תענית לגמרי ואפילו ציבור יכולים לקבוע בו צום. אלא שדברי השער אפרים תמוהים מדברי הגמרא בתענית (יח:) שהביא הראב"ד להוכיח כדבריו, שהלא שם מבואר שהחכמים אמרו לרב נחמן שאין לקבוע תענית ביום זה משום יום טוריינוס, והשיב להם רב נחמן שיום טוריינוס בטל בתקופה קדומה יותר, ושוב אמרו לו החכמים שאין לקבוע ביום זה מחמת שהוא יום שלפני יום ניקנור, ומבואר להדיא שאין לקבוע תענית על הציבור אף בימים שלפני הימים השנויים במגילת תענית.

טוריינוס ממילא אף כשבטל יום טוריינוס לא חוזר יום זה לאיסור מחמת יום שלפני יום ניקנור, הרי להדיא שדבר שלא נאסר בתחילה אין חוזר וניעור איסורו.

נד. בהשגות על הרי"ף סוף פרק ראשון של מגילה.

נה. ומטעם זה מבואר שם בגמרא שאין איסור לפני ואחרי ראש חודש לפי שראש חודש דאורייתא ואינו צריך חיזוק.

נו. ויש לדון בענין זה שהנה שם בגמרא מבואר שיום שלפני צום גדליה אין צריך לאוסרו לפי שדברי קבלה כדברי תורה שאין צריכים חיזוק, ומכל מקום כיון שבג' בתשרי היה יום טוב משום ענין נוסף, שבו ביום פסקו מלהזכיר שם שמים בשטרות, לכך יש לאסור יום שלפניו, ומבואר בזה [וכן כתב השאגת אריה (שו"ת, ס"י קא)] שיום שאסור בתענית משום שני עניינים אפילו אם רק אחד מהם צריך חיזוק כבר יש לאסור בו משום יום שלפניו, ולפי זה הקשה הקרבן נתנאל (תענית פ"ב ס"י כד אות מ) מה לי שיום פורים הוא מדברי קבלה שאין צריכים חיזוק והלא גם במגילת תענית נקבע שאין להתענות בו ומצד זה צריך חיזוק לאסור יום שלפניו, וכתב הברכי יוסף לחלק בין ג' בתשרי שיש בו שתי סיבות שונות לקבוע בו יום טוב שבזה כשאחת הסיבות צריכה חיזוק נאסר גם שלפניו, מה שאין כן פורים אף שנשנה במגילת תענית מכל מקום הכל סיבה אחת וסיבה זו אינה צריכה חיזוק, עוד כתב הברכי יוסף שמה שנכתב פורים במגילת תענית הוא רק בשביל לאסור לבני הכרכים גם את יום י"ד משום יום שלפני פורים, ולאסור לבני הפרזים את יום ט"ו משום יום שאחר פורים.

נז. הריטב"א (תענית י. ד"ה תנ"ה) דחה את ראיית הראב"ד, שאפשר שמה שהחכמים אמרו לו על ימים אלו זהו משום שסברו שלא בטלה מגילת תענית ורצו לשמוע את דעתו של רב נחמן בזה.

נח. ובשער אפרים (שו"ת, ס"י מג) נטה לומר שמה שכתב הראב"ד שם שאין לגזור תענית על

נט. ועיין בשו"ע (ס"י תקנ ס"ד) ובביאור הגר"א שם (אות ז-ח), האם צריך להכריז בשבת שקודם הצום, מתורת שצריך לקבל על עצמם את התענית, ומבואר שם שהשו"ע סבר שצריך קבלה משום שעדיין תלוי ברצו, ודעת הרמ"א שם שאין צריך קבלה כיון שכבר קיבלו עליהם כחובה ואינו תלוי ברצו.

ס. וכעין זה כתב הערוך לנר (יט: ד"ה תנאי) שהטעם שבטלה מגילת תענית לפי שאין לעשות יום טוב על ניסים שאירעו במקדש לאחר שנחרב הבית.

סא. ובזה מבאר החתם סופר מה שנוהגים באיזה קהילות לקבוע יום טוב לדורות בימים שנעשה להם נס, וכן יום י"ח אייר [ל"ג בעומר] שנקבע כיום טוב רק לאחר חורבן הבית לפי שהדברים שאירעו בו אינם שייכים לבית המקדש. והנה יש לדון לדעת החתם סופר מה טעם לא בטלה מגילת תענית לענין חנוכה ופורים, והנה נס פורים בודאי אינו שייך לבית המקדש שהרי הנס נעשה בחוץ לארץ בזמן שבית המקדש חרב, ולענין נס חנוכה יש בזה שני ניסים היינו גם הנס שניצחו במלחמה וגם שמצאו פך שמן שהיה ראוי לדלוק יום אחד ודלק שמונה ימים, ולכאורה נס פך השמן שהוא שייך לבית המקדש מן הדין שיבטל היום טוב שלו לאחר חורבן הבית כשאר הניסים שבמגילת תענית שבטלו.

דין מגילת תענית בפסח שני

והנה מה שנקט החתם סופר שעיקר מה שבטלה מגילת תענית הוא מחמת הניסים שנעשו במקדש, הנה בגמרא בחולין (קכט:) מבואר שפסח שני אסור בהספד ותענית על פי הנאמר במגילת תענית, וכתב הבנין שלמה (שם) שאף שבטלה מגילת תענית, זהו רק לגבי הניסים שנעשו בזמנם שכיון שלעתיד לבוא לא יזכרו ניסים אלו אין לשמור עליהם בדיני יום טוב, אך פסח שני שמהרה יבנה המקדש ויהיה יום זה יום טוב יש לנהוג בו אף בזמן הזה כיום טוב.

ומבואר בזה שאף שזכרון ענין פסח שני הוא עצמו סיבה לאבל מכל מקום לא בטל לענין זה מגילת תענית. ולפי זה אף מה שנוהגים איסור הספד ותענית בחמישה עשר באב, שמבואר בגמרא (תענית לא.) שאחד הסיבות לזה הוא מה שפסקו מלכרות עצים למערכה, ענין זה שייך אף בזמן הזה שמהרה יבנה המקדש ויחזרו לעשות יום זה ליום טוב.

מערכה ח

עיבור השנה

א. מקור ההלכה / **ב.** הדברים שמחמתם מעברים / **ג.** אופן העיבור / **ד.** דין 'אתם אפילו שוגגין' בעיבור שנה

בידוע ששנת חמה ארוכה משנת לבנה בכאחד עשר יום, וחודשי השנה ציותה התורה שיהיו חודשי לבנה, אם כן הרי שכל שנה תשתנה עונת המועדים באחד עשר יום, ובמשך השנים יהיה שפעמים יחול הפסח באביב ופעמים בימות הגשמים, על זה ציותה התורה לשמור את השנה שתתאים לשנת החמה, ויהיה הפסח תמיד באותו הזמן, ודבר זה נעשה על ידי שבית דין לעיתים יוסיפו חודש לבנה לשנה, ועל ידי כך תהיה השנה בעונותיה שנת חמה אף על פי שחודשיה חודשי לבנה, וזהו דין עיבור שנה[א].

18/06/2018 אהח

א. מקור ההלכה

נאמר בתורה (דברים טז א) 'שמור את חודש האביב' וכתב הרמב"ם בספר המצוות (עשין מצוה קנג) שכתוב זה מורה שראוי שנשמור בשנה את פרקי השנה, ולכן תהיה השנה 'שמשית', וכן אמרה התורה 'ושמרת את החוקה הזאת למועדה מימים ימימה' (שמות ג י) וציותה בזה תורה שעלינו לשמור שיהיו המועדות בזמן הראוי להם[ב].

ונחלקו מוני המצוות אם למנות מצוה זו כמצוה בפני עצמה, או שמצוה אחת היא עם מצות קידוש החודש, הרמב"ם בספר המצוות (מצוה קנג) מנאם כמצוה אחת, וכתב החינוך (מצוה ד) לבאר מפני מה מצות קידוש החודש כוללת בתוכה את מצות עיבור שנה, 'לפי שיסוד מצות קידוש החודש כדי שיעשו ישראל מועדי ה' במועדם, וכמו כן מצות עיבור שנה מזה היסוד היא'.

והרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (שורש א) השיג על תמיהת הרמב"ם בשורשי המצוות, שתמה הרמב"ם על הבה"ג שמנה חישוב בתקופות כמצוה והרי אינה אלא מדרבנן, וכתב הרמב"ן שאין הכוונה בדברי הבה"ג למנות למצוה את חישוב התקופה, לידע חכמת התכונה ולחשוב בה, ושיהא דבר זה מצוה מדרבנן על פי הגמרא בשבת (עה.) 'מנין שמצוה על האדם לחשוב תקופות ומזלות שנאמר 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים' (דברים ד ו) איזו היא חכמה ובינה שהיא לעיני העמים הוי אומר זו חשוב תקופות ומזלות', שזאת אינה מצוה אפילו מדרבנן אלא היא מצוה 'על דרך הזרוז' שיסתכלו בה ויודיעו עתידות לשאר האומות[ג], אבל חישוב תקופות שמנה הבה"ג כוונתו למצות עבור שנים. ואף שהרמב"ם מנה מצות עיבור שנה למצוה אחת עם מצות קידוש החודש, דעת הבה"ג למנות אותן לשתי מצוות, שסובר שמצות 'החדש הזה לכם' (שמות יב ב) היא מצות עשה להורות על קביעות החדש, ו'שמור את חדש האביב' או 'ושמרת את החקה הזאת למועדה מימים ימימה' היא מצות עשה על עיבור השנים[ד].

אמנם הסמ"ג (עשין מז) והסמ"ק (מצוה קג) מנו במפורש כחלק ממצות עיבור שנה גם ענין זה של חישוב תקופות ומזלות, והביאו על כך את הפסוק 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים' (דברים ד ו), ובדברי הסמ"ג נראה שזה עצם ענין חישוב התקופות והמולדות כדי לדעת לקדש חודשים ולעבר שנים.

ב. הדברים שמחמתם מעברים

שנינו (סנהדרין יא:) 'על שלושה דברים מעברין את השנה, על האביב ועל פירות האילן ועל התקופה, על שנים מהן מעברין, ועל אחד מהן אין מעברין'. וברש"י (ד"ה על האביב) מפרש שג' דברים הללו ענינם הזמן בו יחולו שלושת הרגלים, על האביב ביאורו שמעברין אם לא בישלה התבואה ולא יהיה הפסח בחודש האביב, על פירות האילן ביאורו שמעברין בכדי שחג השבועות יהיה לאחר בישול הפירות, ויוכלו עולי הרגלים להביא ביכורים, ועל התקופה הוא עיבור בכדי שחג הסוכות לא יעלה בתקופת תמוז. וכמו כן מעברין באופן נוסף על התקופה, באופן שלולי העיבור יחול יום הבאת העומר [ט"ז בניסן] בתקופת טבת.

אמנם בברייתא נוספת (סנהדרין יא.) מבואר 'אין מעברין את השנה אלא אם כן היתה צריכה מפני הדרכים, ומפני הגשרים, ומפני תנורי פסחים, ומפני גלויות ישראל שנעקרו ממקומן ועדיין לא הגיעו. אבל לא מפני השלג, ולא מפני הצינה, ולא מפני גלויות ישראל שלא עקרו ממקומן'. ומבואר שישנם סיבות נוספות לעבר, והיינו דברים שצורך בהם לעולי הרגלים, ולא עוד אלא שבסיבות הללו לא הוזכר בברייתא שצריך ב' טעמים בכדי לעבר, ואומרים התוספות (ד"ה מפני) שכאשר מעברים מחמת הצרכים הללו די בצורך אחד מהם לעבר.

סתירה בין ב' הברייתות

וצריך ביאור מה החילוק בין הברייתות, ומה יישוב הסתירה שבין הברייתות, שהרי כל ברייתא מונה טעמים אחרים לעיבור, ובכל ברייתא מבואר שרק הסיבות המבוארות בה הם הטעמים לעבר, ולא משמע בגמרא שהברייתות חולקות, ועל כרחנו שבכל ברייתא נידון אחר, וצריך לבאר מהם ב' הנידונים, ועוד מפני מה בטעמים שבפשטות הינם פחות עיקריים לעבר מחמתם, דווקא בהם די בטעם אחד לעבר.

חילוק בין מצוה לעבר לבין רשות

וביאר רבינו יונה (ד"ה אין) שהברייתא המונה את הטעמים לעבר מחמת צורכי עולי הרגלים, באה לבאר את הדברים שמעברים מחמתם אף שאין בית דין מצווין לעבר עבורן, ורק רשות לבית דין אם רואים צורך בדבר לעבר לצורך דברים הללו, אולם הברייתא המפרשת את שלושת הדברים שמעברין בשבילן הם דברים שמצווין בית דין לעבר עבורם, וציווי זה הוא רק כשקיימים שניים מהטעמים לעבר.

שיטת הר"ן צורכי עולי הרגלים הם רק טעם לאיחור העיבור

ובחידושי הר"ן ביאר אף הוא, שרק אותם ג' הדברים אביב פירות האילן והתקופה, הם הדברים שציותה תורה מחמתם לעבר, אך חולק בהגדרת הטעמים האחרים כגון מפני הדרכים והגשרים, ומבאר שמסרה התורה את העיבור לבית דין, שבכחם לדחות את העיבור הנצרך מחמת האביב או

ובצפנת פענח (מגילה פ"ג ה"ג) כתב שהיום שבטלה מגילת תענית ואין לקבוע יום טוב על הניסים, מה שחנוכה אסור בהספד ובתענית הוא משום מצות הדלקת הנרות ולא משום זכר לנס [ויתכן לבאר בזה מה שנפסק בשולחן ערוך (סי' תקעג ס"א) שאין איסור הספד ותענית ביום שלפני חנוכה ולכאורה מדיני מגילת תענית שאסורים גם הימים שלפניהם, וכבר נתבאר בזה בהרחבה כמה טעמים בראשונים לענין יום שלפני פורים וחלק מהטעמים אינם שייכים בחנוכה. ויש לומר שהאיסור להתענות לפניהם הוא מדיני היום טוב וזה לא שייך בחנוכה שבטל היום טוב].

א. ויעוין להלן דברי הגרי"ז אם הוא דין בשנה שתהיה שמשית או דין במועדים שיהיו בזמנן. ובדיני חודש העיבור אם אדר ראשון הוא הנוסף או השני ועוד, עיין במערכה בענין 'חודש העיבור' במסכת נדרים.

ב. ובחזון 'יחזקאל (תוספתא סנהדרין פ"ב ה"ב) הביא את דרשת המכילתא (משפטים פרשה כ) 'את חג המצות תשמור' מכאן היה רבי 'יהודה בן בתירא אומר, כאשר צויתיך, כדי שלא תהא חוגג (על פי הגהת הגר"א) אלא בחדש האביב' והיינו דרשה לעבר כדי שיהא הפסח באביב.

ג. והוסיף הרמב"ן שאם כוונת הבה"ג היתה לכך, היה לו לומר 'תקופות ומזלות' ולא 'חישוב התקופות'.

ד. והוסיף הרמב"ן 'ומצאתי לו ראיה מהספרי בפרשת האזינו', שביאר הספרי 'האזינו השמים' דבר אחר שלא עשו מצוות שניתנו להם מן השמים ואלו הן מצוות שניתנו להם מן השמים עבור שנים וקביעות חדשים שנאמר (בראשית א יד) 'והיו לאותות ולמועדים ולימים ושנים', ומנה אותם הספרי לב' מצוות.

התקופה או פירות האילן, ולעכבו לשנה הבאה, וכגון בשנת רעבון שאין בית דין רוצים שיצטרכו לחכות חודש נוסף להיתר החדש, וכן להיפך בכח בית דין להקדים את העיבור לשנה קודם מחמת הצרכים המבוארים בברייתא כגון שמקולקלים הדרכים או הגשרים, ובצרכים הללו די בצורך אחד בכדי שיקדימו. ומבואר ששיטתו שאין בכח הצרכים הללו להיות כלל סיבה לעיבור, ורק גורמים להקדמת או איחור העיבור.

שיטת הרמב"ם שצורכי עולי הרגלים הוא טעם שאינו עיקר לעיבור

אמנם ברמב"ם מוכח שחולק על דברי חידושי הר"ן, שכתב הרמב"ם (קידוש החודש פ"ד הט"ז) "יראה לי שזה שאמרו חכמים אין מעברין בשנת רעבון ובשביעית, שלא יעברו בהם מפני צורך הדרכים והגשרים וכיוצא בהם, אבל אם היתה השנה ראויה להתעבר מפני התקופה או מפני האביב ופירות האילן מעברין לעולם בכל זמן", ומבואר שאדרבא טעם עיבור של אביב אין מעכבין אותו מחמת שנת רעבון, וכן כתב ברמב"ם בפירוש (שם ה"ה) שתיקון הדרכים והגשרים וכו' הוא טעם בפני עצמו לעבר.

ושיטת הרמב"ם שמחמת התקופה או האביב או הפירות הם הדברים העיקריים לעבר בשבילן, וכפי לשון הרמב"ם (שם סוף ה"ד) "ואלו הן הדברים שהן העיקר שמעברין בשבילן' ותקון הדרכים והגשרים וכו' הם טעמים נוספים לעבר שאינם עיקר, ויש לפרש שיטתו כשיטת הרבינו יונה שלדברים אלו רשות לבית דין לעבר עבורן, אך מחולקין מהדברים העיקריים שאין מצווין בזה.

השיטות שעיבור לצורך עולי הרגלים הוא דין דרבנן

ובתורת חיים (סנהדרין יא. ד"ה אין) ביאר את החילוק בין הברייתות באופן דומה, שענין הברייתא האחת הוא הדברים שמדאורייתא מעברין בשבילם, ואלו הברייתא השניה מונה את אותן דברים שמעברין עליהן מדרבנן לעת הצורך לעולי רגלים, אך אין עיבור זה דין דאורייתא. ודקדק כן בלשונות הברייתות, שהברייתא המדברת על הדין דרבנן, נקטה לשון "אין מעברין את השנה אלא אם כן היתה צריכה' ולא נקטה כלשון הברייתא שמונה את הדברים דאורייתא "על שלושה דברים מעברין", שרק בעיקר הדברים שמעברין עליהן ומדאורייתא שייך לשון כזאת, אולם בדברים שתקנה דרבנן היא לעבר עליהן לעת הצורך, בהם נקטו לשון "אין מעברין את השנה' כלומר לעת הצורך, אלא אם כן היתה צריכה מפני הדרכים וכו', שצריך שיהיה צורך גדול, ולא מפני צורך השלג והצינה וכו' שאינם מספיק צורך.

וכן דקדק את דברי הרמב"ם, שבאותם הדברים שהם "העיקר שמעברין עליהן' (שם ה"ד), בהם לשון הרמב"ם "על שלושה סימנין מעברין את השנה על התקופה וכו' ולא כתב בית דין מעברין, ורק בדברים שמונה אחר כך שאינם העיקר כתב "יש שם דברים אחרים שהיו בית דין מעברין בשבילן מפני הצורך ואלו הן מפני הדרכים וכו', ויש לפרש שהרמב"ם דקדק בלשונו, ובאותן ג' סימנים שמדאורייתא מעברין עליהן לא הזכיר את בית דין, שאין עיבורן מחמת תקנת בית דין אלא דין תורה, ואלו בעיבור מחמת הדרכים וכו' שהוא דרבנן, בהם הזכיר הרמב"ם "שהיו בית דין מעברין' שהם מתקנת בית דין שתיקנו לעבר לעת הצורך.

ואף המנחת חינוך (מצוה ד אות כד) נקט פשוט שמדאורייתא אין מעברין מפני הצורך, והקשה היאך יכלו חז"ל לעבר מפני איזה צורך ולעקור מועדים ממקומם, ועל ידי זה התירו לעשות מלאכה ביום טוב, ולאכול חמץ בפסח, ולא לצום ביום הכיפורים, והרי הוא עקירת דברי תורה בקום עשה. ותירץ שכיון שאת ענין המועדות מסרה התורה לבית דין, אם כן אין לנו אלא מועדים שקובעים בית דין, ואין כאן כלל עקירה.

דברי הרמ"ה שהוא הלכה למשה מסיני

וכפי המבואר התורת חיים נקט שעיבור מפני הצורך דרבנן הוא, וכמו דקדוק לשון הרמב"ם, אך ביד רמ"ה (סנהדרין יא. ד"ה תנו) כתב שכל הדברים הללו הלכה למשה מסיני שמעברין מחמתם, והביא על כך את הנאמר בתוספתא בדין עיבור מחמת עולי רגלים שעקרו ממקומן שדרשה התוספתא "מועדי ה' אל כל ישראל עשה כל המועדות שיעשו אותן כל ישראל'.

דרשת התורת כהנים על עיבור מחמת צורך

והנה מצינו מקור לכל הדינים דלעיל, כמבואר בגמרא במסכתין (כ.) שדרשו מפסוקי התורה על עיבור "לצורך', "יכול כשם שמעברין את השנה ואת החודש לצורך, כך מקדשין את החודש לצורך תלמוד לומר החודש הזה לכם (שמות יב ב) כזה ראה וקדש' וכן בתורת כהנים (אמור פ"ט) יש דרשה מפסוק על עיקר הענין שעושין עיבור "לצורך', "ומנין שמעברים את השנה מפני הצורך תלמוד לומר (ויקרא כג ד) אלה מועדי ה' מקראי קודש אשר תקראו אותם במועדם' ואם כן מבואר שעיבור לצורך הוא דין תורה, אלא שנחלקו הראשונים מה כוונת דברי התנא עיבור "מפני הצורך'.

שיטות הראשונים בביאור עיבור לצורך שהזכיר התנא

דעת רש"י (ר"ה כ. ד"ה כשם) שהעיבור לצורך הוא העיבור מפני האביב והתקופה ופירות האילן, וכפירוש זה ביאר הראב"ד בביאורו לתורת כהנים שם, ולשיטת זו יש לומר שאכן עיבור מחמת צרכים אחרים כמפני הדרכים והגשרים אינו אלא מדרבנן. אמנם צ"ע לביאור זה לשם מה בתורת כהנים דרשו דרשה מיוחדת שמעברין מפני הצורך, והרי עיבור מפני האביב הוא עיקר מצות עיבור הנלמדת משמור את חודש האביב[ח].

אולם הר"ש משאנץ (תורת כהנים שם) ביאר בדברי התורת כהנים, ומנין שמעברין את השנה מפני הצורך היינו שאר צורך, ומאריך לבאר שהרי מפני האביב והתקופה ופירות האילן כבר יש לכך פסוקים מפורשים, ואף עיבור מפני גלויות שנעקרו ועדיין לא הגיעו כבר נאמר בפסוק "דבר אל בני ישראל ואמרת אליהם מועדי ה" עשה שיעשו אותו כל ישראל, ומנין שאפילו מפני הדרכים המשובשים מן החיילות ומפני הגשרים שנתקלקלו, וכן מפני תנורי פסחים שנימוקו וצריך זמן לייבשן, מנין שאף מחמתן מעברין, לכך באה הדרשה בתורת כהנים "אשר תקראו אותם מכל מקום' שתיבת "אשר' ריבוי היא. ומבואר בדברי הר"ש משאנץ שאף מיני הצרכים שמעברין מחמתם דאורייתא הם.

ובשיטת הרמב"ם מוכח שכוונת דברי הגמרא עיבור "מפני הצורך' לשאר צרכים שמעברים מחמתם, שכתב הרמב"ם (קידוש החודש פ"ד ה"ה) "יש שם דברים אחרים שהיו בית דין מעברין בשבילן מפני הצורך', ועל זה מונה הרמב"ם את הדרכים והגשרים ושאר הצרכים, ואלו הן מפני הדרכים וכו', וכן העמיד בחידושי מרן ר"י"ז הלוי (שם ה"ז ד"ה והנה בר"ה), ולפי זה גם לדעת הרמב"ם יהיה עיבור לצרכים הללו דאורייתא[ט].

דברי הגרי"ז בביאור המחלוקת

וביאר הגרי"ז שמחלוקת רש"י והרמב"ם היא בעיקר ענין עיבור מפני האביב והתקופה והפירות, ששיטת רש"י וכפי שיבואר באריכות להלן, שענין עיבורים אלו הוא עיבור לצורך המועדות, וכל אחד מעיבורים אלו צורך בפני עצמו לאותו המועד, ומחמת כן מיושב מה שאמר התנא על עיבורים אלו "מפני הצורך'[י]. אך שיטת הרמב"ם שעיבור מחמת האביב התקופה והפירות ענינו אחד, והוא עיבור מחמת הזמן כדי שהשנה תהיה שנת חמה, וכפי שיבואר להלן באריכות, ואין הדבר תלוי בצרכים המשתנים, ומחמת כן למד הרמב"ם שמפני הצורך הכוונה לשאר הדברים שמבואר בגמרא שמעברים מחמתם, שהם עיבור מחמת צרכים המשתנים, ולפי זה ב' דיני עיבור נאמרו בתורה אחד עיקרי מפני הזמן, ודין נוסף שאינו עיקרי והוא לעבר מפני הצורך, ויעוין לקמן שיש נפקא מינה בין ב' הדינים, ולפי זה מבואר היטב החלוקה של שתי הבריתות, שכל ברייתא דנה בדין אחר מדיני העיבור, שב' דינים שונים במהותם הם.

עשיית סעד לעיבור מפני הגדיים והגוזלות

עוד שנינו בברייתא נוספת (סנהדרין יא. תוספתא שם פ"ב ה"ג) "אין מעברין את השנה לא מפני הגדיים, ולא מפני הטלאים, ולא מפני הגוזלות שלא פירחו', כלומר שעדיין לא גדלו הגדיים והגוזלות הנצרכים לקרבנות, וכיון שאפשר גם מן הקטנים להקריב אין בכך צורך מספיק לעבר, ומסיימת הברייתא "אבל עושין אותן סעד לשנה. כיצד, רבי ינאי אומר משום רבן שמעון בן גמליאל מהודעין אנחנא לכון דגוזלייא רכיכין, ואימריא דערקין, וזימנא דאביבא לא מטא, ושפרת מילתא באנפאי ואוסיפית על שתא דא תלתין יומין". ופירשו רש"י (שם ד"ה אבל) ותוספות (ד"ה מפני) שעשיית סעד פירושה צירוף

ה. **בספר** משנת יעבץ (מועדים ס" ה אות ד) כתב ליישב קושיא זאת, שיש לומר שהדרשה באה ללמדנו שגם אם מעברין מפני האביב אין מעברין אלא מחמת הצורך, והנפקא מינה העולה מהדרשה היא לדין שאין מעברין משנה לשנה, שאפילו מחמת האביב של שנה הבאה אין מעברין שנה זו, שצריך שיהיה העיבור לצורך אותה השנה.

ו. **ויעוין** להלן בנידון "עיבור בשנה השביעית ובשני רעבון' בהערה שם, שהובאו באריכות דברי העמק ברכה לבאר על פי שיטת הרמב"ם, שנחלקו האמוראים בירושלמי (פאה פ"ה ה"א) אם עיבור מחמת שאר צרכים דאורייתא הוא או דרבנן.

ז. **אמנם** הקשה הגרי"ז שעדיין קשה קצת לשיטת רש"י מה הדמיון והלימוד מעיבור שנה לקידוש החודש, ומה רצתה הגמרא ללמוד מעיבור שנה לצורך, שהמכון בזה לעיבור מחמת האביב והוא עיקר דין עיבור, לקידוש החודש לצורך "ירקא ומתיא', שאינו עיקר דין קידוש החודש, שהרי עיקר קידוש החודש תלוי בחשבון וראיית הירח, והשאיר הגרי"ז קושיא זאת ב"צ"ע לכאורה'.

לאחד מהטעמים שמעברין בשבילן, והיינו צירוף לטעמים של אביב ופירות האילן והתקופה שבהם צריכים ב׳ טעמים לעבר, ואם ישנו אחד מן הטעמים וגם יש סיבה של גדיים או גוזלות, מצטרפים הטעמים ומעברין[ח].

שיטת הרמב"ם ש'סעד' הוא אמירה בלבד

והרמב"ם (קידוש החודש פ"ד ה"ז) כתב "יש דברים שאין מעברין בשבילן כלל, אבל עושין אותן סעד לשנה שצריכה עיבור מפני התקופה או מפני האביב ופירות האילן', וממשיך הרמב"ם (שם ה"ח) כיצד עושין אותן סעד לשנה, אומרים שנה זו צריכה עיבור מפני התקופה שמשכה או מפני האביב ופירות האילן שלא הגיעו, ועוד שהגדיים קטנים והגוזלות רכים׳. ומשמע בדבריו שגם שעושין אותו סעד אינו מועיל להצטרף כטעם לעיבור, וצריך שיהיו ב׳ טעמים בלעדיו, וכפי שמונה באופן שעושין סעד ב׳ טעמים בלעדיו לעיבור, וכפי לשונו שאין מעברין בשבילן כלל, וכל ענין הסעד הוא רק האמירה שאומרים בשעת העיבור ששנה זו צריכה עיבור גם מחמת הגדיים והטלאים. וכן פירש המאירי (סנהדרין יא: ד"ה זמן) שענין הסעד הוא בהודעת העיבור כדי להטעים את העיבור לבני אדם.

אם ג׳ הדברים סיבה או סימן לעיבור

ובחידושי מרן רי"ז הלוי (שם) ביאר באריכות את שורש מחלוקת רש"י והרמב"ם, והוא ביסוד דין העיבור מפני האביב ופירות האילן והתקופה, אם בדברים הללו יש סיבה בעצם לעיבור, דהיינו שמפני איחור הדברים הללו יש חיוב לעבר את השנה כדי שתתאים שנת הלבנה לשנת חמה, ומפני שצריך לכנות את חודש האביב בפועל על שם מה שנתחדש בפועל בבריאה. או שהם רק סימן לכך שראויה השנה להתעבר, אולם הסיבה העיקרית לחיוב עיבור השנה הוא מחמת שהמועדות צריכים לחול בחודשים המכונים אביב וכיוצא בזה לפי שנת החמה, שהתורה מחייבת שהמועדות יקבעו לפי חודשי לבנה ושנת חמה יחד, והסימנים הללו הם סימנים האם ראוי להקרא חודש האביב. וכדי לבאר הדבר נקדים את ביאורי הראשונים מה ההגדרה בכל אחד מג׳ דברים הללו.

שיטות הראשונים בביאור ג׳ הדברים שמעברין

'על האביב' ביאר רש"י (סנהדרין יא: ד"ה על) אם לא בשלה התבואה מעברין, כדי שיתקיים הפסוק 'בחודש האביב' (שמות יג ד) והיינו שצריך שיהיה פסח בחודש האביב[ט], והוסיף רש"י שיש שפירשו שבישול התבואה נצרך כדי שתהיה תבואה חדשה להקריב ממנה קרבן העומר, ומקשה עליהם רש"י והרי מבואר בגמרא (סנהדרין יא:) ששלושה ארצות לעיבור השנה, והן יהודה עבר הירדן והגליל, וכאשר בשנים מהם מתקיים הטעם לעבר מעברין, ואם כן כשבשלה התבואה ביהודה ולא בשלה בעבר הירדן והגליל מעברין, ואם הטעם הוא בכדי שתהיה תבואה לקרבן העומר, הרי יש תבואה ביהודה, והעומר הרי בא מיהודה, ועל כרחך שהצורך לבישול התבואה הוא שיתקיים מאמר התורה 'בחודש האביב'.

אמנם בחידושי הר"ן (סנהדרין יא: ד"ה דילמא) פירש שעיבור על האביב הוא מחמת העומר, וכן כתב הרמב"ם (קידוש החודש פ"ד ה"ג) בטעם העיבור על האביב 'כדי שיהיה האביב מצוי להקריב ממנו עומר התנופה בששה עשר בניסן', וכתבו האחרונים לדייק בלשון הרמב"ם שלא כתב שיהיה ממה להקריב עומר, אלא כתב 'שיהיה האביב מצוי', וכן הוא לשון המאירי (סנהדרין יא: ד"ה זמן) 'נתאחר האביב לקצת ואין העומר מצוי בריוח', ועל פי דיוק לשונם מתורצת קושיית רש"י, שאף שביכרה התבואה שביהודה עדיין אין האביב מצוי, וכדי שיהיה האביב מצוי צריך שברוב ארץ ישראל הבשילה התבואה.

והטעם שצריך שיהיה מצוי ביאר בספר תרועת מלך (סי' לח אות ו), שכיון שהעומר מלבד ענין הקרבן שבו, ענינו אף להתיר החדש, על כן צריך שיהיה בדווקא בזמן שמצויה התבואה החדשה להתירה. והחזון איש (זרעים ליקוטים סי' י סק"ב) פירש שצריך שיהיה האביב מצוי, כדי שאם יהיה לתבואה נזק כשדפון וכדומה, עדיין תשאר תבואה להקריב ממנה העומר.

אמנם הגרי"ז (שם) לומד בדעת הרמב"ם שענין בישול התבואה שמעברין עליו, ענינו רק סימן לכך שעדיין לא הגיע הזמן של שנת חמה שבו צריך לחול חג הפסח, ולשיטתו יש לבאר את דברי הרמב"ם שצריך שיהיה האביב מצוי להקריב את העומר, שזמן הפסח צריך להיות בזמן כזה על פי שנת חמה, שהוא זמן שכבר מבשילה התבואה ומצויה לקרבן העומר.

'ועל פירות האילן' מפרש רש"י (שם ד"ה ועל) 'אם מתאחר בישולם יותר מזמן העצרת מעברין, שעצרת זמן הבאת ביכורים דכתיב (במדבר כח כו) 'וביום הביכורים', ואם לא יביאם בבואו לרגל צריך לטרוח ולעלות פעם אחרת'. והקשה הרמ"ה (שם ד"ה ורבינו) על פירוש זה והרי אף בסוכות יכול להביא ביכורין, ובמאירי (שם ד"ה זמן) כתב שאם לא יתחיל בעצרת בישול הפירות, חוששין אנו שמא מקצת מן הפירות לא יבשילו גם עד סוכות. עוד הקשה הרמ"ה שלביאור רש"י אין זה אלא מפני טורח עולי הרגלים, והמשמעות אינה כן, אלא ששלושת הסימנים המנויים הם מפני תקנת המועדות ולא מחמת עולי הרגלים, והרי מחמת עולי הרגלים ישנם צרכים אחרים נוספים כשל טלאים וגוזלות, ואין מונים כאן צרכים הללו.

וכתב הרמ"ה שאם יש לפרש פירות האילן משום ביכורים, יש לבאר שהכתוב קבע זמן לעצרת שתהא בזמן שהביכורים מצויין, ונלמד מן הפסוק 'וחג הקציר ביכורי מעשיך' (שמות כג טז). ומשמו של הר"י מיגש הביא לפרש, שהוא עיבור מחמת חג הסוכות, שאם נראין הפירות שמאחרין ולא יאספו עד סוכות מעברין, והוא לקיים הפסוק 'וחג האסיף תקופת השנה' (שמות לד כב).

והרמב"ם (קידוש החודש פ"ד ה"ג) פירש שפירות האילן הולך על זמן האביב, שאם לא צמחו פירות האילן שדרכן לצמוח עד הפסח הוא טעם לעיבור, כדי שיהיו הפירות צומחין כדרך כל זמן האביב. והיינו שהוא סימן לכך שאין הזמן עת האביב.

'ועל התקופה' רש"י (סנהדרין יא: ד"ה ועל התקופה) פירש שדין זה יש בו ב׳ אופנים: א. כאשר תקופת תמוז מתאחרת ואין חג הסוכות עולה בתקופת תשרי, ב. כאשר זמן העומר שהוא ט"ז בניסן עולה בתקופת טבת ואינו בתקופת ניסן, והרמ"ה (ד"ה ועל התקופה) כתב שאף שהדבר נכון שמעברין על תקופת טבת שנמשכה, אין ענין הברייתא אלא תקופת תמוז שנתאחרה, שהרי מבואר כאן שעל טעם אחד אין מעברין, ואילו על תקופת טבת משמע במסכתין (כא.) שעליה לבד מעברין[י].

והרמב"ם (שם ה"ב) ביאר 'על התקופה' על תקופת ניסן, שאם מתאחרת ותהיה רק בט"ז ניסן או אחריה, והיינו שתחילת הפסח יעלה בתקופת טבת, אזי מעברין כדי שיהיה הפסח בזמן האביב. והוסיף הרמב"ם 'ועל סימן זה סומכין ומעברין ואין חוששין לסימן אחר'. ובפשוטו שפסק את דברי רבן שמעון בן גמליאל (סנהדרין יא:) וכפי הצד בגמרא שדעתו שמעברין על התקופה לבדה. ובהשגות הרמ"ה (שם הט"ז) השיג על הרמב"ם שהרי שנינו שצריך ב׳ טעמים לעבר, וכוונת השגתו ביאר האור שמח (שם ה"ב) שכיצד דוחה הרמב"ם מהלכה דברי חכמים ודאים מכח ספק בגמרא אם רבן שמעון בן גמליאל חולק. אולם האור שמח מיישב שפסק הרמב"ם מכח המבואר בפרקי דרבי אליעזר (פ"ח) שעל התקופה לבד מעברין, וכיון שכמה מהלכות קידוש החודש נמצאות שם סמך הרמב"ם עליו.

העולה מהאמור, רש"י והראשונים פירשו שג׳ דברים הללו הינם ג׳ דברים שונים שכל אחד מהם ענין אחר לו, אביב ענינו חג הפסח או קרבן העומר, פירות האילן ענינם לדעת רש"י חג השבועות, ולדעת הר"י מיגש חג הסוכות, ותקופה ענינה חג הסוכות או חג הפסח. אולם דעת הרמב"ם [לפי ביאור הגרי"ז בדין 'על האביב'] שכל הג׳ דברים ענינם זמן האביב, כלומר התקופה והמציאות של התבואה והפירות באותו הזמן.

שיטת הרמב"ם שסיבות העיבור אינם אלא 'סימן'

והנה הרמב"ם מלבד שאת ג׳ הדברים ביאר לענינו של זמן האביב, הקדים הקדמה לדין עיבור שנה וכתב (שם ה"א) 'מפני מה מוסיפין חודש זה מפני זמן האביב, כדי שיהא הפסח באותו זמן שנאמר שמור את חדש האביב שיהיה חדש זה בזמן האביב, ולולא הוספת החדש הזה היה הפסח בא פעמים בימות החמה ופעמים בימות הגשמים' ולאחר מכן (שם ה"ב) המשיך על שלושה **סימנין** מעברין וכו', וממשיך לבאר בענין התקופה 'ועל **סימן** זה סומכין ומעברין', ואחר כך על התבואה ופירות האילן כתב הרמב"ם 'סומכין על שני

ח. ואין להקשות כיון ששיטת רש"י שטעם האביב ופירות האילן אין בהם לעבר בפני עצמם אלא כשקיימים ב׳ טעמים, אם כן מפני מה על טעמים אלו של גוזלות נאמר שאין מעברין, והלא גם על הטעמים שנשנו לעבר אין מעברין בפני עצמן, וגם בהם צריך צירוף טעם נוסף, וכשהם בצירוף טעם נוסף הרי מעברין גם על גדיים וגוזלות, אמנם הביאור שבגדיים וגוזלות גם צירוף של ב׳ טעמים מהם אינו מועיל, ועל כן שנויים כטעמים שאין מעברין עליהם, וכל כחם רק להיעשות צירוף לאותם הטעמים שכן ראויים מצד עצמם לעבר, מה שאין כן 'אביב ופירות האילן' ראויים כל אחד מצד עצמו לעבר עליו, ומצטרפים ביחד לעיבור, ורק מחמת טעם מסוים [כפי שיבואר לקמן] אין מעברין על אחד מהן לבדו.

ט. הרמ"ה (סנהדרין יא: ד"ה תנו) פירש כרש"י, אך הביא לכך את הפסוק 'שמור את חודש האביב' (דברים טז א), וצריך ביאור מפני מה לא העדיף רש"י פסוק זה, שבו בפשוטו נאמר הציווי לעבר.

י. וכבר הקשו שבפירוש רש"י על התורה, בפסוק 'שמור את חדש האביב' (דברים טז א) ביאר רש"י, 'מקודם בואו שמור, שיהא ראוי לאביב להקריב בו את מנחת העומר, ואם לאו עבר את השנה'.

יא. אמנם בדברי תוספות הרא"ש (סנהדרין יג: ד"ה רבינא) מבואר שגם לתקופה זאת צריך צירוף של סימן אחר כדי שיעברו.

18/06/2018 אריה

סימנים אלו ומעברין את השנה'. וסיים ענין זה 'ואלו הן הדברים שהן העיקר שמעברין בשבילן כדי שיהיו השנים שני חמה' **יב**.

ומדקדק בחידושי מרן ר"ז הלוי (קידוש החודש פ"ד הל"ז) שמבוארת בזה מחלוקת יסודית בראשונים, שלדעת הראשונים יש ג' סיבות שונות לעיבור השנה, ואילו לדעת הרמב"ם כל העיבור אינו אלא מחמת הנאמר בתורה 'שמור את חודש האביב' (דברים טז א), ומהות מצוה זו פירשה הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה קעג) שצריך לשמור בשנה את פרקי השנה ולכן תהיה השנה 'שמשית', וג' הדברים שמעברין עליהם אינם אלא ג' סימנים על זמן הראוי להיות האביב לפי שנות החמה, ואילו בדין האביב של בישול התבואה כתב הרמב"ם שהוא סימן, שגידול התבואה עצמו אינו מעלה ומוריד מעיקר הדין, אלא אביב הוא שיהיו השנים שני חמה.

ומחדש הגר"ז שאף דין התקופה אינו מעיקר הדין, ואינו מעכב שיעלה האביב בתקופת ניסן, אלא אף התקופה סימן היא לזמן הראוי להיות אביב לפי חשבון החמה, אמנם סימן זה אלים הוא ועל פיו לבד אפשר לקבוע אם ראוי הזמן לאביב של שנות חמה, מה שאין כן ביכור התבואה והפירות הינם קלושים יותר, ועל כן צריך שיהיו ב' הסימנים יחד כדי שנסמוך עליהם **יג**.

ביאור צירוף אביב ופירות האילן

וצירוף זה של ב' הסימנים מרווח יותר לפי שיטת הרמב"ם, שלדבריו האביב והפירות הם ב' סימנים לדבר אחד, ומצטרפים זה עם זה, אך לשיטת רש"י שהם סיבות נפרדות צריך לומר שדין הוא בדבר, שצריך ב' טעמים לעיבור ועל אחד אין מעברין. ואכן הרבינו יונה (סנהדרין יא: בתחילת העמוד) הקשה כיון שכל אחד מן הסימנים דין תורה לעבר עליו, מפני מה צריך ב' סימנים לעבר, ובתוספות (שם ד"ה או) פירשו שהוא מחמת שבפירות האילן ובאביב עלולים לטעות, ומחמת כן הוצרכו לב' הטעמים יחד. ולשיטת הרמב"ם מבואר היטב שכיון שגם האביב וגם פירות האילן סימן הם לדבר אחד, ואם סימן אחד מסימני האביב קיים אין מעברין, שאין מעברין רק אם חסרים ב' סימני האביב.

ביאור מחלוקת הראשונים בדין סעד

ומעתה לפי זה מבואר היטב מחלוקת הראשונים והרמב"ם בדין 'סעד', שלשיטת הראשונים שצירוף הסיבות של אביב ופירות האילן הוא צירוף ב' סיבות שונות, וענין הצירוף שאין די בטעם אחד לעבר, ממילא אפשר לבאר ענין סעד, שאף סיבת גדיים וטלאים למרות שאין בה טעם לבדה לעבר, מצטרפת לטעם אחר לעבר **יד**, אך לדעת הרמב"ם שצירוף אביב ופירות האילן הם צירוף סימנים המורים על כך שעדיין אינו זמן האביב, אין שייך לצרף טעם גדיים וטלאים שאין בו שום סימן על זמן האביב, ועל כרחך שענין הסעד הוא אמירה בלבד.

תוספת ביאור בשיטת הרמב"ם

ובחידושי מרן ר"ז הלוי (שם) הוסיף וביאר בדעת הרמב"ם, שהנה הרמב"ם (קידוש החודש פ"א ה"א) כתב 'חודשי השנה הם חדשי הלבנה שנאמר 'עולת חודש בחדשו' (במדבר כח יד) וכו' והשנים שאנו מחשבין הם שני החמה שנאמר שמור את חודש האביב' (דברים טז א), ומבואר מלשון הרמב"ם שיסוד דין חודש האביב הוא דין הנאמר על כל השנה, שתהיה השנה שנת חמה, ואינו דין רק במועדות, וכמו שנאמר דין בחודשים שתלויים בלבנה כך נאמר דין בשנים שתלויים בחמה, וכן מדוייק בלשון הרמב"ם (שם פ"ד הל"ד) בדין עיבור מחמת הג' דברים, שסיים 'ואלו הן הדברים שהן העיקר שמעברין בשבילן כדי להיות השנים שני חמה', ומבואר שהוא דין בשנה כולה, ולא כשיטת רש"י שהוא דין במועדות בלבד **טו**.

עיבור בשנת השביעית ובשני רעבון

והנה שנינו בגמרא (סנהדרין יא:) 'תנו רבנן אין מעברין את השנה בשני רעבון, והטעם כדי שלא להוסיף זמן לאיסור 'חדש', עוד שנינו (שם יב.) 'תנו רבנן אין מעברין את השנה לא בשביעית ולא במוצאי שביעית', וביאר רש"י לא בשביעית שלא להאריך איסור עבודת הקרקע, ולא במוצאי שביעית שלא להאריך איסור חדש כיון שכלה הישן, 'אימתי רגילין לעבר ערב שביעית'. וכתב הרמב"ם (שם פ"ד הט"ז) "יראה לי שזה שאמרו חכמים אין מעברין בשנת רעבון ובשביעית, שלא יעברו בהם מפני צורך הדרכים והגשרים וכיוצא בהם, אבל אם היתה השנה ראויה להתעבר מפני התקופה או מפני האביב ופירות האילן מעברין לעולם בכל זמן'. ובהשגות הרמ"ה (שם) השיג וחלק על הרמב"ם **טז**.

ובספר עמק ברכה (עיבור שנה אות ב) הביא בשם הגר"ז לבאר סברת הרמב"ם בדין זה על פי היסוד המבואר לעיל, שכיון שסובר הרמב"ם שעיבור מפני האביב והתקופה ענינו סדור השנה, ולא צרכים מסוימים, על כן עיבור זה שהוא עיקר דין העיבור אינו בדין שידחה מחמת צורך הציבור בשני רעבון ושביעית, ורק בדין השני שיש בעיבור שנה שהוא עיבור מפני הצורך, וכגון עיבור מפני הדרכים, רק בו נשנה הדין לא לעבר בשני רעב, שבאופן כזה הצורך שלא לעבר בשני רעב או שנת השביעית בכחו לדחות את הצורך לעבר מפני הדרכים והגשרים **יז**.

ובאור שמח כתב שהרמב"ם חידש סברתו מכח המבואר בגמרא (סנהדרין כו.) שרבי חייא בר זרנוקי ורבי שמעון בן יהוצדק הלכו לעבר שנה בעסיא, ומוכח בגמרא ששנת השמיטה היתה אותה שנה, וכבר דנו התוספות (סנהדרין יא: ד"ה אין) כיצד הלכו לעבר בשנת השמיטה, ולמד הרמב"ם שהעיבור היה מחמת האביב והתקופה ומשום כך יכלו לעבר גם בשמיטה, והוסיף האור שמח שמסתבר הדבר, שאם לא כן כיון שלא מעברין בשביעית, אם כן בזמן היובל יצא ג' שנים רצופות שאין מעברין, שנת הארבעים ותשע שהיא שמיטה, שנת היובל, ומוצאי היובל, ודבר זה לא יתכן, ולדברי הרמב"ם מיושב היטב שמחמת האביב מעברין גם בשמיטה.

דין עיבור מחמת גליות ישראל שגלו ממקומן

והנה בין הצרכים שמעברין בשבילן, הוזכר בברייתא (סנהדרין יא:) 'ומפני גלויות ישראל שנעקרו ממקומן ועדיין לא הגיעו', ובפשוטו צורך זה דינו כשאר הצרכים המנויים בברייתא, וכן פסק הרמב"ם (שם פ"ד ה"ה) ומנה דין זה עם הצורך שמפני הדרכים והגשרים ושאר צרכים, אמנם בתוספות שאנן בביאורו לתורת כהנים מבואר שלצורך גלויות ישראל שנעקרו ממקומן יש דרשה מיוחדת שמעברין, וכן מפורש בתורת כהנים (אמור פרשה ט) 'ומנין שמעברים את השנה על הגלויות שגלו ועדיין לא הגיעו תלמוד לומר 'בני ישראל מועדי', עשה את המועדות שיעשו אותם כל 'ישראל', ובפשוטו צריך ביאור לשם מה נשנתה דרשה מיוחדת לצורך זה יותר משאר הצרכים, וכתב המשנת יעבץ הנאמרת לסעד.

יב. ובעמק ברכה (עיבור שנה אות ב) הוסיף בשם הגר"ז שמכך ששינה הרמב"ם מלשון הגמרא, ולא כתב על ג' דברים מעברין אלא כתב על ג' סימנים, נראה שכן היתה גירסתו בגמרא, וכפי שכך הגירסא במכילתא.

יג. ובמסכתין (כא.) שנינו 'שלח ליה רב הונא בר אבין לרבא, כד חזית דמשכה תקופת טבת עד שיתסר בניסן עברה להההיא שתא ולא תחוש לה, דכתיב 'שמור את חודש האביב', שמור אביב של תקופה שיהא בחודש ניסן' ובפשוטו מבואר שדין תקופה הוא מעיקר הדין, ואומר הגר"ז שהרמב"ם למד בדברי רב הונא 'אביב של תקופה' שבא לומר שלא לפרש בדברי התורה 'אביב' שהוא גידול התבואה, אלא אביב של תקופה כלומר זמן האביב לפי חשבון החמה, אולם אין הכוונה לעבר בגלל התקופה עצמה, ואין התקופה אלא סימן כפי שנתפרש. ודברי רב הונא 'ולא תחוש לה', היינו שסימן התקופה מספיק לבדו, ואין חוששין לכך שאין הסימנים האחרים מורין כמוהו.

ובחזון יחזקאל (תוספתא סנהדרין פ"ב ה"ב) פירש אף הוא ברמב"ם כמהלך זה של הגר"ז ששיטת הרמב"ם שהאביב ופירות האילן סימנים הם, אך את ענין התקופה פירש באופן אחר, ופירש שפסק הרמב"ם כשיטת 'אחרים' (סנהדרין יג:) הדורשים 'שמור את חודש האביב (דברים טז א), שמור אביב של תקופה שיהא בחודש ניסן', ופירש הרמב"ם דבריהם לא כפירוש רש"י ותוספות שם (ד"ה שמור) אלא כפירוש הרמ"ה (סנהדרין יג: ד"ה ודיקינן) בשם יש אומרים, שהדרשה מתייחסת גם להמשך הנאמר באותו פסוק 'ועשית פסח לה', והשמירה היא על זמן עשיית הפסח, והדרשה היא לשמור שיהיה אביב של תקופה כלומר שתהיה תקופת ניסן קודם עשיית הפסח, ומחמת כן צריך שט"ו ניסן יהיה כבר בתקופת ניסן, ודבר ודי בטעם זה כדי לעבר אפילו באופן שקיימים הסימנים האחרים של האביב, ומחמת כן פסק הרמב"ם שמעברין על התקופה לבדה.

יד. ובאחרונים הוסיפו שלשיטת הראשונים שאף על תקופת האביב לבדה אין מעברין מוכרחים לפרש שסעד ענינו צירוף טעם לעיבור, שהרי במעשה המבואר בגמרא היה רק הטעם שזמן האביב לא הגיע, ועל כרחך שהגוזלות המוזכרות הם צירוף טעם, אך לשיטת הרמב"ם שמעברין על התקופה בלבד ניתן לפרש שהתקופה לבדה היא טעם העיבור וענין הגוזלות הוא רק להודעה

טו. ובעמק ברכה (עיבור שנה אות ב) הוסיף בזה בשם הגר"ז, מהמבואר בספר המצוות (מצוה קנג) שמסיים הרמב"ם 'ואמרו שמור את חודש האביב הורה כי שנתנו ראוי שנשמור בה פרקי השנה, ולכן תהיה שמשית'. ומבואר כנתבאר שהוא דין בשנה כולה.

טז. ובמאירי הביא בשם 'רוב מפרשים' שדווקא כשמעברין מפני התקופה אין משגיחין על דברים אחרים, ושהרמב"ם כתב כן אף על עיבור מפני האביב ופירות האילן.

יז. ועל פי הדברים הללו שהברייתא שאומרת שאין מעברין בשנת השביעית מדברת על עיבור מפני הצורך, שאינו עיקר דין העיבור, על פי זה מיישב העמק ברכה ירושלמי מוקשה, שהנה כתב הירושלמי (פאה פ"ה ה"א) בדין לקט דרבנן שפוטר ממעשרות מן התורה מחמת שהפקר בית דין הפקר, 'ומנין שהוא פטור מן המעשרות רבי יונתן בריה דרבי יצחק בר אחא שמע לה מן הדא אין מעברין את השנה לא בשביעית ולא במוצאי שביעית ואם עברוה הרי זו מעוברת, בחודש אחד שהוא מוסיף לא פטור הוא ממעשרות', ובהמשך הירושלמי רבי אבין דוחה את הראיה כיון שכתוב 'שמור את חודש האביב' שמרהו עד שיבוא בחידושו, ולכאורה דברי הירושלמי צריכים ביאור כיצד סבר רבי יונתן שהעיבור הוא דין דרבנן שפוטר ממעשרות, והלא ודאי שעיקר דין העיבור הוא דאורייתא לכולי עלמא, ועוד אם היה דין העיבור דרבנן כיצד יכלו חכמים לעקור כל המועדות מזמנן, והלא הוא ביטול דבר מן התורה בקום עשה, וכגון לאכול חמץ בפסח, ואכילה ביום הכיפורים וכדומה. ועל פי המבואר שדברי הברייתא נאמרו רק על עיבור מחמת הצורך שאינו עיקר דין עיבור, יש לבאר שעיבור כזה סבר רבי יונתן שרק מדרבנן הוא, ואף שודאי שגם עיבור זה מועיל לעקירת המועדות, דין זה הוא מחמת הנאמר במועדות 'אתם אפילו שוגגין', וסבר רבי יונתן שכיון שפסוק זה נאמר גבי המועדות אין ענינו אלא על המועדות, אולם לענין עצם השנה אינו מועיל, וממילא מוכח שגם דין דרבנן שהוא הגורם לשנה להיות שנת השמיטה בחודש הנוסף גם דין זה בכחו לפטור ממעשר, וזה דחאו רבי אבין כיון שעיקר דין עיבור שנה הוא מן התורה, וכפי שנלמד מן הפסוק 'שמור את חודש האביב', על כן גם הדין השני של עיבור שמעברין מפני הצורך נכלל בזה ואף הוא מן התורה, וממילא אין

(מועדים ס״ו) לבאר על פי הדברים שנתפרשו לעיל, שנפקא מינה מדרשה זו שיחשב עיבור מחמת גליות שנעקרו לעיבור מעיקר הדין, ולא ידחה בשנת רעבון ובשנת השביעית כפי שנדחים שאר הצרכים.

והחזון יחזקאל (תוספתא סנהדרין פ״ב ה״ו) ביאר שדרשה זו מגלה שמצוה לעבר מחמת גלויות ישראל שנעקרו ממקומן, ואינו רשות כשאר צרכים, אמנם מאידך גם אינו חובה כאביב פירות האילן והתקופה. ולפי זה מסכם החזון יחזקאל ארבע דרגות בדברים שמעברים מחמתם: א. חובה לעבר מפני האביב ופירות האילן והתקופה. ב. מצוה ואינו חובה מפני גלויות ישראל שגלו ממקומן. ג. רשות לעבר לצרכים המנויים בברייתא. ד. אין לעבר לשאר צרכים, ומכל מקום אם עברו מעוברת השנה מדין ׳אתם אפילו מוטעין׳.

ג. אופן העיבור

מחלוקת הרמב״ם והרמב״ן אם צריכים להיות סמוכין מהסנהדרין

דין העיבור נמסר לבית דין, וכלשון החינוך (מצוה ד) ׳ונתקן הדבר להיעשות בגדולי הדור לפי שהוא ענין חכמה גדולה וכו׳ ואין ראוי למוסרו אלא לגדולים וחסידים׳. ובית דין רואים איזו שנה ראויה לעבר. ונחלקו הראשונים מי הם הראויים לשבת בבית דין ולעבר שנים ולקדש חודשים, שיטת הרמב״ם (קידוש החודש פ״ה ה״א, ספר המצוות עשין קנג) שאין עושין אותו אלא הסנהדרין שבארץ ישראל או בית דין הסמוכין בארץ ישראל שנתנו להם הסנהדרין רשות, ונלמד ממה שנאמר למשה ואהרן (שמות יב ב) ׳החודש הזה לכם׳ שמסור הדבר לכם ולעומד אחריכם במקומכם.

ובהשגות הרמב״ן בספר המצוות (שם) השיג על דברי הרמב״ם שהצריך סמוכין מהסנהדרין[יח], ושיטת הרמב״ן שכל שלושה מומחין כשרים לדין זה, ואם היה הדין שצריך דווקא מהסנהדרין היה כתוב החודש הזה ׳לך׳ למשה לבדו ששקול כשבעים ואחד שבסנהדרין, אך התוספת של אהרן נאמרה להשמיענו שאין צריך דווקא סנהדרין. והקשה הרמב״ן שהרי סנהדרין בטלה ארבעים שנה קודם לחורבן, מזמן שגלתה סנהדרין מלשכת הגזית, ואילו קידוש החודש נעשה על פי הראייה אף עד זמן אביי ורבא[יט]. ושיטת הרמב״ן שמה שבזמן שהיתה סנהדרין קידשו ועיברו דווקא הסנהדרין, אינו אלא מחמת כבודם שרשות כל ישראל נטולה מבית דין אחר שעמהם.

יישוב הגר״ח שמספיק בחלות שם סנהדרין בגברא

ובחידושי הגר״ח (על הש״ס בענין קידוש החודש) הובא בשם הגר״ח לבאר שמלבד דין בית דין הגדול שנאמר בכל התורה לגבי הוראות הסנהדרין, עוד יש חלות שם מינוי בגברא של שבעים ואחד הזקנים, שהגברא נקרא אחד מן הסנהדרין, וחלים בו דינים מיוחדים, ומקור הדברים שמצינו במסכת הוריות (יא:) ששאל רבי מרבי חייא כגון אני מהו להביא שעיר שחייב בו נשיא, אף שבימי רבי כבר לא ישבה סנהדרין בלשכת הגזית, אלא מוכח שיש חלות שם נשיא בגברא, ואותו דין יש לומר בכל אחד מן הסנהדרין. וזהו שמצינו (סוטה מד:) בדין עגלה ערופה שהיו יוצאין למדידה חמישה מסנהדרין הגדולה שבירושלים, ובפשוטו הדבר תמוה שהרי אין שום חלות לסנהדרין כשאינם שבעים ואחד, אלא מוכח שיש דין נוסף בגברא שהוא מן הסנהדרין ולדין זה אין צריך לקבוצם של שבעים ואחד זקנים בלשכת הגזית.

לפי זה מיישב הגר״ח את קושיית הרמב״ן על הרמב״ם, שסובר הרמב״ם שלהלכות קידוש החודש שצריכים סנהדרין, אין צריך את דין הסנהדרין בהלכות בית דין שלה, ורק צריך שהגברא המשתתפים בקידוש ובעיבור יהיו מזקנים שיש בהם חלות שם של דיין שנסמך מן הסנהדרין ב׳גברא׳.

דברי הגר״ח שדין הסנהדרין הוא רק לעכב

והופיע הגר״ח שיש לפרש שמספיק בחלות שם על הגברא, כיון שאין דין הסנהדרין בקידוש החודש בעצם מעשה הקידוש, אלא זו רק הלכה של עיכוב שבית דין הגדול מעכב את הקידוש והעיבור אם אינו חפץ בעיבור, וביאר שודאי דעת הרמב״ן שהסנהדרין הם רק לעיכוב, שהרי לשיטתו מקדשין אף לאחר ביטול הסנהדרין, ואף לשיטת הרמב״ם שסובר כפי שיובא להלן שכאשר בטלו הסנהדרין לגמרי בטל דין עיבור וקידוש על פי הראייה, מכל מקום יש לפרש שאין דין הסנהדרין אלא דין עיכוב שלא יעכבו הדבר, אלא שכך נאמרה הלכה למשה מסיני שכאשר בטלו הסנהדרין בטל דין קידוש על פי הראייה, ומקדשין על פי חשבון.

שיטת הרמב״ם שבזמן זה מעברין על פי חשבון

עוד נחלקו הרמב״ם והרמב״ן בדין עיבור על פי חשבון, שהרמב״ם (שם) כתב שבזמן שאין סנהדרין בארץ ישראל אין קובעין חודשים ואין מעברין השנים אלא בחשבון זה שאנו מחשבין היום, והוסיף הרמב״ם (שם ה״ב) שדבר זה הוא הלכה למשה מסיני שבזמן שאין סנהדרין, קובעין על פי החשבון ואין צריך לראייה. עוד הוסיף (שם ה״ג) מה שאנו מחשבין בזמן הזה כל אחד ואחד בעירו, לא בחשבון שלנו אנו קובעין ולא עליו אנו סומכין, שאין מעברין שנים וקובעים חודשים בחוצה לארץ, אלא סומכין על חשבון בני ארץ ישראל וקביעתם, ומה שאנו מחשבין, הוא לגלות הדבר בלבד. ובספר המצוות (עשין קנג) הוסיף שכיון שצריכים אנו לחשבון בני ארץ ישראל לצורך המועדות, מחמת כן לא יאבדו בני ישראל מארץ ישראל[כ].

שיטת הרמב״ן שאין הלכה נוספת של חשבון

והרמב״ן (ספר המצוות שם) השיג על דבריו שלא מצינו בגמרא הלכה למשה מסיני שכזו, ואין הלכה של ׳חשבון׳ שנצרכים לבני ארץ ישראל בשבילה, ואם היו צריכים לבני ארץ ישראל כבר היתה תקופה ששממה הארץ, אלא שכיון שראה רבי הלל הנשיא [בן רבי יהודה הנשיא] שיש חשש שיבטלו דיינים מומחין שנסמכו, ועל ידי כך יבטל דין קידוש החודש ועיבור שנה, וכפי שנתבטלו ממנו דיני קנסות, עמד וקידש את כל החודשים והשנים עד ביאת המשיח, ולדעת הרמב״ן מדין עיבור הרגיל עברם, ואף שנאמר בגמרא שאין מעברין קודם לראש השנה ואם עברו אינה מעוברת, מיישב הרמב״ן שדין זה אינו מעיקר הדין אלא רק גזירה בכדי שלא יבואו לידי שכחה וטעות, וכאן שראה רבי הלל שיכולים לבוא לידי ביטול המועדות לגמרי, ואין כאן חשש טעות בהקדמת העיבור, שהרי נעשה בקביעות מראש, ואינו נחשב להקדמה בעיבור, ומחמת כן יכל לעבר[כא].

ובחידושי הר״ן (סנהדרין יא:) גם כן סובר כדעת הרמב״ן, וביאר שהטעם שמועיל העיבור אף שאין מעברין משנה לחבירתה, כיון שבדיעבד אם עברו חכמים מעוברת, והוא על פי דין ׳אתם אפילו מזידין׳, שאין המועדות תלויים אלא בבית דין.

ביאור הגר״ז לתלות המחלוקת ביסוד דין העיבור

ובחידושי מרן ר״ז הלוי (סוף הלכות קידוש החודש) ביאר לתלות את מחלוקת הרמב״ם והרמב״ן על פי ביאורו במחלוקת רש״י והרמב״ם ביסוד דין עיבור שנה, שלדעת הרמב״ם כפי שהתבאר לעיל בארוכה דין העיבור הוא בשנה שתהיה שנה שמשית, ואם כן שייך לומר שנאמרה הלכה למשה מסיני שבשני אופנים שייך העיבור על פי הסימנים ועל פי החשבון, אולם לדעת רש״י והתוספות שמעברין מחמת צורך המועדות, אין שייך לומר שישנה הלכה שבזמן שאין סנהדרין יעברו על פי חשבון, שהרי השנה עצמה אין לה שום

ראיה ללקט דרבנן. וכעין ביאור זה בירושלמי כתב בזכר יצחק (סי׳ יא).

יח. ומדברי הרמב״ן משתמע שלמד בדעת הרמב״ם שצריך שב״ד הגדול הוא שיעשה את העיבור, והקשה עליו שמפורש במשנה (סנהדרין ב.) עיבור שנה בשלושה, אמנם כתבו המגילת אסתר והלב שמח (שם) שודאי גם לדעת הרמב״ם כשר עיבור בשלושה, אלא שצריך שיהיו אותם שלושה מדייני הסנהדרין או מהסמוכין מהם.

יט. האבני נזר (שו״ת או״ח סי׳ שיא) הביא מי שתירץ קושיא זו, שענין בית דין הגדול בקידוש החודש ובעיבור שנה ענינו בכדי שיהיו כל ישראל כפופין אליו, ועל כן אף לאחר החורבן כיון שהיו נשיאים וראשי גלויות והיו כל ישראל כפופין להם, הרי הם כבית דין הגדול לענין זה.

כ. והנה ברמב״ם מבואר שצריכים אנו שגם היום יעשו את החשבון בני ארץ ישראל, והרמ״ה שיטתו כשיטת הרמב״ם שנעשה היום על פי החשבון, ולשונו ׳חזר כל אחד ואחד לעבר שנים ולקבוע חדשים לעצמו׳ ומשמע שחולק שאין צריך לדבר זה בית דין ואף אין צריך שיעשה דווקא בארץ ישראל, ואף המאירי (סנהדרין יג. ד״ה כל) שיטתו שבזמננו העיבור על פי חשבון, וכתב שחשבון זה אינו נקרא קבוע או עיבור ואינו ׳אלא גלוי׳.

והנה הרמב״ן הקשה על שיטת הרמב״ם מה יועיל מה שבארץ ישראל לא יחסרו ישראל, מכל מקום הרי אין בה סמוכין, והרלב״ח בקונטרס הסמיכה תירץ שהרמב״ם הולך לשיטתו שסובר (סנהדרין פ״ד ה״א) שאם נתקבצו כל חכמי ארץ ישראל יכולין לסמוך מי שירצו [ראה באוצר עיונים למסכת סנהדרין במערכה בענין ׳סמיכת זקנים׳ בהרחבה], ועתה כשקובעים ואומרים יום פלוני הוא ראש חודש או יום פלוני הוא מועד, הרי זה כאילו מסכימים כולם שחכמיהם יהיו סמוכים לענין קידוש החדש וקביעות המועדים, שיכולים הם לסמוך לקצת דברים, ולקצת דברים לא יהיה סמוך, ובפשטות דבריו נראה שנקט שאף בזמן הזה צריך מעשה כזה שיאמרו יום פלוני הוא ראש חודש ונחשב כסמוכין אומרים. אולם באבני נזר (שו״ת או״ח סי׳ שיא אות ד) נוקט בדעת הרמב״ם שכיון שהלכה למשה מסיני שבזמן שאין סנהדרין מעברין על ידי חשבון, ואין משנין אותו משום טעם, ממילא נחשב כאופן שכבר קידשוהו שמים ואין צריך לקדשו, ואף בדעת המהרלב״ח נוקט שאין צריך לקדשו, יעוי״ש. ועיין עוד במשך חכמה (שמות יב א) שביאר בשיטת הרמב״ם על דרך המהרלב״ח ומשמע בדבריו שצריך את חשבונם. של בני ארץ ישראל.

ובעמק ברכה (עיבור שנה אות ג) הקשה על הרמב״ן הסובר שרבי הלל קידש את כל החדשים הבאים, מדברי המדרש (שמו״ר בא פרשה טו) הרואה את הלבנה בזמן שהיו ישראל מקדשין החודש יש מהתנאים הסוברים שמברך ברוך מקדש חדשים, ויש הסוברים שמברך ברוך מקדש ישראל, ומשמע שבזמן הזה שאין מקדשין חדשים לכל התנאים מברך ברוך מחדש חדשים, ולפי הרמב״ן הרי אין זמן שאין מקדשין בו חדשים, ונשאר העמק ברכה בצריך עיון. ומשמע בעמק ברכה שלשיטת הרמב״ם הדברים מיושבים והיינו שסובר שלדעת הרמב״ם אין צריך שיעשה קידוש היום.

כא. וכשיטה זאת סובר הריטב״א (ר״ה יח. ד״ה ועל, סוכה מג. ד״ה ופריק), וכן שיטת החינוך (מצוה ד).

דינים וחשבונות כלל[כב], ועל כרחנו שגם כשאין סנהדרין העיבור מאותו דין קידוש שהיה בזמן הסנהדרין ונעשה באותו זמן על ידי רבי הלל.

חקירה מה מעשה העיבור

ועדיין עלינו לברר כיצד מעברין בית דין את השנה בזמן שהיו בית דין מעברין, האם ענין העיבור הוא ההחלטה לעבר וגילוי הדבר לישראל, וחלות העיבור חלה מאליה כשיגיע חודש העיבור, או שצריכים בית דין לפעול את חלות העיבור על ידי מעשה, וכשם שבקידוש החודש צריכים לומר 'מקודש מקודש'.

משמעות רש"י שחלות העיבור בקביעת העיבור

ובגמרא שנינו (סנהדרין יב.) 'תנו רבנן אין מעברין את השנה לפני ראש השנה ואם עיברוה אינה מעוברת, אבל מפני הדחק מעברין אותה אחר ראש השנה מיד'. ופירש רש"י (ד"ה אין) 'אין יושבין לעיין בענין העיבור קודם ראש השנה שמא ישכח פסקן עד קודם שיגיע זמנו להתעבר, אבל בשעת הדחק מעברין, ומודיעין לגולה מיד אחר ראש השנה שעיברנוה'. והמשיכה הגמרא שגם מפני הדחק רק 'חשובי מחשבי, גלויי לא מגלו' ופירש רש"י כדי שלא ישכחו.

ומשמע ברש"י שעיקר העיבור הוא העיון וההחלטה לעבר אלא שיש דין נוסף לגלות ולפרסם את העיבור, וכפי שמדוקדק לשון רש"י (שם ד"ה אבל) 'ומודיעין לגולה אחר ראש השנה מיד **שעיברנוה**' כלומר שהעיבור עצמו כבר היה קודם הגילוי בחישוב ובקביעה לעבר[כג], אמנם ברש"י (שם י: ד"ה חישוב) מבואר שצריך אמירה שיקדשו אדר שני לשם אדר, ובלעדי אמירה זאת 'יקבע ממילא לשם ניסן, אך כתבו התוספות שרש"י לא דקדק שם והיה לו לומר שצריך **קביעה** לשם אדר, אולם אין צריך מעשה קידוש לעיבור שנה. ולפי זה עיקר העיבור הוא החישוב והקביעה ויש בו שלב נוסף של גילוי ופרסום הדבר, ואין דין של מעשה קידוש כפי מעשה קידוש הנצרך בקידוש החודש.

משמעות הרמב"ם שהחלות באמירה

אמנם ברמב"ם משמע שיש דין באמירה שחודש זה יהיה אדר, ולמד הרמב"ם שזה הוא הגילוי שאמרה הגמרא שחייב להיות אחרי ראש השנה, שכתב רמב"ם (קידוש החודש פ"ד הי"ג) 'אמרו לפני ראש השנה שנה זו שתכנס מעוברת, אינה מעוברת באמירה זו' ומשמע שהוא חסרון באמירה שמחילה את חלות העיבור.

מחלוקת הטורי אבן והזכר יצחק

ומצינו באחרונים שדנו בענין זה, הנה הטורי אבן (ר"ה כה: ד"ה סד"א) הוכיח שמועיל קידוש החודש שקידש ביום את היום שלאחריו, שכן מוכח בעיבור שנה שחל עיבור שעושה לאחר ראש השנה, אף שהשנה מתעברת רק לכשיגיע אדר שני. ותמה הזכר יצחק (סי' יא אות א) על דבריו, שבעיבור שנה מיד אחרי ראש השנה ישנה כבר חלות לעיבור, שהשנה בת י"ג חודשים, ומחמת כן כשמעבר קודם ראש השנה אין זה חל כיון שזה קודם הזמן שיכול לחול, ורק אחר ראש השנה שחל מיד העיבור להיות שנה מעוברת מועיל, אולם בקידוש החודש כשיקדש קודם הלילה לא חל מאומה בזמן קידושו, וכיצד יחול לאחר מכן[כד].

ובפשוטו בטורי אבן מוכח שלמד כפי שמדוקדק מרש"י שחלות העיבור חלה כבר קודם ראש השנה וכל דין האמירה והגלוי הוא רק דרבנן, אך הזכר יצחק הוכיח מהרמב"ם שיש דין באמירה מעיקר הדין וכפי הדקדוק שהובא לעיל, והוסיף הזכר יצחק שמוכרח הדבר שהגילוי הוא אמירה הנצרכת כאן מעיקר הדין, שאם לא כן יעלה שהעיבור חל בקביעת בית דין ויתבטל אחר כך על ידי שנעשה גילוי קודם ראש השנה, ודבר זה לא מסתבר.

דעת החזון יחזקאל בשיטת הרמב"ם

אמנם החזון יחזקאל (תוספתא סנהדרין פ"ב ה"ו) דקדק להיפך בשיטת הרמב"ם, שהרמב"ם לא הזכיר בדין עיבור שנה דין אמירת מעובר כפי שהזכיר בקידוש החודש (שם פ"ב ה"ח) שצריכים לומר מקודש, ועוד שלשון הרמב"ם (שם פ"ד ה"ט) שמזמנין את הבית דין לעיבור השנה 'היו מזומנין למקום פלוני, שנחשב ונראה ונדע אם שנה זו צריכה עיבור או אינה צריכה' ומשמע שזה הוא ענין העיבור החישוב והקביעה בלבד.

נפקא מינה מכך שאין צריך אמירה בעיבור

ודוסיף החזון יחזקאל שמחמת כן שעיבור שנה אינו צריך מעשה קידוש וקריאת בית דין בשביל חלותו, עולות ב' נפק"מ נוספות בין עיבור שנה לקידוש החודש לפי שיטת הרמב"ם:

א. שאין בעיבור שנה דין 'אתם אפילו שוגגין' שהוא דרשה כלפי קריאת בית דין בשוגג, ובעיבור העיקר הוא החשבון ולא קריאת בית דין, ויעוין לקמן אריכות בענין זה.

ב. בעיבור שנה יש דין להתחיל מהצד שמא יסמכו על דברי רבם, ובקידוש החודש מתחילין מן הגדול, כיון שבקידוש החודש העיקר הוא קריאת הבית דין, והקריאה מועילה אפילו בשוגגין ומוטעין, על כן מכבדין בקריאה זאת את הגדול ואין חוששין לחששות אחרים, אולם בעיבור שנה שאין דין בקריאה, והנידון הוא החישוב עצמו עד הפסק, על כן קיימת הסברא להתחיל מן הצד שלא יסמכו על דברי רבם[כה].

על מנת שירצה נשיא

עוד מצינו בעיבור שנה שצריך שהנשיא יהיה בין המעברין, ומכל מקום אף אם הנשיא אינו נמצא צריך לעברו על מנת שיתרצה הנשיא. וצריך ביאור מפני מה צריך להתנות בשעת העיבור על מנת שירצה, והרי אף ללא שיתנו אם לא ירצה נשיא בטל העיבור, ובשיעורי ר' שמואל (סטנסל סנהדרין הוספה לשיעור כ) ביאר שאפשר שהטעם שצריך לרשות הנשיא הוא משום כבוד הנשיא, וממילא אף אם יתרצה לאחר העיבור עדיין אין בכך כבוד כיון שלא עשו מדעתו, ומחמת כן התנו על כך מתחילה ואז הרי הוא כמדעתו.

ודנו האחרונים אם צריך שבתוך הזמן כלומר קודם שיגיע חודש העיבור יתרצה הנשיא, או שדי לנו במה שנתרצה אף אם נודע לו רק לאחר שהגיע זמן העיבור. הטורי אבן (ר"ה לא: ד"ה שלא) כתב שלא יועיל למפרע אלא אם כן יש ברירה שמועיל מדין ברירה.

ובמנחת חינוך (מצוה ד אות לה) הביא מהשאגת אריה (סי' צג) שתלוי הדבר בסוגי התנאים, ובתנאי של קום ועשה אין ברירה, ובתנאי של שב ואל תעשה יש ברירה. וכתב המנחת חינוך שבתנאי 'על מנת שיתרצה הנשיא' יש לחקור אם הוא קום ועשה שצריך הסכמת הנשיא, או שדי בכך שלא ימחה הנשיא בעיבור, וממילא הוא תנאי של שב ואל תעשה ויש בו ברירה, ואז יועיל אף אם יבוא הנשיא ויתרצה לאחר הזמן.

על מנת שיקבלו רוב הציבור

והנה בתוספתא (סנהדרין פ"ב ה"ז) מבואר 'רבן שמעון בן גמליאל ורבי אלעזר בן צדוק אומרים אין מעברין את השנה ואין עושין כל צרכי ציבור אלא על תנאי שיקבלו רוב הציבור עליהם', וזה הדין שאין גוזרין גזירה על הציבור אלא אם כן רוב הציבור יכול לעמוד בה, וצריך ביאור מפני מה הוצרכו להתנות תנאי מיוחד על מנת שיקבלו רוב הציבור. וביאר החזון יחזקאל (שם) שכיון שעיבור שנה תלוי בבית דין וחל על פי קריאת בית דין אפילו הן מוטעין, על כן ללא התנאי היה חל אפילו אם רוב הציבור לא היו רוצים. אמנם אומר החזון יחזקאל שנראה שכל דברי התוספתא אמורים כשמעברים לאחד מן הצרכים, אולם כשמעברין מחמת האביב והתקופה, שבאופן כזה חיוב הוא לעבר, על עיבור כזה לא התנו, וחל אפילו אם אין רוב הציבור מקבלין עליהם.

אוצר החכמה 18/06/2018

אין מעברין אלא ביהודה

עוד שנינו (סנהדרין יא:) 'תנו רבנן אין מעברין את השנים אלא ביהודה, ואם עברוה בגליל מעוברת, העיד חנניה איש אונו אם עברוה בגליל אינה מעוברת', ומביאה הגמרא שלומד זאת בדרשה מן הפסוק (דברים יב ה) 'לשכנו תדרשו ובאת שמה' שכל דישות שאתה דורש לא יהיו אלא בשכנו של מקום כלומר בירושלים. ובתוספות (שם ד"ה אין) ביארו שכאשר אין בארץ ישראל מי שיעבר מעברין אף בחוץ לארץ, וכן חישוב העיבור מותר אף בחוץ לארץ, והתקשו התוספות מפני מה הדרשה בגמרא בסנהדרין היא מ'לשכנו תדרשו', ואילו בגמרא בברכות (סג:) דרשו זאת מן הפסוק (ישעיהו ב ג, מיכה ד ב) 'כי מציון תצא תורה'.

והצל"ח (ברכות סג: ד"ה ועוד) כתב ליישב שרק חנניה סובר שזו הדרשה, ומחמת דרשה זו סובר שאפילו בדיעבד בעיברוה בגליל אינה מעוברת, אולם הסוגיא בברכות היא לפי רבנן שבדיעבד מעוברת, וסוברים רבנן שאין דרשה מיוחדת לענין עיבור ביהודה, ואינו אלא מעלה מדרבנן, ורק יש את הדין הקיים גם בקידוש החודש שצריך לעבר בארץ ישראל, ועל כן בעיברוה בגליל מקודשת[כו].

אמנם כתב הצל"ח שברמב"ם (קידוש החודש פ"ד הי"ב) מבואר לא כמהלך זה, שפסק הרמב"ם כרבנן שבדיעבד מועיל עיבור בגליל, ומכל מקום הביא

כב. ולכאורה הדברים צריכים ביאור, שהרי על פי החשבון מתקיימים צרכי המועדים שיהיה הפסח בזמן האביב, וכפי שאכן כך הוא שנעשה מחמת כן, ומה לי אם נאמרה הלכה חדשה של חשבון או מההלכה הקיימת של עיבור שנה.

כג. וברמב"ם (קידוש החודש פ"ד הי"ג) מבואר שגם דין זה שאפשר לגלות מיד אחר ראש השנה אף הוא רק בשעת הדחק, אך שלא בשעת הדחק אין מודיעין עד אדר, ובאדר מודיעין שחודש הבא יהיה אדר ולא ניסן.

כד. ועיין עוד באבני נזר (שו"ת או"ח סי' שיא אות ז-ח) שנקט שאם יכול העיבור לחול היום יכול להחילו כבר עכשיו לזמן אחר [וזה הביאור בעיבור של רבי הלל לדעת הרמב"ן], אך אם גם היום לא יכול לחול, וכגון בעיבר קודם ראש השנה, עד כמה שיש בכך חסרון מעיקר הדין, אם כן כיון שלא יכול לחול עכשיו אין בכחו להחילו מעכשיו לזמן מאוחר יותר.

כה. ויעוין בדבריו שביאר בכך את דברי הירושלמי בענין.

כו. וזה היפך דברי המהרש"א בברכות (סג. ברש"י ד"ה מעבר), שהמהרש"א סובר ש'לשכנו תדרשו'

את הדרשה 'לשכנו תדרשו'. עוד הוכיח בשיעורי ר' שמואל (סטנסיל, סנהדרין שיעור כב) מקושית התוספות (סנהדרין יא: ד"ה אין) ממה שהתקשו בהבדל הדרשות בין הסוגיא בסנהדרין לסוגיא בברכות, ולא תירצו שהדרשה מ'לשכנו תדרשו' באה לדין לכתחילה שיעבר ביהודה, שהוא דין שאינו קיים בקידוש החודש ואינו נלמד מ'כי מציון' ומוכח שלא סוברים כך.

עיבור שונה מקידוש החודש

וברמב"ם המשמעות שדין עיבור שנה שונה מדין קידוש החודש, ואף שקידוש החודש כשר בכל ארץ ישראל, בעיבור שנה (קידוש החודש פ"ד ה"ב) הזכיר הרמב"ם שצריך להיות ביהודה[כז], ובדיעבד כשר בכל ארץ ישראל, ורק בחוץ לארץ אף בדיעבד אין השנה מעוברת כמבואר בירושלמי (סנהדרין פ"א ה"ב), אלא אם כן אי אפשר לעבר בארץ ישראל, שאז מעוברת השנה אף כשעיברוה בחוץ לארץ.

אמנם הקשה בשיעורי ר' שמואל (סטנסיל, סנהדרין שעור כב) שאם כן מה הקשו תוספות, והרי צריך את הדרשה 'כי מציון' לומר שדין ארץ ישראל בעיבור מעכב, וכמבואר בירושלמי שהוא לעיכובא, שהרי דין 'לשכנו תדרשו' אינו לעיכובא, ועוד שנצרך לדין קידוש החודש, שהפסוק לשכנו תדרשו הוא לימוד רק לעיבור שנה, וכפי שמבאר הצל"ח.

וביאר ר' שמואל שצריך לומר ששיטת התוספות שגם לרבנן לומדים את הפסוק לשכנו תדרשו על עיבור בארץ ישראל, וכפי שלומד חנניה, אלא שאינם לומדים שצריך להיות דווקא ביהודה, ועל כן עיברוה בגליל מעוברת, ומה שצריך לכתחילה עיבור ביהודה אינו אלא דין דרבנן ואינו נלמד מלשכנו תדרשו[כח], ולפי זה קושיית התוספות אינה למה צריך 'כי מציון' אלא למה צריך 'לשכנו תדרשו, וממילא מיושבת גם הקושיא שנצרך כי מציון לקידוש החודש.

נוצר אורח 18/06/2018

כשגדול הדור בחוץ לארץ

משמעות תוספות (סנהדרין יא: ד"ה אין) שהדין שכאשר אין גדול הדור בארץ ישראל ואם כן אי אפשר לעבר בארץ ישראל מעברין בחוץ לארץ בפשוטו הוא דין אחד, והיינו שמחמת כן המצב נחשב לאונס, שהוכיחו מדברי הירושלמי שמעברין בחוץ לארץ כשאי אפשר לעבר בארץ, לדין שמעברין בחוץ לארץ בזמן שאין גדול כמותו בארץ. אמנם מבאר בחידושי ר' שמואל (סטנסיל, סנהדרין שעור כב) שאפשר שהוכחת התוספות רק ששייך עיבור בחוץ לארץ, והם ב' דינים שונים, והדין המבואר בתוספות הוא שמעברין במקום שבו נמצא גדול הדור, וכשנמצא גדול הדור בחוץ לארץ מתקיים בו הדין כתקונו, אלא שלכתחילה צריך שיהיה בארץ ישראל.

קושיא בדעת הרמב"ם בעיבור בחו"ל בחשבון

והנה כפי שהובא לעיל שיטת הרמב"ם שבשביל קיום ההלכה למשה מסיני של עיבור על פי החשבון צריך שיהיו מישראל בארץ ישראל, וצריך ביאור מפני מה שונה הדבר מדין עיבור שמעברין מחמת הצרכים ששם, כשאי אפשר לעבר בארץ ישראל מעברין בחוץ לארץ, והרי בב' אופני העיבור הטעם שצריך שיהיה בארץ ישראל הוא מאותו הטעם, ואם כן מאי שנא.

ותירץ בשיעורי ר' שמואל (סטנסל סנהדרין שיעור כג), שיש לבאר שבזמן שמעברין על פי בית דין בחוץ לארץ כיון שהדיינים סמוכין מדייני ארץ ישראל, הרי שנתקיים הדין הנלמד מ'כי מציון', שזה גוף הדרשה שיעברו על פי בית דין הגדול בירושלים או על פי הסמוכין מהם, וממילא אי אפשר להקשות שגם כשעושין על פי החשבון יהיה כן, שהרי עושין על פי החשבון רק כשאין סמוכין. אמנם כתב שיש דוחק בתירוץ זה, שלפי זה ב' דינים נלמדים מ'כי מציון' האחד על הדיינים שיהיו דיינים סמוכין, והשני שיהיה בארץ ישראל, שהרי לכתחילה גם כשהדיינים סמוכין צריך לעבר דווקא בארץ ישראל.

ד. 'דין אתם אפילו שוגגין' בעיבור שנה

אם נאמר דין 'אתם אפילו שוגגין' בעיבור

הנה לעיל הובאה שיטת הסוברים שעיבור מפני הצורך כדרכים וגשרים מדרבנן הוא, והובאה קושיית המנחת חינוך (מצוה ד אות כד) שהקשה כיון שמן התורה אין מעברין אלא על שלושה סימנים, היאך יכלו חז"ל מחמת איזה צורך לעקור המועדים ממקומם, והרי אין חז"ל יכולים לעקור דבר מן התורה בקום עשה, ותירץ על פי המבואר במסכת ראש השנה (כה.) 'אתם אפילו מזידין', שענין המועדות מסרה התורה לבית דין, ואין לנו אלא המועדים שנקבעו על ידי בית דין ואין בזה עקירה.

ועיקר דין זה על קידוש החודש נאמר במסכתין (כה.), במעשה ברבן גמליאל ורבי יהושע שלומדים ממה שנאמר (ויקרא כג) ג' פעמים 'אשר תקראו אותם', ודורשים 'אתם' אפילו שוגגין, 'אתם' אפילו מזידין, 'אתם' אפילו מוטעין. וכבר דנו האחרונים והאריך בזה המנחת חינוך (שם) אם דרשה זו נאמרה גם על דין עיבור שנה, והנה בחידושי הר"ן (סנהדרין יא. ד"ה אין) הביא דרשה זו על עיבור שנה שאין לי מועדות אלא אלו שהם על פי בית דין, ובזה ביאר את ענין עיבור מפני הצורך, שאף שחשבון העיבור ידוע בית דין מאחרין או מקדימים מפני הצורך את שנת העיבור, ותלוי הדבר רק בבית דין כפי שנאמר בדרשת אתם אפילו שוגגין ומזידין, ואם כן דברי המנחת חינוך מפורשים כבר בחידושי הר"ן. אמנם הרמב"ם הביא דרשה זו רק בדין קידוש החודש (פ"ב ה"י), ולא הזכיר זאת בעיבור שנה.

והמנחת חינוך הביא מתורת כהנים (אמור פ"ו אות ג) שמפורש דרשה שכזו על עיבור שנה, 'לא היתה השנה צריכה לעבר ועיברוה אנוסים או שוגגים או מוטעים מנין שהיא מעוברת שנאמר 'אשר תקראו אותם מועדי' (ויקרא כב ד) וכו', ויעוין להלן טעמים מפני מה לא פסק הרמב"ם דרשה זאת[כט].

שיטת הצל"ח שלא נאמר אפילו שוגגין בעיבור

אמנם שיטת הצל"ח (ברכות סג: ד"ה ואמנם) שרק בקידוש החודש נאמר דין זה, וכתב שכן היא שיטת התוספות (ר"ה כ. ד"ה לוי), שביארו שאם עיבר ביום שלושים של אדר אין העיבור חל, ולא מועיל בו דין 'אתם אפילו שוגגין', והמנחת חינוך חולק עליו בביאור דברי התוספות, שלא באו לומר שבעיבור שנה אין דין זה, אלא באו לומר שבעיבור שנעשה במקום שחכמים אמרו שאין לעבר, כלפי זה לא יועיל דין אתם אפילו שוגגין, וכמו שאף בקידוש החודש לא יועיל אלא כאשר יקדשו ביום שלושים או שלושים ואחד, ואם יקדשו ביום אחר לא יחול ולא יועיל בזה דין אפילו שוגגין[ל].

והצל"ח הוכיח את שיטתו מהמבואר בגמרא על אופנים שאין מעברין, 'ואם עיברוה אינה מעוברת' וכגון בעיברו בלילה או שעיברו משנה לשנה, ואם יש דין 'אתם אפילו שוגגין' אם כן בדיעבד היה צריך העיבור לחול. ובמנחת חינוך יישב שכיון שמסרה התורה דין עיבור לחכמים, אם כן יכולים חכמים לקבוע העיבור כרצונם, ואם בית דין הגדול קבעו שבדברים מסוימים אפילו בדיעבד אינה מעוברת, אם כן אינה מעוברת. ובשעורי רבי דוד (אות קצא) ביאר שכיון שלגבי אותם דברים הדין שאין מעברין, אם כן הרי זה כאילו אינם בית דין לגבי דבר זה, ולא שייך שיועיל העיבור מדין 'אתם אפילו שוגגין'.

קושיא על יישוב הרמב"ן והר"ן בעיבורו של רבי הלל קודם ר"ה

והנה דברי הר"ן שהבאנו לעיל שמדין 'אתם אפילו שוגגין' הועיל עיבורו של רבי הלל אף שהיה קודם ראש השנה צריכים ביאור, שהרי על עיבור משנה לשנה נאמר במפורש בגמרא (סנהדרין יב.) ואם עיברוה אינה מעוברת, ואם כן על כרחך שעל זה לא נאמר דין 'אתם אפילו שוגגין' וכדברי המנחת חינוך, ואת עיבורו של רבי הלל נצטרך ליישב כפי שיישב הרמב"ן גופיה שדין אין מעברין קודם ראש השנה אינו מעיקר הדין, ודברי הר"ן צריכים ביאור.

ואכן אף דברי הרמב"ן צריכים ביאור, שהיאך כתב שהטעם שאין העיבור חל קודם ראש השנה הוא רק מדרבנן, והרי בתורת כהנים (אמור פ"ט) דרשו שאם עיברוה משנה לחבירתה אפילו בדיעבד אינו חל, ובפשוטו דרשה גמורה היא ודאורייתא הוא, ובזכר יצחק (סי' יא) עמד בזה וכתב (אות ב) שצריך לומר שסבר הרמב"ן שהדרשה בתורת כהנים היא רק אסמכתא.

חילוק שכאשר חל מדין אפילו שוגגין לא מועיל בדיעבד

ורצה הזכר יצחק (סי' יא אות א) לצאת ולחדש שכאשר חל העיבור מדין 'אתם אפילו שוגגין' חלות אחרת שונה מאופן שחל מדין עיבור רגיל, ודרשת התורת כהנים שאין העיבור חל אפילו בדיעבד בעיבר קודם ראש השנה, כל הדרשה אינה אלא כלפי חלות עיבור שחלה מדין 'אתם אפילו שוגגין', שכיון שבאופן זה חלות העיבור רק מחמת דיבור הבית דין ולא מחמת האמת על כן כשהיה דיבורם קודם ראש השנה אין לדיבורם תוקף ואין העיבור ממעט רק גליל, ועדיין יכול לעבר בכל יהודה, והדרשה מ'כי מציון' ממעטת יותר שרק בירושלים יכול לעבר, והצל"ח תמה על דבריו שלא מצינו שקידוש החודש צריך להיות דווקא בירושלים, ואדרבא משמעות הרמב"ם שכשר בכל ארץ ישראל, ואפילו אין בו דין של יהודה, ורק בעיבור שנה יש דין של יהודה.

כז. כן דקדק הצל"ח שם את דברי הרמב"ם.

כח. ולא כדברי הרמב"ם שהביא על דין זה את דרשת 'לשכנו תדרשו'.

כט. אמנם בדרשת התורת כהנים לא הוזכר דין 'מזידין' בעיבור שנה, ולכאורה עיקר דברי הר"ן והמנחת חינוך מיוסדים על דין מזידין [וברמב"ם אף בקידוש החודש לא הזכיר מזידין אלא שוגגין מוטעין ואנוסים], ובפשוטו צריך לומר שלימוד המנחת חינוך הוא מכל הענין מכך שאינו תלוי אלא בבית דין, ואין נצרך כאן דווקא לדין אפילו מזידין.

ל. וכבר כתבו שבתוספות הרא"ש שם בראש השנה משמע יותר כהבנת המנחת חינוך בתוספות.

אוצר החכמה

חל, אך כלפי החלות עיבור הרגילה שחלה מחמת עיקר דין העיבור, כלפיה לא נאמר שבקדמו ועברו שלא בזמן אינה מעוברת. אמנם דחה הזכר יצחק מהלך זה, והקשה שאם כן שמדאורייתא חל עיבור קודם ראש השנה ורק רבנן עקרוהו, היאך עקרו רבנן דברי תורה בקום עשה, שלפי דברי רבנן שאינה מעוברת יאכלו חמץ בזמן שלפי דין תורה כבר הגיע הפסח.

חידוש הזכר יצחק שקובעים בית דין שנה חסירה

וחידש הזכר יצחק שכשם שבית דין קובעים דין על שנה שהיא מעוברת, כמו כן שייך שקובעים דין על שנה שאינה מעוברת, וקובעים ששנה זו חסירה, וסבר הרמב"ן שגם על קביעה כזאת חל דין שאין יכולין בית דין אחר לפסוק אחרת מדבריהם ולעבר שנה זו, שכלול הדבר ב'אשר תקראו אותם' שתלוי הכל בבית דין. ומעתה יש לומר שבעיברה קודם ראש השנה, אמרו בית דין שאין העיבור חל ושתהיה השנה חסירה, ושוב לא יוכל לעבר שנה זאת, ולא יועיל דין 'אתם אפילו שוגגין' לעברה, ומחמת טעם זה שכבר נקבע לשנה חסירה דרשו בתורת כהנים שאין העיבור חל. ומעתה כשעיבר רבי הלל ולא היה טעם לבית דין לומר שתהיה השנה חסירה, כיון שעיקר הטעם שאינה מעוברת שהוא מפני הטעות והשכחה לא שייך, וכפי שביאר הרמב"ן, אם כן באופן כזה יועיל דין 'אתם אפילו שוגגין' שאם עיברו קודם ראש השנה תהיה השנה מעוברת, וכפי שכתב הר"ן.

יישוב שב' דינים בעיבור משנה לחבירתה

ובספר משנת 'יעבץ (מועדים ס' ה) 'יישב את הדברים, שמצינו בראשונים ב' ביאורים בדין 'אין מעברין משנה לשנה': א. רש"י (סנהדרין יב. ד"ה משנה) פירש שאין מעברין שנה זו מחמת צורכי שנה הבאה, ב. הרמ"ה בפירושו השני (שם ד"ה תנו - השני) ביאר שהוא עיבור קודם ראש השנה, ויש לבאר שלמד הר"ן שרק על עיבור שנעשה לצרכי שנה אחרת נאמר שאף בדיעבד אינו מועיל, ולעיבור זה נאמרה הדרשה בתורת כהנים שאינו מועיל אף בדיעבד, והגדר בדבר שלעיבור כזה נחשב שאין כאן כלל מעשה בית דין של עיבור וכאילו לא עיברוהו בית דין, כיון שכל ענין עיבור הוא מפני הצורך, ולעבר מחמת צרכי שנה הבאה נחשב שאין צורך בעיבור, וכפי התירוץ המובא לעיל על עיבור בלילה. אולם בדין הנאמר בגמרא שאין מעברין משנה לחבירתה למד החידושי הר"ן שהיינו לעיבור קודם ראש השנה, ובדין זה מה שנאמר שבדיעבד אינה מעוברת, אינו מחמת הדרשה, שדין זה אינו בעיקר דין העיבור, ולא נאמר שנחשב כאילו אינם בית דין כשעיברו, ומועיל לזה דין 'אתם אפילו שוגגין', ומה שמכל מקום מבואר בגמרא שאפילו בדיעבד אין השנה מעוברת, בזה הטעם כפי המבואר ברש"י (סנהדרין יב. ד"ה אין) מפני השכחה, וכלפי זה מועיל תירוץ הרמב"ן שרבי הלל לא חשש לדין זה.

18/06/2018 ארחה

ביאור השמטת הרמב"ם לדין אתם אפילו שוגגין

ובזכר יצחק (שם) ביאר לפי דבריו שיש קביעות בית דין לשנה חסירה, שלפי זה מיושבת השמטת הרמב"ם לדין 'אתם אפילו שוגגין' בעיבור, אף שבתורת כהנים נאמר במפורש גם על עיבור, כיון שבאופן הרגיל אין השנה מעוברת כשעברו בשוגג, כיון שקבעו בית דין שהשנה תהיה חסירה באופנים הללו, שאם על אופן שמעבר לצורך שנה הבאה קבעו שהשנה חסירה קל וחומר שעל עיבור ללא צורך כלל קבעו שהשנה חסירה, ולא יועיל בזה דין 'אתם אפילו שוגגין', ומה שמועיל דין 'אתם אפילו שוגגין' זה לאופן שלא קבעו בית דין שלא יועיל, וכגון בעיבור בשנת השביעית, או בקידוש החודש.

והחזון יחזקאל (תוספתא סנהדרין פ"ב ה"ב) 'יישב שהרמב"ם השמיט דרשה זאת, שהרמב"ם לשיטתו [כפי שלמד בה החזון 'יחזקאל שהובא לעיל] שאין צריך מעשה מיוחד לעיבור החודש, וממילא לא שייכת הדרשה 'אשר תקראו אותם' שדרשו חז"ל 'אתם אפילו שוגגין', שדווקא בקידוש החודש שצריך מעשה שיאמרו בית דין מקודש מקודש בזה נאמר שהכל תלוי בקריאתם, ומקודש אפילו אם היתה הקריאה בשוגג, אך עיבור שלא הזכיר בו הרמב"ם שיש דין לבית דין מעובר, ויש לומר שאין צריך בו כלל לקריאה של בית דין וממילא אין מקום לדרוש שקריאתם מועילה אפילו בשוגג[לא].

ביאור דברי הרמב"ם בדין חודש העיבור מלא או חסר

מבואר ברמב"ם (שם פ"ד ה"ז) שבזמן שמעברין רשות בידן להוסיף חודש כרצונן, רצו תשעה ועשרים יום רצו שלושים יום, ומסיים הרמב"ם שחודש העיבור הרשות לבית דין להוסיפו מלא או חסר לאנשים הרחוקים שמודיעין אותם, 'אבל הם לפי הראייה הם עושים אם מלא אם חסר'. ולשון זו של הרמב"ם צריכה ביאור, שבפשטות משמעותה לחלק בין הרחוקים שמודיעין להם כרצונם, לקרובים שעושים על פי הראייה, ותמה המנחת חינוך (מצוה ד אות כא) וכי הרשות לבית דין לקבוע חודשים לקרובים ביום אחד ולרחוקים ביום אחר.

ובעמק ברכה (עיבור שנה אות א) ביאר את דברי הרמב"ם, שכיון שהלכה כשיטה הסוברת שאין דין לעשות את חודש העיבור מלא, ורשות בידן לעשות מלא או חסר, ממילא מחמת כן מוכרחין לקדשו על פי הראייה על פי עדים, שהרי יש מצות עשה לקדש על פי הראייה, וכוונת הרמב"ם להוציא מהשיטה הסוברת שיש דין לעשות את חודש העיבור מלא, שלאותה שיטה על כרחנו שבאותו חודש מתבטלת המצוה לקדש על פי הראיה. אמנם לכאורה לשון הרמב"ם שהזכיר את הרחוקים צריכה ביאור לפירוש זה.

ובמנחת חינוך (שם) ביאר כיון שקידוש החודש על פי ראיית העדים אינו דבר החל בעל כרחם של בית דין אלא רק מצוה היא לקדש על פי ראייתם, על כן אם לפי החשבון צריך להוסיף חודש מלא או חסר, אזי הרשות ביד בית דין שלא לקבל את העדים כדי שיהיה הדבר כחשבונם, אלא שאין זה דברי הרמב"ם, שלפי זה לא עושים את חודש העיבור לפי הראיה. וכתב בשיעורי רבי דוד (סנהדרין אות קפא) שאולי אפשר לבאר כן גם בדברי הרמב"ם, שבית דין יעשו במזיד קידוש על פי מה שרצונם על פי החשבון להוסיף, ומכח הדין 'אתם אפילו מזידין' שנאמר בקידוש החודש, מועיל קידוש זה, וזהו שאמר הרמב"ם 'לפי הראייה הם עושים', כיון שדין קידוש גמור חל במעשה זה.

מערכה ט

קו התאריך

א. שורשי הנידון / **ב.** ביאור סוגיית סוד העיבור / **ג.** דעת הכוזרי ובעל המאור / **ד.** דעת הסוברים קי"ד מעלות ממזרח ירושלים / **ה.** דעת הסוברים שהקו בים שבין אמריקה לרוסיה / **ו.** דעת הסוברים ק"פ מעלות / **ז.** חידוש גרירה / **ח.** דעת הסוברים שאין קו תאריך בתורה

א. שורשי הנידון

קביעת הימים על פי הילוך המאורות

סדר היום והלילה ומנין ימי השבוע וימות השנה נקבעים על פי הילוך המאורות, כמו שמבואר בתורה בפסוקי בריאת העולם, היום והלילה הם זמן האור וזמן החושך כמו שנאמר (בראשית א ה) 'ויקרא אלהים לאור יום ולחשך קרא לילה'[א], וביום הרביעי שנתלו בו המאורות נעשו האור והחושך דהיינו היום והלילה תלויים בהילוך המאורות, כמו שנאמר (שם א יד) 'ויאמר אלהים יהי מארת ברקיע השמים להבדיל בין היום ובין הלילה', וזמן הילוך החמה הוא יום כמו שנאמר (שם א טז) 'את המאור הגדל לממשלת היום', ובזמן שאין החמה נראית בו הירח והכוכבים נראים בו הוא הלילה, כמו שנאמר (שם) 'ואת המאור הקטן לממשלת הלילה ואת הכוכבים'.

לא. ומוסיף החזון יחזקאל שאף שגם הרמב"ם מודה לדין עיבור מפני הצורך, ודין עיבור מפני הצורך נלמד בתורת כהנים (אמור פ"ט) מ'אשר תקראו אותם', ואם לא פסק הרמב"ם כדרשה זו למה פסק דין עיבור מפני הצורך, שיש לומר שעיבור מפני הצורך אפשר לדרוש מדרשה זו, אך כיון שכל עיקר עיבור שנה אינו תלוי בקריאת בית דין, אלא בחשבון והכרת בית דין בצורך לעבר, על כן כאשר החשבון או הכרת הצורך היו מוטעים, בזה אין מקום לדרוש 'תקראו אותם אפילו שוגגין', כיון שאין העיקר נעשה בקריאתם ואין צריך לקריאתם.

א. בסדר היום והלילה קודם תליית המאורות, הנה אמרו בגמרא (חגיגה יב.) שמדת יום ומדת לילה נבראו ביום ראשון, שנאמר בו (בראשית א ה) 'ויהי ערב ויהי בקר יום אחד', ואמרו שם שנחלקו התנאים אם האור שנברא ביום הראשון הוא האור של המאורות שנתלו ביום רביעי או אור אחר הוא עיין שם. ובבעל המאור (כ:) וביסוד עולם (מאמר ב פי"ז) מבארים את הפסוק 'ויהי ערב ויהי בוקר' שהכוונה בזמן אחד ובמקומות מחולקים שחצי עולם יום וחצי עולם לילה, וכתב הרמב"ן (בראשית א ה) שלפי דרך זו מה שנאמר כן בימים הראשונים ירמוז לאשר יהיה ברקיע אחרי הנתן המאורות ברקיע השמים, שהסדר שבחצי עולם יום ובחצי עולם לילה התחיל רק אחר תליית המאורות. ובספר מגילת המגילה לראב"ח (ברלין תרפ"ד עמ' 26-27) וכן הרמב"ן

היום הולך אחר הלילה

בכל דיני התורה חוץ מדין אכילת קדשים הדין הוא שהיום הולך אחר הלילה, והלילה עם היום שאחריו נחשבים ליום אחד, כמו שנאמר (שם א ה) 'ויהי ערב ויהי בקר יום אחד'[ב], ומתחילת הלילה עד תחילת הלילה שאחריו הוא יום שלם, ובכל מקום שדנו ואמרו תחילת הימים לגבי יום שלם הכוונה לתחילת הלילה[ג], שתחילת הלילה הוא תחילתו של היום[ד]. ועל פי מנין ימים אלו נקבעים ימי השבתות והמועדים ועוד מצוות, השבת היא יום השביעי אחר שחלפו ששה ימים, והמועדים תלויים במנין הימים מראש חודש, כגון ביום הראשון בתשרי הוא ראש השנה וביום העשירי בו הוא יום הכיפורים, וכן שאר המועדים.

חילוקי המקומות בקביעת זמן היום והלילה

והנה היום והלילה אינם שולטים בכל המקומות שבעולם בזמן שוה, אלא בכל זמן יש מקומות בעולם שבהם נראית החמה והוא יום, ויש מקומות בעולם שאין החמה נראית בהם והוא לילה, והיום והלילה נקבעים בכל מקום לפי מה שנראית ונסתרת החמה באותו מקום[ה]. וסיבת שינוי זמני היום והלילה ממקום למקום הוא מפני שהחמה מהלכת על פני כל הארץ ממזרח למערב ומאירה על העולם כולו בדרך הילוכה, וכאשר באה החמה לתוך אופק המזרחי של כל מקום נראית בו החמה ומאיר היום, וכל זמן שהחמה כנגדו הוא יום, וכשעוברת החמה ממנו ואילך ועוברת את אופק המערבי שלו אינה נראית בו יותר מחשיך הלילה[ו]. ומאחר ומהלך החמה היא ממזרח למערב נמצא שמקדימה החמה לבוא ולהאיר את המקומות שבצד מזרח ומאחרת להאיר את המקומות שבצד מערב, וכל המזרחי מחבירו יומו קודם ליומו של חבירו, וכל המערבי מחבירו יומו מאוחר מיומו של חבירו[ז].

העולם ככדור ואין להקיפו התחלה וסוף ולא מזרח ומערב

אבל מאחר והעולם עגול ככדור כמו שאמרו בירושלמי (ע"ז פ"ג ה"א)[ח] ובמדרש (במד"ר פי"ג סי' יד) 'העולם עשוי ככדור'[ט], והיקף הכדור אין לו קצוות ולא תחילה וסוף, ומחמת כן כל מזרח יש מזרח ממנו וכל מערב יש מערב ממנו. גם ניתן להקיף את הכדור משני צדדיו, וכאשר יצאו שני אנשים ממקום אחד זה פניו למזרח וזה פניו למערב וכל אחד מהם יקיף חצי מהכדור יפגשו זה את זה במקום אחד, ומי שהלך למזרח יחשיב את המקום שבאו אליו שהוא מזרחי לגבי המקום שיצאו משם, ומי שהלך למערב יחשיב את אותו המקום מערבי לגבי המקום שיצאו משם, נמצא שאין לעולם[י] לא מזרח ולא מערב, וכל מקום יכול להחשב גם כמזרחי וגם כמערבי, ואין מקום מזרחי שיקדם יומו למקומות שבמערבו ואין מקום מערבי שיתאחר יומו למקומות שבמזרחו, וכל מקום יכול להחשב גם מזרחי ומוקדם לחבירו וגם מערבי ומאוחר לחבירו.

מהלך החמה ברציפות בלא התחלה וסוף

נמצא שאין לעולם לא קצה מזרחי שכנגדו הוא התחלת הילוך החמה, ולא קצה מערבי שכנגדו הוא סוף הילוך החמה, אלא הילוך החמה הוא היקף ברציפות ממזרח למערב ללא הפסק, ובלא תחילה וסוף, ובכל שעה ושעה החמה מאירה על הארץ בחצי הכדור שכנגדה ובו הוא יום, ובחציו השני של הכדור אין החמה נראית ובו הוא לילה, ובכל שעה ושעה נראית שקיעת החמה ומחשיך היום בקצה המזרחי של חצי הכדור שכנגד החמה, מפני שהחמה הולכת למערב ויוצאת מחוץ לאופק המערבי שלו, וכנגדו בקצה המזרחי של חצי הכדור השני מתחיל היום להאיר, מפני שבאותו זמן באה החמה לתוך אופק המזרחי שלו, שאופק כל מקום הוא בסוף רבע כדור ממנו לכל רוח[יא].

ספק בתאריך היום בהבדלי המקומות

ומתוך כך עולה שבשעה ששקעה החמה והתחיל ליל יום שני במקום אחד, במקומות הסמוכים לו ממערב באותה שעה הוא סוף היום סמוך לשקיעת החמה, ויש כאן ספק אם באותם המקומות עדיין יום ראשון מפני שעדיין לא שקעה בהם החמה ויומם מאחר לבא מפני שהם מערביים לו, או שיומם מקדים לבא ונחשבים מזרחיים לו והמרחק ביניהם גדול כהיקף רוב הכדור, וכבר הוא סוף יום שני הוא והתחלת יום שני בהם היתה כבר בתחילת הלילה שלפניו.

ההולך ממקום למקום משתנה מנין ימי ימיו מימי אנשי המקום

וכן מנין הימים הוא פשוט רק כאשר אדם עומד במקום אחד, שבאותו מקום נראית שקיעת החמה בתחילת הלילה, ורק כאשר יחלוף יום תמים אחר כ"ד שעות נראית שוב שקיעת החמה, ובזה נודע שנשלם היום והתחיל יום חדש, ומשקיעת החמה שאחר יום ראשון מתחיל ליל שני וכן הלאה. אבל אצל ההולך ממקום למקום אינו כן[יא], שהולך לצד מזרח יתקצרו ימיו וקודם שיעברו כ"ד שעות מזמן שנראית לו שקיעת החמה במקום שיצא משם תשקע לו החמה במקום שבא לשם, מפני שהולך נגד הילוכה של החמה ויצא ממקום שהחמה מאחרת לבא ובא למקום שהחמה מקדימה לבא[יב]. ואם יקיף את העולם היקף שלם ויחזור אל מקומו הראשון יצטרפו כל הזמנים שנחסרו

(בראשית א יד) ורבינו בחיי (בראשית א יג-יד) מבארים שבימים הראשונים האור לא האיר על הארץ, ובתליית המאורות ביום הרביעי התחיל האור בארץ כמו שנאמר (בראשית א יז) 'להאיר על הארץ', ומאמר הכתוב 'ויהי ערב ויהי בוקר' הכוונה להיקף גלגל הרקיע בלא מאורות, וכן נראה לפי הגירסא בדברי תרגום יונתן לגבי אור יום ראשון (בראשית א ג) 'יהי נהורא לאנהרא עלאה', דהיינו שהאור יאיר את העליונים ולא בארץ למטה [ראה בביאור יונתן שם מהדו' עוז והדר], ראה בזה עוד בקו התאריך הישראלי (פ"ב).

ב. כן דרש בן זומא במשנה לגבי איסור שחיטת אותו ואת בנו ביום אחד (חולין פג.) 'מה יום אחד האמור במעשה בראשית היום הולך אחר הלילה, אף יום אחד האמור באותו ואת בנו היום הולך אחר הלילה', וכן הדין בשאר דיני התורה, וכן מצינו מפורש במקראות לגבי שביתת ימים טובים, לגבי חג הפסח נאמר (שמות יב יח) 'בראשון בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצת עד יום האחד ועשרים לחדש בערב', ולגבי יום הכיפורים נאמר (ויקרא כג לב) 'מערב עד ערב', באוצר מכתבים מבעל הפני מנחם (סי' רכו) מבאר ששאר המועדים נלמדו מהם, ומזה נדע לכל התורה, עיין שם. ומה שהוצרכו לדרוש דרשה מיוחדת לענין אותו ואת בנו כתב המאירי (שם ד"ה אמר) שהוא מפני שדין זה נכתב בתוך פרשיות קדשים, ולולא הדרשה היו מדמים דינו לדין קדשים שבהם הלילה הולך אחר היום, אבל כל שאר דיני התורה גם בלא דרשה מיוחדת היום הולך אחר הלילה.

ובדברי בעל המאור (כ:) והיסוד עולם (מאמר ב פי"ז) המובאים ברמב"ן (בראשית א ה) שמבארים את הפסוק 'ויהי ערב ויהי בקר' שהכוונה בזמן אחד ובמקומות מחולקים שחצי עולם יום וחצי עולם לילה לפי תנועת הגלגל, עמד באוצר מכתבים מבעל הפני מנחם (סי' רכו) שלפי זה דרשת הגמרא (הנ"ל) מפסוק זה שאמרו 'מה יום אחד האמור במעשה בראשית היום הולך אחר הלילה' אינו מובן, שלדרכם ביום האמור בימי בראשית הערב והבוקר התקיימו בו בזמן אחד, ואין בו לא קדימה ולא איחור. וכן דקדק במה שמצינו מקומות נוספים בגמרא שהלילה קדם ליום בבריאת העולם, כגון מה שביארו את דברי המשנה שהקדימה דין קריאת שמע של ערבית קודם של שחרית (ברכות ב.) "ליף מברייתו של עולם', וכן אמרו (שבת עז:) 'כברייתו של עולם, דברישא חשוכא והדר נהורא', עיין שם.

ג. לגבי זמן תחילת הלילה מבואר בגמרא (ברכות ב: מגילה כ: ועוד) ששקיעת החמה היא עדיין יום, וצאת הכוכבים הוא לילה, ובין השמשות הוא ספק יום ספק לילה, ובבני ציון (ח"א סי' יד ס"ק יב) הוכיח מדברי המשנה באבות (פ"ה מ"ו) 'עשרה דברים נבראו בערב שבת בין השמשות' שכך התחלפו הזמנים גם בימי בראשית, אמנם כמה מהאחרונים החשיבו את זמן תחילת הלילה בימי בראשית משקיעת החמה כדלהלן, וצ"ע.

ד. כך הוא דין תורה, וכתב בקול יהודה על הכוזרי (מאמר ב אות כ הערה ה) שאומות העולם החשיבו את תחילת היום מזמנים אחרים, מהם הקדימו את היום קודם הלילה, ולדרכם תחילת זריחת החמה הוא תחילת היום, ומהם שסברו שתחילת היום הוא בחצות היום, ומהם שסברו שתחילת היום הוא בחצות הלילה, וכן הם נוהגים בזמנינו.

ה. כן כתב בספורנו (ויקרא כג ג) לבאר את כוונת הכתוב 'בכל מושבותיכם', ובתפארת ישראל (ברכות פ"א בועז סק"ג) כתב שהדבר פשוט שכל מקום נוהג לפי הזמנים שבאותו מקום, וכן מוכח מחז"ל והראשונים, וכן נקטו כולם בפשיטות, וכך עולה מן הכתובים כמו שנתבאר, שהלילה והיום תלויים בזמני האור והחושך ומהלך המאורות, וכן בכל המקומות בגמרא ובפוסקים כאשר דנו בזמני היום והלילה דנו לפי ראיית כל אדם בכל מקום שהוא ולא תלו את הדינים לפי ראיית החמה במקומות מיוחדים. אמנם ישנם מקומות בצפון העולם ובדרומו שהיום שלהם ארוך שאין החמה מתכסית מהם כמה הקיפים ברציפות, וכן הלילה ארוך שהחמה נסתרת מהם כמה הקיפים ברציפות, ודנו הפוסקים אם מקומות אלו נגררים אחר זמני היום והלילה במקומות אחרים, ואין כאן מקומו.

ובנחלת יעקב (הלפרין, שו"ת תשובות ראשונות) עמד לברר לגבי זמני עת רצון בשמים כגון בחצות הלילה וכדומה לפי איזה מקום בארץ נקבע, בשולחן ערוך הרב (או"ח מהדו"ת סי' א ס"ח) ובארצות החיים (מלבי"ם, ארץ יהודה סי' א סק"ג, המאיר לארץ ס"ק כח), הכריעו שגם בזה בכל מדינה ומדינה הוא לפי זמן הימים והלילות שלה, כי עת רצון שלמעלה הוא למעלה מגדר המקום והזמן, אלא שמאיר למטה לכל מקום ומקום בזמנו הראוי לו, וראה עוד בחוות יאיר (שו"ת סי' ריט).

ולגבי היתר אכילת חדש שתלוי בזמן הקרבת העומר בירושלים, אמרו במשנה (מנחות סח.) שהרחוקים מותרין מחצות היום ולהלן מפני שהן יודעין שאין בית דין מתעצלין בו, כתב הרמב"ם (פיהמ"ש מנחות פ"י מ"ה) שהכוונה על חצות יום בירושלם שבו הוקרב העומר ולא חצות היום של כל מקום ומקום. ראה בזה עוד בבני ציון (ח"א סי' יד ס"ק כה-כח), אמונת יוסף (חלה פ"א ה"א) ועלה יונה (חשבון המולדות וקו התאריך סק"ד). ודנו באחרונים עוד בדברים התלויים בשני מקומות כגון חמץ במקום אחד ובעליו במקום אחר מתי נאסר בהנאה, אם הולכים אחר מקום החמץ או לפי מקום הבעלים, ראה היומם (סי' כו).

ו. בגמרא (ב"ב כה:) נחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע כיצד החמה מקפת את העולם, ראה חוות יאיר (שו"ת סי' ריט).

ז. וכן מצינו שצד מזרח מכונה במקראות 'קדם' וצד מערב מכונה 'אחור', כמו שכתוב (איוב כג ח) 'הן קדם אהלך ואיננו, ואחור ולא אבין לו', ופירשו המפרשים שהכוונה למזרח ומערב, ובחזקוני (שמות י יג) מבאר טעם הדבר שהוא על שם מהלך החמה, שהמזרח שהחמה מקדימה לזרוח בו נקרא 'קדם' והמערב שהחמה מאחרת מלזרוח בו נקרא 'אחור', ובקול יהודה על הכוזרי (מאמר ב סי' יט) דייק כן מלשון הפסוק 'קדמה מזרחה'.

ח. הובא בתוספות (ע"ז מא. ד"ה ככדור).

ט. בשבות יעקב (שו"ת, ח"ג סי' כ) כתב על דברי האומרים שהעולם הוא ככדור, שהוא נגד משמעות הגמרא (חגיגה יב.) שאמרו ששיעור המרחק שמקצה השמים עד קצה השמים ושיעור המרחק שמן הארץ ועד הרקיע שוים, ואם הארץ ככדור והשמים מקיפים אותה מכל צד, נמצא שהארץ עומדת באמצע כדור השמים, וממזרח השמים עד מערב השמים יש מרחק כפול מהמרחק שבין הארץ לשמים, וכבר עמדו בקושיא זו בתוספות רי"ד (שם ד"ה אידי) ושאר מפרשים, ותירצו אותה, עיין שם.

י. בפני יהושע (כ: בתוספות ד"ה חצות) כתב 'כל מה שכתב בעל המאור ז"ל בחכמת התכונה בענין כדור הארץ מצאתי סעד לדבריו מספר הזהר על פי חכמת הקבלה בכמה מקומות, והדברים ברורין ודו"ק'. ובערוך לנר (כ: בגמרא ד"ה ותמני) כתב שמצא סעד לדבריו בדברי הזוהר רק במקום אחד, והוא מה שכתוב בזוהר (ויקרא י.) שכל הישוב מתגלגל ככדור, ויש ישוב של בני אדם גם עליו וגם תחתיו, וכאשר מאיר היום לאלו מחשיך הלילה לאלו שכנגדם, עיין שם.

יא. כמבואר בנחמד ונעים (סי' קסב) בארוכה.

יב. ושיעור קיצור היום הוא לפי שיעור המרחק בין המקום שיצא משם למקום שבא לשם, וכדלהלן.

מהימים שלו ליום תמים, ונמצא שנוסף לפי חשבונו יום אחד יותר מחשבון אנשי המקום היושבים במקומם, וכאשר יחול יום ראשון לפי חשבונם לפי חשבונו יחול יום שני. וההולך לצד מערב יתארכו ימיו ואחר שיעברו כ"ד שעות משעה שנראית לו שקיעת החמה במקום שיצא משם עדיין לא תשקע החמה במקום שבא לשם, מפני שהולך כדרך הילוכה של החמה ויצא ממקום שמקדימה החמה לבא ובא למקום שמאחרת החמה לבא[יג]. ואם יקיף את העולם היקף שלם ויחזור אל מקומו הראשון יצטרפו כל הזמנים שנוספו על הימים שלו ליום תמים, ונמצא שנחסר לפי חשבונו יום אחד פחות מחשבון אנשי המקום הישובים במקומם[יד], וכאשר יחול יום ראשון לפי חשבונם לפי חשבונו יחול יום השבת. ויש ספק אם ההולך ממקום למקום צריך לחשב את הימים לפי חשבונו או לפי חשבון אנשי המקום, ואם צריך לחשב את הימים לפי חשבונם של אנשי המקום יש ספק היכן ישנה את יומו כדי להשתוות עם אנשי המקום.

מקורות

נידון זה לא נזכר בשום מקום בגמרא ובפוסקים הקדמונים, מכל מקום מצינו בכמה מן הראשונים שדנו בשאלה זו, אמנם לא עלה הנדון לפניהם כהלכה למעשה, ולא דנו כיצד ינהגו היהודים שבמקומות הרחוקים מארץ ישראל לגבי קביעת ימי שבת ומועד, איזה מן המקומות יקדימו את ימי שבת ומועד קודם ארץ ישראל ואיזה מהם יאחרו, ולא דנו כיצד ינהגו ההולכים ממקום למקום ועוברי הים באניות לענין קביעת שבתות ומועדים, אולם בספר העיבור[טו] (מאמר א שער י, מאמר ב שער ז) ויסוד עולם[טז] (מאמר ב פרק יז) שעוסקים בחכמת התכונה ביארו ענין זה.

בספר הכוזרי (מאמר ב סי' כ) שבא לתת מענה וראיה לדת המושפלת, ביאר ענין זה כתשובה על קושיית מלך כוזר (שם סי' יט) שהקשה על דבריו (שם סי' יח) 'ודע כי שבתות ה' ומועדי ה' אמנם הם תלויים בנחלת ה'', מפני מה אין הימים מתחילים מארץ ישראל שהיא נחלת ה'. בעל המאור (כ:) ביאר ענין זה כהקדמה לביאור ברייתא דסוד העיבור, שנתבארו בה כללי קביעת ראשי החדשים, ואכן על פי הקדמה זו מבאר את דברי הברייתא והגמרא באיזה זמן יחול מולד הלבנה כדי לקבוע בו ביום ראש חודש, ובאיזה זמן יש לדחות את קביעת ראש חודש למחר[יז]. והראב"ד בספרו כתוב שם (שם) הזכיר את הענין בתוך השגתו על דרכו של בעל המאור בביאור הברייתא. וגם התשב"ץ (שו"ת ח"א סי' קה)[יח] הזכיר ענין זה בתוך דבריו בביאור סוגיא זו. וכן באחרונים בביאור סוגיא זו עמדו בדבריהם.

בדברי חכמי הדורות שאחריהם מצינו שדנו בדבר הלכה למעשה, הרדב"ז (שו"ת ח"א סי' עו) דן בענין הבדלי השעות שבין המקומות, ויש שפירשו שכוונתו לנידון זה[יט], הרמ"ק בספרו שיעור קומה (אות נב), מור וקציעה[כ] (או"ח סי' שדמ), מחר חודש (פירנצי תקנד)[כא] ארצות החיים (מלבי"ם, ארץ יהודה סי' א סק"ג). ובדורות האחרונים שהתרבו עוברי הים באניות המפליגים למרחקים והדבר נוגע להם למעשה דנו הרבנים בהלכה זו, דבריהם נכתבו בכתבי עת ונלקטו בקונטרס דברי חכמים (ורשה תרלו), ובשנת תש"א כאשר גלו יהודים רבים לעיר קובה שביפן נשלחה לרבנים שבארץ ישראל שאלה זו, כיצד עליהם לנהוג שם בענין קביעת שבת ויום הכיפורים, ודנו הרבנים בדבר, ומאז התחברו כמה קונטרסים וחיבורים לבאר הלכה זו.

הכרעת השאלה על ידי נטיית קו המבדיל בין המזרח למערב

רבים מהם קבעו שכדי למצוא פתרון לשאלה זו צריך לנטות קו מצפון העולם לדרומו שהוא יחשב כקצוות העולם והוא הגבול בין המזרח והמערב, כדברי הכוזרי שכתב (שם) 'ואין להמלט ממקום משתתף, תהיה תחלת מזרחו ואחרית מערבו', שממזרח הקו נחשב קצה המערבי של העולם וממערב הקו נחשב הקצה המזרחי של העולם, ובזה נפשטים כל הספיקות.

הכרעת הספק בהפרשים שבין המקומות

הספק הראשון על ההבדלים שבין המקומות, מי מקדים ומי מאחר, הכלל הוא שכל המזרח מחבירו קודם לחבירו, וכל המערב לחבירו מאוחר לחבירו, ובלבד שלא יעבור את הקו. דהיינו שאופן מדידת היחס בין המקומות לקבוע איזה מקום נחשב מזרחי ואיזה מקום נחשב מערבי הוא דווקא מאותו צד שהקו אינו עובר ביניהם, וגם באופן שהמרחק שביניהם גדול מאוד מאותו צד וסמוכים הם זה לזה מצד אחר מודדים מהצד שהקו אינו עובר, מפני שבצד האחר הקו מפריד ביניהם, והמקומות הסמוכים זה לזה משני צידי הקו נחשבים כמרוחקים זה מזה בכדי היקף רוב הכדור שקביעת המזרח והמערב נקבעת לפי הכוון שהקו אינו עובר בו. לכן עולה שמשני צדי הקו הכלל הוא להיפך שהמזרחי מאוחר והמערבי מוקדם, מפני שמזרחו של הקו נחשב קצה מערב העולם ויומו מאוחר אחר כל המקומות שבעולם, ומערבו של הקו נחשב קצה מזרח העולם ויומו מוקדם קודם כל המקומות שבעולם.

הפרש הזמן שבין המקומות

ומאחר ויום שלם שהוא זמן היקף שלם של החמה סביב העולם משעה שהתחילה את ההיקף עד שתחזור אל מקומה הראשון, והוא מהלך ש"ס מעלות[כב] בכ"ד שעות, נמצא לפי חשבון זה חצי היקף החמה דהיינו מהלך ק"פ מעלות ממזרח למערב בחצי יום דהיינו י"ב שעות, ורביע היקף דהיינו צ' מעלות ברביע יום דהיינו ו' שעות, ובשעה אחת שהוא אחד מכ"ד של היום מהלכת החמה ט"ו מעלות ממזרח למערב. מרחק זה הוא הפרש הזמן שבין המקומות, שכל המזרחי מחבירו ט"ו מעלות, יומו קודם מיומו של חבירו שעה אחת, וכל המערבי מחבירו ט"ו מעלות יומו מאוחר מיומו של חבירו שעה אחת שהוא מהלך החמה בשעה, והמזרחי מחבירו צ' מעלות שהם מהלך החמה בו' שעות יומו קודם מיומו של חבירו ו' שעות, והמזרחי מחבירו ק"פ מעלות שהם מהלך החמה ב"ב שעות יומו קודם מיומו של חבירו י"ב שעות, והמזרחי מחבירו קרוב לש"ס מעלות שהם מהלך החמה קרוב ליום שלם, והוא המקום הסמוך לקו ממערבו, יומו מוקדם מיומו של המקום הסמוך לקו ממערבו כמעט כיום תמים.

ההולך ממקום למקום משנה את מניינו בשעה שעובר את הקו

וכן הספק השני לגבי ההולכים ממקום למקום נפתר, שכל אחד מונה את הימים לפי המנין של המקום שנמצא שם, והכלל הוא שכל זמן שאינו עובר את הקו ממשיך למנות את הימים לפי חשבונו בין אם יומו ארוך יותר מכ"ד שעות ובין אם יומו קצר פחות מכן[כג], בכל האופנים משעה ששקעה החמה במקום שיצא משם ועד שתשקע במקום שבא לשם הוא יום אחד ואחר כך מתחלף היום. אבל בשעה שעובר את הקו צריך לשנות את חשבונו, העובר ממזרח למערב מוסיף יום על חשבונו, כגון אם בשעה שהיה במזרח הקו היה יום ראשון כשבא למערבו מונה יום שני, נמצא שהעובר בשעת חצות היום את הקו ממזרח למערב, קודם שעבר היה חצות יום ראשון ואחר שעבר כבר סמוך לחצות יום שני, וצריך לדלג יום. והעובר ממערב למזרח מחסר יום מחשבונו, כגון אם בשעה שהיה במערב הקו היה יום שני כשבא למזרחו מונה יום ראשון, נמצא שהעובר בשעת חצות היום את הקו ממערב למזרח, קודם

יג. ושיעור אריכות היום הוא לפי שיעור המרחק בין המקום שיצא משם למקום שבא לשם, וכדלהלן.

יד. ומי שיקיף את העולם לכוון מערב במשך כ"ד שעות כדרך הילוך החמה ויחזור למקומו הראשון, לא תשקע ולא תזרח לו השמש כלל, אלא אם יצא בחצות היום ביום ראשון, כשיחזור שוב אל מקומו הראשון עדיין חצות היום ולא שקעה לו החמה בינתיים ועדיין יום ראשון הוא לפי מניינו, אבל לאנשי המקום כבר שקעה השמש בינתיים, וחצות יום השני הוא.

טו. הראב"ד בכתוב שם (כ:) אחר שכתב שדברי בעל המאור (שם) לקוחים מדברי הכוזרי ומחיבורי רבי אברהם ברבי חייא הספרדי מחבר ספר העיבור, כתב 'אין לנו ללמד מדברי מי שאינו מאנשי התלמוד לפי שהם מסבבים פני ההלכה לדבריהם כאשר לא כן', וכתב בבית אהרן וישראל (גליון קמט עמ' קו) שכתב כן לפי ערך שאר חכמי דורו אבל הראשונים שאחריהם הביאו דבריהם, ויש שפירשו שדבריו אינם מכוונים כלפיהם, שהם היו מחכמי התלמוד, וכוונתו שאין להכריע כדבריהם כנגד החולקים עליהם מחמת שחכמי התכונה מסכימים עימהם. והחזון איש (או"ח סי' סד במכתב הראשון) מנה אותם בכלל 'תשעה חמורי עולם', וכן שאר האחרונים סמכו על דבריהם.

טז. חיברו רבינו יצחק הישראלי תלמיד הרא"ש. רבי שמחה זעליג אבד"ק בריסק (נדפס בתלפיות שנה ב חוברת א-ב עמ' 177, ובקו התאריך הישראלי פרק פד, וב'האיש וחזונו' הערה 2) כתב 'ובעל היסוד עולם היה רק מלומד בחכמות ולא פוסק', אבל החזון איש (שם) מנה גם אותו בין 'תשעה חמורי עולם', וכן שאר האחרונים דנו בדבריו והחשיבוהו לבר פלוגתא עם הבעל המאור, ומהם שהכריעו להלכה כדבריו, כדלהלן.

יז. גם שאר הראשונים הנזכרים דנו בתוך דבריהם בביאור הברייתא דסוד העיבור לפי דרכם.

יח. ראה מה שכתב עוד בסוגיא זו (ח"ג סי' רטו-רטז).

יט. ראה להלן בדעת הסוברים שאין קו תאריך.

כ. ובספרו מטפחות ספרים (יעב"ץ, ח"ב פ"ח אות יג) עמד גם כן בשאלה זו אודות היושבים באיי פיליפו שחלקם באו ממזרח וחלקם ממערב, ואנשי המקום מחולקים במנין הימים.

כא. נדפס בספר מתנת יד.

כב. הקדמונים חילקו את היקף גלגל הרקיע לש"ס חלקים, וחלקים אלו מכונים בשם מעלות, כמו שכתב הרמב"ם (קידוש החודש פי"א ה"ז) 'הגלגל מחולק בשלש מאות ושש מעלות'. וכ"כ בעל המאור (שם) 'ממעלות הרקיע שהם שלש מאות ושש מעלות ברקיע כולו'. וכן מצינו בברייתא דשמואל הקטן (פ"ח) שכתב שיש י"ב מזלות ברקיע, ובכל אחד ואחד יש שלושים חלקים 'נמצאו שנים עשר מזלות ש"ס חלקים'. ובמאמר שבת בראשית ושבת סיני (תלפיות שבט אדר תש"ד) ציין לבאר כך גם את דברי הגמרא (ברכות לב:) 'שנים עשר מזלות בראתי ברקיע ועל כל מזל ומזל בראתי לו שלשים חיל', עיין שם.

אבל בהיומם (סי' ב אות א הערה 1) כתב שלדעת חז"ל מתחלק לשס"ה חלקים כמנין ימות החמה, על פי דברי הירושלמי (ר"ה פ"ב ה"ד) שקודם ביאור מהלכי המאורות בשמים כתב 'שלש מאות ששים וחמש חלונות ברא הקדוש ברוך הוא שישתמש בהן העולם. מאה ושמונים ושתים במזרח ומאה ושמונים ושתים במערב ואחד באמצעו של רקיע שממנו יצא מתחילת מעשה בראשית'. ראה ב'המאור' (אדר תשי"ג עמ' 35) שהאריך במקורות בענין זה.

כג. היומם (סי' ו אות ה הערה 1) דן אם צריך להשלים את השעות שנחסרו ביומו בשמירת שבת.

שעבר היה סמוך לחצות יום שני ואחר שעבר עדיין חצות יום ראשון וחוזר ומונה שוב את יום האתמול[כד].

כינויי הקו בלשונות הראשונים והאחרונים

מקום הקו מכונה בלשון הראשונים 'מקום תחילת הימים', דהיינו שממקום זה מתחיל היום להתחלף בעולם, ובשעת תחילת הלילה באותו מקום מתחיל יום חדש בעולם. כגון כשתשקע החמה אחר יום ראשון חל באותו מקום תחילת ליל שני, ואחריו כשתשקע החמה בכל המקומות ממערבו מתחיל בהם ליל שני, אבל קודם שתשקע בהם החמה עדיין הוא יום ראשון, וכשתחזור ותשקע החמה באותו מקום 'תחיל יום שלישי ובשאר העולם עדיין יום שני, וכן הלאה. ובדורות האחרונים כינו את הקו בשם 'קו התאריך' דהיינו שקו זה מבדיל בין התאריכים, שבמזרחו של הקו התאריך מאוחר ביום אחד אחר התאריך שבמערבו של הקו, כגון כאשר התאריך ממזרח הקו א' בניסן במערבו של הקו התאריך ב' בניסן, וכן הוא בכל הימים. ובלשון הפוסקים בדור הקודם מכונה הקו בלע"ז בשם 'מרדיאן'[כה].

ביאור נידון הראשונים והאחרונים

ין נשאר לברר היכן הוא מקומו של הקו, ובדבר זה דנו הראשונים ונחלקו האחרונים בביאור כוונתם, ונאמרו דעות שונות אודות מקומו של קו התאריך, ומהם יש גם כאלו שהתנגדו לגמרי לנטיית קו הקובע את מקום תחילת הימים, ויתבארו דבריהם אי"ה באריכות להלן כל אחד במקומו, ונבאר כאן רק את עיקרי הטעמים כיצד נקבע מקומו של הקו היכן הוא המקום הראוי לתחילת הימים[כו].

חלוקת העולם

וקודם ביאור הטעמים יש להקדים ולבאר את חלקי העולם. הראשונים חילקו את העולם לשני חלקים שוים, דהיינו ק"פ מעלות ממזרח למערב בכל חצי מהכדור, את חצי הכדור שבו נמצאת היבשה הגדולה שהיא יבשות אסיה אירופה ואפריקה הסמוכים זה לזה, כינו בשם 'ארץ'[כז] או 'ישוב' או 'חצי הכדור העליון', ואת חציו השני של הכדור כינו בשם 'ים' או 'תהום' או 'חצי הכדור התחתון'[כח]. אמנם גבולות שני חצאי הכדור אינם ברורים מצד המציאות, מפני שבקו ארץ ישראל[כט] הנמצאת במעלה ל"ג מצפון קו השוה, מקצה היבשה המזרחי שהוא חוף סין ועד קצה היבשה המערבי שהוא חוף פורטוגל כתבו באחרונים שיש רק קנ"ו מעלות בקירוב[ל], נמצא שגודל היבשה בקו זה הוא כ"ד מעלות פחות מחצי הכדור שהוא ק"פ מעלות, ובקו צפון נמשכת היבשה במזרח עוד ל' מעלות והוא יותר מחצי כדור, ואינו מבורר כיצד חישבו הראשונים שנקטו שהישוב ק"פ מעלות ויש הבדל בין קצה מזרח הישוב לקצה מערב הישוב י"ב שעות, ונחלקו האחרונים בכוונת הראשונים בדבר זה אם יש להוסיף עוד כ"ד מעלות אחר קצה היבשה שנכלל בכלל הישוב או לא, ולדעת הסוברים שיש להוסיף, היכן יש להוסיפם מן המזרח או מן המערב.

הידיעות אודות חצי כדור התחתון

בדורות הקדמונים לא נודע שיש ישוב לבני אדם בחצי הכדור התחתון, וכך פתח ספר העיבור את ספרו (מאמר א שער א) וכתב 'הארץ חציה יבשה ושם הוא הישוב, וחציה השני טבוע בתוך מימי אוקיינוס ואין בו ישוב', וכן כתב לגבי קצה מערב הישוב (מאמר א שער ד) 'והמקום הזה הוא סוף הישוב בארץ ואין אחריו כי אם מימי אוקינוס אשר אין אדם עובר בהם'. וכן כתב ביסוד עולם (מאמר ב פ"ב) 'נחלק כדור הארץ לשני חצאין, האחד מגולה לאויר והוא היבשה וכו' וחציו השני מכוסה במים', וכן לגבי נידון תחילת הימים כתב (שם פי"ז) על מי שפירש את הלכות חצי כדור התחתון 'השתדלו לתת סדר נכון לפי סברתם לדגי הים הגדול', והוא עצמו לא פירש כלל את הלכות חצי כדור התחתון, כדלהלן[לא]. בתשב"ץ (ח"ג סי' רטו) מבואר שיש עוד ישוב באיי הים שמתאחר יומם ב' שעות אחר קצה מערב היבשה[לב]. ובערוך לנר (כ: ד"ה ותמני) מפרש שהטעם שהראשונים כינו את חצי כדור התחתון 'ים' או 'תהום' הוא על פי הנחה זו, אבל אחר שנודע שיש ישוב גם בחצי התחתון[לג] וכמבואר בזוהר (ויקרא י.)[לד], צריך לקרוא גם למקום זה 'ארץ'. אבל בחזון איש (או"ח סי' סד אות א סק"ב, מכתב ד"ה השקפה) מבאר שכינוי זה שייך גם כאשר נודע מהישוב התחתון, מפני שישוב חצי העליון הוא העיקר שבו מקומות המקודשים ובו היה תחילת הישוב, והיבשה שבחצי התחתון נחשבת כאיי הים[לה], ויתכן שהיו מן הראשונים שידעו מישוב זה שידיעה זו מקודמת ומוזכרת בזוהר.

הישוב שבחצי העליון

דבר נוסף מבואר בנחמד ונעים (סי' סו) שגם בחצי הכדור העליון דעת הקדמונים שאין ישוב בחצי הדרומי, וגם החצי הצפוני לא כולו מיושב, שבמקומות הסמוכים לקצה הצפוני אין ישוב מחמת הקור ובמקומות הסמוכים לקו המשוה אין ישוב מחמת החום, וכל הישוב עומד בשבעת האקלימים שבין הקו המשוה ובין הצפון[לו].

המקומות שדנו הראשונים עליהם

ונידון הראשונים נאמר על ארבע מקומות בעולם, שדנו עליהם מי מהם מוקדם ומי מהם מאוחר ושיעור הפרש השעות שביניהם, ומהם נקיש ונדע גם את דיני שאר המקומות שביניהם. ולצורך זה חילקו את העולם לארבעה רבעים שוים, והמרחק בין מקום למקום הוא צ' מעלות, וההפרש שביניהם הוא ו' שעות, ואלו הם ארבעת המקומות: א. 'קצה המזרח' דהיינו קצה הישוב המזרחי, ב. 'קצה המערב' דהיינו קצה הישוב המערבי, ג. 'אמצע הישוב' או 'טבור הארץ', ד. 'טבור הים' או 'לב ים' או 'נקודת התהום' דהיינו המקום שכנגד טבור הארץ שהוא רחוק ממנו ק"פ מעלות מכל רוח. ומקומם של ארבעת מקומות הללו תלוי בנידון שנתבאר היכן הם קצות חצי הכדור של הישוב, בעל המאור (שם) כתב שקצה המזרח הוא בסין וטבור הארץ בירושלים והמרחק ביניהם ו' שעות שהם צ' מעלות[לז], אבל שאר הראשונים

כד. לגבי העובר את קו התאריך ישנם שאלות הלכתיות רבות, כגון העובר באמצע שבת או יום טוב, ממקום חול למקום קודש או להיפך אם מותר במלאכה, וכן לענין דיני היום כגון עינוי ביוה"כ וחמץ בפסח. ולמי שעובר ממקום שעבר זמן חיוב המצוה למקום שעדיין לא עבר, וכן להיפך, ממקום שעדיין לא נתחייב למקום שכבר עבר אם הוא מחויב ויכול לקיים מצותו. וכיצד מונים את הימים לגבי שמונת 'ימי מילה' נקיים וספירת העומר וכדומה, ובאחרונים הרחיבו בזה.

כה. במשפטי עוזיאל (שו"ת כרך ג או"ח סי' כט) כתב ששורש תיבה זו היא מהכוזרי המקורי שנכתב בערבית, שכתב 'מודע מושתרך' ותרגומו העברי 'מקום משתתף'.

כו. אומות העולם ישבו גם כן על מדוכה זו כיצד למנות את הימים, כמו שהעיד במטפחות ספרים (יעב"ץ, ח"ב פ"ח אות יג) שהיושבים באיי פיליפו חלקם באו ממזרח וחלקם ממערב ולכן יושבי המקום מחולקים ביניהם במנין הימים. ברבות הימים באו להסכמה לקבוע את העיר גרינ'ץ' למרכז העולם ואת חצי העולם ממנה ולמזרח כינו מזרח העולם, ואת חצי העולם ממנה ולמערב כינו מערב העולם, וספרים את המעלות לפי המרחק מגרינ'ץ', כגון כשאומרים צ' מעלות מזרח הכוונה מרחק צ' מעלות ממזרח לגרינ'ץ', וכאשר אומרים צ' מעלות מערב הכוונה מרחק צ' מעלות ממערב לגרינ'ץ', ובגבול המזרח והמערב דהיינו ק"פ מעלות מגרינ'ץ' שהם קמ"ה מעלות ממערב ירושלים קבעו את קו התאריך הבין לאומי, אבל לא קבעו קו ישר מצפון לדרום כדי לא לחצות יבשה ולא לחלק בין קבוצות איים ובכמה מקומות הקו נוטה למזרח, וגם שינו את מקומו לפי הצורך, כגון יושבי אלסקה בשנים שהיו תחת שלטון רוסיה הקדימו את ימיהם כרוסיה הנחשבת מזרח העולם, ומשנת תרכ"ז כשנכנסו תחת שלטון אמריקה שינו את מנהגם ואיחרו את ימיהם כאמריקה הנחשבת מערב העולם. ומכל מקום הסכמי האומות אינם קובעים כלל לדיני התורה.

כז. ביניי זה הוא על פי מה שנאמר בפסוקי בריאת העולם (בראשית א י) 'ויקרא אלהים ליבשה ארץ'.

כח. כך מבואר באוצר נחמד על כוזרי (מאמר ב אות יט, הקדמה ה), ועוד. הראשונים כינו את המזרח והמערב עליון ותחתון ואת צפון ודרום צדדים, לא כהסכמת אומות העולם בזמנינו שכינו את הצפון והדרום עליון ותחתון ואת המזרח והמערב צדדים. וגם את קו מזרח מערב כינו הראשונים אורך ואת קו צפון דרום כינו רוחב, ובספר העיבור (מאמר א שער ה) מבאר שהטעם הוא מפני שהישוב ממזרח למערב ארוך יותר נקרא אורך, ומצפון לדרום קצר יותר נקרא רוחב, ולא כאומות העולם שכינו את קו צפון דרום אורך ואת קו מזרח מערב רוחב.

כט. בבעל המאור מפורש שמקום המדידה הוא בפלך הרביעי, שבו ארץ ישראל, אבל בשאר הראשונים אינו מפורש היכן מדדו.

ל. כך כתב באוצר נחמד על הכוזרי (מאמר ב אות יט, הקדמה ז) על פי דברי בעל המאור שסין כינו מערב העולם, וספרים את המעלות לפי המרחק מגרינ'ץ', כגון כשאומרים צ' מעלות ממזרח לגרינ'ץ', וכאשר אומרים צ' מעלות מערב הכוונה מרחק צ' מעלות ממערב לגרינ'ץ', ובגבול המזרח והמערב דהיינו ק"פ מעלות מגרינ'ץ' שהם קמ"ה מעלות ממערב ירושלים קבעו את קו התאריך הבין לאומי, אבל לא קבעו קו ישר מצפון לדרום כדי לא לחצות יבשה ולא לחלק בין קבוצות איים ובכמה מקומות הקו נוטה למזרח, וגם שינו את מקומו לפי הצורך, כגון יושבי אלסקה בשנים שהיו תחת שלטון רוסיה הקדימו את ימיהם כרוסיה הנחשבת מזרח העולם, ומשנת תרכ"ז כשנכנסו תחת שלטון אמריקה שינו את מנהגם ואיחרו את ימיהם כאמריקה הנחשבת מערב העולם. ומכל מקום הסכמי האומות אינם קובעים כלל לדיני התורה.

כז. ביניי זה הוא על פי מה שנאמר בפסוקי בריאת העולם (בראשית א י) 'ויקרא אלהים ליבשה ארץ'.

כח. כך מבואר באוצר נחמד על כוזרי (מאמר ב אות יט, הקדמה ה), ועוד. הראשונים כינו את המזרח והמערב עליון ותחתון ואת צפון ודרום צדדים, לא כהסכמת אומות העולם בזמנינו שכינו את הצפון והדרום עליון ותחתון ואת המזרח והמערב צדדים. וגם את קו מזרח מערב כינו הראשונים אורך ואת קו צפון דרום כינו רוחב, ובספר העיבור (מאמר א שער ה) מבאר שהטעם הוא מפני שהישוב ממזרח למערב ארוך יותר נקרא אורך, ומצפון לדרום קצר יותר נקרא רוחב, ולא כאומות העולם שכינו את קו צפון דרום אורך ואת קו מזרח מערב רוחב.

כט. בבעל המאור מפורש שמקום המדידה הוא בפלך הרביעי, שבו ארץ ישראל, אבל בשאר הראשונים אינו מפורש היכן מדדו.

ל. כך כתב באוצר נחמד על הכוזרי (מאמר ב אות יט, הקדמה ז) על פי דברי בעל המאור שסין

צ' מעלות ממזרח ירושלים, ודברי הרמב"ם (קידוש החודש פי"א הי"ז) שירושלים נוטה מאמצע הישוב למערב כ"ד מעלות, נמצא שהיא רחוקה מקצה המערב ס"ו מעלות, ובין שניהם אין אלא קנ"ו מעלות. אמנם גם זה אינו מוסכם, בספר העיבור לאבן עזרא כתב שירושלים רחוקה רק ס"ג מעלות ממערב, בספר התכונה לרבי חיים ויטאל (פ"א) הביא מחלוקת אם ירושלים רחוקה מהמערב ס"ו מעלות או ס"ז ומחצה, ומן האיים הרחוקים שבמערב יש להוסיף עוד י"ז ומחצה מעלות, עיין שם. ובאוצר נחמד עצמו כתב שעל פי המפות מירושלים עד קצה המערב יש רק נ"ה מעלות. וגם לגבי קצה המזרח כתב היומם (סי' ח אות ב, סי' כג אות ה) שלא מצא את המקום שגבול הים במרחק צ' מעלות ממזרח ירושלים, וכן הסכים החזון איש (או"ח סי' סד אות א סק"ו) שמירושלים עד סין חסר מעט מצ' מעלות, בהפרדס (שנה כח חוברת ה) כתב שכוונתו למקומות בצפון סין שלנו ששם גבול הים הוא צ' מעלות מארץ ישראל באותם הימים נחשבו לארץ סין.

לא. ראה בקו התאריך הישראלי (פי"ב) מקורות ונידונים נוספים בדברי הראשונים.

לב. באחרונים הוסיפו שגם שטח היבשה לא נודעה בשלמותה, והיה מקובל שסין הוא קצה המזרחי של היבשה, ולא נודע משטח סיביר השוכנת בצפון שבולטת עוד ל' מעלות למזרח, כדלהלן.

לג. בנחמד ונעים (סי' סד) דחה את דברי כל הקדמונים שאמרו שחצי כדור התחתון כולו ים, מבואר באוצר נחמד על כוזרי (מאמר ב אות יט, הקדמה ו) שבשנת רנ"ו לאלף השישי נודע מהיבשה אמריקה, וכן בקול יהודה על הכוזרי (הערה א) כתב שמקרוב העידו שיש יבשה בחצי השני.

לד. וזה לשון הזוהר 'כל ישובא מתגלגל בעיגולא ככדור אילן לתתא ואילן לעילא, וכל אינון בריין משניין בחזוייהו משינוייא דאוירא כפום כל אתר ואתר, וקיימין בקיומייהו כשאר בני נשא, ועל דא אית אתר בישובא כד נהיר לאילין חשיך לאילין, לאילין יממא ולאילין לילא' [כל הישוב מתגלגל בעיגול ככדור, אלו למטה ואלו למעלה, וכל אלו הבריות משונות במראיתם משינויי האויר לפי כל מקום ומקום, ועומדים בקיומם כשאר בני אדם, ולכן יש מקום בישוב שכאשר מאיר לאלו חושך לאלו, לאלו יום ולאלו לילה].

לה. בהמאור (אדר תשיג עמ' 40) סייע לדבריו מדברי המדרש כונן שכתב 'רוב מערבית ובו איים רבים ועמים רבים', שהחשיב את היבשה שבחצי התחתון כאיי הים.

לו. וכן כתב בספר העיבור (מאמר א שער ה) 'אם אדם מתחיל להלך מצד אחד הן לפאת צפון הן לפאת דרום אינו מגיע לאחריתו, או מרוב הקור או מרוב החום'.

לז. באחרונים (הובאו דבריהם בהערות לעיל) כתבו שהמרחק בין ירושלים לקצה סין הוא פחות מצ' מעלות וחסר מהפרש ו' שעות בין ארץ ישראל לסין שנאמרו בבעל המאור, בחזון איש (או"ח סי' סד אות א סק"ו) נקט שדברי בעל המאור נאמרו על הנקודה הרחוקה צ' מעלות מירושלים בים הסמוך לסין, וכן נקטו שאר האחרונים, וראה עוד להלן בביאור דעת בעל המאור.

כתבו שירושלים אינה בטבור הארץ[לח], שטבור הארץ הוא כ״ד מעלות בקירוב ממזרח לירושלים, ולפי זה קצה המזרח הוא כ״ד מעלות ממזרח סין, וכן לגבי מקומם של טבור הים וקצה המערב יש הפרש של כ״ד מעלות בין הדעות הנזכרות, שהמרחק בין כל ארבעת המקומות שוה.

הטעמים כיצד לקבוע היכן הוא מקום קו התאריך

שלשת הטעמים לקביעת מקום הקו

ועיקרי הטעמים כיצד לקבוע את מקומו של קו התאריך הם שלשה, א. שהימים נמשכים והולכים אחר שבעת ימי בראשית, והימים מתחלפים עד היום באותו מקום שהתחלפו בבריאת העולם. ב. שהימים מתחילים בקצה המזרחי של הישוב. ג. שדיני המצוות עיקרם בארץ ישראל ירושלים ומדבר סיני, ושאר המקומות טפלים להם. ונחלקו האחרונים איזה טעם עיקר, וגם בכל אחד מן הדרכים הנזכרים עדיין נופלים ספיקות כיצד לקבוע היכן הוא המקום הנקבע לקו התאריך כמו שיתבאר.

מחלוקת בטעם שגרר אחר ימי בראשית

בטעם הראשון שהימים נמשכים והולכים אחר ימי בראשית נחלקו האחרונים בדעת הראשונים[לט]. יש אומרים שכך הוא על פי הטבע שהימים נמשכים זה אחר זה, וכל יום מתחיל באותו מקום שהתחיל היום שקדם לו, ויש חולקים שאין הולכים אחר ימי בראשית, אלא על כגון זה נאמרו דברי הגמרא (שבת קלה. ב״ב קי:) ׳נתנה תורה ונתחדשה הלכה׳, שלגבי מצוות התורה מונים את הימים לפי מה שנקבע במתן תורה, ובקו התאריך הישראלי (פע״א) הוכיח כן מדברי הרמב״ם בפירוש המשניות (חולין פ״ז מ״ו) שכתב ׳שכל מה שאנו נזהרים ממנו או עושים אותו היום אין אנו עושים זאת אלא מפני צווי ה׳ על ידי משה, לא מפני שה׳ צוה בכך לנביאים שקדמוהו׳, נמצא שמצוות שבת ודיניה התחדשו במתן תורה ואינם תלויים בימי בראשית[מ]. אמנם יש שכתבו ששביתת שבת קשורה לימי בראשית, מפני שטעם מצות שבת היא זכר לשבת בראשית כמו שנאמר בטעם שביתת שבת (שמות כ יא) ׳כי ששת ימים עשה ה׳ את השמים ואת הארץ את הים ואת כל אשר בם וינח ביום השביעי׳, ולכן זמן שביתת שבת הוא בזמן השביתה שבמעשי בראשית[מא], וכשם שלענין שבת מונים את הימים אחר ימי בראשית כך גם בשאר מצוות התורה מונים את ימי בראשית, שאין לחלק ביניהם[מב].

מחלוקת אם ימי בראשית היו ימים מקומיים או ימים עולמיים

לדרך זו יש לברר כיצד היה מנין אותם הימים. והדבר תלוי בכמה דברים, האחד, מה שנחלקו המפרשים בכוונת התורה במה שנאמר ׳ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד׳ ׳יום שני׳ וכן הלאה. יש אומרים[מג] שהכוונה ימים מקומיים כמו שאנו מונים היום, שיש הפרש בין המקומות לפי מהלך החמה כמו שנתבאר, ובכל מקום ומקום זמני היום והלילה נקבעים לפי זריחת ושקיעת החמה באותו מקום וזמנו של זה אינו כזמנו של זה, כך היו גם ימי בראשית, ונבראו הברואים בכל מקום לפי היום של אותו מקום, ובכל מקום היה בו בכל הימים לילה ויום, ובאותו זמן היו מקומות שנבראו בהם בריות יום שני ובמקומות אחרים נבראו בריות יום שלישי, וכן הלאה בשעת תלית המאורות היו מקומות שבהם התחיל יום רביעי ובאותו זמן היו מקומות שבהם עדיין היה יום שלישי ונבראו בהם עדיין בריות יום השלישי, וכן שביתת שבת לא היתה בבת אחת בכל העולם, אלא בכל מקום כשהחשיך הלילה התחילה בו השביתה.

אבל רוב המפרשים נקטו שהכוונה לימים עולמיים, וימי בראשית לא היו מתחלקים לפי המקומות, אלא כל כ״ד שעות הראשונות של העולם הוא יום הראשון של ימי בראשית בכל המקומות, ואחר כך עוד כ״ד שעות יום שני וכן יום שלישי, והיקף הראשון של החמה דהיינו כ״ד שעות שמשעת תלית המאורות עד שחזרה החמה אל מקומה הראשון הוא יום רביעי של ימי בראשית, והיקף השני הוא יום חמישי וכן הלאה, שבכל פעם שתחזור החמה אל מקומה הראשון שהיתה בו בשעת תלייתה נגמר היקף והסתיים היום, ומשם והלאה מתחיל היקף חדש, ומתחיל יום חדש בעולם[מד].

נמצא שלדעת הסוברים שימי בראשית היו ימים מקומיים הם הם הימים שאנו מונים היום, ובאותו מקום שהתחילו בו אותם הימים מתחילים בו הימים עד היום, שהימים נמשכים זה אחר זה במדה שוה. אבל לדעת הסוברים שימי בראשית היו ימים עולמיים שאינם תלויים במקומות, לא היה מקום שבו התחילו אותם הימים שהרי נהגו בכל המקומות בשוה, ולדרכם עדיין צריך לברר כיצד למנות את הימים המקומיים.

בימי בראשית היה יום מקומי קצר

והנה מאחר וזמני היום והלילה אינם שוים בכל המקומות, ובכל זמן בחצי עולם יום ובחציו השני לילה מיום רביעי שבו נתלו המאורות ואילך, נמצא שרק במקום שבו היה תחילת הלילה בתחילת ליל רביעי שהוא שעת תלית המאורות התחיל היום המקומי בתחילת היום העולמי, ולא התחלף היום המקומי עד אחר כ״ד שעות שהוא סיום היקף החמה, והימים שבאותו המקום שוים להיקפיה של החמה, שהם היום העולמי, אבל בשאר המקומות שקעה החמה והתחלף היום באמצע היקף החמה דהיינו באמצע היום העולמי, והיום המקומי והיום העולמי אינם מתחילים ונגמרים בזמן שוה, ושני ימים מקומיים חלים בתוך יום עולמי אחד, האחד בתחילתו והשני בסופו, היום הראשון הוא קצר שאין בו כ״ד שעות, שתחילתו בתחילת היום העולמי בתלית המאורות, וסופו בשקיעת החמה באותו מקום, ואורך יום זה הוא בכל מקום לפי משך הזמן מתלית המאורות ועד שקיעת החמה, כגון במקום שכנגד מקום תלית החמה היה שם חצות היום, ואורכו של היום היה ו׳ שעות כמשך זמן מחצות היום ועד הלילה, וכן בשאר מקומות אורכו של היום נמדד לפי חשבון זה,

לח. הרמב״ם (קידוש החודש פ״א ה״ז) כתב שירושלים נוטה מאמצע הישוב למערב כ״ד מעלות, וביסוד עולם (מאמר ד פ״ח) כתב שטבור הארץ קודם אמצע ארץ ישראל למזרח שעה ותרי״ב חלקים, ובספר העיבור (מאמר ב שער ז) כתב ׳שבית המקדש פונה למערב מחצי הארץ כמו שעה אחת כאשר זכרנו במאמר הראשון׳, ודבריהם קרובים זה לזה. וכתב באוצר נחמד על הכוזרי (מאמר ב אות יט, הקדמה ז) שמניינם נוסד מפני שהחשיבו את חוף פורטוגל לקצה המערב, לכן טבור הארץ הוא כ״ד מעלות ממזרח ירושלים, שהמרחק בין קצה היבשה בפורטוגל לירושלים הוא רק ס״ו מעלות.

לט. בספר העיבור כאשר דן היכן הוא מקום חשבון תקופות ומולדות כתב (מאמר א שער י) שהם לפי שעות קצה המזרח, מפני שבשעת תליית המאורות היתה החמה כנגד טבור הארץ, ואז שקעה החמה בקצה המזרח. בקול יהודה על הכוזרי (מאמר ב אות כ הערה ו) ובבני ציון (ח״ב סי׳ י סק״ה) כתבו שגם מקום תחילת הימים בכלל זה, וכן יש לדקדק ממה שבתוך דבריו כתב ׳ומצאנו הכתוב מנה הימים בששת ימי בראשית מתחילת הלילה שנאמר ׳ויהי ערב ויהי בקר׳ ולמדנו שהענין הזה אינו אלא על אופן קצות המזרח׳, דהיינו שחשיבות המזרח משום שהוא מקום תחילת ימי בראשית, ויש לומר שאחריהם נמשכים כל ימות עולם. ואכן תואם הדבר עם שיטתו כפי שנקט היסוד עולם (מאמר ב פי״ז) בדעתו שמתוך דבריו שכתב (מאמר ב שער ז) שקצה המזרח קודם לכל הישוב, עולה שמקום תחילת הימים הוא בקצה המזרח. אבל בהיומם (סי׳ טז אות ב סק״ג) כתב שדבריו נאמרו רק לענין חשבון המולדות ולא לענין תחילת הימים. ובהפרדס (שנה כח חוברת ח סי׳ מח סק״ו) כתב שאין כוונתו במה שכתב שכך היה בשעת הבריאה שזה עיקר הטעם, רק שהוא המקום הראשון בישוב שהחמה מאירה בו.

הכוזרי כתב בין שאר הטעמים שתחילת ימי השבוע מתחילים כאשר חל חצות היום בקצה המערב, מפני שהוא ׳בוא השמש בארץ ישראל, ובו נברא האור הראשון ואחר כך השמש, מפני שהיה אור ובא לעתו והיה לילה לישוב, והלך הסדר להקדים הלילה על היום׳. בקול יהודה ואוצר נחמד ביארו את כוונתו שמקום תחילת הימים נקבע לפי מקום השקיעה הראשונה שבימי בראשית, דהיינו כאשר ׳היה לילה לישוב׳. וכדרכם הלכו בסוד נקודה דלתתא (פ״ג סק״ד ועוד), והרב שמואל מאליוור אבד״ק ראדום (דברי חכמים עמ׳ 58), אבל היומם (סי׳ ז) כתב שזהו טעם בשבח ארץ ישראל ששם התקיים ׳ויהי ערב ויהי בקר׳ ואין הכוונה שהולכים אחר תליית המאורות.

בעל המאור כאשר מבאר את נידון מקום תחילת הימים כתב בתוך דבריו ׳וזהו הסדר הנסדר להם משמת ימי בראשית׳, ויש שדחו שדבריו אלו לא נאמרו לגבי מקום תחילת הימים רק על הפרשי השעות בין המקומות שנקבעו בטבע מתחילת הבריאה.

היסוד עולם (מאמר ב פי״ז) כאשר דן לגבי מקום תחילת הימים האריך לבאר היכן נתלו המאורות, וכתב שכאשר נשלם היקף החמה נקרא ׳מולד העולם׳, ומקום אחרית הימים הוא באותו מקום ששקעה החמה בשעת תלייתה, אמנם כתב שמקום תחילת הימים אינו באותו מקום שהתחיל הלילה בשעת תלית המאורות, ודן שלכאורה הדברים סותרים זה את זה, כתב ׳הוי יודע כי שני עקרים אמתיים האלה נפרדים זה מזה׳, מקום אחרית הימים מצד הבריאה, ומקום תחילת הימים מצד הסכמתינו. יש סוברים שבדבריו אלו מבואר שמקום תחילת הימים אינו תלוי במקום תלית החמה, ויש סוברים שמאחר וכל מגמתו לפרש ענין זה על פי מקום תלית החמה ודאי שאין כוונתו לסתור דבריו בדבריו אלו, ומיישבים כוונתו ראה דבריהם להלן.

הרמ״ק מדעת עצמו בספרו שיעור קומה (אות נב) כתב שזריחה ושקיעה ראשונות היו בארץ ישראל ובזה תלוי מקום תחילת הימים. ובקו התאריך הישראלי (שער א פ״ג) ובהמאור (אדר תשי״ג מעמ׳ 24) עמדו בביאור דבריו.

מ. ביסוד עולם (מאמר ב ספי״ז) הביא מה שאמרו בבראשית רבה (בראשית סוף פרשה ט) ׳ויהי ערב ויהי בקר יום הששי וכו׳ אמר רבי סימון בר מרתא עד כאן מונין למנינו של עולם, מיכן ואילך מונין למנין אחר׳, ומבאר שמנין ששת ימי בראשית הם שש הקפות שלימות של הרקיע, אבל מכאן ואילך חשבונות ימי השבוע והמולדות שמונים בני אדם אינם מוכרחים להשתוות עם תחילת וסיום היקפי הרקיע בימי בראשית.

בקו התאריך הישראלי (שער א פ״ד) סמך על מאמר ה׳ לאיוב (איוב לח יב) ״ידעתה שחר מקמו׳, ומבאר שכוונתו לשאול האם באפשרות כח אנוש לדעת את מקומו של עלות השחר הראשון שבימי בראשית, הרי בודאי שלא [עיין מה שכתב המלבי״ם (שם)]. ובודאי מצוות התורה אינן תלויות בדברים שאין בכח אדם לעמוד עליהם.

מא. כן נקטו בפשיטות בצפנת פענח (מהרי״ט, דרוש לפרשת בראשית ד״ה ויכל) ובחזון למועד (סי׳ ח אות ז) בשם רבו החתם סופר, ודנו כיצד שובתים בכל מקום באותם השעות של שביתת ימי בראשית מאחר והימים משתנים בין המקומות, ויש מפרשים שזה הוא נידון הרדב״ז (שו״ת ח״א סי׳ עו) [ראה להלן בדעת הסוברים שאין קו תאריך]. ובבני ציון (ח״א סי׳ יד ס״ק יט) הוכיח עוד ממה שאמרו בגמרא (פסחים קיז: ביצה יז. חולין קא:) ׳שבת מקדשא וקיימא׳, ׳שבת קביעא וקיימא׳, וכתבו רש״י (ביצה יז. ד״ה אלא) ורשב״ם (פסחים קיז: ד״ה שבתא) ׳משמת ימי בראשית׳.

מב. ראה להלן שיש סוברים ששני דיני ימים יש בתורה.

מג. צפנת פענח (מהרי״ט, דרוש לפרשת בראשית ד״ה ויכל) וכ״ה בחזון למועד (סי׳ ח אות ז) בשם רבו החתם סופר. ובחזון איש (או״ח סי׳ סד אות א ס״ק יד) הסתפק בדבר זה.

מד. לדעת הראשונים [הובאו דבריהם בהערות לעיל] שהתקיים ׳ויהי ערב ויהי בקר׳ בזמן אחד ובמקומות שונים מוכח שברגע אחד התחלף היום, שלא נאמר פסוק זה על כל מקום ומקום, וכן מבואר ביסוד עולם (מאמר ב פי״ז), שהתחלף היום כאשר התקיים ׳ויהי ערב ויהי בקר׳ בזמן אחד

אבל מכאן ואילך אורך כל הימים כ״ד שעות מתחילת הלילה ועד תחילת הלילה שאחריו. ודנו האחרונים איזה יום מהם שוה ליום העולמי והוא יום רביעי באותם המקומות, ואיזה מהם מקודם או מאוחר לו, אם היום שמסתיים באותו היקף הוא יום רביעי או היום שמתחיל באותו היקף.

חישוב קו התאריך לדעת הסוברים שהיום הקצר אינו מן המנין

יש אומרים[מה] שהיום הקצר אינו בכלל מנין הימים[מו], ורק מתחילת הלילה כשהתחיל יום חדש שיש בו כ״ד שעות התחיל יום רביעי, וממנו ואילך מונים את שאר הימים. נמצא שבין לפי דבריהם ובין לדברי הסוברים שימי בראשית היו הימים המקומיים, סדר הימים הוא לפי הזמן שחל בהם תחילת הלילה מתליית המאורות ואילך, והמקומות שבהם חל תחילת הלילה בזמן המוקדם ביותר יומם מוקדם קודם כל המקומות, והמקומות שבהם חל תחילת הלילה בזמן מאוחר יותר מתאחר יומם כשיעור האיחור מאותו המקום, ולפי דבריהם עולה שהמקום שבשעת תליית המאורות היה בו תחילת הלילה בו התחיל יום רביעי קודם כל המקומות והוא מקום תחילת הימים, וממזרחו עובר קו התאריך.

חישוב קו התאריך לדעת הסוברים שהיום הקצר במנין הימים

ויש אומרים[מז] להיפך, שהיום הקצר הוא יום רביעי המקומי, שבשעת תליית המאורות שהוא תחילת היקף החמה היה יום רביעי בכל המקומות, ובכל מקום ששקעה בו החמה והסתיים יומו התחיל בו יום חמישי מיד כשהתחיל הלילה והתחלף היום. ולפי דבריהם עולה שהמקום שבו היה תחילת הלילה בשעת תליית המאורות יומו מאוחר אחר כל המקומות, שלא שקעה לו חמה עד אחר כ״ד שעות, ויום רביעי שלו היה ארוך יותר מכל המקומות, ויום חמישי התחיל בו אחר כל המקומות, והמקום שבשעת תליית המאורות היה סמוך ביותר לסוף היום בו חל יום חמישי קודם שאר המקומות והוא מקום תחילת הימים.

דבריהם קרובים זה לזה

ודברי שניהם קרובים מאד זה לזה, שלפי הדעה הקודמת המקום שתחילת הלילה הקדים בו קודם כל המקומות הוא מקום תחילת הימים וקו התאריך עובר ממזרחו, ולפי הדעה האחרונה מקום זה הוא מקום אחרית הימים וקו התאריך עובר ממערבו, וההבדל ביניהם אינו אלא כחוט השערה[מח].

דעת הסוברים שהיום הקצר שיש בו לילה נמנה וכשאין בו לילה אינו מן המנין

דעה נוספת[מט] מצינו שבחלק מן המקומות היום הקצר בכלל מנין הימים ובחלקם אינו מן המנין. במקומות שבשעת תליית המאורות זרחה להם החמה והיה בהם יום אין למנות בהם את היום הקצר במנין הימים מפני שלא היה באותו היום לילה כלל, ולא התקיים בהם מאמר הכתוב 'ויהי ערב ויהי בוקר', והתחיל בהם יום רביעי רק כאשר התחלף היום והתחיל יום חדש שיש בו ערב ובוקר, אבל במקומות שבשעת תליית המאורות היה בהם לילה ואפילו לילה קצר, היום הקצר הוא בכלל מנין הימים אף על פי שאין בו כ״ד שעות והוא יום רביעי, מאחר וקדם הלילה ליום וגם מקצת לילה חשוב לילה, התקיים בו מאמר הכתוב 'ויהי ערב ויהי בוקר', וכאשר התחלף היום כבר התחיל בהם יום חמישי[נ], ויש אומרים[נא] שרק המקומות שהיה בהם חצי לילה נחשבים בכלל לילה ולא מספיק רגע אחד מהלילה.

לדעתם קו התאריך ממזרח למקום שבו היה סוף הלילה בשעת תליית המאורות

ולפי דבריהם עולה שהמקומות שבהם היה לילה בשעת תליית המאורות, יומם מוקדם מהמקומות שלא היה בהם לילה, שהללו התחילו למנות יום רביעי מיד, והללו המתינו מלמנות יום רביעי עד אחר שתשקע להם החמה. ובין המקומות שהיה בהם לילה המקומות שבהם היה סוף הלילה בשעת תליית המאורות בהם היה היום הרביעי הקצר ביותר והתחיל בהם יום חמישי קודם לשאר המקומות והוא מקום תחילת הימים, והקו עובר ממזרח אותו המקום. נמצא ההבדל שבין דעה זו לדעות הקודמות הוא הבדל של ק״פ מעלות שהם י״ב שעות, שלדעות הקודמות הולכים אחר תחילת הלילה או סוף היום, ולדעה זו הולכים אחר סוף הלילה, ולדעת הסוברים חצות לילה ההבדל צ׳ מעלות למערב המקום שבו היה תחילת הלילה[נב].

נחלקו הראשונים היכן נתלו המאורות

ולכל הדעות הנזכרים לפי הדרך שהימים נמשכים אחר ימי בראשית, מקומו של קו התאריך תלוי במקומם של המאורות בשעת תלייתם, שלפי מקומה של החמה נקבעים כל זמני היום, היכן תחילת הלילה והיכן סופו, היכן תחילת היום והיכן סופו, ונאמרו כמה דעות בראשונים כנגד איזה מקום נתלו המאורות[נג], ויבוארו דבריהם אי״ה להלן כל אחד במקומו.

מחלוקת בטעם השני

הטעם שהולכים אחר קצה הישוב, כתבו האחרונים[נד] שכך נקטו חכמי האומות באותם הימים, ונחלקו הראשונים אם גם על פי התורה כך הוא, מלך כוזר (מאמר ב אות י״ט) שנמשך אחר חכמי האומות הקשה על דברי החבר (שם אות י״ח) שהשבתות תלויים בנחלת ה׳, מפני מה הימים מתחילים מסין שהוא קצה המזרח, והחבר (שם אות כ) דחה את דבריו[נה], אבל היסוד עולם (מאמר ב פי״ז) כתב שדעת רבי חסאן הדיין ז״ל והרב רבי יצחק ב״ר ברוך ז״ל ורבי אברהם ברבי חייא ז״ל[נו] וכמה אחרים שקצה המזרח הוא מקום תחילת הימים, וסיים וכתב 'וכמו שהסכימו על זה חכמי האומות'. ובדעת הראב״ד בכתוב שם (כ:) שבתחילת דבריו כתב 'כי הימים דבר ידוע הוא מן המזרח מתחילין', נחלקו האחרונים אם זו דעתו, או שציטט את דעת חכמי האומות ונחלק עליהם בהמשך דבריו[נז].

אם הכוונה לכל העולם או רק לישוב

ועמדו האחרונים[נח] בדעה זו אם כוונתם שקצה המזרח הוא מקום תחילת הימים לכל העולם כולו, או שדבריהם נאמרו רק לגבי חצי כדור העליון שבו הישוב, וכוונתם שקצה המזרח קודם לשאר הישוב, ויתכן שיש מקומות בחצי כדור התחתון שיומם מוקדם קודם קצה המזרח, ומה שלא פירשו את דינם מפני שאינו נוגע לשום אדם כפי מה שנקטו באותם הימים שחצי כדור התחתון כולו ים[נט].

נידונים היכן הוא קצה המזרח

לדרך זו שהימים מתחילים מקצה מזרח הישוב, יש מקום לדון היכן הוא קו התאריך מפני שמקומו של קצה מזרח הישוב אינו ברור, משום שהיבשה אינה מסתיימת בקו ישר מצפון לדרום, אלא יש מקומות שהיבשה בולטת בהם יותר לצד מזרח, ויש מקומות שהים בולט בהם יותר לצד מערב, ונופל בזה הספק אם הולכים בכל מקום לפי קצה היבשה באותו מקום או שהקו הוא ישר מצפון לדרום, ואם הקו ישר יש לדון לפי איזה מקום מהקומות

ובוקר בקצה מזרח', דהיינו כאשר עמדה החמה נוכח טבור הים, ואז נשלם היקף שלם לדעתו.

מה. אוצר נחמד (ד״ה אך המחלוקת) ועוד.

מו. ברמב״ן (בראשית א ד) דחה את דברי המפרשים ממה שנאמר 'ויהי ערב', שמתחילה האירה החמה ואחר כך שקעה, מפני שלפי דבריהם נוסף יום קצר לימי בראשית ואינו נכון, אמנם לא נאמר בדבריו שבשום מקום לא נוסף יום קצר חוץ ממנין הימים, רק שבמקום שבו מתקיים מאמר הכתוב 'ויהי ערב' ובו תלוי מנין 'ימי בראשית', לא 'תכן שנוסף 'יום קצר 'יותר ממה שנאמר בפסוק.

מז. בני ציון (ח״א סי׳ י״ד ס״ק י״ח), חזון איש (או״ח סי׳ סד אות א ס״ק י״ד) והיומם (סי׳ כב אות ב). ראה עוד בסוד נקודה דלתתא (פ״ד סק״ד סק״ה) באופן תליית המאורות.

מח. ההבדל שבין הדעות הוא יום חסר משהו, אבל לא נחלקו איך למנות את הימים בזמן הזה רק החילוק ביניהם הוא כמה 'ימים עברו מבריאת העולם ועד עכשיו לפי המנין שאנו מונים, ולדעת כולם בזמן הזה המנין שוה, ואותו משהו הוא החילוק שביניהם לענין קביעת הימים.

מט. הרב מראדום בקונטרס דברי חכמים (עמ׳ 58).

נ. בית אהרן וישראל (גליון קמז עמ׳ קב) הביא טעם נוסף לדרך זו, שמקום שהיה בו יותר מחצי היקף החמה נחשב יום שלם מדין רובו ככולו, אבל מקום שהיה בו פחות מחצי היקף אינו נחשב יום [דבריו לא נאמרו לענין 'ימי בראשית אלא ליום מתן תורה].

נא. אבד״ק טשורטקוב בדברי חכמים (עמ׳ 16) כתב שמהמקום שבו היה חצות הלילה שהוא תוקף החושך של הלילה והלאה נמנה היום הקצר בכלל הימים [בבני ציון (ח״א סי׳ י״ד ס״ק י״ז) הביא את תחילת דבריו שמקום חצות היום הוא הקו, אבל בדבריו מפורש שכך הוא לדעת האומות שהיום קודם הלילה, אבל לפי התורה שהיום אחר הלילה חצות לילה הקו].

נב. בספר העיבור (מאמר א פ״י) מבואר שבמקום שבו שקעה החמה בראשונה התקיים בו 'ויהי ערב ויהי בקר'.

נג. בספר העיבור (שם) כתב שתליית החמה נוכח טבור הארץ, בכוזרי (מאמר ב אות כ) כתב שתליית החמה נוכח קצה המערב, וביסוד עולם (מאמר ב פי״ז) כתב שתליית החמה נוכח טבור הים, דעות נוספות ראה בקו התאריך הישראלי (פ״ג) [מקור דברי ספר העיבור ויסוד עולם הוא מפירוש המקרא 'להאיר על הארץ', שלדעת ספר העיבור הכוונה שבשעת תלייתה האירה את חצי העליון הנקרא ארץ, וליסוד עולם משעת תלייתה ואילך התחילה להאיר את החצי העליון, וכתב בסוד נקודה דלתתא (פ״א סק״ו) שאחר שנודע שיש יבשה גם בחצי התחתון וגם הוא ראוי להקרא ארץ נדחו דבריהם, אמנם לדעת החזון איש [הובא לעיל] שגם אחר ידיעה זו חצי העליון נקרא ארץ, מתקיימים דבריהם].

נד. הפרדס (שנה כח חוברת ח).

נה. בחזון איש (או״ח סי׳ סד אות א סק״ט) מבאר שמודה לדבריו, ורק בא ליישב שאין זה סתירה למעלת ארץ ישראל.

נו. רבי אברהם ב״ר חייא בספרו ספר העיבור (מאמר ב שער ז) הביא שנחלקו הדיין ורבי יצחק ב״ר ברוך בביאור סוגיית סוד העיבור, ומתוך דבריהם עולה שדעת כולם שהימים בקצה מזרח קודמים לשאר הישוב. ראה בהערות לעיל שדנו האחרונים בדברי ספר העיבור (מאמר א שער י) אם סובר כטעם הראשון.

נז. הגרא״ז מלצר (הו״ד באגרות חזון איש ח״ג סי׳ קפז) טען שהראב״ד אינו מסכים עם דרך זו, ולדעתו הטעם מבואר בהמשך דבריו, אבל החזון איש (שם, או״ח סי׳ סד אות א סק״י) סובר שמסתימת דבריו שלא פירש שכך דעת התוכנים, נראה שזו היא דעתו [ראה הרחבת דברים בזה בקובץ בית אהרן וישראל (גליון קמח מעמ׳ קטו)] ואת המשך דבריו פירש באופן אחר, ראה להלן בטעם השלישי. בסוד נקודה דלתתא (פ״ד סק״ד) מבאר שזו דעתו וסובר גם הטעם שבהמשך דבריו, ויש שני גדרי יום כדלהלן. ויש שפירשו שכוונתו בתחילת דבריו לדין ובהמשך דבריו נותן לזה טעם.

נח. ראה להלן לגבי ביאור דעת הכוזרי ובעל המאור, בשיקולים להלכה.

נט. היומם (סי׳ י״ז-י״ח) כתב שאין כוונת הראשונים כלל לקצה מזרח הישוב, רק כוונתם לקצה מזרח העולם שנקבע על פי מקומה של ארץ ישראל, ולדבריו לא נזכר בראשונים טעם זה כלל.

שבקצה היבשה נקבע הקו. ודנו בזה עוד אם רק גבול היבשת הגדולה קובע היכן הקו עובר או שיש להתחשב גם בגבולי שאר היבשות הקטנות ואיי הים, ויבוארו דבריהם אי"ה להלן כל אחד במקומו.

מקורות הטעם השלישי

בכוזרי (מאמר ב ס"ק כ) כתב שהתחלת השבת היא מסיני ואלוש ומארץ ישראל, ונתן כמה טעמים לדבר, מפני שבסיני ואלוש היו ישראל כאשר נצטוו על השבת והמצוות, וארץ ישראל היא נחלת ה' ומקום התורה, ועוד[ס], ונקטו באחרונים שכוונתו במה שכתב 'התחלת השבת' לקביעת מקום תחילת הימים שהשבתות תלויות בהם, אמנם בחזון איש (או"ח סי' סד אות א סק"ט) מבאר שכוונתו רק שהשבת הראשונה חלה בהם קודם כל העולם[סא].

18/06/2018 אהח

בבעל המאור (כ:) כתב 'ודע כי חשבון הימים הנמנים מימי השבוע תחלתו מן הנקודה השלישית שהיא טבור הארץ והיא ארץ ישראל', ונקטו האחרונים שזה הטעם לקביעת מקום תחילת הימים.

הראב"ד בכתוב שם (כ:) כתב 'אבל לחשבון השבתות והמועדים וקביעותם ביום ידוע, כגון בט"ו בניסן פסח, ובט"ו בתשרי סוכות, וכן כל שאר המועדים אינן אלא לחשבון יושבי ארץ ישראל כי שם נקראו מועדי ה' שבתות ה', והיום שהוא ראוי לארץ ישראל לקבוע בו המועד הוא ראוי לכל העולם, ושאינו ראוי להם אינו ראוי לכל העולם', רבים[סב] ביארו את דבריו שכתב 'חשבון השבתות' שהכוונה לתחילת הימים שהשבתות תלויות בהם, אבל החזון איש מפרש באופנים אחרים, ולדעתו דבריו אלו נאמרו רק לענין חשבון המולדות ולא לענין קו התאריך[סג].

נידון כיצד ינהגו בשאר המקומות

לדרך זו שעיקר הימים הם בארץ ישראל וסביבותיה, דנו באחרונים כיצד לנהוג בשאר המקומות שבעולם, כיצד יש לנהוג במקומות הטפלים לארץ ישראל, אם כל המקומות נמשכים אחר ימי ארץ ישראל ונמצא שארץ ישראל תחילת הימים והקו התאריך סמוך לה ממזרח, או שחלק מן המקומות טפלים לה מן המזרח והם תחילת הימים וקו התאריך אינו סמוך למזרח ארץ ישראל, ולפי דרך זו דנו עוד, כמה השיעור שיש לצרף לה מן המזרח ולהרחיק את קו התאריך מגבול ארץ ישראל וכמה לצרף מן המערב, ויבואר אי"ה להלן כל אחד במקומו.

ב. ביאור סוגיית סוד העיבור

קביעת ראשי חדשים

אמרו בגמרא (כ:) 'אמר שמואל יכילנא לתקוני לכולה גולה', דהיינו שבזמן שהיו בית דין סמוכים היו מקדשים את החודש בארץ ישראל על פי ראיית הלבנה, כשבאו עדים והעידו שראו את הלבנה בחידושה ביום שלושים לחודש הקודם קידשו בית דין את החודש באותו היום, ואם לא באו עדים על ראיית הלבנה בחידושה ביום השלושים היו דוחים את קביעת ראש חודש למחרתו. ואחר שקידשו בית דין את החודש הודיעו לכל ישראל באיזה יום נקבע ראש חודש ועל פי זה שמרו את זמני המועדות בכל המקומות. וכדי להודיע במקומות הרחוקים את קביעות החודש, מתחילה היו מודיעים על ידי שהיו משיאין משואות בראשי ההרים שבין ירושלים ובין בבל, ואחר כך תיקנו שיהיו השליחים יוצאים להודיע מתי נקבע החודש כמו שמבואר במשנה (כב:). אמנם במקומות הרחוקים קודם שהגיעו השליחים לשם, ובמקומות שלא היו מגיעים אליהם כלל לא ידעו מתי נקבע החודש, ועל זה אמר שמואל שיכול לתקן את קביעת ראשי החדשים על פי חשבון זמני המולדות בלא עדות ראיית הלבנה, ועל פי חשבון זה ינהגו בני הגולה הרחוקים. יש מפרשים[סד] שמסר להם חשבון מתי יכולה הלבנה להראות בארץ ישראל ביום שלושים ויש לחוש שקידשו בית דין את החודש בו, ומתי אין לחוש ובודאי החודש מלא, ויש מפרשים[סה] שתיקן להם חשבון קביעת החדשים התלוי בזמן מולד הלבנה ואינו תלוי בראייתה[סו].

ברייתא דסוד העיבור

ובגמרא (שם) אבא אבוה דרבי שמלאי הביא ברייתא שנאמרה 'בסוד העיבור'[סז] שנאמר בה 'נולד קודם חצות או נולד אחר חצות'. ופירש רש"י (ד"ה נולד) שהוא רמז שיש חילוק בדיני קביעת החודש בין אם המולד חל קודם חצות ובין אם חל המולד אחר חצות, ובברייתא שנאמרה בדרך רמז לא נתבאר מהו הדין התלוי בזה, ובגמרא עמדו לבאר מהו הדין התלוי בזה, ונאמרו שלשה מאמרים בשם רבי זירא בענין זה, ומביניהם מתפרשת הברייתא ונחלקו המפרשים בביאורם, וכיצד מתפרשת הברייתא על פיהם.

סדר הילוך הלבנה בימי החודש

וכדי שיתבארו הדברים יש להקדים את סדרי התחדשות הלבנה. הנה קירוב וריחוק הלבנה מהחמה, מראית צורת הלבנה בארץ, וזמני ראית הלבנה בארץ משתנים לפי ימי החודש. בתחילת החודש נמצאת הלבנה במזרחה של החמה, נראית הלבנה דקה, וזורחת במזרח זמן מועט אחר שזרחה שם החמה, ושוקעת במערב זמן מועט אחר שקיעת החמה שם[סח]. אמנם זמן ראית הלבנה מתחיל רק זמן מועט קודם שקיעת החמה מפני שבזמן שהחמה בתוקפה אור הלבנה אינו ניכר, ונמשך זמן הראייה עד זמן מועט אחר שקיעת החמה שאז הלבנה שוקעת, ובאותה שעה עומדת הלבנה במערב. מכאן ואילך בכל יום ויום מתרחקת הלבנה מן החמה, מתרחבת מראית הלבנה ומתאחרת שקיעתה מזמן שקיעת החמה עד אמצע החודש. באמצע החודש הלבנה רחוקה מן השמש ק"פ מעלות, נראית במילואה וזורחת במזרח בשעה שהחמה שוקעת במערב, ושוקעת במערב בשעה שהחמה זורחת במזרח. ומכאן ואילך עומדת הלבנה במערב החמה ומתקרבת אליה בכל יום ויום, מתקטנת מראית הלבנה, ומתאחרת מלזרוח במזרח אחר שקיעת החמה ושוקעת במערב אחר זריחת החמה, ובכל יום ויום מתקטנת ומתאחרת עוד, ובסוף החודש עומדת סמוך

ס. בכוזרי כתב טעמים נוספים שמנין הימים תלוי בארץ ישראל, ואלו הם, מפני שהוא מקום שהורד בו אדם מגן עדן בליל שבת, והוא התחיל למנות את הימים ואחר מנינו נמשכו שאר בני אדם למנותם כאשר יסד אותם אדם, ושם נבראו האור הראשון והשמש ובו התקיים מאמר הכתוב ויהי ערב ויהי בקר.

סא. וצריך ביאור לפי דרכו כיצד יתבארו שאר הטעמים שכתב. ראה עוד את דברי הרב בינימין ווילער שואל ומשיב (קונטרס דברי חכמים מעמ' 32 והלאה) שהרבה להקשות על דברי הכוזרי.
בקול יהודה כתב שנחלקו בזה הכוזרי ובעל המאור, לדעת הכוזרי תחילת הימים תלויים בארץ ישראל, כמטרתו בדבריו לתת כבוד לארץ ישראל, ובעל המאור נחלק על טעם זה. ובחוות יאיר (סי' ריט) כתב על דברי 'והאריך בדברים שכליים בזה יע"ש והתירוץ המסולת שבהם שכלם נמשכים לפי מצב ארץ אשר ה' דורש הוא ארץ ישראל'.

סב. היומם (סי' יח), הגרא"ז מלצר (הובא באגרות חזון איש ח"ג סי' קפז) ועוד.

סג. בסוד נקודה דלתתא (פ"ד סק"ד) כתב שדעת הכוזרי כפי הבנת הראב"ד היא שלענין שבתות וימים טובים הימים מתחילים מארץ ישראל, ולגבי שאר דינים שאינם נוגעים לשבת ויו"ט כגון מתי נעשה אדם מופלא סמוך לאיש שנדריו נבדקים וכדומה, הולכים אחר תליית המאורות. ודעת בעל המאור לדרכו שהימים מתחילים מארץ ישראל לכל ענין.

סד. יפוד עולם, כדלהלן.

סה. כך דעת הכוזרי וסיעתו והדיין וסיעתו כדלהלן.

סו. והוא החשבון שאנו נוהגים בזמן הזה אחר שבטל קידוש החודש על פי הראייה, שכל ישראל סומכים על חשבון זמני המולדות לקבוע מתי יחול ראש חודש.

סז. ברייתות דסוד העיבור היינו ברייתות שנאמרו בהם החשבונות שעל פיהם נקבעים ראשי חדשים, מתי יש לקבוע את יום ראש חודש ביום השלושים של החודש שקדם והחודש חסר, ומתי יש לקבוע את יום ראש חודש ביום ל"א של החודש הקודם והחודש מעובר. ונקראים 'סוד' מפני שנאמרו הדברים בברייתות בדרך רמז ולא פירשו את כוונתם. ורבינו חננאל (כ.) כתב שנקראו סוד 'מפני שבית דין לא היו מגלין אותו אלא למזומנים לעיין בדבר זה'. ובבעל המאור (כ:) מבאר את הטעם שנשמר הדבר בסוד משום שבאותם הימים קידשו על פי הראייה ולא על פי החשבון, וסמכו לקדש על פי החשבון רק בשעת הדחק.

סח. השתנות מראית הלבנה ושינוי זמני זריחתה ושקיעתה נוצר ממהלכי החמה והלבנה, לפי מקומה של הלבנה ביחס לחמה מאיזה צד של החמה עומדת הלבנה, והמרחק שביניהם, אם היא קרובה אליה או רחוקה ממנה. הנה החמה והלבנה שניהם מקיפים את כדור הארץ, כדור הארץ עומד במרכז והם מקיפים אותו בעיגול, ומהלך שניהם הוא ממזרח למערב, ולכן שניהם זורחים מן המזרח ושוקעים במערב, אבל במהירות ההליכה אינם שוים ומשך זמן ההיקף אינו שוה, שהיקף החמה הוא כ"ד שעות והיקף הלבנה קרוב לכ"ה שעות, לכן משתנה היחס שביניהם, לפעמים מתקרבים זה לזה ולפעמים מתרחקים זה מזה [בירושלמי (פ"ב ה"ד) מבואר שמהלך הלבנה מהיר יותר ממהלך החמה, ומבארים המפרשים כדרך הראשונים שהגלגל הגדול מקיף את העולם ממזרח למערב, והחמה והלבנה הולכים על פניו ממערב למזרח, וההיקף של כל יום הוא היקף הגלגל, ומהירות ההליכה הנראית ליושבי הארץ מורכבת מקצב היקף הגלגל למערב ומקצב מהלך המאורות למזרח, שהממהר הילוכו לכוון מזרח נראה בארץ כאילו הולך לכוון מערב יותר לאט]. מקום הילוכה של חמה הוא רחוק מכדור הארץ שבמרכז ההיקף והלבנה סמוכה יותר למרכז.
מראית הלבנה בארץ תלויה בכוון החמה המאירה עליה, מפני שאין ללבנה אור עצמי ואור הלבנה הנראה בארץ הוא אור החמה שמאירה עליה. ומחמת כן חצי הלבנה שכלפי החמה שהחמה מאירה עליו, מאיר, וחציה השני שאינו רואה את פני החמה ואינה מאירה עליו, חשוך ואינו מאיר. וראיית שוכני הארץ מורכבת משני דברים: א. שנראית בארץ רק חצי הלבנה שכנגד הארץ ולא את חציה השני, ב. שמתוך אותו החצי נראה רק חלקו המאיר שהוא כנגד החמה, וחלקו החשוך אינו נראה. לכן באמצע החודש שהלבנה רחוקה מן החמה ק"פ מעלות והארץ עומדת ביניהם, נמצא שהחמה והארץ עומדים כנגד אותו חצי של הלבנה, וכל חצי הלבנה שכנגד הארץ מלא אורה ונראה בארץ, לכן נראית הלבנה במילואה. ובתחילת החודש שהחמה והלבנה עומדים במקום אחד ואין הלבנה נוטה מן החמה לא למזרח ולא למערב, נמצא שהלבנה עומדת בין החמה לארץ, חציה כלפי החמה וחציה השני כלפי הארץ, וכל חצי הלבנה שכנגד הארץ חשוך ואינו נראה כלל, וככל שמתרחקת הלבנה מן החמה עומד כנגד הארץ חלק נוסף ממה שכנגד החמה, וכל שמתקרבת יותר נסתר יותר אותו חלק שאינו כנגד הארץ.
וזמני השקיעה והזריחה, בתחילת החודש שהלבנה במזרח והחמה במערב, ושניהם הולכים למערב, נמצא שהחמה מקדימה לשקוע ולזרוח והלבנה מאחרת, לכן שוקעת הלבנה אחר שקיעת החמה, ובאמצע החודש שרחוקה הלבנה מן החמה ק"פ מעלות, נמצא שכאשר החמה במזרח הלבנה כנגדה במערב, וכאשר החמה במערב הלבנה כנגדה במזרח, וכשזה זורח זה שוקע, שההפרש שביניהם הוא חצי היקף הכדור. ובסוף החודש שהלבנה במערב והחמה במזרח, נמצא שהלבנה מקדימה לזרוח ולשקוע והחמה מאחרת, לכן זורחת הלבנה בסוף הלילה קודם זריחת החמה ושוקעת קודם שקיעת החמה.

אהח 18/06/2018

לחמה ממערבה, נראית דקה וזורחת קודם זריחת החמה ושוקעת קודם לשקיעת החמה, וזמן ראייתה בסוף הלילה עד שיתחזק אור החמה, ואז היא עומדת במזרח, ואחר כך אינה נראית כלל לעיני יושבי הארץ. ובאותו הזמן שאינה נראית עוברת הלבנה ממערב החמה ונעמדת במזרחה ושוב חוזרת ונראית, וזה הוא חידוש הלבנה ומתחיל חודש חדש.

זמני חידוש הלבנה

ושלשה זמנים נאמרו בחידוש הלבנה: א. 'המולד האמיתי', או 'רגע החידוש', והוא הרגע שבו עברה הלבנה ממעמדה שבסוף החודש במערב החמה ובאה למעמדה שבתחילת החדש במזרח החמה, ובאותה שעה מתחילה הלבנה לחזור ולהאיר, אמנם מתוך דקותה עדיין אינה ניכרת בארץ. ב. 'ראיית הלבנה', דהיינו אחר שהתרחקה הלבנה מן החמה 'יותר וכבר התרחב מאורה וניכרת בארץ. ג. 'המולד הממוצע', שהוא זמן הממוצע של רגעי המולד לפי השתנות החדשים.

אוצר החכמה

הנידונים במאמר 'צריך שיהא לילה ויום מן החדש'

המאמר הראשון, רבי זירא שלח לבני בבל 'צריך שיהא לילה ויום מן החדש', ובהמשך הגמרא דרשו האמוראים דבר זה מן המקראות. הראשונים נחלקו מהו הכלל שנאמר במאמר זה, ונחלקו עוד אם זו הלכה והמקראות הם מקור הדין, או שזה כלל המבאר את מועדי ראיית הלבנה ונקבע על פי המציאות והמקראות נאמרו כאסמכתא. ועוד נחלקו אם הכוונה במאמר זה לבאר את דברי הברייתא ונקשר מאמר זה עם המאמר שאחריו, וכוונת הגמרא במה שאמרו אחר מאמר זה 'וזו שאמר אבא אבוה דרבי שמלאי', שעל פי הקדמה זו תתבאר הברייתא שהביא, והמאמר הבא הוא המשך ביאור הברייתא על פי מאמר זה, או שנאמר כאן דין נוסף בענייני סוד העיבור, ומה שאמרו 'וזו שאמר' הכוונה שאמר רבי זירא שני דברים א. מה שנתבאר, ב. ששלח לבני בבל והוא ביאור בברייתא הנזכרת[סט].

הנידונים במאמר 'מחשבין את תולדתו'

המאמר השני, בביאור הברייתא 'מחשבין את תולדתו, נולד קודם חצות בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה, לא נולד קודם חצות בידוע שלא נראה סמוך לשקיעת החמה'. במאמר זה מבואר שזמן ראיית הלבנה החדשה תלוי בחשבון זמן מולד הלבנה, ונחלקו הראשונים מהו החשבון ומקומות הראייה במה הברייתא לפי זה. ודנו עוד היכן נאמר חשבון המולד[ע] והיכן מקום הראייה ומה מועלת ראיית הלבנה, ואם שניהם נאמרו באותו מקום או כל אחד מהם במקום אחר. ודנו עוד מה פשר שאלת הגמרא 'למאי נפקא מינה', שמשמעותו שלא נאמר כאן דבר הלכה, וחיפשו מה היא ההלכה היוצאת מדבר זה. וכן בכוונתו של רב אשי במה שהשיב 'לאכחושי סהדי'.

הנידונים במאמר 'כ"ד שעי מכסי סיהרא'

המאמר השלישי, שאמר רבי זירא בשם רב נחמן 'עשרים וארבעה שעי מכסי סיהרא. לדידן שית מעתיקא ותמני סרי מחדתא, לדידהו שית מחדתא ותמני סרי מעתיקא'. במאמר זה מתבאר משך הזמן שהלבנה מתכסית מעיני בני אדם בין הראיה האחרונה של הלבנה בסוף חודש לראיה הראשונה שבתחילת החודש שאחריו והחילוקים שבין המקומות, ומתוך הדברים עולה גם כן כמה הוא משך הזמן שבין המולד לראיית הלבנה החדשה. ומתוך מאמר זה מתבאר טעם המאמר הקודם, העוסק בחשבון זמן הראייה הראשונה על פי זמן המולד, והדבר תלוי במשך הזמן שבין המולד לראייה הראשונה של תחילת החודש, ויש אומרים שגם המאמר הראשון תלוי בזה, ונחלקו הראשונים בביאור כוונתו[עא].

דרך רבינו חננאל

ביאור הברייתא על פי דין לילה ויום מן החדש

דרך רבינו חננאל שנאמרו בדברי רבי זירא שני דרכים שונים בביאור הברייתא, המאמר הראשון 'צריך שיהא לילה ויום מן החדש' הוא דין בהלכות קידוש החודש שאין לקבוע ר"ח אלא אם כן חל מולד הלבנה בתחילת הלילה, אבל אם נולד מאוחר יותר אין קובעים את החודש ביום המולד אלא נדחה החודש למחרתו, ומקור הדין מן המקראות שנאמרו בהמשך הגמרא. והמאמר השני 'מחשבין את תולדתו' הוא סיום הראשון שעל פי זה מתפרשת כוונת הברייתא, אמנם בדבריו לא נתבאר כיצד מתפרשים דברי הברייתא לדרך זו, מה ענין המולד קודם חצות למולד בתחילת הלילה, ולחשבון זמן ראיית הלבנה[עב].

ביאור רב אשי בברייתא שבאו לבאר כיצד להכחיש את עדי הראייה

ורב אשי שאמר 'נפקא מינה לאכחושי סהדי' כוונתו לדחות את פירוש זה בברייתא[עג], ולדעתו דברי הברייתא נאמרו לבאר כיצד נדע להכחיש את העדים המעידים על ראיית הלבנה בשקר, ולא לענין דיני הזמן הראוי לקביעת ראשי חדשים. דהיינו שאם חל המולד קודם חצות היום והעידו העדים שראו את הלבנה באותו היום קודם שקיעת החמה, עדותם יכולה להיות אמת, אבל אם חל המולד אחר חצות היום ואמרו העדים שראו את הלבנה באותו היום עדי שקר הם, שאין הלבנה יכולה להראות באותו היום. ולפי דרכו יש לפרש את דברי הברייתא כדברי המאמר השלישי 'כ"ד שעי מכסי סיהרא' שמבאר את שיעור הזמן שאין הלבנה יכולה להראות סמוך למולד וגם הוא נאמר באותו ענין, דהיינו כיצד להכחיש עדי שקר. ולגבי ביאור כוונת הברייתא ומאמר 'כ"ד שעי מכסי סיהרא' כיצד הוא החשבון של זמן כיסוי הלבנה ומקומות הראייה, כתב 'דבר זה לא נתברר אצלנו יפה לפיכך לא כתבנו בו פירושו'.

סט. הרמב"ם בביאור על הגמרא (כ: ד"ה כי סליק) מבאר שנאמר בדרך קושיא, וכי זו היא מה שאמר אבא, שבודאי אין זה כוונת הברייתא ואינה מתבארת על פי מאמר זה.

ע. בספר העיבור (מאמר א שער י) וביסוד עולם (מאמר ד פ"ז) מבארים שחשבון המולדות משתנה ממקום למקום, מפני שרגע מולד הלבנה והרגע שבו נופלת התקופה אינם תלויים בחילוקי המקומות שבעולם, אלא באותו רגע נולדת הלבנה ונופלת התקופה בכל העולם, אמנם מאחר והחשבונות נאמרו לפי זמני שעות היום והשעות תלויות במהלך החמה ומשתנים ממקום למקום, ואותו הרגע שחל בו המולד בכל מקום ומקום הוא שעה אחרת ביום, כגון אם אמרו שיחול המולד בחצות היום, אם הכוונה לפי שעות טבור הארץ יחול בשעה שבטבור הארץ חצות היום בקצה המזרח תחילת הלילה ובקצה המערב תחילת היום, שבאותו זמן שבטבור הארץ חצות היום בקצה המזרח תחילת הלילה ובקצה המערב תחילת היום, ואם הכוונה לפי שעות קצה המזרח יחול בשעה שבטבור הארץ תחילת הלילה ובקצה המערב חצות לילה. לכן צריך לברר את זמני המולדות והתקופות שנמסרו לפי שעות איזה מקום נאמרו, ואחר שנדע לפי איזה מקום נאמרו יש לחשב בכל מקום לפי המרחק מאותו מקום, להקדים במזרחו ולאחר במערבו, כל ט"ו מעלות שעה אחת וכן הלאה לפי חשבון זה. וכתב עוד היסוד עולם (מאמר ב סוף פ"ז) שמקום זה לא נקבע בטבע הבריאה אלא נקבע על פי הסכמת בני אדם, שמצד הטבע אפשר לחשב את כל החשבונות בכל נקודה ונקודה שבעולם, רק קבעו מקום אחד שלפי השעות שבאותו המקום דיברו ואמרו את החשבונות, ובשאר המקומות יש לחשב לפי המרחק מאותו מקום, ולדעתו הסכמה זו השתנתה ובכל תקופה ותקופה חישבו לפי המקום שקבעו באותו הזמן.

ובספר העיבור (שם) כתב שנמסרו לפי שעות קצה המזרח, ונתן טעם לדבר שבשעת תליית המאורות שם התחיל מהלך הרקיע, וכן הביא בתשב"ץ (ח"ג סי' רטו) בשם רבי סעדיה גאון שהוכיח כן לפי מה שחישב את ההפרש בין הזמנים שנמסרו לזמן ליקוי הלבנה שראה [ליקוי לבנה שמסתירה את החמה שלא תאיר על הארץ יכול להיות רק בזמן מולד הלבנה, שאז הלבנה והשמש עומדים במקום אחד, והלבנה הסמוכה יותר לארץ מסתירה את החמה הרחוקה יותר ולכן אינה נראית בארץ, וליקוי לבנה שהוחשך מאורה יכול להיות הוא דווקא באמצע החודש בדיוק, כאשר החמה כנגד הלבנה והארץ באמצע, שהארץ מסתירה את אור החמה מהלבנה ומאפיל מאורה] וכך פירשו את הברייתא 'נולד קודם חצות נולד אחר חצות' שנאמרה לפי שעות קצה המזרח, ובספר העיבור (מאמר ב פ"ז) הביא כן בשם הדיין רבי חסאן שביאר את דברי הברייתא לפי קצה המזרח. הכוזרי (מאמר ב אות כ) ובעל המאור פירשו את הברייתא לפי שעות ירושלים, והוכיח היסוד עולם (מאמר ד פ"ז) מזה שלדעתם החשבונות נמסרו לפי חשבון ירושלים, והוא נחלק עליהם ולפי מה שבדק בליקויי הלבנה מסיק שנמסרו לפי טבור הארץ שלדעתו הוא מוקדם שעה ותרי"ב חלקים קודם ירושלים, וכך מפרש את הברייתא (שם פ"ח). ובדעת רבי יצחק ב"ר ברוך כתב היסוד עולם שנחלק על הסוברים שנמסרו לפי שעות קצה המזרח, אבל לא פירש היכן נקבע, אבל הראב"ד בכתוב שם פירש את דבריו ומבאר לפי דרכו את הברייתא לפי ירושלים. בספר העיבור לאבן עזרא (בסופו) כתב להקשות על דברי הדיין בביאור הברייתא מפני שלדעתו שחשבון המולדות נמסר קרוב לירושלים, וכתב 'אין בין כל החכמים ובין עת מולדו בירושלים רק חלקים מועטים'. הרמב"ם (קידוש החודש פי"א ה"ז) כתב שכל החשבונות שבספרו נאמרו בסביבות ירושלים, אמנם במאור עינים (מצרף לכסף מאמר ב פי"א) דקדק שדברי הרמב"ם לא נאמרו על מולד בהר"ד של בריאת העולם, אלא רק על חשבונות ראיית הלבנה. ובסוד נקודה דלתתא (פי"א סק"ז) מוכיח מהלכות ברכת החמה (ברכות נט:) שנאמרו לפי השעות שהיו חכמי התורה דרים באותו הזמן עיין שם.

היומם (סי' ג) כתב שהדבר ברור ואין חולק שכל החשבונות נמסרו לפי ירושלים, מפני שהיא קו מרכז, ומה שהראשונים נחלקו בדבר כתב (סי' טז אות ב בהערה) שבזמן הברייתא שינו את המקום לפי מקום מושבם, ואין זה חשבון מולד בהר"ד של בריאת העולם, והדבר תמוה, שהרי מבואר בספר העיבור שטעם המנין לפי קצה המזרח הוא מחמת מקום תליית המאורות בבריאת העולם.

כתב בסוד נקודה דלתתא (סק"ד) שמקום חשבון מולדות ועיבורים ומקום תחילת הימים תלויים זה בזה, והוכיח מדברי הזוהר (ח"א בראשית מו:) שכתב 'אית נקודה לתתא דאתגליא ומתמן הוא שרותא לכל חושבנא ולכל מנין, ועל דא הכא הוא אתר לכל תקופות וגימטריאות ועבורין וזמנין וחגי ושבתי' [יש נקודה למטה בגילוי, ומשם הוא ההתחלה לכל החשבונות ולכל המניינים, ומחמת זה פה הוא המקום לכל התקופות הגימטריאות העיבורים הזמנים החגים והשבתות], הרי עיבורי החודשים והחגים התלויים בחשבון המולד, ועיבורי השנים התלויים בחשבון התקופה, והשבתות התלויים במקום תחילת הימים כולם מונים מנקודה אחת. אמנם לדעת רוב הראשונים מבואר שמקום המולדות והעיבורים במקום אחד כמו שנתבאר, ומקום תחילת הימים במקום אחר וכדלהלן. ובאגן הסהר (פכ"ז) דחה את ראייתו עיין שם.

עא. וגם כאן הקשו בגמרא 'מאי נפקא מינה' והשיב רב אשי 'לאכחושי סהדי', ויש לעיין איך יתפרש לפי כל הדרכים דלהלן.

עב. הכוזרי ובעל המאור הלכו גם כן כדרך זו, ופירשו שאם נולד בירושלים קודם חצות חל המולד בתחילת הלילה במקום אחר ובאותו מקום מתקיים דין לילה ויום מן החדש. אמנם יש חילוק ביניהם לגבי משך הזמן שבין המולד לראייה, שלדעתם הראיה כ"ד שעות אחר המולד, אבל הוא מפרש שדברי רבי זירא נאמרו על ראיית עדים המעידים בבית דין, דהיינו סביבות ירושלים, ועולה יפה עם דעת רש"י שבארץ ישראל הראייה ו' שעות אחר המולד, ודרכם בביאור הברייתא תלוי בדבר זה, ונמצא שלדרכו אי אפשר לפרש את הברייתא כדרכם, אבל הראב"ד בכתוב שם הבין שגם דעת הכוזרי כרש"י. ובהמשך הדברים ודאי נחלקו, שלדעתו דחו בגמרא דרך זו ולדעתם כך היא מסקנת הדברים, ראה דבריהם להלן.

עג. הרמב"ם בביאור הגמרא (כ: ד"ה כי) דן בדרך זו.

דרך רש"י

דרך רש"י[עד] שרבי זירא שלח לבבל שני עניינים שונים, המאמר הראשון הוא דין מתי הזמן המוקדם ביותר שמותר לקבוע בו את החודש, והמאמרים השני והשלישי באו לבאר את הברייתא כיצד לשער מתי הוא הזמן הראוי לראיית הלבנה.

דין לילה ויום מן החדש שאין לקדש את החודש ביום שנראתה הלבנה הישנה

המאמר הראשון 'צריך שיהא לילה ויום מן החדש' הכוונה שאין לקדש את החודש אלא אחר יום ולילה, דהיינו שיעור כ"ד שעות, שלא נראתה בהם הלבנה הישנה, ומה שאמרו 'מן החדש' אין הכוונה אחר המולד כשאר הראשונים[עה], אלא מיד כשאין הלבנה הישנה נראית נחשב מן החדש ואף שעדיין קודם המולד. ואם נראית הלבנה הישנה אחר סוף יום כ"ט דהיינו תחילת ליל ל', אין לקבוע את החודש ביום ל' מפני שתחילת ליל ל' אינו מן החדש, שהרי נראתה בו הלבנה הישנה, ויעברו בית דין את החודש[עו].

כאשר חל אור"ח המולד קודם חצות היום תראה הלבנה החדשה באותו היום

המאמר השני 'מחשבין את תולדתו', בא לבאר כיצד לשער את הזמן שהלבנה החדשה יכולה להראות בו לפי חשבון זמן המולד, שלעולם ו' שעות אחר המולד עדיין לא נראית הלבנה מחמת קטנותה, ואחר ו' שעות יכולה כבר להראות בארץ ישראל כדלהלן. וזו כוונת הברייתא במה שחילקו בין נולד קודם חצות לנולד אחר חצות, שאם המולד חל קודם חצות היום ויש ו' שעות אחר המולד עד הערב שהיא שעת ראיית הלבנה, תראה הלבנה באותו היום, אבל אם חל המולד אחר חצות ואין ו' שעות מהמולד ועד הלילה לא תראה הלבנה באותו היום.

החשבון מועיל להכחיש עדי שקר

והקשו על פירוש זה 'למאי נפקא מינה' מפני שקידשו על פי עדות ראיית הלבנה, ומה מועיל החשבון, והרי אם יבואו עדים ויעידו על ראיית הלבנה 'יקדשו את החודש, ואם לא יבואו אף על פי שלפי החשבון יכולה להראות, לא 'יקדשו את החודש. ותירצו 'לאכחושי סהדי', שכאשר 'יבואו עדים ויעידו נדע על פי החשבון אם דבריהם יכולים להיות נכונים, ואם יעידו שראו את הלבנה קודם שקיעת החמה ביום שחל בו המולד אחר חצות נדע שעדי שקר הם שלא ראו את הלבנה, מפני שאין הלבנה יכולה להראות קודם ו' שעות.

זמני כיסוי וראיית הלבנה

ובמאמר האחרון 'עשרים וארבעה שעי מכסי סיהרא' מתבארים שורשי החשבון, ומבאר רש"י על פי יסודו של רבי סעדיה גאון, שמשך הזמן שאין הלבנה נראית כלל בין ראיית הלבנה הישנה לראיית הלבנה החדשה הוא כ"ד שעות. וזמן המולד אינו באמצע הזמן שביניהם, ויש חילוק בין המקומות כמה זמן נסתרת קודם המולד וכמה לאחריו. בני בבל היושבים במזרח מאחרים, ורואים את הלבנה הישנה הנראית במזרח סמוך למקומם עד ו' שעות סמוך למולד, וכן מאחרים מלראות את הלבנה החדשה הנראית במערב הרחוק מהם עד י"ח שעות אחר המולד, ובני ארץ ישראל היושבים במערב מקדימים, והלבנה הישנה הנראית במזרח רחוק מהם, אינה נראית להם י"ח שעות קודם המולד, ומקדימים לראות את הלבנה החדשה שנראית במערב סמוך למקומם ו' שעות אחר המולד. נמצא שההבדל בין המולד לראייה בארץ ישראל שבו קידשו את החדשים הוא ו' שעות[עז], וזה טעם הברייתא 'נולד קודם חצות'.

דעת החולקים שאין הפרש בין המקומות ומשך זמן הכיסוי ארוך יותר

אמנם רוב הראשונים סירבו לקבל את דרכו מפני שעל פי חכמת התכונה לדעתם המרחק בין בבל לארץ ישראל קטן, ואין ביניהם הפרש של י"ב שעות בזמני ראיית הלבנה, ולדעתם אין הבדל כלל באפשרות ראית הלבנה מחמת דקותה בין המקומות, והמולד הוא באמצע זמן הכיסוי, חצי מהזמן שאין הלבנה נראית הוא קודם המולד וחציו אחריו בכל המקומות. ועוד טענו שלדעתם הפרש ו' שעות בלבד מזמן המולד בין לפניו ובין לאחריו אינו שיעור מספיק כדי שתראה הלבנה בשום מקום בעולם[עח], וכמה הוא השיעור נחלקו ביניהם כדלהלן.

דרך הכוזרי ובעל המאור

דין הברייתא הוא דין מולד זקן

דרך הכוזרי (מאמר ב' אות כ) ובעל המאור שהתחדש בברייתא דין בקביעת החדשים, בזמן שאין מקדשים על פי הראייה[עט], שאם חל המולד קודם חצות היום דהיינו קודם שעה י"ח מהיום [שהלילה י"ב שעות ועוד ו' שעות עד חצות היום] קובעים את החודש באותו היום, ואם חל אחר חצות היום דהיינו אחר שעה י"ח ביום נדחה ראש חודש למחרתו. וכן נקבעה הלכה לדורות ומוסכמת לדעת כל הראשונים שאין קובעים ראש חודש ביום שחל בו מולד הלבנה אחר י"ח שעות מן היום[פ], ומכונה בלשון הראשונים 'מולד זקן'[פא], אבל אם חל מולד הלבנה קודם י"ח שעות קובעים את ראש חודש באותו היום[פב].

כל המאמרים הם נתינת טעם לברייתא

ולדרכם המאמרים קשורים זה בזה, דהיינו שטעם הדין שבברייתא הוא מחמת הכלל שנאמר במאמר הראשון 'צריך שיהא לילה ויום מן החדש', דהיינו שקובעים ראש חודש רק ביום שחל בו המולד בתחילת הלילה, ובמאמר השלישי 'כ"ד שעי מכסי סיהרא' מתבאר החשבון כמה זמן אחר המולד תראה הלבנה החדשה, שבזה תלוי הכלל הנזכר כמבואר במאמר השני. ובמאמר השני 'מחשבין את תולדתו' באו לבאר על פי זה איך עולים בקנה אחד הזמן שנאמר בברייתא 'נולד קודם חצות או נולד אחר חצות', עם הזמן שבדברי רבי זירא שאמר 'לילה ויום מן החדש', ואם נתאחר מולד הלבנה אחר תחילת הלילה וחסר מהלילה ויום כל אותו הזמן שקודם המולד שאינו מן החדש, אין קובעים את ראש חודש באותו היום, גם אם חל המולד קודם י"ח שעות[פג].

דין לילה ויום מן החדש

וכתבו לבאר שיסוד הדין הוא מה שאמרו 'צריך שיהא לילה ויום מן החדש', והוא דין בהלכות קידוש החודש, שאין לקבוע ראש חודש אלא אם כן זמן מולד הלבנה חל בתחילת הלילה, ונמצא שמתחילת הלילה כבר

עד. הרשב"א והריטב"א (כ: ד"ה כי) ביארו את דרכו, אבל הריטב"א בסוף דבריו כתב שהמחוור כדעת בעל המאור, ונחלקו האחרונים בכוונתו, ראה להלן [אות ג' השיקולים להלכה].

עה. כך דעת רבינו חננאל הנ"ל, וכן דעת שאר הראשונים דלהלן, וכן כתב הרשב"א (כ: ד"ה כי) והסכים עמו הריטב"א (שם).

עו. והקשה רש"י לאיזה צורך נאמר דין זה בזמן שקידשו על פי הראייה, והרי מן המאמר השלישי 'כ"ד שעי מכסי סיהרא' עולה שכאשר נראית הלבנה הישנה בליל ל' לא תראה הלבנה החדשה באותו היום, וממילא נדחה החודש, ותירץ שלדעת הסוברים שמאיימים על העדים להקדים את החודש לצורך גם בלא ראיית הלבנה נאמר דין זה שאין לקדש ביום ראיית הישנה כלל. ונתקשו בדבריו הרשב"א והריטב"א (שם), ותירצו שהמאמר 'כ"ד שעי מכסי סיהרא' נאמר על הרוב, אבל לפעמים נראית קודם לכן, ובאותם הפעמים שמקדימה להראות אין לקבוע את החודש באותו יום שנראתה בו הישנה מדין 'לילה ויום מן החדש', אע"פ שהעידו עדים על ראיית הלבנה החדשה.

ובגוף הדין נתקשו בתוספות (ד"ה חצות) על פי המאמר 'כ"ד שעי מכסי סיהרא', שמבואר שבני בבל מאחרים לראות את הלבנה הישנה מאוחר יותר מבני ארץ ישראל, ומפני מה כאשר בארץ ישראל לא נראתה באותו היום קובעים את החודש ואין חוששים לראיית בני בבל, ומנין שלא הקפידה תורה על ראיית בני בבל [ויש לדקדק לשון רש"י 'שהרי הכל ראו', משמע שהטעם הוא משום שניכר לכל שאינו נכון]. והוסיף לתמוה במה שאמרו לגבי המחלוקת בדרשת המקראות במקור דין זה 'חצות לילה איכא בינייהו', ולפי דרכו הכוונה שנחלקו אם נראית הלבנה הישנה אחר תחילת הלילה קודם חצות אם אפשר לקדש את החודש באותו היום, והרי בסוף החודש נראית הלבנה רק בסוף הלילה ולא קודם חצות.

עז. וכן כתב הרמב"ם בביאור הגמרא (כ: ד"ה אמר) [הו"ד במאירי (שם ד"ה כל)] אמנם בהלכותיו (קידוש החודש פ"א ה"ג) סותר את דבריו ראה להלן בסמוך. וכן נראה דעת רבינו חננאל שבארץ ישראל אחר ו' שעות נראית הלבנה [ושאר הפרטים אינם מבוארים בדבריו] כמו שנתבאר לעיל. ובחזון איש (או"ח סי' סד אות א סק"י-יא) מבאר גם בדעת הראב"ד בכתוב שם כרש"י [מה שכתב בבית אהרן וישראל (גליון קמט עמ' קיא) הביא בהערה לסמוך על דברי הראב"ד להלן (כה.) שהחזיק בדברי האומרים שיכולה הלבנה להראות ו' שעות אחר המולד, תמוה, שהרי מבואר שם ששייך שההפרש בין הראייה הישנה לחדשה י"ב שעות, ואינו תואם כלל עם מאמר 'כ"ד שעי', ומבואר שם בפירוש שהוא דבר נדיר מאוד שנודע רק לחכמים כרבן גמליאל ואינו המהלך הרגיל המבואר בסוגיא] וראה עוד בזה להלן.

עח. המהר"ל בספר באר הגולה (באר השישי פ"ז) כתב ליישב שישנם שני סוגי ראיות, הראייה שעליה דיברו חכמי התכונה שאינה נראית עד שיעבור זמן מרובה אחר המולד, היא נקראת בלשון המשנה (כא:) 'נראה בעלילי', דהיינו שהוא מגולה ומורגש לעין כל, אבל גם קודם לכן שייך לראותה כאשר ישלמו כל ההכנות, המקום המתאים, האויר צלול, והבקיאות בחכמה זו לדעת היכן וכיצד להביט, ועל ראייה זו נתקשה משה בראיית הירח, עד שאמר לו הקדוש ברוך הוא 'כזה ראה וקדש' (רש"י שמות י' ב), ואילו נראה בעליל ידוע וניכר הוא לכל אדם ואינו קשה אפילו לשאר העם, ועל ראייה זו אמרו שאחר ו' שעות שייך שתראה הלבנה, ומאחר שדבר זה שייך במציאות אף על פי שאינו גלוי לכל, אין להכחיש את העדים שאמרו שנראית להם הלבנה [ובזה מיושב מה שהרמב"ם בפירוש הגמרא מפרש כדברי רש"י, שנולד קודם חצות תראה הלבנה קודם שקיעת החמה, ובהלכותיו (קידוש החודש פ"א ה"ג) כתב שהלבנה נסתרת בכל חדש וחדש ואינה נראית כמו שני 'מים או פחות או 'יתר, כמו יום אחד קודם המולד בסוף החדש וכמו יום אחד אחר המולד בתחילת החודש]. ועל ההפרש במה שאמרו 'הא לן והא להו', כתב שאין הכוונה בין בני בבל לבני ארץ ישראל אלא בני המזרח ובני המערב, כדעת הראשונים דלהלן.

עט. וכתב הבעל המאור שגם בתקופה שקידשו על פי הראייה היו סומכים עליו בשעת הדחק.

פ. בתוספות אהרן (כ: דף מא טור א מדה"ס) ובמחר חודש (יז: מדה"ס) תמהו שהכלל נאמר על מולד אמצעי, ולדרכם דברי הברייתא נאמרו על המולד האמיתי. ובחזון איש (או"ח סי' סד אות א ס"ק יב) מיישב שכלל זה נאמר בזמן שקידשו על פי הראייה ונקבע לפי חשבון המולד האמיתי, ומכל מקום גם אחר שבטל הקידוש שעל פי הראייה וקבעו חכמים את החדשים על פי חשבון המולד האמצעי נשאר דין זה, הגם שלא בכל החדשים מתאים לחשבון המולד האמיתי, מפני שעיקר הקביעות מתאים, שהרי אם הקדים סופו להתאחר ואם התאחר סופו להקדים.

פא. ובספר העיבור (מאמר ב פ"ז) כתב בטעם קריאת שם זה, טעם אחד מפני שבמולד זה אין כח באור הלבנה להראות בעולם באותו היום כדלהלן, ודומה לזקן שכהו עיניו מראות. טעם נוסף כתב מפני שחל המולד מחצות היום ואילך כאשר נוטה החמה לשקוע ודומה לזקן שהוא נוטה לצאת מן העולם.

פב. בחזון איש (או"ח סי' סד אות א סק"א) כתב שדין זה הוא רק במולד תשרי, אבל בשאר חדשים אין להקפיד וכן דעת היסוד עולם, אבל בקול יהודה (הערה ח) כתב שלדעת הכוזרי דין זה הוא בכל חודש וחודש, ונחלק עם היסוד עולם.

פג. ובתוספות (כ: ד"ה חצות) והתשב"ץ (ח"ג סי' רטו) אכן דחו פירוש זה בדברי רבי זירא מחמת

התחדשה הלבנה וכל הלילה והיום שאחריו כבר שולטת בו הלבנה החדשה, אבל אם נתאחר זמן מולד הלבנה אחר תחילת הלילה אין לקבוע את ראש חודש באותו היום הגם שמולד הלבנה חל בו, ויש לדחות את קביעת ראש חודש ליום המחרת, שקודם זמן המולד טרם התחדשות הלבנה עדיין שולטת הלבנה הישנה, ונמצא שלא התקיים דין לילה ויום מן החדש, שהרי חסר הזמן שמתחילת הלילה ועד זמן המולד שעדיין לא שלטה הלבנה החדשה. וטעם דין זה הוא כדי שתראה הלבנה החדשה באותו יום שנקבע בו ראש חודש, כמו שמבואר במאמר השני שפירשו את טעם הדבר ואמרו 'בידוע שנראה קודם שקיעת החמה'.

כ"ד שעות אחר המולד נראית הלבנה

ובאו במאמר השלישי 'כ"ד שעי מיכסי סיהרא', לבאר את חשבון זמן ראיית הלבנה. דעת בעל המאור והרמב"ם (קיה"ח פ"א ה"ג)[פד] ועוד ראשונים[פה], שראיית הלבנה החדשה מתאחרת כ"ד שעות אחר המולד, ומה שאמרו 'כ"ד מכסי סיהרא' הכוונה מהמולד והלאה ולא משעת כיסוי הלבנה הישנה, ובתשב"ץ (שו"ת ח"ג סי' רטו) מבאר בדרך אחת גם לפי הפירוש שהוא משעת כיסוי הלבנה הישנה, ויש י"ב שעות קודם המולד וי"ב שעות אחר המולד, אלא שהכוונה לשעות גדולות, ששני שעות שלנו נחשבים שעה אחת מהם, וי"ב שעות כאלו הם כ"ד שעות שלנו. ובזה מתבאר החשבון שאמרו 'בידוע שנראה קודם שקיעת החמה', שכאשר מתקיים לילה ויום מן החדש נראית הלבנה באותו היום קודם שקיעת החמה, מפני שכאשר חל המולד קודם תחילת הלילה אחר כ"ד שעות תראה הלבנה שהוא קודם תחילת הלילה שאחריו[פו]. אמנם בחזון איש (או"ח סי' סד אות א סק"י-יא) מבאר בדברי הראב"ד בכתוב שם שמפרש מאמר 'כ"ד שעות מכסי סיהרא' כדעת רש"י, שאחר ו' שעות מן המולד נראית הלבנה, והבין כך גם בדעת הכוזרי, ויתבאר להלן.

אהח 18/06/2018

מקום קיום הדין

ובמאמר השני 'מחשבין את תולדתו' חידשו שדין 'לילה ויום מן החדש' אינו צריך להתקיים דווקא בירושלים ובארץ ישראל, אלא כאשר בקצה המזרח חל המולד בתחילת הלילה והתקיים שם דין 'לילה ויום מן החדש', אפשר לקבוע את ראש חודש באותו היום אף על פי שבירושלים חל המולד מאוחר יותר ותחילת הלילה והיום אינם מן החדש. וטעם הדבר שדין זה צריך להתקיים דווקא בקצה המזרח, נקטו כמה מהאחרונים[פז] בפשיטות שאין קפידה באיזה מקום בעולם יתקיים הדין, ומספיק שיש מקום אחד שבו מתקיים הדין, ולדעתם בקצה המזרח היום מתאחר בו ביותר אחר כל העולם[פח] והוא המקום האחרון שיכול להתקיים בו דין זה, שגם אם נתאחר מולד הלבנה בשאר מקומות אחר תחילת הלילה יכול להתקיים בקצה המזרח, אבל אם גם בקצה המזרח התאחר המולד לחול אחר תחילת הלילה שוב אין שום מקום שהתקיים בו, שבכל המקומות מתאחר זמן המולד יותר[פט]. אמנם יש מהאחרונים שנחלקו ולדעתם קצה המזרח אינו המקום המאוחר ביותר[צ], ונתנו טעמים אחרים לדבר מפני מה הולכים דווקא אחר קצה המזרח[צא].

קיום הדין דווקא ביבשה או לא

ונחלקו האחרונים אם דין זה צריך להתקיים דווקא במקום ישוב כדעת הדיין וסייעתו דלהלן, דהיינו בחצי כדור העליון, אבל כאשר אין שום מקום בחצי כדור העליון שמתקיים בו לילה ויום מן החדש נדחה החודש אע"פ שבחצי כדור התחתון יש מקומות שמתקיים בהם הדין. או שאין קפידא בזה וכל המקומות שבעולם כשרים לקיום הדין, ואף אם יתקיים הדין בחצי כדור התחתון גם כן יכולים לקבוע את החודש באותו היום[צב].

ומתוך זה נחלקו היכן הוא המקום המדוייק שבו מתקיים הדין, לדעת הסוברים שצריך להתקיים בישוב המקום שמתקיים בו הדין הוא בתחילת היבשה, ולפי זה צריך לומר שקצה מזרח היבשה יומו מאוחר, ולדעת הסוברים שאינו צריך להתקיים בישוב, יש אומרים שהוא מתקיים בים סמוך לקצה מזרח היבשה, ולפי זה המקום שיומו מאוחר ביותר הוא בים סמוך למזרח היבשה, אבל כל מזרח היבשה מקדימים את יומם[צג].

חידוש י"ח שעות

ובזה מתבארים ועולים בקנה אחד דברי הברייתא 'נולד קודם חצות נולד אחר חצות', דהיינו שקובעים ראש חודש באותו היום אם חל המולד קודם י"ח שעות, עם דברי רבי זירא 'צריך שיהא לילה ויום מן החדש' שקביעת ראש חודש באותו היום הוא דווקא אם חל המולד בתחילת הלילה. ושניהם לדבר אחד נתכוונו אלא שנאמרו בשני מקומות שיש הפרש ביניהם י"ח שעות, וחידשו שבין ירושלים שבה ישבו בית דין וקידשו את החודשים לסין שבקצה המזרח ששם מתקיים הדין, יש הפרש של י"ח שעות[צד], ודברי הברייתא נאמרו לפי זמן מולד הלבנה בירושלים, ודברי רבי זירא נאמרו לפי זמן המולד בקצה המזרח.

קיום הדין נודע לפי זמן המולד קודם חצות בירושלים

וכך הם דברי הברייתא שאם חל זמן מולד הלבנה בירושלים קודם חצות היום, מתקיים דין לילה ויום מן החדש בקצה המזרח, ויכולים לקבוע את יום ראש חודש באותו היום, אבל חל זמן מולד הלבנה בירושלים אחר חצות היום אינו מתקיים וצריך לדחות את יום ראש החודש ליום מחרת. וזה הוא מקור דין 'מולד זקן', שאמרו שאם חל המולד אחר י"ח שעות מתחילת היום בירושלים, דהיינו אחר חצות היום, נחשב 'מולד זקן' ואין קובעים את ראש חודש ביומו, ואם חל מולד הלבנה קודם י"ח שעות בירושלים קובעים את ראש חודש באותו היום. והטעם הוא מפני שההפרש בין סין לירושלים הוא י"ח שעות, וכאשר בירושלים חצות היום דהיינו כאשר עברו י"ח שעות

שהוא סותר את דין מולד זקן, והרמב"ם בביאור הגמרא (ד"ה כי) הביא דרך שבגמרא תמהו בדבר זה.

פד. ראה עוד בדעת הרמב"ם לעיל לגבי שיטת רש"י בהערות.

פה. ראה להלן שכך דעת רוב הראשונים, אלא שהיסוד עולם והתשב"ץ כתבו שיש חדשים שממהרת יותר, ובספר העיבור נחלק לגמרי, וכתב כדעת רש"י שכ"ד שעות הם כל שעת הכיסוי, אלא שלדעתו הם י"ב שעות קודם המולד וי"ב שעות אחריו, ואינו משתנה לפי המקומות כדברי רש"י.

פו. ומה שאמרו י"ח מחדתא ו' מעתיקא', מבאר בעל המאור שהם שעות נוספות שאין הלבנה נראית בהם חוץ מהכ"ד שעות הנזכרים, והם השעות שאין הלבנה נראית בהם מחמת אור היום ומחמת ששקעה והולכת אחורי הכדור, עיין שם. גם בתשב"ץ (ח"א סי' קה, ח"ג סי' רטז) הארין לבאר כעין זה, ראה היומם (סי' טז אות א הערה ו, סי' יט) שהתחבט בכוונתו, ובחזון איש (או"ח סי' סד אות ב סק"ג) בביאור דבריו.

פז. חזון איש (או"ח סי' סד אות א סק"א) ועוד.

פח. ראה בזה להלן (אות ג).

פט. וכן משמע מלשון הראשונים, הכוזרי מבאר שניתן לסמוך על ראיית הלבנה בזמן שבירושלים הסתלק היום, וכתב 'כי אמנם הכוונה השם השבועי הפושט בכל הישוב', דהיינו שאותו היום בשבוע עדיין קיים מאחר שהיום מתפשט בכל הישוב ויש בו מקומות מאוחרים. וכן כתב בעל המאור לגבי נולד קודם חצות 'ולא נמלט היום ההוא מראיית הלבנה, ולפיכך נראה היום ההוא לקובעו ראש חודש בכל מקום', ולגבי נולד אחר חצות כתב 'בידוע שלא נראה סמוך לשקיעת החמה ביום שבת בשום מקום בעולם'.

צ. ראה בזה להלן (אות ג).

צא. בהפרדם (שנה כח חוברת ה) דקדק מתחילת דברי בעל המאור שנתן טעם שקיום הדין דווקא בקצה המזרח ומפני חשיבותו, שכתב וזה לשונו 'ודע כי סוד העיבור המסור בידינו יסודתו בהררי קדש, והם שתי הנקודות מן הארבע הנזכרות האחת ארץ ישראל וכו' והשנית קצה המזרח, שהוא תחלת הישוב, וכנגד מה שאמר הנביא (יחזקאל מג ב) 'והנה כבוד אלקי ישראל בא מדרך הקדים, וקולו כקול מים רבים והארץ האירה מכבודו', ומבואר בדבריו שהחשיב את קצה המזרח שהוא מן המקומות שמיוסד עליהם סוד העיבור וכתב 'שתי הנקודות', ומשמע שיש קפידה דווקא במקום זה, וכן כינה את שניהם 'הררי קודש', והביא מקור מן המקרא לחשיבות המזרח. [בחמדה גנוזה (שלוש, סי' א ס"ק יג) מבאר שכוונתו שהאור הראשון התחיל להאיר בקצה המזרח, וזה פירוש הפסוק 'והארץ האירה מכבודו', וכדעת הסוברים שתליית החמה בטבור הים]. ובקול יהודה על הכוזרי (מאמר ב אות כ הערה ו, שם ד"ה והיה סוף) כתב שגם הכוזרי סמך על טעם זה ולכן כינה את קצה המזרח 'סוף גדר הקריאה' אף על פי שלדעתו אינו סוף קריאת היום ממש [ולכן הוסיף תיבת 'גדר'], מפני שהוא מקום חשוב ראוי לקביעות החדשים. אבל בהפרדס כתב שבטעם זה נחלקו, שהכוזרי לא הזכיר טעם זה מפני שנחלק עליו [ומבאר שלמחלוקת זו כוונת הראב"ד במה שכתב שהעיקר כטעם הכוזרי ולא כבעל המאור, שלדרכו שאר דבריהם תואמים זה כזה ודעה אחת להם].

היומם (סי' ט) נתן טעם אחר מפני מה קיום הדין דווקא בקצה המזרח, מפני שקביעת החדשים תלויה בירושלים, לכן צריך שתראה הלבנה באותו היום דווקא נוכח ירושלים, וראיית קצה המזרח היא כאשר הלבנה נוכח ירושלים, מאחר ובתחילת החודש נראית הלבנה כאשר היא שוקעת באופק המערבי, דהיינו כאשר עומדת במרחק צ' מעלות ממערב מקום הראייה, וירושלים עומדת ממערב קצה המזרח במרחק צ' מעלות. אבל ראיית הלבנה במקומות הסמוכים יותר לארץ ישראל אינה מועלת גם אם בשעת הראייה עדיין הוא אותו היום, מפני שהלבנה כבר עומדת ממערב לירושלים ואינה נראית נוכח ירושלים.

צב. היומם (סי' יא) סובר שלא תתבאר הסוגיא אלא א"כ היבשה תתאחר שצריך שטח בישוב שתתקיים בו ההלכה. ובלא שניתן לזה שטח ביבשה יחסרו הי"ח שעות. אבל החזון איש (או"ח סי' סד אות א סק"א, ג) כתב שההלכה אינה צריכה להתקיים במקום ישוב ואינה צריכה שטח, אלא נקודה בעולם שאינה תופסת מקום ושטח. ומדקדוק לשון בעל המאור אינו מוכרע, שבמקום אחד כתב על ראיית הלבנה 'במקום אחד ממקומות הישוב', ומשמעותו דווקא בישוב ולא בים, ובמקום אחר כתב 'במקום אחד ממקומות הארץ', ומשמעותו שאין חילוק בדבר.

צג. בחזון איש (או"ח סי' סד אות א סק"ג ד"ה ואמנם, ד"ה שאלה ה) כתב שנחלקו הראשונים בכוונתו, הראב"ד שכתב 'הימים מן המזרח מתחילין' כמסכים עם בעל המאור בדבר זה, ומשמעותו שכל מזרח הישוב מקדים והמקום המאוחר שבו מתקיים הדין הוא ממזרח הישוב בים, והיסוד עולם שהקשה על בעל המאור שהוכרח לומר שיש מקומות במזרח הישוב שהם מאוחרים, מפני שלדעתו הדין צריך להתקיים דווקא בישוב. וכן משמע פשטות לשון בעל המאור שכתב 'ושבי הצין', אבל בחזון איש כתב שהלשון אינו בדווקא, והכוונה בגבול הים סמוך לצין, ובשאר אחרונים כתבו שהלשון דווקא, ומפרשים שגם הראב"ד סובר כן, ודבריו נאמרו לחלוק על בעל המאור שאינו סובר כן [ראה לעיל בשרשי הנידון].

צד. מהו החידוש תלוי במחלוקת אם הדין צריך להתקיים דווקא במקום ישוב או לא. לדעת הסוברים שהדין צריך להתקיים דווקא בישוב יש כאן חידוש גדול, שבישוב עצמו יש שני מקומות שהפרש הזמן שביניהם י"ח שעות, אע"פ שמקצה מזרח הישוב ועד קצה מערב הישוב ההפרש אינו אלא י"ב שעות. ולדעת הסוברים שהדין מתקיים גם בחצי כדור התחתון, התחדש רק גוף הדבר שעד י"ח שעות אחר ירושלים לא מתחלף היום.

מן היום, באותו הזמן הוא תחילת הלילה בקצה המזרח. ואם חל מולד הלבנה בירושלים קודם חצות, נמצא שבקצה המזרח המאוחר י״ח שעות מירושלים חל מולד הלבנה קודם תחילת הלילה, ושם מתקיים דין לילה ויום מן החדש, אבל אם חל מולד הלבנה בירושלים אחר חצות היום דהיינו אחרי יותר מי״ח שעות מן היום, נמצא שאפילו בקצה המזרח שיומו מאוחר י״ח שעות אחר ירושלים חל מולד הלבנה אחר תחילת הלילה, ולא מתקיים שם דין לילה ויום מן החדש, ויש לדחות את יום ראש החודש ולקבעו למחרת.

מקום ראיית הלבנה

ולגבי זמן ראיית הלבנה אמרו ׳נולד קודם חצות בידוע שנראה קודם שקיעת החמה׳, דהיינו שאם חל המולד בירושלים קודם חצות תראה הלבנה באותו היום שנקבע לראש חודש בסופו קודם שקיעת החמה. ולגבי מקום הראייה באותו היום, בבעל המאור מבואר שבאותו מקום שבו התקיים דין לילה ויום מן החדש, דהיינו בקצה המזרח, באותו מקום ראיית הלבנה החדשה תהיה בראש חודש, שלדעתו ראיית הלבנה מתאחרת כ״ד שעות אחר המולד. ובחזון איש (או״ח סי׳ סד אות א סק״י-יא) מבאר בדברי הראב״ד בכתוב שם שהבין בדעת הכוזרי שכוונתו לומר שמקום הראייה הוא בארץ ישראל[צה], ולדעתו אם נולד קודם חצות בירושלים תראה הלבנה באותו מקום קודם שקיעת החמה של אותו היום, לפי דרכו שראיית הלבנה מתאחרת ו׳ שעות אחר המולד.

קושיות הראב״ד

הראב״ד הקשה על דרך זו שנאמרו כאן שני דינים לקבוע דבר אחד, מתי הוא הזמן המוקדם ביותר שאפשר לקבוע בו את החודש, האחד ׳לילה ויום מן החדש׳, והשני שתראה הלבנה באותו היום קודם שקיעת החמה, ואין בזה צורך מפני שלעולם יבואו שניהם כאחד, כאשר חל המולד קודם חצות בירושלים בסין חל המולד קודם תחילת הלילה, ובירושלים תראה הלבנה קודם שקיעת החמה[צו], ומפני מה אמרה תורה דין לילה ויום מן החדש בחינם[צז]. והוסיף עוד והקשה שאין הלבנה נראית בירושלים אלא אם כן חל המולד בירושלים קודם חצות. וכאשר בירושלים נולד קודם חצות בסין יחול המולד קודם תחילת הלילה, והוא יותר מלילה ויום מן החדש, נמצא שאם יתאחר יותר מכן אע״פ שמתקיים דין לילה ויום מן החדש[צח] אין לקבוע ראש חודש באותו היום ובטל הדין.

היסוד עולם נחל חידוש י״ח שעות

עוד הקשה היסוד עולם (מאמר ב׳ פי״ז) על עיקר חידוש י״ח שעות שחידשו הכוזרי ובעל המאור לפי דרכם בביאור הסוגיא, והאריך בתמיהות על דבריהם. ראה להלן ביאורי האחרונים בביאור הבנתו בחידוש י״ח שעות, קושיותיו, והיכן לדעתו מתחלפים הימים. ובדעת הראב״ד אודות מקום תחילת הימים נחלקו האחרונים אם כוונתו לחלוק או שמודה לדבריו, ראה להלן[צט].

דרך הדיין רבי חסאן בן מרחסאן העיבור והתשב״ץ

אוצר החכמה

טעם דין מולד זקן כדי שתראה הלבנה בישוב באותו היום

כעין דרך הכוזרי ובעל המאור הביא בספר העיבור (מאמר ב פי״ז) בשם הדיין רבי חסאן בן מרחסאן והחזיק בדבריו, וכעין זה כתב התשב״ץ (ח״ג סי׳ רטו). גם הם מפרשים את דברי הברייתא ׳נולד קודם חצות או נולד אחר חצות׳ שהוא דין מולד זקן, שאין לקבוע את החודש ביום המולד אלא אם כן חל המולד קודם י״ח שעות, ואם נולד אחר י״ח שעות ידחה ראש חודש למחר. ובמאמר השני ׳מחשבין את תולדתו׳ כשאמרו ׳בידוע שנראית קודם שקיעת החמה׳ באו לבאר טעם דין זה, שיום שתראה בו הלבנה החדשה קודם שקיעת החמה ראוי להתקדש, ויום שאין הלבנה נראית בו אינו ראוי, ויש לדחות את ראש חודש למחרתו. ולדרכם ברור שמקום הראייה הוא דווקא בישוב, אבל ראייה שמחוץ לישוב אינה מועלת כלל [ולא כדעת הסוברים בדעת בעל המאור שהראייה מועלת בכל מקום בעולם גם מחוץ לישוב]. אבל נחלקו בשיער הזמן שיש בין המולד ובין הראייה, ומתוך כך שינו את המקומות היכן השעות שנאמרו בברייתא, והיכן תתקיים הראייה קודם שקיעת החמה, ובביאור דין ׳צריך שיהא לילה ויום מן החדש׳[ק].

זמני המולדות נאמרו לפי שעות קצה המזרח ומשך הזמן שבין המולד לראייה

לדרכם ברייתא זו ושאר חשבונות המולדות והתקופות נאמרו לפי השעות שבקצה מזרח הישוב, ולדעתם כל מזרח הישוב יומו מוקדם קודם כל הישוב. ונחלקו כמה הוא זמן ההפרש שבין המולד לתחילת הראייה, בספר העיבור מבאר את המאמר ׳כ״ד שעות מכסי סיהרא׳ שהם י״ב שעות קודם המולד וי״ב שעות אחר המולד[קא], אמנם יש אופנים שנוסף עליהם עוד ו׳ שעות מחמת אור החמה שמסתיר את אור הלבנה, כמו שאמרו י״ח מחדתא׳[קב]. ולדעת התשב״ץ מהלך הלבנה אינו שוה תמיד כמו שאמרו בברייתא (כה.) ׳פעמים שבא בארוכה ופעמים שבא בקצרה׳, והמאמרים ׳לילה ויום מן החדש׳ ו׳כ״ד שעי מכסי סיהרא׳ נאמרו לפי הדרך שבא בארוכה המכונה המהלך המתון, ובזה נראית הלבנה כ״ד שעות אחר המולד כבעל המאור, וזה ביאור לילה ויום מן החדש, שבלילה שאחר לילה ויום אחר המולד תראה הלבנה, ודברי הברייתא עולים לפי הדרך שבא בקצרה המכונה ׳המהלך המהיר׳, ואז תראה הלבנה כ׳ שעות אחר המולד.

זמני ומקום ראיית הלבנה החדשה

וכך מתפרשים דברי הגמרא ׳מחשבין את תולדתו, נולד קודם חצות בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה׳, דהיינו כאשר חל המולד קודם חצות לפי השעות שבקצה המזרח, תראה הלבנה החדשה באותו היום סמוך לשקיעת החמה במערב. לדעת ספר העיבור הכוונה בקצה מערב היבשה, שכאשר חל המולד בקצה המזרח קודם י״ח שעות, נולד בקצה המערב קודם ו׳ שעות דהיינו קודם חצות הלילה, מפני שהיום מתאחר שם י״ב שעות אחר המזרח, נמצא שיש יותר מי״ח שעות משעת המולד ועד שקיעת החמה בקצה המערב ולדעתו י״ח שעות אחר המולד נראית הלבנה. לדעת התשב״ץ הכוונה באיי הים שבמערב אחר קצה היבשה שיש בהם ישוב ומתאחר בהם היום עוד שתי שעות אחר קצה המערב היבשה, ששם חל מולד קודם ד׳ שעות מן הלילה, מפני שהיום מתאחר שם י״ד שעות אחר המזרח, ונמצא שיש יותר מכ׳ שעות משעת המולד ועד שקיעת החמה שם, ולדעתו כ׳ שעות אחר המולד נראית הלבנה במהלך המהיר. ולדברי שניהם גם אם יחול המולד מאוחר יותר תראה הלבנה במקומות הרחוקים יותר במערב באותו היום, ומכל מקום אין לקבוע את ראש חודש באותו היום מפני שראית הלבנה מחוץ לישוב אינה מועלת.

הקושיות על דרך הכוזרי והדיין וסייעתם

כאשר קידשו על פי ראייה האם תועיל ראייה במקום רחוק

והביא בספר העיבור שרבי יצחק ב״ר ברוך דחה את דבריהם[קג]. והקשה לפי הבנתו שבברייתא זו נאמרו דיני קידוש החודש על פי הראייה, שראית הלבנה במקומות הרחוקים אינה מועלת דבר לאנשי ירושלים שהם מקדשים חדש (כב. מדה״ס) כתב שדרך התשב״ץ כעין בעל המאור והכוזרי, ומעט הפרש ביניהם, שיסוד דבריהם שוה שאפשר לקבוע את החודש ביום שתראה בו הלבנה קודם השקיעה, ונחלקו אם יש כאן דין נוסף שהוא לילה ויום מן החדש, ובפרטי החשבון כמה זמן מתכסית הלבנה, והיכן הוא מקום הראייה ולפי איזה מקום נאמר החשבון. ראה עוד בבית אהרן וישראל (גליון קמט עמ׳ קו) שדן בהשוואת הראב״ד [החזון איש באגרותיו (ח״ב סי׳ קסג) כלל את דעת ראב״ח בעל ספר העיבור ההולך בדרך הדיין בכלל המפרשים את הסוגיא על פי החידוש שהיום מתאחר י״ח שעות אחר ירושלים, ותמוה שלדרכו פירוש הסוגיא אינו תלוי בזה כלל כדלהלן, אכן בספרו (או״ח סי׳ סד מכתב ד״ה הראב״ד) כתב ׳בדברי הראב״ד הוזכר שגם הראב״ח והכוזרי מפרשים כהרז״ה׳, ומבואר שמדברי הראב״ד העלה כן ולא ראה את מקור הדברים בספר העיבור, וכן כתב (שם אות ב ס״ק טז) ׳ולפי שאין בידינו מן הספרים שהביא בספר׳, שהספר לא היה תחת ידו וראה רק מה שהועתק בהיומם. הגם שהביא (שם אות א סק״ז אות ב, ס״ק טו ד״ה הביא) את תוכן פירושו של ראב״ח המובא בהיומם שמבואר שאינו מפרש כמותם, מכתבים אלו נכתבו קודם שיצא לאור ספר היומם, ובספרו (שם סיכום) אכן לא כלל את דברי ראב״ח יחד עם הכוזרי והרז״ה בביאור הסוגיא].

צה. הכוזרי כתב בתחילת ביאור הגמרא ׳נולד קודם חצות בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה, והכוונה היא לארץ ישראל שהיא מקום התורה׳, וניתן לפרש את כוונתו במה שכתב ׳והכוונה היא׳, שדבריו אלו נאמרו הן לגבי ׳נולד קודם חצות׳ והן לגבי ׳בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה׳, ושניהם נאמרו בארץ ישראל. אמנם בהמשך דבריו כתב שאם נולד קודם חצות יום השבת בירושלים ׳והתחייב להראות הירח למי שהיה בתחלת הצין בשבת, בערב׳. והיינו כדברי בעל המאור שבסין תראה הלבנה באותו היום ולא בארץ ישראל. והנה אף בראב״ד עצמו נזכרה ראיית סין, וכתב בבית אהרן וישראל (גליון קמט עמ׳ קי) שבא להקשות גם נאמר שכך היא דעת הכוזרי, הגם שאינו סובר כן.

צו. בבית אהרן וישראל (גליון קמט עמ׳ קיא-קיב) כתב שגם לפי דרך בעל המאור שהראייה בסין קשה, שגם לדרכו דבר זה תלוי בלילה ויום מן החדש כמו שנתבאר, ומה שכתב שהראייה בירושלים הוא מפני שכך דעתו.

צז. אמנם יש מפרשים שאין זו דרשה גמורה רק אסמכתא ולא חידשה תורה בזה דין חדש ויש רק דין אחד והוא ראיית הלבנה, ודין לילה ויום מן החדש נאמר רק לסימן. ראה בית אהרן וישראל (גליון קמט עמ׳ קה).

צח. בחזון איש (או״ח סי׳ סד אות א סק״י) מבאר שכוונתו באופן שנולד ברגע חצות בירושלים, שהוא רגע תחילת הלילה בסין, שלדעת הראב״ד נחשב לילה ויום מן החדש, אבל לדעת בעל המאור אינו מתקיים דין לילה ויום מן החדש אלא א״כ חל המולד קודם תחילת הלילה, ומחמת דין זה אמרו נולד קודם חצות.

צט. אות ג׳ השיקולים לפסק הלכה.

ק. הראב״ד בכתוב שם הביא את דברי ספר העיבור, הכוזרי ובעל המאור בקנה אחד, ובמחר

קא. וכן כתב התשב״ץ (שו״ת, ח״א סי׳ קה), אבל במקום אחר (ח״ג סי׳ רטז) הולך בדרך שהובא בפנים.

קב. ׳צריך שיהא לילה ויום מן החדש׳ לא התפרש בספר העיבור, ושמא דעתו כר״ח שנדחה מאמר זה, או שסובר שאינו קשור לשאר המאמרים שבא לבארם, ראה בזה בית אהרן וישראל (גליון קמט עמ׳ קה-קז).

קג. הראב״ד בכתוב שם שיבח את דבריו.

את החודש**קז**, שהרי אינם יכולים להודיע להם לא ע"י שליחים ולא ע"י משואות בראשי ההרים על ראיית הלבנה, ואי אפשר לקדש את החודש אלא בירושלים ולא בשאר מקומות. והקשה עוד ממה שאמרו בגמרא 'נפקא מינה לאכחושי סהדי', ואינו שייך אלא אם כן יבואו עדים לבית דין שבירושלים ויחקרו אותם, וממקומות הרחוקים אי אפשר לבא לבית דין ולהעיד על ראיית הלבנה, ואין יכולת לבית דין לברר אם אמת בפיהם או לא.

דברי הברייתא בקידוש בלא עדות ראייה

וכתבו בעל המאור וספר העיבור שאין הכוונה בברייתא זו לקידוש על פי הראיה, אלא בזמנים שאי אפשר לקדש על פי הראייה או בשעת הדחק סמכו על חשבון זה לקבוע ראש חודש בלא ראיית הלבנה. ומותר לקדש בלא ראיית העדים מפני שהיום ראוי לכך, מפני שבאותו היום שחל המולד וגם תראה הלבנה בישוב קודם הלילה.

ביאור הכוונה נפקא מינה לאכחושי סהדי

ומה שהקשה איך שייך נפקא מינה לאכחושי סהדי, כתב בעל המאור שזה עצמו כוונת הגמרא בקושיא 'למאי נפקא מינה' מפני שהברייתא נאמרה בתקופה שקידשו על פי הראיה, ולא היו יכולים לקדש את החודש עד שתראה הלבנה סמוך לירושלים, ויבואו עדים ויעידו, אבל כאשר במקומות הרחוקים נראית הלבנה קודם הלילה, אינו מועיל דבר, שהרי לא יבואו עדים באותו היום לירושלים להעיד על ראיית הלבנה, ואי אפשר לקיים את דברי הברייתא שנולד אחר חצות נקבע החודש באותו היום, לכן הקשו לאיזה צורך נאמר בברייתא דין שאי אפשר לקיימו. וביאור התירוץ 'לאכחושי סהדי', כתבו שאכן באותם הימים לא התקיים דין זה, ומכל מקום נאמרו הדברים בברייתא כדי שמהם נלמד את חשבון זמני ראיית הלבנה לפי המולד, וידעו לחשב על פי הלכה זו מתי תראה הלבנה בירושלים, ולפי זה נדע שאם יבואו עדים ויעידו שראו את הלבנה קודם הזמן שראויה להראות על פי החשבון עדי שקר הם.

קושיא שבזמן הראייה כבר התחלף היום בירושלים

ועל גוף הסברא שהראייה במקומות הרחוקים מועלת לקבוע חדשים בירושלים, הקשה ששעת הראייה באותם המקומות הוא כאשר התחלף היום בירושלים**קה**, ולפי הסברא אי אפשר לקדש את יום ראשון על סמך הראייה שביום המחרת שלהם בקצה המערב**קו**. וכן הראב"ד הקשה שאין סברא ללכת אחרי ראייה במקום אחר רק בירושלים, אבל הכוזרי והבעל המאור כתבו שמכל מקום נקרא בעולם שנראית הלבנה באותו היום שזמן ר"ח וזמן הראייה במקומותיהם נקראים אותו היום, אע"פ שבשעת הראייה במקום קידוש החדשים כבר התחלף היום.

קביעת המועדות תלוי בירושלים בלבד

הראב"ד בכתוב שם הקשה שכל דיני קידוש החודש נאמרו בירושלים ששם נקבעים מועדי ה', ולא במקום אחר, וכל דיני קביעת החדשים צריכים להתקיים בירושלים ולא במקום אחר**קז**. וביום שמתקיימים בו דיני ר"ח בירושלים יקבע באותו יום ראש חודש לכל העולם, אבל ביום שאין הדינים מתקיימים בירושלים אינו יום הראוי לקובעו לראש חודש, ואף במקומות שמתקיימים בהם הדינים נדחה ראש חודש ליום אחר הראוי להתקדש בירושלים**קח**. אבל בעל המאור כתב ששני מקומות קובעים את החודש, ולדעתם אין קפידה בדבר זה ונחשב יום ראוי כאשר נראה באחד ממקומות הישוב.

מחלוקת לפי איזה מקום נאמרו השעות בחשבונות העיבור המסורים בידינו

ביסוד עולם (מאמר ד פ"ז) הקשה על מה שפירשו לדרך זו את דברי הברייתא, שהיא אחת מן הברייתות של סוד העיבור לפי שעות היום בירושלים או בקצה המזרח, ולפי זה גם שאר חשבונות המולדות והתקופות שנמסרו בידינו נאמרו לפי שעות היום בירושלים או בקצה המזרח, וחקר ובדק את ההפרש שבין זמני ליקויי הלבנה במקומו לזמני המולדות שנמסרו, והעלה מזה שהחשבונות נמסרו לפי שעות היום בטבור הארץ שלדעתו הוא ממזרח ירושלים והיום שם מוקדם קודם ירושלים שעה ותרי"ב חלקים, ולפי זה צריך לפרש גם את דברי ברייתא זו 'נולד קודם חצות', לפי השעות שבטבור הארץ ולא לפי השעות שבירושלים או בקצה המזרח.

כאשר יש ישוב בחצי התחתון

בסוד נקודה דלתתא (פ"ב סק"ו) הקשה על דברי הדיין וסייעתו לפי מה שנאמר בזוהר וכן נודע לכל בזמנינו, שיש ישוב בחצי התחתון, לכאורה מן הסברא תועיל ראיית הלבנה גם במקומות הרחוקים יותר במערב, ונמצא שגם כאשר נולד אחר חצות היום בקצה המזרח, יתכן שתראה הלבנה באותו היום במקומות הרחוקים כמה שעות אחר קצה הישוב למערב, ואין פירושם עולה יפה, ודבריהם מתיישבים רק לפי ההנחה שחצי התחתון כולו ים ואין בו ישוב לבני אדם כלל**קט**.

אוצר החכמה

אהח 18/06/2018

דעת היסוד עולם

החילוקים בין דרכו לדרכים הקודמים

היסוד עולם (מאמר ד פ"ח) מבאר את סוגיית סוד העיבור באופן אחר, לדעת הראשונים שהובאו עד עתה, דברי הברייתא 'נולד' הכוונה למולד האמיתי שהוא רגע החידוש, אבל לדעתו אין הכוונה אלא למולד הממוצע. וכן לדעת הראשונים כלפי כל החדשים נאמרו דברי הברייתא, ולדעתו נאמרו דווקא במולד תשרי**קי**, אבל בשאר חדשים אין החשבון כן. ולדעתו חשבון נוסף לקביעות חדשים בשאר מקומות וכולם הולכים רק אחר הקידוש בירושלים**קיא**, ותיקון הגולה הוא לברר מתי נראית הלבנה בירושלים, שבחודש שיתכן שתראה הלבנה בירושלים בליל ל' יהא ספק מתי נתקדשה, וכאשר ודאי נראית בליל ל' החודש חסר, וכשאינה יכולה להראות בליל ל' בודאי עיברו את החודש ואין כאן ספק.

כיצד נדע לפי זמן המולד האמיתי אם החודש מעובר או חסר

המאמר הראשון 'צריך שיהא לילה ויום מן החדש' הוא הכלל לבני בבל, שלעולם ראש חדש חל כ"ד שעות אחר המולד האמיתי, ואם חל המולד האמיתי קודם ליל כ"ט נמצא שיש לילה ויום מן הלבנה החדשה קודם ליל ל', ודאי תראה הלבנה באותו הלילה והחודש חסר. וזה גם ביאור המאמר השלישי 'עשרים וארבעה שעי מכסי סיהרא', שזמן כיסוי הלבנה בין קודם ובין אחר המולד כ"ד שעות**קיב**. אמנם דעתו שאין כל החדשים שוים בזה, וזמן זה הוא הארוך ביותר, ולכן אם יש שהות כ"ד שעות אחר המולד עד הלילה ודאי תראה הלבנה, אבל לפעמים תראה קודם לכן, אחר כ"ב ומחצה שעות אחר המולד, לכן כאשר יעברו כ"ד שעות מרגע החידוש ועד ליל ל' ודאי נראית הלבנה באותו הלילה, והחודש חסר, וכאשר יעברו פחות מכ"ב שעות ומחצה מרגע החידוש על ליל ל' ודאי החודש מלא, ובין שיעור זה לשיעור זה יש להסתפק.

ביאור הברייתא

המאמר השני 'מחשבין את תולדתו' בא לבאר את הברייתא וטעמה, וכך ביאור דברי הברייתא, שכאשר חל מולד תשרי 'הממוצע'**קיג** בטבור הארץ קודם חצות היום [דהיינו שעה י"ח] ביום כ"ט באלול יתכן שתראה הלבנה בירושלים שבה קידשו את החודש בליל ל', אבל אם חל המולד אחר חצות היום לא יתכן שתראה הלבנה בירושלים בליל ל' כדלהלן, ובודאי יעברו בית דין את החודש.

הקדמות להבנת חשבון הברייתא

וכדי להבין את החשבון יש להקדים כמה הקדמות. האחד, המולד הממוצע בחודש תשרי יכול להתאחר אחר המולד האמיתי י"ד שעות ותרמ"ח

קד. דבריו נאמרו על דברי הדיין שהראייה בקצה המערב וקידוש החודש במזרח, וכן יש להקשות לדעת בעל המאור שהראיה בקצה המזרח וקידוש החדשים בירושלים.

קה. דבריו נאמרו על דברי הדיין שהראייה בקצה המערב וקידוש החודש במזרח, שכאשר תחילת הלילה במערב מתחיל בוקר המחרת בקצה המזרח, וכן יש להקשות לבעל המאור שהראייה סמוך לשקיעה בקצה המזרח המאוחר י"ח שעות אחר ירושלים, שבירושלים הוא חצות ליל המחרת.

קו. וכן הקשה במחר חודש (יז. מדה"ס) מדעתו.

קז. בבית אהרן וישראל (גליון קמט עמ' קיב) כתב שלדרך הראב"ד בכוזרי שהראייה בירושלים, אם נאמר שדין לילה ויום מן החדש אינו דין אלא סימן, מסתלקת קושיא זו, שאכן הראייה שבה תלוי החודש מתקיימת בירושלים ואין שום דין שתלוי במקום אחר, אבל לפי דרכם שגם ראיית הלבנה בסין קשה.

קח. וכן הקשה השפת אמת (כ: בגמרא ד"ה צריך) מדעתו.

קט. לדרך החזון איש [ראה לעיל בשרשי הנידון] שלדעת הראשונים חצי כדור התחתון נקרא 'ים' ואין בו חשיבות גם כאשר הוא מיושב, אפשר לומר לדעת הדין שמאותו הטעם הדינים תלויים רק בחצי העליון, וראיית הלבנה בחצי התחתון לא תועיל, אבל בתשב"ץ מפורש שגם ראיה שבאיי הים המאוחרים ב' שעות אחר קצה המערב מועלת, הגם שהם בחצי התחתון קשה, שאין מקום לחלק בין מאוחר ב' שעות או יותר.

קי. בתוספות אהרן (ר"ה כ:) הקשה על דבריו ממה שהביאו בגמרא סיוע לדין זה, ממה שנאמר (שמות כב יב) 'עד יום האחד ועשרים לחדש בערב', ומקרא זה נאמר לגבי ניסן. בחזון איש (או"ח סי' סד אות א סק"א) כתב גם בדעת הכוזרי ובעל המאור שהכוונה רק במולד תשרי אבל בשאר חדשים אין להקפיד כדעת היסוד עולם, אבל בקול יהודה (הערה ח) כתב שלדעת הכוזרי דין זה הוא בכל חודש וחודש וכן נקטו שאר אחרונים.

קיא. כך מבאר באריכות (שם פ"ו). ובמחר חודש (יז: מדה"ס) הקשה עליו שסותר את דברי עצמו ממה שכתב (מאמר ד פ"ה) כדעת שאר הראשונים שבני בבל קבעו את החדשים על פי חשבון המולד ולא על פי ירושלים, אמנם ניתן לפרש את כוונתו שהולכים על פי חשבון המולד כמבואר בסוגייתנו שעל פי זה נודע מתי יקדשו בית דין את החודש, ואכן כתב שם שהיו נוהגים שני ימים מספק, והספק הוא בקביעת בית דין.

קיב. ובמאמר זה נוסף יותר מהמאמר הראשון שכך הוא גם בלבנה הישנה הנקראת 'עתיקא', דהיינו קודם רגע החידוש.

קיג. במחר חודש (יז: מדה"ס) כתב שהוא דחוק לפרש שמולד שבברייתא הכוונה מולד הממוצע, והמולד שאמר רבי זירא הכוונה המולד האמיתי. וכן תמה מפני מה נתנו סימנים על פי מולד הממוצע שמשתנה ולא על פי המולד האמיתי שאינו משתנה.

חלקים. השני, הלבנה יכולה להראות בלילה הראשון עד שליש שעה אחר השקיעה. השלישי, החשבונות נאמרו לפי טבור הארץ, ולדעתו ירושלים עומדת ממערבו ומתאחר שם היום שעה ותרי"ב חלקים אחר טבור הארץ. הרביעי, הלבנה יכולה להראות לפעמים אחר כ"ב שעות ומחצה לא פחות מכן.

ביאור החשבון

וכך הוא החשבון, שכאשר חל המולד הממוצע בטבור הארץ בחצות היום, יש להוסיף י"ד שעות ותרמ"ח חלקים שמקדים רגע החידוש קודם המולד הממוצע, ועוד שעה ותרי"ב חלקים עד שיחול רגע חצות היום בירושלים, ועוד ו' שעות עד שתשקע החמה, ועוד שליש שעה שהלבנה מאחרת לשקוע אחר החמה בתחילת החודש ויכולה הלבנה להראות, נמצא בין הכל כ"ב שעות ומחצה. אבל אם יאחר המולד אחר חצות היום יחסר משעת רגע החידוש ועד שליש שעה שהוא סוף זמן הראייה פחות מכ"ב שעות ומחצה, ואין הלבנה יכולה להראות באותו הלילה, ובודאי עיברו את החודש[קיד].

צורך החשבון בזמן הברייתא

ומה שהקשו בגמרא ואמרו למאי נפקא מינה, הגם שנתבאר שעל פי חשבון זה נודע במקומות הרחוקים זמן קביעת ראש חודש, מפני שהברייתא נאמרה בארץ ישראל ששם נודע מתי קידשו בית דין את החודש ואינם צריכים לחשבונות, ובית דין עצמם קידשו על פי עדי הראייה ולא על פי חשבונות.

אוצר החכמה

ועל זה תירצו שבית דין היו צריכים לדעת את החשבון כדי להכחיש עדי שקר[קטו].

ביאור הראב"ד בדעת ריב"י

הברייתא ורבי זירא הם כללי קידוש החודש על פי הראייה

בדעת ר' יצחק ב"ר ברוך שנחלק עם הדיין עמדו הראשונים שדבריו אינם מפורשים, אבל הראב"ד פירש את דבריו, וגם הוא סובר שכל המאמרים נאמרו כשקידשו על פי הראייה ובשום מקום אין קובעים את החודש על פי חשבון, והכללים נאמרו כדי לדעת על ידם מתי קדשו בית דין את החודש. ושני דברים נתבארו בזה, האחד בברייתא ביארו מתי יתכן שתראה הלבנה באותו היום, והשני מאמר 'צריך שיהא לילה ויום מן החדש' באו לבאר מתי יתכן שיקבע ראש חודש באותו היום.

אחר ו' שעות תראה הלבנה אבל קידוש בית דין מתאחר יותר

דברי הברייתא באו לומר שלא יתכן שתראה הלבנה קודם ו' שעות אחר המולד, לכן אם נולד אחר חצות ודאי לא נראית הלבנה באותו היום, ואם באו עדים והעידו שראו את הלבנה ודאי עדי שקר הם, וזה מה שאמרו שדברי הברייתא נפקא מינה לאכחושי סהדי. ומכל מקום אף אם נולד קודם חצות היום ויש ו' שעות עד הלילה ועדים שיעידו שנראתה להם הלבנה סמוך ללילה יתקבלו דבריהם, לא יקבע ראש חודש באותו היום, אם אין שהות ביום אחר ראיית הלבנה בכדי שיבואו עדים לב"ד ויעידו ויחקרו בית דין את עדותם, ויאמרו מקודש קודם הלילה, אלא ודאי ידחה החודש למחר.

כשיחול המולד קודם תחילת הלילה יתקדש אותו היום

וכדי שתראה הלבנה קודם הלילה ותהא שהות לקדשה מבעוד יום, צריך שיקדים המולד ויחול בתחילת הלילה שלפניו, שכאשר המולד בתחילת הלילה נמצא שבסוף היום הלבנה כבר בגדלותה וניכרת מבעוד יום, גם כאשר אור החמה מזהיר ויהא שהות לקדשה אחר הראייה קודם הלילה, אבל כאשר יחול המולד אחר תחילת הלילה, לא תראה הלבנה בעוד שהחמה בתוקפה גם אחר ו' שעות המולד מפני דקותה, ולא תהא שהות אחר הראייה בכדי לקדשה מבעוד יום. וזו הכוונה במה שאמרו 'צריך שיהא לילה ויום מן החדש', והוא סימן לבני הגולה שכאשר יחול המולד קודם תחילת הלילה ויהא יום ולילה מן החדש דהיינו אחר המולד, אותו היום ראש חודש מפני שיש שהות בכדי לקדשו באותו היום, וכאשר יחול המולד מאוחר יותר יעברו את החודש מפני שלא יספיקו בית דין לקדשו מבעוד יום.

מחלוקת אם כל הזמנים נאמרו במקום אחד

ולדרך זו כל הזמנים שנאמרו בין זמן המולד ובין מקום הראייה, נאמרו לפי השעות בירושלים שהוא מקום קידוש החודש ולא במקום אחר, אבל בספר העיבור כתב שגם הוא מודה לשאר הפירושים שחשבון המולדות נאמר לפי מקום אחד, ומקום הראייה לפי מקום אחר, אלא שלא פירש את דבריו יותר.

ג. דעת הכוזרי ובעל המאור

הסתירות אם תחילת הימים בארץ ישראל או צ' מעלות ממזרח ארץ ישראל

בספר יסוד עולם (מאמר ב פי"ז) עמד על דברי הכוזרי ובעל המאור שיש בדבריהם משמעויות סותרות היכן הוא מקום תחילת ואחרית הימים. מצד אחד כתבו שתחילת הימים דהיינו המקום שיומו מוקדם ביותר הוא ירושלים וארץ ישראל, ומצד שני כתבו שאחרית הימים דהיינו המקום שיומו מאוחר ביותר מתאחר י"ח שעות אחר ירושלים. ועולה מתוך דבריהם שבין מקום אחרית הימים ובין מקום תחילת הימים יש הפרש ו' שעות דהיינו מרחק צ' מעלות בין זה לזה, אמנם לפי זה צריך לומר שכל המקומות שבין מקום אחרית הימים ובין מקום תחילת הימים, יומם אינו מקדים קודם מקום תחילת הימים או שאינו מתאחר אחר מקום אחרית הימים, ודבר זה נסתר מצד המציאות, שהרי זמני היום משתנים בכל מקום ומקום להקדים המזרח ולאחר המערב, ובודאי מקום תחילת הימים ומקום אחרית הימים הם צמודים זה לזה ואין הבדל ביניהם כלל, ומיד אחר המקום שבו מסתיים היום מתחיל יום אחר. נמצא שאם מקום תחילת הימים הוא בארץ ישראל, מקום אחרית הימים הוא סמוך לארץ ישראל ממזרחה ומתאחר שם היום קרוב לכ"ד שעות אחר ארץ ישראל, ואם מקום אחרית הימים הוא במקום שמתאחר י"ח שעות אחר ארץ ישראל דהיינו ר"ע מעלות ממערב ארץ ישראל, מקום תחילת הימים הוא צ' מעלות ממזרח ארץ ישראל ויומם מוקדם ו' שעות קודם ארץ ישראל[קטז].

דברי הכוזרי עיקרם לתת שבח לארץ ישראל, שדבריו הם תשובת החבר

והנה דברי הכוזרי עיקרם לתת שבח לארץ ישראל, שדבריו הם תשובת החבר על דברי הכוזרי, שתמה מאחר וראוי לשבח את ארץ ישראל שהיא נחלת ה' מפני מה אינה תחילת הימים, וזה לשונו (מאמר ב אות יט) 'הלא תחלת קביעות הימים מן הצין מפני שהוא תחלת המזרח לישוב'. והשיבו החבר (שם אות כ) שאין הדבר כן, אלא תחילת הימים בארץ ישראל, ודברי האומרים שתחילת הימים בסין השוכנת בקצה המזרח דבריהם היפך התורה[קיז], והוסיף ונתן כמה טעמים לדבר מפני מה תחילת הימים בירושלים וארץ ישראל[קיח]. ונראה מזה שהעיקר הוא מה שכתב שארץ ישראל היא תחילת הימים וקו התאריך עובר סמוך לארץ ישראל, והמקומות הסמוכים לארץ ישראל ממזרח מתאחר יומם כ"ד שעות אחר ארץ ישראל.

ביאור ברייתא דסוד העיבור לפי דרכם

מאידך ביאור ברייתא דסוד העיבור לפי דרכם תלוי במה שהמקום המאוחר ביותר מתאחר יומו י"ח שעות אחר ירושלים ולא יותר, כמו שנתבאר שטעם דין מולד זקן שאין לקבוע ראש חודש אלא כאשר חל המולד בירושלים קודם י"ח שעות, מפני שאז יש מקום שיחול בו המולד קודם תחילת הלילה ושם תראה הלבנה באותו היום, וכאשר חל המולד בירושלים אחר י"ח שעות שוב אין מקום שחל בו המולד קודם הלילה ולא תראה הלבנה בשום מקום באותו היום, ואילו יש מקומות שמתאחר בהם היום יותר מי"ח שעות אחר ירושלים, היה אפשר לקבוע את החודש באותו היום גם כאשר יחול המולד בירושלים בשעה מאוחרת יותר, מפני המקומות המאוחרים יותר שבהם יחול המולד קודם תחילת הלילה ותראה הלבנה באותו היום.

הכרעת הסוברים שהיום מתאחר כ"ד שעות אחר ירושלים

ביסוד עולם כתב על הצד שתחילת הימים בירושלים ומתאחר היום כ"ד שעות אחר ירושלים 'וכך יאות להם', שכך דעתו נוטה להכריע בכוונתם, וכן נקטו עוד כמה מהאחרונים[קיט], שהעיקר הוא מה שכתבו שתחילת הימים בארץ ישראל או ירושלים, וקו התאריך עובר סמוך לארץ ישראל

קיד. בספר העיבור לאבן עזרא מבאר קרוב לדרך זו.

קטו. ומבאר שהכחשת העדים היא דווקא על פי חשבון זה, שלא יתכן שתראה קודם לכן, אבל מדברי רבי זירא 'כ"ד שעי מיכסי סיהרא', אין להכחיש עדים שראו קודם כ"ד שעות מפני שיש פעמים שמקדימה להראות קודם לכן.

קטז. ראה הרחבת דברים בנחמד ונעים (סי' קסא).

קיז. אמנם המשיך וכתב אחר כך 'אבל לא בהפך גמור מפני שהם מסכימים עם אנשי התורה בהתחלת היום שהוא מהצין, אך המחלוקת שבינינו ובינם בהקדימנו הלילה על היום', ועיין להלן.

קיח. הטעמים שהובאו שם הם: א. בני ישראל היו בסיני ובאלוש כשהצטוו על שבת ושאר המצוות, והם בקו ארץ ישראל. ב. ארץ ישראל היא מקום התורה, ובהמשך כתב שבתות ה' ומועדי ה' תלויים בארץ שהיא נחלת ה', ונקראת 'הר קדשו' (תהלים ב ו) 'הדום רגליו' (תהלים צט ה) 'שער השמים' (בראשית כה יז) 'כי מציון תצא תורה' (ישעיהו ב ג). ג. ארץ ישראל היא המקום שהורד בו אדם מגן עדן בליל שבת, והוא התחיל למנות שם את הימים, ואחריו בני אדם סופרים את הימים כאשר יסד אותם אדם. ד. שקיעת החמה הראשונה היתה בארץ ישראל.

[כך מבארים בקול יהודה, אוצר נחמד ושאר אחרונים את כוונתו במה שכתב 'והוא בוא השמש בארץ ישראל'] ומבארים שלדעתו בשעת תליית המאורות החמה עמדה נוכח קצה המערב במרחק צ' מעלות ממערב ארץ ישראל [בקו התאריך הישראלי (שער א פ"ג שיטה ג) הביא מקורות נוספים שהחמה עמדה בשעת תליית המאורות בקצה המערב, בסוד נקודה דלתתא (פ"א סק"ז) כתב שמדברי הגמרא (ברכות נט:) לגבי הרואה חמה בתקופתה דהיינו כשעומדת במקום תלייתה, שאמרו שהוא בליל רביעי מבואר שבמקום מושבם של התנאים והאמוראים דהיינו מארץ ישראל ולמזרח, היה לילה בשעת תליית המאורות, וכן פסקו הרמב"ם (ברכות פ"י הי"ח) והשו"ע (או"ח סי' רכט ס"ב) שמברך בבוקר מפני שאי אפשר לברך בשעת תלייתה ממש מפני שהוא בלילה]. אמנם החזון איש (היומם סי' ז) מבאר שזה טעם נוסף בשבח ארץ ישראל שהתקיים בה מאמר 'ויהי ערב ויהי בקר', ואין הכוונה שיש ללכת אחר מקום תליית המאורות.

קיט. קו' יהודה (הערה ו), מטה דן (אות שלב), הרב י"מ כהנא שפירא אב"ד טשורקוב (דברי חכמים עמ' 15-16) בדעת בעל המאור ועוד. חזון איש במכתבו הנדפס בספר היומם (סי' ז) כתב 'והאיים שבאוקיינוס חוץ משטח כדור העליון לדרום ולצפון לדעת הרז"ה, נראה דמתחיל היום

ממזרחה, ונתנו טעמים מפני מה אין לקבוע ראש חודש על סמך ראיית הלבנה במקומות המאוחרים יותר מי״ח שעות אחר ירושלים[קכ]. וכדרך זו כתב הרמ״ק מדעת עצמו בספרו שיעור קומה (אות נב) שמן הסברא צריך לומר שארץ ישראל קודמת לכל המקומות[קכא].

קו התאריך אינו מבדיל בין המקומות שדרו בהם ישראל בדורות הקדמונים

אמנם האחרונים[קכב] תמהו הרבה על דרך זו, מפני שלא מצינו כלל בכל התלמוד נידון זה מה דין העובר את קו התאריך והיכן מקומו, ואף בדברי הראשונים שדנו בדבר לא מצינו שדנו בדבר הלכה למעשה הגם שבדין זה תלויים כמה ממצוות התורה, שמירת שבתות וימים טובים ועוד, ולא יתכן שלא הורו חכמים לישראל את המעשה אשר יעשון, והטעם שלא הורו בדבר זה ודאי הוא מפני שלא היתה שאלה זו נוגעת למעשה במקומות שישבו בהם ישראל באותם הימים, שקו התאריך לא חילק בין המקומות שישבו בהם ישראל, אלא כל ישראל היו מונים אותו חשבון כאחד בכל מקומות מושבותיהם ולא השתנה יומם כשהלכו ממקום למקום, ולכן לא הוצרכו לדון ולהורות בדבר. ומוכח מזה שקו התאריך אינו מבדיל בין כל המקומות שהיו ישראל דרים מזמן מתן תורה ועד חתימת התלמוד ואף לאחר מכן.

ישראל דרו באותם הימים ממזרח ארץ ישראל

והמקומות שהיו בהם ישראל הם, מזמן מתן תורה ועד כניסתם לארץ היו במדבר שבדרום ארץ ישראל וגם במזרח ארץ ישראל. וכאשר נכנסו לארץ ישראל ודרו בה, שנים וחצי שבטים לקחו את נחלתם מעבר הירדן מזרחה ושאר השבטים לקחו נחלתם במערב הירדן. כשגלו ישראל הרחיקו עוד יותר ובאו לבבל, ובימי עזרה חזרו ועלו לארץ ישראל, והיו עוברים ושבים מארץ ישראל לבבל, והיו בית דין שולחים שליחים מירושלים לבבל להודיע זמן קידוש החודש כמו שמבואר במכילתין (יח.), ומצינו בתלמוד שכמה אמוראים עלו מבבל לארץ ישראל וכן להיפך[קכג]. ומאחר ודרו ישראל בזמן התלמוד בבבל ובארץ ישראל ולא דנו בדבר, מוכח מזה שקו התאריך אינו עובר בין ארץ ישראל לבבל[קכד].

אוצר החכמה
התאריכים כשעברו ישראל את הירדן

והוכיחו עוד מן המקרא שנאמר כשעברו ישראל את הירדן (יהושע ד יט) ׳והעם עלו מן הירדן בעשור לחדש הראשון׳, ובגמרא (יג.) אמרו שמשעה שעברו את הירדן עד ט״ו ניסן היו ה׳ ימים, ובקידושין (לח.) חישבו ל״ג ימים קודם לכן הוא ז׳ אדר יום פטירת משה, ואם הקו עובר בירדן שהוא גבול ארץ ישראל, נמצא שקודם שעברו את הירדן היה אצלם ט׳ בניסן, ורק כשעלו ממנו היה ׳בעשור לחדש׳, ונחסר מן החשבון יום אחד.

דינים ועובדות הקשורים לארץ ישראל ולבבל כאחד

והוסיפו והוכיחו מכמה דברים שנאמרו בתלמוד שאינם מתפרשים כראוי אם יש חילוק התאריכים שבין המקומות. כגון מה שאמרו במשנה (כב:) שמתחילה היו משיאין משואות של אש על ראשי ההרים שבין ארץ ישראל לבבל להודיע בגולה את קביעות החודש, ואנשי פומבדיתא היו מעלים לפידים לראש גגותיהם כדי להראות לשליחים שנתקבלו דבריהם, ומפורש בגמרא (שם) שכאשר חל ראש חודש חסר בערב שבת היו משיאין את המשואות במוצאי שבת, ומזה שבמוצאי שבת בארץ ישראל היו יכולים להודיע לגולה על ידי המשואות, ובין אנשי ארץ ישראל ובין אנשי פומבדיתא הבעירו אש באותו לילה של מוצאי שבת, מוכח שקו התאריך אינו מבדיל ביניהם, שהרי בזמן שחל ליל מוצאי שבת בירושלים חל ליל שבת במזרחו של קו התאריך, ואילו קו התאריך היה מבדיל ביניהם לא היו יכולים להודיע לגולה גם במוצאי שבת שבארץ ישראל מפני שהוא ליל שבת בגולה, אלא ודאי ימי ארץ ישראל וימי בבל שוים וקו התאריך אינו מבדיל ביניהם. וכן ממה שאמרו בגמרא (כא.) על לוי שבא מארץ ישראל לבבל והודיעם אחר שצמו ביום הכיפורים שנתעבר החודש וצרכים לצום למחר, ועוד.

ישוב החזון איש לפי חידוש גרירה

בדברי החזון איש (נדפס בהיומם סי׳ ז) מתיישבות קושיות אלו על פי היסוד שחידש[קכה] שהקו אינו חולק את היבשה אלא רק את איי הים, שהאיים שבמזרחו של הקו מאחרים והאיים שבמערבו מקדימים, אבל ביבשה המזרח מקדים ולא מאחר והיום מתחלף בגבול הים והיבשה, שאכן הקו עובר בירושלים, ואיי הים שממזרח קו ירושלים מאוחרים כ״ד שעות אחר ירושלים, ואף על פי כן ביבשה היום אינו מתחלף לא בעבר הירדן ולא בשאר מקומות שבין בבל ובין ארץ ישראל, ולא בשאר המקומות שדרו בהם ישראל, ובזה מתיישב מה שהוכיחו משתיקת התלמוד ושאר הראיות שהיום אינו מתחלף במקומות ישוב ישראל באותם הימים.

דעת האחרונים שהעיקר שאין איחור יותר מי״ח שעות

אולם רוב האחרונים[קכו] נקטו שהעיקר הוא מה שאמרו שהזמן המאוחר ביותר הוא י״ח שעות אחר ירושלים, שבזה תלוי ביאור הברייתא, ודקדקו כך גם מדברי הכוזרי, שאחר שכתב על דברי האומרים שתחילת הימים מסין שבקצה המזרח דבריהם היפך התורה, הוסיף וכתב ׳אבל לא בהפך גמור מפני שהם מסכימים עם אנשי התורה בהתחלת היום שהוא מהצין׳[קכז] ועל פי זה קבעו שלדעתם קו התאריך הוא צ׳ מעלות ממזרח לירושלים והיום מקדים ו׳ שעות קודם ארץ ישראל. ומה שכתבו שהימים מתחילים בירושלים שבטבור הארץ, היינו מתוך ארבעת המקומות שפירשו הוא קודם לכולם, שטבור הארץ קודם לקצה המערב טבור הים וקצה המזרח, נמצא שהקו עובר בין קצה המזרח ובין טבור הארץ, ומאחר ולא התפרש בדבריהם היכן, יש לסמוך על ביאור הברייתא ולפרש שקצה המזרח הוא מקום המאוחר ביותר והקו עובר סמוך לקצה המזרח ממערבו[קכח].

מחלוקת עם הקו בקצה היבשה או ממערב סין

ועדיין נחלקו האחרונים היכן הוא מקומו המדויק של הגבול, היכן הוא קצה המזרח שממערבו עובר הקו. מחר חודש והחזון איש (או״ח סי׳ סד אות א ריש סק״ג בהתחלה ושאלה ה, ס״ק טז) נקטו שקצה המזרח הכוונה גבול הים והיבשה, שם עובר קו התאריך, וכל היבשה היא ממערב הקו ויומה מוקדם[קכט],

נגד מעלה ירושלים ומתאחרין כ״ד שעה וקו המבדיל הוא כמעלת ירושלים׳, היומם (סי׳ ח) ביאר את דבריו כשיטתו שבשאר מקומות שהקו הוא צ׳ מעלות למזרח, אבל תיבות אלו אינם סובלים פירושו. ראה עוד באגרותיו (ח״ג סי׳ קפז) שכתב ״יש לנו בזה שני פנים, האחד שעיקר ההתחלה מירושלים אלא שהיבשת המזרחית נטפלת לירושלים או שהתחלת המזרח היא טבעית׳, אמנם בתוך דבריו שם כתב גם שאין מקום בעולם שמתאחר יותר מי״ח שעות, ונראה מזה שהם שני טעם לדין אחד, ולא כהנ״ל.

קכ. ראה לעיל בביאור הסוגיא לדעת בעל המאור והכוזרי בהערות.

קכא. וביאור דבריו היכן היתה שקיעה וזריחה ראשונה, עמדו בקו התאריך הישראלי (שער א פ״ג) ובהמאור (אדר תשי״ג עמ׳ 33) שישנם משמעויות סותרות, עיין שם.

קכב. הרב י״מ כהנא שפירא אב״ד טשורקוב (דברי חכמים עמ׳ 16), הרב שמואל מאליוור מרדום (שם עמ׳ 45), חזון איש (האיש וחזונו עמ׳ ק), רבי שמחה זעליג אבד״ק בריסק (נדפס בתלפיות שנה ב חוברת א-ב עמ׳ 177, ובקו התאריך הישראלי פרק פד, וב׳האיש וחזונו׳ הערה 2) והיומם (סי׳ ט).

קכג. כמו שאמרו (כא.) ׳לוי אקלע לבבל בחדסר בתשרי׳, בנדרים (כב.) ׳עולא במיסקיה לארעא דישראל׳, בסנהדרין (ה.) אמרו ׳כי הוה נחית רבה בר חנה לבבל׳, ׳כי הוה נחית רב לבבל׳, ועוד.

קכד. ולגבי המקומות הרחוקים יותר, הרב שמואל מאליוור מראדום (קוטרס דברי חכמים עמ׳ 52) הוכיח ממה שאמרו בגמרא (מנחות קי.) אמר רבי אבא בר רב יצחק אמר רב חסדא, ואמרי לה אמר רב יהודה אמר רב, מצור ועד קרטיגני מכירין את ישראל ואת אביהם שבשמים, ומצור כלפי מערב ומקרטיגני כלפי מזרח אין מכירין את ישראל ולא את אביהן שבשמים. ובתוספות (גיטין ח. ד״ה רבי) ביארו שהכוונה היא שמקרטיגני ואילך עד סוף העולם לא דרו ישראל, ועמד לברר היכן הוא מקום זה. אמנם ברש״י (מנחות קי. ד״ה מכירין) מבואר שבאותם הימים כבר דרו ישראל במקומות הרחוקים, ואנשי אותם המקומות לא הכירו את כבודן הראשון של ישראל. ובעל המאור בסוגיין כתב שפשטה מלכות בבל עד קצה המזרח בימי שבור מלכא.

קכה. ראה להלן לגבי חידוש גרירה.

קכו. קול יהודה על הכוזרי (מאמר ב אות כ ד״ה והנה ידיעת) בשם חשב האפוד (פ״י) [ונחלק עליו], אוצר נחמד על הכוזרי (מאמר ב אות כ ד״ה אך המחלוקת ועוד), מחר חודש (טו: מדה״ס), הרב אלכסנדר משה לפידות גאב״ד רייסין (דברי חכמים עמ׳ 9) בדעת הכוזרי, גם הרב י״מ כהנא שפירא אב״ד טשורקוב (דברי חכמים עמ׳ 15-16) כתב כן בדעת הכוזרי ולדעתו בעל המאור נחלק, הרב שמואל מאליוור מרדום (שם עמ׳ 45) כתב שאי אפשר לומר שבעל המאור נחלק. רבי שמחה זעליג אבד״ק בריסק (נדפס בתלפיות שנה ב חוברת א-ב עמ׳ 177, ובקו התאריך הישראלי פרק פד, וב׳האיש וחזונו׳ הערה 2), חזון איש (או״ח סי׳ סד, ועוד) ושאר אחרונים.

קכז. וכן נראה מהמשך דבריו שכתב ׳עד שתשלמנה שמנה עשרה שעות מן העת שהתחילה בו קריאת השבת, עד שתהיה השמש לעומת ראש ארץ ישראל, ותסתלק הקריאה מהיום ההוא ולא ישאר אדם שיקרא היום ההוא, אבל מתחיל בקריאת שם שאחריו׳, ומבואר בזה שכאשר חצות היום בארץ ישראל, דהיינו שקיעת החמה בקצה המזרח מתחלף היום. ובמה שכתב ׳אך המחלוקת שבינינו ובינם בהקדימנו הלילה על היום׳, עמדו באחרונים ופירשו בכמה דרכים עיין שם.

קכח. בהיומם (סי׳ יא אות ג, סי׳ יג אות ג) כתב שאין כוונתם לקבוע לדורות שעד י״ח שעות אחר ירושלים מתאחר היום, אלא הדבר תלוי בישוב בני אדם, שהתחלפות הימים תלויה בקריאת בני אדם בשמות הימים, ובמקום שאין בו בני אדם הקוראים את היום החדש נמשך היום הקודם. והואיל ובזמנם עדיין לא היה ישוב בחצי הכדור התחתון נמשך היום עד שיתחלף בקצה המזרח, שמשם ואילך היה ישוב בני אדם הקוראים את שם היום החדש, וכאשר התיישב גם החצי התחתון בבני אדם יתכן שיתחלף היום קודם, לכן ובזמנינו אין מקום שמתאחר י״ח שעות אחר ירושלים, וכעין זה כתב גם בבני ציון (ח״א סי׳ יד סק״כ). אבל בחזון איש (או״ח סי׳ סד אות א סק״ח) תמה על דבריו, שהרי דין מולד זקן שאפשר לקבוע את החודש כאשר המולד חל בירושלים קודם י״ח שעות נוהג גם בזמן הזה, ודין זה לדעתם תלוי במקום התחלפות הימים, ואם בזמן הזה השתנה מקום התחלפות הימים ואין בעולם מקום שמתאחר י״ח שעות אחר ירושלים, אי אפשר לסמוך על הלכה זו.

בסוד נקודה דלתתא (פ״ד סק״ד) כתב שדעת הכוזרי לפי הבנת הראב״ד שרק לענין שבתות וימים טובים סובר שהתחלפות הימים צ׳ מעלות מארץ ישראל, שהם תלויים בארץ ישראל [כדלהלן], אבל לגבי שאר דינים שאינם נוגעים לשבת ויו״ט כגון מופלא סמוך לאיש נדריו נבדקים וכדומה הולכים אחר ימי בראשית, ולדעת בעל המאור אף בהם הדין שוה לשבתות וימים טובים.

קכט. עלה יונה (הערות לשאלת חשבון הימים במדינת יפן) כתב שמדברי הרמב״ם (קידוש החודש פי״ח ה״ג והלאה) שמבאר שראיית הלבנה בארץ ישראל ודאי שראו במערב, וראיה במזרח ודאי ראו בארץ ישראל, עולה שכל המזרח מקדים קודם ירושלים, שהרי אילו היה סובר שקצה המזרח מאוחר לארץ ישראל, נמצא שנראית במזרח הישוב באותו היום אע״פ שלא נראית בירושלים.

ואחרים[קל] סברו שקצה המזרח הוא סין העומדת בסוף היבשה, וקו התאריך עובר בתוך היבשה ממערב סין, נמצא שסין עצמה[18/06/2018 אהח] יומה מאוחר ורק ממערבה מקדימים את יומם, וכן מדוקדק בלשונו שכתב שאיחור י״ח שעות הוא אצל ׳שוכני׳ ׳יושבי׳ קצה המזרח[קלא], ובעלה יונה (הערות לשאלת חשבון הימים במדינת יפן סק״ו) הוסיף להוכיח ממה שהבעל המאור מפרש את ׳לדידן׳ שנאמר בגמרא, על ׳יושבי סין ומבאר שדרו שם ישראל, ומבואר בזה שדיברו על מקום מושב ישראל המאוחר י״ח שעות[קלב].

שרשי המחלוקת אם מקום הראייה דווקא בישוב

ושרשי מחלוקת זו תלויה במחלוקת בביאור הברייתא, לדעת הסוברים שמקום ראיית הלבנה צריך להיות דווקא בישוב, ויש הפרש י״ח שעות בין המקום שבו יתקיימו דברי הברייתא נולד קודם חצות למקום ששם תראה הלבנה באותו היום, ומאחר ושני מקומות אלו נמצאים בישוב דהיינו בחצי העליון, ומקצה המזרח ועד קצה המערב ההפרש אינו אלא י״ב שעות, הוכרח לומר שהקו חוצה את הישוב, ומשני צדדי הקו יש הפרש כ״ד שעות, ושייך למצוא ב׳ מקומות עם הפרש י״ח שעות. ולדעת הסוברים שמקום הראייה אינו צריך להיות דווקא בישוב אין צורך למצוא בישוב שני מקומות שביניהם הפרש י״ח שעות, ואין צורך לחדש שהקו חולק את הישוב וסין עצמה מאוחרת, אלא מקום הראייה הוא בגבול הים[קלג].

נחלקו הראשונים בכוונתם

וכתב החזון איש שהראשונים נחלקו בזה, הראב״ד שכתב ׳כי הימים דבר ידוע הוא מן המזרח מתחילין׳, כוונתו בדבריו אלו להציג את דעת בעל המאור[קלד], והבין שגם לדעתו הימים מן המזרח מתחילים וכל מזרח הישוב מוקדם, ואיחור י״ח שעות הוא בגבול היבשה, אבל היסוד עולם שהקשה על דבריו שלפי דבריו יש הבדל של יום שלם לשתי שכנים ביבשה, מוכח שהבין בדעת בעל המאור ששוכני סין מאוחרים י״ח שעות ויש מקום ביבשה שהוא מאוחר אחר ארץ ישראל.

טעם לדעת הסוברים שתליית החמה נוכח ירושלים

ובטעם הדבר שקו התאריך עובר צ׳ מעלות ממזרח ירושלים נאמרו כמה דרכים[קלה], טעם אחד שהימים נמשכים והולכים אחר שבעת ׳ימי בראשית, והימים מתחלפים עד היום באותו מקום שהתחלפו בבריאת העולם. לדעת הסוברים שבכל מקום כששקעה בו החמה התחיל יום חדש, לפי זה המקום שבשעת תליית המאורות היה בו סוף או תחילת היום הוא המקום שהיום מתחלף בו, לדעת ספר העיבור (מאמר א שער י) בשעת תליית המאורות עמדה החמה נוכח טבור הארץ, נמצא שאחר האופק המזרחי של טבור הארץ דהיינו אחר צ׳ מעלות ממזרח טבור הארץ, שם נסתרה החמה באותו הזמן והיה בו תחילת הלילה, ולדעת בעל המאור ירושלים היא טבור הארץ לכן אופק ירושלים דהיינו צ׳ מעלות הוא קו התאריך.

טעמים לדעת הסוברים שתליית החמה נוכח בטבור הים

ולדעת היסוד עולם (מאמר ב פ״ב) תליית המאורות הייתה נוכח טבור הים, מבואר בדבריו שבקצה המזרח היתה השקיעה הראשונה בישוב, ומה שאין הולכים אחר שקיעה הראשונה שבקצה המערב מפני שאינו בישוב[קלו]. ולדעת הסוברים שגם בחצי התחתון הימים יכולים להתחיל מבואר בחזון איש (היומם סי׳ ז, או״ח סי׳ סד אות א סק״ב ד״ה והננו) בדעת היסוד עולם שהימים מתחילים מן המזרח מפני שבשעת תליית החמה שם התחילה להתפשט ולזרוח, הגם שלפי התורה הלילה קודם ליום ואין שם יום שלם, כתב (או״ח סי׳ סד סק״ג ד״ה ומש״כ ונתחייב) שאכן היום הראשון היה קצר, י״ב שעות[קלז]. עוד אפשר לומר לפי סברת הרב מראדום (דברי חכמים עמ׳ 58) שיום שיש בו ערב ובוקר נמנה במנין הימים, ובמקום שהיה יום בשעת הבריאה יום זה אינו מן המנין[קלח], נמצא לפי זה שבקצה המזרח היה סוף הלילה[קלט], הוא המקום הראשון שהתחלף יומו כאשר שקעה החמה.

דרך נוספת בסוד נקודה דלתתא[קמ] (פ״ד סק״ה) ששעת תליית החמה היא אחר י״ב שעות מיום רביעי, מפני שעל י״ב שעות ראשונות נאמר ׳ויהי ערב׳, ובהם נבראו הירח והכוכבים שהם ׳לממשלת הלילה׳, ואחר י״ב שעות התחיל הזמן שנאמר בו ׳ויהי בוקר׳ ובו נתלית החמה שהיא ׳לממשלת היום׳[קמא]. ומאחר ותליית החמה טבור הים, נמצא שתחילת יום רביעי י״ב שעות קודם לכן, וכן הלאה מתחלפים הימים בעולם י״ב שעות קודם שתעמוד החמה בטבור הים, והוא בשעה שהחמה עומדת נוכח טבור הארץ מפני שהיום מקדים בטבור הארץ י״ב שעות קודם טבור הים. ובאותו זמן שוקעת החמה במרחק צ׳ מעלות ממזרח החמה דהיינו בקצה המזרח הרחוק צ׳ מעלות מטבור הארץ למזרח ומתחיל יום חדש, נמצא שיומו מקדים לכל העולם.

טעם לדעת הסוברים שתליית החמה נוכח קצה המערב

בכוזרי מבואר שתליית המאורות היתה נוכח קצה המערב[קמב], ומבאר באוצר נחמד (ד״ה אך המחלוקת) שהגם ששקיעה הראשונה היתה בטבור הארץ, מכל מקום יש לצרף את רבע הכדור המזרחי שיקדים מפני שגם להם היה ערב קודם הבוקר, ואף על פי שגם ממזרח הישוב עד טבור הים היה לילה, כתב באוצר נחמד[קמג] שעד ו׳ שעות שהוא פחות מרבע יום נחשב טפל. ואבד״ק טשורטקוב (דברי חכמים עמ׳ 16) כתב לבאר שרק מהמקום שבו היה חצות הלילה שהוא תוקף החושך של הלילה והלאה נמנה היום הקצר בכלל הימים.

טעם שהיום מתחיל בתחילת הישוב

טעם שני נאמר שהימים מתחילים בקצה המזרחי של הישוב מפני שהוא רק להתחיל במזרח וכל הישוב אחריו[קמד]. ולגבי חצי הכדור התחתון שנחשב כולו כמערב העולם ויומו מאוחר אחר העליון, במחר חודש (טז. מדה״ס) מבאר שהטעם מפני שארץ ישראל נוטה יותר למערב לכן כל החצי התחתון נגרר אחר ארץ ישראל שבמערב, ויש אומרים שכך הדעת נותן שחצי הכדור העליון שבו עיקר הישוב קודם לחצי הכדור התחתון.

מידת צ׳ מעלות

והטעם שנקבע במחרחק צ׳ מעלות מירושלים, כתב החזון איש משום שבפלך ארץ ישראל ל״ג מעלות מצפון קו המשוה קצה המזרח רחוק צ׳ מעלות מארץ ישראל למזרח[קמה], לכן שם הוא מקום תחילת הימים, וכך נקבע גם לצפונו ולדרומו שבמרחק זה הוא הקו[קמו]. באוצר נחמד על הכוזרי (ד״ה אוצר החכמה:

קל. היומם (סי׳ י׳ אות ז), אגן הסהר (סי׳ ה) ועוד.

קלא. הגם שבמציאות גבול הים בסין הוא פחות מצ׳ מעלות כדלהלן, כתב בהפרדס (שנה כח חוברת ה) שהיו מקומות נוספים שבהם היבשה נמשכת למזרח יותר שנחשבו באותם הימים כחלק מסין, ולזה כוונת הראשונים.

קלב. סוד נקודה דלתתא (פ״ג סק״ט) כתב שאי אפשר לעמוד על מקומו מדויק היכן מתחלף היום, ודקדק כן בלשון הכוזרי ׳שלא יתכן לזכור מקומות כל נקודה ונקודה מהארץ וכו׳ ועגולי אופקיהם משונים על דרך האמת אשר לא ישׂגום החושים׳.

קלג. וחידוש י״ח שעות׳ שאמר בעל המאור, לדעת הסוברים שמקום הראייה בים ודאי הכוונה שיש איחור י״ח שעות אחר ירושלים, ולדעת הסוברים שמקום הראייה ביבשה יש כאן חידוש נוסף, שיש שני מקומות ביבשה שההפרש ביניהם י״ח שעות.

בהיומם (סי׳ י׳ אות ז) דחה דרך ז׳ וכתב שלא שייך שתקבע ההלכה על מקום שאין לו שטח. והחזון איש (או״ח סי׳ סד אות א סק״א) השיב על דבריו וכתב ׳כל חכם לב יבין שאין מדת החכמה לבקש שטח להקו המבדיל׳.

קלד. לדעת החזון איש מודה לדבריו, ויש אומרים שבהמשך דבריו נחלק [ראה לעיל בשרשי הנידון], ומכל מקום לדברי שניהם דברים אלו נאמרו כדעת בעל המאור. ואם נבאר שבתיבות אלו עצמם בא לחלוק עמו, נמצא שהבין בדעת בעל המאור שאינו סובר שכל המזרח מקדים.

קלה. יסודות שלושת הטעמים התבארו בהרחבה לעיל בשרשי הנידון, וכאן נכתבו רק הפרטים הנוגעים לשיטה זו על פי היסודות שנתבארו.

קלו. הטעם שאינו מתחשב בחצי התחתון, ראה לעיל בשורשי הנידון, יש סוברים מפני שלדעתו אין בו ישוב לבני אדם, ולדעת החזון איש מפני שעיקר החשיבות הוא בחצי העליון שבו עיקר הישוב ובו מקומות המקודשים.

קלז. ראה בזה עוד בקול יהודה (הערה ו) בדעת היסוד עולם, ובהאיש וחזונו (עמ׳ פב). וראה מה שכתב (או״ח שם ס״ק יד ד״ה ומהם) על דברי התולים את מקום תחילת הימים לפי תליית המאורות ׳כל זה בדוי׳, ועמדו האחרונים בכוונתו.

קלח. דבריו נאמרו לשיטות שתחילת הימים בטבור הים כדלהלן, אבל סברתו שייכת גם לכאן.

קלט. היינו לדרך בעל המאור שירושלים בטבור הארץ וטבור הים הוא במרחק ק״פ מעלות ממנו סוף הלילה היה צ׳ מעלות מירושלים, אבל לדעת היסוד עולם עצמו אינו כן.

קמ. דרך זו נאמרה לדעת הסוברים שתליית החמה נוכח קצה מערב ותחילת הימים בטבור הים כדלהלן.

קמא. וכעין זה מצינו ברמב״ן (בראשית א ד) לגבי אור יום הראשון שהזריחו על היסודות אחר מידת לילה.

קמב. ראה בהערות לעיל.

קמג. באוצר נחמד הקשה להיפך, שלפי זה בחצי המזרחי היה לילה ארוך יותר ב״ב שעות, וצ״ע כוונתו, שהרי להיפך היה קצר פחות מו׳ שעות.

קמד. בקול יהודה על הכוזרי (מאמר ב אות כ ד״ה והנה ידיעת) הביא דעה זו בשם חשב האפוד (פ״י).

קמה. היומם (סי׳ כג) ושאר אחרונים כתבו (הו״ד בשרשי הנידון בהערות) שבזמן הזה מדדו ומצאו שהמרחק בין ירושלים ובין הים בקצה סין הוא פחות מצ׳ מעלות וחסר מהפרש ו׳ שעות שנאמרו בבעל המאור, בחזון איש (או״ח סי׳ סד אות א סק״ו), כתב שיתכן שהיו שינויים משעת בריאת העולם או מתן תורה כשנקבע הדין, כגון ששטף הים חלק מן היבשה, או כמו שאמרו בגיטין (נז.) ששטח ארץ ישראל משתנה שמתרחב כשהיא מיושבת ומתכווץ כשהיא שוממה. בבני ציון (ח״ב סי׳ י׳ סק״ח-ט) עמד בדברי חז״ל אם יתכנו שינויים בגבולות הים. תירוץ נוסף כתב החזון איש (שם) שמפני שטבע חוף הים להשתנות קבעה ההלכה לדון מרחק צ׳ בדיוק הגם שהוא רק בקירוב, וכעין זה מצינו בכמה מקומות. בבית אהרן וישראל (גליון קמח עמ׳ קיז) עמד בזה שנראה בדבריו שרצו לתת שעות שלימות מירושלים, ולדרכו אין הדבר תלוי בירושלים כלל.

והנה כתב החזון איש (שם) שדבר זה קשה רק לדעת המפרשים את הברייתא על פי איחור י״ח שעות, וכתב עוד שמקור הדבר הוא מהברייתא לאחר י״ח שעות בדיוק אחר ירושלים ולא יותר הוא מהברייתא, ולפי זה לשאר ראשונים שפירשו באופן אחר אין קושיא ואין מקור לזה, ויתכן שהגבול הוא בקו קצה היבשה ממש פחות מצ׳ מעלות ממזרח ירושלים.

קמו. לדעת החזון איש קו זה הוא רק בים, לפי מה שחידש דין גרירה כדלהלן, ויש סוברים שגם ביבשה כך הוא הגבול.

והוא בא) ובהפרדס (שנה כח חוברת ח) כתבו שארץ ישראל נקראת טבור הארץ[קמז] ונחשבת אמצע הישוב, ומאחר ואורך חצי הכדור העליון ק״פ מעלות, הקצוות הם במרחק צ׳ מעלות מארץ ישראל למזרח ולמערב ואין מתחשבים בקצה היבשה במציאות[קמח].

טעם שארץ ישראל עיקר המצוות

הטעם השלישי, שדיני המצוות עיקרם בארץ ישראל ירושלים ומדבר סיני כמבואר בדברי הכוזרי[קמט] והעתיקו הראב״ד, וכן בעל המאור כתב שתחילת הימים בארץ ישראל. ודין שאר המקומות שבעולם נמשך מדין ארץ ישראל. ואופן הצירוף לארץ ישראל, כתב בחזון איש (או״ח סי׳ סד אות א סק״ב, סק״ד, מכתב מד״ה ואמנם) שמזרח הישוב טפל אליו ומצטרף אליו מפני שאין לחלוק את הישוב לשני ימים, אבל הים אינו מצטרף להחשב תחילת המזרח, ורק לישוב נחשב מרכז וטבור וכל הקוים היוצאים ממנה מתאים להשתוות עמה.

במה ניכרת מעלת ארץ ישראל

בהיומם (סי׳ י אות ב) תמה מאחר שכל הישוב שוה, במה ניכרת מעלת ירושלים יותר משאר המקומות שבישוב[קנ]. בחזון איש (או״ח סי׳ סד אות א סק״ב, שם[illegible]ק״ד) כתב שהטעם שהישוב העליון יש לו חשיבות הוא משום שבאמצעותו נמצאים המקומות המקודשות ביותר, ארץ ישראל וירושלים, ושאר המעלות המוזכרות בכוזרי, ומחמת כן הוא העיקר ובו מתחילים הימים, והישוב התחתון אין לו חשיבות ונחשב כאיי הים ויומו נמשך אחר הישוב העליון.

השיקולים לפסק הלכה

דעת הריטב״א והר״ן

בדעת שאר הראשונים דנו האחרונים. הריטב״א (כ: ד״ה רבא) כתב על דברי בעל המאור ׳ויש להר״ז ז״ל בהלכה שיטה אחרת שהיא יותר מחוורת׳, ובחידושי הר״ן (שם ד״ה צריך) כתב ׳הרוצה לעמוד על עקרי שמועות הללו כפי מה שנתבאר בשרשי חכמת התכונה, יעיין כפי מה שנכתב בהן בספר המאור׳, מבואר שמסכימים בדבריהם עם דעת בעל המאור[קנא].

דעת היסוד עולם

היסוד עולם דחה את דברי הכוזרי ובעל המאור, מפני שלפי דעתם קו התאריך מחלק בין שני שכנים הסמוכים זה לזה, ובאותו יום לזה יום ראשון ולחבירו יום שני, וכתב על זה ׳אינו אפשר בשום פנים ולא יתכן לבני אדם העומדים כולם ביומם אחד ורואים את החמה כאחד, שיהיה מקצתם קוראים בשם יום פלוני מימי השבוע ומקצתם ביום אתמולו או מחרתו׳, ודחה את דבריהם בביאור הסוגיא[קנב]. אבל דעתו לענין תחילת הימים אינה ברורה, מפני שכתב שמתחילים בקצה המזרח ומסיימים בקצה המערב, ואת דיני חצי הכדור התחתון לא פירש כלל[קנג].

ויש שהעלו מתוך קושייתו שנחלק על מה שאמרו שקו התאריך הוא צ׳ מעלות ממזרח ירושלים, ולדבריו קו התאריך עובר במקום רחוק מירושלים יותר מצ׳ מעלות למזרח. אבל מחר חודש (עמ׳ 39) והחזון איש (או״ח סי׳ סד אות א סק״ב) כתבו שקושייתו הוקשתה רק לפי הבנתו בדעתם שהיום ביבשה בסין מאוחר, ולפי זה הקו עובר בין סין ובין ירושלים, אבל גם הוא מודה שממזרח סין אחר קצה היבשה במרחק צ׳ מעלות מירושלים ראוי להיות קו התאריך[קנד], ויש אומרים שזוהי שיטת הכוזרי ובעל המאור שהקו עובר בקצה היבשה וכל מזרח היבשה מקדים כמו שנתבאר[קנה].

לדרך הדיין וסייעתו מוכח שמזרח היבשה קודם לשאר היבשה

גם לדרך הדיין וסייעתו שפירשו שזמני הברייתא נאמרו לפי השעות שבקצה המזרח, ומקום ראיית הלבנה הוא באותו היום בקצה המערב המאוחר, ולתשב״ץ באיי הים המאוחרים ב׳ שעות אחר קצה המערב, עולה מדבריהם שקצה מזרח היבשה קודם לכל היבשה, ולתשב״ץ קודם אף לאיי הים המאוחרים עוד ב׳ שעות, והקו אינו עובר ביבשה שבין קצה המזרח לקצה המערב או איי הים הנזכרים, ואף ריב״ב שנחלק על דרכם בביאור הסוגיא מודה בדבר זה, שבתוך קושיותיו כתב ׳כי עת שקיעת החמה בקצה מערב ביום ראשון היא עת זריחתה בקצה מזרח ביום שני׳, ומבואר בזה שקצה המזרח מקדים יומו קודם קצה המערב והקו אינו עובר ביבשה שביניהם[קנו]. אמנם בדבריהם אינו מבואר היכן הוא מקומו המדוייק, אם סמוך לקצה מזרח היבשה[קנז], או רחוק יותר למזרח[קנח].

מחלוקת בדעת הראב״ד

בדעת הראב״ד עמדו האחרונים, שבספרו כתוב שם משיג על דרך בעל המאור בביאור הסוגיא, ודנו אם נחלק גם על מקום תחילת הימים שקבע בעל המאור, או שמודה לו בזה ונחלקו רק לענין קביעות החודש. וזה לשון הראב״ד ׳כי הימים דבר ידוע הוא מן המזרח מתחילין, אבל לחשבון השבתות והמועדים וקביעותם ביום ידוע, כגון בט״ו בניסן פסח, ובט״ו בתשרי סוכות, וכן כל שאר המועדים אינן אלא לחשבון יושבי ארץ ישראל כי שם נקראו מועדי ה׳ שבתות ה׳׳. יש שפירשו[קנט] שדעתו להקשות ולחלוק גם על מקום תחילת הימים, ולמדו כך ממה שכלל גם את השבתות שאינן תלויות בקביעת החדשים וכתב ׳אבל לחשבון השבתות והמועדים וכו׳ אינן אלא לחשבון יושבי ארץ ישראל׳, וחזר עוד וכתב ׳כי שם נקראו מועדי ה׳ שבתות

קמז. ראה להלן בדעת הסוברים ק״פ מעלות.

קמח. ובמערב סוף היבשה הוא רק במרחק ג׳ שעות ומחצה מארץ ישראל, והמשך חצי הכדור העליון הוא בים.

קמט. הובאו בהערות לעיל.

קנ. בקול יהודה על הכוזרי (מאמר ב אות כ ד״ה והנה ידיעת) הקשה על עיקרה של שיטה זו שמזרח ארץ ישראל מקדים ולא מאחר, שדברי הכוזרי מטרתם לתת כבוד לנחלת ה׳, ואם מודה שתחילת הימים במקומות אחרים איזה כבוד נתן לה. הרב מראדום (דברי חכמים עמ׳ 53) ובחזו״א (או״ח סי׳ סד אות א סק״ט) תירצו שכבוד ארץ ישראל הוא בזה ששבת ראשונה התחילה משם קודם לשאר העולם, שרק כאשר שקעה החמה בסיני ובארץ ישראל נתקדשה השבת ובמזרח לא התקדשה בחצי הלילה, ורק בשבת שאחריה המזרח מקדים, ונמצא ששבת ארץ ישראל קודם לכל העולם בשבת אחת, עי״ש.

קנא. קו התאריך הישראלי (הערה פצ״ט) העיר שבמה שכתב הריטב״א שם לבאר ׳בידוע שנראה קודם שקיעת החמה׳ שאינו ודאי, רק הכוונה שהוא דבר אפשרי, עולה שאינו מפרש כבעל המאור, אכן מפורש בדבריו שדברים אלו נאמרו לדרך רש״י, ורק אח״כ כתב שדרך בעל המאור מחוורת יותר. ובבית אהרן וישראל (גליון קמח עמ׳ קי) דקדקו במה שכתב הריטב״א בתוך דבריו על ביאור הרשב״א בדרך רש״י ׳ונכון׳, וכן ממה שלהלן (כה.) הוא והר״ן לא פירשו כבעל המאור את מה שאמרו ׳פעמים שבא בארוכה׳, ופירוש סוגייתנו תלויה בפירוש זה.
במכתבו של רבי שמחה זעליג ראב״ד בריסק הסתייע גם משתיקת הרמב״ן שדרכו להשיג על בעל המאור, שמסכים עמו בזה, אמנם בית אהרן וישראל (גליון קמח עמ׳ קיא) העירו שבסדר מועד בא רק להצדיק את דעת הרי״ף מקושיות בעל המאור ולא להקשות על בעל המאור, כמבואר בהקדמתו, וכאן לא הקשה בעל המאור על הרי״ף דבר ולא הוצרך להצדיקו, ראה נודע ביהודה (שו״ת מהדו״ת או״ח סי׳ מח).

קנב. ראה לעיל בביאור הסוגיא קושיות נוספות, ואת דרכו בביאור הסוגיא.

קנג. כן מבואר ממה שכתב שמקום תחילת הימים הוא בקצה מזרח הישוב ומקום אחרית הימים בקצה מערב הישוב, ומבואר יותר במה שכתב שהימים מתחילים כאשר החמה עומדת נוכח טבור הארץ שהיא שעת שקיעת החמה בקצה מזרח הישוב, וכשהחמה עומדת נוכח טבור הים ושוקעת החמה בקצה מזרח הישוב נגמר היום, וההפרש בין המקדימים למאחרים הוא י״ב שעות. אבל אותם י״ב שעות שמהלכת החמה בין טבור הים לטבור הארץ, דהיינו כששוקעת החמה ממערב הישוב והלאה עד מזרח הישוב הם אחר אחרית הימים וקודם תחילתם, ואינם מן המנין, וכן כתב שכל יום שולט בעולם ל״ו שעות, שמתחילת הלילה בקצה המזרח ועד סוף היום בקצה המערב יש ל״ו שעות, ובכל היקף הכדור היום הוא קרוב למ״ח שעות [ראה חזון איש (או״ח סי׳ סד אות א סק״ג)]. היומם (סי׳ יז) ביאר בדבריו שקצה מזרח הכוונה קצה מזרח העולם, וכן קצה מערב העולם ושניהם בטבור הים, וכבר תמה עליו החזון איש (או״ח סי׳ סד אות א סק״ג) שאינו עולה בדבריו, אלא הכוונה לקצות הישוב שההפרש ביניהם י״ב שעות וכנ״ל.

ובטעם הדבר מפני מה לא פירש את דיני חצי כדור התחתון, מבואר בדבריו שלדעתו הלכה זו נוגעת רק לדגי הים הגדול, ובנחמד ונעים (סי׳ קסא) מבאר שעיקר דבריו הם שבחצי העליון לא עובר קו התאריך, אלא היום מתחיל במזרח ומסיים במערב, ולא חשש לחצי כדור התחתון מפני שלדעתו כולו ים [ראה לעיל בשרשי הנידון], אבל אחר שנודע שיש ישוב גם בחצי התחתון דבריו אינם מספיקים ולא מצא פתרון ושאל לחכמים ולא מצאו. אבל החזון איש (או״ח סי׳ ס״ד מכתב ד״ה השקפה) כתב על דעה זו ׳השקפה מעמיקה מבהרת שאין שיטת הראשונים וכו׳ מבוססת וכו׳ ואין לישוב התחתון שום יחס להלכה הפסוקה שלהם לא יחוס חיובי ולא יחוס שלילי׳.

קנד. ראה לעיל בשרשי הנידון ביאורי הטעמים שתחילת הימים מקצה המזרח ביאור דרכו ונימוקו.

קנה. אמנם הרדב״ז (שו״ת סי׳ עו) כתב שנפלה מחלוקת בין הראשונים בדין זה, וציין לדברי הכוזרי והיסוד עולם, מבואר שלדעתו נחלקו.

קנו. וכן כתב ביסוד עולם על דבריהם ׳שכל אלה מסכימים כאחד ואומרים שבקצה המזרח יתחיל כל יום ויום מימי השבוע להקרא בשמו׳, והיינו כדרכו שמזרח הישוב קודם לשאר חצי כדור העליון.

קנז. החזון איש (או״ח סי׳ סד סיכום, ועוד) השוה את דבריהם עם דעת בעל המאור לפי ביאורו שהקו עובר בגבול הים וכל מזרח היבשה מקדים, וכדי להשוות את דבריהם בדבר זה צריך לומר שנחלקו בדיני מקום הראיה, שלדרכם הוא דווקא בישוב כמבואר בדבריהם, ולדעת בעל המאור לדרך זו אינו בישוב רק בגבול הים, ואם שוים דבריהם לגבי מקום הראייה שצריך להיות דווקא בישוב נמצא שנחלקו לגבי קצה הישוב שלדעתם מקדים, ולדעת בעל המאור הוא מקום הראייה ומאחר אחר כל העולם.

קנח. בקול יהודה על הכוזרי (מאמר ב אות כ הערה ו) ובבני ציון (ח״ב סי׳ י סק״ה) הכריעו שלדעת ספר העיבור מקום תחילת הימים הוא בקצה המזרח, ממה שמבאר במקום אחר (מאמר א שער י) שתליית המאורות היו כנגד טבור הארץ והאירה החמה על כל יושבי הארץ, ובאותה שעה בקצה המזרח שקעה החמה ובקצה המערב התחילה לזרות, ומחמת כן חשבונות המולדות והתקופות נאמרו לפי שעות קצה המזרח, וכתבו שגם מקום תחילת הימים בכלל זה, וכן במה שכתב שהפסוק ׳ויהי ערב ויהי בקר׳ מתפרש רק בקצה המזרח, ביארו שכוונתו לתת טעם שהוא מקום תחילת הימים, וכדעת הסוברים שכל הימים נמשכים אחר ימי בראשית [ראה לעיל בשרשי הנידון]. אבל היומם (סי׳ טז אות ב סק״ג) כתב שדבריו נאמרו רק לענין חשבון המולדות ולא לענין תחילת הימים, ואין הכרעה מדבריו אלו מה דעתו [ומה שכתב החזון איש שלדרכו מוכח מן הסוגיא דין זה, ראה לעיל בביאור הסוגיא לדעתם מה שנכתב בהערות].

קנט. בני ציון (ח״א סי׳ יד סק״ד), מתוך דברי החזון איש (קובץ אגרות ח״ג סי׳ קפז) לגרא״ז מלצר מתבארת דעתו שביאר את כוונת הראב״ד שחולק על בעל המאור, קו התאריך הישראלי (פע״ג אות ז), ועוד.

18/06/2018 אהח

ה״, עולה מזה שגם על מקום קביעת השבתות התלוי רק במקום תחילת הימים נחלק וסובר שאין ללכת בזה אחר סין רק אחר ארץ ישראל.

אבל החזון איש (או״ח סי׳ סד אות א סק״י, ועוד) **כתב** שבדבריו ׳כי הימים דבר ידוע הוא מן המזרח מתחילין׳ כוונתו להסכים עם דברי בעל המאור בדבר זה[קס], ולדעת שניהם כל המזרח מקדים והקו עובר בגבול היבשה והים שבקצה המזרח י״ח שעות אחר ירושלים, ונחלק רק על קביעת המועדות התלויים בקידוש החודש שלדעתו אינם נקבעים לפי ראיית הלבנה בקצה המזרח אלא לפי הראייה בירושלים, וכן בהמשך קושייתו פירט רק דברים התלויים במנין ימי החודש, ודקדק עוד שמתוך קושיותיו נראה שהם רק על הסברה שדין יום ולילה מן החדש מתקיים בסין, אבל מודה לחשבונו שכאשר חל קודם י״ח שעות בירושלים מתקיים הדין במקום הרחוק ביותר ומודה שאין סתירה לכך. ונדחק לפרש מה שכתב בכלל הדברים התלויים בארץ ישראל ׳השבתות׳ שבתות ה״, שאין הכוונה לשבת בראשית אלא למועדים התלויים בקידוש החודש[קסא].

ספק התשב״ץ בביאור מאמר ׳ר׳ מעתיקא וי״ח מחדתא׳

בדברי התשב״ץ מצינו דברים מסופקים, שכתב (ח״א סי׳ קה) שני דרכים בביאור דברי רבי זירא ׳לדידן, שית מעתיקא ותמני סרי מחדתא, לדידהו, שית מחדתא ותמני סרי מעתיקא׳, בדרך אחת מבאר לפי ההנחה שבקצה המזרח יחול ראש חודש י״ח שעות אחר ארץ ישראל[קסב], והביא דרך נוספת והקדים וכתב ׳ואם נאמר כי סוף המזרח קבלו השבת קודם ארץ ישראל שעות׳. ונראים הדברים[קסג] שספק הוא בידו אם קצה המזרח מאוחר כבעל המאור או שהוא מקדים כדעת החולקים. אבל החזון איש (או״ח סי׳ סד אות ב סק״ג) כתב שהספק אינו בדין קצה המזרח, ואף לדעתו הקו בגבול הים והיבשה, אלא הספק הוא היכן נאמרו דברי רבי זירא, אם מתפרש מחוץ לישוב והמאמר מתפרש בגבול הים במקום המאוחר ביותר, או שהכוונה ביבשה ממערב הקו, וצריך לפרש את המאמר במקום המוקדם ביותר.

קצה המזרח לתשב״ץ

דבר נוסף מצינו בדבריו (ח״ג סי׳ רטו) שמבאר את הסוגיא כדרך ספר הדיין שכל מזרח הישוב יומו מקדים לארץ ישראל, והביא שם בשם רבינו סעדיה גאון, שההפרש בין מקום המולדות בקצה המזרח ובין מקומו בבגדאד ח׳ שעות, וכן כתב כשעברו בקצה המזרח עשר שעות, בבגדאד עברו רק שתי שעות, ונראה בזה שקצה המזרח מקדים קודם ארץ ישראל יותר מח׳ שעות, אמנם כתב עוד שבגדאד רחוק מקצה המזרח ה׳ מעלות, ואינו תואם את החשבון. ועמדו באחרונים וביארו והגיהו בדבריו כל אחד לפי דרכו[קסד].

אם מקום קו התאריך נמסר בקבלה או נלמד מהברייתא

ובדעת שאר ראשונים שפירשו את ברייתא דסוד העיבור באופנים אחרים ואינם תלויים במקומו של קו התאריך נחלקו באחרונים, בשם הרה״ק רבי שלמה מזוויל (גיבורי החיל עמ׳ 231) היומם (סי׳ יד) וקו התאריך הישראלי כתבו שמאחר והמקור היחיד שממנו למדו הכוזרי ובעל המאור היכן הוא מקום תחילת הימים, הוא מביאור דברי הברייתא דסוד העיבור לפי דרכם, לדעת כל החולקים עליהם בביאור הברייתא אין שום מקור לדבר זה ואין שום טעם שיודו לדבריהם[קסה].

דעת הסוברים שלפי הנודע שיש ישוב בחצי כדור התחתון נדחה טעם הראשונים

ועמדו באחרונים אם דבריהם מתקיימים גם לפי המציאות הנודעת בזמנינו וכמבואר בזוהר, שיש ישוב של בני אדם גם בחצי הכדור התחתון. וכתבו שהטעם שתחילת הימים בסין צ׳ מעלות ממזרח ירושלים הוא בגלל שהיא שוכנת בקצה המזרח הישוב, הוא לפי דעתם שאין ישוב של בני אדם משם והלאה, שכך היה מקובל בימיהם על פי חכמי האומות שחצי כדור התחתון כולו ים ואין בו ישוב של בני אדם[קסז], אבל לפי מה שנודע שיש ישוב של בני אדם גם מסין והלאה, התברר שסין אינה קצה מזרח הישוב כלל, ואין טעם לומר שהיא תחילת הימים, ולפי זה אין לסמוך על דבריהם להלכה[קסח].

דעת החזון איש שדבריהם קיימים גם לפי הידיעות שלנו

בחזון איש (או״ח סי׳ סד אות א סק״ב, מכתב ד״ה השקפה) **כתב** ששיטתם אינה מבוססת על אי ידיעה של ישוב בשטח כדור התחתון, אלא שהישוב העליון יש לו חשיבות גדולה מחמת הטעמים שכתב הכוזרי, שבו ירושלים ומקומות המקודשים, ובו היה תחילת ישוב לבני אדם ועוד, לכן הוא העיקר, ובקצה הישוב העליון מתחילים הימים שהכל חטיבה אחת עם ירושלים[קסט], והישוב התחתון אין לו חשיבות ולכן נחשב כאי הים וכאילו אין המשך אחר מזרח סין, ומאחר וסין הוא קצה מזרח הישוב העליון, ממנו מתחילים הימים ואחריו כל שאר המקומות ובכללן הישוב התחתון.

קס. בבני ציון (ח״א סי׳ יד סק״ד) מבאר שכך דעתו, וסובר שלדעת בעל המאור קצה המזרח מתאחר וכוונתו לחלוק עליו בזה. מתוך תשובת החזו״א (שם) לגרא״ז מלצר מבואר שהוא פירש שהראב״ד ציטט את דעת התכנים ואינו כדין תורה, אבל הוא סובר שמסתימת דבריו שלא פירש שכך דעת התוכנים נראה שזו היא דעתו [ראה הרחבת דברים בזה בקובץ בית אהרן וישראל (גליון קמח מעמ׳ קטו)]. היומם (פי״ח) מודה שדברים אלו הם דעת הראב״ד, אלא מפרש את קצה המזרח באופן אחר [ראה להלן שיטת ק״פ מעלות]. בסוד נקודה דלתתא (פ״ד סק״ד) מבאר שזו דעתו וסובר גם הטעם שבהמשך דבריו, ויש שני גדרי יום, ובספרו על הירושלמי אמונת יוסף (חלה פ״א ה״א) מבאר על פי זה את דברי הירושלמי בענין היתר חדש.

קסא. בספרו (שם) כתב שהכוונה ליום הכפורים שנאמר בו ׳תשבתו שבתכם׳ ונזכר בהמשך הסוגיא, ובאגרותיו (ח״ב סי׳ קסו) הוסיף שאפשר לומר שנגרר והזכיר את לשון שבת יחד עם המועדים אבל אין כוונתו לזה רק למועדים, או שכל הימים טובים הם ימי שביתה ונקראו שבת, בהפרדס (שנה כח חוברת ח) הביא ביאור נוסף שהכוונה לשבתות שנים דהיינו שמיטה, שזמני האיסורים והקדושה תלויים בימי החודש. קו התאריך הישראלי (פע״ג אות ז) דקדק ממה שחזר והביא את לשונות המקראות וכתב ׳נקראו מועדי ה׳ שבתות ה״, משמע שהכוונה לשני דברים נפרדים ובדווקא נאמר. והוסיף להוכיח מלשון המקרא שהביא ׳שבתות ה״ (ויקרא כח לח) שנאמר לענין שבת בראשית ולא יום הכפורים ושאר מועדים. בעלה יונה (לשאלת קו התאריך הערה נוספת) הוסיף ודקדק שלשון הראב״ד בזה הוא העתקת לשון הכוזרי לענין מקום תחילת הימים שמועדי ה׳ ושבתות ה׳ תלויים בנחלת ה׳, ודוחק לומר שכוונתו לענין אחר, ולדרך הפרדס אינו קשה, שהכוזרי גם כן בתחילת הענין (אות יח) הזכיר שבתות שנים, ראה עוד בזה בקובץ בית אהרן וישראל (גליון קמח מעמ׳ קיח).

קסב. וכדרך זו חזר וכתב במקום אחר (ח״ג סי׳ רטז).

קסג. ראה היומם (סי׳ יט).

קסד. היומם (סי׳ יט אות ד) נוטה לפרש שקצה המזרח רחוק י״ב שעות, בחזון איש (או״ח סי׳ סד אות ב סק״ב) נוקט בדבריו שהמזרח מקדים ו׳ שעות קודם ארץ ישראל, סוד נקודה דלתתא (פ״ה סק״ד) ועלה יונה (הערות נוספות לשאלת קו התאריך אות ה) נוקטים שהמזרח מקדים ט׳ שעות קודם ארץ ישראל. בקו התאריך הישראלי (פכ״ו) הביא את הדרך שמקדים ט׳ שעות, אבל פקפק בזה, וכן כתב עוד (פנ״ב, פ״צ אות י) שודאי יש שיבוש בדבריו ואין לסמוך עליהם, וראה תשב״ץ (הוצאת מכון ירושלים) בהערות ומילואים.

קסה. ובהכרעת הדין כתב בשו״ת מן השמים (סי׳ סא) ששאל אם יש לסמוך על הפירוש שפירש רש״י בענין סוד העיבור או שהעיקר כאשר פירש בעל המאור, והשיבוהו ׳מה זה מהרת למצוא בני, זרח בחושך אור לישרים׳, ובביאור התשובה כתב בתוספות אהרן (ר״ה כ:) שלפי פשוטו נראה שמסכים עם בעל המאור, הפסוק הראשון הוא בלשון שבח שמסכים עמו במה שנוטה לדברי בעל המאור כנראה מדבריו, והשני ׳זרח׳ היינו רבינו זרחיה, וכתב שפירושו הוא אור. אמנם דחה ומבאר להיפך שהפסוק הראשון בלשון תמיה ואין לו לנטות אחריו, מפני מה נוטה אחר דברי בעל המאור, והפסוק השני ׳לישרים׳ הרמז על הירושלמי שמדבריו נראה כרש״י עיין שם. באור לשמים (סי׳ ס) ביאר שהביא לשון הכתוב בשאלת ׳יצחק לרמז שרבינו יצחק שאל מה מהרת לנטות אחר דברי בעל המאור, והפסוק השני ׳לישרים׳ הרמז על רש״י שהוא אותיות ׳ישר׳. וכן נקט בבני ציון (ח״ב סי׳ י סק״י) שהעיקר כדברי רש״י.

קסו. ביסוד עולם (מאמר ד ספ״ח) כתב על דברי בעל המאור ׳וכדי להעמיד סברתו זאת, הוצרך ליסד ולומר כי בכדי י״ח שעות תזרח השמש בכל יום בירושלים קודם ממה שתזרח ביום ההוא בקצה מזרח׳, הרי מבואר שסובר שלצורך ביאור הסוגיא קבע בעל המאור היכן מקום תחילת הימים. אמנם לביאור החזון איש שהיסוד עולם הבין בדעת בעל המאור שלדרכו קצה המזרח מאוחר [וזה הוא המכוון בחידוש י״ח שעות, דהיינו שיש שני מקומות בישוב שבחצי כדור העליון שבשניהם אותו היום והחילוק ביניהם י״ח שעות, ודבר זה יכול להתקיים רק אם מזרח הישוב מאוחר, ואילו כל המזרח מקדים הפרש השעות הגדול ביותר בישוב הוא הקדמת המזרח למערב ואינו אלא י״ב שעות], דבר זה התחדש כדי לבאר את הסוגיא ואינו כפי המקובל, אבל לדעות שכל המזרח מקדים הוא על פי הקבלה שבידם. בקו התאריך הישראלי (פצ״ט אות ד) דקדק בלשונות ספר העיבור (מאמר ב שער ז) בשם הדין שכתב ׳אתה רואה מן ההלכה הזאת שרבותינו ז״ל היו מונים המולדות על אופן השוכנים בקצה מזרח מן הארץ׳, אמנם דבריו אלו נאמרו על חשבון המולדות לפי שעות איזה מקום נמסרו, ולא לענין מקום תחילת הימים.

החזון איש (שם) למד מדברי הראב״ד, שנחלק על דרך בעל המאור בביאור הסוגיא, ולפי ביאורו [ראה לעיל] מפורש בדבריו שמודה לו בענין מקום תחילת הימים, שהמקור אינו מן הסוגיא. וכן יש לדקדק לשאר הראשונים שנחלקו בביאור הסוגיא וכתבו שהימים מתחילין מקצה המזרח, למפרשים שדעתם כדעת בעל המאור, וכן מדברי הכוזרי בשאלתו לחבר (אות יט) מפני מה תחילת הימים בסין אם מפרשים כך את דעתו, שדבריו אינם מבוססים על הגמרא, רק תשובת החבר [ראה בחזון איש (שם סק״ו) שמה שמחשיבים את קצה המזרח במרחק צ׳ מעלות מירושלים מודה שמקורו מהברייתא].

קסז. ראה לעיל בשרשי הנידון דברי האחרונים בזה.

קסח. בנחמד ונעים (סי׳ קסא) כתב על דברי היסוד עולם שדבריו נאמרו רק לגבי חצי כדור העליון, ואת דיני חצי התחתון לא פירש מפני שלדעתו אין בו ישוב. אבל במחר חודש (יז. מדה״ס), אבד״ק ראדום בקונטרס דברי חכמים (מעמ׳ 54), היומם (סי׳ יא אות א), בני ציון (ח״ב סי׳ י סק״ו) וקו התאריך הישראלי (פי״א, כה) כתבו כן גם על דברי בעל המאור שמחמת הנחה זו יצא לו שהיום מתאחר י״ח שעות אחר ירושלים [בהיומם (שם אות ג) הוסיף שבעל המאור עצמו לא התכוון לקבוע הלכה לדורות, ראה לעיל בזה].

קסט. בהמאור (אדר תשי״ג עמ׳ 39) כתב שמזה עצמו שהכוזרי הוצרך להביא טעמים אלו, מוכח שידעו בישוב התחתון. וזה לפי דעתו שאין משמעות נוספת במעלת ירושלים, אבל לפי הדעות

מקום תליית המאורות תלוי בידיעת הישוב התחתון

והנה לפי הטעם שמקום תחילת הימים תלוי בתליית המאורות, לכאורה אין חילוק כלל היכן יש ישוב והיכן לא, וידיעת הישוב התחתון אינה משנה דבר, אמנם בסוד נקודה דלתתא (פ״א סק״ו) כתב שדעת חלק מהראשונים היכן עמדה חמה בשעת תלייתם, מבוססים על ביאור המקרא ׳להאיר על הארץ׳, ולפי מה שפירשו ש׳ארץ׳ הכוונה לחצי כדור העליון שהוא היבשה הנקראת בכ״מ ׳ארץ׳**קע**, נמצא שמאחר ויש יבשה הראויה להקרא ׳ארץ׳ גם בחצי התחתון בטלה הוכחתם. אמנם לדרך החזון איש שהישוב התחתון אינו חשוב להקרא ׳ארץ׳, ולכן כינוהו הראשוני ׳ים׳ או ׳תהום׳**קעא**, דבריהם קיימים.

אם דבריהם נאמרו להלכה

באחרונים כתבו טעמים נוספים שאין לפסוק כדברי הכוזרי ובעל המאור, יש אומרים**קעב** שהם עצמם אין כוונתם לפסוק כן להלכה לענין שבתות וימים טובים, שהדברים נאמרו רק לביאור טעם דין מולד זקן כמו שכתב המאירי (כ: ד״ה כל) על מאמרי רבי זירא הנזכרים ׳אין לנו צורך בהם לענין פסק׳, ולהלכה אין לסמוך על זה.

הרב אבד״ק ראדום (דברי חכמים עמ׳ 53) הוסיף וביאר שאכן שני דיני יום יש בתורה, יום לענין המולד נמשך אחר ימי בראשית, אבל דיני שבת ויום טוב תלויים במתן תורה ולא כבריאת העולם**קעג**.

הרב בינימין ווילער (דברי חכמים עמ׳ 27) כתב שאין למדים הלכה מספרי השקפה ומחקר, כמו שאין למדים הלכה מהמקובלים**קעד**.

אבל החזון איש (אגרות ח״ג סי׳ טו) כתב שבכל מקום פוסקים גם על פי דברי הראשונים שנאמרו דרך פירוש לגמרא, ובפרט כאן שכל פירושם נשען על דבר זה בודאי הלכה היא ויש לסמוך על דבריהם.

ד. דעת הסוברים קי״ד מעלות ממזרח ירושלים

מחלוקת הראשונים היכן הוא קצה המזרח

הנה היסוד עולם נחלק על מקום תחילת הימים שקבעו הכוזרי ובעל המאור, והקשה עליהם שאין לחלק את היבשה לשני ימים, אבל דעתו אינה מבוררת בדבריו כמו שנתבאר, ומצינו שנחלקו עוד היכן הוא טבור הארץ, שלדעת בעל המאור הוא בירושלים, ולדעת היסוד עולם הוא במקום שהיום מקדים שעה ותרי״ב חלקים קודם ירושלים, שהוא ממזרח ירושלים כ״ד מעלות בקירוב.

וכתבו באחרונים**קעה** לבאר ששתי המחלוקות תלויות זו בזו, שלדעת כולם תחילת הימים הוא בקצה המזרח שהוא צ׳ מעלות ממזרח טבור הארץ מהטעמים שנתבארו לעיל, ונחלקו היכן הוא קצה המזרח. לדעת בעל המאור טבור הארץ בירושלים וקצה המזרח הוא צ׳ מעלות ממזרח ירושלים, וכן דעת הכוזרי, ולדעת היסוד עולם שטבור הארץ כ״ד מעלות ממזרח ירושלים, נמצא שקצה המזרח צ׳ מעלות ממזרח טבור הארץ שהם קי״ד מעלות מירושלים, ולכן הקשה על דעת הסוברים שמקום תחילת הימים צ׳ מעלות ממזרח ירושלים, שלדעתו אינו קצה הישוב**קעו**. ובספר העיבור ובדברי הרמב״ם מבואר שדעתם כיסוד עולם שטבור הארץ הוא כ״ד מעלות ממזרח ירושלים בקירוב כמו שנתבאר, נמצא שגם לדעתם מקום תחילת הימים קי״ד מעלות ממזרח ירושלים**קעז**.

לטעם שתחילת הימים תלוי בתליית המאורות במקום טבור הארץ

וכתבו בסוד נקודה דלתתא (פ״א סק״ד) ובאגן הסהר (פ״ב) לפי הדרכים שמקום תחילת הימים נקבע על פי מקום תליית המאורות**קעח**, שמוכח הדבר שמקום תחילת הימים תלוי במקומו של טבור הארץ, מפני שלדעת העיבור תליית החמה היתה כנגד טבור הארץ ותחילת הימים הוא צ׳ מעלות ממזרחה ששם היה תחילה הלילה, ולדעת היסוד עולם תליית החמה היתה כנגד טבור הים שהוא ק״פ מעלות מטבור הארץ, ומקום תחילת הימים צ׳ מעלות ממערב החמה ששם התחיל להאיר היום, ומוכח שלדעת החולקים על בעל המאור היכן הוא טבור הארץ, חולקים עליו גם כן היכן הוא מקום תחילת הימים, שהוא צ׳ מעלות ממזרח טבור הארץ.

דעה זו נסתרת מדברי חז״ל

אמנם באוצר נחמד על הכוזרי (הקדמה ז) כתב על פי מה שבמקראות ובדברי חז״ל כינו את ירושלים ׳טבור הארץ׳, שהוא אמצע הישוב**קעט**, והאומרים שירושלים נוטה מאמצע הישוב, דבריהם מיוסדים על פי חכמי אומות העולם ונסתרים מדברי חז״ל, וכן כתב בסוד נקודה דלתתא. ובחזון איש (או״ח סי׳ סד אות א ס״ק יד) הוסיף וכתב שהרמב״ם עצמו אין כוונתו בדבריו אלו לקבוע הלכה, וכתבם רק לסימן בלבד מהיכן מונה את המעלות, ונכתב על פי חכמי אומות העולם כמו שמבואר בדבריו (קידוש החודש פי״ז הכ״ד), והם קבעו כך, וקביעתם אינה נוגעת להלכה**קפ**, ולענין ההלכה לא הביע דעתו ויתכן שמודה שירושלים היא אמצע הישוב וקצה המזרח הוא צ׳ מעלות למזרח. אבל בדעת היסוד עולם מודה שנאמרו להלכה, שהרי על פי הנחה זו פירש את הברייתא דסוד העיבור**קפא**.

ה. דעת הסוברים שהקו בים שבין אמריקה לרוסיה

בשעת תליית המאורות היה שעה שלישית בירושלים

בבני ציון (שו״ת ח״א סי׳ יד סק״ז) סובר כדרך האומרים שהמקום שבו היה תחילת הלילה בשעת תליית המאורות הוא מקום תחילת הימים, והביא דברי כמה מהפוסקים שבשעה שלישית התחילה תנועת המאורות**קפב**. אמנם בדבריהם אינו מפורש היכן היה כן, וכתב הוא שהכוונה שבירושלים היה כן, מפני שחשבון התקופות והמולדות נמסרו לפי השעות שבירושלים. ובקו התאריך הישראלי (פכ״ז) ובאגן הסהר (פכ״ז) הקשו על דבריו שהרי נחלקו הראשונים היכן נמסרו חשבונות אלו**קפג**, ולפי זה גם היכן היה שעה שלישית בשעת תליית המאורות שנוי במחלוקת.

מחלוקת אם חשבון זה נאמר רק לענין חשבון התקופות או שנאמר בפני עצמו

בחזון איש (או״ח סי׳ סד אות א ס״ק יד ד״ה ואמנם) נחלק וכתב שיסוד דבריהם בנוי על חשבון התקופות, שהתקופה הראשונה התחילה בשעה ט״ו ליום רביעי שהיא שעה שלישית ביום, ולדעתו אין להוכיח מחשבון התקופות היכן הוא מקום תליית המאורות, שהרי כמה דעות נאמרו בראשונים לגבי מקום תליית החמה, ולגבי חשבון התקופות אין חולק שתקופה ראשונה

שהיום מתחיל בירושלים, וכן לדעות שמודדים צ׳ או ק״פ מעלות מירושלים מפני שכולם טפלים לירושלים, אינו ראיה.

בתוספות אהרן (כ: מ. מדה״ס) כתב בשם הגר״א על מה שהנחמד ונעים דחה את דברי הראשונים שסברו שהחצי התחתון כולו ים, ׳שהעיקר כדעת הקדמונים בזה, ושעל חצי כדור העליון בלבד עשו האחרונים כל הקפתם׳, נראה שכוונתו שהעיקר כמותם הגם שידוע שיש ישוב בחצי התחתון, מפני שלהלכה אין בו חשיבות.

קע. בספר העיבור (מאמר א פ״י) מבאר שהכוונה שבשעת תלייתה האירה את כל הארץ, ותליית החמה היתה נוכח טבור הארץ, וביסוד עולם (מאמר ב פי״ז) מבאר שהכוונה שמכאן ואילך תתחיל להאיר על הארץ, ותליית החמה היתה נוכח טבור הים.

קעא. ראה לעיל בשרשי הנידון.

קעב. הרב בינימין ווילער (דברי חכמים עמ׳ 28), בני ציון (ח״א סי׳ יא סק״כ), הרב אהרן משה קיסיעלאוו אבד״ק חארבין והגליל (נדפס במבוא לספר קו התאריך הישראלי). הגרא״ז מלצר (הו״ד באגרות חזו״א ח״ג סי׳ טו) שהריטב״א והר״ן לא אמרוהו דרך פסק, ובקו התאריך הישראלי (פע״ג אות ג) הוסיף בשמו שגם בעל המאור אין כוונתו לפסק הלכה, ובהאיש וחזונו (עמ׳ פ) כתב שרק על דברי הריטב״א אמר כך ולא על הבעל המאור.

קעג. הרב י״מ שפירא אב״ד צ׳ורטקוב (דברי חכמים עמ׳ 17) כתב שאין לסמוך על דברי המפרשים סוגיא סתומה על פי השערה, וקורות הימים מכחישים את היות עם ישראל בקצה המזרח בימי שבור מלכא.

קעד. היד מלאכי (כללי התלמוד כלל עב) כתב שאין למדין הלכה ממדרש הרבות ולא מן ההגדות, וכן הרמ״ע מפאנו (סי׳ לז), ולא מן התוספתות, תוספות יום טוב ברכות פ״ה מ״ד בשם הירושלמי, ויראה לי דהיינו דווקא כשהפסק ההוא נגד הכלל האמור בגמרא, אבל במקום שאינו כנגד הכלל המסור למדין, יביע אומר (ח״ז או״ח סי׳ לז), אולם הפרי חדש (סי׳ קכח סק״כ) חולק על התוספות יום טוב, וסובר שאין לחלוק על המדרש כשאין ראיה מהש״ס כנגדו. וכן כתב מרן החיד״א (שו״ת חיים שאל ח״א סי׳ צב), שהדבר ברור שאע״פ שאין למדין הלכה ממדרש, מכל מקום דבר שאינו מפורש בש״ס למדין, וכמו שכתב הפרי חדש (מים חיים פ״ה דברכות). וע״ע בלב חיים (שו״ת ח״ג סי׳ צט). עי״ש

קעה. היומם (סי׳ כב סק״ג) בשם הרב שלמה גורונציק. והובאה דעה זו באגן הסהר (פ״ב) ובקו התאריך הישראלי (פכ״ח).

קעו. גם בסוד נקודה דלתתא (פ״א סק״ד) נוקט בפשיטות בדעתו שהיום מתחיל ז׳ שעות ותרי״ב חלקים קודם ארץ ישראל, אלא שכתב גם את סיום היום בקצה המערב לפי חשבונו, ומתעלם מחצי הכדור התחתון, וכתב שדבריהם מבוססים על ההנחה שאין ישוב בחצי הכדור התחתון.

קעז. יש שהעמיסו כוונה זו גם בדברי הראב״ד שכתב ׳הימים מן המזרח מתחילין׳, וכוונתו בזה שדברי בעל המאור אינם מכוונים עם כלל זה.

קעח. ראה לעיל בשרשי הנידון בזה.

קעט. ראה להלן בשיטות ק״פ מעלות, כמה דרכים בביאור דבר זה.

קפ. בנאוה קודש (קידוש החדש פי״א הי״ז) מבאר שהטעם שהחשיבו את ירושלים כ״ד מעלות מערבית לטבור הארץ משום שהתחילו למנות ממערב למזרח כדרך הילוך המזלות, ואחר צ׳ מעלות מקצה המערב הוא טבור הארץ, ומקצה המערב עד ירושלים יש ס״ו מעלות [ראה לעיל בשרשי הנידון בזה] נמצא שנוטה מטבור הארץ למערב כ״ד מעלות. ובהאיש וחזונו (עמ׳ פז) הביא בשם כתבי החזון איש שאין צורך להוסיף במזרח את כ״ד מעלות שנחסרו במערב, שכל זה הוא רק נוסחת חשבון ואינו נוגע למציאות כלל. אבל באוצר נחמד על הכוזרי (הקדמה ו) כתב בשם חשב האפוד שקבעו כן על ידי מה שמדדו לפי הפרשי השעות בליקוי החמה בין קצה המזרח לירושלים ומצאו שההפרש ז׳ שעות ומחצה. וכן בכפתור ופרח (פ״ו) כתב שירושלים רחוקה מתחילת המזרח קי״ג מעלות ומסוף המערב ס״ז מעלות.

קפא. והקשה באגן הסהר, שמאחר ומצינו דעה זו בראשונים מנין שהרמב״ם אינו כפשוטו וכדעתם.

קפב. המפרש לרמב״ם (קידוש החודש פ״ט ה״ג), והביאו בביאור חדש מספיק (שם) בשם הקדמונים. וכן כתב הלבוש (או״ח סי׳ תכח), וכתב שכן הוא על פי דברי הגמרא (יא.) שכל מעשי בראשית במלואם ובצביונם נבראו, ובאותה שעה החמה היא בעיצומה של זריחה [וציין שכך דעת רבינו סעדיה גאון, ועמד בזה בקו התאריך הישראלי (פ״ג הערה 9)]. והביא הבני ציון (שם ס״ק טו-טז) ראיות נוספות לדעה זו, עיין שם.

קפג. ראה לעיל בשורשי הנידון. ובאגן הסהר (שם) הוסיף לתמוה במה שציין מקור לדבריו את

התחילה בשעה ט״ו ליום רביעי[קפד], ומוכח מזה שמקום תליית החמה וחשבון התקופות אינם תלויים זה בזה. ואכן התקופה נקבעת על פי מקום החמה ביחס לגלגל המזלות, נוכח איזה מזל עומדת החמה, ואינו תלוי ביחסה לארץ כלל, וצריך לומר שבשעת תליית החמה עמדה במקום שעומדת בו קודם תחילת התקופה, ובשעה ט״ו נכנסה למזל שבו התחילה התקופה החדשה.

ובאגן הסהר (פכ״ז) הוסיף עוד שחשבון התקופות שבידינו הוא החשבון הממוצע ולא האמיתי, כמו שכתב הרמב״ם (קידוש החודש פ״י ה״ז) ׳וחשבון שתי התקופות האלו שביארנו דרכם הכל בקירוב הוא ובמהלך השמש האמצעי לא במקומה האמתי׳, ומפורש בתשובת רב האי גאון (הו״ד באוצר הגאונים ר״ה י׳:) שמחמת כן אין ללמוד מחשבונות אלו את סדרי העולם.

אבל בבני ציון (ח״ב סי׳ י ס״ק טז) כתב שדבריהם לענין תחילת תנועת המאורות הוא ענין בפני עצמו, הגם שהוא מכוון עם חשבון התקופות, וכך קיבלו מחכמי הדורות.

מ״ה מעלות ממזרח ירושלים וקל״ה מעלות ממזרח היה שקיעת החמה

וכתב הבני ציון (ח״א סי׳ יד סק״ח) לפי דרכו שבירושלים היה שעה שלישית ביום, שלפי זה עמדה החמה בשעת תלייתה ממזרח ירושלים במרחק מ״ה מעלות [שמהלך החמה ט״ו מעלות בשעה], ובמרחק צ׳ מעלות למזרח ממקום תליית החמה היה שקיעת החמה, דהיינו מרחק קל״ה מעלות ממזרח ירושלים.

כך גם דעת ספר העיבור

ומפרש גם את דברי ספר העיבור שכתב שבשעת תליית המאורות היתה החמה נוכח טבור הארץ כדרך זו, שמקום טבור הארץ הוא מקום גן עדן התחתון שבארץ, כמבואר בזוהר (שמות קפד:) ובמקובלים שהוא באמצע העולם מכל צדדיו ומכונה טבור הארץ, וירושלים היא רק טבור הישוב, ואקלים אמצעי מצפון לדרום ולא ממזרח ומערב. ומקומו של גן עדן הוא סמוך להודו, כמו שכתב הרמב״ן (שער הגמול ד״ה ומה) ׳הלכו הלוך בארץ, ועברו מעבר להודו קדמת עדן׳, והוכיח כן בעוד כמה ראיות עי״ש, והודו רחוקה מ״ה מעלות ממזרח ירושלים, נמצא שבאותה שעה שעמדה החמה נוכח טבור הארץ סמוך להודו היה בירושלים ג׳ שעות, ובמרחק צ׳ מעלות ממזרח הודו שהוא קל״ה מעלות ממזרח ירושלים היתה שקיעת החמה[קפה]. אמנם באגן הסהר (פכ״ז) הקשה על דבריו שמפורש בדברי ספר העיבור (מאמר ב שער ז) שכתב ׳שבית המקדש פונה למערב מחצי הארץ כיון שעה אחת׳, ולא מרחק שלש שעות.

הוא במקום צאת הכוכבים ולא השקיעה

אמנם בבני ציון הוסיף וכתב (ס״ק י״ב) שהקו אינו במקום שקיעת החמה בדיוק, שהרי שקיעת החמה עדיין יום הוא ורק מצאת הכוכבים נחשב לילה[קפו], לכן מקום תחילת הלילה בשעת תליית המאורות הוא במקום שבו היה צאת הכוכבים באותה שעה ולא המקום שבו היתה שקיעת החמה, ורחוק יותר מצ׳ מעלות ממזרח מקום תליית החמה, וקו זה אינו קו ישר, משום שבקו המשוה ההפרש בין השקיעה לצאת הכוכבים קצר, וכל שמרחיקים ממנו לצפון ולדרום ההפרש ביניהם גודל והולך, וכן מקום צאת הכוכבים בשעת תליית המאורות אינו קו ישר אלא בקו המשוה סמוך יותר לצ׳ מעלות, ובצפון ודרום רחוק יותר למזרח והוא קו התאריך. וכתב (ס״ק י״ג) שלדרך זו הקו עובר בים שבין סיביר לאלסקה[קפז]. אלא שלפי זה כתב (ס״ק כ״ט) שהגבול אינו ברור, מפני שיש ספק בזמן בין השמשות אם נחשב יום או לילה, לכן המקומות שהיה בהם בין השמשות מסופקים אם להקדים או לאחר[קפח].

דעת הסוברים שקצה המזרח הוא בקצה סיביר

בהפרדם (שנה כח חוברת ח) ובעצי שדה (פ״ו סק״ח) כתבו גם כן שהקו הוא בין סיביר לאלסקה, אלא שבאו מטעם אחר, והוא שמפרשים את מחלוקת הראשונים ששיטת הכוזרי ובעל המאור היא שתחילת הימים ו׳ שעות קודם ירושלים, והמקומות במזרח היבשה המרוחקים יותר מצ׳ מעלות מאחרים י״ח שעות אחר ארץ ישראל, ולדעת היסוד עולם שנחלק וכן נראה דעת שאר הראשונים, שהימים מתחילים מקצה המזרח בכל מזרח היבשה מקדימים ולא מאחרים[קפט]. נמצא שלדעת רוב הראשונים קצה מזרח היבשה הוא מקום תחילת הימים, והמקום המזרחי ביותר ביבשה הוא קצה סיביר[קצ], והוא מקום תחילת הימים לדעתם. הגם שדבריהם אודות מקומו של טבור הארץ אינם תואמים עם חשבון זה, הוא מפני שבימיהם עדיין לא נודע עד היכן מגעת היבשה, אבל אחר שנודע היכן הוא קצה המזרח הדין נקבע על פי המציאות הנודעת בזמנינו[קצא].

מחלוקת אם הקו ישר או מתעקם

אמנם לדעתם הקו הוא קו ישר מצפון לדרום, ואינו מתעקם לא למזרח ולא למערב, ונחלקו עם הבני ציון שלדעתו בקו המשוה הקו סמוך יותר לארץ ישראל, ובצפון ודרום רחוק יותר כפי ההפרש שיש בין השקיעה לצאת הכוכבים, וגם אינם סוברים את חידושו של החזון איש שמפרש בכוונת הראשונים שקצה המזרח משתנה בכל מקום, וגם במקומות שגבול הים והיבשה יותר במערב, מתחילים הימים בתחילת היבשה ולא קודם לכן, והקו מתעקם לפי גבול הים והיבשה[קצב], ולדעתם הקו ישר ובמקומות שגבול הים יותר במערב הקו עובר באמצע הים.

הקו אינו עובר בישוב. אחיחס 18/06/2018

וכתבו בבני ציון (ח״ב סי׳ י סק״ד) בהפרדס ובעצי שדה שדרכם זו שהקו עובר בים ואינו חוצה את היבשה, עולה יפה עם דברי היסוד עולם שקבע שאין לחלק את הימים באמצע הישוב מפני שגורם לצחוק והיתול, ומטעם זה הכריע שקצה מזרח היבשה הוא מקום תחילת הימים. אמנם לגבי איי הים התחבטו בדבר, שלדרכם הקו מחלק כמה מאיי הים, ודנו אם כוונתו רק על היבשה הרצופה המחוברת לעיקר הישוב שאין לחלקה, או גם באיי הים.

האוקיינוס הוא הגבול

בעלה יונה (לשאלת קו התאריך, הערות לשאלת חשבון הימים במדינת יפן סק״ד) סובר גם כן שהקו באמצע האוקיינוס שבין אמריקה ואסיה, ונימוקו עמו שהאוקיינוס הוא קצה העולם בין במזרח ובין במערב, כמו שאמרו חז״ל (מסכת ד״א פ״ז הל״ח) שהאוקיינוס מקיף את כל העולם כולו, וכן מצינו לגבי גבולות הארץ לדעת רבי יהודה (גיטין ח.) שגבול המערב הוא ים אוקיינוס, ופירש רש״י (שם ד״ה רבי וד״ה ועד) שהוא סוף העולם, ומזרח העולם ודאי מקדים ומערבו מאחר. ואיי הים שבאוקיינוס דינם לילך אחר הקרוב, הסמוך לגבול מזרח כמזרח והסמוך לגבול מערב כמערב. ואמריקה נחשבת מערבית שהיא סמוכה יותר לאירופה המערבית מאשר לאסיה המזרחית [בפרט בקו ארץ ישראל], לכן אמריקה ואף האיים הסמוכים לה נגררים אחריה ונחשבים כמערב, והאיים הסמוכים לאסיה דינם כמזרח. ולדרכו הקו אינו ישר ואינו חוצה את איי הים, אלא כל אי נידון כולו כדין הסמוך לו.

ו. דעת הסוברים ק״פ מעלות

דעת הסוברים שהכל טפל לירושלים בשוה

כמה מהאחרונים[קצג] קבעו שהיום מתחיל י״ב שעות קודם ירושלים ומסתיים י״ב שעות אחריו, שההקדמה והאיחור שוים וירושלים באמצע, והקו הוא ׳עיין במה שכתב בספר הכוזרי ובעל יסוד עולם, ולדעת כולם השוכנים בקצה המזרח השבת להם קודם השוכנים במערב׳ שאף לדעת הכוזרי כל קצה המזרח מקדים.

קצ. בבעל המאור מבואר שמדד את מקום קצה הישוב לפי קו ארץ ישראל, ולדעתם אינו תלוי כלל בארץ ישראל, ונקבע על פי המקום המרוחק ביותר.

קצא. בבית אהרן וישראל (גליון קמט עמ׳ קלב) העיר שפירוש הגמרא לספר העיבור והתשב״ץ שפירשו כדרך הדיין אינו מתיישב אם סיביר הוא קצה המזרח, מפני שלפי זה ההפרש בין קצה המזרח לקצה המערב יותר מי״ב שעות ממזרח למערב. אמנם הובא שם (עמ׳ קלג) הסבר שי״ב שעות הם מקצה סיביר ועד קצה ספרד, ומה שנוסף ממזרח נחסר מהמערב. וכן לדרך היסוד עולם קשה, שביאורו בסוגיא מיוסד על ההפרש שבין טבור הארץ לירושלים, ואם קצה המזרח רחוק יותר ממה שסבר, גם טבור הארץ נוטה יותר למזרח מכפי חשבונו.

קצב. ראה להלן חידוש גרירה.

קצג. הרה״ק רבי שלמה מזווהיל [עדות הגרימ״ט (תלפיות ניסן תש״ח עמ׳ 640, מבוא לקו התאריך הישראלי) ועדות הרב אלעזר בריזל (מקור בהלכה סי׳ טז, בסוף ספרו כרכין המוקפין חומה, ובגיבורי החיל עמ׳ 232)]. הרב חיים זעליג סלאנימסקי והרב שמואל מאליווער מראדום (דברי חכמים עמ׳ 35-36), הרב אריה ליב משניפישאק (נדפס בבית אברהם, הירשוביץ עמ׳ 3), היזמם, אמונת יוסף (חלה פ״א ה״א) ובקונטרסו סוד נקודה דלתתא (פ״ו) בדעת הרמב״ם. פירושי לב איברא (שבת היא להי). וכעין זה נוטים דברי מחר חודש (כ. מדה״ס) להלכה, שכתב שיש להמשיך אחר צ׳ מעלות למזרח כמזרח, ואחר צ׳ מעלות למערב כמערב, ולגבי יושבי טבור הים הסתפק. ראה עוד בזה בקו התאריך הישראלי הקצר (פצ״ו).

קפד. ובאגן הסהר (סי׳ כז) הוסיף שבספר העיבור (מאמר ג שער ג) כתב ׳ותקופת תשרי הראשונה היתה בג׳ שעות מיום רביעי׳, וכן ביסוד עולם (מאמר ד פי״ד) כתב ׳ובתחילת ליל רביעי משית ימי היצירה נתלו המאורות, ובט״ו שעות ממנה חלה תקופת תשרי הראשונה׳, ולגבי מקום תליית המאורות כתבו שהחמה עמדה נוכח טבור הארץ או טבור הים כמו שנתבאר.

קפה. בעלה יונה (הערות לשאלת חשבון הימים במדינת יפן סק״ה) הוכיח מדברי התשב״ץ (ח״ג סי׳ רטו) שהביא בשם רבינו סעדיה גאון שההפרש בין בגדאד ובין קצה המזרח ח׳ שעות, והמולד בקצה המזרח מוקדם מבגדאד ח׳ שעות, נמצא שבטבור הארץ מוקדם ב׳ שעות קודם בגדאד. ומאחר ובגדאד עומדת ממזרחה של ירושלים כעשר מעלות, נמצא שקצה המזרח קודם ירושלים ט׳ שעות בקירוב, דהיינו ק״כ מעלות מבגדד ועוד י׳ עד ירושלים והם ק״ל מעלות בקירוב, והוא קרוב לדרך הבני ציון. אבל בדברי התשב״ץ עצמו נמצאו דברים סותרים שהרי כתב (שם סי׳ רטז) ׳ארץ ישראל באמצע הישוב או קרוב לו׳, ומבואר שאינו רחוק מרחק ג׳ שעות, ועוד כמה דברים שדקדקו האחרונים בדבריו והגיהו בדבריו ופירשוהו באופן אחר, כמו שנתבאר לעיל בדעת הכוזרי בשיקולים לפסק הלכה.

קפו. כמבואר בברכות (ב:), מגילה (כ:) ועוד.

קפז. וכתב (שם) שהסכמת האומות בזמנינו היא גם כן בקו זה, ומסובב הסיבות כיון ליבם לקבוע את הקו כהלכה.

קפח. בקו התאריך הישראלי (פכ״ז) ציין לעצי שדה שדן בזה.

קפט. אבל הרב מראדום (דברי חכמים עמ׳ 52 בהערה) דייק מלשון הרדב״ז (שו״ת ח״א סי׳ עו) שכתב

ק״פ מעלות ממזרח וממערב ירושלים. ויסוד דבריהם הוא שעיקר השבת**קצד** וקיום התורה הוא בארץ ישראל וירושלים, ובאותו הקו גם ניתנה התורה, ושאר העולם טפל אליהם, הסברא נותנת להשוות אליהם זמן ומרחק שוה לפניהם ואחריהם, והסמוך יותר למזרח כמזרח והסמוך יותר למערב כמערב, ושלא יהא הפרש בשום מקום בעולם יותר מחצי היום**קצה**. והרב שמואל מאליוועד מראדום (דברי חכמים עמ׳ 39) הוסיף וכתב שסברא זו מתקיימת גם כדברי הראשונים שלא תלו דבר בירושלים, אלא כסברת היסוד עולם שאין לחלק את התאריך בחצי הכדור העליון שבו עיקר הישוב, לכן מזרח הישוב מקדים ומערב הישוב מאחר, שגם בזה יש לומר שחצי כדור התחתון צריך להשתוות לעליון חציו הסמוך למזרח כמזרח וחציו הסמוך למערב כמערב.

טעם לפי הדרך שנמשכים הימים אחר ימי בראשית

ובני ציון (ח״ב סי׳ י ס״ק כא) דחה טעם זה מפני שלדעתו מנין הימים נמשך אחר ימי בראשית והמקום שבו הקדים היום בימי בראשית יקדים יומו לעולם, ואינו יכול להשתנות מחמת סברות אחרות.

והנה הרב שמואל מאליוועד מראדום (דברי חכמים עמ׳ 58) נתן טעם גם לפי דברי הכוזרי שבשעת תליית המאורות בירושלים היה תחילת הלילה, ובו התקיים מאמר הכתוב ׳ויהי ערב ויהי בוקר׳, והחמה עמדה צ׳ מעלות מערבית לירושלים, ועולה לפי זה ק״פ מעלות מירושלים, ולמערב היה בהם יום וק״פ מעלות מירושלים ולמזרח היה בהם לילה. ולדעתו במקומות שהיה בהם לילה תחילה ואפילו רגע אחד, נמנה בהם יום זה במספר ׳ימי בראשית, והמקומות שבהם היה יום תחילה לא נמנה בהם יום זה במספר ׳ימי בראשית מפני שאין לילו עמו. נמצא שבחצי הכדור ממזרח ירושלים שבו היה לילה תחילה התחיל בו מנין הימים קודם שהתחיל בחצי הכדור שממערב ירושלים, ומאז והלאה ממשיכים למנות את הימים אחר מנין ׳ימי בראשית, לכן חצי הכדור ממזרח ירושלים יומו מקדים וחציו שממערב יומו מאחר.

ובני ציון (ח״א סי׳ יד ס״ק יח) השיג עליו שלדעת הסוברים שהחמה עמדה בשעת תליית המאורות כנגד במקומות אחרים, אינו עולה כדבריו, וגם לדרכו נמצא שבחצי שממזרח ירושלים היה בשעת תליית המאורות יום שלישי ולא יום רביעי**קצו**.

דרך נוספת בספירת ימי בראשית שהתחיל היום י״ב שעות קודם תליית החמה במערב

בסוד נקודה דלתתא (פ״ד סק״ה) כתב בדרך אחרת, ששעת תליית החמה הוא אחר י״ב שעות מיום רביעי, מפני שעל י״ב שעות ראשונות נאמר ׳ויהי ערב׳, ובהם נבראו הירח והכוכבים שהם ׳לממשלת הלילה׳, ואחר י״אוֹרֵב הַחֹדֶשׁ׳ות התחיל הזמן שנאמר בו ׳ויהי בוקר׳ ובו נתלית החמה שהיא ׳לממשלת היום׳**קצז**. ותליית החמה מבואר בכוזרי שהיתה נוכח קצה המערב, נמצא שהתחיל יום רביעי י״ב שעות קודם לכן, וכן הלאה מתחלפים הימים בעולם י״ב שעות קודם שתעמוד החמה בקצה המערב, והוא בשעה שהחמה עומדת נוכח קצה המזרח, מפני שהיום מקדים בקצה המזרח י״ב שעות קודם קצה המערב. ובאותו זמן שוקעת החמה במרחק צ׳ מעלות ממזרח החמה, דהיינו בטבור הים הרחוק צ׳ מעלות מקצה המזרח ומתחיל יום חדש, נמצא שיומו מקדים לכל העולם**קצח**.

ראיה מהרמב״ם שהכוכבים נתלו י״ב שעות קודם החמה

והוכיח דבריו מדברי הרמב״ם שכתב (ברכות פ״י ה״ח) לגבי ברכות הראייה ברואה כוכבים במסילותם (ברכות נט:), דהיינו כאשר הם עומדים במקום שבו היו בשעת תלייתם, שהכוונה כאשר מזל טלה עולה מן המזרח. הגם שבימי ניסן החמה ומזל טלה שניהם עומדים במקום אחד, ותליית החמה היתה נוכח קצה המערב, ואילו החמה והכוכבים נתלו בזמן אחד גם מקום תליית מזל טלה הוא בקצה המערב, דהיינו כששוקע במערב ולא כשעולה מן המזרח, וממה שמבואר שמקום תלייתם היתה בקצה המזרח מוכח שלא נתלו בזמן אחד, ויש הפרש בין תליית הכוכבים לתליית החמה כשיעור מהלך הגלגל מקצה המזרח ועד קצה המערב, דהיינו י״ב שעות.

ארץ ישראל וירושלים מכונים ׳טבור העולם׳

רביםקצט תמכו יסודותיהם על לשון המקרא (יחזקאל לח יב) ״ישבי על טבור הארץ׳, ובמדרש תנחומא דרשו מזה ואמרו (קדושים סי׳ י) ׳כשם שהטיבור הזה נתון באמצע האיש, כך ארץ ישראל טיבורה של עולם׳, וכן כתב הרשב״ם (ב״ב עד. ד״ה היכא)ר. וכן על דרשת הגמרא (סנהדרין לז.) אודות הסנהדרין היושבים בלשכת הגזית שבבית המקדש ׳שררך זו סנהדרין, למה נקרא שמה ׳שררך׳ שהיא יושבת בטיבורו של עולם׳, ובמהרש״א (ח״א קידושין סט. ד״ה בהמ״ק) מבאר שזו כוונת הגמרא (שם) במה שאמרו ׳ארץ ישראל גבוה מכל הארצות׳, שהיא מרכז העולם. ומאחר ונתבאר שארץ ישראל שוכנת באמצע העולם, לכן חצי העולם שממזרח מקדים יומו וחציו השני שבמערב יומו מתאחר.

טבור העולם הכוונה אמצע הישוב

אמנם יש שנקטו בפשיטות שטבור העולם הכוונה אמצע הישוב, שארץ ישראל עומדת באמצע הישוב, וכמו שכתב בעל המאור שארץ ישראל הוא ׳טבור הארץ׳, ואין הכוונה שהוא אמצע העולם כולו, ולפי פירוש זה כתבו האחרונים**רא** שאין להוכיח מהכינוי ׳טבור העולם׳ לענין חצי כדור התחתון. אמנם לפי דעת הראשונים והרמב״ם שכתבו שארץ ישראל נוטה כ״ד מעלות למערב טבור הארץ, לכאורה אי אפשר לקיים דרך זו**רב**. ומכל מקום יש מהאחרונים שקיימו פירוש זה גם לפי דעת הראשונים, בקול יהודה על הכוזרי (שם ד״ה מפני) ומחר חודש (עמ׳ 37) כתבו שארץ ישראל באמצע הישוב בקירוב ולא בדיוק. בנחמד ונעים (סי׳ פט) כתב שכמו שהטבור הוא באמצעו של אדם רק באמצע רחבו ולא באמצע אורכו, כך ארץ ישראל באמצע רוחב הישוב מצפון לדרום ולא באמצע אורכו ממזרח למערב, וכעין זה כתב בארץ צבי (ח״א סי׳ מד)**רג**.

אין הכוונה לשטח אלא רק לחשיבות

המהר״ל (באר הגולה באר השישי פי״ג) כתב שמה שאמרו חז״ל שירושלים באמצע העולם, בני אדם מבינים הדברים האלו על מדידות השיעור הגשמי המוחש, ואין הדברים כך כלל, רק הכוונה על מהות האמצעי, שהיא ׳ארץ לא תחסר כל בה׳, הכוללת הכל, ואינה כצדדים שלכל צד יש דבר מיוחד לו ולא לחבירו.

קצד. במקור בהלכה (שם) הביא בשמו ש׳ויהי ערב ויהי בוקר׳ שנאמר בימי בראשית הכוונה לירושלים כמבואר בכוזרי, ויום השבת בכלל, ומצוות שבת היא זכר למעשה בראשית.

קצה. דבריהם נאמרו בסגנונות שונים, ואולי יש הבדל בכוונתם ועל כן יובאו דבריהם בקצרה. במקור בהלכה (סי׳ טז) כתב בשם הרה״ק ר׳ שלמה מזווהיל זצ״ל, מתפשט משך היום למערב י״ב שעות ולא יותר וכן למזרח.

הרב חיים זעליג סלאנימסקי (דברי חכמים עמ׳ 39) מבאר על פי מאמר הכתוב ׳שבת היא לה׳ בכל מושבותיכם׳, ומפרש שהכוונה לומר שבכל המקומות צרכים לשמור שבת באותו הזמן שהוא שבת בארץ ישראל, ורק כאשר הקו הוא ק״פ מעלות מירושלים, ברוב המקומות ישמרו מרבית היום יחד עם ירושלים, ובשום מקום אינו פחות ממחצה [במטה דן (אות שלד) כתב שהפסוק ׳תורה אחת תהיה לכם׳ מתקיימת בזה שכל ישראל שובתים יחד י״ב שעות, והיינו בחצי כדור העליון]. וביומם (סי׳ כא) הביא סימוכים לדבריו. ומחשבות בעצה (פרפראות לחכמה הלכות שבת) הקשה שגם לפי קו זה לא בכל המקומות רוב היום עם ירושלים, שהמקומות הרחוקים מקו המשוה בצפון ודרום הבדלי השעות משתנים.

הרב שמואל מאליוועד מראדום (דברי חכמים עמ׳ 56) מבאר שהוא מדין ׳קרוב׳ שנאמר בגמרא (ב״ב כג:), ומקורו מדין עגלה ערופה שהעיר הקרובה אל החלל מביאה את העגלה, ומזה למדו שבכל ספק הולכים אחר הקרוב. והוסיף להוכיח ממה שאמרו (סוטה מה:) שמביאים דווקא מעיר שיש בה בית דין גם כאשר יש עיר קרובה אל החלל יותר ממנה ואין בה בית דין, ומוכח מזה שגם כשאין טעם בקרוב להכריע בו את הספק גזרה תורה שיש לילך אחר הקרוב [ובהערות שם פקפק בראייתו]. וכן הדין בענייננו הקרוב למזרח דינו כמזרח והקרוב למערב דינו כמערב.

בחזון איש הגם שלא הסכים כן להלכה, הסכים עם סברא זו וכתב (סי׳ סד מכתב ד״ה ואמנם) ׳בהיות שיש רגש מוסרי ושכלי שהעיקר ישעבד הטפל להתדמות אליו, יש לנו להוציא מהמרכז קו של ק״פ מעלות למזרח וקו של ק״פ מעלות למערב, והמזרחיים יקדימו יומם לפני ירושלים והמערביים יאחרו יומם אחרי ירושלים, באופן שלא יהיה מקום על כדור הארץ שיובדל מירושלים יותר מי״ב שעות׳, וכתב שהראשונים שקבעו שהקו הוא צ׳ מעלות ממזרח, עשו פשרה בין סברה זו לסברה שיש להקדים את ירושלים, עי״ש.

בפירושי לב איברא (מאמר שבת היא לה׳) כתב שיש ללכת לפי הדרך הטבעית מאיזה צד של ארץ ישראל הולכים להגיע לכל מקום, והטבע הוא לתפוס בדרך קצרה, ועד ק״פ מעלות ממזרח הקצר, ממזרח ועד ק״פ ממערב הקצר ממערב.

בבית אהרן וישראל (גליון קמז עמ׳ קא) הביא שמצינו בכמה מקומות שחצי הראשון טפל לשלפניו וחצי השני טפל לאחריו, בין בזמן ובין במקום וכן הדבר כאן, ק״פ מעלות שהם חצי כדור ממזרח טפל למזרח ארץ ישראל וכן המערב למערב, ובזמן י״ב שעות שהם חצי היום, לפניו מקדים ולאחריו מאחר.

קצו. ראה לעיל בשורשי הנידון מה שנחלקו האחרונים בזה.

קצז. וכעין זה מצינו ברמב״ן (בראשית א ד) שכתב לגבי אור יום הראשון שהזריחו על היסודות אחר מידת לילה.

קצח. הרב אריה ליב משניפישוק (נדפס בבית אברהם הירשוביץ, שו״ת עמ׳ 3) כתב שתליית המאורות היתה צ׳ מעלות ממזרח ירושלים, ולפי זה תחילת ליל רביעי המוקדם ביותר היה ק״פ מעלות מירושלים, אבל לא מצאתי בדבריו מקור וטעם להנחה זו. ראה בזה עוד קו התאריך הישראלי (פ״ג דעה ד).

קצט. הנ״ל.

ר. אמנם מצינו מקרא נוסף שנאמר בו (שופטים ט לז) ׳הנה עם יורדים מעם טבור הארץ׳, ואין הכוונה לירושלים.

רא. ארץ צבי (ח״א סי׳ מד) ועוד.

רב. אוצר נחמד על כוזרי (מאמר ב אות יט, הקדמה ז) ובסוד נקודה דלתתא (פ״א סק״ה) גם הבינו שטבור העולם הכוונה אמצע הישוב, ואכן תמהו שדברי הראשונים אינם כדברי חז״ל. ובמאור עינים (אמרי בינה פי״א) האריך לדון בטעם טבור הארץ.

בבית אהרן וישראל (גליון קמז עמ׳ צח) הוכיחו שהרמב״ם נחלק על הכוזרי, שהרי אם לדעתו תחילת היום בקצה הישוב ירושלים אינה באמצע הישוב אם כן הוא רחוק יותר מצ׳ מעלות, ואם דבריו לא נאמרו להלכה, אם כן עולה שלדעתו מקום תחילת הימים אינו תלוי בזה, ואינו מבואר כלל היכן מתחיל.

רג. וכן נראה מדברי הרד״ק (תהלים פז ג) שהעיקר הוא האקלים האמצעי מצפון לדרום שכתב ׳הישוב נחלק לשבעה חלקים, ובחלק האמצעי היא ירושלים, והיא באמצע הישוב, וכן הוא אומר (יחזקאל לח יב) ישבי על טבור הארץ׳.

שיטת היומם שקו התאריך תלוי בקו מרכזי

היומם (סי׳ ב) קובע שיש לעולם מזרח ומערב מסומן, ולא רק יחסי למקום המדובר[יד], והוא נמדד מהקו המרכזי, שמזרחו הוא מזרח העולם ומערבו הוא מערב העולם, וק״פ מעלות כנגד קו המרכז ששם גבול המזרח והמערב קצה מזרח ומערב העולם הוא קו התאריך. וכתב (סי׳ ג) שודאי ארץ ישראל וירושלים הם הקו המרכזי של העולם, הן מן הסברה ששם נחלת ה׳ וממנה הושתת העולם, והן מדברי חז״ל שכינו אותם בשם ׳טבור העולם׳ וכדומה[טו]. והוסיף (סי׳ טז) שגם מצד קריאת השם מזרח ומערב ראוי להיות כן, שכאשר החמה מהלכת מטבור הים עד טבור הארץ היא עולה וזורחת בישוב ואינה שוקעת בשום מקום בישוב, לכן נקראו אותם המקומות ׳מזרח שמש׳, וכאשר מהלכת מטבור הארץ עד טבור הישוב שוקעת בישוב ואינה זורחת בשום מקום בישוב ולכן נקראו אותם המקומות ׳מערב שמש׳[טז].

והביא (סי׳ טו) ראיה לדבריו מהירושלמי (ר״ה פ״ב ה״ד) שכתבו ׳שלש מאות ושש וחמש חלונות ברא הקדוש ברוך הוא שישתמש בהן העולם. מאה ושמונים ושתים במזרח ומאה ושמונים ושתים במערב ואחד באמצעו של רקיע שממנו יצא מתחילת מעשה בראשית׳, מבואר בזה שחצי כדור הרקיע נקרא מזרח וחציו השני נקרא מערב, ויש חלון שנקרא אמצע הרקיע[יז]. אמנם בחזון איש (או״ח סי׳ סד אות א ס״ק יג, טו) חלק על הנחה זו[יח], וכתב שאין לעולם לא מזרח ומערב ולא קו מרכז, וקו התאריך אינו תלוי בצדדים של העולם, רק יש נקודה שממנה מתחילים הימים כלשון הראשונים.

דרך זו אין לה מקור במפרשי הסוגיא

בדברי הראשונים הנזכרים אין מקור לשיטה זו, לדרך הדיין מוכח מהסוגיא רק דיני חצי הכדור העליון, וכן בדברי היסוד עולם התבארו רק דיני חצי כדור העליון כמו שנתבאר. הכוזרי ובעל המאור שביארו את דיני חצי הכדור התחתון לא סברו כן, שלדעתם כל החצי התחתון מאוחר, שכתבו שקצה המזרח מאוחר י״ח שעות אחר ירושלים, ולשיטה זו המקום המאוחר ביותר הוא בטבור הים ואין איחור אחר ירושלים אלא י״ב שעות ולא יותר, ושיך

יד. וכתב שדבר זה מפורש בתורה נביאים וכתובים חז״ל, וכן מוסכם באומות העולם. אבל לא נודע היכן מפורש הדבר, רק הסכמת אומות העולם ידועה שכן קבעו את קו התאריך שלהם, שהעיר גרניץ׳ מרכז, והמעלות שממנה ולמזרח נקראות מעלות מזרח, וממנה למערב נקראות מעלות מערב.

רה. יסוד זה הוא עיקר שיטתו, ועל פי זה הוכיח וסתר בדברי הראשונים כדלהלן, והרבה מקושיותיו בנויות על הנחה זו, ולדעתו כל מה שאינו תואם עם יסוד זה מופרך, שבעיניו הוא יסוד מוצק וכל הנוטה ממנו טועה.

רו. והעמים דבריו בכוונת היסוד עולם, עיין שם. ודבר זה אינו מתקיים רק לפי ההנחה שכל הישוב רק בחצי העליון, או כחזון איש שהוא העיקר, אבל לפי דברי הערוך לנר, שחצי התחתון אינו נקרא ים אלא ישוב, אם כן בכל שעה החמה זורח ושוקעת בישוב.

רז. בדבריו נראה שראיה זו היא גם לעיקר דבריו שירושלים הוא המרכז, ואינו מובן, שלא מפורש כלל היכן הוא האמצע, ומפורש רק שיש אמצע [וכתב עוד שחכמי הקבלה קראו את החלונות בשם ׳כוין׳, מפני שהם מכוונים כנגד מזרח ומערב ומרכז הארץ, אמנם כפי פשוטו ׳כוין׳ הוא תרגום של ׳חלונות׳ בארמית, ראה ברכות (לא. לד:) שאמרו ׳אל יתפלל אדם אלא בבית שיש בו חלונות שנאמר (דניאל ו י״א) וכוין פתיחן ליה׳].

רח. והחזון איש דחה בכל תוקף הנחה זו, וכתב (או״ח סי׳ סד אות א ס״ק טו) על הנחה זו ׳כאילו הן דברים מחויבי מציאות ע״י מושכלות ראשונות, ואמנם אין מלות האלה אלא פדגוגיות להסביר לתלמידים׳, ובקובץ אגרות חזון איש (ח״ג סי׳ קפז) כתב שבלשון הראשונים לא נזכר מרכז אלא רק נקודת התחלת הימים, והמרכז נלקח מחכמי האומות ורק החילונים הבלתי תלמודיים הפיחו בזה רוח זרה בישראל. אכן היומם בספרו כתב בכמה פעמים ״ירושלים שלנו כגרניץ׳ לאומות׳. ואודות ראייתו מהירושלמי הביאו האחרונים ממפרשי הפשט שאין הכוונה כלל לכדור השמים, רק לקשת הנראית, ובזה ודאי יש מזרח ומערב ואמצע לפי מקומו של אדם.

רט. שם.

רי. כנראה כוונתו למה שכתב (פ״ז ה״ז) ׳המחבר הזה מתגדר מאד ומתפאר בחכמה הזאת והוא בעיניו שהגיע לתכליתה, ואני איני מאנשיה כי גם רבותי לא הגיעו אליה, על כן לא נכנסתי בדבריו לבדוק אחריו׳.

ריא. מהי ראייתו מן הרמב״ם לא נמסר, ובשאר אחרונים מצינו גם כן שהוכיחו מדברי הרמב״ם כדעה זו, נתבאר לעיל שיש מוכיחים מדברי הרמב״ם שירושלים אינה באמצע הישוב, שטבור הארץ אינו טבור הישוב אלא אמצע העולם כולו. בסוד נקודה דלתתא הוכיח מדבריו לגבי ברכת החמה שתליית הכוכבים הקדימה לתליית החמה ולפי זה קובע שתחילת היום כדעה זו כמו שנתבאר. היומם הוכיח ממה שתלה את חשבונות המולדות לפי אופק ירושלים שהוא מרכז גם לענין קו התאריך, כדלהלן.

ריב. עיקר דבריו הם שאכן ביאור הסוגיא הוא על פי ההנחה שהיום מתאחר י״ח שעות אחר ירושלים, ולא מתחלף היום אחר י״ב שעות, אבל דבריהם נאמרו רק כאשר לא היה ישוב בחצי כדור התחתון, שכל זמן שלא התחיל יום חדש במקום שיש בני אדם שיקראו בשמו, עדיין שם היום הקודם עליו, וכעין זה כתב גם בבני ציון (ח״א סי׳ יד סק״כ). אבל היומם בהמשך דבריו (סי׳ יד) מודה שאין פירושו עולה יפה, וכן תמה החזון איש (או״ח סי׳ סד אות א סק״ח) שדין מולד זקן שתלוי בחשבונות אלו, נוהג גם בזמנינו כשיש ישוב בחצי התחתון.

ובפירושי לב איברא (מאמר שבת בראשית ושבת סיני) מבאר בדעת בעל המאור שקו התאריך הוא ק״פ מעלות מירושלים, ומבאר שכל רבע הכדור מירושלים ועד צ׳ מעלות מזרחה מכונה ירושלים, וכן סין הוא כינוי של רבע כדור מסין ולמזרח, ומה שכתב שהיום מתאחר בסין י״ח שעות אחר ירושלים מתחיל החשבון ו׳ שעות קודם העיר ירושלים, ונמצא שאחר י״ב שעות מירושלים כבר נשלמו י״ח שעות בטבור הים שהוא תחילת רבע הכדור המכונה סין.

לומר כשיטה זו רק לסוברים שאין הלכה כדברי הכוזרי ובעל המאור מן הטעמים שנתבארו לעיל, והכריעו דין זה על פי סברות וראיות ממקומות אחרים.

הלכה כהרמב״ם בחכמה זו

והביאו בשם הרה״ק מזוויהל[יט] שיש ראיה לשיטה זו מדברי הרמב״ם, ואמר שהפוסק הגדול בענייני חכמת התכונה הוא הרמב״ם, שהמשיג הגדול על דבריו הוא הראב״ד, וכתב שבהלכות קידוש החודש אינו יכול להשיג עליו[כ], ולכן הלכה כמותו כנגד דעת בעל המאור[כא].

היומם מפרש את הראשונים כדעה זו

היומם פירש את כוונת הראשונים כדבריו על פי היסוד שקבע שיש לעולם קו מרכז מזרח ומערב ובזה תלוי מקום קו התאריך. ואת דברי הכוזרי ובעל המאור שתחילת הימים מארץ ישראל מבאר (סי׳ יא, יג) שהכוונה לתחילת החשבון, דהיינו שארץ ישראל היא קו המרכז שבו תלוי קביעת מזרח ומערב העולם וקו התאריך, אמנם בביאור הסוגיא כדרך זו נדחק מאד[כב]. ואת דברי הראשונים שאמרו שהימים מתחילים מן המזרח מבאר שכוונתם לקצה מזרח העולם שלדרכו הוא בטבור הים[כג] ק״פ מעלות מארץ ישראל[כד]. והוסיף שזה גם טעם הרמב״ם (קידוש החודש פי״א הי״ז) שעשה את חשבון כל המולדות לפי אופק ירושלים מפני שהוא קו המרכז, ולדעתו[כה] הוא דבר מוכרח ואין בזה חולק[כו]. אבל בקו התאריך הישראלי (פל״ב) הקשה שלדבריו הקו עובר באלסקה וחוצה את יבשת אמריקה, והיסוד עולם כתב שאי אפשר לחלק את היבשה לשני ימים, ומחמת כן דחה את דברי הכוזרי ובעל המאור.

ז. חידוש גרירה

קושיית היסוד עולם

ביסוד עולם (מאמר ב פי״ז) הקשה על דברי הכוזרי ובעל המאור שלפי דבריהם הקו עובר בתוך היבשה ומחלק את חלקה המזרחי מחלקה ומערבי, וכתב שאי אפשר לומר כן, וזה לשונו ׳איך יתכן שיהיה לוי השוכן במקום טבור הארץ[כז] עומד עתה בחצות יום השבת ויכפור בו יהודה שכנו הרחוק

ריג. בדעת ספר העיבור (סי׳ טז), היסוד עולם (סי׳ יז), הראב״ד (סי׳ יח) והתשב״ץ (סי׳ יט אות ד). והוכיח היומם (סי׳ טז ס״א סק״א) שטבור הים הוא קצה מזרח העולם מלשון ספר העיבור (מאמר א שער ד), שכתב ׳וכשהחמה עולה וזורחת בקצה פאת מזרח היא נראית על כל השוכנים בתחילת פאת מזרח בארץ׳, ׳וכשהחמה עולה מפאת מזרח עד שהיא נראית גבוהה על הארץ ט״ו חלקים׳, וכנוסח הזה ממשיך ומבאר כל שעה ושעה עד ו׳ שעות. ומכפל דבריו נראה שמבאר שני דברים: א. מקום החמה, ועל זה כתב ׳וכשהחמה עולה וזורחת בקצה פאת מזרח׳. ב. מקום שמגיע אליו אור החמה, ועל זה כתב ׳היא נראית על כל השוכנים בתחילת פאת מזרח בארץ׳, ומבאר כוונתו שכאשר החמה עומדת בקצה מזרח ׳העולם׳, דהיינו נוכח טבור הים, אז היא נראית בקצה מזרח ׳הישוב׳, וכן הלאה כשמתרחקת ממזרח העולם ט״ו מעלות נראית במזרח הישוב גבוה ט״ו מעלות. ובחזון איש (או״ח סי׳ סד אות א סק״ז) מבאר שהכל כוונה אחת על מזרח הישוב, וגם מה שכתב ׳וכשהחמה עולה וזורחת בקצה פאת מזרח׳ הכוונה שעולה וזורחת ומאירה את קצה מזרח הישוב, ואין עיסקו כלל במקומה של החמה [וכן מדוקדק הלשון ׳עולה וזורחת׳ ולא כתב שעומדת נוכח קצה המזרח]. וכן מבאר (או״ח סי׳ סד אות א סוסק״ג) בלשון היסוד עולם.

והוסיף בהיומם (סי׳ יז ס״א סק״ד) וביאר את קושיית היסוד עולם על בעל המאור והכוזרי, וכתב שיש לתמוה עליהם ׳איך השתדלו לתת סדר נכון לפי סברתם לדגי הים הגדול בקריאת ימי השבוע, ונלאו כל כך וקצרה ידם לתת אותו לבני חצי הישוב המזרחי׳, שתמה עליהם מפני מה נמנעו מלקבוע את הקו בטבור הים כדי שלא לבלבל את היושבים שם שהם דגי הים, והסכימו לקבעו במזרח הישוב ולבלבל את בני אדם יושבי היבשה, ועולה שלדעתו נכון יותר לקבוע את הקו בטבור הים. אמנם בפשטות אין קושייתו על הדין, אלא על מה שאת דיני חצי כדור התחתון שאינו נוגע לבני אדם ביארו בבירור כיצד לנהוג, ולגבי חלק מן יבשה שנוגע לבני אדם דבריהם אינם מבוררים די צרכם ונופל ספק בכוונתם.

והביא היומם (סי׳ יז ס״ג) עדות נוספת בכוונת היסוד עולם, שבמחר חודש (יז. מדה״ס) כתב בדעת היסוד עולם שטוען על דרך בעל המאור ׳כמו זר יחשב להבדיל ולהמשיך ההפרש בקריאת ימי השבוע עד י״ח שעות, יען כי למרבה לא יעדיף על י״ב שעות׳, ומבאר את כוונתו שהמקום המאוחר ביותר אינו י״ח שעות אחר ירושלים אלא י״ב שעות אחר ירושלים, והיינו בטבור הים. אמנם מהמשך דבריו בסמוך מוכח שאין כוונתו לזה, אלא שהפרש שעות היום במקומות הישוב באותו היום אינם יותר מי״ב שעות לפי דעתו, מפני שכל הישוב שהוא ק״פ מעלות וקצה המזרח מקדים י״ב שעות קודם קצה המערב, וכדי למצוא הפרש י״ח שעות בין מקומות הישוב צריך לחדש שהקו חולק את הישוב, והמזרח מאוחר אחר המערב ונמצא שיש מקומות במערב שהמזרח מאוחר להם י״ח שעות, שכל י״ב שעות של כדור התחתון מפרישים ביניהם, והמרחק בתוך הישוב נוסף עליהם, ודרך זו הרחיק כמבואר בדבריו.

ריד. באגן הסהר (סי׳ ב) הקשה על דבריו שלדעת ספר העיבור והיסוד עולם טבור הארץ אינו בירושלים, ולפי זה גם טבור הים אינו ק״פ מעלות מירושלים, אלא ק״פ מעלות מטבור הארץ שלפי חשבונם.

רטו. ראה לעיל בהערות בשרשי הנידון בזה.

רטז. ובהיומם הרבה להביא ראיות לדרך זו, אבל רבים מראיותיו אינם אלא דברי החולקים על בעל המאור והתמהים שמזרח הישוב מקדים ולא מאחר, אבל בדבריהם לא מפורש היכן הוא הקו לפי דעתם וניתן לפרשם כשאר הדעות שנתבארו לעיל. וכן הביא ראיה (סי׳ כא) מדברי האוצר נחמד על הכוזרי (הקדמה ז) שכתב אודות קצה המזרח ׳חינא והאי הסמוך לה׳, ומבאר שכוונתו לאיי יפן, אמנם גם לדרכו דין המקומות שממזרח יפן והלאה אינו מבואר כלל.

ריז. היינו לפי הבנתו שלדעתם תחילת הימים אינם בקצה המזרח אלא בטבור הארץ. אמנם קושיא זו שייכת גם להבנת הסוברים שהקו עובר במערב סין, שסין מאוחרת למקומות הסמוכים

מעט קט לצד מזרח ויאמר לא כי אלא ביומם של אתמול אנו עומדים, היש בעולם התול ושגעון כמו זה[ריח].

ובדעת הראשונים הנ"ל נחלקו האחרונים אם חששו לטענה זו, יש אומרים[ריט] שנחלקו על הנחה ויסוד זה, ולדעתם בכגון זה אומרים ייקוב הדין את ההר ויבתר את הישוב לשתי ימים, ושני בני אדם האחד מזרחי לקו התאריך והשני מערבי לו הגם שסמוכים הם זה לזה אינם באותו יומם, וכתבו האחרונים[ר] שמפני שהדבר מוכרח שהימים מתחילים מנקודה בעולם, ויש הבדל בין מזרחה למערבה יום שלם, אין לחוש לשחוק[רא].

דעת החזון איש שכל הראשונים מודים שאין לחלק יבשות

אבל החזון איש (או"ח סי' סד אות א סק"ה) כתב שכל הראשונים מודים לסברתו שאין לחלק את הישוב לשני ימים, וחידש לפי זה שלדעתם קו התאריך אינו קו ישר מצפון לדרום, רק מתעקם והולך עם גבול היבשה ועובר בגבול שבין הים ובין היבשה, וגם במקומות שקצה היבשה המזרחי מתרחק יותר מצ' מעלות מירושלים [ששם הקו לדעתו], יש להקדים את יומם קודם ירושלים כדי שלא להפריד ביניהם למקומות הסמוכים להם ממערב, ונמצא שיש מקומות מוקדמים יותר מו' שעות קודם ירושלים מדין 'גרירה'[רב]. וכן הדין באיי הים שאין לחלקם, וכל אי שחלקו בתוך צ' מעלות ממזרח ירושלים וחלקו רחוק יותר, כל המקומות שבו דינם שוה, אבל אי שכולו רחוק יותר מצ' מעלות ממזרח ירושלים יש לאחר את יומו אחר היום בירושלים. ולדרכו יש שני קווים, האחד קו ישר מצפון לדרום שמחלק בין היבשות שממזרחו ליבשות שבמערבו, וכן מחלק בין המקומות בים לגבי עוברי הים בספינה, וקו נוסף ביבשות שחלקם ממזרחו וחלקם ממערבו שהוא בגבול היבשה עם הים. וכן היומם (סי' כד אות ג) כתב שדעתו נוטה שצריך לעקם את הקו במדינת אלסקה [לדרכו שהקו ק"פ מעלות] כדי שלא לחלוק את היבשה כדברי היסוד עולם.

מי נגרר

ובדין היבשות שחלקם ממזרח הקו וחלקם ממערב, כתב החזון איש שבכל המקומות מקדימים ולא מאחרים, והחלק שממזרח הקו נגרר אחר החלק שממערבו, גם כאשר רוב אותה היבשה ממזרח הקו ורק מקצתה ממערבו[רג], מפני שהעיקר הוא חצי הכדור העליון, וכל מקומות היבשה המחוברים לחצי העליון נחשבים בכלל חצי העליון ונספחים אליו, אבל חצי התחתון איחורו הוא מחמת חסרון חשיבותו ואין לספח אליו מקומות חשובים ממנו. אבל היומם כתב לגבי אלסקה שמערב הקו נגרר אחר מזרחו שרוב היבשת ממזרח, ומתאחר שם היום אחר ארץ ישראל יותר מי"ב שעות.

שינויים בטבע

והנה לדרך החזון איש שני הקווים מיוסדים על גבול הים והיבשה, הקו הישר נקבע צ' מעלות ממזרח ירושלים מפני שהוא קצה הישוב העליון בקו ירושלים כמו שנתבאר, והקו השני אחר הגרירה הוא בגבול היבשה בכל מקום. ויש לדון לפי זה אם בכל זמן הדין תלוי לפי גבולי הים והיבשה באותו הזמן, או שנקבע הדין לעולם ואינו משתנה על ידי שינויי הטבע. לגבי הקו הישר כתב בחזון איש (שם סק"ו) שהקו נקבע כאשר קצה היבשה בסין היה צ' מעלות מירושלים, ובזמנינו שקצה היבשה סמוך יותר לירושלים הוא מפני שהים הציף חלק מן היבשה, ומכל מקום הדין שנקבע נקבע ואינו משתנה[רד]. ולגבי קו גבול היבשה כתב (נדפס בהיומם סי' ז) שאם תעלה הארץ שרטון ישתנה הגבול, ובאותו מקום כאשר היה בו ים יומו היה מאוחר וכאשר נהפך ליבשה יומו מוקדם, שהדין תלוי במציאות אותו הזמן[רה].

ח. דעת הסוברים שאין קו תאריך בתורה

כל אחד מונה את הימים לפי חשבונו

במור וקציעה (או"ח סי' שדמ) כתב שההולך במקום שאין שם ישוב קהל מישראל, השבת נקבעת על פי חשבון הימים שעברו עליו כפי הדרך שבא לשם, אם ממזרח או ממערב ולפי מה שמוצא בחשבונו עושה שם שבת והוא שבת שלו גמור לכל דבריו, וכדרכו נקטו עוד כמה מהאחרונים[רו]. וכתבו שלפי זה יתכן ששני בני אדם יפגשו במקום אחד, זה בא מן המזרח וזה בא מן המערב, וכל אחד שובת את שבתו ביום אחר, כפי חשבונו, שהשבת חל על האדם ולא על המקום[רז].

יחיד שבא למקום שיש בו מנהג

ולגבי יחיד שבא למקום שדרים בו ישראלים ומנינו אינו כמנין אנשי המקום, נחלקו, יש אומרים[רח] שבמקום שדרים בו ישראלים היחיד בטל לגבי הציבור ושומר שבתו לפי חשבונו. הרב בינימין ווילער (דברי חכמים עמ' 30) כתב שלכל אחד תלוי יומו בערוב השמש לפי ראות עיניו, ודין שבת חל על האדם ואינו תלוי במקומות כלל. לכן הבא למקום שהשבת שלהם ביום אחר מחשבונו, ישמור שבתו לפי חשבונו, ומכל מקום צריך לשמור גם את השבת שלהם כדין בן ארץ ישראל ששוהה בחוץ לארץ ביום טוב שני שנוהג כמנהג המקום לחומרה. ולגבי מי שדעתו להשתקע שם דן אם נוהג כאנשי המקום גם להקל.

דעת הראשונים בדבר

וכתב בהר צבי (שו"ת או"ח סי' קלח) שבזה נחלקו הראשונים על הכוזרי והבעל המאור, שדבר זה שיש מקום תחילת הימים הוא חידוש של הכוזרי ובעל המאור, והראב"ד והיסוד עולם שדחו את דבריהם כוונתם לחלוק על כל יסוד ושורש הענין, שאין בתורה מקום התחלה, ולא רק בפרטים. ובעצי שדה (פ"ו סק"א) תמה על דבריו, מפני שהיסוד עולם האריך פרק שלם כדי לבאר את מקום תחילת הימים ומקום אחרית הימים, וכן הראב"ד כתב 'הימים מן המזרח מתחילים', ומשמעותו שמודה שיש מקום תחילת הימים.

הכרעה מפני שלא נזכר בש"ס ופוסקים

ההר צבי והגרא"ז מלצר הכריעו כדעת הסוברים שאין קו תאריך מן התורה, מפני שאין לזה שום יסוד בש"ס ופוסקים שיש קו תאריך בעולם, וזה עצמו ראיה ברורה שבאמת אין תאריך קובע על פי התורה, כיצד יחסר בתורתנו דבר כזה שנוגע לקביעות השבת.

דברי הרדב"ז שהשבת נמסר לכל אחד ואחד

רבים תמכו יסודותיהם על תשובת הרדב"ז (שו"ת ח"א סי' עו) שדן לגבי הבדלי הזמנים שבין המקומות, שזמני שמירת שבת אינם בזמן אחד בכל המקומות, וכתב 'ודע כי השבת נמסרה לכל אחד מישראל שנאמר (שמות לא יג) 'כי אות הוא ביני וביניכם', וכמו שאות הברית הוא לכל אחד ואחד[ריט], כן השבת נמסר לכל אחד ואחד, וכיון שהשבת נמסר לכל אחד בכל מקום שהוא, מונה ששה ימים ובסוף הששה עושה שבת שהוא זכר למעשה בראשית', והאריך בזה עוד, והביא ראיה לדבריו מדין ההולך במדבר ואינו יודע מתי שבת שדינו 'מונה ששה ושובת יום אחד', עיין שם.

והבינו בדבריו שדין העובר ממקום למקום הוא לשמור שבת לפי חשבונו לפי מנין הימים שעברו עליו כדין ההולך במדבר 'מונה ששה ושומר יום אחד', לפי שהשבת מסורה לכל אחד ואחד, וקביעת השבתות בכל מקום מיוסד על דין זה, דהיינו שחשבון כל מקום נקבע על פי מנין הימים שעברו על אנשי המקום מזמן שגלו מארצם, שממשיכים הם ובניהם למנות את הימים שעוברים עליהם וביום השביעי שלהם הוא שבת, נמצא שבמקומות שבאו אליהם מן המזרח מקדימים שבתם, ובמקומות שבאו אליהם מן המערב מאחרים את שבתם[ל].

לה במערב יום תמים.

ריח. בהיומם (סי' ה הערה ו, סי' כד) עמדו על דבריו שאין בעולם קו מצפון לדרום שאינו פוגע ביבשה או באיי הים, ואיך מתקיימים דבריו שלא יפריד הקו בין שני אנשים בישוב. בהפרדס (שנה כח חוברת ח) כתב שיתכן שדבריו נאמרו רק על היבשה הרצופה ולא לגבי איי הים.

ריט. כך הוא לדעת הסוברים שהיום מתחיל בירושלים, וכן לדעת הסוברים שהמקום שמתאחר י"ח שעות אחר ירושלים הוא בישוב, ראה לעיל בביאור הסוגיא ובדעת הכוזרי ובעל המאור. בהפרדס (שנה כח חוברת ח) מבאר שזה הוא הנידון בכוזרי, קושיית הכוזרי מפני מה קצה הישוב קובע, והשיבו החבר שאינו תלוי בקצה הישוב, ולדבריו הקו עובר בתוך הישוב. וכתב שזו היא המחלוקת שבין הראשונים, אם קצה הישוב קובע או ו' שעות מארץ ישראל.

רכ. בני ציון (ח"ב סי' י סק"ק יב) וסוד נקודה דלתתא (פ"ד אות טז).

רכא. בבני ציון (ח"ב סי' י סק"ק יב) כתב שרק בתקנות חכמים חששו לצחוק והיתול ולא בדבר המוכרח. והוסיף עוד (שם סק"ק יג) לדרכו שהימים נמשכים אחר ימי בראשית, שהמקומות שהיה בהם בין השמשות בשעת תליית המאורות יש בהם ספק באיזה יום הם וצריכים להחמיר חומרת שני הימים, ונמצא שיש מרחק בין המקדימים בודאות למאחרים בודאות ואינם רואים זה את זה.

רכב. בהפרדס (שנה כח חוברת ח) כתב שלפי הסוברים שמקום תליית המאורות קובע את מקום תחילת הימים אי אפשר לעקם את הקו, ושייך לקיימו רק לפי הטעמים האחרים שתלוי בתחילת היבשה או הטפל לירושלים. ובבני ציון (ח"ב סי' י סק"ז) תמה הרבה בחידוש זה, וכתב שהוא שינוי סדרי בראשית. וראה עוד בבית אהרן וישראל (גליון קמז עמ' ק). היומם (סי' ח) דחה יסוד זה בשתי ידים, אבל הוא עצמו נוטה לדרך זו כאשר העיקום רק במיעוטו של הקו ולא כשהעיקום גדול.

רכג. וכן פסק לגבי אוסטרליה שמקצתה בתוך צ' מעלות ממזרח ארץ ישראל ורובה רחוקה יותר, שהיום מקדים בכל היבשת.

רכד. וכן כתב בני ציון (ח"ב סי' י סק"ט) בכוונתו, שדין המקום שנשתף כדין יבשה [ובעצם הדבר תמה (שם סק"ח) והוכיח שאין שינויים קבועים בגבול הים]. ראה עוד בבית אהרן וישראל (גליון קמז עמ' ק) התקשה בזה.

רכה. ומצינו כעין זה בירושלמי (חלה פ"ד ה"ד, הובא בראשונים ב"מ כב.) לגבי גבולות ארץ ישראל, כשהירדן משנה את מהלכו משתנים גבולות הארץ.

רכו. מחר חודש (כ. מדה"ס), ספר הברי"ת (ח"א מאמר ד פי"א), הרב בינימין ווילער (דברי חכמים עמ' 30), הר צבי (שו"ת או"ח סי' קלח) ורבי איסר זלמן מלצר (נדפס בפתיחה לספר קו התאריך הישראלי).

רכז. היומם (סי' ו סק"ה) דן בזה, וכתב שאינו נחשב סתירה מחמת שהחיוב חל על האדם ולא על המקום.

רכח. מחר חודש (שם) ורבי איסר זלמן מלצר (שם).

רכט. וגם שם נאמר כעין זה, שנאמר בו (בראשית יז י) 'זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריך המול לכם כל זכר', ומשמעות שני הפסוקים שוה.

רל. בשואל ומשיב (שו"ת רביעאה ח"ב סי' קנד) פתח את דבריו בבעל המאור ו' שעות לבני מערב וי"ח שעות לבני מזרח, והמשיך והכריע על פי דברי הרדב"ז את דין ההולכים ממקום למקום, ולכאורה הדברים סותרים זה את זה, וראה עוד מה שכתב בספרו דברי שאול (מהדו"ת, וישלח

אמנם באחרונים[רלא] הקשו שאין להוכיח דין זה מדין ההולך במדבר, שהרי ההולך במדבר מלאכה שאינה פיקוח נפש גם בשאר הימים לא הותרה לו מפני ספק חילול שבת, והתירו לו לעשות מלאכה רק כדי מחייתו, ואינו קובע על ידי מנינו את יום השבת בוודאות[רלב], ובחיבת הקודש הוסיף להקשות עוד על ראיותיו, ומחמת כן מפרש שאין כוונתו לקבוע את הדין בוודאות, רק מאחר והדבר שנוי במחלוקת בין הבעל המאור והיסוד עולם היכן הוא מקום תחילת הימים, כתב שבמקומות המסופקים יש לנהוג כדין מהלך במדבר שאינו יודע מתי שבת, ואין כוונתו לומר שכך הוא עיקר הדין.

הרדב"ז לא הכריע רק כתב כיצד לנהוג בספק

18/06/2018 אדם

ואחרים[רלג] דחו לגמרי ראיה זו, וכתבו שהרדב"ז אינו עוסק כלל בשאלה זו מתי לקבוע את יום השבת, ודקדקו כך ממה שרק בסוף דבריו הזכיר שיש מחלוקת לענין מקום תחילת הימים, משמע ששאר דבריו אינם עוסקים בענין זה, והוכיחו עוד ממה שמבואר בדבריו גם ענין שאר ימים טובים, והיסוד 'מונה ששה ושומר יום אחד' אינו נותן מענה לשאר הימים טובים רק לשבת. וביארו שכוונתו לבאר מאחר ויש הפרש בין המקומות בעולם ויום השבת אינו נוהג בזמן אחד בכל המקומות, כיצד הוא זכר למעשה בראשית והרי לא כולם שובתים באותו זמן שחל בו שבת בראשית[רלד], ועל זה השיב שהעיקר הוא לשבות ביום השביעי של אותו מקום, וכן ביום טוב הולכים אחר קביעות היום באותו מקום ואין להקפיד על הבדלי השעות[רלה].

הרדב"ז דן רק בהבדלי השעות ולא במקום תחילת הימים

בבני ציון (ח"א סי' יד ס"ק יט) דחה את עיקר שיטה זו שכל אחד ואחד שובת על פי חשבונו, והוכיח שיום השבת אינו תלוי במנין בני אדם, ממה שאמרו בגמרא (סנהדרין עה:) שטורנוסרופוס הרשע שאל את רבי עקיבא מנין שהיום שבת, והשיבו 'נהר סבטיון יוכיח, בעל אוב יוכיח, קברו של אביו יוכיח, שאין מעלה עשן בשבת', וסימנים אלו הם דברים קבועים בעולם ואינם תלויים במנין בני אדם, ומוכח מזה ששבת חל בזמן קבוע בכל מקום ואינו משתנה מחמת המנין שמונים בני אדם.

הוכחה שהשבת קבועה ואינה תלויה בבני אדם

אמנם בכמה אחרונים[רלו] קיימו דרך זו במקצת, וכתבו שהן אמת שמבואר בדברי הראשונים שיש מקום תחילת הימים, ולפי חשבון זה נקבע יום השבת בכל מקום ולא לפי חשבון בני אדם, אמנם דבריהם נאמרו רק לגבי חצי כדור העליון, וכמו שמפורש ביסוד עולם שבקצה המזרח הוא מקום תחילת הימים, ובקצה המערב במקום שמתאחר היום י"ב שעות אחר המזרח הוא מקום אחרית הימים, אבל בחצי הכדור התחתון אין קבועים בו דיני הימים, ומי שבא לאותם מקומות נוהג לפי חשבונו.

דעת הסוברים שבחצי העליון התאריך קבוע ובחצי התחתון תלוי במנין בני אדם

וגם את דברי בעל המאור פירשו כדרך זו, ומה שכתב שהמקום המאוחר ביותר הוא י"ח שעות אחר ארץ ישראל, אין כוונתו שכך הדין לכל אדם שבא לאותו מקום, שדין זה נוהג רק במי שמקיף את העולם ופניו כלפי המערב, שלפי חשבונו מתאחר היום אחר ארץ ישראל עד י"ח שעות ולא יותר, מפני שאחר כך כבר מגיע לחצי העליון וצריך לשנות את מנינו כדין המקום להקדים ו' שעות קודם ארץ ישראל, וכן הדין למי שמקיף את העולם ופניו כלפי המזרח שמקדים עד י"ח שעות קודם ארץ ישראל, וכשיגיע לחצי העליון ישנה מנינו כדין המקום לאחר ו' שעות.

איחור י"ח שעות שכתבו הראשונים הכוונה למקיף את העולם ממערב

מערכה י

דבר העשוי להיגלות

א. מקור ההלכה / **ב.** גדר נאמנות עד אחד בדבר העשוי להיגלות / **ג.** גדר גילוי מילתא בעלמא

א. מקור ההלכה

קידוש החודש

בגמרא (כב:) מצינו שאמרו רב כהנא ועולא שאם בא אחד מסוף העולם ואמר שבית דין קדשו את החודש נאמן, וקובעים את המועדות על פיו, וכן לענין ממונות היוצאים מנדון זה. וטעם הדבר משום ש'מילתא דעבידא לאיגלויי לא משקרי בה אינש'.

ומבואר שם בגמרא שעצם הנדון של קדוש החודש, נחשב כדבר המצריך שני עדים, לגבי בירורים אחרים, לפי שנאמר בו 'משפט' (תהלים פא ה) דהיינו ששוה לדיני ממונות שדרושים בהם שני עדים, ובעל כרחך שלענין העדות שקדשו בית דין את החודש, עד אחד נאמן מכח נאמנות מיוחדת שהוא מילתא דעבידא לאיגלויי.

וכן פסק הרמב"ם (קדוש החודש פ"ג הי"ד) ששלוחי בית דין נאמנים בכל מקום להעיד שבית דין קדשו את החודש, ולא רק שלוחים, אלא אף תגר משאר העם שבא כדרכו ואמר אני שמעתי מפי בית דין שקדשו את החודש נאמן, לפי שהוא דבר העשוי להיגלות[א].

התשב"ץ (שו"ת ח"א סי' פג) מונה את שאר הסוגיות שמצינו בהם את הנאמנות המיוחדת של 'מילתא דעבידא לאיגלויי', ודן שם האם יש סתירה בין הסוגיות, שבחלק מהן מצינו שסומכים על חזקה זו, ובחלק מהן מצינו לכאורה שנסתפקו בנדון זה.

לענין בכור בעל מום

עוד מצינו בגמרא (בכורות לו.) לענין נאמנות כהן שהראה את המום לחכם והתיר לו לשחטו בתורת שהוא מום קבוע, וכן נאמן לומר שישראל נתנו לו במומו, משום שהוא מילתא דעבידא לאיגלויי, שאפשר לברר אצל הישראל שנתנו לו האם אכן ניתן לו לאחר שנפל בו מום, וכן אפשר לברר אצל החכם האם אכן התיר לו על פי מום זה.

והרמב"ם (בכורות פ"ב הי"ט) הביא זאת כטעם לכך שהכהן נאמן להעיד שישראל נתנו לו במומו, ולא נפל המום ברשות הכהן. אכן לעיל (שם הי"ח) לענין כהן המעיד שהראה המום לחכם והתירו, הוסיף הרמב"ם טעם נוסף, משום שלא נחשדו חכהנים על אכילת קדשים בחוץ. והקשה הלחם משנה שהגמרא הזכירה טעם זה רק למאן דאמר שאין סומכים על חזקה שבמילתא דעבידא לאיגלויי אינו משקר, אך לדברי הרמב"ם שכל דבר העשוי להיגלות חזקה היא שאינו משקר, אין צורך בטעם זה שלא נחשדו.

עד במיתת הבעל או היבם

הגמרא ביבמות (צג:) מסתפקת על עד אחד המעיד להיתר יבמה לשוק, שמת היבם, או שנולד לבעל בן במדינת הים, האם האמינוהו חכמים, כדרך שהאמינו לעד אחד המעיד על מיתת הבעל באיסור אשת איש. וכמו כן דנו באומר ליבמה מת בעלך, כדי להתירה להתיבם. ושורש הספק מבואר בגמרא הוא, האם יסוד הנאמנות בעד אחד על מיתת הבעל, מכח שהוא 'מילתא דעבידא לאיגלויי', שאם לבסוף יבא הבעל ברגליו חי, לא יוכל העד להכחיש זאת, ולפיכך חזקה שאינו משקר. או מכח שהאשה מדייקת ובודקת האם אכן מת הבעל משום שחוששת לקלקול שיצא לה אם תנשא באיסור ולבסוף יתברר שהבעל חי, וחזקה זו ש'אשה דייקא ומינסבא' גורמת להוסיף בירור שהאמת כדברי העד. שאם נאמר שהנאמנות היא מכח שהוא מילתא דעבידא לאיגלויי, הרי שאף בעדות על היתר היבמה יש לומר שהוא מילתא דעבידא לאיגלויי, אם יתברר שהיבם חי או שאין בן במדינת הים, אך אם הנאמנות מכח שדייקא ומינסבא, כל זה שייך דווקא באשת איש שנאסרת לשניהם

ד"ה ויחן, אמור ד"ה מועדי). ובחיבת הקדש (סס"י לז) ועוד אחרונים דנו בדבריו.

רלא. חיבת הקודש (קלאצקין, סי' לז), בני ציון (ח"א סי' יד ס"ק יט) ופירושי לב איברא (על שבת סיני ושבת בראשית בהערות).

רלב. היומם (סי' ו סק"ה) כתב לחלק בין הולך במדבר שאינו יודע יום יציאתו, ליודע יום יציאתו ומסתפק בדינו, שהוא אינו צריך להחמיר בשאר הימים לעשות רק כדי מחייתו. ובקו התאריך הישראלי (פרק מ) האריך לבאר שגם לענין ודאות נאמר כלל זה, עי"ש.

רלג. עצי שדה (פ"ו סק"ג), פירושי לב איברא (על שבת סיני ושבת בראשית בהערות) ולאור ההלכה (הכוזרי בהלכה). בקו התאריך הישראלי (פרק מ) מבאר גם כן את שאלתו באופן זה, ואף על פי כן מבאר שדין מונה ששה ושומר יום אחד הכוונה שכך נקבעת השבת לכל אחד מישראל בכל מקום שהולך.

רלד. היומם (סי' כ) כתב שהתשובה על שאלה זו פשוטה, ואינו מסתבר שזה מה שהרדב"ז נשאל, אמנם כבר מצינו שהמהרי"ט והחתם סופר דנו בשאלו זו, הובאו דבריהם לעיל בשרשי הנידון.

רלה. ישנם שהוכיחו כדרך זו גם מדברי התפארת ישראל (ברכות פ"א בועז ג) ועוד שכתבו שכל מקום שומר שבתו לפי מקומו ושעתו, והביא את דברי הכוזרי ובעל המאור שסין מאוחר י"ח שעות אחר ארץ ישראל, אמנם יש שדחו דבריהם שהכוונה 'מקומו ושעתו' שאין להשגיח בהבדלי השעות שבין מקום למקום, ולא התברר בזה מתי להקדים ומתי לאחר.

רלו. אבד"ק ראדום (דברי חכמים עמ' 55 והלאה), מחשבות בעצה (פרפראות לחכמה סי' א) וקו התאריך הישראלי (פרק ק אות ה, ועוד).

א. והרמב"ם הוסיף שם בלשונו 'שדבר זה עשוי להיגלות, ועד אחד כשר נאמן עליו', ומשמע

משום איסור סוטה והוולד ממזר, אך באיסור יבמה לשוק שלפעמים היא אוהבת את היבם, והבעל שנוא עליה ולא איכפת לה להאסר עליו, אין חזקה שמדייקת, ואין סיבה מיוחדת להאמין לעד אחד.

ומסקנת הגמרא שם לשיטת רבא שנאמן הן להתירה להתיבם הן להתירה לשוק, וכתב הרשב"א (שם ד"ה איכא) שאין ראיה שלדברי רבא יש את החזקה שבמילתא דעבידא לאיגלויי אינו משקר, אלא יש לומר שנאמנת משום 'דייקא ומינסבא' ורבא סבר שאין חוששים לכך שהיא שונאת את הבעל, וכן כתב התשב"ץ (שם) בדעת הרמב"ם (יבום וחליצה פ"ג ה"ה), אמנם הראב"ד בהשגות (שם) כתב שהטעם שנאמן בהיתר היבמה, משום מילתא דעבידא לאיגלויי, שחזקה שאינו משקר[ב].

המעיד שנהרג במלחמה

עוד מצינו (יבמות קטו.) לגבי עדות בעגונה, באופן שעד אחד מעיד שנהרג בעלה במלחמה, ונסתפקו בגמרא האם נאמן, וביארו שהנדון תלוי ביסוד הנאמנות של עד אחד, שאם הוא מחמת שהוא מילתא דעבידא לאיגלויי, יש לסמוך שאינו משקר, אולם אם הנאמנות מחמת שהאשה 'דייקא ומינסבא' יש לחשוש שמא במה שאירע במלחמה אינה מדייקת כל כך, וסבורה שמת גם על פי מה שנדמה לה ואינו ברור בודאות כיון שכך הרגשת הלב נוטה[ג]. וכתבו הריטב"א (שם ד"ה איבעיא) והתשב"ץ (שם) שמתבאר לפי"ז שלפי הצד הב' בגמרא יש לחשוש שהעד שיקר אף שהוא מילתא דעבידא לאיגלויי.

ובגמרא (שם) לא נפשט הספק, והרמב"ן (מלחמות ה' שם) כתב שאף שהסוגיא שם לא פשטה את הספק, מכל מקום יש לפשוט זאת מכח סוגיות הגמרא במקומות אחרים[ד], שיש חזקה בעד אחד שאינו משקר במילתא דעבידא לאיגלויי, כפי שמצינו בעדות קדוש החודש (ר"ה כב:), ואין חילוק בין דבר העשוי בפרסום גדול כקדוש החודש, או שאינו מפורסם כל כך[ה].

עדות שמת הבעל במקום קטטה ביניהם

עוד מצינו (יבמות קטז:) שנסתפקו בגמרא לגבי עדות במיתת הבעל במקום שהיתה קטטה ביניהם, והנדון תלוי בצדדים דלעיל, שאם יסוד הנאמנות מכח שהוא עבידא לאיגלויי, אין לחשוש שמא שיקר, אך אם יסוד הנאמנות מכח ש'דייקא ומינסבא' יש לחשוש שמא לא איכפת לה להאסר על בעלה, שהרי היתה בקטטה עמו, ואינה מדייקת היטב בדבר.

האם יש לחשוד ששכרה עד שקר

ונחלקו הראשונים לענין הלכה, הרמב"ן (מלחמות ה', יבמות קטו. ד"ה כתוב) כתב שספק זה אינו נפשט מכח הדין הכללי שבמילתא דעבידא לאיגלויי אינו משקר, לפי שבמקום שהאשה שונאת את הבעל ורוצה להנשא לאחרים יש לחשוש שמא שכרה עד שקר לסייע לדבריה, ולפי"ז להלכה הרי זה ספק שלא נפשט וצריך להחמיר ולא להתיר אף בראנזה. והריטב"א (שם קטז: ד"ה אוצר החכמה אבעיא) חולק שאם היא נחשדת לשקר, כל ישראל לא נחשדו, ולפיכך אף הנדון של קטטה נפשט מכח הדין הכללי שחזקה שאינו משקר במילתא דעבידא לאיגלויי.

דברי הרמב"ם שסומכים על חזקה זו שאינו משקר

הרמב"ם (גרושין פי"ב הט"ו) כתב 'מי שהוחזקה אשת איש והלכה היא ובעלה למדינת הים, ולשום בינו לבינה ושלום בעולם, ובאה ואמרה מת בעלי, נאמנת ותנשא או תתיבם, חזקה שאין מקלקלת עצמה ותאסור עצמה על בעלה הראשון, ועל זה, ותפסיד כתובתה, ולהיות בניה ממזרין, בדבר העשוי להיגלות לכל ואי אפשר להכחיש ולא לטעון טענה, שאם הוא חי סופו לבוא או יוודע שהוא חי, וכן אם בא עד אחד והעיד לה שמת בעלה תנשא על פיו, שהדבר עשוי להיגלות'. ומבואר מדבריו כדעת הרמב"ן שלהלכה סומכים על חזקה זו, אף בעדות אשה, ואף כאשר האשה שהיא הבעל דבר, היא המעידה בדבר, מלבד במקום שיש קטטה ביניהם שיש חשש שמא תשקר מתוך ששונאת אותו.

משמעות הרמב"ם שסומכים על החזקה מן התורה

וכתב עוד (שם פי"ג הכ"ט) 'אל יקשה בעיניך שהתירו חכמים הערוה החמורה בעדות אשה או עבד או שפחה או גוי המשיח לפי תומו, ועד מפי עד ומפי הכתב, ובלא דרישה וחקירה, כמו שבארנו, שלא הקפידה תורה על העדת שני עדים ושאר משפטי העדות, אלא בדבר שאין אתה יכול לעמוד על בריו, אלא מפי העדים ובעדותן, כגון שהעידו שזה הרג את זה, או הלוה את זה. אבל דבר שאפשר לעמוד על בריו שלא מפי העד הזה, ואין העד יכול להשמט אם אין הדבר אמת, כגון זה שהעיד שמת פלוני, לא הקפידה תורה עליו, שדבר רחוק הוא שיעיד בו העד בשקר, לפיכך הקלו חכמים בדבר זה והאמינו בו עד אחד מפי שפחה ומן הכתב ובלא דרישה וחקירה, כדי שלא ישארו בנות ישראל עגונות'[ו].

וכתב התשב"ץ (שו"ת ח"א סי' פג) שמדברי הרמב"ם מבואר שאין גדר עדות על בירור המעשה, כאשר הוא דבר העשוי להיגלות, מפני שאין חשש משקר בדבר זה, ולכן אין צריך שני עדים, ואף לא עד כשר, וכן אין צריך הגדת עדות בבית דין, ואף מפי אחרים ומפי כתבם הוכשר לברר בזה.

מדוע נאמן כאשר עשוי להיגלות

ובביאור סברת הרמב"ם שנחשב כדבר שאפשר לעמוד על בריו שלא מפי העד, נחלקו המפרשים, שהמגיד משנה (על הרמב"ם שם) והגהות מיימונית (אות כ) פירשו בדבריו שהוא מדין 'אישתמודעינהו' המבואר בסוגית הגמרא (יבמות לט:) הנחשב 'גילוי מילתא' מפני שעדות שבאה להכיר את אחיו או קרוביו, במקום שכבר ידענו שיש לו קרובים אלו בשום מקום בעולם, נאמנים בה עד אחד וכן פסולים, משום שהוא הכרת אדם שגם אחרים מכירים אותו, והוא גילוי מילתא בעלמא, ומשמע מדבריהם שאין גדר של 'עדות' בדבר שאינו מתגלה מכח ידיעת העדים, אלא היה ידוע גם בלעדיהם, אלא שהם מגלים ידיעה זו לבית דין שלפניהם, ובאים לאמת ידיעה זו באופן ברור יותר ממה שסברו בית דין לפני כן[ז].

ומקור דבריהם בפשוטו הוא, שהרמב"ם (יבום וחליצה פ"ד הל"א) כתב בגדר ההלכה של אישתמודעינהו, שנאמן אף בשעת מעשה להעיד ביחידי, משום שדבר העשוי להיגלות הוא, ומשמע ששני האופנים הן הלכה אחת, של 'דבר העשוי להיגלות', שבאופן זה נחשבת העדות כגילוי מילתא בעלמא, שאין בה גדרי עדות.

אולם בהגהות מיימוניות כתב לפרש באופן נוסף, וכן נקט התשב"ץ (שם) שאין זה מדין 'אישתמודעינהו', אלא היא חזקה מיוחדת על דבר העשוי להיגלות, שאנשים אינם משקרים בדבר זה, וכפי שנתבאר מכח הסוגיא בקדוש החודש ובכור בעל מום, שבאופן שאין חשודים לשקר, אין צריך דיני עדות.

יישוב סתירת הסוגיות

קושית התוספות ללישנא קמא

התוספות (בכורות לו: ד"ה והלכתא) ותוס' חיצוניות (שם הו"ד בשיטמ"ק בתוד"ה והלכתא) הקשו סתירת הסוגיות, שלענין בכור בעל מום לשיטת לישנא קמא יש חזקה שאינו משקר בדבר העשוי להיגלות, וכן ההלכה, ואילו בעדות על מיתת הבעל מצינו בסוגיות ביבמות (קטו.-קטז:) שהובאו לעיל, שהגמרא נסתפקה בזה, ולא נפשט הספק בגמרא, האם יש חזקה שאינו משקר.

ובתום' חיצוניות תירצו בשם ר"י, שלפי הסברא שמצינו בגמרא (שם קטז:) שבמקום קטטה חוששים שמתוך שנאה היא משקרת, ושוכרת עד שקר, לכן חוששים בכל האופנים שמא משקר, ומה שאין כן בבכור שאין סיבה לחשוד בו שמא משקר[ח].

שדווקא עד כשר, ולא בעדים פסולים, וראה להלן האם הוכשרו בעדות זו עדים פסולים.

ב. ולשיטתו חילק בין עדות על מיתת הבעל, לעדות על כך שנולד בן, שעל לידת הבן אינו נאמן. אכן שאר הראשונים [הרמב"ם בעל המאור והרשב"א (שם)] לא חילקו בזה, ולשיטתם נאמן בכל אופן שבא להתיר את היבמה. וראה בשולחן ערוך (אהע"ז סי' קנו ס"ח) וביאור הגר"א (אות כז-כח).

ג. ומבואר בדברי הריטב"א ונמוקי יוסף (יבמות קטו. ד"ה אבעיא) שעיקר צדדי הספק בגמרא היו על כל נאמנות עד אחד, שהיא פחותה מנאמנות שני עדים לגבי ממון ודבר שבערוה, האם החסרון בנאמנותו היא משום חשש משקר, או שמא הוא אומר ב'דדמי' שאוחז בדעתו על מציאות שאירעה, אף שאינו ודאי אצלו לחלוטין אלא על פי אומדן הדעת, ולכך הצריכה התורה במקומות מסוימים עדות של שנים, שבהם כבר אין לחשוש שמא שיקרו או שאמרו בדדמי. והצד הא' בגמרא סבר שבכל מקום החסרון בעד אחד משום שהוא בחשש משקר, ולפיכך במילתא דעבידא לאיגלויי אין לחשוש לכך ונאמן אף שהוא עד אחד, והצד הב' בגמרא סבר שהחסרון בכל מקום בעד אחד איננו משום חשש משקר אלא הוא משום חשש שאומר בדדמי, ואינו מדייק כל כך, ולפיכך במקום שמצטרפת לכך החזקה שאשה מדייקת ונשאת, זה מצטרף לדברי העד ומוכיח שלא אמר בדדמי.

ד. כעין זה כתב הריטב"א (יבמות קטו. ד"ה אבעיא) שהספק בגמרא נפשט מכח סוגיות אחרות במסכת יבמות, שעד אחד נאמן משום מילתא דעבידא לאיגלויי.

ה. והתשב"ץ (שו"ת ח"א סי' פג) כתב בשם השואל שרצה לחלק בזה, שיש לומר שבעדות של נדון חמור, כגון קדוש החודש של תשרי הנוגע לתענית יום הכיפורים שהוא באיסור כרת, העד אינו מעיז לשקר, אך במיתת הבעל אפשר שאינו חושש כל כך, והתשב"ץ דחה דבריו, שהחזקה בנויה על המציאות שהעד נרתע מלשקר בדבר העשוי להיגלות, ואין חילוק בין דבר חמור לדבר קל, שלא חומרת הענין גורמת לו להרתע מלשקר.

ו. מדברי הרמב"ם מוכח שמן התורה אפשר להקל בעדות זו שאף עד אחד, ואפילו פסולים נאמנים, אכן הראב"ד בהשגות (שם) והרמ"ך (שם) השיגו על הרמב"ם שבסוגיות הגמרא ביבמות (פח. צג: קטו.-קטז:) מצינו שנסתפקו בנדון זה, שמא כל הנאמנות היא רק מכח שאשה דייקא ומינסבא, ובצירוף כל מה שהחמירו עליה חכמים שנאסרת על הבעל הראשון והשני ומפסדת כתובתה ובניה ממזרים, כפי שהובא ברמב"ם (גרושין פי"ב הט"ו). עוד הקשה הרמ"ך שבגמרא מוכח שכל הנאמנות היא קולא מדרבנן, ולא היה מועיל מן התורה.

ז. כך הוא תוכן דברי התשב"ץ (שם) כפי שיובאו להלן (אות ג).

ח. ובתוספות הוסיפו וז"ל 'אי נמי כיון דרחמא ליה לא דייקא', ובהגהות וציונים (אות כד)

קושיית הראשונים לפי לישנא בתרא

עוד הקשו התוספות ותוס׳ חיצוניות (שם) לפי הלישנא בתרא בסוגין שהכהן חשוד לשקר ואינו נאמן אף שהוא דבר העשוי להיגלות, לפי״ז מדוע לגבי עד אחד במיתת הבעל דנו בגמרא ביבמות שנאמן משום שבמילתא דעבידא לאיגלויי אינו משקר, והרי היה לנו לפשוט זאת מדין עדות בבכור בעל מום שאין סומכים על כך, ומהו החילוק בין עדות הכהן על הבכור, לעדות במיתת הבעל.

ותירצו בתוס׳ חיצוניות, שיש חילוק בחומר האיסורין שבא להעיד עליהן, שאף שבבכור חשוד לשקר, מכל מקום באיסור אשת איש החמור יש לומר שנרתע מלשקר.

התוספות תירצו באופן אחר וז״ל ״יש לחלק בין האי כהן לעד. אי נמי גבי אשה הקילו משום עיגונא, ועוד משום דדייקא׳. ובצאן קדשים (הגהות וציונים אות כה) חיבר את התירוץ הא׳ והב׳, וז״ל ״יש לחלק בין האי כהן לעדות אשה דגבי אשה הקילו משום עיגונא׳, אמנם לולא דבריו יקשה מהו תוכן התירוץ הא׳ שיש חילוק בין כהן לסתם עד״ט.

אוצר החכמה

טעם ההלכה

האם מועיל כמו עדות או כאומדנא בלבד

בדברות משה (יבמות שיעורים פ״ד סי׳ לו ענף ב) כתב שיש לחקור מהו גדר הבירור העולה מחזקה זו, ומדוע יש כח מיוחד לדבריו ואין צריך שני עדים. האם הטעם לכך הוא שיש כאן בירור גדול כ׳אנן סהדי׳ גמור שהוא אומדנא גמורה כעין ודאי, שבודאי כך האמת, וכיון שזה יותר מסתם אומדנא או רוב, סומכים על כך כאילו הם שני עדים כשרים, או שמא אין זה אומדנא גדולה כ׳אנן סהדי׳, והיא אומדנא רגילה כמו כל רוב בתורה, שיש הסתברות לומר שכך היתה המציאות באמת, אלא הדין המיוחד בחזקה זו הוא דין בהלכות עדות, שלא הצריכה תורה עדים כשרים אלא במקום שהוא דבר שאינו עשוי להיגלות, אך בדבר שעשוי להיגלות ובדרך כלל אנשים אינם מעיזים לשקר, אין חוששים לשקרנים, והתורה סמכה על סיפור של כל אדם, ואין צריך גדרי פרשת עדות על מנת לאמת את דבריו בכח מיוחד של עדות.

האם יש חשש לחצופים שאינם מתיראים לשקר

ורצה להוכיח מכך שמצינו בגמרא (בכורות לו:) שיש מיעוט שקרנים מתוך חוצפה, שאף בדבר העשוי להיגלות עלולים לשקר׳, ואם כן לכאורה אין זה ׳אנן סהדי׳ שאינו משקר, אלא רק בדרגת ׳רוב׳ שרובם אינם משקרים, ומיעוט משקרים. אולם דחה שיש לומר שהבירור הוא אומדנא גדולה כאנן סהדי, והחצופים שמשקרים הם ׳מיעוטא דמיעוטא׳, וחכמים קבעו שלא לחשוש להם, וכן כתב באהבת דוד (קונטרס תק״ע כלל מ אות ג) שיש מיעוט אנשים שמשקרים, ומכל מקום תולים כל אדם ברוב האנשים שבעולם, ואין חוששים שהוא מהמיעוט הקטן שחצופים לשקר בכך.

משמעות לשון הרמב״ם

וכתב הדברות משה, שמדברי הרמב״ם (גרושין פי״ג הכ״ט, הובאו לעיל) ׳שלא הקפידה תורה על העדת שני עדים ושאר משפטי העדות, אלא בדבר שאין אתה יכול לעמוד על בריו, אלא מפי העדים ובעדותן, כגון שהעידו שזה הרג את זה, או הלוה את זה׳. מוכח שהוא דין בהלכות עדות, שבמעשים כאלו שעשויים להיגלות, לא נאמרה פרשת עדות, ומן התורה כל אדם שמספר נאמן בזה, שהוא בחזקת שאינו שקרן, ואין צריך לכך אנן סהדי, אלא כל בירור והסתברות מועילים לברר.

וכתב, שנפקא מינה בזה האם יש להאמין באופן שאין ׳אנן סהדי׳ גמור שהוא דובר אמת, שלפי צד הא׳ שהוא מכח ׳אנן סהדי׳, עולה שמעיקר הדין צריך שני עדים כשרים, אלא שאומדנא גדולה של אנן סהדי מועילה כמו עדים כשרים, ומתקיים בכך דין עדות, אולם לפי צד הב׳ שלא נאמרה פרשת עדות בזה, אין זה כעדים כשרים, ואף שאין אנן סהדי תועיל הסתברות וכל אומדנא כדי לברר ולהתיר.

וביאר לפי״ז מדוע מסיח לפי תומו נאמן בעדות אשה אף שהוא נכרי, כפי שמצינו (יבמות קכא:) שלדברי הרמב״ם כל עדות במיתת הבעל נחשבת כדבר העשוי להיגלות, ולא נאמר בזה דין עדות, ולפיכך אף מסיח לפי תומו נחשב כאומדנא המבררת, שמסתבר שאינו משקר שהרי העיד זאת בלי כוונה להתיר את האשה, ואף שאין לזה כח עדות, מכל מקום לא נאמרה פרשת עדות בנדון זה.

ב. גדר נאמנות עד אחד בדבר העשוי להיגלות

פתיחה

יש לברר בגדר הלכה זו שנזכרת במקומות רבים, שחזקה היא שאין אנשים עשויים לשקר בדבר העשוי להיגלות לפי שאירעו בפרסום, האם כחה מן התורה.

ומצינו בטורי אבן (ר״ה כב: ד״ה כי) שחוקר האם הוא מועיל מן התורה, או שמא מן התורה אין שום מעליותא לזה, ונאמן מדין עד אחד באיסורין כשאינו נגד רוב או חזקה, גם לולא חזקה זאת, כפי שמצינו בגמרא (יבמות פח.) אלא שיש מקומות שמדרבנן הצריכו אף את בירור החזקה, ולולא זה לא היו מאמינים לעד אחד, מפני חומר העניינים הללו. אך במקומות שמן התורה אין נאמנות לעד אחד, לא תועיל חזקה זו.

האם העדות בבכור נצרכת מן התורה

וכתב לפי״ז שיש לומר כן לענין עדות בבכור שהובא במסכתין, שכל הנאמנות נצרכת רק מדרבנן לפי שמן התורה אין צורך בעדות זו, שהרי כיון שיש בו מום אין נפקא מינה היכן נפל המום וכיצד נעשה, אלא הוא מותר באכילה והנאה לגמרי, אלא שחכמים קנסו את הכהן אם הוא עשה את המום בידים, ולכך צריך הכהן להעיד שהמום נפל שלא ברשותו, וכיון שכל צורך העדות הוא מדרבנן, הקילו בזה לסמוך על החזקה שאינו משקר״א.

לענין קדוש החודש

והוסיף שכמו כן יש לומר לענין עדות שקדשו בית דין את החודש, שאין צורך בשני עדים אלא מדרבנן, ומן התורה נחשב ככל האיסורין שעד אחד נאמן, ולענין החומר מדרבנן הוצרכו לכח החזקה שאינו משקר במילתא דעבידא לאיגלויי.

דעת הרמב״ם שמועיל מן התורה

וכתב שמדברי הרמב״ם (גירושין פי״ג הכ״ט) מוכח שנאמנות זו מועילה מן התורה, ואין צריך בה את כל דיני פרשת עדות, וכפי שהובא לעיל מהתשב״ץ לבאר כך בדעת הרמב״ם.

ובטעם הדבר כתב התשב״ץ שאינו נחשב כ׳עדות׳, וכל פרשת עדות לא נאמרה אלא בעדויות הבאות לברר מעשה שאי אפשר שיתגלה השקר לאחר מכן, ובזה התורה לא האמינה אלא לשני עדים שיש להם חזקת כשרות מיוחדת, אולם בדבר העשוי להיגלות אין צריך כח עדות של פרשת עדות, וכל מי שמספר נאמן על כך, לפי שיש חזקה שאינו משקר.

האם מועיל נגד רוב

בטורי אבן (שם) כתב שיש לדון האם נאמן כאשר מעיד נגד ׳רוב׳ המברר שהמציאות היתה שלא כדברי העד. ורצה לומר שלפי הצד בגמרא (יבמות פח.) שעד אחד אינו נאמן במקום שהוחזק האיסור, כל שכן שאינו נאמן במקום רוב, שהרי ׳רובא וחזקה רובא עדיף׳ (קדושין פ.) וכח הרוב גדול יותר מחזקת איסור כדי להכחיש את דברי העד.

ובהגהות אמרי ברוך (לבעל ה׳ברוך טעם׳, על הטורי אבן שם) כתב שיש לומר שנאמן אף נגד רוב, מפני שחזקה זו שאינו משקר במילתא דעבידא לאיגלויי, היא כמו רוב, שיסוד החזקה הוא מכח שרוב בני אדם לא ישקרו

הביאו שהגירסא אינה ברורה, ויש אחרונים שמחקו ה׳אי נמי׳ שאין זה תירוץ נוסף, אלא הוא תירוץ אחד עם תחילת דבריהם, ולפי״ז הוא כדברי התוס׳ חיצוניות שדווקא באשה חששו שמא משקר.

ט. ודוחק לומר שכוונתם כדברי התוס׳ חיצוניות שהחילוק בין איסור חמור לאיסור קל, שכל זה אינו מפורש בדבריהם. ויש שביארו (ספר פני יוסף סי׳ כו) שכוונת התוספות לחלק בין בעל דבר לעד אחר, שהכהן חשוד לשקר משום שהוא נוגע בדבר והוא הבעל דבר, שהפסד הבכור נוגע לו, ומה שאין כן עד בעדות אשה שאינו בעל דבר אין בו חשש משקר, אכן גם זה צריך ביאור שהרי גם האשה עצמה נאמנת להעיד מת בעלי, ואף שהיא בעל דבר, אלא שיש ליישב שהאשה אכן אינה נאמנת מכח חזקה שלא משקרת, אלא מכח חזקה דדייקא ומינסבא, כמבואר בסוגיות הגמרא ביבמות (הובאו לעיל), אכן עדיין יקשה שבגמרא (שם) משמע שהטעם של מילתא דעבידא לאיגלויי היה מועיל אף להאמין לאשה עצמה.

י. וכמבואר בגמרא (בכורות לו:) מהמעשה שהיה אצל רפרם שנתן בכור שלו לכהן, ושיקר הכהן לומר שישראל נתנו לו במומו, ואע״פ כן לא חשש רפרם לבטל את ההיתר שבדין זה. וראה בבנין דוד (מיזלש, שו״ת סי׳ ב אות ד) מה שדן לפי זה.

יא. ומצינו כעין זה בדברי הבית יוסף (יו״ד סי׳ שיד ד״ה והרמב״ם) בענין מחלוקת הרמב״ם והרא״ש האם צריך הכהן לפרט מיהו הפלוני שנתן לו את הבכור במומו, שהרא״ש (פ״ה סי׳ ט) כתב שצריך להעיד שישראל פלוני נתן לו את הבכור, אבל אם העיד על ישראל סתם אינו מועיל, משום שבאופן כזה אינו כל כך דבר העשוי להיגלות, וכמו כן לענין כהן שהעיד על החכם שהראה לו את המום והתיר לו, דווקא כשאמר הראיתי בכור זה לחכם פלוני, אבל לחכם סתם לא, מפני שיש לו מקום להשתמט ולא יוודע ששיקר. אולם הרמב״ם (בכורות פ״ב הי״ט) כתב שאין צריך להזכיר את שמו של הישראל שנתן לו או את החכם שהתיר לו, וביאר הבית יוסף שהרמב״ם היקל בזה כיון שאין צריך לעדות זו אלא רק מדרבנן, שאסרו עליו לאכלו אם הטיל בו מום בידים בכוונה, אך מן התורה בכל אופנים שיש בו מום הותר באכילה אף אם עבר והטילו בו בכוונה.

באופן כזה, ונמצא שיש כאן רוב נגד רוב, המבטל את הכרעת הרוב המכחיש את העד אחד.

הדין בהוצאת ממון

והנה נחלקו הפוסקים האם חזקה זו שאינו משקר מועילה להוציא ממון ממוחזק. דעת התשב"ץ (שו"ת ח"א סי' פג) שחזקה זו מועילה גם בממון, שהרי דבר שבערוה נלמד מממון להצריך בו עדות של שני עדים (קדושין סה:), ואם מצינו שמועיל בירור זה בעדות אשה, בעל כרחך שגם בממון מועיל. והוכיח עוד, שהרי בעדות קדוש החודש (ר"ה כב:) יש נפקא מינה לעניני ממון בחיובים התלויים בימי החודש, והעדות מועילה לברר מכח חזקה זו שאינו משקר.

והריב"ש (שו"ת, סי' קנה, קפא) חולק שהגזירת הכתוב שבהוצאת ממון צריך דוקא עדות שני עדים כשרים, באה למעט גם אומדנא זו, ואינו נאמן להוציא ממון[יב], וכן בדבר שבערוה שהוקש לממון מן התורה אינו מועיל אלא רק מתקנת חכמים. ונפסק כך ברמ"א בשו"ע (חו"מ סי' ל סי"ג) שאינו נאמן[יג].

והנודע ביהודה הוכיח מדברי הרמב"ם (גירושין פי"ג הכ"ט) כשיטת התשב"ץ שמועיל מן התורה בין בעדות אשה בדבר שבערוה ובין בהוצאת ממון. ומצינו בבית שמואל (סי' קעז סק"ג) שאשה נאמנת להעיד על שנות גדלות מטעם זה.

חקירת מי נפתוח בגדר הנאמנות

ובספר מי נפתוח (יבמות פח.) חקר האם יסוד הבירור בזה בנוי על אנן סהדי וידיעה מכח אומדנא, או שיסוד הבירור בזה הוא מהלכות רוב, שהולכין אחר הרוב[יד].

וביאור הצדדים בזה, שיתכן שיש כאן אומד הדעת שכך היתה המציאות באמת, וזו ככל ידיעה מכח אומדנא בלא ראיה ושמיעה, כלומר שכשאדם מעיז לומר שכך היה ברור לנו באומד הדעת שכך היתה המציאות באמת, ואין זו 'עדות' מדיני התורה שהאמינתו, אלא מכח שאצלנו מבורר בידיעתנו מכח השערה זו שלא יתכן שהדבר שקר. אך יתכן שאין כאן כ"כ אומדנא ברורה שכולם יודעים ואוחזים שכך האמת, ואין אנן סהדי, אלא שחז"ל שיערו ככל מקומות שיש רוב, שברוב העולם כשעד אמר שכך היה וזהו דבר שעשוי להיגלות [ונרתע מלשקר] נתברר ונתגלה לבסוף שכך היה האמת, ולכן בכל מקום שכך אמר עד נהיה רוב המורה לנו שהדינים יהיו כמו הצד שהרוב כמותו, למרות שאין כאן בירור מוחלט.

חילוק בין ממון לבין דבר שבערוה

ומבאר במי נפתוח שהנפק"מ בזה אם לחלק בין ממון לדבר שבערוה ושאר דינים, שאם זהו אנן סהדי, לכאורה לפי דרגת הבירור היה צריך להועיל בממון, ואם אינו מועיל בהכרח שהתורה פסלתו לפי שאסרה לנהוג ולחתוך הדינים על פיו, וגזה"כ זו היא גם בדבר שבערוה או באיסורין כשצריך יותר מעד אחד. אבל אם זהו מדין רוב, ככל מקום ש'הולכין אחר הרוב', אזי יש לחלק בין ממון לשאר דינים, שבממון ההלכה היא שאין הולכין בממון אחר הרוב להוציא ממון מן המוחזק (ב"ב צג.) אלא המוציא מחברו עליו הראיה, וטעם הדבר כפי שביאר הקצות החושן (סי' רפ סק"ב) בשם התרומת הדשן (סי' שמט) שרוב אינו מועיל, לפי שאינה 'ראיה' ברורה וידועה. אבל בדבר שבערוה או באיסורין בודאי שהולכין אחר הרוב, ומועיל בהן מן התורה.

מחלוקת הרמב"ן ומהר"ם רוטנבורג באבלות

ויש לבאר בזה מה שנחלקו הרמב"ן ומהר"ם רוטנבורג באבלות האם עד אחד נאמן מכח שעבידא לאגלויי, והרא"ש (מועד קטן פ"ג סי' עט) הביא שהרמב"ן בתורת האדם (ענין שמועה, ד"ה ולענין שמועות) סובר שנאמן, ומהר"ם רוטנבורג חולק שהלא גם בעדות אשה אינו מועיל מן התורה אלא מתקנת חכמים. ובקובץ שעורים (ב"ב אותיות תכד תכה) מבאר שהרמב"ן סובר שמועיל מכח אנן סהדי ולא מכח נאמנות העד.

ביאור שיטת המהר"ם

ובקובץ שעורים (שם ובקובץ הערות סי' לו אות ג) נתבאר שאם צריך באבלות 'ידיעה' אין מועילין כל ההנהגות של ספיקות כמו רוב או עד אחד לחייבו אבלות. ועפ"ז יתכן שזו שיטת המהר"ם שאינו מועיל לאבלות, כיון שאין כחו אלא ככח רוב, וכשם שאינו מועיל בממון כך אינו מועיל באבלות.

ובדרך נוספת יתכן שאף אם זהו אנן סהדי מ"מ התורה פסלתו כפי שמוכיח המהר"ם מעדות אשה, שגזה"כ היא שדוקא עדות שנים ולא שום אומדנא והשערות אחרות, למרות שהן מבררות בירור חזק ואלים יותר מעד אחד.

פסולי עדות

פתיחה

יש לדון האם חזקה זו מועילה להאמין אף לאלו שפסולים לשאר עדויות באיסורין, כגון נכרי, חשוד על הדבר, נוגע ובעל דבר, שהרי יש לומר שחזקה זו מבררת שאנשים מפחדים לשקר, ובודאי יאמרו רק את האמת, ולפי"ז יתכן שכל אדם נאמן בזה.

נכרי שהעיד

ומצינו שנחלקו הפוסקים בדין נכרי שהעיד בדבר העשוי להיגלות. שהש"ך כתב על דברי השולחן ערוך (יו"ד סי' פו ס"א), בענין ספק על ביצים אם הם מעוף טהור או טמא, ששואל לצייד ישראל המוכר, ואם אמר לו של עוף פלוני הם ואנו מכירים שאותו עוף טהור הוא, סומך עליו ומותר, ואם אמר של עוף טהור הוא ולא אמר שמו, אין סומך עליו. והרמ"א בשולחן ערוך השיג על המחבר, וכתב שהוא הדין אם הוא נכרי, מותר לסמוך עליו.

וכתב הש"ך (סק"ב) שהמחבר שהחמיר בדבר שדווקא ישראל נאמן בזה, סבר כדעת הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ג הי"ח) שדווקא ישראל נאמן מכח שהוא דבר העשוי להיגלות, ואף שאינו מוחזק בכשרות. אבל על נכרי לעולם אין סומכים עליו ואין לוקחים מידו אלא אם כן מכיר את הביצים. אולם הרמ"א סמך על הסוגיא בחולין (סג:) שמשמע שאף נכרי נאמן בזה, וכן דעת הרמב"ן (חולין סג: ד"ה והא) והטור (יו"ד סי' פו, ראה בית יוסף ד"ה והרמב"ם), שאף בנכרי סומכים על דבריו משום שהוא דבר העשוי להיגלות[טו].

ובתורת חסד (שו"ת ח"ב סי' מ ד"ה ונחזור) הוכיח שדעת הרי"ף (יבמות מ.) כהרמב"ם שנכרי וכל עדים פסולים אינם נאמנים, שלגבי 'אישתמודעינהו' כתב הרי"ף, שאשה או קרוב נאמנים דווקא אם העידו כך קודם המעשה, ולא אם באו להעיד בכוונה בשעת המעשה, וביאר הבית יוסף (אהע"ז רי"ס קנז) בשם הריב"ש (שו"ת סו"ס קנה) שדווקא אם אמרו כך בדרך של מסיח לפי תומו, מבלי שכוונתם להתיר על פי דבריהם, בזה נאמנים, אך במתכוין להעיד אינם נאמנים, לפי שהם עדים פסולים.

בעל דבר

האור שמח (גירושין פי"ב הי"ב ד"ה נסתפקתי) נסתפק האם בעל דבר נאמן באופן זה, כגון אשה שבאה והעידה שנתגרשה בבית דין פלוני, ואין בידה גט, שלכאורה מתורת 'דבר העשוי להיגלות' היה צריך להאמין לדבריה, כפי שמצינו על עדות החודש, שכל אחד נאמן לומר שבית דין קידשו את החודש. אכן כיון שהיא נוגעת בדבר יש מקום לחשוש שמא משקרת יותר מכל אדם אחר, ואין סומכים עליה. ומטעם נוסף צידד להחמיר בזה, משום שאינו דומה הפירסום של בית דין המסדרים גט לאשה, לבית דין שקדשו את החודש שהדבר יתפרסם לבסוף בגלוי לכל העולם, ולא יוכל להשמט ממה ששיקר.

ובפתחי תשובה (אהע"ז סי' קמב סק"ז) הביא מהמנחת עני (ספיר, שו"ת סי' נה) שכתב שיש להאמין לדברי האשה באופן זה שאומרת נתגרשתי בבית דין פלוני, משום מילתא דעבידא לאיגלויי, וכמבואר בקדוש החודש ובבכור בעל מום.

אך הפתחי תשובה השיג עליו משום שבמקום שהיא נוגעת בדבר, אין להאמין לדבריה, ותלוי בדברי האחרונים שיובאו להלן.

יב. אכן זו אריכות דברים האם במיעוט זה שנדרש מהפסוק שדוקא שני עדים נאמנים ולא בירורים אחרים, האם נתמעט גם רוב, או שההלכה שאין רוב מוציא ממון הוא מכח התנגדות חזקת ממון, אין 'פסולי' בעצם ההנהגה והבירור ע"פ רוב בהלכות חמורות כממון וכיו"ב. ולפי מה שנקט הקצוה"ח (סי' רפ סק"ב) מהתרומת הדשן זהו מחמת הענין החמור של הוצאת ממון, שבענייני משפט ממון שישנם שני בעלי דינים אין דנים ע"פ הנהגות כאלה, אלא רק ע"פ ראיות חותכות וידועות, אולם שם העלה הקצוה"ח צד שני שאפשר שמצד חומר הענין של ממון, עדיין יש לומר שהולכין אחר הרוב, אולם מחמת התנגדות 'חזקת ממון' אי אפשר להכריע כהרוב, שחזקה זו אלימה יותר מן הרוב, ונפק"מ לגבי שאר עניינים חמורים כדבר שבערוה, האם הולכין בהם אחר הרוב או לא, וזה תלוי בשני ביאורי הקצוה"ח מדוע במממון אין הולכין אחר הרוב. וראה בבית יעקב (כתובות כב.) שהאריך בזה, ומצדד לומר שזו הלכה פסוקה שאין הולכין בממון אחר הרוב מצד חומר הענין, וכן בדבר שבערוה אין הולכין אחר אנן סהדי והוכחות אלימות, שכל הללו נפסלו מלדון ולחתוך הדין על פיהם מלבד שני עדים.

יג. וראה בזה בשואל ומשיב (מהדו"ת ח"א סי' נח).

יד. הוא כעין חקירת הדברות משה (הובא לעיל סוף אות א) אך הדברות משה דן שמא מועיל מצד שלא נאמרה פרשת עדות, והמי נפתוח נקט שנאמרה פרשת עדות, אלא הנדון מהי דרגת הבירור שיש בחזקה זו.

טו. בתורת חסד (שו"ת ח"ב סי' ב אות ב) ציין לסוגית הגמרא סוף 'במות שהובא שם התוספתא (דמאי פ"ה ה"א) לענין נכרי המעיד על פירות שהן ספק ערלה, ובשולחן ערוך (יו"ד סו"ס רצד) ומשמע שנאמן משום מילתא דעבידא לאיגלויי. אך כתב שיש לדון אם הגירסא שם 'נכרי' או 'כותי' ושמא יש לחלק ביניהם.

האם נוגע בדבר נאמן

התורת גיטין (סי׳ קכ ס״ק יא) ונודע ביהודה (מהדו״ק אהע״ז סי׳ כז וכח ד״ה והנה פעם) כתבו, שגם נוגע נאמן בדבר העשוי להיגלות. אך דנו האם אף כשהאיסור הוא מן התורה, או דווקא כאשר הוא איסור דרבנן.

והוכיח הנודע ביהודה משיטת הרמב״ם (גרושין פי״ג הכ״ט) שעד אחד במיתת הבעל נאמן מן התורה מחמת שהוא דבר העשוי להיגלות, ואף האשה עצמה נאמנת לומר מת בעלה, אף שהיא נוגעת בדבר שהיא רוצה להנשא לשוק.

עוד הוכיח מסוגיית הגמרא ביבמות (עז.) שכאשר דנו חכמים אם עמונית ומואבית מותרות לבוא בקהל, העיד יתרא הישראלי שכך מקובלני מבית דינו של שמואל הרמתי, עמוני ולא עמונית, מואבי ולא מואבית, והקשו בגמרא כיצד האמינו לעדותו והרי אמרה שכבר בא לידו, וביארו התוספות (ד״ה אם) שהוא היה נוגע בדבר לפי שנשא את בתו של ישי שאף עליה היה נדון אם מותרת בקהל לפי שהיתה מזרע רות המואביה, ואי אפשר להאמינו כשהוא נוגע בעדותו. ותירצו בגמרא דשאני הכא, דהא שמואל ובית דינו קיים, וכתב רש״י (ד״ה דהא) ׳ומילתא דעבידא לאיגלויי ולא משקר׳. ומוכח מדבריו שמכח חזקה זו יש נאמנות אף למי שהוא נוגע בדבר[טז].

עוד הוכיח מסוגיית הגמרא ביבמות (מו:) שהאדם שהוחזק כנכרי העיד ׳נתגיירתי בבית דין פלוני׳ ובא להחזיק עצמו כישראל כשר, ולא האמינו לו[יז], ולכאורה מדוע לא יאמינו לו בתורת שהוא דבר העשוי להיגלות, אלא ודאי מוכח שכיון שהוא נוגע בדבר אם דינו כישראל או כנכרי, אינו נאמן. והאחרונים[יח] כתבו לדחות, שיש לומר שכיון שלולא דבריו הוא בחזקת נכרי, אין לנכרי נאמנות אף בדבר העשוי להיגלות, לשיטת הרמב״ם והשולחן ערוך שהובאו לעיל.

הוכחה מכהן המעיד על הבכור

והאחרונים[יט] כתבו להוכיח מסוגיית הגמרא בבכור בעל מום, שאף נוגע נאמן בדבר העומד להיגלות, שהרי הכהן נוגע במה שאומר שאפשר לשחוט את הבכור. וכתבו שיש לומר שכל זה דווקא באיסורים דרבנן, וכפי שכתב הבית יוסף (יו״ד סי׳ שיד ד״ה והרמב״ם) שנידון נאמנות הכהן הוא לענין איסור דרבנן, שהרי מן התורה הבכור מותר אף כשהוטל בו המום בידים, ורק חכמים גזרו שהכהנים לא יהיו נאמנים על כך. ולכן אף נוגע נאמן כיון שהוא איסור מדרבנן.

והאור שמח (גרושין פי״ב הי״ב) כתב לדחות, שעיקר החשד של כהנים אינו אלא מדרבנן בתורת חומרא בעלמא, ולא נחשדו מעיקר הדין, לפי שהאיסור חמור בעיניהם, ולפיכך אין זו כנגיעת ממון, אלא ככל האיסורים שאדם נאמן להעיד שהדבר מותר או אסור.

ובחבלים בנעימים (אות ע סוגיא סי׳ לט אות ג) כתב, שיש לומר שהלשון השני בגמרא (לו:) שסובר שהכהן אינו נאמן לומר שישראל נתנו לו במומו, ולא יועיל מה שהוא דבר העשוי להיגלות, היינו מפני שהכהן נוגע בדבר, ויש לו הנאה מלהתיר את הבכור.

חשוד על הדבר

יש לדון האם נאמנות זו מועילה במי שהוא חשוד לאותו דבר, שקיימא לן שאינו דן ואינו מעידו. ובתורת חסד (שו״ת ח״ב סי׳ מ ד״ה ונבא) כתב להוכיח שנאמן, שהרי אף שהכהן חשוד לאותו דבר דהיינו להטיל את המום בידים, מכל מקום מועילה בו החזקה שמתירא לשקר[כ].

והקשה על כך שהרי במקומות אחרים שמצינו שיש נאמנות בדבר העשוי להיגלות, אין מאמינים למי שהוא חשוד בדבר. וכפי שכתב הרי״ף (יבמות מ.) שכל הנאמנות ב׳אישתמודעינהו׳ על הכרת קרוביו, שנאמנת אפילו אשה או קרוב, היינו דווקא בשאינם חשודים לשקר, אך מי שחשוד לשקר בעדותו אינו נאמן.

אכן בבית יוסף (סי׳ פו ד״ה ועל מ״ש) כתב בשם מהרי״ן חביב שלדעת הרמב״ם (הובא לעיל) שנכרי אינו נאמן אף בדבר העשוי להיגלות, הוא הדין שחשוד על הדבר אינו נאמן, ודינו כמו נכרי.

ובתורת חסד כתב שלכאורה מוכח שהרמב״ם סבר כך לשיטתו, שכל הנאמנות בדבר העשוי להיגלות אינה אלא בעדים כשרים, ולא בעד פסול, כפי שמשמע מלשונו (קדוש החודש פ״ג הי״ד) שעד כשר נאמן עליו, ומשמע שעד פסול אינו נאמן. ולפיכך אף נכרי או חשוד אינם נאמנים.

אולם הקשו על כך, שלפי״ז יקשה כיצד בעדות אשה נאמנת האשה עצמה, אף שהיא נוגעת בדבר.

ג. גדר גילוי מילתא בעלמא

פתיחה

כעין מה שמצינו ב׳דבר העשוי להיגלות׳ שהאמינו לכל אדם, מצינו אף ב׳גילוי מילתא בעלמא׳ שכל אחד נאמן בו, מפני שלא חששו בו שמא משקר. ומצינו נידון רחב במפרשים, האם שתי ההלכות שייכות זו לזו, ושתיהן נובעות מיסוד אחד, או שמא כל אחת נאמרה מכח יסוד בפני עצמו.

מקור הדין בגילוי מילתא בעלמא

הרי״ף ביבמות (לט:-מ.) כתב לגבי הדין של ׳אישתמודעינהו׳ שאפילו קרוב או אשה נאמנים להכיר את האח הראוי ליבם, ואף שנוגע לדבר שבערוה בהיתר היבמה, מכל מקום נאמנים משום שנחשב שלא העידו לענין איסור ערוה או לענין ממון, אלא מילתא בעלמא היא שבאו לגלות לנו, וזהו נחשב ׳גילוי מילתא בעלמא׳ ולאחר מכן בשעת מעשה כשסומכים עליהם, אין חשש בדבר, שהלא כבר נתברר לנו קודם המעשה. והוסיף, שאם יש חשש וחשד שמשקרים בודאי שאי אפשר להאמין לדבריהם. וביארו הראשונים שהרי״ף סבר שאין להאמין להם אלא באופן שהעידו שלא בשעת מעשה, אלא קודם המעשה, וכפי הנראה שהיה כמסיח לפי תומו שאומר דבריו שלא בכוונה להתיר ולאסור על פי דבריו, ולכן אינו בגדר עדות הבאה בשעת מעשה להתיר או לאסור ולחייב, וסומכים על האומדנא שמסתמא אינו משקר.

והרמב״ם (יבום וחליצה פ״ד הל״א) חולק שהם נאמנים אף אם העידו כך בשעת מעשה, על מנת להתיר ולאסור, משום שהוא דבר העשוי להיגלות, והיינו שאין חשש שישקרו בדבר שניתן לבירור על פי אחרים שיכולים להכחישם[כא].

דברי המגיד משנה על דבר העשוי להיגלות

ובמגיד משנה (גירושין פי״ג הכ״ט) כתב שהרמב״ם לשיטתו כתב שם, שלפיכך האמינו חכמים לעד אחד בעדות מיתת הבעל, לפי שהוא דבר העשוי להיגלות ואין חשש שמשקר, והיינו שבאופן זה הוא כעדות של אישתמודעינהו, שמפורש בגמרא שכל אדם נאמן. ובהגהות מיימוניות (שם אות כ) העיר שמשמע מהרי״ף שהוא דווקא באופן של מסיח לפי תומו, אכן כפי שנתבאר בדברי הרמב״ם מוכח שאין צריך שיהיה כמסיח לפי תומו, אלא אף שהעיד בשעת מעשה, נאמן לפי שהוא אומדנא שלא ישקר בדבר העשוי להתפרסם ששיקר.

ובחדושי הרי״ם (שו״ת אהע״ז תק״ע סי׳ טז ד״ה ואגב, נח:) האריך לבאר שיטתם, וכתב שדיני פרשת עדות שנאמרו להצריך שני עדים כשרים, היינו דווקא כשמעיד כדי לקבוע את הדינים העולים מדבריו, הן להתיר או לאסור, הן לחייב הממון, אך אם מספר דברים שלא על מנת לקבוע דינים מסוימים, אלא כדי לברר את המציאות לחוד, אין לזה שם עדות כלל, וככל שיש אומדנא שאינו משקר, מאמינים לדבריו, ולאחר שכבר מבורר הדבר כאשר לא הוצרכנו לדיני עדות, ממילא הוא מבורר גם כאשר נצטרך לדון על פי זה בדינים של דבר שבערוה וממונות.

ולפי״ז יש לומר שכל דבר העשוי להיגלות נחשב שמספר את הדברים שלא על מנת לקבוע את הדינים, אלא כדי לברר את המציאות סתם כך,

טז. יש שכתבו (ספר פני יוסף סי׳ כו) לתלות הנדון בזה, במה שנראה שנחלקו רש״י ונמוקי יוסף (יבמות עז.) בעיקר החשש של נאמנות עד אחד, לולא החזקה שהוא דבר העשוי להיגלות, שרש״י (ד״ה דהא) כתב שהחשש הוא שמא משקר, ונמוקי יוסף (ד״ה וכתבו) חולק עליו שלא נחשדו כשרים ותלמידי חכמים לשקר, אלא חוששים שמא אומר ׳בדמי׳ שאינו מדקדק היטב בדבריו ובזכרונו, אלא מה שנדמה לו באומדן הדעת, אומר שכך היה בודאות. ויסוד הנדון בזה אם עד אחד חשוד לשקר, או שחשוד שאמר בדדמי ואינו מדייק, מצינו כן בסוגיות הגמרא ביבמות (קטו.-קטז:) כמבואר בריטב״א ונמוקי יוסף (שם ד״ה איבעיא) וראה בנתיבות המשפט (סי׳ ל סק״א). והנה אם נפרש שהחשש הוא שמא משקר, נמצא שהחזקה באה לברר שנרתע מלשקר, ואם החשש הוא שמא אומר בדדמי, החזקה באה לברר שהוא מדקדק היטב בדבריו שמא יתפס בטעותו לאחר שיגלה הדבר. ולפי״ז יש לומר שכיון שעיקר החשש המיוחד בנוגע בעדותו הוא שמא ישקר מתוך טובת הנאה שלו, הרי שאם החזקה בודקת ומבררת שאינו משקר, כדברי רש״י, יש לומר שאף נוגע בדבר לא ישקר, אך אם החזקה מסלקת בעיקר את החשש של בדדמי, ומדקדק יותר, אולם אם יש חשש משקר במזיד, יש לומר שאינו נרתע מחמת שעשוי להיגלות, ולא האמינו לנוגע בעדותו.

יז. וכן נפסק בשולחן ערוך (יו״ד סי׳ רסח ס״ט).

יח. שב שמעתתא (ש״ז פ״ו) פתחי תשובה (אהע״ז סי׳ קמב סק״ז) ואור שמח (שם).

יט. נודע ביהודה (שם) יד שאול (יו״ד סי׳ ש״ד) שו״ת הרב״ז (אהע״ז סי׳ כט אות ט-י) אור שמח (גרושין פי״ב הי״ב) חבלים בנעימים (אות ע סוגיא סי׳ לט אות ג).

כ. וכן דקדק בקול אליהו (יו״ד סי׳ ד ד״ה ותו דאשכחן).

כא. הלכה זו מצינו בדברי הראשונים לגבי עדות נשים על סימני גדלות באשה שהביאה שתי שערות, כפי שכתב הרמב״ן (נדה מח: ד״ה תנו). וראה עוד באור זרוע (ח״א סי׳ תרעב) בשם ר״י בר שמואל, ומרדכי (יבמות פי״ב רמז נח בשם ראבי״ה, שם רמז נט בשם תשובת הר״ם) תוס׳ רי״ד (יבמות

ומאמינים לדבריו, וממילא קובעים אחר כך את הדין לפי מה שנתברר מדבריו. וכל שכן בגילוי מילתא בעלמא שהוא מתכוין לברר שזה אחיו או זו היבמה, על מנת להכיר את האנשים[אוצר החכמה] ולא על מנת לקבוע הדינים, מתברר שכך המציאות, וממילא נוהגים כך אף לגבי הדינים העולים מזה.

דעת התשב"ץ שהן שתי הלכות

התשב"ץ (שו"ת ח"א סי' פג) כתב שיש מקום לחלק בין ב' ההלכות, שבגילוי מילתא בעלמא, הוא דבר שקרוב להיות נודע לנו על פי אומד הדעת המוכיח כמו שמעיד זה, אלא שעדיין הוא קצת מכוסה ונעלם מאתנו, ואחרי שגילה לנו העד וסילק את הספק לגמרי, הוחזק הדבר בדעתנו כאילו נודע לנו על פי ראייתנו, מפני שכבר היתה דעתנו נוטה לזה מקודם. וכגון בהכרת היבם והיבמה, שכשבאים לפנינו איש ואשה לחלוץ בודאי דעתנו סומכת שיבם ויבמה הם, והרי זה כאילו נודע לנו באומד הדעת, אלא שנעלם מאיתנו במקצת, שאינה ודאות אחרי שגילה לנו העד שהם יבם ויבמה הוחזק הדבר בדעתנו[18/06/2018 אהח] כאילו נודע לנו על פי ראייתנו, ולכן די בגילוי מועט כזה אפילו על פי קרוב או אשה. לפי שנחשב שלאחר שנתקבלה העדות ממנו, חוזרת הידיעה להתייחס לאומדנא הראשונה, וכאילו ידענו זאת מראייתנו, ולא על פי העד.

ומה שאין כן ב'מילתא דעבידא לאיגלויי' הוא דבר שאין לנו בו שום ידיעה לא על ידי עדות ולא על ידי אומד העדת מבלעדי עדותו של זה, אלא שאינו בדרגת שאר העדויות שיוכל העד לעמוד בדבריו, שכיון שהדבר עומד להיגלות, הרי יתברר בירור אמיתי ששיקר העד.

ולפי"ז כתב שאם בדבר העשוי להיגלות נאמן עד אחד, כל שכן שנאמן בגילוי מילתא בעלמא, אך אפשר לומר שיהיה נאמן בגילוי מילתא בעלמא ולא יהיה נאמן בדבר העשוי להיגלות, שבגילוי מילתא כבר נגמרה ידיעת הדבר עכשיו אחר גילוי העד, ואין אנו סומכים על בירור נוסף העתיד לבוא, מה שאין כן בדבר העשוי להיגלות שאנו סומכים על דבר העתיד לבוא, שיש מי שיכול להכחישו אם שיקר בדבריו, ומשום כך הוא נרתע מלשקר, ואפשר שהעד סומך על כך שאין מי שיבוא להכחישו, ולפיכך כח הבירור בזה אינו כל כך אלים כמו בגילוי מילתא.

הוכחת השואל ומשיב מדברי הרא"ה

השואל ומשיב (שו"ת מהדו"ת ח"א סי' נח) הביא את דברי הרא"ה בבדק הבית (שער ד בית ד, ד"ה ולענין טז.) שכתב לענין קפילא הבודק אם מורגש טעם הדבר האסור בתערובת, כפי שמצינו בגמרא (חולין צז.) שסומכים אף על קפילא נכרי, וביאר הרא"ה שאין לחשוש שמא משקר, לפי שהוא דבר העשוי להיגלות, שהרי יכולים לטעום את התערובת ולהרגיש בטעם הדבר, והדבר יכול להתברר ששיקר, והוסיף וז"ל 'וכל כי האי גוונא לא מחזקינן ליה בעדות כלל אלא בגילוי מילתא בעלמא', ולכאורה צריך ביאור מדוע נחשב גילוי מילתא בעלמא, הרי אין זה כגילוי מילתא אלא רק כמילתא דעבידא לאיגלויי, ומבואר להדיא מדבריו שהרכיב את הסברא של דבר העשוי להיגלות, עם הגדר של גילוי מילתא בעלמא, כדברי המגיד משנה דלעיל[כג].

מערכה יא

קידוש החודש

א. מקור ההלכה / **ב.** גדר חלות קידוש החודש והמועדות / **ג.** קידוש בנראה בזמנו ובנראה שלא בזמנו / **ד.** גדר קידשוהו שמים / **ה.** מחלוקת הרמב"ם והרמב"ן בקידוש בזמן הזה **ו.** קידוש החודש שלא על פי עדי ראייה / **ז.** אופן הקידוש על ידי בית דין / **ח.** אין מקדשין את החודש אלא בארץ ישראל / **ט.** קידוש למפרע

פתיחה

חודשי השנה למנין בני ישראל נקבעים על פי חידוש הלבנה, שנאמר (שמות יב ב) 'החדש הזה לכם ראש חדשים', ודרשו חז"ל (מכילתא דרשב"י שם)[א] 'הראה לו הקב"ה למשה במראה הנבואה דמות לבנה ואמר לו כזה ראה וקדש'. ופירש רש"י (שמות שם) 'הראהו לבנה בחידושה ואמר לו כשהירח מתחדש יהיה לך ראש חודש'[ב]. למדנו מכאן, שאנו מונים את החדשים למולד הלבנה[ג], ובשעת ראיית מולד הלבנה מתחדש החודש ונמשך עד שמתחדש מולד חודש של לבנה[ד].

אולם אין ראיית הלבנה לחוד קובעת את החודש אלא עד שיקדשו בית דין ויקבעו את ראש החודש על פי הראייה, וכן כתב הרמב"ם (קידוש החודש פ"א ה"א) 'אין ראיית הירח מסורה לכל אדם כמו שבת בראשית שכל אחד מונה ששה ושובת בשביעי, אלא לבית דין הדבר מסור עד שיקדשוהו בית דין ויקבעו אותו היום ראש חודש הוא שיהיה ראש חודש, שנאמר 'החדש הזה לכם' עדות זו תהיה מסורה לכם'. עכ"ל.

היקף הלבנה ממולד למולד נמשך כ"ט יום וחצי ותשצ"ג חלקים [מתוך תתר"ף לשעה][ה], ומכיון שכך היה אפשר לקדש ולקבוע ראש חודש מאמצע יום כ"ט. אלא שדרשו חז"ל מן הפסוק (במדבר יא כ) 'עד חדש ימים', 'ימים אתה מונה לחדשים, ואי אתה מונה שעות', ואין מתחילים למנות חדשים אלא מתחילת הלילה.

וכתב הרמב"ם (קידוש החודש פ"א ה"ג) 'אם יראה הירח ליל שלושים יהיה יום שלושים ראש החדש, ואם לא יראה יהיה ראש החדש יום אחד ושלושים ויהיה יום שלושים מחדש שעבר וכו', עוד כתב (שם ה"ד) 'חדש שיהיה תשעה ועשרים יום ויראה הירח בליל שלושים נקרא חדש חסר, ואם לא יראה הירח ויהיה החדש שעבר שלושים יום נקרא חדש מעובר ונקרא חדש מלא'.

מצות קידוש החודש, הלכותיה פרטיה ודקדוקיה, וכל המסתעף מזה, יבוארו בדברים דלהלן.

א. מקור ההלכה

מצוה מן התורה לקדש חדשים, ומצוה זו מוטלת על בית דין שהם יקבעו ויקדשו את החודש כמבואר בגמרא (כב. סנהדרין י: כד.) וברמב"ם (קידוש החודש פ"א ה"א-ה), ומקור המצוה הוא מדכתיב (שמות יב ב) 'החדש הזה לכם ראש חדשים', כלומר, כשתראו חדושה של לבנה תקבעו לכם ראש חדש'.

לט: כתובות כב.) ורא"ש (ב"ב פ"י סי' יז).

כב. והרא"ה (שם) הוסיף שאף שזה כמסיח לפי תומו, לא שמענו שיסמכו על מסיח לפי תומו בנכרי אלא רק בעדות אשה, ולא בשאר איסורים, ובעל כרחך שהוא משום דבר העשוי להיגלות.

א. והובא ברמב"ם (קידוש החודש פ"א ה"א, פירוש המשניות פ"ב מ"ז), ובנוסח דומה איתא גם במדרש תנחומא (שמיני יא).

ב. עוד הוסיף רש"י [על פי הגמרא במנחות (כט.)] 'נתקשה משה על מולד הלבנה באיזו שיעור תראה ותהיה ראויה לקדש, והראה לו באצבע את הלבנה ברקיע, ואמר לו כזה ראה וקדש'. ובחידושי הגרי"ז (על התורה שמות שם) תמה מה הוקשה למשה בראיית הלבנה, וכי יש שיעורין בדבר, הרי כל שרואים אותה יכולין לקדש החודש [וכבר נתקשה בזה הרא"ם שם]). ועוד צריך ביאור, וכי משה לא ראה לבנה שצריך היה להראות לו. וביאר הגרי"ז, 'הנראה שאמנם מתי שרואין הלבנה יכולין לקדש, ואם עדיין לא רואין אותה לא יכולים לקדש, אבל אין זה רק מפני שלא רואין ועכשיו רואין, אלא שנאמר דין שיעור בדבר, שכשתראה בשיעור זה יכולין לקדש החודש, אמנם אין נפקא מינה בזה, כיון שכשרואין אותה הרי שיש כבר שיעור, וזהו השיעור בכדי שיראוה, ולו יצוייר שיעשו זכוכית מגדלת ויראוה קודם באמת לא היו יכולין לקדש שעדיין אין השיעור. אך הנפקא מינה בזה יהא בזמן שמקדשין את החודש על פי חשבון, שכיון שהלבנה מתכסה מאתנו ו' שעות אחר המולד, כמבואר בגמרא בראש השנה (כ:) אם כן על פי חשבון אפשר לקדשה מיד בשעת המולד, אבל לאחר שנאמר דין שיעור בלבנה באיזו שיעור תראה, הרי כל זמן שלא יהא שיעור זה שאפשר לראותה אי אפשר לקדש, ודבר זה מפורש בפירוש המשניות לרמב"ם (פ"ב מ"ו) שכתב דגם כשמקדשין את החודש על ידי חשבון אין מקדשין אותו עד אחר שש שעות מהמולד משום דקיי"ל כזה ראה וקדש, והחשבון והראיה כהדדי נינהו. וראה מה שכתב בענין זה המהר"ל (גור אריה פרשת בא שם).

ג. וכתב היראים (סי' רנט) 'מנין שהחודש הזה, בחודש לבנה מיירי ולא בחודש חמה, מדקתני כזה יהיו רואים ומקדשים, ואיזהו פעמים נראה ופעמים אינו נראה, הוי אומר זה לבנה. ועוד, מדכתיב חודש, משמע דבר המתחדש, ואיזו זו לבנה'.

ד. וזה לשון האבודרהם (סדר העיבור המולדות והשנים ד"ה ולפי) 'וקראו לחלק אחד מי"ב חלקים בשנת חמה חדש, מפני שהלבנה מתחדשת בכל חדש מהם, וראש חדושה נקרא מולד הלבנה, וראוי היה להקרא חדוש הלבנה, אלא שחז"ל קראו לו מולד, מפני שבכל חדש הלבנה נסתרת בכמו שני ימים או פחות מעט קודם שתדבק בשמש, ואחר כך מתחלת להתילד ולקנות אור, ואין באורה כח להראות לבני העולם, והיא כענין הילוד שאין בו כח לנהוג מנהג בני אדם וללכת ולנוע כשאר בעלי חיים, וגדר המולד לדברי חז"ל הוא הרגע שהחמה והלבנה נדבקים בו יחד בחלק אחד מחלקי הרקיע במהלכם האמצעי, והוא הנוהג על דרך אחד לעולם, והוא ראש לחדש הבא וסוף לחדש שעבר'.

ה. כמבואר בגמרא (כה.) וברמב"ם (קידוש החודש פ"ח ה"א).

ו. לשון החינוך (מצוה ד). והוסיף שם 'תקבעו לכם ראש חדש וכו' אפילו לא תראוה מכיון

ודרשו חז"ל (כב.) שמצוה זו מוטלת על בית דין מדכתיב 'החודש הזה לכם' עדות זו תהא מסורה לכם' דהיינו לבית דין[ז].

קידוש החודש לענין קביעות המועדים

מצוה זו נוגעת גם לקביעת מועדי ישראל, שזמנם תלוי בקביעות החודש. ונאמר בפסוק (ויקרא כג מד) 'וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל', ודרשו חז"ל (כד.) 'מכאן שראש בית דין אומר מקודש', והיינו שעל ידי קידוש בית דין מתחיל החודש, ובט"ו בו חלים מועדי ה' כמו סוכות ופסח. וראה להלן שיש לדון אם חל קידוש מיוחד לענין המועדים, או שהקידוש הוא רק על החודש וממילא נקבעים המועדים לפי זמנם בחודש.

שיטות הראשונים במנין המצוות של קידוש החודש ועיבור השנה

הראשונים מוני המצוות נחלקו במנין המצוות של קידוש החודש. הבה"ג (הקדמה, מצות עשה עד עה) מונה ב' מצוות: א. קידוש החדשים. ב. חישוב התקופות. וכתב הרמב"ם (ספר המצוות בשורש הראשון) שמה שכתב הבה"ג מצות חישוב תקופות ומזלות, כוונתו לדברי הגמרא בשבת (עה.) 'מצוה על האדם לחשב תקופות ומזלות, שנאמר 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים' (דברים ד ו), איזו חכמה ובינה שהיא לעיני העמים, הוי אומר זה חישוב תקופות ומזלות', ע"כ. אך הרמב"ם חולק עליו, וסובר שהוא מצוה מדרבנן בלבד.

ורמב"ן (שם בסוף שורש הראשון) כתב שאין כוונת הבה"ג על המצוה הנלמדת מן הפסוק 'כי היא חכמתכם ובינתכם' שהרי היא מצוה רק על דרך הזירוז בלבד ליודעים בה שיודיעו העתידות לשאר האומות ואין זו מצוה, ועוד, שאם כן היה הבה"ג צריך לומר חישוב תקופות ומזלות, ולא חישוב תקופות בלבד.

לכן מפרש הרמב"ן שכוונת הבה"ג, למצות עיבור השנים, וזו מצוה נפרדת ממצות קידוש החודש. וביאר הרמב"ן שהמצוה לעבר את השנה נאמר בפסוק (דברים טז א) 'שמור את חודש האביב' שמכאן לומדים לעבר את השנה כדי שיהא האביב בזמנו.

אולם הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה קנג) חולק על כך, ומנה במצוה אחת את קידוש החודש ועיבור השנה, וכתב שהכל נכלל בפסוק 'החודש הזה לכם'.

ובספר החינוך (מצוה ד) ביאר בזה וז"ל 'וכן תכלול מצוה זו מצות עיבור השנה, לפי שיסוד מצות קידוש החדש כדי שיעשו ישראל מועדי ה' במועדם, וכמו כן מצות עיבור השנה מזה היסוד היא'.

דברי הסמ"ג במנין המצוות

והסמ"ג (עשין מז) כתב וז"ל 'ציוה הקב"ה לחשב את התקופות והמזלות ומולדות הלבנה, כדדרשינן במסכת שבת בפרק כלל גדול (עה.) מזה המקרא (דברים ד ו) 'ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתם ובינתכם לעיני העמים', איזוהי חכמה ובינה שהוא לעיני העמים זו היא חישוב תקופות ומזלות וכו' ועוד כי על ידי חישוב התקופות ומולדות יודע מתי יצטרך לעבר החדש ולעבר השנה' עכ"ל. ומבואר שנחלק על הרמב"ן שכתב שהפסוק 'כי היא חכמתכם וגו', נאמר רק על דרך הזירוז, אלא סבר הסמ"ג שנאמרה בזה מצוה מיוחדת לחשב מולדות ותקופות כדי לדעת מתי חדשים ושנים. ולפי דבריו גם כוונת דברי הבה"ג במצות חישוב התקופות היא למצוה זו.

וכן מבואר בדברי היראים (סי' רנט, רס) שכתב 'ציוה הקב"ה את ישראל שיחשבו תקופת חמה ומולדות הלבנה דכתיב בפרשת ואתחנן' ושמרתם ועשיתם כי היא חכמתכם ובינתכם לעיני העמים'.

וכתב בספר שקל הקודש (בהקדמה) שלפי זה נמצא שיש מצות עשה מדאורייתא ללמוד ולעסוק בעניני קידוש החודש בדברים הנוגעים לחשבון המולדות[ח].

דברי הרמב"ם שגם החישוב הוא בכלל המצוה

והרמב"ם (קידוש החודש פ"א ה"ז) כתב 'מצות עשה מן התורה על בית דין שיחשבו וידעו אם יראה הירח או לא יראה, ושידרשו את העדים עד שיקדשו את החדש, וישלחו ויודיעו את שאר העם באיזה יום הוא ראש חדש כדי שידעו באיזה יום הן המועדות, שנאמר (ויקרא כג ב) 'אשר תקראו אותם מקראי קודש' ונאמר (שמות ג ג) 'ושמרת את החוקה הזאת למועדה' עכ"ל. ומבואר מדבריו שמצות קידוש החודש כוללת גם לחשב ולדעת אם אפשר שיראה הירח[ט].

מקור לדברי הרמב"ם

ויש שהביאו (שקל הקודש פ"א ה"ז בביאור ההלכה) מקור לזה מדברי הגמרא בסנהדרין (י:) שעל מה ששנינו במשנה 'עיבור החודש בשלושה' אמר רב אשי 'מאי עיבור חישוב דעיבור וכו'. ומבואר שהחישוב צריך בית דין של שלושה, וכמו שפסק הרמב"ם (קידוש החודש פ"ב ה"ח) שאין מחשבין אלא בשלושה. ומשמע מכך שיש מצוה בחישוב, שאם לא כן למה צריך לזה בית דין של שלושה'.

אמנם לפי פירושו של רש"י שם (ד"ה חישוב) שחישוב דעיבור היינו הדין המבואר בגמרא בערכין (ט.) שאין פוחתין מד' חדשים המעוברים בשנה, ואם יש צורך לבית דין לעבר את החודש משום ירקא ומתייא, צריך להשלים ולא לפחות, ועל זה צריך חישוב. אם כן לפי זה אין מקור מדברי הגמרא לפסקו של הרמב"ם שיש מצוה לחשב את ראיית הלבנה. וצריך לומר שהרמב"ם חולק על רש"י בפירוש דברי הגמרא 'חישוב דעיבור', ולדבריו הכוונה לחישוב ראיית הלבנה.

ואכן מצינו פירוש זה בדברי המאירי (סנהדרין י: ד"ה ומתוך) שכתב וז"ל 'וחישוב זה אינו אלא בשלושה, ואמנם על שיטה תכוניית יתבאר בחישוב זה שהבית דין היו מחשבין בחשבון התכונה אם אפשר שיראה הירח בזמנו' וכו', עכ"ל.

דברי הרמב"ם שאף השליחות היא בכלל המצוה

עוד מבואר מדברי הרמב"ם (שם) שכתב 'מצות עשה וכו' וישלחו ויודיעו את שאר העם באיזה יום הוא ראש חדש' שגם השליחות להודיע היא בכלל מצות קידוש החודש. ודבר זה נלמד מדכתיב 'אשר תקראו אותם' דהיינו לקרוא ולהודיע לכל העם.

מקור לדברי הרמב"ם

וכתבו אחרונים (שקל הקודש שם) מקור לזה ממה ששנינו בגמרא (כא:) 'אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם במועדם, יכול כשם שמחללין עד שיתקדשו כך מחללין עד שיתקיימו [כלומר, על יציאת השלוחים], תלמוד לומר אשר תקראו אותם, על קריאתם אתה מחלל, ואי אתה מחלל על קיומם', ע"כ. ומכך שהיה צד שמחללים שבת על יציאת השלוחים מבואר שזה חלק מהמצוה עצמה, שהרי אם זה לא חלק מהמצוה פשיטא שאין לחלל על זה שבת.

ב. גדר חלות קידוש החודש והמועדות

האם הקידוש חל על הראש חודש או על כל החודש

בגדר חלות קידוש החודש חקרו אחרונים (זכר יצחק סי' יא, משנת יעבץ יו"ד סי' כה) האם הקידוש חל על ראש החודש, והיינו שמקדשים את יום ל' או ל"א להיות ראש חודש ועל ידי זה מתחיל החודש, או שהקידוש הוא על כל החודש, וקדושת ראש חודש חל ממילא.

ויש שהביאו ראיה מנוסח התפילה של מוסף ראש חודש, שאומרים 'מקדש ישראל וראשי חדשים', ומשמע שהקידוש הוא על ראש החודש, וכן מבואר בגמרא בברכות (מט.) דאיתא שם 'מקדש ישראל וראשי חדשים, ישראל דקדשינהו לראשי חדשים'.

שהיא ראויה להראות על פי החשבון המקובל'. וראה להלן (אות ו) ביאור דין קידוש על פי חשבון.

ז. וכן כתב הרמב"ם (שם פ"א ה"ה). והנה בגמרא בראש השנה (כד.) מצינו מקור נוסף שקידוש החודש מסור לבית דין, דאיתא שם במשנה 'ראש בית דין אומר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש', ובגמרא 'מנהני מילי, אמר רבי חייא בר גמדא אמר רבי יוסי בן שאול אמר רבי אמר קרא 'וידבר משה את מועדי ה', מכאן שראש בית דין אומר מקודש', ע"כ. הרי לנו מקור נוסף שקידוש החודש נעשה על ידי בית דין. וכן כתב היראים (סי' רנט) וז"ל 'ומצוה זו נמסרה לבית דין כדתנן בראש השנה (כד.) כיצד, ראש בית דין אומר מקודש. ואמרינן בגמרא מנא הני מילי דבבית דין תליא מילתא, א"ר חייא בר גמדא א"ר יוסי בן שאול אמר רבי אמר קרא וידבר משה את מועדי ה' מכאן שראש בית דין אומר מקודש', עכ"ל. והנה פסוק זה הובא גם ברמב"ם (שם ה"ה) שכתב וז"ל 'מצות עשה מן התורה על בית דין שיחשבו וידעו וכו' ושידרשו את העדים עד שיקדשו את החדש וכו' שנאמר (ויקרא כג ב) 'אשר תקראו אותם מקראי קדש' ונאמר (שמות יג י) 'ושמרת את החקה הזאת למועדה', עכ"ל. ומבואר בדבריו שבפסוק זה נאמרה המצוה על בית דין לחשב ולקדש את החודש.

ח. וכן כתב הריטב"א בשבת (עה. ד"ה איזו) וז"ל 'איזו היא חכמה ובינה שהיא כנגד העמים זה חישוב תקופות ומזלות. וכיון שכן למדנו כי מצוה להתעסק בה'.

ט. וכן מבואר בדברי הרמב"ם בהקדמה להלכות קידוש החודש שכתב וז"ל 'מצות עשה אחת, והיא לחשב ולידע ולקבוע באיזה יום הוא תחילת כל חדש וחדש מחדשי השנה'.

י. וכתב בספר שקל הקודש (שם) שלפי זה גם בזמנינו שמקדשין את החודש על פי חשבון, מקיימים בזה מצות קידוש החודש לפי שיטת הרמב"ם (ספר המצוות מצות עשה קנג) שבזמנינו מתקדש החודש על ידי בני ארץ ישראל, אמנם לשיטת הרמב"ן (השגות שם) שהלל תקן וקידש בשעתו את כל החדשים, נמצא שבזמן הזה לא מקיימים מצוה כלל, ולפי זה ביאר מה שכתב באבודרהם (ברכת המצוות ומשפטיהן ד"ה תשובה) שמברכים על מצות קידוש החודש, אך בזמן הזה לא מברכים כי אין זה אלא חשבון בעלמא. והקשה על כך ה"ר גרשון ב"ר שלמה (שם) שאם כן למה מברכים על מצות ספירת העומר הרי גם זה חשבון בעלמא. ויש לבאר דברי האבודרהם לפי שיטת הרמב"ן שהלל כבר קידש את כל החדשים, ואם כן קידוש החודש בזמנינו אינו

ובמשנת יעבץ (שם) כתב שיש ב׳ דינים בקידוש החודש: א. דין לקבוע את החודש, ב. דין לקדש את ראש החודש לגבי קרבן ומוסף ושיר של ראש חודש.

והביא ראיה לזה מדברי הירושלמי בראש השנה (פ״ב ה״ה) שאמרו שם ׳תני רבי שמעון בן יוחי אומר ׳וקדשתם את שנת החמשים שנה׳, שנים מקדשין ואין מקדשין חדשים, והא תנינן ראש בית דין אומר מקודש, מהו מקודש, מקוים׳, ע״כ. וביאר המשנת יעבץ שלרבי שמעון בן יוחי שאין מקדשים חדשים, אם כן אמירת ראש בית דין מקודש הוא רק בגדר גמר דין וקיום שנקבע היום לתחילת החודש הבא, אך אין זה קידוש היום, משום ששנים אתה מקדש ולא חדשים, וחלות קדושת ראש חודש חלה ממילא לגבי קרבן ומוסף ושיר של ראש חודש. ולפי זה, להלכה שמקדשים את החודש שנראה בזמנו, נמצא שבקידוש החודש כלולים ב׳ דינים, חלות קדושת יום ראש חודש, וקביעת החודש וקיומו.

ובזכר יצחק (שם) כתב שעיקר הקידוש מתייחס לימי החודש ולא לקדושת ראש החודש.

גדר קביעות החודש וגדר קידוש החודש על ידי אמירת מקודש

והנה בעיקר מצות קידוש החודש, נתבאר במנחת חינוך (מצוה ד אות א) ובחידושי ר׳ שמואל (סי׳ י) שנכלל בזה גם לפסוק ולקבוע את החודש, וגם לקדש את החודש על ידי אמירת מקודש החודש. והוכיחו כן משיטת רבי אלעזר (כד.) שאין מקדשין את החודש בין שנראה בזמנו ובין שנראה שלא בזמנו, שהרי לא מסתבר שלשיטתו לא היה כלל הלכה לקבל עדים ולקדש חדשים, ובהכרח שגם לשיטתו צריכים בית דין לפסוק ולקבוע את החודש, רק שאינם צריכים לקדשו באמירת מקודש מקודש. וכן משמע מדברי הגמרא בראש השנה (כ.) שמבואר שם שיש מצוה לקדש על פי הראייה גם ביום שלושים ואחד, והרי יש שיטות תנאים שביום שלושים ואחד אין מקדשין את החודש (כ. סנהדרין י:), ולמה הגמרא לא פירשה שהדברים נאמרו רק לפי שיטת התנא שביום שלושים ואחד גם מקדשין. אלא מוכח שיש ב׳ חלקים בקידוש החודש, א. לפסוק ולקבוע את החודש על פי הראייה. ב. לעשות מעשה קידוש באמירת מקודש מקודש. ולא נחלקו התנאים שם אלא לגבי מעשה הקידוש, אך לכולי עלמא צריכים בית דין לפסוק ולקבוע את החודש בין ביום ל׳ בין ביום ל״א.

וכן הוכיח המנחת חינוך (מצוה ד אות א) מדברי הרמב״ן (השגות לספר המצוות מצות עשה קנג), שבדבריו שם מבואר שהחלק השני לעשות מעשה קידוש אינו מעכב. אולם החלק הראשון שמוטל על בית דין לפסוק ולקבוע את החודש אם מלא או חסר, מעכב [ועיקר ענין זה יבואר להלן (אות ג) בהרחבה].

אמנם צריך ביאור מהו גדר מעשה הקידוש ואמירת מקודש, הרי לאחר שבית דין קובעים את החודש מה צריך עוד קידוש, ומה משמעותו של קידוש זה.

ולכן יש שביארו (משנת יעבץ יו״ד סי׳ כה, אשר לשלמה סי׳ כח) שהקידוש הוא על קדושת הראש חודש עצמו לגבי קרבן ומוסף, והיינו, שהקביעות היא על מנין החודש עצמו, ואילו הקידוש הוא על קדושת ראש החודש שנקרא מועד כמבואר בתוס׳ בראש השנה (כא: ד״ה על).

ויש שביארו באופן נוסף את גדר הקידוש, ויבואר להלן.

והנה הובא לעיל שמצות קידוש החודש נוגעת לקביעת מועדי ישראל, וענין זה נכלל במה שנאמר (ויקרא כג א-ב) ׳וידבר משה את מועדי ה׳ אל בני ישראל וגו׳ אשר תקראו אותם מקראי קודש׳ כמבואר בגמרא (כד.) שפסוקים אלו עוסקים בקידוש החודש הנוגע לקביעת מועדי ישראל, וכמה הלכות בענין קידוש החודש נלמדים מפסוקים אלו.

מחלוקת הראשונים האם כשלא יקדשו את החודש יחולו המועדים או לא

ומצינו בראשונים ב׳ שיטות: א. שכל עיקר חלות המועדים תלוי בקידוש החודש, ואם לא יקדשו את החודש לא יחולו המועדים כלל, ב. שגם בלא שיקדשו את החודש יחולו המועדים בהכרח, וכל הנפקא מינה בקידוש החודש לגבי המועדים הוא רק באיזה תאריך יחול המועד, שאם יקדשו את החודש ביום ל׳ ממילא יחול המועד בט״ו ליום זה, ואם לא יקדשו ביום ל׳ ויהיה החודש מעובר יחול המועד בט״ו ליום עיבורו.

שיטת הראב״ד (תורת כהנים אמור פי״ב) שאפילו אם לא קידשו בית דין את החודש, יחול המועד בט״ו ליום עיבורו, כיון שאף בזמן שאין קידוש החודש יש מועדות.

שיטת הריטב״א שאין המועדים חלים בלא קידוש החודש

ושיטת הריטב״א (חולין קא: ד״ה אלא) שאם בית דין לא יקדשו את החודש לא יחולו המועדים כלל. ועל פי זה ביאר הריטב״א את מה שאמרו בגמרא שם שבשעת השמד לא עשו יום כיפור בי׳ בתשרי ועשו אותו בשבת שלאחריו. וקשה איך אפשר לבטל יום כיפור מכח גזירה, הרי קיי״ל שבשעת השמד יהרג ואל יעבור. ותירץ הריטב״א שאפשר שגזרו אומות העולם לבית דין שלא לקדש את החודש וממילא אין כאן יום כיפור.

ביאור שיטת הריטב״א

ובביאור שיטת הריטב״א נאמרו ב׳ דרכים באחרונים (כלי חמדה פרשת בא, חידושי ר׳ שמואל סנהדרין סי׳ י)[א], א. שעיקר קביעות החודש לא חל כל זמן שלא קידשו בית דין את החודש, ועדיין נמשך החודש שעבר, וממילא לא יחול המועד שזמנו רק בחודש הבא. ב. שאמנם קביעות החודש חלה גם בלא קידוש, מכל מקום צריך קידוש מיוחד לגבי המועדים, וכל זמן שלא יקדשו בית דין את החודש לענין המועדים לא יחולו המועדים.

ועל הדרך הראשונה הקשו אחרונים (שם) שהרי קיי״ל כשיטת רבי אלעזר ברבי צדוק שאמר שאם לא קידשו בית דין את החודש עד יום ל״א, חל הקידוש ביום ל״א אף בלא קידוש בית דין כיון שכבר קידשוהו שמים, כמבואר בגמרא (כד. סנהדרין י:). וכן שיטת הריטב״א גופיה בראש השנה (שם), ואם כן איך כתב הריטב״א שעל ידי שהבית דין לא יקדשו את החודש לא יקבע החודש ולא יחול המועד[ב].

אכן לפי הדרך השניה מבוארים דבריו, שהחודש עצמו נקבע ומתקדש על ידי קידוש שמים, אך אין בזה קידוש לגבי המועדים, כי רק בית דין הם המקדשים את המועדים.

ולפי זה מתבאר בדרך נוספת מה שכתבו האחרונים דלעיל שיש גם דין קביעות החודש וגם דין קידוש החודש באמירת מקודש החודש, והיינו, שמלבד קביעות סדרי החדשים צריך גם קידוש בחודש לגבי קדושת המועדות.

דברי רבינו חננאל שיש מעשה קידוש מיוחד על המועדים

ויסוד הדבר שיש מעשה קידוש מיוחד לגבי קדושת המועדים מלבד קביעת החודש עצמו, מבואר להדיא בדברי הרשב״א (ב״ב קכא. ד״ה מועדי) בשם רבינו חננאל, שבגמרא שם איתא ׳מועדי ה׳ צריכים קידוש בית דין ואין שבת בראשית צריכה קידוש בית דין׳, וכתב הרשב״א וז״ל ׳מועדי ה׳ צריכים קידוש בית דין כי משה רבינו קידשם שנאמר וידבר משה את מועדי ה׳ אל בני ישראל, דיבור זה קידוש המועדות הוא מפי משה, שמעינן מינה שהמועדים צריכים קידוש בית דין לקובעם ולומר המועד ביום זה המקודש׳, עכ״ל, הרי מפורש שיש מעשה קידוש על המועד עצמו, וצריך לומר שהמועד ביום זה מקודש.

וכן מבואר בחידושי רבינו חננאל בראשית השנה (כה.) שכתב וז״ל ׳למה כתיב אשר תקראו אותם ג׳ פעמים, אלא ללמד שאין מועדים עד שתקראו יום פלוני מועד וכו׳, עכ״ל.

אולם בחידושי ר׳ שמואל (סנהדרין סי׳ י) כתב שבדברי הרשב״ם (שם ד״ה מועדי ה׳) משמע שאין מעשה קידוש מיוחד לגבי המועדים, אלא הקידוש מתייחס רק לקביעת ראש החודש ולמנין החודש בלבד, ורק שממילא יש בזה נפקא מינה גם לגבי קביעת המועד שחל בחודש זה[ג].

אך בספר בית אהרן (מועד סי׳ א) כתב שגם הרשב״ם מודה שיש חלות קידוש על המועדים, שהרי כך משמע מלשון הגמרא ׳מועדי ה׳ צריכים קידוש בית דין׳, אלא שהרשב״ם סובר שלא צריך דיבור מיוחד על יום המועד, אלא על ידי קביעת ראש חודש שבהם תלוי תיקון המועדות חל דין קידוש על המועדות[ד].

מעשה קידוש כלל אלא רק חשבון בעלמא לדעת מתי ראש חודש.

יא. וכן דן בזה הגר״י הוטנר (הו״ד בספר הזכרון לזכרו עמ׳ קסה).

יב. וראה להלן (אות ד) כמה תירוצים על קושיא זו.

יג. וז״ל הרשב״ם ׳שהיו מקדשין את החדש על פי הראייה, ומתוך כך מתקדש מועד בזמנו, שלפי עיבור השנה ועיבור החדשים המועדים מתעכבין, אבל המועדים עצמן לא היו מקדשין, כי אם החדשים׳. אולם בספר החינוך (מצוה ד) כתב וז״ל ׳לקדש חדשים ולעבר שנים בבית דין גדול בחכמה סמוך בארץ, ולקבוע מועדי השנה על פי אותו קידוש׳, עכ״ל, משמע שמלבד קידוש החודש צריך מעשה בפני עצמו לקבוע את המועדים.

יד. ולפי זה יש לומר שהרשב״ם ורבינו חננאל נחלקו אם צריך מעשה קידוש על המועדות או רק חלות קידוש, שלשיטת רבינו חננאל צריך מעשה קידוש ולכן צריך דיבור מיוחד על יום המועד, ולשיטת הרשב״ם לא צריך מעשה קידוש אלא על החודש, אך חלות הקידוש חל במיוחד על המועדים.

ויש שהוסיפו לבאר[טי], ששתי פרשיות נשנו בתורה בענין קידוש החודש: א. בפרשת בא נאמר (שמות יב ב) 'החודש הזה לכם ראש חדשים' ובזה נתחדש דין קידוש החודש לגבי קביעת סדר החדשים, כמו שדרשו חז"ל (כב.) 'עדות זו תהא מסורה לכם'. ב. בפרשת אמור כתיב (ויקרא כג ב) 'מועדי ה' אשר תקראו אותם מקראי קודש' וגו', ודרשו חז"ל שנאמר בזה דין קידוש החודש, כמבואר בגמרא (כד.) שמפסוק זה לומדים שקידוש החודש חל על ידי אמירת ראש בית דין. ומבואר שב' פרשיות נשנו בענין קידוש החודש, ויש לומר שפרשה ראשונה עוסקת בקידוש וקביעת מנין החדשים, ואילו פרשה שניה עוסקת בקידוש לענין קדושת המעדות שהוא דין נוסף מקביעת 'מי החודש.

ועל פי זה ביארו דברי הגמרא בברכות (מט.) 'מקדש ישראל והזמנים, ישראל דקדשינהו לזמנים', ע"כ, משמע שהקידוש חל על הזמנים עצמם, והיינו כמו שנתבאר שחל קידוש מיוחד לגבי קדושת המועדות.

ועוד כתבו שקידוש המועדים נצרך בכל חודש וחודש כדי לקבוע קדושת ראש חודש שנקרא מועד כמבואר בתוס' בראש השנה (כא: ד"ה על), ועל ידי שמתקדש החודש בקדושת המועדים חל המועד של ראש חודש שיש בו קרבן ומוסף.

וכן הוכיחו מדברי הגמרא בבבא בתרא (קכא.) 'מועדי ה' צריכין קידוש בית דין, שבת בראשית אינה צריכה קידוש בית דין, סלקא דעתך אמינא הואיל וכתיבי גבי מועדות, תיבעי קידוש בית דין כמועדות, קא משמע לן', ע"כ. ואם נאמר שאין קידוש מיוחד לגבי המועדות, אלא רק מקדשין את החודש וממילא נקבע המועד שחל בחודש זה, אם כן מה שייך לומר ששבת בראשית צריכה קידוש כמו המועדות, הרי ימי השבוע קבועים ומסודרים וממילא זמן השבת גם כן קבוע, ולמה לא תנהג שבת בלא קידוש. אלא מוכח שצריך קידוש מיוחד לגבי המועדים, ובלא קידוש זה לא יחולו המועדים אף שנקבע סדר ימי החודש, ולכן היה מקום לומר שגם שבת אינה נוהגת בלא קידוש זה, וקמ"ל שרק מועדי ה' צריכים קידוש ואין שבת בראשית צריכה קידוש.

דברי הרמב"ם שאם לא יקדשו את החודש יתבטלו אותות האומה

וברמב"ם בספר המצוות (עשה קנג) כתב שאילו יעדרו בני ארץ ישראל מארץ ישראל היו מתבטלים אותות האומה. ובחידושי ר' שמואל (סנהדרין סי' י אות ז) ביאר בתחילה את דברי הרמב"ם על פי הדרך הראשונה שנתבארה לעיל בשיטת הריטב"א שבלא קידוש החודש ממשיך החודש הקודם, וממילא לא יחולו המועדים בניסן ותשרי, ויתבטלו אותות האומה לגמרי. אך שוב כתב שאי אפשר לומר כן בדעת הרמב"ם, לפי מה שביאר בספר יערות דבש[טז] (סוף ח"ב, עמ' קסט) בשיטת הרמב"ם שאפשר לקדש את החודש למפרע באופן שנתקדש החודש ביום ל"א, משום שקיי"ל כרבי אלעזר ברבי צדוק שאין בית דין מקדשין את החודש ביום ל"א אלא ממילא חל קידוש ביום זה, ולכן יכולין בית דין לעקור למפרע ולקבוע את הראש חודש ביום ל'. ואם כן מבואר בדעת הרמב"ם שלעולם לא נמשך החודש הקודם אלא הוא מתקדש ממילא ביום ל"א.

אולם יש לבאר דברי הרמב"ם לפי הדרך השניה שנתבארה לעיל בדעת הריטב"א שקידוש שחל מאליו רק קובע את סדר החודש, אולם אין בזה חלות קידוש לענין המועדות עד שיקדשו בית דין, וזוהי כוונת הרמב"ם שאם יעקרו בני ארץ ישראל מהארץ ולא יהיה קידוש בבית דין יתבטלו אותות האומה.

ובחידושי ר' שמואל (שם) ביאר את דברי הרמב"ם שאם לא יקדשו בית דין את החודש יהיה קלקול באותות האומה כיון שלעולם יתקדש החודש רק ביום ל"א, ועל ידי כך לא יצא פסח באביב וחג שבועות לא יהיה בזמן הביכורים, וסוכות יצא באדר.

ג. קידוש בנראה בזמנו ובנראה שלא בזמנו

מחלוקת התנאים אם מקדשים בנראה בזמנו או שלא בזמנו

בסוגייתנו (כד. וסנהדרין י:) מבואר שיש בזה ד' שיטות, א. שיטת תנא קמא במשנה שם, שהן בזמנו והן שלא בזמנו מקדשין אותו. ב. שיטת רבי אלעזר ברבי צדוק, שבנראה בזמנו מקדשין אותו, ובנראה שלא בזמנו אין מקדשין אותו שכבר קידשוהו שמים. ג. שיטת פלימו שהובאה בברייתא שם, שבזמנו אין מקדשין אותו ושלא בזמנו מקדשין אותו. ד. שיטת רבי אלעזר ברבי שמעון שהן בזמנו והן שלא בזמנו אין מקדשין אותו כלל, שנאמר (ויקרא כה י) 'וקידשתם את שנת החמישים שנה', שנים אתה מקדש ואין אתה מקדש חדשים.

והנה בשיטת תנא קמא מבואר בסוגיא בראש השנה שלומדים מן הפסוק (ויקרא כג ב) 'אשר תקראו אותם' שבית דין מקדשים על ידי אמירת מקודש מקודש, ואין חילוק בין יום ל' ליום ל"א. ובשיטת רבי אלעזר ברבי צדוק משמע מדברי הגמרא שגם הוא לומד מפסוק זה שבית דין צריכים לומר מקודש, אלא שביום ל"א כבר קידשוהו שמים.

דברי הרע"ב בשיטת רבי אלעזר ברבי צדוק

אולם הרע"ב בפירושו למשנה (שם פ"ב מ"ז) כתב שרבי אלעזר ברבי צדוק סובר כרבי אלעזר ברבי שמעון שדורשים מן הפסוק 'וקידשתם את שנת החמישים שנה', שנים אתה מקדש ואין אתה מקדש חדשים, ולכן לא מקדשים בנראה שלא בזמנו, ורק כשנראה בזמנו מקדשים אותו מפני שצריך חיזוק. והיינו, שמן התורה אין דין קידוש כלל, ורק מדרבנן הצריכו קידוש בנראה בזמנו משום שצריך חיזוק[יז].

ולפי זה מה שאמרו בגמרא (שם) שטעמו של רבי אלעזר ברבי צדוק הוא משום שכבר קידשוהו שמים, היינו שכיון שקידשוהו שמים ובהכרח הוא מקודש, לא צריך לזה חיזוק.

אה"ח 18/06/2018

דברי הרמב"ם בזה

והרמב"ם בפירוש המשנה (שם) כתב 'ורבי אלעזר אומר אין חובה לקדש את החדש בשום אופן שנאמר 'וקדשתם את שנת החמשים שנה' שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים, כלומר שאין קדוש כל חודש חובה, והלכה כרבי אלעזר ברבי צדוק', עכ"ל. והנה בהכרח שהרמב"ם בא לבאר את דעת רבי אלעזר ברבי צדוק, ולא את דעת רבי אלעזר ברבי שמעון שאינו מוזכר במשנה שם אלא בברייתא. ואם כן מבואר שגם הרמב"ם ביאר דעת רבי אלעזר ברבי צדוק כמו שנתבאר בדברי הרע"ב.

אולם הרדב"ז (שו"ת ח"ו סי' ב' אלפים ר) ביאר באופן קצת שונה שלרמב"ם היתה גירסא בברייתא (שם) רבי אלעזר ברבי צדוק או רבי אלעזר סתם, ונמצא שאותו רבי אלעזר שדרש בברייתא מן הפסוק 'וקידשתם' וגו' שאי אתה מקדש חדשים, הוא רבי אלעזר שאמר במשנה שמקדשין אותו בזמנו, ולכן פירש הרמב"ם שמה שאמר רבי אלעזר ברבי צדוק שבזמנו מקדשין אותו היינו שאם רצו מקדשין אותו, אך אין חובה לקדשו משום שנאמר 'וקידשתם' וגו', ואילו שלא בזמנו אינם רשאים לקדשו, לפי שכבר קידשוהו שמים, ונראה כאילו ב"ד של מטה באו לחזק מה שעשו ב"ד של מעלה. אולם הרמב"ם ביד החזקה (קידוש החודש פ"א ה"ו) חזר בו מפירוש זה ופסק כפשטות דברי רבי אלעזר ברבי צדוק במשנה שבזמנו חייבים לקדשו. והטעם שחזר בו הוא משום שבזמן שחיבר את ספרו ראה ספרים דגרסי רבי אלעזר ברבי שמעון בברייתא.

ביאור האור שמח בדברי הרמב"ם

ובאור שמח (קידוש החודש פ"ב ה"ח) ביאר שהרמב"ם פירש שגם רבי אלעזר ברבי צדוק למד מן הפסוק 'וקידשתם' וגו', ששנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים, אלא שביאור הדרשה הוא שהרי קידוש שנים בבית דין אינו מעכב את חלות היובל, ומכל מקום יש מצוה לקדשו, ואם כן כשאנו דורשים מן הפסוק שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים, זה נאמר רק באופן שחלות קידוש החודש אינו תלוי במצות הקידוש כמו ביובל שאין החלות תלוי בקידוש בית דין, והיינו דווקא בקידוש יום ל"א שאינו תלוי בבית דין, שהרי גם אם בית דין לא יקדשוהו, יחול ראש חודש ביום זה, אולם קידוש ביום ל' הרי תלוי בקידוש בית דין, שאם הם לא יקדשוהו לא יחול הקידוש אלא ביום ל"א, ואם כן זה לא דומה לקידוש של יובל, וזה לא נכלל בדרשת חז"ל 'שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים', ולכן סבר רבי אלעזר ברבי צדוק שביום ל' מקדשים בית דין את החודש, ורק ביום ל"א לא מקדשים כיון שעל זה נאמרה הדרשה 'שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים'.

וכתב שלפי זה הפירוש בדברי רבי אלעזר ברבי צדוק שאין מקדשים אותו משום 'שכבר קידשוהו שמים', היינו, שאין קדושתו תלויה בבית דין ומוכרח הוא מן השמים להיות ראש חודש, וכיון שכך הרי זה דומה לקידוש יובל ועל זה נאמר שנים אתה מקדש ואי אתה מקדש חדשים.

טו. ראה בספר בד קודש (מועד ב סי' מא) שהאריך בביאור יסוד זה.

טז. וכן כתב בעמק ברכה (קידוש החודש אות א).

יז. ועיקר הדבר שרבנן הצריכו קידוש משום שצריך חיזוק, מבואר גם בדברי רש"י בשיטת פלימו שרק בזמנו מקדשים אותו, דזה לשון רש"י (כד. ד"ה רבי אלעזר) 'בזמנו אין מקדשין אותו, שאינו צריך חיזוק', עכ"ל, משמע מדבריו שלשיטת פלימו אין מקדשין מן התורה כלל, ורק רבנן הצריכו קידוש ביום ל"א כדי לפרסם ולחזק את הדבר, אולם ביום ל' לא צריך חיזוק. ולפי זה נמצא שנחלקו פלימו ורבי אלעזר ברבי צדוק מתי צריך חיזוק האם ביום ל' או ביום ל"א.

והביא האור שמח שכך מבואר בתוספתא (פ"ב ה"ז) דאיתא שם 'ר' שמעון בן אלעזר אומר שלא בזמנו אין מקדשין אותו, שכבר קדשו חודש שלפניו', ע"כ, והיינו שהקידוש מוכרח מצד עצמו כי חודש שלפניו לא יכול להיות יותר מל' יום.

אוצר החכמה
בשיטת פלימו ורבי אלעזר ברבי שמעון שבזמנו אין מקדשין אותו, צריך ביאור, איך נקבע ראש חודש ביום ל' בלא שיקדשוהו בית דין.

דברי המנחת חינוך שלכולי עלמא בית דין קובעים על פי עדים

ובמנחת חינוך (מצוה ד אות ב) כתב לבאר ענין זה, שבדין קידוש החודש יש ב' דינים: א. מצוה על בית דין לקבל עדות ראייה ולקבוע על פיהם את החודש, ודין זה נלמד מן הפסוק 'החודש הזה לכם' [כמובא לעיל בפתיחה], ב. מצוה על בית דין לומר מקודש מקודש, ודין זה נלמד מהפסוק 'אשר תקראו אותם', כמבואר בגמרא בראש השנה (שם). ולפי זה כתב המנחת חינוך, שמה שנחלקו התנאים אם מקדשין את החודש ביום ל' וביום ל"א או לא, היינו רק לגבי מצות אמירת מקודש, אולם לכולי עלמא בית דין קובעים את החודש על פי עדי ראייה בין ביום ל' בין ביום ל"א. ומעתה מבואר שלשיטת פלימו שאין מקדשין ביום ל' היינו רק שאין בית דין אומרים מקודש החודש, אך הם מקבלים עדי ראייה ועל פיהם נקבע החודש ביום ל'. וכן לשיטת רבי אלעזר ברבי שמעון, בית דין קובעים את יום ל' או את יום ל"א על פי עדי ראייה, ורק שאין דין לומר מקודש החודש"[יח].

והביא המנחת חינוך כמה ראיות לדבריו:

א. שהרי בכמה מקומות בש"ס מצינו שמקדשים את החודש על פי עדי ראייה, ודרשו חז"ל מן הפסוק 'החודש הזה לכם', כזה ראה וקדש, ולא מסתבר שנחלק על כך רבי אלעזר ברבי שמעון, ובהכרח שגם לשיטתו צריכים בית דין לפסוק ולקבוע את החודש על פי עדים. רק שאינם צריכים לקדשו באמירת מקודש.

ב. מסתימת דברי הגמרא בראש השנה (כ.) מבואר שיש מצוה לקדש על פי הראייה גם ביום שלושים ואחד, ולא פירשה הגמרא שהדברים נאמרו רק לפי שיטת התנא שביום שלושים ואחד גם מקדשין. ומוכח שלכולי עלמא יש מצוה לקבל עדי ראייה ולקבוע על פיהם גם ביום ל"א.

אמנם העירו האחרונים (מנחת סולת שם) על הוכחה זו שבדברי הריטב"א (שם) כתב שדברי הגמרא שם נאמרו רק לפי שיטת התנא שגם ביום ל"א מקדשים אותו.

ג. בדברי הרמב"ן (השגות לספר המצוות עשה קנג) כתב שאין קידוש בית דין מעכב, אלא די בקביעת בית דין והסכמתם אם החודש מלא או חסר. והוכיח כן מדברי רבי אלעזר ברבי שמעון שאין בית דין מקדשין כלל. ומבואר שגם לרבי אלעזר ברבי שמעון בית דין קובעים את החודש.

קושיא מדברי הגמרא על המנחת חינוך

והנה בסנהדרין (י:) שנינו במשנה 'עיבור החודש בשלושה', ומקשה הגמרא שמלשון המשנה משמע שצריך לומר שהחודש מעובר, ולמה צריך לומר כן, הרי כשמקדשים את החודש ביום ל"א ממילא החודש שעבר מעובר. ונאמרו בגמרא ד' תירוצים: א. אביי אמר 'תני קידוש החודש בשלושה', ואין כוונת המשנה לאמירת מעובר החודש. ב. רבא אמר שכוונת המשנה לקידוש ביום עיבור [כלומר, ביום ל' שבו נעשה החודש מעובר]. אך לאחר עיבור לא צריך שלושה, והיינו שיטת רבי אלעזר ברבי צדוק שמקדשים את החודש רק ביום ל'. ג. רב נחמן אמר שכוונת המשנה שקידוש לאחר עיבור בשלושה, והיינו כשיטת פלימו שמקדשים את החודש רק ביום ל"א. ד. רב אשי מפרש שכוונת המשנה לחישוב העיבור, והיינו שמחשבים את החודש אם צריך לעברו, וחישוב זה צריך שלושה.

והקשו בגמרא על רב אשי, לדבריו למה לא כתוב במשנה שגם קידוש החודש צריך שלושה, ותירצו, שהמשנה היא כשיטת רבי אלעזר ברבי שמעון שאין מקדשים את החודש כלל.

והקשה בחידושי ר' שמואל (סנהדרין סי' י), שלפי מה שכתב המנחת חינוך שאף לרבי אלעזר ברבי שמעון צריך לקבוע את החודש בבית דין על ידי עדי ראייה, אם כן עדיין קשה למה לא כתוב במשנה שקביעת החודש צריך שלושה.

וכתב, שצריך לדחוק שקביעת החודש כלול בדברי התנא שחישוב דעיבור בשלושה, דהיינו כל מה ששייך לפסק בית דין הנוגע למנין החדשים, ורק על קידוש החודש שהוא מעשה מיוחד של קידוש הוקשה לגמרא שהיה התנא צריך לכתוב דין זה בנוסף לדין חישוב דעיבור.

ובתום' רבינו פרץ (שם ד"ה מני) הקשה, לדברי רב אשי שהמשנה היא כשיטת רבי אלעזר ברבי שמעון שאין מקדשים את החודש כלל, אם כן למה הוצרך לפרש את המשנה שכוונתה לחישוב דעיבור, הרי יש לפרש שכוונת המשנה למעשה עיבור עצמו, דהיינו שעיבור החודש ביום ל"א צריך שלושה, שהרי הטעם שהגמרא בתחילה לא פירשה כן, הוא משום שסברה שלא צריך מעשה של עיבור החודש כיון שאם לא מקדשים אותו הוא ממילא מעובר, אך לשיטת רבי אלעזר ברבי שמעון שאין מקדשים אותו כלל, צריך לעבר את החודש כדי שלא יהא יום שלושים מקודש מעצמו, שהרי לא צריך קידוש בבית דין.

ותירץ רבינו פרץ, שגם לרבי אלעזר אף שלא צריך קידוש בבית דין, מכל מקום בלא שיקבלו עדי ראייה בבית דין לא מתקדש יום ל'. ואם כן גם לשיטתו אי אפשר לפרש שכוונת המשנה למעשה עיבור עצמו, כיון שאין צורך בזה, שהרי אם לא יקבלו עדים בבית דין ממילא הוא מעובר.

ובחידושי ר' שמואל (שם) דן בדעת רבינו פרץ האם צריך גם לקבל עדים וגם לפסוק בבית דין את החודש, או שדי בקבלת עדים, ומלשונו של רבינו פרץ משמע שדי בקבלת עדים ולא צריך פסק בית דין.

דברי האחרונים החולקים על המנחת חינוך

אולם הטורי אבן (כ. הערה קכה) נקט שלפי שיטת פלימו אין צריך לקבל עדים ולקבוע את החודש בבית דין ביום ל'. ולפי זה מחלוקת התנאים אם מקדשין ביום ל' או ל"א, היא בעיקר קביעות החודש בבית דין, ולפי שיטת רבי אלעזר ברבי שמעון אין כלל הלכה לקבוע את החודש בבית דין על פי עדי ראייה.

ולפי זה צריך לומר שהחודש נקבע ביום ל' או ביום ל"א על פי חשבון בלבד.

וביערות דבש (ח"ב דרוש יא) כתב שלדעת רבי אלעזר ברבי צדוק שאין מקדשין את החודש ביום ל"א, היינו שאין בית דין מקבלים עדי ראייה כלל. אולם יש לומר שזה רק לרבי אלעזר ברבי צדוק שביום ל"א אין מקדשין משום שכבר קידשוהו שמים, והיינו שבבית דין של מעלה קידשו את החודש ולכן אין בית דין צריכים לדון ולקבוע בזה כלום. אך לשיטת פלימו ורבי אלעזר ברבי שמעון שאין מקדשין ביום ל' היינו רק שאין דין לומר מקודש, אולם צריך לקבוע את החודש בבית דין שהרי קביעת החודש חלה רק על ידי בית דין על פי הראייה, כמו שדרשו חז"ל מן הפסוק 'החודש הזה לכם'.

אהח 18/06/2018

וכן כתב בעמק ברכה (קידוש החודש סוף אות א), והוסיף לבאר שלדעת פלימו ורבי אלעזר ברבי שמעון צריכים בית דין לקבוע את החודש ביום ל' על פי הראייה, כי אין זה ברור שתראה הלבנה ביום ל', אך ביום ל"א אין בית דין צריכים לקבוע כלום כיון שכבר ברור שתיראה הלבנה ביום זה ויתקדש החודש, ורק לדעת תנא קמא שיש מצוה לומר מקודש החודש צריכים בית דין לעשות כן אף ביום ל"א, מה שאין כן לדעת רבי אלעזר ברבי צדוק שאין מצוה לומר מקודש החודש אלא רק לברר את קביעות החודש, לא שייך לעשות כן ביום ל"א, כי כבר ברור שהחודש יקבע ביום זה.

אמנם המנחת חינוך (שם) נקט שגם לדעת רבי אלעזר ברבי צדוק שביום ל"א כבר קידשוהו שמים, מכל מקום צריכים בית דין לקבוע את החודש על פי עדי ראייה. אך הדבר צריך ביאור, שהרי אם צריכים בית דין לקבוע את החודש על פי עדי ראייה, בהכרח שעדיין לא חל החודש, ומה שייך לומר שכבר קידשוהו שמים. וצריך לומר, שבאמת החודש חל כיון שכבר קידשוהו שמים, ומכל מקום מצוה לקבל עדים ולהעמיד שוב את קביעת החודש, אלא שאין מצוה לומר מקודש כיון שכבר קידשוהו שמים.

והאחרונים דנו עוד בענין זה, אך כדי שיבוארו הדברים צריך לבאר תחילה את עיקר שיטת רבי אלעזר ברבי צדוק וגדר 'קידשוהו שמים'.

ד. גדר קידשוהו שמים

שיטת רבי אלעזר ברבי צדוק, שאם לא נראה בזמנו, אין מקדשין אותו, שכבר קידשוהו בשמים. ובביאור גדר 'קידשוהו שמים' מצינו כמה דרכים בראשונים.

יח. ובחידושי ר' שמואל (סנהדרין סי' י) כתב שפשוט לו כדברי המנחת חינוך.

דברי הראשונים בביאור גדר קידשוהו שמים

א. שיטת תוס׳ בסנהדרין (י: ד״ה שכבר) שבית דין של מעלה מקדשים אותו בבוקר יום ל״א כיון שודאי יום זה יקבע ויתקדש להיות ראש חודש[יט]. והטעם שאין מקדשין כבר בליל ל״א, כתב הרש״ש (כד.) משום שאין מקדשין את החודש בלילה כמבואר בגמרא (ברכות ל:).

ב. שיטת יש מפרשים שהביאו התוס׳ (שם), שבית דין של מעלה מקדשים אותו לעולם בשעת המולד.

ג. שיטת הסמ״ג (עשין מו) שלאחר שמסתיים יום ל׳ ואין בית דין של מטה יכול לקדש אותו, מיד בית דין של מעלה מקדשין את יום ל״א. והיינו, שהקידוש הוא בליל ל״א[כ]. וכך משמע מלשון רש״י בסנהדרין (י: ד״ה קידשוהו) שכתב ׳קידשוהו שמים מאתמול׳. אמנם המהרש״א (שם בתוס׳ ד״ה שכבר) כתב שרש״י סובר כשיטת יש מפרשים שבית דין של מעלה מקדשים משעת המולד.

ד. שיטת רבינו יונה בסנהדרין (י:) ושאר ראשונים[כא], ש׳קידשוהו שמים׳ היינו שאין צריך קידוש בבית דין, כיון שממילא הוא מקודש וקידוש בשמים, משום שאי אפשר שלא יחול ראש חודש ביום ל״א[כב].

ובאור שמח (קידוש החודש פ״ב ה״ח) הביא שבירושלמי הגירסא היא ׳שכבר קידשוהו בשמים׳, ומשמע שיש מעשה קידוש בשמים, ואין זה קידוש ממילא, אולם לפי הגירסא בתלמוד בבלי ׳שכבר קידשוהו שמים׳ יש לפרש שהכוונה שמתקדש ממילא, כמו שפירשו הראשונים דלעיל.

עוד הביא תוספתא בראש השנה (פ״ב ה״ט) שמפורש שם שבלא נראה בזמנו אין צריך קידוש, דז״ל התוספתא ׳אם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו שכבר חדש שלפניו קידשו׳, ע״כ. והיינו שכיון שאין חודש יותר משלושים יום ממילא מוכרח שיום ל״א הוא ראש חודש, והיינו ׳חודש שלפניו׳ קידשו, כלומר, שחודש שלפניו שנתקדש לפני ל׳ יום כבר נגמר, וממילא מוכרח להתחיל חודש חדש.

דברי הרמב״ן בגדר קידשוהו שמים

ויש שכתבו (אשר לשלמה סנהדרין ס״י כח) שבדברי הרמב״ן בספר המצוות (מצות עשה קנז) מבואר ש׳קידשוהו שמים׳ היינו שנקבע החודש גם בלא קידוש. דהרמב״ן שם כתב הן בנראה בזמנו והן בנראה שלא בזמנו אין הקידוש מעכב, ועיקר קביעת החודש תלוי בהסכמת בית דין שהחודש מלא או חסר, ולא הצריכו קידוש אלא למצוה בעלמא כדי לפרסם את הדבר, והוכיח הרמב״ן דבר זה משיטת רבי אלעזר ברבי צדוק שאם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו, ׳אלמא אין הקידוש מעכב׳.

וביארו את הוכחת הרמב״ן, שסבר שמה שאמרו בגמרא ש׳קידשוהו שמים׳, היינו שאין צריך קידוש כלל, ונקבע החודש בלא קידוש, ומכך הוכיח הרמב״ן שעיקר הקידוש אינו מעכב את קביעת החודש אף באופן שנראה בזמנו, שאם היה הקידוש מעכב את חלות קביעת החודש לא היה מקום לחלק בין נראה בזמנו לנראה שלא בזמנו, שהרי לא יתכן שביום ל״א יהיה דין שונה בעיקר חלות קביעת החודש, ורק אם הקידוש אינו מעכב את עיקר קביעת החודש והוי רק מצוה בלבד, שייך לחלק שרק בזמנו יש מצוה לקדש, ושלא בזמנו אין מצוה לקדש[כג].

אך בחידושי ר׳ שמואל (סנהדרין ס״י י) כתב שאין ראיה שהרמב״ן סבר ש׳קידשוהו שמים׳ היינו שאין צריך קידוש, אלא יש לומר שהרמב״ן סבר שיש מעשה קידוש בשמים, ומכל מקום הוכיח הרמב״ן שאין הקידוש מעכב, מעצם הדבר שעושים קידוש בשמים ביום ל״א, והיינו, שסבר הרמב״ן שמעשה הקידוש בשמים בא רק לאחר שנקבע החודש ולא חסר בו אלא קידוש, אולם אם היה הקידוש מעכב את קביעת החודש וכל זמן שלא נתקדש לא נקבע החודש, לא היו מקדשים את החודש בשמים. ועיקר הוכחת הרמב״ן היא שהחודש נקבע גם בלא קידוש, וממילא נמצא שענין הקידוש הוא רק מצוה בלבד.

והנה בגמרא בברכות (ל:) שנינו ׳טעה ולא הזכיר של ראש חדש, ערבית, אין מחזירין אותו, לפי שאין בית דין מקדשין את החדש אלא ביום. אמר אמימר, מסתברא מילתא דרב בחדש מלא, אבל בחדש חסר מחזירין אותו. אמר ליה רב אשי לאמימר, מכדי רב טעמא קאמר, מה לי חסר ומה לי מלא, אלא לא שנא׳, ע״כ.

דין טעה ולא אמר יעלה ויבוא בליל ל״א

ובתוס׳ (שם ד״ה לפי) כתבו ״יש מפרשים דווקא בלילה ראשונה אין מחזירין אותו, לפי שאין מקדשין החדש בלילה, אבל בלילה שניה מחזירין אותו שכבר מקודש מיום שלפניו, ולא נראה לחלק׳, עכ״ל.

ובפני יהושע (בתוס׳ שם) ובאור שמח (קידוש החודש פ״ב ה״ח) הקשו על דברי התוס׳ שכתבו שאין נראה לחלק וגם בלילה שניה אין מחזירים אותו, שהרי ההלכה היא כר״א ברבי צדוק שאם לא נראה בזמנו אין מקדשין אותו, שכבר קידשוהו שמים, ואם כן למה אין מחזירים אותו ביום השני של ראש חודש, הרי ביום זה החודש כבר קדוש ואין צריך לקדש אותו, ולא שייך לומר בזה את מקדשין אין החודש בלילה.

וכתב האור שמח, שהתוס׳ לשיטתם בסנהדרין (י: ד״ה שכבר) שגם קידוש שמים הוא רק ביום ל״א בבוקר, ואם כן בליל ל״א עדיין לא נתקדש החודש.

ושיטת היש מפרשים שם שבלילה השני מחזירים אותו היא כשיטתם בסנהדרין (שם) שקידשוהו שמים מזמן המולד, ואם כן בליל ל״א החודש כבר מקודש.

וגם לפי שיטת הראשונים שבלא נראה בזמנו החודש מתקדש מאיליו, ולא צריך קידוש בית דין, נמצא שכבר בליל ל״א מתקדש החודש, דלא שייך לומר בזה שאין מקדשין את החודש בלילה, וכן מבואר בסמ״ג שבליל ל״א מתקדש החודש. ולפי זה אם שכח יעלה ויבוא בליל ל״א מחזירים אותו.

גדר דין אין מקדשים את החודש בלילה

אולם בספר זכר יצחק (סי׳ יא), כתב שהדין שאין מקדשין את החודש בלילה אינו דין בהלכות בית דין בלבד, אלא הוא דין בעיקר חלות קדושת ראש חודש שלא שייך בלילה אלא רק ביום, משום שראש חודש תלוי בקרבן שזמנו ביום ולא בלילה, ואין זה כשאר יו״ט שקדוש בעצמותו ולכן מתחיל מהלילה. ולפי זה הטעם שאם שכח יעלה ויבוא בלילה אין מחזירים אותו הוא משום שעיקר קדושת ראש חודש היא ביום ולא בלילה, ואף כשנתקדש קודם הלילה מכל מקום אין עיקר קדושתו אלא ביום.

ובאשר לשלמה (סנהדרין ס״י ל) הוסיף על פי מה שכתב הרמב״ם בספר המצוות (מצות עשה קנג) שמהפסוק ׳מימים ימימה׳ (שמות יג י) לומדים שאין ראש חודש בלילה. ויש לומר שזו הלכה מיוחדת בקדושת ראש חודש שאין קדושתו בלילה, מלבד הדין המבואר בסנהדרין (יא:) שאין מקדשין את החודש בלילה מטעם שזה נקרא משפט כדכתיב ׳כי חק לישראל הוא משפט לאלהי יעקב׳. וכיון שזו הלכה בעיקר קדושת ראש חודש שאינה נוהגת בלילה, לכן אין מחזירים אותו לומר יעלה ויבוא בערבית אף שהחודש כבר נתקדש.

ויש לפרש כן בדברי התוספות הרא״ש בברכות (שם ד״ה אין) שכתב וז״ל ׳וא״ת ליל שלושים ואחד אין הטעם תלוי בקידוש בית דין שכבר קידשוהו שמים ולמה לא יחזור ליל שלושים ואחד, וי״ל כיון שאין ראוי לקדש את החודש בלילה הלכך אין מחזירין אפילו ליל שלושים ואחד׳, עכ״ל. ויש לבאר בכוונתו שאין ראוי לקדש בלילה משום שעיקר קדושת ראש חודש היא רק ביום ולא בלילה.

אך באשר לשלמה שם כתב שבלשון הגמרא והראשונים (שם) משמע שהטעם שאין צריך לחזור בערבית אינו משום שאין קדושת ראש חודש בלילה, אלא משום שבית דין אינם יכולים לקדש בלילה כיון שקידוש החודש נקרא משפט ואין משפט אלא ביום.

יט. אולם בחזון איש (קובץ אגרות ח״א מכתב רז) ביאר דעת התוס׳ באופן אחר, ראה דבריו להלן.

כ. וז״ל הסמ״ג ׳ופירש רבינו יצחק אין צריכין בית דין לקדשו ביום שלושים ואחד שכבר קידשוהו שמים מתחילת הלילה, וכן מוכיח בירושלמי שאומר (פ״ב ה״ה) בשלושים ואחד שבית דין של מעלה רואין שלא קידשו בית דין של מטה הם עומדין ומקדשין אותו׳, עכ״ל, ובתוס׳ (שם) הביאו את דברי הירושלמי (פ״ב ה״ה) ופירשו שכוונת הירושלמי שבית דין של מעלה מקדשין בבוקר ל״א. אמנם גם מדברי התוס׳ משמע שפשטות הפירוש בירושלמי הוא כדברי הסמ״ג שמקדשין בתחילת ליל ל״א. וכן פירש הקרבן העדה על הירושלמי (שם).

כא. חידושי הר״ן (סנהדרין י: ד״ה שכבר) ומאירי (ד״ה ראינו).

כב. וז״ל חידושי הר״ן (שם) ׳שממילא הוא מקודש, דלעולם אין לך חודש יותר משלושים יום׳. והחזון איש בקובץ אגרות (ח״א אגרת רז) כתב ׳ביום ל״א אין קידוש, ומה שאמרו קידשוהו שמים הוא הפלגת הענין שכבר הנהגת העולם בבית דין של מעלה׳ אך החזון איש כתב כן גם בדעת התוס׳ שכתבו שקידשוהו שמים היינו בבוקר יום ל״א, וביאר שכוונת התוס׳ כלפי בית דין של מטה שבאים לקדש ביום, שאפילו יבואו לקדש בבוקר, כבר הוכרע הדבר לפניהם.

כג. ובאשר לשלמה (שם) כתב ששיטת הרמב״ן היא שיטה אחרת משיטת רבינו יונה, שלשיטת רבינו יונה יש לומר שלעולם צריך קידוש, רק שיש הלכה מסוימת ביום ל״א שמתקדש מאיליו אף בלא בית דין, אך לשיטת הרמב״ן אין צריך קידוש כלל.

ובדברי התוס׳ הרא״ש יש לפרש על דרך שיטת התוס׳ בסנהדרין שגם קידוש שמים של יום ל״א נעשה רק ביום ולא בלילה.

דעת הריטב״א בגדר קידושו שמים

והנה בדברי הריטב״א בחולין (קא: ד״ה אלא) מבואר שאם בית דין לא יקבלו עדים ולא יקבעו את החודש לא יחולו המועדים כלל. והקשו האחרונים על כך, הרי קיי״ל כרבי אלעזר ברבי צדוק שאם לא קידשו בית דין את החודש עד יום ל״א, חל הקידוש ביום ל״א אף בלא בית דין, כיון שכבר קידשוהו שמים. וכן כתב הריטב״א גופיה בראש השנה (כ. ד״ה אלא).

ויש שביארו[כד] על פי דברי המנחת חינוך שהובאו לעיל (אות ג) שגם לרבי אלעזר ברבי צדוק צריך לקבוע את החודש בבית דין גם ביום ל״א, וכל דבריו נאמרו רק לגבי מצות אמירת מקודש, שאין מצוה לומר כן רק בנראה בזמנו. ולפי זה נמצא שאם בית דין לא יקבעו את החודש כלל, לא יחולו המועדות כיון שלא מתחיל חודש חדש.

אך הקשו על כך שמדברי הריטב״א (כ. ד״ה אלא) מבואר שנקט שלדעת רבי אלעזר ברבי צדוק אין בית דין מקבלים עדים ואינם צריכים לקבוע את יום ל״א כיון שכבר קידשוהו שמים.

ובחידושי ר׳ שמואל (סנהדרין סי׳ י בהג״ה אמנם ד) תירץ שאין כוונת הריטב״א בחולין שבלא קידוש בית דין לא מתחיל חודש חדש, אלא שאף שהחודש מתחיל כיון שקידשוהו שמים ביום ל״א, מכל מקום צריך קידוש מיוחד לגבי המועדים, וכל זמן שלא יקדשו בית דין של מטה את החודש לענין המועדים לא יחולו המועדים. וראה לעיל (אות ב) בביאור ענין זה[כה].

ובכלי חמדה (פרשת בא) ביאר על פי מה שכתבו התוס׳ בסנהדרין (י: ד״ה שכבר) שגדר קידושהו שמים הוא שהבית דין של מעלה מקדשים ביום ל״א כיון שודאי יקבע היום. ולפי זה יש לומר שהריטב״א סובר שזה רק אם הבית דין של מטה רוצים לקבוע את החודש באותו יום, אך באופן שאין בדעת הבית דין של מטה לקבוע את החודש, אין מקדשים אותו בבית דין של מעלה, וממילא לא יחולו המועדים. ולכן כתב הריטב״א בחולין שאם גזרו על בית דין שלא לקדש את החודש ואין בדעתם לשבת ולקבוע אותו, שוב גם אין מקדשים אותו בשמים, ולא מתחיל חודש חדש ומתבטלים כל המועדים[כו].

ה. מחלוקת הרמב״ם והרמב״ן בקידוש בזמן הזה

בזמן המקדש וכן כמה מאות שנים אחר כך[כז] קידשו את החודש בארץ ישראל על פי עדי ראייה, כמבואר במשניות ובגמרא (כא. ל: ושאר מקומות), אולם בזמן הזה לא מקדשים על פי ראייה אלא נתקן לוח קבוע שאינו משתנה וגם אינו מתאים תמיד לראיית הלבנה, כמו שכתב הרמב״ם (קידוש החודש פ״ו).

וענין זה צריך ביאור, שהרי אם חייבים לקדש על פי עדי ראייה, כיצד מתקדש החודש בזמנינו שלא על פי הראייה, ומדוע לא מקדשים בזמנינו בבית דין על פי הראייה. ואם לא צריך לקדש דווקא בבית דין על פי ראייה ואפשר לעשות לוח קבוע, למה בזמן המקדש נזקקו לקידוש על פי ראייה ולא עשו לוח קבוע כמו בזמן הזה.

ובביאור ענין זה נאמרו ב׳ שיטות עיקריות בראשונים, שיטת הרמב״ם (ספר המצוות מצות עשה קנג) ושיטת הרמב״ן[כח] (השגות לספר המצוות שם).

שיטת הרמב״ם בקידוש בזמן הזה

הרמב״ם העמיד ג׳ יסודות בהלכות קידוש החודש שעל פיהם ביאר את ענין קידוש החודש בכל זמן ובכל מקום:

א. אין מקדשין על פי ראייה אלא בזמן שהיה סנהדרין הגדול בירושלים, אך בזמן שאין סנהדרין אי אפשר לקדש על פי הראייה.

ב. נאמרה הלכה למשה מסיני שבזמן שאין סנהדרין מקדשין את החודש על פי חשבון[כט], על ידי בית דין של ג׳ הדיוטות. יש מן האחרונים (הגרי״ז בקונטרס קידוש החודש עמ׳ 8) שכתבו בדעת הרמב״ם שגם פרטי החשבון נמסרו בהלכה למשה מסיני, ויש שנקטו (חזו״א או״ח סוף סי׳ קמ) שפרטי החשבון לא נמסרו בהלכה למשה מסיני.

ג. מקדשין את החודש רק בארץ ישראל[ל], ובזמן הזה שהחודש נקבע על פי חשבון צריך שבית דין של בני ארץ ישראל יקבעו את החודש או סמוכים בחו״ל שנסמכו בארץ ישראל, ואם חלילה יתבטלו סמוכים ויתבטל היישוב בארץ ישראל יתבטלו המועדות, ועל כך כתב הרמב״ם שמובטחים אנו שלא יעדרו בני ישראל מארץ ישראל.

על ג׳ יסודות אלו נחלק הרמב״ן, ולדעתו גם בזמן שאין סנהדרין יכולים ג׳ דיינים סמוכים לקדש את החודש. ואין הלכה למשה מסיני שבזמן שאין סנהדרין מקדשין על פי חשבון, וכן בזמן הזה לא צריך שיהיו בני ישראל בארץ ישראל.

שיטת הרמב״ן בקידוש החודש בזמן הזה

ולכן ביאר הרמב״ן שדין קידוש החודש בזמן המקדש ובזמן הזה הוא שכאשר בית המקדש היה קיים והיו סנהדרין בהר הבית הם היו מקדשין על פי ראייה, כי עיקר המצוה לכתחילה היא לקדש על פי ראייה, ובזמן שהיו סנהדרין היתה הרשות ניטלת מכל ישראל ולא היה כח לקדש אלא לסנהדרין כיון שהם ׳רשות כל ישראל׳. ולאחר שבטלה סנהדרין המשיכו לקדש את החודש על פי ראייה על ידי ג׳ דיינים סמוכים, עד זמנו של הלל הנשיא[לא] בנו של רבי יהודה הנשיא שראה שיגרום הזמן שתתבטל סמיכת הדיינים ולא יוכלו לקדש את החודש כיון שאין מקדשין את החודש אלא בבית דין סמוכים, ויתבטלו המועדות, לפיכך עמד ותיקן חשבון העיבור והקידוש, והוא קידש את כל החדשים ועיבר את כל השנים הראויין להתעבר לפי החשבון עד שיבוא אליהו ונחזור לקדש על פי הראייה.

והוסיף הרמב״ן ׳ולפיכך הוא שבטלה הראייה אצלנו, לפי שאין לנו ב״ד הראויין לקבל העדות ולקדש על פיהם׳.

נמצא שיש מחלוקת עיקרית בגדר קביעות החדשים בזמן הזה, לדעת הרמב״ם הקידוש נעשה היום על ידי בני ארץ ישראל, ויש בכחם לעשות כן מכח הלכה למשה מסיני, ואילו לדעת הרמב״ן קביעות החדשים היום היא על ידי מה שקידש הלל הנשיא בזמנו עד שיבנה בית המקדש.

קושיות הרמב״ן על שיטת הרמב״ם

כדי לברר את שיטתם של הרמב״ם והרמב״ן יש להביא תחילה את קושיותיו של הרמב״ן על שיטת הרמב״ם, ואלו הם:

א. על במה שאמר שרק בזמן שיש סנהדרין מקדשין על פי הראייה, הקשה הרמב״ן מדתנן במשנה (ב.) ׳קידוש החודש בשלושה׳. מבואר שדי בשלושה דיינים סמוכים, ולא צריך סנהדרין שהם שבעים ואחד דיינים. וכן הקשה מדתנן (פ״ג מ״א) ׳ראוהו שלושה והן בית דין וכו׳ ויאמרו מקודש מקודש׳.

ומלבד זאת, הרי מבואר בגמרא (ע״ז ח:) שארבעים שנה קודם חורבן בית המקדש גלתה סנהדרין ממקומה בהר הבית וישבה לה בחנות, ומכיון שכך נתבטל כחו של סנהדרין דכתיב (דברים יז י) ׳ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה״, מלמד שהמקום גורם, ולכן לא דנו דיני נפשות בישראל. ומבואר שאף קודם החורבן כבר לא היה כח של סנהדרין, וכל שכן לאחר חורבן דאיתא בגמרא (סנהדרין נב:) ׳ובאת אל הכהנים הלוים ואל השופט׳, בזמן שיהיה כהן יש משפט בזמן שאין כהן אין משפט׳. ואם כן קשה כיצד המשיכו לקדש את החודש על פי הראייה עוד כמה מאות שנים לאחר החורבן עד זמן קרוב לסתימת התלמוד[לב] כמבואר בגמרא (כ. סנהדרין י:), הרי לפי שיטת הרמב״ם אי אפשר לקדש על פי הראייה בזמן שאין סנהדרין.

ב. במה שכתב הרמב״ם שיש הלכה למשה מסיני לקדש על פי חשבון, הקשה הרמב״ן שאין לזה מקור.

כד. חידושי ר׳ שמואל (סנהדרין סי׳ י).

כה. אך הקשו שמדברי הריטב״א בבבא בתרא (קכא. ד״ה מועדי, הראשון) משמע שסובר שאין קידוש מיוחד לגבי המועדות.

כו. וראה גם באבני נזר (או״ח סי׳ ש׳) שכתב סברא זו שקידוש שמים תלוי בקידוש בית דין.

כז. עד שנת ד׳ אלפים קי״ח לבריאת העולם. וראה ברמב״ם (קידוש החודש פ״ה ה״ג) שכתב שעד ימי אביי ורבא קידשו על פי הראייה.

כח. וכן דעת הריטב״א (יח. ד״ה ועל אלול, סוכה מג. ד״ה ופריך אינהו) וחידושי הר״ן (סנהדרין יא. ד״ה דלמא).

כט. אמנם בספר המצוות (שם) לא הזכיר הרמב״ם שדבר זה הוא הלכה למשה מסיני, אך מבואר כך בדבריו בהלכות קידוש החודש (פ״ה ה״ב).

ל. כמבואר בגמרא בברכות (סג.) ולהלן (אות ח) יבואר דין זה בהרחבה.

לא. שהיה דור ארבעה עשר להלל הזקן, והיה ראש בית דין.

לב. ראה בספר הזכות לרמב״ן (גיטין לו:) שמשמע מדבריו שעד זמן אביי ורבא קידשו על פי הראייה.

ג. בדברי הרמב"ם שגם בזמן הזה צריך שבני ארץ ישראל או סמוכים בחו"ל יקבעו את החודש, הקשה הרמב"ן כיצד יתכן דבר זה, הרי בזמן הזה אין לנו דיינים סמוכים בארץ ישראל והאם נתבטלו המועדות ח"ו.

ובאחרונים כתבו ליישב את קושיותיו של הרמב"ן על שיטת הרמב"ם בכמה דרכים, כדלהלן.

תירוצים על קושיותיו של הרמב"ן על הרמב"ם

מה שהקשה הרמב"ן מהמבואר במשניות ששלושה דיינים יכולים לקדש את החודש, ואיך כתב הרמב"ם שצריך סנהדרין. כתבו (מגילת אסתר על ספר המצוות שם אות א- ג- ה) ליישב בפשיטות שאין כוונתו של הרמב"ם לומר שצריך שכל הסנהדרין יקדשו את החודש, אלא די בשלושה דיינים, רק שצריך שיהיו אותם שלושה מתוך הסנהדרין, ולא די בדיינים סמוכים בלבד. ומה שכתוב במשנה ששלושה יכולים לקדש היינו שלושה מתוך הסנהדרין שיש להם את כח הסנהדרין שהוא בית דין הגדול שבירושלים.

וכן משמע מדברי הרמב"ם (קידוש החודש פ"ד ה"ט) שכתב וז"ל 'בשלושה דיינין מכלל סנהדרין גדולה ממי שסמכו אותן'.

וכן מבואר בדברי רש"י בכתובות (כא: בית דין) שכתב על דברי הגמרא 'ראוהו שלושה והן בית דין' וז"ל 'מסנהדרין המקדשין את החודש', עכ"ל.

אמנם בדברי הרמב"ם עצמו במקום אחר (קידוש החודש פ"ה ה"א) משמע שאף לא צריך שיהיו ג' דיינים מתוך הסנהדרין, וז"ל 'כל שאמרנו מקביעות ראש החדש על הראייה ועיבור השנה אין עושין אותו אלא סנהדרין שבארץ ישראל או בית דין הסמוכים בארץ ישראל שנתנו להן הסנהדרין רשות, שכך נאמר למשה ולאהרן החדש הזה לכם ראש חדשים, ומפי השמועה למדו איש מאיש ממשה רבינו שכך הוא פירוש הדבר, עדות זו תהיה מסורה לכם ולכל העומד אחריהם במקומם', עכ"ל, משמע שגם בית דין של ג' דיינים סמוכים יכולים לקדש את החודש בתנאי שיקבלו רשות מסנהדרין.

ולפי זה ודאי לא קשה על הרמב"ם מהמבואר במשניות ששלושה יכולים לקדש את החודש, כיון שגם הרמב"ם מודה שהם יכולים לקדש באופן שקיבלו רשות סנהדרין[לג].

גדר כח הסנהדרין לאחר חורבן הבית לפי שיטת הרמב"ם

על מה שהקשה הרמב"ן מהמבואר בגמרא (ע"ז ח:) שהסנהדרין גלו ממקומם לפני חורבן הבית, והלכך בטל כחם ולא יכלו לדון דיני נפשות, ואם כן איך קידשו את החודש. תירצו המגילת אסתר (שם) והמהרלב"ח (קונטרס הסמיכה) שרק לגבי דיני נפשות ולגבי דין זקן ממרא בטל כח הסנהדרין כשאינם במקומם, אך לגבי שאר כל הדינים התלויים בסנהדרין לא צריך שיהיו קבועים במקומם בלשכת הגזית. ולכן אף שהסנהדרין גלו ממקומם היה להם כח לקדש את החודש על פי הראייה.

ובכתבי הגר"ח (סי' מו) ביאר בזה, שבהלכות סנהדרין ישנם ב' דינים: א. כח הכרעה לכללות הסנהדרין של שבעים ואחר, ב. חשיבות וכח לגברא שנכלל בסנהדרין, וראיה לזה מהמבואר במשנה בסוטה (מד:) ששלושה מן הסנהדרין או חמישה היו יוצאים למדידת עגלה ערופה. והרי כח סנהדרין לענין הכרעות והוראות בית דין הוא רק במנין של שבעים ואחד, אלא מוכח שיש גם כח וחשיבות בעצם הגברא של הסנהדרין.

ולפי זה ביאר שמה שצריך שיהיו סנהדרין קבועים במקומם זה רק לענין כח הכרעות והוראות של סנהדרין, אולם כח הגברא של סנהדרין אינו תלוי בקביעותו במקומו.

ומעתה יש לומר שהדין שקידוש החודש נעשה רק על ידי סנהדרין, אינו משום שצריך לזה כח הכרעה של סנהדרין, אלא ביסודו הוא רק דין עיכוב שאי אפשר לקדש את החודש בלא סנהדרין, ואם כן יש לומר שהדבר תלוי בכח הגברא של הסנהדרין, שהרי אין אנו צריכים הכרעה של סנהדרין אלא רק שבלא סנהדרין לא חל קידוש החודש על פי ראייה, ולזה די בכח גברא של סנהדרין, ולכן גם אחרי שגלו סנהדרין ממקומם יש להם כח לקדש את החודש כיון שעדיין נשאר להם כח גברא של סנהדרין.

ויש שביארו בזה (קונטרס הביאורים שערי שמועות ר"ה כה:) על פי מה שכתב הגרי"ז שיש ב' דינים בכח סנהדרין של שבעים ואחד: א. שהוא בית דין חשוב שיש בו שבעים ואחד דיינים. ב. שיש לו רשות כל ישראל כיון שהוא הבית דין הגדול, ועליו מוטל להכריע כל דבר שנוגע לכלל ישראל. ולפי זה כתב הגרי"ז שהדין שמינוי כהן גדול צריך להיות דווקא על ידי סנהדרין אינו משום שצריך לזה כח בית דין חשוב, אלא משום שצריך רשות כל ישראל.

ועל פי זה ביארו שמה שכתב הרמב"ם שקידוש החודש צריך להיות על ידי סנהדרין, הוא משום שצריך רשות כל ישראל, ולא צריך שיהיה כח בית דין חשוב של סנהדרין, ואף ג' דיינים שקיבלו רשות מסנהדרין יכולים לקדש את החודש, כמבואר לעיל. ולכן לא צריך שיהיו סנהדרין קבועים במקומם, שלא אמרו בגמרא (שם) שכח הסנהדרין תלוי בקביעותו במקומו בלשכת הגזית אלא לגבי כח הבית דין חשוב שיש לסנהדרין לדון דיני נפשות, אולם גדר כח הסנהדרין להיות רשות כל ישראל אינו תלוי בקביעותו במקומו, ולכן קידשו את החודש גם לאחר שסנהדרין גלו ממקומם.

ולפי זה צריך לומר בדעת הרמב"ם שכח הסנהדרין להיות רשות כל ישראל נשאר אף לאחר החורבן, ולכן קידשו את החודש על פי הראייה גם לאחר החורבן עד זמן חתימת התלמוד כמו שכתב הרמב"ן (ספר הזכות גיטין לו:)[לד].

ויש שכתבו (מהר"י בירב סי' סג)[לה] בשיטת הרמב"ם, שכמו שיכול סנהדרין לתת רשות לג' דיינים סמוכים לקדש את החודש, כך יכולים אותם סמוכים להעביר רשות לסמוכים אחרים ולהמשיך את כחם, וזה נחשב כמו שהם באים מכח הסנהדרין, והרי הם יכולים לקדש את החודש אף כשאין סנהדרין. ולפי זה מיושב שאף שלא היה כח סנהדרין כשגלו ממקומם וכל שכן לאחר החורבן, מכל מקום נמשך כח הסנהדרין על ידי שהסמוכים שקיבלו רשות מהסנהדרין נתנו רשות לסמוכים אחרים, ויכלו לקדש על פי הראייה. אמנם המהרלב"ח (שם) נחלק על דברי המהר"י בירב בזה.

מקור לדברי הרמב"ם שיש הלכה למשה מסיני לקדש על פי חשבון

בקושיית הרמב"ן שאין מקור לדברי הרמב"ם שקידוש החודש בזמן הזה על פי חשבון הוא הלכה למשה מסיני כתב בחידושי מרן ריי"ז הלוי (קונטרס קידוש החודש עמ' 8) שמקור לדברי הרמב"ם הוא מהגמרא בראש השנה (כ:), 'אמר שמואל, יכילנא לתקוני לכולה גולה, אמר ליה אבא אבוה דרבי שמלאי לשמואל, ידע מר האי מילתא דתניא בסוד העיבור, נולד קודם חצות או נולד אחר חצות, אמר ליה לא, אמר ליה מדהא לא ידע מר איכא מילי אחרנייתא דלא ידע מר, כי סליק רבי זירא שלח להו צריך שיהא לילה ויום מן החדש, וזו שאמר אבא אבוה דרבי שמלאי, מחשבין את תולדתו, נולד קודם חצות בידוע שנראה סמוך לשקיעת החמה, לא נולד קודם חצות בידוע שלא נראה סמוך לשקיעת החמה', ע"כ, וכתב בפירוש רבינו חננאל, וז"ל 'יכילנא לתקוני לכולה גולה, כלומר יש בי כח לחשוב חשבון השנים ולתקן איזו שנה צריכה עיבור וכן בחדשים איזה חודש צריך להתעבר עד ביאת הגואל וישוב סנהדרין, אמר ליה אבא אבוה דרבי שמלאי וכו' פי' המסורות שהיא עכשיו בימינו שהנולד עד חצות וענין ד"ד וה"ח והצ"א ותרצ"ה ותקפ"ט שאלו הן עיקרי החשבון לקבוע השנים ידע להו מר וכו' אמר ליה לא ידענא איכא מילי אחרניתא דתליין במסורת ולא בחשבון בלבד' וכו', עכ"ל, ומבואר בדברי הר"ח שגם החשבון שעושים היום יש לו מסורת והיינו הלכה למשה מסיני, ואי אפשר לעשותו ללא קבלה ומסורת. וכתב הגרי"ז שזה גם דעת הרמב"ם שיש הלכה למשה מסיני על החשבון, ולמד הרמב"ם שהלכה זו נאמרה בזמן שאין סנהדרין.

ומבואר בדברי הגרי"ז שגם פרטי החשבון הם הלכה למשה מסיני, אך החזון איש (או"ח סוף סי' קמ) כתב שפרטי החשבון לא נאמרו בהלכה, ורק עצם הדבר שיש לקדש על פי חשבון נאמר בהלכה למשה מסיני[לו].

ועל מה שכתב הרמב"ם שבזמן הזה צריך קביעות בית דין בארץ ישראל, הקשה הרמב"ן שהרי היום אין סמוכין בארץ ישראל ואם כן האם יתבטלו כל המועדות. עוד צריך ביאור בשיטת הרמב"ם, שלפי דבריו צריך שבית דין

לג. ויש שתמהו על הרמב"ן שהוא עצמו הביא את דברי הרמב"ם האלו שכתב 'או בית דין הסמוכים בארץ ישראל שנתנו להם הסנהדרין רשות', ומכל מקום הקשה על דבריו מהמשניות הללו ששלושה יכולים לקדש את החודש.

לד. ובאבני נזר (או"ח סי' שי) הביא בשם בעל הנפש חיה לבאר שאין כוונת הרמב"ם שצריך דווקא סנהדרין, אלא שצריך סמכות שכולם כפופים אליה, שאם לא כן יהיו מקומות שיקדשו ויהיו מקומות שיעברו. ועל פי זה גם אחר החורבן יכלו לקדש על פי הראייה כיון שעדיין היו נשיאי ישראל בחוץ לארץ ובארץ ישראל שהיו כל ישראל כפופים אליהם.

לה. וכן כתב המשך חכמה (שמות יב ב).

לו. והוכיח החזון איש שפרטי החשבון לא נמסרו בהלכה למשה מסיני, מכך ששמואל חידש שהוא יכול לתקן כל הגולה על פי חשבון, ואם החשבון נמסר בהלכה מה חידש שמואל.

יישב בארץ ישראל בזמן הזה ויקדש חדשים, והרי לא שמענו שבית דין יושב עכשיו ומקדש חדשים.

ובביאור שיטת הרמב"ם בזה, נאמרו כמה דרכים באחרונים:

ביאור שיטת הרמב"ם שבזמן הזה מקדשים את החודש בארץ ישראל

בלב שמח (שם) ביאר שהרמב"ם סובר שבזמן הזה שמקדשים את החודש על פי חשבון לא צריך דיינים סמוכים אלא כל ג' הדיוטות יכולים לקבוע ולקדש את החודש. והטעם הוא מכיון שהחשבון ידוע וגלוי לכל אין צורך בדיין סמוך, כי כל אחד נחשב סמוך לגבי דבר זה, שהרי כל מעלת דיין סמוך הוא שנסמך והוסכם להיות מומחה, ולגבי דבר שהוא גלוי וברור כולם נחשבים מומחים[לז].

ועדיין לא נתבאר מתי מקדשים את החודש בזמן הזה, הרי לא שמענו שבית דין יושב עכשיו ומקדש חדשים. ויש שכתבו (ראה אבני נזר או"ח סי' ש') שבאמירת הציבור בברכת קידוש החודש בבית הכנסת 'ראש חודש פלוני יחול ביום פלוני וכו', יש מעשה קידוש של הציבור והרי זה כקידוש על ידי בית דין.

המהר"י בירב (סי' סג ד"ה ועוד כתב)[לח] כתב בדעת הרמב"ם שגם בזמן הזה צריך ג' דיינים סמוכים, אלא שהרמב"ם לשיטתו שכתב (סנהדרין פ"ד ה"א, פירוש המשניות פ"א מ"ג) שאפילו בזמן הזה יכולים לסמוך דיינים על ידי שיש הסכמה של כל בני ארץ ישראל לסמוך את הגדול שבהם[לט], ואם כן לגבי קידוש החודש על פי חשבון, שזה דבר מוסכם לכל, יש בודאי הסכמה של כל בני ארץ ישראל לסמוך את הגדול שראוי להיות סמוך אפילו שאין זה ידוע לנו, מכל מקום הרי זה כאילו נסמך וכאילו קידש חדשים.

וכתב מהר"י בירב לדקדק כן מלשון הרמב"ם (ספר המצוות מצות עשה קנג) שכתב וז"ל 'ואני אוסיף לך ביאור, אלו חשבנו על דרך משל שבני ישראל יעברו מארץ ישראל, חלילה לאל מלעשות זאת, שהוא הבטיח שלא ימחה אותה האומה מהכל, ושלא יהיה שם בית דין, ולא יהיה בחוץ לארץ בית דין שנסמך בארץ וכו', עכ"ל, ומדקדוק לשונו שכתב 'שבני ארץ ישראל יעברו מארץ ישראל' ולא כתב רק הבית דין והחכמים משמע שאף שלא יהיה בית דין יכולים לקדש את החודש כיון שנמצאים בני ישראל בארץ ואנן סהדי שכולם מסכימים שיהו הגדולים מהם סמוכים לענין קביעות החדשים ואף על פי שלא אמרו כן בפירוש.

ובמשך חכמה (שמות יב ב) כתב לבאר בזה, שיסוד הדין שכתב הרמב"ם שכל חכמי ארץ ישראל יכולים לסמוך דיינים, הוא משום שיש כח מיוחד לציבור של בני ארץ ישראל שאינו פחות מכחם של בית דין סמוכים, וכשם שבית דין סמוכים יכולים לסמוך דיינים אחרים, הוא הדין כח הציבור של בני ארץ ישראל יכול לסמוך דיינים, וכיון שכח הציבור עדיף על כח דיינים סמוכים, ממילא יש בכחם של הציבור לקדש חדשים על פי חשבון, כמו שבית דין סמוכים יכולים לקדש את החודש. וכיון שהחשבון גלוי ומוסכם לכל ציבור בני ארץ ישראל, הרי זה כמו שהם קבעו וקידשו את החודש.

ובאבני נזר (או"ח סי' ש') ביאר על פי דרך המהר"י בירב שלגבי קידוש החודש יש הסכמה של כל בני ישראל לסמוך דיינים, אך הוקשה לו שמכל מקום צריך שישבו בית דין ויקדשו בפועל את החודש, ולמה לא שמענו שבית דין יושבים ומקדשים את החודש, ולכן הוסיף לבאר, שגם הרמב"ם מודה לרמב"ן שרבי הלל הנשיא קידש את החדשים עד ביאת גואל[מ], אלא שסבר הרמב"ם שהקידוש לא חל בשעתו מיד, רק היה בגדר חלות שתחול מעכשיו ולאחר זמן, וכל כח החלות לחול לאחר זמן הוא רק בתנאי שביום שחל בו ראש חודש ראוי הוא להתקדש על ידי בני ישראל שבאותו הזמן[מא], ולכן צריך שיהיו בני ישראל בארץ ישראל גם בזמן הזה, שאם הם נמצאים בארץ ישראל שייך לסמוך דיינים על ידי הסכמת כולם ולקדש את החודש, כמו שביאר המהר"י בירב.

ועל פי זה תירץ האבני נזר מה שהוקשה לו על עיקר שיטת הרמב"ן שרבי הלל הנשיא קידש את כל החדשים עד ביאת הגואל, מהמבואר בגמרא בברכות (ל:) שאם שכח לומר יעלה ויבוא ערבית אין מחזירין אותו כיון שאין מקדשין החודש בלילה, ועדיין אין החודש מקודש. ולפי דברי הרמב"ן הרי כבר קידש הלל את כל החדשים, ואם כן כבר נתקדש החודש למפרע מיד כשמגיע ליל ראש חודש. אכן, לפי המתבאר שרבי הלל קידש מעכשיו ולאחר זמן בתנאי שיהיה החודש ראוי לחול בשעתו, נמצא שאין הקידוש חל אלא ביום, כיון שאין קידוש החודש ראוי לחול בלילה.

ביאור המהרלב"ח בשיטת הרמב"ם

המהרלב"ח (קונטרס הסמיכה) ביאר שיטת הרמב"ם באופן אחר, ובהקדם דברי הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה קנג) בענין זה, וז"ל 'וזה שהיותנו היום בחוצה לארץ מונים במלאכת העיבור שבידינו ואומרים שזה היום ראש חדש וזה היום יום טוב, לא מפני חשבוננו נקבעהו יום טוב בשום פנים, אלא מפני שבית דין הגדול שבארץ ישראל כבר קבעוהו זה היום ראש חודש או יום טוב, ומפני אמרם שזה היום ראש חדש או יום טוב יהיה ראש חדש או יום טוב, בין שהיתה פעולתם זאת בחשבון או בראייה וכו', ואנחנו אמנם נחשב היום כדי שנדע היום שקבעו הם [ר"ל בני ארץ ישראל] בו ראש חודש, כי במלאכה הזאת בעצמה מונין וקובעין היום, לא בראייה, ועל קביעתם נסמוך, לא על חשבוננו, אבל חשבוננו הוא לגילוי מילתא, והבן זה מאד, ואני אוסיף לך ביאור, אילו אפשר דרך משל שבני ארץ ישראל יעדרו מארץ ישראל, חלילה לאל מעשות זאת כי הוא הבטיח שלא ימחה אותות האומה מכל וכל, ולא יהיה שם בית דין ולא יהיה בחוצה לארץ בית דין שנסמך בארץ, הנה חשבוננו זה לא יועילנו אז כלום בשום פנים. לפי שאין לנו רשות שנחשב בחוצה לארץ ונעבר שנים ונקבע חדשים אלא בתנאים הנזכרים כמו שביארנו כי מציון תצא תורה', עכ"ל.

והנה בתחילת דבריו כתב הרמב"ם 'בית דין הגדול שבארץ ישראל כבר קבעוהו' וכו' דהיינו סנהדרין, ומשמע שבזמן הזה החודש נקבע על ידי בית דין הגדול, והדבר תמוה שהרי הרמב"ם גופיה כתב שהיום אין לנו סנהדרין. וגם דיינים סמוכים אין לנו בזמן הזה.

ולכך ביאר המהרלב"ח שיש ב' חלקים בקביעות החדשים: א. סידור חשבון המולדות והגורמים לקביעות החדשים. ב. קביעות החודש על פי חשבון זה. וסבר הרמב"ם שסידור החשבון צריך סנהדרין גם בזמן הזה, ועל זה כתב הרמב"ם 'בית דין הגדול שבארץ ישראל כבר קבעוהו', והיינו שהבית דין שהיה בסוף תקופת הסנהדרין [היינו לאחר תקופת אביי ורבא, שזו תקופת הלל כמבואר ברמב"ן שם] תיקן את סידור החשבון וזהו הלוח הנמצא בידינו. אלא שעדיין לא נקבע החודש, וצריך שבני ארץ ישראל בזמן הזה יקבעו את החודש על פי חשבון זה. ועל זה כתב הרמב"ם שקביעות החודש מועיל על ידי הדיוטות כיון שהוא דבר פשוט, אלא שצריכים לקבוע בארץ ישראל כדי שיתקיים 'כי מציון תצא תורה', או על ידי בית דין שנסמך בארץ ישראל, שבזה גם מתקיים 'כי מציון תצא תורה'.

והוסיף המהרלב"ח שמכל מקום לא די בג' הדיוטות אלא רק אם יש להם שם 'קהל' דהיינו שהם ג' מתוך עשרה אנשים. אך אם יהיו פחות מעשרה אנשים בארץ ישראל לא יוכלו לקבוע את החודש. ובזה ביאר מה שכתב הרמב"ם שאם יעדרו בני ארץ ישראל ולא יהיה שם בית דין יתבטלו אותות האומה, והיינו, שאם יעדרו בני ישראל מן הארץ ולא יהיו שם עשרה לא יוכלו לקבוע את החודש ויתבטלו אותות האומה.

דברי האחרונים בביאור שיטת הרמב"ן

בדברי הרמב"ן (שם) מבואר שבזמן הזה אין אנו מקדשים חדשים כלל, אלא הלל תיקן וקידש את כל החדשים לעתיד לבוא. והנה הרמב"ן שם כתב בסוף דבריו שאין קידוש החודש מעכב, ולא הצריכו חכמים לומר מקודש מקודש אלא בתורת מצוה לפרסומי מילתא בעלמא, וכיון שהסכימה דעת בית

לז. ובספר עמק ברכה כתב שכך משמע בפרקי דרבי אליעזר (פ"ז ד"ה בשמונה ועשרים) שכתוב שם 'וכשיצא יעקב לחוצה לארץ בקש לעבר את השנה בחוצה לארץ וכו', אמר לו הקב"ה וכו' אין לך רשות לעבר את השנה בחוצה לארץ וכו', מכאן אמרו צדיקים וחכמים בחוצה לארץ, ורועה צאן ובקר בארץ, אפילו נביאים בחוצה לארץ, והדיוטות שהן בארץ', ע"כ. ומשמע שלא צריך דיינים מומחים אלא די בג' הדיוטות. ואף שבזמן שיש סנהדרין אין מקדשים על ידי הדיוטות, יש לומר שבזמן האבות שהיה קודם מתן תורה לא היה להם דין סנהדרין, וממילא הרי זה כמו בזמן הזה שנאמרה הלכה שכיון שאין סנהדרין מקדשים על פי חשבון על ידי ג'

הדיוטות. אך מהמשך דברי הפרקי דרבי אליעזר משמע שגם בזמן גלות בבל מקדשים על ידי הדיוטות בארץ ישראל, אף שבזמן זה היה סנהדרין.

לח. הובאו דבריו בקונטרס הסמיכה למהרלב"ח.

לט. וז"ל הרמב"ם 'נראין לי הדברים שאם הסכימו כל החכמים שבארץ ישראל למנות דיינים ולסמוך אותם, הרי אלו סמוכים ויש להם לדון דיני קנסות ויש להן לסמוך לאחרים'.

מ. כן משמע בדברי המגילת אסתר (ספר המצוות מצות עשה קנג).

מא. וראה באבני נזר שם שביאר טעם הדבר.

דין שיהיה החדש הזה מלא או חסר, קורא אני בו 'אשר תקראו אותם', ומה שאמרו בגמרא (ב"ב קכא.) מועדי ה' צריכים קידוש בית דין זהו רק למצוה ואין זה מעכב. ועוד הוסיף הרמב"ן וז"ל 'ולפי כל זה נאמר שמשעה שהסכים רבי הלל הנשיא ובית דינו על החשבון הזה ותיקן אותו לדורות בחדשים ובשנים קורא אני בהם 'אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם במועדם', עכ"ל. ומשמע מדבריו שמה שהאריך לבאר שהקידוש אינו מעכב ואינו אלא למצוה, הוא כדי לבאר שיטתו שרבי הלל הנשיא קידש את החדשים עד ביאת גואל. והיינו, שאם הקידוש היה מעכב אי אפשר לומר שרבי הלל הנשיא קידש את כל החדשים, והדבר צריך ביאור.

אוצר החכמה **רשי** ר' שמואל (סנהדרין סי' י) ביאר, שסבר הרמב"ן שמעשה קידוש לא שייך לעשות על זמן העתיד, אלא כל חודש צריך לקדש את אותו החודש, ורק את קביעות החודש שייך לעשות על זמן העתיד. ואם כן מוכרח שרבי הלל הנשיא רק קבע את החדשים לעתיד על ידי שפסק שכך צריך להיות הקביעות של כל חודש[מג], ולכן כתב הרמב"ן שאין הקידוש מעכב, ואינו אלא מצוה בלבד, ורק קביעות החודש מעכב. ועל זה סיים הרמב"ן שלפי זה נאמר שרבי הלל תיקן כל החדשים, והיינו, שלפי מה שכתב שהקידוש אינו מעכב יש לקיים שיטתו שרבי הלל קבע את כל החדשים עד ביאת גואל.

ולפי זה תירץ את קושיית העמק ברכה (עיבור השנה אות ג) על הרמב"ן מדברי המדרש רבה (בא פט"ו אות כד) שבזמן שהיו מקדשין על פי הראייה היו אומרים בקידוש לבנה ברוך אתה ה' מחדש חדשים, ויש מי שאומר מקדש חדשים, ויש מי שאומר מקדש ישראל. ומשמע שנחלקו רק בזמן שקידשו על פי הראייה, אך בזמן הזה שאין מקדשים על פי הראייה לכולי עלמא אומרים מחדש חדשים כמנהגינו, ואין מזכירים לשון קידוש כי אין מקדשים את החודש על פי ראייה. והקשה העמק ברכה, שבשלמא לדעת הרמב"ם שבזמן הזה מקדשים את החודש על פי חשבון יש הבדל בין הקידוש בזמן הזה לקידוש שהיה בזמן בית המקדש. אך לשיטת הרמב"ן שרבי הלל תיקן וקידש לכל הדורות הבאים, אם כן זה אותו קידוש שהיו עושים בזמן בית המקדש.

אולם לפי המתבאר בדברי הרמב"ן שאי אפשר לעשות קידוש לעתיד, ורבי הלל לא עשה קידוש אלא רק קביעות החודש, לא קשה כלום, ומבואר הטעם שבזמן הזה לא אומרים מקדש חדשים כיון שאין עכשיו קידוש אלא רק קביעות בלבד.

ועל עיקר מה שכתב הרמב"ן שהקידוש אינו מעכב, ידוע להקשות ממה ששנינו במשנה (כה:) 'ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה, הרי זה מעובר', ומשמע שהסכימו על קביעת החודש ורק לא הספיקו לומר מקודש, ואם כן מבואר שהקידוש מעכב.

אמנם יש שכתבו (תועפות ראם על היראים סי' רנט) שלפי שיטת הרמב"ן צריך לפרש שהכוונה שלא הספיקו להסכים על קביעות החודש.

ובאשר לשלמה (סי' כט אות ו) כתב שרק באופן שנתכוונו בית דין לקבוע את החודש חלה הקביעות אף שלא אמרו מקודש, אולם במשנה מדובר שרצו בית דין לומר מקודש רק לא הספיקו, ובאופן זה לא נתכוונו לקבוע את החודש עד שלא יאמרו מקודש, ולכן לא חל כלום והרי זה מעובר.

ועוד כתב שיש לומר שמה שכתב הרמב"ן שאין אמירת מקודש מעכבת זה רק באופן שקובעים על פי חשבון, אך כשמקדשים על פי ראייה גם הרמב"ן מודה שאמירת מקודש מעכבת.

והנה בדברי הרמב"ן מבואר שלא נאמרה הלכה למשה מסיני לקדש על פי חשבון. אלא מעיקר דין קידוש החודש יש אפשרות לקדש על פי חשבון באופן שאי אפשר לקדש על פי הראייה. אולם מצינו בדברי כמה מן הראשונים שאף שנקטו כדעת הרמב"ן שרבי הלל קידש את כל החדשים, מכל מקום סברו שהקידוש על פי חשבון הוא הלכה למשה מסיני. וכן כתבו הרשב"א (שו"ת ח"ד סי' רנד) והתשב"ץ (ח"א סי' קלה).

דברי הראשונים שיש הלכה למשה מסיני לקדש על פי חשבון

ובדברי הרשב"א (שם) מבואר שבהלכה למשה מסיני נתחדש שהקידוש על פי הראייה אינו מעכב, והלכה זו נצרכה אף בזמן הבית באופן שלא הגיעו עדים שהיו מקדשים על פי חשבון. ואם לא היתה הלכה למשה מסיני על דבר זה, היינו יכולים לקדש רק על פי ראייה שכן משמע מן הפסוק 'החודש הזה לכם, כזה ראה וקדש'.

ובעיקר הנידון אם חייבים לקדש רק על פי ראייה, יש כמה פרטים וגדרים שנתבארו בגמרא ובראשונים ואחרונים, ולביאור הענין צריך להקדים תחילה היכן מצינו קידוש על פי ראייה והיכן מצינו קידוש שלא על פי ראייה, כדלהלן.

ו. קידוש החודש שלא על פי עדי ראייה

במשנה ובגמרא מצינו שהיו מקדשין את החודש על פי עדי ראייה, ומבואר בזה שעיקר מצות קידוש החודש היא לקדש על פי ראייה. וכבר האריך הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ב מ"ו) שעיקר קידוש החודש הוא על פי ראייה, כמבואר בגמרא (מנחות כט.) שדרשו חז"ל מן הפסוק (שמות יב ב) 'החדש הזה לכם ראש חדשים' מלמד שהראה לו הקב"ה למשה דמות לבנה ואמר לו כזה ראה וקדש[מג].

אולם מצינו אופנים מסויימים שמקדשין את החודש שלא על פי הראייה, ואלו הם:

אופנים שמקדשים שלא על פי ראייה

א. הגמרא (כ.) דנה אם בית דין יכולים לקדש או לעבר לצורך, אף אם אין זה מתאים לראיית הירח, כגון שלא באו עדים שראו את הירח ביום ל' ומכל מקום צריכים בית דין לקדש ביום זה, או שצריכים לעבר ולקדש יום ל"א. ובגמרא מבואר שהצורך שיש לבית דין לעשות כן הוא משום 'רקיע'[מד] או משום 'מתיא'[מה]. והביאה הגמרא דברי עולא שיכולים בית דין לעבר ולקדש את החודש לצורך[מו]. ומקשה הגמרא 'והתני רבה בר שמואל, יכול כשם שמעברין את השנה לצורך, כך מעברין את החדש לצורך, תלמוד לומר החדש הזה לכם ראש חדשים כזה ראה וקדש. אמר רבא, לא קשיא, כאן לעברו, כאן לקדשו', כלומר, שאין מקדשים ביום ל' שלא על פי הראייה, אך מעברים לצורך שלא על פי ראייה. והביאו ראיה, 'וכי הא דאמר רבי יהושע בן לוי מאיימין על העדים על החדש שנראה בזמנו לעברו, ואין מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו', כלומר, מאיימים על העדים ביום ל' שלא יעידו על הראייה, בשביל לעברו[מז], ואין מאיימין ביום ל' על העדים שלא ראוהו שיאמרו ראינו ויעידו שקר[מח]. והקשו, 'והא שלח ליה רבי יהודה נשיאה לרבי אמי, הוו יודעין שכל ימיו של רבי יוחנן היה מלמדנו, מאיימין על העדים על החדש שלא נראה בזמנו לקדשו, אף על פי שלא ראוהו יאמרו ראינו, אמר אביי, לא קשיא, הא בניסן ותשרי, הא בשאר ירחי'.

18/06/2018 אהח

מב. ומה שכתב הרמב"ן שהלל 'קידש חדשים' כוונתו שקבע חדשים. כמו שאמרו בירושלמי (פ"ב ה"ה) 'מאי קידוש קיום'.

מג. ז"ל הרמב"ם שם 'ומה שראוי שאתה תאמין שעיקר דתנו בנוי על הראייה, ואם לא יראה החדש משלימין שלושים יום לחדש היוצא, ולשונות המשנה והתלמוד והמעשיות רבים שאירעו בענין זה במשך כל השנים מעידים באמתות דבר זה'.

מד. כלומר, שיש אופנים שאם יקדשו או יעברו לפי ראיית הירח, יחול יום טוב בערב שבת או ביום ראשון [והיינו, בחודשי ניסן ותשרי שחלים בהם ימים טובים] וכדי שלא יכמשו הירקות שנאכלים חיים בשבת שאחרי יום טוב או ביום טוב שאחרי שבת, צריך להפריד את השבת והיום טוב זה מזה, על ידי שיעברו או יקדשו את החודש.

מה. כלומר, שצריך לעבר או לקדש כדי שלא יחול יום כיפור אחרי שבת או שבת אחרי יום כיפור, כיון שאם יהיה כך, לא יוכלו לקבור אדם שימות באחד מן הימים האלו שחל בראשון עד הערב שלמחרת.

מו. ברבינו חננאל (שם) מבואר שהאמת היא שהיה ביד בית דין מסורת לעבר או לקדש את החודש באופנים מסוימים, ומסורת זו לא היתה גלויה לכל אדם והיא נקראת 'סוד העיבור', כמו שמבואר בגמרא להלן (יא.) לגבי עיבור השנה. והצרכים שהובאו בגמרא הם רק סעד למסורת זו ואינם עיקר הסיבה. וכן האריך לבאר בפני יהושע (שם). ובגמרא בסוכה (מב:) מובא טעם נוסף שצריך לקדש שלא על פי ראייה, כדי שלא יחול יום ערבה בשבת. וראה בטורי אבן (שם) שהקשה למה הגמרא בראש השנה לא הביאה טעם זה.

מז. יש לדון מה הדין אם העדים אינם מקבלים את האיום ועומדים בעדותם. האם חייבים בית דין לקבל דבריהם, או שיכולים להתעלם מעדותם. ובתשב"ץ (ח"א סי' קלה) מבואר שחייבים לקבל עדותם. וכן כתבו במרכבת המשנה (שבת פ"ה הכ"א) ובמרומי שדה (יט:).

מח. כן פירש רש"י (שם ד"ה ואין). אך הדבר צריך ביאור, כיצד מאיימים עליהם שישקרו, הרי יש איסור להעיד שקר כדכתיב (שמות כ יב) 'לא תענה ברעך עד שקר', ואיך מועיל עדות שקר. ובתוס' הרא"ש בכתובות (לב.) כתב שבקידוש החודש התירה התורה עדות שקר, כדכתיב 'אשר תקראו אותם' וברש"י ואפילו שוגגין ואפילו מזידים'. ובפני יהושע (ר"ה שם) כתב שכיון שראוי לקדש אותו יום על פי חשבון, ואין הקידוש על פי ראייה מעכב אלא זו מצוה בלבד, יכולים לקדש על פי עדות זו, ואין זה נחשב עדות שקר כי ידיעה נחשבת כמו ראייה. ובעמק ברכה (קידוש החודש אות ב) ביאר על פי מה שאמרו בירושלמי (פ"ג ה"א) שאם עדי קידוש החודש נמצאו זוממים לא בטל הקידוש. והוכיח שאין זה מדין 'אתם אפילו שוגגים' אלא שנאמרה הלכה שאין מדקדקים בעדי קידוש החודש ואין חוקרים את העדים מן התורה, משום שגם עדות שקר מועילה בקידוש החודש, וכיון שכך אין כאן איסור לא תענה כי גם עדות שקר מועילה בזה. והוסיף העמק ברכה, שודאי אין כאן איסור 'מדבר שקר תרחק' כיון שהותר לצורך מצוה [וראה בדבריו שם (דרך ארץ אות ג) שהוכיח שבכל צרכי מצוה אין איסור לשקר]. ובחתם סופר (כתובות שם) כתב שאין כאן איסור עדות שקר כיון שמשקרים מרצונם ומדעתם של בית דין, ואינו מטעה אותם. ובקהלות יעקב (ר"ה סי' כ) כתב שיש שביארו על פי דברי רעק"א (שו"ת מהדו"ק סי' קעו) שעדי קידוש החודש שהוזמו אינם לוקים משום לאו 'לא תענה ברעך', כי אין זו עדות

ובראשונים נחלקו בפירוש דברי הגמרא 'הא בניסן ותשרי, הא בשאר ירחי',
רש"י (שם ד"ה בניסן) פירש שבניסן ותשרי מקדשים ומעברים
לצורך[מט] בשביל תיקון המועדות החלים בחדשים אלו[נ], ואילו בשאר חדשים
לא מקדשים אלא רק מאיימים על העדים שישתקו כדי לעבר. והתוס' (שם
ד"ה הא) הביאו שיש מפרשים להיפך, ורק בשאר חדשים מעברים ומקדשים
לצורך, ובניסן ותשרי לא מקדשים אלא רק מאיימים על העדים כדי לעבר.

וברש"י (שם ד"ה בשאר) פירש שהצורך לקדש ולעבר בשאר החדשים הוא כדי
לקיים את הכלל שנאמר בגמרא בערכין (ח:) שאין פוחתין מארבעה
חדשים מעוברים בשנה, ואין נראה לעבר יותר על שמונה.

נמצא מבואר בגמרא שיש אופנים שמעברים או מקדשים שלא על פי הראייה
כיון שיש צורך בדבר.

ב. ברמב"ם (קידוש החודש פי"ח ה"ז) כתב שיש פעמים שאי אפשר לראות את
הירח כמה וכמה חדשים כגון במדינות שזמן הגשמים ארוך והעננים
מסתירים את הירח, ובאופן זה כתב הרמב"ם 'קבלה ביד החכמים איש מפי
איש מפי משה רבינו כך היא, שבזמן שלא יראה הירח בתחילת החדשים חדש
אחר חדש, בית דין קובעין חדש מעובר משלושים יום, וחדש חסר מתשעה
ועשרים יום, וכן מחשבין וקובעין חדש מעובר, וחדש חסר בקביעה לא
בקידוש, שאין מקדשין אלא על הראייה, ופעמים עושין מלא אחר מלא או
חסר אחר חסר כמו שיראה להם מן החשבון', עכ"ל.

ג. בדברי הרמב"ן (שם) מבואר שרבי הלל קידש את כל החדשים עד ביאת
גואל על פי חשבון, והיינו שאם אי אפשר לקדש על פי ראייה יכולים
לקדש על פי חשבון, ובדברי הרשב"א (שו"ת ח"ד סי' רנד) והתשב"ץ (ח"א סי'
קלה) שהובאו לעיל מבואר שאם לא באו עדים מקדשים על פי חשבון, ודבר
זה נמסר בהלכה למשה מסיני.

ד. בחזון איש (או"ח סי' קל סק"ב) כתב שבמקומות שאין שלוחי בית דין שבארץ
ישראל יכולים להגיע, היו מקדשים את החודש על פי חשבון המולדות
והתקופות. וסמך דבריו על דברי הרשב"א (שם) שיש הלכה למשה מסיני
שיכולים לקדש על פי חשבון באופן שאי אפשר לקדש על פי הראייה.

דברי הרשב"א שיש קידוש על פי חשבון

ואכן הדברים מפורשים בדברי הרשב"א שם שכתב וז"ל 'ענין החשבון וקידוש
החדש, הלכה למשה מסיני, דכל שיש מקום הועד, חייבים הם לקדש
על פי הראייה, עם עדות החשבון. הא לאו הכי, מערימין, ולא נקדש עד שנכוין
הראייה עם החשבון, או נערים להקדים הראייה, אע"פ שלא ראו, כדי לקדש
בזמן המכוין לחשבון וכו' דאמר שמואל יכילנא לתקוני לכולי גולא, אלמא בלא
עדות ראייה, היה יכול לדקדק בחשבון המולדות, ולתקן לגולה לקדש. והרי
בבבל, היו מונין וקובעין ומקדשין מולדות ע"פ החשבון, ולפעמים, יעשו בהפך
מה שהיו עושין בארץ, במקום הועד. כמעשה דרב אמי בר נגרי ורבי חייא,
דאיקלעי לבבל בעשרה בתשרי, כדאיתא התם ראש השנה (כא.), אלמא
מקדשין וקובעין מועדות שלא על פי הראייה'.

ובדברי הרשב"א שם מבואר שגם מה שמצינו בגמרא בראש השנה (שם)
שיכולים לקדש ולעבר לצורך מתייא וירקייא, וכן שמאיימין על
העדים שאע"פ שלא ראו יאמרו ראינו, וגם מה שרבי הלל קידש את כל
החדשים עד ביאת גואל, כל זה הוא מכח ההלכה למשה מסיני שבמקום צורך
אין חובה לקדש על פי הראייה[נא].

דברי הגרי"ז בגדר ההלכה הנלמדת מ'החודש הזה לכם'

ובחידושי מרן רי"ז הלוי (קונטרס קידוש החודש עמ' 10) ביאר שבהלכה למשה
מסיני נתחדש שגדר הדין שנלמד מהדרשה 'החודש הזה לכם, כזה
ראה וקדש', הוא רק מצוה בלבד, אולם יש להם כח לקבוע את החודש בלא
ראייה[נב]. ועל פי זה ביאר את הסוגיא בראש השנה (שם), שהרי יש להקשות
על המבואר בגמרא (שם) בחודש ניסן ותשרי מקדשים לצורך שלא על פי
ראייה, ואילו בשאר חדשים אין מקדשים אלא על פי ראייה[נג], שבהכרח חילוק
זה הוא רק מדרבנן, דאין בזה סברא מן התורה. וקשה, שהרי הגמרא הביאה
שם ברייתא שלומדת את הדין שאין מקדשים לצורך [בשאר חדשים] מן
הפסוק 'החודש הזה לכם', כזה ראה וקדש, ומפורש בדברי בעל המאור שם
שזו דרשה גמורה ולא אסמכתא. ואם כן צריך ביאור כיצד שייך לחלק
מדאורייתא בין ניסן ותשרי לשאר חדשים.

עוד הקשה, שבגמרא שם הובאו דברי רבי יהושע בן לוי שחודש אדר א'
וחודש אדר ב', לעולם הם חסרים, ומקדשים אותם ביום ל' אפילו שלא
על פי ראייה כיון שיש צורך בדבר. והרי אחד מהם הוא אדר והשני הוא ניסן,
ואם כן איך אפשר לקדש את שניהם שלא על פי הראייה, הרי מפורש שם
בגמרא שרבי יהושע בן לוי גופיה אמר שאין מקדשים לצורך, וחודש אדר הוא
כשאר חדשים.

וכתב לבאר, שלפי דברי הגמרא שאפשר לקדש לצורך בחדשים מסויימים,
גדר הדין שנלמד מהדרשה 'החודש הזה לכם, כזה ראה וקדש', הוא
רק מצוה בלבד, אולם יש להם כח לקבוע את החודש בלא ראייה, אלא שאינם
עושים כן משום שמצוה לקדש על פי ראייה. ומה שאמרו בברייתא שאין
מקדשין לצורך משום שמצוה לקדש על פי ראייה, הפירוש הוא שאין סיבה
לדחות את המצוה בשביל הצורך בשאר חדשים, אך בניסן ותשרי יש צורך
גדול וזו סיבה מספקת לדחות את המצוה.

ולפי זה מיושב מה שאמר רבי יהושע בן לוי שב' חודשי אדר לעולם חסרים
הם, ומקדשים את יום ל' שבהם אף בלא ראייה, כיון שיש לבית דין
כח לקבוע בלא ראייה בכל החדשים, אלא שצורך רגיל אינו סיבה לדחות את
המצוה לקבוע על פי ראייה, אך מה שתיקנו חז"ל שיהיו חודשי אדר חסרים
הוא מפני שהדבר נצרך עד כדי שיש לדחות בשביל זה את המצוה לקדש על
פי הראייה. כמו שמצינו בדברי הרמב"ם (שם) שבאופן שחודש אחר חודש אין
אפשרות לראות את הירח, בית דין קובעים את החודש על פי חשבון מכח
הלכה למשה מסיני, והלכה זו לא נאמרה רק על אופן מסוים זה, אלא הלכה
זו חידשה שיש כח קביעות חודש בלא ראייה בכל אופן, רק שכיון שיש לנו
מצוה לקדש על פי ראייה, צריך לעשות כן באופן שאפשר, אולם מצד עיקר
ההלכה, לעולם יש כח קביעות שלא על פי ראייה וקידוש.

דברי הרשב"א שגם כשמקדשים על פי ראייה צריך להתאים לחשבון

והנה ברשב"א (שם) מבואר שקידוש על פי חשבון הוא לא רק במקום שלא
מקדשים על פי הראייה מפני הצורך, אלא לעולם צריך שיהא קידוש
החודש מתאים לפי חשבון המולדות, ואף בזמן שמקדשים על פי הראייה צריך
להתאים את הראייה לחשבון, ובאופן שבית דין יודעים שעל פי חשבון צריך
לעבר או לקדש את החודש, מאיימים על העדים שיעידו כפי החשבון[נד].

דברי הרמב"ם שגם כשיש עדי ראיה צריך לעשות חשבון

ובדברי הרמב"ם (קידוש החודש פי"א ה"ז) מבואר שצריך לחשב ולדעת האם
אפשר שתראה הלבנה בזמנה גם כשמקדשים על פי עדי ראייה.
וז"ל 'בית דין מחשבין בחשבונות כדרך שמחשבים האצטגנינים שיודעין
מקומות הכוכבים ומהלכם, וחוקרים ומדקדקים עד שידעו אם אפשר שיראה

על בני אדם ואין זה נחשב 'ברעך'. ואם כן יש לומר שלכן אין כאן איסור של עדות שקר. אך עדיין צריך ביאור מה אנו צריכים לעדות שקר. ובדברי התוס' הרא"ש שם משמע שיש הלכה שאין מקדשים אלא על פי קבלת עדות, אף שזו עדות שקר, והדבר צריך ביאור. ובפירוש רבינו חננאל (שם) כתב שמדובר שהעדים ראו משהו אך לא ראו ראייה גמורה, ואינם משוכנעים שראו את הלבנה, ומאיימים עליהם שיאמרו שראו לבנה. וכעין זה כתב במאירי (שם). ובקהלות יעקב (שם סי' יט) ביאר בדברי רבינו חננאל, שכיון שעדות קידוש החודש אינה נצרכת כדי לברר אלא זו גזירת הכתוב שהקידוש יעשה על ידי עדי ראייה, לכן אף שלא ראו ממש, יכולים לומר ראינו, ויש על כך תורת עדות לענין קידוש החודש. ובמאירי (ר"ה שם) כתב כעין דברי רבינו חננאל.

מט. בחידושי הר"ן (שם) הקשה, הרי הפסוק 'החודש הזה לכם' שדורשים ממנו 'כזה ראה וקדש' נאמר על חודש ניסן, ואם כן משמע להיפך, שדווקא בחודש ניסן אין מקדשין שלא על פי ראייה. ותירץ, שהדרשה 'כזה ראה וקדש' נדרשת על מה שכתוב בהמשך הפסוק 'לחודשי השנה'. ובתוס' הרא"ש (ד"ה הא) תירץ שדרשה זו היא אסמכתא בלבד.

נ. היינו משום ירקייא, כנתבאר לעיל, שזהו תיקון לכל המועדות, ראה בתוס' (שם יט: ד"ה ואל), וראה בפני יהושע (שם בתוס' ד"ה הא) ובערוך לנר (שם ד"ה בין) שהאריכו לבאר מהו התיקון למועדות, ובאיזה אופן צריך לעבר ובאיזה צריך לקדש.

נא. זו"ל הרשב"א (שם) 'ואפילו משום מתייא תקינו, ואי לאו הלכה למשה מסיני, שכל זה נכנס במה שאמרה תורה 'אשר תקראו אתם במועדם', היאך יכולין לעשות כן, לפיכך סדרו לנו את הסדר הזה, וכדשמואל דאמר יכילנא לתקוני לכולה גולה, וקבלה היא בידינו, שהסדר הזה תיקנו הלל בנו של רבינו הקדוש, אבל לא ידעתי שום מקום לדבר זה', עכ"ל.

נב. והגרי"ז שם העמיד את דבריו מכח דברי הרמב"ם (פי"ח ה"ז) שאם יש עננים ולא רואים את הירח, אפשר לקבוע על פי חשבון, אך אין זה נחשב קידוש אלא רק קביעות. ולפי זה הגדר הוא שבדרשת חז"ל 'כזה ראה וקדש' נאמר שיש מצוה לעשות קידוש ולא רק קביעות, ואי אפשר לעשות קידוש אלא על פי ראייה, אכן זו רק מצוה אך יש כח לבית דין לקבוע את החודש בלא קידוש.

נג. לשיטת רש"י (כ. ד"ה בניסן), ושיטת היש מפרשים שהובאו לעיל (שם תוד"ה הא), בניסן ותשרי אין מקדשים לצורך ובשאר חדשים מקדשים.

נד. וז"ל הרשב"א 'דכל שיש מקום הועד, חייבים הם לקדש על פי הראייה, עם עדות החשבון. הא לאו הכי, מערימין, ולא נקדש עד שנכוין הראייה עם החשבון, או נערים להקדים הראייה, אע"פ שלא ראו, כדי לקדש בזמן המכוון לחשבון. וכדאמרינן בפרק קמא דראש השנה (כ.) אמר רבי יהושע בן לוי מאיימין על העדים, על החדש שנראה בזמנו לעברו. ואין מאיימין וכו', עכ"ל, ובספר גליוני הש"ס (שם) הקשה שבסוגיא שם משמע שרק במקום שיש צורך לעבר מאיימים על העדים.

אהח 18/06/2018

הירח בזמנו שהוא ליל שלושים או אי אפשר, אם ידעו שאפשר שיראה יושבין ומצפין לעדים כל היום כולו שהוא יום שלושים וכו', עכ"ל, עוד כתב הרמב"ם (שם) 'מצות עשה מן התורה על בית דין שיחשבו וידעו אם יראה הירח או לא יראה וכו', עכ"ל, ומבואר שלעולם יש מצוה לדעת על פי חשבון אם אפשר שתראה הלבנה בזמן הקידוש.

ויש שכתבו[נה] מקור לזה מדברי הגמרא בסנהדרין (י:) שעל מה ששנינו במשנה 'עיבור החודש בשלושה' אמר רב אשי 'מאי עיבור חישוב דעיבור וכו'. ומבואר שהחישוב צריך בית דין של שלושה, וכמו שפסק הרמב"ם (שם פ"ב ה"ח) שאין מחשבין אלא בשלושה. ומשמע מכך שיש מצוה בחישוב, שאם לא כן למה צריך לזה בית דין של שלושה.

אמנם לפי פירושו של רש"י (שם י: ד"ה חישוב) שחישוב דעיבור היינו הדין המבואר בגמרא בערכין (ט.) שאין פוחתין מד' חדשים המעוברים בשנה, ואם יש צורך לבית דין לעבר את החודש משום ירקא ומתייא, צריך להשלים ולא לפחות, ועל זה צריך חישוב. אם כן לפי זה אין מקור מדברי הגמרא לפסקו של הרמב"ם שיש מצוה לחשב גם בזמן שמקדשין על פי ראיית הלבנה. וצריך לומר שהרמב"ם חולק על רש"י בפירוש דברי הגמרא 'חישוב דעיבור', ולדבריו הכוונה לחישוב ראיית הלבנה.

ואכן מצינו פירוש זה בדברי המאירי בסנהדרין (י: ד"ה ומתוך) שכתב 'וחישוב זה אינו אלא בשלושה ואמנם על שטה תכוניית יתבאר בחשוב זה שהבית דין היו מחשבין בחשבון התכונה אם אפשר שיראה הירח בזמנו וכו', עכ"ל.

ויש מן האחרונים (מרכבת המשנה קידוש החודש פ"ג ה"א) שצידדו לומר בדעת הרמב"ם שעיקר הקידוש חל על ידי החשבון, והעדות על הראייה היא רק תנאי בלבד, ועל פי זה פירשו מה שכתב הרמב"ם (שם פ"ג הי"ט) וז"ל 'מאיימין על עדים שנתקלקלה עדותן והרי הדבר נוטה שלא תתקיים העדות ויתעבר החדש, מאיימין עליהן כדי שתתקיים העדות ויתקדש החדש בזמנו', עכ"ל, ומסתימת דברי הרמב"ם משמע שאין כאן צורך מיוחד לקדש ולא לעבר, ואם כן כיצד מותר לאיים כדי שתתקיים עדות מקולקלת. אלא הביאור הוא שעיקר הוא החשבון והעדות היא רק תנאי בלבד, וכיון שעל פי החשבון שייך לקדש ביום זה יכולים לעשות כן על ידי עדות כזו.

דעת האחרונים שלשיטת הרמב"ם העיקר הוא החשבון

אמנם יש שכתבו (שקל הקודש פ"א ה"ז) שדברי הרמב"ם נאמרו רק במקום שיש צורך משום ירקיא ומתייא.

ובמנחת חינוך (מצוה ד אות א) הביא דברי הרמב"ם (שם פ"א ה"ח) שכתב 'אין מחשבין וקובעין חדשים ומעברין שנים אלא בארץ ישראל שנאמר 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים' וגו', ואם עבר וקבע ועיבר לא עשה כלום', עכ"ל, ומבואר מדבריו שגם את החישוב אסור לעשות בחוץ לארץ, והיינו משום שהרמב"ם סובר שגם החישוב הוא חלק ממצות קידוש החודש, ולפי דברי האחרונים דלעיל עיקר הקידוש חל על ידי החשבון.

אך כתב המנחת חינוך שמסוף דברי הרמב"ם שכתב 'ואם עבר וקבע ועיבר לא עשה כלום' ולא כתב 'ואם חישב וקבע וכו', משמע שבדיעבד החישוב כשר גם בחוץ לארץ, ורק הקידוש עצמו אינו חל אלא בארץ ישראל.

גדר צירוף החשבון עם עדי ראייה

והמפרש על הרמב"ם (שם פ"א ה"ז) ביאר בגדר הדין שגם כשבאים עדים צריך לחשב את ראית הלבנה, וז"ל 'שאין אנו סומכים אלא על שניהם כאחד, הראייה והחשבון, כדי העדות דכתיב על פי שנים עדים, עד שיעידו שניהם כאחד', עכ"ל. ומבואר בדבריו שהחשבון והעדות הם כמו שני עדים המצטרפים, והקידוש נעשה על פי שניהם כאחד.

ויש לדון אם החשבון מעכב, ובשקל הקודש (פ"א ה"ו בביאור ההלכה ד"ה בית דין) הביא ראיה שאין החשבון מעכב, מדברי הרמב"ם (סנהדרין פ"ב ה"א) שבית דין צריך לדעת חכמת התקופות והמזלות, ומפרש הכסף משנה (שם) כדי לדעת את חשבון קידוש החודש ועיבור השנה. והרי בלחם משנה שם כתב שכל מה שכתב הרמב"ם בהלכה זו אינו מעכב. ומבואר שאין החשבון מעכב.

אוצר התכמית

קושיית ספר הקובץ על הרמב"ם

ובספר הקובץ על הרמב"ם (שם פ"א ה"ו) כתב על דברי הרמב"ם שבית דין צריכים לעשות חשבון, שמהגמרא (כ:) ומפירוש רש"י שם משמע שלא כדבריו. והיינו, שהגמרא שם ביארה כיצד היא הדרך לחשב את ראית הלבנה, והוסיפה על כך הגמרא 'למאי נפקא מינה, אמר רב אשי, לאכחושי סהדי'. ולפי דברי הרמב"ם קשה למה הוצרכה הגמרא לומר שהנפקא מינה היא לאכחושי סהדי, הרי יש מצוה מצד עצמה לדעת את החשבון והוא חלק מעיקר קביעת הקידוש, כמו שנתבאר בדעת הרמב"ם.

ובשקל הקודש (שם בביאור ההלכה ד"ה ב"ד) פירש שכוונת ספר הקובץ היא רק להוכיח מדברי רש"י (שם ד"ה למאי) שאינו סובר כהרמב"ם, שהרי רש"י פירש שקושיית הגמרא היא למאי נפקא ינה הרי מקדשים על פי עדים, ומשמע שלא צריך לדעת את החשבון. אך יש לדחות שזה גופיה תירוץ הגמרא שצריך לדעת את החשבון כדי לאכחושי סהדי, וגם לדעת הרמב"ם זו הסיבה שצריך לדעת את החשבון.

שיטת רבינו חננאל שעיקר קביעת חדשים רק על פי חשבון

שיטה מחודשת בענין זה מצינו בדברי רבינו בחיי (שמות יב ב) בשם רבינו חננאל שכתב וז"ל 'כתב ר"ח, קביעות החדשים אינו אלא על פי חשבון ולא על פי ראיית הלבנה, והראיה שכל ארבעים שנה שהיו ישראל במדבר היה הענן מכסה אותם ביום ועמוד אש בלילה ולא ראו בכולם שמש ביום וירח בלילה וכו', ומהיכן היו קובעים על פי ראיית הלבנה, אלא ודאי עיקר המצוה בכתוב על פי חשבון', עכ"ל, ומבואר שעיקר המצוה היא לקדש על פי חשבון ולא על פי הראייה. וכן כתב ביסוד עולם (מאמר ד פ"ו) בשם הרס"ג[נו] (ראה בגרי"פ פערלא על ספר המצוות לרס"ג סוף ל"ת קנז קס). וכן מבואר בדברי הר"י מגאש (שו"ת סי' קמו).

אך הרמב"ם[נז] תמה על שיטה זו, מסוגיות רבות בש"ס שקידשו על פי ראייה[נח], וכן מהדרשה שהובאה בגמרא במנחות (כט. הו"ד ברש"י שמות יב ב) שדרשו חז"ל מן הפסוק 'החודש הזה לכם' שהראה הקב"ה למשה לבנה בחידושה ואמר לו כזה ראה וקדש. ומשמע שעיקר הקידוש הוא על פי ראייה. וכן מבואר בגמרא בראש השנה (כב.) שדרשו מן הפסוק 'החודש הזה לכם', עדות זו תהא מסורה לכם, והיינו עדות על ראייה הלבנה.

ביאור שיטת הסוברים שהעיקר הוא החשבון ולא הראייה

ויש שביארו[נט] שיטה זו על פי מה שכתב הראב"ח (ספר העיבור מאמר שני שער ראשון)[ס], וז"ל 'וגדר המולד לדברי חז"ל הוא הרגע שהחמה והלבנה נבדקים בו יחד בחלק אחד מחלקי הרקיע במהלכם האמצעי והוא הנוהג על דרך אחד לעולם. והוא ראש לחדש הבא וסוף לחדש שעבר, וראוי היה לפי מהלך המאורות לשוותו ראש החדש, לולי שאין שעת המולד גלויה לבני העולם, ואין אדם מגיע אליה אלא מדרך חשבון וסברא, ושניהם קשים על רוב העולם, והספיקות באות מהן ואין מחשבות לב האדם באות בהן לדעת אחד. ומפני זה לא החמיר הקב"ה ולא צונו לשמור ראשי החדשים משעת התחלתם ברקיע שהיא שעת המולד, אבל הרחיב לנו הדבר הזה ונתן לנו רשות לקבוע החדש על עצת חכמינו מפני שאין לנו אות שתהא מעידה לנו על התחלתו ברקיע, והתחלתו למראית עינינו הוא הגלויה לנו וכו', עכ"ל, ומבואר בדבריו שהסיבה הגורמת לקבוע את תחילת החודש על פי התורה היא שעת המולד, אלא שכיון שזה לא מסור ביד כל אדם לחשב את השעה בדיוק, נתנה התורה רשות לחכמים לקבוע על פי ראייה, שזה דבר ברור לכל אחד ולא צריך זה מומחים ואין בזה קושי[סא].

ומעתה לפי זה נמצא שקידוש על פי ראייה הוא בגדר היתר שנמסר לבית דין כדי להקל עליהם, אך יש בזה ענין כדי שיהיה ברור לכל, וזה מה שדרשו חז"ל מן הפסוק 'החודש הזה לכם, כזה ראה וקדש'. וכיון שנמסר לבית דין רשות לקדש על פי ראייה מותר לחלל על זה שבת. אולם באופן

נה. שקל הקודש (פ"א ה"ז בביאור ההלכה ד"ה מ"ע).

נו. וראה מה שכתב על כך בגרי"פ פערלא על ספר המצוות לרס"ג (סוף ל"ת קנז קס).

נז. ז"ל הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ב מ"ו), 'ואני מתפלא על אדם שמכחיש ומתווכח בדבר הברור ואומר שדת היהודים אינו בנוי על ראיית החדש אלא על החשבון בלבד והוא מאמין בכל הלשונות האלה, ואיני חושב שהאומר כן מאמין בכך, אלא היתה מטרתו בדבר זה לנגח את יריבו באיזו צורה שתהיה שלא בצדק או בצדק כיון שלא מצא מפלט מלחץ הויכוח. ומה שראוי שאתה תאמין שעיקר דתנו בנוי על הראייה, ואם לא יראה החדש משלימין שלושים יום לחדש היוצא, ולשונות המשנה והתלמוד והמעשיות רבים שאירעו בענין זה במשך כל השנים מעידים באמתות דבר זה. אמר ה' החדש הזה לכם ראש חדשים, ובא בקבלה האמתית מלמד שהראה לו הקב"ה למשה דמות לבנה ואמר לו כזה ראה וקדש', עכ"ל.

נח. אמנם ביסוד עולם בשם הרס"ג כתב שמה שקידשו על פי הראייה היא כדי להוכיח לצדוקים שהחשבון מתאים לראייה.

נט. ראה ספר מקודש החודש (סי' מד).

ס. הובאו דבריו באבודרהם (סדר העיבור המולדות והשנים ד"ה ולפי).

סא. ובעין זה מבואר בשיטת יש מפרשים שהובאה בתוס' (סנהדרין י: ד"ה שכבר), שלדעת רבי אלעזר ברבי צדוק ביום ל"א אין מקדשין אותו משום שבית דין של מעלה קידשוהו בשעת המולד. והיינו, שעיקר הקביעות צריכה להיות על פי המולד, וכיון שאין בית דין מקדשין על פי ראייה שוב נקבע החודש על פי המולד. וראה בשו"ת הרי"ד (סי' לב) ושיבולי הלקט (סי'

שלא רצו לקדש על פי הראייה או בזמן הזה שאי אפשר לקדש על פי הראייה, קידשו על פי חשבון כעיקר דין קביעות החודש[סב].

בדברי רבינו בחיי שבמדבר לא יכלו לקדש על פי ראייה

ובעיקר מה שכתב רבינו בחיי (שם) להוכיח מכך שבזמן שהיו ישראל במדבר לא יכלו לצאת מהענן ולקדש על פי הראייה, הקשה הנצי"ב (על ספרי פרשת בהעלותך) למה לא יכלו לצאת מהענן ולבוא ולהעיד על ראית הלבנה[סג].

ובחזון יחזקאל (תוספתא פ"א ה"י) הקשה מהמבואר בתוספתא (שם) שבזמן שירד המן במדבר היה ספק ביום ל' של אלול אם יתקדש ביום זה חודש תשרי ויהיה ראש השנה, או שיתקדש החודש רק ביום ל"א. ומוכח שהיו מקדשים על פי הראייה גם במדבר, שהרי אם היו מקדשים על פי חשבון כבר ידוע מתי יהיה ראש השנה לפי החשבון.

ותירץ שאף בזמן שמקדשים על פי חשבון יתכן שישבו בית דין ודנו על עצם החשבון כל יום ל', ובאותו יום נהגו דין ראש השנה מספק, ואחר כך הגיעו לידי הסכמה שעל פי חשבון צריך להיות מחר ראש השנה.

ז. אופן הקידוש על ידי בית דין

שנינו במשנה (כד.) 'ראש בית דין אומר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש', ואמרו בגמרא (שם) 'ראש בית דין וכו', מנהני מילי, אמר רבי חייא בר גמדא אמר רבי יוסי בן שאול אמר רבי, אמר קרא וידבר משה את מועדי ה', מכאן שראש בית דין אומר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש, מנלן, אמר רב פפא, אמר קרא, 'אשר תקראו אותם מועדי', קרי ביה אתם. רב נחמן בר יצחק אמר, אלה הם מועדי, הם יאמרו מועדי. מקודש מקודש תרי זימני למה לי, דכתיב מקראי קדש'.

וצריך לבאר מהו גדר אמירת ראש בית דין וגדר אמירת העם אחריו מקודש מקודש. והאם כל אמירות אלו מעכבות את חלות הקידוש, או שזה רק מצוה לכתחילה בלבד.

דעת הטורי אבן שאמירת העם אינה מעכבת

ובטורי אבן (שם כה:) כתב שאמירת ראש בית דין פועלת את חלות הקידוש, ואילו אמירת העם היא רק מצוה בלבד ואינה מעכבת. ועל פי זה ביאר את לשון המשנה (כה:) 'ראוהו בית דין וכל ישראל, נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה, הרי זה מעובר, ראוהו בית דין בלבד, יעמדו שנים ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש מקודש', ע"כ. וקשה למה ברישא כתוב 'מקודש' פעם אחת, ואילו בסיפא כתוב 'מקודש מקודש' ב' פעמים.

וביאר, שברישא שהנידון הוא אם הספיקו לקדש את החודש, בזה הנפקא מינה היא רק אם הספיק ראש הבית דין לומר מקודש, שבזה די לקדש את החודש. ואף שהעם לא אמרו מקודש מקודש, מכל מקום אין זה מעכב אלא זו רק מצוה בלבד. אולם בסיפא התנא בא לומר כיצד צריך לקדש את החודש, וכיון שלכתחילה צריכים העם לומר 'מקודש מקודש', לכן כתב התנא 'מקודש מקודש' ב' פעמים, שהרי העם אומרים ב' פעמים כמו שמבואר במשנה (שם כד.)[סד].

דעת החולקים על הטורי אבן

אולם הגרי"פ פערלא (על הרס"ג מצוה נו) שאף אמירת העם מקודש מקודש, מעכבת. והוכיח כדבריו מלשון הגמרא (שם) 'סלקא דעתך אמינא תהוי חקירת עדים כתחילת דין, ומקודש מקודש כגמר דין', ומכך שהגמרא אמרה ב' פעמים מקודש, מוכח שהגמר דין של קידוש החודש נשלם על ידי העם שאומרים ב' פעמים מקודש מקודש, ואם כן ודאי שזה מעכב.

ומלשון הרמב"ם (קידוש החודש פ"ב ה"ח) שכתב 'שאין הראייה קובעת אלא בית דין שאמרו מקודש הם שקובעים', משמע שקביעת החודש תלויה רק באמירת מקודש על ידי בית דין, ולא באמירת העם.

דברי המגן אברהם שקידוש החודש היה בעמידה

והנה במגן אברהם (סי' תיז סק"א) כתב שנהגו לעמוד בברכת החודש שמברכים בבית הכנסת, בשעת אמירת ראש חודש פלוני יהיה ביום פלוני וכו', כדוגמת קידוש החודש בבית דין שהיה בעמידה. והקשה על כך רעק"א (גליון השו"ע שם) היכן מצינו שקידוש החודש בבית דין היה בעמידה. ואדרבה במשנה (כה.) משמע שהיו יושבים בשעת קידוש החודש. שנאמר במשנה 'ראוהו שלושה והן בית דין וכו' ויושיבו מחבריהם אצל היחיד', ומבואר שהבית דין שמקדשים את החודש יושבים.

ביאור האגרות משה בדברי המגן אברהם

ובאגרות משה (שו"ת או"ח סי' קמב) כתב ליישב, שאמנם הבית דין יושבים, אך העם צריכים לעמוד בזמן שאומרים מקודש מקודש, ומשום שבדין קידוש החודש ישנם ב' חלקים: א. פסק דין שהחודש מקודש, וזה נעשה על ידי אמירת הראש בית דין מקודש. ב. אחרי שבית דין פסקו שהחודש מקודש מצוה על העם לומר מקודש מקודש, ונמצא, שעיקר המצוה של קידוש החודש היא באמירת העם, ואילו אמירת הראש בית דין היא בגדר פסק דין בלבד, אך אין זה חלק מן המצוה המיוחדת של קידוש החודש. ולכן ראש בית דין אומר מקודש בישיבה כמו כל פסק דין שצריך להיות בישיבה. אך אמירת העם נאמרת בעמידה כמו כל מעשה מצוה שצריך לכתחילה לעשותו בעמידה.

ובכך מתבארים דברי המגן אברהם שנוהגים לעמוד בברכת החודש הנאמרת בבית הכנסת בזמן הזה. והיינו משום שבזמן הזה כבר נפסק בבית דין לקדש את כח החדשים על ידי רבי הלל הנשיא[סה] ומה שאנו עושים ברכת החודש ואומרים יום פלוני יהיה ביום פלוני הוא כעין אמירת העם מקודש מקודש, וכיון שאמירה זו נאמרת בעמידה לכן נהגו לעמוד בברכת החודש.

ולפי זה ביאר האגרות משה, שלכן ראש בית דין אומר רק פעם אחת מקודש, כיון שהוא אומר רק את הפסק דין, אך העם אומרים ב' פעמים מקודש כיון שאמירתם היא עיקר המצוה.

וכתב עוד, שמחלוקת התנאים במשנה בראש השנה (שם) אם מקדשים את החודש גם בנראה בזמנו או בנראה שלא בזמנו, זהו רק לגבי אמירת העם, ולא לגבי אמירת הראש בית דין, דלא נחלקו אלא לגבי מצות הקידוש שנעשית על ידי אמירת העם, אך לכולי עלמא בית דין צריכים לקבוע את החודש והיינו על ידי אמירת ראש בית דין.

ח. אין מקדשין את החודש אלא בארץ ישראל

כתב הרמב"ם (קידוש החודש פ"א ה"ח) 'אין מחשבין וקובעין חדשים ומעברין שנים אלא בארץ ישראל, שנאמר 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלם', ואם היה אדם גדול בחכמה ונסמך בארץ ישראל ויצא לחוצה לארץ ולא הניח בארץ ישראל כמותו, הרי זה מחשב וקובע חדשים ומעבר שנים בחוצה לארץ, ואם נודע לו שנעשה בארץ ישראל אדם גדול כמותו ואין צריך לומר גדול ממנו הרי זה אסור לקבוע ולעבר בחוצה לארץ, ואם עבר וקבע ועיבר לא עשה כלום'.

מקור הדין שאין מקדשים אלא בארץ ישראל

ומקור דברי הרמב"ם הוא מהגמרא בברכות (סג.) שרבי חנינא בן אחי רבי יהושע היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוצה לארץ. ושיגרו אחריו שני תלמידי חכמים שאמרו לו שאסור לעבר שנים ולקבוע חדשים בחוץ לארץ, דכתיב (ישעיה ב ג) 'כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים'. אמר להם רבי חנינא, והלא עקיבא בן יוסף היה מעבר שנים וקובע חדשים בחוץ לארץ, אמרו לו, הנח רבי עקיבא, שלא הניח כמותו בארץ ישראל.

קסח) שכתבו שהטעם שבחודש מלא נוהגים ראש חודש גם ביום ל', הוא משום שהמולד הוא באמצע יום ל' וראוי לקבוע בו ראש חודש. ובדבריהם מבואר שגם בזמן שהיו מקדשים על פי הראייה עשו ב' ימים ראש חודש, ומבואר שיש משמעות למולד גם כשקידשו על פי הראייה.

סב. בדברי הר"י מיגש (שם) מבואר שבזמן הזה לא מקדשים על פי הראייה כיון שיודעים את החשבון ועיקר הדין הוא לקדש על פי חשבון. אמנם בזמן הזה החשבון אינו לפי המולד ממש, שהרי יש בזה כללים נוספים שקובעים את זמן החודש, ואם כן אי אפשר לבאר את דברי הר"י מיגאש על פי דברי הראב"ח, שהרי אין זה עיקר הקביעות האמיתית לפי דברי הראב"ח.

סג. ובחזון איש (או"ח סי' קמ סק"ג ד"ה והנה הדבר, במוסגר) כתב על עיקר דברי רבינו בחיי שלא יכלו לראות את הירח מתוך הענן, שאין הכוונה שלא היו רואים כלל את השמש והירח, שהרי לא יתכן שהיו הולכים בחושך, ורק בלילה היה עמוד אש להאיר להם, וכי ביום לא היו הולכים.

סד. אך הערוך לנר (שם) הקשה שאם כן למה כתוב 'ולא הספיקו', היה צריך להיות כתוב במשנה 'ולא הספיק לומר מקודש' בלשון יחיד דהיינו ראש הבית דין.

סה. כמבואר ברמב"ן (ספר המצוות סוף שורש ראשון), ונתבאר ענין זה בהרחבה לעיל (אות ה).

18/06/2018 אהח

והנה בגמרא (סנהדרין יא:) שנינו 'תנו רבנן, אין מעברין את השנים אלא ביהודה, ואם עיברוה בגליל מעוברת. העיד חנניה איש אונו, אם עיברוה בגליל אינה מעוברת. אמר רבי יהודה בריה דרבי שמעון בן פזי, מאי טעמא דחנניה איש אונו, אמר קרא, 'לשכנו תדרשו ובאת שמה' (דברים יב ה), כל דרישה שאתה דורש לא יהיו אלא בשכנו של מקום', ע"כ.

קושיית התוס' למה צריך ב' דרשות

ובתוס' (שם ד"ה אין) שם כתבו וז"ל 'וקשה קצת דבברכות (סג.) נפקא לן מדכתיב כי מציון תצא תורה וגו' והכא מייתי מלשכנו תדרשו', עכ"ל. והיינו, שהתוס' נקטו שקידוש החודש ועיבור השנה הם דין אחד לגבי זה, ולכן הקשו למה צריך ב' דרשות על כך.

ובמהרש"א (ברש"י שם ד"ה מעבר) הקשה עוד על דברי רש"י (שם) שבסוגיא בברכות הביא את הפסוק 'לשכנו תדרשו' ללמד שאין מעברים אלא בארץ, ותמוה מי הכריחו להביא פסוק זה, הרי בסוגיא שם למדו כן מן הפסוק 'כי מציון תצא תורה'.

דברי הצל"ח שחלוק קידוש החודש מעיבור השנה

ובצל"ח (שם) כתב שמהפסוק 'כי מציון תצא תורה' לא למדנו אלא לענין קידוש החודש, ואי אפשר ללמוד משם לענין עיבור השנה. וביאר בזה, שהרי יש להקשות שפסוק זה לא נאמר בפרשת קידוש החודש דייקא, ולמה אנו לומדים ממנו רק על קידוש החודש שצריך להיות בארץ ישראל, וכי רק קידוש החודש נקרא 'תורה'[סו].

אלא הביאור הוא, שכל דיני התורה אינם תלויים בעצם הפסק וההוראה של בית דין, שהרי אם בית דין טעו בדין ואחר כך עמדו על טעותם חייבים לחזור בהם ולהורות כהלכה, אולם בקידוש החודש מצינו שאף אם בית דין טעו וקידשו שלא כהלכה, לא בטל הקידוש, ולמדו כן מן הדרשה 'אתם אפילו שוגגין, אתם אפילו מוטעים', כמבואר בגמרא (כה.) לגבי המעשה של רבן גמליאל ורבי יהושע. ולכן רק בפסק דין של קידוש החודש שייך לקבוע לו מקום, כיון שהפסק הוא סיבת הדין בעצמותו, אולם שאר דיני התורה אינם תלויים בפסק בית דין ולא שייך לתלות את הדינים במקום ישיבת הבית דין, שהרי התורה עצמה לא משתנית לפי המקום והזמן.

ולפי זה כתב הצל"ח, שכיון שרק בקידוש החודש נתחדש שאפילו בטעות חל הקידוש, אך בעיבור החודש לא מצינו כן, והרי זה כשאר דיני התורה שאינם תלויים בפסק בית דין, ולכן לא שייך ללמוד עיבור השנה מן הפסוק 'כי מציון תצא תורה'.

ומיושבת קושיית המהרש"א למה רש"י הביא שם את הפסוק 'לשכנו תדרשו', ולא הביא את הפסוק 'כי מציון', והיינו משום שרש"י שם מבאר את הטעם שאין מעברים את השנה אלא בארץ, וזה אי אפשר ללמוד אלא מן הפסוק 'לשכנו תדרשו'.

והוסיף הצל"ח לבאר שמהפסוק 'לשכנו תדרשו' אנו לומדים רק על עיבור השנה וקידוש החודש, ולא על שאר דיני התורה, כיון שבסוף הפסוק כתיב 'ובאת שמה' והיינו עלייה לרגל [כמבואר בגמרא (ד:)], וכיון שלפי קידוש החודש ולפי עיבור השנה משתנה זמן הרגל, אנו מפרשים את הפסוק שבא לומר לדרוש את הקידוש ואת העיבור, ועל ידי כך תדע מתי זמן הרגל ובאת שמה.

ועל פי זה תירץ הצל"ח גם את קושיית התוס' (סנהדרין יא: ד"ה ואין) למה צריכים ב' דרשות, גם 'לשכנו תדרשו', וגם 'כי מציון', שלפי המבואר מיושב שמהפסוק 'כי מציון' וגו' אי אפשר ללמוד שעיבור השנה צריך להיות בארץ, ולזה צריך את הפסוק 'לשכנו תדרשו', שמשם יש ללמוד גם עיבור השנה.

אך עדיין קשה, למה הוצרכה הגמרא בברכות ללמוד מן הפסוק 'כי מציון', הרי מן הפסוק 'לשכנו תדרשו' אפשר ללמוד גם קידוש החודש וגם עיבור השנה.

דברי הרמב"ם שרק עיבור השנה צריך להיות ביהודה

אך בדברי הרמב"ם (שם פ"ד הי"ב) משמע שמהפסוק 'לשכנו תדרשו' אנו לומדים רק עיבור השנה, ולא קידוש החודש. שכתב הרמב"ם 'ואין מעברין את השנה אלא בארץ יהודה שהשכינה בתוכה, שנאמר 'לשכנו תדרשו', ואם עיברוה בגליל מעוברת', עכ"ל, ומכך שהזכיר הרמב"ם רק דין עיבור שנה, ולא כתב דין זה לגבי קידוש החודש, משמע שאפשר לקדש את החודש בכל ארץ ישראל, ולא רק ביהודה, ומשום שהפסוק 'לשכנו תדרשו' נדרש רק על עיבור שנה.

ועוד מבואר בדברי הרמב"ם שהדין שאין מעברים אלא ביהודה הוא רק לכתחילה, ואין זה מעכב. אך לגבי הדין שאין מקדשים את החודש אלא בארץ ישראל כתב הרמב"ם (שם פ"א ה"ח) שגם בדיעבד לא חל הקידוש אלא בארץ, ומבואר שהם שני דינים ודרשות נפרדות, ומן הפסוק 'לשכנו תדרשו' לומדים שצריך לעבר ולקדש ביהודה ולא בגליל, וזה דין רק לכתחילה, ואילו מן הפסוק 'כי מציון תצא תורה' לומדים שצריך דווקא בארץ ישראל ואף בדיעבד לא חל בחוץ לארץ.

אך בדברי רש"י בקידושין (לז: ד"ה תבעי) מבואר להדיא שמהפסוק 'לשכנו תדרשו' אנו לומדים גם על קידוש החודש ולא רק על עיבור השנה, ולכן אין מקדשים את החודש אלא ביהודה. ולפי דבריו עדיין קשה מה שהקשו התוס' (שם) למה צריכים ב' פסוקים, גם 'כי מציון', וגם 'לשכנו תדרשו'.

חילוק בין זמן בית המקדש לאחר החורבן

ובמהרש"א (חדושי אגדות ברכות סג. ד"ה משום) תירץ, שמהפסוק 'לשכנו תדרשו' לא למדנו אלא בזמן שבית המקדש קיים, משום ש'לשכנו' משמע בזמן שהשכינה שורה, והיינו בזמן בית המקדש. ואילו הפסוק 'כי מציון תצא תורה' מלמדנו גם על זמן החורבן שאין מקדשים ומעברים אלא בארץ ישראל. והגמרא בברכות (סג.) עוסקת בזמן שאחרי החורבן, ולכן הביאו שם את הפסוק 'כי מציון' וגו'.

ואכן, מצינו בדברי המאירי (סנהדרין יג. ד"ה ודברים) שיש חילוק בין זמן המקדש לזמן החורבן לגבי קידוש בחוץ לארץ, והיינו, שבזמן המקדש אי אפשר לקדש בחוץ לארץ כלל אפילו יש שם גדול שלא הניח כמותו בארץ, ואילו לאחר החורבן אפשר לקדש בחוץ לארץ על ידי גדול שלא הניח כמותו בארץ כמבואר בגמרא בברכות שרבי עקיבא עיבר וקידש בחוץ לארץ כיון שלא הניח כמותו בארץ.

ובספר אשר לשלמה (סנהדרין סי' לא) ביאר בזה, שהנה עיקר הדין המבואר בגמרא בברכות (שם) שאם היה גדול שלא הניח כמותו יכול לקדש אף בחוץ לארץ, צריך ביאור, מנין לחדש דין זה, הרי בפסוק 'כי מציון תצא תורה', לא נאמר חילוק אם יש גדול בחוץ לארץ או לא, וכיון שאנו לומדים מן הפסוק שצריך לקדש רק בארץ ישראל למה ישתנה הדין באופן שלא הניח כמותו בחוץ לארץ.

ועוד צריך ביאור, מה השייכות של אדם גדול שלא הניח כמותו לענין קידוש החודש. הרי שיטת הרמב"ם (שם פ"ה הל"א) שקידוש החודש נעשה על ידי סנהדרין שבארץ ישראל, והיינו סנהדרין גדולה כמבואר בדברי הרמב"ם בספר המצוות (מצות עשה קנג), ואם כן מה שייך ענין של גדול הדור למעשה בית דין של קידוש החודש, הרי זה דבר המסור לסנהדרין ומה זה שייך לגדולי הדור.

ביאור גדר לא הניח כמותו בארץ

ולכך ביאר באשר לשלמה, על פי מה שכתב המהרש"א בחידושי אגדות (ברכות סג. ד"ה הנח) שבפסוק 'כי מציון תצא תורה' נאמר שעיקר התורה וההוראה נמצאת בארץ ישראל, ושם הוא מקום התורה, ולכן משם צריכה לצאת ההוראה של קידוש החודש, אולם אם הגדול ביותר נמצא בחוץ לארץ, הרי שם הוא מקום התורה, ולכן הוא יכול לקדש ולעבר שם.

ולפי זה מבואר למה ענין זה שייך למקומו של גדול הדור, אף שעצם קידוש וקביעת החודש נעשה על ידי סנהדרין, מכל מקום הדבר תלוי במקומו של גדול הדור, ששם הוא מקום התורה, ומשם צריכה לצאת ההוראה של קידוש החודש ועיבור השנה.

ועל פי זה ביאר, דברי המאירי שבזמן המקדש אי אפשר לקדש בחוץ לארץ אף על ידי גדול שלא הניח כמותו, מה שאין כן לאחר החורבן, והיינו, שבזמן המקדש נחשבת ארץ ישראל כמקום התורה, שהרי בית המקדש שם, ולא מועיל מה שהגדול ביותר נמצא בחוץ לארץ. אולם לאחר החורבן הדבר תלוי במקומו של הגדול ביותר, והיכן שהוא נמצא נחשב מקום התורה.

אמנם יש אחרונים (שו"ת מהרלב"ח בקונטרס הסמיכה) שביארו בגדר הדין שהגדול שלא הניח כמותו יכול לעבר ולקדש בחוץ לארץ, שכיון שנסמך בארץ ישראל על ידי בית דין הקבוע שם[סז], אם כן סמכותו באה מכח התורה שבארץ ישראל, ומתקיים בכך 'כי מציון תצא תורה'.

סו. ובמפרש על הרמב"ם (שם) כתב ליישב קושיא זו, עי"ש. **סז. כמבואר** בלשון הרמב"ם (שם) שרק גדול שנסמך בארץ יכול לקדש בחוץ לארץ.

ולפי זה ביארו דברי הרמב"ם (ספר המצוות מצות עשה קנג) שכתב שבזמן הזה בני ארץ ישראל הם שקובעים את החדשים על פי חשבון, ואם יעדרו ח"ו בני ישראל מן הארץ יתבטלו כל המועדות. וקשה, למה יתבטלו המועדות, הרי אפשר לקדש על ידי גדול בחוץ לארץ שלא הניח כמותו בארץ.

אך לפי המבואר שהגדר הוא שהגדול שלא הניח כמותו מקבל את כחו מבני ארץ ישראל, אם כן זה רק כשיש סנהדרין בארץ ישראל, ומהם מקבל הגדול שבחוץ לארץ את כחו, אך בזמן הזה שאין סנהדרין בארץ ישראל צריכים בני ארץ ישראל לקבוע את החודש, ואם יעדרו בני ישראל מן הארץ, לא יוכל הגדול שבחוץ לארץ לעבר ולקדש כיון שבאופן זה תהיה עיקר קביעותו מכח חוץ לארץ ולא מכח ארץ ישראל.

ובמנחת חינוך (מצוה ד אות א) כתב שהטעם שגדול שלא הניח כמותו יכול לקדש בחוץ לארץ הוא משום שעיקר קידוש החודש שייך לגדולי הדור שהרי דרשו חז"ל 'החודש הזה לכם עדות זו תהא מסורה לכם', ופירש רש"י (כא: ד"ה תהא) 'לחשובי הדור אני מוסר, שיקבלו העדות ויקדשו החדש'.

ט. קידוש למפרע

דברי הרמב"ם בענין קידוש למאיזה"ח

בדברי הרמב"ם (קידוש החודש פ"ג הט"ו-יט) מצינו דין חדש בהלכות קידוש החודש, והוא שאפשר לקדש את החודש למפרע. כלומר, שאפשר לעשות מעשה קידוש באמצע החודש ויחול הקידוש למפרע על תחילת החודש[סח]. אמנם דין זה תלוי בכמה תנאים שהובאו ברמב"ם בהרחבה. וכדי לעמוד על דבריו צריך להעתיק אותם כלשונם, וז"ל 'בית דין שישבו כל יום שלושים ולא באו עדים, והשכימו בנשף ועיברו את החדש כמו שביארנו בפרק זה, ואחר ארבעה או חמשה ימים באו עדים רחוקים והעידו שראו את החדש בזמנו שהוא ליל שלושים, ואפילו באו בסוף החדש, מאיימין עליהן איום גדול ומטריפים אותם בשאלות ומטריחין עליהן בבדיקות ומדקדקין בעדותן ומשתדלין בית דין שלא יקדשו חדש זה הואיל ויצא שמו מעובר. (הט"ז) ואם עמדו העדים בעדותן ונמצאת מכוונת והרי העדים אנשים ידועים ונבונים ונחקרה העדות כראוי, מקדשין אותו וחוזרין ומונין לאותו החדש מיום שלושים הואיל ונראה הירח בלילו'.

18/06/2018 אהח

וממשיך הרמב"ם (הי"ז): 'ואם הוצרכו בית דין להניח חדש זה מעובר כשהיה קודם שיבאו אלו העדים מניחין, וזה הוא שאמרו מעברין את החדש לצורך, ויש מן החכמים הגדולים מי שחולק בדבר זה ואומר לעולם אין מעברין את החדש לצורך הואיל ובאו עדים, מקדשין ואין מאיימין עליהן. (הי"ח) יראה לי שאין מחלוקת החכמים בדבר זה אלא בשאר החדשים חוץ מניסן ותשרי, או בעדי ניסן ותשרי שבאו אחר שעברו הרגלים, שכבר נעשה מה שנעשה ועבר זמן הקרבנות וזמן המועדות, אבל אם באו העדים בניסן ותשרי קודם חצי החדש מקבלין עדותן ואין מאיימין עליהן כלל, שאין מאיימין על עדים שהעידו על החדש שראוהו בזמנו כדי לעברו. (הי"ט) אבל מאיימין על עדים שנתקלקלה עדותן והרי הדבר נוטה שלא תתקיים העדות ויתעבר החדש, מאיימין עליהן כדי שתתקיים העדות ויתקדש החדש בזמנו, וכן אם באו עדים להזים את העדים שראוהו בזמנו קודם שיקדשוהו בית דין הרי אלו מאיימין על המזימין עד שלא תתקיים ההזמה ויתקדש החדש בזמנו'. ע"כ דברי הרמב"ם.

והנה יש בדברי הרמב"ם כמה פרטי דינים בענין זה, והראשונים והאחרונים דנו בכל זה בהרחבה, כדלהלן.

ראשית יש להקדים שהרמב"ם פירש שהגמרא (כ.) [לעיל אות ו' הובאו כל דברי הגמרא בהרחבה] שדנה אם בית דין יכולים לעבר את החודש לצורך בלא ראייה, וכן אם מאיימים על העדים או לא, היינו באופן שלא באו עדים בזמנו ובית דין עיברו את החודש ואחר כך באו עדים לקדשו למפרע, שעל כך נאמר במסקנת הגמרא שם שמעברים את החודש לצורך, ומאיימים על העדים שלא יעידו ולא יתקדש החודש למפרע. ולזה רמז הרמב"ם בדבריו שכתב 'וזה הוא שאמרו מעברין את החודש לצורך'.

ומפורש בדברי הרמב"ם (פי"ח הי"א) שהדין שמעברים את החודש לצורך, נאמר רק באופן שלא באו עדים בזמנו להעיד שראו את הירח [כלומר ביום ל'], אלא באו אחר כך להעיד ולקדש למפרע. אך אם באים העדים בזמנו ומעידים שראו את הירח אין מאיימים עליהם ואין מעברים לצורך, כיון שחייבים לקדש על פי הראייה.

והאחרונים הקשו על דבריו[סט], מה החילוק אם באו עדים בזמנו או לא, הרי לפי המתבאר בדברי הרמב"ם שאפשר לקדש על פי ראייה למפרע, נמצא שגם כשלא באו עדים בזמנו אפשר לקדש על פי הראייה, ואם כן, כשם שאם באו עדים בזמנו חייבים לקדש על פיהם ולא מעברים לצורך כיון שצריך לקדש על פי הראייה, כך צריך להיות גם באופן שבאו לאחר זמנו שהרי עדיין יכולים לקדש למפרע על פי הראייה.

ונאמרו כמה דרכים באחרונים לבאר את דברי הרמב"ם:

ביאור שיטת הרמב"ם שמעברים לצורך רק כשרוצים לקדש למפרע

א. העמק ברכה (קידוש החודש אות א) כתב שעיקר המצוה לקדש את החודש על פי הראייה הוא רק כשמקדשים על פי עדים בזמנו, כיון שהפסוק 'כזה ראה וקדש' בזמנו משמע, אולם כשלא באו עדים בזמנו אלא אחר כך, שוב אין מצוה לקדש על פי הראייה, אלא שאף על פי כן אם רוצים בית דין יכולים לקדש למפרע לצורך. וזהו הביאור בדברי הרמב"ם שאם באו עדים בזמנו אין מעברים לצורך כלל, כיון שמצוה לקדש על פי הראייה בזמנו, אך אם באו אחר זמנו אף שאפשר לקדש למפרע על פי הראייה מכל מקום אין זה בכלל המצוה לקדש על פי הראייה, ולכן באופן זה בית דין מעברים לצורך.

תירוץ הקושיא למה מחללים את השבת לשיטת הרמב"ם

ועל פי זה תירץ עוד קושיא שהקשו[ע] על הרמב"ם, שלפי דבריו שיכולים לקדש את החודש למפרע, למה מותרים העדים לחלל את השבת כדי לבוא ולקדש את הראייה בזמנו (כמבואר בגמרא כב.), הרי יכולים העדים להמתין ליום ראשון ויקדשו את החודש על פיהם למפרע[עא]. ולפי המתבאר כיון שהמצוה לקדש על פי הראייה אינה אלא כשמקדשים בזמנו, לא קשה כלל, שהרי צריכים העדים לבוא בזמנו ולחלל את השבת, כדי לקיים את המצוה לקדש על פי הראייה. שאילו ימתינו ליום ראשון ויעבור זמנו, לא יקיימו את המצוה.

אך הקשו[עב] על דבריו, למה בניסן ותשרי כתב הרמב"ם (שם) שמקבלים את עדי הראייה עד חצי החודש ואין מעברים לצורך, הרי אין מצוה לקדש על פי ראייה אחרי שעבר זמנו, ומה ההבדל בין ניסן ותשרי לשאר חדשים לגבי דבר זה. ואמנם בלשון הרמב"ם (שם) משמע שעד חצי החודש בחדשים אלו נחשב כמו קידוש בזמנו, מכל מקום הדבר צריך ביאור.

ועוד קשה ממה נפשך, אם עד חצי החודש של ניסן ותשרי נחשב כמו קידוש בזמנו, למה מותר בחדשים אלו לחלל שבת בשביל שיבואו עדים בזמנו, הרי יכולים לבוא אחר כך עד חצי החודש ויקיימו המצוה לקדש על פי ראייה, שהרי זה כמו קידוש בזמנו.

ביאור נוסף בדברי הרמב"ם

ובספר אשר לשלמה (סנהדרין סי' כט) ביאר דברי הרמב"ם, על פי מה שכתבו האחרונים[עג] שיש ב' דינים בקידוש החודש, גם דין לקבוע את 'ימי החודש, וגם דין לקדש את ראש החודש לגבי קרבן ומוסף ושיר של ראש חודש. ועל פי זה יש לומר, שהמצוה לקדש על פי הראייה נאמרה רק בדין קידוש הראש חודש, אך בדין קביעות ימי החודש אין הבדל אם נקבע על ידי ראייה או על ידי חשבון. ובאופן שבית דין אינם מקדשים את הראש חודש אלא רק קובעים את ימי החודש אין צורך לקדש על פי ראייה.

ולפי זה מבוארים דברי הרמב"ם, שדווקא אם באו עדים בזמנו אין מעברים לצורך כיון שחייבים לקדש את יום הראש חודש על פי הראייה, אולם כשבאו עדים לאחר זמנו, אף שבית דין יכולים לקדש למפרע, מכל מקום אין זה בשביל קדושת ראש חודש שהרי כבר עבר ראש חודש, אלא רק בשביל לקבוע את 'ימי החודש מקדשים למפרע, ונמצא שלא שייך לקיים את המצוה לקדש על פי הראייה לאחר שעבר זמנו, כיון שעל קביעות החודש בלבד לא נאמרה מצוה זו. ולכן רק באופן זה מעברים את החודש לצורך ואין בית דין חייבים לקדש על פי עדי ראייה.

ועל פי זה ביאר מה שכתב הרמב"ם שבחדשי ניסן ותשרי עד חצי החודש אין מעברים לצורך, והיינו משום שבחדשים אלו יש מצוה לקדש את המועדות מלבד קביעות החדשים בלבד, כמו שמבואר בדברי רבינו חננאל על דברי הגמרא בבא בתרא (קכא.) 'מועדי ה' צריכים קידוש בית דין', שצריכים בית דין לעשות קידוש מיוחד על המועדות. ולפי זה יש לומר שקידוש זה מכל מקום עדיין קשה למה בזמן הזה מחללים את השבת בחדשי ניסן ותשרי כדי שיהיו המועדות בזמנן [כמבואר בגמרא (כ:)], הרי יכולים לבוא ביום ראשון ולקדש את החודש למפרע.

סח. וכן דקדק הרש"ש (כד.) מדברי רש"י (שם ד"ה דהואיל).

סט. לחם משנה ושאר מפרשים.

ע. כן הקשה הריטב"א (כה. ד"ה ולא).

עא. ואמנם בזמן שבית המקדש היה קיים היו צריכים לחלל את השבת כדי לבוא בזמנו ולקדש את החודש כיון שהיו צריכים להקריב קרבן מוסף של ראש חודש באותו יום.

עב. אשר לשלמה (סנהדרין סי' כט).

עג. זכר יצחק (סי' יא) ומשנת יעבץ (יו"ד סי' כה).

הוא כמו קידוש ראש חודש שצריך להיות על פי ראייה דווקא, ובחדשי ניסן ותשרי עד חצי החודש יש מצוה לקדש את המועדות על פי עדי ראייה, ולכן כתב הרמב"ם שאם באו עדים עד חצי החודש של ניסן ותשרי מקבלים אותם ואין מאיימים עליהם ואין מעברים לצורך, כיון שמצוה לקדש על פי הראייה.

והטעם שמחללים שבת גם על חדשי ניסן ותשרי, הוא בשביל שיוכלו לקדש על פי ראייה את קדושת הראש חודש, ואמנם בשביל קידוש המועדות אפשר להמתין עד חצי החודש, אך יפסידו את קידוש הראש חודש, וכיון שקידוש הראש חודש הוא בכלל מצות הקידוש על פי ראייה, מחללים שבת בשביל לקיימו. אהח18/06/2018

אך הקשה באשר לשלמה (סנהדרין סי' כט) על עיקר מה שנתבאר שהטעם שמחללים שבת הוא בשביל קיום מצות קידוש על פי ראייה, מדברי הרמב"ם (קידוש החודש פ"ג ה"ב) שכתב 'עדים שראו את החדש הרי אלו הולכין לבית דין להעיד ואפילו היה שבת, שנאמר 'אשר תקראו אותם במועדם', וכל מקום שנאמר מועד דוחה את השבת, לפיכך אין מחללין אלא על ראש חדש ניסן ועל ראש חדש תשרי בלבד מפני תקנת המועדות, ובזמן שבית המקדש קיים מחללין על כולן מפני קרבן מוסף שבכל ראש חדש שהוא דוחה את השבת', עכ"ל, משמע בדבריו שעיקר טעם חילול שבת אינו משום שיש מצוה לקדש על פי הראייה, אלא בשביל תקנת המועדות, ולכן רק בחודש תשרי וניסן מחללים כיון שיש בהם תיקון המועדות, או בזמן שהיה קרבן מוסף שבשבילו גם כן מחללים שבת[עד].

והנה הלחם משנה (שם) כתב שמדברי הרמב"ם (שם) משמע שרק אם עיברו את החודש ואחר כך באו עדים שראו ביום ל' יכולים לקדש למפרע, אך אם קידשו את החודש ביום ל' על פי עדים, ואחר כך נמצאו זוממים, אין מעברים אותו למפרע כיון שכבר נתקדש החודש ביום ל'. והקשה, מה שונה עיבור ביום ל"א שאפשר לשנותו למפרע, מקידוש ביום ל' שאי אפשר לשנותו ולעברו למפרע.

הטעם שאין מעברים את החודש למפרע

וביערות דבש (סוף ח"ב עמ' קסט) כתב לבאר, שכיון שקיי"ל כרבי אלעזר ברבי צדוק שאם לא ראו את הירח ביום ל' אין מקדשים אותו כיון שכבר קידשוהו שמים[עה], ואם כן ביום ל"א אין מעשה בית דין על העיבור, אלא העיבור נעשה מאיליו, ולכן אפשר לשנותו אחר כך ולקדש למפרע. אולם קידוש ביום ל' שנעשה על ידי בית דין אי אפשר לשנותו, כיון שעל זה דרשו חז"ל (כה.) מן הפסוקים של פרשת קידוש החודש (ויקרא כג ב-ד) שכתוב שם ג' פעמים 'אתם' ובא לרבות 'אתם אפילו שוגגין, אתם אפילו מזידין, אתם אפילו מוטעים. ויסוד הדבר שלמדנו מדרשה זו שלאחר שנעשה הקידוש שוב אינו תלוי בסיבות שהביאו את בית דין לפסוק כן[עו]. ולכן אי אפשר לשנות את הקידוש שנעשה ביום ל' אף על ידי עדים שמעידים שראו את הירח ביום ל"א[עז].

קושיית הראשונים על שיטת הרמב"ם

הראשונים[עח] הקשו על דברי הרמב"ם שאפשר לקדש למפרע, מהמשנה בראש השנה (כה:) ששנינו שם 'ראוהו בית דין וכל ישראל, נחקרו העדים, ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה, הרי זה מעובר', ע"כ, ומשמע שכיון שלא הספיקו לקדשו, בהכרח הוא מעובר, ולפי דברי הרמב"ם קשה למה אינם יכולים לקדשו למחר.

והמנחת חינוך (מצוה ד אות ו) כתב ליישב, שעיקר החידוש במשנה הוא שאע"פ שהעדים נחקרו אין החודש מקודש עד שיאמרו בית דין מקודש[עט], ואם כן יש לומר שאין כוונת המשנה שאם לא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה אי אפשר יותר לקדשו, אלא המשנה רק באה לומר שכיון שלא הספיקו לומר ממילא החודש מעובר כיון שצריך מעשה בית דין לקדשו, אך אם מחר יקדשוהו בית דין יהיה מקודש למפרע.

ובחידושי מרן רי"ז הלוי (קונטרס קידוש החודש עמ' ז) כתב ליישב, שבמשנה מדובר באופן שהיה צורך לבית דין לעבר, ובאופן זה אין מקדשים למפרע כמבואר בדברי הרמב"ם (שם). ולכן אם לא הספיקו לקדש עד שחשיכה שוב אין מקדשים למפרע. ולפי זה ביאר דברי הירושלמי בראש השנה (פ"ג ה"א), וראה דבריו להלן.

ובספר אשר לשלמה (סנהדרין סי' כט) כתב ליישב, לפי המבואר ברמב"ם (שם) שאם יש צורך אין מקדשים למפרע ונשאר החודש מעובר. ואם כן הרי בכל פעם שהעידו ביום ל' ולא הספיקו לקדשו, יש צורך לעבר כדי שלא יתבטלו קרבנות ראש חודש, ובשביל צורך לקיים מצוות ודיני ראש חודש בית דין מעברים את החודש, ורק אם באו עדים לאחר כמה ימים אפשר לקדש למפרע, משום שכבר לא יהיה קלקול בקרבנות ראש חודש, לפי מה שכתב המנחת חינוך (מצוה ד אות ו) שאף אם יקדשו למפרע ויתחילו מנין אחר ממה שנהגו עד עתה, מכל מקום מה שנהגו דיני ראש חודש היה כדין. אולם אם באו עדים בליל ל"א יתבטלו לגמרי דיני ראש חודש אם יקדשו למפרע ובשביל למנוע דבר זה יש צורך לעבר. ונמצא שבאופן שמדובר במשנה שהגיעו עדים ביום ל"א, לא מקדשים למפרע אף לשיטת הרמב"ם, ולכן כתוב במשנה 'הרי זה מעובר'.

ביאור שיטת הראשונים בקידוש למפרע

והנה על המשנה (כה:) 'ראוהו בית דין וכו', נחקרו העדים, ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה, הרי זה מעובר', הקשו בגמרא 'למה לי למיתנייה חקירת העדים כלל', ותירצו 'איצטרין, סלקא דעתך אמינא, תיהוי חקירת עדים כתחילת דין, ומקודש מקודש כגמר דין, ולקדשי בליליא, מידי דהוה אדיני ממונות, דתנן דיני ממונות דנין ביום וגומרין בלילה, הכא נמי מקדשין בליליא, קמ"ל'.

והקשה הרשב"א (שם ד"ה ואימא) שאם אין מקדשים את החודש למפרע, איך אפשר לקדש בליל ל"א את יום ל', ומה מועיל שהחקירה היא תחילת דין, סוף סוף הקידוש עצמו נעשה בליל ל"א והרי זה קידוש למפרע. ואם נאמר שאפשר לקדש למפרע, למה לא יוכלו לקדש גם מחר למפרע.

ותירץ הרשב"א שאם היה אפשר לקדש את החודש בלילה, אין בזה חסרון של קידוש למפרע, כיון שלא היה הפסק זמן שאין ראוי לקדש בו, בין זמן הקידוש למעשה הקידוש. אולם כיון שאי אפשר לקדש בלילה, אין מקדשים אותו למחר, כיון שעבר זמן שאין ראוי לקדש בו. ע"כ דברי הרשב"א. והדברים צריכים ביאור.

ובחידושי ר' שמואל (סנהדרין סי' י) ביאר בתחילה, שהנה יש לחקור בדעת הראשונים שאי אפשר לקדש למפרע, האם החסרון הוא בעצם מעשה הקידוש והקביעות, שלא שייך מעשה קידוש ומעשה קביעה למפרע. או שאין חסרון במעשה הקידוש, אלא שכיון שכבר נקבע יום ל"א מאיליו, שוב אין כח לבית דין לשנותו ולקדש את יום ל'. והנה מקושיית הרשב"א מוכח כצד הראשון, שהרי לפי הצד השני יכולים בית דין לקדש למפרע בליל ל"א, כיון שעיבור החודש ביום ל"א נקבע רק בבוקר כמבואר בדברי התוס' (סנהדרין י: ד"ה שכבר), וכל זמן שלא נקבע יום ל"א עדיין יכולים לקדש את יום ל' ואין בזה חסרון של קידוש למפרע, ומכך שהרשב"א הקשה שיהיה חסרון של קידוש למפרע בליל ל"א מוכח כצד הראשון שזה חסרון במעשה הקידוש.

אך יש לומר שהרשב"א סובר שבית דין של מעלה מקדשים בליל ל"א, כיון שמעשה בית דין של מעלה מועיל גם בלילה, ולכן הוקשה לרשב"א שאף בליל ל"א אי אפשר לקדש את יום ל' למפרע.

ומעתה יבואר תירוצו של הרשב"א, שאם היה הדין שאפשר לקדש את החודש בלילה, לא היו בית דין של מעלה מקדשים את יום ל"א,

עד. אמנם הרשב"א (כא: ד"ה על קריאתן) כתב שמהתורה מחללים את השבת כדי לקדש על פי הראייה, אלא שרבנן הצריכו שיהיה בזה גם תיקון המועדות, אך בדברי הרמב"ם לא משמע כן.

עה. ולעיל (אות ד) נתבאר דין זה בהרחבה.

עו. ועל פי זה ביאר האור שמח את מסקנת הגמרא בראש השנה (כה:) שפסק בית דין של קידוש החודש אינו נחשב גמר דין, אף שבכל מקום קבלת עדות היא תחילת דין ופסק בית דין הוא גמר דין, מכל מקום בעדות קידוש החודש אין העדות חלק מגוף הפסק, שהרי הפסק אינו תלוי באמיתות העדות, כמבואר בתוספתא (פ"ב מ"ב) שאפילו נמצאו העדים זוממים חל קידוש החודש, אלא העדות היא רק סעד וגורם לפסק בית דין, ולכן אין הפסק נחשב גמר של העדות.

עז. ומבואר בדברי היערות דבש, שדין 'אתם אפילו שוגגין וכו' לא נאמר אלא בקידוש בית דין ביום ל', אבל כשהחודש מתקדש ביום ל"א לא נאמר דין זה כיון שאין מעשה בית דין ביום ל"א. ומצינו בחידושי הר"ן (סנהדרין י: ד"ה שכבר) שכתב כן, וז"ל 'וכי אמרינן אתם אפילו שוגגים וכו' היינו קודם יום ל"א, אבל ביום ל"א אין צריך קידוש בית דין וכן פסק הרמב"ם', עכ"ל. אמנם בכתבי הגר"ח (סטנסיל סי' מו) נקט שגם ביום ל"א נאמר 'אתם אפילו שוגגין'.

עח. ריטב"א (כה: ד"ה ולא) ומאירי (שם כ. ד"ה ויש).

עט. כדאיתא בגמרא שם 'סלקא דעתך אמינא, הואיל וראוהו בית דין וכל ישראל, איפרסמא לה, ולא ליעברוה, קמשמע לן'.

כיון שעדיין ראוי יום שלושים להתקדש בבית דין, ולכן אין חסרון של קידוש למפרע כשמקדשים בליל ל״א. זהו שכתב הרשב״א, שכיון שאין הפסק זמן שאין ראוי לקידוש, אין בית דין של מעלה מקדשים אותו, ואפשר לקדשו למפרע. אך לפי מסקנת הגמרא שבית דין אינם יכולים לקדש בלילה, ויש כאן זמן שאינו ראוי לקידוש, ממילא בזמן זה מתקדש החודש בבית דין של מעלה, ושוב אין בית דין יכולים לקדש את יום ל׳ למפרע.

אולם ביאור זה נסתר מדברי הריטב״א שסובר שלעולם אין החודש נקבע מאיליו ואף ביום ל״א צריכים בית דין לקובעו, כמבואר בדבריו בחולין (קא: ד״ה אלא)[פ]. ואם כן בשיטתו של הריטב״א אי אפשר לומר שהטעם שאין מקדשים את החודש למפרע הוא משום שכבר נקבע החודש מאיליו ואי אפשר לשנותו, שהרי לפי זה היה אפשר לקדש ביום ל״א את יום ל׳ למפרע כל זמן שלא ישבו בית דין ועיברו את החודש, ואילו בדברי הריטב״א מוכח שגם באופן זה אי אפשר לקדש למפרע, והיינו מכך שהריטב״א (כה: ד״ה ולא) הקשה כקושיית הרשב״א איך אפשר לקדש בליל ל״א למפרע, ותירץ כדבריו, ומבואר שאף שעדיין לא נקבע יום ל״א יש חסרון של קידוש למפרע, ומוכח שהחסרון בקידוש למפרע הוא בעצם מעשה הקידוש, ומעתה שוב צריך ביאור מה ההסבר בתירוץ של הרשב״א והריטב״א שאם לא עבר זמן שלא היה ראוי לקידוש אפשר לקדש למפרע, הרי החסרון הוא במעשה הקידוש למפרע, ומה בכך שלא עבר זמן שלא היה ראוי לקידוש.

ולכן כתב בחידושי ר׳ שמואל (סנהדרין סו״ע) לבאר, שהנה בחידושי הר״ן (שם י:) כתב לתרץ את קושיית הראשונים, שלפי הצד בגמרא שמקדשים בלילה אין בזה חסרון של קידוש למפרע, כיון שהצד שמקדשים בלילה הוא משום שזה דומה לדיני ממונות שמתחילים ביום וגומרים אוצר החכמה, והגדר בזה הוא שהגמר דין נגרר אחר תחילתו והרי זה נידון כאילו נגמר ביום, וכיון שכך אין זה נחשב קידוש למפרע. אולם למסקנת הגמרא שאי אפשר לקדש בלילה משום שזה לא נגרר אחר התחלת[18/06/2018 אהרן], הרי זה קידוש למפרע.

ומבואר בדברי חידושי הר״ן שהחסרון בקידוש למפרע אינו בחלות הקידוש שאינו יכול לחול למפרע, אלא במעשה הקידוש שלא שייך מעשה קידוש שלא בזמנו, ולכן אם גמר הקידוש היה נגרר בתר התחלתו, נחשב שהמעשה כולו נעשה בזמנו, ולא נחשב קידוש למפרע.

ולפי זה יש לבאר את תירוצם של הרשב״א והריטב״א, שגם הם סוברים כסברת הר״ן שאם הגמר נגרר אחר התחלתו אין זה נחשב קידוש למפרע, כיון שהחסרון הוא במעשה הקידוש, אלא שהם סברו שגם למסקנת הגמרא שאין מקדשים בלילה אין זה משום שהגמר לא נגרר אחר התחלתו, אלא שהוא דין מיוחד שגם גמר אין עושים בלילה, אך לגבי קידוש למפרע עדיין יש לדון שהגמר נגרר אחר התחלתו ואין זה נחשב קידוש למפרע כיון שכבר היה התחלה ביום ל׳, אך בזה חילקו הרשב״א והריטב״א, שאין אנו אומרים שגמר הקידוש נגרר אחר התחלתו אלא באופן שלא היה הפסק זמן שלא היה ראוי לקידוש, שממילא הכל נחשב מעשה אחד ארוך שנגרר אחר התחלתו, אולם למסקנת הגמרא שאין גומרים את הקידוש בלילה ויש הפסק זמן שאינו ראוי לקידוש בין ההתחלה לגמר, שוב אין הגמר נגרר אחר התחלתו, דאינו נחשב כמעשה אחד ארוך, וממילא יש כאן חסרון של קידוש למפרע.

קושיית המנחת חינוך על שיטת הרמב״ם שמקדשים למפרע

המנחת חינוך (מצוה ד אות ד) הקשה על הרמב״ם שמקדשים למפרע, משיטת רבי אלעזר ברבי צדוק (כד.) שאם לא נראה בזמנו אין מקדשים אותו כיון שכבר קידשוהו שמים. ובראשונים[פא] פירשו שאם נראה בזמנו לא מקדשים אותו בשמים כיון שעדיין הדבר מסור לבית דין של מטה להחליט אם לקדשו בזמנו או לעברו, אולם כשלא נראה בזמנו, שבהכרח יתקדש יום ל״א, מקדשים אותו בשמים מיד בבוקר יום זה. וקשה, לפי שיטת הרמב״ם למה מקדשים אותו בשמים, הרי גם כשלא נראה בזמנו אפשר שיקדשו בית דין יום ל׳ למפרע, אם יבואו עדים אחר כך ויעידו שראו את הירח ביום זה.

וכתב, שאפשר לומר שדברי רבי אלעזר ברבי צדוק שאם לא נראה בזמנו אין מקדשים אותו, היינו רק באופן שעל פי חשבון לא שייך שיראה הירח ביום ל׳. אך בדברי הרמב״ם (פ״ג ה״ז) לא משמע כן[פב].

קושיא נוספת על הרמב״ם

האחרונים[פג] הקשו על הרמב״ם ממשנה נוספת (ל:) ששנינו בה ׳בראשונה היו מקבלין עדות החדש כל היום, פעם אחת נשתהו העדים מלבוא, ונתקלקלו הלוים בשיר. התקינו שלא יהו מקבלין אלא ולמעלה, ולשיטת הרמב״ם הרי עדיין יכולים לבוא למחר ולקדש למפרע ושוב יהיה קלקול, שהרי נמצא שהיה ראש חודש ביום ל׳ ולא אמרו בו שיר של ראש חודש. אך כתב הצל״ח, שיש לומר שדבר שאינו מצוי הוא, ובמילתא דלא שכיחא לא גזרו רבנן.

וכתב המנחת חינוך (שם אות ז) לתרץ, שיש לתמוה שלפי דברי הרמב״ם כשמקדשים את יום ל׳ למפרע נמצא שמה שנהגו ראש חודש ביום ל״א וראש השנה ביום זה וכן יום כיפור ביום י׳ [לפי החשבון הישן], הכל היה טעות, ואם כן אין לך קלקול גדול מזה, ובדברי הרמב״ם (שם) מבואר שבחודש תשרי יכולים לקדש למפרע עד חצי החודש ואין מאיימים עליהם כלל, והטעם משום תיקון המועד של סוכות. וקשה, למה עושים תיקון לסוכות באופן שמקלקלים את יום כיפור וראש השנה.

דברי המנחת חינוך שהקידוש למפרע לא מבטל את המועדות

וחידש המנחת חינוך, שאף כשמקדשים למפרע לא מתבטלים ראש השנה ויום כיפור כלל, כיון שלגבי הנהגת המעדות יש דין מיוחד שהקידוש חל אפילו היה בטעות, והיינו, שהרי דרשו חז״ל (כה.) ׳אתם אפילו שוגגים, אתם אפילו מוטעים׳, ונאמר בזה שקדושת החדשים והמועדות נקבעת לפי קידוש בית דין אף שהיה מוטעה. ולכן אף לאחר שמקדשים למפרע ומתברר שהקידוש הקודם היה בטעות, מכל מקום המועדים שנתקדשו עד שעה זו נשארו בקדושתם[פד].

ולפי זה גם מה שנהגו ראש חודש ביום ל״א לגבי קרבנות ושיר של ראש חודש, היה כדין ואין זה מתבטל למפרע, כיון שהקידוש חל אפילו שהיה מוטעה, ורק מכאן ולהבא נוהגים על פי הקידוש שחל למפרע.

ומעתה מתבאר מה ששנינו במשנה שתיקנו שלא יקבלו עדים מן המנחה ולמעלה כדי שלא יתקלקלו בשיר, והיינו, שאם היו מקבלים מן המנחה ולמעלה נמצא שהיום הוא ראש חודש והרי לא הקריבו בו קרבנות ונתקלקלו בשיר, ולכן תיקנו שלא יקבלו עדים באותו יום ויהיה החודש מעובר ויעשו את יום ל״א ראש חודש ויקריבו קרבנות וישירו שיר של ראש חודש, ואחר כך ביום ל״ב יכולים לקבל את העדים ויקדשו למפרע, אך כבר לא יהיה בזה שום קלקול, כיון שנתבאר שזה לא עוקר למפרע את הנהגת ראש חודש, ומה שעשו היה כדין.

ובספר אשר לשלמה (סנהדרין סי׳ כט אות ב) כתב עוד סברא שהקידוש למפרע לא מקלקל את המועדות למפרע, כיון שבית דין יכולים לקדש למפרע ולבטל את הקביעות הקודמת זה רק בנוגע לענין ימי החודש מכאן ולהבא, אך בנוגע לזמן שעבר אין להם כח לשנות, ולכן המועדות הקודמים נעשו כדין. והיינו שהקידוש למפרע אינו בירור למפרע, אלא חלות עקירה למפרע לגבי מה שנוגע מכאן ולהבא.

ובאחרונים[פה] דנו בכמה דינים הנוגעים למנין ימי החודש, כיצד יש לנהוג בהם באופן שמקדשים למפרע:

א. יש להסתפק מה הדין לגבי ספירת העומר, באופן שבאו עדים בסוף חודש ניסן וקדשו למפרע, האם מונים לפי החשבון החדש ונמצא שמפסידים יום אחד.

ב. מה הדין באופן שבאו עדים בחנוכה וקידשו למפרע, האם משתנה מנין הנרות שמדליקים לפי התאריך החדש.

ג. וכן יש שדנו[פו] באופן שבאו עדים בט״ז ניסן לאחר שכבר הקריבו את הקרבנות של אותו יום, וקידשו בית דין למפרע, ונמצא שאותו יום הוא י״ז ניסן, האם צריכים להקריב עוד קרבנות ביום זה כיון שמה שהקריבו קודם היה מדין הקרבנות של יום ט״ז, או שכיון שהקריבו קרבנות יום טוב של פסח יצאו בהם גם מדין הקרבנות של יום י״ז.

בלשון הרמב״ם (שם) שכתב ׳אבל אם באו העדים בניסן ותשרי קודם חצי החדש מקבלין עדותן ואין מאיימין עליהן כלל׳, משמע שאם באו בי״ד ניסן או תשרי מקבלים אותם כיון שזה קודם חצי החודש. ויש שהקשו[פז] שהרי אם יבואו עדים ביום י״ד ויקדשו למפרע נמצא שיום זה הוא ט״ו בניסן ולא יוכלו להקריב קרבן פסח, ואף אם באו עדים לאחר שהקריבו קרבן פסח מכל מקום לא יוכלו לאוכלו בלילה, וכן אם באו עדים בי״ד תשרי ויקדשו למפרע

פ. **אמנם** ראה לעיל (אות ב) שאין זה מפורש בדבריו שם, ויש לפרשם בדרך אחרת.
פא. **הובאו** דבריהם לעיל (אות ד).
פב. **וראה** שם מה שהוסיף המנחת חינוך לבאר בזה.
פג. **מנחת** חינוך (מצוה ד׳ אות ז) וצל״ח (ביצה ו. ד״ה ולכאורה).
פד. **וראה** בקונטרס דברי הרב (ח״א סי׳ ד) מה שביאר בזה הגרי״ש כהנמן.
פה. **ראה** ספר מוסדי היום (מכתב בתחילת הספר). וספר מקודש החודש (עמ׳ קיב) שהאריכו בזה.
פו. **ספר** מוסדי היום (שם), ואשר לשלמה (סנהדרין, בקונטרס המודפס בסופו סי׳ ה).
פז. **ראה** ספר מוסדי היום (שם).

נמצא שיום זה הוא ט״ו ולא קיימו מצות אכילה בליל סוכות, ולמה לא חוששים לקלקול זה ומקבלים אותם עד חצי החודש.

וצריך לומר שכוונת הרמב״ם ׳עד חצי החודש׳ היינו לפי הזמן החדש, כלומר, עד חצי החודש לפי התאריך שאחרי הקידוש למפרע. ואכן לא מקבלים את העדים אלא באופן שגם לפי דבריהם עדיין לא התחילו המועדות.

האחרונים הביאו כמה מקורות מהש״ס לשיטת הרמב״ם שמקדשים את החודש למפרע:

מקור לשיטת הרמב״ם שמקדשים למפרע

א. המנחת חינוך (שם אות ג) כתב שמקור דברי הרמב״ם הוא מהסוגיא בראש השנה (כא:) העוסקת בהיתר חילול שבת בשביל קידוש החודש. ששנינו שם במשנה ׳על שני חדשים מחללין את השבת, על ניסן ועל תשרי, שבהן שלוחין יוצאין לסוריא, ובהן מתקנין את המועדות. וכשהיה בית המקדש קיים מחללין אף על כולן, מפני תקנת הקרבן׳. ופירש רש״י (שם ד״ה שבהם) ׳בית דין שולחין לסוריא, להודיע לגולה יום קביעותם, הלכך חשיבי, ומן התורה מחללין על כולן, אבל רבנן אסרו לפי שאין תיקון המועדות תלוי בהם, ולא איכפת למלאן ולחסרן על פי עדים, אך שני חדשים אלו העמידום על דין תורה, שכל המועדות תלויין בהן׳, עכ״ל. ועוד פירש רש״י שבזמן שבית המקדש היה קיים מחללין על כולם מפני תקנת קרבן של ראש חודש שיקרב בזמנו.

ובגמרא שם הקשו שבמשנה מבואר שטעם חילול שבת בחדשי ניסן ותשרי הוא משום שבהם שלוחים יוצאים ובהם מתקנים את המועדות. ומשמע שרק בניסן ותשרי שלוחים יוצאים לגולה לפרסם שקידשו בית דין את החודש, והרי להדיא שנינו במשנה (יח.) שעל שישה חדשים שלוחים יוצאים, ותירץ אביי שבחדשים אלו שלוחים יוצאים רק לאחר שבית דין קידשו בפועל את החודש, ואילו בשאר חדשים יוצאים מיד שברור להם מתי בית דין יקדשו, אף שעדיין לא קידשו בפועל. וברש״י (שם ד״ה על) ביאר שזמן יציאת השלוחים של ניסן ותשרי גורם שיש צורך לחלל שבת בקידוש החודש שלהם[פח].

אך הוסיף רש״י שעיקר טעם ההיתר לחלל שבת הוא כדי שיתקדש החדש בזמנו, ויהיו המועדות בזמנם, כלשון המשנה ׳ובהן מתקנין את המועדות׳, ולמדו זאת חז״ל מן הפסוק (ויקרא כג ב) ׳אשר תקראו אותם במועדם, אפילו בשבת׳, ומה שהמשנה כתבה טעם יציאת השלוחים אינו אלא לייפות וליישב את טעם החילול אף בשביל זאת.

וכתב המנחת חינוך שיש להקשות על פירוש רש״י בסוגיא זו כמה קושיות:

א. במה שכתב רש״י שמן התורה מחללים על כל החדשים ורק רבנן אסרו מלבד ניסן ותשרי שבהן תלוי המועדות, קשה, למה אסרו זאת רבנן, הרי על ידי כך לא יבואו עדים בזמן ותתבטל המצוה לקדש על פי הראייה, והיכן מצינו שרבנן יעקרו דין תורה במקום מצוה. ב. מה שכתב רש״י שבשביל תיקון המועדות התירו לחלל שבת, קשה, איזה קלקול יהיה אם לא יחללו שבת כדי לבוא בזמנו ויהא החודש מעובר, הרי קידוש המועדות מסור לבית דין כמו שדרשו חז״ל ׳אתם אפילו שוגגים, אתם אפילו מוטעים׳, וכשבית דין עיברו את החודש הרי כך הוא הדין של המועדות, ומה קלקול יש בזה. ג. עוד קשה שבמשנה (יח.) מבואר שבזמן שבית המקדש היה קיים מחללים על כל החדשים מפני תקנת הקרבן, ופירש רש״י שמחללים כדי שיוכלו להקריב קרבן בזמנו. והיינו שצריך לחלל את השבת כדי שיבואו העדים ביום ל׳ ויקדשוהו ויוכלו להקריב בו קרבן, וקשה, מה הצורך להקריב קרבן דווקא ביום ל׳, הרי אם יעברו את החודש יהא ראש חודש ביום ל״א ויקריבו בו את הקרבן, ומה נפקא מינה אם ראש חודש ביום ל׳ או ביום ל״א.

ומכל קושיות אלו, הוציא הרמב״ם את דינו שמקדשים את החודש למפרע, שלפי זה מיושב הכל, ומבואר הטעם שבזמן שבית המקדש היה קיים מחללים את השבת בשביל תקנת הקרבן, והיינו שאם לא יחללו שבת בשביל שיבואו העדים ביום ל׳, יעברו את החודש ויקריבו קרבן ביום ל״א, ואחר כך כשיבואו העדים ויעידו שראו ביום ל׳ יקדשו למפרע את יום ל׳ ויתבטל העיבור, נמצא שלא הקריבו קרבן בראש חודש, שהרי הקריבו ביום ל״א ועכשיו הוברר שראש חודש היה ביום ל׳.

וכן מבואר הטעם שבזמן שאין בית המקדש קיים ואין מקריבים קרבן בראש חודש, תיקנו חז״ל שלא יחללו אלא בניסן ותשרי, כיון שאין בזה צורך, שהרי יכולים לקיים את המצוה לקדש על פי הראייה על ידי שיעידו אחר כך ויקדשו למפרע על פי הראייה. אולם בניסן ותשרי השאירו חז״ל את ההיתר לחלל שבת כדי למהר את יציאת השלוחים ובכך יתוקנו המועדות לבני הגולה.

וכמבואר בגמרא שזהו טעם לחילול שבת[פט].

מקור מן הירושלמי שמקדשים למפרע

ב. בחידושי מרן רי״ז הלוי (קונטרס קידוש החודש עמ׳ ז) הביא מקור מן הירושלמי (פ״ג ה״א) שמביא מחלוקת אם מאיימים על העדים שלא יעידו כדי לעבר את החודש או לא, ומקשה הירושלמי מדברי המשנה (שם) ׳ראוהו בית דין וכל ישראל ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה הרי זה מעובר, משמע דווקא מפני שחשיכה, אך קודם חשיכה אין מעברים ואין מאיימים על העדים כדי לעברו. ע״כ דברי הירושלמי. והנה הרשב״א (כה: ד״ה ס״ד אמינא) מביא את הירושלמי וכותב שהבבלי חולק על הירושלמי בזה, שהרי מבואר בגמרא (כ.) שהנידון אם מאיימים על העדים הוא רק לצורך, אך לכולי עלמא אין מעברים שלא לצורך, ואם כן יש לומר שבמשנה מדובר שאין צורך ומה הוקשה לירושלמי. וכתב הגרי״ז שלפי דעת הרמב״ם יש ליישב את דברי הירושלמי שהיה לו הכרח שבמשנה מדובר כשיש צורך לעבר, שאם מדובר במשנה שאין צורך לעבר קשה למה אם לא הספיקו עד חשיכה לא מקדשים למפרע, ואלא בהכרח מדובר שיש צורך לעבר ולכן אין מקדשים למפרע. ומעתה יש מקור לשיטת הרמב״ם מדברי הירושלמי.

עוד מקור הביאו לשיטת הרמב״ם ממקום נוסף בדברי הירושלמי (פ״א ה״ח) שדן אם מותר לחלל שבת בלילה עבור מכשירים של קרבנות שמקריבים רק ביום, שיש לומר שלא מחללים שבת רק בזמן שאפשר לקיים את המצוה שבשבילה הותר לחלל את השבת. ומביא הירושלמי ראיה ממה ששנינו במשנה בראש השנה (כג.) שעל מהלך לילה ויום מחללים את השבת כדי שיבואו עדים להעיד על קידוש החודש, והרי אין מקדשים את החודש אלא ביום, ואף על פי כן מחללים גם על מהלך הלילה, והוסיף הירושלמי ׳ולאו למפרע הוא קדוש׳, ובקרבן העדה ביאר שכוונת הירושלמי כשיטת הרמב״ם שאפשר לקדש למפרע, וכוונתו להוכיח שבקידוש החודש יש היתר מיוחד לחלל שבת, שהרי אף שיכולים להמנע מחילול שבת ולבוא אחרי כמה ימים ולקדש למפרע, מכל מקום מותר לחלל שבת, ולכן הותר גם בלילה לחלל שבת אף שאין זה זמן הקידוש.

ולפי זה יש מקור לשיטת הרמב״ם מדברי הירושלמי שם[צ].

מקור נוסף מהגמרא שמקדשים למפרע

ג. ובספר שלום יהודה (מועד סי׳ סו) הביא מהגמרא בפסחים (ו:), שאמרו שם ׳שואלים ודורשים בהלכות הפסח קודם הפסח וכו׳, שהרי משה עומד בראש החודש ומזהיר על הפסח, שנאמר ׳החדש הזה לכם ראש חדשים׳, והקשו על כך בגמרא מנין שמשה עמד ואמר בראש חודש אולי אמר זאת בג׳ או ד׳ בחודש. והנה הרי שם נצטוו על קידוש החודש, והיו צריכים לקדשו באותה שנה, ואיך יתכן שמשה אמר את פרשת החודש הזה לכם בד׳ וה׳ בניסן, הרי צריכים לקדש את ראש חודש, אלא מוכח כשיטת הרמב״ם שאפשר לקדש למפרע.

פח. והיינו, שבניסן ותשרי ההיתר לחלל שבת מוסיף זמן רב לשלוחים ועל ידי כך יספיקו להגיע למקומות רבים יותר כדי לפרסם שם את זמן הקידוש בבית דין, ועל ידי זה יתקיימו המועדות בזמנם, כגון אם יבואו העדים ויעידו ויקדשוהו בשבת, על ידי שנתיר להם חילול שבת, ויהא פסח בשבת, יש זמן לשלוחים מהלך שנים עשר יום שלימים, שהרי למוצאי שבת יצאו וילכו כל ימי החול של שני שבועות הללו, אך אם לא נתיר לעדים לחלל שבת ויתעכב קידוש בית דין עד אחרי שבת, יהא פסח ביום ראשון, וכיון שלא יצאו השלוחים עד אחרי שבת, נמצא שלא הלכו שנים עשר ימים שלימים, שהרי בשבת של ערב פסח לא הלכו.

פט. ראה לעיל שיש מן האחרונים (עמק ברכה) שחלקו על מה שכתב המנחת חינוך שאם יבואו ויקדשו למפרע יקיימו את המצוה לקדש על פי הראייה.

צ. אמנם הפני משה שם ביאר את דברי הירושלמי באופן אחר, עיי״ש.

מערכה יב

מצוות לאו ליהנות ניתנו

א. ההלכה ומקורה / **ב.** טעם וגדר ההיתר / **ג.** שיטת הראשונים במצוות שיש בהם הנאת הגוף / **ד.** דעת הרשב"א במצוות שאפשר לקיימן בהיתר / **ה.** דין הנאת מצוה דרבנן / **ו.** דין המצוה כשמקיים בהנאת איסור / **ז.** מצוה שאינה חיובית / **ח.** השיטות שתורה ליהנות ניתנה / **ט.** אם מתיר את האיסור לכתחילה

אוצר החכמה 18/06/2019

א. ההלכה ומקורה

דברי רבא לענין תקיעת שופר

מבואר בגמרא (כח.) בדברי רבא שהתוקע בשופר בין של עולה ובין של שלמים יצא אף על פי שהם אסורים בהנאה, משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו[א]. וכן המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה, והמודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה, ופירש רש"י (ד"ה מותר) שהטעם של כל אלה משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו[ב]. ומצינו הלכה זו באופנים נוספים, וכפי שיובא להלן.

היתר טבילה ממעין שאסר בנדר

א. ועוד אמר רבא שם, שהמודר הנאה מחבירו מותר שיזה עליו חבירו מי חטאת בימות הגשמים אבל אסור להזות עליו בימות החמה, וכן מי שמודר הנאה ממעין טובל בו טבילה של מצוה בימות הגשמים אבל לא בימות החמה. ופירש רש"י (ד"ה חבירו מזה) שבימות הגשמים אין כאן אלא הנאת קיום מצוה ולא הנאת הגוף, ומצוות לאו ליהנות ניתנו.

הנודר לאסור הנאת סוכה

ב. עוד שנינו (נדרים טז.) 'חומר בנדרים מבשבועה כיצד, אמר קונם סוכה שאני עושה לולב שאני נוטל תפילין שאני מניח בנדרים אסור, בשבועות מותר, שאין נשבעין לעבור על המצוות'. ומסיק רבא (שם ע"ב) שלא אמרו שבכח הנדר לבטל המצוה אלא א"כ אמר ישיבת סוכה עלי. אבל אם אמר הנאת סוכה עלי, כיון דמצוות לאו ליהנות ניתנו מותר לקיים מצוות סוכה, אע"פ שאסר את הנאת הסוכה[ג].

וכן פירש הר"ן את המשנה (שם לה: ד"ה ומלמדו) שהמודר הנאה מחבירו מלמדו מדרש הלכות והגדות, 'דמצוות לאו ליהנות ניתנו'.

הנאה מקבר לצורך עירוב

ג. בעירובין (לא.) מבואר שאם אין מערבין אלא לדבר מצוה, מערבין בבית הקברות משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ולמאן דאמר דמערבין אפילו לדבר הרשות אסור לערב בבית הקברות, שהרי נמצא נהנה מהקבר בכך שיכול לצאת חוץ לתחום, וקבר אסור בהנאה[ד].

נטילת לולב של עבודה זרה

ד. הדין בלולב של עבודה זרה שלכתחילה לא יטול ואם נטל כשר (סוכה לא:), ופירש רש"י דאע"ג דאיסורי הנאה הוא, מכל מקום יצא משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו, כלומר אין קיום מצוות הנאת הגוף אלא עבודת עבד לרבו.

חליצה בסנדל של עבודה זרה

ה. חליצה בסנדל של עבודה זרה או מוחלט בנגעים שאסור בהנאה, בדיעבד חליצתה כשירה (יבמות קג:), ופירש רש"י (ד"ה חליצתה) שמצוות לאו ליהנות ניתנו, לפיכך אין בחליצה הנאה.

המבואר מכל זה שהנאת קיום מצוה לא נחשבת הנאה, ולא חלים איסורי הנאה בקיום המצוה, ונחלקו הרשב"א והר"ן, בעיקר ההיתר לקיים את המצוה בהנאת איסור, אם נאמר גם במצוה שיש לו הנאת הגוף בזמן המצוה, שלדעת הר"ן (טו: ד"ה והא) אם נהנה גופו אסור, ובדעת הרשב"א (הו"ד בר"ן שם) מבאר שלא חילק בזה.

דעת הרשב"א במצוה שאפשר בהיתר

אולם חידש הרשב"א שבאפשר לקיים את המצוה באופן אחר לא נאמר הכלל של מצוות לאו ליהנות ניתנו.

ב. טעם וגדר ההיתר

למה ההנאה שיש בקיום מצוה נחשבת

בעיקר הדין שמצוות לאו ליהנות ניתנו צריך ביאור מה טעמו, וכמו שהקשה החתם סופר בחדושיו (סוכה לא: ד"ה ואם נטל) שאמנם יש לומר שהמצוות ניתנו מהקב"ה לעבודת עבד, כמו שכתב רש"י, אבל העבד ישראלי יפה לו שעה אחת בתשובה ומעשים טובים בעולם הזה מכל חיי העולם הבא, וכן עמד על קושיא זו הגר"ש שקאפ (נדרים סי' יב) מהו החילוק בין הנאת מצוה לשאר הנאות, כיון שמכל מקום מתענג עושה המצוה בזה יותר משאר תענוגים של הבל.

קושיית הריטב"א

והנה כבר עמד בזה הריטב"א (סוכה לא: ד"ה והאמר) והקשה למה לא נחשב להנאה והרי נהנה הוא בעשיית המצוה, שמקבל שכר בעולם הזה ובעולם הבא, ותירץ דלא נחשב איסור באיסורי הנאה אלא כשנהנה בגופו של איסור, אבל כל שאינו נהנה מגופו אלא שגורם לו הנאה וריוח במקום אחר אין זה ההנאה האסורה.

יישוב החתם סופר

על הקושיא הראשונה תירץ החתם סופר, שאותה הנאה שמתהני בקיום המצוה, נהנה גם כשימנע מלקיים המצוה, ויקיים לא ידבק בידך מאומה מן החרם, ועל קושיית הריטב"א תירץ, שהרי חישב לעשות מצוה ונאנס, נותנים לו שכר מצוה כאלו עשאה (ברכות ו.), נמצא אילו לא נטל את הלולב הזה, שכרו גדול כמו שקיים.

הגדרת הדין לדעת הר"ן

ובגדר ההיתר כתב הר"ן (נדרים טו: ד"ה והא) 'שאין קיום המצוות חשוב הנאה'. וכן הוא ברא"ש (שם טז: ד"ה אמר רבא) דלא נקרא הנאה מה שהוא מקיים מצוות המקום, וכן נראה ברמב"ן (יבמות קג: ד"ה סנדל) [לענין סנדל של עבודה זרה] שכתב דחליצה לא הנאה היא דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ומשמע שאפילו שנהנה מהמצוה, אין זו הנאה שאסרה תורה וכמו שמפורש בדברי הריטב"א הנ"ל, שאין להחשיב את השכר מצוה כהנאה, מטעם שאין הנאה ההיא באה עם עשיית המצוה ממש שיהנה הוא בעשיתה בשעת מעשה אלא שהמעשה גורם לו טובה וכו'. ומפורש שאפילו שנהנה לא נחשב להנאה אסורה.

סברת רש"י שקיום המצוה לעול ולא להנאה

אמנם ברש"י במסכתין (כח. ד"ה לא ליהנות) כתב שלא ניתנו המצוות לישראל להיות קיומם להם הנאה אלא לעול על צואריהם ניתנו, וכן כתב בסוכה (לא: ד"ה ואם נטל) ומשמע שסובר שלא נקרא הנאה כלל[ה], ומצינו כעין פירושו במאירי (שם) שכתב שלא ניתנו המצוות להיות הנאה לגוף, ומוכרח הוא האדם לעשותם, הן שתבוא לו הנאת הגוף בקיומם הן שיבוא לו צער, ומבואר בדבריו שבהנאת מצוה חסר בשם הנאה ולא נחשב כלל כנהנה מקיום המצוה[ו].

ארבע דרכים בגדר ההיתר

ובעיקר גדר הדבר חקרו האחרונים שיש לומר בכמה דרכים:

דרך א. שהיסוד בזה דהנאת המצוה אינה חשובה הנאה כדרך שהגוף רגיל ליהנות, ואין את מה לאסור על האדם שהרי באמת לא נהנה.

דרך ב. שיתכן בהבנת יסוד הענין שכל הנאות שאסרה תורה באיסורי הנאה, אין ההנאה אסורה אלא דווקא אם היתה איזו תועלת שיצאה לאדם מדרך הוצאת שימוש בשימושי החפץ לצורך ההנאה, שמתעסק בחפץ כדי שיעמיד לו את תועלתו, אבל בלא שום פעולת הוצאת שימוש מגוף החפץ עלה בידו ליהנות, לעולם מותר ליהנות דחשוב כהנאה הבאה ממילא. וכאשר מקיים מצוה, אף שמתענג בקיומה, מכל מקום אין כאן פעולת הוצאת שימוש,

א. ועי"ש בריטב"א שפירש למה צריך להגיע לטעם של מצוות לא ליהנות ניתנו, והרי השופר לא צריך להיות שלו: א. משום שמכל מקום נחשב למצוה הבאה בעבירה. ב. כיון שאם לא יצא, לא עביד איסור, מוטב לומר שלא יצא.

ב. דעת רב יהודה שתקע בשופר של שלמים לא יצא, שכיון ששלמים לא בתורת מעילה, נמצא שלא יצא השופר לחולין, וכי תקע באיסורא תקע. אמנם לגירסת הרי"ף ועוד ראשונים בסוגיא (שם) רבא ורב יהודה לא נחלקו בזה.

ג. ופירש הר"ן (ד"ה אלא אמר) בשם התוס', דאע"פ שהנאת מצוה לא נחשבת הנאה, מכל מקום נאסר מהסוכה כשאמר ישיבת סוכה עלי, שנדר חל אפילו על מעשה שאין לו ממנו הנאה והוא הדין באומר קונם זריקת חפץ לים, שאסור אפילו שלא נהנה בזריקתו.

ד. על פי רש"י (שם ד"ה אסור).

ה. וכן לשון רש"י בחולין (פט. ד"ה רבא) שכסוי הדם מצוה ולא הנאה שהמצוות ניתנו לא לשם הנאה אלא גזירת מלך.

ו. והבית הלוי (ח"א סי' א אות ה) למד מדברי רש"י דלא אמרינן דמצוות לאו ליהנות ניתנו אלא במצוות שהוא חוב על האדם ואי אפשר לו להיפטר ממנה בלא קיומה כמו לולב וסוכה ושופר, שבהם שייכת סברת רש"י דהמצוה לא ניתנה להנאה אלא גזרת מלך, אבל במצוות ציצית וכדומה שאם לא ירצה לא ילבש ציצית, לא אמרינן דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ומשמע שפירש כמו שנתבאר, שלדעת רש"י לא שייך לומר שאין נהנה מהמצוה, אלא א"כ מקיים בגזירת מלך שבזה אין שם מעשה הנאה.

ועיין בדברות משה (נדרים סי' טו ענף ב) שדן בדעת רש"י, אם כוונתו שרק מהנאות שנבראו ליהנות נאסרו, אבל מה שהוא בעצם לעול ולא בשביל שיהנו מזה, אף שנהנה ממילא מזה שעושה רצון השם, אין זו הנאה האסורה כיון שלא ניתן לכך, או שכיון שהאדם עושה את המצוה לשם עול ולא לשם הנאה נחשבת הנאה זו כבר ממילא.

ובמנחת שלמה (ח"א סי' מב אות א) נקט שודאי אין כוונת רש"י שלא נהנה בקיום המצוה, אלא שאין זה בכלל ההנאות שאסרה תורה, ולפי זה נקט שודאי המשתמש בשמן שביעית למצוה

כיון שפעולת קיום המצוה הוא לצורך גבוה, ולא לצורך שימוש האדם שהרי לא ניתנו המצוות ליהנות בהם, משום כך נדון הדבר שאין כאן פעולת הוצאת שימוש בשביל הנאתו.

דעת הגר"ש שקאפ

והגר"ש שקאפ (נדרים סי' יב) נקט לעיקר כמו הצד השני, ומשום שלא נחשב כשימוש בגוף החפץ אלא הנאתו באה מאיליה. וכמו שהנאה בלי כוונה לא נאסרה, כדרך שאמרו בפסחים (כו.) כך גם בלי שהפעולה היא עיסוק בהוצאת שימוש, להפיק את התועלת, בזה אין איסור ממה שנהנה בפועל.

הנאת הדיוט לא נחשבת במקום הנאת גובה

דרך ג. בחדושי הגר"ח מטעלז (בענין מצוות לאו ליהנות ניתנו) פירש בדעת הרשב"א את יסוד ההיתר באופן מחודש, שבקיום מצוה עיקר הפעולה הוא בשביל קיום המצוה ואין להחשיבו כנהנה, וכתב שהוא על דרך מה שמצינו בגמרא (ביצה יט.) שנדרים ונדבות אין קרבין ביו"ט מדרשה דלכם ולא לגבוה, ואע"פ שיש בזה גם צורך הדיוט, שהרי יש בהם אכילת אדם, מכל מקום, כיון שעיקר הקרבת קרבן הוא בשביל צורך גבוה אינו נחשב צורך הדיוט למאומה, כמו שפירשו התוספות (שבת כד: ד"ה לפי), ומבואר שהנאת גופו לא נחשבת כלום כאשר עושה את הפעולה לצורך המצוה.

הבנת השואל ומשיב

השואל ומשיב (שו"ת ח"ה סי' מה) מבאר באופן מחודש את יסוד הדין על פי המבואר ברמ"א (או"ח סי' רד ס"ח) שאם אנסוהו לאכול או לשתות אע"פ שהחיך נהנה אינו מברך הואיל ונאנס על כך, ופירש השואל המשיב שכל שהוא באונס לא נקרא הנאה. וכתב שלפי זה כל שכן במי שמחויב לקיים את מצוה, שנחשב אנוס ולא כנהנה, ולא גרע מאילו היה שלא כדרך הנאה, דקיימא לן בכל התורה שאין איסור אלא מדרבנן, ומצוה מן התורה דוחה איסור דרבנן ולכן רשאי לתקוע בשופר שמודר ממנו תקיעה של מצוה.

וזודי כוונת רש"י בראש השנה (שם) שהמצוה ניתנה לישראל לעול על צואריהם, וא"כ הם כאנוסים ונחשב שלא כדרך הנאתן.

ג. שיטת הראשונים במצוות שיש בהן הנאת הגוף

שיטת הר"ן שהנאת הגוף המתערבת עם המצוה אסורה

כתב הר"ן (נדרים טו: ד"ה והא)[ז] שאם גופו נהנה בזמן שעושה את המצוה, לא שייך לומר בזה מצוות לאו ליהנות ניתנו. ובזה מיישב את מה שאמרו בגמרא (שם) שהאומר הנאת תשמישך עלי, הרי זה בבל יחל דברו, והקשו הר"ן ושאר הראשונים מדוע נאסר, והרי מצוות לאו ליהנות ניתנו, ותירץ דכיון שיש לו הנאה ביחד עם זה שמקיים המצוה אסור.

יסוד דברי הר"ן גם לגבי איסור ביקור חולים למודר

ובדרך זו מפרש הר"ן את מה שאמרו בגמרא (נדרים לט.) אי בשנכסי חולה אסורים על המבקר אפילו עומד נמי אסור לבקרו, ופירשו הר"ן והראשונים שהרי נהנה בדריסת הרגל ומשום מצוה לית ליה לאתהנויי מאיסורא, וביארו האחרונים[ח] שכוונתו כמו שפירש לעיל שבמקום שיש הנאת הגוף לא נאמר מצוות לאו ליהנות ניתנו.

ראיית הר"ן מטבילה בימות החמה

וראיה לדבריו מביא הר"ן מהגמרא בראש השנה (שם) שהמודר ממעין טובל בו בימות הגשמים אבל לא בימות החמה, משום שנהנה גופו בזמן שמקיים את המצוה.

קושית הקרן אורה בעיקר הנידון

ובעיקר קושיית הר"ן והראשונים הקשו הקרן אורה והמנחת שלמה (נדרים טו:) דמה הקשו בהנאת תשמישך עלי דמצוות לאו ליהנות ניתנו, והא כיון שאמר בפירוש הנאת תשמישך ודאי שחל הנדר ואסור, ודווקא לקמן (טז:) לגבי הנאת סוכה הקשה רבא וכי מצוות לאו ליהנות ניתנו, ואין זה בכלל הנאת סוכה, אבל כשאמר ישיבת סוכה עלי ודאי חל הנדר כמו שמפורש בגמרא שם, ואם כן כשאסר במפורש הנאת תשמישך מה זה גרע משאר הנאה גופנית או מעשה כזריקת חפץ שיכול לאסור על עצמו.

ובמנחת שלמה תירץ שהנאת מצוה היא עצמה מצוה ונחשב חפצי שמים, וכמו שלא חל נדר על דבר מצוה כך לא חל על הנאת מצוה.

אכן בעצם יסוד דברי הר"ן יש כמה קושיות:

א. הגר"ש שקאפ (נדרים סי' יא) הקשה שהר"ן סותר את עצמו, שבחולין (צג: על הרי"ף, ד"ה אמר אביי) כתב שאף שבכל מקום אינו מתכוין ופסיק רישיה אסור, מכל מקום באיסורי הנאה אם אינו מתכוין מותר אפילו בפסיק רישיה, וכמו שמבואר בגמרא (פסחים כו.) לגבי מוכרי כסות שמוכרים כלאים כדרכם, ובלבד שלא יכוונו וכו', ומבואר שאע"ג שודאי יש להם הנאה, אם אין מכוין לא נחשב כלום[ט], ואיך כתב הר"ן כאן שאסור משום הנאת הגוף.

שאלת הטורי אבן על האיסור טבילה להנאה

בעיקר הקושיא כבר עמד הטורי אבן (ר"ה שם באבני מלואים) והובא בחתם סופר ובמהרי"ץ חיות (נדרים טו:) בדין טבילה במעין למודר הנאה, שאסור בימות החמה, משום שנהנה בהנאת הגוף, וכי בשופטני עסקינן שיכוון ליהנות באיסור ומשום פסיק רישיה אין לאסור כמבואר בר"ן.

חילוק בין קונם לשאר איסורים

האחיעזר (ח"ב סי' יח אות א) מביא שיש שתירצו על קושיית הטורי אבן לפי המבואר בפסחים (לג.) שבמעילה אינו מתכוין כמתכוין, והוא הדין לקונמות, והקשה על זה דהא אין מעילה במחובר לקרקע, ומעין כקרקע ולא שייך בזה מעילה, ובשם הג"ר אליהו ברוך קמאי ממיר מביא לישב שאין לדון את הנהנה מהמעין כמעילה במחובר, שהרי לפי צד אחד במשנה למלך (פ"ד ממעילה ה"ט). אין מעילה בקונמות אלא ע"י התפסה, אם כן כיון שהתפסת הנדר מהמעין בתלוש, תהיה מעילה גם במעין במחובר'. אמנם האחיעזר דחה שאין מקום בסברא להבין שנאמר דין מעילה מיוחד לקונמות, אלא ודאי נלמד מדין מעילה בהקדש, וכיון שנלמד מגזירת הכתוב שאין מעילה במחובר, אין מקום לחדש דין במעילה בקונמות.

שני דינים באיסור הנאה

ובחדושי הגר"ש שקאפ (נדרים סי' יא) מתרץ את הסתירה בדברי הר"ן בדרך אחרת, וייסד[יא] שם דיש שני אופני איסור הנאה: א. הנאה שעומדת לכך ונהנה כדרך הנאתו, ובזה העונג בעצמו אסור, וגם אם נהנה כשאינו מכוין לכך אסור דהנאה והעונג היוצא מזה בעצמו אסור, וכמו חלבים ועריות שחייב גם במתעסק. ב. הנאה שלא עומדת לכך, ובזה סובר הר"ן שרק אם מתכוין ליהנות ומשתמש בשביל תועלת עצמו אסור, וכגון בת תיהא [נקב במגופת החבית ומניחין פיהן על פי החבית ושואפין ריחו של היין לדעת מה טיבו (רש"י ע"ז סו: ד"ה בת תיהא)] שלא עומד להריח. ולפי"ז מיושבת קושיית הטורי אבן, שהרי טובל במעין שעומד לכך להתקרר בימות החמה, וכמו כן בנכסי חולה אסורים על המבקר שנהנה מהבית בעמידתו וזו הנאה שעומדת לכך, ולכן אף על פי שאינו מתכוין להנאה זו, מכל מקום אסור.

החילוק בין טבילה כדי להקר להנאת ישיבה בסוכה

ב. עוד הקשו המחנה אפרים (הל' נדרים סי' כה) והנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק או"ח סי' קלג) והרש"ש (נדרים טז: ד"ה א"ר וכי) במה שהקשו בגמרא (שם) לגבי האומר הנאת סוכה עלי, 'וכי מצוות ליהנות ניתנו' והרי כשיושב בסוכה נהנה מצל הסוכה וזוהי הנאת הגוף, ובמה שונה זה מטובל במעין בימות החמה שאסור בטבילה[יב].

ותירץ הנודע ביהודה שהגמרא מדברת באופן שאסר במפורש שלא ליהנות מסוכת מצוה [או אפילו אם לא אמר במפורש מכל מקום כך אנחנו מפרשים את דבריו, והביא שם ראיה לזה] ואם כן מסתמא כוונתו על הנאת המצוה ולא על הנאת הצל, שאם משום הצל, מה לי סוכת מצוה ומה לי סוכה סתם[יג]. הרש"ש תירץ משום שמסתמא יש לו דירה שדר בה כל השנה, לא נחשב הנאה, כמו שמבואר (נדרים לא:) שמותר לקנות ממודר הנאה בזבינא דרמי על אפיה [מקח שאין לו קופצים וכל ההנאה של המוכר] כיון שיכול לקנות בכל מקום ואינו כנהנה, אלא שכבר דחה סברא זו המחנה אפרים (שם), מהגמרא (שם לט.) שמבואר שהנאת דריסת הרגל נחשבת הנאה, ור' שמואל (שיעורי ר' שמואל טז:) דחה מסברא, דכיון שסוף סוף נהנה עכשיו מהסוכה מה איכפת לי שיש לו בית[יד].

נחשב כמשתמש ליהנות ולא נחשב כמפסיד.

ז. וכן נקטו רש"י (כח. ד"ה אבל) והריטב"א (סוכה לא: ד"ה והאמר), וכן נראה בתוספות בשבועות (מד: ד"ה ורב יוסף אמר) שהקשו שבכל מעשה מצוה יש הנאה שנפטר מחיוב צדקה כדין 'פרוטה דרב יוסף' וא"כ נהנה, ואמאי אמרו שמותר לתקוע למודר תקיעה של מצוה [מדין מצוות לאו ליהנות ניתנו], ומשמע שבמקום שיש הנאה בזמן המצוה לא נאמר שלאו ליהנות ניתנו.

ח. מחנה אפרים (הל' נדרים סי' כה), שער המלך (ריש הל' שופר) והגר"ש שקאפ (נדרים סי' יא).

ט. והתוספות (שם) חולקים על הר"ן וסוברים שאף באסורי הנאה פסיק רישיה אסור.

י. ועיין עוד בשיעורי ר' שמואל (נדרים שיעור כב) שהקשה על דבריו, ומישב את קושיית האחיעזר שלא נאמר הכלל שאין מעילה במחובר אלא בהקדש ולא בקונם שחל ע"י נדר, עיין שם ראיתו לזה. והגהות אמרי בינה על הטורי אבן תירץ כדברי האחיעזר.

יא. עיקר יסוד החילוק בין בת תיהא שאין לחייב על הנאה מהריח, להנאת מעין שאסורה משום הנאת הגוף, והנאת תשמיש שלדעת הר"ן אסורה כבר מפורש בחידושי חתם סופר, ועיקר דבריו שלא אמרו שפטור על פסיק רישיה אלא בדבר שלא עשוי להנאה כגון בת תיהא שלא עומד לריח אלא ממילא מריח, אבל במעין וכדומה שעומד לכך להקר בימות החמה בזה חייב משום פסיק רישיה.

יב. והנה הנודע ביהודה הקשה בסתם מאי שנא נדר ממעין להנאת סוכה עלי שמותר, ובהערות הגאונים (הוצאת בלום) הובא בשם החשק שלמה שכתב שלדעת הרשב"א שגם במצוה שיש בה הנאת הגוף אין ההנאה נחשבת להנאה, ומה שאסור לטבול במעין אינו אלא מדרבנן שגזרו שמא ישהה לאחר טבילה, לא קשה דסוכה שאני שכל זמן שיושב בה מקיים מצוות סוכה ואין מקום לגזירה כלל.

יג. וכעין זה תירץ המחנה אפרים (שם).

יד. והמנחת שלמה כתב על תירוץ הרש"ש שצ"ע אטו מי שיש לו בשמים מותר לו להריח בשמים של עבודה זרה, ומיישב דגבי ישיבת סוכה כיון שפעמים אינו נהנה כלל, אדרבה יותר נהנה מחוץ לסוכה נמצא שאין לו הנאה.

החילוק בין מצוה שההנאה נפרדת למצוה שההנאה מגופה

העונג יו"ט (ח"א סי' נ) מחדש שכל מה שאומרים שאם יש הנאה גופנית, לא הותר לקיים את המצוה בהנאת איסור שייך רק במצוות שהמצוה וההנאה שני ענינים נפרדים הם, אבל כשגוף המצוה היא על ההנאה שאמרה תורה צא מדירת קבע ועשה לך דירת עראי, והיינו שהשימוש שהאדם יש לו בביתו שימוש זה בחג יעשה בסוכה, ולכן הולכי דרכים פטורים מן הסוכה, וכן שומרי פירות, או מצטער, ואם ישב לא מקיים מצוה כלל, משום שעיקר המצוה לישב בסוכה במקום בית. בזה גם על הנאת הגוף נאמר מצוות לאו ליהנות ניתנו, שכיון שיסוד המצוה הוא על הנאת הישיבה, וההנאה נכללת בקיום המצוה, הרי ההנאה מתבטלת בתוך המצוה. מה שאין כן בהנאת תשמיש, או שטובל במעין בימות החמה, שאין ההנאה חלק מהמצוה, ורק שאי אפשר להפריד את ההנאה מן המצוה, לא שייך הכלל דמצוות לאו ליהנות ניתנו.

אוצר החכמה

חילוק נוסף **עוד** מחלק העונג יו"ט שדוקא בסוכה שאין עיקר המצוה בשביל ההנאה, רק שתלתה התורה את המצוה בהנאתו וצותה שהנאת הבית תהיה בסוכה, אבל מצוה שעיקר כוונתה להנאת האדם, כמו הדלקת נר שבת, שמצותה לעונג, בזה לא שייך הכלל של מצוות לאו ליהנות ניתנו, ומבואר בדבריו שיסוד הגדר במצוות לאו ליהנות ניתנו מתפרש שאין שֵם של הנאה במצוה שתכלית המעשה שלא לצורך הנאה אלא לעול, ולכן אפילו שנהנה בקיום המצוה לא נאסר.

דעת התוספות בראש השנה בדין הנאת סוכה

אמנם בדעת התוספות בראש השנה (שם), למדו המחנה אפרים (שם) והנודע ביהודה (שם) שבהנאת סוכה לא אמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו, שהתוספות נסתפקו באומר תקיעת שופר עלי האם אסור לתקוע כמו באומר ישיבת סוכה עלי, או שיש לחלק שגבי סוכה בלא המצוה יש הנאת הגוף, והקשו האחרונים הנזכרים לעיל מהסוגיא בנדרים (טז:) ותירצו כמו שנתבאר שמדובר באוסר סוכה למצוה.

דעת השער המלך בשיטת התוספות

אמנם השער המלך (שופר פ"א ה"ג) נקט שמוכח שהתוספות נחלקו על הר"ן, וסוברים שגם כשנהנה הנאת הגוף שייך לומר שלאו ליהנות ניתנו[טו]. ועצם סברת התוספות שבסוכה בלא המצוה יש הנאת הגוף, לא עולים בקנה אחד עם דברי תוספות שמביא הר"ן (שם) 'ואם תאמר ואפילו כי אמר ישיבת סוכה עלי למה אסור בישיבה של מצוה והא מצוות לאו ליהנות ניתנו, תירצו בתוספות דמכל מקום כיון שאסר ישיבת סוכה עליו חל הנדר'. אמנם לפי התוספות בראש השנה נקטו המחנה אפרים, והנודע ביהודה הנזכרים לעיל שאין ראיה לחידוש הדין שמביא הר"ן, ואין מקום כלל להקשות, למה נאסר והרי לא נהנה, שהרי נקטו התוספות שיש לו הנאת הגוף מלבד המצוה[טז].

שאלת האחרונים מעירוב בבית הקברות

ג. השער המלך (לולב פ"ח ה"א ד"ה ולדעת הר"ן והכל בו) והאבני מלואים (שו"ת סי' כא) הקשו על הר"ן מהסוגיא בעירובין (לא.) שמבואר שאם אין מערבין אלא לדבר מצוה אפשר לערב בבית הקברות. ומבואר שם שדבר מצוה הינו ללכת לבית האבל או לבית המשתה, וקשה הרי בבית המשתה יש הנאת הגוף ומה מועיל ההיתר שלאו ליהנות ניתנו, ותירץ השער המלך שהנאת המשתה לא נחשבת הנאה מגוף בית הקברות ואין זה אלא גורם בלבד, ועד כאן לא כתב הר"ן שבמקום הנאת הגוף לא אומרים שמצוות לאו ליהנות ניתנו, אלא כשנהנה גופו מהדבר עצמו שאסור בהנאה כגון שהמודר הנאה משופר שנהנה גופו מתקיעת השופר, אבל הנאת בית המשתה כיון שלא נאסר עליו בית המשתה עצמו לא נחשב אלא כגורם בלבד ומותר[יז].

יישוב האבני מלואים לפי הריטב"א

והאבני מלואים תירץ על פי מה שכתב הריטב"א בסוכה[יח] (לא: ד"ה והאמר) שמבאר שמה שאומרים שמצוות לאו ליהנות ניתנו אע"פ שיש לו שכר בעולם הזה ובעולם הבא, היינו משום שאין זו הנאה מגוף האיסור, שהאיסור רק גורם שישיג הנאה, וכדרך שאמרו בנודר ממעין שטובל בו בימות הגשמים [שאין גופו נהנה מן המים], אף על פי שטבילה זו גורמת לו הנאה שעולה מטומאה לטהרה ומכשירתו לאכול בתרומה, וזה מותר משום שאין זה אלא גרמא ולא נחשב לנהנה מהמעין. וכן מה שאמרו בגמרא ביבמות (קג:) שאם חלצה בסנדל של עבודה זרה חליצתה כשירה דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ואף על פי שיש לה תועלת רבה מהחליצה, לא נחשב זה הנאה באיסור. ועל פי זה ביאר האבני מלואים שהוא הדין למערב לדבר מצוה, אף על גב שמכשירו לאכול בבית המשתה, לא עדיף מטבילה שמכשירתו לאכול בקודש, או סנדל של עבודה זרה, שכיון שלא נהנה מגופו של איסור לא נחשב הנאה[יט].

לפי הריטב"א מה האיסור למכור איסורי הנאה

ובקהלות יעקב (נדרים סי' מה ד"ה בעיקר) הקשה על עיקר דברי הריטב"א, משום מה אסור למכור איסורי הנאה, ומשמע שהוא איסור דאורייתא כמבואר בפסחים (כא:), והרי במכירה אינו נהנה מגוף האיסור אלא שהוא רק גרם הנאה, שהאיסור גרם לו להשיג דבר והוא יהנה מהדבר, ותירץ שחלוק דין מכירה שמיד בשעת מעשה, משיג בעלות בתמורת הממון וזה הנאה ממש, מה שאין כן בהנאת טבילה או חליצה שמשיג דין היתר בשום דבר שאינו אלא שיכול ליהנות ולא שכבר מעכשיו יש לו דבר ההנאה.

בדעת הכל בו נראה כהר"ן

השער המלך (שם) מביא שבכל בו (סי' סד, הו"ד בב"י או"ח סי' תקפו ד"ה כתב הכל בו) מבואר שמה שמודר הנאה משופר מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה, זהו דווקא באדם אחר והוא שומע, אבל הוא עצמו אסור לתקוע בו מפני שיש הרבה בני אדם שנהנים כשהן עצמן תוקעים, וכל דבר שיש הנאת הגוף אין להתיר משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו[כ]. ומבואר שהכל בו סובר כדעת הר"ן.

המקור לדעת הכל בו

ולמד השער המלך שהמקור לדבריו מגוף הסוגיא בראש השנה (שם) שלגבי תקיעה בשופר של עולה, או שלמים, נקט רבא בלשונו שיצא מטעם דלאו ליהנות ניתנו, ומשמע 'יצא בדיעבד' אבל לכתחילה לא יצא, אבל לגבי מודר הנאה משופר לשון הגמרא 'מותר לתקוע' לכתחילה, וצריך ביאור מה טעם לשינוי בלשון הגמרא, ומשום כך פירש הכל בו שבמודר הנאה משופר אין המודר תוקע בעצמו ולכך מותר לכתחילה, מה שאינו כן בתוקע בשופר של הקדש שהנידון על התוקע בעצמו, בזה אמר רבא שיצא בדיעבד, אבל לכתחילה אסור משום הנאת הגוף שיש לו בזה וכמו שכתב הכל בו[כא].

סתירת הש"ך בדעת השו"ע

אמנם בדעת השו"ע הקשה הש"ך (יו"ד סי' רכא ס"ק נט) שבאו"ח (שם) פסק כדעת הכל בו ואילו ביו"ד (שם) כתב בסתם שמותר לתקוע ומשמע שאפילו הוא בעצמו. ובספר יום תרועה (ראש השנה שם ד"ה הדר אמר רבא) כתב שדין של הכל בו אינו מוחלט, שכל התוקע יש לו הנאה, אלא יש התוקע ונהנה ולזה אסור אבל אדם חלש שלא נהנה, ואדרבא מצטער בתקיעה, באופן זה מותר לו לתקוע, וכתב שעל פי זה מסתלקת תמיהת הש"ך, שהשו"ע [ביו"ד] שסתם, מדבר באדם שלא נהנה.

קושיית היום תרועה על התוספות

והנה בספר יום תרועה בראש השנה (שם) הקשה שמשמע שבתקיעת שופר מבלעדי המצוה אין שום הנאה, ולכן מותר למודר הנאה משופר לתקוע, ומאידך התוספות (שם כו. ד"ה חוטא בל יתנאה) כתבו דבתקיעת שופר יש הנאה

טו. וכן נקט הגר"ש אייגר (שו"ת ח"א כתבים סי' לא).

טז. ובעצם המבואר בשיטת הר"ן שישיבה בסוכה לא נחשבת כהנאה לגוף, הקשו המחנה אפרים והנודע ביהודה הנזכרים לעיל, מהסוגיא (נדרים לט.) לגבי נכסי חולה אסורים על המבקר שאפילו עומד אסור משום ההנאה שיש לו, ומבאר שישיבה נחשבת כהנאה שאסורה למודר, ובמה חלוק ישיבה בסוכה, ועיין בשלמי נדרים שמתרץ ששם האיסור רק מדרבנן. וביסוד המחלוקת בין הר"ן לתוספות באוסר שימוש בחפץ שאין בו הנאה, כגון קונם זריקת חפץ עלי או ישיבת סוכה, פירש הזכר יצחק (סי' מא) שתלוי במחלוקת התוספות והר"ן (נדרים ב. ד"ה כל כנויי) אם עיקר הנדר בהתפסה דווקא או בלא התפסה ראה בדבריו באריכות.

יז. האבן האזל (השמטות ליבום וחליצה פ"ד ה"ד) תירץ על קושית האחרונים, שלא נחשב נהנה מגוף בית הקברות משום שאין מערבין אלא לדבר מצוה, ונמצא שהעירוב נחשב תיקון על ידי מצוה, כשחיטה וכדומה, ולא נתחדש תיקון זה אלא לצורך מצוה ולא לדבר הרשות, ולכן לא נחשב כנהנה מגוף העירוב, אבל אם מערבין לדבר רשות נמצא שיסוד תקנת עירוב מדין שמקום הפת הוי ביתו, ובאופן שמערב בבית הקברות נחשב שגופו נהנה מהבית קברות ואסור.

יח. מה שכתב רשב"א הינו הריטב"א.

יט. ובקהלות יעקב (נדרים סי' מה) כתב שדעת הריטב"א כהר"ן דבהנאת הגוף לא אמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו ולכן הקשה שיש שכר מצוה, ועיין שם בתחילת דבריו שפירש שאפשר לפרש את הסוגיא שכשאינו מערב אלא לדבר מצוה, מה שיהנה אחר כך אין זה הנאה, משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ולפי זה יהיה מוכרח שגם כשיש הנאת הגוף אמרינן שלאו ליהנות ניתנו.

כ. ומכל מקום נקט השער המלך שהכל בו מודה שאם תקע בעצמו יצא בדיעבד, משום שעצם הנאת המצוה לא נחשבת הנאה, ומשום האיסור שעובר שנהנה בגופו לא פוסל התקיעה, והטעם לכך, שבזה שלא יָצא ידי חובתו לא יתקן האיסור, וגם לא שייך בזה מצוה הבאה בעבירה, דאין זה אלא איסור דרבנן, ואע"פ שברש"י בפסחים (לה: ד"ה טבול) משמע שגם באיסור דרבנן שייך מצוה הבאה בעבירה, אפשר שהכל בו לא סובר כדעת רש"י, או שלגבי שופר דווקא יש גילוי בקרא ד'יום תרועה יהיה לכם' ונדרש בירושלמי (סוכה פ"ג ה"א) שיוצאים בשופר הגזול, ולא חיישינן למצוה הבאה בעבירה.

כא. ועצם הדין שנקט השער המלך שלכתחילה לא יתקע, מפורש ברמב"ם (שופר פ"א ה"ג) ובריטב"א ובמאירי (ראש השנה שם) אלא שפירשו באופן אחר את טעם הדבר. הריטב"א כתב 'משום שנראה כבא ליהנות מן הקדשים', והמאירי כתב 'שלפי שתקיף חומרייהו לכתחילה לא יתקע', ובדעת הרמב"ם פירש העמק שאלה (ש' קנד סק"ב) שבהנאה שיש לו מהקול של הקדש, אמנם אין בו תורת מעילה אבל איסור יש בו, ולא שייך לומר מצוות לאו ליהנות ניתנו, שלא נאמר דין זה אלא באיסורי הנאה בלבד ולא באיסור מעילה. ועיין עוד בעונג יו"ט (סי' צה) שפירש לפי המבואר במשנה למלך שלא נאמר דין דמצוות לאו ליהנות ניתנו אלא בדיעבד,

לאדם ואם כן איך יוצא ידי חובתו, והרי נהנה[כב], וכתב שלדעת הכל בו שאסור למודר משופר בעצמו לתקוע אינו קשה.

האבני מלואים (שו"ת סי' כא) מתרץ את קושיית היום תרועה שאע"ג שעובר איסור בזמן שעושה המצוה מכל מקום יוצא ידי חובתו, ומשום שאפילו למאן דאמר מצוות ליהנות ניתנו, האיסור לא מעכב את המצוה אלא משום הדין של מצוה הבאה בעבירה, ולכך אפילו למאן דאמר שמצוות לאו ליהנות ניתנו כיון שבעצם תקיעתו אין איסור, ומה שנהנה בקול השופר, אינו בגוף המצוה אלא כמי שעובר עבירה אחרת בזמן המצוה, וכמוציא מרשות הרבים לרשות היחיד בשבת ותקע, שיצא, כיון שיכול לצאת ידי חובתו שלא בעבירה, והוא הדין בתקע ונהנה, שכיון שיכול לצאת בלי עבירה לא נחשב כמצוה הבאה בעבירה.

דעת הרשב"א שלא חילק במצוה שיש לו הנאה

האחרונים למדו בדעת הרשב"א (נדרים טו: ד"ה ואמר)[כג] שהקשה את קושיית הר"ן הנ"ל מדוע חל הנדר באומר הנאת תשמישך עלי, והא מצוות לאו ליהנות ניתנו, ולא תירץ כמו הר"ן וסיעתו שבמקום שיש הנאת הגוף ביחד אם המצוה אסור, מבואר שסובר שאין חילוק בזה, ואפילו כשיש הנאת הגוף נאמר הכלל שמצוות לאו ליהנות ניתנו.

והנה יש ליישב את דעת הרשב"א מכמה סוגיות שמשמע בהן שאסור כאשר יש הנאת הגוף, וכמו שעמדו בזה הראשונים והאחרונים:

א. מהסוגיא בראש השנה (כח.) שמביא הר"ן כמקור לשיטתו, שאסור למודר הנאה מהמעין לטבול במעין בימות החמה, ולכאורה הטעם משום הנאת הגוף שיש בטבילה.

ב. מהמבואר בנדרים (לט.) שאם נכסי החולה אסורים על המבקר, אסור לבקרו אפילו עומד ולא נהנה בישיבה, והר"ן פירש לפי שיטתו, שאין להתיר משום המצוה, משום שנהנה בזמן קיום המצוה.

סברת המאירי באיסור טבילה למודר ממעין

ובשער המלך (שופר פ"א ה"ג, לולב פ"ח ה"א) מיישב את דברי הרשב"א על פי מה שכתב הרוקח בשם המאירי, שהטעם שאסור משום שיש לטובל הנאה כשהוא יוצא ואז לא מקיים מצוה, ובזה מיישב גם את הדין שאסור לבקר את החולה, שהוא משום הנאת דריסת הרגל שיש למודר אחר עשיית המצוה וכמו שפירש המאירי בטובל בימות הגשמים.

אמנם האבני מלואים (שו"ת שם) כתב, שתירוץ השער המלך לפי המאירי לא עולה יפה במה שאמרו בגמרא ראש השנה (שם) שמזין עליו בימות הגשמים אבל לא בימות החמה, דאין עולה על הדעת שנהנה מאותו טיפה שאחר הזאה.

הטבילה אינה מצוה אלא הכשר מצוה

אמנם בעיקר הקושי ממעין עמד הנמוקי יוסף וכתב וזהא דתניא המודר הנאה ממעין אסור לטבול בו טבילה של מצוה בימות החמה, לפי שאי אפשר בלא הנאה אחרת, מצי למימר שאין מצוות טבילה במעין ובימות החמה כמצות שופר ותשמיש של מצוה. עכ"ל. וביאר בחדושי הגר"ש שקאפ (נדרים סי' יב ד"ה ולשיטתו) שכוונתו משום שהטבילה עצמה אינה גוף המצוה אלא הכשר מצוה בלבד.

קושיית האבני מלואים על הרשב"א

והנה האבני מלואים[כד] (סי' כח סק"ס) הקשה שהרשב"א סותר את משנתו, שבדבריו בנדרים מבואר שמצוות ליהנות ניתנו אפילו כשיש הנאת הגוף, וכמו שנתבאר לעיל, אולם בחידושיו לסוכה, הקשה שבכל מצוה יש הנאת שכר מצוה[כה], ומשמע שנקט שבמקום הנאת הגוף, לא הותר לקיים את המצוה.

הרשב"א מודה בהנאה הבאה אחר המצוה

ותירץ לפי דברי המאירי שהנאה שאחר המצוה לא התיר הרשב"א, וכמו שאסור לטבול במעין בימות הגשמים, כך סובר הרשב"א בקושיא, שיש לאסור משום הנאת השכר בעולם הזה ובעולם הבא, אלא שעדיין נשאר בצ"ע, שהרי הרשב"א בסוכה תירץ שהנאה שלא באה מגוף המצוה כגון היתר היבמה לשוק ע"י חליצה, או היתר אכילת קדשים ע"י טבילה, לא נחשבת הנאה, ולפי"ז לא שייכים דברי המאירי שאיסור הטבילה משום ההנאה שיש לאחר הטבילה.

הבנת האבני מלואים בעיקר שיטת הרשב"א

אלא מסיק האבני מלואים (שם) לחלק לפי המבואר ברשב"א בסוגיא (שם) שהטעם שלא אומרים מצוות לאו ליהנות ניתנו כשאוסר הנאת תשמישך עלי, יסודו בזה שאין המצוה מחמתו, אלא מחמת האשה, ואע"פ שחייב בפריה ורביה, כיון שאפשר לו לקיים באשה אחרת לא נאמר בזה הדין שמצוות לאו ליהנות ניתנו [ובהמשך יתפרשו דבריו בע"ה].

לדעת הרשב"א קשה משופר שאפשר בהיתר

והקשה עליו השער המלך (שופר פ"א) מהדין שמודר הנאה משופר מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה, ואע"ג שאפשר לו לשמוע מאיש אחר. והאבני מלואים מקשה עוד ממה שאמרו (חולין פט.) שמכסין בעפר עיר הנדחת משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, וכן בסוגיא בסוכה (לא:) שיוצא בלולב של איסור הנאה, ואע"פ שיכול לקיים את המצוה באופן אחר.

הרשב"א לא אמר את דבריו אלא כשיש הנאת הגוף

ותירץ האבני מלואים שודאי במקום שאין הנאת הגוף מותר לקיים את המצוה, ואע"ג שאפשר באופן אחר, אלא שבמקום שיש הנאת הגוף בזמן המצוה, כמו באומר הנאת תשמישך עלי, בזה סובר הרשב"א שמה שאנו מתירין אגב מצותו את הנאת הגוף, לא נאמר אלא כשאי אפשר לו לקיים את המצוה באופן אחר.

יישוב הקושיא מהזאה

ובזה מיישב האבני מלואים גם מה שהקשו על דברי הרשב"א מדוע אסור לטבול במעין בימות החמה, והא לדעת הרשב"א גם כשיש הנאת הגוף בזמן המצוה שרי, דכיון שאפשר לטבול באופן שלא יהנה הנאת הגוף [כגון במי מערה], לא הותר לו לטבול אלא בימות הגשמים.

וכן לגבי הזאה מבאר לפי דרכו, שאסור למודר ואין היתר משום המצוה, שכיון שאפשר לקיים בהיתר ויש הנאת הגוף, לא נאמר שמצוות לאו ליהנות ניתנו.

ישוב הגר"ש שקאפ לפי דרכו בגדרי איסור הנאה

הגר"ש שקאפ (נדרים סי' יב, שעורי תורה שער ד) מיישב על פי החילוק שחידש, דשני אופני איסור הנאה איכא: א. הנאה שעומדת לכך ונהנה כדרך הנאתו, ובזה העונג בעצמו אסור, וגם אם נהנה כשאינו מכוין לכך אסור דהנאה והעונג היוצא מזה בעצמו אסור, וכמו חלבים ועריות שחייב גם במתעסק. ב. הנאה שלא עומדת לכך, בזה סובר הרשב"א שרק אם מתכוין ליהנות אז משתמש בשביל תועלת עצמו וחייב, וכגון בת תיהא [נקב במגופת החבית ומניחין פיהן על פי החבית ושואפין ריחו של היין לדעת מה טיבו (רש"י ע"ז סו:)] שלא עומד להריח, ולפי"ז מיושב הא דטובל במעין שעומד לכך להתקרר בימות החמה, וכמו"כ בנכסי חולה אסורים על המבקר שנהנה מהבית בעמידתו והוה הנאה שעומדת לכך, ובזה לא שייך להתיר מכח המצוה שהרי גם אין צריך כוונה.

אבל אוצר החכמה

אבל לגבי תשמיש סבר הרשב"א, שלא אסר את ההנאה שבאה לגוף מפעולת התשמיש אלא את ההנאה של קיום מצוות תשמיש, ובזה אין איסור על הנאת הגוף שבאה לו, כיון שלא באה הפעולה בשביל הנאת עצמו, ומה שנחשב כ'פסיק רישא' שירגיש אין זו הנאת הפעולה עצמה אלא פועל יוצא מעיקר הדבר, וכיון שעל עיקר הפעולה הוא מחויב מכח המצוה, אין להחשיב את המעשה כנעשה לצורך עצמי, אלא כעבד שעובד לרבו, ובזה שייך מצוות לאו ליהנות ניתנו כיון שעושה ע"י הכרח מצוות התורה.

קושיית הבית הלוי

ג. הבית הלוי (סי' א אות ה) הקשה[כו] במה שמבואר בערכין (ג:) שסלקא דעתך הואיל ואשתרי כלאים לכהנים בבגדי כהונה לא לחייבו בציצית, ומבואר שצריך להיתר מיוחד, ומדוע לא נתיר להם מדין דמצוות לאו ליהנות ניתנו, וכן בדין כלאים בציצית שמבואר בריש יבמות (ד.) שהוא מדין עשה דוחה לא תעשה וילפינן מזה שגם בכל התורה עשה דוחה לא תעשה, ואמאי לא נאמר בזה שמותר מדין מצוות לאו ליהנות ניתנו.

יישוב על השאלה מכלאים בציצית

ולגבי ציצית כתב שלא קשה כלום כיון שעיקר הלבישה להנאה, שהרי אין מחויב ללבוש בגד של ארבע כנפות, ואדרבא אם אין נהנה מהבגד פטור מציצית, וכמו שנקטו התוספות (נדה סא: ד"ה אבל), וכמו שמבואר בבית יוסף (או"ח סי' י ד"ה וכן יש לתמוה) שלא נקרא כסות לחייב בציצית, אלא הבא להגן מן החום והקור[כז] [ועיי"ש שמאריך בזה]. אבל בדין כלאים בבגדי כהונה קשה, למה צריך לדחוי על האיסור. והניחא לדעת הר"ן שאסר הנאת הגוף בזמן המצוה מיושב שלכן צריך להיתר מיוחד, בשביל להתיר הנאת הגוף ואפילו בזמן העבודה, אבל לדעת הרשב"א קשה.

אבל לכתחילה אין לקיים את המצוה באיסור [וכמו שיתבאר להלן].

כב. עיין באבני מילואים (סי' כא) שמבואר שכל השאלה רק לדעת הר"ן, הסובר שלא הותרה הנאת הגוף בזמן מצוה, אבל לדעת הרשב"א (נדרים טו: ד"ה ואמר שיובא להלן) שמתיר אפילו אם יש הנאת הגוף ביחד עם קיום המצוה, אינו קשה כלל.

כג. שער המלך (שופר פ"א ה"ג, לולב פ"ח ה"א) ואבני מלואים (סי' כח סק"ס, שו"ת סי' כא).

כד. עיקר הנידון של האבני מלואים שם בדין מקדש באיסורי הנאה, שפסק השו"ע (שם) שמקודשת ובמשנה למלך (אישות פ"ה) נקט שלכתחילה אסור לקדש.

כה. אמנם ידוע שהחידושי הרשב"א לסוכה אינם מהרשב"א, והם חידושי הריטב"א וכמו שכבר עמד בזה ר' אלחנן בפתיחה לקובץ הערות.

כו. וכן הקשה הברית אברהם (סי' ג) וכן מביא השדה חמד (מערכת המ"ם כלל צו) והאמרי בינה (סי' ג) והגר"ש שקאפ (נדרים סי' יא).

כז. ומה שכתב הכסף משנה (ציצית פ"א הי"ג) לגבי חוטים של עיר הנדחת, שפסול משום כתותי מכתת ולא משום איסור הנאה, דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ומשמע ששייך גם בציצית, עיי"ש בבית הלוי (ד"ה ולא דמי) שאין זה דומה לכלאים. ובאמרי בינה גם תירץ בדרך זו שלא אמר

היתר הנאה בגמר העבודה

ותירץ הבית הלוי על פי דברי המאירי בראש השנה (שם) לגבי טבילה במעין, וכפי שלמד השער המלך (שם) בדעת הרשב"א שהנאה שיש בגמר המצוה אסורה, א"כ בבגדי כהונה גם אפשר שצריך לדחוי על ההנאה שיש לכהן אחר שגמר עבודתו. ובמנחת שלמה (טו:) מיישב שחלוק איסור כלאים, שעיקר האיסור בלבישה, ומה שצריך הנאה אין זה אלא בשביל שיהיה כדרך לבישה, ולכן גם לבישת כלאים בציצית נחשבת לבישה אפילו אם הנאת מצוה לאו כלום.

שורש המחלוקת

ובעיקר מחלוקת הרשב"א והר"ן יש לחקור במה יסוד המחלוקת, שלכאורה סברת הר"ן מובנת היטב, דאין להתיר אלא הנאת קיום המצוה, ולא הנאת הגוף, וכמו שמבאור בלשונו 'דכי אמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו, הני מילי לומר שאין קיום המצוה חשוב הנאה, אבל אם מתהני גופיה בהדי דמקיים המצוה, הנאה מיקרי'. עכ"ל. אבל סברת הרשב"א קשה, וכפי שכבר עמד בזה הנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ק או"ח סי' קלד) 'ואני לא ידעתי טעם וסברא לזה, דגם בשעת עשיית המצוה אם יש לו הנאת הגוף מלבד הנאת המצוה, אין שייך ביה לומר מצוות לאו ליהנות ניתנו, סוף סוף איכא הנאת הגוף מאיסור הנאה'[כח].

מהלך המהרי"ץ חיות בשורש המחלוקת

המהרי"ץ חיות (על הר"ן נדרים טו: ד"ה והא מה"ת) מפרש את המחלוקת בשתי דרכים:

א. שיסוד סברת הרשב"א תלוי בדין הנאה בפסיק רישא המבואר בר"ן (על הרי"ף, חולין צג: ד"ה אביי אמר), שלכן סובר הרשב"א שמותר גם הנאת הגוף, דאין מתכוין על ההנאה אלא לקיום המצוה בלבד, ואף שאי אפשר שלא יהנה גופו, מכל מקום מותר לפי שלא נאסר 'פסיק רישיה' באיסורי הנאה[כט].

ב. מביא ששמע שתלוי בסברת התוספות בפסחים (מו. ד"ה לא תקרא) לגבי המחלוקת אם נדרים ונדבות קריבין ביו"ט, שהרי עיקר השחיטה לגבוה ואכילת האדם ממילא בא, דמשולחן גבוה קא זכו, ולכך אין קריבין ביו"ט, ומאן דאמר קריבין סובר שעיקר שחיטת נדרים ונדבות, לצורך האדם הם, עי"ש, ולפי"ז אפשר לפרש שלכן מתיר הרשב"א במקום מצוה, דעיקר העשייה לצורך המצוה, ולא נחשב כמעשה הנאה, אבל הר"ן סובר שאדרבא עיקר העשיה להנאת הגוף והמצוה ממילא באה ואסור[ל].

גדר הנאה לאיסורי הנאה

הגר"ש שקאפ (שם) פירש שלדעת הרשב"א יסוד ההיתר בזה, שכל ההנאות שאסרה תורה באיסורי הנאה, אין ההנאה אסורה אלא כשמשתמש לצורך ההנאה, אבל בלא שמשתמש בשביל ההנאה חשיב כהנאה הבאה ממילא, ולכך אפילו שבודאי נהנה אין לאסור מדין פסיק רישיה, ולפי זה מבאר שדין מצוות לאו ליהנות ניתנו הוא אף כשמתענג בעשיית המצוה, כיון שהעבודה לצורך גבוה, ולכך לדעת הרשב"א אפילו אם יש בזה הנאת הגוף מלבד המצוה שרי כיון שהמעשה לצורך המצוה[לא].

דעת הרמב"ם בהיתר הנאת תקיעה

בדעת הרמב"ם למדו האחרונים, שאסור לקיים את המצוה באופן שיש הנאת הגוף, ברמב"ם (שופר פ"א ה"ג) פסק שבשופר של עולה לא 'תקע, ואם תקע יצא שאין בקול מעילה, והוסיף עוד 'ואם תאמר הרי נהנה בשמיעת הקול, מצוות לאו ליהנות ניתנו'. והקשה הלחם משנה מה צריך הרמב"ם לטעם השני אחרי שכתב שאין בקול מעילה, וכבר עמד בזה הרדב"ז (סי' ב אלפים קצא) ע"ש[לב], וברעק"א (שו"ת סי' קכט ד"ה גם ברמב"ם) פירש את דברי הרמב"ם שבא ליישב לגבי הנאת הגוף, וקושייתו כוללת שתי הנאות, הנאת המצוה והנאת הגוף, ועל הנאת המצוה שיוצא ידי חובתו תירץ שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ועל הנאת הגוף פירש רעק"א שכיון שגם אם תאמר שלא יוצא ידי חובתו, מכל מקום נהנה לא שייך בזה הכלל, 'דאי עביד לא מהני' ולכן יוצא ידי חובה[לג]. ובמנחת ברוך (ס"י פד) מבאר גם בדרך זו, על פי התוספות (כו. ד"ה חוטא) שבשמיעת קול השופר יש הנאת הגוף והנאת מצוה, ולענין הנאת הגוף לא מהני דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ולכך הוצרך הרמב"ם לומר שאין בקול דין מעילה.

ד. דעת הרשב"א במצוות שאפשר לקיימן בהיתר

הרשב"א (נדרים טו: ד"ה ואמר) תירץ שמה שחל הנדר, כשאומר הנאת תשמישך עלי, ולא אמרו שמדין מצוות לאו ליהנות ניתנו יכול לקיים מצוות עונה, הינו משום דמצוה זו אינה אלא מחמתה ולא מחמתו, שהרי משועבד לאשה[לד], וכיון שאמר הנאת תשמישך עלי, פקע השיעבוד ואין כאן מצוה המחייבתו, אלא שעדיין קשה הרי משום מצוות פריה ורביה שמחויב בעצמו יבטל נדרו, ותירץ שאינו מחויב להקים זרע מאשה זו דווקא, אלא אפשר לו באשה אחרת.

קושיית השער המלך

וביסוד זה שחידש הרשב"א שבאפשר לקיים המצוה באופן אחר לא נאמר הכלל של מצוות לאו ליהנות ניתנו, הקשו השער המלך (שופר פ"א ה"ג) והאבני מלואים (סי' כח סק"ס) מהסוגיא בראש השנה (כח.) שמותר למודר הנאה מחבירו לתקוע לו תקיעה של מצוה, ואף שאפשר לו לשמוע מאיש אחר[לה].

מהלך מחודש בטעם היתר תקיעה למודר

והשער המלך תירץ שלדעת הרשב"א הטעם שמותר לתקוע לאו משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו, וכמו שפירש רש"י (שם ד"ה מותר) אלא משום שאין דעת הנודר לדבר מצוה אלא לדבר הרשות. והאבני מלואים דחה מכח הסוגיא בחולין (פט.) שאמרו שמכסין בעפר עיר הנדחת, כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו, וכן בסוכה (לא.) מבואר שמותר ליטול לולב של איסור הנאה, ואפילו שאפשר באופן אחר, וכן הקשה ממה שמערבין בבית הקברות, וחולץ ליבמתו בסנדל של עבודה זרה, ואע"פ שאפשר באופן אחר.

יישוב האבני מלואים

ותירץ האבני מלואים שלא אמר הרשב"א שאסור היכן שאפשר באופן אחר אלא בתשמיש, שיש הנאת הגוף בזמן המצוה, מה שאין כן במקום שמקיים את המצוה בלי הנאת הגוף, כגון בכסוי הדם, או חליצה, בזה ודאי אפילו שאפשר באופן אחר, כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו מותר.

הערת הקהלות יעקב

ויש להבין כיון שלדעת הרשב"א הנאת הגוף בזמן המצוה בטלה, אם כן מה נפקא מינה בזה שאפשר לקיים את המצוה באופן אחר. ובהערות קהלות יעקב (באבני מלואים שם) פירש את טעם החילוק, משום שמה שהנאת הגוף מותרת בזמן המצוה, הוא משום דבר שאין מתכוין, כמו לא אפשר ולא מיכוין שמותר, אבל כשאפשר באופן אחר ועושה באופן האסור נחשב כמו מתכוין, ועוד הוסיף שיש לומר שגדר ההיתר דכל הנאה המוכרחת לא נחשבת הנאה, אבל כשיכול לקיים בהיתר כבר אינו מוכרח ליהנות, אבל ההנאה שיש מעצם המצוה לא נחשבת כלל להנאה, ולכן גם שיכול לקיים באופן אחר מותר[לו].

הרשב"א שמותר גם הנאת הגוף, אלא באופן שגוף המצוה לא ניתן לשם הנאה, ואפשר לקיים גם אם אינו נהנה, כמו תשמיש שתכלית המצוה יכולה להתקיים בלי הנאה, מה שאין כן ציצית.

כח. ומשמע בדבריו שלא סובר כמו שלמד השער המלך ושאר האחרונים הנ"ל בדעת הרשב"א שגם במקום הנאת הגוף, אמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו.

כט. וביישוב דעת הר"ן עיין לעיל שמיישב בכמה דרכים.

ל. ועיין בחדושי הגר"ח מטעלז (בענין מצוות לאו ליהנות ניתנו) שמיישב את סברת הרשב"א כעין דברי המהרי"ץ ביסוד הדין, דכיון שבמעשה שעושה ישנו ענין מצוה, נתבטלה הנאת הגוף, כמו שמצינו בדין נדרים ונדבות, ולפי"ז מיישב את קושיית המחנה אפרים (נדרים סי' כה) ממה שאמרו בגמרא (נדרים לט.) שאסור למודר לבקר את החולה, משום הנאת דריסת הרגל, ולא אמרינן שמצוות לאו ליהנות ניתנו [ולעיל הובא תירוץ השער המלך בזה] שאפשר שגם הרשב"א לא אמר אלא במקום שקיום המצוה תלוי בהנאת הגוף, ואי אפשר לו כלל לקיים את המצוה בלי הנאה בשום אופן, כגון תשמיש שאי אפשר בקיום המצוה באופן אחר, מה שאין כן גבי ביקור חולים שאפשר לקיים גם בלי דריסת הרגל, אלא שבמקרה נמצא עכשיו בבית.

לא. והגר"א וסרמן (קובץ שמועות חולין אות לט) מביא דוגמא ליסוד המבואר ברשב"א שבמקום מצוה בטלה הנאת הגוף לגבי המצוה, מתוספות בשבת (כד: ד"ה לפי) שאסור להדליק בשמן שריפה ביו"ט להנאתו אע"פ שיש בזה הנאת הגוף, שמכיון שיש מצוה בשריפה הבערה זו אינה אלא לשם מצוה, ועי"ש שמביא עוד דוגמא כעין זה. ועיין עוד בחדושי הגר"ש שקאפ (נדרים בסוף סי' יא) שדן בדברי התוספות הנ"ל לפי דרכו.

לב. וכן היום תרועה (ראש השנה שם) והאבני מלואים (שו"ת סי' כא).

לג. ובעיקר דברי הרמב"ם שאין בקול מעילה עמדו הפרי חדש (או"ח סי' תקפו) והכפות תמרים בסוגיא בראש השנה (שם) שהרי קשה על המבואר בגמרא שהתוקע בשופר של הקדש מעל, ולכאורה סותר למבואר בפסחים (כו.) שבקול ומראה אין מעילה, והכפות תמרים מחלק בין שומע קול כלי שיר וכדומה ולא עביד מעשה, אבל אם לקח כלי שיר ותקע בו עושה מעשה, בזה יש מעילה. אולם הרמב"ם שסתם שאין מעילה בקול שלא כפשטות הגמרא קשה. ועיין בקהלות יעקב (נדרים סי' מד) שדן בזה באורך, ואכמ"ל, השואל ומשיב (המובא לעיל אות ב') פירש את דברי הרמב"ם שכתב טעם חדש לפי דרכו בגדר מצוות לאו ליהנות ניתנו.

לד. במה שנקט הרשב"א שאין המצוה אלא מחמת האשה, הקשה בדברות משה (סי' טו) מה שייך השעבוד למצוה, הרי האשה משועבדת לבעל אפילו שאין עליה מצוה, וא"כ איך שייך לומר שאם אין שיעבוד אין מצוה, ועי"ש (ענף ד) שפירש שלדעת הרשב"א יסוד הדין שההנאה טפילה למצוה שהוא לעול, וזה שייך רק במצוה שאין ההנאה עיקר, אבל במצוות עונה שהמצוה להנות את אשתו בתשמיש, לא שייך כלל לומר שלא יחשב הנאה, ורק לגבי פריה ורביה שייך שלא יחשב הנאה, וזה מה שמביא הרשב"א שמשועבד.

לה. וכן תמהו הקרן אורה (טו: ד"ה והא מצוות) והשלמי נדרים (ד"ה וא"ת).

לו. בשיעורי ר' דוד פוברסקי (נדרים אות כב) פירש את סברת האבני מלואים, שהרי עיקר הסברא להתיר הנאת הגוף, היינו משום שההנאה בטלה למצוה, ונחשב שכל המעשה לצורך המצוה, ואין זה שייך אלא שאין לו אופן אחר לקיים את המצוה, מה שאין כן במצוה שאין בה הנאת הגוף כשופר, אף באופן שנהנה מן התקיעה הרי אין חילוק בין הנאה משופר זה או אחר, ולכן אפילו שיכול באחר שייך לומר מצוות לאו ליהנות ניתנו, ובטלה הנאתו למצוה.

קושיית המעשה חושב על הרשב"א

ובעיקר תירוץ הרשב"א, הקשה בהגהות מעשה חושב (הגהה לשער המלך לולב פ"ח ה"א אות קצד) מהגמרא במכות (טז.) ששייך לבטל את העשה 'דלו תהיה לאשה' שיש באונס, ע"י שיאסור את האנוסה בנדר שאין לה הפרה, כגון בנדר על דעת רבים, יעו"ש. ואם נאמר שהנאת הגוף מותרת כל שאינו נהנה לאחר מעשה, אם יכול לקיים את המצוה באשה אחרת, א"כ כשבא לקיים עשה ד'לו תהיה לאשה' אין כאן איסור ואע"פ שנהנה. וכן הקשה (שופר אות קסח) במה ששנו במשנה ביבמות (קיא:) שהנודרת הנאה מיבם כופין אותו לחלוץ, ומבואר ברשב"א ריש יבמות שבאופן זה אינה עולה ליבום, וכיון שאין יכול לקיים את המצוה באשה אחרת כשאין אלא יבמה אחת, לכאורה אין לאסור משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו[לז].

כשאסר את גוף האשה חל הנדר

וראה מה שכתב שם נכד המחבר ליישב על פי דברי הרשב"א בסוף דבריו 'אלא שעדיין קשה לפי"ז דא"כ באומר תשמיש כל הנשים עלי לא חייל נדרא עליה דמצוה הוא ומצוות לאו ליהנות ניתנו, ואפשר דהנאת תשמישך לאו דווקא אלא באומר גופך לתשמיש עלי', והיינו שחל הנדר כמו באוסר ישיבת סוכה עליו, שבזה לא שייך לומר מצוות לאו ליהנות ניתנו שהרי לא אסור את ההנאה אלא עצם הישיבה, וכן יש לפרש שמדובר בסוגיא במכות ובמשנה ביבמות ולא קשה כלום.

דעת הרשב"א במצוה שאין משועבד לקיים

ובעצם מה שתירץ הרשב"א שכיון שפקע השעבוד ע"י הנדר בטלה המצוה של עונה, ואין אומרים בזה שהמצוה לאו ליהנות, הקשה הקרן אורה כיון שעל כל פנים מצוה קעביד ומחויב בדבר, יהיה מאיזה טעם שיהיה, נחשב כמעשה מצוה, ושייך בכלל מצוות לאו ליהנות ניתנו. ובמה גרע קיום המצוה בזה שלא משועבד.

מהלך הגר"ש שקאפ

והנה יש לעמוד בעיקר מהלך הרשב"א, שבתחילה פירש שמה שאמרו בגמרא דאירי באומר הנאת תשמישך עלי, שאין כופין אותו ומשמשה, אבל כשאומר הנאת תשמישי כופים, לאו משום המצוה בלבד קאמר, אלא משום שנשתעבדו זה לזה לכך, ולכן לא הקשו בזה דמצוות לאו ליהנות ניתנו כמו שהקשו לגבי האוסר הנאת סוכה, ומשום שבסוכה אין אדם משועבד לסוכה אלא מחמת קיום המצוה בלבד ומצוות לאו ליהנות ניתנו, אבל בעונה מלבד המצוה גם משועבד, וא"כ צ"ע למה חזר הרשב"א בהמשך דבריו והקשה מאי שנא ממודר משופר שיכול לתקוע מדין מצוות לאו ליהנות ניתנו, והרי כבר ייסד שבמקום שיעבוד לא שייך לומר מצוות לאו ליהנות ניתנו. וביאר הגר"ש שקאפ (נדרים סי' יא) שעל כרחך שעיקר היסוד, שבמקום שיעבוד לא שייך לומר שאין ההנאה אלא לשם המצוה, שהרי פורע את חובו, ונמצא משמש לתועלת עצמו, אלא שעדיין נשאר ליישב שהרי הקונם מפקיע את השיעבוד, ונמצא שע"י שנאסר כבר נפטר מלפרוע חובו ושוב שייך מצוות לאו ליהנות ניתנו, ועל זה מתרץ הרשב"א שבמקום שאי[18/06/2018] אין מצוה כלל, שהרי החיוב מחמת האשה ומיושב היטב.

הטעם שהקונם מבטל השעבוד

ומה שנקט הרשב"א שהנדר הפקיע את השעבוד, ולא נאמר שאדרבה כיון שהמצוה לאו ליהנות הרי מותר לו לקיים את המצוה ולא פקע השעבוד, וכמו שנראה מדברי הר"ן שהקשה ולא תירץ כהרשב"א, פירש בשיעורי רבי דוד (נדרים אות יט) שנחלקו הרשב"א והר"ן אם מצוות עונה באה מחמת השעבוד או לא, שהר"ן סבר שהמצוה לא מחמת השעבוד, ואדרבא אפשר שהשעבוד מחמת המצוה, ועל כל פנים כיון שאף בלא המצוה, שפיר הקשה שיהא מותר לקיים המצוה כיון שלאו ליהנות ניתנו, אבל הרשב"א סבר שכל המצוה מכוח השיעבוד ולכן תירץ שכיון שפקע השיעבוד שוב אין מצוה.

ה. דין הנאת מצוה דרבנן

תקיעות של תענית מדרבנן

הר"ן בראש השנה (על הרי"ף, כח. ד"ה אמר) מביא את דעת הרז"ה שבתקיעות של תענית אין לתקוע בשופר של איסור הנאה, ולא הותר אלא בתקיעה של תורה בלבד[לח].

עירוב בבית הקברות לצורך מצוה דרבנן

ובדעת הרז"ה הקשה המחנה אפרים (נדרים סי' כד) [וכן השער המלך (לולב פ"ח ה"א ד"ה ולדעת הר"ן והכל בו) בשם השער אפרים] מהדין שמערבין לדבר מצוה בבית הקברות, ואע"פ שללכת לבית הקברות הוי מצוה דרבנן[לט].

דעת המחנה אפרים

והמחנה אפרים (שם) כתב שלדין תקיעה בשופר של איסור הנאה אין נפקא מינה אם מדובר בתקיעה של מצוה או לא, אלא אפילו לדעת הרז"ה כיון שאין לתוקע הנאה בעצם התקיעה אלא במה שיוצא ידי חובתו, יהיה מותר לתקוע. וזה מה שאמרו שיכול לצאת מדין מצוות לאו ליהנות ניתנו, היינו שאין לו אלא הנאת מצוה ואין זה נחשב להנאה כלל.

קושיית השער המלך

והשער המלך הקשה שהרז"ה בעצמו כתב שאם נטל לולב של אשירה ביו"ט שני שיצא, ומבואר שגם במצוה דרבנן שייך הכלל של מצוות לאו ליהנות ניתנו, ותירץ שהרז"ה אמר את דבריו דוקא בשופר שיש שם הנאת הגוף במה שתוקע, וזוהי הנאה ממש ולא מתירים אותה בשביל מצוה דרבנן, אבל בלולב ביו"ט שני שאין הנאת הגוף ורק הנאת מצוה, בזה מודה הרז"ה שמותר אע"פ שהיא מצוה דרבנן, דממה נפשך דלגבי הדרבנן, דהוי מצוה, אומרים מצוות לאו ליהנות ניתנו, ולגבי הדאורייתא, שאין זה מצוה, נמצא ממילא שאין כאן הנאה, שהרי כל ההנאה היא רק הנאת קיום המצוה[מ].

ביאור הגר"ש שקאפ בדברי הרז"ה

ויסוד סברת החילוק בין מצוה מהתורה למצוה דרבנן, לכאורה תלוי במה שיש לחקור בגדר הדין דמצוות לאו ליהנות ניתנו וכמו שעמד בשערי יושר (ש"א פ"ז), שסברת הרז"ה דכיון שעיקר הטעם דמצוות לאו ליהנות ניתנו, שלא מיקרי נהנה כשעושה מצוה אע"פ שיש לו שמחה ותועלת ע"י מעשה המצוה בעולם הזה ובעולם הבא, משום שכל דליכא הנאת הגוף חושית כאכילה ושתיה וכדומה מגוף האיסור, הולכים אחר הכוונה בתכלית המעשה, שהוא לעשות רצון ה', ומה שנהנה נחשב כהנאה דממילא. ולפי"ז חלוק מצוה דאורייתא, שמחויב לעבודת רבו על עצם המצוה, אבל במצוה דרבנן, שאינה מצוה על עצם המעשה, ורק שמצוה לשמוע לדברי החכמים, א"כ המעשה שעושה הוא למטרה עצמית שע"י זה יקיים דברי חז"ל, ולכן נחשב כנהנה[מא].

ביאור השואל ומשיב

השואל ומשיב (שו"ת ח"ה סי' מה) לפי דרכו שפירש שגדר הדין שמשום שהמצוה לעול על צואריהם ניתנו נחשב כאנוס בקיום המצוה, והוי שלא כדרך הנאתו, ואז הוי רק איסור דרבנן, ומצוה דאורייתא דוחה איסור דרבנן, מבואר שזה לא שייך רק במצוה דאורייתא, אבל משום מצוה דרבנן לא שייך שידחה איסור דרבנן.

ו. דין המצוה כשמקיים בהנאת איסור

בגמרא ראש השנה (שם) מבאר שלולא הדין של מצוות לאו ליהנות ניתנו לא היה יוצא חובת המצוה, וכן למאן דאמר שלא סובר שמצוות לאו ליהנות ניתנו[מב], יש לדון מדוע לא יוצא ידי חובה[מג].

דעת הריטב"א

והנה הריטב"א (ראש השנה שם) נתקשה בקושיא זו, ופירש דלולא דין דמצוות לאו ליהנות ניתנו לא היה יוצא ידי חובה משום דהוי מצוה הבאה בעבירה, או משום שאם נאמר שלא יוצא ידי חובה אין איסור לכך אמרינן שלא יוצא, גם בחדושי הר"ן נקט שמשום מצוה הבאה בעבירה נאסר בקיום המצוה, ועיין בטורי אבן שפירש שאפילו למאן דאמר שמצוה הבאה בעבירה

לז. האבני מלואים (שם סוף סק"ס) כבר הקשה מסוגיא במכות, על תחילת דברי הרשב"א שתירץ שחיוב עונה אין בו היתר של מצוות לאו ליהנות ניתנו מכיון שעיקר החיוב מחמת השיעבוד לאשה, וא"כ כשאסר את האנוסה, מדוע לא נאמר שהעשה דלו תהיה שחל עליו, ואינו מחמת השעבוד לאשה, יתיר לו לבטל נדרו עי"ש מה שדן בזה. ובמעשה חושב (הגהה לשער המלך לולב פ"ח ה"א אות קצד) דן ליישב את השאלה מיבמות שאפשר שאין מצוה על האשה ביבום ונמצא שנהנית מעבירה.

לח. והמחנה אפרים (נדרים סי' כד) מביא שהר"ן הקשה עליו דאם כן יהיה אסור אפילו בתקיעות דרבנן, אלא ודאי כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו אפילו במצוה דרבנן שרי.

לט. בעיקר ההנחה שאין בעירוב לדבר מצוה [הינו מצוות נחום אבלים] אלא מצוה דרבנן, עמדו השערי יושר (ש"א פ"ז) והקהלות יעקב (נדרים סי' מה) שהרי 'עירוב לדבר מצוה' פירש רש"י לילך לבית הקברות או לבית המשתה, וגמ"ח הוי מצוה דאורייתא הנלמדת מקרא דוהלכת בדרכיו. מלבד עיקר המצוה שאינה אלא מדרבנן.

מ. וכן מיישב הבית הלוי (ח"ג סי' נה אות ג), ומיישב בזה גם את הדין שמערבין לדבר מצוה לצורך מצוה דרבנן עיין שם, ועיין עוד בקהלות יעקב (שם) בדרך זו בשם התורת רפאל (סי' נט), ופירש שאע"פ שהולך לבית המשתה, לא נחשב כהנאת הגוף, דהא מהתורה יכול ללכת בלי עירוב. ובאופן שעושה איסור דרבנן, לצורך קיום מצוה דרבנן נקט המלוא הרועים (בכלל מצוות לאו ליהנות ניתנו) שגם הרז"ה מודה שמותר.

מא. וכעין זה מביא הגר"ש שקאפ שם שמצינו בגמרא (נדרים לו:) שאם הכהנים שלוחי דידן, אסור לכהן להקריב למודר, ואפילו שבהקרבת הקרבן לא נהנה הנאת מצוה.

מב. דעת רב יהודה לפי גירסת חלק מהראשונים, ואביי (נדרים טז:). שלא חשש מטענת רבא דמצוות לאו ליהנות ניתנו ומשמע שחולק, כן משמע בריטב"א שכתב דקיימא לן כרבא וכו'. ועיין בלבושי מרדכי (ד"ה והקשיתי) שמקשה שלדעת אביי כיון שמצוות ליהנות, נמצא שלא צריך קרא לאסור לעשות דברי קדושה כתפלין וספר תורה מדברים טמאים, ומזה שבגמרא שבת (כח:) נדרש מקרא (שמות יג ט) ד'למען תהיה תורת ה' בפיך', שמע מינה שדברים טמאים מותרים בהנאה. וקשה מהגמרא בפסחים (כג:) שחזקיה מצריך קרא להתיר דברים טמאים, ולפי רב יהודה ואביי לכאורה מיותר, עיי"ש.

מג. ונפק"מ בזה גם להלכה שנפסק שמצוות לאו ליהנות ניתנו, לכמה מקומות שלא שייך להתיר, וכגון כשיש הנאת הגוף, שקיי"ל (בשו"ע או"ח סי' תקפו ס"ה) כדעת הכל בו שאסור למודר בעצמו לתקוע, וכן לאופן שהמודר מבקש מהמדיר שיתקע לו, שקיי"ל שאסור לתקוע לו, וכמו שנפסק בשו"ע (שם סי' תקפט ס"ז).

פסולו רק מדרבנן, כאן שהעבירה מכח המצוה ואם נאמר שלא יצא לא עבר, לא יוצא ידי חובתו מהתורה.

דעת הרשב"א

אולם הרשב"א ושאר הראשונים ביבמות (קג:) פירשו שלא יצא כיון שע"י זה שלא יצא לא נהנה, וכלשון הרשב"א דכיון שאם לא יצא לא נהנה ולא עבר איסורא אמרינן דלא יצא, דכשאתה אומר יצא עכשיו הוא נהנה, והיינו כמו שנקט הריטב"א בדרך השניה שאין חלות מצוה באופן שנגרם לו איסור מעצם קיום המצוה.

אוצר החכמה

מודר משופר אם יצא בדיעבד

השער המלך (לולב פ"ח ה"א) נקט לגבי תקע המודר בעצמו, שאף לדעת הכל בו אם תקע יצא, ומשום שלפי מה שמסיק שמצוות לאו ליהנות ניתנו א"כ הנאת המצוה אינה הנאה, ומה שנהנה גופו מקול התקיעה לא מעכב את המצוה שהרי לא יתקן את האיסור בזה שלא יצא ידי חובה. וכן נקט היום תרועה בדין זה.

דעת הפרי מגדים והמשנה ברורה

ובדין שאמר המודר תקע והוציאני [שזה אסור], מביא המשנה ברורה (שם ס"ק יד) מהפרי מגדים בשם פר"ח שבדיעבד יצא, ובשער הציון (ס"ק יא) הוסיף שאין זה מבורר, שהרי הוי מצוה הבאה בעבירה ולכמה פוסקים הוי לעיכובא[מד].

ז. מצוה שאינה חיובית

בסוגיא בעירובין (לא.) מבואר שלמאן דאמר שאין מערבין אלא לדבר הרשות אסור לערב בבית הקברות, והאבני מלואים (סי' כח אות ס ד"ה אך קשה) למד מזה שמצוה שאינה חיובית אלא ניתנה בדרך עצה להתיר צרכיו, כעירוב תחומין ושחיטה, אין זה בכלל מצוות לאו ליהנות ניתנו.

ראית האבני מלואים מסכין עבודה זרה

וכן למד מדין שחיטה בסכין של עבודה זרה שאמרו בגמרא (חולין ח.) שאסור לשחוט בו, ולא אמרו שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ורואים מזה שמצוה שאין מחויב בה לא שייך כלל זה[מה]. וכבר עמד בזה הכרתי והפלתי (יו"ד פלתי ס' י) ומסיק שהסוגיא בחולין לא להלכה, והיא לפי מאן דאמר דמצוות ליהנות ניתנו. אמנם בגליון רעק"א (על השו"ע סי' י) דחה דבריו ממה שמבאר בעירובין (לא.) שלמאן דאמר מערבין לדבר רשות לא נאמר הדין שמצוות לאו ליהנות ניתנו.

קושיא מטבילת מצוה

אלא שהקשה האבני מלואים ממה שאמרו לגבי נודר ממעין שמותר בימות הגשמים, והרי טבילת מצוה אין זו מצוה גמורה אלא כדרך עצה להכשיר עצמו לאכילת קודש וכדומה[מו], וכן הקשו האחרונים ממה שחולץ בסנדל של עבודה זרה אע"פ שהוא לדבר רשות[מז].

ובקהלות יעקב (סי' מה) כתב שאינו מבין את הקושיא, שהרי במערב לצורך מצוה מותר מדין מצוות לאו ליהנות ניתנו ואע"פ שעירוב אינה מצוה חיובית, מכל מקום כיון שרוצה להתיר לו דבר מצוה נחשב שהעירוב כמצוה שמחויב בה, ולפי"ז הוא הדין לטובל במעין, שהרי הטובל מותר בחולין אלא שבשביל להתיר אכילת קודש ותרומה טובל, או כדי להתיר את הנדה לבעלה, ונמצא שאפילו שגוף הטבילה אין זה מצוה, מכל מקום כיון שעושה לצורך מצוה גוף הטבילה גם נחשב כמצוה, ומה שאין כן עירוב לדבר רשות ושחיטה.

דעת הפרי מגדים

ובעיקר הענין חקר הפרי מגדים (בספר תיבת גמא פרשת בחוקותי אות א), וכתב לצדד שלא שייך במצוה שאינה חיובית עי"ש. אמנם בפרי מגדים (או"ח סי יא אשל אברהם ס"ק יב) כתב שגם במצוה שאינה חיובית אמרינן מצוות לאו ליהנות ניתנו, והביא ראיה מהכסף משנה (ציצית פ"א ה"א) שכתב לגבי ציצית של עיר הנדחת שיש דין מצוות לאו ליהנות ניתנו ועיין גם בבית הלוי (ח"א סי' א) מה שדן בדברי הכסף משנה.

ח. השיטות שתורה ליהנות ניתנה

הר"ן פירש את המשנה (נדרים לה:) שהמודר הנאה מחבירו מלמדו מדרש הלכות והגדות, דמצוות לאו ליהנות ניתנו. וכן כתב (שם לז. ד"ה אמר) שמותר ללמד את חבירו המודר ממנו משום שהלימוד אינו הנאה דמצוות לאו ליהנות ניתנו. אמנם הרשב"א (שם) נראה שמסתפק בזה, עי"ש.

דעת רבינו אברהם מן ההר והט"ז

אמנם בפירוש ר' אברהם מן ההר (נדרים מח. ד"ה ספרים) הקשה על המשנה שאסור להשאיל למודר ספרים, שהרי מצוות לאו ליהנות ניתנו, ותירץ ולאו קושיא היא דלא שייך טעמא דמצוות לאו ליהנות ניתנו אלא במצוה שתלויה במעשה, שכשאדם עושה אינו מתכוין לדבר הנאה, שאינו עושה אותה להנאת גופו אלא לעשות מה שנצטוה מאת ה', אבל לימוד תורה שהוא ענין ציור הלב וידיעת האמת, עיקר הציווי הוא כדי לצייר האמת ולהתענג וכו', וכן כתב הט"ז (יו"ד סי' רכא ס"ק מג) שאף שמצוות לאו ליהנות ניתנו ומותר במודר הנאה, מכל מקום בלימוד התורה שיש לאדם שמחת הלב מהלימוד ונמשכת לו הנאה[מח], לא נאמר הכלל של מצוות לאו ליהנות ניתנו, והוא דומה לשופר שכתב הכל בו שאסור לתקוע לאדם בעצמו, מכין שאדם נהנה במה שהוא תוקע.

שואל ספרים אם חייב לשלם

ונחלקו בנידון זה הקצות החושן (סי' עב ס"ק לד) והנתיבות המשפט (שם ס"ק יז), שהקצות החושן מחדש שיש לפטור את השואל ספר ללמוד בו משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ומזה הטעם מותר ללמד למודר מקרא, וא"כ שואל ספר לא הוי נהנה ואין דינו כשואל[מט]. והנתיבות המשפט השיג על דבריו מכח דברי הט"ז, שבתלמוד תורה לא שייך הכלל של מצוות לאו ליהנות ניתנו. וראה במשובב נתיבות (שם) מה שהשיב על דבריו, שאדרבא יש להביא מדברי תשובת מיימוני (הפלאה סי' ב) שהנאת הלימוד לא נחשבת במקום מצוה[נ].

דעת התשובת מיימוניות שחל נדר לאסור ספר תורה

הבית יוסף (יו"ד סי' רכא ד"ה כתוב בתשובות) מביא תשובת מיימוניות שאם אסר ספרו על חבירו אסור לנאסר ללמוד ממנו ולא אמרינן לא יאסר עליו משום מצוות קריאה. ובעונג יו"ט (סי' צה) כתב שהוא הדין שיש לאסור ללמוד מספר תורה שנכתב על קלף אסור בהנאה. ומה שאין היתר משום הטעם דמצוות לאו ליהנות ניתנו [אם לא ננקוט כדברי הט"ז], על כרחך יש לפרש כמו שמבאר בדברי התשובת מיימוניות (מובא בסוף רמב"ם הפלאה) שהאיסור ללמוד בספר משום דין הממון שנהנה שלא משלם שכר.

ברכת שהחיינו על ספר חדש

בדין ברכת שהחיינו על קניית ספרים חדשים, כתב המגן אברהם (או"ח סי' רכג סק"ה) שאין לברך שהחיינו מטעם דמצוות לאו ליהנות ניתנו, והמור וקציעה (שם) תמה עליו שודאי הנאת מצוה גדולה יותר משאר הנאות העולם, אלא שלענין איסורי הנאה לא נחשב הנאה, אבל בדין ברכת שהחיינו נחשב לכלי חדש ומברך, ובמ"ב (שם ס"ק יג) כתב שלמעשה אין למחות ביד המברך.

ט. אם מתיר את האיסור לכתחילה

האבני מלואים (סי' כח סק"ס) מביא שכתב הרב המגיה על המשנה למלך (אישות פ"ה) בדעת המשנה למלך שלכתחילה אין היתר של מצוות לאו ליהנות ניתנו, ולכן לכתחילה אין לקדש באיסור הנאה, ובשם כנסת הגדולה (יו"ד סי כח) כתב שמותר לכתחילה [וכן מבואר מקושית הראשונים (נדרים טז:) שיש להתיר הנאת תשמיש לכתחילה, וכן פשטות ההיתר לטבול במעין ואפילו לכתחילה].

ובהגהה על המשנה למלך (איסורי מזבח פ"ה ה"ט) תלה נידון זה במחלוקת התוספות והרמב"ם בדין הבאת מנחות מערלה וכלאי הכרם עיין שם[נא]. ובמנחת שלמה (טו:) נקט שבמקום שיש לחוש בקיום המצוה בתערובת שלא לשמה, לכולי עלמא אסור לכתחילה ליטול איסור הנאה לקיום מצוה.

מד. ואע"פ שלענין תקע בעצמו מביא המשנה ברורה (סי' תקפו ס"ק כב) בשם האחרונים שבדיעבד יתקע בעצמו ולא נחשב כמצוה הבאה בעבירה, עיין בדבריו בשער הציון (ס"ק לח) שפירש שהחשש שיהנה אגב התקיעה אין זה אלא חששא בעלמא.

מה. ויש לדון בביאור צד זה להחמיר באופן זה, לפי הטעמים שנתבארו לעיל בטעם ההלכה, שאם תלוי כהגדרת הגר"ש שקאפ במה שאינו שימוש של האדם, יתכן שאם בוחר ברצונו לעשות זאת ולא מחמת חובה המוטלת עליו, לכן נחשב שעושה שימוש למלא את רצון עצמו ואינו כעושה מתוך שמצווה והוכרח בכך, אבל לפי המבארים שהוא אינו נהנה כלל במה שיוצא ידי חובתו זהו גם למצוה קיומית שאין לו שום תכלית מלבד ריוח קיום המצוה, ולפי המבארים שהוא מוכרח ואנוס, כאן אינו מוכרח ואנוס בכך.

מו. ועיין בקהלות יעקב (יומא סי' כא) שכתב שאע"פ שטבילה בזמנה אינה מצוה, היינו דווקא בזמנה, אבל עצם הטבילה היא חובה ורק שאינו מחויב לטבול דווקא ביום הזה, ובזה מיישב גם את קושיית האבני מלואים.

מז. ובקובץ שמועות (חולין אות ו) דן בזה שי"ל שהחליצה בעצמה מצוה, וע"ע בזה בהשמטות האבן האזל (להלכות יבום וחליצה) מה שמחלק בין הסוגיות.

מח. ובהקדמת האגלי טל מאריך בענין זה.

מט. והוכיח כן מהדין של 'שואל ליראות בה' (ב"מ צו.) שפוטרים מדין שואל במקום שאין לשואל הנאה. אמנם האור שמח (שאלה ופקדון פ"ז ה"ד) כתב שאין הנדון דומה לראיה, עיין שם.

נ. ובמחנה אפרים (הל' נדרים סי כד) נסתפק בשאלה זו לגבי שואל שופר מחבירו ונאנס אם דינו כשואל.

נא. ולעיל (אות ג) הובא נידון המפרשים מדוע לכתחילה אין יוצא בשופר של שלמים, ולדעת

נתינת צדקה מנכסים האסורים בהנאה

דעת המהרש"ל (ים של שלמה ב"ק פ"ט) שהאוסר נכסיו על עצמו יכול לתת צדקה לעניים ואין זה הנאה דמצוות לאו ליהנות ניתנו, ולכן נחלק על הר"ן שהאוסר נכסיו נחשב כמפקיר ומותר לזכות בהם. וכן דעת המחנה אפרים (זכיה מהפקר סי' ד) שיכול האוסר לתת נכסיו לעניים, אמנם נתיבות המשפט (סי' ערה סק"א) הקשה על שיטתם, שהרי יש לו בזה הנאת הגוף שהעני מחזיק לו טובה, ובשיעורי ר' דוד פוברסקי (נדרים אות כא) כתב שצריך לומר שאין העני יודע ממי קיבל.

ובעיקר הדבר נקט העונג יו"ט (סי' פט) שלא שייך לגבי צדקה הדין שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ולא נאמר אלא במצוה שהטילה תורה עליו לעשות פעם אחת כשופר ולולב, שאחר שעשה אין עליו חיוב כלל, אבל במצוה שאין לה שיעור כצדקה ותלמוד תורה, בזה לא נאמר שאין הנאה עיין שם היטב.

והנה הרמ"א (או"ח סי' תרמט ס"ה) כתב שאין היתר לקחת אתרוג של חבירו ביו"ט שני לצאת בו אלא משום דניחא ליה לאיניש למיעבד מצוה בממונו, אמנם העונג יו"ט (סי' מח) סובר שכיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו לא נחשב שואל שלא מדעת ויצא, וכן נקט השפת אמת (סוכה ל. ד"ה מתוך) שהדין מצוות לאו ליהנות ניתנו מסלק איסור שואל שלא מדעת.

מצוה הבאה בעבירה

א. מקור ההלכה / **ב.** גדר ההלכה אם הוא דין בחפצא של המצוה או בקיומו של הגברא / **ג.** לולב הגזול ביום טוב שני, ודין מצוה דרבנן הבאה בעבירה / **ד.** לולב של אשירה / **ה.** גזול אחרי יאוש - שיטות ר"י ור"ת / **ו.** ביאור דברי הירושלמי בקורע על מתו בשבת / **ז.** דין שופר גזול ומגילה ומצה גזולה / **ח.** כשהעבירה נעשתה בשוגג או באונס / **ט.** בקציצת ענבי הדס ביום טוב / **י.** לענין ברכה / **יא.** בקושיית הראשונים מדוע צריך למעט סוכה גזולה או מצת טבל וכיוצא בזה

פתיחה

הלכה היא שמצוה הבאה בעבירה אינה מצוה[א], ובמערכה שלפנינו נעסוק בגדרי ההלכה שמצוה הבאה בעבירה אינה מצוה, ובכל הלכותיה ופרטיה, שדיברו בהם באריכות הראשונים והאחרונים.

אוצר החכמה

א. מקור ההלכה

לולב הגזול

מצינו בגמרא (סוכה ל.) שרבי יוחנן אמר בשם רבי שמעון בר יוחאי, שהנוטל לולב גזול לא יצא ידי חובתו, משום שהיא מצוה הבאה בעבירה, ואסור לקיים מצוה דרך עשיית עבירה. ונפקא מינה, שאף בשאר ימי החג שאין צריך שנטילת ארבעת המינים תהיה ממון שלו ממש, ואף בשאול יוצא ידי חובה, מכל מקום בגזול אינו יוצא ידי חובה, לפי שבאה בעבירה.

הפסוקים שהובאו בבלי ובירושלמי

ובגמרא (שם) הובא מקור להלכה זו, מהפסוק (מלאכי א יג) 'והבאתם גזול ואת הפיסח ואת החולה', 'גזול דומיא דפיסח, מה פיסח לית ליה תקנתא, אף גזול לית ליה תקנתא וכו' הא קנייה ביאוש, אלא לאו משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה'[ב].

ובירושלמי (חלה פ"א ה"ה, שבת פי"ג ה"ג) מצינו 'רבי יונה אמר אין עבירה מצוה וכו', א"ר אילא, 'אלה המצות' אם עשיתן כמצוותן הן מצות ואם לאו אינן מצות'[ג].

ולהלן (אות ב) הובאו דברי האחרונים[ד] שביארו, שב' הפסוקים שהובאו בבלי ובירושלמי באו ללמד ב' גדרים שונים במהות הפסול: א. פסול בחפצא של המצוה שנעשית בעבירה, וזה נלמד מהפסוק 'והבאתם את הגזול, גזול דומיא דפיסח', והיינו פסול בחפצא כמו קרבן בעל מום. ב. פסול בקיום המצוה של הגברא כשבא לקיימה על ידי עבירה, וזה נלמד מהפסוק 'אלה המצוות, אם עשיתם כמצוותן הן מצוות'. וכתבו אחרונים כמה דינים שתלויים במהות הפסול, אם הוא בחפצא של המצוה או בקיומו של הגברא, כמובא להלן (שם).

עוד מצינו בגמרא (ב"ק צד.), שמהפסוק (תהלים י ג) 'בוצע נאץ ברך ה'', אנו לומדים שאין לברך על מצוה הבאה בעבירה, אולם לענין הברכה נאמרו דינים שונים מעיקר הפסול של המצוה עצמה שבאה בעבירה, ויבואר להלן (אות י').

טעם ההלכה

בטעם ההלכה מצינו בראשונים [רמב"ן (מלחמות ה' סוכה ל. ד"ה אמר), ר"ן (שם ד"ה ומיהו)] שכתבו, שהוא כעין מה שאמרו בגמרא שאין קטיגור נעשה סניגור[ה]. והיינו שאינו ראוי לקיים בדבר את רצון ה', כאשר בדבר זה עצמו עברו על ציווי ה' ובזה מכעיסו.

ועוד טעם כתבו [ר"ן (סוכה שם), ריטב"א (שם כט: ד"ה עוד)] שאינו יוצא במצוה הבאה בעבירה כדי שלא יהא מזכיר לו העון, והיינו שכאשר קיום המצוה מתאפשר מכח עשיית העבירה, נמצא ששימוש זה הוא תוצאה של העבירה, וגורם לעבריין רעה כשמזכיר לו את עוונו שוב.

הפסול מאורייתא או מדרבנן

ונחלקו הראשונים אם מצוה הבאה בעבירה הוא פסול מדאורייתא או רק מדרבנן. התוספות (סוכה ט. ד"ה ההוא) כתבו, שהפסול הוא רק מדרבנן. אולם התוספות במקום אחר (סוכה ל. ד"ה משום) סוברים שהוא פסול מדאורייתא, כמבואר מקושייתם על הברייתא בפסחים (לה:) למה הוצרכה ללמוד מפסוק שמצה של טבל פסולה, הרי היא פסולה מטעם מצוה הבאה בעבירה. ומבואר שנקטו בפשיטות שמצוה הבאה בעבירה פסולה מדאורייתא. וכבר עמד המהרש"א (בתוס' שם) שדבריהם סותרים למה שכתבו לעיל (ט. שם) שהוא רק פסול דרבנן.

והשאגת אריה (סי' צו) כתב, שבדברי הרמב"ם (איסורי מזבח פ"ה ה"ט) מבואר שפסול מצוה הבאה בעבירה הוא מדאורייתא.

יש מהראשונים[ו] שכתבו, שמצוה הבאה בעבירה אינה פסולה אלא במצוות שבאות לרצות, כיון שמקור הדין הוא מהפסוק 'והבאתם את הגזול' שנאמר בקרבן שבא לרצות. אך רבים מהראשונים[ז] נחלקו על כך, ולדעתם כל המצוות שנעשו בעבירה פסולות.

העונג יו"ט הטעם כנ"ל שלכתחילה אין לצאת.

א. בגמרא (סוכה ל.) מובא שרבי יוחנן אמר כן, ועל פי זה פסל לולב הגזול גם ביום טוב שני. אולם שמואל הכשיר לולב הגזול ביום השני, וראה להלן (אות ג) אם הוא חולק על עיקר הדין שמצוה הבאה בעבירה אינה מצוה. אמנם להלכה מבואר ברמב"ם (איסורי מזבח פ"ה ה"ט, חמץ ומצה פ"ו ה"ז) ובשולחן ערוך (יו"ד סי' שמ סכ"ט) שמצוה הבאה בעבירה אינה מצוה.

ב. עוד מצינו בגמרא (שם), 'אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מאי דכתיב (ישעיה סא ח) 'כי אני ה' אהב משפט שונא גזל בעולה', משל למלך בשר ודם שהיה עובר על בית המכס, אמר לעבדיו תנו מכס למוכסים, אמרו לו והלא כל המכס כולו שלך הוא, אמר להם ממני ילמדו כל עוברי דרכים ולא יבריחו עצמן מן המכס, אף הקדוש ברוך הוא אמר 'אני ה' שונא גזל בעולה' ממני ילמדו בני ויבריחו עצמן מן הגזל'. ובטעם שהוסיף רבי יוחנן דברים אלו, אחרי שכבר הובא הפסוק 'והבאת גזול ופיסח', כתב הנודע ביהודה (שו"ת, מהדו"ת או"ח סי' קלד ד"ה ואמרתי), שרבי יוחנן רצה להביא מקור מסברא שמצוה הבאה בעבירה אינה מצוה, וממילא הפסול הוא מהתורה, שאילו מהפסוק 'והבאת את הגזול' אי אפשר לפסול מהתורה, כיון שפסוק זה לא נאמר בתורה אלא בדברי קבלה. וראה להלן שנחלקו ראשונים אם הפסול הא מן התורה או רק מדרבנן.

ג. והובאו דברי הירושלמי בר"ן בפסחים (לה. ד"ה אבל) ובראי"ש שם (פ"ב סי' יח).

ד. הגר"א קוטלר (שו"ת משנת רבי אהרן סי' י), הגר"ב זולטי (משנת יעבץ או"ח סי' נא).

ה. ובחיי אדם (ח"א כלל סח ס"י) כתב 'והרבה הזהירו להרחיק בדבר שלא יהיה שום גזל במצוה, דאם לא כן, נעשה קטיגור'.

ו. תוספות (שהובאו בריטב"א סוכה ט: ד"ה הא, ושם לא. ד"ה תנו, פסחים לה: ד"ה פיסקא, וברמב"ן פסחים שם ד"ה ונראה), וכן כתבו בתוספות הרשב"א משאנץ (פסחים לה. ד"ה אבל) ורבינו פרץ (שם לה: ד"ה אבל).

ז. תוספות (סוכה ט. ד"ה ההוא, ל. ד"ה משום), רמב"ן (שם), ריטב"א (שם).

ויש שכתבו[ח], שאמנם מהפסוק 'והבאת את הגזול' אי אפשר לפסול אלא במצוות שבאות לרצות, אבל מהפסוק 'אלא המצוות' הנ"ל שהובא בירושלמי, אנו לומדים שכל מצוה הבאה בעבירה אינה מצוה, אף אם אינה באה לרצות.

ב. גדר ההלכה אם הוא דין בחפצא של המצוה או בקיומו של הגברא

הצדדים בגדר ההלכה

דנו האחרונים בארוכה מהו גדר הדין שמצוה הבאה בעבירה אינה מצוה, ונאמרו בזה ב' צדדים עיקריים: א. דין בקיום המצוה של הגברא, שאינו מקיים חובתו כשעושה מצוה על ידי עבירה. ב. דין בגוף המצוה שאינה מצוה כשהיא באה בעבירה.

ולפי הצד שהחסרון הוא בעצם המצוה, יש לדון ב' אופנים בביאור הדין, האחד שהוא דין במעשה המצוה שאינו נחשב מעשה מצוה כשהוא בא בעבירה. והשני, שהוא דין בעצם החפצא שנעשית בו עבירה שהוא פסול לקיום מצוה שבאה מחמת העבירה[ט]. והובאו באחרונים ראיות לכאן ולכאן, וביארו דברי הראשונים בסוגיא זו לפי כל אחד מהצדדים, ומצינו גם כמה פרטי הלכות שתלויים בב' צדדים אלו, ועל כך יסובו דברינו דלהלן.

קרבן הגזול הוא פסול בחפצא

תחילה יש לדון בעיקר הדין שמצינו בגמרא (סוכה ל.) שקרבן הגזול נפסל משום מצוה הבאה בעבירה, האם הפסול הוא לגבי מצות האדם המקריב שלא יצא ידי חובתו, אך גוף הקרבן כשר להקרבה במזבח, או שמא הקרבן גופו פסול לגמרי ואסור להקריבו.

ולכאורה מוכח שהפסול הוא בחפצא, ולא רק בקיום המצוה של הגברא', שהרי בגמרא בגיטין (נה:) מבואר שאם שחט את הקרבן הגזול בחוץ אינו חייב כרת משום שחוטי חוץ, כיון שאינו ראוי לפתח אהל מועד. ומוכח שהקרבן עצמו פסול ולא רק שאם הגזלן הקריבו אינו עולה לחובתו[יא], ואם כן על כרחך שמצוה הבאה בעבירה הוא פסול בחפצא שנעשית בו עבירה שאינו ראוי למצוה, ולא רק דין בקיום המצוה של הגברא[יב].

וגם מלשון חז"ל בדרשת הפסוק 'והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה, גזול דומיא דפסח וכו' משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה', משמע שקרבן הגזול פסול בעצמותו ולא רק שהגברא אינו מקיים בו מצוה[יג], כמו קרבן פיסח שהוא פסול בחפצא[יד].

ויש שכתבו[טו] לדחות את הראיה מהגמרא בגיטין, שיש לומר שתחילת הדין הוא שהגברא אינו מקיים מצוה על ידי הקרבת הקרבן, אלא שממילא הקרבן נפסל משום שאינו ראוי לקיום המצוה, אך זהו דין בקרבן שכיון שאינו ראוי לקיום מצוותו הוא נפסל[טז], אבל משום מצוה הבאה בעבירה בלבד אין הקרבן נפסל בעצמו, כיון שהוא רק דין בקיום המצוה של הגברא.

אולם בחידושי רבי ראובן (סוכה ס"ו ג) כתב, שאם החסרון הוא רק בקיום המצוה של הגברא, לא היה הקרבן נפסל, אלא על כרחך שהחסרון הוא בעצם מעשה המצוה, וכיון שהקרבן אינו ראוי למצות הקרבה הוא פסול. ועוד הוסיף, שגוף הדין של הקרבן להיות מוקרב ולרצות הוא כמו מצוה שיש בה חסרון כשהיא באה בעבירה, ולכן הקרבן עצמו פסול. ולפי זה עדיין אין ראיה שבכל המצוות הפסול הוא בחפצא של המצוה, כיון שרק בקרבן עצם דין החפצא הוא כמו גוף המצוה שיש בו חסרון כשהוא בא בעבירה, אבל בכל המצוות אין חסרון אלא במעשה המצוה בלבד.

הוכחה מדברי התוספות בענין לולב של אשירה

עוד הוכיחו[יז] מדברי התוספות (סוכה ל. ד"ה משום) שהקשו מדוע לולב של אשירה אינו פסול משום מצוה הבאה בעבירה, ותירצו שכיון שמצות נטילת הלולב לא נעשית מחמת העבירה שנעשתה בו, אין לפוסלו משום מצוה הבאה בעבירה. ומבואר שנקטו התוספות שמצוה הבאה בעבירה פוסל את החפצא שנעשית בו עבירה, שאם הוא רק דין על הגברא שאינו מקיים מצוה שבאה לו על ידי עבירה, פשוט שלא שייך לפסול לולב של אשירה משום מצוה הבאה בעבירה, שהרי אין בזה שום שייכות בין העבירה לקיום המצוה, ומה סברו התוספות בקושייתם[יח], אלא על כרחך, שמצוה הבאה בעבירה הוא פסול בחפצא שנעשית בו עבירה, וסברו התוספות בקושייתם שכיון שנעשית עבירה בלולב של אשירה הרי הוא חפצא של עבירה, ויש לפוסלו לקיום מצוה מטעם מצוה הבאה בעבירה, ותירצו שהחפצא נפסל למצוה שבאה מחמת העבירה[יט].

וכן מבואר בדברי הרמב"ם, שכתב בפירוש המשניות (פ"ג מ"א), שלולב של אשירה פסול משום מצוה הבאה בעבירה[כ], אף שהמצוה אינה שייכת לעבירה ולא נעשית מחמתה, מכל מקום החפצא שנעשית בו עבירה פסול למצוה מדין מצוה הבאה בעבירה[כא].

ביאור דברי הירושלמי בקורע על מתו בשבת

ובירושלמי (שבת פי"ג ה"ג) מצינו, שהקורע בגדו על המת בשבת, יצא ידי מצות קריעה, והקשו שם על כך, 'לא כן אמר רבי יוחנן בשם ר' שמעון בן יוצדק מצה גזולה אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח, אמר לון, תמן גופה עבירה, ברם הכא הוא עבר עבירה, כך אני אומר הוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח', ע"כ. והובאו דברי הירושלמי בבית יוסף (יו"ד סי' שמ סכ"ח ד"ה הקורע). וביארו האחרונים[כב] בדברי הירושלמי, שמחלק בין מצה גזולה לקורע על מתו משום 'דתמן גופה עבירה ברם הכא הוא עבר עבירה', שהכוונה היא שאין לפסול משום מצוה הבאה בעבירה אלא כשהעבירה קיימת בדבר עצמו, כמו מצה גזולה או לולב הגזול שהוא במצב שנעשית בו עבירה, אבל בקורע על מתו בשבת שאין העבירה בעצם הבגד הקרוע, אלא האדם עבר עבירה על ידי הבגד בכך שמחלל שבת בקריעתו, לא שייך שיחול פסול בבגד, ולכן אין בו פסול מצוה הבאה בעבירה ויוצא הגברא ידי מצות קריעה[כג].

ח. **ראה** בספר אורח המועדים (סוכות עמ' שטז) ובספר ירחי כלה (סוכה ח"ב עמ' נד).

ט. **ראה** בחידושי רבי ראובן (סוכה ס"ו ג) שכתב ב' אופנים אלו בביאור הצד שהפסול הוא בעצם המצוה ולא רק בקיום של הגברא, אמנם בעיקר הדבר נקט שהפסול הוא בחפצא של המצוה. ולהלן הובאו כל דבריו ודברי האחרונים שעסקו בזה.

י. **כן** הוכיח בספר דגל ראובן (ח"א סי' ד).

יא. **וכן** מבואר בדברי הרמב"ן במלחמות ה' (סוכה ל. ד"ה ומה).

יב. **וראיה** זו היא לפי שיטת התוספות (גיטין נה. ד"ה מאי) וכמה מהראשונים שם, שטעם הפסול בסוגיא שם הוא משום מצוה הבאה בעבירה, אולם יש מהראשונים שם שביארו שטעם הפסול אינו משום מצוה הבאה בעבירה, אלא משום שיאוש אינו קונה והקרבן אינו שלו, ולפי שיטתם אין ראיה שקרבן שפסול משום מצוה הבאה בעבירה אינו ראוי לפתח אהל מועד.

יג. **ובירושלמי** (חלה פ"א ה"ה, שבת פי"ג ה"ג) מובא, שמקור דין מצוה הבאה בעבירה הוא מהפסוק 'אלה המצות, אם עשיתן כמצוותן הן מצות ואם לאו אינן מצות', ומשמע שהוא דין במעשה המצוה שאינו נחשב מצוה אם נעשית בעבירה, וכלשון הירושלמי שם 'אין עבירה מצוה', ונמצא שלפי דרשת הבבלי 'גזול דומיא דפיסח' הפסול הוא בחפצא שעושים בו את המצוה שאינו ראוי למצוותו, ולפי דרשת הירושלמי הפסול הוא במעשה שאינו נחשב מעשה מצוה. ויש מהאחרונים (שו"ת משנת רבי אהרן סי' י', שו"ת ויען יוסף או"ח סי' שפג) שכתבו, שבאמת יש ב' דינים בפסול מצוה הבאה בעבירה, גם פסול בחפצא וגם פסול בקיום המצוה כמבואר בירושלמי. ובמשנת רבי אהרן (שם) הוסיף, שיש לומר שגם מהפסוק המובא בירושלמי יש ללמוד שהפסול הוא רק באופן שהאיסור מונח בחפצא. וראה עוד להלן בדעת הירושלמי.

יד. **כן** כתב בשערי יושר (ש"ג פי"ט ד"ה ואם אמנם) ובמשנת רבי אהרן (שו"ת סי' י').

טו. **דברי** מרדכי (סי' לח).

טז. **ואמנם** מצינו שיש אופנים שקרבן אינו עולה לחובת הבעלים והוא עצמו כשר, כמבואר בזבחים (ב.) שאם נשחט שלא לשמה או שלא לשם בעליו הקרבן כשר אף שלא עלה לחובת הבעלים, היינו רק כשהקרבן מצד עצמו ראוי לקיום מצותו על ידי ששוחטו לשמו, אבל קרבן הגזול שמצד עצמו אינו ראוי לקיום מצותו הוא נפסל. ואפשר לומר שכל זה נלמד מהפסוק 'והבאתם את הגזול ואת הפיסח, גזול דומיא דפיסח וכו' והיינו, שנאמר בזה שכיון שגזול אינו ראוי לקיום מצוה משום מצוה הבאה בעבירה, ממילא הקרבן נפסל, אך מה שהקרבן נפסל הוא חידוש בהלכות קרבן ואינו מדין מצוה הבאה בעבירה. ועוד ביארו (דברי מרדכי שם) שבגמרא בזבחים (ה.) הקשה ריש לקיש על קרבנות שנשחטו שלא לשמה ושלא לשם בעלים 'אם כשרים הם ירצו, ואם אין מרצין למה באין' והיינו שהוקשה לו מדוע הקרבן כשר הרי אינו מועיל לרצות, ותירץ שם שלומדים מפסוק מיוחד שהקרבן כשר ואינו עולה לבעלים לשם חובה, ומבואר שהסברא היא שאם הקרבן אינו מועיל לרצות הוא פסול, ואם כן יש לומר שקרבן גזול פסול משום שאינו מרצה למקריבו, ונמצא שאין ראיה שמצוה הבאה בעבירה הוא פסול בחפצא, שכן הקרבן אינו נפסל משום מצוה הבאה בעבירה, אלא שהגברא אינו מקיים מצוה ואינו מתרצה על ידי הקרבן, וממילא הקרבן פסול משום שאינו מרצה למקריבו.

יז. **חידושי** רבי ראובן (ח"א סוכה ס"ו ג) זכרון שמואל (סי' כט אות ה).

יח. **ועוד**, שהרי לולב של אשירה פסול גם באופן שהגברא שנוטל את הלולב לא עבר את העבירה, ואם כן באופן זה ודאי לא שייך לפסול את קיום המצוה של הגברא, אלא על כרחך שהפסול הוא בחפצא שנעשית בו עבירה.

יט. **ולא** משמע שהתוספות בתירוצם שינו את הבנתם בעיקר גדר הפסול במצוה הבאה בעבירה, שהרי התוספות רק כתבו שכיון שמקור הפסול הוא מקרבן הגזול שמחמת עבירת הגזל באה המצוה, אין לפסול באופן שהמצוה לא באה מחמת העבירה, ומשמע שלא חזרו מעיקר הבנתם בגדר הפסול.

כ. **אמנם** בעיקר דברי הרמב"ם בזה, ראה מה שהובא להלן (אות ג-ד).

כא. **ולהלן** יבואר בהרחבה גדר מצוה הבאה בעבירה בלולב של אשירה.

כב. **שו"ת** חמדת שלמה (או"ח סי' ל-לא), שו"ת תורת חסד (סי' לא), שו"ת חבצלת השרון (ח"א סי' ג), שו"ת בנין ציון (סי' מא), שערי יושר (ש"ג פי"ט ד"ה ואם אמנם), אבי עזרי (סכה פ"ה הכ"ה). ומצינו כעין זה בש"ך (יו"ד סי' שמ ס"ק מב) ובלבוש (שם סכ"ח).

כג. **וז"ל** הבנין ציון (שם), 'דלא חשיב מצוה הבאה בעבירה אלא היכי שהדבר שנעשה בה העבירה היא מתועבת, והיינו כיון דילפינן מקרא דשונא גזל בעולה, אם כן לא שייך רק באותן איסורים שחלו על הדבר, כגון גזל שהקב"ה שונא ומתעב הדבר עד שיחזיר לבעליו, וכן של אשירה ושל עיר הנידחת שכבר היה מתועב למקום עד שצריך שריפה, וכן הדברים שנאסרים

אוצר החכמה

הוכחה שהפסול הוא בחפצא

נמצא מבואר שמצוה הבאה בעבירה הוא פסול בחפצא של המצוה שאינו ראוי לקיים בו מצוה, ולכן רק כשגוף החפץ[כג] הוא עבירה נפסל לקיום המצוה[כה].

הוכחה שהפסול בחפצא מדברי הראשונים בענין גזילת קרקע

עוד הוכיחו[כו] שהפסול הוא בחפצא, מדברי הריטב"א (סוכה לא. ד"ה תנו רבנן) שהקשה בשם התוספות, מדוע התוקף את חבירו והוציאו מסוכתו יוצא ידי חובה משום שקרקע אינה נגזלת, הרי עבר עבירה כשתקף את חבירו והמצוה באה בעבירה ואיך יוצא ידי חובה. ותירץ הריטב"א, וז"ל 'דהכא כיון דלא קני לה כלל וברשותיה דמאריה איתא, ואין המצוה מוציאתה מרשות בעליה, לא חשיבא מצוה הבאה בעבירה, והרי הוא כאילו היתה שדה דעלמא גזולה ברשותו, שאף על פי שעבירה בידו אין הסוכה נפסלת בכך', עכ"ל. וכן כתב התוספות הרא"ש (שם ד"ה קרקע)[כז].

ומבואר, שכיון שקרקע אינה נגזלת ולא חל עליה שם גזולה, אין לפוסלה משום מצוה הבאה בעבירה, והיינו, שכיון שלא נתפסת העבירה בגוף הדבר אלא רק הגברא עבר עבירה שגזל אותה, אין הסוכה נפסלת משם מצוה הבאה בעבירה, ומשם שמצוה הבאה בעבירה אינו דין בקיום המצוה בלבד, אלא הוא דין בחפצא שנעשית בו עבירה שאינו ראוי לקיום מצוה.

אם במצה של טבל חל פסול בחפצא

אך כתב החמדת שלמה (שם), שמדברי התוספות (סוכה ל. ד"ה משום) שבמצה של טבל אינו יוצא ידי חובה משום מצוה הבאה בעבירה, מוכח שאף נזלא 18/06/2018 נעשית עבירה בגוף המצה של טבל, אלא העבירה היא רק במעשה האכילה, יש לפסול משום מצוה הבאה בעבירה[כח].

ובחידושי רבי ראובן (סוכה סי' ג אות ד) כתב, שאף שבתחילה כשהקשו התוספות שלולב של אשירה יפסל משום מצוה הבאה בעבירה, סברו שהפסול הוא משום שחל שם עבירה על החפצא, מכל מקום בתירוצם חזרו בהם התוספות, וסברו שאין הפסול במה שיש שם עבירה על החפצא, שהרי במצת טבל אין עבירה בחפצא, אולם עדיין יש לומר שהפסול הוא בחפצא שיש בו איסור לענין קיום המצוה, ולכן שייך הפסול גם במצה של טבל, כיון שהיא חפצא של איסור לענין אכילה, והיינו, שגדר הדין הוא שאם החפץ אסור לענין מעשה מסוים הוא פסול להיות חפץ של מצוה לאותו מעשה, ומצה של טבל שאסורה לאכילה, היא פסולה להיות חפצא של מצוה לענין אכילה[כט].

עוד מצינו ברמב"ן (פסחים לה: ד"ה נראה) שהקשה, מדוע צריך דרשה מיוחדת שאין יוצאים ידי חובה במצה של טבל, הרי זו מצוה הבאה בעבירה. ותירץ בתוך דבריו, שאין בטבל דין מצוה הבאה בעבירה כיון שבידו לתקנו, כמו שאמרו בשבת (מג.) טבל מוכן הוא אצל שבת שאם עבר ותיקן מתוקן. ודבריו צריכים ביאור, מה בכך שבידו לתקן, הרי כל זמן שלא תיקן עושה עבירה באכילתו והמצוה באה בעבירה.

וביארו, שכיון שמצוה הבאה בעבירה הוא פסול בחפצא של המצוה, הפסול חל רק כשמצד עצם החפץ יש בו קיום של עבירה במעשה המצוה, אבל כשמצד עצם החפץ אין הכרח שיהיה בו קיום של עבירה, וכגון בטבל באכילה או בהנאה שבהם הרמב"ם מפרש הטעם שהקב"ה שונאם, אבל היכי שהוא עבר עבירה בלבד, ואין העבירה עושה רושם בדבר שיאסר לשום דבר או שיהיה צריך תיקון, זה לא חשיב מצוה הבאה בעבירה', עכ"ל. אמנם בלבוש (סי' שמ סכ"ח) כתב כעין זה בתוספת דברים, וז"ל 'דהתם גוף המצוה שהיא אכילת המצה היא עבירה, שאוכל מצה שהיא גזולה ואינה שלו, אבל הכא גוף החלוק אינו עבירה, כלומר מעשה הקריעה בעלמא לבדה אינו המצוה אלא המצוה שיקרע חלוקו שהוא לבוש בו והחלוק אינו גזול, ואף על פי שהמעשה שהוא עושה בה הוא עבירה לא מיקרי מצוה הבאה בעבירה', עכ"ל. ומשמע מדבריו, שכיון שהמצוה היא שהבגד יהיה קרוע והעבירה אינה בגוף הבגד, לכן לא שייך בזה מצוה הבאה בעבירה, אבל אם המצוה היתה במעשה קריעה בלבד היה שייך בזה מצוה הבאה בעבירה אף שאין העבירה בחפצא.

כד. אולם יש שהקשו (שו"ת ויען יוסף או"ח סי' שפג), שלפי המבואר בסוף דברי הירושלמי שם שמקור דין מצוה הבאה בעבירה הוא מדכתיב 'אלה המצות, אם עשיתן כמצותן הן מצוות ואם לאו אינן מצוות', משמע שהחסרון הוא במעשה המצוה ולא בחפצא שבו מקיימים את המצוה.

כה. ולפי זה היה אפשר לומר שלא שייך פסול מצוה הבאה בעבירה אלא במצוה שמתקיימת בגוף החפץ כמו נטילת לולב שהמצוה לקחת חפצא של לולב שיש בו דינים והלכות, וכן אכילת מצה שהיא חפצא של מצוה שיש בה דינים והלכות איך מקיימים בה מצוה, אבל מצות קריעה על המת אינה מצוה שמתקיימת בגוף החפץ, ואין דינים והלכות בגוף הבגד ולא שייך שהבגד יהיה פסול לקיום מצוה, ולכן לא שייך בזה פסול מצוה הבאה בעבירה. אולם בשו"ע (יו"ד סי' שמ סכ"ט) מבואר, שאם קרע בגד גזול לא קיים מצות קריעה משום מצוה הבאה בעבירה.

כו. חמדת שלמה (שם), שערי יושר (שם), תורת חסד (שם), משנת רבי אהרן (שו"ת סי' י), אבי עזרי (שם).

כז. ובן כתב הר"ן (שם ד"ה והך), וז"ל 'ולית בה משום מצוה הבאה בעבירה כיון דלא קניא כלל וברשותה דמרא איתא', עכ"ל.

כח. ואכן התוספות הרא"ש לא הביא בסוגייתנו את קושיית התוספות מדוע צריך פסוק למעט שאינו יוצא ידי חובה במצה של טבל הרי זה מצוה הבאה בעבירה. והיינו משום שהתוספות הרא"ש סובר שאין לפסול מצה של טבל משום מצוה הבאה בעבירה, כיון שלא נעשית עבירה בגוף המצה של טבל, כמבואר בדברי התוספות הרא"ש הנ"ל שבקרקע גזולה אין פסול של מצוה הבאה בעבירה, כיון שלא נעשית עבירה בגוף הקרקע.

כט. ובמשנת רבי אהרן (שו"ת סי' י) כתב בתחילה, שלפי המבואר ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ז) שאינו יוצא במצה של טבל משום מצוה הבאה בעבירה, מוכח שאין הפסול בחפצא, שהרי לא נעשית עבירה במצה של טבל, אלא הוא דין בקיום המצוה שאי אפשר לקיימה על ידי עבירה. אך בסוף דבריו כתב, שאף במצה של טבל הפסול משום שהאיסור מונח בחפצא, וכעין מה שכתב בחידושי רבי ראובן (שם).

ל. שו"ת בית שערים (מכת"י סי' יב).

לא. בד קודש (מועדים, סוכות עמ' שסב).

לב. וראה בשערי יושר שהוסיף לדחות את עיקר דברי המנחת חינוך שאינו עובר על איסור כשיושב בסוכה בלא קיום מצוה.

לג. משנת רבי אהרן (שו"ת סי' י), הגר"ב זיולטי (משנת יעבץ או"ח סי' נא). וראה עוד בספר ירחי כלה (סוכה ח"ב עמ' נד).

לד. והובאו דברי הירושלמי בר"ן בפסחים (לה. ד"ה אבל) ובראי"ש שם (פ"ב סי' יח).

עוד הוכחה שהפסול הוא בחפצא

שאפשר לתקנו ולא יהא עבירה באכילתו, לא חל בו פסול לענין מעשה האכילה, וממילא אף אם לא תיקנו אין החפץ נפסל לקיום מצוה באכילתו.

ועוד הוכיחו[לא] שהפסול הוא בחפצא, ממה שכתבו התוספות (סוכה ל. ד"ה הא) שיש חילוק בדין מצוה הבאה בעבירה, בין לולב שגזלו וקנאו בשינוי קודם יום טוב שיוצא בו ידי חובה, ללולב שגזלו וקנאו רק ביום טוב שאינו יוצא ידי חובה, כיון שבשעת כניסת יום טוב היה הלולב אצלו בעבירה. ומבואר מדבריהם, שפסול מצוה הבאה בעבירה חל בכניסת היום טוב משום שבשעה זו חל עליו שם לולב למצוה, ומוכח שהפסול הוא בחפצא של הלולב שאינו ראוי למצותו, ולכן אם בשעת כניסת היום טוב היה בו עבירה הרי הוא פסול למצוה, אבל אילו לא היה הפסול בחפצא אלא בקיום המצוה לא היה הפסול תלוי בשעת כניסת היום טוב אלא בשעת קיום המצוה.

דברי המנחת חינוך שאין פסול בחפצא ונפק"מ לסוכה

ובמנחת חינך (מצוה שכה סק"ט) נקט שמצוה הבאה בעבירה אינו פסול בחפצא של המצוה, אלא רק חסרון בקיום המצוה של הגברא. ולפי זה כתב לתרץ קושיית התוספות (ט. ד"ה ההוא) מדוע צריך פסוק שסוכה גזולה פסולה, הרי גם בלא פסול זה אינו יוצא ידי חובתו בסוכה גזולה משום מצוה הבאה בעבירה. ותירץ המנחת חינוך, שצריך פסוק שהסוכה פסולה, משום שאמנם היושב בסוכה גזולה אינו מקיים מצוה כיון שהיא באה בעבירה, אבל אינו עובר על איסור שהרי לא ישב חוץ לסוכה, אלא רק אינו מקיים מצוה בישיבת סוכה שבאה בעבירה, כיון שדין מצוה הבאה בעבירה אינו עושה פסול בעצם הסוכה אלא שהגברא אינו מקיים מצות סוכה, וכיון שבשאר ימי הסוכות אין חובה לאכול בסוכה אלא רק אסור לאכול חוץ לסוכה, נמצא שהיושב בסוכה גזולה אינו עובר על איסור, כיון שישב בסוכה ורק שאינו מקיים מצוה בישיבתו, לכן בא הפסוק לחדש שסוכה גזולה פסולה, וכשיושב בסוכה זו הרי הוא כיושב חוץ לסוכה, ועובר על האיסור.

דברי השערי יושר על דברי המנחת חינוך

אולם בשערי יושר (שם) דחה דברי המנחת חינוך, לפי שיטתו שמצוה הבאה בעבירה הוא פסול בחפצא שאינו ראוי למצוה, ולא רק חסרון בקיום המצוה, ולכן מי שיושב בסוכה שפסולה משום מצוה הבאה בעבירה, הרי הוא כיושב בסוכה שפסולה בעצמותה, שדינו כיושב חוץ לסוכה[לב].

ויש[לג] שכתבו שאכן ב' דינים נאמרו במצוה הבאה בעבירה: א. פסול בחפצא של המצוה. ב. חסרון בקיום המצוה של הגברא, שכן מצינו ב' פסוקים שנדרש מהם לפסול מצוה הבאה בעבירה, הפסוק האחד הוא 'והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה', ודרשו חז"ל 'גזול דומיא דפיסח, מה פיסח לית ליה תקנתא, אף גזול לית ליה תקנתא, לא שנא לפני יאוש ולא שנא לאחר יאוש משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה', כמובא בסוגייתנו (סוכה ל.). ומלבד זאת מצינו בירושלמי (חלה פ"א ה"ה, שבת פי"ג ה"ג) 'רבי יונה אמר אין עבירה מצוה וכו', א"ר אילא, 'אלה המצות' אם עשיתן כמצוותן הן מצות ואם לאו אינן מצות'[לד], ע"כ. ואם כן נמצא שישנם ב' פסוקים שהם המקור לפסול מצוה הבאה בעבירה, וצריך ביאור מדוע הוצרכו ב' הפסוקים לכך.

ויש לומר, שמהפסוק המובא בבבלי אנו לומדים שחפצא שנעשית בו עבירה אינו כשר למצוה, והיינו 'גזול' דומיא ד'פיסח', שכמו שקרבן פיסח פסול, כך קרבן גזול פסול למצותו, משום שחפצא שנעשית בו עבירה פסול למצוה, ומהפסוק המובא בירושלמי אנו לומדים דין נוסף שאין אדם יוצא ידי חובתו במעשה מצוה שבא על ידי מעשה עבירה, וכלשון הירושלמי 'אין עבירה מצוה,

ואם לא עשיתם כמצותם אינם מצוות', ונפקא שנאמרו ב' דינים בפסול מצוה הבאה בעבירה: א. על החפצא שנעשה בו עבירה שאינו כשר למצוה. ב. שהוא חסרון בקיום המצוה של הגברא כשנעשית עמה עבירה.

ולפי זה ביארו דברי התוספות שהובאו ברמב"ן (פסחים לה. ד"ה ונראה לי) ובריטב"א (סוכה ט. ד"ה הא, לא. ד"ה תנו, פסחים שם ד"ה פיסקא) שאין פסול מצוה הבאה בעבירה אלא במצוות שבאות לרצות כמו קרבן ולולב ושופר[לה], אבל בסוכה ושאר מצוות שאינן באות לרצות אין פסול במצוה הבאה בעבירה, ולכן צריך פסוק מיוחד לפסול סוכה גזולה.

והקשו הרמב"ן והריטב"א על דבריהם, שהרי בירושלמי (חלה פ"ב ה"ט, שבת פי"ג ה"ג) מצינו שמצה גזולה ומצה של טבל פסולה משום מצוה הבאה בעבירה, ומבואר שפסול זה נאמר בכל המצוות, ולא רק במצוות שבאות לרצות.

אך לפי המבואר שיש ב' דינים במצוה הבאה בעבירה, יש לומר שדברי התוספת נאמרו רק על הפסול שחל בחפצא של המצוה, שנלמד מהפסוק 'גזול דומיא דפיסח', שנתחדש בזה שקרבן הגזול נפסל שבא לריצוי נפסל משום מצוה הבאה בעבירה, וכן שאר מצוות כיוצא בו שבאים לריצוי, אבל בשאר מצוות שאינן באות לריצוי לא חל פסול בחפצא של המצוה. אולם הדין הנוסף שנלמד מהפסוק שהובא בירושלמי 'אלה המצוות' שאי אפשר לקיים מצוה על ידי עבירה, הוא דין כללי בכל המצוות, וגם מצוות שאינן באות לריצוי אי אפשר לקיימם על ידי עבירה, ולכן האוכל מצה גזולה ומצה של טבל לא יצא ידי חובתו.

וכן משמע מדברי המגיד משנה (חמץ ומצה פ"ו ה"ז) שהביא מקור לדברי הרמב"ם שם שמצה גזולה פסולה משום מצוה הבאה בעבירה, את דרשת הירושלמי 'אלה המצות אם עשיתן כמצותן הרי הן מצות ואם לאו אינן מצות'. ומכך שלא הביא את הדרשה המובאת בבבלי מהפסוק 'והבאתם את הגזול', משמע שמפסוק זה אין מקור לפסול מצה גזולה שאינה באה לריצוי, ורק מהדרשה המובאת בירושלמי יש מקור שגם במצה גזולה אין מקיימים מצוה אף שאינה באה לריצוי, כיון שצריך לעשות את המצוות כמצותן בלא עבירה.

אוצר החכמה

והתוספות אמרו את דבריהם שבמצוות שאינן באות לריצוי אין פסול של מצוה הבאה בעבירה, דווקא לגבי מצות סוכה שלא שייך בה הדין הנוסף שאין קיום מצוה על ידי עבירה, כמו שכתב המנחת חינוך, שכיון שאין חיוב לאכול בסוכה ורק שאם אוכל אסור לו לאכול חוץ לסוכה, ממילא אף שלא קיים את המצוה כשהאכילה היא על ידי עבירה, מכל מקום אין זה נחשב שאכל חוץ לסוכה ולא עבר על איסור כלל. ורק אם היה חל פסול בחפצא של הסוכה, לא היה לה תורת סוכה וכשאוכל בה הרי הוא כאוכל תחת סכך פסול, ונחשב כאוכל חוץ לסוכה. ועל כך כתבו התוספות, שכיון שסוכה לא באה לריצוי לא חל בה פסול בחפצא, ולכן אין בה חסרון כשהיא באה בעבירה.

עוד ביארו בזה[לו], שהדין הנוסף שאי אפשר לקיים מצוה על ידי עבירה, הוא רק כשהעבירה נעשית במעשה המצוה עצמו, אבל כשהעבירה נעשית קודם המצוה אין חסרון בקיום המצוה אף כשהעבירה מסייעת לקיום המצוה, ורק חל פסול בחפצא שנעשית בו העבירה, ולפי זה כתבו שדברי התוספות (סוכה ל. ד"ה מתוך) שבמצוה דרבנן אין פסול של מצוה הבאה בעבירה, נאמרו רק באופן שלא נעשית עבירה במעשה המצוה עצמו, כמו בלולב הגזול שאינו עובר עבירה בעצם נטילת הלולב, שכן אין הנגזל מקפיד על הנטילה, ואדרבה נוח לו שיעשה חבירו מצוה בלולבו, אלא שהלולב בא לידו בעבירה, ולכן חל בו פסול משום מצוה הבאה בעבירה, כמו בקרבן הגזול, אבל הדין הנוסף שנלמד מ'אלה המצוות' לא שייך בלולב הגזול, כיון שאינו עובר עבירה בעצם מעשה המצוה, ולכן כתבו התוספות שהפסול לא חל ביום טוב שני שהמצוה היא רק מדרבנן, כיון שחלות הפסול הוא רק לגבי מצוה שחיובה מהתורה, ולא לגבי מצוה שחיובה מדרבנן, אבל הדין הנוסף שאי אפשר לקיים מצוה שבאה על ידי עבירה, הוא אף במצוה דרבנן[לז].

ולפי זה ביארו שיטת השולחן ערוך, שבהלכות לולב (או"ח סי' תרמט ס"א) פסק שלולב הגזול כשר ביום טוב שני, משום שבמצוה דרבנן לא שייך מצוה הבאה בעבירה. ואילו בהלכות אבל (יו"ד סי' שמ סכ"ט) פסק שהקורע חלוק גזול אינו יוצא ידי חובת קריעה משום מצוה הבאה בעבירה, אף שמצות קריעה היא רק מדרבנן. והיינו משום שקריעת הבגד היא עצמה עבירה, ובאופן זה אינו מקיים מצוה אף כשהמצוה היא מדרבנן[לח].

נפק"מ בגדר הפסול

ומצינו באחרונים כמה דינים והלכות שתלויים בגדר הפסול של מצוה הבאה בעבירה. כדלהלן:

האם עובר בל תוסיף במצוה הבאה בעבירה

א. בקובץ שיעורים (ח"ב סי' לג) ובחידושי רבי ראובן (סי' ג) דנו, האם האוכל בסוכה ביום השמיני באופן שהסוכה פסולה משום מצוה הבאה בעבירה עובר בבל תוסיף או לא. שאם הגדר הוא שהאדם אינו מקיים מצוה כשהיא באה בעבירה, אבל אין חסרון בעצם מעשה המצוה, יש לומר שעובר בבל תוסיף, כיון שאיסור בל תוסיף אינו תלוי בקיום מצוה אלא במעשה המצוה, וכיון שישב בסוכה בשמיני והוסיף מעשה מצוה עובר על האיסור. אולם אם הפסול במצוה שבאה בעבירה הוא בעצם מעשה המצוה שבאה בעבירה, אינו עובר בבל תוסיף, כיון שלא הוסיף מעשה שראוי להיות מצוה. וכתב בקובץ שיעורים ששאל את הגר"ח מה הדין בזה, ולא הכריע[לט].

האם סכך שאינו ראוי משום מצוה הבאה בעבירה פוסל כסכך פסול

ב. עוד כתב בקובץ שיעורים שם, שבאופן שהיו שני טפחים סכך פסול, ועוד שני טפחים סכך שאינו ראוי משום מצוה הבאה בעבירה, אין הסוכה נפסלת בכך, משום שהרי הדין הוא שאם יש ד' טפחים סכך פסול הסוכה פסולה, אבל אם יש ב' טפחים סכך פסול ועוד ב' טפחים אויר פנוי בלא סכך אין הסוכה נפסלת, ואם כן באופן שמניח במקום האויר ב' טפחים סכך שנעשית בו עבירה אינו מכשיר את הסוכה על ידי עבירה, שהרי גם בלא סכך זה הסוכה כשרה, ולכן אין לפסול באופן זה משום מצוה הבאה בעבירה.

וכתב בזכרון שמואל (סי' כט אות ה), שאם מצוה הבאה בעבירה פוסל את החפצא, יש לדון שהסוכה תהא פסולה באופן שמצטרף סכך שנעשית בו עבירה לשיעור ארבעה טפחים, ואף שהסוכה אינה צריכה את הסכך שעושה בו עבירה, מכל מקום סכך זה הוא סכך פסול, והרי יש כאן ארבעה טפחים סכך פסול שפוסלים את הסוכה[מ].

אם חל דין תעשה ולא מן העשוי כשנעשה בחסרון של מצוה הבאה בעבירה

ג. עוד מצינו שדנו אחרונים[מא], באופן שבשעה שהניח את הסכך היה בו פסול של מצוה הבאה בעבירה, ואחר כך נתבטל הפסול, האם הסוכה כשרה עכשיו, או שכיון שבשעת העשייה היתה פסולה, הרי זה בכלל תעשה ולא מן העשוי, ונידון זה תלוי בגדר מצוה הבאה בעבירה, שאם הוא רק חסרון בקיום המצוה ואין פסול בגוף הסכך, הרי זה נחשב שהעשייה של הסכך נעשית בהכשר, ואין כאן פסול של תעשה ולא מן העשוי, אבל אם מצוה הבאה בעבירה פוסל את החפצא של הסכך, ובשעת העשייה של הסכך היה בו פסול, לא יועיל שאחר כך יתבטל הפסול, משום שצריך שהעשייה תהא בכשרות מדין תעשה ולא מן העשוי.

אולם יש לומר[מב], שאף אם מצוה הבאה בעבירה פוסל את החפצא, אין זה נכלל בדין תעשה ולא מן העשוי, כיון שאין הפסול בגוף הסכך אלא בכללות הסוכה, ודין תעשה ולא מן העשוי נאמר רק על עצמות הסכך שצריך שעשייתו תהא בכשרות, אבל כללות הסוכה אינה צריכה עשייה, ולכן אף שבשעת עשייה היה פסול בסוכה משום מצוה הבאה בעבירה, אם אחר כך יתבטל הפסול חזרה הסוכה לכשרותה[מג].

לה. הריטב"א בסוכה בדף ט' (ע"א) כתב רק קרבן ולולב ולא כתב שופר, אולם בדף ל"א (ע"א) כתב גם שופר.

לו. ספר ירחי כלה (שם), וכעין זה כתבו במשנת רבי אהרן (שם) ובקונטרס אמרי ישראל (לבנו של בעל הכלי חמדה רבי ישראל נתן זצ"ל, בחידושים על מסכת סוכה ל. בתוס' ד"ה מתוך).

לז. וראה להלן (אות ג) שנתבאר ענין זה בהרחבה.

לח. וראה להלן (שם) שנתבאר באריכות שיטת השולחן ערוך בענין מצוה דרבנן הבאה בעבירה.

לט. בדברי הקובץ שיעורים על מסכת פסחים (אות קסו) מבואר, שפשוט לו שמצוה הבאה בעבירה הוא חסרון רק בקיום המצוה ואינו פסול בעצם המצוה, אלא שהוא מסתפק האם כשמוסיף על המצוה באופן שאם עושה תוספת זו בזמנה היא נחשבת מעשה מצוה בעצמותה אבל לא היה מקיים בה מצוה, עובר בבל תוסיף או לא.

מ. אולם בקובץ שיעורים שם כתב, שאף סכך גזול שיש בו פסול גמור לענין סוכה, אינו מצטרף לשיעור ארבעה טפחים לפסול את הסוכה, כיון שפסול גזול אינו פסול בסכך אלא בכללות הסוכה, שהרי גם דפנות גזולים פסולים, וכיון שהפסול הוא בכללות הסוכה, אם כן הפסול הוא רק כשהסוכה בכללותה צריכה את הגזילה, אבל בשני טפחים סכך גזול שאין הסוכה צריכה אותם משום שאויר שני טפחים אינו פוסל את הסוכה, אין הסוכה בכללותה נקראת סוכה גזולה.

מא. אפיקי ים (ח"ב סי' לג), שו"ת ויען יוסף (סי' שפט), זכרון שמואל (סי' כט אות ד).

מב. וראה בזכרון שמואל (סי' כט אות ד) שכתב סברא זו לגבי פסול 'גזול' שהוא פסול גמור, אך אינו פסול בגוף הסכך, ולכן אף היה גזול בשעת עשייה ואחר כך קנה מהנגזל כשר ואין בזה חסרון של תעשה ולא מן העשוי. וראה הערה בסמוך.

מג. ומצינו בשואל ומשיב (מהדורא א ח"ג סי' רח) שכתב, שמי שגזל סכך וסיכך בו ואחר כך קנה את הסכך מבעל הבית, הסוכה כשרה, אף שבשעת עשייה היה הסכך פסול מטעם 'גזול' אין בזה חסרון בדין תעשה ולא מן העשוי. והביא ראיה ממה שמצינו שתיקנו למי שגזל מריש וקבעו בסוכה שהוא קונה אותו ויוצא ידי חובתו מפני תקנת השבים, והרי כתבו התוספות (סוכה

האם הפסול רק למי שעשה את העבירה

ד. עוד מצינו שנחלקו ראשונים האם לולב הגזול פסול רק למי שגזלו, או גם לאחרים שלא גזלוהו. דעת הרמב"ן (מלחמות ה', סוכה ל. ד"ה כתוב בספר)[מד] שאף לאחרים הלולב פסול משום מצוה הבאה בעבירה. ודעת האורחות חיים (ס' ט) שהפסול הוא רק למי שגזלו ועשה בו עבירה, ולא לאחרים שלא גזלוהו ולא עשו עבירה[מה]. ובשו"ע (או"ח סי' תרמט ס"א) הביא את ב' הדעות.

וביארו[מו], שהראשונים שסוברים שאף לאחרים הוא פסול נקטו שפסול מצוה הבאה בעבירה הוא פסול בחפצא, וכיון שהלולב גזול ונעשית בו עבירה הרי הוא פסול למצוה גם לאחרים, אבל הראשונים שסוברים שאין הפסול אלא למי שגזלו, נקטו שהפסול הוא רק בקיום המצוה של הגברא שעבר עבירה, אבל מי שלא גזל את הלולב ולא עבר בו עבירה יוצא בו ידי חובה.

מצוה הבאה בעבירה בגזל עכו"ם

ה. עוד מצינו באחרונים שכתבו, שדבר הגזול מעכו"ם אינו נפסל משום מצוה הבאה בעבירה גם למ"ד גזל עכו"ם אסור, משום שאין העבירה קיימת בחפצא בשעת המצוה, שהנה הרמב"ן כתב בסוגיא להלן (מלחמות ה' סוכה ל. ד"ה כתוב בספר), שרב הונא אמר לסוחרי ההדסים שיגזזו אותם באופן שיהיו שלהם ויתקיים דין 'לכם' שנאמר בארבע מינים, אבל אין הנידון שם לענין מצוה הבאה בעבירה, כיון שהחשש היה רק שהם גזלו מעכו"ם, ולא שייך לומר מצוה הבאה בעבירה בגזל עכו"ם. ויש שביארו (שער המלך גזילה פ"א ה"ב) בדברי הרמב"ן, שכוונתו למ"ד גזל עכו"ם מותר, ודעתו כדעת היראים (מצוה תכב) שאף אם גזל עכו"ם מותר אין הדבר הגזול נקנה לגזלן, ולכן אין בזה חסרון של מצוה הבאה בעבירה, ומכל מקום אינו נחשב 'לכם'. אולם יש שביארו (כתב סופר או"ח סי' קכו, אור שמח סוכה פ"ב הכ"ה) שכוונת הרמב"ן אף למ"ד גזל עכו"ם אסור, מכל מקום אין פסול מצוה הבאה בעבירה בגזל מעכו"ם כיון שאינו מחויב בהשבה. ויש שביארו, שכיון שאינו מחויב בהשבה אין החפץ הגזל עומד במצב של עבירה, והפסול במצוה הבאה בעבירה הוא רק כשהחפץ במצב של עבירה.

ובכתב סופר (שם) ביאר שטעמו של הרמב"ן הוא, שכיון שאין בו חיוב השבה, ואין איסור למעכב את הגזילה אצלו, אלא רק בזמן הגזילה נעשה איסור, לא שייך בזה מצוה הבאה בעבירה, כמו שמצינו בתוספות (סוכה ל. ד"ה הא) שאחרי שקונה הגזלן את החפץ הגזול אין בו פסול של מצוה הבאה בעבירה, אף שהוא בא לידו מכח איסור, מכל מקום בזמן המצוה אין איסור, ולכן בגזל עכו"ם אין פסול של מצוה הבאה בעבירה אף קודם שקונה אותו, כיון שאין בו חיוב השבה, ואין איסור במה שהחפץ נמצא עכשיו בידו[מז].

ובחידושי רבי ראובן (סוכה ס' ג) הוסיף, שכיון שנוטל את הלולב בשביל קיום המצוה אין הנטילה נחשבת גזילה אלא אם הוא חייב להשיב את הלולב.

האם יכול להוציא אחרים במצוה זו הבאה בעבירה

ו. יש שדנו[מח] באופן שתוקע בשופר ועושה עבירה בתקיעתו, שאינו יוצא ידי חובה משום מצוה הבאה בעבירה, האם מי ששומע את תקיעתו ואינו עובר עבירה יוצא ידי חובה או לא. ויש לומר שאם אין פסול בעצם המצוה שבאה בעבירה אלא רק חסרון בקיום המצוה של הגברא, יוצא השומע ידי חובה כיון ששמע תקיעת מצוה, אבל אם הפסול הוא בחפצא של המצוה מסתבר שגם השומע לא יצא.

אם חל דין דיחוי במצוה הבאה בעבירה

ז. עוד כתבו[מט], שאם הפסול הוא בחפצא של המצוה יש בו דין דיחוי במצוות, ובאופן שנדחה מחמת פסול מצוה הבאה בעבירה, חל בו דין דיחוי ונפסל לעולם, אבל אם אין החפצא עצמו נפסל משום מצוה הבאה בעבירה, אלא רק הגברא לא מקיים מצוה אין בזה דין דיחוי, כיון שהחפצא עצמו לא נדחה.

כשנעשית העבירה בשוגג או באונס

ח. מצינו נידון באחרונים אם מצוה הבאה בעבירה הוא גם כשהעבירה נעשתה באונס או בשוגג, וברי"ט אלגזי (הל' בכורות סי' סד) הוכיח מקושיית התוספות (ט. ד"ה ההוא) שגם כשהמצוה נעשית על ידי עבירה בשוגג יש בה פסול של מצוה הבאה בעבירה[נ]. אולם בשו"ת יהודה יעלה (ח"א או"ח סי' צח) הביא ראיה מלשון המרדכי (סוכה פרק לולב הגזול רמז תשמז) שהפסול הוא רק אם העבירה נעשית במזיד, וכן כתב החתם סופר (סוכה כט: ד"ה ואולי) בשם ר"ת בספר הישר.

וכתב בחידושי רבי ראובן (סוכה סי' ג), שאם הפסול הוא בגוף המצוה כשהיא באה בעבירה, יש לומר שגם באופן שהעבירה נעשתה באונס או בשוגג יש פסול במצוה שנעשתה על ידי מציאות של עבירה, אבל אם החסרון הוא רק בקיום המצוה של הגברא מסתבר שרק אם עבר במזיד על העבירה אינו יוצא ידי חובת המצוה שבאה על ידה.

ג. לולב הגזול ביום טוב שני, ודין מצוה דרבנן הבאה בעבירה

ביאור מחלוקת רבי יוחנן ושמואל בלולב הגזול ביום שני

מבואר בגמרא (סוכה ל.) שרבי יוחנן סובר שלולב הגזול פסול גם ביום טוב שני משום מצוה הבאה בעבירה, ושמואל סובר שלולב הגזול כשר ביום טוב שני, ואינו נפסל משום מצוה הבאה בעבירה. וכתבו התוספות (ד"ה מתוך), שטעמו של שמואל הוא שכיון שביום טוב שני המצוה היא מדרבנן, לא החמירו לפסול בו מצוה הבאה בעבירה. ומשמע מדבריהם, ששמואל סבר שפסול מצוה הבאה בעבירה הוא רק במצוה שחיובה מהתורה, אבל במצוה דרבנן אין פסול של מצוה הבאה בעבירה.

אולם הרמב"ן (מלחמות ה', סוכה ל. ד"ה כתוב בספר) והריטב"א (שם ד"ה ולענין) מפרשים, ששמואל חולק לגמרי על פסול מצוה הבאה בעבירה, ולשיטתו אדם יוצא ידי חובתו בכל מצוות התורה גם במצוה הבאה בעבירה, ולכן לולב הגזול כשר ביום טוב שני, ורק ביום טוב ראשון פסול משום שצריך שיהא הלולב שלו. וכתב הריטב"א, שלהלכה לא קיי"ל כשמואל אלא מצוה הבאה בעבירה אינה מצוה, ולולב הגזול פסול גם ביום טוב שני משום מצוה הבאה בעבירה.

והבעל המאור (שם) גם מפרש ששמואל חולק על עיקר דין מצוה הבאה בעבירה, אלא שהבעל המאור כתב שההלכה היא כדברי שמואל, ובכל התורה כולה יוצא ידי חובה במצוה הבאה בעבירה.

שיטת הרמב"ם בלולב הגזול ביום טוב שני

והרמב"ם (לולב פ"ח ה"ט) והשולחן ערוך (סי' תרמט ס"ה) פסקו שלולב הגזול כשר ביום טוב שני[נא]. וצריך לברר האם שיטתם היא שלהלכה אין כלל פסול במצוה הבאה בעבירה אף במצוה דאורייתא, כדברי בעל המאור, או שרק ביום טוב שני שהמצוה היא מדרבנן אין פסול במצוה הבאה בעבירה, כדברי התוספות.

יג: ד"ה אם) שצריך שיהיה הסכך כשר לפני שמניחו על הסוכה, אבל אם הכשר הסכך חל בשעת הנחת הסכך על הסוכה יש בכך חסרון של תעשה ולא מן העשוי, ואם כן גם באופן שגזל מריש וקבעו בסוכה יהיה חסרון של תעשה ולא מן העשוי, שהרי זכה בו רק בשעת הנחתו על הסוכה, וקודם שהניחו על הסוכה היה פסול מטעם 'גזול', ומדוע יוצא ידי חובתו, אלא מוכח שפסול גזול אינו עושה חסרון של תעשה ולא מן העשוי. ובטעם הדבר מצינו בזכרון שמואל (שם) שכתב, משום שגזול אינו פוסל את עצם הסכך אלא את כללות הסוכה, ודין תעשה ולא מן העשוי נאמר רק על עצמות הסכך. ובאבי עזרי (סוכה פ"ה הכ"ה) הוסיף, שסוכה גזולה אינו פסולה בעצמותה אלא רק שאין מקיימים בה מצוה, ולכן אין זה מעכב בשעת עשייה. ועוד ביארו בהר צבי (יו"ד סי' רלח) ובזכרון שמואל (שם), שכיון ששכך גזול אינו פסול אלא לגזלן אבל לנגזל שאין לו עבירה הוא כשר, נמצא שכשמניח סכך גזול עושה סוכה כשרה לנגזל, לכן נחשב שיש עשייה בעיקר הסכך, וממילא אין חסרון של תעשה ולא מן העשוי גם לגבי הגזלן. וראה באפיקי ים (ח"ב סי' לג) שהביא בשם הפרי מגדים (סי' תרלז משב"ז סק"ד) שמסתפק אם בגזל סכך והניחו על הסוכה ואחר כך קנאו יש חסרון של תעשה ולא מן העשוי.

מה. וצריך לבאר מדוע אחרים שנוטלים את הלולב הגזול שלא מדעת הבעלים אינם עוברים עבירה, ובשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"א סי' קמג) ביאר על פי דברי הקצות החושן (סי' לד) שהגונב מן הגנב אינו עובר באיסור לא תגזול. ויש שהוסיפו (שלמי יוסף סי' סח אות ב) שגם לפי מה שכתב בחידושי רבי מאיר שמחה (ב"ק סו. קיא.) שהגונב מן הגנב עובר באיסור גזל אף שאינו חייב באונסין, יש לבאר שאין זה סיבה לפסול משום מצוה הבאה בעבירה, משום שהחפץ בעצמותו אינו נעשה גזול על ידי כך, ורק הגברא עובר באיסור גזל, ורק כשהחפץ גזול הוא נפסל משום מצוה הבאה בעבירה, אולם אי אפשר לומר כן לפי מה שיבואר להלן שטעם הראשונים שסוברים שאחרים הנוטלים מהגזלן את הלולב הגזול יוצאים בו הוא משום שמצוה הבאה בעבירה הוא חסרון בקיום המצוה של הגברא שעבר את העבירה, ורק הגזלן עבר עבירה בגזילתו. שלפי זה על כרחך צריך לומר כדברי הקצות החושן שאחרים הנוטלים מהגזלן אינם עוברים כלל באיסור גזל. ועוד ביארו (שם), שיש לומר שהבעלים אינו מקפיד על מי שנוטל מהגזלן כדי לקיים מצוה כעין המבואר ברמ"א (סי' תרמט ס"ה). ויש שביארו (בד קודש מועדים עמ' שסג) שמדובר שלוקח מהגזלן כדי להחזירו לבעלים ותוך כדי הליכתו נוטל את הלולב ומקיים בו מצוה. ונחלקו הראשונים האם לולב הגזול פסול למצוה אף למי שנוטלו בהיתר, כיון שהעבירה קיימת בחפצא עד שמחזירו לבעליו.

מו. ראה דברי מרדכי (סי' לז).

מז. אך יש להעיר על דבריו, שמסדר דברי הרמב"ן שם משמע שבגזל עכו"ם אין מצוה הבאה בעבירה אף לפי השיטות שגם אחרי שקנה הגזלן את הגזילה יש בה דין מצוה הבאה בעבירה.

מח. שלמי יוסף (ראש השנה סי' פד).

מט. שלמי יוסף (ראש השנה בתחילת הספר עמ' כה).

נ. וכן כתב באמרי בינה (או"ח הל' פסח סי' כב).

נא. כן היא דעת רוב האחרונים בשיטת השולחן ערוך, אך ראה בביאור הלכה (שם) שהביא דעות אחרונים ששיטת השו"ע לפסול גזול ביום השני, ורק נמשך בלשונו לפי שהעתיק לשון

ובמגן אברהם (שם ס"ק טו) ביאר שיטת הרמב"ם והשולחן ערוך על פי דברי התוספות, שרק מצוה דרבנן אינה נפסלת כשהיא באה בעבירה, אבל במצוה דאורייתא פשוט ומוסכם בגמרא שמצוה הבאה בעבירה אינה מצוה. וכן נקטו השאגת אריה (סי' צד) והמקור חיים (סי' תנד ס"א).

וכן מוכח מדברי הרמב"ם בהלכות איסורי מזבח (פ"ה ה"ט) שכתב, 'אין מביאין מנחות ונסכים לא מן הטבל ולא מן החדש קודם לעומר ולא מן המדומע, ואין צריך לומר מן הערלה, מפני שהיא מצוה הבאה בעבירה שהקב"ה שונאה ואם הביאן לא נתקדשו להביאן לקרבן', עכ"ל. הרי מבואר שהרמב"ם פוסל מצוה הבאה בעבירה, ועל כרחך שרק בנטילת לולב ביום טוב שני הכשיר הרמב"ם מצוה הבאה בעבירה, משום שהמצוה ביום טוב שני היא מדרבנן, ובמצוה דרבנן יוצא ידי חובתו אף כשהמצוה באה בעבירה.

וכן מתבאר מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ג מ"א) שכתב, וז"ל 'מצוה הבאה בעבירה אינה מצוה, ולפיכך לולב הגזול ושל אשרה ושל עיר הנדחת פסול', ומבואר שביום הראשון לולב הגזול פסול משום מצוה הבאה בעבירה, ואם כן על כרחך שהטעם שביום השני הלולב כשר הוא משום שבמצוה דרבנן אין פסול של מצוה הבאה בעבירה.

אריח 18/06/2018

דעת הכסף משנה בשיטת הרמב"ם בלולב הגזול

אולם בכסף משנה (לולב פ"ח ה"א) כתב בדעת הרמב"ם, שאף ביום הראשון שהמצוה היא מהתורה אין לולב הגזול פסול משום מצוה הבאה בעבירה, אלא רק משום שצריך שיהא 'שלו'. ולפי דבריו צריך לומר, שהרמב"ם מפרש ששמואל סובר שאין כלל פסול במצוה הבאה בעבירה. ובנודע ביהודה (מהדו"ת או"ח סי' קלג) כתב, שמסתימת דברי הרמב"ם משמע שלולב הגזול כשר ביום טוב שני אף במקדש שהמצוה היא מדאורייתא, ואם כן מבואר שהרמב"ם מכשיר מצוה הבאה בעבירה אף במצוה דאורייתא. וכתב שכן משמע מדברי המגיד משנה (שם ה"ח). וכן כתבו בכפות תמרים (סוכה ל. בתוס' ד"ה מתוך) ובערוך לנר (כט: בתוס' ד"ה בעינן) בדעת הרמב"ם.

אלא שקשה מדברי הרמב"ם בהלכות איסורי מזבח הנ"ל שאין מביאים מנחה מטבל וערלה משום מצוה הבאה בעבירה. וכן קשה מדברי הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (פ"ז ה"ו) שפוסל מצה גזולה משום מצוה הבאה בעבירה. וכן קשה מהמבואר בדברי הרמב"ם בהלכות שופר (פ"א ה"ג) שיש פסול של מצוה הבאה בעבירה. ומצינו כמה דרכים בביאור שיטת הרמב"ם, ונעסוק בזה להלן אחרי שיתבארו דברי התוספות ושאר ראשונים.

הטעם שבמצוה דרבנן אין פסול מצוה הבאה בעבירה

על עיקר דברי התוספות והראשונים שמצוה דרבנן אינה נפסלת כשהיא באה בעבירה, הקשו באחרונים (שאגת אריה סי' צט, ונודע ביהודה מהדו"ת או"ח סי' קלד) מה הטעם בזה, הרי בכל מקום מצינו שרבנן תיקנו כעין דאורייתא.

אוצר החכמה

וכתב בשאגת אריה (שם), שהראשונים הנ"ל סברו שגוף הפסול של מצוה הבאה בעבירה אינה מהתורה אלא רק מדרבנן, כדעת התוספות (סוכה ט. ד"ה ההוא), ולא החמירו רבנן לפסול אלא מצוה מהתורה.

ובנודע ביהודה (שם ד"ה ואמרתי) כתב, שיש לפרש שרבי יוחנן ושמואל נחלקו בדבר זה בעצמו, האם גוף הפסול של מצוה הבאה בעבירה הוא מהתורה או מדרבנן, דעת רבי יוחנן שהפסול הוא מהתורה, ולכן גם ביום טוב שני אינו יוצא במצוה הבאה בעבירה, אף שהמצוה היא מדרבנן, כיון שרבנן תיקנו כעין דאורייתא, אבל שמואל סבר שמצוה הבאה בעבירה פסולה רק מדרבנן, ולא החמירו לפסול אלא במצוה שחיובה מהתורה.

ולפי זה ביאר מדוע רבי יוחנן הוצרך להביא ב' מקורות לדין מצוה הבאה בעבירה, גם את הדרשה מהפסוק 'והבאתם את הגזול ואת הפיסח, גזול דומיא דפיסח', וגם את דברי רבי שמעון בן יוחי על הפסוק 'כי אני ה' אהב משפט שונא גזל בעולה, משל למלך בשר ודם שהיה עובר על בית המכס, אמר לעבדיו תנו מכס למוכסים וכו' אף הקדוש ברוך הוא אמר 'אני ה' שונא גזל בעולה', ממני ילמדו בני ויבריחו עצמן מן הגזל', שלכאורה צריך ביאור מדוע לא די לרבי יוחנן בפסוק 'והבאתם את הגזול'. אלא כיון שרבי יוחנן חידש שלולב הגזול פסול גם ביום טוב שני מטעם מצוה הבאה בעבירה, אף שהמצוה היא רק מדרבנן, והיינו משום שמצוה הבאה בעבירה פסולה מהתורה, והרי הפסוק 'והבאת את הגזול' לא נאמר בתורה אלא בדברי קבלה, ולכן הוצרך רבי יוחנן להביא גם דברי רבי שמעון בן יוחי עם המשל למלך שמבואר בזה שמסברא יש לפסול מצוה הבאה בעבירה, ואם כן הוא מדאורייתא, ולכן גם ביום טוב שני הלולב פסול משום מצוה הבאה בעבירה.

האם בכל מצוה דרבנן אין פסול מצוה הבאה בעבירה

והנה בשאגת אריה (סי' צד) כתב שלשיטת הפוסקים שבמצוה דרבנן אין פסול של מצוה הבאה בעבירה, נמצא שאם אכל מרור גזול יוצא ידי חובתו, כיון שמצות מרור בזמן הזה היא מדרבנן[נב].

סתירה בדעת השו"ע אם במצוה דרבנן יש פסול

אך יש לדון בדבריו, שהנה הקשו רבים מהאחרונים[נג] על דברי השולחן ערוך (יו"ד סי' שמ סכ"ט) שהקורע על מתו בבגד גזול, אינו יוצא ידי חובת מצות קריעה משום שהיא מצוה הבאה בעבירה, והרי מצות קריעה היא מצוה מדרבנן, ומדוע אינו יוצא ידי חובתו, לפי דברי השולחן ערוך עצמו בהלכות לולב (סי' תרמט ס"ה) שפסק כשמואל שאדם יוצא ידי חובתו בלולב הגזול ביום טוב שני, והטעם הוא משום שבמצוה דרבנן יוצא גם כשהיא באה בעבירה, כמו שכתבו התוספות (שם), וכמו שביאר המגן אברהם הנ"ל.

סתירה בדברי הירושלמי אם במצוה דרבנן יש פסול

ועוד הקשו[נד], שבירושלמי (סוכה פ"ג ה"ו) הובאו דברי רב יצחק בר נחמן בשם שמואל שכל הדברים שפוסלים את הלולב אינם פוסלים אלא ביום טוב הראשון בלבד. ולא הובא שם מי שחולק על כך. ואם כן מבואר, שדעת הירושלמי היא שלולב הגזול כשר למצוה ביום טוב שני, אף שהיא באה בעבירה, כיון שהמצוה היא מדרבנן. ואם כן קשה איך הקשו בירושלמי בשבת (פ"ג ה"ג) שהקורע בשבת על מתו לא יצא ידי חובה משום מצוה הבאה בעבירה, הרי מצות קריעה היא מדרבנן שיוצאים בה ידי חובה אף כשהיא באה בעבירה, כמו לולב ביום טוב שני שאדם יוצא בו ידי חובת המצוה אף שהיא באה בעבירה, משום שהיא מצוה דרבנן.

חילוק בין מצות לולב ביום שני לשאר מצוות דרבנן

ויש שכתבו מכח קושיות אלו, שבאמת גם במצוה מדרבנן יש פסול של מצוה הבאה בעבירה, והטעם שלולב הגזול כשר ביום טוב שני אינו משום שהמצוה היא מדרבנן, אלא משום שמצוה הבאה בעבירה הוא רק באופן שעל ידי העבירה נעשית המצוה, וכיון שביום טוב שני יוצא גם בשאול ואינו צריך לקנות את הלולב, נמצא שאינו מוכרח לגזול את הלולב כדי לצאת בו אלא יכול ליטלו על מנת להחזיר מיד שאין בכך מעשה גזילה, ונמצא שהמצוה יכולה להתקיים בלא הגזילה, ולכן אף באופן שנטל את הלולב על מנת לגוזלו יוצא בו ואינו נפסל משום מצוה הבאה בעבירה. וראה להלן שכן כתב הפני יהושע (סוכה ל. בתוס' ד"ה מתוך).

אולם בתוספות (סוכה ל. ד"ה ההוא) הרי מבואר שטעמו של שמואל שלולב הגזול כשר ביום טוב שני הוא משום שחיוב המצוה הוא רק מדרבנן, ולפי זה עדיין קשה על דברי הירושלמי. וכן קשה לפי דברי המגן אברהם (שם) שביאר בדעת השולחן ערוך שהטעם שיוצא בלולב הגזול ביום טוב שני הוא משום שהמצוה היא מדרבנן, מדוע לגבי מצות קריעה פסק השולחן ערוך שאינו יוצא בבגד גזול משום מצוה הבאה בעבירה, הרי מצות קריעה היא מצוה מדרבנן.

חילוק בין אופן שעצם המצוה הוא עבירה לאופן שהמצוה נעשית על ידי עבירה

ורבים מהאחרונים תירצו (אמרי בינה שם, שו"ת בית שערים יו"ד סי' תמו)[נה], שבאופן שעצם מעשה המצוה הוא גם מעשה עבירה אינו יוצא ידי חובה אף במצוה שחיובה מדרבנן, ולכן אינו יוצא ידי חובת קריעת בגד הגזול, שהרי מעשה הקריעה הוא עצמו מעשה עבירה. ולא אמרו שבמצוה דרבנן אין פסול של מצוה הבאה בעבירה אלא באופן שמעשה המצוה עצמו אינו מעשה עבירה כמו בלולב הגזול שאינו עובר עבירה בשעת נטילת הלולב, כיון שעל עצם הנטילה אין הנגזל מקפיד, ואדרבה נוח לו שיעשה חבירו מצוה בלולבו[נו], אלא שעצם הלולב גזול ונמצא בידו בעבירה, ואף שאינו עובר עבירה בנטילת הלולב נחשב מצוה הבאה בעבירה, אך באופן זה הפסול הוא רק במצוות שחיובן מהתורה ולא למצוות שחיובן מדרבנן. אולם צריך ביאור מהו המקור ומהו הגדר בחילוק זה.

הרמב"ם כצורתו.

נב. וכן כתב במנחת חינוך (מצוה ו). אולם בפרי חדש (סי' תעה סק"א) כתב שאין יוצאים במרור גזול כיון שהוקש למצה. וראה עוד להלן.

נג. קרן אורה (מו"ק כה. ד"ה ודרך), אמרי בינה (או"ח סי' ט), מגן גיבורים (לבעל השואל ומשיב או"ח סי' יא סק"ג), שו"ת בית שלמה (או"ח סי' נז בהגהות בן המחבר אות א), שו"ת תורת חסד (או"ח סי' לא), שו"ת שערי בנימין (לגרא"ב קלוגר סי' יא), שו"ת נשאל דוד (או"ח סי' כז), חלקת יואב בקונטרס קבא דקשייתא (אות צו).

נד. שו"ת תורת חסד (או"ח סי' לא).

נה. וכעין זה כתב גם בשו"ת בית שלמה (שם) ובקונטרס אמרי ישראל (לבנו של בעל הכלי חמדה רבי ישראל נתן זצ"ל, בחידושים על מסכת סוכה ל. בתוספות ד"ה מתוך).

נו. כמבואר בגמרא (ב"מ כט:) 'דניחא ליה לאניש דליעבד מצוה בממוניה', ומובא בשולחן ערוך (סי' תרמט ס"ה).

וביארו בזה[נז], שמצינו ב׳ פסוקים ודרשות לפסול מצוה הבאה בעבירה, בגמרא בסוגייתנו הובא הפסוק ׳והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה׳, ודרשו חז״ל ׳גזול דומיא דפיסח, מה פיסח לית ליה תקנתא, אף גזול לית ליה תקנתא, לא שנא לפני יאוש ולא שנא לאחר יאוש משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה׳. אולם בירושלמי (חלה פ״א ה״ה, שבת פי״ג ה״ג) מצינו דרשה נוספת, ׳רבי יונה אמר אין עבירה מצוה וכו׳, א״ר אילא, אלה המצות אם עשיתן כמצוותן הן מצות ואם לאו אינן מצות׳[נח], ע״כ.

ומעתה יש לומר, שמהפסוק המובא בבבלי אנו לומדים שחפצא שנעשית בו עבירה אינו כשר למצוה, והיינו ׳גזול׳ דומיא ד׳פיסח׳, שכמו שקרבן פיסח פסול כך קרבן גזול פסול למצותו משום שחפצא שנעשית בו עבירה פסול למצוה, ומהפסוק המובא בירושלמי אנו לומדים דין נוסף שמעשה מצוה שהוא גם מעשה עבירה אינו נחשב מעשה מצוה, וכלשון הירושלמי ׳אין עבירה מצוה׳, ואם לא עשיתם כמצותם אינם מצוות, ונמצא שנאמרו ב׳ דינים בפסול מצוה הבאה בעבירה, דין אחד על החפצא שנעשה בו עבירה שאינו כשר למצוה, ודין נוסף שמעשה המצוה שהוא עצמו מעשה עבירה אינו נחשב מצוה, והדין הראשון נאמר רק במצוות המחויבות מהתורה שיותר צריך בהן חפצא של מצוה, ולא במצוות שמחויבות רק מדרבנן, אבל הדין השני שנאמר שעצם מעשה מצוה שהוא גם מעשה עבירה אינו נחשב מצוה הוא גם במצוות שחיובן מדרבנן, כיון שהוא דין כללי בעיקר מעשה המצוה שאין לזה שם מעשה מצוה כשאינו נעשה כמצוותו. ולכן לגבי לולב הגזול פסק השולחן ערוך שיוצא ידי חובה ביום טוב שני שמצוותו מדרבנן, כיון שמעשה המצוה עצמו אינו מעשה עבירה ורק החפצא נמצא בידו עבירה, ועל ידי עבירה באה המצוה, ובאופן זה הפסול הוא רק במצות שחיובן מהתורה, אבל לגבי קורע בגד גזול שעובר עבירה בעצם מעשה הקריעה שהרי זה מעשה איסור, אין זה נחשב מצוה גם לגבי מצוות דרבנן, ולכן פסק השולחן ערוך שאינו יוצא ידי חובת מצות קריעה.

אוצר החכמה

ומצינו בספר נהר שלום (סי׳ תרעג) שכתב שאינו יוצא ידי חובת הדלקת נרות חנוכה בנרות גזולים משום מצוה הבאה בעבירה, אף שלגבי לולב הגזול מבואר בשו״ע שבמצוה דרבנן יוצא ידי חובה גם כשהיא באה בעבירה. שונה הדין בנרות חנוכה שהמצוה מתקיימת בכילוי ממונו של חבירו, ובמעשה המצוה עצמו הוא עובר עבירה, ולכן אינו יוצא אף כשהמצוה היא מדרבנן, מה שאין כן בלולב הגזול שבמעשה המצוה עצמו אינו עובר עבירה.

ולפי זה נדחים דברי השאגת אריה הנ״ל שאדם יוצא ידי חובה במרור הגזול משום שמצות מרור דרבנן, ובמצוה דרבנן יוצא גם במצוה הבאה בעבירה, שהרי לפי המתבאר נמצא שאכילת מרור דומה לקריעת בגד גזול שאינו יוצא ידי חובה אף שמצות קריעה מדרבנן, משום שבמעשה אכילת המרור עובר בעבירת גזל, ובאופן זה אינו יוצא גם במצוה דרבנן, ואין זה דומה לנטילת לולב הגזול שאינו עושה עבירה בעצם מעשה הנטילה.

ביאור דברי חננאל בלולב הגזול אחרי יאוש

ועל פי זה ביאר במשנת רבי אהרן (שו״ת סי׳ י) את דברי רבינו חננאל (סוכה ל. ד״ה ור׳ יצחק) וז״ל, ׳אבל משני ואילך, מתוך שיוצא בלולב שאול, יוצא נמי בגזול אחר יאוש׳. ומבואר דבריו, שרק בגזול אחרי יאוש יוצא ידי חובתו, והדברים צריכים ביאור, הרי ביום השני אין דין ׳לכם׳, ושמואל סובר שגם אין דין מצוה הבאה בעבירה ביום השני, ואם כן מדוע לפני יאוש אינו יוצא ידי חובתו.

וביאר הגר״א קוטלר, לפי המבואר ששני דינים נאמרו במצוה הבאה בעבירה, גם חלות פסול בחפצא שנעשה בו עבירה, וגם שמעשה המצוה שהוא עצמו מעשה עבירה אינו נחשב מצוה, והדין הראשון נאמר רק במצוות המחויבות מהתורה והדין השני הוא גם במצוות שחיובם מדרבנן, וסובר רבינו חננאל שהנוטל לולב הגזול לפני יאוש עובר עבירה במעשה הנטילה, ולכן אף שהמצוה ביום השני היא רק מדרבנן אינו יוצא בו ידי חובה, אבל אחרי שנתייאשו הבעלים מהלולב אין איסור גזל בנטילתו, כמבואר בב״ק (קיא: ובתוס׳ ד״ה גזל), אלא שביום הראשון הלולב פסול גם אחרי יאוש, משום שחל בו פסול בחפצא על ידי הגזילה שנעשית בו, אבל ביום השני שהמצוה היא רק מדרבנן לא חל פסול בחפצא, וכיון שמעשה הנטילה עצמו אינו מעשה עבירה יוצא בו ידי חובתו.

ביאור דברי השולחן ערוך בקורע בגד גזול

עוד כתבו האחרונים (מגן גיבורים לבעל השואל ומשיב על שו״ע או״ח סי׳ יא ס״ק יג, שו״ת בית שערים שם) ליישב פסקי השולחן ערוך, שהנה בתוספות (סוכה כט: ד״ה בעינן) מבואר שהטעם שיש פסולי לולב שפסולים מהתורה ביום הראשון ואינם פסולים ביום השני אפילו מדרבנן, אף שבכל מקום רבנן תיקנו כעין דאורייתא, הוא משום שהמצוה דרבנן ביום השני הוא רק ׳זכר למקדש׳, ולכן לא החמירו לפסול אלא בדברים שפוסלים בעצם מעשה הנטילה. והוסיפו התוספות, שלכן שמואל סבר שגזול כשר ביום השני, והיינו משום שהמצוה היא רק זכר למקדש לא תיקנו רבנן כעין דאורייתא לגמרי.

ולפי זה מדוקדק לשונו של שמואל, ש׳מתוך שיוצא בשאול יוצא נמי בגזול׳, והיינו, שכשם שלולב שאול פסול ביום ראשון לקיום המצוה דאורייתא, וכשר ביום השני לקיום המצוה מדרבנן, ולא תיקנו חז״ל שתעשה המצוה ביום השני כעין דאורייתא ממש, כך גם לולב הגזול כשר ביום השני ואינו נפסל משום מצוה הבאה בעבירה, אף שהוא פסול לקיום מצוה דאורייתא.

ועל פי זה יש לומר, שדווקא במצות נטילת לולב דרבנן יוצא ידי חובה גם כשהיא באה בעבירה, משום שלא תיקנוה חז״ל כעין דאורייתא לגמרי כיון שהיא רק זכר למקדש, אבל בשאר מצוות דרבנן אינו יוצא ידי חובה במצוה הבאה בעבירה, כיון שכל מה דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון.

ולכן פסק השולחן ערוך שהקורע בגד גזול אינו יוצא ידי חובת מצות קריעה משום מצוה הבאה בעבירה, ואף שמצות קריעה מדרבנן יש בה פסול של מצוה הבאה בעבירה כמו מצוה דאורייתא, שהרי כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון.

ולפי זה יש לדון שוב בדברי השאגת אריה שיוצאים ידי חובה באכילת מרור הגזול, כיון שלפי המתבאר יש לומר שדווקא בנטילת לולב ביום השני שהיא זכר למקדש לא פסלו לולב הגזול, אבל במצות אכילת מרור בזמן הזה לא מצינו שתקנוה זכר למקדש, אלא היא מצוה בפני עצמה כשאר מצוות דרבנן שתיקנו אותן כעין דאורייתא, וכשם שמצוה דאורייתא הבאה בעבירה אינה מצוה, כך מצוה דרבנן הבאה בעבירה אינה מצוה.

ובמגן גיבורים (שם) כתב, שמדברי הגמרא בברכות (מז:) מוכח שגם מצוה דרבנן שבאה בעבירה אינה מצוה, שהובא שם מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה, והקשתה הגמרא איך עשה כן, הרי כל המשחרר עבדו עובר בעשה, ואף ששחרר לצורך מצוה, מכל מקום הרי מצוה הבאה בעבירה היא. ומבואר מקושיית הגמרא שאף שתפילה בציבור היא רק מצוה מדרבנן, יש בה דין מצוה הבאה בעבירה[ס]. אלא על כרחך שרק במצות לולב ביום טוב שני שהיא זכר למקדש בלבד הכשירו בה מצוה הבאה בעבירה, כשם שהכשירו בה שאר פסולים שלא הכשירו ביום הראשון.

עוד כתבו (שו״ת בית שערים יו״ד סי׳ תמו) לבאר דברי השולחן ערוך שאינו יוצא ידי חובה בקריעת בגד גזול, כיון שמצות קריעה היא מצוה מדברי קבלה שחמורה כמו מצוה מהתורה, כמבואר בט״ז (או״ח סי׳ תרפז סק״ב), ורק במצוות דרבנן יוצא ידי חובה במצוה הבאה בעבירה.

בפני יהושע (ד״ה אמר) הקשה על דברי התוספות ששמואל מכשיר לולב הגזול ביום טוב שני משום שבמצוה דרבנן לא החמירו לפסול כשהיא באה בעבירה, שהרי שנינו בברייתא (ב״ק צד.) ׳הרי שגזל סאה של חטים וטחנה ואפאה והפריש ממנה חלה, כיצד מברך, אין זה מברך אלא מנאץ, ועל זה נאמר ובוצע ברך נאץ ה׳׳. וכתבו התוספות בסוכה (ל. ד״ה הא) שהטעם הוא משום מצוה הבאה בעבירה. ומבואר שאפילו לענין ברכה שחיובה מדרבנן יש פסול כשהיא באה בעבירה, ואין חולק שמואל על הברייתא.

ואמנם יש לומר שלענין ברכה שייך יותר לפסול כשהיא באה בעבירה, כמבואר בתוספות (שם), ולכן אף שבמצוה עצמה שחיובה מדרבנן יוצא ידי חובה גם כשהיא באה על ידי עבירה, מכל מקום ברכה הבאה על ידי עבירה אין לה תורת ברכה, אולם עדיין קשה איך יברך על לולב הגזול, הרי הברכה באה על ידי עבירה, ולענין ברכה אין חילוק אם המצוה היא דרבנן או לא[ס].

נז. ראה כעין זה בספר אורח המועדים (סוכות עמ׳ שטז) ובספר ירחי כלה (סוכה ח״ב עמ׳ נד).
נח. והובאו דברי הירושלמי בר״ן בפסחים (לה: ד״ה אבל) וברא״ש שם (פ״ב סי׳ יח).
נט. וראה במגן גיבורים שם שהוכיח שכוונת הגמרא שהמצוה עצמה נפסלת משום מצוה הבאה בעבירה. וכן כתב בנודע ביהודה (שו״ת, מהדו״ק חו״מ סי׳ מ) בשם חתנו. אולם בשו״ת תורת חסד (או״ח סי׳ לא) ובשו״ת אחיעזר (ח״ג סי׳ עא אות ג), ובשו״ת האלף לך שלמה (חו״מ סי׳ כד) כתבו, שאין כוונת הגמרא שם שהמצוה עצמה נפסלת, אלא איך עשה כן לכתחילה.
ס. ובסוכה (מה:) מבואר ששמואל סובר שכל שבעה ימים מברכים על מצות לולב. ואמנם יש לומר ששמואל מכשיר לולב הגזול בדיעבד כדי לקיים את המצוה, אבל אינו מברך על לולב

וכתב הפני יהושע, שלולא דברי התוספות היה אפשר לפרש ששמואל סבר שאין חסרון של מצוה הבאה בעבירה בלולב הגזול ביום טוב שני, משום שמצוה הבאה בעבירה הוא רק באופן שעל ידי העבירה נעשית המצוה, וכיון שביום טוב שני יוצא גם בשאול ואינו צריך לקנות את הלולב, נמצא שאינו מוכרח לגזול את הלולב כדי לצאת בו אלא יכול ליטלו על מנת להחזירו מיד שאין בכך מעשה גזילה, ונמצא שהמצוה יכולה להתקיים בלא הגזילה, ולכן אף באופן שנטל את הלולב על מנת לגוזלו יוצא בו ואינו נפסל משום מצוה הבאה בעבירה, כיון שהמצוה אינה תלויה בעבירה ואין המצוה צריכה את מעשה הגזילה, ורק ביום טוב ראשון נפסל הלולב משום מצוה הבאה בעבירה, כיון שביום הראשון אינו יוצא בשאול וצריך שיהא הלולב שלו, וממילא כדי לקיים את המצוה צריך ליטול אותו בכוונה לקנותו ולקחתו לעצמו, וזה נחשב מעשה גזילה גמור, וכיון שהמצוה אינה מתקיימת בלא העבירה הרי זו מצוה הבאה בעבירה.

ולפי זה מדוקדק מאד לשונו של שמואל 'מתוך שיוצא בשאול יוצא נמי בגזול', והיינו, שכיון שיוצא בשאול ואינו צריך ליטלו כדי לקנותו אלא די בכך שנוטלו על מנת להחזירו שאין בזה מעשה גזילה, לכן יוצא גם בגזול ולא נחשב מצוה הבאה בעבירה.

אולם החתם סופר (שם ד"ה וחידש) הקשה על דבריו, שהרי שואל שלא מדעת גזלן הוא, וגם כשנוטל את הלולב על מנת להחזיר עובר עבירה, ואם כן גם ביום טוב שני אינו יכול לקיים את המצוה בלא עבירה.

ובשפת אמת (ד"ה מתוך) כתב, שהנוטל לולב על מנת לקיים מצוה אינו בדין שואל שלא מדעת גזלן, כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו ולא נחשב שהשתמש בו, ודווקא שואל שנהנה והשתמש בחפץ נחשב גזלן. וכן כתב בעונג יו"ט (או"ח סי' מח)[סא].

ובאמרי בינה (או"ח ס' ז) הביא שמצינו כן באורחות חיים (סי' יט) וז"ל 'ובעל התרומות כתב אפילו למ"ד גזול פסול כל שבעה אם נטל אדם לולבו של חבירו בעל כרחו כדי לצאת בו ולא נתכוין לגוזלו אלא להחזירו לו מיד לאחר שיצא בו, יוצא בו ביום השני דשואל שלא מדעת כהאי גוונא לא הוי גזלן, ולא חייב באונסין דלא דמי לשואל דעלמא דיש בו הנאת ממון, עכ"ל. וביאר האמרי בינה, שכוונתו שכיון שמצוות לאו להינות ניתנו לא נחשב שהשתמש בו ואין לו הנאה ממנו, ולא נחשב גזלן.

ובחידושי רבי ראובן (סוכה סי' ג) הוסיף, שאף שאסור ליטול חפץ של חבירו בלא רשותו גם כדי לקיים בו מצוה[סב], מכל מקום אין זה איסור גזילה אלא רק איסור 'לא תחמוד', וכיון שהחפץ עצמו אינו גזול אלא רק הגברא עובר באיסור לא תחמוד אין בזה דין מצוה הבאה בעבירה, כיון שיסוד דין מצוה הבאה בעבירה הוא פסול בחפץ שנעשה בו עבירה, והיינו רק כשעבירה קיימת בחפץ עצמו, כמו לולב הגזול שחל עליו שם גזילה והעבירה היא בגופו, אבל באופן שאינו גוזל אותו אלא לוקחו רק בשביל לקיים את המצוה שאינו נעשה גזלן, ולא חל שם גזילה על הלולב, אלא רק הגברא עובר באיסור, אין הלולב נפסל מטעם מצוה הבאה בעבירה[סג].

אולם באור שמח (שאלה ופקדון פ"ז ה"ד) נקט, שגם הנוטל חפץ שלא מדעת הבעלים כדי לקיים בו מצוה נחשב גזלן. ולדבריו אי אפשר לבאר כדברי הפני יהושע שביום השני שיוצא בשאול יכול ליטול את הלולב רק על מנת לצאת בו ואינו נעשה גזלן ולכן אף כשנוטל על מנת לגזול לא נחשב מצוה הבאה בעבירה, שהרי גם כשנוטל על מנת לצאת בו נעשה גזלן ומצותו באה בעבירה.

ויש שכתבו[סד] שאף לפי דברי האור שמח שהשואל את הלולב שלא מדעת נעשה גזלן, אין הלולב נפסל מטעם מצוה הבאה בעבירה כשנוטלו שלא מדעת כדי לצאת בו ולהחזירו, כיון שאינו קונה את החפץ בקנייני גזילה[סה], ואין החפץ נחשב גזול אלא רק האדם עובר על איסור גזל, ואם כן אין העבירה קיימת בגוף החפץ שהרי אין עליו שם גזול, ולכן אין החפץ נפסל משום מצוה הבאה בעבירה, כמו שנתבאר. וממילא גם כשנוטל את הלולב על מנת לגוזלו אין הלולב נפסל משום מצוה הבאה בעבירה, כיון שהמצוה יכולה להתקיים גם בלא שיהיה הלולב גזול, ונמצא שאין המצוה תלויה בעבירה שקיימת בחפץ, שהרי יכול ליטול את הלולב שלא על מנת לגוזלו שבאופן זה אין הלולב נעשה גזול בעצמותו ורק האדם עובר על איסור גזל, וכיון שהעבירה הקיימת בלולב אינה נצרכת לקיום המצוה אין הלולב נפסל משום מצוה הבאה בעבירה.

ויש שביארו[סו], שחלות שם גזולה אינו חל על גוף החפץ אלא על הקנין ממון שבחפץ, כיון שהגזילה מתייחסת לקנין ממון שבו ולא לגוף החפץ, ולכן רק ביום טוב ראשון שצריך שיהא הלולב שלו, נפסל לולב הגזול משום מצוה הבאה בעבירה, כיון שהקנין ממון של הלולב הוא חלק מהחפצא של הלולב הנצרך לקיום המצוה, שהרי המצוה היא לצאת בלולב שקנוי לו, ולכן חל על זה פסול מצוה הבאה בעבירה, אבל ביום טוב שני שיוצא גם בלולב שאינו שלו, נמצא שאין הקנין ממון שייך לגוף החפצא של המצוה, ולכן אין לפסול לולב הגזול משום מצוה הבאה בעבירה, שהרי חלות שם גזול חל רק על החפצא ביחס לקנין ממון שבו ולא ביחס לגוף החפצא מצד עצמותו, ואין זה שייך למצוה שמתקיימת בגוף החפצא בלא שייכות לקנין ממון שבו, וכיון שכך אין לפוסלו משום מצוה הבאה בעבירה.

בירור שיטת הרמב"ם בדין מצוה הבאה בעבירה

ועתה נשוב לברר שיטת הרמב"ם בדין מצוה הבאה בעבירה בלולב הגזול ובשאר מצוות דרבנן. שהנה הרמב"ם (לולב פ"ח ה"ז) פסק כשמואל שלולב הגזול כשר ביום טוב שני, וז"ל, 'כל אלו שאמרנו שהם פסולין מפני מומין שבארנו או מפני גזל וגניבה ביום טוב ראשון בלבד אבל ביום טוב שני עם שאר הימים הכל כשר'. והובאו לעיל שנחלקו המפרשים בביאור שיטת הרמב"ם. המגן אברהם (סי' תרמט ס"ק טו) ביאר שהרמב"ם מפרש שביום טוב שני אין פסול של מצוה הבאה בעבירה כיון שהמצוה היא מדרבנן. אולם בכסף משנה (שם פ"ח ה"א) כתב בדעת הרמב"ם שאף ביום הראשון שהמצוה היא מהתורה אין לולב הגזול פסול משום מצוה הבאה בעבירה, אלא רק משום שצריך שיהא 'שלו'. ומבואר שנקט שהרמב"ם מפרש ששמואל סובר שאין כלל פסול במצוה הבאה בעבירה. וכן בנודע ביהודה (מהדו"ת או"ח סי' קלג) כתב שמסתימת דברי הרמב"ם משמע שלולב הגזול כשר ביום טוב שני אף במקדש שהמצוה היא מדאורייתא, וכתב שכן משמע מדברי המגיד משנה (שם פ"ח ה"ח). וכן כתבו בכפות תמרים (סוכה ל. בתוס' ד"ה מתוך) ובערוך לנר (כט: בתוס' ד"ה בעינן). ואם כן מבואר שהרמב"ם מכשיר מצוה הבאה בעבירה אף במצוה דאורייתא. ולפי זה יש לומר שדעת הרמב"ם היא ששמואל חולק על עיקר הפסול של מצוה הבאה בעבירה, והלכה כדבריו.

הוכחות מדברי הרמב"ם שלהלכה יש פסול של מצוה הבאה בעבירה

אלא שקשה, שמצינו בכמה מקומות בדברי הרמב"ם שפוסק להלכה שיש פסול של מצוה הבאה בעבירה. א. בהלכות איסורי מזבח (פ"ה ה"ט) כתב שאין מביאים מנחה מטבל וערלה משום מצוה הבאה בעבירה. ב. בפירוש המשניות (סוכה פ"ג מ"א) כתב, וז"ל 'מצוה הבאה בעברה אינה מצוה, ולפיכך לולב הגזול ושל אשרה ושל עיר הנדחת פסול'. ג. בהלכות חמץ ומצה (פ"ו ה"ז) פוסל הרמב"ם מצה גזולה משום מצוה הבאה בעבירה. כמבואר בדברי המגיד משנה שם. ד. בהלכות שופר (פ"א ה"ג) כתב הרמב"ם ששופר הגזול כשר משום שהמצוה היא בשמיעת הקול ואין איסור גזל בשמיעת קול, ומשמע שאם היה בשמיעת קול איסור גזל היה פסול משום מצוה הבאה בעבירה, כמבואר בדברי הכסף משנה ורבינו מנוח שם.

ואמנם ממה שכתב הרמב"ם בהלכות איסורי מזבח אין להוכיח שלהלכה יש פסול של מצוה הבאה בעבירה, כיון שיש לומר שרק בקרבן חל פסול כשהוא בא בעבירה, כמו שנאמר בפסוק 'והבאתם את הגזול ואת הפיסח' וגו' ודרשו חז"ל שגזול פסול דומיא דפיסח משום מצוה הבאה בעבירה, אבל במצוות אין חסרון כשהן נעשות בעבירה. אולם משאר המקומות בדברי הרמב"ם מוכח שאף המצוות נפסלות כשהן באות בעבירה. ואם כן קשה לפי דברי המפרשים הנ"ל שהרמב"ם מכשיר לולב הגזול גם בזמן שהמצוה בו היא מדאורייתא, מדוע אינו נפסל משום מצוה הבאה בעבירה.

ביאור שיטת הרמב"ם על פי הפני יהושע

אולם לפי דברי הפני יהושע הנ"ל שיטת הרמב"ם מבוארת גם לפי דברי הכסף משנה שאף ביום הראשון הפסול הוא רק משום שיש דין 'לכם', וכמו שנתבאר לעיל שאם אין דין שיהיה הלולב שלו, אין הלולב נפסל משום מצוה הבאה בעבירה, כיון שאינו צריך לקנותו ולגוזלו כדי לקיים את המצוה וממילא אין הגזילה מסייעת למצוה ואין המצוה באה בעבירה, אלא רק משום שביום הראשון יש דין שיהיה הלולב שלו וצריך לגזול את הלולב לעצמו ממילא

זה, אולם מסתימת לשונו של שמואל שלולב הגזול כשר, משמע שכשר לכתחילה לברך עליו.

סא. וכן מצינו בקצות החושן (סי' עב ס"ק לד) שהשואל ספרים ללמוד בהם אינו חייב באונסן, כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו. וכן במחנה אפרים (דיני שאלה סי' ג).

סב. כמבואר ברמ"א (סי' תרמט ס"ה).

סג. וראה לעיל (אות ב) שנתבאר ענין זה בארוכה.

סד. שלמי יוסף (סוכה סי' סח אות א).

סה. ראה ברבינו חיים הלוי (גזילה ואבידה פ"ב הט"ו).

סו. דברי מרדכי (סוכה סי' לז).

הוא נפסל גם משום מצוה הבאה בעבירה[סז], אולם ביום השני אינו נפסל כיון שאין בו דין 'לכם' ואינו צריך לקנותו ולגוזלו כדי לצאת בו, וממילא אין הגזילה מסייעת למצוה ולכן אף כשגוזלו יוצא בו[סח].

אך יש להקשות על כך, שמדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (שם) שלולב של אשירה פסול משום מצוה הבאה בעבירה, מוכח שאף באופן שאין העבירה מסייעת למצוה כמו לולב של אשירה, יש פסול של מצוה הבאה בעבירה, כיון שבתחילה נעשה בו עבירה, ואם כן גם לולב הגזול יפסל מטעם זה גם אם אין בו דין לכם.

וביאר בספר דברי מרדכי (סי' לז), שחלות שם אשירה חל על עצם הלולב ופוסל אותו מטעם מצוה הבאה בעבירה, אבל חלות שם גזולה אינו חל על גוף החפץ אלא על הקנין ממון שבחפץ, ולכן רק ביום טוב ראשון שצריך שיהא הלולב שלו והקנין ממון של הלולב הוא חלק מהחפצא של הלולב הנצרך לקיום המצוה, חל בו פסול של מצוה הבאה בעבירה, אבל ביום טוב שני שיוצא גם בלולב שאינו שלו, ואין הקנין ממון שייך לגוף החפצא של המצוה, אין לפוסלו משום מצוה הבאה בעבירה.

ביאור נוסף בשיטת הרמב"ם

ובמשנת רבי אהרן (שו"ת סי' י) ביאר בדעת הרמב"ם על פי המובא לעיל, שמצינו ב' הלכות בדין מצוה הבאה בעבירה, האחד הוא מהפסוק המובא בסוגייתנו 'והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה', שנאמר בזה שחל פסול בחפצא של המצוה הבאה בעבירה, ודין נוסף מצינו בירושלמי (חלה פ"א ה"ה, שבת פי"ג ה"ג) שלמדו מהפסוק 'אלה המצות, אם עשיתן כמצוותן הן מצות ואם לאו אינן מצות', ובזה נאמר שאין יוצאים ידי חובה במעשה מצוה שנעשה על ידי עבירה, ושמואל חולק רק על הדין הנלמד מהפסוק 'והבאתם את הגזול', ולא על הדין הנלמד מהפסוק 'ואלה המצוות', אלא שדין זה הוא רק באופן שבשעת קיום המצוה נעשית עבירה, כמו אכילת מצה גזולה, אבל בנטילת לולב הגזול אינו עושה עבירה בשעת הנטילה, כיון שכבר גזל את הלולב מהבעלים ואין תוספת גזילה בנטילת הלולב בלבד, ואף השימוש בקיום המצוה על ידי הנטילה אינו נחשב כגזל, כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ולכן סובר שמואל שבנטילת לולב הגזול אין פסול של מצוה הבאה בעבירה. וכן פסק הרמב"ם לפי דברי הכסף משנה.

ומעתה לא קשה ממה שמצינו בדברי הרמב"ם שהאוכל מצה גזולה לא יצא מטעם מצוה הבאה בעבירה, שכן באופן זה שבשעת קיום המצוה עושה מעשה גזילה גם שמואל מודה שאינו יוצא ידי חובה מדין מצוה הבאה בעבירה שנלמד מהפסוק 'אלה המצוות', ורק בלולב הגזול שאינו עושה מעשה גזילה בנטילת הלולב אין דין מצוה הבאה בעבירה.

דברי הלחם משנה בביאור שיטת הרמב"ם

ובלחם משנה (לולב פ"ח ה"א) כתב לבאר שיטת הרמב"ם, וז"ל, 'ונראה דרבינו מפרש דשמואל ודאי סובר מצוה הבאה בעבירה, והיינו דווקא ביום טוב ראשון דלא הוי דומיא דקרבן דאמרו לאחר יאוש דפסול משום מצוה הבאה בעבירה, אבל ביום טוב שני אף על פי שבמקדש הוא דאורייתא מכל מקום שאני ליה מקרבן, דהכא יוצא בשאול ובכמה פסולים מה שאין כן בקרבן, ואם כן לא חיישינן למצוה הבאה בעבירה, דהאי מילתא מקרבן ילפינן ליה', עכ"ל. ויש שפירשו[סט] בדבריו, שכיון שביום טוב שני יוצא בשאול ובכמה דברים הפוסלים את הלולב, אין זה דומה לקרבן שכל דבר פוסל בו, ולכן אף יוצא במצוה הבאה בעבירה. אך הדברים צריכים ביאור, שהרי הטעם ששאול ושאר הדברים אינם פוסלים בנטילת לולב ביום השני, אינו משום שהקילה תורה במצוה זו, אלא שאין בהם סיבה לפסול, ואם כן מה הראיה שלולב ביום השני אינו דומה לקרבן[ע].

וביארו בזה[עא], לפי שיטות הראשונים[עב] שהפסול של מצוה הבאה בעבירה נאמר רק במצוות הבאות לריצוי כמו לולב ושופר, שהם דומים לקרבן שבא לריצוי ובו נאמר הפסול. שלפי זה יש לבאר שאמנם מצות לולב יום הראשון באה לריצוי כמבואר בראשונים שם. אולם מצות לולב ביום השני היא מצוה אחרת, ואין לה דין של מצוה שבאה לריצוי, ולכן אין בה פסול של מצוה הבאה בעבירה. ואף מצות נטילת לולב במקדש שחיובה מדאורייתא אינה כמו עיקר מצות לולב שנאמר ביום הראשון שהיא באה לריצוי, וכמו שמובא בכתבי הגר"ח (סי' סד) שמצות נטילת לולב במקדש נלמדת מהפסוק (ויקרא כג מ) 'ושמחתם לפני ה' אלהיכם', והיא מצוה נוספת מעיקר מצות נטילת לולב שכתובה בפסוק 'ולקחתם לכם', ולכן מצינו שיש דברים שפוסלים במצות לולב שניטל ביום הראשון, ואינם פוסלים במצות לולב שניטל במקדש כל שבעה, כמו דין 'לכם' שאינו פוסל אלא ביום הראשון, כמבואר ברמב"ם (שם פ"ח ה"ט) ובמגיד משנה (שם), וממילא יש לומר שרק מצות נטילת לולב ביום הראשון דומה לקרבן שבאה לריצוי, אבל המצוה ביום השני אינה באה לריצוי, ולכן אין בה פסול מצוה הבאה בעבירה. וזה כוונת המשנה למלך שביום הראשון הלולב פסול כמו קרבן.

ולפי זה לא קשה מהמבואר בדברי הרמב"ם בהלכות שופר (פ"א ה"ג) שיש דין מצוה הבאה בעבירה במצות שופר, כיון שגם שופר בא לריצוי, כמו שכתב הריטב"א (לא. ד"ה תנו), ולכן יש בו דין מצוה הבאה בעבירה.

אלא שעדיין קשה מדברי הרמב"ם בהלכות חמץ ומצה (פ"ו ה"ז) שמצה גזולה פסולה משום מצוה הבאה בעבירה, והרי מצות מצה אינה באה לריצוי.

וביארו בזה, על פי המובא לעיל שיש ב' הלכות בדין מצוה הבאה בעבירה, האחד הוא מהפסוק 'והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה', והשני הוא מהפסוק 'אלה המצות, אם עשיתן כמצוותן הן מצות ואם לאו אינן מצות', ולפי זה יש לומר שהחילוק בין מצוות שבאות לריצוי לשאר מצוות הוא רק בדין הראשון שמקורו הוא מקרבן, ונאמר רק במצוות שבאות לריצוי שהם דומים לקרבן, אבל הדין השני שנאמר בפסוק 'אלה המצוות' הוא דין כללי בכל המצוות, אלא שדין זה הוא רק באופן כשבשעת קיום המצוה נעשית עבירה, כמו אכילת מצה גזולה, אבל בנטילת לולב הגזול אינו עושה עבירה בשעת הנטילה, כמו שנתבאר לעיל, ולכן בנטילת לולב ביום השני אין כלל פסול של מצוה הבאה בעבירה, שכן הדין הראשון שנלמד מ'והבאתם את הגזול' לא נאמר אלא במצוות שבאות לריצוי, ולולב ביום השני אינו בא לריצוי אף במקדש, והדין השני שנלמד מ'אלה המצוות' לא שייך בנטילת לולב שאינו עושה בו עבירה.

ד. לולב של אשירה

התוספות (סוכה ל. ד"ה משום) הקשו, מדוע לולב של אשירה אינו פסול משום מצוה הבאה בעבירה. ותירצו, שכיון שמצות נטילת הלולב לא נעשית מחמת העבירה שנעשית בו, נמצא שהעבירה אינה משמשת לצורך קיום המצוה, ולכך אין לפוסלו משום מצוה הבאה בעבירה.

נוסף 18/06/2018

קושיית רעק"א על התוספות

אמנם מקושיית התוספות מתבאר שסברו שאף באופן כזה נחשבת כמצוה הבאה בעבירה, ומשום שבחפץ זה נעשתה עבירה קודם לכן, וחל על החפץ פסול משום כך, והקשה רעק"א (בתוס' שם) שלפי"ז היה להם להקשות יותר, מדוע צריך לדרוש מפסוק שבהמה שנעבדה לעבודה זרה פסולה לקרבן, כמבואר בגמרא (תמורה כח:), הרי יש לפוסלה משום מצוה הבאה בעבירה כמו בהמה גזולה.

וקושיא זו קשה ביותר לפי המבואר בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ג מ"א) שאכן לולב של אשירה פסול משום מצוה הבאה בעבירה[עג], וכן כתב המגיד משנה (לולב פ"ח ה"א) בדעת הרמב"ם, שלפי"ז קשה לפי האמת מדוע צריך פסוק שבהמה שנעבדה פסולה להקרבה.

קושיית הערוך לנר על התוספות

ובערוך לנר (סוכה ל. ד"ה אלא) הוסיף להקשות, שלפי סברת התוספות בקושייתם ולפי שיטת הרמב"ם גם בחורש בשור ובחמור יחדיו יהיה השור פסול לקרבן מטעם מצוה הבאה בעבירה, ובגמרא בתמורה (שם) מבואר שהוא כשר לקרבן.

ועוד הקשה רעק"א (שם), הרי קושיית התוספות שלולב של אשירה יפסל משום מצוה הבאה בעבירה אינה קשה אלא לפי שיטת ר"ת (גיטין נה: תוס' ד"ה מאי, ב"ק סז. תוס' ד"ה אמר) שקרבן הגזול פסול גם באופן שהקדישו אחרי שקנה אותו ביאוש, משום שפסול מצוה הבאה בעבירה נאמר גם באופן שבשעת קיום המצוה כבר אינו עובר את העבירה, אבל לשיטת ר"י שאחרי שהגזלן קנה אותו הוא יכול להקדישו ולקיים בו מצוה, משום שבשעת המצוה כבר אינו עובר בה עבירה, לא שייך בלולב של אשירה מצוה הבאה בעבירה, כיון שהעבירה שנעשית בה בכך שעבדו אותה לעבודה זרה כבר אינה קיימת

סז. אך יש להעיר, שמדברי הכסף משנה (שם) משמע שאף ביום הראשון אין הלולב פסול מטעם מצוה הבאה בעבירה, אלא רק משום שלא מתקיים בו דין 'לכם'.

סח. וכן כתב בשו"ת ויען יוסף (או"ח סי' שנג אות ז).

סט. יצחק ירנן על הרמב"ם (שם ה"א).

ע. כן הקשה בכתר המלך (שם).

עא. ראה ספר אורח המועדים (עמ' ש"ד) וכעין יסוד זה הובא בקובץ המועדים בשם הגר"ב ז'ולטי.

עב. תוספות (הובאו בריטב"א לעיל ט: ד"ה הא, להלן לא. ד"ה תנו, פסחים לה: ד"ה פיסקא, וברמב"ן פסחים לה: ד"ה ונראה), וכן כתבו בתוספות הרשב"א משאנץ (פסחים לה. ד"ה אבל) ורבינו פרץ (שם לה: ד"ה אבל).

עג. עיקר דברי הרמב"ם בזה יבוארו להלן.

אהח 18/06/2018

בשעת המצוה, וכשנוטל אותה ומקיים בה את המצוה אינו עובר עבירה. והרי שיטת התוספות להלן (ד"ה הא) היא כדעת ר"י, ואם כן צ"ע קושייתם שלולב של אשירה יפסל משום מצוה הבאה בעבירה.

ובחידושי רבי ראובן (ח"א ס"י ג) כתב ליישב, שאין כוונת התוספות להקשות שלולב של אשירה יפסל משום שבתחילה עבדו אותו לעבודה זרה, שהרי פשוט שאין סברא לומר שמחמת העבירה שנעשית בה בתחילה לא יוכלו לקיים בה מצוה שאין לה שייכות כלל לעבירה שנעשית בה [כשם שאין איסור לברך על החמה אף שיש בני אדם שמשתחוים לה], אלא כוונת התוספות, שעל ידי שעובדים את האשירה חל עליה שם העבירה של עבודה זרה, שהרי היא אסורה בהנאה וחייבים לשורפה, ולכך יש לפוסלה למצוה מדין מצוה הבאה בעבירה, כיון שבשעת קיום המצוה יש עליה שם עבירה בחפצא, ומקיים מצוה על ידי עבירה, וסברו התוספות בקושייתם שיסוד הפסול של מצוה הבאה בעבירה הוא שחפצא של עבירה פסול למצוה, וכל שיש לה שם עבירה אין לקיים בה מצוה.

ולפי זה מיושבות קושיות רעק"א, שכן גם לפי סברת התוספות בקושייתם אין לפסול משום מצוה הבאה בעבירה אלא לולב של אשירה שחל בו איסור הנאה והוא חפצא של עבירה, אבל בהמה הנעבדת לעבודה זרה שאינה נאסרת בהנאה ולא חל בה שם העבודה זרה, אינה חפצא של עבירה, ופשוט שלא שייך לפסול אותה למצוה מחמת שבתחילה עשו בה מעשה עבירה, ולכן צריך פסוק מיוחד לפוסלה לקרבן. וכן מתיישבת קושיית הערוך לנר, שכן לפי המתבאר פשוט שבחורש בשור וחמור יחדיו לא שייך לפסול את השור מטעם מצוה הבאה בעבירה.

ביאור קושיית התוספות בלולב של אשירה

וכן לפי זה יבואר, שקושיית התוספות היא אף לפי שיטת ר"י שאין לפסול דבר הגזול אחרי שקנה אותו מטעם מצוה הבאה בעבירה, כיון שסברת ר"י שייכת רק בדבר הגזול שאחרי שקנה אותו אין שם גזול עליו, ואינו חפצא של עבירה כלל, אבל לולב של אשירה הוא לעולם חפצא של עבירה, ואף אחרי שעבדו אותו לעבודה זרה חל בו שם דבר שנעבד לעבודה זרה והוא אסור בהנאה מחמת שנחשב חפצא של עבודה זרה, ואם כן קיימת בו העבירה בחפצא לאוסרו בהנאה, לכן שייך לפוסלו משום מצוה הבאה בעבירה גם אחרי שנעשית בו העבירה[עד].

וראיה לדבר[עה], שהרי התוספות (שם) הקשו שאף לולב של עיר הנידחת יפסל משום מצוה הבאה בעבירה, והרי בלולב זה לא נעשית עבירה כלל אלא הוא נאסר בכלל כל חפצי עיר הנידחת, ומה שייך לפוסלו משום מצוה הבאה בעבירה, אלא על כרחך שכיון שחל בו שם העבירה של עיר הנידחת שלכן הוא נאסר בהנאה, הרי הוא חפצא דעבירה ושייך לפוסלו למצוה משום מצוה הבאה בעבירה, ורק משום שהמצוה לא באה מחמת העבירה אינו נפסל, כמו שתירצו התוספות שם.

דברי הרמב"ם בענין לולב של אשירה

והנה הובא לעיל שבדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (פ"ג מ"א) מבואר שלולב של אשירה פסול משום מצוה הבאה בעבירה. ובמגיד משנה (לולב פ"ח ה"א) כתב שהרמב"ם גרס בדברי הגמרא (לא:) שלולב של אשירה פסול משום מצוה הבאה בעבירה.

ולשון הרמב"ם בפירוש המשניות שם הוא, 'מצוה הבאה בעברה אינה מצוה, ולפיכך לולב הגזול ושל אשרה ושל עיר הנדחת פסול, וזו האשרה היא שיהא האילן עצמו נעבד וכו' וכבר ידעת אמרו יתעלה ולא ידבק בידך מאומה מן החרם', עכ"ל. וצריך ביאור מדוע הוסיף הרמב"ם כאן שיש איסור 'לא ידבק בידך מאומה', הרי העבירה שנעשית באשירה היא שעבדו אותה לעבודה זרה, ואין זה שייך לאיסור 'לא ידבק' שהוא איסור על לקיחת ההנאה ממנה. אלא מבואר בדברי הרמב"ם שרק משום שחל על האשירה שם העבירה לאוסרה בהנאה, היא נפסלת לקיום המצוה, אבל מחמת העבירה שנעשית בה בתחילה לא היה שייך לפוסלה עכשיו.

אמנם בערוך לנר (סוכה ל. ד"ה אלא) כתב, שהרמב"ם סובר שאסור לכתחילה להשתמש בלולב של אשירה ועיר הנידחת גם לצורך מצוה, ומשום שאף שמצוות לאו ליהנות ניתנו, מכל מקום אסור לכתחילה לקיים מצוה בדבר האסור בהנאה, ולכן הנוטל לולב של אשירה ועיר הנידחת אינו יוצא ידי חובה משום מצוה הבאה בעבירה, שהרי עבר על האיסור לכתחילה.

אולם בעיקר דברי המגיד משנה שהרמב"ם גרס בגמרא (לא:) לגבי לולב שלולב של אשירה פסול מטעם מצוה הבאה בעבירה, העירו, שלא מצינו גירסא זו בראשונים, אלא שבתוספות (סוכה ל. ד"ה משום) הביאו גירסא להלן (לה.) על אתרוג של אשירה, שטעם הפסול הוא משום מצוה הבאה בעבירה.

וכן מצינו בר"ח (שם) שגירסתו בדברי הגמרא היא 'אתרוג של אשרה ושל עיר הנדחת פסול, משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה'.

דין אתרוג של אשירה

ובראב"ד (לה. בכתוב שם, ובקובץ ופסקים לראב"ד ס"י ו) הביא גירסא זו, ופירש שכיון שבשעה שנוטל את האתרוג נהנה מריחו, נמצא שמצות הנטילה באה בעבירה, שהרי האתרוג אסור בהנאה, ועל ידי הנטילה נהנה ממנו. ולכן רק לגבי אתרוג של אשירה אמרו בגמרא שהוא פסול מטעם מצוה הבאה בעבירה, שכן בשאר המינים שאינו נהנה מהם בשעת נטילה אין עבירה בנטילתם.

אמנם בהשגות הרמב"ן (על הראב"ד בפסקיו שם) הקשה על דבריו, שאם כן גם הדס של אשירה יפסל מטעם מצוה הבאה בעבירה, שהרי נהנה מריחו, והוא עשוי להריח אף יותר מאתרוג. אלא על כרחך שאין בנטילת האתרוג וההדס שום הנאה, שאין ריחו נודף כל כך, שהרי לא הצריכו בנטילתו לברך ברכת הנהנין. ועוד הקשה הרמב"ן, שהרי הנאה בעל כרחו היא, וקי"ל בפסחים (כה:) שאין זו הנאה אסורה.

ה. גזול אחרי יאוש - שיטות ר"י ור"ת

פתיחה

נחלקו הראשונים בדין דבר הגזול שנתייאשו בעליו ממנו, למאן דאמר יאוש קונה לגזלן (ב"ק סז. סח.), האם יכול הגזלן לקיים בו מצוה. דעת רש"י ור"ת שגם אחרי שקנה את הדבר ביאוש אין הגזלן יכול לקיים בו מצוה משום שהמצוה באה עבירה. אולם דעת ר"י היא, שאחרי שקנה את הדבר ביאוש יכול לקיים בו מצוה, כיון שקנאו וכבר אין הדבר גזול בידו, ובשעת קיום המצוה אינו עושה עבירה, לא שייך לפוסלו מטעם מצוה הבאה בעבירה. ולהלן נעסוק בענין זה בהרחבה, אך נקדים תחילה את דברי רבי יוחנן בסוגייתנו ודברי עולא בסוגיא בגיטין (נה.) בדין קרבן גזול אחרי יאוש, שעל דבריהם סובבים דברי הראשונים, כדלהלן.

דברי רבי יוחנן שיאוש קונה והקרבן פסול

נאמר בגמרא (סוכה ל.) 'אמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחאי וכו' 'והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה', גזול דומיא דפסח, מה פסח לית ליה תקנתא אף גזול לית ליה תקנתא, לא שנא לפני יאוש ולא שנא לאחר יאוש. בשלמא לפני יאוש 'אדם כי יקריב מכם' אמר רחמנא, ולאו דידיה הוא, אלא לאחר יאוש הא קנייה ביאוש, אלא לאו משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה'.

פירוש רש"י ור"ת בדברי רבי יוחנן

ומפשטות לשונו של רבי יוחנן משמע שיאוש קונה לגזלן, ומכל מקום הקרבן פסול משום מצוה הבאה בעבירה. וכן מבואר בדברי רש"י (ד"ה אף), וז"ל 'ואף על גב דלענין מקני אמרינן בבבא קמא דקני ליה ביאוש, והוי דידיה, ואפילו הכי אקרובי למזבח לא', עכ"ל. ואם כן מתבאר בזה, שאף שבשעה שמקדיש את הקרבן הגזול הוא כבר שלו, חל בו פסול של מצוה הבאה בעבירה, כיון שעל ידי הגזילה קנה את הקרבן והקדישו, והמצוה באה על ידי עבירה. וכן הוא שיטת ר"ת שהובאה בתוספות בגיטין (נה. ד"ה מאי) ובבא קמא (סז. ד"ה אמר). ואכן ר"ת הוכיח כן (ב"ק שם) מלשונו של רבי יוחנן שאמר שיאוש קונה, ומכל מקום פסול מטעם מצוה הבאה בעבירה.

דעת ר"ת וראיותיו

ורבינו תם הוכיח כן מדברי עולא (גיטין נה.) על חטאת הגזולה ש'דבר תורה בין נודעה ובין לא נודעה אינה מכפרת, מאי טעמא יאוש כדי לא קני'. ומשמע שעולא סובר שיאוש אינו קונה, והרי עולא עצמו אמר בבבא קמא (קיד.) שיאוש קונה. אלא צריך לפרש שאין כוונת עולא בדבריו בגיטין שיאוש אינו קונה כלל, אלא שלענין קרבן יאוש אינו קונה, והיינו שאין הקנין מועיל להכשיר את הקרבן כיון שקנה אותו על ידי גזילה, ומצות ההקרבה באה בעבירה[עו].

דעת ר"י וביאור דברי רבי יוחנן לשיטתו

אולם ר"י (גיטין וב"ק שם, ובסוגייתנו הובאו הדברים בסתם) חולק על דברי ר"ת, ומפרש שאין כוונת רבי יוחנן שיאוש קונה והקרבן פסול אפילו שהקדישו אחרי שקנה אותו ביאוש, שהרי מדברי רבי יוחנן עצמו בבבא קמא

עד. כעין זה כתב גם בשפת אמת (לג. ד"ה לימא).

עה. כן הוכיח בחידושי רבי ראובן שם.

עו. והוכיח ר"ת שכך הפירוש בדברי עולא, מקושיית רבא בגיטין שם על דברי עולא, ממה ששנינו במשנה שאם גנב והקדיש ואחר כך טבח ומכר פטור מחיוב ד' וה' משום שבשעה שטבח הבהמה כבר הוקדשה ואינה שייכת לבעלים, ובברייתא נאמר על כך שאם טבח בחוץ חייב כרת משום שחוטי חוץ, ולפי דברי עולא שיאוש אינו קונה, אין ההקדש חל ולמה חייב

(סח:) מוכח שדעתו שיאוש אינו קונה**עז**. אלא כוונת רבי יוחנן שאחרי יאוש קונה את הקרבן ביאוש ושינוי השם, והיינו, שעל ידי שמקדיש את הקרבן משתנה שמו, שבתחילה היה שמו חולין ועכשיו הקדש, וממילא קונה הגנב את הקרבן ביאוש ושינוי השם.

אוצר החכמה

אך לפי זה הקשה ר״י, ממה שמצינו בבבא קמא (סו:) שאביי הקשה על רבה שאמר שיאוש קונה, מדרשת חז״ל על הפסוק 'קרבנו, ולא הגזול', שעל כרחך לא מדובר שגוזל קרבן ומקדישו קודם שהבעלים מתייאשים, שכן באופן זה פשוט שלא חל ההקדש והקרבן פסול, אלא מדובר שמקדישו אחר יאוש, ואם כדברי רבה שיאוש קונה מדוע הקרבן פסול. והקשו התוספות, שאף לשיטת אביי עצמו שיאוש אינו קונה קשה מדוע הקרבן פסול, הרי על ידי ההקדש קונה אותו ביאוש ושינוי השם, אלא על כרחך שאף שקונה אותו ביאוש ושינוי השם הוא פסול להקרבה משום מצוה הבאה בעבירה, ואם כן מה הקשה אביי על רבה שאם יאוש קונה מדוע הקרבן פסול, הרי אף שהגזלן קונה את הקרבן הוא פסול להקרבה משום מצוה הבאה בעבירה.

ותירץ ר״י, שאם יאוש קונה אין לפסול את הקרבן משום מצוה הבאה בעבירה, כיון שכבר נקנית לו הבהמה ביאוש קודם שהקדישה לקרבן, ובשעה שבא להקדישה כבר אין העבירה קיימת, שהרי היא כבר בהמה שלו, ואין המצוה באה בעבירה, ואף שבתחילה קנה אותה על ידי עבירת גזילה, אין זה נחשב מצוה הבאה בעבירה, כיון שבשעת ההקדש שהיא שעת קיום המצוה כבר אין כאן עבירה כלל. אבל אם יאוש לחוד אינו קונה אלא בצירוף עם שינוי השם שנעשה בה על ידי חלות ההקדש, נפסלת הבהמה לקרבן משום מצוה הבאה בעבירה, כיון שקודם שהקדיש את הבהמה היא לא היתה שלו והיה אסור לו להקדישה, ורק על ידי ההקדש הפקיע אותה מרשות הבעלים לגמרי, נמצא שמצות ההקרבה באה בעבירה.

שיטות ר״ת רש״י ור״י ושאר ראשונים

ועולה מהדברים שנחלקו ר״ת ור״י בדין דבר הגזול אחרי יאוש למ״ד יאוש קונה, האם יכול הגזלן לקיים בו מצוה, ר״ת סובר שגם אחרי שקנה את הדבר ביאוש, אין הגזלן יכול לקיים בו מצוה משום שהמצוה באה בעבירה, ור״י סובר שאחרי שקנה את הדבר ביאוש יכול לקיים בו מצוה, כיון שכבר אין הדבר גזול בידו ובשעת קיום המצוה אינו עושה עבירה, ולא שייך לפוסלו מטעם מצוה הבאה בעבירה. ודעת רוב הראשונים**עח** בגיטין (שם) כדעת ר״י.

ודעת רש״י היא כדעת ר״ת כמובא לעיל. וכן מתבאר בדבריו להלן (ל: ד״ה וקרקע) שכתב לגבי הדסים שנתלשו מקרקע גזולה, שאף אם יאוש קונה הם פסולים משום מצוה הבאה בעבירה**עט**. וכן מתבאר מדברי רש״י בגיטין (נה: ד״ה לא קני) על דברי עולא שיאוש אינו קונה, וז״ל, 'לא קנה לענין הקרבה ואפילו שמעינן שנתייאשו הבעלים לא קרינן ביה קרבנו'. עכ״ל. ומדוקדק מלשונו, שיאוש קונה לכל עניני הממון, ורק לענין הכשר הקרבה אין היאוש מועיל והיינו משום מצוה הבאה בעבירה.

וכן מבואר בדברי בעל המאור (ל:) שהוכיח שלהלכה אין כלל פסול של מצוה הבאה בעבירה, מדברי הגמרא להלן (שם) שאחרי שקונים את ההדסים הגזולים בשינוי השם הם כשרים, ואילו היה פסול של מצוה הבאה בעבירה, ההדסים היו פסולים, אפילו אחרי שהם כבר נקנו לגזלן בשינוי השם.

ביאור שיטת ר״ת וסיעתו

והנה דעת רש״י ור״ת ובעל המאור מבוארת בפשטות, שכיון שלולא העבירה לא היה יכול לקיים את המצוה, הרי זה נחשב מצוה הבאה בעבירה, שהרי העבירה יוצרת את אפשרות הקיום, ולכן אף שבשעת המצוה כבר קנה את הגזילה ואינו עושה מעשה עבירה בשעת המצוה, מכל מקום המצוה באה מכח הגזילה.

הביאור שהמצוה גורמת לעבירה

ובדעת ר״י יש לבאר בב' דרכים. הדרך האחת היא, שיסוד הפסול של מצוה הבאה בעבירה הוא שמצוה שגורמת לעשיית עבירה, היא מצוה מאוסה ודחויה כיון שנעשית עבירה מחמתה, ולכן אחרי שהגזילה נקנית לגזלן ביאוש יכול לקיים בה מצוה כיון שעתה אין המצוה גורמת לעבירה**פ**. ולפי זה מבואר היטב טעמו של ר״י, שלמ״ד שיאוש לחוד אינו קונה ורק על ידי ההקדש קונה ביאוש ושינוי השם, הקרבן נפסל משום מצוה הבאה בעבירה, כיון שעל ידי ההקדש נעשית עבירה, שכן ההקדש הפקיע את הבהמה לגמרי משום שחוטי חוץ. כך הקשה רבא על דברי עולא, ויש לתמוה, שהרי בדברי המשנה שאם טבח ומכר פטור מתשלומי ד' וה' מוכח שיאוש קונה, שאם לא כן מדוע פטור, הרי אם אינו קונה ביאוש אין לו כח להקדיש ונמצא שטובח בהמה של הבעלים ולא של הקדש. ואם כן גם בלא דברי הברייתא שאם שחט בחוץ חייב כרת קשה על עולא שאמר שיאוש אינו קונה מדברי המשנה עצמה, ולמה הוצרך רבא להביא את דברי הברייתא כדי להקשות על עולא. אלא מוכח שאף עולא סובר שיאוש קונה, ורק לענין הכשר הקרבן להקרבה אין קנינו מועיל, ולכן לא קשה עליו מדברי המשנה, אלא רק מדברי הברייתא שאם שחט בחוץ חייב כרת, קשה, שאם כדבריו שהקרבן אינו כשר להקרבה, מדוע חייב כרת על שחיטתו בחוץ, הרי אין חיוב כרת אלא כששוחט בחוץ קרבן כשר שראוי להקרבה.

והנה ר״י חולק על ר״ת (כמובא להלן) ומפרש שעולא סובר שיאוש אינו קונה כלל, ולפי דבריו חוזרת קושיית ר״ת מדוע רבא לא הקשה על עולא מדברי המשנה שאם גנב והקדיש וטבח פטור מד' וה'. אולם ר״י תירץ קושיא זו, שאף שיאוש אינו קונה חל ההקדש על ידי יאוש ושינוי השם, כמבואר בגמרא (ב״ק סז.), ולכן מדברי המשנה לא קשה, אלא הקושיא היא מדברי הברייתא שאם טבח בחוץ חייב כרת, והרי אם יאוש אינו קונה וההקדש חל בזמן שהבהמה לא היתה שלו נפסל הקדש מטעם מצוה הבאה בעבירה, ואין הקרבן ראוי לפתח אהל מועד, ומדוע חייב כרת. ואכן צריך ביאור בדעת ר״ת איך הביא ראיה ממה שהקשו על עולא רק מהברייתא למה חייב כרת, ולא הקשו מדברי המשנה איך חל ההקדש אם יאוש אינו קונה, הרי מבואר בגמרא שההקדש חל מכח יאוש ושינוי השם אף למ״ד יאוש לא קני. ותירץ רעק״א (ב״ק סז. בתוס' ד״ה אמר) שהרי על כרחך מדובר במשנה שהקדיש את הבהמה בקדושת מזבח, שאילו הקדישה בקדושת בדק הבית לא שייך לומר שפטור מתשלומי ד' וה', כיון שעל גוף ההקדש הוא חייב ד' וה' כמו שחייב כשמוכר אותה, כמבואר בגמרא בב״ק (עו.), ואם כן יש לומר שסבר ר״ת שהקדש למזבח אינו פועל שינוי השם, כשם שמבואר בגמרא (ב״ק סז.) שאין בו שינוי רשות משום שעדיין משתמש בו לכפרה והוא בבעלותו, 'ומעיקרא תורא דראובן והשתא תורא דראובן', וכיון שכך נמצא שאם כתוב במשנה שיכול להקדיש אחרי יאוש על כרחך שיאוש לחוד קונה.

ובאחרונים מצינו עוד ב' דרכים לבאר מדוע רבא לא הקשה מדברי המשנה: א. הים התלמוד (ב״ק סז. בתוס' ד״ה עולא) כתב, שרבא לא הקשה על עולא מדברי המשנה, משום שאף אם יאוש אינו קונה וההקדש לא חל בתחילה, מכל מקום כשטבח את הבהמה בעזרה משום שחשב שההקדש חל, היא נאסרת בהנאה מיד בתחילת הטביחה, משום שחולין שנשחטו בעזרה אסורים בהנאה, ועל ידי כך נעשה שינוי בבהמה הגזולה, ושינוי קונה, וממילא באותו רגע נעשית הבהמה שלו וחל ההקדש, ופטור מתשלומי ד' וה' כיון שהמשך הטביחה נעשית בבהמה של הקדש, ונמצא שאין ראיה שיאוש קונה מדברי המשנה שאם הקדיש וטבח פטור מתשלומי ד' וה', ולכן הקשה רבא רק מדברי הברייתא שאם שחט בחוץ חייב כרת, שמזה מוכח שיכול להקדיש את הבהמה אחרי יאוש משום שיאוש קונה, וקשה לעולא שאמר שיאוש אינו קונה. ב. ובספר זרע אברהם (לופטביר, סי' כו) תירץ על פי דברי הרמ״ה (הו״ד בשיטה מקובצת ב״ק לג.), שאף שאין אדם יכול להקדיש דבר שאינו ברשותו, מכל מקום אחרי שיבוא הדבר לרשותו חל ההקדש למפרע, ולפי זה רבא לא הקשה על עולא מדברי המשנה, משום שאפשר להעמיד את דברי המשנה באופן שהבעלים הם אלו שהקדישו את הבהמה ולבסוף חזרה הבהמה לרשותם וחל ההקדש למפרע, ולכן פטור הגנב מתשלומי ד' ה', משום שנתברר שטבח בהמה של הקדש, אבל מדברי הברייתא שאם שחט בחוץ חייב כרת, קשה על דברי עולא, כיון שאי אפשר לומר שמדובר שהבעלים הקדישו והחזרה הבהמה לרשותם וחל ההקדש למפרע, כיון שבשעה שהגנב שחט בחוץ נאסרה הבהמה בהנאה, והרי איסורי הנאה נחשבים כאינם שלו, ולכן אף אם הקדישו הבעלים לא יחול ההקדש למפרע, אלא על כרחך שהגנב הקדיש וחל ההקדש קודם שטבח משום שיאוש קונה, וקשה על דברי עולא שיאוש אינו קונה.

עז. והיינו מכך שאמר רבי יוחנן שגנב שטובח בהמה גנובה חייב בתשלומי ד' וה' גם כשטובח אחרי יאוש, שמוכח מזה שרבי יוחנן סובר שיאוש אינו קונה, שכן אם יאוש קונה לא היה חייב על טביחתו, כיון שהוא טובח את שלו.

עח. רמב״ן (גיטין שם ד״ה ואין), רשב״א (שם ולפיכך), ריטב״א (שם ד״ה אלא).

עט. וז״ל רש״י שם, 'וקסבר יאוש גרידא לא קני, אבל יאוש ושינוי רשות קני, ואי נמי קני מצוה הבאה בעבירה הוי, אם אתם תחתכוה מן המחובר תהיו אתם גוזלים', עכ״ל. ומבואר בדבריו, שאפילו אם יאוש קונה נפסל משום מצוה הבאה בעבירה. אולם בפרי מגדים (סי' תרמט א״א סוף סק״ב) כתב שכוונת רש״י שיהא בזה דין מצוה הבאה בעבירה רק לענין ברכה. וכמבואר בתוספות (ד״ה הא) שאף ר״י מודה שיש דין מצוה הבאה בעבירה לענין ברכה גם אחרי שקנה ביאוש או בשינוי. אמנם בהמשך דברי הפרי מגדים (שם סק״ג) מסתפק אם זו כוונת רש״י.

פ. ור״ת סובר שהפסול הוא במצוה שבאה על ידי עבירה. ובחתם סופר (סוכה ל. ד״ה ואייד) כתב שיש לפרש שהאמוראים בירושלמי (שבת פי״ג ה״ג) נחלקו בזה, וכך נאמר בירושלמי שם, 'תני מצה גזולה אסור לברך עליה. אמר רב הושעיה על שם 'ובוצע ברך נאץ ה'', אמר ר' יונה הדא דאת אמר בתחילה, אבל בסוף לא דמים הוא חייב לו. רבי יונה אמר אין עבירה מצוה, רבי יוסה אמר אין מצוה עבירה, א״ר אילא 'אלה המצות' אם עשיתן כמצוותן הן מצות ואם לאו אינן מצות', ע״כ. ודברי הירושלמי צריכים ביאור, מה כוונת רבי יונה 'אין עבירה מצוה' ומה כוונת רב יוסה 'אין מצוה עבירה'. וכתב בחתם סופר שיש לפרש את כל דברי הירושלמי שם על פי ב' הקדמות: א. שאין חיוב ברכת המזון על אכילת כזית מצומצם ומדויק, כיון שהחיוב הוא על הנאת מעיו, וכדי שתהיה לו הנאה במעיו בכזית צריך לאכול מעט יותר מכזית, משום שנשאר מעט בגרונו שלא נכנס לתוך מעיו, אולם לקיום מצות אכילת מצה די כזית מצומצם משום שהמצוה מתקיימת בהנאת גרונו. אלא שבאופן שמקיים מצות מצה, אכילתו נחשבת גם לחייב עליה ברכת המזון, אף שאינו אוכל אלא כזית מצומצם, כיון שקיום המצוה נותנת חשיבות לאכילתו וממילא חייב לברך עליה ברכת המזון. ב. עוד יש להקדים את דברי הריטב״א (לה. ד״ה אלא מצה) [וכן כתב במגן אברהם בהקדמה לסימן קצ״ו] שכשאדם גוזל דבר מאכל ואוכלו הוא קונה אותו בשינוי בשעת הלעיסה, שלפי זה נמצא שכשאדם אוכל מצה גזולה הוא קונה אותה בשינוי בלעיסה קודם האכילה, ובשעת האכילה היא כבר שלו, והרי זה תלוי במחלוקתם של ר״ת ור״י האם אחרי שקונה את הגזילה יכול לקיים בה מצוה, ולפי דעת ר״י יכול לקיים בה מצוה. ומעתה יבוארו דברי הירושלמי כך 'מצה גזולה אין מברכין עליה וכו' הדא דאת אמר בתחילה אבל בסוף לא דמים הוא חייב לו'. כלומר, שאמנם בשעת האכילה כבר קנה אותה ומקיים בה מצות אכילה מצה, אבל איך יברך עליה לפני שאוכל אותה 'אשר קדשנו וצונו', הרי הקב״ה לא ציוה לקנות גזל על ידי לעיסה כדי לקיים מצות מצה, אבל אחרי שעבר ואכל וקיים מצות מצה יכול לברך ברכת המזון אף שאכל רק כזית מצומצם, מכיון שאכילת המצוה מחשיבה את אכילתו לענין חיוב ברכת המזון. ועל זה השיב ר' אילא ואמר 'אין עבירה מצוה', והיינו שגם בסוף אין יכול לברך ברכת המזון, משום שלא קיים מצות מצה שבאה על ידי עבירה, וכדעת ר״ת שגם אחרי שקנה את הגזילה אינו יכול לקיים בה מצוה משום שגדר הפסול במצוה הבאה בעבירה הוא שמצוה שבאה בסיוע עבירה אינה מצוה, וזה כוונתו של ר' יונה 'אין עבירה מצוה'. אולם רב יוסה חולק ואמר 'אין מצוה עבירה', והיינו שאין החסרון במצוה הבאה בעבירה משום שהיא באה בסיוע עבירה, אלא החסרון הוא רק כשהמצוה

מרשות הבעלים ובכך נעשית עבירה, והרי זו מצוה המביאה לעבירה.

וכן מתבאר בדברי הר"ן (על הרי"ף, ל. ד"ה ולענין) וז"ל, 'דסבירא ליה לרבי יוחנן דיאוש בכדי לא קני ונמצא שלא קנה גבוה אלא בשנוי רשות ההקדש וכו', וכיון דמצות הקרבן דהיינו הקדש סייעיה בקנייה אמרינן דאית ביה משום מצוה הבאה בעבירה, אבל כל שנקנה בתחילה בלא סיוע המצוה, שוב אין בו משום מצוה הבאה בעבירה', עכ"ל. וכן כתב הריטב"א בגיטין (נה: ד"ה אלא)[פא].

הביאור שצריך עבירה הקיימת בשעת המצוה

ובדרך נוספת יש לבאר, שאף ר"י מודה לר"ת שיסוד הפסול הוא משום שהמצוה באה על ידי עבירה, ולא רק משום שהמצוה גורמת לעבירה, אלא שסובר ר"י שהפסול נאמר רק כשבשעת קיום המצוה היא נעשית על ידי עבירה, אבל אם בשעת קיום המצוה כבר אין העבירה קיימת, אין אנו רואים את המצוה כנעשית על ידי עבירה.

וכן מבואר בדברי רעק"א (שו"ת מהדו"ק סי' קעד), וז"ל, 'לפי מה שכתב תוספות בסוכה וגיטין וב"ק אם גזל בהמה ונתייאשו הבעלים והקדישו למ"ד יאוש כדי קונה לא הוי מצוה הבאה בעבירה, דבעידן המצוה דהיינו ההקדש כלתה העבירה', עכ"ל.

וכן משמע מלשון התוספות הרא"ש (ד"ה משום), וז"ל, 'ויש לומר דהתם איכא יאוש ושינוי השם קודם שנקרא מצוה וכו', וכיון דהוה יאוש ושינוי השם קודם שנעשית מצוה אפילו מצוה הבאה בעבירה אין כאן, אבל הכא דאין כאן שינוי השם אלא עד שנעשה קרבן חשיב ליה מצוה הבאה בעבירה', עכ"ל.

ביאור שר"ת ור"י נחלקו בגדר פסול מצוה הבאה בעבירה

ויש שביארו[פב], שר"י סובר שפסול מצוה הבאה בעבירה הוא דין בעצם החפצא שנעשית בו עבירה שהוא פסול לקיום מצוה שבאה מחמת העבירה, ולכן דווקא בזמן שהדבר הגזול עדיין לא נקנה לגזלן ויש עליו שם גזול, והעבירה קיימת בחפצא, הוא פסול לקיום המצוה, אבל אחרי שהגזלן קנה את הדבר ביאוש וכבר אינו גזול בידו, ואין העבירה קיימת בחפצא, לא שייך לפוסלו משום מצוה הבאה בעבירה.

ובדעת ר"ת ביארו, שאף הוא מודה שהפסול הוא בחפצא, אלא שסובר שגם אחרי שקנה הגזלן את הדבר ביאוש יש עליו שם גזול, שהרי על ידי גזילה זכה בו, ועצם הדבר שבעלותו של הגזלן בחפצא באה על ידי עבירה, מחשיב אותו כחפצא שנעשית בו עבירה, ופוסל אותו לקיום המצוה שבאה מחמת העבירה[פג].

תירוץ על קושיית רעק"א על שיטת ר"י מהירושלמי

ולפי ביאור זה תירץ בחידושי רבי ראובן (סוכה סי' ג) את קושיית רעק"א (מהדו"ק סי' קעד) על שיטת ר"י, מדברי הירושלמי בשבת (פי"ג ה"ג) שהקשו שם מדוע אם קרע בגד על מתו בשבת מקיים מצות קריעה, הרי זו מצוה הבאה בעבירה, וכמו שהאוכל מצה גזולה אינו יוצא ידי חובה משום מצוה הבאה בעבירה, ותירצו 'תמן גופה עבירה, ברם הכא הוא עבר עבירה, כך אני אומר הוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח', ע"כ. ופירש רעק"א שכוונת הירושלמי לתרץ, שבקורע על מתו בשבת לא שייך פסול מצוה הבאה בעבירה משום שהעבירה תלויה בזמן, שהרי קריעת הבגד אינה אסורה אלא בשבת, ואם כן הקריעה בעצמותה היא דבר המותר, ומה שעשאה בשבת הוא דבר צדדי שנוסף במעשה הקריעה, וכיון שעצם מעשה הקריעה מצד עצמו אינו מעשה עבירה, אין זה נחשב מצוה הבאה בעבירה, מה שאין כן באוכל מצה גזולה שהאכילה היא עצמה עבירה. ומבואר בירושלמי שם, שמאותו טעם גם המוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים בשבת כדי לאוכלה יוצא בה ידי חובה ולא שייך בזה מצוה הבאה בעבירה, והיינו משום שהעבירה תלויה בזמן. והקשה רעק"א, שבדברי הירושלמי מבואר שלולא טעם זה אינו יוצא ידי חובה כשהוציא מצה מרשות היחיד, משום מצוה הבאה בעבירה, אף שבשעה שאוכלה כבר אינו עושה עבירה, וקשה על שיטת ר"י שדין מצוה הבאה בעבירה נאמר רק באופן שבשעת קיום המצוה עושה עמה עבירה.

וכתב רעק"א, שאולי יש לומר שהירושלמי דיבר באופן שמוציא מצה בפיו מרשות היחיד לרשות הרבים ובלעו ברשות הרבים דרך הליכתו, שבשעת קיום המצוה עושה עמה עבירה, כיון שבליעתה של המצה נחשבת כהנחתה ברשות הרבים.

אולם בחידושי רבי ראובן (שם) תירץ קושיית רעק"א, שיסוד דברי הירושלמי שם הוא שבקורע על מתו לא שייך פסול מצוה הבאה בעבירה כיון שהפסול הוא בחפצא שאינו ראוי למצוה, ורק כשהעבירה קיימת בחפצא חל בו הפסול, וכיון שבמלאכת שבת אין עבירה בבגד שנקרע וכל העבירה הוא רק בפעולת האדם, לא שייך בו פסול של מצוה הבאה בעבירה, וזהו טעמו של ר"י שדבר הגזול שנקנה לגזלן אינו נפסל משום מצוה הבאה בעבירה, כיון שהפסול הוא דין בעצם החפצא שקיימת בו עבירה, ואחרי שהגזלן קנה את הדבר ביאוש וכבר אינו ממון הגזול בידו, אין העבירה קיימת בחפצא, ולא שייך לפוסלו משום מצוה הבאה בעבירה, ואם כן אין להקשות על שיטת ר"י מדברי הירושלמי, כיון שאכן שמאותו טעם שאין פסול של מצוה הבאה בעבירה בקורע בגד על מתו בשבת, כך אין פסול כשמוציא מצה מרשות היחיד, שאילו היה פסול בקיום המצוה שבאה בעבירה גם בקורע על מתו בשבת משום שהפסול חל בכל אופן שהמצוה באה מחמת העבירה ולולא העבירה לא היתה נעשית המצוה, אזי גם כשמוציא מצה מרשות היחיד וגם כשעושה מצוה בדבר הגזול לאחר שקנה אותו, היה פסול בקיום המצוה, כיון שסוף סוף לולא העבירה לא היה יכול לעשות את המצוה, אלא כיון שהפסול הוא בחפצא שקיימת בו עבירה, לכן גם בקורע על מתו בשבת וגם כשמוציא מצה מרשות היחיד וגם בדבר הגזול אחרי שקנה אותו לא שייך פסול מצוה הבאה בעבירה.

אוצר החכמה

אם קושיית תוספות בלולב של אשירה תלויה במחלוקת ר"י ור"ת

והנה התוספות (סוכה ל. ד"ה משום) הקשו, מדוע לולב של אשירה אינו פסול משום מצוה הבאה בעבירה. ותירצו, שכיון שמצות נטילת הלולב לא נעשית מחמת העבירה שנעשית בו אין לפוסלו משום מצוה הבאה בעבירה.

והקשה רעק"א (בחידושים על התוס' שם) שקושיית התוספות קשה רק לפי שיטת ר"ת שגם אחרי שקנה את הגזילה ביאוש אינו יכול לקיים בה מצוה משום שהיא באה בעבירה, אף שבשעת קיום המצוה כבר אינו עובר את העבירה, אבל לשיטת ר"י שאחרי שקונה ביאוש יכול לקיים בה מצוה משום שבשעת המצוה כבר אינו עובר בה עבירה, לא שייך בלולב של אשירה מצוה הבאה בעבירה, כיון שבשעת המצוה אינו עובר עבירה. וקשה, שהרי שיטת התוספות להלן (ד"ה הא) היא כדעת ר"י, ואם כן צ"ע קושייתם שלולב של אשירה מיפסל משום מצוה הבאה בעבירה.

וביארו[פד], שגם לשיטת ר"י הקשו התוספות קושייתם שלולב של אשירה יפסל משום מצוה הבאה בעבירה, משום שסברת ר"י שייכת רק בלולב הגזול שאחרי שקנאו ביאוש אין שם ממון גזול עליו, לפי שקניינו הוא לגמרי ואינו חפצא של עבירה כלל, אבל לולב של אשירה נשאר לעולם חפצא של עבירה, ואף אחרי שעבדו אותו לעבודה זרה חל בו שם דבר שנעבד לעבודה זרה, ואסור בהנאה מחמת שנחשב חפצא של עבודה זרה, ואם כן קיימת בו העבירה בחפצא לאוסרו בהנאה, לכן שייך לפוסלו משום מצוה הבאה בעבירה גם אחרי שנעשית בו העבירה.

וראיה לדבר, שהרי התוספות (שם) הקשו, שאף לולב של עיר הנידחת יפסל משום מצוה הבאה בעבירה, והרי בלולב זה לא נעשית עבירה כלל אלא הוא נאסר בכלל כל חפצי עיר הנידחת, ומה שייך לפוסלו משום מצוה הבאה בעבירה, אלא על כרחך שכיון שחל בו שם העבירה של עיר הנידחת שלכן הוא נאסר בהנאה, הרי הוא חפצא דעבירה ושייך לפוסלו למצוה משום מצוה הבאה בעבירה, ורק משום שהמצוה לא באה מחמת העבירה אינו נפסל, כמו שתירצו התוספות שם.

קושיות הראשונים על שיטת ר"ת

ובראשונים מצינו כמה קושיות על שיטת ר"ת והוכחות לשיטת ר"י:

א. בתוספות (לעיל ט. ד"ה ההוא) ובריטב"א (גיטין נה: ד"ה והא) הקשו על ר"ת שפירש לפי שיטתו שעולא שאמר בגיטין שחטאת גזולה אינה מכפרת משום שיאוש אינו קונה, לא נתכוין לומר שיאוש אינו קונה לגמרי,

גורמת את העבירה, ולכן אחרי שכבר עבר את העבירה יכול לקיים את המצוה, כשיטת ר"י, וממילא אחרי שלעס וקנה את המצה יכול לקיים בה מצוה ולברך עליה ברכת המזון. וראה עוד מה שהוסיף החתם סופר לבאר שם. וראה להלן (אות ו) שהובא ביאור נוסף בדברי הירושלמי.

פא. וכעין זה הוא לשון הריטב"א בגיטין (נה: ד"ה אלא) וז"ל, 'והשתא דאיכא יאוש ושינוי השם קני לה הקדש נמצא שההקדש מסייע בקנייתה, וכיון דכן הויא לה מצוה הבאה בעבירה ואינה ראויה להקרבה, אבל לרב יהודה דסבר דיאוש כדי קנה ליכא משום מצוה הבאה בעבירה, כיון דהיתה קנויה לו קודם הקדש וההקדש לא סייע בקנייה, דלא אמרינן לעולם מצוה הבאה בעבירה אלא כשההקדש מסייע בקנייתה דאי לאו ההקדש או המצוה אכתי לא הוה קני ליה', עכ"ל. והריטב"א בפסחים (לה: ד"ה פיסקא) כתב כן לגבי מצה של טבל.

פב. ראה במשנת רבי אהרן (שו"ת סי' י).

פג. וראה להלן שלפי זה תירצו קושיות ר"י על שיטת ר"ת.

פד. ראה בשפת אמת (לג. ד"ה לימא) ובחידושי רבי ראובן (סי' ג) שביארו כן.

אלא רק אינו קונה לענין כשרות הקרבן, שלפי זה תמוה מדוע עולא סתם ואמר שיאוש אינו קונה, הרי באמת יאוש קונה לגמרי, ורק לגבי הקרבה אין הקנין מועיל, ואין זה נקרא שאינו קונה, ואדרבה היאוש קונה ומכל מקום פסול. ומצינו באחרונים שתירצו קושיא זו על פי מה שיבואר להלן בדעת רש"י ור"ת.

ב. **ר"י** (בתוס' ב"ק שם) הקשה על רבינו תם ממה שמצינו בגמרא בב"ק (סז:) שאביי הקשה על רבה שאמר שיאוש קונה, מדרשת חז"ל על הפסוק 'קרבנו ולא הגזול', שעל כרחך לא מדובר שגוזל קרבן ומקדישו קודם שהבעלים מתייאשים, שכן באופן זה פשוט שלא חל ההקדש והקרבן פסול, אלא מדובר שמקדישו אחר יאוש, ואם כדברי רבה שיאוש קונה מדוע הקרבן פסול. ולפי דעת ר"ת שאף שיאוש קונה הקרבן פסול משום מצוה הבאה בעבירה, אין כאן קושיא על רבה כלל, שהרי יש לומר שטעם הפסול הוא משום מצוה הבאה בעבירה.

וברשב"א בתשובה (סי' תתקסח) תירץ קושיא זו, שאביי שמע מרבה שסובר שקנין יאוש מועיל אף לגבי קרבן, וכשהוקדש הקרבן על ידי הגזלן אחרי שהבעלים נתייאשו, הקרבן כשר ואינו נפסל משום מצוה הבאה בעבירה, ולכן הקשה עליו מדרשת חז"ל 'קרבנו ולא הגזול'[פה].

ובפני יהושע (בתוס' שם) תירץ, שבפסוק כתוב 'קרבנו' ודרשו חז"ל 'קרבנו ולא הגזול', ומשמע שטעם הפסול הוא משום שאין הקרבן שלו, ואם יאוש אינו קונה וטעם הפסול הוא משום מצוה הבאה בעבירה, אם כן אין חסרון בבעלותו על הקרבן, והרי זה נכלל ב'קרבנו', ואיך מיעטו חז"ל קרבן שהוקדש אחרי יאוש מהפסוק 'קרבנו ולא הגזול', אלא על כרחך שיאוש אינו קונה, ולכך קרבן גזול אחרי יאוש נתמעט מהפסוק 'קרבנו ולא הגזול', וקשה על רבה שאמר יאוש קונה. אמנם רבי יוחנן בסוגייתנו למד מהפסוק 'והבאתם את הגזול' שכתוב בו מפורש שקרבן גזול אחרי יאוש פסול, וטעם הפסול אינו משום שאינו נחשב קרבנו, אלא משום שהוא גזול ונעשה בו עבירה, ולכן אף שיאוש קונה הוא נפסל משום מצוה הבאה בעבירה.

הוכחת ר"י מהסוגיא להלן לגבי אונכרי

ג. עוד הוכיח **ר"י** (בתוס' שם) כדבריו שדבר הגזול שנקנה לגזלן לפני שהקדיש או לפני עשיית המצוה אינו נפסל משום מצוה הבאה בעבירה, מדברי הגמרא להלן (ל:) שרב הונא אמר לסוחרים שקונים הדסים מהגויים ומוכרים אותם בשוק, שהגויים יתלשו בעצמם את ההדסים מהקרקע שלהם, מכיון שיש לחשוש שהקרקע של הגויים שההדסים גדלו בה גזולה מיהודי, ואי אפשר לקיים את המצוה בהדסים גזולים, ולכן יש להקפיד שהגויים יתלשו את ההדסים וכאשר יגיעו ההדסים לידי הסוחרים מרשות הגויים הם יקנו אותם ביאוש ושינוי רשות, ומקשה הגמרא מדוע הוצרך רב הונא לכך, הרי גם אם הסוחרים בעצמם יתלשו את ההדסים הם יקנו אותם בשינוי השם, שבתחילה הם היו נקראים הדסים בלבד ואחר כך הם נקראים הושענות, ע"כ דברי הגמרא. ומוכח מקושיית הגמרא שאחרי שהדבר הגזול נקנה בקנין שינוי, אפשר לקיים בו את המצוה, ואינו נפסל משום מצוה הבאה בעבירה, אף שלולא הגזילה שהיתה תחילה לא היה הדבר מגיע לידו. וקשה על שיטת רש"י ור"ת שגם אחרי שנקנה הדבר לגזלן יש בו חסרון של מצוה הבאה בעבירה.

דברי הראשונים שבסוגיא באוונכרי לא שייך מצוה הבאה בעבירה

הרמב"ן (מלחמות ה', ל. ד"ה כתוב בספר) תירץ, שכיון שההדסים והקרקע גזולים מעכו"ם לא שייך בזה פסול מצוה הבאה בעבירה, ורק כדי לקיים דין 'לכם' שנאמר בד' מינים הוצרכו לקנות את ההדסים, ועל זה דנה הגמרא שם.

ובשער המלך (גזילה פ"א ה"ב) כתב, שכוונת הרמב"ן שהגמרא סוברת שגזל עכו"ם מותר, ולכן אין בזה חסרון של מצוה הבאה בעבירה, ומכל מקום אין הדבר הגזול נעשה שלו, כשיטת היראים (מצוה תכב, הובא במג"א סי' תרלז סק"ג), ולא נחשב 'לכם'[פו].

אולם בחידושי חתם סופר (סוכה ל. ד"ה אך)[פז] כתב, שכוונת הרמב"ן אף למ"ד גזל עכו"ם אסור, מכל מקום אין פסול מצוה הבאה בעבירה בגזל מעכו"ם כיון שאינו מחויב בהשבה, ואינו עובר עבירה במה שמחזיק את הגזילה בידו, כיון שזה דומה להפקעת הלואתו שמותרת, וכיון שאינו עובר עבירה בהחזקת החפץ בידו אין בו חסרון של מצוה הבאה בעבירה[פח].

אך בחידושי רבי ראובן (סי' ג) הביא שבספר בני אהובה כתב, שאף שאינו מחויב בהשבה על גזל עכו"ם, מכל מקום עובר ב'לא תגזול' בהחזקת החפץ בידו, ואם כן עדיין צריך ביאור מדוע אין בזה חסרון של מצוה הבאה בעבירה.

וביאר רבי ראובן (שם), שאף שאסור לו לגזול את החפץ מהעכו"ם מכל מקום האיסור הוא רק על הגברא, אבל בחפץ עצמו לא מונח האיסור, כיון שאינו מחויב בהשבה, וכיון שאין החפץ הגזול עומד בעצמותו במצב של עבירה, אין בו שם עבירה, ואינו נפסל משום מצוה הבאה בעבירה.

אולם כתב רבי ראובן, שמדברי התוספות (סוכה ל. ד"ה משום) שבמצה של טבל שייך פסול של מצוה הבאה בעבירה, מוכח שגם כשאין שם עבירה בחפץ שייך הפסול.

ולכן כתב שאין פסול מצוה הבאה בעבירה בלולב שגזל מעכו"ם, כיון שנוטל את הלולב בשביל קיום המצוה, ומצוות לאו ליהנות ניתנו, ואין זה נחשב שמשתמש בחפץ, ולכן הנטילה עצמה אינה נחשבת גזילה, אלא שאם הוא חייב להשיב את הלולב עובר עבירה בעצם העיכוב של הלולב בידו, אבל כיון שבגזל עכו"ם אין חיוב השבה, אינו עובר עבירה כשנוטלו[פט].

ובראב"ד (שם בהשגות על בעל המאור) כתב, וז"ל 'דלגבי אוונכרי ליכא עבירה', ויש לפרש שכוונת הראב"ד למ"ד גזל עכו"ם מותר, או שאפילו למ"ד גזל עכו"ם אסור אין זה נחשב עבירה בחפצא, כמו שנתבאר בדברי הרמב"ן. וכן מצינו במאירי (כט: ד"ה ולענין) שאם גזלה מעכו"ם ולא מישראל, לא שייך בה מצוה הבאה בעבירה.

עוד מבואר בדברי המאירי, שכיון שיש בזה ספק גזל לא שייך מצוה הבאה בעבירה. וכן כתב רבינו פרץ (ד"ה ולקניוה), וז"ל, 'דכיון דהוי ספק גזלנא לא שייך בהו למימר מצוה הבאה בעבירה'[צ]. וצריך ביאור מדוע אינה עבירה.

וביארו בזה האחרונים [הגהות רבי אלעזר משה (בתוס' שם), שו"ת משנת רבי אהרן (סי' י)], שכל זמן שאין אנו יודעים שהקרקע גזולה יש להעמיד אותה בחזקת מי שמחזיק בה כיון שיש חזקה שכל מה תחת יד אדם הרי הוא שלו, ולכן מותר מן הדין לקנות מהעכו"ם, ואין בזה איסור גזל, ולכן רב הונא לא הזהירם שלא יקחו את ההדסים משום איסור גזל, אלא רק משום שהיו צריכים את ההדסים לקיום המצוה, וכיון שאין בזה איסור גזל ממילא אין כאן חשש של מצוה הבאה בעבירה, שהרי לא נעשתה עבירה בלקיחת ההדסים, אלא שרק לגבי קיום המצוה חשש רב הונא שמא באמת העכו"ם גזלו את הקרקע ואינם שלו, ולא יוצאים בהדסים שגדלו בה ידי חובת המצוה משום דין 'לכם'.

ובחידושי חתם סופר (ד"ה הא) הוסיף, שאף אם באמת הקרקע גזולה לא עשו עבירה במזיד, ואין זה נחשב מצוה הבאה בעבירה, ואף שמדברי התוספות (סוכה ל. ד"ה משום) מוכח[צא] שאף כשעשה עבירה בשוגג נחשב מצוה הבאה בעבירה, היינו דווקא בעבירה של טבל שהיא עבירה בעצם החפצא שנאכל הטבל, אבל איסור גזילה שהוא על הגברא שלא יגזול מחבירו אינו נחשב עבירה כשגזל בשוגג.

עוד כתב במאירי (כט: ד"ה ולענין), 'שמא המקשה לא ראה בדבריו של רב הונא שיהא פוסל אלא משום דלא קנו לה, ולפיכך הוא מקשה דלקנייה

פה. וכעין זה כתב גם הרמב"ן בגיטין (נה: ד"ה ואי).

פו. אמנם בחידושי חתם סופר (סוכה ל. ד"ה הך) כתב, שאין כוונת היראים שלמ"ד גזל עכו"ם מותר אין זה נחשב 'לכם'.

פז. ובן כתבו בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' קכה) ובאור שמח (סוכה פ"ב הכ"ה).

פח. אולם עדיין קשה לפי שיטת ר"ת שגם אחרי שקונה ביאוש יש דין מצוה הבאה בעבירה, אף שאינו עובר עבירה כשמחזיק את החפץ בידו אחרי היאוש. וצריך לומר לפי מה שיבואר להלן שטעמו של ר"ת הוא שגם אחרי יאוש נשאר שם גזול על הגזילה, ואולי אף חייב בהשבה, ולכן עדיין יש בו דין מצוה הבאה בעבירה. אבל בגזל עכו"ם שאין בחפץ חיוב השבה, אין עליו שם גזול, ורק מצד העבירה שעשה הגברא נחשב מצוה הבאה בעבירה, ואם אינו עובר בשעת המצוה אין בו דין מצוה הבאה בעבירה.

פט. ולהלכה מצינו במגן אברהם (סי' תרלז סק"ג) שכתב שאין בגזל עכו"ם מצוה הבאה בעבירה, אולם בביאור הלכה (סי' תרמט ס"א ד"ה בגזול) כתב שלולב הגזול מעכו"ם פסול, ומשמע מדבריו שפסול כל ז' ימים, ומוכח שאף לולב הגזול מעכו"ם פסול מטעם מצוה הבאה בעבירה.

צ. וכעין זה כתב בשיטה מקובצת (ב"ק סז. ד"ה וזה) בשם רבינו ישעיה, וז"ל, 'אי נמי אפילו עולא מודה התם דכיון דליכא אלא ספק גזל דשמא מעולם לא היתה הקרקע של ישראל אין להחמיר שם כמו בגזל ודאי'. עכ"ל. אמנם מלשונו משמע ששייך בזה מצוה הבאה בעבירה, אלא שאין להחמיר בה כל כך כמו בגזל ודאי. ויש לבאר לפי שיטת התוספות לעיל (ט. ד"ה ההוא) שמצוה הבאה בעבירה הוא פסול דרבנן, ולכן מספק אין להחמיר.

צא. שהקשו למה צריך פסוק לפסול מצה של טבל, הרי יש לפוסלה מטעם מצוה הבאה בעבירה, ולא תירצו שצריך פסוק לפסול גם כשאכלה בשוגג, ומוכח שאף כשהעבירה נעשית

בהכי ותירץ לו לרווחא דמילתא דלא קנו לה בהכי אפילו בדלא אתינן לה מטעם באה בעבירה, עכ"ל.

אולם בדברי רש"י (ל: ד"ה וקרקע) מפורש, שהנידון בסוגיא שם הוא גם מדין מצוה הבאה בעבירה, ואם כן עדיין קשה בדעת רש"י עצמו שסובר שדבר הגזול פסול משום מצוה הבאה בעבירה אף אחרי שהוא נקנה לגזלן ביאוש, איך אמרו בסוגיא שם שאחרי שקונים את הגזילה בשינוי אין בה פסול של מצוה הבאה בעבירה.

דברי המהרש"א שמודה ר"ת באופן שקונה גם ביאוש וגם בשינוי

ובמהרש"א (ל: ברש"י ד"ה וקרקע) כתב ליישב דעת רש"י ור"ת, שבאופן שהגזילה נקנית גם ביאוש וגם בשינוי השם מודים רש"י ור"ת שאין בו חסרון של מצוה הבאה בעבירה[צב]. ומשמע בדבריו שסברת רש"י ור"ת היא, שאף אחרי שקנה ביאוש שייך מצוה הבאה בעבירה כיון שקניינו חל בדבר הגזול, והקנין נעשה על ידי עבירה, ממילא קיום המצוה שבאה מכח הקנין הוא מצוה הבאה בעבירה, אבל כשקנה גם ביאוש וגם בשינוי השם נמצא שהקנין השני לא חל בדבר הגזול, ולא נעשה בו עבירה, והמצוה שמקיים אחרי קנין זה אינה מצוה הבאה בעבירה.

דברי האחרונים שמודה ר"ת אחרי שנעשה שינוי בגזילה

ובקהלות יעקב[צג] (סי' כא) ביאר בדעת רש"י ור"ת, שדווקא כשהגזילה נקנית ביאוש בלבד, שייך בה מצוה הבאה בעבירה, אבל אחרי שנעשה בה שינוי לא שייך בה מצוה הבאה בעבירה, כיון שהשינוי שנעשה בה מחשיבה כחפץ אחר שלא נעשית בו העבירה, כמבואר בגמרא (ב"ק סו.) ששינוי קונה משום שאינו כעין שגזל, והיינו שהחפץ שנשתנה אינו אותו חפץ שנעשה בו הגזילה ולכך הגזלן קונה אותו, ומצינו ששינוי שנעשה בחפץ מחשיבו כחפץ אחר ממה שהיה לפני השינוי גם לגבי דין אתנן זונה ומחיר כלב שאסרה תורה להקריבם למזבח משום שהם מאוסים, אך אם נשתנו הם מותרים משום שנחשבים כפנים חדשות והמאיסות שהיתה בהם לפני השינוי אינם אוסרת אותם אחרי השינוי, כמבואר בגמרא (שם סה:) ובתוספות (שם ד"ה הא) שיש לדמות דין שינוי לגבי אתנן[איבד תחכמוני] לדין שינוי לגבי קנין גזילה, משום שיסוד הדין בשניהם הוא ששינוי שנעשה בחפץ מחשיבו כחפץ אחר ממה שהיה בתחילה. ולפי זה יש לומר שגם הפסול של מצוה הבאה בעבירה אינו פוסל את הגזילה אחרי שנשתנית גם לפי דעת רש"י ור"ת, כיון שהיא נחשבת מעתה כחפץ אחר[צד] שלא נעשית בו הגזילה[צה], ואם כן יש לפרש בכוונת קושיית הגמרא הנ"ל שהסוחרים יקנו את ההדסים בשינוי השם, שכיון שנעשה בהם שינוי ואינם כמו ההדסים שנעשית בהם הגזילה אלא הם נחשבים כפנים חדשות ולכן חל בהם קנין שינוי, אם כן יהא דינם כהדסים שנקנו להם בלא גזילה שהם כשרים למצוה ולא שייך לפוסלם משום מצוה הבאה בעבירה[צו].

18/06/2015 א"יר

ומצינו שדברים אלו מפורשים בפסקי הרי"ד (לא. ד"ה ת"ר), וז"ל, 'היכא אמרינן מצוה הבאה בעבירה הני מילי ביאוש לבדו והדבר עומד בעינו ביד הגזלן אבל וכו' אם יש בו שינוי מעשה כיון שנשתנה מכמות שהיה ופנים חדשות באו לכאן, כגזל דמים וקנה בהן סוכה ולולב וכשרים', עכ"ל.

ביאור הגר"נ פרצוביץ שדברי ר"ת נאמרו רק אחרי קנין יאוש

והגר"נ פרצוביץ (חידושי רבי נחום ב"ק אות קיט) כתב ליישב, שיסוד שיטת רש"י ור"ת הוא שקנין יאוש אינו מועיל להפקיע מהחפץ שם גזילה, כיון שזכיית הגזלן מכח היאוש חלה רק מכח הקנייני גזילה, ואין זה כקנין הבא מכח עצמו, כזוכה בממון מן ההפקר בהיתר. ויסוד הדברים, שמצינו בגמרא (ב"ק סו.) שסברת המ"ד שיאוש אינו קונה לגזלן הוא משום שבאיסורא אתי לידה, והיינו שמאחר והגזלן עבר איסור ונתחייב בהשבה, לא יועיל היאוש להתיר לו לזכות בממון. ויש לחקור בדעת המ"ד שיאוש קונה לגזלן, האם הוא קונה מכח היאוש כמו כל אדם שיכול לזכות בחפץ אחרי יאוש, על ידי שהיאוש פועל היתר זכייה בחפץ לכל אדם, וגם הגזלן יכול לזכות מכח זה ואין מעכב בעדו אף שבאיסורא אתי לידיה, או שגם למ"ד יאוש קונה אין הגזלן יכול לקנות ככל אדם כיון שבאיסורא אתי לידיה וזה מעכב בעדו, אלא כל כחו בזכייתו היא רק מכח הקנייני גזילה, שלאחר היאוש פקע חובת ההשבה המעכבת את הגזלן מלקנות, ולכל גזלן יש כח לקנות את הגזילה מכח הגזילה כאשר אין חובת השבה המעכבתו [אף שיש איסור בדבר]. וכפי שיסדו האחרונים[צז] מדברי רב בסנהדרין (עב:) שגזלן שמתחייב מיתה בשעת הגזילה זוכה בגזילה אפילו כשהיא קיימת בעין, והביאור הוא שרב סובר שגזלן קונה את הגזילה לגמרי בקנייני גזילה, אלא שהתורה חייבתו בהשבה, וכיון שמתחייב מיתה נפטר מחיובי ממון, ואמנם אין אנו פוסקים כרב וכל זמן שאין יאוש אין הגזלן קונה את הגזילה בקנייני גזילה אלא רק לענין חיוב אונסין, היינו משום שכל זמן שהנגזל מעכב ותובע את הגזילה הרי הוא מעכב על הגזלן מלקנות בקנייני גזילה, אבל אחרי יאוש שאין הנגזל מעכב, שוב קונה הגזלן מכח הקנייני הגזילה.

וכיון שכח קניינו של הגזלן אחרי יאוש הוא על ידי קנייני הגזילה, לא פקע ממנו שם גזילה, שהרי עיקר מה שהחפץ קנוי לו הוא משום שהוא גזול בידו ויש לו בו קנייני גזילה, ולכן סוברים רש"י ור"ת שאף אחרי יאוש נשאר בו הפסול של מצוה הבאה בעבירה, כיון שיש עליו שם גזילה, אולם כל זה רק כשקונה בקנין ביאוש, אבל כשקונה הגזלן את הגזילה בקנין שינוי אין קניינו מכח קנייני הגזילה, ולא נשאר עליו שם גזילה אחרי שקונה אותו, ולכן פקע ממנו פסול מצוה הבאה בעבירה.

ולפי זה מיושבת גם קושיית התוספות לעיל (ט. ד"ה ההוא) מדוע אמר עולא שיאוש אינו קונה, הרי לפי פירוש ר"ת עולא סובר שיאוש קונה לכל דבר אלא שאין זה מועיל להכשיר את הקרבן, ואם כן אין חסרון בקניינו ומדוע אמר עולא שיאוש אינו קונה. אולם למבואר יש לפרש שעולא אמר שיאוש אינו קונה לגזלן מכח היאוש עצמו, ואינו כשאר כל אדם שיכול לקנות בחפץ אחרי יאוש, אלא כל קניינו הוא רק מכח הקנייני גזילה, ולכן נשאר בו שם גזילה ונפסל להקרבה מטעם מצוה הבאה בעבירה.

וביתר ביאור יש לומר, שאם זכיית הגזלן בחפץ הוא כמו כל אדם שזוכה בחפץ אחרי יאוש שדינו כחפץ המופקר, לא שייך לפסול את החפץ אחרי שזכה בו מטעם מצוה הבאה בעבירה, כיון שזכייתו בחפץ היא בהיתר גמור ואינה מכח איסור הגזילה שהיה בתחילה, ואף שלולא הגזילה לא היו הבעלים מתייאשים, מכל מקום זה דבר צדדי שגרם לזכייה, אך עצם הזכייה אינה באה מכח האיסור, כמו שכל אדם שיזכה בחפץ מכח היאוש אינו נחשב כבא מחמת האיסור, ולכן אמר עולא שיאוש אינו קונה לגזלן מכח ההיתר זכייה שחל בחפץ, אלא רק מכח הקנייני גזילה, ולכן זה נחשב שסיבת הקנין הוא מכח השתלטות הגזלן על החפץ באיסור, ועדיין כל קניינו הוא חפצא דאיסורא, שכן כל סיבת זכותו היא כל רגע ורגע מכח הסיבה של הגזילה, ולולא זאת הבעלים היו רשאים לעכבו לקנות, מפני שלא חל כלפיו היתר זכיה ככל אדם, ולכן גם אחרי שקנה את החפץ הוא פסול לקיום מצוה משום מצוה הבאה בעבירה, שהרי קניינו בא בעבירה[צח].

בשוגג שייך מצוה הבאה בעבירה. וראה להלן (אות ח).

צב. וז"ל המהרש"א, 'ולא תקשי לך הא דפריך ולקנוה בשינוי מעשה ובשינוי השם דאף אם הם יחתכוה ויהיו גוזלים לא הוי מצוה הבאה בעבירה אף דבקנין היאוש ודאי יהיו גוזלים, מ"מ בקנין שינוי מעשה והשם באגודה שאחר כך לא יהיו גוזלים, כיון דכבר קנאוה ביאוש גרידא בשעת גזילה', עכ"ל.

צג. ובן ביאר במשנת רבי אהרן (שו"ת סי' י אות ג), וכבר כתב כעין זה בחתם סופר (סוכה ל. ד"ה ואיידי).

צד. ונתבאר לעיל שגם רש"י ור"ת מודים שפסול מצוה הבאה בעבירה הוא פסול בחפצא שנעשית בו העבירה, ואין זה כלל בכל אופן שלולא העבירה לא היתה נעשית המצוה, שהרי ברור שאם גזל דמים וזכה בהם ביאוש וקנה בהם לולב יוצא בו ידי חובה, ולא שייך לפוסלו משם מצוה הבאה בעבירה גם לדעת רש"י ור"ת, והיינו משום שדווקא החפץ שבו נעשית העבירה נפסל לקיום המצוה.

צה. ולכאורה לזה נתכוין הפני יהושע (ב"ק סז: בתוס' ד"ה אף), וז"ל, 'ועוד יש לומר דר"ת וסייעתו נמי מודים דשינוי דהוי קנין חשוב מועיל אפילו להקרבה, וראיה בדבר מאתנן דכתיב הן ולא שינוייהם, ובזה יש ליישב לר"ת מאי דאמרינן בסוכה וליקנינהו בשינוי השם', עכ"ל. ואם כוונת הפני יהושע שהשינוי מועיל משום שאינו אותו חפץ שנעשה בו עבירה, נמצא שדברי הקהלות יעקב והאחרונים הנ"ל מפורשים בדברי הפני יהושע.

צו. ולפי זה הביאור בלשון הגמרא 'וליקנינהו בשינוי השם' הוא, שהרי זה נחשב כמו שקנה דבר חדש שלא נעשית בו הגזילה. וכתב הקהלות יעקב, שאמנם פירוש זה דחוק בלשון הגמרא, אך מכל מקום יש לפרש כך כדי ליישב את הקושיא על רש"י ור"ת. ובמשנת רבי אהרן (שם) ביאר את לשון הגמרא, לפי מה שביאר רש"י (שם ד"ה וקרקע) את דברי רב הונא שהסוחרים לא יתלשו בעצמם את ההדסים משום שסבר שיאוש לחוד אינו קונה אלא על ידי יאוש ושינוי רשות, או שאפילו אם סבר שיאוש קונה לחוד יש חסרון של מצוה הבאה בעבירה אם הם יתלשו אותם בעצמם. ומשמע שאין הכרח בדעת רב הונא אם יאוש לחוד קונה או רק על ידי שינוי רשות ויאוש, והגמרא עצמה הסתפקה מה דעת רב הונא בזה, ואם כן כשהגמרא הקשתה על רב הונא למה אינם יכולים לתלוש את ההדסים בעצמם ולקנותם ביאוש ושינוי השם, נכלל בזה ב' פרטים, גם שהקנין יהיה על ידי יאוש ושינוי השם לפי הצד שרב הונא סבר שיאוש לחוד אינו קונה, וגם שעל ידי השינוי אין חסרון של מצוה הבאה בעבירה כמו שנתבאר, ומיושב היטב לשון הגמרא 'וליקנינהו בשינוי השם'.

צז. קהלת יעקב (לחוו"ד, אהע"ז סי' כח ס"א ד"ה קדשה בגזל - הראשון) קובץ שיעורים (ב"ק אות יד, טז).

צח. ולפי זה תירץ הגר"נ פרצוביץ (שם אות קכ) את קושיית ר"י על ר"ת (הנ"ל), שלפי שיטתו תמוהה קושיית אביי על רבה שמדרשת חז"ל 'קרבנו ולא הגזול' מוכח שלא כדבריו שיאוש אינו קונה, שכן לפי דבריו שיאוש קונה אין טעם לפסול את הקרבן אחרי יאוש, הרי לפי שיטת

שיטת רבי יוחנן בדין קנין יאוש לדעת ר"ת

עוד הקשה ר"י (בתוס' שם ובסוגייתנו ד"ה הא) על ר"ת שפירש שרבי יוחנן בסוגייתנו סובר שיאוש קונה, שהרי רבי יוחנן אמר בבבא קמא (סח:) שהגונב בהמה וטובח אותה חייב בתשלומי ד' וה' גם אם טבחה אחרי יאוש, ואם יאוש קונה מדוע חייב הרי טבח את שלו, אלא מוכח שרבי יוחנן סובר שיאוש אינו קונה, ואיך פירש ר"ת בדברי רבי יוחנן שיאוש קונה.

ובתוספות שאנן (הו"ד בשיטה מקובצת ב"ק שם) הביא בשם ר"ת לתרץ קושיא זו, שרבי יוחנן סובר שאף שהגזלן קונה ביאוש גזירת הכתוב היא לחייבו על טביחה ומכירה גם לאחר יאוש. ואמנם מצינו בגמרא (שם) שנחלקו רבי יוחנן וריש לקיש אם גנב שטובח אחרי יאוש חייב בתשלומי ד' וה' או לא, וריש לקיש אמר שפטור כיון שיאוש קונה ושלו הוא טובח, והקשה רבי יוחנן מדברי המשנה שאם גנב והקדיש ואחר כך טבח פטור מתשלומי ד' וה', ועל כרחך מדובר אחרי יאוש שכן קודם יאוש לא שייך להקדיש, ומשמע שאם לא הקדיש חייב בד' וה', ואם כדברי ריש לקיש שיאוש קונה מדוע חייב 'הרי שלו הוא טובח', ומשמע שרבי יוחנן עצמו סובר שאם יאוש קונה פטור מד' וה', מפרש רבינו תם שכוונת רבי יוחנן להקשות לריש לקיש שאמר שיאוש קונה גם לענין שפטור על טביחתו משום שהוא טובח את שלו, אבל רבי יוחנן עצמו סובר שקנין יאוש אינו מועיל לפוטרו על הטביחה.

וביאר הגר"נ פרצוביץ, שגדר הדבר שחייב על טביחתו גם אחרי שקנה יאוש לדעת רבי יוחנן, הוא שקנין היאוש אינו מפקיע שם גניבה מהחפץ, אלא כל זכותו בחפץ היא מכח הגניבה, ונחשב שממשיך את העבירה בכך שטובח את הדבר הגנוב, ולכן שייך לחייבו בתשלומי ד' וה'. אולם ריש לקיש סובר שקנין היאוש מפקיע לגמרי שם גניבה מהחפץ, ונחשב כשאר ממונו, ולכן אינו חייב בד' וה'. ויסוד מחלוקתם הוא בחקירה שהובאה לעיל בגדר קניינו של הגזלן אחר היאוש, האם הגזלן קונה ביאוש מכח היתר הזכיה שחל בממון ככל אדם שרשאי לזכות בחפץ אחרי יאוש, או שהגזלן קונה רק מכח הקנייני גזילה, שרבי יוחנן סבר שהוא קונה רק מכח הקנייני גזילה ולכן גם אחרי שקנה נשאר שם גניבה על החפץ, כמו שנתבאר לעיל, ואילו ריש לקיש סבר שהגזלן קונה ביאוש כמו כל אדם ואין לקניינו שייכות לגזילה, ולכן אחרי שקנה פקע שם גזילה מהחפץ.

ויש שהוסיפו לבאר[צט] בדעת ר"ת, שבאמת אף אחרי יאוש נשאר על הגזלן חיוב השבה, וכל מה שמתחדש בדין יאוש קונה הוא שחיוב ההשבה אינו מעכב את הגזלן לקנות את החפץ אחרי היאוש, אבל גם אחרי שקונה את החפץ נשאר עליו חיוב השבה, וזה כוונת עולא 'יאוש אינו קונה' והיינו שאינו קונה לענין שיפקע חיוב ההשבה, וכיון שלא פקע חיוב השבה ואם אינו מחזירו יש בו עבירה, הרי הוא פסול לקרבן מדין מצוה הבאה בעבירה, ולכן סובר רבי יוחנן שחייב על טביחתו אף אחרי שקנה אותו ביאוש, והיינו משום שבטביחתו הפקיע ממנו את חיוב ההשבה.

ולפי זה לא קשה כלל על שיטת ר"ת מדברי הגמרא (ל:) שאם קונים את ההדסים הגזולים בשינוי השם הם כשרים למצוה, כיון שאף ר"ת מודה שאחרי שקונים את הגזילה בשינוי ופקע חיוב השבה לא שייך בה פסול של מצוה הבאה בעבירה, ורק אחרי יאוש בלבד שעדיין יש בה חיוב השבה ונשאר עליה שם גזילה היא פסולה משום מצוה הבאה בעבירה.

הטעם שלדעת ר"ת אין דין מצוה הבאה בעבירה לגבי הלוקח מהגזלן אחרי יאוש

והנה אף לדעת ר"ת שגם אחרי שהגזלן קונה את הגזילה ביאוש נשאר בה דין מצוה הבאה בעבירה, מכל מקום מבואר בגמרא להלן (ל:) שאחרי יאוש ושינוי רשות יכול הלוקח לקיים בה מצוה, ואין בזה דין מצוה הבאה בעבירה אלא לגבי הגזלן עצמו, וז"ל המאירי (כט: ד"ה ונשוב), 'שאין דין מצוה הבאה בעבירה נאמר אף לאחר שקנאה אלא למי שגזל וגמר קנינו בהקרבתו או במצותו, אבל זה שלא גזל אף על פי שהגזילה בידו אין כאן מצוה הבאה בעבירה ואחר שקנאה יצא'. ולפי ביאורו של הגר"נ פרצוביץ הנ"ל, הטעם הוא משום שרק לגבי הגזלן יש לחפץ עדיין שם גזול אף שכבר קנה אותו ביאוש, אבל לגבי הלוקח אין לחפץ שם גזול כיון שקנה אותו אחרי יאוש, והרי זה כמו כל חפץ הנקנה מהשוק. וכן לפי מה שנתבאר שאחרי יאוש נשאר חיוב השבה, זה רק אצל הגזלן עצמו, אבל הלוקח ממנו אינו חייב בהשבה ולכן אין בו דין מצוה הבאה בעבירה.

הוכחת ר"י ממה שתיקנו חכמים שהגוזל קורה ובנה אותה בסוכה זוכה בה

ה. עוד הוכיח ר"י (בתוס' בב"ק שם) כדבריו שבאופן שהגזלן כבר קנה את החפץ לפני שהקדיש אין בו חסרון של מצוה הבאה בעבירה, ממה שמבואר להלן (לא.) שחכמים תיקנו תקנה למי שגזל קורות ובנה בהם את סוכתו, שאינו צריך לפרק את סוכתו ויכול לשלם לנגזל דמים עבור קורות אלו. והרי אין חובה בישיבת סוכה שצריך לעשותה משלו כדי לקיים בה מצוה?, וכל טעם הפסול בסוכה גזולה הוא משום מצוה הבאה בעבירה, ומכל מקום מצינו שעל ידי שתיקנו שיקנה את הקורות הגזולים יוצא ידי חובת המצוה ואין חסרון בכך שמקיים מצוה בסוכה שהיתה גזולה, ואין בכך פסול של מצוה הבאה בעבירה, ואם כן כל שכן שאם קנה את החפץ בקנין גמור [המועיל מן התורה] יכול מעתה לקיים בו מצוה ואין בו פסול של מצוה הבאה בעבירה.

ביאור שמודה ר"ת כשקנה את הגזילה בתקנת חכמים

ותירץ הגר"נ פרצוביץ (שם) לפי המבואר לעיל בדעת ר"ת, שדווקא משום שיאוש קונה רק מכח קנייני הגזילה נשאר שם גזילה על החפץ גם אחרי שקנה אותו ביאוש, ולכן עדיין הוא פסול מטעם מצוה הבאה בעבירה, אבל כשקונה את הגזילה שלא מכח קנייני הגזילה פקע שם גזילה ממנו ומעתה לא שייך לפוסלו מטעם מצוה הבאה בעבירה. ולכן אחרי שתיקנו חז"ל שיקנה הגזלן את הקורות שבנה בהם את סוכתו, פקע מהם שם גזילה, כיון שקנייני של הגזלן בא מכח הפקר בית דין הפקר ואינו בא מכח קניני גזילה, ולכן הם כשרים למצוה ולא שייך לפוסלם מטעם מצוה הבאה בעבירה[קא].

בדברי ר"י שלענין ברכה יש להחמיר גם אחרי שקנה את הגזילה

ומלבד זאת מצינו בדברי המשנה ברורה (סי' תרלז שער הציון ס"ק יט) שכתב שאחרי שקנה הגזלן את הסוכה בתקנת חכמים, יכול גם לברך עליה, אף שגזלן שקונה ביאוש או שינוי אינו יכול לברך על הגזילה, כמבואר בשולחן ערוך (סי' תרמט ס"א), מכל מקום כיון שתיקנו חכמים שיקנה מכח הפקר בית דין הפקר הדבר נחשב כשלו לגמרי, ואין על זה שם גזילה כלל. והביא ראיה לכך, מהמעשה שהובא בגמרא (לא.) שהעבדים[אוצר התכמה] של ריש גלותא גזלו עצים מההיא סבתא ועשו מהם סוכה, וישבו בה רבנן וריש גלותא, מכיון שקנאום בתקנת חכמים. ובודאי רבנן היו מברכים על הסוכה, והיינו משום שאחרי שקונה את הגזילה בתקנת חכמים יכול לברך עליה.

בדברי ר"י שלענין ברכה יש להחמיר גם אחרי שקנה את הגזילה

והנה ר"י הקשה לשיטתו (בתוס' בגיטין שם ובב"ק שם) מדברי רבא (ב"ק צד.) שטעמו של רבי אליעזר בן יעקב שאם גזל סאה של חטין, וטחנה לשה ואפאה והפריש ממנה חלה, אינו יכול לברך על כך, הוא משום מצוה הבאה בעבירה, אף שכבר קנה את הגזילה בשינוי על ידי שטחנה ואפאה. ומבואר שגם אחרי שקונה את הגזילה בשינוי אינו יכול לקיים בה מצוה משום שהיא באה בעבירה. ותירץ ר"י, שלענין ברכה יש להחמיר שלא לברך על הגזילה אף אחרי שכבר קנה אותה בשינוי, כיון שמזכיר בה שם שמים.

קושיית האחרונים על דברי ר"י מהגמרא לגבי אוונכרי

והקשו האחרונים, הרי בדברי הגמרא (ל:) מבואר שאם הסוחרים קונים את ההדסים בשינוי השם אפשר ליטול אותם ולקיים בהם את המצוה, והרי לפי דברי ר"י שלענין ברכה יש להחמיר שלא לברך על דבר הגזול אף רבינו תם שעולא ורבי יוחנן סברו שיאוש קונה ומכל מקום הקרבן פסול משום מצוה הבאה בעבירה, יש לומר שגם רבה סובר כן ומה הקשה עליו אביי. אולם לפי המבואר יש לומר, שאביי הקשה על רבה לפי שרבה נסתפק שם אם יאוש קונה מדאורייתא בגזילה כמו באבידה, או שכיון שבאיסורא אתי לידיה אינו קונה מדאורייתא אלא רק מדרבנן מפני תקנת השבים, ומבואר מכך שלדעת רבה יאוש קונה כמו באבידה שהקנין הוא מכח ההיתר זכייה שחל בו ולא מכח הקנייני גזילה, שכן אילו היה קונה מכח הקנייני גזילה אין חסרון בכך שאתי לידיה באיסורא, וגם אם יאוש קונה משום תקנת השבים גדר התקנה הוא שבטל שם גזילה מהחפץ וממילא קונה אותה כמו אבידה, וכיון שרבה סבר שיאוש קונה כמו באבידה, לא שייך לפסול את הקרבן מטעם מצוה הבאה בעבירה אחרי שזכה בו הגזלן ביאוש, כיון שאחרי היאוש כבר פקע שם גזילה מהקרבן ואין קניינו בא מכח גזילה, ולכן הקשה אביי על רבה מדוע הקרבן פסול אחרי יאוש. אמנם עולא ורבי יוחנן סברו שקנין יאוש בגזילה הוא מכח קניני הגזילה, ולכן גם אחרי יאוש נפסל הקרבן מטעם מצוה הבאה בעבירה.

צט. ראה ספר ירחי כלה (סוכה ח"א עמ' נט).

ק. והקשו השער המלך (לולב פ"ח ה"ט) והרש"ש (גיטין שם בתוס' ד"ה מאי טעמא), שהרי מפורש בסוגיא לעיל (ט. כז:) שחכמים דרשו מהפסוק 'תעשה לך' שסוכה גזולה פסולה, ואיך כתבו התוספות שאין פסול בסוכה שאינה שלו. והאחרונים תירצו בכמה אופנים: א. החמדת שלמה (שו"ת, או"ח סי' כה אות יב) והדברי מלכיאל (שו"ת, ח"ג סי' ל) תירצו, שהתוספות סוברים שהפסול שנתחדש בפסוק 'תעשה לך' אינו מצד חסרון הקנין שבדבר, אלא מצד מצוה הבאה בעבירה. ואכן כך מצינו בריטב"א (ט. ד"ה הא). ב. בחידושי רבי מאיר שמחה (ב"ק סז. בתוס' ד"ה אמר) כתב, שהתוספות פירשו בדברי הגמרא לגבי תקנת מריש, שהקורות הגזולות לא היו הסכך אלא המעמיד של הסכך, ובזה אין צריך שיהיו שלו, והפסול הוא רק משום מצוה הבאה בעבירה. ג. הדרכי דוד (ב"ק סז. בתוד"ה אמר עולא, ד"ה ועי' בדברי הר"ן) תירץ, שכוונת התוספות שבסוכה אין הלכה שצריך שתהיה הסוכה שלו לגמרי כמו בלולב, והיינו שלולב פסול גם כשאנו גזול אלא רק שאול משום שאינו שלו, אבל בסוכה הוא יוצא גם בסוכה שאולה, ואם כן מצד החסרון שהסוכה אינה שלו היו יכולים חכמים לתקן שיהיו הקורות הגזולות שאולות לו לימי החג ויצא בהם ידי חובתו, אלא שחכמים לא תיקנו כן משום שעדיין יש בה פסול משום מצוה הבאה בעבירה, והוצרכו לתקן שהקורות יהיה שלו לגמרי כדי שלא תחשב המצוה כבאה בעבירה, ואם כן מוכח שאחרי שהחפץ שלו אין בו פסול משום מצוה הבאה בעבירה.

קא. וכעין זה כתב החמדת שלמה (או"ח סי' כו).

אחרי שהדבר נעשה שלו, נמצא שאסור לברך על ההדסים אף שקנו אותם בשינוי השם, ואם כן איך יטלו אותם ויקיימו בהם את המצוה הרי אי אפשר לברך עליהם.

ואמנם במהרש"א (ב"ק סז. בתוס' ד"ה אמר) ובכפות תמרים (סוכה ל. ד"ה כתבו) כתבו שצריך לומר שכוונת הגמרא רק לענין לצאת ידי חובת המצוה, אבל לענין ברכה באמת צריך להחמיר ולא לברך.

אך הקשו השער המלך (לולב פ"ח ה"ט) ורעק"א (בהגהותיו על הכפות תמרים שם)[קב] על כך, שאם כן עדיין צריך ביאור קושיית הגמרא (ל:) שהסוחרים יקנו את ההדסים בשינוי השם, הרי יש לומר שטעמו של רב הונא שרצה שהגויים יתלשו את ההדסים היה כדי שבשעה שהם יגיעו ליד הסוחרים יהיה יאוש ושינוי רשות, ואז יוכלו לברך עליהם ולא יהיה בברכה חסרון של מצוה הבאה בעבירה[קג].

תירוץ האחרונים שבספק אין להחמיר לגבי ברכה

ובישוב הקושיא הנ"ל מצינו כמה דרכים:

א. הגר"א בביאורו (סי' יא ס"ו) ועוד אחרונים[קד] תירצו, שבהדסים שקנו מהגויים לא היה ודאי גזל אלא רק ספק גזל, ולכן מספק לא חששו על הברכה אלא רק לקיום המצוה.

במשנת רבי אהרן (שו"ת, סי' י אות א) הבין בדבריהם שחשש ברכה לבטלה פחות חמור מחשש ביטול מצוה, והקשה על כך, שהרי מצינו בשו"ע (או"ח סי' ח ס"ט) לגבי ציצית שצריך לבדוק את הציצית קודם הברכה משום חשש ברכה לבטלה, ודקדקו הפוסקים שבשביל חשש שמא מבטל מצות ציצית לא היה חיוב לבדוק, ורק משום חשש ברכה לבטלה יש חיוב לבדוק, ומבואר שיותר חוששים לברכה לבטלה מביטול קיום מצות עשה. ואם כן אי אפשר לומר שבספק גזל אין חוששים על הברכה אלא רק על ביטול המצוה.

אך יש שביארו[קה], שכל עיקר הדין שצריך להחמיר במצוה הבאה בעבירה לענין הברכה, הוא רק מדרבנן, וספק דרבנן לקולא, לכן הקילו בספק גזל. וכן משמע בדברי הגר"א בביאורו (שם) שכתב 'מה שאין כן בברכה בגזולה דאסמכתא בעלמא' וכו'.

תירוץ הגר"א קוטלר

ב. במשנת רבי אהרן (שו"ת סי' י) כתב לבאר בזה, שבאמת הרי משמע בגמרא שלולא שהיו צריכים את ההדסים לקיום המצוה לא היה איסור לקנותם משום חשש גזל, והטעם הוא משום שאף שסתם עכו"ם גזלנים הם, מכל מקום כל זמן שאין אנו יודעים שהקרקע גזולה יש להעמיד אותה בחזקת מי שמחזיק בה, כיון שיש חזקה כל מה תחת יד אדם הרי הוא שלו, ולכן מותר מן הדין לקנות מהעכו"ם, אלא שלענין הנוגע לקיום מצוה חשש רב הונא שמא באמת העכו"ם גזלו את הקרקע ולא יוצאים בהדסים שגדלו בה ידי חובת המצוה משום מצוה הבאה בעבירה, לכן אמר להם רב הונא שיעשו באופן שההדסים יהיו קנויים להם שלא יהיה חסרון בקיום המצוה.

אלא שאם כן מתבאר, שאף שאין איסור לקחת את ההדסים מהעכו"ם, מכל מקום אם האמת היא שהם גזולים הם נפסלים משום מצוה הבאה בעבירה, והטעם בזה הוא שפסול מצוה הבאה בעבירה הוא דין בעצם החפצא שנעשית בו עבירה שהוא פסול לקיום מצוה, ולכן אף שהגברא לא עבר שום איסור במזיד כשלקח את ההדסים מהעכו"ם שהרי מותר לו לקחת מהם על פי דין, מכל מקום אם האמת שהם גזולים הם פסולים למצוה. ויסוד זה נלמד מהפסוק 'והבאתם את הגזול', 'גזול דומיא דפיסח', וכשם שקרבן פיסח ובעל מום פסול בעצמותו אף אם אין אנו יודעים שהוא בעל מום, כך קרבן גזול פסול בעצמותו מחמת גוף הדבר שהוא קרבן גזול. ומשם אנו לומדים לכל המצוות שדבר הגזול פסול למצוה.

אולם הדין הנוסף שנתחדש בפסוק 'בוצע ברך נאץ ה'', שממנו לומדים שאין לברך ולהזכיר שם שמים על דבר הגזול אף אחרי שהגזלן קנה אותו, אינו תלוי בחפצא הגזול, אלא הוא תלוי בגברא, שאם עבר על עבירה וגזל אסור לו לברך ולהזכיר עליו שם שמים, ואם הגברא לא עבר עבירה לא שייך דין זה. ומעתה נמצא, שבהדסים שקנו הסוחרים מהעכו"ם, לא שייך דין זה כלל, כיון שמותר להם מן הדין לקחת מהם בלא יאוש ושינוי רשות, כיון שאפשר לסמוך על כך שהקרקע שייכת להם ולא גזלוה, ורק הפסול של מצוה הבאה בעבירה שנתחדש בפסוק 'והבאתם את הגזול' שייך גם בזה אם באמת הקרקע היתה גזולה, ורק בשביל כך הוצרך רב הונא לומר להם שיקנו ביאוש ושינוי רשות.

ומעתה מיושבת בפשיטות הקושיא על שיטת ר"י, שלדבריו שאין לברך על גזול אף אחרי שהגזלן קנה אותו, מה הקשתה הגמרא על רב הונא 'ליקנינהו בשינוי השם', הרי הקנין לא מועיל לענין ברכה, ואיך יטלו הדסים אלו בלא ברכה. אולם למבואר לא קשה כלל, כיון שדין זה שאין לברך על דבר הגזול לא שייך כלל בסוגייתנו, משום שאין כאן איסור גזילה כלל, ורק חוששים שמא באמת ההדסים בעצמותם הם גזולים וחל בהם פסול מצוה הבאה בעבירה שנאמר בפסוק 'והבאתם את הגזול', ופסול זה אינו קיים אלא כל זמן שהגזילה שייכת לנגזל.

תירוצים נוספים על הקושיא הנ"ל

ג. הכפות תמרים (שם) תירץ, שכיון שבנוסח הברכה מזכירים רק את הלולב, ולא את ההדסים, אין חסרון בברכה אם רק ההדסים באו בעבירה.

ד. המגן אברהם (או"ח סי' תרמט סק"ב) כתב, שיתכן שבאופן שהיה יאוש ושינוי השם הדין שונה, ויכול לברך. ונחלקו הפוסקים בביאור דבריו, האליה רבה (שם) והחק יעקב (סי' תנד סק"ו) כתבו שכוונת המגן אברהם לחלק בין שינוי השם לשינוי מעשה, בשינוי השם יכול לברך, ובשינוי מעשה לא.

ה. בחתם סופר (סוכה ל. ד"ה אמר) כתב בשם השער אפרים, שיש סברא לומר שהנגזל מוחל על זכותו כדי שיוכל הלוקח לקיים בו מצוה, שהרי הוא עצמו לא יוכל להוציא את ההדס מהגזלן, ואם כן טוב לו שיקיים הלוקח מצוה בהדס, שהרי קי"ל ניחא ליה לאיניש שיקיים מצוה ממוניה, וממילא אין זה נחשב גזול כלל, כי הנגזל מוחל ומסכים שיטול הלוקח מהגזלן את ההדס ויברך עליו. ומה שאמרו בגמרא שאסור לברך על גזילה גם אחרי השינוי היינו כשהגזלן עצמו מברך, אבל כשבא אחר וקונה מהגזלן אחרי שכבר נפקע החפץ מהגזלן, יכול לברך כי נוח לו לנגזל שיתקיים בו מצוה.

ביאור בשיטת ר"י שמצות ההקרבה באה בשעת העבירה

והנה שיטת ר"י היא, שלמ"ד יאוש לחוד אינו קונה אלא בצירוף עם שינוי השם שנעשה בה על ידי חלות ההקדש, נפסלת הבהמה לקרבן משום מצוה הבאה בעבירה, כיון שקודם שהקדיש את הבהמה היא לא היתה שלו והיה אסור לו להקדישה, ורק על ידי ההקדש הפקיע אותה מרשות הבעלים לגמרי, נמצא שמצות ההקרבה באה בעבירה.

ויש להקשות, שאמנם בשעת ההקדש עשה עבירה, מכל מקום מדוע שהקרבן יפסל למצות ההקרבה, הרי מצות ההקרבה מתקיימת רק כשמקריב את הקרבן, ובשעה זו כבר קנה את הבהמה, ולפי שיטת ר"י לא שייך דין מצוה הבאה בעבירה אחרי שקנה את הגזילה.

וביאר בחידושי רבי ראובן (סי' ג אות ב-ג), שהפסול של מצוה הבאה בעבירה חל על עצם דין הקרבן שחל בשעת ההקדש, ולא על מצות ההקרבה, כיון שגוף הדין של הקרבן להיות מוקרב ולרצות הוא כמו מצוה שיש בה חסרון כשהיא באה בעבירה, וכשמקדיש ומחיל על הבהמה חלות דין קרבן על ידי עבירה, יש בזה חסרון ופסול של מצוה הבאה בעבירה, וכיון שחל בו פסול ממילא אינו ראוי להקרבה.

ו. ביאור דברי הירושלמי בקורע על מתו בשבת

פתיחה

האחרונים ביארו וחידשו גדרי דינים והלכות בדין מצוה הבאה בעבירה. על פי דברי הירושלמי (שבת פי"ג ה"ג) שנאמר שם שהקורע בגדו על מתו בשבת יצא ידי מצות קריעה, והקשו שם על כך, 'לא כן אמר רבי יוחנן בשם ר' שמעון בן יוצדק מצה גזולה אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח, אמר לון תמן גופה עבירה, ברם הכא הוא עבר עבירה, כך אני אומר הוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח', ע"כ. והובאו דברי הירושלמי בבית יוסף (יו"ד סי' שמ).

קב. מובא בחידושי רעק"א השלם (ב"ק סז. קונטרס בענין מצוה הבאה בעבירה אות לב).

קג. וביד דוד (ב"ק סז.) שכוונת הגמרא להקשות, שמשמע מדברי רב הונא שלולא העצה שנתן להם אין להם תקנה, ועל כך קשה שעל כל פנים לענין המצוה עצמה יש תקנה שיקנו את ההדסים בשינוי.

קד. מהר"ם (סוכה ל. בתוס' ד"ה הא) והשער המלך (שם).

קה. ברכת אברהם (מהדו"ק ב"ק סז. בתוס' ד"ה אמר).

ומצינו כמה דרכים באחרונים בביאור דברי הירושלמי שמחלק בין מצה גזולה לקורע על מתו בשבת 'דתמן גופה עבירה ברם הכא הוא עבר עבירה' כדלהלן[קו]:

רבים[קז] ביארו שכוונת הירושלמי היא שאין לפסול משום מצוה הבאה בעבירה אלא כשהעבירה קיימת בדבר עצמו, כמו מצה גזולה או לולב הגזול שהוא במצב שנעשית בו עבירה, אבל בקורע על מתו בשבת שאין העבירה בעצם הבגד הקרוע[קח], אלא האדם עבר עבירה על ידי הבגד בכך שמחלל שבת בקריעתו, לא שייך שיחול פסול בבגד, ולכן אין בו פסול מצוה הבאה בעבירה ויוצא הגברא ידי מצות קריעה[קט].

מבואר מדברי הירושלמי שהפסול הוא בחפצא

ולפי ביאור זה הוכיחו האחרונים שגדר דין מצוה הבאה בעבירה הוא פסול בחפצא של המצוה שאינו ראוי לקיים בו מצוה, ולכן רק כשגוף החפץ[קי] הוא עבירה נפסל לקיום המצוה[קיא].

ובשולחן ערוך (יו"ד ס' שמ סכ"ח-כט) כתב, שאם קורע על מתו בשבת יצא ידי חובת קריעה, אבל אם קורע בגד גזול אינו יוצא ידי חובת קריעה. ומקורו מדברי הרמב"ן בתורת האדם (שער הסוף ענין הקריעה), שכתב שמדברי הירושלמי למדנו שהקורע בגד גזול אינו יוצא ידי חובתו. וביאר הש"ך (שם ס"ק מב) שקורע בשבת יוצא ידי חובה כיון שגוף החלוק אינה עבירה אף שהמעשה שעשה הוא עבירה, אבל קורע בגד גזול, גוף החלוק הוא עבירה. ומשמע שכוונתו לחילוק המבואר בירושלמי, שרק כשהעבירה קיימת בגוף החפץ שייך לפסול את הדבר משום מצוה הבאה בעבירה.

ביאור נוסף בדברי הירושלמי

אולם יש מהאחרונים[קיב] שפירשו באופן אחר את דברי הירושלמי, שבקורע על מתו בשבת לא שייך פסול מצוה הבאה בעבירה משום שהעבירה תלויה בזמן, שהרי קריעת הבגד אינה אסורה אלא בשבת, ואם כן הקריעה בעצמותה היא דבר המותר, ומה שעשאה בשבת הוא דבר צדדי שנוסף במעשה הקריעה, וכיון שעצם מעשה הקריעה מצד עצמו אינו מעשה עבירה יכול לצאת בו ידי מצות קריעה, ואין זה נחשב מצוה הבאה בעבירה[קיג]. וזה כוונת לשון הירושלמי 'תמן גופה עבירה, ברם הכא הוא עבר עבירה', כלומר, שדווקא כשעצם המעשה הוא גוברה אוצר החכמה כמו אכילת מצה גזולה אינו יכול לקיים בו מצוה משום שהיא באה בעבירה, אבל בקורע על מתו שהמעשה קריעה אינו מעשה עבירה מצד עצמו, אלא 'הקריעה בשבת' היא העבירה, אין זה בכלל מצוה הבאה בעבירה[קיד].

ויש שהוסיפו[קטו] שכוונת הירושלמי, שבקורע בגדו בשבת אין המצוה באה בעבירה, כיון שיכול לקיים את המצוה ביום חול, ואינו מחויב לקרוע בשבת, שכן אחרי שאסור לקרוע בשבת נדחית הקריעה ליום ראשון, והוא הקדים ועשה בשבת באיסור, ולא היה מחויב לעשות כן, וכיון שהמצוה יכולה להתקיים גם בלא העבירה, ואין העבירה גורמת לקיום המצוה, אין זה נחשב מצוה הבאה בעבירה.

ביאורים בענין מצוה הבאה בעבירה על פי דברי הירושלמי

ובשער המלך (לולב פ"ח ה"ה) תירץ על פי דברי הירושלמי, קושיא בדברי המשנה להלן (לב:), שאסור לקצוץ ענבי הדס ביום טוב כדי להכשירו, אך אם עבר וקצצו כשר ויכול לקיים בו את המצוה, וקשה, הרי המצוה באה בעבירה, ואין מקיים בו מצוה.

אולם הקושיא מיושבת על פי דברי הירושלמי (שם), שלא נאמר דין מצוה הבאה בעבירה אלא כשעצם המעשה הוא עבירה, כמו אכילת מצה גזולה, אבל בקורע על מתו שרק בשבת היא אסורה, אבל המעשה קריעה אינו מעשה עבירה מצד עצמו, ומה שעשאה בשבת הוא דבר צדדי שנוסף במעשה הקריעה, אין זה נחשב מצוה הבאה בעבירה[קטז]. ואם כן גם הקוצץ ענבי הדס ביום טוב יוצא בו ידי חובה, ואין בזה דין מצוה הבאה בעבירה, אף שקציצת הענבים אסורה ביום טוב, כיון שהקציצה אסורה רק מחמת הזמן, ובאופן זה לא נאמר דין מצוה הבאה בעבירה[קיז].

והביא השער המלך, שאכן מצינו במרדכי (פ"ג רמז תשמז) שכתב שקציצת ענבי הדס ביום טוב לא נחשב מצוה הבאה בעבירה, וז"ל, 'כשחל הושענא רבה להיות ביום אחד בשבת וקצצו עכו"ם ערבה בשבת, והביאו כשרה, ולא אמרינן מצוה הבאה בעבירה היא, דהא תנן אם מיעטן כשר וכו', עכ"ל. הרי שכתב שאין זה נחשב מצוה הבאה בעבירה, אלא שלא מבואר בדבריו מדוע באמת אין זה נחשב מצוה הבאה בעבירה. ואפשר לבאר שכוונתו מהטעם שנתבאר על פי הירושלמי. אך תמה השער המלך, מדוע המרדכי לא הביא את דברי הירושלמי כסיוע לטעם שאין מצוה הבאה בעבירה בקציצת ענבי ההדס ביום טוב.

אולם בשו"ת כתב סופר (שם) כתב, שדברי הירושלמי שאיסור קריעה בשבת אינו נחשב עבירה לענין מצוה הבאה בעבירה, נאמרו רק לגבי מצות קריעה, שאפשר לקיימה למחרת, וכיון שהמצוה יכולה להתקיים גם בלא העבירה, אין זה נחשב מצוה הבאה בעבירה, מה שאין כן בקציצת ענבי הדס שאי אפשר לקיים את המצוה אלא ביום טוב, וצריך לעבור את העבירה ולקצוץ ביום טוב כדי לקיים את המצוה. אמנם השער המלך למד בדברי הירושלמי שבכל אופן שהמעשה מצד עצמו אינו אסור אלא רק בשבת או ביום טוב, אין בו דין מצוה הבאה בעבירה כיון שהעשייה בשבת הוא דבר צדדי שנוסף במעשה, ואין זה נחשב שעצם המעשה בא בעבירה.

עוד מצינו באחרונים[קיט] שתירצו על פי דברי הירושלמי, את קושיית הפרי מגדים (סי' תרכח משב"ז סק"ג) על דברי השולחן ערוך, שסוכה בראש הגמל או בראש האילן כשרה ואין עולין לה ביום טוב, ומשמע שיוצא בה ידי חובה גם ביום טוב[קכ], והרי המצוה באה מחמת העבירה שעלה על האילן. אולם למבואר בירושלמי שאם העבירה תלויה בזמן לא נאמר דין מצוה הבאה בעבירה, לא קשה כלל, כיון שהעליה על האילן ביום טוב היא עבירה התלויה בזמן, ולכך אין בזה דין מצוה הבאה בעבירה.

קו. הובאו כאן רק הביאורים בדברי הירושלמי והיסודות שנתחדשו על פיהם, אך מלבד זאת מצינו באחרונים קושיות והערות נוספות בדברי הירושלמי שהובאו לעיל או להלן בהמשך המערכה, לפי הענין הנידון שם.

קז. שו"ת חמדת שלמה (או"ח סי' ל-לא), שו"ת תורת חסד (סי' לא), שו"ת חבצלת השרון (ח"א סי' ג), שו"ת בנין ציון (סי' מא), שערי יושר (ש"ג פי"ט ד"ה ואם אמנם), אבי עזרי (סוכה פכ"ה ה"ה). ומצינו כעין זה בש"ך (יו"ד סי' שמ ס"ק מב) ובלבוש (שם סכ"ח).

קח. שהתורה לא הקפידה בעשיית מלאכה משום התוצאה, אלא משום מעשה האדם שעוסק במלאכה ואינו שובת.

קט. וז"ל הבנין ציון (שם), 'דלא חשיב מצוה הבאה בעבירה אלא היכי שהדבר שנעשה בה העבירה היא מתועבת, והיינו כיון דילפינן מקרא ד'שונא גזל בעולה' אם כן לא שייך רק באותן איסורים שחלו על הדבר כגון גזל שהקב"ה שונא ומתעב הדבר עד שיחזיר לבעליו, וכן של אשירה ושל עיר הנידחת שכבר היה מתועב למקום עד שצריך שריפה, וכן הדברים שנאסרים באכילה או בהנאה שבהם הרמב"ם מפרש הטעם שהקב"ה שונאם, אבל היכי שהוא עבר עבירה בלבד ואין העבירה עושה רושם בדבר שיאסר לשום דבר או שיהיה צריך תיקון זה לא חשיב מצוה הבאה בעבירה', עכ"ל.

קי. אולם יש שהקשו (שו"ת ויען יוסף או"ח סי' שפג) שלפי המבואר בסוף דברי הירושלמי שם שמקור דין מצוה הבאה בעבירה הוא מדכתיב 'אלה המצות, אם עשיתן כמצותן הן מצוות ואם לאו אינן מצוות', משמע שהחסרון הוא במעשה המצוה ולא בחפצא שבו מקיימים את המצוה.

קיא. ולפי זה היה אפשר לומר שלא שייך פסול מצוה הבאה בעבירה אלא במצוה שמתקיימת בגוף החפץ, כמו נטילת לולב שהמצוה לקחת חפצא של לולב שיש בו דינים והלכות, וכן אכילת מצה שהיא חפצא של מצוה שיש בה דינים והלכות איך מקיימים בה המצוה, אבל מצות קריעה על המת אינה מצוה שמתקיימת בגוף החפץ ואין דינים והלכות בגוף הבגד ולא שייך שהבגד יהיה פסול לקיום מצוה, ולכן לא שייך בזה פסול מצוה הבאה בעבירה. אולם בשו"ע (יו"ד סי' שמ סכ"ט) מבואר שאם קרע בגד גזול לא קיים מצות קריעה משום מצוה הבאה בעבירה.

קיב. מהרי"ט אלגאזי (בכורות פ"ח אות סה ד"ה ואולם), רעק"א (שו"ת מהדו"ק סי' קעד), ישועות יעקב (סי' תרמט סק"ה), מהר"ם שיק (או"ח סי' רצה), דובב מישרים (ח"ג סי' עד), וכעין זה כתב בשער המלך (לולב פ"ח ה"ה).

קיג. ובשו"ת תורת חסד (או"ח סי' לא) כתב, שבאיסור דאורייתא לא מסתבר לחלק בין איסור התלוי בזמן לאיסור שאינו תלוי בזמן, ורק באיסור דרבנן יש לחלק כן. ונראה מדבריו שהבין שהחילוק הוא בחומרתו של האיסור. אך יש לבאר שאין החילוק בחומרת האיסור, אלא שכשהאיסור תלוי בזמן אין האיסור בעצם המעשה אלא מחמת הזמן, ולכן אין זה נחשב שמעשה המצוה עצמו הוא מעשה עבירה.

קיד. ובהגהות מעשה חושב על השער המלך (הל' לולב אות רב) הוסיף, שמעשה קריעה בשבת אינו אסור אלא אם מתכוין לקרוע על מתו, אבל אם אינו מתכוין לקרוע על מתו הוא מקלקל ומותר מדאורייתא, נמצא שמעשה הקריעה מצד עצמו אין בו עבירה, ולכן אין בזה דין מצוה הבאה בעבירה, כי רק כשהמעשה מצד עצמו הוא עבירה אינו ראוי לקיום מצוה.

קטו. שו"ת כתב סופר (או"ח סי' קכז).

קטז. נתבאר על פי לשון השער המלך שהביא את הירושלמי, וכתב שביאור דברי הירושלמי הוא 'שכל שאיסורו מחמת דבר אחר לא נפסל משום מצוה הבאה בעבירה', ומלשון זה נראה שכוונת השער המלך לבאר כדברי רבים מהאחרונים (הנ"ל), שכוונת הירושלמי היא שכיון שהעבירה תלויה בזמן ואינה עבירה בעצמותה לא שייך בה מצוה הבאה בעבירה, וכמו שנתבאר בפנים. וכן ביאר הכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' קכז) את דברי השער המלך.

קיז. ובעין זה כתב בחתם סופר (לג. ד"ה עבר).

קיח. ולעיל (אות ב) הובא, שמצינו באחרונים דרך נוספת בביאור דברי הירושלמי, שמצוה הבאה בעבירה הוא פסול בחפצא של המצוה ולכן הפסול הוא רק כשהעבירה קיימת בדבר עצמו, כמו לולב הגזול שהוא במצב שנעשית בו עבירה, אבל בקורע על מתו בשבת שאין העבירה בעצם הבגד הקרוע, אלא האדם עבר עבירה על ידי הבגד בכך שמחלל שבת בקריעתו, לא שייך שיחול פסול בבגד, ולכן אין בו פסול מצוה הבאה בעבירה ויוצא הגברא ידי מצות קריעה. ולפי זה גם יש לבאר שבקוצץ ענבי הדס ומתקנו ביום טוב, אין העבירה קיימת בגוף ההדס, שאמנם ההדס מתוקן על ידי מעשה העבירה, אבל לא מונח בעצם התיקון שהוא נעשה בעבירה, שהרי התיקון מצד עצמו יכול להעשות בלא עבירה, ורק כשהוא נעשה בשבת הוא עבירה, וא"כ ודאי שאין זה נחשב שהעבירה קיימת בחפצא, ולכן אין לפוסלו משום מצוה הבאה בעבירה.

קיט. דובב מישרים (ח"ג סי' עד).

קכ. וכן כתב להדיא ברש"י (כב: ד"ה כשרה) שאף אם עלה ביום טוב יצא ידי חובתו.

עוד תירצו[קכא] לפי זה את הקושיא על דברי התוספות בפסחים (סג. ד"ה השוחט), שאם עבר ושחט קרבן פסח על החמץ, הפסח כשר, אף שעבר על האיסור לשחוט את הפסח על החמץ. וקשה מדוע הקרבן אינו נפסל משום מצוה הבאה בעבירה. אך לפי[18/06/2018 אהח] המבואר בדברי הירושלמי שבעבירה התלויה בזמן לא שייך מצוה הבאה בעבירה, יש לומר שלכן הקרבן אינו נפסל כשעבר ושחטו על החמץ כיון שהוא איסור התלוי בזמן הקרבת הפסח, ואינו איסור בעצם הדבר שמקריב את הקרבן על החמץ.

ביאור נוסף בדברי הירושלמי

ביאור נוסף בדברי הירושלמי מצינו בלבוש (יו"ד סי' שמ), וז"ל, 'כלומר מעשה הקריעה בעלמא לבדה אינה המצוה, אלא המצוה שיקרע חלוקו שהוא לבוש בו, והחלוק אינו גזול אף על פי שהמעשה שעשה בו הוא עבירה לא מיקרי מצוה הבאה בעבירה וכו', עכ"ל. ודבריו צריכים ביאור. [אוצר החכמה]

ומשמע שכוונתו לבאר את דברי הירושלמי כמו שכתב בשפת אמת[קכב] (שבת קה: ד"ה ואע"פ) שמצות קריעה על המת אינה במעשה הקריעה, אלא המצוה שיהא הבגד שלבוש בו קרוע, שהרי אין האבל חייב לקרוע בעצמו, ומקיים את המצוה גם כשאחרים קורעים את בגדו, כמבואר בפוסקים (יו"ד שם), וכן מצינו (שו"ע שם ס"ז) שאינו תופר את בגדו כל שבעת ימי האבלות, משום שהמצוה אינה במעשה הקריעה, אלא במה שהבגד שהוא לבוש בו נעשה בגד קרוע, ומה שאינו יוצא בלבישת בגד שהיה כבר קרוע, הוא רק משום שאין זה סימן לאבלות אלא אם קורע את הבגד השלם שהוא לבוש בו, אבל עיקר המצוה שיהא בגדו קרוע, ולכן יוצא ידי חובתו גם כשקרע בשבת ואין זה נחשב מצוה הבאה בעבירה, משום שמה שהבגד קרוע אינו בא בעבירה ורק מעשה הקריעה הוא העבירה, ועל זה לא שייך לומר מצוה הבאה בעבירה, כיון שהמעשה אינו המצוה אלא הוא גורם למצוה.

אך הקשה בשפת אמת, שלפי זה גם כשקורע בגד גזול יוצא ידי חובה, כיון שאין הגזל אלא במעשה הקריעה, ולא במה שהבגד כבר קרוע, והרי בשו"ע (שם) מפורש שקורע בגד גזול אינו יוצא ידי חובתו.

ותירץ השפת אמת, שאינו יוצא בבגד גזול, כיון שהמצוה היא להיות לבוש בבגד קרוע, ולבישת החלוק היא גזילה, אם כן המצוה באה בעבירה.

אולם בקרן אורה (מו"ק כה. ד"ה ועיין) הביא בשם גאון אחד שביאר את דברי הירושלמי כדברי הלבוש, שאין בקריעה מצוה הבאה בעבירה, משום שעיקר המצוה הוא שיהיה בגדיו קרועים, ודחה הקרן אורה שנראה שעיקר המצוה הוא מעשה הקריעה עצמו, שכן מצינו (שו"ע יו"ד סי' שמ ס"ז) שמצוה לקרוע על חכם שמת ומותר לאחות את הקרע מיד, הרי שהמצוה היא מעשה הקריעה עצמו.

ביאור הלבוש בדברי הירושלמי

עוד ביארו[קכג] את כוונת הלבוש בביאור דברי הירושלמי, שמצוה הבאה בעבירה אינה שייכת אלא באופן שהמצוה והעבירה נכללות ונשלמות בפעולה עצמה, כמו באכילת מצה גזולה שבאכילה זו הוא מקיים מצוה ועובר עבירה, אבל בקריעה על המת בשבת שאין המצוה והעבירה נכללות ונשלמות באותה פעולה, שכן העבירה היא קריעת בגד סתם ואפילו אינו לבוש בו, והמצוה היא מה שקורע בגד שהוא לבוש בו, ונמצא שלקיום המצוה צריכים עוד תנאים ופרטים שאינם כלולים בפעולת העבירה, ובאופן זה לא נאמר דין מצוה הבאה בעבירה.

ז. דין שופר גזול ומגילה ומצה גזולה

בגמרא (סוכה ל.) מבואר שלולב הגזול פסול משום מצוה הבאה בעבירה. אולם בשופר הגזול מצינו שיטות בגמרא ובראשונים שאינו נפסל משום מצוה הבאה בעבירה. ומדבריהם מתבארים כמה יסודות בענין מצוה הבאה בעבירה, כדלהלן.

דברי הגמרא בראש השנה בענין שופר של הקדש

בגמרא בראש השנה (כח.) אמר רב יהודה, שופר של עולה לא יתקע ואם תקע יצא, בשופר של שלמים לא יתקע ואם תקע לא יצא, מאי טעמא עולה בת מעילה היא, כיון דמעל בה נפקא לה לחולין, שלמים דלאו בני מעילה נינהו איסורא הוא דרכיב בהו [ולא נפקי לחולין]. מתקיף לה רבא, אימת מעל לבתר דתקע, כי קא תקע באיסורא תקע, אלא אמר רבא אחד זה ואחד זה לא יצא, הדר אמר אחד זה ואחד זה יצא, מצות לאו להנות ניתנו.

ועולה מהסוגיא שם, שהתוקע בשופר של הקדש ונהנה מכך עובר על איסור הנאה מהקדש, ולא יצא ידי חובה, אלא שמסקנת הסוגיא שהתוקע אינו עובר על איסור משום שמצוות לאו להנות ניתנו ולא נהנה מההקדש בתקיעתו.

הטעמים שאם עבר על איסור הנאה מהקדש אינו יוצא

ובראשונים מצינו ב' דרכים בטעם שאם עבר על איסור הנאה אינו יוצא ידי חובה: א. הריטב"א (שם ד"ה והא) והר"ן (שם ד"ה שופר) כתבו שהוא משום מצוה הבאה בעבירה. ב. הרמב"ן (ביבמות קג: ד"ה סנדל) והריטב"א (שם) בדרך נוספת כתבו, שכיון שהעבירה תלויה בקיום המצוה, שכן אם לא יצא ידי חובת המצוה נמצא שלא נהנה ולא נעשתה עבירה, הדין הוא שאינו יוצא כדי שלא תעשה העבירה[קכד].

והנה דעת הבעל המאור (סוכה ל.) שלהלכה קיי"ל שאדם יוצא ידי חובתו גם במצוה הבאה בעבירה. והקשה השאגת אריה (סי' צח) על דבריו, שהרי בגמרא בראש השנה שם מבואר שהתוקע בשופר של הקדש אינו יוצא משום מצוה הבאה בעבירה, ולא מצינו שנחלקו על דין זה אלא רק משום שמצוות לאו להנות ניתנו, ואם כן איך פוסק הבעל המאור שיוצאים ידי חובה במצוה הבאה בעבירה.

אולם לפי דברי הרמב"ן ביבמות (שם) והריטב"א בדרך השניה, שהטעם שאינו יוצא בשופר של הקדש אינו משום מצוה הבאה בעבירה אלא מטעם אחר הנ"ל, לא קשה כלל על הבעל המאור מהגמרא שם.

אמנם הרמב"ן (מלחמות ה' סוכה ל. פסחים לה. ד"ה נראה) וכל הראשונים חולקים על בעל המאור, וסוברים שלהלכה קיי"ל שמצוה הבאה בעבירה אינה מצוה, ואם כן צריך ביאור מדוע הרמב"ן ביבמות (שם) הוצרך לפרש כדרך השניה הנ"ל בטעם שאינו יוצא ידי חובה בשופר של הקדש, ולא פירש שהטעם הוא משום מצוה הבאה בעבירה.

הוכחות מראשונים שבשופר של הקדש אין לפסול משום מצוה הבאה בעבירה

ויש שהוסיפו[קכה] שגם מדברי התוספות (מעילה יב: ד"ה חלב, נדרים י. ד"ה אדם) מבואר שהטעם שאינו יוצא בשופר של שלמים אינו משום מצוה הבאה בעבירה, והיינו, מכך שהתוספות שם הביאו ראיה שאף שאין בשלמים חיוב מעילה, מכל מקום אסור ליהנות ממנו מהתורה, ממה שמצינו שהתוקע בשופר של שלמים לא יצא ידי חובתו, ואילו לא היה איסור מהתורה היה יוצא ידי חובתו. ואם הטעם שאינו יוצא הוא משום מצוה הבאה בעבירה, הרי גם כשעובר על איסור דרבנן אינו יוצא מטעם מצוה הבאה בעבירה, כמו שהוכיח השער המלך (לולב פ"ח ה"ה)[קכו], ואיך כתבו התוספות שמכך שאינו יוצא מוכח שעובר באיסור תורה.

אלא מבואר שהתוספות נקטו שכאן לא שייך לומר שאינו יוצא משום מצוה הבאה בעבירה, אלא הטעם שאינו יוצא הוא משום סברא מיוחדת שבמקום שקיום המצוה גורם שתעשה עבירה ואם לא תתקיים המצוה לא תעשה העבירה, הדין הוא שאינו יוצא ידי חובת המצוה כדי שלא תעשה העבירה, כדברי הרמב"ן והריטב"א בדרך השניה הנ"ל, וסברו התוספות שטעם זה שייך רק אם העבירה היא מדין תורה, משום שאם העבירה היא רק מדרבנן

קכא. הר צבי (שו"ת, או"ח ב סי' לב)

קכב. וכן כתב בשיעורי הגריי"ל בלוך מטלז (שיעורי הלכה, שיעור יד, בענין מצוה הבאה בעבירה).

קכג. שיעורי הגריי"ל בלוך מטלז (שם).

קכד. החתם סופר (סוכה לא. ד"ה והנה) כתב על כך, שלכאורה יש להקשות, הרי אביי ורבא נחלקו בגמרא בתמורה (ו.) בכל מילתא שאמר רחמנא לא תעביד אי עביד מהני או לא, כלומר, האם באופן שעשה מעשה שהתורה אסרה לעשותו כדי שלא יחול חלות המנוגד לרצון התורה, החלות חל או לא, ומבואר שם שאף למ"ד אי עביד לא מהני לוקה, משום דעבר אמימרא דרחמנא, ואם כן גם כאן יעבור על האיסור כיון שמצידו עשה מעשה של הנאה, אף שבפועל לא נהנה. אולם כתב החתם סופר, שאין זו קושיא, כי התורה לא אמרה שאסור לתקוע בשופר של הקדש, אלא התורה אסרה ליהנות מהקדש, וכיון שלא נהנה לא עשה דבר שהתורה אמרה שלא לעשותו, ובגמרא בתמורה מדובר שעושה מעשה שהתורה אמרה שלא לעשותו, ולכן אף שהתורה אסרה אותו כדי שלא יחול מחמתו חלות שמנוגד לרצון התורה, ואכן החלות לא חל, מכל מקום הוא עבר על דברי התורה שלא לעשות מעשה זה. וכעין זה כתב גם הטורי אבן (ר"ה שם ד"ה שלמים). ובכתב סופר (או"ח סי' קכז) הקשה לפי זה מהמבואר בברייתא בשבת (קה:) שהקורע על מתו יצא ידי חובת קריעה אף שחילל שבת, וכתבו התוספות (שם ד"ה הא) שכיון שיצא ידי חובה נמצא שתיקן בקריעתו ולכן חייב על חילול שבת, וקשה, מדוע לא נאמר שלא יצא חובת קריעה כדי שלא יתקן ולא יחלל שבת בקריעתו. וכתב הכתב סופר, שלפי דברי הרמב"ם בפירוש המשניות (שם) שהתיקון הוא בכך שהרגיע את יצר חמתו, לא קשה כלל, אלא רק על פירוש התוספות קשה, ואם כן יש לומר שהתוספות חולקים על הרמב"ן ביבמות שם, ולשיטתם אין הלכה כזו שהמצוה אינה מתקיימת כדי שלא תעשה עבירה, והטעם שאינו יוצא בשופר של הקדש הוא משום מצוה הבאה בעבירה, ובקורע בשבת לא שייך מצוה הבאה בעבירה, כמבואר בירושלמי (שבת פי"ג ה"ג) ובבית יוסף (יו"ד סי' שמ), וראה לעיל (אות ו) בביאור דברי הירושלמי.

קכה. ראה שלמי יוסף (ר"ה סי' פד) שיעורי הגריי"ג (נדרים י:).

קכו. וכן מבואר בדברי רש"י בפסחים (לה: ד"ה מאי).

אי אפשר לומר שכדי שלא תעשה עבירה מדרבנן אינו יוצא ידי חובת המצוה אף מהתורה, וכיון שעל כרחך יוצא ידי חובה מהתורה, ממילא יש לו הנאה וממה נפשך נעשתה עבירה על ידו, ואין סיבה שלא יצא ידי חובה אף מדרבנן[קכז]. אלא שצריך ביאור מה הטעם שלא שייך כאן מצוה הבאה בעבירה[קכח].

טעמו של הרמב"ם שאין לפסול בשופר משום מצוה הבאה בעבירה

וביארו[קכט] בזה, על פי דברי הרמב"ם (שופר פ"א הל"ג) שכתב 'שופר הגזול שתקע בו יצא, שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אף על פי שלא נגע בו ולא הגביהו השומע יצא, ואין בקול דין גזל, וכן שופר של עולה לא יתקע בו ואם תקע יצא, שאין בקול דין מעילה, ואם תאמר הלא נהנה בשמיעת הקול, מצות לאו ליהנות ניתנו, לפיכך המודר הנאה משופר מותר לתקוע בו תקיעה של מצוה. עכ"ל.

וביאר המגיד משנה[קל] (שם), שהרמב"ם נתן טעם שהתוקע בשופר גזול יוצא ידי חובה ואינו נפסל משום מצוה הבאה בעבירה כמו לולב הגזול ומצה גזולה[קלא], משום שהמצוה בשופר הוא שמיעת קול השופר, ואילו האיסור מעילה הוא במה שנוטל ומשתמש בשופר לתקוע בו אבל לא בגוף השמיעה, נמצא שבגוף מעשה המצוה אין עבירה, ולא נאמר דין מצוה הבאה בעבירה אלא כשבגוף המצוה יש עבירה[קלב].

ולפי זה ביארו, שהראשונים הנ"ל סברו כדברי הרמב"ם שלא שייך כאן מצוה הבאה בעבירה, כיון שהמצוה היא בגוף השמיעה, והעבירה היא בנטילת השופר ושימושו להוציא את הקול, ואין גוף המצוה באה בעבירה, ולכן נקטו שטעמו של רב יהודה שהתוקע בשופר של שלמים לא יצא אינו משום מצוה הבאה בעבירה, אלא כלל אחר הוא שבאופן שהעבירה תלויה בקיום המצוה, הדין הוא שהמצוה אינה מתקיימת כדי שלא תעשה העבירה[קלג].

מקור דברי הרמב"ם מירושלמי

והנה מקור דברי הרמב"ם הוא מדברי הירושלמי (סוכה פ"ג ה"א)[קלד], וכך נאמר שם 'שופר עכו"ם ושל עיר הנדחת ר' לעזר אמר כשר וכו' הכל מודין בלולב שהוא פסול, מה בין שופר ומה בין לולב וכו' א"ר לעזר תמן בגופו הוא יוצא ברם הכא בקולו הוא יוצא, ויש קול אסור בהנייה', עכ"ל. וביאור דברי הירושלמי הוא, שהמצוה בשופר הוא שמיעת קול השופר, ואין בשמיעת הקול איסור הנאה שכן האיסור הנאה הוא במה שמשתמש בשופר לתקוע בו, אבל לא בגוף השמיעה, ונמצא שבגוף מעשה המצוה אין עבירה, ולא נאמר דין מצוה הבאה בעבירה אלא כשבגוף המצוה יש עבירה. ועל פי זה פסק הרמב"ם שהתוקע בשופר הגזול יוצא ידי חובתו, כיון שאין איסור גזל בגוף שמיעת הקול, ולכן אין לפוסלו מטעם מצוה הבאה בעבירה[קלה].

דברי הר"ן שהירושלמי אינו סובר כדעת הבבלי

ובחידושי הר"ן (ד"ה שלמים) הביא דברי הרמב"ם ומקורו מהירושלמי, אך כתב שבסוגיא בראש השנה (שם) מוכח ששופר גזול פסול, שלא כדברי הרמב"ם והירושלמי, שהרי מבואר בגמרא שאם מצוות ליהנות ניתנו, התוקע בשופר של שלמים עובר על איסור מעילה בתקיעתו, ואינו יוצא ידי חובה משום מצוה הבאה בעבירה, אף שאין איסור מעילה בעצם שמיעת הקול.

ביאור שיטת הבבלי והירושלמי לפי דברי הרמב"ן

אמנם לפי דברי הרמב"ן והראשונים הנ"ל שפירשו בדברי הגמרא שאינו יוצא ידי חובה בשופר של הקדש משום שהעבירה תלויה בקיום המצוה שנותנת לו הנאה, ולכן הדין הוא שאינו מקיים את המצוה כדי שלא תעשה העבירה, יש לומר שטעם זה לא שייך כלל בשופר הגזול, שעצם הלקיחה אסורה גם בלא הנאת המצוה, ואין העבירה תלויה בקיום המצוה[קלו], אלא שעדיין דברי הרמב"ם לגבי שופר של עולה שיוצא בו משום שאין בקול דין מעילה אינם כדברי הסוגיא בבבלי שאינו יוצא בשופר של הקדש משום שעובר על איסור מעילה אם מצוות ליהנות ניתנו. ואמנם דברי הרמב"ם מבוארים בירושלמי (שם), אבל כיון שלכאורה הסוגיא בבבלי חולקת על הירושלמי[קלז], צריך ביאור מדוע פסק הרמב"ם כירושלמי ולא כבבלי.

דברי הר"ן שיש לפרש שיטת הבבלי עם הירושלמי

אולם הר"ן בהמשך דבריו (ד"ה לאימת) כתב, שדברי הרמב"ם והירושלמי אינם נסתרים מדברי הגמרא בבבלי, והקדים לזה קושיא על המבואר בסוגיא שם שהתוקע בשופר של עולה מועל בו אם מצוות ליהנות ניתנו, שהרי קי"ל באיסור. אבל השופר כולו לא יצא לחולין, ואם כן לא קשה כלל קושיית הטורי אבן שאחרי שתקע תקיעה ראשונה ויוצא לחולין יכול להמשיך לתקוע בו, כיון שבאמת השופר לא יצא לחולין, וכל תקיעה שימשיך ויתקע בו היא מעילה בהקדש. וכיון שכך, שוב יש לפרש שהטעם שאינו יוצא הוא משום מצוה הבאה בעבירה אף לפי דעת התוספות שאה"ח 18/06/2018 בעבירה הוא דין דרבנן. ואם כן עדיין צריך לבאר מדוע הראשונים הנ"ל לא פירשו שהטעם הוא משום מצוה הבאה בעבירה.

ויש לבאר באופן אחר מה שהראשונים לא פירשו שהטעם הוא משום מצוה הבאה בעבירה, לפי שיטות אחרונים (ראה להלן אות ח) שפסול מצוה הבאה בעבירה נאמר רק כשהעבירה נעשית במזיד, שאם כן כשתוקע בשופר של שלמים אין לפסול את תקיעתו משום מצוה הבאה בעבירה, כיון שעל כרחך מדובר שתוקע בשוגג כי אם לא כן לא שייך מעילה, כמבואר בתוספות שם (ד"ה בשופר). ולכן הראשונים הנ"ל פירשו שאינו יוצא ידי חובה מטעם אחר. ואכן בפרי יצחק (ח"א סי' מב) נקט, שהטעם שהתוקע בשופר של שלמים אינו יוצא ידי חובת תקיעה הוא משום שהמצוה באה בעבירה, והביא ראיה מכך שאף כשהעבירה נעשתה בשוגג נחשב מצוה הבאה בעבירה. אולם לפי הראשונים הנ"ל שפירשו שאין הטעם שאינו יוצא ידי חובה משום מצוה הבאה בעבירה, אלא מהטעם הנ"ל, אין ראיה מהסוגיא שם שגם כשעובר את העבירה בשוגג נחשב מצוה הבאה בעבירה.

קכז. ראה שו"ת תורת חסד (ח"א סי' לד אות י).

קל. וכעין זה ביארו גם רבינו מנוח והכסף משנה (שם).

קלא. כמבואר ברמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ז, ובמגיד משנה שם) שמצה גזולה פסולה משום מצוה הבאה בעבירה.

קלב. וזה לשון המגיד משנה שם, 'ונתן טעם לפי שמצות השופר אינה אלא השמיעה, והשמיעה היא בלא הגעה, ובלא הגבהה מן השומע אף על פי שהתוקע נוגע בו, מכל מקום אין השומע נוגע בו כלל אלא ששומע הקול היוצא ואין בקול דין גזל, ולפיכך אף התוקע יוצא בו, אבל לולב ומצה אין אדם יכול לצאת ידי חובתו בהם אלא בנגיעת גופן ולפיכך כשהן גזולים לא יצא בהם.

קלג. והנה הרמב"ן בפסחים (לה. ד"ה נראה) הביא שיטה הסוברת שפסול מצוה הבאה בעבירה נאמר רק כשהעבירה היא גזל, שעל זה נאמר בפסוק 'והבאתם את הגזול ואת הפיסח'. ודרשו חז"ל שגזול פסול כמו פיסח משום מצוה הבאה בעבירה, אבל מצוה שנעשית על ידי שאר עבירות אין לה דין מצוה הבאה בעבירה. ודחה הרמב"ן, שבירושלמי (שבת פי"ג ה"ג) מבואר שאין חילוק בין גזל לשאר עבירות. וביארו (ראה ספר ירחי כלה, פוניבז', סוכה ח"ב סי' קכא) שהרמב"ן דחה שיטה זו רק מדברי הירושלמי, אבל לא דחה שיטתם מהמבואר בגמרא (ר"ה שם) שהתוקע בשופר של שלמים אינו יוצא ידי חובה אף שאינו עובר על איסור גזל אלא על איסור מעילה, כיון שהרמב"ן לשיטתו שאין הטעם שאינו יוצא בשופר של שלמים משום מצוה הבאה בעבירה אלא מהטעם הנ"ל.

קלד. כן כתבו המגיד משנה (שם) והגר"א (בביאורו לאו"ח סי' תקפו ס"ב).

קלה. ואמנם הירושלמי בתחילה דיבר על שופר של עבודה זרה, אך בהמשך הדברים מבואר בירושלמי שכן הדין גם בשופר הגזול, וז"ל 'מה פליגין בשגזלו משופה אבל אם גזלו ושיפהו דמים חייב לו'. וראה במפרשים שם.

קלו. וכן כתב בשו"ת תורת חסד (ח"א סי' לד אות י).

קלז. ואכן בבית יוסף (או"ח סי' תקפו ד"ה כתבו הגהות) הביא שבהגהות אשר"י (פ"ד סי' יד) כתב בשם אור זרוע (סי' רעד) ששופר הגזול פסול. אמנם בהגהות אשר"י שם מבואר שאף דעת הירושלמי ששופר הגזול פסול. וראה בבית יוסף שם שביאר את דברי הירושלמי על פי שיטתו.

בפסחים (כו.) דקול ומראה וריח אין בהם משום מעילה**קלח**. ותירץ, שיש לומר שיש חילוק בין הנאת מצוה להנאת חולין, ובהנאת מצוה שהיא הנאה חשובה, אף הנאת קול נחשבת הנאה ויש בה איסור מעילה**קלט**.

ועל פי זה כתב הר״ן, שיש לומר שמה שמבואר בגמרא שם שאינו יוצא ידי חובה בתקיעה בשופר של שלמים, היינו רק בתחילה שסברה הגמרא שמצוות ליהנות ניתנו, שלפי זה הנאת מצוה היא הנאה חשובה יותר משאר הנאות שאפילו הנאת קול נחשבת הנאה, ולכן אם עובר ונהנה מהשופר הנאת מצוה, אינו יוצא ידי חובה משום מצוה הבאה בעבירה, כיון שעושה עבירה בעצם שמיעת הקול, אבל למסקנת הסוגיא שמצוות לאו ליהנות ניתנו, לא שייך מצוה הבאה בעבירה גם בשופר הגזול, כמבואר בירושלמי, שכיון שאין איסור בשמיעת הקול עצמו אין חסרון בגוף המצוה שהיא שמיעת הקול. ונמצא שפסקו של הרמב״ם שיוצא ידי חובה בשופר של הקדש ובשופר גזול הוא גם על פי הסוגיא בבבלי וגם על פי הסוגיא בירושלמי.

הטעם שהוצרך הרמב״ם לב׳ טעמים שיוצא בשופר של הקדש

וכעין זה כתבו הפרי חדש (או״ח סי׳ תקפו ס״ו)**קמ** ובמנחת ברוך (סי׳ פד). והוסיף המנחת ברוך, וביאר שכן מפורש בדברי הרמב״ם עצמו שכתב ׳וכן שופר של עולה לא יתקע בו ואם תקע יצא שאין בקול דין מעילה, ואם תאמר והלא נהנה בשמיעת הקול מצות לא ליהנות ניתנו׳, עכ״ל. ומבואר שהוצרך הרמב״ם לומר ב׳ טעמים מדוע יוצא ידי חובה, גם שאין בקול דין מעילה וגם שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ומשמע שאם מצוות ליהנות ניתנו אינו יוצא ידי חובה אף שאין בקול דין מעילה. אלא הביאור הוא שהנאת מצוה חשובה הנאה גם כשהיא באה מהקול, ורק משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו וכל הנאתו היא הנאת חולין מנעימות הקול בלבד, אין זה נחשב הנאה לענין איסור מעילה, כמבואר בפסחים שקול ומראה וריח אין בהם משום מעילה.

אך הפרי חדש נתקשה בזה, שהרי הטעם שאין מעילה בשמיעת קול, הוא משום שאין בה ממש, ואם כן גם הנאת מצוה שבאה מהקול אין בה ממש, ומדוע יש בה דין מעילה**קמא**.

טעם שהתוקע בשופר של עולה מועל אף שאין מעילה בקול

ומצינו באחרונים**קמב** שביארו באופן אחר, שהתוקע בשופר של עולה מועל בו אף שקיי״ל שאין בקול דין מעילה, כיון שכשתוקע בשופר מלבד מה שיש לו הנאה מעצם שמיעת הקול, יש בכך גם מעשה השתמשות בגוף השופר שהוציא ממנו קול, ומה שאמרו בגמרא בפסחים (כו.) שאין דין מעילה בשמיעת הקול היינו רק כששמע קול שיצא מכלי של הקדש, שעל כך אמרו שאין דין מעילה על עצם הנאת שמיעת הקול, אבל כשלוקח שופר ומשתמש בו ליהנות מקול תקיעתו, יש בכך הנאת השתמשות בגוף השופר, וזה ודאי נחשב הנאה וכשעושה כן בכלי של הקדש יש בו דין מעילה, ודווקא באופן שלא עשה מעשה השתמשות בגוף הדבר, אלא רק שמע קול שיצא ממנו, אין דין מעילה**קמג**.

ולפי זה ביאר הקהלות יעקב (שם), שכוונת דברי הרמב״ם (שם) שהתוקע בשופר של הקדש יוצא ידי חובה כיון ׳שאין דין מעילה בקול׳ הוא שאין דין מעילה בעצם שמיעת הקול, אלא רק במעשה נטילת השופר והשתמשות בו לתקיעה, ולכן יוצא ידי חובה בשמיעת הקול, כיון שאין עבירה במעשה המצוה עצמו שהוא שמיעת קול השופר בלבד, וכמו שכתב הרמב״ם לגבי שופר הגזול שכיון שאין גזל בעצם שמיעת הקול יוצא ידי חובה, כמובא לעיל.

אך לפי זה, שוב נמצא שדברי הרמב״ם נסתרים לכאורה מהסוגיא בגמרא בר״ה (שם) שהתוקע בשופר של הקדש אינו יוצא ידי חובה אם מצוות ליהנות ניתנו, והרי גם אם מצוות ליהנות ניתנו אין איסור מעילה בעצם שמיעת הקול, אלא רק בלקיחת השופר וההשתמשות בו, ומוכח שאינו יוצא ידי חובת המצוה אף שאין איסור בעצם מעשה המצוה שהוא שמיעת קול השופר, וזה שלא כדברי הרמב״ם**קמד**.

אלא שבדברי הרמב״ם עצמו שכתב ׳ואם תקע יצא שאין בקול דין מעילה, ואם תאמר והלא נהנה בשמיעת הקול מצות לא ליהנות ניתנו׳, מבואר שאם מצוות ליהנות ניתנו אינו יוצא ידי חובה כשתוקע בשופר של הקדש, אף שאין דין מעילה בקול. והיינו כמבואר בסוגיא שם. אלא שהדברים צריכים ביאור, מה בכך שמצוות ליהנות ניתנו, הרי אין דין מעילה בעצם שמיעת הקול, וכשאין עבירה בשמיעת קול השופר יוצא ידי חובה.

דברי הלחם משנה בביאור דברי הרמב״ם

ואכן מצינו בלחם משנה (שם) שהקשה מדוע הוצרך הרמב״ם לב׳ הטעמים, גם שאין בקול דין מעילה וגם שמצוות לאו ליהנות ניתנו. ותירץ, שרבנן אסרו ליהנות מקול של הקדש אף שאין בו דין מעילה מהתורה**קמה**, ולכן הוצרך הרמב״ם לטעם הנוסף שמצוות לאו ליהנות ניתנו, שלולא טעם זה יש איסור מדרבנן בעצם שמיעת הקול, ואינו יוצא ידי חובה מדרבנן. ולפי זה גם בגוף הסוגיא בגמרא בר״ה, יש לבאר שמה שאמרו שאם מצות ליהנות ניתנו אינו יוצא ידי חובה היינו משום שיש איסור דרבנן בשמיעת הקול.

אך הקשו**קמו** על דבריו, שעדיין לא מובן מדוע הוצרך הרמב״ם לטעם הנוסף שאין בקול דין מעילה, הרי כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו, אין לו הנאה בשמיעת הקול כלל. ואין לומר שמדובר שיש לו הנאה מנעימות הקול מלבד קיום המצוה ועל זה לא מועיל הטעם שמצוות לאו ליהנות ניתנו, שאם כן הרי זה אסור מדרבנן לפי דברי המשנה למלך שרבנן אסרו ליהנות מקול של הקדש, אלא על כרחך שאין לו הנאה כלל מלבד המצוה ומצוות לאו ליהנות ניתנו, ואם כן נמצא שאף אם יש בקול דין מעילה אינו עובר איסור כלל, ומדוע הוצרך הרמב״ם לומר שאין בקול דין מעילה.

ביאור דברי הרמב״ם על פי דברי הגר״ח

וביארו האחרונים, לפי מה שכתב הגר״ח (מעילה פ״ח ה״א) שיסוד איסור מעילה הוא איסור לגזול מהקדש, ובאיסור גזל לא שייך לומר מצוות לאו ליהנות ניתנו, כיון שאין האיסור על עצם ההנאה אלא על מה שלקח מחבירו את השימוש בדבר על ידי הנאה, ופשוט שאם גוזל לולב מחבירו כדי לקיים מצוה עובר באיסור גזל, אף שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ואם כן אף על איסור מעילה שהוא מטעם גזל עובר גם בהנאת מצוה, ולכן הוצרך הרמב״ם לומר שאין בקול דין מעילה, והיינו שאין איסור מעילה שהוא מטעם גזל בשמיעת הקול, ואף שלקיחת השופר וההשתמשות בו לתקיעה הוא ודאי מעשה גזילה, ועובר על איסור מעילה משום גזל, מכל מקום כיון שגוף המצוה היא בשמיעת הקול ולא במעשה התקיעה בשופר, ובשמיעת הקול אין איסור, אין זה נחשב מצוה הבאה בעבירה. אולם כל זה רק משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו, שכן אם מצוות ליהנות ניתנו עובר על איסור הנאה מדרבנן בשמיעת קול של הקדש, ולכן לפי סברת הגמרא בתחילה שמצוות ליהנות ניתנו אינו יוצא ידי חובה בשמיעת קול שופר של הקדש, אבל כיון שקיי״ל שמצוות לאו ליהנות ניתנו ואין איסור הנאה בשמיעת הקול יוצא ידי חובה בשמיעת קול לעיל שביד המלך ביאר סברת החילוק בזה.

קלח. ובאבני מילואים (שו״ת סי׳ כא) כתב בשם בנו ליישב, שמה שאמרו אין בקול דין מעילה הוא לפי שאין בו ממש, והיינו כששומע קול שיר שאינו של מצוה שאין שום הנאה מגוף הכלי שיר, אלא מהקול היוצא, ולא איכפת לשומע מהיכן בא הקול אם מהכלי או מהשמים נפל, שכן אינו צריך אלא לקול, אבל בשופר של מצוה הוא צריך את השופר עצמו, כמו שהוא צריך את קולו, ואינו יוצא ידי חובה אלא כששומע קול שופר, ואם ישמע קול בלי שופר לא יצא, וכמה וכמה דינים נאמרו בעצם השופר, וכיון שבשופר יש ממש שייך בו מעילה. אולם בקהלות יעקב (ר״ה סי׳ כב) הקשה, שהרי ההנאה היא מהקול עצמו, ומה שהוא צריך את השופר זה רק היכי תמצי, וכמו כל שמיעת קול שהוא צריך את הכלי כדי שיצא הקול.

קלט. וביד המלך (על הרמב״ם שם) ביאר בזה, שאם מצוות ליהנות ניתנו, ועצם קיום המצוה על ידי שמיעת קול השופר נחשבת הנאה, אין זה שייך כלל למה שאמרו בפסחים שאין מעילה והנאה בשמיעת קול, כיון שאין ההנאה בעצם הקול אלא בקיום המצוה יש לו הנאה, ובהנאת קיום המצוה אין חילוק בין קול לעניינים אחרים, דמה לי אם קיום המצוה הוא בקול או בדרך אחר, על כל פנים כיון שמצוותו בכך יש לו הנאה שמקיים בזה מצות בוראו והנאה זו נחשבת לו כמו כל שאר הנאות שמועלים על ידן, ומה שאמרו שקול ומראה אין בהם משום מעילה, הכוונה היא על הנאת עצם הקול כגון קול שיר, שהנאת אוזן אינה נחשבת הנאה לענין מעילה, אבל לא על הנאה אחרת הבאה לאדם מחמת קול.

קמ. אך נתקשה בזה, שהרי הטעם שאין מעילה בשמיעת קול, הוא משום שאין בה ממש, ואם כן גם הנאת מצוה שבאה מהקול אין בה ממש, ומדוע יש בה דין מעילה. אמנם ראה לעיל שביד המלך ביאר סברת החילוק בזה.

קמא. אמנם ראה לעיל שביד המלך ביאר סברת החילוק בזה.

קמב. יום תרועה (ר״ה שם ד״ה הדר), אור שמח (שבת פ״א ה״ח), קהלות יעקב (ר״ה סי׳ כב), וכעין זה כתב גם הפרי חדש עצמו (שם).

קמג. וכן מצינו ברדב״ז (שו״ת ח״א סי׳ רצז) שדווקא כששומע קול כלי שיר שבמקדש, או שמריח ריח קטורת אחר שעלה תימרתו, או שהיה נר של הקדש דולק והלך לאורו, אין בזה משום מעילה, אבל אם לקח כלי שיר של הקדש וניגן בו, או הקטיר הקטורת והריח בה, או הדליק מנר של הקדש וכיוצא בזה שנהנה מגוף ההקדש, יש בו דין מעילה. וכעין זה כתבו המשנה למלך (כלי המקדש פ״ח ה״ו) ושו״ת חקרי לב (יו״ד ח״א סי׳ ריב).

קמד. ויש שכתבו (יום תרועה שם ד״ה הדר) שהסוגיא בר״ה סוברת שיש דין מעילה בעצם שמיעת הקול, והיא חולקת על הסוגיא בפסחים שקול ומראה וריח אין בהם מעילה, והרמב״ם פסק כמו הסוגיא בפסחים.

קמה. כמבואר בתוספות בפסחים (כו. ד״ה מסתברא). ויותר מכך מצינו בתוספות (שם כה: ד״ה לא) שיש איסור מהתורה ליהנות מקול של הקדש אלא שאין חיוב מעילה על כך. [וכבר עמדו האחרונים שם על סתירת דברי התוספות]. ומצינו גם בתוספות בנדרים (י. ד״ה אדם) שיש איסור מהתורה ליהנות מקרבן שלמים אף שאין בו חיוב מעילה. ומכל מקום אף אם בשמיעת הקול יש רק איסור דרבנן אינו יוצא ידי חובה, כמו שהוכיח השער המלך (לולב פ״ח ה״ה) שגם כשעבירה אסורה רק מדרבנן אינו יוצא מטעם מצוה הבאה בעבירה.

קמו. קהלות יעקב (שם).

שופר של הקדש, ואף שנתבאר שאיסור מעילה אוסר גם הנאת מצוה, היינו רק בעיקר איסור מעילה שהוא מטעם גזל, אבל האיסור דרבנן ליהנות מקול של הקדש אף שאין בו דין מעילה, אינו מטעם גזל אלא הוא איסור הנאה כשאר איסורי הנאות[קמז], שאינו שייך בהנאת מצוה כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו[קמח].

העולה מהנ"ל בענין מצוה הבאה בעבירה

ועולה מכל הדברים האמורים, שהן בשיטת הירושלמי והן בשיטת הבבלי מתבאר יסוד בדין מצוה הבאה בעבירה שהביאו הרמב"ם, והוא שלא נאמר דין מצוה הבאה בעבירה אלא כשבגוף המצוה יש עבירה, ולכן אין דין מצוה הבאה בעבירה בשופר הגזול ובשופר של הקדש, אף שעובר על איסור מעילה בנטילת השופר והתקיעה בו, כיון שגוף המצוה בשופר הוא שמיעת הקול, ואין האיסור בשמיעת הקול, שכן האיסור הוא במה שמשתמש בשופר לתקוע בו אבל לא בגוף השמיעה, ולכן יוצא בו ידי חובה.

דברי הראשונים שמצוה הבאה בעבירה דווקא כשגוף המצוה היא עבירה

ומצינו במאירי (סוכה כט: ד"ה ואין) שחידש, שלפי יסוד זה אף סוכה גזולה אינה נפסלת משום מצוה הבאה בעבירה, וז"ל, 'שהסוכה אינו יוצא בגופה ובקרקע עולם הוא יושב אלא שהסוכה מקיפתו וכל שקנאה אין בה משום מצוה הבאה בעבירה אף בראשון, אבל לולב בגופו הוא יוצא וראוי לגלגל עליו דין מצוה הבאה בעבירה, וכעין מה שאמרו בתלמוד המערב מה בין לולב לשופר לולב בגופו הוא יוצא שופר בקולו הוא יוצא ואין בקול דין גזל', עכ"ל. והיינו שגם במצות סוכה אין איסור גזל בעצם מעשה המצוה, כיון שהמצוה היא בהימצאות תחת צל הסוכה ולא בהשתמשות בסוכה, ואין איסור גזל בהימצאות תחת סוכה גזולה אלא האיסור הוא להשתמש בה, ואמנם כדי להיות בסוכה הוא צריך לדור בה וממילא הוא משתמש בה לדיורים, מכל מקום גוף המצוה אינו מעשה של גזילה, ואין המצוה באה בעבירה[קמט].

קריאה במגילה גזולה

עוד מצינו בראשונים שכתבו, שלפי זה אף הקורא במגילה גזולה יצא ידי חובה, וז"ל הטור (או"ח סי' תרצא), 'כתב בעל העיטור שאם קרא במגילה גזולה יצא'. ובבית יוסף שם הביא שכן כתב הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תמא), ולמד מזה שמצינו שיוצאים ידי חובה בשופר הגזול, וז"ל, 'אם יוצאין במגלה גזולה וכו' מסתברא דיוצאין כמו שיוצאין בשופר גזול, ואינו דומה ללולב, וכמו שאמר בירושלמי שיוצאין בשופר גזול ואין יוצאין בלולב גזול, ופירשו הטעם מה בין שופר ללולב ואמרו תמן בגופו הוא יוצא ברם הכא בקולו הוא יוצא ואין קולו גזול, גם כאן הוא הדין והוא הטעם למגילה שאינו יוצא בגופה אלא בקריאתה, ואף על פי שצריך קריאה מתוך הכתב, בשופר נמי אינו יוצא אלא בקול שופר', עכ"ל[קנ]. וכן פסק השו"ע (שם ס"א)[קנא].

אולם המאירי במגילה (יט. ד"ה מגילה) כתב, 'מגילה גזולה יש מן הגאונים שהתירו לקרות בה שהרי בקול קריאה הוא יוצא ואין בקול דין גזל, כמו שהתבאר בתלמוד המערב לענין שופר, ויש חוככין בזה להחמיר', עכ"ל. ובברכי יוסף (סי' תרצא ס"א) כתב, שצריך ביאור דעת המחמירים, מדוע אין זה דומה לשופר הגזול, הרי גם במגילה המצוה היא לשמוע את קריאתה, ואין בקול דין גזל[קנב].

ביאור נוסף בדברי הרמב"ם

ויש שביארו[קנג], שבדברי הרמב"ם (שם) משמע שכיון שהמצוה בשופר הוא לשמוע את קול השופר, ואין המצוה לתקוע בשופר, לכן יוצאים ידי חובה בשופר הגזול, אבל אם היה מצוה לתקוע בשופר לא היו יוצאים ידי חובה בשופר הגזול, משום שאם המצוה היא לתקוע בשופר, ומעשה התקיעה נעשה בשופר עצמו, נידון השופר כחלק מגוף המצוה, וכיון שהוא גזול ומעשה המצוה נעשה בדבר הגזול, יש לפוסלו מדין מצוה הבאה בעבירה. ורק משום שהמצוה היא לשמוע קול שופר, ואין השמיעה נעשית בגוף השופר, אלא רק בקול היוצא ממנו, אין המצוה באה בעבירה כיון שאין בקול דין גזל. ולפי זה יש לבאר, שדעת המחמירים שהקורא במגילה גזולה אינו יוצא, משום שהמצוה היא הקריאה במגילה, וכיון שמעשה הקריאה נעשית במגילה גזולה, הרי זו מצוה הבאה בעבירה. ואין זה דומה לשופר, שהמצוה היא לשמוע את קול השופר, ואין המצוה לעשות מעשה בשופר עצמו, ואכן לדעת הבה"ג שנשים אינן מחויבות לקרוא מגילה אלא רק לשמוע קריאת מגילה, יש לומר שהן יוצאות ידי חובה גם במגילה גזולה.

אולם בדעת המכשירים מגילה גזולה, יש לומר שאף שהמצוה היא הקריאה במגילה, זה דומה לשמיעת קול שופר, כיון שאף הקריאה אינה נעשית בגוף המגילה, אלא רק קורא מתוך המגילה, וכיון שבקריאה עצמה אין דין גזל, אין עבירה בגוף מעשה המצוה, ואין זה נכלל בדין מצוה הבאה בעבירה.

לימוד תורה בספרים נגזולים

והנה בשו"ת הרי"ף (סי' קלג) כתב, שהגונב מחבירו ספרי פירושין בתלמוד וחבירו מקפיד עליו, מלבד איסור גזילה, גם לא קיים מצות תלמוד תורה, משום שהיא מצוה הבאה בעבירה, וכמו ששנינו לולב הגזול והיבש פסול ולא עלתה בידו מצותו. אולם לפי דברי הרמב"ם והראשונים הנ"ל שיוצא ידי חובה בשופר הגזול ומגילה גזולה משום שאין דין גזל בשמיעת הקול ובקריאת המגילה, גם כשגזל ספרים ולומד בהם מקיים מצות תלמוד תורה, כיון שאין בלימוד עצמו דין גזל.

ואכן מצינו באור זרוע (סי' רעד) שחולק על הרמב"ם, ופוסק שהתוקע בשופר גזול אינו יוצא ידי חובה. וכתב הבית יוסף (סי' תקפו ד"ה כתבו הגהות) שכיון שבירושלמי (שם) מצינו מחלוקת בזה, פסק האור זרוע כדעת המ"ד שאינו יוצא ידי חובה. ולפי זה גם במגילה גזולה אינו יוצא ידי חובה.

שיטת הראב"ד בתקיעה בשופר גזול

והנה הראב"ד השיג על טעמו של הרמב"ם (שם) ששופר גזול כשר משום שאין בקול דין גזל, וכתב וז"ל, 'ואפילו יהיה בו דין גזל 'יום תרועה יהיה לכם' מכל מקום, והכי איתא בירושלמי (סוכה פ"ג ה"א)', עכ"ל.

והיינו, שבירושלמי מצינו שנחלקו מה הטעם ששופר גזול כשר, וכך נאמר שם 'מה בין שופר ומה בין לולב, אמר רבי יוסי בלולב כתיב 'ולקחתם לכם' משלכם לא באיסורי הנאה, ברם הכא 'יום תרועה יהיה לכם' מכל מקום, אמר ר' אליעזר תמן בגופו הוא יוצא ברם הכא בקולו הוא יוצא, ויש קול אסור הנייה, מה פליגין בשגזל משופה אבל אם גזל ושיפהו דמים הוא חייב', עכ"ל. ומבואר שלפי רבי יוסי הטעם ששופר של איסור הנאה ושופר גזול כשר הוא משום דכתיב 'יום תרועה יהיה לכם', ולפי ר' אליעזר הטעם הוא משום שאין בקול איסור הנאה ואיסור גזל[קנד].

והרמב"ם הביא את הטעם של ר' אליעזר שאין בשמיעת הקול איסור גזל, ועל כך השיג הראב"ד, שגם לולא טעם זה אינו יוצא, משום הטעם שאמר ר' יוסי שכיון שכתוב 'יום תרועה יהיה לכם' גם שופר הגזול כשר.

ואכן הרא"ש (ר"ה פ"ג סי' ט) כתב רק את הטעם של ר' יוסי ששופר הגזול כשר, כיון דכתיב 'יום תרועה יהיה לכם'.

וברבינו מנוח (שם) ובכסף משנה (שם) כתבו, שהרמב"ם סובר שמצוה הבאה בעבירה אינה מצוה, לכן כתב את הטעם שיוצא משום שאין בקול דין גזל, ולא משום שכתוב 'יום תרועה יהיה לכם'. ואוצר החכמה 18/06/2018 מדבריהם, שפירשו שאין כוונת הירושלמי שמהפסוק 'יום תרועה יהיה לכם' אנו לומדים להכשיר תקיעת שופר שנעשית בעבירה, אלא לומדים מכך רק שאין דין שהשופר יהיה שלו כמו שבלולב צריך שהלולב יהיה שלו, שהיה אפשר לומר שכיון שכתוב 'יום תרועה יהיה לכם' צריך שהשופר יהיה שלו, ועל כן אמר רבי יוסי בירושלמי שכיון שלא כתוב 'לכם' על השופר, אלא הוא כתוב על היום תרועה, לכן אין צריך שהשופר יהיה שלו. ואין מחלוקת בירושלמי מה הטעם שאין השופר נפסל משום מצוה הבאה בעבירה, אלא בתחילה אמר רבי יוסי שאין דין שהשופר יהיה שלו, והוסיף רבי אליעזר שאף אין בו פסול מצוה הבאה

קמז. ואף לפי המובא לעיל שיש שיטה בתוספות בפסחים (כה: ד"ה לא) שיש איסור הנאה מהתורה בשמיעת קול הקדש, מכל מקום יש לומר שהאיסור הוא על עצם ההנאה ואינו מטעם גזל, שהרי אין על כך חיובי מעילה.

קמח. אמנם בלשון הירושלמי (שם) 'ויש בקול משום איסור הניה', מבואר שאין כלל איסור הנאה בקול משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו. ואכן מצינו שהתוספות בשלושה מקומות (שבת כא. ד"ה שמחת, פסחים כו. ד"ה מעילה, סוכה נג. ד"ה אשה) מעמידים שיש מחלוקת בין הבבלי והירושלמי האם יש איסור הנאה בקול ומראה, שהתוספות שם פירשו מכח הגמרא בפסחים (שם) שיש איסור הנאה בקול ומראה של הקדש, שמה שאמרו בגמרא בסוכה שאשה היתה בוררת חיטין לאור של בית השואבה, הכוונה שהיתה יכולה לברור מרוב אורה, אבל לא שהיתה בוררת שהרי יש איסור דרבנן בכך. והביאו שם התוספות, שהירושלמי מקשה איך בוררת והרי יש איסור מעילה, ומתרץ שקול ומראה אין בו משום מעילה, ומבואר להדיא ששיטת הירושלמי שאין איסור הנאה כלל בקול ומראה.

קמט. וראה בחידושי רבי ראובן (סוכה סי' ג) שביאר ענין זה באריכות, והובאו דבריו לעיל (אות ב).

קנ. וכן כתב הר"א מלוניל (כלבו סי' מה), ואורחות חיים הל' מגילה ופורים סי' טו).

קנא. וראה בפרי מגדים (שם משב"ז סק"ג) שכתב שאף לדעת הרמב"ם (לולב פ"ח ה"ט) שאין במצוה דרבנן פסול של מצוה הבאה בעבירה, מכל מקום כיון שמצות מגילה היא מצוה מדברי קבלה הרי זה כמו מצוה מהתורה, ולכן לולא הטעם שאין דין גזל בקול, לא היה יוצא ידי חובתו במגילה גזולה.

קנב. וראה בלשון הכלבו (שם) שכתב, 'כיון דקיימא לן גבי שופר דאין בקול דין גזל כל שכן שאין בקריאה דין גזל', עכ"ל. משמע שיותר פשוט שאין בקריאה דין גזל.

קנג. ראה שלמי תודה (פורים סי' יג).

קנד. ואמנם הירושלמי בתחילה דיבר רק על שופר של עכו"ם ועיר הנידחת, אבל מסיום דברי הירושלמי מבואר שהוא הדין גם בגזל שופר משופה ותקע בו.

בעבירה, כיון שבקולו הוא יוצא ואין איסור בשמיעת הקול. וכן כתב הט"ז (סי' תקפו סק"ב) **קנה**.

ועל פי זה כתבו רבינו מנוח והכסף משנה, שכיון הרמב"ם סובר שמצוה הבאה בעבירה אינה מצוה, הוצרך להביא את הטעם שאין בקול דין גזל.

דברי הרא"ש בענין שופר גזל

אולם הקשו על כך, שאם כן מדוע הרא"ש (שם) הביא רק את הפסוק "יום תרועה יהיה לכם", ולא הביא את הטעם שאין בקול דין גזל, הרי צריך לטעם זה כדי לבאר מדוע אין השופר נפסל משום מצוה הבאה בעבירה. אלא משמע שהרא"ש פירש שהפסוק "יום תרועה יהיה לכם" בא ללמד שאין בתקיעת שופר פסול של מצוה הבאה בעבירה.

וכן משמע בדברי המגיד משנה (שם), שכתב על דברי הראב"ד שאין בדבריו השגה על דברי הרמב"ם, כיון שהדין והטעם שהזכיר הרמב"ם אמת הוא. ומשמע מדברי המגיד משנה שאין חילוק בין הטעמים, וגם מי שלומד מהפסוק "יום תרועה" סובר שנתחדש בפסוק זה שבשופר הגזול אין פסול של מצוה הבאה בעבירה, אלא שהרמב"ם אינו צריך לכך, כיון שדי לו בטעם שאין בקול דין גזל, הואיל והטעם והדין אמת.

שיטת הראב"ד בביאור דברי הירושלמי

ובמרכבת המשנה (שם) כתב, שגם הראב"ד פירש בדברי הירושלמי שהפסוק "יום תרועה יהיה לכם" בא ללמד שאין כאן פסול של מצוה הבאה בעבירה. ולכן כתב הראב"ד שאין צורך לטעם שכתב הרמב"ם שאין בקול דין גזל, ואף לולא זאת אין לפסול את השופר משום דכתיב "יום תרועה יהיה לכם". והביאור בזה הוא כמו שכתב הלבוש (סי' תקפו ס"ב) שהפסוק בא לומר שהיום יהיה לכם יום שמיעת תרועה בשופר, יהיה השופר של מי שיהיה **קנו**.

ביאור מחלוקת האמוראים בירושלמי בענין שופר הגזול

ובערוך לנר (סוכה כז: ד"ה שבעת) כתב שיש לפרש שהאמוראים בירושלמי נחלקו האם מצוה הבאה בעבירה הוא פסול מהתורה או רק מדרבנן **קנז**, ור' יוסי שלומד מהפסוק "יום תרועה יהיה לכם" סובר שהפסול הוא מהתורה, ור' אליעזר שאמר שהטעם הוא משום שאין בקול דין גזל, סובר שהפסול הוא רק מדרבנן, ואי אפשר לומר שהפסוק בא להכשירו.

הטעמים שהרמב"ם פסק כטעם אחד שבירושלמי בענין שופר הגזול

ולפי זה ביאר שהרמב"ם והראב"ד נחלקו לשיטתם, שהנה מצינו שנחלקו רבי יוחנן ושמואל (סוכה ל.) האם לולב הגזול פסול ביום טוב שני מטעם מצוה הבאה בעבירה, וביארו התוספות (שם ד"ה מתוך) שטעמו של שמואל שמכשיר, הוא משום שהמצוה ביום טוב שני הוא רק מדרבנן, וסובר שמואל שאין פסול מצוה הבאה בעבירה אלא במצות שחיובן מהתורה. וכתב השאגת אריה (סי' צט) שצריך לומר ששמואל סובר שכל עיקר הפסול במצוה הבאה בעבירה הוא רק מדרבנן, שאילו היה הפסול מהתורה לא היה סברא לחלק בין מצוה מדרבנן למצוה מהתורה, כיון שכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, אלא משום שעיקר הפסול הוא רק מדרבנן לא החמירו ביום טוב שני. והוסיף הערוך לנר, שיש לבאר שכיון שהמצוה ביום שני הוא רק מדרבנן משום זכר למצות התורה שנהגה במקדש, לא החמירו בה אלא בדברים שפוסלים אותה מהתורה. אולם רבי יוחנן שפסל לולב הגזול גם ביום טוב שני, סבר שהפסול במצוה הבאה בעבירה הוא מהתורה. והרמב"ם בהלכות לולב (פ"ח ה"ט) פסק כשמואל שלולב הגזול כשר ביום טוב שני, והראב"ד השיגו שם שכיון שפסול מטעם מצוה הבאה בעבירה, הרי הוא פסול כל שבעת הימים. ולפי המתבאר נמצא שהרמב"ם פסק כשמואל שפסול מצוה הבאה בעבירה הוא מדרבנן, והראב"ד פסק שהפסול הוא מהתורה, ולפי שיטתם כתבו גם את הטעם ששופר הגזול כשר, שהרמב"ם שסובר שהפסול במצוה הבאה בעבירה הוא רק מדרבנן, פסק כדעת המ"ד בירושלמי שהטעם ששופר הגזול כשר הוא משום שאין בקול דין גזל, ולא כדעת המ"ד שהפסוק "יום תרועה יהיה לכם" בא להכשירו, שכן אם הפסול הוא רק מדרבנן, אי אפשר לומר שהפסוק בא להכשירו, אבל הראב"ד שסובר שהפסול הוא מהתורה פסק כמ"ד בירושלמי שהפסוק "יום תרועה יהיה לכם" בא להכשיר שופר הגזול.

ובפרי מגדים (או"ח א"א סי' תקפו סק"ד) כתב, שהרמב"ם נקט את הטעם שאין דין גזל בקול משום שיש בכך נפק"מ, שגם במצות מגילה הדין הוא שיוצא ידי חובה במגילה גזולה, כיון שאין דין גזל בשמיעת קריאתה, וכמו שכתב הטור (סי' תרצא) בשם בעל העיטור.

ובאבן האזל (שם) כתב, שהרמב"ם סובר שגם לפי המ"ד בירושלמי שלומד מהפסוק "יום תרועה יהיה לכם" הטעם הוא משום שאין המצוה אלא רק שמיעת הקול, וכיון שאין איסור גזל ואיסור הנאה בשמיעת הקול, אין בו פסול מצוה הבאה בעבירה, ואין מחלוקת בירושלמי מהו הטעם, אלא שבתחילה אמר ר' אליעזר שמדקדוק לשון הפסוק "יום תרועה יהיה לכם" אנו לומדים שאין המצוה אלא בשמיעת הקול, ואחר כך אמר ר' יוסי שאף בלא הדקדוק מהפסוק אין המצוה אלא בשמיעת הקול. ונמצא שטעמו של הרמב"ם שכיון שאין בקול דין גזל יוצא ידי חובה בשופר הגזול, הוא לפי דעת כולם. אולם בדברי הראב"ד מבואר, שאם אנו לומדים מהפסוק "יום תרועה" אין הטעם משום שאין בקול דין גזל, אלא גם לולא טעם זה אין השופר נפסל משום מצוה הבאה בעבירה.

ביאור נוסף בדעת הראב"ד בענין שופר הגזול

והגרב"ד ליבוביץ (הו"ד בשלמי יוסף ר"ה) ביאר בדעת הראב"ד, שמהפסוק אנו לומדים שגוף השופר אינו מכלל החפצא של המצוה כלל, שכן המצוה היא רק שמיעת התרועה, אלא שצריך שהתרועה תבוא משופר כשר, והשופר הוא רק תנאי והכשר בקיום מצות שמיעת קול התרועה, וזה כוונת הדרשה "יום תרועה מכל מקום". וכיון שכך אין לפסול שופר גזול מדין מצוה הבאה בעבירה, כיון שפסול מצוה הבאה בעבירה הוא פסול בחפצא של המצוה שנעשית בו עבירה **קנח**, וכיון שהחפצא של השופר אינו מכלל גוף המצוה אלא רק מכשיר של המצוה, אין בו פסול מצוה הבאה בעבירה **קנט**.

באופן שש עליו איסור שבועה לשמוע קול שופר

ויש שכתבו **קס** נפק"מ בין הטעם שכתב הרמב"ם שאין בקול דין גזל, לבין הטעם שכתב הראב"ד שבפסוק "יום תרועה" נתחדש שאין השופר נפסל משום מצוה הבאה בעבירה, באופן שנשבע שלא לשמוע קול שופר, ששבועתו חלה כמבואר בפוסקים (משנ"ב סי' תקפו ס"ק כד) [ומשום שכלל בשבועתו גם שמיעת שופר של רשות], שטעמו של הרמב"ם שאין איסור בשמיעת הקול, לא שייך באופן זה שהאיסור שבועה חל על עצם שמיעת הקול, אבל טעמו של הראב"ד שייך גם באופן זה, כיון שבפסוק "יום תרועה" נתחדש שאין במצות שופר פסול של מצוה הבאה בעבירה, ואף שעובר עבירה בשמיעת קול השופר, יוצא ידי חובה.

שמיעת קול שופר גזול ביובל

ובאבן האזל (שם) כתב נפק"מ בדין שופר של יובל, שלא נאמר שם הפסוק "יום תרועה יהיה לכם", ורק לפי טעמו של הרמב"ם שאין בקול דין גזל יוצא ידי חובה בשופר הגזול ביובל. אולם כתב שם שיש לומר שאף לפי טעמו של הרמב"ם אינו יוצא ידי חובה בשופר הגזול ביובל, כיון שכתוב (ויקרא כב ט) "תעבירו שופר בכל ארצכם" והמצוה היא בעצם המעשה תקיעה בשופר ולא רק בשמיעת הקול, וכיון שמעשה התקיעה בשופר הגזול הוא מעשה גזילה אינו יוצא בו ידי חובה, ואין זה דומה לתקיעת שופר בראש השנה שהמצוה היא רק השמיעה ואין איסור גזל בשמיעת הקול.

קושיית האחרונים על דברי הראב"ד

והקשו האחרונים **קסא** על דברי הראב"ד, שהרי מדברי הגמרא בר"ה (כח.) הנ"ל, שהתוקע בשופר של הקדש אינו יוצא ידי חובה אם מצוות ליהנות ניתנו, משום שעובר עבירה בתקיעתו, מבואר שגם בשופר יש פסול מצוה הבאה בעבירה, ואין אנו לומדים מהפסוק "יום תרועה יהיה לכם" להכשיר תקיעת שופר שנעשית על ידי עבירה. ואם כן אין פוסק הראב"ד כאותו מ"ד בירושלמי שהביא דרשה זו, הרי בסוגיא בבבלי מבואר שאין הלכה כמותו.

ותירצו, לפי דברי הרמב"ן (ביבמות קג: ד"ה סנדל) שהטעם שהתוקע בשופר של הקדש אינו יוצא ידי חובתו, אינו משום מצוה הבאה בעבירה, אלא משום שבאופן שקיום חובת המצוה גורם שתעשה העבירה, הדין הוא שאינו יוצא ידי חובה כדי שלא תעשה העבירה, וכשתוקע בשופר של הקדש עושה עבירה על ידי שנהנה מהשופר בקיום חובתו, ולכן אינו יוצא ידי חובה. ולפי זה יש לומר, שגם הגמרא בר"ה שם סוברת כאותו מ"ד בירושלמי, שבפסוק "יום תרועה" נתחדש שאין תקיעת שופר נפסלת משום מצוה הבאה

קנה. וכן כתבו הקרבן נתנאל (על הרא"ש שם אות ש), והערוך השולחן (סי' תקפו ס"ז).
קנו. וראה גם בערוך לנר (סוכה כז: ד"ה שבעת) שכתב שהלימוד הוא מלשון הפסוק "יהיה", שבא לרבות אף אם יש בשופר חסרון של מצוה הבאה בעבירה.
קנז. שהרי מצינו שנחלקו בזה בעלי התוספות, שבסוכה (ט. ד"ה ההוא) כתבו התוספות שהפסול הוא רק מדרבנן, אך בפרק לולב הגזול (סוכה ל. ד"ה משום) מבואר בתוספות שהפסול הוא מהתורה, ואם כן יש לומר שבזה נחלקו האמוראים בירושלמי.
קנח. וראה לעיל (אות ב) שהובא בהרחבה הנידון בגדר הפסול, והובאו שם כמה ראיות שהפסול הוא בחפצא של המצוה.
קנט. אולם לפי הטעם שכתב הרמב"ם שאין בקול דין גזל, אין צריך לומר שהשופר אינו החפצא של המצוה, שכן אף שיסוד המצוה הוא לשמוע קול שופר, והשופר הוא החפצא של המצוה, מכל מקום כיון שההשתמשות בגוף השופר אינה נצרכת לקיום המצוה, כיון שלא צריך נגיעה והגבהה בשופר כמו שצריך הגבהה בלולב, אלא צריך רק שמיעה מהשופר, וכל דין החפצא של המצוה שיש בשופר הוא רק שישמע ממנו קול, ומצד שמיעת הקול אין דין גזל, ממילא אין החפצא של השופר הגזול נפסל לקיום מצות שמיעת הקול מטעם מצוה הבאה בעבירה, כיון שהעבירה אינו בגוף המצוה שמתקיימת בו.
קס. דברי מרדכי (סוכה סי' מ אות ג).
קסא. תורת חסד (שו"ת ח"א סי' לד אות י), דברי מרדכי (סי' מ).

בעבירה, ומכל מקום כשתוקע בשופר של הקדש אינו יוצא מהטעם שנתבאר[קסב].

בדין מודר הנאה משופר

בבית יוסף (או"ח סי' תקפו ד"ה המודר) כתב בשם הכלבו שהמודר הנאה משופר מותר לו לשמוע ממנו תקיעה של מצוה, משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו, אבל אסור לו לתקוע בעצמו בשופר אפילו תקיעה של מצוה, מפני שיש הרבה בני אדם שנהנים כשהם עצמם תוקעים, 'וכל מידי דאיכא הנאה לגוף ליכא לשרויי בשביל טעמא דמצות לאו ליהנות ניתנו', עכ"ל. וכן פסק בשולחן ערוך (שם ס"ה)[קסג].

ובפרי חדש הקשה על דברי הכלבו מלשון הגמרא שם 'שופר של עולה או של עכו"ם לא יתקע בו ואם תקע יצא', משום דמצוות לאו ליהנות ניתנו, משמע שאף כשהוא עצמו תוקע יוצא ידי חובה, ולפי דברי הכלבו מדוע הוא עצמו יוצא ידי חובה, הרי הוא נהנה לתקוע ואין אומרים בזה מצוות לאו ליהנות ניתנו, כיון שהיא הנאת הגוף. אלא מוכח שהתקיעה אינה הנאת הגוף, כיון שאינו מתכוין לשיר אלא לשם מצוה.

והמהר"ם חביב (בספרו יום תרועה ר"ה כח. ד"ה הדר) הוסיף להקשות כן על התוספות בראש השנה (כו. ד"ה חוטא) שכתבו שאדם שתוקע יש לו הנאה שהוא מתגאה בקול תקיעתו, ואם כן מדוע התוקע בשופר של הקדש או של עבודת כוכבים יוצא ידי חובה, הרי עובר על איסור הנאה מהקדש ועבודת כוכבים.

ולכן כתב המהר"ם חביב, שבאמת התוקע עצמו אינו יוצא, ומה שאמרו שיוצא ידי חובה היינו שאחר תוקע לו והוא שומע. אבל הפרי חדש סובר שמשמע שהתוקע עצמו יוצא ידי חובה, ולכן הקשה לפי דברי הכלבו שהוא נהנה מתקיעתו, מדוע התוקע עצמו יצא.

ומבואר בדברי הפרי חדש והמהר"ם חביב, שאף שהתוקע בשופר של הקדש ושל עכו"ם אינו יוצא ידי חובה, מכל מקום השומע ממנו יוצא בתקיעה זו.

הוכחה שמצוה הבאה בעבירה הוא חסרון רק בגברא

והוביחו[קסד] מכך, שהחסרון במצוה הבאה בעבירה אינו בגוף המצוה שבאה בעבירה, אלא רק חסרון בקיום המצוה של הגברא, ולכן אף שהתוקע אינו יוצא ידי חובה בתקיעתו משום שעשאה בעבירה, השומע יוצא בה, כיון שאין חסרון במעשה המצוה עצמו, אלא רק בקיום של הגברא שתקע ועבר את העבירה, שאילו היה חסרון בגוף מעשה המצוה שבאה בעבירה, אין השומע יכול לצאת בה ידי חובה, כיון שלא שמע תקיעת מצוה[קסה].

דברי האבני מילואים שבשופר של ע"ז אין פסול מצוה הבאה בעבירה

ובאבני מילואים (שו"ת סי' כא) כתב לתרץ קושיית הפרי חדש והמהר"ם חביב, שאף שהתוקע בשופר של הקדש ושל עבודת כוכבים עובר על איסור שנהנה מקול תקיעתו, מ"מ יוצא ידי חובה בתקיעתו, ואין בכך חסרון של מצוה הבאה בעבירה, כיון שהמצוה אינה באה מכח העבירה ואין שייכות בין המצוה לעבירה, ולא מצינו פסול במצוה הבאה בעבירה אלא כשהמצוה באה מכח העבירה, כגון בלולב הגזול שהמצוה באה מכח העבירה, וכן לפי הצד בגמרא שמצוות ליהנות ניתנו ותוקע בשופר של הקדש או של עכו"ם ונהנה מקיום המצוה, אינו יוצא ידי חובה משום שהמצוה באה מכח העבירה, שכן הנאת המצוה היא עצמה העבירה, אבל כיון שקיי"ל שמצוות לאו ליהנות ניתנו ואין ההנאה באה מהמצוה אלא הנאתו היא מנעימות קול תקיעתו שאין לזה שייכות עם גוף המצוה, אלא שבזמן קיום המצוה עובר גם עבירה, ויכול לצאת במצוה גם בלי שנהנה מקול תקיעתו ובלי שעובר עבירה, ואין זה נחשב מצוה הבאה בעבירה.

הטעם שהמודר הנאה אין פסול מצוה הבאה בעבירה

ולפי זה ביאר השפת אמת (ר"ה שם ד"ה אר"י) דברי התוספות בשבועות (מד: ד"ה ורב) שהקשו לדעת המ"ד בנדרים (לד.) שאסור למודר הנאה להחזיר אבידתו של המדיר משום שנהנה ממנו בכך, שעל ידי זה נפטר מלתת פרוטה לעני משום שעוסק במצות השבת האבידה, אם כן איך אמרו בגמרא בראש השנה שם שהמודר הנאה מחברו מותר לתקוע לו תקיעת מצוה, הרי הוא נהנה ממנו שאינו צריך לתת פרוטה לעני. ותירצו התוספות, שיכול לכוין ולתקוע בזמן שאין שם עני.

ומדוקדק מדברי התוספות שלא הוקשה להם איך המודר הנאה יוצא ידי חובה בתקיעתו, אלא רק איך מותר לו לעשות כן, והיינו משום שאף שנהנה שאינו צריך ליתן פרוטה לעני ועובר עבירה, הוא יוצא ידי חובה ואין בכך חסרון של מצוה הבאה בעבירה, כיון שאין העבירה באה מכח המצוה, שכן הוא יכול לקיים את המצוה גם בלא שיהנה.

ובשולחן ערוך (סי' תקפט ס"ז) כתב 'המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה, ודווקא כשהוא תוקע מאליו להוציאו, אבל אם אמר לו המודר תקע והוציאני, אסור'. ובמשנה ברורה (שם ס"ק יד) כתב בשם הפרי חדש, שבדיעבד יצא אף באופן שאמר לו תקע והוציאני. ובשער הציון (שם ס"ק יא) הקשה מדוע לא יחשב מצוה הבאה בעבירה.

וביאר באמרי בינה (או"ח דיני יו"ט סי' כ), שכיון שאין המצוה באה מכח העבירה, שכן יכול לתקוע לו גם בלא שיאמר לו שיתקע לו, לכן אין זה נחשב מצוה הבאה בעבירה.

אך הקשה האמרי בינה (שם סי' כא אות יח) על כך מדברי הארחות חיים (הל' לולב ס"ז) והראב"ד (תמים דעים סי' תתמז, ובהגהותיו לרי"ף סוכה ל.) שאין אדם יוצא ידי חובה באתרוג של אשירה משום שבשעת נטילתו נהנה מריחו, והמצוה באה בעבירה. ומבואר בדבריהם שאף שאין העבירה באה מכח המצוה, הרי זה נחשב מצוה הבאה בעבירה, כיון שבפועל עושה עכשיו את המצוה עם העבירה.

דברי השער המלך בענין הנ"ל

ובשער המלך (לולב פ"ח ה"א ד"ה הן) תירץ את הקושיא על דברי הכלבו מדוע התוקע יוצא ידי חובה אף שנהנה מקול תקיעתו, שכיון שאין זו הנאה גמורה שאסורה מהתורה אלא רק מדרבנן, יש לומר שאין בכך פסול של מצוה הבאה בעבירה.

ועוד תירץ השער המלך, לפי המבואר ברמב"ם ובראב"ד בהלכות שופר (הנ"ל) על פי הירושלמי שאין בשופר כלל פסול מצוה הבאה בעבירה, ולכן אף שהתוקע נהנה מקול תקיעתו יוצא ידי חובתו, ומה שמבואר בגמרא בראש השנה שם בתחילת הסוגיא שהתוקע בשופר של עולה אינו יוצא ידי חובה אינו משום מצוה הבאה בעבירה, אלא כמתבאר בדברי הרמב"ן ביבמות (קג: ד"ה סנדל) שהטעם הוא משום שבאופן שקיום חובת המצוה גורם שתעשה העבירה, הדין הוא שאינו יוצא ידי חובה כדי שלא תעשה העבירה, וכשתוקע בשופר של הקדש עושה עבירה על ידי שנהנה מהשופר בקיום חובתו, ולכן אינו יוצא ידי חובה. וטעם זה שייך רק בהנאה של קיום המצוה, שאם לא יצא לא נהנה ולא נעשתה העבירה, אבל בהנאה צדדית לא שייך לומר כן, ולכן יוצא ידי חובה.

ח. כשהעבירה נעשתה בשוגג או באונס

פתיחה

דנו אחרונים האם דין מצוה הבאה בעבירה הוא גם כשהעבירה נעשתה באונס או בשוגג, וברי"ט אלגזי (הל' בכורות סי' סד) הביא ראיה שגם כשעבר בשוגג נחשב מצוה הבאה בעבירה, ממה שהקשו התוספות לעיל (ט. ד"ה ההוא) למה צריך פסוק מיוחד למעט סוכה גזולה, הרי גם בלא פסול זה אינו יוצא ידי חובתו בסוכה גזולה משום מצוה הבאה בעבירה, וכן הקשו בסוגייתנו (סוכה ל. ד"ה משום) למה צריך פסוק שאינו יוצא במצה של טבל, הרי פשוט שאינו יוצא משום מצוה הבאה בעבירה. ומכך שלא תירצו התוספות שהפסוק בא לפסול סוכה גזולה בשוגג ומצה של טבל שנאכלה בשוגג, מוכח שגם כשעבר בשוגג לא צריך פסוק לפסול מטעם גזולה, כיון שאינו יוצא ידי חובה מטעם מצוה הבאה בעבירה אף כשהעבירה נעשית בשוגג.

קסב. ואף שבירושלמי שם מבואר שגם כששומע קול שופר של איסורי הנאה יוצא ידי חובה, משום דכתיב 'יום תרועה יהיה לכם', ואין אנו אומרים שאינו יוצא ידי חובתו כדי שלא יהנה ולא תעשה העבירה, יש לומר שהירושלמי עוסק באופן שנהנה מנעימות הקול, והנאה זו אינה תלויה בקיום המצוה, ומצד הנאת קיום המצוה אין הירושלמי דן כלל, משום שקיי"ל מצוות לאו ליהנות ניתנו.

קסג. אולם בשו"ע (יו"ד סי' רכב סי"ג) כתב שיכול לתקוע בעצמו. ובש"ך (שם ס"ק נט) תמה שסותר דבריו, ובעצי לבונה שם כתב שיש אנשים שאינם נהנים מהתקיעה, ובאו"ח דיבר השו"ע באנשים שנהנים, וביו"ד דיבר באנשים שאין נהנים.

קסד. שלמי יוסף (ראש השנה סי' פד).

קסה. ובשלמי יוסף שם הוסיף, שהנה בשו"ע (סי' תרצ ס"י) כתב 'מי שיודע לעז ויודע אשורית אינו יוצא בלעז, ויש אומרים שיוצא', והנה לשיטה ראשונה כל מה שיוצא בלעז זה רק אם אינו יודע לשון הקודש אבל ביודע לשון הקודש אין יוצא בלעז, ובמשנה ברורה שם (ס"ק לג) כתב 'ומתבאר בפוסקים דלדעה זו אין לו להוציא אפי' למי שאינו מבין לשון הקודש דכיון דקריאתו לא מהני לו בעצמו הוי ליה מי שאינו מחויב בדבר שאינו מוציא אחרים', ומבואר שצריך שהקריאה תהא ראויה שהקורא עצמו יצא בה, וכן כתב עוד במשנה ברורה שם (ס"ק לב) 'כתב הפרי מגדים אם היתה כתובה כתב ולשון תרגום וכדו' והקורא אינו מבין תרגום וקראה לשומע שמבין לשון תרגום אינו יוצא ידי חובה'. ומבואר שאם אין הקורא יכול לצאת בקריאתו גם השומע אינו יוצא בה, ולכאורה הוא הדין גם בתקיעת

אם יש הוכחה מהתוספות שאף בשוגג אינו יוצא

ובאמרי בינה (או"ח סי' ב) כתב, שמדברי התוספות בסוגייתנו (שם) לגבי אכילת מצה של טבל, אין ראיה שכל עבירה שנעשית בשוגג נחשבת עבירה לענין מצוה הבאה בעבירה, כיון שיש לומר שדווקא עבירה שנעשית באכילת דברים אסורים נחשבת עבירה גם בשוגג וגם כשאינו מתכוין לכך, כיון שיש בזה מציאות של עבירה כשנהנה באכילתו, כמו שאמרו בגמרא (סנהדרין סב:) 'מתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה', וכיון שגם בשוגג ובלא כוונה נחשב עבירה, אם עושה על ידה מצוה זה נחשב מצוה הבאה בעבירה. אבל עבירה שאינה נעשית על ידי אכילה אין היא נחשבת עבירה בשוגג לענין מצוה הבאה בעבירה.

אהח 18/06/2018

הוכחות אחרונים שגם בשוגג אינו יוצא

ובפרי יצחק (ח"א סי' מב) הביא ראיה שאף עבירה שנעשית בשוגג נחשבת עבירה לענין מצוה הבאה בעבירה, מדברי הגמרא בראש השנה (כח.) שהתוקע בשופר של עולה יוצא ידי חובה כיון שעל ידי תקיעתו יצא השופר לחולין כדין כל מועל הקדש שמוציאו לחולין על ידי מעילתו, אבל התוקע בשופר של שלמים שאין בו דין מעילה ונשאר השופר של הקדש אינו יוצא ידי חובת תקיעה, והיינו משום שהמצוה באה בעבירה, והרי על כרחך מדובר שתוקע בשוגג כי אם לא כן לא שייך מעילה. ומבואר שגם כשעובר את העבירה בשוגג נחשב מצוה הבאה בעבירה.

אולם הרמב"ן (יבמות קג: ד"ה סנדל) והריטב"א (ר"ה שם ד"ה והא) כתבו טעם אחר שאינו יוצא ידי חובה בשופר של שלמים, משום שאם לא יצא ידי חובה נמצא שלא נהנה ולא עשה איסור, ולכן הדין הוא שאינו יוצא כדי שלא יעבור על האיסור, ואין הטעם משום מצוה הבאה בעבירה. ולפי זה אין ראיה מהסוגיא שם שגם כשעובר את העבירה בשוגג נחשב מצוה הבאה בעבירה.

ובשו"ת התעוררות תשובה (ח"א סי' קצה) כתב, שאם עבר בשוגג על עבירת לאו, אין זה נחשב עבירה כלל כיון שלא מצינו חיוב כפרה על שגגת לאו, ומצוה הבאה מחמת עבירת לאו בשוגג אין זו מצוה הבאה בעבירה. ולפי זה לא קשה מהמבואר בגמרא בראש השנה (שם) שגם בשוגג נחשב מצוה הבאה בעבירה, כיון שמדובר שם ששגג באיסור מעילה שיש בו חיוב כפרה בקרבן, ומשום שנחשב עבירה גם בשוגג, ולכן שייך בזה מצוה הבאה בעבירה.

ובשו"ת יהודה יעלה (ח"א או"ח סי' צח) הביא ראיה מדברי רש"י להלן (ל: ד"ה קרקע) שטעמו של רב הונא שאמר לאוונכרי שלא יגזזו בעצמם את ההדסים מהקרקע של הנכרי שיש חשש שמא היא גזולה, משום שאם הם יגזזו בעצמם הם לא יוכלו לצאת ידי חובה בהדסים אלו מטעם מצוה הבאה בעבירה[קסו], והרי הם אינם יודעים שהקרקע גזולה ואין כוונתם לגזול, ומכל מקום נחשב מצוה הבאה בעבירה.

הוכחה מלשון המרדכי שרק במזיד אינו יוצא

אולם הביא ראיה מלשון המרדכי (סוכה פ"ג רמז תשמז) שדין מצוה הבאה בעבירה הוא רק אם העבירה נעשית במזיד, שהקשה על מה שכתוב במשנה (סוכה לג:) שאם קצץ ענבי הדס ביום טוב כדי להכשירו יוצא בו ידי חובתו, הרי המצוה באה בעבירה, והוסיף בלשונו 'ומיירי אפילו במזיד מדתנן עבר וליקטן' וכו', ומשמע שהקושיא היא רק אם מדובר שקצץ במזיד משום שאם היה שוגג לא נחשב מצוה הבאה בעבירה.

ביאור שהנידון בזה תלוי במקור ההלכה

וכתב שם שיש לומר, שהנידון בזה תלוי במחלוקת הבבלי והירושלמי מהו המקור שמצוה הבאה בעבירה אינה מצוה, שלפי דברי הגמרא בסוגייתנו שהמקור הוא מהפסוק 'והבאתם את הגזול', 'גזול דומיא דפיסח' נראה שדווקא כשגזל במזיד, כי אין לנו מקור לחדש שאף כשגזל בשוגג נפסל, אבל לפי דברי הירושלמי (שבת פי"ג ה"ג) שהמקור הוא מהפסוק 'אלה המצות', 'אם עשיתם כמצוותן הן מצות ואם לא אינם מצוות', משמע שגם אם המצוה נעשית על ידי עבירה בשוגג אין זו מצוה, כיון שסוף סוף הרי לא נעשית המצוה כהלכתה.

אולם יש מהאחרונים[קסז] שכתב להיפך, שלפי דרשת הירושלמי מהפסוק 'אלה המצות אם עשיתן כמצוותן הן מצות ואם לאו אינן מצות' הפסול הוא רק כשהעבירה נעשתה במזיד, מכיון שבדרשה זו משמע שהחסרון הוא מצד הגברא שלא עשה את המצוה כהלכתה, ורק כשעשה את העבירה במזיד נחשב שעשה שלא כמצוותה, אבל לפי דרשת הבבלי מהפסוק 'גזול דומיא דפיסח', הפסול הוא בחפצא שאם נעשית בו עבירה הוא מאוס כמו קרבן פיסח ואינו ראוי לקיום המצוה, ולפי זה גם כשהעבירה נעשית בשוגג החפצא פסול, כיון שלגבי החפצא אין חילוק בין שוגג למזיד, וכיון שנעשית בו עבירה הוא מאוס ופסול[קסח].

הוכחה מדין טועה בדבר מצוה

ויש מהאחרונים[קסט] שהביאו ראיה שאין דין מצוה הבאה בעבירה כשהעבירה נעשית בשוגג, מהמבואר בגמרא (פסחים עב.) שטעה בדבר מצוה ועשה מצוה פטור, והרי המצוה נעשית בעבירה ואין זו מצוה ואינו טועה בדבר מצוה, אלא על כרחך שכיון שהעבירה נעשית בשוגג אין בזה דין מצוה הבאה בעבירה, ולכן נחשב טועה בדבר מצוה.

הדין באופן שנעשית העבירה באונס

ובאופן שעבר עבירה באונס, כתב הרי"ט אלגזי (הל' בכורות סי' סד) שעבירה באונס אינה עבירה כלל, ואין זה נחשב מצוה הבאה בעבירה, ולפי זה ביאר דברי הירושלמי (יבמות פ"ב ה"ו) [הובא בבית יוסף (אבן העזר סי' א ד"ה גרסינן), ונפסק בשו"ע (שם ס"ז)] שמקיים מצות פריה ורביה גם בבן ממזר, והרי המצוה באה בעבירה ומדוע מקיים מצוה[קע], אלא יש לומר שמדובר באופן שנאנס לבוא על קרובתו ונולד לו ממזר, וכיון שנאנס לא נחשב מצוה הבאה בעבירה. וכתב הרי"ט אלגאזי, שהרי"ף והרמב"ם השמיטו דין זה משום שזה לא מצוי.

אולם בפרי יצחק (שם) כתב, שגם כשהעבירה נעשית באונס אינו יוצא ידי חובה משום מצוה הבאה בעבירה, והוכיח כן מדברי התוספות (ט. ד"ה ההוא) שהקשו למה צריך פסוק מיוחד למעט סוכה גזולה ומצה של טבל, הרי גם בלא הפסוק אינו יוצא ידי חובה משום מצוה הבאה בעבירה, ולא תירצו שצריך פסוק באופן שנאנס לשבת בסוכה גזולה או לאכול מצה של טבל. והיינו משום שגם באונס נחשב מצוה הבאה בעבירה.

הוכחה שגם באונס אינו יוצא

ותמה הפרי יצחק על הרי"ט אלגאזי, שהוא עצמו הוכיח שבשוגג נחשב מצוה הבאה בעבירה מכך שהתוספות לא תירצו שהפסוק נצרך לפסול אף כשעבר בשוגג, והרי כמו כן מוכח שאף כשהעבירה נעשית באונס נחשב מצוה הבאה בעבירה, שאם לא כן למה התוספות לא תירצו שהפסוק נצרך לפסול כשעבר באונס. ואיך הרי"ט אלגאזי כתב שם שאם העבירה נעשית באונס לא נחשב מצוה הבאה בעבירה.

ומדברי רעק"א (בדרוש וחידוש מכתב יד, הו"ד במשנת רעק"א לדף כג. בתוס' ד"ה סוכה) מתבאר שגם אם העבירה נעשית באונס אינו יוצא ידי חובה, שדן לדעת רבי מאיר שסוכה על גבי האילן כשרה, האם גם כשעלה עליה ביום טוב יוצא ידי חובה, או שאינו יוצא משום מצוה הבאה בעבירה[קעא], וכתב רעק"א שאמנם מחמת העבירה שעשה בשעת עלייתו לסוכה אין זה נחשב מצוה הבאה בעבירה, לפי המבואר בתוספות (סוכה כט. ד"ה הא) שדין מצוה הבאה בעבירה שייך רק כשהעבירה נעשית בשעת המצוה[קעב], אבל כיון שגם כשנמצא על האילן בתוך סוכתו עובר איסור ובשעת המצוה נעשית עבירה אינו יוצא ידי חובתו. ומבואר בדבריו, שאף שרבנן אסרו עליו לרדת מהאילן ביום טוב והוא אנוס להשאר שם, נחשב מצוה הבאה בעבירה.

אוצר החכמה

ט. בקציצת ענבי הדס ביום טוב

בשער המלך (לולב פ"ח ה"ה) הקשה על מה ששנינו (סוכה לב:) שאסור לקצוץ ענבי הדס ביום טוב כדי להכשירו, אבל אם עבר וקצצו כשר ויכול לקיים בו את המצוה, וקשה, הרי המצוה באה בעבירה, ואיך מקיים בו מצוה.

האם כיון שהעבירה נעשית לפני המצוה יוצא

ובתחילה כתב השער המלך, שיש לומר שלא מצינו מצוה הבאה בעבירה אלא באופן שבשעת עשיית המצוה עדיין העבירה קיימת, אבל אם בשעת עשיית המצוה אין כאן עבירה, אף על גב שהמצוה באה מחמת עבירה אין חסרון במצוה ויוצא ידי חובתו. ולכן גם בהדס שקצץ את ענביו ביום טוב יוצא ידי חובתו, כיון שבשעת קיום המצוה אין עבירה כלל, ולא שייך מצוה הבאה בעבירה.

שופר אם אין התוקע יכול לצאת בתקיעתו משום מצוה הבאה בעבירה גם השומע אינו יוצא.

קסו. וכן פירשו התוספות (סוכה ל. ד"ה הא, גיטין נה. ד"ה אמר) בקושייתם על ר"ת.

קסז. ויען יוסף (שו"ת או"ח סי' שפג).

קסח. וראה בשו"ת ויען יוסף שם שהארין לבאר, שבאמת יש ב' דינים במצוה הבאה בעבירה, גם דין בגברא וגם דין בחפצא, ויש אופנים ששייך רק הפסול בגברא או רק בחפצא, וכששייך רק בגברא לא יהיה פסול כשהעבירה נעשית בשוגג.

קסט. באר דוד (שו"ת סי' יז).

קע. ובמנחת חינוך (מצוה א) כתב ליישב לפי דברי השער המלך (לולב פ"ח ה"ה) שדין מצוה הבאה בעבירה הוא רק כשהעבירה נעשית בשעת קיום המצוה, וכאן העבירה נעשתה לפני שעת קיום המצוה, שכן העבירה היא בבעילה, וקיום המצוה הוא כשנולד הבן. אולם יש ראיות מראשונים שדין מצוה הבאה בעבירה הוא גם כשהעבירה נעשית קודם קיום המצוה, וראה לעיל בענין זה.

קעא. וברש"י (סוכה כב: ד"ה כשרה) מבואר שהסוכה כשרה גם ביום טוב, וראה להלן שהפרי מגדים הקשה מדוע אין זו מצוה הבאה בעבירה.

קעב. וראה להלן שהאחרונים דנו בענין זה.

אך הקשה, שמדברי התוספות (סוכה ל. ד"ה משום) שהקשו מדוע לולב של אשירה אינו נפסל מטעם מצוה הבאה בעבירה, ולא תירצו שכיון שבשעת נטילת הלולב אין העבירה קיימת, לא שייך מצוה הבאה בעבירה, מוכח שאף באופן זה נפסל משום מצוה הבאה בעבירה.

אולם בשפת אמת (סוכה לג. ד"ה לימא) **כתב**, שמצינו בתוספות (סוכה ל. ד"ה הא) שאחרי שהגזלן קונה את הגזילה יכול לקיים בה מצוה, מכיון שבשעת עשיית המצוה כבר אינו עושה עבירה, ולא שייך בזה מצוה הבאה בעבירה, ואם כן צריך לבאר שרק בלולב של אשירה שייך מצוה הבאה בעבירה אף אחרי שנעשית העבירה משום שחל עליה איסור הנאה מחמת העבירה, וקיימת בה העבירה לאוסרה בהנאה, לכן שייך לפוסלה משום מצוה הבאה בעבירה כל זמן שהיא אסורה ונחשבת כדבר שנעשית בו עבירה[קעג].

ולפי זה נמצא שבקוצץ ענבי הדס לא שייך מצוה הבאה בעבירה, משום שבשעה שמקיים מצוה בנטילת ההדס אינו עושה עבירה.

אלא שעדיין יש להקשות, לפי שיטת ר"ת בתוספות (שם) שגם אחרי שקונה הגזלן את הגזילה אינו יכול לקיים בו מצוה אף שאין העבירה נעשית בשעת קיום המצוה, כיון שהמצוה באה על ידי העבירה, אם כן איך יכול לקיים מצוה בהדס שקצץ את ענביו ביום טוב, הרי המצוה באה על ידי עבירה.

אמנם יש שכתבו[קעי], שבדעת ר"ת יש לומר שמצוה הבאה בעבירה פוסלת רק בעבירה שאסורה מהתורה, ולכן קציצת ענבי הדס שאסורה רק מדרבנן אינה פוסלת אותו למצוה, אלא שהשער המלך הוכיח מרש"י בפסחים (לה: ד"ה דמאי) ור"ן (שם ד"ה ובדמאי) שאף עבירה מדרבנן פוסלת את המצוה מטעם מצוה הבאה בעבירה, אך אפשר שר"ת חולק על כך.

דברי המרדכי בטעם שיוצא אף שקצץ באיסור

והביא השער המלך, שמצינו במרדכי (פ"ג רמז תשמז) שעמד על כך, וז"ל, 'כשחל הושענא רבה להיות ביום אחד בשבת וקצצו עכו"ם ערבה בשבת והביאו, כשרה, ולא אמרינן מצוה הבאה בעבירה היא, דהא תנן אם מיעטן כשר ומיירי אפילו במזיד מדתנן עבר וליקטן, ופירש ריב"א דמתקן גמור הוא מה שמתקנו למצוה, ואיסורא דאורייתא הוי, ולא מיפסיל משום מצוה הבאה בעבירה, והוא הדין אם עשה עכו"ם שופר ביום טוב מותר לתקוע בו, וכן אתרוג ולולב שהובאו מחוץ לתחום בשביל ישראל מותר לישראל אחר לצאת בו, ואפשר כי גם לישראל שהובאו בשבילו מותר', עכ"ל. הרי שכתב, שאין זה נחשב מצוה הבאה בעבירה, אלא שלא מבואר בדבריו מדוע באמת אין זה נחשב מצוה הבאה בעבירה[קעה].

ביאור על פי דברי הירושלמי

וביאר השער המלך[קעו] על פי דברי הירושלמי (שבת פי"ג ה"ג) שהקורע בגדו על המת בשבת, יצא ידי מצות קריעה, ואין זה דומה לאוכל מצה גזולה שאינו יוצא בה משום מצוה הבאה בעבירה, וטעם החילוק נתבאר בירושלמי בלשון זה 'תמן גופה עבירה, ברם הכא הוא עבר עבירה, כך אני אומר הוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח', ע"כ. והובאו דברי הירושלמי בבית יוסף (יו"ד סי' שמ סכ"ח). וכתב השער המלך, שכוונת הירושלמי שלא נאמר דין מצוה הבאה בעבירה אלא כשעצם המעשה הוא עבירה, כמו אכילת מצה גזולה, אבל בקורע על מתו שהמעשה קריעה אינו מעשה עבירה מצד עצמו, שהרי רק קריעה בשבת אסורה, אך היא בעצמותה מותרת, ומה שעשאה בשבת הוא דבר צדדי שנוסף במעשה הקריעה, וכיון שעצם מעשה הקריעה אינו עבירה יכול לקיים בה מצוה, ואין זה נחשב מצוה הבאה בעבירה[קעז]. ולפי זה מבוארים דברי המרדכי שהקוצץ ענבי הדס ביום טוב יוצא בו ידי חובה, ואין בזה דין מצוה הבאה בעבירה, אף שקציצת הענבים אסורה ביום טוב, כיון שהקציצה אסורה רק מחמת הזמן, ובאופן זה לא נאמר דין מצוה הבאה בעבירה[קעח].

18/06/2018 אהח

עוד טעמים שיוצא ידי חובה אף אם קצץ ביום טוב

עוד כתב בשער המלך ליישב, שבקוצץ ענבי הדס ביום טוב לא שייך מצוה הבאה בעבירה, כיון שאפשר שתעשה המצוה בלא העבירה, כגון שקוצץ את הענבים לאכילה או שיש לו הדס אחר, שבאופן זה אין עבירה בקציצת הענבים, וההדס כשר למצוה[קעט], וכיון שכך גם כשקצץ בשביל להכשיר את ההדס יוצא ידי חובה בהדס, אף שקציצה זו היא עבירה, מכל מקום המצוה יכולה לבוא גם בלא העבירה ואין זה נחשב מצוה הבאה בעבירה.

ויש שכתבו[קפ], שבאמת מי שקצץ את ענבי ההדס אינו יוצא בו ידי חובה, ומה שנאמר במשנה שההדס כשר הכוונה היא שהוא כשר לאדם אחר שלא קצץ ולא עבר את העבירה שלגביו אין המצוה באה בעבירה, ואף לשיטת הרמב"ן (מלחמות ה' ל: הו"ד במגן אברהם סי' תרמט סק"ג) שגם אחרים שלא גזלו את הלולב אינם יוצאים בו ידי חובה, היינו רק בלולב הגזול קודם יאוש, שכיון שעדיין לא נתייאשו הבעלים והוא גזול בידם אין הם יוצאים בו, אבל באופן שנעשית עבירה בחפץ ובשעת קיום המצוה אין העבירה קיימת בו, אין חסרון בקיום המצוה אלא למי שעבר את העבירה.

ויש מהאחרונים[קפא] שתירצו, שכיון שקציצת ענבי ההדס היא רק סילוק הפסול מההדס ואינה יוצרת הכשר חיובי בהדס, נמצא שהעבירה לא מקיימת את המצוה אלא רק מסלקת את מניעת קיומה, ולכן אין זה נחשב מצוה הבאה בעבירה.

י. לענין ברכה

דברי הגמרא בבבא קמא

מצינו בגמרא (ב"ק צד.) 'ר' אליעזר בן יעקב אומר, הרי שגזל סאה של חטין, טחנה, לשה ואפאה והפריש ממנה חלה, כיצד מברך, אין זה מברך אלא מנאץ, ועל זה נאמר בוצע ברך נאץ ה'. והגמרא שם בתחילה הביאה ראיה מדברי רבי אליעזר בן יעקב ששינוי אינו קונה, ולכן אף שאפאה וטחנה ולשה אין החלה שלו, ואינו יכול לברך, ודחה רבא שיש לפרש שאף אם קונה בשינוי אינו יכול לברך, משום מצוה הבאה בעבירה.

דברי התוספות בזה

ובתוספות (סוכה ל. ד"ה הא, ב"ק סז. ד"ה אמר) **כתבו**, שאף שעיקר דין מצוה הבאה בעבירה לא שייך אחרי שנקנה הדבר הגזול לגזלן, מכל מקום לענין ברכה יש להחמיר, כיון שמזכיר שם שמים, ולכן אפילו אחרי שקנה הגזלן בשינוי אינו יכול לברך עליו.

וכן פסק בשולחן ערוך (סי' תרמט ס"א), וז"ל, 'אבל גזול וקנאו בלא סיוע המצוה, כגון גזל לולב ושיפהו, כשר, דקנייה בשינוי מעשה, ומיהו לא יברך עליו'.

מהו גדר הדין לענין ברכה

ויש לברר מהו גדר דין מצוה הבאה בעבירה לענין ברכה, האם הוא אותו דין של מצוה הבאה בעבירה שפוסל את עיקר המצוה, ונתחדש שלענין ברכה נשאר הפסול אף אחרי שנקנית הגזילה, או שאין זה שייך כלל לדין מצוה הבאה בעבירה שפוסל את עיקר המצוה, אלא הוא דין בפני עצמו שאין לברך ברכה שבאה על ידי עבירה, משום 'בוצע בירך נאץ ה'.

מהו הדין באופנים מסוימים שאין בהם פסול בגוף המצוה

עוד צריך לברר, איך הדין לענין ברכה באופנים נוספים שעושה מצוה שבאה על ידי עבירה, אבל מטעמים מסוימים אין בהם דין מצוה הבאה בעבירה, ויוצא ידי חובת המצוה, האם יכול לברך על המצוה או לא. כגון בגזל קרקע ועשה עליה סוכה, שכתבו הראשונים[קפב] שאין בזה דין מצוה הבאה בעבירה

קעג. וראה לעיל (אות ד) שנתבאר באריכות דין מצוה הבאה בעבירה בלולב של אשירה.

קעד. כתב סופר (שו"ת סי' קכז).

קעה. ועוד כתב שם המרדכי, וז"ל, 'ועוד ראיה מגזל עצים וסיכך בהם דלדברי הכל כשרה, ולולב גזול נמי כשר בשני אף על גב שנעשה בו עבירה, ואפילו גזלן עצמו יוצא בו, ואף על גב דבתמורה פרק ואלו קשרים אמרינן דולד תמורת אשם אין קרב אשם לפני כפרה, ומפרש התם טעמא דאין אדם מתכפר בדבר הבאה בעבירה, התם משום שעבירה נעשית ביד ישראל שעבר בלאו דלא יחליפנו', עכ"ל. ובחתם סופר (לג. ד"ה עבר) כתב שדבריו סתומים, וראה בבגדי ישע (על המרדכי שם אות ג) שביאר דבריו.

קעו. וכעין זה כתב בחתם סופר (סוכה לג. ד"ה עבר).

קעז. נתבאר על פי לשון השער המלך שהביא את הירושלמי, וכתב שביאור דברי הירושלמי הוא 'שכל שאיסורו מחמת דבר אחר לא נפסל משום מצוה הבאה בעבירה', ומלשון זה נראה שכוונת השער המלך לבאר כדברי רבים מהאחרונים (הובאו לעיל אות ו) שכוונת הירושלמי היא שכיון שהעבירה תלוי בזמן ואינה עבירה בעצמותה לא שייך בה מצוה הבאה בעבירה, וכמו שנתבאר בפנים.

קעח. ולעיל (אות ב, ו) הובא שמצינו באחרונים דרך נוספת בביאור דברי הירושלמי, שמצוה הבאה בעבירה הוא פסול בחפצא של המצוה ולכן הפסול הוא רק כשהעבירה קיימת בדבר עצמו, כמו לולב הגזול שהוא במצב שנעשית בו עבירה, אבל בקורע על מתו בשבת שאין העבירה בעצם הבגד הקרוע, אלא האדם עבר עבירה על ידי הבגד בכך שמחלל שבת בקריעתו, לא שייך שיחול פסול בבגד, ולכן אין בו פסול מצוה הבאה בעבירה ויוצא הגברא ידי מצות קריעה. ולפי זה גם יש לבאר שבקוצץ ענבי הדס ומתקנו ביום טוב, אין העבירה קיימת בגוף ההדס, שאמנם ההדס מתוקן על ידי מעשה עבירה, אבל לא מונח בעצם התיקון שהוא נעשה בעבירה, שהרי התיקון מצד עצמו יכול להעשות בלא עבירה, ורק כשהוא נעשה בשבת הוא עבירה, וא"כ ודאי שאין זה נחשב שהעבירה קיימת בחפצא, ולכן אין לפוסלו משום מצוה הבאה בעבירה. וכן כתב בשו"ת ויען יוסף (או"ח סי' שפג).

קעט. כמבואר בשולחן ערוך (סי' תרמו ס"ב).

קפ. הגהות מהר"ש לנדא (על השער המלך שם).

קפא. בית שערים (שו"ת, או"ח סי' שמח).

קפב. ראה לעיל (אות ב).

כיון שלא חל שם גזילה בגוף הקרקע, האם יכול לברך על ישיבת הסוכה או לא, וכן בשופר הגזול שכתב הרמב"ם (שופר פ"א ה"ג) שאין בזה דין מצוה הבאה בעבירה אף שעושה עבירה בלקיחת השופר לתקוע בו, כיון שבשמיעת הקול עצמו אין דין גזל, ויוצא ידי חובה בשמיעת הקול, האם זו סברא גם לגבי הברכה, ויכול לברך על כך. וכן באופן שהמצוה באה על ידי עבירה בשוגג או באונס שיש סוברים שאין זה נחשב מצוה הבאה בעבירה, האם יכול לברך על המצוה או לא.

אם מברכים על סוכה בקרקע גזולה

והנה לענין העושה סוכתו בקרקע גזולה, כתבו במגן אברהם (סי' תרלז סק"ג) ובשולחן ערוך הרב (שם סי"א) שאין לברך עליה, ומבואר שאף שלא חל על הקרקע פסול מצוה הבאה בעבירה משום שאינה נגזלת, ונתבאר לעיל (אות ב) שהטעם הוא משום שפסול מצוה הבאה בעבירה חל בחפצא של המצוה שנעשית בו עבירה, וכיון שקרקע אינה נגזלת אין הגזילה נתפסת בה, ואין בחפצא של הקרקע שם עבירה, ולכך אינה נפסלת למצוה, וכל זה הוא רק לענין עיקר המצוה, אבל אין לברך עליה, כיון שדין הברכה אינו תלוי בפסול שחל בחפצא, אלא כיון שהברכה באה על ידי עבירה אין זה מברך אלא מנאץ.

אולם באליה רבה (סי' תרלז סק"ד) ובפרי מגדים (שם א"א סק"ג) כתבו שמברך על קרקע גזולה, ולפי דבריהם יש לומר שהפסול בברכה הוא מאותו דין שפוסל את גוף המצוה, והיינו שהפסול שחל בחפצא מואס את החפצא גם לענין ברכה, ונתחדש שאף אחרי שקנה הגזלן את הגזילה נשאר הפסול לענין ברכה שהיא חמורה משום שיש בה הזכרת שם שמים.

אם מברכים על מגילה גזולה

והנה בשו"ע (סי' תרצא ס"א) כתב, שהקורא במגילה גזולה יצא ידי חובתו, ואין בזה דין מצוה הבאה בעבירה, והטעם הוא משום שהמצוה היא בקריאה, ואין איסור גזל בקריאה, ומקור הדין הובא בבית יוסף (שם) בשם הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תמא), ולמד כן ממה שמצינו שיוצאים ידי חובה בשופר הגזול, משום שהמצוה היא בשמיעת הקול ואין בקול דין גזל, והוא הטעם גם במגילה שאינו יוצא בגופה אלא בקריאתה, ואין בקריאה דין גזל.

וכתב הרמ"א שם, שאין לברך עליה כמו שאין מברכים על לולב הגזול אפילו אחרי שקנאו בשינוי. וכן כתב במגן אברהם (סי' תקפו סק"ד) לענין שופר הגזול, והעתיקו במשנה ברורה (שם סק"ט).

אולם הפרי חדש (סי' תקפו ס"א) תמה על דברי הרמ"א, שאין זה דומה כלל ללולב הגזול, כיון שבשופר הרי לא חל כלל פסול מצוה הבאה בעבירה על שמיעת הקול שבה מתקיים המצוה, וממילא גם לענין ברכה על מצות שמיעת הקול לא שייך דין מצוה הבאה בעבירה, מה שאין כן בלולב הגזול שחל בו פסול מצוה הבאה בעבירה, ובזה נתחדש שלענין ברכה נשאר הפסול גם אחרי שהוא נקנה לגזלן.

ומבואר שהפרי חדש סבר, שכשרות הברכה תלויה בדין מצוה הבאה בעבירה שחל בגוף המצוה, אבל ברמ"א ובמגן אברהם מבואר, שאף שבגוף המצוה לא שייך מצוה הבאה בעבירה, מכל מקום מה שנוגע לענין הברכה הוא דין אחר, שכיון שהברכה באה על ידי עבירה, אין יכול לברך.

וביאור[קפג] שנחלקו בזה הרמב"ם והראב"ד, שבהלכות ברכות (פ"א ה"ט) כתב הרמב"ם 'כל האוכל דבר האסור בין בזדון בין בשגגה אינו מברך עליו לא בתחילה ולא בסוף'. והראב"ד השיג על דבריו, 'טעה בזה טעות גדולה שלא אמרו שאין מברכין אלא שאין מזמנין עליהם'. ובכסף משנה כתב, שמקור דברי הרמב"ם הם מהגמרא בב"ק (שם), שאין מברכים על דבר הגזול כיון שאין זה מברך אלא מנאץ.

ומבואר שדעת הרמב"ם שנאמר בזה דין בברכה עצמה שאין לברך על דבר הבא מעבירה שאין זה מברך אלא מנאץ, ולכן גם ברכת הנהנין אין לברך על דבר עבירה. אבל הראב"ד סובר, שדין זה הוא מדין מצוה הבאה בעבירה שהפסול שחל בה גורם שאין לברך עליה, ואם כן פשוט שהוא דין רק בברכת המצוות ולא בברכת הנהנין.

קושיית האחרונים מהגמרא לגבי אוונכרי

ובגמרא (ל:) מבואר שאם הסוחרים קונים את ההדסים ביאוש ושינוי השם או שינוי רשות אפשר ליטול אותם ולקיים בהם את המצוה, והקשו האחרונים, הרי לענין ברכה יש להחמיר שלא לברך על דבר הגזול אף אחרי שקונה אותו בשינוי ונעשה שלו, נמצא שאסור לברך על ההדסים אף שקנו אותם בשינוי השם, ואם כן איך יטלו אותם ויקיימו בהם את המצוה, הרי אי אפשר לברך עליהם.

תירוץ האחרונים שבספק אין להחמיר לגבי ברכה

והמגן אברהם (או"ח סי' תרמט סק"ב) כתב, שיתכן שבאופן שהיה יאוש ושינוי השם הדין שונה, ויכול לברך. ונחלקו הפוסקים בביאור דבריו, האליה רבה (שם) והחק יעקב (סי' תנד סק"ז) כתבו, שכוונת המגן אברהם לחלק בין שינוי השם לשינוי מעשה, בשינוי השם יכול לברך, ובשינוי מעשה לא. אולם הפרי מגדים (שם א"א סק"ב) כתב, שכוונת המגן אברהם שבשינוי עם יאוש יכול לברך, ורק בשינוי בלא יאוש אינו יכול לברך.

וביאור[קפד] בזה, שאם יש שינוי בלא יאוש, הקנין של הגזלן הוא רק מכח קנייני הגזילה, שעל ידי השינוי פקע חיוב ההשבה, וממילא יכול לקנות מכח הקנייני גזילה, וכיון שהקנין בא מכח הגזילה לא פקע שם גזילה לגמרי מהחפץ ונשאר בו חסרון של מצוה הבאה בעבירה לענין הברכה, אבל כשיש שינוי עם יאוש אינו צריך לקנות מכח הקנייני גזילה, כיון שאחרי שפקע החיוב השבה על ידי השינוי יכול לזכות ביאוש כמו כל אדם שזוכה ביאוש בלא הקנייני גזילה, וכיון שקניינו לא בא מכח הקנייני גזילה פקע שם גזילה לגמרי מהחפץ, ויכול לברך.

האם אחרי תקנת חכמים שהגזלן קונה יכול לברך

ומצינו בגמרא (סוכה לא.) שחכמים תיקנו תקנה ['תקנת מריש'] למי שגזל קורות ובנה בהם את סוכתו, שאינו צריך לפרק את סוכתו ויכול לשלם לנגזל דמים עבור קורות אלו. ונפסק בשולחן ערוך (סי' תרלז ס"ג). וכתב במשנה ברורה (שם ס"ק טו) שאחרי שקנה הגזלן את הסוכה בתקנת חכמים, יכול גם לברך עליה, אף שגזלן שקונה ביאוש או שינוי אינו יכול לברך על הגזילה, מכל מקום כיון שתיקנו חכמים שיקנה מכח הפקר בית דין הפקר, הדבר נחשב כשלו לגמרי ואין על זה שם גזילה כלל.

ובשער הציון (שם ס"ק כא) הביא ראיה לכך, מהמעשה שהובא בגמרא להלן (לא.) שהעבדים של ריש גלותא גזלו עצים מההיא סבתא ועשו מהם סוכה, וישבו בה רבנן וריש גלותא, מכיון שקנאום בתקנת חכמים. ובודאי רבנן היו מברכים על הסוכה, והיינו משום שאחרי שקונה את הגזילה בתקנת חכמים יכול לברך עליה. והטעם הוא משום שאין קנייתו בא מכח קנייני הגזילה, אלא מכח תקנת חכמים ופקע שם גזילה על החפץ.

ובהליכות שלמה (סוכות פ"ז דבר הלכה אות ז) הוסיף, שהטעם שאחרי שזכה בתקנת חכמים יכול לברך, הוא משום שהתקנה היתה לראות את הקורה שנתן בסכך כאילו לא נגזלה מעולם, וכאילו יש בידו כח לקנותה בהיתר גמור, ואין זה דומה לגזלן שקנה בשינוי שאינו יכול לברך משום שקנין השינוי בא מחמת הגזילה.

מדוע באוונכרי לא היה חשש על הברכה

ובכפות תמרים (סוכה כט: ד"ה כתבו) תירץ את הקושיא מהמבואר בגמרא שאם קונים את ההדסים מהגויים ביאוש ושינוי השם יכולים לברך עליהם, שכיון שבנוסח הברכה על ארבעת המינים מזכירים רק את הלולב, ולא את ההדסים, אין חסרון בברכה אם רק ההדסים באו בעבירה.

והגר"א בביאורו (סי' יא ס"ו) ועוד אחרונים[קפה] כתבו, שבהדסים שקנו מהגויים לא היה ודאי גזל אלא רק ספק גזל, ולכן מספק לא חששו על הברכה אלא רק לקיום המצוה.

יישוב נוסף משום גזל עכו"ם

ובמשנת רבי אהרן (שו"ת סי' י אות א) הבין בדבריהם שחשש ברכה לבטלה פחות חמור מחשש ביטול מצוה, והקשה על כך, שהרי מצינו בשו"ע (או"ח סי' ח ס"ט) לגבי ציצית שצריך לבדוק את הציצית קודם הברכה משום חשש ברכה לבטלה, ודקדקו הפוסקים שבשביל חשש שמא מבטל מצות ציצית לא היה חיוב לבדוק, ורק משום חשש ברכה לבטלה יש חיוב לבדוק, ומבואר שיותר חוששים לברכה לבטלה מביטול קיום מצות עשה. ואם כן אי אפשר לומר שבספק גזל אין חוששים על הברכה אלא רק על ביטול המצוה.

אמנם בדברי הגר"א שם משמע, שכל עיקר הדין שצריך להחמיר במצוה הבאה בעבירה לענין הברכה, הוא רק מדרבנן, וספק דרבנן לקולא, לכן הקילו בספק גזל.

ובמשנת רבי אהרן (שו"ת סי' י) כתב לבאר, שבאופן שמדובר בגמרא היה מותר מן הדין לקנות את ההדסים מהעכו"ם ולא היו צריכים לחשוש שמא הם גזולים, כיון שיש להעמיד את הקרקע בחזקת מי שמחזיק בה, ולכן לא אמר רב הונא לסוחרי ההדסים שיזהרו מאיסור גזל, אלא שלענין הנוגע לקיום מצוה חשש רב הונא שמא באמת העכו"ם גזלו את הקרקע ולא יוצאים בהדסים שגדלו בה ידי חובת המצוה משום מצוה הבאה בעבירה, לכן אמר להם רב הונא שיעשו באופן שההדסים יהיו קנויים להם שלא יהיה חסרון בקיום המצוה.

קפג. ירחי כלה (סוכה ח"ב סי' קלא). **קפד. ירחי** כלה (שם). **קפה. מהר"ם** (סוכה ל. בתוס' ד"ה הא) ושער המלך (שם).

ולפי זה יש לומר, שיש חילוק בין דין מצוה הבאה בעבירה שפוסל את גוף המצוה, לדין מצוה הבאה בעבירה לענין הברכה, שלגבי גוף המצוה הוא חלות פסול בחפצא שנעשה בו עבירה, ואם ההדסים באמת גזולים הם פסולים משום שנעשה בהם עבירה, ואף אם הגברא לא היה צריך לחשוש לכך ולא עבר שום איסור במזיד כשלקח את ההדסים מהעכו״ם, מכל מקום החפצא בא בעבירה ופסול למצוה. אולם הדין הנוסף שאין לברך על מצוה שבאה בעבירה כדכתיב ׳בוצע ברך נאץ ה״, אינו תלוי בחפצא הגזול, אלא הוא תלוי בגברא, שאם עבר על עבירה וגזל אסור לו לברך ולהזכיר עליו שם שמים, ואם הגברא לא עבר עבירה לא שייך דין זה, וכיון שהיה מותר לסוחרים לקנות את ההדסים מהעכו״ם ולא היו צריכים לחשוש לגזילה, ממילא הם יכולים לברך עליהם.

אוצר החכמה נעשית בשוגג

ובשו״ת באר דוד (סי׳ יז) כתב, שמצוה הבאה על ידי עבירה בשוגג או באונס, יכול לברך עליה, כיון שלא שייך בזה ניאוץ. וביאור דבריו שכל שלא נתכוין להיות עבריין, אין בכך מעשה המכעיס את קונו [וראיה לכך, שהרי אינו נענש על כך בגיהנם].

אם מברך על הדס שקצץ ענביו ביום טוב

ובשולחן ערוך (סי׳ תרמו ס״א) כתב, שאסור לקצוץ ענבי הדס ביום טוב כדי להכשירו, אבל אם עבר וקצצו כשר ויכול לקיים בו את המצוה. והקשה בשער המלך (לולב פ״ח ה״ה), הרי המצוה באה בעבירה. ותירץ השער המלך**קפו** על פי דברי הירושלמי (שבת פי״ג ה״ג) שהקורע בגדו על המת בשבת, יצא ידי מצות קריעה, ואין זה דומה לאוכל מצה גזולה שאינו יוצא בה משום מצוה הבאה בעבירה, וטעם החילוק נתבאר בירושלמי בלשון זה ׳תמן גופה עבירה, ברם הכא הוא עבר עבירה, כך אני אומר הוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים אינו יוצא בה ידי חובתו בפסח׳, ע״כ. והובאו דברי הירושלמי בבית יוסף (יו״ד סי׳ שמ). וכתב השער המלך, שכוונת הירושלמי שלא נאמר דין מצוה הבאה בעבירה אלא כשעצם המעשה הוא עבירה כמו אכילת מצה גזולה, אבל בקורע על מתו שהמעשה קריעה אינו מעשה עבירה מצד עצמו, שהרי רק קריעה בשבת אסורה, אך היא בעצמותה מותרת, ומה שעשאה בשבת הוא דבר צדדי שנוסף במעשה הקריעה, וכיון שעצם מעשה הקריעה אינו עבירה יכול לקיים בה מצוה, ואין זה נחשב מצוה הבאה בעבירה**קפז**. ולפי זה מבואר הטעם שהקוצץ ענבי הדס ביום טוב יוצא בו ידי חובה, ואין בזה דין מצוה הבאה בעבירה אף שקציצת הענבים אסורה ביום טוב, כיון שהקציצה אסורה רק מחמת הזמן, ובאופן זה לא נאמר דין מצוה הבאה בעבירה.

ויש לברר האם יכול לברך על כך, ומסתימת דברי השלחן ערוך משמע שיכול לברך. וכן מצינו בביאור הלכה (סי׳ תנד ס״ד ד״ה ולענין) שאם הוציא מצה מרשות היחיד לרשות הרבים כשחל פסח בשבת יוצא בה ידי חובתו וגם יכול לברך עליה, וכתב הביאור הלכה שהטעם הוא ׳לפי שהוא עבר עבירה ולא המצה גופא בעבירה׳, משמע שכוונתו לחילוק של הירושלמי, שזה טעם גם לענין הברכה.

אולם יש להעיר מדברי המגן אברהם (סי׳ תרלט בהקדמה) שמי שאינו יכול לבוא לסוכתו כי אם על ידי שיעבור בנהר על ידי ספינה ביום טוב אסור לו לעבור, ואם עבר בדיעבד במקום מצוה ואונס בשעת הדחק יש לסמוך על הרשב״א. וביאר במחצית השקל שכוונתו לענין ברכה על ישיבת הסוכה, שלפי האוסרים לעבור בנהר אינו יכול לברך משום שאין זה מברך אלא מנאץ, אלא שיכול לסמוך על הרשב״א המתיר.

ומבואר שאף שלענין גוף המצוה לא שייך בזה דין מצוה הבאה בעבירה, כמבואר בירושלמי, שמי שהוציא מצה ברשות הרבים יוצא בה ידי חובה, מכל מקום יש בזה חסרון לענין ברכה. ואם כן נמצא שחילוקו של הירושלמי לא שייך לענין הברכה, וגם קוצץ ענבי הדס ביום טוב לא יברך.

יא. בקושיית הראשונים מדוע צריך למעט סוכה גזולה או מצת טבל וכיוצא בזה

מקור הנידון

בגמרא בכמה מקומות מצינו שחז״ל דרשו מפסוקים לפסול לולב הגזול וסוכה גזולה ומצה של טבל, והקשו התוספות והראשונים הרי בכל אלו יש לפוסלם מטעם מצוה הבאה בעבירה, ומדוע צריכה התורה לכתוב פסוקים מיוחדים כדי לפוסלם למצוה.

ומצינו בדברי הראשונים והאחרונים תירוצים רבים על קושיות אלו, אך כדי להביא את כל דבריהם בענין זה בסדר נכון, נתחיל מדברי התוספות (סוכה ט. ד״ה ההוא) לענין סוכה גזולה, ומשם נמשיך ונרחיב בדברי הראשונים והאחרונים בקושיא זו, ובקושיות הנוגעות ללולב הגזול ולמצה של טבל, כדלהלן.

קושיית התוספות מדוע צריך פסוק לפסול סוכה גזולה

מצינו בגמרא (סוכה ט.) שמהפסוק (דברים טז יג) ׳חג הסוכות תעשה לך׳ אנו לומדים שסוכה גזולה פסולה. והקשו התוספות (ד״ה ההוא) מדוע צריך פסוק שסוכה גזולה פסולה, הרי גם בלא פסול זה אינו יוצא ידי חובתו בסוכה גזולה משום מצוה הבאה בעבירה.

שיטת התוספות אם מצוה הבאה בעבירה הוא דין דרבנן

ותירצו, שמצוה הבאה בעבירה הוא פסול דרבנן, אבל מהתורה יוצא ידי חובה אף במצוה הבאה בעבירה. אולם בסוגייתנו (סוכה ל.) הקשו התוספות (ד״ה משום) מדוע צריך פסוק שלולב הגזול פסול, ומדוע צריך פסוק שמצה של טבל גזולה, הרי יש לפסולם מטעם מצוה הבאה בעבירה. ולא תירצו התוספות שמצוה הבאה בעבירה פסולה רק מדרבנן, ומשמע ששיטתם בסוגייתנו שהפסול הוא מהתורה. ולפי זה שוב קשה גם מה שהקשו לעיל מדוע צריך פסוק שסוכה גזולה פסולה.

הראשונים שסוברים שהפסול הוא רק במצוות שבאות לריצוי

הריטב״א (סוכה ט. ד״ה הא, לא. ד״ה תנו, פסחים לה. ד״ה פיסקא) כתב בשם תוספות שאין פסול מצוה הבאה בעבירה אלא במצוות שבאות לרצות, כמו קרבן ולולב ושופר**קפח**, אבל בסוכה ושאר מצוות שאינן באות לרצות אין פסול במצוה הבאה בעבירה.

וכן מצינו בתוספות הרשב״א משאנץ (פסחים לה. ד״ה אבל) שכתב, וז״ל, ׳דשאני לולב שמהללין ומשבחין בו למקום וכן קרבן וכיוצא בו׳, עכ״ל**קפט**. וכן כתבו שם הרמב״ן (ד״ה ונראה לי) בשם התוספות**קצ**, ורבינו פרץ (שם).

הוכחת ראשונים מהירושלמי שאף במצוות שאינן באות לריצוי

אך הקשו הרמב״ן (שם) והריטב״א (שם), שבירושלמי (חלה פ״ב ה״ט, שבת פי״ג ה״ג) מצינו שמצה גזולה ומצה של טבל פסולה משום מצוה הבאה בעבירה, ומבואר שפסול זה נאמר בכל המצוות, ולא רק במצוות שבאות לרצות.

ויש שכתבו**קצא**, שהירושלמי (שם) לשיטתו שמקור מצוה הבאה בעבירה הוא מהפסוק ׳אלא המצוות, אם עשיתן כמצוותן הן מצות ואם לאו אינן מצות׳. שלפי זה הרי הוא דין כללי בכל המצוות, אולם בסוגייתנו בבבלי מבואר שהמקור הוא מהפסוק ׳והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה, גזול דומיא דפיסח, מה פיסח לית ליה תקנתא, אף גזול לית ליה תקנתא׳, ולפי זה אין מקור לפסול מצוה הבאה בעבירה אלא במצוות הדומות לקרבן שהן באות לריצוי**קצב**, ולכן כתבו הראשונים הנ״ל שסוכה גזולה אינה נפסלת מטעם מצוה הבאה בעבירה, כיון שאינה באה לריצוי**קצג**.

תירוץ הריטב״א

והריטב״א (שם) תירץ את קושיית התוספות הנ״ל מדוע צריך פסוק לפסול סוכה גזולה, שבאמת להלכה שמצוה הבאה בעבירה אינה מצוה

קפו. ובעין זה כתב בחתם סופר (סוכה לג. ד״ה עבר).

קפז. נתבאר על פי לשון השער המלך שהביא את הירושלמי. וכתב שביאור דברי הירושלמי הוא ׳שכל שאיסורו מחמת דבר אחר לא נפסל משום מצוה הבאה בעבירה׳, ומלשון זה נראה שכוונת השער המלך לבאר כדברי רבים מהאחרונים (הובאו לעיל אות ו) שכוונת הירושלמי היא שכיון שהעבירה תלוי בזמן ואינה עבירה בעצמותה לא שייך בה מצוה הבאה בעבירה, וכמו שנתבאר בפנים.

קפח. בריטב״א סוכה בדף ט׳ (ע״א) כתב רק קרבן ולולב ולא כתב שופר, אולם בדף ל״א (ע״א) כתב גם שופר.

קפט. ראה ברבינו מנוח (לולב פ״ח ה״א) שהביא לשון המדרש (ויק״ר ל) ׳אמר ר׳ לוי מי שהוא לוקח לולב גזול למה הוא דומה, לליסטים שהיה יושב בפרשת דרכים והיה מקפח העוברים והשבים וכו׳, כך אדם לוקח לולב לרצות בו את קונו ואם היה גזול צווח לפני הקדוש ברוך הוא ואומר גזול אני חמוס אני, ומלאכי השרת אומרין אוי לזה שנעשה סניגורו קטיגורו׳. ומשמע שלולב בא לרצות ולכן גזול פסול.

קצ. בתחילה כתב הרמב״ן שלא מצא דין מצוה הבאה בעבירה אלא בגזילה, אך שוב כתב שבירושלמי (חלה פ״ב ה״ט, שבת פי״ג ה״ג) מבואר שגם בשאר עבירות נאמר דין מצוה הבאה בעבירה.

קצא. ראה בכתר המלך על הרמב״ם (לולב פ״ח ה״א).

קצב. וראה בכתר המלך שם שהוסיף לבאר שנחלקו בזה האמוראים בירושלמי שם, שהנה לשון הירושלמי שם הוא כך, ׳מצה גזולה אסור לברך עליה. א״ר הושעיא על שם ובוצע ברך נאץ ה׳. א״ר יונה הדא דתימא בתחילה אבל בסוף לא דמים הוא חייב לו, רבי יונה אמר אין עבירה מצוה, רבי יוסי אמר אין מצוה עבירה, א״ר הילא אלה המצות אם עשיתן כמצותן הן מצות ואם לאו אינן מצות׳, וצריך לבאר כוונת לשונו של ר׳ יונה ׳אין עבירה מצוה׳, וכוונת לשונו של ר׳ יוסי ׳אין מצוה עבירה׳. ויש לבאר שר׳ יונה ור׳ יוסי חולקים אם דין מצוה הבאה בעבירה הוא בכל המצות, ור׳ יונה אומר שאין עבירה מצוה, והיינו שהעבירה מבטלת את המצוה ולכן בכל המצוות הדין הוא שמצוה הבאה בעבירה אינה מצוה. ור׳ יוסי חולק וסובר שאין מצוה עבירה, והיינו שהמצוה מבטלת את העבירה, ולכן בכל המצוות יוצא ידי חובה במצוה הבאה בעבירה, מלבד בדבר שבא לרצות כמו קרבן שלומדים מהפסוק ׳והבאתם גזול ואת הפסח׳.

קצג. וראה לעיל (אות ב) שיש באחרונים ביאור נוסף בדעת הראשונים שהפסול נאמר רק

אין צריך פסוק לפסול סוכה גזולה, ומה שאמרו לעיל שהפסוק בא לפסול סוכה גזולה, הוא לפי דעת שמואל בסוגייתנו שחולק על כל עיקר הפסול של מצוה הבאה בעבירה, ולכן מכשיר לולב הגזול בים טוב שני.

ועוד תירץ הריטב"א, שמהפסוק שפוסל סוכה גזולה אנו לומדים שבכל המצוות יש פסול של מצוה הבאה בעבירה, ולולא הפסוק היינו אומרים שרק מצוות שבאות לרצות פסולות כשהן באות בעבירה**קצד**.

אך הקשה השער המלך (לולב פ"ח ה"ה), שאם כן קשה למה צריך את הפסוק (דברים כב יב) 'גדילים תעשה לך' למעט ציצית גזולה, הרי אחרי שנתחדש בסוכה שמצוה הבאה בעבירה פסולה, ממילא גם ציצית גזולה פסולה.

אמנם רעק"א (בגליון השעה"מ שם) תמה על קושייתו, שהרי הפסוק 'גדילים תעשה לך' נצרך כדי למעט ציצית שאולה שאין בה מצוה הבאה בעבירה, כמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' יד ס"ג) שאף ציצית שאולה פסולה**קצה**.

תירוץ המאירי שבסוכה לא שייך חסרון של מצוה הבאה בעבירה

ובמאירי (סוכה כט: ד"ה ואין) תירץ על קושיית התוספות, וז"ל, 'שהסוכה אינו יוצא בגופה ובקרקע עולם הוא יושב אלא שהסוכה מקיפתו וכל שקנאה אין בה משום מצוה הבאה בעבירה אף בראשון, אבל לולב בגופו הוא יוצא וראוי לגלגל עליו דין מצוה הבאה בעבירה, וכעין מה שאמרו בתלמוד המערב מה בין לולב לשופר לולב בגופו הוא יוצא שופר בקולו הוא יוצא ואין בקול דין גזל', עכ"ל.

ביאור דברי המאירי

ובחידושי רבי ראובן (סוכה סי' ג) ביאר דבריו, שיש לחקור בגדר מצות ישיבת סוכה, האם עצם הישיבה והדירה בסוכה היא גוף המצוה, או שהמצוה היא שבשעה שהוא יושב ודר יהיה מוקף בצל סוכה, והיינו, שהרי אין חיוב להיות בסוכה אלא אם רוצה לאכול ולישן חייב לעשות כן בסוכה, ויש לדון האם משום שהמצוה היא שדירתו בימים אלו תהא דירה של סוכה, ולכן כל התשמישים שעושה אדם בדירתו צריכים להעשות בסוכה כדי לקיים את דירתו בסוכה, או שהמצוה היא שבשעה שאוכל ושותה ודר צריך להיות תחת צל סוכה.

וסבר המאירי כצד השני, שהמצוה היא שבשעה שאוכל ושותה ודר צריך להיות תחת צל סוכה, וכיון שאין המצוה לעשות פעולה בגוף הסוכה אלא המצוה היא שבשעה שעושה פעולות של דירה יהיה בסוכה, נמצא שעצם מעשה המצוה אינו מעשה של השתמשות בגוף הסוכה, שהרי אין המצוה להשתמש בדירת הסוכה, אלא המצוה היא בעצם היותו בסוכה, ולכן אין לפסול סוכה גזולה משום מצוה הבאה בעבירה, כיון שעצם המצוה אינו מעשה גזילה, כי הגזילה היא רק להשתמש בסוכה, והמצוה היא רק בהימצאות בסוכה ולא בהשתמשות בסוכה, ואמנם כדי להיות בסוכה הוא צריך לדור בה וממילא הוא משתמש בה לדיורים, מכל מקום גוף המצוה אינו מעשה של גזילה, ואין המצוה באה בעבירה.

והוכיח כן המאירי ממה שאמרו בירושלמי (סוכה פ"ג ה"א) שהתוקע בשופר גזול יוצא ידי חובה ואין זה נחשב מצוה הבאה בעבירה, משום שיוצא בעצם שמיעת הקול ואין איסור גזל בשמיעת קול, ומבואר בזה, שאף שצריך לקחת את השופר ולעשות בו מעשה תקיעה שזה ודאי אסור משום גזל, מכל מקום עצם המצוה היא שמיעת הקול, וכיון שאין איסור גזל בשמיעת הקול שהוא עצם המצוה נמצא שאין המצוה באה בעבירה.

ובשיטת שאר הראשונים שסברו שבסוכה גזולה שייך פסול מצוה הבאה בעבירה, יש לבאר ששיטתם היא שמצות ישיבת סוכה היא לקיים את דירתו בסוכה, וכיון שעצם הדירה בסוכה הוא גוף המצוה נמצא שכשיושב בסוכה גזולה המצוה עצמה היא גזילה, שהרי המצוה היא לדור ולהשתמש בסוכה, ושימוש בסוכה שאינו שלו הוא מעשה גזילה, ולכן אינו יוצא בה משום מצוה הבאה בעבירה, ואין זה דומה לשופר הגזול שהמצוה היא בעצם שמיעת הקול שאין בו איסור גזילה.

תירוץ המנחת חינוך

ותירץ המנחת חינוך, שצריך פסוק שהסוכה פסולה, משום שאמנם היושב בסוכה גזולה אינו מקיים מצוה כיון שהיא באה בעבירה, אבל אינו עובר על איסור שהרי לא ישב חוץ לסוכה, אלא רק אינו מקיים מצוה בישיבת סוכה שבאה בעבירה, כיון שדין מצוה הבאה בעבירה אינו עושה פסול בעצם הסוכה אלא שהגברא אינו מקיים מצות סוכה, וכיון שבשאר ימי הסוכות אין חובה לאכול בסוכה אלא רק אסור לאכול חוץ לסוכה, נמצא שהיושב בסוכה גזולה אינו עובר על איסור, כיון שישב בסוכה ורק לא קיים מצוה בישיבתו, לכן בא הפסוק לחדש שסוכה גזולה פסולה, וכשיושב בסוכה זו הרי הוא כיושב חוץ לסוכה, ועובר על האיסור.

אולם בשערי יושר (שער ג פי"ט) דחה דברי המנחת חינוך, לפי שמצוה הבאה בעבירה הוא פסול בחפצא שאינו ראוי למצוה, ולא רק חסרון בקיום המצוה, ולכן מי שיושב בסוכה שפסולה משום מצוה הבאה בעבירה, הרי הוא כיושב בסוכה שפסולה בעצמותה, שדינו כיושב חוץ לסוכה**קצו**.

ועוד כתב לדחות את עיקר דברי המנחת חינוך, שאף לפי דבריו שרק חסר בקיום המצוה, אין היתר לשבת בסוכה בלא קיום מצוה, כיון שאין האיסור במה שאוכל חוץ לסוכה, אלא שהאיסור הוא לבטל מצות ישיבת סוכה, שהתורה אמרה תשבו כעין תדורו וכל שהוא בא לאכול אכילת קבע שאין רגילים לאכול בשוק אלא בבית חל עליו מצות סוכה, ואם ישב באופן שלא קיים מצוה, ממילא ביטל מצות עשה, וזה הוא האיסור.

צריך פסוק שסוכה גזולה פסולה גם לאחרים

בשער המלך (לולב פ"ח ה"ט) תירץ, שצריך פסוק לפסול סוכה גזולה גם לאחרים שלא גזלוה, שאילו מטעם מצוה הבאה בעבירה הפסול הוא רק למי שגזל ועבר את העבירה, ולא לאחרים שלא עברו עבירה, והפסוק חידש שהסוכה גזולה גם לאחרים.

אלא שהביא השער המלך שנחלקו ראשונים האם חפץ הגזול פסול למצוה רק לגזלן עצמו, או גם לאחרים שלא גזלוהו, שיטת רש"י (ל: ד"ה וקרקע) ועוד ראשונים, שהפסול הוא רק לגזלן, אבל שיטת הרמב"ן (מלחמות ה' ל. הובאו דבריו במגן אברהם סי' תרמט סק"ג) שגם לאחרים הוא פסול מטעם מצוה הבאה בעבירה, והובאו ב' דעות אלו בשולחן ערוך (סי' תרמט ס"א). ואם כן התירוץ הנ"ל עולה רק לפי דעת המכשירים לאחרים שלא גזלוהו. וכן תירץ הגר"א בביאורו לשו"ע שם.

צריך פסוק לפסול סוכה גזולה באונס או בשוגג

בחכמת שלמה (על השו"ע או"ח סי' תרלז) תירץ, שהפסוק בא לפסול סוכה גזולה באונס שאין זה נחשב עבירה, ואין לפוסלה מטעם מצוה הבאה בעבירה**קצז**.

ועוד יש לתרץ, שהפסוק בא לפסול סוכה גזולה בשוגג, שאילו מטעם מצוה הבאה בעבירה אין לפסול אלא כשעבר עבירה במזיד. אולם כבר דנו אחרונים, האם גם כשעבר בשוגג שייך לפסול משום מצוה הבאה בעבירה, ואכן הרי"ט אלגאזי (הל' בכורות סי' סד) הוכיח מהתוספות (ט. ד"ה ההוא) שלא תירצו שהפסוק בא לפסול סוכה גזולה בשוגג, שבאמת גם מטעם מצוה הבאה בעבירה הסוכה פסולה אף כשגזל אותה בשוגג**קצח**.

18/06/2018אהח

אם מצה גזולה בשוגג נפסלת מטעם מצוה הבאה בעבירה

ובאמרי בינה (או"ח סי' ב) כתב, שגם מדברי התוספות בסוגייתנו שהקשו למה צריך פסוק למעט מצה של טבל הרי יש לפוסלה משום מצוה הבאה בעבירה, מוכח שגם כשאכל אותה בשוגג לא קיים מצוה משום שהיא באה בעבירה, שאם לא כן אין מקום לקושיית התוספות, שכן יש לומר שצריך פסוק לפסול גם כשאכלה בשוגג.

אלא שכתב האמרי בינה, שאין ראיה מכך שכל עבירה שנעשית בשוגג נחשבת עבירה לענין מצוה הבאה בעבירה, כיון שיש לומר שדווקא עבירה שנעשית באכילת דברים אסורים נחשבת עבירה גם בשוגג וגם כשאינו מתכוין

ובשיטת שאר הראשונים שסברו שבסוכה גזולה שייך פסול מצוה הבאה בעבירה, יש לבאר ששיטתם היא שמצות ישיבת סוכה היא לקיים את דירתו בסוכה, וכיון שעצם הדירה בסוכה הוא גוף המצוה נמצא שכשיושב בסוכה גזולה המצוה עצמה היא גזילה, שהרי המצוה היא לדור ולהשתמש בסוכה, ושימוש בסוכה שאינו שלו הוא מעשה גזילה, ולכן אינו יוצא בה משום

במצוות הבאות לריצוי.

קצד. ובשו"ת אגודת אזוב (או"ח סי' כב ד"ה ובזה) הקשה, שאם כן קשה להיפך, למה צריך פסוק שקרבן הגזול פסול, הרי מהפסוק שכתוב לגבי סוכה אנו יודעים שבכל המצוות גזול פסול משום מצוה הבאה בעבירה. ותירץ שצריך פסוק לגבי קרבן שאף שעל ידי שהקדישו הקרבן נעשה שלו, ובשעת קיום מצות הקרבתו אינו גזול ואינו עובר עבירה, כמבואר בתוספות (ב"ק סז. ד"ה מעיקרא) שעל ידי ההקדש קונה ביאוש ושינוי השם, מכל מקום פסול להקרבה משום שעל ידי ההקדש נעשה הקרבן שלו והמצוה באה על ידי עבירה, ומהפסוק שפוסל סוכה גזולה לא היינו לומדים חידוש זה, ולכן צריך פסוק מיוחד לפסול קרבן הגזול. וראה שם שכתב תירוץ נוסף. ועוד יש לומר שבפסוק שנתחדש לגבי קרבן נאמר שמצוה הבאה בעבירה הוא פסול בחפצא ולא רק חסרון בקיום המצוה של הגברא, ונפק"מ שגם באופן שהעבירה נעשתה קודם המצוה חל פסול בחפצא. וראה לעיל (אות ב) בגדרי הפסול של מצוה הבאה בעבירה.

קצה. אולם לפי זה צריך עיון מלשון הריטב"א (שם), שאחרי שתירץ בשם התוספות שאין דין מצוה הבאה בעבירה אלא בדבר שבא לרצות, הוסיפו 'תדע דהא איצטריך קרא למעוטי סוכה גזולה וכן ציצית', עכ"ל. ומשמע שהוקשה להם למה צריך פסוק בציצית למעט גזולה, והרי לפי דברי המגן אברהם שהפסוק בא למעט אף ציצית שאולה אין זו קושיא כלל, שהרי אף אם הפסוק אינו נצרך בשביל ציצית גזולה משום שנפסלת כבר מדין מצוה הבאה בעבירה, עדיין צריך את הפסוק לפסול ציצית שאולה.

קצו. וראה בשערי יושר שהוסיף לדחות את עיקר דברי המנחת חינוך שאינו עובר על איסור כשיושב בסוכה בלא קיום מצוה.

קצז. וראה לעיל (אות ח) שהובאו דברי האחרונים בענין זה.

קצח. וראה לעיל (שם) שדנו בזה בהרחבה.

לכך, כיון שיש בזה מציאות של עבירה כשנהנה באכילתו, כמו שאמרו (כריתות יט:) 'מתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה', וכיון שגם בשוגג ובלא כוונה נחשב עבירה, אם עושה על ידה מצוה זה נחשב מצוה הבאה בעבירה. אבל עבירה שאינה נעשית על ידי אכילה אין היא נחשבת עבירה בשוגג לענין מצוה הבאה בעבירה.

אם בגזל פחות מפרוטה שייך מצוה הבאה בעבירה

עוד תירץ החכמת שלמה (שם) את קושיית התוספות, על פי מה שחידש שעבירה על חצי שיעור מהאיסור אינה נחשבת עבירה לענין מצוה הבאה בעבירה, שלפי זה באופן שגזל סכך בשיעור חצי פרוטה מאדם אחד וחצי פרוטה מאדם שני, אין הסוכה פסולה משום מצוה הבאה בעבירה, ולכך בא הפסוק 'חג הסוכות תעשה לך' למעט אף סוכה זו שהיא גזולה ואינה שלו. וכעין זה כתב גם בזרע אברהם (סי' כה).

אולם בשפת אמת (כט: ד"ה והנה מאי) כתב, שכיון שמבואר ברמב"ם (גזילה פ"א ה"א) שאסור לגזול אף פחות משוה פרוטה, אינו יוצא בו ידי חובה משום מצוה הבאה בעבירה.

האם סכך שאינו ראוי משום מצוה הבאה בעבירה פוסל כסכך פסול

בזכרון שמואל (סי' כט אות ה) בשם הגר"ח ובקובץ שיעורים (ח"ב סי' לג) כתבו לתרץ, שיש נפק"מ באופן שהיו שני טפחים סכך פסול, ועוד שני טפחים סכך גזול, שאם הפסול הוא רק משום מצוה הבאה בעבירה, אין הסוכה נפסלת בכך, משום שהדין הוא שרק אם יש ד' טפחים סכך פסול הסוכה פסולה, אבל אם יש ב' טפחים סכך פסול ועוד ב' טפחים אויר פנוי בלא סכך אין הסוכה נפסלת, ואם כן באופן שמניח במקום האויר ב' טפחים סכך שנעשית בו עבירה אינו מכשיר את הסוכה על ידי עבירה, שהרי גם בלא סכך זה הסוכה כשרה, ולכן אין לפסול באופן זה משום מצוה הבאה בעבירה. אבל אחרי הפסוק שסכך גזול פסול, נמצא שבאופן זה יש ד' טפחים סכך פסול, והסוכה פסולה.

אולם בזכרון שמואל כתב, שאם מצוה הבאה בעבירה פגם את החפצא, יש לדון שהסוכה תהא פסולה באופן זה גם אם הפסול הוא רק מטעם מצוה הבאה בעבירה, אף שהסוכה אינה צריכה את הסכך שעושה בו עבירה, מכל מקום סכך זה הוא סכך פסול, והרי יש כאן ארבעה טפחים סכך פסול שפוסלים את הסוכה[קצט].

סוכה שרק בשעת העשייה היתה גזולה

עוד תירצו אחרונים[ר], שהפסוק בא לפסול סכך גזול גם באופן שאחרי שסיכך בו קנה אותו מהנגזל, שאף שמשעה זו אין הסוכה גזולה ואין המצוה באה בעבירה, מכל מקום הסוכה פסולה, מכיון שבשעת העשייה היתה פסולה והרי זה בכלל תעשה ולא מן העשוי, ולולא שנתחדש בפסוק שסוכה פסולה גזולה לא היה בה פסול מדין מצוה הבאה בעבירה, כיון שאין זה פוסל את גוף הסכך אלא רק חסרון בקיום המצוה שבאה בעבירה, והעשייה של הסכך נעשית בהכשר, ואין כאן חסרון של תעשה ולא מן העשוי, אבל אחרי שנתחדש בפסוק שסוכה גזולה פסולה בעצמותה, וגוף הסכך נפסל, נמצא שלא היתה עשייה בכשרות, וממילא לא יועיל שאחר כך יקנה את הסכך מהגזלן כיון שיש כאן חסרון של תעשה ולא מן העשוי[רא].

היושב בסוכה גזולה ביום השמיני

עוד תירץ בקובץ שיעורים (שם) קושיית התוספות, שיש נפק"מ באופן שאוכל ביום השמיני בסוכה גזולה, שאם הפסול הוא רק משום מצוה הבאה בעבירה, יש לומר שעובר בבל תוסיף כיון שהסוכה מצד עצמה היא סוכה כשרה ורק אינו מקיים בה מצוה, ואם כן הוא עושה בישיבתו בסוכה מעשה מצוה ועובר בבל תוסיף, אבל אחרי שנאמר בפסוק שהסוכה פסולה נמצא שלא עשה מעשה מצוה כלל, ולא עבר בבל תוסיף. אך כתב הקובץ שיעורים, שיש לדון שאף אם החסרון הוא רק משום מצוה הבאה בעבירה אינו עובר בבל תוסיף, כיון שלא שייך בו קיום מצוה.

צריך פסוק כשגזל מעכו"ם

השאגת אריה (סי' צט) והנודע ביהודה (שו"ת מהדו"ת או"ח סי' קלד) תירצו, לפי מה שכתב הרמב"ן (מלחמות ה' ל. ד"ה כתוב בספר) שדבר הגזול מעכו"ם אינו נפסל משום מצוה הבאה בעבירה, אפילו למ"ד שגזל עכו"ם אסור[ריב], שלפי זה יש לומר שצריך פסוק שסוכה גזולה פסולה גם באופן שגזלה מעכו"ם כיון שצריך שהסוכה תהא שלו[ריג].

דין מצוה הבאה בעבירה בגזל עכו"ם

ובכתב סופר (שו"ת, או"ח סי' קכו) כתב שהתוספות לא תירצו כן, כיון שעדיין קשה למ"ד גזל עכו"ם מותר, שלדבריו על כרחך הפסוק לא בא לפסול סוכה גזולה מעכו"ם, כיון שגזל עכו"ם מותר, וכשגוזל ממנו זוכה בגזילה והיא שלו, ואין זה בכלל סוכה גזולה שפסולה משום שאינה שלו.

אולם בנודע ביהודה (מהדו"ת סי' קלד) ובישועות יעקב (סי' תרלז ס"א) תירצו, על פי דברי המגן אברהם (סי' תרלג סק"ג) בשם היראים שאפילו למ"ד גזל עכו"ם מותר, מכל מקום אינו קונה את הדבר שגוזל ממנו ואין זה נחשב שלו, שלפי זה יש לומר שהפסוק בא לפסול סוכה גזולה מעכו"ם, למ"ד גזל עכו"ם מותר, שלא שייך בזה מצוה הבאה בעבירה.

והאחיעזר (ח"ב יו"ד סי' מב) הקשה על דבריהם, שכיון שסוכה שאולה אינה פסולה ורק סוכה גזולה פסולה, אם כן אף שגזל עכו"ם אינו נחשב שלו, מכל מקום הרי זה כמו סוכה שאולה שאף שאינה שלו היא כשרה כיון שאינה גזולה, וגם סוכה הגזולה מעכו"ם אינה נחשבת סוכה גזולה למ"ד שגזל עכו"ם מותר.

וביאר האחיעזר בדעת האחרונים, שדווקא סוכה שאולה כשרה, כיון שיש בה קנין לזמן ונחשב קצת שלו, מה שאין כן סוכה שגזולה מעכו"ם שאינה קנויה לו כלל אף למ"ד גזל עכו"ם מותר, ולכן דינה כמו סוכה גזולה.

צריך פסוק לאופן שגזל בעודו קטן

ובכתב סופר (שם) תירץ, שצריך פסוק לפסול סוכה גזולה באופן שגזל את הסוכה כשהיה קטן ונתגדל אחר כך, ועדיין הגזילה בידו, שאין לפסול סוכתו משום מצוה הבאה בעבירה כיון שבזמן הגזילה היה קטן, וגם עכשיו אינו חייב במצות השבה גם קודם שיקנה את הסוכה על ידי אחד מהקניינים, כיון שגזלה בקטנותו ולא חל עליו חיוב השבה.

צריך פסוק לפסול סוכה גזולה גם לנגזל

ויש שתירצו[ריד], שמהפסוק אנו לומדים שסוכה גזולה פסולה גם לנגזל, לפי שגזילה אינה ברשות הנגזל, כמבואר בגמרא (ב"ק סח:) שאם גזל ולא נתייאשו הבעלים שניהם אינם יכולים להקדישו, זה לפי שאינו שלו וזה לפי שאינו ברשותו, וכתבו הראשונים [רי"ף ובעל המאור והרמב"ן (ב"ק לו: ד"ה אנן)], שכל זמן שמסרב הגזלן ליתנו לנגזל אינו ברשות הנגזל ואינו יכול להקדיש. ולפי זה נראה לומר, שאין הנגזל יוצא ידי חובה בסוכה גזולה כל זמן שהגזלן מסרב להחזיר לו, כיון שכתוב 'חג הסוכות תעשה לך', וצריך שהסוכה תהיה שלו, וכיון שאין הסוכה ברשותו אין זה נחשב שהסוכה שלו לגמרי, והרי בזה לא שייך מצוה הבאה בעבירה, נמצא שהפסוק נצרך לענין זה, ומתיישבת קושיית התוספות.

ספק גזולה

ובשפת אמת (סוכה ט. בתוס' שם) תירץ, שצריך פסוק למעט ספק גזול, כגון באופן שחבירו מכיר את עציו וטוען ברי, והוא מחזיק בהם וטוען שמא, שאין בזה חסרון של מצוה הבאה בעבירה, כיון שקיי"ל המוציא מחבירו עליו הראיה, ואין בו איסור גזל כלל, אבל הפסוק שממעט סוכה גזולה פוסל גם ספק גזל, כיון שיש צד שאין זה שלו.

סכך גזול מעל הסכך כשר

עוד תירץ השפת אמת, שיש נפק"מ באופן שמעל הסכך הכשר יש סכך גזול, שלא שייך לפסול בזה מטעם מצוה הבאה בעבירה, כיון שגם בלא הסכך הגזול יכול לקיים את המצוה, ואין המצוה באה מחמת העבירה, אבל אחרי שנתמעט בפסוק שסכך שאינו שלו פסול, ממילא הסכך הגזול פוסל את הסכך שתחתיו כמו כל סכך פסול, כמבואר בשולחן ערוך (סי' תרכו ס"א).

קצט. אולם בקובץ שיעורים שם כתב, שאף סכך גזול שיש בו פסול גמור לענין סוכה, אינו מצטרף לשיעור ארבעה טפחים לפסול את הסוכה, כיון שפסול גזול אינו פסול בסכך אלא בכללות הסוכה, שהרי גם דפנות גזולים פסולים, וכיון שהפסול הוא בכללות הסוכה אם כן הפסול הוא רק כשהסוכה בכללותה צריכה את הגזילה, אבל בשני טפחים סכך גזול שאין הסוכה צריכה אותם משום שאויר שני טפחים אינו פוסל את הסוכה, אין הסוכה בכללותה נקראת סוכה גזולה.

ר. חמדת שלמה (סי' תרלז), זכרון שמואל (סי' כט אות ד) בשם הגרב"ד ליבוביץ.

רא. וראה לעיל (אות ב) שהאחרונים דנו האם אכן פסול מצוה הבאה בעבירה אינו עושה חסרון בגוף העשייה של הסכך, וכן דנו אחרונים האם פסול סוכה גזולה עושה חסרון בדין תעשה ולא מן העשוי. ובאפיקי ים (ח"ב סי' לג) כתב, שהתוספות (שם) לא תירצו שהפסוק נצרך לפסול סוכה גזולה בשעת עשייה מדין תעשה ולא מן העשוי, כיון שהם סוברים שפסול זה אינו עושה חסרון בדין תעשה ולא מן העשוי.

רב. ובכתב סופר (או"ח סי' קכו) ביאר שטעמו של הרמב"ן שגזל עכו"ם אינו נפסל משום מצוה הבאה בעבירה, הוא משום שאין בו חיוב השבה, ואין איסור למעכב את הגזילה אצלו, אלא רק בזמן הגזילה נעשה איסור, וסבר הרמב"ן כשיטת ר"י (בתוס' ד"ה הא) שאחרי שקונה הגזלן את החפץ הגזול אין בו פסול של מצוה הבאה בעבירה, אף שהוא בא לידו מכח איסור, מכל מקום בזמן המצוה אין איסור, ולכן בגזל עכו"ם אין פסול של מצוה הבאה בעבירה אף קודם שקונה אותו, כיון שאין בו חיוב השבה, ואין איסור במה שהחפץ נמצא עכשיו בידו. וראה בחידושי ר' ראובן (סי' ג) מה שכתב בזה. וראה לעיל (אות ב) שהובאו דבריו ושאר דברי האחרונים בזה.

רג. כמבואר ברמב"ן (שם) שגם דבר הנגזל מעכו"ם אינו נקנה לו בלא יאוש ושינוי רשות.

רד. בית שערים (שו"ת מכת"י סי' יב).

18/06/2018 אהח

עוד תירצו אחרונים, שיש נפק״מ באופן שקנה סכך ונמצא מקח טעות ומתברר למפרע שהסוכה אינה שלו, אך אין כאן עבירה, ולא שייך לפסול משום מצוה הבאה בעבירה, אבל אחרי שנתמעט סוכה גזולה משום שאינה שלו, נפסלת הסוכה למפרע.

תירוצים נוספים על קושיית התוספות במצה של טבל

על קושיית התוספות (סוכה ל.) מדוע צריך פסוק לפסול מצה של טבל, הרי גם בלא זה אינו יוצא מדין מצוה הבאה בעבירה. מצינו עוד תירוצים באחרונים.

א. השאגת אריה (סי׳ צז) תירץ, שבאופן שיש לו רק כזית מצה של טבל שהפרישו עליו תרומות ומעשרות מלבד מעשר שני, שאין באכילתו חיוב מיתה אלא רק איסור לאו, מותר לו לאוכלו כדי לקיים מצות מצה, משום שעשה דוחה לא תעשה, ולא נחשב מצוה הבאה בעבירה, ובא הפסוק לפסול מצה של טבל אף באופן זה.

וכתב השאגת אריה, שהתוספות לא תירצו כן, משום שעשה של אכילת מצה נאמר קודם הדיבור במתן תורה, ולא אתי עשה שנאמר קודם הדיבור ודוחה לא תעשה שנאמר אחר הדיבור, כמבואר בתוספות (קידושין לח. ד״ה אקרוב).

ועוד דחה השאגת אריה (סי׳ צז) את תירוצו, שהרי התוספות להלן (לה.) הקשו, למה צריך פסוק לפסול מצה של טבל, הרי בכל טבל מעורב גם חלק של הכהן והלוי ויש בה חסרון שאין המצה שלו, ותירצו התוספות, שמדובר שאוכל יותר מהשיעור באופן שיש כזית בחלק שלו מלבד החלק של הכהן והלוי. ונמצא שהפסוק מדבר באופן שאוכל יותר מכזית, שלא שייך לומר בזה עשה דוחה לא תעשה, כיון שאין עשה לאכול יותר מכזית. ואם כן יש באכילתו עבירה, והרי זו מצוה הבאה בעבירה.

אולם בקהלות יעקב (פסחים סי׳ לב) תירץ, שכיון שאם לא יאכל יותר מכזית לא יקיים את המצוה משום שיש בזה חלק של הכהן והלוי, ממילא כל אכילתו היא צורך המצוה שדוחה את הלא תעשה, ואין כאן עבירה כלל.

ב. המנחת חינוך (מצוה ו) תירץ, שיש נפק״מ באופן שאוכל כזת מצה של טבל עם כזית מצה מעושרת, שבלא הפסוק שפוסל מצה גזולה, יוצא ידי חובה, כיון שגם בלא אכילת הטבל יוצא ידי חובת המצוה על ידי הכזית מהמצה המעושרת, נמצא שהעבירה שעושה באכילת הטבל אינה גורמת לקיום המצוה, ואין המצוה באה בעבירה, אולם אחרי שהתורה פסלה מצה של טבל, ואכילת הטבל היא אכילת רשות, אינו יוצא ידי חובה גם בכזית של המצה המעושרת, כיון שקיי״ל שאם אוכל כזית מדבר הרשות עם כזית מצוה, אינו יוצא גם בכזית של המצוה, כיון שאכילת הרשת מבטלת את אכילת המצוה, אכן אם לא היה נאמר פסול במצה גזולה אלא רק משום מצוה הבאה בעבירה אינו יוצא בה, אין זה שייך אלא כשאוכל רק את הכזית טבל, שעל ידי העבירה מתקיימת המצוה, אבל כשאוכל את ב׳ הזיתים אין המצוה מתקיימת על ידי עבירה, כיון שאם לא היה אוכל את הכזית מהטבל היה יוצא בכזית מהמצה המעושרת, אין המצוה באה בעבירה, ודינו כמי שאוכל שני זיתים של מצה כשרה.

18/06/2018אהח

ג. בשו״ת חמדת שלמה (סי׳ כח) תירץ, שאם אוכל הרבה זיתים של מצה, ויכול להפריש עליהם וישאר לו יותר משיעור כזית, אין המצוה באה מחמת העבירה, ואין העבירה מסייעת למצוה, שהרי אם היה מפריש גם היה מקיים מצוה, ולא שייך בזה מצוה הבאה בעבירה.

אולם השפת אמת (סוכה ל. ד״ה עוד י״ל) כתב שדבר זה טעות הוא, כיון שעצם האכילה היא עבירה, ובמצב של הטבל קודם ההפרשה, אי אפשר לאוכלו ולקיים בו את המצוה בלא העבירה, נמצא שהמצוה באה בעבירה, ואם העבירה היתה בעצם הדבר שלא מפריש, יש להבין שאין המצה צריכה את העבירה, אבל כיון שהעבירה היא עצם האכילה, הרי המצוה שמתקיימת באכילה צריכה את העבירה כל זמן שלא מפריש.

ד. בשפת אמת (סוכה ל. בתוס׳ ד״ה משום) תירץ, שיש נפק״מ באופן שאוכל מצה של טבל שלא כדרך אכילתה, שאין בכך איסור דאורייתא, ולולא הפסוק שמצה של טבל פסולה היה מקיים בה מצוה מדאורייתא כשאוכלה שלא כדרך, כיון שאין בזה עבירה מדאורייתא, ואין המצוה באה בעבירה.

עוד הוסיף השפת אמת, שכיון שיכול לאוכלה שלא כדרך אכילתה, ממילא אף כשאוכלה בדרך אכילתה יקיים מצוה, שאין זה נחשב מצוה הבאה בעבירה, כיון שהמצוה אינה צריכה את העבירה.

אולם יש שכתבו״ר, שלפי דברי האחרונים שדין מצוה הבאה בעבירה הוא פסול בחפצא שיש בה עבירה, יש לומר שכיון שבצורת האכילה הרגילה יש בה עבירה, הרי היא חפצא של עבירה לענין קיום המצוה, ואינו יוצא בה גם כשאוכלה שלא כדרך אכילתה.

עוד תירץ השפת אמת, שיש לומר שמצוה הבאה בעבירה הוא חסרון רק במצוה המתקיימת על ידי מעשה, שאין זה נחשב מעשה מצוה כשהוא בא על ידי עבירה, אבל במצות אכילת מצה שאין זה מעשה מצוה אלא עצם ההנאה מהאכילה היא גוף המצוה, אם כן המצוה מתקיימת ממילא אף כשהיא באה בעבירה.

עוד תירץ, שיש נפק״מ באופן שנתערב מיעוט כזית טבל מצה ברוב כזית מצה שאינו טבל, שאין בזה מצוה הבאה בעבירה, כיון שהאיסור בטל ברוב, אבל אחרי שנתחדש בפסוק שמצה של טבל פסולה משום שרק אם שייך בו איסור חמץ יוצא בו ידי חובת מצה, אינו יוצא גם באופן זה, כיון שצריך שיהיה גם במיעוט בפני עצמו איסור חמץ.

מערכה יד

מצוות צריכות כוונה

א. מקור ההלכה / **ב.** האם צריכות כוונה מן התורה / **ג.** גדר ההלכה / **ד.** ביאור המחלוקת האם צריכות כוונה / **ה.** אופן הכוונה / **ו.** נתכוין שלא לצאת / **ז.** באכילה / **ח.** מצוות דרבנן / **ט.** תנאי / **י.** מצוות שבין אדם לחבירו / **יא.** כוונות אחרות מלבד הכוונה לצאת ידי חובה

פתיחה **בשעת** מעשה של קיום מצוה, צריך שהאדם יתכוין לכך שהוא עוסק בו לשם קיום ציווי התורה, ונחלקו בזה בדיעבד כאשר לא נתכוין, האם העדר כוונה מעכב את קיום המצוה, או שאינו מעכב את המצוה, ומתקיימת המצוה, אלא שאינה מצוה מן המובחר. ומכל מקום מצינו אופנים שונים בהם אף שלא נתכוין יצא ידי חובה. ויש לדון האם מועיל להתכוין שלא לצאת ידי חובתו, וכן האם שייך להתנות שכל כוונתו לצאת היא רק על צד אחד, ואם לא יתקיים תנאו אינו רוצה לצאת.

א. מקור ההלכה

לענין שופר ומגילה **שנינו** (כז:) ׳וכן מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא, אף על פי שזה שמע וזה שמע זה כיון לבו וזה לא כיון לבו׳.

איזו כוונה צריך בשמיעת קול שופר **ובגמרא** (כח.) נחלקו בתוקע כדי להשמיע קול שיר ולא נתכוין לתקוע לשם מצוה, רבא סובר שיוצא ידי חובה, משום שמצוות אין צריכות כוונה,

רה. ירחי כלה (סוכות ח״ב עמ׳ מג).

ויש מאן דאמר שצריכות כוונה[א]. ולפי״ז נחלקו בביאור הכוונה הנצרכת בדין המשנה, שלמאן דאמר צריכות כוונה, צריך שיתכוין לשמוע לשם המצוה, ולמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה אף אם שמע סתם יצא ידי חובה, אלא שצריך שיתכוין לשמוע קול שופר, ולהוציא מי שסבר שהוא קול של דבר אחר, כגון שסבור שהוא קולו של החמור וכיוצא בזה.

לענין קריאת שמע

עוד שנינו (ברכות יג.) היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כיון לבו יצא. ובגמרא נקטו שבפשטות כוונה זו היא שיתכוין לשם המצוה, ומשום שמצוות צריכות כוונה, ולפיכך כשלא נתכוין לשם המצוה, אלא לקריאה סתם, לא יצא ידי חובתו, ורצו להוכיח מכאן כמאן דאמר צריכות כוונה.

ודחו בגמרא שיש לומר כמאן דאמר שאינן צריכות כוונה, ואף שלא נתכוין לשם המצוה יצא, ומה ששנינו שדווקא אם כיון לבו יצא, היינו שיתכוין לשם קריאה, ולהוציא מי שקורא על מנת להגיה, שאין זו קריאה הראויה לצאת בה[ב].

לענין לולב שהגביהו בלי כוונת מצוה

ומצינו בגמרא (סוכה מב.) ששאלו כיצד יתכן שאדם יגביה לולב ולא יצא בכך ידי חובתו, הרי תיכף שנטלו יצא בו, ואמר אביי כגון שהפכו שלא כדרך גידולו, ואינה נטילה הראויה לצאת בה ידי חובה. וכתבו התוספות (ד״ה אמר) שסוגיא זו סברה שמצוות אינן צריכות כוונה, ואף אביי סבר כך, שהרי למאן דאמר צריכות כוונה, אם נטלו בלי כוונה לצאת ידי המצוה, לא יצא[ג].

לענין אכילת מרור

עוד מצינו (פסחים קיד:) אמר ריש לקיש זאת אומרת מצות צריכות כוונה, והיינו ששנינו במשנה שם, שבליל פסח מטבלים בחזרת תחילה, ואחרי כן מביאים לפניהם מצה, וחזרת לשם מרור, והוקשה לגמרא מדוע צריך לאכול חזרת בשנית לשם מרור, הרי יצא ידי חובתו בראשונה, אלא ודאי מוכח מכך שכיון שאוכלו בראשונה שלא בעת אכילת המרור, ואינו מברך עליו על מצות מרור אלא רק בורא פרי האדמה, מוכח שאין כוונתו לשם אכילת מרור, ואינו יוצא ידי חובתו בכך. ודחו בגמרא שאף למאן דאמר שאין צריכות כוונה חייבים לאכול פעמיים את החזרת, כדי לטבל מתחילה ולעשות היכר לתינוקות כדי שישאלו על השינוי שאוכלים ממנה פעמיים. וחזרו והקשו שאם כן מדוע מטבל בראשונה בחזרת שהיא ראויה למצות מרור, ומפסיד את ברכת המרור בשעת המצוה, הרי רשאי לקיים מצות הטיבול בשאר ירקות, ואת החזרת יאכל רק באחרונה למצות מרור. ודחו שאכן עדיף לאכול משאר ירקות, אך אם אין בידו אלא חזרת, מחויב שלא לבטל את עשיית ההיכר לתינוקות, ויאכלנה פעמיים.

והובאה שם ברייתא מדברי רבי יוסי שסובר שהמצוה הגמורה מקיים באכילת מרור בשנית, ומשום שבראשונה לא נתכוין למצוה, ולא יצא ידי חובתו.

והמאירי (שם קיד: ד״ה כל שיש) כתב שנחלקו בזה רב הונא ורב חסדא, שנחלקו שם האם צריך לברך על המרור בטיבול ראשון או שרשאי לברך בטיבול שני בשעה שאוכלו אחר המצה, שזו מצוה מן המובחר לקיים אכילת המרור באותה שעה, שלשיטת רב חסדא מברך בטיבול ראשון כיון שמצוות אין צריכות כוונה, ויוצא ידי חובתו באכילה הראשונה אף אם לא נתכוין, ולרב הונא מברך באחרונה כשאוכלו אחרי המצה, לפי שלא נתכוין לצאת בראשונה, ואינו יוצא ידי חובתו בלי כוונה, וממילא אף אינו מברך באותה אכילה אלא באחרונה כשמתכוין לצאת ידי חובה.

לענין אכילת מצוה בלא כוונה

הובא בגמרא (ר״ה כח.-כח:) שאבוה דשמואל אמר שאם כפאוהו ואכל מצה יצא, ואמר רבא[ד], זאת אומרת מצוות אינן צריכות כוונה, והיינו משום שבאופן זה אין האכילה נעשית לשם המצוה, אלא מסיבה אחרת, כדי למלא רצון מי שכופהו בכך, ומכל מקום יצא. ונמצא שהם חולקים על ריש לקיש שאמר לגבי אכילת מרור, שמצוות צריכות כוונה.

לענין כוונת שומע ומשמיע

ואמרו בגמרא שמחלוקת זו היא אף לגבי השומע מחבירו תקיעת שופר או מקרא מגילה, ויוצא מדין שומע כעונה, האם צריך המשמיע להתכוין להשמיע לחבירו, ולא די בכך שתוקע או קורא לעצמו לשם מצוה, שלמאן דאמר צריכות כוונה, צריך שהמשמיע יתכוין להוציא את השומע, ואם לא נתכוין לכך, לא יצא, אף שהשומע נתכוין לצאת, ואף המשמיע מתכוין למצוה לצורך עצמו. אך למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה אין צורך בכך, וכל ששומע מאדם בר חיובא, יצא ידי חובתו.

דעת רבי זירא

עוד הובא בגמרא שרבי זירא אמר לתוקע בשופר, התכוין ותקע עבורי, ונחלקו הראשונים בדעתו האם דעתו שצריך כוונה להוציא את השומע ידי חובתו, או שדי בכך שמתכוין להשמיע לו, ואין צריך כוונה להוציאו ידי חובה.

רש״י (כט. ד״ה איכוין) ורמב״ן (במלחמות ה׳ שם ד״ה ועוד לפום) כתבו שלרבי זירא צריך להתכוין להוציאו ידי חובתו, והיינו שצריך כוונת מצוה בפעולת ההשמעה לאחרים, ואף שמתכוין להוציא עצמו ידי חובה, לא די בכך, אלא צריך להתכוין גם עבור השומעים. והוכיחו הראשונים[ה] מכך שרבי זירא סבר שצריכות כוונה.

ובעל המאור (שם ד״ה לפום) הביא שיש מי שחולק שאף לרבי זירא אין צריך כוונה לשם מצוה, אלא רק כוונת משמיע, שמתכוין להשמיע לאחרים, ולמעט כאשר לא נתכוין להשמיע להם אלא רק לעצמו, שאין בפעולתו מעשה תקיעה של מצוה עבורם[ו]. ומתבאר מדבריו שהצורך בכוונת המשמיע חמור יותר מכוונת העושה לשם המצוה, שאף שאין צריך להתכוין לשם המצוה, מכל מקום צריך המשמיע להתכוין להשמיע לשומע, ובלא זה אינו יוצא בשמיעתו. והשיג עליו שאינו מסתבר כלל, וכוונת המשמיע היא דין קל יותר מכוונת העושה לשם המצוה, ולמאן דאמר שנחשב מעשה מצוה גם בלי כוונה כלל, כל שכן שהמשמיע מוציאו אף בלי שנתכוין לכך, מפני שבמציאות הוא עוסק במעשה מצוה, והשומע ממנו יכול לצאת כיון שנעשה בידי בר חיובא ובתורת מעשה מצוה. ואם כן לא יתכן שרבי זירא החמיר להצריך כוונת המשמיע אם נאמר שסבר שאין צריכות כוונה, ובעל כרחך כדברי רש״י והרי״ף שרבי זירא הצריך כוונה משום שמצוות צריכות כוונה[ז].

דעת רבא

ובדעת רבא נחלקו הראשונים האם סבר שאין צריכות כוונה, ומשום כך אמר ׳זאת אומרת׳, או שלא סבר כך, וכל מה שאמר הוא בדקדוק דברי אבוה דשמואל, אך הוא גופיה סבר שצריכות כוונה. ורבים מן הראשונים[ח] נקטו שרבא סבר שאין צריכות כוונה כפי שדקדק מדברי אבוה דשמואל. אולם הרמב״ן במלחמות ה׳ (שם) כתב שיש לומר שהוא גופיה סבר כרבי זירא שצריך כוונה, והוכיח כן, שהרי רבא סובר במסכתין (ברכות יג:) שהלכה כרבי מאיר שקריאת שמע צריכה כוונה בפסוק ראשון, שהוא מן התורה, ואם נאמר שמצוות אינן צריכות כוונה מדוע הכוונה בקריאת שמע היא לעיכובא, אלא ודאי שאף רבא סבר שצריכות כוונה[ט].

וכך מוכח מדברי הרי״ף (כט.) שפוסק כרבי זירא, והניח את דברי רבא שאמר ׳זאת אומרת מצוות אינן צריכות כוונה׳ ואף שרבא הוא ׳בתראה׳ והיה צריך לפסוק כמותו, אלא ודאי שהרי״ף פירש שרבא לא אמר כך בדעת עצמו, אלא רק לפרש את דברי אבוה דשמואל, והוא גופיה סבר כרבי יוסי וריש לקיש ורבי זירא, שהצריכו כוונה לעיכובא.

א. **ולא** נתבאר בגמרא בפירוש מי המאן דאמר שצריך כוונה לעיכובא, ונחלקו הראשונים בזה, יש אומרים שהוא רבי יוסי וריש לקיש (פסחים קיד:) כמובא להלן, ויש אומרים שזו שיטת רבי זירא (ר״ה כט.) שהצריך כוונת שומע ומשמיע לשם מצוה.

ב. **ונחלקו** בזה הראשונים, לרש״י (ברכות יג. ד״ה בקורא) כיון שמתכוין להגיה אם יש בו טעות אין זה מעשה קריאה, ולא יצא. והתוספות (שם) חולקים שאין זה מגרע את עצם מעשה הקריאה, ולפיכך פירשו שאופן קריאתו אינו כראוי, שאינו מדקדק בניקוד כהלכתו, לפי שעיקר כוונתו לבדוק חסרות ויתרות, כגון לטטפת ומזוזת, שאינו אומר אותן כהלכתן כנקודתם.

ג. **והקשו** התוספות שהרי אביי הקשה על רבא (כח:) שסבר שאין צריכות כוונה, ומוכח שאביי חולק וסובר שצריכות כוונה, וכיצד בסוגיא בסוכה סבר שאין צריכות כוונה. ותירצו, שככל הנראה מוכח מכך שלבסוף קיבל אביי את תשובות רבא, ולפיכך הסכים לשיטה זו שאין צריכות כוונה.

ד. **רבה,** לפי גרסת הרמב״ן במלחמות ה׳ (כח. פסחים קיד:).

ה. **מהר״ם** חלאוה (פסחים קיד: ד״ה תניא).

ו. **והמפרשים** הביאו ראיה מסוגיית הגמרא (לג:) על המשנה שהמתעסק בתקיעת שופר לא יצא, ודקדקו שם מהרישא כרבא, שיוצא בתקיעה אף שלא נתכוין לשם מצוה, ומהסיפא דקדקו כרבי זירא שהצריך כוונה ולכך המתעסק לא יצא, ומשמע מכך שרבא ורבי זירא נחלקו בדין מצוות צריכות כוונה.

ז. **אכן** לענין הלכה דעת בעל המאור כשיטת הגאונים שאין צריכות כוונה, כפי שיובא להלן, שהלכה כרבא שהוא ׳בתראה׳.

ח. **בעל** המאור (ר״ה שם), רשב״א (ברכות יג: ד״ה שמע), תלמידי רבינו יונה (ד״ה אבל), ר״ן (על הרי״ף, כח: ד״ה גרסינן).

ט. **והרשב״א** (ברכות יג: ד״ה שמע, בפירוש הב׳) ושאר ראשונים [רא״ה, ההשלמה, המכתם, המאורות] דחו ראיה זו, שהכוונה הנצרכת בקריאת שמע אינה כוונת מצוה התלויה במחלוקת זו, אלא זו כונה אחרת, והיא שיתכוין בלבו לתוכן הדברים שאומר בפיו, ומשום שעיקר קריאת שמע בפסוק ראשון הוא שמקבל עול מלכות שמים, ועיקר מעשה המצוה הוא במחשבת לבו ולא באמירת פיו, ולצורך כך צריך שיתכוין בלבו, ואם לבבו פונה לדברים אחרים אין כאן את עיקר מעשה המצוה, אולם את הכונה לשם המצוה שיש בשאר עשיית מצוה, אין צריך לדעת רבא, משום שנחשבת עשיית מצוה גם בלי כוונה מפורשת. אכן הרמב״ן במלחמות ה׳ דחה חילוק זה, ולא הסכים לפרש כך בדברי הגמרא, אלא גדר הכוונה שנצרכת בקריאת שמע היא כוונת מצוה כמו בשאר המצוות, וראה במערכה בענין ׳קריאת שמע וברכות׳. באופן נוסף דחה

האם לכתחילה הכל מודים שצריך כוונה

ויש לדון למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, האם הוא לכתחילה או רק בדיעבד, שבפשטות משמעות הלשון 'אין צריכות כוונה' היא שאין צריך כלל את הכוונה, ואף לכתחילה יצא ידי חובה.

אוחח18/06/2018

אולם הרשב"א (ברכות יג: ד"ה שמע, בפירוש הא') כתב על דברי הגמרא, שצריך לכוין בפסוק ראשון של שמע, וכוונה זו היינו כוונת מצוה, שזה שייך אף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, משום שלכתחילה צריך כוונה, וזה לשונו 'שאם לא כיון לא יצא ידי מצוה כתקנה', ולפי"ז יישב את לשון הגמרא 'צריך' ולא אמרו שאם לא כיון לבו לא יצא, משום שהגמרא סברה להלכה כמאן דאמר אין צריך כוונה, ומכל מקום לכתחילה כדי לקיים מצוה כתיקונה צריך כוונה.

וכן בלשון רבינו יונה (שם ב. ד"ה ואיפסיקא, יב. ד"ה ורבינו) מבואר להדיא שאין זה אלא בדיעבד, ולכתחילה הכל מודים שצריך להתכוין לשם מצוה, אלא שנחלקו לענין דיעבד האם כשלא נתכוין צריך לחזור ולעשותה, ולמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה היינו שאין זה מעכב בדיעבד. וכן הוא לשון שלחן ערוך הרב (או"ח סי' ס ס"ה) שבדיעבד יוצא בלי כוונה.

אמנם מסוף דברי הרשב"א (שם, בפירוש הב') משמע קצת שאין זה דיעבד גמור, אלא שלמצוה מן המובחר צריך כוונה לשם מצוה. וכן כתבו בעל המאור (פסחים קטו: ד"ה הא, בשם רב האי גאון) והמאירי (כח. ד"ה יש) 'ומכל מקום יהא אדם רגיל להתכוין למצוה בכל מצוה ומצוה, ובתוספתא (פ"ב ה"ז) אמרו על זה אף על פי שזה שמע וזה שמע זה כיון לבו וזה לא כיון לבו שהכל הולך אחר כוונת הלב שנאמר (תהלים י יז) 'תכין לבם תקשיב אזנך' ונאמר (משלי כג כו) 'תנה בני לבך לי' וכו'. ומבואר מדבריו שאף למאן דאמר שאין צריך כוונה, מן המובחר הוא שיתכוין למצוה.

קושיית הכתב סופר

בכתב סופר (שו"ת סו"ס קז ס"ק טז) הקשה לפי"ז כיצד הוכיחה הגמרא (כט.) מדברי רבי זירא שאמר למשמשו שיתכוין לתקוע עבורו ולהוציאו, שסבר שצריכות כוונה, והרי יתכן שסבר שאין צריכות כוונה ומכל מקום הורה לו להתכוין להוציאו משום החיוב לכתחילה, ולא נזכר בדבריו שאם לא נתכוין לא יצא ידי חובה.

המתעסק לא יצא

מתעסק

מצינו אופן שהכל מודים בו שלא יצא מחמת שלא נתכוין לעשיית המצוה, וכפי ששנינו בתקיעת שופר (לב:) שהמתעסק לא יצא, ובגמרא (לג:) דקדקו מלשון המשנה שדווקא המתעסק שאינו מכוין להשמיע תקיעת השופר כלל, והתקיעה יצאה מבלי שנתכוין לה'[א], אך אם תוקע לשיר, יצא כמאן דאמר שמצוות אינן צריכות כוונה. ומוכח שאף שאין צריך כוונה לשם המצוה, מכל מקום צריך להתכוין לעשיית הפעולה, ומה שאין כן מתעסק שאין כוונתו לעשות את המעשה גופו, לא יצא. וכן כתבו התוספות (שם כח: ד"ה דקא) שאם אינו מתכוין להשמיע קול תקיעה בשיעור הראוי, נחשב מתעסק ולא יצא.

וכן המאירי (שם ע"א ד"ה יש) כתב שלמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, היינו דווקא שאין המצות צריכות לעושיהן, כונה לצאת, ולא למוציאים אחרים ידי חובתם, כונה להוציא, אלא שמכל מקום צריכות הם כונת עשייה, וכגון שאם הגיע זמן קריאת שמע והיה קורא בתורה פרשת שמע אף על פי שלא כיון לבו לצאת, הואיל וכיון לבו לקרות [היינו לקרוא ולהבין את תוכן מה שכתוב] יצא, אך אם היה קורא להגיה לא יצא, מפני שאינו עוסק בקריאה לשם הבנה וידיעת תוכן הענין, אלא עוסק בבדיקת האותיות ובחסרות ויתרות, וקריאה זו נחשבת כמתעסק, שאינו מועיל[יב].

מקור הדין שמתעסק אינו יוצא

ובגמרא (כח:) משמע שלמדים זאת מן הפסוק, שאמרו שם שהיה מקום לחלק בין אכילת מצה שנהנה גופו ומועיל אף שלא נתכוין לשם מצוה, לתקיעת שופר שיצטרך להתכוין לשם מצוה, משום שנאמר בה 'זכרון תרועה' (ויקרא כג כד) וזה שאינו מתכוין לשם מצוה נחשב כמתעסק בעלמא, שאין בו קיום זכרון תרועה. וכתב רבינו חננאל (ד"ה פשיטא) 'בענין תקיעות כוונת הלב בעינן', והיינו משום שזכרון תרועה משמעותו שהתרועה מזכירה את מלכותו יתברך ושזהו יום הדין, ובלי להתכוין לכך אין את קיום המצוה כלל, ואין עיקר המצוה בשמיעת האוזן לחוד[יג].

כאשר אינו יודע שהמעשה ראוי לקיום מצוה

הרא"ה (כח. הו"ד בר"ן על הרי"ף ד"ה גרסינן) והמאירי (פסחים קיד: ד"ה כבר, ר"ה כח. ד"ה זה) חידשו ביותר מזה, שיש אופן נוסף הנחשב כמתעסק והכל מודים שלא יצא ידי חובתו, שאף למאן דאמר מצות אין צריכות כונה מכל מקום צריך הוא שידע שני דברים[יד], והם, א. שחובת הדבר עליו עכשיו, ב. ושזהו הדבר שהוא יכול לצאת בו ועושהו, שלא בכונה לצאת. והוסיף שלפי"ז אם קרא את שמע והוא סבור שהוא לילה לא יצא, וכן אם נטל לולב והוא סבור שהוא חול, וכן אם היה סבור על קול השופר שהוא קול חמור בעלמא, שהשומע אינו שייך כלל לשמיעת קול שופר.

והר"ן (על הרי"ף, ר"ה שם) הוכיח כן, שאם נאמר שאף באופנים הללו שעשה זאת בטעות גמורה, ואינו יודע כלל שהוא ראוי למצוה, מכל מקום יצא לפי דעת אבוה דשמואל, מדוע נקט אבוה דשמואל אופן שאינו שכיח, שכפאוהו גויים לאכול מצה, הרי היה יכול לומר אופנים פשוטים יותר, שטעה וסבר שהוא חול ואכל מצה או מרור, או שכסבור שהוא בשר ואכל מצה, אלא ודאי מוכח שהטועה ואינו יודע שראוי לצאת במעשה ידי המצוה, אינו מועיל משום שנחשב מתעסק[טו].

שיטת רבינו ירוחם שאינו נחשב כמתעסק

והבית יוסף (או"ח סי' תעה ד"ה והרמב"ם) הביא שרבינו ירוחם (אדם וחוה, נתיב ה ח"ד) חולק בזה, והביא בשם התוספות שאם כפאוהו גוים לאכול מצה והכפייה אירעה משום שסבר בטעות שהוא חמץ וסירב לאוכלו [מחמת האיסור] באופן זה יצא, אך אם ידע שהיא מצה וסירב לאוכלה, נחשב שהתנגד לצאת ידי חובתו, ואף שאכל לא יצא, ונחשב כמי שמתכוין שלא לצאת במעשה זה ידי חובתו[טז]. ומוכח מכך שאף שאינו יודע כלל שהיא מצה, יצא למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה.

נישוב הקושיות למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה

בגמרא (כח: ברכות יג.) הקשו על מאן דאמר שאין צריכות כוונה, מכל המשניות אוצר החכמה ששנינו בהם שאם לא כיון ליבו לא יצא. ותירצו שאין הכוונה הנדונית במשנה על כוונת הלב לצאת ידי חובה, אלא על כוונות הצריכות לגוף המעשה, שבקריאת שמע צריך להתכוין לקריאת הפרשה, ולהוציא מכלל זה אם נתכוין בקריאתו להגיה, וכנתבאר לעיל בדברי רש"י והמאירי, שנחשב מתעסק ואינו נחשב כקורא. וכן בשמיעת קול שופר, צריך שיתכוין לשמוע קול שופר,

הרשב"א (שם, בפירוש הא') את הראיה מדברי רבא לענין כונה בפסוק ראשון של שמע, שהכל מודים שצריך לכתחילה כונת מצוה, ודברי רבא במסכתין הם לכתחילה בלבד, ולא בדיעבד, שלא אמרו שם לא נתכוין לא יצא.

י. וכבר מצינו כן בדברי העיטור (ח"ג שופר צט. סוד"ה שלחו) ושלטי הגיבורים (כט. אות א) שפירשו כך בדברי רבי זירא. ובעיקר הקושיא יש ליישב, שהנה עיקר חיוב זה לכתחילה אינו מובן, כיצד צריך כוונה ואין זה מעכב במצוה, אולם זה תלוי בנדון דלהלן (אות ג) בגדר דין הכוונה, האם הוא דין בגוף המעשה להגדרת שם המעשה, או שהוא 'תנאי' כדבר נוסף על המעשה, שהכוונה היא דבר נפרד שמתכוין בשעת המצוה לשם שמים, לקיום ציווי התורה. ולפי הצד שהוא דין נפרד מהמעשה, ואינו אלא תנאי, נתבאר שם שיסוד דין כוונה זו הוא משום ההלכה ש'עשה דברים לשם פעלם' (נדרים סב.) או משום 'לעבדו בכל לבבכם' כדברי החרדים, שהוא מצוה כללית לעשות כל מעשיו עם כוונה לשם שמים, והיא מצוה בפני עצמה שצריך לקיימה בשעת קיום המצוות, ולפי"ז יש לומר שאמנם יש מצוה להתכוין בשעת מעשה המצוה, אולם זו 'מצוה' לחוד, שאינה מעכבת ופוסלת את כשרות מעשה המצוה, ולכן צריך לכתחילה להתכוין, שיש מצוה בכך, אולם אין זה מעכב את קיום המצוה. ומאן דאמר צריכות כוונה סובר שנאמר בהלכה זו שהכוונה היא 'תנאי' לכשרות המעשה, ובלעדיה נחשב כאילו לא עשה כל חלקי המצוה, ולא יצא ידי חובתו [או כהצד הב' בחקירה זו, שהכוונה נצרכת להגדרת גוף המעשה כמעשה מצוה]. ולפי"ז יש לומר שכל זה שייך דווקא על כוונת העושה, שיעשה לשם שמים ולקיום ציווי התורה, אך לא שייך לחייב שתהיה כוונת משמיע, שיתכוין להוציא את השומע, שאין זו כוונה הבאה להשלים את ה'לשם שמים', ואין צורך בזה כלל. וכל דברי הגמרא שיש חיוב למשמיע להתכוין להוציאו, היינו רק למאן דאמר שצריכות כוונה, שצריך את הכוונה גם להגדרת המעשה כ'תקיעה של מצוה' ולפיכך צריך שהמשמיע יתכוין לתקוע גם עבורו.

יא. וכתב רש"י (לג: ד"ה מתעסק) כגון שנפח בשופר מבלי להתכוין לתקוע כראוי, ויצא מידו תקיעה, או שהיה 'מנבח נבוחי' [כפי שפירש רש"י (שם כח: ד"ה דקא) שאינו תוקע כשיעור תקיעה אלא קול קצר, ויצא מידו כשיעור תקיעה, וכמבואר בתוספות (שם ד"ה דקא) בביאור דעת רש"י] אלו נחשבים כמתעסק בעלמא, שאין כוונתו ורצונו להוציא קול הנחשב תקיעה.

יב. וכן כתב המאירי (ברכות יג. ד"ה אמר) שבאופן זה נחשב כמתעסק ולא יצא, והוא כשיטת רש"י (ד"ה בקורא) שאם לא נתכוין לקריאה לא יצא, אך התוספות (שם) חולקים שמכל מקום קראה כראוי, ומשמע שסברו שאינו נחשב כמתעסק בתקיעה, ולא הכוונה להבין את התוכן היא המגדירה זאת כמעשה קריאה, אלא עצם מה שקורא ומבין. ורק אם אינו קורא כראוי כלל, ומשנה את הניקוד שלא כהלכתו, נחשב שלא קרא.

יג. ואף לפי מסקנת הגמרא סבר אבוה דשמואל שהתוקע לשיר יצא, אף שלא נתכוין למצוה, אך המתעסק ממש לא יצא כפי ששנינו (שם לב:) כמבואר בתוספות (כח: ד"ה אבל).

יד. מלשון הרא"ה והמאירי מוכח שיש צורך בידיעה, שידע שעכשיו הוא עושה דבר שראוי לקיום מצוה, ואין זה נחשב כידיעה אלא אם יודע שהוא זמן החיוב, ושהדבר ראוי לקיים בו. ולעומתו המתעסק שאינו יודע זאת, נחשב מתעסק בעלמא שאינו יודע כלל שזהו מעשה מצוה, ובאופן זה גרוע יותר ממי שלא נתכוין, שאצל מי שאינו מתכוין חסר רק הכוונה לקיים את המצוה, אך הוא יודע שראוי לקיים בזה מצוה. וכן מבואר בלשון הר"ן (על הרי"ף, כח: ד"ה גרסינן) שצריך שידע שהוא שעת החיוב ושראוי לקיים את המצוה. וכן נפסק בשלחן ערוך (או"ח סי' תעה ס"ה).

טו. ראה להלן (ובאות ז) בביאור שיטת הרמב"ם לגבי נהנה, ובנדון מי שנתכוין שלא לצאת, שיש חולקים על דקדוק זה של הרא"ה והר"ן, ולדעת אבוה דשמואל בכל האופנים יצא ידי חובתו, אף בשאינו יודע שהיום פסח, ואף בנתכוין שלא לצאת.

טז. ראה להלן (אות ה) בהרחבה. אולם הבית מאיר (או"ח סי' תעה ס"ד) כתב שאין הכרח לפרש כך בגמרא, ויש לומר שהתנגד לאכול את המצה, אולם לא סירב לצאת ידי חובתו, אלא לא איכפת לו לקיים את המצוה, רק שלא רצה לציית להם לאכול על פי כפייתם, וממילא יש לומר שיצא ידי חובה כיון שלא התנגד לכך.

ולהוציא מכלל זה אם היה סבור שהוא קול של חמור, ונמצא שאינו עוסק בשמיעת קול שופר.

בדיבור שאין בו מעשה

שיטת הראשונים שבדיבור צריך כוונה

בגמרא (ברכות יב.) דנו במברך על השיכר שרצה לברך בטעות בורא פרי הגפן, ובשעת פתיחת הברכה כשהזכיר שם ומלכות היה בדעתו לחתום כך, ולבסוף נזכר וחתם 'שהכל נהיה בדברו', ונסתפקו בגמרא שמא לא יצא כיון שלא נתכוין מתחילה לברכת שהכל אלא לברכה אחרת, והתוספות (ד"ה לא) הקשו למאן דאמר מצוות אינן צריכות כוונה, מה החסרון בכך שנתכוין לברכה אחרת, והרי מצות הברכה שמחויב בה, מתקיימת גם בלי כוונה למצוה זו.

ורבינו יונה (על הרי"ף, ברכות שם ד"ה פתח וד"ה אמנם) כתב שאכן יש להוכיח מסוגיא זו כשיטת הרי"ף וסיעתו שהלכה כמאן דאמר צריכות כוונה, אולם לשיטת הגאונים שהלכה כמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, בעל כרחך צריך לומר שיש חילוק בין שופר ולולב לברכות, שדווקא במקום שיש עשייה גמורה יש לומר שהמעשה הוא במקום כוונה, אבל במצוות שתלויות באמירה בלבד ודאי צריך כוונה, וזה לשונו 'שהאמירה היא בלב, וכשאינו מכוין באמירה ואינו עושה מעשה נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצות'. העולה מדבריו שבברכות וכיוצא בהן שעיקר המצוה בדיבור ואמירה, ואין בהם מעשה, הכל מודים שצריך כוונה לשם מצוה[יז].

בקריאת מגילה

עוד שנינו (מגילה יז.) היה כותבה דורשה ומגיהה, אם כיון לבו יצא ואם לאו לא יצא, והקשה הר"ן (על הרי"ף, ד"ה מתני') מדוע לא הוכיחו בגמרא מכאן כמאן דאמר שצריכות כוונה, ויקשה למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה. ותירץ, שאין ראיה כלל לפי שפשוט לגמרא שמדובר במי שקורא להגיה, ואומר את התיבות שבורות וקטועות ולא כהלכתן.

אמנם המגיד משנה (מגילה פ"ב ה"ה) כתב וזה לשונו 'ואולי שהכל מודים במגילה'[יח]. ומשמע מדבריו שיש חילוק בין קריאת שמע ותקיעת שופר לקריאת מגילה, ולענין מגילה הכל מודים שצריך כוונה לצאת ידי המצוה. וצריך ביאור בדבריו מהו יסוד החילוק בין קריאת שמע ושופר למגילה.

ביאור שיטת המגיד משנה במקרא מגילה

וביאר הלחם משנה, שסברת המגיד משנה היא כעין סברת רבינו יונה לעיל, שבמקום שאין עשייה אלא רק אמירה, הכל מודים שצריך כוונה, וכשם שבדיבור ואמירה אין זה מעשה מצוה בלי כוונת מצוה, כך גם במגילה שעיקרו בשמיעה, אין השמיעה נחשבת מעשה מצוה אלא במקום שנתכוין למצוה, ששמיעה אינה מעשה כלל, ואינה מועילה בלי כוונה גמורה[יט]. ודווקא בשופר שהתקיעה נחשבת קצת כמעשה, סברו בגמרא שאין צריך כוונה[כ].

בפרי חדש (או"ח סי' תרצ סי"ג) כתב לבאר בדעת המגיד משנה באופן אחר, שבמגילה צריך להתכוין לשם מצוה, משום שעיקר המצוה היא לפרסומי ניסא, וכאשר אינו מתכוין לשם מצות מגילה, לא מתקיים הפרסומי ניסא[כא].

הסתירה בדברי המגיד משנה

והנה מדברי המגיד משנה בהלכות מגילה עולה שרצה לבאר כך בשיטת הרמב"ם, שכל מה שצריך כוונה לצאת במגילה, היינו משום שיש דין מיוחד במגילה, אולם בשאר מצוות סבר הרמב"ם כשיטת הפוסקים להלכה כמאן דאמר אין צריך כוונה, ונפקא מינה שבאכילת מצה ונטילת לולב יוצא אף כשלא נתכוין, והוצרך לבאר כך בשיטתו, משום שהרמב"ם פוסק בהלכות חמץ ומצה (פ"ו ה"ג) שאף שאכל מצה בלי כוונה יצא ידי חובה.

אולם בהלכות שופר (פ"ב ה"ד) כתב המגיד משנה לבאר בשיטת הרמב"ם באופן אחר, שבאכילת מצה אין צריך כוונה משום שנהנה גופו, כפי שיבואר להלן, ואילו בשאר כל המצוות צריך כוונה, ולא רק במגילה, ואם כן זו סתירה בדבריו. אכן יש שביארו שהמגיד משנה נסתפק כיצד לבאר בשיטת הרמב"ם, ולכך העלה ב' דרכים בזה, ובהלכות מגילה נטה לפרש שמלבד מגילה, בכל המצוות אין צריך כוונה, ובהלכות חמץ ומצה נטה לפרש שצריך כוונה בכל המצוות, וצריך עיון.

אינצ' החכמה

השגת הלחם משנה

והלחם משנה (שם) הקשה, שבגמרא (כח:) הקשו מהמשנה שם, שהיה עובר אחורי בית הכנסת ושמע שופר או מגילה, אם כיון לבו יצא, ולמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה קשה מדוע צריך שיתכוין לצאת, ותירצו שאין מדובר על כוונה לצאת, אלא על כוונה לשמוע, שלא יהא סבור שהוא קול חמור. ולדברי המגיד משנה כל זה הוא רק לענין שופר ולא לענין מגילה, שבמגילה בודאי צריך כוונה לצאת, ואם כן קשה שהמשנה כתבה בדין אחד שני אופנים שונים, שבשופר צריך כוונה לשמוע, ובמגילה כוונה חמורה יותר, לצאת ידי המצוה. ומנין לגמרא להדחק כך בביאור המשנה, ופשוט יותר לומר שהמשנה סוברת שצריך כוונה לצאת בכל המצוות[כב].

כוונת שומע ומשמיע

לענין כוונת שומע ומשמיע

בגמרא (כח:) שאלו ממה ששנינו 'היה עובר אחורי בית הכנסת ושמע קול שופר או מגילה, אם כיון לבו יצא', ולמאן דאמר שאין צריכות כוונה מדוע צריך שיתכוין. והקשה ביום תרועה (ד"ה ת"ש) מנין פשוט לגמרא שלמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, אף באופן זה מועיל בלא כוונה, והרי כל מה שמצינו שמועיל בלי להתכוין היינו בעושה מעשה לצאת על ידי עצמו, שקרא פרשיות שמע או נטל לולב ותקע בשופר ואכל מצה וכיוצא בזה, שבעשיית מעשה אין צריך כוונה, אולם ביוצא על ידי שמיעה מאחר שאינו עושה כלום, אלא רק שומע שהוא דבר הנעשה מאיליו בלי מעשה, אפשר שהכל מודים שצריך כוונה לצאת ידי חובה[כג].

והשפת אמת (ד"ה מיתיבי) תירץ שאכן יש לומר שבאופן שנחשב כיוצא על ידי אחר, צריך כוונה, אולם לגבי תקיעת שופר פשוט לגמרא שהשומע יוצא על ידי עצמו ולא מכח הדין של 'שומע כעונה', וכפי שכתבו

יז. **בלחם** משנה (מגילה פ"ב ה"ה) פני יהושע (ברכות יג. ד"ה ש"מ) וטורי אבן (כח: ד"ה מצות) הקשו עליו שהרי בקריאת שמע מצינו בגמרא (כח: ברכות יג.) שהוכיחו ממה ששנינו 'אם כיון לבו יצא' כמאן דאמר צריכות כוונה, והרי קריאת שמע היא כברכת הנהנין שמתקיימת באמירה, שעיקרה בלב, והכל מודים שצריך בה כוונה לצאת ידי המצוה. ובעמק ברכה (ענין מצות צריכות כונה) חידש שיש חילוק בגדר המעשה בין קריאת שמע, לאמירת ברכות, שקריאת שמע נחשב מעשה דיבור וקריאה, שאין עיקרו בלב אלא עיקרו הוא מה שקורא את הפרשה, והדיבור נחשב מעשה כמו כל עשייה גמורה, שאף בלי כוונה יש את המציאות של המעשה, ומתקיימת המצוה בלי כוונה מפורשת למצוה. אולם ברכות שיסוד דינם הוא שבח והודאה, עיקרם בלב, ובזה חידש רבינו יונה שהכל מודים שצריך כוונה. [ראה גם בגור אריה יהודה (זמבא, קונטרס המועדים סי' כב הערה שלג) בשם הגר"מ זעמבא].

יח. **ומטעם** זה כתב שם שיש לדון מדוע הרמב"ם פסק שם שאם לא נתכוין לא יצא, האם משום שהוא לשיטתו (שופר פ"ב ה"ד) שכל המצוות צריכות כוונה לצאת, או שהוא דין מוסכם על כל השיטות, משום שבמגילה הכל מודים שצריך כוונה.

יט. **והנה** מדברי הר"ן (הובא לעיל) שלא תירץ כדבריהם, אלא סבר שלמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, אף בקריאת מגילה ושמיעתה נחלקו האם צריך כוונת מצוה, מוכח שחולק בדין זה על המגיד משנה, ואין צריך כוונה במגילה. אכן לפי"ז יקשה כקושית הטורי אבן ופרי חדש (הובאו בהערה לקמן בסמוך) כיצד ניישב לשיטה זו את המשנה בעובר אחורי בית הכנסת, ומדוע צריך בשמיעת מגילה לכוין בלבו, הרי אין צריכות כוונה, ואין לומר שצריך כוונה לשמוע, שהרי ידוע בבירור שהוא קריאת מגילה ולא קול חמור בעלמא. והמפרשים (כרם שמואל סי' מז, קהלות הקדש מגילה טז: אות ריג ריד) תירצו, שמדין שומע כעונה צריך שהשומע יקשיב ויקלוט הדברים במוחו, ולא די בשמיעת הקול באוזניו, וזה מה ששנינו אם כיון לבו, שצריך להקשיב ולהתכוין כדי להבין מה ששומע. ומצינו כן לגבי מתנמנם ששנינו (מגילה יז.) הקורא מתנמנם יצא, וכתב הבית יוסף (סי' תרצ ד"ה קראה) בשם המרדכי (מגילה רמז תשצא) ושבלי הלקט (סי' קצח) שדווקא קורא שמוציא בפיו, אך השומע מתנמנם לא יצא. ובביאור הגר"א (או"ח סי' קצג ס"א ד"ה וצריך - השני) כתב שהוא חילוק יסודי בין שומע למברך, שהמברך יוצא אף שאינו מבין מה שאומר, והשומע חייב להבין את מה ששומע, ולפי"ז ביאר את שיטת השלחן ערוך (שם ס"א) שאם אינו מבין לשון הקודש, יוצא ידי חובה רק במברך בפיו, אך השומע שאינו מבין את הלשון אינו יוצא. ונמצא שהוא דין מיוחד ב'שומע כעונה' שאינו נחשב כשמיעה אלא אם מבין מה ששומע, ולכן צריך לכוין לבו, כדי לקלוט את הדברים היטב. אולם הקשו על כך, שבמגילה מצינו שאף השומע שאינו מבין יוצא ידי חובה, שהרי לועז ששמע אשורית יצא (מגילה יז.) והטעם לכך משום שפירסומי ניסא הוא כמבואר בגמרא (שם יח.) שתועלת המצוה בכך שעומד במעמד הקריאה בציבור, ואינו תלוי בכך ששומע ומבין את סיפור המגילה, ואם כן יקשה מדוע צריך שיכוין לבו, ומדוע מתנמנם לא יצא, וצריך עיון.

כ. **אולם** הקשה שאם כן מצינו סתירה בדברי המגיד משנה, האם תקיעת שופר נחשבת כעשייה או כאמירה, שבהלכות שופר (פ"ב ה"ד) כתב לצדד בשיטת הרמב"ם, שפוסק כדברי רבינו יונה בדעת הגאונים, שבמצה שהיא מעשה גמור אין צריך כוונה, ובשופר צריך כונה למצוה משום שהתקיעה אינה עשייה ממש, ונחשבת כמו אמירה שצריך בה כוונת מצוה, ועוד שעיקר המצוה בשמיעה ולא בתקיעה, ומבואר מדבריו שיש להשוות תקיעת שופר לאמירה, שצריך בה כוונה, ושלא כמו שכתב המגיד משנה בהלכות מגילה, שבשופר אין צריך כוונה, ובמגילה צריך כוונה כיון שהיא שמיעה לחוד וכמו אמירה היא.

כא. **ראה** גם בגור אריה יהודה (זמבא, קונטרס המועדים סי' כב) בשם הגר"מ זעמבא.

כב. **ובטורי** אבן (מגילה יז. ד"ה היא) ופרי חדש (או"ח סי' תרצ סי"ג) כתבו כדברי המגיד משנה, שבמגילה הכל מודים שצריך כוונה לצאת, והוכיחו כן שהרי הגמרא בראש השנה העמידה את המשנה של עובר אחורי בית הכנסת, בכוונה לשמוע, שלא יסבור שהוא קול חמור, ולכאורה קשה שכל זה שייך דווקא בשופר, אך בשומע מגילה לא שייך שיטעה ויחשוב שהוא בעל חי, שהרי שומע שקורא התיבות בחיתוך האותיות, ובודאי שיודע ומתכוין לשמיעת מגילה, ואם כן אי אפשר לדחות שדין הכוונה בשמיעת מגילה הוא על גוף השמיעה, אלא ודאי שצריך במגילה כוונה לצאת, וכדברי המגיד משנה, ובעל כרחך צריך לדחוק ש'לצדדין קתני', ואין זו כוונה שוה בשופר ובמגילה.

כג. **ראה** בחלקת יואב (סי' לג ד"ה אך נראה) שנקט סברא הפוכה בנדון זה, שבשמיעה אין צריך כוונה.

הראשונים[כד] שהמצוה היא בשמיעת הקול ולא במעשה התקיעה, והוכיחו זאת ממה שמברכים 'לשמוע קול שופר' ולא 'לתקוע', ולפיכך אין הכוונה מעכבת[כה].

אוצר החכמה
הקושיא בדברי השלחן ערוך

בשלחן ערוך (או"ח סי' ריג ס"ג) כתב להלכה, שהשומע ברכה אינו יוצא אלא אם כן נתכוין לצאת ונתכוין המברך להוציאו ידי חובה[כו]. והפרי מגדים (משב"ז סק"ג) הקשה שהמגן אברהם (סי' ס סק"ג) פסק שדווקא במצוות מן התורה צריך כוונה, אך בדרבנן קיימא לן כמאן דאמר שאין צריכות כוונה, וכיון שכל הברכות הן מדרבנן, מלבד ברכת המזון וברכת התורה, מדוע כתב השלחן ערוך שכוונת שומע ומשמיע מעכבת בכל הברכות, והרי בדרבנן אין צריך כוונה, ובגמרא מבואר שאף כוונת שומע ומשמיע תלויה במחלוקת הכללית אם צריכות כוונה, ואם כן בדרבנן אין צריך כוונה[כז].

ותירץ, לפי סברת היום תרועה, שבמקום שיוצא מאחרים הכל מודים שצריך כוונה, ולכך אף בדרבנן צריך כוונה, במקום שיוצא בשמיעה מאחר, וכל דברי המגן אברהם הם בעושה מעשה מצוה דרבנן שיוצא על ידי עצמו.

אולם הפרי מגדים במסקנת דבריו דחה זאת מכח קושית היום תרועה, שאם כן מדוע הגמרא לא תירצה כך על הקושיא משומע קול מגילה ושופר, שבשומע מאחרים אינו יוצא בלי כוונה. ומבואר שדעתו להלכה שאף בשמיעה מאחר יוצא בלי כוונה, היכן שאין צריך כוונה. וכן דעת שו"ע הרב (סי' ריג ס"ד) שהרוצה לאכול ושמע מחבירו את הברכה, אף שלא נתכוונו המשמיע והשומע להוציאו, יצא ידי חובה למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, ונכנס בגדר ספק ברכות להקל, שאסור לו לברך מחמת ספק. וכן כתב לענין ספירת העומר (סי' תפט ס"ב).

הוכחה מדברי מהר"א שטיין על הסמ"ג

בהעמק שאלה (להנצי"ב, שאילתא קנד אות ב) הוכיח דין זה ממה שכתב הסמ"ג (עשין כג) שצריך כוונת שומע ומשמיע, ואף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, לשמוע צריך כוונה[כח]. וביאר מהר"א שטיין (שם) שנראה לו בטעם הדבר, שכל המחלוקת היא בבא לצאת על ידי עצמו, אבל בעניני שמיעה מאחרים צריך כוונה.

טעם נוסף לחלק בין שמיעה למעשה

מצינו חילוק נוסף בטעם הדבר, שכתבו החתם סופר (הו"ד בספר הזכרון להגר"י הוטנר, עמ' תקלח) והעמק שאלה (שם) שכיון ויסוד הדין של שומע כעונה הוא כדין שליחות, ולא שייך שלוחו של אדם כמותו אלא במקום שנעשה שלוחו לרצונו ובציווין, ולכך דווקא כאשר נתכוונו השומע והמשמיע לעשות שליחותו שייך להוציאו, ובלי כוונה לא שייכת שליחות[כט].

חילוק נוסף בטעם הדבר כתב האבני נזר (או"ח סי' תמט) שאין דין 'שומע כעונה' אלא כאשר רוצה שיחשב כ'עונה', ולא כאשר שומע סתם ואינו מתכוין שיעלה לו במקום אמירת ועניית הדיבור גופא, ולפיכך לא שייך שהשומע יצא ידי חובה אלא אם מתכוין לשם מצוה ושיעלה לו במקום אמירתו. ומצינו כעין זה לענין כתיבה כ'דיבור', שכתב רעק"א (שו"ת ח"א סי' ל) שאף למאן דאמר שכתיבה נחשבת כדיבור היינו דווקא כאשר מתכוין לכך שמשתמש בכתב במקום דיבור, אולם כשאינו מתכוין לכך אינו נחשב כמדבר, ונפקא מינה שהכותב אזכרות אינו נחשב כהוגה את השם באותיותיו, לפי שאין כוונתו להחשיב את הכתיבה כדיבור.

קושיא מספירת העומר

האחרונים הקשו מדברי הרמ"א (או"ח סי' תפט ס"ג) שהשומע ספירת העומר מחבירו קודם שבירך וספר בעצמו, יתכוין שלא לצאת ידי חובה, ואז יכול לברך ולספור. וכתבו המגן אברהם (סק"ז) וביאור הגר"א (אות ז) שכל זה נצרך רק למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, אולם למאן דאמר צריכות כוונה אף בסתמא לא יצא אלא אם נתכוין לצאת. והוסיף הפרי מגדים (משב"ז סק"ח) שמשום שספירת העומר בזמן הזה אינה אלא מדרבנן חשש הרמ"א לשיטות שבדרבנן אין צריכות כוונה.[ל] ועולה מדבריהם שאף באופן זה שבא לצאת בשמיעה מחבירו, תועיל שמיעה בלי כוונת מצוה, והרי להנתבאר בדברי היום תרועה ושאר האחרונים הכל מודים שבשמיעה שיוצא מאחרים צריך כוונה לצאת לכולי עלמא, ומדוע חשש הרמ"א שיצא כששמע ספירת העומר בלי כוונה.

להלכה

שיטת הרמב"ם והראב"ד

הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) פסק להלכה כאבוה דשמואל, שבאכילת מצה מועיל אף בכפאוהו גוים ואכל בלי שנתכוין למצוה, והקשו המפרשים[ל] שהרי בהלכות שופר (פ"ב ה"ד) פוסק כמאן דאמר צריכות כוונה, וכיצד פסק לגבי מצה שאין צריך כוונה.

וביארו הר"ן (על הרי"ף, כט. ד"ה אבל) והמגיד משנה (שופר פ"ב ה"ד)[לא] בשיטתו שסובר את החילוק שהוזכר בגמרא (שם כח.) שבאכילת מצה יש לומר שאין צריך כוונה, והיינו משום שנהנה גופו כפי שכתב רש"י (ד"ה מהו) והיתה הוה אמינא שזהו טעמו של אבוה דשמואל שיצא ידי חובה במצה שאכל בלי כוונת מצוה, ומטעם זה הוצרך רבא לחדש שלא רק במצה אלא גם בשופר שתקע לשיר יצא ואין צריך כוונה לדעת אבוה דשמואל, וסבר הרמב"ם שזהו רק לשיטת רבא, אך לשיטת רבי זירא שחולק עליו וסובר שצריכות כוונה, אינו צריך לדחות דברי אבוה דשמואל לגבי מצה, אלא סובר כחילוק זה, שבנהנה אין צריך כוונת מצוה. והרמב"ם סבר שאין הלכה כרבא בביאור דברי אבוה דשמואל שהטעם שבכפאוהו גוים לאכול מצה יצא משום שבכל המצוות אין צריך כוונה, אלא להלכה דווקא במצה שכתוב בה לשון אכילה, מועיל בלי כוונה אך בתקיעת שופר צריך כוונה, מפני שהוא דין מיוחד במעשה אכילה שנהנה גופו.

וכן כתבו הראב"ד (בהשגות על בעל המאור פסחים קיד: ד"ה וההיא) והמאירי (כח. ד"ה יש מי) וביארו הטעם לכך, שכשם שהעובר עבירה בדרך של מתעסק בכל התורה פטור מחטאת, לפי שאינו מעשה עבירה כלל, ומכל מקום בחלבים ועריות חייב חטאת שכן נהנה (קדושין מג.) ומוכח שהנאת הגוף מחשיבה את הפעולה כאילו נעשית בכוונה, והוא הדין לגבי עשיית מצוה שאף שלא נתכוין בפירוש לשם מצוה, כיון שנהנה גופו נתקיימה המצוה, שהמציאות של הנאת הגוף היא מעשה המצוה ואינה תלויה בדעת האדם.

והבית מאיר (סי' תקפט ס"ח) הוסיף, שיש אופן נוסף לבאר באבוה דשמואל כפי שהובא לעיל מדברי המגיד משנה בהלכות מגילה, וכשיטת רבינו יונה (יב. ד"ה אמנם) שיש חילוק בין עשייה גמורה לאמירת ברכות או שמיעת שופר ומגילה, שבמעשה גמור אין צריך כוונה ולכך באכילת מצה יצא אף שלא נתכוין, ובשמיעה או אמירה שאינה עשייה גמורה צריך כוונת מצוה. ואף באופן זה ניתן לבאר את דברי הגמרא שיש חילוק בין אכילת מצה לתקיעת שופר, שמצה היא מעשה גמור, ותקיעה היא רק שמיעה. ונפקא מינה בין ב' האופנים, שלפי דרכו של הר"ן והמגיד משנה בהלכות שופר שהטעם משום נהנה, יצא ידי חובה אף במתעסק גמור, ולא רק בהעדר כוונה, ומה שאין כן לפי דרכו של המגיד משנה בהלכות מגילה, כל מה שיצא הוא רק בהעדר כוונה, אך במתעסק לא יצא[לב]. ועוד נפקא מינה לגבי שאר מצוות שבעשייה גמורה, שלהר"ן צריך כוונה, ולמגיד משנה בהלכות מגילה אין צריך כוונה.

העולה מזה, שבדברי אבוה דשמואל שכפאוהו ואכל מצה יצא, יש ג' דרכים, א. לרבא, טעמו משום שאין צריכות כוונה, וכל המצוות כך דינם. ב. להר"ן, טעמו משום שנהנה גופו, ובשאר מצוות צריך כוונה. ג. למגיד משנה בהלכות מגילה, טעמו משום שבעשייה גמורה אין צריך כוונה, ובשמיעה או אמירת ברכות צריך כוונה.

כד. רמב"ם (שו"ת פאר הדור, סי' נא) ולפי"ז כתב שצריך לברך 'לשמוע קול שופר' וכן פסקו הטור ושו"ע (סי' תקפה) והובאו ביום תרועה (כט. ד"ה חש"ו). אך ראשונים רבים חולקים וסוברים שנוסח הברכה הוא 'לתקוע', הרא"ש (פ"ד סי' י) ורבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב ו ח"ב) בשם רבינו תם (ספר הישר סי' שמ), שאלתות דרב אחאי גאון (שאילתא קנז) יראים (סי' תיט) סמ"ק (מצוה צב).

כה. והוסיף, שאמנם בסוף הסוגיא (כט.) הובאה שיטת רבי זירא שצריך כוונת שומע ומשמיע, ונחלקו הראשונים [הובאו לעיל] בשיטתו האם סבר שמצוות צריכות כוונה, או שאף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה צריך כוונת שומע ומשמיע. ולשיטה זו אכן מוכח כדברי היום תרועה שהבא לצאת מאחר בשמיעה מדין שומע כעונה, צריך כוונה, ומתבאר מכך שלמסקנת הגמרא גדר המצוה בתקיעת שופר הוא, שהמצוה היא בתקיעה, והשומעים יוצאים מדין שומע כעונה.

כו. והקשה העולת תמיד (סי' ריג) שהבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש רבינו) כתב שלמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה אין צריך כוונת שומע ומשמיע, וכיון שהשלחן ערוך (סי' ס ס"ד) לא הכריע במחלוקת אם צריכות כוונה, וספק הוא, הרי זה ספק ברכות להקל, וכיצד יברך שנית. ותירץ האליהו רבא (סי' ריג סק"ה) שהשלחן ערוך פסק כך בתורת ודאי, ואין חשש וספק שמא הלכה כמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה.

כז. במחצית השקל (סי' ריט סק"ח, תפט סק"ח) כתב שדברי המגן אברהם אינם בדעת השלחן ערוך, אלא זו דעת עצמו לפסוק כך להלכה, אכן דעת המחבר בשו"ע [אף למגן אברהם] שאין חילוק בין דאורייתא לדרבנן.

כח. והובאו דבריו בבית יוסף ודרכי משה (או"ח סי' קצג).

כט. ויש להעיר שהנדון בזה מסתעף לגדר הדין 'שומע כעונה' האם יסודו בשליחות המברך עבור השומע, או שהשומע מקיים את הברכה בשמיעה לחוד, ראה נדון זה בהרחבה במערכה בענין 'שומע כעונה' (אות ב). וצריך עיון לפי"ז בשיטת החתם סופר שכתב (שו"ת או"ח סי' טו) שאין זה מדין שליחות כלל.

ל. ר"ן (על הרי"ף, כט. ד"ה אבל), מגיד משנה (שופר פ"ב ה"ד), בית יוסף (או"ח סי' תעה ד"ה והרמב"ם), ביאור הגר"א (שם ס"ד ד"ה אכל).

לא. הובא בבית יוסף (או"ח סי' תעה ד"ה והרמב"ם) וביאור הגר"א (שם ס"ד ד"ה אכל).

לב. וביאר הבית מאיר לפי"ז שזהו שורש המחלוקת בין הראשונים כיצד לפרש באבוה דשמואל, שהרא"ה והר"ן דקדקו שאבוה דשמואל נקט דווקא לאופן של כפייה, ולא האופן של מתעסק גמור שלא ידע שהיום פסח, וזו מצה, ומוכח מכך שמתעסק לא יצא אף במצה, וזה מובן רק

שיטת הגאונים ובעל המאור והרשב"א

הגאונים[לג] פוסקים להלכה כמאן דאמר שאין צריכות כוונה, וכן דעת בעל המאור (פסחים קיד: ד"ה והא דתניא, ר"ה כח: ד"ה ולפום) שהלכה כדברי רבא שאמר 'זאת אומרת' שאין צריכות כוונה, ומה שאמר רבי זירא (כט.) 18/06/2018 אהח הוקבק עבורי, דחו בב' אופנים, א. שאין הנדון שם על כוונת מצוה, אלא שבשומע ומשמיע צריך כוונה מפורשת שהמשמיע יתכוין להשמיע עבור השומע, כמבואר בסוגיא שם, וכוונה זו נצרכת לכולי עלמא[לד]. ב. שאף שרבי זירא פסק שצריך כוונת מצוה, מכל מקום זו שיטת יחיד, שרבי יוסי (כט. פסחים קיד:) סבר כך, וחכמים חלקו וסברו שאין צריך כוונה לעיכובא.

והרשב"א (כח: ד"ה א"ל, ברכות יג: ד"ה שמע) כתב כדבריהם, והוכיח זאת מלשון הגמרא (ברכות יג:) ש'צריך כוונת הלב', ולשון 'צריך' משמע שהוא רק לכתחילה כדי לקיים מצוה כתיקונה, אך בדיעבד יצא אף בלי כוונה.

שיטת הרמב"ן

הרמב"ן (מלחמות ה', ר"ה שם ד"ה ועוד ולפום)[לה] הוכיח מדברי הרי"ף שהלכה כרבי זירא שצריך כוונת משמיע[לו], ודחה את סברת בעל המאור שצריך כוונת משמיע אף למאן דאמר שאין צריך כוונת מצוה, משום שאין טעם להחמיר בכך, ואדרבה יותר צריך את כוונת העשייה מאשר את כוונת המשמיע, שהרי בין כה וכה הוא עוסק לשם מצוה, אלא ודאי שיטת רבי זירא משום כוונת מצוה[לז].

ומה שטען בעל המאור שרבא הוא 'בתראה' והלכה כמותו, דחה הרמב"ן שרבא לא אמר זאת כשיטת עצמו, אלא רק בא לבאר את דברי אבוה דשמואל, ואמר שלדבריו אף התוקע לשיר יצא [שלא נפרש שכל דבריו דווקא באכילת מצה שנהנה גופו][לח] והוא גופיה סבר כרבי זירא שצריכות כוונה, וכן מוכח ממה שסובר רבא גופיה במסכתין (ברכות יג:) שקריאת שמע צריך בה כוונה בפסוק ראשון לעיכובא, וכוונה זו היינו כוונת מצוה, ולא כוונות אחרות[לט], הרי שפסק להלכה שצריכות כוונה.

הכרעת השלחן ערוך

ונחלקו הפוסקים בהכרעת ההלכה בזה, ובשולחן ערוך (או"ח סי' ס ס"ד) הביא את מחלוקת הראשונים בזה, ופסק שמצוות צריכות כוונה. ונסתפקו האחרונים[מ] האם זו הכרעה גמורה שצריכות כוונה. או שמא אין זו הכרעה ודאית, אלא הוא משום 'חומרא' שספק דאורייתא לחומרא, ונפקא מינה שאם הוא מתורת ספק, בדרבנן הדין שספק דרבנן לקולא, אך אם הוא בתורת ודאי שייך לומר שאף במצוות דרבנן צריך כוונה.

עוד נסתפק הראש יוסף (ברכות יג. ד"ה דע) שהרי מצינו שנחלקו המפרשים אם יש חילוק בדין כוונה בין מעשה לאמירה, שיש ראשונים שלא חילקו בזה, ורבינו יונה (שם יב. ד"ה אמנם) צידד שיש לחלק בכך, שבאמירה צריך כוונה לכולי עלמא, ולפי"ז יש לדון שהשלחן ערוך פסק בהלכות קריאת שמע שצריך כוונה, האם לשיטתו נפסק כך רק בקריאת שמע וכיוצא בה שהיא אמירה[מא], אך בעשייה גמורה אין צריך כוונה, או שמא שיטתו שאף בעשייה צריך כוונה. ובאכילת מצה פסק השו"ע (סי' תעה ס"ד) שאין צריך כוונה, ויש לומר שהוא משום שנהנה גופו, כדברי המפרשים בדעת הרמב"ם. וכתב שיש לדקדק בלשון השלחן ערוך שכתב (סי' ס ס"ד) 'צריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה' שדבריו הם אף בעשייה גמורה, ומכל מקום צריך כוונה, ואין חילוק בין אמירה לעשייה[מב].

מדוע פסק שהמתעסק באכילת מצה לא יצא

והבית מאיר (או"ח סי' תעה ס"ד, תקפט ס"ח) ושפת אמת (כח. ד"ה מהו) הקשו סתירה בדעת השלחן ערוך, שבאכילת מצה (סי' תעה ס"ד) כתב שאם אינו יודע שהיום פסח ושזו מצה, לא יצא, ומוכח שהטעם שבכל מי שאכל בלי כוונה יצא הוא משום שאין צריכות כוונה, ולכן כשאינו יודע נחשב כמתעסק ולא יצא כמבואר לעיל בשם הראשונים. שאילו היה הטעם שבאכילת מצה יצא משום שבנהנה גופו אין צריך כוונה, לפי"ז אף המתעסק יצא[מג], ואף שאינו יודע שהיום פסח וזו מצה, יצא. אולם בתקיעת שופר (סי' תקפו) פסק שהתוקע לשיר לא יצא, ומוכח שסבר כמאן דאמר צריכות כוונה, ולפי"ז בעל כרחך שבמצה הטעם הוא משום שבנהנה גופו אין צריך כוונה, ומדוע המתעסק לא יצא.

ותירץ השפת אמת[מד], שהשלחן ערוך נסתפק מהו טעם אבוה דשמואל שכפאוהו ואכל מצה יצא, האם משום שאין צריכות כוונה, או משום שנהנה גופו[מה], ולא הכריע בספק זה ולפיכך הולכין בו לחומרא, ולענין אכילת מצה בדרך מתעסק, יש ספק האם יצא, וצריך לחזור ולאכול שנית, שמא הטעם משום שאין צריכות כוונה ולא משום שנהנה גופו, ולפי"ז המתעסק לא יצא. ומאידך בתוקע לשיר לא יצא וצריך לחזור שנית, שמא הלכה שצריכות כוונה[מו].

והבית מאיר (סי' תקפט ס"ח) כתב שיש לפרש דברי השלחן ערוך כדברי המגיד משנה בהלכות מגילה (הובאו לעיל), שביאר בדעת הרמב"ם שפסק כאבוה דשמואל שכפאוהו ואכל מצה יצא, שהלכה שאין צריכות כוונה, אולם יש חילוק בין מעשה גמור לשמיעת שופר ומגילה, שדווקא בשמיעה שאינה מעשה גמור, צריך כוונת מצוה, ולפי"ז לדעת השלחן ערוך אין מעלה לנהנה שנחשב כמתכוין, אלא נחשב כהעדר כוונה, ומכל מקום יצא מפני שהלכה כמאן דאמר שאין צריכות כוונה במעשה גמור, ומה שאין כן במתעסק לא יצא. וכל מה שהכריע השלחן ערוך בתקיעת שופר היינו משום שאינה עשייה גמורה. אולם חזר והקשה על כך, שמשמעות לשון השלחן ערוך (סי' ס ס"ד) שכל מעשה מצוה צריך כוונה[מז], ואין חילוק בין שמיעה ואמירה למעשה גמור[מח].

ב. האם צריכות כוונה מן התורה

היכן המקור לכך מן התורה

והנה למאן דאמר מצוות צריכות כוונה, לא נתבאר בגמרא מנין המקור לכך, שצריך כוונה, ושהיא מעכבת שאינו יוצא ידי חובה כשלא נתכוין.

לשון הרשב"ם (פסחים קיד: ד"ה מצוה) על דברי רבי יוסי שאף שטיבל בחזרת מצוה להביא לפניו חזרת וחרוסת ושני תבשילין, 'שמצוה להביא מן התורה דאכתי לא קיים מצות אכילת מרור הואיל ולא נתכוין דמצוות צריכות כוונה', עכ"ל. ובשדי חמד (מערכת מ כלל סא) הוכיח מדבריו שהוא דין תורה, ולכך עדיין מוטלת עליו מצוה מן התורה לאכול מרור בשנית.

לדרכו של המגיד משנה בהלכות מגילה, שכל מה שיצא הוא בהעדר כוונה ולא במתעסק, אולם לדרכו של הר"ן ברמב"ם שמשום נהנה אין צריך כוונה, אף המתעסק יצא, ובעל כרחך שהרמב"ם לא סבר את הדקדוק בדברי הגמרא, ואכן בכל האופנים יצא.

לג. כך הביאו בעל המאור והרשב"א והר"ן על הרי"ף בשם רב האי גאון, ומקורו בדברי הר"י אבן גיאת (הל' ר"ה, מד"ה ולענין פסקא כו' עד ד"ה אין מעכבין). אמנם רב האי גאון בהלכות גדולות (הל' ר"ה לט.) פסק כדברי רבי זירא שצריכות כוונה, כמובא בבית יוסף (או"ח סי' תעה ד"ה והרמב"ם).

לד. וכן משמע מדברי התוספות (כח: ד"ה אבל) שאף למאן דאמר אין צריך כוונה, צריך המשמיע להתכוין להוציא את השומע, ותמהו עליהם האחרונים שממהלך דברי הגמרא שם משמע שכל זה אינו אלא למאן דאמר צריכות כוונה, ובהעמק שאלה (שאילתא קנד אות ב) ביאר שכיון שהמשמיע הוא שליח של השומע, צריך שיתכוין לעשות עבורו בשליחותו, ולא שייך שליחות באופן אחר.

לה. וכתב כך גם בדרשה לראש השנה (פ"ו).

לו. אף בעל המאור צידד לפרש כך בדברי הרי"ף, אולם השיג על כך, שבגמרא העמידו דבריו כרבי יוסי, וזו שיטת יחיד, וחכמים חולקים וסוברים שאין צריך כוונה, ואין הלכה כשיטה זו שצריך כוונה.

לז. וכן היא שיטת רש"י (כט. ד"ה איכוין) שכוונה זו היינו להוציאו ידי חובתו, ולא רק להשמיע עבורו.

לח. והוסיף לדקדק כך, ממה שאמר 'זאת אומרת', כדי להדגיש שאין כוונתו לומר שכך דעתו כהלכה פסוקה שהתוקע לשיר יצא, אלא רק בא לומר שכך עולה מדברי אבוה דשמואל, ותו לא.

לט. וחולק בזה על דברי הראשונים (הובאו להלן אות ט) שכוונה זו היא כוונת הענין ופירוש המילים.

מ. הב"ח (סי' תעה ס"ח) כתב כך בדעת הרא"ש (פ"ג סי' יא) ודקדק כך מלשונו שם 'אזלינן לחומרא', [ולפי"ז ביאר מדוע לגבי מרור כתב הטור שם שאם אכל תחילה בטיבול ראשון בלי כוונה, יצא ידי חובה, משום שמרור בזמן הזה דרבנן ואזלינן בזה לקולא] וכן דעת הפרי חדש (סי' תפט) ופרי מגדים (פתיחה להל' ברכות השחר) בביאור שיטת המחבר בשו"ע. וכן הביא השדי חמד (מערכת מ כלל סא) בשם שו"ת פנות הבית (סי' ג). אכן משמעות דברי הבית יוסף (סי' תעה סוד"ה והרמב"ם) שהרא"ש פסק בודאי שצריכות כוונה, ושכך דעתו להלכה (שדי חמד מערכת מ כלל סא). וכן כתב האליה רבה (סי' ריג ס"ה) בדעת הבית יוסף והשלחן ערוך.

מא. אף שברבינו יונה מוכח שסבר שקריאת שמע אינה כאמירה, כנתבאר לעיל, מכל מקום שיטת כמה אחרונים [לחם משנה (שופר פ"ב ה"ד), פני יהושע (ברכות יג. ד"ה ש"מ), טורי אבן (כח: ד"ה מצות)] שאף קריאת שמע נחשבת כדיבור ואמירה.

מב. וכך דקדק גם הבית מאיר (או"ח סי' תקפט ס"ח).

מג. שהרי מקור הדין הוא במה שמצינו שהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה, הרי שאף מתעסק גמור חייב, והוא הדין שבמצוה יצא ידי חובה.

מד. וכן הקשה ותירץ בקובץ שעורים (ח"א סוף פסחים אות רטז).

מה. והיינו כפי שהובא לעיל שאף המגיד משנה נסתפק בזה בביאור דעת הרמב"ם, ובהלכות שופר פירש משום שנהנה, ובהלכות מגילה נקט שאפשר שאין צריכות כוונה, מלבד המקומות היוצאים מכלל זה.

מו. והעיר לפי"ז האם צריך לברך על המצוה בפעם השניה, שלהנתבאר נמצא שהוא ספק ברכות להקל, וקשה על סתימת דברי השלחן ערוך, שמשמע שצריך לחזור ולתקוע ולאכול מצה, ומשמע שהוא בתורת ודאי, ולא הזכיר שלא יברך בשנית.

מז. וכך דקדק גם הראש יוסף (ברכות יג. ד"ה דע).

מח. אכן עדיין יש לומר כדבריו, ומה שכתב שכל מעשה גמור צריך כוונה היינו מספק שמא הלכה כמאן דאמר שצריכות כוונה, אף במעשה גמור [שהרי ריש לקיש (פסחים קיד:) סבר כך אף באכילת מרור] ואין זה בתורת ודאי, ולפי"ז צריך לומר כדברי השפת אמת שהטעם שבכפאוהו ואכל מצה יצא, משום שיש מקום לומר כהר"ן שמשום נהנה יצא, אך במתעסק אין להקל בזה, משום שמא אין הלכה כטעם זה אלא כדברי המגיד משנה שבמעשה אין צריך כוונה. אלא שיש תוספת יישוב בדברי הבית מאיר, שעל כל פנים בתקיעת שופר הוא דין ודאי שלא יצא, ולכן חייב לחזור בברכה.

והלבוש (או"ח סי' ס ס"ד) כתב שדין זה נלמד מן הפסוק, ולא ביאר מנין למדים זאת. והאחרונים[מט] העירו שלא מצינו פסוק כזה. ומטעם זה הקהלת יעקב (אלגזי, תוספת דרבנן אות קפב) וישועות יעקב (או"ח סי' ס סק"ג) נטו לומר שדין כוונה מעכב רק מדרבנן.

דברי ספר חרדים

וכספר חרדים (פ"ט מצוה יז) כתב מקור לכך[נ], שנאמר (דברים יג יג) 'ולעבדו בכל לבבכם' הרי שבכל המצוות שבתורה יש עבודה שבלב, מלבד העשייה שבהן, והיינו בכך שמתכוין בלבו שעושה את המצוה כעבד המקיים ציווי אדונו, והתורה לא הסתפקה בעשיית המעשה ובתועלת היוצאת ממנו בגוף הפעולה במציאות, אלא צריך להוסיף לכך גם את המחשבה והכוונה להיות עבד המקיים ציווי הבורא. וכתב שם שהיא מצוה כללית על כל מצוות שבתורה, מלבד מה שהיא מצוה פרטית על תפילה, שהיא עבודה שבלב.

כעין זה כתב בהשגות הרמב"ן לספר המצוות (מצות עשה ה) ועיקר הכתוב ולעבדו בכל לבבכם מצות עשה שתהיה כל עבודתינו לאל יתברך בכל לבבנו, כלומר בכוונה רצויה שלימה לשמו ובאין הרהור רע, לא שנעשה המצות בלא כונה, או על הספק אולי יש בהם תועלת.

כעין זה כתב הבני יששכר בספרו דרך פקודיך (הקדמה, הקדמה א ד"ה נסתפק, הו"ד בשדי חמד מערכת מ כלל סח) מהפסוק 'ושמרת ועשית אותם בכל לבבך ובכל נפשך' (דברים כו טז) והלב והנפש אינם שייכים בגוף מעשה המצוה ברוב המצוות שנעשות באברי הגוף, אלא ודאי כוונת הפסוק על מחשבת הלב לשם מצוה.

דברי הראשונים בשיטת רב הונא בברכת מרור

רבינו יונה (סדר פסח, הו"ד בספר הזכרון להגר"ח שמואלביץ עמ' רעג ד"ה גרס') ותוספות הרא"ש (פסחים קטו. ד"ה אלא) כתבו בשיטת רב הונא שמצוות צריכות כוונה, אולם רק מדרבנן, ואילו מן התורה יצא אף שלא נתכוין[נא]. וכתב רבינו יונה לפי"ז שאם אכל מרור מתחילה בטיבול ראשון בלי כוונה לצאת, כשאוכל בטיבול שני צריך לברך 'על אכילת מרור', ומה שאין כן כשאוכל מרור רק בטיבול שני צריך לברך 'לאכול מרור'. ובטעם החילוק ביאר שלפי כללי ברכת המצוות[נב] צריך לברך במטבע 'לעשות' בכל מצוה שצריך לקיים בגופו ואי אפשר בשליחות, אך במקום שאינו עובר לעשייתן לגמרי מפני שהתחיל לקיימה קודם הברכה, אלא שעשייתה נמשכת, מברך ב'על'. וכיון שכבר אכל תחילה ויצא בכך מן התורה, אינו מברך 'לאכול' אלא צריך לומר 'על אכילת'.

כיצד מעכב בדיעבד

הפרי מגדים (או"ח א"א סי' ס סק"ג) והשמש צדקה (שו"ת סי' כט) נסתפקו האם הדין שכוונה מעכבת הוא מן התורה או שהוא מדרבנן. שלכאורה יש לומר שלא מצינו לכך מקור מן התורה, וחכמים הם שתיקנו שהכוונה תעכב בעשיית המצוה, ואף שמן התורה יצא ידי חובתו מכל מקום חכמים חייבוהו לחזור ולעשותה כאילו לא עשאה כלל. ויש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, כפי שביאר הפרי מגדים (פתיחה כוללת ח"ג אות ז) שמצינו כן בשאר מצוות שאם לפי דיני חכמים לא קיים את המצוה, דנו אותו חכמים כאילו לא עשאה מן התורה[נג].

הוכחה משיטת הגהות אשר"י

והשדי חמד (מערכת מ כלל סא, ד"ה אם מה ואילך) כתב להוכיח שהוא מן התורה, שהגהות אשר"י (פ"ג סי' יא) פסק כרבא שאין צריכות כוונה, והוכיח כן מדין נדה שאנסתה חבירתה וטבלה, שנחלקו רב ורבי יוחנן (חולין לא.) לרב טהורה ולרבי יוחנן אסורה לביתה, כיון שלא היתה כוונה לשם טבילה, והלכה כרב, והוא הדין לכל המצוות שאין הכוונה מעכבת. ומתבאר מדבריו שהשוה את הדינים של טבילה ומעשה מצוה, לענין כוונה, ותלה את המחלוקת בדין כוונת מצוה, בנדון של כוונת טבילה, והרי בטבילה נחלקו בדין תורה, ומוכח מכך שדין כוונה במצוה הוא מן התורה[נד].

הוכחה מדין כוונת מצוה לענין בל תוסיף

התורת חסד (פראדקין, שו"ת סי' מט אות ז) הביא ראיה שדין זה מן התורה, שהרי בגמרא (כח: עירובין צה:) מצינו שלמאן דאמר צריכות כוונה, נפקא מינה אף לענין 'בל תוסיף' שאם ישן בסוכה בשמיני, או שמניח תפילין בשבת למאן דאמר שאינו זמן תפילין, אם עשה זאת בלא כוונה לשם מצוה לא עבר בבל תוסיף, ולמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה עובר בבל תוסיף אף שלא נתכוין לשם מצוה, שנחשב כמעשה מצוה אף בלי שנתכוין. ואם נאמר שכל דין הכוונה מעכב רק מדרבנן, ומן התורה הכל מודים שאין הכוונה מעכבת, לא יתכן שהדין כוונה שמדרבנן, מתיר לעשות הוספה על מצוה בלי כוונה, ובעל כרחך שהדין שאינו בגדר בל תוסיף הוא מן התורה, ומנין לגמרא שנחלקו מן התורה לגבי בל תוסיף, הרי יסוד מחלוקתם בקיום מצוה הוא רק מדרבנן. אלא ודאי שיסוד מחלוקתם בקיום מצוה הוא מן התורה, והגמרא למדה מכך שאף לגבי בל תוסיף הכוונה מגדירה את מעשה המצוה.

הוכחה שהוא מדרבנן

ומאידך הוכיח שהוא מדרבנן ולא מן התורה, שבגמרא (יבמות מ.) דנו על מצות אכילת שיירי מנחה על ידי הכהן, שנאמר (ויקרא ו ט) 'מצות תאכל במקום קדוש' והוא כעין המצוה באכילת בשר קדשים 'ואכלו אותם אשר כופר בהם' (שמות כט לג) כהנים אוכלים ובעלים מתכפרים. ואמרו שם יכול רצה לתאבון אוכלה רצה לשם אכילה גסה אוכלה וכו' וכתבו התוספות (ד"ה תרי) שאין לומר שיש חילוק בין אוכלה לשם מצוה לאוכלה לשם סעודה בתורת רשות ולא כמצוה, מפני שאין חילוק ביניהם ואין צריך שיתכוין לשם מצוה אלא רק שלא יתכוין לאכילה גסה. וקשה מדוע אין חילוק בכך, והרי למאן דאמר צריכות כוונה, אם לא נתכוין לשם מצוה אלא לשם סעודה, לא יצא, ומוכח שאף למאן דאמר צריכות כוונה אין זה מן התורה, אלא רק מדרבנן.

הוכחה מהשיטות המחלקות בין דאורייתא לדרבנן

האחרונים[נה] כתבו להוכיח משיטת הרדב"ז שהוא מדרבנן, שהמגן אברהם (סי' ס סק"ג) מחדש בשם הרדב"ז[נו] שבמצוות דרבנן אין הכוונה מעכבת, והכל מודים שאינן צריכות כוונה. ובפרי חדש (סי' תעה סי"ג) הקשה שכל מה שתיקנו חכמים כעין של תורה תיקנו, ומדוע לא חייבו לקיימן מתוך כוונת מצוה. והאחרונים יישבו שאם נאמר שכל הדין שצריך כוונה אינו אלא מדרבנן, לפיכך לא גזרו זאת על מצוה דרבנן, שזה נחשב כמו גזירה לגזירה.

נפקא מינה בנסתפק אם נתכוין

הפרי מגדים (סי' תקפט א"א סק"ה) דן במי שנסתפק אם נתכוין בשעת העשייה לשם מצוה, האם צריך לחזור ולעשות בכוונה מחמת ספק תורה להחמיר, ותלה זאת בחקירה דלעיל, שאם יסוד ההלכה שצריך כוונה הוא מן התורה, הרי זה נדון כספק בדין תורה, אולם אם החובה לכוין היא מדרבנן, יש לומר שנדון כספק דרבנן לקולא. ואף שחכמים החמירו עליו שאם לא יקיים זאת, כאילו לא יצא ידי חובתו גם מן התורה, מכל מקום שורש החיוב הוא מדרבנן.

נפקא מינה כיצד שייך חינוך בקטן

הטורי אבן (חגיגה ו. ד"ה איזהו) הקשה כיצד תיקנו חכמים מצות חינוך בקטנים, הרי הקטן אינו יודע כיצד להתכוין לשם מצוה[נז], ואם יעשה בלי כוונה נמצא שמקיים את המצוה באופן שאילו היה גדול בר חיובא לא היה יוצא ידי חובה, ומצינו בגמרא (שם) שבאופנים הללו לא תיקנו חכמים דין חינוך כיון שאין בזה חינוך לקיום המצוה כהלכתה.

ובאמרי בינה (או"ח סי' יד) כתב שלכאורה כל קושייתו היא רק אם נאמר שדין כוונה הוא מן התורה, אולם אם החובה בכוונת מצוה אינה אלא מדרבנן, יש לומר שכל מה שחייבו בכך הוא רק בגדול שיכול להתכוין, אך קטן אינו חייב בכך, ושייך אצלו חינוך בעשיית המצוה כפי שהיא ראויה להתקיים בדין תורה, ואף בהעדר הכוונה יש בזה מעשה מצוה מן התורה, לפיכך הטילו עליו דין חינוך בלי כוונת מצוה[נח].

מט. פרי מגדים (שם א"א סק"ג), 'ישועות יעקב' (שם), שדי חמד (מערכת מ כלל סא ד"ה אם מה עמ' 932) ושאר אחרונים.

נ. והובא בקונטרס מצות משה (לחיי אדם, קיצור ספר חרדים פ"א אות י) ובאמרי בינה (או"ח סי' יד).

נא. ובתום' הרא"ש חידש שאף אם נתכוין שלא לצאת, יצא, וראה בזה להלן (אות ו).

נב. כמבואר בסוגית הגמרא בפסחים (ז:).

נג. ראה מה שהביא שם את דברי הרמב"ם והראב"ד (סוכה פ"ה ה"ד), והתוספות (סוכה ג. ד"ה דאמר) לענין היושב בסוכה קטנה מכשיעור, ודברי תלמידי רבינו יונה (ברכות ב. ד"ה ויש להקשות) לענין הקורא קריאת שמע של ערבית אחרי חצות. וציין למה שכתב בראש יוסף (שבת כז: ד"ה שאלה).

נד. אמנם לעיקר מה שהשוה הגהות אשר"י את כוונת מצוה לכוונת טבילה, מצינו שחולקים עליו בזה, שהרדב"ז (שו"ת סי' לד) כתב שכוונה במצוות אינה שייכת לכוונה בטבילה ובשחיטה, שמבוארת בסוגיא בחולין שם, ששם נחלקו אם צריך כוונה כדי שיהיה כח במעשה להתיר ולהכשיר, שצריך להתעסק כדי להביא לתוצאה של ההכשר וההיתר. אך במצוה יש לומר שהכוונה היא כדי שיהיה מיוחד לשם המצוה, ואין זה כוונה על התוצאה אלא על רצון האדם בשעת המעשה לצאת ידי חובה, והיא מחלוקת נפרדת. וכן מבואר בחידושי הר"ן (חולין לא: ד"ה ולענין) שאין שייכות בין שני הנדונים, וכתב בשם הרמב"ן וזה לשונו 'דהכא טבילה ושחיטה לא מצות נינהו אלא מכשירין ובהני איפליגו רב ור' יוחנן דלמר מכשירין קילי ממצות ולמר חמירי, אבל במצות גופייהו אי בעי כוונה אי לא, לא מעיילי נפשייהו בהכי רב ורבי יוחנן כלל'.

נה. שדי חמד (מערכת מ כלל סא ד"ה והיה נראה), בנין יחזקאל (ראיובסקי, על הפמ"ג פתיחה כוללת ח"ג, מי באר סק"ז).

נו. כבר העירו כל האחרונים שלא מצינו כן בדברי הרדב"ז, וכתבו שטעות נפלה בזה לפני המגן אברהם, שבכנסת הגדולה (סי' תקפט הגה"ט שטה יז) הביא את דברי השמש צדקה בנדון זה, והוזכר שם גם הרדב"ז בתוך דבריו, אך לא ציטט נדון זה בשמו.

נז. והוכיח כן מהסוגיא בחולין (יב:) שאין לקטן מחשבה כשאינה ניכרת מתוך מעשיו.

נח. באופן נוסף כתב לדחות קושייתו כפי שיתבאר להלן (אות ג) בגדר ההלכה, שהאחרונים חקרו אם הכוונה היא חלק מהמעשה מצוה, או שהוא דבר נוסף בפני עצמו, ולפי הדרך שהכוונה

18/06/2018אהח

ג. גדר ההלכה

פתיחה **האחרונים**[ניט] חקרו בגדר ההלכה שצריך כוונת מצוה, ובהעדר כוונה צריך לחזור ולעשות בכוונה. האם הכוונה נצרכת כחלק מן המעשה, וכדין כוונת המעשה שמצינו בקנינים וכיוצא בזה, שצריך להגדיר את המעשה שהוא לשם המצוה. או שהכוונה הוא דבר בפני עצמו, ולא מגוף המעשה, אלא שצריך מלבד המעשה להוסיף גם את כוונת הלב, להתכוין ולחשוב שעוסק בקיום ציווי התורה, וחלק זה הוא 'תנאי' שצריך לקיימו עם גוף המעשה שמתקיימת בו המצוה.

דברי הרמב"ן שאינה תקיעה של מצוה **והנה** מדברי הרמב"ן (מלחמות ה', כח: ד"ה ועוד ולפום) מוכח שבהעדר כוונה אין זה 'מעשה מצוה', שכתב שם לדון מדוע צריך את כוונת המשמיע להוציאו ידי חובה, והרי המשמיע מתכוין בתקיעה לצאת ידי חובה לעצמו, ואף השומע נתכוין לצאת ידי המצוה, וביאר שאכן יש לומר שבאופן שהמשמיע מתכוין לצאת בתקיעה זו, אין צורך שהמשמיע יתכוין להוציא את השומע, אלא רק שיתכוין להשמיע לו, ודי בכך שהשומע מתכוין לצאת ידי המצוה, וכל מה שצריך שיתכוין להוציאו היינו באופן שתוקע סתם, ובזה צריך להתכוין להוציא השומע ידי המצוה. ובטעם החילוק כתב שם, שבהעדר כוונה אינה 'תקיעה של מצוה', ולפיכך אם המשמיע אינו מתכוין למצוה כלל, אין זו תקיעה של מצוה, ולא יועיל מה שהשומע מתכוין למצוה, מפני שהתוקע לא נתכוין למצוה, אך כאשר התוקע מתכוין למצוה של עצמו, הרי זו תקיעה של מצוה, וכל מה שצריך הוא רק שיתכוין להשמיע עבור השומע, לעשות את התקיעה בשליחותו, אך אין חסרון בהגדרת התקיעה כ'תקיעה של מצוה'[ס].

וביארו האחרונים לדרך זו, שתקיעת שופר של מצוה אינה מוגדרת לפי המציאות שמשמיע קול של שופר, אלא זה נחשב כהשמעת קול שיר בעלמא, ועל מנת להחשב חפצא של תקיעת שופר של מצוה, צריך להגדיר את המעשה שנעשה בתורת קיום ציווי התורה, וזהו מעשה אחר מאשר סתם השמעת קול לשם שיר[סא].

מדוע כוונה אחרת סותרת לכוונת מצוה **והר"ן** (על הרי"ף, לד: ד"ה ותמהני) כתב בתוך דבריו, שיש כוונה שסותרת לכוונת מצוה, ולפיכך היא מעכבת ומונעת מלחול שם מצוה על המעשה, אכן למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה יש כוונות שאינם מונעות מלחול שם מצוה במעשה. וצריך ביאור מה שייך לומר שמעכבת מלחול שם מצוה על המעשה, וכי מצוה היא 'חלות', הלא מצוה היא מציאות של מעשה, ואינו צריך לחול כלל, וצריך לומר ששם מעשה מצוה אינו חל מאיליו מכח המציאות של עשיית המצוה אלא הוא חל רק כאשר מתכוין לשם מצוה.

דקדוק לשון המאירי **ולכאורה** כן מדוקדק בלשון המאירי (כח. ד"ה יש) ש'מצוות צריכות הם כוונה', ולא משמע שהאדם צריך להתכוין מצד פעולת האדם, אלא שהחפצא של המצוה לא קיים בלי כוונת המעשה, ונחשב שיר ולא תקיעת שופר, וכן בכל כיוצא בזה. והיינו כנתבאר שכדי שתחול הגדרת 'מעשה מצוה' באותו מעשה, צריך כוונה שמייחדת את המעשה לשם מצוה[סב].

אכן יש לדחות שהמאירי סבר כהצד שהוא 'תנאי' על דבר נפרד הנוסף על גוף המעשה, ולפי"ז יש לומר בגדר הדברים שיש בזה ב' חלקים, א. גוף המצוה, ב. הכוונה, והמצוה צריכה עמה כוונה, אולם אין הכוונה חלק מגוף המצוה, אלא כדבר הנוסף עליה.

מדוע השוו זאת למתעסק **והרשב"א** (שו"ת ח"א סי' שדם) כתב 'דמה שאמרו מצות צריכות כוונה אינו אלא שיכוין לבו לצאת ולא יעשה כמתעסק בעלמא', ומבואר מלשונו שהשווה זאת למתעסק.

ומצינו בשולחן ערוך הרב (סי' תעה סכ"ח) שביאר שלמ"ד מצוות צריכות כוונה, ביאור הדבר שללא כוונה אין מעשיו נחשבים למעשה מצוה כלל, אלא כהתעסקות בעלמא. ומקור דבריו הן ברש"י (כח: ד"ה והאי) שאף למסקנא לאבוה דשמואל שהתוקע לשיר יצא, היינו משום שאף שנחשב כמתעסק מכל מקום יצא, [ובלשון הגמרא שם משמע כך שהיתה הוה אמינא שנחשב כמתעסק ולכך לא יצא, ורש"י חידש שכך הגדר אף למסקנא][סג], וצריך ביאור בדבריו כיצד השווה את מתעסק למי שתוקע לשיר, שכל החסרון אצלו הוא העדר כוונת מצוה, ושני סוגי חסרונות הן, שהמתעסק חסרה אצלו כוונת גוף המעשה, ותוקע לשיר חסרה אצלו הכוונה לשם מצוה, והלא מתעסק שמצינו בכל מקום הוא רק כשעצם העשייה בלי כוונה כלל, שאינו יודע כלל שהוא עוסק במעשה התקיעה, אבל בתוקע לשיר הוא עוסק בכוונה בהשמעת התקיעה, אלא שהמחשבה 'לשם מצוה' אינה במחשבתו. אלא ודאי מוכח מדברי רש"י שאף בהעדר כוונת מצוה נידון בתורת שחסר בעצם המעשה, ונדון כאילו שלא נעשה על ידו, והיינו כנתבאר שגדר החסרון הוא בגוף המעשה שאינו 'תקיעה של מצוה', ונחשב שאף שנעשית המציאות שיכול להתקיים בה המצוה, מכל מקום נעשית מאיליה ולא ממחשבת האדם, ובאופן זה אין לה שם של 'מעשה מצוה', לפי שהאדם לא עסק בה לשם המצוה[סד].

אופן נוסף שהוא דין כוונה בפני עצמו **באופן** נוסף כתבו האחרונים שיש לומר שדין כוונה הוא דבר בפני עצמו ולא מגוף הגדרת המעשה, שהמעשה יש לו את שם העשייה גם בלי כוונת מצוה, ומכל מקום צריך גם כוונת הלב להתכוין לצאת ידי חובה, ולעשות מעשיו לשם שמים. וביארו הקובץ שיעורים (ח"ב סי' לג) וחזון איש (או"ח סי' כט ס"ק יא) שהמעשה בלי כוונה הוא רק חצי ממעשה המצוה, והכוונה היא חלק בפני עצמו שמשלים את המצוה.

נפקא מינה מדוע מעכב בדיעבד **ונפקא** מינה בחקירה זו, בשיעור ההלכה שבהעדר כוונה לא יצא וצריך לחזור ולעשות שנית, שלפי הצד שהכוונה היא מגוף המעשה כדי להגדירו כמעשה מצוה, פשוט שבלא כוונה אין זה מעשה מצוה, וחייב לעשותו בשנית. אולם אם נאמר שהכוונה היא דבר נפרד, ביארו האחרונים[סה] שלדרך זו הוא 'תנאי' במצוה, שצריך שתהיה עמה גם הכוונה, והעדר כוונה מעכב את המעשה, כמו בכל מקום שלא התקיימו התנאים הנלווים אל המעשה.

נפקא מינה לגבי השומע ממי שלא נתכוין **בחידושי** ר' שלמה (ח"א ר"ה סי' א) כתב שיש נפקא מינה לגבי שומע ממי שקורא או תוקע בלי כוונת מצוה, שאם נאמר שבהעדר כוונה אין זה מעשה מצוה כלל [כלשון הרמב"ן] אף השומע לא יצא, אך אם נחשב כמעשה מצוה אלא שהגברא לא קיים את המצוה משום שחסר התנאי של כוונה, אין זה חסרון לגבי השומע ממנו, ואף שהתוקע לא יצא, השומע רשאי לצאת[סו].

היא דין בפני עצמו שאינו חלק מהמעשה מצוה גופו, וגם בהעדר הכוונה נחשב שחלק המעשה נעשה, לפי"ז יש לומר שהטילו חינוך על הקטן על עשיית המצוה בלי כוונה, וראה להלן בהרחבה.

נט. אמרי בינה (או"ח סי' יד), עונג יום טוב (שו"ת או"ח סי' ג), בית שלמה (שו"ת או"ח סי' טו), שדי חמד (מערכת מ כלל סא), קובץ שיעורים (ח"ב סי' לג), חדושי ר' שלמה (ח"א ר"ה סי' א), חזון איש (או"ח סי' כט), ברכת אברהם (פסחים קיד: בענין אכילת מרור אות ב).

ס. יש להוסיף, שמשמע מהרמב"ן שבא להוכיח את גדר ההלכה, מגוף הדין של כוונת משמיע, ומשום שאם נאמר שגדר הכוונה הוא רק כ'תנאי' להצריך עם המצוה גם כוונת הלב שעושה לשם שמים, יקשה לפי"ז מדוע צריך כוונת המשמיע להוציא את השומע, והרי השומע הוא המקיים את המצוה וצריך להתכוין לשם שמים, ואין צורך שהמשמיע 'יתכוין שהשמיעה של השומע תהיה לשם שמים, אלא ודאי מוכח מכך שהכוונה נצרכת להגדרת המעשה גופו כ'תקיעה של מצוה'.

סא. עוד ביארו המפרשים לפי"ז מדוע אין מקור מיוחד ללמד שמצוות צריכות כוונה, וכפי שהובא לעיל (אות ב) שהאחרונים האריכו בזה, אכן להנתבאר שהסיבה שצריך כוונה הוא להגדרת המעשה כמעשה מצוה, יש לומר שהוא מסברא, שכך הבינו חכמים שאינו מעשה של מצוה אלא כשמתכוין לכך בפירוש.

סב. והכוונה מועילה בזה כמו כל מחשבת לשמה שמייחד את הדבר לשם ספר תורה או תפילין או גט של גירושי אשה זו, כך מועיל מחשבה לייחד את המעשה לשם קיום ציווי התורה, ובזה הוא נחשב 'מעשה מצוה'.

סג. והטורי אבן (כח: ברש"י ד"ה והאי) הקשה עליו שהתוקע לשיר אינו נחשב כמתעסק, ובמתעסק הכל מודים שלא יצא, והיה לרש"י לפרש שבתוקע לשיר היתה הוה אמינא שלא יצא כיון שלא נתכוין למצוה, ודומה למתעסק, וקא משמע לן שתוקע לשיר אינו דומה למתעסק.

סד. וראה להלן (אות ו) שיש לדון בזה האם החסרון מצד פעולת האדם או מצד גוף המעשה.

שיש לומר שהחסרון בפעולה של הגברא, שהוא אינו מתעסק בעשיית מצוה, ולכן אינו מתייחס אליו אלא נחשב שהכל נעשה מאיליו, ואף שהפעולה גופא נעשית באותו אופן כמו אילו נעשית בכוונת מצוה, מכל מקום במצוה צריך התייחסות המעשה לאדם ותלוי במטרתו וכוונתו, אולם מאידך יש לומר שהחסרון בגוף החפצא של המצוה שנעשית, שלא קיבלה את ההגדרה של מעשה מצוה בלי כוונה לשם ציווי השם. והנה בפשוטו הוא חידוש גדול לומר שעצם גוף המעשה אינו מקבל את ההגדרה של 'מעשה מצוה' אלא מתוך המחשבה והכוונה שנעשה לשם המצוה, ופשוט יותר לומר שהכוונה נצרכת לגבי התייחסות הפעולה לאדם, שמצוה מתקיימת רק במעשה האדם, וצריך להגדיר במה הוא מתעסק, ובהעדר כוונה למצוה הוא אינו עוסק בעשיית המצוה, אלא הכל נעשה מאיליו ובאופן זה לא מתקיימת על ידו המצוה, וכך נקט הקובץ הערות (סי' לו אות ד) [ולפי"ז ביאר שלמאן דאמר צריך כוונה, הטעם שלא יצא הוא מכח דין 'מתעסק' ממש, שנחשב כמתעסק שהכל נעשה מאיליו]. אמנם מאידך יש להוכיח, שבסוגיית הגמרא (כח: עירובין צה:) מבואר שנפקא מינה במחלוקתם גם לענין בל תוסיף שאינו נחשב מעשה מצוה, בהעדר כוונה מפני שאי אפשר לקיימן בהעדר כוונה, ובקובץ שעורים (ח"ב סי' לג) הקשה מדוע דין הכוונה נצרך גם לבל תוסיף, הרי גם בהעדר כוונה אין זה נחשב למעשה אחר, אלא יש צורך גם בכוונת מצוה, ולענין בל תוסיף די לנו שעשה את מה שראוי לקיים בו, והוכיחו האחרונים מכך שבהעדר כוונה אין זה 'מעשה מצוה', ולא שייך לעבור בו בבל תוסיף, ומוכח לפי"ז שהמציאות עצמה שמקיימים בה, אינה מוגדרת כמעשה מצוה, שאם החסרון הוא רק בהתייחסות הפעולה לאדם, עדיין אין זה אלא לענין קיום המצוה, ולא להגדרת המציאות של מעשה המצוה.

סה. ברכת אברהם (פסחים קיד: בענין אכילת מרור אות א-ב).

סו. ולפי"ז רצה להוכיח שהוא חסרון בגוף המצוה, שהרי מצינו (כח:-כט.) שצריך אף את כוונת המשמיע, ולולא זאת אף השומע לא יצא. ועי"ש שכתב לבאר שאפשר שנחלקו בזה רבינו

האם נחשב עובר לעשייתן כשמברך על העשייה שנעשית בלא כוונה

והאגלי טל (הקדמה ד"ה ובזה נבאר) הוכיח מדברי התוספות (פסחים קטו. ד"ה מתקיף) שהכוונה היא רק 'תנאי' ולא מגוף המעשה, שכתבו שאפשר לברך על אכילת מרור באכילת חזרת בטיבול ראשון, אף שאינו מתכוין לשם מצוה ומצינו בגמרא (שם) שחייב לחזור ולאכול שנית מחמת העדר כוונת מצוה, מכל מקום שייך לברך באכילה ראשונה, והשוו זאת למה שמברכים על תקיעות דמיושב אף שעיקר התקיעות הן במעומד שהן על סדר הברכות. וצריך ביאור שבתקיעות דמיושב יש קיום מצוה רק שאינו מן המובחר שסדר הברכות אינו מעכב, ואילו כוונת מצוה מעכבת באכילת מרור, וכיצד יברך עליו, ומוכח מדבריהם שמעשה מצוה יש כאן, אלא שהאדם אינו יוצא ידי חובה כיון שלא קיים את ה'תנאי' של חלק הכוונה, ואין זה עוקר מגוף המעשה את ההגדרה של 'מעשה מצוה' ושייך לברך על החפצא של המצוה אף שהאדם אינו יוצא ידי חובתו[סז].

נפקא מינה בטעם שאינו עובר בבל תוסיף

והנה מבואר בגמרא (כח: עירובין צה:) שלמאן דאמר צריכות כוונה, אף בבל תוסיף אינו עובר אלא אם נתכוין לשם מצוה, מפני שאינו ראוי לקיום המצוה אלא אם נתכוין למצוה, והקשו האחרונים מה השייכות של דין הכוונה לענין בל תוסיף, והרי כוונת מצוה נצרכת רק כדי לצאת ידי חובה, וכשם שבהעדר הזמן הראוי לקיום המצוה אינו מפקיע את עבירת בל תוסיף, מפני שעושה מעשה כעין מה שראוי לקיים בו, כך גם אם עשה בלי כוונה, הרי זה מעשה שעושים אותו לקיום המצוה, ומדוע אינו עובר. אכן לפי הצד שהכוונה היא מגוף המעשה, ומגדירה אותו כמעשה מצוה, יש לומר שאין עבירת בל תוסיף אלא על עשיית 'מעשה מצוה'[סח], ולכן צריכה להיות מוגדרת תקיעה של מצוה ולא סתם השמעת קול שופר, אולם לפי הצד שהכוונה היא דין נפרד, והוא רק 'תנאי' במעשה המצוה, מדוע בבל תוסיף צריך גם את הכוונה. ותירצו הקובץ שיעורים וחזון איש (שם) שכיון שבהעדר כוונה נחשב 'חצי דבר' ולא מעשה מצוה מושלם, לכך אינו עובר בבל תוסיף.

המקור לדין כוונה תלוי בגדר הכוונה

והאמרי בינה (או"ח סי' יד) כתב שנדון זה תלוי במקור הדין של כוונה במצוות, ולפי דברי החרדים (פ"ט מצוה יז) שב'לעבדו בכל לבבכם' נכללת מצוה כללית, שיתכוין בלבו לקיים את המצוות כעבד לאדונו, הרי שהכוונה הוא דבר בפני עצמו שהתועלת בו היא מה שחושב על כך שעושה זאת כעבד[סט], ואין זה לצורך הגדרת גוף המעשה שהוא 'מעשה מצוה', אלא הוא 'תנאי' לחוד המעכב את גוף המצוה, שבלעדיו אי אפשר לקיים את המצוה[ע]. ומה שאין כן אם למדים זאת ממקור אחר, או מסברא, יש לומר שהכוונה היא כדין כוונת המעשה, כדברי הרמב"ן (הובאו לעיל) שאינה תקיעה של מצוה אלא אם כן מתכוין לצאת בה ידי המצוה[עא].

נפקא מינה מדוע בנהנה אין צריך כוונה

והנה לעיל (אות א) הובאה שיטת הרמב"ם שבנהנה גופו הכל מודים שאין צריך כוונת מצוה, ולכן באכילת מצה יצא ידי חובתו אף כשלא נתכוין למצוה. וצריך ביאור מדוע אין צריך כוונה במעשה של הנאת הגוף, וביאור הענין תלוי בחקירת האחרונים, שאם נאמר שהכוונה נצרכת להגדרת המעשה כמצוה, יש לומר שדווקא במקום שהמצוה מתקיימת בפעולה, ושייך לעשותה לשם תכלית אחרת שאינה לשם מצוה, כגון בתקיעת שופר ששייך לתקוע לשיר, בזה צריך את כוונת המצוה להחשיבה כתקיעה של מצוה, ואף באכילה אם נאמר שגדר המעשה מצוה הוא 'מעשה אכילה', צריך להגדיר את המעשה, משום שיש אכילה לשם סעודה, ויש אכילה לשם מצוה, כמבואר בתוספות (יבמות מ. ד"ה תרי). אכן מדברי הראשונים מוכח שגדר קיום המצוה באכילה אינו על 'מעשה האכילה' אלא על 'הנאת הגוף' שנהיית מהאכילה, בשביעה או בהרגשת הטעם בפה[עב]. והנאת הגוף היא דבר שקיים מאליו ואינו שם החל על פעולה, והתורה קבעה שהמציאות של האכילה הקיימת בהנאת הגוף היא גוף המצוה, ואין צריך לתת לה שם של 'אכילת מצוה' הנקבע לפי סיבת העשייה של האדם, ולכך גם בלי כוונה קיים שם המעשה שמתקיימת בו המצוה.

ונפקא מינה שלא רק בהעדר כוונת מצוה יצא ידי חובה, אלא אף במתעסק גמור יצא ידי חובה, כיון שנהנה גופו[עג], וכך כתבו האחרונים[עד], שמתעסק באכילת מצוה יצא, לשיטה זו. וכן הוכיח הפרי מגדים[עה] מדברי השלחן ערוך (סי' תעה ס"ד) והמגן אברהם (ס"ק יג) שאף אם אינו רוצה לצאת ידי חובה, יצא.

אולם אם נאמר שדין הכוונה במצוות הוא כדבר בפני עצמו, שיסוד דינו משום 'לעבדו בכל לבבכם', הרי שצריך בכל קיום מצוה גם את כוונת ומחשבת הלב לשם ציווי התורה ופשוט שצריך לכך מחשבה בפועל, ולפי"ז לא מובן כיצד באכילה מתקיימת המצוה בהעדר כוונה[עו].

האם צריך כוונה למצוה פרטית

עוד דנו האחרונים האם די לכוין 'לשם מצוה' באופן כללי, מבלי להתכוין למצוה הפרטית שעוסק בה עכשיו, או שמא צריך לכוין לשם המצוה שעוסק בה עכשיו. ודעת הערוך השלחן (או"ח סי' ס ס"ח) והגאון אדר"ת (הו"ד בירחון צהר כרך י"ג שערי מועד עמ' קכג) שמועילה כונת מצוה סתם, ואין צריך כוונה למצוה פרטית, ולכאורה היינו משום שסברו שעיקר תועלת הכוונה הוא כדבר בפני עצמו, ולא להגדרת המעשה, לפיכך אין צורך להתכוין לשם הפעולה שעוסק בה, אלא להתכוין באופן כללי שעוסק בזה לשם המצוה, ולשם קיום ציווי התורה[עז].

אולם האחרונים מוכיחים שצריך כוונה לשם מצוה פרטית, שהרי לענין הטועה בברכה מצינו (יב.) שאם פתח על דעת לברך הגפן על היין, ונזכר שהוא שיכר וחתם בברכת שהכל, נסתפקו בגמרא אם יצא ידי חובה, וכתבו התוספות (ד"ה לא) ורבינו יונה (ד"ה ורבינו) שהוא משום שמצוות צריכות כוונה, והקשו למאן דאמר אין צריך כוונה, מה החסרון בברכה זו. ולכאורה קשה מדוע יש חסרון בהעדר כוונתו, הרי נתכוין לשם ברכה, ואין צריך לכוין לשם ברכה המסוימת שעומד לברכה עתה, אלא ודאי מוכח שצריך כוונה לשם המצוה הפרטית שעוסק בה ולכן אם נתכוין להגפן אין בזה כוונה על שהכל, ומוכח שלא כדברי הערוך השלחן.

וכן דקדקו ברש"י (עירובין צה: ד"ה ת"ק) 'שהעושה מצוה צריך לכוין בה' שמשמעותו שצריך לכוין במצוה הפרטית הזאת, והנה יסוד הדין לשיטה זו להצריך כוונה למצוה הפרטית, יתבאר לכאורה רק לפי הצד שהכוונה באה להגדרת המעשה כמצוה, ולכן כדי להגדיר תקיעה של מצוה צריך כוונה

חננאל (שם ד"ה אמר) והר"ן (על הרי"ף, לב: ד"ה גרסינן).

סז. אכן כתב האגלי טל, שזו שיטת יחיד, וכל הפוסקים חולקים שהברכה לא תופסת באופן זה, וצריך לחזור ולברך בשעה שמקיים את המצוה עם כוונה [ובביאור הסוגיא בפסחים כתבו הרמב"ן (מלחמות ה' פסחים קיד: ד"ה ועוד הא דתניא) והר"ן (על הרי"ף, שם) שלרב חסדא צריך להתכוין בטיבול ראשון לשם מצות מרור, ולכן יוכל לברך בטיבול ראשון]. אמנם מדברי התוספות מוכח על כל פנים שגדר ההלכה של כוונה הוא שזה רק 'תנאי'. ובברכת אברהם (שם) הוסיף שכך מוכח עוד מדברי התוספות (קטו. ד"ה מתקיף) שלהלכה צריך כוונה אף במצוה של אכילה, ולא תועיל הסברא של 'נהנה' על מנת שלא 'יצטרכו כוונה, וטעם הדבר צריך לומר שכל הסברא של נהנה מועילה רק אם הכוונה נצרכת להגדרת המעשה, ולכן בהנאה שקיימת ממילא ולא על ידי מעשה אין צורך בכוונה, אולם אם דין כוונה הוא מתורת 'תנאי' צריך גם במקום שקיום המצוה נהיה מאליו דרך הנאת הגוף, ואם כן משיטת התוספות מוכח שהכוונה היא מתורת 'תנאי'.

סח. כך מבואר ברש"י (עירובין צה: ד"ה ת"ק) שאם הניח תפילין ולא נתכוין לשם מצוה, נחשבים כמשאוי, ואין כאן מצוה [לעבור בבל תוסיף].

סט. וכמו כן לדברי האחרונים שהוא משום 'עשה דברים לשם פעלם' שיהיו כל מעשיו לשם שמים, הרי שזו מצוה נפרדת, כתועלת הנוספת על גוף המצוה שעוסק בה.

ע. ולעיל הובאו דברי הרשב"א והמאירי שלמצוה מן המובחר הכל מודים שצריך גם כוונה, וכן שנינו (תוספתא ראש השנה פ"ב ה"ז) זה שכיון לבו יצא וזה שלא כיון לבו לא יצא, שאין הכל הולך אלא אחר כונת הלב שנאמר (תהלים י יז) 'תכין לבם תקשיב אזניך' ואומר 'תנה בני לבך לי ועיניך דרכי תצורנה' (משלי כג כו) ומשמע מלשון התוספתא שהעיקר הוא כוונת הלב, ומתבאר מכך שיש תועלת בכוונת הלב, לא רק כהגדרת המעשה כמצוה, אלא שיש בכך מעלה לאופן קיום המצוה, כשמכוין לבו לשמים, ומטעם זה הכל מודים שכך היא המצוה מן המובחר.

עא. וכתב שנפקא מינה לפי"ז לגבי קיום מצוה מדין חינוך בקטן, בהעדר כוונת מצוה, שהטורי אבן (חגיגה ו. ד"ה איזהו) כתב שלא שייך לחנך קטן לקיים מצוה בהעדר כוונה, אם נאמר שגם בחינוך צריך שהמצוה תתקיים בכל תנאיה המעכבים באופן קיומה אצל גדול, וכתב האמרי בינה שכל זה דווקא אם הכוונה נצרכת להגדרת גוף המעשה, ולכן בלא כוונה אין זה מעשה מצוה כלל, אולם אם דין הכוונה הוא דבר נוסף בפני עצמו, שנצרך מסיבה נפרדת, שיש מצוה בתורה 'לעבדו בכל לבבכם' לכוין לבו בשעת קיום המצוה, אין זה מעכב לגבי חינוך קטן, שאת גוף המצוה הוא מקיים כהלכתו, ולא הטילו עליו לקיים את הכוונה שהרי אינו שייך בזה, ואין זה נחשב כחלק מגוף המצוה, ושייך להתחנך בקיום גוף המצוה.

עב. ראה להלן (אות ז) מה שהוכיחו האחרונים לחידוש זה.

עג. ומצינו כעין זה במתעסק בחלבים ועריות שחייב (קדושין מג.) שכן נהנה גופו, הרי שמציאות העבירה קיימת מאליה, גם בלי שחל שם על המעשה של האדם, ואינו תלוי בכוונתו ורצונו במה רצונו להתעסק. ובמקור חיים (הל' פסח פתיחה לסי' תלא) כתב כך על שאר עבירות הנעשות בדרך של מציאות הנעשית מאליה ולא על ידי פעולה, שאף מתעסק נחשב כעבירה גמורה. ולפי"ז יש לומר שכיון שכוונת מצוה היא להגדרת המעשה, שיחול בו שם מעשה מצוה, כל זה שייך במעשה שהגדרתו תלויה בסיבת העשייה, אולם במציאות הקיימת מאליה, אין זה תלוי בסיבת העשייה של האדם, והמצוה או העבירה קיימת בכל האופנים.

עד. בית מאיר (סי' תעה ס"ד), שפת אמת (כח. ד"ה מהו), וכן מוכח מלשון המאירי (פסחים קיד: ד"ה כבר) ולדעת קצת מפרשים אפילו לא היה אוכל אלא כמתעסק רוצה לומר שאף לאכילה אינו מכוין, שכל שבענין אכילה אחר שהוא נהנה אף כונת אכילה אינו צריך וכו' שהנאתו עושתהו על כל פנים מכוין לאכילה, ולכוין ידי יציאת מצוה אינו צריך.

עה. או"ח (סי' תעה א"א סק"ג), ראש יוסף (יג. ד"ה דע), פתיחה כוללת לאו"ח (ח"ג אות ה).

עו. כך העיר בברכת אברהם (פסחים קיד: בענין אכילת מרור אות ג). וראה ברבינו מנוח (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) שביאר שנחשב כמתכוין.

עז. וכך מפורש בדברי הגאון אדר"ת שם.

לתקיעה, וכן כל כיוצא בזה, שצריך להתכוין ולקבוע בו את שם המעשה של המצוה הזאת דווקא.

חילוק הר"ן בין תוקע לחנך לתוקע לשיר

וכתב הר"ן (על הרי"ף, לד: ד"ה ותמהני) חילוק למאן דאמר אין צריך כוונה, בין תוקע לשיר לתוקע לחנך התינוקות, וזה לשונו 'דווקא תוקע לשיר יצא, משום שהוא צורך חול ואין כוונתו בו כוונה של כלום, ולפיכך אינה מעכבת מלחול מצוה באותה תקיעה, אבל מי שמכוין תקיעתו למצוה אחת, כמתעסק שהוא מכוין למצוה לחנך את התינוקות[עח], אין תקיעתו עולה לו למצוה אחרת', ומבואר מדבריו שאם מתכוין לחנך קטן נחשב שמתעסק במצוה אחרת, ולא יצא בתקיעת שופר של ראש השנה, כדין 'מתעסק לא יצא', ורק בתוקע לשיר שאין לו כוונה לשום מצוה אלא לצרכי חולין, בזה יצא ידי חובה. ונקט הר"ן בלשונו 'שאינה מעכבת מלחול מצוה באותה תקיעה' ומשמע שהמצוה צריכה לחול על מעשה התקיעה, ואם יש כוונה הסותרת את כוונת המצוה, הרי זה מונע ומעכב מלחול בה שם תקיעה של מצוה, ורק אם אין כוונתו לדבר הסותר למצוה, אלא מתכוין בסתם להנאתו, אין זה מפקיע מלחול בה שם תקיעה של מצוה[עט].

ויש שהוכיח[פ] מדבריו שדין כוונה הוא להגדרת המעשה כמצוה, ולפי"ז מובן ששייך חילוק בזה אימתי כוונה אחרת עוקרת מהמעשה את ההגדרה של תקיעת מצוה, ואימתי אינה עוקרת אותה, וחידש הר"ן שאף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, צריך שהתקיעה תהיה חפצא של תקיעת מצוה, אלא שכוונת לשיר אינה עוקרת שם זה, וכוונת מתעסק בדבר אחר עוקרת שם תקיעה של מצוה, לפי שנעשית לתכלית אחרת, ואינה יכולה לשמש לשניהם יחד. אך אם נאמר שדין כוונת מצוה הוא דין בפני עצמו שצריך כוונת הלב בשעת קיום המצוה, לא שייך לחלק ביניהם, שלמאן דאמר אין צריך כוונה, מוכח מתוקע לשיר שאין זה מעכב כלל, ומדוע במתעסק לחנך התינוקות יעכב בו העדר הכוונה[פא].

המקיים בלא כוונה האם ביטל עשה

האם למאן דאמר צריכות כוונה נחשב כביטול עשה

הביאור הלכה (סי' ס ד"ה ו"א) כתב שאם מתעטף בטלית מצויצת כהלכתה בלי להתכוין לשם מצוה[פב], כגון כשעולה לתורה ומתעטף לכבוד הציבור[פג], נמצא שלובש בגד של ארבע כנפות מבלי לקיים מצות ציצית, ומבטל עשה בידים. ולא יועיל מה שהיא מצויצת, כיון שהוא אינו מקיים את לבישת הציצית בכוונת מצוה.

דעת המנחת שלמה שאינו עובר איסור

ובמנחת שלמה (שו"ת ח"א ס' א) חולק שכיון שמצויצת כהלכתה אינו נחשב כמבטל עשה[פד], ואף שהאדם אינו מקיים את העשה, מכל מקום לא ביטל אותו, ומפני שחובת האדם להטיל ציצית בבגד, היא תלויה במצב הבגד, ורק כאשר הם ד' כנפות בלי ציצית, מחויב להטיל בו ציצית, אולם כשכבר הטלית מצויצת אין שום חלות חיוב להטיל בו ציציות, ונחשב כמו בגד של ג' כנפות שאין על האדם שום חיוב להטיל בו ציצית ואינו מבטל עשה. ואף שאינו מקיים את העשה אלא אם מכוין לשם מצוה מכל מקום אינו עובר על ציווי, שאי אפשר לומר שמוטל עליו חיוב והוא מבטלו.

ישיבת סוכה ועשיית מעקה בלי כוונה

ודן כעין זה ביושב בסוכה ואוכל בה בלי להתכוין לשם מצוה, שלא ביטל את ישיבת סוכה, אלא רק שלא קיים כהלכתו, אולם כיון שהסוכה כשרה והוא יושב בתוך סוכה כשרה כהלכתה, אין עליו שום חיוב ללכת ולאכול במקום אחר, ואף שאינו מקיים את המצוה שהרי לא נתכוין לשם מצוה, מכל מקום לא הוטל עליו שום ציווי, ואינו מבטל שום עשה. והשווה זאת למי שעושה מעקה בגגו ואינו מתכוין בו לשם מצוה, שהוא פטור ועומד ואינו מבטל שום חיוב מצות עשה, ואף שהיה יכול לקיים עשה ולא קיימו, אין זה מבטל עשה ואינו נענש על כך.

הקושיות על המשנה ברורה

והקשה על דעת המשנה ברורה שנחשב כמבטל עשה, שלפי"ז בניעור בבוקר אחר שלבש את הציצית כל הלילה אם לא יתכוין מיד נמצא מבטל עשה באותם רגעים שמשתהה מלכוין לשם ציצית, והרי אינו מברך על הציצית עד שיטול ידיו. וכן יקשה על הלובש טלית מצויצת במרחץ, שאינו יכול לכוין לשם מצוה, לפי דברי המשנה ברורה (סי' תקפח ביאור הלכה ס"ב ד"ה שמע) שנחשב כמהרהר בדברי תורה במבואות המטונפות, ונמצא שאותם רגעים הוא לובש טלית של ד' כנפות מבלי לבישת ציצית ומבטל עשה, ואין שום היתר במרחץ ללבוש ד' כנפות בלי ציצית אף שאינו יכול לקיים מצות ציצית אך יכול לפשוט ולא ללבוש את הבגד וכך לא יבטל את המצוה, אלא ודאי מוכח מכך שאף כאשר אינו מכוין אינו מבטל עשה.

ביאור שורש המחלוקת

ולכאורה שורש מחלוקתם תלוי בחקירה דלעיל, האם הכוונה היא חלק מגוף המעשה, ובלעדיה המעשה גופו מוגדר שאינו מעשה מצוה, או שמא הכוונה היא דבר נפרד אלא שהוא 'תנאי' בקיום המצוה על ידי האדם. שהביאור הלכה נקט שללא כוונה חסר בגוף מעשה המצוה, ונחשב שאינו לובש ציצית כהלכתה, שכאשר התורה ציותה ללבוש ציצית נכלל בזה ללבוש ולהתכוין, וממילא נידון כמבטל עשה לגמרי[פה]. והמנחת שלמה נקט שהכוונה היא רק 'תנאי' בקיום המצוה, ובלעדיה נחשב שהגברא לא קיים את המצוה, אבל המציאות של קיום המצוה קיים, שגוף המצוה מתקיים בעצם לבישת הציצית גם בלי הכוונה, ולא שייך להחשיבו כמבטל עשה[פו].

ד. ביאור המחלוקת האם צריכות כוונה

מה סבר המאן דאמר שאין צריכות כוונה

והנה יש לדון בסברת מאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, מדוע אין צריך כוונה, הן לדרך שנתבארה שהכוונה נצרכת להגדרת המעשה כמעשה מצוה, והן לדרך שנתבארה שהכוונה הוא דבר נוסף שנצרך כדי שתהיה כוונת הלב לקיום המצוה.

האם בסתמא נחשב לשם מצוה

והפני יהושע (כח. ד"ה שלחו) כתב שיש לומר שאף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, מודה הוא שמעיקר הדין צריך כוונה כדי לעשותו כמעשה מצוה, אלא שאין צריך כוונה מפורשת, ואף בסתמא שלא נתכוין כלום נחשב כאילו נתכוין לשם מצוה[פז], וכעין מה שמצינו (זבחים ב:) לגבי קדשים שאף העובד בסתמא נחשב 'לשמה' ומשום שבסתמא עומד לכך שיעשנו כדינו וכמצותו וכאילו נתכוין, וכך גם המקיים מצוה בשעת חובתה הרי זה עומד לכך בסתמא גם בלי שנתכוין בפירוש, ורק במקום שמוכח שאינו מתכוין למצוה לא יצא, שבזה אין לומר שנתכוין לשם מצוה. אך הקשה לפי"ז שבתוקע לשיר הרי אין כוונתו לשם מצוה, ומבואר בגמרא שיצא ידי חובה, הרי שאין זה משום שדנים אותו כאילו נתכוין.

שיטת האחרונים שלמאן דאמר אין צריך כוונה הוא מכח סתמא לשמה

והאחרונים כתבו[פח] בביאור הענין כעין דבריו, שיש לומר כהנתבאר לעיל שגדר ההלכה של כוונת מצוה היא שצריך שיחול שם מעשה מצוה בגוף המעשה, והכל מודים שצריך חלות שם זה, ובלא הגדרתו כמעשה מצוה לא יצא, אכן נחלקו האם בסתמא קיים שם מעשה מצוה, ורק אם עוקר שלובשים רק לשם כבוד הציבור, אין זו לבישה המחייבת בציצית, שאינו לובשו לשם הנאתו, ואינו מבטל עשה.

עח. וכך שיטת הר"ן שפירושו של מתעסק אינו רק כדברי רש"י ותוספות (לג: הובאו לעיל אות א) שלא נתכוין להשמיע תקיעה כשירה, אלא נפח בו בלבד, או שמנבח קולות קצרים משיעור תקיעה, אלא אף בתוקע תקיעה שלימה אם כוונתו לחנך התינוקות כיצד תוקעים, נחשב שמתעסק בדבר אחר, ואין זו תקיעה של מצוה לכולי עלמא.

עט. והוסיף הר"ן שם, שמצינו כעין זה בגמרא בזבחים (ג.) שאם חשב על חטאת לשם קרבן אחר נפסלת החטאת, משום שבמחשבה שלא לשמה נפסלת, אך אם שחט חטאת לשם חולין, כשירה, כיון שאין זה ממין קרבנות, 'אינו מינה אינו מחריב בה'. וכמו כן במצוות, אם מתכוין למצוה אחרת, מגרע יותר מאשר אילו מתכוין לצרכי חולין.

פ. הגדה של פסח, רבני ישיבת כנסת ישראל חברון, בגדר כוונה במצה ומרור, עמ' רלט.

פא. עוד יש לדקדק כן מגוף הסברא שכתב הר"ן, ש'מינו מחריב בה, אינו מינו לא מחריב בה' כדרך שמצינו במחשבת פסול בקדשים (זבחים ג.) שחטאת לשם חולין כשירה, וחטאת לשם עולה או שלמים פסולה, וכך גם תקיעה של מצוה לשם מצוה אחרת נעקר ממנה שם תקיעה של מצוה, ולא במחשבת חול, והנה במחשבת לשמה בקדשים הוא חלות מחשבה בחפצא של העבודה והקרבן, כמבואר באחרונים שם, ואין זו כוונת הלב, [ראה באוצר עיונים למסכת זבחים במערכה בענין 'פסול שלא לשמה בקרבנות'] ומוכח ממה שהשוה אותם, שאף מחשבה של כוונת מצוה היא גדר של מחשבה שמגדירה את החפצא של התקיעה, והיא חלות על גוף המעשה, שמוגדר כתקיעה של מצוה.

פב. לפי השיטות שב'מעשה' כו"ע סוברים שלא צריך כוונה, לא קשה כלל, אלא שהביאור הלכה הקדים להערתו שבב"ח ופרי מגדים (סי' ח) מבואר שבציצית וסוכה הכוונה מעכבת.

פג. על אופן זה צידד שם להקל, שהרי מנהג העולם שאינם נזהרים בזה, ויש לומר שכיון שלובשים רק לשם כבוד הציבור, אין זו לבישה המחייבת בציצית, שאינו לובשו לשם הנאתו, ואינו מבטל עשה.

פד. עוד כתב (שם סי' צא אות ג) לענין אונן הלובש ציצית בבוקר, שאסור לו לברך ולקיים מצוה שהרי פטור מכל המצוות, ואם כן אינו מתכוין לשם מצוה, ונמצא שעובר ומבטל מצות ציצית לדברי הביאור הלכה, ואסור לאונן לבטל עשה בידים. וצידד שמא מותר לו לקיים מצות ציצית מפני שאין בכך פגיעה בכבוד המת שהרי רגיל ללבוש בכל יום עי"ש. ויש שכתב ליישב באופן אחר, שאונן פטור מכל המצוות, וגם מהמצוה לכוין בשעת המצוה [שהרי לדעת החרדים ושאר מפרשים, יסוד דין כוונה נלמד מן הפסוק שיש חיוב לכוין לשם מצוה, ואין זה מסברא] וכיון שפטור מלהתכוין, שייך לקיים את המצוה גם בלי כוונה, ואינו נחשב שאינו לובש ציצית כהלכתה.

פה. בביאור הסברא בזה שהכוונה היא חלק מגוף מעשה המצוה, ונכללת בגוף הציווי לעשות ולהתכוין, צריך ביאור מנין המקור לכך, וראה מה שהובא להלן בנדון 'אופן המחשבה'.

פו. אמנם אין זה מוכרח, ויתכן שסברת המנחת שלמה, שנחשב 'טלית מצויצת', אף בכך שיש את מציאות הציצית, גם בלא החפצא של המצוה ששייך לקיים בה.

פז. כעין זה כתב בטורי אבן (כט. ד"ה איכוין) אף למאן דאמר צריכות כוונה, שאם נחשב שבסתמא עומד לשמה הרי זה מועיל כאילו נתכוין, ואין צריך כוונה מפורשת.

פח. כך עולה מדברי הישועות יעקב (או"ח סי' ס), ספר החיים (סי' תרנא), פני שלמה ושפת אמת (כח. מהו), מהר"ם שיק (הו"ד בספר זכרון אבן ציון עמ' רנא), אגודת אזוב (חדושי סוגיות, מצוות צריכות כוונה, עמ' קיג), שואל ומשיב (מהדו"ו סי' יז), חמדת שלמה (או"ח סי' צד) [וראה בהגדה של פסח, רבני ישיבת כנסת ישראל חברון, בגדר כוונה במצה ומרור, עמ' רלט].

זאת על ידי מחשבה הפוכה, אינו מעשה מצוה, או שבסתמא אינו מוגדר לשם מצוה, אלא צריך כוונה מפורשת לעשותו לשם מצוה[פט].

והוכיחו כן מדברי הר"ן (על הרי"ף, לד: ד"ה ותמהני) שאם נתכוין לשם חול כגון תוקע לשיר, יצא ידי חובה, אך אם נתכוין להתעסק במצוה אחרת הרי זה מונע ומעכב שלא יחול שם מעשה מצוה בתקיעה זו. והוכיח זאת מדין מחשבה בשחיטת קדשים (זבחים ג.) שהשוחט חטאת לשם חולין כשירה, והשוחט חטאת לשם עולה או שלמים פסולה משום שעשאו שלא לשמה, וביארו בגמרא שטעם החילוק הוא ש'אינו מינו אינו מחריב בה, ומינו מחריב בה', הרי שמחשבה מעין הענין שעוסק בו עוקרת את שם המעשה, ומחשבה מענין שאינו שייך למצוה אינו סותרת ולא נעקר שם מצוה מהתקיעה.

ותמה הטורי אבן (לב: ד"ה המתעסק) כיצד השוה הר"ן כוונת מצוה ומתעסק במצוה, למחשבת קדשים, הרי בקדשים הכל מודים שצריך לעשותם לשמה, ואף בסתמא אינו מועיל אלא משום שנחשב 'סתמא לשמה' כמבואר בזבחים (ב:) ולפיכך המחשבה הסותרת באה לעקור את הסתמא לשמה, ובזה יש חילוק בין מינו לאינו מינו, אולם במצוה שאין צריך כוונה כלל, מה החילוק בין מינו לאינו מינו, והרי אין זה בא לעקור כלום.

אכן מדברי הר"ן מוכח שסבר שאף במצוות אינו מועיל למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, אלא משום שנדון כ'סתמא לשמה', והמחשבה האחרת באה לעקור זאת, ובזה שייך החילוק שכתב הר"ן. ומכל מקום מתבאר מכך שאף למאן דאמר אין צריך כוונה מודה שצריך כוונת מצוה לגבי שיחול בה שם מעשה מצוה, אולם סבר שבסתמא קיים ייחוד זה גם מבלי שנתכוין בפירוש.

סתירה בדעת ריש לקיש האם צריכות כוונה

והנה יסוד זה שאף בסתמא יש לומר שנחשב כ'סתמא לשמה' מצינו בדברי האחרונים שהוכיחו כן, מכח סתירת הסוגיות. שבגמרא (פסחים קיד:) דייק ריש לקיש מדברי המשנה (שם קיד.) שמצוות צריכות כוונה. ומסקנת הגמרא, שנחלקו בזה תנאים האם מצוות צריכות כוונה וכשלא כיון לא יצא ידי חובה, או שיוצא ידי חובת המצוה גם ללא הכוונה[צ]. ומתבאר שדעת ריש לקיש (פסחים קיד:) ש'מצוות צריכות כוונה'. והקשה הטורי אבן (כט. ד"ה איכוון) ממחלוקת רבי יוחנן וריש לקיש (הוריות י:) שרבי יוחנן דרש את הפסוק (הושע יד י) 'כי ישרים דרכי ה' וצדיקים ילכו בם ופושעים יכשלו בם', בשני בני אדם שאכלו פסחיהם, אחד אכלו לשום מצוה, ואחד אכלו לשום אכילה גסה, שעל אותו שאכלו לשם מצוה נאמר 'צדיקים ילכו בם' ואותו שאכלו לשם אכילה גסה נאמר 'ופושעים יכשלו בם', וביאר רש"י (שם ד"ה לשם) שהפירוש לשם אכילה גסה הוא שלא נתכוין לשום מצוה אלא רק לקינוח סעודה. נמצא שכל החילוק ביניהם הוא רק אם היתה כוונת לשמה בקיום המצוה או שחסרה כוונת לשמה. ומחמת חסרון כוונה נחשב 'ופושעים יכשלו בם'. ודחה ריש לקיש שבאופן זה אף שלא עשה מצוה מן המובחר, מכל מקום אין לקרותו רשע שודאי קיים מצוה. ומבואר שבמחשבת שלא לשמה [שר' יוחנן סבר שלא נחשב קיום מצוה באופן זה והרי הוא בכלל פושעים] סובר ריש לקיש שיש בזה קיום מצוה רק שאינה מן המובחר, ואף שלא היתה כוונה למצוה אין זה מעכב את המצוה, וסותר דברי עצמו שסובר בפסחים (קיד:) שמצוות צריכות כוונה, ואם כן באופן זה שאכל את הפסח לשם אכילה גסה והיה חסר לו הכוונה לשם מצוה, נמצא שלא קיים את המצוה, ובודאי אפשר לקרוא לו פושע כדברי רבי יוחנן כיון שלא קיים מצות אכילת פסח, ומדוע הקשה ריש לקיש 'פסח מי לא אכל'.

והמהר"ץ חיות (הוריות י: ד"ה רש"י) תירץ בשני אופנים: הא', על פי דברי תוספות (פסחים קז: ד"ה דלמא) שביאר את כוונת ריש לקיש שאמנם אכילת פסח לא קיים, ומכל מקום אין לקרוא לו פושע, כיון שעל כל פנים קיים מצוות הקרבת הפסח ואכילתו לא מעכבת. עוד תירץ, וכן תירץ הרש"ש (הוריות י: ד"ה וא'), שאותו שאכלו לשום אכילה גסה אין הכוונה שהיה חסר ב'לשמה' בקיום המצוה כמו שפירש רש"י, אלא הכוונה שאכלו מתוך רעבון, וביטל את דין הפסח שצריך שיהא נאכל על השובע, ועל זה אמר ריש לקיש שאין לקרותו פושע מחמת כן, שהרי דין זה לאכול את הפסח על השובע אינו מעכב במצות פסח[צא].

אולם הטורי אבן הקשה גם לפי אלו התירוצים, מכל מקום קשה מדוע ריש לקיש נצרך להעמיד את הפסוק הנ"ל באופן שונה לגמרי מכפי שהעמידו רבי יוחנן, ולא העמיד באופן שהאחד אכל לשם מצוה ואחד אכל שלא לשם מצוה, שמחמת כן נקרא רשע לדעת ריש לקיש כיון שמצוות צריכות כוונה.

חילוק בין דברים העומדים בסתמן לשמה

והטורי אבן כתב לבאר בזה, שגם למאן דאמר מצוות צריכות כוונה ובכל מקום אין סתמא לשמה וצריך להתכוין בפירוש לשם המצוה, כל זה נאמר רק בדברים כגון שופר לולב ומצה, שבכדי לצאת ידי חובת המצוה לא צריך דווקא את החפץ ההוא, אלא אפשר לקיים את המצוה גם בחתיכת מצה אחרת או שופר ולולב אחר, לכן לא אומרים בהם שסתמן עומדים 'לשמה', וכל שלא כיון בהם לצאת ידי חובה לא יצא. אבל בדברים כגון קרבן פסח שהאפשרות היחידה לצאת ידי אכילת הפסח, הוא מאותו בשר מסוים מהקרבן שנשחט לשם פסחו, בזה אומרים שגם אם לא כיון מפורש באכילתו לצאת ידי חובה, מכל מקום יצא, שבסתמא זה עומד לשם מצותו.

וביאר בזה שני טעמים: א. מצד החפצא, שכיון שהדבר המסוים עומד לקיום המצוה ואי אפשר לקיים את המצוה בלעדו, לכן בסתמא עומדים לשמן. ב. מצד הגברא, שכיון שאם יעשה בהם את המצוה שלא לשמה, שוב לא יוכל לקיים את המצוה וכגון בקרבן פסח שאם יאכלו שלא לשמה שוב לא יוכל לקיים את המצוה, ולכן בהכרח שגם בסתמא עושהו לשמה[צב].

שיטת הטורי אבן למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה

אמנם לפי"ז תמה הטורי אבן על סברת המאן דאמר שאין צריך כוונה משום שבסתמא עומד לשם מצוה, שלכאורה אין זה מובן לגבי מי שאינו צריך לקיים דווקא בחפץ זה, כפי שנתבאר למאן דאמר צריכות כונה, ולא שייך לומר שיש סתמא לשמה באופנים הללו שהרי אינו עומד לכך שיקיים מצותו דווקא בחפץ זה.

והוכיח מכך הטורי אבן שלמאן דאמר אין צריך כוונה, אין כלל דין של כוונת מצוה, ואין צריך לדון מצד 'סתמא לשמה' אלא אף בלי שום כוונת מצוה, נחשב מעשה מצוה גמור ויצא ידי חובה. וכדבריו כתבו גם בבית יצחק (או"ח סי' ס) ומנחת אלעזר (או"ח סי' לח).

הוכחה מהשיטות שלא מועילה כוונה הפכית

והוכיחו כדבריהם מהשיטה המבוארת להלן (אות ו) שאם נתכוין בפירוש שאינו רוצה לצאת ידי חובה, אינו מועיל למאן דאמר שאין צריכות כוונה, לעקור את המצוה, ויצא בעל כרחו. ואם נאמר שכל מה שמועיל בהעדר כוונה הוא משום שיש סתמא לשמה, כל זה רק בסתמא, אך במתכוין בפירוש שלא לצאת ידי חובה, הרי אינו עושה לשם המצוה, וכיצד מתקיימת המצוה, אלא ודאי שאין צריך כוונה כלל, ועצם המציאות שבה נעשית המצוה, היא גוף המצוה.

הוכחה מהתוספות שצריך להתכוין בפירוש שאינו רוצה לצאת

עוד הוכיחו מדברי התוספות (סוכה לט. ד"ה עובר) שכאשר נוטל הלולב לפני הברכה בלי להתכוין לצאת ידי חובה, מכל מקום למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה יצא ידי חובתו, מלבד אם נתכוין בפירוש שאינו רוצה לצאת, לא יצא. ואם נאמר שכל מה שמועיל בהעדר כוונה הוא משום שיש 'סתמא לשמה' קשה מדוע נחשב שיש סתמא לשמה, והרי אומדן דעת ברור הוא שהאדם אינו רוצה לצאת ידי חובתו קודם שבירך על המצוה, מפני שאם יצא יפסיד את הברכה, ואכן מצינו במאירי (שם מא: ד"ה ר' יוסי) שחולק על התוספות וכתב שאין צריך כוונה מפורשת שלא לצאת, אלא מסתמא כך היא דעתו שאינו רוצה לצאת קודם שבירך עליו, ואם כן צריך ביאור מדוע התוספות סברו לא כך, אלא ודאי מוכח מכך כדברי הטורי אבן, שלמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, מועיל בהעדר כוונה גם בלי 'סתמא לשמה', אלא שאין צריך כוונה כלל.

וכן יש להוכיח מהאופן של אכילת חזרת בטיבול ראשון בלא כוונת מצוה, שמבואר בגמרא (פסחים קיד:) שלמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, יצא

פט. והיינו שאין צריך לומר כהפני יהושע שמסתמא נחשב שהאדם נתכוין לכך, והיא אומדנא על רצונו כאילו חושב כך בפירוש, אלא אף מבלי שיחשוב כך בדעתו, יש סתמא שמונח באופן העשייה בסתם כשלא מפרשים אותו, מפני שבדרך כלל כך הוא עומד להיות, ונחשב שעושים מעשה זה לשם לצאת ידי חובת המצוה.

צ. דיוקו של ריש לקיש מהמשנה שם, הוא ממה שהצריכה המשנה לטבל בחזרת לאחר אכילת המצה, אע"פ שכבר טיבל בחזרת לפני אכילת מצה בכרפס, אלא כיון שיש לחשוש שבטיבול הראשון לא כיון לקיום מצות אכילת מרור, לא יצא, כיון שמצוות צריכות כוונה.

צא. שכן מצינו שהחגיגה באה כדי שיהא הפסח נאכל על השובע (פסחים ע.), ובכל זאת אין קרבן חגיגה מעכב שהרי אינו בא בשבת.

צב. אמנם יש להעיר באופן שיש לו עוד כזית בשר מאותו קרבן שיוכל לקיים בו מצות אכילת פסח, שאף אם אכילה זו היא שלא לשם מצוה, מכל מקום יוכל עדיין לקיים מצות אכילת פסח בשאר הבשר שנשאר. אלא אם כן מדובר באופן שכבר אכל את כל הבשר.

ידי חובתו בטיבול ראשון, אף שלכתחילה צריך לקיים את המצוה לאחר אכילת מצה, ורק בדיעבד מועיל מה שאכל את המרור בתחילה, ואם כן היה לנו לומר שאין סתמא לשמה באופן כזה, שאומדנא ברורה היא שאינו מעונין לצאת בו כאכילת מרור. אלא ודאי שאף באופן זה יצא ידי חובתו, משום שאין צריך כוונה כלל.

ונמצא לפי״ז שנחלקו האחרונים בטעם המאן דאמר שאין צריכות כוונה, האם הוא מחמת סתמא לשמה או שאין צריך כוונה כלל.

האם החפצא דמצוה מתקיים בלי כוונת מצוה

אופן נוסף בביאור המחלוקת אם צריכות כוונה, מצינו בקובץ הערות (סי׳ לו סק״ד) שכתב לחקור למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה ואין צריך לחזור ולעשות בכוונה, האם נתקיים רק החפצא של המצוה, או שגם מעשה הגברא נתקיים כמצותו, וביאור הדברים שיש מקום לומר שלמאן דאמר אין צריך כוונה, יש צורך בכוונת מצוה כ׳תנאי׳ לכך שפעולת האדם תהיה מיוחדת לשם מצוה, ועל ידי זה מתייחסת אליו המצוה כ׳מעשה מצוה׳ שלו, ואם לא נתכוין למצוה נחשב שלא מתייחסת המצוה למעשה האדם, וחסר את החלק של ׳מעשה המצוה׳, אולם אין זה עוקר ומבטל את המציאות שבה מתקיימת המצוה, אלא שנחשב שנתקיים מאיליו[צג].

וביאור הדברים הוא שבכל מעשה מצוה[צד] יש בו ב׳ חלקים, א. התועלת שיש בתוצאה שנעשית, ב. פעולת האדם שמקיים את ציווי התורה, והמצוה מתייחסת אליו. וכגון אם ישב בסוכה בלי כוונת מצוה, יש את החפצא של ישיבת גוף הישראל בסוכה, אולם האדם לא עשה פעולה של התעסקות בישיבת סוכה לשם מצוה, וכוונה זו נדרשת כ׳תנאי׳ למעשיו. ונפקא מינה שאין בזה ביטול של המצוה, וגם אינו יכול לחזור ולעשות שנית, שבתקיעת שופר אם כבר תקע וזו התקיעה שראוי לקיים בה את המצוה, נמצא שכבר נתקיימה התועלת של תקיעת שופר בראש השנה, ואחרי שיצא אינו חייב לעשות שנית, אולם האדם לא יטול שכר כמי שנתעסק לשם קיום המצוה[צה].

ונמצא לפי״ז שהתוצאה של קיום המצוה, קיימת גם בלי הכוונה, אולם יש דין ׳תנאי׳ שיתכוין למצוה, ונחלקו איזה חלק נפסל בעשיית המצוה כאשר לא נתקיים תנאי זה, האם גם החפצא של המצוה נפסל, כיון שבלי קיום התנאי נידון כל מה שנעשה כאילו אינו מביא את תועלת המצוה, או שרק פעולת האדם לקיום הציווי היא זו שנפסלת, אך החפצא שקיים בתוצאה שנעשית במציאות, לא נפסל, ואין הכוונה מעכבת בו. ולמאן דאמר צריך כוונה, בהעדר כוונה לא חל גם החפצא של מצוה, ולמאן דאמר אין צריך כוונה, חל החפצא לגבי זה שיש את התועלת מהתוצאה שנעשית, אך הכל מודים שלגבי פעולת האדם מעכב ה׳תנאי׳ שצריך גם כוונה למצוה, ובהעדר כוונה יש חסרון בכך, ונפקא מינה במחלוקתם האם שייך לחייבו לחזור ולעשות שנית, שאם החפצא לא נתקיים שייך לחייבו לעשות בשנית, אך אם החפצא נתקיים אף בהעדר כוונה, לא שייך לקיים בפעם השניה, ופטור מלחזור ולעשות עם כוונה.

ויש להביא ראיה לדבריו, משיטת רבינו יונה (ברכות יב. ד״ה ורבינו) והרשב״א (שם יג: ד״ה שמע, בפירוש הא׳) שאף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, היינו בדיעבד, אך לכתחילה בודאי שצריך כוונה, ולכאורה צריך ביאור מנין לנו שצריך כוונה והרי יצא ואינו חייב לעשות שנית, אמנם להנתבאר מובן, שאף לשיטתו בהעדר כוונה לא נתקיים חלק פעולת האדם אלא רק החפצא של המצוה נתקיים ולפיכך אינו חוזר ועושה שנית, מפני שחלק פעולת האדם אינו מעכב בגוף המצוה, אולם יש חסרון במעשה המצוה, ולכך לכתחילה בודאי שחייב לכוין לשם מצוה.

האם מברכים על מצוה שנתקיימה בלי כוונה

עוד יש להוכיח כדבריו מדברי המגן אברהם (סי׳ קנח ס״ק יג) שהמקיים נטילת ידים או שחיטה או טבילה בלי כוונת מצוה, אינו מברך [אף שבעלמא רשאי לברך עד הניגוב שהוא גמר המצוה], ואף למאן דאמר שכל אלו מועילים להכשיר ולהתיר גם בלי כוונת האדם לשם הכשר, וכגון מי שזרק סכין על מנת לנעצה בכותל, ושחטה, ונדה שנפלה למים וטבלה בלי כוונה, והנוטל ידיו לשם נקיות ושימר ידיו בטהרה, ואחר כך נמלך לאכול סעודה, שבכל אלו חל ההכשר ונתקיים החפצא של המצוה מאיליו, ומכל מקום אינו רשאי לברך על כך. וטעם הדבר משום שהברכה היא על מעשה האדם, שעוסק בקיום ציווי התורה, ובאופנים הללו האדם לא התעסק בקיום ציווי התורה, ואינו יכול לברך על מה שתועלת המצוה נתקיימה מאיליה.

וכן כתב באבני מילואים (שו״ת סי׳ י) לענין מטביל כלי ביום טוב בהערמה שלא לשם הכשרתו, שכתב המגן אברהם (סי׳ שכג סקי״ג) שלא יברך על טבילת כלי, משום שבאופן זה נראה כמתקן לשם הכשרו. ותמה האבני מילואים כיצד הותר לו לקיים מצות טבילה מבלי לברך, והרי אסור לקיים מצוה בלי ברכת המצוות[צו]. ותירץ שהטבילה מכשירה את הכלי אף בלי כוונה לטהרו, אולם המצוה אינה מתקיימת אלא כאשר מתכוין לשם מצוה, ואף שנתקיימה הטבילה לגבי הכשר הכלי, אין זה מעשה מצוה שטעון ברכה, ורק כאשר מתכוין למעשה טבילה נחשבת מצוה הטעונה ברכה.

המהלך שהן ב׳ מחלוקות

והאחרונים כתבו לפרש באופן נוסף[צז], על פי החקירה דלעיל בגדר ההלכה, ויש לומר שיש ב׳ דינים בכוונת מצוה, א. כוונת המעשה להגדירו כ׳מעשה מצוה׳, ולולא זה אין המצוה מתייחסת למעשיו. ב. כוונת הלב של האדם שמחשבתו לשם קיום ציווי התורה, כ׳תנאי׳ הנוסף על גוף המצוה. והמקור לכך שיש ב׳ דינים הוא, שדין הא׳ מוכח ממה שמתעסק לא יצא לכולי עלמא, הרי שצריך שיחול בו שם מעשה מצוה [כדברי הר״ן (הובא לעיל)] ובזה נחלקו האם בסתמא קיים שם מעשה מצוה בדבר, כיון שעומד לכך מצד שבדרך כלל כך רגיל לעשות את המעשה כשמחויב בו, ואף שלא נתכוין לכך בפירוש חל בו שם זה עד שלא יעקרנו על ידי כוונה הפוכה, או שאין סתמא לשמה וצריך להתכוין בפירוש לשם מצוה.

והדין הב׳ שיש תנאי שיתכוין לשם מצוה, מוכח ממה שמצינו שלכתחילה הכל מודים שצריך כוונת מצוה, כמבואר ברשב״א (ברכות יג: ד״ה שמע) אלא שנחלקו האם כוונה זו מעכבת את המעשה, שבלעדיה אינו יוצא, או שאף בלעדיה יצא בדיעבד. ובביאור מחלוקתם בזה כתב האמרי בינה (או״ח סי׳ יד) שנחלקו האם בפסוק של ׳לעבדו בכל לבבכם׳ נאמרה מצוה כללית, או כמצוה פרטית בכל אחת מן המצוות. שמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה סבר שזו מצוה כללית, שקיומה עומד כדבר נפרד מקיום כל מצוה באופן פרטי, וכאשר יש ציווי לאכול מצה, ומצוה גם כן להתכוין לשם שמים, אין אחת מעכבת את חבירתה, ואם אכל בלי כוונה קיים את האכילה, ולא קיים את הכוונה. ומאן דאמר צריכות כוונה סבר שנאמרה בזה מצוה פרטית בכל אחת מן המצוות, שיש תנאי בקיומן שאם לא נתכוין לשם מצוה לא נתקיים גם גוף המצוה, וחייב לעשותה בשנית[צח].

ה. אופן הכוונה

מחשבה או דיבור

המנחת חינוך (מצוה י אות כו) מסתפק האם כוונה זו צריך לאומרה בפה, או שמא די במחשבה בלבד[צט].

ומצינו בחובת הלבבות (שער ח פ״ג החשבון הט׳) שהכוונה נעשית במחשבה, וזה לשונו ׳והחלק השלישי חובות האברים בלבד, אין ללב בהן שום הכנסה, אלא הכוונה לאלהים בתחילת המעשה, כסוכה, ולולב, וציצית, ומזוזה׳. ומשמע שהכוונה הנעשית בתחילת המעשה היא חובת הלב והוא המקיים לחלק זה של העבודה.

צג. במקום אחר כתב הגרא״ב וסרמן (מכתב להרמ״מ כשר, הו״ד בירחון נועם כרך כה עמ׳ יט ואילך) לבאר באופן אחר קצת, על פי מה שחילק מהר״ח אור זרוע (שו״ת סי׳ קכח) לגבי מצוה בו יותר מבשלוחו, שיש ב׳ מיני מצוות א. שעיקרם במעשה האדם, ב. שעיקרו התוצאה, ואין הקפדה כיצד נעשו. ולפי״ז חידש שהכל מודים במצוה שעיקר קיומה הוא בתוצאה ולא במעשה האדם, כגון עשיית מעקה או מילה למאן דאמר שאף שלא לשמה כשירה, שאם עשאם בלי כוונה, נתקיימה המצוה ואין צריך לעשותה בשנית, ודווקא במצוות שעיקר קיומם הוא במעשה האדם כגון נטילת לולב ותקיעת שופר, באלו נחלקו האם ה׳תנאי׳ של כוונת מצוה, מעכב את קיום המצוה, או שאינו מעכב את קיום המצוה, ונתקיימה אף בלי כוונה.

צד. ראה בהערה לעיל בסמוך, שהמהר״ח אור זרוע חילק את המצוות לב׳ סוגים, א. שעיקרם בתוצאה, ואילו המעשה שמייחס לאדם הוא אינו חלק מקיום המצוה. ב. שצריך גם את התוצאה וגם את התייחסות המצוה לפעולת האדם, שהעשייה שלו לשם המצוה היא חלק מגוף המצוה. ולפי״ז כל דברי הקובץ הערות הן רק במצוות שצריך בהן את התייחסות המצוה לפעולת האדם.

צה. ונסתפק בקובץ הערות שם לפי״ז לגבי עשה דוחה לא תעשה, האם שייך דחיית עשה ללא תעשה למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, כשעושה את המצוה בלי כוונה, שיש לדון האם הציווי של התורה לאדם הוא זה שדוחה, ולפי״ז כשאינו מקיים את הציווי אין כח דחייה, או שמא החפצא של המצוה הוא דוחה את העבירה, כיון שיש לו מעלה גדולה ועדיפות על העבירה, ולפי״ז אף בלי כוונה יש כח דחייה. וראה שם מה שהוכיח ממחלוקת אבא שאול וחכמים במייבם לשם נוי (יבמות לט:).

צו. כפי ששנינו (תרומות פ״א מ״ו) ערום ואילם שאינם יכולים לברך, לא יתרמו.

צז. ויסוד הדברים בדברי זכרו תורת משה, שחילק ביניהם לגבי אם היא מצוה כללית, או פרטית בכל מצוה, לענין אם מעכב כ׳תנאי׳ במצוה, וזהו מקור לדין הב׳, ומלבד זה נאמר הדין הא׳ כנתבאר לעיל, וכפי שמוכח ממתעסק ומכוונה הפכית.

צח. בספר מאור למלך (פסחים סי׳ עט) ביאר לפי״ז את שיטת הרא״ה (כת. הו״ד ברי״ן על הרי״ף ד״ה גרסינן) שאף במצוה שנהנה גופו, יש חסרון של מתעסק כשאינו יודע שזו שעת חובתו, אף שאין חסרון של העדר כוונה, [ותמהו בזה האחרונים כמובא להלן אות ז] ומשום שיש ב׳ דינים, א. כונה להגדרת המעשה, ב. כונה לקיום מצות הגברא, ובנהנה אין צריך את הכוונה להגדרת המעשה, אולם לקיום הגברא צריך כוונה, ואינו מועיל אלא מכח ׳סתמא׳ שיודע את חובתו, ובמתעסק לא יצא שהרי אינו יודע את חובתו. וכן מתבאר בדברי רעק״א (הגהות ליום תרועה, ר״ה שם) עי״ש.

צט. ודימה זאת לדין מחשבת פיגול שנחלקו בזה הראשונים, כמובא במשנה למלך (פסולי

עוד מצינו בלשון הגר״א בספר יהל אור (רעיא מהימנא טו. ד״ה באתר דמצוה) שבכל מצוה יש תורה, ולכן צריך לומר קודם המצוה הריני עושה כאשר ציוני ה׳ בתורתו[ק]. ומשמע מלשונו שצריך לומר בדיבור, אולם במעשה רב בהלכות קריאת שמע (אות לד) כתב לכוין קודם קריאת שמע לצאת ידי חובת קריאת שמע, ומשמעות לשונו שמועיל בכוונה ומחשבה לחוד.

מעשיו מוכיחים שדעתו למצוה

ויש לדון באדם ששכח לכוין בפירוש, אולם מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, שהסיבה למעשיו היא המחשבה לעשיית המצוה. ושורש הנדון הוא אם צריך מחשבה מפורשת שמהרהר בלבו, או די בכך שיש אומדנא ברורה שכך רוצה בלבו.

וכתב החיי אדם (כלל סח ס״ט) שכל הדין שבהעדר כוונה לא יצא היינו כשעושה זאת מחמת סיבה אחרת, כגון שקורא פרשת שמע בדרך לימודו, או כפאוהו ואכל מצה, אבל אם קורא קריאת שמע כדרך שאנו קורין כסדר התפלה וכן כשאוכל מצה או תקע בשופר ונטל לולב בזמן קיום המצוה כדרך שרגילים לקיימה, אף שלא כיון לצאת יצא שהרי משום זה עושה כדי לצאת, אף על פי שאינו מכוין. וכן כתב המטה אפרים (סי׳ תקפט סט״ז) שאפילו אם יודע שלא כיון לבו בשעת תקיעות לצאת, רק שמע בסתם, אלא שבא מתחילה לבית הכנסת על דעת לצאת ידי חובתו עם הצבור, ׳סתמו כפרושו וכנתכוין לצאת דמי׳.

מקור לכך מהירושלמי

ובמשנה ברורה (סי׳ ס סק״י) הביא דברי החיי אדם, שכל שמוכח לפי הענין שעשייתו כדי לצאת, יצא. ובביאור הלכה (שם ד״ה ודע) הביא ראיה לדבריו מדברי הירושלמי (פ״ג ה״ז) שהובא במאירי (כח: ד״ה זו) זו שאמרנו בהיה עובר אחורי בית הכנסת אם כיון לבו יצא וכו׳ פירשו בתלמוד המערב דוקא עובר, אבל עומד חזקה כיון, כלומר שאם נעמד במקומו כדי לשמוע את השופר, אף שלא חשב בפירוש את כוונת המצוה, הרי זה נחשב כאילו מתכוין, והיינו משום שמתוך מעשיו ניכר שרצונו לקיים את מצות שופר ולשם כך נעמד לשמוע כדין. והוסיף המאירי שכאשר יושב בביתו ומתעסק בצרכי ביתו, אין חילוק בין עומד ליושב, שהרי לא נעמד לשם שמיעת השופר, ורק בעומד בטל מעיסוקיו, שמתחילה היה עוסק בדבר אחר, ונעצר כדי לשמוע, נחשב כהוכחה שברצונו לקיים את המצוה.

והבני יששכר בספרו דרך פקודיך (הקדמה, הקדמה א אות ד) משמע קצת שחולק וסובר שצריך מחשבה וכוונה מפורשת, ובאופנים דלעיל נחשב שאין כאן מחשבה בלבו אלא יש אומדנא שמגלה את מה שמונח בלבו, שכך הוא עיקר דעתו ורצונו באופן כללי, אולם אין זה מועיל לענין הדין שמצוות צריכות כוונה[קא], וצריך לכך כוונה מפורשת שמתכוין בלבו הנני מכוין בעשייה זו לצאת ידי חובת מצוה פלונית כאשר ציוני ה׳ אלוקי.

העולה מכך שנחלקו האחרונים האם די באומדנא המגלה לנו מהי סיבת העשייה שלו, וכאשר יש רצון בלבו לעשות זאת לשם מצוה, די בכך כדי להחשב כונת מצוה, או שצריך מחשבה ממש, לפי שדין כוונה הוא לשם הכוונה גופא, ולא רק כדי לפרש את המעשה לשם מה הוא נעשה.

להתכוין במבואות המטונפות

והנה במטה אפרים (סי׳ תקפח ס״ה) כתב שאסור לתקוע במקום שיש צואה או מי רגלים, כשם שאסור לקרוא קריאת שמע ולומר דברי תורה במבואות המטונפות, ובכגון זה אמרו חכמינו זכרונם לברכה (כח:) מצוות אינן צריכות כוונה[קז]. ומשמע קצת מדבריו שהמחשבה צריכה להיות בתחילת המעשה, על מנת להתכוין לשם שמים, ולא כתב שצריך להתכוין קודם התחלת המעשה.

מדוע מועיל אף שלבו טרוד במשך עשיית המצוה

ועיקר דבריו הן להשמיענו שאף שאחרי התחלת המעשה נהיה לבו טרוד בדבר אחר, ואינו מהרהר בכך שמחשבתו לקיום המצוה, מכל מקום יצא ידי חובה, לפי שבתחילת המעשה חשב ונתכוין לכך[קח], ומבואר מכך שהמחשבה בתחילה מועילה לכל המעשה, מכח הדין שכל העושה על דעת הראשונה הוא עושה (זבחים ב:)[קט].

נתכוין לשתי מצוות

האם יכול להתכוין לשני דברים כאחד

המנחת חינוך (מצוה י אות יד) דן במתכוין במעשה אחד לקיום המצוה ודבר אחר עמו, האם מתקיימת בכך ההלכה שמצוות צריכות כוונה, ורצה להוכיח שאינו מועיל מפני שאינו מייחד את מחשבתו במעשה זה לשם דבר אחד, שהרי מצינו כעין זה לענין מחשבת לשמה, שאי אפשר לעשותו לשם במבואות המטונפות, ובדיעבד יצא, ויחזור ויתקע בלי ברכה. והביאור הלכה (ס״ב ד״ה שמע) תמה על כך היכן שמענו שאסור לקיים מצוה במקום שיש צואה, והרי רק דברי תורה אסור לאומרם במקום שאינו נקי[קב]. ותירץ, שאפשר כיון שמצוות צריכות כוונה לצאת ידי המצוה שציונו השם יתברך, זה גופא נהפך כדברי תורה[קג], ומתוך כך אי אפשר לכוין במקום שאינו נקי שהרי אסור להרהר בדברי תורה.

ולכאורה כל זה דווקא לפי הסוברים שצריך מחשבה ממש, אך לדברי החיי אדם שלא צריך להרהר ממש, אלא די בכך שמונח בלבו שרוצה לעשות המעשה לשם המצוה, אין זה הרהור ממש, ואין בזה איסור[קד].

שיטת המשנה ברורה

וכתב המשנה ברורה (סי׳ ס סק״י) שאף שבסתמא יוצא ידי חובה, אם מחשבתו ניכרת ממעשיו, מכל מקום כל זה דווקא בדיעבד אך לכתחילה ודאי צריך שיתכוין קודם עשיית המצוה לצאת ידי חובת המצוה. וצריך ביאור בדבריו מדוע אין זה מועיל אלא בדיעבד ולא לענין לכתחילה, והרי בדברי הירושלמי מוכח שיצא ידי חובה, ולא משמע שם שהוא רק בדיעבד, וכיון שמתבאר בירושלמי שאף סתמא נחשב כמפרש כוונתו, ודי בכך שגלוי לפנינו שרוצה לקיים את המצוה, וזו הסיבה שבגללה עושה את המעשה, מדוע צריך מחשבה מפורשת, ומה המקור לזה[קה].

מדוע צריך לכוין דווקא קודם המעשה

ויש לדון עוד, אימתי צריך לחשוב ולהתכוין את כוונת המצוה, האם די בכך שתיכף בתחילת המעשה הוא חושב לשם מצוה, או שמא צריך להקדים את הכונה קודם התחלת המעשה, שיהרהר ׳הריני עושה לשם מצוה פלונית שציוני הבורא יתברך שמו בתורה׳. והמשנה ברורה (שם, וסי׳ תעג סק״א) העתיק את לשון הגר״א במעשה רב (אות לז) שצריך לכוין קודם עשיית המצוה. וצריך ביאור מדוע צריך לחשוב ׳קודם׳ שעושה את המצוה, ולא די בכך שיחשוב בתחילת המצוה ממש[קו].

ובחובת הלבבות (שער ח פ״ג החשבון הט׳) כתב ׳החלק השלישי, חובות האברים בלבד, אין ללב בהן שום הכנסה, אלא הכוונה לאלהים בתחילת המעשה, כסוכה, ולולב, וציצית, ומזוזה, ושמירת השבתות והמועדים, והצדקה (והצומות), והדומה לזה ממה שלא יזיק העושה אותם טירוד לבו בזולת מעשהו, ומשמע קצת מדבריו שהמחשבה צריכה להיות בתחילת המעשה, על מנת להתכוין לשם שמים, ולא כתב שצריך להתכוין קודם התחלת המעשה.

מדוע מועיל אף שלבו טרוד במשך עשיית המצוה

ועיקר דבריו הן להשמיענו שאף שאחרי התחלת המעשה נהיה לבו טרוד בדבר אחר, ואינו מהרהר בכך שמחשבתו לקיום המצוה, מכל מקום יצא ידי חובה, לפי שבתחילת המעשה חשב ונתכוין לכך[קח], ומבואר מכך שהמחשבה בתחילה מועילה לכל המעשה, מכח הדין שכל העושה על דעת הראשונה הוא עושה (זבחים ב:)[קט].

נתכוין לשתי מצוות

האם יכול להתכוין לשני דברים כאחד

המנחת חינוך (מצוה י אות יד) דן במתכוין במעשה אחד לקיום המצוה ודבר אחר עמו, האם מתקיימת בכך ההלכה שמצוות צריכות כוונה, ורצה להוכיח שאינו מועיל מפני שאינו מייחד את מחשבתו במעשה זה לשם דבר אחד, שהרי מצינו כעין זה לענין מחשבת לשמה, שאי אפשר לעשותו לשם

למאן דאמר צריכות כוונה, א. המעכבת בדיעבד, ב. לכתחילה בלבד, וצריך עיון מנין לנו מקור לכך, ובגמרא לא מצינו ב׳ דיני כוונה, ובשלמא למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה דקדקו הראשונים מהלשון ״יצא׳ שהוא בדיעבד לחוד, אך למאן דאמר צריכות כוונה לא שמענו שיש ב׳ דינים. וראה עוד בהערה להלן בסמוך.

קו. ויש מקום לומר שהגר״א והמשנה ברורה סברו שגדר כוונת מצוה הוא כעין מחשבת לשמה, שצריך לייחד את התוצאה ממעשיו שיהיה מעשה מצוה, העשוי לשם הציווי, וכדרך שביארו הברכת שמואל (גיטין סי׳ י) וקובץ שיעורים (פסחים אות קעא) לגבי מחשבת לשמה [ואינם סוברים כדבריהם שחילקו בין לשמה לכוונת מצוה] ולפיכך צריך לחשוב זאת קודם המעשה.

קז. כוונתו שיש מאן דאמר שאין צריכות כוונה, ואין ראיה שהכריע כשיטה זו, ועיקר דבריו להוציא ממה שכתב שם בהמשך דבריו לגבי חובות הלבבות שבודאי מעכב בהן כוונת הלב לשמים.

קח. והנה בהמשך דבריו כתב שלגבי חובות הלבבות לא יועיל אלא אם מהרהר בלבו כל זמן המצוה, ועל כך הכל מודים שמצות צריכות כוונה, וכל מה שסברו שאין צריכות כוונה היינו במחשבה המצטרפת למעשה שהוא חובת האיברים, כדלעיל. וביאור החילוק הוא שכאשר המחשבה היא מגוף המצוה, צריך לחשוב כל הזמן, ולא יועיל ׳על דעת הראשונה הוא עושה׳, אך כוונה הבאה לפרש את המעשה, די לנו במחשבה שבתחילה.

קט. המנחת שלמה (שו״ת ח״א סי׳ א) הקשה שהלובש ציצית בבית המרחץ במקום שאסור בדברי תורה, אינו יכול להתכוין כוונת מצוה כמבואר בביאור הלכה (סי׳ תקפח ס״ב ד״ה שמע) ולשיטת הביאור הלכה (סי׳ ס ד״ה וי״א) נמצא שמבטל עשה ולובש ארבע כנפות בלי ציצית, ויש שתירצו שמספיק כוונה פעם אחת בתחילת העשייה, וכלשון המשנה ברורה שיתכוין קודם שיתחיל לעשות, ואף שהפסיק באמצע ופשט את טליתו וחזר ולבשה, מכל מקום אם אינו מברך עתה מוכח מכך שהוא המשך ללבישה הראשונה, וכל מה שחשב בתחילה מועיל לכל

המוקדשין פי״ג ה״א).

ק. ואפשר שזהו גם ענין אמירת לשם יחוד וכו׳ קודם עשיית המצוה.

קא. וכן מוכח מדבריו (שם אות ח) לגבי טבילת נשים מטומאת נדה, שאם אינם מתכוונות בפירוש לשם מצוה, צידד שם שלא קיימו את המצוה, אף שבודאי נחשב שמחשבתו ניכרת מתוך מעשיו, ואף מברכות על המצוה, מכל מקום אם אין כוונה מפורשת, נחשב כהעדר כוונה.

קב. ראה בעמק ברכה (ענין והיה מחניך קדש, אות ג).

קג. ויש להטעים דבריו להנתבאר ב״יהל אור׳ להגר״א (הובא לעיל) שבכל מצוה יש גם תורה, משום שצריך לחשוב ולכוין קודם כל מצוה שהוא עושה זאת לקיום מה שנאמר בתורה כך וכך, ולפיכך נחשב כדברי תורה ממש.

קד. אכן כל זה דווקא אם רשאי לכתחילה לסמוך על ה׳סתמא כפירושו׳, אולם לדברי המשנה ברורה שהובאו להלן, לכתחילה אסור לסמוך על כך, וצריך להרהר ממש, ובאופן זה נחשב כמהרהר דברי תורה במקום המטונף.

קה. ובדוחק יש לומר שהמשנה ברורה חושש לדעת ה׳דרך פקודיך׳ (הובא לעיל) שחולק על החיי אדם, ואף שמוכח מהירושלמי כדברי האחרונים, מכל מקום לכתחילה יש מקום לחשוש לכך, ולא להכנס לידי מחלוקת בדבר תורה. עוד יש לומר שאף שבדיעבד יצא כדברי החיי אדם מכל מקום יש דין לכתחילה שיתכוין בפירוש, למצוה מן המובחר, כעין מה שמצינו למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה שאין זה אלא בדיעבד, אבל לכתחילה צריך כוונה ממש, כפי שהובא לעיל (אות א) בשם הראשונים. ולצורך כוונה זו סבר המשנה ברורה יש צורך במחשבה מפורשת, וטעם הדבר שמחשבה וכוונה זו היא כדי שתהיה עבודת הלב בשלימות בעת מעשה המצוה, לייחד מעשיו לשם שמים, ואין זה מתקיים אלא במחשבה מפורשת. ולפי״ז מתבאר שכל מה שחידש החיי אדם הוא לגבי כונת מצוה המעכבת לצאת ידי חובה, ומלבד זה יש חיוב לחשוב בפירוש, וענין זה הוא לכתחילה בלבד. אולם צריך עיון שלפי״ז נמצא שיש ב׳ דיני כוונה אף

שני דברים כאחד מפני שבאופן זה אינו נחשב 'לשמה', כפי שמצינו בפסחים (ס:) שאם חושב על הקרבן לעשותו לשמה ושלא לשמה פסול[קי].

ובגמרא (פסחים לח:) דנו רבה ורב יוסף באופה מצות ונתכוין לשם תודה ולשם מצה, שאם תודה פסולה למצה אינו מועיל, וביאר בקובץ שיעורים (פסחים אות קעא) שהמתכוין לשמה ולשם דבר אחר תלוי בזה, שאם אין שני הדברים סותרין זה את זה, נחשב לשמה, ואם הדברים סותרין אינו נחשב לשמה. והוסיף שלפי"ז אם תקע בשופר לשם מצוה ולשיר יצא ידי חובה, שאין זה סותר זה לזה. אך אם נתכוין לשם דבר הסותר את המצוה, אפשר לומר שלא יצא כפי שמצינו בלשמה.

ובחידושי ר' שלמה (ר"ה סי' א ד"ה שבתי) כתב שיש להוכיח מדברי הר"ן (על הרי"ף, לב: ד"ה ותמהני) שאי אפשר לכוין לשני דברים, וכוונתו לדבר אחר סותרת לכוונת המצוה, שהרי לגבי מתעסק ללמד תינוקות כתב, שכיון שכבר מתכוין למצוה לחנך התינוקות, אותה כוונה מעכבת מצוה אחרת שלא תחול, וכן כתב (שם) לגבי תקע ומשך בה כשתים, שלא עלתה לו אלא אחת [דהיינו הראשונה של אחרי התרועה ולא השניה ששייכת לפני התרועה] ואף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, שדווקא תוקע לשיר שהוא דבר חולין ואין כוונתו בו לכלום, אינה מעכבת מלחול מצוה באותה תקיעה, אבל מי שמכוין בתקיעתו למצוה, אין תקיעתו עולה למצוה אחרת. ומוכח מדבריו שנחשב כ'מתעסק' שהוא גרוע מהעדר כוונה, ולכולי עלמא אינו יוצא.

ובמשנה ברורה (סי' ס סק"ט) כתב שהמברך ברכת המזון עם קטנים לחנכם במצות והוא גם חייב בברכת המזון ושכח אז להתכוין לצאת בה גם עבור עצמו, וכן כהאי גונא בכל המצות שעשאם לשום איזה ענין, לא יצא ידי חובתו, ואם כונתו בעשיית המצוה לשום איזה ענין וגם לצאת בה ידי המצוה יצא. ומבואר מדבריו שאפשר להתכוין לשני דברים כאחד, ונחשבת כוונת מצוה.

חילוק בין לשמה לכוונת מצוה

והברכת שמואל (גיטין סי' י) והקובץ שעורים (שם) כתבו עוד, שאף שהמנחת חינוך השוה בין ענין לשמה לענין כונת מצוה, יש לומר שאינם דומים זה לזה כלל, שמחשבת לשמה היא ייחוד הדבר, שחל בחפץ או המעשה מכח המחשבה, ויתכן שיתייחד גם בלי האדם מכח ש'סתמא לשמה', ואין צורך במחשבה זו מצד האדם המקיים בזה את המצוה. ומה שאין כן כונת מצוה אינה ייחוד הדבר אלא היא נצרכת מצד הגברא בפעולת המצוה, שצריך גם את הכוונה עם המעשה, על מנת לעשות לשם המצוה, ונפקא מינה שלא שייך בזה לומר 'סתמא לשמה'. ולפי"ז חילקו שלא שייך לומר שמחשבה בדבר הסותר למצוה תקלקל את הכוונה, שדווקא לענין היחוד שצריך לחול בדבר, שייך לקלקל את הייחוד כשאינו מיוחד רק לזה, אך הכוונה מצד האדם קיימת אף כאשר מתכוין לדבר נוסף, ואינה נגרעת מחמת שמתכוין לדבר נוסף.

המתכוין לשתי מצוות כאחת

ויש לדון במתכוין לשתי מצוות כאחת, האם הכוונות סותרות זו לזו, ואינו יכול לקיים אלא אחת מהן, או שמא שייך לקיים את שתי המצוות כאחת, ואף הכוונה עולה לשתיהן.

ובחכמת שלמה (או"ח סי' תרפז) דן במקרא מגילה האם מקיים בשעת קריאת המגילה גם למצות תלמוד תורה, שהרי היא מכתבי הקודש. והוכיח שאינו מקיים זאת, שהרי שנינו (מגילה ג.) מבטלין תלמוד תורה למקרא מגילה, ומדוע זה נחשב כביטול תורה, והרי אף בשעת מקרא מגילה מתקיימת המצוה של תלמוד תורה. ומוכח מכך שאינו יכול לקיים שתיהן כאחת. וכן הובא בשם החזון איש (הקדמת הגרח"ק לתשובות וכתבים לחזו"א). אולם הרש"ש (מגילה ג. ד"ה שמבטלין) סובר ששתיהן מתקיימות, ויישב קושיא זו בדרך אחרת.

ומצינו שנחלקו הפוסקים אם חייב בברכת התורה על פסוקים מהתורה שנאמרים בדרך תחנונים או לשם קריאת שמע, וכתב הבית יוסף (אורח חיים סי' מז ד"ה וא"ת) 'ועוד יש לומר דקריאת שמע ותפילה לא חשיבי לימוד לענין זה, דדברי תחנונים ותפלה לחוד ודברי תלמוד תורה לחוד, וקריאת שמע כדברי תפילות הוא'. אכן הובא שם דעת הרשב"א (ברכות יא: ד"ה השכים) ועוד ראשונים שברכת התורה פוטרת אף לקריאת שמע. ומתבאר שנחלקו האם זה שמקיים בקריאתם מצות תפילה או קריאת שמע מפקיע את מצות תלמוד תורה, או שאין זה סותר, ושתי המצוות מתקיימות כאחת, וממילא חייב לברך ברכת התורה.

כעין זה מצינו נדון בטורי אבן (מגילה ז. אבני שוהם סוד"ה מתנות) האם אפשר לקיים מתנות לאביונים ומשלוח מנות בנתינה אחת של שתי מתנות לאדם אחד, והובאו דבריו ברעק"א (גליון שו"ע או"ח סי' תרצה) וביאור הלכה (ד"ה או). ולכאורה יסוד הספק תלוי בנדון זה, האם קיום מצוה אחת סותר לקיום האחרת, ולא שייך להתכוין לשתיהן כאחת, וממילא אינו יכול לקיים אלא אחת מהן[קיא].

ו. נתכוין שלא לצאת

כוונה מפורשת שאינו רוצה לצאת ידי חובה

עד כאן נתבאר הנידון של 'מצוות צריכות כוונה', אם יוצא ידי חובת המצוה כשעשאה ללא שום כוונה, ועדיין יש לבאר מה הדין באופן שלא רק שלא כיון בעשייתה לקיום מצוה, אלא היתה לו כוונה הפכית, שחשב בעשייתו את מעשה המצוה לתכלית אחרת, האם גם באופן זה יסבור המאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה שיצא ידי חובת המצוה, או שבאופן זה הכל מודים שכאשר כוונתו בעשיית המעשה לתכלית אחרת, אין מעשה זה נחשב לקיום מצוה.

מצינו בתוספות (סוכה לט. ד"ה עובר) שהקשו, כיצד יקיים בנטילת לולב את דברי שמואל (שם) 'כל המצוות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן', והרי מיד שלוקח את הלולב כבר קיים את המצוה, ואם יברך כשעדיין לא לקחו בידו, הרי אין לברך כשאין המצוה מזומנת בידו. ותירצו שיקח את הלולב בידו ויכוין שאינו רוצה לצאת ידי המצוה עד לאחר הברכה, שבאופן זה אף למ"ד מצוות אין צריכות כוונה, מכל מקום אינו יוצא ידי המצוה [18/06/2018 בעל פרחו][קיב]. וכן כתב הרא"ש (שם פ"ג סי' לג) להלכה[קיג].

וכן כתב רבינו ירוחם (אדם וחוה, נ"ה ח"ד) בשם התוספות, שאם כפאוהו לאכול מצה ואינו רוצה נחשב שמתנגד ומסרב לקיים בזה את המצוה, ואינו יוצא, אף למאן דאמר שאין צריכות כוונה[קיד].

ורבינו יונה (ברכות יב. ד"ה ורבינו) והר"ן (על הרי"ף, כח: ד"ה גרסינן) דנו על שמיעת הבדלה בבית הכנסת, וכתבו בשם רבינו שמואל שכל הנדון למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה היינו בסתם, אבל במתכוין שלא לצאת לא יצא, ולפי"ז הסיק שזה הוא הטעם שנהגו להבדיל בבית אף ששמעו כל בני הבית הבדלה בבית הכנסת, לפי שנתכוונו שלא לצאת שם, והכל מודים שאינו יוצא ידי חובה באופן זה[קטו].

במקום שטועה ומתכוין לשם דבר אחר

ורבינו שמואל הוכיח זאת ממה שכתבו תוספות (ברכות יב. ד"ה לא), בביאור ספק הגמרא (שם) כשאוחז כוס שכר בידו וחשב שהוא יין ולכן היה בדעתו בתחילת הברכה לברך עליו 'בורא פרי הגפן', ולבסוף בירך 'שהכל נהיה בדברו' כדין ברכת השכר. והקשו תוספות, מה משנה מחשבתו בשעת הברכה הרי מצוות אין צריכות כוונה. ותירצו בשם הר"י מקינון, שמצוות אין צריכות כוונה נאמר באופן שלא היתה לו כוונה לכלום, כגון השומע תפילה אחורי בית

הלבישה שאחרי כן. אמנם עדיין יקשה על מי שלובש טלית אחרת, או שלא פטר בברכתו הראשונה אלא עד שנכנס למרחץ ופשט הטלית, ועתה יברך שנית בצאתו מן המרחץ, שאם כן אין זה שייך למחשבתו הראשונה, לפי שנסתלקו מעשיו הראשונים, וצריך עיון.

קי. והקשה על כך שבגמרא (פסחים לח:) מצינו בחלות תודה שעשאם למכור בשוק, נחשב שעשה בהם תנאי שאם 'ישתיירו בידו הם לשם מצת מצוה, ואף שצריך שימור לשם מצת מצוה, התנאי מועיל. ולכאורה כיון שחישב תחילה לשם דבר אחר, הרי זה תלוי בברירה, וקיימא לן 'אין ברירה'. ויש להעיר שכל סברת המנחת חינוך בזה, משום שסבר שב'לשמה ושלא לשמה' נגרע מכח מחשבת הלשמה, אכן בחדושי מרן רי"ז הלוי (מעשה הקרבנות) כתב שבאופן זה אין העדר מחשבת לשמה, אלא רק משום 'מחשבת פסול' של שלא לשמה, ולפי"ז בכוונת מצוה אין חסרון כלל, כשמערב את שתי המחשבות.

קיא. אכן יש לחלק בזה, ששם אי אפשר לקיים את שתיהן כאחד משום שתכלית המצוה שונה בזה מבזה, שתועלת מתנות לאביונים הוא לתועלת המקבל לשמחת היום, ומשלוח מנות הוא להרבות רעות בין הנותן למקבל, ולפיכך יש סתירה בין שתי המצוות, אך במקום שאין סתירה, יש לומר שאין חסרון מצד הכוונה.

קיב. בשדי חמד (מערכת מ כלל סח ד"ה גם) הביא מהישועות יעקב (או"ח סי' ס) ושאר אחרונים, שלפי השיטות שכל דין כוונה הוא רק מדרבנן, אף כוונה הפכית אינה מגרעת אלא מדרבנן, ואילו מן התורה אין חסרון בכך שמתכוין שלא לצאת.

קיג. והבית 'יוסף (או"ח סי' תקפט ד"ה לפיכך) הביא כך בשם אהל מועד והרשב"א. ויש להעיר שבתוס' הרא"ש (פסחים קטו. ד"ה אלא) כתב שלמאן דאמר אין צריכות כוונה, אף אם נתכוין בפירוש שלא לצאת, יצא, וצריך עיון.

קיד. שפירש שם בדברי אבוה דשמואל, שכפאוהו ואכל מצה יצא, לא מדובר באופן זה שיודע שהיא מצה ומסרב לאוכלה לשם מצוה, אלא באופן שאינו יודע שזו מצה אלא כסבור חמץ הוא, ולכן סירב, ומשום כך יצא אף בלא כוונה, שאילו היה יודע שזו מצה אפשר שלא היה מסרב לצאת בה.

קטו. הפרי מגדים (יו"ד שפ"ד סי' ג ד"ה כתב) דן אם בכוונה הפכית צריך לומר בפה, או די בכוונת הלב, והשדי חמד (מערכת מ כלל סח) הוכיח מדברי רבינו שמואל לגבי הבדלה, שאף כוונת הלב מועילה, שהרי הציבור ששומע בבית הכנסת אינו אומר בפה שאינם רוצים לצאת, ומכל מקום מעכב מלצאת.

הכנסת ולא נתכוין לצאת, אבל כשנתכוין לדבר אחר לא יצא[קטז]. ומתבאר מכך שכוונה מפורשת שהברכה אינה לשם ברכה זו, עוקרת את המעשה מלהועיל עבור ברכה זו, ובאופן זה הוא גרוע יותר מאשר העדר כוונה לברך את ברכת שהכל[קיז].

והעירו האחרונים שלכאורה בקושיית התוספות מתבאר שסברו שאף במקום כוונה הפוכה, יצא ידי חובה למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, וכן מוכח מדברי הראשונים שם שיישבו באופנים אחרים ולא תירצו כדברי הר״י מקינון, שאין חילוק בין העדר כוונה למתכוין שלא לצאת ידי חובה[קיח].

שיטת הרא״ה שאף עומד וצווח יצא

ומצינו שהרא״ה (כתובות צד: ד״ה ובענין) חולק על דברי הראשונים דלעיל, וכתב שאף בעומד וצווח יוצא ידי חובתו. וכן הובא בריטב״א (כח. ד״ה שלחו) בשם הרא״ה, והובא בבית יוסף (או״ח סי׳ תקפט ד״ה והר״ן). וכן דעת תוס׳ רבינו פרץ (פסחים ז: ד״ה וממ״ק מלולב)[קיט].

והב״ח (סי׳ תרנא ס״ד ד״ה ומ״ש בשם) דקדק שהטור לא הביא להלכה את דברי התוספות והרא״ש לענין נטילת לולב, שיתכוין שלא לצאת עד אחר הברכה על מנת שיחשב כעובר לעשייתן ומוכח מכך שחשש לשיטת הרא״ה שאינו מועיל, אלא יצא בעל כרחו[קכ].

כוונה בטבילה

יש מן האחרונים[קכא] שהגדירו נדון זה כ׳כוונה הפכית׳, והביאו ראיות לשיטה זו שכוונה הפכית עוקרת ממנו שם מעשה מצוה. א. מצינו כעין זה חילוק בין העדר כוונה לכוונה הפכית, שהתוספות (חולין לא. ד״ה עון, בתירוץ הב׳) כתבו לענין טבילה בלא כוונה, שטבילה בלא כוונה כלל וכגון שנפל למים באונס, עדיפה מטבילה שטובל לחולין ולא למעשר. וביארו תוספות, שבטבילה בלא כוונה כלל, יתכן שאילו היה יודע שטובל עכשיו, היה מכוין שתעלה לו הטבילה אף למעשר, אבל כשמכוין רק לחולין מגלה דעתו שאינו טובל למעשר.

ראית הפרי מגדים מכוונה בשחיטה להתיר הבשר

ב. הפרי מגדים (פתיחה כוללת ח״ג אות ה) הוכיח עוד, מדין כוונה בשחיטה, שמצינו (חולין לא.) שמועילה אף בלא כוונה להתיר, ואף נפלה סכין מאיליה שנחשב כמתעסק, מועילה והבשר כשר, וכן נפסק בשלחן ערוך (יו״ד סי׳ ג ס״א), ומכל מקום חידש הים של שלמה (חולין פ״ב סי׳ יג) שאם נתכוין לנחירה ולא לשחיטה בחתיכת סימנים כדין, אף ששחט בהכשר שחיטתו פסולה[קכב]. הרי שכוונה הפוכה עוקרת את שם המעשה יותר מאשר בהעדר כוונה להגדרת המעשה.

האם כוונה הפכית ומתעסק תלויים זה בזה

והנה היום תרועה (כח. ד״ה א״ר אשי) תמה לשיטת הרא״ה שאף עומד וצווח שאינו רוצה לצאת, יצא, ואילו מתעסק גמור מבואר במשנה שלא יצא, אף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, והרא״ה גופיה סובר (כח. הו״ד בר״ן על הרי״ף ד״ה גרסינן) שאף בנהנה גופו אינו יוצא אם אינו יודע שהוא פסח וזו מצה, ומשום שנחשב מתעסק. ולכאורה כיצד יתכן שמתעסק יחשב גרוע יותר ממי שעומד וצווח בפירוש שאינו רוצה לעשות לשם מצוה.

ורעק״א (הגהות ליום תרועה שם) כתב שאין להשוות את שני האופנים, ויש לומר שעומד וצווח לא יועיל לו שלא לצאת, אלא כיון שיודע שבמעשה זה ראוי לקיים את המצוה, הרי זה מעשה מצוה, אולם במתעסק שיש לו סיבה אחרת למעשיו, ואינו יודע שעוסק בתקיעה או אכילת מצה, אין זה מעשה מצוה כלל[קכג]. וצריך ביאור במחלוקתם מי גרוע יותר בזה.

גדר ההלכה שמועיל להתכוין שלא לצאת

ובחידושי רבי שלמה (היימן, ח״א ר״ה ס״ א) חוקר מדוע תועיל כוונה שלא לצאת, האם משום שבעל כרחו אינו יוצא במצוה, או שלעולם צריך את הכוונה אלא שהיא קיימת מאיליה ואף בסתמא, אך לא כאשר הוא מתכוין בפירוש שלא תהיה כמעשה מצוה.

וחקירה זו תלויה במה שהובא לעיל (אות ד) מדברי האחרונים שנסתפקו בטעם מאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, אם לשיטתו אין צריך כוונה כלל להגדרת מעשה מצוה, או שמא אף לשיטתו צריך להגדירו כמעשה מצוה אלא שבסתמא מתפרש המעשה לשם מצוה אף בלי כוונה מפורשת, על ידי שבדרך כלל נעשה באופן זה לשם מצוה. ואם נאמר שבכל מקום אין צריך כוונה מכח שבסתמא נחשב כאילו נתכוין למצוה[קכד], יש לומר שכוונה שלא לצאת עוקרת את הסתמא, ואין זה מעשה מצוה. אך אם נאמר שאין זה מכח סתמא, אלא מעיקר הדין אין המצוה תלויה בכוונה, אם כן אין כח בכוונתו שלא לצאת, לעקור ממנה שם מצוה, ובעל כרחך שעצם הדבר שאינו רוצה לצאת, זהו המעכב מלצאת ידי חובה.

ונמצא שהן ב׳ דרכים בביאור השיטה שיועיל להתכוין שלא לצאת, לשיטות הראשונים שצריך את ה׳סתמא׳ עולה שהגדר במתכוין שלא לצאת שהוא ׳כוונה הפכית׳, העוקרת את שם המעשה מצוה. אולם לשיטות שאין המצוה תלויה בכוונה כלל, עולה שהגדר במתכוין שלא לצאת, שהיא ׳כוונה נגדית׳ כלומר שהאדם מתנגד לכך שיצא ידי חובתו[קכה].

אוצר החכמה

הוכחות מלשון הראשונים

והוכיח בחי׳ ר׳ שלמה מלשון התוספות בסוכה (לט. ד״ה עובר) שהטעם שמועיל להתכוין שלא לצאת משום שבעל כרחו לא יצא. וכן הוא לשון המאירי (פסחים קיד: ד״ה כבר). ומבואר שאין בזה חסרון משום העדר כוונה, ונחשב כמעשה מצוה גם באופן זה, אלא שההתנגדות מונעת שאינו יוצא ידי קיום המצוה.

אמנם מלשון רבינו יונה (ברכות יב. ד״ה ורבינו) משמע כצד הב׳, שכתב שדווקא בסתם, אבל המתכוין ׳בידיעה׳ שלא לצאת ודאי אינו יוצא, וקצת משמע שהכוונה המפורשת עוקרת יותר מהעדר כוונה, ולא משום בעל כרחו[קכו]. וביאור דבריו כפי שנקט היום תרועה, שהמתכוין שלא לצאת נחשב כמו מתעסק שאינו יודע שמוטל עליו ציווי לעשות זאת לשם המצוה, וכל שכן אם נאמר שצריך סתמא לשמה, שאין בזה מחשבה שבסתמא מתכוין לעשות לשם המצוה.

ולפי״ז יש לבאר את מחלוקת היום תרועה ורעק״א, שהיום תרועה סבר שעומד וצווח גרוע יותר ממתעסק לפי שביסוד הדין אף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה צריך שיהיה סתמא לשמה, ומשום כך מועיל מה שעומד וצווח שאינו רוצה לצאת, ולכך תמה על הרא״ה שמדין מתעסק לא יצא מוכח שבהעדר כוונה לגמרי לא יצא, וכל שכן בעומד וצווח שאין זו סתמא לשמה. אולם רעק״א סבר שטעם הדין של עומד וצווח הוא מחמת שבעל כרחו אינו יוצא, ולכן דווקא בכוונה נגדית אינו יוצא [לשיטת התוספות וסיעתו] אך במתעסק הוא דין אחר לגמרי שאין זה מעשה מצוה, מפני שאינו

קטז. והמהר״ץ חיות (שם) ביאר זאת על פי דברי הר״ן (על הרי״ף, לד: ד״ה ותמהני) שלמד מדין ׳שלא לשמה׳ בקרבנות. שמבואר בגמרא (זבחים ג.) לחלק בין אם שחט חטאת לשם עולה שהקרבן נפסל, אבל אם שחט חטאת לשם חולין אין הקרבן נפסל, כיון שמינו מחריב בה, שאין מינו אין מחריב בה. וכמו כן במצוות, אם מחשבתו היא למצוה אחרת הרי זה מינו ומחריב בה, אבל אם אין מחשבתו למצוה אלא לדבר אחר שאינו מצוה, הרי זה אינו מינו ואין מחריב בה. ולכן כשמברך סתם בלא כוונה יצא, אבל כשכוונתו לברכה אחרת הרי זה מינו ומחריב בה ואינו יוצא.

קיז. אכן היעב״ץ (ברכות שם) ביאר בזה, שיש לחלק בין ׳טעות׳ לבין ׳העדר כוונה׳, שאמנם העדר כוונה לא מעכב את המצוה, אבל טעות מעכבת את המצוה, שמתוך טעותו נתכוין לעשות לשם דבר אחר. אמנם אף לדבריו מוכח שכוונה הפוכה ממה שצריך להתכוין, עוקרת את המעשה שלא יועיל, וכל מה שמועיל בהעדר כוונה הוא רק במקום ששייך לומר שאילו היה שם לבו היה מתכוין לשם המצוה. וביאור דברי היעב״ץ הוא כפי שכתבו הראשונים (הובאו לעיל אות א) שלכולי עלמא צריך שידע שהיום פסחו וזו מצה, ודווקא כשיודע שמעשה זה ראוי לצאת בו ידי המצוה, נחשב שיש לו שם מעשה מצוה מצד העושה, אבל כשאוחז בדעתו להיפך, אין זה אלא כמתעסק, וכן כשטועה ומכוין עבור דבר אחר, נעקר ממנו שם מעשה מצוה ונחשב כמתעסק.

קיח. ובאמרי נועם (להגר״א, ברכות יג. תוד״ה בקורא) דן בקושית התוספות, שהביאו פירוש רש״י (שם ד״ה בקורא) שהקורא להגיה לא יצא אף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, משום שאינו מתעסק בקריאה לשם הבנת הנקרא, והתוספות חלקו שאין זה מגרע יותר מאשר העדר כוונה לצאת. והקשה באמרי נועם מדוע אין זה מגרע, והרי זה כמו המברך על דעת לחתום הגפן וצריך לברך שהכל, שכתבו התוספות בדף י״ב שנחשב שמתכוין שלא לצאת אלא בברכה זו שחושב עליה, ולא לדבר אחר, וזה גרוע יותר מאשר סתם העדר כוונה, וכמו כן קורא להגיה נחשב שמתכוין לדבר אחר וזה גרוע יותר מהעדר כוונה. אכן מדברי התוספות מבואר שלא רצו לומר כדברי הר״י מקינון, ומוכח שדבריו אינם מוסכמים בתוספות.

קיט. ראה להלן שהובאה ראית רבינו פרץ לכך.

קכ. ובכף החיים (סי׳ תקפט אות נח) הביא שהאליהו רבא נסתפק בדעת האבודרהם שמא אף הוא דעתו כהרא״ה.

קכא. חמדת שלמה (או״ח סי׳ כד) ישועות יעקב (או״ח סי׳ ס) אתוון דאורייתא (כלל כג) כתב סופר (שו״ת או״ח סי׳ קז אות ז) אמרי בינה (או״ח סי׳ יד) חלקת יואב (סי׳ לג) תורת חסד (שו״ת סי׳ מט אות ה) בית שלמה (שו״ת או״ח סי׳ טו).

קכב. והביאו כנסת הגדולה (יו״ד סי׳ ג הגה״ט אות ה) ותמה על כך שכל הפוסקים לא הביאוהו, והובא אף בפרי מגדים (שם שפ״ד אות א) יד אפרים וגליון מהרש״א (שם ס״א).

קכג. וכן כתב המהר״ם שיק (הו״ד בספר זכרון אבן ציון עמ׳ רנ). וראה עוד להלן (אות ז) שהובאו דברי הביאור הלכה (סי׳ ס ד״ה וי״א) שחילק זאת לב׳ דינים, א. ידיעה, ב. כוונה, וזו לכאורה כוונת דברי רעק״א, שה׳ידיעה׳ הוא דין בפני עצמו, שבלי ידיעה נחשב כמתעסק, שאין זה מעשה מצוה כלל.

קכד. ראה שם לעיל כל הראיות לבאר כשיטה זו.

קכה. ברכת אברהם (פסחים קיד: בענין אכילת מרור, סוכה לט. בתוס׳ ד״ה עובר).

קכו. יש לעיין מדוע נחשב ככוונה מפורשת, והרי דברי רבינו שמואל לגבי הבדלה בבית הכנסת, אמורים באופן שהמתפללים שם לא הרהרו בפירוש שאינם רוצים לצאת ידי חובה בשמיעה זו, אלא גלוי וידוע שכך הוא מנהגם שלא לצאת בבית הכנסת אלא להבדיל בביתם. ובמקור חיים (לחוות יאיר, סי׳ ו) כתב שאף שלא הרהרו בפירוש שמתכונים שלא לצאת בהבדלה, מכל מקום נחשב שנתכוונו שלא לצאת, כיון שלא ניחא להו בכך. ובשם הגרש״ז אויערבך (שיח הלכה ח״א סי׳ ח אות ל) ביארו שכל שהוא מנהג קבוע לעשות כך, נחשב כמחשבה מפורשת שלא לצאת.

יודע מהציווי המוטל עליו לעשות זאת בשעת המעשה, אך עומד וצווח יודע הוא שיש עליו ציווי לעשות זאת, והרי זה מעשה מצוה, אף שאין רצונו בכך, ולשיטת הרא"ה אין זה מעכב כלל.

המשמיע נתכוין שלא לצאת והשומע לא נתכוין

בשואל ומשיב (שו"ת מהדו"ק ח"ב סו"ס א) חוקר בתוקע ונתכוין המשמיע שלא לצאת, והשומע לא נתכוין שלא לצאת, למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה האם יצא השומע, שהרי אף שהמשמיע אינו רוצה לצאת ידי חובה, מדוע זה יעכב את השומע.

ושורש הספק תלוי בחקירה דלעיל, שאם כוונה הפכית עוקרת את הגדרת המעשה שאינו מעשה מצוה, לפי שאין בו סתמא לשמה, אף השומע לא יצא כפי שכתב הרמב"ן למאן דאמר צריכות כוונה, שאם המשמיע אינו מתכוין למצוה אין זה מעשה מצוה ואף השומע לא יצא. אך אם הגדר בכוונה שלא לצאת שהוא משום 'בעל כרחו' אין זה מעכב אלא את הגברא שמתנגד לקיים את המצוה, אך אין זה מגרע בגוף המעשה, וכשר הוא לצאת בו ידי חובה[קכז].

אהח 18/06/2018

קושיות לדרך שהוא משום בעל כרחו

בחידושי ר' ראובן (סוכה סי' ט) הקשה שמהראשונים[קכח] מוכח שהטעם אינו משום בעל כרחו, שהרי כתבו בפתח אדעתא דחמרא וסיים בדשיכרא (ברכות יב.) שהטעות עוקרת את הכוונה לכולי עלמא, כדין כוונה מפורשת שלא לצאת. והרי שם אינו נחשב שבא לצאת בברכה בעל כרחו, שאינו מתנגד ומסרב לצאת ידי חובה, ולא איכפת לו לצאת ידי חובה של הברכה הראויה לו, אלא שהוא מתוך טעותו מתכוין להיפך, ואם נאמר שכל המעכב מלצאת בברכתו הוא מה שמתנגד ואינו רוצה בכך, אין שום התנגדות מצידו, אלא ודאי שסברתם היא שכוונה הפכית עוקרת את הסתמא לשמה, ואין כאן שום כוונה לברכה הראויה.

וכן הקשה מדברי התוספות (סוכה לט. ד"ה עובר) והרא"ש (שם פ"ג סי' לג) שהנוטל לולב קודם שבירך עליו, למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה יצא ידי חובה והפסיד את הברכה, והרי באופן זה אומדן דעת ברור הוא שאינו רוצה לצאת ידי המצוה על מנת שלא יפסיד את הברכה[קכט], ומדוע לא יחשב כמו בעל כרחו.

וכעין זה מצינו שהקשה הט"ז (סי' תפט סק"ז) על דברי הרמ"א בשו"ע (שם ס"ד) שהשואל את חבירו כמה ימים היום לעומר והשיב לו, יצא ידי חובה ולא יוכל לברך ולספור שנית, והקשה הט"ז שהרי אומדן דעת ברור הוא שאינו רוצה לצאת ידי חובה, ונחשב כמי שמתכוין בפירוש שלא לצאת[קל].

האם צריך דיבור או די במחשבה

הפרי מגדים (יו"ד שפ"ד סי' ג ד"ה כתב) והחכמת שלמה (קלוגר, או"ח סי' ס ס"ד) נסתפקו האם צריך לומר בפיו שאינו רוצה לצאת, ואם רק חשב כך בלבו, הרי זה כדברים שבלב שאינם דברים, או שמא מועיל אף מה שבלבו אינו רוצה לצאת ידי המצוה, ולכאורה הנדון תלוי בצדדי החקירה דלעיל, שאם כוונה הפכית עוקרת את שם 'מעשה מצוה', די לנו בכוונה בלב, שאין דבר המתנגד למה שמתכוין בלבו, אולם אם מה שאינו רוצה מועיל לעכב את המצוה מצד שזה בעל כרחו, יש לומר שיש בכך חסרון של 'דברים שבלב', שהרי במעשה מונח הכח להועיל כמעשה מצוה, ומחשבת לבו באה להתנגד לזה, ובזה שייך הכלל שאין כח בלב לעקור מה שעושה להדיא.

אוצר החכמה

קושית הטורי אבן מדוע אינו פוטר מבל תוסיף

הטורי אבן (כח: ד"ה מצות) חולק על הראשונים דלעיל, וסובר כהרא"ה שאף אם עומד וצווח שאינו רוצה לצאת ידי המצוה, יצא, למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה. והוכיח כדבריו מכח קושיא מהגמרא (עירובין צה.) לגבי בל תוסיף, שאם מצא תפילין בשבת שאינו זמן תפילין לובשם זוג זוג ומכניסם, והקשו בגמרא שלכאורה עובר בבל תוסיף, ותירצו שלמאן דאמר צריכות כוונה אינו עובר מפני שאין כוונתו לשם מצוה, וכשם שלקיים צריך כוונה כך לעבור בבל תוסיף צריך כוונת מצוה. אך למאן דאמר שאין צריכות כוונה יעבור בבל תוסיף, מפני שאינו תלוי בכוונתו. ויש להקשות שהרי אף לשיטתו מועילה כוונה מפורשת שלא לצאת ידי המצוה, ובאופן זה שאינו ראוי לצאת ידי המצוה, לא יעבור בבל תוסיף, כמו בהעדר כוונה למאן דאמר צריכות כוונה. וכבר עמד בקושיא זו בתוס' רבינו פרץ (פסחים ז: ד"ה וממ"ק מלולב) והוכיח מכך שלא תועיל כונה מפורשת שלא לצאת ידי חובה.

ובקובץ שיעורים (ח"ב סי' לג אות ב) תירץ לפי דברי האחרונים שהמעשה נחשב 'מעשה מצוה' אף כשנתכוין שלא לצאת, אלא שאינו יוצא ידי מצוה בעל כרחו, לפי"ז עדיין זה נחשב כמעשה מצוה לגבי בל תוסיף, ואין המחשבה שמתכוין שלא לצאת מגרעת אלא בקיום המצוה, ולא בהגדרת המעשה כמעשה מצוה. ואינו דומה להעדר כוונה שפוסל את המעשה מצוה, למאן דאמר שהכוונה מעכבת, שלשיטתו כאשר אין כוונה, אין זה מעשה מצוה כלל ולא שייך לעבור בבל תוסיף.

יישובי האחרונים לקושיא זו

האחרונים[קלא] כתבו ליישב קושיתו, אם נאמר שכוונה מפורשת מעכבת שאינו יוצא ידי חובתו, משום שהוא בעל כרחו, יש לומר שכל זה דווקא במצוה שיש בידו הברירה לבחור אם לקיימה עתה או לאחר מכן, ואינו מחויב לקיים דווקא במעשה שעשאו עכשיו, לכך ניתנה היכולת בידו לעכב את קיום המצוה לכשירצה בכך, אולם כאשר המצוה היא תמידית בכל רגע ומחויב בה הן עתה והן לאחר מכן, אי אפשר להתנגד שלא לצאת עתה ידי חובתו, שהרי מבטל בכך את המצוה לגמרי. ולכך בתפילין שהיא מצוה תמידית אינו רשאי להתנגד ולהתכוין שלא לצאת, ויוצא אף בעל כרחו, ואף לענין בל תוסיף הרי זה מעשה מצוה גמור.

במקום שיש מנהג קבוע נחשב כמחשבה מפורשת

המשנה ברורה כתב בכמה אופנים שאף מי שלא חשב בפירוש שלא לצאת, מכל מקום נחשב כמחשבה מפורשת, א. לגבי זר המברך לחבירו בפסוקים של ברכת כהנים, שלא בכוונת מצוה, שיש איסור עשה על זר שלא לברך על הדוכן כמבואר בגמרא (כתובות כה.) ובשו"ע (סי' קכח ס"א), ומכל מקום אם לא חשב בפירוש שלא לשם מצוה אינו עובר באיסור, ואף למאן דאמר שאין צריכות כוונה, משום שלאחר שחכמים קבעו שאין כהנים מברכים אלא בנשיאת כפים ובתפילה, כל המברך באופן אחר נחשב כאילו חשב בפירוש שלא לשם מצוה (ביאור הלכה סי' קכח ד"ה דזר).

ב. לגבי ציבור שסופרים ספירת העומר בעוד יום, והוא מנהגו שלא לספור אלא לאחר שתחשך שהוא לילה ודאי, ושמע מחבירו את הברכה והספירה, לא יצא אף שלא חשב בפירוש שלא לצאת, כיון שמנהגו שלא לצאת בספירה זו, אלא לספור משתחשך, נחשב כמחשבה מפורשת ששותק ואינו סופר מפני שרצונו שלא לצאת (ביאור הלכה סי' תפט ד"ה ואפילו).

ג. לגבי המברך עם קטנים לחנכם, והיה צריך גם הוא לברך ולא נתכוין לשם מצוה, כתב המשנה ברורה (סי' ס סק"ט) שלא יצא אף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, כיון שרגיל לעשות זאת שלא לשם המצוה, הרי זה כמכוין בפירוש שלא לצאת ידי הברכה.

במצוה דרבנן

ויש לדון במצוות דרבנן לפי השיטות שהובאו להלן (אות ח) שלכולי עלמא אין צריך כוונה, האם תועיל בהם כוונה הפכית שלא לצאת ידי המצוה. וכתבו הפרי חדש (סי' תפט סק"ד) ושו"ע הרב (סי"ב) שאף בדרבנן מועיל להתכוין שלא לצאת, אף לשיטות הללו שאין צריך כוונה. וכן דעת הראש יוסף (ברכות יג. ד"ה דע) והביאור הלכה (סי' ס ד"ה לצאת).

והוכיח הראש יוסף כן מדברי הבית יוסף (סי' תקפט ד"ה לפיכך) שפוסק שמועילה כוונה שלא לצאת, ושלא כדעת הרא"ה דלעיל, ולכאורה מה הנפקא מינה בזה, והרי הלכה היא שצריכות כוונה, ובודאי שיועיל להתכוין שלא לצאת, אלא ודאי שהנפקא מינה היא בדרבנן שאין צריכות כוונה, ומכל מקום מועילה כוונה שלא לצאת.

והפרי מגדים (או"ח סי' תרנה משב"ז סק"ה) העלה סברא מחודשת, שבדרבנן יודה הרא"ה שאפשר לסרב שלא לצאת, שכל מה שסבר שאינו מועיל

וכעין זה מצינו בביאור הלכה (סי' קכח ד"ה דזר) לגבי זר המברך בפסוקי ברכת כהנים, בלי נשיאת כפים, שנחשב כמחשבה מפורשת שלא לשם מצוה, כיון שהוא מנהג קבוע לברך דווקא בנשיאת כפים ובתפילה.

קכז. וראה בשדי חמד (מערכת מ, כלל סח ד"ה וראיתי). והנה ברבינו חננאל (כח. ד"ה אמר) כתב שהתוקע לשיר לא יצא, למאן דאמר צריכות כוונה, היינו שתקע לשם דבר אחר, והשומע ממנו ונתכוין לשם תקיעת מצוה יצא, ורק התוקע לא יצא. ומבואר מדבריו ששייך לחלק את מעשה התקיעה בין התוקע לשומע, שהמתכוין כראוי יצא ידי חובתו. וראה בחידושי ר' שלמה (ר"ה סי' א) שדן בדבריו.

קכח. התוספות בשם הר"י מקינון, ורבינו יונה, שצוינו לעיל.

קכט. ואסור לקיים מצוה בלי לברך עליה, כפי שחייבו חכמים שיברך עליה עובר לעשייתה, ושנינו (תרומות פ"א מ"ב) שאם אינו יכול לברך כגון שהוא ערום, לא יעשה את המצוה בלי ברכה.

קל. וכתב שאכן כך הדין בדיעבד שלא יצא, ויכול לחזור ולברך ולספור שנית, וכל דברי הרמ"א הם לרווחא דמילתא, שעדיף לכתחילה לא להכניס עצמו לידי חשש וספק שמא יצא ידי חובתו.

קלא. חמדת שלמה (או"ח סי' כד), ישועות יעקב (או"ח סי' ס), אמרי בינה (או"ח סי' יד), הכתב סופר (שו"ת או"ח סי' קז אות ז), תורת חסד (שו"ת סי' מט אות ה), בית שלמה (שו"ת או"ח סי' טו), חלקת יואב (סי' לג).

לסרב לצאת ידי המצוה, משום שיש עליו גזירת מלך שמחויב לקיימה, ולכן אין לו כח להתנגד בתורת שאינו רוצה לקיים את המצוה, ומה שאין כן בדרבנן כיון שאינו גזירת מלך, רשאי לומר שאינו רוצה לקיים במעשה זה, ושומעים לו.

ושיטת החק יעקב (סי' תעה ס"ק יח) שבמרור שהוא מצוה דאורייתא אף בלא כוונה, ואף במתעסק גמור, שאינו יודע שהיום הוא פסח, או שאינו יודע שזה מרור, יצא. ולפי"ז לכאורה אף מי שמתכוין בפירוש שלא לצאת, יצא**קלב**.

בנהנה **עוד** יש לדון לשיטת הרמב"ם (מצה פ"ו ה"ג) וסיעתו, כמובא להלן (אות ז) שבנהנה גופו אין צריך כוונה, ולכך במצוות של אכילה יצא אף בלא שנתכוין לשם מצוה, כיצד הדין אם נתכוין בפירוש שלא לצאת ידי חובה, האם מעכב את קיום המצוה, או שמא בנהנה גופו לעולם מתקיימת המצוה בעצם המציאות שאוכל ונהנה גופו.

ודקדק הפרי מגדים בדברי המגן אברהם (סי' תעה סקי"ד) שלסברת הרמב"ם שבנהנה אין צריך כוונה, אף אם נתכוין שלא לצאת יצא, אלא די בכך שיודע שהיום פסח וזו מצה, שאינו בגדר 'מתעסק' ואין צריך יותר מכך.

אולם בדברי המאירי בפסחים (קיד: ד"ה כבר) מבואר שאם נתכוין שלא לצאת, אינו יוצא בעל כרחו, ואף בנהנה גופו שאין צריך כוונת מצוה, וביאור מחלוקתם הוא שהנדון תלוי בצדדי החקירה דלעיל בגדר הדין שמועילה כוונה הפכית לעכב שלא יצא ידי חובה, שהמאירי סבר שהוא מדין 'בעל כרחו' שכוונה נגדית מועילה שלא קיים את המצוה, והמגן אברהם סבר שהוא מדין 'כוונה הפכית' שעוקרת מהמעשה שם מעשה מצוה, וכל זה במעשה התלוי בכוונה, ולא בהנאת הגוף, שהמציאות גופא היא קיום המצוה.

והביאור מרדכי (פסחים פ"י אות קכא) כתב לחלק בזה, שלמאן דאמר צריכות כוונה, ומדין נהנה הוא שיוצא בלא כוונה, מכל מקום אם נתכוין שלא לצאת, לא יצא. אך למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, מועיל מה שנהנה גופו שיצא בכל ענין אף במתכוין שלא לצאת.

כוונה בנטיעת אילן **הקשה** האתוון דאורייתא (כלל כג ד"ה עוד), מדברי הגמרא (סוטה מג:) לגבי אילן שנטעו לסייג ולקורות שפטור מערלה, ומכל מקום אם יחזור ויחשוב שרוצה באותו אילן לפירות יתחייב בערלה. ולמדו זאת מאילנות שעלו מאליהן ללא שום מחשבה בשעת נטיעתם, שמכל מקום חייבים בערלה, וכיון שלא נצרך מחשבה בשעת הנטיעה, אם כן כשחשב בשעת הנטיעה לדבר הפוטר, כגון סייג וקורות, ואחר כך נמלך וחושב לפירות מתחייב בערלה. אם כן מבואר בדברי הגמרא, שהשוותה מקום שיש העדר כוונה, למקום שיש כוונה הפוטרת. ולא חילקו כנ"ל שכשיש כוונה הפכית זה יותר גרוע.

יכולים להתקיים שני הכוונות **ותירץ** האתוון דאורייתא בכמה אופנים: א. שכוונה הפכית מגרעת רק כאשר היא סותרת את הכוונה הנצרכת, ולא יתכן שיהיו שני הכוונות יחד, וכגון ברכת הגפן שהיא סותרת ברכת שהכל, וכן כשמכוין לא לצאת ידי חובת המצוה, שלא יכול לכוין יחד עם זה שרוצה לצאת ידי חובת המצוה. אבל בנידון של ערלה, הרי גם כשמכוין בנטיעת האילן לגדר ולקורות, יכול לכוין יחד עם זאת גם שרוצה את הפירות לאכילה, ובאופן זה אין כוונה הפכית מגרעת. אלא שהקשה על חילוק זה מכוונה בטבילה הנ"ל, ששם הרי כוונתו לחולין אינה סותרת שיחד עם זאת יכול לכוין גם למעשר.

כוונה הפכית מונעת את הסתמא **ב.** עוד תירץ, על פי דברי הראשונים שביארו את סברת מאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, שאין הפירוש שאין נצרך למעשה המצוה כוונה כלל, אלא שמעשה המצוה גם כשנעשה ללא שום כוונה נחשב בסתמא כאילו כיון, וכמו לענין קרבנות שמבואר בגמרא (זבחים ב:) שגם בסתמן עומדים לשמן**קלג**. ולכן זה שייך רק בהעדר כוונה, אבל כוונה הפכית הרי אין לומר שסתמן לשמן, שהרי מחשבתו מפורשת לכוונה אחרת. נמצא לפי זה שהחסרון בכוונה הפכית אינה מחמת אותה כוונה, אלא מחמת העדר הכוונה הרצויה, והכוונה ההפכית רק גורמת שלא נאמר שבסתמא עומד לשמה. ואם כן בערלה שאין נצרך לשום כוונה, שהרי אפילו אילנות שעלו מאליהן חייבים, אף שלא נעשה בהם מעשה כלל, וכיון שבערלה אין נצרך אפילו 'מעשה האדם', כל שכן שאין צריך כוונה כלל, ולכן גם כוונה הפכית אין בה חסרון**קלד**.

מחשבה מבטלת מחשבה **ג.** תירוץ נוסף תירץ, שאמנם תמיד כוונה הפכית גרועה מחסרון כוונה, אולם את הכוונה ההפכית ניתן לבטל על ידי מחשבה, כמבואר בגמרא (קידושין נט:) שמחשבה מבטלת מחשבה, ולכן בדין ערלה שלאחר שחשב לסייג וקורות שוב חשב לפירות, ביטלה המחשבה השניה את הראשונה, אלא שכיון שהמחשבה השניה היתה רק לאחר נטיעת אילן, אף שביטלה את המחשבה הראשונה, מכל מקום נשאר שהנטיעה היתה ללא שום מחשבה, ולזה צריכה הגמרא להביא ראיה שאף אילנות שעלו מאליהן ללא שום מחשבה חייבים בערלה.

ז. באכילה

נחלקו הראשונים האם בכל המצוות צריך כוונה, או שבמעשה אכילה שהגוף נהנה, הכל מודים שאין צריך כוונת מצוה.

שורש הנדון שבגמרא (כח.) סבר אבוה דשמואל שאם כפאוהו ואכל מצה יצא, ואף שלא נתכוין לשם מצוה. ורבא [ויש גורסים**קלה** רבה] אמר 'זאת אומרת מצוות אין צריכות כוונה'. ולפי"ז כתבו התוספות (פסחים קטו. ד"ה מתקיף) והרא"ש (פ"ג סי' יא) שלהלכה פוסקים כמאן דאמר צריכות כוונה, ולפי"ז האוכל בלי כוונה לא יצא וצריך לחזור ולאכול שנית. ומקור דבריהם בסוגיא בפסחים (קיד:) שריש לקיש סבר שצריכות כוונה אף לענין אכילת מרור, הרי שאף בעניני אכילה צריך כוונה.

אכן הרמב"ם (חמץ ומצה פ"ו ה"ג) פוסק כאבוה דשמואל שהאוכל בלא כוונה יצא, אף שפסק בהלכות שופר (פ"ב ה"ח) שצריכות כוונה, וכתבו הר"ן (על הרי"ף, שם ד"ה גרסינן) ומגיד משנה (שופר שם) שטעמו הוא שאין הלכה כדברי רבא שמפרש את דברי אבוה דשמואל כמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, אלא שיטתו זו היא אף למאן דאמר צריכות כוונה, ומשום שבמקום שנהנה גופו הכל מודים שאין צריך כוונה מפורשת, ואף שאכל בלי כוונה יצא.

טעם ההלכה שבנהנה אין צריך כוונה **ובטעם** הדבר ביארו**קלו** שהוא כעין ההלכה שמצינו (קדושין מג. סנהדרין סב: כריתות יט:) לגבי מעשה עבירה, שמתעסק בכל התורה פטור, ובחלבים ועריות חייב לפי שנהנה, והיינו שאם בשבת לא נתכוין לתלוש את המחובר אלא כסבור שהוא תלוש, ונטלו ונתלש, נמצא שלא ידע ולא התכוין לתלישה, ומשום כך פטור. אך אם היה חלב בפיו וסבור שהוא רוק ובלעו, ולא נתכוין לבליעת אוכל לשם הנאה, מכל מקום חייב אף שהוא 'מתעסק' שאין לו כוונה כלל למעשיו, משום שנהנה גופו. הרי שבמקום הנאת גופו אין חסרון בכך שלא נתכוין למעשה.

וכתבו עוד, שכך מבואר בגמרא (כח.) שהיתה הוה אמינא לפרש בדברי אבוה דשמואל, שדווקא באכילת מצה מועיל בלי כוונה, אך בתקיעת שופר צריך כוונה והתוקע לשיר לא יצא, ופירש רש"י (ד"ה מהו) שהטעם לכך הוא, 'אכול מצה קאמר רחמנא והא אכל ונהנה באכילתו, הלכך לאו מתעסק הוא, שהרי אף לענין חיוב חטאת אמרינן (כריתות יט:) המתעסק בחלבים ובעריות חייב, שכן נהנה'. וביארו הר"ן ומגיד משנה, שהרמב"ם סבר שאכן הן ב' שיטות בסוגיא בביאור שיטת אבוה דשמואל, ורבא סבר שאין לחלק בין נהנה לשאר עשייה, ובכל ענין צריך כוונה, ומשום כך הוכיח שלאבוה דשמואל בכל האופנים אין צריך כוונה, אך ההוה אמינא בסוגיא שם סוברת שיש חילוק בין נהנה לשאר עשייה, וכל מה שאמר אבוה דשמואל היינו דוקא באכילה, ובשאר מצוות מודה שצריכות כוונה. וצריך ביאור מהו שורש המחלוקת בזה.

כיצד השוו דין מתעסק בעבירה לכוונה במצוות **ויש** לדון כיצד השוו דין מתעסק ונהנה בעבירה, לדין כוונה במצוות. והנה בעיקר ההלכה שבנהנה חייב אף על מתעסק מצינו בזה ב' דרכים. א. המקור חיים (להגר"י מליסא, הל' פסח פתיחה לסי' תלא) הביא דברי המגן אברהם (סי' תלד סק"ה) שאם שהה חמץ בפסח בביתו בשוגג, עבר בבל יראה ובל ימצא אף שלא ידע כלל שהחפץ בביתו. והקשה המקור חיים שהרי מתעסק הוא, ואינו כמו שוגג שיודע שהחמץ בביתו וכסבור שאין איסור בכך, אלא אינו יודע כלל שמשהה חמץ ברשותו, ונחשב כמתעסק גמור שאינו עבירה כלל**קלז**. ותירץ, שיש ב' מיני עבירות בתורה, א. 'מעשה עבירה', שהעבירה בפעולת האדם, ועצם עשיית התוצאה שמתייחסת אליו, וההתעסקות בה זהו גופא העבירה, ב. שהעבירה בתוצאה לחוד, ואף שקיימת מאיליה זה הוא גוף העבירה, ועד כמה שזה נגרם מכח האדם הוא אחראי לזה, ועובר בכך. ונפקא מינה

קלב. וראה בשדי חמד (מערכת מ, כלל סא) ובספר בנין יחזקאל (ראיובסקי, על פתיחה כוללת לפמ"ג ח"ג, מי באר סק"ז לה.) באריכות שיש לומר לפי השיטות שעיקר דין כוונה הוא מדרבנן (לעיל אות ב) אין גוזרין גזירה לגזירה, ולכך בדרבנן אין צריך כוונה לעיכובא, ואף כוונה הפכית אינה מגרעת.
קלג. ויעויין להלן בענין לפרש לשמה בדיבור, בדברי הנודע ביהודה שגם ביאר כנ"ל.
קלד. עוד כתב שם לדון בחילוק נוסף, עי"ש.

קלה. רמב"ן (מלחמות ה' שם, פסחים קיד: ד"ה ועוד הא דתניא).
קלו. וכן כתב הראב"ד (בהשגות על בעל המאור פסחים קיד. ד"ה וההיא).
קלז. מדבריו הוכיחו האחרונים שחולק על דברי רעק"א (שו"ת ח"א סי' ו) שמתעסק הוא רק פטור מחיוב חטאת, ויש עבירה בדבר, אלא המקור חיים סבר שהוא היתר גמור ואינו מעשה עבירה כלל.

לענין מתעסק ובלי כוונה, שהכוונה נצרכת רק במקום שהעבירה תלויה במעשה שלו, ובלי כוונה נחשב שנעשה מאליו ואינו מתייחס אליו, וממילא אין כאן 'מעשה עבירה'. שעצם המציאות שנתלש מחובר מחמתו בשבת, אינו מלאכה ואינה עבירה, אלא רק 'מעשה תלישה' הוא מלאכה, ואינו נחשב 'מעשה' על שם התלישה, אלא במתכוין ולא במתעסק שאינו מתייחס אליו. ומה שאין כן בעבירה שתלויה בתוצאה לחוד, ואין צריך 'מעשה עבירה' בזה, עצם הדבר שהתוצאה קיימת, זהו גופא העבירה. ולכן בעבירה שנהנה גופו וזהו החפצא דאיסורא, שהגוף של הישראל נהנה הנאת אכילה מחלב או ביאת עריות, ואף שלא עשה זאת בכוונה, יש את החפצא המתועב של העבירה, ונחשב שעבר בשוגג. וכמו כן משהה חמץ ברשותו, אין צריך 'מעשה' כדי שיהיה גוף העבירה, אלא עצם המציאות שהחמץ שוהה בביתו הוא החפצא דעבירה, ולכן אף שאינו מתכוין לכך ואינו יודע מכך, העבירה נעשית, שאף שלא מתייחס אליו כ'עשיית' הדבר, מכל מקום נעשה הדבר האסור. וכן כתב באתוון דאורייתא**קלח** (כלל כד) שעיקר ההלכה של מתעסק היא שאין המעשה מתייחס אליו, ובנהנה עובר גם בלי שיתייחס אליו 'עשיית' התוצאה, אלא אף במה שנהיה מאליו הוא עובר.

אחח 18/06/2018

אופן נוסף שההנאה מחשיבה כאילו מתכוין

ב. אולם האחרונים**קלט** ביארו באופן אחר, שעל ידי שנהנה נחשב כאילו התכוין לכך, ואף שבמציאות הוא מתעסק בדבר אחר, ועושה בלי כוונה, מכל מקום אין חסרון בחשיבות העשייה ונדון כאילו היה בכוונה. ובקהלות יעקב (שבת סי' לה) הוכיח כדרך זו, שהתוספות (סנהדרין סב: ד"ה להגביה, בתירוץ הא') כתבו שאף לענין מלאכת שבת שייכת הסברא שכן נהנה לחייבו במתעסק, ואם נאמר כדברי המקור חיים שהסברא של נהנה שייכת במקום שגוף העבירה הוא בכך שגופו נהנה, אם כן לא שייך לומר כך לגבי מלאכת שבת, ששם אין איסור מצד ההנאה כלל, אלא ודאי מוכח שההנאה גורמת להחשיב את המעשה, ואף שלא נתכוין נחשב כאילו נתכוין.

ויש שביארו זאת, שאף במקום שעיקר העבירה היא ב'מעשה העבירה' ולא רק במצב שנוצר מאליו**קמ**, ובכל מתעסק ואינו מתכוין הרי זה מגרע בהתייחסות התוצאה למעשיו, ונדון כאילו נעשה מאליו ואין בזה 'מעשה עבירה' מצידו, שאין חשיבות לכל מה שנעשה אלא אם כן מתכוין לכך. מכל מקום כשנהנה גופו מתייחס אליו כל מה שנעשה, שאי אפשר לנתק ולהפריד מהאדם את מה שעושה בשעה שנהנה גופו, והעשייה קשורה ושייכת אליו לגמרי מפני שהוא מרגיש ונהנה בגופו, ואף שלא נתכוין לא נגרע בשייכות המצב שנהיה ממעשיו, ומתייחס אליו בשלימות. וזו כוונת האחרונים במה שאמרו שנדון כאילו נתכוין, והיינו שיש שייכות בין התוצאה למעשה, וחלה התייחסות לכל מה שנעשה כמו במי שעשה בכוונה גמורה, ורק במעשה שאין בו הנאה, דנים את הפעולה לא על שם המעשה היבש שבה, אלא לפי הכוונה שבה, והמעשה היבש אינו קובע את שם המעשה של האדם.

ביאור ענין נהנה גופו לגבי מצוה בלי כוונה

ויש לדון לפי ב' הדרכים דלעיל לגבי מתעסק בעבירה, כיצד נפרש את הדין של נהנה גופו לגבי כוונה במצוות. ולפי דרכם של המקור חיים והאתוון דאורייתא, שנהנה גופו נחשב שהעבירה היא בעצם המצב שנוצר במציאות, ולא על שם העשייה של האדם, צריך ביאור כיצד נאמר כך במצות אכילה.

וביארו האחרונים שיש לומר כן, שהנה יש לחקור מהו גדר מעשה המצוה של אכילת מצה, האם מתקיים ב'מעשה אכילה' היינו שהאדם מתעסק בפעולה של לעיסה ובליעה לתוך מעיו, וההתעסקות באכילה שפועלת את התוצאה שנאכל במעיו, היא גופא המצוה, והתוצאה היא רק היכי תימצי שתהיה פעולה של עשיית המצב שנאכל, או שגוף המצוה הוא במצב שנהנה בטעם המצה או נהנה במעיו משביעת המצה, והפעולה של האכילה היא רק היכי תימצי והכשר מצוה להגיע למצב שנאכל במעיו ונהנה ממנה. ובדעת הראשונים שסברו שאין באכילת מצה חסרון של מתעסק, יש לומר שגוף המצוה מתקיים במצב שנוצר מכך שגופו של הישראל נהנה מאכילת מצה, בהנאת גרונו בטעם המצה, או בהנאת מעיו ששבע ממנה**קמא**. ולכך אף שאינו מתכוין ולא מתייחס אליו כ'מעשה אכילה', אין צריך 'מעשה אכילה' שפועל את עשיית התוצאה שאוכל ונהנה, אלא גם בלי 'מעשה', מתקיימת המצוה במצב המציאותי שנהנה גופו**קמב**.

ולדרך הב' שנתבארה באחרונים שבמקום שנהנה מתייחס הכל למעשיו כאילו נתכוין, אף שלא נתכוין לכך, כתב המרחשת (שו"ת ח"א סי' מב אות ד) שיש לומר כן אף במצוה, שבמקום שנהנה נחשב כאילו נתכוין, וביאור הדברים הוא שכל החסרון של מעשה מצוה בלא כוונה הוא משום שנחשב כמתעסק, וכנעשה מאליו ולא על ידי האדם [כפי שהובא לעיל (אות ג)]**קמג**, שאין בזה את חלות שם 'מעשה מצוה' לפי שפעולת האדם אינה מקבלת שם לפי עשייה זו, וכגון בנטילת לולב או תקיעת שופר, אם לא נתכוין למצוה, נחשב פעולה של אחיזת חפץ והשמעת קול שיר, ואין זה מקבל את שם המעשה מצוה, של נטילת לולב ותקיעת שופר. ומה שאין כן במקום שנהנה גופו, מתייחס אליו כל מה שנעשה, ונחשב 'מעשה מצוה' גמור של אכילת מצה, ששם הפעולה נקבע בתורת שמתייחס אליו כל מה שנעשה בשעה שנהנה גופו**קמד**.

שיטת השלחן ערוך

בשלחן ערוך (או"ח סי' תעה ס"ד) כתב כדעת הרמב"ם שאכל מצה בלי כוונה יצא, וכפי שביאר בבית יוסף (שם ד"ה והרמב"ם) שהוא מטעם שבנהנה גופו אין צריך כוונה, ואף שהשלחן ערוך פוסק (או"ח סי' ס ס"ד, סי' תקפט ס"ח) שכל המצוות צריכות כוונה, מכל מקום באכילה אין צריך**קמה**.

והקשו האחרונים**קמו** סתירה בדבריו, שכתב שם (סי' תעה ס"ד) שאם אינו יודע שהיום יום טוב, או שזו מצה, לא יצא, ודינו כמתעסק שלא יצא, והיינו כשיטת הרא"ה (כח. הו"ד בר"ן על הרי"ף ד"ה גרסינן). וקשה כיצד פסק כדברי הרא"ה בזה, והרי כל הדין של מתעסק שייך רק במקום שצריך כוונה, אך בנהנה שאין צריך כלל כוונה מדוע יש חסרון כשאינו יודע שעושה את המצוה, והרי המציאות של קיום המצוה נעשית אף שאינו יודע בכך, ונתבאר לעיל שזהו יסוד הסברא שבנהנה אין צריך כוונה, ואין חילוק בין העדר כוונה למתעסק, וכן מוכח מלשון המאירי (פסחים קיד: ד"ה כבר). והרא"ה שסבר שלא יצא בעל כרחך חולק על הרמב"ם שסבר שבנהנה גופו אין צריך כוונה**קמז**, וכיצד פסק השולחן ערוך כשתי השיטות**קמח**.

ויש מי שכתב**קמט** ליישב שהשלחן ערוך סבר שיש ב' דינים בכוונת מצוה, א. כוונה, ב. ידיעה, שדין כוונה הוא שצריך שתהיה כוונה לשם מצוה על מנת שיחול בו שם 'מעשה מצוה' מצד הגדרת הפעולה, וזהו כעין דין כוונה

קלח. וכן כתבו בחלקת יואב (שו"ת או"ח סי' ז) וקובץ שעורים (ח"ב סי' כג אות ו).

קלט. ביאור הלכה (סי' ס ס"ד ד"ה י"א, סי' תעה ס"ד ד"ה אבל), מרחשת (שו"ת ח"א סי' מב אות ד), קהלות יעקב (שבת סי' לה).

קמ. ולא נאמר כדברי המקור חיים שהחיוב הוא בגלל המצב שנוצר בתוצאה.

קמא. ויש לדון מנין לנו לומר כך, ושמא המצוה היא במעשה האכילה דווקא. אכן האחרונים הוכיחו שהמצוה מתקיימת בהנאת גופו ולא במעשה האכילה, מדברי הרשב"ם (פסחים צט: ד"ה משום) שאסור לאכול כזית מצה של מצוה על השובע, אלא כשהוא רעב. והרמב"ם (פירוש המשניות פסחים פ"י מ"א) כתב 'ומפני זה חייבנו זה החיוב לפי שאכילת מצה בלילה הראשון חובה וראוי לאדם להרעיב עצמו כדי שיאכל מצה בתאבון', ומבואר מדבריהם שיש חיוב לאכול כשהוא רעב, כדי שיהנה יותר מהאכילה, וצריך ביאור מנין לנו שצריך ליהנות מהאכילה כל כך, הרי די בכך שאוכל באופן רגיל. ומוכח מדבריהם שכיון שהמצוה היא בהנאת הגוף, ולא במעשה האכילה לחוד, לכן מחויב להדר במצוה זו וליהנות ככל היותר, וככל שממעט בהנאה זו הוא מוריד מאיכות קיום המצוה. ומוכח מכך שאין המצוה במעשה האכילה, אלא בהנאת הגוף, והמעשה אכילה הוא רק 'היכי תימצי' שתהיה התוצאה שיהנה גופו.

קמב. ובפרי מגדים (פתיחה כוללת ח"ג סוף אות ה) כתב שיש לדון לפי"ז במרור, האם מועיל בלא כוונה, כיון שהוא מר ומזיק ואינו נהנה ממנו. ובפני יהושע ושפת אמת (כח. בתוס' ד"ה אמר) כתבו שלא שייך בזה סברת 'נהנה', לפי שאינו נאכל לשם הנאת הגוף, אלא רק כ'מעשה אכילה' בשביל המצוה. אמנם המאירי (כח. ד"ה יש מי) כתב בתוך דבריו, שאף במרור שייכת הסברא שכן נהנה, ויצא אף שאכלו בלא כוונה, לדעת הרמב"ם. וכן הוכיח השפת אמת מדברי התוספות שם עי"ש. וראה בכתב סופר (שו"ת או"ח סי' קז אות ב) מה שכתב ליישב דברי הפני יהושע.

קמג. על פי דברי רש"י (כח: ד"ה קא) והרשב"א (שו"ת ח"א סי' שדם) והאחרונים שצוינו שם.

קמד. יש להוסיף ביאור לכך, שהאחרונים [ישועות יעקב (או"ח סי' ס), שואל ומשיב (מהדו"ו ח"א סי' יז) ושאר אחרונים] נקטו בסברת המאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, כמשמעות לשון רבינו יונה (ברכות יב. ד"ה ורבינו) שהמעשה במקום הכוונה, ומה שאין כן באמירה שאין שום מעשה צריך את הכוונה, וביארו כוונת דבריו שאמנם צריך כוונה לכולי עלמא, וכדי להחשיב את המעשה, אלא שהמעשה נחשב כאילו יש בו כוונה, שהרי עשה את החלק העיקרי ממה שהתורה ציותה לעשות, ויש לזה את חשיבות המעשה, וכאילו יש כוונה במעשיו, ועל דרך זו יש לומר בנהנה למאן דאמר צריכות כוונה, שבהנאה כיון שהחשיבות של המעשה היא גדולה, נחשב כאילו מתכוין, והמעשה וההנאה במקום כוונה.

קמה. ראה לעיל (סוף אות א) שהובאו דברי האחרונים בזה, אם אכן הכריע השו"ע שצריך כוונה, וכאן הובאו הדברים לפי המהלך שנקטו שם שאכן כך היא הכרעת השולחן ערוך.

קמו. בית מאיר (סי' תעה ס"ד, תקפט ס"ח) שפת אמת (כח. ד"ה מהו) קובץ שיעורים (פסחים אות רטז).

קמז. וביאר הבית מאיר שהרמב"ם והמאירי חלקו על דקדוקו של הרא"ה, שהוכיח מכך שאבוה דשמואל נקט כפאוהו פרסיים לאכול מצה, ולא נקט מי שאינו יודע שהיום זמן המצוה וכיוצא בזה, והוכיח שבאופן זה לא יצא, והרמב"ם לא סבר דקדוק זה, אלא לאבוה דשמואל בכל האופנים שאכל בלי כוונה, יצא. ואף אם נתכוין בפירוש שלא לצאת ידי חובה יצא, כמבואר בפרי מגדים (או"ח סי' תעה א"א סקי"ג, ראש יוסף יג. ד"ה דע, פתיחה כוללת לאו"ח ח"ג אות ה).

קמח. וכן הקשו שם על הר"ן שהביא את דברי הרמב"ם עם דברי הרא"ה, ומשמע מדבריו שאינם חולקים להלכה, וצריך ביאור.

קמט. קרואי מועד (עמ' ריג). ובטעם הדבר שצריך ידיעה על מנת להחשיב את המעשה מצוה, ואילו בעבירה אינו תלוי בכך, ביאר שם שדווקא בעבירה יש מציאות של 'חפצא רע' הגורם

בעבירה, שהכוונה מגדירה את הפעולה. ועל כך מועיל מה שנהנה גופו להחשב במקום כוונה, ודי בכך שמחשבתו ליהנות ואין צריך שיתכוין לשם המצוה, כשם שמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה אף שלא היתה לו כוונה לאיסור. אולם יש דין נוסף של ידיעה שהאדם ידע שזה מעשה מצוה, ובלי ידיעתו חסר בהגדרת המעשה כמעשה מצוה, וכדין מתעסק שמצינו בו שאף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה אינו יוצא, משום שאינו אוחז בידיעתו שעוסק במצוה, וזהו דין מיוחד במצוה שאינו קיים בשאר המעשים, ואף בעבירה לא מצינו הלכה זו, ודין ידיעה זה מעכב לכולי עלמא, ולכך אף בנהנה אין זה מועיל, שההנאה אינה מחשיבה אותו כידיעת האדם**קנ**.

ח. מצוות דרבנן

פתיחה **האחרונים**[קנא] דנו האם אף במצוות דרבנן מעכבת כוונת מצוה, למאן דאמר צריכות כוונה, או שמא במצוות דרבנן אין הכוונה מעכבת.

והנה בגמרא (כח.) מבואר בדברי רבא, שאדם התוקע תקיעת שופר בראש השנה, אולם אין דעתו לקיום מצות תקיעת שופר, אלא מטרתו היא ל'שיר', מכל מקום יצא ידי חובת תקיעת שופר, כיון ש'מצוות אינן צריכות כוונה'. ובתוספות ותוס' הרא"ש (שם ד"ה אמר רבא) תמהו, מה חידש רבא בדבריו הרי זו מחלוקת תנאים מפורשת (פסחים קיד:). ותירצו, שיתכן שרק שם שזה מצוה דרבנן לא צריך כוונה, אבל במצוה דאורייתא צריך כוונה, ומשמע מדבריהם שיש קולא בדרבנן שאין צריך כוונה לכולי עלמא.

עוד מצינו ששיטת הרמב"ם (ק"ש פ"ב ה"א) שאף שצריך כוונה בקריאת שמע לצאת ידי המצוה, מכל מקום דווקא בפסוק ראשון הכוונה מעכבת, אך מפסוק זה ואילך מועיל אף שלא נתכוין למצוה, ואף בקורא להגיה, שאינו מתכוין לשם קריאה כלל. וביאר הרשב"א (ברכות יג: ד"ה שמע) וכעין זה כתב הרמב"ן במלחמות ה' (כח: ד"ה ועוד ולפום) שהכוונה מעכבת רק בחלק המצוה שהוא חובה מן התורה, אולם מפסוק שני ואילך שאין חובתם אלא מדרבנן, אין הכוונה מעכבת כלל.

המגן אברהם (סי' ס סק"ג) כתב בשם הרדב"ז, שאף שדעת השלחן ערוך להלכה שצריכות כוונה, ובלי כוונה לא יצא, מכל מקום דווקא במצוה דאורייתא, אך במצוות דרבנן יצא אף בלי כוונה. וצריך ביאור מדוע בדרבנן אין צריך כוונה.

הב"ח (סי' תעה ס"ח ד"ה אכלן) נקט שמעיקר הדין אין שום חילוק בין דאורייתא לדרבנן, שהרי כל מה שתיקנו חכמים כעין של תורה תיקנו, אלא טעם החילוק הוא משום ספק בהכרעת ההלכה, שהמחבר בשו"ע (סי' ס ס"ד) הביא את ב' השיטות אם צריכות כוונה או שאין צריכות כוונה, ומשמע שלא הכריע בזה בתורת ודאי, ולענין מצוות דאורייתא שייך לומר שספק דאורייתא לחומרא וחייב לחזור ולעשות את המצוה שמא לא יצא בלי כוונה, ודווקא בדאורייתא אך בדרבנן הכלל הוא שספק דרבנן לקולא, ולפיכך אין חיוב לחזור ולעשות בכוונה**קנב**.

אולם מדברי החק יעקב (סי' תעה ס"ק יח) מוכח שסבר לא כך, שהחק יעקב סובר שאף נתכוין שלא לצאת אינו מועיל לעכב את המצוה, אף שבכל מקום קיימא לן שכוונה זו מעכבת את המצוה אף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, ואם כל החילוק בין דאורייתא לדרבנן הוא רק מכח הספק שמא הלכה כמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, ומכח שהוא דין בפני עצמו, ולא משום השיטה שאין צריך כוונה**קנג**.

שיטת השולחן ערוך **הבית יוסף** (סי' ריג ד"ה ומ"ש רבינו, סי' ריט ד"ה ומ"ש ופירש) דן לגבי ברכות לענין כוונת שומע ומשמיע, וכתב שלמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, אין צריך כוונת שומע ומשמיע, והשומע יוצא אף בלא כוונה כלל. ורק למאן דאמר צריכות כוונה, הרי זה מעכב ככל כוונת מצוה. ולהלכה פסק המחבר בשו"ע (סי' ריג ס"ג) שאם לא נתכוין המשמיע להוציאו ידי חובה, או שהשומע לא נתכוין, לא יצא, וצריך לברך שנית.

והקשה הפרי מגדים (סי' ריג משב"ז סק"ג) שהרי ברכות הנהנין הן מצוה דרבנן**קנד**, ומדוע החמיר המחבר בזה שאם לא נתכוונו לא יצא, והרי בדרבנן אין הכוונה מעכבת. והוכיח הפרי מגדים (שם וסי' ס א"א סק"ג וראש יוסף י"ג. ד"ה ודע) שהשו"ע אינו מחלק להלכה בזה, ואף בדרבנן הכוונה מעכבת**קנה**.

והפרי חדש (סי' תפט ס"ד) הוכיח מדברי השו"ע לענין ספירת העומר (שם) שהסופר יוצא ידי חובה אף בלי שנתכוין לצאת ידי חובה, ובעל כרחך שהשו"ע חילק בין דאורייתא לדרבנן ובספירת העומר בזמן הזה שהיא מדרבנן, יצא. ואף שהבית יוסף לא סבר את החילוק בין דאורייתא לדרבנן, כפי שמוכח מקושיתו על הטור (סי' תעה ד"ה אכלן) ולא חילק בין מצה דאורייתא למרור דרבנן, מכל מקום לאחר מכן כשכתב את השלחן ערוך חזר בו והסכים לחילוק זה.

והברכי יוסף (ס"ק יג) הביא בשם המקראי קודש (סי' תפט ס"ד) ונחפה בכסף (או"ח סי' ח) שהוכיחו מדין מגילה שהכוונה מעכבת בה כפי שפסק השו"ע (סי' תרץ ס"ג) הרי שדין כוונה הוא אף בדרבנן, ואף לדעת המחבר. אולם דעת הפרי חדש (סי' תרץ ס"ג) שמגילה היא מטעם אחר, כמבואר במגיד משנה (שופר פ"ב) מפני שנחשבת כדברי קבלה שהיא חמורה כדאורייתא, או משום פירסומי ניסא.

המשנה ברורה (סי' ס סק"י) נקט להלכה שאין לחלק בין דאורייתא לדרבנן, כפי שמוכח מדעת המחבר בשו"ע בכמה מקומות לגבי ברכות שהן מדרבנן והכוונה מעכבת בהן.

ט. תנאי

האם מועיל להתנות בעשיית מצוה **נחלקו** האחרונים אם שייך להתנות בעת עשיית מצוה, שאם לא יתקיים תנאו אין ברצונו לצאת ידי חובת המצוה, וכפי שתנאי מועיל להפקיע עשיית קנין ושאר חלויות התלויות בדעתו, כך במצוה שתלויה בכוונת האדם, ובלי כוונתו אינה מצוה, יועיל התנאי לכך שהמעשה יהיה תלוי בקיום התנאי, ואם נתקיים התנאי יצא ידי המצוה, ואם לא נתקיים התנאי לא נעשתה המצוה.

כתב האבודרהם (סדר ימי העומר, עמ' רמב) שאם מתפלל ערבית מבעוד יום והציבור מברך וסופר ספירת העומר, והוא מחמיר לספור רק משתחשך, רשאי לספור עמהם בלא ברכה ויתנה שאם אזכור ואספור בלילה איני מכוין לצאת בספירה זו, ואם לא אזכור הריני מכוין לצאת עכשיו, ובאופן זה יכול אחר כך בלילה לברך ולספור. וכתב המגן אברהם (סי' תפט סק"ז) שכל זה למאן דאמר מצוות צריכות כוונה, ולכך מועיל להתנות שאם אזכור ואספור בלילה אינני מכוין לצאת עכשיו, אבל למאן דאמר שאין צריכות כוונה לא יועיל תנאי זה.

ומצינו בדברי הבית יוסף (או"ח סי' תקן ד"ה ואם הארין) לגבי כוונת תקיעת שופר, שהתקיעות הן דווקא על הסדר שצריכות להעשות. וצריך להתכוין לכך שזו תקיעה שלפני שברים או תרועה או שזו תקיעה שלאחריה, ואם אינו יודע איזו תקיעה זו, יכול להתנות שאם זו שלפני התרועה כוונתו לתקיעה שעל סדר זה, ואם היא שלאחריה כוונתו לתקיעה שעל סדר זה**קנו**. ומוכח מדבריו שמועיל תנאי כדי להתכוין את כוונת המצוה של סדר התקיעות.

עוד מצינו ברעק"א (גליון שו"ע סוף סי' מו) במי שקורא קריאת שמע קודם התפילה, בלא ברכותיה, מפני שירא שמא הציבור יתאחרו ולא יספיקו לקרוא קריאת שמע בעונתה, יכוין בדרך תנאי, שאם יעברו יהא יוצא בזה, ואם לא יעברו אינו יוצא בזה, כדרך שכתב הבית יוסף בסימן תפ"ט בשם האבודרהם לענין ספירת העומר. וכן הובא מהגר"י סלנטר (סידור אשי ישראל

לעבירה, ולכן אינו תלוי בידיעת האדם, אבל מעשה טוב של מצוה, תלוי בידיעת האדם, ולא די לכך בגוף המציאות של הנעשה.

קנ. וכך היא משמעות דברי הביאור הלכה (סי' ס ד"ה י"א) שהן ב' דינים, ודין הידיעה אינו מתקיים בנהנה. וכעין זה כתב המהר"ם שיק (הו"ד בספר זכרון אבן ציון עמ' רנ) שאף שכוונה אין צריך, מעשה צריך, וגדר המעשה של אכילת מצה בפסח תלוי בידיעת האדם.

קנא. ראה שדי חמד (מערכת מ כלל סא, סד) שהאריך בזה, ושאר האחרונים שהובאו להלן.

קנב. וכך עולה משיטת העולת תמיד (סי' ריג) אך האליה רבא (שם סק"ה) חולק והוכיח משיטת המחבר בשו"ע שלהלכה נפסק בתורת ודאי שצריכות כוונה, ואין בזה 'ספק ברכות להקל'.

קנג. וטעם שיטתו הוא שכל עיקר דין כוונה לא נאמר לגבי מצוה דרבנן.

קנד. ואמנם לגבי ברכת המזון שהיא מן התורה, או בתקיעת שופר, לא קשה כלל, שבדאורייתא צריך כוונה. וכן בקריאת מגילה כיון שהיא מדברי קבלה דינה חמור כדאורייתא (פרי מגדים וראש יוסף שם).

קנה. וכן דעת המחצית השקל (סי' תפט סק"ח) שכל דברי המגן אברהם להקל בדרבנן היא דעת עצמו, ולא בדעת השלחן ערוך.

קנו. מקור הדברים הוא, שהובא שם דברי הרא"ם שתקיעה אחת אינה עולה לשני הסדרים [של שברים ותרועה] אף שמשך באורכה כדי שתי תקיעות, והקשו הראשונים מדוע אי אפשר להתנות שיעלה לו לאיזה סדר שצריך לתקוע [שהרי שברים ותרועה תוקעים אותם מחמת ספק איזו היא תרועה שבתורה, ואם השלים סדר שלם ממה נפשך יצא ידי חובת תקיעה ותרועה] ותירץ הרא"ם משום שמצוות צריכות כוונה, ואינו יכול לכוין לאיזו תקיעה היא עולה לו, וגם תנאי לא יועיל לכך. ועל כך השיג הבית יוסף שאין שום חסרון בכוונה כשנעשית על ידי תנאי, וכן פסק הרמ"א (סי' תקצ ס"ו) שבדיעבד תועיל תקיעה אחת בין שני הסדרים באופן שהתנה שתעלה לאיזו שצריך לצאת בה ידי תרועה בתורה. והמהרש"ם (הגהות לשו"ע סי' תפט סק"י, דעת

קודם קריאת שמע) שיש להתנות כך בתנאי כפול כדרך משפטי התנאים הנעשים במקח וממכר, וכמשמעות דברי רעק"א הללו[קנז].

החוות יאיר (שו"ת סי' קפו) כתב על אדם ששכרו הציבור לתקוע עבורם בשופר, והתנו עמו על מנת שיתכוין שלא להוציא אדם אחד מן הקהל, ועבר על התנאי ונתכוין להוציא את כולם, שלא יצאו כל הקהל ידי חובתם מפני ששינה מדעת המשלח. והאחרונים[קנח] ביארו בדבריו שהוא מדין תנאי, שהקהל התנו שאינם מתכונים לצאת בשמיעה אלא אם כן יתכוין להוציאם כפי שהתנו עמו, ואם לאו אינם מתכוונים לצאת, ומבואר מכך שהתנאי עוקר את כוונת המצוה.

שיטת האחרונים שבכוונה לא יועיל תנאי

הט"ז (סי' תפט סק"ו) כתב שלא יועיל תנאי בכוונת מצוה, ואם עשה מצוה ולא נתכוין לצאת אלא בתנאי, לא קיים כלום, שאין זו כוונה המועילה, וצריך ביאור בדבריו מדוע לא יועיל תנאי על הכוונה.

העונג יום טוב (שו"ת או"ח סי' ג) אף הוא חולק בכל זה וכתב שלא יועיל תנאי בעשיית המצוה, אכן הוא סובר להיפך מדברי הט"ז, שאם עשה תנאי בכוונת המצוה, התנאי בטל והמעשה קיים וכאילו לא התנה. ואינו דומה לעשיית מקח וממכר שמועיל בה הטלת תנאי לעכב את החלות, ולתלותו בקיום התנאי, והוכיח כן שהרי מצינו בגמרא (כתובות עד.) שלא יועיל תנאי אלא בדבר שישנו בשליחות, שאפשר לעשותו אף על ידי שליח, אך בדבר שאי אפשר לעשותו על ידי שליח אלא רק בגופו, לא נאמרה בו פרשת תנאי[קנט]. וכיון שמצוות הללו הן מצוות המתקיימות רק בגופו, ואינו רשאי למנות שליח לברך ולהתפלל עבורו, לא יועיל תנאי בעשיית המצוה. אכן צריך ביאור בטעם הדבר מדוע לא יועיל התנאי לעכב את הכוונה, שהרי לצאת ידי חובת המצוה אם לא יתקיים התנאי.

וביאר העונג יום טוב, שגם במעשים התלויים בדעת האדם יש ב' דינים, א. דעת שפועלת את החלות היוצא ממעשיו, ואף שצריך גם לעשות מעשה, מכל מקום הדעת גם פועלת עם המעשה, ב. כוונה ומחשבה שאינה פועלת ממש את החלות, אלא נצרכת כדי להכשיר את המעשה שפועל, שצריך להתכוין לשם מה עושה את המעשה. אולם אין החלות תלוי בדעתו ורצונו כלל. וביאר שבקנינים וקדושין וגרושין שצריך בהם דעת האדם בשעת המעשה, גדר הדעת הוא שהיא פועלת את הקנין, ואילו בחליצה ומעשה מצוה ועיבוד ספרים לשם קדושת סת"ם וכיוצא בזה, גדר הדעת והכוונה הוא כמחשבה המפרשת את המעשה, אך אינה פועלת ממש את חלות ההכשר. וביאור דברים הוא שהמחשבה והכוונה שהאדם מתכוין בשעת המעשה מתחלקת לב' דינים, א. רצון, ב. כוונה, שהרצון מוגדר במה שהאדם מעונין בתוצאה הנפעלת במעשיו מפני שנחשב בעיניו כתועלת ודבר טוב הרצוי לו [וצריך זאת כאשר התוצאה והחלות תלויים בדעתו ורצונו שפועל אותם] וכוונה מוגדרת במה שהאדם מתכוין בפעולה עצמה לשם תכלית שקובע בשעת המעשה, שמתעסק לשם תכלית זו. והחילוק ביניהם הוא שהרצון אינו חלק מגוף המעשה אלא הוא דבר נפרד מהמעשה, וזקוקים לו מפני שהוא פועל את החלות, והכוונה היא חלק מהמעשה גופו, והיא מגדירה את שם הפעולה וההתעסקות שלו.

אוצר החכמה

והכלל בזה להבחין אימתי צריך רצון ואימתי די בכוונה, הוא לפי הכלל שקבעה הגמרא בכתובות שדבר שישנו בשליחות ישנו בתנאי, ודבר שאינו בשליחות אינו בתנאי, שבעשייה התלויה בדעת האדם ורצונו כל כך שהוא שולט אף לעשותה על ידי שליח, מפני שסוף כל סוף רוצה את התוצאה הנעשית על ידי שלוחו ודי בכך, הרי זה סימן שנקבעת מכח רצונו, ואילו דבר שאינו בשליחות מוכח מכך שאינו תלוי ברצונו אלא רק במעשיו ובכוונת המעשה, וכאשר אחרים עושים אינו מועיל מפני שצריך דווקא את ההתעסקות בגופו שלו, וכל מה שתלוי בדעתו הוא רק לענין כוונת המעשה.

ולכך מצינו בגמרא שנפקא מינה לענין הטלת תנאי בעשייה, שבדברים התלויים ברצונו מועיל תלייה בתנאי, מפני שלגבי הרצון שייך לקבוע שהוא תלוי בצדדי התנאי, שאם כך יהיה, הוא מעונין ורוצה והדבר טוב עבורו, ואם אחרת אינו מעונין בכך. אולם לגבי כוונת המעשה אי אפשר לתלותו בתנאי, אלא כיון שמתכוין להתעסקות זו לשם המצוה, אינו יכול לומר שאם יהיה אחרת איננו מתכוין להתעסקות זו, לפי שבמציאות הוא התכוין להתעסק לשם כך. וכמו כן לענין חליצה מבואר בגמרא (כתובות עד.) שכיון שאינה בשליחות אינו בתנאי, והיינו משום שאין צורך ברצונו על היתר האשה אלא רק שיתכוין לחליצת נעל, והכוונה קיימת גם אם התנה שאם יהיה כך וכך אינו רוצה שתחול החליצה.

העולה מדבריו שאת כוונת המעשה אי אפשר להגביל ולתלות בצדדי התנאי, ומשום כך בכוונת מצוה לא יועיל תנאי, אלא הכוונה קיימת על אף שהתנה עליה, ונמצא שיצא ידי חובתו[קס].

שיטת הט"ז ושואל ומשיב שאם התנה כוונה אינה כוונה כלל

בשואל ומשיב (שו"ת, מהדו"ו סי' יז) כתב כדברי הט"ז, שאם התנה על כוונת המצוה, אינה כוונה כלל ולא יצא ידי חובתו, ומשום שאין זו כוונה שלמה כאשר מתכוין לשתי כוונות שונות, שהרי לפי תנאו נמצא שבא להתכוין במעשה המצוה, שאם הציבור יעבור את זמן קריאת שמע כוונתו בקריאה זו לשם קריאת שמע, ואם הציבור לא יעבור את הזמן הוא מתכוין לשם קריאה בתורה ולא כקריאת שמע, ובאופן זה אינה כוונה כלל.

והוכיח כן מדברי הראב"ד בהשגות על הרמב"ם בהלכות פרה (פ"ח ה"ה) שאין אדם יכול לכוין לשני דברים כאחד, וכאשר ממלא את המים והאפר למי חטאת, אם מתכוין לשני דברים אין זו נחשבת ככוונה לשם קידוש מי חטאת, ואינו מועיל. ומוכח שכאשר אדם עושה דבר אחד ורוצה להתכוין שתי כוונות שונות לשם שני דברים, אינו מצליח לחשוב כך באופן המועיל, וממילא אינה נחשבת כוונה כלל.

והביאו ראיה לדבריו מדברי השיטה מקובצת (מנחות לו: ד"ה חייב – השני) לענין מניח תפילין וקורא שמע, שהקשה שם כיצד יעלה בידו שלא להסיח דעת מן התפילין, והרי בשעת קריאת שמע חייב להתכוין לשם מצוה משום שמצוות צריכות כוונה, ובאותה שעה אינו מתכוין לשם קדושת התפילין, ומוכח מדבריו שאינו יכול להתכוין לשניהם כאחד, וכדברי הראב"ד.

ומדברי המשנה ברורה (סי' מו ס"ק לא) מדוקדק שלא הביא את דברי רעק"א בענין קורא קריאת שמע לפני התפילה, שיכול לקרוא בתנאי, ומוכח שהשמיט את דבריו, משום שסבר כדברי הט"ז שלא תועיל כוונה כשנעשית בתנאי, ולא קיים כלום[קסא].

יישוב השיטות שמועיל תנאי במצוות אף שאינו בשליחות

האחרונים דנו בקושיא דלעיל שהעלה העונג יום טוב, שכל דבר שאינו בשליחות אינו בתנאי, ויקשה לשיטת הפוסקים שמועיל תנאי בכוונת מצוה. ומצינו באחרונים שתירצו בכמה דרכים. א. החתם סופר (שו"ת אהע"ז ח"ב סי' צ) כתב שאין צורך שבכל מצוה תוכל להתקיים בשליחות, אלא די בכך שיש חלק מן המצות שמועילה בהם שליחות, וממילא תועיל בהן עשיית תנאי כדי לעקור את הכוונה, ונלמד מכך אף לשאר מצוות שיועיל בהן תנאי לעקירת הכוונה. ב. האמרי בינה (שו"ת או"ח סי' יד) וערוגות הבושם (שו"ת או"ח סו"ס קסח) כתבו שהתנאי אינו בא לעקור את גוף מעשה המצוה, אלא את הכוונה, ולכן אין דנים זאת כדבר שאינו בשליחות, שאמנם המעשה אינו בשליחות וגם אי אפשר לתלותו בתנאי, אך את הכוונה אפשר לתלות בתנאי.

האם יש חסרון משום שאין ברירה

העונג יום טוב (שם) העלה נדון נוסף, שהרי לגבי כתיבה לשמה בגט מצינו (גיטין כה.) שאי אפשר להתנות בשעת הכתיבה שאם יהיה כך כוונתו לשם אשה זו ואם יהיה אחרת כוונתו לשם אשה אחרת, ומשום ש'אין ברירה', ואי אפשר לתלות עשיית הלשמה בדבר שאינו מבורר בשעת המחשבה, ואם כן אף בכוונת מצוה נאמר שאין ברירה, וכיון שבשעת המעשה לא נתברר אם מתכוין או לא, לא תועיל הכוונה באופן שהתנה.

תורה סק"ג) העיר מדוע לא ציינו זאת הפוסקים לגבי תנאי בספירת העומר.

קנז. בדרך אמונה (תרומות פ"ד הי"ח ביאור ההלכה ד"ה התורם) כתב בשם החזון איש, שאין צריך תנאי כפול ומשפטי התנאים, בדבר מצוה שעושה בינו לבין עצמו, ולא כמקח וממכר הנעשה עם חבירו, וזאת על פי דברי הרמב"ן (ב"ב קכו: ד"ה כל) שבאופן כזה די בגילוי דעתו שהתנה על כך, ונחשב כאומדנא דמוכח שמקפיד על תנאו.

קנח. עונג יום טוב (שו"ת או"ח סי' ג, בהגהה).

קנט. ולפיכך חליצה שאינה בשליחות, אין בה דיני תנאי, ואף אם התנה לא יועיל לעקור את היתר החליצה.

קס. העונג יום טוב (שם) רצה להוכיח שמועיל תנאי בכוונת מצוה, שמצינו בגמרא (כח:) שהקשה אביי למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה, וביאור הקושיא הוא על בני חוץ לארץ שיושבים בסוכה מחמת שהוא ספק שביעי, ולפי הצד שהוא שמיני עוברים ב'בל תוסיף', ומדוקדק מהגמרא שלמאן דאמר צריכות כוונה אינו קשה כלל, ומשום שיכול להתנות על כוונת המצוה, שאם הוא שמיני אינו מתכוין לשם מצוה ואינו עובר בבל תוסיף, אך למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה הרי אינו מתנה כלום. ומוכח מכך שמועיל תנאי במצוה. וכתב שיש לדחות, שהכוונה שלו היתה מוגבלת רק לפי הצד שזהו זמן המצוה, ואין זה תנאי רגיל שהתנה לפי רצונו, ובאופן זה יועיל תנאי להגביל את הכוונה.

קסא. וכן הובא בדרך אמונה (תרומות פ"ד הי"ח ביאור ההלכה ד"ה התורם) בשם החזון איש, שהורה שלא להתנות בקריאת שמע קודם זמנה [כעצת רעק"א], מפני שאם עשה כך לא עלה בידו כלום.

18/06/2013 אהח"ק

החילוק בין 'לשמה' ל'כוונה' במצוות

הברכת שמואל (גיטין סו"ס י) כתב לדחות שאין חסרון משום ברירה בכוונת מצוה, וביאר שיש חילוק יסודי בין מה שמצאנו בכמה דינים בתורה שיש בהם דין 'לשמה' בעשייתם, כגון כתיבת גט ספר תורה תפילין ומזוזות, הקרבת קרבנות, ועשיית ציצית, וכיוצא באלו, ולעומת זאת מצאנו דין 'כוונה', כמו שאמרו 'מצוות צריכות כוונה', ומתוך שקראו להם בשמות שונים וחלוקים, מוכח שהגדר בהם שונה זה מזה. וביאור החילוק ביניהם הוא, שדין 'לשמה' נאמר בדברים הצריכים 'עשייה', שנאמר בהם תנאי שתהיה ה'עשייה' לשמה, וללא הכוונה הרי זה כאילו לא נעשתה העשייה, וזה שייך בדברים, כגון גיטין וקרבן שיש בהם דין 'עשייה', שהחסרון ב'לשמה' הוא חסרון ב'עשייה', היינו שרק על ידי שעושה אותם לשמן נעשו גט, ולולא זה אין הבהמה נעשית קרבן, ואין השטר נגמר ונעשה גט. אבל ענין 'כוונה' הוא תנאי ודין צדדי בכל מצוה, שבלי הכוונה אינו יוצא ידי חובתו, ואין לזה שום שייכות 'לעשיית המצוה', שהרי באכילת מצה לא שייך 'עשייה', שנאמר שלולא העשייה לשמה אין האכילה נחשבת אכילת מצה, שהרי המציאות היא מציאות קיימת שאוכל מצה, ומה שצריך הוא רק תוספת של כוונה שחושב שעוסק בכך לשם קיום מצות אכילת מצה[קסב].

ונפקא מינה לגבי החסרון של 'אין ברירה', באופן שתולה כוונתו ומחשבת לשמה, בתנאי. שלגבי דין 'לשמה' שנתבאר שהוא תלוי ב'עשייה', וחסרון ב'לשמה' מעכב את ה'עשייה', א"כ כשיש ספק או תנאי הרי זה ספק בקיום העשייה, ולכן זה תלוי בדין 'ברירה'. אבל בדין 'כוונה' אין חסרון אם מכוין על ספק ותנאי, שהרי סוף סוף היתה במחשבתו כוונה לשם המצוה, ונתקיימה הכוונה הנצרכת.

האם למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה מועיל תנאי

והנה יש לדון לשיטות שמועיל תנאי במצוות, האם מועיל רק למאן דאמר צריכות כוונה, או שאף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, יועיל התנאי לעקור את המצוה.

והמגן אברהם (סי' תפט סק"ז) כשכתב שמועיל תנאי לבטל כוונת המצוה, כתב שכל זה דווקא למאן דאמר צריכות כוונה, ומשמע מדבריו שלמאן דאמר מצוות אין צריכות כונה אין תועלת בעשיית התנאי, ואף אם התנה יצא ידי חובתו, ותנאו בטל. והפרי מגדים (א"א שם) הקשה מדוע לא יועיל התנאי, והרי אף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, מועילה כוונה הפכית שמתכוין שאינו רוצה לצאת ידי המצוה, ואם כן יעשה תנאי על הכוונה הפכית, שאם יזכור לספור בלילה הוא מתכוין שלא לצאת בספירה שמבעוד יום, ואם לא יזכור לספור בלילה אינו מתכוין לכך.

ובמחצית השקל כתב שאכן ודאי יועיל התנאי באופן זה, וכוונת המגן אברהם לפרש את נוסח התנאי שכתב הבית יוסף שם, שאם יספור בלילה הוא לא מתכוין לצאת בספירה שמבעוד יום וזהו לשון של העדר כוונה, שמועיל לגרע רק למאן דאמר צריכות כוונה, ומה שאין כן למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה שצריך להתכוין בפירוש שאינו רוצה לצאת. וכן כתב בשו"ע הרב (שם ס"ב) שאף על כוונה הפכית יועיל תנאי, למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה.

אמנם לשיטת הפרי מגדים עולה מהמגן אברהם שלא יועיל תנאי על כוונה הפכית, וכן מפורש באליהו רבא (שם ס"ג) שלא יועיל התנאי באופן זה, וצריך ביאור מדוע לא יועיל.

וכתב בהר צבי (שו"ת או"ח ח"ב סי' פו) שכוונה הפכית מועילה רק כשהיא ברורה באופן מוחלט, אך כשמתכוין בה על צד הספק, לפי התנאי שהתנה, אינו מועיל. ומשמעות דבריו היא שיש חילוק בין גדר הכוונה למאן דאמר צריכות כוונה, לגדר כוונה הפכית, שכוונה הפכית היא מגוף המעשה,

במלוא הרועים (אות ט) הקשה לשיטת רבי יוסי (ע"ז כו:) שאף נכרי שמל שלא לשמה, נחשב נימול, כיצד נחשבת מילה בלי כוונת מצוה, והרי רבי יוסי גופיה סבר (פסחים קטו:) שמצוות צריכות כוונה. ותירץ, שיש חילוק בין מצוה שהקיום שלה בשעת המעשה, ולא נשאר ממנה שום רושם, למצוה שמתקיימת בתוצאה שנעשית במציאות והיא קיימת אף לאחר המעשה, ונמצא שהמעשה הוא רק הכשר לכך שהתוצאה קיימת, כגון מילה שעיקר הקיום הוא בכך שהערלה הוסרה. שכאשר התוצאה היא הקיום אין הכוונה מעכבת בה, ונחשב שנתקיימה המצוה[קסד].

מצוה שהתוצאה היא עיקר הקיום

המנחת חינוך (מצוה א אות יד) כתב סברא זו לגבי מצות פרו ורבו[קסה], שאף המוליד בנים ולא נתכוין לשם מצוה, נתקיימה המצוה, ולא נאמר בזה שמצוות צריכות כוונה ובלא כוונה לא קיים מצוה, אלא כיון שהמצוה אינה בפעולת האדם שמתעסק בתועלת ההולדה, אלא עיקר הקיום בתוצאה כאשר נולדו בנים[קסו], לכך אין הכוונה מעכבת[קסז].

לענין פרו ורבו

והאחרונים כתבו כעין דבריו בביאור מחלוקת אבא שאול וחכמים (יבמות לט:) שהכונס יבמתו לשום נוי ולא לשם מצוה, לאבא שאול נחשב כפוגע בערוה של אשת אח וכאילו לא קיים המצוה, ולחכמים קיים מצוה ואין חשש איסור בדבר, וצריך ביאור בשיטת חכמים למאן דאמר שצריכות כוונה, מדוע היבום נחשב מצוה באופן זה בהעדר כוונת מצוה. ותירצו שכיון שעיקר מצות יבום בהקמת שם לאחיו המת, ומתקיים בכך שקונה את היבמה לאשתו, ובהקמת זרע לאחיו, הרי שהקיום הוא בתוצאה ממעשיו, ולכך אין הכוונה מעכבת.

לענין יבום

הבית הלוי (שו"ת ח"ג סי' נא אות ג) כתב כסברא זו שכאשר המצוה בתוצאה אין הכוונה מעכבת, ליישב הקושיא בגמרא (נזיר כג.) שריש לקיש סבר שהאוכל קדשים אכילה גסה שלא לשם מצוה, אינו רשע, לפי שקיים את המצוה אלא שלא קיים מצוה מן המובחר. והרי ריש לקיש סבר (פסחים קטו:) שמצוות צריכות כוונה, וכוונת מצוה מעכבת. ותירץ שכל זה דווקא כשהמצוה מתקיימת בפעולת האדם, כגון אכילת מצה ותקיעת שופר וקריאת שמע וכיוצא באלו, אולם אכילת קדשים עיקר הקיום בה הוא התוצאה שהקרבן נאכל, כפי שהוכיח (שם ח"א סי' ב) ושמטעם זה גם אכילת פחות מכזית עולה כמצוה, ואף שאין זה מעשה אכילה מצד האדם, מכל מקום הקרבן נאכל ולא נותר. ולפיכך גם בלי כוונה יש את קיום המצוה במציאות.

לענין אכילת קדשים

ויש לדון במצוות של נתינת ממון לחבירו, כגון בפריעת חוב, וצדקה, כשעשאם בלי כוונת מצוה. האם באלו ניתן לומר כדלעיל שעיקר קיום המצוה בתוצאה ואין כוונת מצוה מעכבת בהן, או שמא אף באלו צריך כוונת מצוה ובלא זאת אין זה מעשה מצוה[קסח].

מצוות שבין אדם לחבירו

והבית הלוי (שו"ת ח"ג דרוש א ד"ה ובזה יתבאר) כתב שהנדון תלוי בחקירה האם עיקר תועלת מצות צדקה הוא בנתינת העשיר שעושה בזה מעשה נדיבות, או שהתועלת בקבלת העני שהקב"ה אוהבם ודואג לטובתם. שאם התועלת בקבלת העני יש לומר שאף בלי כוונה נתקיימה המצוה כראוי[קסט].

וכמו מחשבת לשמה של ייחוד כתיבת הגט ועיבוד ספרים, וכאשר עושה זאת בספק רק על צד אחד, יש חסרון משום ברירה, ומה שאין כן הכוונה הנצרכת למאן דאמר צריכות כוונה, היא כוונה הנוספת על המעשה, וכמחשבה צדדית שנעשית עמו, ולכן כאשר חשב שעוסק לשם המצוה, אין חסרון משום ברירה, ויכול להתנות על כך שכל מה שמתכוין ורוצה לצאת ידי המצוה הוא רק על צד זה שיתקים תנאו[קסג].

י. מצוות שבין אדם לחבירו

קסב. אמנם יש להעיר על דבריו להנתבאר לעיל (אות ג) שיש מן האחרונים שנקטו שכוונת מצוה היא הגדרת המעשה על מנת שיחול בו שם מעשה מצוה, ולפי"ז שוה גדרו למחשבת לשמה, וכן עולה מהרמב"ן במלחמות ה' (כח:) שהשוה זאת למחשבת לשמה בקדשים, הרי שזו מחשבה הפועלת לעשותה מצוה, וכן מוכח מדברי הר"ן (על הרי"ף, לג:) לגבי שאינו מינו לא מחריב בה, שהכוונה המתנגדת לכוונת המצוה, מונעת שלא יחול שם מצוה על המעשה, הרי שאין זו מחשבה נפרדת, אלא מחשבה העושה זאת למעשה מצוה. ולפי"ז שייך בזה החסרון של 'אין ברירה'.

קסג. כוונתו שבכל מחשבה המגדירה את התוצאה, נחשב כמו עשיית חלות, שאי אפשר לעשותו באופן שאינו מבורר, וזהו הדין שאין ברירה, אלא צריך עשייה מבוררת לגמרי בשעת העשייה, ומה שאין כן מחשבה העומדת בפני עצמה, שייך לעשותה על צד אחד, ובכוונה הפכית כל כחה הוא להגדיר את המעשה אם הוא מצוה או כמתעסק [שלא למצוה], ונחשב כחלות שצריך להיות מבורר, אבל כונת מצוה למאן דאמר שצריכות כוונה, הוא מחשבה נפרדת שיתכוין לשם שמים, והנדון בזה תלוי במחלוקת האחרונים שהובאה לעיל (אות ג) בגדר ההלכה של כוונת מצוה, אם הוא כונה נפרדת או כונה המגדירה את המעשה.

קסד. הו"ד בספר המקנה (סופר, כלל נג סי' ב).

קסה. בדרך פקודיך (הקדמה, הקדמה א אות ו) דן על כוונת הנשואין, שלשון השו"ע (אהע"ז סי' א) שצריך לישא אשה כדי לפרות ולרבות, משמעו שצריך כוונה לכך, ואם לא נתכוין לא קיים את המצוה. ודחה שיש לומר שהוא רק לכתחילה, אך בדיעבד נתקיימה המצוה אף בלי כוונה.

קסו. ועל פי יסוד זה יישב קושית הטורי אבן (כח. ד"ה אילימא) על הגמרא (יבמות סב:) שאם הוליד בנים בגיותו ונתגייר נפטר מפריה ורביה במה שהוליד בגיותו, והקשה הטורי אבן שהרי לא היה בר חיובא באותה שעה ואינה מעשה מצוה. ותירץ המנחת חינוך שמעשה ההולדה הוא רק הכשר מצוה, והמצוה מתקיימת במציאות שהבנים קיימים בעולם, ולכך זה מועיל אף שלא היה בר חיובא באותה שעה.

קסז. בדרך פקודיך (הקדמה, הקדמה א אות ו) כתב טעם נוסף, שלהרמב"ם (מצה פ"ו ה"ג) שבמקום שנהנה גופו אין הכוונה מעכבת, אף בפריה ורביה שנהנה גופו, אין כוונת מצוה מעכבת.

קסח. בקובץ שיעורים (ח"ב סי' כג אות ו) פשוט לו שמתקיימות בתוצאה, וממילא אין העדר הכוונה מעכב את קיום המצוה.

קסט. וראה גם באהבת ציון (לנדא, דרוש י) נחל יצחק (ח"ב פתיחה אות יד) מערכי לב (לחקרי לב, ח"א דרוש לו עז:) התעוררות תשובה (שו"ת ח"ג סו"ס ו) שו"ת שערי דעה (ח"א סי' נז) וכן בספר תורתו יהגה (מילואים סי' י) בשם החזון איש.

והוסיף, שלכאורה אף אם נאמר שלא קיים את המצוה כשלא נתכוין, מכל מקום אין דינו כמבטל עשה שהרי נתן צדקה לעני העומד לפניו, ונפטר בכך מן המצוה, שכאשר אין העני לפניו אינו מחויב בנתינה, ואינו נחשב כמבטל עשה של צדקה אלא במעלים עין מן הצדקה (כתובות סח.) ודומה כמי שעיגל את כנפות הציצית על מנת להפטר ולא קיים את המצוה, אך לא יקבל עונש כמבטל מצוה.

הוכחות האחרונים שמועיל בלי כוונת מצוה

האתוון דאורייתא (כלל כג ד"ה והנה מה), הוכיח מדברי רש"י (ויקרא ה יז) 'רבי אלעזר בן עזריה אומר, 'כי תקצור קצירך בשדך ושכחת עומר בשדה' (דברים כד יט), הרי הוא אומר (שם) 'למען 'ברכך' וגו', קבע הכתוב ברכה למי שבאת על ידו מצוה בלא שידע, אמור מעתה היתה סלע צרורה בכנפיו ונפלה ממנו ומצאה העני ונתפרנס בה, הרי הקדוש ברוך הוא קובע לו ברכה'. אם כן מבואר שמצות הצדקה והברכה שנלווית אליה היא אפילו כשנעשית ללא מעשה מצד האדם, ולפי"ז פשוט שאין צריך כוונה בזה.

באהבת חסד (פכ"ג בהגה"ה) הוכיח מהגמרא (פסחים ח:) לגבי מצות בדיקת חמץ, שכשיש לו כוונה לחפש אחר מחט שאבדה לו, הרי הוא דומה למקיים מצות צדקה ויש לו כוונה על מנת שיחיה בנו ואפילו הכי נחשב למצוה, ומבואר שנחשב כעוסק במצוה אף שאין כוונתו לשם המצוה.

כוונה הפכית בצדקה

ויש לדון האם גם כוונה הפכית לא מגרעת במצוות צדקה, והאתוון דאורייתא (שם) צידד לומר שאינה מגרעת שהרי אין צריך את המעשה של התעסקות האדם בכך, אלא די בתוצאה שמתייחסת אליו, ואם כן אף שמתכוין לדבר אחר, אין זה מפקיע את קיום המצוה. והקשה לפי"ז מדברי הגמרא (כתובות סו:) במעשה בבתו של נקדימון בן גוריון, שביקשה מרבי יוחנן בן זכאי שיפרנסה. ומקשה הגמרא, כיצד איבד נקדימון בן גוריון את ממונו, ואף שהקיום לממון הוא צדקה, כפי המשל שהיו מושלים בירושלים 'מלח ממון חסר', ובלישנא אחרת 'מלח ממון חסד', מכל מקום הרי נקדימון בן גוריון היה עושה צדקה, שהרי כשהיה הולך מביתו לבית המדרש היו מציעים תחתיו כלי מילת והיו העניים לוקחים אותם, ואם כן כיצד אבד ממונו. ותירצה הגמרא (שם סז.) שני תירוצים: א. שכוונתו במצות הצדקה היתה לכבודו. ב. שאמנם נתן צדקה, אבל לא כפי שהיה ראוי לו ליתן. נמצא מבואר בתירוץ הראשון, שכוונה הפכית מגרעת במצות הצדקה, ומחמת החסרון בכוונת המצוה הצדקה לא הגינה על ממונו. וקשה, הרי מצות הצדקה היא אפילו ללא מעשה אדם, ואם כן גם אין נצרך לכוונה כנתבאר לעיל, וא"כ מדוע מצות הצדקה מחמת העדר הכוונה לא הגינה על ממונו של נקדימון בן גוריון[קע].

אם מצות צדקה שוה למצות שכחה

ותירץ, על פי מה שהקדים להקשות בביאור הדרשה הנ"ל, שלמדו ממצות 'שכחה' שיש בה ברכה אפילו בשכחה, שכמו כן יש ברכה במצות צדקה כשנופל מהאדם סלע ומצאה עני אפילו שאין זה בידיעתו. וקשה, הרי יש לחלק שבשכחה יתכן שהברכה היא רק על מה שלאחר שנזכר לא שב לקחת את מה ששכח, כלשון הפסוק (דברים כד יט) 'לא תשוב לקחתו', שזה נחשב כאילו נותן בידים, אבל סלע שנפל ממנו ומצאה עני שאין לו אפשרות לקחתו בחזרה, מנין שגם בזה יהיה ברכה[קעא].

אלא שיש לתלות זאת באופן דרשת הפסוק (שם) 'כי תקצור קצירך בשדך ושכחת עומר בשדה לא תשוב לקחתו לגר ליתום ולאלמנה יהיה, למען יברכך ה' אלהיך בכל מעשה ידיך', ויש להסתפק אם 'למען יברכך' מתייחס לתחילת הפסוק, והיינו 'לא תשוב לקחתו' ואם כן הברכה נאמרה רק בזכות מה שלא שב לקחתו, וזה לא שייך בסלע שנפל ממנו ומצאה עני, או שה'למען יברכך' מתייחס למה שסמוך לו, והיינו 'ליתום ולאלמנה יהיה', ואם כן סיבת הברכה היא רק מה שהפירות מגיעים לידי היתום והאלמנה, ואפילו אם היו לוקחים את השכחה באופן שלא שייך 'לא תשוב לקחתו', כגון לפני שבעל הבית נזכר בשכחה, מכל מקום מתברך, ואם כן זה דומה ממש לסלע שנפלה ממנו, ומצינו שהסתפקה הגמרא (זבחים כח. בכורות כו:) בכגון זה, אם דורשים פסוק על מה שסמוך לו או על תחילת הפסוק.

נחלקו בזה שתי הלשונות

וכתב לתלות בנידון זה גם את שני תירוצי הגמרא הנ"ל, מדוע לא הגינה מצות הצדקה על ממונו של נקדימון, וגם את שתי הלשונות במשל הנ"ל. והיינו שהלשון שאמרו 'מלח ממון חסד', אם כן הצדקה מגינה רק כשנעשית בצורה של חסד, שהאדם מתחסד עם רעהו בידיעה ובכוונה, ולא כשנעשית הצדקה מאליה ללא ידיעתו שאין בזה התחסדות. וללשון זה תירצה הגמרא בתירוץ הראשון, שבצדקה הולכים אחרי הכוונה, וכיון שכוונתו היתה לכבודו, אע"פ שקיים מצות צדקה, מכל מקום אין זה 'חסד', והברכה המיוחדת של 'למען יברכך' לא נאמרה באופן זה, אלא רק באופן שמתחסד, כגון שנמנע בידיעה ובכוונה מלשוב לקחת את השכחה כתחילת הפסוק. אבל הלשון של 'מלח ממון חסר' סבר, שהברכה נאמרה בכל מקרה שנחסר ממונו ונהנה העני מהחסרון, וסבר שה'למען יברכך' מתייחס למה שסמוך לו 'ליתום ולאלמנה יהיה', ואם כן הכוונה לא מגרע כלל, ואפילו כוונה הפכית לא מגרעת, כיון שהברכה עבור הצדקה לא תלוי בכוונה, ולכן הוצרכה הגמרא לתרץ תירוץ אחר, שהסיבה שלא הגינה מצות הצדקה על ממונו, כיון שלפי רוב ממונו היתה הצדקה מועטת, ואין זה בכלל 'חסרון' בממונו.

יא. כוונות אחרות מלבד הכוונה לצאת ידי חובה

כוונת טעם המצוות

והנה במצוות שפירשה בהם התורה את טעמיהן, כגון ציצית שכתוב (במדבר טו מ) 'למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי' וגו'. וכן בסוכה שכתוב (ויקרא כג מג) 'למען ידעו דורותיכם'. ובתפילין שכתוב (שמות י"ג ט) 'למען תהיה תורת ה' בפיך' וגו', כתבו הב"ח (או"ח סי' ח וסי' תרכה) והפרי מגדים (סי' ח משב"ז סק"ז) שצריך לכוין בהם גם את טעם המצוה, מלבד מה שצריך לחשוב שעוסק בכך לשם קיום ציווי התורה.

ואם לא נתכוין לטעם המצוה, כתב הב"ח (סי' תרכה ס"א ד"ה בסכת) שלא קיים את המצוה כתיקונה. ודקדק הפרי מגדים (שם א"א פתיחה ד"ה ויכוין) בלשונו, שיצא בדיעבד, אלא שאינה כתיקונה, וצריך ביאור מהו הגדר בכך שלא עשה כתיקונה.

והביכורי יעקב (סי' תרכה סק"ג) כתב שאם לא כיון טעם המצוה לא יצא ידי חובה כלל, וצריך לחזור ולקיים את המצוה בשנית. וכן בדרך פקודיך (הקדמה, הקדמה א אות ה) כתב שלא יצא ידי חובה לגמרי, כאילו נטל לולב בלי ערבה, שהתורה הקפידה על הכוונה בזה, שהיא חלק ממעשה המצוה[קעב].

עוד כתב הביכורי יעקב, שכוונת טעם המצוה מעכבת אף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה.

חילוק בין כוונת הלב לכוונה לצאת ידי חובה

הראשונים דנו במצוות של אמירה וקריאה, כגון קריאת שמע ותפילה, שמלבד כונת מצוה ככל המצוות שמתכוין בתחילת עשייתם לשם ציוי התורה, יש בהם כוונת הלב שחושב על פירוש המילים ותוכן הענין, האם כוונה זו נכללת בדין כוונת המצוה. והספק בזה הן למאן דאמר צריכות כוונה, האם כוונה זו מעכבת, והן למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, שיש לומר שכוונה זו נצרכת לכולי עלמא.

והנה בגמרא (כח:) הקשו על רבא הסובר מצוות אין צריכות כוונה, מדברי המשנה (ברכות יג.) 'היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיון לבו

קע. ובמהרש"א (ח"א כתובות סז.) הקשה על פי דברי הגמרא (ד.) שמצות צדקה גם כשנותן 'על מנת שיחיה בני' נחשבת מצוה, אף שלא נתכוין לשמה. ותירץ, שלפי התירוץ בגמרא בכתובות 'לכבודו הוא דעבד', בעל כרחך צריך לומר שהכוונה של כבוד היא כוונה גרועה יותר מסתם כוונה שלא לשמה, וכדברי התוספות (פסחים נ: ד"ה וכאן) שהובאו לעיל ב'גדר שלא לשמה'.

ובקובץ שיעורים (כתובות אות רכד) כתב, שודאי נקדימון בן גוריון שאמרו עליו בגמרא (תענית כ.) שהוא אחד משלשה שנקדה להם חמה, ודאי שנתן צדקה בכוונה ראויה לשם מצוה, אלא שמכל מקום כיון שכיון גם לשם כבוד, גרע מעל מנת שיחיה בני, משום שהוא כעובד בשיתוף.

עוד כתב בשם החפץ חיים, שהסיבה שנענש עבור זה היא רק מחמת שהיה 'עידן ריתחא', שהיה זה בזמן חורבן בית המקדש, ומבואר בגמרא (מנחות מא.) שבעידן ריתחא נענשים גם על דברים שבזמן רגיל לא נענשים עליהם.

ובהפלאה (כתובות סז. ד"ה לכבודו) תירץ על פי מה שנתבאר לעיל במעלת לשמה, שכשעוסק לשמה זוכה לסייעתא דשמיא גם מעל דרכי הטבע, אבל שלא לשמה זוכה רק בדרכי הטבע, והיינו 'עד שמים', ולכן כיון שהטבע הוא שמצוי גלגל חוזר בעולם שהעשיר נהיה עני, לא ניצל מזה מחמת שעסק שלא לשמה.

קעא. ואף שמסתבר שיקבל שכר על זה, כיון שסוף סוף נעשה טובה בממונו, מכל מקום ה'ברכה' המיוחדת שבמצות צדקה 'למען יברכך', שנכסיו מתברכים, מנין שיש גם באופן זה.

קעב. והקשה על כך, שבגמרא (כח:) אמרו שהישן בשמיני ילקה משום בל תוסיף למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, אף שאין כוונתו לשם מצוה, ולכאורה אף לשיטתו צריך את כוונת טעם המצוה, והיא מעכבת ונמצא שאינו עובר בבל תוסיף כמו למאן דאמר צריכות כוונה. וכן יקשה לגבי בל תוסיף בתפילין (עירובין צה:) שמניחם בלי כוונת מצוה, וכיון שכוונת טעם המצוה מעכבת בהן, אינו עובר בבל תוסיף. ותירץ, שאין הכוונה מגוף המצוה אלא דין המוטל על הגברא לקיום המצוה, כדבר נוסף על מעשה המצוה, ולכן יש לזה שם מעשה מצוה לגבי בל תוסיף.

יצא', שלכאורה מבואר בדברי המשנה שללא כוונה אינו יוצא ידי חובתו. ומתרצת הגמרא, ששם מדובר בקורא להגיה שאינה קריאה ראויה אלא גמגום. וביאר רש"י (שם ד"ה בקורא) שבאופן זה אפילו לקריאה אינו מתכוין, אלא צריך לכוין למעשה עצמו לעשותו כראוי והיינו לקרוא כראוי, ולא דברו כלל על הכוונה לצאת ידי קיום המצוה.

אוצר החכמה

והרמב"ן (מלחמות ה' שם ד"ה לפום) הקשה, מדוע לא חילקה הגמרא בין כוונת הלב למעשה המצוה, שדברי רבא נאמרו על הכוונה לצאת ידי חובה ועל זה אמר מצוות אין צריכות כוונה, ודברי המשנה נאמרו על כוונת הלב למעשה, ועל זה אמרו אם לא כיון לבו לא יצא. ורצה לחדש מחמת קושיא זו שלמ"ד מצוות אין צריכות כוונה, לא צריך שום כוונה כלל, לא לצאת ידי חובת המצוה וגם לא כוונת הלב למעשה המצוה. ומה שנחלקו התנאים בברייתא (שם יג.-יג:) באיזה פסוקים מקריאת שמע צריך כוונת הלב, זהו מחמת שסוברים שמצוות צריכות כוונה, אבל הסובר שמצוות אין צריכות כוונה אין צריך שיכוון כלל.

שיטת הרשב"א

הרשב"א (ברכות יג: ד"ה שמע) חולק על הרמב"ן וכתב שיש חילוק בין ב' אופני הכוונה, והיינו שיש חילוק בין כוונת מצוה לכוונת הענין, ומפני שיש ב' כוונות למצוה, הראשונה היא כוונת הלב למצוה עצמה, והיינו שיכוין בלבו למה שמוציא בפיו, ולא יהרהר בלבו לדבר אחר. והכוונה השניה היא שיכוין לצאת ידי קיום המצוה, והיינו שיכוין במעשה שעושה לקיים את ציווי ה'. ומחלוקת הפוסקים הנ"ל היא רק בכוונה השניה, האם צריך כוונה לצאת ידי המצוה ולולא זה לא יצא ידי חובתו, או שגם כשאינו מכוין לצאת ידי חובתו מכל מקום כיון שקיים את המצוה יצא. אבל בכוונה הראשונה דהיינו לכוין את לבו למצוה ושלא יהרהר בדבר אחר, לכולי עלמא לכתחילה מצוה שיכוין את לבו, ובדיעבד אינו מעכב את קיום המצוה, מלבד פסוק ראשון של קריאת שמע, שאם לא כיון את לבו לא יצא, כמבואר בשולחן ערוך (סי' ס ס"ה), וכן בברכה ראשונה של תפלת שמונה עשרה**קעג**.

הוכחה לדברי הרשב"א

ובטורי אבן (כח: ד"ה מאי) הקשה על דברי הרמב"ן, שהרי רבא עצמו שסובר (שם כח.) מצוות אין צריכות כוונה, פסק הלכה כדברי רבי מאיר (ברכות יג:) שבפסוק ראשון של קריאת שמע צריך כוונת הלב. ובהכרח שההלכה של כוונת הלב אינה קשורה למצוות צריכות כוונה, שמה שהצריכו (ברכות יג.) כוונת הלב היינו שיכוין ויבין וידע הדברים שמוציא בפיו, וזהו כוונת הלב שנלמד מ'על לבבך', ודין זה הוא אע"פ שאינו מתכוין לצאת ידי חובת המצוה. והנידון של מצוות צריכות כוונה, הוא שיכוין לצאת ידי חובת המצוה, וזהו אפילו שאינו משים הדברים כלל אל לבו ומפנה לבו לדברים אחרים.

מערכה טו
בל תוסיף

א. גדר האיסור / **ב.** כוונה להוסיף / **ג.** המוסיף מחמת תקנת חכמים / **ד.** העושה מצוה שתי פעמים / **ה.** תוספת העומדת בפני עצמה / **ו.** בדין המוסיף גורע / **ז.** הוספה כגדרי המצוה / **ח.** באישים שאינם חייבים במצוה / **ט.** במצוה קיומית

מבוא

כתוב בתורה (דברים ד ב) 'לא תוסיפו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם', ופירש רש"י (שם מהספרי) כגון חמש פרשיות בתפילין, חמשת מינין בלולב, וחמש ציציות, ועוד מקרא כתוב (שם יג א) 'את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אתו תשמרו לעשות, לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו', ולהלן יתבאר האם שני המקראות באו לאיסור אחד, או שני איסורים נפרדים הם. פרטי דינים רבים נאמרו בלאו זה מתי עוברים עליו, האם דווקא כשעושה את התוספת כצורת המצוה המחויבת, או אף כשלא עשה כצורת המצוה. וכמו כן יש להאריך בכל פרטי ההוספה במוסיף אחר זמן המצוה, במעשה המצוה, מי שאינו מחויב במצוה ומקיים מצוה האם עובר באיסור זה, והבודה מצוה מלבו האם עובר באיסור זה.

מקור ההלכה

שנינו בברייתא (כח:) מנין לכהן שעולה לדוכן שלא יאמר הואיל ונתנה לי תורה רשות לברך את ישראל אוסיף ברכה אחת משלי, כגון ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם (דברים א יא), תלמוד לומר 'לא תוסיפו על הדבר' (שם ד ב).

עוד מצינו בגמרא (ר"ה כח: עירובין צו.) 'אלא מעתה הישן בסוכה בשמיני לוקה', ומשמע שהעובר על לאו זה לוקה.

עוד שנינו (שם וזבחים פ.) 'הניתנין במתנה אחת שנתערבו בניתנין במתנה אחת [כגון דם בכור שנתערב בדם מעשר ודין כל אחד מהם מתנה אחת על גבי המזבח] ינתנו במתנה אחת, מתן ארבע במתן ארבע [כגון דם עולה בדם שלמים או בדם אשם] ינתנו במתן ארבע, מתן ארבע במתנה אחת [כגון דם עולה בדם בכור], רבי אליעזר אומר ינתנו במתן ארבע, רבי יהושע אומר ינתנו במתנה אחת, אמר לו רבי אליעזר הרי הוא עובר על בל תגרע, אמר לו רבי יהושע הרי הוא עובר על בל תוסיף, אמר לו רבי אליעזר לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו, אמר לו רבי יהושע לא נאמר בל תגרע אלא כשהוא בעצמו, ועוד אמר רבי יהושע כשנתת עברת על בל תוסיף ועשית מעשה בידך, כשלא נתת עברת על בל תגרע ולא עשית מעשה בידך'. ובהמשך המערכה תתבאר מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע.

ופירש רש"י (שם מהספרי) כגון חמש פרשיות בתפילין, חמשת מינין בלולב, וחמש ציציות, ועוד מקרא כתוב (שם יג א) 'את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אתו תשמרו לעשות, לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו', ולהלן יתבאר האם שני המקראות באו לאיסור אחד, או שני איסורים נפרדים הם. פרטי דינים רבים נאמרו בלאו זה מתי עוברים עליו, האם דווקא כשעושה את התוספת כצורת המצוה המחויבת, או אף כשלא עשה כצורת המצוה. וכמו כן יש להאריך בכל פרטי ההוספה במוסיף אחר זמן המצוה, במעשה המצוה, מי שאינו מחויב במצוה ומקיים מצוה האם עובר באיסור זה, והבודה מצוה מלבו האם עובר באיסור זה.

עוד שנינו (סוכה לו:) 'אין אוגדין את הלולב אלא במינו דברי רבי יהודה, רבי מאיר אומר אפילו בחוט במשיחה, אמר רבי מאיר מעשה באנשי ירושלים שהיו אוגדין את לולביהן בגימוניות של זהב, אמרו לו במינו היו אוגדין אותו מלמטה'. ומבואר בגמרא שטעמו של רבי יהודה שאין אוגדין אלא במינו, כיון שסובר לולב צריך אגד, ואם יאגדנו במין אחר נמצא שמוסיף עוד מין ועובר משום בל תוסיף. והוסיפו התוספות (שם לא: ד"ה הואיל) שמבואר בגמרא (שם) שאף לחכמים שלולב אין צריך אגד אם הוסיף עוד מין עובר בבל תוסיף, ודווקא באגד אינו עובר בבל תוסיף, משום שאינו כדרך גדילתו, ואינו באופן הראוי לקיום המצוה.

18/06/2018 אהח

א. גדר האיסור

מדוע בית דין המתקנים איסור אינם עוברים משום בל תוסיף

הרמב"ם (ממרים פ"ב ה"ט) התקשה, 'הואיל ויש לבית דין לגזור ולאסור דבר המותר ויעמוד איסורו לדורות, וכן יש להן להתיר איסורי תורה לפי שעה, מה הוא זה שהזהירה תורה לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו' וכו'. וכתב הרמב"ם שאכן אם בית דין עושה תקנה ויאמר שהוא בכלל איסור תורה וכגון בית דין שיאסור בשר עוף בחלב ויאמר שהוא בכלל גדי, הרי זה מוסיף, אבל אם בית דין עושה תקנה ואומר שהיא גזירה שלא לבוא לאיסור תורה, אין זה מוסיף אלא עושה סייג לתורה. והראב"ד השיג עליו שתי השגות, האחד 'שכל דבר שגזרו עליו ואסרוהו לסייג ולמשמרת של תורה אין בו משום מוסיף אפילו קבעוהו לדורות'. ותמה הכסף משנה (שם) הרי הרמב"ם מסכים לזה ומה השיג עליו הראב"ד.

ובדברי הרדב"ז (שם) מבואר שהראב"ד סובר שאין לחלק אם בית דין אמרו שהוא איסור תורה או שאמרו שהוא גזירה, שכל שקבעוהו כסייג אין בו משום הוספה, והרי הוא מכלל התורה שנעשה סייג להא. ודעת הרמב"ן (דברים ד ב) כדעת הרמב"ם שתקנת חכמים משום גדר כגון שניות לעריות וכיוצא בהן זו היא מצוה מן התורה, 'ובלבד שידע שהם משום הגדר הזה ואינן מפי הקב"ה בתורה'ב.

קעג. וכן מבואר במשנה ברורה (סי' ס סק"ז).

א. וכן ביאר במנחת חינוך (מצוה תנד אות א). אך כתב שם להוכיח כדברי הרמב"ם מהמבואר בגמרא (סנהדרין כט.) שלמדו שכל המוסיף גורע, מזה שאדם הראשון הוסיף לחוה איסור נגיעה בעץ הדעת, ואף שעשה כן משום סייג, ולדברי הרמב"ם ניחא כיון שאמר לה בשם הקב"ה ולא אמר לה שהוא סייג, אבל לשיטת הראב"ד קשה, וסיים 'אך אין למדין הלכות מתוך הגדה'. והגרי"פ פערלא (הגהות למנחת חינוך) דחה שאף לדברי הראב"ד עשה שלא כדין, כיון שהוא כנביא שקר שמתנבא מה שלא שמע שאומר שכך שמע מפי הקב"ה, ואינו כאומר שדבר זה מן התורה שאינו מתנבא.

ב. ובמנחת חינוך (שם אות ג) כתב שרק דברים שלא נתפרשו ויש מקום לטעות שהוא דבר תורה עוברים הבית דין איסור אם אומרים שדינם הוא דבר תורה, אבל אם הוסיפו דבר חדש שאי אפשר להסמיכו על איזה כתוב, אף שאומרים שהוא מן התורה אינם עוברים באיסור, שדבר ידוע הוא שאינו מן התורה.

הוכחת הראב"ד ויישוב דעת הרמב"ם

והראב"ד הוכיח כדבריו ׳כדאשכחן בכמה דוכתי מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא׳, וביארו האחרונים[ג] השגתו שמצינו פעמים רבות שדנה הגמרא האם דין מסוים הוא מן התורה או מדרבנן, והסיקו שהוא מדרבנן והפסוק אינו אלא אסמכתא בעלמא. וכגון, הגמרא ביבמות (כד.) ובקידושין (עח.) שדנה על הברייתא האוסרת חלוצה לכהן האם הוא מן התורה, והסיקה שאינו אלא מדרבנן, ולדברי הרמב"ם קשה איך נקטה הברייתא בסתם ולא הודיעה שהוא מדבריהם, ומדוע אין בזה משום בל תוסיף. וכתב האור שמח ליישב דברי הרמב"ם שלשיטתו מכמה מקומות[ד] שדבר הנלמד מי"ג מידות שהתורה נדרשת בהם אף שחומר דין תורה להם ששורפים וסוקלים על פיהם, מכל מקום נקראים ׳דברי סופרים׳, ולכמה דינים אינם כדבר המפורש בתורה, יש לומר שהוסיפה נחשב רק כשבית דין אומרים שדבר זה מפורש בתורה, אבל אם אומרים שהוא דין תורה שנלמד ממידות שהתורה נדרשת בהם אין זה נחשב כהוספה על דין תורה, ולא עברו בבל תוסיף, וא"כ יש לומר שכל ספק הגמרא במקומות אלו אם הוא דין תורה מי"ג מידות שהתורה נדרשת או מדברי סופרים ממש.

ובאבי עזרי (שם) כתב לחלוק על דברי האור שמח, ודעתו שאין ביאור דברי הרמב"ם לחלק בין אם בית דין ׳אמר׳ בהוראתו שהוא דין תורה או ש׳אמר׳ שהוא רק סייג, אלא ביאור דברי הרמב"ם שיש הבדל אם בית דין ׳נתכוין׳ להוסיף על דין תורה, או ש׳נתכוין׳ לסייג. ולפי זה לא קשה מהגמרות דלעיל על דברי הרמב"ם, שהרי חכמים לא התכוונו להוסיף על דבר תורה. וזה תמה הכסף משנה על הראב"ד הרי הרמב"ם לא נחלק עליו בדין, והכל תלוי האם בית דין מתכוין להוסיף על הדינים, או שכל כוונתם היא לסייג.

הוספה בלאוין

עוד השיג הראב"ד ׳ולא תמצא איסור מוסיף אלא במצות עשה כגון לולב ותפילין וציצית וכיוצא בהן׳, והיינו שלא מצאנו כלל איסור הוספה בלאוין אלא רק בעשין. והחינוך (מצוה תנד) הסכים לדעת הראב"ד שלא מצינו הוספה אלא בעשין. אכן בדברי הרמב"ן (שם) מבואר שדעתו כהרמב"ם אף בזה, שהרי מבואר בדבריו שאם לא שבית דין מודיעים שאין תקנתם מצוה מפי הקב"ה בתורה, יש בזה משום בל תוסיף.

ביאור המחלוקת

בביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם שייך הוספה אף בלאוין מצינו באחרונים כמה דרכים. האבי עזרי (שם) כתב שהראב"ד נחלק על הרמב"ם ודעתו שאין שייך להוסיף על דיני התורה שאין זו הוספה, ובית דין המוסיף על דבר תורה ואינו נחשב כלל כהוראה, וכל האיסור הוא רק להוסיף על ׳קיום המצוות׳, ואיסור זה אינו שייך אלא ביחיד ואינו שייך אלא בעשה ולא בלאו. אולם הגרי"ז[ה] דקדק מדברי הראב"ד שכתב ׳ולא תמצא איסור מוסיף אלא במצות עשה כגון לולב ותפילין וציצית וכיוצא בהן, בין לשעה בין לדורות׳ בין שקבעה בדבר תורה בין שלא קבעה׳. ומזה שכתב ׳בין לדורות׳ והרי הוספה של יחיד לא שייך שתהיה לדורות, מבואר שמודה הראב"ד שאף בהוראת בית דין שייכת הוספה [אם לא שתיקנו לסייג], אלא שנחלק על הרמב"ם וסובר שאין שייכת הוספה אלא בעשה ולא בלאו.

וביאור המחלוקת ביאר הגרי"ז שהרמב"ם סבר שגדר איסור הוספה הוא הוספה על דיני התורה, ולכן אף הלאוין נכללו בזה, והראב"ד סבר שגדר איסור על בית דין להוסיף הוא על קיום המצוות, ולכן רק מצות עשה נכלל בזה ולא לאוין[ו].

הוספת בית דין שלא לתקנה

אכן הפרי מגדים (פתיחה לאו"ח ח"א אות לה) ביאר סברת הראב"ד באופן אחר, על פי מה שיתבאר להלן שאין איסור בל תוסיף אם אין התוספת משוייכת לעיקר המצוה, וכל שהתוספת עומדת לעצמה אינו עובר משום בל תוסיף[ז], ומטעם זה סובר הראב"ד שכל הוראת בית דין הרי היא עומדת לעצמה ואינה משוייכת לעיקר המצוה, ולכן אין בזה משום בל תוסיף[ח]. ולדבריו הוא הדין אם בית דין יוסיף הלכה במצות עשה ואף לא משום סייג, אינם עוברים באיסור. ולפי זה קשה לשון הראב"ד ששייכת הוספה ׳בין לדורות׳ וכפי שדקדק הגרי"ז.

האם מודה הרמב"ם שיחיד המוסיף עובר

ויש לדון להיפך האם לשיטת הרמב"ם כל האיסור הוא רק במוסיף על דיני התורה, והיינו דווקא בית דין המוסיפים מצוה או איסור, או שגם יחיד המוסיף על המצוות עובר. וכתב המנחת חינוך (שם אות א) שודאי מודה הרמב"ם שיש איסור הוספה במצוות עשה גם כשאין הבית דין מוסיפים מדעתם, וכמוכח מדברי הרמב"ם שהביא (תפלה פי"ד הי"ב) איסור הוספה בברכת כהנים, והביא (לולב פ"ז ה"ה) איסור הוספה בנטילת ארבעת המינים, והביא (פסולי המוקדשין פ"ב הי"א) איסור הוספה במתנות על גבי המזבח, אלא שבא להוסיף שאף בבית דין הגוזרים גזירות שייך איסור בל תוסיף, כמו שנתבאר כשאומרים כאילו אסור הוא מן התורה[ט].

ביאור שני הכתובים באיסור בל תוסיף

ואמר הגרי"ז שלפי מה שנתבאר שיש איסור הוספה על בית דין המוסיף על דיני התורה, ויש איסור לא להוסיף בקיום המצוות, מבואר היטב הטעם שנאמרו שתי אזהרות בתורה שלא להוסיף, מקרא אחד כתוב ׳לא תספו על הדבר אשר אנכי מצוה אתכם׳ (דברים ד ב), ועוד מקרא כתוב ׳את כל הדבר אשר אנכי מצוה אתכם אתו תשמרו לעשות, לא תוסף עליו ולא תגרע ממנו׳ (שם יג א), שפסוק אחד הוא אזהרה על בית דין שלא להוסיף על דיני התורה, ופסוק אחד הוא אזהרה שלא להוסיף בקיום המצוות. ויסוד הדברים מבואר בדברי הגר"א (אדרת אליהו דברים יג א) שכתב שהפסוק ׳לא תוסף׳ היינו לא להוסיף בקיום המצוה עצמה כמו על לולב וציצית, והפסוק ׳לא תספו׳ הוא שלא להוסיף על תרי"ג מצוות. וביאורו כמו שנתבאר שהוא אזהרה על בית דין שלא להוסיף על קיום המצוות. אכן בגמרא (ר"ה כח:) על הפסוק ׳לא תספו׳ הובא כגון חמש פרשיות בתפילין, חמשת מינין בלולב, וחמש ציציות, ולכאורה הוא שלא כדברי הגר"א[י].

הבודה מצוה מלבו

כתב הרמב"ן (דברים ד ב) ׳ולפי דעתי אפילו בדא לעשות מצוה בפני עצמה כגון שעשה חג בחדש שבדא מלבו כירבעם[יא] עובר בלאו׳. וכן מהמבואר בגמרא (מגילה יד.) שכל הנביאים שהתנבאו לישראל לא פחתו ולא הוספו על מה שכתוב בתורה אפילו אות אחת חוץ ממקרא מגילה, עד שמצאו סמך מהכתובים למקרא מגילה, והוסיף שבירושלמי (מגילה פ"א ה"ז) מבואר

אוצר החכמה
אוחזת 18/06/2013

ג. **תורת** נביאים (למהר"ץ חיות מאמר בל תוסיף פ"ב), אור שמח, אבן האזל (שם) ושאר אחרונים.

ד. **ספר** המצוות (שורש שני), אישות (פ"א ה"ב) ושאר מקומות, וראה פרי מגדים (פתיחה לאו"ח ח"א אות יב).

ה. **נדפס** בישורון (חלק יא עמוד תצד).

ו. **והנה** במרומי שדה (ר"ה כח: ד"ה א"ל אביי) הוכיח כדברי הראב"ד שאין איסור הוספה על לאוין, מקושיית הגמרא (שם) ׳אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה לוקה׳, וקשה למה לא הקשתה הגמרא מכל יום טוב שני מדבריהם שאסרו איסור מלאכה מדוע אין בזה משום בל תוסיף, ולדברי הראב"ד שבלאוין לא שייך הוספה, מיושב [ולהלן יתבאר שיש ראשונים שפירשו את הגמרא במוסיף מדעתו ולא בבית דין שמוסיף, ולפי זה לא קשה]. ולדברי הגרי"ז יש לומר שאין ליחיד איסור להוסיף על דיני התורה וכל איסורו הוא רק להוסיף על קיום המצוות, וא"כ מודה הרמב"ם שאין ליחיד איסור הוספה על לאוין, שאין זה נחשב להוספה על קיום המצוות, וכל דברי הרמב"ם שיש איסור הוספה בלאוין הוא רק על בית דין שמוזהרים שלא להוסיף על דיני התורה.

והנה בחלקת יואב (או"ח סי' לג סוף ד"ה אבל) כתב שהמכוין על מצוה דרבנן שהיא מן התורה, וכגון לשיטת הפוסקים שספירת העומר בזמן הזה היא מדרבנן ומכוין לשם מצוה מן התורה, עובר בבל תוסיף לדברי הרמב"ם שהאומר על בשר עוף בחלב שהוא מן התורה עובר על בל תוסיף. אולם אם נאמר שכל דברי הרמב"ם אמורים רק על בית דין שמוזהרים לא להוסיף על דיני התורה, אבל יחיד אינו מוזהר על זה, באופן דלעיל לא יעבור היחיד באיסור.

ז. **עיין** להלן (אות ה) בביאור ענין זה בהרחבה.

ח. **ולדברי** הגרי"ז לכאורה אין לומר כדברי הפרי מגדים, כיון שאם גדר האיסור הוא על בית דין שלא יוסיפו על דיני התורה, אינו ענין לדין התוספת העומדת בפני עצמה שאינה משוייכת לעיקר המצוה, שכל עיקרו הוא רק באיסור שלא להוסיף בקיום המצוה ובזה סובר הראב"ד שאין איסור כשהתוספת עומדת לעצמה, אבל כשהאיסור הוא לא להוסיף על המצוות ההוספה אינה בזה שהיא משתייכת לשאר המצוות, אלא גוף המצוה שהתווספה, וא"כ אף אם עומד לעצמו מוזהר עליו.

והנה המהרי"ל דיסקין (דברים יג) הסתפק, העושה מצוה והוסיף בשוגג האם נחשב כעבירה בשוגג או שכל שלא כיון להוסיף אין זה הוספה, והוכיח מדברי הרמב"ם (ממרים שם) שכתב שאם בית דין מורים על דבר שהוא מותר מן התורה ואומרים שהוא אסור מן התורה עוברים בבל תוסיף, ומדוע לא כתב שעוברים גם על לפני עור שהכשילו את העם בבל תוסיף, ומוכח שכל שהיה שוגג אינו עובר באיסור. אולם לדברי הגרי"ז יש לחלק בין בל תוסיף בקיום המצוה ששייך אף בשוגג כל שהוסיף, להוספה על המצוות שזה יש לומר שכל איסורו על בית דין שלא יוסיפו עוד דין, וכלפי היחיד לא נאמר דין זה, ואף בבית דין יש לומר שכל ששוגגים הם אין זה נחשב כהוספה אם סבורים שכך הוא דין תורה, ועמד בזה בספר אז ישיר (דברים ד ב). אך לדברי הפרי מגדים שפיר דומה דין הוספה על המצוות לדין הוספה בקיום המצוה.

ט. **והנה** הרא"ם (בביאורו על הסמ"ג מצות מגילה) וביום תרועה (ר"ה כח: ד"ה מתיב) תמהו על דברי הרמב"ם שכתב שאיסור הוספה הוא כשבית דין אומרים על הוראתם שהיא דין תורה, והקשו מהמבואר בגמרא (ר"ה שם) שכהן המוסיף ברכה משלו עובר בבל תוסיף, וזה לשון הגמרא ׳מנין לכהן שלא יאמר הואיל ונתנה לי תורה רשות לברך את ישראל הוסיף ברכה משלי׳, ואף שלא אמר שזה דבר תורה. ולדברי הגרי"ז מבואר היטב שהבא להוסיף על קיום המצוות עובר אף אם לא אמר שהוספתו היא דבר תורה, ורק בית דין מוזהרים באיסור שלא להוסיף על דיני התורה שלא יאמרו על הוראתם שהיא דין תורה. ובמנחת חינוך (מצוה תנד אות א ד"ה והנה) כתב שמודה הרמב"ם שבעשה אין צריך לומר שהוא מן התורה ורק בלאוין אמר כן, אולם אין מבורר כל כך בדבריו האם כוונתו גם שרק בבית דין יש תנאי זה שיאמרו שהוא דבר תורה, או שהחילוק בין הוספה בעשה להוספה בלאוין.

י. **ועמד** בזה הכתב והקבלה (דברים ד ב), והביא שבספרי הובאה דרשה זו על הפסוק ׳לא תוסף׳, וכן בספר יראים (סי' לב) הגירסא על דין זה ׳לא תוסף׳, וכדברי הגר"א. ודקדק שם כדברי הגר"א שהפסוק ׳לא תספו׳ נאמר בלשון רבים, והיינו משום שהוא אזהרה על בית דין שלא יוסיפו, והפסוק ׳לא תוסף׳ הוא לשון יחיד, כיון שהוא איסור על כל יחיד ויחיד שלא להוסיף.

יא. **והוא** המבואר בפסוקים (מלכים א׳ יב לב-לג) שבחמשה עשר יום בחודש השמיני בדה ירבעם חג מלבו.

שהאיסור על בית דין להוסיף נלמד מהכתוב (ויקרא כז לד) 'אלה המצוות אשר צוה ה' את משה', שאין נביא רשאי לחדש בה דבר, ואחר שלמדו מכתוב זה הרי הוא נכלל באיסור בל תוסיף[יב].

תקנת נר חנוכה

ויש להקשות על דברי הרמב"ן שכתב שאם לא היה סמך למקרא מגילה היו עוברים החכמים על איסור בל תוסיף, הרי מצות נר חנוכה תיקנו חכמים בלא סמך. ומעירובין ונטילת ידים שתיקן שלמה כמבואר בגמרא (עירובין כא:) לא קשה, כיון שתיקנוהו כגדר וסייג למצוות התורה אינו נחשב כהוספה וכמו שנתבאר לעיל, אולם מנר חנוכה עדיין קשה. ולדברי הרמב"ם שכל שלא אמרו שהוא איסור תורה אין איסור בזה, לא קשה, אולם לדברי הרמב"ן שמקרא מגילה לולא שהיו מוצאים סמך היה בזה משום בל תוסיף, קשה מדוע אין במצות נר חנוכה משום בל תוסיף.

והנה רש"י (מגילה שם ד"ה חוץ) כתב על המבואר בגמרא שהנביאים לא הותירו על דברי תורה חוץ ממקרא מגילה, שהטעם שלא מנו נר חנוכה כיון שכבר פסקו הנביאים בזמן תקנת נר חנוכה. וכתב המהרש"א (שם ד"ה חוץ) שאין כוונת רש"י שמטעם זה לא הוזהרו שלא להוסיף על המצוות, שאין סברא שיהיה כח לחכמים יותר מהנביאים, אלא ודאי מצאו סמך גם לנר חנוכה, ורק שלא מנו נר חנוכה כיון שאינו מכלל תקנות הנביאים, ואינו כמקרא מגילה שהוא מתקנת נביאים. ולדבריו מיושבים דברי הרמב"ן שמטעם שמצאו סמך אף לנר חנוכה לא עברו בבל תוסיף.

מלקות על בל תוסיף

כתב החינוך (מצוה תנד) 'ועובר על זה והוסיף במצוות וכו' וחייב מלקות'. מבואר בדעתו שיש חיוב מלקות על לאו זה של בל תוסיף. וכן הוא לשון הגמרא (עירובין צו. ר"ה כח:) 'אלא מעתה הישן בסוכה בשמיני לוקה', ומשמע שהעובר על לאו זה לוקה. אולם הרמב"ם לא הזכיר שיש מלקות בלאו זה, ואף כשמנה מנין הלוקין (סנהדרין פ"ט) לא מנה לאו זה. ולדבריו כתב המנחת חינוך (שם אות ח) צריך לפרש את לשון הגמרא שיש מלקות במוסיף, היינו מכת מרדות מדבריהם. אכן הפרי מגדים (פתיחה לאו"ח ח"א אות לז) הניח בקושיא מגמרא זו על השמטת הרמב"ם שיש חיוב מלקות בלאו זה, וכתב שדוחק לומר שהיינו מכת מרדות.

וביאור הטעם שאינו לוקה לדעת הרמב"ם, כתבו האחרונים[יג] כיון שהוא לאו שבכללות שכולל שלא להוסיף על כל דיני התורה, וכל לאו שבכללות אין לוקים עליו כמו שכתב הרמב"ם (סנהדרין פ"ח ה"ג)[יד]. וצריך לבאר לפי זה את מחלוקת הרמב"ם והחינוך האם הלאו של בל תוסיף נחשב כלאו שבכללות.

בגדר האיסור האם הוא איסור כללי

והנה יש לחקור האם איסור בל תוסיף הוא איסור כללי שלא להוסיף על המצוות, או שהוא איסור בנפרד על כל מצוה ומצוה שלא להוסיף על קיומה, ויש לומר שבזה תלוי הנידון האם איסור זה נחשב כלאו שבכללות, שאם נאמר שאיסור זה איסור כללי שלא להוסיף על המצוות אין זה נחשב כלאו שבכללות שענין האיסור אחד הוא שלא להוסיף על המצוות, אבל אם גדר האיסור הוא שלא להוסיף על כל מצוה ומצוה, שפיר יש לומר שנחשב איסור זה כלאו שבכללות כיון שכלול הרבה עניינים באיסור זה[טו].

ומקור לזה שגדר האיסור הוא שלא להוסיף על כל מצוה ומצוה ואינו נחשב כאיסור כללי, מבואר בדברי המהרי"ק (שורש קלט), שהנה בדין נתערבו מתן ארבע במתן אחד שדעת רבי יהושע שלא יתן מתן ארבע כיון שעובר בבל תוסיף, והקשו התוספות (עירובין ק. ד"ה מתן) למה העשה של זריקת הדם על גבי המזבח אינו דוחה את הלאו של בל תוסיף[טז]. וכתב המהרי"ק ליישב בשם התוספות[יז], על פי המבואר בגמרא (צז:) שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש, והוא הדין בענייננו אין העשה דוחה לא תעשה כיון שהוא במקדש. ומבואר בדבריו שאף שאין האיסור הנדחה הוא איסור קודש, מכל מקום אינו נדחה מפני עשה[יח].

אוצר החכמה

והקשה בקהלות יעקב (עירובין סי' כ) מה דנה הגמרא (פסחים פג:) למה אין שריפת נותר דוחה את האיסור של הבערה ביום טוב, הרי אין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש[יט], אלא מבואר שכיון שהאיסור של הבערה ביום טוב אינו איסור של מקדש נדחה מפני עשה, ומדוע איסור של בל תוסיף לא נדחה מפני עשה, והרי אינו איסור של מקדש. ותירץ שצריך לחלק בין איסור בל תוסיף לאיסור יום טוב, שאיסור בל תוסיף אף שלא נאמר במיוחד על דיני המקדש, מכל מקום הלאו נאמר על כל איסור ואיסור, ובכלל המצוות הם גם איסורי המקדש, ולכן כשאירע איסור של בל תוסיף במקדש נחשב כאיסור מקדש, מה שאין כן איסור יום טוב אינו נחשב כאיסור מקדש, שאין האיסור נאמר כלל על דיני המקדש, ולכן שפיר נדחה מפני עשה אף במקדש[כ].

ב. כוונה להוסיף

הקדמה

בגמרא (ר"ה כח:) נחלקו האם מצוות צריכות כוונה, והיינו האם כדי לצאת ידי חובת מצוה, או שכל שעשה את מעשה המצוה אף שלא כיון לשם מצוה יצא ידי חובתו.

והוכיח אביי שמצוות צריכות כוונה, שאם לא כן הישן בסוכה בשמיני אף שאינו מכוין לשם מצוה ילקה משום בל תוסיף, כיון שאינו מכוין דינו כמכוין[כא]. ודחה רבא שהטעם שהישן בסוכה בשמיני אינו לוקה, הוא לפי שאין עוברים בבל תוסיף אלא בזמן המצוה, אבל אחר זמן המצוה אין עוברים בבל תוסיף. והקשתה הגמרא מהמבואר בברייתא שכהן המוסיף בברכת כהנים עובר בבל תוסיף[כב] ומדובר אף אחר שסיים ברכותיו והרי הוא כאחר זמן המצוה, ודחתה הגמרא שכיון שאילו יזדמן לפני הכהן ציבור אחר שלא ברכם מתחייב לברכם, נחשב שכל היום הוא עדיין זמן המצוה. וסברה הגמרא להוכיח שכל זמן ששייך עשיית המצוה נחשב עדיין כזמן המצוה, מזה שסובר רבי יהושע שהנותן מתן ד' עובר בבל תוסיף ואף שכבר סיים מצותו כשנתן מתנה אחת, ואם כן הרי הוא כמוסיף שלא בזמן המצוה, ומוכח שכיון שאילו יזדמן לפניו קרבן אחר מחויב להקריבו נחשב כזמנו כל היום, והוא הדין בברכת כהנים נחשב זמנו כל היום, ודחתה הגמרא שיש לחלק, בברכת כהנים אינו מחויב לברך אם כבר בירך באותו יום, ולכן יש לומר שאין זמן ברכת כהנים כל היום, אבל גבי קרבן אם יזדמן לפני הכהן קרבן נוסף יתחייב לזרוק דמו, ולכן נחשב שזמנו כל היום.

שיטת רבא למסקנת הסוגיא שם שיש לחלק בין כוונה לצאת ידי חובת המצוה שאינה מעכבת, ואילו לעבור בבל תוסיף אינו עובר אלא אם נתכוין לשם מצוה, ואף בזה חילקה הגמרא שלעבור בזמן המצוה, וכגון במתן ד' לרבי יהושע עובר אף בלא כוונה, אך לעבור שלא בזמן המצוה אינו עובר אלא אם נתכוין לשם מצוה, ולכן הישן בסוכה בשמיני אינו לוקה שהרי לא נתכוין למצוה.

ובגמרא (עירובין צה:) נחלקו בזה, לתירוץ אחד מבואר שלמאן דאמר מצוות צריכות כוונה אין עוברים בבל תוסיף אלא אם כיון לשם מצוה, ולכן

יב. והנה במנחת חינוך (שם אות ג) האריך שאין שייך כלל איסור הוספה במה שבית דין תיקנו, ואדרבה מצווים אנו שלא לסור מדבריהם, והביאור שכל מה שתיקנו הוא משום שנתחדשו סיבות לתקנתם, וכנס חנוכה ופורים שקודם לכן לא היה זמנם ראוי לתקנות אלו ואחר שנעשו הניסים היה הזמן ראוי לתקנות אלו, ואף יחיד שעושה חג לעצמו כגון שנעשה לו נס אין זה נחשב הוספה, כיון שלא בא להוסיף במצוות התורה. אולם מדברי הרמב"ן מבואר לכאורה שלא כדבריו, ואם לא שהיה לחכמים סמך היו עוברים במה שתיקנו מקרא מגילה.

ויש לדון לפי דברי הרמב"ן האם כל העושה מעשה ומתכוין לשם מצוה עובר באיסור בל תוסיף, או שהוא איסור רק על המורים כן לרבים וכירבעם שהורה כן לעם. והנה בחידושי הר"ן (סנהדרין פח: ד"ה א"י) כתב שהנוטל ענף של זית או של רימון לשם מצוה אינו עובר באיסור, ויש לעיין האם נחלק על הרמב"ן שסובר שהבודה מצוה עובר באיסור. אולם אם נאמר שכל דברי הרמב"ן הם רק על המורה כן לרבים אין הכרח שנחלקו. אמנם בחלקת יואב (או"ח סי' ב ד"ה ויש) כתב באופן אחר עיי"ש. והנה באבי עזרי (ממרים פ"ב ה"ט) הקשה על דברי הרמב"ן למה כשהתוספת עומדת לעצמה, שיטת הרמב"ן (הו"ד בריטב"א סוכה לא: ויתבאר להלן) אינו עובר בבל תוסיף מדין הבודה מצוה מלבו. אך אם נאמר שכל דברי הרמב"ן הם רק במורה לרבים לא קשה.

יג. כתב והקבלה (שם) ושמן רוקח (יו"ד ח"ב סי' יד). ובהלכות קטנות (ח"ב סי' רפ) נסתפק בזה האם נחשב כלאו שבכללות, וראה ביהודה יעלה (שו"ת ח"א או"ח סי' קעג) מה שכתב לבאר בזה.

יד. ולהלן (אות ב) יובא יישוב נוסף בדעת הרמב"ם שכתב המנחת חינוך.

טו. קצת יש להעיר לדברי הגרי"ז, שיחשב כלאו שבכללות כיון שנאמר בזה איסור הוספה בקיום המצוות, ואיסור הוספה בדיני התורה. וראה באגרות משה (שו"ת או"ח ח"א סי' יד ענף ב) שהביא סברא זו בשם דודו שהיות ולאו זה כולל אזהרה לבית דין לא להוסיף על המצוות, נחשב כלאו שבכללות לדעת הרמב"ם.

טז. והתוספות תירצו שכל שהלאו בא על ידי פשיעה אין אומרים בזה עשה דוחה לא תעשה, וכאן מחמת פשיעת הכהן הוצרכו לדחיית העשה. והאחרונים האריכו מאד בדברי התוספות אם הוא כלל מוחלט.

יז. ונמצא בתוספות רבינו פרץ (עירובין שם ד"ה א"ר), ובריטב"א (שם ד"ה אמר). ובטורי אבן (ר"ה כח: ד"ה הר') כיון לזה מדעתו.

יח. ובטורי אבן (שם) מבואר שהכלל שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש אינו משום חומר הלאו של מקדש, אלא הוא קולא בעשה של מקדש שאינו דוחה. אולם בקהלות יעקב (עירובין סי' כ) העיר עליו מלשון הגמרא 'אין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש', ולא אמרו 'אין עשה שבמקדש דוחה', משמע שהוא משום חומר הלאו.

יט. ואף שכאן אין זה לאו ש'במקדש' אלא לאו ש'בקדשים', מכל מקום מוכח בגמרא (זבחים שם) שכלל זה אינו דווקא במקדש אלא בכל קדשים אמור לאו זה, שמבואר שם שמטעם זה שאין עשה דוחה לא תעשה שבמקדש לא הותר לשבור עצם בפסח, ואף שאכילת פסח לא נעשה במקדש, אלא מוכח שכל שהנידון הוא בקדשים אין העשה דוחה.

כ. וככל זה כתב גם בבנין ציון החדשות (שו"ת לבעל הערוך לנר סי' ק).

כא. כן פירש רש"י (שם ד"ה אלא), ולהלן יתבאר ביתר הרחבה קושיית הגמרא האם הקושיא

מבואר שם שהמניח שני זוגות תפילין בשבת [למאן דאמר שבת זמן תפילין], אם בעלמא כדי לצאת ידי חובת המצוה מצוות צריכות כוונה, אף לענין בל תוסיף אינו עובר אלא אם כיון לשם מצוה, ואם לא כיון לשם מצוה אינו עובר. ולמאן דאמר שלצאת ידי חובת המצוה מצוות אין צריכות כוונה, אף לעבור בבל תוסיף עובר ללא כוונה, ותלתה בזה הגמרא מחלוקת תנא קמא ורבן גמליאל שם לענין הנושא שני זוגות תפילין בשבת האם עובר בבל תוסיף[כב]. ולתירוץ אחר בגמרא שם (צו.) מבואר שגם אם לצאת ידי חובת המצוה אין הכוונה מעכבת, מכל מקום לעבור בבל תוסיף נחלקו תנא קמא ורבן גמליאל האם אינו עובר אלא אם כיון לשם מצוה.

לענין הלכה האם צריך כוונה לעבור בבל תוסיף

ולדינא נחלקו הפוסקים האם כדי לעבור באיסור בל תוסיף בזמן המצוה צריך שיכוין לשם מצוה, בטור (או"ח סי' תרנא) כתב שהנוטל חמשה מינים בלולב אם כיון לשם מצוה עובר באיסור, ובבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש דכשמוסיף) הקשה שמסקנת הגמרא (ר"ה שם) שבזמן המצוה אין צריך כוונה לעבור בבל תוסיף[כג]. והב"ח (שם ד"ה ומ"ש ולא) והמגן אברהם (שם ס"ק כז) כתבו ליישב שהמבואר בגמרא (ר"ה שם) שבזמנו אין צריך כוונה הוא כמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, אך כיון שלהלכה נפסק (או"ח סי' ס ס"ד) שמצוות צריכות כוונה, אם כן לעבור בבל תוסיף אינו עובר אלא אם כן כיון לשם מצוה. והמגן אברהם (שם) הביא שכן כתב רבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב יג ח"ג) שדין הכוונה לענין בל תוסיף תלוי במחלוקת האם מצוות צריכות כוונה[כד].

ביאור המחלוקת האם צריך כוונה לעבור בבל תוסיף

ובדעת הבית יוסף כתב בביכורי יעקב (שם ס"ק מו) שזה שנפסק מצוות צריכות כוונה הוא רק מספק ואין זו הכרעה גמורה, ולכן לענין בל תוסיף החמיר שעובר אף בלא כוונה, וכן כתב בשפת אמת (סוכה לו: ד"ה במינו). ולפי דבריהם עולה שמחלוקת הטור והבית יוסף היא האם דין מצוות צריכות כוונה הוא דין שנפסק בודאי ואין צריך לחשוש לשיטה שאין צריך כוונה, או שנפסק מחמת ספק ולכן לענין בל תוסיף צריך לחשוש לשיטה שאין צריך כוונה[כה].

אכן מתוך דברי הב"ח (שם) מבואר[כו] שיש מקום לחלק שדווקא בכוונה הנצרכת לצאת ידי חובת המצוה, בלא כוונה אין יוצאים את חובת המצוה, ומה שאין כן בכוונה הנצרכת לעבור בבל תוסיף אין הכוונה מעכבת שבלעדיה אין עוברים את האיסור. וכן כתב באליה רבא (שם ס"ק לח) להוכיח מדברי הרא"ש (סוכה פ"ג סי' כד) שלעבור בזמנו אין צריך כוונה, אף שבדין מצוות צריכות כוונה פסק (ר"ה פ"ג סי' יא) כמאן דאמר מצוות צריכות כוונה, ומוכח ששיטת הרא"ש שלעבור בזמנו אין צריך כוונה אף אם כדי לצאת את המצוה צריך כוונה. אולם בגמרא (עירובין שם) מבואר לכאורה לא כן אלא שלמאן דאמר מצוות צריכות כוונה אין עוברים בבל תוסיף ללא כוונה ושלא כדבריהם, וצריך עיון[כז].

ובפרי מגדים (שם אשל אברהם אות כז) מבואר שדעת השולחן ערוך (שם סי"ד) שלא הזכיר שלעבור בבל תוסיף עוד מין צריך כוונה, משום שאף אם לעבור איסור תורה צריך כוונה, מכל מקום מדרבנן עובר אף ללא כוונה מפני שנראה כמוסיף. אך בדברי הבית יוסף דלעיל נראה שדעתו שעובר באיסור תורה[כח].

מניח שני זוגות תפילין

והנה בשולחן ערוך (או"ח סי' לד ס"ב) כתב על המניח תפילין של רש"י ורבינו תם כאחד, 'ויכוין בהנחתם באותם שהם אליבא דהלכתא אני יוצא ידי חובתי, והשאר הם כרצועות בעלמא', וכתבו שם המגן אברהם (סק"ג) והגר"א (ד"ה ויכוין) שכוונה זו מועלת רק כשאחד מהתפילין כשר ואחד פסול, אבל אם שניהם כשרים אין מועיל כוונתו ועובר על בל תוסיף, והוכיחו כן מהמבואר בגמרא (עירובין שם) שאם שבת זמן תפילין אין מועיל כוונתו שלא יעבור בבל תוסיף[כט]. אכן בדברי הב"ח (שם ס"ג) מבואר לא כך ודעתו שאף בשני זוגות כשרים אינו עובר בבל תוסיף אלא אם כיון לשם מצוה, ובאליה רבא (שם סק"ה) השיג על הב"ח ודעתו שעובר בבל תוסיף אף ללא כוונה, וכתב הביאור הלכה (שם ס"ב ד"ה בעלמא) שהאליה רבא לשיטתו שלעבור בזמנו אין צריך כוונה כפי שהובא לעיל. ונמצא שבשני זוגות תפילין אם עובר בבל תוסיף ללא כוונה, תלוי במה שנתבאר לעיל מחלוקת הפוסקים האם הוא תלוי בדין מצוות צריכות כוונה, או שלכל־השיטות עובר בבל תוסיף.

שיטת הט"ז לחלק בין בל תוסיף מן התורה לבל תוסיף מדבריהם

ובדברי הט"ז (שם סק"ב) מבואר שדעתו לחלק בין בל תוסיף שהוא אסור מן התורה, שעובר אף אם לא היה בדעתו להוסיף וכמבואר בגמרא (ר"ה כח:), לבל תוסיף שהוא רק מדרבנן שנראה כמוסיף שאם אין דעתו להוסיף אינו עובר. ויישב בזה את לשון הטור (שם) שכתב שזה שמועיל תנאי במניח שני זוגות אחד רש"י ואחד רבינו תם, משום 'דלא מיקרי בל תוסיף אלא כשעושה חמש בתים', וביאר הט"ז שכוונתו שרק באופן זה יש בל תוסיף מן התורה ולכן אין מועיל התנאתו שלא יעבור באיסור[ל].

המניח פרשה חמישית בתפילין האם צריך כוונה

והנה בדברי הב"ח (שם ס"ק לד) מבואר שהמניח פרשה חמישית בתפילין אינו עובר בבל תוסיף אלא אם יכוין לשם מצוה. ובביאור הלכה (שם ד"ה בעלמא) הקשה על הב"ח א"כ למה לא ייעצו הפוסקים בענין מחלוקת רש"י ורבינו תם שיוסיף שתי פרשיות ויתנה שמכוין לצאת בכשר, וכתב שאולי יש בזה הפסק בין הפרשיות והבתים. אך בעיקר דינו של הב"ח כתב הביאור הלכה שכן גם דעת נהר שלום (שם סק"א) נחלק עליו, ולמד שם הביאור הלכה שכן גם דעת הגר"א להשיג בזה, שכאשר מוסיף בית חמישי או מוסיף פרשה עובר בבל תוסיף אף אם אינו מכוין[לא].

דעת הרמב"ם בדין כוונה בבל תוסיף

כתב הרמב"ם (תפלה פי"ד ה"ב) 'אין הכהנים רשאין בכל מקום להוסיף ברכה על שלשת הפסוקין, כגון ה' אלהי אבותיכם יוסיף עליכם ככם וגו' וכיוצא בו, לא בקול רם ולא בלחש, שנאמר "לא תוסיפו על הדבר" וגו'. והקשה המנחת חינוך (מצוה תנד אות ו) מאחר שפסק הרמב"ם מצוות צריכות כוונה[לב] היה לו להזכיר שאיסור זה הוא דווקא במתכוין למצוה. וכתב שהרמב"ם סמך על המבין שלשיטתו בלא כוונה אינה מצוה, ואינו עובר בבל תוסיף ללא כוונה.

בדין כוונה הפכית במצוות ובאיסור בל תוסיף

נחלקו הראשונים למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, כאשר העושה התכוין במפורש שאינו רוצה לצאת ידי חובת המצוה האם תועיל כוונה זו לעכב שלא יצא ידי חובתו. יש מן הראשונים[לג] שדעתם שכוונה זו מועילה ולא יצא חובת המצוה שאין אדם יוצא ידי המצוה בעל כרחו, ויש מהראשונים[לד] שדעתם שאין כוונה זו מועילה ויצא ידי חובת המצוה.

על בני חוץ לארץ שישנים בסוכה, או רק על הבקיאים בעיבור החודש.

כב. כן פירש רש"י (שם ד"ה ורבן גמליאל) בלשון שני, וללשון ראשון שם פירש רש"י את הסוגיא באופן אחר, ולפי זה אין מקור לדין זה שלמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה עובר בבל תוסיף ללא כוונה.

כג. ובחידושי הגהות (שם) כתב בשם מהרל"ח שביאור דברי הטור שכתב 'אם יאחזנו בידו עמהם לשם מצות לולב איכא בל תוסיף', אין ביאורו שצריך לכוין לשם מצוה כפי שהבין הבית יוסף, אלא ביאורו שצריך שיטלנו כדרך מצות לולב, והיינו דרך גדילתו, וכמו שכתבו התוספות (סוכה לא: ד"ה הואיל) שאין עובר בבל תוסיף אלא אם נטלו כדרך מצותו, ולהלן 'יתבאר ענין זה בהרחבה. וכן כתב הב"ח (שם ד"ה ומ"ש ולא) בדרך אחת ליישב את דברי הטור.

כד. ואף שהמגן אברהם גופיה פסק (סי' ס סק"ג) שהדין מצוות צריכות כוונה הוא רק מספק [ולכן במצוות דרבנן הקל שאין צריך כוונה], וא"כ קשה למה לענין בל תוסיף סומכים על השיטה שמצוות צריכות כוונה להקל, כתב הפרי מגדים (שם אשל אברהם אות כז) 'מכל מקום כיון דבעי לכוין ממילא כל שהוסיף מין אחר דלא כיון בו באותו המין לשם מצוה אף בזמנו לית בל תוסיף', וביאור דבריו לכאורה שמזה שכיון על שאר המינים מחמת ספק ועל המין החמישי לא כיון, זה עצמו מוכיח שלא בא להוסיפו ואינו עובר על האיסור אלא אם יכוין לשם מצוה.

כה. ונתבאר באופן נוסף בהערה קודמת על פי דברי הפרי מגדים.

כו. שבתוך דבריו שם כתב 'ואפילו אם תמצא לומר דלעבור בזמנו לא בעי כוונה אף למאן דאמר צריכות כוונה'.

כז. אכן בגאון יעקב (שם ד"ה ואיבעית) כתב בדעת הרמב"ם והרא"ש שהיא מחלוקת הסוגיות, ודעת רבי זירא (ר"ה שם) שאף שלצאת חובת המצוה צריך כוונה, מכל מקום לעבור בזמנו אין צריך כוונה.

כח. והנה בט"ז (סי' תרסד סק"ד) כתב בדעת השולחן ערוך שלעבור בזמנו צריך כוונה, ובמטה יהודה (שם) תמה עליו מדברי המחבר שסובר שלעבור בזמנו אין צריך כוונה.

כט. אמנם בתפילין של רש"י ורבינו תם שאחד מהם פסול אין בזה משום בל תוסיף, ואינו דומה למניח שני זוגות כשרים שעובר, וכמו שכתב הגר"א (שם). והנה בביאור הלכה (שם ד"ה ויכוין) כתב באופן אחד לבאר למה הזכיר השולחן ערוך שיכוין שהפסול הוא כרצועות בעלמא, משום שחשש לשיטת התוספות (סוכה לא: ד"ה הואיל) שהמניח זוג תפילין פסולות עובר בבל תוסיף אף שיצא ידי חובת המצוה בזוג הכשר, והוא דומה למוסיף מן חמישי בארבע מינים [ולהלן 'יתבאר שהוא מחלוקת ראשונים האם עובר בבל תוסיף באופן זה]. ודבריו צריכים ביאור שאם כן מה תועיל כוונתו שמכוין לשם רצועות בעלמא, והלא מבואר בדברי המגן אברהם והגר"א שבאופן שיש חשש בל תוסיף לא מועילה כוונה להפקיע מהאיסור, כיון שחוששים לשיטה שמצוות אין צריכות כוונה ואף ללא כוונה עובר באיסור, ובעל כרחך שהשולחן ערוך לא חשש לשיטת התוספות שאחד כשר ואחד פסול יש בו חשש בל תוסיף, ונראה שדעת הביאור הלכה לחלק בין זוג אחד כשר ואחד פסול שבזה ודאי מועילה כוונתו שלא יעבור בבל תוסיף, לשני זוגות תפילין כשירות שאין מועיל כוונה שלא יעבור בבל תוסיף, וצריך עיון.

ל. והטעם שרק בחמש בתים יש איסור תורה, כתב משום שבשני בתים שאינם מאוגדים כאחד אין בזה בל תוסיף מן התורה, ולהלן 'יתבאר ענין זה בהרחבה. אכן בדברי הגר"א מבואר שבשני זוגות כשרים יש בזה איסור תורה, אולם זוג אחד כשר ואחד פסול אין בו איסור תורה.

לא. ולכאורה לפי זה הוא הדין לשיטת רבי יהודה שלולב צריך אגד עובר בבל תוסיף אם יוסיף מין חמישי גם אם אין כוונתו למצוה.

לב. כמבואר בדבריו בהלכות שופר (פ"ב ה"ד), וראה שם מה שנחלקו בדעתו המגיד משנה והכסף משנה.

לג. רש"ם [הו"ד ברבינו יונה (ברכות יב. ד"ה ורבינו) והר"ן (ר"ה כח. ד"ה אבל)], תוספות (סוכה לט. ד"ה עובר, פסחים ז: ד"ה לצאת), רא"ש (סוכה פ"ג סי' לג), סמ"ג (עשין מד), רבינו ירוחם (אדם וחוה נתיב ד ח"ה) ומאירי (פסחים קיד: ד"ה כל, ר"ה כח. ד"ה יש).

לד. רא"ה בספר אהל מועד (הלכות ק"ש כ. הו"ד בבית יוסף או"ח סי' תקפט ד"ה לפיכך), תוספות

והקשו בתוספות רבינו פרץ (שם) ובטורי אבן (ר"ה כח: ד"ה מצות) מהמבואר בגמרא (עירובין צה:) שלמאן דאמר שבת זמן תפילין ומצוות אין צריכות כוונה המניח שני זוגות תפילין עובר בבל תוסיף, ואם נאמר שכאשר מתכוין שלא לצאת ידי המצוה מודים כולם שלא יצא, למה לא התירה הגמרא שיצא עם שני זוגות תפילין ויתכוין שלא לצאת ידי חובתו, ובעל כרחך שאין כוונה זו מועלת ויצא חובת המצוה, ולכן עובר גם משום בל תוסיף[לה].

וכתבו האחרונים[לו] ליישב שאף שנתבאר שלמאן דאמר מצוות צריכות כוונה אין עובר בבל תוסיף אם לא כיון למצוה, מכל מקום למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה אף שאם התכוין שלא לצאת ידי חובת המצוה לא יצא בעל כרחו, לענין בל תוסיף אין כוונה זו מפקיעה את האיסור[לז]. וביאור הענין, שחלוק מצוה ללא כוונה למאן דאמר מצוות צריכות כוונה ואם לא כיון לא יצא, ממצוה בכוונה הפוכה למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, שאם כיון לא לצאת לא יצא. ומשום, שלמאן דאמר מצוות צריכות כוונה הכוונה היא חלק 'ממעשה המצוה' ואם לא כיון לא עשה המצוה כתיקונה וחיסר מפרטי המצוה, ולכן גם לענין בל תוסיף צריך שיעשה את המצוה כתיקונה, וללא כוונה לא עשאה כתיקונה ואינו עובר. מה שאין כן למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה אין הכוונה מפרטי מעשה המצוה, אלא שאם לא רצה לצאת ידי חובת המצוה לא יצא, ואינו אלא דין בקיום המצוה שלצאת חובת המצוה אין אדם יוצא בעל כרחו[לח], ולענין בל תוסיף העיקר שיעשה את 'מעשה המצוה' עם פרטיה כתיקונה, ומעשה זה הוא אף ללא כוונה, ואין הכוונה ההפכית אלא רק בקיום המצוה, ולכן עובר בבל תוסיף גם אם כיון שלא לצאת ידי חובה[לט].

בל תוסיף בקדשים האם צריך כוונה

לעיל הובאה המשנה (כח: זבחים פ.) שדנה במי שנתערב לו דמים של קרבנות מתן אחד במתן ד', שנחלקו רבי אליעזר ורבי יהושע האם יתן מתנה אחת או ד' מתנות. דעת רבי יהושע שיתן מתנה אחת, כיון שאם יתן ארבע מתנות יעבור בבל תוסיף. והגמרא (ר"ה כח:) הוכיחה מזה שלעבור בל תוסיף בזמנו אין צריך כוונה, שהרי כשנתן עוד מתנות לא התכוין לשם הקרבן שדינו במתן אחד, ויש לעיין למאן דאמר מצוות צריכות כוונה איך יפרנס משנה זו. ואכן בדברי הראב"ד (פסחים קטו. השגות על בעל המאור) מבואר שלמאן דאמר מצוות צריכות כוונה אינו עובר באיסור אם יתן מתן ד', והקשה שאם כן מבואר בדברי רבי אליעזר ורבי יהושע שמצוות אין צריכות כוונה[מ].

אולם הרמב"ם פסק מצוות צריכות כוונה [כפי שהובא לעיל], ומאידך פסק (פסולי המוקדשין פ"ב הי"א) כרבי יהושע שנתערבו מתן אחד במתן ד' נותן מתנה אחת, ומבואר בדבריו שאף ללא כוונה עובר באיסור, וקשה הרי מצוות צריכות כוונה ואיסור בל תוסיף אינו אלא במתכוין למצוה.

ובדברי הרמב"ן (מלחמות ה' ר"ה שם) מבואר שהטעם שסובר רבי יהושע שעובר בבל תוסיף אף ללא כוונה, משום שבקדשים אין צריך כוונה להכשיר את הקרבן, וכמבואר בגמרא (ב.) שהשוחט שלא לשמה הקרבן כשר, וכן הזורק שלא לשמה הקרבן כשר, והוא הדין לענין לעבור באיסור אין צורך בכוונה, שדין האיסור כדין המצוה, ואם מעשה קיום המצוה אינו צריך כוונה הוא הדין שלעבור באיסור אין צריך כוונה[מא]. וכל הוכחת הגמרא שלעבור בזמנו אין צריך כוונה, זה רק להוציא מסברת התרצן שלצאת חובת המצוה אין צריך כוונה ולעבור בל תוסיף צריך כוונה, ולשיטתו אין לחלק בין קדשים לשאר מצוות, שהרי לסברתו איסור בל תוסיף מחמת עצמו מצריך כוונה. מה שאין כן אם כל הטעם שלעבור צריך כוונה הוא רק מחמת שלצאת חובת המצוה צריך כוונה, שפיר כתב הרמב"ן שדין הכוונה בהוספה תלוי בדין הכוונה בעיקר המצוה, וכל שעיקר המצוה אין צריך כוונה, או למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, או בקדשים שבזה אין מחלוקת, הוא הדין שלעבור בבל תוסיף אין צריך כוונה[מב]. ולפי זה מבוארים דברי הרמב"ם שלא הצריך כוונה בדין נתערבו דמים של מתן אחד במתן ד'[מג].

ביאור המחלוקת בהתערבו לו מתנות במתנות

ובביאור מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע כשנותן ארבע מתנות למחויב מתנה אחת מחמת שנתערב דם אחר עמו האם עובר בבל תוסיף, מבואר בדברי הריטב"א (ר"ה כח: ד"ה כשהוא) שסברת רבי אליעזר שכיון שזורק מחמת הדם שדינו במתן ד' המעורב כאן, ואינו עושה מחמת שבא להוסיף על הדם שדינו במתן אחד אינו עובר. ובטורי אבן (שם ד"ה ולא) הוסיף שאף אם מדובר שנתערבו שתי כוסות כמבואר בגמרא (זבחים פ:) לשיטה ש'אין בילה', והיינו שלח בלח שנתערב אין אומרים שהכל נבלל כאחד, אלא יתכן שכאשר שופך מקצת מהדם אין מעורב בו כלל הדם השני, ואם כן יתכן שכאשר זורק כוס זו אין מעורב בה מהדם של מתן ד', מכל מקום אינו עובר, כיון שרק כשמטרתו בהוספה עובר באיסור, והרי זה כמי שעושה מצוה מחמת ספק אינו עובר באיסור[מד]. ובטעם רבי יהושע כתב הריטב"א (שם ד"ה ועוד) שמפני מראית העין שנראה כמוסיף או גורע מוטב לגרוע בשב ואל תעשה מלהוסיף שנראה כעובר בקום ועשה[מה].

בגדר הכוונה למצוה והכוונה להוספה

במנחת חינוך (מצוה תנה אות ב) כתב שלפי המבואר שלמאן דאמר מצוות צריכות כוונה אין עובר בבל תוסיף אלא אם מכוין לשם מצוה, לא שייך שילקה על איסור זה, שהלא ממה נפשך לפי מחשבתו אינו ראוי ללקות, שאם שקר בפיו ואינו מכוין לשם מצוה נמצא שאין עבירה במעשיו שהרי לא כיון לצאת, ואם מכוין לשם מצוה אם כן מוטעה הוא, שאיך יכוין במעשהו לקיים מצות הבורא אם ידוע לו האמת שאין בזה מצוה, וכיון שהוא מוטעה אינו מזיד. ובזה ביאר את מה שהשמיט הרמב"ם שיש באיסור זה חיוב מלקות,

(פסחים קטו. ד"ה מתקיף) ותוספות רבינו פרץ (עירובין צה: ד"ה מר).

לה. בגאון יעקב (עירובין שם צו. ד"ה הישן) ובשו"ת סת"ם (להגר"ש קלוגר, סי' רפט) כתבו ליישב שחששו שמא ישכח לכוין שלא לצאת, אבל למאן דאמר מצוות צריכות כוונה לא חששו שמא ישכח ויכוין בקום עשה על שניהם, שדרך האדם לשכוח מה שמוטל עליו לעשות, אבל שיטעה ויעשה מה שאין מוטל עליו אין זה שכיח ולא חששו לזה.

ובעונג יו"ט (סוף סי' יט) כתב ליישב שכל דברי הראשונים שמועילה כוונה שלא לצאת הוא רק במצוות שיש שיעור לקיומן, כגון אכילת כזית מצה שאחר שיצא חובת המצוה אין כאן מצוה, והוא הדין כשאינו רוצה לצאת במעשה זה הרי הוא כאוכל אחר שקיים את המצוה, אבל מצוות שאין שיעור לקיומן וכל אימת שנזדמן לידו מקיים בהם מצוה כגון תפילין, לא תועיל כוונה שלא לצאת ידי חובת המצוה, ועל דרך זו כתב בחלקת יואב (או"ח סי' לג), וכן הוא בחמדת שלמה (שו"ת או"ח סי' כד).

לו. קובץ שיעורים (ח"ב סי' לג), חזון איש (או"ח סי' כט ס"ק יא) וחידושי ר' שלמה (ר"ה סי' א).

לז. אכן בדברי רעק"א במשניות (סוכה פ"ג מ"ח אות כו) מבואר שדעתו שכוונה הפכית מועילה שלא יעבור בבל תוסיף, גם אם מצוות אין צריכות כוונה.

לח. ובחידושי ר' שלמה (שם) כתב לדון לפי זה שלמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה בתוקע ומתכוין שלא לצאת בתקיעתו, השומע יצא ידי חובה, כיון שתקיעת שופר של המשמיע שם מצוה עליו, רק שהמשמיע לא יצא ידי חובה כיון שלא רצה לצאת, עי"ש שהאריך בזה.

לט. ויש להעיר שלכאורה עדיין לא נתיישבה הקושיא, משום שאף שכלפי הכוונה בתוספת שהוסיף על המצוה לא אכפת לן שהיתה לו כוונה הפוכה וכפי שנתבאר, מכל מקום לכאורה אין עובר באיסור בל תוסיף אלא אם כן יצא את עיקר המצוה והוסיף עליה, אבל אם את עיקר המצוה לא יצא לא שייך הוספה שאם אין עיקר אין תוספת, ואם כן עדיין קשה למה בסוגיא בעירובין מבואר שאם מצוות אין צריכות כוונה אסור לצאת עם שני זוגות תפילין משום בל תוסיף, והרי אם יכוין שלא לצאת בשניהם לא יעבור כיון שאת עיקר המצוה לא יצא שאין אדם יוצא על כרחו, וכשאין עיקר אין תוספת. והעיר בזה בספר מועדים וזמנים (ח"א סי' כו).

מ. וכן מבואר בדברי התוספות (מנחות מ: ד"ה ממאי) שכתבו 'ומשמע נמי בההוא פירקא דלרבי יהושע לא בעי כוונה', ומבואר בדבריהם שמרבי יהושע מוכח שמצוות אין צריכות כוונה.

מא. ובספר זכר דבר (שם) העלה בביאור דברי הרמב"ן שני אופנים: א. שבקדשים אף שלצאת ידי חובת המצוה אינו יוצא בלא כוונה וכשאר מצוות, מכל מקום כיון שהקרבן כשר בלא כוונה, אף המוסיף בהכשר הקרבן עובר בבל תוסיף, אף שלא הוסיף בקיום המצוה. ב. על פי דברי הטורי אבן (ר"ה כט. ד"ה איכוון) שמצוה שסתמה עומדת לשם המצוה אינה צריכה כוונה, וכגון אכילת קדשים ופסח ומילה שסתמם עומדים למצוה בחפץ זה אין קיום המצוה בהם צריכה כוונה, ולפי זה הוא הדין בקדשים כיון שסתמא עומד לשמה אין קיום המצוה של קדשים מצריכה כוונה, והוא הדין לענין בל תוסיף אין צורך בכוונה.

ובדברי הטורי אבן (שם) יש מקום לעיין אם מסכים לסברא זו שלכן גם לענין בל תוסיף בקדשים אין צריך כוונה, שבתחילת דבריו כתב שמדברי רבי יהושע שסובר שיתן מתנה אחת משום בל תוסיף מוכח שסובר מצוות אין צריכות כוונה, ויש להסתפק האם אחר שחידש סברא זו שבקדשים לכולי עלמא אין צריך כוונה כיון שסתמא עומד לשמו, מטעם זה יעבור בבל תוסיף וחזר בו מדבריו שכתב בתחילה, או שכל סברא זו שסתמא לשמו אינו רק בעיקר המצוה, אבל בבל תוסיף שאינו מצווה במעשה זה אין שייך לומר סתמא לשמה.

וראה קובץ שיעורים (ח"ב סי' לג אות א) בשם הגר"ח שמבואר בדבריו שם שאף שבמצות הקרבת קרבן יוצאים ידי חובה אף ללא כוונה, כיון שקיום המצוה תלוי בהכשר הקרבן, מכל מקום כדי לעבור בבל תוסיף אינו עובר ללא כוונה, כיון שבלא כוונה אין זה מעשה מצוה שלם, ובבל תוסיף הרי אין קיום מצוה שיהווה הוספה כהקרבת הקרבן עצמו.

והנה לפי מה שנתבאר בדעת הרמב"ן ויתבאר שכן הוא שיטת הרמב"ם שבקדשים עובר באיסור אף ללא כוונה, העיר בזכר דבר (שם) על דברי המנחת חינוך (מצוה תנה אות ב) שכתב שאין מלקות בבל תוסיף, כיון שבמזיד אינו מתכוין לשם מצוה שהרי יודע שאינו מצוה, ולהלן יתבאר בזה ביתר הרחבה. ולהמבואר שבקדשים עובר את האיסור אף ללא כוונה, אם כן מצינו מלקות בבל תוסיף.

מב. והנה בטורי אבן (שם ד"ה מצות) הקשה על שיטת הראשונים שאם מתכוין בפירוש שלא לצאת ידי חובה אינו יוצא גם למאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, מדברי רבי יהושע שלא התיר לזרוק מתן ארבע ויכוין שלא לשם בכור שדינו במתן אחד. אכן לדברי הרמב"ן מתיישבת הקושיא שהרי בקדשים עובר בבל תוסיף בכל אופן שבה היה יוצא ידי חובת המצוה, ולא תועיל בזה כוונה בפירוש שלא לצאת, שהלא בקדשים העבודות כשירות אף באופן שחשב בפירוש שלא לשמה, ועל דרך זו כתב ליישב בחלקת יואב (או"ח סי' לג).

מג. אכן בדברי הריטב"א (ר"ה שם ד"ה ועוד) מבואר שאף לרבי יהושע אינו עובר בבל תוסיף מעיקר הדין, אלא מפני מראית העין שנראה כמוסיף או גורע מוטב לגרוע בשב ואל תעשה מלהוסיף שנראה כעובר בקום ועשה. ויתכן שכן הוא גם דעת הרמב"ם.

מד. אכן להלן יתבאר שמצוה בזמנה אם עובר בבל תוסיף ללא כוונה, אף העושה מחמת ספק עובר באיסור לשיטת רש"י. ובספר מתת ידו (מהדו"ת או"ח סי' ד) אכן הוכיח מדברי רבי יהושע שאף העושה מחמת ספק עובר בבל תוסיף.

מה. ובטורי אבן (שם) תמה מהו טעמו של רבי יהושע הרי עושה מחמת ספק ואין כוונתו להוסיף, ולדברי הריטב"א מבואר. וראה הערה קודמת.

משום שלא שייך חיוב מלקות בזה וכנתבאר[מו]. ומבואר בדבריו שגדר הכוונה לעבור בבל תוסיף הוא ככוונה לשם מצוה שמתכוין לצאת ידי חובת המצוה כתיקנה וכהלכתה, ולכן סובר שדבר זה אינו שייך אלא במוטעה.

אמנם בחזון איש (או"ח סי' כט ס"ק יא) מבואר שאין כוונה להוסיף ככוונה לצאת ידי חובת המצוות, אלא כוונת המוסיף היא שעושה לשם מצוה ולשם ה'. אכן צריך ביאור מהו גדרה של מחשבה זו, שהרי לכאורה כוונה זו אינה ראויה שהרי יודע שאין בזה מצוה. ובספר זכר דבר (סי' א) ביאר הענין, שהנה בכל דין מצוות צריכות כוונה מבואר בדברי הטורי אבן (ר"ה כט. ד"ה איכוון) שגדר המעשה לאחר הוספת הכוונה בו, הוא לייחד את המעשה שעושה שיחשב כמעשה מצוה[מז], ובלא הכוונה נחשב כמעשה בעלמא ואינו מעשה מצוה[מח], ולפי זה כשבא להוסיף על המצוה די בזה שנוטלו על דעת שיחול על המעשה שם ועניין המצוה, כגון בנטילת לולב הכוונה היא שלא תהא נטילתו כנטילת בדי תמר בעלמא אלא בתורת הענין המיוחד שהוא נטילת לולב, ואף שלצאת ידי חובה לא די בכוונה זו וצריך שיתכוין לצאת ידי חובת המצוה, אך לעבור בבל תוסיף שגדר האיסור לא להוסיף על מצוות ה', כל שהוסיף מעשה שהוא כמעשה מצוה בשמה ובתכנה ולא כמעשה בעלמא, הרי הוא בכלל הוספה שעובר עליה בבל תוסיף.

וכן מוכח מדברי הראשונים[מט] שהקשו איך מותר לתקוע יותר מהתקיעות המחויבות מן התורה והרי יש בזה משום בל תוסיף, וכתבו שגם אם נאמר שאחר שיצא חובת התקיעה נחשב כאחר זמן המצוה שבלא כוונה למצוה אין עוברים בבל תוסיף, מכל מקום כיון שמתכוין לתקיעה דרבנן נחשב ככוונה למצוה. ומזה שהעמידו קושייתם בסתמא ולא הקשו רק על המוטעים, משמע שלא כדברי המנחת חינוך שאיסור זה שייך רק במוטעה שסבור מקיים מצוה מן התורה.

המכוין לקיום מצוה דרבנן האם נחשב ככוונה דאורייתא

והנה מבואר בדבריהם שהמתכוין לשם מצוה דרבנן נחשבת כוונתו ככוונה לשם מצוה ועובר בבל תוסיף. אולם מדברי התוספות במקום אחר (שם טז: ד"ה ותוקעים) הוכיח הרעק"א (שם כח: על תוספות ד"ה דלמא) שאין כוונה זו נחשבת ככוונה למצוה, שגם שם הקשו איך מותר לחזור ולתקוע אחר שיצאו תקיעות מן התורה, וכתבו שאין לומר שנחשב כאחר זמן המצוה אלא אף שיצא נחשב עדיין לזמן המצוה. ומשמע שאם היה נחשב כאחר זמן המצוה לא היה קשה להם, ומשום שלא נתכוין לשם מצוה, ומבואר שכוונה לצאת מצוה דרבנן אינו נחשב ככוונה לצאת מצוה מן התורה ואינו עובר בבל תוסיף. וביאור סברת התוספות שכתבו שנחשב ככוונה לשם מצוה ועובר בבל תוסיף, כתב בספר זכר דבר (שם) על פי מה שנתבאר שאין גדר הכוונה לענין בל תוסיף כגדר הכוונה לענין לצאת ידי חובת המצוה, ולענין לצאת חובת המצוה יש לומר שהמתכוין לצאת מצוה מדבריהם לא יצא בכוונה זו מצוה מן התורה, אך לעבור בבל תוסיף שעניינו הוא שהמעשה ייחשב כמעשה מצוה די בזה שיש בה קיום מדרבנן, שאין זה מעשה בעלמא אלא מעשה מצוה[נ].

לענין בל תוסיף

המכוין לשם מצוה אחרת

והנה בעיקר נידון הגמרא (עירובין צה: ר"ה כח:) האם לעבור בזמנו או שלא בזמנו צריך כוונה, יש להקשות מדוע לא הוכיחה הגמרא מזה ששנינו (ר"ה ל.) 'משחרב בית המקדש התקין רבן יוחנן בן זכאי שיהא לולב ניטל במדינה כל שבעה', ומדוע אין בזה משום בל תוסיף. ובאגרות משה (שו"ת או"ח סי' קנה ד"ה והנה שמעתי) כתב ליישב שאף אם לעבור שלא בזמנו אין צריך כוונה, היינו רק העושה בסתם, אבל העושה לשם מצוה אחרת אינו עובר באיסור, ולכן בנוטל כל שבעה שכוונתו לשם מצוה של זכר למקדש אינו עובר. זכל קושיית הגמרא 'אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה', היינו כיון ששינה בשמיני הוא מחמת ספק שביעי יש לדון בזה משום בל תוסיף, אבל אם כוונתו לשם מצוה אחרת אין בזה איסור.

וכתב לפי זה שאין לחשוש משום בל תוסיף באכילת מצה אור לארבעה עשר בניסן שחל בשבת לשם סעודת שבת, כיון שכוונתו לשם מצוה אחרת ודאי שאין בזה חשש איסור, והוכיח כן מדברי הראשונים[נא] שכתבו לשיטת רבי מאיר (פסחים מט.) שערב פסח חל בשבת מבערין הכל קודם השבת, שלשיטתו מקיימים סעודת שבת במצה.

העושה מספק האם עובר בבל תוסיף

יש לדון האם המוסיף על המצוה מחמת ספק עובר באיסור בל תוסיף, ונידון זה הוא הן בעושה מצוה מספק שלא בזמן המצוה, והן במוסיף על המצוה מספק בזמן המצוה וכפי שיבואר.

הנה בראשונים[נב] מבואר שכל שעושה מספק אינו עובר בבל תוסיף, וכן במגן אברהם (סי' לא סק"ב) כתב בשם הסמ"ק (סי' קנג) שהמניח תפילין בחול המועד מחמת ספק[נג] אינו עובר בבל תוסיף. ובחכמת שלמה (או"ח סי' לא מג"א סק"ב) הקשה מדברי המרדכי (מגילה רמז תשעה) שכתב בתירוץ אחד שהטעם שאין קוראים מגילה גם בט"ו אדר מחמת ספק שמא יום זה י"ד וכשאר ימים טובים, משום בל תוסיף[נד]. ומבואר שאף העושה מחמת ספק עובר בבל תוסיף, והאריך החכמת שלמה בענין זה לחלק בין מצוה מן התורה למצוה מדבריהם[נה].

הטעם שאין עובר בבל תוסיף כל שעושה מספק

ויש להסתפק מה הטעם שהעושה מחמת ספק אינו עובר, האם משום שכוונה מספק אינה נחשבת כוונה, או שכל עשייה מחמת ספק אינו נחשב כהוספה. ובדברי המאירי (ר"ה כח: ד"ה כל) מבואר שכל עשייה מחמת ספק אינה בכלל בל תוסיף, שכתב 'כל דבר שנעשה מספק כגון ישיבת סוכה בשמיני ספק שביעי, וכן כל ספק המתרגש שעל ידי ספיקו אדם צריך להמשיך זמן לאותו מצוה, או להוסיף בגוף המצוה, וכן כל סרך ספק אין בו משום בל תוסיף כלל', וביאר שלפי זה קושיית הגמרא (שם) 'אלא מעתה הישן בשמיני ילקה' אינו לעושים כן מחמת ספק, אלא לבקיאים בעיבור החודש שיודעים שחול הוא[נו]. אכן בדברי רש"י (עירובין צו. ד"ה ועוד) מבואר שאם לעבור בל תוסיף שלא בזמנו אין צריך כוונה, אף הישן מחמת ספק עובר באיסור, ורק אם צריך כוונה כדי לעבור אינו עובר כשישן מחמת ספק, והמאירי הביא דעה זו ונחלק עליה. ולפי דברי רש"י נמצא שהעושה מעשה הוספה בזמנו אף מחמת ספק עובר באיסור, שהרי לעבור בזמנו אין צריך כוונה.

והנה כתבו התוספות (ר"ה כח: ד"ה דלמא) שלפי הצד בגמרא (שם) שלעבור שלא בזמנו אין צריך כוונה היה אסור לישן בסוכה בשמיני אף בחוץ לארץ, והקשה רעק"א (שם) למה למסקנא שלעבור שלא בזמנו צריך כוונה מותר, והלא כיון שיושבים מחמת תקנה דרבנן נחשב ככוונה למצוה [ולעיל הובאה בזה מחלוקת בדברי התוספות האם כוונה למצוה דרבנן נחשב ככוונה לעבור בבל תוסיף], אולם לפי דברי רש"י מיושב כיון שכוונה מחמת ספק לא נחשב ככוונה להוסיף, וכן כתב הרש"ש (ר"ה שם). ומכל מקום מבואר בדבריהם כשיטת רש"י שכל שאין צריך כוונה כדי לעבור, עובר באיסור גם אם עושה מחמת ספק, ולא כהמאירי.

מו. בזכר דבר (שם) כתב שיש לומר עדיין אופן שנחשב כמזיד והתכוין להוסיף, והוא ביודע ומכיר האמת ואף על פי כן משום חפצו לחשוב מעשהו למצוה מטה דעתו ומשלה עצמו מחמת עילותיו שלא להודות באמת, ונחשב כמזיד משום שבעומק ידיעתו מכיר הוא באמת ובידו להשיב דעתו להכיר בה, אלא שאינו חפץ בכך ועל כן נשאר בהשלית שכלו בזה, והביא לזה דוגמא מדברי הרמב"ם עיי"ש.

מז. ואין כוונתו לומר שכך צריך להיות במחשבתו של העושה, ובודאי די בכך שמחשבתו לשם עשיית הציווי, אלא כוונתו לבאר את התוצאה שנהיית ממחשבתו, שהתועלת בכך היא שחל במעשה גדר אחר מאשר אילו לא היתה מחשבתו לשם מצוה, שהמעשה מוגדר כמעשה מצוה.

מח. מזה שכתב שדבר שעומד בסתמא לשם המצוה אין צריך כוונה [והובאו דבריו בהערה קודמת], ומבואר מזה שגדר הכוונה בדין מצוות צריכות כוונה הוא לייחד את המעשה שייחשב כמעשה מצוה.

מט. תוספות (ר"ה כח: ד"ה ומנא) רשב"א וריטב"א (שם טז: ד"ה וכי תימא).

נ. ולסברת המנחת חינוך צריך לומר שהמכוין לצאת מצוה דרבנן אך מצוה זו מן התורה נחשב ככוונה לצאת ויצא ידי חובתו, וכן כתב בחלקת יואב (או"ח סי' לג), והוכיח כן מדברי התוספות והראשונים שכתבו שכוונה לצאת מצוה דרבנן נחשב ככוונה לענין לעבור בבל תוסיף, ולא חילק בין הכוונה לצאת לכוונה לעבור בבל תוסיף.

נא. בעל המאור (פסחים שם) ומגיד משנה (חמץ ומצה פ"ג ה"ג). וראה בדברי האגרות משה שהביא כן משאר ראשונים.

נב. רש"י (עירובין צו. ד"ה ועוד), תוספות (ר"ה כח: ד"ה דלמא), ריטב"א (שם ד"ה אלא, טז: ד"ה וכי תימא, סוכה לא: ד"ה אמר) מאירי (ר"ה כח: ד"ה כל).

נג. יסוד הספק, שהנה בגמרא (מנחות לו:) מבואר ששבת ויום טוב לאו זמן תפילין הן, כיון שהם עצמם קרויים אות ואין צריכים את התפילין כאות. ונחלקו הראשונים האם חול המועד נחשב גם כאות כיון שכל חג יש לו דינים מסוימים של החג, או כיון שמותר במלאכה אינו נחשב כאות, ראה בבית יוסף (או"ח סי' לא) שהביא את דעות הראשונים בזה.

נד. וקשה מה בין זה לכל המצוות הנוהגות ביום טוב שני, ולשון המרדכי 'ודווקא משום איסור מלאכה נהוג שני ימים' צריך עיון כוונתו. אמנם להלן יובא מדברי המרדכי שאין ישנים בשמיני בסוכה כיון שנראה כמוסיף.

נה. וראה לעיל שהובא מספר מתת ידו (מהדו"ת או"ח סי' ד) שהוכיח שהעושה מחמת ספק עובר באיסור מדברי רבי יהושע שמתן ארבע שנתערב במתן אחד נותן מתנה אחת משום בל תוסיף, ואף שעושה מחמת ספק, ומוכח שאינו מועיל ועובר בבל תוסיף. אכן הובא שבדברי הריטב"א (ר"ה כח: ד"ה ועוד) מבואר שכל דברי רבי יהושע הם רק מדרבנן. אכן עדיין קשה למה אינו עובר כל העושה מספק באיסור דרבנן כדין מוסיף במתנות.

נו. ובערוך לנר (שם ד"ה הישן) דקדק שכן היא דעת הריטב"א (שם ד"ה אלא) שפירש שקושיית הגמרא היא שקים לן שהישן אינו לוקה, ואם כדברי רש"י שקושיית הגמרא היא מבני חוץ לארץ שבקיאים בעיבורא דירחא ודאי שהישן בשמיני אינו לוקה, ולמה כתב שקים לן, ועל כרחך שפירש שקושיית הגמרא מבן ארץ ישראל שישן בשמיני.

וכן מבואר בדברי הריטב"א (שם טז: ד"ה וכי תימא) שהעושה מחמת ספק אינו עובר באיסור, משום שאין כוונת ספק נחשבת ככוונה, שהקשה איך תוקעים אחר שכבר יצאו ידי חובת התקיעות מן התורה, ואף אם נאמר שנחשב כאחר זמנו כל שיצא חובת התקיעות מן התורה, ושלא בזמנו צריך כוונה, מכל מקום קשה שהרי אנו מתכוונים למצוה, ותירץ שכיון שעושים מחמת ספק אין בזה איסור[נז]. ומבואר שכל שעושה מחמת ספק אינו עובר[נח].

שינה בסוכה בשמיני לבני חוץ לארץ

מבואר בגמרא (סוכה מז.) שבני חוץ לארץ ביום שמיני עצרת יושבים בסוכה ואין מברכים, ופירש הרא"ש (שם סי' ה) כיון שיום שמיני עצרת הוא אין מברכים שלא יהיו מעשיו סותרים זה את זה, שאם סוכות הוא אינו שמיני עצרת, ואם שמיני עצרת הוא אינו סוכות ומספק יושבים ואין מברכים. ונחלקו הראשונים האם ישנים בסוכה בשמיני, במרדכי (שם רמז תשעב) הביא בשם ראבי"ה (סי' תקסב) שאין ישנים כיון שנראה כמוסיף על סוכות, ואכילה מותרת כיון שבכל ימי החג מברכים על אכילה בסוכה ובשמיני אין מברכים הרי זה היכר שאינו מוסיף וכל עשייתו מספק, אבל על שינה שאף בשאר ימי החג אין מברכים אם ישן בסוכה בשמיני לא יהיה היכר שאינו מוסיף, לכן אין ישנים[ניט]. אולם בבית יוסף (או"ח סי' תרסח ד"ה כתב) נחלק עליו וכתב שאין נראה דעת הפוסקים כן שסתמו ולא חילקו, ובאליה רבא (שם סק"ד) הביא שבאגודה (סוף פרק לולב וערבה) כתב שישנים בשמיני בסוכה[ס]. ומבואר לכאורה שנחלקו האם העושה מחמת ספק עובר בבל תוסיף, אכן במשנה ברורה (או"ח סי' תרסח שער הציון סק"ד) כתב שאף ראבי"ה מודה שאין בזה איסור תורה של בל תוסיף, כיון שלעבור שלא בזמנו צריך כוונה והעושה מחמת ספק אינו נחשב ככוונה, ורק משום שנראה כמוסיף סובר הראבי"ה לאסור לישן בסוכה[סא].

המוסיף על מצוה בזמנה מחמת ספק

והנה בחיי אדם (כלל סח סעיף כג) כתב שהיושב בסוכה בשמיני ואוכל מצה בשמיני משום ספק[סב], והמניח שני זוגות תפילין של רש"י ורבינו תם מחמת ספק, אינו עובר בבל תוסיף. אולם בדברי השולחן ערוך (סי' לד ס"ב) מבואר לכאורה לא כן, שהרי כתב שהמניח שני זוגות תפילין צריך להתנות שאחד הוא כרצועות בעלמא, ולא די בזה שמניחם מחמת ספק. ולפי המבואר נמצא שהוא תלוי במחלוקת רש"י והמאירי האם העושה מצוה בזמנה מחמת ספק עובר בבל תוסיף, שלשיטת רש"י כיון שבזמנה אין צריך כוונה לעבור [על כל פנים אם מצוות אין צריכות כוונה וכמו שנתבאר לעיל], לא יועיל זה שמניחם מחמת ספק, אבל לשיטת המאירי שכל שעושה מחמת ספק אינו עובר בבל תוסיף, הוא הדין בזמנה גם ללא כוונה אינו עובר[סג].

המניח שני מזוזות מחמת ספק

ובפתחי תשובה (יו"ד סי' רצא סק"ב) הביא בשם חמודי דניאל שמי שקשה עליו להוציא המזוזה ולבדקה, ורוצה להניח מזוזה אחרת וקשה עליו להוציא הישנה אסור משום בל תוסיף[סד]. ומבואר שאף שמניח את המזוזה השניה מחמת ספק עובר בבל תוסיף. ולפי מה שנתבאר הוא כשיטת רש"י שכל שלא צריך כוונה אינו מועיל מה שעושה מחמת ספק, ומזוזה היא מצוה בזמנה ולא צריך כוונה ולכן אין היתר שעושה מחמת ספק.

ג. המוסיף מחמת תקנת חכמים

דנו הראשונים האם העושה מצוה שתי פעמים עובר בבל תוסיף, כגון התוקע בשופר וחוזר ותוקע, הנוטל לולב וחוזר ונוטלו, ועוד כהנה בשאר מצוות[סה].

שיטת התוספות בעושה מצוה שתי פעמים

והנה בגמרא (טז.) מבואר שתוקעים ומריעים במיושב [היינו קודם תפילת מוסף] ותוקעים ומריעים במעומד [היינו בשעת התפילה] כדי לערבב השטן, והקשו תוספות (שם ע"ב ד"ה ותוקעים, כח: ד"ה ומנא) למה אין בזה משום בל תוסיף[סו]. ותירצו שלא שייך בל תוסיף אלא כשמוסיף על המצוה, אבל העושה מצוה שתי פעמים אין בזה משום בל תוסיף, והוכיחו כן מברכת כהנים שאף המברך כמה פעמים לאותו ציבור[סז], או האוכל כמה כזיתים של מצה בליל פסח[סח], אין בזה משום בל תוסיף, ומה שמבואר (כח:) שהנותן ארבע מתנות לקרבן שדינו במתן אחד עובר בבל תוסיף היינו כשנותן המתנה הנוספת במקום אחר, אבל אם נותן באותו מקום אין בזה משום בל תוסיף. וכן בהדס וערבה אם נותן כמה הדסים וערבות אינו עובר משום בל תוסיף, גם למאן דאמר לולב צריך אגד, שלשיטתו המוסיף מין חמישי עובר משום בל תוסיף (סנהדרין פח:), מכל מקום המוסיף מאותו מין אינו עובר באיסור.

אך הקשו התוספות שלשיטתם אם נותן כמה חוטים בציצית, או כמה פרשיות בתפילין בבית אחד לא יעבור בבל תוסיף. והיינו שהוקשה להם מהמבואר בסנהדרין (פח: פט.) שהמוסיף חוטים בציצית והנותן חמש פרשיות בתפילין עובר משום בל תוסיף, ולדבריהם שכל שעושה המצוה שתי פעמים ואינו מוסיף על המצוה אינו עובר משום בל תוסיף, למה עובר משום בל תוסיף[סט].

ובתוספות הרא"ש (טז: ד"ה ותוקעין) כתב ליישב שהמוסיף במצוה עצמה עובר בבל תוסיף, אך העושה המצוה שתי פעמים אינו עובר. ועוד תירץ (כח: ד"ה וקתני) ששמונה חוטים בציצית המנין מקובל שצריך שמונה, וכן ארבע פרשיות בתפילין המנין מפורש בפסוק כמו שדרשו בגמרא (סנהדרין ד:), ואינו דומה לכל עושה מצוה שתי פעמים[ע].

נז. דברי הריטב"א צריכים ביאור מה כוונתו שעושה מחמת ספק, שהרי פשטות דבריו נראה שקושייתו בקושיית התוספות (שם) למה חוזרים ותוקעים במעומד, ואם כן מה ספק יש בזה שתירץ שעושים מחמת ספק. ולכאורה היה נראה לפי מה שהובא לעיל שכתב הרעק"א להוכיח מדברי התוספות שכוונה למצוה דרבנן אינה נחשבת ככוונה למצוה מן התורה לעבור בבל תוסיף, ולכן לא הוקשה לריטב"א מתקיעות דמעומד כיון שהכוונה היא רק למצוה מדרבנן, וקושיית הריטב"א היא מזה שתוקעים תשר"ת תש"ת תר"ת מספק, וכוונה לצאת מספק יש לומר שנחשב שפיר ככוונה מן התורה לעבור בבל תוסיף, ועל זה תירץ שכל שעושה מחמת ספק אין בזה משום בל תוסיף, אך מהמשך דבריו שם לא נראה כן, וצריך עיון. אכן בריטב"א בסוכה (לא: ד"ה אמר) הקשה בפירוש מזה שתוקעים שלשים תקיעות מחמת הספק מהו תרועה, ולמה אין בזה בל תוסיף, ועל זה תירץ שכל שעושה מחמת ספק אינו עובר באיסור, וחזר והקשה עדיין מתקיעות דמעומד שאינו מחמת ספק למה אין בזה משום בל תוסיף.

נח. אבן מלשון הריטב"א וכן מלשונו בסוכה (לא: ד"ה אמר) משמע שהעושה מחמת ספק שאינו עובר הוא אף בעושה מצוה בזמנה שאין צריך כוונה, ולפי זה משמע כדברי המאירי שכל שעושה מחמת ספק אינו עובר באיסור, ולא מחמת שלא נחשב כמכוון.

נט. ובמשנה ברורה (סי' תרסח סק"ו) הביא שנחלקו האחרונים האם הוא הדין בכל דבר שאין מברכים עליו כגון אכילת פירות מותר בשמיני, שהרי אין היכר כיון שבלא זה אין מברכים, ולהלן (אות ט) תבואר מחלוקת זו ביתר הרחבה.

ס. ובחיי אדם (כלל קנג דין ה) כתב בשם הגר"א להוכיח מדברי רש"י (עירובין צו. ד"ה ועוד) שישנים בשמיני בסוכה, שפירש קושיית הגמרא שם 'אלא מעתה הישן בשמיני ילקה', ואנו יושבים בסוכה, ומבואר בדבריו שקושיית הגמרא היא על בני חוץ לארץ איך ישנים בסוכה, וכן פסק הגר"א לדינא. ובביכורי יעקב (שם סק"ד) הוכיח כן גם מדברי הרשב"א (ר"ה טז. ד"ה למה) שבשמיני ישנים בסוכה, והביא שכן נהג הג"ר נתן אדלר, וביאר הביכורי יעקב שהטעם שאין בזה משום בל תוסיף כיון שיושב על פי תקנת חכמים וכמבואר בדברי הרשב"א דלעיל, ולהלן יתבארו דברי הרשב"א בהרחבה. ויש מהאחרונים שהכריעו שלא לישן בסוכה בשמיני, וכמובא במשנה ברורה שם. וראה בחכמת שלמה (להגר"ש קלוגר שם) שכתב לדון בראיית הגר"א הנ"ל.

סא. אמנם לשון המגן אברהם (סי' קלז סק"ו) שאם יברך בשמיני עצרת על הסוכה עובר בבל תוסיף.

סב. יש לעיין מה בל תוסיף שייך בזה, והרי אין חיוב לאכול מצה חוץ מלילה הראשון [ואכן בשדי חמד (ח"ג מערכת כ' כלל מא ד"ה באמת עמ' 117) כתב שמטעם זה אין בל תוסיף לאכול מצה בשמיני כיון שמצה כל שבעה רשות], ואולי כוונתו לשיטת הגר"א (מעשה רב אות קפה) שיש מצוה באכילה כל הפסח, ולפי זה נמצא שבמצוה קיומית גם שייך בל תוסיף, ולהלן יתבאר בזה.

סג. ובקהלת יעקב (אלגאזי, תוספות דרבנן אות ל סי' קסו) העיר בזה על דברי השולחן ערוך למה צריך להתנות בשני זוגות, והלא כל שעושה מחמת ספק אין בו משום בל תוסיף. וראה ביום תרועה (ר"ה כח: על תוספות ד"ה ומנא) שכתב כן שהעושה מחמת ספק אינו עובר באיסור, ולכן אפשר להניח תפילין של רש"י ורבינו תם. ולפי המבואר נחלקו בזה הראשונים.

סד. ולהלן יתבאר הדין במניח שתי מזוזות משני צדי הפתח מחמת ספק.

סה. במנחת חינוך (מצוה תנד אות ג) הזכיר בקושיא זו גם איך מותר להניח תפילין כל היום. אמנם לכאורה דבר זה תלוי בנידון מהו שיעור החיוב מן התורה להניח תפילין, ראה ביאור הלכה (סי' לז ס"ב ד"ה מצותן). ואפשר שאף אם נאמר שמן התורה די בפעם אחת כל יום, מכל מקום יש בזה קיום מצוה יותר מפעם אחת ויתכן שלא שייך באופן זה בל תוסיף.

סו. ובפרדס הגדול (סי' קעא) כתב לפרש שזוהי קושייתו של רבי יצחק (שם טז.) 'למה תוקעין ומריעין כשהן יושבין וחוזרין ותוקעין כשהן עומדין', והיינו למה אין בזה משום בל תוסיף, ועל זה תירץ 'כדי לערבב את השטן', והיינו שהתקיעות הנוספות הם כדי לערבב השטן ואינם לשם מצות תקיעת שופר. וראה עוד בשלטי הגיבורים (ר"ה לג:) שהביא בשם ריא"ז שהטעם שמותר להרבות בתקיעות שהמרבה בתקיעות אינו אלא כמרבה בתפילה.

סז. והריטב"א (סוכה לא: ד"ה אמר) הוסיף שאין לומר שהכהנים מברכים פעם נוספת כדי להוציא את הישראלים שלא שמעו, שהרי אין חיוב על ישראל להתברך אלא הוא מצוה המוטלת על הכהנים. ובמנחת חינוך (מצוה שעח אות ד) הוכיח מדברי הריטב"א שלא כמו שכתב בספר חרדים (פ"ד סי' יח, הו"ד בגליון רעק"א או"ח ריש סי' קכח, ובביאור הלכה שם) שמצוה על הישראל להתברך מפי הכהנים. ובדבר אברהם (ח"א סי' לא) כתב לדחות שהמצוה המוטלת על הכהנים היא לחזר אחר ישראל, אבל ישראל אינם מחויבים לחזר אחר הכהנים ולכן אין לומר שהכהן פוטר את הישראל כשמברך פעם נוספת.

סח. ומקשים מזה על דברי המהר"ל שסובר שיש מצוה בכל כזית שאוכל בליל פסח, ואם כן מה הקשו התוספות שיהיה בזה משום בל תוסיף, ושמא אם כוונתו לשם חיוב יש בזה משום בל תוסיף.

סט. כן ביאר במנחת חינוך (מצוה תנד אות ד) את קושיית התוספות, מיהו אינו מדוקדק כל כך ששם מבואר רק לגבי ציצית אך המוסיף בתפילין לא הוזכר, ונראה שהתוספות דימו תפילין לציצית. ובעיקר דבריהם כתב בערוך לנר (ד"ה וכמה) שקושייתם היא במוסיף אותה פרשה באחד הבתים, אבל המוסיף פרשה חמישית ודאי לא הוקשה להם.

והנה בעיקר דברי התוספות שנקטו שאסור להוסיף עוד חוטים לציצית, שיטת המרדכי (הלכות קטנות, מנחות רמז תתקלט) בשם תוספות שנץ שאין בזה משום בל תוסיף אף אם מוסיף הרבה חוטים, וכן הביא הטור (או"ח סי' יא) בשם בעל העיטור (ח"ב דף סח.).

ע. ובמנחת חינוך (שם) כתב כתירוץ הראשון של התוספות הרא"ש. ולהלן (אות ד) יבואר

שיטת הרשב"א בעושה מצוה שתי פעמים ובעושה מכח תקנת חכמים

אמנם שיטת הרשב"א (טז. ד"ה למה, כח: ד"ה וכבר) שלא כדברי התוספות, וכתב וזה לשונו 'והם ז"ל טרחו להעמיד שיטה זו ולא עלתה יפה בידם', ומשמע לכאורה שנחלק על דבריהם ודעתו שהעושה מצוה שתי פעמים עובר באיסור[א]. וכתב לתרץ קושיית התוספות איך תוקעים במעומד ובמיושב אוצר החכמה אחר, שלא אמרו בל תוסיף אלא המוסיף מדעת עצמו, כגון כהן המוסיף ברכה רביעית, והישן בשמיני בסוכה, והזורק ארבע מתנות בקרבן שדינו במתן אחד, אבל המוסיף על המצוה מכח תקנת חכמים אין כאן משום בל תוסיף, שכבר אמרה תורה 'על פי התורה אשר יורוך' (דברים יז א), והוכיח כן מזה שבחוץ לארץ יושבים בסוכה בשמיני ואף שאנו בקיאים בעיבור החודש ואין לנו ספק שמא יום טוב הוא, מכל מקום כיון שעושים מחמת תקנת חכמים אין בזה בל תוסיף שאין זו הוספה על התורה[ב].

שיטת תוספות במוסיף מכח תקנת חכמים

ונחלקו האחרונים האם התוספות חולקים על הרשב"א ודעתם שגם העושה מחמת תקנת חכמים יש בזה משום בל תוסיף, או שמודים הם לדבריו. המנחת חינוך (מצוה תנה אות ג) כתב שתוספות מודים לדבריו, והטעם שלא תירצו כהרשב"א כיון שלדבריו עדיין יקשה מהנוטל לולב שתי פעמים והאוכל יותר מכזית מצה[ג]. אלא ששוב נסתפק שמא דעת התוספות שאין כח ביד חכמים להוסיף על מצוות התורה רק במקום סייג וגדר, אבל במקום שאין בזה משום סייג וגדר בינו שמוסיף על מצות התורה יש בזה איסור. אהח 18/06/2018
ואמנם מצוות מדבריהם כגון חנוכה ופורים שאין במצוה זו הוספה על מצות התורה, בזה אמרה תורה 'לא תסור מכל אשר יורוך', אבל כשהוספתם היא על מצוות התורה יש בזה משום בל תוסיף, אם לא שהוא סייג לתורה, ובזה מיושבת קושיית הרשב"א מיום טוב שני של דבריהם, ששם התקנה היתה מחמת סייג וגדר אין בזה משום בל תוסיף[ד]. וכן נקטו הפני יהושע (ר"ה טז: ד"ה ותוקעין) והראש יוסף (שבת כה: ד"ה ואגב) בדעת התוספות[ה].

אולם הרעק"א (ר"ה כח: בתוד"ה דלמא) הוכיח מדברי התוספות (שם) שאין סוברים כן, שהנה שם דנה הגמרא האם לעבור בל תוסיף שלא בזמנו צריך כוונה, והוכיחה הגמרא שצריך כוונה שאם לא כן הישן בשמיני יצלקה, וכתבו התוספות שלרבי יהושע שסברה הגמרא בדעתו שלעבור שלא בזמנו אין צריך כוונה, אסור לישב בסוכה בשמיני בחוץ לארץ משום ספק בל תוסיף. ואם נאמר שמודו התוספות שכאשר עושים מכח תקנת חכמים שתיקנו סייג לתורה כיום טוב שני אין בו משום בל תוסיף, שפיר מותר לישן בשמיני בסוכה כדין יום טוב שני, שהרי ישנים מחמת תקנת חכמים, ומוכח שהתוספות נחלקו על סברת הרשב"א[ו].

ובעיקר דברי הרשב"א תמה בטורי אבן (ר"ה טז: ד"ה ותוקעין) שחכמים אין בכחם להוסיף אף מחמת סייג, שאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה, וא"כ אין בידם לעקור איסור בל תוסיף שהוא מן התורה. ובהגהות אמרי ברוך (על הטורי אבן שם) כתב שאין ביאור דברי הרשב"א שחכמים עוקרים את איסור בל תוסיף, אלא שאין זה בגדר הוספה כל שעושה מחמת תקנת חכמים, כיון שמצוה עלינו לשמוע לדבריהם, ואדרבה אין זו הוספה על מצות התורה אלא ממצוות התורה[ז].

ד. העושה מצוה שתי פעמים

שיטת תוספות והרא"ש שאינו עובר משום בל תוסיף

הנה לעיל הובאה שיטת התוספות והרא"ש שמותר לעשות מצוה פעם נוספת כגון לתקוע עוד תקיעות או לאכול עוד כזית מצה, והוא הדין גם שמותר להכפיל מכל אחד מהמינים שבלולב בשעת עשיית המצוה, כיון שאיסור בל תוסיף הוא להוסיף מין אחר, ולא לעשות המצוה שתי פעמים[ח]. והוקשה להם מהמבואר בסנהדרין (פח: פט.) שהמוסיף חוטים בציצית וחמש פרשיות בתפילין עובר משום בל תוסיף, ולדבריהם שכל שעושה המצוה שתי פעמים ואינו מוסיף על המצוה אינו עובר משום בל תוסיף, למה באופנים אלו עובר משום בל תוסיף.

ובתוספות הרא"ש (טז: ד"ה ותוקעין) כתב ליישב שהמוסיף באותה המצוה עובר בבל תוסיף ולכן אם הוסיף עוד פרשה או עוד חוטים עובר, ולא בעושה המצוה שתי פעמים. ועוד תירץ (כח: ד"ה וקתני) ששמונה חוטים בציצית המנין מקובל שצריך שמונה, וכן ארבע פרשיות בתפילין המנין מפורש בפסוק כמו שדרשו בגמרא (סנהדרין ד:), ואינו דומה לכל עושה מצוה שתי פעמים. והחילוק לדינא בין שני תירוציו של הרא"ש, הוא לגבי המוסיף באחד מארבעת המינים, שאם ההבדל בין עושה מצוה שתי פעמים למוסיף פרשיות וחוטים הוא שבאלו הוסיף בגוף המצוה, אף בארבעת המינים מוסיף בגוף המצוה ועובר משום בל תוסיף. אבל אם ההבדל ביניהם הוא שבהם אמרה תורה מנין פרשיות ומנין חוטים, לגבי ארבעת המינים יש לומר כדברי הראשונים שיבוארו להלן שלא אמרה תורה מנין במיני המצוה, אלא שדי בשיעור שאמרה תורה, ומכל מקום אם הוסיף שפיר דמי[ט].

למה המניח שני זוגות תפילין עובר

והנה מבואר בגמרא (עירובין צה:) שהמניח שני זוגות תפילין עובר בבל תוסיף, והקשה במנחת חינוך (מצוה תנד אות ד) לדברי התוספות שהעושה מצוה שתי פעמים אינו עובר, מדוע יש איסור במניח שתי זוגות והלא נחשב כמקיים פעמים לאותה מצוה.

ובתוספות הרא"ש (טז: ד"ה ותוקעין) בנדון העושה מצוה פעמים, כתב וז"ל 'ולא שייך בל תוסיף אלא המוסיף באותה מצוה כגון הטיל למוטלת, או חמשה פרשיות בתפילין, או שני תפילין ומתכוין להוסיף'[פ], ומבואר בדבריו שלהניח שני זוגות תפילין נחשב כהוספה בגוף המצוה. אך עדיין יקשה גם לתירוצו השני שכאשר כתבה התורה מנין אין בו משום בל תוסיף, ובזה לכאורה קשה מדוע המניח שני זוגות עובר באיסור.

דין המכפיל מצוה בדבר הראוי למצוה במינו

והנה שיטת הרמב"ם (לולב פ"ז ה"ז) שהמוסיף לולב עובר בבל תוסיף, והראב"ד השיג עליו שכל שמוסיף במינו אינו עובר בבל תוסיף, והוכיח כן מזה שמבואר בגמרא (סוכה לו:) שלרבי יהודה הסובר לולב צריך אגד אסור לאגדו שלא במינו משום שמוסיף מין חמישי לאגד ויש בזה משום בל תוסיף, ומבואר שם שלרבי יהודה אוגדו במין הלולב בסיב או בעיקר הדקל ובזה אין משום בל תוסיף, ומבואר שכל שהוא מינו אינו עובר בבל תוסיף, מפני שהתורה לא

בהרחבה קושיא זו של התוספות ותירוציו של הרא"ש.

א. וכן כתב הפרי מגדים (פתיחה לאו"ח ח"א אות מ) בדעת הרשב"א שהעושה מצוה שתי פעמים עובר באיסור. אמנם במקום אחד (כח: ד"ה וכבר) לכאורה מבואר בדברי הרשב"א שהסכים לדברי התוספות, שעל דברי הגמרא (ל.) שהיו תוקעים הרבה תקיעות בראש השנה, כתב 'ומיהו היחידים שתוקעים ביום טוב בין בראשון בין בשני וכדאמרינן לקמן וכו', היינו כדברי רבותינו הצרפתים ז"ל שאין בו ביום שתוקעים בו משום בל תוסיף ואף על פי שמתכוונים לערבב את השטן', ולפי זה צריך ביאור במה לא הסכים לדברי התוספות. ואכן במנחת חינוך (שם) נקט שהרשב"א לא נחלק על דברי התוספות, שאם לא כן 'קשה לשיטתו עדיין מה שהקשו התוספות איך מותר ליטול לולב שתי פעמים ואיך מותר לאכול יותר מכזית מצה, וכתב שהרשב"א בא לתרץ שגם באופן שנחשב כהוספה אינו עובר באיסור כל שעושה מתקנת חכמים.

אמנם בשלטי הגיבורים (ר"ה לג:) הביא בשם ריא"ז שהטעם שמותר להרבות בנענוע לולב כיון שאינו מתכוין להוסיף על דברי תורה אלא מתכוין להידור מצוה, ומשמע שנחלק על דברי התוספות שהעושה מצוה שתי פעמים אינו עובר באיסור, וכן דקדק מדבריו בספר חזון נחום (זבחים פ"ח קונטרס בענין בל תוסיף).

עב. ומבואר בדברי הרשב"א שהמתכוין לקיים מצוה דרבנן נחשב ככוונה לעבור בבל תוסיף מן התורה, שאם לא כן מה הוקשה לו והלא לעבור שלא בזמנו צריך כוונה כמו שתירצה הגמרא (שם כח:), ולעיל הובאה מחלוקת בזה, והעיר בזה הפרי מגדים (פתיחה לאו"ח ח"א אות לח). ובגליא מסכת (או"ח סי' א ד"ה אולם) כתב שמדברי הרשב"א מוכח שהעושה מחמת ספק נחשב ככוונה גמורה, ובזה נחלק על שיטת רש"י (עירובין צו. ד"ה ועוד) שהובא לעיל, אולם לפי דברי הפרי מגדים אינה ראיה כיון שיש לחלק בין העושה מחמת ספק להעושה מחמת קיום מצוה דרבנן, וקושיית הרשב"א היא בזמן שבקיאים בעיבור החודש ודין יום טוב שני הוא רק מדרבנן, ומדוקדק כן לשון הרשב"א שכתב שאנו בקיאין בעיבור החודש, ואכן לדברי הגליא מסכת צ"ע בביאור דברים אלו ברשב"א. ובטורי אבן (שם טז: ד"ה ותוקעין) תמה על ראיית הרשב"א הרי לפירוש רש"י (עירובין שם) קושיית הגמרא (שם) 'אלא מעתה הישן בשמיני לוקה' הוא מבני חוץ לארץ שיושבים בסוכה מתקנת חכמים. אכן לעיל הובא שהראשונים נחלקו על פירוש רש"י, ועמד בזה בגליא מסכת (שם).

עג. בחידושי הגר"ח (על הש"ס סי' מח בענין בל תוסיף) כתב לבאר את שיטת התוספות שלא תירצו כהרשב"א, שסברו שלא היתה תקנת חכמים לתקוע במעומד ובמיושב, אלא התקנה היתה לצאת חובת התקיעות שהם מן התורה על סדר הברכות ודי בזה, אלא שנהגו לתקוע אף במיושב אך לא היה בזה תקנת חכמים, ולכן הקשו התוספות למה אין בתקיעות אלו משום בל תוסיף, ואף שעכשיו שנהגו לשמוע במיושב ויצאו את התקיעות מן התורה, א"כ מה ששומעים על סדר הברכות הוא מתקנת חכמים ואין בזה משום בל תוסיף, מכל מקום לולא תירוץ התוספות שהעושה מצוה שתי פעמים אינו עובר בבל תוסיף, לא היה ראוי שישמעו קודם התפילה, אלא היה עלינו לתקוע רק על סדר הברכות לחוד.

עד. ויש להקשות לשיטת התוספות שנחלקו על סברת הרשב"א, למה בברכת המזון שהיא מן התורה [ושיטת התוספות (ברכות טז. ד"ה וחותם) שמן התורה צריך לברך שלש ברכות ולא די במעין שלש], אין בברכה רביעית משום בל תוסיף ככהן המוסיף ברכה רביעית.

עה. וראה ערוך לנר (שם ד"ה באי"ד וי"ל) מה שכתב על דברי הפני יהושע.

עו. ולפי דברי התוספות הללו נמצא שלאותו צד בגמרא שלרבי יהושע לעבור שלא בזמנו אין צריך כוונה, הוא הדין בכל ספק דאורייתא יש לדון בו מדין בל תוסיף, אם לא שעושה המצוה שתי פעמים שלשיטת התוספות אין בו משום בל תוסיף.

עז. וראה כעין זה במנחת חינוך (מצוה פח אות יא בסופו) שכתב לדון שהמוסיף במצוה מחמת שמדרבנן לא יצא ידי חובה במצוה שאין בזה משום בל תוסיף, כיון שאינו עושה להוסיף אלא עושה מכח תקנת חכמים. אכן לכאורה דין זה תלוי במחלוקת התוספות והרשב"א, או שנאמר שבמקום סייג מודים התוספות וכנתבאר.

עח. לעיל תחילת אות ב' ובהערות שם הובאו דברי התוספות בהרחבה.

עט. אכן שיטת הרא"ש (סוכה פ"ג סי' יד) שמותר להוסיף על ארבעת המינים ממינם כיון שאינו מוסיף מין אחר, ולכאורה אין זה מתאים לתירוצו שכל שמוסיף בגוף המצוה עובר.

פ. צריך ביאור למה הוסיף דין זה 'ומתכוון להוסיף' לגבי המכפיל מצותו.

אהח 18/06/2018

הקפידה על כך, ואין זה נחשב כ'מוסיף', ואם כן הוא הדין הנוטל שני לולבים אינו עובר באיסור.

והקשה המגיד משנה (שם) על הראב"ד שכתב שבמינו אינו עובר בבל תוסיף, מהמבואר בגמרא (עירובין צה:) שהמניח שני זוגות תפילין עובר באיסור אף שהוסיף במינו. וראיית הראב"ד שבמינו אינו נחשב הוספה מזה שלרבי יהודה אוגדו במינו דחה, שהרי אם יטול את הסיב או את עיקר הדקל לא יצא ידי חובתו, לכן אינו נחשב כהוספה. והיינו שרק אם נטל דבר שאין ראוי למצוה אינו נחשב כהוספה אם נוטל מינו, אבל אם נטל דבר שראוי למצוה הרי זו הוספה אף שהוא מינו.

ובביאור דעת הראב"ד כתב בערוך לנר (כח: בתוספות ד"ה ומנא, ד"ה וכמה), שסובר שאינו עובר בבל תוסיף במינו אלא אם נטל דבר הראוי למצוה ממש, אבל הנוטל מין אחד כיון שארבעת המינים מעכבים זה את זה ואינו ראוי למצוה ממש אינו נחשב כהוספה, וזה הוכיח הראב"ד מהאוגד בסיב שכל שלא נטל דבר נוסף שבו ראוי לצאת המצוה אינו עובר באיסור במינו, ואינו דומה למניח שני זוגות תפילין שנטל דבר הראוי למצוה ממש ולכן יש בו משום בל תוסיף אף במינו, ואכן אם יכפול ויטול את כל ארבעת המינים בבת אחת יודה הראב"ד שעובר בבל תוסיף, ומשום שזו צורה של 'הוספה'[פא].

המוסיף מתנות במזבח

והנה הריטב"א (סוכה לא: ד"ה מאי) כתב להוכיח שאף במינו יש בו משום בל תוסיף, מהמבואר במשנתינו לרבי יהושע שמתן אחד שנתערב במתן ארבע אם יתן ארבע מתנות עובר בבל תוסיף, והרי הדם הוא אותו מין ומה שייך בזה בל תוסיף, וכתב 'ומכאן יש לי ראיה גמורה שאפילו במין אחד יש בו משום בל תוסיף'. ובדעת הראב"ד כתבו האחרונים[פב] ליישב לפי מה שנתבאר, שכל מה שנחלק הראב"ד הוא רק כשאין מכפיל את המצוה אלא הוסיף עוד דבר למצוה, וכגון לולב נוסף וכיוצא בזה, ועל זה כתב הראב"ד שכל שבמינו אינו עובר באיסור, אבל אם מקיים את המצוה בכפילות מודה הראב"ד שעובר אף במינו, מפני שנחשב 'מוסיף', ולכן בארבע מתנות שנותן כל מתנה כדינה ממש עובר באיסור[פג].

ולפי זה מתיישבים גם דברי התוספות, שכל מה שכתבו שאינו עובר בבל תוסיף בכופל מצותו הוא רק שאינו מקיים מצוה ממש כגון במוסיף עוד פרשה שלא כפל את כל המצוה, אבל אם מקיים את המצוה בשני חפצים כאחד וכמניח שתי זוגות תפילין מודים התוספות שיעבור באיסור[פד].

המוסיף על אחד המינים מארבע מינים

בעיקר דין נוטל ארבעת המינים והוסיף עליהם כגון הוסיף עוד לולב או במין אחר הוסיף, נחלקו הראשונים האם עובר בבל תוסיף.

שיטת הרמב"ם (שם) שאין להוסיף על שאר המינים חוץ מהדס[פה], שהרוצה להוסיף בהדס כדי שתהיה אגודה גדולה מוסיף, ונוי מצוה הוא[פו]. ובמגיד משנה (שם) הביא שיש מן הגאונים שסוברים שאף בערבה מותר להוסיף ודומה להדס בזה[פז]. שיטת הראב"ד (בהשגות שם) שאין חילוק בזה ואף בשאר מינים אינו עובר באיסור, וכן היא שיטת התוספות (כח: ד"ה ומנא) והרא"ש (סוכה פ"ג ס"י יד). וכתב הרא"ש שמסתבר שלא כחילוקו של הרמב"ם בין הדס לערבה שהדס כשר ואילו בערבה אסור להוסיף. אלא להפך, בהדס כיון שלמדו מפסוקים שיש מנין לשלשה הדסים, אם מוסיף עוד הדס נחשב כהוספה, ובערבות שאין מוזכר בתורה מנין כל מה שמוסיף הרי הוא בכלל המצוה. אולם למסקנא כתב שאין באחד מהמינים הוספה אם לקח עוד אחד, שאין הוספה אלא כשמוסיף מין אחר. ורבינו ירוחם (שם) כתב בשם הרמ"ה, שבהדס וערבה לא כתבה התורה את המנין אלא לומר שדי בשתי ערבות ושלשה הדסים, ומכל מקום יכול להוסיף, כמו שמצינו לגבי עדים שכתוב שנים ודרשו (מכות ה:) אפילו מאה, אבל בלולב ואתרוג שדינם לנטלן אחד בזה נחשב הוספה אם מוסיף עליהם.

סיכום הסברות שאין במוסיף על ארבע מינים משום בל תוסיף

הרי שמצינו ג' סברות מדוע המוסיף באחד המינים אין בו משום בל תוסיף:

א. שכל שעושה לשם נוי אין בו משום בל תוסיף, ולפי זה דווקא בהדס או בערבה יש בהם היתר זה, וכמבואר בדברי הראשונים שרק בהם יש לומר שהוספה נחשב כנוי, ויסוד דבר זה מבואר בדברי הרמב"ם.

ב. שהעושה מצוה שתי פעמים אין בו משום בל תוסיף, ואף אופן זה נחשב כעושה שתי פעמים, וכמבואר בדברי התוספות והרא"ש.

ג. שהתורה לא הגבילה את המנין שיחשב כמוסיף על השיעור שאמרה תורה, אלא אמרה שדי בשתי ערבות ושלשה הדסים, ואם נוטל ביותר מכך הרי הוא בכלל המצוה, ואין זה בגדר הוספה וכפי שכתב רבינו ירוחם[פח].

ונמבואר בריטב"א (שם) שיש חילוק לדינא בין הסברות שנתבארו, האם מותר אוצר החכמה להוסיף הדס שוטה לאגד של ארבעת המינים, שאם ההיתר שאין בזה משום בל תוסיף הוא משום שכל שמוסיף לשם נוי אינו עובר בבל תוסיף, הוא הדין המוסיף הדס שוטה[פט]. אבל אם טעם ההיתר הוא משום שהעושה מצוה שתי פעמים אינו עובר, או משום שהתורה לא הגבילה את מנין המינים, דנו הראשונים[צ] שהדס שוטה נחשב כמין בפני עצמו ואסור להוסיפו לאגד.

וצריך לבאר בכל סברות אלו את יסוד מחלוקת הראשונים בכל סברא וסברא.

ביאור למה מוסיף לשם נוי אינו עובר משום בל תוסיף

הנה בביאור דברי הרמב"ם שהמוסיף לשם נוי אינו עובר באיסור בל תוסיף, מבואר בדברי הרעק"א (גיליון המשנה סוכה פ"ג מ"ח אות כו) שהרי זה ככוונה מפורשת שלא לשם מצוה, וכמו שלענין לצאת ידי חובת מצוה אף אם מצוות אין צריכות כוונה, אם נתכוין שלא לצאת לא יצא [ולעיל אות ב' הובא נידון זה בהרחבה], הוא הדין שאין זה נחשב כוונה לשם הוספה, דכל שבכוונה זו לא נחשב ככוונה למצוה אין זה נחשב כוונה להוספה[צא].

אכן בלשונות הראשונים משמע שזה עצמו שמוסיפו לשם נוי אינו נחשב כהוספה, ולא משום שיש כאן כוונה הפכית. לשון הרשב"א (שו"ת ח"א ס"י תקלה) 'אבל בא לנאות וכו' מוסיף והולך, דכל לנאותו אין בו לא משום חציצה ולא משום בל תוסיף', וכן הוא לשון הרא"ה (ארחות חיים הלכות לולב ס"י ד) שכל שהוא לנאותו אין בו משום בל תוסיף, ובמאירי (סוכה לא: ד"ה ארבעת) הוסיף בזה 'ויראה לי הטעם שאין זה אלא לנאותו וכל שלנאותו בטל הנוי עם העיקר', ומבואר שהסברא היא שכל שבא לנוי אינו מוגדר כהוספה על המצוה, אלא בטל הוא לעיקר המצוה, ואין צריך לטעמו של רעק"א שכל שבא לנוי הרי זה ככוונה הפכית[צב].

ובקובץ שיעורים (ח"ב ס"י לג אות ב) כתב לבאר באופן אחר הטעם שהמוסיף לשם נוי אינו עובר באיסור, שעל ידי מחשבתו פקע ממנו שם מצוה

פא. וכן כתב בחמד משה (או"ח ס"י לד סק"א) שהנוטל ארבעת המינים כפולים עובר בבל תוסיף לכל השיטות. ועל דרך זו כתבו בהרחבה בדברי יהודה (גורדין, שו"ת ס"י כא אות א ד"ה והנראה) והקהלות יעקב (נדפס בספר יהודה לקדשו) ליישב את דברי הראב"ד.

פב. דברי יהודה (שם) וקהלות יעקב (שם).

פג. ובדברי התוספות (ר"ה כח: ד"ה ומנא) מבואר תירוץ אחר בזה, שכתבו לחלק בין הנותן מתנה נוספת באותו קרן שאינו עובר, ובין הנותן מתנות נוספות בקרנות אחרות שזה נחשב כמוסיף. והתוספות אינם יכולים לתרץ כתירוץ זה שנתבאר בדעת הראב"ד, שהרי לשיטתם בעושה המצוה בזה אחר זה אינו עובר, וכתוקע וחוזר ותוקע שאינו עובר אף שעשה המצוה בשלמות, ואם כן למה הנותן עוד מתנות עובר, ולכן הוכרחו לחלק בין הנותן באותו קרן לנותן בקרן אחר.

פד. יסוד הדברים מבואר בחידושי ר' ראובן (סוכה ס"י ו), ולהלן יתבאר חילוק זה בין המקיים מצוה בשני חפצים למוסיף מין אחר ביתר הרחבה.

פה. וכתב הרמב"ם שאם עבר והוסיף פסל, אבל בכסף משנה (שם) הביא מתשובת ר' אברהם בן הרמב"ם (ברכת אברהם ס"י לא) שחזר בו הרמב"ם וסבר שאין זה פוסל בדיעבד אף שעבר על איסור. ולהלן יתבאר בהרחבה ענין זה האם התוספת פוסלת.

פו. בפשטות הלשון נראה שרק בהדס יש בתוספתו נוי ולא במינים אחרים, וכן מבואר בדברי הרשב"א (שו"ת ח"א ס"י תקלה). אכן בקרית ספר (למב"ט) ובאור שמח (שם) מבואר שהחילוק בין הדס לשאר מינים הוא שבהדס לא מוזכר בתורה מנין אלא רק את מין ההדס. אמנם הראשונים שכתבו שאף על ערבה יכול להוסיף, מבואר לכאורה שזה גופא הנידון מה נחשב כנוי.

פז. והר"ן (סוכה לד: ד"ה תניא) העתיק שכן היא שיטת הרמב"ם שאף בערבה יש בתוספתו נוי מצוה. ורבינו ירוחם (אדם וחוה, נתיב ח ח"ד) הביא תשובת הרמ"ה שכתב שבתחילה היה מורה בערבה לאיסור, ואחר כך העיד לי אדם גדול מחכמי פרובינצא שעמד על תשובת הרמב"ם שחזר בו בסוף ימיו מדבר זה והורה בדבר להכשיר, והובא בכסף משנה (שם). אכן לעיל (שם ח"ג) הביא רבינו ירוחם מחכמי פרובינצא שגם המוסיף בשאר מינים אינו עובר באיסור. ובכנסת הגדולה (או"ח סוף ס"י תרנא) כתב שהרשב"א שנקט בדעת הרמב"ם שאין להוסיף על ערבה [הובא לעיל], לא ראה את תשובת הרמב"ם שחזר בו.

פח. ובדברי הראב"ד (שם) והריטב"א (סוכה לא: ד"ה אמר) מבואר דרך נוספת, שלמאן דאמר לולב אין צריך אגד המוסיף עוד מין אינו עובר בבל תוסיף, כיון שהתוספת עומדת לעצמה ואינה נחשבת כהוספה על המצוה, וכן מבואר בדברי הר"ן (שם לד: ד"ה תניא), ולהלן יתבאר ענין זה בהרחבה.

פט. וראה בביאור הגר"א (או"ח ס"י תרסד ס"ז) שהביא את השיטות שהמוסיף לשם נוי אינו עובר בבל תוסיף, וכתב 'אלא כל שלנוי בין מינו ובין שאינו מינו מותר לכתחילה', והוכיח כן מזה שהותר לאגוד במין אחר לשיטת חכמים שלולב אין צריך אגד, אולם הביא ששיטת הגאונים שמין אחר אסור אף לשם נוי, ובאגד מותר כיון שאינו דרך נטילתו.

צ. הלכות גדולות (הלכות לולב לד ע"ג), רב נטרונאי ורב פלטיא הו"ד בראש (סוכה פ"ג ס"י יד) ובטור (או"ח סוף ס"י תרנא).

צא. ולעיל (אות ב) נתבאר ענין זה בהרחבה האם כוונה הפכית מועילה לענין בל תוסיף.

צב. ומצאנו דבר מחודש בדברי החתם סופר (הגהות שו"ע או"ח ס"י קכח מגן אברהם סק"א) שכתב לבאר דברי התוספות (שבת קיח: ד"ה אילו) שכתבו 'לא ידע ר"י מה איסור יש בזר העולה לדוכן', וכתב הדרכי משה (שם אות א) שאפשר שאף ר"י לא נסתפק אלא כשעולה הישראל עם כהנים אחרים, אבל כשעולה לבדו עובר באיסור. וביאר החתם סופר שכאשר עולה עם אחרים יש בו הידור מצוה שברוב עם הדרת מלך, וכל שיש הידור מצוה אין בו בל תוסיף כמבואר בדברי

ואינו אלא נוי, ואין זה כסברת הראשונים שהנוי בטל למצוה והרי הוא כעיקר המצוה, אלא המחשבה מפקיעה מהמעשה שם מצוה ואינו אלא נוי בעלמא[צג].

שיטת הר"ן שאף לשם נוי עובר במקום בל תוסיף מן התורה

ובעיקר דין מוסיף לשם נוי דקדק הרעק"א (ערך הגיליון שו"ע או"ח סי' ו מגן אברהם סק"ו) מדברי הר"ן שרק כשהאיסור בל תוסיף הוא מדרבנן, אם היתה ההוספה לשם נוי אינו עובר באיסור, אבל כשאיסור ההוספה הוא מן התורה אף שמוסיף לשם נוי עובר משום בל תוסיף. שהנה שנינו (סוכה לו:) שהיו אוגדים את הלולב בגימוניות של זהב [כלומר חוטי זהב], וכתב הר"ן (שם לד: ד"ה תניא) שכיון שלולב אין צריך אגד אין בהוספת מין אחר איסור תורה של בל תוסיף, ואיסורו רק מדרבנן[צד], וכל לנאותו לא גזרו. ומבואר בדבריו שאם היה איסור תורה להוסיף עוד מין לא היה מועיל בזה שהוספתו היא לשם נוי, ורק משום שהוא איסור מדרבנן לא גזרו במקום נוי. והרעק"א נקט בדעת הר"ן שכל מה שכתב הרמב"ם שהמוסיף לולב או אתרוג עובר באיסור אינו אלא מדרבנן, ואף מה שהוסיף הרמב"ם [לפי הספרים שלפנינו] שאם הוסיף פסל אינו אלא מדרבנן.

דין בל תוסיף בצבע לשם נוי

דנו הפוסקים האם מותר לצבוע לולב בצבע ירוק שיראה כחדש, או שיש בו חשש בל תוסיף. וכתב בשבות יעקב (ח"ב סי' כח) שהיתר גמור הוא, שאף אם נאמר שהצבע נחשב כעומד בעין והרי הוא דבר ממשי 'חזותא מילתא', מכל מקום כיון שלא נקרא על שם הצבע אלא לולב ירוק, אין בו חשש בל תוסיף שכל שלנאותו אינו עובר באיסור. אולם באליה רבא (סי' תרנא סק"ג) חשש בזה משום בל תוסיף[צה].

דין בל תוסיף במוסיף חוטי ציצית

שנינו בגמרא (מנחות מ:) 'והאמר רבי זירא הטיל למוטלת כשרה', והיינו המטיל ארבע ציציות בבגד שיש בו כבר ארבע ציציות הבגד כשר, והקשתה הגמרא כיון שכשיש בבגד שמונה חוליות הבגד פסול, גם אם יחתוך את ארבעת החוטים הראשונים יפסלו החוטים הנוספים מדין תעשה ולא מן העשוי[צו], ותירץ רבא 'השתא בבל תוסיף קאי מעשה לא הוי', וביאר רש"י (ד"ה אמר) שבשעה שהטיל את החוטים הנוספים לא היה נחשב כעשייה שהרי הטלת החוטים היתה בפסול, וממילא בשעה שחתך את החוטים הראשונים נחשב כעשיית החוטים השניים. ורב פפא נחלק שם על רבא ודעתו שאם בשעה שהטיל את החוטים הנוספים דעתו היתה להוסיפם על החוטים הראשונים, אין עשייתו הראשונה נחשבת כעשייה, וכשחותך הראשונים השניים כשרים, אבל אם בשעה שהטיל את הנוספים דעתו היתה לבטל את הראשונים נחשבת הטלתו כהוספה בפסול כיון שלא עבר בלאו של בל תוסיף[צז] ונחשבת עשייתו כעשייה, ורק שהיא עשייה בפסול, ושוב נפסלו החוטים הנוספים גם כשחתך את החוטים הראשונים מדין תעשה ולא מן העשוי.

דין בל תוסיף במקריב כמה קרבנות

הגמרא (חגיגה ז.) דנה במי שהקריב עולת ראייה ביום טוב האם יכול להקריב קרבן נוסף, ללשון אחד בגמרא הכל מודים שביום שני מותר להקריב קרבן נוסף, וללשון אחר שם נחלקו בזה רבי יוחנן וריש לקיש, לרבי יוחנן אסור להקריב ולריש לקיש מותר. וכתבו התוספות (שם ד"ה רבי) שביום שני רבי יוחנן מודה שמותר להקריב קרבן נוסף, ולא נחלקו אלא ביום ראשון, שדעת רבי יוחנן שיש בזה משום בל תוסיף, ולריש לקיש אין בזה.

אמנם לגבי שלמי חגיגה מבואר בגמרא (שם ח:) שמותר להקריב כמה קרבנות ביום אחד, והמקריב בשני ימים אם לא הפריש את כולם לשם יום הראשון נחלקו הראשונים האם עובר בבל תוסיף, שיטת רש"י (שם ד"ה חוזר) שעובר מפני שהתורה אמרה 'וחגותם אותו' יום אחד ולא יותר, וביאר שם בטורי אבן (שם ד"ה חוזר) שטעם החילוק בדין שלמי חגיגה בין כמה קרבנות באותו יום לכמה ימים, הוא מפני שהאיסור נלמד מ'וחגותם' אותו והיינו יום אחד, אבל באותו יום הכל נחשב כאחד ולכן אין בו משום בל תוסיף. ושיטת ר"ח הובא בתוספות (שם ד"ה חוזר) שגם אם לא הפריש בפירוש את הקרבנות מתחילה לשם הקרבת יום ראשון ומקריב ביום שני אינו עובר באיסור בל תוסיף[צח].

ובביאור מחלוקתם כתב הנצי"ב במרומי שדה (שם ד"ה ומעתה) שהתוספות לשיטתם שכל שעושה המצוה שתי פעמים אינו עובר בבל תוסיף, ולכן המביא כמה קרבנות חגיגה אינו עובר באיסור בל תוסיף, ואף שיעבור באיסור הנלמד מ'וחגותם' אותו מכל מקום משום בל תוסיף לא יעבור[צט]. אולם שיטת רש"י היא שאחר שלמדנו מ'וחגותם' שאסור להקריב קרבן נוסף, ממילא מוכח שהוא נכלל באיסור בל תוסיף, שכיון שלמדנו שאין מקריבים ואסור הוא, כן הוא הדין בכל המצוות שממילא באופן כזה עובר בבל תוסיף. והביא שכן מבואר בדברי הרי"ף (ברכות כא.) שהמקריב שני קרבנות תמיד של שחר עובר בבל תוסיף, והיינו משום שהגמרא (זבחים יא:) למדה מפסוקים שאין מקריבים שני קרבנות תמיד, ממילא עובר בבל תוסיף[ק]. אך לשיטת התוספות אף שהמקריב שני תמידים עובר באיסור, מכל מקום בבל תוסיף לא יעבור.

ה. תוספת העומדת בפני עצמה

מקור הדין

בגמרא (סנהדרין פח:) מבואר שזקן ממרא אינו חייב מיתה אלא אם הורה בדבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים, והיינו שאינו דין המפורש בתורה אלא חכמים כך פירשוהו, והוסיף על דבריהם, ומחמת הוספתו גירע את המצוה, ומבואר בגמרא שאינו שייך אלא בתפילין שאמר להוסיף פרשה על הארבע פרשיות ועל ידי זה נפסלו התפילין. והקשתה הגמרא למה לא העמידו בלולב שהוסיף עוד מין, ותירצה שממה נפשך אם לולב צריך אגד אין זה נחשב כהוספה שהרי תחילת האגד היה בפסול, ואם לולב אין צריך אגד אין זה נחשב כהוספה כיון שהמין החמישי עומד בפני עצמו ואינו עומד כאחד עם ארבעת המינים הכשרים, וכלשון הגמרא 'האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי'.

והקשו הראשונים[קא] מהמבואר בגמרא (סוכה לא:) שהמוסיף מין חמישי עובר בבל תוסיף בין למאן דאמר לולב אין צריך אגד, ואף למאן דאמר לולב צריך אגד אם נטל את המין החמישי חוץ לאגד, אף שהיה מקום לומר שאינו עובר באיסור כיון שהתוספת עומדת מחוץ לאגד ואינו נחשב כהוספה, מכל מקום אינו כן ועובר באיסור. וקשה מהמבואר בסוגיא בסנהדרין שאם לולב אין צריך אגד אינו עובר באיסור. ונחלקו רבותינו הראשונים ביישוב קושיא זו.

מחלוקת התוספות

שיטת התוספות בסוכה (שם ד"ה הואיל) שכל מה שמבואר בסוגיא בסנהדרין שדבר העומד בפני עצמו אינו נחשב כגירוע, היינו רק לענין שאין המצוה נפסלת בהוספתו עוד מין, אבל ודאי עובר באיסור בל תוסיף כל שהוסיף על המצוה אף שההוספה עומדת לעצמה. אולם שיטת התוספות בסנהדרין (פח: ד"ה אי) שסברת הגמרא שם שתוספת העומדת בפני עצמה אינה מגרעת את המצוה, היא אף לענין שאינו באיסור בל תוסיף מן התורה, והמבואר בסוכה שעובר באיסור אם הוסיף עוד מין, היינו שעובר רק מדרבנן מפני שנראה כמוסיף על המצוה, אך אין זה איסור דבר תורה[קב].

הרמב"ם לגבי המוסיף עוד הדסים, והוא הדין האיסור שיש על זר לישא כפיו אינו שייך כשיש בזה הידור מצוה. ולכאורה סברת הראשונים שהנוי 'טפל' למצוה אינו שייך באופן זה שהם אנשים נפרדים, ואין הגברא הזר עומד כטפל לאחרים, ומתבאר יותר לפי דרכו של רעק"א שהכוונה לשם נוי היא ככוונה הפכית.

צג. והביא דוגמא לזה מהמבואר במשנה (שבת כט:) שהמסתפק משפופרת שהקצה אותה במחשבתו לנר חייב משום מכבה, ואילו לא היה מקצה לא היה חייב משום מכבה, משום שעל ידי הקצאתו נחשב השמן שבשפופרת כאילו היה בתוך הנר. ומבואר מזה שבמחשבתו קובע את השמן שנחשב כחלק מהנר, והוא הדין מחשבתו קובעת שהמעשה אינו מעשה מצוה אלא נוי בעלמא.

צד. ולהלן יתבאר שתלייה זו שלרבנן שלולב אין צריך אגד אין בו בל תוסיף מן התורה, היא מחלוקת הראשונים ואין זה לכולי עלמא.

צה. דברי השבות יעקב הובאו בבאר היטב (או"ח סי' תרנא ס"ק כד). ובשערי תשובה (שם סי' תרמה סק"ד) ובביאור הלכה (סי' תרנא סט"ו ד"ה משום) הביאו גם את דברי האליה רבא.

צו. כמו המטיל ציצית לבגד שפטור מציצית [כגון בגד של שלש כנפות] צריך להתירם כשנתחייב הבגד, הואיל ובשעה שהטיל את חוטי הציצית היה הבגד פטור לא הועילה הטלתו הראשונה מדין תעשה ולא מן העשוי הוא הדין בבגד שיש בו חוטי ציצית והטיל עוד חוטים, אף אם אחר כך התיר את החוטים הראשונים, החוטים השניים פסולים היות שבשעה שהיו בבגד עם הארבע הראשונים היו פסולים שהרי שלא לצורך היו מונחים בבגד, ושוב נפסלו מדין תעשה ולא מן העשוי.

צז. וכתבו התוספות (שם ד"ה ממאי) שגם אם כדי לעבור בבל תוסיף אין צריך כוונה, מכל מקום כשמחשבתו היא לבטל אינו עובר באיסור. ובמגן אברהם (סי' ו סק"ח) מבואר שגם אם יחתוך את החוטים הנוספים נתבטלו החוטים הראשונים על ידי מחשבתו לבטל.

צח. אמנם בחזון איש (או"ח סי' קכט סק"ט) כתב שגם ר"ח מודה שאם הקריבו בפירוש לשם יום שני עובר בבל תוסיף, ורק המקריב בסתם מתפרש כמרבה בעיקר חובו, ולרש"י רק אם הפריש מתחילה ליום ראשון מתפרש כמרבה בחובו. ובדברי המאירי (שם ד"ה מי) משמע שלמד בדעת ר"ח שאף במקריב בפירוש לשני ימים אין בל תוסיף, שכתב שדין חגיגה כדין ראיה שיכול להביא כל יום קרבן נוסף.

צט. אולם עדיין קשה למה המביא שתי עולת ראיה עובר בבל תוסיף לשיטת התוספות.

ק. וכתב שם שלשיטת הרי"ף רק באופן של מצוה או רשות אין עובר בבל תוסיף, אבל כשיש איסור מצד אחר לעשות את המעשה שוב עובר בבל תוסיף. ולפי זה כתב שהוא הדין במה שכתבו התוספות (ר"ה כח: ד"ה ומנא) שהנותן כמה מתנות באותו קרן אינו עובר בבל תוסיף, לשיטת הרי"ף אינו כן, כיון שאסור לזרוק את השיירים על גבי הקרן ומקום זריקת השיירים הוא על גבי היסוד, כמבואר ברמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ה ה"ו), ממילא יעבור בבל תוסיף.

קא. תוספות (סוכה שם ד"ה הואיל, סנהדרין שם ד"ה אי) וריטב"א (סוכה שם ד"ה אמר) בשם רמב"ן.

קב. ויש להסתפק לשיטת התוספות (סוכה שם) שאף אם התוספת אינה משוייכת לעיקר המצוה אלא עומדת לעצמה עובר באיסור, מהו השיעור שיעבור באיסור, וכי נאמר שכיון שהנוטל ארבע מינים זה אחר זה יצא אם נוטל בידו מין חמישי במשך היום יעבור באיסור. ובארבעת המינים יש לומר לפי המבואר בדברי התוספות (ר"ה טז: ד"ה ותוקעים) שאחר שיצא חובת המצוה הרי

הוכחת הריטב"א מהישן בשמיני

והריטב"א (סוכה שם ד"ה אמר) כתב להוכיח שיש איסור בל תוסיף גם כשהתוספת עומדת בפני עצמה, מהמבואר בגמרא (ר"ה כח:) שכהן המוסיף ברכה רביעית על ברכת כהנים עובר באיסור אף שברכה זו עומדת לעצמה ואינה חלק מהברכות הקודמות. אולם הביא בשם הרמב"ן לדחות שכיון שברכת כהנים צריכה פרישת כפים, כל שעושה הכל עם פרישת כפים הרי כל הברכות מאוגדות יחד ואינו נחשב שהברכה הרביעית עומדת לעצמה. וכן כתב הרמב"ן לבאר למה הישן בשמיני לשם הוספה עובר באיסור כמבואר בגמרא (ר"ה שם), והלא יום השמיני עומד לעצמו, ותירץ כיון שכל הימים רצופים ואין הפסק בינתיים אינו נחשב כעומד בפני עצמו אלא משתייך לימי הסוכות, ושפיר נחשב כהוספה, ולפי זה רק הישן בשמיני עובר באיסור, אבל בשאר ימים אינו עובר באיסור[קג].

אכן עדיין יש להקשות מהמבואר במשנתינו שבמתן אחד שנתן ד' מתנות עובר באיסור, ולמה אין אומרים שהמתנות הנוספות עומדות לעצמם ולא יעבור באיסור. וכתבו בפרי מגדים (פתיחה כוללת ח"א ס"ק לט) ובחלקת יואב (ח"א סי' ב ד"ה אשר) ליישב שהמזבח מצרף את המתנות ולכן אין התוספת נחשבת כעומדת לעצמה.

הוספה בכהן משוח מלחמה

כתב החינוך (מצוה תקכו) שכהן משוח מלחמה אומר לעם את האזהרות הכתובות בתורה, 'ויוסיף עוד משלו דברים אחרים יעוררו בני אדם למלחמה'. והקשה המנחת חינוך (שם אות ג) למה אין בהוספתו משום בל תוסיף, ומה בין זה לכהן המוסיף עוד ברכה על ברכת כהנים שעובר בבל תוסיף[קד]. אכן לדברי הריטב"א בשם הרמב"ן שכל שהתוספת עומדת לעצמה אינו עובר באיסור, ורק בברכת כהנים שאומרם הכהן בנשיאת כפים עובר באיסור, מיושבים דברי החינוך שבכהן משוח מלחמה אינו עובר באיסור כשמוסיף.

הוספה קודם זמן המצוה

הנה לשיטת הרמב"ן שסובר שרק הישן בסוכה בשמיני עובר, אבל אחר זה אינו עובר, כיון שאין עוברים בבל תוסיף אלא אם התוספת משוייכת לעיקר המצוה, ובשמיני שלא היה הפסק בינתיים נחשב כהוספה למצוה, מה שאין כן כשהיה הפסק בינתיים אין ההוספה משתייכת למצוה. יש לדון בישן בסוכה בערב סוכות אם יעבור באיסור, האם גם קודם המצוה יכולה התוספת להשתייך למצוה, או רק אחר המצוה[קה].

שיטת הרמב"ם

כתב הרמב"ם (לולב פ"ז ה"ז) שאם רצה להוסיף על שלשה הדסים מוסיף משום שנוי מצוה הוא, 'אבל שאר המינים אין מוסיפים על מנינם ואין גורעין מהם ואם הוסיף או גרע פסל'[קו]. והשיג עליו הראב"ד שתי השגות: א. שלהוסיף באותו מין אינו נחשב כהוספה והוכיח כן מגמרא [ולעיל נתבאר ענין זה]. ב. לשיטת חכמים שלולב אין צריך אגד מבואר בגמרא (סנהדרין שם) שכל מין עומד בפני עצמו, ואף התוספת עומדת לעצמה ואינו נחשב כמוסיף, והוא הדין שאינו עובר באיסור ואינו מגרע את המצוה[קז].

והמגיד משנה (שם) תמה על הראב"ד מהמבואר בגמרא (עירובין צה:) שהמניח שני זוגות תפילין עובר באיסור בל תוסיף, ומה בין זה לשני לולבים, ומה שמבואר בגמרא (סנהדרין שם) שאם לולב אין צריך אגד אינו עובר באיסור, היינו רק כשמוסיף מין חמישי, אבל אם נטל שני לולבים ביחד או מניח שני זוגות תפילין כאחד עובר בבל תוסיף, ודקדק כן את לשון הרמב"ם (לולב פ"ז ה"ה) כשהזכיר הדין שאין להוסיף עוד מין על ארבעת המינים לא כתב שאם הוסיף פסל, ואילו הנוטל שני לולבים מבואר ברמב"ם שפסל, ובעל כרחך שבמין חמישי כיון שעומד בפני עצמו אינו עובר באיסור תורה ולכן לא פסל, אבל כשנטל שני לולבים עובר גם אם הלולב השני עומד בפני עצמו וכפי שיבואר.

מחלוקת הראשונים בגדר העושה מצוה שתי פעמים

אולם בדברי הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תקלה) מבואר להפך מדברי המגיד משנה, שהקשה מהמבואר בגמרא שהמניח שני זוגות תפילין עובר באיסור בל תוסיף, על שיטת הראשונים שאם התוספת עומדת לעצמה אינו עובר באיסור בל תוסיף, למה המוסיף עוד זוג עובר באיסור הרי הזוג השני עומד בפני עצמו ואינו נעשה חלק מהמצוה[קח]. ומבואר שאין דעתו לחלק בין מין חמישי לעושה אותה מצוה שתי פעמים כאחד.

סיכום השיטות בדין הוספה העומדת בפני עצמה

ונמצא שהן ג' שיטות בנדוננו: א. שיטת המגיד משנה בדעת הרמב"ם שהמוסיף מין חמישי אינו עובר באיסור כיון שהוא עומד בפני עצמו, והעושה מצוה שתי פעמים כאחד עובר באיסור אף אם עומד בפני עצמו. ב. שיטת הרשב"א שאין לחלק בין מין אחר לעושה אותה מצוה שתי פעמים, ואם עובר באיסור כשעושה אותו מצוה אף שעומדת בפני עצמה, בעל כרחך שגם כשהתוספת היא לא אותה מצוה עובר אף אם עומדת לעצמה. ג. שיטת הראב"ד שגם העושה מצוה שתי פעמים אינו עובר באיסור אם התוספת עומדת בפני עצמה[קט].

והמתבאר בזה שנחלקו הראשונים בגדר האיסור בעושה המצוה שתי פעמים האם דינו כמוסיף מין נוסף, שרק אם התוספת עומדת ביחד עם המצוה עובר באיסור, ואם עומדת בפני עצמה אינו עובר באיסור. או שחלוקים בגדריהם שני אופני האיסור, המוסיף מין נוסף, והעושה את המצוה שתי פעמים. וצריך לבאר יסוד הנידון בזה.

ביאור מחלוקת הרשב"א והמגיד משנה

ובאחרונים[קי] כתבו לבאר דברי הרב המגיד שחלוק גדר ההוספה במוסיף מין חמישי מגדר ההוספה בעושה מעשה מצוה שתי פעמים, והוא שמוסיף מין חמישי ההוספה היא במה שהוסיף על מעשה המצוה שאמרה תורה, שציותה לעשות מעשה מצוה בשיעור מסוים והוא עשה מעשה מצוה

הוא כלאחר זמן המצוה שאינו עובר בלא כוונה, ומטעם זה כתב הגר"א (או"ח סי' תרסד ס"ז) שאין לחוש ליטול ערבה בהושענא רבה עם הלולב אחר שקיים את המצוה, כיון שהוא כשלא בזמנו וצריך כוונה כדי לעבור באיסור, וכן מבואר בדברי הט"ז (סי' תרנא ס"ק יז). אמנם במטה יהודה (או"ח סי' תרנא סי"ד ד"ה גם) כתב שלולב כיון שיש משום חיבוב מצוה ליטול את ארבעת המינים כל היום, נחשב כזמנו כל היום. ולדבריו קשה וכי אם נוטל מין אחר בפני עצמו במשך היום עובר בבל תוסיף. אכן בשפת אמת (ר"ה כח: ד"ה כיון) כתב שרק בזמן המצוה עובר בבל תוסיף אף אם לא כיון להוסיף, כיון שעיקר המצוה אין צריך כוונה בטלה התוספת לעיקר המצוה, אבל שלא בזמן המצוה אם לא כיון להוסיף אינו עובר, אלא שכתב שמדברי התוספות (שם ד"ה ומנא) שהקשו למה אין בל תוסיף בתקיעות דמעומד, מבואר שגם שלא בשעת עשיית המצוה עובר ללא כוונה. וא"כ קשה שוב אטו אם יטול עוד מין במשך כל היום כולו יעבור בבל תוסיף.

והנה בהר צבי (או"ח ח"א סי' סב) כתב לחשוש בכל כהן שירד מהדוכן שלא יאמר 'ברוכים תהיו' מחשש בל תוסיף, אכן חשש זה הוא רק לשיטת התוספות שעובר באיסור גם אם התוספת עומדת לעצמה, [וראה שם שדן האם לעבור בבל תוסיף צריך שיעשה כאופן שמקיימים בו את המצוה, ובלא נשיאת כפים או כשאין פניו כלפי הציבור אינו עובר], אבל לשיטת הרמב"ן שרק כל עוד שנושא כפיו נחשב כהמשך למצוה ודאי שאין מקום חשש בזה. ולפי דברי השפת אמת שאינו עובר ללא כוונה אין לחשוש בזה גם לשיטת התוספות [אלא שבתוספות מוכח שעובר אף בלא כוונה וכנתבאר וצ"ע] והשפת אמת גופיה עמד בהערה זו שלכהן 'היה אסור לברך את ישראל כל היום מחשש בל תוסיף.

קג. ובשלמת יוסף (תשובות הגאון הרוגוצ'ובי סי' יב אות א) כתב לדקדק כן מדברי הראב"ד (סוכה פ"ו ה"א) שרק בשמיני אסור ולא בתשיעי, ובביאור הדבר כתב על פי המבואר בר"ן (פסחים קכ: ד"ה ירושלמי) בשם הירושלמי (שבועות פ"ג ה"ד) ששם סוכה חל רק בסוכות ולא קודם לכן, ומטעם זה אינו עובר באיסור קודם סוכות, אבל אחר סוכות שאותה סוכה כבר חל עליה שם סוכה עובר באיסור. ועדיין צריך ביאור לפי זה מה בין שמיני לתשיעי.

אמנם בגור אריה למהר"ל (דברים ד ב) כתב שלאו דווקא היושב בשמיני לוקה אלא כל שיושב ומכוין לשם מצוה עובר, וכן כתב בפרי מגדים (פתיחה כוללת ח"א ס"ק לז) בדרך אפשר, וכן מבואר בחמדת שלמה (שו"ת או"ח סי' כד אות ב) שדן שם שהתוקע בשופר באלול יעבור בבל תוסיף. וקצת משמע כן גם בדברי הרדב"ז (שו"ת ח"ג סי' תתקטז) שכתב 'יש בכלל לאו זה שלא ישב בסוכה אחר החג והוא יודע שכבר עברו ימי החג, וכן לא יטול לולב אחר החג ומכוון לעשות בו מצוה', ומשמע מלשונו שלאו דווקא בשמיני עובר באיסור. וביאור הדברים לפי המבואר בדברי הריטב"א שתלה דין בל תוסיף בתשיעי בזה שבכדי לעבור באיסור צריך שתהא התוספת משוייכת לעיקר וכל שהתוספת עומדת לעצמה אינו עובר באיסור. אבל לשיטת התוספות (סוכה שם) שעוברים באיסור גם אם אין התוספת משוייכת לאיסור, הוא הדין שבשאר ימות השנה אם מתכוין להוסיף עובר באיסור.

והנה בספר הצדיק ר' שלמה (עמוד מב) הביא בשם ה'חפץ חיים' שהקורא קריאת שמע אחר זמנה ומכוין לשם מצוה עובר בבל תוסיף, ויש לדון לשיטת הרמב"ן שדווקא הישן בשמיני עובר באיסור, מה הגדרת הזמן הנחשב 'אחר זמן קריאת שמע' שעדיין התוספת משוייכת למצוה ולא 'יחשב כעומד בפני עצמו.

עוד יש לדון במצוה הנוהגת בזמן הזה מדרבנן, ובזמן הבית דינה מן התורה, כגון ספירת העומר לחלק מהפוסקים, והמתכוין לשם מצוה מן התורה בזמן הזה האם עובר בבל תוסיף, והיינו מדין שמוסיף על זמן מצות התורה, וכישן אחר סוכות לשיטות הסוברות שאף הישן באמצע השנה לשם מצוה עובר באיסור, ולאו דווקא שמיני. וחתנו של החמדת שלמה כתב שהגאון רבי עקיבא איגר הקפיד לומר 'לקיים מצוה של ספירת עומר', והשמיט תיבת 'עשה', [נדפס בקונטרס תרעא חדתא (לונדון תשסח, עמ' פז)]. ולעיל הובא שהחלקת יואב (או"ח סי' ג) חשש בזה אבל מטעם אחר, ונתבאר לעיל (אות א) בהרחבה.

קד. והוסיף שאינו יודע את מקורו של החינוך, ובאמת לשון החינוך הוא מלשון הרמב"ם בספר המצוות (עשה קצא).

קה. ובשדי חמד (ח"ג מערכת כ' כלל מא ד"ה באמת, עמ' 117) הביא להקשות למה האוכל מצה ערב פסח אינו עובר משום בל תוסיף, ואיסורו הוא רק משום בועל ארוסתו, הרי שנקט שאף קודם זמן המצוה שייך בל תוסיף.

קו. לעיל הובא שבכסף משנה (שם) הביא שר' אברהם בן הרמב"ם כתב שהרמב"ם חזר בו, ודעתו למסקנא שאינו פוסל, וענין זה יתבאר להלן בהרחבה.

קז. והמאירי (סנהדרין פח: ד"ה גדולי המפרשים) הקשה סתירה בדברי הראב"ד, שכאן נקט שאם התוספת עומדת לעצמה לא עבר באיסור, ואילו בהשגותיו בהלכות ממרים (פ"ד ה"ג) מבואר שהמוסיף על ארבעת המינים עובר באיסור. אכן בדברי הכסף משנה מבואר שמה שכתב הראב"ד שפסל הוא לשיטת רבי יהודה שלולב צריך אגד, ולשיטתו אם הוסיף פסל.

קח. ובחלקת יואב (סי' ב ד"ה אשר) בתוך דבריו כתב שהתפילין מאוגדים בראש.

קט. אכן לעיל נתבאר שכל דברי הראב"ד הם רק בחלק מהמצוה, וכגון שני לולבים, אבל אם יכפיל את כל ארבעת המינים עובר באיסור, וכמבואר במניח שני זוגות תפילין.

קי. קובץ שיעורים (ח"ב סי' לג אות ד), חידושי ר' ראובן (סוכה סי' ו), הגר"ח שמואלביץ (נדפס

יותר משיעור התורה, ולכן כדי לעבור באיסור צריך שהתוספת תהיה חלק מעיקר מעשה המצוה, ובלא זה אינו נחשב כתוספת כיון שהתוספת לעצמה אינה מעשה מצוה, וכל היותה תוספת הוא רק משום שנעשה לחלק ממעשה המצוה, וכל שעומד לעצמו אינו עובר באיסור. אבל כשעושה שני מעשי מצוה האיסור הוא לא מה שעשה במעשה המצוה יותר ממה שאמרה תורה, אלא זה ש'עשה שתי פעמים את המצוה', שהתורה ציותה לעשות פעם אחת את המצוה והוא עושה שתי פעמים את המצוה, ולכן אין שייך בזה כלל את הסברא שכל שעומד לעצמו אינו עובר, שזהו איסורו לא לעשות את המצוה בכפילות, ואינו צריך להשתייך לעיקר המצוה.

אך הרשב"א סבר שגם כשעושה המצוה שתי פעמים גדרו הוא שמוסיף על עיקר המצוה, ולכן הוקשה לו שאם בכדי לעבור את האיסור צריך שתהא התוספת מצורפת לעיקר המצוה, גם כשמכפיל את המצוה צריך שהכפילות תהיה מצורפת לעיקר המצוה, ומזה שהמניח שני זוגות עובר באיסור מוכח שבכדי לעבור באיסור אין צריך שהתוספת תהיה חלק מהמצוה.

ובקובץ שיעורים (שם) הוכיח שאף המכפיל מצוה עובר רק כאשר התוספת משוייכת למצוה, מדברי הריטב"א בשם הרמב"ן שהובאו לעיל שהישן בסוכה שלא בזמנה אינו עובר באיסור אלא אם ישן בשמיני, אבל אחר שמיני אינו עובר באיסור משום שאינו מצורף לעיקר המצוה, ומבואר מזה שגם אם עושה מעשה מצוה גמור שהוא עצמו תוספת אינו עובר אלא אם מצורף לעיקר המצוה[קיא].

18/06/2018 אקיח

סתירת ויישוב דברי הראב"ד לפי המבואר

לעיל הובאה שיטת הראב"ד שהמוסיף לולב אינו עובר בבל תוסיף כיון שהתוספת עומדת לעצמה, ודעתו שאין לחלק בין האיסור לבין הגירעון במצוה, וכל שהתוספת עומדת לעצמה אינו עובר באיסור ואינו מגרע. והקשו האחרונים[קיב] מהמבואר בדבריו (ציצית פ"א הט"ו) לגבי המוסיף קשר של ציצית שעבר באיסור בל תוסיף ומכל מקום לא גירע את הציצית. ולפי מה שנתבאר[קיג] שחלוק המוסיף במצוה עצמה והעושה מצוה בכפילות, שהמוסיף במצוה בכדי לעבור באיסור צריך שתהא התוספת משוייכת לעיקר המצוה, ואם התוספת עומדת לעצמה אינו עובר באיסור, מה שאין כן העושה המצוה בכפילות גדר האיסור הוא זה עצמו שעשה מצוה שתי פעמים, י"ל שסובר הראב"ד שבעושה מצוה שתי פעמים יש לחלק בין האיסור שעובר גם אם אין התוספת משוייכת לעיקר המצוה, ובין הפסול במצוה שאינו פוסל כיון שהתוספת עומדת לעצמה. וכל השגת הראב"ד על הרמב"ם היא רק בלולב אחד שאינו מקיים את המצוה שתי פעמים, וממילא בכדי לעבור צריך שהתוספת תהיה משוייכת לעיקר המצוה, ולכן סבר שאם התוספת משוייכת גם עובר וגם המצוה נפסלה, ואם התוספת אינה משוייכת אינו עובר ולא נפסלה המצוה[קיד].

המוסיף פרשה מד' פרשיות בתפילין

במגן אברהם (סי' לד סק"ג) כתב על מה שמבואר בשולחן ערוך (שם ס"ב) שהמניח שני זוגות תפילין של רש"י ורבינו תם יתנה שיוצא חובתו בכשרים והזוג השני כרצועות בעלמא, היינו רק בשני זוגות אחד כשר ואחד פסול, אבל המניח שני זוגות כשרים לא יועיל שיתנה כן. וכתב שהלבוש (שם ס"ד) והלחם חמודות (הלכות קטנות הלכות תפילין אות יט) נסתפקו בזה, והוכיחו מהמבואר בסנהדרין (פח:) שהמוסיף פרשה חמישית בתפילין אינו עובר בבל תוסיף משום שהתוספת עומדת לעצמה, ואם כן הוא הדין בשני זוגות תפילין, אך הוא דחה ראייתם ששם כתוב פרשה אחרת ואינו שייך כלל לתפילין, ואין זה כמניח שני זוגות כשירות. ויסוד מחלוקתם הוא במה שנתבאר האם המכפיל מצוה אחרת של נטילת ערבה.

מצותו דומה למוסיף מין חמישי, שאינו עובר אלא אם התוספת משתייכת לעיקר המצוה, או שהמכפיל מצותו חלוק מהמוסיף מין חמישי וכמו שהובא מדברי הראשונים.

אכן נחלקו האחרונים בדעת המגן אברהם בדין המוסיף עוד פרשה מהד' פרשיות בתפילין האם עובר באיסור, שמלשונו שכתב על הגמרא בסנהדרין 'דהתם כתב פרשה אחרת' משמע שרק במוסיף פרשה שאינה מהד' פרשיות אינו עובר, אבל אם יכתוב מהד' פרשיות עובר באיסור, וכן למד המחצית השקל (שם) בדעת המגן אברהם. אולם הפרי מגדים (אשל אברהם שם סק"ג) הקשה מהגמרא בסנהדרין (שם) שדנה האם יש אופן בתפילין שהמוסיף עובר באיסור ומגרע את המצוה, ומבואר שם שאם עשה מתחילה תפילין של ארבעה בתים והוסיף עוד בית חמישי, כיון שבית זה עומד לעצמו אינו עובר באיסור, ואם מתחילה עשה חמשה בתים אין זה מגרע אלא גרוע ועומד הוא. והקשה הפרי מגדים אם נאמר שהמוסיף פרשה מד' פרשיות של תפילין עובר באיסור, למה לא העמידה הגמרא באופן שהוסיף עוד פרשה וגירע את התפילין בהוספתו, ומזה הכריח שהמגן אברהם מודה שגם המוסיף עוד פרשה מד' פרשיות שבתפילין אינו עובר, ורק כשמניח שני זוגות תפילין שכל אחד מהם כשר עובר באיסור. והמחצית השקל (שם) דחה ראיה זו שאף אם עובר באיסור, מכל מקום אינו פוסל את התפילין בהוספתו, כיון שפרשה זו עומדת לעצמה ואין זה חלק מהתפילין לא נפסלו התפילין בכך, ושם חיפשה הגמרא אופן שהתפילין נפסלים כמבואר שם בסוגיא[קטו].

ביאור המחלוקת

ובביאור המחלוקת האם המוסיף פרשה מהד' פרשיות עובר באיסור, ביאר בחידושי ר' ראובן (שם) שהנה בביאור הלכה (שם ד"ה ויכוין) הקשה על דברי הפרי מגדים שהרי עיקר סברתו שהמוסיף פרשה אחת אינו עובר באיסור הוא לפי שארבע פרשיות בתפילין מעכבות זו את זו, ואין זה נחשב כמכפיל את המצוה, והקשה מה בין זה למוסיף לולב אחד שמבואר בדברי הרמב"ם (שם) שעובר באיסור, ואף שארבע מינים מעכבים זה את זה מכל מקום כשמכפיל עוד מין עובר באיסור, ולמה בתפילין אינו כן. ותירץ ר' ראובן לפי דברי הלחם משנה (שם) שבארבעת המינים כיון שיכול לנוטלן זה אחר זה, נחשב כל נטילת מין כמעשה מצוה בפני עצמו, ואף שכל המינים מעכבים זה את זה ואם בסופו לא נטל אחד מהמינים כלל לא יצא, מכל מקום כשנוטל את כל המינים כל מין נטילה בפני עצמה היא, ולכן אם הוסיף על אחד המינים עבר באיסור, ואף שהתוספת אינה משוייכת לעיקר המצוה, בזה גופא שעשה שני מעשי מצוה עבר באיסור[קטז]. מה שאין כן בתפילין שפרשה אחת אינה נחשבת כמעשה מצוה כלל, שהרי אין יכול לקיימן זו אחר זו, וכל איסורו הוא שהוסיף על התפילין הקיימות, כיון שאין התוספת משוייכת לעיקר המצוה אינו עובר באיסור. אכן המחצית השקל סבר כקושיית הביאור הלכה לדמות המוסיף אחד מהד' פרשיות לנוטל שני לולבים.

הטעמים להלכה במוסיף על ארבעת המינים

בשולחן ערוך (או"ח סי' תרסד ס"ז) הביא יש מי שאומר שאת הערבה של הושענא רבה לא יטול ביחד עם הלולב בשעה שיוצא בה די חובתו, שאם נטלה עובר משום בל תוסיף, וכתב השולחן ערוך על זה 'ואף על פי שמה שכתב שאם נטלה עובר משום בל תוסיף טעות הוא בעיני, מכל מקום אין הפסד לחוש לדבריו'. וביאר הט"ז (שם סק"ד) ב' טעמים לסברת המחבר שדין זה טעות הוא: א. כיון שאין לולב צריך אגד נחשב כאילו התוספת עומדת לעצמה. ב. מטעם שאינו מתכוין להוסיף על המצוה, אלא מכוין לעשות מצוה אחרת של נטילת ערבה.

בספר סוכת דוד) וקהלות יעקב (נדפס בספר יהודה לקדשו).

קיא. אולם לפי זה יקשה עיקר תירוצם של האחרונים על שיטת הרמב"ן שסובר שאין עוברים בבל תוסיף אלא אם התוספת משוייכת לעיקר המצוה, ומה בין זה למניח שני זוגות תפילין, ונתבאר שהמכפיל מצוותו כאחד גדר אחר הוא, ובזה עצמו שעושה המצוה עם שני חפצים זו התוספת. ואם כדברי הקובץ שיעורים שדימה בין המוסיף אחר המצוה למוסיף בשעת המצוה, עדיין יקשה על שיטת הרמב"ן ממניח שני זוגות תפילין.

ובעיקר הדבר מצינו עוד חילוקים בין מוסיף מין אחר לעושה מצוה שתי פעמים בדין כוונה להוספה, לבד משני החילוקים שנתבארו [א. אף אם תוספת העומדת לעצמה אינו עובר באיסור, כשעושה שתי פעמים עובר וכדין המניח שני זוגות. ב. דעת הרמב"ם שגם פוסל את המצוה אף שהתוספת עומדת לעצמה, ועוד יתבאר ביתר הרחבה], המוסיף מין חמישי מבואר בדברי מגן אברהם (סי' תרנא ס"ק כז) בדעת הטור שבלא כוונה אינו עובר באיסור, ואילו בשני זוגות תפילין מבואר במגן אברהם (סי' לד סק"ג) שאף ללא כוונה עובר באיסור. עוד מבואר בדברי רעק"א (גיליון המשנה סוכה פ"ג מ"ח אות כו) שאם כיון כוונה הפוכה במין חמישי שאינו מתכוון להוסיף אינו עובר, ואילו המניח שני זוגות מבואר בגמרא (עירובין צה:) שאין מועיל כוונה הפכית, וכמו שנתבאר לעיל (אות ב). וכמו כן בשני זוגות תפילין אינו מועיל שיכוין אחד לשם מצוה ואחד לשם רצועות, ואילו בזוג אחד כשר ואחד פסול אף אם בלא כוונה עובר באיסור מן התורה, מכל מקום אם מכוין שאחד לשם מצוה ואחד לשם רצועות אינו עובר באיסור, וכמבואר בביאור הלכה (סי' לד ס"ב ד"ה בעלמא).

קיב. דברי חיים (דיני לולב סי' ד), נודע בשערים (או"ח סי' ב ד"ה והנה) ואבי עזרי (ממרים פ"ב ה"ט).

קיג. כל זה משיעורו של הגר"ח שמואלביץ (שהובא לעיל).

קיד. אך לפי זה נמצא שכל מה שכתב הראב"ד שעובר בבל תוסיף הוא רק אם הוסיף בכל הארבע כנפות ולא בכנף אחד, ואין משמע כן בסתימת דבריו, ואולי בכנף אחד יש קיום מצוה ואינו דומה ללולב אחד, וצריך עיון. אמנם ראה בפרי מגדים (סי' לד אשל אברהם סק"ג) שדן בענין זה האם המטיל למוטלת אינו עובר אלא במוסיף לארבע כנפות.

קטו. ובחידושי ר' ראובן (סוכה שם) תמה על תירוצו שהרי המגן אברהם שם דן בדעת המגיד משנה (לולב פ"ז ה"ז), ודעתו שם כדעת הראשונים שהובאה לעיל שאם התוספת עומדת לעצמה אינו עובר באיסור, ואם המוסיף עוד פרשה עובר באיסור, על כרחך שכלפי זה אין אומרים שהתוספת עומדת לעצמה, וא"כ הוא הדין שפרשה זו פוסלת את התפילין, שלשיטה זו אין לחלק בין הפסול לאיסור.

קטז. וכן מבואר שם בלחם משנה שהמוסיף בד אחד בערבה אינו עובר באיסור, שכיון שאינו יכול ליטול בד של ערבה בפני עצמו אין נטילה זו נחשבת כמעשה מצוה [ומבואר בדבריו כמו שכתב בחידושי רבינו מאיר שמחה (ח"א עמוד רלט, ליקוטים למסכת סוכה אות ט) שאף שארבעת המינים יכול לנוטלן זה אחר זה, מכל מקום אינו יכול ליטול את בדי ההדס או הערבה בזה אחר זה, ולא כמו שכתב החזון איש (או"ח סי' קמט סק"א) שגם את בדי ההדס והערבה יכול

ובמטה יהודה (שם) הקשה על דבריו שהרי השולחן ערוך (סי׳ תרנא סט״ו) כתב שלא יוסיף לולב ואתרוג, ומבואר שאין אומרים שכיון שהתוספת עומדת לעצמה אין בזה משום בל תוסיף, וכן על טעמו השני של הט״ז תמה שהרי בשולחן ערוך (שם) מבואר שבזמנו אין צריך כוונה להוסיף. ולכן ביאר שהטעם שאין בזה משום בל תוסיף, כיון שהשולחן ערוך לשיטתו ממה שכתב (שם) שרק בלולב ואתרוג יש בו משום בל תוסיף, אבל על הדסים וערבות מותר להוסיף, וכמו שנתבאר לעיל הטעמים בזה[קי].

ו. בדין המוסיף גורע

לעיל הובאו דברי הרמב״ם (לולב פ״ז ה״ז) שהמוסיף אחד ממיני הלולב חוץ מהדס פסל ולא יצא ידי חובתו, והראב״ד השיג שלא מצינו תוספת שפוסלת, ובכסף משנה (שם) הביא שר׳ אברהם בן הרמב״ם כתב שהרמב״ם חזר בו, ודעתו למסקנא שאינו פוסל, וצריך לבאר יסוד הנידון בזה.

מקור הדין

והנה לעיל הובאה הגמרא (סנהדרין פח:) שזקן ממרא אינו חייב מיתה אלא אם הורה בדבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים, והיינו שבדין שאינו מפורש בתורה אלא חכמים כך פירשוהו הוסיף הזקן ממרא על דבריהם, ומחמת הוספתו גירע את המצוה, ומבואר בגמרא שאינו שייך אלא בתפילין שאמר להוסיף עוד פרשה על הארבע פרשיות ועל ידי זה נפסלו התפילין. והקשתה הגמרא למה לא העמידו בלולב שהוסיף עוד מין, ותירצה שממה נפשך אם לולב צריך אגד אין זה נחשב כהוספה שהרי תחילת האגד היה בפסול, ואם לולב אין צריך אגד אין זה נחשב כהוספה כיון שהמין החמישי עומד בפני עצמו, ואינו עומד כאחד עם ארבעת המינים הכשרים, וכלשון הגמרא ׳האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי׳. ומבואר בדברי הגמרא שאם התוספת משוייכת לעיקר המצוה היא פוסלת את המצוה, כגון אם לולב צריך אגד והוסיף עוד מין נפסל האגד, אבל אם אין התוספת משוייכת לעיקר המצוה כגון אם לולב אין צריך אגד אין התוספת פוסלת את המצוה.

ועל פי דברי הגמרא הקשה הראב״ד על הרמב״ם שפוסל את האגד, שהרי להלכה לולב אין צריך אגד והיה ראוי שלא תיפסל המצוה. ולעיל נתבאר שהרמב״ם סובר שאם מכפיל את המצוה אף אם לולב אין צריך אגד עובר באיסור, שזה גופא שקיים את המצוה בכפילות זוהי התוספת שאסרה תורה, ומה שמבואר בגמרא (שם) שאם הוסיף לא פסל, היינו כשהוסיף מין אחר על ארבעת המינים, אבל הוסיף עוד לולב וכיוצא עבר באיסור ופסל את המצוה.

אולם עדיין לא נתבאר מדוע נפסל מעשה המצוה, ואכן למאן דאמר שלולב צריך אגד יש לומר שבהוספת מין אחר נחשב ששינה מצורת המצוה ונפסל מעשה המצוה, ובדברי חידושי הר״ן (סנהדרין שם ד״ה אי) הוסיף לבאר שעל ידי הוספתו באגד לעוד מין, נחשב שנוטל כענף של זית או של רימון[קיח], אולם למאן דאמר לולב אין צריך אגד והוסיף עוד לולב, אף שעבר באיסור בל תוסיף, מכל מקום מדוע נפסלת המצוה[קיט].

מדין מצוה הבאה בעבירה

ובדברי העונג יו״ט (שו״ת סי׳ י ד״ה ונ״ל) מבואר שהטעם שהתוספת פוסלת את המצוה הוא מדין מצוה הבאה בעבירה, שכיון שעבר באיסור בל תוסיף לא יצא ידי חובת המצוה. אולם לכאורה בדברי התוספות (סוכה לא: ד״ה הואיל) שהובאו לעיל, שכתבו שבתוספת העומדת לעצמה אינה מגרעת את המצוה, ומכל מקום עובר באיסור, מבואר שאין אומרים באופן זה מצוה הבאה בעבירה שתפסול את המצוה. וביאר שם (בהג״ה) שיש לחלק, שלא מצינו דין מצוה הבאה בעבירה אלא אם באותו חפץ שמקיים את המצוה עשה את העבירה, אבל אם העבירה היא בחפץ אחר, אף שבאותה פעולה שעשה את המצוה עשה גם את העבירה מכל מקום אינו נחשב כמצוה הבאה בעבירה, ומיושבים דברי התוספות שגם כשעבר איסור בל תוסיף יצא ידי חובת המצוה כיון שהעבירה אינה בחפץ שמקיים בו את המצוה, ואין בזה משום מצוה הבאה בעבירה, אך באופן שהוסיף עוד לולב בלקיחה אחת עם המצוה, שהתוספת אינה ניכרת בפני עצמה, נחשב כדבר אחד ושפיר יש לדון בו משום מצוה הבאה בעבירה ונפסלת המצוה[קכ].

אך יש להקשות שמצינו בדברי המאירי (סנהדרין פח: ד״ה מה)[קכא] שגם בתוספת העומדת לעצמה וכגון אם לולב אין צריך אגד והוסיף עוד מין לא יצא חובת המצוה, ולדברי העונג יו״ט קשה מה הטעם בזה, הרי מצוה הבאה בעבירה אין לומר בזה כיון ששני חפצים הם, ונחשב כלקיחה נפרדת וכמו שנתבאר.

מדין אי עביד לא מהני

ובארצות החיים (סי׳ י ארץ יהודה סק״ג ד״ה ולמ״ש) ביאר באופן אחר שהטעם שלא יצא חובת המצוה הוא משום אי עביד לא מהני (תמורה ה.), שכל שעשייתו נגד דין תורה אין עשייתו מועילה, ובזה מבואר שיטות המאירי שאף אם לולב אין צריך אגד אי עביד לא מהני שפיר יש לומר, שהיות שבפעולה זו עובר באיסור לכן אינו יוצא בזה את המצוה. ועיקר הדבר מבואר בדברי המהרי״ט (ח״א סי׳ סט) שהקשה מהמבואר בגמרא (עירובין צה:) שהמניח שני זוגות תפילין עובר באיסור ויצא חובת המצוה[קכב], ומדוע אין אומרים בזה אי עביד לא מהני, וכתב ליישב שאין אומרים אי עביד לא מהני אלא אם על ידי שנאמר שלא הועילו מעשיו יתוקן האיסור, אבל אם גם ע״י שנאמר שלא הועילו מעשיו לא תיקן איסורו, בזה אין אומרים אי עביד לא מהני[קכג]. ועל כל פנים מבואר בדבריו ששייך אף בקיום מצוות דין אי עביד לא מהני, כשעובר באיסור בל תוסיף[קכד].

המצוה פסולה מחמת שהמוסיף גורע

ובדברי כמה מן האחרונים נראה שהטעם מחמת שכל המוסיף גורע, אכן מצינו בזה ב׳ דרכים בהבנת יסוד זה, שהדברי חיים (דיני לולב סי׳ ד) כתב שכיון שאין מבורר באיזה חפץ קיים את מצותו ובאיזה חפץ עבר בבל תוסיף, והלא בחפץ הנוסף שהוא החפצא של העבירה, אינו יוצא ידי חובת המצוה, וכיון שלא נקבע מיהו החפץ הנוסף הרי זה נחשב שכל אחד מהם יש בו אפשרות שהוא הנוסף, וזו הסיבה שאינו יוצא חובתו, ולכן הנוטל שני לולבים או המניח שני זוגות תפילין כיון שאין מבורר באיזה מהם מקיים מצותו ועל איזה מהם עובר, מטעם זה לא יצא חובת המצוה[קכה]. ומבואר היטב לפי זה מדוע בתוספת העומדת לעצמה דעת התוספות שעובר באיסור ואינו מגרע, כיון שבאופן זה הלא מבורר מה המצוה ומה התוספת, ולכן אף שעבר באיסור יצא חובת המצוה[קכו].

ובדברי הגרי״ז (הו״ד בישורון ח״א עמוד תצד), נראה שאין צריך לזה שאין מבורר מהו העיקר ומהו התוספת, אלא זה עצמו שהוסיף בקיום המצוה הרי זה מגרע, אבל אם אין התוספת בעיקר המצוה אלא עומדת לעצמה אף שעובר באיסור אינו מגרע בזה את מצותו.

אוצר החכמה

והנה נאמר בספרי (ראה פ״ל) ׳לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו, מכאן אמרו הניתנים במתנה אחת שנתערבו במתנה אחת ינתנו במתנה אחת וכו׳, דבר אחר לא תוסף עליו מנין שאין מוסיפין לא על הלולב ולא על הציצית תלמוד לומר ולא תוסיפו עליו׳. וצריך ביאור מהו הדבר אחר, והלא דין אחד נאמר כאן ומה בין המוסיף מתנות למוסיף ציצית ותפילין. וביאר הגרי״ז (שם) ששני ענייני תוספת הם: א. שההוספה אינה בגוף המצוה וכגון המוסיף עוד מתנה, או כהן שהוסיף עוד ברכה, שאין שייכות בין המתנה והברכה הנוספים לעיקר המצוה. ב. תוספת בציצית ותפילין וכיוצא שמוסיף בגוף המצוה. והחילוק ביניהם שאם התוספת בגוף המצוה הרי היא פוסלת את המצוה, אבל אם אין התוספת בגוף המצוה אינה פוסלת, וזה שחילק הספרי את שני ענייני התוספת. ומבואר הכלל שנתבאר שכל שמוסיף במצוה הרי הוא מגרע בעצם הוספתו על המצוה, ופוסל את קיום המצוה.

לנוטלם זה אחר זה. ועמד בזה בשבט הלוי (ח״א סי׳ קעט אות ו)].

קיז. והביאו במשנה ברורה (שם ס״ק כג), וכתב בשער הציון (שם ס״ק יח) שכן פירשו הלבוש והגר״א (שם).

קיח. וכתב לחדש לפי זה שלדעת רבי יהודה שלולב צריך אגד אינו עובר באיסור בל תוסיף אם הוסיף על האגד, והרי זה כמי שנטל ענף של זית או של רימון שאינו עובר באיסור.

קיט. וראה קרן אורה (סוטה יח. ד״ה וכתבו) שכתב בדעת הראב״ד שאף שעבר באיסור מכל מקום יצא חובת המצוה.

קכ. ויסוד סברתו כתב גם בספר סנהדרי קטנה (סנהדרין שם ד״ה ונראה), וכתב שלכן רק אם לולב צריך אגד והתוספת נחשבת כחפץ אחד, מגרעת את המצוה. וראה עוד על דרך זו בקהלת יעקב (אלגאזי, תוספת דרבנן אות קסו).

קכא. וכן נראה מדברי הראשונים שהובאו לעיל שקישרו את איסור בל תוסיף לדין המוסיף גורע, שהקשו סתירת הסוגיות האם תוספת העומדת לעצמה עובר באיסור, ולא חילקו שהסוגיא בסנהדרין שמבואר שאין אומרים בל תוסיף באופן זה הוא לענין שאינו פוסל את המצוה, ואילו הסוגיא בסוכה הוא כלפי הלאו, אלא כתבו שבתוספת העומדת לעצמה כשם שאינה פוסלת את המצוה, כמו כן אינו עובר באיסור, ומבואר שסברו שתלויים הדינים זה בזה ואין לחלק ביניהם.

קכב. צריך ביאור מנין למהרי״ט שאכן יצא חובת המצוה.

קכג. וקשה למה לא יתוקן האיסור, שהרי לכאורה אין תוספת בלא עיקר המצוה, ואם לא יצא עיקר מצותו לא יעבור באיסור.

קכד. ולא סברתו דלעיל שאינה מוסכמת ונחלקו בה רבותינו האחרונים, ראה בשער המלך (גרושין פ״ג ה״ט) ושאר אחרונים. ועיקר הדבר שאף בקיום מצוה שייך הדין של אי עביד לא מהני, כתבו כן גם הטורי אבן (ר״ה כח. ד״ה שלמים) ורעק״א (סוכה ל. ד״ה אמר).

קכה. ולשון הדברי חיים ׳דמאחר וראוי לצאת בכל לולב בפני עצמו עובר בבל תוסיף וגורע ופוסל הכל׳, וכדבריו מבואר גם באבי עזרי (ממרים פ״ב ה״ט).

קכו. ויש לדון למאן דאמר (עירובין צה:) שלעבור בזמנו צריך כוונה אף שלצאת את המצוה אין צריך כוונה, באופן שהניח שני זוגות תפילין ולא התכוין להוסיף, האם נאמר שלא יצא כיון

המוסיף ציצית על ציצית

כתב הרמב"ם (ציצית פ"א הט"ו) 'הטיל ציצית על ציצית אם נתכוין לבטל את הראשונה מתיר את הראשונה או חותכה וכשירה, ואם נתכוין להוסיף אף על פי שחתך אחת משתיהן הרי זו פסולה שהרי כשהוסיף פסל הכל, וכשהתיר או חתך התוספת נמצא הנשאר נעשה מן העשוי שעשייתו הראשונה היתה בפסלות', והראב"ד נחלק עליו וכפי שיבואר.

שיטת רש"י

והנה מקור הדין הוא בגמרא מנחות (מ:) 'והאמר רבי זירא הטיל למוטלת כשרה', והיינו המטיל ארבע ציציות בבגד שיש בו כבר ארבע ציציות הבגד כשר, והקשתה הגמרא כיון שכאשר יש בבגד שמונה חוליות הבגד פסול, גם אם יחתוך את ארבעת החוטים הראשונים, החוטים הנוספים פסולים מדין תעשה ולא מן העשוי**קכז**. ותירץ רבא 'השתא בבל תוסיף קאי מעשה לא הוי', וביאר רש"י (ד"ה אמר) שבשעה שהטיל את החוטים הנוספים לא היתה עשייתו נחשבת כעשייה כיון שבשעה זו הטלת החוטים היתה בפסול, וממילא בשעה שחתך את החוטים הראשונים נחשב כעשיית החוטים השניים. רב פפא נחלק שם על רבא וסובר שאם בשעה שהטיל את החוטים הנוספים דעתו היתה להוסיפם על החוטים הראשונים, היות ועובר באיסור אין עשייתו הראשונה נחשבת כעשייה כדברי רבא, וכשחותך את הראשונים ממילא השניים כשרים, אבל אם בשעה שהטיל את הנוספים דעתו היתה לבטל את הראשונים, נחשבת הטלתו כהוספה בפסול כיון שלא עבר בלאו של בל תוסיף**קכח**, ונחשבת עשייתו כעשייה, רק שהיא עשייה בפסול, ושוב נפסלו החוטים הנוספים גם כשחתך את החוטים הראשונים מדין תעשה ולא מן העשוי.

ונחלקו בזה הפוסקים האם הלכה כרבא שבכל אופן עובר באיסור, ואם כן בשעה שחותך אחד מהם היא שעת עשייתו וכשר, או שהלכה כרב פפא שיש חילוק בין מתכוין להוסיף ומתכוין לבטל. הבית יוסף (או"ח ס' י' ד"ה ולענין) פירש בדעת הרא"ש (הלכות ציצית ס' יט) שפסק כרב פפא, אולם בדרכי משה (שם אות ד) השיג עליו ודעתו שהרא"ש והטור פסקו כרבא שבכל אופן אם חתך כשר, וכן דעת רבינו ירוחם (אדם וחוה, נתיב יט ח"ג), וכן פסק הרמ"א (שם ס"ו) לדינא, וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק כב) שכן פסקו האחרונים.

שיטת הרמב"ם

דעת הרמב"ם היא להפך משיטת רש"י, שפירש בדעת רב פפא שאם בשעה שהטיל דעתו היתה להוסיף הרי היא עשייה בפסול ואין מועיל שיחתוך הראשונות, אבל אם בשעה שהטיל היתה דעתו לבטל את הראשונות הרי זה נחשב כעשייה בכשרות וכשחותך הראשונות החוטים הנוספים כשרים**קכט**. וביאר הכסף משנה שלשיטתו רבא החולק שם סובר שאם בשעה שהטיל דעתו היתה להוסיף נחשבת עשייתו כמעשה, שהרי אפילו עובר בלאו על ידי מעשה זה, אבל אם בשעה שהטיל דעתו היתה לבטל ולא עבר באיסור, אין עשייתו נחשבת כעשייה, ואף אם אחר כך יחתוך את הראשונות השניות פסולות מדין תעשה ולא מן העשוי**קל**, ואינו סובר כרש"י שהחיתוך נחשב כמעשה. ורב פפא סבר שאם עבר באיסור אין זו עשייה ואחר כך כשחותך הרי זה בכלל תעשה ולא מן העשוי. ופסק הרמב"ם (שם) כרב פפא, וכן פסק השולחן ערוך (סי' י' ס"ו)**קלא**.

שיטת הראב"ד

דעת הראב"ד (שם) שרב פפא לא נחלק על רבא בדין הציצית ובכל אופן אם הטיל חוטים נוספים כשר, ולא בא אלא לומר שאינו עובר בבל תוסיף כשדעתו היתה לבטל. ששיטת רבא שבכל אופן עובר בבל תוסיף, ובזה נחלק רב פפא שאם נתכוין לבטל אינו עובר באיסור. ואף שמבואר בגמרא (סנהדרין שם) שהמוסיף בחוטי הציצית עובר בבל תוסיף אם קשר עליון הוא מן התורה, וגם פסל את הציצית, אין טעם הפסול מחמת שעבר באיסור אלא משום חציצה בקשר בין החוטים העיקריים והקשר, אבל אם יקשור קשר נוסף בחוט נוסף חוץ מהקשר הקיים בחוטים העיקריים לא פסל את הציצית. והוכיח כן שהרי מבואר בגמרא (שם) שאם קשר עליון אינו מן התורה אינו פוסל את הציצית, כיון שהתוספת עומדת לעצמה ואינה משוייכת לעיקר המצוה, והוא הדין גם אם קשר עליון מן התורה אם הוסיף עוד קשר לא פסל את הציצית כיון שהקשר הנוסף עומד לעצמו, ואין זה מגרע בחוטי הציצית.

סיכום השיטות בדין הטיל למוטלת

מצינו א"כ ג' שיטות בדבר:

א. שיטת רש"י, לרבא כיון שבשעה שהטיל עבר בבל תוסיף אין עשייתו נחשבת כעשייה, ולכן בשעה שחותך את החוטים היא שעת עשייתו וכשר, ורב פפא סובר שאם נתכוין לבטל לא עבר באיסור ונחשבת הטלתו כמעשה בפסול, וכשחתך את הראשונות לא הועיל מדין תעשה ולא מן העשוי.

ב. שיטת הרמב"ם [לפי ביאורו של הכסף משנה], לרבא אם עבר באיסור וכגון שנתכוין להוסיף נחשב כעשייה כשירה, ואם נתכוין לבטל אין עשייתו נחשבת כעשייה ואף שאח"כ חותך הראשונים פסול מדין תעשה ולא מן העשוי, ולרב פפא אם עבר באיסור אין עשייתו הראשונה נחשבת כעשייה ולא יועיל שיחתוך הראשונות, ואם התכוין לבטל נחשבת עשייתו כעשייה, וכן פסק להלכה.

ג. שיטת הראב"ד, שבכל אופן כשר וכל הנידון הוא אימתי עובר בבל תוסיף.

כנף שיש בו שמונה חוטים

אמנם כל נידון זה שנחלקו רש"י והרמב"ם הוא אחר שהסיר הראשונות או השניות, אבל קודם שהסיר את הראשונות והשניות ויש בבגד שמונה חוטים, כתב הרמ"א (או"ח ס' י' ס"ו) שהבגד פסול**קלב**.

והקשו האחרונים**קלג** מהמבואר בגמרא (סנהדרין שם) שאם קשר עליון אינו מן התורה אי אפשר להעמיד את המבואר שם שזקן ממרא שהורה בדין ציצית חייב מיתה, כיון שהאופן שחייב מיתה הוא בדבר שיש איסור בהוספתו ואם הוסיף גורע, ובציצית אם קשר עליון אינו מן התורה אין ההוספה נחשבת כתוספת כיון שעומדת לעצמה, ואם כל שישנם שמנה חוטים פסל את הציצית למה לא העמידה הגמרא דינו של זקן ממרא באופן זה. וכמו כן קשה על שיטת רש"י והרמב"ם שהרי לפי מה שנתבאר לעיל עולה שיש אופנים שהציצית נשארת פסולה גם אחרי שיחתוך את החוטים הנוספים, ולמה לא העמידה הגמרא דינו של זקן ממרא באופנים אלו. ואכן עיקר קושיא זו הקשו התוספות (מנחות לח. ד"ה התכלת), וכתבו שיתכן שאף שעובר באיסור מכל מקום לא פסל את המצוה, אולם לשיטת רש"י והרמב"ם עדיין תיקשי**קלד**.

סתירת דברי הרמב"ם האם המוסיף גורע

ומכל מקום למדנו שאף שהמוסיף עוד חוטים עובר בבל תוסיף, נחלקו רבותינו הראשונים האם פוסל את הציצית[illegible]יש להקשות לפי מה שהובא לעיל מסקנת הרמב"ם היתה שהמוסיף עוד לולב לא פסל, וכמו שכתב ר' אברהם בן הרמב"ם, ומה בין המוסיף עוד חוטי ציצית למוסיף עוד לולב. ובארצות החיים (למלבי"ם ס' י' המאיר לארץ ס"ק כו) כתב לדון שאכן גם בדין זה חזר בו הרמב"ם וסובר למסקנא שהמוסיף עוד חוטים כשר.

שאין מבורר באיזה זוג יצא המצוה, או רק כשבזוג השני עובר באיסור אינו יוצא חובת המצוה.

קכז. כמו המטיל ציצית לבגד שפטור מציצית [כגון בגד של שלש כנפות] צריך להתירם כשנתחייב הבגד, הואיל ובשעה שהטיל את חוטי הציצית היה הבגד פטור לא הועילה הטלתו הראשונה מדין תעשה ולא מן העשוי. ובקרן אורה (מנחות שם ד"ה ומי) תמה למה אין זה נחשב עשייה אף שעבר באיסור. ולפי המבואר שכיון שעובר באיסור בל תוסיף לא יצא חובת המצוה, ממילא הרי זו עשייה בפסול.

קכח. ועיין לעיל (אות ד) מה שהובא בהערה בשם התוספות (שם ד"ה ממאי) שגם אם כדי לעבור בבל תוסיף אין צריך כוונה [ולעיל נתבאר בזה], מכל מקום כשמחשבתו היא לבטל אינו עובר באיסור. ובמגן אברהם (ס' י' סק"ח) מבואר שגם אם יחתוך את החוטים הנוספים נתבטלו החוטים הראשונים על ידי מחשבתו לבטל.

קכט. ובביאור דברי הרמב"ם שאם נתכוין לבטל הראשונות השניות כשירות, כתב בשאגת אריה (ס' ל) שהרמב"ם לשיטתו וסובר (גירושין פ"ו הכ"א) שהמבטל גט אינו חוזר ומגרש בו, והוא הדין שיכול לבטל את החוטים, וכדרך זו כתב באור שמח (גירושין פ"ג הט"ו ד"ה והנה יש). והאחרונים תמהו עליו מה שייך לבטל חוטים ואינו דומה לגט שמבטל את הלשמה, ראה באמרי בינה (או"ח ס' ב ד"ה ובזה) ובאבי עזרי (ציצית שם).

קל. אך הט"ז (ס' י' סק"ט) והגר"א (שם אות ט) פירשו בדעת רבא שהקשה על רבי זירא שאמר הטיל למוטלת כשרה, ועל זה הקשה כיון שעבר באיסור נפסלה עשייתו ושוב הרי הוא בכלל תעשה ולא מן העשוי.

קלא. והנה נתבארו לעיל כמה דרכים למה המוסיף במצוה פסל, או מדין מצוה הבאה בעבירה, או מדין אי עביד לא מהני, או דין מחודש המוסיף גורע. ולכאורה אם נאמר שהטעם שפסל את המצוה הוא מדין מצוה הבאה בעבירה או מדין אי עביד לא מהני, צריך ביאור למה הטלת חוטי הציצית נחשבים כמעשה בפסול, הלא את העבירה לא עבר עד שעת לבישת הבגד, וביותר קשה הרי גם בשעת לבישת הבגד בידו לכוין שרוצה לצאת רק בחוטים הנצרכים למצוה ולא יעבור באיסור, אך אם נאמר שהוא דין בפני עצמו שהמוסיף גורע מיושב שלכך יש לפסול כבר משעת הטלת החוטים. וראה עוד חזון איש (או"ח ס' ב סק"ז-ח).

קלב. אולם לשיטת הראב"ד אינו כן, ואף קודם שהסיר יצא חובת המצוה. ויש לעיין לשיטת השאגת אריה שהובאה לעיל שפירש בדעת הרמב"ם שאפשר לבטל את החוטים שלא יהיו ציצית, האם לשיטתו גם קודם שהסיר את הראשונות יצא ידי חובתו. ובביאור מהר"ם בנעט על המרדכי (הלכות קטנות ציצית ס' תתקמב ד"ה בל) נקט בדעת הרמב"ם שכל עוד שלא חתך אף אם נתכוין לבטל פסול, ובדעת הראב"ד נקט שגם אם לא הסיר את החוטים יצא חובת המצוה, וכן נראה בדברי החזון איש (או"ח ס' ב סק"ז), וראה שם עוד (סק"ח) מה שכתב לבאר בדעת הרמב"ם.

קלג. שאגת אריה (ס' ל ד"ה ואע"פ), רעק"א (גיליון שו"ע או"ח ס' י' ס"ו), עונג יום טוב (ס' י' ד"ה וליישב) ושאר אחרונים. ואכן כל זה כלול בדברי הראב"ד בהשגותיו שהובאו לעיל.

קלד. ובחידושי רעק"א (שם) כתב ליישב, שהטעם שלא העמידו כן את דינו של זקן ממרא, משום שהלשון בגמרא על דינו של זקן ממרא הוא, 'אינו חייב אלא על דבר שעיקרו מדברי תורה ופירושו מדברי סופרים', והמוסיף על חוטי הציצית הרי הוא מפורש בתורה, שלכל כנף ציצית אחד, וכל מה שדנה הגמרא להעמיד את דינו של זקן ממרא במוסיף חוטים, היינו שהוסיף לגדיל ומנין החוטים בגדילים אינו מפורש בתורה, ודימה דבר זה למה שכתב הר"ן (סנהדרין שם) שהמוסיף עוד לולב אין זה נחשב פירושו מדברי סופרים אלא הוא מפורש בתורה. וראה עוד

ובאמרי בינה (או"ח ס' ב) כתב ליישב**קלה** שהטעם אם הוסיף חוטים הציצית נפסלת, כיון שאם ילבש את הבגד בזמן שהחוטים הנוספים עליו יעבור באיסור בל תוסיף, אם כן אין בגד זה ראוי ללבישה, וכל שאינו ראוי ללבישה פטור הוא מציצית, וממילא אין תליית הציצית בהכשר, וגם כאשר יסיר את החוטים הראשונים כבר נפסלו מדין 'תעשה ולא מן העשוי', ולא שמחמת איסור בל תוסיף אין עשייתו נחשבת לעשייה. ועל דרך זו כתב גם בבית יצחק (שו"ת או"ח ס' ב אות ז ד"ה והנה).

ז. הוספה כגדרי המצוה

מקור הדין **שנינו** (סוכה לו:) 'אין אוגדין את הלולב אלא במינו דברי רבי יהודה, רבי מאיר אומר אפילו בחוט במשיחה, אמר רבי מאיר מעשה באנשי ירושלים שהיו אוגדין את לולביהן בגימוניות של זהב, אמרו לו במינו היו אוגדין אותו מלמטה'. ומבואר בגמרא שטעמו של רבי יהודה שאין אוגדין אלא במינו, כיון שסובר לולב צריך אגד, ואם יאגדנו במין אחר נמצא שמוסיף עוד מין ועובר משום בל תוסיף. והקשו התוספות (שם לא: ד"ה הואיל) מהמבואר בגמרא (שם) שאף לחכמים שלולב אין צריך אגד אם הוסיף עוד מין עובר בבל תוסיף, ומדוע אם אוגד עם מין אחר אינו עובר בבל תוסיף. ותירצו שכיון שלצאת מצות נטילת ארבעת המינים אין יוצאים אלא אם הנטילה כדרך גדילתן כמבואר בגמרא (שם מה:), כמו כן לעבור בבל תוסיף אין עוברים אלא אם הנטילה כדרך גדילתן, וממילא לחכמים כל שאוגדו שלא במינו אינו עובר באיסור, כיון שנוטלו שלא כדרך גדילתו**קלי**, אבל לרבי יהודה שלולב צריך אגד כך היא צורת המצוה של האגד, ולכן כשאוגד במין אחר הוסיף על ארבעת המינים עוד מין ונטלו כדרך מצותו.

נטילת מין שלא כדרך גדילתו

ומבואר בדברי התוספות שאין עוברים באיסור בל תוסיף אלא אם כן נטל כדרך המצוה, ומטעם זה מותר לחכמים לאגוד שלא במינו. אכן הר"ן (שם לד: ד"ה תניא) כתב שהטעם שלחכמים אינו עובר באיסור, כיון שאם לולב אין צריך אגד התוספת עומדת לעצמה ואינה חלק מהמצוה**קלי**, ובאופן זה מן התורה אף אם הוסיף מין חמישי ממש לא עבר, וכל האיסור להוסיף הוא רק מדרבנן, וכל שהוסיף לשם נוי לא גזרו חכמים. ומבואר בדבריו שלא הסכים ליישובם של התוספות שכל שנטל את המין החמישי שלא כדרך גדילתו לא עבר באיסור.

ובחידושי ר' ראובן (סוכה סי' ו) כתב שאף הר"ן מודה לדברי התוספות שאין עוברים באיסור בל תוסיף אם לא נטל כדרך קיום המצוה, אלא שנחלק עליהם וסובר שנטילה שלא כדרך גדילתן הוא רק אם נוטל את המינים הפוך מדרך גדילתן, אבל אם נוטלן מן הצד נחשב כנוטל כדרך גדילתן**קלח**.

נשים במצוות עשה שהזמן גרמא

הנה דנו הראשונים האם נשים המקיימות מצות עשה שהזמן גרמא עוברות בבל תוסיף [ויתבאר בזה בהרחבה בהמשך]. ובשלטי הגיבורים (ר"ה לג. אות ג) כתב שאינן עוברות, 'כמו שאין האיש עובר על בל תוסיף אם יניח תפילין במקום שאין ראוי להניחן'. היינו שדימה נשים המקיימות מצוות שאינן מחוייבות בהן, לעושה מצוה שלא כתיקנה, וכמבואר בדברי התוספות שאין עוברים באיסור כל שלא עשה כגדרי המצוה.

מצטער בסוכה

הנה שנינו (סוכה כח:) "ירדו גשמים מאימתי מותר לפנות משתסרח המקפה, משלו משל למה הדבר דומה לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו קיתון על פניו'. וכתב בהגהות מיימוניות (סוכה פ"ו ה"ב אות ב) כל מצטער שפטור מן הסוכה ואינו יוצא אינו מקבל שכר אלא הדיוט הוא, כמבואר בירושלמי (ברכות סוף פ"ב) 'כל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט', והובא ברמ"א (או"ח סי' תרלט ס"ז). והקשה באבני נזר (שו"ת או"ח סי' תסז אות ו) בשם אביו למה המצטער שיושב בסוכה הוא רק הדיוט, ומדוע אינו עובר בבל תוסיף שהרי פטור מן המצוה ומקיים. ותירץ האבני נזר שכיון שקיום מצות סוכה אינו אלא 'תשבו כעין תדורו' כמבואר בגמרא (סוכה שם), נמצא שהיושב בסוכה ומצטער בה אינו עושה כצורת המצוה, וכל שלא עשה כצורת המצוה אינו עובר באיסור**קלט**.

מזוזה בבית הפטור

הנה מבואר ביומא (י:) דעת רבי יהודה שלשכת פלהדרין שהכהן גדול היה דר בה שבעה ימים לפני יום הכיפורים, מן התורה פטורה ממזוזה כיון שדירה בעל כרחו אין שמה דירה, וחכמים חייבו שם מזוזה. והקשה החתם סופר (שו"ת או"ח סי' קסז ד"ה והנה) בתשובה לרעק"א מדוע אין בזה משום בל תוסיף, ונחשב כהוספה בזמן המצוה שהרי אם יהיה לו בית אחר מחוייב שם במזוזה, וכל שהוא זמן המצוה אין צריך כוונה לעבור באיסור, כמבואר בגמרא (ר"ה כח:)**קמ**. אכן לפי המבואר שבכדי לעבור באיסור צריך שיעשה את ההוספה בגדרי המצוה, יש ליישב כיון שבית זה פטור ממזוזה אין זה נחשב כמוסיף בצורת המצוה, ואין בזה משום בל תוסיף**קמא**.

מזוזה מצד שמאל

הנה יש לדון בפתח שיש בו ספק באיזה צד לקבוע את המזוזה, האם מספק מותר לקבוע מזוזה בשני צדי הפתח, או שיש בזה משום בל תוסיף. ובבנין ציון (שו"ת לבעל הערוך לנר, סי' ק) הביא מהמהר"ם שיק שדעתו שיש בזה משום בל תוסיף, ואם לעבור בזמנו אין צריך כוונה עובר באיסור כמניח שני זוגות תפילין. אולם הבנין ציון נחלק עליו ודעתו שאין בזה משום בל תוסיף, שרק המוסיף חוטים לציצית או שני זוגות תפילין שבכל אחד מהם ראוי לצאת את המצוה נחשב כהוספה, אבל מזוזה מצד שמאל אין זה נחשב מזוזה, והרי זה דומה כמי שקובע חפץ אחר שם**קמב**.

תפילין בשתי ידים

הנה בספר חסד לאלפים (סי' כז ס"ה) כתב שספק איטר יניח תפילין בשתי ידיו מספק, ויכול להניח שניהם כאחד או בזה אחר זה. וכן כתב ביד אליהו (רגולר, סוף סי' ג) שיניח בשתי ידיו זה אחר זה. וברב פעלים (ח"ב או"ח סי' ט) השיג על החסד לאלפים שהמניח שני זוגות תפילין באותה שעה בשתי ידיו, עובר בבל תוסיף. ובספר מתת ידו (מהדו"ת או"ח סי' ד) כתב שאף המניח בשתי ידיו בזה אחר זה עובר בבל תוסיף, ודימהו למוסיף מתנות על גבי המזבח שעובר בבל תוסיף, ואף שעשייתו מחמת ספק**קמג**. ומבואר בדברי האוסרים שאף שהיד השניה אינה מקום הנחת תפילין, מכל מקום עובר באיסור כשמניח עליה.

זריקה שלא במקומו

שנינו (כח: עירובין ק. זבחים פ.) 'מתן ד' במתן ד' ינתנו במתן ד', מתן ד' במתן אחת רבי אליעזר אומר ינתנו במתן ד', רבי יהושע אומר ינתנו במתן אחת'. ומתן אחת הוא בכור, ומתן ד' פירש רש"י בזבחים (ד"ה מתן) מדובר בעולה ושלמים ואשם, וכן פירש גם בראש השנה (כח: ד"ה מתן ארבע) 'שלמים ואשם עולה ותודה'. אולם בעירובין (ק. ד"ה מתן) פירש שמדובר בחטאת שדמה לחלק בין העושה מעשה שאינו מחויב או גברא שאינו מחויב כאשה שיש בזה משום בל תוסיף, לגברא המחויב ועושה כגדרי המצוה רק בדבר שפטור שאין בזה משום בל תוסיף. אכן צריך ביאור מדוע הקשה החתם סופר כן רק על אופן זה, ולא הקשה על כל חיוב מזוזה מדבריהם, וכגון השוכר בית שקובע מזוזה מדרבנן (מנחות מד.), וכן העיר בליקוטי חבר בן חיים (ח"ב דף לט.) שהמטיל ציצית בטלית שאולה יעבור בבל תוסיף ולא משמע כן בדברי הפוסקים.

באמרי בינה ואבי עזרי (שם) מה שכתבו ליישב דברי הרמב"ם.

קלה. בדבריו לא הזכיר את הקושיא בסתירת דברי הרמב"ם, אולם על פי דרכו תתיישב הקושיא.

קלו. העיר הרש"ש (שם לו:) הלא במשנה מבואר שהיו אוגדים בגימוניות של זהב ומה שייך בהם דרך גדילתם. ותירץ שהגימוניות היו גמי והוא גידולי קרקע, ושל זהב פירושו שהיו מצופים זהב, שאילו היו רק מזהב לא היה עובר בבל תוסיף כיון שאינו גידולי קרקע ואינו נחשב הוספה, שלאו ממין ארבעת המינים הוא. וראה עוד בחידושי ר' ראובן (סוכה סי' ו בהערה שם) מה שכתב בענין זה.

קלז. עיין לעיל (אות ה) בביאור ענין זה בהרחבה.

קלח. ואכן במשנה ברורה (סי' תרנא שער הציון ס"ק יט) הוכיח מדברי התוספות שכתבו שאגד נחשב שלא כדרך גדילתו, שהנוטל מהצד לא יצא שאין זה נחשב כדרך גדילתו. וראה עוד בהגהות מהרלנ"ח (על הטור סי' תרל) שכתב שכמונח לרוחב נחשב דרך גדילתו. ובבנין שלמה (שו"ת ח"א סי' מה) דן בזה בארוכה.

קלט. ויש להקשות לשיטות הראשונים המובאים ברמ"א (שם ס"ה) שבלילה הראשון יש חיוב לאכול כזית בסוכה גם אם הוא מצטער, למה היושב בסוכה אינו נחשב כמוסיף על המצוה של לילה הראשון ששם תשבו כעין תדורו אינו מצורת קיום המצוה.

קמ. לכאורה לפי מה שנתבאר לעיל (אות ג), שהמוסיף מדין דרבנן שעשו משום סייג לכולי עלמא אין זה נחשב כהוספה, הוא הדין באופן זה שקובע מזוזה מחמת מצוה דרבנן לא יחשב כהוספה, והעיר בזה במשיב דברים (שו"ת או"ח סי' קכז אות ב), ובחיי אריה (שו"ת סי' יז), והוסיף להקשות מהרבה דינים דרבנן וכגון כזית בברכת המזון וטלית שאולה ובית שכור, וכתב שם

קלה. בדבריו לא הזכיר את הקושיא בסתירת דברי הרמב"ם, אולם על פי דרכו תתיישב הקושיא.

קלו. העיר הרש"ש (שם לו:) הלא במשנה מבואר שהיו אוגדים בגימוניות של זהב ומה שייך בהם דרך גדילתם. ותירץ שהגימוניות היו גמי והוא גידולי קרקע, ושל זהב פירושו שהיו מצופים זהב, שאילו היו רק מזהב לא היה עובר בבל תוסיף כיון שאינו גידולי קרקע ואינו נחשב הוספה, שלאו ממין ארבעת המינים הוא. וראה עוד בחידושי ר' ראובן (סוכה סי' ו בהערה שם) מה שכתב בענין זה.

קלז. עיין לעיל (אות ה) בביאור ענין זה בהרחבה.

קלח. ואכן במשנה ברורה (סי' תרנא שער הציון ס"ק יט) הוכיח מדברי התוספות שכתבו שאגד נחשב שלא כדרך גדילתו, שהנוטל מהצד לא יצא שאין זה נחשב כדרך גדילתו. וראה עוד בהגהות מהרלנ"ח (על הטור סי' תרל) שכתב שכמונח לרוחב נחשב דרך גדילתו. ובבנין שלמה (שו"ת ח"א סי' מה) דן בזה בארוכה.

קלט. ויש להקשות לשיטות הראשונים המובאים ברמ"א (שם ס"ה) שבלילה הראשון יש חיוב לאכול כזית בסוכה גם אם הוא מצטער, למה היושב בסוכה אינו נחשב כמוסיף על המצוה של לילה הראשון ששם תשבו כעין תדורו אינו מצורת קיום המצוה.

קמ. לכאורה לפי מה שנתבאר לעיל (אות ג), שהמוסיף מדין דרבנן שעשו משום סייג לכולי עלמא אין זה נחשב כהוספה, הוא הדין באופן זה שקובע מזוזה מחמת מצוה דרבנן לא יחשב כהוספה, והעיר בזה במשיב דברים (שו"ת או"ח סי' קכז אות ב), ובחיי אריה (שו"ת סי' יז), והוסיף להקשות מהרבה דינים דרבנן וכגון כזית בברכת המזון וטלית שאולה ובית שכור, וכתב שם

קמא. והעיר בזה בצבי תפארת (לבעל הדרכי תשובה, שו"ת סי' נז), וכן במשיב דברים (שם) בשם השואל, וכתב להשיג על השואל ולהצדיק דברי החתם סופר שכל שנתכוין לשם מצוה אף שלא עשה כגדרי המצוה עובר בבל תוסיף, אולם אין זה כדברי הראשונים שהובא שבכדי לעבור באיסור צריך שיעבור בגדרי המצוה. אכן בדעת החתם סופר יש לומר שזה נחשב שפיר כגדרי המצוה, שרק אם המצוה אינה כצורתה אינו עובר, אבל אם המצוה בצורתה, רק שהמחייב למצוה אינו מן התורה, שפיר עובר באופן כזה בבל תוסיף. וכיוצא בזה יש לדון אם המטיל ציצית בכסות לילה עובר באיסור, ששפיר יש לומר שנחשב כמוסיף בגדרי המצוה, כיון שכל הפטור הוא רק במחייב, ולא במעשה המצוה.

קמב. ולדינא נחלקו בזה עוד מהאחרונים, דעת היעב"ץ (שאילת יעב"ץ ח"א סי' ע) שמספק צריך לקבוע שני מזוזות, וכן כתב בתשובה מאהבה (שו"ת ח"א סוף סי' סב). אכן במהר"ם בריסק (שו"ת סי' ע אות ב) כתב שאין לקבוע שנים מספק, והביא שכן כתב המנחת אלעזר (ח"ב סי' מ), וכן כתב בספר מעורר ישנים (סי' קפט), וכן הכריע מרן החזון איש (הו"ד בספר מזוזת ביתך להגר"ח קנייבסקי, סי' רפט שער הציון אות מה). ועוד יש לדון בענין זה בדין המוסיף מחמת ספק וראה הערה להלן.

קמג. ולעיל (אות ב) נתבאר ענין זה בהרחבה.

התערב[קמד]. והקשה בערוך לנר (ר"ה שם ד"ה מתן) הרי חטאת נתינת דמיו הוא למעלה מחוט הסיקרא, ושאר הקרבנות נתינת דמיהם הוא למטה מן החוט, וא"כ בכור שנתערב בחטאת למה נחשב כמוסיף על מתנות הבכור אם נתן מתנות למעלה, הרי אין זה כצורת המצוה שמתנותיו למטה, ועד כאן לא מצאנו דין הוספה על המצוות אלא כשהתוספת כשירה מחמת עצמה, וכגון שני זוגות תפילין או מוסיף חוטים בציצית, אבל אם הוסיף חוטים שלא על הכנף לא מצינו בזה בל תוסיף.

אוצר החכמה

שני תפילין בראש

במשנה (עירובין צה.) נחלקו רבן גמליאל וחכמים במוצא תפילין דרך ביזיון בשבת, דעת חכמים מכניסן זוג זוג, דעת רבן גמליאל שנים שנים. והקשתה הגמרא (שם ע"ב) מה היא סברת רבן גמליאל, אם שבת זמן תפילין מדוע מותר לו להכניס יותר מזוג אחד, ואם שבת אינו זמן תפילין ומכל מקום מותר לו להכניס דרך מלבוש מדוע דווקא שנים. ותירצה הגמרא לעולם שבת לאו זמן תפילין, ומקום יש בראש להניח בו שני תפילין, ויותר משנים אינו דרך מלבוש. ובביאור קושיית הגמרא שאם שבת זמן תפילין מדוע מותר להכניס יותר מאחד, פירש רש"י (ד"ה א') שסברה הגמרא שכל ההיתר להכניס הוא רק משום שמקיים מצוה בהנחת התפילין. והתוספות (שם ד"ה א') השיגו על פירושו א"כ למה בתירוץ הוצרכה הגמרא לומר ששבת לאו זמן תפילין, הלא כיון שיש מקום בראש לשני תפילין הרי זה דרך מלבוש אף אם שבת זמן תפילין. ולכן פירשו שאם שבת זמן תפילין עובר בבל תוסיף אם מניח שני זוגות תפילין, ולכן מותר להכניס רק זוג אחד.

והקשה הגר"ח שמואלביץ[קמה] הרי בקושיא עדיין לא סברה הגמרא שמקום יש בראש לשני תפילין, אם כן נמצא שהזוג הנוסף שמניח אינו במקום המצוה, ומדוע יש בזה משום בל תוסיף, הרי לא הוסיף כצורת המצוה, וצריך עיון[קמו].

בברכת כהנים

הנה הובאו לעיל דברי הגמרא (ר"ה כח:) שאסור לכהן להוסיף ברכה על ברכת כהנים. והנה לשון הרמב"ם (תפלה פי"ד ה"ב) 'אין הכהנים רשאין בכל מקום להוסיף ברכה על שלשת הפסוקים כגון ה' אלהי אבותיכם יוסף עליכם וגו' וכיוצא בה, לא בקול רם ולא בלחש שנאמר לא תוספו על הדבר'. והקשה בביאור הלכה (סי' קכח סעיף כז ד"ה ואם) הרי ברכת כהנים דינה בקול רם והרי זה מעכב במצוה, וכמובא במשנה ברורה (שם סק"נ, נג) בשם האחרונים, ואם כן מדוע כשמוסיף בלחש נחשב כהוספה על המצוה, הרי בירך שלא כמצותו ונשאר בצריך עיון[קמז], וכתב שהוא הדין אם 'יוסיף ברכה שלא בנשיאת כפים[קמח] או שלא יהיו פניו כנגד הקהל שדינים אלו מעכבים בברכה, אין זה נחשב כהוספה [והביא שכן כתב בשלחן ערוך הגר"ז (שם סעיף מ)].

ובעמק ברכה (נשיאת כפים אות ה) כתב ליישב שכל הדינים שמצינו שמעכבים בברכת כהנים, הם דינים שהם תנאים בגוף הברכת כהנים, וכגון עמידה, לשון הקודש, נשיאת כפים. אבל דין קול רם אינו מצורת הברכה אלא יש דין 'אמור להם' שהקהל ישמעו את הברכה, ודין זה אינו אלא לכתחילה, אבל בדיעבד אינו מעכב. והוכיח כן מבית הכנסת שכל מתפלליו כהנים שהדין הוא שכולם עולים לדוכן ומברכים לאחיהם שבשדות כמבואר בגמרא (סוטה לח:), ואף שאין שומעים אותם, ומוכח שדין זה שהקהל ישמע אינו מעכב, והוא הדין כשמברכים בלחש.

ציצית בלילה

כתב הרמב"ם (ציצית פ"ג ה"ח) 'מותר לאדם ללבוש ציצית בלילה בין בחול בין בשבת ואע"פ שאינו זמנה', וכתב הכסף משנה (שם) שחידושו של הרמב"ם הוא שאין בזה משום בל תוסיף, וכן כתב ביבית יוסף (או"ח סי' יח). ויש להקשות מה הטעם שאין עוברים על בל תוסיף כשלובש ציצית בלילה. וכתב בעונג יו"ט (שו"ת סי' א ד"ה ונ"ל) לבאר שבציצית חלק מפרטי המצוה הוא שילבשם ביום ולא בלילה, וכל שאינו עושה כפרטי המצוה לא עבר באיסור, ואינו דומה לישן בסוכה בשמיני שלוקה, ששם אין הזמן מגדרי ופרטי

טו. בל תוסיף

המצוה, אלא שזה הזמן שקבעה תורה לחיוב סוכה, וכל שהוסיף על זמן זה עבר באיסור, מה שאין כן בציצית הזמן הוא חלק מגדרי ופרטי המצוה, וכל שלא עשה כפרטי המצוה לא עבר באיסור. והמודד מתי הזמן נחשב כפרטי המצוה ומתי זמן המצוה אינו נחשב כפרטי המצוה, כתב העונג יו"ט שמצוה שכל דינה היא רק עשייה אחת וכלולב מצה וכיוצא, או אף סוכה שמצותה שבעה ימים ולא יותר, בהם הזמן אינו חלק מפרטי המצוה, אלא הגבילה תורה את זמן מצוות אלו, אבל ציצית שהיא מצוה ללא הפסק שמחויב בכל פעם שלובש ביום בגד עם ארבע כנפות, גדר זמן המצוה בעל כרחך שכך היא צורת המצוה שרק ביום מחויב ולא בלילה, ולכן כל שלבש בלילה לא עשה את המצוה כפרטיה, ומשום כן לא עבר בבל תוסיף[קמט].

ח. באישים שאינם חייבים במצוה

נשים במצות עשה שהזמן גרמא

בכמה סוגיות בגמרא[קנ] הובאה מחלוקת תנאים לענין סמיכת נשים בקרבן, שיטת רבי יוסי שנשים הותר להן לסמוך בקרבנות אף שאינן מחויבות, ושיטת חכמים שאינן סומכות רשות כיון שיש בזה איסור של עבודה בקדשים, שהסומן נסמך בכל כחו על הקרבן. ומבואר בגמרא (עירובין שם) שבמחלוקת זו תלוי גם הדין האם לנשים מותר לקיים מצות עשה שהזמן גרמא, כגון הנחת תפילין או עליה לרגל.

מחלוקת רש"י ותוספות

ודנו הראשונים מה הטעם לאסור נשים לקיים מצות עשה שהזמן גרמא, הניחא בסמיכה שאם פטורות יש בזה משום עבודה בקדשים יש לאסור עליהן, אבל מה הטעם לאסור עליהן לקיים מצות עשה שהזמן גרמא. ובדברי רש"י (שם ד"ה ולא) מבואר שהנידון הוא האם דבר זה כתוספת על דברי תורה שפטרה נשים ממצות עשה שהזמן גרמא. והתוספות (שם ד"ה מיכל) כתבו שנראה דוחק, ולכן ביארו שלא היה נידון הגמרא משום בל תוסיף, אלא רק במצוות מסוימות שיש בהם סרך איסור, וכגון הנחת תפילין שאינן זהירות בגוף נקי, ובעליה לרגל משום שנראה כמביאה חולין בעזרה, או משום ראיית פנים בעזרה שלא לצורך, ותקיעת שופר הוא משום מלאכה שלא לצורך, אבל שאר מצוות שאין בהם סרך איסור לא נחלקו בזה, ומותר לנשים לקיימם[קנא].

האם בנשים הוא איסור תורה

ויש לדון לשיטת רש"י האם לשיטה שנשים אין סומכות רשות עוברות על איסור תורה כשמקיימות מצות עשה, או שרק נראה כהוספה אבל אין בזה איסור תורה. ובלשונות רש"י יש בענין זה סתירות, הנה בעירובין (שם ד"ה ולא) כתב 'דהוי כתוספת על דברי תורה', ומשמע שאין בזה איסור תורה, וכן לגבי נשים בתקיעת שופר כתב (שם ע"ב ד"ה הא) 'מיהו נראות כמוסיפות'. ואילו בראש השנה (לג. ד"ה הא) כתב 'וכי תקעי איכא בל תוסיף', ומשמע בלשונו שנשים עוברות באיסור תורה כשמקיימות מצות עשה שהזמן גרמא. ובשאגת אריה (סוף סי' קה) כתב שרש"י בראש השנה סבר שעוברות באיסור תורה, אולם בדבריו בעירובין מבואר שחזר בו ואינו אלא שנראה כמוסיפות, וכן כתב הפרי מגדים (פתיחה כוללת או"ח ח"א אות מ) לדקדק מדברי רש"י שאינו אלא מדרבנן. ובברכי יוסף (או"ח סי' תקפט אות ב ד"ה והא) כתב שאף רש"י בראש השנה שכתב שעוברות בבל תוסיף, היינו עוברות מדרבנן כדבריו בעירובין.

אכן מצינו בכמה מן הראשונים שדעתם שנשים המקיימות מצות עשה שהזמן גרמא עוברות באיסור תורה. התוספות רי"ד (ע"ז ג. ד"ה לומר) ובספר המכריע (ערך עח), וכן הביא בשמו בספר האגור (סי' תתקי) שאם מברכות מגלות דעתן שמתכוונות למצוה ועוברות בבל תוסיף, וכן כתב האור זרוע (ח"ב סי' רסו).

האם נחשב כמו שלא בזמן המצוה

בעיקר שיטה זו שנשים המקיימות מצות עשה שהזמן גרמא עוברות בבל תוסיף, הקשה השאגת אריה (סי' קה) הרי מבואר בגמרא (עירובין צו.) שאין עוברים בבל תוסיף שלא בזמן המצוה, וכדמוכח מהישן בשמיני שאינו לוקה, ונשים שאינן חייבות במצוה לגביהם הוא כשלא בזמן המצוה ומדוע

קמד. והתוספות (שם ד"ה מתן, ר"ה שם ד"ה מתן) כתבו שאין לפרש שמדובר בחטאת שנתערב, כיון שבאופן זה אין לו תקנה, שהרי חטאת נתינת דמיו הוא למעלה מחוט הסיקרא, ושאר הקרבנות נתינת דמיהם הוא למטה מן החוט. ובערוך לנר (ר"ה שם ד"ה מתן) כתב ליישב את דברי רש"י שרבי אליעזר לשיטתו מהמבואר במשנה (עט:) שהניתנין למטה שנתערבו בניתנין למעלה נותן למעלה וחוזר ונותן למטה, ורבי יהושע לא נחלק על רבי אלעזר בדין זה, וכן כתב בהגהות חשק שלמה (עירובין שם).

קמה. נדפס בספר סוכת דוד על סוכה בקונטרס בענין בל תוסיף (ענף א ד"ה והנה).

קמו. וכמו כן קשה על דברי הט"ז (סי' לד סק"ב) שכתב שהמניח שני זוגות תפילין אחד של רש"י ואחד של רבינו תם, אם אין במקום בראש לשני זוגות עובר באיסור אם מתכוין לשם מצוה. וקשה כמו שנתבאר הרי אינו מוסיף כצורת המצוה. וראה בהר צבי (שו"ת או"ח ח"ב סי' יב) שכתב ליישב את דברי התוספות שנתכוונו לתרצן בגמרא שיש מקום בראש להניח שני תפילין, ולדבריו עובר בבל תוסיף כשמניח שני זוגות עי"ש בדבריו, אכן דברי הט"ז עדיין קשים.

קמז. וכן הקשה בחידושי רבינו מאיר שמחה (סוטה לח. ד"ה כה).

קמח. והביא שכן מבואר בדברי הריטב"א (סוכה לא: ד"ה אמר מר). ויש להעיר, שבדברי הריטב"א משמע שבלא נשיאת כפים אינו עובר רק מחמת שלא תחשב הוספתו בגוף המצוה אלא הרי היא עומדת לעצמה, ודעתו שכל שההוספה עומדת לעצמה אינו עובר באיסור, אבל לולא סברא זו משמע שלא הצריך נשיאת כפים.

קמט. וראה שם שדן לפי זה במניח תפילין בלילה או בשבת האם עבר בבל תוסיף, וכתב לחלק בין המניח בלילה למניח בשבת, עי"ש.

קנ. עירובין (צו.) ראש השנה (לג.) חגיגה (טז:) קידושין (לו.) חולין (פה.).

קנא. והנה הירושלמי (סוכה פ"ב ה"א) דן האם מותר לעבדים לישב בסוכה, והקשה הר"ן (סוכה כ: ד"ה ואיכא) מה הצד לאסור לעבדים לישב בסוכה. ולדברי רש"י מבואר היטב שדן הירושלמי

שיעברו באיסור, וכן הקשה בספרו טורי אבן (ר"ה לג. ד"ה הא)**קנב**. וכתב שיש לומר כיון שעכשיו הוא זמן המצוה לגבי אנשים המחויבים במצוה, אף כלפי נשים נחשב כזמן המצוה, ואין זה כשמיני שאינו כלל זמן המצוה.

אך חזר והקשה על זה מהמבואר בגמרא (ר"ה כח:) שכהן אחר שנשא כפיו פעם אחת ביום נחשב כשלא בזמנו [לולא הסברא שאם יזדמן לו ציבור אחר מחויב לברכם], ואף ששאר הכהנים מחויבים עדיין לברך, ומבואר שאין אומרים סברא זו שכל שכלפי אחרים נחשב עדיין כזמן המצוה, אף כלפי מי שאינו מחויב נחשב כזמן המצוה, ומדוע בנשים נחשב כזמן המצוה מכח סברא זו שכלפי אנשים הרי הוא עדיין זמן המצוה. ובחתם סופר (ר"ה שם, שו"ת או"ח סי' קסז) כתב שלהלכה שנשים סומכות רשות הוא מטעם זה שאין זה נחשב כזמן המצוה, ואינן עוברות בבל תוסיף.

הבדל בין אם התוספת היא עשיית המצוה או הוספה בגוף המצוה

עוד כתב החתם סופר (שם) ליישב שסברא זו שאם כלפי אחרים עדיין הוא זמן המצוה, נחשב כזמן המצוה אף כלפי מי שאינו חייב, הוא דווקא אם ההוספה הוא בזה שעושה המצוה שהוא אינו מחויב ואחרים מחויבים כנשים, אבל אם הוסיף על עשיית המצוה שלו וכגון כהן המוסיף ברכה, בזה לא יועיל לחייבו מה שעדיין הוא זמן המצוה אצל אחרים אם אצל המוסיף אינו זמן חיוב, שהרי אינו עושה מעשה מצוה שאחרים מחויבים בה, שהרי הוסיף על הברכה.

חילוק בין מצוה המחויבת למצוה שאינה חובת הגוף

ובאור שמח (שופר פ"ב ה"א) כתב לחלק, בין מצוות שהם חובת הגוף כהנחת תפילין ותקיעת שופר, שיש לומר שכיון שזמנו הוא לגבי אנשים המחויבים נחשב כזמן המצוה אף כלפי נשים, לברכת כהנים שאין הכהן מחויב לחזר אחר ציבור לברכם, אלא שאם נזדמן לו ציבור מצווה לברכם, שבזה יש לומר שכל שנפטר אצלו שוב אינו זמן המצוה, וגם הכהנים האחרים אינם מחויבים כל שלא נזדמן להם ציבור**קנג**.

נשים בסמיכה

ולפי זה כתב באור שמח ליישב, מה שרש"י לא כתב לגבי סמיכה בקרבנות לשיטה שנשים אינן סומכות שיעברו בבל תוסיף. ולסברא זו ביאורו, שלגבי קרבנות נחשב כשלא בזמן המצוה, כיון שאין חיוב להקריב קרבנות, הרי זה דומה לברכת כהנים שכלפי מי שפטור אין זה זמן המצוה, כיון שאף אחרים אינם מחויבים, ואינו כשאר מצוות המוטלות על הגוף שהחיוב על אחרים מגדירו כזמן המצוה.

נשים בסוכה

לעיל הובאו דברי רש"י שלמאן דאמר נשים אין סומכות רשות, נשים שמקיימות מצות עשה שהזמן גרמא יש בזה משום בל תוסיף. והקשו התוספות (עירובין שם ד"ה מיכל) על פירוש רש"י מהמבואר בגמרא (סוכה ב:) שרבי יהודה סבר שהילני המלכה ישבה עם בניה בסוכה, ואף ששיטת רבי יהודה שנשים אינן סומכות רשות, ולמה לא היה בזה משום בל תוסיף בישיבתה שם. ותירצו שמשום בניה היתה יושבת ואין זה נראה כבל תוסיף**קנד**. עוד תירצו שלעבור שלא בזמנו מבואר בגמרא (ר"ה כח:) שאין עוברים בלא כוונה להוסיף, ונשים כיון שפטורות הרי זה כשלא בזמנו ובלא כוונה אינן עוברות. והקשה בטורי אבן (ר"ה לג. ד"ה הא) מהמבואר בגמרא (עירובין שם) שמיכל בת שאול הניחה תפילין ולא מיחו בה חכמים, או משום שנשים סומכות רשות, או שתפילין מצות עשה שלא הזמן גרמא, ולדברי התוספות שהוא כשלא בזמנה מה ראיה, אולי הטעם שלא מיחו בה כיון שלא כיוונה ושלא בזמנו אין איסור ללא כוונה. וכתב האור שמח ליישב שכל דברי התוספות שכלפי נשים נחשב כשלא בזמנה, היינו רק מצות סוכה שאין חיוב לישב [חוץ מלילה הראשון], רק אם אוכל מחויב לעשותו בסוכה, אבל בתפילין שאנשים מחויבים בהנחת תפילין, נחשב שפיר זמן המצוה אף כלפי נשים**קנה**.

גדר זמן המצוה לגבי בל תוסיף

אכן התוספות (ר"ה טז: ד"ה ותוקעים, כח: ד"ה ומנא) כתבו שאחר שאדם תקע בשופר נחשב שלא בזמן המצוה, לולא הסברא שדנו שמחמת שאם יזדמן לו ציבור להוציאם יתקע להם נחשב אצלו עדיין כזמן המצוה, ומבואר שכל שיצא חובת המצוה נחשב כאינו זמן המצוה אף במצוה שחייבים אחרים לעשות. אולם יתכן שלדברי האור שמח רש"י נחלק על זה ואין דעתו כן.

גדר נשים סומכות רשות

ובעיקר דברי רש"י שהנידון בנשים הוא האם עוברות בבל תוסיף, הקשו השאגת אריה (שם) והפני יהושע (ר"ה לג. על תוספות ד"ה הא) מה ההוכחה מרבי יוסי שנשים סומכות רשות שמותר להן לקיים מצות עשה שהזמן גרמא, הלא גם לרבי יוסי אסור לנשים לסמוך בכל כוחן וכל מה שהותר להן הוא רק לסמוך ידיהם מלמעלה כמבואר בגמרא (חגיגה טז:)**קנו**, ואם כן בסמיכה אין לדון משום בל תוסיף, ומה ראיה היא לקיום מצות עשה שיש לאסור משום בל תוסיף**קנז**. ובאור שמח (שופר פ"ב ה"א) כתב ליישב שאף רש"י מודה שאין הנידון בסמיכה משום בל תוסיף [וכפי שהובא לעיל משמו], אלא הנידון כמו שכתבו התוספות שנראה כעבודה בקדשים, ובזה דימתה הגמרא שנחלקו במקום שיש צד איסור, או משום בל תוסיף, או משום עבודה בקדשים האם הותר לנשים.

ביאור המחלוקת האם נשים סומכות רשות

וביאור המחלוקת האם מותר לנשים לסמוך צריך לפרש לפי דברי האור שמח האם יש קיום מצוה לנשים שמקיימות מצות עשה שהזמן גרמא, ולכן אין בזה משום בל תוסיף ואין זה עבודה בקדשים, או שאין במעשיהם קיום מצוה ויש בזה משום בל תוסיף ועבודה בקדשים.

וכן מבואר בדברי הר"ן (ר"ה לג. ד"ה ומ"מ) שכתב שנשים יכולות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, שהרי נוטלות שכר על עשייתן, וכדברי רבי יוסי בר חנינא (ב"ק פז.) 'גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה', ומשמע שגם מי שאינו מצווה ועושה יש לו שכר, ולכן אף יכולות לברך. ומבואר שהביאור בזה שנשים סומכות רשות הוא שיש לנשים קיום מצוה בעשייתן, וכן כתב בסוכה (כ:) 'למאן דאמר נשים סומכות רשות דכיון דאיכא מצוה בהנחתן שרי'. וגדולה מזו מבואר בדברי הראב"ד (תורת כהנים פרי ב) שנשים מותרות לסמוך בכל כוחן ומדוע אין בזה משום עבודה בקדשים, ועל כרחך כיון שיש להן קיום מצוה אין זה כעבודה**קנח**.

אכן החתם סופר (שו"ת או"ח סי' קסז) כתב שהטעם שנשים סומכות רשות הוא משום שכלפי הנשים אין זה נחשב כזמן המצוה, ושלא בזמנו בלא כוונה אין עוברים באיסור בל תוסיף, ובסברא זו האם אצל נשים נחשב כשלא בזמן המצוה, נחלקו אם נשים סומכות רשות, והעלה צד זה גם בשאגת אריה (שם ד"ה ועוד). ולפי דבריו אין לקשר בין הנידון האם בסמיכה יש משום עבודה בקדשים לנידון האם נשים עוברות בבל תוסיף בקיום מצוה, ולא כדברי האור שמח**קנט**.

האם יש בזה משום בל תוסיף.

קנב. והוסיף שדוחק לומר שכאשר אינה מכוונת אינה עוברת באיסור, ומכל מקום אסור לה לקיים בכל אופן גזירה שמא תכוין לשם מצוה ותעבור בבל תוסיף.

קנג. בתרועת מלך (שם ד"ה עוד) כתב ליישב באופן אחר, שברכת כהנים כלפי כל הכהנים אחר שכבר בירכו במצב זה אינו זמן המצוה, ואין זה כשאר מצוות אצל נשים, כיון שאנשים שעדיין לא קיימו את המצוה אצלם הרי הוא זמן המצוה.

קנד. בטורי אבן (ר"ה לג. ד"ה הא) הקשה אטו משום בניה הותר לה לעבור בבל תוסיף. ובתרועת מלך (ר"ה סי' עה ד"ה ובטור) כתב ליישב כיון שבסוכה קיום המצוה הוא 'תשבו כעין תדורו', ומטעם זה מותר לאשה להיות עם בעלה בסוכה כמבואר בגמרא (ערכין ג.), מאותו טעם הותר לה לישב עם בניה, כדי שלהם יהיה כעין תדורו.

וראה עוד בדרוש וחידוש לרבינו עקיבא איגר מכתב יד (מכון ירושלים, עמ' קסו) שכתב לבאר לפי דברי התוספות הללו, מחלוקת רבי יהודה וחכמים בריש סוכה (ב:) שנחלקו האם הילני המלכה ישבה יחד עם בניה, שרבי יהודה סבר שלולא זה שישבה עם בניה היתה עוברת בבל תוסיף, שהרי לשיטתו נשים אסורות לישב בסוכה אם לא שישבה עם בניה, אבל לרבנן אינה עוברת בבל תוסיף ואין הכרח לומר שישבה עם בניה. ומבואר בדבריו חידוש שאף אם ישבה בסוכה 'פסולה' לשם מצוה היתה עוברת באיסור, שהרי כתב שם שהכרחו של רבי יהודה שסוכה למעלה מעשרים כשירה שהרי ישבה עם בניה, ואם היתה יושבת עם בניה בסוכה פסולה היתה עוברת בבל תוסיף, ובעל כרחך שישבה בסוכה כשירה ולכן לא עברה, שהרי ישבה מחמתם. ומבואר בדבריו שאם ישבה בסוכה פסולה לשם מצוה היתה עוברת באיסור, ולכאורה אין זה גם כמו שנתבאר לעיל שבכדי לעבור צריך לעשות את מעשה המצוה כגדרי המצוה.

קנה. ולפי דבריו אם אשה תלבש ציצית לא תעבור בבל תוסיף בלא כוונה גם אם נשים אין סומכות רשות, כיון שאין חיוב ללבוש בגד של ארבע כנפות. אכן בביאור הגר"א (או"ח סי' יז אות ה) כתב שהטעם שנשים מותרות ללבוש ציצית הוא משום שנשים סומכות רשות, ומבואר בדבריו שאם אינן סומכות רשות אסור להם, וכן מבואר בדברי רבינו מנוח (שופר פ"ב ה"ב) שהוכיח שהלכה שנשים סומכות רשות מזה שרשות ביד נשים ללבוש ציצית, ומבואר א"כ בדברי רבינו מנוח והגר"א שאם נשים אינן סומכות יש בזה משום בל תוסיף, ולא כאור שמח. אכן לכאורה דבריהם רק כשיטת רש"י שיש בזה משום בל תוסיף, שהרי לדברי התוספות אין בו צד איסור, וכמו שכתב בשאגת אריה (סי' קד) שאין להוכיח מדברי הרמב"ם שהתיר לנשים ללבוש ציצית שפסק שנשים סומכות רשות, כיון שיש לומר שסובר כהתוספות ובציצית אין צד לאסור לנשים. ויש לדחות שבאו להוסיף גם באופן שמתכוונות למצוה.

קנו. וכן מבואר בדברי התוספות (עירובין צו. ד"ה מיכל), ובראבי"ה (ח"ב סי' תקלד) וביראים (סי' תיט). אולם הראב"ד (תורת כהנים פ"ב) כתב שנשים סומכות רשות היינו בכל כוחן, ומה שמבואר בגמרא שאינן סומכות בכל כוחן משום שמדובר בקרבן שאינו שלהן, אבל קרבנות שלהן סמיכתן היא כסמיכת אנשים, וכן מדוקדק בריטב"א (סוכה כ: ד"ה אמר) ובר"ן (שם ד"ה ואיכא).

קנז. ובחידושי הר"מ מאימראן (חגיגה טז: ד"ה משום) כתב שאף שאינן סומכות בכל כוחן, כיון שמתכוונות למצוה וסוברות שיש בזה מצוה עוברות בבל תוסיף.

קנח. אמנם הראב"ד (ציצית פ"ג ה"ט) כתב שנשים אסורות בכלאים בציצית ומשמע שאין מקיימות מצוה במצות עשה שהזמן גרמא, ולכאורה דבריו סותרים א"כ מדוע מותר להן לסמוך בכל כוחן, ואכן בביאורו בתורת כהנים דימה דין סמיכה לכלאים בציצית שמותר לנשים. ויתכן שדברי הראב"ד בהשגות הם שסובר להלכה שאין סומכות רשות, ראה בשאגת אריה (סי' קד) שהאריך בזה. אכן במנחת אברהם (על התורת כהנים שם) דחה ביאור זה ממה שכתב הראב"ד בהשגות שיש שחולק ואומר שנשים מברכות, ודין זה ודאי הוא רק לדעה שנשים סומכות רשות, ולפי זה קשה למה לא התיר הראב"ד כלאים בציצית כמו שהתיר סמיכה בקרבן.

קנט. ויתכן נפקא מינה כלפי הדין המבואר ברמ"א (או"ח סי' תרלח ס"א) שאין עצי סוכה נאסרים

הוכחה שסברת מאן דאמר אין נשים סומכות רשות הוא לא משום בל תוסיף

עוד הקשה השאגת אריה (שם) על שיטת רש"י שהטעם שנשים אין סומכות הוא משום בל תוסיף, מהמבואר בגמרא (עירובין צו:) שאם נשים אין סומכות רשות אסור להם ללבוש תפילין בשבת גם אם שבת אינו זמן תפילין, וקשה אם כל הטעם שנשים אסורות בקיום מצות עשה שהזמן גרמא הוא משום בל תוסיף, בשבת שגם אצל אנשים אינו זמן תפילין ואינם עוברים בבל תוסיף בלא כוונה למצוה[קס].

ביאור שיטת התוספות שנשים אינן עוברות בל תוסיף

18/06/2018 אהח

ברי התוספות שהובאו מבואר שנחלקו על שיטת רש"י ודעתם שאין בנשים המקיימות מצות עשה שהזמן גרמא משום בל תוסיף, וצריך ביאור באיזה סברא נחלקו על שיטת רש"י. והריטב"א (עירובין צו: ד"ה ואין) כתב 'דבכל המצוות כיון שהאנשים חייבים אף הנשים שאינם חייבות אין בו משום בל תוסיף, דקל הוא שהקילה תורה בנשים, דומיא דסומא שפטור מכל מצוות ואין בו משום בל תוסיף'. ומבואר בדבריו שהטעם שאין נשים עוברות בבל תוסיף הוא משום שאין זו הוספה על מצוות התורה, אלא שהתורה פטרתם מקיום המצוות שהזמן גרמא, אבל אם מקיימות שפיר בידם לקיים.

אכן בשלטי הגיבורים (ר"ה לג.) כתב שהטעם שאין נשים עוברות הוא 'כמו שאין האיש עובר על בל תוסיף אם ניח תפילין במקום שאין ראוי להניחן'. והיינו שדימה נשים המקיימות מצוות שאינן חייבות בהן לעושה מצוה שלא כתיקנה, וכמבואר בדברי התוספות (סוכה לא: ד"ה הואיל) שאין עוברים באיסור בל תוסיף כל שלא עשה כגדרי המצוה, ואף נשים נחשב כהוספה שלא בגדרי המצוה[קסא].

ובדברי המהרש"א (ר"ה לג. על רש"י ד"ה הא) מבואר אופן נוסף למה אין בנשים משום בל תוסיף, שלא מצינו הוספה אלא על גוף המצוה, אבל הפטור מהמצוה ומקיימה אין בזה בל תוסיף. ועל דרך זו מבואר בדברי הרא"ם (בביאורו על הסמ"ג, עשה מב) שבל תוסיף נופל על המצוות ולא על הגופות, וביאורו כדברי המהרש"א[קסב].

זר שנשא כפיו

שנינו בגמרא (שבת קיח:) 'ואמר רבי יוסי מימי לא עברתי על דברי חברי, יודע אני בעצמי שאיני כהן, אם אומרים לי חבירי עלה לדוכן אני עולה'. וכתבו התוספות (שם ד"ה אילו) 'לא ידע ר"י מה איסור יש בזר העולה לדוכן, אם לא משום ברכה לבטלה שלכהנים אמרה תורה לברך את ישראל'[קסג]. והקשו האחרונים[קסד] על ספיקו של ר"י הרי מבואר בגמרא (כתובות כד:) שזר הנושא כפיו עובר בעשה, ולמדוהו מן הפסוק 'כה תברכו' (במדבר ו כג), אתם ולא זרים, ולאו הבא מכלל עשה עשה, כפירוש רש"י (שם ד"ה דאיסור). ובמגן אברהם (סי' קכח סק"א) כתב ליישב שכיון שמבואר בגמרא (עירובין שם) שדעת רבי יוסי נשים סומכות רשות, ואף שבפסוק כתוב 'דבר אל בני ישראל וסמך'[קסה], ודרשו בתורת כהנים (פ"א פרשתא ב) שאין בנות ישראל סומכות, מכל מקום רשות בידן לסמוך, סברו התוספות שלשיטתו הוא הדין גבי ברכת כהנים, אף שדרשו אתם ולא זרים, היינו שאין מחויבים, אבל בידם לסמוך, והגמרא (כתובות שם) שאומרת שזר אסור בנשיאת כפים היא לשיטת רבי יהודה שנשים אינן סומכות.

ובשער המלך (שבת פי"ט הכ"ג ד"ה ודבריו) תמה על דברי המגן אברהם שהנה הגמרא (כתובות שם) הוכיחה מדעת רבי יוסי שאין מעלין מנשיאת כפים ליוחסין, ואם לדעת רבי יוסי אין איסור לזר לישא כפים, פשיטא שאין מעלים ומה ראיה היא לשיטות החולקות על רבי יוסי שיש איסור לזר לישא כפיו שאין מעלים. ועוד הקשה לשיטת התוספות שהמחלוקת האם נשים סומכות רשות אינו משום בל תוסיף, אלא אם יש בקיום סרך איסור, אם כן אלא בסוכה שישב פעם אחד, אבל אם הזמינה ולא ישב בה לא נאסרה שהזמנה לאו מילתא היא, ויש לדון אם אשה תאכל בסוכה האם הסוכה נאסרה, שאם נאמר שאינו בגדר מצוה יתכן שאין הסוכה תיאסר.

קס. בתרועת מלך (שם ד"ה ולא) כתב ליישב שאם תפילין מצות עשה שהזמן גרמא ובחול אסור להן להניח תפילין משום בל תוסיף, בשבת אין זה תכשיט אצלן ואסורות משום משא.

קסא. ולכאורה נפקא מינה בזה באשה שתקיים מצות עשה שהזמן גרמא ותוסיף על המצוה, וכגון אם תיטול חמשה מינים האם תעבור באיסור, שלדברי הריטב"א יש לומר שתעבור [ויתכן שתלוי בנידון שיבואר לקמן גבי מצוה קיומית האם יש בזה משום בל תוסיף], אבל לדברי השלטי הגיבורים ודאי לא תעבור.

קסב. ולכאורה לפי זה הוא הדין בזר שישא כפיו וכדומה לא יעבור באיסור, ראה בסמוך בענין זה, אולם לפי דברי הריטב"א דלעיל יש לחלק בין אשה לזר.

קסג. ובעצי ארזים (סי' ג) תמה למה כתבו התוספות שיש בזה משום ברכה לבטלה, ומה בין זה לנשים המברכות על מצות עשה שהזמן גרמא, וכן תמה בכתב סופר (או"ח סי' יג), וראה מה שכתב בזה בחכמת שלמה (ריש סי' קכח).

קסד. דרכי משה (או"ח סי' קכח אות א), מהרש"א (שבת שם), מהרי"ט (ח"א סי' קמט ד"ה ובפרק) ושאר אחרונים.

קסה. ועיין באוצר עיונים במסכת זבחים במערכה בענין סמיכה (אות א) בהרחבה בענין מיעוט נשים מסמיכה.

קסו. ראה לעיל (אות ח בהערה שם), שהובא לדון באשה המקיימת מצות עשה שהזמן גרמא האם עוברת בבל תוסיף אם תוסיף על קיום המצוה, וכגון שתיטול חמש מינים האם תעבור באיסור.

קסז. דנו הפוסקים האם כשחוזר ומברך אותו ציבור מברך ברכת המצוות על ברכה זו כיון שאינו מחויב לברך. המגן אברהם (סי' קכח סק"ג) הביא בשם מהר"ם מינץ (סי' יב) שהכהן מברך כשעלה שנית גם באותו ציבור, אולם רעק"א (בגיליון שם) הביא שבלבוש (ס"ג) הסתפק בזה, וכתב שיש פנים לכאן ולכאן. ובמשנה ברורה (שם ס"ק יא) הכריע לברך כיון שעל כל פנים עושה מצוה.

קסח. וקצת יש להעיר אם כן שיש בזה קיום מצוה, למה מבואר שם בגמרא לפי המקשן שהמניח בשבת עובר בבל תוסיף אם אכן יש בזה קיום מצוה, ואולי מזה גופיה חזרה בה הגמרא.

קסט. ומצינו בדברי התוספות (סוכה לט. ד"ה עובר) שלכן אפשר לברך על ארבעת המינים אף אחר הנטילה, כיון שיש בדבר מצוה מן המובחר ליטלם אחר שכבר קיים ונחשב כעובר לעשייתן.

קע. אמנם במטה יהודה (או"ח סי' תרנא סי"ד ד"ה גם) כתב שלולב כיון שיש משום חיבוב מצוה ליטול את ארבעת המינים כל היום נחשב כזמנו, ואף ללא כוונה יעבור.

קעא. ויש להעיר שבמשנה ברורה (סי' תרסד ס"ק כב) הביא את דברי הגר"א הנ"ל, שמשמע הט"ז ודעתם שכיון שכבר קיים את המצוה לא שייך בזה בל תוסיף[קעא].

נשיאת כפים שאין בזה סרך איסור, מדוע יהיה איסור גם לרבי יהודה שסובר שנשים אין סומכות רשות, ובעל כרחך שאין דין זר בנשיאת כפים תלוי במחלוקת האם נשים סומכות רשות.

ט. במצוה קיומית

יש לדון במצוות שאין חובה לקיימם אלא שעושה אותם בדרך רשות ומקיים מצוה בעשייתו, כאשר יוסיף במצוות אלו האם עובר בבל תוסיף. ויש כמה אופנים לדון בהם וכפי שיבואר[קסו].

ברכת כהנים

בגמרא (כח:) מבואר שכהן שנשא כפיו אינו מחויב באותו יום שוב לישא כפיו לאותו ציבור[קסז], ויש לדון אם נשא שוב כפיו והוסיף ברכה רביעית האם עובר בבל תוסיף. ובמגן גיבורים (סי' קכח ס"ק יח) כתב לדקדק מדברי הגמרא (שם) שעובר, שלשון הברייתא 'מנין לכהן שעולה לדוכן שלא יאמר הואיל ונתנה לי תורה רשות לברך את ישראל אוסיף ברכה משלי', ויש לדקדק מהו הלשון ויש לי רשות לברך, אלא היינו שאף באופן שאינו מחויב לברך וכגון שכבר בירך ציבור זה, והיה מקום לומר שאם הוסיף ברכה לא עבר באיסור, מכל מקום חידשה הברייתא שגם באופן זה עובר באיסור בל תוסיף.

תפילין בשבת

לעיל (אות ח) הובאה הסוגיא (עירובין צו.) שדנה בביאור מחלוקת רבן גמליאל וחכמים במוצא תפילין בשבת המונחים בביזיון, האם מביאם זוג זוג, או מביאם שנים שנים. ובביאור אחד סברה הגמרא שכולם מודים ששבת לאו זמן תפילין, ונחלקו האם לעבור בל תוסיף שלא בזמנו צריך כוונה להוסיף או לא, ולכן לא יכניס שנים שנים, או שצריך כוונה וכל שלא נתכוין יכול להכניס שנים שנים. ודחתה הגמרא ביאור זה שאם שלא בזמנו אין צריך כוונה עובר בבל תוסיף אף כשמכניס זוג אחד. ויש להקשות לפי התרצן שרק בשנים עובר בבל תוסיף מה טעם שבשנים עובר, והלא לעבור באיסור הוספה לכאורה אינו אלא אם יש עיקר מוזהר שלא להוסיף עליו, אבל אם אין עיקר אין תוספת, וכיון ששבת לאו זמן תפילין אין עיקר ולא שייך הוספה עליו. ועמד בזה בחמד משה (סי' תרנא סק"ה) וכתב 'היינו דסבירא ליה אף דשבת לאו זמן תפילין חיובא הוא דלית ביה מכל מקום אי אנח להו מצוה אית ביה, ולכן יש ביה משום בל תוסיף'. ומבואר בדבריו שסובר אותו תרצן שיש בהנחת תפילין בשבת קיום מצוה, ומשום כן שייך בזה בל תוסיף[קסח].

ארבעת המינים שנוטלם לשם חיבוב מצוה

בגמרא (סוכה מא:) 'תניא רבי אלעזר בר צדוק אומר כך היה מנהגן של אנשי ירושלים אדם יוצא מביתו ולולבו בידו, הולך לבית הכנסת לולבו בידו, קורא קריאת שמע ומתפלל ולולבו בידו וכו'. והובא ברמ"א (סי' תרנב ס"א) 'והמדקדק יאחוז הלולב בידו כשנכנס מביתו לבית הכנסת גם בשעת התפילה, וכן יחזירו לביתו כדי לחבב המצוות'. ויש להסתפק האם המוסיף עוד מין בשעה שאוחז את ארבעת המינים לשם חיבוב מצוה עובר בבל תוסיף[קסט]. ובדברי הט"ז (סי' תרנא ס"ק יז) מבואר שעובר באיסור. ולמדנו מדבריו שאף במצוה קיומית עובר בבל תוסיף, אכן כתב שם שרק אם מתכוין לשם מצוה, שכיון שכבר יצא חובת המצוה הרי זה כשלא בזמנו, שמבואר בגמרא (ר"ה כח:) שלעבור שלא בזמנו צריך כוונה[קע]. וכן מבואר בדברי הגר"א (סי' תרסד אות ז) שכתב שאין לחוש ליטול ערבה בהושענא רבה עם הלולב אחר שקיים את המצוה, כיון שהוא כשלא בזמנו וצריך כוונה כדי לעבור באיסור, ומבואר שאם כיון להוסיף אף הנוטל לשם חיבוב מצוה עובר בבל תוסיף.

אכן בביאור הלכה (סי' תרנא ס"ב ד"ה אבל) הביא שהאחרונים נחלקו על דברי

אוצר החכמה
אהח 18/06/2018

השותה מים ואוכל פירות ומטייל בסוכה בשמיני

כתב הרמב"ם (סוכה פ"ו ה"ו) 'אוכלין ושותין וישנין בסוכה כל שבעה בין ביום בין בלילה, ואסור לאכול סעודה חוץ לסוכה כל שבעה אלא אם כן אכל אכילת עראי כביצה או פחות או יתר מעט, ואין ישנין חוץ לסוכה אפילו שינת עראי, ומותר לשתות מים ולאכול פירות חוץ לסוכה, ומי שיחמיר על עצמו ולא ישתה חוץ לסוכה אפילו מים הרי זה משובח'. ומבואר שאכילת פירות ושתיית מים בסוכה אינו חיוב אלא הרי זה משובח לקיימם בסוכה. והנה הישן בשמיני ומכוין לשם מצוה עובר באיסור כמבואר בגמרא (עירובין צו. ר"ה כח:), ויש לדון האם האוכל פירות או השותה מים בסוכה בשמיני עובר בבל תוסיף, כיון שאף בסוכות עצמו אינו חיוב.

והנה לעיל הובאו דברי המרדכי (סוכה פ"ד רמז תשעב) שהביא בשם ראבי"ה (סי' תקסב) שאין ישנים בשמיני בסוכה אף בחוץ לארץ כיון שנראה כמוסיף על סוכות, ואכילה מותרת כיון שבכל ימי החג מברכים על אכילה בסוכה ובשמיני אין מברכים הרי זה היכר שאינו מוסיף וכל עשייתו מספק, אבל על שינה שאף בשאר ימי החג אין מברכים אם ישן בסוכה בשמיני לא יהיה היכר שאינו מוסיף, ולכן אין ישנים.

ובמשנה ברורה (סי' תרסח סק"ו) הביא שנחלקו האחרונים בכל דבר שאין מברכים עליו, וכגון אכילת פירות האם מותר בשמיני, שהרי אין היכר בכך שאינו מברך כיון שבלא זה גם כן אין מברכים. דעת הדרך החיים (דיני סוכה בשמיני אות ב) שאין לאכול כיון שאין היכר והרי הוא כשינה שאסורה, ודעת כמה אחרונים[קעב] שלא כהדרך החיים כיון שאין חיוב מן הדין לאכול פירות בסוכה אין בזה משום בל תוסיף. ומבואר לכאורה שנחלקו בזה האחרונים האם שייך בל תוסיף על דבר שאינו חיוב לעשותו[קעג].

והנה במהרי"ל (הלכות חג הסוכות דין ד, הו"ד בקצרה במגן אברהם שם סק"ב) כתב 'מה שנוהגין העולם ביום שמיני אחר סעודה ממהרין לצאת מן הסוכה דחיישי שמא יוסיפו, שאם יאחרו ויספרו שמועות איש לרעהו נראה כמוסיף, דהא גם טיול וסיפור שמועות בעי סוכה'. ומבואר בדבריו כדברי הדרך החיים שאף בדבר שאינו חיוב בסוכה וכגון טיול, שייך בו איסור בל תוסיף אם עושהו בשמיני.

אכילת מצה בשמיני

דעת הגר"א (מעשה רב אות קפה) שהאוכל מצה בכל ימות חג הפסח מקיים מצוה מן התורה, רק שאינה מצוה מחויבת אלא רשות[קעד]. ויש לדון באוכל מצה אחר הפסח ומתכוין לשם מצוה האם עובר בבל תוסיף. והנה בחיי אדם (כלל סח סעיף כג) כתב שהיושב בסוכה בשמיני ואוכל מצה בשמיני משום ספק אינו עובר בבל תוסיף, וקשה מה בל תוסיף שייך בזה, והרי אין חיוב לאכול מצה חוץ מלילה הראשון, ולכאורה כוונתו לשיטת הגר"א שיש מצוה באכילה כל הפסח, ולפי זה נמצא שבמצוה קיומית גם שייך בל תוסיף.

אכן בשדי חמד (ח"ג מערכת כ' כלל מא ד"ה באמת, עמ' 117) כתב כיון שמצה כל שבעה רשות אין בל תוסיף לאכול מצה בשמיני[קעה]. וכדבריו מבואר במהרי"ל (שם דין ב) שכתב שהטעם הוא מפני שבליל שמיני אסור לישן בסוכה [והיינו שדעתו כדעת המרדכי שהובא לעיל שבשמיני אין ישנים בסוכה אף בחוץ לארץ], וביום שמיני אוכלים מצה, משום שכאשר אוכל מצה אינו עושה מצוה, אבל בסוכה כל שעה שהוא יושב מקיים 'בסוכות תשבו שבעת ימים'[קעו]. ומבואר בדבריו שאין באכילת מצה בשמיני משום בל תוסיף כיון שאינו אלא רשות. אמנם יתכן שנחלקו על הגר"א ודעתם שאין בזה מצוה כלל, ולשיטת הגר"א אפשר שהאוכל לשם מצוה עובר באיסור.

מערכה טז
ערבות במצוות

א. מקור ההלכה / **ב.** גדר הדין / **ג.** כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה / **ד.** מצוות דרבנן / **ה.** בברכת הנהנין / **ו.** במצוות שאינן חובה / **ז.** נשים / **ח.** קטנים / **ט.** גרים / **י.** כהנים ולויים / **יא.** פחותים מבן עשרים / **יב.** סומין / **יג.** ממזר

פתיחה

'ערבות' במצוות' פירושו שאדם ערב בעד חבירו שיקיים מצוות, כמו שחייב לקיים בעצמו, ולכן הדין הוא שיכול אדם להוציא את חבירו ידי חובה במצוות, ואפילו כשכבר קיים בעצמו את המצוה וכבר אינו חייב בה בפועל. המקור לדין 'ערבות' הוא מה שאמרו חז"ל 'כל ישראל ערבים זה בזה'.

במקורו, נאמר הכלל 'כל ישראל ערבים זה בזה' לענין עבירות, שמחויב כל אדם מישראל למנוע את חבירו מלעבור איסור, ואם היה בידו למנוע ולא מנע נענש על העבירה שעשה חבירו, כמי שערב על חובו של חבירו ונושא באחריות על חובו, כך כל יהודי נושא באחריות על העבירות של יהודי אחר. והראשונים כתבו שזהו גם המקור לערבות לענין מצוות, שיכול אדם להוציא את חבירו ידי חובה במצוות, ונחשב האדם כמחויב בעצמו במצוות שמחויב בהם חבירו.

במערכה שלפנינו נתמקד בענין 'ערבות במצוות', החיוב לדאוג לחבירו שיקיים מצוות, באלו מצוות יכול להוציא את חבירו ידי חובה, ומי נכלל בכלל הערבות.

א. מקור ההלכה

המקור מן הכתוב 'וכשלו איש באחיו'

כתוב בתורה (ויקרא כו לז) 'וכשלו איש באחיו', ודרשו חז"ל (תורת כהנים בחוקתי פרק ז ה, סנהדרין כז: שבועות לט.) 'אינו אומר איש באחיו אלא איש בעון אחיו, מכאן שכל ישראל ערבים זה בזה'. ופירש רבינו הלל (על התורת כהנים שם), שכשם שערב על הלואה משלם ממון שלוה חבירו ולא הוא, מפני שערב לו, כך 'ישראל ערבים זה בזה, וכשעובר אחד מהם עבירה מתחייבים כולם, מפני שהיה להם למחות ולא מיחו.

המהרש"א (שבועות שם ד"ה בעון) ביאר שדייקו לדרוש כן משום שנאמר 'וכשלו' בלשון רבים, ולפי פשוטו שמדובר שם לקללה שכשירוצו לנוס מאויביהם 'יכשלו' זה בזה מבהלת המנוסה, היה צריך להכתב בלשון יחיד 'וכשל', שהרי כל אחד ואחד מישראל נכשל בחבירו, אבל לפי הדרש שכל אלו שיכלו למחות בחוטא ולא מיחו נענשים, לכן כתבה התורה בלשון רבים 'וכשלו', שרבים מישראל נכשלים בעון אחד מהם.

ובגור אריה (ויקרא שם) ביאר שדרשו כן ממה שכתוב 'ודרשו איש באחיו' ולא כתוב 'וכשלו איש באיש', שלפי פשוטו של מקרא שמדובר לענין נפילה שהוא נופל באחר מתוך מהירותו לברוח, לא שייך לומר באחיו, אלא איש באיש או איש באחר, אבל לענין החטא שייך לומר 'איש באחיו', שרק משום זה נכשל אחד באחר, משום שכל ישראל אחים הם.

עוד כתב לפרש, שכיון שכבר אמר הכתוב קודם לכן 'ורדף אותם קול עלה נדף ונסו מנוסת חרב', כבר מיותר לומר 'וכשלו איש באחיו', שהרי כל הבורחים שבעולם האחד נכשל באחר, ולכן דרשו חז"ל שזה מדבר לענין העבירות שאחד נכשל בעון חבירו.

בדבריו שהמוסיף ערבה ללולב אחר שקיים את המצוה ויכוין לשם מצוה עובר באיסור, ולכאורה אין זה כהכרעת האחרונים שנחלקו על הט"ז.

קעב. מחצית השקל (שם על מגן אברהם סק"ב), חכמת שלמה (להגר"ש קלוגר שם ד"ה והנה ראיתי) וביכורי יעקב (שם סק"ו).

קעג. אכן יש לפרש שהחולקים על הדרך החיים סוברים שאף בסוכות עצמו אין זה מצוה גמורה, ולא רק שאינו חיוב אלא הוא בגדר הרי זה משובח גרידא, ולא בגדר מצוה. ונפקא מינה כלפי הדין המבואר ברמ"א (סי' תרלח ס"א) שאין עצי סוכה נאסרים אלא בסוכה שישב פעם אחד, אבל אם הזמינה ולא ישב בה לא נאסרה שהזמנה לאו מילתא היא, ויש לדון אם אכל פירות בסוכה האם הסוכה נאסרה, שאם נאמר שאינו בגדר מצוה יתכן שאין הסוכה תיאסר.

קעד. וכן כתב החתם סופר (שו"ת יו"ד סי' קצא ד"ה ומ"ש) בשם החזקוני (שמות יב יח).

קעה. וראה עוד בדבריו (ח"ה מערכת אכילה אות ח, עמוד 32) שהביא מאחרונים כן, ומשמע קצת בדבריו שאכן לדברי הגר"א לא 'תיישב איך מותר לאכול מצה בשמיני, בכך שאכילת מצה היא רשות.

קעו. לשון המהרי"ל כמו שנדפס קצת חסר, שהתחיל 'נשאל ממהרי"ל מפני מה בליל שמיני אסור לישן בסוכה וביום שמיני מצה לא מברכינן רק בליל ראשון', ולכאורה נחסרו כמה תיבות, ונשאל שתי שאלות: א. מדוע אוכלים מצה בשמיני ואין בו משום בל תוסיף ואינו כשינה בסוכה, ב. מדוע אין מברכים כל הפסח על אכילת מצה. ובמגן אברהם (סוף סי' תרלט) הביא רק את הקושיא למה אין מברכים על מצה כל שבעה.

אוצר החכמה 18/06/2018

אמנם בפירוש המזרחי (ויקרא שם) כתב שהמשך הפסוק לא מתאים לפירוש ש'וכשלו איש באחיו' היינו בעון אחיו, שלשון הפסוק הוא 'וכשלו איש באחיו כמפני חרב ורדף אין, ולא תהיה לכם תקומה לפני איביכם', ויהיה פירוש תחילת הפסוק, וכשלו איש בעון אחיו כמפני חרב, כמו שנכשל האיש מפני חרב הרודף אחריו, כך נכשל מפני עון חבירו, אבל המשך הפסוק 'ורדף אין, ולא תהיה לכם תקומה לפני איביכם', אין לו הסבר לפי פירוש זה. ולכן כתב שמוכרחים לומר לפי זה שאין זו אלא אסמכתא בלבד על קבלתם שקיבלו שכל ישראל ערבים זה בזה, כמנהג חז"ל בהרבה מקומות, ואין זו דרשה גמורה שלמדו את הכלל מן הכתוב הזה.

אין זו דרשה גמורה אלא אסמכתא

אכן בבאר בשדה (ויקרא שם) כתב לפרש המשך הכתוב 'וכשלו איש באחיו כמפני חרב ורדף אין', שהוא דמיון לומר שיגיע לצדיקים עונש כמעשה הרשעים, ויהיה נראה בעיני הבריות כמי שבורח מפני חרב ורודף אין, כך צדיק זה נרדף ונענש מבלי חטא שיהיה רודף אחריו, אבל האמת שמה שהוא נכשל זה בעון אחיו[א].

במדרש[ב] אמרו משל על זה, לבני אדם שהיו באים בספינה, נטל אחד מהם מקדח והתחיל קודח תחתיו, אמרו לו למה אתה עושה כך, אמר להם מה איכפת לכם, וכי לא תחתי אני קודח, אמרו לו שוטה, אתה קודח תחתיך והמים נכנסים וכולם אבודים. ואף כאן הצדיקים נחשבים כעוברים בגלל הרשעים, ונענשים בגללם.

בשערי תשובה (שער ג אות עב) כתב שהמקור לדין שכל ישראל ערבים זה בזה, ושאחד נענש עבור עון חבירו, הוא מן הכתוב (ויקרא יט יז) 'הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא', דהיינו שאמרה תורה שנוכיח את חברינו כדי שלא נשא חטא בחטאם אם נמנע מלהוכיח אותם, וזהו דין ערבות[ג]. ומבואר לפי דבריו שחיוב תוכחה וחיוב ערבות אחד הוא, וכל מקום שיש מצות תוכחה אם לא הוכיח נענש עליו, וזהו דין ערבות[ד].

המקור מן הכתוב 'הוכח תוכיח את עמיתך'

ובקובץ שיעורים (ביצה אות סז) הקשה לשיטת השערי תשובה שדין ערבות נלמד מהוכח תוכיח את עמיתך, אם כן לשם מה צריך את הפסוק 'וכשלו איש באחיו' ללמוד שאחד נענש בעון חבירו, אם כבר למדנו זאת מהפסוק לגבי תוכחה[ה].

ב. גדר הדין

פתיחה

הדין הוא בכל הברכות והמצוות שקיומם באמירה, שאחד המקיים מצוה יכול להוציא את חבירו ידי חובה על ידי השמעתו לחבירו. ובגמרא בראש השנה (כט.) אמרו עוד, שכל הברכות כולן 'אף על פי שיצא מוציא', כלומר שלא רק במקום שהאומר את הברכה מקיים בעצמו את המצוה וגם משמיע לחבירו, שמוציא ידי חובה את חבירו, אלא אף במקום שהוא כבר יצא ידי חובת המצוה, יכול לשוב ולומר את הברכה או לקיים את המצוה ולהוציא ידי חובה את חבירו. וכתבו הראשונים[ו] שזהו מטעם ערבות שכל ישראל ערבים זה בזה, ולכן אפילו שכבר יצא ידי חובה יכול להוציא את חבירו.

האם בכל שומע כעונה צריכים לדין ערבות

ומשמע מהראשונים, שבמקום שהמוציא ידי חובה מקיים גם כן את המצוה באותה שעה, לא צריכים לדין ערבות, אלא מוציא ידי חובה מדין שומע כעונה בלבד, שהשומע 'יוצא ידי חובה במה ששמע מן המוציא, ומקורו בסוכה (לח:), ואף בלא דין ערבות, וכל מה שהוצרכנו לדין ערבות זה רק במקום שהמוציא ידי חובה אינו מקיים באותה שעה את המצוה, ולכן אם לא היה דין ערבות לא היה יכול לומר שום ברכה בשביל חבירו, שהיתה זו ברכה לבטלה, וגם בדברים שאין צריך ברכה, וכגון קריאת המגילה וכדומה, גם כן לא היה יכול להוציא ידי חובה כיון שלא היתה זו אמירה של מצוה, ודין שומע כעונה נאמר רק במי ששומע אמירה של מצוה[ז].

אמנם בפני יהושע (ברכות מב. ד"ה רבי יוחנן) מבואר שבכל שומע כעונה גם צריך לדין ערבות, ואפילו במקום שהמוציא ידי חובה את חבירו יוצא בעצמו בברכה זו, מה שמוציא את חבירו זה מדין ערבות. ולכן כתב שזה הטעם שבברכת הנהנין אין אחד מוציא את חבירו, שלא נאמר בזה ערבות שאין חייב לאכול ולא לברך, ולכן גם לא יכול להוציא את חבירו מדין שומע כעונה, רק במקום שהסבו יחד, יעויין שם.

וכן הביא החקרי לב (או"ח סי' מח ד"ה ושם ראיתי) בשם הזרע אברהם שכל דין שומע כעונה גם כן צריך לדין ערבות, שכתב להוכיח שנשים בכלל ערבות[ח], שאם לא כן איך אמרו בגמרא שאם נשים חייבות בברכת המזון דאורייתא מוציאות את מי שחייב מדאורייתא, ואם חייבות מדרבנן מוציאות מי שחייב מדרבנן, ואם אינן בכלל ערבות גם אם חייבות מדאורייתא איך יוציאו אחרים ידי חובה, והרי אינן בכלל ערבות.

והחקרי לב תמה עליו שכל מה שצריכים לדין ערבות כדי שיוציא אחד את חבירו זה דווקא כשאין חיובם שוה, כגון שאחד חיובו מן התורה ואחד מדרבנן, או שחיובם שוה אבל אחד כבר יצא ידי חובה, אבל אם שניהם חיובם שוה והמוציא גם כן חייב בדבר הרי הוא מוציא את חבירו ידי חובה גם בלי דין ערבות מדין שומע כעונה בלבד.

ב' לשונות בראשונים בביאור דין ערבות

בביאור דין ערבות שאחד יכול לברך עבור חבירו אפילו שהוא כבר יצא ידי חובה ואינו מחויב בה עוד, מצינו ב' לשונות בראשונים:

א. הריטב"א בראש השנה (כט. ד"ה תני) כתב 'שאף על פי שהמצוות מוטלות על כל אחד, הרי כל ישראל ערבין זה לזה, וכולם כגוף אחד, וכערב הפורע חובו של חבירו'. **ב.** הר"ן (על הרי"ף, שם ד"ה תני) כתב בסגנון שונה 'שהרי כל ישראל ערבים זה לזה במצוות, וכיון שלא יצא חבירו כמי שלא יצא הוא דמי'.

ויש הבדל בין הלשונות, שלפי הריטב"א חיוב הערבות לא קשור למצוה שלו עצמו, אלא שהוא חיוב עליו להוציא את חבירו ידי חובה, כמו ערב הפורע חובו של חבירו, שהוא התחייב לשלם עבור חוב חבירו אף על פי שהוא עצמו לא היה חייב מעולם אותו ממון. אבל לפי הר"ן כל שלא יצא חבירו ידי חובת המצוה, הרי זה כמי שלא יצא הוא עצמו במצותו, ונראה מזה שחלק ממצותו זה לדאוג שגם חבירו יצא, ואם לא יצא חבירו דומה כאילו שהוא עצמו חסר לו בקיום המצוה. ולהלן יתבארו כמה נפקא מינות בין הלשונות.

וכתב החפץ חיים בספרו חומת הדת (חיזוק הדת מאמר שני) 'הנה ידוע שבעת שקבלנו התורה מאת ה', לא על עצמו בלבד קיבל, כי אם לקיים כל אחד כל מה שיהיה ביכולתו לחזק קיום התורה אצל שאר בני ישראל, גם כן התחייב כל אחד, ונעשים כולנו ערבים זה לזה, וכמו דכתיב (דברים כט כח) 'הנסתרות לה' אלהינו והנגלות לנו ולבנינו עד עולם לעשות את כל דברי התורה הזאת', וכמו שפירש רש"י שם דהיינו שנעשו ערבים זה לזה, ולכך הדין שכל אחד מישראל מוציא את חבירו בקיום המצוות אף שיצא הוא כבר, כגון קידוש ותקיעת שופר וכדומה, דאם יחסר לחבירו איזה מצוה כאילו חסר לו'.

האם דין ערבות צריך לדין שומע כעונה

יש לחקור בדין ערבות שאחד מוציא ידי חובה את חבירו במקום שהוא כבר יצא ידי חובה, אם הוא דין חדש שנאמר שיכול אדם לברך עבור חבירו אפילו שאין הוא מקיים בזה מצוה, ואף שבכל שומע כעונה צריך לשמוע שמיעה של מצוה כדי לצאת ידי חובה, כאן זה עצמו התחדש בערבות שאחד יכול לברך ולקיים מצוה בשביל חבירו. או שכל דין ערבות פועל על יסוד דין שומע כעונה, כלומר שהדין ערבות עושהו שוב בר חיובא במצוה זו[ט], שכיון שערב הוא לחבירו להוציאו ידי חובה, הוא נהפך להיות בר חיובא וחייב עכשיו בברכה ובמצוה זו בשביל להוציא את חבירו, ומאחר והוא בר חיובא, ממילא

א. וראה עוד בנחלת יעקב (ויקרא שם) שכתב לפרש באופן אחר.

ב. ראה בויקרא רבה (פ"ד), תנא דבי אליהו רבה (פי"א), מכילתא דרשב"י (שמות יט ו) ומדרש תנחומא (דברים כט ט). ובמדרשים שם נאמרו עוד מקורות לכלל זה.

ג. וכתב כן בעוד מקומות בספרו (שער א אות ג, שער ג אות קצו), וכן הביא (שם אות קצה) את דרשת חז"ל וכשלו איש באחיו.

ובעיקר פירושו בפסוק כן פירש גם בתרגום (שם) 'ולא תקביל על דיליה חובה', דהיינו שתוכיח את חברך ולא תקבל על עוונו חובה, ומשמע שאם לא הוכיחו הרי הוא מקבל עונש על עצם זה שחבירו חטא, מלבד העונש על ביטול מצות עשה של תוכחה. וכן פירשו הרמב"ן והאבן עזרא (שם). אמנם בגמרא (ערכין טז: תורת כהנים קדושים פרשה ב' פ"ד) אמרו 'מנין לרואה בחבירו דבר מגונה שחייב להוכיחו, שנאמר הוכח תוכיח, יכול אפילו פניו משתנים, תלמוד לומר ולא תשא עליו חטא'. הרי שפירשו שכוונת הפסוק היא שלא 'ביישנו בשעת תוכחה. וכן כתב הרמב"ם (דעות פ"ו ה"ח).

ד. וראה להלן בענין ערבות בנשים מה שהקשה על זה לשיטתו.

ה. ולדעת הרא"ם שהלימוד מ'וכשלו איש באחיו' זה רק אסמכתא ולא דרשה גמורה, לא קשה, שבאמת למדו ענין זה מהפסוק לגבי תוכחה, ומה שתלו זאת בפסוק 'וכשלו איש באחיו', זו רק אסמכתא.

ו. שאילתות (שאילתא נד), תוספות (ברכות מח. ד"ה עד), רא"ש (שם פ"ג סי' יג), רש"י ריטב"א (ר"ה כט. ד"ה חוץ) ר"ן (על הרי"ף, ד"ה תני) ומאירי (ד"ה מה שביארנו).

ז. כן מבואר ממה שמצינו (ר"ה כט.) שכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן, הרי שאף שחבירו שומע ממנו לא יוצא ידי חובה, ולא נאמר בזה דין שומע כעונה. ועיין בגדר דין זה ובטעם הדבר בפרי מגדים (פתיחה כוללת ח"ג אות כח) ובחזון איש (או"ח סי' כט סק"א).

ח. ראה להלן באריכות בענין אם נשים בכלל ערבות.

ט. ופשוט שאין הכוונה שהוא נהפך להיות שוב בר חיובא כבתחילה, כמו שהיה לפני שיצא ידי חובה הוא בעצמו, שפשוט שאם אינו רוצה לברך לחבירו ולהוציאו ידי חובה אין הוא מבטל על ידי זה את עיקר המצוה, אלא שהכוונה שהוא נהיה שוב בר חיובא אבל רק לענין זה להוציא את חבירו ידי חובה.

חבירו השומע ממנו את הברכה או המצוה שומע ברכה של בר חיובא, ויוצא בזה ידי חובה מדין שומע כעונה ככל שומע ברכה מפי חבירו המחויב בה שיוצא ידי חובה מדין שומע כעונה.

ולפי זה, כל מה שחידש דין ערבות זה שמכיון שחבירו צריך לברכתו הוא נהיה בר חיובא בברכה זו, אבל אחרי שהוא בר חיובא שוב חבירו יוצא כששומע ממנו מדין שומע כעונה. ולפי הצד הראשון אין אנו צריכים לדין שומע כעונה, אלא זה עצמו נתחדש בדין ערבות שהוא יכול לברך ברכה או לקיים מצוה עבור חבירו וחבירו יוצא בה ידי חובה, גם אם לא היה דין שומע כעונה'.

ובחידושי רבי אריה לייב מאלין (סי' ה) נקט כהצד הראשון, וכתב ששני דינים חלוקים הם, הדין שמברך לאחרים אף על פי שכבר יצא ידי חובה שכתבו הראשונים שהוא מטעם ערבות, הביאור הוא שיכול לברך בשביל אחרים, וזהו הדין של ערבות. ודין שומע כעונה הוא להיפך, שהברכה הרי היא ברכת עצמו והשני יוצא ידי חובה בשומע כעונה או בעונה אמן, אבל במקום שמברך לאחרים לא שייך כלל שומע כעונה, שהברכה היא בשביל אחרים, והרי זה דין לכתחילה בברכות שיכול לברך ברכה בשביל אחרים, ואינה כלל ברכת עצמו שהוא כבר יצא ידי חובתו, ובזה אין צריך לבוא כלל לדין שומע כעונה, אף שצריך שישמע את כל הברכה כיון שמברך בשבילו ובאופן אחר לא שייך לברך לאחרים. אבל שומע כעונה הוא במקום שהברכה היא לעצמו והשומע יוצא בזה מטעם שומע כעונה שהרי זה כמברך בעצמו'א.

אוצר החכמה 18/06/2018

האם ערבות במצוות הוא דין כללי על כל המצוות או דין פרטי על כל מצוה

עוד חקרו האחרונים בדין ערבות, אם הוא דין כללי על האדם שחייב להוציא את חבירו ידי חובה במצוות, והיא מצוה שכוללת את כל המצוות. או שהוא דין פרטי בכל מצוה, שכל מצוה שחייב אדם לקיימה, חלק מקיום אותה מצוה זה להוציא את חבירו גם כן במצוה זו.

וכתבו לתלות בב' לשונות הראשונים הנ"ל בביאור דין ערבות, שלפי הריטב"א שהוא כערב הפורע חובו של חבירו, הרי זה חיוב על האדם באופן כללי לדאוג שחבירו יצא ידי חובה במצוות, אבל לפי הר"ן שכתב שכל שלא יצא חבירו דומה כאילו הוא בעצמו לא יצא, הרי זה חיוב פרטי בכל מצוה, שחלק מהמצוה שלו עצמו זה להוציא את חבירו, ואם לא הוציא את חבירו ידי חובה חסר לו בקיום מצותו.

ביאור הגר"ח ביסוד דין ערבות

הגר"ח מבריסק[ב] ביאר ביסוד דין ערבות, שהנה מצינו ב' מיני ערבות: א. ערב סתם שאמר הלוהו ואני ערב, ב. ערב קבלן שאמר תן לו ואני אפרע (עיין ב"ב קעד.), ויש נפקא מינה גדולה ביניהם, שבערב סתם גובים מן הבעל חוב תחילה ואחר כך מן הערב, אבל בערב קבלן יכולים לגבות מן הערב תחילה, ואפילו אם יש נכסים ללוה (עיין שו"ע חו"מ סי' קכט). וביאור החילוק הוא, שבערב סתם אינו מקבל על עצמו את עצם החוב, אלא הוא מקבל להיות ערב על הפרעון, שאם לא יפרע הבעל חוב הוא ישלם, ולכן אם יש נכסים ללוה הדין הוא שגובים מן הלוה תחילה, אבל בערב קבלן הוא מקבל על עצמו את עצם החוב, כאילו הוא בעצמו לוה את המעות, והמלוה הוא שלוחו של הערב, ולכן אפשר לגבות מן הערב תחילה גם בלי לתבוע את הלוה.

ויש להסתפק באיזה סוג ערבות נתחייבו ישראל, אם רק קיבלו על עצמם ערבות כערב סתם, דהיינו שקיבלו על עצמם שאם לא יתקיימו המצוות יקבלו את העונשים על זה, או שנתחייבו כמו ערב קבלן, דהיינו שנעשו ערבים על קיום המצוות עצמם, שהם ערבים שיתקיימו כל המצוות על ידי ישראל.

ואמר הגר"ח שנעשו ערבים על קיום המצוות עצמם כגדרי ערב קבלן. והביא ראיה מהדין המובא בגמרא (ר"ה כט.) 'תני אהבה בריה דרבי זירא כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא', ופירשו הראשונים הטעם שיכול אחד להוציא את חבירו במצוות הוא משום שכל ישראל ערבים זה לזה במצוות. ואם נפרש שהערבות אינה אלא לענין העונשים, עדיין יקשה איך יכול להוציא את חבירו ולברך עבורו אשר קדשנו במצותיו 'וצונו', הרי הוא עצמו כבר קיים את המצוה ואינו מצווה עוד. ועל כרחך מתבאר מזה שהערבות היא על עצם קיום המצוות כערב קבלן ולא על העונש בלבד, וכיון שחבירו עדיין לא יצא אומרים שגם הערב מחויב במצוה של חבירו, ונחשב למחויב בדבר, ולכן מברך גם עבור חבירו.

ובזה אמר ליישב מה שהקשה המשנה למלך (מלוה ולוה פכ"ה ה"ג) על המבואר במדרש (שה"ש רבה פ"א ס"י כד) 'בשעה שעמדו ישראל לקבל את התורה אמר להם הקב"ה הביאו לי ערבים טובים, אמרו הרי בנינו ערבים אותנו'. וקשה מה מועיל ערבות הבנים, הרי הדין הוא שגובים מן הבעל חוב תחילה ואחר כך מן הערב, ואם כן למה יענשו הבנים על עון האבות הרי מן הדין יש לגבות מן הבעל חוב תחילה.

ולפי הנ"ל מיושב שלכן נפרעים מן הבנים תחילה, משום שכאן הם ערבים כערב קבלן שנתערבו על עצם קיום המצוות, דהיינו שהמצוות יתקיימו, ולכן לא נוהג כאן הדין לגבות מן הבעל חוב תחילה.

וזה נראה כדברי הר"ן שהובאו לעיל, שדין ערבות הוא חלק מן המצוה עצמה, וכל שלא יצא חבירו הרי זה כמי שלא יצא הוא עצמו במצוה, ולכן אפשר לגבות ממנו תחילה.

ג. כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה

שנינו בראש השנה (כט.) 'חרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים ידי חובתן, זה הכלל כל שאינו מחויב בדבר, אינו מוציא את הרבים ידי חובתן'. מבואר שכל הדין שאחד יכול להוציא את חבירו ידי חובה במצוות זה רק כשגם הוא עצמו מחויב בדבר, אבל אם הוא אינו מחויב בדבר, אינו יכול להוציא אחרים ידי חובתן.

אם הוא דין דאורייתא או דרבנן

הרמב"ן במלחמות ה' (ברכות כ:) כתב שדין זה שכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם, אינו חומרא מדרבנן, אלא דין דאורייתא שאין מוציאים מן הפטור על החיוב.

אמנם הטורי אבן (ר"ה כט. ד"ה כל הברכות) כתב בדעת רש"י (ברכות מח. ד"ה עד שיאכל) שסובר שמי שאכל כזית דגן שחייב בברכת המזון רק מדרבנן מוציא ידי חובה את מי שאכל כדי שביעה שחייב מדאורייתא, וקשה הרי לגבי הדאורייתא הוא אינו מחויב בדבר, ואיך יוציא ידי חובה את מי שחייב בברכת המזון דאורייתא. וכתב הטורי אבן שנראה מדברי רש"י שכל דין זה שכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה הוא רק מדרבנן, אבל מדאורייתא אפילו אינו מחויב כלל יכול להוציא, ולכן סובר רש"י שכיון שכל דין זה הוא רק מדרבנן, מי שמחויב על כל פנים מדרבנן לא גזרו בו רבנן ויכול להוציא את המחויב מן התורה.

וכתב הטורי אבן להביא ראיה לדעת הרמב"ן שהוא דין דאורייתא, ממה שאמרו (ר"ה שם) אנדרוגינוס מוציא את מינו ואין מוציא את שאינו מינו, ששמא הוא נקיבה ואינו מוציא זכר, אבל את מינו מוציא, שכל האנדרוגינוס הם אותו מין, אבל טומטום אף את מינו אינו מוציא ששמא הוא זכר והשני נקיבה. ואם כל הדין שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים הוא רק מדרבנן, אם כן הרי זה ספק דרבנן ולקולא, ולמה לא יוציאו הטומטום והאנדרוגינוס אחרים ידי חובה, אלא מוכח שהוא דין דאורייתא וספק דאורייתא לחומרא.

וכדעת הטורי אבן כתב גם בים של שלמה (ב"ק פ"ז ס"י לז) שמדאורייתא קטן יכול להוציא ידי חובה בברכת המזון, ורק מדרבנן אמרו שאינו מוציא את הגדול. ומבואר שנקט שהדין שהאינו מחויב אינו מוציא אחרים הוא רק מדרבנן. והמגן אברהם (סי' קצט סק"ז) הקשה עליו ממה שנפסק (שם סי' קפו ס"א, מג"א שם) שנשים אינן מוציאות ידי חובה אנשים בברכת המזון, והרי זה ספק בגמרא (ברכות כ:) אם נשים חייבות בברכת המזון דאורייתא או דרבנן ולא נפשט הספק בגמרא, וממה שפסקו בו לחומרא מוכח שהדין שכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה הוא מן התורה, ולכן בספק תורה החמירו, שאם היה הדין מדרבנן, היו צריכים לפסוק לקולא ושנשים יוציאו אנשים ידי חובה'ג.

ג. **ואולי** יהיה זה תלוי בלשונות הראשונים הנ"ל בגדר הדין של ערבות על פי מה שביאר הריטב"א שדין ערבות הוא 'כערב הפורע חובו של חבירו', נראה שאין כאן חיוב חדש על עצמו שהוא עצמו נהיה בר חיובא, אלא יש עליו חיוב להוציא את חבירו ידי חובה, וזהו מה שהתחדש בערבות שיכול הוא לברך בשביל חיוב חבירו 'שכל שלא יצא חבירו כאילו לא יצא הוא עצמו', משמע שזה חיוב שחל על עצמו לומר שוב את הברכה, ואם לא בירך וקיים את המצוה בשביל חבירו חסר לו בקיום המצוה שלו עצמו, ומשמע שזה חיוב על עצמו ורק שחבירו יוצא על ידי שומע כעונה. ואין זה מוכרח.

א. **וראה** להלן בענין כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה, שנחלקו בחקירה זו האחרונים.

ב. **הובא** בדרשת הגרב"ד ליבוביץ שהודפסה בספר חידושי ושיעורי הגרב"ד (ח"א), וכן בחידושי הגר"ח החדש על הש"ס (ברכות כ:).

ג. **וראה** שם במגן אברהם שהוכיח כן מעוד מקומות שודאי דין זה הוא מדאורייתא ולא מדרבנן. ועיין בהגהות ברוך טעם על הטורי אבן (ר"ה כט:) שכתב לדחות את ראית הטורי אבן מטומטום ואנדרוגינוס, ולפי דבריו נדחית גם ראיית המגן אברהם מברכת המזון.

בגדר הדין שכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם

בגדר הדין שכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם, נחלקו האחרונים האם זה נאמר דווקא למי שאינו בכלל ערבות, וכל מה שיכול להוציא את חבירו ידי חובה זה רק מדין שומע כעונה, ובזה נאמר הדין שרק כשהוא בעצמו מחויב בדבר ויוצא ידי חובה גם כן באמירה זו אז יכול להוציא גם כן ידי חובה, אבל אם אינו מחויב בדבר אין יכול להוציא אחרים ידי חובה, והטעם הוא שכל דין שומע כעונה נאמר דווקא בשומע אמירה של מצוה, ואם אינו מחויב בדבר אין על אמירתו שם מצוה ואינה מועילה לחבירו השומע ממנו[יד]. אבל אלו שהם בכלל ערבות אף אם אינם חייבים במצוה זו יכולים להוציא ידי חובה אחרים, שדין ערבות מועיל להוציא אחרים ידי חובה אף כשהוא עצמו אינו מחויב במצוה זו.

ויש אומרים שדין זה שכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה, נאמר אף לאלו שהם בכלל ערבות על כל המצוות, שכדי להוציא אחרים ידי חובה צריכים להיות חייבים באותה מצוה, וכל שאינו מחויב בדבר אין מוציא אחרים ידי חובה אפילו שהוא בכלל ערבות.

ויסוד המחלוקת נעוץ בפירוש דברי הרא"ש (ברכות פ"ג סי' יג) כמו שיתבאר.

הגמרא (ברכות כ:) מסתפקת האם נשים חייבות בברכת המזון דאורייתא, או רק מדרבנן, ואומרת הגמרא שנפקא מינה להוציא אחרים ידי חובה, שאם חייבות מדאורייתא מוציאה אחרים ידי חובה, מפני שדאורייתא מוציא דאורייתא, ואילו כל חיובן מדרבנן, אין חיוב דרבנן יכול להוציא את מי שמחויב מן התורה, שכלפי החיוב דאורייתא הוא אינו מחויב בדבר ואין יכול להוציא אחרים ידי חובה.

והקשה הרא"ש (שם) ממה שמבואר בגמרא (ברכות מח.) שמי שאכל רק כזית פת וחייב בברכת המזון רק מדאורייתא, יכול להוציא ידי חובה את מי שאכל כדי שביעה שחייב בברכת המזון מן התורה, ואם כן למה לגבי נשים אמרו שאם חייבות מדרבנן אינן מוציאות אחרים ידי חובתם. ותירץ, שבדין ברכת המזון מדובר באיש, שהדין הוא שאפילו לא אכל כלום יכול להוציא אחרים ידי חובתם, שכל ישראל ערבים זה לזה, ורק מדרבנן אמרו שבברכת המזון אינו יכול לברך לאחרים אם לא אכל על כל פנים כזית שלא יברך בלי שנהנה, ולכן כשאכל כזית יכול להוציא אחרים ידי חובה, אבל לגבי אשה שאינה בכלל ערבות צריך להיות חיובה שוה עם זה שהיא מוציאה ידי חובה, ואם חייבת מדרבנן אין מוציאה את מי שחייב מן התורה.

דעת הצל"ח שדין זה לא נאמר לענין ערבות

והצל"ח (ברכות כ: דגול מרבבה סי' רעא על המג"א סק"ב) למד את דברי הרא"ש כפשטם שנשים אינן בכלל ערבות כלל ולכן לא מוציאות אנשים ידי חובה, אבל אם היו בכלל ערבות היתה אשה יכולה להוציא איש ידי חובה גם על הצד שנשים בברכת המזון דאורייתא, ומדין ערבות, שהערבות עושה אותה מחויבת בדבר, ורק משום שאינה בכלל ערבות אינה מוציאה אחרים ידי חובה.

ולפי זה מה ששנינו במשנה שכל שאינו מחויב בדבר אין מוציא אחרים ידי חובה, מדובר במי שאינו בכלל ערבות, ולכן לא נעשה מחויב בדבר, שאם היה בכלל ערבות, אפילו שאינו מחויב במצוה זו באופן פרטי הערבות הופכת אותו להיות בר חיובא, ומוציא אחרים ידי חובה[טו].

קושיא מדין חרש המדבר ואינו שומע

אמנם רעק"א (שו"ת סי' ז, גליון השו"ע או"ח סי' רעא על מג"א סק"ב) הקשה מהמבואר בגמרא (מגילה יט:) שלמאן דאמר שהקורא את המגילה ולא השמיע לאזנו לא יצא, חרש המדבר ואינו שומע אינו מוציא אחרים ידי חובת מגילה בקריאתו, שהוא נקרא אינו מחויב בדבר שהרי אינו יכול להשמיע לאזנו, ואינו מוציא אחרים ידי חובה. וקשה שהרי חרש המדבר ואינו שומע חייב בכל המצוות, ובודאי שהוא בכלל ערבות, ואם כן למה אינו מוציא אחרים ידי חובה מדין ערבות.

דעת רעק"א שדין זה נאמר גם לענין ערבות

ולכן כתב רעק"א שכל שאינו מחויב בדבר הרי אינו בכלל ערבות על אותה מצוה שאינו חייב בה, ואינו מוציא אחרים ידי חובתם באותה מצוה, שערבות נאמרה רק למי שבעצמו מחויב במצוה זו, שערב הוא בעד אחרים גם כן להוציאם ידי חובה, אבל מי שאינו מחויב בדבר לעצמו אינו חייב גם לאחרים[טז]. וכתב רעק"א שזה הפירוש גם בהרא"ש, שאין כוונת הרא"ש שנשים אינן בכלל ערבות כלל, אלא רק בברכת המזון לפי הצד שנשים חייבות בברכת המזון רק מדרבנן, אם כן אינן מחויבות בברכת המזון ואינן בכלל ערבות על זה ואינן מוציאות אחרים ידי חובה, מה שאין כן לגבי איש שמחויב בברכת המזון מן התורה הרי בכלל ערבות ויכול להוציא אחר שאכל כדי שביעה מדין ערבות[יז].

ובחקרי לב (או"ח סי' מח ד"ה ושם ראיתי) הביא יסוד זה בשם ספר עץ החיים וזרע אברהם, שהכריחו שנשים גם כן בכלל ערבות ממה שמצינו שגם נשים התחייבו בתוכחה ונענשות במקום שהיו יכולות להוכיח אחרים[יח], וזה מדין ערבות, ולכן כתבו שכוונת הרא"ש היא שנשים בכלל ערבות דווקא במה שחייבות, אבל במה שאינן חייבות אינן ערבות על זה, וכמו שפירש רעק"א.

ראיה מדין סומא

והחקרי לב (שם) הביא ראיה לזה, שאף מי שהוא בכלל ערבות, אם אינו מחויב בדבר אינו בכלל ערבות על אותה מצוה, מהגמרא בפסחים (קטז:) שאמר רב אחא בר יעקב סומא פטור מלומר הגדה, כתיב הכא (שמות יג ח) לענין סיפור יציאת מצרים 'בעבור זה', וכתיב התם (דברים כא כ) לענין בן סורר ומורה 'בננו זה', מה להלן פרט לסומין אף כאן פרט לסומין. והקשו עליו שבבית רב יוסף וכן בבית רב ששת שהיו סומין, הם בעצמם היו קוראים את ההגדה ומוציאים אחרים ידי חובתם, ואם נאמר שסומין פטורים מלומר הגדה אין יצאו בני ביתם ידי חובה על ידי שמיעתם את ההגדה מפי רב יוסף ורב ששת שהיו פטורים. ותירצה הגמרא, שרב יוסף ורב ששת סוברים שחיוב סיפור יציאת מצרים בזמן הזה הוא רק מדרבנן, ובחיובים דרבנן הסומא והפקח שוים ויכולים להוציא אחרים ידי חובה, יעויין שם.

ואם נאמר כדעת הסוברים שמי שהוא בכלל ערבות יכול להוציא אחרים ידי חובה אף על פי שאינו מחויב בדבר, מה הקשו בגמרא מרב יוסף ורב ששת שהיו סומין ופטורים מלומר הגדה, הרי מכל מקום הם חייבים בכל שאר המצוות והם בכלל ערבות, ולכן יכלו להוציא אחרים ידי חובה מדין ערבות אפילו שפטורים ממצות הגדה. ועל כרחך שהדין שכל שאינו מחויב בדבר נאמר גם באלו שהם בכלל ערבות, וגדר הדין הוא שהערבות היא רק במי שחייב על אותה מצוה שהוא ערב גם בעד אחרים, אבל אם אינו חייב במצוה אינו בכלל ערבות על אותה מצוה, ולכן אם סומים פטורים מסיפור יציאת מצרים גם אינם בכלל ערבות על זה ואינם מוציאים אחרים ידי חובה.

דעת הצל"ח בפירוש דברי התוספות

והצל"ח (ברכות כ: ד"ה נשים) כתב כן בדעת התוספות (שם), שהקשו על מה שפירש רש"י (שם ד"ה או דרבנן) את הצד בגמרא שנשים אינן חייבות בברכת המזון מן התורה, שכתוב לענין ברכת המזון (דברים ח י) 'על הארץ הטובה אשר נתן לך', והארץ לא ניתנה להתחלק לנשים ולכן אינן חייבות מן התורה. והקשו התוספות שאם כן גם לגבי כהנים ולויים יש אותו ספק שהרי לא נטלו חלק בארץ, ויהיה כל חיובם מדרבנן ולא יוכלו להוציא אחרים שחייבים בברכת המזון מדאורייתא. ולכן פירשו התוספות שהטעם הוא משום שאומרים 'על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו', ונשים אינן בכלל ברית ותורה, ואמרו בגמרא (מט.) מי שלא אמר ברית ותורה בברכת המזון לא יצא ידי חובה.

יד. ראה בזה בחזון איש (או"ח סי' כט) ובפרי מגדים (פתיחה כוללת ח"ג אות כח) מה שביארו בדין זה.

טו. וכן כתב המהר"ם בן חביב (הובאה תשובתו בגינת ורדים או"ח כלל א סי' יג) לדעת רש"י (מגילה ב. ד"ה אלא) והרע"ב (מגילה פ"א מ"א ד"ה אלא) שבני העיר שחיוב קריאתם בי"ד אדר היו קוראים לבני הכפרים שהיו מקדימים לקרות ביום הכניסה, והקשו הראשונים [ראה להלן בזה] הרי כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה, וכתב המהר"ם בן חביב שיש לומר שכלל זה נאמר באלו שאינם שייכים כלל במצוות, כגון חרש שוטה וקטן שבהם מיירי המשנה בתחילה, אבל מי שמחויב במצוות אף שכעת אינו חייב במצוה זו יכול להוציא ידי חובה את חבירו מדין ערבות.

טז. ולפי זה, נוקט רעק"א שחרש המדבר ואינו שומע שפטור מקריאת המגילה אינו בכלל ערבות עליה. וראה בקובץ הערות (סי' מח אות יד) שכתב שכל הפטור של חרש הוא משום שאינו יכול לשמוע, ואם כן הוא אנוס, אבל עדיין הוא בר חיובא במצוה ורק שהוא אנוס מלקיימה, ואם כן הרי הוא בכלל ערבות עליה. ועיין שם שהאריך לפלפל בזה אם האנוס מן הדבר נחשב לבר חיובא אלא שאנוס מלקיים, או שמחמת אונסו אינו בר חיובא כלל. ועיין עוד אתוון דאורייתא (כלל יג) והר צבי (או"ח ח"א סי' לז) שהאריכו בזה.

יז. וכל דברי רעק"א כתב גם הפרי מגדים (או"ח סי' תפט משבצות זהב סק"ב), שמי שאינו מחויב במצוה אינו בכלל ערבות על אותה מצוה, וזו כוונת הרא"ש שנשים אינן בכלל ערבות, שכיון שאינן חייבות בברכת המזון גם אינן בכלל ערבות על זה. והוכיח יסוד זה מחרש המדבר ואינו שומע כנ"ל. וכן כתב היעב"ץ (ברכות כ: ד"ה נשים) שלא שייכת ערבות אלא במצוה שגם המוציא חייב בה מן התורה, שכל אחד נתחייב בעד חבירו כשהוא חייב באותה מצוה כמוהו, כי אז נשתעבד להצילו מן העון מחמת ערבות, ואף על פי שהוא אינו חייב בה עכשיו מכל מקום ישנו בה מתורת ערבות, כיון ששייך באותה מצוה, אבל כשאינו שייך באותה מצוה כלל שלא נצטוה בה לגמרי, בזה אינו גם בכלל ערבות, שאין כח הערב יפה בדבר שאינו בידו, ומאחר שאינו בידו לקיימו איך נייפה כחו אצל חבירו, הרי אין לו במה לשלם.

יח. ראה להלן בענין ערבות בנשים כל הענין באריכות.

והקשה הצל״ח שהרי הרא״ש כתב שכל הספק לגבי נשים שמא אינן מוציאות אחרים ידי חובה, זה רק משום שאינן בכלל ערבות, אבל אנשים שהם בכלל ערבות יכול מחויב מדרבנן להוציא את המחויב מן התורה, ולפי זה בכהנים ולויים אף שנאמר שאינם חייבים בברכת המזון מדאורייתא, עדיין יכולים להוציא אחרים ידי חובה שהם בכלל ערבות.

וכתב הצל״ח שהתוספות חולקים על הרא״ש שסובר שהטעם שנשים אינן מוציאות אנשים הוא משום שאינן בכלל ערבות כלל, אלא סוברים התוספות שכל שאינו מחויב בדבר אינו בכלל ערבות באותה מצוה, ולכן אם נשים פטורות מברכת המזון מדאורייתא אינן מוציאות אחרים ידי חובה, וכן כהנים ולויים אם נאמר שאינם חייבים בברכת המזון מן התורה, גם אינם בכלל ערבות על ברכת המזון ואין מוציאים אחרים ידי חובה, ולכן הקשו התוספות, למה הגמרא לא מסתפקת גם לענין כהנים ולויים. אבל לדעת הרא״ש שנשים אינן בכלל ערבות כלל ולכן לא מוציאות אחרים ידי חובה, אבל כל מי שהוא בכלל ערבות מוציא אחרים ידי חובה, לא קשה קושיית התוספות, ובאמת הרא״ש כתב שהטעם שנשים אינן חייבות בברכת המזון מן התורה הוא כמו שכתב רש״י שנשים לא נטלו חלק בארץ, ולא חש לקושיית התוספות, שלדעתו כהנים ולויים אף אם יהיו חייבים רק מדרבנן, מכל מקום יוציאו אחרים ידי חובה מדין ערבות.

תירוץ האבני נזר לקושיית רעק״א על הצל״ח

ביישוב קושיית רעק״א על הצל״ח, שמחרש המדבר ואינו שומע שאינו מוציא אחרים ידי חובה אף על פי שהוא בכלל ערבות, מוכח שכל שאינו מחויב בדבר אינו בכלל ערבות על אותה מצוה, כתב האבני נזר (או״ח סי׳ תלט אות ג) שהמדבר ואינו שומע דיבורו הרי זה חסרון בעצם הדיבור״ט, ולכן אינו יכול להוציא אחרים ידי חובה אף שהוא בכלל ערבות, שדיבור כזה אינו נחשב כלל לדיבור, וחסר כאן בעצם צורת המצוה שלא נעשתה כהלכתה ולא יתכן אצלו קיום המצוה כלל, וממילא לא יתכן גם שהוא יוציא אחרים ידי חובתם.

והביא ראיה לזה (שם אות ד) מהמבואר בגמרא במגילה (יט:) שלמאן דאמר שחרש המדבר ואינו שומע יצא בדיעבד, כמו כן השומע ממנו יצא בדיעבד. ואם נאמר שחרש המדבר ואינו שומע אינו חסרון בעצם הדיבור, אלא דין נפרד שלכתחילה יש דין לשמוע מה שאומר, למה השומע ממנו רק יצא בדיעבד, הרי אצלו היתה שמיעה, ונתייחס אליו הדיבור של המברך והוא שומע את הברכה, והיה צריך להיות הדין שיצא לכתחילה. אלא מוכח מזה שהמדבר ואינו שומע הרי זה חסרון בעצם הדיבור, ולכן גם השומע מן החרש הרי שמע דיבור שאינו גמור, ולכן יוצא בו רק בדיעבד כמו החרש עצמו.

עוד הוכיח כן האבני נזר (שם אות ו) ממה שכתב בשבות יעקב (ח״ב או״ח סי׳ לג) שלמאן דאמר הקורא ולא השמיע לאזנו לא יצא, אם החזן כבדו אזניו משמוע, ושומע רק אם צועקים אליו בקול גדול, אם החזן קרא בקול בינוני באופן שבודאי הוא לא שמע בעצמו, אינו מוציא אחרים ידי חובה. הרי שאף שאם הוא קורא בקול גדול הוא משמיע לאזניו, ואם כן ודאי שהוא מחויב בדבר שיכול להשמיע לאזנו, מכל מקום כיון שלא שמע ממש אינו מוציא אחרים. ועל כרחך משום שהקורא ולא השמיע לאזנו הרי זה חסרון בעצם הדיבור, ואילו לפי רעק״א שחרש המדבר ואינו שומע אינו בר חיובא ולכן אינו מוציא אחרים ידי חובה, כאן שודאי הוא בר חיובא שיכול לשמוע אם קורא בקול גדול, היה צריך להיות הדין שיוציא אחרים ידי חובה אפילו אם הוא לא שמע את עצמו מדין ערבות.

תירוץ הקובץ הערות לקושיית רעק״א על הצל״ח

בקובץ הערות (סי׳ מח אות יד) כתב ליישב, על פי המבואר בירושלמי (מגילה פ״ב ה״א) שהביא הר״ן (על הרי״ף, מגילה יז. ד״ה הקורא), שהנה הדין הוא לענין קריאת המגילה שהלועז ששמע בלעז יצא, ועברי ששמע בלעז לא יצא, וכתב הירושלמי שעברי שקרא בלעז אינו מוציא בקריאתו את הלועז, שכל שאינו חייב בדבר אינו מוציא אחרים. והרי עברי שקרא בלעז ודאי שהוא בר חיובא, ולמה לא יוכל להוציא בקריאת המגילה את הלועז מדין ערבות. ומוכח מזה, שהטעם שאינו יכול להוציא אחרים כשאינו חייב, אין החסרון בגברא שאינו בר חיובא, אלא בהמעשה, שצריך שיהיה אצל המוציא מעשה מצוה כדי שיוכל להוציא אחרים ידי חובה, וכיון שקריאה בלעז אינה מעשה מצוה להיודע עברית, אינו יכול להוציא את הלועז שאינו יודע עברית.

ומטעם זה חרש המדבר ואינו שומע, כיון שאצלו אינה קריאה של מצוה, ואם היה מחויב בעצמו בקריאת המגילה לא היה יוצא בקריאה כזו, אף שהגברא הוא בר חיובא, אינו יכול להוציא אחרים ידי חובה.

ונמצא חילוק גדול בין זה לתירוץ האבני נזר, שלפי האבני נזר רק משום שדיבור שאינו משמיע לאזניו אינו דיבור כלל לכן אין יכול להוציא, שיש כאן חסרון בגוף המעשה דיבור שלא נעשה כהלכתו ואין כאן מעשה מצוה כלל שיוכל להוציא ידי חובה את חבירו, אבל אם היה החסרון בדין, וכגון בעברי שקרא בלעז, שאין שום חסרון בעצם קריאתו אלא שהדין הוא שאין יוצא בו ידי חובה, היה צריך להיות שיוציא את חבירו ידי חובה, מה שאין כן לדעת הקובץ הערות, אף שאין כל חסרון בדיבור, כל שלפי ההלכות של קריאת המגילה אינו יכול לצאת בקריאה זו לעצמו, כמו כן אינו מוציא בה את חבירו, שצריך להיות מעשה מצוה המועיל אצל המוציא כדי שחבירו יוכל לצאת בזה״ך.

תלוי בחקירה בגדר ערבות

וכתבו האחרונים שתירוץ זה תלוי בחקירה דלעיל בגדר דין ערבות, אם דין הערבות הוא שהופך את המוציא לבר חיובא וממילא השומע ממנו יוצא ידי חובה ככל שומע כעונה, או שדין ערבות חידש שיכול אחד להוציא את חבירו באמירתו, ולא משום שנהפך להיות בר חיובא, אלא שזהו גוף דין ערבות שאחד מוציא את חבירו ידי חובה אפילו שלגבי עצמו אינו חובה ואינו מצוה.

והדבר בזה הוא שלדעת הצל״ח הערבות הופכת אותו לבר חיובא ומוציא חבירו מדין שומע כעונה, ולכן בחרש המדבר ואינו שומע שאין דיבורו נחשב לדיבור כיון שאינו שומע, שוב אין זה מעשה מצוה אצלו ואינו מוציא את חבירו ידי חובה. אבל רעק״א סובר שדין ערבות אינו הופך את האדם לבר חיובא, וכל דינו הוא שיכול להוציא את חבירו ידי חובה אפילו שאצלו אין בזה כל קיום, וכיון שכן אפילו שנאמר שאצל החרש אינו נחשב לדיבור, מכל מקום אצל השומע אין כאן כל חסרון ויוצא ידי חובה.

מצינו לפי זה חסרון של ׳אינו מחויב בדבר׳ מדין ערבות לדעת הצל״ח

נמצא לפי זה, שגם לפי הצל״ח יתכן חסרון של ׳אינו מחויב בדבר׳ שאינו מוציא את חבירו ידי חובה אף במקום שהוא בכלל ערבות, וזה במקום שאין מעשה מצוה אצל האומר. לדעת האבני נזר במקום שיש חסרון במעשה מצוה, כגון בחרש המדבר ואינו שומע שכל שאינו משמיע לאזנו אין זה נקרא דיבור, וכיון שאצל עצמו אין נחשב למעשה מצוה, שוב אין יכול להוציא ידי חובה בזה את חבירו אף שהוא בכלל ערבות. ולדעת הקובץ הערות בכל מקום שהמעשה מצוה לא היה מועיל להמוציא, גם אם זה חסרון הלכתי ולא מציאותי, גם כן אינו מוציא אחרים ידי חובה אף שהוא בכלל ערבות.

רעק״א והצל״ח לשיטתם

והנה רעק״א (שו״ת סי׳ ז) כתב להוכיח שיש ערבות לאנשים על נשים מהגמרא בברכות (מח.) שהביאו מעשה בינאי המלך שישב לאכול לחם עם המלכה, ולא היה להם מי שיברך ברכה אחרונה וקראו לשמעון בן שטח שיברך בשבילם. ומבואר שם בגמרא שכיון ששמעון בן שטח לא אכל לחם אינו יכול לברך בשבילם, אבל אם היה אוכל כזית אף על פי שאינו חייב אלא מדרבנן יכול להוציאם ידי חובה מדין ערבות. הרי מבואר שאם היה אוכל שמעון בן שטח כזית היה מוציא גם את המלכה מדין ערבות, והרי אם נשים חייבות בברכת המזון דאורייתא מה מועיל מה שהוא יאכל כזית, הרי הוא מחויב רק מדרבנן והיא חייבת מדאורייתא, וכל מה שיכול להוציאה ידי חובה זה רק מדין אף על פי שיצא מוציא. ועל כרחך שאף אם נאמר שאין נשים בכלל ערבות, זה רק לענין שאינן ערבות על אחרים אבל אנשים ערבים עבורן.

ובצל״ח (ברכות כ: ד״ה אי אמרת) וכן בהגהות הגר״ש איגר על שו״ת רעק״א (סי׳ ז) דחו את ראית רעק״א שאנשים ערבים עבור הנשים ממה, שאם היה שמעון בן שטח אוכל כזית היה מוציא אף את המלכה ידי חובת ברכת המזון, שבאמת שמעון בן שטח רק היה ערב עבור ינאי המלך, ומכיון

יט. וכן כתב החזון איש (או״ח סי׳ יד אות א) שמאן דאמר קרא ולא השמיע לאזנו לא יצא סובר שעיקר הדיבור הוא השמעת קול לזולתו, ובחשאי אין לו תורת דיבור אלא תורת הרהור, ולכן בכל מקום שצריכים דיבור אינו יוצא כי אם בהשמיע לאזנו.

כ. ועדיין צריך ביאור לדעת הקובץ הערות איזה חילוק יש בין חרש המדבר ואינו שומע לנשים בברכת המזון למאן דאמר שפטורות, שלגבי נשים אומרים שאם היתה בכלל ערבות היתה מוציאה אחרים ידי חובה, והרי אין זה מעשה מצוה אצלה כיון שאינה חייבת. אמנם החילוק הוא, שלענין ברכת המזון הפטור הוא בגברא, דהיינו שהתורה לא חייבה את הנשים בברכת המזון כלל, אבל אם הן בכלל ערבות, והערבות תחייב אותן בברכת המזון אין כל חסרון בברכתן, מה שאין כן חרש המדבר ואינו שומע וכן עברי שקרא בלעז, שאין החסרון בגברא אלא בהמעשה שהם עושים, ובזה אף שהערבות תחייב אותם בקריאת המגילה כדי להוציא אחרים, אין הם יכולים לקיים את החיוב, מחמת החסרון בהמעשה שהם עושים, ולכן אין יכולים גם להוציא ידי חובה אחרים.

שכן הרי הוא נהיה בר חיובא מן התורה לברך ברכת המזון מדין ערבות לינאי המלך, ושוב יכול להוציא ידי חובה גם את המלכה שחייבת בברכת המזון דאורייתא מדין שומע כעונה, שיכול החיוב דאורייתא שלו להוציא ידי חובה את החיוב דאורייתא שלה.

הרי מבואר שלדעת הצל״ח הערבות הופכת את האדם לבר חיובא ומוציא ידי חובה את חבירו מדין שומע כעונה, וממילא מאחר שנהפך שמעון בן שטח להיות בר חיובא מצד הערבות שיש לו לינאי המלך, שוב יכולה גם המלכה לצאת ידי חובה בברכתו. אבל רעק״א סובר שדין ערבות הוא דין חדש שמי שמחויב במצוה יכול גם לברך עבור חבירו, ולא שנהפך להיות בר חיובא בעצמו, ולכן לשיטתו אפילו שיכול שמעון בן שטח להוציא ידי חובה את ינאי המלך מדין ערבות, אינו יכול להוציא בזה את המלכה ידי חובה, אם לא שהאנשים ערבים עבור הנשים.

רעק״א לשיטתו בתקיעת שופר ובברכת כהנים

ומצינו עוד מקום שנחלקו בגדר זה האחרונים, ורעק״א הולך בזה לשיטתו. שהתוספות בראש השנה (טז: ד״ה ותוקעים) הקשו על מה שאמרו שם בגמרא שהטעם שתוקעים תקיעת שופר כשהם יושבים ושוב תוקעים כשהם עומדים, כדי לערבב את השטן. והקשו התוספות איך מותר לתקוע פעמים הרי עובר על איסור ׳בל תוסיף׳, ואין לומר שכיון שכבר יצא ידי חובה כבר לא נקרא זמן המצוה, ואין עובר על בל תוסיף, שהרי אמרו בגמרא (שם כח:) לגבי ברכת כהנים שאם מוסיף הכהן ברכה אחת משלו עובר על בת תוסיף, ואף שכבר קיים את המצוה עדיין נקרא זמן המצוה, כיון שאם יזדמן לו ציבור אחר הוא שוב יברך להם, ולכן נחשב שזה עדיין זמן המצוה ועובר על בל תוסיף. ואם כן גם לגבי תקיעת שופר אם יזדמן לו ציבור אחר הוא יחזור ויתקע עבורם להוציאם ידי חובה, ועדיין נחשב שזה זמן המצוה, ולמה אינו עובר על בל תוסיף כשתוקע פעמים.

והקשה רעק״א (דו״ח ר״ה טז: בתוס׳ ד״ה ותוקעים) שאינה דומה ברכת כהנים לתקיעת שופר, שבברכת כהנים אם יזדמן לו ציבור אחר ונושא כפיו להם, הוא מקיים את המצוה לברך אותם, בדיוק כמו שעשה מצוה בציבור הראשון שהזדמן לו לישא להם כפיו, שכל פעם שמזדמן לו ציבור מוטלת עליו המצוה לברך אותם, ולכן זה נחשב לזמן המצוה ואם מוסיף ברכה אחת עובר על בל תוסיף. אבל לגבי תקיעת שופר, אחרי שהוא כבר תקע פעם אחת, ונזדמן לו ציבור אחר, אינו מקיים בזה מצות תקיעת שופר, שהרי הוא כבר יצא ידי המצוה, אלא הוא מוציא אותם ידי חובה, והוא שלוחם של הציבור להוציאם ידי חובה, ולכן לא נחשב אצלו עוד זמן המצוה לאחר שהוא כבר קיים, ואם כן יש לומר שלכן לא עובר על בל תוסיף.

18/06/2018 אהח

והחתם סופר (או״ח סי׳ קסח) השיב לו שגם כשמזדמן לו ציבור אחר לתקוע להם הוא נהפך להיות בר חיובא, שהרי הטעם שאף על פי שיצא אוצר החכמה הוא משום שכל ישראל ערבים זה לזה, והרי זה כמי שחייב עדיין במצות עשה זו וחייב לתקוע להם בשופר, ואם כן כמו שלגבי נשיאות כפים נחשב הוא זמן המצוה גם אחר שכבר קיים פעם אחת, כמו כן לגבי תקיעת שופר נחשב לזמן המצוה, ולכן הקשו התוספות למה אין עוברים בבל תוסיף כשתוקעים בישיבה ובעמידה.

מבואר, שלדעת רעק״א דין ערבות אינו הופך את האדם להיות בר חיובא בעצמו, אלא שהוא דין שיכול וחייב לברך בשביל חבירו, אבל אין זה חיוב על עצמו לצאת ידי חובה אלא חיוב שלו להוציא את חבירו, ואין זה נחשב לזמן המצוה עבורו. אבל לפי החתם סופר דין ערבות שצריך להוציא את חבירו ידי חובה, הופך אותו להיות בר חיובא במצוה זו, ועכשיו הוא חייב בעצמו, ונחשב עבור זה לזמן המצוה בשבילו[כא].

עדיין קשה קושיית החקרי לב מסומא

והנה כל מה שהתבאר כאן ליישב את דעת הצל״ח מקושיית רעק״א מחרש המדבר ואינו שומע, שסובר הצל״ח שזה חסרון בעצם הדיבור וממילא אין על זה שם אמירת מצוה ואינו מוציא את חבירו ידי חובה, עדיין לא יספיק לתרץ את קושיית החקרי לב מסומא, שמבואר בגמרא שלמאן דאמר שסובר שסומא פטור מלומר הגדה, כמו כן אינו מוציא אחרים ידי חובתם, והרי סומא חייב בכל המצוות ויוציא ידי חובה אחרים מדין ערבות. וכאן אין שום חסרון באמירת הסומא את ההגדה, וכשם שלגבי נשים שפטורות מברכת המזון סובר הצל״ח שאם היו בכלל ערבות היו מוציאות אחרים ידי חובה, שחיוב הערבות הופך אותן להיות בר חיובא, כמו כן בסומא נאמר שחיוב הערבות הופך אותו לבר חיובא ויוצא חבירו ידי חובה. וצריך עיון[כב].

סיכום המחלוקת בענין כל שאינו מחויב בדבר

עד כל פנים מבואר שנחלקו בגדר המבואר במשנה שכל שאינו מחויב בדבר אין מוציא אחרים ידי חובתם, שלדעת רעק״א כל שאינו מחויב בדבר אינו בכלל ערבות על אותה מצוה וממילא אינו מוציא אחרים ידי חובה. וכן כתב הצל״ח בדעת התוספות. ואילו לפי הצל״ח בדעת הרא״ש, מי שהוא בכלל ערבות אף על פי שאינו מחויב בדבר יכול להוציא אחרים ידי חובה, וכל הדין שכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה נאמר למי שאינו בכלל ערבות, שכיון שאינו מחויב בדבר אינו יכול להוציא אחרים מדין שומע כעונה. וכן נאמר דין זה למי שאין עושה מעשה מצוה אצל עצמו, ואינו יכול להוציא אחרים ידי חובה אף שהוא בכלל ערבות.

תלוי בגדר דין ערבות

וכתבו האחרונים[כג] שנידון זה תלוי בחקירה בגדר ערבות (ראה לעיל בגדר דין ערבות), אם היא מצוה כללית בפני עצמה, שאדם ערב בעד חבירו לכל המצוות וצריך לדאוג לו לקיימם, או שאין הערבות גדר בפני עצמו מעין סניף לכל מצוה ומצוה, וכאילו חלק מחלקי המצוה הוא לסייע לאחרים לקיימה ולמנוע מהם לעבור על מצוות התורה.

לדעת הצל״ח גדר ערבות הוא מצוה בפני עצמה, וכמו שלענין מצות תוכחה בודאי חייב אדם להוכיח עושי רשעה אף במה שאינו מחויב בעצמו, כמו כן לענין ערבות ערב הוא בעד אחרים גם במה שאינו מחויב בעצמו. אבל לדעת רעק״א דין ערבות הוא דין פרטי בכל מצוה, שסניף וחלק מכל מצוה זה לדאוג שאחרים יקיימוה, ולכן מי שאינו מחויב במצוה אינו ערב בעד אחרים באותה מצוה, שהערבות היא חלק מכל מצוה בפרט.

ובקהלות יעקב (מכתב לרבי אלחנן וסרמן, נדפס בסוף ספר קובץ הערות שי״ל מחדש) ביאר את סברת רעק״א באופן אחר, שענין ערבות שחל על ישראל הוא משום שקיבלו ישראל את התורה ביחד, והרי זה דומה לשנים שלוו או שקיבלו פקדון שנעשו ערבים זה לזה כמבואר בשלחן ערוך (חו״מ סי׳ עז), ולכן נראה שלא נעשה ראובן ערב לשמעון אלא אם כן שמעון ערב בשבילו, שכן הסברא מחייבת, וכיון שכן, יש לומר שכיון שהוא אינו מחויב בדבר ונמצא שחבירו לא ערב בעדו, אם כן ממילא גם הוא לא ערב בעד חבירו, ומטעם זה אינו יכול להוציאו ידי חובה.

ונפקא מינה בין הדרכים, במי שאנוס מלקיים איזו מצוה, על הצד שאנוס הוא גם כן בר חיובא אלא שאנוס מלקיים את המצוה, שלפי הדרך הראשונה שערבות היא מצוה פרטית בכל מצוה, וכל שמחויב במצוה הרי הוא ערב בשבילה, כמו כן אם הוא אנוס על המצוה כיון שהוא בר חיובא ישנו בכלל ערבות ומוציא אחרים ידי חובה, אבל לפי ביאור הקהלות יעקב, אף אם הוא בר חיובא, מכל מקום כיון שאינו יכול לקיים את המצוה, כבר לא ערב בעד חבירו בעדו על מצוה זו כיון שהוא אנוס, וממילא גם הוא אינו ערב בעד חבירו, ומטעם זה לא יוכל להוציא[כד].

כמה סוגי ׳אינו מחויב בדבר׳

כבר התבאר שכל מי שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה, ובמשנה בראש השנה (כט.) אמרו ׳חרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים ידי חובתן, זה הכלל כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי

כא. בהגהות מהר״ב רנשבורג בראש השנה (כט.) כתב בשם הגר״א שהמוציא אחרים ידי חובה, אף שהמוציא לא כיון לצאת ידי חובה באמירה זו, ואינו יוצא ידי חובה למאן דאמר מצוות צריכות כוונה, מכל מקום השומע ממנו אם כיון למצוה יצא ידי חובה. ובהגהות היעב״ץ (שם) כתב שלא יצאו דברים אלו מפי הגר״א. ותלוי בהנ״ל, שאם כל דין ערבות הוא רק להוציא את חבירו, כדעת רעק״א, הוא הדין שבמקום שלא כיון המוציא לצאת במצוה לעצמו יכול להוציא ידי חובה את חבירו, אבל לדעת הצל״ח שהוא בעצמו צריך לקיים מצוה זו וחבירו יוצא ידי חובה על ידי שמיעתו מדין שומע כעונה, אם כן במקום שהמוציא בעצמו לא יצא ידי חובה אינו יכול גם להוציא אחרים, שאין על אמירתו שם של אמירת מצוה.

וכן לענין מצוה הבאה בעבירה, שהיא עבירה למי שמוציא ידי חובה ואינה עבירה אצל השומע, אם יכול להוציא ידי חובה, גם כן תלוי בהנ״ל. וראה בזה בפרי חדש (או״ח סי׳ תקפו ס״ח) ובפרי מגדים (שם אשל אברהם סק״ז).

כב. והנה לכאורה היה אפשר ליישב את קושיית החקרי לב, שבכלל בני ביתו של רב ששת ורב יוסף היו גם נשותיהן, והיו מוציאים גם אותן בקריאת ההגדה, וכיון שאין ערבות לנשים, לא מועיל מה שמצד ערבות היו יכולים להוציא את בני ביתם שהרי את הנשים לא יכולים להוציא מדין ערבות, ולכן הוכרחה הגמרא לומר שהם סוברים שסיפור יציאת מצרים בזמן הזה דרבנן, וחיובם שוה עם השומעים ומוציאים אותם ידי חובה מדין שומע כעונה ולא מדין ערבות. אכן לפי מה שכתב הצל״ח בעצמו [ליישב את קושיית רעק״א מינאי המלך] שבמקום שגם מוציא את מי שישנו בכלל ערבות ממילא דיבורו נהפך להיות דיבור של מצוה, ויכול לצאת בו גם מי שאינו בכלל ערבות מדין שומע כעונה, ואם כן גם אצל רב ששת ורב יוסף שהיו מוציאים בני ביתם האנשים שהם בכלל ערבות שוב יכולים לצאת בזה ידי חובה גם הנשים אף שאינן בכלל ערבות, וחוזרת הקושיא שיש לומר שאף שסומא פטור מלומר הגדה, היו יכולים להוציא את בני ביתם מדין ערבות. וצריך עיון.

כג. ראה מנחת אשר (דברים סי׳ נב אות ב).

כד. וראה במנחת יצחק (שו״ת ח״ג סי׳ נד אות כד) שכתב לבאר באופן אחר כלל זה, שכל שאינו

חובתן׳. ומבואר שמי שאינו בר חיובא כלל בכל המצוות, אינו בכלל ערבות ואין מוציא את הרבים ידי חובתם.

ולעיל התבאר באריכות במי שחייב בכל המצוות אלא שאינו חייב במצוה אחת במסוים, אם יכול להוציא אחרים ידי חובה במצוה זו, שלדעת רעק״א כל מצוה שאין אדם מחויב בה אינו בכלל ערבות על אותה מצוה, ולדעת הצל״ח אם הוא בכלל ערבות מוציא ידי חובה אף שאינו מחויב בדבר, חוץ מבמקום שאין זה על המעשה שם של מצוה אצל המוציא שאינו יכול להוציא ידי חובה אחרים.

ומצינו כמה דרגות באלו שאינם מחויבים בדבר, ויש מהם בכלל ׳אינו מחויב בדבר׳ שאינו מוציא אחרים ידי חובה, ויש מהם בכלל ׳אף על פי שיצא מוציא׳ שמוציאים ידי חובה אחרים, ויש מהם שנחלקו הפוסקים לאיזה סוג שייכים, ונבארם אחד לאחד:

אף על פי שיצא מוציא

א. מצינו בגמרא (ר״ה כט.) ׳כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא׳. מבואר בזה שכדי להקרא מחויב בדבר, אין צריך שיהיה מחויב במצוה בפועל, אלא אפילו במקום שכבר קיים את המצוה ויצא ידי חובה, וכבר אינו חייב בה בפועל, עדיין נחשב למחויב בדבר, כיון שהיא מצוה שבעצם הוא מחויב בה, אלא שכבר קיים חיובו ויצא ידי חובה.

מי שאכל כזית לענין ברכת המזון

ב. מבואר בגמרא (ברכות מח.) לענין להוציא אחרים בברכת המזון ׳לעולם אינו מוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן׳. מבואר שמי שאכל כזית דגן יכול להוציא ידי חובה אחרים בברכת המזון. וכתבו התוספות (שם ד״ה עד) והרא״ש (שם פ״ז ס״ כא) שאף שמי שאכל רק כזית פת חייב בברכת המזון רק מדרבנן, מכל מקום מוציא גם את מי שאכל כדי שביעה שחייב מן התורה, והטעם הוא שמעיקר הדין אפילו אם לא אכל כלום יכול להוציא ידי חובה את חבירו בברכת המזון מדין ׳אף על פי שיצא מוציא׳, אלא שאמרו חכמים שלא יברך אם לא שאכל לפחות כזית כדי שיוכל לומר ׳שאכלנו משלו׳.

מבואר שדימו התוספות והרא״ש את מצות ברכת המזון למי שלא אכל פת כלל לדין אף על פי שיצא מוציא, ואפילו שכעת אינו מחויב כלל בברכת המזון כיון שלא אכל, מכל מקום נקרא מחויב בדבר ויכול להוציא אחרים מדין ערבות.

סברת ׳בידו׳

והנה מצינו בראשונים[כה] שכתבו בענין ברכת המזון שמי שאכל כזית וחייב רק מדרבנן, בידו לאכול כדי שביעה ולהביא את עצמו לידי חיוב דאורייתא.

וביאר רעק״א (שו״ת ס״ ז) שזוהי נתינת טעם ליסוד הדין שמי שאכל כזית יכול להוציא את מי שאכל כדי שביעה, שאף שאינו דומה לשאר מצוות כגון שופר וכדומה שאף על פי שיצא מוציא, שהרי שם החיוב מוטל עליו מצד עצמו ואין לו מקום להיפטר ממנו אלא שכבר יצא, וזה נקרא בר חיובא שיכול להוציא אחרים ידי חובה, אבל בברכת המזון שכל זמן שלא אכל אינו נקרא בר חיובא, שהרי אינו מחויב לאכול פת כדי לבוא לידי חיוב[כו], לכן כתבו הראשונים שהטעם הוא שמכל מקום נחשב האדם לבר חיובא בברכת המזון כיון שבידו לאכול כדי שביעה ולהתחייב בברכת המזון[כז].

דעת הראשונים שסוברים שאם לא אכל פת נחשב לאינו מחויב בדבר

והנה הבעל המאור (ברכות כ: ד״ה נשים) כתב שגדול שאכל שיעור דרבנן מוציא אחר שאכל שיעור דאורייתא בברכת המזון, והרמב״ן (מלחמות ה׳ שם) חלק עליו וכתב שכלל גדול אמרו כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובה, ודין דאורייתא הוא שאין מוציאים מן הפטור על החיוב, וכיון שמן התורה אינו מחויב בדבר כשרק אכל כזית דגן, איך יבוא חיוב דרבנן ויוציא ידי חובה את המחויב מדאורייתא. מבואר בדברי הרמב״ן שחולק על התוספות וסובר שאין ברכת המזון בכלל אף על פי שיצא מוציא, ומי שלא אכל פת כדי שביעה אינו מחויב בברכת המזון ואינו מוציא אחרים ידי חובתם. וכן דעת הבה״ג (הו״ד ברש״י ותוספות מח.) שמי שאכל כזית וחייב בברכת המזון מדרבנן, אינו מוציא ידי חובה את מי שאכל כדי שביעה וחייב בברכת המזון דאורייתא.

וצריך לומר שראשונים אלו סוברים[כח] שחלוק דין אף על פי שיצא מוציא שאפילו שאינו מחויב בפועל, אבל מכל מקום נחשב למחויב במצוה זו ורק שכבר קיים, ממצות ברכת המזון שכל שלא אכל שיעור פת אינו חייב כלל, וכמו שביאר רעק״א, שבאף על פי שיצא מוציא חייב הוא במצוה אלא שכבר קיים חיובו, מה שאין כן בברכת המזון שכל שלא אכל אינו חייב כלל. וחולקים ראשונים אלו על הסברא שכיון שבידו לאכול פת נחשב לבר חיובא עבור זה[כט].

מי שאינו מחויב באותו יום אם נחשב למחויב בדבר

ג. מבואר במשנה במגילה (ב.) שאף על פי שזמן קריאת המגילה לבני עיירות הוא בי״ד אדר, נתנו חכמים רשות לבני הכפרים להקדים את קריאתם ליום הכניסה, דהיינו יום שני וחמישי לפני פורים. וכתב שם רש״י (ד״ה אלא שהכפרים) ׳והכפרים אינן בקיאין לקרות וצריכין שיקראנה להם אחד מבני העיר, ולא הטריחום חכמים להתאחר ולבוא ביום י״ד׳. מבואר שלדעת רש״י אחד מבני העיר יכול לקרות לבני הכפרים אף על פי שביום הכניסה אין בן העיר מחויב בקריאת המגילה.

מחויב בדבר אינו בכלל ערבות על אותה מצוה.

כה. הרא״ם, והובאו דבריו במגן אברהם (ס״ תרפט סק״ד), וכן במרדכי (מגילה רמז תשצח) דן בסברא זו.

כו. ועדיין צריך להבין מה החילוק, הרי בשניהם עכשיו כבר אינו מחויב, שגם בדין אף על פי שיצא מוציא, בשעה שהוא קיים את המצוה הרי כבר אינו חייב בה עוד, ולמה זה נחשב לבר חיובא יותר מאילו לא אכל פת לענין ברכת המזון. אמנם הביאור בזה הוא, שהנה למשל במצות שופר, סיבת החיוב שלו במצות שופר זה היות היום הראשון בתשרי שזה מחייב אותו לשמוע קול שופר, וכל אותו היום יש לו את הסיבה שמחייבת אותו במצוה זו, ובשעה ששומע קול שופר קיים את חיובו ויצא ידי חובה, אבל אפילו אחר כך סיבת החיוב עדיין קיימת, ואלולא שכבר קיים היה חייב במשך כל אותו היום, ולכן נחשב הוא לבר חיובא כל אותו זמן. מה שאין כן בברכת המזון, שכל עוד לא אכל פת אין לו כלל שום מחייב במצוה זו ואין לו כלל את הסיבה שמחייבת, ולכן אינו נחשב לבר חיובא, אלולא הסברא שבידו לקיים את המצוה עכשיו. ובעיקר דברי רעק״א, הנה בדבריו בתשובה הנ״ל נראה שסובר שבמקום שבידו לאכול נחשב לבר חיובא, ואילו בגליון השלחן ערוך (או״ח סי׳ רסז במגן אברהם סק״א) כתב להסתפק אם אחד שלא קיבל שבת יכול להוציא ידי חובה בקידוש את מי שכבר קיבל עליו שבת, שיש לומר שאצל זה שעדיין לא קיבל עליו שבת שהוא חול אצלו, הרי הוא אינו מחויב בדבר, או שמא כאן עדיף כיון שבידו להביא את עצמו לידי חיוב על ידי שיקבל עליו שבת, והניח בצ״ע לדינא. הרי שהסתפק אם ׳בידו׳ הופכו לבר חיובא. וראה במנחת שלמה (סי׳ ג) שהאריך הרבה בנידון זה.

ובעיקר סברת ׳בידו׳ העירו המפרשים שיש לעיין אם הכוונה כפשוטו שמה שהוא בידו לעשות נחשב לבר חיובא בו, ואם אינו בידו אינו נחשב בר חיובא, או שזה רק סימן לדבר, שכיון שזה בידו להתחייב כל רגע, סימן שהוא בר חיובא בזה. ונפקא מינה במי שבא להוציא בברכת המזון מדין ערבות לחולה שאכל ביום כיפור, שלגבי המוציא אין זה בידו עכשיו לאכול ולהתחייב, מה שאין כן אם זה רק סימן, הרי הוא נחשב גם כעת לבר חיובא.

כז. ולכאורה ביאור זה של רעק״א הוא לשיטתו שסובר שכל שאינו מחויב בדבר אינו בכלל ערבות על אותו דבר, ולכן בברכת המזון מי שלא אכל כדי שביעה ולא נתחייב בברכת המזון היה צריך להיות הדין שלא יהיה בכלל ערבות ולא יוציא את חבירו ידי חובה, אלולא סברת בידו, מה שאין כן לשיטת הצל״ח בדעת הרא״ש, שכל מי שהוא בכלל ערבות אף שאינו מחויב בדבר מוציא אחרים ידי חובה, הרי פשוט שאף מי שפטור מברכת המזון משום שלא אכל יכול להוציא חבירו מדין ערבות, כמו שלפי הצד שנשים פטורות מברכת המזון אם היתה בכלל ערבות היתה מוציאה אנשים ידי חובה. אבל בעצם הביאור בדברי הראשונים יתכן שמודה הצל״ח, ויהיה זה כדעת התוספות שהכריח הצל״ח שסוברים כדעת רעק״א.

כח. בטורי אבן (ר״ה כט.) וכן בספרו שאגת אריה (סי׳ יג) כתב לבאר את דעת הרמב״ן שכל הדין שאף על פי שיצא מוציא הוא רק מדרבנן, אבל במצוות דאורייתא מי שכבר יצא ידי חובה אינו יכול להוציא ידי חובה אחרים, ולכן בברכת המזון דאורייתא אינו יכול להוציא אחרים ידי חובה. וראה עוד באמרי בינה (דיני שבת ס״ יא), כתב סופר (שו״ת או״ח ס״ כט) ובהעמק שאלה (שאילתא נג אות ח) מה שכתבו בביאור סברת ראשונים אלו.

כט. אבן הטורי אבן (ר״ה כט. ד״ה כל הברכות) נקט בדעת ראשונים שכל הדין שאף על פי שיצא מוציא הרי זה אינו מחויב בדבר, שהקשה על מה שאמרו בגמרא (שם) שכל הברכות כולן אף אל פי שיצא מוציא, והרי הדין הוא שכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם, ומאחר שכבר יצא הוא בעצמו ידי חובה, כבר אינו מחויב עוד בדבר, ואיך יוכל להוציא אחרים ידי חובתם. והכריח מזה הטורי אבן שכל הדין שאף על פי שיצא מוציא נאמר רק במצוות דרבנן, שאפילו שאינו מחויב בדבר מוציא אחרים ידי חובתם, אבל במצוות דאורייתא כל שאינו מחויב אינו מוציא אחרים, ואם יצא, שוב אינו מוציא אחרים.

והביא ראיה, שעל מה שאמרו בגמרא (שם כט:) כתב רש״י (ד״ה מהו) שהספק הוא על ברכת הגפן, אבל ברכת ׳מקדש ישראל׳ שהיא ברכת הקידוש עצמו אין בזה ספק. וקשה למה נקט רש״י ׳מקדש ישראל׳ שהיא ברכת הקידוש של יום טוב, ולא נקט ׳מקדש השבת׳ שהוא הקידוש של שבת שמצוי יותר. אלא ודאי שדווקא בקידוש יום טוב שהוא מדרבנן יכול להוציא אחרים אפילו שהוא בעצמו כבר יצא, אבל בקידוש של שבת שהוא מן התורה אם אינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה, ולכן אם כבר יצא אינו מוציא אחרים. עוד הביא ראיה ממה שאמרו בגמרא (שם) ׳ובהלל ובמגילה אף על פי שיצא מוציא׳, וממה שנקט התנא של הברייתא דוגמאות של מצוות דרבנן ולא מצוות דאורייתא, מוכח שבמצוות דאורייתא מאחר שיצא נפקע ממנו החיוב, והרי הוא מעכשיו אינו מחויב בדבר ואינו יכול להוציא אחרים.

ובזה כתב לבאר את שיטת הבה״ג שהביאו רש״י ותוספות (מח. ד״ה עד שיאכל) שמי שאכל כזית וחיובו בברכת המזון הוא רק מדרבנן אינו מוציא את מי שאכל כדי שביעה וחיובו מן התורה. וקשה שהרי הדין הוא שאף על פי שיצא מוציא ולמה לא יוכל להוציא ידי חובה את מי שאכל מן התורה. אלא שסובר הבה״ג שכל הדין שאף על פי שיצא מוציא נאמר רק בברכות דרבנן, אבל במצוות דאורייתא לא נאמר כן, ולכן דווקא בברכת המזון סובר הבה״ג שלא נאמר הדין שאף על פי שיצא מוציא כיון שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה, אבל בברכות דרבנן מודה שנאמר הדין שאף על פי שיצא מוציא. ובספרו שאגת אריה (סי׳ יג, ד״ה מ״מ נ״ל) כתב לפרש בזה את דעת הגאונים שהביא הטור (או״ח סי׳ רעג) שמי שקידש לאנשי ביתו ובא אצל אנשים אחרים אינו מקדש להם, והטור תמה אם כתבו הגאונים כן, שהרי הדין הוא שאף על פי שיצא מוציא. וכתב שהגאונים סוברים כדעת הבה״ג שבדינים דאורייתא לא נאמר הדין שאף על פי שיצא מוציא, ולכן בקידוש של שבת שהוא מן התורה אם יצא אינו מוציא אחרים ידי חובה. וראה במנחת חינוך (מצוה כא, לא) שנמשך אחר חידושו של השאגת אריה שבדינים דאורייתא אין אומרים אף על פי שיצא מוציא.

והראשונים[ל] הקשו עליו איך יוציא בן עיר את בני הכפרים הרי אינו חייב לקרותה אז, וכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה. והביאו מהירושלמי (מגילה פ"ב ה"ד) שבן עיר שזמנו בי"ד אינו מוציא בן כרך שזמנו בט"ו משום שאינו מחויב בדבר. ולכן פירשו שאחד מבני הכפר היה קורא בשבילם.

מבואר שנחלקו הראשונים במקום שעדיין לא הגיע זמן חיובו אם יכול להוציא ידי חובה את מי שכבר הגיע זמן חיובו, לדעת רש"י יכול להוציא ידי חובה, ולדעת שאר הראשונים הרי הוא אינו מחויב בדבר ואינו מוציא אחרים ידי חובתם.

אמנם בטורי אבן (מגילה שם ד"ה אלא שהכפרים) ובתוספות רעק"א על המשניות (מגילה פ"א אות ג) כתבו שגם רש"י מודה שאין בן עיר יכול להוציאם ידי חובה, וכוונת רש"י היא שאחד מבני העיר קורא להם והם עונים אחריו מילה במילה מה שהוא אומר[לא].

אבן הריטב"א (מגילה שם ד"ה ולענין כפרים) הביא דעת הרשב"א שבן כפר הוא שקורא להם, ולא בן עיר או בן כרך, שאלו לא הגיע זמנם ואינם מחויבים בדבר. אבל הביא את דעת מור"י נר"ו בשם רבותיו ז"ל שכפרים המקדימים ליום הכניסה אחד מבני העיר קורא להם, וכיון שעדיין הוא מתחייב אינו נחשב לגמרי שאינו מחויב בדבר, ודומה למה שאמרו כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא כיון שבר חיובא הוא. וכתב שמה שמבואר בירושלמי שבן כרך אינו מוציא בן עיר, היינו דווקא בן כרך לבן עיר או בין עיר לבן כרך[לב], משום שחלוקים לגמרי בדיניהם וזמנו של זה לא כזמנו של זה כלל, מה שאין כן בן עיר שיכול לקרוא לבן כפר שהרי העיירות לפעמים יכולים לקרוא ככפרים כשאין שם עשרה בטלנים[לג].

והנה מדברי כולם עולה שבן עיר אינו מוציא בן כרך, ולא נחלקו אלא אם בן עיר מוציא בן כפר. וצריך עיון למה לא יוציא מי שלא הגיע זמן חיובו את מי שהגיע זמן חיובו מדין ערבות. ולדעת הצל"ח (התבאר לעיל באריכות) שכל מי שהוא בכלל ערבות אף שאינו חייב באותה מצוה מוציא אחרים ידי חובה, ודאי קשה, שכיון שהבן עיר הוא בכלל ערבות, למה לא יוכל להוציא את הבן כפר גם אם אינו זמנו. וכן לדעת רעק"א שכל שאינו חייב במצוה אינו בכלל ערבות עליה, הרי כאן הוא חייב במצות מגילה אלא שעדיין לא הגיע זמנו, וכיון שהוא בכלל חיוב המצוה למה לא יהיה בכלל ערבות עליה ויוציא ידי חובה אחרים.

וצריך לומר שכיון שעדיין לא הגיע יום חיובו, עדיין אינו חייב במצוה, והרי הוא בכלל אינו מחויב במצוה היום[לד]. אבל לדעת הצל"ח שכל שהוא בכלל ערבות מוציא אחרים ידי חובה, עדיין קשה.

והנה לעיל הובא מה שכתב בקובץ הערות (סי' מח אות יד) להוכיח מהירושלמי שבכל אינו מחויב בדבר, אינו מוציא אחרים ידי חובה, אין החסרון בגברא שאינו בר חיובא, אלא בהמעשה, שצריך שיהיה אצל המוציא מעשה מצוה כדי שיוכל להוציא אחרים ידי חובה. ולכן כתב לענין חרש המדבר ואינו שומע שאף שנאמר שהוא בכלל ערבות, אך מכל מקום כיון שאין זה מעשה מצוה אצלו, שהוא אינו יכול לצאת בזה ידי חובה, כמו כן אינו מוציא בזה אחרים ידי חובה.

ולפי זה מיושב גם כאן, שהרי הבן כרך אם הוא יקרא בי"ד, לעצמו אין כאן שום מעשה מצוה, והוא אינו יכול לצאת בזה ידי חובה כיון שחובת קריאתו היא ביום ט"ו, וממילא אינו יכול להוציא גם אחרים ידי חובה בזה, ואינו דומה לכל אף על פי שיצא מוציא שהמעשה מצוה אין בו שום חסרון לגבי המוציא.

וכעין זה הביא בהר צבי (או"ח ח"ב סי' עה) מתשובות הרד"ד להגאב"ד דלאסק (סי' נ) שנשאל למה לא יהיה דין ערבות לגבי בן עיר שיוכל להוציא בן כרך, ותירץ שבן כרך כיון שלעצמו אינו מוציא בי"ד, לא יהיה עדיף השומע מהקורא עצמו, ואם הקורא לא נפטר בקריאתו איך יפטור את השומע[לה].

בתשובת המהר"ם בן חביב (הו"ד בגינת ורדים או"ח כלל א סי' יג) כתב ליישב את דעת רש"י שכתב שבן עיר מוציא בן כפר ולא חש לדברי הירושלמי שהביאו הראשונים שבן כרך אינו מוציא בן עיר, שרש"י סובר שהבבלי חולק על הירושלמי, שהרי אמרו במסכתין (כט.) 'תני אהבה בריה דרבי זירא כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם והיין', וכן אמרו (שם ע"ב) 'ובהלל ובמגילה אף על פי שיצא מוציא'. וסובר רש"י שכיון שהטעם הוא משום ערבות שיכול להוציא את חבירו אף על פי שהוא כבר יצא ידי חובה, אם כן הוא הדין לבן עיר שהלך לכרך ביום ט"ו באדר, שיכול בן העיר להוציא את בן הכרך אף על פי שהקורא כבר נפטר בעירו, משום שכל ישראל ערבים זה בזה.

הבבלי חולק על הירושלמי בדין זה

והביא ראיה לזה מהגמרא בעירובין (מ:) שאמרו שביום הכפורים אי אפשר לברך ברכת שהחיינו על הכוס, כיון שבשעה שמזכיר זמן הרי מקבל עליו את יום הכפורים ואסור בשתיה, ולברך בלי לשתות אי אפשר שהמברך צריך שיטעום, ולתת לתינוק שישתה אי אפשר משום גזירה שלא יבוא להמשך אחר הברכה ולטעום מן היין. ומבואר שאף על פי שאין המברך ראוי לברך לעצמו מפני שהוא מתענה מן התורה, יכול מעיקר הדין לברך בורא פרי הגפן ושהחיינו על הכוס של מצוה ולתת לתינוק לשתות, אלא שגזרו חכמים שלא יברך זמן על הכוס ביום הכפורים ולתת לתינוק לטעום משום שמא יבוא להמשך, ואלולא זה היה מברך. הרי שאף בדבר שאינו יכול לקיימו עכשיו, מכל מקום סובר הבבלי שכיון שהוא אדם שהוא בר חיובא שחייב בכל מצוות התורה, אף על פי שלא שייך במצוה באותו יום מוציא אחרים ידי חובה[לו].

וכן כתב בהר צבי (שו"ת או"ח ח"ב סי' עה) שיש לתמוה על הרמב"ם שלא הזכיר כלל את דין הירושלמי שבן עיר אינו מוציא בן כרך וכן להיפך. וכתב שנראה שהרמב"ם סובר שהירושלמי לא סובר את הדין שאף על פי שיצא מוציא מדין ערבות, והרמב"ם נקט כשיטת הבבלי שיצא מוציא מדין ערבות, ולכן השמיט הרמב"ם את דין הירושלמי[לז].

מי שהוא בר חיובא באותה מצוה אלא שעכשיו אינו חייב בה

ד. דנו האחרונים במי ששכח לספור ספירת העומר יום אחד, שהדין הוא שהפסיד את המצוה ומכאן ולהבא סופר בלי ברכה, האם יכול לברך כדי להוציא אחרים בברכתו אף על פי שהוא אינו יוצא.

הפרי חדש (או"ח סי' תפט ס"ק) כתב שמי שהפסיד יום אחד מספירת העומר אינו יכול לברך להוציא אחרים בברכתו, שהרי הכלל הוא כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתם, וזה שכבר אינו מחויב בספירת העומר אינו מוציא אחרים. ודימה זה לדין הירושלמי (מגילה פ"ב ה"ג) שאין בן עיר יכול להוציא בן כרך בקריאת המגילה, הרי שאף על פי שהוא בר חיובא בעיקר המצוה, מכל מקום כיון שעכשיו אינו יכול לקיים את המצוה בפועל אינו מוציא אחרים, וכן כאן אף על פי שהוא מחויב בעיקר המצוה של ספירת

ל. תוספות (יבמות יד. ד"ה כי), רשב"א (מגילה ב. ד"ה אלא שהכפרים), רא"ש (יבמות פ"א סי' ט), ור"ן (על הרי"ף, מגילה ב. ד"ה ויש).

לא. ובהגהות אמרי ברוך על הטורי אבן כתב שצריך לומר שכוונתו שהיו קוראים אחריו מילה במילה מתוך מגילה כשירה שלפניהם, שאם לא כן הרי זה כקורא על פה שלא יצא.

לב. אמנם בהגהות הב"ח בתוספות ביבמות (שם) תיקן שגירסת הירושלמי היא שבן עיר אינו מוציא בן כפר, ואין זה כהריטב"א.

לג. בקהלות יעקב (מגילה סי' א) ביאר את החילוק, שדיני י"ד וט"ו הם כשני שמות שזה נלמד מהפסוק דפרזים, וזה נלמד מהפסוק דשושן, ופשוט שכל אחד לגבי מצוה חבירו נקרא אינו מחויב בדבר, אבל הקריאה לבני הכפרים ביום הכניסה אינו יום טוב חדש אצל בני הכפרים, אלא הוא כתשלומים עבור מצות פורים של יום י"ד, שהרי אף על פי שהקדימו להם את הקריאה ליום הכניסה, מכל מקום עיקר מצות פורים דהיינו משלוח מנות וימי משתה ושמחה חייבים בי"ד, וכיון שגם הבן עיר חייב בפורים של יום י"ד, יש לומר שנחשב לבר חיובא. וראה ברכת אברהם (יבמות יד.) מה שביאר בזה בשם הגרי"ד סולובייצ'יק.

לד. נידון זה תלוי במה שחקר הלקח טוב (כלל ו ד"ה ואמנם לענ"ד) בכל המצוות הנוהגות בזמנים מיוחדים, אם כל עיקר זמן החיוב שלהם הוא רק בזמן המצוה, למשל מצות סוכה ולולב חל החיוב על האדם רק בסוכות, וקודם לזה אין עליו ענין החיוב. או שמאז שנעשה גדול החיוב מוטל עליו לקחת לולב וליישב בסוכה בזמנו, ואין שום חילוק בין לפני הזמן לתוך הזמן רק לענין הקיום בפועל, שהקיום בפועל הוא בתוך הזמן. ועיין שם שהארוך בראיות לכאן ולכאן. ומה שכתבנו שלדעת רעק"א כיון שלא הגיע הזמן הרי זה כאינו מחויב בדבר ולכן אינו בכלל ערבות, זהו לפי הצד שכל החיוב במצוה מתחיל רק בשעת המצוה עצמה. וראה עוד בזה במנחת חינוך (מצוה ה אות יג) במה שנחלק על הצל"ח לענין אם צריך להשתדל בקיום המצוה קודם שהגיע זמנה.

לה. וראה עוד בהר צבי (שו"ת או"ח ח"ב סי' קכא אות א) מה שכתב ביישוב שיטת רש"י שלא יסתור דברי הירושלמי, ושם (אות ב) האריך בנידון זה.

לו. ולכאורה אינו דומה, שלענין ברכת הגפן על הכוס, הרי גם ביום הכפורים הוא חייב לברך על השתיה, אלא שאסור לשתות, אבל זה לא מפקיע ממנו את החיוב ברכה על השתיה, והרי האוכל או שותה ביום הכפורים משום סכנה חייב לברך, וממילא עדיין נקרא הוא מחויב בדבר, מה שאין כן בבן עיר שקורא לבני הכפרים הרי ביום זה הוא אינו מחויב כלל ומופקע לגמרי ממצות קריאת המגילה, ולכן אינו מוציא אחרים ידי חובה.

לז. ובהערות הרר"י בשד"ה (בסוף הספר) הביא מכתב יד ההר צבי שהוסיף שהעירו לו שבירושלמי ברכות (פ"ג ה"ג) מפורש הדין שאע"פ שיצא מוציא. ובהרר"י בשד"ה שם כתב שזה תלוי בגירסאות הירושלמי שם, ולא רחוק לומר כמו שכתב ההר צבי שלגירסת הרמב"ם בירושלמי לא נאמר הדין שאע"פ שיצא מוציא, והרמב"ם פסק כמו הבבלי. ובמקום אחר (שם סי' קכא אות ב ד"ה ולדעתי) כתב ההר צבי שיש לומר שהירושלמי סובר שאין ערבות במצוות

אוצר החכמה 18/06/2018 אחח

העומר, אבל כיון שבשנה זו כבר הפסיד את המצוה ואינו יכול לקיימה אינו מוציא אחרים.

אמנם הפרי מגדים (שם במשבצות זהב סק״ב) כתב שיש לחלק בין נידון זה לנידון הירושלמי, שאינו דומה לבן עיר שאינו מוציא בן כרך שאינו מחויב בדבר, מה שאין כן בספירת העומר שמחויב היה אלא שלא ספר לילה אחד, מכל מקום נחשב למחויב בדבר במצוה זו[לח].

ומבואר שנחלקו במי שבעצם מחויב במצוה זו, שנוהגת עכשיו, אלא שהפסיד את המצוה מחמת איזו סיבה וכבר אינו יכול לקיימה כעת, שלדעת הפרי חדש הרי זה דומה לדין הירושלמי ונחשב לאינו בר חיובא ואינו מוציא אחרים ידי חובה בברכה זו, ולדעת הפרי מגדים שגם זה נחשב למחויב בדבר כיון שעכשיו הוא זמן חיובו אלא שהפסיד את המצוה, ויכול להוציא אחרים במצוה זו.

סיכום **בסיכום** הדברים, מצינו כמה דרגות בענין מי שאינו מחויב בדבר:

א. מי שמופקע לגמרי מן המצוות כחרש ושוטה שאינם חייבים כלל במצוות, אין מוציאים את הרבים ידי חובתם.

ב. מי שמחויב במצוות אלא שבמצוה מסוימת אינו מחויב, שנחלקו הצל״ח ורעק״א אם מוציא אחרים ידי חובה באותה מצוה, לדעת הצל״ח הרי הוא בכלל ערבות ומוציא אחרים ידי חובה, ולדעת רעק״א הרי הוא בכלל אינו מחויב בדבר שאינו מוציא אחרים ידי חובה בזה.

ג. המחויב במצוה אלא שלא שייך אצלו קיום המצוה, ואין זה מעשה מצוה לגבי עצמו כלל, כגון חרש המדבר ואינו שומע למאן דאמר שקרא ולא השמיע לאזניו לא יצא, שאפילו אם נאמר שמחויב במצוה, מכל מקום אין שייך אצלו קיום המצוה כלל. שאף לדעת הצל״ח אינו מוציא אחרים ידי חובה כיון שלא שייך אצלו קיום מצוה זו.

ד. מי שמחויב במצוה אלא שעדיין לא הגיע זמנה, כגון בן עיר אם יכול להוציא לבן כרך ידי חובה, שמבואר בירושלמי שנחשב לאינו מחויב בדבר, כיון שביום זה עדיין לא הגיע זמן חיובו, ויש שלמדו בדעת רש״י שסובר שגם בזה יכול להוציא ידי חובה אחרים כיון שחייב הוא בקריאת המגילה, נחשב למחויב בדבר אפילו שעדיין לא הגיע זמנו.

ה. מי שחייב במצוה ועכשיו הוא זמנה אלא שמחמת איזו סיבה הפסיד את המצוה, כגון מי שהפסיד יום אחד מספירת העומר, שלדעת הפרי חדש הרי הוא כאינו מחויב בדבר ואינו יוצא ידי חובה, ולדעת הפרי מגדים הרי הוא בר חיובא ומוציא אחרים ידי חובה.

ו. מצוה שתלויה במצב מסוים, כגון ברכת המזון שחיובה הוא רק על מי שאכל פת, האם מי שלא אכל פת יכול להוציא בה ידי חובה אחרים, ביאר רעק״א שכיון שבידו לאכול ולהתחייב נחשב הוא לבר חיובא במצוה זו ומוציא אחרים ידי חובה.

ז. אף על פי שיצא מוציא, דהיינו באדם שחייב במצוה וכבר קיים חיובו, אף על פי שכעת כבר אינו חייב בפועל, מכל מקום נחשב הוא לבר חיובא לכולי עלמא במצוה זו ומוציא אחרים ידי חובה.

ד. מצוות דרבנן

פתיחה **נחלקו** האחרונים אם קיבלו ישראל ערבות גם במצוות דרבנן, או שכל דין ערבות אינו אלא במצוות מן התורה. ונפקא מינה אם נאמר דין ׳אף על פי שיצא מוציא׳ גם במצוות דרבנן, או שכל מה שיכול להוציא את חבירו במצוות אלו זה רק כשהוא מברך גם לעצמו, ומוציא את חבירו ידי חובה מדין שומע כעונה.

דעות הסוברים שאין ערבות במצוות דרבנן **הצל״ח** (ברכות מח. ד״ה ומדקטל) כתב שכלל ישראל לא נכנסו בערבות כי אם על מצוות שהן מן התורה, אבל על מצוות שהוסיפו חכמים מדבריהם לא נכנסו בערבות. וכתב שכן משמע בתוספות בסוטה (לז: ד״ה אמר) שעל תרי״ג מצוות קיבלו ערבות, והרי מצוות דרבנן אינן בכלל תרי״ג מצוות.

וכתב לבאר זאת על פי מה שכתב הרמב״ם ונפסק בשלחן ערוך (חו״מ סי׳ קלא ס״ג), מי שלא פירש קצב הדבר שהוא ערב כגון שאמר כל מה שתתן לו אני ערב, להרמב״ם אין הערב חייב כלום. ולפי זה רק תרי״ג מצוות ששמענו וידענו קצבתם לכן יכולנו להשתעבד ולהתחייב עליהן בשעה שקיבלנו את הערבות, אבל מצוות שעתידים חכמים לגזור, זהו דבר שלא היתה לו קצבה בשעה שקיבלנו הערבות, ולכן לא חלה הערבות על מצוות שהם מדרבנן[לט].

וכבר כתב כן בזרע אברהם (למהר״א יצחקי, סי׳ יב ד״ה ועוד נלע״ד) שהדין שכל ישראל ערבים זה בזה אינו אלא במצוות מן התורה, אבל במצוות דרבנן אין ערבות. והביא גם כן את הראיה מסוטה (לז:) שאמרו אין לך כל מצוה ומצוה שבתורה שלא נכרתו עליה מ״ח בריתות, ומבואר שרק על מצוות דאורייתא נתערבו בעד אחרים ולא במצוות דרבנן.

אוצר התכמה

אם יש ערבות מדרבנן על מצוות דרבנן **והנה** זו סברא לומר שמדאורייתא אין ערבות על מצוות דרבנן, כיון שעדיין לא היו מצוות דרבנן ולא נתערבו עליהם בכלל הערבות דאורייתא, אבל עדיין לא נתבאר אם על כל פנים מדרבנן תיקנו ערבות על מצוות דרבנן. וכתב שם הזרע אברהם שאף מדרבנן לא תיקנו חכמים ערבות בדבריהם, ואף על גב שכלל הוא בידינו ׳כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תיקון׳, זה רק לענין קיום המצוות, אבל לענין ערבות אין בידם לעשותם ערבים, שאף שיש יכולת ביד חכמים לתקן תקנות ולחייב את ישראל לקיים גזירתם, אבל אין בידם לגזור על ישראל שלא כרצונם.

וכן החזון איש (או״ח סי׳ כט סק״ה) העלה בדעת התוספות (מגילה יט: ד״ה ורבי) שגם מדרבנן לא תיקנו חכמים ערבות על מצוות של דבריהם.

אמנם בשו״ת הסבא קדישא (ח״ג או״ח סי׳ ד ד״ה וגם דאם כן) כתב שודאי גם להסוברים שלא נכנסו ישראל בערבות על מצוות דרבנן, זה רק מדאורייתא, אבל מדרבנן יש בזה ערבות ויכול מי שכבר קיים את המצוה להוציא את מי שעדיין לא קיים, שכל מה שתיקנו רבנן כעין דאורייתא תקנוהו.

קושיא מהגמרא שקיבלו עליהם מצוות שעתידות להתחדש **והקשה** הזרע אברהם (שם) על יסוד זה שאין מצוות מדרבנן בכלל ערבות, ממה שאמרו בגמרא (שבועות לט.) בענין השבועות שהשביע משה את ישראל בפרשת נצבים, ׳ואין לי אלא מצוה שקיבלו עליהם מהר סיני, מצוות העתידות להתחדש כגון מקרא מגילה מנין, תלמוד לומר (אסתר ט כז) ׳קיימו וקיבלו׳, קיימו מה שקיבלו כבר׳. ואם כן מבואר שגם מצוות דרבנן היו בכלל השבועות. ותירץ ששבועה זו היתה לענין שהתחייבו לקיים את המצוות שעתידות להתחדש ולא נאמר שאין נביא רשאי לחדש דבר, אבל לענין ערבות על אחרים לא קיבלו עליהם במצוות דרבנן.

והביא ראיה לזה, שהרי אמרו עוד שם בגמרא ׳אין לי אלא אותן העומדים על הר סיני, דורות הבאים וגרים העתידין להתגייר מנין, תלמוד לומר (דברים כט יד) ואת אשר איננו פה׳, והרי כתבו התוספות (קידושין ע: ד״ה קשים) שאין גרים בכלל ערבות. ועל כרחך שאין פסוק זה אמור אלא לענין שגם הגרים קיבלו על עצמם בשבועה לקיים את המצוות אבל לא שהם בכלל ערבות. וכן מצוות דרבנן השבועה היתה להתחייב בקיומן אבל לא לענין ערבות, וכן מוכרחים לומר לדעת הרא״ש שאין נשים בכלל ערבות, ובפסוק בפרשת נצבים כתוב (שם כט ב) ׳טפכם נשיכם וגרך׳, ועל כרחך כנ״ל שזה רק נאמר לענין עיקר החיוב לקיים מצוות.

והביא מתשובת המהר״ם בן חביב (הו״ד בגינת ורדים כלל א סי׳ יג) שנקט לדבר פשוט שיש ערבות גם על מצוות דרבנן, שהרי כתב רש״י במגילה (ב. ד״ה אלא) שבן עיר מוציא בן כפר בקריאת המגילה ביום הכניסה, הרי שאף שאין הבן עיר יוצא ידי חובה בעצמו בקריאת מגילה זו מוציא הוא בה אחרים, ועל כרחך שזה מדין ערבות, ואם כן מוכח שיש ערבות במצוות דרבנן. וכתב הזרע אברהם (שם ד״ה עוד כתב מוהרמנ״ח) שאין ראיה מקריאת המגילה ששם מתחילה כך היתה התקנה שיקדימו בני הכפרים קריאתם ליום הכניסה כדי

דרבנן ולכן אין בן עיר יכול להוציא לבן כרך בקריאת המגילה שהיא דרבנן, עיין שם.

לח. וצריך ביאור בכוונת דבריו, ואולי כוונתו לחלק שבנידון בן עיר להוציא בן כרך ולהיפך, הרי אין לו כלל את סיבת החיוב, שכל שאינו יום י״ד באדר אין עליו שום מחייב בקריאת המגילה, ולכן אינו נחשב לבר חיובא כלל ואינו מוציא אחרים ידי חובה, מה שאין כן במי שהפסיד יום אחד מספירת העומר, שיש עליו את סיבת החיוב המחייבת כל אחד מספירת העומר באותו יום, אלא שהוא כבר הפסיד את המצוה, אבל בעצם היה החיוב מוטל עליו ככל ישראל, שבזה נחשב למחויב בדבר ומוציא אחרים ידי חובה.

לט. וראה שם מה שכתב ליישב על פי זה במעשה של ינאי המלך.

שיוכל בן עיר לקרוא להם, שאם לא כן מה הועילו חכמים בתקנתם הרי יוכלו לקרוא את המגילה בזמנה בי"ד בכפר[מ].

דחיית ראית הזרע אברהם והצל"ח

ובברכי יוסף (או"ח סי' קכד אות ג ד"ה ומאי דפשיטא) דחה את דברי הזרע אברהם שאין ערבות במצוות דרבנן שאין כח בידם לגזור בזה, שמלבד אשר יש כח בגדולי הדורות ראשי ישראל לגזור על ישראל גם לענין ערבות, כמו שיש כח בידם לתקן ולגזור לקיים מצוות מדבריהם, הרי כבר נאמר בתורה (דברים יז יא) 'לא תסור' שהיא אזהרה לשמוע בקול חכמים, כמבואר בגמרא (שבת כג.) ששאלו איך אומרים 'וצונו' בברכות על מצוות דרבנן, והיכן צונו, ואמרו מלא תסור. וכיון שקיבלו עליהם ערבות על מצוות דאורייתא, ובכלל אותם מצוות נמצאת גם מצות לא תסור, אם כן קיבלו ערבות על כל המצוות דרבנן והרי הם בכלל. ושוב אין ראיה ממה שאמרו שרק על תרי"ג מצוות קיבלו ערבות ואין מצוות דרבנן בכלל, שהרי לא תסור בכלל ובה נתחייבו על כל המצוות דרבנן[מא].

וכן מבואר בפרי מגדים (פתיחה כוללת ח"א אות טז) שהעלה צד שאין ערבות על תורה שבעל פה כיון שאין זה דבר המפורש בתורה, אבל מכל מקום על מצוות דרבנן יש ערבות, שזהו דין תורה מפורש מהכתוב 'לא תסור'.

ראיה שלא נשבעו על מצוות דרבנן ממה שחלה שבועה עליהם

ובברכי יוסף (שם ד"ה ולכל הדברות) הביא ראיה שלא נשבעו ישראל על מצוות דרבנן, וממילא אינם בכלל ערבות עליהם, שהרי קיימא לן ששבועה חלה על איסורים דרבנן שאינו מושבע עליהם מהר סיני. ואם אינו מושבע עליהם מסיני, אם כן נפשוט גם כן שלא נתערבו ישראל עבור מצוות דרבנן, שאם עדיין לא היו כלל מצוות דרבנן ולא נשבעו עליהם, הוא הדין שלא נכנסו בכלל ערבות עליהן. ודחה הברכי יוסף (שם ד"ה ומעתה רחש) שאין מזה ראיה, שהרי ודאי שישראל קיבלו על עצמם בשעת מתן תורה לקיים גם מצוות דרבנן, כמו שאמרו בשבועות (לט.) שגם מצוות העתידות להתחדש קיבלו עליהם שנאמר 'קיימו וקיבלו' קיימו מה שקיבלו כבר, אלא שמה שקיבלו אז היה באופן כללי שהתחייבו לקיים כל מצוות דרבנן שיתחדשו במשך הזמן, וגם קיבלו עליהם ערבות בעד אחרים, אלא שמכל מקום מאחר שלא קיבלו ונשבעו בפרטות על כל מצוה ומצוה דרבנן, אלא נשבעו על הכלל, לכן לענין שבועה זה נחשב כאינו מושבע עליו מסיני ושבועה חלה עליו.

קושיא על הסוברים שאין ערבות במצוות דרבנן ממה שמוציא ידי חובה בברכות

הקשו האחרונים (ברכי יוסף שם ד"ה ואולם, כתב סופר או"ח סי' כט ד"ה ראשון לציון) לדעת הסוברים שאין ערבות במצוות דרבנן, הרי בגמרא (ר"ה כט.) אמרו 'תני אהבה בריה דרבי זירא כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין', ופירש רש"י (ד"ה חוץ) שהטעם באלו הוא מפני שהן ברכות הנהנין ואינה חובה על האדם ולכן אין מוציא ידי חובה, אבל בכל ברכת המצוות שהן חובה על האדם מוציא ידי חובה. וכן מבואר בגמרא (שם ע"ב) שבברכת הלחם של מצה והגפן של קידוש מוציא ידי חובה את חבירו אף על פי שכבר יצא, והרי כל הברכות הן מדרבנן, ועל כרחך שגם על מצוות דרבנן יש ערבות.

וכן מבואר עוד בברייתא שהביאו בגמרא (שם) 'תנו רבנן לא יפרוס אדם פרוסה לאורחין אלא אם כן אוכל עמהם, אבל פורס הוא לבניו ולבני ביתו כדי לחנכן במצות, ובהלל ובמגילה אף על פי שיצא מוציא'. הרי שבהלל ובמגילה שכל חיובן מדרבנן גם נאמר הדין שאף על פי שיצא מוציא.

ומכח קושיא זו הכריח הברכי יוסף (שם) שודאי שגם כל מצוות דרבנן הם בכלל הערבות, שישראל נכנסו בערבות על כל המצוות ובכללן מצוות דרבנן.

וכבר עמד בזה הפרי מגדים (פתיחה כוללת ח"ב אות טז) וכתב שמכל הברכות אין ראיה, שיש לומר שכיון שגוף המצוה מן התורה, ממילא חייב לברך מדרבנן[מב].

וכן כתב ההר צבי (שו"ת או"ח ח"ב סי' קכא אות ג), שאף על פי שכל הברכות הן מדרבנן, מכל מקום מכיון שהמצוות עצמן שעליהן מברכים הן מדאורייתא ויש עליהם דין ערבות ונחשב למחויב בדבר על עצם המצוה, שוב יש לומר שחייב בברכה על המצוה שהוא מחויב בה מדאורייתא מדין ערבות, ואין זה דומה למצוה שהיא כולה מדרבנן שאין לה שום סרך חיוב ערבות[מג].

ולענין מה שהקשו מהלל ומגילה כתב ההר צבי, שבהלל ומגילה מתחילה היתה תקנה מיוחדת שיהיה אחד מוציא את חבירו, ובלבד שיהיה המוציא בר חיובא ואז יכול להוציא אפילו שכבר יצא ידי חובה ואין דין ערבות, כמו שכתב הריטב"א (מגילה ב. ד"ה ולענין כפרים) לענין מגילה שיכול בן עיר להוציא בן כפר שכך היתה התקנה מתחילה, ויש לומר שגם בהלל תיקנו כן, והם אמרו והם אמרו. ולכן נקטו בברייתא דווקא הלל ומגילה ולא שאר מצוות דרבנן, דדווקא באלו תיקנו חכמים שאף על פי שיצא מוציא אף שאינן בכלל ערבות, אבל שאר מצוות דרבנן כיון שאין בהן ערבות אם יצא ידי חובה שוב אינו מוציא את חבירו.

ובאגרות משה (שו"ת או"ח ח"א סי' קצ ד"ה והנכון לע"ד) ביאר עוד, שבהלל ומגילה כיון שהם מצוות שנתקנו על הנס, לכן כל מה שקוראים הוא פרסומי ניסא, ופרסומי ניסא הוא חיוב על כל אדם, ולכן אף שכבר יצא בקריאת המגילה וההלל, יש עליו עדיין מצוה לפרסם את הנס במה שיכול, וממילא נחשב שעדיין שייך הוא למצוה זו ויכול להוציא אחרים ידי חובה אף שאינו בכלל ערבות על זה, מאחר שבקריאה זו מפרסם הנס עוד.

ה. ברכת הנהנין

פתיחה

מבואר בגמרא שאין דין ערבות על ברכות הנהנין. וזה לשון הגמרא בראש השנה (כט.) 'תני אהבה בריה דרבי זירא, כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא, חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא. ופירש רש"י (ד"ה חוץ) שהוא הדין לכל ברכת הפירות והריח שאינן חובה, אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, ובאלו אין ערבות, שאינו חובה על האדם ו'לא ליתהני ולא ליבריך', דהיינו שיכול שלא ליהנות ולא לברך.

ומבואר, שאף על פי שיש איסור לאכול בלי ברכה תחילה, ומי שיבוא להוציא את חבירו ידי חובה בברכה ראשונה הרי הוא מצילו מן העון, מכל מקום כיון שאין זה דבר שהוא מחויב לעשותו לא נאמר בו דין ערבות.

החילוק בין ברכת הנהנין למצוה קיומית

ויש לעיין בזה שהרי אף שאינו מחויב לאכול, אבל סוף סוף כשאוכל ומברך הרי הוא מקיים בזה מצות ברכה, ולמה לא יוכל להוציא את חבירו מצד המצוה שבברכה שמקיים, וככל ערבות על המצוות. אכן נחלקו האחרונים אם נאמר דין ערבות במצוה קיומית [ראה בזה להלן באריכות], ולדעת הסוברים שבמצוה קיומית אין ערבות, ולא נאמר דין ערבות אלא במה שהאדם מחויב לעשותו, אם כן גם לגבי ברכת הנהנין לא יוכל להוציא את חבירו, אבל לדעת הסוברים שיש ערבות במצוה קיומית, ואדם ערב בעד חבירו לכל מצוותיו גם אם אינו מחויב בהם, למה לא יוכל להוציאו ידי חובה גם בברכת הנהנין, שהרי יש בזה קיום מצוה בשעה שמברך.

וכבר הרגיש בזה הפרי מגדים (או"ח סי' ח אשל אברהם סק"ח), שהמגן אברהם (שם) הביא בשם הגהות אשר"י שאם אחד מתעטף בציצית יכול חבירו לברך בשבילו אף על פי שהוא עצמו אינו מתעטף. וכתב הפרי מגדים שהחידוש בזה הוא שהרי כתב רש"י שבברכת הנהנין אין ערבות 'דלא ליתהני ולא ליבריך', ואם כן גבי ציצית שאין חובה ללבוש בגד של ארבע כנפות עם ציצית, היינו אומרים שאין בזה ערבות, לכן לימדנו המגן אברהם שיש ערבות אף בציצית. אבל לא ביאר הפרי מגדים מהו באמת החילוק בין מצוה קיומית לברכת הנהנין[מד].

מ. וראה לעיל בענין כל שאינו מחויב בדבר, שמבואר כעין זה בריטב"א במגילה.

מא. ויש לדון בזה, שהנה מה שנקט הברכי יוסף שכל מצוות דאורייתא כבר נצטוינו בהם במצות 'לא תסור', זהו כדעת הרמב"ם (ספר המצוות תחילת השורש הראשון, ממרים פ"א ה"ב), אבל דעת הרמב"ן (בהשגות על ספר המצוות שם) ש'לא תסור' נאמר רק לענין הדינים שנדרשים מי"ג מדות שהתורה נדרשת שהם דאורייתא, אבל מצוות דרבנן אינן בכלל לא תסור. ואם כן כל הוכחת הברכי יוסף שקיבלו ערבות על לא תסור וממילא על מצוות דרבנן, זה רק לשיטת הרמב"ם ולא לשיטת הרמב"ן. ועוד שאף אם נאמר שבמצות לא תסור כבר קיבלו לקיים מצוות דרבנן, עדיין טענת הצל"ח קיימת שזה דבר שאין לו קצבה ולא יתכן על זה ערבות.

מב. ועיין שם מה שהביא הסמא דחיי (שו"ת סי' יב-יג) שדן בזה, והביא ראיה מברכת המרור שמבואר בטור (או"ח סי' תפד) שיכול להוציא אחרים ידי חובה, אף על פי שמרור בזמן הזה דרבנן, ומוכח שיש ערבות במצוות דרבנן.

מג. וראה עוד בשו"ת הסבא קדישא (ח"ג או"ח סי' ד ד"ה וגם דאם כן) מה שכתב ביישוב הקושיא.

מד. והנה חקרו האחרונים בגדר ברכות הנהנין אם הם מצוה ככל מצוות דרבנן, שתיקנו חכמים לברך קודם האכילה, או שאין זה אלא איסור לאכול בלי ברכה אבל אינה מצוה בעצם, ראה בזה במשנה ברורה (ביאור הלכה סי' סב ס"ד ד"ה שלא) ובקהלות יעקב (ברכות סי' ד) ובמנחת שלמה (ח"א סי' יח אות ח). ולפי זה לדעת הסוברים שזה איסור לאכול בלי ברכה, יש ליישב שאינו דומה למצוה קיומית ששם יש קיום מצוה בעצם, מה שאין כן בברכת הנהנין שאין זו מצוה בפני עצמה אלא שזה איסור לאכול בלי ברכה. ואפשר שזהו מה שהוסיף רש"י במה שכתב 'חוץ מברכת הלחם והיין ושאר ברכת פירות וריחני שאינן חובה אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, ובזו אין כאן ערבות שאינו חובה על האדם לא ליתהני ולא ליבריך', וצריך ביאור מה הוצרך רש"י להוסיף 'אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה', ולמה לא מספיק במה שביאר שאין זה ברכה שהיא חובה. ולפי הנ"ל אפשר שרש"י בא ליישב, שאפילו כמצוה קיומית אינו, כיון שאין כאן מצוה אלא שאסור לאדם לאכול בלא ברכה, ומצד האיסור אינו חובה ואין בזה ערבות.

ובתבואות שור (יו"ד סי' א ס"ק נט) ביאר, שאינה דומה מצוה קיומית כגון שחיטה לברכת הנהנין, שבברכת הנהנין אין שום מצוה באכילתו כלל, אבל בשחיטה הרי על כל פנים מקיים מצות 'וזבחת', וכל ישראל ערבים זה בזה, שכשיזדמן לאחד לקיים מצות עשה ואין לו מניעה שלא יחפש אופנים להפטר ממנה, ואם מחפש תחבולות להפטר מן המצוה עבירה היא בידו ונענש עליה, כמבואר במנחות (מא.), וכן בציצית אף על פי שאינה מצות עשה חיובית, מכל מקום הרי כשעושה מקיים מצוה ואסור לו לחפש תחבולות להפטר ממנה, ולכן במצוות אלו נאמר דין ערבות, מה שאין כן בברכות הנהנין שאין שום קיום מצוה באכילה שלא נאמר בזה דין ערבות[מה].

ברכת הנהנין על אכילה שהיא מצוה

בגמרא שם (ר"ה כט.) לאחר שאמרו שבברכת הנהנין לא נאמר הדין שאף על פי שיצא מוציא, הביאו ספק לענין ברכת המוציא של מצה וברכת היין של קידוש היום, האם כיון שאכילת חובה היא יכול להוציא ידי חובה את חבירו מדין ערבות, או שכיון שברכת הנהנין עצמה אינה חובה למצוה, שהרי בכל ההנאות אף של רשות היא נוהגת. ופשטו בגמרא שכשבאה ברכת הנהנין על מצוה יכול אדם להוציא את חבירו אף על פי שהוא עצמו כבר יצא.

ובביאור דין זה נשנו ג' ביאורים בראשונים:

מדין ערבות על אכילת מצה

א. רש"י (שם כט: ד"ה כיון) פירש 'אכילת מצה חובה עליו וכן קידוש היום חובה עליו, ואי אפשר שלא בהנאה, והנאה אי אפשר בלא ברכה, נמצאת המצוה תלויה בברכת הנאה ומפיק'. והיינו שכיון שהאכילה היא חובה, ובשביל אהח"ב 18/06/2018 לקיים מצוה מוכרח הוא ליהנות, ואסור לו ליהנות בלא ברכה, נמצא שכדי לקיים מצוה זו של אכילת מצה הוא צריך לברך על ההנאה, ואם אינו מברך אינו יכול לקיים את המצוה, ולכן מוציא את חבירו בזה. ונמצא לפירושו שמה שמ"ב אוצר החכמה את חבירו הוא מצד הערבות על אכילת מצה, שאי אפשר לו לקיים מצות מצה אם אינו מברך.

ברכת הנהנין נגררת אחר ברכת המצוה

ב. הריטב"א בראש השנה (כט. ד"ה בעי רחבה) פירש שכיון שחובה עליו לאכול מצה ולקדש, וכל האוכל מצה והמקדש חייב בברכת הנהנין, נעשית ברכת הנהנין של אלו כברכת המצוות שעמהם שהיא מצוה, ואף על פי שיצא מוציא. והוסיף בזה הריטב"א שנקט דווקא ברכת המוציא של מצה וברכת הגפן של קידוש, כיון שבאלו יש גם ברכת המצוות, ולכן הדין הוא שנגררת ברכת הנהנין אחר ברכת המצוה להיות כמוה.

מבואר בדברי הריטב"א שגדר הדין שבברכת הנהנין על אכילת מצוה יכול להוציא את חבירו, הוא משום שברכת הנהנין נגררת אחר ברכת המצוה[מו]. ולפי זה במצוות שאין בהם ברכת המצוות, אין יכול אחד להוציא את חבירו ידי חובה בברכת הנהנין. ובספר בני ציון (לכטמן, או"ח סו"ס קסז) כתב לבאר על פי זה את דעת הראשונים שסוברים שאין אדם יכול להוציא את חבירו בורא פרי האדמה של הכרפס בליל פסח אם אינו טועם עמהם, ראה בטור (או"ח סי' תפד), שכיון שהטיבול הראשון לא תיקנו בו חכמים ברכת המצוה, אין יכול להוציא על ברכת הנהנין שבאה בפני עצמה בלא ברכת המצוות שתגרור אותה.

ברכת הנהנין שהיא חובה

ג. הריטב"א בהלכות ברכות (פ"ה ה"ה) כתב 'בורא פרי הגפן או המוציא של קידוש או בורא פרי הגפן של הבדלה, וכן המוציא של אכילת מצה, אף על פי שיצא מוציא, שהרי אכילה ושתיה זו חובה'. ומבואר מדברי ריטב"א שאף שברכת הנהנין נגררת אחר ברכת המצוה, מכל מקום ברכת הנהנין עצמה היא חובה ולא רשות, ולכן אף על פי שיצא מוציא, הביאו ספק לענין ברכת המוציא של מצה וברכת היין של קידוש היום, האם כיון שאכילת חובה היא יכול להוציא ידי חובה את חבירו מדין ערבות, או שכיון שברכת הנהנין עצמה אינה חובה למצוה, שהרי בכל ההנאות אף של רשות היא נוהגת. ופשטו בגמרא שכשבאה ברכת הנהנין על מצוה יכול אדם להוציא את חבירו אף על פי שהוא עצמו כבר יצא.

מה. ועדיין צריך ביאור, שהן אמת שבאכילה אינו מקיים שום מצוה, אבל על כל פנים בברכה הוא מקיים מצוה, ולמה לא יהיה ערב בעד המצוה הקיומית שבברכה. אכן ביאור דבריו הוא, שבעצם בכל מצוה קיומית לא היה צריך להיות ערבות, שהרי אינו חייב לקיימה, אלא שכיון שאם נזדמנה לידו מצוה והוא מבקש להפטר ממנה נענש בעידן ריתחא כמבואר במנחות, ממילא נהיה האדם ערב בעד חבירו גם במצוות קיומיות להצילו מן העון במה שנפטר מן המצוה, אבל כל זה בדברים שהם מצוה בפני עצמם, אבל במצות ברכה על האכילה, שלא יענש אדם על מה שלא אכל ולא בירך עליו, אין אחד ערב בעד חבירו, שאין הערבות על הקיום מצוה אלא על מה שמצילו מן העון שפטר את עצמו מן המצוה.

והנה כל דבריו מבוססים על הגמרא במנחות (מא.) שמענישים על עשה בעידן ריתחא. ויש להעיר שכל דבריו הם רק לפירוש רבינו יונה (שערי תשובה שער ג אות כב) שהעונש בעידן ריתחא הוא על מה שלא חמד בלבבו יופי המצוה ושכרה, והיה לו להכניס עצמו לחיוב, אבל התוספות בערכין (ב: ד"ה הכל חייבין בציצית) כתבו שדווקא בימיהם שכל הטליתות היו של ארבע כנפות יש עונש לאותו שהיה משנה בשביל להפטר ממצות ציצית, אבל בזמן הזה שכל הטליתות פטורות אין עונש למי שאינו קונה בגד של ד' כנפות. ולפי דבריהם אין כלל עונש במי שאינו מכניס עצמו בחיוב המצוות, ואם כן אין בזה הצלה מן העונש להוציאו ידי חובה במצוה קיומית.

מו. ועיין בריטב"א בפסחים (נד. ד"ה ואעפ"י) שכתב שאדם שכבר יצא ידי חובת הבדלה, וחוזר עליה כדי להוציא בניו ובני ביתו, אינו חוזר על ברכת הבשמים כיון שברכת הנהנין היא וכבר יצא, והוסיף שאינו דומה לברכת היין של קידוש, ששם הקידוש גורר אותה לעשותה חובה, מה שאין כן בברכת הבשמים שאפשר להבדלה בלא עצי בשמים. ובמבואר בדבריו שכל מה שברכת הנהנין נגררת אחר ברכת חובה זה רק במקום שאי אפשר למצוה בלא ההנאה, אבל במקום שקיום המצוה מתאפשר, גם בלי ההנאה שוב אין ברכת ההנאה נגררת אחר ברכת המצוה. וצריך עיון בגדר הדברים.

מז. ב"ח (ד"ה אם אחר מברך), ש"ך (ס"ק לב), פרי חדש (שם ס"ז) ותבואות שור (שמלה חדשה אות לד).

מח. והנה נחלקו הראשונים בגדר מצות השחיטה אם יש בה קיום מצות עשה לשחוט, או שאין זה אלא מתיר את האכילה ואין זה קיום מצוה, וכמו התרת נדרים ונתינת גט וכדומה שהוא רק מתיר ואין בו קיום מצוה בעצם. עיין ברמב"ם (ספר המצוות עשה קמו, שחיטה פ"א ה"א) שנקט שזאת מצות עשה [כן ביאר בדעתו הכסף משנה במנין המצוות (עשה קמו), ורעק"א בגליון ספר תוספת 'יום הכפורים (יומא פג. אות ב)], והרמב"ן (ספר המצוות שורש א) כתב בדעת הבה"ג שאין זו מצוה שחייב לעשותה אלא מעשה מתיר ומכשיר בלבד. וראה עוד בספר בית דוד (סי' א יסוד הבית סק"א) שדן בזה. ולפי זה יש לדון שאין ראיה ממה שכתבו בשחיטה שדומה לברכת הנהנין, שבכל מצוה קיומית אין ערבות, שאפשר שדווקא בשחיטה שאין בה קיום מצוה כלל ואין זה אלא מתיר את הבשר באכילה בלבד, לכן דומה לברכת הנהנין שאין שום מצוה באכילה, מה שאין כן במצוה קיומית שאף על פי שאינה חובה אבל יש בה קיום מצוה, אפשר שיודו שיש בזה ערבות. אכן מלשון הפרי חדש (יו"ד סי' א ס"ז) נראה שאף אם יש מצוה בשחיטה מכל מקום כיון שאינה חובה אין בה ערבות.

ו. במצוות שאינן חובה

יש לעיין בכל מצוה קיומית, שאינה חובה על האדם אלא שאם עושה מקיים מצוה, אם יכול אחד להוציא את חבירו אף אם הוא אינו מקיים את אותה מצוה, מדין ערבות.

מחלוקת ראשונים אם מוציא לאשה שמברכת על מצות עשה שהזמן גרמא

הריטב"א (ר"ה כט: ד"ה ת"ר) הביא מחלוקת ראשונים, לדעת הסוברים שנשים יכולות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא, אם אחד שכבר יצא ידי חובה יכול לברך עבורן, שכיון שאותה מצוה רשות היא אצלה, הרי זה דומה לברכת הנהנין שאין מוציא אחרים בברכה אלא אם כן מברך לעצמו, וכן הכריע הריטב"א (שם, הלכות ברכות פ"ה ה"ב) ושכן דעת רבינו אפרים. ויש אומרים שכיון שאינו רשות גמורה שהרי יש בזה צד מצוה, רשאי לברך עבורן.

מבואר שנחלקו במצוה שאינה חובה, אם דומה לברכת הנהנין שכיון שאינה חובה אין בזה ערבות, או שאינו דומה לברכת הנהנין, ששם האכילה היא רשות גמור, ואין בה שום צד של קיום מצוה, מה שאין כן במצוה קיומית שאף שאינה חובה אבל יש בה קיום מצוה, והרי הוא ערב בעד קיום המצוות של חבירו אף שאינן חובה, ויכול להוציאו ידי חובה בברכה.

מחלוקת אחרונים אם מוציא חבירו בברכת השחיטה

כתבו הטור והשו"ע (יו"ד סי' א ס"ז) 'השומע ואינו מדבר, אם הוא מומחה, שוחט אפילו לכתחילה אם אחר מברך'. והקשה הדרישה (אות ז) איך הוא שוחט ואחר מברך, והרי הדין הוא לגבי ברכת הנהנין שאין אחד יכול להוציא את חבירו אם אינו מברך גם כן כיון שאינו חובה, וכן שחיטה אינה חובה, ויכול לא לאכול בשר ולא לשחוט.

וכתבו האחרונים[מז] שמדובר כאן שגם אותו אחר שמברך בשביל האילם שוחט ומברך לעצמו ולכן יכול להוציאו ידי חובה, ובאמת מי שאינו שוחט אינו יכול לברך עבור השוחט. והטעם שכיון שאינו חובה הרי זה כברכת הנהנין שאינו מוציא חבירו, שהרי יכול שלא לשחוט ולא לברך[מח].

הסברא שמצוה קיומית דומה לברכת הנהנין

הרי שדימו ברכת השחיטה לברכת הנהנין, שכיון שאינו חובה על האדם אין בזה ערבות. וכן מסתבר, שהרי ביסוד דין ערבות ביארו הראשונים (הובאו דבריהם לעיל בגדרי המצוה) שהוא כערב שהתחייב לפרוע חובו של חבירו, וכן

שכל שלא יצא חבירו במצוה הרי זה דומה כאילו לא יצא הוא עצמו, שחלק מחובת המצוה עצמה זה גם מה שמסייע לחבירו לצאת ידי חובה. וכל אלו הטעמים לא נאמרו אלא במצוה שהיא חובה על האדם שצריך לפרוע חוב חבירו, וכן שחלק מהמצוה שלו זה לדאוג גם שחבירו יצא, ואם לא יצא חבירו חיסר במצוה שלו עצמו, אבל במצוה שאינה חובה אין שום חוב על חבירו שהוא יצטרך לפרוע, וכן גם אם חבירו לא יקיים לא יחסר אצלו שום קיום מצוה, ומה בכך שיש קיום מצוה בעשותו אותו המעשה[מט].

חילוק בין ברכת הנהנין למצוה קיומית

אמנם בתבואות שור (ס"ק נט) כתב שיש לחלק, שאין זה דומה לברכת הנהנין, שבברכת הנהנין אין מצוה באכילתו כלל, אבל בשחיטה הרי על כל פנים מקיים מצות 'וזבחת' (דברים יב כא), וכל ישראל ערבים זה בזה שכשיזדמן לאחד לקיים מצות עשה ואין לו מניעה שלא יחפש אופנים להפטר ממנה, ואם מחפש תחבולות להפטר מן המצוה, עבירה היא בידו ונענש עליה, כמבואר במנחות (מא.), וכן בציצית אף על פי שאינה מצות עשה חיובית, מכל מקום הרי כשעושה מקיים מצוה ואסור לו לחפש תחבולות להפטר ממנה, ולכן במצוות אלו נאמר דין ערבות, מה שאין כן בברכות הנהנין שאין שום קיום מצוה באכילה שלא נאמר בזה דין ערבות.

ומבואר בדבריו, שבעצם בכל מצוה קיומית לא היה צריך להיות ערבות, שהרי אינו חייב לקיימה, אלא שכיון שאם נזדמנה לידו מצוה והוא מבקש להפטר ממנה נענש בעידן ריתחא כמבואר במנחות, ממילא נהיה האדם ערב בעד חבירו גם במצוות קיומיות להצילו מן העון במה שנפטר מן המצוה, אבל כל זה בדברים שהם מצוה בפני עצמם, אבל במצות ברכה על האכילה, שלא יענש אדם על מה שלא אכל ולא בירך עליו, אין אחד ערב בעד חבירו, שאין הערבות על הקיום מצוה אלא על מה שמצילו מן העון שפטר עצמו מן המצוה.

אמנם בדברי הריטב"א שהובאו לעיל נתבאר יותר מזה, שאפילו במצוות שהם רשות גמורה על האדם ולא יענש עליהם בעידן ריתחא אם אינו מקיימם, כמו כל מצוות עשה שהזמן גרמא שהן רשות גמורה אצל הנשים ולא מצינו שיענשו עליהן בעידן ריתחא אם אינן מקיימות אותן, מכל מקום כיון שסוף סוף יש קצת מצוה בעשייתן יש בהן ערבות ויכול להוציאן ידי חובה גם מי שאינו מקיימם[נ].

ועמד בזה בהליכות שלמה (תפילה פכ"א דבר הלכה ט), על המבואר ברמ"א (או"ח סי' תקפט ס"ו) שאף על פי שנשים פטורות מתקיעת שופר, מכל מקום יכולות לתקוע, וכן אחר שיצא כבר יכול להוציאן, וכמבואר בריטב"א. וכתב בהליכות שלמה שנראה מזה שיש ערבות לסייע לכל הרוצה לעשות מצוה, אף שאין היא מצוה שחייב בה, ואינו דומה לברכת הנהנין שאין שום קיום מצוה באכילה, מה שאין כן כאן שיש בזה מצוה, אדם ערב לסייע לחבירו לקיים מצוות.

בברכת הטלית הדין הוא שאף על פי שיצא מוציא

והנה מה שכתב התבואות שור שבציצית גם יכול להוציא את חבירו ידי חובה, כן כתב המשנה ברורה (סי' ח ס"ק יד) בשם הארצות החיים, שיכול אדם לברך עבור חבירו ברכת הטלית אף אם כבר יצא בעצמו או שאינו מתעטף כלל, שכל ישראל ערבים זה בזה. ולכאורה מוכח מזה שאף על מצוה קיומית יש דין ערבות, שהרי אינו מחויב להתעטף בציצית, שהרי יכול שלא ללבוש בגד של ד' כנפות ולא להתחייב בציצית.

אבן חלוקה היא מצוה ציצית משאר מצוות קיומיות, שבציצית אף שאינו חייב ללבוש בגד שחייב בציצית, מכל מקום אחר שכבר לבש אותו הבגד חייב בציצית, ומעתה נהפכת המצוה להיות מצוה חיובית כתפילין וכדומה, ואפשר שלכן יש בה דין ערבות, שכיון שיתכן על כל פנים חובה על האדם להתחייב בציצית, הרי שהוא גם ערב בעד אחרים שיקיימו. מה שאין כן בשאר מצוות קיומיות שמעולם לא נתחייב בהם אדם, כגון במצות שחיטה וכדומה, שכיון שאין כאן כלל שום חובה במצוה זו ממילא לא שייך בה ערבות, ולא מוכח מזה שבכל מצוה קיומית יש דין ערבות.

וחילוק זה מבואר בדברי רעק"א (גליון השו"ע סי' ח) על מה שכתב המגן אברהם (שם סק"ב) שרק בציצית חייב לברך בעמידה, אבל בשחיטה כיון שאינה אלא לתקן את מאכלו לא צריך עמידה. וכתב רעק"א שאף שגם בציצית כל זמן שאינו לובשו אינו מחויב להתעטף, מכל מקום לאחר שנתעטף חלה עליו מצות עשה לעשות ציצית ואין זה משום תקון הבגד, ולכן מברך מעומד.

ז. נשים

דעת הרא"ש שאין ערבות בנשים

בגמרא (ברכות כ:) הסתפק רבינא האם נשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא או מדרבנן, ואמרו בגמרא נפקא מינה אם יכולה להוציא איש ידי חובה שודאי שחיובו מן התורה, שאם אתה אומר שחייבות מדאורייתא, יכולה להוציא איש ששניהם חיובם שוה מן התורה, אבל אם האשה אינה חייבת אלא מדרבנן, לא יכולה להוציא איש שחיובו מן התורה, שהמחויב מדרבנן אינו מוציא למחויב מדאורייתא.

והקשה הרא"ש (ברכות פ"ג סי' יג) מהגמרא (שם מח.) שמבואר שמי שאכל כזית לחם יכול להוציא ידי חובה את מי שאכל כדי שביעה, והרי מי שאכל כזית לחם חייב בברכת המזון רק מדרבנן, ובכל זאת מוציא את מי שאכל כדי שביעה שחייב מן התורה, ונאמר כן גם באשה שאפילו שחיובה רק מדרבנן, תוציא את האיש שחיובו מן התורה.

ותירץ הרא"ש שרק באיש אמרו שאפילו שאכל רק כזית מוציא ידי חובה את מי שאכל כדי שביעה, כיון שמן הדין היה שאפילו לא יאכל כלום יוכל לברך ברכת המזון להוציא את חבירו מדין ערבות שכל ישראל ערבים זה בזה, והדין הוא שאף על פי שיצא מוציא, אלא שמדרבנן אמרו שלא יברך ברכת הנהנין אם הוא לא נהנה, אבל כשאכל כזית ויכול לברך, שוב יכול להוציא את חבירו מדין ערבות, מה שאין כן נשים שאינן בכלל ערבות ולכן אינה יכולה להוציא ידי חובה אחרים אלא אם כן חיובם שוה. וכן הובא ברבינו יונה (ברכות כ: ד"ה תפלה) ובשלטי הגבורים (שם אות א) בשם הרא"ה.

מחלוקת אחרונים בביאור דברי הרא"ש

ונחלקו האחרונים בפירוש דברי הרא"ש, הצל"ח (ברכות כ: ד"ה אי אמרת, וכן בספרו דגול מרבבה או"ח סי' רעא מגן אברהם סק"ב) נקט כפי איך שמשמע מפשטות לשון הרא"ש שלא נאמר דין ערבות כלל אצל נשים, ולא נכנסו בכלל הערבות, וכן נקט החקרי לב (או"ח סי' מח). אמנם רעק"א (שו"ת סי' ז, גליון שו"ע שם) פירש שאין כוונת הרא"ש שאין נשים בכלל ערבות באופן כללי, אלא שכל שאינו מחויב בדבר אינו בכלל הערבות על אותה מצוה, ועל הצד שנשים לא חייבות בברכת המזון אינן בכלל ערבות בברכת המזון ולכן אינן מוציאות אחרים ידי חובתם. וכן נקטו עוד אחרונים (הו"ד בחקרי לב שם), ונבאר את ב' השיטות בהרחבה.

דעת הצל"ח בביאור דברי הרא"ש שנשים אינן בכלל ערבות

המקור שנשים אינן בכלל ערבות

החקרי לב (או"ח סי' מח ד"ה אכן בעיקר) הביא ראיה שנשים אינן בכלל ערבות, ממה שכתב רש"י בנדה (יג: ד"ה כספחת, הו"ד בתוספות יבמות מז: ד"ה קשים) להוכיח שישראל לא נתערבו עבור הגרים, ממה שאומרת הגמרא בסוטה (לז:) שאין לך כל מצוה ומצוה שכתובה בתורה שלא נכרתו עליה לכל איש מישראל ארבעים ושמונה בריתות של שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמישים. ופירושו, שנאמר על כל מצוה 'ארור וברוך בפרט, וארור וברוך בפרט' הרי ארבע, 'ללמוד וללמד לשמור ולעשות' בכל סוג מאלו הארבע, הרי שש עשרה בריתות על כל מצוה, וג' פעמים שקיבלו עליהם את הברית, בסיני, בהר גריזים והר עיבל, ובערבות מואב, הרי מ"ח בריתות על כל מצוה ומצוה, ומלבד הבריתות של כל אחד בעצמו לקיים את המצוות, גם נעשה כל אחד ערב על כל הבריתות של כל שאר ישראל לקיים את המצוות, שהיו שש מאות אלף ושלשת אלפים ותק"נ ישראל במדבר, ונמצא לכל אחד מישראל מ"ח בריתות של שש מאות אלף ושלשת אלפים ותק"נ.

ומזה הוכיח רש"י שלא נתערבו ישראל עבור הגרים שאם כן היו הרבה יותר בריתות, שהרי ערב רב עלה עמם שלא נמנה במנין השש מאות אלף.

מט. והנה לדעת רעק"א (נתבאר לעיל באריכות) שכל שאינו חייב במצוה אינו בכלל ערבות עליה, אבל במצוה שהיא רשות גם אצל שחיוב הערבות הוא סניף בחיוב המצוה עצמה, פשוט שקשה לומר שיש ערבות במצוה קיומית, שכיון שאינו חייב בה אינו בכלל ערבות עליה, אלא אף לדעת הצל"ח שערבות היא ענין בפני עצמו, ואף מי שאינו מחויב במצוה הרי הוא בכלל ערבות, גם כן קשה כמו שנתבאר בפנים כיון שסוף סוף אין זה חובה, איזו ערבות יש על זה.

נ. ואולי יש לחלק שדווקא במצוות עשה שהזמן גרמא, שאצל האנשים הם חיוב גמור, ונכנסו עליהם בכלל ערבות, יכולים להוציא נשים אף שאצלן זו רשות גמורה, כיון שלמעשה מצוה זו אצל האיש שהוא חייב בה הרי הוא בכלל ערבות עליה, אבל במצוה שהיא רשות גם אצל המוציא, אולי גם הריטב"א יודה שלא יוכל להוציא את מי שלא מקיימה באותה שעה, שכיון שאינה חובה כלל אינו ערב עליה. ולפי זה יהיה הדין שדווקא אנשים יכולים להוציא נשים בברכה על מצות עשה שהזמן גרמא כיון שאצלם היא מצוה שבחובה, אבל אשה, אף אם נאמר שנשים בכלל ערבות, לא תוכל להוציא ידי חובה אשה אחרת בברכה על מצות עשה שהזמן גרמא אם אינה מקיימת אותה גם כן, כיון שהיא מצוה שגם אצלה היא רשות, מעולם לא נתערבה בעד אותה מצוה.

ולפי זה, מוכח גם כן שנשים אינן בכלל ערבות, שהרי לא נמנו במנין הבריתות, שבמנין נמנו רק הגברים ולא הנשים[נא].

אבל דחה החקרי לב (שם ד"ה ומ"מ למאי) שאין מכאן ראיה, שאף שרש"י הוכיח ממה שלא נמנו הגרים במנין הבריתות שאינם בכלל ערבות, אין להוכיח כן לגבי נשים, שהרי בגמרא בסוטה שם נאמר שאין לך מצוה שכתובה בתורה שלא נכרתו עליה מ"ח בריתות של ת"ק אלף וג' אלפים ותק"נ, ואילו בנשים אין מ"ח בריתות, שמבואר שם בגמרא שהמ"ח בריתות על כל מצוה הם משום שנאמר על כל מצוה 'ארור וברוך בפרט, וארור וברוך בפרט' הרי ארבע, 'ללמוד וללמד לשמור ולעשות' בכל סוג מאלו הארבע, הרי שש עשרה, וג' פעמים שקיבלו עליהם את הברית, הרי מ"ח. ונשים אינן בכלל לימוד תורה, וכן אינן בכלל ללמד לאחרים, כמבואר בקידושין (כט:), וכן נפסק ברמב"ם (תלמוד תורה פ"א ה"א), ואם כן לא שייך בהם אלא 'ארור וברוך בכלל וארור וברוך בפרט', לשמירה ולעשיה, הרי כאן שמונה, וג' פעמים שנשבעו, הרי כ"ד בריתות.

ולכן, אפילו שנשים בכלל ערבות לא היה שייך למנותן עם האנשים, כיון שאמרו 'אין לך כל מצוה בתורה שלא נכרתו עליה מ"ח בריתות', ואילו בנשים לא היה כי אם כ"ד בריתות, ולכן לא מנאן, ודווקא בגרים שייך ההכרח של רש"י שממה שלא מנה את הגרים סימן שאינם בכלל ערבות, אבל מנשים אין ראיה.

ולכן כתב החקרי לב (שם ד"ה והרי לדבריהם), וכן כתב בחלקת יואב (ח"א סי' לו בהג"ה) שמקור הדבר שנשים אינן בכלל ערבות, הוא ממקור הדין של ערבות, שלמדו כן מן הכתוב (ויקרא כו לז) 'וכשלו איש באחיו', איש בעון אחיו. והתוספות (ב"ק טו. ד"ה השוה) כתבו שכל מקום שכתוב 'איש' בתורה בא למעט אשה, וצריך ריבוי מיוחד ללמד שגם אשה נוהגת באותו דין. ולכן בדין ערבות שנאמר 'וכשלו איש באחיו', אומרים שדוקא איש נענש עבור חבירו מדין ערבות ואין אשה נענשת מדין ערבות.

ובאור החיים (דברים כט א) כתב בטעם הדבר שאין נשים בכלל ערבות, כיון שערבות תלוי במי שבידו להוכיח, ואין לנשים להשתרר על ישראל.

קושיא מן הכתוב בפרשת נצבים

בחקרי לב (או"ח סי' מח ד"ה והנה ראיתי למרן) הביא מספר עץ החיים (פרשת קרח) להקשות על מה שכתב הרא"ש שאין נשים בכלל ערבות, מהכתוב בפרשת נצבים המדבר בענין הברית והשבועה שהשביע הקב"ה את ישראל, וכתוב שם (דברים יט י) 'טפכם נשיכם וגרך', הרי שאף נשים בכלל הברית והערבות.

ובזרע אברהם (אשכנזי, סי' יב ד"ה ועוד נלע"ד) ובחקרי לב (או"ח סי' מח ד"ה וכי תימא) תירצו שהברית האמורה בפרשת נצבים אינה על הערבות, אלא על קיום המצוות בכללם, שכל אחד התחייב באלה ובשבועה לקיים את כל דברי התורה הזאת, אבל אין הערבות על קיום המצוות של אחרים בכלל אותה שבועה.

קושיא על הרא"ש ממה שמצינו שגם נשים מצוות להוכיח אנשים

האחרונים (חקרי לב ד"ה והנה ראיתי, ועוד) הקשו על המבואר בדברי הרא"ש שאין הנשים בכלל ערבות, ממה שמצינו בהרבה מקומות בגמרא שאנשים חייבים למחות ולהוכיח לנשים, ובגמרא בשבועות (לט.) מבואר שמטעם ערבות צריך למחות בחבירו שרואהו שעובר איסור. ובחקרי לב (שם) הביא לזה כמה דוגמאות:

א. בגמרא בביצה (ל.) אמרו שאין מוחים בנשים שאוכלות ושותות בערב יום הכפורים עד חשיכה ולא נזהרות בתוספת יום הכפורים, ואמרו בגמרא הטעם שמוטב שיהיו שוגגים ולא יהיו מזידים. ולפי דברי הרא"ש אף בלי טעם זה גם כן אין צריך למחות בנשים כיון שאינן בכלל ערבות.

והוסיף בזה החקרי לב, שמגמרא זו למדו הפוסקים שגם באנשים אם אין אנו יודעים שיקבלו את התוכחה אין צריך למחות בהם, שמוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים. ולדברי הרא"ש אי אפשר ללמוד מכאן, שיש לומר שדין זה נאמר דווקא בנשים כיון שבלאו הכי אינן בכלל ערבות, אבל אנשים שהם בכלל ערבות אולי צריך להוכיח אותם בכל אופן.

ב. בברכות (לא.) אמרו על הפסוק האמור לגבי עלי שאמר לחנה (שמואל א' א יד) 'ויאמר אליה עלי עד מתי תשתכרין', מכאן לרואה בחבירו דבר שאינו הגון שצריך להוכיחו, וכתבו התוספות (שם ד"ה דבר) שנלמד מכאן שאפילו שלא היה בזה איסור תורה, שאם היה איסור תורה פשוט שצריך להוכיחו, ויש בזה מצות עשה של 'הוכח תוכיח' (ויקרא יט יז). ולדברי הרא"ש שנשים אינן בכלל ערבות, למה צריך להוכיחן.

ג. בשבת (נד:) אמרו על מה ששנינו במשנה 'פרתו של רבי אלעזר בן עזריה היתה יוצאת ברצועה שבין קרניה שלא ברצון חכמים', שלא היתה פרתו שלו אלא של שכנתו, ומתוך שלא מיחה בה נקראת על שמו. ואם נשים אינן בכלל ערבות, איך נקראת על שמו מפני שלא מיחה בה.

ד. בסוטה (מז:) מבואר לענין השקאת מים המרים את הסוטה לבודקה אם זינתה, שאם אין האיש מנוקה מעון אין המים בודקים את אשתו, ומבואר שם שאף עון בניו ובנותיו שהם נואפים מעכבים שאין המים בודקים את אשתו. וכתב התוספות הרא"ש (שם ד"ה בעון) שהטעם הוא מפני שלא מיחה בהם. הרי שיש ערבות בנשים.

ה. בעבודה זרה (יח.) אמרו על רבי חנינא בן תרדיון שגזרו עליו לשריפה ועל אשתו להריגה, ואמרו בגמרא הטעם משום שהיה הוגה את השם בפרהסיא, ועל אשתו להריגה שלא מיחתה בו, שכל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה נענש עליו. הרי שגם הנשים חייבות למחות באנשים, ואם לא מיחו נענשים עליהם, והוא מדין ערבות שכל שהיה בידו למחות ולא מיחה נענש עליו[נב].

אנשים ערבים עבור נשים

והנה להלן הובא שנחלקו האחרונים בדעת הרא"ש שכתב שאין נשים בכלל ערבות, אם כוונתו שאין נשים בכלל ערבות כלל, שהן אינן ערבות בעד אחרים והאנשים אינם ערבים עבורם, או שכוונת הרא"ש שרק נשים אינן ערבות עבור אחרים אבל האנשים ערבים גם עבור נשים. ואם נאמר כצד זה האחרון שאנשים ערבים עבור נשים לא יקשה מרוב המקומות שמבואר שאנשים ערבים עבור נשים. אבל עדיין יהיה קשה מהגמרא בעבודה זרה באשתו של רבי חנינא בן תרדיון שנענשה עבור מה שלא מיחתה בבעלה.

איש ואשתו הם גוף אחד

בשו"ת הסבא קדישא (ח"ג סי' ד ד"ה וראיתי שיש) כתב ליישב את הגמרא בעבודה זרה, על פי מה שכתב הכלי יקר (מלכים א' יא ד ד"ה ולענ"ד) שאיש ואשה הם גוף אחד, ואם תחטא אשה אף בעלה חטא כיון שהוא והיא גוף אחד וכן להיפך, שאם האיש חטא האשה נענשת עבורו. ולפי זה מיושב שבאמת אין הנשים ערבות עבור אנשים ולא נענשות עבורם, ורק באשה על בעלה כיון שהם גוף אחד היא נענשת בעוונו, ולכן אשתו של רבי חנינא בן תרדיון נענשה עבור מה שלא מיחתה בבעלה. וכעין זה כתב הסמא דחיי (שו"ת סי' יד) שמה שהתמעטו הנשים שאינן בכלל ערבות, הוא מפני שנשים אין בידן למחות, ואם כן זהו רק לענין שאר אנשים, אבל לענין בעלה שלבה גס בו ויש בידה למחות בו, ובפרט בענייני מצוות ובידה לפייסו בדברים, נענשת אם לא מיחתה בו והרי היא בכלל ערבות עליו.

חילוק בין מצות תוכחה לערבות

בחקרי לב (שם ד"ה הן אמת) כתב ליישב, שהנה יש להקשות מאחר ונאמר 'הוכח תוכיח' שמנו אותה כל מוני המצוות בתור מצות עשה, שכיון שנכנסו בערבות ואם חטא חבירו הוא נענש עליו, איך לא יוכיחנו ויחזירנו למוטב והרי זה כחוטא עצמו[נג].

ולכן כתב שחלוק דין ערבות מחיוב תוכחה, שדין ערבות נאמר במי שיש בידו כח לעשות לאחרים שיקיימו את המצוות, וכגון גדול הבית שיש בידו כח שיעשו בני ביתו ככל הכתוב בתורה, שאם לא יקיימו יש בידו כח להכות ולמונעם ממאכל ומשתה, וכן גדול העיר שיש בידו כח להכות ולענוש ולהחרים נכסים, וכן גדול הדור אם יש כח בידו, ובכל אלו אם הניחם לרצונם נתפס הוא על עוונם כאילו עשאם הוא בעצמו. ועל זה אמרו חז"ל שמי שיש כח בידו למחות ולא מיחה נתפס על אותו עון, והיינו מדין ערבות.

אמנם המצות עשה של תוכחה, נאמרה כשאין כח בידו לכוף את חבירו שיקיים את המצוות, שאינו גדול העיר, או אף שהוא גדול העיר אפשר

נא. וכן רמז לזה הדגול מרבבה (או"ח סי' רעא מג"א סק"ב). אמנם ראה להלן בענין ערבות בגרים, שיש דוחים ראיה זו לגבי גרים, ומאותו טעם יש לדחותה גם לענין נשים.

נב. עוד הקשו המפרשים מסנהדרין (מד.) שנענשו ישראל על מה שעשה עכן כיון שידעו אשתו ובניו, עיין חמרא וחיי (שם) ופתח עינים (שם מג:).

נג. ואכן השערי תשובה (שער ג אות עב) למד דין ערבות ממצות הוכח תוכיח, וראה לעיל במקור הדין מה שכתבנו בזה, וראה עוד להלן מה שהערנו עוד על שיטת רבינו יונה.

שלא יהיה כח בידו לכופם על קיום הדת, שבכגון זה אין כלל דין ערבות, ומכל מקום צותה התורה להוכיחו בדברי תוכחות בנחת ובלשון רכה, שאפשר שעל ידי זה יחזור בו החוטא מעון שבידו. ומצות תוכחה אינה קשורה כלל בדין ערבות, שהרי גם נשים וגרים נצטוו בה, שהרי כל מצות עשה שלא הזמן גרמא נשים חייבות בה, ולכן אף נשים חייבות בעשה של תוכחה.

ונמצא לפי זה שהמצות עשה של תוכחה נוהגת במי שאין כח בידו לכוף את חבירו לקיים מצוה, שאז אין נוהג דין ערבות אלא מצות תוכחה. ונפקא מינה גדולה יש, שבערבות נתפס הוא על אותו עון שעשו כאילו עשאו הוא בעצמו, אבל באין כח בידו ולא הוכיחו, אינו נענש על עוונות שעשו רק על ביטול מצות תוכחה.

ולפי זה כבר לא קשה על הרא"ש מכל הסוגיות הנ"ל שנראה שגם אנשים מצווים להוכיח נשים ונשים נענשות על עון אנשים, שבכל אותן סוגיות מדובר במצות עשה של תוכחה שנוהגת הן באנשים והן בנשים שכולם חייבים בה[נד]. וכן מה שאמרו בגמרא בעבודה זרה (יח.) גבי אשתו של רבי חנינא בן תרדיון שנענשה על שלא מיחתה בבעלה, באמת היה העונש על ביטול מצות עשה של תוכחה, שבשעת השמד ובעידן ריתחא נענשים אף על ביטול מצות עשה, כמבואר בגמרא במנחות (מא.). ומוכרח שהעונש שם היה משום שהיה שעת השמד ועידן ריתחא, שהרי מבואר ברש"י ובתוספות (ע"ז שם ד"ה להתלמד) שהחטא של רבי חנינא בן תרדיון היה חטא קל, ועל כרחך שמה שנענש היה משום עידן ריתחא[נה].

הדגול מרבבה (סי' רעא במגן אברהם סק"ב) הסתפק לדעת הראש"ש שאין ערבות בנשים, אם הכוונה שרק הן לא נכנסו בכלל ערבות ואינן ערבות על אנשים, אבל האנשים שהתחייבו בערבות ערבים גם בעד נשים, או שאינן בכלל ערבות כלל, שאינן ערבות עבור האנשים, והאנשים אינם ערבים עבורם.

אם יש ערבות לאנשים על נשים

ובריטב"א (הלכות ברכות פ"ה ה"ב, ר"ה כט: ד"ה ת"ר) מבואר שיש ערבות לאנשים על נשים, שכתב לדון באשה שמברכת על מצות עשה שהזמן גרמא אם מקיימת, אם יכול איש שכבר יצא ידי חובת המצוה להוציאה ידי חובה, שאולי זה דומה לברכת הנהנין שכיון שאינה ברכה של חובה אין יכול להוציאה[נו], ומבואר שפשוט לו שיש ערבות לאנשים על נשים, ומדין ערבות יכול להוציא וכל הנידון הוא אם זה דומה לברכת הנהנין.

והדגול מרבבה (שם) ציין לתוספות ביבמות (מז: ד"ה קשים). ונראה שכוונתו ששם כתבו התוספות שאין ישראל ערבים עבור הגרים כיון שלא נמנו במנין הבריתות, ולא חישבו בגמרא (סוטה לז:) ערבות על ערב רב. והרי המנין של הבריתות נאמר רק לשש מאות אלף מישראל הגברים, ואם כן גם הנשים אינן בכלל, ומזה מוכח גם כן שאף האנשים אינם ערבים עבור הנשים, שהרי נמנו הבריתות לכל אחד מישראל מ"ח בריתות של שש מאות ושלשת אלפים ותק"נ עבור כל אחד מישראל, ואילו הנשים אינן בכלל, ומוכח שלא נתערבו עבור הנשים. והניח בצריך עיון.

אמנם בספרו צל"ח (ברכות כ: ד"ה אי אמרת) כתב בפשיטות שאף אנשים אינם ערבים עבור הנשים. וכן כתבו בספר מוצל מאש (אלפאנדרי, סי' יב), ישועות יעקב (או"ח סי' קפו) וחקרי לב (או"ח סי' מח ד"ה הכלל העולה).

ראיות שהאנשים ערבים עבור הנשים

אמנם רעק"א (שו"ת סי' ז) כתב שאין חילוק כלל בין איש לאשה לענין ערבות, ולא מצינו בשום מקום שבאשה לא יהיה הדין שאם יצאה מוציאה. והביא ראיה לזה שבגמרא בברכות (מח.) הביאו מעשה בינאי המלך שישב לאכול לחם עם המלכה, ולא היה להם מי שיברך ברכה אחרונה וקראו לשמעון בן שטח שיברך בשבילם. ומבואר שם בגמרא שכיון ששמעון בן שטח לא אכל לחם אינו יכול לברך בשבילם, אבל אם היה אוכל כזית אף על פי שאינו חייב אלא מדרבנן יכול להוציאם ידי חובה מדין ערבות[נז]. הרי מבואר שאם היה אוכל שמעון בן שטח כזית היה מוציא גם את המלכה מדין ערבות, והרי אם נשים חייבות בברכת המזון דאורייתא מה מועיל מה שהוא יאכל כזית, הרי הוא מחויב רק מדרבנן והיא חייבת מדאורייתא, וכל מה שיכול להוציאה ידי חובה זה רק מדין אף על פי שיצא מוציא. ועל כרחך שאף אם נאמר שאין נשים בכלל ערבות, זה רק לענין שאינן ערבות על אחרים אבל אנשים ערבים עבורן.

ובשו"ת הסבא קדישא (ח"ג סי' ד ד"ה ונראה ברור) הביא ראיה ממה שאמרו בפסחים (נד.) שרבי אחר שיצא ידי חובה בהבדלה, היה חוזר ומסדר את הברכות על הכוס כדי להוציא בניו ובני ביתו, וכתב הפרי חדש (סי' רצו) ש'בני ביתו' היינו אשתו[נח], הרי שנאמר הדין שאף על פי שיצא מוציא אף לגבי אשתו, ומוכח שאנשים ערבים עבור הנשים[נט]. וכעין זה הקשה בשפת אמת (פסחים קא. בהג"ה) מהגמרא (שם) שאמרו שלרב שיוצא אדם ידי חובתו בקידוש ששומע בבית הכנסת, מה שחוזר ומקדש שוב בביתו הוא כדי להוציא את בניו ובני ביתו, ולדברי הסוברים שאף אנשים אינם ערבים עבור נשים, איך היה מוציא ידי חובה את בני ביתו בקידוש.

וכן כתב בחלקת יואב (ח"א סי' לו בהג"ה) על פי דבריו שמקור הדבר שנשים אינן בכלל ערבות, הוא מן הכתוב (ויקרא כו לז) 'וכשלו איש באחיו', ודרשו חז"ל איש בעון אחיו. והתוספות (ב"ק טו. ד"ה השוה) כתבו שכל מקום שכתוב 'איש' בתורה בא למעט אשה, וצריך ריבוי מיוחד ללמד שגם אשה נוהגת באותו דין. ולכן בדין ערבות שנאמר 'וכשלו איש באחיו', אומרים שדוקא איש נענש עבור חבירו מדין ערבות ואין אשה נענשת מדין ערבות. ולפי זה כתב שרק נשים אינן ערבות בעד נשים, כיון שבפסוק כתוב 'איש', אבל איש ערב בעד אשה שגם אשה בכלל 'אחיו' היא, וכיון שכתוב 'וכשלו איש באחיו', הרי למדנו שגם אנשים ערבים בעד נשים.

דיוק מהכתובים שאנשים ערבים עבור הנשים

ובחידושי מהרי"ט (קידושין ע: ד"ה קשים) ובאור החיים (דברים כט ט) כתבו לדייק מלשון הכתובים בתחילת פרשת נצבים (שם) שמדברים מענין הברית שכרת הקדוש ברוך הוא עם ישראל, שבפסוק הראשון כתוב 'אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלהיכם, ראשיכם שבטיכם זקניכם ושטריכם כל איש ישראל', ובפסוק הבא נאמר 'טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך מחטב עציך עד שאב מימיך'. שחילק הפסוק את הנכנסים לברית לשתי קבוצות, בקבוצה הראשונה דהיינו 'ראשיכם שבטיכם זקניכם ושטריכם כל איש ישראל' הם ערבים עבור כולם, שכל אחד ערב בעד אלו שבידו למחות בהם, ואחר כך סידר בפני עצמם בקבוצה אחרת 'טפכם נשיכם וגרך', כי אלו אחרים הם ערבים בעבורם ונתפסים עליהם, ואין אלו נתפסים על אחרים, שהטף אינם בני דעה, והנשים והגרים אין להם להשתרר על ישראל[ס]. ובחקרי לב (או"ח סי' מח ד"ה והנה ראיתי) הביא מהפסיקתא בפרשת נצבים (פרק כט י) שאמרו 'טפכם נשיכם, מלמד שנכרת הברית על ישראל והזהיר גדולים על הקטנים', ומשמע כדברי המהרי"ט והאור החיים שכלפי הנשים והקטנים אנו ערבים עליהם והם אינם ערבים עלינו.

דחית הראיות

בצל"ח (ברכות כ: ד"ה אי אמרת) וכן בהגהות הגר"ש איגר על רעק"א (שו"ת סי' ז) דחו את ראית רעק"א שאנשים ערבים עבור הנשים, מכך שאם

נד. אמנם עדיין צריך עיון לשיטת רבינו יונה שגם כן כתב כדברי הרא"ש שאין נשים בכלל ערבות ולכן אין מוציאים ידי חובה בברכת המזון את האנשים, והרי לשיטתו דין ערבות נלמד מהפסוק של הוכח תוכיח, ועל כרחך שלשיטתו תוכחה וערבות תלויים אחד בשני, ואם כן לשיטתו שאין ערבות בנשים הוא הדין שאין מצות תוכחה בנשים, ואם כן איך מצינו בכל אלו שנענשו עבור מה שלא מיחו, ולא נוכל לומר כהחקרי לב שנענשו על ביטול מצות תוכחה, שהרי לשיטתו מי שאינו בכלל ערבות גם אינו במצות תוכחה ולמה נענשו, וצריך עיון. ולכאורה יהיה מוכרח מזה כדעת רעק"א שפירש בכוונת הרא"ש שמה שאין נשים בכלל ערבות הוא משום שכל שאינו חייב במצוה אינו בכלל ערבות עליה, ונשים אם אינן חייבות בברכת המזון אינן בכלל ערבות על ברכת המזון, אבל לענין דין ערבות הכללי גם נשים בכלל, ולכן הן גם במצות תוכחה ונענשות על מה שלא מיחו. אמנם עיין בשערי תשובה (שער ג אות עב) שכתב שאף באומות העולם נענשים עבור העון של אחרים, כמו שכתוב אצל יונה (יונה א ז) 'ונדעה בשלמי הרעה הזאת', וכתב רבינו יונה וכל שכן בישראל שהם ערבים זה בזה. ומבואר שהדין שנענשים אם לא מיחו, זה אפילו במקום שאין נוהג ערבות.

נה. וכתב שכן מדויק מה שאמרו בגמרא (שם) 'כל מי שיש בידו למחות ולא מיחה נענש עליו', ולא אמרו 'נתפס' עליו, שרק נענש משום ביטול מצות תוכחה, ולא נתפס על אותו עון כאילו הוא עצמו חטא בו.

נו. ראה בענין ערבות במצוות שאינן חובה, מה שדנו בזה באריכות.

נז. וכתבו שם הראשונים שמדין ערבות היה יכול להוציא אף על פי שלא אכל כלום ומדין אף על פי שיצא מוציא, אלא שיש דין מדרבנן שלא לברך ברכת המזון אלא אם כן אכל שיוכל לומר 'שאכלנו משלו', ולדין זה מספיק שיאכל כזית, וכבר יכול להוציא ידי חובה את מי שאכל כדי שביעה מדין ערבות. וראה עוד בזה בענין אם המחויב מדרבנן יכול להוציא את המחויב מן התורה.

נח. וכן מבואר בריטב"א (שם) שכתב שממה שכתבו להוציא בניו ובני ביתו מוכח שנשים חייבות בהבדלה, שבודאי אשתו היא בכלל בני ביתו בכל מקום.

נט. ויש לעיין שלפי מה שתירץ בשו"ת סבא קדישא בעצמו (הובא לעיל) לענין הראיה שהביאו האחרונים שאף נשים בכלל ערבות, מהגמרא בעבודה זרה שאשתו של רבי חנינא בן תרדיון נענשה עבור מה שלא מיחתה בבעלה, ודחה הסבא קדישא על פי הכלי יקר שדווקא באיש ואשתו שהם כגוף אחד, גם האשה נענשת עבור האיש. ואם כן יש לומר שלכן גם יכול להוציא את אשתו ידי חובה, כיון שאם אינו מוציאה ידי חובה נענש עליה לכן הוא ערב בעבורה, מה שאין כן שאר נשים שאין האיש ערב בעבור האשה.

ס. אמנם ראה להלן מהחתם סופר והשמע יעקב שפירשו שמה שהוזכרו נשים וקטנים וגרים בפסוק היינו שהם ערבים בעד עצמם, ולא מוכח שאנשים ערבים עבורם.

היה שמעון בן שטח אוכל כזית היה מוציא אף את המלכה ידי חובת ברכת המזון, שבאמת שמעון בן שטח רק היה ערב עבור ינאי המלך, ומכיון שכן הרי הוא נהיה בר חיובא מן התורה לברך ברכת המזון מדין ערבות לינאי המלך, ושוב יכול להוציא ידי חובה גם את המלכה שחייבת בברכת המזון דאורייתא מדין שומע כעונה, שיכול החיוב דאורייתא שלו להוציא ידי חובה את החיוב דאורייתא שלה[סא].

ולפי זה יש לדחות גם את הראיה שהביא בשו"ת סבא קדישא שממה שרבי היה חוזר ומבדיל להוציא בניו ובני ביתו, שיש לומר שבכלל בני ביתו היו גם בנים גדולים שיש לו ערבות בשבילם, וכיון שהיה יכול לברך עבורם שוב גם אשתו יוצאת ידי חובה בהבדלתו. וכן כתב בהר צבי (שו"ת או"ח ח"ב סי' קכב ד"ה וקצת) ליישב את קושיית השפת אמת מרב שהיה חוזר ומקדש בביתו לאחר שקידש בבית הכנסת, והוסיף שמדויק הוא בלשון הגמרא שאמרו 'כדי להוציא בניו ובני ביתו', והיו יכולים לומר 'להוציא בני ביתו' והכל בכלל, אלא שלהוציא את אשתו בלבד אינו יכול שאין נשים בכלל ערבות, ורק משום שגם היה מוציא את בניו שהם בכלל ערבות היה יכול להוציא גם את בני ביתו דהיינו אשתו.

אם נשים ערבות עבור נשים אחרות

נחלקו האחרונים לדעת הרא"ש שאין נשים בכלל ערבות, האם זה נאמר רק לענין שאינן ערבות עבור האנשים, או שאינן ערבות כלל אפילו עבור נשים אחרות.

הצל"ח (ברכות כ: ד"ה אי אמרת) נקט שנשים אינן בכלל ערבות כלל ואפילו לגבי נשים אחרות, ולכן כתב להלכה שאם נשים אכלו יחד והם מזמנות לעצמן, אם אחת אכלה רק כזית וחיובה מדרבנן, והשאר אכלו כדי שביעה וחיובן מדאורייתא, אין זו שאכלה כזית יכולה להוציא ידי חובה את השאר שאכלו כדי שביעה, שכיון שנשים לא נכנסו בכלל הערבות, אם כן ממה נפשך, אם נשים חייבות בברכת המזון מן התורה, אם כן זו שרק חייבת מדרבנן אינה יכולה להוציא את אלו שחייבות מדאורייתא, ואפילו אם נשים בברכת המזון דרבנן, זו שאכלה רק כזית הרי היא רק כתרי דברני ואינה יכולה להוציא אחרות ידי חובה.

אהח 18/06/2018

וכן מבואר בחלקת יואב (ח"א סי' לו בהג"ה) שכתב שהמקור שנשים אינן בכלל ערבות הוא ממה שכתוב בפסוק (ויקרא כו לז) 'וכשלו איש באחיו', וכל מקום שכתוב 'איש' בתורה בא למעט אשה, ואם כן אין לנו מקור כלל שנשים יהיו בכלל ערבות אף לגבי נשים אחרות. וכן נקט הפרי מגדים (או"ח סי' תרפט אשל אברהם סק"ד) שאם נשים אינן בכלל ערבות אף נשים אחרות אינן מוציאות.

אמנם בספר שמע יעקב (פרשת ויצא ד"ה ושבתי) וכן החתם סופר (גליון השו"ע או"ח סי' רעא ס"ב) כתבו שאף לדעת הסוברים שאין נשים ערבות על אנשים אבל הן ערבות על נשים אחרות, וכתבו שלכן נזכרו בפסוק בפרשת נצבים (דברים כט ב) בברית שכרת הקב"ה עם ישראל, כיון שהן ערבות עבור נשים אחרות.

דעת רעק"א בביאור דברי הרא"ש שנשים אינן בכלל ערבות

דעת רעק"א שאין חילוק כלל בין איש לאשה לענין ערבות, וכוונת הרא"ש היא שכל דין ערבות נאמר רק במי שהוא בר חיובא במצוה זו, שאז הוא ערב גם בעד אחרים, ויכול להוציא אחרים ידי חובה אף על פי שהוא בעצמו כבר יצא, אבל במצוה שאינו בר חיובא כלל, אינו בכלל ערבות עליה. וזו כוונת הרא"ש, שלפי הצד שנשים אינן חייבות בברכת המזון דאורייתא, אם כן גם אינן בכלל ערבות ואין מוציאות אחרים ידי חובה, מה שאין כן במצוות שגם נשים חייבות מודה הרא"ש שיכולות להוציא גם אנשים ידי חובה אף על פי שהן כבר יצאו.

וכבר כתב להסתפק בזה בספר מוצל מאש (אלפאנדרי, סי' יב) אם מה שכתב הרא"ש שאין הנשים בכלל ערבות הוא אפילו במצוות לא תעשה שנשים חייבות בהן, או שדווקא במצוות עשה שאין האשה חייבת לכן גם אינה ערבה לאיש במה שאינה חייבת, אבל במצוות לא תעשה שגם נשים חייבות, וכן בכל מצוות עשה שלא הזמן גרמן שנשים חייבות הרי הן גם בכלל ערבות עליהן ויכולים להוציא אנשים ידי חובה. וכתב שמסתבר שערבות אינה תלוי בחיוב, אלא שכך גזרה חכמתו יתברך שנשים אינן ערבות לאנשים ולא האנשים להן. והוסיף שמוכרחים לומר כן, שאם נאמר שהערבות תלויה בחיוב המצוה, הרי כמה מצוות יש לכהנים שאין ישראל חייבים בהן, וכי נאמר שבכל אותן מצוות אין ישראל ערבים עבור הכהנים.

ובספר שמע יעקב (פרשת ויצא ד"ה ואבא היום) כתב לדחות את הקושיא שבאמת שנינו בתורת כהנים (אמור פ"א ו) 'קדושים יהיו' על כרחם יקדשום בית דין על כך, שאם רצו להטמא למתים בית דין מצווים להכריחם שלא יטמאו. ואם כן אדרבה מכאן ראיה שהערבות תלויה בחיוב וכל שאינו בכלל המצוה אינו ערב עליה, שאם לא נאמר כן למה הוצרכה התורה לצוות בפרט שיקדשום בית דין את הכהנים על כרחם, הרי כן הוא הדין בכל מקום מדין ערבות, אלא על כרחך שכיון שישראל לא מצווים במצות הכהנים, הם גם אינם ערבים בעד אותן מצוות, והוצרכה התורה לצוות בפרט על זה שיקדשום בית דין את הכהנים על כרחם ולא יניחום להטמא למתים.

ראיה מדין חרש המדבר ואינו שומע

והביא ראיה רעק"א לשיטתו, שאם נאמר שכוונת הרא"ש היא כדעת הדגול מרבבה שמה שנשים אינן מוציאות את האנשים ידי חובה בברכת המזון למאן דאמר שנשים בברכת המזון דרבנן, זה משום שאינן בכלל ערבות, אבל אם היו בכלל ערבות היו מוציאות אף על פי שאינן חייבות בברכת המזון מן התורה, ואם כן יהיה מוכח שכל שהוא בכלל ערבות יכול להוציא ידי חובה אחרים אף על פי שאינו מחויב באותה מצוה. והרי מבואר במגילה (יט:) שלמאן דאמר שמי שלא השמיע לאזנו לא יצא, חרש המדבר ואינו שומע אינו יכול להוציא אחרים במגילה. וכן ההלכה גם לגבי שופר שחרש המדבר ואינו שומע אינו מוציא אחרים בתקיעת שופר, כמבואר בשלחן ערוך (או"ח סי' תקפט). והרי חרש המדבר ואינו שומע חייב בכל המצוות והרי הוא בכלל ערבות, ומה בכך שאינו מחויב במגילה יוכל להוציא את חבירו מדין ערבות. אלא על כרחך שכל שאינו מחויב בדבר אינו בכלל ערבות על אותה מצוה, וכוונת הרא"ש שעל הצד שנשים אינן חייבות בברכת המזון דאורייתא, אינן מחויבות בזה ואינן בכלל ערבות על ברכת המזון, ולכן אינן יכולות להוציא אחרים ידי חובה. וראה עוד לעיל בענין 'כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן', שהארכנו בראיה זו ובגדרים היוצאים ממנה.

ח. קטנים

פתיחה

נחלקו האחרונים אם קטנים בכלל ערבות להוציא אחרים ידי חובה, ונפקא מינה במקום שהקטן כבר יצא ידי חובת המצוה, אם נאמר בו דין 'אף על פי שיצא מוציא' שהוא מדין ערבות. ובמשנה ברורה (סי' תרפט ס"א ביאור הלכה ד"ה ונשים) הביא שהפרי מגדים (שם אשל אברהם סק"ד) הסתפק בזה אם קטנים בכלל ערבות.

והנה לכאורה אין הנידון שיהיה הקטן בכלל ערבות דאורייתא, ואם כן יוכל להוציא אפילו גדול שחייב מן התורה מדין ערבות, שהרי קטן פטור מכל מצוות התורה והוא הדין שאינו בכלל ערבות מדאורייתא, וכל הנידון הוא אם על כל פנים ישנו בכלל ערבות דרבנן, ובמצוות שחייב בהם יוכל להוציא אחרים ידי חובה מדין ערבות אף על פי שכבר יצא ידי חובה.

שיטת הרא"מ הורביץ בדעת רש"י שקטנים בכלל ערבות דאורייתא

אמנם בהגהות רבי אלעזר משה הלוי הורביץ (ברכות מח: ד"ה וה"ט) כתב בדעת רש"י שהקטנים בכלל ערבות אף מדאורייתא. שעל המבואר בגמרא (שם ע"א) שמי שאכל כזית דגן שחיובו בברכת המזון רק מדרבנן מוציא ידי חובה את מי שאכל כדי שביעה שחייב מן התורה, כתב רש"י (ד"ה עד) שכיון שחייב מדרבנן נקרא מחויב בדבר ומוציא ידי חובה את המחויב מן התורה, והקשה רש"י שאם כן למה קטן שהגיע לחינוך שחיובו מדרבנן אינו מוציא את החייב בברכת המזון מן התורה, ותירץ שקטן אפילו מדרבנן אינו חייב, אלא שחובה על אביו לחנכו במצוות, ולכן אינו מוציא את המחויב מן התורה כיון שאינו חייב כלל.

והקשה רעק"א (גליון הש"ס שם) שהרי בגמרא (ברכות כ:) מבואר שאם נשים חייבות בברכת המזון רק מדרבנן אין מוציאות את האנשים ידי חובה, הרי שהמחויב מדרבנן אינו מוציא את המחויב מן התורה. ותירץ רבי אלעזר משה הורביץ שאין כוונת רש"י שחיוב דרבנן לבד יכול להוציא חיוב דאורייתא, אלא כוונתו שמדין ערבות יכול להוציא החייב מדרבנן את החייב מדאורייתא, ולכן נשים שאינן בכלל ערבות אינן מוציאות את האנשים אם אין חיובן מן התורה כמותם, אבל קטנים סובר רש"י שהם בכלל ערבות כמבואר במדרשים

סא. וכבר התבאר לעיל בענין 'כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובה' שהצל"ח ורעק"א בזה לשיטתם, שלדעת הצל"ח הערבות הופך את האדם לבר חיובא ומוציא ידי חובה את חבירו מדין שומע כעונה, וממילא מאחר שנהפך שמעון בן שטח להיות בר חיובא מצד הערבות שיש לו לינאי המלך, שוב יכולה גם המלכה לצאת ידי חובה בברכתו. אבל רעק"א סובר שדין ערבות הוא דין חדש שמי שמחויב במצוה יכול גם לברך עבור חבירו, ולא שנהפך להיות בר חיובא בעצמו, ולכן לשיטתו אפילו שיכול שמעון בן שטח להוציא ידי חובה את ינאי המלך מדין ערבות אינו יכול להוציא בזה את המלכה ידי חובה, אם לא שהאנשים ערבים עבור הנשים.

רבים[סב], ולכן הוקשה לרש"י מקטנים שאין מוציאים את הגדולים ידי חובה, והוצרך לחדש שאין הקטן חייב במצוה בעצמו אלא אביו חייב שהקטן יקיים את המצוות[סג].

מבואר שנקט שקטנים הרי הם בכלל ערבות מדאורייתא, ואם היו חייבים בעצמם במצוות מדרבנן היו יכולים להוציא את מי שחייב מדאורייתא מדין ערבות.

אין ראיה ממה שהקטנים נתפסים בעון הדור

אכן בספר אהבת ציון (דרוש ז בתחילתו) כתב שהקטנים אינם בני מצוות לעצמם, וכל שכן שאינם בכלל ערבות להענש על עון אחרים, ומה שנתפסים בעון הדור אין הטעם משום הערבות, וסיים 'ודרכי ה' נסתרו ואדם ילוד אשה אין להתבונן בדרכי ה' וכל משפטיו אמת'[סד].

דעות הסוברים שקטנים בכלל ערבות

הנה רעק"א (שו"ת סי' ז, דרוש וחידוש ברכות כ: ד"ה אלא הכא) הביא את דעת הדגול מרבבה (או"ח סי' רעא) שכתב שקטן יכול להוציא ידי חובת קידוש בליל שבת אשה שהתפללה ויצאה ידי חובת קידוש מן התורה בתפילה, ואינה חייבת בקידוש אלא מדרבנן על הכוס, וכיון ששניהם חייבים מדרבנן יכול הקטן להוציאה, אבל זה דווקא אם הקטן עדיין לא התפלל ערבית, אבל אם הקטן כבר התפלל אינו מוציא את האשה שכבר התפללה, כיון שהוא תרי דרבנן, שהרי כבר התפלל וחייב בקידוש רק מדרבנן, ועוד שהוא קטן וכל חיובו במצוות הוא רק מדרבנן, ואינו מוציא את האשה שהיא חד דרבנן.

ורעק"א הקשה עליו, שהרי בקידוש הדין הוא שאף על פי שיצא מוציא, ואם כן אין הקטן תרי דרבנן, שהרי לגבי מה שיצא בתפילה מדאורייתא, אין זה נקרא פטור ואין זה חסרון כלפי הדאורייתא, שהרי גדול אפילו שכבר התפלל יכול להוציא ידי חובה אחרים מדין ערבות, ואם הקטן היה חייב מדאורייתא בקידוש היה מוציא ידי חובה אחרים אף שכבר התפלל, ואם כן כל הפטור של הקטן כאן הוא רק מצד מה שהוא קטן, וזה רק חד דרבנן ולא תרי דרבנן. וכל מה שמצינו שאין תרי דרבנן מוציא לחד דרבנן, אינו אלא במגילה וכדומה שכל חיוב הקטן באותה מצוה בנוי על ב' דרבנן: א. קריאת המגילה היא דרבנן, ב. חיוב הקטן במצוות הוא מדרבנן. מה שאין כן כאן שמדובר לענין להוציא אחרים, מה שהוא כבר התפלל וחובת קידוש למי שהתפלל היא רק מדרבנן, לא משפיע כלום, שמצד זה אפילו מי שכבר קידש ממש על הכוס ואינו חייב כלל יכול להוציא את החייב מן התורה, מדין אף על פי שיצא מוציא, ואם כן כל החסרון של הקטן הוא רק מצד שהוא קטן ואינו חייב במצוות, וזהו רק חד מדרבנן, ויכול להוציא אשה שכבר התפללה וגם כן חייבת בקידוש מדרבנן.

וכמו כן הקשה רעק"א על התוספות במגילה (יט: ד"ה ורבי) שכתבו שקטן שאכל כזית אינו מוציא בברכת המזון לגדול שאכל כזית, כיון שחיוב הגדול הוא חד דרבנן, שאין חייבים בברכת המזון מן התורה אלא אם כן אכל כדי שביעה ולא כזית, וחיוב הקטן הוא תרי דרבנן, מה שאכל כזית ומה שהוא קטן. והקשה רעק"א כנ"ל, שכיון שמדובר לענין להוציא אחרים, אם כן מה שהקטן רק אכל כזית אין זה חסרון, שהרי אם היה גדול אף שרק אכל כזית היה מוציא ידי חובה מדין ערבות את מי שאכל כדי שביעה, ואם כן כל החסרון כאן הוא רק מה שהוא קטן, והרי זה חד דרבנן שמוציא ידי חובה חד דרבנן אחר[סה].

ולכן נקט שם להלכה שקטן שהתפלל ערבית בליל שבת ויצא ידי קידוש מן התורה, יכול להוציא ידי חובה לגדול שכבר התפלל שחייב בקידוש מדרבנן, ואין זה נחשב לב' דרבנן אצל הקטן.

ומבואר שנקט רעק"א שקטנים בכלל ערבות, ולכן אין חסרון אצלם מה שכבר התפללו ויצאו ידי חובת קידוש מן התורה בתפילה, כיון שמצד זה יש את הדין שאף על פי שיצא מוציא, וכל החסרון הוא עצם חיובם בברכת המזון שהוא רק מדרבנן, והרי זה רק חד דרבנן, וכן נקטו החכמת שלמה (או"ח סי' קפו) והשל"ה (פרק תורה אור אות פו) שיש ערבות בקטנים.

דעות הסוברים שאין קטנים בכלל ערבות

אכן המגן אברהם (או"ח סי' קצט סק"ז) כתב שאין ערבות לקטנים[סו]. וכן כתב הטורי אבן (מגילה יט: ד"ה ולי נראה), וכתב לפרש בזה הטעם שלפי חכמים (מגילה שם) אין קטן מוציא אחרים ידי חובה בקריאת המגילה, וקשה כיון שקריאת המגילה חיובה מדרבנן, וקטן חיובו מדרבנן, למה לא יוכל קטן להוציא גדול[סז]. וכתב שיש לומר שמדובר בקטן שכבר יצא ידי חובה, וכיון שאין הקטן בכלל ערבות אינו מוציא אחרים ידי חובה[סח].

וכן כתב הפרי מגדים (פתיחה כוללת ח"ב אות יז, תיבת גמא פרשת נצבים, ראש יוסף מגילה ד. ד"ה ובתוס') לדבר פשוט שקטן שכבר יצא ידי חובה אינו מוציא אחרים ידי חובה במצוות דרבנן, שאינו בכלל ערבות. וכתב עוד (תיבת גמא שם) שמה שכתוב בפסוק בפרשת נצבים (דברים כט י) 'טפכם נשיכם וגרך', ונראה שגם הקטנים בכלל השבועה והערבות, לא מדובר בענין הערבות[סט].

והחזון איש (או"ח סי' כט סק"ה) כתב ליישב את קושיית רעק"א דלעיל על התוספות שכתבו שקטן שאכל כזית אינו מוציא לגדול שאכל כזית בברכת המזון, כיון שהקטן הוא תרי דרבנן והגדול חד דרבנן, והקשה רעק"א מה בכך שהקטן רק אכל כזית, הרי מדין ערבות יכול להוציא אף מי שאכל כדי שביעה. וכתב החזון איש שסוברים התוספות שחכמים לא תיקנו ערבות לקטנים, וכל מה שיכולים להוציא גדול זה רק מדין שומע כעונה, ובזה חיוב הקטן הוא מצד תרי דרבנן ואינו מוציא ידי חובה לחד דרבנן. וכן כתב בזכרון שמואל (סי' כ אות ה)[ע].

הגדולים ערבים עבור הקטנים ואין הקטנים ערבים עבור הגדולים

ובחידושי מהרי"ט (קידושין ע: ד"ה קשים) ובאור החיים (דברים כט א) כתבו לדייק מלשון הכתובים בתחילת פרשת נצבים (שם) שמדברים מענין הברית שכרת הקדוש ברוך הוא עם ישראל, שבפסוק הראשון כתוב 'אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלהיכם, ראשיכם שבטיכם זקניכם ושטריכם כל איש ישראל', ובפסוק הבא נאמר 'טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך מחטב עציך עד שאב מימיך'. שחילק הפסוק את הנכנסים לברית לשתי קבוצות, בקבוצה הראשונה דהיינו ראשיכם שבטיכם זקניכם ושטריכם כל איש ישראל' הם ערבים עבור כולם, שכל אחד ערב בעד אלו שבידו למחות בהם, ואחר כך סידר בפני עצמם בקבוצה אחרת את טפכם נשיכם וגרך, כי אלו אחרים הם ערבים בעבורם ונתפסים עליהם, ואין אלו נתפסים על אחרים, שהטף אינם בני דעה, והנשים והגרים אין להם להשתרר על ישראל[עא].

סב. ראה שבת (לג:) שתינוקות של בית רבן נתפסים על עון הדור. וראה עוד במדרש (שיר השירים רבה פ"א סי' כד, שוחר טוב מזמור ח) בשעה שעמדו ישראל לקבל את התורה אמר להם הקדוש ברוך הוא הביאו לי ערבים טובים, ואמרו לו ישראל הרי בנינו ערבים.

סג. וצריך ביאור, שאם קטנים ישנם בכלל ערבות, אף אם אינם חייבים כלל במצוה אלא החיוב הוא על האב שבנו הקטן יקיים מצוות, עדיין יוכל להוציא ידי חובה את החייב מן התורה מדין ערבות, כמו שבגדול נאמר הדין שאף על פי שיצא מוציא מדין ערבות. ואם משום שסוף סוף אינו חייב במצוה זו מן התורה אין הוא בכלל ערבות עליה, אם כן אפילו יהיה החיוב מדרבנן על הקטן עצמו ולא על אביו גם לא יוכל להוציא ידי חובה אחרים. ובכלל צריך ביאור בשיטתו, שאם למעשה כתב רש"י שהקטן אינו חייב בעצמו במצוות אלא זה חיוב המוטל על אביו, ולכן אינו יכול להוציא גדול ידי חובה מדין ערבות, אם כן במה מתבטא מה שהתבאר במדרשים שקטנים בכלל ערבות.

סד. ובזה כתב לפשוט מה שהסתפק אם מה שמצינו שהצדיקים נתפסים בעון הדור, זה דווקא בצדיקים שהם בכלל ערבות ונתפסים בעון אחרים, אבל צדיקות שאינן בכלל ערבות לדעת הרא"ש [ולשיטתו בצל"ח ובדגול מרבבה שאין ערבות לנשים כלל], אם כן אינן נתפסות בעון הדור. ופשט הספק מקטנים שאף שאינם בכלל ערבות בכל זאת נתפסים בעון הדור, ועל כרחך שאין זה מטעם ערבות, ואם כן אף צדיקות בכלל. אמנם מהמשנה למלך (מלוה ולוה פכ"ה ה"ג) והגר"ח (הובאו דבריהם לעיל בגדרי המצוה) מבואר שנקטו שמה שהקטנים נענשים בעון הגדולים זה משום הערבות, וכדעת רבי אלעזר משה הורביץ.

סה. בצמח דוד על תשובות רעק"א (סי' ז אות ד) כתב ליישב, שהרי כל דין ערבות בקטן הוא רק מדרבנן כמו כל חיובו במצוות, ואם כן לא הועיל כלום רעק"א לומר שהקטן ישנו בכלל ערבות, שממה נפשך, אם יבוא להוציא הקטן את הגדול מדין שומע כעונה הרי זה תרי דרבנן, שעיקר חיובו בקידוש הוא מדרבנן, ואם כבר התפלל זה תרי דרבנן, ואם יבוא להוציא מדין ערבות גם כן הוא תרי דרבנן, שעיקר חיובו הוא מדרבנן, וערבות בקטן היא גם כן דרבנן. וכן הביא בשיח השדה (פרומר, שער ברכת ה' סי' ג ד"ה אמנם בדברי) בשם רבו הגה"ק מסוכוטשוב.

וראה עוד שם (ד"ה ויש להביא עוד) מה שכתב על קושיית רעק"א.

וצריך עיון בכוונת רעק"א בקושייתו מה הוא נקט, שאין לומר שסובר שקטנים בכלל ערבות דאורייתא וממילא הרי זה רק חד דרבנן, שהרי דעת רעק"א עצמו בתשובה שם שכל שאינו חייב במצוה אינו בכלל ערבות עליה, וקטן שפטור מקידוש דאורייתא אינו בכלל ערבות על מצות קידוש, ואם כן לשיטתו מוכרחים לומר שכל ערבות בקטנים זה רק מדרבנן, ושוב נהפך לתרי דרבנן, וצריך עיון. ועוד יש לדון ביישוב קושיית רעק"א, לפי מה שכתב הצל"ח בעצמו (ראה בענין ערבות בדרבנן) שאין ערבות במצוות בדרבנן, ואם כן מי שכבר יצא ידי חובה בתפילה שכל חיובו בקידוש הוא רק מדרבנן, אין בזה ערבות, וכל מה שמוציא ידי חובה את חבירו זה רק מדין שומע כעונה, ובזה חיוב הקטן הוא תרי דרבנן ואינו מוציא ידי חובה חד דרבנן.

סו. אמנם לא מוכח מדבריו אם כוונתו שרק מדאורייתא אין לקטן דין ערבות ולכן אינו יכול להוציא ידי חובה את המחויב מדאורייתא, או שגם מדרבנן אין ערבות לקטן, ובמקום שכבר יצא הקטן אף את המחויב מדרבנן אינו יכול להוציא.

סז. ובתוספות (שם ד"ה ורבי) כתבו שהטעם הוא משום שהקטן הוא תרי דרבנן, שכל חיוב קריאת המגילה הוא מדרבנן, וחיוב קטן במצוות הוא גם כן דרבנן, ואינו יכול להוציא גדול שחיובו משום חד דרבנן בלבד, עיין שם.

סח. והוסיף שם בזה, שיש לומר שאפילו בלא יצא עדיין ידי חובה גם כן אינו מוציא אחרים, גזירה לא יצא אטו יצא.

סט. וביאור כוונתו יש לומר כמו שכתבו הזרע אברהם והחקרי לב שזה רק חיוב לקיים מצוות אבל לא מדובר כאן על הערבות. או כמו שכתב האור החיים שהפסוק חילק אותם לומר שהגדולים ערבים עבור הקטנים ואין הקטנים ערבים עבור הגדולים.

ע. וראה עוד בספר אשר לשלמה (מועד סי' יז) מה שדן ביישוב קושיית רעק"א.

עא. ובזרע אברהם (סי' יב) תמה על המהרי"ט שהרי כן הוא הדין גם בישראל גמור שרק אם יש בידו למחות הרי הוא בכלל ערבות, ואם כן מה התחדש מיוחד בקטנים שהוצרך הכתוב להפרידם. ובברכי יוסף (סי' קכד) תירץ את קושייתו, והובאו דבריו לקמן בענין ערבות בגרים.

ט. גרים

דעת רש"י ותוספות שאין הגרים בכלל ערבות

אמרו בגמרא (יבמות מז: קידושין ע: נדה יג:) 'אמר רבי חלבו קשים גרים לישראל כספחת'. וברש"י (נדה שם ד"ה כספחת) הביא שיש מי שפירש הטעם לפי שאין הגרים בקיאים במצוות, וכל ישראל ערבים זה לזה ונמצאו ישראל נענשים עבורם. אבל דחה רש"י פירוש זה כיון שאין ישראל ערבים עבור הגרים, שהרי בגמרא בסוטה (לז:) אמרו נמצא לכל אחד מישראל שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמישים בריתות שכולם נתערבו זה בזה, ולא מנו שם אלא את מנין השש מאות אלף מישראל ולא את הגרים שנותוספו עליהם, ומוכח שישראל לא נתערבו על הגרים. וכן כתבו התוספות (יבמות שם קידושין שם ד"ה קשים).

אין ראיה ממה שלא מנו את הגרים כיון שלא ידעו מספרם

אמנם התוספות בנדה (שם ד"ה קשים) כתבו שיש ליישב את קושיית רש"י, שמה שלא מנו את הגרים במנין הברייתות זה משום שלא ידע מספרם כמה היו, ובאמת כן נתערבו ישראל עליהם, אבל דחו זאת משום שבמכילתא (בא פרשה יד) אמרו שהערב רב היו כפלים כיוצאי מצרים[עב], הרי שידעו מספרם, ועל כרחך ממה שלא מנו אותם זה משום שאין ישראל ערבים עבורם.

18/06/2018 אהח

אמנם בתוספות הרא"ש (קידושין ע: ד"ה קשים) כתב שאין להביא ראיה ממה שלא נמנו הגרים שלא נכנסו בכלל ערבות, שאף שידעו חכמים מנינם, מכל מקום כיון שאינו מפורש בתורה לכן לא מנאום במנין הברייתות.

אין ראיה ממה שלא מנו את הגרים שלא היו גרים גמורים

הערוך לנר (יבמות מז: ד"ה קשים) כתב לדחות את הראיה שהביא רש"י שגרים אינם בכלל ערבות מזה שלא מנו אותם במנין הבריתות, שאפשר שמה שלא מנו אותם היה משום שלא היו גרים גמורים, שהרי הקדוש ברוך הוא לא הסכים לקבלם, כמו שדרשו חז"ל (הובא ברש"י שם) על הפסוק (שמות לב ז) 'לך רד כי שחת עמך', שחת העם לא נאמר אלא שחת עמך, ערב רב שקבלת מעצמך וגיירתם ולא נמלכת בי. והרי הם כמו מאה חמישים אלף שגיירו בימי דוד שלא היו גרים גמורים, כמו שכתב הרמב"ם (איסורי ביאה פי"ג הט"ז) 'ולפי שגייר שלמה נשים ונשאן, וכן שמשון גייר ונשא, והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר, ולא על פי בית דין גיירום, חשבן הכתוב כאילו הן עכו"ם ובאיסורן עומדין, ועוד שהוכיח סופן על תחילתן שהן עובדות כוכבים ומזלות שלהן ובנו להן במות והעלה עליו הכתוב כאילו הוא בנאן, שנאמר 'אז יבנה שלמה במה'. וכן גבי הערב רב שעשו את העגל ושאר כל החטאים כולם, הוכיח סופן על תחילתן שאינם גירי אמת[עג].

ולכן אין ראיה ממה שלא מנאום שאין ערבות בגרים, שלעולם יש לומר שגרים בכלל ערבות, אבל הערב רב שלא היו גרים גמורים לא היו בכלל ערבות ולכן לא מנאום.

קושיית המהרי"ט מהפסוקים

בחידושי מהרי"ט (קידושין ע: ד"ה קשים) הקשה על רש"י ותוספות שנקטו שאין הגרים בכלל הערבות, מהפסוק בפרשת נצבים (דברים כט י) שכלל את הגרים בכלל השבועה והברית, שכתוב 'אתם נצבים היום כלכם וגו', טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך מחטב עציך עד שאב מימך, לעברך בברית ה' אלהיך ובאלתו' וגו', הרי מפורש בכתוב שגם הגרים היו בכלל הברית והשבועה. עוד הקשה ממה שאמרו בשבועות (לט.) שגם דורות הבאים והגרים העתידים להתגייר היו בכלל אותה שבועה, שנאמר (דברים כט יד) 'ואת אשר איננו פה עמנו היום'.

הברית של פרשת נצבים אינה על הערבות

ובזרע אברהם (אשכנזי, סי' יב ד"ה ועוד נלע"ד) ובחקרי לב (או"ח סי' מח ד"ה וכי תימא) תירצו שהברית האמורה בפרשת נצבים אינה על הערבות, אלא על קיום המצוות בכללם, שכל אחד התחייב באלה ובשבועה לקיים את כל דברי התורה הזאת, אבל אין הערבות על קיום המצוות של אחרים בכלל אותה שבועה[עד].

דעת המהרי"ט והאור החיים שישראל ערבים בעד הגרים ואין הגרים ערבים בעד ישראל

אכן המהרי"ט מכח קושיותיו העלה שגם הגרים בכלל ערבות שאנו ערבים עליהם, אבל מכל מקום כתב שהם אינם ערבים עלינו. וכתב ללמוד כן מלשון הכתובים בפרשת נצבים (שם), שבפסוק הראשון כתוב 'אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלהיכם, ראשיכם שבטיכם זקניכם ושטריכם כל איש ישראל', ובפסוק הבא נאמר 'טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך מחטב עציך עד שואב מימיך'. חילק הפסוק את הנכנסים לברית לשתי קבוצות, בקבוצה הראשונה דהיינו ראשיכם שבטיכם זקניכם ושטריכם כל איש ישראל' הם ערבים עבור כולם, שכל אחד ערב בעד אלו שבידו למחות בהם, ואחר כך סידר בפני עצמם בקבוצה אחרת את טפכם נשיכם וגרך, כי אלו אחרים הם ערבים בעבורם ונתפסים עליהם, ואין אלו נתפסים על אחרים, שהטף אינם בני דעה, והנשים והגרים אין להם להשתרר על ישראל. וכן כתב האור החיים בביאור הכתובים שם (דברים כט ט).

ובזרע אברהם (סי' יב ד"ה אין שיהיה) תמה על המהרי"ט, שאם כדבריו שהטעם שאין הגרים ערבים עלינו הוא משום שאין בידם למחות, אם כן אין זה חידוש מיוחד בגרים, אלא כך הוא הדין בכל מקום, שכל דין ערבות שאיש נכשל בעון אחיו זה דווקא כשהיה בידם למחות ולא מיחו, ואם אין בידם למחות אינן נענשים עבורו כמבואר בשבועות (לט:), ואם כן אין זה חילוק בעצם בין נשים וגרים לשאר ישראל שיצטרך הפסוק לכתבם בנפרד ולחלק בהם.

ובברכי יוסף (או"ח סי' קכד אות ג ד"ה ומה שהקשה) תירץ, שיש לומר שכוונת המהרי"ט שישראל הזכרים מן הסתם בידם למחות, ואין הם נפטרים מערבות אלא כשנתברר להם בודאי שאין בידם למחות, אמנם הגרים והנשים מן הסתם פטורים הם מן הערבות, שמן הסתם אין בידם למחות, עד שיתברר להם שודאי יש בידם למחות[עה].

גרים ערבים עבור גרים

החתם סופר (הגהות לשו"ע או"ח סי' רעא ס"ב) כתב שהגרים ערבים עבור גרים אחרים, וכתב שלכן נזכרו בפסוק, שאף על פי שאין ישראל ערבים עליהם הם ערבים על עצמם.

ראיה מהשלחן ערוך שגרים בכלל ערבות

הפרי מגדים (או"ח סי' נג אשל אברהם ס"ק יט, פתיחה כוללת ח"ג אות כט) והישועות יעקב (או"ח שם ס"ק יא) כתבו להביא ראיה שאף הגרים בכלל ערבות, ממה שכתב השלחן ערוך (שם ס"ט) 'יש מונעים גר מלהיות שליח צבור ונדחו דבריהם', ובבית יוסף (שם) ביאר טעם האוסרים על גר להיות שליח צבור מפני שאינו יכול לומר 'אלהינו ואלהי אבותינו', ונדחו דבריהם משום שאברהם נקרא 'אב המון גויים'. ועל כל פנים מבואר שלא חששו שאין גר בכלל ערבות, וכיון שהשליח צבור כבר התפלל בלחש, כל מה שחוזר על התפילה זה כדי להוציא את מי שאינו בקי וזה רק מדין ערבות, ואם אין הגרים בכלל ערבות לא יוכלו להוציא אחרים ידי חובה ולא יוכלו לשמש כשליח צבור.

וכתב הפרי מגדים לדחות (אשל אברהם שם), שחז"ל תיקנו שחוב על השליח ציבור לחזור על התפילה, ואפילו שבאותו ציבור כולם בקיאים ואין צריכים שיוציאום ידי חובה גם הדין כן, וכיון שזו חובה על השליח ציבור לכן יכול להוציא ידי חובה אף את האינו בקי אף בלא דין ערבות[עו].

אבל כתב שזה לא יתרץ לשיטת השלחן ערוך עצמו (או"ח סי' קו ס"ב, מגן אברהם שם סק"ב) שסובר שתפילה חיובה מדאורייתא, וחזרת התפילה חיובה רק מדרבנן, ואין יבוא חיוב דרבנן ויפטור את המחויב מן התורה, ועל כרחך שלדעת השלחן ערוך יש ערבות גם בגרים.

י. כהנים ולויים

חידוש הצל"ח שאין כהנים ולויים בכלל ערבות

הצל"ח (ברכות כ: בתוד"ה נשים) כתב שלפי ההוכחה שכתבו התוספות בקידושין (ע: ד"ה קשים) שגרים אינם בכלל ערבות, ממה שאמרו בסוטה (לז:) שכל אחד מישראל יש עליו שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמישים בריתות כמנין כל ישראל שכל ישראל ערבים זה לזה, ומספר זה הוא של ישראל מלבד הגרים, ואם כן יש ללמוד מזה שגם הכהנים והלויים אינם בכלל ערבות, כיון שלא נמנו במנין הזה, שהמספר הזה הוא של ישראל מלבד שבט לוי שלא נמנה עמהם.

ובזה כתב ליישב מה שהקשה על התוספות (ברכות שם), שבגמרא שם הסתפקו אם נשים חייבות בברכת המזון דאורייתא או כל חיובן הוא

עב. ראה שם שנאמרו כמה שיטות בתנאים במנין הערב רב. ומבואר שנקטו התוספות שכל הערב רב התגיירו ולכן ידעו מספר הגרים ממה שידעו מספר הערב רב, וכן מבואר ברש"י על התורה (שמות לב ז ד"ה שחת), וראה עוד ברש"י בסנהדרין (פב. ד"ה בת יתרו).

עג. וכן כתב בפנים יפות (דברים כט י) שהערב רב לא היו גרים גמורים, שהרי קיימא לן (יבמות מו.) שאין הגר נעשה גר עד שימול ויטבול, ובמדבר לא מלו ואם כן נכרים היו, וצריך לומר שהיו גרים גרורים שהבטיחו למול כשיגיעו לארץ ישראל.

עד. וכדעת המהרי"ט והאור החיים שהכתובים בפרשת נצבים מדברים על הברית של הערבות, נקט גם בביאור הגרי"פ פרלא לרס"ג (ח"ג פרשה נז), וכן מבואר בפרי מגדים (או"ח סי' נג אשל אברהם ס"ק יט) שכתב שנראה שאין עבדים בכלל ערבות כיון שלא הוזכרו בפסוק. אמנם בספרו תיבת גמא (סוף הספר חקירה ד) כתב שאין כל כך ראיה מהפסוקים בפרשת נצבים לומר שנשים וגרים בכלל ערבות.

עה. ולדברי הברכי יוסף נמצא שבעומק הדברים גם הגרים והנשים בכלל ערבות, אלא שלענין למחות באחרים, כיון שמן הסתם לא יהיו דבריהם נשמעים אין הם צריכים למחות. אבל לפי דבריו לענין להוציא אחרים ידי חובה מדין ערבות, יהיה הדין שיכולים להוציא אחרים, שהרי באמת ישנם בכלל ערבות על אחרים. אבל אלולא דברי הברכי יוסף יהיה הדין לפי המהרי"ט שכיון שאין בידם למחות ולהשתרר על אחרים התורה לא הטילה עליהם כלל חיוב ערבות על אחרים, ואף לענין מצוות אינם יכולים להוציא ידי חובה אחרים.

עו. ביאור דבריו שכיון שמצוה על הש"ץ לחזור התפילה אפילו בציבור שכולם בקיאים, ממילא יש על תפילתו שם של תפילת מצוה ושוב יוצא בה ידי חובה גם האינו בקי מדין שומע כעונה, ואין צריך לזה לדין ערבות.

רק מדרבנן, ונפקא מינה להוציא אחרים שחייבים מדאורייתא ידי חובתם. ופירש רש"י (ד"ה או דרבנן) שהטעם לומר שאין הנשים חייבות בברכת המזון דאורייתא הוא משום שכתוב לגבי ברכת המזון (דברים ח י) 'וברכת את ה' אלהיך על הארץ הטובה', ונשים לא נטלו חלק בארץ כיון שלא נתנה להתחלק לנקבות [חוץ מבנות צלפחד שהיתה עליהם הוראת שעה]. והקשו עליו התוספות שאם כן בכהנים ולויים גם יכולה הגמרא להסתפק שלא נטלו חלק בארץ ולא יוכלו להוציא אחרים ידי חובה בברכת המזון.

והקשה הצל"ח ממה שכתב הרא"ש (פ"ג סי' יג) שבברכת המזון גם מי שאינו חייב אלא מדרבנן יכול להוציא ידי חובה את המחויב מן התורה, שאפילו אם לא אכל כלום יכול להוציאו מעיקר הדין מדין ערבות, ורק מדרבנן תיקנו שלפחות יאכל כזית, ורק בנשים הגמרא אומרת שאם חייבות מדרבנן אין מוציאות את החייב מן התורה כיון שאין נשים בכלל ערבות. ואם כן מה הקשו התוספות מכהנים ולויים, הרי אפילו נאמר ששבט לוי שלא נטל חלק בארץ אינו חייב בברכת המזון מן התורה, עדיין יכולים להוציא אחרים ידי חובה מטעם ערבות, ולכן לא הסתפקה הגמרא אלא לענין נשים ולא לענין כהנים ולויים, ומה הקשו התוספות.

ועל פי הנ"ל תירץ, שגם שבט לוי אינו בכלל ערבות, ודינם כנשים שאם אין חיובם אלא מדרבנן לא יכולים להוציא אחרים שחייבים מדאורייתא ידי חובה, ולכן הקשו התוספות שהגמרא היתה יכולה להסתפק גם בכהנים ולויים.

הטעם למה אין שבט לוי בכלל ערבות

וכתב הצל"ח לתת טעם למה אין הכהנים והלויים בכלל ערבות, הרי הערבות זו התחילה בערבות מואב שאז הכניסם משה בברית ובשבועת האלה, והודיע שיענשו הרבים בשביל חטא היחיד, כמו שכתב רש"י בפרשת נצבים (דברים כט כח) שמשקבלו עליהם ישראל את השבועה בהר גריזים והר עיבל, נעשו ערבים זה לזה. ובמדרש (תנחומא ישן סי' ו, ילקו"ש רמז תתקמ) אמרו בטעם שהשביע הקב"ה את ישראל שוב בערבות מואב אפילו שכבר נשבעו בסיני וקיבלו על המצוות, לפי שהברית שקבלו בחורב הפרו ואמרו 'אלה אלהיך ישראל', לפיכך הכניסם בשבועת האלה. ומבואר שכל הטעם שהוצרכו לעוד שבועה זה רק משום שהפרו את השבועה בחטא העגל, ולפי זה כהנים ולויים שעמדו באמונתם ולא הפרו ברית שקבלו בחורב ולא חטאו בעגל, לא הוצרכו להכנס בשבועת האלה של ערבות מואב וממילא אינם בכלל ערבות[עז].

ראיה מן הכתובים שאין שבט לוי בכלל ערבות

עוד הביא הצל"ח ראיה שלא נכנסו הכהנים בכלל הערבות שבהר גריזים והר עיבל, שמבואר בפסוקים (דברים יא יד וברש"י שם) שהכהנים והלויים עם הארון עמדו למטה באמצע, והפכו פניהם לכאן ולכאן ואמרו ברוך וארור, כמפורש הכל בסוטה (לז.). ונמצא שהכהנים והלויים הם היו הגוזרים, והשבטים ענו אמן וקבלו את הגזירה, אבל הם אינם בכלל. ואף שלגבי הלויים משמע קצת בסוטה (שם) שמקצת הלויים היו עומדים למעלה ומקצתם למטה, מכל מקום הכהנים ודאי שכולם עמדו למטה.

קושיא משמעון בן שטח שהוציא ידי חובה את ינאי המלך

והקשה הצל"ח על עצמו מהמסופר בגמרא (ברכות מח.) ששמעון בן שטח בירך ברכת המזון להוציא ידי חובה את ינאי המלך, ומבואר בתוספות שם (ד"ה עד) שהיה זה מדין ערבות, והרי ינאי המלך היה כהן ואיך היה יכול להוציאו ידי חובה כיון שאין הכהנים בכלל ערבות. ותירץ שכיון שאכלו על שלחן המלך גם כל שריו והיה בהם ישראלים, ושמעון בן שטח היה ערב בעבורם היה יכול להוציא את כולם, שכיון שמוציא את הישראלים הרי יש על אמירתו אמירה של מצוה וממילא גם ינאי המלך שהיה כהן יכול לצאת בשמיעתו מדין שומע כעונה.

לדעת רבי עקיבא איגר מוכרח שהכהנים בכלל ערבות

וזהו כמו שתירץ הצל"ח בעצמו לענין אשת ינאי, לדעת הרא"ש שאין ערבות בנשים איך הוציא ידי חובה שמעון בן שטח את אשת ינאי, שכיון שהוציא את המלך ידי חובה ממילא יכולה גם המלכה לצאת בזה[עח]. אמנם לפי מה שנקט רבי עקיבא איגר (שו"ת סי' ז) שרק מי שיש לגביו ערבות יכול להוציאו ידי חובה, ואין אומרים שאם מוציא את אחד מדין ערבות יש על אמירתו אמירה של מצוה ויכול לצאת גם השומע שאינו בכלל ערבות, והוכיח ממה שהוציא שמעון בן שטח את המלכה שיש ערבות לאנשים על נשים, אם כן יהיה מוכרח שאף כהנים בכלל ערבות, שאם לא כן איך הוצ"א ידי חובה שמעון בן שטח את ינאי המלך שהיה כהן.

האם אין הישראלים ערבים עבור מצוות הכהנים

הנה יש לעיין לשיטת רבי עקיבא איגר (הובא לעיל בענין כל שאינו מחויב בדבר) שכל שאינו מחויב במצוה מסוימת אינו בכלל ערבות עליה, אם כן לכאורה אין ערבות לישראל במצוות של הכהנים כיון שאין הישראלים מצווים בהם[עט]. וכבר עמד בזה בשו"ת מוצל מאש (אלפאנדרי, סי' יב), ומכח קושיא זו הוכיח בדברי הרא"ש שכתב שאין ערבות לנשים, שכוונתו שכך גזרה התורה שלא יהיה ערבות בנשים בשום מצוה, ואין הכוונה שדווקא במצוות שאינן חייבות אי אפשר להוציאן שאינן בכלל ערבות על המצוות שאינן חייבות כמו שפירש רבי עקיבא איגר.

ובספר שמע יעקב (פרשת ויצא ד"ה ואבא היום) כתב לדחות שבאמת שנינו בתורת כהנים (אמור פ"א) 'קדושים יהיו' על כרחם יקדשום בית דין על כך, שאם רצו להטמא למתים בית דין מצווים להכריחם שלא יטמאו. ואם כן אדרבה מכאן ראיה שהערבות תלויה בחיוב וכל שאינו בכלל המצוה אינו ערב עליה, שאם לא נאמר כן למה הוצרכה התורה לצוות בפרט שיקדשום בית דין את הכהנים על כרחם, הרי כן הוא הדין בכל מקום מדין ערבות, אלא על כרחך שכיון שישראל לא מצווים במצוות הכהנים, הם גם אינם ערבים בעד אותן מצוות, והוצרכה התורה לצוות בפרט על זה שיקדשום בית דין את הכהנים על כרחם ולא יניחום להטמא למתים.

אכן בקובץ הערות (סי' ח אות ח) כתב שבאמת לפי יסוד זה שכל שאינו מחויב בדבר אינו בכלל ערבות עליו, באיסורי כהונה שאינם נוהגים בישראל זר, אין עליהם גם דין ערבות. ומה שהישראל חייב להפריש כהן מאיסורי כהונה, אין זה משום ערבות אלא ממצות 'הוכח תוכיח'.

יא. פחותים מבן עשרים

פתיחה

כתב החקרי לב (או"ח סי' מח ד"ה אך את זה) שלפי מה שכתבו התוספות בקידושין (ע: ד"ה קשים) שגרים אינם בכלל ערבות, ממה שאמרו בסוטה (לז:) שכל אחד מישראל יש עליו שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות והשש"ים בריתות כמנין כל ישראל שכל ישראל ערבים זה לזה, ומספר זה הוא של ישראל מלבד הגרים, אם כן גם פחותים מבן עשרים אינם בכלל ערבות, כיון שלא נמנו במנין הזה אלא מבני עשרים שנה ומעלה. ונפקא מינה שבן שלש עשרה עד בן עשרים אם יצא אינו מוציא כיון שאינו בכלל ערבות, וכן הדין שפחות מבן עשרים אם אכל כזית אינו מוציא למי שאכל כדי שביעה שהוא מטעם ערבות[פ]. וכן כתב הצל"ח בספרו אהבת ציון (דרוש ז).

בטעם הדבר, בתחילה כתב החקרי לב לבאר שכיון שבידי שמים אין מענישים עד בן עשרים, כמו שכתב רש"י בפרשת חיי שרה (בראשית כג א) בשם המדרש[פא]. אבל כתב שהרדב"ז (שו"ת ח"א סי' קז) הביא בשם ברייתא שמבן שלש עשרה נידון בגיהנם, וכן מבואר בחינוך (מצוה ב), וכן החכם צבי (שו"ת סי' מט) הרבה להשיב על זה והעלה שמבן שלש עשרה גם כן ישנו בעונשי שמים. ולפי דבריהם יקשה למה לא יהיה בכלל ערבות עד בן עשרים. אבל מכל מקום כתב שכן נראה מרש"י ותוספות, שכיון שאין אלו בכלל המנין הרי אינם בכלל ערבות[פב].

ובספר לוית חן (סי' יג) הקשה שהרי מצינו שפחות מבן כ' יורד לפני התיבה להיות שליח ציבור, כמבואר בתוספות במגילה (כד. ד"ה ואינו) ובראש ובר"ן (שם), וברמב"ן וברשב"א (חולין כד: ד"ה נתמלא) ונפסק בשולחן ערוך (או"ח סי' נג ס"ו). אכן כבר הובא לעיל (בענין ערבות בגרים) מהפרי מגדים (או"ח סי' נג אשל אברהם ס"ק יט) שאין ראיה ממה שיכול להיות שליח ציבור שהוא בכלל ערבות, שחז"ל תקנו שחוב על השליח ציבור לחזור על התפילה, ואפילו שבאותו ציבור כולם בקיאים ואין צריכים שיוציאום ידי חובה גם הדין כן, וכיון

עז. בחקרי לב (או"ח סי' מח ד"ה אכן ראיתי בילקוט) הזכיר סברא זו, וראה שם שפלפל באריכות מתי היו השבועות שהשביע הקב"ה את ישראל.

עח. ראה בזה לעיל באריכות.

עט. בפנים מאירות (שו"ת ח"א סי' סו ד"ה סתירה) כתב להוכיח מזה שודאי הכהנים בכלל ערבות, שהרי אף על המצוות שהכהנים מצווים בית דין של ישראל מצווים להפרישם, שכן הדין הוא שאם לא רצה הכהן לפרוש מגרושה בית דין מלקים אותו, ועל כרחך שהוא בכלל ערבות. וכתב עוד שהרי דין ערבות למדנו מן הכתוב 'וכשלו איש באחיו' שכל ישראל ערבים זה בזה, וגם הכהנים בכלל ישראל הם.

פ. אך להלכה נסתייג החקרי לב לפסוק כן הלכה למעשה (שם וד"ה הכלל העולה) מכיון שהוא חידוש גדול ואין לו שום רמז בפוסקים.

פא. והביאו החקרי לב שכן הביא מדרש זה הרמב"ן שם, ושכן נראה בגמרא בשבת (פט:) 'דל עשרים דלא ענשת עלייהו', וכן הוא בירושלמי (ביכורים פ"ב ה"א), וכן בספר אמרי נועם מבעלי התוספות בפרשת חיי שרה (כג א).

פב. ועמד בסברא זו בחתן סופר (שו"ת סי' קכט בסופו) שלדעת הסוברים שאין בית דין של

שזו חובה על השליח ציבור לכן יכול להוציא ידי חובה אף את האינו בקי אף בלא דין ערבות[פג].

ובספר עמודי הארזים[פד] (סי׳ לז אות ה ד״ה איברא) תמה שלפי זה גם כל אלו שלמעלה מששים שנה לא יהיו בכלל ערבות, שבמנין הבריתות לא נמנו אלא מבן עשרים עד בן ששים, ולא שמענו שמבן ששים ומעלה אינו בכלל ערבות. ועל כרחך שמה שלא מנו את כל אלו הוא משום שלא ידעו חכמים מניינם, ושוב אין הכרח גם לפחותים מבני עשרים שנה, שיש לומר שמה שלא מנו אותם זה משום שחכמים לא ידעו מנינם.

יב. סומין

פתיחה **החקרי לב** (או״ח סי׳ מח ד״ה הן אמת) כתב לדון לפי מה שכתבו רש״י ותוספות (קידושין ע: ד״ה קשים) שגרים כיון שאינם בכלל המנין אינם בכלל ערבות, אם כן אף סומין אינם בכלל הערבות, שכיון שאותם שנמנו במנין הבריתות הם המנויים בפרשת במדבר (במדבר א מה-מו), ושם כתוב ׳ויהיו כל פקודי בני ישראל לבית אבתם מבן עשרים שנה ומעלה כל יצא צבא בישראל׳, והרי אין סומא יוצא למלחמה, ואם כן סומא אף שהוא חייב בכל המצוות, אבל מכל מקום אינו בכלל ערבות. אבל כתב (שם ד״ה הכלל העולה) שלהלכה צריך עיון בזה כיון שאין רמז לזה בפוסקים.

ובישועות יעקב (או״ח סי׳ נג ס״ק יא) הוכיח שסומא בכלל ערבות, שהרי פסק השולחן ערוך (שם ס״ד) שסומא יורד לפני התיבה, שהרי השליח צבור מתפלל תפילה בלחש ואחר כן חוזר התפילה להוציא ידי חובה את אותם שאינם בקיאים, ונמצא שכל מה שמוציא שליח צבור אחרים זה מדין אף על פי שיצא מוציא ומדין ערבות, ועל כרחך שאף סומא בכלל ערבות ולכן יכול להיות שליח צבור[פה].

לדעת רבי יהודה סומא אינו בכלל ערבות

והוסיף בזה הישועות יעקב שכל זה לדעת חכמים שסומא חייב בכל המצוות, אבל לדעת רבי יהודה (ב״ק פו:) שסומא פטור מן המצוות, אם כן אף בכלל ערבות אינו. ואף לפי מה שכתבו התוספות (ב״ק פז. ד״ה וכן היה, ר״ה לג. ד״ה הא, מגילה כד. ד״ה מי) שאף לרבי יהודה סומא חייב בכל המצוות מדרבנן, מכל מקום אינו בכלל ערבות, שכיון שאינו בכלל שום מצוה ממצוות עשה אינו בכלל ערבות, ומה שחייבו אותו חכמים במצוות זה רק כדי שיהיה עליו שם ישראל, אבל אין ענין ערבות לסומא לדעת רבי יהודה[פו].

ובזה כתב לפרש את דעת רבינו ירוחם (מישרים נתיב ג ח״ז, נתיב יג ח״א) שאין הסומא יורד לפני התיבה, שדעת רבינו ירוחם (שם) שהלכה כרבי יהודה שסומא פטור מן המצוות, ואף שהוא סובר (שם) כדעת התוספות שמדרבנן חייב, מכל מקום זה רק לענין חיוב המצוות עצמם, אבל אינו בכלל ערבות ואינו יכול להוציא אחרים ידי חובתם[פז].

יג. ממזר

מחלוקת המרדכי ורבינו שמחה

שנינו במסכת סופרים (פ״א הי״ג) ׳ספר תורה שכתבו צדוקי או מסור או גר או ממזר או עבד או שוטה או קטן אל יקרא בו, זה הכלל כל הכותבו מוציא את הרבים ידי חובה׳[פח]. והמרדכי (סוף הלכות קטנות דף יד:) הביא בשם רבינו שמחה שלא גורסים ממזר, שהרי אמרו זה הכלל כל המוציא את הרבים ידי חובתם כותבו, וממזר מוציא רבים ידי חובתם. וכתב עליו המרדכי שאינו יודע מנין לו שמוציא רבים ידי חובתם, ומהברייתא במסכת סופרים יש ללמוד שאין ממזר מוציא רבים ידי חובה, או מדאורייתא או מדרבנן.

וכתב הפרי מגדים (פתיחה כוללת ח״ב אות ל) שנחלקו רבינו שמחה והמרדכי אם ממזר בכלל ערבות, ומה שאמר המרדכי שאין הממזר מוציא

מעלה מענישים עד כ׳ שנה, אם כן בפחותים מבן כ׳ אינם נענשים על עוונות של אחרים, ואם כן אינם בכלל ערבות. עיין שם. ורמז לזה גם כן באגרות הפרי מגדים (אגרת א אות טו) עיין שם.

פג. ביאור דבריו, שכיון שמצוה על הש״ץ לחזור על התפילה אפילו בציבור שכולם בקיאים, ממילא יש על תפילתו שם של תפילת מצוה ושוב יוצא בה ידי חובה גם האינו בקי מדין שומע כעונה, ואין צריך לזה לדין ערבות.

פד. עלֵ ספר יראים, לבן החקרי לב.

פה. וכן נקט הפרי מגדים בספרו מתן שכרן של מצות (חקירה ד) לדבר פשוט, שסומא שחייב בכל המצוות הוא גם בכלל ערבות.

פו. ונראה לכאורה שהוא סובר שדין ערבות דין נפרד הוא ואינו חלק מחיוב כל מצוה (ראה בזה לעיל בענין גדר הדין), ולכן כתב שאף שמדרבנן חייבוהו בכל המצוות, זה רק לענין קיום המצוות עצמם שלא יהיה כגוי, אבל להיות ערב על אחרים זה אינו ענין לקיום המצוות עצמם ואין בזה ערבות, אבל אם נאמר שערבות היא חלק מהמצוה, שאין המצוה שלמה עד שיוציא גם את חבירו, אם כן אם חייבוהו בכל המצוות, הרי ממילא נתחייב גם בערבות. וראה עוד בענין ערבות במצוות דרבנן.

פז. וכתב שם פירוש אחר, על פי דעת הרמב״ם (תפילה פ״א ה״א) שחיוב תפילה הוא מן התורה, ואם כן הסומא שבא להוציא אחרים ידי חובת תפילה, הרי זה חייב מדרבנן שאינו מוציא למי שחייב מן התורה, ולכן סובר רבינו ירוחם שאין הסומא יכול להיות שליח צבור. והנה המאירי (ב״ק פז. ד״ה כשם) פסק שהסומא חייב בכל המצוות כחכמים, ומכל מקום פסק (מגילה כד. ד״ה סומא) שהסומא אינו יורד לפי התיבה, ובשם גדולי המחברים (רמב״ם) כתב שרשאי לעבור כשליח ציבור ולהוציא הרבים. וצריך ביאור לדעת המאירי מדוע לא יוכל להוציא את הרבים.

פח. בפירוש נחלת יעקב (ד״ה זה הכלל) הביא את גירסת האגודה ׳זה הכלל כל מי שאינו מוציא הרבים ידי חובתן אם כתבו לא יקרא בו׳, וכתב שגירסא זו נכונה יותר.

פט. ויש להעיר מדברי הפרי מגדים (או״ח סי׳ נג אשל אברהם ס״ק יט) שאין ראיה ממה שיכול להיות שליח ציבור שהוא בכלל ערבות, שחז״ל תקנו שחוב על השליח ציבור לחזור על התפילה, ואפילו שבאותו ציבור כולם בקיאים ואין צריכים שיוציאום ידי חובה גם הדין כן, וכיון שזו חובה על השליח ציבור לכן יכול להוציא ידי חובה אף את האינו בקי אף בלא דין ערבות.

צ. וראה בחתם סופר (שו״ת יו״ד סי׳ רעא) שכתב לבאר את דברי המרדכי באופן אחר, ושאין הפסול מטעם שאינו בערבות.

צא. וכתב עוד בפתח הדביר, שהנה בבעלי התוספות (דעת זקנים דברים כט י) פירשו מה שאמר הכתוב ׳מחוטב עציך׳ שהם העבדים, ואם כן לא פירשו שחוטב עציך הם הנתינים כמו הגמרא ביבמות, ולפירושם שוב יש לומר שכיון שלא הוזכרו פסולי קהל בפסוקים אינם בכלל ערבות,

אחרים ידי חובה היינו במקום שהוא עצמו כבר יצא, ואינו יכול להוציא אחרים שאין ערבות כי אם בכשירי קהל ולא בפסולים.

וכדברי הפרי מגדים נקטו גם בשירי כנסת הגדולה (או״ח סי׳ נג הגב״י אות יד) ובברכי יוסף (יו״ד סי׳ רפא אות ו), שכתבו לענין אם ממזר יכול להיות שליח צבור, שתלוי במחלוקת רבינו שמחה והמרדכי אם ממזר בכלל ערבות או לא[פט].

בתוספתא מפורש שממזר מוציא אחרים ידי חובה

אמנם במהרי״ט אלגזי (הלכות בכורות פ״ח ס״ק סה אות א, ד״ה וראיתי להר״ב) כתב לתמוה על המרדכי שאין ממזר מוציא רבים ידי חובתם, שמצינו בתוספתא בברכות (פ״ה הט״ו) ׳הכל חייבים בברכת המזון, כהנים לויים ישראלים וגרים ועבדים משוחררים חללים וממזרין נתינין סריס אדם סריס חמה פצוע דכא וכרות שפכה, כולן חייבין ומוציאין את הרבים ידי חובתן׳, הרי מפורש שאף ממזרים יכולים להוציא רבים ידי חובתם. וכן הוא בתוספתא בראש השנה (פ״ב ה״ד) לענין שופר, ובמגילה (פ״ב ה״ד) לענין מגילה. ולכן כתב שודאי מוכח מכל זה שאף הממזר הוא בכלל ערבות, ומה שכתב המרדכי שאינו יכול להוציא אחרים ידי חובה זה רק מטעם שאינו כבוד הצבור שממזר שיצירתו בעבירה יוציא את הרבים ידי חובה[צ].

ובספר פתח הדביר (ח״ב קונטרס אחרון לח״א סי׳ נה, ד״ה א״נ יש) כתב ליישב את קושיית המהרי״ט מהתוספתא, שמה שאמרו במסכת סופרים שאין הממזר מוציא אחרים ידי חובה, היינו במקום שהוא עצמו כבר יצא ידי חובה, ואינו מוציא אחרים שאינו בכלל ערבות, ומה שאמרו בתוספתא שממזר מוציא את הרבים ידי חובה, היינו במקום שהוא עצמו עדיין לא יצא והחיוב מוטל עליו, ולכן יכול להוציא אחרים ידי חובה, שאין זה מדין ערבות אלא מדין שומע כעונה בלבד.

ראיה מהכתובים שפסולי קהל בכלל ערבות

אבל כתב בפתח הדביר (שם) להקשות על מה שנקט הפרי מגדים בדעת המרדכי שאין ממזר בכלל ערבות, מהמבואר בכתובים בפרשת נצבים בענין הנכנסים בברית ובשבועה (דברים כט י) ׳טפכם נשיכם וגרך אשר בקרב מחניך מחוטב עציך עד שואב מימיך׳, ואמרו ביבמות (עט.) שהנתינים באו גם בימי משה, ומשה גזר עליהם לאותו הדור שיהיו חוטבי עצים ושואבי מים ואסורים לבוא בקהל, והם החוטבי עצים ושואבי מים שנזכרו בפסוק. הרי מבואר שכבר באותו הדור היו נתינים ופסולי קהל, ובכל זאת נכנסו בברית ובערבון בין גדולי וכשרי ישראל. וכיון שאפילו נתין נכנס בערבות, כל שכן ממזר שעדיף ממנו, וקשה על הפרי מגדים למה נקט בפשטות שאין פסולי קהל בכלל ערבות.

והוסיף בזה בפתח הדביר, שאף שכבר כתבו הזרע אברהם (סי׳ יב ד״ה ועוד נלע״ד) והחקרי לב (או״ח סי׳ מח ד״ה וכי תימא) שהברית האמורה בפרשת נצבים אינה על הערבות, אלא על קיום המצוות בכללם, שכל אחד התחייב באלה ובשבועה לקיים את כל דברי התורה הזאת, אבל אין הערבות על קיום המצוות של אחרים בכלל אותה שבועה, אבל הרי הפרי מגדים עצמו סובר ששבועה זו היא אכן על הערבות, ואלו שנזכרו בפסוקים הם אלו שבכלל ערבות, שכתב (או״ח סי׳ נג אשל אברהם ס״ק יט) שנראה שאין עבדים בכלל ערבות כיון שלא הוזכרו בפסוקים בפרשת נצבים, הרי שלדעתו אלו שנזכרו הם בכלל ערבות, ואם כן כיון שהנתינים הוזכרו, איך כתב שאין פסולי קהל בכלל ערבות, וצריך עיון[צא].

ראיה שאין ממזרים בכלל ערבות כיון שאינם בכלל המנין

אכן כתב בפתח הדביר (שם ד"ה איברא דממקום) לדון מצד אחר שאין ממזרים בכלל ערבות, על פי מה שכתב החקרי לב (או"ח ס' מח) שסומא אינו בכלל ערבות מכיון שאותם שמנו במנין הבריתות בגמרא בסוטה (לז:), הם אותם המנויים בפרשת במדבר (במדבר א מה-מו), ושם כתוב 'כל יוצא צבא' ואין דרך סומא לערוך מלחמה. ולפי יסוד זה שלכלל ערבות לא נכנסו אלא כל יוצא צבא הראויים לערוך מלחמה, אם כן פסולי קהל אינם בכלל ערבות גם כן, שהרי כל חלוץ צבא למלחמה היו מיוחסים דווקא כדי שתהיה זכותם וזכות אבותם מסייעתם, שכן מפורש בירושלמי (קידושין פ"ד ה"ה) 'רבי שמואל בר נחמן בשם רבי יונתן כתיב (דברי הימים א' ז מ) והתייחשם בצבא במלחמה, זכות יחסיהם עומדת להם במלחמה', דהיינו שזכות אבותם תעמוד להם במלחמה, ולכך צריך שיהיו מיוחסים. ואמרו בירושלמי שזהו מדברי קבלה, ומדברי תורה לומדים כן ממה שכתוב (דברים כג ג-ד) 'לא יבא ממזר בקהל ה'', 'לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה'', וסמוך להם 'כי תצא למחנה על אויבך', ומזה למדנו שהעם שבמלחמה צריכים להיות מיוחסים.

אבל כתב שבבבלי (קידושין עו:) מבואר שאין זה מן הדין אלא שכך נהגו בחיילות של בית דוד, אבל מן הדין יוצאים למלחמה אף ממזרים ופסולי קהל. וכן מבואר בגמרא בתענית (ד.) ששאול שאל כהוגן כשאמר (שמואל א' יז כה) 'והיה האיש אשר יכנו [את גלית] יעשרנו המלך עושר גדול ואת בתו יתן לו', יכול אפילו עבד ואפילו ממזר, והשיבו לו כהוגן ונזדמן לו דוד. ואם כהירושלמי שמן הדין אין יוצאים למלחמה ממזרים ופסולי קהל, למה שאל שלא כהוגן הרי לא יכול להזדמן לו פסול. ואם כן לפי המבואר בבבלי שגם פסולי קהל יוצאים למלחמה, והרי הם בכלל יוצאי צבא, אם כן הרי הם בכלל המנין ובכלל ערבות.

והביא בפתח הדביר מה שפירש היפה מראה (על הירושלמי שם, בפירושו השני) שגם הירושלמי סובר שאין זה מן הדין מה שפסולי קהל לא יוצאים למלחמה ורק שסלסול הוא שנהגו בצבא בית דוד כדי שתהיה זכות אבותם מסייעתם, ומה שהביאו סמיכות הפסוקים לא יבוא ממזר בקהל ה', לכי תצא מחנה על אויבך, זה רק משום שאין דבר שלא רמוז בתורה ולכן מביא מפסוק בתורה היכן רמוז מה שהיו נוהגים בצבא בית דוד. והאריך בפתח הדביר שם להוכיח שכן היא האמת שמן הדין מותר אף לממזר לצאת למלחמה, שהרי מפורש במשנה בסוטה (מג.) שממזר ונתין שנשא בת ישראל לא היה חוזר מעורכי המלחמה, הרי שהם בכלל יוצאי צבא. ואם כן שוב אין לנו מקור לומר שאין הממזרים בכלל המנין ואינם בכלל ערבות.

מערכה יז
שיר של יום

א. מקור הדין / **ב.** המזמורים שהיו הלויים אומרים במקדש / **ג.** האם עיקר שירה בפה או בכלי / **ד.** הכלים ששוררו בהם / **ה.** שירה בכלים בשבת / **ו.** תיקון כלי השיר בשבת / **ז.** שיר של יום בזמן הזה

א. מקור הדין

פתיחה

הלויים נצטוו לעבוד במקדש, כפי שנאמר בפרשת קרח 'ועבד הלוי הוא את עבודת אהל מועד' (במדבר יח כג). אחת מהעבודות המוטלות על הלויים בבית המקדש, היא עבודת השירה על הקרבנות. ובספר החינוך (מצוה שצד) כתב, שזו היא עיקר עבודת הלויים[א].

מקור הדין

השירה לא נאמרה במפורש בתורה, אך חכמים פירשו ודרשו בגמרא (ערכין יא.) ממקראות שונים, את חיובה מן התורה. גם בספר דברי הימים, ישנם פסוקים המתארים את שירת הלויים בעת הקרבת הקרבנות[ב], וכן את חלוקת הלויים למשוררים ולשאר העבודות המוטלות עליהם[ג].

וכך שנינו (שם) 'אמר רב יהודה אמר שמואל, מנין לעיקר שירה מן התורה[ד], שנאמר 'ושרת בשם ה' א[illegible] (דברים יח ז), איזהו שירות שבשם הוי אומר זה שירה [שהשירה היא שירות בשם ה', שמזכירים בה שם שמים, רש"י]. רב מתנה אמר מהכא, 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב' (דברים כח מז), איזו היא עבודה שבשמחה ובטוב לבב, הוי אומר זה שירה. חזקיה אמר מהכא, 'וכנניהו שר הלויים במשא יסור כי מבין הוא' (דברי הימים א' טו כב), אל תיקרי יסור אלא ישיר. בלווטי אמר רבי יוחנן מהכא, 'לעבוד עבודת עבודה' (במדבר ד ט), איזהו עבודה שצריכה עבודה הוי אומר זו שירה. רבי יצחק אמר מהכא, 'שאו זמרה ותנו תוף כנור נעים עם נבל' (תהלים פא ג). רב נחמן בר יצחק אמר מהכא, 'המה ישאו קולם ירונו בגאון ה' צהלו מים' (ישעיה כד יד). ותנא מייתי לה מהכא, 'ולבני קהת לא נתן כי עבודת הקדש עליהם בכתף ישאו' (במדבר ז ט), ממשמע שנאמר 'בכתף' איני יודע שישאו מה תלמוד לומר 'ישאו' אין ישאו אלא לשון שירה, וכן הוא אומר 'שאו זמרה ותנו תוף', ואומר 'ישאו קולם ירונו' וגו'. חנניא בן אחי רבי יהושע אמר מהכא, 'משה ידבר והאלהים יעננו בקול' (שמות יט יט), על עסקי קול. רב אשי אמר מהכא, 'ויהי כאחד למחצצרים ולמשוררים להשמיע קול אחד' (דברי הימים ב' ה יג). רבי יונתן אמר מהכא, 'ולא ימותו גם הם גם אתם' (במדבר יח ג), מה אתם בעבודת מזבח אף הם בעבודת מזבח'.

וכן כתב הרמב"ם (כלי המקדש פ"ג ה"א וה"ב), 'זרע לוי כולו מובדל לעבודת המקדש שנאמר 'בעת ההיא הבדיל ה' את שבט הלוי' וגו'. עבודה שלהן היא, שיהיו שומרין את המקדש, ויהיו מהן שוערין לפתוח שערי המקדש ולהגיף דלתותיו, ויהיו מהן משוררין לשורר על הקרבן בכל יום, שנאמר (דברים יח ז) ושרת בשם ה' אלהיו ככל אחיו הלויים, איזהו שירות שהוא בשם ה', הוי אומר זו שירה'. ומקורו של הרמב"ם, הוא מדברי רב יהודה אמר שמואל, הנזכרים לעיל, שהביא מכאן מקור לעיקר שירה מן התורה.

טעם המצוה

בטעם המצוה כתב רבינו בחיי (הקדמה לפרשת נשא) 'וידוע כי השמחה במעשה המצוות מצוה בפני עצמה, וכשם שהמצוה עבודה לה' יתברך כך השמחה על המצוה נקראת עבודה, וכן כתיב 'תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה' (דברים כח מז), והוא שכתוב (תהלים ק ב) עבדו את ה' בשמחה. באר כי השמחה שלימות העבודה, ועל כן היה ענין השיר במקדש ובמשכן, בשיר הפה והכלי, שהוא מביא נפש האדם לדרך השמחה. ומכאן אמר הכתוב בלויים 'לעבוד עבודת עבודה', ודרשו חז"ל (ערכין יא.) אי זו עבודה לעבודה הוי אומר זה השיר, כי היו הלויים מוזהרין ומצווים לשורר ולעורר השמחה על מצות הקרבן כדי להיות מעשה המצוה בשמחה'[ה].

אבל זה לא יועיל לדעת הפרי מגדים עצמו שכתב שהעבדים לא הוזכרו בפסוק ולכן אינם בכלל ערבות, ועל כרחך שהוא מפרש את מה שכתוב 'מחוטב עציך' על הנתינים כמו הגמרא ביבמות, ואם כן פסולי קהל בכלל ערבות, ואיך כתב שאין פסולי קהל בכלל ערבות.

ויש להעיר שהפרי מגדים בספרו תיבת גמא (פרשת נצבים אות ב) כתב שאין ראיה מן הכתובים בפרשת נצבים לדין ערבות, ולא כמו שנקט בפרי מגדים, ואם כן יש לומר שמה שכתב בפתיחה כוללת שאין פסולי קהל בכלל ערבות, זה לשיטתו בתיבת גמא שאין ראיה מן הכתובים לדין ערבות.

א. וכן כתב הרמב"ן בפירושו לתורה (במדבר ח כה) בתוך דבריו, שהשיר הוא עיקר עבודת הלויים.

ב. ראה דברי הימים ב' פרק ה' פסוקים י"ב- י"ג, ושם פרק כ"ט פסוקים כ"ה-ל'.

ג. דברי הימים א' פרק ו' פסוקים ט"ז-ל"ב.

ד. ראה תוספות (ד"ה אל תקרי) שביארו שאף שמצינו פסוקים שלמים בדברי הימים על המשוררים, מכל מקום הגמרא רוצה למצוא מקור מן התורה. עוד ביארו התוספות שהגמרא רוצה להביא מקור לכך ששירת הלויים נחשבת עבודה, וזר ששורר חייב מיתה. וראה בעמק הנצי"ב (ספרי, קורח עמ' פג בהגה"ה). וראה עוד באור שמח (כלי המקדש פ"ג ה"ב) באופן אחר, שהגמרא מחפשת מקור לשירה בפה, ורוב הפסוקים בדברי הימים הם על השירה בפה, עיין שם.

ה. והחינוך (מצוה שפד) כתב בביאור מצות תקיעה בחצוצרות על הקרבנות, 'משרשי המצוה, לפי שבשעת הקרבן היו צריכין לכוין דעתם יפה בענייננו כמו שידוע שהוא נפסל במחשבות זרות, וגם כן צריך הקרבן כוונה שלמה לפני אדון הכל שצונו עליו וכו' לפי שהאדם מהיותו בעל חומר צריך התעוררות גדול אל הדברים, כי הטבע מבלי מעיר יעמוד כישן, ואין דבר יעוררהו כמו קולות הניגון, כידוע הדבר, וכל שכן קול החצוצרות שהוא הקול הגדול שבכל כלי ניגון. ועוד יש תועלת נמצא בקול החצוצרות לפי הדומה, מלבד ההתעוררות אל הכוונה, כי בכח הקולות יסיר האדם מלבו מחשבת שאר עסקי העולם ולא יתן לב באותה שעה כי אם בדבר הקרבן, ומה אאריך וידוע זה לכל אשר הטה אוזן לשמוע החצוצרות וקול שופר בכוונה'.

ולהלן יתבאר מה היו שרים הלויים, ובאיזה כלים שוררו, והאם עיקר חיוב השירה הוא בפה או בכלים, וכן פרטים נוספים בשירת הלויים. אוצר החכמה

ב. המזמורים שהיו הלויים אומרים במקדש

השיר שהיו אומרים בימות החול

שנינו במשנה בשלהי מסכת תמיד (פ״ז מ״ד) ׳השיר שהלויים היו אומרים במקדש׳, ביום הראשון היו אומרים, ׳לה׳ הארץ ומלואה תבל ויושבי בה׳. בשני היו אומרים, ׳גדול ה׳ ומהולל מאד בעיר אלהינו הר קדשו׳. בשלישי היו אומרים, ׳אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט׳. ברביעי היו אומרים, ׳אל נקמות ה׳ אל נקמות הופיע׳. בחמישי היו אומרים, ׳הרנינו לאלהים עוזנו הריעו לאלהי יעקב׳. בששי היו אומרים, ׳ה׳ מלך גאות לבש לבש׳ וגו׳. בשבת היו אומרים, ׳מזמור שיר ליום השבת׳, מזמור שיר לעתיד לבוא ליום שכולו שבת ומנוחה לחיי העולמים׳.

ובמסכתין (לא.) מביאה הגמרא ברייתא המבארת שהשיר של כל יום ויום, הוא מענין היצירה של אותו היום במעשה בראשית[ז]. וכך שנינו שם, ׳תניא רבי יהודה אומר משום רבי עקיבא, בראשון מה היו אומרים ׳לה׳ הארץ ומלואה׳, על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו. בשני מה היו אומרים ׳גדול ה׳ ומהולל מאד׳, על שם שחילק מעשיו ומלך עליהן. בשלישי היו אומרים ׳אלהים נצב בעדת אל׳, על שם שגילה ארץ בחכמתו, והכין תבל לעדתו. ברביעי היו אומרים ׳אל נקמות ה׳׳, על שם שברא חמה ולבנה, ועתיד ליפרע מעובדיהן. בחמישי היו אומרים ׳הרנינו לאלהים עוזנו׳, על שם שברא עופות ודגים לשבח לשמו. בששי היו אומרים ׳ה׳ מלך גאות לבש׳, על שם שגמר מלאכתו ומלך עליהן. בשביעי היו אומרים ׳מזמור שיר ליום השבת׳, ליום שכולו שבת׳[ח].

השירים של שבת

בהמשך הגמרא (שם) מבואר, שבשבת היו אומרים ג׳ שירים שונים, בתמיד של שחר, במוסף, ובתמיד של בין הערבים. בתמיד של שחר היו אומרים מזמור שיר ליום השבת, וכפי שמובא במשנה בתמיד הנ״ל. במוסף היו אומרים את שירת האזינו, וחילקוה לשישה פרקים[ט], וכל שבת היו אומרים פרק אחד. ואילו בתמיד של בין הערבים, אמרו אז ׳שיר [עד מי כמוכה], ומי כמוכה [עד סוף שירת הים], ושירת הבאר, כל שבוע אחד משלשתן לפי הסדר.

והנה רק בשבת מצאנו שהיה שיר מיוחד לתמיד של שחר, ושיר מיוחד לתמיד של בין הערביים, אבל בשאר ימות השבוע כמה אחרונים[י] נקטו שאותו השיר ששרו בשחר שרו גם בין הערביים. אולם בחידושי חתם סופר (ביצה ד: ד״ה פעם) כתב שבתמיד של בין הערביים שרו שירים אחרים[יא].

השיר ששרו הלויים במועדים

במסכת סופרים (פי״ח-יט) מבואר שהיה לכל חג וחג שיר מיוחד[יב]. וכן מצינו במסכת ראש השנה (ל:) שהיה בראש השנה שיר מיוחד במוסף, והוא ׳הרנינו לאלוהים עוזנו׳ (תהילים פא), וכן במסכת סוכה (נה.) מפרטת הגמרא את השירים ששרו הלויים בכל יום מימי חול המועד סוכות, וראה ברמב״ם (תמידין ומוספין פ״ו ה״ט-י, פ״י ה״א) שהביא את כל השירים שהוזכרו בגמרא.

ודנו האחרונים האם אותו השיר המיוחד של יו״ט, אמרוהו רק על קרבן מוסף, ואילו בתמיד של שחר ובין הערביים, אמרו את השיר הרגיל של אותו יום בשבוע, או שגם על התמידין שרו את השיר המיוחד ליו״ט. ונזכיר בקצרה את עיקרי השיטות בזה:

א. בחומר בקודש (לבעל התפארת ישראל, פרק ו אות יא) ובחתם סופר (ביצה ד: ד״ה ולמדנו) כתבו, שגם בשחרית ומנחה שרו את אותו שיר המיוחד ליו״ט, והוכיחו כן מדברי רש״י במסכת ראש השנה. שהנה בגמרא (שם ל:) מבואר שבתמיד של שחר בראש השנה, אמרו הלויים את השיר הרגיל של אותו יום בשבוע, ובמוסף אמרו ׳הרנינו לאלהים עוזנו׳ (תהלים פא), ובתמיד של בין הערבים אמרו ׳קול ה׳ יחיל מדבר׳ (שם כט). ופירש רש״י (ד״ה שלא אמרו) שהטעם שאמרו בתמיד של שחר שיר של חול ולא שיר של יום טוב, לפי שבדרך כלל אין העדים באים קודם תמיד של שחר, וספק אם יתקדש היום, לכן לא תיקנו שיר מיוחד, משמע שבשאר ימים טובים שרו שיר מיוחד גם בתמיד של שחר׳[יג].

ב. מאידך, דעת הרבה אחרונים[יד], שבכל הימים טובים לא שינו את השיר הרגיל בשחרית ובמנחה, ורק במוסף שרו שיר מיוחד. והוכחתם מדברי רש״י במסכת סוכה (נה. ד״ה מה היו), שפירש את האמור בגמרא שם ׳בחולו של מועד מה היו אומרים׳, שהכוונה לשיר המוספין, משמע שבתמידין היו אומרים את השיר הרגיל.

אמנם גם לשיטתם יצא ראש השנה מן הכלל, שבבין הערביים שלו שרו שיר מיוחד [מזמור כ״ט] כמבואר בגמרא בראש השנה (שם), והטעם לשינוי, משום שרצו להזכיר בראש השנה את זכות השופרות של מתן תורה המוזכר באותו מזמור. ובזה תירץ הטורי אבן (ר״ה ל: ד״ה תמיד) את דברי רש״י בראש השנה הנ״ל, שהוצרך לתת טעם לכך שבראש השנה שרו בתמיד של שחר את השיר הרגיל, ולא ביאר כפשוטו שגם בכל המועדים לא נשתנה השיר שעל התמידין, שבראש השנה היתה סיבה מיוחדת לדחות את השיר הרגיל, כיון שרצו להזכיר זכות השופרות, ואם כן מדוע לא אמרו כבר בתמיד של שחר, את מזמור כ״ט, ואיחרוהו לערב, ועל זה תירץ רש״י שברוב השנים עוד לא ידעו בבוקר אם יהיה יום טוב.

ג. שיטה אמצעית מצינו במנחת חינוך (מצוה שיב אות ג), שבימים טובים שרו שיר מיוחד גם בתמידין, ואילו בראש חודש ובחול המועד שהם ימי חול במקצת, ועיקר השינוי שלהם, הוא שהקריבו בהם קרבן מוסף, לכן בהם שרו שיר מיוחד רק במוסף, ואילו בתמידין שרו את השיר הקבוע לאותו יום בשבוע. ובזה תירץ המנחת חינוך את הסתירה בדברי רש״י, שבמסכת סוכה שמדברת הגמרא על חול המועד, פירש רש״י שרק במוסף שרו שירים מיוחדים, ואילו בראש השנה שהוא יום טוב, התקשה רש״י מדוע לא שינו בו את השיר של שחר, והיינו כיון שבימים טובים גם בתמידין שינו את השיר[טו].

ד. עוד מצינו ברש״י (ערכין י. ד״ה ולא היה) דבר מחודש, שבשנים עשר ימים השנויים במשנה [שמונת ימי החג, יום טוב ראשון של פסח, חג השבועות, ושחיטת הפסח ראשון ושני] שהיה החליל מכה לפני המזבח, שרו הלויים את ההלל, במקום השיר הרגיל. שכך כתב רש״י ׳ובשעת הקרבה היה שיר זה והיו הלויים משוררים בפה את ההלל באותן שנים עשר ימים, והחלילים מחללים, ובשאר ימים היו נבלים וצלצל וכינורות, והשיר היה אותו שיר המפורש בראש השנה (לא.) אחד בשבת ׳לה׳ הארץ ומלואה׳ וכל המזמור, ובשני ׳גדול ה׳ ומהולל׳ וכן כולם׳. ודייקו מזה האחרונים[טז] שבתמידין שבכל השנה שרו הלויים את השיר הקבוע לאותו היום בשבוע, ובמקום זה באותם שנים עשר יום שרו הלויים את ההלל. ומה ששנינו בגמרא (סוכה נה.) ובמסכת סופרים שירים אחרים, היינו בשיר של קרבן מוסף, שהיה לכל יום טוב שיר מיוחד, אבל בתמידים שרו את ההלל בכל אותם שנים עשר ימים[יז].

ולפי זה אין להוכיח, ממה שכתב רש״י בסוכה לענין חול המועד סוכות, ׳מה היו אומרין בשיר המוספין׳, שבימים טובים בתמידין היו אומרים את

ו. והיינו בשעת הבאת הנסכים של התמיד כמבואר במשנה הקודמת.

ז. וראה בחידושי הגר״א על המשניות (תמיד פ״ז מאן דאמר) שהביא בשם הזוהר באופן אחר, והוא שהשירה של כל יום, הוא כנגד האלף שנה שלה, שהרי העולם מתקיים ששת אלפים שנה. וביאר שם הגר״א אין שירת כל יום ויום שייכת לאותו האלף שנה שכנגדה, עיין שם.

ח. ורבי נחמיה בברייתא שם חולק שמזמור שיר ליום השבת, אינו על שם העתיד, אלא על שם ששבת.

ט. לפי סדר של הזי״ו ל״ך. ונאמרו בחלוקה זו כמה פירושים, ראה רש״י ותוספות שם, ושאר ראשונים [ובספר השיר שבמקדש (שפר, נספח ה), סיכם שבע שיטות בראשונים בחלוקה זו].

י. חקרי לב (או״ח סי׳ לב) ושאר אחרונים.

יא. וכתב שם, שאין אנו יודעים איזה שיר אמרו, ואולי לא היה שיר קבוע מדוד המלך ע״ה, אלא היו שרים מה שהזדמן להם. ובזה ביאר מדוע אין אנו אומרים שיר של יום במנחה [ראה להלן מדברי הטור, ובדברי האחרונים שהאריכו בנידון זה], שהוא מפני שאין אנו יודעים מה שרו הלויים בתמיד של בין הערביים.

יב. וכתבו התוספות (חגיגה יז. ד״ה פזר) שאף שיש לומר שהמסכת סופרים עוסקת במזמורים שאומרים בבית הכנסת, מכל מקום נראה שכמו כן היו אומרים הלויים אותם המזמורים במקדש. וכן מבואר ברש״י (ר״ה ד: ד״ה פזר) וברי״ן (על הרי״ף, סוכה נה. ד״ה שיר).

יג. וכן דעת החקרי לב (או״ח סי׳ לב), אלא שסובר שבשנים עשר ימים שהחליל מכה לפני המזבח שרו הלויים על התמידין את ההלל, וכפי שנביא להלן.

יד. רמ״ע מפאנו (שו״ת סי׳ כה), שלטי הגבורים (לר׳ אברהם הרופא, מגן א דף קט. ד״ה השיר), טורי אבן (ר״ה ל: ד״ה תמיד), וראשית ביכורים (לרבי בצלאל הכהן מוילנא, שו״ת י׳. השמטה לסי׳ ח).

טו. ובחקרי לב (שו״ת או״ח סי׳ לב ד״ה והנראה לי) כתב לדון כן לגבי ראש חודש, ומדמה זאת לנוסח התפילה שסידרו לנו חז״ל, שלא שינו את תפילת שחרית ומנחה בראש חודש כמו שעשו ביו״ט, ורק הוסיפו תפילת מוסף, אם כן רואים שבמוסף בלבד נשתנה יום זה, ולכן גם לענין השיר יש לומר שרק במוסף תיקנו שיר מיוחד בראש חודש.

טז. חקרי לב (שם ד״ה ועוד תמהני), **אבני נזר** (שו״ת או״ח סי׳ כד אות א), **מנחת חינוך** (מצוה שצד אות ח), וחידושי מרן ריי״ז הלוי על הרמב״ם (נב. ד״ה איברא).

יז. ובמנחת חינוך (שם) העיר מה מקורו של רש״י לחידוש זה, וכתב שברמב״ם לא מצאנו ענין זה, וסיים ׳ובודאי מצא רש״י באיזה מקום׳. ובחידושי מרן ריי״ז הלוי (שם) כתב ׳ונראה דרש״י מפרש דיסוד הדבר בזה הוא, דדין חליל נאמר בשעה שהשיר של הקרבן הוא הלל, ובשעה שהלויים משוררים בפה את ההלל צריכה להיות השיר בכלי ע״י חליל ובודאי כן נגמר

השיר הרגיל[יח], אלא כיון שבתמידין של חול המועד סוכות היו אומרים את ההלל, הוכרח רש"י לפרש את הגמרא על שיר המוספין. ועדיין יש להסתפק לענין חול המועד פסח שאינו מאותם שנים עשר ימים, האם בתמידין שרו את השיר של אותו היום בשבוע, וכפי שנקטו הרבה מהאחרונים, או שגם בתמידין שרו את השיר המיוחד לחג, וכפי שנקטו החומר בקודש והחתם סופר (הובאו לעיל).

ג. האם עיקר שירה בפה או בכלי

הכשרים לשירה בכלי

הגמרא בסוכה (נ:-נא.) דנה האם עיקר חיוב שירה מן התורה, הוא שירה בפה[יט], ואילו השירה בכלי היא רק לבסומי קלא בעלמא, כלומר לבסם ולהנעים את קול השירה שבפה, או שעיקר חיוב שירה הוא שירה בכלי.

והנפקא מינה בספק זה היא, לענין שירה בכלים על ידי זרים. שאם עיקר חיוב השיר הוא בכלי, אם כן צריכים דווקא שהלויים ישירו בכלים, כיון שהשיר הוא עבודת הלויים, אבל אם עיקר שירה בפה, השירה בכלי כשירה גם על ידי ישראלים.

והנה במשנה (ערכין י.) נחלקו התנאים מי היו המשוררים בכלי, וכפי ששנינו 'ועבדי כהנים היו[כ] דברי רבי מאיר, רבי יוסי אומר משפחת בית פגרים ובית ציפרא מעמאום היו משיאין לכהונה, רבי חנינא בן אנטיגנוס אומר לויים היו'. ורצתה הגמרא (נא. ערכין יא.) לומר שרבי מאיר סובר עיקר שירה בפה, ו[illegible] עבדים כשרים לשיר בכלי, ואילו רבי חנינא בן אנטיגנוס סובר שעיקר שירה בכלי, ולכן דווקא לויים כשרים לשיר בכלי. אלא שדוחה הגמרא, שאם בזה נחלקו, מהי סברתו של רבי יוסי שהצריך דווקא ישראלים מיוחסים המשיאין בנותיהן לכהונה, ולא הכשיר בעבדים, ומצד שני גם לא הצריך דווקא לויים. ומסקנת הגמרא, שאין להוכיח מכאן שלרבי חנינא עיקר שירה בכלי, ולעולם כל התנאים הללו סוברים עיקר שירה בפה, ומעיקר הדין גם עבדים כשרים לשירה בכלי, אלא שנחלקו האם מעלין מדוכן ליוחסין ולמעשרות[כא].

מקור הדין

הגמרא בסוכה (נא.) הביאה כמה לשונות בענין זה, האם עיקר שירה בכלי או בפה, ומבארת הגמרא, 'מאי טעמא דמאן דאמר עיקר שירה בכלי, דכתיב 'ויאמר חזקיהו להעלות העולה להמזבח, ובעת החל העולה החל שיר ה' והחצוצרות ועל ידי כלי דויד מלך ישראל' (דברי הימים ב' כט כז) [אלמא כלי דוד, שיר ה' קרי ליה, רש"י]. מאי טעמא דמאן דאמר עיקר שירה בפה, דכתיב 'ויהי כאחד למחצצרים ולמשוררים להשמיע קול אחד' (דברי הימים ב' ה יג) [והכא לא כתיב כלים, וחצוצרות לאו כלי שיר נינהו, שהן לתקיעות התמידין והמוספין, רש"י]'.

ומפרשת הגמרא מה יעשה כל אחד עם הדרשה של השני, 'ואידך נמי, הא כתיב ויאמר חזקיהו. הכי קאמר, 'החל שיר ה' בפה, 'על ידי כלי דויד מלך ישראל', לבסומי קלא. ואידך נמי הא כתיב 'ויהי כאחד למחצצרים ולמשוררים'. הכי קאמר, משוררים דומיא דמחצצרים, מה מחצצרים בכלי, אף משוררים בכלי'.

חיוב השירה בכלים להסוברים עיקר שירה בפה

והנה לכל הדעות, היה במקדש גם שירה בפה, וגם שירה בכלי, וכפי שמבואר בפסוקים בדברי הימים, אלא שנחלקו מהו עיקר שירה מן התורה.

ויש לדון האם למאן דאמר עיקר שירה בפה, אין בכלל דין שירה בכלי מן התורה, ומה ששרו בכלי הוא רק חיוב דרבנן מתקנת שמואל ודוד, או שגם מן התורה יש מצוה בכלים, אלא שעיקר חיוב שירה הוא בפה. וכמו כן יש לדון למאן דאמר עיקר שירה בכלי, האם מן התורה יש גם דין שירה בפה, או שכל החיוב מן התורה הוא רק בכלי.

והנה למאן דאמר עיקר שירה בפה, מפשטות הראשונים נראה שכלל אין חיוב מן התורה לשיר בכלים, וכך מבואר ברבינו גרשום (תענית כז.) שאין צריך כלי שיר, וכן נראה מדברי הרא"ש המובאים בשיטה מקובצת (ערכין יא. אות ו)[כב], וכן נקטו האחרונים[כג].

אמנם מצינו בתוספות (יבמות פו: ד"ה ומבני לוי) שכתבו שאפילו שעיקר שירה בפה, 'מכל מקום איכא נמי מצוה בכלים'[כד], ובזה ביארו התוספות מה שקנס עזרא את הלויים שלא יטלו מעשר. מפני שכשעלו מבבל לא היו לויים לשיר בביהמ"ק, ככתוב 'ומבני לוי לא מצאתי שם', ופירש רש"י בקידושין (סט:) שאותם הלויים שעלו עמו היו קצוצי בהונות [שכשאמר להם נבוכדנצר שירו לנו משיר ציון עמדו וקצצו בהונותיהן, ואמרו איך נשיר את שיר ציון], ושאר הלויים הראויים לעבודה נשארו בבבל, ולפי שלא מצא לויים ראויים לשיר, עמד וקנסם. וביארו התוספות שאפילו למי שסובר עיקר שירה בפה, ואם כן יכלו אותם הלויים לשיר בפיהם, מכל מקום הקפיד כיון שיש גם מצוה בכלים.

ויש להסתפק בכוונת התוספות, האם המצוה בכלים, היא מצוה דאורייתא, או מצוה דרבנן, ומסתבר יותר, מזה שקנס עזרא את הלויים, שזו מצוה דאורייתא, ולכן הקפיד כל כך על ביטולה, וכן נקט האבני נזר (שו"ת או"ח סי' כו) בשיטת התוספות. אבל החתם סופר[כה] למד בדבריהם שהיא מצוה דרבנן[כו].

ויש להעיר שגם אם נפרש בתוספות שאף למאן דאמר עיקר שירה בפה יש מצוה דאורייתא לשיר בכלים, מכל מקום גם ישראלים כשרים לשירה בכלי, וכפי שמפורש בגמרא שהתנאים שהכשירו ישראלים ועבדים לשירה בכלי, הוא מפני שסברו עיקר שירה בפה. הרי שאפילו שיש מצוה בכלים, אין זה כמו למאן דאמר עיקר שירה בכלי, שלדעתו צריכים דווקא לויים לשירה בכלי כיון שזוהי עיקר עבודת השיר. ולכן תמהו האחרונים[כז], מה הרוויחו התוספות ביבמות בתירוצם שיש גם מצוה בכלים, והרי מצוה זו יכולה להיעשות גם על ידי ישראלים, ומדוע קנס את הלויים, ובחקרי לב (שו"ת או"ח סי' לד ד"ה אך אכתי) תירץ שהלויים היו בקיאים ביותר בשירה בכלים, והם אלו שהורגלו לשיר בכלים, ולכן קנסם[כח].

חיוב השירה בפה לסוברים עיקר שירה בכלי

וכן למאן דאמר עיקר שירה בכלי יש לדון אם חייבים בשירה בפה מדאורייתא. החקרי לב (שם, ריש סי' לד) נקט בפשיטות, שמדאורייתא אין כלל דין שירה בפה[כט]. אמנם כבר הוכיחו באחרונים[ל] מרש"י בסוכה (נ: ד"ה עיקר שירה), שכתב שלמאן דאמר עיקר שירה בכלי, עיקר השיר אינו אלא אם כן 'חליל מכה עם השיר', מוכח שיש דין שירה בפה מדאורייתא, אלא שסובר

מהלכה, או דיסוד הדבר הוא מקרא דהירושלמי הנ"ל דהשיר יהיה לכם וכו' ושמחת לבב כהולך בחליל', עיין שם בכל דברין].

יח. וכפי שדייק הטורי אבן, וכן המנחת חינוך הוכיח כן לענין חול המועד, כפי שהזכרנו לעיל.

יט. 'הלויים אומרים השיר דבר יום ביומו, כגון לה' הארץ ומלואה, ביום ראשון, גדול ה' ומהולל, ביום שני, וכן כולם' (רש"י סוכה נ: ד"ה בפה).

כ. רש"י (ד"ה ועבדי) ביאר שהנושא במשנה הוא על המכים בחליל, אמנם רש"י במסכת סוכה (נא. ד"ה עבדי) כתב 'על אוחזי כלי שיר בשעת שיר של קרבן קיימינן', ולאו דווקא על המכים בחליל, וכן כתב רבינו גרשום (ערכין י.). וכן נראה מדברי הרמב"ם (כלי המקדש פ"ג ה"ג). [וראה בחקרי לב (או"ח סי' לד ד"ה איברא) שהקשה מהפסוקים בדברי הימים שמפורש שהלויים הם אלו ששרו בכלים, ואיך אפשר לומר שזרים שורו בכלי שיר, ובעל כרחך שהמשנה מדברת על החליל. עיין שם מה שכתב בזה. וראה עוד בבנין שלמה (החדש, ח"ב או"ח סי' נא) בביאור דברי רש"י].

כא. ראה ביתר ביאור במסכת סוכה (נא.) וברש"י שם.

כב. שכתב לבאר את הגמרא במסכת תענית (כז.), המביאה מחלוקת האם כלי שיר מעכבין את הקרבן, ומפרשת הגמרא שנחלקו האם עיקר שירה בפה או בכלי. והקשה הרא"ש, שגם אם עיקר שירה בכלי, מכל מקום הרי אין השירה מעכבת את הקרבן לדעת חכמים. ותירץ בתירוצו השני, שמה שאמרה הגמרא בתענית 'כלי שיר מעכבין את הקרבן' אין הכוונה שמעכבים את הכפרה, אלא שצריך לעשות כן מן התורה. ומוכח לפי"ז שלמד במחלוקת שהנידון האם צריך כלי מן התורה, אם כן מי שסובר עיקר שירה בפה, אין צריך שירה בכלי מן התורה.

כג. קרית ספר (כלי המקדש פ"ג), תוספות יום טוב (קידושין פ"ד משנה א) ושאר אחרונים.

כד. וראה בהערה להלן שכן נראה גם מדברי רבינו גרשום (ערכין יא.), ובפירוש לאחד מהראשונים (שיטת הקדמונים, שם).

כה. בחידושי סוגיית עיקר שירה בכלי (חתם סופר החדש סוכה נא.).

כו. ובתוספות יו"ט (קידושין פ"ד מ"א) עמד על שאלת התוספות ביבמות שאם עיקר שירה בפה, מדוע קנס עזרא את הלויים, ורצה להוכיח שרש"י ותוספות בקידושין שכתבו שהיו קצוצי בהונות סוברים שעיקר שירה בכלי, וכתב לדחות 'ומיהו אפשר דאע"ג שעיקר שירה בפה. מכל מקום תקנה קדומה מימות שמואל הרואה ודוד המלך ע"ה ככתוב בדברי הימים לשורר בכלים, ולפיכך קנסום מאחר שלא עלו [אותם] שלא נקצצו בהונותם וזה י"ל בדעת רש"י ותוספות'. והעיר החתם סופר שכבר כתבו כן התוספות ביבמות, ופלא שלא הזכירם, וכן העיר בהגהות הרש"ש במשניות שם.

כז. גבורת ארי (תענית כז. ד"ה מר סבר), חקרי לב (שו"ת או"ח סי' לד), אבני נזר (שו"ת או"ח סי' כו אות ד), וחתם סופר (החדש, סוכה נא. ד"ה מר סבר).

כח. וראה באחרונים הנ"ל שתירצו באופנים נוספים. ולפי המבואר להלן (אות ד), מחידושי הגר"מ והגרי"ד שאפילו אם עיקר שירה בפה, היינו רק בחיוב מדין הקרבן, אבל יש דין נוסף בשירה, מחיוב עבודת הלויים במקדש, והוא הן בפה והן בכלי, ובעינן שיהיו לויים בכלל המשוררים בכלים, מובן מדוע קנס עזרא את הלויים, כיון שדין זה לא התקיים.

כט. וראה שמועת חיים (ערכין ח"א עמ' שמז) שדייק כדעה זו מדברי הרמב"ן בספר המצוות, וכן מטורי אבן (ר"ה ל:), וראה להלן שהוכחנו מהחתם סופר (חולין כד.) שגם סבר כן.

ל. יד דוד (ר"ה לא: ד"ה מה), וראה השג יד (לב, סי' מה). וביד דוד (שם) יישב בזה קושיית החקרי לב (סי' לד ד"ה ומדי דברי) על הגמרא בראש השנה (לא:) שנתקלקלו הלויים בשיר, משום שלא ידעו אם לשיר שיר של ראש השנה או שיר של חול, והקשה שלמאן דאמר עיקר שירה בכלי, איזה קלקול שייך, הרי שרו שירה בכלים, ותירץ היד דוד שהשירה בכלים בלא שירה בפה,

המאן דאמר הזה, שהשירה בכלי היא מעיקר דין השירה. וכן יש להוכיח[לא] מהפסוק בדברי הימים, 'החל שיר ה' והחצוצרות ועל ידי כלי דוד', שממנו הביא ראיה המאן דאמר עיקר שירה בכלי כדעתו, ומבואר בפסוק שיש גם שיר ה' והיינו בפה, וגם שירה ע"י כלי דוד [וראייתו היא שגם כלי דוד נקראו שיר ה', אבל בודאי שכולל גם שירה בפה][לב].

עיקר השירה היא מדאורייתא אך סדר המזמורים הם מדברי סופרים

נתבאר שיש חיוב מן התורה לשיר בפה למי שסובר עיקר שירה בפה, וכן למי שסובר עיקר שירה בכלי, יש מפרשים שזה מלבד השירה בפה.

ויש לדון מהי השירה בפה מדאורייתא.

ברמב"ן (ספר המצות שורש א)[לג] כתב שאמנם עיקר השירה היא מדאורייתא, אך מן התורה אין חיוב לשיר מזמור מסוים, והנביאים או החכמים הם אלו שתיקנו שישירו בכל יום את המזמור השייך לאותו היום כמבואר במסכת תמיד (פ"ז מ"ד). וכעין מה שאמרו בגמרא (פסחים קיז. סוטה ל:) לענין הלל, שכאשר עלו ישראל מן הים נתנו עיניהם לומר שירה, אע"פ שפרקי ההלל נאמרו רק לאחר שנים רבות ע"י דוד המלך, ומוכח שדין ה'הלל' היה קיים גם קודם, אלא שתיקנו הנביאים לאומרו ע"י פרקים מסוימים אלו. וכן במצות תפילה הוא כן, שנוסח התפילה הוא מתקנת חכמים, אבל עצם החיוב הוא מן התורה, וכמו שכתב הרמב"ם (תפילה פ"א).

וכן כתב הפני יהושע (ר"ה לא. ד"ה בגמרא שאני), שאף לדעת רבי מאיר (ערכין יא.) שהשיר מעכב את הקרבן, אין לומר שאם לא אמרו את השיר של אותו היום לא יצאו ידי חובת הקרבן, שהרי בתורה לא נרמז כלל אלו מזמורים שאמר דוד המלך בספר תהלים יאמרו בכל יום, וגם לפי המקורות מספרי הנביאים והכתובים שהובאו בגמרא (ערכין יא.) שנרמזו ענייני השיר לא נרמז כלל איזה שירה יאמרו, ולכן נראה ברור שהמזמורים שנקבעו בגמרא (ר"ה שם) הם רק מתקנת אנשי כנסת הגדולה או מיסוד הנביאים ולא מן התורה[לד]. וכך מוכרחים לומר, שהרי קודם שאמר דוד המלך את ספר התהלים גם היתה חובת שירה, וכנראה שבזמן זה היו רגילים לומר איזה שיר אחר כגון שירת הים או שירת הבאר או איזו שיר שירצו[לה]. ויותר מזה כתב החתם סופר (ביצה ד: ד"ה נשתהו) שמעיקר החיוב, אין כלל שיעור לשיר, ואפילו בפסוק אחד או דיבור אחד יצאו ידי חובת שירה, אלא שכל המרבה הרי זה משובח.

אם מנגינה בלא מילים מועילה מדאורייתא

ובחקרי לב (או"ח ריש סי' לד) כתב שיש לדון מהו 'עיקר שירה בפה' מן התורה, האם הוא באמירת פסוקים ומזמורים, או שהשירה היא 'מנגינה', ואפילו בלי מילים, רק 'נעימות הקול' [וכמו למאן דאמר עיקר שירה בכלי, שהחיוב הוא רק קולות זמרה של הכלים[לו]], וחכמים הם שתיקנו לשיר מזמורים.

וכתב נפקא מינה בזה, האם שירת הלויים צריכה להיות בלשון הקודש דווקא, או שנאמרת בכל לשון, שאם מן התורה יש דין של אמירת מזמורים אם כן יש לומר שאינה נאמרת בכל לשון, אך אם נאמר שמדאורייתא השירה היא רק 'נעימות הקול', אם כן ודאי שאין צריכים לשון הקודש אפילו מדרבנן[לז].

נפקא מינה נוספת כתב החקרי לב (שם ריש סי' לו), באדם הקורא לאלפין עיינין ולעיינין אלפין, שמבואר במסכת מגילה (כד:) שאינו נושא את כפיו, ואינו יורד לפני התיבה, ויש להסתפק באופן זה בלוי, האם רשאי לעמוד ולשורר על הדוכן, שאם מן התורה יש דין אמירת פסוקים לא יוכל לשיר, אבל אם מן התורה מספיק נעימות הקול, יש לומר שכשר הוא לשיר.

וכתב להוכיח מהגמרא (מגילה שם), שרבי חייא אמר לאחד מהאמוראים, אם היית לוי היית פסול לשיר משום שקולך עבה[לח]. אמר לו אביו של אותו אמורא שישיב לרבי חייא, [שהיה מחליף בדיבורו אות ח' באות ה'] 'כשאתה מגיע אצל 'וחכיתי להי'' לא נמצאת מחרף ומגדף' שהוא כפי שאומר והיכיתי'. ואם נאמר שלוי שאינו מדקדק באלפין ועיינין וכדומה פסול לשיר, היה לו להשיב באותו מטבע, שאף אתה אילו היית לוי היית פסול משום שאינך מדקדק, ומוכח שאין כזה פסול, והיינו משום שעיקר שירה מן התורה בפה היינו רק נעימות הקול בלבד [וראה מה שכתב שם עוד לדון בזה].

אמנם כאמור בדברי הרמב"ן בספר המצות מבואר, שהחיוב לומר מזמורים הוא מן התורה, ולא די בנעימות הקול, אלא שמן התורה אין דין איזה מזמורים לומר, ואת זאת חכמים קבעו. וכן מוכח מרב יהודה אמר שמואל (ערכין יא.) שלמד את עיקר שירה מהפסוק 'ושרת בשם ה' אלוהיו' איזהו שירות שבשם הוי אומר זו שירה, והיינו שמזכירים שם שמים במזמורים, אם כן מוכח שמן התורה יש חיוב אמירת פסוקים ומזמורים שמוזכר בהם שם שמים[לט].

אמנם לשאר האמוראים, יתכן לומר שמן התורה די בנעימות הקול.

האם אמירת המזמורים צריכה להיות ב'ניגון'

ובספר דרך חכמה (כלי המקדש פ"ג ה"ז בביאור ההלכה) כתב לדון לפי המבואר שהחיוב של שירה בפה הוא לומר פסוקים ומזמורים, האם בקריאה ואמירה רגילה מקיימים את החיוב דאורייתא[מ], או שצריך דווקא לאמרם בדרך של שירה וניגון.

אמנם גם לצד שאין חיוב דרך שירה וניגון, מכל מקום שירת הלויים במקדש היתה באופן זה, ששרו הלויים את המזמורים, ולא אמרו אותם כאמירה בעלמא, וכפי שכתב המאירי (סוכה נ.) 'עיקר שירה זו בפה ובמזמורים שאומרים בנגינה, והכלי אינו בא אלא ליפות את השיר ולנאותו'.

ובכסף משנה (כלי המקדש פ"ג ה"ז) כתב על המבואר ברמב"ם (שם) שהלוי מתחיל לעבוד רק בגיל שלושים לאחר חמש שנים התלמדות, שהוא רק בעבודת השיר 'שהיא חכמה גדולה וצריכה לימוד המוסיק"א'. ומבואר בדבריו שזהו עצם החיוב של השירה, ולכן כשרים הלויים לשיר רק מגיל שלושים[מא].

וכתב בדרך חכמה (שם) שהמקור לזה ששירת הלויים בפה היתה בניגונים מיוחדים, הוא מהמשנה ביומא (לח.) 'הוגרס בן לוי היה יודע פרק בשיר

אינה כלום, ונתקלקלו בשירה שבפה. ועיין עולת שלמה (ערכין י. ד"ה איזה) שהוכיח מהמקור לעיקר שירה 'איזהו שירות שבשם הוי אומר זה שירה', ומוכח שיש חיוב שירה בפה, ומשמע שגם הסובר עיקר שירה בכלי מודה לדרשה זו.

לא. ספר 'הערות' למסכת סוכה (נ: ד"ה ועוד נראה).

לב. כמו כן מצינו בספר מעין החכמה (פרשת קורח, מצות עשה קס"ב עמ' צ) שפירש בדעת הרמב"ם, את דרשתו של רבי יוחנן 'לעבוד עבודת עבודה' (במדבר ד מז) 'איזהו עבודה שצריכה עבודה הוי אומר זו שירה', שהכוונה לשירה בכלי שהיא עבודה הצריכה עבודה אחרת דהיינו שירה בפה. וביאר שלכן הביא הרמב"ם את המקור לעיקר שירה מהפסוק 'ושרת בשם ה' אלוהיו' כפי שדרש רב יהודה אמר שמואל, ולא הביא את הדרשה של רבי יוחנן 'עבודת עבודה', כיון שפוסק הרמב"ם עיקר שירה בפה, והדרשה של 'עבודת עבודה' שייכת רק למאן דאמר עיקר שירה בכלי, שלדעתו יש גם עבודה בפה, וגם עבודה בכלי.

והנה ברבינו גרשום (ערכין יא.) כתב בפירושו הראשון בביאור דברי רבי יוחנן, 'עבודה שצריכה עבודה, הוי אומר זה שיר שהלויים אומרים בפה, ואחרים עובדים להם בכלי שיר ומסייעין להם', ומבואר שמן התורה יש דין שירה גם בפה וגם בכלי. אמנם נראה שאין כוונתו למאן דאמר עיקר שירה בכלי, וכמעין החכמה, שהרי כתב 'ואחרים עובדים להם בכלי שיר' והכוונה ששירה בכלי אינה צריכה דווקא ע"י לויים, ובעל כרחך כוונתו למאן דאמר עיקר שירה בפה, שהשירה בכלי כשירה על ידי זרים, ומכל מקום סובר שחייבים בה מן התורה, וכדעת התוספות ביבמות הנ"ל [וצריך עיון מדברי רבינו גרשום בתענית (כז.) שהובאו לעיל. וראה בספר השג יד עמ' ר"ט שפירש דברי רבינו גרשום בערכין באופן אחר]. כמו כן מצינו בפירוש לאחד מהראשונים (שיטת הקדמונים, יא.) שכתב בביאור דברי רבי יוחנן 'שאע"פ שהיו אומרים שירה בפה, היו טעונין שירה בכלי כדי למתק את הקול'. ומשמע שכוונתו למאן דאמר עיקר שירה בפה, וכרבינו גרשום.

לג. במהדורת פרנקל עמוד לב.

לד. אמנם לדבריו צריך ביאור, שהנה במשנה (ל:) שנינו 'פעם אחת נשתהו העדים מלבוא, ונתקלקלו הלויים בשיר', ונחלקו בגמרא אם הקלקול היה שלא אמרו שירה כל עיקר, או שאמרו שירה של חול עם תמיד של בין הערבים. ולדבריו שמדאורייתא יכולים לשיר איזה שיר שרוצים א"כ אמנם למאן דאמר שלא אמרו כלל מובן, שכיון שכבר תיקנו שישירו שיר מסוים ולא ידעו איזה לשיר, לא שרו כלל ולכן שייך בזה 'קלקול', אך לדעה שאמרו שירה אלא ששרו שיר של חול קשה איזה קילקול שייך בזה, הרי מכל מקום נאמרה שירה על הקרבן. וצריך לומר שגם לדעתו כיון שנתקן שיר מסוים על הקרבן נחשב הדבר לקלקול אם שרו שיר אחר. ועיין בזה עוד בפני יהושע (שם בתוס' ד"ה ונתקלקלו) ובחקרי לב (או"ח סי' נ ד"ה והדבר קשה).

לה. והוכחה זו כתב גם המנחת חינוך (מצוה שצד אות ז) ששורש הדבר הוא שהתורה ציותה לשורר ולהודות לו יתברך על הקרבן מה שירצו 'כפי צחות לשונם', ואח"כ בא דוד המלך ויסד מזמורים מסוימים שאותם יאמרו על הקרבן. וכמו בתפילה שלדעת הרמב"ם בספר המצות (עשה ה) היא מן התורה, אלא שמדאורייתא אין נוסח מסוים שאותו צריך לומר, אלא כל אחד אומר לפי צחות לשונו, ואח"כ באו אנשי כנסת הגדולה ותיקנו נוסח מסוים. כך בשירים שהיו בשבת ויום טוב נקבעו רק מדרבנן, ומן התורה אין חילוק בין שבת ליום חול, וכן לא מבואר איזו שירה צריך לומר, אע"פ שבשבת אומרים שירה הכתובה בתורה, כמו שאמרו במסכת ראש השנה (לא.) שבמוסף אומרים האזינו ובמנחה שירת הים, אך גם זה אינו מן התורה ויוצאים ידי חובה באיזה שירה שיאמרו וכמו בתפילה.

לו. לשיטתו שמן התורה למאן דאמר עיקר שירה בכלי, אין צריך כלל שירה בפה.

לז. וראה גם בחידושי ר' מאיר שמחה (שו"ת סי' נב) שדן בזה האם שירת הלויים נאמרת בכל לשון, ומסקנתו שנאמרת דווקא בלשון הקודש. והוכיח כן מהגמרא (ערכין יא.) שלדעת חנניא בן אחי רבי יהושע המקור לעיקר שירה הוא מהפסוק 'משה ידבר והאלהים יעננו בקול' ודורשו 'על עסקי קול' [שהיה מצוהו לשורר לפי שמשה לוי היה, רש"י], והרי במסכת סוטה (לג.) אומרת הגמרא על פסוק זה 'יעננו בקול' שהוא בלשון הקודש, אם כן מוכח ששירת הלויים נאמרת דווקא בלשון הקודש. ובחקרי לב גם עמד בראיה זו, יעויין שם.

לח. וכן מבואר בחולין (כד.) שהלוי נפסל בקול [ועיין בכתבי הגרי"ז לסוטה י"ב, ובמשנת יעקב (כלי המקדש פ"ג ה"ח) בשם הגרי"ז באריכות, שאין זה סתם חסרון היכי תמצי שקול זה אינו ראוי לשירה, אלא שהוא פסול, וראה 'אוצר עיונים' למסכת חולין, במערכה על עבודת הלויים].

לט. והחקרי לב עצמו (סי' לד סוד"ה והנה ראיתי) העיר מגמרא זו.

מ. וכמו שאנו אומרים שיר של יום, והוא זכר למקדש וכפי שכתב הטור (או"ח סי' קלג), ואין אנו אומרים אותו בניגון, אלא באמירה בעלמא.

מא. והרי הרמב"ם פוסק שעיקר שירה בפה. ולשירה בכלים כשרים גם זרים.

ולא רצה ללמד', ובגמרא (שם ע"ב) הביאו 'תניא כשהוא נותן קולו בנעימה מכניס גודלו לתוך פיו ומניח אצבעו בין הנימין עד שהיו אחיו הכהנים נזקרים בבת ראש לאחוריהם'. והיינו שידע לשיר בפיו באופן מיוחד, והקפידו עליו חז"ל על שלא רצה ללמד את שאר הלויים, שיוכלו גם הם לקיים את החיוב של שירה באופן יותר טוב. הרי שמוכח שהשירה בפה חייבת להיות בניגון[מב].

הניגונים ניתנו בסיני

ובשם הגר"א מובא, שהמנגינות של שירת הלויים ניתנו מפי הגבורה בהר סיני, וכך כתב בספר פאת השולחן (ר' ישראל משקלוב) בהקדמתו 'וחכמת מוסיקא שיבחה [הגר"א] הרבה, הוא היה אומר כי רוב טעמי תורה וסודות שירי הלויים וסודות תיקוני הזהר, אי אפשר לידע בלעדה[מג], ועל ידה יכולים בני אדם למות בכלות נפשם מנעימותיה, ויכולים להחיות המתים בסודותיה הגנוזים בתורה, הוא אמר כמה ניגונים וכמה מדות הביא משה רבינו ע"ה מהר סיני והשאר מורכבים'.

ובבראשית רבה (נ"ד ד) שנינו 'אמר רבי שמואל בר נחמן כמה יגיעות יגע בו בן עמרם עד שלימד שירה ללויים'. ולפי הגר"א נמצא שמשה רבינו יגע ללמד את שבטו שירה, ממה ששמע בהר סיני[מד].

הנפקא מינה במחלוקת אם עיקר שירה בפה או בכלי

במחלוקת זו, מהו עיקר שירה, האם עיקרה בפה או עיקרה בכלי, מצינו הרבה חילוקי דינים, התלויים בה, חלקם נתפרשו בדברי הגמרא, ואחרים בדברי הראשונים והאחרונים, וכפי שיתבאר:

השירה בכלים בשבת

א. האם משוררין בכלי שיר בשבת. רב יוסף (סוכה נ:) סובר, שאם עיקר שירה בכלי, אם כן עבודה היא, ודוחה את האיסור שבות לשיר בכלי שיר. אבל אם עיקר שירה בפה, אין השירה בכלים 'עבודה', ואינה דוחה את השבת [ולקמן אות ד בענין השירה בכלים בשבת, יתבאר בהרחבה ענין זה].

תיקון כלי השיר בשבת

ב. בעירובין (קב:) שנינו, 'קושרין נימא במקדש', כלומר, שאם נפסקה נימת הכינור של הלויים, יכולין לקשרה בשבת, לצורך השירה. וכתבו המפרשים שרק אם עיקר שירה בכלי, מחללין שבת לצורך תיקון הכלים, אבל אם עיקר שירה בפה אין מחללין שבת באיסור דאורייתא לצורך השירה בכלי. וגם זה יבואר להלן בפרק בפני עצמו.

האם כלי השיר היו כלי שרת

ג. האם הכלי שיר היו קדושים בקדושת כלי שרת. הגמרא בסוכה (שם) אומרת, שאם עיקר שירה בכלי, אם כן כלי השיר היו קדושים בקדושת כלי שרת, אבל אם עיקר שירה בפה, כיון שהשירה בכלי היא רק לבסומי קלא, ואינה עיקר שירה, לכן אין הכלי שיר קדושים בקדושת כלי שרת[מה].

זרים בשירה בכלים

ד. האם המשוררים בכלים היו דווקא לויים. כבר הזכרנו לעיל מדברי הגמרא (סוכה נא. ערכין יא.), שאם עיקר שירה בכלי, צריכים דווקא לויים שישוררו בכלים, שהרי השיר היא עבודת הלויים. אבל אם עיקר שירה בפה, כשרים אף זרים לשירה בכלים. אלא שמכל מקום, אפילו שכשרים, נחלקו התנאים במשנה (ערכין י.) האם בפועל שרו זרים או לויים.

והנה הרמב"ם (כלי המקדש פ"ג ה"ג) כתב 'ואין אומרין שירה אלא בפה בלא כלי, שעיקר השירה שהיא עבודתה בפה, ואחרים היו עומדים שם מנגנין בכלי שיר, מהן לויים ומהן ישראלים מיוחסין המשיאין לכהונה, שאין עולה על הדוכן אלא מיוחס'. ומבואר שפוסק הרמב"ם שעיקר שירה בפה, וגם זרים שוררו בכלים, אלא שכתב שגם הלויים שוררו בכלים. ודנו האחרונים[מו], האם יש חיוב שיהיו גם לויים משוררים בכלים מלבד הישראלים, או שאין זה חיוב ורק שבפועל שרו גם לויים.

זרים בשירה בפה

ה. האם צריכים דווקא לויים לשירה בפה. כשם שמבואר בגמרא שאם עיקר שירה בכלי, צריכים דווקא לויים לשירה בכלים, כיון שזהו עיקר השירה, כמו כן, אם עיקר שירה בפה, צריכים דווקא לויים לשירה בפה, כיון שזהו עיקר השירה. וכן מבואר ברמב"ם (שם) שפסק שעיקר שירה בפה, וכתב שרק הלויים שוררו בפיהם, וכן בפירוש המשניות (ערכין פ"ב) כתב הרמב"ם 'והכל[מז] מודים שהשיר בפה אין אומרים אותן אלא לויים, ואין מחלוקת אלא במנגנים על השיר, לפי שעיקר שירה בפה, ואמר רחמנא בלוי, 'ושרת בשם ה' אלוהיו'. וכן כתב החינוך (מצוה שצד) 'שהשיר בפה לא יאמר אותו לעולם אלא הלוי'[מח]. אבל אם עיקר שירה בכלי, לכאורה נראה שהשירה בפה כשירה גם על ידי זרים, כיון שאינה עבודת השירה. אמנם אם נאמר שגם למאן דאמר שעיקר שירה בכלי, מכל מקום השירה בפה חיובה מן התורה, ובלעדיה אין קיום לשירה בכלי, אם כן יש לומר שגם השירה בפה צריכה להיות על ידי לויים[מט].

משוער ששורר

ו. בגמרא (ערכין יא:) אמר אביי, משורר ששיער ומשוער ששירר חייבים מיתה בידי שמים, וכן נפסק ברמב"ם (כלי המקדש פ"ג ה"י). וכתבו האחרונים[נ] שלמאן דאמר עיקר שירה בפה, נוהג דין משוער ששורר אך ורק בשירה בפה, שהיא עבודת השיר מן התורה, אבל משוער ששורר בכלי אינו חייב מיתה, שהרי אינה עבודת הלויים, והאיסור הוא שינוי מעבודה לעבודה בעבודת הלויים. אבל למאן דאמר עיקר שירה בכלי, נוהג דין משוער ששורר בשירה בכלי, כיון שהשירה בכלים היא מעבודת הלויים[נא].

ומצינו ברש"י בפירושו למדרש (ב"ר פכ"ג ה"ג), שאותם הלויים המשוררים בפה בקול ערב לא ישירו בכלי, וכן איפכא, ואם שינו, הוו במיתה על זה. ומבואר בדברי רש"י חידוש, שגם בתוך המשוררים עצמם שייך דין משורר ששיער, שכיון שישנם שני סוגים של שירה, שירה בכלי, ושירה בפה, מי שהתמנה לסוג אחד, ושינה לסוג השני, חייב מיתה. ונראה, שדבריו הם רק למי שסובר עיקר שירה בכלי, ולפי שיטתו בסוכה (נ: ד"ה עיקר שירה) שעיקר שירה בכלי היינו גם בכלי, ומן התורה צריכים גם שירה בכלי, וגם שירה בפה, ושתיהם הם עבודת הלויים, וחידש רש"י ששייך בזה דין משורר ששיער. אבל למי שסובר עיקר שירה בפה, והשירה בכלי כשירה אפילו בזרים, ואינה מעבודת הלויים, לכאורה לא שייך בה דין משורר ששיער, וכפי שהבאנו מדברי האחרונים[נב].

נעבד לעבודה זרה

ז. הגמרא במסכת עבודה זרה (מז.) מסתפקת לענין איסור 'נעבד', האם ניתן להשתמש במקדש לכלי שיר בדברים שנעבדו לעבודה זרה. וכך שנינו שם, 'בעי רב פפא, המשתחוה לבהמה, קרניה מהו לחצוצרות, שוקיה מהו לחלילין, בני מעיה מהו לפארות [נימין של כינור, רש"י]'. ומפרשת הגמרא, 'אליבא

מב. בספר משנת חיים (במדבר סי' מג) האריך במשא ומתן עם הגר"ח קניבסקי בענין זה, שהגר"ח כתב שלולי הכסף משנה, היה נראה לו ששירת הלויים בפה, היא רק בטעמי המקרא, ולא בניגון מיוחד הצורך התלמדות מרובה [ובהערה הבאה הובא כן מהצפנת פענח], ובמשנת חיים שם הביא הרבה מקורות לכך שהשירה בפה הייתה בניגונים מיוחדים, ונזכיר מקצתם. בגמרא חולין (כד.) אמרו 'שאני הלכות עבודה דתקיפין' ולכן הוזקקו הלויים ללמוד ה' שנים, וכתב רש"י (ד"ה דתקיפין) 'והשיר לקרבן בפה ובכלי', הרי שגם השיר בפה זקוק ללימוד מיוחד וכדברי הכסף משנה. ברבינו בחיי (ריש פרשת נשא) כתב 'כי השמחה היא שלמות העבודה, ועל כן היה ענין השיר במקדש ובמשכן בשיר הפה ובכלי שהוא מביא נפש האדם לדרך השמחה', מבואר ששירת הלויים בפיהם הייתה באופן המעורר שמחה, ולא באמירה בעלמא. וראה עוד בספר שלטי גבורים (לר' אברהם הרופא) שביאר בהרחבה את צורת השיר בפה של הלויים, שהייתה בניגונים מיוחדים, והרחיב בזה על פי חכמת המוסיקה, וביאר שהיה נצרך לזה התלמדות מרובה (ראה שם בפרק רביעי, וכן במגן א דף קט.).

מג. ויסוד דבריו מבוארים בזוהר (שמות יח:) 'אמר רבי נחמיה, אשרי הזוכה לדעת באותו שיר, דתניא הזוכה באותו שיר, ידע בענייני התורה והחכמה, ויאזין ויחקור ויוסיף כח וגבורה, במה שהיה ובמה שעתיד להיות, ובזה זכה שלמה לדעת'.

מד. אמנם בצפנת פענח (מתנות עניים עמ' 54) כתב שהשירה בפה היא בטעמי המקרא שאותם קיבל משה רבינו מהר סיני, וזה לשונו, 'ובאמת נ"ל דהא דמבואר בנדרים (לח.) דפיסוק טעמים [היינו 'טעמי המקרא'] לאו דאורייתא, לאו למימרא שהם אינן מסיני, ועיין וכו' אך כך דמסיני ניתנו לצורך שיר של הלויים, כיון דעיקר שירה בפה והוא הטעמים וכו', עכ"ל. ולפי זה לכאורה לשירה בפה לא היה צריך יגיעה מיוחדת ללמד את שבטו, כיון שהיא בטעמי המקרא בלבד, וצ"ע.

מה. ובתחילה רצתה הגמרא לומר, שאם כלי השיר היו כלי שרת, והרי האבוב של משה היה עשוי עץ, אם כן מוכח מכאן שאפשר לעשות כלי שרת מעץ. והגמרא דוחה שאין למדין אפשר משאי אפשר, שלא היה אפשר לעשות את האבוב ממתכת, [עיין שם וברש"י].

מו. אבני נזר (שו"ת או"ח סי' כו אות טז), חידושי הגר"מ והגרי"ד (הלכות ביכורים פ"ג ה"ב) ומשנת חיים (תענית סי' מו) [וראה להלן אות ד בענין השירה בכלים בשבת, שהבאנו מדבריהם].

מז. כל התנאים במשנה בערכין.

מח. ובתוספות (תענית כז. ד"ה מר סבר) כתבו, שלמאן דאמר עיקר שירה בפה, כשרים אפילו זרים לשירה. וכתבו האחרונים (רש"ש ועוד) שצריך לפרש דבריהם לענין שירה בכלי, אבל לשירה בפה ודאי שצריכים לויים. אמנם במהרש"א שם משמע שביאר דבריהם לענין שירה בפה, וראה חתם סופר (החדש, סוכה נא. ד"ה אך), השג יד (סי' מו), ביישוב שיטת המהרש"א.

ולמבואר ברמב"ם ובחינוך שצריכים לויים לשירה בפה, עדיין יש לדון אם זר ששורר עבר באיסור, ובתוספות (ערכין יא. ד"ה אל) מבואר שזה אסור מן התורה וחייב מיתה, אמנם ברמב"ם לא נזכר ענין זה, וראה מנחת חינוך (מצוה שפט אות ג, מצוה שצד אות א) וחשבונות של מצוה (מצוה שפט), ויש שביארו בדעת הרמב"ם, שלדורות אינו נוהג איסור זה, ראה העמק דבר (במדבר הוספות ג י), חידושי הגרי"ז (ערכין יא: ד"ה זר), וחמדת ישראל (כד.-כד:) [ובמהרש"א (קידושין סט: סוד"ה ומבני) כתב שבימי עזרא שלא מצא לויים לשיר במקדש, העמיד ישראלים להיות משוררים, ובחקרי לב (או"ח סי' לד סוד"ה וראיתי למהרש"א) תמה על דבריו דזר ששורר חייב מיתה, ולדברי האחרונים הנ"ל מיושב].

מט. ובך נראה לכאורה מדברי רש"י בפירושו למדרש (ב"ר פכ"ג פ"ג) המובאים בהמשך. והנה דעת התוספות (יבמות פו: ד"ה ומבני לוי) שגם אם עיקר שירה בפה, יש מצוה בכלים, ומכל מקום מבואר בגמרא שזרים כשרים לשירה בכלים למאן דאמר עיקר שירה בפה, היינו משום שאינה עבודה גמורה. אבל למאן דאמר עיקר שירה בכלי, להסוברים שמן התורה צריכים גם שירה בפה, ובלעדיה אין קיום לשירה בכלי, אם כן יתכן שגם הפה הוא עבודה גמורה.

נ. מעשה חושב (ערכין יא: ד"ה משורר). וכן כתב הליקוטי הלכות (ערכין יא: זבח תודה ד"ה אתם) לענין כהן בעבודת לוי שגם הוא דינו במיתה.

נא. ויתכן שגם משוער ששר בפה יתחייב לדעה זו, אם נאמר שעיקר שירה בכלי, זה מלבד השירה בפה, וכן יבואר להלן בדעת רש"י במדרש.

נב. אמנם בחמדת ישראל (קונטרס נר מצוה אות כ ד"ה אמנם) כתב לדון שכיון שהאיסור של לוי שלא לעבוד עבודת חבירו, הוא אפילו בסיוע לחבירו, וכמו שכתב הרמב"ם (כלי המקדש פ"ג ה"י)

דמאן דאמר עיקר שירה בכלי לא תיבעי לך, דודאי אסיר. כי תיבעי לך אליבא דמאן דאמר עיקר שירה בפה, בסומי קלא בעלמא הוא ומייתינן, או דלמא אפילו הכי אסיר [כיון דצורך קרבן מאיס טפי, רש"י]. ונשארה הגמרא בתיקו.

השיר מעכב את הקרבן

ח. במסכת תענית (כז.) שנינו, 'אמר רב יהודה אמר שמואל, כהנים ולויים וישראלים מעכבין את הקרבן. במתניתא תנא רבי שמעון בן אלעזר, כהנים ולויים וכלי שיר מעכבין את הקרבן. במאי קמיפלגי, מר סבר עיקר שירה בפה, ומר סבר עיקר שירה בכלי'. כלומר, שהנפקא מינה אם עיקר שירה בפה או בכלי, הוא לענין עיכוב הקרבן, שאם עיקר שירה בפה, אין השירה בכלי מעכבת, אבל אם עיקר שירה בכלי, כלי שיר מעכבין את הקרבן [וכמו כן יש לומר להיפך, שאם עיקר שירה בכלי, אין השירה בפה מעכבת את הקרבן, אמנם אם נפרש שעיקר שירה בכלי הוא מלבד השירה בפה, אם כן גם השיר בפה יעכב].

ומה שאמרו בברייתא שהשיר מעכב את הקרבן, ביאר הרא"ש (הו"ד שיטמ"ק ערכין יא. אות ו) שסוגיא זו סוברת שהשיר מעכב את הקרבן, וכדעת רבי מאיר (ערכין יא.) שהוקש שיר לכפרה לענין זה, שהשיר מעכב כפרה. עוד ביאר הרא"ש, שיש לפרש כוונת הברייתא 'מעכבין את הקרבן' לומר שיש חיוב מן התורה לעשות כן, ולעולם אין השיר מעכב את הקרבן, וכדעת חכמים[נג].

נתקלקל קולו

ט. בחולין (כד.) שנינו שהלוי נפסל לשיר כשנתקלקל קולו, וכן כתב הרמב"ם (כלי המקדש פ"ג ה"ח) 'זה שנאמר בתורה בלויים ומבן חמישים שנה ישוב מצבא העבודה, אינו אלא בזמן שהיו נושאין המקדש ממקום למקום, ואינו מצוה נוהגת לדורות, אבל לדורות אין הלוי נפסל בשנים ולא במומין, אלא בקול שיתקלקל קולו מרוב הזקנה יפסל לעבודתו במקדש, ויראה לי שאינו נפסל אלא לומר שירה אבל יהיה מן השוערים'. וכתב החתם סופר (חולין כד. ד"ה כשר בכהנים), שדין זה שנפסל הלוי לשיר כשנתקלקל קולו, הוא רק למאן דאמר עיקר שירה בפה, אבל למאן דאמר עיקר שירה בכלי, אין פסול זה נוהג[נד] [והיינו שלשירה בכלים, אין מפריע כלל מה שקולו מקולקל[נה]].

י. שנינו במשנה (ערכין יג:) 'אין פוחתין משנים עשר לויים עומדין על הדוכן, ומוסיפין עד עולם'. ומבואר ברמב"ם (כלי המקדש פ"ג ה"ג) שכיון שקיימא לן עיקר שירה בפה, אם כן צריך שנים עשר לויים משוררים בפה, ואין המשוררים בכלי עולין למנין השנים עשר. אבל למאן דאמר עיקר שירה בכלי, נראה שפירוש המשנה הוא, שצריכים שנים עשר לויים שישוררו בכלים על הדוכן, והמשוררים בפה אינן עולין להן מן המנין[נו]. כמו כן יש לומר, שאין צריכים שנים עשר משוררים בפה, אם עיקר שירה בכלי.

'שלא יסייע המשורר לשוער ולא השוער למשורר', יש לומר שהשירה בכלי היא נחשבת כסיוע לשירה בפה, ואם כן אסור למשוער לשיר בכלי, כיון שבכך הוא מסייע לשירה בפה. ומה שכתב הרמב"ם שהיו גם לויים משוררים בכלים, היינו אך ורק לויים המשוררים ולא השוערים [וכמו כן כתב לענין כהנים שיהו אסורים לשיר בכלים, ולכן לא הזכיר הרמב"ם בהלכה ג' שהיו כהנים בשירה בכלים, ושלא כמו שכתב הליקוטי הלכות]. וראה גם בחשבונות של מצוה (האדר"ת, מצוה שפט) שמחשיב את המשורר בכלי למסייע למשורר בפה.

סברא נוספת יש לדון בעניינו, לפי המבואר להלן בפרק העוסק בשירה בכלים בשבת, בשם חידושי הגר"מ והגרי"ד, שכל המחלוקת אם עיקר שירה בפה או בכלי היא רק בשירה מדין הקרבן, אבל ישנו דין נוסף של שירה במקדש, ובו אין הבדל בין פה לכלי, יש לומר שגם למאן דאמר עיקר שירה בפה, שייך דין משוער ששורר בשורר בכלי, כיון שגם השירה בכלי היא מכלל עבודת הלויים, וצ"ע בזה.

נג. והוכחנו מזה לעיל, שסובר שאם עיקר שירה בפה, אין כלל מצוה מן התורה לשיר בכלים, ושלא כהתוספות ביבמות (פו: ד"ה ומבני לוי).

נד. אמנם בספר תולדות אדם על הספרי (בהעלותך סוף פיסקא ה) כתב שפסול זה נוהג גם למאן דאמר עיקר שירה בכלי. אלא שאם עיקר שירה בפה, נפסל הוא רק לשיר ולא לשאר עבודות, וכמו שכתב הרמב"ם, אבל אם עיקר שירה בכלי, אם נפסל כשנתקלקל קולו משהזקין, בעל כרחך הוא משום שכלה כחו, ואינו ראוי למלאכה, ואם כן גם לשאר עבודות פסול הוא. ונראה שסבר התולדות אדם, שאם עיקר שירה בפה, אם כן הפסול של 'נקלקל קולו' הוא בתורת 'סיבה', שמפני שאין קולו נאה אינו ראוי לשיר, אבל אם עיקר שירה בכלי, בעל כרחך שנתקלקל קולו הוא 'סימן' לזה שהתורה פסלה לעבודת הלויים לוי שקולו מקולקל, ולכן גם לכלים וגם לשאר עבודות פסול הוא. [וראה מה שכתב בזה במשא יד (ח"א בהעלותך, עמ' רנב) וראה עוד ב'אוצר עיונים' על חולין במערכה בענין עבודת הלויים].

נה. ונראה שסבר החתם סופר, שלמאן דאמר עיקר שירה בכלי, אין כלל דין שירה בפה מדאורייתא, ולכן כתב שלמאן דאמר זה, אין פסול 'נתקלקל קולו' נוהג. אבל אם נאמר שעיקר שירה בכלי הוא מלבד השירה בפה, וגם היא חיובה מן התורה, אם כן לשירה בפה יפסל הלוי כשיתקלקל קולו.

ובדרך חכמה (כלי המקדש פ"ג ס"ק נו) כתב שלוי שהתקלקל קולו כשר לשירה בכלי, כיון שלא גרע מזר שכשר לשיר בכלי, למאי דקיימא לן עיקר שירה בפה. ולדברי החתם סופר אין צורך לטעם זה, אלא אפילו למאן דאמר עיקר שירה בכלי, וצריך לויים לשירה בכלים, מכל מקום אין פסול בלוי שנתקלקל קולו לשירה בכלים.

נו. והנה בגמרא שם מבואר ששנים עשר לויים אלו, הם כנגד תשעה כינורות ושני נבלים וצלצל אחד. ואם כן, למאן דאמר עיקר שירה בפה היינו ש'כנגד' שנים עשר כלים צריך שנים עשר לויים שישוררו בפה, וכן ביאר התוספות יום טוב (פ"ב מ"ו). אבל למאן דאמר עיקר שירה בכלי, הוא כפשוטו, שצריכים שנים עשר לויים שישוררו בשנים עשר כלים ששוררו בהם כל יום, וכן נראה בדברי התוספות (ערכין י: ד"ה אין פוחתין).

נז. נפקא מינה נוספת, כתב בחידושי מרן ר"ז הלוי (כלי המקדש פ"ז ה"ה), לענין מינוי המשוררים. שמדברי הרמב"ם מדוקדק, שהממונה על השיר הוא זה שמעמיד את המשוררים בכלי, ואילו את המשוררים בפה הוא רק בורר, וראש בית אב הוא זה שממנה אותם. ובטעם הדבר כתב הגרי"ז, שבלויים יש דין מינוי, כמו שכתוב 'איש איש על עבודתו' [ומפסוק זה למד הרמב"ם את הדין של משורר ששיער], ועל כן למאי דקיי"ל עיקר שירה בפה, צריך שראש בית אב ימנה בפועל, והממונה על השיר רק בורר מי הוא הראוי לכך. מה שאין כן שירה בכלי שלא היה מעבודת הלויים ואינו טעון מינוי, לכן הממונה על השיר עושה הכל [אמנם ציין שבכסף משנה מבואר לא כך, עיי"ש]. וכל זה למאן דאמר עיקר שירה בפה, אבל למאן דאמר עיקר שירה בכלי, אז השירה בכלי היא זו שדורשת מינוי, ויצטרך הראש בית אב למנותו בפועל.

נח. והטעם שהיה רק צלצל [מצלתים] אחד, ביאר החינוך (מצוה שצד), 'לפי שקול המצלתים גדול ומבעית קצת, ואילו היו שם הרבה לא היו נשמעין יתר כלי הניגון ששם, וכל שכן שירת הפה'.

נט. ובתוספות (ערכין יג. ד"ה ומוסיפין) ביארו באופן אחד, שיכולים להוסיף כמה שירצו, אמנם עד מאה ועשרים יש הידור מצוה. אך בתירוץ השני כתבו התוספות, שיותר ממאה ועשרים אין רשאים להוסיף, כיון שיהיה ערבוב קולות.

ס. וכך כתב הרמב"ם (כלי המקדש פ"ג ה"ג) 'ואין פוחתין משנים עשר לויים עומדים על הדוכן בכל יום לומר שירה על הקרבן, ומוסיפין עד לעולם, ואין אומרין שירה אלא בפה בלא כלי, שעיקר השירה שהיא עבודתה בפה. ואחרים היו עומדים שם מנגנין בכלי שיר, מהן לויים ומהן ישראלים מיוחסין וכו', ואין אלו המשוררים על פי הכלים עולין למנין השנים עשר'.

וראה בתפארת ישראל (פרק ב אות מז) שרוצה לדון ולחדש בדעת התוספות (ערכין י: ד"ה אין פוחתין) שחולקים על הרמב"ם וסוברים שהמשוררים בפה, הם עצמם שוררו בכלים באותו זמן ממש [בכלים שדרך שימושם על ידי הכאה וכדומה, ולא על ידי נפיחת הפה], וראה גם בבנין שלמה (החדש, ח"ב או"ח סי' נא) שרצה לפרש כן בדברי רש"י (ערכין י. ד"ה ועבדי) שפירש 'ועבדי כהנים היו' על המכים בחליל ולא על שאר הכלים, והיינו משום שבשאר כלים הוכרחו לויים לשורר, שהרי לשירה בפה צריך לויים, והמשוררים בפה הם אלו ששרו בכלים, מלבד החליל שניגנו בו אחרים שלא שרו בפה.

סא. תוספות יום טוב (פ"ב מ"ו) ושאר אחרונים. וכתב המנחת חינוך (מצוה שצד אות י) שנראה שדין זה הוא למצוה, אבל אינו לעיכובא שיהיו דווקא שנים עשר משוררים בפה, ואם אין שם שנים עשר, מתקיימת מצות שירה גם בפחות.

א. שירה בלשון הקודש

יא. החקרי לב (שו"ת או"ח סי' לד לו) הסתפק האם שירת הלויים בפה, נאמרת בכל לשון או שצריך דווקא לשון הקודש. וכתב שאם עיקר שירה בכלי, כיון שמן התורה אין דין שירה בפה [לשיטתו שזה רק דרבנן], אפילו שחכמים תיקנו שירה בפה, כשירה היא בכל לשון, שדין לשון הקודש הוא רק בדבר שיש בו דין אמירה מן התורה. אמנם למאן דאמר עיקר שירה בפה הסתפק החקרי לב, האם צריך לשון הקודש [הובא דבריו לעיל, וכן הובא בשם חידושי ר' מאיר שמחה (תשובה בסוף הספר סי' נב) להוכיח ששירת הלויים נאמרת דווקא בלשון הקודש[נז].

ד. הכלים ששוררו בהם

באלו כלים שוררו

שנינו במשנה (ערכין י.) 'אין פוחתין משני נבלים ולא מוסיפין על ששה. אין פוחתין משני חלילין ואין מוסיפין על שנים עשר [אם היו רוצין היו עושין י"ב, כנגד שנים עשר יום שהחליל מכה לפני המזבח, רש"י]'. ובמשנה בהמשך שנינו (ערכין יג.) 'אין פוחתין משתי חצוצרות, ומתשעה כינורות, ומוסיפין עד עולם, והצלצל לבד'[נח]. ובגמרא שם (יג:) לענין חצוצרות אמרו 'ועד כמה, אמר רב הונא עד מאה ועשרים שנאמר ועמהם כהנים למאה ועשרים מחצצרים בחצוצרות'[נט].

אוצר החכמה

העולה מהמשניות, ששוררו בנבלים, בחלילים, בכינורות, במצלתים, ובחצוצרות. אמנם שנים מתוכם טעונים בירור אי שוררו בהם בכל יום, והם החלילין והחצוצרות, וכמו שנבאר, וכל אחד מהם נידון לגופו, וכדלהלן.

מנין המשוררים

שנינו במשנה (ערכין יג:) 'אין פוחתין משנים עשר לויים עומדין על הדוכן ומוסיפין עד עולם'. ובגמרא שם שאלו, 'הני כנגד מי, אמר רב פפא כנגד תשעה כינורות, ושני נבלים וצלצל אחד, שנאמר הוא ואחיו ובניו שנים עשר'. וביאור המשנה, למאן דאמר עיקר שירה בכלי הוא כפשוטו, שצריכים להיות שנים עשר לויים על הדוכן, בכדי שישוררו בשנים עשר כלים אלו, כל אחד בכלי אחד, וכן מבואר בתוספות (ערכין י: ד"ה אין פוחתין). אבל למאן דאמר עיקר שירה בפה, ביאור המשנה הוא שצריכים שנים עשר לויים לשורר בפה[ס]. ומה שהצריכו שנים עשר, הוא 'כנגד' שנים עשר כלי שיר[סא].

מדוע לא הוזכרו החצוצרות והחלילין

הקשו התוספות (שם), מדוע מנתה המשנה רק שנים עשר כלים, שהם נבלים כינורות ומצלתים, ולא החשיבה גם את החצוצרות, שהרי אין פוחתין מב' חצוצרות, כפי ששנינו במשנה (ערכין יג.). ותירצו התוספות, ששתי חצוצרות, הכהנים תוקעין בהן, ולא לויים, ולכן לא החשיבו אותם במנין הכלים. [ולהלן נבאר ענין זה].

אהח 18/06/2018

כמו כן יש להקשות מדוע לא החשיבו במנין הכלים את החלילים, המוזכרים במשנה (ערכין י.) שאין פוחתין משני חלילין, וכן הקשה בלקוטי הלכות (תמיד פרק ז, זבח תודה ד"ה אין פוחתין).

מחלוקת רש"י ורמב"ם האם שוררו בחליל כל יום

וכתב הליקוטי הלכות, שענין השירה בחליל, תלוי במחלוקת רש"י והרמב"ם. שברש"י (ערכין י. ד"ה ולא היה מחלק) משמע, שבכל ימות השנה לא שרו בחלילין, אלא בנבלים כינורות ומצלתים בלבד. ורק בשנים עשר יום השנויים במשנה שם, ש'בשנים עשר יום בשנה מכה החליל לפני המזבח', בהם שוררו בחליל. שהרי רש"י כתב שם 'ובשעת הקרבה היה שיר זה, והיו הלויים משוררים בפה את ההלל באותן י"ב ימים והחלילים מחללים, ובשאר ימים היו נבלים וצלצל וכינורות, והשיר היה אותו שיר המפורש בראש השנה (לא.) 'אחד בשבת לה' הארץ ומלואה וכל המזמור, ובשני גדול ה' ומהולל וכן כולם'. ומבואר ברש"י שישנם ב' חילוקים בין השנים עשר יום לכל השנה: א. שבשנים עשר יום אמרו הלויים הלל, ובשאר השנה אמרו לכל יום בשבוע את השיר המיוחד לו. ב. בשאר ימות השנה בנבלים צלצל וכנורות, ובשנים עשר יום בחלילין[סב]. וכן מבואר בשיטה מקובצת (ערכין י. אות ד) שבשאר ימות השנה לא שוררו בחליל. [ויש לעיין לדעת רש"י, אם בשנים עשר יום שרו רק בחלילין, או שהחלילין נוספו על שאר הכלים[סג]. ובליקוטי הלכות דייק מרש"י בסוכה (נ: ד"ה עיקר שירה), שבשנים עשר יום שרו גם בשאר כלים יחד עם החלילין].

אמנם הרמב"ם (כלי המקדש פ"ג ה"ד) כתב על השירה שבכל יום[סד], 'ובמה הן מנגנין, בנבלים וחלילים וכינורות וחצוצרות והצלצל'. הרי שסובר הרמב"ם שגם בחליל שוררו בכל יום. ולדעתו צריך לדעת מהו ההבדל בין שנים עשר הימים שבהם שוררו בחליל כמבואר במשנה, לבין שאר ימות השנה, והרי בכל ימות השנה גם כן שוררו בחליל. וגם הרמב"ם כתב (שם ה"ו) 'בשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח' כלשון המשנה, וצריך ביאור במה נתייחדו אותם ימים.

וביארו האחרונים בשני דרכים:

א. בליקוטי הלכות (בתחילת דבריו) פירש שבשנים עשר יום שוררו אך ורק רק בחלילים[סה], ובזה נתייחדו ימים אלו שהחליל חלק מקום לעצמו, ואילו בכל השנה שוררו בחליל יחד עם שאר הכלים[סו].

ב. הערוך לנר (סוכה נ: רש"י ד"ה בשיר) והצפנת פענח (השלמה עמ' כא) פירשו, שהשינוי בין שנים עשר יום לשאר השנה, הוא במקום עמידת המשוררים. שבכל השנה שוררו על הדוכן[סז], כמו שכתב הרמב"ם (שם ה"ג) [ומקומו של הדוכן היה בין עזרת ישראל לעזרת כהנים, כמבואר ברמב"ם (בית הבחירה פ"ו ה"ג וה"ו)[סח]. ואילו בשנים עשר יום שוררו בחליל לפני המזבח, וכלשון המשנה בשנים עשר יום בשנה החליל מכה 'לפני המזבח'[סט].

ויתכן גם, ששתי הדרכים אמת, וישנם שני חילוקים בין שנים עשר יום לכל השנה, גם במקום עמידת המשוררים, וגם שהחליל לבדו היה בשנים עשר יום.

ונמצא שלדעת רש"י לא שוררו בחליל בכל יום, ולפי זה ניחא מדוע מנו רק שנים עשר כלים, והחליל אינו בכללם, אבל לדעת הרמב"ם ששוררו בחליל בכל יום, צריך עיון מדוע לא החשיבו את החליל במנין הכלים, והצריכו רק שנים עשר לויים כנגד שנים עשר כלים שאין החליל בכללם.

ומסקנת הליקוטי הלכות לדחוק ולפרש, שגם הרמב"ם מודה שלא שוררו בחליל בכל יום, אלא אך ורק בשנים עשר יום, וכדעת רש"י. ומה שכתב הרמב"ם 'ובמה הן מנגנין בנבלין וחלילין' וכו', כוונתו לכלול את כל הכלים שניגנו בהם, אבל לא שבכולם ניגנו בכל יום, אלא שבחליל ניגנו רק בשנים עשר יום, וכמו שהעתיק הרמב"ם בהמשך את המשנה שבשנים עשר יום החליל מכה לפני המזבח, ואילו בשאר הימים ניגנו רק בנבלים כינורות ומצלתים. ולפי"ז דעת הרמב"ם היא כדעת רש"י. אמנם כבר הבאנו ששאר האחרונים[ע] הבינו בדעת הרמב"ם שניגנו בחליל בכל יום, ולפי זה צריך ביאור מדוע מנתה המשנה רק שנים עשר לויים כנגד שנים עשר כלים, ולא החשיבו גם את החלילין, וצריך עיון.

חצוצרות הכהנים

שנינו במשנה (ערכין יג.) 'אין פוחתין משתי חצוצרות', וכתבו התוספות (ערכין י: ד"ה אין פוחתין) שהמשנה אינה עוסקת בשירת הלויים, אלא בכהנים, שתקעו הכהנים בחצוצרות בכל יום על הקרבן. וכפי שמבואר במשנה בסוף מסכת תמיד (פ"ז מ"ג), שהכהנים תקעו והריעו ותקעו בחצוצרות בסיום כל פרק של שירת הלויים[עא]. והוכחת התוספות שכוונת המשנה לחצוצרות של הכהנים, מהמשנה הבאה (ערכין יג:) שמנתה רק שנים עשר לויים ששוררו בכלים על הדוכן[עב], ואין החצוצרות בכללם, ובעל כרחך שחצוצרות השנויות במשנתינו אינן מכלי השיר של הלויים אלא מיועדות הן לתקיעת הכהנים. עוד כתבו המפרשים[עג] להוכיח מדברי הגמרא (ערכין יג:) שהביאה מקור לכך שניתן להוסיף חצוצרות עד מאה ועשרים, מהפסוק 'ועמהם כהנים למאה ועשרים מחצרים בחצוצרות' (דברי הימים ב' ה יב), ופסוק זה הרי מדבר על הכהנים, מוכח אם כן שגם המשנה עוסקת בכהנים, ולא בלויים.

האם היו גם ללויים חצוצרות

אמנם מצינו בדברי התוספות בכמה מקומות בש"ס[עד], שדעת רבינו תם, שמלבד החצוצרות של הכהנים, היו גם ללויים חצוצרות ששרו עמהם יחד עם שאר הכלים. והוכחתו מכח סתירת הסוגיות. שהרי שנינו בברייתא (מנחות כח.) שהחצוצרות צריכות להיות עשויות מכסף, ודין זה הוא לעיכובא, ואילו בסוף מסכת קינין (פ"ג מ"ו) שנינו שמקרני בהמה עושים חצוצרות[עה]. כמו כן הקשו התוספות מהגמרא בעבודה זרה (מז.) המסתפקת על בהמה שנעבדה לעבודה זרה האם קרניה כשירות לחצוצרות, שמוכח שאין צריכין לעשות את החצוצרות מכסף. ומכח זה יסד רבינו תם, שהיו חצוצרות גם לכהנים וגם ללויים, וחלוקים בעשייתם, שהחצוצרות של הכהנים עשויים משל כסף, ואילו של הלויים היו עשויות מקרני בהמה, וכשירות מכל דבר. כמו כן יש להוסיף, שחלוקים הם בצורת השיר, שהכהנים תקעו בחצוצרות תקיעה תרועה תקיעה בפרקי השיר, לאחר שהפסיקו המשוררים בפה ובכלים, ואילו הלויים ניגנו בחצוצרות בצורה דומה לשאר כלי השיר שהיו שם, ששוררו בהם בשעת אמירת השיר בפה[עו].

גם ברמב"ם מפורש, שהמשוררים בכלים ניגנו בחצוצרות יחד עם שאר כלי השיר, וכפי שכתב (כלי המקדש פ"ג ה"ג), 'ובמה הן מנגנין בנבלים וחלילים וכנורות וחצוצרות' וכו' הרי שכלל את החצוצרות עם שאר כלי השיר[עז].

אמנם מדברי רש"י (ערכין י. ד"ה ולא היה) נראה שסובר שלא שוררו הלויים כלל בחצוצרות, שכתב 'ובשאר ימים היו נבלים וצלצל וכנורות' ולא הזכיר חצוצרות, משמע שלא היו משוררים בחצוצרות, ושלא כדעת רבינו תם

סב. וראה בחידושי מרן ריי"ז הלוי (קרבן פסח עמ' נב. ד"ה איברא) שכתב, ששני החילוקים תלויים אחד בשני, וזה לשונו, 'ונראה מזה דרש"י מפרש דיסוד הדבר בזה הוא, דדין חליל נאמר בשעה שהשיר של הקרבן הוא הלל, ובשעה שהלויים משוררים בפה את ההלל צריכה להיות השיר בכלי ע"י חליל ובודאי כן נגמר מהלכה וכו'.

סג. ובשיעורי רבינו משולם דוד (עמ' קלה) כתב שמשמע מרש"י ששרו רק בחלילין.

סד. כמבואר בהלכה ג' 'בכל יום'.

סה. ושלא כרש"י בסוכה הנ"ל.

סו. ראה גם בשיעורי רבינו משולם דוד (עמ' קסט).

סז. אמנם ראה רדב"ז (כלי המקדש פ"ה הט"ו, ד"ה ואי"ת) שמפרש בדעת הרמב"ם שאין המשוררים בכלים עולין לכתחילה על גבי הדוכן, על פי דבריו בפירוש המשניות בסוף פרק ב'. וראה שיעורי רבינו משולם דוד (עמ' ר) מה שכתב בשם הגרי"ז, ובשמועת חיים (פ"ב סי' טו).

סח. וראה רש"י (סוכה נא: ד"ה שעליהן) ותוספות (שם ע"א ד"ה שעליהן).

סט. ויתכן שאף בשאר הכלים שוררו לפני המזבח בשנים עשר יום, אם נאמר ששוררו בהם גם בחליל וגם בשאר הכלים [ואף שלשון המשנה 'החליל' מכה לפני המזבח, כתב הערוך לנר שהוא העיקרי, ונכלל בזה גם שאר כלים]. וראה תפארת ישראל (פרק ב אות כח). ובטעם הדבר שבימים אלו שוררו לפני המזבח, ראה בערוך לנר שביאר שבימים אלו לכולי עלמא עיקר שירה בכלי, וביאר לפי זה שדחיית שבת לשירה בכלים היא רק בימים אלו [הובא דבריו בפרק העוסק בדחיית שבת].

ע. ערוך לנר, צפנת פענח ושאר אחרונים.

עא. וכפי שביאר רש"י במסכת סוכה (נג: ד"ה תשע) 'ושלשה פרקים היו בשיר שהיו מפסיקין בו, ואז תוקעין הכהנים בחצוצרות, ומשתחוים העם'.

עב. ולכאורה כוונת התוספות לדעת הסוברים עיקר שירה בכלי. ואילו להסוברים עיקר שירה בפה, כוונת המשנה לשנים עשר לויים משוררים בפה, כנגד שנים עשר הכלים, וכפי שנתבאר לעיל.

עג. לקוטי הלכות (תמיד פרק ז, זבח תודה ד"ה עולותיכם) ושאר מפרשים.

עד. זבחים (סח. ד"ה כשהוא), מנחות (כח. ד"ה חצוצרות), עבודה זרה (מז. ד"ה קרניה).

עה. 'וזהו שאמרו כשהוא חי קולו אחד וכשהוא מת קולו שבעה, כיצד קולו שבעה, שתי קרניו, לשתי חצוצרות. שתי שוקיו, לשני חלילין. עורו לתוף, מעיו לנבלים, בני מעיו לכנורות'. ובמסכת זבחים (סח.) הביאה הגמרא משנה זו.

עו. מאירי (ע"ז מז. ד"ה יש) ולקוטי הלכות (תמיד שם).

עז. וראה במשנה למלך (כלי המקדש פ"ג ה"ה) שהוכיח שהרמב"ם סובר כתוספות, שחצוצרות אלו כשירות מכל דבר, ואינם באות דווקא מן הכסף. והוסיף, שהרמב"ם לא הוצרך לכתוב זאת במפורש, כיון שסובר שעיקר שירה בפה וכלי לבסומי קלא בעלמא, ואם כן פשיטא שיכולין לעשות הכלים ממה שירצו (וראה שיעורי ר' משולם דוד, זבחים סח. עמ' שכח).

והרמב״ם. כמו כן לפי התירוץ השני בתוספות[עח], שכתבו ליישב את הסתירה באופן אחר והוא, שלדורות כשירות החצוצרות מכל דבר, ובחצוצרות של משה בלבד נאמר דין כסף, ולפי זה נראה שלא היו חצוצרות ללויים, אלא אך ורק לכהנים.

ולדעת רבינו תם והרמב״ם, ששוררו הלויים בחצוצרות, צריך ביאור מדוע מנתה המשנה רק שנים עשר לויים משוררים על הדוכן, ולא מנתה גם את אותם הלויים המשוררים בחצוצרות[עט], וכפי שהעירו התוספות (ערכין י: ד״ה אין פוחתין) הנ״ל[פ].

וכתבו האחרונים, שמוכח מזה, שגם לשיטה זו ששוררו בחצוצרות יחד עם כלי השיר, מכל מקום הם אינם מעיקר כלי השיר, ורק הכלים המוזכרים בפסוק בדברי הימים הם עיקר החיוב, והיינו הכנורות והנבלים והמצלתים, ולכן לא מנתה אותם המשנה[פא], ויתכן גם שלא ניגנו בהם בקביעות כמו יתר כלי השיר[פב].

והנה החינוך (מצוה שפה) עמד על הסתירה ברמב״ם אם הכהנים תקעו בחצוצרות בכל יום, או רק במועדות ובראשי חדשים כלשון הפסוק ׳וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות׳ וגו׳ (במדבר י׳ י׳). שהרמב״ם בתמידין (פ״ו ה״ז) העתיק את המשנה בתמיד (פ״ז מ״ג) שבכל יום היו הכהנים תוקעין בחצוצרות, ואילו בכלי המקדש (פ״ג ה״ה) כתב ׳ימי המועדות כולם ובראשי חדשים היו הכהנים תוקעים בחצוצרות בשעת הקרבן׳. וכתב החינוך ׳נראה מדבריו שדעתו שבשאר הימים אף הלויים תוקעין בחצוצרות׳. כלומר שבמועדות דווקא הכהנים תוקעים, ואילו בשאר ימים אף הלויים תוקעים[פג]. אמנם דברי החינוך, אינם שייכים לדברי התוספות והרמב״ם הנ״ל שהלויים שוררו בחצוצרות, כיון שהחינוך עוסק בתקיעה של חצוצרות, ולא בשירה של חצוצרות[פד].

השופרות מכלל כלי השיר

ברמב״ן ובר״ן (ע״ז מז. ד״ה קרניה) הובא תירוץ נוסף על סתירת הסוגיות, שלעולם החצוצרות נעשות רק מן הכסף, ומה שאמרו שחצוצרות באים מקרני בהמה, הכוונה לשופרות, ושופרות נקראים חצוצרות כמו שמבואר בגמרא (שבת לה.). וכתב המאירי (ע״ז מז. ד״ה יש) ׳והענין שאף על פי שהוזכרו כלי הנגון שכתבנו, רשאים היו להוסיף עליהם אף במינין אחרים, והיו באים שם שופרות לבסם את הקול׳[פה]. נמצא לשיטה זו, שגם בשופרות ניגנו יחד עם שאר הכלים. ובודאי שהם אינם מעיקר הדין, ולכן לא נזכרו בסוגיתינו, ולא נמנו בכלל השנים עשר כלים, ורק שרשות להוסיף כלים כפי שירצו, וכמו שכתב המאירי[פו].

ימים מיוחדים שהיה ריבוי כלים

שמחת בית השואבה

במשנה בסוכה (נא:) המתארת את סדר שמחת בית השואבה, שנינו, ׳והלויים בכנורות ובנבלים ובמצלתים ובחצוצרות ובכלי שיר בלא מספר, על חמש עשרה מעלות היורדות מעזרת ישראל לעזרת נשים, כנגד חמש עשרה שבתהילים, שעליהן לויים עומדין בכלי שיר ואומרין שירה׳.

מבואר שבשמחת בית השואבה שהרבו בשמחה, שוררו הלויים בכלי שיר נוספים בלא מספר[פז].

יום שיש בו שני מוספין

הגמרא בסוכה (נד.-נה.) דנה ביום שיש בו שני מוספים, כגון בשבת חול המועד שמקריבין מוסף של שבת ומוסף של החג, האם תקעו הכהנים בחצוצרות על כל מוסף בפני עצמו, וכמו כן שרו הלויים שני שירים, דהיינו שעל מוסף שבת שרו הלויים שיר של שבת ותקעו הכהנים בחצוצרות, ועל מוסף החג שרו הלויים שיר של חג ותקעו הכהנים בחצוצרות, או ששרו הלויים שיר אחד לשניהם[פח], ותקעו הכהנים סדרה אחת[פט]. ונחלקו רב אחא בר חנינא ושאר האמוראים בדין זה. ומסקנת הגמרא (נה.) ששרו ותקעו רק פעם אחת, ולא על כל מוסף בפני עצמו, ונשארה הגמרא בתיובתא על דעת רב אחא.

ומקשה הגמרא ממה ששנינו בברייתא ׳הכל לפי המוספין תוקעין׳, ומשמע שתוקעין על כל מוסף. ומתרצת הגמרא בשני אופנים: א. ׳אמר רבינא לומר שמאריכין בתקיעות [ברייתא קמ״ל שמאריך במשך התקיעות כשיש שני מוספין ואומרין השיר לאחר שקרבו נסכי שניהם, רש״י]. ב. רבנן דקיסרי משמיה דרבי אחא אמרי לומר שמרבה בתוקעין [שמוסיפין חצוצרות ותוקעין יחד, וכולהו חד מיחשבי דתנן בערכין (יג.) אין פוחתין משתי חצוצרות ומתשע כנורות, ומוסיפין עד לעולם, רש״י]. נמצא שלפי התירוץ האחרון, ביום שהיו בו כמה מוספין, הוסיפו והרבו במנין הכהנים התוקעים בחצוצרות. וכתב הג״ר בצלאל הכהן מווילנא (הקדמה לראשית ביכורים) דנראה שכמו כן הרבו בלויים המשוררים[צ].

ה. שירה בכלים בשבת

אם עיקר שירה בפה אין השירה בכלי דוחה שבת

הגמרא במסכת סוכה (נ:) מביאה נפקא מינה נוספת בנידון אם עיקר שירה בפה או בכלי, לענין שירה בכלים בשבת. וכך שנינו שם, ׳תנו רבנן החליל דוחה את השבת דברי רבי יוסי בר יהודה, וחכמים אומרים אף יום טוב אינו דוחה. אמר רב יוסף מחלוקת בשיר של קרבן, דרבי יוסי סבר עיקר שירה בכלי, ועבודה היא ודוחה את השבת, ורבנן סברי עיקר שירה בפה, ולאו עבודה היא, ואינה דוחה את השבת, אבל שיר של שואבה דברי הכל שמחה היא ואינה דוחה את השבת׳.

מתבאר שלדעת רב יוסף, מחלוקת התנאים האם החליל דוחה את האיסור שבות לשיר בכלים שבת, היא אך ורק לענין השיר ששרו על

עח. בעבודה זרה (שם).

עט. ואם עיקר שירה בפה, מדוע לא הצריכו משוררים בפה, גם כנגד המשוררים בחצוצרות.

פ. וכן תמהו הפלאה שבערכין (יג: ד״ה אין פוחתין מי״ב לויים), רש״ש (ע״ז מז. בתוד״ה קרניה בא״ד), והליקוטי הלכות (תמיד שם).

פא. הפלאה שבערכין (שם).

פב. לקוטי הלכות (שם).

פג. ובעיקר הסתירה בדעת הרמב״ם אם תקעו בחצוצרות בכל יום, כתבו האחרונים (לקוטי הלכות תמיד פ״ז זבח תודה ד״ה עולותיכם, חזון איש ערכין ל סק״ז) דיש לפרש שאמנם בכל יום חייבים מן התורה לתקוע בחצוצרות, וכפי שדרשו בספרי על פסוק זה ׳וביום שמחתכם׳ רבי נתן אומר אלו התמידין, מכל מקום לא נאמר במפורש בתורה כי אם בימי המועדות, וזהו שכתב הרמב״ם ׳בימי המועדות כולם ובראשי חדשים, היו הכהנים תוקעים בחצוצרות בשעת הקרבן, והלוים אומרין שירה, שנאמר ׳וביום שמחתכם ובמועדיכם ובראשי חדשיכם ותקעתם בחצוצרות׳, והיינו שימים אלו חיובם מפורש בתורה.

כמו כן, לענין שירת הלויים, הקשו המפרשים, שמדברי הרמב״ם (כלי המקדש פ״ג ה״ה) משמע שרק בימי המועדות יש חיוב שירה, שהרי כתב ׳בימי המועדות וכו׳ והלויים אומרים שירה׳, ואילו קודם לכן כתב הרמב״ם (שם ה״ב-ג) שחייבין לשורר בכל יום. ובקרית ספר (שם) חידש שחיוב השירה בכל יום הוא מדרבנן, ורק במועדות חייבים בשירה מן התורה. אמנם אם נפרש את לשונו של הרמב״ם כדברי האחרונים, שימים אלו חיובם מפורש בתורה, אם כן מיושבת גם סתירה זו [כיון ששירת הלויים וחצוצרות למדים אחד מהשני כמבואר בסוגיא (ערכין יא:)].

פד. ובריטב״א (ע״ז מז.) כתב ביישוב שאלת הראשונים האם חצוצרות כשירות מקרני בהמה, או שנעשות דווקא מן הכסף, ׳והנכון, דהתם בחצוצרות של פרקים שמצות היום בחצוצרות, והכא בשאר ימים שאין מצות היום בחצוצרות אלא שהיו מזמרים שם בחצוצרות ושאר מיני נבלים לבסם הקול׳. ונראה לדעתו שחיוב החצוצרות הוא רק בימי המועדות, ובימים אלו תקעו בחצוצרות בין פרקי השיר, וחצוצרות אלו כשירות רק מכסף, ואילו בשאר ימים אין חיוב חצוצרות, ושרו בחצוצרות יחד עם שאר כלי השיר, ולכאורה היינו על ידי לויים, והם כשירות מכל דבר.

פה. ומעין זה ברמב״ן ור״ן (שם) ׳שכל מיני זמר היו במקדש בשעת שירה ועיקר שירה בכולן׳. והנה התוספות בזבחים (סח. ד״ה כשהוא) הביאו תירוץ זה שחצוצרות היינו שופרות, ודחו ׳ומיהו קשה דבמסכת עבודה זרה איירי במכשירי קרבן כדאמר התם, ועל הקרבן לא היו תוקעין בשופר אלא בחצוצרות, כדכתיב ׳ותקעתם בחצוצרות׳. אמנם מדברי הרמב״ן והר״ן נראה שהשופרות מכלל כלי השיר של הלויים, ואם כן לא קשה מהפסוק שנזכר בו רק חצוצרות ולא שופרות, כיון שהפסוק עוסק בתקיעת הכהנים בחצוצרות בין פרקי השיר.

ובעיקר קושיית התוספות, כתבו השפת אמת (זבחים שם) והרש״ש (ע״ז מז.), שיש לדון על פי הגמרא בראש השנה (כז.) שבמקדש במקום שיש שופר כגון בראש השנה יש גם חצוצרות, ובמקום שיש חצוצרות כגון בתעניות, יש גם שופרות, ולמדו כן מהפסוק ׳בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה׳׳, אם כן יש לומר שכמו כן בתקיעת הכהנים בחצוצרות על הקרבנות, היו יחד עמהם גם שופרות. וראה מנחת חינוך (מצוה שפד אות ד). [אמנם הביאו האחרונים את דרשת הספרי זוטא (בהעלותך פסקא י) ׳ותקעתם בחצוצרות, ולא בשופר׳, ומוכח שאין תוקעין בשופר על הקרבנות, וכן ביאר הזית רענן בילקוט שם. וראה עוד באמבוהא דספרי לספרי זוטא שם, ובחשבונות של מצוה (מצוה שפד)].

פו. ראה בשמועת חיים (ערכין ח״א עמ׳ רפט) שכתב לבאר על פי המאירי, מה שמצינו בנביא (מלכים א׳ ז נ) שעשה שלמה כלי שיר מזהב, כדכתיב ׳והספות והמזמרות וגו׳ זהב סגור׳, והרי הכלים המוזכרים במשנה ובפסוקים בדברי הימים אינם עשויים מזהב, אלא כיון שהרשות להוסיף כלים נוספים, יש לומר ששלמה עשה כלי שיר נוספים מזהב.

פז. וראה שלטי הגבורים (מגן א עמ׳ קכג) שביאר ששרו בכל הכלים הנזכרים במזמור ׳הללו אל בקדשו׳ (תהילים קנ), והרחיב בביאורם.

פח. שיר של שבת משום שתדיר קודם.

פט. והיינו, שלש פעמים תר״ת, על ג׳ פרקי השיר, כמבואר במשנה בשלהי תמיד, ובסוכה (נג:).

צ. וביאר בזה את לשון הפייט בהושענות לשבת חול המועד סוכות, ׳כהושעת לויך על דוכנם להרבות, אומרים מזמור שיר ליום השבת, כן הושע נא׳, וצריך ביאור מהו ׳על דוכנם להרבות׳, וביאר לפי זה, שבשבת זו שהיו שני מוספין, הרבו בלוים המשוררים, יותר משאר ימים, ומכל מקום ׳אומרים מזמור שיר ליום השבת׳, והיינו ששרו אך ורק את השיר של שבת, ושלא כדעת רב אחא.

ובספר שלטי הגבורים (מגן א), מחלק במנין המשוררים, בין המועדים וראשי חדשים לשאר ימות השנה, שבכל ימות השנה היו שנים עשר לויים משוררים בפה, וכנגדן י״ב משוררים בכלים, ושני כהנים עם שני חצוצרות, ואחד מקיש בצלצל (שם עמ׳ קט). ובראש חודש הוסיפו, והיו י״ח לויים משוררים בפה, וכנגדן י״ח משוררים בכלים, וי״ח כהנים תוקעין בחצוצרות (שם עמ׳ קיח).

הקרבנות, אבל החליל ששרו בו בשמחת בית השואבה, לפי כולם אינו דוחה את השבת. וביאור מחלוקתם, שלדעת רבי יוסי בר יהודה עיקר שירה בכלי, וכיון שהשירה על הקרבן היא חיוב דאורייתא, נחשבת היא כעבודת הקרבנות ודוחה את השבת, וכמו שפירש רש"י (ד"ה עיקר שירה) 'וכי היכי דתמיד דוחה שבת, שיר שלו נמי דוחה שבת'. ואילו חכמים סוברים שעיקר שירה בפה, ואין השירה בכלי נחשבת כעבודה, ומשום כך אינה דוחה את השבת. ולדברי שניהם החליל של שמחת בית השואבה שאין חיובו מן התורה [וכלשונו של רש"י (ד"ה דברי הכל) 'דברי הכל שמחה יתירה היא ואינו מן התורה אלא לחבב את המצוות'[צא]], אינו דוחה את השבת. ולפי"ז מה ששנינו במשנה (שם נ.) 'החליל חמשה ושישה, זהו החליל של בית השואבה שאינו דוחה לא את השבת ולא את יום טוב', הוא גם לדעת רבי יוסי בר יהודה.

ובהמשך הסוגיא שם, מביאה הגמרא את דעתו של רבי ירמיה בר אבא החולק על רב יוסף, וכך שנינו (שם נא.), 'ורבי ירמיה בר אבא אמר מחלוקת בשיר של שואבה, דרבי יוסי בר יהודה סבר שמחה יתירה נמי דוחה את השבת [הואיל ושמחת מצוה היא, ובחליל אין איסור מלאכה, אלא שבות בעלמא, רש"י]. ורבנן סברי שמחה יתירה אינה דוחה את השבת. אבל בשיר של קרבן, דברי הכל עבודה היא, ודוחה את השבת.

מתבאר שלדעת רבי ירמיה בר אבא, לדעת כולם השירה בכלי על הקרבן דוחה את השבת [והיינו את האיסור שבות של כלי שיר], ומחלוקת רבי יוסי בר יהודה ורבנן היא לענין החליל של שמחת בית השואבה, שלדעת חכמים אינו דוחה שבת כיון שהוא לשמחה יתירה, וכדעת התנא במשנה (שם נ.) ש'החליל חמשה ושישה', ואילו דעת רבי יוסי בר יהודה שאפילו שהחליל של שמחת בית השואבה אין חיובו מן התורה והוא לשמחה יתירה, מכל מקום דוחה הוא את האיסור שבות של כלי שיר.

ובהמשך הסוגיא הגמרא מוכיחה מהמשנה שם ומברייתא שלא כרב יוסף, ונשארת בתיובתא על שיטתו, ומסקנת הגמרא כדעת רבי ירמיה בר אבא, ששיר של קרבן לכולי עלמא דוחה שבת.

לפי זה לכאורה יוצא, שרבי יוסי בר יהודה וחכמים, שהתירו לשיר בשבת בכלי, שניהם סוברים שעיקר שירה בכלי, ולכן השירה בכלי דוחה שבת, וכסברת רב יוסף שרק אם עיקר שירה בכלי, השירה בכלים דוחה שבת. אלא שרב יוסף למד שחכמים סוברים עיקר שירה בפה, ולכן אוסרים הם לשיר בכלים בשבת, ואילו לרבי ירמיה בר אבא הסובר שגם לדעת חכמים שיר על הקרבן דוחה שבת, בעל כרחך שגם הם סוברים שעיקר שירה בכלי, ולא נחלקו אלא על שיר שמחת בית השואבה, וכן מבואר בדברי המהרש"ל (שם)[צב].

ביאור דעת רבי ירמיה בר אבא

כבר הוזכר לעיל שמסקנת הגמרא (סוכה נא. ערכין יא.), שכל התנאים במשנה (ערכין י.) סוברים שעיקר שירה בפה, ולכן השירה בכלים כשירה גם על ידי זרים, ומחלוקתם בנידון אחר, האם מעלין מדוכן ליוחסין. ונמצא לפי זה, שלדעת אותם התנאים, השירה בכלים לא תדחה שבת, כיון שאינה עבודה. והקשו התוספות (סוכה נא. ד"ה כתנאי) 'יתימה דהכא מסקינן דכולי עלמא עיקר שירה בפה, והתם קתני רישא דחליל מכה בשמונה ימי החג ואי אפשר בלא שבת'. כלומר שברישא של המשנה בערכין כתוב שהחליל מכה לפני המזבח בשמונת ימי החג, ואי אפשר בלי שבת שבתוכם, ואם סוברת המשנה שעיקר שירה בפה, אם כן מדוע החליל של קרבן דוחה שבת.

ותירצו התוספות 'יש לומר דהא מפרש טעם משום דאין שבות במקדש. ובירושלמי פריך ומשני רישא רבי יוסי ברבי יהודה היא'. כלומר, שהירושלמי תירץ שהרישא במשנתינו כרבי יוסי בר יהודה הסובר עיקר שירה בכלי[צג], ומשום כך השיר בכלים דוחה שבת, ואילו הסיפא שנחלקו בה מי היה משורר בכלי והכשירה זרים לשירה בכלי, היא כדעת התנאים האחרים הסוברים שעיקר שירה בפה.

ובתירוץ ראשון כתבו התוספות, שאפילו אם עיקר שירה בפה, מכל מקום השירה בכלי דוחה שבת, משום שאין שבות במקדש. ולמדנו לפי תירוץ זה, שניתן לחלוק על סברת רב יוסף, ולומר שאפילו אם עיקר שירה בפה, בכל אופן השירה בכלי דוחה שבת, כיון שאין שבות במקדש. ואמנם רב יוסף עצמו שסבר שדחיית שבת היא רק אם עיקר שירה בכלי, ודאי יתרץ כהירושלמי, שהתנא של הרישא סובר עיקר שירה בכלי, אבל לדעת רבי ירמיה בר אבא שהכריעה הגמרא כמותו, ניתן לומר שאפילו אם עיקר שירה בפה, מכל מקום השירה בכלי דוחה שבת, משום שאין שבות במקדש. ומה שרב יוסף חלק על זה, ביאר המהרש"א (סוכה נ: בתוד"ה ורבנן) על פי דברי התוספות שם, שסובר שכיון שהיו שם הרבה כלי שיר שצריכים לתקנם תדיר, חששו חז"ל יותר, ולא התירו שבות זו במקדש, אלא אם כן עיקר שירה בכלי, ועבודה היא ודוחה שבת.

ונראה שהתוספות פירשו בתירוץ הראשון שזו היא סברת רבי ירמיה בר אבא, שאמר שלכולי עלמא שיר של קרבן דוחה שבת, ולא כמו שביארנו לעיל לפי פשטות הסוגיא, שסובר שלכולי עלמא עיקר שירה בכלי, אלא שסובר שאפילו אם עיקר שירה בפה, השירה בכלי דוחה שבת, משום שאין שבות במקדש[צד]. וזהו מה שכתבו התוספות 'דהא מפרש הטעם משום אין שבות במקדש', ולא נתבאר היכן מפרש כן[צה], ויתכן כוונתם שרבי ירמיה בר אבא מפרש כן [ומה שאין החליל דוחה שבת ויו"ט לדעת חכמים בשמחת בית השואבה, ולא אמרינן אין שבות במקדש, צריך לומר כמו שכתב השפת אמת (שם נא. ד"ה אבל) שרק בצירוף זה שהשירה על הקרבן היא צורך עבודה, לא גזרו על שבות זו, אבל בשמחת בית השואבה שהיא רק לשמחה יתירה, ואינה צורך עבודה, גזרו על שבות זו גם במקדש, כיון שהיה ריבוי כלים, ויש חשש שיתקנו את הכלים, וכפי שכתבו התוספות (שם נ: ד"ה רבנן)].

ולפי זה מתבארת היטב מסקנת הגמרא, שמצד אחד הגמרא מפרשת את משנתינו, שיש מהתנאים שהכשירו שירה בכלי על ידי עבדים וישראלים, וביארה הגמרא 'דכולי עלמא סברי עיקר שירה בפה', ומצד שני הגמרא בסוכה מכריעה כרבי ירמיה בר אבא ששיר של קרבן 'לכולי עלמא' דוחה שבת, שזה מתפרש לכאורה רק אם עיקר שירה בכלי, ונמצאו המסקנות סותרות, וכן העיר באבני נזר (שו"ת או"ח ס"י כו). ולכאורה צריך לומר, שאמנם כל התנאים במשנתינו סוברים עיקר שירה בפה, ולשיטתם אין שירה בכלי דוחה שבת, מכל מקום התנאים בברייתא בסוכה, שהם רבי יוסי בר יהודה וחכמים, הם סוברים שעיקר שירה בכלי, ולכן השיר דוחה שבת, וכן כתב המהרש"ל שם (ד"ה מ"ט). אמנם לדרך זו של התוספות שאפילו אם עיקר שירה בפה, מכל מקום השירה בכלי דוחה שבת משום שאין שבות במקדש, אין כלל סתירה בין המסקנות, ולעולם כולם מודים שעיקר שירה בפה, ובכל אופן השירה בכלים דוחה שבת[צו].

דעת הרמב"ם שאפילו שעיקר שירה בפה השירה בכלים דוחה שבת

והנה בדעת הרמב"ם כבר הוכיחו האחרונים, שמוכרחים אנו לפרש לדעתו, שרבי ירמיה בר אבא חולק על סברת רב יוסף, וסובר שאפילו אם עיקר שירה בפה, מכל מקום השירה בכלי דוחה שבת. שהרי הרמב"ם (כלי המקדש פ"ג ה"ג) פסק שעיקר שירה בפה, וזה לשונו 'ואין פוחתין משנים עשר לויים עומדים על הדוכן בכל יום לומר שירה על הקרבן, ומוסיפין עד לעולם.

וכן הוא בראש השנה ויום הכיפורים ושמיני עצרת. ואילו בשבעת ימי פסח וסוכות ובחג השבועות, הוסיפו יותר, והיו ל"ו לויים משוררים בפה, וכנגדן ל"ו משוררים בכלים, וק"כ כהנים תוקעין בחצוצרות (שם עמ' קכא). וראה שם עוד הרחבת דברים בענין זה.

צא. ובחידושי מרן ר"ז הלוי (קונטרס על סוכה עמ' 68) העיר מדוע נזקק רש"י לשתי סברות: א. שזה חיוב דרבנן, ב. שהוא רק לחיבוב מצוה. וביאר, שאם היה חיוב השיר בשמחת בית השואבה דאורייתא, גדרו הוא שהקרבן של 'מים' זוקק שירה, ולכן היה דוחה שבת כשיר שעל הקרבן, שהוא מדיני העבודה. אבל כיון שהוא רק דרבנן יסודו רק לחיבוב המצוה, ולא מדיני העבודה, ולכן אינו דוחה שבת. אמנם אילו גם מדרבנן היה יסודו מדיני העבודה, עדיין היה איסור דרבנן של שירה בכלי נדחה, ורק כיון שהדרבנן הוא רק לחיבוב מצוה ולא מדיני העבודה, אינו דוחה שבת.

צב. על המשך דברי הגמרא בסוכה, ששואלת מאי טעמא דמאן דאמר עיקר שירה בפה, ומאי טעמא דמאן דאמר עיקר שירה בכלי. ונתקשה המהרש"ל (חכמת שלמה נא. ד"ה מ"ט) היכן מצינו מחלוקת תנאים בזה לפי המסקנא, אמנם לרב רב יוסף נחלקו בזה רבי יוסי בר יהודה ורבנן, אבל למסקנה שהכרענו כרבי ירמיה בר אבא שלכולי עלמא שיר של קרבן דוחה שבת, היכן מצינו מחלוקת תנאים אם עיקר שירה בפה או בכלי. וביאר המהרש"ל שבהכרח גם לרבי ירמיה בר אבא יש בדבר זה מחלוקת תנאים, שהתנאים במשנה בערכין סוברים עיקר שירה בפה, ולכן הכשירו שירה בכלי על ידי ישראלים, וכפי שביארה הגמרא, ואילו התנאים שסוברים עיקר שירה בכלי, הם רבי יוסי בר יהודה ורבנן שלא נחלקו בשיר של קרבן שדוחה הוא שבת, והיינו משום שסוברים הם שעיקר שירה בכלי. ומבואר שפשיטא ליה למהרש"ל שרבי ירמיה בר אבא לא חלק על עיקר סברת רב יוסף, שדחיית שבת לשירה בכלי היא רק למאן דאמר עיקר שירה בכלי. אבל לכאורה מדברי התוספות (שם ד"ה כתנאי) בתירוץ הראשון לא משמע כן, וכפי שיבואר בהמשך.

צג. וראה במהרש"א שפירש, שלרב יוסף דברי הירושלמי כפשוטן, כיון שרק רבי יוסי בר יהודה סבר עיקר שירה בכלי ושירה בכלי דוחה שבת, אמנם לרבי ירמיה בר אבא, שגם רבנן מודים ששיר של קרבן דוחה שבת, כיון שעיקר שירה בכלי, וכל מחלוקתם בשיר של שואבה, צריך לפרש שכוונת הירושלמי רבי יוסי בר יהודה ובר פלוגתתו.

צד. הפלאה שבערכין (ערכין יא. ד"ה והנה התוס').

צה. וברש"ש הגיה שצריך לגרוס 'דהוה מפרש', כלומר שאותו תנא יפרש.

צו. ומה ששואלת הגמרא בסוכה מאי טעמא דמאן דאמר עיקר שירה בכלי, ולכאורה לדרך זו, אין מקור שיש כזה מאן דאמר, צריך לומר שהכוונה לרבי שמעון בן אלעזר (תענית כז.)

ואין אומרין שירה אלא בפה, בלא כלי, שעיקר השירה שהיא עבודתה בפה, ואחרים היו עומדים שם מנגנין בכלי שיר, מהן לויים ומהן ישראלים מיוחסין המשיאין לכהונה, שאין עולה על הדוכן אלא מיוחס, ואין אלו המשוררים על פי הכלים עולין למנין השנים עשר׳. ומאידך פסק הרמב״ם שהשירה בכלי דוחה שבת, וכפי שכתב (שם ה״ו) ׳בשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח, בשחיטת פסח ראשון, ובשחיטת פסח שני, וביום טוב הראשון של פסח, וביום הראשון של עצרת, ובשמנה ימי החג, וחליל זה דוחה שבת מפני שהוא חליל של קרבן, וחליל של קרבן עבודה היא ודוחה את השבת׳.

הרי שאף שפסק הרמב״ם שעיקר שירה בפה, מכל מקום סובר הוא שהשירה בכלי דוחה שבת, ושלא כסברת רב יוסף. ובעל כרחך שלמד שרבי ירמיה בר אבא חולק על סברת רב יוסף, וסובר שאפילו אם עיקר שירה בפה [כמסקנת הגמרא שכל התנאים בערכין סוברים עיקר שירה בפה, שזהו גם לכאורה המקור לפסק של הרמב״ם שעיקר שירה בפה], מכל מקום משוררין בכלים אף בשבת.

ובטעם דחיית השבת לדעת הרמב״ם, פירשו הרבה מהאחרונים[צז], שהוא משום שאין שבות במקדש, וכדברי התוספות הנ״ל בסוכה.

אלא שיש להעיר בעיקר דברי התוספות שדחיית השבת היא משום שאין שבות במקדש [ולפי מה שנתבאר כך סבר רבי ירמיה בר אבא], מלשונו של רבי ירמיה בר אבא עצמו, שאמר ׳אבל בשיר של קרבן עבודה היא ודוחה את השבת׳, ומשמע שלא די לו בכך שאין שבות במקדש, אלא הטעם שדוחה שבת הוא דווקא משום שהיא עבודה[צח], וגם לשון הרמב״ם כן הוא, ׳וחליל של קרבן עבודה היא ודוחה את השבת׳. אלא שדברי רבי ירמיה בר אבא עצמם צריכים ביאור, שאם דיבר גם למאן דאמר עיקר שירה בפה, היאך יכול הוא לומר ששירה בכלי ׳עבודה היא׳, והרי כשירה היא בזרים, והיא רק לבסומי קול בעלמא. וראה בשפת אמת (שם) שהרגיש בזה, וכתב, שכוונת הגמרא שאמנם השירה בכלי היא רק לתוספת מצוה, ואינה עיקר החיוב, מכל מקום היא צורך עבודה, ולא גזרו בה שבות דרבנן.

ביאור על פי התוספות ביבמות שאפילו אם עיקר שירה בפה יש מצוה בכלים

ויש מהאחרונים[צט] שביארו בדעת הרמב״ם באופן אחר, על פי דברי התוספות ביבמות (פו:) שהוזכר לעיל, שחידשו שגם למאן דאמר עיקר שירה בפה, מכל מקום יש מצוה לשורר גם בכלים, ובפשטות כוונתם למצוה דאורייתא. וסובר הרמב״ם שכיון שיש מצוה דאורייתא לשורר בכלים על הקרבן, זו כבר סיבה מספיקה לדחות את השבת ולשורר בכלי, אפילו שעיקר שירה בפה ואין שירה בכלי עבודה [ומובן היטב לפי זה מדוע החליל של שמחת בית השואבה אינו דוחה שבת לחכמים, וכפי שפסק הרמב״ם (לולב פ״ח ה״ג), כיון ששם אין המצוה מן התורה].

ועל פי ביאור זה ברמב״ם יש לומר שבסברא זו נחלקו רב יוסף ורבי ירמיה בר אבא, שרב יוסף סבר שכיון שעיקר שירה בפה, אין שירה בכלים דוחה שבת [אפילו באיסור שבות] אפילו שיש בזה מצוה, כיון שאינה עיקר שירה ולא נחשבת ל׳עבודה׳. ואילו רבי ירמיה בר אבא סבר, שכיון שיש מצוה לשיר גם בכלים, זו כבר סיבה לדחות שבת, ויתכן עוד, שמחשיב הוא גם את השירה בכלי לעבודה[ק], וכלשון הגמרא והרמב״ם, ולכן הכלי דוחה שבת[קא].

ולפי זה יש מקום להבין את הסוברים[קב] בדעת הרמב״ם שנימת כינור שנפסקה, דוחין שבת אפילו באיסור דאורייתא של קושר, לצורך תיקון הכינור. שבפשוטו יש לתמוה, שהרי הרמב״ם פסק שעיקר שירה בפה, ואיך דוחים איסור דאורייתא לצורך שירה בכלי, שכלל אין בה חיוב מן התורה. אמנם להמבואר שסובר הרמב״ם שגם למאן דאמר עיקר שירה בפה, יש מצוה דאורייתא לשורר בכלים, ויתכן גם שנחשבת עבודה, אם כן יש מקום לומר, שאפילו איסור דאורייתא, נדחה לצורך השירה בכלי [אמנם להלן יתבאר, שגדולי האחרונים נקטו בדעת הרמב״ם שרק איסור דרבנן של קשר שאינו של קיימא דוחה שבת, כיון שסובר שעיקר שירה בפה. ואפילו למה שנתבאר שהאיסור שבות של שירה בכלי, נדחה מפני שיש מצוה בכלים, מכל מקום איסור דאורייתא לא ידחה מפני מצוה זו, כיון שאינה עבודה גמורה, כמו למאן דאמר עיקר שירה בכלי].

האם הקרבן מחייב שירה או שהיא מצוה בפני עצמה

באבני נזר (שו״ת או״ח סי׳ כו אות יד) כתב לחקור בדין שירה על הקרבן ששוררו הלויים בשעת ניסוך היין של קרבנות ציבור. האם השיר הוא מדיני הקרבן, שקרבנות אלו טעונים שירה[קג], או שהשירה היא מצוה בפני עצמה המוטלת על הלויים, אלא שזמנה הוא בשעת ניסוך היין של הקרבנות הללו, אבל היא אינה מחיובי הקרבן.

אוצר החכמה

וכתב שזה תלוי במחלוקת רבי מאיר ורבנן (ערכין יא.) האם השיר מעכב את הקרבן, שדעת רבי מאיר שהשיר מעכב את הקרבן[קד], ולמד זאת מהפסוק ׳ואתנה את הלויים נתונים לאהרן ולבניו מתוך בני ישראל ולכפר על בני ישראל׳, שהקישה התורה את עבודת הלויים בשיר לכפרה, ׳מה כפרה מעכבת אף שירה מעכבת׳, ואילו רבנן חולקים וסוברים שאין השיר מעכב את הקרבן, וההיקש בא לומר ששירה כשירה רק ביום ולא בלילה, כמו כפרה. וביאר האבני נזר שלדעת רבי מאיר שהשיר מעכב את הקרבן, בעל כרחך שהוא חובת הקרבן, שאם לא כן מדוע יפסל הקרבן אם לא קיימו מצות שירה. ואילו לדעת רבנן שאין השיר מעכב את הקרבן, יש לומר שזה מפני שהשיר אינו מדין הקרבן, אלא מצוה בפני עצמה המוטלת על הלויים, וזמן קיומה הוא על ניסוך היין של הקרבנות.

18/06/2018

והנה במסכת מנחות (עב.) אומרת הגמרא שהקטר חלבים ואברים דוחה שבת, אף על פי שאפשר להקטירם לאחר השבת, משום שחביבה מצוה בשעתה. ומבואר שם בגמרא שמה שדוחים שבת משום חביבה מצוה בשעתה, היינו רק באופן שכבר דחה הקרבן את השבת בשחיטתו, אז דוחים שבת גם לדבר שהוא רק למצוה. אבל קצירת העומר, למאן דאמר שאפשר לקצור גם לפני ט״ז ניסן, אין קצירתו דוחה שבת, ואפילו שיש מצוה לקצרו דווקא בליל ט״ז ניסן, מכל מקום אין דוחים שבת משום חביבה מצוה בשעתה, כיון שלא היתה עמו דחיית שבת.

ולפי זה הוא הדין לענין שירה בכלים, לפי מה שכתבו התוספות ביבמות שגם למאן דאמר עיקר שירה בפה יש מצוה בכלים, יש לומר כשבאים לדון האם מצוה זו דוחה שבת, הרי זה תלוי בחקירה הנ״ל בחיוב השיר, האם הוא חיוב הקרבן, או מצוה בפני עצמה. שאם השיר הוא מחיובי הקרבן, גם המצוה של כלים תדחה שבת, כיון שכבר דחה הקרבן שבת בשחיטתו. אבל אם השיר הוא מצוה בפני עצמה, לא ידחו שבת משום מצוה לכתחילה לשיר בכלים,

הסובר שעיקר שירה בכלי, וכמו שביאר המצפה איתן (ד״ה מ״ט).

צז. לחם משנה (לולב פ״ח ה״ג), תוספות יו״ט (ערכין פ״ב מ״ג), חקרי לב (או״ח סי׳ לד), אור שמח (שבת פ״י ה״ו) ושאר אחרונים, וראה גם ברדב״ז (כלי המקדש פ״ג ה״ו) וקרית ספר (שם) שגם נראה שפירשו כן.

צח. עוד יש להעיר קצת בלשון הגמרא והרמב״ם [וכן העיר בספר׳ חידושי הגר״מ והגרי״ד (עמ׳ ז)], שאם ההיתר הוא משום אין שבות במקדש, אין זה משום שהשיר דוחה את השבת, אלא שכלל אין איסור לשיר בכלים במקדש, כיון שלא גזרו איסור שבות במקדש. וראה בספר הערות למסכת סוכה מה שכתב בזה.

צט. אבני נזר (שו״ת או״ח סי׳ כו), חתם סופר (החדש, סוכה נ:) וברכת כהן (ערכין עמ׳ פב).

ק. עיין בחתם סופר (שם ד״ה ולדעתי) שביאר איך לומדים מקראי ששירה בכלי הוה עבודה אף למאן דאמר עיקר שירה בפה. וביאר שם שרב יוסף ורבי ירמיה בר אבא נחלקו בזה, ולדעת רב יוסף השירה בכלי אינה עבודה, ולכן אינה דוחה שבת.

קא. ראה בספר הערות למסכת סוכה (נא.) ולמסכת חולין (כד.), שרצה לחדש שכיון שאין ההיתר משום אין שבות במקדש, אלא שיש כאן דחיית שבת משום עבודה, יש לומר שממעטים במשוררים בכלים, והסתפקו במנין הפחות שאפשר, וכגון בנבלים שאין פותחין משני נבלים ואפשר להוסיף עד ששה, בשבת ויום טוב שוררו רק בשני נבלים. וביאר לפי״ז מדוע בראש חודש מזכירים בתפילת מוסף ׳ובשירי דוד עבדך הנשמעים בעירך׳ ולא בשאר המוספין [וכבר עמד בזה בבנין שלמה (סי׳ כא), ותירץ שאם עיקר שירה בפה לא שוררו בכלים בשבת ויו״ט, והעיר שלדעת הרמב״ם אין זה מתאים, ויש ליישב גם להרמב״ם], משום ששבת ויום טוב מיעטו במנין הכלים, ולא היו ׳נשמעים בעירך׳ כהוגן, אבל בחול שוררו בהרבה כלים, ולכן בראש חודש ביום חול מזכירים אנו את ׳שירי דוד עבדך הנשמעים בעירך׳. [אמנם בספר שלטי הגבורים (מגן א) כתב שהרבו בימים טובים במנין המשוררים יותר מימות החול והשבתות].

נפקא מינה נוספת יש לומר, לענין דינו של ריש לקיש (ערכין יא:) שאומרין שיר שלא על הקרבן בתורת רשות, האם בשבת יוכלו באופן זה לשיר בכלי שיר, שיש לומר שאם ההיתר משום אין שבות במקדש, יוכלו גם בשירת רשות לשיר בכלי שיר, אבל אם זה בתורת דחייה, דווקא שירה המחויבת דוחה. (שמועת חיים פ״ב סי׳ כח).

קב. אהבת איתן (משניות עירובין פ״י מי״ג) ונחל איתן (שבת פ״י ה״ו).

קג. וגם לצד זה יש להסתפק, האם הקרבן מחייב שירה, או הנסכים מחייבים שירה. ראה בחידושי ר׳ אריה לייב מאלין (ח״א סי׳ יג), ובחידושי ר׳ שמואל (פסחים סי׳ יז), שדנו בזה, וראה עוד בספר השג יד (סי׳ נא).

קד. ונחלקו תוספות והרא״ש האם בלא שירה גוף הקרבן פסול, או שרק הניסוך יפסל, שהתוספות (ערכין יא. ד״ה השיר) נקטו שכיון שמביא אדם זבחו היום ונסכיו לאחר כמה ימים, ואין הנסכים מעכבין את הקרבן, לא יתכן שיפסל הקרבן אם לא שוררו בשעת הניסוך, ובעל כרחך שכוונת רבי מאיר שאין עושין ניסוך היין אם אין שירה, אבל באמת אין השיר מעכב כלל את הקרבן, ואפילו בנסכים הבאים עם הזבח. ואילו הרא״ש (הו״ד בשיטמ״ק שם אות ו), סובר שבנסכים הבאים עם הזבח שאי אפשר להקריבן למחר, אם אין שירה, גוף הקרבן יפסל [ובחידושי ר׳ אריה לייב (שם) ביאר שנידון זה תלוי בספק שבהערה הקודמת, וראה עוד בהשג יד (סי׳ נא ענף ד)].

כיון שאין מצוה זו דוחה שבת, ומה שהקרבן דחה את השבת, אין זה מועיל לשיר, כיון שהשירה אינה שייכת לקרבן, ואיננה מדיני הקרבן.

ביאור מחלוקת רב יוסף ורבי ירמיה

וביאר האבני נזר לפי זה, שזוהי מחלוקת רב יוסף ורבי ירמיה בר אבא, שרב יוסף שאמר שאם עיקר שירה בפה, אין השירה בכלי דוחה שבת אע"ג שיש מצוה בכלים, היינו משום שסובר שהשיר הוא מצוה בפני עצמה, וכמאן דאמר שהשיר אינו מעכב את הקרבן, ולכן אין דוחין שבת על מצוה לכתחילה. ואילו רבי ירמיה סובר שאפילו למאן דאמר עיקר שירה בפה, השירה בכלי דוחה שבת, משום המצוה בכלים, כיון שרבי ירמיה למד שהשיר הוא מדיני וחיובי הקרבן[קה], ולכן אפילו שאין השירה בכלי מעכבת את הקרבן, מכל מקום כיון שכבר דחה הקרבן את השבת בשחיטתו, אף המצוה לכתחילה של שירה בכלים דוחה שבת.

השירה בכלים דוחה שבת רק בזמנים מסוימים

בערוך לנר (סוכה נ: ברש"י ד"ה בשיר) ובצפנת פענח[קו] מצינו דרך נוספת בדעת הרמב"ם, שנקטו שאכן בכל שבתות השנה אין השירה בכלי דוחה שבת כיון שעיקר שירה בפה, ורק באותם שנים עשר ימים, המנויים בערכין במשנה השירה בכלי דוחה שבת. שהרי שנינו (ערכין י.) 'ובשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח, בשחיטת פסח ראשון, ובשחיטת פסח שני, ויום טוב הראשון של פסח, וביום טוב של עצרת, ובשמונת ימי החג'. וכך הוא לשון הרמב"ם (כלי המקדש פ"ג ה"ו) כשהביא משנה זו, 'בשנים עשר יום בשנה החליל מכה לפני המזבח, בשחיטת פסח ראשון, ובשחיטת פסח שני, וביום טוב הראשון של פסח, וביום הראשון של עצרת, ובשמנה ימי החג', ומסיים הרמב"ם, 'וחליל זה דוחה שבת מפני שהוא חליל של קרבן, וחליל של קרבן עבודה היא, ודוחה את השבת'. ודייקו הערוך לנר והצפנת פענח שרק חליל זה, כלומר החליל של שנים עשר יום, הוא זה שנחשב עבודה ודוחה שבת, אבל החליל של כל ימות השנה אינו דוחה שבת[קז].

והביאור בזה, שכיון שקיימא לן עיקר שירה בפה, אם כן אין השירה בכלי נחשבת 'עבודה' ואינה דוחה שבת, וכפי שביאר רב יוסף. אלא שכל זה בכל ימות השנה, אבל באותם שנים עשר יום, קיבלו חז"ל, שגם השירה בכלי היא מעיקר עבודת השיר, ובהם מודים אנו שעיקר שירה היא גם בכלי, ולכן נחשב השיר בחליל ל'עבודה' ודוחה שבת[קח] [וכתב הערוך לנר שאי אפשר לומר שטעם הדחייה הוא בגלל שאין שבות במקדש וכמו שכתב הלחם משנה (לולב פ"ח ה"י), שאם כן בכל שבתות השנה גם שייך לומר כן, וברמב"ם מדוקדק דווקא בשנים עשר יום].

והוסיף הערוך לנר, שלפי זה יש ליישב את קושיית התוספות (סוכה נ: ד"ה ורבנן) על רב יוסף מהמשנה בעירובין. שהקשו איך אמר רב יוסף ששיר של קרבן אינו דוחה שבת, והרי מבואר בסוגיא בעירובין (קב:-קג.) שכל התנאים מודים ששרים בכלי שיר בשבת, וכל מחלוקתם היא לענין תיקון הכינור, ותירצו שהסוגיא בעירובין כרבי יוסי בר יהודה. אמנם לפי הנ"ל יש מקום ליישב גם לפי רבנן, שנעמיד את המשנה בעירובין, בשבת שחלה באחד מאותם שנים עשר יום, שבזה מודה רב יוסף שגם השירה בכלי היא מעיקר שירה, ודוחה היא שבת.

ב' דינים בשירה

מהלך נוסף מצינו בביאור דעת הרמב"ם, בספר חידושי הגר"מ והגרי"ד (הל' ביכורים פ"ג ה"ב)[קט], על פי מה שנתבאר לעיל שיש להסתפק האם שירת הלויים על הקרבנות, היא מדיני הקרבן, או שהיא עבודה בפני עצמה במקדש אלא שזמנה הוא בשעת ניסוך היין של הקרבנות. ותלה האבני נזר במחלוקת רבי מאיר ורבנן האם השיר מעכב את הקרבן, שלרבי מאיר שהשיר מעכב את הקרבן, הרי הוא מחיובי הקרבן, מה שאין כן לרבנן שאינו מעכב, השיר הוא מעבודת הלויים במקדש, אבל איננו מחיובי הקרבן. אמנם גם יש לומר ששני הצדדים קיימים, וישנם שני דינים בשירה: א. דין שירה מחיובי הקרבן, ואפילו לרבנן שאין השיר מעכב את הקרבן, מכל מקום הוא מחיובי הקרבן. ב. דין נוסף של שירה, שהיא עבודת הלויים במקדש.

וראיה לדבר לדעת ריש לקיש (ערכין יא:) שאומרים שירה שלא על הקרבן בתורת רשות, וכפי שפירש רש"י שם (ד"ה נפקא), וצריך ביאור, שהרי אין אומרים שירה אלא על היין. ובעל כרחך צריך לומר שכל הדין שאין אומרים שירה אלא על היין, הוא דווקא בשירה שהיא מדיני הקרבן, אבל בשירה שהוא מדין עבודת הלויים במקדש, לא קיים דין זה, ושירה שלא על הקרבן שאמר ריש לקיש הוא מדין שירה במקדש[קי]. וגם למי שחולק על ריש לקיש[קיא] וסובר שאין אומרים שיר שלא על הקרבן, עדיין ניתן לומר שישנם שני דינים בשירה, אלא שסובר שגם הדין של שירה במקדש, זמנו הוא דווקא על הקרבנות.

בדין שירה במקדש אין חילוק בין פה לכלי

לפי זה ניתן לחדש, שכל המחלוקת אם עיקר שירה בפה או בכלי, היא רק בדין שירה מחיובי הקרבן, אבל בדין השני של שירה, שהוא מעבודת הלויים במקדש, יש לומר שאין חילוק בין שירה בפה לשירה בכלי, והן בפה והן בכלי מתקיים מן התורה דין עבודת הלויים של שירה במקדש. וראיה לכך, מהשירה בשעת קידוש העיר והעזרות, שדין השירה מתקיים הן בפה והן בכלי, כמבואר במסכת שבועות (טו:)[קיב], וכמו כן בחיוב של 'שירה במקדש' יש לומר שאין הבדל בין פה לכלי.

ובמשנת חיים הביא הוכחה לכך מדברי הרמב"ם שפסק שעיקר שירה בפה, והכשיר זרים לשירה בכלים, ומכל מקום כתב שגם לויים שוררו בכלים, וכלשונו, 'ואחרים היו עומדים שם מנגנין בכלי שיר, מהן לויים ומהן ישראלים מיוחסין המשיאין לכהונה', ומדוע היה צריך גם לויים, אלא שאמנם הַשִּׁירָה מִדִּין הקרבן מתקיימת רק על ידי שירה בפה, אבל השירה מדין 'עבודת הלויים במקדש' מתקיימת גם על ידי כלים, ולכן גם הלויים הצטרפו למשוררים בכלים, כדי לקיים דין זה.

18/06/2018 אהח

ובזה מתיישב פסקו של הרמב"ם בדין דחיית שבת, שאפילו שפסק שעיקר שירה בפה, ואם כן אין השירה בכלי צריכה לדחות את השבת, היינו דווקא לגבי החיוב שירה שמדיני הקרבן, אבל כיון שבחיוב שירה מדין עבודת הלויים במקדש, כולם מודים שגם השירה בפה וגם השירה בכלי הם עיקר שירה, אם כן גם השירה בכלים נחשבת 'עבודה', ולכן דוחה את השבת.

אלא שכתבו האחרונים הנ"ל, שכיון שלדרך זו דחיית השבת היא מדין עבודת הלויים בשירה במקדש, א"כ השירה בכלים בשבת מותרת אך ורק על ידי לויים ולא ע"י זרים, כיון שקיום עבודת השיר בכלים, היא רק על ידי לויים[קיג].

סיכום לדעת הרמב"ם

לסיכום עלו בידינו כמה דרכים בביאור דעת הרמב"ם שהשירה בכלים דוחה שבת, אפילו שעיקר שירה בפה: א. אין שבות במקדש. ב. אפילו שעיקר שירה בפה, אבל יש גם מצוה דאורייתא בכלי. ג. רק בשנים עשר ימים השירה בכלי דוחה שבת, משום שהם באמת עיקר שירה אף בכלי. ד. עיקר השנה: א. לענין זר, שרק בשאר ימים כשרים זרים לשורר בכלי, ולא בשנים עשר יום שהוא עבודה. ב. לענין אונן שכשר לשיר, והיינו דווקא בשאר ימות השנה. ג. לענין מקום השיר, שבכל יום שרו על הדוכן ובימים אלו שרו לפני המזבח. ד. לענין עיכוב, שרבי מאיר הסובר שהשיר מעכב את הקרבן, יש לומר שהוא רק באותם שנים עשר יום שהוא עבודה ולא בשאר ימות השנה. ה. לענין דחיית שבת, כאמור בפנים.

קה. ונקט האבני נזר שהוא משום שרבי ירמיה סובר כרבי מאיר שהשיר מעכב את הקרבן [ובזה ביאר את דברי רש"י במסכת עבודה זרה (מז. ד"ה לחצוצרות) שכתב שקיימא לן בפרק החליל שהשיר מעכב את הקרבן, ותמהו היכן יש רמז לזה בפרק החליל, וביאר לפי זה, שכוונת רש"י להכרעת הגמרא כרבי ירמיה בר אבא, ורבי ירמיה בר אבא בעל כרחך סבור שהשיר מעכב את הקרבן]. אמנם יש מקום לומר, שאפילו אם אין השיר מעכב את הקרבן, השיר הוא מחיובי הקרבן, אלא שמכל מקום אינו מעכב את הקרבן, וכדינים נוספים במעשה הקרבנות שאינן מעכבין, וכן הבאנו להלן מחידושי הגר"מ והגרי"ד.

קו. השלמה לחלק רביעי עמ' 42 (ד"ה עכ"פ שיר).

קז. אולם יש מקום לדחות, שכוונת הרמב"ם 'חליל זה', הוא למעט חליל של שמחת בית השואבה, שפסק הרמב"ם (לולב פ"ח ה) שאינו דוחה את השבת, ולא בא להוציא את השירה בכלי על הקרבן בכל שבת, וראה עוד בברכת כהן (ערכין יא.). וכעיקר דבריהם ראה גם בחידושי רבינו משולם דוד הלוי (שם), שהעלה צד כזה שרק בשנים עשר יום שהחליל מכה לפני המזבח דוחה החליל את השבת, והוסיף עוד, שאם נפרש ברמב"ם, שהמיוחד בימים אלו הוא, ששוררו בחליל בלבד, משא"כ בשאר ימים שוררו מלבד בחליל גם בנבלים וכינורות ושאר כלים, [ולקמן יתבאר בעז"ה ענין זה], מבואר מה שהדגיש הרמב"ם שהחליל דוחה את השבת, והיינו ביום שיש בו רק חליל.

קח. ובצפנת פענח (שם עמ' כא) הרחיב וכתב שיש כמה נפק"מ בין ימים אלו לשאר ימות השנה: א. לענין זר, שרק בשאר ימים כשרים זרים לשורר בכלי, ולא בשנים עשר יום שהוא עבודה. ב. לענין אונן שכשר לשיר, והיינו דווקא בשאר ימות השנה. ג. לענין מקום השיר, שבכל יום שרו על הדוכן ובימים אלו שרו לפני המזבח. ד. לענין עיכוב, שרבי מאיר הסובר שהשיר מעכב את הקרבן, יש לומר שהוא רק באותם שנים עשר יום שהוא עבודה ולא בשאר ימות השנה. ה. לענין דחיית שבת, כאמור בפנים.

קט. כעין זה כתב גם במשנת חיים (תענית סי' מו, במדבר סי' מד).

קי. ועיין בחידושי ר' אריה לייב מאלין (ח"א סי' יג) שביאר באופן אחר את דינו של ריש לקיש.

קיא. בירושלמי (תענית פ"ד ה"ה) נחלקו רבי יוחנן וריש לקיש בזה, שלדעת רבי יוחנן אומרים שיר שלא על הקרבן וכדעת ריש לקיש בבבלי, ולדעת ריש לקיש [בירושלמי] אין אומרים שיר שלא על הקרבן.

קיב. ובפשטות החיוב שיר בקידוש העיר והעזרות הוא דאורייתא, וראה בחקרי לב (או"ח סי' ל"ח ד"ה אלא). אמנם המנחת חינוך (סוף מצוה שצד) רוצה לומר שהיא תקנת חכמים. וראה עוד במנחת חינוך שם שדן האם דווקא הלויים שרו בקידוש העיר, או כל ישראל, וראה מה שכתב בזה הגרי"ד אילן בהקדמה לשיטה מקובצת על ערכין (אות ב).

קיג. וראה בחידושי הגר"מ והגרי"ד שם, שהרחיב עוד בזה. ולדרך זו יתכן שגם שירה בכלים שלא על הקרבן בתורת רשות [לדברי ריש לקיש], גם היא תדחה שבת, כיון שיש בה קיום דאורייתא של עבודת הלויים במקדש.

שירה בפה, הוא רק בחיוב מדין הקרבן, אבל בחיוב הלויים לשיר במקדש, עיקר שירה היא אף בכלי.

ו. תיקון כלי השיר בשבת

לדעת רש"י אפילו מלאכה דאורייתא נדחית מפני תיקון הכינור

במשנה (ערובין קב:) שנינו 'קושרין נימא במקדש אבל לא במדינה, ואם בתחילה, כאן וכאן אסור'. וכתב רש"י (ד"ה קושרין) וז"ל 'קושרין נימא, נימת כנור של שיר הלויים לקרבן, אם נפסקה בשבת. ובגמרא מפרש טעמא, דקסבר מכשירי מצוה שלא היה יכול לעשותן מאתמול, דהא היום נפסקה, דוחה את השבת, ואף על גב דקשר אב מלאכה הוא במסכת שבת (עג.). ואם בתחילה, שלא היתה שם מעולם, דיכול לעשות מאתמול, אסור'. ומבואר, שדוחים שבת באיסור דאורייתא לצורך תיקון הכינור, אם לא יכלו לתקן מאתמול.

אמנם בדעת הרמב"ם דייקו האחרונים[קיד], שרק איסור דרבנן נדחה לצורך תיקון הכינור, וזה לשון הרמב"ם (שבת פ"י ה"ו), 'מותר לקשור קשר שאינו של קיימא לדבר מצוה, כגון שיקשור למדוד שיעור משיעורי התורה. נימת כנור שנפסקה קושרין אותה במקדש אבל לא במדינה, ולא יקשור נימא לכתחלה אפילו במקדש'. הרי שהרמב"ם הביא בסמיכות לדין 'קושרין נימא במקדש', את ההיתר של קשירת קשר שאינו של קיימא לדבר מצוה, ומשמע מזה שגם נימת כינור שנפסקה, קושרה רק בקשר שאינו של קיימא.

ביאור האחרונים שהרמב"ם לשיטתו שעיקר שירה בפה

וביארו האחרונים[קטז], שדבר זה תלוי במחלוקת התנאים אם עיקר שירה בפה או בכלי, שאם עיקר שירה בכלי, יש לומר שתיקון הכינור בשביל השיר ידחה איסור דאורייתא, שהרי תיקון הכינור הוא ממכשירי הקרבן. אבל אם עיקר שירה בפה, והשירה בכלי היא רק לבסומי קלא, לא יתכן שתיקון הכלי ידחה איסור דאורייתא, כיון שמן התורה אין כלל חיוב של שירה בכלים[קטז]. ולכן הרמב"ם שפסק שעיקר שירה בפה, פירש שההיתר לקשור את נימת הכינור, הוא רק בקשר שאינו של קיימא. ורש"י שפירש שקושרין נימת הכינור אפילו בקשר של קיימא, הוא לשיטתו[קיז] שסובר שעיקר שירה בכלי, ולכן דוחים אפילו איסור דאורייתא[קיח].

אוצר החכמה

דעת רבינו יהונתן שאם עיקר שירה בפה אין היתר לתקן אפילו במלאכה דרבנן

ומצינו ברבינו יהונתן בעירובין (קב: ד"ה קושרין), שגם הוא פירש את ההיתר של קשירת נימת הכינור רק למאן דאמר עיקר שירה בכלי, אמנם דעתו שונה מהרמב"ם. וזה לשונו 'כלומר נימת כינור של לויים לקרבן, אם נפסקה בשבת קושרין אותה, דקסבר מכשירי מצוה שלא היה יכול לעשותה מאתמול, דהא היום נפסקה הנימא, דוחה את השבת. ואע"ג דקשר אב מלאכה הוא, מוקמינן לה בגמ' שקושרה באמצע כלומר שנפסקה באמצעיתה, וכשקושרה שם אינה של קיימא, שהרי מעכב השמעת קול הניגון, ואינו עושה כי אם לפי שעה עד מוצאי שבת, אבל מן הצד סמוך ליתידות אסור לקושרה דהוי קשר של קיימא. ואם בתחילה שלא היתה שם נימא מעולם שהיה יכול לעשותה מערב שבת או מערב יו"ט אפילו במקדש אסור. וקסבר האי תנא עיקר שירה בכלי שאם היתה עיקרה בפה לא היו מתירין במקדש אפילו קשירה באמצע'.

ומבואר לדעתו: א. אם עיקר שירה בפה, אין שום היתר לתקן את הכלי שיר, אפילו במלאכה דרבנן. ב. אפילו אם עיקר שירה בכלי, ההיתר הוא רק במלאכה דרבנן, ולא בקשר של קיימא שאסור מדאורייתא.

אך הרמב"ם סובר שאפילו שעיקר שירה בפה, דוחים איסור דרבנן לצורך תיקון הכינור, ואילו היה עיקר שירה בכלי, היו דוחים אפילו איסור דאורייתא וכמו שמבואר ברש"י.

אלא שדעת רבינו יהונתן צריכה ביאור, מדוע אם עיקר שירה בכלי, אין היתר לתקן את הכינור במלאכה דאורייתא, והרי מכשירין דוחין שבת. וכבר עמד בזה התוספות יום טוב (ערובין פ"י מי"ג). וכתבו הזרע אמת (חידושי ערובין סי' טז) והחתם סופר (סוכה נ: ד"ה ובזה), שסובר רבינו יהונתן שכיון שאין השיר מעכב את הקרבן לדעת חכמים (ערכין יא.), לכן אין כחו יפה לדחות איסור דאורייתא[קיט].

האם דוחין שבת גם בשביל ריבוי חלילין

במקדש דוד (סי' כה סק"ב) הסתפק, לפי המבואר במשנה (ערכין יג.) שאין פוחתין מתשעה כינורות, ומוסיפין עד עולם, והיינו שלכל הפחות צריך ט' כינורות בשיר על הקרבנות, ולמצוה אפשר להוסיף ולהרבות בכינורות. האם הדין האמור במשנה בעירובין שנימת כינור שנפסקה מתקנין אותה בשבת, הוא רק באופן שאם לא נתקנה יחסר לנו מתשעת הכינורות, אבל אם יש תשעה כינורות טובים, אין מתקנין את הכינורות הנוספים, אף שיש מצוה בריבוי כינורות, או שאפילו על ריבוי כינורות מחללים את השבת, כיון שלמצוה יש ענין להוסיף עוד כינורות ובכולם מתקיימת מצות השיר.

וכתב לדייק מלשון הרמב"ם שסתם וכתב שקושרין נימת כינור שנפסקה, ולא התנה דווקא כשבלעדי כינור זה חסר בט' כינורות, שמשמע שאפילו על ריבוי כינורות מחללים, והטעם משום שהשיעור של ט' כינורות הוא רק שיעור שלא יפחות ממנו, אבל כל שמוסיף כינורות אין זו סתם מצוה בעלמא, אלא שמצות השיר מתקיימת בכולם, ולכן כולם דוחים את השבת.

ויש מקום לדון, שהרמב"ם לשיטתו, שהדחייה האמורה כאן, היא רק על איסור דרבנן, ובזה סובר הרמב"ם שמותר לחלל שבת באיסור דרבנן אפילו על ריבוי כלים, אבל לדעת רש"י שהמשנה מתירה מלאכת קושר דאורייתא, יתכן שלא נדחה שבת על ריבוי כינורות ורק על ט' המעכבין[קכ].

וכן הסתפק הגר"ח ברלין (שו"ת נשמת חיים החדש או"ח סי' נא אות יד), האם מחללים שבת על ריבוי כנורות, וכתב בשולי התשובה 'ובכל זה קשה לי לומר, דאם אין לציבור אלא שמונה כינורות, יהא הבאת הכינור התשיעי דוחה את השבת', עיי"ש.

18/06/2018 אהח

ז. שיר של יום בזמן הזה

המנהגים השונים באמירת שיר של יום במועדים

הנה סידרו לנו בתפילה שיר של יום, לומר בכל יום מימי השבוע את השיר שהלויים אמרו באותו יום במקדש. ובפשטות היינו משום זכר למקדש, וכן כתבו האחרונים[קכא], וכן משמע בטור (או"ח סי' קלג). אלא שבאמירת שיר

קיד. תוספות יום טוב (ערובין פ"י מי"ג), קרן אורה (ערובין קב: ד"ה קושרין), גאון יעקב (שם), אור שמח (שבת פ"י ה"ו), לקוטי הלכות (תמיד פ"ז, זבח תודה ד"ה הלכה כרבי יוסי) וחזון איש (או"ח סי' קיב ס"ק יד).

קטו. תוספות יום טוב (שם), קרן אורה (שם), אור שמח (שם) ולקוטי הלכות (שם).

קטז. וגם לדעת התוספות ביבמות (פו: ד"ה ומבני לוי) שיש מצוה בכלים אפילו אם עיקר שירה בפה, אין זה מכריע שמכשירי מצוה כגון זו ידחו את השבת, כיון שאינה עבודה כמו למאן דאמר עיקר שירה בכלי.

קיז. בקידושין (סט: ד"ה ואבינה), שעזרא קנס את הלויים משום שלא עלו לארץ ישראל והמעט שעלו היו קצוצי בהונות ולא היו ראויים לשיר, כן הוכיח התוספות יום טוב (קידושין פ"ד מ"א) בדעתו. אמנם התוספות ביבמות (פו: ד"ה ומבני לוי) כתבו שאפילו אם עיקר שירה בפה, מכל מקום יש גם מצוה בכלים ולכן קנסם.

קיח. ויש שפירשו שגם הרמב"ם מתיר אפילו קשר של קיימא, (אהבת איתן במשניות עירובין שם, ובספרו נחל איתן על הרמב"ם (שבת פ"י ה"ו) וראה עוד במלואים לחידושי המאירי בעירובין שם), וצריך לומר שאפילו אם עיקר שירה בפה, יש גם מצוה בכלים וכדברי התוספות ביבמות, וזו סיבה מספיקה לדחות אפילו איסור דאורייתא, וכפי שנתבאר בפרק הקודם, שיש לומר שגם השירה בכלים נחשבת כעבודה. וגם בחידושי המאירי (עירובין קב: ד"ה אמר המאירי) משמע שסובר כן, שאפילו אם עיקר שירה בפה, קושרין בשבת נימת כינור שנפסקה, אפילו בקשר של קיימא.

קיט. הנה בגמרא בעירובין (שם) מבואר שההיתר לדחות שבת לצורך תיקון הכינור, הוא משום שמכשירי מצוה דוחין את השבת. ורש"י ביאר (ד"ה קרבן) 'דקרבן צבור הוה מצוה הדוחה את השבת, ושיר הוי מכשירין דידה'. והיינו שרש"י פירש שדין מכשירין האמור על תיקון הנימא, הוא מכשירין דמכשירין, שהרי השיר עצמו חשיב מכשירין, ותיקון הכינור הוא מכשיר דמכשיר. ולכן הביא רש"י שם את המשנה בשבת, שלדעת רבי אליעזר שמכשירין דוחין שבת, אפילו חטיבת העצים לצורך עשיית האזמל בשביל המילה, דוחה שבת.

אמנם דברי רש"י צריכים ביאור, וכפי שתמה באבני נזר (או"ח סי' כו סק"י) ומעין זה בגאון יעקב (עירובין שם), מדוע החשיב רש"י את השיר רק כמכשירין, ולא כעיקר העבודה שדוחה שבת, וכמו שפירש רש"י בסוכה (נ: ד"ה עיקר שירה) שהשירה בכלי דוחה איסור שבות של שירה בכלי בשבת, משום שעבודה דוחה שבת, וז"ל, 'הלכך עבודה היא, וכי היכי דתמיד דוחה שבת, שיר שלו נמי דוחה שבת'. ואם ההכרח של רש"י בעירובין הוא משום שהגמרא קוראת לזה מכשירין, זה אינו, שהרי יש לפרש הגמרא שהתיקון נקרא מכשירין, ולא השיר עצמו.

ולכאורה צריך לומר, שרש"י למד שכל הילפותא שקרבנות ציבור דוחין את השבת מהפסוק 'במועדו', הוא רק על הקרבת הקרבנות גופא, ולא על עבודת השיר שנאמרת על הקרבנות, ולזה הוצרך רש"י לומר שהשיר דוחה שבת משום שעל כל פנים הוי מכשירי קרבן, וכיון שהקרבן דוחה שבת, גם מכשיריו דוחים את השבת.

אלא שלכאורה צריך לומר לפי"ז, וכן כתבו הגאון יעקב (שם) ובזרע אמת, שהסוגיא בעירובין סוברת שהשיר מעכב את הקרבן, וכדעת רבי מאיר (ערכין יא.), שאם כרבנן שאין השיר מעכב את הקרבן, אינו נראה להתיר תיקון נימת כינור בשבת, שאמנם שהשיר הוי מכשירי קרבן, אבל כיון שאינו מעכב את הקרבן, מהיכי תיתי שתיקון הכינור במלאכה דאורייתא ידחה שבת. ועד כאן לא שמענו מרבי אליעזר שמכשירין דוחין שבת, אלא רק באופן שמבלעדי המכשירין לא תתקיים המצוה, וכתיקון הסכין וכדו', שבלא סכין אי אפשר לקיים מצות מילה. אבל תיקון הכינור שגם בלעדיו יכולה להתקיים הקרבת הקרבן, אם אין השיר מעכב את הקרבן, בזה לא שמענו מרבי אליעזר שמכשירין דוחין את שבת. ובהכרח שרש"י שלמד שהמשנה התירה מלאכת קושר דאורייתא, סוברת שהשיר מעכב את הקרבן, ואם כן בלא המכשירין לא תתקיים המצוה, וכיון שבכח המצוה לדחות שבת, על כן גם מכשיריה המעכבים אותה דוחים את השבת [ואכן רש"י גופיה סובר בעבודה זרה (מז.) דקיי"ל שהשיר מעכב את הקרבן].

וכל זה לפי דברי רש"י בערכין שפירש שהשיר הוא מכשירין, אמנם לפי המשמעות ברש"י בסוכה, שהשיר עצמו נחשב 'עבודה' לדחות, ולא משום שהוא מכשירי קרבן, א"כ יש לפרש אף כרבנן שאין השיר מעכב את הקרבן, שסוף סוף השיר הוי עבודה ודוחה שבת ככל עבודה שדוחה שבת. וכיון שעבודת השיר, היא סיבה לדחות שבת, א"כ גם מכשיריה דוחים את השבת לדעת ר"א.

קכ. הגהות שמועת חיים על המקדש דוד שם.

קכא. ובן מבואר בסדר היום, וביום תרועה (ר"ה ל:), ובחתם סופר (ביצה ד:), ובקונטרס נועם מגדים לפרי מגדים ושאר אחרונים.

של יום בימים טובים, מצינו חילוקי מנהגים: א. שיטת הגר"א היא לומר שיר של יום מיוחד, בכל יו"ט שיר אחר [חלקם על פי מסכת סופרים], ואין אומרים כלל את השיר הרגיל של אותו היום[קכב]. ב. המגן אברהם (סי' קלב ס"ק ד) הביא מהרמ"ע מפאנו (שו"ת סי' כה) שלאחר שחרית אומרים את השיר הרגיל של אותו יום בשבוע, ולאחר מוסף אומרים מזמור מיוחד בכל יו"ט[קכג]. ג. יש נוהגים[קכד] לומר את השיר של יום הרגיל של אותו היום בשבוע בלבד.

ולכאורה נראה שנידון זה תלוי בדעות שהבאנו בענין שירת הלויים ביום טוב, שהרמ"ע מפאנו שסובר שבמקדש היו אומרים גם ביו"ט את השיר הרגיל על התמידין, ורק במוסף שרו שיר מיוחד, וכפי שנקטו כן הרבה מהאחרונים, לכן בזמן הזה שעושים אנו זכר למקדש, גם כן עושים כך, והיינו שלאחר תפילת שחרית [שהיא כנגד התמיד] אומרים את השיר הרגיל של אותו יום בשבוע, ולאחר תפילת מוסף [שהיא כנגד קרבן מוסף] אומרים שיר מיוחד של יום טוב. ואילו לדעת הגר"א יש לומר שסובר כדעת אותם אחרונים, שגם בתמידין שרו את השיר המיוחד של יום טוב, ולכן אין אומרים כלל את השיר הרגיל של אותו היום בשבוע. ומנהג נוסח ספרד נראה שהוא על פי הסוברים שבתמידין גם ביום טוב שרו את השיר הרגיל, וכיון שלמנהג זה אומרים שיר של יום אחר שחרית, על כן אומרים את השיר הרגיל שאותו היו הלויים אומרים ביום טוב על התמידין. אמנם עדיין יש להבין מדוע לא נהגו לומר גם אחרי מוסף שיר מיוחד ליום טוב, כפי שהיה במקדש [וכדעת הרמ"ע מפאנו], או לחילופין שיאמרו רק במוסף שיר של יום טוב, וכלל לא יאמרו בשחרית, ומדוע העדיפו דווקא בשחרית, וצריך עיון[קכה].

אמנם, גם שיטת הגר"א צריכה ביאור, מדוע שינה בחלק מהימים טובים את השיר בזמן הזה, מהשיר ששרו הלויים במקדש המבואר במס' סופרים, וכגון בפסח, במסכת סופרים (פרק יח) מובא שאמרו כל הפסח מזמור קל"ה, ואילו אנו אומרים על פי הגר"א, בכל יום של פסח שיר אחר [ואף שהמסכת סופרים מדברת על אמירת המזמורים בבית הכנסת, כתבו הראשונים[קכו] שמסתמא כן היו שרים הלויים במקדש]. וכן הקשה בעל הפרי מגדים (נועם מגדים אות י"ג), על המנהג שאין אומרים בדיוק כפי שכתוב במסכת סופרים.

עוד צריכים להבין מדוע אין אומרים כלל את השיר ששרו הלויים במוסף של שבת, שהוא שירת האזינו. עוד יש לעיין, במה שאומרים בחנוכה ופורים שיר מיוחד לפי הגר"א, וכבר מצינו כן בטור (או"ח סי' קלג), ולכאורה במקדש לא שינו מהשיר הרגיל[קכז], שהרי לדעת הרבה אחרונים רק במוסף היו שרים מזמור מיוחד [בפרט בימים המותרים בעשיית מלאכה כנ"ל], ובשחרית היו שרים את השיר של אותו יום בשבוע, וא"כ בחנוכה ופורים שאין קרבן מוסף לא שרו כלל שיר מיוחד. וכבר עמד בב' קושיות האחרונות הג"ר שלמה הכהן מוילנא בעל ה'חשק שלמה' (שו"ת בנין שלמה החדש ח"ב, או"ח סי' א, הו"ד בספר מעשה רב השלם אות קנח).

חידוש האחרונים בטעם אמירת שיר של יום

וכתב שם הגר"ש הכהן ליישב דעת הגר"א באופן מחודש [ועיקר היסוד כבר כתב החקרי לב או"ח סוף סי' לב], שמה שאומרים שיר של יום בזמן הזה, אינו משום זכר לשירת הלויים במקדש, וכפי שהבאנו מהטור ועוד, אלא הוא משום המבואר בסנהדרין (קא.) ש'כל הקורא פסוק בזמנו מביא טובה לעולם, שנאמר ודבר בעתו מה טוב'[קכח]. ומפני זה, אנו אומרים את המזמורים הללו ששרו הלויים, שיש בהם משום קריאת פסוק בזמנו, הן בימי השבוע, שבמזמורים אלו מזכירים מעין היצירה של כל יום ויום כמבואר בראש השנה (לא.), והן ביום טוב בשיר מיוחד שיש בו ענינו של אותו החג, ולעולם אינם משום זכר לשירת הלויים.

ובזה מתיישב מדוע לא תיקן הגר"א לומר במוסף של שבת את שירת האזינו ששרו הלויים במוסף, שכיון שאמירת השיר היא רק משום אמירת פסוק בעונתו, ובשירת האזינו לא מוזכר בה מעניינו של שבת, לכן אין אומרים אותה. לעומת זאת בשיר ששרו הלויים בשחרית בשבת, יש בו מעניינו של יום, לכן אותו אומרים אנו בזמן הזה.

כמו כן יתבאר לפי זה מה שלא הקפיד הגר"א לומר בדווקא את המזמורים הכתובים במסכת סופרים [וכן העיר הפרי מגדים על מנהגם], והוא כיון שראה שבמזמורים אחרים יש יותר מעניינו של יום, ואמירתנו היא רק מטעם זה, ולא משום זכר למקדש, לכן אמר את אותם המזמורים שיש בהם יותר מענינו של יום. וכן יבואר מה שתיקן לומר מזמורים מיוחדים בחנוכה ופורים, שאפילו אם נאמר שבמקדש לא שינו את השיר בימים אלו, מכל מקום תיקן הגר"א מזמור מיוחד משום אמירת פסוק בעונתו.

והוסיף שם הבנין שלמה, שיתכן שלא שייך כלל שירה זכר למקדש, שכשם שאין אומרים שירה אלא על היין, והיינו משום שכל עניינה של שירה שמשמחת אלוקים ואדם כמבואר בערכין (יא.), ובאה מתוך שמחה, אם כן כל זה שייך רק בהיות המקדש על מכונו וכהנים בעבודתם, שאז היה נחת רוח ושמחה לפניו יתברך בשירתן של לויים בבית מקדשו, אבל עכשיו שבעוונותינו אין לנו לא מזבח ולא קרבן והכל שמם וחרב, יתכן שכלל אין נחת רוח לפניו יתברך מזה[קכט].

ולכאורה יש לומר עוד, שאם משום זכר לשירת הלויים שבמקדש, מדוע כל ישראל אומרים שיר של יום, ולא רק הלויים [ומה שאומרים הישראלים פרשת הקרבנות, לא קשיא, כיון שגם הם מחויבים, ורק ההקרבה בפועל נעשית ע"י הכהנים, אבל שירת הלויים היא חיוב של הלויים לבדם], ובעל כרחנו, שכל הענין לומר שיר של יום בזמן הזה, הוא רק משום קריאת פסוק בעונתו.

ועל פי זה כתב שם הבנין שלמה לבאר את מנהג הגר"א שאומרים ביום טוב רק את אותו המזמור המיוחד ואין אומרים כלל את השיר של יום הרגיל, וכבר תמהנו לעיל שהרי במקדש אמרו את שניהם, שעל התמידין שרו את השיר הרגיל ובמוספין שרו שיר מיוחד[קל], וכתבנו שיש לומר שהגר"א סבר כאותם האחרונים, שגם על התמידין שרו את השיר המיוחד ליו"ט. אמנם הבנין שלמה כתב לפי דרך זו, שלעולם גם הגר"א מודה שבמקדש לא נשינו (18/06/2018 אהח) בשחרית מהשיר הרגיל, אמנם כיון שאמירתנו היא רק משום קריאת פסוק בעונתו ולא משום זכר למקדש, לכן אף שבשיר של יום הרגיל יש בו את עניינו של יום בבריאת העולם, מכל מקום עדיף יותר לומר מזמור שיש בו את עניינו המיוחד של אותו היום טוב, ומספיק לומר מזמור זה לבדו, בשביל קיום הדין של אמירת פסוק בעונתו.

ולכאורה דברי החקרי לב והבנין שלמה, כמעט מפורשים במסכת סופרים (ריש פרק יח), שכך שנינו שם 'לפיכך נהגו העם לומר מזמורים בעונתן, דתנינן תמן השיר שהלויים היו אומרים בביהמ"ק ביום הראשון היו אומרים וכו' שכל המזכיר פסוק בעונתו מעלה עליו כאילו בונה מזבח חדש ומקריב עליו קרבן'. ומבואר שזהו הטעם שנהגו העם והיינו בבית הכנסת, לומר מזמורים בעונתן [ומה שכתבו הראשונים שמסתמא אותם שירים הכתובים במסכת סופרים שרו במקדש, היינו משום שלשירת הלויים עצמה, תיקנו חז"ל לומר מזמורים שיש בהם מעניינו של יום, ומסתמא אלו הן].

אמנם יש להקשות ממה שאמור שם במסכת סופרים בתחילת הפרק, 'למה אמרו שיהא אומרין בכל חודש וחודש, דרשב"ל בעי קמיה רבי יוחנן מהו לומר שיר בלא נסכים' וכו', והיינו שאילולי זאת שאומרים שיר בלא נסכים [בתורת רשות כמבואר בערכין (יב.)] לא היו אומרים שיר בבית הכנסת, ומשמע שהאמירה בבית הכנסת היא זכר למקדש, ולכן הסתפקו האם במקדש היו אומרים שיר בלי נסכים. אבל אם האמירה בבית הכנסת היא רק משום אמירת

קכב. ראה מעשה רב (אות קנח, קצד, רלד).

קכג. ובמנהגי החתם סופר מובא שכן נהג החתם סופר.

קכד. בעיקר קהילות החסידים, והמתפללים נוסח ספרד.

קכה. ובחתם סופר (ביצה ד: מהדו"ק ותנינא) נקט כאותם האחרונים שביום טוב גם על התמידין שרו שיר מיוחד, ותמה על המנהג שהיה נהוג אצלם לומר ביום טוב אחר שחרית את השיר הרגיל לאותו היום, והרי במקדש שרו שיר מיוחד, וכתב שעל כל פנים אין לומר ביום טוב לפני השיר של יום 'היום יום פלוני בשבת שבו היו הלויים אומרים במקדש' כיון שביום טוב לא היו אומרים שיר זה, ודובר שקרים לא יכון.

קכו. תוספות (חגיגה יז.), ר"ן וריטב"א (סוכה מח.).

קכז. וראה בחקרי לב (או"ח סי' לב) שהביא מחלוקת בזה. וראה עוד בהגהות חשק שלמה (למסכת סופרים פי"ח). ולדעת רש"י שהשיר של תמיד של שחר במועדות הוא ההלל, נראה שבחנוכה אינו כן, כיון שהלל של חנוכה על הנס הוא בא, ואינו על היום (ברכת כהן עמ' עד).

קכח. ובמסכת סופרים (פי"ח ה"א) 'שכל המזכיר פסוק בעונתו, מעלה עליו כאילו בונה מזבח חדש ומקריב עליו קרבן'.

קכט. ונראה שלא הוקשה לו מעיקר הדין שצריכים לומר שירה דווקא על היין, כיון שאמירת הנסכים בפרשת הקרבנות מועילה לזה, או משום שאמר ריש לקיש (ערכין יב.) שאומרים שיר שלא על הקרבן בתורת רשות והוא הדין בלא יין, ועיין לקמן בשם מס' סופרים.

קל. וראה בראשית ביכורים (סי' ח) שתמה בזה, וכתב על דברי המעשה רב 'במחילת כבודו לא דק היטב בדברי רבינו הגר"א ז"ל בזה באמת', ודעתו שיש לומר ב' מזמורים ביו"ט, והיינו, גם את השיר הרגיל של אותו יום בשבוע, שהיו אומרים במקדש על תמיד של שחר, וגם שיר מיוחד ליו"ט שהיו אומרים במקדש על קרבן מוסף. אמנם במשיב דבר (ח"ב סי' קד) כתב לו

פסוק בעונתו, שפיר אפשר לומר את השיר, אפילו אם במקדש לא היו אומרים שיר בלא נסכים. ואם כן יש לנו סתירה במסכת סופרים מיניה וביה, בטעם אמירת שיר של יום בזמן הזה[קלא].

והנה בכל הנתבאר לעיל עדיין לא נתיישב כל צרכו אותו המנהג שאין משנין ביו"ט מהמזמור הרגיל, ואין אומרין בו שיר מיוחד. שבין אם נאמר כהטור שאמירת שיר של יום היא משום זכר למקדש, תמוה מנהגם, שהרי במקדש היו אומרים גם מזמור מיוחד, ולחלק מן הדעות הרי לא אמרו כלל את השיר הרגיל. וגם אם נאמר שאמירת שיר של יום משום קריאת פסוק בעונתו, אמנם שהשיר הרגיל הוא מזמור בעונתו, אבל מדוע לא עדיף להזכיר מזמור שיש בו משום 'עונתו' המיוחד של היו"ט[קלב].

שיר של יום משום זכירת יום השבת

מדברי הגר"ח מבריסק למדנו, שיתכן טעם נוסף באמירת שיר של יום. שהנה ידוע מכמה גדולים, שהידרו לומר לפני אמירת 'היום יום ראשון' וכו' שמתכוונים לצאת בזה ידי מצות 'זכור את יום השבת לקדשו', ומקורם, מדברי הרמב"ן בפרשת יתרו (שמות כ ח) שכתב 'ובמכילתא רבי יצחק אומר, לא תהא מונה כדרך שהאחרים מונים, אלא תהא מונה לשם שבת. ופירושה שהגויים וכו', וישראל מונים כל הימים לשם שבת, אחד בשבת שני בשבת, כי זו מן המצוה שנצטוינו בו לזכרו תמיד בכל יום'. ואם כן באמירת 'היום יום ראשון בשבת' מקיימים מצוה דאורייתא של זכירת השבת[קלג]. ובשם הגר"ח הביאו שחידש עוד, שגם הלויים במקדש היו אומרים כחלק משירתם 'היום יום ראשון בשבת לדוד מזמור' וכו', משום קיום מצות זכור את יום השבת. ולכאורה תמוה, מה מצאו הלויים להכניס כהקדמה לשירתם, קיום מצוה שאינה קשורה לענין שעוסקים בו.

ויש שביאר בזה לפי הנתבאר לעיל, שמן התורה אין דין איזה מזמור לשיר, ואפשר לומר אותו המזמור בכל פעם וכמו שמבואר ברמב"ן בספר המצות (שורש א), ובדברי האחרונים, ורק חז"ל הם שתיקנו איזה מזמורים ישירו הלויים. אם כן יש לומר, שתקנת חז"ל גופא, בזה שקבעו לשורר בכל יום מימות השבוע, את המזמור המיוחד לו, הוא משום שרצו שבמזמורים אלו תקויים מצות זכירת השבת. והיינו שעל ידי ששרים בכל יום מעין היצירה של אותו היום, מזכירים שהקב"ה ברא את העולם בששה ימים ובשביעי שבת וינפש, ועל ידי זה נתקדשה השבת מכל הימים. נמצא לפי זה, שבעצם הזכרת הבריאה של יום ראשון, יש כאן זכירת שבת כפשוטו, ולשלמות המצוה אמרו הלויים גם 'היום יום א' בשבת', לקיים עוד, מניית הימים לשם שבת, שיש בזה ענין נוסף של זכירת שבת.

18/06/2018 אהרוני

ולפי"ז אין מקום לקושיא, מדוע אמרו הלויים היום יום וכו', כיון שכל זה בכלל תקנת חז"ל, שצירפו כאן קיום מצות זכירת יום השבת, וכמו שעצם המזמורים ששרו, הם כאלו שיש בהם קיום מצות זכירת שבת[קלד].

ולפי זה יש מקום ליישב את המנהג הנ"ל. שלדרך זו, נראה ודאי כהסוברים שגם ביום טוב שרו על התמידין את השיר הרגיל, שהרי לא נתמעט יו"ט ממצות זכור את יום השבת, ורק בזה נשתנה יו"ט, שבמוסף שרו שיר מיוחד לכבוד אותו היו"ט. ואם כן יש לומר, שעיקר אמירת שיר של יום בזמן הזה אינו משום זכר למקדש, ואף אינו משום אמירת פסוק בעונתו, אלא הוא משום מצות זכור את יום השבת לקדשו. והיינו שכיון שנתבאר שחז"ל שתיקנו את המזמורים, קבעו שנוסח השירה שנאמרת על התמידין יהיה בה קיום של מצות זכירת שבת, על ידי אמירת מזמורים על בריאת העולם, כמו כן אנו אומרים בזמן הזה מזמורים אלו, משום קיום מצות זכירת שבת שבהם. וכיון שכן, שפיר אף ביום טוב אומרים את השיר הרגיל, כדי לקיים על ידו זכירת שבת שחייבים בה אף ביו"ט, ואין אומרים כלל שיר מיוחד[קלה].

מדוע אין אומרים שיר של יום במנחה

כתב הטור (או"ח ס' קלג) שאין נוהגין לומר שיר של יום במנחה, כיון שלא היתה מצותו במקדש בתמיד של בין הערביים, וזה לשונו, 'ונוהגין לומר פטום הקטרת אבל לא השיר, ולמה אומרים פטום הקטורת בבקר ובערב, והשיר בבקר בלבד, לפי שזה מצותו בבקר ובערב, וזה לא היתה מצותו אלא בבקר'. וכן כתב הטור (שם ס' רלז) בשם רב עמרם גאון.

והאחרונים תמהו על דבריו מהסוגיא במסכת ראש השנה (ל:) שמבואר שם להדיא שגם בתמיד של בין הערבים אמרו הלויים את השיר, וזה כל הנידון שם שנתקלקלו הלויים בראש השנה, בשיר של בין הערבים. ויש שהקשו עוד ממקרא מלא בדברי הימים (א' כג ל) 'ולעמוד בבוקר בבוקר להודות ולהלל לה' וכן לערב'[קלז]. והאריכו האחרונים ליישב דברי הטור[קלז].

ובעיקר שאלת הטור מדוע אין אנו אומרים שיר של יום במנחה, כתב הבנין שלמה שאם נאמר שטעם אמירת שיר של יום בזמן הזה, אינו משום זכר למקדש, אלא משום אמירת פסוק בעונתו, אם כן מספיק אמירת השיר בשחרית, כדי לקיים אמירת פסוק בעונתו, ואין צורך לאמרו גם במנחה. כמו כן לפי מה שנתבאר שאמירת שיר של יום בזמן הזה, הוא משום קיום מצות זכור את יום השבת לקדשו, גם כן מובן שאין צריך לכפול ולאמרו גם במנחה[קלח].

מערכה יח

זריזין מקדימין למצוות

א. מקור הדין / **ב.** כאשר זריזין מקדימין למצוות עומד במקום הידור אחר / **ג.** זריזין קודם הזמן וגדר דין זריזין / **ד.** שאר דיני קדימה במצוות

א. מקור הדין

המקור לדין זריזין מקדימין למצוות

בגמרא (יומא כח:) הובאה ברייתא 'תניא 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו' (ויקרא יב ג) מלמד שכל היום כשר למילה אלא שהזריזין מקדימין למצות, שנאמר (בראשית כב ג) 'וישכם אברהם בבקר ויחבש'.

עוד אמר שם רב ספרא בגמרא, שאברהם אבינו היה מתפלל תפילת המנחה[א], בתחילת שעה שביעית, ולא המתין עד שש ומחצה, משום זריזין מקדימין למצות.

לענין בדיקת חמץ

הגמרא (פסחים ד.) מקשה שכיון שזמן איסור חמץ הוא רק משש שעות ולמעלה מה הטעם שלא תיקנו חכמים לבדוק את החמץ בשעה שישית, והגמרא מצדדת שהטעם שתיקנו בדיקה מבערב הוא משום 'זריזין מקדימין למצות', ועל זה הגמרא מקשה שמטעם זה היה די לבדוק מיד בבוקר וכמו שכתוב (ויקרא יב ג) 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו', ושנינו על זה בברייתא כל היום כולו כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למצוות שנאמר (בראשית כב ג) 'וישכם אברהם בבוקר', ומסקנת הגמרא שטעם הבדיקה מבערב הוא משום שאז מצויים האנשים בבתיהם ואור הנר יפה לבדיקה.

הנצי"ב שאיך אפשר לומר שלא דק, והרי דבר זה נהוג בבית מדרשו של הגר"א, וכן בישיבה דוואלאזין מימים קדמונים. וראה שם מה שכתב בביאור מנהג הגר"א.

קלא. ואולי יש לומר בדוחק, שאפילו שאמירתנו איננה משום זכר למקדש, מכל מקום אם אין אומרים שיר שלא על הקרבן, היה אסור לנו לומר שיר כיון שיצא מזה תקלה לכשיבנה המקדש, שיאמרו שיר שלא על הקרבן.

קלב. וראה מגן אברהם (או"ח סי' קלב סק"ד).

קלג. וכן כתב בכף החיים (או"ח קלב ס"ק כו).

קלד. ולכאורה לפי זה צריך לכוין לצאת ידי חובת מצות זכור את יום השבת, גם על ידי אמירת המזמור, ולא רק על ידי אמירת 'היום יום א' בשבת'.

קלה. קונטרס שיח לוי (עמ' נא). ועדיין יש לעיין במנהגם בראש חודש, שאומרים ברכי נפשי מלבד שיר של יום הרגיל. ויתכן שכיון שבברכי נפשי מוזכר ענין הבריאה כולה, גם היא כמזמורים של ימות השבוע, שמקיימים על ידה זכירת שבת.

קלו. מרומי שדה (ברכות כו: ד"ה תשובה) ושאר אחרונים.

קלז. ראה מהר"ם אלשיך (שו"ת סי' קלח), פרישה (או"ח סי' קלג אות ט), מגן אברהם (שם סק"ד), יום תרועה (ר"ה ל:), פני יהושע (שם), ערוך לנר (שם) ועוד [וראה משנת חיים (תענית סי' מו) בביאור תירוץ המהר"ם אלשיך]. ובאבני נזר (או"ח סי' כז) כתב בביאור דעת הטור, שאמנם ששרו הלויים אף בתמיד של בין הערביים, מכל מקום אין חיובו מן התורה, ורק בתמיד של שחר הוה חיוב דאורייתא, ואנו עושים זכר למקדש באמירת שיר של יום שחיובו מן התורה, וראה מה שביאר בטעם הדבר שאין חיוב מן התורה לשיר בבין הערבים, וראה עוד בחקרי לב (או"ח סי' נ), שגם נקט שחיוב השיר של בין הערבים הוא מדרבנן, אלא שטעמו שונה, עיין שם.

קלח. וראה עוד בחתם סופר (ביצה ד: ד"ה פעם אחת) שכתב שני טעמים מדוע אין אנו אומרים שיר של יום במנחה.

א. וכתבו תוספות ישנים ותוס' הרא"ש (יומא כח: ד"ה צלותיה) וריטב"א (ד"ה אמר) שאף שאמרו בגמרא (ברכות כז:) שיצחק אבינו תיקן תפילת מנחה, מכל מקום לאחר שתיקנה יצחק, היה גם

המקור שאין זריזין מקדימין קודם הבוקר

ומבואר שהמקור לזה שזריזין מקדימין למצוות הוא ממה שמצינו בברייתא להזדרז במצות המילה, והלימוד לכך הוא ממה שנאמר 'וישכם אברהם בבוקר', וכתב רש"י (ד"ה נבדוק בצפרא) 'דאיכא הקדמה לזריזים כדאשכחן גבי מילה ובזריזותיה דאברהם שנאמר 'וישכם אברהם בבוקר', שלא המתין עד הנץ החמה, ומכל מקום בלילה לא הקדים'. ומבואר מדברי רש"י שאנו לומדים מאברהם את המעלה של זריזין מקדימין וגם שאין זריזין מקדימין אלא מהבוקר.

והתוספות (ד"ה שנאמר) הקשו איך אפשר ללמוד מ'וישכם אברהם' דין שזריזין מקדימין למצוות ושאין זריזות להקדים אלא מהבוקר ולא מהלילה, והרי בגמרא (חולין צא.) למדו מהוישכם אברהם את הדין שתלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה, ומבואר שהטעם שאברהם לא הקדים מהלילה הוא משום שאין לתלמיד חכם לצאת בלילה יחידי, וממילא גם אין ראיה על כך שלא נאמר דין זריזין למצוות מהלילה, ותירצו התוספות שהראיה של הגמרא שזריזין מקדימין למצוות היא מוישכם אברהם הכתוב בעקידת יצחק, שכיון שהוא היה שליח מצוה לא היה חושש לצאת בלילה, ועוד שלא היה יחידי ומכל מקום לא יצא בלילה, כיון שמצד זריזין מקדימין אין דין להקדים קודם שיגיע הבוקר, ומה שלמדו בחולין שתלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה הוא מוישכם אברהם הכתוב בהפיכת סדום, ושם היה אברהם יחידי ולא היה שליח מצוה.

והנה מה שכתבו התוספות שהמקור לזריזין מקדימין הוא מ'וישכם אברהם' הכתוב בעקידת יצחק ולא מ'וישכם אברהם' הכתוב בהפיכת סדום, כן מפורש בגמרא (יומא כח:) לגירסא שלפנינו שם בברייתא שלומדת דין זריזות במילה מאברהם שנאמר 'וישכם אברהם בבוקר ויחבוש', ופסוק זה נאמר בעקידה, וחידושו של תוספות הוא שהפסוק שהובא בחולין אינו מהנאמר בעקידה אלא מהנאמר בהפיכת סדום.

הסוברים שהמקור לזריזין מקדימין הוא מהפיכת סדום

אולם בהגהות הב"ח (שם) הביא ספרים אחרים שגורסים שנאמר 'וישכם אברהם בבוקר אל המקום אשר עמד שם את פני ה'. ולפי גירסא זו מבואר שהלימוד לזה שזריזין מקדימין הוא מוישכם אברהם הנאמר בהפיכת סדום, וכן מבואר בילקוט שמעוני (פרשת וירא רמז פו) שהמקור לזריזין מקדימין הוא מהפסוק כשאברהם השכים לסדום, וכן הוא בפסיקתא זוטרתא (בראשית יט אות כז), ולדבריהם חוזרת קושית התוספות מהגמרא בחולין.

עוד לימודים לזריזין מקדימין

בפסיקתא זוטרתא (בראשית כא אות יד) הובא שמה שהשכים אברהם בבוקר בשילוח ישמעאל הוא מפני שהיתה מצווה מפי ה' לשמוע בקול שרה כמו שנאמר (שם כא יב) 'כל אשר תאמר אליך שרה שמע בקולה', וממילא השכים בבוקר לקיום מצוה זו.

ובמכילתא (פרשת בא פרשה ט) שנינו 'ושמרתם את המצות' רבי יאשיה אומר אל תיקרי כן אלא ושמרתם את המצות, כדרך שאין מחמיצין את המצה כך אין מחמיצין את המצוה אלא בא לידך מצוה עשה אותה מיד. ויתכן שזהו גם כן מקור למה שצריך להזדרז בקיום המצוות[ב].

וראה עוד לקמן מה שהובא מהספר חסידים מקור לדין זריזין מהפסוק בתהילים (קיט ס) 'חשתי ולא התמהמהתי לשמור חוקיך'.

אם הוא מן התורה או מדרבנן

בעיקר הדין של זריזין מקדימין למצות יש לברר האם הוא דין מדאורייתא או מדרבנן, בשדי חמד (מערכת יום הכיפורים א) הביא מספר החיים [להגר"ש קלוגר] שזריזין מקדימין הוא דין מן התורה, וכן נקטו הרד"ך (שו"ת בית ב חדר ה) והשבות יעקב (שו"ת או"ח סי' ל). אולם בטורי אבן (ר"ה ד: ד"ה ורבנן) כתב שהוא מדרבנן.

אין זריזין מקדימין אלא מעלה במצוה

ובמאירי (יומא כח: ד"ה כל) נראה שאין זה חיוב גמור אלא מעלה שכתב שם 'כל היום כשר למילה שנאמר (ויקרא יב ג) 'וביום השמיני' וגו' ומכל מקום ראוי לזריזין להקדים בה בשחרית שלא יראה כמתרשל בה מצד חמלתו על הבן ולאחוז בדרכי האבות שנאמר עליהם בכיוצא בזה 'וישכם אברהם בבוקר'.

וכן לגבי שאר מצוות כתב המאירי (הוריות י: ד"ה לעולם) 'וכל שכן כשתבא דבר מצוה לידו שיהא מכלל זריזים מקדימין למצוות ולא יתאחר בעשיית המצוה, שאין זה אלא דרך מי שאינו עושה המצוה דרך כוונה מעולה אלא דרך מי שעושה אותה דרך פירוק עול ומצוה מלומדה', ומבואר מדבריו שזה לא חיוב גמור אלא בתורת דבר הראוי לעשות למי שמקיימים המצוות בשלימות ואוחזים בדרכי האבות, ובגליוני הש"ס (ד. ד"ה דכתיב וביום) הביא את דברי המאירי וכתב שהטעם שהוא סובר שאין זה חיוב גמור הוא משום שאין לומדים מקודם מתן תורה, וגם לא מפורש הדבר לחיוב רק מפורש במקרא שכך היתה דרך האבות. אך לגבי מילה הוסיף המאירי סברא מיוחדת שלא יראה כמתרשל מחמת חמלתו על בנו, ודקדק בגליוני הש"ס (שם) שבמילה יש טעם נוסף להקדמת המצוה השייך למילה בלבד.

מעלת זריזין מקדימין

בביאור המעלה של זריזין מקדימין למצוות נאמרו כמה ביאורים. הרמב"ן (בראשית יז כו) כתב שזו מעלה ביראת ה' מה שהוא זריז במצוות, ובאור זרוע (הלכות ראש השנה אות רעה) כתב שענין זריזין מקדימין הוא שלא יראה כמתרשל בקיום המצוות וכעין דברי המאירי שהובאו לעיל, ובפני יהושע (שו"ת סי' טו) כתב שהטעם הוא שמא תיטרף השעה ולא יוכל לקיים את המצוה, וכעין זה כתב בחוות יאיר (שו"ת סי' ט ובהשמטות) שזה מהחשש שמא ימות ולא יוכל לקיים את המצוה.

ב. כאשר זריזין מקדימין למצוות עומד במקום הידור אחר

פתיחה

הנה נתבאר עד כה החיוב לקיים המצוה מיד כשיוכל לקיימה, ויש לדון באופנים שעל ידי זה שיקיים את המצוה בזריזות זה יגרום שהוא לא יוכל לקיימה בהידור, האם עדיף לקיים את המצוה עם קיום של זריזין אע"פ שלא יקיימנה בהידור, או שהקיום של המצוה בהידור עדיף על זה שיקיימנה באופן של זריזין מקדימין למצוות.

האם זריזין מקדימין היא מעלה בגוף המצוה להקדימה על פני הידור אחר

בפשוטו ספק זה תלוי בגדר המעלה של זריזין מקדימין למצוות, האם זו מעלה נפרדת מגוף המצוה שצריך להזדרז בעשייתה, ואז היא נחשבת כמעלה בפעולת הגברא שהקדים את עשייתה. או שזו מעלה בגוף המצוה עצמה, שכאשר היא נעשית בזריזות יש מעלה במצוה[ג] עצמה מחמת שנעשתה בזה האופן[ד].

זריזין בתקיעת שופר על פני ברוב עם הדרת מלך

והנה במשנה בראש השנה (לב:) שנינו 'העובר לפני התיבה ביו"ט של ראש השנה, השני מתקיע, ובשעת ההלל הראשון מקרא את ההלל', ובגמרא הקשו 'מאי שנא שני מתקיע משום שברוב עם הדרת מלך, הלל נמי נימא בשני משום דברוב עם הדרת מלך, אלא מאי שנא הלל דבראשון משום דזריזין מקדימין למצוות, תקיעה נמי ניעביד בראשון משום דזריזין מקדימין למצוות, אמר רבי יוחנן בשעת גזירת המלכות שנו', מבואר בגמרא שאכן היה צריך לתקוע בתחילה משום זריזין מקדימין, וזה הטעם שלפי האמת קוראים את ההלל עם הראשון משום שזריזין מקדימין למצוות, אלא שמכל מקום שאני תקיעת שופר שהיתה גזירת המלכות, ועולה מדברי הגמרא שאם יש לנו אפשרות לקיים את המצוה עם מעלת זריזין מקדימין או עם מעלת של ברוב עם, עדיף לקיימה עם המעלה של זריזין מקדימין מאשר עם המעלה ברוב עם הדרת מלך[ה].

הידור ברכת הלבנה באופן שמאחרה בשביל רוב עם

וכתב הברכי יוסף (או"ח סי' א סק"ז) שהיכן שאם יעשה את המילה יותר מאוחר זה יהיה יותר ברוב עם, אין לו רשות לעשות זאת משום שזריזין מקדימין עדיף על ברוב עם כמו שמוכח מהגמרא הנ"ל בראש השנה, וכן כתב בחיי אדם (כלל סח) והוכיח מהגמרא הנ"ל.

הידור ברכת הלבנה באופן שמאחרה בשביל רוב עם

בשלחן ערוך (סי' תכו ס"א) בהלכות ברכת הלבנה נפסק שלכתחילה יש לברך את הלבנה במוצאי שבת כשהוא מבושם ובגדיו נאים, וכתב הרמ"א על זה בשם התרומת הדשן (שו"ת סי' לה) 'ודווקא אם ליל מוצאי שבת הוא קודם ' בחודש אז ממתינין עד מוצאי שבת, אבל אם הוא אח"כ אין ממתינין

אברהם אבינו מתפלל אותה.

ב. ועיין לקמן מה שנתבאר בזה אם זה אותו דין זריזין מקדימין שנלמד מוישכם אברהם בבוקר או שזה דין נוסף להזדרז בקיום המצוה בשביל שלא להפסיד כלל את קיומה.

ג. וכן מבואר במרומי שדה (מגילה כ:) שכתב שמה שהמשנה צריכה לחדש שכל היום כשר לכל המצוות התלויות ביום, היינו לומר 'שאין בהקדמה עצמה איזה ענין של הידור בגוף המצוה אלא שזה ענין להקדימה בלבד, אבל גוף המצוה אינה נחשבת משום ההקדמה יותר מהודרת', ומשום כך אם מחמת איחור קיום המצוה הוא יוכל לקיימה יותר בהידור מוטל עליו לקיימה באיחור ובהידור, ומבואר שהטעם שמוטל עליו לאחרה זהו משום שהזריזות אינה מעלה בגוף המצוה.

ד. ומסתבר שזה תלוי בטעמים שהובאו לעיל בדין שזריזין מקדימין למצוות, שאם הטעם הוא משום שזה מעלה ביראת ה' יתכן שזה מעלה במצוה עצמה שהיא נעשית בזה האופן, אולם אם זה רק מחשש שמא תיטרף השעה מסתבר שאין זו מעלה במצוה עצמה.

ה. ובשבות יעקב (שו"ת או"ח סי' לד) כתב מקור נוסף לכך שזריזין מקדימין עדיף על הידור אחר, ממה שאין ממתינין לעני עד שיעשיר בשביל שיוכל להביא קרבן עשיר, ורואים שאף שקרבן עשיר הוא יותר בהידור מכל מקום עדיף לנו לקיים את המצוה מיד בתורת קרבן עני משום שזריזין מקדימין למצוות, אלא שדחה השבות יעקב שכיון שאין זה ודאי שיעשיר וזה רק ספק לכן בשביל ספק עדיף לקיים את הזריזין מקדימין למצוות מאשר ספק הידור שיהיה לאחר זמן.

ו. וכן כתב בשערי תשובה (או"ח סי' רכט סק"ג) והוכיח כן מהגמרא הנ"ל, וכן במחזיק ברכה

עד מוצאי שבת שמא יהיו ב׳ לילות או ג׳ לילות או ד׳ עננים ולא יראו הלבנה ויעבור[ז], ומבואר שמעיקר הדין יש להמתין עד מוצאי שבת בשביל ההידור, וההידור לעשותה במוצאי שבת עדיף על הזריזין מקדימין למצוות, ובפשטות צריך לומר שחלוק הידור שהוא בגוף המצוה מהידור צדדי, שהיכן שההידור הוא בגוף המצוה כגון לברך כשהוא מבוסם, באופן זה ההידור עדיף על זריזין מקדימין, אולם היכן שההידור הוא רק הידור צדדי כעין ההידור של ברוב עם, בזה עדיף ההידור של זריזין מקדימין על ההידור של ברוב עם[ח].

דחיית הפורים לאדר שני משום הידור

וכעין זה כתב החתם סופר בתורת משה (פרשת תצוה דרוש לפורים קטן) ליישב למה עניינם פורים באדר שני משום מסמך גאולה לגאולה, והרי זריזין מקדימין למצוות, וצריך להיות עדיף מסמיכות הגאולה, וז״ל ׳דלעולם כשהמצוה עצמה מהודרת יותר כגון ההיא דמגילה דמסמיך גאולה לגאולה אז דוחה את הזריזין מקדימין, אבל כשהמצוה עצמה אינה מתנאה יותר רק מצד ברוב עם הדרת מלך אז זריזין מקדימין למצוות עדיף׳.

דחיית ברכת הלבנה משום ברוב עם

והמשנה ברורה (סי׳ תכו ס״א ביאור הלכה ד״ה אלא) כתב שם ׳ודע דמדינא מותר לקדש אפילו ביחידי כמו שכתב הפרי חדש, וכל שכן דלא בעי עשרה, אלא דלכתחילה מצוה לעשותה ברוב עם כי ברוב עם הדרת מלך, ולהכי אם יודע שיזדמן לו לברך בעשרה לאחר איזה ימים עד ליל עשירי צריך להמתין ויותר אין להמתין, וכמו שכתב בהג״ה לענין מוצאי שבת כן כתב בספר אשל אברהם, ולפי מה שכתב בחיי אדם בכלל ס״ח דבשלושה נמי מיקרי ברוב עם אין צריך בשביל עשרה להמתין עד ליל י׳, ובפרט בחורף בימי העננים׳, ומבואר בדבריו בשם האשל אברהם שלא רק ההידור של בגדים נאים וכשהוא מבושם עדיף על זריזין מקדימין אלא גם ההידור של ברוב עם עדיף על זריזין מקדימין, ולכאורה זה כנגד דברי הגמרא בראש השנה שמבואר שם שזריזין מקדימין עדיף על ברוב עם.

דחיית תפילת מוסף משום ברוב עם

וכעין זה פסק המשנה ברורה (סי׳ צ סק״ח) לגבי מי שהולך בשבת ויום טוב להתפלל שחרית במנין עשרה, כיון שרוב הציבור מאחרין תפילתן ובאותו המנין מתפללין מוסף תיכף לאחר שחרית ויש זמן אח״כ לילך לבית הכנסת להתפלל עם כל הציבור מוסף, יותר טוב שילך לבית הכנסת להתפלל מוסף משום שברוב עם הדרת מלך, וכן כתב ביד אליהו (שו״ת ס״ מב), הרי שגם כאן פשוט למשנה ברורה שברוב עם עדיף על זריזין מקדימין ועדיף שימתין עם תפילת מוסף בשביל להתפלל אותה ברוב עם, מאשר שיתפלל אותה מיד ויקיים בה את הזריזין מקדימין.

שני אופנים של ברוב עם

וביישוב הקושיא מהגמרא בראש השנה יתכן שיש לחלק בכך שחלוק ענין ׳ברוב עם׳ בשופר מהענין של ׳ברוב עם׳ בתפילה, שבשופר זה הידור צדדי במצוה, ומה שאין כן בתפילה שיש מעלה של תפילה בציבור ממילא כאשר התפילה נעשית ברוב עם, אין זה מעלה צדדית בלבד אלא זו מעלה בגוף התפילה, ולכך ענין ה׳ברוב עם׳ בתפילה עדיף על זריזין מקדימין, ויתכן שכמו כן בברכת הלבנה ההידור לברך הברכת הלבנה בציבור זה לא רק הידור צדדי, שהרי שם נראה מהמשנה ברורה שאין הנידון אם יש הידור בכך שיש יותר אנשים אלא הנידון הוא לגבי זה שיברך בשלושה או בעשרה, ולגבי זה הברוב עם עדיף מזריזין מקדימין למצוות.

דין הזריזין שהוא זמן במצוה קודם לברוב עם

ועל פי מה שהובא להלן (אות ג) בשם הגרא״מ שך שיש ב׳ דינים בזריזין מקדימין למצוות: א. שהזריזין מקדימין בא רק לתת דין על הגברא שיקיים את המצוה בזריזות, ב. שהדין זריזין מקדימין הוא בתורת זמן במצוה. יש לומר שכל הדין שזריזין מקדימין עדיף על ברוב עם, זה רק לגבי תקיעת שופר ששם הזריזין מקדימין הוא בתורת זמן במצות תקיעת שופר ביום ראש השנה, וזה עדיף על הברוב עם הדרת מלך, אולם היכן שזו מצוה שאין לה זמן מסוים כגון ברכת הלבנה שכל הדין זריזין הוא בגברא שיזדרז במצוה, שם הדין הידור קודם לדין זריזין.

להמתין לארבע מינים מהודרים יותר

ובשבות יעקב (שו״ת או״ח סי׳ לד) כתב לדון במי שיש לו ד׳ מינים כשרים שאינם מהודרים, ובהמשך היום יבוא לידיו ד׳ מינים מהודרים, האם עדיף שיברך על הד׳ מינים שאינם מהודרים בתחילת היום מדין זריזין מקדימין למצוות, או שנאמר שההידור עדיף על זריזין מקדימין למצוות, ובמסקנתו נקט שעדיף להמתין ולקיים את המצוה בהידור מאשר לקיים אותה בתורת זריזין מקדימין כאשר ודאי לבסוף יבואו לידיו הארבע המינים המהודרים[ט], והוסיף שם לחלוק על מה שכתב החכם צבי לחוש לדחות את המצוה לזמן מרובה משום שמא ימות, שאין חוששים לזה משום שחשש רחוק הוא, ולפיכך התיר לצורך הידור להמתין עם המצוה אפילו לזמן ארוך אם כל החשש הוא רק משום שמא ימות.

מילת אברהם בחצות היום

כתוב בתורה (בראשית יז כו) ׳בעצם היום הזה נימול אברהם וישמעאל בנו׳, ובפרקי דרבי אליעזר (פרק כט) שנינו ׳קרא לשם בן נח ומל את בשר ערלתו וישמעאל בנו בעצם היום גבורת השמש בחמי היום בעשור לחודש ביום הכיפורים׳, ומבואר שמילת אברהם היתה בחצות היום, וכן הוא במדרש (שמו״ר פי״ח פ״י). **ובפירוש** זית רענן (ילקוט שמעוני רמז פ אות ה) הקשה שהרי זריזין מקדימין למצוות ואיך לא מל אברהם עצמו מיד בהשכמת הבוקר, ותירץ שעשה זאת בכוונה לפרסם כנגד אנשי דורו, ומבואר שמעלה זו של פרסום לאנשי דורו היא מעלה שבשבילה עדיף לדחות את הזריזין מקדימין, ולכאורה צריך ביאור מהמבואר לעיל שכל מעלה שהיא אינה בעצם המצוה זריזין מקדימין עדיף עליה, ומה הטעם שכאן המעלה של פרסום המצוה עדיף על הזריזין מקדימין׳.

מחלוקת הרדב״ז והחכם צבי ביכול לצאת מבית הסוהר ליום אחד איזה יום יבחר

בבאר היטב (או״ח סי׳ צ ס״ק יא) הביא את הרדב״ז (שו״ת ח״א סי׳ יג) שדן במי שהיה חבוש בבית האסורים ולא יכול להתפלל בעשרה ונתן לו השר רשות להשתחרר יום אחד בשנה, באיזה יום יבחר להשתחרר, האם מיד או שימתין ליום הכיפורים, והרדב״ז פסק שצריך לצאת מיד, והחכם צבי (סי׳ קו) פסק שימתין ויקיים את המצוה בהידור, ויש שרצו לתלות זאת בנידון של התרומת הדשן דלעיל, אם זריזין מקדימין עדיף על הידור[י], אולם יש לדון ששם כיון שהן ב׳ מצוות נפרדות, אם כן אין ההמתנה שלו גורמת שיקיים אותה מצוה בהידור אלא מצוה אחרת שיש בה הידור, ואין זה שייך לזריזין מקדימין אלא לנידון של אין מעבירין על המצוות שבזה דנו אם מעבירין על מצוה אחת בשביל לקיים את השניה יותר בהידור, וכעין סברא זו כתב בחכם צבי (שם)[יב].

דעת הספר חסידים שלא להמתין לקנות טלית נאה

בספר חסידים (סי׳ תתעח) כתב ׳כתיב חשתי ולא התמהמהתי לשמור מצוותיך׳, לא יעכב אדם את המצוה בעבור זה שאמרה תורה ׳זה אלי ואנוהו׳ התנאה לפניו במצוות, עשה לו טלית נאה וספר תורה נאה, שלא יאמר אדם כיון שיש לי טלית לקנות אמתין עד שיבא לידי טלית יפה מאוד אלא יקנה מיד טלית אף על פי שאינו יפה כל כך, וכן עיר שאין בה ספר תורה ויש שם סופר שיודע לכתוב אבל אינו יודע לכתוב כל כך יפה כמו סופר אחר שלא יבא כל כך בקירוב זמן, מוטב שיכתוב אותו המצוי מיד אף על פי שאינו

(שם סק״ז).

ז. ובעיקר דינו של התרומת הדשן אין זה דין מוסכם, שבמעשה רב (סי׳ קנט) מובא שהגר״א נהג לברך מיד את ברכת הלבנה ולא להמתין למוצאי שבת, וכן בפנים מאירות (שו״ת ח״ב סי׳ א) חולק על דברי התרומת הדשן בזה, וכן מסקנת הערוך השולחן (שם סי׳ תצו), ועיין להלן מה שכתב מהספר חסידים בזה.

ח. אולם במקור חיים (שו״ת סי׳ ג) הובא תשובה מהגר״ש מוילנא שהאריך שם שיש שלוש דרגות של ברוב עם הדרת מלך: א. באופן שהברוב עם הוא על ידי זה שאחד מקיים את המצוה וכולם יוצאים על ידו. ב. באופן שזה ברוב עם רק מחמת זה שכולם שותפים בקיום המצוה וזה דרגה פחותה יותר של ברוב עם. ג. בעיקר הראיה מהגמרא הנ״ל בראש השנה שזריזין מקדימין עדיף, כתב שם בסוף התשובה שמה שהיה ברוב עם במוסף משום שהיו האנשים מתאספין רק במוסף, וזה לא היה ודאי כל כך שמא לבסוף לא יגיעו, לכך שם זריזין מקדימין עדיף.

ט. וכתב להוכיח ממה שמבואר (סנהדרין יב:) שמעברים את השנה כדי שלא תהיה טומאה דחויה בציבור, ומבואר שבשביל שלא לעשות את הפסח בדיעבד אנו דוחים את קיומו של הפסח של כל עם ישראל, ומבואר שההידור עדיף על זה שיקיימו זאת בזריזות, וכן מוכח מהגמרא (יומא ו:) שבשביל שהעבודה תיעשה בכהן טהור אע״פ שהיא כשירה גם בכהן טמא מכל מקום ממתינין לחפש אחר כהן טהור, והנה מה שהוכיח מהגמרא בסנהדרין שמעברים את השנה כדי שלא תהיה טומאה דחויה בציבור, מבואר בדבריו שהדין זריזין שייך לא רק היכן שכבר חל עליו חיוב עשיית המצוה והנידון הוא מתי לקיים את המצוה, שבזה אנו אומרים זריזין מקדימין למצוות, אלא אפילו היכן שהנידון הוא קודם שחל עליו החיוב ודנים האם להקדים זמן החיוב או לאחר, בזה גם כן שייך זריזין מקדימין לגרום שהאפשרות לקיום המצוה תהיה כמה שיותר מוקדם, וכעין זה מבואר בדברי החתם סופר שהובא לעיל שיש זריזין מקדימין לגבי הנידון אם פורים יהיה באדר ראשון או באדר שני, וראה בטורי אבן (מגילה ו: ד״ה מסתבר) ששייך בהקדמת חיוב הפורים לאדר ראשון את הכלל שאין מעבירין על המצוות.

י. ויש שביארו שהנידון אם זריזין קודם לשאר המצוות זהו רק היכן שהנידון לגבי מעלות אחרות, כגון אם להקדים את המעלה של זריזין מקדימין על פני המעלה של ברוב עם, אולם היכן שהנידון אינו בתורת מעלה במצוה אלא זו מצוה בפני עצמה של קידוש ה׳ שנעשתה יחד עם המצות מילה, באופן זה לא שייך לדון שמעלת זריזין מקדימין עדיפה למצוה נפרדת ועל ידי כך תתבטל.

יא. בעבודת הגרשוני (שו״ת סי׳ לב) כתב שהרדב״ז חולק על התרומת הדשן (שו״ת סי׳ לה) שכתב שיש לדחות את ברכת הלבנה למוצאי שבת, שלדעת הרדב״ז יש לקיים את המצוה מיד כשהוא יכול ולא להשהותה.

יב. בשו״ע הרב (סי׳ צד ס״ה) כתב לגבי מי שהולך בדרך שהתירו לו בשעת הדחק להתפלל על גבי החמור, שאם יודע שקודם סוף זמן תפילה יבא למקום ישוב ויוכל לעמוד ולהתפלל אסור לו להתפלל על החמור, ומדמה זאת לדברי החכם צבי שבאופן זה לא אמרינן זריזין מקדימין בשביל שיוכל לקיים את המצוה של התפילה יותר בהידור, ולכאורה אע״פ שלהמבואר לעיל יש לקיים את עיקר דינו שלגבי הידור בעיקר המצוה אין אומרין זריזין מקדימין, אם יתבטל ההידור וכמבואר לעיל מהחתם סופר, מכל מקום להנתבאר כאן אין זה ענין לדברי החכם צבי

כותב יפה כי על זה נאמר חשתי ולא התמהמהתי, ומבואר שסבר בעל ספר חסידים שזריזין מקדימין עדיף על הידור מצוה, ולכאורה הוא שלא כסברת התרומת הדשן שצריך להמתין למוצאי שבת לברכת הלבנה, אכן יש לחלק ביניהם שבאופן שדן הספר חסידים יש גם חשש ביטול מצוה ולא רק איחור מצוה.

אוצר החכמה

להמתין שיוכל לקיים טלית קודם לתפילין

ובמגן אברהם (או״ח ס׳ כה סק״ב) שכתב על דברי הרמ״א שחידש שאע״פ שמצות ציצית קודמת לתפילין כל זה אם שניהם לפניו, אבל אם אין הציצית מזומנת לפניו יניח התפילין קודם, שמקורו מהגמרא ביבמות (לט.) דשיהוי מצוה לא משהינן, ומבואר שהמגן אברהם סובר בדעת הרמ״א שעדיף לקיים את המצוה הבאה לידו בלא שיהוי מאשר לקיימה באופן של הידור שתהיה הטלית עם התפילין, והנה הרמ״א פסק (סי׳ תכו ס״ב) שהדין ששיהוי מצוה לא משהינן זה רק היכן שיש חשש שתתבטל המצוה, ובלא זה הידור מצוה עדיף על פני קיומה בזריזות, ולכך צריך להמתין למוצאי שבת בשביל ברכת הלבנה, ולפי זה כאשר אין הציצית לפניו לכאורה אין חשש שיתבטל ממצות תפילין בהמתנתו, ומה שייך כאן הכלל ששיהוי מצוה לא משהינן, וצריך לחזור הכלל שהידור עדיף על זריזין מקדימין כמו שסובר הרמ״א.

וצריך לומר בדבריו שבתפילין כאשר הוא מתבטל מהנחתם עכשיו, הרי הוא נחשב כמבטל מצוה ולא כדחיית זמן המצוה, שהרי מבטל מהנחתם מצוה נפרדת בכל רגע ורגע, כיון שיש קיום מצוה בהנחתם עליו כל היום ולכך זה נחשב כביטול מצוה ויש בזה את הכלל ששיהוי מצוה לא משהינן.

דחיית מילה

בתורה כתוב (שמות ד כה) ׳ותקח צפורה צור ותכרות את עולת בנה׳, ומבואר שם שהיתה תביעה על משה בזה שלא מל את בנו מיד אף על פי שלא היה לו שם סכין אלא צור, והרי מצוה לכתחילה למול בסכין וכמו שכתבו בארחות חיים (הלכות מילה אות ד) ובכל בו (סי׳ עג ד״ה אין מלין) שבכל מקיימין מצות מילה אפילו בצור ובזכוכית אלא שמצוה מן המובחר בסכין, ומכל מקום מבואר שהיתה תביעה על משה שלא מל מיד בתחילה בצור, ובחתם סופר (שבת קלד: ד״ה וראיתי, נדרים לא: ד״ה אמול) כתב שנתרשל משה שלא מל אותו בצור כדי לקיים מצוה מן המובחר בסכין, וכשנסתכן הבינה ציפורה שעדיף למהר לקיים המצוה על ידי צור אפילו שזה בדיעבד מלקיימה בסכין שהוא לכתחילה, אלא שיתכן שאין מכאן ראיה שאין להשהות מצוה כדי לקיימה מאוחר יותר בהידור, שיש לומר שהתביעה היתה על ביטול מצות מילה בשמיני שהוא עיקר המצוה אבל בעלמא יש לומר שמצוה מן המובחר עדיף מזריזות.

ובערוך השלחן (יו״ד סי׳ רפה סק״ה) כתב״ג הטעם שהוזכר דין זריזין מקדימין למצוות רק גבי מילה, שבשאר מצוות אין קפידא כל כך אם נאחר מעט אף שבודאי מצוה להקדים, אבל במילה שהוא חותם ברית קודש ובזה נכנס לקדושה יש קפידה גדולה שלא לאחרה, ולפי דבריו מובן החילוק בין מילה לשאר מצוות כשיש הידור באיחור המצוה, שלא הותר לאחרה כדי לקיימה בהידור אלא בשאר מצוות ולא במילה. ואפשר להוסיף שבמילה צריך להזדרז יותר כיון שהימצאות הערלה בגופו היא חסרון ונחשב בעל מום״ד, ויש מצוה של זריזות לסלקה כמה שיותר מהר ואין זה רק ענין של קיום מצוה בזריזות.

זריזין מקדימין על פני מצוה בו יותר מבשלוחו

ויש לדון היכן שיכול לקיים את המצוה באופן של זריזין מקדימין אבל באופן זה לא יוכל לקיים את המצוה בעצמו אלא על ידי שליח, האם עדיף שיקיימנה באיחור על ידי עצמו, או שיקיימנה בזריזות על ידי שליח, והיינו שיש להסתפק האם עדיפה מעלת זריזין מקדימין למצוות או מעלת מצוה בו יותר מבשלוחו.

בניית סוכה על ידי שליח

בפרי מגדים (או״ח ס׳ תרכה אשל אברהם סק״א) כתב להסתפק אם יכול לבנות סוכתו עכשיו על ידי אחר והוא עצמו יוכל לבנותו יותר מאוחר, האם בזה נאמר מצוה בו יותר מבשלוחו שזה עדיף על מעלת זריזין מקדימין למצוות[טו].

מילת בנו ע״י שליח

הגמרא (יבמות עא.) דנה איך שייך הדין שמילת בניו מעכבתו בשעת אכילה ולא בשעת עשייה, והגמרא אומרת בשם רבא כגון שהיו אביו ואמו חבושין בבית האסורים בשעת עשיית הפסח ואחר כך יצאו, וברש״י (ד״ה חבושין) כתב שהיו חבושין בשעת עשיה ׳ומצות מילה מוטלת עליהם ולא על אחרים, והם אינם יכולים לעשות את פסחן ושחט שלוחן עליהם, ואשמועינן קרא שאם יצאו בשעת אכילה מילת בנו מעכבתו׳, ומבואר שאת המילה אין האב עושה על ידי שליח כי אם על ידי עצמו כשיוצא, וכתב שם בערוך לנר שמדובר באופן שהם יודעים שיצאו בהמשך היום, ומצד מצוה בו יותר מבשלוחו עדיף להמתין מלמולו עכשיו על ידי שליח עד שישתחרר האב וימול בעצמו[טז], ומבואר שמצוה בו יותר מבשלוחו עדיפה על זריזין מקדימין למצוות[יז].

וזה לשון הרמב״ן (בראשית יז כו) ׳ואין טעם נימול אברהם שנימול הוא בתחלה, אבל ישמעאל בנו נימול מתחלה וכל בני ביתו, כי כן כתוב (שם פסוק כג) ׳ויקח אברהם את ישמעאל בנו ואת ילידי ביתו׳ ואחרי כן ׳ואברהם בן תשעים ותשע שנה בהמולו׳ והטעם כי אברהם נזדרז במצות המילה שלהם תחלה ומל הוא בעצמו, או שזמן להם מוהלים הרבה והוא עומד עליהם ואחר כך מל את עצמו, שאילו הקדים מילתו היה חולה או מסוכן בה מפני זקנתו ולא היה יכול להשתדל במילתם׳. ומבואר ברמב״ן שנסתפק אם אברהם מל בעצמו את כל אנשי ביתו או שמסרן למוהלים הרבה, ויתכן שזה הנידון אם עדיף מצוה בו יותר מבשלוחו על זריזין מקדימין למצוות ולכן מל אותם בעצמו זה אחר זה ולא זימן מוהלים הרבה למולם[יח], או שזריזין מקדימין עדיף ובהכרח מל אותם על ידי שלוחים.

ג. זריזין קודם הזמן וגדר דין זריזין

לדעת הרי״ף המקור לזה שאין זריזין בלילה

הנה גירסת הגמרא שלפנינו (פסחים ד.) [וכן נראה מרש״י] היא, ׳נבדוק מצפרא כדכתיב (ויקרא יב ג) ׳וביום השמיני ימול בשר ערלתו׳ ותניא כל היום כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למצוות שנאמר ׳וישכם אברהם׳. אולם גירסת הרי״ף היא ׳וכי תימא זריזין מקדימין למצוות כדכתיב ׳וביום השמיני ימול בשר ערלתו׳ ותניא כל היום כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למצוות שנאמר ׳וישכם אברהם׳, נבדוק מצפרא׳. וכתב המהרש״א (שם ד. ד״ה וכי תימא) שלגירסת הרי״ף הלימוד מ׳וישכם אברהם בבוקר׳ הוא לימוד על זה שיש דין להזדרז במצוות, אולם אין זה לימוד על כך שאין דין זריזין קודם שיגיע הבוקר, ולדעת הרי״ף מה שהקשו אחר כך בגמרא נבדוק מצפרא הוא מסברא שמספיק לקיום דין זריזין להקדים מהבוקר, וכן כתב הר״ן על הרי״ף, והטעם בזה שמצוה שזמנה הוא ביום אין סיבה שתתחיל הזריזות לקיום המצוה כגון חבישת החמור בעקידת יצחק לפני זמן המצוה עצמה.

הטעם שבעקידה הזריזין היה רק ביום

לדעת רש״י שלומדים שאין דין זריזין בלילה מוישכם אברהם שבעקידת יצחק, הלימוד הוא גם כן לזה שאין דין זריזין לדבר שמצותו ביום קודם שהגיע זמן המצוה, אלא שלרש״י דבר זה אינו נלמד מסברא אלא צריך שדן לגבי ב׳ מצוות אם יש דין מעבירין על המצוות כשיש מעלה למצוה השניה שתהיה יותר בהידור.

יג. וזה לשונו ׳ושנו חכמים במשנה שכל היום כשר למצוות שחובתן ביום, ותניא בפסחים (ד.) ׳כל היום כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למצוות שנאמר בענין העקידה ׳וישכם אברהם בבוקר׳ (בראשית כב ג), ודע דבמשנה במגילה שם דחשיב כל מצוות פרטיות שכשרים כל היום ולא חשיב מילה בהדייהו, ונראה לי דבכוונה שבקה התנא, דודאי גם במילה כן הוא אלא דבשארי מצוות אין קפידא כל כך אם נאחר מעט אף שבודאי מצוה להקדים, אבל במילה שהוא חותם ברית קודש ובזה נכנס לקדושה יש קפידה גדולה שלא לאחרה, ולכן גם בברייתא לא תני הך דזריזין מקדימין רק למילה׳.

יד. וכמו שכתב רש״י על התורה (בראשית יז א) שכל זמן שאברהם לא מל את עצמו היה נחשב לבעל מום.

טו. ובדובב מישרים (שו״ת ח״א ס׳ מז) כתב להוכיח שהיכן שיש נידון מה להקדים, ההידור מצוה או המצוה בו יותר מבשלוחו, יש להעדיף את ההידור, ולפ״ז יש שכתבו שאם כן לדעת הסוברים שזריזין מקדימין עדיף על הידור מצוה, כל שכן שלהקדים על ידי אחר עדיף על מצוה בו יותר מבשלוחו.

טז. אמנם במאירי (יבמות עא: ד״ה ורבא) משמע שכאשר האב לא יכול לעשות את המילה בעצמו כיון שהוא בבית האסורים שוב אין מילת בנו מעכבתו, שכאשר הוא עצמו לא יכול לעשותה אין לו חובה למולו על ידי שליח, ולכאורה צריך לומר שאין כוונתו שבעלמא אם מעוכב האב מלמול את בנו בעצמו אינו חייב למולו על ידי שליח, אלא רק לגבי דין מילת בנו מעכבתו הכלל שזה מעכב רק עד כמה שהוא יכול למולו בעצמו ולא כאשר הוא יכול למולו על ידי שליח, ומכל מקום לפי״ז יתכן שאע״פ שמוטלת עליו המילה מצד שזריזין מקדימין עדיף, ומכל מקום אין כאן את הדין מילת בנו מעכבתו כאשר הוא אינו יכול למולו עכשיו בעצמו.

ובהר צבי (ח״א סי׳ לז) כתב לבאר בדברי רש״י שהוא סובר כדעת הרדב״ז (שו״ת ח״ג סי׳ תתסז) שכל שהוא פטור מן המצוה מפני האונס שאינו יכול לקיים מצוה הזו בעצמו, אף שאפשר לו לקיים את המצוה על ידי אחרים אינו חייב לעשות כן, וכתב שם שסומא אינו חייב לשמוע שתים מקרא ואחד תרגום על ידי אחרים, כיון שהוא בעצמו אינו רשאי לקרות, שדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה.

יז. אלא שיש לדון לדעת הש״ך (חו״מ סי׳ שפב סק״ד) שהאב היודע למול אין לו למסור את מצות המילה לשליח, שמשמע שאין זה רק משום מצוה בו יותר מבשלוחו אלא שכלל לא שייך שליחות במילה כשיודע למול בעצמו ועדיף להמתין עד שיצא מבית האסורים לקיים המצוה.

יח. אמנם בולקט יוסף (ח״ב סי׳ קלא) כתב שספק הרמב״ן היה מצד נידון הגמרא בעבודה זרה (כו.) אם לגוי מותר למול ישראל, שלרבנן שמותר לגוי למול משום כך זימן אברהם מוהלים הרבה למול, ולרבי מאיר שאסור לגוי למול לכך לא זימן אברהם מוהלים הרבה.

לכך לימוד מפורש, כיון שמסברא היינו אומרים שהיה צריך לחבוש את חמורו קודם זמן המצוה.

אוצר החכמה

ובטעם שעקידת יצחק נחשבת שזמנה ביום, כתב האור החיים (בראשית כב ג) שלעקידת יצחק היה דין קרבן שהקרבתו אינה אלא ביום, ולפיכך דין זריזין שבו אינו שייך אלא על התחלת המצוה ביום[יט].

אמנם בלבוש (או"ח סי' תרנב) לאחר שהביא במצות לולב את הדין שזריזים מקדימים למצוות והיינו שאין לאחרה עד הערב אלא יקדימנו מהנץ החמה, הקשה מדוע אברהם השכים קודם הנץ החמה הרי כל הדברים שמצותן ביום מצותן לכתחילה הוא משתנץ החמה, ותירץ 'גבי לולב עיקר זריזותיה הוא משתנץ החמה לכתחילה שהוא התחלת עיקר מה שקרוי יום, אע"ג דוישכם גבי אברהם פירושו הוא בבוקר דהיינו קודם שתנץ החמה, היינו משום דהוא לא נצטוה על העקידה לעשותה ביום דווקא דלא כתיב ביה יום, ולכך היה זריז אפילו קודם שתנץ החמה, אבל גבי לולב 'ביום' כתיב ואין עיקר יום אלא אחר זריחת החמה, לכך זריזותיה דוקא משתנץ החמה ולא מעלות השחר', ולכאורה לדבריו צריך ביאור מהמבואר כאן שלומדים מהעקידה שאין דין זריזין על קודם זמן מצותו, ולדבריו הרי מצותו לא היתה כלל ביום, וכיצד לומדים מכאן על ביעור חמץ שלא להקדימו לזמן של קודם עלות השחר, ודבריו מתיישבים לשיטת הרי"ף שאין מכאן מקור לזה שזריזין מקדימין לא שייך קודם זמן מצותו, וכל המקור מכאן הוא רק לזה שזריזין מקדימין למצוות באופן כללי, ומה שאין זריזין לקודם זמן מצותו הוא מסברא ולכך בזה חלוקה מצות העקידה ממצות לולב.

זריזין בפדיון הבן קודם שלושים יום

וכן כתב ביד מלאכי (כללי הדינים אות רטז) שפשוט שלא שייך דין זריזין מקדימין קודם שהגיע זמן החיוב ואדרבה נקרא מצוה שלא בזמנה, אלא שצריך ביאור בדברי התוספות (ב"ב ה: ד"ה כי) לגבי פדיון הבן שזמן החוב לכהן בשביל קיום מצות הפדיון הוא מיום השלושים שרק מאז חל החיוב לפדותו, שכתבו שמכל מקום אין בזה את הכלל שחזקה אין אדם פורע תוך זמנו, שמשום זריזין מקדימין למצוות הוא יפרע גם קודם הזמן, וצריך ביאור שהרי לא שייך דין זריזין מקדימין קודם הגעת זמן חיוב המצוה, וכבר עמד על זה שם בקובץ שיעורים (ב"ב אות כח).

זריזין מקדימין היכן שהוא מקיים את המצוה עצמה קודם הזמן

ונאמרו בזה כמה תירוצים[כ]. לפי המבואר בספר להורות נתן (שו"ת ח"י או"ח סי' לד) נראה שיש לומר שכל מה שמבואר בגמרא שאין אומרים זריזין מקדימין למצוות קודם עיקר זמן המצוה, זה דווקא כאשר בהקדמתו בתורת זריזין הוא לא יקיים את גוף המצוה עצמה אלא רק את ההכנה למצוה, שאין דין זריזין מקדימין בזה להתחיל לקיים את ההכנה קודם זמן המצוה, אולם כאשר באופשרותו להתחיל לעשות את מעשה המצוה עצמו קודם זמנו שעל ידו יתקיים המצוה עצמו בזמנו, באופן זה יש דין של זריזין מקדימין לעשות את מעשה המצוה אף קודם הזמן שהוא עושה בזה את מעשה המצוה עצמה בקיום של זריזות.

והגרש"ז אויערבאך[כא] תירץ שאין כוונת התוספות לדין זריזין מקדימין למצוות שמובא בסוגייתנו אלא שזה בתורת חיבוב מצוה בעלמא שהוא מנסה להקדים את מעשה המצוה, ואין זה הדין לכתחילה של זריזין מקדימין למצוות.

ב' דינים בזריזין מקדימין

והובא[כב] בשם הגרא"מ שך שיש ב' דינים בדין זריזין מקדימין למצוות: א. שזה בתורת דין המוטל על האדם להזדרז כמה שיותר בקיום המצוות, ב. יש דין נוסף שבמצוה עצמה כאשר יש בה דין זריזין מקדימין זה נקרא שזמנה לכתחילה הוא כמה שיותר מוקדם, ומכח דין זה של זריזין אנו מגדירים שזמן המצוה הוא בתחילת היום, וכל מה שלומדים מאברהם הוא שהדין זריזין שהוא בתורת זמן במצוה, אינו שייך קודם הגעת זמן המצוה, והיינו שבזמן קבוע למצוה אין לומר שמכח דין זריזין מקדימין יוקדם זמן המצוה. אולם את הדין זריזין שיש על האדם מצד עצמו להזדרז בקיום המצוות, זה יש גם כן היכן שהוא בא להזדרז קודם הזמן[כג], שאף שמבואר בסוגיא שאין זריזין מקדימין למצוות קודם הזמן, כל זה רק בדין זריזין שנוגע למה שאנו דנים בו כחלק מזמן המצוה, אבל בדין זריזין שאינו בתורת זמן במצוה, בזה שייך להזדרז אף קודם זמן המצוה.

ולדבריו מיושבים היטב דברי התוספות בבבא בתרא ששם כוונת התוספות מצד הדין של זריזין מקדימין המוטל על האדם להזדרז בעשיית המצוה, ולא מצד הדין זריזין מקדימין שעומד בתורת חלק מזמן המצוה לכתחילה, וזה פשוט שהזריזין מקדימין של פדיון הבן אינו מצד זריזות בזמן המצוה עצמה, משום ששם לא שייך כלל זריזות במצוה עצמה כיון שחיובה מתחיל רק מהיום השלושים, ואין זו כמילה וקרבנות שזמנם הוא רק ביום וממילא הזריזין שנאמר בהם הוא בתורת דין של זמן מוקדם ביום.

וכמו כן הנידון לגבי בדיקה שמדין זריזין מקדימין צריך להיות שזמן הבדיקה בלילה, זה גם כן בגדר זריזין מקדימין מצד זמן חיוב הבדיקה ולא בתורת דין המוטל עליו באופן פרטי להזדרז בעשיית המצוה כמה שיוכל.

לדעת רש"י היתה הוה אמינא שמצותן רק בתחילת היום

והנה זה שבדין זריזין נאמר שנעשה מכח זה לחלק מזמן המצוה, כן הביאו מדברי רש"י במגילה (כ: ד"ה כל היום) שכתב שבכל המצוות שהוזכרו שם במשנה שזמנם כל היום החידוש משום שהיתה הוה אמינא לומר שכיון שזריזין מקדימין למצוות לא יהיה זמנם אלא בתחילת היום, וכבר תמה על זה שם בטורי אבן מה ההוה אמינא לומר שאין זמנם כל היום מחמת דין של זריזין מקדימין למצוות, ועל כרחך שמבואר בזה שהדין זריזין מקדימין הוא שנעשה מכח זה לזמן בגוף המצוה, עד כדי כך שהיתה הוה אמינא שזהו הזמן של המצוה ולא במשך היום.

אם יש קיום של זריזין בהכנה למצוה

ולכאורה הנפקא מינה בזה לפי מה שכתב לחדש הגר"ש סופר (מכתב סופר סי' כח) שאם מאחר את המצוה משום שהיה עסוק זמן רב בהכנת המצוה אין זו סתירה לדין זריזין מקדימין למצוות, ומשום הדין של זריזין מקדימין למצוות אין לו חיוב לקצר בהכנות למצוה, כיון שבהכנות עצמם למצוה מתקיים הדין של זריזין מקדימין למצוות[כד], ולכאורה אם נאמר שבדין זריזין מקדימין למצוות נאמר דין של 'זמן' במצוה, אם כן לא יועיל מה שמתעסק בהכנות למעשה המצוה כדי לקיים בזה את הדין זריזין מקדימין למצוות, כיון שבפועל המצוה לא מקויימת בזמנה הראוי לכתחילה, שהוא הזמן של זריזין מקדימין למצוות.

יט. יש לעיין בדבריו שהרי חלק מציווי העקידה היה 'ולך לך אל ארץ המוריה', והיינו שההליכה למקום העקידה היתה בתורת חלק מהציווי של לך לך אל ארץ המוריה, ואם כן לכאורה לגבי ההליכה אין את הדין שקרבנות זמנם ביום, ואם כן אברהם היה יכול להתחיל את מצות ההליכה כבר בלילה. ובקובץ אהל תורה (שנה ג קונטרס ג-ד) הביא להקשות על האור החיים שאם מה שלא הלך אברהם לעקידה בלילה זה מחמת שקרבן פסול בלילה, איך לומדת מכאן הגמרא שאין דין זריזין להקדים לעשות המצוה בלילה וכמו לגבי חמץ, והרי בחמץ אין זה מופקע שיעשה מצות בדיקה בלילה. ויש ליישב, שאף שאין זה מופקע שמצות בדיקת החמץ תיעשה בלילה מכל מקום ראיית הגמרא היא שמזה שהזריזות לעקידה לא התחילה בלילה, מוכח שאין דין זריזין אלא בזמן של חיוב המצוה, וכיון שחיוב השבתת חמץ הוא ביום י"ד אין לחייבו בהשבתה בלילה הקודם שלפני החיוב, שהזריזות שייכת רק בזמן המצוה.

כ. ולכאורה בעיקר הקושיא יש לומר שבמצוות שעיקרם אינו מצוה עצמו אלא בתוצאה של המצוה, בזה גדר הזריזין מקדימין אינו שייך דווקא לזמן של קיום המצוה, כיון שעליו מוטל לדאוג שתתקיים תוצאה זו, ואת זה הוא יכול לעשות אף קודם זמנו, וכגון בפדיון הבן שכפשוטו זה חיוב שמוטל עליו לדאוג שהבן יהיה פדוי, ואין החיוב דווקא במעשה פדיון אלא שצריך שביום הל' יקבל הכהן את חובו, וכיון שכן בזה שייך זריזין אף קודם זמנו, אבל במצוות כגון מילה שיש מצוה לעשות מילה ביום השמיני, אף הזריזות של ההכנה למעשה זה אינה שייכת אלא ביום וכדומה למצוה עצמה שיש לו דין לעשות את מעשה המצוה ביום השמיני.

כא. הובא במוריה (שנה כד אלול תשסב עמ' קטז), וכעין זה מבואר ביהודה יעלה (שו"ת יו"ד סי' רסז) שכוונת התוספות שהוא משלם קודם בשביל להיות בטוח שיחול הפדיון ביום הל', ואז יהיה לו את הקיום של זריזין מקדימין למצוות, וכעין זה כתב באילת השחר (ב"ב שם).

כב. בספר ירחי כלה (סוכה סי' ב).

כג. וכתב שם שהמקור להדין של זריזין מקדימין באופן שזה אינו מצד זמן במצוה עצמה, הוא ממה שהובא לעיל מהמכילתא שלומדים מושמרתם את המצות שאין משהין את המצוות, והוסיף שם לבאר שמה שאברהם לא הזדרז קודם הזמן משום הדין זריזין שהוא בתורת דין על האדם, זה משום שהרי יש דין שתלמיד חכם אל יצא יחידי בלילה, אלא שדין זה שתלמיד חכם אל יצא יחידי הוא רק סברא לדחות את הדין זריזין המוטל על האדם להשתדל להזדרז במצוה, אולם אילו היה דין במצוה עצמה שזמנה הוא קודם הבוקר אז אברהם היה יוצא לדרך אף בלילה, וממילא מוכח מזה שאברהם לא הקדים לצאת בלילה שאין דין זריזין במצוה עצמה להקדים זמן המצוה קודם שתגיע זמנה, וכתב שם שלפי"ז מיושבת קושיית התוספות, שאין לומדים משם שאין דין זריזין קודם הבוקר אע"פ שיש דין שתלמיד חכם אל יצא יחידי בלילה, שאילו היה דין זריזין מקדימין ועל ידי כך נעשה זמן המצוה עצמה, לא היה שייך בזה הדין שתלמיד חכם אל יצא יחידי בלילה שאין זו סיבה שלא לקיים את המצוה עצמה כתיקונה ובזמנה.

ולכאורה יתכן שהמקור לזה שיש דין נוסף בזריזות הוא ממה ששנינו בקידושין (כט.) 'תנו רבנן האב חייב בבנו למולו, מנלן דכתיב (בראשית כא ד) 'וימל אברהם את יצחק בנו', אשכחן מיד, לדורות מנלן, תנא דברי רבי ישמעאל כל מקום שנאמר צו אינו אלא זירוז מיד ולדורות, זירוז דכתיב (דברים ג כח) 'וצו את יהושע וחזקהו', מיד ולדורות דכתיב 'מן היום אשר צוה ה' והלאה לדורותיכם'. ומבואר בגמרא שכיון שנאמר צו זהו לשון זירוז, ומבואר כאן לכאורה מקור נוסף לדין זירוז במילה, ויתכן שזה מקור לזירוז בכל המצוות, אלא שדין זירוז זה הוא ודאי זירוז בגברא שיזדרז בעשיית המצוה ואינו זמן לכתחילה בקיום המצוה, ובפני יהושע בקידושין (שם ד"ה אשכחן מיד) הקשה למה צריך לימוד מיוחד על הזריזות הרי כבר לומדים את הדין שזריזין מקדימין למצוות מושכם אברהם בבוקר, ותירץ שזריזות זו אינה ענין לזריזות הזמן, וכוונתו לכאורה שענין זריזות זו היא זריזות המעשה שמתי שעושה את המעשה יעשהו באופן של זריזות ולא בכבידות.

כד. וכתב שם להוכיח כן ממה שאברהם לא קם קודם עלות השחר לחבוש את חמורו, ועל ידי זה להקדים את הליכתו ולקיים בזריזות את המצות הליכה, ומוכח שכאשר הוא מתעסק

זמן זריזין עד חצות

ומיוע לגדר זה שבדין זריזין מקדימין נאמר זמן במצוה, יש להביא מדברי השבות יעקב (ח"א סי' ל, הו"ד בפתחי תשובה יו"ד סי' רסב סק"ב) שבראש השנה אין ממתינין למול עד אחר התפילה כמו בשאר ימות השנה, מפני שבראש השנה מאריכין מאוד בבית הכנסת ויבא למול אחר חצות וצריכין למול קודם חצות משום דין זריזין מקדימין למצוות, ומבואר שבדין זריזין מקדימין נאמר זמן לכתחילה שקודם חצות הוא זמן זריזין, וכן הביא מהלבוש שכתב (או"ח סי' תקפד) שאין לאחר את המילה לאחר חצות משום זריזין מקדימין למצוות, והובא שם בפרי מגדים (משב"ז סק"ב), וכן כתב הלבוש (סי' תרנב ס"א) לגבי מצות נטילת לולב שאין לאחרו לאחר חצות היום משום שזריזין מקדימין למצוות[כה], וכן כתב במטה אפרים (סי' תקפד סכ"ו).

קיום דין של זריזין מהלילה

ולכאורה יש להסתפק בדברי הגמרא שנתבאר שאין דין זריזין קודם זמן חיוב המצוה, האם זה רק לגבי החיוב של זריזין מקדימין או שזה דין שגם הקיום של זריזין מקדימין לא קיים כאשר הוא מזדרז קודם הזמן, ואם עבר ונזדרז בלילה לא קיים בזה דין זריזין, הנה הובא לעיל מה שכתבו התוספות שהלימוד שתלמיד חכם אל יצא יחידי בלילה הוא מוישכם שבהפיכת סדום, אולם ברש"י (חולין צא: ד"ה וישכם) משמע שחולק וסובר שהלימוד שתלמיד חכם אל יצא יחידי בלילה הוא גם מוישכם שבעקידה, וכגירסת רוב הספרים, ולדבריו לכאורה חוזרת קושיית התוספות איך אפשר ללמוד שאין דין זריזין מקדימין מהלילה ממה שנאמר וישכם בבוקר, שמא לא השכים קודם משום שתלמיד חכם אסור לו לצאת יחידי בלילה[כו].

ובחתם סופר (יומא כח: ד"ה וישכם) כתב ליישב שיטת רש"י שאם היה הדין שגם מהלילה יש דין זריזין מקדימין, לא היה אברהם חושש לצאת בלילה, משום שכבר מאז הוא בכלל שלוחי מצוה שאינם ניזוקים, ורק משום שלא שייך דין זריזין מקדימין בלילה, נמצא שאינו נחשב עדיין בזמן זה כשלוחי מצוה שאינם ניזוקים, ומבואר מדבריו שאחרי שלומדים שאין את הדין של זריזין מקדימין אלא מהבוקר, ממילא אפילו אם היה מזדרז לא היה לו דין של שלוחי מצוה אינם ניזוקים, והיינו משום שאין זה רק מיעוט בשיעור החיוב שאין חיוב זריזין מקדימין אלא מהבוקר, אלא נקבע בזה הפקעה בעיקר הענין, שאין בזה כלל קיום דין של זריזין מקדימין קודם זמנו ולכן אינו נחשב כשלוחי מצוה שאינם ניזוקין[כז], וכמבואר למעלה שגדר הלימוד הוא שרק בזמן ששייך למצוה יש לזריזות שייכות לקיום המצוה, ורק אז שייכת המעלה של זריזין מקדימין למצוה[כח].

ד. שאר דיני קדימה במצוות

חביבה מצוה בשעתה

בגמרא (פסחים סח:) שנינו 'תניא אמר רבי שמעון בא וראה כמה חביבה מצוה בשעתה, שהרי הקטר חלבים ואברים ופדרים כשרים כל הלילה ואין ממתינין להם עד שתחתשך', וכתב רש"י (ד"ה כשירין כל הלילה) 'אלמא חביב למהר מצוה בשעתה', ולכאורה זה אותו הדין של זריזין מקדימין למצוות שצריך להזדרז בעשיית המצוות, וברשב"ם (פסחים קה: ד"ה עיולי) כתב 'דבעילוי יומא מקדשין את השבת מיד דחביבה מצוה בשעתה וזריזין מקדימין למצוות', ומבואר לכאורה שהדין חביבה מצוה בשעתה והדין של זריזין מקדימין למצוות הם אותו הדין.

ביאור החילוק בין זריזין מקדימין לחביבה מצוה בשעתה

ובמהר"ם שיק (שו"ת או"ח סי' רפו) כתב שהדין של זריזין מקדימין והדין של חביבה מצוה בשעתה הם ב' דינים חלוקים, שהדין של זריזין מקדימין זהו דין להזדרז בקיום המצוה, ומה שאין כן חביבה מצוה בשעתה זה דין במצוה שיש לה זמן שבו נקרא שהמצוה מקוימת יותר בהידור כיון שזה עיקר זמנה, ובאופן זה נקרא שיש כאן חביבות לזה שהמצוה נעשית מתי שהוא עיקר זמנה, ובאופן שהובא להלן בגמרא (קה:) לא יכולנו לדון משום זריזין מקדימין למצוות, שהרי שם עומדים לפניו ב' מצוות, מצות ברכת המזון ומצות הבדלה, וכשאנו דנים מה להקדים לא שייך לומר שיקדים משום זריזין מקדימין שהרי שניהם מצוות ובשניהם הוא צריך להזדרז לעשותן, ועל כן שהטעם להקדים את ההבדלה הוא משום שעיקר זמנה הוא באותו הזמן ויש בזה דין מיוחד של חביבה מצוה בשעתה[כט].

ובהקטרת אימורין גם כן, בזה שהוא מקטירן ביום מתקיים דין חביבה מצוה בשעתה משום שעיקר דין הקטרתן הוא ביום, וזהו עיקר זמנם אף על פי שהקטרתן כשירה כל הלילה[ל].

גדר החביבה מצוה בדיחוי ההבדלה

הגמרא (פסחים קה:) מקשה 'ומי אמרינן חביבה מצוה בשעתה, והא תניא מי שבא לביתו במוצאי שבת ואין לו אלא כוס אחד שאם יבדיל מיד ואחר כך יאכל לא יהיה לו כוס לברכת המזון, מניחו לאחר המזון ומשלשלן כולן לאחריו', והיינו שדוחה את ההבדלה לאחר המזון, ומבואר שאין אומרים חביבה מצוה בשעתה, ולכאורה צריך ביאור הרי שם כל המוצאי שבת הוא זמן מצות הבדלה, ולמה איחור ההבדלה במוצאי שבת עצמו נקרא ביטול הדין של חביבה מצוה בשעתה, וצריך לומר שעצם זה שההבדלה תהיה לאחר המזון זה נקרא שההבדלה נעשית שלא בזמן הראוי לה, שאף שמצד זמנה, כל מוצאי שבת הוא זמנה, מכל מקום חלק מזמנה הוא שהיא תיעשה קודם שאוכל סעודה אחרת, ומכך שמקדים את הסעודה להבדלה יש סתירה לחביבה מצוה בשעתה, וכן מבואר שם ברשב"ם (ד"ה משלשלן) שכתב 'ולא אמר חביבה מצוה בשעתה דלא מבדיל מקמי מזון דהויא שעת הבדלה', ומבואר מלשונו שזמן ההבדלה הוא קודם המזון והקדמת המזון להבדלה זה סתירה לזמן ההבדלה ולא מתקיים כאן חביבה מצוה בשעתה.

בחבישת החמור מיד בבוקר, בזה גם כן יש קיום של זריזין מקדימין.

כה. ובספר בשמים ראש (שו"ת סי' שמב) כתב שאין לאחר שום מצוה יותר מחצי היום ואם אפשר מקדימין את המצוה לבוקר, אולם מדברי האור זרוע (ח"ב סי' רעה) בשם רבינו ברוך שכתב מצוה מן המובחר להקדים מילה בהשכמה משום זריזין מקדימין למצוות, ואין נכון לאחרה בראש השנה עד אחר גמר התפילה דרוב פעמים הוי לאחר ה' שעות, והמאחר זמן מילה כל כך נראה שמצות מילה בזוי עליו', נראה שאף קודם חצות הוא כבר אינו מקיים את הענין של זריזין מקדימין למצוות, ואולי יש לומר שעל מצות מילה שנאמר עליה שקבלוה בשמחה ויש להראותה שעושים אותה בשמחה, יש ענין מיוחד להראות שאינו מתרשל בה וצריך להקדימה לשעה חמישית ולא להמתין אפילו עד חצות היום.

כו. ועיין לקמן מה שהובא בשם הנצי"ב במרומי שדה, שהראיה מאברהם היתה מההכנה למצוה שעשה בחבישת חמורו, שלכאורה את חבישת החמור יכל לעשות גם קודם שיצא, ומוכח מהכנה זו של חבישת החמור בזמן היציאה שגם היא בכלל דין זריזין מקדימין, שבשביל לקיימה השכים אברהם בבוקר, ומזה לומדים את הדין של זריזין מקדימין, ולדבריו יתכן שחבישת החמור הוא יכל לעשות יחידי שאין זה יציאה לדרך והיה לו להשכים בשביל זה.

כז. אלא שזה תלוי אם בקיום של מצוה קיומית יש את הדין ששלוחי מצוה אינם ניזוקין, שבברכי יוסף (אהע"ז סי' ט) ובתורת חסד (שו"ת אהע"ז סי' ה סק"ג) ובברכת אהרן (מאמר רסד סק"א) כתבו שאין אומרים שלוחי מצוה אינם ניזוקין במצוה קיומית, אולם באור החיים על התורה כתב (שמות ד כד) שהטעם שניצל משה מהמלאך שפגשו במלון וביקש להמיתו זה היה משום ששלוחי מצוה אינם ניזוקין, והרי האור החיים כתב (שם ג י) שהמצוה על משה היתה מצוה קיומית והוא לא היה חייב לילך ומכל מקום יש בזה דין שלוחי מצוה אינם ניזוקין, וכן נראה מדברי האור החיים (בראשית לז יד) שכתב שיעקב שלח את יוסף לראות את שלום אחיו והוסיף 'והשיבני דבר', בשביל לעשות את יוסף שליח מצוה גם בחזרתו ששלוחי מצוה אינם ניזוקין לא בהליכתן ולא בחזרתן, ומה שיוסף ניזק זה היה משום שהשליחות של יעקב היתה לשכם והוא שינה מהשליחות והלך לדותן, וכן כתב שם בבית הלוי, והרי קודם מתן תורה כיון שכיבוד אב אינו משבעה מצוות שנצטוו בני נח הרי זה מצוה קיומית, ומכל מקום מבואר בדבריהם שהיה בזה את הכלל ששלוחי מצוה אינם ניזוקין, ויתכן שנידון זה תלוי במה שכתב הנתיבות המשפט (סי' עב ס"ק יח) שאין אומרים עוסק במצוה פטור מן המצוה בעוסק במצוה קיומית.

כח. אלא שלכאורה לדברי החתם סופר מוכח להיפך שיש ענין בזריזין מקדימין קודם המצוה, שהרי עדיין לא מובן איך הגמרא מוכיחה מאברהם שתלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה, שאם לא היה לאברהם ענין משום זריזין מקדימין לקום בלילה למה שיצא בלילה, ואיך מוכיחים מכאן שתלמיד חכם לא יצא יחידי בלילה, ועל כרחך שבזריזין להקדים בלילה יש מצוה קיומית, ובמצוה קיומית אין אנו אומרים שלוחי מצוה אינם ניזוקין.

אולם מדברי הר"ן (ד"ה שנאמר) לא משמע שבמצוה קיומית לא נאמר שלוחי מצוה אינם ניזוקים, שהקשה איך מוכח מכאן שאין זריזין מקדימין קודם הבוקר והרי אפשר שזהו משום שתלמיד חכם אל יצא יחידי בלילה, ותירץ שאברהם לא היה נמנע מלצאת יחידי בלילה משום ששלוחי מצוה אינן ניזוקין וכעין דברי התוספות, והרי הר"ן כתב בדרשות (דרוש השישי) שהעקידה היתה מצוה קיומית ולא היתה מצוה חיובית.

כט. ואף לצד המבואר לעיל שבדין זריזין מקדימין למצוות גם כן נאמר דין זמן במצוה, מכל מקום הזמן הוא רק בתורת זמן מכח דין זריזות ואין זה זמן בחפצא של המצוה, ומה שאין כן המעלה של חביבה מצוה בשעתה קיימת כשהמצוה מצד עצמה יש לה שעה שבה יש עדיפות שהיא תיעשה באותו זמן, ומצד זמן זה יש לה דין של חביבה מצוה בשעתה.

ל. והנה בקרבנות ציבור שקריבין בשבת שעיקר זמנם הוא ביום, שם מובן היטב למה יש חביבה מצוה בשעתה על הקטרת אימוריהן בשבת, שזה כדי שהם יוקטרו בזמן הקרבת הקרבן עצמו, אולם בהקטרת אימורין של קרבנות יחיד הרי לכאורה היה מקום לומר שבהם לא יהיה את הדין של הקטרת אימוריהם דווקא ביום משום חביבה מצוה בשעתה, שהרי בהם אין דין הקרבה דווקא ביום מסוים זה, אולם הרמב"ם (מעשה הקרבנות פ"ד ה"ג) כתב שמצוה להקטיר את הקרבנות ביום הקרבתן, וכבר תמה על זה בכתבי הגרי"ז (תמורה יד.) מה הטעם שצריך להקטירן ביום הקרבתן הרי אין זה זמן הקרבתן, והניח בצ"ע, ובאמת שכן הוא מפורש גם בתוספות (מנחות פט. ד"ה אין), שעל מה שאמרו שם בגמרא שאין לך עבודה שכשירה בלילה אלא הדלקת נרות הקשו התוספות הרי הקטרת אברים ואימורין כשירה כל הלילה, ותירצו שהמצוה מתחלת ביום משום חביבה מצוה בשעתה, ומבואר שבכל קרבנות יחיד שייך הדין שחביבה מצוה בשעתה להיות קרב ביום, ומדבריהם מתבאר שזה קיום דין בכל קרבן שיהא מוקטר ביום הקרבתו, ובמשך חכמה (ויקרא כד ח) כתב שכמו כן גם באכילת לחם הפנים ביום הקרבתו יש בזה קיום של חביבה מצוה בשעתה, אע"פ שלכאורה שם אין קיום דין בקרבן עצמו שיאכל ביום הקרבתו, וכעין זה כתב באבני נזר (או"ח סי' שפ סק"ב) ליישב למה היה די לאכול את הלחם הפנים בלילה מצד איסור אכילת מצה ביום, וכתבו שיש על זה את הענין של חביבה מצוה בשעתה, אמנם

מהלך הנצי"ב בגדר חביבה מצוה בשעתה וזריזין מקדימין

והנצי"ב במרומי שדה (פסחים ד. ד"ה ולענין) כתב מהלך נוסף בחילוק בין חביבה מצוה בשעתה לזריזין מקדימין, שהרי מצינו ב' הלכות בדין להקדים לעשות את המצוות: א. זריזין מקדימין למצוות, ב. מצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, וביאר בזה הנצי"ב, שבגוף מעשה המצוה דהיינו כאשר כבר ניתן לקיים את המצוה, אין צריך לדון מצד דין 'זריזין', אלא די בזה שמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה כדי שלכתחילה יקדים לעשותה, וכל מה שצריך לדין זריזין, היינו לגבי מעשים שנידונים רק כהכשר מצוה, שבאלו צריך את הדין של זריזין מקדימין למצוות, וביאר לפי"ז לגבי זריזות במילה, שהרי אסור למול קודם הנץ החמה אלא שמכל מקום מדין זריזין צריך לעשות את הכשר המילה קודם הנץ החמה כדי שיוכל למולו מיד בהנץ החמה, וכן במעשה העקידה אף ונאברהם אחח"18/06/2018 לא יצא קודם הנץ החמה משום שלעולם יצא בכי טוב, מכל מקום הוא השכים קודם הנץ החמה לחבישת החמור שזהו הכשר המצוה של ההליכה, ומזה מבואר הענין של זריזין מקדימין למצוות לגבי הכשר המצוה, וכן הוא לגבי בדיקת חמץ כיון שאין זה אלא הכשר למניעת בל יראה, ועדיין לא מתקיים בזה גוף ההשבתה, אלא רק בקיום הדין של זריזין.

ומדוקדקים הדברים ברש"י (ד"ה נבדוק) שכתב 'כדאשכחן גבי מילה ובזריזותיה דאברהם שנאמר וישכם אברהם בבוקר שלא המתין עד הנץ החמה, ומכל מקום בלילה לא הקדים', ומבואר בדברי רש"י שאף בלא הדין של זריזין מקדימין היה אברהם משכים בהנץ החמה, ולכאורה היינו משום אוצר החכמה החמה ממש בין כה וכה היה חייב להשכים משום שחביבה מצוה בשעתה ומצוה הבאה לידך אל תחמיצנה, והראיה של זריזין הוא מהשכמתו קודם נץ החמה.

ולדבריו עולה שכל שהנידון הוא הקיום של המצוה עצמה אז אנו דנים בזה משום חביבה מצוה בשעתה, ורק כשהנידון הוא מצד קיום הכשר המצוה, בזה אנו צריכים לדין של זריזין מקדימין למצוות, ולכאורה כן מוכח מדין הקטרת האימורין בשבת, שבפשטות הדין של זריזין מקדימין למצוות אינו סיבה לכך שהקטרתן תדחה את השבת, ורק מכח חביבה מצוה בשעתה אנו אומרים שיקטירו את האימורין בשבת, ועל כרחך שהדין חביבה מצוה בשעתה מוסיף מעלה בקיום גוף הקרבן, וכמו שהקרבן ציבור דוחה את השבת כמו כן הקטרת אימוריו דוחה את השבת[לא].

חביבה מצוה בכיסוי הדם ביום השחיטה

הגמרא מקשה בביצה (ח:) מה הטעם שהעשה של כיסוי הדם אינה דוחה את הלאו של יום טוב, ויהיה מותר לשחוט ולכסות ביום טוב, והכרתי ופלתי (פלתי, יו"ד סי' כח סק"א) הקשה איך היתה הוה אמינא בגמרא שמותר לכסות ביום טוב משום עשה דוחה לא תעשה, והרי יש אפשרות שיוכלו לכסות בלא עבירת הלאו על ידי זה שיקבלו בכלי וימתינו עד הערב ואז יכסו את הדם, ואכן הרא"ש (חולין פ"ו סי' א) הקשה על הדין שאין שוחטין ביו"ט משום שאין אפשרות לכסות, מה הטעם שלא ישחטו ויקבלו בכלי ובערב יכסו, ותירץ שכיון שיש דין דרבנן שלא לקבל את הדם בכלי ממילא מחמת דין זה אי אפשר לקבל את הדם ביום טוב עצמו, ובכרתי ופלתי הקשה שמכל מקום איך היתה הוה אמינא שיהיה עשה דוחה לא תעשה כאשר מן התורה יש היכי תימצי לקיים שניהם ואפשר לקבל בכלי, ומיישב שכיון שחביבה מצוה בשעתה שדוחה שבת לגבי הקטרת אימורין, הכא נמי חביבה מצוה בשעתה דוחה יום טוב, וכיון שהחביבה מצוה בשעתה אומר לעשות את הכיסוי באותו היום, ממילא אין זה נקרא אפשר לקיים שניהם במה שאפשר לעשותו בערב, ומבואר בדבריו שנקט שיש חביבה מצוה בשעתה גם כן במצות כיסוי, ושלא כהמבואר שזה רק במצוות שקיומם באותו הזמן הוא לכתחילה בחפצא של המצוה, ובכיסוי הדם אין הזמן בחפצא של המצוה דווקא באותו יום ולא בערב[לב].

שיהוי מצוה לא משהינן

בגמרא (יבמות לט.) מבואר שאע"פ שמצוה בגדול ליבם אין ממתינין לו עד שיבא ממדינת הים אלא אומרים לקטן חלוץ או יבם משום ש'כל שיהויי מצוה לא משהינן', והנה שם בגמרא לא שייך לדון משום זריזין מקדימין למצוות כיון שהנידון הוא אם זה מוטל עליו או מוטל על אחר, ורק משום שדין המצוה להיעשות כמה שיותר בזריזות מוטלת המצוה על הקטן בהעדר גדול. אלא שלכאורה יש לדון לפי"ז שבכל המקומות שנאמרה ההלכה של זריזין מקדימין יהיה גם כן חיוב להקדים את מעשה המצוה משום 'שיהוי מצוה לא משהינן'. וקשה לפי"ז מדוע הוצרכו לחדש את ההלכה של זריזין מקדימין, והלא בין כה וכה יש את ההלכה של שיהויי מצוה לא משהינן, ומה נתחדש בהלכה זו של זריזין מקדימין.

דברי הברכת שמואל בחילוק בין שיהויי מצוה לזריזין

וכברכת אברהם (פסחים קה:) הביא בשם בעל הברכת שמואל שבמצוות שכל היום הוא זמנם כמילה ולולב וכדומה, לא שייך לדון משום שיהוי מצוה לא משהינן שאין זה נקרא 'שיהוי מצוה' כיון שכל היום הוא זמנו, ורק במצוות שאינם תלויים בזמן, שייך לומר שזה משום שיהוי מצוה לא משהינן.

וכמו כן בגמרא (יבמות מז:) לגבי גר שבא להתגייר שמודיעין אותו שכרן של מצוות ואם קיבל על עצמו מלין אותו מיד 'דשהויי מצוה לא משהינן', היינו משום ששם גם כן הרי זו מצוה שאינה תלויה בזמן, ובזה רק משום שיהויי מצוה לא משהינן מלין אותו מיד ולא משום זריזין מקדימין למצוות[לג].

שיהוי מצוה רק כשיש חשש ביטול המצוה

ובתרומת הדשן (שו"ת סי' לה) כתב על הדין בגמרא ביבמות (לט.) שאין ממתינין לגדול שזה רק משום שיש חשש שתתבטל המצוה כאשר הוא בא מרחוק, אולם אם ברור שלא תתבטל המצוה עדיף להשהותה ולקיימה בהידור, ולדבריו לכאורה כל הדין של שיהוי מצוה לא משהינן היינו שכיון שיכול להיות שתתבטל המצוה על זה יש דין מיוחד שאין להשהות את המצוה, ואז גם אם מחמת כן נצטרך לבטל את המצוה מהאח הגדול אין להשהותה, ומה שנתחדש בזה יותר מבדין זריזין מקדימין למצוות שמחמת דין שיהוי מצוה לא אכפת לנו שיתבטלו קיומים של הידורים אחרים מהמצוה, שכיון שאנו חוששים לביטול המצוה מוטל עליו שלא להשהותה אלא לקיימה מיד.

ובשבות יעקב (שו"ת או"ח סי' לד) נראה שנקט שעיקר הדין של שיהוי מצוה היינו היכן שהוא משהה את המצוה לעשותה ביום אחר ולא באותו היום, שאם משהה אותה ליום אחר אין זה רק כביטול הענין של זריזין מקדימין למצוות, אלא אנו דנים בו משום שיהויי מצוה לא משהינן, שהוא חסרון גדול יותר בקיום המצוה באופן כזה.

הרמב"ם בפירוש המשניות (מנחות פ"ב מ"ב) כתב שיש דין לאכול את הלחם הפנים בשבת עצמה.

לא. בחתם סופר (שו"ת או"ח סי' פה) כתב לבאר שמצד חביבה מצוה בשעתה לא יתכן שזו תהיה סברא לדחות את השבת, ומה שזה כן דוחה את השבת זהו רק מחמת שהחביבה מצוה בשעתה אומר לנו שאי אפשר להמתין למחר שאינו זמן הקרבתן, וממילא הדין הקרבה של האימורין דוחה את השבת מצד דין הקרבת הקרבן עצמו.

והנה התוספות (שבת קל. ד"ה רבי) הקשו מה ההיתר להביא את הסכין לתינוק ולעבור על חילול שבת לצורך מילה, הרי אפשר להביא את התינוק אצל הסכין שאיסורו רק דרבנן משום שחי נושא את עצמו, ותירצו שכיון שיותר קל להביא את הסכין לתינוק לכן כדי למהר המצוה התירו, והיינו שמשום זריזין מקדימין אנו מביאין את הסכין לתינוק ולא את התינוק אל הסכין, ולכאורה נראה מדבריהם שאף זריזין מקדימין הוא סיבה לדחות את השבת, אלא שיש לדחות שכל כוונתם רק שכאשר על ידי הבאת הסכין תיעשה המילה יותר בזריזות ממילא כבר נחשבת הבאת הסכין כמכשירי מילה שדוחה את השבת, אולם אין זה משום שהזריזין מקדימין בעצמו דוחה את השבת.

הרמב"ם (שבת כד: ד"ה אי נמי) כתב בשם הרמב"ן שאין אומרים את הכלל שכל שאפשר לקיים שניהם אין עשה דוחה את הלא תעשה, אלא היכן ששייך לקיים את העשה מיד באותו יום בלי עבירת הלאו, אבל היכן שאי אפשר לקיים את העשה מיד בלי לעבור על העשה לא שייך הדין שאפשר לקיים את שניהם, וכבר העיר שם בהגהות ברוך טעם על הכרתי ופלתי שלפי זה לא קשה כלום על הגמרא, שלא שייך כאן עשה דוחה לא תעשה כיון שאין זה נקרא אפשר לקיים שניהם במה שיכול לכסות בערב, וביאור סברת הרשב"א מבואר בדבריו (ביצה ח.) שהטעם הוא שאם ימתין אפשר דמיטריד ולא מקיים ונמצא דיחוי מפני לא תעשה, ואין זה משום החביבה מצוה בשעתה כפי שכתב הכרתי ופלתי, ובעיקר דברי הרמב"ן והרשב"א בזה, מצינו שנחלקו עליהם התוספות ביבמות (ה: ד"ה כולה).

לג. ויש לדון מה היא המצוה שמושהית בעיכוב קבלת גרים, וראה בביאור הגרי"פ פערלא (על הרס"ג סוף עשה יט) שביאר בג' אופנים היכן יש מצוה מן התורה לקבל גרים, וראה בהגהות הגרא"מ הורביץ (יבמות מח:) שנקט שלכל גר יש חיוב להתגייר, ולדבריו יתכן שביאור הגמרא הוא מצד חיוב הגר ולא מצד החיוב שלנו לקבלו.

לב. וברשב"א (שבת כד: ד"ה אי נמי) כתב בשם הרמב"ן שאין אומרים את הכלל שכל שאפשר לקיים שניהם אין עשה דוחה את הלא תעשה, אלא היכן ששייך לקיים את העשה מיד באותו יום בלי עבירת הלאו, אבל היכן שאי אפשר לקיים את העשה מיד בלי לעבור על העשה לא שייך הדין שאפשר לקיים את שניהם, וכבר העיר שם בהגהות ברוך טעם על הכרתי ופלתי שלפי זה לא קשה כלום על הגמרא, שלא שייך כאן עשה דוחה לא תעשה כיון שאין זה נקרא אפשר לקיים שניהם במה שיכול לכסות בערב, וביאור סברת הרשב"א מבואר בדבריו (ביצה ח.) שהטעם הוא שאם ימתין אפשר דמיטריד ולא מקיים ונמצא דיחוי מפני לא תעשה, ואין זה משום החביבה מצוה בשעתה כפי שכתב הכרתי ופלתי, ובעיקר דברי הרמב"ן והרשב"א בזה, מצינו שנחלקו עליהם התוספות ביבמות (ה: ד"ה כולה).

מערכה יט

סדר התקיעות

א. מצות התקיעות בראש השנה / **ב.** מהי התרועה האמורה בתורה / **ג.** ביאור החילוק בין שברים לתרועה / **ד.** שיעור התקיעה / **ה.** אורך השבר / **ו.** סדר התקיעות שתוקעים בראש השנה / **ז.** מחלוקת רבי יהודה ורבנן בתקיעה תרועה ותקיעה / **ח.** גדר הדין תקיעה תרועה ותקיעה אחת היא / **ט.** הפסק בין תקיעה לתרועה / **י.** האם שברים תרועה בנשימה אחת / **יא.** גדר נשימה אחת

א. מצות התקיעות בראש השנה

פתיחה **נאמר** בתורה (במדבר כט א) 'ובחודש השביעי באחד לחודש מקרא קודש יהיה לכם כל מלאכת עבודה לא תעשו יום תרועה יהיה לכם'.

ונאמר עוד בתורה (ויקרא כג כד) 'דבר אל בני ישראל לאמר בחודש השביעי באחד לחודש יהיה לכם שבתון זכרון תרועה מקרא קודש' ולמדו בברייתא (לג:-לד.) שיש לתקוע בראש השנה תרועה, וכן שיש לתקוע תקיעה פשוטה לפניה ולאחריה, מהנאמר ביום הכפורים של יובל (ויקרא כה ט) 'והעברת שופר תרועה בחודש השביעי בעשור לחודש ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם' ולשון 'תעבירו שופר' משמע קול תקיעה פשוטה, ומיתור הלשון 'והעברת שופר', 'תעבירו שופר' לומדים שמלבד התרועה יש לתקוע עוד פשוטה לפניה ולאחריה. וראש השנה למד מיום הכפורים בגזרה שוה 'שביעי' 'שביעי' שנאמר בראש השנה וביום הכפורים.

ובברייתא אחרת מבואר שלומדים דין פשוטה לפניה ולאחריה של ראש השנה מהתקיעות שהצטוו עליהן במדבר בשעת מסע המחנות, שנאמר בהן (במדבר י ה) 'ותקעתם תרועה ונסעו המחנות החונים קדמה' ועוד נאמר (שם י ו) 'ותקעתם תרועה שנית ונסעו המחנות החונים תימנה תרועה יתקעו למסעיהם', שלומדים מלשון 'תקעתם תרועה' ומ'תרועה יתקעו' שצריך לתקוע פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה.

18/06/2018אהח

עוד למדו שצריך לעשות סדר זה שלוש פעמים כיון שנאמר בראש השנה שתי פעמים 'תרועה', וביום כפור של יובל נאמר פעם אחת 'תרועה' ולומדים זה מזה בגזרה שוה 'שביעי' 'שביעי' להצריך בשניהם שלוש פעמים לעשות כסדר של תקיעה תרועה תקיעה.

ולדעה אחרת לימוד אחד הוא אסמכתא, ולכן מדאוריתא חייבים לתקוע שתי פעמים, ומדברי סופרים עוד פעם אחת. ויש עוד דעה שמדאוריתא צריך לתקוע רק פעם אחת ומדברי סופרים עוד שתים. וכתב רש"י (ד"ה שתים) שחכמים תיקנו לעשות שלוש כיון שתוקעים על סדר התפילה ורצו להשוות את מלכויות זכרונות ושופרות לתקיעותיהן.

ב. מהי התרועה שנאמרה בתורה

מקור ההלכה **נאמר** בתורה (במדבר כט א) "יום תרועה יהיה לכם', ונחלקו מהי ה'תרועה' שנאמרה בתורה, בתרגום נאמר "יום יבבא' ופירוש "יבבא' היינו 'בכי', כפי שלומדים מאם סיסרא שנאמר בה (שופטים ה כח) 'בעד החלון נשקפה ותיבב אם סיסרא בעד האשנב מדוע בושש רכבו מדוע אחרו פעמי מרכבותיו' שהוא לשון בכי, ונחלקו תנאים (לג:) בביאור מילת תרועה, מהו אופן הבכי שציותה עליו התורה, אם הוא גניחה דהיינו קולות ארוכים או יללה שהם קולות קצרים[א], ולמאן דאמר שיבבה הם קולות ארוכים, צריך לתקוע 'שברים', ולמאן דאמר יללה שהם קצרים צריך לתקוע קולות קצרים והם הנקראים בלשון המשנה 'תרועה'.

ביאור לשון יבבה **הרמב"ן** (חידושים ד"ה ה"ג) כתב שהיבבה שנאמרה באמו של סיסרא היא 'גניחה' [שברים] לכולי עלמא שכך דרך הבכי[ב], אלא שנחלקו התנאים במשמעות ה'תרועה' שנאמרה בתורה אם היא גניחה וכמשמעות יבבה של לשון התורה, או שהיא יללה שהיא משמעות תרועה בלשון בני אדם.

אך בשאר הראשונים[ג] מבואר שהספק הוא בפירוש תיבת "יבבה' שנאמרה באם סיסרא האם היא גניחה או יללה.

והריטב"א (ד"ה והא) כתב שבאמת שני הפירושים נכללים במשמעות לשון 'תרועה' שהיא לשון שכוללת לאופנים של קול שבור המחובר מכמה חלקים, וכלשון הפסוק 'תרועם בשבט ברזל' (תהלים ב ט), ורק בלשון בני אדם יחדו לכל אופן שם בפני עצמו, וקראו בשם 'תרועה' לקול השבור ביותר, ונחלקו התנאים מהי התרועה ציותה התורה.

ובשבלי הלקט (סי' רחצ) כתב שלומדים מאם סיסרא שיבבה היא לשון בכי, וכיון שהוא לשון בכי צריך שיהיה כבכיה של שרה בשעה ששמעה את הבשורה על עקידת יצחק, ונחלקו התנאים האם בכיה היה באופן של גניחה או באופן של יללה.

תקנת רבי אבהו

מקור ההלכה **הובא** בגמרא (לד.) שרבי אבהו תיקן מחמת הספק מהי התרועה שציותה התורה, לתקוע תקיעה שברים תרועה תקיעה. והקשו כיצד מועילה תקנה זו לצאת ידי הספק, הרי אם צריך לעשות תרועה השברים מפסיקים בין התקיעה הראשונה לבין התרועה[ד], ותירצו שאמנם תיקן לתקוע תשר"ת בנוסף לתר"ת. עוד הקשו שאם צריך לעשות שברים, התרועה מפסיקה בין השברים לתקיעה, ותרצו שתוקעים גם תש"ת, והקשו בגמרא שכיון שתוקעים תר"ת וגם תש"ת יצאו ידי חובת כל הספקות ומדוע הצריך רבי אבהו לתקן שיתקעו תשר"ת, ותירצו שרבי אבהו הסתפק שמא התרועה של התורה היא גם אנחה וגם יללה, כלומר גם שברים וגם תרועה.

טעם התקנה לתקוע תשר"ת **הקשה** הרמב"ן (דרשה לר"ה פ"ח) על תקנת רבי אבהו לתקוע תשר"ת, שכיון שנחלקו המשנה והברייתא אם ציותה התורה על תרועה או על שברים, ומחמת הספק תיקן רבי אבהו לתקוע בכל האופנים, מה שייך להצריך לתקוע תשר"ת והרי אין צד כזה בדברי התנאים. ותירץ שכיון שלתנאים לא היתה קבלה בענין זה מהי ה'תרועה' שנאמרה בתורה לכן חשש גם לצד זה שהתרועה היא אנחה ויללה ביחד[ה].

והב"ח (או"ח סי' תקצ ס"א) תירץ על פי שיטת רב האי גאון [שמובאת להלן] שמן הדין לא הוצרך רבי אבהו לתקן כלל את תקנתו כיון שאין ספק בעיקר הדין ויוצאים ידי חובה בכל אופן שכל האופנים נקראים תרועה, ורק תיקן כך כדי שלא יהיו מנהגים חלוקים, וכיון שיש קצת בני אדם שבוכים באופן של אנחה ויללה ביחד לכן יש פתחון פה להסתפק שמא יש לתקוע כך לכן תיקן כך[ו].

הט"ז (שם סק"א) תירץ שרבי אבהו הסתפק שמא לא נחלקו כלל המשנה והברייתא ולכולי עלמא ה'תרועה' היא שברים ותרועה ביחד וכל תנא ביאר חלק אחר מהדבר.

א. רש"י (ד"ה מאן) פירש ש'גניחה' היא כדרך החולים שגניחותיהם ארוכות, ויללה היא כאדם שמקונן. והרמב"ם (שופר פ"ג ה"ב) כתב שגניחה היא האנחה שנאנח אדם כשדואג לבו מדבר גדול, ויללה הוא קול נהי של נשים. וכתב עוד שיש צד שתרועה כוללת את שני הדברים שכן דרך היללה לבוא אחרי האנחה.
ועיין רש"י (שופטים ה כח) שפירש את תיבת יבבה לפי פשוטו מלשון דיבור וכמו 'ניב שפתים' או מלשון ראייה וכמו 'יבבת עיני' ועיין שם עוד בתרגום שכתב גם כן מלשון ראייה, וברד"ק הביא את שני הפירושים, תרועה וראייה.

ב. וכן משמע בריטב"א (ד"ה והא) וברש"י (שופטים ה כח) עיין שם. ועיין עוד במצודת ציון.
[וברמב"ם (פיה"מ פ"ד מ"ט) משמע לכאורה שמה שהוצרכו לתרגום של "יבבה' ולפסוק של אם סיסרא הוא רק כדי ללמוד שהגניחה קודמת ליללה ואין לעשות תרש"ת אלא תשר"ת, אבל לעיקר הנדון אם היא שברים, תרועה או שניהם הדבר היה ידוע גם בלא התרגום של 'יבבה', וצריך עיון].

ג. רבנו חננאל (ד"ה ותוב תנינן), מאירי (ד"ה כבר), סמ"ג (מ"ע) וטור (או"ח סי' תקצ).

ד. ומבואר מדברי הגמרא שהפסק בין הקולות מגרע, ובשלמא לשיטות הראשונים שהפסק פוסל, הדבר מובן, אך לשיטות שהפסק אינו מעכב (ראה שו"ע סי' תקפח ס"ב, תקץ ס"ח) צריך לומר שהנידון בגמרא הוא משום לכתחילה.

ה. צריך עיון שמכל מקום גם בדין התלוי בסברא ולא בקבלה לא מצאנו שחלקו אמוראים על תנאים [ואף על פי שהוא בפירוש בפסוק מכל מקום הרי זו מחלוקת לענין דין], אמנם משמע בלשון הרמב"ן שלא תיקן זאת מעיקר הדין אלא בתור חומרא בלבד לצאת מכל חשש, אבל עדיין קשה מדוע לחשוש לצד שלא סברו אותו התנאים. ואולי המחלוקת בביאור ענין הציווי של התרועה, אינה תלויה בסברות ודווקא בסברא אמורא אינו סובר מעצמו הלכה כשהתנאים גילו את דעתם מה שאין כן בזה, ועדיין צריך עיון.

ו. אמנם הרמב"ן (מלחמות ה' ד"ה אמר הכותב דברי) הוכיח מתקנת תשר"ת שלא כדברי רב האי גאון, שכיון שיוצא ידי חובה הן בתש"ת והן בתר"ת, ורק החמיר לתקוע את שני האופנים מדוע

לומדים מתקיעות של מדבר שהן בעת צרה

הפני יהושע (לד. ד"ה אתקין) תירץ שבגמרא מובאת ברייתא שלומדת שסדר התקיעה הוא תקיעה תרועה תקיעה, בגזרה שוה מהתקיעות שבמדבר, והתקיעות שבמדבר הן בשעת מלחמה, ומן הסתם בשעת צרה אדם גונח ומיילל, וכמו שנאמר לגבי מלחמת יריחו 'וירעו העם תרועה גדולה' (יהושע ו כ), ולכן גם בתרועה של ראש השנה יש לתקוע שברים ותרועה יחד, ורבי אבהו חשש לשיטת התנא של ברייתא זו. מה שאין כן התנאים שנחלקו אם עושים שברים לבד או תרועה לבד למדו רק מלשון תרועה שנאמרה בראש השנה וביובל, שבזה אין סיבה לומר שיש בלשון 'תרועה' שנאמרה לשון בכי של צרה ולהצריך קול של גניחה ויללה, לכן די באחד מהם.

מדוע חששו להפסק בתקנת רבי אבהו

הקשו הראשונים מדוע הקשו בגמרא שאינו יוצא בתשר"ת מחמת הספק והרי פוסקים כרבנן דרבי יהודה, שאין תקיעה תרועה ותקיעה מצוה אחת, ואפילו שמע תשע תקיעות בתשע שעות יצא.

הרשב"א (ד"ה ודילמא) תירץ בשם רבינו תם שכיון שרב האי גאון כינס את כל המנהגים לצאת ידי כל הדעות, ראוי שינהגו באופן שיוצאים גם לרבי יהודה אף על פי שלא פוסקים כמותו.

הראב"ד (כתוב שם עמ' עב) והרשב"א (שם) תרצו שאף על פי ששמע בתשע שעות יצא, מכל מקום לכתחילה צריך לתקוע בלא הפסק, וביאר הראב"ד שנלמד מלשון הפסוק 'והעברת שופר תרועה' (ויקרא כה ט) או ממה שנאמר (במדבר י ה) 'ותקעתם תרועה' ו'תרועה יתקעו' שהציווי נאמר בתורה באמירה אחת.

עוד תירץ הראב"ד שאף אם נאמר שמותר להפסיק, כל זה רק באקראי, אבל אין ראוי לתקן לנהוג כך. ומשום כך הקשו על רבי אבהו כיצד תיקן לתקוע תשר"ת ולצאת בזה ידי תרועה וידי שברים לכתחילה. הרשב"א דחה שכיון שבדיעבד יצא גם בהפסיק, כאן מותר לעשות כן לכתחילה מפני שהוא לצורך קיום המצוה.

שיטת רב האי גאון

מצד הדין יוצאים בכל האופנים

רב האי גאון[ז] נשאל על תקנת רבי אבהו כיצד יתכן שעד תקנת רבי אבהו היה ספק אם יצאו ידי חובה. והריטב"א (חידושים ר"ה לד. ד"ה ונשאל, שו"ת סי' כט) הקשה עוד כיצד יתכן שהיו מסופקים במצות התקיעות והרי ראו איך נהגו אבותיהם וכן אבות אבותיהם עד משה רבינו. ותירץ רב האי גאון שלא היתה מחלוקת בעיקר הדין כיצד יוצאים ידי חובת המצוה ויוצאים ידי חובה בכל האופנים, שכולם נכללים בלשון 'תרועה' שנאמרה בתורה, אלא שכיון שאפשר לצאת בכל האופנים ממילא היו מקומות שנהגו באופן אחד ומקומות שנהגו לעשות באופן אחר ונראה היה הדבר כמחלוקת, רצה רבי אבהו להשות את המנהגים ותיקן שיעשו בכל המקומות את כל האופנים[ח].

פירוש רבנו חננאל

רבנו חננאל (לד. ד"ה ולא) כתב כעין דברי רב האי גאון, שיוצאים ידי חובה גם בתרועה וגם בשברים, ולא נחלקו בדבר, אלא שכתב שבתחילה נהגו לתקוע את כל האופנים בסדר אחר, תשר"ת, תר"ת תש"ת ושוב תשר"ת תש"ת תר"ת וכן הלאה. ורבי אבהו תיקן שיעשו תשר"ת שלוש פעמים, תש"ת שלוש פעמים ותר"ת שלוש פעמים, וטעם התקנה כיון שאם לאחר שתוקע פעם אחת תשר"ת, יתקע עתה תש"ת הרי מפסיק בין שני הסדרים של תשר"ת בקול אחר של תש"ת[ט].

החולקים על רב האי גאון

אך הרמב"ן (מלחמת ה', לד. ד"ה אמר הכותב) הקשה על דבריו שהרי בגמרא מבואר שלא די לתקוע תשר"ת לצאת ידי כל הספקות כיון שהשברים מפסיקים בין תקיעה ראשונה לתרועה, וכן התרועה מפסיקה בין השברים לתקיעה השניה, ולכן תוקעים גם תש"ת ותר"ת, ולדברי רב האי גאון קשה החמיר עוד שלא לצורך לתקוע גם תשר"ת כיון שלא היה כזה מנהג.

ז. הובאו דבריו בבעל המאור (ד"ה ונשתנו), ריטב"א (חידושים ד"ה נשאל ושו"ת סי' כט), ר"ן (ד"ה אתקין), רא"ש (פ"ד סי' י), מכתם (גנזי ראשונים ר"ה לד. ד"ה אתקין) ובית יוסף (סי' תק"צ ד"ה וכתבו).

ח. עיין בשערי שמחה להרי"ץ גאות (עמ' לט) שהביא דבריו, וכתב עוד שרבי אבהו לא חידש תקנה זו אלא היא נהגה מימי נביאים הראשונים.

ט. לכאורה צריך עיון שהרי ביאר שהכל משם 'תרועה' ויוצאים ידי חובה בהכל, ולכאורה צריך לומר שאף על פי כן, מכל מקום הם משני שמות של תרועה [ויש להסתפק אם נקרא הפסק באופן זה מעיקר הדין].

י. המאירי (לד. ד"ה כבר) כתב שרבי אבהו הסתפק מהו עיקר התרועה ואיזה מנהג ראוי יותר, ולכאורה הוא כעין שיטת רבי אבהו שיוצאים מן הדין בכל האופנים, אלא שלכתחילה צריך לעשות באופן מסוים דווקא.

יא. אמנם רש"י (ד"ה ילולי) ביאר בענין 'יללה' שאדם בוכה ומקונן קלות קצרים ותכופים, וכיון שתרועה צריכה שתהיה כעין יללה, משמע שיש חילוק בין שברים לתרועה גם בהפסקה שבין הקולות, אמנם בביאור הגניחה לא כתב שיש הפסק ביניהם אלא רק שהגניחה היא ארוכה, ויתכן שבתרועה צריך בדווקא שיהיו הקולות תכופים אבל בשברים אין נפקא מינה אם הקולות תכופים ומופסקים, מה שאין כן לפי רבנו חננאל שסובר שצריך שיהיה הפסק ביניהם [ומכל מקום צריך עיון מדוע פירש כן רש"י רק בביאור ענין יללה ולא בביאור עצם התרועה]. עוד יש להעיר שבגמרא להלן (לד.) שביארה שאין לעשות תרש"ת כי אם תשר"ת כיון שדרך הבכי היא שקודם גונח ואחר כך מיילל פירש רש"י (ד"ה ברישא) שוב מהי יללה, וכתב שהיא 'גניחות ארוכות קומפליניא בלע"ז', וכן ביאר (ד"ה והדר) שגניחה היא ריצדייר בלע"ז, ומשמע שהוצרך להוסיף בביאור הענין לצורך הסבר הטעם שאין לתקוע תרש"ת והדבר צריך תלמוד.

יב. עיין עוד להלן מה שנחלקו הפוסקים בביאור שיטתו.

ג. ביאור החילוק בין שברים לתרועה

האם החילוק באורך הקולות או בהפסק שביניהם

כתב רבנו חננאל (לג: ד"ה פירוש, ד"ה ותוב תנינן) שההבדל בין שברים לתרועה הוא שהשברים הם בניחותא וקצת הפסק ביניהם, מה שאין כן בתרועה שהקולות דבוקים בזה אחר זה.

אמנם רש"י (ד"ה ד"ה שלוש יבבות, ד"ה שברים) כתב רק שהשברים ארוכים מהיבבות ומשמע שאינם חלוקים בהפסק שבין הקולות[יא].

ובעל העיטור (הל' שופר ק ע"ד, הו"ד בטור או"ח סי' תקצ) כתב שהחילוק בין השברים לתרועה אינו באורך היבבות אלא רק בהפסק שביניהן[יב]. וכן נקט המאירי (מגן אבות הענין השני עמ' לז) שצריך להפסיק בנשימה בין השברים, ועוד כתב (שם עמ' לט) שר' יהודה בר' ברזילי אלברגלוני מנה במנין הקולות של התקיעות את שלושת השברים בשלושה קולות.

וכתב הרמב"ן (לד. ד"ה והוי יודע) שאין לפרש לשון 'שברים' כפי שיש טועים שיש להפסיק את קולות השברים לגמרי, כיון שהלשון 'שברים' אינה מתפרשת כשבירה של הפסק קול התקיעה אלא מלשון גניחה של קול שאינו ישר כתקיעה, הבאה משברון הלב. וכתב עוד (דרשה לר"ה סוף פ"ח) לפי זה שאפשר להאריך בניגון השבר ואין חשש שנעשה בכך לתקיעה כיון שאין השבר חלוק מתקיעה באורכו, שכן לא צריך להפסיקו אלא רק בכך שאופן ניגון הקול שונה מתקיעה, שתקיעה היא קול פשוט ושברים הוא קול שבור. וחלק בזה על דעת רבנו שמשון (הו"ד בתוספות לג: ד"ה שיעור) שסובר שאין להאריך בשבר כשיעור תקיעה שאז יצא מכלל שבר ונעשה לתקיעה.

אך הריטב"א (לג: ד"ה שיעור בסופו) כתב שהשבר הוא קול פשוט כתקיעה ולכן בהכרח יש לעשותו פחות משיעור שלוש יבבות כדי שיהיה קצר מתקיעה, וביאר שבזה חלוק שברים מתרועה שהתרועה היא קול שבור מה שאין כן השברים.

שיעור ההפסק בין השברים

עוד כתב הרמב"ן (שם) שאף לדעת רבנו חננאל שכתב שיש הפסק בין השברים, אין מפסיק את קול השבר לגמרי כיון שהוא קול אחד ארוך אלא שמפסיקו על ידי קול ניגון השבר.

שכיון ששברים ותרועה כולם נכונים והם רק אופנים שונים של התרועה שנאמרה בתורה, אם כן הכל מין אחד ומה שייך בזה שיהיה הפסק בינם ובין התקיעה. עוד הקשה כיון ששני האופנים אמת מדוע הוסיף ותיקן לעשות תשר"ת הרי כיון שתוקעים תש"ת ותר"ת נמצא שנעשו כל המנהגים, שכן במשנה ובברייתא לא הוזכר תשר"ת אלא תש"ת ותר"ת, ומשמע שעד רבי אבהו לא היה מנהג אחר של תשר"ת.

ובבית יוסף דייק מדברי הרמב"ם שחלק על רב האי גאון שכתב (שופר פ"ג ה"ב) 'תרועה האמורה בתורה נסתפק לנו בה ספק לפי אורך השנים ורוב הגלות ואין אנו יודעים היאך היא אם היא היללה שמיללין הנשים וכו' או האנחה וכו' או שניהם כאחד', וכתב עוד (שם ה"ג) שתוקעים תשר"ת תש"ת ותר"ת כדי להסתלק מן הספק. ומשמע מדברי הרמב"ם שכדי לצאת ידי חובת המצוה בודאי יש לתקוע את שלושת האופנים. וכן הביא הבית יוסף מדברי הסמ"ג (עשין מב קיח ע"ד) שמפני שהיה ספק באיזה אופן יוצאים ידי חובה לכן הוצרך רבי אבהו לקבץ את כל הספקות ותיקן לעשות את כולם'.

ובספר המכתם (לד. ד"ה אתקין) ביאר בדברי הרמב"ם שכתב שמאורך הגלות נשכח כיצד יש לעשות תרועה, שבא ליישב בזה את הקושיא שהקשו לרב האי גאון, והיינו שאילו היתה בזה מסורת לא היה ספק ולא הוצרך רבי אבהו לתקן לעשות את כל האופנים אלא משום שהמסורת פסקה. עוד כתב המכתם לתרץ שהיה שמד בימי רבי אבהו ולכן נשתכח הדבר.

אמנם דעת המאירי (מגן אבות הענין השני עמ' לז) שיש להפסיק בנשימה בין שבר לשבר ואם לא הפסיק פסול.

הרא"ש (פ"ד סי' יא) הוכיח בדעת ראב"ן, שהביא בשמו שאם בא לתקוע תשר"ת ובאמצע השברים התחיל לעשות תרועה אין התרועה גורמת הפסק בין השברים, כל עוד לא עשה תרועה שלמה, מפני שבתשר"ת התרועה והשברים הם ממין אחד. וכתב הרא"ש שאף אם אין קול התרועה הפסק מכל מקום השהייה עצמה נחשבת הפסק כיון שיש לעשות את השברים בנשימה אחת, וביאר בדעת ראב"ן שלשיטתו אין צריך לעשות את השברים בנשימה אחת. ועל פי זה כתבו המגן אברהם (או"ח סי' תקצ סק"ז) והט"ז (שם סק"ה) שאם הפסיק בנשימה בתוך השברים יצא בדיעבד.

אמנם בביאור הגר"א (סי' תקצ ס"ז ד"ה אם טעה) כתב שאף הראב"ן מודה שיש לעשות את השברים בנשימה אחת, ובאופן זה כתב שאין התרועה עושה הפסק אבל אם הפסיק בנשימה צריך לחזור מתחילה[יג].

שיעור התרועה

האם שיעור אורך התרועה קצר מהשברים

המשנה (לג:) מבארת ששיעור תרועה כשלוש יבבות, ופירש רש"י (ד"ה שלוש) דהיינו שלושה קולות כלשהם, והקשו בגמרא שמבואר בברייתא שיעור אחר שהתרועה כשלושה שברים, ותירצו שבאמת הברייתא חולקת על המשנה בביאור המצוה של תרועה אם פירושה לעשות שברים או תרועה שהם קולות קצרים.

שיעור התרועה שלושה קולות קצרים

לדעת רש"י (ד"ה שלוש) נמצא שנחלקו בשיעור אורך התרועה כולה, שלמאן דאמר שתרועת התורה היא התרועה שבלשון חכמים, הרי שיעור כל התרועה הוא שלושה קולות סך הכל. ולמאן דאמר שצריך לעשות שברים השיעור גדול שכן כל שבר הוא יותר ארוך מקול קצר כלשהו.

והקשו המפרשים[יד] על לשון המשנה 'שיעור תרועה כשלוש יבבות', שלמבואר בגמרא הרי 'יבבה' היא תרגום המילה 'תרועה' עצמה, ואם כן כיצד יתכן ששיעור תרועה כשלוש יבבות. ותירצו שלשון חכמים אינה כלשון תורה, ובלשון חכמים יבבה הוא קול אחד אף על פי שבלשון תורה היא כוללת את כל חלקי התרועה[טו]. והריטב"א ביאר עוד שהוא אינו לשון קול התרועה של השופר אלא לשון בכי של האדם, ולכן ביארה המשנה שהתרועה היא כשלוש יבבות כלומר כשיעור שלושה קולות בכי של האדם. ולפי זה יישב מה שהוקשה לו על לשון המשנה 'שיעור תרועה כשלוש יבבות' והקשה מהו לשון 'כשלוש' בכ"ף, והלא היבבה היא התרועה עצמה, ומתחילה הוכיח מכך כגירסת רבנו חננאל 'שיעור תרועה שלוש יבבות'. אמנם לפי מה שביאר יישב שכיון שקול השופר עצמו אינו נקרא יבבה בלשון חכמים והוא לשון בכי, לכן המשנה רק דימתה את שיעור התרועה לשיעור של שלוש בכיות[טז].

ובתוספות יום טוב (פ"ד מ"ט ד"ה יבבות) כתב שאמנם מצד לשון הפסוק אפשר היה לומר שדי ביבבה אחת שגם זו לשון תרועה, אלא שחכמים אמרו מסברתם או על פי קבלתם שצריך לעשות שלוש יבבות.

שיעור התרועה תשעה כוחות

אמנם דעת ריב"א וריב"ם (תוספות ד"ה שיעור) שבשיעור התרועה כולה לא נחלקו התנאים, וסוברים כולם שצריך לתקוע כשיעור תשעה טרומיטין דהיינו קולות קצרים, ולפי זה מתפרשת לשון המשנה כפשוטה, שיעור תרועה כשלוש יבבות, שהיבבה שנאמר בתורה היא שלושה קולות, ולקיום המצוה יש לתקוע שיעור של שלוש יבבות סך הכל תשעה קולות.

שיטת בעל העיטור (הל' שופר ק ע"ד, הו"ד בטור או"ח סי' תקצ) ששיעור התרועה והשברים שווה, אלא שהשברים מופסקים ואילו בתרועה אין הפסק בין הקולות. והבית יוסף (ד"ה ומ"ש רבנו) ביאר דבריו בשני אופנים:

א. תרועה ושברים שוים באורך של כל התקיעה כולה, ורק חלוקים אם הם שלושה קולות ארוכים קצת או תשעה קולות כל שהם, וכשיטת ריב"א וריב"ם בתוספות.

ב. תרועה ושברים שניהם שלושה קולות קצרים, אלא שהתרועה היא קולות תכופים והשברים קולות מופסקים. וכשיטה זו הכריע.

החילוק בין תרועה לשברים הוא בתכיפות הקולות

עוד בביאור שיטת העיטור כתב הב"ח (ס"ז) שגם בתרועה היבבות ארוכות כמו השברים כשלושה כחות והיא שונה משברים, שבתרועה הקולות תכופים.

בדעת הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ד) נחלקו המפרשים, שכתב 'שיעור תרועה כשתי תקיעות, שיעור שלושה שברים כתרועה'. וביאר הר"ן (ד"ה תנא) שלפי הדעה שתרועה של התורה היא יללה ויש לתקוע תרועה, תוקע רק שלוש קולות כל שהן [ולפי זה שיעור תקיעה הוא כח אחד וחצי]. אמנם שאר המפרשים פירשו בדעת הרמב"ם שמשך התרועה כולה תשעה כחות.

הב"ח (סי' תקצ ס"ז) ביאר שיבבות של תרועה ארוכות כשברים אלא שהן תכופות ולא מופסקות, וכביאור העיטור.

התוספות יום טוב (פ"ד מ"ט ד"ה שעור) ביאר שכל יבבה היא שלושה קולות קצרים ושלושת היבבות הן סך הכל תשעה כוחות[יז].

הטור (או"ח סי' תקצ) כתב שדעת הרמב"ם כדעת העיטור, ולפי זה לדרך א' של הבית יוסף פירושו, שלרמב"ם שיעור שברים כתרועה היינו שתרועה היא תשעה קולות כלשהם, ושברים הם שלושה קולות ארוכים יותר. ולדרך ב' יתפרש דעת הרמב"ם שגם תרועה וגם שברים הם שלושה קולות קצרים אלא שבתרועה הם תכופים ובשברים הם מופסקים[יח].

ד. שיעור התקיעה

שנינו במשנה (לג:) 'שיעור תקיעה כשלוש תרועות, שיעור תרועה כשלוש יבבות', והקשו בגמרא שבברייתא מבואר ששיעור תקיעה כתרועה אחת, ותירצו שהברייתא דיברה על השיעור של תקיעה אחת שהוא כתרועה אחת, ואילו המשנה כללה את שיעור התקיעות של כל הבבות, שכן סדר המצוה הוא לתקוע שלושה סדרים של תקיעה תרועה תקיעה וממילא שיעור שלוש תקיעות הוא כשיעור שלוש תרועות.

רש"י (ד"ה תנא) פירש ששיעור שלוש התקיעות של שלושת הבבות הוא כשלוש תרועות וממילא שיעור תקיעה אחת כתרועה אחת, וכן פירשו שאר הראשונים[יט].

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ד) כתב ששיעור תקיעה כחצי תרועה, וכתבו הראשונים[כ] שהרמב"ם ביאר את דברי הגמרא ששיעור כל התקיעות הוא כשלוש תרועות, כלומר שתי תקיעות בכל סדר שכן יש פשוטה לפני התרועה ופשוטה אחריה, ואם כן שיעור שש תקיעות כשיעור שלוש תרועות, ולפי זה כתבו שלדעת הרמב"ם נמצא שיעור תקיעה כחצי תרועה. והקשו הראשונים לדבריו שכיון שהציווי של תקיעה נאמר בלשון 'תעבירו', משמע שהתקיעה צריכה להיות ארוכה ולדברי הרמב"ם שהיא כחצי תרועה אם כן אין זו לשון 'העברה', שכיון שמשך התרועה שלושה קולות נמצא ששיעור התקיעה הוא כשיעור של קול אחד וחצי ואם כן היא קצרה ביותר.

שיעור התרועה תשעה כוחות

אמנם דעת ריב"א וריב"ם (תוספות ד"ה שיעור) שבשיעור התרועה כולה לא נחלקו התנאים, וסוברים כולם שצריך לתקוע כשיעור תשעה טרומיטין דהיינו קולות קצרים, ולפי זה מתפרשת לשון המשנה כפשוטה, שיעור תרועה כשלוש יבבות, שהיבבה שנאמר בתורה היא שלושה קולות, ולקיום המצוה יש לתקוע שיעור של שלוש יבבות סך הכל תשעה קולות.

יג. במועדים וזמנים (ח"א סי' ה אות ח) הוכיח מדברי הגר"א שהפסק כדי נשימה הוא רק באופן שעושה נשימה, וכן מבואר בשולחן ערוך הרב (סי' תקצ ס"ח).

יד. רמב"ן (חידושים ד"ה ה"ג, ודרשה לר"ה פ"ח ד"ה שיעור תרועה), ריטב"א (ד"ה והא) ורא"ם (על רש"י בראשית א יא) הובאו דבריו בגליון הש"ס.

טו. רש"י (בראשית א יא) פירש על הפסוק 'תדשא הארץ דשא עשב' שדשא הוא לשון כללית על לבוש האדמה במיני עשבים, ועשב הוא שם פרטי על כל מין. והקשה הרמב"ן (שם) שלפי דבריו שלשון דשא פירושו לבוש הארץ אם כן לא יתכן בו לשון רבים, והרי יש בלשון הגמרא (חולין ס.) לשון 'דשאים'. ותירץ הרא"ם שלשון תורה לחוד ולשון חכמים לחוד ובלשון חכמים דשא מתפרש גם על מין פרטי של עשב. והביא ראיה מהמשנה מכח קושיא זו. ועיין בגור אריה שיישב את רש"י באופן אחר, שאותה מילה יכולה לשמש כלשון כוללת וגם כלשון פרטית כאשר נאמרת בלשון רבים [ולפי הרמב"ן צריך עיון שכן הוא פירש כאן שלשון יבבה בלשון חכמים חלוקה מלשון יבבה של התורה, ואולי דווקא בתרועה יש לומר כן כיון שרצו חכמים להבדיל בין שני מיני התרועה לכן נקטו לשון תרועה שהיא יללה ולשון שברים שהיא גניחה].

טז. כעין זה כתב הר"ן (על הרי"ף, ד"ה כשלוש). ועיין להלן בשיטת רבינו תם שאין לתקוע שברים תרועה בנשימה אחת כיון שזה צריך להיות כעין בכי של גניחה ואחר כך יללה, ואין הדרך לבכות כך בלא הפסק כלל. והרא"ש (פ"ד סי' י) כתב שאף על פי שאין דרך בכי בכך מכל מקום כיון ששניהם ניתנו יחד בתורת מצוה אחת של 'תרועה' לכן יש לתוקעם בנשימה אחת. ויתכן שלדברי הרא"ש המצוה לתקוע תרועה לא ניתנה שיהיה קול התרועה נשמע כקול בכי ממש אלא הוא רק על דרך דמיון בעלמא ורק נקרא על שמה, מה שאין כן לפי רבינו תם שהדמיון לבכי הוא מעיקר השיעור של התרועה.

יז. וכתב שכן היא דעת המגיד משנה. אמנם בלחם משנה ביאר דברי המגיד משנה שהרמב"ם סובר ששיעור התרועה כולה כשלושה כחות קצרים וכדברי רש"י.

יח. הבית יוסף הביא שיש גורסים בלשון הטור שדעת הרמב"ן כדעת העיטור.

יט. תוספות, רמב"ן, רשב"א, (שם ד"ה תנא), ריטב"א (שם ד"ה שיעור) ור"ן (שם ד"ה תנא).

כ. כן משמע בפירוש המשניות (ר"ה פ"ד מ"ט) וכן ביארו הרמב"ן (ד"ה תנא, ודרשה לר"ה פ"ח) הרשב"א והר"ן (ד"ה תנא) את מקורו.

אמנם אחרים[כא] פירשו בשיטת הרמב"ם שאורך התרועה הוא תשעה כחות ואם כן שיעור התקיעה מחצית מזה הוא ארבעה וחצי כחות, ולפי זה מיושבת דעת הרמב"ם[כב].

האם שיעור התקיעה משתנה בתר"ת תש"ת ותשר"ת

שיעור התקיעה כהתרועה של אותו סדר

כתבו התוספות (לג: ד"ה שיעור) והרא"ש (פ"ד סי' י) שכיון שאורך התקיעה כתרועה ממילא השיעור משתנה ותלוי אם הוא תקיעה של תר"ת, תש"ת או תשר"ת, ובביאור הדבר כתב הרמב"ן (דרשה לר"ה פ"ח כיון) שחכמים קיבלו מהלכה שכל תקיעה צריכה להיות כאורך התרועה שלה. וכעין זה כתב הר"ן (על הרי"ף ד"ה תנא) וכתב עוד שחכמים למדו כך מדרשה, כיון שנאמר 'והעברת', דהיינו תקיעה פשוטה וסמוך לזה נאמר 'שופר תרועה', משמע שעצם שיעור התקיעה הוא שתהיה באורך התרועה.

ולפי זה כתבו שלדעת רש"י שסובר שתרועה היא שלוש קולות כלשהם, שהיות ששיעור התקיעה הוא כאורך התרועה, ותוקעים תר"ת מספק שמא זו התרועה שציותה התורה וכן בתש"ת שמא השברים הם התרועה שהצטוונו, לכן יש להאריך בתקיעה של תש"ת כאורך השברים ולא די בשיעור התרועה שהיא שלוש כוחות קצרים. וכן בתשר"ת יש להאריך כשיעור שברים עם התרועה ביחד.

אמנם לדעת ריב"א וריב"ם שסוברים שאורך התרועה הוא כמו בשברים, ובסך הכל עושים תשעה קולות קצרים, אין בזה נפקא מינה, מלבד בתקיעה של תשר"ת שצריך שיעור כפול.

שיעור התקיעה שבתשר"ת

והרמב"ן (שם ד"ה והוי יודע, דרשה לר"ה פ"ח ד"ה כיון) דן לומר שאין צריכים בתשר"ת שלושה שברים ושלוש יבבות, אלא שהשיעור יהיה משניהם כיון שרבי אבהו לא קיבל שצריך שיעור מכל אחד מהם, ומה שמובא בגמרא שתיקן לתקוע שלושה שברים אינו מעיקר הדין רק תיקן את שיעור השברים והתרועה של תשר"ת כשיעור השברים של תש"ת והתרועה של תר"ת[כג].

עוד כתב ששיעור תקיעה כתרועה נאמר רק לפי המשנה והברייתא שסוברות שצריך לתקוע תרועה או שברים, אבל לפי ספקו של רבי אבהו שצריך לעשות תשר"ת לא נאמר שיעור תקיעה כתרועה[כד], אך הכריע שגם בתשר"ת יש להאריך בתקיעה כשיעור שברים ותרועה[כה]. וכן הביא הריטב"א (לד. ד"ה הכיצד) סברא זו ודחאה, מפני ששיעור שברים לעולם שלושה, וכן שיעור תרועה לעולם שלוש יבבות כמבואר במשנה ובברייתא.

שיעור התקיעה אינו תלוי בתרועה של אותו סדר

הראב"ד בהשגות (שופר פ"ג ה"ד) כתב שלא נחלקו התנאים בשיעור התקיעה ולכולי עלמא צריך לתקוע תשעה טרומיטין. וכן דעת הרשב"א (לג: ד"ה אמר אביי)[כו].

וכתב הר"ן (על הרי"ף שם ד"ה אבל) בביאור שיטת הראב"ד, שבאמת אין הלכה בעצם להשוות שיעור תקיעה לתרועה, והמשנה כתבה כן רק לסימן, שהרי גם למאן דאמר שצריך לתקוע תרועה, עושים שלושה קולות קצרים ואף על פי כן תקיעה היא כשלוש תרועות כלומר כאורך תשעה קולות, אלא שכך למדו חכמים בביאור משמעות לשון הפסוק של 'והעברת'. וכעין זה מבואר בדברי הרשב"א (ד"ה אמר).

הפני יהושע (ד"ה במשנה) הקשה מנין למדו את שיעור תקיעה שהוא כתרועה, וכתב ששיעור התרועה היה ידוע מסברא כיון שכך היא דרך הבכי[כז],

וביאר שחכמים למדו את שיעור התקיעה שהוא כתרועה מכך שנאמר "יום תרועה' משמע התרועה היא עיקר המצוה, ותקיעה פשוטה לפניה ולאחריה היא טפלה לה, לכן למדו חכמים מסתימת הפסוק ששיעור התקיעה כהתרועה.

ובקונטרס הביאורים (ר"ה סי' יב) ביאר עוד שהתקיעה היא מדיני התרועה שהיא טעונה תקיעה לפניה ולאחריה, ומטעם זה למד הרמב"ם ששיעור שתי התקיעות כתרועה.

ולפי זה ביאר מדוע לא הוזכרו שיעורי התקיעה קודם במשנה במסכת פסחים (סד.) לגבי התקיעות שעל הקרבן, וכן במשנה במסכת סוכה (נג:) לגבי התקיעות שהיו תוקעים במקדש, והיינו מפני ששיעור התקיעה הוא מהדרשות שנאמרו בראש השנה, ביום הכיפורים של יובל ובמדבר, שאף על פי שגם בתקיעות של המקדש היה תוקע ומריע ותוקע, זה רק מדיני סדר התקיעות, אבל אין התקיעות מדין התרועה, ולכן לא ניתן בה שיעור.

ה. אורך השבר

שבר אריך נעשה לתקיעה

כתבו התוספות שאין להאריך בשבר כשיעור תקיעה כיון שזה יחשב תקיעה. אמנם הרמב"ן (דרשה לר"ה פ"ח) כתב שאין צריך להפסיק את השברים בין האחד לשני אלא רק לעשות מין קול של יבבה, ועיקר לשון 'שבר' הוא מלשון שבר האדם הבוכה ולא מלשון שבר של הפסק הקולות.

המתירים להאריך קול השבר

הרמב"ן (דרשה לר"ה פ"ח ד"ה וכתב רבנו) כתב שמותר להאריך בשבר ואינו נעשה בכך לתקיעה מפני שעיקר החילוק בין תקיעה לשברים אינו באורך הקול אלא בצורתו, ששבר הוא מקול שבור ותקיעה היא מקול פשוט. והריטב"א (לג: ד"ה שיעור בסופו) דחה סברא זו וכתב שהשבר הוא גם כן מקול פשוט כמו התקיעה.

הרשב"א (שם ד"ה אמר) כתב שיכול להאריך בשבר ובתנאי שיאריך בתקיעה יותר ממה שמאריך בשבר. וכן הכלבו (הל' ראש השנה) כתב שיש מקפידין שלא יאריך השבר, מפני שנראה כתקיעה, ומשמע קצת מלשונו, שאינו נחשב תקיעה מעיקר הדין, ובדיעבד יוצא ידי חובה, אלא שהוא דין מדרבנן שגזרו לא לעשות כך משום היכר שלא יהא נראה כתקיעה. וכעין זה הובא בר"ן (על הרי"ף, לד: ד"ה וממתני' שמעינן) שיש אומרים שכל האיסור בזה הוא משום שנראה כתקיעה, ולפיכך אם רצה להאריך השבר הרשות בידו, ובלבד שיאריך גם את התקיעה כדי שיהיה היכר ביניהם. והר"ן חולק עליהם שאסור להאריך השבר באופן הנחשב כתקיעה, ומשמע שהוא פסול מעיקר הדין.

אימתי נחשב כאורך תקיעה

וכתבו התוספות והרא"ש (פ"ד סי' י) שרש"י שסובר ששיעור תרועה הוא שלושה קולות כלשהם וממילא כך הוא שיעור התקיעה, אין לעשות את השבר כשיעור שלושה כחות כלשהם כיון שאז יצא מכלל שבר ונחשב תקיעה.

והקשו ההגהות אשר"י (פ"ד סי' י) והמהרש"א (לג: בתוס' ד"ה שיעור בא"ד) מדוע יפסל קול שהוא כשלושה כחות, לגבי התקיעה שעושים עם השברים, והלא כיון שתוקעים תש"ת מספק שמא זוהי ה'תרועה' שציותה התורה, ממילא שיעור התקיעה כשיעור השברים שהוא יותר משיעור התרועה של קולות קצרים כלשהם, וכפי שכתבו התוספות והרא"ש בהמשך דבריהם, וממילא כל שלא הגיע השבר לאורך זה לא יצא מכלל שבר אף אם הגיע לשיעור של שלושה קולות כלשהם.

כא. מגיד משנה, ב"ח (או"ח סי' תקצ ס"ו ד"ה ורש"י) ותוספות 'יום טוב (פ"ד מ"ט ד"ה יבבות).

כב. כך כתב הב"ח להוכיח בדעת הרמב"ם מחמת ההכרח שמלשון 'והעברת'. אמנם ברמב"ן לא מפורש שהקושיא היא רק משום שהיא כח וחצי, אלא סתם את הקושיא, שלא יתכן שהתקיעה היא חצי תרועה כיון שלשון העברה היא לשון קול ארוך, וכן דייק מלשון 'פשוטה' שמשמעה קול ארוך.

כג. לכאורה אפשר לבאר את הסברא בשני אופנים: א. השיעור אינו דין בעצם השברים או התרועה אלא הלכה במעשה המצוה, ובשברים תרועה המעשה מצוה הוא אחד לכן מספיק לעשות שלושה קולות. ב. עוד אפשר לומר שאף אם הוא שיעור בעצם קול התרועה, מכל מקום כיון שעושים שברים תרועה לצד שהתרועה היא כעין הבכי המתחלף מאנחה ליללה, ממילא השיעור יהיה בכל ה'תרועה'.

כד. בקונטרס הביאורים (ר"ה סי' יב) דייק כן מדברי הרמב"ם שלא כתב ששיעור תקיעה של תשר"ת ארוך כשברים ותרועה [ומה שלא הצריך להאריך בתקיעה של שברים, הוא מפני ששיעורם שוה לשיעור התרועה לדעת הב"ח והתוספות יום טוב שהובאו לעיל], וביאר שיתכן שרבי אבהו לא קיבל שיעור כלל גם לא לשברים ולתרועה בפני עצמם, ומה שצריך שיעור הוא מעצם צורת השברים, כפי שמשמע בלשון הרמב"ם (פירוש המשניות פ"ד מ"ט) שהדרך להתאנח שלוש פעמים. לפי זה מובן כיצד הסתפק רבי אבהו שצריך לעשות שברים ותרועה, והרי השיעור נאמר רק שלוש יבבות ובהכרח שאין צריך לתקוע שברים ותרועה, אמנם אפשר לדחות שגם אם נאמר בו שיעור, השיעור אינו דין במעשה המצוה של תקיעת כל ה'תרועה' [של התורה], אלא רק שיעור מה נקרא שברים ומה נקרא תרועה [וכפי שמשמע בריטב"א שמטעם זה דחה את הסברא שבתשר"ת די שיהיה השיעור משניהם יחד].

כה. יש שכתב לבאר הכרעתו על פי מה שכתב בדרשה שנלמדה הלכה מיוחדת שהתקיעה צריכה להיות כאורך התרועה שלה, ולכן אף אם מצד הדין די במה שהתקיעה והתרועה ביחד יהיו שלושה, מכל מקום כיון שנוהגים לעשות בכל אחד מהם כשיעור ממילא צריך להאריך בתקיעה כשיעור שניהם.

כו. הריטב"א (לג: ד"ה שיעור) הקשה מדוע לתרועה נתנו שיעור בפני עצמו ואילו לתקיעה לא נתנו שיעור אלא אמרו ששיעור תקיעה כתרועה. ותירץ שרק בתרועה שייך לומר שיעור כיון שהיא נעשית מיבבות ואפשר למנות את מספר היבבות הנצרך לשיעור התרועה מה שאין כן בתקיעה שהיא קול פשוט. ובהמשך דבריו מפורש שנקט ששיעור התקיעה משתנה מתר"ת לתש"ת, ולפי זה לכאורה צריך עיון שאם כן משמע שיש הלכה להשוות את שיעור התקיעה לתרועה לפי מה שביאר הר"ן, ואם כן מה הוקשה לריטב"א על לשון המשנה שיעור תקיעה כתרועה הלא כך הוא הדין לפי האמת. ולכאורה משמע מדבריו שאין שיעור התקיעה נקבע מחמת שיעור התרועה אלא היא הלכה אחת שניתן שיעור אחד להכל, ואותו המקור שיש לשיעור תרועה, יש לשיעור תקיעה.

כז. ובן משמע ברמב"ם (פירוש המשניות פ"ד ה"ט).

ובדברי התוספות כתב המהרש"א לבאר בלשונם שאמנם לפי מה שהסיקו שאורך התקיעה משתנה מתר"ת לתש"ת באמת חזרו בהם[כח].

יישוב דברי התוספות

ובקרבן נתנאל (על הרא"ש שם אות ל) תירץ שמעיקר הדין אפשר להאריך בשבר יותר משיעור תרועה, אך כיון שתוקעים גם תר"ת לכן אין לעשות כיון שאז נראה השבר ארוך מהתקיעה של תר"ת.

חילוק בין שם תקיעה סתם לשיעור תקיעה למצותה

עוד כתב ליישב לפי מה שהביא הרא"ש את דברי רב האי גאון שלא נחלקו התנאים באיזו תרועה יוצא ידי חובה אלא כולם מודים שכל האופנים נכונים ואפשר לצאת בהם ידי חובה, ורק המנהגים היו חלוקים, וכיון שכך נמצא ששיעור תרועה מתחיל בשיעור הקטן של תשעה כחות, וקול פשוט בשיעור זה כבר נקרא קול של 'תקיעה', ואף בתש"ת ותשר"ת מצינו שצריך להאריך בתקיעה יותר כפי משך קול התרועה כולה, מכל מקום אין זה מחמת שאין לזה שם תקיעה כלל, אלא זהו דין מיוחד שנתחדש לגבי שיעור התקיעה הנצרכת לקיום מצות תקיעה של ראש השנה, שיש להאריך בתקיעה כפי אותה התרועה שנעשית עם התקיעה, אבל שם תקיעה קיים כבר בשיעור הקטן של תרועה[כט].

ביאור דברי הבית יוסף בזה

הבית יוסף (או"ח סי' תקצ ס"ג ד"ה ומ"ש רבנו ולפ"ז צריך להזהר) כתב שכיון שמאריך בשבר כשיעור תקיעה של תר"ת שוב אינו נקרא שבר אלא תקיעה, אף על פי שבסדר של תש"ת צריך לתקוע תקיעה ארוכה יותר. ולכאורה יש לומר בביאור דבריו על דרך דברי הקרבן נתנאל, כשיטת רב האי גאון, ולפיכך יש שם תקיעה אף שאינו מקיים בה מצות תקיעת שופר עד שתהיה ארוכה כמו שיעור התרועה.

אמנם יש לומר שהבית יוסף לא תלה זאת בדברי רב האי גאון, וסובר שגם החולקים על רב האי גאון, וסוברים שלמאן דאמר שתוקעים שברים אין יוצאים ידי חובה בתרועה, מכל מקום בעצם שם 'תרועה' של התורה נכללים כל האופנים, אלא שנחלקו בדין קיום המצוה באיזה אופן מאופני התרועה ציותה התורה לעשות. וכיון שודאי שגם התרועה הקצרה נקראת 'תרועה' ממילא כשתוקע קול בשיעור זה כבר יצא מכלל שבר ונקרא תקיעה, אף על פי שבסדר של תש"ת אנו נוקטים כהצד שאין יוצאים ידי חובה בתרועה אלא בשברים[ל].

ו. סדר התקיעות שתוקעים בראש השנה

תקיעות דמעומד ודמיושב

הובא בגמרא (טז.) שתוקעים במיושב וחוזרים ותוקעים במעומד כדי לערבב את השטן.

וכתב הרי"ף (לג:) שנוהגים לתקוע בתקיעות דמיושב תשר"ת תש"ת ותר"ת שלוש פעמים כל סדר. ובתפלה נוהגים לתקוע למלכויות תשר"ת לזכרונות תש"ת ולשופרות תר"ת, והטעם שאין עושים כן שלוש פעמים משום שאין דין תקיעות על סדר הברכות מעכב וכדי שלא להטריח את הציבור אין מאריכים. וביאר הרמב"ן (מלחמות ה' ד"ה ועוד) שהתקיעות דמעומד הן כעין תקיעות של תענית כדי שתעלה תפילתנו בשופר, ולכן לא צריכים את כל דיני התקיעות, ובתענית (טו:) סוברים רבנן שלא צריך תקיעה תרועה ותקיעה לכל ברכה, ורבי יהודה חולק משום שסובר שתקיעה תרועה ותקיעה הן מצוה אחת. ולכן גם בראש השנה שהתקיעות דמעומד הן כמו תקיעות של תענית כיון שכבר יצאו ידי חובה דאורייתא לא רצו להטריח ולחזור על כל התקיעות.

והתוספות (לג: ד"ה שיעור) הקשו שיצטרך לתקוע בתקיעות דמעומד גם כן למלכויות לזכרונות ולשופרות תשר"ת תש"ת תר"ת לכל אחד שהם עוד שלושים, וכתבו שכן מבואר בערוך (ערך ערב) שתוקעים שלושה סדרים לכל אופן.

וכתבו התוספות ליישב שסומכים על השיטה שאחת מדברי תורה ושתים מדברי סופרים, וכיון שיצאו ידי חובה בתקיעות דמיושב לא הצריכו לעשות את התקיעות שמדרבנן במעומד.

וכתבו התוספות שרבינו תם הניח לתקוע תשר"ת למלכויות זכרונות ושופרות. ובזה יוצאים ידי שברים ותרועה, ואף על פי שהשברים מפסיקים בין התקיעה לתרועה וכן התרועה מפסיקה בין השברים לתקיעה מכל מקום הפסק אינו פוסל לפי מה שפוסקים כרבנן וכרבי יוחנן שאפילו שמע תשע תקיעות בתשע שעות יצא.

אמנם הרמב"ן (לד. ד"ה הא דאקשינן) כתב שאף על פי ששהייה בין התקיעות אינה פוסלת מכל מקום הפסק קול פוסל, ובזה ביאר את דברי הגמרא שאי אפשר לצאת בתשר"ת ידי חובת שברים וידי חובת תרועה מפני שהפסק קול פוסל את התקיעות אף על פי שפוסקים כרבנן שאין שהייה פוסלת.

הרשב"א (שם ד"ה הדר) והר"ן (על הרי"ף, שם ד"ה ואנו) כתבו שסומכים על שיטת רב האי גאון שסובר שיוצאים ידי חובה בכל האופנים, ורק כדי לכנס המנהגים תיקן לעשות הכל ודי במה שעשו כך בתקיעות דמיושב.

ז. מחלוקת רבי יהודה ורבנן בתקיעה תרועה ותקיעה

מנין התקיעות שבמקדש

במשנה (ערכין י.) מבואר שהיו תוקעים בבית המקדש לא פחות מעשרים ואחת תקיעות, ולא יותר מארבעים ושמונה. ובמשנה בסוכה (נא: נג:) מבואר סדר התקיעות, שבכל יום היו תוקעים שלוש תקיעות בזמן פתיחת שערי העזרה ופירש רש"י (שם נג: ד"ה מעשרים) ששלוש התקיעות הן תקיעה תרועה ותקיעה. עוד היו תוקעים תשע תקיעות לתמיד של שחר, ופירש רש"י (שם ד"ה תשע) שכשהיו מנסכים את נסכי התמיד הלויים אומרים שירה, ובשירה היו שלושה פרקים שמפסיקים בהם, והכהנים תוקעים בחצוצרות והעם משתחוים, וכשהיו תוקעים בחצוצרה, היו תוקעים בשופר תרועה באמצע ותקיעה פשוטה לפניה ולאחריה. ונמצא סכום התקיעות והתרועות של התמיד תשע. ועוד היו תוקעים בתמיד של בין הערבים תשע תקיעות כבתמיד של שחר. ונמצא בסך הכל עשרים ואחת תקיעות.

ומבואר במשנה שלכל היותר תקעו ארבעים ושמונה תקיעות, בערב שבת שחל בחג, שהיו תוקעים ארבעים ושמונה תקיעות, והמנין כולל עשרים ואחת תקיעות שבכל יום, ועוד שלוש תקיעות שהיו תוקעים הכהנים שעמדו בשער העליון כשקרא הגבר להודיע שילכו לשאוב בשילוח מים לניסוך. ושלוש כשהגיעו לשער התחתון, ושלוש לאחר שמילאו את המים וחזרו לעזרה ונכנסו דרך שער המים, ושלוש על גבי הזבח כשזקפו את הערבות בצידי המזבח.

הגמרא (ערכין י.) מביאה שרבי יהודה חולק על המשנה ומונה שבע תקיעות לכל הפחות, ושש עשרה לכל היותר. ומבארת את מחלוקתם שכיון שבכל פעם תקעו תקיעה תרועה ותקיעה, סובר רבי יהודה שכל סדר כזה נחשב תקיעה אחת, וממילא מספר התקיעות יורד לשליש. ורבנן סוברים שכל תקיעה וכל תרועה נחשבת בפני עצמה וממילא בכל סדר מונים שלוש תקיעות.

ביאור הלימוד לפי רבי יהודה ורבנן

ומבואר בגמרא שרבי יהודה ורבנן נחלקו בלימוד הדרשות, שרבי יהודה למד מהנאמר (במדבר י ה) 'ותקעתם תרועה ונסעו המחנות החונים קדמה' ועוד נאמר (במדבר י ו) 'ותקעתם תרועה שנית ונסעו המחנות החונים תימנה תרועה יתקעו למסעיהם', שכיון שאמרה תורה 'ותקעתם תרועה'[לא] וכן 'תרועה יתקעו' משמע שתרועה נקראת 'תקיעה', וכן תקיעה נקראת 'תרועה'. ומשום

כח. עיין כפות תמרים שהשיג עליו.

כט. ביאור זה כתב הב"ח (או"ח סי' תקצ ס"ג), ועיין שם שכתב שגם התוספות סוברים כדברי רב האי גאון, וצריך עיון קצת שלא הביאו את דבריו. ועיין עוד בב"ח (שם ס"ז) שכתב שיתכן שרק הרא"ש והתוספות סוברים כן, שסוברים כרב האי גאון שמה שהסתפק רבי אבהו אם תוקעים שברים או תרועה אינו ספק איזו תרועה כשירה רק היו חילוקי מנהגים בזה וכל התרועות כשירות, אבל לדעת רב האי גאון עצמו שיעור התקיעה הוא אחד בכל הסדרים, שהרי כתב שלא נחלקו המנהגים זה על זה כלל, ובכל האופנים התקיעות כשירות, והרי אם נאמר ששיעור התקיעה משתנה לפי שיעור התרועה נמצא שאלו שנהגו לתקוע תש"ת והאריכו משום כך בתקיעה סוברים שאי אפשר לתקוע תקיעה קצרה יותר. ומשמע מדברי הב"ח שמה שיש להאריך בתקיעה של תש"ת לדעת הרא"ש הוא מפני שיש ספק איזו תקיעה כשירה וכלפי איזו תרועה אמרו ששיעור תקיעה כתרועה, ושמא רק תקיעה כאורך השברים כשירה, אף על פי שלקיים דין תרועה אין צריך לתקוע דווקא שברים. ועיין קרבן נתנאל (פ"ד ס"י אות כ).

בעיקר דבריהם מבואר חידוש גדול שבדין שיעור תקיעה כתרועה נכללו שתי הלכות: א. לעצם שם תקיעה צריך שתהיה ארוכה כמו התרועה הקצרה, ב. תקיעה לצאת בה ידי חובה צריכה להיות כפי התרועה שלה.

ל. ועיין בריטב"א (ר"ה לג: ד"ה והא) שכתב כן שלשון 'תרועה' של התורה כוללת כל קול שהוא נשבר ומחולק לחלקים.

לא. יש להסתפק אם הכוונה לפסוק ה' או לפסוק ו', שבשניהם נאמר 'ותקעתם תרועה'. ובעצם הדבר צריך עיון שאם כן יש פסוק מיותר, ואפשר ללמוד מהייתור שהכל דבר אחד. ועיין בערוך לנר (סוכה נג: בגמרא ד"ה ורבנן) שהעיר בעיקר שאלת הגמרא בטעם של רבנן הסוברים שתקיעה ותרועה הם דברים נפרדים, שכיון שטעמו של רבי יהודה הוא מכח הדרשה של 'ותקעתם תרועה' לרבנן שדורשים אותה לדבר אחר ממילא אין מקור ללמוד שהכל דבר אחד. ותירץ

כך נקרא הכל מצוה אחת[לב]. רבנן למדו מהפסוקים שבכל תרועה צריך לתקוע פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה.

הגמרא מבארת שרבנן למדו שהתקיעה והתרועה נחשבות כל אחת בפני עצמה שנאמר (במדבר י ז) 'ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו' ומבואר שלפעמים המצוה לתקוע בלי תרועה, ומוכח שהיא פני עצמה שהתורה לא תצווה לעשות חצי מצוה, ואם כן אף במקום שהמצוה היא בתקיעה ותרועה ביחד זה צרוף של שתי מצוות ולא דבר אחד. אבל רבי יהודה סובר שאין תקיעה ותרועה עומדות בפני עצמן כלל, ומה שנאמר 'תתקעו ולא תריעו' אינו למצוה אלא כדי להקהיל את העם. ובגמרא במסכת סוכה (נג:) מבואר שרבנן סוברים שאף על פי שהתקיעה נצרכת להקהיל מכל מקום יש לזה תורת מצוה, שהתורה ציוותה שכך יקהילו את העם.

ביאור הוכחת רבנן

בסברת רבנן הקשה הערוך לנר (סוכה נג: ד"ה ופלגא) שמצאנו בתורה מצוה שלפעמים הציווי לעשות רק חלק ממנה, וכגון בארבע מתנות של חטאת שהן מצוה אחת ואף על פי שבעולה ואשם המצוה היא רק בשתי מתנות, ובבכור מעשר ופסח המצוה היא רק במתנה אחת. וכך נבאר שעל אף שבהקהל המצוה היא לעשות תקיעה לחוד ומכל מקום כשהמצוה לתקוע ולהריע הכל מצוה אחת.

עיקר המצוה אינו חצי מצוה

ותירץ שבד' מתנות יש ב' חלקים והאחד הוא לעיכובא והב' הוא לכתחילה, שבחטאת רק מתנה אחת לעיכובא כמבואר במסכת זבחים (לו:), ולכן אפשר שהתורה תצוה במקום אחר רק על החלק העיקרי של המצוה ואינו גדר של חצי מצוה, מה שאין כן בתקיעה ותרועה שאם לא תקע פשוטה לפניה ולאחריה לא יצא כלל.

והקשה עוד מדין מליקה, שבחטאת העוף צריך למלוק שני סימנים ובעולה סימן אחד ובזה לא שייך לחלק כן[לג]. עוד הקשה מתפילין שיש בהן ד' פרשיות ובמזוזה יש רק שתי פרשיות, ומוכח שיתכן שתי מצוות שבאחת יש מקצת ממה שיש במצוה אחרת, ואין בזה חסרון כיון שכך היא צורת המצוה.

מעשה מצוה שלם על חצי דבר

ובחלקת יואב (שו"ת או"ח סי' לא) דן לגבי מצות ארבעה מינים, לשיטת הבה"ג (הו"ד בתוספות סוכה לד: ד"ה שתהא) שאם נטלן בזה אחר זה יצא, האם צריך לכתחילה ליטלן כאחד, וכתב שגם הבה"ג מודה שהמצוה לכתחילה ליטלן כאחד, והוכיח מכך שערבה נוטלים במקדש בפני עצמה, וכיצד יתכן שציותה התורה לעשות חצי מצוה ומוכרח שאפשר ליטול כל מין בפני עצמו. והקשה לפי זה מדוע סובר רבי יהודה לולב צריך אגד לעיכובא, והרי מנטילת ערבה מוכח שכל מין הוא מצוה בפני עצמה, ובסוגיא מבוארת סברת רבי יהודה שתקיעה תרועה ותקיעה היא מצוה אחת, אף שבהקהל תוקעים רק תקיעה, זה משום שסובר שאינה מצוה כלל, ומוכח שאינו חולק על רבנן בעיקר סברתם להוכיח שכאשר הצטוונו על חלק ממצוה במקום אחר מוכח שהיא מצוה בפני עצמה. ותירץ שהסוגיא סוברת שמצות ערבה אינה בנטילה אלא רק לזקוף את הערבה על המזבח[לד], שכיון שאין המצוה במעשה לכן אין שהוקשה לגמרא מפני שנאמר 'ותקעתם תרועה' פעמיים, ואחד מיותר וממילא יכולים לדרוש כרבי יהודה, ותירצה על זה הגמרא שבהכרח שאי אפשר לדרוש כך כיון שמצאנו שהתורה ציותה לתקוע בלא תרועה ובעל כרחך שתקיעה היא מצוה בפני עצמה. ועיין שם עוד שתירץ לפי המבואר בגמרא (סוכה נג:) שרבי יהודה לומד שיש פשוטה לפניה ולאחריה מהדרשה של 'שנית', ואם כן שוב אפשר ללמוד מ'ותקעתם תרועה' שתקיעה ותרועה הן דבר אחד.

לב. ברש"י (ד"ה כרבי יהודה) משמע שלשון 'אחת היא' משמע מצוה אחת, ועיין עוד לשון רש"י (סוכה נג: ד"ה אחת) שכתב 'מצוה אחת הן וחדא חשיב להו', משמע שגם התקיעות עצמן נחשבות לדבר אחד, ועיין עוד להלן.

לג. לכאורה יש מקום לחלק שמספר הסימנים אינו מעיקר המצוה, כי הן בחטאת והן בעולה המצוה היא לעשות שחיטה, רק שבלא שיחתוך את הסימנים כפי השיעור שנאמר בכל דבר כפי עניינו אינו נקרא 'שחיטה', אבל עיקר המצוה הוא דבר אחד ולכן אין כאן חצי מצוה אלא מצוה שלמה של שחיטה. וכעין זה עיין בחתם סופר (שו"ת ח"ו סי' צט, יו"ד סי' רמט ד"ה וטעמא) לגבי מילה ופריעה שהקשה שכיון שאברהם אבינו לא הצטווה על פריעה אלא רק בני ישראל הצטוו אחר כך כמבואר בגמרא (יבמות עא:) שלומדים כך ממה שנאמר 'ושוב מול את בני ישראל שנית' (יהושע ה ב), אם כן מנין שיש חיוב כרת במל ולא פרע, שהרי דין כרת נאמר לאברהם אבינו קודם שנאמר הציווי על הפריעה, ועוד הקשה כיצד אפשר לברך להכניסו בבריתו של אברהם אבינו לאחר שמל, קודם הפריעה, והרי הפריעה אינה חלק מהברית של אברהם אבינו. ותירץ שהציווי לאברהם אבינו נאמר על הסרת הערלה, וכשנאמר הציווי על הפריעה לא ניתנה מצוות פריעה בתור מצוה בפני עצמה, אלא שנאמר גדר חדש בשם ערלה, שמעתה גם העור הרך שתחת בשר הערלה נכלל גם הוא בשם ערלה, ולכן הפריעה היא חלק מעצם מצוות מילה וממילא המילה עם פריעה היא אותה המצוה שניתנה לאברהם אבינו ומאותו שם ורק נוסף פרט כיצד לקיים את אותה המצוה גופא.

לד. עיין גמרא סוכה (מד.) וריטב"א שם (ד"ה מאן).

לה. עיין ברש"י (ד"ה ה"ג) שכתב 'ה"ג מאי טעמא דרבי יהודה דכתיב 'ותקעתם תרועה' אלמא תרועה היינו תקיעה, כלומר מדקרי לתרועה תקיעה שמע מינה חדא היא'. והוכיח מכך המהרש"ל שאין לגרוס את הדרשה השניה של 'ותרועה יתקעו', אך המהרש"א ביאר שרש"י אינו מוחק דרשה זו אלא רק בא למחוק את לשון הגמרא 'הא כיצד' שאחר כך, שלפי לשון זו משמע שהלימוד של רבי יהודה הוא מחמת סתירה שבין הפסוקים.

ובגמרא במסכת ערכין לא הובאה הדרשה של שנית, וכן משמע ברש"י שם (ד"ה ותקעתם) שכתב 'ותקעתם תרועה, אלמא לתרועה קרי תקיעה ולתקיעה תרועה', ומשמע ששתי הדרשות נצרכות ללמוד שני חידושים, שתרועה נקראת תקיעה ועוד שתקיעה נקראת תרועה.

המהרש"א העיר שאמנם בגמרא בכריתות לא הובאה הדרשה של 'שנית', אבל בראש השנה (לד.) הובאה הדרשה, עיין שם שמובא שרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא לומד מ'שנית' תקיעה לפניה וגם לאחריה.

בעיקר קושיית המהרש"א על המהרש"ל מנין ללמוד גם פשוטה לפניה וגם לאחריה, יש להעיר שבאמת נאמר 'ותקעתם תרועה' שתי פעמים (במדבר י ה-ו) ואם כן קשה שנשאר פסוק אחד מיותר, ואמנם לפי המהרש"ל אפשר ליישב שאחד נדרש ללמד שתקיעה ותרועה אחת הן, והשני מלמד יחד עם 'שנית' על פשוטה לפניה ולאחריה [עיין בערוך לנר שהובא לעיל].

לו. ואפילו בשלוש התקיעות הראשונות שנקטו בגמרא לשון 'תקיעה' הוא לאו דווקא אלא תרועה.

יט. סדר התקיעות

זה חצי מצוה, שאין למצוה זו שייכות עם ארבעה מינים שבהם המצוה היא במעשה הנטילה.

והוכיח כן מדין מזוזה ותפילין שהקשה כעין קושיית הערוך לנר כיצד הצטווינו בהם לעשות חצי מצוה של כתיבת ספר תורה, וביאר שכיון שאין עיקר מצותם מעשה הכתיבה כבספר תורה, אלא המזוזה היא חובת הבית ובתפילין המצוה שיהיו נקשרים על היד והראש, וכמו כן למאן דאמר שמצות ערבה בזקיפה זה חובת מזבח ולכן אינה נקראת חצי מצוה. אבל למאן דאמר שמצות ערבה בנטילה בהכרח שרבי יהודה חולק בעיקר סברת רבנן, וסובר שאי אפשר להוכיח שתקיעה תרועה ותקיעה היא מצוה אחת ממה שציותה התורה בהקהל את העם על תקיעה לבדה, שאין זה חצי ממצות תקיעה של תקיעה תרועה ותקיעה אלא מצוה אחרת בפני עצמה.

הלימוד לתקיעה לפניה ולאחריה לרבי יהודה

הגמרא במסכת סוכה (נג:) הקשו לרבי יהודה מנין שצריך לתרועה תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה, שהרי הדרשה של 'ותקעתם תרועה' ו'תרועה יתקעו' נצרכת ללמד שהכל נחשב לדבר אחד, ותירצו שרבי יהודה לומד כך ממה שנאמר 'ותקעתם תרועה שנית' שהמילה 'שנית' מורה שיש להוסיף על התרועה תקיעה לפניה ולאחריה.

אמנם המהרש"ל (ד"ה מ"ט) הגיה את דברי הגמרא ולא גרס בדברי רבי יהודה אלא את הדרשה של 'ותקעתם תרועה', ולא את הדרשה השניה של 'תרועה יתקעו' על אף שבגמרא במסכת ערכין מובאות שתי הדרשות. וכמו כן לא גרס את הדרשה של 'שנית'. ולגירסתו רבי יהודה לומד תקיעה לפניה ולאחריה מהנאמר 'תרועה יתקעו', כלומר שאף על פי שהגמרא ביארה שרבי יהודה דורש את הפסוקים ללמד שהכל דבר אחד מכל מקום די בפסוק אחד ללמוד כן, והשני מיותר ללמוד שצריך תקיעה לפניה ולאחריה.

אך המהרש"א (בגמרא ד"ה מ"ט) הקשה לדבריו כיצד אפשר ללמוד מהפסוק תקיעה לפניה וגם תקיעה לאחריה, ומנין שיש להוסיף על התרועה שתי תקיעות ויש רק פסוק אחד ללמד על כך. לכן ביאר שבהכרח יש לגרוס גם את הדרשה של 'תרועה יתקעו', וכיון שלא צריכים שתי דרשות ללמד שהסדר של תקיעה תרועה ותקיעה נחשב לדבר אחד, ממילא דורשים זאת רק מהפסוק של 'ותרועה יתקעו', והפסוק השני 'ותקעתם תרועה' מלמד על תקיעה לפניה, והדרשה של 'שנית' מלמדת על תקיעה לאחריה[לה].

ח. גדר הדין תקיעה תרועה ותקיעה אחת היא

כתבו התוספות (שבת לה: ד"ה שש, סוכה נג: ד"ה רבי) שכיון שבארבעים ושמונה תקיעות שבמקדש נכללו גם שלוש תקיעות שתקעו בערב שבת להבטיל את העם ממלאכה, והגמרא מבארת שרבי יהודה מונה שליש ממנין התקיעות מחמת שמחשיב תר"ת לתקיעה אחת, מוכח שבערב שבת התקיעות היו תקיעה תרועה ותקיעה[לו] ולכן לרבי יהודה אין כאן אלא תקיעה אחת, כיון שאם נאמר שתקעו תקיעות פשוטות רבי יהודה מודה שכל אחת נמנית בפני עצמה ואינן נחשבות לתקיעה אחת.

והקשו התוספות שבגמרא מבואר שלרבי יהודה אין הפסק בין התקיעה לתרועה ותוקעים אותן מיד בזו אחר זו, והרי מבואר בגמרא (שבת לה:) שבתקיעות שתקעו להבטיל את העם ממלאכה היתה שהות ביניהן, וכתבו שבהכרח שלא נאמר דין זה על התקיעות של להבטיל את העם ממלאכה.

והקשה הערוך לנר (סוכה נג: בתוס׳ ד״ה רבי יהודה) שמשמע מדברי התוספות שאם השש תקיעות היו כולן תקיעה פשוטה רבי יהודה היה מודה למנין של שש תקיעות, והקשה שהרי בכל תר״ת יש שתי תקיעות וביניהן הפסק של תרועה ואף על פי כן נחשב הכל לתקיעה אחת, כיון שהתורה קראה לתרועה תקיעה ומשמע שאף על פי שהן קולות חלוקים נקראות אחת, ואם כן בתקיעה ותקיעה שכולן שוות ובלא הפסק של תרועה ביניהן בודאי שיהיו נחשבות לתקיעה אחת. עוד כתב שלפי זה יש ליישב את קושיית התוספות על התקיעות של להבטיל את העם ממלאכה, מהדין שאין מפסיקים בין תקיעה לתרועה לרבי יהודה, כיון שרק בתקיעה ותרועה שהן נקראות תקיעה אחת מחמת דין התורה שנלמד מדרשה הצריכה התורה לתוקען בלי הפסק בכדי לצרפן לאחת, אבל כשכל התקיעות הן פשוטות, בזה הן נחשבות לתקיעה אחת גם אם יש שיהוי זמן ביניהן מפני שהן שוות ואין קול של תרועה שיפסיק ביניהן[לז].

ט. הפסק בין תקיעה לתרועה

מקור ההלכה

מצינו בגמרא (ערכין י.) שרב כהנא אמר שאין להפסיק בין התקיעה לתרועה בכלום, וביארו בגמרא שסבר כרבי יהודה שתקיעה תרועה תקיעה הן דבר אחד, ולכן אין להפסיק ביניהן בכלום. מה שאין כן לרבנן שסוברים שהם שלושה דברים, שנחלקו (ר״ה לד:) רבי שמעון בן יהוצדק ורבי יוחנן בתקיעות כשהה בין התקיעה לתרועה בכדי לגמור את כולה אם נחשב להפסק וחוזר לראש, וכמו כן נחלקו בשהייה לגבי הלל וקריאת המגילה אם נקרא הפסק וחוזר לראש.

האם צריך לתקוע תקיעה תרועה תקיעה בנשימה אחת

ומצינו שהראשונים נחלקו בדעת רבי יהודה אם צריך לתקוע תקיעה תרועה תקיעה בנשימה אחת, ובשהה כדי נשימה בין התקיעה לתרועה נחשב הפסק.

רש״י (ערכין י. ד״ה כרבי יהודה) כתב שלרבי יהודה כיון שזו מצוה אחת אין צריך להפסיק. ובמסכת סוכה (נג: ד״ה ולא) כתב שאין מפסיק אלא כדי נשימה[לח]. וכן כתבו התוספות (שם נד. ד״ה מהו) וביארו אף שצריכים להפסיק כדי נשימה בין התקיעה לתרועה, והביאו ראיה לכך מהברייתא (ר״ה לד.) שלומדת מהנאמר (במדבר י ז) ׳ובהקהיל את העם תתקעו ולא תריעו׳ שתקיעה היא בפני עצמה ותרועה בפני עצמה ומשמע שאין לתקוע את שתיהן בבת אחת.

אמנם, רש״י (שם ד״ה תקיעה) פירש שהדרשה מלמדת שלא נאמר שתקיעה היא תרועה ותוקעים תרועה בלבד, אלא יש לתקוע תקיעה וגם תרועה.

והרמב״ן (ר״ה לד. ד״ה והא) והריטב״א (סוכה נד. ד״ה לימא, ד״ה ואימא) כתבו שברייתא זו היא אליבא דרבנן דרבי יהודה שלומדים מדרשה זו שתקיעה ותרועה הן מצוות נפרדות. ולשיטתם לפי רבי יהודה אין להפסיק ביניהן ויש לתקוע תקיעה תרועה תקיעה בנשימה אחת[לט].

התוספות (ערכין י. ד״ה אין) כתבו שכשם שלרבי יהודה אין להפסיק בין התקיעה לתרועה כך לרבנן אין להפסיק את התקיעות, ועוד כתבו שאין להפסיק בין שברים לתרועה כיון שנעשים לצד שמתקיים דין ׳תרועה׳ בשניהם יחד. ופירשו הצאן קדשים (בתוספות ד״ה אין ובא״ד) וההפלאה שבערכין (בתוספות ד״ה אין) בדבריהם ששברים תרועה יש לעשותם בנשימה אחת כמו שיש לעשות את התקיעות. ולפי זה כיון שהמקור לכך הוא מדברי רבי יהודה משמע שלשיטתו צריך לעשות את התקיעה והתרועה בנשימה אחת.

כדברי התוספות כתב התוספות הרא״ש (הו״ד בשיטמ״ק אות ח). אך הביא שיש אומרים שגם אם עשאן בשתי נשימות אינו נקרא הפסק. אמנם התוספות הרא״ש במסכת סוכה (נד. ד״ה מהו) כתב שגם לפי רבי יהודה צריך להפסיק כדי נשימה בין תקיעה לתרועה, כיון שלומדים מהדרשה ׳ותקעתם תרועה׳ תקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה [וכדברי התוספות שם]. וצריך עיון מה המקור למה שכתבו בערכין שצריך לתקוע שברים תרועה בנשימה אחת. ויש שביארו שאמנם תקיעה ותרועה אין לתקוע בנשימה אחת מדין מיוחד כיון שיש על זה לימוד מדרשה, מה שאין כן בשברים תרועה שלא נאמרה בהם הלכה מיוחדת, דינם לתוקעם בנשימה אחת[מ].

האם נחשבים לרבי יהודה כקול אחד בלבד

האחרונים[מא] חקרו בשיטת רבי יהודה, האם סובר שתקיעה תרועה ותקיעה הן נחשבות לקול אחד שכולל שלושה חלקים ואין להפסיק ביניהם כיון שהקול מתקלקל בכך ושוב אין כאן קול אחד, או שהם שלושה קולות נפרדים, ובדין הקיום מצוה הם ניתנו כמעשה מצוה אחד.

וביארו שיש לתלות נדון זה במחלוקת הראשונים אם תוקעים תר״ת בנשימה אחת או בשתי נשימות, שלתוספות שסוברים שתוקעים בשתי נשימות נראה שרבי יהודה מודה שהם שלושה קולות בפני עצמם וכפי שלומדים מהדרשה, ורק לחובת הגברא ניתנה המצוה בדין מעשה מצוה אחד. אבל לרמב״ן והריטב״א שסוברים שאין להפסיק בכדי נשימה, משמע שהתקיעה תרועה ותקיעה ניתנו כמעשה תקיעה של קול אחד. וכן משמע בלשון הרמב״ן (דרשה לר״ה פ״ח) שכתב שלפי רבי יהודה גדר המצוה היא לעשות קול שתחילתו וסופו פשוט ואמצעו מרועע[מב].

י. האם שברים תרועה בנשימה אחת

דין תר״ת בנשימה אחת לרבנן

כתב הרא״ש (פ״ד סי׳ י) שאם תקע תר״ת בנשימה אחת לא יצא [לפי רבנן דרבי יהודה] כיון שלכל קול צריך שתהיה התחלה וסוף, וכשקולות נשמעים בזה אחר זה בלא הפסק אין יוצאים בזה. ומבואר מדברי הירושלמי שרבנן לא חולקים על רבי יהודה לומר שצריך להפסיק בין התקיעה לתרועה בדווקא, שאפשר להפסיק ביניהם.

וכתב הבית יוסף (או״ח סי׳ תקצ ס״ה ד״ה ומ״ש הרא״ש) שמשמע שהרא״ש חזר בו מכח דברי הירושלמי. אבל הביא שרבינו ירוחם (נ״ו ח״ב מט:) כתב בשם הרא״ש שלא יצא. והביא שכך כתוב בתוספתא (פ״ב הי״ב).

הפסק בין שברים לתרועה לדעת רבנן

כתבו התוספות (ערכין י. ד״ה אין) שאין להפסיק בתקיעות של תשר״ת בין השברים לתרועה, מפני שלא נחלקו רבנן אלא בתקיעה ותרועה, אבל בשברים תרועה מודים רבנן לרבי יהודה שנחשב לדבר אחד כיון ששניהם משם אחד ומדין ה׳תרועה׳ שנאמרה בתורה.

הפסק בנשימה בין שברים לתרועה

אכן נחלקו הראשונים בדין שברים ותרועה שבתשר״ת, אם יש לעשותם בנשימה אחת. בצאן קדשים ובהפלאה שבערכין (בתוספות ד״ה אין) דייקו בדברי התוספות שצריך לעשות שברים תרועה בנשימה אחת בדומה לתקיעות שכתבו קודם לכן שאין להפסיק ביניהם. וכן כתב התוספות הרא״ש (ערכין י. הו״ד בשיטמ״ק אות ח), אמנם הביא שיש שסוברים שאפשר לתקוע בשתי נשימות.

(מגן אבות הענין השני) ביאר בדבריו שמפסיק מעט כדי שלא יהיה בנפיחה אחת ויהיה נחשב לקול אחד אבל אין להפסיק יותר מזה, וברש״י בערכין (ד״ה כרבי יהודה) משמע שאין צריך אבל יכול להפסיק, וצריך עיון.

לט. עיין בהערת הגרא״ז על הרמב״ן.

מ. אמנם עיין בתוספות הרא״ש (ר״ה לד. ד״ה אתקין) שמנה את מספר התקיעות של תשר״ת תש״ת ותר״ת שלוש פעמים בשלושים קולות, ומשמע שמנה את שברים ותרועה בנפרד מפני שאינם נעשים בנשימה אחת, וכפי שהביא במסכת ערכין דעה זו, אלא שכתב גם שצריך לתקוע שברים תרועה בנשימה אחת, וצריך עיון.

מא. השג יד (ערכין סי׳ לג ד״ה אין בין), ברכת כהן (ערכין י. ענין בפלוגתת ר׳ יהודא ורבנן).

מב. אמנם יש להעיר שהרמב״ן הביא כן אגב אורחיה בשם יש שתירצו את הקושיא על תקנת רבי אבהו שתיקן לעשות תשר״ת ועוד תש״ת ותר״ת, ומדוע לא די במה שתוקעים תשר״ת לפי מה שפוסקים כרבנן שאפשר להפסיק בין תקיעה לתרועה, ותירצו שרבי אבהו רצה לתקן באופן שיצאו לכל הדעות, ולפי רבי יהודה אין יוצאים אלא כשתוקע תר״ת בקול אחד בלא הפסק, וצריך ביאור מדוע הוצרך להסבר זה ולא די בעצם הדין שאין לעשות הפסק, ואולי בא לבאר שאין ההלכה של הפסק רק תנאי בקיום מצות תקיעה אלא מעיקר מהות קול התקיעה ולכן חשש רבי אבהו לשיטתו כיון שלרבי יהודה כל שעושה הפסק אין כאן מעשה תקיעה כלל, מה שאין כן אם היה זה רק דין בהלכות התקיעה לא היה חושש לו כיון שלא נפסק להלכה.

לז. ובדעת התוספות נראה לבאר שבאמת מה שהוצרכה התורה לחדש שנקראות תקיעה אחת אינו משום שקול התרועה הוא שונה, שאף אם המצוה היתה רק בפשוטות מסברא היו נמנות כשלוש תקיעות, ועיקר חידוש התורה שהכל סדר אחד ומצוה אחת לתקוע שלושה קולות, ואם כן לא נאמר כן אלא בתר״ת ולא במקום שתוקעים שלוש פשוטות מפני שלא מצאנו שיהיו נחשבות לסדר אחד של תקיעות. ולכאורה בהכרח אי אפשר לומר כדבריו שהרי לא נחלקו רבי יהודה ורבנן אלא בדרשה לגבי תר״ת, ואם נאמר שהתקיעות של להבטיל ממלאכה היו כולן פשוטות ומסברא נקראות אחת ואין צריכים דרשה לכך, אם כן גם לרבנן אינן שלוש אלא אחת. אמנם יש לדחות שטעמם של רבנן משום שיש הכרח שכל תקיעה עומדת בפני עצמה, שאם לא כן לגבי ׳בהקהיל׳ שתוקעים תקיעה אחת ולא מריעים עושים חצי מצוה, ואם כן גם בשלוש תקיעות פשוטות יש לומר שכל אחת נקראת תקיעה בפני עצמה, מה שאין כן לרבי יהודה שסובר שהתקיעה של הקהיל אינה נקראת מצוה ואין לו הכרח זה, ודבר זה צריך עיון בעיקר דברי הגמרא שמשמע שלולא שרבי יהודה היה דורש מ׳ותקעתם תרועה׳ היה סובר שתר״ת הן שלוש תקיעות נפרדות, ומאידך משמע שלולא שרבנן היו מוכיחים מהקהיל היו מודים שהן מצוה אחת מסברא, וכבר הובא שהעיר מזה הערוך לנר, וביאר שלולא שהיה לרבנן הכרח מהקהיל היו דורשים כרבי יהודה ׳ומתקעתם תרועה׳ שהן מצוה אחת, ולפי זה נמצא שמסברא פשוטה התר״ת הן שלוש מצוות נפרדות.

לח. ויש להסתפק בדעת רש״י אם יש חיוב להפסיק בנשימה או רק שאין איסור בזה, והמאירי

ודעת רבינו תם[מג] שהיות ושברים ותרועה הם שני מיני בכי, כמבואר בגמרא (ר"ה לג:) ששברים הוא יללה ותרועה היא גניחה, והרי אין דרך הבוכה לגנוח ולילל מיד בזה אחר זה לכן אין עושים אותם בנשימה אחת.

והקשה עליו הרמב"ן (חידושים ד"ה הא דאקשינן, דרשה לר"ה פ"ח) שהרי מבואר בגמרא שלפי רבי יהודה אין בין תקיעה לתרועה ולא כלום ויש לעשות תקיעה ותרועה בנשימה אחת, ואם כן קל וחומר בשברים תרועה שאין להפסיק ביניהם, ואם מפסיק חסר בשיעור התרועה, שהרי תקיעה ותרועה הם קולות שונים זה מזה ושמותיהם שונים, ועוד שתקיעה מרמזת על רחמים ותרועה על בכי וכל שכן שברים ותרועה ששניהם מאותו ענין, וכיון שהתורה ציותה לעשות מעשה אחד של קול שברים תרועה בהכרח יש לעשותם בנשימה אחת כדי שיהיה נחשב לקול אחד של תקיעה, אף אם במציאות אין דרך בכי באופן זה.

ביאור מחלוקת רבינו תם והרמב"ן

אכן לפי המובא לעיל שלדעת התוספות (סוכה נד. ד"ה מהו) גם לרבי יהודה יש להפסיק בכדי נשימה בין התקיעה לתרועה, אין ראיה שיש לתקוע שברים ותרועה בנשימה אחת, ואדרבה כיון שלדעת התוספות יש חיוב שכל קול יהיה לחוד, משום שנאמר 'ותקעתם תרועה', תקיעה לחוד ותרועה לחוד, והסיבה לכך היא שכל קול צריך לעשותו לחוד, ממילא אף שברים ותרועה צריך לחלקם לחוד. וכל סברת הרמב"ן היא לשיטתו שנחלק על סברת התוספות, וסובר שלפי רבי יהודה צריך לתקוע תר"ת בנשימה אחת[מד]. וכן יישבו ההגהות אשרי (פ"ד סי' י) והביאור הגר"א (או"ח סי' תקצ ס"ד) את קושיית הרמב"ן.

סברת הריטב"א שנחשבים תרועה אחת

הריטב"א (לג: ד"ה שיעור) הוכיח שהשברים והתרועה בתשר"ת הכל נקרא 'תרועה' אחת, שאם לא כן תהיה האחת הפסק לחברתה בינה ובין התקיעה, וכיון שהכל תרועה אחת בודאי שאין להפסיק ביניהן כלל. ומתבאר מדבריו שנקט כך אף אם נאמר כדברי התוספות שכל קול צריך לעשותה לחוד, מכל מקום שברים תרועה נחשב כקול אחד לגמרי.

ראיה שאין שם 'תרועה' בנשימה אחת

התרומת הדשן (שו"ת ח"א סי' קמב) והמשכנות יעקב (שו"ת או"ח סי' קנג) הביאו ראיה מהגמרא במסכת חולין (כו:) שמבואר בסוגיא שבכל ערב שבת היו תוקעים להורות על איסור מלאכה, וביום טוב שחל בערב שבת היו עושים היכר בתקיעה שגם בערב שבת אינו יום חול אלא יום טוב שגם אסור במלאכה, ונחלקו בגמרא אם תוקע ומריע מתוך התקיעה קודם שנגמרה התקיעה או שתוקע ומריע בנשימה אחת.

דין מריע מתוך תקיעה

והגמרא מביאה ברייתא שאומרת שביום טוב שחל בערב שבת תוקעים ולא מריעים, ומקשה מכך סתירה למה שהתבאר שתוקעים תרועה גם ביום טוב, ומתרצת שכיון שמריע מתוך התקיעה או שתוקע ומריע בנשימה אחת ממילא אינו נקרא 'מריע'. והקשה מסוגיא זו על שיטת הראשונים שלפי רבי יהודה תוקעים תר"ת בנשימה אחת, שכאן מבואר שאין שם 'תרועה' אם היא בנשימה אחת עם התקיעה שלפניה, ואם כן בהכרח שבכל פעם תוקעים תקיעה ותרועה בשתי נשימות[מה], ולפי זה צריך לתקוע שברים תרועה בשתי נשימות[מו].

הט"ז (או"ח סי' תקצ סק"ו) כתב לדחות את הראיה וביאר שאין כוונת הגמרא לומר שתקיעה ותרועה בנשימה אחת אינה נקראת תרועה כלל, אלא רק תירצו בביאור הברייתא שאין מריעין באופן הרגיל אלא בנשימה אחת.

עוד כתב הט"ז שאף אם נאמר שבאופן של נשימה אחת אין לה שם תרועה, זה שייך לגבי דין תרועה לבדה, מה שאין כן בשברים תרועה שעיקר מצותה בכך, אין צריכים לתקוע בשתי נשימות[מז].

וכעין זה כתב הריב"ש (שו"ת סי' לט) שאף על פי שיש לדחות את הראיה מדין תר"ת לרבי יהודה ולפרש שגם לפי רבי יהודה תוקעים תקיעה ותרועה בשתי נשימות, אבל הסברא מוכרחת שכיון שהשברים תרועה נאמרו מדין אחד של תרועה לכן יש לתוקעם בלא הפסק כלל.

המשכנות יעקב הביא ראיה מדברי הגמרא בתקנת רבי אבהו, שסברו בתחילה שיש לתקוע רק תשר"ת ובזה יוצאים ידי שברים וידי תרועה, והקשו שהשברים מפסיקים בין התקיעה הראשונה לתרועה, ומבואר שהתרועה עצמה כשירה והפסול הוא רק מחמת הפסק, וכיון שתוקעים שברים תרועה בנשימה אחת הרי אי אפשר לצאת בזה ידי חובת תרועה, שהרי בדין תרועה בפני עצמה צריך שתהיה לה התחלה ומוכח שצריך לתקוע תקיעה ותרועה בשתי נשימות[מח].

ביאור השיטות שנחלקו על רבינו תם

והנה בשיטת הראשונים שנחלקו על רבינו תם, וסברו שצריך לעשותם בנשימה אחת, כתרועה אחת, מצינו שנחלקו בטעם הדבר, האם הסכימו לסברתו שאין דרך יבבה בכך, או שחלקו על עיקר סברתו.

הרא"ש (פ"ד סי' י) חלק על רבינו תם מטעם שאף שאין הדרך לגנוח וליילל בנשימה אחת מכל מקום המצוה היא לתקוע 'תרועה' בתורת תקיעה אחת של תרועה, וכיון שעושים תשר"ת משום הצד שזוהי התרועה, ממילא יש לתוקעם בנשימה אחת[מט].

והריטב"א (לג: ד"ה שיעור) חלק על רבינו תם בעיקר דבריו וכתב שדרך גניחה ויללה היא בנשימה אחת.

ראיה ממנין הקולות

הרמב"ן (חדושים לד. ד"ה ומסתברא, דרשה לר"ה פ"ח) הוכיח כדבריו שצריך לתקוע שברים תרועה בלא הפסקה מדברי ר' יצחק בן גיאת (שערי שמחה ח"א עמוד כו) שמנה את מספר הקולות של תשר"ת תש"ת תר"ת שלוש פעמים שהוא כ"ז קולות, ומשמע ששברים תרועה נעשים בתקיעה אחת.

אמנם המאירי (מגן אבות הענין השני ד"ה והשבתי) כתב לדחות את הראיה שאף על פי שצריך להפסיק ביניהם, מכל מקום השברים והתרועה שניהם מדין אחד של 'תרועה' האמרוה בתורה ולכן מנאם בקול אחד[נ].

הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ג) מנאם בשלושים קולות[נא], וכתב הרמב"ן שלא דייק. ובפשוטו משמע שלמד גם בדעת הרמב"ם שלא חלק בעיקר הדבר שהשברים ותרועה הם תקיעה אחת, רק מנאם בשני קולות כיון שהם שני חלקים באותו קול של תקיעה.

אמנם הריטב"א (לד. ד"ה שיעור), המגיד משנה והטור (סי' תקצ) הוכיחו ממנין הקולות שכתב הרמב"ם שלדעתו אין צריך לתקוע שברים תרועה בנשימה אחת כיון שהם שני קולות של תרועה[נב]. והקשה הריטב"א על דבריו שכיון שמנה שברים ותרועה לשני קולות משמע שסובר שגדר הדין הוא

מג. הובאו דבריו במחזור ויטרי (עמ' 386), רמב"ן (ר"ה לד: ד"ה שוב ובדרשה לר"ה פ"ח ד"ה כיון), ראבי"ה (סי' תקמב), מרדכי (ר"ה פ"ד רמז תשך), ועיין בראי"ש ובהגהות אשר"י (פ"ד סי' י).

מד. אמנם אפשר ששברים תרועה עדיף מתר"ת לרבי יהודה ויש לעשותם בנשימה אחת כיון ששתיהן מדין 'תרועה' ממש וכפי שביאר הרמב"ן. ועיין חזון איש (או"ח סי' קלו).

מה. וכתב המשכנות יעקב שדוחק לומר שהסוגיא היא רק לרבנן ולרבי יהודה יש לה שם תרועה, ועוד הקשה שכיון שלרבי יהודה תוקעים תקיעה ותרועה בנשימה אחת בדווקא, ממילא לא נכון לומר בברייתא לשון 'ולא מריעין' מחמת שהתרועה באה בנשימה אחת עם התקיעה.

מו. כעין זה כתב המאירי (מגן אבות הענין השני ד"ה ואף) עיין שם.

מז. הט"ז כתב לפי זה שגם לפי רבינו תם אין צריך לתקוע בשתי נשימות. ובעיקר דברי התרומת הדשן, כך הביא הט"ז בשמו, אמנם מתוך דברי התרומת הדשן עצמו משמע לכאורה שלא הביא ראיה לגבי דין שברים תרועה שצריך לתקוע בנשימה אחת, אלא רק שאי אפשר לצאת ידי תרועה [בפני עצמה] בתקיעת תשר"ת אם תוקע שברים תרועה בנשימה אחת, ויתכן שמודה שיתכן שאפשר לצאת בזה ידי חובת שברים תרועה.

מח. אמנם אפשר היה לדחוק שלהוה אמינא שתוקעים תשר"ת לצאת ידי חובת שברים וידי חובת תרועה אכן תוקעים בשתי נשימות, אבל למסקנא כיון שתוקעים תשר"ת לצאת ידי חובת תרועה של שברים תרועה, אפשר לתוקעם בנשימה אחת.

מט. לכאורה זו גם סברת הרמב"ן, אמנם יתכן שהרמב"ן רק סובר ששברים תרועה לרבנן כתקיעה ותרועה לרבי יהודה, מה שאין כן הרא"ש שסובר שהיא תרועה אחת ממש. וראה להלן שהובאו דברי הבית יוסף (סי' תקצ ד"ה ונראה) והב"ח (או"ח סי' תקצ סק"ז) שלדעת רבינו תם

בדיעבד יצא אף בנשימה אחת, כיון שדינם כתקיעה ותרועה שהן שני קולות ואם עשאם בנפיחה אחת יצא, ומבואר שסברו שלרבינו תם עיקר החיוב להפסיק בנשימה ביניהם, הוא בגלל שהן שני קולות, ולא בגלל שינוי צורת קול יבבה, ומוכח שסברו כהרא"ש שעיקר המחלוקת בזה אם חובה להפסיק מחמת שנדון כשני קולות או שנחשבים כקול יבבה אחד.

נ. יש לעיין לפי הטעם שכתב רבינו תם שאין תוקעים בנשימה אחת משום שאין דרך לגנוח וליילל בנשימה אחת, יתכן שבעצם יש כאן מעשה תקיעה אחד, כיון שהוא כעין בכי המתחלף מגניחה ליללה, וכמבואר בגמרא שרבי אבהו לא תיקן לעשות תרש"ת כיון שאין הדרך כן ליילל ואחר כך לגנוח, וכיון שיש קפידא על הסדר משמע לכאורה שהכל מענין אחד, ומכל מקום אין תוקעים את שניהם בנשימה אחת כיון שמעיקר המעשה כך היא צורתו כפי אופן הבכי. ואם כן יתכן שאף אם יש הפסק בקול מכל מקום נחשב התרועה והתקיעה למעשה תקיעה אחד, וימנה לאחד, ובפרט לפי מה שביאר התרומת הדשן (ח"א סי' קמב) שתקיעת תר"ת בנשימה אחת עדיפה על תקיעת שברים תרועה בנשימה אחת מפני ששברים תרועה מעצם עניינם הם כקול בכי של גניחה ויללה, ולכן צריך לתקוע באופן שיהיה דומה לזה ויש להפסיק ביניהם, מה שאין כן בתקיעת תר"ת ותש"ת שמעצם עניינם אינם צריכים להיות דבר אחד ורק בקיום המצוה ציותה התורה לעשותם יחד.

נא. וכן מנו התוספות (ר"ה לג: ד"ה שיעור) ותוספות הרא"ש (לד. ד"ה דאתקין) שלושים קולות.

נב. בפרי חדש (או"ח סי' תקן) האריך בדקדוק זה שבדברי הרמב"ם, וכתב שאף אם נדחה דקדוק המגיד משנה ממנין הקולות, יש לדקדק מלשון הרמב"ם 'נמצא סדר התקיעות כך הוא, מברך ותוקע תקיעה ואחריה ג' שברים ואחריה תרועה ואחריה תקיעה', ואילו היה סובר שצריך

לעשות שתי תרועות [משני מינים], וקשה שלא יתכן שיש לזה גדר של שתי תרועות כיון שכל אחת גורמת הפסק לחברתה בין התרועה והתקיעה[נג].

האם לרבינו תם צריך לתקוע בשתי נשימות דווקא

שיטת תרומת הדשן שבנשימה אחת לא יצא

כתב התרומת הדשן (ח"א ס' קמב) שלפי רבינו תם צריך לתקוע שברים תרועה בשתי נשימות ואם תקע בנשימה אחת לא יצא, וכתב שאף לפי מה שכתב הרא"ש (פ"ד ס' י) בשם הירושלמי (פ"ד ה"י) שאם תקע תקיעה תרועה ותקיעה בנפיחה אחת יצא ידי חובה, אף על פי שתקיעה ותרועה הן דברים נפרדים[נד]. ולכאורה יש ללמוד מזה שכל שכן בשברים תרועה ששניהם מדין אחד של 'תרועה' שנאמר בתורה שיוצא בזה, ואם נאמר שלרבינו תם לא יצא, יקשה עליו מהירושלמי. ודחה ראיה זו, שמכל מקום יש לחלק בין העניינים, שתקיעה ותרועה הן משני דינים נפרדים, ולכן במה שתוקע הכל בנשימה אחת אינו מגרע, ואפשר לקיים את שלושת הדינים בזה אחר זה בבת אחת. מה שאין כן בשברים תרועה שכיון שעניינם אחד מדין קול יבבה, ונאמרו בדין אחד של תקיעה בדרך בכי, יש לומר שאדרבה כיון שאין דרך בכי בכך שבאה גניחה מיד אחרי היללה, לכן אם לא הפסיק ביניהם קלקל את צורת הקול, ולכך חייב להפסיק ביניהם[נה].

אמנם הבית יוסף (סי' תקצ ד"ה ונראה) והב"ח (או"ח סי' תקצ סק"ז) השוו את דין שברים תרועה לדין תקיעה ותרועה, והוכיחו מדברי הירושלמי שגם לסוברים שצריך להפסיק בין שברים לתרועה, אם תקע הכל בנשימה אחת בדיעבד יצא[נו]. ומכל מקום כתב הבית יוסף שלכתחילה אין לעשותם בנשימה אחת כמבואר בהגהות אשרי (פ"ד סי' י) ובמרדכי (שם רמז תשכ).

והמגיד משנה (שופר פ"ג ה"ג) כתב בדעת הרמב"ם שאף על פי שסבר ששברים ותרועה הם שני קולות מכל מקום אין צריך להפסיק רק שאינו חייב לעשותם בנשימה אחת[נז]. וכן משמע בתוספות הרא"ש (ערכין י. הו"ד בשיטמ"ק אות ח) ובריב"ש (שו"ת סי' לט)[נח].

אוצר התכמה

ביאור הראיה מהירושלמי

ולכאורה צריך ביאור כיצד הוכיחו הבית יוסף והב"ח מדברי הירושלמי לגבי תקיעה ותרועה, והלא התרומת הדשן חילק ביניהם כדלעיל, שכיון ששברים תרועה הן סוג קול אחד של יבבה, ואם עשה שינוי בקול זה ועשאו בנשימה אחת הרי זה מקלקל את צורת הקול, ומה שאין כן בתקיעה ותרועה שאין קלקול בגוף הקול, אלא רק בכך שלא הפסיק ביניהם בנשימה.

וביארו בזה שהבית יוסף והב"ח למדו בשיטת רבינו תם, שהסיבה המחייבת להפסיק בין הקולות, היא כסברת התוספות (סוכה נד. ד"ה מהו) שיש לעשותם בנשימה אחת ממש, לא היה כותב ואחריה תרועה, שמשמע שאינם נעשות בהמשך אחד.

נג. צריך עיון בדברי הרא"ש, שבתוספות הרא"ש (לד. ד"ה דאתקין) מנה שלושים קולות ואף על פי כן כתב (שם, פסקים פ"ד ס' י) שצריך לתקוע שברים תרועה בנשימה אחת. ולכאורה צריך לומר בהכרח שבמנין של שלושים קולות רק בא להורות שהם שני מיני קולות אבל צריך לעשות אותם במעשה אחד של תקיעה כיון שזוהי צורת המצוה, וצריך עיון, ובפרט שהטור הוכיח מהראשונים שמנו שלושים קולות שתוקעים אתם בשתי נשימות.

נד. בעיקר דין זה מצינו בתוספתא (ר"ה פ"ב ה"ד) שאם תקע והריע ותקע כאחת לא יצא, וכתב הרמב"ן (ר"ה כז. ד"ה והא דתשכח) שהיא משבשתא, והלכה כדברי הירושלמי [וראה בדברי המאירי (תשובה, הענין השני) שיישב דברי התוספתא. והנה בדברי הירושלמי כתוב שבנפיחה אחת יצא, והרמב"ן (שם ד"ה והוי יודע) והריטב"א (ר"ה לג: ד"ה וכי אמרינן) ביארו שהיינו אף שלא הפסיק כלל ביניהם, אלא רק החליף את הקול ומכל מקום כשר, כיון שהשינוי בצורת הקול נחשב כהפסק וכקול חדש, ואינו נעשה כתקיעה אחת. ואף ששנינו (לג:) שאם משך בתקיעה אחת כדי שתי תקיעות אין בידו אלא אחת, כיון שלא הפסיק ביניהם, זהו דווקא בתקיעה ותקיעה שאין שינוי בהחלפת הקול, אך בתקיעה ותרועה נחשבים כמופסקים זה מזה.

נה. ולכאורה לפי מה שביאר מיושב גם מה שהקשה הרמב"ן שיש לפסול את השברים תרועה בקל וחומר מתר"ת לרבי יהודה, שכן יש לומר שאדרבה אין לפסול את השברים תרועה בהפסק נשימה מפני שהוא כעין בכי המתחלף מגניחה ליללה, וכך הוא אופן ההתחלפות על ידי הפסק. ויש לעיין אם סברת חילוק זה שייכת גם בתר"ת לרבי יהודה שסובר שהן אחת, שאם נשווה דינו לשברים תרועה נמצא שאין לתוקעם בנשימה אחת אפילו אם תקע תר"ת בנשימה אחת יצא. ולכאורה יש לחלק בין שברים תרועה לתר"ת לרבי יהודה, שתקיעה ותרועה נחשבות כאחת רק מחמת ציווי התורה ולענין מצוות תקיעה לבד, מה שאין כן בשברים תרועה שהן משם אחד בעצם, ולכן גדר המצוה הוא לתקוע תקיעה אחת של שברים תרועה כדרך בכי אחד, אמנם יתכן שגם בתר"ת לרבי יהודה נחשב כל התר"ת כתקיעה אחת ארוכה, וכן משמע ברמב"ן (דרשה לר"ה פ"ח ד"ה וכיון) שהביא את דברי בעל המאור (ד"ה אתקין) ורבינו תם שרבי אבהו הצריך לתקוע תש"ת תר"ת ותשר"ת ולא די במה שתוקע תשר"ת שכולל הכל, משום שחשש לרבי יהודה שסובר שאין להפסיק בין התקיעה לתרועה שהכל אחד, וביאר שם הרמב"ן שלשיטתו כל התר"ת הוא קול אחד של תקיעה שתחילתו וסופו פשוט ואמצעו מרועע.

ועדיין יש לחלק שאף אם נדון הכל כקול אחד מכל מקום חיבורם מחמת הציווי ולא מחמת עצם עניינם מה שאין כן בשברים תרועה, וכן משמע בדברי הרמב"ן שהקשה לרבינו תם בדרך חיוב לעשות קול לחוד, כפי שלמדו מן הפסוק 'ותקעתם תרועה', ולא משום סברת התרומת הדשן שאם יעשם בנשימה אחת הרי זה מקלקל את קול היבבה, שאינו בדרך בכי, אלא כל סברת רבינו תם שאין דרך בכי בכך, היא רק כדי לומר שזהו הטעם להגדיר את השברים והתרועה כל אחד כקול נפרד, ואינם קול אחד ממש, אך הסיבה המחייבת להפסיק ביניהם היא מכח הדין הכללי שכל קול צריך להיות לחוד, ולא בכלל דין מיוחד בשברים תרועה שקול היבבה מתקלקל.

אולם התרומת הדשן סבר שמלבד הדין הכללי שכל קול צריך להיות לחוד[נט], יש דין מיוחד בשברים תרועה שצריך לעשותם לחוד כדי שלא תתקלקל צורת הקול, שאינו בדרך בכי, ודבר זה מעכב[ס].

יישוב נוסף לרבינו תם

האבני נזר (שו"ת או"ח סי' תמד סק"ו) הקשה על דברי הגמרא במסכת חולין (כו:) שמביאה לגבי תקיעות שהיו תוקעים בערב שבת וכן היו תוקעים אף אם היה חל בו יום טוב כיון שמיום טוב לשבת יש תוספת קדושה באיסור מלאכה, אלא שאז היו עושים שינוי בתקיעות להראות שגם ערב שבת היה אסור במלאכה מחמת היום טוב, ונחלקו בגמרא באיזה אופן עושים את ההיכר, לרב אסי עושה תרועה מתוך התקיעה ולרב יהודה תוקע ומריע בנשימה אחת, ומקשה הגמרא מברייתא שאומרת שכשחל יום טוב בערב שבת תוקעים ולא מריעין, ומתרצת שכיון שתוקע ומריע בנשימה אחת לכן נקרא 'ולא מריעין' כיון שאין התרועה כשירה. והקשה האבני נזר, שכיון שתרועה בלא התחלה אינה נקראת תרועה, אם כן גם התקיעה אינה נחשבת כיון שאין לה סוף ומהו לשון 'תוקעין ואין מריעין'.

ותירץ, שבעל כרחך צריך לומר שגם בנשימה אחת יש הפסק כלשהו בין התקיעה לתרועה, אלא שכיון שבתרועה עצמה יש הפסק בין קול לקול, שאם לא כן היא תהיה תקיעה ולא תרועה, אי אפשר להחשיב את ההפסק שבין התקיעה לתרועה, מפני שאז יחשב גם ההפסק שבין חלקי התרועה ולא תחשב לתרועה אחת, ומשום כך נפסלת התרועה כיון שהוא תרתי דסתרי. מה שאין כן לגבי התקיעה שכלפיה אין פסול במה שנחשוב את ההפסק כלשהו למחלק בין התקיעות, ולכן עלתה לו התקיעה אף על פי שנעשתה בנשימה אחת עם התרועה. לפי זה ביאר את לשון התוספתא 'תוקע פשוטה ולא מריע', ולכאורה היה צריך לומר 'תוקע ולא מריע' וממילא מובן שמדובר בתקיעה פשוטה, אמנם לפי האמור מובן שהתוספתא מבארת שהתקיעה כשירה מפני שאפשר לחלקה מהתרועה שאחריה על ידי הפסק כלשהו.

של קל וחומר מתר"ת לרבי יהודה לשברים תרועה ששניהם מאותו ענין [וקצת ראיה לדבר מהדין שאורך תקיעה כאורך תרועה, וכתבו התוספות (לג: ד"ה שיעור) שבתקיעה של תשר"ת יש להאריך כאורך שברים תרועה כיון שנחשב לתרועה אחת ובודאי שאין לומר שלרבי יהודה יש להאריך בתקיעה של תר"ת כאורך התרועה עם התקיעה שלפניה ולאחריה מחמת מה שהכל נחשב לתקיעה אחת, ומה הסברא להאריך כאורך התרועה לכשעצמה ובהכרח שהתרועה היא דבר בפני עצמו ורק לגבי המצוה נידון הכל כמעשה מצוה אחד].

נו. האבני נזר (שו"ת או"ח סי' תמג סק"ה) הוכיח שאין צריך להפסיק כלל מדברי הר"ן (על הרי"ף, ר"ה לג: ד"ה אין בידו), שהביא את הירושלמי (ר"ה פ"ד ה"א) שאומר שאם תקע תר"ת בנפיחה אחת יצא, והקשה הר"ן שבמשנה מבואר שאם משך בתקיעה השניה שאחרי התרועה כשנים כדי שתעלה גם לתקיעה הראשונה של הסדר הבא, אין בידו אלא אחת דהיינו שאי אפשר לתקוע שתי תקיעות בנשימה אחת אלא צריך הפסק ביניהן, ותירץ שדווקא בתקיעה ותרועה שהם קולות חלוקים אפשר לתקוע בנשימה אחת, אבל בתקיעה ותקיעה שהם קולות שווים צריך לתקוע בשתי נשימות. ומכך שהוקשה לר"ן מדין האריך בתקיעה כשנים מוכח שמדובר בתר"ת באופן שלא הפסיק כלל, ואף על פי כן יצא וממילא הוא הדין בשברים תרועה.

נז. עיין חזון איש (או"ח סי' קלו סק"ב) שכתב שלרבינו תם שסובר שאין דרך גניחה ויללה בנשימה אחת, אין לעשות שברים תרועה בנשימה אחת. ודן בדברי המגיד משנה אם מה שכתב בדעת הרמב"ם שאפשר לתקוע בנשימה אחת הוא לכתחילה.

נח. עיין בדברי החזון איש להלן.

נט. ומקור מחלוקתם יש לומר כנתבאר לעיל שנחלקו הראשונים [הריטב"א (ר"ה לג: ד"ה שיעור) והרא"ש (שם פ"ד ס' י)] על רבינו תם, אם הטעם שצריך נשימה אחת הוא בגלל שהן קול אחד, או בגלל שדרך בכי בכך, ומשמע מכך שזהו שורש המחלוקת בין רבינו תם לראשונים.

ס. וכן הוכיחו מתוך דברי התרומת הדשן (שם) שהוסיף שבטעם המנהג שבתקיעות דמיושב עושים בנשימה אחת ואילו בדמעומד עושים בשתי נשימות, שאילו יעשה במעומד בנשימה אחת, יש לחשוש שמא תרועה היא דווקא 'ילולי' כתרועה שלנו, ולפי"ז כשעושה שברים תרועה בנשימה אחת, מקלקל את כל התרועה שאינה אפילו 'ילולי' שהרי אין זה קול של בכי [לרבינו תם], ואין בידו תרועה כלל, מה שאין כן אם עושה בשתי נשימות לא קלקל את התרועה, ואף שהפסיק בשברים, יש לסמוך על הראשונים שבדיעבד אין ההפסק מקלקל, ועולה מדבריו שאם עושה בנשימה אחת אין זה חסרון של 'הפסק' אלא שמתקלקל כל קול התרועה, שאינו נחשב כלום וראה בברכת רפאל (ר"ה סי' כד) שהעיר מדברי הגמרא (ר"ה) שאם יעשה שברים תרועה יש לחוש להפסק השברים, ומדוע לא אמרו שמתקלקל כל הקול לגמרי, ותירץ, שהגמרא סברה

האם שברים תרועה שוה לדין תקיעה תרועה

אך הקשה לפי זה מדברי הירושלמי שתקע תר"ת בנפיחה אחת יצא, ומבואר שגם התרועה כשירה בנשימה אחת, ותירץ שמיגו שההפסקה מועילה לגבי התקיעה היא מועילה גם לגבי התרועה, מה שאין כן בתקיעה של ערב שבת שאינה תקיעה של מצוה לא שייך בזה מיגו.

ובזה יישב את הקושיא לרבינו תם מתקע תר"ת בנפיחה אחת שיצא, שרק בתר"ת אפשר לומר שההפסק מועיל לגבי התקיעה ומיגו שמועיל לתקיעה מועיל גם לתרועה, מה שאין כן כשתוקע שברים תרועה בנשימה אחת, אין לשברים סוף ולא לתרועה התחלה, ואי אפשר לחשוב את ההפסק המועט שביניהם שמחלקם, מפני שהם תרתי דסתרי שאז נחלק גם את התרועה והשברים בעצמם, ולגבי שברים תרועה לא שייך המיגו של תקיעה ולכן פסול.

המשכנות יעקב (שו"ת או"ח סי' קנג) הוכיח שזה לעיכובא, כיון שבתקע תקיעה אחת כשתים לא עלתה לו כיון שצריך שיהיה לתקיעה התחלה וסיום, ואם כן הוא הדין אם שברים תרועה הן שתי תקיעות חלוקות של תרועה, שצריך שיהיה לכל אחת התחלה וסיום[סא].

שיעור ההפסק הנצרך

האם אפשר להפסיק יותר מכדי נשימה

האבני נזר (שו"ת או"ח סי' תמד סק"ב) והחזון איש (או"ח סי' קלו סק"א) כתבו שגם לסוברים שצריך להפסיק בין שברים לתרועה מכל מקום אין להפסיק יותר מכדי נשימה אלא פחות מזה[סב], ופירש כך החזון איש את דברי ההגהות אשרי (פ"ד סי' י) והמרדכי (פ"ד רמז תשכ) שהביאו את שיטת רש"י בדעת רבי יהודה שאף שאין בין תקיעה ותרועה ולא כלום, מכל מקום צריך להפסיק כדי נשימה בין תקיעה לתרועה ורק יותר מכך אסור.

ראיה שאפשר להפסיק

אמנם הביא ראיה מדברי המגיד משנה (שופר פ"ג ה"ג) שלרבינו תם יכול להפסיק יותר מכדי נשימה, שכתב שיש לחוש לדעת הסוברים שאין להפסיק בין שברים לתרועה, והחזון איש למד שגם למגיד משנה צריך להפסיק אלא שלגבי יותר מכדי נשימה אין חובה אבל יכול להפסיק, ולפי זה הקשה שכיון שלרבינו תם והרמב"ם חייבים להפסיק אם כן הרי יש בזה קולא, אלא בהכרח שגם לשיטתם אין צריכים להפסיק יותר מכדי נשימה, אבל מותר להפסיק גם יותר, ועל זה כתב המגיד משנה כשמפסיק פחות מכדי נשימה יוצא ידי חובה לכולי עלמא.

סתירה בדברי תרומת הדשן

והקשה החזון איש שלפי"ז הוא סתירה בדברי התרומת הדשן (ח"א סי' קמב) שכתב שצריך לתקוע בשני האופנים, בתקיעות דמיושב בנשימה אחת ובמעומד בשתי נשימות, אף שכתב בסוף דבריו שגם לסוברים שאין להפסיק מ"מ צריך לעשות מעט הפסק, ומדוע הצריך לתקוע בשני האופנים והרי אפשר לתקוע בהפסק מועט של פחות מכדי נשימה.

בשיטת הרא"ש

ולכך כתב החזון איש שלדעת הסוברים שצריך נשימה אחת אי אפשר שיפסיק אף פחות מכדי נשימה, שבדברי הרא"ש (פ"ד סי' י) מבואר שאין להפסיק כלל בין שברים לתרועה, שכתב שכיון שהשברים והתרועה הם תרועה אחת יש לעשותם בנשימה אחת בלא הפסק[סג].

והוסיף שלפי זה אי אפשר לתקוע באופן שיוצא ידי חובה לכל הדעות כיון שאם יעשה הפסק של פחות מכדי נשימה לחוש לדעת רבינו תם, לא יצא לפי הרא"ש. וביאר שמשום כך כתב הבית יוסף לתקוע בשני האופנים, לחוש לדעת הרא"ש[סד].

הכרעת הפוסקים

המנהג בתקיעות דמיושב ודמעומד

התרומת הדשן כתב שיש לצאת ידי כל הדעות ולכן בתקיעות דמיושב תוקעים בנשימה אחת ובתקיעות דמעומד בשתי נשימות או להיפך, אמנם כתב שבמקומות שתוקעים בתקיעות דמעומד רק תשר"ת כדי לצאת בזה ידי חובת שברים וידי חובת תרועה, אין לתקוע בהן בנשימה אחת מפני שאז אין יוצאים בהן ידי חובת תרועה כיון שהיא המשך של השברים.

והביא לכך ראיה מדברי הגמרא (חולין כו:) שמבארת שתוקעים בערב שבת תקיעה תרועה ותקיעה אף כאשר חל בו יום טוב, אלא שתוקע ומריע בנשימה אחת. ומקשה הגמרא מברייתא שאומרת שתוקעים ואין מריעים, ומתרצת שביאור דברי הברייתא, שעושים תרועה בנשימה אחת. וכיון שביאור 'אין מריעים' הוא שתוקעים ומריעים בנשימה אחת, מוכח שאינה נקראת תרועה באופן זה. ומבואר מהסוגיא שכאשר יש דין לתקוע תרועה אין לתקוע אותה בנשימה אחת עם מה שלפניה. ואמנם השיטות שסוברות שיש לתקוע בנשימה אחת סברתם משום ששברים והתרועה הן תרועה אחת, אבל אם באים לצאת ידי חובת תרועה לבדה בתקיעת תשר"ת יש לתקוע שברים תרועה בשתי נשימות דווקא[סה].

בשולחן ערוך (או"ח סי' תקצ ס"ד) כתב שבתקיעות דמיושב יתקעו שברים תרועה בנשימה אחת, ובתקיעות דמעומד יתקעו בשתי נשימות. וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק יח) בשם המגן אברהם (שם סק"ב בסופו) לפרש את מה שכתב לתקוע בנשימה אחת, דהיינו שצריך לעשות קצת הפסק ויכול להפסיק פחות מכדי נשימה. והקשה החזון איש (או"ח סי' קלו סק"א) שהמחבר כתב בדעת הסוברים שאין צריך לתקוע כדי נשימה, שעל כל פנים אין להפסיק יותר מכדי נשימה, ומשמע שלסוברים שיש לתקוע בנשימה אחת אין להפסיק אפילו פחות מכדי נשימה[סו].

יא. גדר נשימה אחת

הפסיק בנשימה האם יצא בדיעבד

כתבו התרומת הדשן (ח"א סי' קמב) והריב"ש (סי' לט) שלדעת הסוברים שצריך לתקוע שברים תרועה בנשימה אחת, אם הפסיק בנשימה לא יצא ידי חובה.

והב"ח (סי' תקצ סק"ח) חולק שבדיעבד יצא, ובטעם הדבר כתב שהרי זה דומה למי שתקע תר"ת בנפיחה אחת שיצא אף על פי שאלו תקיעות נפרדות וסדר תקיעתן הוא על ידי הפסק ביניהן, כמבואר בירושלמי, ואם כן הוא הדין להיפך שאם הפסיק בנשימה בין השברים לתרועה שיצא בדיעבד על אף שעל פי דין צריך לתוקעם יחד[סז].

להלכה

השו"ע (או"ח סי' תקצ ס"ד, בית יוסף שם ד"ה ונראה להנהיג) פסק שבתקיעות דמיושב יתקעו בנשימה אחת שבזה יוצא לפי הרמב"ן לכתחילה, ואפילו לרבינו תם יוצא בדיעבד [לשיטתו], שהרי אם יתקעו בשתי נשימות יוצאים ידי חובה רק לרבינו תם ולא לרמב"ן, ובתקיעות דמעומד כתב שיתקעו בשתי נשימות לחשוש לדעת התרומת הדשן שסובר שלדעת רבינו תם אין שיכול לעשות בשתי נשימות.

סא. מבואר מדבריו שאם צריך לתקוע שברים תרועה בשתי נשימות הן נחשבות שתי תקיעות נפרדות, וכמו תקיעה ותרועה, אמנם יש להעיר שלפי סברת רבינו תם לכאורה זהו דין תקיעה אחד לעשות תרועה שהיא כעין בכי אחד שתחילתו גניחה וסופו יללה ואין אלו שני מעשי תקיעה, אלא שכיון שהדרך להפסיק ביניהם לכן צריך להפסיק בין השברים לתרועה, אבל יתכן שאין בהם הלכה של תחילה וסוף לכל אחד, שאין ההפסקה כדי שיהיה סיום לשברים ולא כדי שתהיה התחלה לתרועה.

סב. נראה מדברי החזון איש שלא שייך לצמצם ולהתיר שיעור של כדי נשימה בדיוק, ולכן צריך שיהיה פחות מכדי נשימה. אמנם בשולחן ערוך הרב (סי' תקצ ס"ח) ובאלף המגן (על מטה אפרים שם ס"ק יז) בשם ספר אש דת (וולף, סדר תקיעות סי"ט עמ' 54) כתבו שצריך לנשום ממש ביניהם, ולא די בהפסק של כדי נשימה. והאש דת ביאר ראייתו מדברי התרומת הדשן (סי' קמב) שכתב שלא לעשות בנשימה אחת בסדר התפילה שהן תקיעות דמעומד, משום שאם יעשה כך לא יצא לשיטת רבינו תם לפי שמריע מתוך השבר, ויקשה לכאורה מדוע אי אפשר לעשות באופן שמפסיק כדי נשימה מבלי לנשום בפועל, והרי להרמב"ן שצריך לעשות בנשימה אחת כתב התרומת הדשן שמועיל אף שהפסיק קצת, ובלבד שלא ינשום ממש, ובאופן זה גם לרבינו תם יצא, אלא ודאי מוכח מכך שלדעתו לרבינו תם צריך לנשום ממש כדי שלא תהיה בנשימה אחת, וממילא בנשימה אחת אינו יוצא לרבינו תם. וכן דעת המקראי קודש (ר"ה סי' יז) ומועדים וזמנים (סי' ה), ומשום שלשיטת רבינו תם צריך שיהיה כדרך גנוחי וילולי בהפסק ממש של נשימה, ובלא זה אין זה צורת קול של בכי. אכן המשנה ברורה לא הזכיר לנשום ממש בפועל, ומשמע שדי בהפסק של כדי נשימה.

סג. וראה מה שנתבאר להלן (אות ה) בגדר נשימה אחת, בהרחבה.

סד. ויש שכתב להוכיח כן מדברי הרמב"ן, שכתב (דרשה לר"ה פ"ח ד"ה וכיון) שלפי רבי יהודה שסובר תקיעה תרועה ותקיעה אחת היא, גדר המצוה לתקוע קול שתחילתו וסופו פשוט ואמצעיתו מרועע, ומשמע ללא הפסק כלל, ומזה משמע שבשברים תרועה לפי זהו הגדר גם כן שיהיה קול אחד.

סה. באבני נזר (שו"ת או"ח סי' תמג) כתב שמשום כך נדחק רש"י (סוכה נג: ד"ה ולא) לפרש את הדין שאין בין תקיעה ותרועה ולא כלום, דהיינו שאין להפסיק יותר מכדי נשימה, מפני שאם לא יפסיק כלל ויתקע הכל בנשימה אחת לא יהיה לה שם תרועה. עוד כתב (שם סי' תמד סק"ד) שכיון שצריך להפסיק כדי שהתרועה תהיה כשירה אם כן ההפסקה היא צורך התרועה, וכעין 'עקירה צורך הנחה' ואינו נקרא הפסק כלל.

סו. יש שכתבו להקשות על דברי החזון איש מהסוגיא במסכת חולין (כו:) שמבואר שביום טוב שחל בערב שבת לרב יהודה היה מריע מתוך התקיעה ולרב אסי היה תוקע ומריע בנשימה אחת, ומבואר ברש"י (ד"ה בנשימה) שמכל מקום עושה קצת הפסק וכפי שכתב התרומת הדשן (ח"א סי' קמב). עוד הקשו שאלו הנוהגים לעשות שברים מקולות פשוטים בהכרח צריכים להפסיק בין השברים לתרועה שאם לא כן יהיה הקול הראשון של התרועה רק המשך של השבר האחרון. ויש שביארו שגם לפי החזון איש צריך לעשות הפסק כל שהוא, שיהיה היכר בין השברים לתרועה אלא שאין השיעור כדברי המשנה ברורה עד פחות מכדי נשימה [עיין קונטרס הביאורים (ר"ה סי' יג אות א), מועדים וזמנים (ח"א סי' ה אות ח), חוט שני (הל' ר"ה), חדושים וביאורים (ר"ה לג:) וברכת כהן (ערכין י)].

סז. עיין קרבן נתנאל (פ"ד סי' י אות פ, סי' יא אות ט).

יוצאים ידי חובה בנשימה אחת. והדרכי משה (אות ג) כתב שיתקעו הכל בשתי נשימות, כדעת רבינו תם[סח].

לדעת הסוברים בנשימה אחת האם צריך הפסק מועט

ודנו התרומת הדשן (ח"א סי' קמב) והבית יוסף (או"ח סי' תקצ) לדעת הסוברים שצריך לתקוע שברים תרועה בנשימה אחת, מהו גדר נשימה אחת, האם צריך לעשותו כקול אחד ארוך, ובכח אחד ממש יש לתקוע השבריתנהתרועה, או שמא צריך לעשותם כעין שני קולות, ואף שאמרו הראשונים שצריך נשימה אחת, מכל מקום צריך להפסיק ביניהם קצת, והיינו שלא לעשותם בכח אחד ממש, כמריע מתוך השבר, אלא צריך להפסיקם זה מזה שלא יהיו קול אחד ממש.

אוצר החכמה

וביארו ששורש הנדון בזה הוא בסוגיא במסכת חולין (כו:) שהמשנה מבארת שבכל ערב שבת תוקעים כדי להבטיל את העם ממלאכה, ואף כשחל בו יום טוב, מפני שנוסף איסור מלאכה אף לצורך אוכל נפש, ונחלקו בגמרא כיצד תקעו כשחל יום טוב בערב שבת, לרב יהודה תוקע ומריע מתוך תקיעה, ופירש רש"י (ד"ה מתוך) שלרב יהודה עושה תרועה קודם סיום התקיעה. ושיטת רב אסי שתוקע ומריע בנשימה אחת, וכתב רש"י (ד"ה בנשימה) שגם לפי רב אסי צריך מכל מקום להפסיק ביניהם. ומבואר מדבריו שאפילו במקום שהצריכו לתקוע בנשימה אחת, מכל מקום, צריך להפסיק קצת[סט].

ולפי"ז יש לדון מהו גדר נשימה אחת בשברים תרועה של מצות תקיעה בראש השנה, האם צריך לעשותו כמריע מתוך השבר, או שלא לחברם לגמרי, אלא בנשימה אחת עם הפסק מועט המחלקם לשני קולות נפרדים.

דעת התרומת הדשן

ודעת התרומת הדשן שכיון שהראשונים נקטו לשון של 'נשימה אחת' משמע שכוונתם כדברי רב אסי, וכפירוש רש"י שהפסיק ביניהם מעט. ובלקט יושר (עמ' 126) כתב בטעם הדבר שצריך להפסיק ביניהם, כדי שלא יהא נראה כמריע מתוך השבר. ומבואר שכיון שהשיעור של שברים תרועה הוא 'בנשימה אחת' ולא כ'מריע מתוך השבר' שאמר רב יהודה לגבי תקיעה בערב שבת, לפיכך אסור שיהיה נעשה כמריע מתוך השבר, אלא כשני קולות נפרדים.

ובדברי המרדכי (פ"ד רמז תשכ) והגהות אשר"י (פ"ד סי' י ד"ה ול"נ) מתבאר כדבריו, שהביאו דברי רבי יהודה שתקיעה תרועה תקיעה מצוה אחת, וכתב רש"י (סוכה נג: ד"ה ולא) שמכל מקום צריך להפסיק כדי נשימה, וכתבו שלפי"ז אף שברים תרועה לרבנן, גדרו הוא באופן זה. אכן בביאור הגר"א (סי' תקצ אות יב) כתב שלא כתבו זאת בדעת הרמב"ן, אלא סברו כדעת רבינו תם, ופירשו בדעתו כשיטת האומרים שאין צריך לעשות הפסק בנשימה ממש, אלא די בהפסק של כדי נשימה.

דברי הבית יוסף בדעת שאר ראשונים

והבית יוסף (סי' תקצ ד"ה וזה לשון הר"ן) דקדק מדברי הרא"ש (פ"ד סי' י) שמשמע שלא יפסיק כלל, ואף כדי נשימה לא יפסיק, אלא יעשה זאת בכח אחד, ומשמע מדבריו שיעשה זאת כמריע מתוך השבר.

ומצינו עוד בריטב"א (לג: ד"ה ומ"מ הי דלהוי, סוכה נג: ד"ה ואימא) שחולק על דברי רש"י בסוכה בדעת רבי יהודה, וכתב שם שלרבי יהודה ש'אחת היא', אין מפסיקין ביניהם כלל, ואין ביניהם ולא כלום, והוסיף שלפי"ז כל שכן בשברים תרועה שהן קול אחד של 'תרועה' שאסור להפסיק ביניהם כלל, ואם פסק בין שברים לתרועה כלל, פסל כל אותו סימן.

וכן מתבאר ברשב"א (לד. ד"ה הא דאמרינן) שלרבי יהודה 'צריך לתקוע ולהריע בנשימה אחת שלא יפסיק בין תקיעה לתרועה ולא כלום'. והרמב"ן (דרשה לר"ה פ"ח) כתב שגדר אחת היא לרבי יהודה הוא 'כלומר קול אחד ממש שצוה הכתוב להעביר קול אחד שיהיה תחלתו וסופו פשוט ואמצעיתו מרועע', ומבואר מדבריהם שלא סברו כרש"י ותוספות, אלא אסור להפסיק ביניהם כלל, והוא הדין לגבי שברים תרועה בנשימה אחת.

שיטת האבני נזר וחזון איש

והאבני נזר (שו"ת או"ח סי' תמג, תמד סק"ב) והחזון איש (או"ח סי' קלו סק"א) חלקו בזה על התרומת הדשן, וכתבו שלדעת הרמב"ן וסיעתו שצריך נשימה אחת, אסור להפסיק כדי נשימה ביניהם, והוסיף האבני נזר שהתרומת הדשן לא היה לפניו ספרי הרמב"ן והר"ן, ולפיכך יש לומר שאילו ראה דבריהם היה מודה שאסור להפסיק כלל.

ולשון החזון איש הוא שצריך לעשות בנשימה אחת ממש, כמריע מתוך השבר. אולם באמרי יושר (טהרות לקוטים סי' לד) ודינים והנהגות (או"ח פ"כ אות ב) הביא עדות בשם החזון איש שהיה מורה שלא לערב את הקולות, אלא לגמור השברים ולהתחיל התרועה. והוסיף, שלפי"ז אם מחברם ממש כקול אחד בלי שום הפסק, אינו יוצא ידי חובה[ע].

דין הפסק באמצע שברים

הפסק בתוך השברים

נחלקו הראשונים בדין השברים, אם יכול להפסיק ביניהם בנשימה או שצריך לתוקעם בנשימה אחת. ראשונים רבים[עא] כתבו שיש לתקוע את השברים בנשימה אחת.

בטעם הדבר כתב רבינו תם (הו"ד ברא"ש פ"ד סי' י) משום ששברים באים במקום תרועה, וביאר הב"ח (סי' תקצ סק"ח) דבריו שמצד עצם תכונת השברים אפשר היה להפסיק בנשימה ביניהם כיון שהם כעין גניחה ודרך הגונח להפסיק בנשימה, ורק בתרועה שהיא כעין יללה יש לעשותה בנשימה אחת שכך היא דרך יללה, אלא שכיון שציווי התורה נאמר בלשון 'תרועה', לכן כשם שתרועה של יללה יש לתקוע בנשימה אחת כך גם שברים יש לתקוע בנשימה אחת כיון שגם שברים הם מדין 'תרועה'[עב].

אהח 18/06/2018

וכתבו התוספות (ערכין י. ד"ה אין) שכיון שלרבי יהודה אין להפסיק בין תקיעה לתרועה בכלום, הוא הדין לרבנן שאין להפסיק בתוך התקיעה, השברים או התרועה. ולכאורה שיעור ההפסק הוא כאותו שיעור שמפסיק בין תקיעה לתרועה לרבי יהודה, וכן לסוברים שיש לתקוע את כל התר"ת בנשימה אחת, הוא הדין בשברים שצריך לתקוע תש"ת בנשימה אחת, אבל לשיטות שגם לרבי יהודה מפסיק בכדי נשימה אם כן אין ראיה שיש לתקוע את השברים בנשימה אחת [אמנם יש לדון שבשברים עצמם לכולי עלמא נחשב הפסק כשאינו נעשה בנשימה אחת כיון שהם תקיעה אחת ממש].

הפסיק על ידי תרועה באמצע שברים

שיטת ראב"ן (הו"ד ברא"ש פ"ד סי' יא, שו"ע סי' תקצ ס"ז) לגבי מי שהיה צריך לתקוע תשר"ת וטעה באמצע השברים והתחיל להריע לאחר שני שברים, שסובר שאין בזה הפסק ויכול לתקוע שבר שלישי.

והרא"ש (שם) חולק עליו, שכיון שצריך לתקוע את כל השברים צריך לחזור מתחילת השברים. ומוכח שלדעת ראב"ן אם לא תקע את כל השברים בנשימה אחת יצא. וכתב הט"ז (או"ח סי' תקצ סק"ה) שמדבריו מוכח שהפסק בתוך השברים אינו פוסל בדיעבד.

ובמאירי (לג: סוד"ה תקע, סוכה נג: סוד"ה יש) מבואר שאין צריכים לתקוע שברים בנשימה אחת, ובמגן אבות (הענין השני עמ' לז) כתב שצריך להפסיק בנשימה והוא לעיכובא. וביאר בפרט לשיטת רבינו תם שכתב שתוקעים שברים תרועה בשתי נשימות משום שתוקעים כך כעין בכי של גניחה המתחלפת ליללה. וכיון שאין דרך לעשות כן בנשימה אחת לכן גם בתרועה שהיא כדוגמת בכי זה יש להפסיק בנשימה. ולפי זה כתב המאירי שגם בבכי של גניחה אין הדרך לעשות את הגניחות בנשימה אחת ולכן יש להפסיק בנשימה בין שבר לשבר[עג].

סח. ולדעת התרומת הדשן היינו משום שסברו למנהג זה, שלדעת כולם אפשר לעשות בהפסק של כדי נשימה, מבלי לנשום ממש, וזה נחשב גם כנשימה אחת וגם כשתי נשימות, וכפי שיתבאר להלן.

סט. בהתעוררות תשובה (שו"ת ח"ג סי' שפח אות ג) הקשה שהרי תקיעות הללו אינם למצוה אלא להפריש ממלאכה, ולכן עשו היכר באופן זה, אך בתקיעות של מצוה יש לומר שאם צריך נשימה אחת כדי שיהיה קול אחד, עדיף לעשותו בכח אחד כמריע מתוך השבר, ולמה צריך להפסיק קצת. אכן הדברים יתבארו לפי דברי הלקט יושר שהובאו להלן, שאסור שיהיה כמריע מתוך השבר, שאין זו צורת הקול של שברים תרועה.

ע. עי"ש אריכות בביאור הענין, ובקונטרס 'יעננו בקול (פ"א) האריך לחזק דבריו שכך דעת החזון איש.

עא. תוספות (ערכין י. ד"ה אין), רמב"ן (לד. ד"ה הא), **ראבי"ה** (סי' תקמב), ר"ן (ד"ה לד. ד"ה מתקיף) ומגיד משנה (שופר פ"ג ה"ג).

עב. דבריו צריכים ביאור שהרי הטעם שתוקעים שברים הוא מכח הצד שזהו פירוש מילת 'תרועה', ולפי אותו צד אין דין תרועה של יללה, אלא רק דין תרועה של גניחה. מלבד בשברים שבתשר"ת שלפי אותו צד שניהם נכלל בציווי של 'תרועה' ובזה אפשר לומר שכיון ששניהם משם אחד לכן צריך בשניהם לתקוע בנשימה אחת וצריך עיון.

עג. עיין ברשב"א (לג: ד"ה אמר בסופו) שכתב שבתרועה בודאי אפשר להוסיף קולות, וכיון שגם השברים הם מדין 'תרועה' לכן אפשר להוסיף גם בשברים, ומשמע שבתרועה היה פשוט יותר,

מערכה כ

חזרת הש"ץ

א. חזרת הש"ץ / **ב.** טעם חזרת הש"ץ בזמנינו / **ג.** מקומות שהבקי יוצא בחזרת הש"ץ / **ד.** גדר תפילת הש"ץ

ז. חזרת הש"ץ

מחלוקת רבנן ורבן גמליאל בגדר חזרת הש"ץ

גדר תקנת חזרת הש"ץ, שהציבור שולחים אחד שחוזר שוב על התפילה אחרי שכל הציבור התפללו בלחש, התבאר בש"ס לענין תפילת מוסף של ראש השנה, ויום הכיפורים של יובל. וכך שנינו בראש השנה (לג:) 'כשם ששליח צבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב. רבן גמליאל אומר, שליח צבור מוציא את הרבים ידי חובתן'. מבואר שנחלקו חכמים ורבן גמליאל, לחכמים כל יחיד ויחיד חייב בתפילת שמונה עשרה, ולרבן גמליאל היחיד נפטר בתפילת השליח ציבור. ובברייתא (לד:) מבואר 'אמרו לו לרבן גמליאל, לדבריך למה צבור מתפללין, אמר להם כדי להסדיר שליח צבור תפלתו. אמר להם רבן גמליאל, לדבריכם למה שליח צבור יורד לפני התיבה. אמרו לו, כדי להוציא את שאינו בקי, אמר להם כשם שמוציא את שאינו בקי כך מוציא את הבקי'. הרי שלחכמים הש"ץ מוציא דווקא את מי שאינו בקי, ולרבן גמליאל אף הבקי יוצא בתפילת שליח הציבור. וכתבו הרשב"א (שם ד"ה לדבריכם) והר"ן (שם ד"ה רבן) שמחלוקת ר"ג וחכמים היא בין בראש השנה בין בתפילת שאר ימות השנה[א].

ובגמרא (לה.) שנינו 'אמר רבי שמעון חסידא פוטר היה רבן גמליאל אפילו עם שבשדות', ומקשה הגמרא הרי אדרבא אלו שבשדות הם אנוסים, וכל שכן שיש לפוטרם על ידי שליח ציבור[ב], ומדוע אמרו 'אפילו עם שבשדות'. והביאו בגמרא דוגמא לכך מברכת כהנים שדווקא מי שאנוס יוצא ידי חובה אף שאינו עומד שם, שכן שנינו בברייתא (שם, סוטה לח:) שהעם שבשדות הם בכלל ברכת כהנים אף שאינם עומדים בבית הכנסת, אך אלו שעומדים אחורי בית הכנסת ואינם נכנסים לתוכו לעמוד לפני הכהנים, אינם בכלל הברכה. ומסקנת הגמרא 'אמר רבי שמעון חסידא, לא פטר רבן גמליאל אלא עם שבשדות, מאי טעמא משום דאניסי במלאכה, אבל בעיר לא'. מבואר שאף לרבן גמליאל אין שליח הציבור מוציא אלא את העם שבשדות, ולא את האנשים הנמצאים בעיר.

ובביאור החילוק בין בני אדם הנמצאים בעיר לעם שבשדות לדעת רבן גמליאל, נחלקו הראשונים:

א. יש מהראשונים[ג] שביארו, שלמסקנת הגמרא חזרת הש"ץ דינה כברכת כהנים, שאלו הבאים לבית הכנסת, יוצאים בתפילת הש"ץ, ואף העם שבשדות שהם אנוסים מלבוא לבית הכנסת, יוצאים בתפילת הש"ץ במקומם בשדות[ד], אך אלו הנמצאים בעיר ואינם באים לבית הכנסת, אינם יוצאים בתפילת הש"ץ.

והוכיחו שלרבן גמליאל אף הבקי הבא לבית הכנסת ושומע מהש"ץ יוצא ידי חובה, שהרי כששאלו חכמים את רבן גמליאל מפני מה ציבור מתפללים, לא השיב להם שחובתם להתפלל משום שיכולים להסדיר תפילתם, אלא השיב 'כדי להסדיר שליח ציבור תפילתו', משמע שלרבן גמליאל כולם יוצאים מתפילת הש"ץ[ה].

ב. תוספות (ר"ה לד: ד"ה כך) הביאו ביאור, שגם העם שבשדות אינם יוצאים אלא כשבאים לבית הכנסת ושומעים מהש"ץ, ושאר הציבור אפילו הנמצאים בבית הכנסת אינם יוצאים[ו]. ובחזון איש (או"ח סי' יט סק"ה, ט) הקשה על ביאור זה כמה קושיות.

ג. תוספות (שם) ביארו שהעם שבשדות, הם אנוסים בזה שאינם יכולים להסדיר תפילתם, ולכן יוצאים בתפילת הש"ץ, ומשמע מדבריהם, שכל אלו שיכולים להסדיר תפילתם, חייבים להתפלל בעצמם ואינם יוצאים בתפילת הש"ץ, ואפילו אלו שבבית הכנסת אינם יוצאים בתפילת הש"ץ.

וכן ביאר בחזון איש (שם סק"ט) בדעת בעל העיטור[ז] שבין לרבנן בין לרבן גמליאל, הבקיאים שבעיר אינם יוצאים אפילו באו לבית הכנסת, ושאינם בקיאים יוצאים דווקא אם שומעים מהש"ץ בבית הכנסת. ואלו שבשדות שהם אנוסים לבוא לבית הכנסת, אם אינם בקיאים, יוצאים אפילו בשדה, ובבקיאים שבשדה נחלקו חכמים ור"ג, לדעת רבנן חייבים להתפלל בשדה, ולדעת רבן גמליאל יוצאים בתפילת הש"ץ.

ביאור החזון איש בגדר תקנת חזרת הש"ץ

וביאר החזון איש (או"ח סי' יט סק"ט) שחז"ל תיקנו שתי מצוות בתפילה:

א. שכל ציבור, חייבים לשלוח עשרה לבית הכנסת להתפלל, ובזה יוצאין כולם ידי חובת תפילה. וכעין מה ששנינו (ל.) שבתפלת מוספים היחיד פטור במקום שיש חבר עיר, לדעת רבי יהודה אליבא דרבי אלעזר בן עזריה[ח].

ב. שמלבד מצוה זאת חייבו חכמים לכל יחיד להתפלל, ובטעם תקנה זו נחלקו חכמים ורבן גמליאל, לחכמים תקנה זו היא עיקר דין תפילה, ותקנת חזרת הש"ץ היא כדי להוציא את שאינו בקי, ולרבן גמליאל עיקר דין תפילה מתקיים בתפילת הש"ץ שמתפלל בעשרה, אלא שכדי שיסדיר הש"ץ תפילתו, חייבו לכל יחיד שיתפלל יחד עם הש"ץ בשעה שמסדיר תפילתו. וזהו שמבואר בברייתא ששאלו חכמים את ר"ג מפני מה ציבור מתפללים, והשיבם כדי שיסדיר הש"ץ תפילתו. ורבי שמעון חסידא שאמר שלא פטר ר"ג אלא עם שבשדות, בא ללמד עד כמה החמירו חכמים בתקנה זו של 'להסדיר תפילתו', שכל הבקיאים שאינם אנוסים חייבים בתפילה זו של 'להסדיר' אף שבשדה לא שייך טעם זה, שהרי אין שם ש"ץ שמסדיר תפילתו, מכל מקום הטילו חכמים חיוב על כל יחיד להתפלל בלחש, אפילו במקום שאין שייך 'להסדיר'. וליסוד זה התכוין התנא (מגילה כג:) 'ואין עוברין לפני התיבה' בפחות מעשרה.

וכתב בחזון איש, שלרבנן שתפילת היחיד היא מעיקר הדין, א"כ גם בדיעבד אין היחיד יוצא בתפילת הש"ץ. אולם בדעת רבן גמליאל יש לדון שמא תיקנו ליחיד להתפלל לכתחילה, אך בדיעבד אפילו הבקיאים יוצאים לדעת רבן גמליאל בתפילת הש"ץ שהיא התפילה מעיקר הדין.

ונראה לבאר שהיה מקום לומר שתרועה היא כמו תקיעה וכשמאריך בה אינו מוסיף קול אחר באמצע הסדר אלא התקיעה או התרועה גופא מתארכת, מה שאין כן בשברים שהם שלושה קולות אם כן אפשר לומר ששבר רביעי הוא קול אחר ויעשה הפסק, וכשם שאם הפסיק בנשימה ועשה עוד שבר שבאמת עושה הפסק כמבואר שם בדברי הרשב"א. ולפי המאירי לכאורה באמת אי אפשר להוסיף על השברים [אמנם יתכן שיש עוד סברא לומר שכיון שהוא מאותו שם אינו מפסיק ורק מין אחר של קול מקלקל את הסדר וכעין מה שכתב הרא"ש (פ"ד סי' יא) בשם הראב"ן לגבי סדר של תשר"ת שאם הפסיק בתרועה [ולא השלים את כולה] אינו הפסק כיון שהיא גם כן משם 'תרועה' של התורה הכולל שברים ותרועה]. והרשב"א בהוה אמינא אף על פי שנקט בפשיטות שצריך לתקוע את השברים בנשימה אחת, מכל מקום יתכן שבר שהוא דין במעשה מצוה של התקיעה, אבל מצד עצם ענין הבכי של גניחה הם שלושה קולות נפרדים וחלוק מבכי של יללה.

א. הנה בטור (סי' תקצא) כתב 'הלכה כר"ג דאמר בר"ה ויוה"כ ש"ץ מוציא' וכו', ומלשונו משמע שרבן גמליאל דיבר דווקא בראש השנה ולא בשאר ימות השנה. ועמד על זה בפרישה (שם), וכתב שאין לשונו מדוקדק.

ב. הנצי"ב (מרומי שדה, ר"ה שם ד"ה ובזה) הקשה, הרי חידוש גדול יש במה שעם שבשדות יוצאים אפילו שאינם באים לבית הכנסת, ומה הקשו בגמרא. ותירץ על פי דרכו (שם ד"ה תניא) שבלאו הכי ידענו חידוש זה מעצם דברי ר"ג שהקשה על חכמים מפני מה ש"ץ יורד לפני התיבה, הרי גם לדבריו קשה, שאחר שתיקנו שכולם יתפללו כדי שיסדיר הש"ץ תפילתו, מדוע צריך שירד הש"ץ לפני התיבה, ועל כרחינו שר"ג סבר שהש"ץ מוציא גם את אלו שאינם בבית הכנסת, ולכן לעולם צריך שיחזור הש"ץ תפילתו, וא"כ לא היה צריך לחדש שפוטר גם עם שבשדות שכן ידענו זאת מתוך דבריו.

ג. ריי"ף, ר"ן (ר"ה שם). ובתוספות (שם לד: ד"ה כך) כתבו שכן משמע מדברי רש"י.

ד. להלן יבואר איך מוציא הש"ץ את העם שבשדות ידי חובת תפילה.

ה. אולם בערוך לנר (ר"ה לה. ד"ה לא פטר) דחה ראייתם, וביאר שלכן כתב רש"י (שם לד: ד"ה למה) 'בלחש', כלומר שקושיית חכמים לר"ג היתה למה ציבור מתפללים דווקא בלחש. וביאר בערוך לנר, שבשלמא לרבנן שכל הבקיאים מתפללים, ורק האינם בקיאים יוצאים בתפילת הש"ץ, נמצא שהבקיאים מתפללים כולם בלחש, אך לר"ג שגם הבקיאים שבשדות יוצאים בתפילת הש"ץ שמתפלל בקול רם, נמצא שיש מן הבקיאים שמתפללים בלחש, ויש שיוצאים בתפילת קול רם, והרי זה כמו אגודות אגודות, וא"כ שיתפללו כולם עם הש"ץ בקול רם. והשיבם שמתפללים כולם בלחש כדי שיסדיר הש"ץ את תפילתו [ויש לעיין בדבריו אם כוונתו לבאר, שאם כולם יתפללו בקול רם, יפריעו לש"ץ להסדיר תפילתו].

ו. ובבית יוסף (סי' תקצא) ביאר כן בדעת בעל העיטור שהביא הטור (שם) שאף לדעת ר"ג אין הבקי יוצא מהש"ץ אפילו הוא בבית הכנסת, אולם החזון איש (סי' יט סק"ה) ביאר דבריו באופן אחר כמבואר להלן. וכתב בחזון איש שכן משמע גם מדברי רש"י (שם לה. ד"ה אבל).

ז. ומשמע מדבריו שכן יש לבאר גם את דעת רש"י.

ח. וביאר רש"י (שם ד"ה אין) שלדעת רבי יהודה, לא תיקנו מוסף ליחיד כלל, אלא לציבור.

כשלא קיים התקנה להתפלל בלחש אם יוצא בשומע כעונה

עוד דן החזון איש בדעת רבן גמליאל, באלו ששומעים מפי הש"ץ בבית הכנסת, שאף אם גם בדיעבד אינם יוצאים בתפילת הש"ץ מעיקר הדין, אך שמא יוצאים הם מדין שומע כעונה, והרי הם כאילו התפללו בעצמם. וביאר, שבזה נחלקו תוספות (שם) ובעל העיטור שהביא הטור (סי' תקצא), שבעל העיטור חידש שגם לדעת רבן גמליאל היחיד חייב להתפלל בלחש, ואינו יוצא בתפילת הש"ץ אפילו מדין שומע כעונה, אף שתפילה זו היא עיקר הדין[ט], אולם סברו שגם הבקי יוצא בשמיעה מהש"ץ מדין שומע כעונה. אהח 18/06/2018

הלכה כרבן גמליאל בראש השנה

והנה מסקנת הגמרא (ר"ה לה.) שהלכה כחכמים בשאר ימות השנה, וכרבן גמליאל בראש השנה וביום הכיפורים של יובל. והנה התבאר שלדעת תוספות ובעל העיטור, גם לרבן גמליאל, אין הבקי יוצא בתפילת הש"ץ אפילו כשבא לבית הכנסת ושומע את תפילתו, וא"כ גם בראש השנה חייב כל יחיד להתפלל, אך גם לדעת הראשונים שלרבן גמליאל הבקי יוצא מתפילת הש"ץ, כתבו הפוסקים שאין לסמוך בראש השנה על תפילת הש"ץ, וצריך כל יחיד להתפלל בעצמו. ובטעם הדבר כתב הטור (סי' תקצא) שאין יוצאים בתפילת הש"ץ אלא כשמכוין מתחילת תפילתו עד סופה ולא יחסיר אפילו מילה אחת, וקשה מאוד לכוין בתפילת ראש השנה שהיא תפילה ארוכה.

ובמגן אברהם (ריש סי' תקצא) מביא טעמים נוספים: א. שלדעת רש"י גם לר"ג לא פטרו אלא מי שאנוס ואינו יכול לסדר תפילתו. ב. לדעת הר"ן לא פטר רבן גמליאל את היחיד רק מהברכות הנוספות ולא שאר תפילת המוסף. ג. בזמננו מפסיק הש"ץ את התפילה עם פיוטים שונים, ולכן אי אפשר לצאת ידי חובת בתפילתו אפילו בדיעבד.

איך מוציא הש"ץ את העם שבשדות

התבאר שלדעת חלק מהראשונים, גם העם שבשדות שאינם באים לבית הכנסת, יוצאים בתפילת הש"ץ'. והנה בכל הברכות שיוצא האחד בברכת חבירו היינו מדין 'שומע כעונה', אך עם שבשדות אין שייך בהם 'שומע כעונה', ויש להבין איך יוצאים בתפילת הש"ץ. ומצינו בזה כמה דרכים:

א. בפסקי הרי"ד (ר"ה לד: ד"ה אמ') ביאר, שדין זה הוא דווקא בתפילה שנתקנה כנגד תמידין ומוספין, וכמו שבקרבנות מחויבים להביא כל ישראל להביאם ולעשותם, ומכל מקום הכהנים עושים משמרות ופודים את כל ישראל, כך גם בתפילות כיון שאלו שבשדות הם אנוסים, מתפלל הש"ץ תפילה יתירה כדי להוציאן ידי חובתן.

ב. במהר"ץ חיות (נדרים עב: בראש"ש ד"ה דהא) ביאר, שתפילת הש"ץ מועילה לעם שבשדות מדין 'שליחות', שהש"ץ נעשה שליח עבורם להתפלל. ואף שבמצוות שבגופו, כגון להניח תפילין, אין האחד יכול להניח עבור חבירו בשליחות, מכל מקום הקילו חכמים בעם שבשדות משום שהם אנוסים, שיועיל בהם שליחות בתפילה אף שהיא מצוה שבגופו.

הטעם שאין היחיד מוציא חבירו בתפילת שמונה עשרה

התבאר שעיקר תקנת חזרת הש"ץ היא כדי להוציא את השומעים, ונחלקו הראשונים בדעת רבן גמליאל וחכמים מי הם היוצאים ידי חובה בתפילת הש"ץ. והנה יסוד הדין שאחד יוצא בברכת השני, הוא מדין שומע כעונה[יא], ודין זה מועיל בכל המצוות והברכות, אולם לענין ברכת המזון מבואר בברייתא (מה:) ששנים שאכלו, מצוה על כל אחד לברך ברכת המזון לעצמו, ומחלקת הברייתא 'במה דברים אמורים כששניהם סופרים, אבל אחד סופר ואחד בור, סופר מברך ובור יוצא'.

ונחלקו הראשונים בברכות שבתפילת שמונה עשרה, אם יחיד יכול להוציא חבירו:

הרי"ץ גיאות (הל' ראש השנה, עמ' מג הוצאת 'רושלים תשנ"ח עם הגהות יצחק ירנן)[יב] כתב, "יחיד נעשה שליח ציבור ליחיד להוציא ידי חובת מצוה"[יג] ואינו נעשה שליח להוציא ידי חובת תפלה. מאי טעמא, דאין היחיד נעשה שליח להוציא ידי חובת תפלה אלא לצבור, וכיון שכן אינו נעשה שליח ליחיד', ובביאור החילוק בין תפילה לשאר ברכות כתב, 'ברכות המצות וכיוצא בהן נתנו לשמוע ואפילו ביחיד, מה שאין כן בתפלה שלא נתנה אלא בלחש. והכי אמר רב שרירא, אין רשות למתפלל להשמיע קולו להוציא ידי חובת שאינו בקי להתפלל עד שירד לפני התיבה, ואסור לעשות מהני קראי דחנה'.

ואף שלענין ברכת המזון מבואר בברייתא (שם) שבקי מוציא את שאינו בקי, תירץ הרי"ץ גיאות שיש לחלק בין ברכת המזון לתפילה, שברכת המזון דומה לברכת המצוות שנוהגים לברכה בקול.

הרי שדעת הרי"ץ גאות ורב שרירא גאון, שבתפילה אין יחיד מוציא את חבירו אפילו שאינו בקי, וטעם הדבר משום שאין יחיד מוציא ידי חובה אלא בתפילות שרגילים להשמיעם בקול, אך תפילה לא נתקנה אלא בלחש[יד].

והנה בברייתא (ר"ה לד:) מבואר 'יחיד שלא בירך אין חבירו מברך עליו', והיינו בברכות של תפילת לחש של ראש השנה. וכתב הר"ן (על הרי"ף שם, ד"ה יחיד) בשם הירושלמי (ר"ה פ"ג ה"ג) שהטעם שאין מוציא חבירו בתפילת שמונה עשרה הוא כדי 'שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו'. וכתב הר"ן, שטעם זה הוא דווקא כשיודעים שניהם להתפלל, אך מי שאינו יודע להתפלל, יכול חבירו להוציאו בתפילתו, והוכיח כן מהדין המבואר בברייתא (ברכות שם) שאחד סופר ואחד בור, סופר מברך ובור יוצא.

מבואר שהר"ן נחלק על הרי"ץ גיאות, וסבר שמעיקר הדין יכול אחד להוציא חבירו גם בתפילה, אלא שכשחבירו בקי צריך שיהא כל אחד מבקש רחמים על עצמו[טו].

הטור (או"ח סי' תקצד) הביא את דעת הרי"ץ גיאות, ובבית יוסף הזכיר את הר"ן. אולם בשולחן ערוך (שם) הביא רק את דעת הרי"ץ גיאות, והרמ"א הביא את דעת הר"ן.

והנה בספר המנהיג (ראש השנה עמ' שיט) מבואר בשם הרי"ץ גיאות טעם אחר מדוע אין יחיד מוציא את חבירו בברכות שבתפילת שמונה עשרה, וכתב בשמו 'כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא במידי דהוי חובת יחיד וחובת ציבור בכל המצוות, דיחיד נעשה שליח צבור וליחיד ואע"פ שיצא מוציא, אבל תפילה וכיוצא בה דאין שליחות ביחיד אלא בעשרה, אין היחיד נעשה שליח להוציא חבירו בין יצא בין לא יצא אלא בציבור'.

והנה הרשב"א (שו"ת, ח"א סי' קכו) חילק בין ש"ץ ליחיד, שהטעם ששליח ציבור אינו מוציא את הבקי לדעת רבנן, היינו כדי שיהא כל אחד ואחד מבקש על עצמו. אך הטעם שהיחיד אינו מוציא את חבירו בתפילתו לכולי עלמא, הוא משום שאין שליחות ליחיד[טז].

ב. טעם חזרת הש"ץ בזמנינו

לדעת חכמים שאין הש"ץ מוציא את הבקיאים, יש להבין מה הטעם לחזרת הש"ץ בזמנינו שהכל בקיאים. ושאלה זו נשאל הרמב"ם (שו"ת הרמב"ם סי' רכא, הו"ד באבודרהם עמ' קיח, ובבית יוסף סי' קכד ס"ג) "יאמר אדוננו, בדבר קהל שהתפללו וכולם בקיאין בתפלה, היסדיר שליח צבור התפלה עליהם, כדי שלא לבייש את מי שאינו בקי, שעיקר סדר התפלה בעבורו, או לא יסדיר להם שליח צבור את התפלה מפני שהיא ברכה שאינה צריכה לפי שכבר הוציאו עצמם ידי חובה בלחש, או ירד שליח צבור לפני התיבה לכתחלה ויתפלל לפניהם והם לא יתפללו לעצמם לחש כדי שלא תבטל תורת הסדרה, או קיום תפלת הלחש ראוי יותר, ואם אין ההסדר מותר אלא במעמד מי שאינם בקיאים, כמה יהיה שיעורם, האם עשרה או פחות'. ומצינו כמה טעמים לתפילת חזרת הש"ץ אף כשכולם בקיאים:

ט. להלן בענין 'הטעם שאין היחיד מוציא חבירו בתפילת שמונה עשרה', יבואר מדוע אין מועיל שומע כעונה בתפילה.

י. לחכמים דווקא שאינו בקי, ולרבן גמליאל אפילו הבקי.

יא. ולמדו כן (סוכה לח:) מן הפסוקים, בענין 'אשיהו המלך, שקרא לפניו שפן הסופר מתוך ספר התורה שמצאו בבית ה', ונאמר (מלכים ב' כב טז) 'כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה' וכי 'אשיהו קרא, והלא שפן קרא, אלא מכאן לשומע כעונה.

יב. הובא בספר המנהיג (עמ' שיט).

יג. כגון מצות שופר, וכן במגילה וכן בכל המצוות, וכן כתב במנהיג (שם) בשמו.

יד. ויש לעיין בגדר הדבר, מדוע מחמת שנתקנה התפילה בלחש אינו יכול להוציא את חבירו, שאם אין תפילתו בקול תפילה כלל [וכעין זה מבואר בשבט הלוי (ח"ג סי' טו) שהמתפלל בקול רם אין לענות אמן אחר ברכותיו] מובן שאין מוציא את חבירו. אך אם תפילתו בקול הוי תפילה אלא שאין הגון לעשות כן, הרי כלפי השומע לכאורה אין חסרון, ומדוע לא 'צא מדין שומע כעונה. והנה נחלקו הבית הלוי והחזון איש, בטעם שבברכת כהנים אין אחד מוציא חבירו ידי חובתו, שהבית הלוי ביאר שאין שומע כעונה מועיל כשצריך 'קול רם', אולם בחזון איש ביאר ששומע כעונה היינו שהשומע מצטרף לדברי האומר, שגדר שומע כעונה אינו שהשמיעה היא מין ממיני הדיבור, אלא שדיבורו של העונה מתייחס גם אל השומע, ולפי זה, כיון שהתפילה בקול רם אינה ראויה, א"כ גם תפילת השומע לא תהיה ראויה, ומובן מדוע אין להוציא חבירו באופן זה. ראה בזה בס' שליח ציבור (ח"ב סי' כח).

טו. בחלקת יואב (קמא, חו"מ סי' ד ד"ה ע"כ) ביאר על פי דברי הר"ן בשם הירושלמי, שזהו הטעם שאין מועיל שליחות בכל מצוה שבגופו, שהתורה הטילה על האדם חיוב לעול על צוארו ואינו יכול לעשותו ע"י אחר בשליחותו. וראה לעיל בדברי מהרי"ץ חיות.

טז. וראה שם שכתב כן בשם הירושלמי, ולכאורה בירושלמי מבואר רק הטעם הראשון שיהיה

כדי לא לבטל תקנת חכמים

א. הרמב"ם (שם) השיב לשואל 'התשובה, מאחר שתקנו החכמים ז"ל, שירד שליח צבור לפני התיבה להוציא מי שאינו בקי, ועל דעת ר"ג להוציא אפילו בקי שלא התפלל בינו לבין עצמו, לא תהיה תפלת שליח צבור ברכה לבטלה בשום פנים בסיבת עיקר ההתקנה, אף על פי שאין בזה הקהל מי שלא יצא וכו', וכן כל מה שתקנו"ז בסיבת דבר כזה, אין עניינו עד שתהיה שם הסיבה לעשותו אשר בעבורה נתקן, אלא עניינו שיעשה זאת בכל אופן, שמא תהיה שם הסיבה המחייבת לעשותו. וצריך להבין זה הענין לפי שלולא זה, היו החכמים ז"ל נותנים דבריהם לשיעורין והיו צריכים לבדוק כל אדם בבית הכנסת ולדעת מצבו, ואז יחזור שליח צבור על התפלה או לא יחזור, ולא כך עניין התקנות והגזרות'. וכן פסק בשולחן ערוך (סי' קכד ס"ג) שאף שכולם בקיאים יורד ש"ץ וחוזר התפלה"ח.

כדי שיאמרו הציבור קדושה

ב. טעם נוסף מבואר בטור (סי' קכד), שכתב 'ולאחר שסיימו הצבור תפילתן יחזיר הש"ץ התפילה, שאם יש מי שאינו יודע להתפלל יכוון למה שהוא אומר ויוצא בו וכו', וגם מחזיר התפילה כדי שיענו קדושה אחריו'. מבואר בטור שיש שני טעמים לחזרת הש"ץ: א. כדי להוציא מי שאינו יודע להתפלל. ב. משום עניית קדושה"ט, וכן כתב הלבוש (סי' כד)"י.

והטעם שהוצרך הטור לשני טעמים, כתב הב"ח (ד"ה וגם) שבמקום שכולם בקיאים, אין את הטעם הראשון, אולם אין מספיק רק הטעם משום קדושה, שהרי לטעם זה היה די שיחזור הש"ץ רק עד קדושה"יא, ולכך צריך הטעם מפני אלו שאינם בקיאים, ואף במקום שכולם בקיאים לא פלוג וחוזרים על כל התפילה"יב. הרי שלדברי הב"ח, עיקר הטעם שהיום חוזרים התפילה אף שכולם בקיאים הוא משום קדושה"יג, והטעם שחוזרים שאר התפילה מקדושה ואילך, הוא משום שלא פלוג.

כדי שיאמרו הציבור מודים

ג. הרא"ש (מגילה פ"ג סי' ז) הוסיף על הטעם משום קדושה גם משום 'מודים', ולא הזכיר טעם הרמב"ם הנ"ל שלא פלוג חכמים בתקנתם.

כדי שאלו שלא כוונו יצאו ידי חובה

ד. בפרי מגדים (סי' קכד א"א ס"ק יח, בסופו) כתב, שיש לבחור ש"ץ חסיד ביותר המכוין כראוי בתפילתו, שהרי הרמ"א (סי' קא ס"א) כתב שקרוב שאדם אין מכוין בתפילתו, ומבואר בשולחן ערוך (שם) שכשלא כיון לא יצא, ולכן אם הש"ץ הוא מכוין הרי הוא כבקי, ואנו שקרובים לא לכוין נחשבים כאינם בקיאים, ויוצאים ידי חובה בתפילת הש"ץ.

מעלת חזרת הש"ץ, שהיא תפילה בקול

ה. בארחות חיים (לוניל, תפילה סי' עא) כתב, 'כיצד היא תפלת הצבור, אחד מהם מתפלל בקול רם והכל שומעין', וכתב (סי' עב) 'והתפלה צריכה קול בחזקה כמו שמצינו באנשי ננוה וכו'"כד 'ויקראו אל אלהים בחזקה' (יונה ג ח), מכאן אתה למד שהתפלה צריכה קול בחזקה'. מבואר בדבריו שבחזרת הש"ץ יש מעלה יתרה, שהיא בקול רם, וזוהי תפילת הציבור"כה.

על פי הסוד חזרת הש"ץ מגעת למקום עליון

ו. כתב בבן איש חי (שנה א' פר' תרומה אות ב) שאע"ג שהטעם הפשוט של חזרת הש"ץ הוא להוציא מי שאינו בקי, אין זה עיקר הטעם, שבזמן הזה כמעט בטל טעם זה שהכל מתפללים בסידורים, והמתפלל בעל פה בקי הוא, ואם יש עם הארץ לגמרי, הנה זה עומד כאבן ולא תועיל לו החזרה, שאינו נותן לב עליה מאחר שאינו מבין כלום, אך באמת הטעם העיקרי של החזרה הוא שמבואר בדברי רבינו האר"י ז"ל על פי הסוד, ומפורש בספר הכוונות (שער הכוונות, ענין חזרת העמידה דרוש א), שבחזרת התפילה חוזרים ונעשים כל התיקונים שנעשו בתפילת לחש, אלא שהחזרה היא מגעת במקום עליון וגבוה יותר ממקום שמגעת שם תפילה בלחש, וזה הטעם שתפילת לחש צריך לדקדק מאוד לאומרה בלחש, והקפידו בזוהר מאוד על המרים קולו בתפילתו [ראה תיקוני זוהר (הקדמה, ג:)], מפני הפחד מן הקליפות שלא יתאחזו בה, אבל החזרה, להיותה במקום עליון וגבוה, אין אחיזה לקליפות שם, לכן אומרים אותה בקול רם באין פחד. ולפי זה משני דברים תוכל להבין מעלת החזרה, האחד שאומרים אותה בקול רם, והשני שלא ניתן רשות ליחיד לחזור התפילה כי אם דווקא לצבור שהם עשרה"כו.

סתירת הפוסקים בגדר חזרת הש"ץ בזמנינו

בעמק ברכה (חזרת הש"ץ אות א) הקשה סתירה בדברי הרא"ש, שבשו"ת (כלל ד סי' יט, הו"ד בטור סי' קכד) כתב, שאם אין ט' שעונים אמן אחר הש"ץ קרוב להיות ברכותיו לבטלה. וכן כתב שצריך לכוין בכל מילה מתחילה ועד סוף. ומאידך בפסקים (מגילה פ"ג סי' ז) כתב, שבזמנינו חזרת הש"ץ אינו אלא משום קדושה ומודים, ולכן יכול הש"ץ לגמור בלחש כל התפילה, ונפסק בטור ובשולחן ערוך (סי' סט ס"א).

וכתב שאולי בתשובה חזר בו הרא"ש, וסבר שחזרת הש"ץ היא גם מטעם שלא לבטל התקנה"כז.

ג. מקומות שהבקי יוצא בחזרת הש"ץ

התבאר שעיקר תקנת חזרת הש"ץ הוא כדי להוציא את שאינו בקי, ושנחלקו הראשונים בטעם שאין הבקי יוצא בחזרת הש"ץ מדין שומע כעונה, אם הוא מעיקר דין תפילה, או כדי שיבקש כל אחד רחמים לעצמו או משום שאין מועיל בזה שליחות.

והנה מצינו בכמה מקומות, שאף הבקי יוצא בתפילת הש"ץ: א. מי ששכח יעלה ויבוא, כמבואר בתוספות (ר"ה לד: ד"ה כך) בשם הבה"ג, והובא בשו"ע (סי' קכד ס"י). ב. מי שלא כיון באבות, שבביאור הלכה (סי' קא ד"ה והאידנא) כתב עצה לצאת בתפילת הש"ץ. ג. בתשלומין של תפילת ערבית, מבואר במשנה ברורה (סי' קח סק"ה) שאם כיון בחזרת הש"ץ בשחרית לצאת ידי חובה, בדיעבד יצא. ויש לבארם אחד לאחד:

בקי שטעה אם יוצא בתפילת הש"ץ

א. התבאר לעיל שהלכה כחכמים בשאר ימות השנה, שאין הבקי יוצא בתפילת הש"ץ. ומכל[אחיח 18/06/2018] מקום כתב הבה"ג (הל' ברכות פ"ד)כח שאם שכח יעלה ויבוא וצריך לחזור על התפילה, יכול לצאת ידי חובה בתפילת הש"ץ. והוכיח כן מדברי רבן גמליאל בברייתא, ששליח ציבור מוציא אף את הבקי, וכתבו תוספות (ר"ה לד: ד"ה כך) שכדבריו מוכח בגמרא (כט.) בענין טעה ולא הזכיר 'שאלה' בברכת השנים, אם התפלל ביחיד מחזירים אותו, אך בציבור אין מחזירים אותו לפי שעתיד לשמוע מהש"ץ, הרי שטעה בתפילתו, יוצא בתפילת הש"ץ.

וביארו התוספות, שדין זה תלוי בשני הביאורים במסקנת הגמרא בראש השנה (לה.), שלא פטר ר"ג אלא עם שבשדות אך לא את אלו שבעיר, שאם העם שבשדות יוצאים ידי חובה רק אם יבואו לבית הכנסת וישמעו מהש"ץ, על כרחך העם שבעיר אינם יוצאים אפילו כשהם בבית הכנסת, אך אם העם שבשדות יוצאים אף כשאינם באים לבית הכנסת, א"כ אלו שבעיר יוצאים אם באים לבית הכנסת אפילו אם הם בקיאים.

אולם כתבו התוספות, שאף לפי הצד שהבקיאים שבבית הכנסת אינם יוצאים, עדיין יתכן לחלק בין בקי שלא התפלל כלל, לבקי שהתפלל אלא

כל אחד מבקש על עצמו, וכן הביא הר"ן בשם הירושלמי, וצ"ע.

יז. ראה רמב"ם (ממרים פ"ב ה"ב).

יח. ובמשנה ברורה (ס"ק יב) כתב כטעם הרמב"ם הנ"ל.

יט. ראה לשון רש"י (מגילה כד. ד"ה הוא) שכתב 'להוציא את הצבור בקדושה שבתפלה', ומשמע קצת כדברי הטור.

כ. ובתורת חיים (שם) כתב, שמתבאר בדברי הלבוש שעיקר הטעם לחזרת הש"ץ הוא משום עניית קדושה.

כא. וראה ברמ"א (סי' קכד ס"ב) שכשאין פנאי להתפלל בלחש, 'תפלל הש"ץ מיד בקול רם עד קדושה. ובביאור הלכה (ד"ה בלחש) הביא את דברי הפוסקים, שלכתחילה היה ראוי שיתפלל הש"ץ כל התפילה בקול רם, אלא שהואיל ובלאו הכי לא יספיקו כל הציבור לומר עמו מילה במילה, מתפלל בלחש.

כב. ומשמע מדבריו, שלולא הטעם משום קדושה, לא היה מספיק לומר לא פלוג בתקנתם לחייב חזרת הש"ץ אף שכולם בקיאים כסברת הרמב"ם, רק אחרי שמטעם קדושה חוזר הש"ץ עד קדושה, מועיל לא פלוג שיסיים כל התפילה.

כג. בפרי מגדים (סי' קכד משב"ז סק"א) תמה על הטעם משום קדושה, שהרי בגמרא (ר"ה לד:) כשהקשו לרבנן מפני מה ש"ץ חוזר התפילה, לא תירצו משום קדושה. אולם בתורת חיים (שם) דחה שטעם זה אינו אלא עד קדושה, ולכך לא היה מועיל ליישב קושיית רבן גמליאל.

כד. שהעמידו עגלים מבפנים ואמותיהן מבחוץ, סייחין מבפנים ואמותיהן מבחוץ, והיו אלו גועים מכאן ואלו גועים מכאן, ואמרו אם אין אתה מרחם עלינו אין אנו מרחמים עליהם, שנאמר (יונה שם) 'ויתכסו שקים האדם והבהמה ויקראו אל אלהים בחזקה'.

כה. אולם ראה בהמשך דבריו (שם סי' פא) שכתב, 'וכיצד תפילת הציבור וכו' אחר שהתפללו הצבור בלחש פותח ש"ץ התפלה בקול רם להוציא מי שאינו בקי או כדי לענות קדושה', הרי שנתן שני טעמים לחזרת הש"ץ, ומשמע שעצם התפילה בקול רם אינה טעם מספיק לחזור הש"ץ תפילתו.

כו. וכן כתב בכף החיים (סי' קכד סק"ב) שבימי רבינו האר"י ז"ל נתנה הרשות לגלות הסוד של חזרת הש"ץ שמעלתה יותר גדולה מתפילת הלחש, ושניהם חובה.

כז. יש שרוצים לחלק, שבישן או מתפלל אף שאינו שומע ועונה אמן, מכל מקום לא הוציא עצמו מכלל הציבור, מתקיים בזה בדיעבד תקנת חכמים שיחזור הש"ץ תפילתו בציבור, אך כשאינו ישן ומתפלל ואינו עונה אמן הרי הוא מוציא עצמו מכלל הציבור, ואינו מצטרף לתשעה לענין דין חזרת הש"ץ, וממילא קרוב להיות ברכות הש"ץ לבטלה, לפי שלא מתקיימת תקנת חכמים.

כח. הובא בתוספות (ר"ה לד: ד"ה כך), מרדכי (פ"ד סי' צג), ראש (פ"ד סי' יד, ר"ה פ"ד סי' יד). ונפסק להלכה בטור ובשולחן ערוך (סי' קכד ס"י) וביאור הגר"א (שם). אולם לענין הלכה למעשה כתב במשנה ברורה (שם סק"מ), שמוטב שיחזור ויתפלל בעצמו, שכן בזמנינו אין כל אדם יכול לכוין דעתו לשמוע מש"ץ מילה במילה מתחילה ועד סוף, ושמא יפנה לבו ולא ישמע מש"ץ כמה תיבות המעכבים בתפילה. והביא בשם הב"ח וא"ר, שאם הש"ץ דרכו להבליע המלות, אסור מעיקר הדין לסמוך על הש"ץ, אלא חייב להתפלל בעצמו. אולם כתב בשער הציון (שם ס"ק מז), שאם יוצא מהש"ץ ואינו שומע כמה מילים, יכול להשלים לעצמו מילים אלו.

ששכח יעלה ויבוא, שכל שלא התפלל כלל אינו יוצא בתפילת הש"ץ, אך אם התפלל וטעה ביעלה ויבא וכדו' יכול לצאת ידי חובתו בתפילת הש"ץ[כט].

והב"ח (סי' תקצא ד"ה ונראה) ביאר, שדעת הבה"ג שהלכה כרבן גמליאל אף בשאר ימות השנה, שאף הבקי יוצא ידי חובתו בחזרת הש"ץ[ל]. ותמה אין הביאו הרא"ש (פ"ד סי' יד, ר"ה פ"ד סי' יד) והטור (סי' קכד) את דעת הבה"ג, אף שהביאו את דברי הרי"ף שאין הלכה כרבן גמליאל בשאר ימות השנה, וכאילו אין סתירה ביניהם[לא].

אמנם בבית יוסף (סי' קכד ד"ה תמהני) ביאר, שחכמים מודים לרבן גמליאל בהתפלל ושכח יעלה ויבוא, שאף אם הוא בקי יוצא בחזרת הש"ץ, ולא נחלקו אלא כשלא התפלל כלל, אולם הב"ח (סי' תקצא שם) והט"ז (סי' רכד סק"ה) תמהו על דבריו, שהרי הטעם לחלק בין שכח ללא התפלל כלל, כתבו תלמידי רבינו יונה (כט: ד"ה טעה) שיש לדון שכח כמו אנוס, והרי הוא כמו העם שבשדות שיוצאים בתפילת הש"ץ, והלא בזה עצמו נחלקו חכמים על רבן גמליאל, שלחכמים אין ש"ץ פוטר אפילו את העם שבשדות, וא"כ לא יתכן שרבנן מודים לר"ג בטעה.

החילוק בין טעה ללא התפלל כלל

אמנם באחרונים ביארו את החילוק בין טעה ללא התפלל כלל באופנים אחרים. בט"ז (שם) ביאר, שלא חייבו חכמים את הבקי שלא יסמוך על הש"ץ, אלא בכל התפילה כולה, אבל בשביל דבר אחד בלבד יוכל לסמוך על הש"ץ, כל ששומע את כל הברכות מתחילת שמונה עשרה עד הסוף.

ובנהר שלום (סי' קכד ס"י ד"ה ועל פי) ביאר את החילוק בין טעה ללא התפלל כלל, שהטעם שהציבור מתפללים כל אחד בלחש הוא מתקנת חכמים כדי שיסדיר ש"ץ תפילתו, וא"כ כשלא התפלל היחיד כלל, לא קיים תקנת חכמים כלל, ולכך אינו יוצא בתפילת הש"ץ, אך כשהתפלל ביחיד בלחש, כבר קיים תקנת חכמים אלא ששכח יעלה ויבוא, לזה מועיל תפילת הש"ץ להוציאו.

ובפני יהושע (ר"ה לד: בתוס' ד"ה כך) ביאר, שעיקר הדין שחידש הבה"ג היה נראה לו כן מסברא, שבאופן שכבר התפלל וטעה פשיטא שאין צריך לחזור ולהתפלל ויוצא במה ששומע מהש"ץ ואינו דומה למי שלא התפלל כלל, אלא שהוצרך הבה"ג להביא ראיה מדברי רבן גמליאל, משום שהיה בדין לומר שאי אפשר כלל לכוין לשמוע מפי הש"ץ כל סדר התפלה מלה במלה, וא"כ לא יצא ידי חובתו כמ"ש הטור (סי' תקצא), ועל זה הביא בה"ג ראיה מדברי ר"ג שהש"ץ מוציא את הבקי, הרי שיתכן לכוין ולשמוע מילה במילה מהש"ץ. ומזה נלמד גם לשאר ימות השנה במקום שטעה, שיכול לשמוע מילה במילה מהש"ץ ולצאת ידי חובה[לב].

אינו שולט בכוונתו, אם גדרו כאינו בקי

ב. כתב בשו"ע (סי' קא ס"א) 'אם לא כיון באבות, אע"פ שכיון בכל השאר, יחזור ויתפלל'. וברמ"א כתב 'והאידנא אין חוזרין בשביל חסרון כוונה, שאף בחזרה קרוב הוא שלא יכוין, אם כן למה יחזור'. ובביאור הלכה (ד"ה והאידנא) כתב עצה למי שסיים ברכת אבות ולא כיון, שימתין עד שיתחיל הש"ץ חזרת הש"ץ ויכוין לצאת בברכת אבות, וכשיסיים הש"ץ ברכת אבות ויתחיל 'אתה גבור' ימשיך להתפלל בעצמו. שהרי קי"ל שאין הבקי יוצא בחזרת הש"ץ, אך בברכת אבות, כיון שכבר אינו יכול לחזור ולברך בעצמו יכול לצאת מברכת הש"ץ, ולכן באבות יצא מהש"ץ ושאר התפילה יתפלל בעצמו.

והנה יש לחקור בגדר 'אינו בקי', האם גם הבקי בנוסח התפילה אלא שאינו בקי לשלוט בכוונתו, נחשב כאינו בקי כדי לצאת בחזרת הש"ץ לרבנן שאין הש"ץ מוציא אלא את מי שאינו בקי. ומדברי הביאור הלכה מבואר שהמתפלל ולא כיון, הרי הוא כמי שאינו בקי, שהרי מוכיח שאינו יכול להתפלל בכוונה.

וכן מבואר ברמ"ע מפאנו (שו"ת, סי' קב), שכתב 'ואנו מחזיקים עצמנו בקיאים להתחייב בתפלה שלא יהא ש"ץ מוציא אותנו, וראוי שנספק בעצמנו בבלתי בקיאים שאם לא כיוננו כל הצורך נכוין לצאת בשעה שש"ץ יורד'.

וכן משמע מדברי המאירי (ר"ה לד: ד"ה ולענין), שכתב לענין תפילת ראש השנה 'אין הבקי שולט בעצמו לכוין ויוצא בתפלת שליח צבור', וכן כתב הרמב"ם (תפילה פ"ט ה"י) 'ואין רוב היודעים אותם יכולים לכוון דעתן כשליח ציבור'. הרי מבואר בדבריהם שמי שאינו שולט בכוונת התפילה, דינו כאינו בקי, ויוצא בתפילת הש"ץ.

ש"ץ שטעה בחזרת הש"ץ

כתב בכל בו (סי' מג, הובא בבית יוסף סי' קכו, בסופו) ששש"ץ ששכח יעלה ויבוא בחזרת הש"ץ אין צריך לחזור כלל, משום שכל תפילתו היא משום קדושה. אולם הבית יוסף (שם) הקשה, שהרי גם בזמן התלמוד היו מתפללים כולם בלחש והיה הש"ץ חוזר התפילה, ומכל מקום היה חוזר כשטעה.

ובשואל ומשיב (מהדורה א ח"ג סי' קסט) ובעמק ברכה (חזרת הש"ץ אות א) ביארו את דעת הכל בו, שכיום שהכל בקיאים אין הטעם אלא משום קדושה, ולכך אף ששכח יעלה ויבוא אין חסרון בדבר שהרי כבר אמרו קדושה, אך בזמן חכמי התלמוד היו כאלו שאינם בקיאים, ויצאו ידי חובתם בתפילת הש"ץ, ואם היה טועה הש"ץ היה צריך לחזור בשביל האינם בקיאים[לג].

ד. גדר תפילת הש"ץ

האם תפילת הש"ץ היא מדין שליחות או מדין שומע כעונה

שנינו (ברכות לד:) 'המתפלל וטעה סימן רע לו, ואם שליח צבור הוא סימן רע לשולחיו מפני ששלוחו של אדם כמותו', ומשמע מדברי המשנה ששליח ציבור מוציא את הרבים מדין שליחות[לד].

ובאבודרהם (דיני קריאת התורה) כתב, 'כי ש"ץ הוא עתה בזמן הזה במקום הכהן המקריב בזמן הבית, ולכך נקרא ג"כ ש"ץ 'קרוב', כמו שאמרו במדרש (שהש"ר ג ה) 'קרוי ותנוי וקרוב ופיטן' שהוא מלשון קרבן. ובירושלמי (ברכות פ"ד ה"ד) אמרו, זה שעבר לפני התיבה אין אומרין לו בא והתפלל אלא בא וקרב עשה קרבנינו וכו', ומזה הטעם נקראו הפיוטים שאומר ש"ץ באמצע התפלות, קרובות'. וכן משמע מדברי המנהיג (ראש השנה סי' יח) שכתב 'אין היחיד נעשה שליח לחבירו להוציאו מידי חובת תפילה אלא כשהוא שליח ציבור', משמע שש"ץ מוציא מדין שליחות. וכן מבואר מדברי מהרי"ץ חיות (נדרים עב: בראש"ש ד"ה והא) שביאר שהעם שבשדות יוצאים בתפילת הש"ץ מדין שליחות.

הטעם שצריך ש"ץ מרוצה לעם

וכתב בשולחן ערוך (סי' נג ס"ט) שהיחיד יכול לעכב בעד הש"ץ מלהיות שליח ציבור. ובביאור הגר"א (ס"ק לא) ביאר, שמקור ההלכה היא בגמרא (תענית טז.) ששליח הציבור של תעניות צריך להיות 'מרוצה לעם', וביאר רש"י (שם ד"ה ומרוצה) 'נוח לבריות, ומסכימים לתפילתו'.

ובאור זרוע (שליח צבור סי' קיד) ביאר, 'אין שליח צבור נעשה שליח צבור אלא א"כ יודע שהצבור מסכימים לעבודתו, והיינו דתניא בברייתא דבעינן שיהיה מרוצה לעם, כדפרש"י שיהיו מסכימים לתפלתו. שכשם שישראל שהפריש קרבן חובה, ובא כהן שבעל הקרבן אינו חפץ בו שיקריב קרבנו, והקריב, אין הבעלים מתכפר בו, שאין לכהן להקריב אלא בהסכמת הבעלים, וכמו כן בתפילה[לה], אין לש"ץ להתפלל אלא בהסכמת כולם, כשהוא

כט. להלן יבואר החילוק בין טעה ללא התפלל כלל.

ל. וכן כתב בנהר שלום (סי' קכד ס"י ד"ה ונלע"ד).

לא. ובביאור הגר"א (סי' רכד על ס"י) כתב, שאף שדברי הבה"ג הם לדעת רבן גמליאל ואנן קי"ל כחכמים, מכל מקום הדין אמת, שכן מוכח מן הגמרא במסכתין (שם) כמו שכתבו תוספות. וכן כתב בחזון איש (סי' יט סק"י).

לב. כלומר, שהראיה היא רק לכך שבמציאות אפשר לסמוך על כך שישמע מילה במילה, שהיה מקום לומר שלא יתכן שישמע מילה במילה, ולכן אין לסמוך על זה. אמנם הפני יהושע העיר על דברי עצמו, שמדברי הבה"ג יותר נראה שאין צריך להקפיד לשמע מילה במילה, ועיקר כוונתו להזהיר שישמע את כל התפילה, ולאפוקי שאין מספיק שישמע רק החלק שרוצה לצאת בו ידי חובתו, כגון שאם שכח יעלה ויבוא בראש חודש, ישמע מהש"ץ רק ברכת עבודה עם יעלה ויבוא, אלא צריך לשמוע כל התפילה מתחילה ועד סוף, אך אין צריך להקפיד על כל מילה ומילה [ולכאורה כוונתו לדחות בזה את דברי עצמו, ראה בדבריו שם].

לג. ולדבריהם יש לבאר שהבית יוסף סבר בטעם חזרת הש"ץ שהוא כדי להוציא שאינו בקי, והאידנא אנו מתפללים משום 'לא פלוג', ולכך כששכח הש"ץ צריך לחזור. ולדעת הכל בו הטעם הוא משום קדושה, ולכן אין צריך הש"ץ לחזור. אולם גם אם התפילה משום קדושה הרי קדושה נתקנה כשחוזר הש"ץ התפילה כתיקונה, וכל ששכח יעלה ויבוא, ולא חזר התפילה כתיקונה, יש לדון שלא נתקיים דין קדושה כתיקונו [אמנם לדברי הב"ח (סי' קכד ד"ה וגם. הו"ד לעיל) שמשום קדושה היה מספיק לומר עד האל הקדוש, לא קשה כלל] ויש לתלות הדבר במחלוקת התוספות (כו: ד"ה טעה) וחכמי פרובינצא (שם) במי ששכח יעלה ויבוא במנחה של ר"ח, ובמעריב כבר אינו ר"ח, אם מתפלל מעריב שנים להשלמה, וביאר הגר"ח (על הש"ס סי' א) שנחלקו האם חיוב חזרה כששכח יעלה ויבוא הוא משום שחסר לו הזכרת היום, או שחסר בדין תפילה, שאם חסר רק ההזכרה, לא יועיל שיחזור מעריב שנים, אך אם חסר בדין תפילה, יועיל שיתפלל ערבית כתיקונה שתים. וא"כ יש לבאר כן גם בדעת הכל בו, שלכך צריך הש"ץ לחזור, שהרי לא נתקיימה תפילה כלל, וממילא הקדושה לא היתה כתיקונה ולכך צריך לחזור.

לד. וכתב בשרידי אש (שו"ת, ח"א סי' נה) שאף שמדברי המשנה 'המתפלל וטעה סימן רע לו, ואם שליח צבור הוא סימן רע לשולחיו' משמע שהוא מדין שליחות, זהו רק לתפארת הלשון, אבל אין זה מדין שליחות. אולם מדברי תלמידי רבינו יונה (שם) שכתבו שלמדנו כן מקרבן פסח שנאמר בו (שמות יב ו) 'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל' ששלוחו של אדם כמותו, משמע שזהו שליחות גמורה.

לה. אמנם במאירי (יומא יט. ד"ה המודר) השוה שליח ציבור לכהן המקריב קרבנותיו, לענין שהמודר הנאה מכהן או משליח ציבור, מותר להקריב לו קרבנותיו ולעבור לפני התיבה, לפי שהוא שליח המקום ולא שליח שלו. ומבואר לכאורה שחולק על האור זרוע.

מתפלל הוא כמקריב קרבן[לו]. וכתב באליה רבה (סי' נג ס"ק כג) שזה מסכים למה שכתב באבודרהם (הנ"ל) שש"ץ בזמן הזה הרי הוא במקום כהן המקריב בזמן הבית.

אולם במגן אברהם (סי' נג סק"כ) כתב שדין עיכוב על הש"ץ, היה רק בזמניהם שהיה הש"ץ מוציא את הרבים, אך בזמנינו אין היחיד יכול לעכב על הש"ץ.

דברי האחרונים שחזרת הש"ץ היא מדין שומע כעונה

אולם מדברי האחרונים מבואר שחזרת הש"ץ מועיל מדין שומע כעונה ולא מדין שליחות. הרמ"א בשו"ע (סי' קכד ס"ד) כתב, שכל העם יש להם לעמוד בחזרת הש"ץ. ובמשנה ברורה (שם סק"כ) כתב שהרי הם כאילו מתפללים עצמם ששומע כעונה[לז]. וכן כתב בחתם סופר (שו"ת, יו"ד שכא), 'מה דשליח צבור מוציא רבים י"ח בדבור פיו, ידוע דאינו מטעם שליחות לחוד, אלא מטעם כל ישראל ערבים ומטעם שומע כעונה'. ובעצי חיים (שו"ת, סי' ט) ביאר, שלא יתכן לומר שהוא מדין שליחות, שכן אין שליחות במצוות שבגופו, כגון בתפילין שאין מועיל לאדם לשלוח חבירו להניח תפילין עבורו, ומאחר שעל כל אחד חובה להתפלל, אינו יכול לעשות שליח שיתפללו עבורו.

דעת האחרונים ששומע כעונה הוא מטעם שליחות

והנה מצינו דרך מחודשת בדברי הפרי מגדים (פתיחה כוללת ח"ג ס"ק כח ד"ה והנה), שכתב 'הנה במצוות אחד מוציא חבירו וכו' הוא מטעם שליחות' וכו'. ובהמשך דבריו כתב 'וכל המצוות אע"פ שיצא מוציא הוא, דהוה כמחויב בדבר מטעם ערבות, ומכל מקום עיקר הדבר שאחד מוציא חבירו מטעם שליחות'. ובבאר המלך (שופר עמ' ג) העיר, מדוע לא הזכיר הפרי מגדים שהוא מטעם שומע כעונה המבואר בגמרא (סוכה לח:) ודרשוהו מן הפסוקים. ולפיכך ביאר בדעת הפרי מגדים, שכל עיקר דין שומע כעונה הוא מטעם שליחות, שאחד מדבר בשביל חבירו, וזהו יסוד שומע כעונה שלמדו בגמרא מן הפסוקים, היינו שלדיבור מועיל שליחות, לדבר עבור חבירו שיהיה כאילו חבירו עונה.

תפילת לחש של הש"ץ להסדיר תפילתו

אף ששליח ציבור מתפלל תפילת שמונה עשרה בחזרת הש"ץ, לכתחילה צריך שיתפלל גם תפילת לחש. ובטעם הדבר שמתפלל שתי תפילות כתבו התוספות (ברכות כט. ד"ה מפני), 'מה ששליח צבור שונה בהן היינו להוציא רבים ידי חובתן, ומה שמתפלל בלחש היינו כדי להסדיר תפלתו, כדמוקמינן בפרק בתרא דר"ה'.

והיינו שמבואר בברייתא (ר"ה לד:) ששאלו חכמים לרבן גמליאל, לדבריו ש"ץ מוציא את היחיד ידי חובה, מדוע ציבור מתפללים, והשיב 'כדי להסדיר שליח ציבור תפילתו'. וביאר בערוך השולחן (סי' קכד ס"ד) שאף שלא חייבו על אדם להסדיר תפילתו אלא בתפילות שמתפללים לפרקים, כגון תפילת ראש חדשים ומועדות, כמבואר בטור ובשולחן ערוך (סי' ק ס"א), שליח ציבור, אימת הציבור עליו, ולכן חייבוהו להסדיר תפילתו בכל ימות השנה.

והעיר באגרות משה (או"ח ח"ב סי' כט), שאף שטעם זה 'כדי להסדיר שליח ציבור תפילתו', רבן גמליאל אמרו, לבאר מדוע הציבור כולו צריך להתפלל תפילת לחש אף שיוצאים בתפילת הש"ץ, אך גם לרבנן זהו הטעם ששליח ציבור מתפלל בלחש קודם שחוזר תפילתו בחזרת הש"ץ[לח].

והנה הרדב"ז (שו"ת, ח"א סי' שלט) נשאל, אם שליח ציבור צריך לפסוע שלש פסיעות בסוף חזרת הש"ץ, והשיב שדין זה תלוי במחלוקת ר"ג וחכמים, שלדעת ר"ג שכל הציבור יוצא בחזרת הש"ץ, ותפילה בלחש אינה אלא כדי להסדיר תפילתו, עיקר התפילה היא חזרת הש"ץ, וצריך הש"ץ לפסוע ג' פסיעות, אך לדעת חכמים שעיקר התפילה היא תפילה בלחש, וחזרת הש"ץ היא רק להוציא את שאינו בקי, א"כ עיקר התפילה היא תפילה בלחש, ואין צריך לפסוע ג' פסיעות בחזרת הש"ץ, וכן כתב בשולחן ערוך (סי' קכג ס"ה). ומבואר מדברי הרדב"ז, שלרבנן תפילת הלחש של הש"ץ היא עיקר התפילה, ואינה רק להסדיר תפילתו. וכן מבואר באליה רבה (סי' קכד ס"ג) שלרבנן אין צריך להסדיר תפילתו בשאר ימות השנה.

והטעם שצריך הש"ץ להתפלל בלחש, ואינו יכול לסמוך על תפילתו בקול רם, מבואר בכל בו (סי' כז, הובא בשו"ע סי' קכד ס"ב) שכשאינו שעת הדחק, אין לש"ץ להתפלל מיד בקול רם, לפי שאסור להשמיע קולו בתפילתו.

אם יכול לומר חזרת הש"ץ, בלא להתפלל תפילה בלחש

כתב בשולחן ערוך (סי' קכד ס"ב) 'ש"ץ שנכנס לבהכ"נ ומצא צבור שהתפללו בלחש, והוא צריך לעמוד לפני התיבה לאלתר, יורד לפני התיבה ומתפלל בקול רם לצבור, וא"צ לחזור ולהתפלל בלחש'. וביאר במשנה ברורה (סק"ד), דהיינו דווקא כשאין אחר שיכול להתפלל לפני העמוד, שבלאו הכי אין ראוי להתפלל בקול רם בלי שהתפלל קודם תפילה בלחש.

כשהתפלל בלחש, אם צריך לחזור ולהתפלל להסדיר תפילתו

נחלקו האחרונים אם ש"ץ שהתפלל בלחש, ונזדמן לו ציבור באופן שהוא מוכרח לעבור לפני התיבה, אם צריך לחזור ולהתפלל תפילת לחש. בשאילת יעב"ץ (ח"א סי' כא, הובא בשערי תשובה סי' קכד סק"א) כתב שצריך לחזור ולהתפלל תפילת לחש, אולם בשערי תשובה (שם) ובמשנה ברורה (סק"ה) כתבו שאין לו להתפלל שוב.

גדר תפילת הש"ץ להסדיר תפילתו

והנה יש לדון, בגדר התקנה שתיקנו לש"ץ להתפלל בלחש להסוברים שהוא כדי להסדיר תפילתו, שלכאורה היה מקום לומר שאין לתפילה זו כל דיני התפילה, ורק צריך לומר את נוסח התפילה שעומד להתפלל בחזרת הש"ץ, כדי שתהיה תפילתו שגורה בפיו וכן מבואר מדברי הפוסקים. אולם בכמה מקומות מבואר מדברי הפוסקים שלתפילת לחש של הש"ץ יש דין תפילה כשאר הציבור, ואין צריך לומר אותו נוסח שעומד להתפלל בחזרת הש"ץ, וכפי שיבואר להלן.

ש"ץ שטעה בתפילה בלחש

הנה בשולחן ערוך (סי' קכו ס"ד) מבואר ש"ץ שטעה בתפילתו, אינו חוזר ומתפלל שוב, אלא סומך על תפילה שמתפלל בקול רם בחזרת הש"ץ. ובביאור הגר"א (שם) כתב שני טעמים: א. כמו שבראש חודש מבואר בשו"ע (שם ס"ג) שסומך על תפילת מוסף. ב. שכל תפילתו בלחש אינה אלא כדי להסדיר את תפילתו. ומבואר מדברי הגר"א שאין לתפילת הש"ץ דין תפילה כשאר יחיד שמתפלל בלחש.

ראיות שתפילה הש"ץ בלחש, יש לה דין תפילה גמורה

אולם מצינו בדברי הפוסקים שתפילת לחש של הש"ץ, דינה כתפילת לחש של כל יחיד, ואינה רק לסדר הנוסח של התפילה בלבד:

א. בתענית ציבור, הש"ץ בחזרת התפילה אומר 'עננו' בברכה בפני עצמה, ובתפילת לחש אומר 'עננו' בשמע קולנו, ואם התפילה היא רק סידור הנוסח שעומד להתפלל בחזרה, היה צריך גם בלחש לאמר 'עננו' ברכה בפני עצמה. אלא מוכח שגדר התקנה של 'להסדיר תפילתו' היית שיתפלל הש"ץ תפילת לחש כשאר הציבור.

ב. לחלק מהנוסחאות אומר הש"ץ בברכה שלישית בחזרת הש"ץ נוסח 'לדור ודור', ואין אומר קדושה ו'לדור ודור' בתפילת לחש.

ג. לענין הזכרת גשמים, במוסף בראשון של פסח, כתב הרמ"א (סי' קיד ס"ב) שבתפילת לחש מזכרים גשמים, שעדיין לא הכריז הש"ץ, וא"כ גם הש"ץ עצמו בתפילת לחש מזכיר גשמים, אף שבחזרת הש"ץ כבר אינו מזכיר גשמים.

ד. בשערי תשובה (סי' תצו סק"ג, בסופו) כתב, שבן חו"ל המתפלל בארץ ישראל יתפלל בלחש תפילה של יום טוב, ובחזרת הש"ץ יתפלל של חול[לט].

לו. ראה כל דבריו שם, וכן כתב הגר"א 'והיאך יצאו אם אינן מסכימין לתפלתו והרי הוא במקום הקרבן, כמ"ש ברפ"ד דברכות (כו.) ואמרינן בסוף תענית (כז.) וכי היאך קרבנו כו' וכ"ש כשאין חפץ בהקרבתו ואמרינן בנדרים (לה: לו.) הכל צריכין דעת כו'. וביאור דבריו שאחר שמסקנת הגמרא במסכתין (כו:) 'תפילות כנגד תמידין תקנום' וכן פסק הרמב"ם (תפילה פ"א ה"א) ובספר המצות (עשה י) ובשו"ע (או"ח סי' צח ס"ד) שתפילה היא במקום קרבן, ומבואר בתענית (כז.) שהיה צריך שיהיה כל אדם עומד על קרבנו, ולכך תיקנו הנביאים מעמדות שיעמדו על הקרבן עבור כל ישראל, וממילא כל שכן שאין מועיל הקרבן למי שאינו חפץ בהקרבתו. וכן מבואר בנדרים (לה: לו.) שכל הקרבנות צריכים דעת בעלים.

לז. וכן כתב בשולחן ערוך הרב (שם ס"ז). וכן מבואר בדברי אשל אברהם (בוטשטש, סי' נב בתחילתו).

לח. וכן מבואר במשנה ברורה (סי' קכד סק"ד, הובא להלן) שלכתחילה צריך הש"ץ להתפלל תחילה בלחש ואחר כך להתפלל חזרת הש"ץ, ורק במקום שאי אפשר באופן אחר, יכול להתפלל מיד חזרת הש"ץ בלי להתפלל תפילת לחש, אף שלדידן קיי"ל כרבנן. ומוכח שאף לרבנן הטעם ששש"ץ מתפלל בלחש הוא כדי להסדיר תפילתו.

לט. ראה בכל זה בשערי זבולון (ש"ץ, ש"א פ"ב), והעלה מזה כמה הלכות לענין הדין.

18/06/2018 09:18

אליבא דהלכתא

סעיפי הלכה
לפי סדר ה"עין משפט",
ערוכים ומנוסחים ע"פ
דברי הרמב"ם והשו"ע
ונושאי כליהם



פניני הלכה

נושאים והלכות
בסוגיות הגמרא
מתוך ספרי הפוסקים והשו"ת

אוצר החכמה

תוכן הענינים

אליבא דהלכתא ראש השנה

דיני כתיבת זמן בשטרות א
ראש השנה למעשר בהמה א
ראש השנה לשמיטה ויובל א
ראש השנה לערלה א
ראש השנה למעשרות א
מלך אחר מלך כיצד מונין א
אם צריך לכתוב היום בשבוע בגיטין ב
מלך כשר מונין לו מניסן ב
דיני בל תאחר ומצות עשה דובאת שמה ג
אם בחרמי כהנים עוברים בבל תאחר ג
בתרומות ומעשרות אם עוברין בבל תאחר ג
אם בעינן ג׳ רגלים כסדרן ג
אם עובר בעשה בין רגל לרגל ג
חולה וזקן אם עוברין ג
תשלומין כל שבעה ברגלים ג
חדש של לבנה ל׳ או כ״ט יום שלמים ד
מצוה למנות הימים והשבועות בעומר ד
בל תאחר בקרבן פסח ד
אין הקרבן נפסל אם עבר בבל תאחר ד
חלופי עולה ושלמים ממתין עליה ג׳ רגלים ד
תמורת תודה ד
כפיה שלא יעבור על בל תאחר ד
בל תאחר בצדקה ד
אין עניים מצויים ה
התנה בשעת נדרו ה
נדר צדקה בבית הכנסת ה
מהו נדר או נדבה ה
וולד קדשים ה
ג׳ רגלים ושנה בלא רגלים ה
מהו שנה לגבי בכור ה
מהו שנה לגבי בתי ערי חומה ה
סדר החדשים מלא וחסר ה
יורש בבל תאחר ה
אשה בבל תאחר ה
זמן אכילת בכור ה
חיוב שמחה באשה ברגל ו
מנין החדשים מניסן ו
מהו חדש העיבור ואימתי מעברין ו
עד מתי מעברין ו
שואלין ודורשין קודם הפסח ו
שואל כענין קודם הפסח ו
ראש השנה לתרומת שקלים ו
קרבנות ציבור באים משל יחיד ו
ראש השנה לשכירות בתים ז
ראש השנה לענין חדש ז
ראש השנה לענין הבאת מנחות במקדש ז
ראש השנה לדין ז
אימתי חלים דיני היובל ח
מצוה לקדש היובל ח
אם יכול לקדש אחר יוהכ״פ ח
שנת היובל אינה ממנין השמיטין ח
חרישה בערב שביעית ח
קצירת העומר בשבת ט
תוספת יום הכיפורים ט
שיעור התוספת ט
תוספת שבת ויו״ט ט
קבלה בפה או בלב ט
מצות אכילה בערב יוהכ״פ ט
מצות היובל ט
מצות היובל בזמן הזה ובחו״ל ט
סיום שנות ערלה בט״ו בשבט ט
סיום שנת נטע רבעי י
מאיזה שנה נקרא עגל איל ופר י
איסור נטיעה קודם שמיטה י
קליטה בזרעים י
ל׳ יום בשנה חשוב שנה לענין ערלה י
ברכת האילנות יא
זמן הברכה יא
ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת יא
קריאת שמע שעל המטה בליל פסח יא
פתיחת הדלת בליל פסח יא
ראש השנה למעשרות יב
גמר מלאכה בירקות יב
שיעור מקוה יב
שיעור אוכל טמא כדי לטמא אוכלים אחרים יב
שיעור בגד לטמא מדרס יב
הבאת עומר מתבואה של גוי יב
סיכוך בדבר המקבל טומאה יג
דין קטניות לגבי מעשר יג
דין פול המצרי יג
דין פירות האילן יג
דין תבואה וזיתים יג
דין ירקות יג
בילה בתערובות יג
דין בצלים הסריסים ופול המצרי יג
דין אתרוג למעשר יד
ראש השנה לאתרוג יד
אחר חנטה או לקיטה לגבי שביעית באתרוג ושאר פירות וירקות יד
דין שאר פירות הדר טו
חנטה באילן שנלקט בפעם אחת טו
בנות שוח טו
מנהג במקום איסור דרבנן טו
אדם נדון בראש השנה טז
זמן דין תבואה ופירות האילן ומים טז
שופר של איל טז
שנה שלא תקעו בתחילתה טז
דרכי התשובה טז

תוכן העניינים

מצות הקבלת פני הרב טז
חיוב טהרה ברגל טז
דין של ראש השנה טז
דין של עולם הבא יז
דרך התנהגות הדיין יז
אמירת י"ג מדות ביחיד יז
תפילת הציבור נשמעת יותר יח
עבירות שבין אדם לחבירו צריך מחילת חבירו יח

פניני הלכה ראש השנה

איסור חרישה בשביעית א
ירושה ברבנות מלכות וגבאות א
זמן של יום בשבוע וכתיבת תאריכים באגרות ב
מומר האם דינו כישראל ב
מצות צריכות כוונה במצות שבין אדם לחבירו ג
האם שמיני עצרת נקרא חג ג
ממתי אפשר לעשות פדיון הבן ד
בל תאחר בנודר לבית הכנסת ד
בל תאחר בסעודת שבת ד
אם גם בצדקה עובר בבל תאחר בכל יום והאם הלשון בכל ה
שלשים יום קודם החג ו
כתיבת שם הנודב תחת נדבות נוי של בית הכנסת ז
אם ראש השנה נקרא חג ז
השוכח המלך הקדוש בתפילת ליל ראש השנה ח
שיעור תוספת שבת ויו"ט ח
אכילה בערב יום כיפור לנשים ט
אילן שלא הוציא פירות האם עולה לשנת ערלה י
זמן בר מצוה אם צריך מעת לעת י
ההשתמשות בתאריך לועזי יא
רוח רעה בליל שמורים יא
תרומת פירות האילן יב
ברך עלינו את השנה הזאת בסוף השנה יב
קדושת עבר הירדן יב
איסור חדש בגידולים של נכרים יג
ט"ו בשבט בארגנטינא יג
ברכת שהחיינו על אכילת אתרוג יד
דין אתרוג ולימון וכדומה לענין חנטה ולקיטה יד
מנהג במקום הלכה טו
סמיכת גאולה לתפילה ביו"ט טז
בריחה מסכנה טז
פינוי גופת מחטיא הרבים שנקבר ליד צדיק יז
צעקה בתפילה בשעת צרה יז
השתמשות הרב בתלמידו כהן יח

אהח18/06/2018

אוצר החכמה

פרק ראשון

ב.

דיני כתיבת זמן בשטרות

כותבין זמן בשטרות, בין בשטרי הלואה בין בשטרי מקח[א]. ואם הזמן הכתוב בשטר מוקדם הוא מזמן ההלואה, הרי זה שטר פסול, שהרי יכול לגבות בו מלקוחות שקנו קודם ההלואה, וקנסו חז"ל שלא יגבה בו אף מלקוחות שקנו לאחר ההלואה אלא מבני חורין[ב], ויש אומרים שפסול לגמרי ואף מבני חורין אין גובה בו[ג]. ואם הקדימו העדים השטר בכוונה, לכו"ע השטר פסול ואפילו מבני חורין אין גובין בו, כיון שהעדים פסולים שחתמו שקר[ד].

כשכותבין הזמן בשטר, כותבין או למנין שנות בריאת העולם, או למנין מלכי ישראל, וכשעם ישראל תחת מלכות האומות, מונין לשנות מלכי אומות העולם[ה]. כשמונין למלכי ישראל, מונין להם מאחד בניסן שנה חדשה. ואף אם הומלך המלך בכ"ט אדר, כשמגיע אחד בניסן מונין לו שנה שניה[ו].

כשמונין למלכי אומות העולם מונין להם מאחד בתשרי שנה חדשה[ז].

באחד בניסן ראש השנה לרגלים, ויתבאר להלן (ו.).

ראש השנה למעשר בהמה

באחד בתשרי ראש השנה למעשר בהמה[ח], וי"א שבאחד באלול ר"ה למעשר בהמה[ט].

אין מעשרין מן הנולדים בשנה זו על הנולדים בשנה אחרת[י]. י"א שבדיעבד אם עישר משנה על חבירתה חל המעשר[יא], ויש חולקים.

אין מצטרפין חמשה בהמות שנולדו בשנה זו, לחמשה בהמות שנולדו בשנה אחרת, כדי להתחייב במעשר בהמה[יב].

ראש השנה לשמיטה ויובל

באחד בתשרי ראש השנה לענין שמיטה ויובל, שמראש השנה אסור לחרוש ולזרוע בקרקע, וכל הפירות שגדלו מזמן זה ואילך קדושים בקדושת שביעית[יג].

דף ב [א] **ואם** לא כתב זמן, השטר כשר, אבל אינו יכול לגבות מלקוחות, וי"א שאם יש עדים שראו שקנו הלקוחות לאחר ההלואה וראו העדים השטר כתוב וחתום, יכול לגבות מהם. שו"ע (סי' מג ס"ק). [ב] **רמב"ם** (מלוה ולוה פכ"ג ה"ק). וכן דעת רוב הראשונים בבא מציעא (עב.). שו"ע (סי' מג ס"ז). [ג] **תוספות** (ד"ה שטרי חוב, וניינו לכ"מ שם תוד"ה שטר). וכתב הרמ"א (שם, לפי פימור הסמ"ע סקי"ק) שלדעה זו נאמן לטעון פרעתי נגד שטר זה, שאין לו דין שטר כלל. [ד] **שו"ע** (סי' מג סעי' ח). וראה בביאורים באיזה אופנים שייך שטר מוקדם בלא שיקדימוהו בכוונה. [ה] **ראה** ר"ח עה"ג ד. מביא בשם הירושלמי, היו מונין ליציאת מצרים וכו' נבנה הבית היו מונין לבניינו, לא זכו מנו לחורבן הבית, לא זכו נתחייבו למנות לאומות העולם. וכתב הר"ן (ב.) שמה שהרי"ף לא הביא הלכות אלו בספרו, משום שהאידנא מונין לבריאת העולם. [ו] **הרי"ף** והרמב"ם השמיטו הלכה זו שלמלכי ישראל מונין מניסן. וראה הערה הקודמת בשם הר"ן בטעם השמטת הרי"ף. ובמנחת חינוך (מלוה סי"ח) השאיר בצ"ע השמטת הרמב"ם בזה. [ז] **באחד** בתשרי ר"ה לשנים, ומבואר בגמ' (ח.) שהיינו לגבי יובל נתבאר בגמרא (ח:) שאף שהיובל חל מר"ה, מכל מקום אינו חל לגמרי עד יום הכיפורים[יד].

ראש השנה לערלה

באחד בתשרי ראש השנה לענין ערלה, שמאחד בתשרי מונין שנה חדשה[טו], ואף שנטע הנטיעה באב, כשמגיע אחד בתשרי מונה לה שנה שניה, וכשמגיע אחד בתשרי הבא מונה לה שנה שלישית, וכשמגיע אחד בתשרי הבא אף שנכנס לשנה הרביעית אין יוצא מידי ערלה עד שיגיע ט"ו בשבט[טז].

ודוקא אם נטע הנטיעה קודם ט"ו באב, שנמצא שתי שבועות לקליטה, ושלשים יום בשנה שחשוב שנה, אבל אם נטע לאחר ט"ו באב אינו נחשב לשנה עד אחד בתשרי לשנה הבאה[יז].

ראש השנה למעשרות

באחד בתשרי ראש השנה לענין מעשר ירק, שהולכים בו אחר הלקיטה, ואין מעשרין מן הנלקט קודם ר"ה להנלקט אחר ר"ה[יח], וכן באחד בתשרי בשנה השלישית והשישית מתחלף דין מעשר שני למעשר עני[יט].

בט"ו בשבט ראש השנה לאילן, שהולכים בו אחר החנטה[כ], ואין מעשרין ממה שחנט קודם ט"ו בשבט, למה שחנט לאחר ט"ו בשבט, וכן בט"ו בשבט בשנה השלישית והשישית מתחלף דין מעשר שני למעשר עני[כא].

ב:

מלך אחר מלך כיצד מונין

כפי שנתבאר מונין בשטרות למלכי ישראל מניסן, ואם מת המלך באדר, ונמנו להמליך את בנו באדר, אבל לא נתמנה עד ניסן אין מונין למלך השני אלא מניסן[כב], אבל אם מלך באדר, אפשר למנות שנה זו בין למלך הראשון בין למלך השני[כג]. וכן אם מת המלך בניסן ונתמנה אחר תחתיו בניסן, יכול למנות לאומות העולם, ויתבאר שם בע"ה. [ח] **רמב"ם** (מכירה פ"ז ה"ו). [ט] **בלח"מ** שם הביא שהסמ"ג (עשין ריג) פסק כסתם משנה, וכ"פ הריטב"א בסוגיין, וכ"פ המאירי שנראין הדברים כדעה זו לקיים סתם משנתינו שיהא ארבעה ראשי שנים. [י] **רמב"ם** (שם ה"ה). [יא] **רמב"ם** (שם ה"ה), וראה בביאורים שיש חולקים בביאור דברי הרמב"ם. [יב] **רמב"ם** (שם ה"ו). [יג] **רמב"ם** (שמיטה ויובל פ"י ה"ד). [יד] **רמב"ם** (שמיטה ויובל פ"י ה"ד). ויתבארו הדינים להלן שם. [טו] **רמב"ם** (מע"ש ונטע רבעי פ"ט ה"ח). [טז] **רמב"ם** (שם ה"ט) והטעם כתב הרע"ב, משום שכבר אילן הוא, וט"ו בשבט ר"ה לאילנות. וראה תוי"ט שם. [יז] **רמב"ם** (שם הל' י-יא). וראה תוי"ט שם ובביאורים אם יום הנטיעה עולה מן המנין. [יח] **רמב"ם** (שם פ"ו ה"ג). [יט] **רמב"ם** (שם ה"ד). [כ] **מלבד** באתרוג, כמבואר ברמב"ם (שם ה"ה) שדינו כדין ירק שהולכים בתר לקיטה. [כא] **רמב"ם** (שם ה"ג והל' תרומות פ"ה ה"ח). שו"ע (יו"ד סי' שלו סעי' ג, וסעי' קכה). [כב] **ראה** קרני ראם בדעת המהרש"א שבאינו מלך בן מלך מהני שאימנו עליה. [כג] כן פירש רש"י (ד"ה מת ניסן), אך ראה ילקו"ב.

18.06.2018

פניני הלכה
פרק ראשון

ב.

איסור חרישה בשביעית

באחד בתשרי ראש השנה לשמיטין וליובלות, ורש"י (ד"ה לשמיטין) כותב שאסור לחרוש ולזרוע בהן מן התורה. ומבואר שלדעתו יש בחרישה בשביעית איסור דאורייתא. וכן כתבו התוס' בסוכה (מ: ד"ה ענקה) ועוד מקומות, שחרישה בשביעית יש בה איסור דאורייתא. אבל התוס' במועד קטן (יג. ד"ה נטייגה) כתבו שאין החרישה בשביעית אסורה מן התורה, ועיין חזון איש (שביעית סי' יט סק"ח) שתמה על דבריהם שהרי איסור חרישה ודאי שהוא מן התורה.

והרמב"ם בהלכות שביעית אין שיטתו ברורה, שבתחלה (פ"ו ה"ח) הביא הפסוק 'בחריש ובקציר תשבות', והיינו שיש בדבר איסור עשה מן התורה, אבל בהמשך (ה"ד) כתב שהחורש מכין אותו מכות מרדות מדבריהם, ומשמע מדבריו שכל איסורו הוא מדרבנן וכן משמע בפירוש הרדב"ז שם. אבל לגבי תוספת שביעית כתב הרמב"ם (פ"ג ה"ה) שחורשין כל סאה בשביל עשר נטיעות, ומבואר מזה שבשביעית יש בזה איסור תורה או עכ"פ הלכה למשה מסיני. וכ"כ בערוך השלחן העתיד (שמיטה ויובל סי' יט סעי' יח) בדעת הרמב"ם. אבל בפאת השלחן (סי' כ סימן יבגרסל סק"כ) סובר בדעת הרמב"ם שאין איסור חרישה בשביעית אלא מדרבנן. ולהלכה נקטו כל הפוסקים שאיסור חרישה בשביעית הוא מן התורה.

ויש שכתבו למעשה להקל באופנים של ספק איסור חרישה כגון בזריעה במקום שיש בו גג שלדעת כמה פוסקים יש לו שם בית ואין בו איסור תורה, וסמכו להקל בזה מאחר שנקטו שבזמן הזה שחורשים על ידי מכונה אין איסור חרישה מן התורה בזה כיון שאין חרישה זו כדרך חרישה, וכיון שאינו איסור תורה יש לצדד להקל באופנים מסויימים. אך בחזון איש (שביעית סי' כה ס"ק לח) נקט שלענין שביעית אין לדון שמלאכה מסוימת לא תהיה אסורה מן התורה אלא כשיש שינוי בצורת המלאכה עצמה, וכגון שמשקה מים לזרעים, אבל כשהמלאכה עצמה נעשית בלי שינוי אלא שהכין השתלשלות אמצעי בין מעשיו למלאכה הרי זה חשוב מעשה גמור אף אם הוא בכח שני, כיון שאין שינוי במלאכה עצמה. ולכן אף לענין חרישה במכונה או בשוורים כיון שבהחרישה עצמה שנעשה בקרקע אין בו שינוי וכל השינוי הוא רק באמצעים הפועלים אותו, אין שום חילוק בין חרישה זו לחרישה בגופו וגם בחרישה במכונה יש איסור תורה ואב מלאכה הוא כמעשיו ממש. והוסיפו האחרונים שאף במכונה שאין צריך כלל ללחוץ בה בשביעית אפילו על כפתור אחד אלא כולה נערכת מערב שביעית, שבזה אין איסור על מעשיו בשביעית, מכל מקום יש איסור תורה בדבר משום מצוות שביתת שדהו (רמב"ם הלכות שמיטין ויובל פ"ג ה"ד). ועל כן אין שום מקום להקל במלאכת החרישה גם אם היא נעשית על ידי מכונה.

ב:

ירושה ברבנות מלכות וגבאות

בגמרא אמרו שמלך שמלך בניסן אף על פי שהוא מלך בן מלך ונמנו עליו

שנה זו בין למלך ראשון בין למלך שני, ואם מלך השני בניסן ולא הגיע מלכותו עד ניסן הבא, אין מונין שנה זו למלך השני כלל, ויש חולקים[כד].

ג.

אם צריך לכתוב היום בשבוע בגיטין

בזמן שכותבין בגיטין אם לא כתבו באיזה יום בשבוע, לא מעלה ולא מוריד[א].

[כד] ראה ילקו"ב, שבירושלמי כתב שאין מונין למלך השני, והריטב"א כתב שאין זה שיטת תלמוד דידן.

דף ג

[א] **ריב"ש** (סי' קיז). והוכיח כן מסוגיין שאפילו בתורה לא מצינו שציינו יום בשבוע. [ב] כן מבואר בסוגיא, וראה ילקו"ב שאפשר שכורש יהודי היה, ובדברי האחרונים בזה.

ג:

מלך כשר מונין לו מניסן

אף שמונין למלכי האומות מתשרי, מכל מקום למלך כשר, מונין כמלכי ישראל מניסן[ב].

פניני הלכה

מאדר בכל זאת אין מונין לו שנה אלא מניסן הבא. וכתב הרמב"ם (מלכים פ"ו ה"ז) שמאחר שמושחין המלך הרי זה זוכה לו ולבניו עד עולם, שהמלכות ירושה שנאמר (דברים יז כ) 'למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל'. ולא המלכות בלבד אלא כל השררות וכל המינויין שבישראל ירושה לבנו ולבן בנו עד עולם. ומבואר שהרמב"ם סובר שבכל מנוי הבן יורש את אביו ובלבד שיהא ראוי לתפקיד כמו שכתב בהמשך דבריו. וכן פסק הרשב"א בתשובה (ח"ו סי' ב) לענין שליח ציבור, שהבן יורש את אביו ומתמנה תחתיו אף על פי שיש אחר יותר ראוי ממנו כיון שהוא גם כן ראוי.

ובשו"ת חתם סופר (או"ח סי' יג) הקשה על הרמב"ם מסוגייתינו שמבואר שאפילו בבן מלך יש דין של מינוי, ואילו לשיטת הרמב"ם שיורש את אביו אם כן אין צריך שום מינוי. ותירץ החתם סופר שמכל מקום אף במי שיורש את אביו שייך בו דין מינוי שצריכים לדון האם ראוי הוא למלא מקום אבותיו, וכמבואר ברמב"ם שאם אינו ממלא מקום אבותיו אינו מולך תחתיו.

והרמ"א (יו"ד סי' רמה סעי' נב) כתב כן גם לענין רבנות שמי שהוחזק לרב בעיר אפילו החזיק בעצמו באיזה שררה, אין להורידו מגדולתו אף על פי שבא לשם אחר גדול ממנו, ואפילו בנו ובן בנו לעולם קודמים לאחרים כל זמן שממלאים מקום אבותיהם ביראה והם חכמים קצת.

אבל בשו"ת מהרשד"ם (סי' פה, הובא במגן אברהם סי' נג ס"ק לג) יצא לחדש שלענין רבנות אין דין ירושה ולמד כן מהגמרא ביומא (עב:) שאמר רבי יוחנן, שלשה זירים הן, של מזבח ושל ארון ושל שלחן. של מזבח זכה אהרן ונטלו, של שלחן זכה דוד ונטלו, של ארון עדיין מונח הוא, כל הרוצה ליקח יבא ויקח. ולמד בזה המהרשד"ם שכוונת הגמרא שלענין תורה אין בו דין ירושה ודלא ככהונה ומלכות. ובשו"ת חתם סופר (שם) דחק אף בדברי הרמ"א לומר שגם הרמ"א אין כוונתו לומר שיש ירושה אלא על שררות אחרות אבל לא ברבנות שבזה ודאי אין דין ירושה.

ונחלקו הפוסקים בדינו של גבאי בית הכנסת אם גם הוא בכלל שררה ובנו של הגבאי יורש אותו כשהוא ראוי למלא את מקומו, או שמא אינה שררה ואין בה דין ירושה. דעת הבית יצחק (יו"ד ח"ג סי' ע) היא ששמש בית הכנסת הוא ככל המנויים ויש בו דין ירושה, וכן מבואר בתשובת הרדב"ז (ח"ו סי' ג'עמ) ששמש בית הכנסת אין מורידים אותו משררתו אלא אם כן עבר עבירה בפרהסיא (והמילו בנרמי יוסף (או"ח סי' נ"ג וסערי תשובה שם ס"ק לח). אך בשו"ת צור יעקב (סי' רלו) כתב שאין בשמשות שום התמנות ואינה אלא לשמש את הבאים להתפלל להדליק נרות ולהביא מים, ואין זה מינוי ולא שררה כיון שגם הגבעונים ראויים לזה להיות חוטבי עצים ושואבי מים. ובשו"ת חזון נחום (ח"ו קונטרס בנרמי נחום פרפר טז) יישב דברי הבית יצחק וכתב שאף שעבודת הגבאי היא גם בדברים שאינם שימושי שררה, מכל מקום עוד לו משרה כבודה מזו לקרוא את האנשים לעליות לתורה ושאר כיבודי בית הכנסת ואחריות לדברי המצווה של בית הכנסת, והרי זה מינוי של כבוד שיש חזקה עליו לגבאי ומורישו לזרעו אחריו.

ג.

זמן של יום בשבוע וכתיבת תאריכים באגרות

בשו"ת הריב"ש (סי' קיז) דן במעשה שאירע באחד שכתב גט לאשתו, ונמצא שהיה כתוב זמן הגט 'יום ג' י"ז אב' ובשנה ההיא היה י"ז אב ביום ראשון, והשואל רצה לפסול את הגט כדין גט מאוחר לדעת הרמב"ם שטעם פסולו לפי הבנת השואל הוא כיון שיש בו טעות, ואף כאן כיון שמכחיש דברי עצמו בגט נמצא שגט פסול הוא.

ופסק הריב"ש שהגט פסול משום גט מוקדם, כיון שלמעשה ניתן הגט ביום ג' י"ט אב ובגט כתבו שניתן בי"ז אב, וגט מוקדם פסול הוא לדעת כל הפוסקים מחשש שמא יטול פירות מהלקוחות או יחפה על בת אחותו שלא כדין (רמ"ה גיטין יז.). ואין לומר שמאחר וכתוב בגט שנכתב ביום ג' בשבוע ילמדו מכך שניתן ביום זה ולא בי"ז אב ומחמת כן לא יבואו ליטול פירות ולחפות על בת אחותו שלא כדין, זה אינו כיון שהזמן של היום בשבוע אינו נחשב זמן כלל ואינו לא מעלה ולא מוריד, ולכן אינו מבטל את זמן היום בחודש שכתוב בגט.

והביא ראיה לדבריו מסוגייתינו. שבגמרא ביקשו לדחות את הדרשה שהביא רבי אלעזר מהפסוק 'ויחל לבנות בחדש השני בשני בשנת ארבע למלכותו' (דברי הימים ב' ג ב) שאולי הכוונה ליום שני בשבת ולא לחודש השני, ודחו שאין שייך לפרש כן שהרי לא מצאנו שהתורה תכתוב זמן של יום בשבוע. הרי שאין חשיבות בתורה לזמנו של היום בשבוע אלא ליום בחודש, ואם כן גם בגט אף שנכתב הרי הוא כאילו לא נכתב ואינו פוסל את הגט. [וראה עוד שו"ת הראנ"ח (סי' קי) שכתב להכשיר באופן זה על פי דברי הרא"ש שנקט להכשיר בכל מקום שהדברים סותרים בעצמם והדבר מוכרח שטעו].

ובשו"ע אבן העזר (סי' קכו סע' כא) וחושן משפט (סי' מג סק"ז) פסק להכשיר בזה ושלא כדברי הריב"ש. אבל הרמ"א (שם"ע שם) מביא דברי הריב"ש שחולק ופוסל את הגט. ועיין ש"ך (או"מ שם סק"ז) שתמה על הרמ"א שלא הגיה כלום בחו"מ.

ובשו"ת דברי יואל (או"ח סי' טו, ונד' נקילור נאוגרות ירושלים מלק ק סי' תתקסב) דן אם יש מצוה או ענין לכתוב באגרות ושטרות את החדשים והשנים לבריאת העולם. וכתב להוכיח מדברי הריב"ש שאין ענין בדבר, שהנה יש להקשות בדברי הריב"ש, שלכאורה ראייתו מסוגייתינו תמוה, שמה ענין מה שלא נכתב זמנו של יום בשבוע בתורה לענין כתיבת זמן בגיטין שהיא תקנת חז"ל מחשש זנות או פירי ואין לזה שום שייכות למה שנכתב בתורה. וביאר, שכוונת הריב"ש היא שהיה מקום לומר שאף שמחמת תקנת חכמים אין צורך לכתוב זמנו של יום בשבוע בגט, מכל מקום תהיה מעלה בכתיבתו משום מצוה לזכור יום השבת או כיוצא בזה, ולכן כתב הריב"ש שכתיבת היום בשבת אינה מעלה ואינה מורדת כלום ואין ענין לכתבה, ולזה הביא ראייתו מסוגייתינו ממה שלא נכתב בתורה זמן ליום השבת. שהרי הקב"ה שומר משמרתה של תורה, ואילו היתה מצוה בדבר היה הקב"ה כותב כן בתורה. ועל כרחך שלא נכתבו הזמנים בתורה אלא בשביל שיש איזה צורך בידיעת אלו הזמנים, אבל באותו הזמן שלא ראתה התורה צורך לא מעלה ולא מוריד לכתוב. ומזה הביא הגה"ק מסאטמר ראיה שאין סרך מצוה בכתיבת סדר הזמנים כשאין צורך לכתבם, ובכל המכתבים מלבד גיטין אין שום ענין לכתוב את מנין החדשים והשנים לבריאת העולם.

ג:

מומר האם דינו כישראל

בגמרא מובא תירוצו של ר' יצחק שדרישו לאחר שהחמיץ חשבו שנותיו כמלכי נכרים, ובהמשך (ד.) מביאה הגמרא ראיה שהחמיץ ממה שאמר 'די להון מהקרבין ניחוחין לאלה שמיא ומצלין לְחיי מלכא ובנוהי' (עזרא ו י), הרי שלא עשה צדקותיו אלא כדי שיתפללו לחייו וחיי זרעו, ואף שהאומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיו בני ובשביל שאזכה בה לחיי העולם הבא הרי זה צדיק גמור, היינו דווקא בישראל אבל בנכרי שאם אין מטיבין לו כגמולו קורא תגר אין זו מעלה כלל.

בגמרא סנהדרין (מד.) דרשינן מן הפסוק 'חטא ישראל' (יהושע ז יא) אע"פ שחטא ישראל הוא. וכן אמרו בגמרא יבמות (מז:) על הברייתא שאומרת לענין דיני גירות, טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו, ושואלת הגמרא למאי הלכתא, ומתרצת דאי הדר ביה ומקדש בת ישראל, ישראל מומר קרינא ביה וקידושיו קידושין, ומבואר מזה שישראל מומר יש לו דיני ישראל ואם קידש אשה חלו הקידושין ואסורה היא לכל העולם.

והריטב"א (ינמות שם. ד"ה שלשה) הוכיח כן עוד מגמרא קידושין (יח.) שכאשר רצתה הגמרא להוכיח שהעובד כוכבים יורש את אביו מן התורה מהפסוק שכתוב לגבי עשו 'כי ירשה לעשו נתתי את הר שעיר' (דברים ב ה), דוחה הגמרא ודלמא ישראל מומר שאני, ומוכח מזה שאע"פ שהוא מומר דינו כישראל ולכן אין להוכיח ממנו על נכרים.

ולכן כתב הרא"ש (ב"מ פ"ה סי' נב) ועוד ראשונים שאסור ללוות ממנו ברבית משום שמכשילו באיסור לפני עור וכן נפסק בשו"ע (יו"ד סי' קנט ס"ג). [אבל ר"ת כתב בתשובה המובאת בחידושי הרמב"ן (ב"מ עה:) שאף על פי שנחשב ישראל מותר ללוות ממנו ברבית כיון שמותר להלוותו ברבית עיי"ש, ועיי"ש עוד ברמב"ן שמוכיח כר"ת מדברי הירושלמי (ע"ז פ"ה ה"ד)].

ד.

דיני כל תאחר ומצות עשה דובאת שמה

כל מה שאדם מחוייב מן התורה להביא לבית המקדש בין קדשי מזבח כנדרים ונדבות, עולות שלמים חטאות ואשמות, בין קדשי בדק הבית כערכין [שאמר ערכי או ערך פלוני עלי] חרמין [שאמר חפץ זה יהיה חרם לגבוה] הקדשות ודמים [שאמר דמי עלי], וכן כל מתנות כהונה [כככור ומעשר בהמה], וכן כל מתנות עניים [כתרומות ומעשרות, לקט שכחה ופאה[א]] וצדקות[ב], בכל אלו מצות עשה מן התורה להביאם ברגל הראשון שעולה בו לירושלים לבית המקדש, הגיע הרגל ולא הביא, הרי זה ביטל מצות עשה. ואם עברו עליו שלש רגלים ולא הביא[ג] הרי זה עבר בלא תעשה שנאמר לא תאחר לשלמו. ואין לוקין על לאו זה שהוא לאו שאין בו מעשה[ד].

אם בחרמי כהנים עוברים בכל תאחר

נחלקו הראשונים אם בחרמי כהנים עוברים בעשה ובלא תעשה של בל תאחר. שדעת רש"י[ה] שאין עוברים רק בחרמי גבוה, ודעת התוס'[ו] שעוברים גם בחרמי כהנים[ז].

בתרומות ומעשרות אם עוברין בכל תאחר

נסתפקו בתוס' (ד"ה ומעשרות) אם בתרומות ומעשרות עובר בכל תאחר דוקא כשאינו מביא לכהן את התרומה שהפריש, או גם אם אינו מפריש תרומה עובר בכל תאחר[ח].

ה:

אם בעינן ג' רגלים כסדרן

שלשה רגלים אלו שאם עברו ולא הביא חיובו, עובר בכל תאחר, אין צריך שיעברו כסדרן, אלא כל שעברו עליו שלש רגלים, עובר בכל תאחר[ט].

אם עובר בעשה בין רגל לרגל

כפי שנתבאר אם עבר רגל אחד ולא הביא עובר בעשה, ונחלקו האחרונים אם עובר בכל יום ויום אחר הרגל, או שאינו עובר עד שיגיע רגל הבא[י].

חולה וזקן אם עוברין

כתבו האחרונים שדוקא מי שעולה לירושלים ברגל עובר בעשה, אבל מי שעולה לירושלים שלא בשעת הרגל, או מי שפטור מעליה לרגל כגון חולה וזקן, אינם עוברים על עשה זה[יא].

תשלומין כל שבעה ברגלים

מי שלא הביא שלמי חגיגה או עולת ראיה ביו"ט הראשון של הרגל, יש להם תשלומין כל שבעה והרי זה מקריבן בשאר ימות הרגל, בין בחג הסוכות בין בחג השבועות[יב] בין בחג המצות. ואף בשמיני עצרת של חג הסוכות [אף שרגל בפני עצמו הוא[יג]][יד].

דף ד [א] **ראה** ילקו"ב שנחלקו התוס' והטו"א אם בתרומה ומעשר ראשון איכא בל תאחר. וראה עוד בילקו"ב (ד:) בפרטי הדין בלקט שכחה ופאה, אימתי עוברין בזה. [ב] **ראה** להלן (ו.) מחלוקת הראשונים אם בצדקות עובר דוקא בג' רגלים או עובר לאלתר, אם קיימי עניים. [ג] **ראה** להלן ע"ב אם דעת הרמב"ם שדוקא ג' רגלים כסדרן, או אפילו שלא כסדרן. ואם עובר בשנה בלא רגלים. [ד] **תמצית** דברי הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד הי"ג). [ה] ד"ה והחרמין, ולקמן ה: ד"ה אלו הדמין. [ו] ד"ה והחרמין, ולקמן ה: ד"ה ערכין. [ז] **וכתב** המנחת חינוך (מצוה תקעה) שהרמב"ם לא גילה דעתו אם מיירי בחרמי גבוה או אפילו בחרמי כהנים. [אולם כיון שדעת הרמב"ם (ערכין פ"ו ה"ט) שסתם חרמין לכהנים, א"כ כיון שסתם הרמב"ם כאן, משמע שכוונתו גם לסתם חרמים]. ונסתפק המנ"ח (שם) אם בחרמי כהנים עוברים רק בג' רגלים או הוי כצדקות שי"א שעובר לאלתר כיון שאינו תלוי במקדש. [ח] **וראה** ילקו"ב מה שנתבאר בספק זה. [ט] **כן** משמעות הרמב"ם (מעשה הקרבנות פי"ד הי"ג) כפי מה שכתבו שם הפוסקים, ואף שמשנתינו ר"ש היא שבעינן כסדרן, מ"מ סמך הרמב"ם את"ק דברייתא, כיון שר"ש יחידאה הוא. [י] **דעת** הפני יהושע (ביצה ע"ט) והטורי אבן (להלן ו. ד"ה כיון) שאינו עובר בעשה אלא ברגל עצמו, [וראה ילקו"ב דעות נוספות בזה]. ודעת הערוך לנר (ו:) שעובר בכל יום ויום. [יא] **שפת** אמת ופני יהושע, וראה תוס' (להלן ו: ד"ה הא ליתא). ובילקו"ב שם, שנחלקו האחרונים בביאור דברי התוס'. [יב] **וראה** ילקו"ב שכתב החק יעקב (סי' תעג סק"ט) שאף לגבי ברכת שהחיינו יש לשבועות תשלומין כל שבעה, והשער הציון (סק"ה) נחלק עליו. [יג] **לענין** פז"ר קש"ב, וכמו שנתבאר ענינו באריכות בילקו"ב. [יד] **רמב"ם** (חגיגה פ"ג ה"ד ה"ז).

פניני הלכה

אבל בשו"ת מהרשד"ם (יו"ד סי' י) סובר שמן התורה דין המומר כגוי גמור אפילו לקולא, ומה שמצינו בכמה גמרות שדינו כישראל הוא רק מתקנת חכמים שתיקנו שיהיה דינו כישראל לחומרא.

ובשו"ת הלכות קטנות (ח"ב סי' רמ) הוכיח כן מסוגייתינו, שהרי דריוש היה בנה של אסתר כמבואר במדרש (אסתר פ"ח, ויקרא פי"ג) א"ר יודן ברבי סימון דריוש האחרון בנה של אסתר היה, טהור מאמו וטמא מאביו. וכ"כ התוס' כאן (ד"ה שנת). ואם כן היה לו דין ישראל וכדין נכרי הבא על בת ישראל (יבמות מה.), ואף על פי כן אמרו בגמרא שכשנתן צדקה לחייו וחיי זרעו דינו כנכרי, ומבואר שדריוש כיון שהיה מומר דינו כאינו ישראל, והטעם משום שחכמים לא נתנו למומר דיני ישראל אלא לחומרא ולא לקולא [ויש להעיר שלדברי רש"י בסוגייתינו טעם שינוי דינו של נכרי אינו מחמת דין נכרי שבו אלא מחמת המציאות כדי שלא יקרא תגר, אבל נראה שההלכות קטנות סובר שהמציאות תלויה בדין ישראל שבו, ודו"ק].

ד.

מצות צריכות כוונה במצות שבין אדם לחבירו

בגמרא מובא הברייתא 'האומר סלע זו לצדקה בשביל שיחיה בני, ובשביל שאזכה בה לחיי העולם הבא הרי זה צדיק גמור', ומבואר שאפילו שכוונתו לטובת עצמו מכל מקום קיים מצות צדקה.

בספר אהבת ציון (דרוש י ד"ה ומימה נפ"ק דנ"ג) מביא בשם אביו הנודע ביהודה שלמד מדברי הגמרא האלו שאף שבשאר המצות הדין הוא שצריך כוונה לצאת ידי המצוה בעשייתן ואם לא כיוון אינו יוצא וכמבואר בשו"ע (סי' ס ס"ד), מכל מקום במצות צדקה יוצא אפילו אם לא כיוון לשם מצוה כלל, ומביא בשמו טעם החילוק בין צדקה לשאר מצות משום שבשאר מצות שבין אדם למקום אין תועלת בעצם המצוה ועיקר תכליתה הוא בעצם עשייתה שעושה רצון ה', ולכן אם לא כיוון ולא עשה לשם עשיית רצונו לא עשה כלום, מה שאין כן בצדקה אף שאין בו מחשבת מצוה אפילו הכי יש תועלת ופעולה בעשייתו דהא העני נהנה ממנו ואין חילוק להעני אם מקבל אותה צדקה לשמה או לא.

וכעין יסוד זה שעיקר תכלית המצות שבין אדם לחבירו הוא שיהנה את חבירו, כבר כתב כן המהר"ל בגור אריה פרשת יתרו (שמות כ כג), שנותן טעם בדברי הפסוקים הכתובים בלשון רשות אע"פ שהם חובה והביאם רש"י לעיל (ג. ד"ה כדריס), ובטעם הדבר כותב המהר"ל כי במצות אלו אם יקיים אותם רק מפני מצות המלך אין הדבר לרצון לפני הקב"ה, אלא צריך שיעשה מרצונו. ובהמשך דבריו מסביר גם לענין מה שכתוב 'אם כסף תלוה' (שמות שם כה) בלשון רשות וז"ל, 'וכן אם הלוה כסף כאילו מקיים גזירת המלך אין זה מצוה, כי צריך שיהיה מצות הלוואה מרצונו בלב טוב, כדכתיב אף בנתינה (דברים טו י) 'ולא ירע לבבך'. [ובד' המהר"ל יש חידוש דאדרבא אם מכוין רק לשם מצוה אינו משובח].

וכ"כ גם בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ג סוף סי' ו) מתוך סברא זו שאין צריך כוונה בכל מצות שבין אדם לחבירו, ומביא גם מה שכתב רש"י עה"ת (ויקרא ה יז) בהיתה סלע צרורה בכנפיו ונפלה הימנו ומצאה העני ונתפרנס בה, שהקב"ה קובע לו ברכה. וע"ע שו"ת מנחת יצחק (ח"ג סי' פד אות ז) שכתב סברא זו לענין מצות ביקור חולים.

אבל החפץ חיים בספרו אהבת חסד (ח"ג פכ"ג אות ג) מאריך בזה וסובר שגם במצות צדקה וכדומה לו צריך כוונה, ודוחה הראיה מהנותן צדקה בשביל שיחיה בנו, שאפשר שגם מכוין לשם מצוה, אך רוצה שייטיב לו השי"ת ג"כ עבור זה. אבל אם באמת אינו עושה אלא בשביל שיחיה בנו, לא קיים המצוה.

וראה עוד פמ"ג (או"ח סי' תרנה מ"ז סק"ח) ומובא במ"ב שם (סק"ד) שאפשר שצריך כוונת מצוה במצוות משלוח מנות ומתנות לאביונים, ואולי זה תלוי בהנ"ל בשאר מצות שבין אדם לחבירו.

ד:

האם שמיני עצרת נקרא חג

בגמרא מבואר ששמיני עצרת נחשב לרגל בפני עצמו לענין פז"ר קש"ב שאחד מהם הוא ענין ברכה, ואינו כחלק מחג הסוכות, וביארו בגמרא שהיינו לענין ברכת המזון ותפילה, ופירש רש"י (ד"ה נרכה) שהכוונה בזה שבחג הסוכות מזכירים ואומרים בתפילה את יום חג הסוכות הזה, ואילו בשמיני עצרת אין אומרים את חג הסוכות הזה אלא את יום שמיני חג עצרת הזה.

הרמ"א באו"ח (סי' תרסח ס"ג) כתב שאנו נוהגים שלא לומר שמיני 'חג' העצרת הזה בשמיני עצרת כיון שלא מצינו בשום מקום שהוא נקרא חג. והט"ז (שם סק"ג) ועוד פוסקים האריכו להוכיח ששמיני עצרת נקרא חג ופוסקים שיש לומר 'חג', וכן פסק המשנה ברורה (שם סק"ד).

והשואל בשו"ת בנין ציון (סי' מג) תמה על מה שפסק בעל שו"ת הנ"ל בספרו ביכורי יעקב (שם סק"ג) דלא כרמ"א, ותמה עליו מדברי הברייתא במסכת סופרים (פי"ט ה"ג) שמבואר שם להדיא כדברי הרמ"א, וז"ל מסכת סופרים, 18/06/2018 אתח

ה.

חדש של לבנה ל׳ או כ״ט יום שלמים

אף שחודש של לבנה הוא כ״ט יום ומחצה ותשצ״ג חלקים, מכל מקום למדו מפי השמועה שאין מחלקים החדשים לחצאי ימים, אלא לימים שלימים, ומשום כך מצינו חדש של כ״ט יום וחדש של ל׳ יום[א].

מצוה למנות הימים והשבועות בעומר

בספירת העומר מצוה למנות מ״ט ימים, כל יום ויום, ומצוה למנות שבעה שבועות, ויש מהפוסקים שכתבו שהמצוה למנות בכל יום ויום הימים והשבועות, ויש שכתבו שמזכירים את השבועות רק בסוף כל שבוע ושבוע, ויש שכתבו שבסוף שבוע ראשון אומר היום שבוע אחד בעומר, וביום למחרתו אינו מזכיר היום שמנה ימים, אלא היום שבוע אחד ויום אחד בעומר[ב].

בל תאחר בקרבן פסח

אם לא הביא קרבן פסח בזמנו שוב אין לו תקנה ועבר על בל תאחר אף שעבר רק רגל אחד[ג], וי״א שבפסח אינו עובר כלל בבל תאחר[ד]. אבל בשלמים הבאים מחמת פסח, כגון שהפריש קרבן לפסח ואבד והפריש והקריב אחר במקומו, ושוב מצא הראשון שדינו ליקרב שלמים, עובר בבל תאחר לאחר ג׳ רגלים.

ה:

אין הקרבן נפסל אם עבר בבל תאחר

כל הקרבנות שעברו עליהן שלש רגלים ולא הביאן, אף שעבר עליהן בבל תאחר, לא נפסלו, אלא מקריבן וכשרים[ה].

18/06/2018 אהח

דף ב [א] **רמב״ם** (קידוש החדש פ״ח ה״ח), והרמב״ם לא הזכיר להדיא הלימוד שנשנה בסוגיין, מנה ימים וקדש חדש, אלא מה שאיתא במגילה ה. ימים אתה מחשב ואי אתה מחשב שעות, אלא שלמדים מהפסוק ׳עד חדש ימים׳ כמו שנלמד מסוגיין, ובעין משפט ציין לרמב״ם זה, משמע שמפרש שכן הפירוש בסוגיין. [ב] **בטור** (סי׳ תפט) הביא כל השיטות, ובשו״ע (סעי׳ ח) הכריע כדעה שמזכירין כל יום הימים והשבועות. [ג] **דעת רש״י** (ה: ד״ה כפסח), ותוס׳ (ד״ה ומי). [ד] **דעת הטורי אבן** (ה.), והמאירי בסוגיין, וכ״כ המנחת חנוך בדעת הרמב״ם, ראה ילקו״ב בזה. [ה] **רמב״ם** (מעשה הקרבנות פי״ד הט״ו). [ו] **רמב״ם** (מעשה הקרבנות פ״ח הי״ג), והביא שם הרמב״ם הלימוד שמה מעשר אינו נפסל משנה לחבירתה אף בכור אינו נפסל משנה לחבירתה. [ז] **רמב״ם** (שם הי״ד). [ח] **רמב״ם** (פסולי המוקדשין פי״ג הי״ג).

דף ו [א] **רמב״ם** (מעשה הקרבנות פי״ד הט״ו). [ב] **רמב״ם** (שם הט״ו). [ג] **שו״ע** (יו״ד סי׳ רנו סעי׳ ג). [ד] **רמ״א** (שם).

ו.

כפיה שלא יעבור על בל תאחר

בית דין מצווין לכפות מי שחייב קרבן להביאו ברגל שפגע בו תחילה[א]. ואף שנאמר ׳לרצונו׳, כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, בין שנדר ולא הפריש, בין שהפריש ולא הקריב, כופין אותו עד שיקריב[ב].

בל תאחר בצדקה

האומר הרי עלי סלע לצדקה, או האומר הרי זו סלע לצדקה חייב ליתנה לעניים מיד, ואם איחר עבר בבל תאחר שהרי בידו ליתן מיד ועניים מצויים[ג]. [ולא נקרא עניים מצויים אלא עניים שצריכים לחלק להם, אבל אם אין דרך לחלק להם מיד אין נקרא שעניים מצויים[ד]].

וכן בכור שעבר ואיחרו לאחר שנתו, אע״פ שעבר בבל תאחר, [אם היה תם], אינו נפסל אלא מקריבו. ואם היה בעל מום שוחטו בכל מקום[ו].

חלופי עולה ושלמים ממתין עליה ג׳ רגלים

הקדיש בהמה למזבח ועברו עליה שני רגלים, ונפל בה מום ופדאה על בהמה אחרת, אינו עובר בבל תאחר עד שיעברו על האחרת שלש רגלים נוספים[ז].

תמורת תודה

תודה שנתערבה בתמורתה, ומתה אחת מהן, ואין ידוע איזו היא, הרי זו הנשארת אין לה תקנה, שאם יביא עמה לחם שמא התמורה היא ואם הביאה בלא לחם שמא התודה היא, לפיכך לא תקרב זו לעולם אלא תרעה עד שיפול בה מום[ח].

פניני הלכה

׳בשביעי אומר ביום שביעי העצרת הזה, ואין מזכיר בו חג לפי שאינו חג בפני עצמו׳. וא״כ מבואר כדברי הרמ״א שאין להזכיר חג.

והשיב בבנין ציון שאדרבה משם ראיה דלא כרמ״א, שהרי המסכת סופרים שם מדברת לענין שביעי של פסח, שלגביו שייך הטעם שלא להזכיר חג משום שאינו חג בפני עצמו כמבואר במסכת סופרים, משא״כ בשמיני עצרת שאין שייך טעם זה שהרי שמיני רגל בפני עצמו שפיר מזכירים בו חג.

ה.

ממתי אפשר לעשות פדיון הבן

בגמרא מובאת מימרא של רבה בר שמואל ׳אמרה תורה מנה ימים וקדש חדש׳, ומזה אנו לומדים שאף שידוע שיש בין מולד למולד מלבד הכ״ט יום עוד י״ב שעות ותשצ״ג חלקים וכמבואר ברמב״ם (קידוש החודש פ״ו ה״ג), מכל מקום אין לקדש החודש באמצע היום ולעשות חציו מחודש אחד וחציו מחודש אחר, אלא מקדשים את החודש ביום הבא. ודבר זה נלמד ממה שכתוב בתורה ׳עד חדש ימים׳ (במדבר יא כ) כמבואר בגמרא מגילה (ה.).

והנה לענין פדיון הבן נאמר ׳ופדויו מבן חדש תפדה׳ (במדבר יח טז), ופירושו לפי שיטת חכמים במשנה בכורות (מט.) שמלאחר חודש דהיינו מיום ל״א ואילך מתחיל המצוה לפדותו. וכן נפסק בשו״ע יו״ד (סי׳ שה סעי׳ יח) שאין פודין הבכור עד יום ל״א. ולענין בדיעבד עיין שו״ע (שם סעי׳ יג).

והב״ח ביורה דעה (סי׳ שה סעי׳ יד) מחדש שלענין פדיון הבן אין צריך להמתין שיעבור כל היום ל׳, אלא כיון שעברו כ״ט יום וי״ב שעות ותשצ״ג חלקים, כבר ראוי הבן לפדייה, ומוכיח כן מדברי היראים (סי׳ קמ), וכן פסק גם בתשובה (ישנות סי׳ קכה). וכן פסק הש״ך (יו״ד שם ס״ק יג, יט) וכדברי הב״ח.

אבל בשו״ת תרומת הדשן (סי׳ רפט) מבואר שלעולם אין פודין ביום ל׳, ולכן כתב שאם יוצא יום ל׳ בערב שבת אין פודין אותו עד יום ל״ב. וכן פסק בשו״ע (שם) שאין פודין עד לאחר השבת. וכן פסק בשו״ת מהרש״ל (סי׳ ז) והביאו הב״ח (שם) שאין פודין עד לאחר השבת.

ובמג״א או״ח (סי׳ שלט סק״ח) הביא דברי הב״ח וחלק עליהם, והוכיח ממה שאמרו בגמרא בסוגייתינו שלמידים מן הפסוק שחודש הוא ל׳ יום שלמים דוקא, ואם כן הוא הדין לכל מקום שנאמר בתורה חודש. וכן פסק במשנה ברורה שם (ס״ק מז) שאין לפדות ביום השלשים. וע״ע ערוך השלחן יורה דעה (שם סעי׳ מג) שמאריך בקושיא זו של המג״א ופוסק כדעת השו״ע שאין לפדותו לפני סוף יום השלשים.

ה:

בל תאחר בנודר לבית הכנסת

בגמרא מבואר כל הדברים שיש בהם לאו של ׳בל תאחר׳ בנדר, נדבה, דמין, ערכין, חרמין, הקדשות, חטאות, אשמות, עולות, שלמים, צדקה, מעשר, בכור, לקט, שכחה, פאה.

בשו״ת הרדב״ז (ח״ג סי׳ תרמג) נשאל בבן חו״ל שנדר ליתן צדקה לעניי ירושלים או שמן למאור לבית הכנסת בירושלים האם עובר בבל תאחר בזה, והרדב״ז מחלק בזה וכותב שאין דין בל תאחר בנודר לבית הכנסת כיון שאינה מצות עשה דאורייתא ולכן מותר לו לעכבו, אבל מעות עניים חייב לשלחם מיד כדי שלא יעבור בבל תאחר. עוד כתב הרדב״ז שם שכל זה שבמעות עניים חייב לשלוח מיד, כשהשיירות מצויות ויש לו דרך בטוחה לשלוח הכסף לירושלים, אבל אם לא ודאי שאין חיוב לשלחם עד שיהיה לו דרך בטוח. וע״ע מאירי (ו. ד״ה נדקה) שכתב שנראה לו שהנודר ליתן לעניי עיר אחרת אינו עובר עד ג׳ רגלים, עיי״ש.

אבל הרמב״ם בספר המצות (ל״ת קמז) מבאר בדיני בל תאחר וז״ל, וכן כל מה שדומה לקרבן כגון שידור לבדק הבית או לצדקה או לבית הכנסת והדומה לו. ומבואר בדבריו שגם הנודר לבדק הבית או בית כנסת עובר בבל תאחר ודלא כרדב״ז. וכן כתב המאירי (שם) שעובר בבל תאחר אלא שהוסיף כדברי ר״ת הסובר שבזמנינו [היינו בזמנם שחילקו הצדקה לבד, ולא מסרם לגזברים] אין בל תאחר בצדקה שכל אדם נודר על דעת עצמו, עיי״ש.

ו.

בל תאחר בסעודת שבת

בגמרא אמר רבא שבצדקה עוברים בבל תאחר לאלתר, ומבואר בגמרא שהיינו כשעניים קיימים לפניו ולכן מיד כשאינו נותן להם צדקה עובר בבל תאחר. וכתב לפי זה בדבר אברהם (מ״ב סי׳ ג נהג״ה) בשם החפץ חיים הערה

אין עניים מצויים

אם אין עניים מצויים שם, חייב להפריש המעות ולהניחם ברשותו עד שיבואו עניים, ואם לא הפריש מיד עובר בבל תאחר, אבל אין צריך לחזר אחר עניים[ה]. [וי"א שאם עבר ג' רגלים עובר אף כשאין עניים מצוים[ו]].

התנה בשעת נדרו

אם בשעה שנדר, אמר שלא יתן עד שימצא עני, אינו חייב להפריש המעות. וי"א שיתנה ויאמר שלא אפריש עד שיבא עני, וי"א שאף כשאמר שלא אתן כוונתו שלא יפריש. כמו"כ יכול להפריש מעות לצדקה שיהיו מונחים בידו ליתן מעט מעט כמו שירצה, ואפילו מצויים עניים, אינו עובר שכך התנה בשעת הנדר[ז]. וכן אם התנה שיתן צדקה לפלוני אינו עובר עד שיבא אותו פלוני[ח].

נדר צדקה בבית הכנסת

הנודר בביהכנ"ס לתת ליד הגבאי אינו עובר עליה אע"פ שעניים מצויים, אא"כ תבעו הגבאי ואז עובר עליו מיד. וצריך להודיע לגבאי שנדר, כדי שיתבענו. ואם נדר בציבור והגבאי שמע מכך, אין צריך להודיעו[ט].

מהו נדר או נדבה

איזהו נדר ואיזהו נדבה, האומר הרי עלי עולה או הרי עלי שלמים, או הרי עלי מנחה, או הרי דמי בהמה זו עלי עולה או שלמים, זהו נדר. האבל האומר בהמה זו או דמי בהמה זו עולה או שלמים, זו היא נדבה[י].

מה בין נדרים לנדבות, שהנודר אם הפריש קרבנו ונאבד או נגנב, חייב באחריותו עד שיקריב כמו שנדר, והמתנדב, אם מת או נגנב אינו חייב באחריותו. ואם אמר הרי עלי עולה על מנת שלא אתחייב באחריותה אינו חייב באחריותה[יא].

וולד קדשים

וולד שלמים הריהו כשלמים לכל דבר[יב].

ז:

ג' רגלים ושנה בלא רגלים

כל הקרבנות שאיחר ולא הביאם לאחר ג' רגלים עובר בכל יום ויום בלאו דבל תאחר[יג], [ויש אומרים אף בכל שעה ושעה[יד]]. י"א שבבכור שעבר עליו שנה בלא רגלים עובר בבל תאחר, אבל בשאר קרבנות עד שיעבור ג' רגלים[טו], וי"א שאף בבכור אין עובר אלא בג' רגלים[טז].

מהו שנה לגבי בכור

שנה של בכור היא שנה תמימה של י"ב חדש מיום ליום, ואם היתה שנה מעוברת, מונה לו י"ג חדשים[יז].

מהו שנה לגבי בתי ערי חומה

המוכר בית בתוך עיר המוקפת חומה, הרי זה יכול לגאול אותו כל שנים עשר חדש מיום שמכר, ואפילו ביום שמכר עצמו יכול לגאול. ואם לא גאל לאחר י"ב חדש, הרי זה נחלט לקונה. אם היתה שנה מעוברת אינו נחלט הבית לקונה עד סוף השנה כולל חדש העיבור[יח].

סדר החדשים מלא וחסר

סדר החדשים המלאים והחסרים כך הוא. חדש תשרי לעולם מלא, חדש טבת לעולם חסר, ומטבת ואילך, אחד מלא ואחד חסר לפי הסדר, [טבת חסר, שבט מלא, אדר חסר, ניסן מלא, אייר חסר, סיון מלא, תמוז חסר, אב מלא, אלול חסר], ובשנה מעוברת אדר ראשון מלא ואדר שני חסר. וחדשים חשון וכסלו פעמים שיהיו שניהם מלאים, ופעמים שיהיו שניהם חסרים, ופעמים שיהיה חשון חסר, וכסלו מלא, ושנה שיהיו בה שני חדשים אלו מלאים היא שנקראו חדשיה שלמים, ושנה שיהיו שניהם חסרים, נקראו חדשיה חסרים, ושנה שיהיו אחד מלא ואחד חסר, נקראו חדשיה כסדרן[יט].

יורש בבל תאחר

יורש אינו עובר בבל תאחר, אם השאיר לו אביו קרבן שעדיין לא הקריבו, ואף אם עברו עליו ג' רגלים ולא הקריבו אינו עובר בבל תאחר[כ].

אשה בבל תאחר

אחד האיש ואחד האשה שעברו עליהן ג' רגלים ולא הביאו קרבנם, עוברים בבל תאחר[כא].

זמן אכילת בכור

הבכור נאכל בתוך שנה ללידתו[כב], ואם תם הוא מונה לו שנה מיום השמיני

[ה] **שו"ע** (סס) ש"ך (סק"ה). [ו] **דעת התוס'** והרשב"א הו"ד בביאור הגר"א (סק"ו). [ז] **שו"ע** (סס) וט"ז (סק"ג). [ח] **רמ"א** (סס). [ט] **רמ"א** (סס). [י] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פי"ד ה"ד). [יא] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פי"ד ה"ה-ו). [יב] **רמב"ם** (תמורה פ"ד ה"ח), וראה שם שולדי ולדות אינן קרבין. [יג] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פי"ד הט"ו). [יד] **ראה** ילקו"ב שכן דעת כמה אחרונים. אבל דעת הפנ"י ועוד אחרונים שאין עוברים אלא בכל יום ויום. [טו] **הרמב"ם** השמיט דין שנה בלא רגלים בשאר קרבנות. ורק לגבי בכור הביא (מכורות פ"ו ה"ח) דין שנה, ובליקוטי הלכות (להח"מ) כתב שהרמב"ם סובר שעיקר לדינא שאין דין שנה בלא רגלים כיון שלא משכחת לה אלא בכמה ציורים רחוקים לדעת יחידים שלית הלכתא כותייהו, ורק בבכור איכא דין שנה בלא רגלים, ואדרבא בבכור ליכא דין ג' רגלים רק שנה, כיון שבבכור כתוב בתורה מפורש שנה, ולא הוזכר רגלים, עיי"ש. [טז] **עמק ברכה** (עמ' קה) בדעת הרמב"ם, שאף בבכור אינו עובר אלא בג' רגלים. [יז] **רמב"ם** (מכורות פ"ו ה"ג). [יח] **רמב"ם** (שמיטה ויובל פי"ג ה"ו). [יט] **רמב"ם** (קידוש החדש פ"ו הל' ה-ו), וראה שם איך נדע דברים אלו. [כ] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פי"ד ה"ד). [כא] **רמב"ם** (שם). [כב] **ראה** ט"ז (יו"ד סי' שו סק"ו) שמשמע שבבכור בעל מום הוא דין דרבנן שלא יבא לידי תקלה, וראה

פניני הלכה

מעשית ומצויה בדין בל תאחר, שהמארח עני לסעודת שבת חייב למהר ולסעוד מיד בבואו מבית הכנסת ולא להמתין באמירת שלום עליכם וזמירות, שהרי הסעודה שנותן לעניים היא צדקה וכיון שעומדים עניים לפניו הרי הוא עובר בבל תאחר לאלתר, ולכן חייב לסעוד מיד ולא לשהות.

וכתב בדבר אברהם שהיא הערה יפה לכאורה, אלא לפי שאין העולם נזהר בזה הרי הוא ללמד זכות עליהם, שיש לומר שאין בזה איסור בל תאחר, כיון שהמארח עני לסעודת שבת שעתו היא שבשעה שיאכל הוא יאכל גם העני עמו, והרי זה כקובע זמן לנתינת הצדקה שיתן אותה כשיתחיל לאכול ככלותו לזמר זמירותיו, וכל עוד לא הגיע זמן זה אינו מחוייב עדיין בנתינת הצדקה ואינו עובר בבל תאחר.

והחפץ חיים עצמו נהג כשהיו לו אורחים שהיה אומר שלום עליכם אחר קידוש בתוך הסעודה (מורת המחבר למחבר ח"ג עמ' 75). ויסוד הדברים פסקם גם במשנה ברורה (סי' רעח סק"ח) שאם אינו תאב לאכול יכול להמתין מלקדש עד שירעב שכבר זכר את השבת בתפלתו בבית הכנסת, וכתב שמכל מקום נראה שבמקום שיש בזה משום שלום בית או שיש לו בביתו משרתים או שאר אורחים ובפרט אורח עני לא יאחר בכל גווני דכיון דהם מוטלים עליו לא יוכל לעכבם בשביל שהוא רוצה לקיים מצוה מן המובחר. וכן כתב עוד לענין גשמים היורדים בסוכות שאין להמתין עד חצות שיפסיקו הגשמים אם צריך להאכיל לאחרים (רמה סי' תרלט ס"ק לה). וכתבו פוסקי זמנינו שלמעשה הכל תלוי לפי הענין, שאין צריך לזרז ולמהר אכילתו יותר מרגילותו מחמת העניים כיון שהרי זה כקבע זמן לצדקה בזמן שרגיל לאכול, אבל לעכב את הסעודה יותר מהרגילות יש איסור בל תאחר. ומאחר וגם בבני ביתו יש מצוות צדקה ודין נדר (רמה ע"ז יו"ד סי' רמט סק"ח), לכן אם אמר שיבוא לסעודת שבת בשעה זו והוא מתעכב מלבוא כגון שמדבר דברי תורה עם רעיו, הרי הוא עובר בזה על בל תאחר (רמה מורת המחבר למחבר שם).

ו:

אם גם בצדקה עובר בבל תאחר בכל יום והאם הלשון בכל יום דוקא

אמר רבא כיון שנדר אדם להביא קרבן ועברו עליו שלשה רגלים ולא הביאו בכל יום ויום עובר בבל תאחר. והסתפק בשו"ת בצל החכמה מה הדין לענין צדקה אם לא נתן מיד ועבר בבל תאחר כמו שאמר רבא לעיל (ו.) ונפסק כן בשו"ע יורה דעה (סי' רנז ס"ג) שבצדקה עוברים מיד בבל תאחר, האם עובר בכל יום ויום וכמו בקרבן. ועוד הסתפק האם בכל יום ויום הוא דוקא ואינו עובר אלא בסוף היום, ונפק"מ לדידן לענין צדקה להצד שיש עדיין איסור אחר שלא נתן את הצדקה כשעמד העני לפניו, אם עובר מעתה בכל רגע ורגע או שמא אינו חייב למהר ליתן מיד אלא עד סוף היום שאז עובר בבל תאחר.

ומביא מה שכתב הריטב"א (ד"ה ממר) בזה"ל, 'וכן הדין בצדקה כל היכי דקיימי עניים אפילו לאלתר כל שעה עובר עליו' וכו'. ומבואר בדבריו שגם בצדקה עובר בכל יום ויום, וגם שבכל יום ויום לאו דוקא שהרי הריטב"א כתב בכל שעה. אבל בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תקו אות י) סובר שהלשון בכל יום ויום הוא בדוקא והטעם משום שכל יום נחשב לזמן אחד. ומביא לדוגמא גם דברי הרמב"ם בהלכות מילה (פ"ח ה"ג) שכתב שמי שלא מלו אותו אביו וביה"ד אז

יום דוקא

אמר רבא כיון שנדר אדם להביא קרבן ועברו עליו שלשה רגלים ולא הביאו בכל יום ויום עובר בבל תאחר. והסתפק בשו"ת בצל החכמה מה הדין לענין צדקה אם לא נתן מיד ועבר בבל תאחר כמו שאמר רבא לעיל (ו.) ונפסק כן בשו"ע יורה דעה (סי' רנז ס"ג) שבצדקה עוברים מיד בבל תאחר, האם עובר בכל יום ויום וכמו בקרבן. ועוד הסתפק האם בכל יום ויום הוא דוקא ואינו עובר אלא בסוף היום, ונפק"מ לדידן לענין צדקה להצד שיש עדיין איסור אחר שלא נתן את הצדקה כשעמד העני לפניו, אם עובר מעתה בכל רגע ורגע או שמא אינו חייב למהר ליתן מיד אלא עד סוף היום שאז עובר בבל תאחר.

ומביא מה שכתב הריטב"א (ד"ה ממר) בזה"ל, 'וכן הדין בצדקה כל היכי דקיימי עניים אפילו לאלתר כל שעה עובר עליו' וכו'. ומבואר בדבריו שגם בצדקה עובר בכל יום ויום, וגם שבכל יום ויום לאו דוקא שהרי הריטב"א כתב בכל שעה. אבל בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תקו אות י) סובר שהלשון בכל יום ויום הוא בדוקא והטעם משום שכל יום נחשב לזמן אחד. ומביא לדוגמא גם דברי הרמב"ם בהלכות מילה (פ"ח ה"ג) שכתב שמי שלא מלו אותו אביו וביה"ד אז

ללידתו שמאז הוא ראוי להקרבה, ואם נולד בעל מום, מונה לו מיום שנולד, ודוקא אם ידוע שכלו לו חדשיו[כג]. אבל אם אין ידוע בודאי שכלו לו חדשיו, מונה לו מיום השמיני[כד].

חיוב שמחה באשה ברגל

יש אומרים שאשה חייבת בשלמי שמחה הבאים ברגל[כה], ויש אומרים שאינה חייבת אלא שתשמח עם בעלה שתעלה עמו והוא ישמח אותה[כו]. יש מהאחרונים[כז] שנקטו להלכה שיש חיוב שמחה על הנשים עצמן, ולפיכך חייבות בסעודת יו"ט, ואם שכחו יעלה ויבא בברכת המזון צריכין לחזור. ויש שנקט[כח] שהחיוב על בעלה לשמחה, וממילא אינה חייבת מצד עצמה, ואינה צריכה לחזור. וספק ברכות להקל[כט].

ז.

מנין החדשים מניסן

מצות עשה למנות החדשים לניסן, ולקרוא לחדש ניסן חדש הראשון ולאייר חדש השני, וכן בכל החדשים, כדי שנזכור תמיד יציאת מצרים[א]. וי"א שזהו דוקא לאחר הגאולה הראשונה ביציאת מצרים, אבל לאחר שגלו בשנית[ב] חזרו למנות החדשים מתשרי, ולקרות להם שמות כניסן אייר וכו'[ג].

מהו חדש העיבור ואימתי מעברין

שנה מעוברת היינו שנה שמוסיפין בה חדש נוסף על י"ב חדשים, ואין מוסיפין אלא חדש אדר[ד]. ועל שלשה סימנין בי"ד מעברין את השנה, ואחד מהם, שאם בי"ד חשבו ומצאו שתחול תקופת ניסן לאחר ט"ו בניסן, הרי שצריך לעבר את השנה, כדי שחג הפסח יחול בתוך תקופת ניסן בזמן האביב. ויכולים בי"ד לחשב ולקבוע איזו שנה צריכה להתעבר אפילו כמה שנים קודם שנת העיבור, אבל אין אומרים 'שנה פלונית מעוברת' אלא באדר של אותה השנה, שאומרים שחדש הבא אינו ניסן אלא אדר שני, ובשעת הדחק יכולים בי"ד להודיע כבר לאחר ראש השנה של אותה השנה ששנה זו מעוברת היא[ה].

עד מתי מעברין

אם הגיע יום ל' באדר ועדיין לא הודיעו בי"ד שהשנה מעוברת, אין יכולים יותר לעבר אותה השנה, מכיון שאותו יום ראוי להיות ראש חדש ניסן, ומשנכנס ניסן אין יכולים שוב לעבר. אבל בדיעבד אם עיברוה ביום שלשים לחדש אדר, מעוברת[ו].

שואלין ודורשין קודם הפסח

שואלים ודורשים בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום[ז], ומתחילים מיום הפורים עצמו[ח]. [וי"א שה"ה בכל הרגלים, וי"א שבעצרת דורשין מיום א' בסיון, וי"א שרק בפסח נאמר דין זה]. ועל כן נוהגים בדרשת שבת הגדול [ושבת שובה] לדרוש הלכות החג וללמד את העם המעשה אשר יעשון בהלכות הגעלה וביעור חמץ ואפית מצה ושאר הלכות הפסח, אבל אם דורש רק בפלפול או דרוש, אינו יוצא ידי מצוה זו. ועיקר המצוה שכל אחד יעסוק בהלכות הפסח שלשים יום קודם הפסח[ט].

שואל כענין קודם הפסח

שני תלמידים שבאו לשאול שלשים יום קודם הפסח, ואחד מהם שואל בהלכות הפסח, נזקקין להשיבו קודם לחבירו, משום ששלשים יום קודם הפסח נחשב כשואל לענין[י].

ראש השנה לתרומת שקלים

משהגיע ראש חדש ניסן אין מקריבין קרבנות ציבור אלא מתרומה חדשה, ואם עדיין לא הגיעה תרומה חדשה, לוקחין מהישנה. לפיכך אם הגיע ר"ח ניסן ויש בביהמ"ק בהמות שמיועדין לתמידין מתרומה ישנה, פודין אותן ויוצאין לחולין אע"פ שהן תמימין[יא], והדמים ינתנו לתרומה ישנה, וכן עושין במותר הקטורת[יב].

קרבנות ציבור באים משל יחיד

כל קרבנות הציבור יכול יחיד לנדב אותן משלו, ובלבד שימסרם לציבור[יג].

[כג] **שהם** תשעה חדשים לבהמה גסה, וחמשה חדשים לבהמה דקה, ש"ך (יו"ד סי' סו סק"ג). [כד] **רמב"ם** (מכירה פ"ו ה"ח). [כה] **פשטות** דעת הרמב"ם (מגילה פ"ג ה"ב), אולם בכסף משנה שם נקט שדעת הרמב"ם כדעת הראב"ד כדלהלן. [כו] **הראב"ד** (מגילה שם), וכן דעת ר"ת בסוגיין. וכתב הכס"מ שכן דעת הרמב"ם, וראה ילקו"ב מש"כ עליו האחרונים. [כז] **שאגת אריה** (סי' סו), ברכי יוסף (סי' תקכט סק"ה) ומשנ"ב (שם סקט"ו). [כח] **הגרע"א** (תשו' סי' ו מהתניות). [כט] **שבט** הלוי (ח"ד סי' יח). וראה עוד בילקו"ב.

דף ז [א] **הרמב"ן** (עה"ת שמות יב, ג) כמש"כ המנחת חינוך (מצוה שיט). אמנם הרמב"ם השמיט מצוה זו, ותמה בזה במנח"ח שזהו סוגיא מפורשת בסוגיין, אמנם ראה בילקו"ב הביאור בדעת הרמב"ם.

[ב] **ונצטוו** ע"י ירמיהו לא יאמר עוד חי ה' אשר העלה אתכם ממצרים וגו' (ירמיהו טז יד). [ג] **במנ"ח** שם הביא שכן דעת בעל העיקרים (מאמר ג פט"ז). והמנ"ח דחה דבריו. [ד] **רמב"ם** (קידוש החדש פ"ד ה"ט) והטעם שמעברין השנה ראה ברמב"ם שם שהוא כדי שיצא הפסח בזמן האביב. [ה] **רמב"ם** (שם הי"ג). [ו] **רמב"ם** (שם הי"ד). [ז] **שו"ע** (סי' תכט סעי' ט). [ח] **משנ"ב** (שם סק"ג). [ט] **משנ"ב** (שם וסק"ט). [י] **ביאור הלכה** (סי' תכט סעי' ט) בשם כמה ראשונים. [יא] **שתנאי** בי"ד הוא על כל הבהמות שלוקחין לתמידין שאם לא יהיו צריכין להן יצאו לחולין. [יב] **רמב"ם** (שקלים פ"ד הי"ג). [יג] **רמב"ם** (כלי המקדש פ"ו ה"ז). וביאור שימסרם לציבור ביאר החזו"א (או"ח סי' קכו סק"ד) שהיינו שבשעת ההקדש מכוין היחיד להקדישו כך ששיעבוד ההקדש לעשות מצוותו יהיה לציבור. ראה ילקו"ב הסברא בזה.

פניני הלכה

כשיגדל הוא חייב למול את עצמו, וכל יום ויום שיעבור עליו משיגדל ולא ימול את עצמו הרי הוא מבטל מצות עשה. הרי שדייק הרמב"ם גם כן לכתוב 'בכל יום ויום' שאינו עובר אלא בכל יום שהוא זמן בפני עצמו. ועיין בצל החכמה שם (פ"ג ז) שרוצה ליישב דברי הריטב"א עם האבני נזר.

אוצר החכמה

ובגוף ראיית האבני נזר מדברי הרמב"ם לענין מילה, הנה בשו"ת דבר אברהם (מ"ק סי' לז) דן בענין מילה בזמנה ומילה שלא בזמנה איזו קודמת, ופסק הדבר אברהם שהמילה שלא בזמנה קודמת, כיון שבכל שעה שאינו מל עובר באיסור, משא"כ במילה בזמנה אינו עובר עד סוף היום. וכותב בתשובתו שדבר פשוט הוא שמה שכתב הרמב"ם בכל יום ויום הוא מבטל מצות עשה לאו דוקא הוא, אלא בכל רגע ורגע עובר אף על פי שלא עבר עליו יום שלם דמאי שייך הכא שיעורא דיום כמובן. וביותר תוקף כתב בתשובה אחרת (מ"צ סי' ה) להוכיח כן מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (פי"ט מ"ו) שכתב לענין מילה שאם גדל הילד והגיע לכלל עונשים וגו' ונתחייב הוא למול את עצמו מיד, וכל זמן שלא מל הרי זה עובר על מצות עשה עד שימול, וממה שלא כתב עובר בכל יום משמע שעובר תמיד בעשה. ועיי"ש עוד שהוכיח כן גם מסוגייתינו והבין בפשיטות שבכל יום שאמר רבא לאו דוקא. ובתשובה אחרת (שם סי' ג) מביא שמצא דבר זה בריטב"א הנ"ל, עיי"ש.

ז.

שלשים יום קודם החג

בגמרא אמרו שהטעם שאין מעברין השנה לאחר הפורים משום שמאז כבר שואלים בהלכות פסח ולא ישמעו לחכמים לעבר השנה, וברש"י (ד"ה אמי) שהיו דורשים ברבים הלכות הפסח.

והנה נחלקו הראשונים בפירוש מה שאמרו שואלין ודורשין בהלכות החג שלשים יום, שהרשב"א (מגילה ג. ד"ה רבי) והר"ן (מגילה ג: ד"ה פוריס) הקשו ממה שאמרו במגילה (ג.) משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום, הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת, ומשמע מזה שדוקא בחג עצמו ואילו כאן קאמר שכל שלשים יום שלפני החג דורשים הלכות החג. ותירצו שיש נפק"מ בין שני הלכות אלו, שביו"ט היתה תקנה לדרוש בהלכות החג, אבל ל' יום לפניו לא היתה תקנה לדרוש אלא לענות להבא לשאול בהלכות החג, והיינו שצריך לענות להבא לשאול בהלכות החג לפני שעונים להבא לשאול בענין אחר. והוא שלא כדעת רש"י שפירש (שם) שהיו דורשים הלכות החג.

ולפי זה מדויק מה ששם אמרו הלשון שואלין ודורשין, משא"כ כאן אמרו רק שואלין והיינו משום שאין תקנה לדרוש אלא לענות להשואלים. אבל באמת שאין לדייק מזה שאע"פ שבגמרא כאן ובמגילה (כט:) ובסנהדרין (יג:) ובע"ז (ה:) הגירסא הוא 'שואלין בהלכות הפסח', אבל בגמרא פסחים (ו.) ובכורות (נח.) הגירסא 'שואלין ודורשין בהלכות הפסח'.

ובזה יישב בשו"ת זכרון יהודה (או"ח סי' קו) דעת הרמב"ם שהשמיט לגמרי דין זה של שואלין בהלכות החג שלשים יום קודם החג, והוא משום שהוא סובר כהרשב"א הנ"ל ולכן אינו נפק"מ כ"כ.

והפר"ח (שם סק"ה) הקשה על דברי הר"ן מהגמרא כאן שאמרו שמה שאין מעברין החודש לאחר פורים הוא משום התקנה ששואלין בענינו של חג, ומשמע מזה שהיו עוסקים בו ודורשים בו ברבים ולכן חששו שיזלזלו, שאילו היו רק התלמידי חכמים עוסקים בזה לא היה שייך לחוש שיזלזלו. ובשו"ת קרן לדוד (או"ח סי' קיג אות ג) תירץ לדעת הר"ן שודאי התקנה היתה רק לענין שאלה, אבל כתוצאה מזה היו צריכים החכמים ללמוד הלכות החג כדי שידעו לענות והיו לומדים ההלכות עם תלמידיהם, וממילא יש חשש שיזלזלו בחמץ.

ולענין הלכה ראה שו"ע הלכות פסח (סי' תכט ס"ה) שכתב רק 'שואלין' בהלכות הפסח והיינו כדעת הרשב"א ור"ן שלא היתה תקנה לדרוש. אבל שו"ע הרב (שם סע' ג-ד) כתב 'לדרוש הלכות הרגל', וכן הביאור הלכה (שם ד"ה שואלין) מביא שדעת רוב הראשונים הוא שהתקנה היתה לדרוש וכן מסיק לדינא עיי"ש.

אהח18/06/2018

אבל יש שכתבו שדוקא מכשירי קרבן כבגדי כהונה וכדומה באים משל יחיד, אבל עבודת ציבור וקרבנות ציבור אין באין אלא משל ציבור ומשל שקלים ששקלו בתרומת הלשכה[יד].

ז:

ראש השנה לשכירות בתים

באחד בתשרי ראש השנה לשכירות בתים, ועל כן המשכיר בית לחבירו לשנה [סתם], מונה י"ב חדש מיום ליום. ואם אמר לשנה זו, אפילו לא עמד אלא בא' אלול, כשהגיע אחד בתשרי עלתה לו שנה, ונסתיימה השכירות, אבל אם עמד פחות מל' יום קודם ר"ה, מונה י"ב חדש מיום ליום, ואין אומרים ששכר דוקא עד ר"ה, שאין אדם שוכר בית לפחות מל' יום[טו]. [וי"א שאין ר"ה לשכירות בתים כלל[טז], וי"א שר"ה לשכירות בתים הוא באחד בניסן[יז]].

ראש השנה לענין חדש

בששה עשר בניסן הוא זמן הקרבת העומר, ומזמן זה ואילך הותר לקצור ולאכול מתבואה חדשה שגדלה בשנה זו[יח].

ראש השנה לענין הבאת מנחות במקדש

אין מביאין מנחות ולא מנחת נכסים ולא ביכורים מן החדש קודם הבאת העומר, וקודם הבאת שתי הלחם בששה בסיון, ואם הביא קודם להבאת העומר פסול, אבל אם הביא קודם לשתי הלחם כשר[יט].

ח.

ראש השנה לדין

באחד בתשרי הוא ראש השנה לדין, שבו הקב"ה דן כל אחד ואחד ושוקל

[יד] **שאלת יעב"ץ** (ח"ב סי' פט). וראה חתם סופר (יו"ד סי' לו) שו"ת מהרש"ם (ח"ו סי' ו) ובהג"ה שם. [טו] **כ"ז בש"ך** (חו"מ סי' ג ס"ק ג), עפי"מ שהוכיח שהלכה כת"ק דמתני' שר"ה לשכירות בתים הוא באחד בתשרי. וראה בפוסקים שם אם נתעברה השנה. וראה עוד להלן (יג:) לענין נדרים. [טז] **ראה** ילקו"ב מדברי הרשב"א והריטב"א ושא"ר שכתבו כן. [יז] **כ"כ** המאירי שהלכה כברייתא שר"ה בניסן. [יח] **רמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ז ה"י והי"ג), [ומה שציין בעין משפט להלכה ג' לכאו' כיון ללשון הגמרא ראש השנה לעומר, והיינו שזמן הבאת העומר הוא בט"ז ניסן, אבל כבר פירש"י שאין הכונה על העומר עצמו, אלא שמזמן זה הותר לאכול חדש]. [יט] **רמב"ם** (שם ה"ז). [ומה שציין בעין משפט לפרק ח הל' א לכאו' אינו כפירש"י וכנ"ל].

פניני הלכה

ז:

כתיבת שם הנודב תחת נדבות נוי של בית הכנסת

בשו"ת צמח צדק (קובץ ג, סי' ג) נשאל ממנהיגי קהילת פרסטיץ שהיה להם בבית הכנסת על דלתי ארון הקודש מבפנים נייר קטן דבוק שהיה מצוייר עליו צורת המנורה ופסוקי מזמור אלהים יחננו בין קני המנורה, ויחיד אחד שהיה נראה לו שאין ציור זה מהודר ונאה הסיר הנייר הזה ועשה משלו צורת מנורה מצויירת בגוף דלתי ארון הקודש ופסוקי המזמור כתובים על קלף דבוקים בין פרקי המנורה, והכל בציור נאה ויפה מאוד. ועשה כן שלא בידיעת ראשי הצבור והגבאים הממונים על בית הכנסת. וכשראו את הציור שתקו אף על פי שלא שאל את פיהם. אחר שנים עשר יום חתם שמו על קלף והדביקו תחת ציור המנורה, וכתב בזה הלשון, וזה מעשה המנורה אשר עשה פלוני בן פלוני. ומיד כשראו מנהיגי הקהילה כי כן עשה התחילו לרנן אחריו איך מלאו ליבו לעשות כן, והיו מתווכחים בזה כדי למחות על ידו.

והביא בצמח צדק מדברי הרשב"א בתשובה (ח"ו סי' תקפח) שכתב בביוצא בזה שאין הציבור יכולין לעכב לא מן הדין ולא מן הראוי, מן הדין לא כי מי מעכב על ידו להזכיר שמו בשלו ובהקדשו אין אדם מעכב בשל חבירו, ומן הראוי כי זה מידת חכמים ומדת וותיקין להזכיר שמו כדי ליתן שכר לעושי המצוה, ומידת התורה הוא שהיא כותבת ומפרסמת עושה מצוה, ופרסמה שראובן הציל את יוסף וכן בבועז שהצביט לה קלי וכן באהרן וראך ושמח בלבו, ואמרו חכמינו זכרונם לברכה אלמלא היה יודע ראובן שהתורה תפרסם על כתיפו היה מוליכו לאביו, ואלמלא היה יודע בועז שתפרסם מצוותו תרנגולים פטומים היה מאכילה, ואלמלא היה יודע אהרן שהתורה תכתוב עליו בתופים ובמחולות היה יוצא לקראתו, הרי דעל ידי שיתפרסם המצוה על ידו יוגדל העליה ביתר שאת ויתפרסמו עושי המצוה.

אך כתב בצמח צדק לחלק בין נידון הרשב"א לנידון השאלה, שנראה לומר שדווקא במקום שהצבור הסכימו מלכתחילה עם המנדב שהוא יהיה זה שינדב את הדבר לבית הכנסת, בזה כתב הרשב"א שאין יכולים לעכב בידו מלכתוב את שמו על נדבתו. אבל בנידון השאלה שמעצמו הלך יחיד וצייר המנורה על דלתות ארון הקודש, יכולים הצבור למחות בעיקר מעשיו ולומר שאין נח להם מה שהוא צייר משלו אלא הם רוצים שיבא הדבר מנדבת כולם, כיון שנהגו במנהג זה בכל הקהילות לכתוב מזמור למנצח בצורת המנורה על דלתות ארון הקודש על פי מה שמצאו בספרי האחרונים שדבר זה מגן מפני הפורענות, וחושבים דבר זה למצוה גדולה ורוצים שיהיה לכולם חלק במצוה. ולכן יכולים הם לומר שהם רוצים לעשות המצוה משלהם ולא יעשנה היחיד משלו. ואין לומר שאף כשעושה אותה היחיד משלו הרי הוא מוסרה לצבור, כיון שיש לחוש שמא לא ימסרנה לצבור יפה יפה, וכמו שנחלקו רבי יוסי וחכמים (נגעים פי"ג, הוספתו דבריהם בתוס' נקודין ד"ה שמא) אם חוששים שמא לא ימסרנו לצבור, ולדעת חכמים חוששים תמיד שמא לא ימסרנו לצבור ולדעתם ודאי יכולים הצבור למחות בידו שלא ליתן הכל משלו, ואף רבי יוסי שסובר שאין חוששים שמא לא ימסרנה לצבור, היינו דווקא כשאין חותם שמו על נדבתו, אבל כשחותם שמו על נדבתו הרי הוא מגלה דעתו שאינו מוציא את המצוה מידו ואינו מוסרה לגמרי לצבור, ולכן באופן זה יכולים הצבור למחות בידו אף לדעת רבי יוסי.

אך באמת הקשו התוספות בסוגייתינו (ד"ה שמא) ממה שבסוגין מבואר שדבר פשוט הוא שאין חוששים שמא לא ימסרנו לצבור בשלמות ואילו בבבא מציעא נחלקו רבי יוסי ורבנן בדבר, ובערוך לנר כתב שיש לומר שבדיעבד ודאי אין חוששים שמא לא מסרו לצבור יפה ובסוגייתינו מדובר לענין דיעבד. ולפי זה כתב בשו"ת גבורות יצחק (נענין שויתי נלעזון גלחיה) לחלוק על הצמח צדק, שכיון שבדיעבד אין חוששים שמא לא ימסרנו לצבור יפה אם כן אין הצבור יכולים לעכב עליו אחר מעשה מלהשאיר את נדבתו במקומה כיון שבדיעבד יש לנקוט שמסרה לצבור מסירה גמורה (ועיי"ש עוד).

ח.

אם ראש השנה נקרא חג

בגמרא פירשו שהפסוק (תהלים פט ד) 'בכסה ליום חגינו' נאמר על ראש השנה. **והנה** השוכח להבדיל במוצאי שבת יש לה תשלומין עד יום רביעי כיון שג' ימים הראשונים שייכים עוד לשבת שעברה, אבל במי ששכח להבדיל במוצאי יום טוב אין שייך לומר סברא זו ולכן אין להבדלה זו תשלומין. ומכל מקום כתב ר' עקיבא איגר בהגהותיו לשו"ע (סי' רצט ס"ו) שבאסרו חג יכול עדיין להבדיל ומשום שלענין הבדלת מוצאי שבת יש דעה החולקת על הדין של ג' ימים ומובא בשו"ע (שם), ומכל מקום אף לדעתם ביום ראשון אפשר להבדיל והטעם משום שזמן הבדלה הוא ליום שלם והיום הולך אחר הלילה, ואפילו לדעת הסוברים שאפשר להבדיל ג' ימים מוכיח רעק"א שמסכימים הם שהיום הראשון נחשב עדיין זמן הבדלה, מה שאין כן שאר הימים אינם אלא בגדר תשלומין, ואם כן גם ביום טוב הדין כן שזמן הבדלה נמשך למחרת עד סוף היום, והביא דבריו המשנה ברורה שם (ס"ק טז).

אוצר החכמה

ובברכי יוסף (סי' תצו סק"ח) הביא שיטת מהר"י עייאש בשו"ת בית יהודה (ח"ב הנדפס בתוך לחם יהודה, סי' כח) שדעתו שלענין הבדלה של יום טוב אפשר לברך עד סוף השבוע, וטעמו הוא כיון ששם אחר הרגל לענין שטרות ונדרים הוא עד ט"ו ימים אחר הרגל שכך קבעו חכמים זמן לעולי רגלים עד שישובו לבתיהם לענין שאלת גשמים (רמב"ן חו"מ סי' מג ס"ק מז), ולכן מעיקר הדין היה מקום לומר שיכולים להבדיל עד ט"ו ימים אחר יום טוב, ומכל מקום מסתבר לענין הבדלה שאין לאחר כל כך שכיון שהגיעה שבת והגיע זמן הבדלה של מוצאי שבת לא נשאר עוד שייכות להבדלה של מוצאי יום טוב, אך אם חל יום טוב ביום שני בשבוע יכולים להבדיל עד יום שישי. ובברכי יוסף כתב שאין ראייתו מכרעת, וכן כתב במחזיק ברכה (סק"ח) ששמע מאחד מגדולי הדור שאין לסמוך על הוראת מהר"י עייאש (רמב"ן זרע אמת מ"ג סי' נח ושו"ת ילקוט יוסף ח"ג סי' נט). אך בבסא אליהו (סי' רצט סק"ח) כתב לקיים דברי מהר"י עייאש.

ובשו"ת משחא דרבותא (ח"ו סי' מרח) כתב גם כן כדברי ר' עקיבא איגר שביום טוב אין להבדיל כי אם באסרו חג, אבל מטעם אחר והוא משום שלאסרו חג יש עדיין קשר לחג, ולכן כתב לחדש שדבר זה נאמר רק לענין הג' רגלים שנקראו חג ונאמר עליהם (מהלים קיח כז) 'אסרו חג בעבותים' ושייך לומר שיש להם קשר ליום טוב, אבל ראש השנה ויום הכיפורים שאינם נקראים חג אין להבדלה שלהם תשלומין כלל.

ובשו"ת מעשה אברהם (שו"ת סי' מז) תמה עליו מהמבואר בסוגייתינו שהפסוק בכסה ליום חגינו נאמר על ראש השנה ואם כן מצינו שראש השנה נקרא חג, ומסתבר ודאי שפסוק אסרו חג בעבתים נאמר גם עליו. וכן אומרים בנוסח התפילה (לפני ע"מ ושוב) את יום הזכרון הזה ויום טוב מקרא קודש הזה. וכן חלק על דברי הבית יהודה (שם) הנ"ל, עיי"ש. וכן כתב באור זרוע (ח"ג סי' רמז) בשם רב יהודאי גאון שאסור להתענות בראש השנה משום שנקרא חג, וכן הוא

זכויותיו עם עוונותיו, ומי שנמצא צדיק נחתם לחיים, ומי שנמצא רשע נחתם למיתה, והבינוני תולין לו עד יום הכיפורים, אם עשה תשובה נחתם לחיים, ואם לאו נחתם למיתה[א].

ח:

אימתי חלים דיני היובל

ראש השנה לשנת היובל הוא באחד בתשרי, אלא שאין דיני היובל חלים במלואם אלא לאחר תקיעת השופר ביום הכיפורים[ב], ועל כן מראש השנה עד יום הכיפורים אין העבדים משתחררין לבתיהן, אבל גם אין משתעבדין לאדוניהן, אלא אוכלים ושותים ושמחים ועטרותיהם בראשיהם כדרך בני חורין, וכן אין השדות חוזרות לבעליהן אלא לאחר יוהכ"פ. וכיון שתקעו בי"ד[ג] בשופר ביום הכיפורים משתחררין העבדים לבתיהן, וחוזרות השדות לבעליהן[ד].

מצוה לקדש היובל

מצות עשה על בי"ד הגדול לקדש את שנת החמישים שנה[ה], והיינו לומר בתחילה השנה 'מקודשת השנה'[ו]. ואינו אלא למצוה ולא לעכב[ז], וי"א שקידוש מעכב ביובל[ח]. ומברכים על מצוה זו 'לקדש שנים'[ט].

דף ח [א] **רמב"ם** (משוה פ"ג ה"ג). כן ציין בעין משפט על סוגיא דידן. אמנם ברש"י (ד"ה רב נחמן) נראה שכונת הגמרא ר"ה לדין, היינו שהקב"ה דן ופוסק בר"ה כל הקורות שיקרו עד תשרי הבא. אמנם זהו בכלל נחתם לחיים ולמיתה שכתב הרמב"ם, שהיינו לחיים טובים או רעים וכדומה. [ב] **בטורי** אבן [וכן נקט במנחת חינוך בכמה מקומות (מצוה שלג)], נקט שהטעם בזה משום שתקיעת שופר מעכבת ביובל, ושמא לא יתקעו בשופר משום כך מתלא תלי וקאי עד יוהכ"פ, וכשתוקעין בשופר ביוהכ"פ חל היובל למפרע מראש השנה. אולם ראה בדרך אמונה (שמיטה ויובל פיסקא מיוחד הלכה ד"ה מר"ה) שדייק מדברי רש"י שגזיה"כ היא שאין מתחיל היובל לגמרי עד יוהכ"פ. [ג] **כ"ה** לשון הגמרא והרמב"ם, אבל במנ"ח (מצוה שלח) כתב שלאו דוקא כיון שהמצוה על כל ישראל, אולם בערל"נ (להלן ט:) נקט שדוקא תקיעה של בי"ד מעכבת. [ד] **רמב"ם** (שמיטה ויובל פ"י ה"ד). [ה] **רמב"ם** (שמיטה ויובל פ"י ה"ח). ובמנ"ח (מצוה שלג) נסתפק אם מצוה זו בר"ה או ביוהכ"פ, וכתב שמדברי רש"י נראה שהוא בר"ה, ומדברי החינוך נראה שהוא ביוהכ"פ. [ו] **רש"י** (ד"ה שנים שתהא מקודשת). [ז] **מנחת חינוך** (מצוה שלג), וכ"כ האור שמח (קידוש החדש פ"ג ה"ח). וראה עוד בילקו"ב בזה. [ח] **חידושי** ר' חיים הלוי (שם). [ט] **חינוך** (מצוה שלג).

דף ט [א] **רמב"ם** (שמיטה ויובל פ"י ה"ז), ופסק כרבנן דסוגיין, וראה בתוס' (ד"ה ולמפוקי) שדנו בזה. [ב] **בדרך** אמונה (שם סק"מ) הביא כן בשם דעת כמה ראשונים. [ג] **דרך** אמונה (שם). [ד] **רמב"ם** (שמיטה ויובל פ"ג ה"ח), ומקור דין זה הוא ממועד קטן (ז.), וסוגיין שנלמד ד"ז לר"ע מבחריש ובקציר תשבות, אינה לדינא.

אם יכול לקדש אחר יוהכ"פ

נסתפק במנחת חינוך (מצוה שלג) אם לא קידשו ביום הכיפורים אם אפשר לקדש אחר יוהכ"פ עד כלות השנה. או שדוקא בתחילת השנה.

ט.

שנת היובל אינה ממנין השמיטין

שנת היובל אינה נמנית באחד משנות השמיטה, אלא שנת ארבעים ותשע היא שנת השמיטה, ושנת החמישים היא שנת היובל, ושנת חמישים ואחת היא שנה ראשונה של שמיטה הבאה[א]. ויש שכתבו ששנת היובל נמנית גם לשנה הראשונה לשמיטה הבאה[ב]. ואין נפק"מ בכל זה בזמן הזה, רק לזמן שהיובל נוהג[ג].

חרישה בערב שביעית

הלכה למשנה מסיני שבזמן שבית המקדש קיים, אסורה עבודת קרקע שלשים יום קודם שנת השמיטה, וגזרו חכמים שלא יהיו חורשים שדה האילן כבר מחג העצרת, ושדה הלבן מחג הפסח, ובזמן שאין בית המקדש קיים, מותר בעבודת הארץ עד ראש השנה[ד].

פניני הלכה

בהגהות מיימוניות (שופר פ"ג אות ג) בשם כמה גאונים. וכן חלק במעשה אברהם על דברי הבית יהודה (שם) והראה שד' שיטות יש בדין אחר המועד לענין שטרות, ומסקנתו היא שיכולים להבדיל אחר יום טוב רק ג' ימים וגם זה רק כשלא הפסיקה שבת בינתיים.

ובשו"ת ויקרא אברהם (או"ח סי' יט) יצא להגן על המשחא דרבותא, והביא מה שהביא הטור (סי' תקפג) ומקורו בראש"ש (ר"ה פ"ד סי' יד) שיש דעות שאין לומר בראש השנה מועדים לשמחה חגים וזמנים לששון, כיון שראש השנה לא נקרא מועד וחג, ומבואר בזה שאף שראש השנה נקרא בפסוק הנ"ל חג אינו חג גמור כי עיקר שם חג הוא על שם שמקריבים קרבן חגיגה שלא שייך בראש השנה, ולכן אין לומר 'חגים וזמנים לששון' בתפילה, והוא הדין לענין 'אסרו חג בעבותים' שלא נאמר על ראש השנה.

ח:

השוכח המלך הקדוש בתפילת ליל ראש השנה

בגמרא דרשו מן הפסוק (תהלים פט ד) 'כי חק לישראל הוא משפט לאלקי יעקב' שאין בית דין של מעלה נכנסין לדין אלא אחרי שבית דין של מטה קידשו את החודש.

וכתב בחיי אדם (כלל כד ס"י) בשם הגאון ר' אבלי פסוולר שהטועה בליל ראש השנה ולא אמר המלך הקדוש אינו חוזר, ולמד כן מהדין לגבי ראש חודש שהטועה ולא אמר יעלה ויבוא במעריב אינו חוזר, ומטעם שאין בית דין מקדשין את החודש בלילה כמבואר בגמרא ברכות (ל:).

והקשה עליו בשו"ת מים חיים (או"ח סי' כג אות י) ממה שכתב רבינו יונה ברכות (יט. ד"ה שמין) שיש אומרים שדינו של ראש השנה כמו ראש חודש שאם לא הזכיר יום טוב בלילה אינו חוזר כיון שאין מקדשין החג בלילה. אבל רבינו יונה דחה הדבר וכתב שאפשר לחלק שהיות וראש השנה גם לילו אסור בעשיית מלאכה לכן יש גם ללילו דין יום טוב ויש עליו חיוב תפילת יום טוב אף על פי שלא קידשו עדיין החודש. ואם כן לכאורה הוא הדין לענין המלך הקדוש שאם לא אמר חייב לחזור, ושלא כדברי החיי אדם. ובשער הציון (סי' תקפג סק"ד), הוסיף להקשות, שמאחר וסיים את התפילה בתפילת ראש השנה ולא בתפילת חול איך יצא ידי חובתו במה שסיים בהאל הקדוש ששייך רק לתפילת חול ולא לתפילת ראש השנה, והרי זה תרתי דסתרי. וכתב ששמא מדובר שסיים עתה את ברכת האל הקדוש ועוד לא התחיל בברכת היום, ובאמת הדין הוא באופן זה שצריך לסיים תפילתו כולה כתפילת חול בלי סתירה. אך הקשה על כך שאף שמצאנו שהסתפק בתר"י שאפשר שיוצאים בליל ראש השנה בתפילת חול, מכל מקום לא מצאנו היתר לסיים לכתחילה בליל ראש השנה בתפילת חול.

ובשו"ת בנין שלמה (תקוניס והוספות סי' יח) ובשו"ת אג"מ (או"ח ח"ב סי' קע) כתבו ליישב דברי החיי אדם עפ"י הגמרא בסוגייתינו, שמבואר שאין המשפט בבית דין של מעלה מתחיל עד שבית דין מקדשין החודש, והואיל ומה שאנו אומרים המלך הקדוש פירש רש"י בברכות (יג: ד"ה המלך הקדוש) שהוא על שם שה' שופט העולם בימים אלו, לכן כיון שבליל ראש השנה עדיין לא התחיל המשפט לכן אינו חוזר בלא אמר המלך הקדוש, אבל לענין אם לא הזכיר יו"ט ודאי שגם החיי אדם מודה שחוזר. וכתבו האחרונים שבזה מיושבת גם קושית המשנה ברורה על החיי אדם, שבאמת יש לומר שמסיים תפילתו כתפילת יום טוב ולא כתפילת חול, ואף על פי כן אין בזה משום תרתי דסתרי. שברכת המלך הקדוש אינה תלויה בהתקדשותו של היום אלא בתחילת הדין והמשפט, ולכן אף שבלילה התקדש היום ולכן מתפללים בברכת היום כיום טוב, מכל מקום בברכת המלך הקדוש אפשר לחתום בהאל הקדוש כיון שהדין והמשפט אינו מתחיל עד יומו של ראש השנה, ולכן אין בדבר משום תרתי דסתרי. וע"ע מה שתירץ בזה בשו"ת דברי נחמיה (מ"ח סי' מו).

ט.

שיעור תוספת שבת ויו"ט

בגמרא מובא הדין שלמידים מן הפסוק (ויקרא כג לב) 'בתשעה' שיש להוסיף מן החול על הקודש בערב יום כיפור. וכתבו התוספות (ד"ה ור"ע) שבכדי לקיים מצות תוספת שבת די במה שיוסיף משהו. אבל התוספות במסכת ביצה (ל. ד"ה והא) דייקו מהגמרא שם שיש שיעור לתוספת זו, וכן כתב הרא"ש במסכת ברכות (פ"ד סי' ו). וכתבו שמכל מקום לא נתברר כמה צריך להוסיף ולכן יש להפסיק לאכול בערב יום כפור מבעוד יום. ועיין ר"ן במסכת ביצה (טז: ד"ה מגן שדחה את ראיית התוספות.

ובשו"ת מהר"ח אור זרוע (סי' קפה) כתב דבר מחודש, שבספר ערוגת הבושם לאחד הראשונים כתב בשם הירושלמי לעשות תוספת שבת שתי שעות, ותמה המהר"ח שאין העולם נוהגין כן, ולכן מפרש שכוונת הערוגת הבושם היא לומר שמשני שעות לפני השבת אפשר לקבל עליו השבת אבל לא שיש חיוב בדבר. ויסוד הדברים שזמן תוספת שבת הוא ב' שעות הביאו גם במנהגי מהרא"ק (הל' ע"ש) ומשם בשו"ת מהרי"ל (המדקדק סי' מה אות ד) ומשם בדרכי משה (סי' רסג) ומגן אברהם (שם סק"ט). ובביאור הלכה (סי' רסג ס"ד ד"ה קודם) הביא דברי המג"א שכתב שזמן תוספת שבת הוא שתי שעות קודם צאת הכוכבים, והבין בזה בביאור הלכה שגם לדעתו אי אפשר לקבל שבת לפני שעה ורביע קודם השקיעה שהוא פלג המנחה, ולא כתב המג"א אלא שיכולים לקבל שבת כג' רבעי שעה לפני השקיעה שהוא ב' שעות לפני צאת הכוכבים דרבינו תם, וכתב בביאור הלכה שלמעשה יכולים לסמוך על זה ולקבל שבת מאז ובפרט שדעת הלבוש והגר"א היא שאפשר כבר לקבל שבת שעה ורבע לפני שקיעת החמה.

18/06/2018 אהח

קדושת שביעית בפירות שנקצרו במוצאי שביעית יתבאר בע"ה להלן (יג: יג:).

קצירת העומר בשבת

מצות קצירת העומר בליל ששה עשר בניסן, דוחה את השבת[ח].

תוספת יום הכיפורים

מצוה[ט] להוסיף מחול על הקודש בכניסת יום הכיפורים וביציאתו בין בשביתה ממלאכה, בין במצות העינוי[י], וי"א שאין דין תוספת אלא במצות העינוי, ולא באיסור מלאכה[יא].

שיעור התוספת

ותוספת זו אין לה שיעור אלא צריך להוסיף מעט[יב] קודם בין השמשות כשעדיין יום ודאי[יג].

תוספת שבת ויו"ט

מצוה מן התורה להוסיף מחול על הקודש בשבת ויו"ט בין בכניסתו בין ביציאתו, [ובדעת הרמב"ם י"א שאינו אלא מדרבנן[יד], וי"א שאף מדרבנן אין מצוה בזה[טו]], וזמנו הוא משקיעת החמה עד זמן בין השמשות מעט[טז], ולדעת הגאונים [והגר"א] שמשקיעת החמה מתחיל בין השמשות צריך להוסיף מעט קודם שקיעת החמה. ואם רצה להוסיף מפלג המנחה הרשות בידו[יז].

קבלה בפה או בלב

וצריך לקבל עליו שבת בפיו[יח], ואם קיבל בלב לא הוי קבלה[יט], וי"א שהוי קבלה[כ].

מצות אכילה בערב יוהכ"פ

מצוה מן התורה[כא] לאכול בערב יום הכיפורים ולהרבות בסעודה[כב], ויש למעט בלימודו כדי לאכול ולשתות[כג], ואסור להתענות בו אפילו תענית חלום[כד].

וראה ילקו"ב אם המצוה גם בליל ערב יוהכ"פ, ואם יש מצוה באכילת פת, וכמה שיעור האכילה[כה].

ט:

מצות היובל

מצות עשה לתקוע בשופר בשנת היובל בעשירי לחדש תשרי שהוא יום הכיפורים. וכן מצות עשה לשלח את העבדים לבתיהם ביובל. וכן מצות עשה להשמיט את עבודת הקרקע כדרך שעושין בשנת השמיטה, ושלשה אלו מעכבין במצות היובל, שאם לא נעשה אחת ממצות אלו לא חל היובל[כו].

אם רוב האדונים שלחו עבדיהם ודאי שחל היובל, ואין המיעוט שלא שלחו מעכב שלא יחול היובל, אלא שנסתפקו האחרונים אם מיעוט אדונים שלחו עבדיהם, ורובם לא שילחו, אם חל היובל מחמת המיעוט או שצריך רוב שישלחו[כז].

ולענין תקיעת שופר י"א שתלוי בתקיעת בי"ד, ואף שלא תקעו היחידים[כח]. וי"א שתקיעה של כל ישראל מעכבת[כט].

מצות היובל בזמן הזה ובחו"ל

משגלה שבט ראובן ושבט גד וחצי שבט המנשה, בטלו היובלות, שנאמר וקראתם דרור בארץ לכל יושביה, בזמן שכל יושביה עליה, [ודוקא כשלא היו מעורבבין שבט בשבט, אלא כולן יושבים כתקנם], ובזמן שהיובל נוהג בארץ ישראל הרי הוא נוהג גם בחוץ לארץ[ל], בין בפני הבית בין שלא בפני הבית, אבל בזמן שאין היובל נוהג בארץ אינו נוהג בחו"ל[לא].

נטיעה והברכה והרכבה ל' יום קודם שמיטה יתבאר בע"ה להלן (י:).

י.

סיום שנות ערלה בט"ו בשבט

אף על פי שראש השנה לענין ערלה הוא באחד בתשרי, מכל מקום אין

[ה] **רמב"ם** (תמידין פ"ו ה"ו) ובקושית המל"מ שם ראה בילקו"ב. [ו] **אך** אין בה כרת, באר היטב (סי' תרח סק"ג). [ז] **טושו"ע** (סי' תרח סעי' ג), והוא דעת הרי"ף (יומא ג:) והרא"ש (סי' ח). [ח] **דעת הרמב"ם** (קרבנות עסוק פ"ג ה"ו) כפי הבנת המגיד משנה והב"י (שם), וכתב הב"י (סי' רסח) שדעת הרמב"ם שאף מדרבנן אין דין תוספת באיסור מלאכה. אמנם ראה בביאור הלכה (סי' רסח ד"ה יש מהמרים) שדעת הגר"א ועוד אחרונים שגם להרמב"ם איכא מצוה מדרבנן להוסיף מחול על הקודש במלאכה. וראה ילקו"ב שדעת הרדב"ז אינה כן בדעת הרמב"ם כלל אלא שגם מדאורייתא איכא דין תוספת. [ט] **לשון** הרא"ש (שם) שע"כ לאו תוספת כל דהו קאמר וכו', אלמא לאו בתוספת כל דהוא אמרינן אלא שלא נתברר שיעורו, וצריך לפרוש קודם בין השמשות מעט. וראה בזה במשנ"ב (סי' רסח סקכ"ג). [י] **טושו"ע** (שם סעי' ג) ומשנ"ב (שם סק"ג). וראה ילקו"ב מקורי הדברים. [יא] **כדעת הרמב"ם** הנ"ל כפי פשטות דברי המגיד משנה וכמש"כ הביאור הלכה (סי' רסח סעי' ו ד"ה י"ש). [יב] **דעת הב"י** בדעת הרמב"ם הו"ד בביאור הלכה (שם). [יג] **ויכול** לעשות כולו קודש או מקצתו. [יד] **כ"ז** בשו"ע (סי' רסח סעי' ג) ובמשנ"ב וביה"ל (שם). [טו] **משנ"ב** (שם סקכ"ג). [טז] **רמ"א** (סי' תקנג סעי' ו, וסי' תרח סעי' ג). [יז] **במשנ"ב** (סי' תקנג סק"כ) הביא שדעת הב"ח והגר"א שהוי קבלה. [יח] **ראה** ילקו"ב שי"א שאינו אלא אסמכתא, אבל מדברי הרמב"ם נראה שהוא מה"ת. [יט] **שו"ע** (סי' תרד סעי' ו). ומש"כ 'ולשתות' כן מבואר בגמרא 'כל האוכל ושותה', וצ"ע על השו"ע שהשמיט מילת ולשתות, וראה משנ"ב (סק"ו) שכן הביא דין שתיה. וברמב"ם לא הביא כן בהלכות יום הכיפורים אלא בהלכות נדרים (פ"ג ה"ט) כתב שהנודר לצום בערב יוהכ"פ חל הנדר משום שדין אכילה בו הוא מה"ת ואי"צ חיזוק. וראה ילקו"ב בזה. [כ] **משנ"ב** (שם). [כא] **רמ"א** (שם). [כב] **ועוד** פרטים רבים בדיני הלכות אלו. [כג] **רמב"ם** (שמיטה ויובל פ"י ה"ג ופסקים שם). [כד] **מנחת חנוך** (מצוה מג סוף אות יד). וראה שם הנפק"מ בקטנים. וראה עוד בילקו"ב אם שלחו רק בחו"ל אם מהני. ובדרך אמונה (שם בביאור ההלכה). [כה] **ערוך** לנר בסוגיין. [כו] **מנחת חינוך** (מצוה שלח). [כז] **היינו** לענין שלוח עבדים, שזהו חובת הגוף, אבל לענין איסור עבודת קרקע והפקר פירות, והחזרת שדה אחוזה, אין נוהג אלא בא"י, וכן תקיעת שופר אין נוהג אלא בא"י, (טורי זהב נסוגין). וכ"כ בדרך אמונה (שמיטה ויובל פ"י מקמ"ז ופקמ"ח) בשם המאירי (מועד קטן ג:, קידושין נח:), ולגבי תקיעת שופר ציין שכ"כ בערוך השלחן. וראה עוד בילקו"ב. [כח] **רמב"ם** (שמיטה ויובל פ"י ה"ח).

פניני הלכה

ט:

אכילה בערב יום כיפור לנשים

בגמרא מובא הברייתא שדורשת מן הפסוק (ויקרא כג לב) 'ועניתם את נפשותיכם בתשעה', וכי בתשעה מתענין והלא בעשירי מתענין אלא לומר לך כל האוכל ושותה בתשיעי מעלה עליו הכתוב כאלו התענה תשיעי ועשירי, ומכאן שיש מצוה לאכול בערב יום הכיפורים. והסתפק בשו"ת רע"א (מ"מ סי' טז) בדינם של נשים במצוה זו, אם פטורות הן ממצוה זו כבכל מצות עשה שהזמן גרמא, או שהן חייבות כיון שהלימוד הוא מ'ועיניתם' כמו שהן חייבות בעינוי ביום כיפור הן חייבות גם באכילה בערב יום כיפור. וכן נסתפק בספק זה בהגהות הרש"ש למסכת סוכה (מח:).

ובשו"ת כתב סופר (מו"מ סי' קיג) פסק שנשים חייבות במצות אכילה בערב יום כיפור, ומשום שני טעמים, א. משום שהמצוה נלמדת מ'ועיניתם' שבה נשים חייבות. ב. מפני שהרא"ש ביומא (פ"ח סי' כג) והטור (סי' תרכ) כתבו שטעם המצוה לאכול הוא כדי שיהיה לנו כח להתענות ושלא יזיק לנו הצום, ואם כן מסתבר שכל מי שמצווה במצות העינוי ביום כיפור, מצווה גם במצות האכילה בערב יום כיפור. וכן כתב בשו"ת חסד לאברהם (מעיינה מו"מ סי' סה).

וכן פסק גם בשו"ת תורה לשמה (סי' קסג) ומוסיף עוד טעם לחיוב, משום שיש הסוברים שמצות האכילה בערב יום כיפורים הוא מדרבנן, ולשיטת כמה ראשונים במצות דרבנן אין פטור לנשים ממצות עשה שהזמן גרמא. וראה עוד מה שנתבאר בזה בפניני הלכה (יומא פג:).

אבל בספר ערוגת הבושם שלפנינו (הוצאת מקיצי נרדמים) כתב שיטה זו ב' פעמים (ח"ג עמ' 186, ועמ' 224) בשם ספר הכבוד (בנעל ספר חסידים), ומבואר שם להדיא שהכוונה שעה לפני שבת ושעה לאחריה, ומדייק כן ממדרש רבה בראשית (פ"ט) שאיתא שם על הפסוק 'ויהי ערב ויהי בקר יום הששי', בזה"ל, אמר רבי יודן זו שעה יתירה שמוסיפין מחול על קדש ובה נגמרה מלאכת העולם, ומדייק מזה שיש להוסיף שעה על השבת. ולפי זה מבואר הן שחיוב יש בדבר לפי דעה זו לקבל שבת שעה לפני הלילה, וגם מבואר שיסוד שיטה זו אינו משום שלדעתם זמן תוספת שבת הוא ג' רבעי שעה לפני שקיעת החמה, אלא שהוא שיעור שעה, ולסוברים שכל שעות היום מונים מהזריחה עד השקיעה יהיה שיעור שעה זו לפני השקיעה, ולסוברים שכל שעות היום הם מעלות השחר עד צאת הכוכבים יהיה שיעור שעה זה לפני צאת הכוכבים. ומכל מקום בערוגת הבושם (עמ' 224) מביא בעצמו דעת התוס' שדי בתוספת משהו, וכן מביא מספר יראים (סי' רעד), וכמנהג.

ובערוגת הבושם צידד לפרש בדברי המדרש שאמר שמוסיפים שעה לתוספת שבת, שהכוונה לחצי שעה לפני שבת וחצי שעה במוצאי שבת. וכן כתב בספר נועם מגדים (פרשת כי תשא) שתוספת שבת הוא חצי שעה לפני שבת וחצי שעה אחריו, וכן הביא במחזיק ברכה (סי' רסח) בשם כמה ראשונים שתוספת שבת היא חצי שעה. וראה בארוכה באבני שהם (סי' נט) שהביא שיטות רבות בזה.

וראה עוד פניני הלכה (יומא עד:) בחידושו של הגאון ר' וואלף באסקאוויץ בספר סדר משנה (הל' שביתת עשור עמ' סט), ששיעור תוספת יום הכפורים לענין אכילה הוא כל שיתעכל המזון במעיו לפני יום הכפורים, עיי"ש.

הפירות יוצאים מידי ערלה, עד ט"ו בשבט של שנה רביעית. וג' חלוקות יש בדין זה, אם נטע מ"ד ימים קודם ר"ה כיון שהגיע ר"ה עלתה לו שנה ראשונה לשנות הערלה, אבל אין יוצא מידי ערלה אלא הפירות שגדלו לאחר ט"ו בשבט של שנה רביעית, ואם נטע פחות ממ"ד ימים קודם ר"ה, אין מתחיל למנות ימי ערלה אלא מר"ה, ונגמרים שני ערלה בר"ה של שנה שלישית. ואם נטע לאחר ר"ה עד ט"ו בשבט, הרי זה מונה ג' שנים מיום ליום ויוצא מידי ערלה[א]. וי"א שלכו"ע אם נטע אחר ר"ה קודם שבט צריך להמתין עד ט"ו בשבט[ב].

וי"א[ג] שלעולם שנה שלישית של ערלה נמשכת עד ט"ו בשבט, וכל הפירות שגדלו בשנה רביעית עד ט"ו בשבט הרי הם ערלה, ויש להחמיר כדבריהם בערלת ארץ ישראל, ולהקל בערלת חו"ל[ד].

סיום שנת נטע רבעי

וכן כל זה לענין שנה רביעית שהיא שנת נטע רבעי, שכל מה שגדל בשנה חמישית עד ט"ו בשבט, הרי הוא קודש ודינו להאכל בירושלים כמעשר שני[ה].

מאיזה שנה נקרא עגל איל ופר

כל מקום שנאמר בתורה כבש או כבשה או כבשים או עגל, הרי אלו בני שנה, וכל מקום שנאמר איל או אילים או פר, הוא בן שתי שנים[ו] [מיום שלשים ואחד בשנה השניה עד סוף השנה[ז]][ח].

דף י **[א] רמב"ם** (נטע רבעי פ"ט ה"י-יב). **[ב] דעת הרדב"ז** שם בדעת הרמב"ם. וראה עוד שיטות רבות בכל זה בילקו"ב באריכות. **[ג] הוא דעת הרז"ה** ועוד ראשונים בסוגיין, ראה ילקו"ב. **[ד] חזו"א** (ערלה סי' יג סק"ה), הו"ד בדרך אמונה (מע"ס פ"ט סק"ט). **[ה] רמב"ם** (שם ה"י). דכל הפרטים שנאמרו בערלה שייכים גם בנטע רבעי. **[ו] ואף שבסוגיין** מבואר שפר היינו בן שלש, פסק הרמב"ם כדעת ר' יוסי הגלילי במסכת פרה (פ"ג מ"ג) שפר הוא בן שתים, ובמפרשים שם תמהו על הרמב"ם שפסק כריה"ג, ולא כרבנן אף שבגמרא דידן סתמו כרבנן, ותירץ בכסף משנה שבאמת הרמב"ם פוסק כרבנן, ומה שאמרו פר בן שלש היינו שלא יהא גדול יותר מבן שלש, אבל כשר מבן שתי שנים. וראה עוד ברדב"ז שהאריך בזה. **[ז] וביום** השלשים אינו כשר לא לכבש ולא לאיל והוא הנקרא פלגס, רמב"ם שם. אמנם ראה בתוס' (ד"ה בן כ"ד מדש) ובהגהות האחרונים שם, שמשמע שכל אותן ל' הימים דינו כפלגס. וכ"כ הרדב"ז שם בדעת הרמב"ם, וכן נקט המנ"ח (מצוה לנט סק"ג). **[ח] רמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ח ה"ד). **[ט] ראה** ילקו"ב שכ"כ הרמב"ן, אלא שחלוק קצת בטעם הדבר. ומקור טעם זה הוא מהירושלמי (שביעית פ"ג ה"ד, תרומות פ"ד ה"ח, שבת פ"ג ה"ח). וראה דרך אמונה (שמיטה ויובל פ"ג סקפ"ה) בשם החזו"א שבזרעים שאין מונין שנות ערלה, אין חשש זה, ומותר לזרוע עד ר"ה לכו"ע. וכן באילן סרק. **[י] רמב"ם** (שמיטה ויובל פ"ג ה"ח). ובמהר"י קורקוס הביא שדעת הרמב"ן וקצת ראשונים שהפירות אסורין כיון שעל ידי איסור באו והיה חייב לעקור. ולענין אם יום הנטיעה עולה מן המנין, ראה ילקו"ב (ג. ד"ה ונטיעה) משנ"ת בזה. **[יא] דעת התוס'** בסוגיין (ד"ה שלושים). **[יב] דעת התוס'** והר"ן הו"ד בדרך אמונה (שם סקפ"ד). **[יג] כן** הוכיחו האחרונים מדברי התרומת הדשן (סי' קנח), ראה ילקו"ב. וראה חזו"א (שביעית סי' יז סקכ"ח). **[יד] טו"א** בסוגיין, וש"ך (נקודות הכסף יו"ד סי' לנג על ס"ק כ"ג). ראה ילקו"ב בזה.

איסור נטיעה קודם שמיטה

גם בזמן הזה אין נוטעין אילנות ואין מרכיבין ואין מבריכין, בשנה השישית ערב שנת השמיטה, אלא כדי שתקלט הנטיעה בקרקע ותשהה אחר הקליטה שלשים יום קודם ראש השנה [אחד בתשרי], ושיעור הקליטה הוא שתי שבועות [י"ד ימים], וטעם האיסור מפני מראית העין שלא יאמרו הרואים שנטעו נטיעה זו בשביעית[ט]. נמצא שהנוטע או המבריך או המרכיב פחות מארבעים וארבע ימים קודם ר"ה של שביעית צריך לעקור הנטיעה. ואם לא עקר מותרים הפירות[י]. [וי"א שכל שנטע י"ד יום קודם שביעית ונקלט קודם שביעית מותר לכתחילה, ואי"צ י"ד ימים ושלשים יום[יא]]. וי"א שבזמן הזה יכול לנטוע עד ר"ה עצמו[יב].

קליטה בזרעים

י"א שבזרעים זמן הקליטה הוא ג' ימים לכו"ע[יג], וי"א שגם בזרעים זמן הקליטה הוא ב' שבתות[יד].

ל' יום בשנה חשוב שנה לענין ערלה

שלשים יום בשנה חשוב שנה, לפיכך הנוטע ל' יום קודם אחד בתשרי, כשהגיע ר"ה עלתה לו שנה, ומתחיל למנות שנה שניה לערלה. אמנם צריך

אוצר החכמה

פניני הלכה

אילן שלא הוציא פירות האם עולה לשנת ערלה

בגמרא מבואר שלדעת הסובר שיום אחד בשנה חשוב שנה, הוא הדין לענין ערלה נחשב שנה ואם נטעו יום אחד לפני ראש השנה עלתה לו שנה.

והנה הרמב"ם בהלכות נטע רבעי (פ"ט ה"ח) כתב שמונים את שנות הערלה משעת זריעת האילנות, וכן נפסק בשו"ע יורה דעה (סי' רמ"ד ס"ח). ועל אף שבפסוק כתוב (ויקרא יט כג) 'וערלתם ערלתו את פריו' ומשמע שצריך שיוציא שלש שנים פירות ואין די בשנים שבהם היה האילן נטוע ולא הוציא פירות, תירץ בשו"ת הרדב"ז (ח"ו סי' קפג) שכוונת הכתוב היא שאם מוציא בתוך ג' שנים פירות יהיו פירות אלו ערלה, אבל אם לא הוציא האילן פירות גם כן עלתה לאילן שנה אלא שאין בשנה זו פירות שיהיו אסורים.

והביא הרדב"ז ראיה לדברי הרמב"ם מסוגייתינו, שהרי מבואר שאם יום אחד בשנה חשיב שנה עלתה לאילן שנה, וביום אחד ודאי שאין האילן מוציא פירות, ועל כרחך אין הדבר תלוי אלא בשנים ולא בהוצאת פירות. וכן הביא הרמב"ן בסוגייתינו (ד"ה ומצאתי) בשם הירושלמי (ערלה פ"ו ה"ב), תני גוי שהרכיב אילן מאכל על אילן סרק אע"פ שישראל רשאי לעשות כן חייב בערלה, מאימתי מונה לה משעת נטיעתה. (וראה גם תשובת הרמב"ם מקיצי נרדמים סי' שלח). וכתב הרדב"ז שלפי זה נמצא שברוב האילנות אינו נוהג דין ערלה כלל, משום שרוב האילנות אין עושים פירות עד אחר ג' שנים. וכדברי הרדב"ז שרוב האילנות אינם מוציאים פירות בשנה הראשונה, כן כתבו גם הרמב"ם (מו"נ ח"ג פל"ז) והרמב"ן ורבינו בחיי (ויקרא יט כג). ומבואר שאף שנים שאין האילן מוציא בהם פירות עולים הם למנין שני ערלה.

וכתב לפי זה בשו"ת מהרא"ל צינץ (שו"ת סי' ו אות ה-ו), שאם הרכיבו יחור של אילן הנותן פירות בתוך אילן סרק, מונים שני ערלה משעת נטיעת אילן הסרק ולא משעת ההרכבה. שבירושלמי (ערלה פ"ו ה"ב) דעת רבי יוחנן היא שבאופן זה מונים שנות ערלה משעת נטיעה, ונחלקו המפרשים בביאור הדבר, שבפני משה ביאר שהכוונה היא משעת ההרכבה ואף שהאילן זקן הוא מכל מקום רק עכשיו התחיל להוציא פירות ולכן אין מונים שנות ערלה אלא משעה זו. אבל בטורי אבן (ר"ה יח) ומהרא"ל צינץ נקטו שכוונת הירושלמי היא שמונים שנות ערלה משעת נטיעת האילן אף שבזמן נטיעתו היה אילן סרק ולא היה ראוי להוציא פירות, כיון שאין איסור ערלה תלוי בפירות כלל, שאפילו אילן שלא הוציא כלל פירות בג' השנים הראשונות נפטר מערלה, ולא הקפידה התורה אלא שלא לאכול הפירות הצומחים בג' השנים הראשונות. [וראה עוד בזה בעמק הלכה (סי' סט) שדן בגדרי הדבר ובנ"מ לענין אילנות סרק העתידים להוציא פירות לעתיד לבא שיש לדון אם יצטרכו להמתין להם מנין שנות ערלה].

זמן בר מצוה אם צריך מעת לעת

התוספות (ד"ה בן) כתבו שלענין גדלות צריך י"ג שנים שלימות מעת לעת. ופירשו בדבריהם הדברי חמודות על הרא"ש (נדה פ"ה אות ה) והמשנה למלך (מיכות פ"ג הכ"ח) שלשיטתם אין אדם נעשה גדול אלא בי"ג שנים מעת לעת, דהיינו שאם נולד באמצע היום אינו נעשה גדול עד אותה שעה. וכן מבואר בשאלתות (סוף פרשת נשקומי), וכתב בהעמק שאלה הוכחות לשיטה זו, ושאם היו הפוסקים רואים דברי השאלתות היו מחמירים כמותו שגאון קדמון הוא קרוב לזמן האמוראים, וכל הפוסקים חששו לדבריו שדבריו דברי קבלה. והמהרש"ם (ח"ג סי' קכח) כתב שספיקא דדינא הוא אם צריך מעת לעת אם לאו. ויש שנהגו מחמת כן כשנולד להם ילד שהיו כותבים בראש איזו מסכת בש"ס 'נולד לי בן ביום פלוני בשעה פלונית' (מועדים וזמנים ח"ד סי' רפח). ולשיטה זו ראוי לחוש בילד שנולד באמצע היום שביום הבר מצוה יניח תפילין בצהרים כיון שאולי לא נעשה בר מצוה עד אז (מועדים וזמנים שם, וך ראה אור לציון עמ' רפד שכתב מכתה טעמים שמין צריך לחוש לזה).

אבל הש"ך (חו"מ סי' לה סק"ח) חלק עליהם, ופירש בדברי התוספות שכוונתם רק מעת לעת דהיינו שצריך י"ג שנים שלימות ולא די מקצת יום האחרון, אבל אין צריך להשלים את השעות שעד הלידה. וכן פסק המג"א (סי' נג ס"ק יג) והובאו דבריו במשנה ברורה (שם ס"ק לג).

ובשו"ת הב"ח (סי' קמה) נשאל על דבר הנער שנולד בראש חודש טבת ואירע בר המצוה שלו בר"ח טבת שהוא יום הראשון דיום ר"ח טבת, אם מותר להתפלל ערבית בליל שבת. והאריך הב"ח להוכיח בתשובתו שאין צריך י"ג שנים מעת לעת, וכתב שמצא ראיה לדבריו בדרשות מהרי"ל בהלכות תפילה שכתב שנער שנעשה בן י"ג שנה בשבת אסור לו להיות ש"ץ בליל אותו שבת, שאעפ"י שאנחנו מוסיפים מחול על הקודש בערב שבת היינו משום המעלה של קדושת היום, אבל לא שייך להוסיף על ימי הנער, ומאחר שמתפללים בלילה בערב שבת מבעוד יום לא יהיה נער זה ש"ץ. ומבואר בדברי המהרי"ל שדוקא כשהתפילה היא מבעוד יום אין נער זה יכול להיות ש"ץ, אבל כשמתפללים בלילה, שבזמן הב"ח היו רגילים בזה 'לפעמים בשעת חופה', יכול הוא להתפלל ולהיות ש"ץ כיון שמקצת יום א' ככולו ואין צריך י"ג שנים מעת לעת. [וראה מה שהאריך לפי זה בבירור הלכה (חו"מ סי' נה) לענין מי שנולד בראש חודש כסליו בשנה שהיה רק יום אחד ראש חודש, ובשנה שנעשה בר מצוה היו ב' ימים ראש חודש, שנעשה בר מצוה בא' דראש חודש, שכשם שמקדימים לתחילת יום שנשלם בו י"ג שנים כן מקדימים גם בזה, עיי"ש].

ואף שדעת רוב גדולי הפוסקים היא שאין מקום להחמיר ולדון דין בר מצוה מעת לעת, מכל מקום מובא (מועדים וזמנים שם) על אחד מגדולי האחרונים [וי"א שהוא הגרי"ז מבריסק, ראה דורון דרשה (חום ח הערה ז)], ששעת לידת בנו היתה לפנות

שתקלוט הנטיעה קודם לכן, ושיעור הקליטה הוא ב׳ שבתות. לפיכך הנוטע ארבעים וארבע ימים קודם ר״ה כיון שהגיע ר״ה עלתה לו שנה לענין ערלה[טו].

יא.

ברכת האילנות

היוצא בימי ניסן וראה אילני פירות מאכל[א] שמוציאין פרח[ב], אומר ׳בא״י אמ״ה שלא חיסר בעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות ליהנות בהם בני אדם׳[ג].

זמן הברכה

יש אומרים שברכה זו נתקנה דוקא לחדש ניסן[ד], ויש אומרים שכל זמן שמוציאין האילנות פרחיהם, יכול לברך [אלא שמטבע הדברים בימי ניסן הוא זמן פריחת האילנות][ה], אך אין לברך אלא פעם אחת בכל שנה ושנה[ו], ואם איחר לברך עד אחר שגדלו הפירות[ז], לא יברך עוד[ח], וי״א[ט] שזהו דוקא כשראה הפרחים בשעת פריחתם ולא בירך, אבל אם רואה עתה פעם ראשונה הפירות, יכול לברך אף שכבר קצת גדלו, אבל באופן שכבר נגמר גידולם וראויים לאכילה לכו״ע אין לברך, אלא יאכלם ויברך עליהם שהחיינו[י].

יא:

ברכת מעין שבע בליל פסח שחל בשבת

יו״ט ראשון של פסח שחל בשבת, אין אומרים בליל שבת ברכת מעין שבע, משום שנתקנה מפני המזיקין, ולילה זה משומר מן המזיקין הוא[יא].

קריאת שמע שעל המטה בליל פסח

אין קורין בקריאת שמע שעל המיטה בליל פסח, רק פרשה ראשונה, ולא שאר דברים שקורין בכל לילה כדי להגן מן המזיקין, כי לילה משומר מן המזיקין הוא[יב].

פתיחת הדלת בליל פסח

נוהגים לפתוח הדלת כשאומרים שפוך חמתך בליל פסח, כדי לזכור שליל

[ד] **שו״ע** (סס). [ה] **משנ״ב** (סק״ח). [ו] **שו״ע** (סס). [ז] **אבל** קודם שגדלו, יכול לברך לכו״ע, משנ״ב (סק״ה). [ח] **שו״ע** (סס). [ט] **הב״ח** (סס) והאליה רבה (סס סק״ג). וכתב המשנ״ב (סק״ד) שכן משמע דעת הגר״א. [י] **משנ״ב** שם. [יא] **שו״ע** (סי׳ תפז סעי׳ ה), משנ״ב (סק״ט). וראה ילקו״ב עוד בזה. [יב] **רמ״א** (סי׳ תפה סעי׳ ג). וכתב החק יעקב (סק״ד) שאין להחמיר בזה, כדי להראות שהוא ליל שימורים שנקבע בלבו אמונה זו. וכ״ה במחציה״ש שם.

[טו] **רמב״ם** (נטע רבעי פ״ט ה״ח-ט). וזה לכו״ע גם לדעת התוס׳ שחולקים לענין שביעית, מודים לענין ערלה.
דף יא [א] **משנ״ב** (סי׳ רכו סק״ג), וראה ילקו״ב, דעות אחרות בענין. [ב] **דוקא** פרח, אבל עלים לחוד לא, משנ״ב (סק״ג). [ג] **שו״ע** (סי׳ רכו סעי׳ ה). [ד] **ברכי יוסף** (סס סק״ג) בשם המקובלים, והלכות קטנות (ח״ב סי׳ כח). [ה] **משנ״ב** (סק״ה). [ו] **שו״ע** (סס). [ז] **אבל** קודם שגדלו, יכול לברך לכו״ע, משנ״ב (סק״ה).

פניני הלכה

בוקר בשעה שלוש, ועמוד השחר היה בשעה שלוש וחצי, ואביו שמר ליל שמורים וניעור כל הלילה כדי שיעיר אותו בליל הבר מצוה באותה שעה כדי שיחזור ויקרא קריאת שמע של ערבית, כיון שלחומרא יש לנקוט שלא עלתה לו קריאת שמע שקרא בתחילת הלילה מאחר והיה אז קטן ולא הגדיל אלא כששלמו לו י״ג שנים מעת לעת, עיי״ש.

יא.

ההשתמשות בתאריך לועזי

בגמרא נתנו טעם לשם ירח האיתנים ולשם חודש זיו. והנה הריטב״א (ע״ז ג. ד״ה מדלג) הביא דברי המכילתא (יתרו פ״ז) על הפסוק זכור את יום השבת, ומפרשו ר׳ יצחק (פילקוט הגירסא ר׳ יומנן) שלא תהא מונה כדרך שאחרים מונין אלא תהא מונה לשם שבת, דהיינו לקרוא להימים ראשון ושני בשבת ולא בשמות, וכן הביאו הרמב״ן עה״ת (שמות כ מ). נמצא שלדברי הרמב״ן יש מצוה לזכור את השבת באמצע השבוע, וכתב הכף החיים (סי׳ קלג ס״ק כו) עפ״י שער הכוונות (דרוש מלר שבת - דרוש ג ענין ויהי נועם) שמטעם זה נהגו לומר לומר כל יום לפני השיר של יום ׳היום יום ראשון בשבת׳ וכדומה בכדי לקיים מצות זכירת שבת לשיטת הרמב״ן. וכן כתב החתם סופר על התורה (פרשת נצ) שיש ליזהר לכתוב במכתבים יום ראשון בשבת וחודש הראשון.

והרמב״ן בדרשה לראש השנה (ד״ה ומצוותם) מוסיף לבאר באריכות ואחריו הריטב״א (סס) שגם לענין החדשים מה שאמרה תורה שחודש ניסן הוא החודש הראשון היינו כדי שנזכור יציאת מצרים ולא משום שבו נברא העולם, ולכן נאמר ראשון הוא ׳לכם׳ שרק לישראל הוא ראשון למנין חדשים. ומטעם זה לא נתנה תורה שם לימים וחדשי השנה כדי שנקרא להם ראשון שני ונזכור עי״ז שבת ויציאת מצרים. ומה שהנביאים כן כתבו אח״כ שמות לחדשים, מבאר הרמב״ן דהיינו משום שהיה צווי לזכור גאולת בבל, וזכר לזה קראו לחדשים בשמות הבבליים אבל תמיד הזכירו גם מנין החודש לניסן כמו ׳בחודש הראשון הוא חודש ניסן׳, עיי״ש.

והקשה הרמב״ן (סס) שהרי מצינו שיש שמות בפסוקים גם לפני גלות בבל כמו ׳ירח האיתנים׳ שנכתב על שלמה, וכן נאמר שם ׳חודש זיו׳. ותירץ הרמב״ן שאין שמות אלו שמות עצם שקראו לחדשים אלו, אלא שקראו להם כן על שם מה שקרה בהם שנולדו בו זיותני עולם ושיש בו זיו לאילנות וכדומה וכמבואר בסוגייתינו. ועיין בחידושי הכותב שבעין יעקב מגילה (ד:-ה: מדפי הספר), שמוכיח בדעת הרמב״ן שגם כשכותבים שמות החדשים ניסן אייר וכדומה, מכל מקום חייבים לכתוב את המנין מניסן.

וכן לענין מנין השנים למספר הנוצרים יצא נגד זה החתם סופר בחריפות, וז״ל בדרשות חתם סופר (ח״ב סימן תק״ע ד״ה ומדכתם), נראה במנין שאנו מונין לבריאת עולם זוכרים אנחנו כי העולם מחודש וגו׳, ולא כאותם חדשים מקרב המונים שכותבים בריש מגילתא מנין לידת משיח הנוצרים, וכותב וחותם עצמו שאין לו חלק באלקי ישראל, אוי להם כי גמלו לנפשם רעה בתורת ה׳ מאסו וחכמת מה להם. עכ״ל.

וכן תלמידו בשו״ת מהר״ם שיק (יו״ד סי׳ קנח) סובר שהכותב או אומר מנין השנים של הנוצרים עובר באיסור דאורייתא של ׳ושם אלהים אחרים לא תזכירו׳

יא:

רוח רעה בליל שמורים

בגמרא אמרו שלרבי אליעזר מה שאיתא בפסוק ליל שמורים היינו לילה המשומר מן המזיקין. וכתבו התוספות (ד״ה לילה) שאף לרבי יהושע הוי ליל משומר ממזיקין והוכיחו כן מגמרא פסחים. וכתב הטור (סי׳ תפז) בשם הראשונים, שכשחל פסח בשבת אין אומרים במעריב מעין שבע, כיון שטעם התקנה מפני המאחרים וסכנת המזיקים, וליל פסח הוא ליל משומר. וכן כתב בשו״ת הריב״ש (סי׳ לד), וכן פסק בשו״ע (סס ס״ח).

ובשו״ת פסקי אליהו (ח״ב סי׳ ט) חידש גם לענין ביצה קלופה שאף שאסורה משום רוח רעה, מכל מקום עני המשאיר ביצה קלופה בליל פסח בשביל הסדר בלילה השני מותר לאוכלו למחרת, כיון שהוא ליל שימורים ואין שורה רוח רעה.

ובספר אוריין תליתאי (להרמצ״ל הגר״פ חפשטין, סוף הספר עמ׳ קנז) הביא בן המחבר בשם המנחת יוסף שפעם אחת נשאלה שאלה לפני מהרי״ל דיסקין שנתערבה בליל הסדר ביצה קלופה שנולדה ביום טוב בביצים קלופות אחרות, והשיב מהרי״ל דיסקין שהביצים מותרות, שאף שביצה שנולדה ביום טוב אינה בטילה באחרות כיון שיש לה היתר לאוכלה למחר וכל דבר שיש לו מתירים לאכלו בזמן אחר אינו בטל אפילו באלף, מכל מקום כאן הביצה בטלה, שכיון שהביצים קלופות אי אפשר לאוכלן למחר שהרי ביצים קלופות שעבר הלילה יש סכנה באכילתן, וכיון שאין היתר לביצים אלו למחר הרי הביצה בטלה. וכתב באוריין תליתאי לתמוה עליו, שכיון שליל הסדר ליל שמורים הוא אין בו סכנה זו בביצים שעבר עליהם הלילה שהרי מטעם זה אין קוראים קריאת שמע שעל המטה בליל הסדר. והביא בשם אביו הראב״ד שפעם נשאל בדבר מי שהניח אוכלים ומשקים בליל הסדר תחת המטה ושכח להוציאם והיו שם כל הלילה, והשיב אביו שמותר לאכלם כיון שלילה זה משומר מן המזיקים, ומותר אף לכתחילה להניח אוכלים תחת המיטה בלילה זה. ולפי זה העיר על מה שכתב באבן יעקב (עמ׳ קנג) בדבר מי שמצא ביום טוב ראשון של פסח צלוחית עם יי״ש של חמץ, וצידד להתיר להמתין עד מוצאי יום טוב כיון שמיבדל בדלים מחמץ זה מאחר שהיה תחת המטה, והעיר באוריין תליתאי שכיון שבליל הסדר אין מזיקין ואין רוח רעה על המאכלים שתחת המיטה וכנ״ל, אין בדלים מיי״ש זה.

וכתב עוד להעיר למעשה, שבנטילת ידים שחרית אחר ליל פסח לא יברכו על

ופסק כמותו בשו״ת יין הטוב (ח״ח סי׳ ח) ואסר לכתוב על מצבות במנין שלהם. והביא עוד דברי היפה ללב (ח״ה יו״ד סי׳ קעח סוס ג) שכותב שיש בזה איסור של ׳ובחקתיהם לא תלכו׳.

אמנם בספר כל בו על אבלות (ח״ח עמ׳ 380) הביא מכמה קדמונים שהשתמשו בתאריך הלועזי למנין השנים, אך בכל המקומות שהביא דייקו להוסיף ׳למספרם׳ או ׳למנינם׳, וכן הביא שיש אומרים שמנין השנים שלהם אינו כלל ללידת אותו האיש והשתמשו בו עוד טרם לידתו, וכמובן שהיתר זה הוא רק לגבי מנין השנים. ועיין שו״ת ברכת חיים (ח״ח סי׳ ח) שהמשתמש בתאריך שלהם בשביל צרכי מסחר, יש לומר שאין בזה איסור, עיי״ש.

שימורים הוא, ובזכות אמונה זו, יבא משיח וישפוך חמתו על הגויים[יג]. וכן יש נוהגים שלא לנעול הדלת בבריח חזק בליל פסח, אבל במקום ששכיח גנבים, אין סומכין על הנס, וינעול הדלת[יד].

18/06/2018 אהח

יב:

ראש השנה למעשרות

באחד בתשרי ראש השנה לענין מעשרות בין לענין מעשר דגן [תבואה] שהוא מה"ת, בין לענין מעשר ירק שהוא מדרבנן[א], ובירקות שהולכים בהם אחר הלקיטה[ב], אין מעשרין מן הנלקט קודם שקיעת החמה של ראש השנה להנלקט אחר שקיעת החמה[ג] של ראש השנה[ד], ובתבואה שהולכים בה אחר הבאת שליש, אין מעשרין ממה שהביא שליש קודם ר"ה, על מה שהביא שליש אחר ר"ה. וכן באחד בתשרי בשנה השלישית והשישית מתחלף דין מעשר שני למעשר עני[ה].

גמר מלאכה בירקות

אין הירק מתחייב במעשר [לענין אכילה עראי] אלא לאחר שנגמרה מלאכתו[ו], וירק שדרכו לימכר אגודות אגודות[ז], גמר מלאכתו הוא משיאגוד את כל האגודות שדעתו לאגדן עתה[ח]. ואם אין דרכו ליאגד[ט], גמר מלאכתו הוא משימלא את הכלי.

ואם אינו ממלא את הכלי[י], הרי גמר מלאכתו הוא משיגמור ללקט כל צרכו [עכשיו בלקיטה זו[יא]]. וי"א שאף ירק שדרכו ליאגד אם אינו מאגדו הוי גמר מלאכתו משימלא את הכלי[יב].

יג.

שיעור מקוה

אין הטמא נטהר מטומאתו עד שיטבול במקוה [או מעיין] שיש בו ארבעים סאה מים, ושיעורו, אמה על אמה בגובה ג' אמות. [באמה בת ששה טפחים וחצי אצבע[א]][ב]. אבל אם חסר כל שהוא פסול, ואפילו קטן הטובל שמתכסה בפחות מארבעים סאה אין טבילתו מועלת עד שיטבול במ' סאה[ג].

שיעור אוכל טמא כדי לטמא אוכלים אחרים

אין אוכל טמא מטמא אוכל או משקה אחר, אלא אם כן יש בו שיעור כביצה בלא קליפתה[ד].

שיעור בגד לטמא מדרס

שיעור הבגד כדי לקבל טומאת מדרס צריך להיות ראוי למדרס ושיעורו הוא שלשה טפחים על שלשה טפחים[ה].

אוצר החכמה

הבאת עומר מתבואה של גוי

אין מביאין עומר מתבואה שהביאה שליש ביד גוי[ז], אפילו גדלה בארץ

[יג] **רמ"א** (סי' תפז). [יד] **מג"א** (סי' תפז סק"ג). וראה עוד בילקו"ב דינים נוספים היוצאים מדבר זה שליל שימורים הוא.

דף יב [א] **רמב"ם** (מעשר שני פ"ו ה"ג). [ב] **דעת** התוס' להלן (יד:) שלקיטה בירק היינו גמר הפרי, ויתבאר בע"ה שם. [ג] **ואף** שהוא בין השמשות, אין תורמין על קודם השקיעה, דהוי ספק דאורייתא, ומ"מ אין תורמין מזה על מה שליקט אחר צאה"כ, דשמא עדיין יום, אלא יתרום מיני' וביה, ואם תרם תהא תרומה לחומרא, שאסורה לזר שמא הוא יום, אבל אין פוטר את הפירות מספק, דרך אמונה (תרומות פ"ה הי"ח ס"ק קכג). [ד] **רמב"ם** (תרומות פ"ה הי"ח). והיינו שנלקט ע"י נכרי, או ע"י ישראל בעבירה, ראה ילקו"ב. [ה] **רמב"ם** (מעשר שני פ"ו ה"ד). [ו] **רמב"ם** (מעשר פ"ג ה"ח). [ז] **לשון הרמב"ם** (פס"ה) ירק הנאגד משיאגוד. אמנם ברש"י ובר"ח ובמאירי בסוגיין פירשו ירק שדרכו להאגד. ואפשר שכן הוא כונת הרמב"ם. [ח] **חזו"א** (מעשרות סי' ג סק"ט). [ט] **כ"כ** המאירי. אמנם דעת הרמב"ם כדלהלן. [י] **כגון** שדר בכפר קטן שאין כלי נמכר בו ביום, (כ"ם). או שדעתו למלאות כמה כלים, (רמ"ך ורע"כ). [יא] **חזו"א** (שביעית סי' ו סק"ט). [יב] **לשון** הרמב"ם (שם) אם אינו אוגד משימלא את הכלי. משמע שאף אם דרכו באגודות, אבל הוא אין כונתו לאגדן, הוי משימלא את הכלי. ראה בהערות להמאירי שם.

דף יג [א] **לאו** דוקא חצי אצבע, אלא חצי אצבע פחות חצי רביע, ברכי יוסף (יו"ד סי' רפ סעי' ו) בשם הרד"ק, וכ"כ בבאר הגולה. [ב] **שו"ע** (יו"ד סי' רפ סעי' ו). [ג] **ש"ך** (שם סק"ג) בשם הטור והפוסקים. [ד] **רמב"ם** (טומאת אוכלין פ"ד ה"ו). [ה] **רמב"ם** (כלים פכ"ג ה"ו), וראה שם שבכל סוגי הבגדים כן הוא, שלגבי מדרס אין חילוק בזה, שצריך דוקא ראוי למדרס. [ו] **כך** הוא כפשוטו סוגיית הגמרא 'קצירכם אמר רחמנא ולא קציר נכרי'. וכ"כ המנחת חינוך (מצוה שכ).

פניני הלכה

נטילת ידים, כיון שאין רוח רעה שורה על הידים, וכדין הניעור כל הלילה שנוטל ידים בלי ברכה לדעת הרמ"א (או"ח סי' ד סי"ג). אך יש שכתבו שכיון שהפוסקים לא הביאו דין זה אין לנהוג כן, לפי שבעניני רוחות רעות אין לנו אלא מה שקבעו חז"ל ואין לחדש דינים בענין זה (רמה ויגד משה סי' ג אות י).

יב.

תרומת פירות האילן

בגמרא ביארו כפילות הזכרת דיני ראש השנה למעשרות במשנה, שנזכרו הן בפירוש 'מעשרות' והן ב'ירקות' שהוא מעשר ירק, שהתנא שנה דרבנן ושנה דאורייתא. ודייקו מכאן התוספות (ד"ה תנא) שמשמע מזה שרק תרומת ירקות היא דרבנן אבל שאר פירות חייבים במעשר מדאורייתא. אבל מסקנת התוספות שאין תרומת פירות האילן דאורייתא חוץ מדגן ותירוש ויצהר לבד שהם דאורייתא.

אבל דעת הרמב"ם שחיוב הפרשת תרומה ומעשר מפירות האילן הוא דאורייתא, וכמבואר בדבריו בהלכות תרומות (פ"ג ה"ח) ובהלכות מעשר (פ"ח ה"ט) ובהלכות מעשר שני (פ"ח ה"ג). והראב"ד בשנים מהמקומות הנ"ל (מעשר ומעשר שני) חולק עליו וסובר כדעת התוספות כאן שאין חיוב הפרשת תרומות ומעשרות פירות האילן מדאורייתא. ומכל מקום גם לדעת הרמב"ם יש אומרים שצלף ותבלינים וכרשינים אין בהם חיוב תרומה אלא מדרבנן (רמה דרך אמונה תרומות פ"ג סק"ח).

וכן דעת הרבה ראשונים כדעת התוספות וכן כתב הרמב"ן עה"ת (דברים יד כב) ורמז לדברי הרמב"ם וכתב ותהיה בזה נזהר, שכבר טעו בו מגדולי המחברים. וכן דעת רש"י בכמה מקומות (נדרים לו. ד"ה גמי, נדה ג. ד"ה לח). וראה דרך אמונה (שם) בשיטות שונות של הראשונים בזה. ולהלכה הכריע בחזון איש (שביעית סי' ז סק"ק כה) כדעת רוב הפוסקים שכל התרומות והמעשרות חוץ מדגן תירוש ויצהר אינם אלא מדרבנן, וגם אם הפריש לא חלה ההפרשה מן התורה. ואפילו אורז פטור מן התורה אף שלענין חלה נגרר הוא להתחייב בחלה מן התורה כדגן, שלענין תרומות ומעשרות אינו נגרר (חזו"ח זרעים לקוטים סי' ו סק"ח). ושמן שחייב מן התורה הוא דווקא בשמן זית, אבל שמן שומשומין ואגוזים ושאר שמנים לכל הדעות אינם חייבים בתרומות ומעשרות אלא מדרבנן, אף לדעת הרמב"ם (רמה שיטה מקובצת זבחים עו. אות ד, ורך אמונה תרומות פ"ג הלכה ה סק"ח).

יב:

ברך עלינו את השנה הזאת בסוף השנה

גמרא מבואר שהנודר הנאה מחבירו ואמר שנה זו אפילו אמר בכ"ט אלול כיון שהגיע אחד בתשרי עלתה לו שנה.

והנה בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' ט) נשאל למאן דאמר ל' יום בשנה חשיב שנה ולא פחות, איך אנו אומרים בשמנה עשרה בסוף השנה ברך עלינו את השנה הזאת והרי פחות מל' יום אינו שנה. והשיב לו שנעלמה ממנו סוגית הגמרא כאן שמבואר שאם אמר לשנה זו אפילו אם אמר בכ"ט באלול כיון שהגיע אחד בתשרי עלתה לו שנה, ומשום שבנדרים הולכים אחר לשון בני אדם, ואם כן הוא הדין לענין תפילה שנתקנה בלשון בני אדם, ו'השנה הזאת' בלשון בני אדם נקרא יום אחד בשנה שנה.

ועוד כתב ליישב גם לפי סברת הגמרא בסוגייתינו בקושייתה, שיום אחד בשנה אינו חשוב שנה גם בלשון בני אדם, שמכל מקום בנדרים סברת הגמרא היא שיום אחד בשנה חשוב שנה כיון שעיקר מגמתו של הנודר בנדרים היא לצער את נפשו, וכיון שגם ביום אחד הוא מצטער יש לנקוט שכוונתו ליום אחד שגם הוא בכלל משמעות שנה. ואם כן אף לענין ברכת השנה יש לומר כן שכיון שלברך את נפשו הרי הוא מתכוין וגם יום אחד בכלל ברכה, לכן שייך לשון שנה גם על יום אחד.

ועוד כתב לפרש שיתכן שהכוונה בברכת השנה הזאת אינה לשנה הנוכחית המסתיימת אלא לשנה הסמוכה הממשמשת ובאה, וכמו שמצאנו בכמה מקומות שלשון זאת הוא על הסמוך לבא אחר כך, כמו בזאת יבא אהרן אל הקודש (ויקרא טז ג) שהכוונה בתיבת זאת היא לסדר הקרבנות הנמנה אחר כך, וכן וזאת הברכה אשר ברך משה (דברים לג א) שהכוונה בתיבת זאת היא על הברכות הבאות אחר כך, וכן עוד רבים. ואם כן ממה נפשך, לדעת הסובר שיום אחד בשנה חשוב שנה הרי תיבות השנה זאת מוסבות על יום אחרון זה שאף הוא חשוב שנה ויכולים לברכו באמירת השנה הזאת, ולדעת הסובר שרק ל' יום בשנה חשוב שנה ויום זה כבר אינו נחשב לשנה, הרי תיבות השנה הזאת מוסבות על השנה הסמוכה, הממשמשת ובאה.

יג.

קדושת עבר הירדן

בגמרא דנו על העומר שהקריבו ישראל בכניסתן לארץ מהיכן הביאוהו, מאחר

ישראל[ז]. וי"א שמביאין עומר מתבואה שגדלה ביד נכרי[ח], אלא שאין מביאין עומר מתבואת חו"ל[ט].

סיכוך בדבר המקבל טומאה

אין מסככין סוכה אלא בדבר שגידולו מן הארץ, ואינו מקבל טומאה[י].

יג:

דין קטניות לגבי מעשר

קטניות כאורז ודוחן פרגין ושומשומין אין הולכים בהם אחר השרשה, אלא אחר גמר הפרי[יא], ואם נגמר הפרי לאחר ר"ה מתעשרין לשנה הבאה[יב], [וי"א שהולכים בהם אחר השרשה[יג]].

ושאר הקטניות הולכים בהם אחר עונת המעשרות. ואם הביאו שליש קודם ר"ה מתעשרין לשעבר[יד].

דין פול המצרי

וכן פול המצרי [שזרעו לזרע] הולכים בו אחר גמר פרי, ואף אם מקצתו הושרש קודם ר"ה, ומקצתו הושרש אחר ר"ה, יכול לערבם ולעשר מתוכם, שהכל נחשב מהשנה החדשה[טו].

דין פירות האילן

פירות האילן הולכים בהם אחר חנטה, ופירות שחנטו קודם ט"ו בשבט מתעשרין לשעבר, ופירות שחנטו אחר ט"ו בשבט מתעשרין להבא[טז]. ודעת הרמב"ם שחנטה האמורה היא עונת המעשרות של כל פרי ופרי לפי מה שנקבע בו[יז].

דין תבואה וזיתים

תבואה וזיתים הולכים בהם אחר הבאת שליש, ואם התבואה הביאה שליש קודם ר"ה[יח] מתעשרת לשעבר[יט]. [וי"א שזיתים הולכים בהם אחר חנטה[כ]].

דין ירקות

ירק הולכים בו אחר לקיטתו, ואם נלקט קודם ר"ה מתעשר לשעבר, וי"א שגם אם נגמר פריו קודם ר"ה אף שנלקט אחר ר"ה מתעשר לשעבר[כא].

בילה בתערובות

אין בילה מועלת בתערובות של חדש וישן כדי שיוכל לעשר מתוך התערובת, אלא ביין ושמן בלבד, אבל לא בדבר יבש[כב], וי"א שה"ה בדבר יבש טחון דק דק דנחשב כדבר לח[כג].

יד.

דין בצלים הסריסים ופול המצרי

הבצלים הסריסים[א] ופול המצרי שמנע מהם מים שלשים יום קודם ראש השנה, הרי אלו נחשבים כפירות שישית, ואם מנע פחות מל' יום קודם ר"ה, הרי הם

[ז] **למ"ד** עומר בא מחו"ל. [ח] **הרמב"ם** השמיט דין זה שאין מביאין עומר מגוי, ותמה במנ"ח למה השמיט דין זה דגמרא ערוכה היא. ובאחרונים כתבו כמה דרכים ליישב דעת הרמב"ם, ראה ילקו"ב. ובחזו"א (זרעים ליקוטים סי' י' סק"ד) מסיק שאין פסול בהבאת עומר ממה שגדל אצל גוי. [ט] **רמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ז ה"ח), וראה חזו"א (שם) שביאר עפי"ז סוגית הגמרא דידן. [י] **רמב"ם** סוכה (פ"א ה"ח). וכתב רבינו מנוח א"נ ילפינן לה מחג הסוכות תעשה לך שבעת ימים באספך מגרנך ומיקבך, והכי קאמר רחמנא, עשה סוכתך ממה שאתה אוסף מגורנך ומיקבך וגורן היינו הדגן ויקב היינו הענבים וקאמר שממה שמסיר מהם שהיינו התבן והקש והזמורות יעשה סוכתו, והיינו דאמרינן בפסולת גורן ויקב הכתוב מדבר. [יא] **היינו** שאין משתבחין יותר בקרקע, אבל אם עדיין משתבחין בקרקע, לא מיקרי גמר פרי, דרך אמונה (מע"ש פ"ו סק"ח). [יב] **רמב"ם** (מעשר שני פ"ו ה"ח).

[יג] **ריטב"א** בסוגיין. וראה שבט הלוי (ח"ג סי' קלז) שיש עוד דעות בראשונים כדעת הריטב"א, ויש להקל כדבריהם במקום הדחק. וראה עוד בכרם ציון (פט"ו ה"ג). וראה עוד במנחת שלמה (ח"ב סי' מט) מה שהאריך בזה. [יד] **דרך אמונה** (שם סק"ו). [טו] **רמב"ם** (שם), ומש"כ הרמב"ם צובר גרנו לתוכו, כבר פירשו האחרונים שאין כונתו מדין יש בילה, כיון שהלכה שאין בילה, אלא מדין שהכל חדש. [טז] **דעת** התוס' והרא"ש בסוגיין (הו"ד בדרך ממונה שם סק"ח). [יז] **מעשר שני** (פ"ו ה"ג), ושיעורם מפורש בהלכות מעשר (פ"ג ה"ה). [יח] **אבל** זיתים ר"ה שלהם הוא ט"ו בשבט כשאר פירות האילן, דרך אמונה (שם סק"ג). [יט] **רמב"ם** (מעשר שני שם). [כ] **דעת הריטב"א** (יבמות שם). [כא] **תוס'** (ד"ה ממר, יד: ד"ה ולפיעיתם). וראה לעיל (יב:). [כב] **חזו"א** (דמאי סי' יג סק"י, שביעית סי' ז סק"ל, מעשרות סי' ז סק"י). וראה ילקו"ב שיטות נוספות בענין. [כג] **מהרי"ט** (ח"ב סי' יח). **דף יד** [א] **ראה** ילקו"ב מה הם בצלים הסריסים.

פניני הלכה

וצריך העומר לבא מתבואה שכשהיתה ראויה לקצירה היתה ביד ישראל, שנאמר (ויקרא כג י) 'קצירכם' ולא שיהיה ראוי לקצירה ביד נכרים. והקשה הר"ן (ד"ה מהיכן) מדוע לא תירצה הגמרא שהביאו את העומר מעבר הירדן מחלקם של בני גד ובני ראובן, ושם שפיר שייך שיהיה 'קצירכם'. ותירץ שאין מסתבר לגמרא לומר שהעומר הראשון שהקריבו היה שלא כעיקר דינו להביאו מיהודה, כמבואר בגמרא סנהדרין (יא:). ומבואר מדברי הר"ן שסובר שאף שאין מביאין העומר מחוצה לארץ כמבואר במשנה (מנחות פג:) מכל מקום מעבר הירדן אפשר להביא, והיינו בדיעבד כשאי אפשר להביא מיהודה, וכמבואר במשנה (מנחות סד:) לא ביכר הקרוב לירושלים מביאין אותו מכל מקום. וכן כתב רש"י בסנהדרין (שם ד"ה על שמיס) ובמנחות (שם ד"ה כל המרלוף) שמביאים עומר מעבר הירדן.

ובשו"ת ישועות מלכו (יו"ד סי' סז) הקשה אף הוא כקושיית הר"ן, וכתב ליישב שלא נתקדש עבר הירדן עד אחר כיבוש ארץ ישראל, ולכן לא יכלו להביא עומר משם.

אבל הר"ן בנדרים (שם ד"ה ההוא) סתר דברי עצמו, וכתב להדיא שעבר הירדן לא נתקדש לענין הבאת העומר משם. ומכל מקום משמע מדבריו שרק לענין עומר לא נתקדש עבר הירדן, אבל לענין שאר מצוות התלויות בארץ דינו כארץ ישראל, וכן פירש בדבריו החזו"א (זרעים סי' י אות ח).

ובענין זה האם עבר הירדן יש לו דין ארץ ישראל, ראה פרשת דרכים למשנה למלך (הלכות מ), ונפקא מינא בזה גם למעשה לענין איסור חדש בעבר הירדן, וקיום מצוות ישוב ארץ ישראל בדירה שם לסוברים שמצוה זו נוהגת בזמנינו, וקיום כל המצוות התלויות בארץ. וראה ברכי יוסף (או"ח סי' תפט סק"ג) שנקט שנידון זה אם עבר הירדן הוא בכלל ארץ ישראל הוא נידון כללי בכל המצוות והדינים הנוהגים בארץ, והאריך בזה הרבה והביא שנחלקו בדבר גדולי הפוסקים שורש מחלוקתם כבר בדברי התנאים, והאריך בבירור דעת הרמב"ם ודעת רש"י, עיי"ש. ובספר דרך אמונה (פרק מ"ד מהלכות יו"ט) הובא מכתב מהחזון איש שכתב שאיסור חדש נוהג בעבר הירדן לכל הדעות וכן נוהג בו דין ערלה ויובל ושביעית ונגעי בתים, ולא מיעטו אלא לענין ביכורים כיון שנאמר בו כי תבואו אל הארץ, ויש סברא לומר שכוונת הכתוב היא דווקא לארץ ישראל ולא לעבר הירדן אף שגם עבר הירדן הוא בכלל ארץ ישראל, כיון שארץ ישראל הוא מובחר יותר מעבר הירדן ויש מעלה בהבאת הבכורים מן המובחר.

איסור חדש בגידולים של נכרים

בגמרא מבואר שאסור היה לישראל כשנכנסו לארץ לאכול מתבואתה עד אחר הקרבת העומר, והגמרא דנה מהיכן הקריבו את העומר. והנה ידוע מה שכתב הב"ח (יו"ד סי' רצג ס"ק) ובכמה תשובות (מדפוס סי' כו, מז-מט), שיצא ליישב המנהג שנהגו כמה גדולי עולם לא לחוש לאיסור חדש, וחידש הב"ח שאין איסור חדש נוהג אלא בגידולים של ישראל ולא בשל נכרים. והביאו דבריו הפוסקים באו"ח (סי' תפט ס"י).

אבל הש"ך (שם סק"ו) נחלק עליו, והביא ראיה מהגמרא בסוגייתינו שגם תבואה שגדלה אצל הנכרים יש בה איסור חדש, שהרי על אף שהיו סבורים בהו"א שלא הקריבו העומר כיון שהיה גידולי נכרים מכל מקום לא הקשו מדוע לא אכלו לפני העומר שהרי גדל ביד גוי, ועל כרחך שגם תבואה חדשה הגדילה אצל גוי אסורה. וראה ב"ח (שם) שדייק מגמרא זו להיפך, ומה שדחה הש"ך דבריו.

ובשו"ת שב יעקב (ח"ג סי' סמ) האריך לבאר דין חדש, שישראל ירשו את הארץ למפרע ולכן נחשבו גידולי הארץ כגידולי ישראל, ורק לענין הקרבת העומר יש מיעוט מיוחד שצריך שיגדל ביד ישראל ואין די במה שנחשב שלהם למפרע. ובזה דחה ראיית הש"ך, וכתב שודאי לענין איסור חדש נחשב כגדל ביד ישראל ולכן לא אכלוהו, אף על פי שסברו בהו"א שלענין הקרבת העומר ממנו נחשב כגידולי נכרים ולא יכלו להקריב ממנו את העומר.

ובשו"ת כנסת יחזקאל (סי' מח) תמה על דברי הב"ח והש"ך שנקטו בפשטות שהיה התבואה שבארץ של נכרים, וכתב שנעלם מהם דברי התוספות כאן (ד"ה ולפיעיתם) שכתבו שהיה לישראל שותפות בתוך הגידולים כיון שארץ ישראל ירושה היתה לישראל מאבותיהם וכבר היה להם חלק בה לפני שכבשוה הנכנסים לארץ, ולכן אפשר לומר שהיה על התבואה איסור חדש משום חלק הישראל שבה. והוסיף לבאר דבריו בשו"ת עונג יו"ט (סי' לז), וכתב שאפילו לדעת הסוברים שיש ברירה לא היו יכולים לחלק את התבואה ולייחד חלק אחד מהתבואה לחלק שבבעלות ישראל וחלק אחר שבתבואה לחלק שבבעלות נכרי, ויביאו את העומר מחלק התבואה השייך לנכרי שבו אין נוהג איסור, שמכל מקום כיון שכשכבשו את הארץ הרגו את העובדי כוכבים, ולא באו לכלל חלוקה, לא שייך לומר בזה ברירה. והוכיח מזה כיסודו שהניח שם שאין אומרים ברירה אלא בדבר הבא בסוף לידי חלוקה.

יד.

ט"ו בשבט בארגנטינא

באחד בשבט ראש השנה לאילן מאי טעמא, אמר רבי אלעזר אמר רבי אושעיא

כספיחי שביעית[ב]. [אבל מנע מהם אחר ר"ה לא מהני[ג]] אבל שאר ירקות אף שמנע מהם מים קודם ר"ה ל' יום, מתעשרין כשעת לקיטתן[ד].

יד:

דין אתרוג למעשר

אתרוג הולכים בו אחר לקיטתו למעשר, ואם נלקט קודם ט"ו בשבט, מתעשר לשעבר, ואם נלקט אחר ט"ו בשבט מתעשר להבא, ואין מעשרין מהנלקט קודם ט"ו בשבט על הנלקט לאחר ט"ו בשבט[ה]. ואם נלקט בשנה ראשונה שניה רביעית חמישית דינו מעשר שני, ואם נלקט בשנה השלישית והשישית דינו מעשר עני[ו]. ולגבי שביעית יתבאר להלן (טו.). דין שאר פירות הדר יתבארו להלן (סס).

18/06/2018 אהח

[ב] **רמב"ם** (שמיטה ויובל פ"ד הי"ז). וראה דרך אמונה (פ"ק קכג) שדעת הר"ש שכל שגדל קצת קודם ר"ה אין לו דין ספיחין. [ג] **דרך אמונה** (פס פ"ק קיט). [ד] **רש"י** (ד"ה מיכאן ואילך), וכ"פ **בדרך אמונה** (פס). [ה] **רמב"ם** (מעשר שני פ"ג ה"ה, תרומות פ"ה הי"ח). [ו] **רמב"ם** (מע"ש פס ה"ג). [ז] **רמב"ם** (פס פ"ו ה"ג). [ח] **כדמסיק בסוגיין**.

ראש השנה לאתרוג

ראש השנה לאתרוג, ט"ו בשבט[ז], ואף בשנה מעוברת הדין כן[ח].

טו.

אחר חנטה או לקיטה לגבי שביעית באתרוג ושאר פירות וירקות

הירקות הולכים בהם אחר לקיטה, וכל שנלקטו בשביעית אף שנגמרו בשישית הרי הן בקדושת שביעית[א].

אתרוג הואיל וצריך השקאה תמיד כירקות, דינו כירק שהולכים בו לחומרא אף אחר לקיטה, וכל שנלקט אחר ראש השנה של שביעית, הרי הוא בקדושת שביעית, וחייב בתרומות ומעשרות כפירות שישית, ובחנט בשביעית ונלקט בשמינית דינו כפירות שביעית[ב]. ויש מקילין באתרוג

דף טו [א] **רמב"ם** (שמיטה ויובל פ"ד הי"ג). ואף שדעת התוס' (יג: ד"ה) שהולכים אחר גמר פרי, ואף אם נלקט בשביעית אם נגמר הפרי בשישית דינו כשישית, מ"מ כתב החזו"א (שביעית סי' ז סקט"ז) שהשו"ע הכריע כהרמב"ם. [ב] **רמב"ם** (סס) שו"ע (יו"ד סי' שלח סעי' קכו).

פניני הלכה

הואיל ויצאו רוב גשמי שנה. ודנו פוסקי זמנינו (רשה הפרדס שנה מה מוסגרת ו סי' כג) לענין מקומות שיורדים שם הגשמים בימות החמה ולא בימות הגשמים, כגון במדינת ארגנטינא, איך הדין לענין ראש השנה לאילנות לענין מנין שנות ערלה, אם דינם כדין ארץ ישראל שראש השנה לאילנות הוא בט"ו בשבט, או שמא ראש השנה לאילנות שלהם הוא בזמן אחר.

וכתב שלכאורה הדבר תלוי בהבנת הגמרא כאן שיש בה שני פירושים, שלפי רש"י (ד"ה הואיל) הכוונה שיצאו רוב גשמי השנה החדשה, והגשמים שעד ט"ו בשבט נחשבים משנה שעברה. אבל התוס' (ד"ה נשמר) מפרשים שכל שחונט עד ט"ו בשבט סימן הוא שגדל על הגשמים שעד ראש השנה שלפניו. ולשיטתם ראש השנה לאילן הוא באמת בא' תשרי, וט"ו בשבט הוא רק סימן לכך שפירות אלו שחנטו עכשיו גדלים על הגשמים שלפני ראש השנה שבא' תשרי. וכן כתב החפץ חיים בביאורו לתורת כהנים (פרשת נהר) שהגדר הוא שבידוע שפירות אלו חנטו משרף שעלה באילן לפני א' תשרי.

וכתבו הפוסקים שלשיטת התוספות ודאי ט"ו בשבט הוא ראש השנה לאילן בכל מקום והדברים קל וחומר, שאם במקום שיש גשמים מתשרי עד ט"ו בשבט אנו תולים שהפירות גדלו על גשמים שירדו לפני ראש השנה, קל וחומר שבמקום שיש גשמים רק בקיץ שודאי מה שחנט עד הקיץ הבא וט"ו בשבט בכלל הוא מהגשמים של השנה הקודמת. אך לדעת רש"י עדיין יש להסתפק בזה. ומאחר והפוסקים הביאו רק את דברי התוספות אם כן להלכה ראש השנה לאילנות בכל מקום הוא בט"ו בשבט.

ובבד קודש (מ"ד סי' טו) ביאר בזה גם מחלוקת הרמב"ם והר"ח לענין ראש השנה לשביעית, שדעת הרמב"ם (שמיטה ויובל פ"ד ה"ט) היא שגם אילנות שראש השנה שלהם הוא בט"ו בשבט מכל מקום היינו דווקא לשנות ערלה ולמעשרות, אבל לענין שביעית חזר דינם להיות ראש השנה שלהם בתשרי. אך דעת הר"ח (להלן טו:) היא שגם לענין שביעית ראש השנה לאילן הוא בט"ו בשבט. וביאר בבד קודש, שדעת הר"ח היא כדעת התוספות שאף פירות שחנטו עד ט"ו בשבט ראש השנה האמיתי שלהם הוא בא' תשרי, שט"ו בשבט אינו אלא סימן שהשרף עלה באילנות לפני א' תשרי, ואם כן גם לענין שביעית אף שראש השנה הוא בא' תשרי מכל מקום הולכים אחר החנטה בט"ו בשבט שהוא הסימן שהשרף עלה באילן לפני א' תשרי, ולכן סובר הר"ח שט"ו בשבט הוא ראש השנה לאילן לכל דבר. ודעת הרמב"ם היא כדעת רש"י שלענין ערלה ומעשרות באמת ראש השנה הוא בט"ו בשבט, ולכן נקט שלענין שביעית אין שייך דבר זה וראש השנה לענין שביעית הוא בא' תשרי (וע"ע בזה יסוד ומוסד סי' ח).

יד:

ברכת שהחיינו על אכילת אתרוג

בגמרא מבואר דין האתרוג לגבי מעשרות, ואחת האוקימתות בגמרא למעשה שהיה ברבן גמליאל שנהג שני עישורים באתרוג שנלקט קודם א' בשבט היא, שהאתרוג חנט לפני ט"ו בשבט של השנה הקודמת ונשאר באילן מהשנה הקודמת ונמצא שחנט בשניה ונלקט בשלישית. ופירש רש"י (ד"ה לימדך) שהאתרוג דר באילנו ב' או ג' שנים, ולכן אפשר שיהיה כדבר הזה שיחנוט האתרוג לפני שבט בשנה אחת וילקטוהו בשבט של שנה האחרת.

ועל פי זה דנו האחרונים לענין ברכת שהחיינו על אכילת אתרוג, שהנה בשו"ע (או"ח סי' רכה ס"ו) מבואר שפרי שאינו מתחדש משנה לשנה, אפילו אם יש ימים רבים שלא אכל ממנו, אינו מברך עליו שהחיינו. וכתב במשנ"ב (ס"ק טז) שהכוונה לפרי שאפילו בימות החורף אינו משתנה ממראיתו כגון אתרוג וכיוצא בזה הדר באילנו משנה לשנה, שכיון שעומד בירקותו כל השנה אין הנאה נרגשת בחידושו ולכן אין מברכים עליו שהחיינו. וכן הביא בבאר היטב (סס ס"ק יח) בשם שו"ת שער אפרים (סי' לה) שעל אתרוג אין לברך שהחיינו כיון שהוא דר באילנו משנה לשנה. וכן כתב בשו"ת הלכות קטנות (מ"מ סי' לג, מ"ב סי' רנז). אך היעב"ץ במור וקציעה (סס ד"ה ומסס) כתב שבמדינות אירופה שמביאים את האתרוגים מארץ רחוקה, פשוט שראוי לברך עליהם שהחיינו מיד בראייתם, שהרי ודאי עבר זמן רב שלא ראה אותם חדשים, שהישנים אין מראיתם עליהם שכבר צמקו ויבשו להם ולא נשאר בהם לא תואר ולא הדר, ולכן אף שנמצאו עדיין פירות ישנים מברך על החדשים הטובים למראה ולמאכל ביתר שאת.

והמהרש"ק בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סי' נג) העלה להלכה שלא לברך שהחיינו באכילת מרקחת אתרוגים מטעם אחר, שודאי מי שכבר בירך שהחיינו בשעת נטילת ארבעת המינים בסוכות אין לו לברך שוב שהחיינו על מרקחת האתרוגים ואם מברך ברכתו היא ברכה לבטלה, כיון שמעיקר דין הש"ס ברכת שהחיינו צריכים לברך בשעת ראיית הפרי החדש ולא בשעת האכילה (רשה עירובין מ:, שו"ע או"ח סי' רכה ס"ג, סדר ברכת הנהנין לשו"ע הרב פי"ח סי"ב), אלא שעתה נהגו להמתין ולא לברך עד שעת האכילה, כדי שלא לחלק בין מי שאינו נהנה בשעת הראיה שאינו יכול לברך אז לבין מי שנהנה בשעת הראיה ויכול לברך אז (סדר ברכת הנהנין סס על פי המג"א). ואם כן נמצא שמי שכבר בירך בשעת הראיה כשנטל את הלולב כבר יצא ידי חובתו ושוב אינו יכול לברך בשעת האכילה. וכבר קדמו בסברא זו בלקט יושר לתלמיד התרומת הדשן (עמ' 149), וכן כתב בשו"ת מהר"י אשכנזי (או"ח סי' ט).

אך בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' נג) כתב שברכת שהחיינו שמברכים בשעת נטילת לולב אינה על ראיית האתרוג אלא על קיום המצוה, שזכה והחייהו ה' לעשות המצוה ואינה על הפרי כלל, ואף שיש מקום לומר ששמח גם על כך שיש לו פרי שיכול לקיים בו את המצוה, מכל מקום כיון שלא נהגו עתה לברך על הראיה הרי מסתמא אין כוונתו שברכת שהחיינו תהיה גם על שמחת ראיית הפרי, והרי הוא כמכוין שלא לצאת בברכת שהחיינו אלא חיוב הברכה על המצוה ולא על ראיית הפרי, ולכן אינו יוצא ידי חובתו בזה ושפיר יכול לברך אחר כך בשעת אכילה. ועד"ז כתב בהגהות לפסקי תשובה (מ"מ סי' נט). וראה עוד ניצני ארץ (קונ' ה עמ' 9) בתשובת האדר"ת שהאריך בענין זה.

ועוד צידד בכתב סופר לפטור אתרוג מברכת שהחיינו מטעם אחר, כיון שאין שמחה בליבו של אדם בראיית אתרוג או באכילתו כיון שאינו נהנה מהפרי אלא רק אחרי שנעשה בו תיקון גדול בתערובת מינים שונים. אך בשדי חמד (מערכת נרכות פס"ד סי' ג ס"ג) חלק עליו וכתב שודאי אין לדון דין האתרוגים כדין בוסר מטעם זה, ואין לפטרם מברכת שהחיינו. וע"ע בלקוטי הערות בסו"ס כתב סופר מש"כ בזה.

טו.

דין אתרוג ולימון וכדומה לענין חנטה ולקיטה

בגמרא הובאה מחלוקת תנאים ואמוראים בדין האתרוג, אם הולכים בו אחר חנטה או אחר לקיטה. והרמב"ם פסק בזה לחומרא, ובהלכות שמיטה (פ"ד ה"ג) פסק שבין אם חנטת האתרוג או לקיטתה היתה בשביעית יש לנהוג בה דיני שביעית, אבל לענין מעשר יש להחמיר כששית או שמינית. אבל לדעת הראב"ד בהלכות מעשר שני (פ"ו ה"ה) וחידושי הריטב"א כאן (ד"ה ומוקימנא), אתרוג שוה לאילן והולכים בו אחר חנטה לכל דבר ואפילו לקולא.

ודנו האחרונים בדין לימונים ותפוזים [מאראנץ] וכדומה אם גם בהם הולכים אחר

שלעולם דינו כשאר פירות שהולכים בהם אחר חנטה[ג]. והמנהג להחמיר בזה לכתחילה[ד].

דין שאר פירות הדר

לימון ותפו"ז ושאר ההדרים אף שקרובים בתכונתם לאתרוג, נהגו להקל בהם כשאר פירות אחר חנטה, לענין שביעית, ויש מחמירין בהם לעצמן ובפרט בלימון[ה]. ולענין מעשרות יש להחמיר בהם גם אחר לקיטה וגם אחר חנטה[ו].

טו:

חנטה באילן שנלקט בפעם אחת

אילן הולכים בו אחר חנטה לגבי מעשרות, ואף באילן שפירותיו נלקטים בבת אחת, אולם בחרובי צלמונה שפירות גרועים הם, הולכים בהם אחר לקיטה[ז]. [וי"א שבכל חרובין הדין כן[ח]. וי"א שבכל פירות האילן שנלקטים בב"א הולכים בהם אחר לקיטה[ט]].

בנות שוח

בנות שוח שהם תאנים לבנות הולכים בהם אחר חנטה או אחר עונת המעשרות, והואיל ופריים נגמר רק לאחר שלש שנים, אם כן פרי הנגמר בשנה השניה לשמיטה, נמצא שחנט בשביעית, ויש בו קדושת שביעית וצריך להפקירן וכל דיני שביעית יש בו[י]. אבל בשנת השביעית עצמה אין צריך להפקירן כיון שאינם ראויים לאכילה[יא].

מנהג במקום איסור דרבנן

נחלקו האחרונים אם נהגו העם מנהג [שיסודתו בהררי קודש], ויש במנהג זה איסור דרבנן, אם מצווין למחות בידם ולבטל המנהג, או שע"ז נאמר מנהג עוקר הלכה[יב].

[ג] **רש"י** ותוס' בסוגיין. **וראב"ד** (מעשר שני פ"ו ה"ה), וכן דעת **הגר"א** (יו"ד סי' שלו ס"ק קלו). [ד] **חזו"א** (שביעית סי' ז סק"י, וסי' ט סק"ז), **וכ"כ בבית יצחק** (יו"ד ח"ג סי' קמב). [ה] **ראה** המקורות לדין זה בילקו"ב (ד"ה כתב החזו"ו). [ו] **חזו"א** (שביעית סי' ז סקט"ו). [ז] **רמב"ם** (מעשר שני פ"ו ה"ג). [ח] **ראב"ד** (שם). [ט] **תוס'** והרא"ש בסוגיין, ולא קיי"ל כן, **חזו"א** (שביעית סי' ז סקי"ג). [י] **רמב"ם** (שמיטה ויובל פ"ד הט"ז). [יא] **דרך אמונה** (סקי"ג). [יב] **ראה** הציונים בזה בילקו"ב.

פניני הלכה

לקיטה לענין שביעית לדעת הרמב"ם, או שדינם כדין שאר אילנות שאף לרמב"ם הולכים בהם אחר חנטה אף לענין שביעית. והר"ש סריליאו (שביעית פ"ו ה"ה) כתב לענין לימניש שהם הלימונים שהולכים בהם אחר לקיטה לענין שביעית, ומבואר שלדעתו גם הלימונים הם כאתרוגים שהולכים בהם אחר לקיטה לענין שביעית לדעת הרמב"ם.

ובספר השמיטה (פ"ו ס"ד בהערה) כתב שהגאון ר' שמואל סלאנט הסתפק בתפוזים [בראנ"ץ] ואשכוליות [גרייפרוכט] ולימונים אם דומים הם לאתרוג שהולכים בו אחר לקיטה, שהרי שוים הם לירק שגם הם גדלים על כל מים שהרי מטעם זה הולכים באתרוג אחר לקיטה וכמו שפירש רש"י בסוגיינו. אך הביא ששמע מגדול אחד שחקר ודרש באופן גידול האתרוג והלימון והתפוז ובא למסקנה שאף שלענין ההשקאה שוים הם לאתרוג מכל מקום חלוקים הם בהרבה דברים זה מזה, שהאתרוג גדל באילנו משנה לשנה ובכל שנה נוסף עוד על גידולו מה שאין כן תפוזים וכדומה שאינם מוסיפים לגדול אחר שהגיעו לשיעורם, וגם בחנטה שונים הם מהאתרוג שבאתרוג חונטים בכל השנה עוד אתרוגים גם כשכבר יש פירות גדולים, ואילו בתפוז וכדומה הרי הם כשאר אילנות שאינם חונטים אלא בזמנם. ואפילו הלימון שחונט ברוב זמני השנה אינו דומה בזה לאתרוג. ולכן אין לנקוט שהולכים בהם אחר לקיטה כאתרוג כיון שמין אחר הם. וצידד בספר השמיטה שיתכן שגם מהר"ש סלאנט לא הסתפק אלא בלימון הדומה לאתרוג יותר בין במראהו ובין בזמני חנטתו המרובים ולא בתפוזים ואשכוליות.

והחזון איש (שו"ת השמטות סי' קנו לשמיני חרמת ד"ה ולימון, כלאים סי' ג סק"ז) כתב לענין הרכבה שלימון ואתרוג ואשכליות ותפו"ז יש להסתפק בהם אם הם מין אחד מצד השתוותן בטבעם שהם גדילים על כל מים שצריכים השקאה ואין הגשמים מספיקים להם, והם מתקיימין במחובר משנה זו לחברתה שחונטים החדשים ושל אשתקד קימים, וכן יש להסתפק בהשתוותם במראה ותבנית. וכתב שאף אם נאמר שאתרוג ולימון ב' צורות ממין אחד הם, מכל מקום לענין מצות נטילת אתרוג בחג הסוכות קבלנו מאבותינו שהוא אתרוג דוקא, והוא פרי עץ הדר הכתוב בתורה. ואם הרכיב אתרוג בלימון לענין מצוה חשוב כתערובת מין אחר. וראה שם עוד לענין הרכבה (ולמה עוד מוו"ל כלאים סי' ג סק"ט וסק"ט טו).

ובהלכות שביעית כתב החזו"א (סי' ז [ו] סק"ק טז) שתפו"ז ולימון וחברותיהן שמשקין אותם כמו אתרוג וגם הם משתוים בבנין הפרי בקליפתם ובחילוק חלקיהם וקרומיהם ופרים ומשקה נוזל פקיד בקרום המקיפו, יש להסתפק בהם שמין אתרוג הם, וצריך לעשר ב' מעשרות בין שניה הנכנסת לשלישית ובין שלישית הנכנסת לרביעית, שהוא ספק אם אזלינן בו בתר חנטה או בתר לקיטה. ועוד כתב שם (סי' ט סק"ק יז) שקרוב הדבר שפירות לימון ותפו"ז הם מין אתרוג וראוי להחמיר לדעת הר"מ לילך בהם גם אחר לקיטה (לך למה עוד שם סי' כג סק"ק טז לענין אתרוג שנאפוין מסויס כתב להקל שגם לילך אחר חנטה וכדעת רש"י והרשב"ם).

וראה עוד מש"כ הגרא"ח נאה בספר הערות למעשה בעניני שמיטה (עמ' פג-פה) שהאריך בזה, והביא מדברי מהר"ש אלפנדרי (שו"ת השגת קדישת סי' ג סי' יג) שכתב שבודאי כמה דברים שנתפרשו בתלמוד בדין האתרוג שוה לו הלימון בדברים אלו.

אך בשו"ת מנחת שלמה (ח"ו סי' נו אות כב) כתב שכיון שהלימון כבר היה ידוע ונפוץ בזמן הרמב"ם שהרי באגרת הרפואה אשר לו הזכירו פעמים רבות, וגם בהקדמת הרמב"ם לסדר טהרות (ד"ה ונטומאת משקין) הזכירו, ואף על פי כן כתב (מעשר שני פ"ו ה"ה) שבפירות האילן הולכין אחר הלקיטה רק באתרוג בלבד, ומזה ששינה מלשון הגמרא והוסיף תיבת 'בלבד' משמע שבלימון הולכין אחר חנטה ולא אחר לקיטה כאתרוג. וראה עוד מנחת שלמה (שביעית עמ' קד) ובתשובתו הארוכה בקול התורה (חוברת מט עמ' לד). וכן כתב באור לציון (שביעית פ"ג מקורות סוף ה"ט) שאין צריך להחמיר בפירות הדר ללכת אחר לקיטה.

טו:

מנהג במקום הלכה

כתב הריב"ש בתשובה (סי' מד וקכג), בדבר מה שיש אנשים לומדי תורה שלא לשמה שהתיצבו לאסור את המותר, ואמרו שכן פשט המנהג, ולהתיר את האסור ביד רמה, כי כן כתוב בתורה על פי התורה וכו' ואפילו מזידים. וכתב בתשובתו שאם נהגו העם להקל באיזה איסור אף אם הוא רק איסור דרבנן יש לבטל את המנהג. והביא ראיה לדבריו מהמבואר בסוגייתינו שאמרו כי נהגו במקום איסורא מי שבקינן להו. וכן כתב בשו"ת הרשב"ש (סי' תקסג). והפרי חדש (סי' תנו) הביא מספר משא מלך שכתב לחלק בדבר בין מנהג של עקירת מצוה מן התורה שמבטלים אותו, למנהג באיסור דרבנן שאותו אין מבטלים. וכתב הפרי חדש שזה אינו, שהרי מעשר חרובין אינו אלא מדרבנן ואף על פי כן הקשו בסוגייתינו שאם נהגו בו איסור אין מניחים אותם, הרי שגם באיסור דרבנן אין הולכים אחר המנהג, וכתב שכן מוכח גם בדברי הריב"ש הנ"ל.

אך בבתי כהונה (מלוקט פ"ח דין סי' יח) תמה על הריב"ש והפרי חדש, שהרי בסוגייתינו מבואר שאמר רבי יוחנן שנהגו העם בחרובין כר' נחמיה שאילן העושה בריכה אחת כגון דקלים וזיתים וחרובין אף על פי שחנטו פירותיהן קודם חמשה עשר בשבט מתעשרים לשנה הבאה. והקשה לו ריש לקיש ממה ששנינו שבנות שוח שביעית שלהן שניה מפני שעושות לג' שנים, ושתק רבי יוחנן ולא השיב. וביארו בגמרא שהקושיה היא איך מניחים דברי רבנן ועושים כר' נחמיה. והקשו בגמרא מדוע לא השיב ר' יוחנן שכיון שהמנהג הוא כן אין שייך להקשות עליו ממה שאסור לעשות כן, ותירצו שאין זו תשובה כיון שאין מניחים את המנהג במקום איסור. והקשו בגמרא שיכול רבי יוחנן להשיב שהוא דיבר במעשר חרובין דרבנן ואין להקשות עליו משביעית דאורייתא. ואם כן לכאורה לפי המסקנא יש לחלק בין איסור דרבנן לאיסור דאורייתא, ומניחים את המנהג במקום איסור דרבנן. וכן כתב להדיא הראב"ד בהשגות (מעשר שני פ"ו ה"ג) שכוונת הגמרא היא שכיון שמעשר חרובים אינו אלא מדרבנן, אם נהגו שלא כדין לא מיחו בידם.

אולם בשו"ת דברי יוסף (לוי"ע סי' כז) כתב לפרש דברי הגמרא בסוגייתינו באופן אחר, שלא מיחה רבי יוחנן במנהג כיון שסבר שסברא נכונה היא ללכת בחרובים אחר לקיטה הואיל ומעשר שלהם מדרבנן, ואין כוונת הגמרא לומר שבדברים שאיסורם מדרבנן אין מוחים ביד הנוהג שלא כדין, באופן שראיית הריב"ש והפר"ח מדברי הגמרא בתחילת סוגייתינו היא ראיה ברורה ואין חולק עליה.

אך כתבו האחרונים שגם לדעת הסוברים שבמקום שאין האיסור אלא מדרבנן אין מבטלים מנהג היתר, היינו דווקא במקום שיש מחלוקת בדבר, והמנהג הוא כסברת יחיד במקום רבים, וכדוגמת סוגייתינו שנהגו כר' נחמיה נגד דעת רבנן. אבל בדבר המוסכם לכל הדעות בודאי מבטלים המנהג (ערך השלחן או"ח סי' תרנג סק"ג, קונטרס ספר הזכרון שנכתוב עה"ק או"ח ח"ג מע' מ אות ח, שו"ת זרע יעקב סי' ה). וראה עוד בשדי חמד (מערכת מ כלל לח) שהאריך בזה. ובסמיכה לחיים (יו"ד סי' ד) הוסיף וכתב בעל החקרי לב, שאין המנהג מועיל אלא כשנתיסד ונתפשט מזמן הרבנים הקדמונים שהיה בידם כח להכריע במחלוקת הפוסקים, אבל בדורותינו שנתמעטו הלבבות ואין בנו כח להכריע נגד דעת רוב הפוסקים, אין המנהג שנהגו להקל מועיל כלל, ונחשב כמנהג בטעות שיש לבטלו.

טז.

אדם נדון בראש השנה

ביום טוב של ראש השנה שוקלין עוונות אדם וזכויותיו מי שנמצא צדיק נחתם לחיים, ומי שנמצא רשע נחתם למיתה, והבינוני תולין לו עד יום הכפורים, אם עשה תשובה נחתם לחיים, ואם לאו נחתם למיתה[א].

זמן דין תבואה ופירות האילן ומים

שאר דברים כתבואה ופירות האילן וגשמים, יש אומרים שכל אחד נדון בזמנו בפסח על התבואה, בשבועות על פירות האילן, ובחג על המים[ב]. ויש אומרים שקיי"ל שכל הדברים נידונין בראש השנה.

שופר של איל

כל השופרות כשרים לתקיעת שופר של ראש השנה, [חוץ מקרן של פרה[ג]], אבל מצוה מן המובחר בשופר של איל [זכר לעקידת יצחק] זכר[ד], כפוף[ה].

שנה שלא תקעו בתחילתה

כל שנה שלא תקעו בראש השנה מחמת פשיעה או מחמת אונס הקרוב לפשיעה כגון שאבד להם [שהיו יכולים להשמר שלא לאבדו], מריעין לה בסופה. אבל אם אירע להם אונס גמור או שחל ראש השנה בשבת, ולא תקעו, לא נאמר דבר זה[ו].

דרכי התשובה

מדרכי התשובה שיהיה השב צועק תמיד לפני ה' בבכי ובתחנונים. ועושה צדקה כפי כוחו[ז], ומתרחק מאד מן הדבר שחטא בו, ומשנה שמו, כאומר שאני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים[ח], ומשנה מעשיו לטובה ולדרך ישרה, וגולה ממקומו, שגלות מכפרת עון מפני שגורמת לו להכנע ולהיות עניו ושפל רוח[ט].

מצות הקבלת פני הרב

חייב אדם להקביל פני רבו בג' רגלים[י], ויש אומרים שאף בראש השנה[יא]. ויש אומרים שבזמן הזה אין חיוב להקביל פני הרב ברגל[יב], אלא שאם מקביל פני רבו מקיים מצוה[יג], והוא הדין אם מקביל פני הרב בראש חדש ובשבת מקיים מצוה[יד]. ויש אומרים שאם הרב נמצא במקום קרוב [בתוך תחום שבת] יש חיוב להקבילו אף בשבת וחדש[טו]. וי"א שאף בחול המועד שייך מצוה זו, ויש חולקים[טז]. ואשה חייבת במצוה זו[יז], ויש חולקים.

חיוב טהרה ברגל

כל ישראל מוזהרין להיות טהורים בכל רגל, מפני שהן צריכים להיות מוכנים להכנס למקדש ולאכול קדשים, אבל אם נטמא אינו לוקה[יח]. ויש אומרים שבזמן הזה שחרב הבית אין שייך מצוה זו[יט]. ויש חולקים שאף בזמן הזה חייב לטהר עצמו ברגל[כ]. ויש אומרים שאף בראש השנה ויוהכ"פ שייך חיוב זה, ויש חולקים[כא]. ונשים חייבות במצוה זו[כב], ויש חולקים[כג].

דין של ראש השנה

כשם ששוקלין עוונות אדם וזכויותיו בשעת מיתתו, כך בכל שנה ושנה בראש השנה שוקלין עוונות וזכויות של כל אחד ואחד מבאי העולם. מי שנמצא צדיק נחתם לחיים, מי שנמצא רשע נחתם למיתה. והבינוני שיש לו מחצה עונות ומחצה זכויות, תולין לו עד יום הכיפורים, אם עשה תשובה נחתם לחיים, ואם לא עשה תשובה, נחתם למיתה[כד].

דף טז [א] **רמב"ם** (תשובה פ"ג ה"ג). [ב] **הרי"ף** הביא משנתינו כצורתה, וכתב הריטב"א שמשמע שס"ל שקיי"ל כסתם משנה, וכדעת רבי ישמעאל. אמנם כתב שהעיקר לדינא אינו כן אלא הכל נדון בראש השנה. וכן פסק הרמב"ן (מלחמות). [ג] **וכן** קרני רוב החיות שהם עצם אחד ואין להם מבפנים זכרות פסולים. [ד] **אמנם** בכלל ההידור הוא גם של כבשה נקבה, אבל המהדרין ביותר נוהגין לחזור אחר של איל זכר דוקא, שהוא יותר דומה לאיל של יצחק, משנ"ב (מקפו סק"כ). [ה] **שו"ע** (סי' תקפו סעי' ג). [ו] **טור** (סי' תקפ"ה). [ז] **ובשו"ע** (יו"ד סי' רמז ס"ד) כתב הצדקה דוחה את הגזירות הקשות וברעב תציל ממות כמו שאירע לצרפית. [ח] **אמנם** מצינו שינוי השם שמועיל מדין שאינו אותו האדם שנגזר עליו הגזירה, כמבואר ברמ"א (יו"ד סי' שלה ס"י) שנהגו לברך חולים בבית הכנסת ולקרות להם שם חדש, כי שינוי השם קורע גזר דין. [ט] **רמב"ם** (תשובה פ"ג ה"ד). והרמב"ם מנה כאן כל הד' דברים ששנויין בסוגיין, והוסיף גם שינוי מקום. [י] **רמב"ם** (תלמוד תורה פ"ה ה"ז). אמנם בטושו"ע השמיטו דין זה וכדלהלן. אמנם במג"א (סי' שם סק"ז) כתב שיש חיוב בזה. [יא] **טורי אבן**, וכ"כ הגר"א (הו"ד בילקו"ב). [יב] **נודע** ביהודה (תנינא או"ח סי' נד). מכח השמטת הטושו"ע. וכבר דחה בערוך לנר (סוכה כו: ד"ה מכלל) שמה שלא הביאו דין זה, כיון שאף איכא מצוה וכמש"כ המג"א (סי' תקנד סק"כ). [יג] **שו"ע** (או"ח סי' שם סעי' ד). [יד] **מג"א** (שם סק"ו). [טו] **ריטב"א** בסוגיין בשם הר"ח. והו"ד בביאור הלכה (שם ד"ה להקביל). וראה עוד בכל זה בילקו"ב. [טז] **ראה** תורת חיים (מ"ג סי' י הו"ד בילקו"ב) שכתב שנחלקו בזה הראשונים. [יז] **מג"א** (סי' שם סק"ז). וראה ילקו"ב החולקים בזה. [יח] **רמב"ם** (טומאת מוכלין פט"ז ה"י). וראה משנה למלך שם שכתב שנחלקו הרמב"ם והרמב"ן אם איסור זה דאורייתא אלא שאין לוקין עליו, או שאינו אלא אסכמתא. [יט] **באר היטב** (יו"ד סי' שנג סק"ד). [והוסיף שאף שיש פוסקים שכתבו שיש מצות טהרה ברגל אף בזה"ז, לאו מטומאת מת ושרץ אלא מטומאה היוצא מגופו של אדם וכדומה]. וכ"כ השאגת אריה (סי' סז), והו"ד בשערי תשובה (או"ח סי' תקכט) והביא שכ"כ בתשו' יד אליהו (סי' סח). [כ] **ראה** שפת אמת בסוגיין, ובחזו"א (או"ח סי' קכט לקף כה.) שנקט כן. וראה עוד בילקו"ב ציונים נוספים בזה. [כא] **דעת** השאגת אריה (סי' סז) שאין דין לטהר עצמו בר"ה ויוהכ"פ, אבל מדברי הרא"ש (סוף יומא) מוכח להדיא שגם בר"ה ויוהכ"פ איכא מצוה לטהר עצמו [עכ"פ בזמן המקדש], וכ"כ להדיא בשבלי הלקט (סי' רפג) שאדרבא כ"ש בר"ה ויוהכ"פ שצריך לקדש ולטהר עצמו ביותר. וראה עוד בילקו"ב. [כב] **רש"י** (יבמות כט: ד"ה ולמ). וראה בית שמואל (סי' נד), ובקרבן נתנאל (יומא פ"ח סק"ג) הו"ד בילקו"ב. [כג] **שאגת אריה** (שם). וראה עוד בילקו"ב. [כד] **רמב"ם** (תשובה פ"ג ה"ג), וראה בהלכה א שביאר הרמב"ם שצדיק הוא שרובו זכויות, ורשע הוא שרובו עונות, ובינוני מחצה על מחצה.

פניני הלכה

טז.

סמיכת גאולה לתפילה ביו"ט

במשנה מבואר שהעולם נידון בראש השנה ובשלש רגלים, שבפסח נידונים על התבואה, בעצרת על פירות האילן, בחג נידונים על המים, ובראש השנה כל באי עולם עוברים כבני מרון.

והנה ידוע שצריך לסמוך גאולה לתפילה ואסור להפסיק ביניהם וכמבואר בשו"ע (סי' קיז ס"ג). וברמ"א (שם) מביא שיש אומרים שדוקא בחול צריך להסמיך גאולה לתפילה, אבל בשבת אין צריך, והטעם כיון שאצל הפסוק שלומדים ממנו החיוב להסמיך גאולה לתפילה, כתיב (תהלים כ ג) 'יענך ה' ביום צרה' ושבת אינו יום צרה. ומכל מקום מבואר ברמ"א שלהלכה גם ביום טוב חייב להסמיך גאולה לתפילה. והטעם שביום טוב צריך להסמיך גאולה לתפילה מבואר בדרכי משה (שם אות ג) בשם המהרי"ל והביאו מג"א (שם סק"ג), שאף שיום טוב אינו עת צרה מכל מקום הוא ביום שבחול הוא עת צרה, ולכן שייך בו עניה בעת צרה וצריך לסמוך בו גאולה לתפילה. מה שאין כן בשבת שהוא יום שאין שייך בו יום צרה כלל. אבל בהגהות לשו"ע הוסיף הרמ"א טעם אחר מעצמו, והוא משום שמבואר במשנה כאן שהעולם נידון בג' רגלים והם ימי דין, ולכן צריך להסמיך גאולה לתפילה.

וכתב בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ד או"ח סי' ח) לדון אם יש חיוב לסמוך גאולה לתפילה ביו"ט שחל בשבת. ובתהלה לדוד (או"ח סי' קיז סק"ד) כתב ששאלה זו תלויה בב' טעמים הנ"ל, שלטעם הראשון שסמיכת גאולה לתפילה ביום טוב היא כיון שכשאין נופל יום טוב ביום זה הרי הוא יום חול שיכול להיות יום צרה, אם כן ביום טוב שחל בשבת אין צריך לסמוך גאולה לתפילה שכיון שחל בשבת אינו עת צרה. אבל לטעם השני שכיון שהעולם נידון בו צריך לסמוך בו גאולה לתפילה אף שיום טוב אינו יום צרה, אם כן גם כשחל בשבת צריך לסמוך כיון שהוא יום שנידונים בו, אף שאינו יום צרה. והכריע בתהלה לדוד כטעם זה כיון שרק אותו הביא בשו"ע הרב, ולכן הכריע שצריך לסמוך גאולה לתפילה ביום טוב שחל בשבת, ובפרט שגם בשבת עצמה יש סוברים שצריך לסמוך גאולה לתפילה ודעת הסוברים שאין צריך לסמוך גאולה לתפילה בשבת עמומה היא, ואין להוסיף עליה. ושלא כאשל אברהם (סי' קיד סק"ג) שפשוט לו שגם ביום טוב שחל בשבת אין סומכים גאולה לתפילה. וראה בשאגת אריה (סי' טז) שדן בכל זה, ומסיק דאפילו בשבת צריך לסמוך גאולה לתפילה.

ועיין בשבט הלוי (גרוסמייספקי, סי' ח ס"ק יח) שכתב לפי דעת הסוברים שגם ביו"ט אין צריך לסמוך גאולה לתפילה, ושלא כטעם הרמ"א לחלק ביניהם שיום טוב הוא יום דין, ואף בחול המועד אין צריך לסמוך גאולה לתפילה, היה מקום אולי לחדש שהמתפלל כותיקין והתחיל תפילתו לפני הנץ החמה בזמן שאינו יכול ליטול לולב, וזרחה השמש כשסיים ברכת גאל ישראל לפני שהתחיל שמונה עשרה וכותיקין, צריך להקדים וליטול את הלולב לפני תפילת שמונה עשרה שכיון שהגיע הנץ החמה חלה עליו חובת נטילת לולב והיא קודמת לחיוב תפילת שמונה עשרה, ואין לחוש למה שמפסיק בין גאולה לתפילה כיון שביום טוב וחול המועד אין צריך לסמוך גאולה לתפילה. אך למעשה מסיק שאין ההלכה כדעת האו"ז, וגם ביום טוב יש דין סמיכת גאולה לתפילה, אלא שמכל מקום צידד שיתכן שעדיף להתפלל שלא כותיקין כדי שלא להיכנס לספק זה.

טז:

בריחה מסכנה

אמר רבי כרוספדאי אמר רבי יוחנן שלשה ספרים נפתחין בראש השנה אחד של רשעים גמורין ואחד של צדיקים גמורין ואחד של בינוניים צדיקים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר לחיים רשעים גמורין נכתבין ונחתמין לאלתר למיתה בינוניים תלויין ועומדין מראש השנה ועד יום הכפורים זכו נכתבין לחיים לא

18/06/2018 אוצר החכמה

יז.

דין של עולם הבא

אף שבאופן כללי מצינו ג׳ כתות ביום הדין הגדול בתחיית המתים[א], מכל מקום מצינו בהם ו׳ חילוקים[ב], ואלו הם: א. צדיקים גמורים נכתבין ונחתמין לאלתר לחיי העולם הבא[ג].

ב. בינונים ואין בהם עבירה של פושעי ישראל בגופן[ד], רב חסד מטה כלפי חסד ואינם יורדין לגהינם.

ג. בינונים שיש בהם עון של פושעי ישראל בגופן, יורדין לגיהנם ומצפצפין ועולין.

ד. רשעים שרובן עוונות ואין בכלל זה פושעי ישראל בגופן, יורדין לגהינם לי״ב חדש ואח״כ באים לחיי העוה״ב[ה].

ה. רשעים שרובן עוונות ויש בהם פושעי ישראל בגופן, יורדין לגהינם לי״ב חדש ולאחר י״ב חדש גופן כלה ונשמתן נשרפת ורוח מפזרתן תחת כפות רגלי הצדיקים.

ו. צדוקים ובייתוסים ומסורות[ו] יורדין לגיהנם לדורי דורות.

דרך התנהגות הדיין

אסור לדיין להתנהג בשררה וגסות על הציבור, אלא בענוה ויראה, וכל פרנס המטיל אימה יתירה על הציבור שלא לשם שמים, אינו רואה בן ת״ח לעולם[ז].

יז:

אמירת י״ג מדות ביחיד

אין היחיד רשאי לומר י״ג מדות דרך תפלה ובקשת רחמים דדבר שבקדושה הם, אבל דרך קריאה בעלמא מותר[ח]. וכן אין לומר סליחות שיש בהם י״ג מדות ביחיד[ט].

דף יז **[א]** רש״י (ד״ה ליום הדין), וראה שער הגמול. **[ב]** **ראי״ש** (סי׳ ה). **[ג]** **אבל** על מיעוט עוונות שלהם קיבלו עונשם לאחר מיתתם עד יום הדין בתחיית המתים כמש״כ הרמב״ן בשער הגמול. **[ד]** **ועון** פושעי ישראל בגופן הוא ישראל שלא הניח תפילין מעולם, רמב״ם (תשובה פ״ג ה״ה), והרי״ף. ויש מהראשונים שכתבו (הו״ד בילקו״ש) שכל המבטל מצות עשה כל חייו ישנו בכלל זה. **[ה]** **וראה** בזה בילקו״ב שנחלקו הראשונים בגדר כתה זו. **[ו]** **וברמב״ם** (תשובה פ״ג ה״ו) כתב בכלל זה המינים והאפקורוסים, והכופרים בתורה, והכופרים בתחיית המתים, והכופרים בביאת הגואל, והמשומדים, ומחטיאי הרבים, והפורשים מדרכי ציבור [ראה הל׳ יא פירוש ד״ז], והעושה עבירות ביד רמה בפרהסיא, והמוסרים, ומטילי אימה על הציבור שלא לש״ש, ושופכי דמים, ובעלי לשון הרע, והמושך ערלתו. **[ז]** **שו״ע** (או״ח סי׳ ת סעי׳ ד). **[ח]** **שו״ע ורמ״א** (סי׳ תקפה סעי׳ ה). וכתב הרשב״א בתשובה (ח״ו סי׳ רי״ח) שהמקור מסוגיין שהתעטף הקב״ה כש״ץ משמע שצריך ציבור לזה. וראה פרטי דינים בזה בהלכות חג בחג (יסוד ושורש פ״ג הערה 34). **[ט]** **משנ״ב** (שם סק״ג).

פניני הלכה

זכו נכתבין למיתה. ונשאל הרשב״ש (סי׳ קלה) על פי המבואר כאן, אם יש לאדם לברוח מן הסכנה כגון שיש מגפה בעיר ר״ל, שהרי לכאורה ממה נפשך היא לא תועיל לו כלום כי אם נגזר עליו בראש השנה לחיות לא תזיק לו המגפה, ואם נגזר עליו למות לא תועיל לו הבריחה.

והשיב הרשב״ש באריכות לבאר שכמה מידות יש בדבר. המידה הראשונה היא מספר שני חייו של אדם שנגזרו לו בעת היוולדו, ודבר זה כתוב בתורה שנוי בנביאים משולש בכתובים ובאה הקבלה האמתית עליו, וחכמי המחקר מודים בו ונותנים טעם בדבר, אם מפאת הגורמים השמימיים אם מפאת הרכבת איברי האדם ודמו וכדומה, ומידה זו גורמת שכל עומת שהלחות השרשי והחום הטבעי עומדים באופן הראוי יארכו שני האדם, ואם הם מעטים או האחד ירבה או שימעט הוא או האחר יתקצרו ימיו, וכפי רבויים או מיעוטם ירבו או ימעטו שני האדם, והוא הדין הקצוב לאדם שנתבאר בתורה בנביאים ובכתובים ובדברי רבותינו ז״ל ואין לספק בזה ולא לערער עליו.

והמידה השנית היא מידת השנים שיוסיפו לו או יקצרו לו על פי מעשיו ומצוותיו ועוונותיו, ועל זה אדם נידון בראש השנה ונגזר עליו אם להוסיף לו על שנות חייו או להוריד מהם. וכן נידונים בו שאר עניני אדם כגון בני ומזוני בריאות וחולי ודומיהם.

והמידה השלישית היא שאף מי ששנות חייו הם קצובים לו לחיות עוד הרבה שנים, וגם לא נגזר עליו באופן מוחלט בראש השנה שיקצרו משנות חייו, מכל מקום יתכן שימות בלא עתו במיתת מגפה ובמיתת מלחמה ודומיהם או מיתה טבעית על ידי רוע ההתנהגות וחוסר השמירה מפני הסכנות. ומיתה זו אינה נגזרת על האדם אלא אפשרית היא, ולכן תלויה בו ובהתרחקותו מפני הסכנה. ולכן כשיש דבר בעיר צריך אדם לברוח כדי שלא ימות מצד המידה הזו. וכן נפסק ברמ״א (יו״ד סי׳ קטז ס״ה) שיש לברוח מעיר שנתפשט בה דבר. ובספר זכרון יעקב יוסף (מערכת ס עמ׳ נפ) תמה על אודות מכת האבעבועות המתפשטת בקטנים ב״מ, למה אין נזהרים להבריח את התינוקות מהעיר בתחילת הדבר, ובודאי עתידים האבות ליתן את הדין על מיתת יונקי שדים שלא חטאו אם יכולים הם לברוח.

ומכל מקום כתב בשו״ת שבט הלוי (ח״ח סי׳ רנח) שאף שחיוב על כל אדם לברוח מהעיר בשעת הדבר, אסור לרופאים שיכולים להועיל לחולים לברוח מהעיר ולהסתלק מתפקידם, אלא ישמרו את עצמם ככל האפשר שלא להתדבק כתקנת הרפואה בעתים הללו, והביא ראיה מתקנת הגרעק״א בשעת מגיפת הכולירע בעיר פוזן שכתב שהאנשים שיכולים לשמש החולים האלה יהיו באופן קבוע בחדר הלאצארעט (בית מרפא), וכתב שם שהוא שכר האנשים האלה, וכן כתב שיקראו מיד לרופא (נדפס בתגרות סופריס מכתב ג), ואין משמע שמדבר דוקא מאנשים אשר לא מבני ישראל המה.

יז.

פינוי גופת מחטיא הרבים שנקבר ליד צדיק

מבואר בגמרא שמחטיאי הרבים אינם יוצאים מגיהנם לעולם, וכן חשבו הרמב״ם (תשובה פ״ג ה״ו) לאחד מאלו שאין להם חלק לעולם הבא.

ומעשה שהיה בזמן המהרש״ם בטבח אחד שהיה מאכיל נבילות לרבים במזיד,

יז:

צעקה בתפילה בשעת צרה

הגמרא דנה כאן בפירוש הי״ג מידות, ובהגהת התוספות (ד״ה שלש) הביאו דברי הפסיקתא, שמידת ׳חנון׳ היא שחונן בעת הדחק לגאול הצועק, וכמו שכתוב בפסוק (שמות כב כו) ׳והיה כי יצעק אלי ושמעתי כי חנון אני׳.

ודייק מכאן בשו״ת יהודה יעלה (או״ח סי׳ קפג) שעל אף שאמרו חז״ל בברכות (כד:) המשמיע קולו בתפילתו הרי זה מקטני אמנה, מכל מקום בשעת צרה מותר לצעוק שאין אדם נתפס על שעת צערו, ולא עוד אלא שיש מצוה בדבר כמבואר ברמב״ם (תעניות פ״א ה״ג) מצות עשה מן התורה לזעוק וכו׳ על כל צרה שתבא על הצבור. וכן ביאר בארוכה המבי״ט בבית אלקים (שער התפילה פ״ו) וחילק בין התפילות הסדורות בכל יום שאין ראוי לאמרם בקול מכיון שיכול לכוין בלחש, אבל התפילות שמתפללים בעת צרה וצער אי אפשר להתפלל אותם בלחש מפני צערו, ומעלה היא להראות את צערו ושאין מי שיצילו כי אם הקב״ה, ולכן נכון לצעוק ולהראות את הצער.

ובפרי צדיק (לרמז הפנה) כתב לחלק באופן אחר, שהשמעת קול התפילה בקול רם אינה ראויה, ומה שאמרו בשבח הצעקה אין הכוונה בזה לצעקת תיבות התפילה אלא לקול צעקה היוצא ממעמקי הלב עד שאינו יכול לפרוט בשפתיו אפילו בחיתוך הדיבור, ותפילה כזו היא מקובלת ביותר.

והרמב״ן (שמות יג טז) כתב שכוונת רוממות הקול בתפלות וכוונת בתי הכנסיות וזכות תפלת הרבים, היא שיהיה לבני אדם מקום שבו יתקבצו ויודו לאל שבראם והמציאם ויפרסמו את זה ויאמרו לפניו בריותיך אנחנו, וזו כוונתם במה שאמרו (ירושלמי תענית פ״ג ה״ח) ויקראו אל אלהים בחזקה (יונה ג ח), מכאן אתה למד שתפלה צריכה קול, חציפא נצח לבישה, עד כאן דבריו. וביאר ברנת יצחק (מהלים יז ו) שמבואר בדברי הרמב״ן שגם תפילת שבח והודאה צריכה להיות בקול, והטעם בזה הוא כדי לפרסם את השבח וההודאה, וזהו שכתב הרמב״ן

תפילת הציבור נשמעת יותר

אף שהתשובה והצעקה יפה תמיד, מכל מקום בעשרת ימי תשובה מתקבלת היא מיד, שנאמר דרשו את ה' בהמצאו קראוהו בהיותו קרוב. במה דברים אמורים ביחיד, אבל בציבור כל זמן שעושין תשובה וצועקין בלב שלם הן נענין שנאמר כה' אלוקינו בכל קראנו אליו[י].

עבירות שבין אדם לחבירו צריך מחילת חבירו

אין התשובה ויום הכיפורים מכפרין אלא עבירות שבין אדם למקום, אבל עבירות שבין אדם לחבירו, כגון חובל בחבירו, או המקלל חבירו, או גוזל וכיו"ב, אינו נמחל לו לעולם עד שיתן לחבירו מה שהוא חייב לו וירצהו ויבקש ממנו שימחל לו, ואפילו לא הקניטו אלא בדברים צריך לפייסו עד שימחול לו[יא].

[י] **רמב"ם** (תשובה פ"ג ה"ו). וראה ילקו"ב ביאור דברי הרמב"ם. [יא] **רמב"ם** (שם ה"ט). **שו"ע** (או' תרו ס"ח).

פניני הלכה

שצריך רוממות הקול להודות לאל שבראם והמציאם ויפרסמו את זה ויאמרו לפניו בריותיך אנחנו. ועוד זאת בשעת צרה צריכים גם כן רוממות הקול וכדברי המבי"ט, וזהו שכתב הרמב"ן לענין ויקראו אל אלהים בחזקה, שכיון ששעת צרה היתה היו צריכים להרים את קולם. אבל בתפילה של כל יום שאינה לשבח והודאה מיוחדים שצריך לפרסמם וגם אינה תפילה מתוך צרה שצריך לזעוק בה מעמקי לבו, צריכה היא להיות בלחש.

יח.

18/06/2018 אהח

השתמשות הרב בתלמידו כהן

מבואר בגמרא שאביי כהן היה. והקשה לפי זה בהגהות פורת יוסף (מגילה ז:) על מה שאמרו בגמרא שם שרבה שלח משלוח מנות בידי אביי, וקשה שכיון שאביי כהן היה איך השתמש בו רבה, והרי אסור להשתמש בכהן והמשתמש בכהן כאילו מעל כמו שפסק הרמ"א (או"ח סי' קכח ממ"ה).

ותירץ שרב מותר להשתמש בתלמידו כהן וכמו שאמרו בכתובות (נו.) שהמונע תלמידו מלשמשו כאילו מונע ממנו חסד. אבל בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' טו) מסיק שלא יאמר הרב לתלמידו כהן לעשות לו דבר כי אולי אינו מוחל בלב שלם, אבל אם רוצה לעשות מעצמו מותר. ועוד תירץ שם הפורת יוסף על פי המבואר בגמרא בסוגייתינו שגם רבה כהן היה, ויתכן שמותר לכהן לשמש כהן חבירו. ועיין ביאור הלכה (סי' קכח סעי' מה ד"ה אסור) מה שכתב בזה.

ועל דרך דבריו שמותר לרב להשתמש בתלמידו הכהן, כתב גם בשו"ת זרע חיים (סי' מז), שנשאל אם מותר ללכת לרופא כהן ולהתרפא על ידו, והאם צריך לחוש בזה משום השתמשות בכהן הנזכר, אשר לכאורה היה מקום לאסור ללכת לרופא כהן, כיון שהמטופל משתמש ברופא ויש בדבר משום איסור השתמשות בכהן. ולדעת הסוברים שמחילה מועלת בזה ודאי יש להתיר, כיון שהרופא הכהן מוחל על כבודו ומסכים שיתרפאו על ידו, אך לדעת הסוברים שאין מחילה מועלת הרי יש לחוש ברפואה על ידי כהן לאיסור מעילה.

והוכיח בזרע חיים להתיר להתרפא על ידי רופא כהן, וכתב בטעם היתר הרפואה על ידי כהן, שלדעת הסוברים שאם הכהן נוטל שכר על שימושו אין בדבר משום איסור מעילה (מצנ"ע שם מ"ק קעה ושיורי ברכה שם סק"ד), מותר להתרפא על ידי רופא כהן כשמשלמים לו שכרו עבור זה. ולדעת הסוברים שגם בשכר אסור להשתמש על ידי כהן (שו"ת כתב סופר או"ח סי' טו), יש לומר שרפואה שונה משאר ענייני ההשתמשות, כיון שעל הרופא מוטל חיוב לרפא את החולים, וכמבואר בפירוש המשנה לרמב"ם (נדרים פ"ד מ"ד) שחייב הרופא מן הדין לרפאות חולי ישראל והרי הוא בכלל אמרם (ב"ק פה:) בפירוש הכתוב (דברים כב ג) 'והשבתו לו' לרבות את גופו שאם ראהו אובד ויכול להצילו הרי זה מצילו בגופו או בממונו או בידיעתו. וכיון שהרופא מחויב בהצלת החולים אין לחולה איסור להשתמש בכהן הרופא, כיון שהתורה היא שמחייבת את הכהן לרפאותו. וסברא זו היא כסברת הפורת יוסף שכל שיש חיוב לכהן לשמש את הישראל אין המשתמש בו עובר באיסור השתמשות בכהנים (ורמ"ה עוד פניני הלכה יומם מנ).

תוכן הענינים

אליבא דהלכתא ראש השנה

הודעת קידוש החדש למקומות הרחוקים א
ד' צומות א
עידונים בתענית א
איסור תענית בחנוכה ופורים א
לגבי מה בטלה מגילת תענית ב
דין פורים קטן ב
סדר החדשים ב
מה היא שנה מעוברת ב
מצוה לקדש על פי הראיה ב
עברו ואח"כ באו עדים ג
אם היה צורך לעבר חודש זה ג
אם יש חילוק בין החדשים ג
זמן ראית הלבנה ג
תענית יום הכיפורים ב' ימים ד
באיזה מקומות עושין ב' ימים טובים ד
על מה מעברין את השנה ד
האם עדי קידוש החדש מחללים שבת ד
חילול שבת בשלוחין ד
אימתי יוצאין השלוחין ה
מי הם הכשרים לעדות החודש ה
קרובים ילכו להעיד שמא יצטרפו עם אחרים ה
דין מלוה בריבית לעדות ה
דין פסול עבד לעדות ה
עדות אשה ה
חילול שבת לעד המעיד על החדש ה
אם צריך עדים המוכרים לבי"ד ה
דין עדות המכירים ה
אם עדים המכירים מחללים שבת ו
אם סגי בשליח אחד ו
עשיית מלאכה בראש חדש ו
סדר קבלת עדות החדש ו
דין מי שיצא חוץ לתחום ברשות ז
דין היוצאים להציל נפשות ז
איך בודקים את העדים ז
דין ראיית הלבנה בבירור ז
חקירת העדים בראיית הגובה ז
אם צריך כונה לראיה ז
דין אמירת מקודש ח
איסור עשיית תבנית ביהמ"ק וכליו ח
איסור עשיית מנורה ח
איסור עשיית צורות שבמדור העליון ח
אם יש חילוק בין בולט לשוקע ח
דוקא צורה שלימה ח
איסור עשיית טבעת ח
זמן ראיית הלבנה ח
ימי החדש של הלבנה ט
בי"ד שקדשו את החדש בטעות ט
דין אמירת מקודש ט
דין ראיית הבי"ד עצמם ט
אין קידוש החדש בלילה ט
דין בלילה ט
דין בי"ד של שלשה ט
בדין אין עד נעשה דיין ט
שופר של פרה ט
דין תקיעה בשופר ובחצוצרות בראש השנה י
דין תקיעה בשופר ובחצוצרות בתעניות י
דין שופר של ראש השנה י
שופר של יובל י
דין הברכות ביובל י
דין קריאת שנים ביחד י
שופר שניקב וסתמו יא
שינוי בצורת השופר יא
שופר שציפהו יא
נתן שופר בתוך שופר יא
הוסיף על השופר יא
שופר שנסדק לארכו יא
נסדק לרחבו יא
שיעור השופר יא
שופר שקולו משונה יא
קדח בזכרותו יא
התוקע לתוך הבור או לתוך הדות יא
שמע מקצת תקיעה בכשרות ומקצתה בפסול יב
שופר של איסורי הנאה יב
שופר של עבודה זרה יב
המודר הנאה ממעין יב
כפאוהו ואכל מצה יב
בל תוסיף בברכת כהנים יב
כהן שקראוהו לעלות ואינו עולה יג
דמי קדשים שנתערבו יג
בתקיעת שופר צריך כונת שומע ומשמיע יג
הכשרים להוציא אחרים ידי חובת מצות שופר יג
איסור תקיעה בשבת יג
איסור טלטול השופר יד
רדיית הפת יד
גדר בפני בי"ד יד
דין תקיעה ביובל יד
נשים בתקיעת שופר יד
מצות עשה שהזמ"ג יד
נטילת לולב כל שבעה יד
איסור אכילת חדש ביום ט"ז יד
זמן קבלת עדות החדש ביום שלשים יד
שיר של יום בראש השנה בבית המקדש יד
מהו השיר שהיו אומרים בבית המקדש טו
סדר הקריאה בפרשת האזינו טו
דין לילך אחר מקום הבי"ד טו
חליצת נעלים לברכת כהנים טו
כניסת הגר לברית טז
כרם רבעי טז

תוכן הענינים

סדר ברכות תפילת מוסף טז
אמירת עשרה פסוקים טז
פסוקים של פורענות טז
פרטי דינים בפסוקי זכרונות טז
פרטי דינים בפסוקי מלכיות טז
פרטי דינים בפסוקי שופרות טז
איסור חילול יו"ט בשביל שופר טז
דין מים ויין ומי רגלים בשופר יז
נשים בתקיעת שופר ובברכתה יז
סמיכה בנשים יז
היתר תקיעה לקטנים בראש השנה יז
דין תקיעה מן התורה ומדברי חז"ל יז
שיעור התקיעות והתרועה יז
אם יכול להוסיף באריכות התקיעה ובשברים ובתרועה יז
שיעור השבר יז
דין ושימה בשברים יח
תשר"ת בנשימה אחת יח
שברים תרועה בנשימה אחת יח
הפסק בתקיעות יח
הפסק בתקיעות יח
בשהייה מחמת אונס יט
תשע תקיעות בבת אחת יט
שמע שני קולות כאחד יט
הפסק בקריאת שמע יט
איסור אמירת ק"ש במקום שאינו נקי יט
ברכות של ראש השנה מעכבות זו את זו יט
אם יחיד יכול להוציא בברכות ובתקיעות יט
אם עדיף מצות התקיעות על הברכות יט
אם התוקע אינו הגון יט
את מי מוציא הש"ץ יט
אמר ובתורתך כתוב לאמר כ
דין סידור התפילה קודם התפילה כ
עם שבשדות לגבי ברכת כהנים כ

פניני הלכה ראש השנה

כתיבת שמות על קלף א
דברי קבלה כדברי תורה דמו א
מימות עזרא לא מצאנו אלול מעובר ב
אמירת שקר כדי לחזק פסקם של בית דין ב
סוף זמן קידוש לבנה ג
טעות בעיבור השנה ד
לא בשמים היא ומכונת אמת ד
חזקת כשרות לעדות ה
השוכר חבירו לדבר עבירה אם צריך לתת לו שכרו ו
נתקטנה ארץ ישראל ו
היוצא להציל נפשות בשבת ז
ראיה דרך זכוכית ובתי עינים ז
חשד בציבור ח
תנאי בעיבור השנה וביבום ח
קבלת עדות בלילה ט
הדבקת שי"ן של תפילין ט
אין עניות במקום עשירות י
כל לנוי אינו חוצץ י
שופרות שמשנים צורתן יא
קטן שהגדיל יב
תנאי במצוות יב
ברכת הגפן בקידוש והבדלה יג
ננערו לעמוד יג
שופר בראש השנה ויובל המצוה התקיעה או השמיעה יד
מי שאינו קורא המגילה בפורים האם חייב בהלל יד
כל פרשה דלא פסקה משה אנן לא פסקינן טו
תקנת גזירות טו
שינוי נוסח התפילה טז
השבת אבידה של מוקצה בשבת טז
תשובה על ברכה לבטלה יז
טירחא דציבורא יח
מילתא דאתיא בהיקישא או קל וחומר טרח ומסר גזירה שוה יח
ספק דאורייתא וודאי דרבנן יח
האם שליח ציבור מוציא מדין שליחות יט

יח.

הודעת קידוש החדש למקומות הרחוקים

בראשונה כשהיו בי"ד מקדשין את החדש היו מדליקין משואות בראשי ההרים, כדי שידעו הרחוקים שקדשו בי"ד את החדש. אבל משקלקלו הכותים שהיו מדלקין מדורות כדי להטעות את העם, תיקנו חכמים שיהיו שלוחי בי"ד יוצאים ומודיעים לרבים. ועל ששה חדשים היו השלוחין יוצאים, על ניסן מפני חג הפסח [והולכים השלוחין עד הפסח חוץ שבתות[א], וי"א שהולכים עד חג האחרון של פסח[ב]], ועל אב מפני תשעה באב[ג] [והולכים כל שמונת הימים חוץ משבת[ד], ובמקום שאין מגיעים השלוחים מתענים בעשירי, כיון שאי אפשר להתענות ב' ימים[ה]], על אלול מפני ראש השנה[ו], ועל תשרי מפני יום הכיפורים וסוכות, על כסלו מפני החנוכה, ועל אדר מפני הפורים[ז]. ובזמן שביהמ"ק היה קיים היו יוצאים אף על אייר מפני פסח קטן[ח].

יח:

ד' צומות

ד' צומות קבעו חכמים על הצרות שאירעו לעם ישראל בימי חורבן בית המקדש, כדי לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה ויהי' זה לזכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה עד שגרם להם ולנו אותן הצרות, שבזכרון דברים אלו נשוב להיטיב[ט]. ואלו הם: תשעה באב שבו נחרב בית ראשון ובית שני. ויש שסוברים שתענית זו מדברי קבלה היא גם בזמן הזה, ויש חולקים בזה, וסוברים שבזמן הזה תענית זו אינה אלא מדרבנן.

י"ז בתמוז שבו הובקעה העיר בבית שני. ויש אומרים שבבית ראשון הובקעה העיר בתשעה בתמוז[י]. ויש אומרים שלפי דעה זו בעל נפש יחמיר על עצמו ויתענה גם בתשעה בתמוז[יא].

ג' בתשרי שבו נהרג גדליה בן אחיקם, [וי"א שנהרג בא' בתשרי אלא שדחו התענית לג' מפני ראש השנה].

עשרה בטבת שבו סמך מלך בבל על ירושלים והביאה במצור[יב].

עידונים בתענית

כל השרוי בתענית בין שהיה מתענה בעצמו בין שהיה מתענה עם הציבור על צרתם, הרי זה לא ינהג עידונים בעצמו ולא יקל ראשו ולא יהי' שמח ושטב לב, אלא דואג ואונן כענין שנאמר מה יתאונן אדם חי[יג].

איסור תענית בחנוכה ופורים

אסור להתענות בחנוכה ופורים שלגביהם לא בטלה מגילת תענית[יד].

יט.

אין גוזרין תענית על הציבור בראשי חדשים[טו], אבל מותרים לפניהם ולאחריהם[טז]. וי"א שבזמן הזה מותר להתענות בראש חדש[יז].

[א] **רש"י** (ד"ה מפני). [ב] **טורי אבן**. [ג] **ונחלקו** המפרשים אם היו יוצאים על אב גם בזמן שבית שני היה קיים, ראה ילקו"ב בזה. [ד] **רש"י** (ד"ה ועל אב). [ה] **ריטב"א**. [ו] **ולדעת** רש"י ותוס' פירושו שהיו מודיעים מתי יום ל' לאלול ואותו היום עשו לראש השנה, [ולדעת התוס' עשו גם יום המחרת], ולדעת הרמב"ם היו יושבין ומצפין ביום ל' לאלול ואם נודע להם שקדשו בי"ד את החדש עשו אותו היום קדש ולמחר חול, ואם לא נודע להם עושין ב' הימים מספק. [ז] **ואם** נתעברה השנה ראה אליבא דהלכתא להלן (יט:). [ח] **רמב"ם** (קדוש החדש פ"ג ה"ט) [ט] **רמב"ם** (תעניות פ"ה ה"ו). [י] **כן** דעת הבבלי תענית (כו:). אמנם דעת הירושלמי (הו"ד בתוד"ה זה) שגם בבית ראשון הובקעה העיר בי"ז בתמוז, אלא שטעו בחשבון. [יא] **מגן אברהם** (סי' תקמט סק"ג). [יב] **כל** הנ"ל ברמב"ם (שם ה"ג). [יג] **שו"ע** (סי' תקסח סעי' יג). ובמרומי שדה ושפתי חכמים כתבו שמקור דין זה מבואר בסוגיין שירד ר"א ורחץ ור"י וסיפר, ואף שדברים אלו אינם בגדרי התענית, אלא עידונין. [יד] **שו"ע** (סי' תקעג סעי' ו). וראה עוד אליבא דהלכתא להלן (יט:) בענין זה ובענין בטלה מגילת תענית. [טו] **שו"ע** (סי' תקעג סעי' ג). [טז] **שו"ע** (סי' תקעג סעי' ו). [יז] **רבינו ירוחם** (הו"ד בב"י סי' תיח).

פניני הלכה

יח:

כתיבת שמות על קלף

מבואר בגמרא שבימי החשמונאים התחילו לכתוב שם שמים אפילו בשטרות, עד שבאו חכמים וביטלו הדבר משום חשש בזיון השם, וקבעו אותו יום ליום טוב.

והנה בשערי תשובה (סי' ו סק"ג) הביא מכתבי הרב החסיד מוהר"ר זלמן לוקאוור שכתב על מה שהיו רגילים לעשות מנורות של קלף מציורים כדי להניח אותם בתוך הסידורים, וכותבים בהם שויתי ה' וכו' וכותבים את השם בן ד' אותיות ושאר שמות, והמנורה הזו היתה נקראת בשם שויתי, והטעם שהיו עושים כן הוא כדי שיזכרו שלא לשוח שיחה בטלה בתוך התפלה מאימת השם אשר לנגד עיניו. וכתב על זה בשם דודו בעל התבואות שור שאמר במליצתו 'אם לא שויתי ודוממתי' (תהלים קלא ג), רוצה לומר שיוכל לגדור שידום ולא ישיח בעת התפילה אף בלי השויתי. והתרעם מאוד על מנהג זה של כתיבת השויתי כיון שבדרך כלל אין משמרים אותם כראוי ותשתפכנה בראש כל חוצות, ועל דרך שאמרו בסוגייתינו שעל שבטלה אזכרת השם מהשטרות עשאוהו ליום זה יו"ט, ולכן גם בזה ראוי לאזור חיל לבטל המנהג. והאריך בדברי נועם. וכתב השערי תשובה שנראה שבמנורות הגדולים המצויירים על קלף שקובעים בבית הכנסת לפני העמוד או בשאר המקומות שקובעים אותה תחת טבלא של זכוכית אין חשש בדבר ולא בזה הקפיד התבואות שור, אלא רק על אותם שמניחים בסדורים שהם אינם נשמרים כראוי ומתגוללים בראש כל חוצות. ומה גם שבדרך כלל באים אותם המונחים בסידורים לידי מחיקת השם, כאשר עינינו רואות שהם הולכים לאיבוד ולהמחק, ובפרט שכותבים עליהם שמות אשר לא כדת. והמזהיר והנזהר ישכילו כזוהר.

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' פז) כתב לפי זה בדבר הקופסאות של צדקה שמעמידים אותם בבית המתנדבים לתת בתוכם כסף נדבתם לאיזו צדקה, ונדפסו עליהם איזה פסוקים ובהם שמות קדושים. וכתב שצריך למנוע מלעשות כן כיון שיכולים הפסוקים והשמות לבוא לידי ביזיון, כיון שמחזיקים אותם במקומות המטונפים וגם שכשמתקלקלים הקופסאות משליכים אותם חוצה בין האשפות. וכתב שהדבר חמור עוד יותר מקלפי השויתי, שבהם כותבים את השם כדי להפריש מאיסור שיחה בשעת התפילה, ואף על פי כן חוששים בהם שמא יבואו השמות לידי בזיון, וכל שכן בקופסאות הצדקה שאינו נעשה לשם הפרשה מאיסור [וגם יש איסור מפורש בכתיבת שמות על גבי הכלים, עיי"ש], וודאי צריך למנוע מלעשות כן.

יט.

אוצר החכמה

דברי קבלה כדברי תורה דמו

בגמרא מבואר שימים טובים הכתובים בתורה לא עשו להם חיזוק לאסור את הימים שלפניהם בהספד ותענית ורק הם עצמם אסורים בהספד ותענית, וימים טובים של מגילת תענית שהיו מדבריהם היו אסורים בהספד ותענית גם בימים שלפניהם, שעשו חכמים חיזוק לדבריהם יותר משל תורה. ומבואר בגמרא שתענית צום גדליה שהיא מדברי קבלה נחשבת כתענית של תורה, ולכן בזמן שבית המקדש היה קיים שהיה יום צום זה נחגג כיום טוב וכמו שאר התעניות, לא היו אסורים בהספד ותענית בימים שלפניו ככל דברי סופרים שעשו להם חיזוק שיהיו אסורים בהספד ותענית בימים שלפניו, שכיון שדברי קבלה הוא הרי הוא כדאורייתא שאינו צריך חיזוק. ומבואר בסוגייתינו שדברי קבלה יש להם תוקף של דברי תורה לענין עשיית חיזוק.

ובפרי מגדים הלכות מגילה (סי' תרלג מש"ז סק"ג) הסתפק אם בקריאת המגילה נאמר הכלל שספק דרבנן לקולא, או כיון שהיא מצוה מדברי קבלה כדברי תורה היא ויש להחמיר בספקה כספק דאורייתא, וספיקו הוא אם תוקף דברי קבלה כדברי תורה הוא גם לענין זה שיהיו הולכים בספיקו לחומרא כמו בספק דאורייתא.

ובאמת כבר נחלקו הראשונים בספק זה של הפרי מגדים, שדעת השאילתות (שאילתא נה) היא שבספק בעניני קריעת אבלות צריך להחמיר, וכמו שביאר דעתו בהעמק שאלה (שם סק"ג), והטעם הוא כיון שמצוות קריעה היא מצוה מדברי קבלה, ומבואר שלדעתו בספק דברי קבלה הולכים לחומרא כספק דאורייתא. אבל דעת הרמב"ן (ריש מגילה) והרשב"א (שם ה: ד"ה ה"ג) לענין מגילה היא שבאופן שיש ספק בחיוב קריאתה הולכים לקולא ומשום שספק דרבנן לקולא ודברי קבלה כדברי רבנן הם שהולכים בהם לקולא.

ולענין חיוב בדיקה בקטן שהגדיל, הכלל הוא שבדברים הנוגעים לחיובים דאורייתא אין סומכים על חזקה דרבא שהביא הקטן ב' שערות משהגיע לי"ג שנים, אלא צריך לבדקו אם הביא שערות. אבל בענינים שחיובם אינו אלא מדרבנן אין צריך בדיקה, וסומכים על החזקה שבדרך כלל המגיע לי"ג

יט:

לגבי מה בטלה מגילת תענית

הלכתא בטלה מגלת תענית, וכל הימים הכתובים בה מותר להתענות בהם וכל שכן לפניהם ולאחריהם, חוץ מחנוכה ופורים שאסור להתענות בהם בעצמם, אבל לפניהם ולאחריהם מותר. וכן שבתות וימים טובים וראשי חדשים מותרים לפניהם ולאחריהם[יח].

דין פורים קטן

יום י"ד וט"ו שבאדר ראשון אין אומרים בו נפילת אפים, ואין אומרים מזמור יענך ה' ביום צרה, ואסור בהספד ותענית, אבל שאר מצוות [הנוהגים בפורים] אין נוהגים בהם[יט], וי"א דאף בהספד ותענית מותרים[כ]. והמנהג שאין מתענין בהם. י"א שחייב להרבות במשתה ושמחה בי"ד שבאדר ראשון, ואין נוהגין כן, ומ"מ ירבה קצת בסעודה כדי לצאת ידי המחמירים, וטוב לב משתה תמיד[כא]. ואם טעו וחשבו שהוא שנה פשוטה וקראו המגילה והפרשיות בראשון, ואחר כך נודע להם שהיא מעוברת צריכים לחזור ולהקרות הפרשיות והמגילה באדר השני[כב].

[יח] **שו"ע** (סי' תקעג ס"ח). [יט] **ואם** אמר על הניסים אין מחזירין אותו, משנ"ב (סק"ח). [כ] **שו"ע** (סי' תרס"ח). [כא] **רמ"א** (שם). וראה בשערי תשובה שביאר מדוע סיים הרמ"א בלשון זה. [כב] **שערי תשובה** (שם סק"ח) **בשם הפר"ח.** [כג] **היינו** בזמן הזה, אבל בזמן שקדשו עפ"י הראיה יתכן כל חדש להיות מלא או חסר. [כד] **רמב"ם** (קידוש החדש פ"ח ה"ב). וראה שם בהלכה ו מה דינם של חדשי חשון וכסלו, שפעמים מלאים ופעמים חסרים. [כה] **רמב"ם** (שם פ"ד ה"ח). [כו] **רמב"ם** (קידוש החדש פ"ח ה"ז). וכן מבואר בתחילת פרק ה' שהלכה למשה מסיני שבזמן שיש סנהדרין קובעין על פי הראיה. אמנם מה דמבואר בסוגיין שאף שבי"ד יודעים החשבון, מכל מקום מצוה לקדש על ראייה, ועל כן אף ביום שלשים ואחד מצוה להמתין לעדים ולקדש על פי הראיה, זה לא מצינו שנפסק להלכה.

סדר החדשים

סדר החדשים המלאים והחסרים כך הוא[כג], תשרי לעולם מלא, וחדש טבת לעולם חסר, ומטבת ואילך אחד מלא ואחד חסר על הסדר, כיצד טבת חסר שבט מלא, אדר חסר ניסן מלא, אייר חסר סיון מלא, תמוז חסר אב מלא, אלול חסר, ובשנה המעוברת אדר ראשון מלא ואדר שני חסר[כד].

מה היא שנה מעוברת

שנה מעוברת היא שנה שמוסיפין בה חדש, ואין מוסיפין לעולם אלא אדר, ועושין אותה שנה שני אדרים אדר ראשון ואדר שני[כה].

כ.

מצוה לקדש על פי הראיה

מצות עשה מן התורה על בית דין שיחשבו וידעו אם יראה הירח או לא יראה, ושידרשו את העדים עד שיקדשו את החדש, וישלחו ויודיעו שאר העם באיזה יום הוא ראש חדש, כדי שידעו באיזה יום הן המועדות, שנאמר 'אשר תקראו אותם מועדי קדש'. ונאמר 'ושמרת את החקה הזאת למועדה'[כו].

פניני הלכה

שנים מביא ב' שערות. ודנו הפוסקים מה דין דברי קבלה לענין חיוב בדיקה זה, והדבר נוגע בבחור בן י"ג שנים הבא לקרות את המגילה ולהוציא את הגדולים ידי חובתם, שאם דברי קבלה כדברי תורה הם הרי שבחיוב קריאת המגילה שהוא מדברי קבלה אין סומכים על החזקה ואין נותנים לבחור לקרות אלא אם כן בדקוהו שיש לו ב' שערות. אך אם לא החמירו בדבר כדברי תורה יכולים לסמוך בקריאת המגילה על החזקה שאם הגיע לי"ג שנים מסתמא הביא שערות. ובספר שערים המצויינים בהלכה (סי' קמח סק"ו) כתב להחמיר בזה שלא יקרא בחור אלא אם כן בדקוהו ומצאו בו ב' שערות, אבל בפרי מגדים (סי' רפג א"א סק"ו) כתב לענין חיוב קריאת התורה שאף הוא מדברי קבלה ונביאים, שאף על פי כן יכול בחור לקרות בתורה ולהוציא אחרים ידי חובתם גם בלי בדיקת ב' שערות, שאין מחמירים בזה כשל תורה. ואם כן גם לענין קריאת המגילה אין להחמיר ולחייב בדיקה אף שהיא מדברי קבלה, שלענין חיוב בדיקה לא עשו דברי קבלה כדברי תורה (רמ"א מגני יפפה או"ח סי' קנח).

יט:

מימות עזרא לא מצאנו אלול מעובר

המרדכי (סי' תפ) דן לענין שטר שכתוב בו זמן ביום רביעי לשבת כ"ב לתשרי ובאותה שנה היה יום רביעי ביום כ"ד האם השטר כשר או לא. ומביא מחלוקת בדבר, וטעם המתיר הוא משום שתולים שכותב השטר או העד טעה בעיבור החודש וחשב שחודש אלול היה מעובר, ואף שיש כאן טעות בשני ימים מכל מקום עוד יכולים לתלות שחשב הכותב גם ששני ימי ראש השנה נחשבים כיום אחד במנין החודש. ועוד טעם יש להתיר בזה כיון שלענין ממונות תולים גם בטעות של עיבור שני חדשים (בנגלי יפע שם אות ג). וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' מג ס"ה).

ובשו"ת מהרש"ם (ח"ה סי' כז) הקשה על טעם זה של הכשר שטרות בתשרי על ידי תליה שהכותב והעד טעו וסברו שחודש אלול היה מעובר, שהרי מבואר בסוגייתינו שמימות עזרא ואילך לא מצינו אלול מעובר, ואיך נתלה שטעה העד וסבר שחודש אלול היה מעובר מה שלא ראה כן מימיו.

ומצאנו עוד נפקא מינא להלכה לדעת כמה ראשונים מדין זה שלא עיברו את חודש אלול מימות עזרא, והוא בשיטת רבותיו של רש"י שהביא רש"י בתשובה (הובאה בדפ"ח רפ"ם הסנה פ"ד סי' יז, ורפ"ה ממזור ויטרי סי' שכ ומילוקט רס"י סי' קעח), שסוברים שאין אומרים שהחיינו בראש השנה אלא ביום הראשון ולא ביום השני, לפי ששני הימים קדושה אחת הם וכיום אחד ארוך הם, מה שאין כן בשני ימים טובים של גליות שעושים אותם משום ספק ושתי קדושות הם ולכן אומר זמן בשניהם. ורש"י חלק עליהם וכתב שלדעתו צריך לומר שהחיינו ביום טוב שני של ראש השנה וכתב שכן נוהגים במקומו ובכל המקומות שעבר בהם, ואין חילוק בין יו"ט של ר"ה לשאר ימים טובים של גליות אלא לענין ביצה ומחובר שאסור את של זה בזה, והטעם בזה הוא משום שאף בזמן שקידשו על פי הראיה לפעמים היו עושים את שני ימי ראש השנה ליום טוב אף על פי שלא היה שם ספק, שיום שני היה עיקר יום טוב והיו גומרים יום ראשון בקדושה כדי שלא יזלזלו לשנה הבאה. אבל לענין ברכת שהחיינו ממה נפשך, אם ספק הוא הרי הוא ככל יום טוב שני שאומרים שהחיינו גם ביום השני, ואם סומכים על המנהג שהיו נוהגים בזמן שהיו מקדשים על פי הראיה שהיום נוהגים קודש ולמחר קודש, גם כן אומרים זמן ביום השני, שהרי יום זה הוא עיקר שמהיום השני היו מונים את תיקון המועדות והוא עיקר ר"ה, וצריך לומר בו זמן וכן הלכה.

ולהלכה פסק בשו"ע (או"ח סי' תר ס"ג) מחמת מחלוקת זו, שבקידוש ליל שני ילבש בגד חדש או יניח פרי חדש ויאמר שהחיינו כדי לצאת גם דעת רבותיו של רש"י הסוברים שאין מברכים שהחיינו על היום עצמו, ואם אין מצוי בגד חדש או פרי חדש, יכולים לסמוך על דעת רש"י ולברך שהחיינו על היום עצמו. ובאמת שיטת רבותיו של רש"י תמוהה לכאורה, שאף שמצד מה שהיו עושים ב' ימים בזמן שהיו מקדשים על פי הראיה, והיו שניהם קדושה אחת, יש לומר כדבריהם שאין לומר זמן ביום השני, מכל מקום הרי עשיית ב' ימים טובים של ראש השנה בגלויות יש בה גם משום ספיקו של יום וכשאר ימים טובים שעושים מחמת ספק זה ב' ימים בגלויות, ואם כן משום טעם זה יש לברך זמן ביום השני להצד שרק היום השני הוא קודש. ויישב בשו"ת בנין שלמה (ח"ג או"ח סי' נ) את שיטתם על פי המבואר בסוגייתינו שמימות עזרא לא אירע שיהיה חודש אלול מעובר, ואם כן מיושב היטב שלא היו חוששים לעולם שמא חודש אלול יהיה מעובר ויהיה רק היום השני של ראש השנה קדוש, ולכן אין שייך לעשות ב' ימים של ראש השנה מחמת הספק שמא היום השני קדוש וכבשאר ימים טובים של גלויות ואין הטעם בזה אלא משום שמא ב' הימים קדושה אחת הם, ולכן אין לברך שהחיינו ביום השני לפי דעתם. והביא בבנין שלמה ראיה לדבר ממה שהקליר לא תיקן פיוט ליום טוב שני של ראש השנה, והיינו משום שבמקומו לא היו עושים ב' ימים טובים של ראש השנה, שלא היו חוששים שמא היום השני יהיה קודש כיון שמימות עזרא לא אירע כן שיהיה חודש אלול מעובר ויהיה היום השני קודש.

כ.

אמירת שקר כדי לחזק פסקם של בית דין

בשו"ת תורה לשמה (סי' שעח) נשאל בדבר בת המורדת בדיני תורה ותובעת ירושה מנחלת אביה בערכאות של גוים במקום שיש בנים היורשים, שלפי דין תורה אין הבת יורשת כשיש בנים יורשים ולפי דיניהם של הערכאות הבת לוקחת ירושה עם הבן, ונשאל אם מותר לעשות שטר צואה או מתנה בשקר בשמו של האב על שמם של הבנים היורשים בדין תורה ולכתוב בשטר

עברו ואח"כ באו עדים

בית דין שישבו כל יום שלשים ולא באו עדים והשכימו בבוקר ועברו את החדש וקבעו ר"ח ביום ל"א, ואחרי ארבעה או חמשה ימים [או אפילו בסוף החדש] באו עדים ממקום רחוק, והעידו שראו את החדש בזמנו שהוא ליל שלשים, בי"ד מאיימין עליהן איום גדול ומטרידים אותם בשאלות ומטריחין עליהן בבדיקות ומדקדקין בעדותן ומשתדלין בית דין שלא יקדשו את החדש ביום ל' הואיל וכבר יצא שמו חדש מלא[נג].

ואם עמדו העדים בעדותן ונמצאת מכוונת, והעדים אנשים ידועים ונבונים ונחקרה העדות כראוי, אזי בי"ד מקדשין את החדש למפרע, וחוזרין ומונין לאותו החדש מיום שלשים הואיל ונראה הירח בלילו[נד]. [ויש אומרים שאף שמונין מכאן ואילך כאילו נקבע החדש ביום שלשים, מכל מקום אין מחשיבין את החדש מקודש למפרע ממש, שאם נהגו יו"ט שלא נהגו כדין, אלא רק מכאן ולהבא מחשבין כאילו נקבע ביום ל'[נה]]. ויש אומרים שאין מקדשין כלל את החדש למפרע, רק אם באו עדים ביום ל' מקדשין בו ביום, ואם לא באו שוב אין לקדש ביום ל'[נו].

אם היה צורך לעבר חודש זה

ואם הוצרכו בית דין לעבר את אותו החדש מניחים הדבר כמו שהיה ואין מקבלין את העדים, וזה הוא מה שאמרו 'מעברין את החדש לצורך', ויש אומרים שלעולם אין מעברין את חדש לצורך הואיל ובאו עדים מקדשין ואין מאיימין עליהן[נא]. ויש אומרים שאף לכתחילה ביום ל' עצמו, אם יש צורך לעבר את החדש, אין מקבלין את העדים שבאו לקדשו ביום ל', ומאיימים עליהם שלא יעידו[נב].

אם יש חילוק בין החדשים

יש אומרים שלא נחלקו הדעות הנ"ל אם מעברין לצורך או לא, אלא בשאר החדשים חוץ מניסן ותשרי, או בעדי ניסן ותשרי שבאו אחר שעברו הרגלים, שכבר נעשה מה שנעשה ועבר זמן הקרבנות וזמן המועדות, אבל אם באו העדים בניסן ותשרי קודם חצי החדש, מקבלין עדותן ואין מאיימין עליהן כלל, שאין מאיימין על עדים שהעידו על החדש שראוהו בזמנו כדי לעברו[נג]. [ויש אומרים שאדרבא בניסן ותשרי מאיימין על העדים כדי לקדש או לעבר את החדש לצורך, מפני תקנת המועדות, אבל בשאר חדשים אין עושין כן[נד]].

כ:

זמן ראית הלבנה

הלבנה נסתרת בכל חדש וחדש ואינה נראית בערך שני ימים או פחות או יתר, יום אחד אינה נראית קודם המולד, ויום אחד אינה נראית לאחר המולד, וכשנראית בתחילה, תראה במערב קצת לאחר השקיעה, ובלילה הראשון שתראה הוא תחלת החדש, ומונין מאותו היום תשעה ועשרים יום, ואם יראה הירח בליל שלשים יהיה יום שלשים ראש החדש, ואם לא יראה, יהיה ראש חדש ביום שלשים ואחד, ויהיה היום השלשים מהחדש שעבר, ואין נפק"מ אם נראה הירח בליל שלשים ואחד, שבין אם נראה ובין שלא נראה, זהו ראש חדש, שאין לך חדש לבנה יתר על שלשים יום[נה]. ויש אומרים שגם בליל שלשים ואחד מצוה לקדש על פי הראיה[נו].

[כז] **רמב"ם** (סה פ"ג הט"ו). [כח] **רמב"ם** (סה הט"ז). [כט] **מנחת חינוך** (מצוה ד) בדעת הרמב"ם. [ל] **שקל הקודש** (ס"ק קמ) בשם רוב הראשונים. וראה בזה בילקו"ב. [לא] **הרמב"ם** (סה הי"ז) מביא ב' הדעות ומשמע שלא הכריע בזה. ודעה הב' היא דעת רב דימי מנהרדעא בגמרא. [לב] **כן** משמעות כל הראשונים בסוגיין. וראה בלחם משנה מש"כ בזה. [לג] **דעת הרמב"ם** (סה הי"ח), וכ"ד התוס' והרז"ה בסוגיין. והוסיף עוד הרמב"ם (סה הי"ט) 'אבל מאיימין על עדים שנתקלקלה עדותן והרי הדבר נוטה שלא תתקיים העדות ויתעבר החדש, מאיימין עליהן כדי שתתקיים העדות ויתקדש החדש בזמנו, וכן אם באו עדים להזים את העדים שראוהו בזמנו קודם שיקדשוהו בית דין הרי אלו מאיימין על המזימין עד שלא תתקיים ההזמה ויתקדש החדש בזמנו'. [לד] **דעת** רש"י בסוגיין. [לה] **רמב"ם** (סה פ"ח ה"ג). [לו] **רש"י** (כ.) הובא בשקל הקודש (סקי"ט). וראה מנחת חינוך (מצוה ד סק"ח).

פניני הלכה

זה שהאב ציוה את כל נכסיו לבניו ושלא יהיה לבנותיו חלק בהם, ועל ידי כך יוכרחו גם הערכאות לשפוט כדין התורה ולתת את נכסי הירושה לבנים ולא לבת, או שמא יש בכתיבת שטר מזויף משום חשש מדבר שקר תרחק, ואין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברך.

והשיב בתורה לשמה שבודאי מותר לזייף שטר כזה ואין בזה חשש מדבר שקר תרחק, שהרי אמרו רז"ל שמשנים מפני דרכי השלום, וכאן הוא דבר העדיף יותר מדרכי שלום והוא הקמת דגל התורה, ואין לך שלום גדול מזה. והביא ראיה לדבריו מסוגייתינו, ששלח רבי יהודה נשיאה לר"א הוו יודעין שכל ימיו של רבי יוחנן היה מלמדנו שמאיימין על העדים של קידוש החודש שאף 18/06/2018 על פי שלא ראוהו יאמרו ראינו, ורב דימי שנה להיפך. ולכאורה תמוה שאם הבית דין מסתמכים על העדים הרי אי אפשר לסמוך על עדים שכל עדותם לא הומצאה אלא כיון שאיימו עליהם, ואם הבית דין מקדשים על פי חשבונם ואינם מסתמכים על העדים אם כך אין צריך כלל עדים ואין צריך לאיים עליהם אלא יכולים הבית דין לקדש את החודש על פי חשבונם ודים בזה. וצריך לומר שכדי להפיס את דעת הבריות שלא יהרהרו אחר בית דין המקדשים את החודש אומרים לעדים שיעידו שקר. ואם כן נמצא שמותר לומר שקר כדי לחזק כוחם של בית דין, וכל שכן באופן זה של זיוף השטר שמותר לעשות כן כדי שיפסקו הערכאות כדין התורה והבית דין. וגדולה מזו יש ללמוד מסוגייתינו שכל שהם עושים בשביל תיקון העולם וגם כדי שלא להוציא לעז ולהרהר אחר מעשה בית דין אין לחוש בדבר משום שקר, שכל זה נכלל בכלל מה שאמרו שמותר לשנות מפני השלום. אך בודאי צריך לשקול בפלס משפט העניינים ואין לעשות היתר זה בכל האופנים, וישימו יראת השם על פניהם ותחלת הכל יהיו רואים היטב את הנולד שלא יצא מזה חילול ה' ח"ו, ואם יתכן שיודע לערכאות ששקר עשו ודאי צריך שיחדלו מעשות הדבר הזה כי אין לך דבר שעומד בפני חילול ה', ועל הכל צריך עצה ויתיישבו בדבר בחכמה ובתבונה ובדעת.

אך באמת הרמב"ם (קידוש החודש פ"ג הט"ו) נקט שלעולם אין מאיימים על העדים לומר שקר ולהעיד שראו לבנה שלא ראו אותה או שלא להעיד על ראיית לבנה שראו, אלא שבית דין שישבו כל יום שלשים ולא באו עדים והשכימו בנשף ועברו את החדש, ואחר ארבעה או חמשה ימים באו עדים רחוקים והעידו שראו את החדש בזמנו שהוא ליל שלשים, ואפילו באו בסוף החדש, מאיימין עליהן איום גדול ומטריפים אותם בשאלות ומטריחין עליהן בבדיקות ומדקדקין בעדותן ומשתדלין בית דין שלא יקדשו חדש זה הואיל ויצא שמו מעובר. ולפי

כ:

סוף זמן קידוש לבנה

לענין סוף זמן ברכת הלבנה (קידוש לבנה) מבואר בגמרא סנהדרין (מב:) בשם רבייוחנן שזמנה עד שתתמלא פגימתה. ונחלקו האמוראים שם בדברי רבי יוחנן האם הכוונה עד שבעה ימים בחודש או ששה עשר ימים בחודש.

והביא הבית יוסף (או"ח סי' תכו) בשם המהרי"ל שמה שאמרו עד ט"ז לאו דוקא, אלא עד חצי מחודשה של לבנה שהיא כ"ט ימים י"ב שעות תשצ"ג חלקים, שאז מתחלת הלבנה להתמעט. וכן פסק הרמ"א (סס ס"ג) שאין לברך אלא עד חצי מזמן הזה. ומכל מקום לכל הדעות כוונת הגמרא היא עד יום ט"ז ולא ט"ז בכלל.

אבל בכנסת הגדולה (סס הגה"ט אות ג) הביא דעת כמה ראשונים הסוברים שאפשר לברך עדיין בליל ט"ז, והיינו משום שלמדו שכוונת הגמרא ט"ז בכלל. ובשו"ת דבר שמואל (סימן סי' רטז) כתב עליו שלא נתברר לנו הטעם, והיינו כיון שהלבנה התחילה כבר להתמעט, איך יוכל לברך עדיין.

והחתם סופר בתשובה (או"ח סי' קנ) כתב ליישב דבריהם על פי המבואר בסוגייתינו שבתחילת חידוש הלבנה אין הלבנה ניכרת לכל העולם עד לאחר י"ח שעות, וגם לבני ארץ ישראל אינה נראית בעליל כל כך, ולכן גם במיעוטה של לבנה אף על פי שמתחילה להימעט מיום ט"ז מכל מקום אינו ניכר עד י"ח שעות ולכן עדיין יכול לברך. וכן ביאר בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' נא). אבל לדינא נקטו הפוסקים שאין לקדש את הלבנה בליל ט"ז, ושלא כדברי הכנסת הגדולה (שו"ת שבות יעקב שם, דברי מנחם ח"ב סי' מכו, יסודות יעקב סי' תכו סק"ה, שו"ת רב פעלים ח"ב או"ח סי' נא, ביאור הלכה סי' תכו ס"ג ד"ה ולא ועוד).

אך בשו"ת השיב משה (סי' יד) כתב שמעשה היה בחודש טבת שנת תקפ"א שלא נראית הלבנה בטהרתה בלי כיסוי העבים עד ליל ט"ז, ואז נראתה זכה וברורה ובהירה, וקודם שנראית היה להם צער גדול על שלא זכו להקביל פני אביהם שבשמים פעם אחת בחודש, ואמר שבשעת הדחק כשלא יכלו לקדש את הלבנה מקודם יכולים לקדש את הלבנה בברכה בליל ט"ז ולסמוך על שיטת

כא.

תענית יום הכיפורים ב' ימים

בזמן הזה אין להתענות ב' ימים ביום הכיפורים, כמו שנוהגים בשאר ימים טובים, מפני שאנו בקיאים בקביעות החדש, ואין אנו עושים ב' ימים טובים אלא מפני מנהג אבותינו, וביום הכיפורים מעולם לא נהגו לעשות ב' ימים, ואין להחמיר בזה אף להחסידים[לח].

באיזה מקומות עושין ב' ימים טובים

יש מקומות שהיו מגיעין אליהן שלוחי ניסן ולא היו מגיעין אליהן שלוחי תשרי, ומן הדין היה שיעשו פסח יום טוב אחד שהרי הגיעו אליהם השלוחין וידעו באיזה יום נקבע ראש חדש, ויעשו יום טוב של חג הסוכות שני ימים, שהרי לא הגיעו אליהן השלוחין, וכדי שלא לחלק במועדות התקינו חכמים ושבל מקום שאין שלוחי תשרי מגיעין שם עושין שני ימים אפילו יום טוב של עצרת[לט]. (18/06/2018 אהח)

על מה מעברין את השנה

על שלשה סימנין מעברין את השנה, על התקופה ועל האביב ועל פירות האילן, כיצד בית דין מחשבין ויודעין האם תחול תקופת ניסן[מ] בששה עשר בניסן או לאחר זמן זה, ואם אכן יחול כך, מעברין אותה השנה, ויעשו אותו ניסן אדר שני כדי שיהיה הפסח בזמן האביב, ועל סימן זה סומכין ומעברין ואין חוששין לסימן אחר[מא]. ויש אומרים שאף אם תחול התקופה בט"ז בניסן, אין מעברין את השנה, אלא מעברין את חדש אדר ועושין ראש חדש ניסן ביום ל"א לאדר, ובכך תחול תקופת ניסן בט"ו[מב]. וי"א שדוקא אם תחול תקופת ניסן בי"ז מעברין[מג].

[לז] **ראה** בחתם סופר (הגהות שו"ע סי' תרכד), וכ"כ בשו"ע הרב (סס סעי' י), ובבית אפרים (או"ח סי' נג). [לח] **רמב"ם** (סס פ"ג ה"ג). [לט] **היינו** תקופת רב אדא, ולא תקופת שמואל. מנחת חינוך (מצוה ד סק"ו). [מ] **רמב"ם** (סס פ"ד ה"ג). [מא] **תוס'** (ד"ה כי מזדמן). [מב] **הרמ"ה** (פנהדרין י"ג) הו"ד בשקל הקודש (סק"י). [מג] **ויכולים** לצאת אף מחוץ לתחום שבת דאורייתא. ראה ערוך לנר וילקו"ב.

כא:

האם עדי קידוש החדש מחללים שבת

עדים שראו את החדש הרי אלו הולכין לבית דין להעיד ואפילו היה שבת[מג] שנאמר 'אשר תקראו אותם במועדם' וכל מקום שנאמר מועד דוחה את השבת. לפיכך אין מחללין אלא על ראש חדש ניסן ועל ראש חדש תשרי בלבד מפני תקנת המועדות[מד], ובזמן שבית המקדש קיים היו מחללין על כל החדשים מפני קרבן מוסף שבכל ראש חדש שהוא דוחה את השבת[מה]. ואף שנראה הירח לעין כל יכולים לצאת ולחלל שבת[מו].

חילול שבת בשלוחין

אבל השלוחין שמודיעין לגולה מתי קדשו בי"ד את החדש, אין להם לחלל שבת ויו"ט[מז].

ודעת הפנ"י שלא הותר אלא לאו דמחמר. אולם משמעות המשנה להלן (כב.) שאף איסור הוצאה וטלטול ברה"ר הותר להם. [מד] **אבל** על ראש חדש סיון אי"צ לחלל שבת, מכיון שחג השבועות תלוי בעומר, והעומר נקבע עפ"י ר"ח ניסן. [מה] **רמב"ם** (סס פ"ג ה"ג). [מו] **רמב"ם** (סס ה"ז). [מז] **רמב"ם** (סס ה"ח).

פניני הלכה

הכנסת הגדולה שיכולים לקדש את הלבנה בליל ט"ז. ואין לומר בזה ספק ברכות להקל, כיון שכל ברכה שיש לה קביעות ויש צער בביטול הקביעות יכולים לברך אותה מספק וכמו שמוכח מהש"ס. וראה שם עוד, ומה שכתב לבאר ולהוכיח דבריו בשו"ת אבני צדק (סו"ס סי' מו).

כא.

טעות בעיבור השנה

כתבו התוספות (ד"ה לוי) שלגבי חזקיהו המלך שעיבר השנה ביום שלשים של אדר, אין אומרים שחל העיבור מדין מה שבכל טעות בעיבור השנים אומרים 'אתם' ואפילו שוגגים, שלא אמרו כן אלא לענין קידוש החודש ביום ל' או ל"א או אם קידשו על פי עדות שקר, ולא במקום שלא היה כל סמך לעבר את השנה על פיו, כמו בחזקיה שעיבר את השנה רק מחמת שהיו קושי צדדי בענין הקרבת קרבן הפסח. והצל"ח (ברכות סג: ד"ה וכל) הבין בדברי התוספות שהחילוק הוא שלענין עיבור השנה לא נאמר הדין של 'אתם ואפילו שוגגים' ולא נאמר אלא לענין קידוש החודש בלבד.

אבל בחידושי הר"ן סנהדרין (יא. ד"ה אין) הביא בשם הרמב"ן שגם לענין עיבור השנה נאמר הדין אתם ואפילו שוגגים, וכן בהעמק שאלה (שמילתא מו אות ג) הוכיח כן מדברי התורת כהנים בפרשת אמור (פרשה ט), ודחה את ראיית הצל"ח מן התוספות, שכוונת התוספות לומר שכיון שהיא כבר שלושים באדר הרי הוא שלא בזמנו ושלא בזמנו אין שייך לעבר אפילו בטעות, ודומה הדבר שיקדשו החודש ביום כ"ט לחודש שלא יחול כיון שהוא שלא בזמנו. ובערוך לנר (ד"ה גמ"ד ולמ) כתב, שאולי דוקא לענין אין מעברין ניסן בניסן אין מועיל עיבור בטעות משום שיש פסוק למעט, אבל בטעות אחרת כגון שטעו בחשבון התקופה מועלת הטעות.

ובשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"ג סי' קעט) הבין בדברי התוספות כהבנת ההעמק שאלה, וכתב לפי זה לדון בשאלה שנשאל בדבר גזירת המלכות שגזרו בזמנם שלא לישא אשה עד שיהיו בני כ' שנים, ונשאל אם צריך למסור נפשם על זה או לעשות הנישואים בצנעא. והביא בתשובתו מדברי הריב"ש (בשטמ"ק כתובות ג:) שכתב שבכל גזירה שהמלכות גוזרת שאין ענין הגזירה לבטל לגמרי מצוה מן המצוות אלא לדחות אותה לזמן אחר, אין מוסרים את הנפש על כך. ולפי דבריו כתב שאין למסור את הנפש על דחיית הנישואים כיון שאין כאן ביטול מצוה אלא דחייתה בזמן. והביא ראיה לדברי הריב"ש, מהמבואר בגמרא (חולין קמ:) שפעם אחת גזרה המלכות שלא לשמור את יום הכפורים, ולכן תיקנו לעשות את יום הכפורים של אותה שנה בשבת ועל ידי כך יתבלבלו האויבים ולא יכירו ששומרים את יום הכפורים כיון שבשבת בלאו הכי אין עושים מלאכה. ומעתה בשלמא אם היה שייך לומר בזה אתם ואפילו שוגגים ואפילו מוטעים והיה חל יום הכפורים בשבת כיון שכך קבעוהו חכמים של אותו דור, מובן מה שלא מסרו נפשם לשמור את יום הכפורים במועדו, שהרי עצה היתה להם לשמור את יום הכפורים במועדו החדש בלי שתדע המלכות על כך. אבל לדברי התוספות בסוגייתינו שכתבו שבחודש שכבר הוקבע בזמנו אין שייך לדחות ולקבוע מועדים מתוך החודש בתאריך אחר, אם כן נמצא שבאמת לא יכלו לדחות את יום הכפורים לשבת. ואף על פי כן מבואר שם שלא מסרו נפשם על כך, והטעם הוא כיון שמצד המלכות לא נגזר לעקור לגמרי את יום הכפורים והיתה אפשרות לדחותו לזמן אחר שהוא יום השבת. ואם כן מוכח כדברי הריב"ש שכל שגזירת המלכות אינה לעקור לגמרי מצוה ממצוות התורה אלא לדחותה לזמן אחר אין חייבים למסור את הנפש עליה, וכל שכן שאין חייבים למסור את הנפש בגזירת המלכות שגזרו שלא לעשות נישואין עד שיהיו בני עשרים.

כא:

אוצר החכמה

לא בשמים היא ומכונת אמת

בגמרא אמרו שביקש שלמה לדון עפ"י רוח הקודש בלי עדים והתראה, ויצאה בת קול ואמרה לו 'על פי שנים עדים יקום דבר'. והנה בגמרא יומא (עה.) אמרו למה נקרא שמו של המן 'גד', על שם שמגיד להם לישראל, כיצד, שנים שבאו לפני משה לדין זה אומר עבדי גנבת וזה אומר אתה מכרתו לי אמר להם משה לבוקר משפט, למחר אם נמצא עומרו בבית רבו ראשון בידוע שזה גנבו, אם נמצא עומרו בבית רבו שני בידוע שזה מכרו לו.

והקשה מהר"ם חביב בתוספת יום כיפורים ליומא (סס) איך היה משה רבינו דן עפ"י המן הלא אמרו בכמה מקומות 'לא בשמים הוא', וכן בגמרא כאן מבואר שאין לדון עפ"י רוח הקודש. ותירץ שמשה רבינו היה באמת דן עפ"י ההלכה, ומהמן היה רק מוכיח להם שדן נכון.

אבל החיד"א בספרו פני דוד (נשלח אות יח) דחה דבריו, וכתב שדוקא משה רבינו היה מותר לו לדון עפ"י נבואה, ומביא שכן מבואר בזוהר הקדוש פרשת יתרו (עמ.). וכן כתב בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' רמ) שמשה רבינו היה דן עפ"י רוח הקודש, והוכיח כן ממעשה של המגדף, עיי"ש. ובשו"ת השיב משה (או"ח סי' סה אות יג) כתב גם כן שדינו של משה אחר הוא אך מטעם אחר, שהביא שראה באיזה ספר שהקשה על מה שארז"ל גבי משה דינו לבקר משפט שהמן היה מודיע, והרי לא בשמים היא. ותירץ שמשה ידע ברוה"ק מי הוא הצודק בדין, ורק בכדי לברר את הדבר לפני העולם היה אומר לבקר משפט שהמן יודיע שהאמת אתו. והקשה שהרי מבואר בסוגייתינו לענין שלמה שאין לדון

18/06/2018אהח

אימתי יוצאין השלוחין

שלוחי ניסן ושלוחי תשרי אין יוצאין אלא ביום ראש חדש אחר הנץ החמה[מח] לאחר שישמעו מפי בית דין מקודש, ואם קדשו בית דין בסוף יום תשעה ועשרים, [לדעת הרמב"ם שאפשר לקדש את יום שלשים ביום עשרים ותשע], ושמעו מפי בית דין מקודש יכולים לצאת כבר בליל שלשים. ושלוחי שאר הששה חדשים יכולים לצאת בליל שלשים אחר שנראה הירח, אף על פי שעדיין לא קדשו בית דין את החדש הואיל ונראה הירח ולמחר בודאי יקדשו בי"ד את יום שלשים, יכולים לצאת כבר מבערב[מט].

כב.

מי הם הכשרים לעדות החדש

אין כשר לעדות החדש אלא שני אנשים כשרים הראויים להעיד בכל דבר ודבר, אבל נשים[נ] ועבדים[נא] הרי הן כשאר פסולי עדות ואין מעידין. וכל הפסול לעדות מדברי סופרים [כגון המשחק בקוביא, או המלוה ולוה בריבית דרבנן, ומפריחי יונים וסוחרי שביעית באיסור סחורה מדרבנן, או בשביעית בזה"ז שהיא מדרבנן], אע"פ שהוא כשר מן התורה פסול לעדות החדש[נב]. וכן נוגעים בעדותם פסולים לעדות החדש[נג].

קרובים ילכו להעיד שמא יצטרפו עם אחרים

אב ובנו שראו את הירח ילכו לבית דין להעיד ואפילו תוך כדי חילול שבת, ולא מפני שעדות החדש כשרה בקרובים, אלא שאם ימצא אחד מהן פסול מפני שהוא גזלן וכיוצא בזה משאר הפסלנות[נד], [או שיכשל בבדיקות[נה]], יצטרף השני עם אחר ויעיד[נו].

דין מלוה בריבית לעדות

המלוה ברבית, פסול לעדות. בין המלוה ובין הלוה, ואם היה זה רבית קצוצה, פסולים מן התורה, ואם ברבית מדרבנן, פסולים מדבריהם[נז]. וי"א שבאבק רבית אינו נפסל אלא המלוה ולא הלוה[נח]. והערב והעדים כשרים[נט], וי"א שגם הם פסולים[ס].

דין פסול עבד לעדות

עבד פסול לעדות[סא], ואף בעדות של קידוש החדש.

עדות אשה

אשה שהלך בעלה למדינת הים, והעידו עליו שמת, אפילו עד אחד, אפילו העד עבד או שפחה[סב] או אשה או קרוב, מותרת. ואפילו עד מפי עד, או אשה מפי אשה, או עבד או שפחה או קרוב, כשרים לעדות זו. ופסולי עדות, [כגון גזלנים וכדומה מחמת עבירה[סג]] אם פסולים מדרבנן, כשרים לעדות זו. אבל פסולי עדות דאורייתא, פסולים[סד].

חילול שבת לעד המעיד על החדש

היה העד שראה את החדש בליל השבת חולה, מרכיבין אותו על החמור ואפילו במטה, ואם יש להן אויבים בדרך לוקחין העדים בידם כלי זיין [ואף שיוציאום מרה"ר לרה"י, ויטלטלום ד"א ברה"ר], ואם היתה דרך רחוקה לוקחים בידם מזונות[סה], ואפילו ראו את הירח גדול שודאי שנראה לכל, לא יאמרו כשם שראינוהו אנחנו כן ראוהו גם אחרים, ואין אנו צריכין לחלל את השבת, אלא כל מי שיראה החדש ויהיה ראוי להעיד ויהיה בינו ובין המקום שקבוע בו בית דין לילה ויום או פחות מצוה עליו לחלל את השבת ולילך ולהעיד[סו], ואפילו עברו כמה זוגות עדים, אעפ"כ יש גם לאחרים לחלל שבת וללכת לבי"ד, ואין לעכבם שמא לא יבואו בפעם אחרת[סז].

פרק שני

אם צריך עדים המוכרים לבי"ד

מדין תורה אין מדקדקין בעדות החדש, ואפילו קדשו את החדש על פי עדים ונמצאו זוממין בעדות זו הרי זה מקודש, לפיכך היו בראשונה מקבלין עדות החדש מכל אדם מישראל[א], שכל ישראל בחזקת כשרות עד שיודע לך שהוא פסול, אבל משקלקלו המינים והיו שוכרין אנשים להעיד שראו את הלבנה אף שהם לא ראו, התקינו חכמים שלא יקבלו בית דין עדות החדש אלא מעדים שמכירין בית דין אותן שהם כשרים ואינם שקרנים או בייתוסים, וכן תיקנו שיהיו דורשין וחוקרים בעדות החדש[ב].

דין עדות המכירים

לפיכך אם אין בית דין מכירים את העדים שראו את הירח, ואין יודעים אם כשרים הם או לא, אזי אנשי העיר [או הבי"ד שבאותה העיר[ג]] שנראה בה

[מח] **ראה** שקל הקודש שלאו דוקא הנץ החמה, שהרי מעלות השחר יכולים לקדש, אלא אורחא דמילתא נקט, כיון שעד שחוקרין את העדים נמשך פעמים עד הנץ החמה. [מט] **רמב"ם** (שם ה"י). [נ] **וכן** טומטום ואנדרוגינוס פסולין, (שקל הקודש שקי"ג). [נא] **ואפילו** חצי עבד וחצי בן חורין שכופין אותו לשחררו כ"ז שלא שחררוהו פסול לעדות, ויש מכשירין. (שקל הקודש שם שק"ד). [נב] **רמב"ם** (קידוש החדש פ"ג ה"ו). [נג] **מנחת חינוך** (מצוה ד אות ג). וראה שם הציור איך שייך נוגעים בדבר. [נד] **כן** פירש הרמב"ם, אמנם רש"י פירש שימצא פסול ע"י שיכשל בחקירתו. וראה ילקו"ב בזה. [נה] **רש"י** במשנה. [נו] **רמב"ם** (שם). [נז] **שו"ע** (חו"מ סי' לד סעי' י). [נח] **רמ"א** (שם). ולדעה זו כתב הנתיהמ"ש (שקי"ט) שאף בריבית קצוצה אין המלוה נפסל אלא מדרבנן.

[נט] **ש"ך** (שקט"ו). [ס] **סמ"ע** הו"ד בש"ך (שם). [סא] **שו"ע** (חו"מ סי' לד סעי' יט). [סב] **בחלקת** מחוקק (שק"ט) הקשה שמבואר בכמה מקומות בש"ס שעבדים חשודים על העבירה, ומשום כך אינם נאמנים על השחיטה, וא"כ מדוע עבד כשר לעדות אשה, הרי גזלן דאורייתא פסול, כדלהלן. ותירץ שאפשר שישראל בעל עבירה גרע מעבד אף שחשוד שהוא בעל עבירה. [סג] **בית שמואל** (שק"י"ג). [סד] **שו"ע** (חו"מ סי' יז סעי' ג). [סה] **ראה** בילקו"ב מהו דרך רחוקה וכמה מזונות יכול ליקח. [סו] **רמב"ם** (פ"ג ה"ז). [סז] **גמרא**.

[א] **ואף** עם הארץ, בנין שלמה. וי"א שע"ה אין מקבלין אותו, לחם משנה. [ב] **רמב"ם** (קידוש החדש פ"ג ה"ג). [ג] **רש"י** במשנה. וראה שפת אמת מש"כ בזה.

פניני הלכה

על פי רוח הקודש אלא על פי עדים, ותירץ

מכיון שכבר קבלוהו כל ישראל לנאמן כשני עדים.

וכתבו הפוסקים על פי הדברים האמורים בסוגייתינו שמנעו משמים את שלמה המלך לדון על פי ידיעתו במחשבות בני אדם אלא רק על פי עדים, שהוא הדין שאין לדון דיני תורה להאמין לאדם על דבריו על סמך בדיקה במכונה הנקראת מכונת אמת, שהיא בודקת זיעתו של אדם וכיוצא בזה בשעה שמגיד דבריו וכפי הידוע שבשעה שאדם משקר הוא מזיע יותר וכיוצא. וכתבו הפוסקים שכשם ששלמה המלך לא יכל לדון לפי רוחב בינתו ממה שידע מה בליבם של בני האדם, כן וכל שכן שאין לדון על פי הידוע ממכונת אמת על מה שבליבו של אדם, ואין להכריע את הדין אלא על פי שנים עדים וכמבואר בסוגייתינו (ולמה מה שהמירין בזה בנפעמי יעקב טו עמ' לד, וע"ע עמק הלכה מ"ג סי' יד).

פרק שני

כב.

חזקת כשרות לעדות

במשנה מבואר שבראשונה היו מקבלים עדות החודש מכל יהודי עד שקלקלו המינים. והנה הרמב"ם (עדות פי"ב ה"ג) כתב דכל תלמיד חכם הרי הוא בחזקת כשרות עד שיפסל, ודייק מדבריו הרדב"ז בפירושו שאף על פי שכל ישראל בחזקת כשרות הם היינו דוקא לענין שאינם עוברים עבירות אבל לא להחזיקם כשרים לעדות, ולגבי זה דוקא תלמיד חכם מוחזק בכשר לעדות.

אבל הלחם משנה (קידוש החודש פ"ג ה"ג) דייק מהמשנה בסוגייתינו שמבואר בה שבראשונה היו מקבלין עדות מכל אדם, והוסיף הרמב"ם (שם) הטעם לזה

הירח, משלחין עם העדים שראו את הירח, שני עדים אחרים [שמוכרים לבי"ד[יז]] שמעידים עליהם בבית דין שאלו כשרים הם ואחר כך מקבלין מהם[יח].

כב:

אם עדים המכירים מחללים שבת

כשם שמחללין העדים שראו את החדש את השבת, כך מחללין עמהן העדים שמכירים אותם ומעידים עליהם בבית דין שכשרים הם, [אם לא היו בית דין מכירין את הרואין], ואפילו היה רק עד אחד שמכיר את העדים, הרי זה הולך עמהן ומחלל שבת מספק שמא ימצא אחר ויצטרף עמו[יט]. [וי"א שאם יש ספק ספיקא כגון שהולך להעיד על עד אחד שראה את החדש, ויש ספק נוסף שמא לא ימצא עד נוסף שראה את החדש, בזה אין היתר לחלל שבת[כ]].

אך הוי בשליח אחד

אוצר החכמה

אין צריך לשלוח שני שליחין להודיע לגולה מתי קדשו בי"ד את החדש, אלא אפילו שליח אחד נאמן, ולא שליח בלבד, אלא אפילו תגר משאר העם שבא כדרכו ואמר אני שמעתי מפי בית דין שקדשו את החדש ביום פלוני נאמן, ומתקנין את המועדות על פיו, שדבר זה דבר העשוי להגלות הוא ועד אחד כשר נאמן עליו[כא]. [אבל עדים שאינם כשרים, פסולים לעדות זו[כב], ויש מכשירין כל עד שכשר לעדות אשה[כג]]. וי"א שאפילו בחדש אלול שרוב הפעמים אינו

18/06/2015

מעובר, נאמן עד אחד לומר שעיברוהו[כד], וי"א שאינו נאמן נגד הרוב[כה]. וי"א שאף עד מפי עד נאמן[כו].

כג.

עשיית מלאכה בראש חדש

ראש חדש מותר בעשיית מלאכה. ויש מקומות שנהגו שהנשים אין עושים בו מלאכה, ומנהג טוב הוא[כז], ואם נהגו לעשות מקצת מלאכות ומקצתן אין עושין, הכל לפי המנהג[כח]. וכל אשה צריכה לנהוג שאין לעשות קצת מלאכות, אבל בנוגע לשאר מלאכות כל אשה יכול לעשות כפי שקיבלה על עצמה לנהוג[כט]. אבל אנשים שנהגו שלא לעשות מלאכה אינו מנהג כלל[ל]. ובב' ימים של ראש חדש, יש שנוהגים שאין עושין מלאכה בב' הימים[לא], ויש שאין עושין מלאכה רק ביום השני שהוא עיקר ראש חדש[לב]. ויש אומרים שבליל ראש חדש אין מנהג לאסור במלאכה אף לנשים[לג]. [וי"א שמותר לעשות לאשה כל מלאכה, אלא שאין בעלה יכול לכופה לעשות מלאכות בר"ח[לד]].

כג:

סדר קבלת עדות החדש

כיצד מקבלין עדות החדש, כל מי שראוי להעיד שראה את הירח בא לבית

[ד] **שפת** אמת. ראה בביאורי פשט כאן במשנה. [ה] **רמב"ם** (סה"ג). [ו] **רמב"ם** (קידוש החדש פ"ג ה"ג). [ז] **בנין** שלמה. [ח] **רמב"ם** (סה"פ פ"ג ה"ד). [ט] **מנחת חינוך** (מצוה ד) מדיוק לשון הרמב"ם שצריך עד כשר. [י] **תשב"ץ** (מ"ח סי' פנ). [יא] **מנחת חינוך** (סה"ק). [יב] **טורי** אבן. ראה ילקו"ב. [יג] **הריטב"א** בסוגיין. אמנם משמעות הרמב"ם שאין נאמן כמש"כ בשקל הקודש (סה"ק). [יד] **שו"ע** (או"ח סי' תיז). [טו] **רמ"א** (סה"ק). [טז] **ביאור** הלכה (סה"ק). [יז] **משנ"ב** (סק"ג). [יח] **ראה תשב"ץ** (מ"ג סוס"י רמד). [יט] **משנ"ב** (סק"ד). [כ] **מור** וקציעה הו"ד בביאור הלכה. [כא] **ב"ח**, והביאור הלכה כתב שמכל הפוסקים לא משמע כן.

פניני הלכה

משום שכל ישראל יש להם חזקת כשרות, וביאר הלחם משנה שאף על פי שאין מקבלין עדות מעם הארץ מכל מקום היינו דוקא כשידוע שהוא עם הארץ אבל אין מחזיקין סתם ישראל בעם הארץ. ועיין במפרש שם שסובר כרדב"ז.

כב:

השוכר חבירו לדבר עבירה אם צריך לתת לו שכרו

מסופר בגמרא שפעם אחת בקשו בייתוסין להטעות את חכמים, שכרו שני בני אדם בארבע מאות זוז אחד משלנו ואחד משלהם, שלהם העיד עדותו ויצא, שלנו אמרו לו אמור כיצד ראית את הלבנה אמר להם עולה הייתי במעלה אדומים וראיתיו שהוא רבוץ בין שני סלעים ראשו דומה לעגל אזניו דומין לגדי קרניו דומות לצבי וזנבו מונחת לו בין ירכותיו והצצתי בו ונרתעתי ונפלתי לאחורי, ואם אין אתם מאמינים לי הרי מאתים זוז צרורין לי בסדיני. אמרו לו מי הזקיקך לכך אמר להם שמעתי שבקשו בייתוסים להטעות את חכמים, אמרתי אלך אני ואודיע להם שמא יבואו בני אדם שאינם מהוגנין ויטעו את חכמים. אמרו לו מאתים זוז נתונין לך במתנה, והשוכרך ימתח על העמוד. ופירש רש"י (ד"ה מפמיס), שאף על פי שאותו עד לא השלים את תנאי השכירות ולא העיד כפי שבקשו ממנו שוכריו, אף על פי כן הקנו לו חכמים את המאתים זוז מדין הפקר בית דין הפקר. ומבואר בזה שאם כן היה משלים את תנאו היו מאתים הזוזים שייכים לו מן הדין, כיון שהשלים את תנאי שכירותו, אף שתנאי זה היה לעבור עבירה של עדות שקר. והוכיח מכאן בנתיבות המשפט (סי' ט סק"ח) שהשוכר עד שקר והעיד לו העד ונתן לו את שכרו ואחר כך בא ותבע מעותיו מהעד, אין העד צריך להחזירם לו, ואין הדבר דומה למלוה שלקח ריבית שאם הלווה תובעו צריך הוא להחזיר לו את הריבית. וטעם החילוק הוא, כיון שריבית אסרה תורה את לקיחת המעות עצמה, וכיון שלקיחה זו אסורה הרי היא כאילו לא היתה ולא נלקחו המעות לרשות המלוה, ולכן יכול הלווה לתובעם ממנו. אבל בעדות שקר לא אסרה התורה את הלקיחה אלא את העדות, ולקיחת המעות אין בה איסור, ולכן לקיחה מעולה היא ונעשו המעות של העד ואין השוכר יכול לחזור ולתבעם ממנו. והרי הדבר כאתנן שמתחייב אדם לתת עבור ביאה אסורה שחייב לתיתו ואין יכול לחזור ולתבעו.

ובתשורת שי (מ"ח סי' ז) כתב לפי זה, שמי שפסק מעות לסרסור כדי שיטעה את חבירו במדידת הסחורה, והסרסור עשה את שביקש ממנו והטעה את חבירו, חייב השוכר לשלם לסרסור את המעות שקצב לו, וכדברי הנתיבות המשפט בשוכר ששכר עדי שקר, וכאתנן שחייב לתיתו אף שהוא תשלום עבור ביאת איסור. אך בארחות המשפטים (מ"ב הערוכ עמ' רלד) העיר בזה, שאין דין אתנן דומה לדין סרסור, שבאתנן הנאת העבירה נשארה בידו של עובר העבירה והיא זו שמשלמים עליה, ולכן חייב לשלם עליה אף שיש בה איסור. אך בסרסור שנשכר להונות את הקונה במידה, הרי המוכר ששכר את הסרסור צריך להחזיר את דמי ההונאה לקונה, ואין הנאת האיסור נשארת בידו, ואיך יתחייב לשלם. ואטו נאמר שאם ישכור אדם את חבירו שיגנוב עבורו חפץ מבית פלוני יצטרך השוכר לשלם לשליחו, אף שאת הגניבה עצמה הוא מחזיר לנגנב. ואף כאן אין המוכר משלם דמים לסרסור כיון שאת דמי ההונאה עצמם הוא מחזיר לקונה.

ובמקום ששכר עדי שקר להעיד ולא העידו העדים, כתב בשו"ת שבות יעקב (מ"ח סי' קמה) שאין העד יכול לתבוע שכרו מהשוכר כיון שלא קיים תנאי השכירות, ואין ללמוד מסוגייתינו שהעד נטל את השכר שהבטיחו לו הבייסותים, כיון שיש לומר שהבייסותים מותר להרגם ולאבד את ממונם ולכן יכל העד ליטול את הכסף מהם אף שלא קיים את תנאי השכירות. ועוד זאת שהיה במעשה זה הפקר בית דין הפקר וכמו שהובא מדברי רש"י, ויש לומר שלא עשו חכמים שבאותו דור את ההפקר הלזה אלא משום מגדר מלתא כדי שלא יטעו הצדוקים את כלל ישראל בתקון המועדות ולכן קנסו כן, מה שאין כן בנדון עדי שקר סתם שאין שייך בהם מגדר מילתא כיון שאף אם הוא הוחזק לשכור עדי שקר כל ישראל מי הוחזקו, ולכן אין צריך לקנוס את השוכר ואין העד יכול לתבוע את שכרו אם לא העיד.

כג:

נתקטנה ארץ ישראל

בגמרא אמרו שבין כל משואה ומשואה היה מרחק של שמונה פרסאות, ומקשה הגמרא שאם כן יוצא שמרחק בבל מארץ ישראל אינו אלא ל"ב פרסאות, ובמציאות המרחק הרבה יותר גדול, ומתרצת הגמרא שאחרי חרבן הבית אסתתומי אסתתום להו דרכי ולכן הדרך כל כך רחוקה.

והנה ידועה מחלוקת הפוסקים בשיעור מהלך מיל אם הוא כשיעור י"ח דקות או כ"ב וחצי או כ"ד דקות. שהחתם סופר כתב בהגהותיו לשו"ע (או"ח סי' פט נמג"ח סק"נ) והעתיקו בחידושיו (סנה לה. ד"ה תרי) בשם ספר כפתור ופרח (פי"ח) שמדד מירושלים עד הצוק שהיו דוחפים משם השעיר לעזאזל והוא מרחק של כשלש שעות שהן ק"פ דקות. ובגמרא יומא (סז.) מבואר שלדעת רבי יהודה ורבי יוסי היה מרחק המקום עשר מילין מירושלים, ואם כן לכאורה יש להוכיח מזה ששיעור מהלך מיל היא י"ח דקות. אמנם כתב החת"ס דאולי יש לדחות משום ד'ארץ צבי' כתיב, וכמו שדרשו בגמרא (גיטין נז.) שארץ ישראל נתקטנה, וא"כ אולי אין להוכיח מהמדידה שאחרי החרבן ללפני החרבן.

דין[נב], ובית דין מכניסים אותן כולן למקום אחד ועושין להן סעודות גדולות כדי שיהיו העם רגילין לבא[נג], וזוג שבא ראשון בודקין אותו ראשון[נד], מכניסין תחילה את הגדול שבהם, ושואלין אותו, אם נמצאו דבריו מכוונים לחשבון הראיה מכניסים את חברו, ואם נמצאו דבריהם מכוונין לעדות אחת, עדותן קיימת, ושאר כל הזוגות שבאו להעיד, שואלין אותם מקצת שאלות[נה] שלא יצאו בפחי נפש כדי שיהיו רגילין לבא[נו].

דין מי שיצא חוץ לתחום ברשות

מי שיצא חוץ לתחום ברשות, כגון עדים שהלכו לירושלים להעיד על ראיית הלבנה[נז], או מיילדת הבאה ליילד וכיוצא בזה, אף לאחר שעשו המצוה, יש להם אלפים אמה לכל רוח באותו מקום שהגיעו אליו[נח], ואם הגיעו לעיר, הרי הם כאנשי העיר ויש להם אלפים אמה לכל רוח חוץ לעיר[נט].

דין היוצאים להציל נפשות

וכן כל היוצאים מחוץ לתחום כדי להציל נפשות מישראל מיד עובדי כוכבים, או מן הנהר או מן המפולת, יש להם אלפים אמה לכל רוח ממקום שהצילו בו, ואם היתה יד כותים תקיפה והיו מפחדים לשבות במקום שהצילו, הרי אלו חוזרים בשבת למקומם אף יותר מאלפים אמה, ובכלי זיינם[ס].

איך בודקים את העדים

בית דין שמקבלים את עדי הראיה, צריכים לחשב בדרכים שהאצטגנינין מחשבין בהם, ויודעין איך תראה הלבנה בחדש זה, אם תהיה בצפון השמש או בדרומה, ואם תהיה רחבה או קצרה, ולהיכן יהיו ראשי קרניה נוטין, וכשיבאו העדים להעיד בודקין אותם, כיצד ראיתם אותה בצפון או בדרום, להיכן היו קרניה נוטות, כמה היתה גבוהה בראיית עיניכם וכמה היתה רחבה, אם נמצאו דבריהם מכוונין למה שנודע בחשבון מקבלין אותם ואם לא נמצאו דבריהם מכוונין אין מקבלין אותם[סא].

כד.

דין ראיית הלבנה בבירור

אמרו העדים ראינוהו במים או בעבים או בעששית[סב], או שראו מקצתו ברקיע ומקצתו בעבים, או במים או בעששית[סג], אין זו ראייה ואין מקדשין על ראייה זאת[סד].

חקירת העדים בראיית הנובה

אמר[סה] אחד ראיתיו גבוה בעיני כמו שתי קומות ואמר השני שהיה גבוה כמו שלש קומות, מצטרפין[סו], אמר האחד כמו שלש קומות והשני אומר כמו חמש קומות אין מצטרפין, ומצטרף אחד מהם עם שני שיעיד כמותו או שיעיד באופן שיהיה ביניהן קומה אחת. ויש אומרים שדוקא אם העד העיד ב' קומות והשלישי העיד קומה אחת מצטרפין, אבל אם העיד השלישי ד' קומות ויכול להצטרף עם כל אחד מהם כיון שאין הפרש בינהם אלא קומה אחת, אין מצטרפין[סז].

אם צריך כונה לראיה

אמרו העדים שראו את הלבנה בלא כוונה להעיד, ולאחר שהתבוננו בו ונתכונו לראותו כדי להעיד, שוב לא ראוהו, אין זו עדות, ואין מקדשין עליה, שמא עבים נתקשרו ונראו להם כלבנה[סח]. אבל אם לא חזרו והתבוננו בלבנה, יכולים להעיד על סמך מה שראוהו בלא כוונה, שאי"צ כוונה בראיית הלבנה לקידוש החדש[סט].

[כב] **ברמב"ם** (קידוש החדש פ"ג ה"ד) משמע שיש מצוה על כל אחד שראה הלבנה לילך ולהעיד. [כג] **משמעות** הרמב"ם שעושין להם סעודות גדולות קודם הבדיקה, אולם במשנה משמע שעושין לאחר הבדיקה, ראה שפתי חכמים שדן בזה. [כד] **בבדיקות** שיתבארו להלן. [כה] **שקל** הקודש (פקנ"ג). [כו] **רמב"ם** (קידוש החדש פ"ג ה"ז). [כז] **רמב"ם** (שגת פכ"ז הט"ז). **משנ"ב** (פק"ס). [כח] **ואם** היו מובלעין אלפים אלו בתוך תחומו שיצא משם רשאי לחזור לביתו ויש לו אלפים סביב ביתו, (משנ"ב פק"ג). [כט] **שו"ע** (שם סעי' ג). [ל] **שו"ע** (שם סעי' ו). וראה שם במשנ"ב (פק"י) שלחזור בכלי זיינים יכולים אף ביד ישראל תקיפה, (בשופן שמותרים בענין שעירס נמוך מלפים). [לא] **רמב"ם** (קידוש החדש פ"ג ה"ד). והרמב"ם השמיט מה שנאמר במשנה 'לאחר החמה או לפני החמה', משום שנכלל בשאלה לאין היו ראשי הפגימות נוטה. ראה בשקל הקדש (בציון ההלכה פקכ"ח). [לב] **כפשוטו** היינו ב'מראה', אמנם ראה בריטב"א שפירש שראוהו דרך חלון. ובשבות יעקב דן בראיה דרך בתי עינים ומסיק להיתר. ראה ילקו"ב בזה. [לג] **היינו** מקצתו במים ומקצתו בעששית, שראוהו מתחילה חציו במים, ולאחר שנשאו עיניהם לראות ברקיע, נתכסה חציו הראשון וראו את חציו השני, ר"ן. [לד] **רמב"ם** (קידוש החדש פ"ג ה"ה). [לה] **רמב"ם** (שם). [לו] **ואף** אם עומדים במקום שוה, שקל הקודש. ואף שבירושלמי מסתפק בזה, אמנם הרמב"ם לא חילק בזה. [לז] **שהוי** עדות שאי אתה יכול להזימה. אמרי ברוך על הט"א, וראה בשקל הקודש שהביא ב' הדעות. [לח] **רמב"ם** (שם ה"ו). [לט] **מנחת** חינוך (מצוה ז), ראה ילקו"ב. ובטו"א דן בזה.

פניני הלכה

אבל המהרש"ם (מ"ב סי' סד) דחה דחיה זו וכתב עליו שאין משיבין מדברי אגדה, ואדרבה מבואר בגמרא כאן שכיון שנסתתמו הדרכים נעשה המרחק רב יותר, ולא שנתקצר הדרך.

וראה עוד שאילת יעב"ץ (מ"ס סי' קכז) שנקט שנתקטנה ארץ ישראל, והביא כמה דעות בכמה נתקטנה. והביא עוד דברי הכפתור ופרח (שם) שכתב שמדד ארץ ישראל והיא ארבע מאות פרסה, אבל בפרסאות של שני מיל, ואם כן יוצא שהיא מאתים פרסאות וצ"ע בכוונתו.

היוצא להציל נפשות בשבת

במשנה מבואר שחכמה הבא ליילד הקילו לה חכמים ונתנו לה דין כאנשי העיר, והתירו בדבר זה סופו משום תחילתו, שאם לא ניתן לה לחזור בסוף המעשה לביתה לא תסכים לצאת מתחילה ליילד. ונשאל בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סי' פ) בדבר אלו שנתאגדו לחבורה להצלת נפשות כיון שכמה פעמים אירע שאוכלוסי ישראל בחסד השי"ת הם מרובין, שאדם אחד בין בבית בין ברחוב פוסק מלנשום וכשמביאים לו תיכף הצלה וכל מיני כלים מדברים המועילים תיכף ממש הוא הצלה גדולה, ופעמים שאין צריך יותר מזה ויש פעמים שההחיאה מועלת עד שיוכלו להביאו לרופאים באיזה בית חולים, שבענין זה הזריזות אף לרגעים נחוצה מאד לקיום נפשו, ובלא זה עד שיבואו רופאים מבית החולים ומבתיהם נמשך זמן עד שכבר אין תועלת בהצלה. ודן באג"מ לענין החזרה לביתו ממקום החולה כשהוא במקום רחוק שאי אפשר ללכת רגלי משם, ואף אם אינו רחוק כל כך אבל הוא בלילה שיש לחוש ללכת רגלי מחמת הרוצחים המצוים, וגם להשאר במקום החולה כל השבת או אף רק זמן גדול אי אפשר, כיון שיש לחוש שבני ביתו לא יניחוהו בפעם אחרת לצאת מחמת כן, וגם הוא עצמו יתרשל, ובכן יש לדון אם יש להתיר לו לבא בחזרה בנסיעה ברכב.

והשיב שודאי מותר להם לחזור, וכמבואר בסוגייתינו שהתירו למילדת לחזור, וכמו שכתבו התוספות שדבר פשוט הוא שהוא הדין בשאר הצלת נפשות שמתירים למציל לחזור למקומו כדי שלא יתרשל ביציאתו. וכן התירו עוד מפוסקי זמנינו, ואף במקום שיצא מחוץ לתחום ונסע לבית חולים רחוק מהעיר מותר לו לחזור לביתו כשנראה לעין המורה שאם לא יתירו לו לחזור לביתו ימנע עצמו להציל לעתיד (שו"ת נשמת האדם מ"ד סי' נד). אך יש שפקפקו בהיתר החזרה מחוץ לתחום או כשכרוך בדבר איסור דאורייתא (רמה שו"ת מנחת שלמה מ"ס סי' ז-ח, על פי המג"ס סי' תנו ס"ק יח). וראה עוד בזה אור ישראל (גליון נה עמ' קד).

כה.

ראיה דרך זכוכית ובתי עינים

בברייתא מבואר הדין שעדים המעידים שראו את חידושה של הלבנה דרך עששית אינה כשרה. והנה בשו"ת שבות יעקב (מ"ס סי' קכו) מסתפק לענין חליצה שלגבה הדין שסומא פסול להיות דיין, ודן השבות יעקב האם דיין שרואה רק בעזרת בתי עינים נקרא סומא או לא. וכתב להוכיח מסוגייתינו שראיה דרך הזכוכית אינה נחשבת ראיה, שהרי מבואר בסוגייתינו שהרואה את הלבנה דרך עששית אינה נחשבת ראיה, ואם כן גם דיין הרואה רק דרך זכוכית נחשב כדיין סומא ופסול.

וכן מביא את דברי שו"ת דבר שמואל (סי' רמב) והביאו הברכי יוסף (או"ח סי' רכד סק"ס), שלמד מסוגייתינו לענין קידוש לבנה שאסור לקדש על ראיית הלבנה בעד חלון, שהרי מבואר בסוגייתינו שאין ראיה כזו נחשבת ראיה. אבל בשבות יעקב דחה את דברי הדבר שמואל ופירושו בגמרא, וביאר את דברי הגמרא שמדובר שראו בבואה של הלבנה בתוך העששית, אבל באופן שראו את הירח דרך העששית עדותן כשרה. ומביא שכן פירש גם בפירוש לרמב"ם (קידוש החודש פ"ג ה"ה). ולעולם ראיה דרך זכוכית נחשבת לראיה ודיין הרואה דרך בתי עינים אינו סומא וכן יכולים לקדש את הלבנה גם אם רואים אותה רק דרך זכוכית. **ובשו"ת** הלכות קטנות דן בכמה מקומות לענין ראיה דרך עששית, ובתשובה אחת (מ"ס סי' ערד) דן לענין הרואה זקן דרך עששית האם חל עליו מצות

אהח18/06/2018

דין אמירת מקודש

לאחר שקיבלו בי״ד את העדים על ראיית הלבנה והסכימו לקדש את החדש, ראש בית דין אומר מקודש, וכל העם עונים אחריו מקודש[מ]. ודוקא אם מקדשין את החדש ביום שלשים, אבל אם מקדשין את החדש ביום שלשים ואחד, אי״צ לומר מקודש[מא]. וי״א שאין צריכים כלל קידוש ביום ל״א, ויש אומרים שצריך שבי״ד יסכימו ויחליטו שצריך לקדש את החדש, אלא שדין ׳אמירת מקודש׳ לא נאמר ביום ל״א[מב].

יש אומרים שדין אמירת מקודש אינו אלא מדרבנן כדי לפרסם הדבר[מג], ויש אומרים שדין דאורייתא הוא ונלמד מהפסוק ׳מועדי ה׳ אשר תקראו אותם מקראי קודש׳[מד].

איסור עשיית תבנית ביהמ״ק וכליו

לא יעשה[מה] בית, כתבנית היכל של בית המקדש כשיעור גבהו וארכו ורחבו[מו]. וכן לא יעשה אכסדרה, כתבנית האולם. וחצר, כתבנית העזרה. שלחן, כתבנית השלחן. ומנורה, כתבנית המנורה[מז]. ואף בזמן הזה שאין ביהמ״ק קיים אסור בכל זה[מח]. ודוקא כשיעורם ממש, אבל אם שינה קצת משיעורם מותר[מט].

כד:

איסור עשיית מנורה

איסור עשיית מנורה כתבנית מנורת המקדש הוא דוקא בעושה כתבניתה ממש, אבל יכול לעשות מנורה של חמשה קנים או של ששה או שמונה, אבל של שבעה קנים לא יעשה אפילו משאר מיני מתכות, ואפילו בלא גביעים וכפתורים ופרחים, ואפילו אינה גבוהה שמונה עשר טפחים[נ].

איסור עשיית צורות שבמדור העליון

אסור[נא] לצייר צורות שבמדור שכינה, כגון ארבע פנים ביחד[נב], וכן צורות שרפים ואופנים ומלאכי השרת. וכן צורת אדם לבדו. וכל אלו אסור לעשות אפילו הם לנוי. ואם עובד כוכבים עשאם לו, אסור להשהותם משום חשד[נג]. אבל אם מצא אותם מותרים בהנאה [ובלבד שלא ישהה אותם][נד], מלבד בצורות

18/06/2018 אהח

חמה ולבנה שדרך העובד כוכבים לעבדם, או שיש הוכחה שעשאו לעבדם, שאז אסורים מדין עבודה זרה.

אם יש חילוק בין בולט לשוקע

במה דברים אמורים, בצורה בולטת. אבל בצורה שוקעת, כאותם שאורגים בבגד ושמציירים בכותל בצבעים, מותר לעשותם. וצורת חמה ולבנה וכוכבים, אסור בין בולטות בין שוקעות. ואם הם להתלמד, להבין ולהורות, כולן מותרות [בין לעשותם ובין להשהותם[נה]] אפילו בולטות. ויש מתירין להשהות בשל רבים, שאין חשד [אבל לעשותם אין חילוק בין יחיד לרבים]. ויש שכתבו שמכל מקום מכוער הדבר אף לרבים להשהותם[נו].

דוקא צורה שלימה

כל צורות שנאסרו לעשותם, אינם אסורים אלא בצורה שלימה ממש כגון צורת אדם בשתי עינים וחוטם שלם וכל הגוף וכיוצא בו, אבל לא חצי הציור כדרך המציירים צד אחד של הצורה שזה אינו אסור[נז].

איסור עשיית טבעת

טבעת שיש עליה חותם, שהוא צורת אדם, אם היתה הצורה בולטת, אסור להניחה ומותר לחתום בה ואם היתה הצורה שוקעת מותר להניחה ואסור לחתום בה מפני שהנחתם תעשה בו הצורה בולטת[נח].

כה.

זמן ראיית הלבנה

אמרו העדים[נט] ראינו את הירח ביום תשעה ועשרים בשחרית בצד מזרח קודם שתעלה השמש, וראינוהו בערבית במערב בליל שלשים הרי אלו נאמנים ומקדשין על ראייה זו שהרי ראוהו בזמנו. [ומה שאמרו שראוהו בשחרית אין נזקקין לזה שאין לנו ענין בראיית שחרית ובידוע שהעבים הם שנתקשרו ונראה להם כלבנה]. וכן אם ראו את הלבנה בזמנו, ובליל עיבורו לא נראה הרי אלו נאמנין שאין אנו אחראין אלא לראיית ליל שלשים בלבד.

[מ] **רמב״ם** (סה ה״ח). [מא] **רמב״ם** (שם). [מב] **מנחת חינוך** (שם). [מג] **רמב״ן** (סה״מ הו״ד בילקו״ע). [מד] **מנחת חינוך** (שם). [מה] **בגמרא** בסוגיין מבואר שהאיסור הוא מדין ׳לא תעשון אתי׳. אמנם המנחת חינוך (מצוה רנד סק״ח) דייק מהרמב״ם (בית הבחירה פ״ו ה״י) ומהחינוך (שם) שהאיסור הוא מדין מורא מקדש, וראה ילקו״ב איך יתיישב עם משמעות הסוגיא. [מו] **ראה** ילקו״ב שנחלקו האחרונים אם אסור לעשות כתבנית בית שני, או אפילו כתבנית בית ראשון. [מז] **שו״ע** (יו״ד סי׳ קמג ס״ח). ולהלן ע״ב יתבאר בע״ה שיעור המנורה שאסור לעשותה. [מח] **בית אפרים** (או״ח סי׳ י). אמנם במנחת חינוך (מצוה רנד סק״ח) מסתפק בזה ונוטה להתיר, וכתב שצ״ע להקל באיסור תורה. [מט] **ש״ך** (ס״ק נג). וראה בזה באריכות בילקו״ב. [נ] **שו״ע** (יו״ד סי׳ קמג סעי׳ ח). ובפתחי תשובה (סק״ד) הביא מחלוקת האחרונים אם מותר לעשות מנורה של שבעה קנים שעומדים בעיגול ולא בסדר שוה, שדעת התבואות שור שאסור כיון שאי״ז מעכב במקדש, ויש מתירין. [נא] **שו״ע** (שם סעי׳ ד). [נב] **היינו** פני שור ואדם ואריה ונשר לחיה אחת דוגמת חיות הקודש. ובש״ך (סק״כ) כתב שעכשיו שהפך יחזקאל את השור לכרוב, ה״ה שאסור לעשות ד׳ פנים יחד עם דמות כרוב. [נג] **ש״ך** (סקכ״ג). והוא הדין שאסור לומר לעובד כוכבים לעשותן אפילו אינו רוצה להשהותם משום שאמירה לעובד כוכבים שבות אפילו בדבר שאינו של שבת. [נד] **ש״ך** (סקכ״ד). [נה] **ש״ך** (סקכ״ו). [נו] **ש״ך** (סקכ״ז) בשם רבינו ירוחם. [נז] **ש״ך** (סקכ״ה). [נח] **שו״ע** (שם סעי׳ ה). [נט] **רמב״ם** (קידוש החדש פ״ג ה״ו).

פניני הלכה

והדרת פני זקן, וראה גם בתשובה אחרת (שם סי׳ נט) שדן לענין קריאת ס״ת בבתי עינים. וכן לענין ברכת הבדלה על אור אלקטרי דנו הפוסקים גם מצד שהיא ראיה דרך עששית.

כד:

חשד בציבור

מסקנת הגמרא שלענין רבים אין חוששים לחשדא. וכן נפסק להלכה בשו״ע יו״ד (סי׳ קמג ס״ד) שצורות שעשאום נכרים אסור לישראל להשהותם מפני החשד, והביא הרמ״א שם שיש אומרים שברבים אין חשדא ומותר להם להשהותם.

ועל פי דין זה כתב המג״א בהלכות שבת (סי׳ רמד סק״מ) שיש היתר לבנות בית הכנסת ע״י גוי בקבלנות בשבת, כיון שכל האיסור הוא משום חשד שיחשבו ששכר הגוי בשבת, וברבים דליכא חשדא יהיה מותר.

החתם סופר (או״ח סי׳ ס) נשאל ביהודים רבים שנשרפו בתיהם ולקחו קבלן גוי שיבנה להם בתים חדשים, האם מותר להם לבנות בשבת. וכתב שלכאורה היה אפשר להתיר עפ״י המג״א הנ״ל כיון שגם כאן רבים בונים יחד וברבים ליכא חשד. אבל החתם סופר מחלק שדוקא בדבר שהרבים שותפים ביחד אז אנו אומרים שאין חשד, אבל באופן שכל אחד עומד בפני עצמו אפילו יהיו הרבה יחידים שקרה להם אותו דבר אין זה נחשב רבים שנאמר שאין בהם חשדא. ועיי״ש הוכחתו מפסחים (נג.) ומה שתמה על ראייתו בנו בשו״ת כתב סופר (יו״ד סי׳ פב), וע״ע שו״ת מהרש״ם (ח״ג סי׳ פס) שהוכיח כן מגמרא אחרת.

כה.

תנאי בעיבור השנה וביכום

מבואר בסוגייתנו שבית דין שקידשו את החודש אפילו בטעות הרי הוא מקודש, והדבר נלמד מן הפסוק ׳אתם׳ אפילו שוגגין ׳אתם׳ אפילו מוטעין ׳אתם׳ אפילו מזידין.

פסק בשו״ת שערי דעה (סי׳ רנח) שאי אפשר ליבם על תנאי ואם התנה התנאי בטל, וכתב בזה שני טעמים. א. מצד שאין מועיל בו שליחות, ומבואר בגמרא כתובות (עב.) לענין חליצה שכיון שאי אפשר לעשות חליצה ע״י שליח אין שייך גם לעשות בו תנאי, וא״כ ה״ה כאן שאין שייך לעשות תנאי. ועוד טעם משום שמבואר ביבמות (נג:) שאפילו אם מיבם באונס מ״מ קנה, וא״כ מה יועיל כאן תנאי שמגלה בו שאין רצונו לקנות באופן כזה, כיון שאפילו בעל כרחו חל היבום. ועיין בזה בשו״ת קול אליהו (מ״צ סנהע״ז סי׳ מח).

ובעצם הענין אם ביבום קונה בעל כרחו אפילו אם גילה דעתו להדיא שאינו רוצה לקנות, עיין שו״ת רעק״א (מ״מ סי׳ רכח מוס״ה) בשאלה שכתב הגאון ר׳ שלמה איגר, שרצה לומר שדבר זה הוא מחלוקת ראשונים, ובתשובת אביו הגאון ר׳ עקיבא איגר אליו (מ״מ סי׳ רכג מוס״ט) דוחה ראייתו וסובר שלכו״ע קנה בעל כרחו.

אמנם על עצם היסוד שבדבר שחל באונס אינו מועיל בו תנאי, יצא לחלוק בשו״ת עמק הלכה (מ״מ סי׳ נז) ומוכיח ממה שמבואר במשנה עדיות (פ״ז מ״ז) שבית דין יכולים לעבר את השנה על תנאי שירצה הנשיא, וזה אף שמבואר כאן בגמרא לענין קידוש החודש ׳אתם׳ אפילו אנוסים.

ימי החדש של הלבנה

חדשה של לבנה תשעה ועשרים יום ומחצה ותשצ"ג חלקים, וכיון שאי אפשר לומר שראש החודש יהיה באמצע היום שבכך יהיה מקצת היום מחדש שעבר ומקצתו מחדש הבא, שנאמר 'עד חדש ימים' ומפי השמועה למדו שימים אתה מחשב לחדש ואי אתה מחשב שעות, לפיכך עושין חדשי הלבנה מהן חדש חסר ומהם חדש מלא[פ].

בי"ד שקדשו את החדש בטעות

בית דין שקדשו את החדש בין שוגגין בין אנוסים[סא] הרי זה מקודש וחייבין הכל לסדר את המועדות על פי היום שקדשו בו בי"ד את החדש, אע"פ שאדם יודע שבי"ד טעו, חייב לסמוך עליהם, שאין הדבר מסור אלא להם, ומי שצוה לשמור המועדות הוא צוה לסמוך עליהם שנאמר 'אשר תקראו אותם' וכו'[סב].

פרק שלישי

כה:

דין אמירת מקודש

אפילו ראו את הלבנה בית דין וכל ישראל, ולא אמרו בית דין 'מקודש' עד שהחשיך ונהיה ליל שלשים ואחד, או שנחקרו העדים ולא הספיקו בית דין לומר מקודש עד שהחשיך ונהיה ליל שלשים ואחד, אין מקדשין אותו ביום זה, ויהיה החדש מעובר ולא יהיה ראש חדש אלא יום שלשים ואחד, אע"פ שנראה בליל שלשים, שאין הראייה קובעת אלא בית דין שאמרו מקודש הם שקובעין[א].

דין ראיית הבי"ד עצמם

ראוהו בית דין עצמן בסוף יום תשעה ועשרים, אם עדיין לא יצא כוכב בליל שלשים, בית דין אומרים מקודש שעדיין יום הוא, ואם ראוהו בליל שלשים אחר שיצאו שני כוכבים, למחר מושיבין שני דיינין אצל אחד מהם ויעידו הם השנים בפני השלשה ויקדשוהו השלשה[ב].

אין קידוש החדש בלילה

אין מקדשין את החדש אלא ביום ואם קדשוהו בלילה אינו מקודש[ג].

דין בלילה

אין דנין בלילה תחלת דין, אבל אם התחילו לדון דיני ממונות ביום, גומרין בלילה[ד]. וי"א שאם עברו ודנו בלילה, דיניהם דין[ה]. ויש אומרים שלאור הנר דנים אפילו בלילה, ויש חולקים[ו].

דין בי"ד של שלשה

אין בי"ד פחות משלשה דיינים, ואפילו הדיוטות, ואם דנו פחות משלשה דיינים אין דיניהם דין, אא"כ קבלו בעלי הדינים אותם עליהם[ז].

כו.

בדין אין עד נעשה דיין

אין עד נעשה דיין, ודוקא עד שהעיד, כגון אם העיד אחד מהדיינים בפני חבריו על מעשה שראה, אינו יכול להצטרף עמהם לדון על אותו מעשה[ח]. אבל אם אינו מעיד, כגון שהשלשה דיינים ראו המעשה, אפילו כוונו ראייתן בתורת עדות, אם ראוהו ביום נעשים דיינים ודנים על המעשה ההוא, אבל אם ראוהו בלילה, אין דנין על פי עצמן, אלא יעידו אחרים בפניהם ואז יכולים לדון. ואם הוזמנו לראות המעשה כדי להעיד, אין יכולים לדון אף על פי עדות אחרים. ויש אומרים שאף בהוזמנו להעיד דנים ע"י עדות אחרים[ט]. וכל זה בדין דאורייתא, אבל בדבר דרבנן עד נעשה דיין.

שופר של פרה

דין שופר של פרה ושאר חיות נתבאר להלן ע"ב.

אהחח 18/06/2018

[ס] **רמב"ם** (קידוש החדש פ"ו ה"ג). [סא] **וראה** בילקו"ב מה הגדר של אנוסין ושגוגים ומוטעין. ויש גורסים מזידין, וראה שם ביאורם. [סב] **רמב"ם** (קידוש החדש פ"ג ה"י).

[א] **רמב"ם** (שם ה"ח). [ב] **רמב"ם** (שם ה"ט). [ג] **רמב"ם** (שם ה"ח). [ד] **שו"ע** (או"ח סי' ה סעי' ג). [ה] **רמ"א** (שם). והש"ך (סק"ה) פסק שאין דיניהן דין. [ו] **בש"ך** (סק"ד) הביא שדעת הסמ"ע שלאור הנר דנים אפילו בלילה, והש"ך חולק עליו. עוד כתב הש"ך (שם) והסמ"ע (סק"ו), שאם נתרצו בעלי הדינים לדון בלילה יכולים לדון, שלא גרע מקבלו עליהם קרוב או פסול. אמנם בנתיה"מ (ביאורים סק"ח) כתב שלדבר שצריך בי"ד לא מהני קבלה לדון בלילה. [ז] **שו"ע** (או"מ סעי' ו ג). [ח] **אבל** אם ג' דיינים קיבלו עדות והלך אחד מהם, וצירפו אחר עמהן, מעידין בפניו ודן עמהם, ואין צריך להושיב דיינים אפילו בשעה שמעידין בפניו. נתיה"מ (ביאורים סק"ג). אבל שנים שנשארו משני בתי דינין וצירפו אחר עמהן, כיון שמעידין לפני השלישי הוה ליה עדים ואין נעשין דיינין שוב, תומים (סי' ל סק"ו) הו"ד בנתיה"מ שם. [ט] **שו"ע** (או"מ סי' ז סעי' ה).

פניני הלכה

ואף על פי שכתב הצל"ח בברכות (סג: ד"ה וכל) שלא נאמר דין זה אלא לענין קידוש החודש אבל לא לענין עיבור השנה, מכל מקום חולק עליו ה'עמק הלכה' (שם סי' נמ) ומביא דברי התורת כהנים בפרשת אמור (פרשה ט) שנאמר שם מפורש דין זה לגבי עיבור שנה, וקושיא זו על הצל"ח כבר הקשה המנחת חינוך (מצוה ז). [ועי' לעיל דף כא. בפניני הלכה באריכות בד' הצל"ח].

פרק שלישי

כה:

קבלת עדות בלילה

בגמרא מבואר שאין מקדשין את החודש בלילה, ואפילו אם כבר קיבלו בי"ד את העדות ביום, ג"כ אין מקדשין החודש בלילה.

בשו"ת תורת חיים למהרח"ש (ח"ג סי' נב) מסתפק אם הדין שאין דנין אלא ביום נאמר רק לענין דיני ממונות או גם לענין קבלת עדות בשאר דברים, וכגון במה שדן שם לגבי קבלת עדות האב על בנו שנאמן מדין 'יכיר' כשיטת רבי יהודה בקידושין (עח:) ונפסק בשו"ע חושן משפט (סי' רעז סעי' יב), ומוכיח מהגמרא כאן שאינו דין דוקא בדיני ממונות, שהרי לא הצריכה הגמרא לימוד לענין קידוש החודש אלא לגבי קידוש הבי"ד שבזה הוה אמינא לומר שנחשב סוף דין שמותר בלילה כמבואר בגמרא, אבל לענין קבלת העדות משמע שאין צריך לימוד מיוחד בקידוש החודש ולמידין מדיני ממונות שדווקא ביום.

והיינו משום שסובר שיש על דין 'יכיר' דין עדות, וכן הוא לשון הגמרא ביבמות (מז.) לענין דין יכיר 'לדבריך עובד כוכבים אתה ואין עדות לעובד כוכבים'. וכן סובר גם הקצות החושן (סי' רפד סק"ח), וכן פסק החתם סופר (חצנעג"ו ח"ח סי' עו) ולמד כן מדברי הרשב"ם בבבא בתרא (קמ: ד"ה מינו) שכתב שיש ביכיר דין 'כיון שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד'. אבל יש הסוברים שאין על דין יכיר גדר עדות ולשון הגמרא עדות לאו דוקא, ועיין שו"ת חוט המשולש (ח"ח סי' ג) ושו"ת רעק"א (ח"ח סי' קי).

כו.

הדבקת שי"ן של תפילין

אביי מסביר הטעם שחכמים פוסלים שופר של פרה, משום שניכר בו גידול כל שנה בנפרד, ושופר אחד אמר רחמנא ולא שנים ושלשה שופרות.

יש שהתירו לעשות את השי"ן של התפילין של ראש מעור נפרד ולהדביקו לתפילין, והוכיחו כן מדברי התוספות לקמן (מ. ד"ה שופר) שמשמע מדבריהם שהמדביק שברי שופר אין בזה פסול מטעם שנים או שלשה שופרות.

ובשו"ת רעק"א (ח"ח סי' יח) תמה על ראיה זו מהגמרא כאן שמוכח ממנה שאפילו בשופר של פרה שכל חלקיה מודבקים בטבע מ"מ נחשב לכמה שופרות וכל שכן אם הם מודבקים בדבק שהוא פסול, וכתב פשט אחר בכוונת התוספות

כו:

דין תקיעה בשופר ובחצוצרות בראש השנה

כשהיה בית המקדש קיים, היו תוקעין בראש השנה בשופר אחד ובשתי חצוצרות מן הצדדין. התוקע בשופר היה מאריך לתקוע לאחר שכבר סיימו החצוצרות לתקוע[י], ואין צריך שיאריך כשיעור תקיעה[יא]. ומדוע תוקעין בחצוצרות דוקא בבית המקדש, משום שנאמר 'בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'', ובית המקדש נקרא 'לפני המלך ה''. אבל בשאר מקומות אין תוקעין בראש השנה אלא בשופר בלבד[יב]. ויש אומרים שבכל ירושלים תוקעים גם בחצוצרות[יג].

דין תקיעה בשופר ובחצוצרות בתעניות

מצוה מדברי סופרים להתענות על כל צרה שתבוא על הצבור עד שירחמו מן השמים, ובימי התעניות האלו זועקין בתפלות ומתחננים ומריעין בחצוצרות בלבד. ואם היו במקדש מריעין בחצוצרות ובשופר, ומאריכים בתקיעת החצוצרות אף לאחר שגמרו לתקוע בשופר להודיע שמצות היום בחצוצרות. ואין תוקעין בחצוצרות ושופר כאחד אלא במקדש שנאמר 'בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה''[יד]. ויש אומרים שאין תוקעים בחצוצרות בתעניות אלא במלחמה או במקום כינוס של כל ישראל, אבל בשאר צרות הבאות על הציבור ובשאר תעניות, תוקעים בשופרות[טו]. ויש אומרים שיכולים לתקוע או בשופר או בחצוצרות, ובלבד שלא יתקעו גם בזה וגם בזה[טז].

דין שופר של ראש השנה

שופר של ראש השנה מצותו שיהיה מקרן של איל[יז] וכפוף[יח], ובדיעבד כל השופרות כשרים, בין פשוטים בין כפופים[יט]. וקרן של פרה או קרן של רוב החיות שהם עצם אחד ואין להם מבפנים זכרות פסולים[כ]. ושופר מבהמה טמאה פסול מספק[כא].

שופר של יובל

שופר שתוקעין בו ביום הכיפורים ביובל דינו כשופר של ראש השנה לכל דיניו[כב].

דין הברכות ביובל

ביום הכיפורים של שנת היובל מתפלל תפילת המוספים תשע ברכות כמו שמתפללים במוסף של ראש השנה, ואין מתפללים אותם אלא בזמן שהיובל נוהג[כג].

כז.

דין קריאת שנים ביחד

לא יקראו שנים בתורה, אלא העולה לתורה קורא, וש"ץ שותק, או שהש"ץ קורא והעולה לא יקרא בקול רם, אלא בנחת לעצמו[כד]. אבל בקריאת ההלל ובקריאת המגילה אפילו עשרה קורין ביחד בקול רם[כה].

[י] **רמב"ם** (שופר פ"ג ה"ג). [יא] **משום** שאין האריכות אלא להודיע שמצות היום בשופר. גמרא, ובראשונים (מ.). [יב] **רמב"ם** (שם). [יג] **רבינו מנוח** (שם), וראה בזה בילקו"ב. [יד] **רמב"ם** (תעניות פ"ג ה"ד). [טו] **הרמב"ן** (מלחמות ה' ובדרשת הרמב"ן) הובא בילקו"ב ובראשונים (מ.). [טז] **הרשב"א** (מ.) וכתב המגיד משנה (שם) שהוא המחוור. וראה במגן אברהם (סי' תקעו) שתמה מדוע אין נוהגים היום לתקוע בצרות הבאות על הציבור. וראה בילקו"ב בזה. [יז] **כדי** לזכור עקידת יצחק. ובכלל זה גם כבשה נקבה אלא דהמהדרין ביותר נוהגין לחזור אחר של איל דוקא דהוא זכר טפי לאיל של יצחק. משנ"ב (סק"כ). [יח] **כי** בראש השנה כמה דכייף איניש דעתיה טפי מעלי. [יט] **ראה** ט"ז (סק"ט) שחלוק דין כפוף מדין של איל. שדין כפוף הוא דין לכתחילה ואם עשה פשוט לא יצא ידי לכתחילה. אבל דין של איל, אינו אלא מצוה מן המובחר. וכתב המשנ"ב (סק"ד) ששופר של תיש ועז קודם לשופר של יעלים (שהוא מין מיה) ושאר חיות, משום שהוא קרוב למין שה יותר, כדכתיב שה כשבים ושה עזים ואיכא זכר קצת לעקידת יצחק. וכתב עוד המשנ"ב (סק"ה) שמעלת כפוף עדיף על מעלת של איל. ואם נזדמן לו יעל כפוף ושל איל פשוט, יתקע בשל יעל הכפוף. [כ] **שו"ע** (סי' תקפו סעי' ו). [כא] **רמ"א** שם, וכביאור המור וקציעה. וראה משנ"ב (סק"ח) שאם אין לו אלא שופר זה, יתקע בו בלא ברכה, ואם אח"כ נזדמן לו שופר מבהמה טהורה, ישוב ויתקע בו בלא ברכה. [כב] **רמב"ם** (שופר פ"ג ה"ג, שמיטה ויובל פ"י ה"ח). [כג] **רמב"ם** (תפילה ומוסף כפיס פ"ג ה"ח). [כד] **שו"ע** (סי' קמו סעי' ג). ומנהגנו עכשיו שלעולם הש"ץ קורא אפילו כשהעולה הוא בקי כדי שלא לבייש את מי שאינו יודע לקרות וגם ימצאו הרבה שאין יודעין בטוב לקרות הנקודות והטעמים וירצו לקרות והצבור אין יוצאין בקריאתן וכשימנעום מקריאה אתו לאינצויי, משנ"ב (סק"ח). [כה] **שו"ע** (סי' תרמד סעי' ג, סי' תרלז סעי' ג).

פניני הלכה

שם. ומסקנת רעק"א שיש לפסול תפילין כזה מספק, כמו שפסק הרמ"א באבן העזר (סי' קל ס"ז) לענין גט.

וכן פסקו עוד הרבה גדולי ישראל ומהם בישועות יעקב (או"ח סי' נג ס"ק כח), ובשו"ת האלף לך שלמה או"ח סי' כד פוסל לגמרי וכותב שפסל כמה מאות תפילין כאלו. וכן נקט בשו"ת דברי חיים (או"ח סי' ג) וכתב שאף על פי שאפשר למצוא היתרים לזה, אין להתיר מפני החשש שיזלזלו הסופרים בהלכות סת"ם. וכן פסקו בשו"ת בית יצחק (או"ח סי' ז אות ה) ובשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' נח).

וע"ע שו"ת משיבת נפש למהרא"ל צינץ (או"ח סי' ג) והגהות חשק שלמה (גיטין יט.)

ובהגהות מהרש"ם כאן, שהקשו לשיטת אביי שקרן של פרה נחשב לכמה שופרות, א"כ איך כשר הקרן לגט כמבואר במשנה גיטין (יט.), והלא גם בגט יש דין 'ספר אחד ולא שנים או שלשה ספרים' כמבואר בגמרא גיטין (כ:), ועיין בדבריהם מה שתירצו.

כו:

אין עניות במקום עשירות

מבואר במשנה ששופרות של ר"ה היו מצופין זהב משא"כ של תעניות היו מצופין רק בכסף, ומבארת הגמרא (מ.) הטעם משום שהתורה חסה על ממונן של ישראל.

מצינו בכמה מקומות שאמרו חז"ל אין עניות במקום עשירות, דהיינו שאין לצמצם בהוצאת כסף בבית המקדש, ובמקומות אחרים כמו כאן אמרו התורה חסה על ממונן של ישראל. וא"כ נשאלת השאלה מתי נאמר כלל זה ומתי כלל זה.

ובשו"ת תשובה מאהבה (ח"ב סי' ד) בשאלתו לרבו הנודע ביהודה האריך לחקור בנושא זה והביא שארבעה פעמים אמרו בעניני כלי מקדש התורה חסה על ממונן של ישראל, וארבע מקומות שאמרו בהם אין עניות במקום עשירות, וכן הביא שתי מקומות בהם נחלקו בזה, עיי"ש.

והשיב לו הנודע ביהודה (שם סי' ז, הובא בנודע ביהודה תנינא קו"ח סי' ז) שיש לחלק דדוקא בכלי שרת אמרו הכלל של אין עניות במקום עשירות משא"כ בדברים אחרים שבבית המקדש לא, ומה שכאן אמרו התורה חסה על ממונם של ישראל אפילו בכלי שרת ולא אמרו אין עניות במקום עשירות, היינו משום שלעשות הכלי מכסף אינו נקרא עניות.

כז.

כל לנוי אינו חוצץ

בגמרא למדנו שהתוקע בשופר המצופה זהב במקום הנחת פיו אינו יוצא. וכתב הרמב"ן בדרשה לראש השנה (ד"ה נפקנו) והביאו הטור אורח חיים (סי' תקפו) שטעם הפסול משום שהזהב חוצץ בין פיו להשופר.

הקשה בשו"ת חלקת יואב (או"ח סי' ג) הרי הכלל ידוע בכל מקום ש'כל לנאותו אינו חוצץ' כמבואר בגמרא סוכה (מ.) לענין לולב, וא"כ כאן שציפה השופר בזהב בכדי לייפותו ג"כ נימא שאינו חוצץ.

וכתב לו על זה בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תלג אות ה) שאינו דומה דין החציצה של שופר משאר דיני חציצה, ובשופר יש דין של נגיעה וצריך שיגע פיו בשופר, והאריך ביסוד זה בתשובה אחרת (יו"ד סי' רסו) לגבי כמה מקומות שצריך נגיעה, וסובר שגם דין של 'מין במינו אינו חוצץ' לא נאמר אלא במקום שאין צריך נגיעה, אבל במקום שצריך נגיעה אע"פ שאינו חוצץ כיון שהוא מין במינו מ"מ נוגע נמי לא הוי.

ובאמת שכבר הקדים לאבני נזר בסברא זו החיד"א, שבשו"ת פני אריה (סי' ו) כתב שאנשים המפזרים על ראשם אבקה אינו חוצץ לתפילין, כיון שהוא עשוי לנוי וכל לנוי אינו חוצץ. אבל החיד"א בשו"ת שלו טוב עין (סי' יח אות יז) חולק עליו משום שבתפילין לא די במה שאינו חוצץ אלא צריך שיהא נגיעה ממש.

וכי האי גוונא כתב החיד"א גם בברכי יוסף או"ח (סי' מ סק"ח) לגבי דין המשנה למלך (עבודת יוסף הכיפורים פ"ג ה"ג) שמדייק ממה שאמרו חז"ל כמה פעמים במסכת יומא (לח:, לד:, ע.) לענין טבילת הכהן גדול 'עלה ונסתפג' ומשמע שיש בזה חיוב, ומסביר המשנה למלך שהחיוב הוא מטעם חציצה, שלא יהיו המים חציצה בין גופו לבגדי כהונה. ומביא הברכי יוסף מה שהקשו עליו מדברי הגמרא פסחים

כז:

שופר שניקב וסתמו

שופר שניקב וסתמו צריך שיושלמו שלשה תנאים כדי להכשירו א. שנשתייר רוב שופר שלא ניקב[כו]. ב. שסתמו במינו. ג. שאחר הסתימה יחזור קולו לכמות שהיה קודם שניקב, ואם חסר אחת משלש אלה השופר פסול[כז]. ובשעת הדחק שאין לו שופר אחר יש להכשיר באופן שנשתייר רוב השופר שלם אם יש לו עוד מעלה אחת, או שסתמו במינו ואז אפילו שלא חזר קולו לכמות שהיה, כשר, או שחזר קולו לכמות שהיה ואז אפילו אם סתמו שלא במינו כשר[כח].

ואם השאירו נקוב ולא סתמו כתב השו"ע שכשר, אמנם הרמ"א כתב שאם יש שופר אחר אין לתקוע בזה.

שינוי בצורת השופר

שופר שהיה ארוך וקיצרו, אם נשאר בו שיעור תקיעה [שהוא שיעור טפח] כשר, וכן אם גרד את השופר עד שעשאו דק מאד כשר[כט].

ואם הפך את השופר, בין שהפכו כדרך שהופכים את החלוק שהחלק הפנימי הפך להיות חיצוני והחיצוני הפך לפנימי, ובין שהרחיב את הקצר וקיצר את הרחב פסול[ל].

שופר שציפהו

שופר שציפהו מבפנים פסול[לא], צפהו מבחוץ, אם ציפה במקום הנחת הפה[לב] פסול בכל אופן[לג]. ואם ציפה שלא במקום הנחת הפה אלא באורכו של השופר, אם נשתנה קולו ע"י ציפוי זה פסול ואם לא נשתנה קולו כשר.

נתן שופר בתוך שופר

נתן שופר בתוך שופר ותקע בפנימי, אם הפנימי עודף על החיצון בשני צדדיו[לד] כשר, ואם אינו עודף פסול כיון שהקול עובר גם דרך השופר החיצון, ואם נשתנה קולו של הפנימי מחמת השופר החיצון פסול[לה], התוקע בשני שופרות לא יצא ידי חובה[לו].

הוסיף על השופר

הוסיף על ארכו של השופר כל שהוא, בין שהוסיף בצידו הרחב ובין שהוסיף בצד הקצר פסול, ואפילו אם היה בו מתחילה שיעור שופר[לז].

אהח 18/06/2018

שופר שנסדק לארכו

שופר שנסדק לארכו, אם נסדק כל שהוא, יש אומרים שפסול עד שיהדקו הרבה בחוט או במשיחה[לח], ויש אומרים שרק אם נסדק ברובו פסול, ואם דבקו חזר לכשרותו ונחלקו הראשונים האם אפשר לדבקו בדבק או שצריך לדבקו רק בשופר עצמו ללא חומר חיצוני[לט], ואם נסדק כולו פסול בכל אופן ולא מהני להדביקו[מ].

נסדק לרחבו

נסדק לרחבו במיעוטו כשר לכו"ע[מא], וברובו, אם נשתייר שיעור תקיעה בשופר כשר, ונחלקו הראשונים האם צריך שישתייר שיעור תקיעה לצד הפה או אפילו אם נשתייר שיעור תקיעה שלא לצד הפה. השו"ע (סי' תקפ"ו סעיף ט) סתם כדעה הראשונה שרק אם נשתייר שיעור תקיעה לצד הפה כשר. ואת הדעה השניה כתב בלשון יש מכשירין[מב].

שיעור השופר

שיעור השופר הוא ארבעה גודלים שהם שיעור טפח[מג]. נחלקו הראשונים האם מודדים את הטפח של שופר בטפח עצב או בטפח שוחק[מד]. עוד נחלקו הראשונים באדם גדול שארבעה גודלים שלו הם יותר משיעור טפח האם צריך לקחת שופר יותר גדול כדי שייראה בידיו מכאן ומכאן או שאין צריך[מה].

שופר שקולו משונה

היה קול השופר עב מאד או דק מאד או צרוד ויבש כשר, שכל שלא נשתנה קולו מחמת דבר אחר הרי הוא כשר[מו].

קדח בזכרותו

אם לא הוציא מהשופר את זכרותו אלא ניקב בו ותקע כשר. ואם הוציא את הזכרות ועשה ממנו שופר ותקע בו פסול[מז].

התוקע לתוך הבור או לתוך הדות

התוקע בתוך הבור או בתוך הדות [והוא הדין לענין מערה], אותם העומדים בבור ובדות יצאו ידי חובה, לפי שהם שמעו קול שופר ולא קול הברה, והעומדים חוץ לבור, אם שמעו קול שופר יצאו ידי חובה ואם שמעו קול הברה לא יצאו[מח].

נחלקו הפוסקים בתוקע חוץ לבור והדות האם האנשים העומדים בבור ובדות שומעים קול הברה, דעת הבית יוסף שגם מבחוץ לבפנים יכול לישמע קול הברה, אך דעת הב"ח שקול הברה נשמע רק מתוך הבור לחוץ לבור, וכשתוקע מחוץ לבור אין העומדים בפנים שומעים קול הברה. [עי' משנ"ב שם (סק"י)].

[כו] **ובמשנ"ב** (ס"ק נג) כתב שצריך שישתייר רוב השופר שלצד פיו שלם. [כז] **כך** פסק השו"ע (סי' תקפו ס"ז) וכדעת הרמב"ם והרמב"ן וסיעתם שרבי נתן מיירי באופן שאינו מעכב את התקיעה ורק בכה"ג כשר. [כח] **כדעת** הרא"ש שרבי נתן הכשיר גם באופן שלא חזר קולו לכמות שהיה. וכמבואר בילקוט ביאורים. [כט] **סי'** תקפו סעיפים י"ג י"ד. [ל] **סי'** תקפו סעיף יב, והרמ"א הוסיף שהוא הדין אם לא שינה את גוף השופר, אלא שתקע בצד הרחב ג"כ פסול, ובילקוט ביאורים נתבאר שאפילו אם לא שינה את שני צידי השופר רק צד אחד כגון שהרחיב את הקצר ותקע בו ג"כ פסול. [לא] **סי'** תקפו סעיף טז. וכתב הריטב"א שאפילו בציפוי כל שהוא נפסל. [לב] **השו"ע** (סי' תקפו סעיף טז) הביא שתי שיטות מהו מקום הנחת הפה האם הוא כל העובי של הצד הקצר או שרק הצד הפנימי של אותו עובי נחשב מקום הנחת הפה. שיטות אלו נתבארו בהרחבה בילקוט ביאורים. [לג] **ובילקוט** ביאורים נתבאר שטעם הפסול בזה או משום שהוסיף על השופר וקיי"ל שהוסיף עליו כל שהוא פסול או משום חציצה בין פיו של התוקע לשופר. [לד] **והרמ"א** כתב שאם בצד הרחב השופרות שווים כשר ואין צריך שהפנימי יבלוט רק בצד הפה. [לה] **שו"ע** סי' תקפו סעיף כ ובילקוט ביאורים נתבאר מחלוקת הראשונים באופן ששמע את קול החיצון לחוד. [לו] **כן** כתב המשנ"ב (סי' תקפו ס"ק פח). [לז] **שו"ע** סי' תקפו סעיף יא. ובמשנ"ב שם. [לח] **כך** הביא הרא"ש בשם יש מפרשים, והוסיף הרמ"א שרק באופן שנשתייר שיעור תקיעה ממקום הקשירה. [לט] **והביא** המשנ"ב (ס"ק מג) שבנסדק רובו לא מהני לקשרו בחוט או במשיחה רק להדביקו. [מ] **כל** זה בשו"ע סי' תקפו סעיף ח. אמנם דעת רש"י ותוספות בסוגיא שאפילו בנסדק רובו כשר ולא פסלו רק בנסדק כולו, ובביאור הלכה שם כתב שבשעת הדחק שאי אפשר להשיג שופר כלל אפילו ע"י נכרי ויש לפניו שופר שנסדק רובו יש לסמוך על דעות אלו ולתקוע בשופר שנסדק רובו, אך אין לברך על תקיעה זו. [מא] **וטעם** החילוק בין נסדק לאורכו לנסדק לרחבו שבנסדק לאורכו הדרך הוא שע"י חוזק התקיעה השופר ממשיך ליסדק משא"כ בנסדק לרחבו. [מב] **ובשער** הציון (ס"ק נג) כתב שבשעת הדחק יכול לסמוך על הדעה השניה ולהכשיר גם באופן שלא נשאר שיעור תקיעה לצד הפה, אך בשם הגר"א כתב להכריע כדעה הראשונה. [מג] **בשו"ע** (סי' תקפו ס"ט) כתב שיעור ארבעה גודלים, ובמשנ"ב שם הביא שהוא שיעור טפח וכן מבואר להדיא במסכת נדה (כו.). [מד] **לדעת** הרי"ץ גאות מודדים בטפח שוחק ולדעת הטור בטפח עצב, הובאו דבריהם בביאור הלכה (שם). [מה] **לדעת** הטור והר"ן משערים לפי אדם בינוני ולדעת הריטב"א צריך לקחת שיעור גדול עד שייראה בידיו מכאן ומכאן. [מו] **סי'** תקפו ס"ו. [מז] **שם** סעיף טו. והטעם שאם הוציא את הזכרות ותקע בו פסול לפי שלא הוכשר לשופר רק הנקבות שהוא כשפופרת אך הזכרות שאינו חלול מטבעו פסול, ורק כשהניחו בשופר ותקע בו כשר לפי שמין במינו אינו חוצץ. [מח] **כך** היא דעת רש"י וכן פסק השו"ע (סי' תקפו ס"ח) אך דעת הרא"ש שהעומדים בחוץ לעולם שומעים קול הברה ולא קול שופר. וכתב המשנ"ב (שם סק"ו) שיש לחוש לדעה זו. עוד כתב המשנ"ב (שם) בשם הט"ז שאף העומדים בריחוק מקום מבית הכנסת שייך בזה קול הברה אע"פ שבית הכנסת אינו בנוי בתוך עומק האדמה.

פניני הלכה

כז:

(סה:) שאומרת שדבר לח אינו חוצץ, ומתרץ החיד"א כנ"ל שבבגדי כהונה צריך נגיעת הבגדים בבשרו, ועל אף שדבר לח אינו חוצץ מ"מ אינו יכול ליחשב נוגע בבשרו. וכתב שלפי זה ה"ה לענין תפילין ג"כ חוצץ דבר לח כיון שיש בו דין נגיעה כבגדי כהונה כמו שלמד מדברי הרא"ש הלכות תפילין (סי' יח), עיי"ש. **ובשו"ת** פנים מאירות (ח"ג סי' נג) כתב שמותר למשוח קלף של ס"ת לפני הכתיבה בסיד לבן, ואין בזה משום חציצה משום ש'כל לנאותו אינו חוצץ'. אבל בשו"ת תורה לשמה (סי' רמג) חולק עליו ג"כ מטעם הנ"ל שלא די במה שאינו חוצץ אלא צריך כתיבה על הקלף וכסברת האבני נזר.

כז:

שופרות שמשנים צורתן

בגמרא מבואר שלענין שופר צריך שיהא דרך העברתו, ולכן ההופך שופר ותוקע בו לא יצא.

ויש לדון היאך הדין באופן שלא שינה צורתו לגמרי להרחיב את הקצר ולקצר את הרחב, אלא שינה צורתו, האם גם בזה יש חיסרון של שלא כדרך העברתו או לא.

כח.

שמע מקצת תקיעה בכשרות ומקצתה בפסול

השומע מקצת תקיעה שלא בחיוב ומקצתה בחיוב, כגון שהתחיל לתקוע קודם שיעלה עמוד השחר והמשיך את התקיעה עד שעלה עמוד השחר, או שבתחילת התקיעה שמע קול הברה ובהמשך התקיעה שמע קול שופר, פסול, לפי שצריך שישמע את כל משך התקיעה בכשרות[מט].

אם התחיל לתקוע בבור ותוך כדי תקיעה עלה עם השופר מחוץ לבור וסיים את התקיעה יצא, לפי שכל מה ששמע בין תוך הבור ובין חוץ לבור היה קול שופר[נ].

שופר של איסורי הנאה

התוקע בשופר של איסורי הנאה, כגון שתקע בשופר של הקדש, או שהיה מודר הנאה מן השופר ותקע בו, יצא ידי חובה כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו ותקיעה זו אינה נחשבת להנאה האסורה[נא]. אמנם, במודר הנאה משופר כתב השו"ע שאדם אחר יתקע עבורו בשופר זה ולא יתקע בו בעצמו[נב].

המודר הנאה מחבירו, מותר לחבירו לתקוע עבורו תקיעה של מצוה, ודוקא אם הוא תוקע מאליו אך אם המודר אמר לו שיתקע עבורו ויוציאו ידי חובה אסור[נג].

שופר של עבודה זרה

שופר של עבודה זרה לא יתקע בו לכתחילה משום שהוא מאוס[נד], ואם תקע בו, אם היה השופר עבודה זרה של נכרי, יצא ידי חובה[נה]. ואם היה של עבודה זרה של ישראל לא יצא ידי חובה, וטעם החילוק בזה, משום שעבודה זרה של ישראל אין לה ביטול לעולם וכתותי מיכתת שיעוריה, ועבודה זרה של נכרי יכול הנכרי לבטלה ולא אמרינן כתותי מיכתת שיעוריה, ואע"ג שעבודה זרה אסורה בהנאה יצא ידי חובה בתקיעה זו משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו.

הרמ"א הביא שיש מחמירים שאין לתקוע בשופר של נכרי אם עדיין לא ביטלו הנכרי[נו].

שופר של תקרובת עבודה זרה, כגון שהקריב בהמה לעבודה זרה ועשו מקרניה שופר, אין יוצאים בו ידי חובה, כיון שתקרובת עבודת כוכבים אינה בטילה לעולם[נז].

המודר הנאה ממעין

המודר הנאה ממעין, יכול לטבול בו טבילה של מצוה בימות הגשמים משום שמצוות לאו ליהנות ניתנו, ולא בימות החמה[נח].

כפאוהו ואכל מצה

אכל מצה בלא כונה כגון שאנסוהו נכרים או ליסטים לאכול, יצא ידי חובתו[נט].

כח:

בל תוסיף בברכת כהנים

כהן שהוסיף ברכה בברכת כהנים יותר על השלשה פסוקים, עובר בבל תוסיף[ס], ודוקא אם מוסיף ברכה נוספת, אך אם חוזר על אותה ברכה כמה פעמים אין בזה משום בל תוסיף[סא].

[מט] **ובאופן** שבאותו מקצת ששמע בכשרות היה בו שיעור תקיעה, כגון שתקע תקיעה ארוכה ובחציה הראשון היה פסול ובהמשך התקיעה היה בכשרות, כתב השו"ע (סי' תקפ"ז ס"ג) שאף בזה פסול. ובשם יש אומרים (הוס' דעת הטור) הביא שבאופן זה כשר. ובמשנ"ב שם (ס"ק י"ד) כתב שגם באופן שכל התקיעה היה בכשרות אלא שהשומע יצא מבית הכנסת באמצע התקיעה ג"כ פסול. [ועי' מה שנתבאר בזה בילקוט ביאורים]. [נ] **ואם** הוציא את ראשו קודם שהוציא את השופר, אם שמע קול הברה לא יצא, ואם הוציא את השופר קודם שהוציא את ראשו, תלוי במחלוקת הבית יוסף והב"ח שהובא בסוף העמוד הקודם, האם יש קול הברה גם כשתוקע מתוך לבור והשומע נמצא תוך הבור. [נא] **ולכתחילה** לא יתקע בשופר של הקדש (מלבי"ם). [נב] **סי'** תקפו ס"ה. אמנם בשו"ע ביורה דעה (סי' רכ"ח סעיף יג) פסק שאף המודר עצמו יכול לתקוע בשופר, וכתב המשנ"ב (ס"ק כג) שבשעת הדחק שאין לו אחר שיתקע עבורו, יתקע הוא בעצמו, אמנם לא יתקע את כל הקולות רק תשר"ת תש"ת ותר"ת. עיי"ש. [נג] **סי'** תקפט ס"ז. והטעם שאסור כשמבקש ממנו משום שאז הוא עושה שליחותו ומהנהו. [נד] **כך** הביא המשנ"ב (סי' תקפו ס"ק יג) ומקורו מהראשונים במסכת סוכה (נא:).

[נה] **כך** פסק השו"ע (סי' תקפו סעיף ג) וכדעת רש"י, והרמ"א הביא את דעת ר"ת שמחמיר. [נו] **והוסיף** הרמ"א שצריך שהנכרי יבטל את העבודה זרה קודם יו"ט, דאם ביטלה ביו"ט הרי השופר לא היה ראוי בערב יו"ט ונדחה מקיום המצוה. [נז] **שם** סעיף ד. [נח] **שו"ע** יו"ד סי' רכא סעיף יג, וטעם החילוק לפי שבימות החמה נהנה גופו מהמים והנאה זו אינה מחמת המצוה, ולא שייך בזה היתר של מצוות לאו ליהנות ניתנו. ועי' בילקוט ביאורים מה שנתבאר בזה טעם אחר בשם הרשב"א. [נט] **שו"ע** סי' תעה ס"ד, ואע"ג שהשו"ע פסק בכמה מקומות שמצוות צריכות כונה [בסי' ס ס"ד ובהלכות שופר סי' תקפט ס"ח ולענין מגילה סי' תרצ סעיף יג] כתב המשנ"ב (ס"ק לד) דבדבר אכילה כיון שנהנה גרונו באכילה זו הוי כמתכוין, ועי' מה שנתבאר בזה בארוכה בילקוט ביאורים בשיטת הרמב"ם (לקמן נט.). [ס] **שו"ע** סי' קכח סעיף כז, ובבה"ל (ד"ה ופס) דן אם רק כשמוסיף את הברכה בפריסת כפים עובר משום בל תוסיף או אפילו בלא פריסת כפים, וכן דן שם אם הברכה הנוספת צריכה שתהיה בקול רם והחזרת פנים כנגד העם, ועי' מה שנתבאר בילקוט ביאורים בזה.

[סא] **משנ"ב** שם ס"ק קד, וכן מבואר בדברי התוס' בסוגיין (ד"ה ומנח).

פניני הלכה

כח.

קטן שהגדיל

בגמרא מבואר שהאוכל מצה בזמן שהיה שוטה או נכפה, ולכן היה פטור מן המצות, לא יצא ידי חובתו וצריך לאכול עוד כזית מצה כשיחלים.

ולפי זה דנו הפוסקים בהרבה אופנים לענין קטן שקיים מצוה ואח"כ נעשה גדול, האם נחשב הדבר שקיים המצוה כבר או כיון שעדיין לא היה עליו חיוב דאורייתא נחשב שקיים בזמן פטור ולא יצא. ונביא כמה מהם.

המנחת חינוך (מצוה שו) דן לענין קטן שהגדיל בתוך ימי הספירה, ולגבי ספירה הרי הדין שאם שכח לספור יום אחד שוב אינו סופר בברכה וכדעת בה"ג. וא"כ יש להסתפק בקטן הזה שהגדיל ומקודם לא היה מחויב בספירה מדאורייתא. אמנם עיי"ש שדן אם חייב בספירה מדאורייתא כיון שבתחילת הספירה לא היה בר חיובא. אבל למה דקיימא לן (מג"א סי' תפט סק"ד) שספירת העומר בזה"ז דרבנן, י"ל שודאי יספור בברכה כיון שמ"מ היה מחויב מדרבנן. **אבל** ראה ברכי יוסף בהלכות ספירת העומר (סי' תפט סק"כ) שמביא את פסקו של שו"ת פרי הארץ (מ"ג סי' ז) שיספור שאר הימים בלי ברכה. והש"ת שמביא דבריו כתב עליו דלדידן שנוהגים שגם הקטנים יספרו אינו נפק"מ כיון שספר גם מקודם.

וכן פסק בכף החיים וערוך השלחן (סעי"ו), שאם ספר בקטנותו סופר אח"כ בברכה. ונראה דהיינו משום שנקטו שחיוב ספירה בזה"ז מדרבנן וכנ"ל. וכן פסק בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' נטו) שאם ספר בקטנותו יכול לספור בברכה, ועיין גם בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' רסטו), ובשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סי' עו).

ובענין קטן שהגדיל ראה גם מה שדן בדברי חמודות (נכורות פ"ח אות יז) לענין בכור קטן דאינו מהני מה שבית דין יפדו אותו כשהוא קטן, וצריך לחזור ולפדות את עצמו כשיגדל כיון שעשה את המצוה בזמן שלא היה עדיין בר חיובא. ועיין מה שכתב הש"ך יורה דעה (סי' שה ס"ק יח) על דבריו שאינם מוכרחים.

כח:

תנאי במצוות

מבואר בגמרא מחלוקת האמוראים ובפסחים אמרו שהוא מחלוקת תנאים, האם מצות צריכות כוונה.

כתבו הראשונים שבאופן שהאדם מכוון בפירוש שלא לצאת לכו"ע אינו יוצא.

האבודרהם כתב לענין ספירת העומר דהמתפלל לפני צאת הכוכבים יספור בלי ברכה ויעשה תנאי שאם לא יספור אח"כ מתכוין לצאת ידי חובתו בספירה זו אבל אם יספור אינו רוצה לצאת, ויכול אח"כ לספור בברכה. והביא דבריו הבית יוסף (סי' תפט) וכן פסק המג"א (שם סק"ז).

ומזה למד רעק"א (שו"ע סי' מ"ו נמג"א ס"ק טז) לענין ק"ש, שהחושש שיאחר ולא יתפלל עד אחר זמן ק"ש, ומצד שני רוצה לצאת בקריאת שמע שקורא עם ברכותיה, שיקרא ק"ש לפני התפילה על תנאי, שאם יספיק לקרוא עם ברכותיה בזמנה לא יצא בקריאה זו.

כהן שקראוהו לעלות ואינו עולה

כהן שנשא כפיו פעם אחת ביום ואח"כ קראוהו לעלות ולא עלה אינו עובר בעשה, כיון שכבר בירך באותו יום[סב].

דמי קדשים שנתערבו

דמי קדשים שנתערבו קודם שניתנו ע"ג המזבח, אם נתערבו הניתנין מתנה אחת בניתנין מתנה אחת, יתן הכל מתנה אחת, וכן הניתנין מתן ארבע בניתנין מתן ארבע יתן הכל מתן ארבע, נתערבו הניתנין מתנה אחת בניתנין מתן שתים שהן ארבע יתן הכל מתנה אחת[סג].

כט.

בתקיעת שופר צריך כונת שומע ומשמיע

אין יוצאים ידי חובת שמיעת שופר אלא אם נתכוין התוקע להוציא ונתכוין השומע לצאת[סד], נתכוין שומע לצאת ולא נתכוין תוקע להוציאו, או שנתכוין תוקע להוציאו ולא נתכוין שומע לצאת לא יצא אוצר החכמה חובתו, מי שמהלך בדרך ושומע תקיעות משליח ציבור, אם נתכוין לצאת יצא, לפי שהשליח ציבור מכוין להוציא את כל מי ששומע ממנו[סה].

הכשרים להוציא אחרים ידי חובת מצות שופר

כל מי שאינו מחויב במצות שופר אינו מוציא אחרים ידי חובתן, ולכן חרש שוטה וקטן שהם פטורים מתקיעת שופר אינם מוציאים אחרים, וחרש זה אפילו שמדבר ואינו שומע, ואע"ג שלענין כל דיני התורה דינו כפקח, אך לענין שופר כיון שאינו שומע אינו בר חיובא[סו].

אנדרוגינוס מוציא ידי חובת שופר רק את מינו ואינו מוציא אנשים[סז], וטומטום אפילו את מינו אינו מוציא[סח].

מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא אפילו את עצמו וצריך שיתקע לו בן חורין להוציאו[סט].

פרק רביעי

כט:

איסור תקיעה בשבת

יום טוב של ראש השנה שחל בשבת אין תוקעין בשופר בכל מקום[א]. אבל בזמן שהיה בית המקדש קיים היו תוקעין במקדש ובכל ירושלים ובכל הערים שסביבות ירושלים אם הם רואים ושומעים וקרובים ויכולים לבא[ב]. ובזמן הזה לו יצוייר שיזדמן בית דין קבוע שיהיה סמוך בארץ ישראל תוקעין בפניו בשבת, ואין תוקעין בשבת אלא בפני בית דין שקידשו את החדש, אבל שאר בתי דינין

[סב] **שו"ע** סי' קכח ס"ג. והתוס' בסוגין (ד"ה הכא) הוכיחו כן מדברי הגמרא שאחר שכבר בירך פעם אחת שוב אינו מחויב לברך. ועי' בילקוט ביאורים מה שנתבאר בזה בשם החת"ס.
[סג] **לשון הרמב"ם** (פסולי המוקדשים פ"ג הלכה י"ח), ופסק כדעת רבי יהושע. [סד] **כך** פסק השו"ע (סי' תקפט ס"ח) דמצות צריכות כונה, וצריך גם התוקע לכוין להוציאו וכדברי רבי זירא בסוגין, ועי' מה שנתבאר בארוכה בילקוט ביאורים. [סה] **שו"ע** (שם ס"ט) וכמבואר בסוגיין ששליח ציבור דעתיה אכולי עלמא. [סו] **שו"ע** (שם סעיפים ו' ג') ועי' בילקוט ביאורים שיש חולקים בזה וסוברים שחרש המדבר ואינו שומע יכול להוציא אחרים ידי חובת שופר ואינו נחשב לאינו מחויב בדבר.
[סז] **שו"ע** (שם ס"ד) והטעם שמוציא את מינו כיון שכל אנדרוגינוס שווים ואם זה זכר גם זה זכר, משא"כ טומטום אפשר שימצא התוקע נקיבה והשומע זכר ולא יצא ידי חובתו. [סח] **שו"ע** (שם) ובילקוט ביאורים נתבאר מדוע אינו מוציאו מדין ספק ספיקא. ולענין ברכת המצוות בטומטום ואנדרוגינוס נתבאר בילקוט ביאורים דדין זה תלוי במחלוקת השו"ע והרמ"א (שם ס"ו) האם נשים מברכות ברכת המצוות. [סט] **שו"ע** (שם ס"ה) והטעם מבואר בגמרא משום דלא אתי צד עבדות ומפיק צד חירות. וכיון שמעשה התקיעה נעשה גם ע"י צד העבדות אין צד החירות יכול לצאת בזה, ובילקוט ביאורים נתבאר האם דין זה אמור רק לענין שופר או אף לענין שאר מצוות התורה.

[א] **שו"ע** (סי' תקפח סעי' ה). [ב] **רמב"ם** (שופר פ"ג ה"ח).

פניני הלכה

כט.

ברכת הגפן בקידוש והבדלה

בגמרא מבואר שעל אף שבכל ברכות הנהנין אינו יכול להוציא את השני ידי חובתו אלא א"כ אוכל בעצמו מ"מ לענין קידוש יכול להוציא. והטעם כיון שהברכה חובה היא כמבואר בגמרא.

ומשמע מהגמרא כאן שברכת היין שבקידוש הוא חלק מהמצוה ואינו ככל **אבל** הרשב"א בתשובה (מ"מ סי' רלה) סובר, שהסופר עם הציבור בלי ברכה ואח"כ חוזר וסופר בברכה הרי זה ברכה לבטלה. ועיין שו"ת דבר שמואל (סנוהס סי' נט) שתמה עליו, שהרי אפילו אם נפסוק מצות אינן צריכות כוונה מ"מ אם מכוון להדיא שלא לצאת ודאי שאינו יוצא וכדעת כל הפוסקים, וא"כ למה שלא יועיל תנאי. ועיין מה שביאר בדבריו.

ובגוף הענין אי מהני תנאי עיין בשו"ת חת"ס (סנהע"ז מ"ג סי' ס) שהקשה דאיך מהני תנאי בכלל לענין מצות כיון דאי אפשר לעשותן ע"י שליח, וידוע מה שאמרו בגמרא (כתובות עד.) שא"א לעשות תנאי בחליצה כיון שאי אפשר לעשותה ע"י שליח. **אמנם** להבין דברי האבודרהם ושאר הפוסקים הנ"ל נראה עפ"י מש"כ בשו"ת עונג יו"ט (סי' ג), שלא בכל דבר נאמר כלל זה ש'כל שאינו בשליחות אינו בתנאי', ורק בדבר שהוא חיסרון בבעלותו משא"כ כאן דהסיבה שאינו יכול למנות שליח היא משום שהמצוה היא בגופו ולא שייך בזה שליחות, אבל לא משום חסרון בעלות ולכך לא שייך הכלל דכל שאינו בשליחות אינו בתנאי.

כט.

ננערו לעמוד

במשנה מבואר שבראש השנה שחל בשבת אין תוקעין אלא בפני בית דין, ומסתפקת הגמרא (ג.) באופן שננערו הבית דין לעמוד האם נחשב שכבר עבר ישיבת בית דין או לא, הכי נמי יש להסתפק ברצו הקהל לצאת מבית הכנסת

אבל הרשב"א בתשובה (מ"מ סי' רלה) סובר, שהסופר עם הציבור בלי ברכה ואח"כ חוזר וסופר בברכה הרי זה ברכה לבטלה. ועיין שו"ת דבר שמואל (סנוהס סי' נט) שתמה עליו, שהרי אפילו אם נפסוק מצות אינן צריכות כוונה מ"מ אם מכוון להדיא שלא לצאת ודאי שאינו יוצא וכדעת כל הפוסקים, וא"כ למה שלא יועיל תנאי. ועיין מה שביאר בדבריו.

ובגוף הענין אי מהני תנאי עיין בשו"ת חת"ס (סנהע"ז מ"ג סי' ס) שהקשה דאיך מהני תנאי בכלל לענין מצות כיון דאי אפשר לעשותן ע"י שליח, וידוע מה שאמרו בגמרא (כתובות עד.) שא"א לעשות תנאי בחליצה כיון שאי אפשר לעשותה ע"י שליח. **אמנם** להבין דברי האבודרהם ושאר הפוסקים הנ"ל נראה עפ"י מש"כ בשו"ת עונג יו"ט (סי' ג), שלא בכל דבר נאמר כלל זה ש'כל שאינו בשליחות אינו בתנאי', ורק בדבר שהוא חיסרון בבעלותו משא"כ כאן דהסיבה שאינו יכול למנות שליח היא משום שהמצוה היא בגופו ולא שייך בזה שליחות, אבל לא משום חסרון בעלות ולכך לא שייך הכלל דכל שאינו בשליחות אינו בתנאי.

פרק רביעי

כט:

נענערו לעמוד

במשנה מבואר שבראש השנה שחל בשבת אין תוקעין אלא בפני בית דין, ומסתפקת הגמרא (ג.) באופן שננערו הבית דין לעמוד האם נחשב שכבר עבר ישיבת בית דין או לא, הכי נמי יש להסתפק ברצו הקהל לצאת מבית הכנסת

בשו"ת שבות יעקב (מ"מ סי' נמ) נשאל במי שנדר שלא יאכל בראש השנה עד זמן יציאת בית הכנסת, ובראש השנה אחרי סיום התפילה בא חכם ודרש לפניהם כמה שעות, והשאלה האם אסור לו לאכול עד שיצאו בפועל מבית הכנסת, או שאינו אסור אלא עד זמן הראוי לצאת מבית הכנסת. ומדמה השאלה לסוגיא דידן שמסתפקת הגמרא בננערו לעמוד האם נחשב שכבר עבר ישיבת בית דין או לא, הכי נמי יש להסתפק ברצו הקהל לצאת מבית הכנסת

אין תוקעין בהן אף על פי שהן סמוכין[ג]. [ויש אומרים שבזמן הזה תוקעין בכל מקום שיש בי״ד קבוע אף שאינו סמוך[ד]].

איסור טלטול השופר

ומכיון שאסור לתקוע בשופר בשבת, נחשב השופר לכלי שמלאכתו לאיסור ואסור לטלטלו אלא לצורך גופו ומקומו[ה]. וביו״ט של ראש השנה שמותר לתקוע לצורך מצוה, אף שמותר לטלטלו, מכל מקום אסור להשתמש בו לצורך גופו, כיון שהוקצה למצוותו[ו].

רדיית הפת

רדיית הפת אע״פ שאינה מלאכה אסרו אותה חכמים שמא יבוא לאפותה[ז].

ל.

גדר בפני בי״ד

כפי שנתבאר אין תוקעין בראש השנה שחל בשבת אלא בפני בי״ד, כל זמן שהן יושבין, ואפילו ננערו לעמוד ועדיין לא עמדו תוקעין בפניהם[ח]. [וי״א שבננערו לעמוד אין תוקעין[ט]].

דין תקיעה ביובל

מצות עשה לתקוע בשופר ביום הכיפורים בשנת היובל, ואפילו שחל בשבת, ומצוה זו מסורה לבית דין תחלה, וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע שנאמר 'תעבירו שופר'[י]. ואין צריך לתקוע דוקא בפני בי״ד, אלא כל יחיד ויחיד יכול לתקוע כל זמן שבי״ד יושבין ואפילו שלא בפניהם[יא]. [ולאחר חצות, אף אם עדיין הבי״ד יושבים י״א שאסור לתקוע[יב], ויש מתירין[יג]].

נשים בתקיעת שופר

נשים פטורות ממצות עשה של תקיעת שופר בראש השנה[יד].

מצות עשה שהזמ״ג

כל מצות עשה שהיא מזמן לזמן ואינה תדירה, נשים פטורות, חוץ מקידוש היום ואכילת מצה בלילי הפסח ואכילת הפסח ושחיטתו והקהל ושמחה שהנשים חייבות[טו].

נטילת לולב כל שבעה

18/06/2018אחח מן התורה אין מצות לולב חוץ למקדש אלא יום ראשון[טז], וחכמים תקנו שיהא ניטל בכל מקום כל שבעה[יז]. [אבל אינו דוחה שבת בגבולין, אף ביום הראשון[יח]].

איסור אכילת חדש ביום ט״ז

בזמן המקדש היה אסור לאכול חדש מתבואת חמשת המינים עד שיקרב העומר שהוא בט״ז בניסן, והמקומות הרחוקים שאינם יודעים מתי קרב העומר, מותרין לאחר חצות יום ט״ז, שאז ודאי כבר הקריבו העומר[יט]. ובזמן הזה, שאין עומר, אסור באכילת חדש כל יום ט״ז[כ]. ובחוץ לארץ שעושין ב' ימים, אסור כל יום י״ז עד תחלת ליל י״ח[כא].

ל:

זמן קבלת עדות החדש ביום שלשים

בזמן הזה שאין ביהמ״ק קיים, מקבלים עדות החדש כל יום שלשים של חדש אלול, ואפילו באו עדים סמוך לשקיעת החמה, מקבלים אותן ומקדשים אותו היום, והוא ראש השנה וממנו מונין לכל המועדות שבחדש תשרי[כב].

שיר של יום בראש השנה בבית המקדש

בזמן שהיה ביהמ״ק קיים, היו אומרים בכל יום שיר אחר על נסכי קרבן תמיד של שחר ובין הערביים, ובראש השנה היו אומרים בתמיד של שחר השיר של אותו היום שחל בו, שאם חל ביום ראשון היו אומרים שיר של יום ראשון

[ג] **רמב״ם** (סס ה״ט, שמיטה ויובל פ״י ה״ג). [ד] **דעת** הרי״ף והובא בטור (סס) שכך נהג בבית דינו. [ה] **רמ״א** (סי' תקפט סעי' ה). [ו] **משנ״ב** (שקט״ו). [ז] **רמב״ם** (שבת פכ״ג ה״ח). [ח] **רמב״ם** (שופר פ״ג ה״ט). [ט] **המאירי**. [י] **רמב״ם** (שמיטה ויובל פ״י ה״י). [יא] **רמב״ם** (סס ה״ח). [יב] **המאירי**. [יג] **רבינו חננאל** שפירש כך הספק בגמרא, והרמב״ם הרי פסק לקולא בספק זה. ראה ילקו״ב. [יד] **שו״ע** (סי' תרפט סעי' ג). ולגבי יובל ראה בילקו״ב בשם ההלכות קטנות. [טו] **רמב״ם** (עבודת כוכבים פי״ג ה״ג). [טז] **ראה** ילקו״ב אם ירושלים דינה כמקדש או כגבולין. [יז] **שו״ע** (סי' תרמח סעי' ג). [יח] **רמב״ם** (לולב פ״ז ה״ז). [יט] **רמב״ם** (מאכלות אסורות פ״י ה״ג). [כ] **וקיי״ל** שהוא מדאורייתא כדעת רבי יהודה, כמבואר ברמב״ם (סס). [כא] **שו״ע** (יו״ד סי' לג סעי' ג). [כב] **רמב״ם** (קידוש החדש פ״ג ה״ו).

פניני הלכה

ל.

שופר בראש השנה ויובל המצוה התקיעה או השמיעה

למדנו בגמרא מצות תקיעת שופר ביובל.

הרמב״ם בהלכות שופר (פ״ג ה״ג) כתב מצות עשה וגו' 'לשמוע' תרועת השופר.

וכן הוסיף לבאר (סס ה״ג) שמטעם זה התוקע בשופר הגזול יצא. אבל בהלכות שמיטה ויובל (פ״י ה״י) כתב שהמצוה הוא מצות עשה 'לתקוע' בשופר.

ובשו״ת הרמב״ם (סי' קמג) נשאל על מה שכתב בהלכות שופר שמצותו בשמיעה, מה ההבדל בין אם המצוה בשמיעה או בתקיעה, והשיב הרמב״ם שאילו היה המצוה בתקיעה היה זה מצוה שבגופו כמו ישיבת סוכה ונטילת לולב והיה על כל אחד ואחד לתקוע, ועוד נפק״מ כתב שאם היה המצוה בתקיעה לא היה צריך לשמוע את התקיעה ואפילו סתם אזנו יצא, אבל כיון שהמצוה בשמיעה אף התוקע בעצמו אינו יוצא אם לא שמע.

ונשאל על זה הרדב״ז בשו״ת (סי״ה סי' נ״ז) מאי שנא בר״ה שכתב שהמצוה בשמיעה וביובל כתב שהמצוה בתקיעה. וענה לו שאולי למד כן מלשון הפסוק 'יום תרועה יהיה לכם' ולא כתיב ותקעתם בשופר משמע מ״מ בין בתקיעה בין בשמיעה. ועוד כתב שיש לומר שגם ביובל יכול לצאת ע״י שמיעה אלא שעיקר המצוה הוא בתקיעה, רק שע״י ששומע מחבירו נחשב כאילו תקע בעצמו. אבל כבר הבאנו לעיל דברי הרמב״ם בשו״ת (סס) שכתב להדיא שאם המצוה בתקיעה אין אחד מוציא חבירו.

ובשו״ת מהר״ם אלשקר (סי' ח) שנשאל ג״כ בענין זה, מביא מה שכתב הרמב״ם עצמו בספר המצות (עשה קנ), כתב שתקיעת שופר של יובל הוא ענין של הכרזה לשחרר העבדים ולכן עניינה התקיעה, משא״כ תקיעת ר״ה הוא לזיכרון לפני ה' ולכן המצוה בשמיעה.

ל:

מי שאינו קורא המגילה בפורים האם חייב בהלל

נחלקו בגמרא איך היה המעשה כשנתקלקלו הלוים בשיר, בני בבל סוברים שלא אמרו שירה כל עיקר וזה הקלקול, ורבי זירא סובר שהקלקול הוא מה שאמרו שיר של חול.

במסכת מגילה (יד.) נחלקו האמוראים בטעם שאין אומרים הלל בפורים. לשיטת רב נחמן הטעם משום שבקריאת המגילה עצמה יש כבר ענין הלל. ולרבא הטעם משום שלא יצאו ישראל אז לחירות מתחת יד אחשורוש ולכן לא שייך לומר הלל. וחידוש גדול כותב המאירי (סס ד״ה דגר) שלשיטת רב נחמן מי שאין לו מגילה חייב באמירת ההלל, כיון שאינו קורא את המגילה שיפטר מן ההלל.

אבל כמה אחרונים חלקו על דין זה וסוברים שאפילו מי שאין לו מגילה אין לו לומר את ההלל, ויש שכתבו הטעם משום דקיי״ל כרבא ולא כרב נחמן כ״כ הברכי יוסף (סי' תרלג סק״ד) ובשו״ת חתם סופר (או״ח סי' קנב). ויש שכתבו עוד

וכן הלאה, ובמוסף היו אומרים מזמור 'הרנינו לאלקים עוזנו', ובמנחה היו אומרים מזמור 'הבו לה' בני אלים וגו' קול ה' יחיל מדבר'. ואם חל ראש השנה ביום חמישי שהמזמור שלו הוא 'הרנינו' אין אומרים באותו היום בתמיד של שחר מזמור הרנינו אלא מ'הסירותי'[כג], ויש אומרים שאומרים כן במוסף, ובתמיד של שחר אומרים מהרנינו עד הסירותי[כד].

לא.

מהו השיר שהיו אומרים בבית המקדש

השיר[כה] שהיו הלוים אומרין: ביום הראשון היו אומרין מזמור 'לה' הארץ ומלואה', בשני היו אומרין 'גדול ה' ומהולל מאד בעיר אלהינו הר קדשו' וגו', בשלישי היו אומרין 'אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט', ברביעי היו אומרין 'אל נקמות ה' אל נקמות הופיע', בחמישי היו אומרין 'הרנינו לאלהים עוזנו הריעו לאלהי יעקב', בששי היו אומרין 'ה' מלך גאות לבש לבש ה' עוז התאזר' וגו', בשבת היו אומרין 'מזמור שיר ליום השבת'[כו]. במוספי שבת אומרים שירת האזינו וחולקין אותה לששה פרקים וסימנם הזי"ו ל"ך והיינו כדרך שקוראין אותה ששה בבית הכנסת, ואומרין פרק בכל שבת, גמרו השירה בששה שבתות חוזרין לראש.

במנחה של שבת אומרים שירות 'אז ישיר משה' 'מי כמוכה' ו'אז ישיר ישראל', ואומרים שירה אחת בכל שבת כך שלאחר שלש שבתות גומרים השירות וחוזרים לראש[כז], וי"א שהיו אומרים בכל שבת שירת אז ישיר וכולל שירת מי כמוך[כח].

ובמנחה של חול היו אומרים כדרך שאמרו בתמיד של שחר[כט]. וי"א שהיו אומרים שירות אחרות ולא נתבאר מה הם[ל].

סדר הקריאה בפרשת האזינו

כל העולה לקרות בתורה פותח בדבר טוב ומסיים בדבר טוב, אבל פרשת האזינו מחלקים אותה בסימן הזי"ו ל"ך, וקורא הראשון מהאזינו עד זכור ימות עולם, והשני מתחיל מזכור ימות עולם עד ירכיבהו, והשלישי מירכיבהו עד וירא ה' וינאץ, והרביעי מן וירא ה' וינאץ עד לו חכמו, והחמישי מן לו חכמו עד כי אשא אל שמים ידי, והששי מכי אשא אל שמים ידי עד סוף השירה, ולמה פוסקין בה בענינות אלו מפני שהן תוכחה כדי שיחזרו העם בתשובה[לא]. ויש אומרים שהרביעי קורא עד לולי כעס, והחמישי מלולי כעס עד כי ידין[לב]. ואפילו אם יש חיובים אין מוֹשְׁכִין[לג] יותר עליות עד סוף השירה, אמנם מסוף השירה עד סוף הפרשה יכולים להוסיף עליות אם נוהגים כן[לד].

לא:

דין לילך אחר מקום הבי"ד

בי"ד ששלוחו את שלוחם להזמין בעל דין לדין, ולא בא והזמינוהו שוב ולא בא וכן פעם שלישית ולא בא ממתינים לו כל היום, ואם לא בא מנדין אותו. ואם הוא מצוי בעיר אין קובעים לו זמן אלא פעם אחת, ואם לא בא מנדין אותו[לה]. ואם הלכו הבי"ד למקום אחר יש לו לילך אחריהם ואם לא הלך מנדין אותו[לו]. [ויש אומרים שאין חיוב כלל לילך אחר הבי"ד אם הלכו למקום אחר, אלא יש לו לילך אחר בי"ד שבעירו[לז]].

חליצת נעלים לברכת כהנים

לא יעלו הכהנים לדוכן במנעלים[לח], בין שיש בהם רצועות ובין שאין בהם רצועות[לט].

[כג] **לחם** משנה (תמידין ומוספין פ"ו ה"ט) בדעת הרמב"ם, וכן כמה אחרונים כמבואר בילקו"ב. וכן הוא פשטות הסוגיא. [כד] **מרכבת** המשנה בדעת הרמב"ם (שם), וכ"כ בליקוטי הלכות הובא בילקו"ב. [כה] **רמב"ם** (תמידין ומוספין פ"ו ה"ט). [כו] **בענין** מש"כ הגר"א (מעשה רב אות קנד) שכלל זה נקוט בידך שאין אומרים ב' שירות ביום אחד, ותמהו עליו משמעתין, ראה מש"ב בבנין שלמה (או"ח סי' ו עמ' קנח) שאמירת שיר של יום בזמננו אינו זכר למקדש, אלא הזכרה מענינו של יום עיי"ש. [כז] **כמשמעות** סוגיית הש"ס כאן. [כח] **כמשמעות** הרמב"ם (שם), וראה ילקו"ב איך יבאר הרמב"ם בסוגיין. [כט] **טורי** אבן ושא"א המובאים בילקו"ב. [ל] **חתם** סופר. וכן משמע מתוס' ישנים (גפ.). [לא] **רמב"ם** (תפילה פי"ג ה"ה). וכ"פ בשו"ע (סי' תכח סעי' ה). [לב] **כ"כ** המשנ"ב (סק"ג) בשם האחרונים שכן נוהגים. ובשעה"צ הביא שהכל כפי המנהג ונהרא נהרא ופשטיה. ובט"ז (סק"ד) תמה על השמטת הרמ"א שלא כתב שאין נוהגים כהשו"ע. [לג] **משנ"ב** (סק"ו ופסק"ד). [לד] **שו"ע** (או"ח סי' יח סעי' ו). [לה] **רמ"א** (שם). וראה בשער המשפט שתמה הרי בגמרא מבואר שאפילו הלך הראש בי"ד לבדו צריך לילך אחריו, ולא רק הלכו כל הבי"ד. ראה בילקו"ב מש"כ ליישב בזה. וראה עוד בילקו"ב משנ"ת מדוע השמיט הרמב"ם דין זה שבקידוש החדש אין העדים הולכים אלא למקום הועד. [לו] **יום** תרועה בדעת המחבר והרמב"ם שהשמיטו דינא דאמימר, וכתב שהם פסקו הלכה כרב אשי שהשוה קידוש החדש לשאר דינים. [לז] **שו"ע** (סי' תכח סעי' ה). [לח] **משנ"ב** (סקט"ו) משום לא פלוג. ויש להצניע המנעלים שלא יעמדו בגלוי בביהכ"נ מפני הכבוד ויחלצם קודם נטילה אך כשאפשר לו לחלצם אחר נטילה ושלא יגע בהם יכול לחלצם אחר נטילה.

פניני הלכה

טעם שמשום שקריאת המגילה נחשבת כהלל לכן לא תיקנו חז"ל מצות הלל בפורים כלל, ולכן אף למי שאין לו מגילה מ"מ ליכא מצות הלל בפורים, כ"כ בשו"ת תשובה מאהבה (ח"ו סי' מה) ובשיורי ברכה (סי' תרלג סק"ו).

ובשו"ת שערי דעה (ח"ו סי' יט) הקשה על המאירי מדברי הגמרא כאן, שמבואר לפי חכמי בבל לפי שלא ידעו איזה שיר לומר לא אמרו שירה כלל, וקשה אמאי לא אמרו שירה כלל כיון ששירה על הקרבן הוא מצוה דאוריתא, ואיזה שיר לומר אינו אלא דרבנן וא"כ היה להם לומר עכ"פ שיר כלשהו בכדי לצאת המצוה דאורייתא, אלא מכאן מוכיח שבמקום שתיקנו חז"ל איך לקיים המצוה ואין בידו לקיים באופן זה אינו חייב לעשות כלום, וא"כ ה"ה לענין הלל כיון שחז"ל תיקנו ההלל ע"י מגילה, כיון שאין בידו לקרוא המגילה אינו חייב בהלל כלל.

לא.

כל פרשה דלא פסקה משה אנן לא פסקינן

בגמרא אמרו שבשירת מוספין של שבת שרו שירת האזינו וחילקו אותו לששה חלקים.

הקשה בטורי אבן (ד"ה עד) היאך מותר לחלק שירת האזינו לששה חלקים והרי הכלל ידוע שכל פרשה דלא פסקה משה אנן לא פסקינן, כמו שאמרו בגמרא ברכות (יג:) שמטעם זה אין אנו אומרים פסוק 'כרע שכב כארי וכלביא מי יקימנו' (במדבר כד ט) בקריאת שמע.

ומתרץ שלענין כל פרשה דלא פסקיה משה, אינו אסור אלא כשאין דעתו להשלים את הפרשה וכמו בגמרא ברכות לענין קריאת שמע, אבל כאן כיון שדעתו להשלים הפרשה בשבוע הבא אין איסור. ודוקא לגבי כל פסוקי דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן דהיינו שאסור לומר חצי פסוק, בזה מבואר בגמרא תענית (ט:) שאסור אפילו בדעתו להשלים, אבל לא לענין חצי פרשה.

ובאמת שכבר הקשה כן המג"א (תמילת סי' רפג) ותירץ שכיון שדעתו להשלים הפרשה למחר מותר, אלא שנשאר בצ"ע איך בב' וה' מפסיקים שלא במקום סוף פרשה.

ומה שכתב המג"א שמשלימה 'למחר', עיין לבושי שרד שמסביר שהיו קוראים השיר בימי השבוע, וכן בשו"ע (סי' תכח ס"ה) משמע שקראו באמצע השבוע.

ועיין דרישה שם (סק"ח) שכתב שהיו שרים אותה במעמדות, עיי"ש.

אמנם דבריהם תמוהים שבגמרא כאן מבואר שהיו אומרים השיר במוסף של שבת ולא בימי החול. וכן פסק הרמב"ם (תמידין ומוספין פ"ו ה"ט) וז"ל, במוספי שבת אומרים שירת האזינו וחולקין אותה לששה פרקים הזי"ו ל"ך וכו', ואומרין פרק בכל שבת, גמרו השירה בששה שבתות חוזרין לראש. וכן בערוך השלחן (סי' תכח ס"ה) שינה מלשון השו"ע וז"ל, פרשת האזינו מחלקין הפרשיות כמו במקדש הזי"ו ל"ך שהיו קורין במקדש כל חלק מהם בכל שבת בשיר של מוסף.

וכן צ"ע בדברי הדרישה איזה שיר היה במעמדות.

לא:

תקנת גזירות

בגמרא מובא המעשה עם רבי אליעזר שהיה לו כרם רבעי שביקש להפקירו, ואמרו לו תלמידיו שכבר נמנו רבי יוחנן בן זכאי וחביריו וביטלו התקנה להעלות לירושלים.

בשו"ת הריב"ש (סי' רעח) כתב שאין ביד חכם בישראל לגזור מעצמו גזירות ולאסור על כלל ישראל, ואין בידו לאסור אלא לבני קהילתו, ולכן התיר שם גזירה שתיקן גדול אחד. וכותב הריב"ש שאפילו נשיא לא היה מתקן מעצמו אלא עם הסנהדרין, ובכל המקומות שאמרו בגמרא רבן יוחנן בן זכאי תיקן וכדומה הכוונה הוא ובית דינו, ומביא לדייק כן מכאן שאמרו כבר נמנו חבריך עליו והתירוהו ואמרו מאן חבריך רבן יוחנן בן זכאי, ומ"מ אמרו בלשון 'נמנו חבריך' בלשון רבים דהיינו שריב"ז הביא הדבר למנין בבית דינו, ולא הכריע לבד.

וכן כתב הגאון ר' מרדכי בנט בתשובתו שבשו"ת חתם סופר (או"ח סי' מח) שאין הרב יכול לגזור בדבר הנוגע למדינה אחרת, כמבואר בריב"ש. והחתם סופר בתשובתו אליו (שם) כתב שלא מצא הדבר בריב"ש, ומ"מ הסכים לדבריו שאין בידי רב לגזור על בני מדינה אחרת.

כניסת הגר לברית

כשירצה העכו"ם להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן, ואם נקבה היא טבילה צריכה וקרבן שנאמר ככם כגר, מה אתם במילה וטבילה והרצאת קרבן אף הגר לדורות במילה וטבילה והרצאת קרבן.

ומהו קרבן הגר הוא עולת בהמה או שתי תורים או שני בני יונה ושניהם עולה, ובזמן הזה שאין שם קרבן צריך מילה וטבילה וכשיבנה בית המקדש יביא קרבן[לט].

כרם רבעי

ענבים של כרם רבעי התקינו ב"ד שיהיו עולין לירושלים מהלך יום לכל צד כדי לעטר שוקי ירושלים בפירות, ומשחרב בהמ"ק נפדה אפילו סמוך לחומה, ושאר כל הפירות אפילו בזמן בהמ"ק נפדין סמוך לחומה[מ]. וי"א שבכל הפירות היתה התקנה שבזמן המקדש אין לפדותם בכל מקום מהלך יום מירושלים[מא].

לב.

סדר ברכות תפילת מוסף

הצבור חייבין לשמוע התקיעות על סדר הברכות, כיצד אומר שליח צבור אבות, וגבורות, וקדושת השם, ומלכיות ותוקע שלש [תקיעה תרועה תקיעה], ואומר זכרונות ותוקע שלש, ואומר שופרות ותוקע שלש, ואומר עבודה והודייה וברכת כהנים[מב].

אמירת עשרה פסוקים

18/06/2018 אהח

אומרים[מג] עשרה פסוקים של מלכיות, ועשרה של זכרונות, ועשרה של שופרות בכל ברכה, שלשה מהם של תורה, שלשה מהם של כתובים, ושלשה של נביאים ואחד של תורה[מד] [ואם השלים בנביא יצא[מה], וכן אם לא אמר אלא שלשה פסוקים אחד של תורה ואחד של נביאים ואחד של כתובים יצא[מו]. ואם רצה להוסיף על אלו, רשאי. ואף אם לא התחיל בשום פסוק רק אמר: ובתורתך כתוב לומר, ובדברי קדשיך כתוב, וע"י עבדיך הנביאים כתוב, יצא, ואף שלא הזכיר הפסוקים עצמם[מז].

פסוקים של פורענות

אין מזכירים פסוקים של פורענות של ישראל במלכיות ובזכרונות ושופרות[מח].

לב:

פרטי דינים בפסוקי זכרונות

אין אומרים פסוקי זכרונות שעוסקים ביחידים[מט]. ופסוקים שמוזכר בהם לשון 'פקדונות' אין מזכירים אותן בכלל פסוקי זכרונות[נ]. לשון 'תרועה' הרי היא כשופרות, כגון הפסוק 'יום תרועה יהיה לכם', הלכך פסוק שיש בו לשון 'זכרון' ויש בו גם לשון 'תרועה', כגון 'שבתון זכרון תרועה' יכול לאומרו גם עם פסוקי הזכרונות וגם עם פסוקי השופרות, ופסוקי מלכיות שיש עמהם לשון 'תרועה', כגון 'ותרועת מלך בו', יכול לאומרו עם פסוקי המלכיות ועם פסוקי השופרות.

פרטי דינים בפסוקי מלכיות

פסוק 'שמע ישראל ה' אלהינו ה' אחד' נחשב לפסוקי מלכיות ויוצא בו ידי מלכות, וכן פסוק 'וידעת היום והשבות אל לבבך' וכן פסוק 'אתה הראת לדעת'.

פסוקי 'שאו שערים ראשיכם' הראשונים עולים במקום ב' מלכיות, כיון שיש בו ב' פעמים מלך, ופסוקי 'שאו שערים' השניים עולים במקום ג' מלכיות, כיון שיש בו ג"פ מלך[נא].

פרטי דינים בפסוקי שופרות

פסוקים שמוזכר בהם לשון 'תרועה' אף שאין בו לשון 'שופר' הרי הוא בכלל פסוקי שופרות[נב]. אמנם יש מהראשונים שכתבו שאין להזכיר פסוקי תרועה שיש בהם גם 'חצוצרות' ומשום כך כתבו שלא לסיים בפסוקי שופרות בפסוק 'ותקעתם בחצוצרות'[נג], אמנם יש מהראשונים שכתבו שאף שמוזכר לשון 'חצוצרות' לא גרע[נד], ואפשר להשלים בפסוק זה. ויש שהיו משלימים בפסוק 'לא הביט און ביעקב'[נה], ויש שהיו משלימים בפסוק 'יום תרועה יהי' לכם'[נו].

איסור חילול יו"ט בשביל שופר

אין מחללים יו"ט בשביל שופר של ראש השנה אפילו בדבר שיש בו איסור דרבנן בלבד. כגון שאם היה השופר בראש האילן או מעבר הנהר ואין לו שופר אחר, אין לעלות על האילן או לשוט בנהר כדי להביאו[נז]. אמנם על ידי אינו יהודי מותר, דהוי שבות דשבות[נח], ובמקום מצוה לא גזרו על שבות דשבות[נט]. [ויש אוסרים[ס]].

[לט] **רמב"ם** (מקורי מיקה פי"ג ה"ה). [מ] **רמב"ם** (מעשר שני פ"ט ה"ה). [מא] **רש"י** (גיטין ה.), וכפי שכתב התוי"ט (מעשר שני פ"ו מ"ג) בדעת הרע"ב ורש"י. [מב] **רמב"ם** (שופר פ"ג ה"ו). וכ"כ הטור (סי' תקפו). ואכן השמיט הרמב"ם היכן אומר לברכת קדושת היום. וכתב בלחם משנה שבהלכות תפילה כתב שכולל מלכיות עם קדושת היום. ולכאורה קשה דאיתא שם (תפילה פ"ג ה"ו) שבשלש אמצעיות אומר מלכיות זכרונות ושופרות וחותם מעניניהם, וכלל לא הזכיר הרמב"ם שבמוסף מזכיר ברכת קדושת היום ומסיים בענינה. [מג] **שו"ע** (סי' תקפו סעי' ד). [מד] **והיינו** כדעת ר"י שמשלים בתורה. וכתבו הראשונים שהלכה כר"י אף שהוא כנגד רבים משום שבגמרא אמרו שמנהג ותיקין הוא, ומעשה רב עדיף, תוס' כביאור היום תרועה. אמנם בתוס' ישנים כתב שאפשר שקי"ל כרבנן וגם לרבנן יכול להשלים בתורה. וראה גם בסמ"ג (מ"ע מג) ובילקו"ב. [מה] **מגן אברהם** (סק"ד) והו"ד במשנ"ב (סק"ט). [מו] **רמב"ם** (שופר פ"ג ה"ו), וכ"כ הטור (שם). וצ"ע שלא הוזכר ד"ז בשו"ע ובפוסקים אחרונים. [מז] **רמ"א** (שם). אולם כתב המגן אברהם שזהו דוקא אם לא התחיל כלל בפסוקים, אבל כבר התחיל פסוק אחד צריך לומר הכל. וסיים ומ"מ נראה לי שעכשיו שויי' עלייהו חובה וצריך לומר כולם, ולכן סיים הרמ"א בלשון דיעבד. [וביד אפרים הוסיף שבלא זה יש לחוש לכתחילה לשיטת רש"י שבפסוקי מלכיות אין יוצאים אם לא אמרם בפירוש]. אך מבואר בראשונים בסוגיין שדוקא משום שקי"ל כריב"נ שבדיעבד סגי בשלש פסוקים אחד מה"ת ואחד מהנביאים ואחד מהכתובים, אבל לת"ק שצריך עשרה פסוקים ודאי ל"מ בכה"ג. [מח] **שו"ע** (שם סעי' ה). [מט] **שו"ע** (סי' תקפו סעי' ה). [נ] **טור** (סי' תקנח). ואף שהלכה כר' יוסי מכל מקום נהוג עלמא כר' יהודה, הרא"ש (סי' ג) והטור (שם), וביאר בקרבן נתנאל (סק"ו) בשם הב"י, שטעמם כיון שיש פסוקים הרבה שיכולים לומר אליבא דכו"ע. אמנם מלשון הרמב"ם (שופר פ"ג ה"ט) נראה שהלכה שפקדונות אינם כזכרונות. [נא] **טור** (סי' תקנח). [נב] **טור** (שם). [נג] **הרמב"ן** (נכוניין) והובא בטור שם. [נד] **הרא"ש** (סי' ג) והטור (שם). [נה] **הרמב"ן**. [נו] **רבינו** יונה הובא ברא"ש (שם). [נז] **שו"ע** (סי' תקפו סעי' כח). וכן אין מביאין אותו מחוץ לתחום ואין לילך חוץ לתחום כדי לשמוע קול שופר, וה"ה כל איסור דרבנן כגון נפל עליו גל אבנים שאסור לטלטל האבנים כדי ליטלו, וכן אם צריך לתקן השופר בחתיכה וכדומה שאסור ע"י עצמו אפילו בכלי שאין דרך האומנים לתקן בו, שאף שאין בזה רק משום שבות ג"כ אסור, משנ"ב (סקפ"ג). [נח] **פירוש**, איסור אמירה לאינו יהודי שיעשה איסור דאורייתא אינו אסור אלא משום שבות, שאחז"ל לשבות מכך, ואמירה לא"י לעשות איסור דרבנן הוא שבות דשבות, רמ"א. [נט] **ולפ"ז** אפשר אפילו במקום שיש לו שופר רק שאינו של איל דמותר להביא ע"י נכרי שופר של איל דמצוה באיל, משנ"ב (סקפ"ו). [ס] **דעת** התוס' בכמה מקומות הו"ד בילקו"ב.

פניני הלכה

לב.

שינוי נוסח התפילה

בגמרא מובא מעשה שירד רבי יוחנן בן ברוקא לפני רבן שמעון בן גמליאל ועשה כרבי יוחנן בן נורי, ואמר לו רשב"ג שאין המנהג כן, ולמחר ירד רבי חנינא ועשה כרבי עקיבא.

מכאן מוכיח בשו"ת דברי חיים (או"ח ח"ב סי' ח) שגם המשנה קצת מנוסח התפילהמ"מ יצא כיון שלא שינה ממטבע שתיקנו חכמים, שהרי לא הורה רשב"ג לאחר לירד ביום הראשון ולומר כרבי עקיבא, ומשום שבימי רשב"ג עוד לא קבעו חז"ל לגמרי את סדר התפילה, עיי"ש. ומזה מוכיח שמותר לשנות מנוסח אשכנז ולהתפלל בנוסח אר"י ועיי"ש שהביא דברי החתם סופר (או"ח סי' סז) ודן בדבריו.

לב:

השבת אבידה של מוקצה בשבת

במשנה מבואר שאסור לעבור על שבות דרבנן בכדי שיוכל לקיים מצות תקיעת שופר. ונשאל החתם סופר (או"ח סי' פנ) במי שמוצא מציאה של מוקצה בשבת האם מותר לו לטלטלו בכדי לקיים מצות השבת אבידה או לא.

ובתשובתו אוסר החתם סופר לטלטל האבידה, ואחד מטעמיו לאיסור הוא, על פי מה שכתב המג"א בהלכות חמץ (סי' תמו סק"ג) שהדין המבואר בשו"ע (שם ס"ח) שהמוצא חמץ ברשותו ביום טוב אסור לו לטלטלו כדי לבערו משום איסור טלטול מוקצה, היינו אפילו באופן שלא ביטלו לפני החג, או שנתחמץ בחג ולא היה בכלל הביטול. ואע"פ שבאופן זה עובר באיסור דאורייתא של בל יראה ובל ימצא, מ"מ אסרו חכמים לעבור על האיסור טלטול,

לג.

דין מים ויין ומי רגלים בשופר

יכול ליתן בתוך השופר מים או יין לצחצחו אפילו ביו"ט, אבל אסור ליתן לתוכו מי רגלים אפילו בחול מפני הכבוד[סא], ואפילו התוקע מוחל על זה, אסור, כדי שלא יהיו מצוות בזויות עליו[סב].

נשים בתקיעת שופר ובברכתה

אהרח18/06/2018

אע"פ שנשים פטורות ממצות תקיעת שופר, כיון שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, מכל מקום יכולות לתקוע[סג] ומקיימות בזה מצוה[סד], וכן אדם אחר שכבר יצא ידי חובתו, יכול לתקוע להוציאן, ויש אומרים שמכל מקום אין מברכות על מצוה זו, וכן המוציאן לא יברך להן. והמנהג שהנשים מברכות על מצות עשה שהזמן גרמא על כן גם כאן תברכנה לעצמן, אבל אחרים לא יברכו להן אם כבר יצאו. ומשום כך יש אומרים שיתקעו לנשים קודם התקיעות בבית הכנסת, והיינו קודם שיצא התוקע יד"ח, ויש אומרים שאין לתקוע בשלש שעות ראשונות ביום, ומשום כך יתקעו לנשים אחר התפילה והנשים יברכו לעצמן, או שיכוין התוקע להם שלא לצאת יד"ח בתקיעות בבית הכנסת ויכול לברך להם[סה].

סמיכה בנשים

נשים אין סומכות על הקרבן[סו].

היתר תקיעה לקטנים בראש השנה

מותר ללמד קטן [בין שהגיע לחינוך ובין שלא הגיע לחינוך] לתקוע ביו"ט של ראש השנה, ויכול לתקוע כל היום ואין ממחין בידו[סז]. ובראש השנה שחל בשבת יש אומרים[סח] שבקטן שהגיע לחינוך אין ללמדו לכתחילה לתקוע, אבל אם תוקע אין מעכבין בידו, ובקטן שלא הגיע לחינוך יכולים אף לכתחילה ללמדו לתקוע, ויש אומרים[סט] שבקטן שהגיע לחינוך מעכבים בידו שלא יתקע.

דין תקיעה מן התורה ומדברי חז"ל

מן התורה חייב אדם לשמוע תשע תקיעות בראש השנה, דהיינו שלש תרועות, ובכל תרועה תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה. ותרועה זו נסתפקו חז"ל אם היא היללה שאנו קורין תרועה, או אם היא מה שאנו קורין שברים, או אם שניהם יחד 'שברים תרועה' לפיכך הצריכו חז"ל לצאת ידי ספק ולתקוע ג' פעמים תשר"ת וג' פעמים תש"ת וג' פעמים תר"ת[ע].

שיעור התקיעות והתרועה

שיעור התקיעה כתרועה, [וי"א ששיעור התקיעה כחצי תרועה], ובשיעור התרועה נחלקו הראשונים יש אומרים ששיעורה ג' כוחות קצרים[עא], ויש אומרים ששיעורה ט' כוחות קצרים[עב], ונמצא[עג] שלדעה הראשונה שיעור תקיעה כאורך ג' כוחות, ולדעה השניה שיעור תקיעה ט' כוחות. וזהו דוקא בתקיעות של תר"ת אבל בתקיעות של תשר"ת ותש"ת, כיון שהתרועה בהם ארוכה יותר, שבתשר"ת היא באורך של 'שברים תרועה' יחד, ולדעה הראשונה שיעורם יחד ט' כוחות [ג' כוחות לתרועה, ו-ו' כוחות לשברים, שכל שבר ב' כוחות הוא[עד], כיון שיותר מתרועה הוא ופחות מתקיעה], ולדעה השניה שיעורה י"ח כוחות [ט' כוחות לתרועה, וט' כוחות לשברים], וי"א[עה] שלדעה השניה שיעורה יותר מי"ח כוחות [כיון שהשברים הם יותר מט' כוחות]. ויש אומרים שלעולם שיעור התקיעה שוה והיא ט' כוחות[עו]. ונקטו הפוסקים שלכתחילה יש להאריך בתקיעה של תשר"ת כשיעור י"ח כוחות, ובתקיעה של תש"ת כשיעור ט' כוחות או קצת יותר, ובתקיעה של תר"ת כשיעור ט' כוחות. ומכל מקום בכל אופן אם עשה תקיעה בשיעור של ט' כוחות יצא אף בתקיעות של תשר"ת, ובתקיעות של תר"ת אף אם עשה בדיעבד תקיעה בשיעור של ג' כוחות [שהוא כדעה הראשונה] יצא[עז].

אם יכול להוסיף באריכות התקיעה ובשברים ובתרועה

אבל[עח] יכול להאריך בתקיעה יותר משיעורה כפי שרוצה. וכן בתרועה ובשברים יוכל להוסיף על התרועות והשברים [כל זמן שעושה אותם בלא הפסק[עט]], ויש אומרים שאין להוסיף בשברים יותר מג' שברים, וכן ראוי לנהוג[פ].

שיעור השבר

לדעת האומרים ששיעור תקיעה הוא ג' כוחות, אם כן צריך להזהר שלא להאריך בשבר כשיעור ג' כוחות, שאם יאריך יהפך לתקיעה, אמנם בתקיעות של תשר"ת ששם התקיעה היא ארוכה כ'שברים תרועה' יחד, יכול להאריך בשבר עד שיעור של ט' כוחות. ולדעת האומרים ששיעור תקיעה הוא ט' כוחות, אם כן צריך להזהר שלא להאריך בשבר כשיעור זה שלא יהפך לתקיעה, ובתקיעות של תשר"ת ששם אורך התקיעה היא י"ח כוחות [או מעט יותר] צריך

[סא] **שו"ע** (סי' תקפו סעי' כג). [סב] **משנ"ב** (סס סק"ל) בשם האחרונים. [סג] **ואין** להם בזה משום איסור שבות דתקיעה, כמו בשאר יו"ט שאסור לתקוע. [סד] **שגם** מי שאינו מצווה ועושה יש לו שכר, משנ"ב (סק"מ). [סה] **משנ"ב** (סק"מ). [סו] **רמב"ם** (מעשה הקרבנות פ"ג ה"מ). אולם לא מצינו ברמב"ם הדין שנשים סומכות רשות. וכן לגבי שופר לא הביא הרמב"ם הדין שנשים יכולות לתקוע. [סז] **רמ"א** (סי' תקפו סעי' ה), וכ"ה ברמב"ם (שופר פ"ג ה"ו). [סח] **הטור** (סי' תקפח). [סט] **הרמב"ם** (סס). ונתבארו כל השיטות בארוכה בילקו"ב (לג:). [ע] **שו"ע** (סי' תקל סעי' ה ג). ואף שדעת השו"ע והרמב"ם שהספק הוא מן התורה אם תרועה היא 'יללה' או 'גניחה', מכל מקום דעת רב האי גאון שמן התורה יוצאים בכל אופן, ורק משום שנהגו בכל מקום באופן אחר תיקנו חז"ל שיעשו כולם מנהג שוה. ומבואר בפרי מגדים (משב"ז סק"ה) שיש לצרף שיטה זו לספק ספיקא לקולא. [עא] **רש"י**. [עב] **תוס'** בשם הריב"ם וריב"א, והובאו ב' הדעות בשו"ע (סס סעי' ג). [עג] **כל** זה נתבאר בשו"ע (סס סעי' ג). [עד] **הריטב"א**, וכ"ה במטה אפרים ובאלף למטה (סק"ה), ומשנ"ב (סק"ג) ובשער הציון (סק"מ). וראה במשנ"ב (סק"י). [עה] **הגר"א** (סס ד"ה י"ב) ובפמ"ג (מ"ז סק"ה). וראה בילקו"ב דעות החולקים בזה. [עו] **דעת** הרשב"א, והראב"ד. [עז] **כ"ז** נתבאר במשנ"ב (סק"ג וסק"ג). [עח] **שו"ע** (סעי' ג). [עט] **שו"ע** (סעי' ח). [פ] **משנ"ב** (סק"ח).

פניני הלכה

ומסביר הדבר על פי המבואר במשנתינו שאסור לעבור אפילו על שבות דרבנן בכדי לקיים מצות תקיעת שופר. ואמרו בגמרא שהטעם משום שביום טוב יש גם עשה וגם לא תעשה ואין עשה של תקיעת שופר דוחה עשה ולא תעשה של יום טוב. וביאר בזה הר"ן (ט: ד"ה מ"ט) שאף על פי שהאיסורים שבמשנה אינם אלא איסורים דרבנן ואין בהם עשה ולא תעשה מן התורה, מכל מקום עשו חכמים חיזוק לדבריהם כשל תורה, וכמו שאיסורי יום טוב דאורייתא אינם נדחים גם הם אינם נדחים. ומבואר בזה שאיסורי שבות של טלטול מוקצה ביום טוב עשאום כשל תורה, ואם כן הוא הדין לענין השבת אבידה שאין העשה של השבת אבידה דוחה איסור טלטול מוקצה.

לג.

תשובה על ברכה לבטלה

בגמרא מובא מחלוקת תנאים האם מותר לנשים לקיים מצות שהן פטורות מהן, והתוספות (ד"ה הם) דנים באריכות בזה ולענין האם רשאות לברך, וכתבו שמן התורה אינו עובר על 'לא תשא' אלא כשמוציא שם שמים סתם, אבל כשמוציאו בלשון ברכה אפילו שהיא לבטלה אינו אלא איסור דרבנן.

בשו"ת פנים מאירות (ח"ג סי' ט) נשאל באדם שלא ידע מקום הנחת תפילין של ראש, ונהג להניחם על מצחו במקום להניחם במקום השערות, ורוצה לקבל עליו תשובה מה יעשה לתשובתו, והשיב שלענין מה שביטל הנחת תפילין די לו בתשובה לבד כמו שאמרו חז"ל ביומא (פו.) עבר אדם על מצות עשה ועשה תשובה, לא זז משם עד שמוחלים לו. וכן כתב האור זרוע (סי' קיג) שהעובר על עשה אפילו במזיד ועשה תשובה אינו צריך שום צום לכפרתו. ולענין הברכה לבטלה על אף שהוא לאו מ"מ כיון שכתבו התוספות כאן שאינו אלא איסור דרבנן ג"כ די בתשובה לבד.

ומלבד זאת כותב הפנים מאירות כיון שנהגו לומר ברוך שם לאחר הברכה על תפילין של ראש, בזה תיקן שלא עבר על לא תשא כיון שלא הוציא שם שמים לבטלה, וא"כ לא חטא כלל.

ויש להוסיף שלדעת הנתיבות המשפט (מו"מ סי' תלד סק"ג) שבשוגג דרבנן אין צריך כפרה א"כ כאן ג"כ לשיטת התוספות שברכה לבטלה הוי איסור דרבנן אינו צריך תשובה.

אמנם בעיקר מה שסובר הפנים מאירות שבאיסור דרבנן אינו צריך אלא תשובה, ראה מג"א הלכות שבת (סי' שלד ס"ק לג) וכן באליהו רבה (סס ס"ק כו) שמביא דברי התרומת הדשן (פסקים וכתבים סי' ס) שהמחלל שבת באיסור דרבנן צריך להתענות ארבעים יום, והובאו דבריהם במ"ב (סס ס"ק עח). ואולי דוקא בשבת.

להזהר שלא להאריך עד שיעור זה. ויש אומרים שלעולם אין להאריך יותר משיעור ט' כוחות[פא]. ולכתחילה פסק המשנ"ב שטוב אם יאריך בכל שבר רק כג' כוחות[פב], וכן בתרועה שיאריך כט' כוחות.

דין נשימה בשברים

שלש השברים צריך לעשותם בנשימה אחת[פג], ואם עשאן בב' נשימות לא יצא, ויש אומרים שיצא[פד]. וי"א שאף אין להפסיק ביניהם כלל, כי אינם ג' קולות מפוסקים, אלא יש לעשותם רצופים ממש כקול אחד שבור.

תשר"ת בנשימה אחת

תקע תשר"ת או תש"ת או תר"ת בנשימה אחת יצא[פה], [ויש אומרים שדוקא בהפסיק מעט בין הקולות, אלא שלא הפסיק כדי נשימה[פו]], ויש אומרים שלא יצא, ולכך יחזור ויתקע[פז].

שברים תרועה בנשימה אחת

'שברים תרועה' יש אומרים שצריך לעשותם בנשימה אחת דוקא[פח], ואם לא עשה כן לא יצא[פט], ויש אומרים שאדרבא צריך להפסיק בינהם בנשימה[צ], ואין לעשותם בנשימה אחת[צא], ואם עשה בנשימה אחת לדעה זו י"א שלא יצא[צב], ויש אומרים שבדיעבד יצא[צג], ויש אומרים שאף לדעה זו אינו רק רשות שאם רצה להפסיק רשאי[צד]. וכדי לצאת כל הדעות יש שנהגו לעשות תקיעות דמיושב בנשימה אחת, ובתקיעות דמעומד בב' נשימות[צה], ויש אומרים לעשות הכל בב' נשימות[צו].

הפסק בתקיעות

אם הפסיק בקול שופר בין תקיעה לתרועה, יש אומרים שיצא[צז], ויש אומרים שלא יצא[צח], ויש אומרים שדוקא בתקיעה של מצוה לא יצא, אבל בתקיעה שלא לשם מצוה אין זה הפסק[צט].

לד:

הפסק בתקיעות

שמע[ק] תשע תקיעות [תר"ת תר"ת תר"ת] - או לדידן שנוהגים לתקוע תשר"ת תש"ת תר"ת ג"פ[קא] - בתשע שעות ביום יצא בדיעבד אם כיון לצאת, ואפילו הסיח דעתו והפסיק בדבור בנתיים יצא[קב], ואפילו שמעם מתשע בני אדם תקיעה מזה ותרועה מזה ותקיעה מזה יצא, ויש אומרים שדדוקא אם לא הפסיק ביניהם בקול שופר[קג] שאינו שייך להתקיעות[קד].

[פא] **משנ"ב** (סקי"ג) בדעת הראב"ד. [פב] **משנ"ב** (סקט"ו) והוא כדי לחוש לדעת רש"י שתקיעה של תש"ת היא קצת יותר מג' כוחות. [פג] **שו"ע** (סעי' ד). [פד] **במגן אברהם** (סק"ו) מבואר שיצא. אך בריטב"א (לג:) מבואר שמעכב כמו לדעת רבי יהודה בסוכה (נג), וכ"ה ברבינו ירוחם וכ"פ במשנ"ב (סקט"ו) והביא שכ"כ רוב הפוסקים. [פה] **דעת הרמב"ן** וכן פסק בשו"ע (סס סעי' ה) וכן נקט הגר"א שם לדינא. [פו] **הפמ"ג** (מ"מ סק"ד) לפ"ד התרוה"ד. וכ"כ הגר"ז שם והמטה אפרים (סעי' יט). [פז] **רבינו** ירוחם בדעת הרא"ש. ובחיי אדם (כלל קמב סעי' טו) כתב שיש לחוש לדעה זו. וראה בילקו"ב עוד בזה. [פח] **ודעת המשנ"ב** (סקי"ח) שאף לדעה זו יש להפסיק מעט אלא שיהיה פחות מכדי נשימה. אך משמעות הרמב"ן והראשונים שלדעה זו אין להפסיק כלל אלא לעשות ממש בכח אחד וכקול אחד. וכ"כ באבני נזר (או"ח סי' תמג ס"ק) וכ"כ החזון איש (סי' קלו סק"ו). [פט] **הרמב"ן**, וכתב הב"י שדעה זו עיקר וכ"פ הריב"ש (סי' לט). [צ] **כ"כ** הגר"ז שיש לנשום בנתיים, וכ"ה במטה אפרים (סעי' טו) ובאלף המגן (סקי"ו) בשם האש דת. אך משמעות המשנ"ב (סס) שיש להפסיק כדי נשימה. [צא] **רבינו** תם. [צב] **תרומת** הדשן (סי' קמב). [צג] **הבית** יוסף (סס). וראה במשנ"ב (סקי"ז). [צד] **כן** דייק הבית יוסף מדברי המגיד משנה, וכ"מ בריב"ש (סס). וראה בביאור כל השיטות בילקו"ב. [צה] **שו"ע** (סעי' ג). [צו] **הרמ"א** (סס). וכתב שאין לשנות, אך כתב הגר"ז שבמקום שאין מנהג קבוע יש להנהיג כהשו"ע, וראה כעי"ז בשער הציון (סקי"ח). [צז] **דעת** בעל המאור ורבינו תם שמה שחששו בגמרא להפסק בתקנת ר' אבהו היינו לחוש לדעת ר' יהודה (סוכה נג:) אבל לדידן קי"ל כר"י ששמע תשע תקיעות ביום יצא אף שיש הפסק קול שופר בנתיים. [צח] **דעת הרמב"ן** והריטב"א שאין להפסיק כלל בין תקיעה לתרועה בקול שופר, וכתב הר"ן שיש לחוש לדבריו, וכן פסק בשו"ע (סעי' ח). [צט] **משנ"ב** (סקל"ג) בשם המגן אברהם. ובביאור הלכה (ד"ה כמתפסק) כתב שיש לחוש לדעת השו"ע שאף בתקיעה של מתעסק הוי הפסק, ועל כן בתי כנסיות הסמוכים זה לזה יש להם לראות שלא לתקוע אחד בזמן השני, שלא ישמע אחד קול שופר מהביהכנ"ס הסמוך באמצע התקיעות ואף שאינו רוצה לשמוע מכל מקום הוי הפסק לדעת המחבר, חיי אדם (כלל קמב סעי' טו). [ק] **שו"ע** (סי' תקפו סעי' ג). [קא] **משנ"ב** (סס סק"ס). [קב] **משנ"ב** (סק"ו). [קג] **ראה במגן אברהם** (סק"ג) שדן אם שמע קול שופר השייך לאותו בבא אלא ששמעו פעמיים שהלבוש כתב שיצא, והמג"א כתב שמלשון הר"ן לא משמע כן. ודעת הלבוש שיש לחלק בין תוקע שהוי הפסק, לשומע שלא הוי הפסק. ובמשנ"ב (סק"ס) פסק כהמג"א שאף באותה התקיעה פעמיים הוי הפסק. גם בט"ז (סק"ב) דחה חילוק הלבוש שהרי עיקר המצוה בשמיעה. וראה עוד בחי' הגרע"א בביאור חילוק הלבוש. [קד] **שו"ע** (סס), והוא דעת הרמב"ן, שלדעתו כל שהפסיק בין תקיעה לתרועה בקול שופר פסל אותה תקיעה, כיון שצריך תקיעה תרועה תקיעה בלא הפסק כלל. אלא שנחלקו האחרונים אם הפסיק בקול שופר שלא לשם מצוה, שלדעת השו"ע (סי' תקל סעי' ז) אף זה פוסל, ולדעת המג"א דוקא בתקיעה לשם מצוה פוסלת, אבל תקיעה שלא לשם מצוה הרי היא כקול בעלמא שאינו קול שופר. וראה בביאור הלכה שדן מדוע כתב השו"ע לשון זה בשם י"א, שהרי בסי' תקצ לא הביא דעה חולקת בזה.

פניני הלכה

לג:

טירחא דציבורא

כתבו התוספות (ד"ה שיעור) שנהגו שלא לתקוע את כל הספיקות על סדר הברכות, וברי"ף (יח.) כתב שהטעם הוא כדי שלא להטריח את הציבור, והביאו הפני יהושע (ד"ה ועכשיו) על התוס'.

בשו"ת מהר"ם בריסק (מ"ג סי' כו) נשאל בבעל תוקע שהגיע הזמן לתקוע לציבור והוא עומד בבין הפרקים של ברכות קריאת שמע, וקודם יש לדון האם נחשב התקיעה הפסק, ואם נחשב הפסק האם מותר לו להפסיק משום כבוד הציבור. ואחרי שהאריך להוכיח שתקיעת שופר נחשב הפסק, יצא לדון האם מותר להפסיק משום כבוד הציבור, ולמד להתיר ממה שכתב הרי"ף כאן שביטלו חז"ל תקיעת הספיקות על סדר הברכות משום טורח הציבור, א"כ ה"ה כאן שמותר לו להפסיק משום טורח הציבור.

ועוד הביא ראיה ממה שכתב בשו"ת תשורת שי (קמח סי' קכח) לענין העומד באמצע פסוקי דזמרה והקהל הגיעו לקריאת התורה, ופסק שמותר לו להפסיק באמצע כדי לקרות בתורה, וטעמו שם שסובר שהוא כמו להשיב מפני הכבוד, עיי"ש. וה"ה כאן שמותר להפסיק ולתקוע משום כבוד הציבור. וכן כתב המשנה ברורה (סי' סו ס"ק כו) שמותר להפסיק ולקרוא מפני כבוד הציבור.

ועוד טעם כתב להתיר עפ"י מה שהביא המשנה ברורה (סי' סו ס"ק טז) שהיושב בבית הכנסת ומתבייש לישב בלי טלית מותר לו לברך עליה בבין הפרקים, וגם כאן שייך בושה ולכן מותר לו לתקוע.

לד.

מילתא דאתיא בהיקישא או קל וחומר טרח ומסר גזירה שוה

בגמרא פירשו שכוונת הברייתא לומר שאם לא היה גזירה שוה היינו לומדים מהיקש, אבל אחרי שיש גזירה שוה אין צריך את ההיקש. ובטורי אבן (ד"ה הפי) נתקשה בזה שאם אפשר ללמוד הדבר מהיקש, למה צריך את הגזירה שוה, ולכן רצה להעמיס בפירוש רש"י שלא היינו לומדים מההיקש רק שתי תרועות, עיי"ש. אבל בשו"ת חיים שאל (ח"ג סי' כז) הקשה עליו מדברי בעל המאור (י. ד"ה ה"ק) שפירש כפירוש הטורי אבן וכתב שרש"י חולק על פירוש זה.

(מצל נצעל המאור שלפנינו הגירסא והכ"ר שלמה ז"ל פירש כן וגירסא החיד"א היתה 'לא פירש כן').

ולכן פירש בשיטת רש"י שכמו שאומרים בק"ו 'מילתא דאתיא בקל וחומר טרח וכתב לה קרא', ה"ה בהיקש מילתא דאתיא בהיקש טרח ומסר למשה גז"ש.

ובחיים שאל שם הביא מתלמיד הרשב"א שכתב שבגזירה שוה אין שייך לומר מילתא דאתיא מקל וחומר טרח ומסר גזירה שוה שכיון ששניהם לימוד מי"ג מידות אין עדיפות לגזירה שוה יותר מקל וחומר.

לד:

ספק דאורייתא וודאי דרבנן

בגמרא מבואר שאם יש שני מקומות באחד ספק אם יש שם שופר, ובשני יש בודאות ש"ץ שיוציאו ידי תפילה, ואין שם שופר מ"מ יעדיף את המקום הראשון, ומבואר מזה שספק קיום מצוה דאורייתא יותר חשוב מודאי קיום מצוה דרבנן, כשאין סיבה מיוחדת שמחמתה חיזקו חכמים את האיסור שמדבריהם ועשאוהו כשל תורה (רמה לעיל לב: בפיקורים כמלו).

בשו"ת הלכות קטנות (מ"מ סי' קמג) דן במי שאכל מאכל המחייבו לברך אחריו ברכה אחת מעין שלש, ונסתפק האם בירך כבר או לא. ופוסק שיש לו לברך מספק, וטעמו משום שיש מחלוקת הפוסקים ויש הסוברים שברכה אחת מעין שלש הוא מצוה דאורייתא, ולכן על אף שיש כאן ספק שמברך ברכה לבטלה, מ"מ כיון שברכה לבטלה אינו אלא איסור דרבנן, 'אתי ספק דאורייתא ודחי ודאי דרבנן'. (ועפ שנכתבתי גוונא אינו מלא ספק דרבנן שהרי על הלא שלא בירך גם איסור דרבנן אין כאן. ומולי שנקט לשון הזה לומר שאפילו ודאי דרבנן ידחה מפני הספק דאורייתא).

בשהייה מחמת אונס

וכל זה ששהה ביניהם שלא מחמת אונס, אבל אם שהה מחמת אונס [כגון שלא היה ראוי מחמת גוף שאינו נקי וכדומה], אם שהה אפילו רק כדי לגמור את כל הסדר יחזור לראש אותו הסדר[קז].

תשע תקיעות בבת אחת

שמע תשע תקיעות מתשע בני אדם שתקעו כולם כאחד [שאחד תקע תקיעה והשני תרועה והשלישי תקיעה וכן הלאה], לא יצא, שאין כאן פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה. אבל אם לא הפסיק בדבר אחר, לא הפסיד הברכה. ויש אהח 18/06/2018 אומרים שעכ"פ ידי תקיעה אחת יצא, וי"א שאפילו ידי תקיעה אחת לא יצא[קז].

אוצר החכמה

שמע שני קולות כאחד

ואם שנים תקעו כאחד כל הסדר, [שכל אחד תקע תקיעה תרועה תקיעה] יצא, משום ששני קולות שחביבים יכול אדם לשמוע, ואפילו אחד תקע בחצוצרות, יצא, כיון שיכול לתת לב לשמוע קול השופר. ויש אומרים שהוא הדין אם תקעו שלש אנשים כאחד כל הסדר [תקיעה תרועה תקיעה] יצא ידי חובת תשע תקיעות. [ולדידן אם תקעו תשר"ת תש"ת תר"ת, יצא כל התקיעות]. ויש אומרים שלא יצא אלא ידי סדר אחד[קז].

הפסק בקריאת שמע

התחיל[קח] לקרות קריאת שמע והפסיק בין בשתיקה בין בדיבור[קט] וחזר וגמרה, אפילו שהה כדי לגמור את כולה, יצא, ואפילו הפסיק מחמת אונס[קי]. ויש אומרים שאם היה אנוס [מחמת גופו שלא היה נקי או המקום שלא היה נקי[קיא] והפסיק כדי לגמור את כולה, חוזר לראש. וכך יש לנהוג[קיב].

איסור אמירת ק"ש במקום שאינו נקי

לא[קיג] ילך אדם במבואות המטונפות ויקרא ק"ש, ואפילו לא יניח ידו על פיו ויקרא[קיד]. ואם היה קורא ובא, צריך להפסיק כשיגיע למבוי המטונף. ואם הפסיק ושהה כדי לגמור את כולה, תלוי במחלוקת הנ"ל.

ברכות של ראש השנה מעכבות זו את זו

ברכות [מלכיות זכרונות ושופרות] של ר"ה ושל יוה"כ של יובל, מעכבות זו

[קה] **משנ"ב** (סק"ז) בשם המגן אברהם. וראה בביאור הלכה שדן מדוע גוף שאינו נקי הוא עיכוב בתקיעת שופר. [קו] **משנ"ב** (סק"ט). [קז] **משנ"ב** (סק"י) וסיים שראוי לחוש לדעה זו. [קח] **שו"ע** (סי' סה סעי' ג). [קט] **ואם שח** במזיד כתב המשנ"ב (ס"ק ו) שיש לחוש לשיטות שיש לחזור לראש, ויקרא שוב כל הפרשיות. אבל לענות קדיש וקדושה מותר להפסיק אף אם הוא כדי לגמור את כולה, מגן אברהם (סק"ג). [קי] **שו"ע** (סי' סה סעי' ג, סי' עם סעי' ג, סי' פה סעי' ג). [קיא] **משנ"ב** (סק"ג) מהמג"א, שאם היה ההפסק מחמת אונס של ליסטים וכדו' הוי כמו ששתק מרצון. [קיב] **רמ"א** (שם). [קיג] **שו"ע** (סי' פה סעי' ג). [קיד] **כלומר** שקורא כ"כ בלחש עד שאינו ניכר כלל שמרחש בשפתיו ג"כ אסור, משנ"ב (סק"ג). [קטו] **שו"ע** (סי' תקנג סי"ג). [קטז] **שו"ע** (סי' תקנד סעי' ג). [קיז] **משנ"ב** (שם סק"ג). [קיח] **משנ"ב** (שם סק"ג). [קיט] **רמ"א** (שם). [קכ] **שו"ע** (סי' תקנה). [קכא] **וה"ה** אם אין יודעין רק סדר אחד ילך להם. ואם יש בעיר אחד שופר ורוצה לילך למקום שמתפללין ולשלוח עכו"ם שיביא לו השופר והוא חוץ לתחום ויכול לקיים שניהם שרי דתחומין דרבנן והו"ל שבות דשבות, (משנ"ב סק"ג). [קכב] **משנ"ב** (סק"ג). [קכג] **רמ"א** (שם). [קכד] **משנ"ב** (סק"ג).

את זו, שאם אינו יודע כולם לא יאמר אפילו מה שיודע מהם, אלא לא יאמר כלום[קטו].

אם יחיד יכול להוציא בברכות ובתקיעות

יחיד[קטז] שלא תקע, חבירו יכול לתקוע לו להוציאו י"ח, אף שכבר תקע ויצא יד"ח בעצמו[קיז]. אבל יחיד שלא התפלל תשע ברכות של תפילת מוסף, אין חבירו יכול להוציאו אף אם הוא עדיין לא התפלל בעצמו[קיח]. ויש חולקין ואומרים שאם אין יכול להתפלל בעצמו, יכול חבירו להוציאו בתפלתו[קיט].

אם עדיף מצות התקיעות על הברכות

מי[קכ] שאינו בקי בתקיעות ולא בסדר תפלת מוסף, ולפניו שתי עיירות באחת בקיאים בתקיעות ולא בתפלת מוסף ובאחת בקיאין בתפלת מוסף ולא בתקיעות, הולך למקום שבקיאים בתקיעות[קכא], [ואפילו ביום השני של ראש השנה שהתקיעות מדרבנן[קכב]]. ואפילו אם במקום שבקיאים בתפילת מוסף ודאי שיוכל למצוא שם מי שיוציאנו במוסף, ובמקום שבקיאים בתקיעות הוי ספק אם ימצא שם מי שיתקע לו, מכל מקום ילך למקום שתוקעים. אבל אם יש שהות ביום לילך לשני המקומות ודאי שילך קודם למקום שמתפללים ואח"כ ילך לשמוע התקיעות וכך יקיים שתי המצוות, שכל היום כשר לתקיעת שופר[קכג].

אם התוקע אינו הגון

אם בעיירה אחת נמצא תוקע הגון אך המתפללים שם אינם הגונים, ובאחת מתפללים הגונים והתוקע אינו הגון ילך למקום שהתוקע מומחה וכשר, משום שהתוקע מוציאו ידי חובתו משא"כ בתפלה אינו מוציאו ידי חובתו[קכד].

לה.

את מי מוציא הש"ץ

יחיד הבקי להתפלל בעצמו, אין יוצא בתפילת הש"ץ בתפילות של כל השנה, ואף אם שמע מתחילה ועד סוף לא יצא, אלא שמכל מקום הש"ץ חוזר על התפילה בקול רם, שאם יש שם מי שאינו בקי להתפלל בעצמו, ישמע כל

פניני הלכה

ומעין זה מצאנו גם בשו"ת חתם סופר (יו"ד סי' רנ) שפסק שאין לעשות מילה שלא בזמנה ביו"ט שני, ומ"מ כתב שאם יש ספק ואולי זמנה ביו"ט שני ימולו ביו"ט שני, וכתב החתם סופר הטעם 'דאתי ספק קיום מצות עשה דאורייתא ודחי ספק קל דרבנן'.

נמצא שאף שבגמרא שלנו אינו מבואר אלא לענין דין קדימה, שאם יש לפניו שני מצות יש להעדיף ספק קיום מצוה דאורייתא על פני ודאי קיום מצוה דרבנן, מ"מ הם הבינו שה"ה לענין דחייה, שיש לדחות ספק איסור דרבנן בשביל ספק קיום מצוה דאורייתא.

לה.

האם שליח ציבור מוציא מדין שליחות

בגמרא מבואר שיטת רבן גמליאל שהש"ץ מוציא את העם שבשדות שהם אנוסים מלהתפלל, ומבואר שהם יוצאים ידי חובה ואפילו בלי לשמוע התפילה מהש"ץ.

בשו"ע אורח חיים (סי' נג סעי' יט) מבואר שאין ש"ץ רשאי להתפלל אלא ברצון הקהל ואפילו אחד מבני הקהל יכול לעכב, וכתב המגן אברהם (סק"כ) שנראה לו שדוקא בזמן שהיה הש"ץ מוציא הציבור ידי תפילה, ומשום שאין הש"ץ נעשה שליחו בעל כרחו, אבל בזמנינו שאין הש"ץ מוציא הרבים אין היחיד יכול למחות. וכבר מבואר כן בשו"ת מהרי"ק (שורש ז) שכתב שבתפילה אין דין קדימה למי שמתפלל בשביל אביו, כיון שהתפילה במקום קרבן היא, ואין ראוי שיהיה הש"ץ נעשה שליח שלא מרצונם. ומביא בשם רבינו שמחה שמטעם זה אפילו היחיד יכול למחות במינוי הש"ץ.

ומבואר מדבריהם שהש"ץ שמוציאם נחשב שליח של הציבור, וכן משמע לשון המשנה ברכות (לד:) המתפלל וטעה סימן רע לו, ואם ש"ץ הוא סימן רע לשולחיו מפני ששלוחו של אדם כמותו.

אמנם בשו"ת בית שערים (או"ח סי' רעח) נשאל בש"ץ שנפסל מלהיות ש"ץ האם יש לו זכות למנות ש"ץ אחר במקומו, והרב השואל כתב סברא לומר שאינו יכול למנות והוא מטעם שהש"ץ הוא שליח, ובשליחות הכלל ידוע ש'כל מילתא דאיהו לא מצי עביד לא מצי משוי שליח' כמבואר בגמרא קידושין (כג:) ועוד מקומות, וכיון שנפסל מלהיות ש"ץ אינו יכול למנות שליח.

והשיב שאין שייך לומר דבר זה כלל שהש"ץ מוציא הרבים מדין שליחות, שהרי מבואר בתוספות רי"ד מסכת קידושין (מג: ד"ה שמעי) שבמצות שעל גוף האדם אין שייך למנות שליח לקיימן, וא"כ אם בתפילה אפשר לצאת מש"ץ על כרחך שאין זה מטעם שליחות אלא משום שכך נתקן התפילה שאחד יתפלל בשביל כל הציבור. ואף שמבואר במקומות הנ"ל שיש בש"ץ דיני שליחות, מתרץ דהיינו כמו בקרבנות שהתורה עשתה הכהנים שלוחי דידן כמו שכתבו הראשונים, עיי"ש. וכן בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' טו) בדברו על הכלל שאין מועיל שליחות במצוה שבגופו, כתב על זה וז"ל, ומה שכתוב בשילהי ראש השנה להוציא עם שבשדות מילתא אחריתי היא ואין כאן מקומו כמובן, ולא ביאר החילוק.

התפילה מהש"ץ ויצא בזה[קכה], וצריך לשמוע כל התפילה מתחילה ועד סוף[קכו], ויפסע ג' פסיעות בסוף התפילה כאילו התפלל בעצמו[קכז].

אבל בתפילות ראש השנה ויום הכיפורים מעיקר הדין יוצא אף הבקי בתפילת הש"ץ[קכח], אלא שמכל מקום נהגו שהבקיאים מתפללים לעצמם בלחש[קכט], ושליח ציבור ג"כ יתפלל עמהם בלחש[קל].

אמר ובתורתך כתוב לאמר

אף שלכתחילה יש לומר עשרה פסוקים בכל סדר וסדר, ובתוכם ארבעה פסוקים של תורה ושלש של נביאים ושלש של כתובים, מכל מקום בדיעבד אם לא התחיל עדיין באמירת הפסוקים, אלא אמר ככתוב בתורתך, וכן כתוב על יד נביאך, וכן כתוב בדברי קדשיך, אי"צ לומר יותר וכאילו הזכיר את הפסוקים[קלא].

דין סידור התפילה קודם התפילה

תפילות של המועדות ושל ר"ח, צריך להסדיר תפלתו קודם שיתפלל, כדי שתהא שגורה בפיו[קלב]. וי"א שדוקא כשמתפללים על פה, אבל כשמתפללין מתוך הסידור, אי"צ להכין התפילה קודם, שהרי רואה מה שמתפלל וכן נוהגין[קלג]. אך תפילות ופיוטים שחמור פירושם צריך להסדיר תחלה ולא מהני ספר בזה[קלד].

עם שבשדות לגבי ברכת כהנים

עם שאחורי הכהנים אינם בכלל ברכה, אבל מלפניהם [שפניהם כנגד פני הכהנים] ובצדדיהם [אפילו צדדי הכהנים ממש] אפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת[קלה], ואם הם אנוסים כגון עם שבשדות, שהם טרודים במלאכתן ואינם יכולים לבא, הם בכלל הברכה אפילו נמצאים מאחורי הכהנים[קלו].

[קכה] ודוקא שיש שם עשרה מתפללים, משנ"ב (סק"ג). [קכו] וצריך שיבין בלשון הקודש, שאל"כ לא מהני אף ששומע מש"ץ כל תיבה, אבל המתפלל בעצמו בלשה"ק אפילו אם אינו מבין הלשון יצא, משנ"ב (סק"ג). [קכז] שו"ע (סי' קמד סעי' ו). [קכח] והשו"ע לא הביא החילוק בין עם שבשדות לעם שבעיר, וכן הרמב"ם השמיט חילוק זה, ראה בילקו"ב הטעם בזה. [קכט] וראה בזה בילקו"ב כמה טעמים. [קל] טושו"ע (סי' תקנו סעי' ו). [קלא] רמ"א (סי' תקנו סעי' ז) ומשנ"ב (סק"ו). [קלב] שו"ע (סי' ק סעי' ו). ובענין תפילה של ראש חדש, ראה בילקו"ב ששנוי דין זה במחלוקת, אך כך הכריע השו"ע עפ"י הרמב"ם. [קלג] רמ"א (שם), אך הבית יוסף כתב שיש להחמיר בזה. וראה שם באחרונים לגבי תפילות קצרות כגון יעלה ויבא, או על הניסים בחנוכה ופורים, אם גם בהם יש דין סידור קודם התפילה. וכתב במשנ"ב (סק"ו) שלכתחילה ודאי יש להזהר לומר הכל מתוך הסידור או להכין קודם. וכן קידוש לבנה צריך להכין קודם, משנ"ב (סק"כ) בשם המחצית השקל. [קלד] משנ"ב (סק"ג) בשם הט"ז. [קלה] ואלו שבבית הכנסת עצמו אלא שיושבים במזרח והכהנים מאחוריהם, אף שהב"ח הליץ בעדם שכעין אנוסים הם, מכל מקום כתב המשנ"ב שיש להם להחמיר לילך לאחוריהם שיהיו מלפני הכהנים. [קלו] שו"ע (סי' קכח סעי' כד).

ארצר החכמה
18/06/2018 ארח

תמצית הדף

תמצית הסוגיות,
ערוכים בשפה קלה ובהירה
לסיכום ולשינון דפי הש"ס

פרק ראשון - ארבעה ראשי שנים

דף ב

מתני': ארבעה ראשי שנים הן(א)

א. ראש השנה **למלכים, באחד בניסן** [ואף אם מלך באדר, כשמגיע ניסן מונים לו שנה שניה].

ב. ראש השנה **למעשר בהמה** [-שאין מעשרים מהנולדים בשנה זו על שנולדו בחברתה], **לתנא קמא באחד באלול, ולרבי אלעזר ורבי שמעון באחד בתשרי.**

ג. ראש השנה **לשנים** [-למנין תחילת השנה], **לשמיטין וליובלות** [-לאסור חרישה וכדומה מן התורה], **לנטיעה** [-למנין שנות ערלה] **ולמעשר ירק, באחד בתשרי.**

ד. ראש השנה **לאילן, לבית שמאי באחד בשבט, ולבית הלל בט"ו בשבט.**

גמ': מה ששנינו במתני' שבאחד בניסן ראש השנה למלכים, פירש **רב חסדא** דהיינו לשטרות, שהיו רגילים לכתוב את זמן השטרות לפי שנות המלך [משום שלום מלכות(ב)], וטעם קביעת ראש לשנת המלך הוא, כיון שגזרו חכמים ששטר הלוואה שזמנו מוקדם לשעת ההלוואה פסול [כיון שנכסי הלווה שמכר קודם להלוואה לא השתעבדו למלוה, וכיון שרצה לגבות שלא כדין, קנסוהו שלא יגבה ממשועבדים כלל(ג)]. וכיון שסדר החודשים שונה לכל מלך [שהחודש שעמד בו הוא החודש הראשון לשנת המלך(ד)], חששו שיבואו שטרי הלוואה שהעדים יעידו שכתבום שלא בשעת ההלוואה, ואף שזוכרים את חודש ההלוואה, שמא לא יזכרו את סדר חודשי מלך זה, ושמא התאריך שבשטר קודם להלוואה ויפסל מספק, לכן קבעו סדר לחדשי שנות המלכים(ה).

תנו רבנן, מלך שעמד **בכ"ט אדר**, משהגיע ניסן מונים לו שנה, כיון שיום בשנה חשוב שנה. עמד **בניסן**, אין מונים לו שנה עד ניסן אחר, ואפילו אם כבר באדר נמנו וגמרו [השרים] למנותו.

תנו רבנן, **מת באדר ומלך אחר באדר**, מונה באדר למי משניהם שירצה [ויכול לכתוב בשטר איזה מלך שרוצה], כיון שמונים בשנה אחת לשני מלכים. והוא הדין **במת בניסן ומינו אחר בניסן**, שאף בתחילת השנה יום נחשב לשנה(ו). **מת באדר ומינו אחר תחתיו בניסן**, מונים ראשונה לראשון ושניה לשני, אף על פי שהשני בן הראשון וכבר באדר גמרו למנותו [והמלוכה ניתנה בירושה](ז).

המקור שמונים למלכי ישראל מניסן, פירש **רבי יוחנן** שנלמד מהיקש מלכות שלמה ליציאת מצרים, דכתיב 'ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שמה **לצאת** בני ישראל מארץ מצרים, בשנה הרביעית בחדש זיו [-אייר] הוא החדש השני [שניסן ראש השנה למניין חדשים(ח)] **למלך שלמה'**. וכשם שמנין **יציאת מצרים מניסן** ולא מתשרי [אף שתשרי ראש השנה לבריאת העולם], שהרי במיתת אהרון כתוב 'וימת שם בשנת הארבעים לצאת וגו' בחדש החמישי(ט) [-אב(י)] וגו', וכתוב 'ויהי בארבעים שנה בעשתי עשר חדש' [-שבט] וגו' ואף בפסוק זה המנין הוא ליציאת מצרים(יא), כמו שפירש **רב פפא** שהוקשו 'ארבעים שנה' זה לזה(יב), והרי דיבור זה היה מאוחר למיתת אהרון [שכתב 'אחרי הכותו את סיחון' ובמות אהרון היה סיחון קיים, כדלהלן], נמצא אב קודם לניסן [ועל כרחך ראש השנה הוא לפני חודש אב]. וכן שנינו בברייתא.

דף ג

ואין לומר שאייר או **סיון** הם ראש השנה, דכתיב 'ויהי בחדש **הראשון** בשנה **השנית** וגו' הוקם המשכן', וכתיב 'ויהי בשנה **השנית** בחדש **השני** נעלה הענן'(יג), ולא נכתב שהוא בשנה **השלישית,** וכן בסיון כתיב 'בחדש **השלישי** לצאת בני ישראל ממצרים', ולא נכתב שהוא בשנה השנית.

וכן אין לומר שאדר או **תמוז** או **אב** הם ראש השנה, וכמו שדרש **רבי אלעזר**(יד) מדכתיב 'ויחל לבנות בחדש השני **בשני** בשנת ארבע למלכותו' ו'**בשני**' זה על כרחך כוונתו החדש השני למניין חדשי המלכים, שאין לומר שהכוונה לשני לחודש, שאם כן היה לו לפרש [כדרך בכל מקום], ואין לומר שהכוונה שני לשבוע, שלא מצינו שמונים לשבוע(טו), ועוד שהוקש לשני הקודם שהוא חדש [ובין אב לשבט אינו, שהרי אב קודם לשבט, וכנ"ל].

כתיב 'וישמע הכנעני מלך ערד' וגו'(טז), מה שמועה שמע, שמע שמת אהרן ונסתלקו ענני כבוד, וסבור היה שניתנה רשות להילחם בישראל, וכן דרש **רבי אבא** '**ויראו** כל העדה' אל תיקרי '**ויראו**' אלא '**ווייראו**' [-שנתגלו] ו'**כי** מת אהרן' היינו שהרי(יז) שמת אהרן [וכמו שפירש **ריש לקיש** ש'**כי**' יש לו ארבע משמעויות, אם(יח), שמא(יט), אלא(כ), שהרי(כא)], ומכאן מוכח

(א) **נקט** הן כדרכו בכל מקום חוץ מבתחילת מסכת ב"ק, ושם לא כתב, משום שכתב אחר כך 'לא ראי' וכו'. תוס' (ד"ה ארבעה). (ב) **כן** פירש רש"י (למלכים). אמנם תוס' (ד"ה למלכים) למדו, שסתם שטרות מנו למלכי ישראל, ובגולה מנו למלכי יון, ורק לגבי גיטין שחשובים משאר שטרות שמתירים לשוק, מנו למלכי אותה מלכות. (ג) **כן** פירש רש"י (ד"ה שטרי חוב). אמנם תוס' (ד"ה שטרי חוב) למדו [מלשון 'פסולים'] שאף מבני חורין אינו גובה. (ד) **שאם** עמד בחשוון, חשוון ראשון ותשרי אחרון, ואם עמד בתשרי תשרי ראשון. רש"י (שם). (ה) **כן** ביארו תוס' את דברי רש"י. **ודחו דבריו, א.** שבגמ' (סנהדרין לב.) מוכח שבספק שטר מוקדם אין פוסלים את השטר [ואפשר שתיקנו כדי שלא נכשיר מספק שטר פסול]. **ב.** שלא מסתבר שישכח מכל העולם [ואף מהסופרים] מתי נתמנה המלך. **ג.** שהיה לו לומר שלא ידעו בכל שטר מה זמנו אף ביום כתיבתו. **ד.** שלא שייך החשש של שטר מוקדם, לאביי כיון ששטר בעדים יוצר שעבוד מיום כתיבתו אף לפני שהלווה, ואף לרב אסי שחלק עליו, אין כותבים שטר הלוואה עד שיראו העדים את ההלואה [או שיכתוב שטר הקנאה שמועיל לכו"ע]. **ותוס'** פירשו, שהחשש הוא שמא ביום הראשון לשנה השניה יטעה הסופר ביום, ויחשוב שנתמנה המלך יום אחר כך, והיום היום האחרון לשנה הראשונה, ועכשיו שקבעו ראש שנה לא יבוא לכלל טעות, כי יודע שצריך בא' ניסן להוסיף שנה ממה שספר עד היום. ובירושלמי שפירש שההבדל אם מונים מניסן או מתשרי הוא לדעת מה קדם בלווה באייר ומכר בתשרי [ולהפך], לא בא לפרש את תקנת הקביעה. תוס' (ד"ה לשטרות). (ו) **אף** שהוא סוף מנינו, וכמו שמבואר להלן (י.) שאפשר להחשיב סוף יום **לתחילת** מנין שבעה נקיים, ולא **תחילת** יום לסופם. תוס' (ד"ה אבל). (ז) **וכתב** הרשב"ם (ב"ב קסו.) שנצרך לטעם זה, כיון שהטעם שגמרו למנותו כבר נתחדש לעיל, והוכיח מכך שהכל ברייתא אחת. ויש לדחות, שאף שהם שתי ברייתות, מ"מ כיון שנשנו בסמיכות צריך שיתווסף חידוש בשניה. תוס' (ד"ה דאימנו). (ח) **כן** פירש רש"י (ד"ה בחדש זיו). **אבל תוס'** (ד"ה בחדש זיו) פירשו, משום שמניסן מונים למלכים. ולהלן שאמרו שהאבות נולדו בניסן שדרשו 'זיו' חדש שנולדו בו זיותני עולם, ביאר שם רש"י שהכוונה שקראו לאייר זיו משום שכשנתחדש כבר נולדו האבות, או משום שלפעמים תקופת ניסן נמשכת באייר. (ט) **ומפסוק** זה אין ללמוד באיזה יום בחדש ראש השנה, אך מהפסוק שהובא להלן 'ויהי בחדש הראשון באחד לחדש' אפשר ללמוד זאת. תוס' (ד"ה מה). (י) **ממה** שקרא הפסוק לניסן 'ראשון הוא לכם', על כרחך כל החדשים בתורה נמנו לפיו. תוס' (ד"ה בחדש החמישי). (יא) **שלגבי** מות אהרון כתיב 'לצאת בני ישראל מארץ מצרים' ולא בפסוק זה, ועל כן צריך גזירה שוה. תוס' (ד"ה בשלמא). (יב) **ולולא** ההיקש היינו אומרים שמונים מאדר, ו'זיו' הוא ניסן שנולדו בו זיותני עולם, ואפילו אם נאמר ש'זיו' הכוונה שיש בו זיוא לאילנות, יתכן שכך היה שעמד שלמה בניסן. תוס' (ד"ה מקיש). (יג) **ואין** לומר שפסוק זה מנה להקמת המשכן, שיש ללמוד מגזרה שוה מ'בשנה השנית' דלעיל. מיהו יכלו להוכיח גם מפרשת במדבר דכתיב 'באחד לחודש השני בשנה השנית לצאתם מארץ מצרים'. תוס' (ד"ה וקאי). (יד) **ושני** הלימודים נצרכים, כיון שמהפסוקים שהביא רבי יוחנן אי אפשר ללמוד שאין הכוונה לאדר תמוז או אב, ומהפסוק של רבי אלעזר אין ללמוד לשאר מלכים אלא למלכות שלמה שעמד בניסן. תוס' (ד"ה תניא). (טו) **ואת** הפסוק 'ויהי בוקר יום שני' פירשו בירושלמי שני לבריאה ולא לשבוע. תוס' (ד"ה שני). (טז) **רש"י** בחומש למד שהפסוק הוא בפרשת חקת, ותוס' (ד"ה וישמע) למדו שהכוונה ל'וישמע' שפרשת מסעי, שבחקת שמע 'כי בא ישראל דרך האתרים'. ואף שאמרו במדרש שהכוונה לעמלק ששינה עצמו להראות כמלך ערד, מ"מ מוכיח שסיחון היה קיים ממה ששינה עצמו להראות בדמותו. (יז) **וכן** פירש רש"י בגיטין, אך כאן משמע דפירש דאי, ושאר הלשונות דכי אינם שיכים כאן דשמא אף לשון כאשר לא מתיישב כאן. ו'כאשר' ו'אם' לשון שניהם לשון אי. תוס' (ד"ה אלא). (יח) **כגון** 'כי יהיה להם דבר' (שמות יח), 'כי תפגע' (שם כג), 'כי יקרא קן' (דברים כב), וכן 'כי תבאו' (שמות יב) 'כי תלכון' (שם ג) 'כי תכלה' (דברים כו) 'כי תשא' (שמות ל) וכל המשמשים במקום כאשר ובמקום אשר, כולם לשון אם הם. רש"י (ד"ה כדריש). אמנם תוס' (ד"ה אלא) כתבו שהמשמשים בלשון 'אשר' אינו לשון 'אם', אלא לשון 'שהרי'. (יט) **כגון** 'כי תאמר בלבבך' (דברים ז) שמא תאמר רבים הגוים האלה, לא תאמר כן, לא תירא מהם. 'כי תאמרו מה נרדף לו' (איוב יט), 'וכי תאמרו מה נאכל בשנה השביעית' (ויקרא כה), 'כי תראה חמור שונאך וחדלת (שמות כג). רש"י (שם). (כ) **כגון** 'לא תקפוץ את ידך וגו' כי פתוח תפתח' (דברים טו) אלא פתוח תפתח. רש"י (שם). (כא) **כגון** 'לא צחקתי כי יראה' (בראשית יח) לפי שיראה, ויאמר לא כי צחקת (שם) הרי זה לשון אלא. 'הודו לה' כי טוב' (תהלים קיח) שהרי טוב. 'כי גוע אהרן' כשאתה קורא ויירא הרי זה לשון שהרי, רש"י (שם). ואין להקשות שמא 'ויראו הוא לשון ראיה', ו'כי' היינו מלשון 'כאשר' שהוא מלשון 'אם', שיש לומר שאינו מתיישב כאן כל כך. תוס' (ד"ה אלא).

שכשמת אהרן היה סיחון קיים, כי סיחון הוא ערד הוא כנען. **י"א** ששמו סיחון והוא מכונה ערד[כב] כיון שדומה לערוד במדבר. **וי"א** שערד שמו והוא מכונה סיחון כיון שדומה לסייח במדבר, **ולכו"ע** כנען הוא שם מלכותו.

לרב חסדא למלכי **אומות העולם** מונים **מתשרי**[כג], ולמדו ממה שאמר חנני לנחמיה 'בחדש כסליו שנת **עשרים**' ותניא שאותם דברים אמר נחמיה למלך **אחר כן** 'בחדש ניסן שנת **עשרים** לארתחשסתא'[כד] והוקשו 'עשרים' 'עשרים' ששניהם לארתחשסתא[כה], ואם גם ניסן [שהוא המאוחר] בשנת עשרים, על כרחך ניסן איננו ראש השנה[כו].

דברי חנני הם כדכתיב (נחמיה א א), 'דברי נחמיה בן חכליה, ויהי בחדש כסליו שנת עשרים ואני הייתי בשושן הבירה, ויבא חנני אחד מאחי הוא ואנשים מיהודה, ואשאלם על היהודים הפליטה אשר נשארו מן השבי ועל ירושלם, ויאמרו לי הנשארים אשר נשארו מן השבי שם במדינה ברעה גדולה ובחרפה, וחומת ירושלם מפורצת ושעריה נצתו באש' ומצינו שאמרם נחמיה למלך בניסן, שנאמר (נחמיה ב א) 'ויהי בחדש ניסן שנת עשרים לארתחשסתא המלך יין לפניו, ואשא את היין ואתנה למלך, ולא הייתי רע לפניו. ויאמר לי המלך, מדוע פניך רעים ואתה אינך חולה, אין זה כי אם רע לב. ואירא הרבה מאד ואומר למלך, המלך לעולם יחיה, מדוע לא ירעו פני אשר העיר בית קברות אבותי חרבה ושעריה אוכלו באש. ויאמר לי המלך, על מה זה אתה מבקש, ואתפלל אל אלהי השמים, ואומר למלך, אם על המלך טוב ואם ייטב עבדך לפניך, אשר תשלחני אל יהודה אל עיר קברות אבותי ואבננה. ויאמר לי המלך והשגל יושבת אצלו, עד מתי יהיה מהלכך ומתי תשוב, וייטב לפני המלך וישלחני, ואתנה לו זמן'.

אמנם מצינו בכורש שמנו לו מניסן, כדכתיב 'בשישי בשנת שתים לדריוש' וגו'[כז], וכתיב אחר כך 'בשביעי' וגו' ולא אמר שהשביעי הוא בשנת שלוש לדריוש. ופירש **רבי אבהו לרב יוסף** שכשהיה כשר וכורש הוא דריוש הוא ארתחשסתא[כח]. ונקרא כורש לפי שכשר היה, ושמו דריוש, וארתחשסתא[כט] היא מלכותו. אמנם אחר כך החמיץ, ומנו לו מתשרי כמו שאר מלכים [כן פירש רבי יצחק], כדכתיב שבאדר בשנת שש למלכו נסתיים בניין הבית, ותניא שבאותו זמן בשנה הבאה עלה עזרא מבבל[ל], וכתיב 'ויבא ירושלים בחדש החמישי היא שנת השביעית למלך', ואם מונים מניסן הרי בא בשמינית.

דף ד

אוצר החכמה

ולמדנו שהחמיץ, א. ממה שנתן צרכי עבודת המקדש רק בכדי שיתפללו לשלום המלך, ואף שישראל הרגיל ליתן לצדקה על מנת שיחיה בנו הרי זה צדיק גמור[לא] [שאף אם ירעו לו תולה בעוונו], גוי אינו כן [שיקרא תגר]. **ב.** ממה שציוה שיבנו את המקדש שלשה נדבכים אבן ואחד עץ, כדי שאם ימרדו בו יוכל לשרפם[לב]. ושלמה המלך, אף שבנה בעץ, היה העץ למעלה[לג], ושקוע בבנין, וסדו בסיד, ולא ככורש. **ג. רב יוסף** וי"א **רבי יצחק** פירשו, ממה שישבה שגל אצלו, ופירש **רבה בר לימא** שהיא כלבה למשכב, ונאסר הדבר לבני נח. **ד.** ממה שבתחילה לא קצב את הניתן למקדש ובסוף[לד] קצב. **ודחינן,** שמא בתחילה לא ידע כמה נצרך לעבודה.

'שגל' יש אומרים שפירושו **כלבה,** ולדבריהם ביאור הפסוק 'נצבה שגל לימינך בכתם אופיר', שבזכות שחביבה תורה לישראל כשגל לעכו"ם, זכו לכתם אופיר. וכן מה שמצינו בפסוקים ששתתה יין היינו אחר שלימדוה לשתות. **ויש אומרים** שפירושו **מלכה,** וקבלה בידם שבמעשה של כורש היתה זו כלבה, וקראה הפסוק מלכה, **או** משום שחביבה עליו כמלכה, **או** משום שהושיבה במקום המלכה.

מה ששנינו במתני' שבאחד בניסן ראש השנה **לרגלים,** פירש **רב חסדא** שהוא חודש ראשון לרגלים, שחג הפסח חל בניסן. **ונפק"מ לענין בל תאחר,** ומשנתינו **כרבי שמעון** שאין עוברים בבל תאחר עד שיעברו שלשה רגלים כסדרם [כדלהלן].

באלו דברים עובר בבל תאחר, חייבי דמים [-אמר דמי עלי, ונישום כעבד], ערכין [-אמר ערכי עלי, ומשלם לפי מה שקצבה תורה כפי שניו], חרמים [-חרמי גבוה[לה]], הקדשות [לבדק הבית], חטאות, אשמות, עולות, שלמים, צדקות[לו], מעשרות[לז], בכור, מעשר בהמה, פסח, לקט[לח], שכחה ופאה[לט].

מתי עובר בבל תאחר, א. לת"ק אחר שלשה רגלים[מ], ואפילו שלא כסדרן. ולמד ממה שחזרה התורה ומנתה את הרגלים 'בחג המצות ובחג' וגו' אחר שנכתבו בפרטות. **ב. לרבי שמעון** עובר רק בשלשה רגלים כסדרם, ולמד ממה שנאמר 'חג הסוכות' מיותר [שהרי בו עוסק הכתוב], ללמדך שהוא אחרון[מא]. **ג. לרבי מאיר** עובר אחר רגל אחד, ולמד כן מ'ובאת שמה והבאתם שמה', שאם לא מביא עובר בלאו. **ולרבנן** פסוק זה הוא רק עשה. **ד. לרבי אליעזר בן יעקב** עובר אחר שני רגלים, דכתיב 'אלה תעשו לה' במועדיכם[מב] [מיעוט מועדים שנים], **ורבנן** למדו מכאן כמו שאמר **רבי יונה** שהוקשו כל המועדים לכפר על טומאת מקדש וקדשיו. **ה. לרבי אלעזר ברבי שמעון** עובר אחר חג הסוכות, ממה שחזר הכתוב ושנאו אף שבו סיים.

לרבי מאיר ורבי אליעזר בן יעקב, הפסוק 'בחג המצות' וגו' נצרך לדרשת **רבי אלעזר** בשם **רבי אושעיא,** להקיש את חג השבועות לפסח שיש לו תשלומים כל שבעה, ולא הקישוהו לסוכות שתשלומיו כל שמונה, משום שתפסת מרובה לא תפסת[מג], ומכל מקום הוקש חג

(כב) **ופשטות** הפסוק, ערד היא שם המדינה או המלכות. תוס' (ד"ה ערד). (כג) **ודעת** הירושלמי שמונים מניסן, ומה שמנה כסלו וניסן לשנת עשרים היינו כשיטת ר"א שכל שלא נכנס שלושים יום בשנה החדשה אינו נמנה לשנה שלמה. ונדחו שם דבריו. תוס' (ד"ה למנינא). (כד) **שני** מלכים היו בשם זה [ואף נקראו כורש], אחד קודם אחשורוש ואחד בן אסתר, ובנין המקדש הסתיים בשנת שש לכורש השני, ונחמיה שדיבר על ירושלים בחורבנה דיבר לפני כן [וכמבואר במגילה שביקש בשנת ג' לשני]. ואם כן או ששנת עשרים הכוונה לכורש הראשון והיא השנה השלישית לשני, או שהיא שנת עשרים לשני, ובשנה השלישית בקש נחמיה על בנין המקדש ובנאו עד שנת שש, ועדיין היתה העיר פרוצה ושללו בה האויבים עד שנת עשרים, ואז בקש על חומות העיר. תוס' (ד"ה שנת עשרים). (כה) **שאילולא** כן הו"א שמנו את השנים מאיזה מעשה שהיה. תוס' (ד"ה למנינא). (כו) **ואין** לומר שראש השנה הוא אחד משאר חדשים שבין ניסן לתשרי, שהרי תשרי הוא ר"ה לכמה דברים. תוס' (ד"ה מכלל). (כז) **אז** החלו לסתת אבנים לבנין ולנסר עצים, ובשביעי דיבר ה' לחגי שיזרזם. תוס' (ד"ה ביום). (כח) **ושלשתם** כתובים בפסוק אחד, 'ושכללו מן טעם וכו' ומטעם כורש ודריוש וארתחשסתא'. תוס' (ד"ה הוא כורש). (כט) **וגם** ארתחשסתא הראשון נקרא כך על שם מלכותו. תוס' (ד"ה וארתחשסתא). (ל) **ומוכח** כן, ממה שכתוב שם שאחר בנין הבית באדר בשנה השישית עשו חנוכת הבית, ואחר כן עשו פסח, ואחר כן עלה עזרא מבבל, וכתוב שיסוד המעלה [-תחילת העליה (רש"י שם)] היה באדר, והגיע לירושלים בחדש החמישי. תוס' (ד"ה באותו). (לא) **ומה** ששנינו אל תהיו כעבדים המשמשים את הרב על מנת לקבל פרס, היינו בגויים [נ"א כגויים] שתוהים על הראשונות. תוס' (ד"ה בשביל). (לב) **ואף** שכורש הראשון הוא שציוה על כך, כורש השני ציוה לבנות כאותו ציווי, ומזה מוכיח שהחמיץ. ואף שאחר שציוה על הבניין מצאנו שמנו לו עוד מניסן, שמא בתחילה לא נודע להם ציווי זה. תוס' (ד"ה ונדבך). (לג) **כך** היתה קבלה בידם. תוס' (ד"ה שלמה). (לד) **כשעלה** עזרא מבבל בשנת שבע לכורש. תוס' (ד"ה עד). (לה) **כן** פירש רש"י (ד"ה והחרמין). ותוס' (ד"ה והחרמין) כתבו, שאף חרמי כהנים בכלל. (לו) **הפוסק** צדקה ליתנה לגבאי ישנו בבל תאחר [מלמסרה לגבאי], וגבאי שלא חילקה אינו עובר בבל תאחר, והנודר ליתן לכשירצה אינו בבל תאחר. תוס' (ד"ה והחרמין). (לז) **כגון** מעשר ראשון, שני, ועני, שכבר הופרשו. ונצרכו זמני ביעור מעשרות, או לחייב להפריש ממה שלא הפריש והגיעו לעונת המעשרות, או לאלו שנתמרחו בין הרגל לזמן הביעור, או לעבור עליו בשני לאוים [לאו ועשה]. תוס' (ד"ה צדקות). (לח) **ועובר** על בל תאחר, או כשעבר ונטל שצריך להחזיר לעניים [וקשה שאם יש עניים עובר מיד. ויש לפרש שמדובר בנוטל לצורך עניים]. או כשלא היו עניים והיה מותר לו ליטול ולהחזיר [וקשה שבחולין (קלד:) משמע שבמקום שאין עניים אין חייב ליתן כלל]. תוס' (ד"ה לקט). (לט) **ולא** נקט פרט ועוללות, כיון שכבר נקט אלו. תוס' (ד"ה לקט). ולא תרומה דהוי בכלל מעשר, ולא ביכורים שאינם אלא מעצרת עד חנוכה. תוס' (ד"ה ומעשרות). (מ) **ובצדקה** וקיימי עניים עובר מיד, וכמו שאמר רבא (להלן ו.). תוס' (ד"ה צדקות). (מא) **כן** פירש רש"י (ד"ה ה"ג שבו דיבר). ולפירושו רבי שמעון ורבי אלעזר למדו מאותו פסוק, כל אחד לפי ענינו. אך ר"ח גרס שהלימוד הוא מפסח, ולמדנו שהוא ראשון. תוס' (ד"ה ואין צריך). (מב) **ואף** על פי שעיקר הפסוק מדבר בקרבנות חובה, מ"מ הזכיר בו נדרים ונדבות. תוס' (ד"ה אלה). (מג) **ומה** שדרשו (גיטין מו.) ימים שנים רבים שלשה, ולא יותר משלשה, היינו כיון ששם אם תרבה יותר משלשה אין לדבר קצבה, אבל כאן יש קצבה עד שמונה. ובתורת כהנים פירש רבי עקיבא שהטעם שמרבה רק שני ימים מ'ימים',

הסוכות לפסח, ללמדך שטעון לינה כפסח[מד] שנאמר בו 'ופנית בבוקר' וגו' [**ורבי אלעזר ברבי שמעון** למד כן מייתור פסח ושבועות להיקש[מה]].

ואין לתרץ שאי אפשר להקיש את חג השבועות לסוכות שיהא לו תשלומין כל שמונה, כיון ששמיני עצרת רגל הוא לעצמו, משום שדין זה נאמר רק לענין פז"ר קש"ב [**פייס**, שפר הבא בשמיני קרב בפייס כרגלים ולא כקרבנות חג הסוכות שקרבים לפי סדר המשמרות. **זמן**, שטעון ברכת הזמן [-שהחיינו]. **רגל**, שהוא רגל לעצמו[מו]. **קרבן**, שיש בו סדר קרבנות לעצמו פר איל ושני כבשים, מה שאין כן סוכות יש בו פרים רבים שני אילים וי"ד כבשים. **שיר**, שיש לו שיר של יום לעצמו [למנצח על השמינית[מז]]. **ברכה**, שהיו מברכים בו את המלך, זכר לשמונת ימי המילואים], אבל לענין תשלומין הוא תשלומין של ראשון, כדתנן מי שלא חג יום ראשון של רגל חוגג את כל הרגל ויום טוב אחרון של חג.

דף ה
אוצר החכמה

ת"ק ורבי שמעון [שדרשו את הייתור 'חג המצות' לסדר הרגלים], **לומדים דין תשלומין לעצרת כמו ששנה רבה בר שמואל**, אמרה תורה 'עד חודש ימים', ודרשינן מנה ימים וקדש חודש[מח], מנה ימים וקדש עצרת[מט]. והיינו כמו שחודש שנמנה על ידי **ימים** [כדכתיב 'עד חודש ימים'], כשמקדשו מקריב בו קרבן באחד מן הזמנים שנמנה על ידו [-יום], אף עצרת שנמנית על ידי **שבועות** ['שבע שבתות'], מקריב **שבוע**. ואף שעצרת נמנית גם על ידי ימים, דכתיב 'תספרו חמשים יום', פירש **רבא** שמצוה למנות גם שבועות, ועוד שהרי קראה לו תורה חג **השבועות**.

שנינו בברייתא לעיל שעוברים על פסח בבל תאחר בשלש רגלים, ומקשינן, שהרי אינו קרב בשאר רגלים אלא בי"ד בניסן[נ]. **לרב חסדא** בכדי נקטה הברייתא פסח. **ולרב ששת** כוונת הברייתא לשלמי פסח [-פסח שאבד ונתכפרו בעליו באחר[נא]], וקמ"ל שאין דינם כפסח.

המקור שלמדים ממנו על איזה דברים עובר בבל תאחר, תנו רבנן, 'כי תדור נדר לה' אלוקיך לא תאחר לשלמו, כי דרוש ידרשנו ה' אלוקיך ממך והיה בך חטא', **נדר** מ'כי תדור נדר'. **נדבה** מדכתיב כאן נדר, ולהלן כתיב 'או נדר או נדבה' סמך נדבה לנדר, וכמו כן לענין בל תאחר נדבה עמו[נב]. **דמים ערכין חרמין הקדשות** מ'לה' אלוקיך' [שכולם לבדק הבית[נג]]. **חטאות ואשמות עולות ושלמים** [והוא הדין מעשר בהמה בכור ופסח[נד]] מ'כי דרש ידרשנו' [שנדרשים ממך שהם חובה, וכגון עולות ראיה ושלמי חגיגה[נה]]. **צדקות מעשרות ובכור** מ'ה' אלוקיך' [שכבר כתב 'לה' אלוקיך', אלא ללמד על אלה שכתב בהם 'ולך תהיה צדקה לפני ה'' 'ואכלת לפני ה' אלוקיך מעשר' וגו']. **לקט שכחה ופאה** מ'מעמך' [שהם לעני שכתב בו 'את העני עמך'].

ומ'לא תאחר **לשלמו**' דורשים, **עליו אתה עובר ולא על חילופיו**. ואין הכוונה לחילופי עולה ושלמים סתם, כיון שאלו קרבים [ועובר עליהם]. וכן אין הכוונה לחילופי חטאות[נו], שהרי דינם למיתה [ואם כן לא יעבור עליהם]. ולא לתודה שהתערבה בתמורתה ומתה אחת מהם, שאמר **רבי חייא** שאין יכול להקריב את הנותרת, כיון שרק התודה טעונה לחם ולא תמורתה, ואינו יודע איזו מתה [משא"כ כששתיהן קיימות, מביא לחם ואומר שיהיה לשם אותה שהיא התודה], **שאם כן אין צריך קרא למעטה**. אלא פירש **רב ששת** שבא למעט חילופי עולה ושלמים, ומדובר בעברו על העולה שני רגלים והוממה וחיללה על אחר, ועבר על חילופיה רגל אחד, **ולרבי מאיר** שסובר שעובר ברגל אחד, פירש **רבא** שמדובר בהוממה באמצע הרגל וחללה ועבר על חילופיה שאר הרגל[נז], וקא משמע לן שלא אומרים שהואיל והשני בא מכוח הראשון נצרף את האיחורים ויעבור עליו.

ומ'והיה **בך** חטא' דרשו, **להו"א** 'בך' ולא בקרבנך[נח], שאין הקרבן נפסל. אמנם למסקנא דין זה דרש **בן עזאי** מ'ואם אכל וגו' המקריב **אותו** לא יחשב' וגו' הוא [-המקריב[נט]] בלא ירצה, ואין מאחר נדרו בלא ירצה. ולגבי בכור דרשו **אחרים** דין זה מהיקש בכור למעשר ['ואכלת וגו' מעשר דגנך וגו' ובכורות בקרך' וגו'], מה מעשר אינו נפסל משנה לחברתה [שהרי ציותה התורה לבער את הנשאר עד השנה השלישית[ס]], **אף בכור שעברה שנתו** [ובדרך כלל עברו ג' רגלים] **אינו נפסל בכך. ואין ללמוד מבכור לשאר דברים, משום** כיון שתפשת מרובה לא תפשת. ורבי יהודה בן בתירא פירש הטעם, משום שדרך לתפוס מידה כלה [וכנ"ל שאם בא לרבות יותר משלשה אין גבול לריבויו]. ורבי נחמיה פירש, כיון שדרך לפתוח [לכתוב דבר מפורש] ולא לסתום. תוס' (ד"ה תפשת). (מד) **ואין** צריך ללון כל שבעה, אלא אם בא בערב יום טוב חייב ללון גם במוצאי יום טוב [שהרי ליל יום טוב אין צריך קרא, כיון שחייב להישאר ליומו משום מצוות ראיה]. ואם בא בחולו של מועד, לן לילה אחד, ואף אם אין מביא קרבן [שהרי אם הביא קרבן חייב לינה אף בשאר ימות השנה], וכגון ששלח שלמי שמחה מאתמול [שהרי נאכל לשני ימים], או שיוצא ידי חובת שמחה בכסות נקיה וכדומה [שיוצא בזה ידי חובת שמחה, שאם לא כן לא ימצא שמחה שמונה כשחל יו"ט ראשון בשבת]. אמנם בזבחים (צו:) משמע שלרבי טרפון שלמד מ'ופנית בבוקר' שכל החג נחשב כבוקר אחד צריך לינה כל שבעה, ולכן צריך היקש מיוחד לסוכות. ושאר הרגלים נתרבו מ'ופנית'. תוס' (ד"ה מה חג). (מה) **רש"י** (ד"ה ות"ק ורבי שמעון). (מו) **ונפק"מ, להבנת תוס' ברש"י**, לענין תפילה וברכת המזון, שמזכיר שמיני עצרת ולא סוכות [ולר"ת כל זה בכלל 'ברכה בפני עצמו']. **ולר"ת**, לענין שטעון לינה. **ולר"ח**, לענין שמבטל אבלות שלשים למי שמת לו מת פחות משבעה ימים לפני החג. ופירשו תוס', שלא בטלה גזרת שלושים לגמרי, אלא שהימים שלפני החג נחשבים כשבעה, וכן שמיני עצרת, וחג עצמו שבעה, הרי כאן כ"א יום. תוס' (ד"ה פז"ר קש"ב). (מז) **כן** פירש רש"י (ד"ה פז"ר קש"ב). ור"ת פירש, שהיו אומרים בו מזמור שלם, משא"כ בחג אומרים כל יום חצי מזמור. תוס' (ד"ה פז"ר קש"ב). (מח) **כך** גירסת הספרים שלפנינו, אבל רבינו משולם גרס קדש שנים ומנה יובל. וטעמו, משום ש'אמרה תורה' שייך דווקא על דברים שכתובים במפורש שאף הצדוקים מודים בהם, מה שאין כן מנה ימים של חודש הוא רק דרשת חז"ל. וקשה, שמצאנו לשון 'אמרה תורה' בניסוך המים והבאת תרומה חדשה בניסן, שאין הצדוקים מודים בהם. ועוד, שלדבריו קשה שנאמר שכשם שיובל שנמנה לשנים ולשמיטים היובל הוא שנה שתפסת מרובה לא תפסת, אף עצרת שנמנית לימים ושבועות נאמר שהעצרת תהיה יום, משום תפסת מרובה לא תפסת, מה שאין כן לגירסת הספרים שלמדים מחודש, מביאים את קרבנות העצרת בכל מנוייה. תוס' (ד"ה אמרה). (מט) **במנחות** (סה:) דרש רבי יהושע לגבי בייתותים שהיו אומרים שעצרת היא לאחר השבת, ודרש, מה חודש שסמוך לביאתו ניכר, אף עצרת. וכמה פירושים בדבר, **א.** תוס' פירשו, שכשם שהמולד הוא הזמן קבוע לתחילת מניין כ"ט ימי החודש, אף לעצרת יש זמן קבוע דהיינו ט"ז ניסן, אבל להבייתוסים שמונים משבת בראשית, נמצא שאין לו זמן קבוע בחודש. **ב.** ר"ת פירש, שכשם שבר"ח כולם יודעים שיום אחר שהירח מתכסה מקדשים אותו אף עצרת כן, כיון שיכולים לדעת כמה מתמלאת הלבנה כל ה' בחודש, ובחודש סיון ידעו שעצרת היא למחרת יום זה. **ג.** רבינו משולם [שהובא בהערה הקודמת], פירש, מה יובל מתחילים למנות מיד אחר החמישים הקודם, אף עומר מונה מיד אחר יום טוב. **ד.** עוד פירשו תוס', שכשם שיום בחודש נחשב חודש, כיון שחודש נמנה על ידי ימים, ושלושים יום נחשבים שנה כיון שהשנה נמנית על ידי חדשים, אף עצרת שנמנית על ידי שבועות זמנה שבוע. **ה.** עוד פירשו, שכמו שבחודש אנו יודעים בחשבון השווה שאחר שלושים יום ראש חדש, אף עצרת יודעים בחשבון השווה שעצרת היא חמישים יום אחר יום טוב של פסח. תוס' (שם). (נ) **ומיד** עובר עליו. תוס' (ד"ה ואי לא). (נא) **ועליו** דרשו בזבחים (לו.) מהפסוק 'תודת שלמיו' ששלמים הבאים מחמת פסח נאכלים ליום ולילה, אבל חגיגת י"ד נאכלת לשני ימים, ולבן תימא אף היא נאכלת ליום ולילה, ולמד ממה שהוקשה חגיגה לפסח. אמנם רש"י שם פירש שהפסוק נדרש על חגיגת י"ד שנאכלת ליום אחד. אמנם מה שאמרו שם (ט.) שפסח שעברה שנתו ושלמים הבאים מחמת פסח יש להם דין שלמים לכל מצוות שלמים, כוונתה לחגיגת י"ד שאינה נלמדת מ'תודת שלמיו'. א"נ מדובר במותר הפסח, והפסוקים שהביאו שם הם רק אסמכתא. תוס' (ד"ה שלמיו). (נב) **ויכל** להביא אף מ'כאשר נדרת נדבה' האמור בפרשת בל תאחר. תוס' (ד"ה ונאמר). (נג) **כן** פירש רש"י (ד"ה אלו הדמין). ותוס' פירשו שאף חרמי כהנים בכלל. וכתבו שהלימוד הוא דבכל אלו נכתב 'לה'', וגם חרמי כהן נדרשו מחרמי בדק הבית שכתוב בהם לה'. ועדיף ללמוד מפסוק זה חטאות אשמות עולות ושלמים וכמו שדרשו להלן מהפסוק 'מוצא שפתיך וכו' לה' אלוקיך', אלא שאם כן לא היינו לומדים ממנו הקדשות [ואין ללמדם מ'דרוש ידרשנו', כיון שמשמעות הפסוק היא שבא על חטא], אבל להלן שיש פסוק להקדשות, עדיף ללמוד חטאות ואשמות וכו' מ'לה''. תוס' (ד"ה ערכין). (נד) **כן** פירש רש"י (ד"ה ועולות). אמנם תוס' (ד"ה ומעשרות) כתבו, שאי אפשר ללמוד בכור ומעשר מפסוק זה, כיון שאם אין לו בכור ומעשר אינו חייב בהם. ולא גרסינן פסח, כיון שלרב ששת שפירשם בשלמי פסח יש ללמדם מהפסוק שנלמדים שלמים. מיהו יש לחלק. (נה) **כן** פירש רש"י (ד"ה שם). ואף שזמנם קבוע, מ"מ עובר עליהם, כיון שמשהפרישם יכול להביאם אף לאחר זמנם [ולא נפסלו, משא"כ פסח נפסל, ולכן הקשתה הגמ' לעיל שלא יעבור עליו (מהרש"א)]. ויש שלמדו ממה שנכתב בחטאת 'דרש דרש משה', ואשם ועולה ושלמים הוקשו לחטאת. וקשה, שהרי בהיקש זה הוקשו גם נדר ונדבה, וא"כ נלמד הכל משם. תוס' (ד"ה אלו חטאות). (נו) **וכן** אין להעמיד בחילופי אשם, לתוס', כיון שדינו ברעיה. ולר"ת, כיון שמדאורייתא קרב, וא"כ יעבור עליו. תוס' (ד"ה אי חילופין). (נז) **ואין** עובר אלא במאחר רגל שלם. תוס' (ד"ה שהומם). (נח) **ותימה**, מנלן שיפסל שצריך פסוק שלא יפסל, וכן מה צריך פסוק שאין המאחר נדרו ב'בל ירצה'. תוס' (ד"ה מה מעשר). (נט) **בזבחים** (כט.) נחלק רבי אלעזר על בן עזאי ודרש 'אותו' בזבח ולא בכהן [ודרש לפסול שלמים ביום השלישי]. ובסוגיין רצו ליישב אף לשיטת בן עזאי. ואף שבתמורה (כא:) משמע שבן עזאי למד את ההיקש של בכור לאיסור לאוכלו חוץ לחומה וחולק על אחרים שדרשו מפסוק זה שאין נפסל משנה לשנה, מ"מ י"ל שרוצה ליישב את בן עזאי בכל ענין אף לפי אחרים. תוס' (ד"ה מדבן עזאי). (ס) **ואף** למה שנתבאר לעיל (ד.) שעיקר דין ביעור מעשרות נאמר

שיש לומר שדווקא בכור שאינו מרצה אינו נפסל, אבל קרבן המרצה יפסל(סא).

דף ו

ולמסקנא דרשו 'בך חטא' ולא באשתך חטא, ומשום שהו"א שכיון שאמר **רבי יוחנן** וי"א **רבי אלעזר** שאין אשתו של אדם מתה אלא אם כן מבקשים ממנו ממון ואין לו(סב), שנאמר 'אם אין לך לשלם למה יקח משכבך מתחתיך', אף היא תיענש על בל תאחר, קמ"ל.

תנו רבנן, 'מוצא שפתיך' זו מצות עשה [שכן פשטות הפסוק מוצא שפתיך קיים(סג)], 'תשמור' זה לא תעשה(סד), 'ועשית' אזהרה לבית דין שיכריחוהו, 'כאשר נדרת' זה נדר, 'לה' אלוקיך' אלו חטאות ואשמות עולות שלמים, 'נדבה' כמשמעו, 'אשר דברת' אלו קדשי בדק הבית, 'בפיך' זו צדקה [מייתור הפסוק(סה)].

ואף שכבר למדו לעיל **עשה** מ'והבאתם שמה' **ולאו** מ'לא תאחר', **וכפיית בית דין** ממה שדרשו 'יקריב אותו לרצונו' מלמד שכופים אותו עד שיאמר רוצה אני(סו), מכל מקום צריך שני פסוקים(סז), אחד לנדר ולא הפריש, ואחד להפריש ולא הקריב. ואין ללמוד מאמר ולא הפריש להפריש ולא הקריב, כיון שבהפריש בכל מקום שהקרבן נמצא הוא בבי גזא דרחמנא. וכן אי אפשר ללמוד מהפריש ולא הקריב לנודר ולא הפריש, שהרי אין משהה בידו כלום, ודיבורו לאו כלום הוא.

ולפיכך אמר **רבא** שצריך לפרש את הפסוק 'מוצא שפתיך תשמור' שעובר באמר ולא הפריש, באומר **הרי עלי עולה על מנת שאיני חייב באחריותה**(סח), שהרי דרשו 'לה' אלוקיך נדבה' בקרבנות נדבה, ואם אומר הרי עלי, הוא נדר חייב באחריותו, ואם אומר הרי זו, באמירתה כבר הופרשה [ואף בל תאחר יש בנדבה מגזירה שוה(סט)], ועל כרחך דמיירי בנדר כעין נדבה.

כמה מימרות שאמר רבא בענין בל תאחר

א. הנודר צדקה עובר בבל תאחר מיד. ואף על פי שבל תאחר בקרבנות ובצדקה נדרש מאותו פסוק, מכל מקום בצדקה כיון שעניים מצויים עובר מיד.

ב. בקרבנות עובר בעשה אחר רגל ראשון. ומה שהעיד רב פפייס שאכלו שלמים בפסח ואת ולדה בחג, פירש **רב זביד** בשם **רבא**, שאותו ולד היה מחוסר זמן בפסח וחולה בעצרת(ע), **ורב אשי** פירש שחג היינו עצרת [**ורב זביד** סובר שבכל מקום שנכתב פסח נקרא חג השבועות עצרת ולא חג].

ג. משעברו שלשה רגלים עובר בלאו בכל יום. ומה ששנינו בברייתא אחד בכור ואחד כל הקדשים כיון שעבר עליהם שנה בלא רגלים או רגלים בלא שנה עובר בבל תאחר [מפרש להלן], אף שטרח התנא למנות מתי עוברים בבל תאחר, וא"כ היה לו למנות שעובר בהרבה לאוים [כן הקשה רב כהנא], מכל מקום יש לומר שלא בא למנות כל הלאוים, אלא לומר אימתי עובר בלאו.

תניא, 'אחד בכור(עא) ואחד כל הקדשים, כיון שעברו עליהם שנה בלא רגלים או רגלים בלא שנה(עב) עובר בבל תאחר. **ומצינו כמה פירושים איך יתכן שנה בלא רגלים**(עג).

א. למ"ד שצריך שלשה רגלים כסדרן, ימצא שנה בלא רגלים בפשיטות(עד).

ב. למ"ד שאין צריך רגלים כסדרם, **לרבי** [לגבי פדיית בתי ערי חומה(עה)] **ששנה** [בין מעוברת בין פשוטה] **היא שס"ה ימים, ימצא בשנה מעוברת בנדר אחר הפסח** [או ברגל עצמו(עו)], שלאחר שס"ה יום עוד קודם הפסח כבר תמה השנה.

ג. לרבנן שחולקים על רבי וסוברים ששנה היא מיום ליום, ימצא לדברי הברייתא ששנה **רב שמעיה** שאין קביעות במילוי החדשים, ובאופן שנדר בו' בסיון בשנה שניסן ואייר מלאים, שאז חג השבועות בה' סיון, ולשנה הבאה היו שניהם חסרים וחל חג השבועות בז' סיון, שבו' בסיון כבר עבר בבל תאחר. אמנם **אחרים** חולקים על הברייתא ששנה **רב שמעיה**, וסוברים שלעולם חדש אחד מלא ואחד חסר וחדש העיבור תמיד חסר, ואין בין עצרת לעצרת אלא ארבעה ימים, ובשנה מעוברת חמשה(עז).

שתי ספקות שהסתפק רבי זירא בדין בל תאחר

א. האם **יורש** עובר בבל תאחר. וצדדי הספק, האם כיון שאמרה תורה 'כי תדור' והוא לא נדר אינו עובר, או שכיון שאמרה תורה 'ובאת שמה והבאתם שמה' וגם הוא חייב בהבאה(עח), עובר. ופשטינן ממה ששנה **רבי חייא** 'מעמך' פרט ליורש. ואף שנדרש ללמד על לקט שכחה ופאה, מ"מ יש ללמוד מייתור המ"ם. **ב.** האם **אשה**(עט) עוברת בבל תאחר. וצדדי הספק, האם כיון שאינה מצווה בראיה [דכתיב 'כל זכורך'] לא שייך בה זמן רגלים לאיסור בל תאחר, או שכיון שחייבת לעלות משום שמחה(פ) [שבזמן המקדש אין שמחה אלא בבשר שלמים]. **וכן פשט אביי** שחייבת לשיטת **רבי זירא** שחייבת בשמחה. אבל הוא עצמו סבר שאשה בעלה משמחה בבבל בבגדי צבעונים ובארץ ישראל בבגדי פשתן מגוהצים(פא).

מאימתי מונים שנה לבכור, לרב אחא בר יעקב מיום שנראה להרצאה, ומדבר בבכור תם, **ולאביי** מיום שנולד, ומדבר בבעל מום(פב) שכלו חדשיו [שמיום שנולד עומד להישחט]. אבל אם לא כלו חדשיו, עובר רק מיום **השמיני** [שיצא מכלל נפל].

דף ז

תנו רבנן, **באחד בניסן** ראש השנה **לחדשים** [-למנין חדשי השנה], **ולעיבורין** [מפרש בגמ'] **ולתרומת שקלים** [-להקריב מהשקלים שנתרמו בשנה זו].

(סא) **יפסל** על מי שלא הפריש כלל, מ"מ ודאי גם המפריש ולא נתן חייב ליתן בשנה השלישית. תוס' (ד"ה מה מעשר). (סא) **ואף** עולה מרצה על חייבי עשה. תוס' (ד"ה קדשים). (סב) **רש"י** (זבחים כט:) פירש, שנמצא בידו ממון גזל. ותוס' פירשו שהכוונה למי שלא משלם את נדריו [וכאן דברו שמשלמם באיחור]. תוס' (ד"ה אלא אם כן). (סג) **רש"י** (ד"ה מוצא). ותוס' פירשו שלמדים מ'והיוצא מפיכם תעשו'. תוס' (ד"ה זו מצות). (סד) **ואף** לרבי עקיבא שסובר ש'השמר' של עשה הוא עשה [לגבי 'ושמרתם את החוקה' שנאמר בפסח שאינו אלא עשה (עירובין צו.), וכן אמר ריש לקיש (יומא פא.) לגבי עינוי של יוה"כ שאם היה נאמר 'השמר' לא היה זה אלא עשה], צ"ל ש'מוצא שפתיך תשמור' נאמר על 'לא תאחר' שלפניו ולא על 'ועשית' שלאחריו. ורב יוחנן שסובר (מנחות לו:) שמניח תפילין אחר השקיעה בלאו, חולק על ריש לקיש, אבל ע"כ הוא מודה לרבי עקיבא, שהרי היא משנה במסכת כריתות (ב.), וצריך לחלק בין השמר של פסח להשמר של תפילין [שבתפילין עיקר הציווי הוא לא לעשות (תוס' בעירובין שם)]. תוס' (ד"ה תשמור). (סה) **כן** פירש רש"י (ד"ה בפיך). ותוס' למדו מדכתיב 'יצא מפי צדקה'. תוס' (ד"ה בפיך). (סו) **ונצרך** אף דכופים על כל מצות עשה, שמכיוון שכתב לרצונו הו"א דמעט כפיה. וחייבי עולות ממשכנים אותם [ואם אין למשכן כופים] אף לפני שעוברים בבל תאחר, אם רואים שמתעצל להביא ומוציא מעות חינם כדי שלא ישאר לו דמים לעולות. וכופים על עולות אף דמכפרים על חייבי עשה משום דבעשה אם עשה תשובה אין זז משם עד שמתכפר לו משא"כ חטאות ואשמות. תוס' (ד"ה יקריב). (סז) **וצריכים** שני פסוקים לג' הלימודים. תוס' (ד"ה חד). (סח) **ולא** נחשב מתנה על מה שכתוב בתורה. תוס' (ד"ה על מנת). (סט) **רש"י** (ד"ה והא נדבה). (ע) **וזקן** וחולה ומזוהם פסולים לקרבן, דכתיב 'מן הצאן' וגו'. ועוד כתיב 'כי תגישו פסח וחולה אין רע'. תוס' (ד"ה שהיה). (עא) **נקט** בכור כיון שבו נאמר הדין של שנה 'תאכלנו שנה בשנה', ושאר כל הקדשים נלמדים ממנו מדכתיב 'כל'. תוס' (ד"ה אחד בכור). (עב) **כגון** שהקדיש בערב פסח. תוס' (ד"ה בשלמא). (עג) **שאפילו** אם הקדיש באמצע הרגל, מצטרף סוף הרגל של שנה שעברה לתחילת הרגל של השנה הבאה. ובירושלמי העמיד בהקדיש מחוסר זמן בפסח. אמנם להלן משמע שאין מונים אלא משנראה להקרבה. תוס' (ד"ה שנה). (עד) **שהקדיש** אחר פסח, שאינו עובר מצד הרגלים אלא אחר שלשה הרגלים של השנה הבאה. תוס' (ד"ה בשלמא). (עה) **וצריך** לומר שלמדו שאר שנים מערי חומה. תוס' (ד"ה כמנין). (עו) **כן** מוכח לעיל שצריך שיעבור כל החג כדי שיעבור עליו. תוס' (ד"ה בתר). (עז) **ולרבי** מאיר שאמר לעיל שעובר ברגל אחד, וכן לרבי אליעזר בן יעקב שעובר בשני רגלים, צריך לומר שמדובר כשהיה חולה ברגל, וכן אפשר לתרץ לרבי ולרבנן. תוס' (ד"ה בשלמא). (עח) **למ"ד** שעבודא לאו דאורייתא חייב להביא דווקא בהפריש המוריש מחיים, ולמ"ד שעבודא דאורייתא חייב אף אם לא הפריש. תוס' (ד"ה יורש). (עט) **וכן** יש להסתפק בכל שאר הפטורים מראיה כגון חולה וזקן ומי שאין לו קרקע. תוס' (ד"ה הא ליתא). (פ) **והרי** היא בכלל 'ובאת שמה' וגו'. תוס' (ד"ה דהא). (פא) **ואף** שבזמן המקדש משמחה דווקא בבשר שלמים, פירש ר"ת שהחיוב על בעלה לשמחה ואין על עצמה חיוב, ולכך אינה בכלל 'ובאת שמה'. אמנם מצינו בפסחים (עא.) שאפילו בזמן שבית המקדש קיים אם אינו יכול לשמחה בבשר שלמים משמחה בכלי פשתן. תוס' (ד"ה אשה). (פב) **בנולד** במומו, אבל תם שהומם מונים משעת הרצאה. ומה שמונים שנה היינו לזמן אכילתו ולא לענין בל תאחר בנתינה לכהן. תוס' (ד"ה

ויש אומרים אף **לשכירות בתים** [שאם השכיר בית לשנה זו, כלתה שנתו באחד בניסן אפילו דר בה רק חודש אחד]. **הגמ' מפרשת את הברייתא.**

המקור שאחד בניסן הוא ראש השנה **לחדשים**

א. להו"א מדכתיב 'שמור את חודש **האביב** [-גמר בישול התבואה הבכירה] ועשית פסח', וזהו ניסן שבו מתבשלות **רוב** התבואות [והמתבשלת באייר היא אפילה] ונמצינו שנקרא ראשון דכתיב 'החודש הזה **ראשון** הוא לכם'. **ודחינן,** שמא הכוונה לחודש אדר, שלא מצאנו שהצריך הכתוב חודש **שרוב** האביב בו.

ב. רב חסדא פירש שלמדים מדכתיב 'אך בחמשה עשר יום לחדש **השביעי** באספכם' וגו', ובתשרי רוב אסיפת התבואה, וקרא לו החודש השביעי. **ודחינן,** שמא הכוונה לחודש אלול, שלא מצאנו שהצריך הכתוב חודש **שרוב** אסיפה בו.

ג. למסקנה נלמד מדברי קבלה(פג), **לרבינא** מ'עשתי עשר חדש הוא חדש שבט' (זכריה א ז). **לרבה בר עולא** מ'בחדש העשירי הוא חדש טבת' (אסתר ב טז). **לרב כהנא** מ'לחדש התשיעי בכסלו' (זכריה ז א). **לרב אחא בר יעקב** מ'בחדש השלישי הוא חדש סיון' (אסתר ח ט). **לרב אשי** מ'לחדש שנים עשר הוא חדש אדר' (שם ג ז). **ואיבעית אימא** מ'בחדש הראשון הוא חדש ניסן' (שם), ושאר האמוראים לא למדו מפסוק זה, שמא הכוונה ראשון למעשה המן.

הטעם שהמשנה לא שנתה דין ראש השנה לחדשים, משום שהתנא מדבר בשנים ולא בחדשים(פד).

ביאור מה ששנתה הברייתא שאחד בניסן הוא ראש השנה **לעיבורין,** פירש **רב נחמן בר יצחק** דהיינו שעד אחד בניסן יכולים לעבר את השנה, אבל אם לא עיברו עד אחד בניסן שוב אין מעברים. וזהו כשיטת **רבי יהושע ורבי פפייס** (עדיות פ"ז מ"ז), ונחלקו על החכמים שאמרו שמעברים עד פורים. וטעם שיטה זו, כיון ששמעו מהדרשנים שעוד שלושים יום פסח, ולא ישמעו לשלוחי בית דין לדחותו(פה). **ורבי יהושע ורבי פפייס** לא חששו לזה, כיון שאנשים יודעים שהעיבור תלוי בחשבון בית דין, ויאמר שלא סיימו את החשבון עד עכשיו.

הטעם שהמשנה לא שנתה דין ראש השנה לעיבורין, כיון שדיבר רק בראשי שנה שנאמרו לענין תחילה, ולא באלו שנאמרו לענין הפסקה(פו).

ובברייתא שנינו, שאם עיברו את השנה לפני ראש השנה, אינה מעוברת. ובשעת הדחק [שמפחדים שמא יעכבו הנכרים, או שצריך הנשיא ליטול רשות מהמלך], מעברים מיד אחר ראש השנה.

המקור שאחד בניסן הוא ראש השנה **לתרומת שקלים,** דרש **רב יאשיה** מדכתיב 'זאת עולת חדש בחדשו לחדשי השנה' ['**חדשי**' מיותר], חדש והבא קרבן מתרומה חדשה, והקישו 'שנה' 'שנה' למה שנאמר בניסן 'ראשון הוא לכם לחדשי השנה', כיון שהוזכר בו חדשים ושנה, ולא הקישו ל'מראשית השנה' שהיא תשרי(פז), משום שלא נאמר בפסוק זה חדשים.

אמר **רב יהודה** בשם **שמואל** וכן שנינו בברייתא, קרבנות ציבור הבאים מאחד בניסן, מצוה להביאם מן החדש. ואם הביאם מן הישן יצא, אלא שחיסר מצוה.

הטעם שהמשנה לא שנתה דין ראש השנה לתרומת שקלים, כיון שאין זה אלא לכתחילה ואם הביא מהישן יצא.

עוד שנינו בברייתא, שיחיד שהתנדב משלו כשרים, ובלבד שימסרם לציבור(פח), ולא חוששים שלא ימסרם בלב שלם.

עוד שנינו בברייתא שיש אומרים שאחד בניסן הוא ראש השנה **לשכירות בתים,** ובברייתא שנינו, המשכיר בית **לשנה זו** שלושים יום קודם ניסן, כיון שהגיע ניסן עלתה לו שנה(פט). אבל בפחות משלושים יום לא עלתה לו שנה, שאין אדם משכיר בית לפחות משלושים יום. המשכיר לפני תשרי, אין כוונתו רק לשלושים יום, כיון שדרך אדם השוכר סמוך לתשרי ששוכר לכל ימות הגשמים. המשכיר **לשנה** מונים י"ב חודש מיום ליום.

הטעם שהתנא קמא בברייתא וכן המשנה לא שנתה דין ראש השנה לשכירות בתים, כיון שסברה שגם בניסן מצויים הגשמים, ואין אדם שוכר רק לשלושים יום.

שנינו במשנה שאחד באלול הוא ראש השנה למעשר בהמה. ופירש **רב יוסף** שמשנתינו **רבי** היא, שסובר **כרבי מאיר בחדא** [שאחד באלול הוא ראש השנה למעשר בהמה], **וכרבי שמעון בחדא** [שניסן הוא ראש השנה לרגלים לענין בל תאחר, כיון שסובר שמונים את הרגלים כסדרן כמבואר לעיל (ד.)], **ושוב בסיפא שנה את דברי רבי שמעון** שראש השנה למעשר בהמה הוא בתשרי. שאם לא נאמר כן, יסתרו הרישא והסיפא.

ומה שנקט **רבי** ארבעה ראשי שנים, אף שלדבריו יש חמשה [א' ניסן, ט"ו ניסן, א' אלול, א' תשרי, וט"ו בשבט ופסח], **פירש רבא, שכוונתו שלכל התנאים יש לפחות ארבעה ראשי שנים** [**לרבי מאיר** חוץ מן אחד בניסן לרגלים, **ולרבי שמעון** חוץ מאחד באלול למעשר בהמה]. **ורב נחמן בר יצחק** פירש, שכוונתו שבארבעה חדשים יש ראשי שנים.

ובברייתא שנינו, **שט"ז בניסן** הוא ראש השנה לעומר [להתיר אכילת חדש]. **וששה בסיון** הוא ראש השנה לשתי הלחם [להתיר מנחות מהחדש].

ומה שהתנא במשנתינו לא שנאם, **א. לרב פפא** משום שהשנה שלהם מתחדשת ביום ולא בלילה. ואף שגם בל תאחר [-רגלים] רק ביום ראוי להקרבה, מ"מ חיוב הבאה שלו חל משעה שנדר, וכבר חל דין בל תאחר מתחילת הלילה(צ). וכן יובלות צריך להעמיד כשיטת **רבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא** שחל כבר מראש השנה, וחל בלילה, אבל **לחכמים** שסוברים שהיובל חל מהתקיעה שתקעו ביום הכיפורים, אף הם חלים רק ביום(צא).

ב. לרב שישא בריה דרב אידי משום שתלויים במעשה(צב). ובל תאחר אינו תלוי במעשה [בזמן הראוי לקרבן], כיון שאיסורו כבר מהלילה ומתחייב בלא מעשה [כמו שנתפרש לרב פפא]. וכן יובל יש להעמיד **כרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא.**

דף ח

ג. לרב אשי, כיון שהתנא נקט רק את אלו שראש השנה שלהם בראש חודש, ושלשה מהם הוי לכו"ע, והרביעי [שבט] הוא רק **כבית שמאי** [ואף אחד באלול הוא דלא **כרבי אלעזר ורבי שמעון**(צג)].

שנינו במשנה **שלת"ק** ראש השנה למעשר בהמה הוא באחד באלול, **ולרבי אלעזר ורבי שמעון** באחד בתשרי. ופירש **רבי יוחנן** שנחלקו מתי זמן העיבור שלהם [והעיבור עצמו הוא חמשה חדשים], ומחלוקתם בדרש הפסוק 'לבשו כרים [-יתעברו(צד)] הצאן ועמקים יעטפו בר יתרועעו אף

הא). (פג) **וצריך** לומר שהיתה קבלה בידם סדר שמות החדשים, וכן מפורש בירושלמי. תוס' (ד"ה מדברי). (פד) **ואף** שדיבר ברגלים, מ"מ בחדשים. תוס' (ד"ה בשנים). (פה) **בסנהדרין** (יב:) שנינו שאם עיברו בל' אדר מעוברת. והקשו שם שיבואו לזלזל. וצ"ל שכמו כן היו יכולים להקשות על המשנה כאן מצי לאקשויי **גם** על המשנה בעדיות. תוס' (ד"ה הם העידו). (פו) **ומטעם** זה לא הקשו להלן (יב.) למה לא מנה התנא ראש השנה לנדרים. תוס' (ד"ה בהפסקה). (פז) **כמו** שאמרו להלן (ח.). תוס' (ד"ה מראשית). (פח) **הגמ'** מקשה פשיטא, ותירצה שקמ"ל שלא חוששים שלא ימסור יפה. ובבבא מציעא (קיח.) נחלקו בזה, ושמא יש לחלק. תוס' (ד"ה שמא). (פט) **ואין** אומרים שהדמים מודיעים, שיתכן שנתן את המעות במתנה או לפיקדון. תוס' (ד"ה עלתה). (צ) **ואין** הכוונה שיעבור בבוקר הראשון של החג, שהרי אין עובר עד שיעבור עליו רגל שלם, וה"ה למ"ד שצריך רגלים כסדרם צריך שיעבור כל הרגל, אלא כוונת רש"י שאם נדר בלילה ראשון של חג אין נחשב רגל זה לעבור עליו. תוס' (ד"ה והרי). (צא) **תימה,** הרי בלאו הכי מוכח להלן שהמשנה כרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא. תוס' (ד"ה והרי). (צב) **ואף** למ"ד שמתיר חדש משהאיר המזרח, מ"מ מצוה להביא קודם את העומר. תוס' (ד"ה מידי). (צג) **ואי** אפשר להעמידה כרבי שמעון, שהרי לשיטתו אין ראש השנה באחד באלול, אלא כרבי מאיר. ואי אפשר להעמיד כולה כמותו, כיון שמה ששנינו לרגלים אינו כמותו. תוס' (ד"ה שלשה). (צד) **כן** פירש רש"י (ד"ה לבשו). ובתרגום פירש יעלון דוכרייא עילוי ענא, והוא לשון נקיה. ולהלן פירש רש"י [והיא גמ' ערוכה להלן דף יא.] לבשו כרים, זמן זיווג חיה ובהמה. תוס' (ד"ה לבשו).

ישירו', **רבי מאיר** דרש, אימתי לבשו כרים, בזמן שהעמקים יעטפו בר [שניכרת צמיחת התבואה והוא באדר, נמצא שיולדות באב] ו'יתרועעו אף ישירו' שמשמע שהוא בניסן שהוא זמן שהתבואה בקשיה [שכשנוקשות משמיעות קול], מדבר בבהמות המאחרות להתעבר עד ניסן. **ורבי אליעזר ורבי שמעון** למדו, שלבשו כרים בזמן שיתרועעו אף ישירו, ויולדות באלול. **ודחינן**, שא"כ **לרבי אליעזר ורבי שמעון** היה צריך לכתוב בסדר הפוך, לבשו וגו' יתרועעו וגו' ואחריו אף עמקים וגו'.

ורבא מפרש, שלכו"ע מעשר בהמה הוקש למעשר דגן בפסוק 'עשר תעשר' [אחד מעשר בהמה ואחד מעשר דגן]. אוצר החכמה ולכו"ע בהמה דקה יולדת באב, אלא **שרבי מאיר** סבר, שכשם שמעשר דגן סמוך לזמן גמרו עישורו(צה), אף מעשר בהמה. **ורבי אליעזר ורבי שמעון** סברו, שכשם שמעשר דגן ראש השנה שלו באחד בתשרי(צו), אף מעשר בהמה כן.

שנינו במשנה שאחד בתשרי הוא ראש השנה **לשנים, וכמה פירושים בדבר. א. רב פפא** פירש דהיינו לשטרות, וכדתנן שטרי חוב המוקדמים פסולים והמאוחרים כשרים. ואף שבתחילת המשנה שנינו שאחד בניסן הוא ראש השנה למלכים, ופירש **רב חסדא** דהיינו לשטרות, **ללישנא קמא** למלכי ישראל מונים מניסן, ולמלכי אומות העולם מתשרי. **וללישנא בתרא רב חסדא חולק** על **רב פפא**, ומפרש מה ששנינו שבאחד בתשרי ראש השנה לשנים **כרבי זירא** בסמוך.

ב. רבי זירא פירש, שהכוונה למניין תקופת החמה ומולדות הלבנה, וסובר **כרבי אליעזר** שבתשרי נברא העולם(צז).

ג. רב נחמן בר יצחק פירש, לדין שדן הקב"ה את העולם, כדכתיב 'מראשית השנה' וגו', מראשית השנה נידון מה יהא באחריתה. ולמדים מהפסוק 'תקעו' וגו' **בכסה** וגו' משפט וגו' שהדין בחודש תשרי, שבו החודש מכוסה סמוך לחידושו [שהלבנה אז קטנה ואינה נראית לרחוקים(צח) כגון לבני מערב בשחרית].

תנו רבנן, 'כי חק לישראל הוא משפט לאלוקי יעקב', מלמד שאין בית דין של מעלה נכנסים לדין עד שיקדשו בית דין של מטה את החדש. ותניא אידך, 'משפט לאלקי יעקב', שאף אומות העולם נשפטות, והקדים הכתוב את ישראל, לפי שמקדים לדונם לפני שירבה הכעס. וכמו שאמר **רב חסדא** שהקב"ה מקדים דין המלך לדין הציבור, שנאמר 'משפט עבדו ומשפט עמו', **או** משום שאין זה דרך ארץ שיחכה מלך לציבור, **או** שדנו לפני שיתרבה הכעס מעוונות הציבור.

המקור למה ששנינו במשנה שאחד בתשרי הוא ראש השנה **לשמיטין** [שמראש השנה חלה קדושה, ונאסרה עבודת הקרקע], מהיקש 'ובשנה השביעית' וגו' ל'מראשית השנה'. ולא למדים מניסן שנכתב בו 'ראשון וגו' לחדשי השנה', כיון שלומדים שנה שלא נכתב עמה חדשים משנה שלא נכתב עמה חדשים, משא"כ ניסן נכתב בו חדשים.

מה ששנינו במשנה שאחד בתשרי הוא ראש השנה ליובלות, היינו **כרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא**(צט) שסובר **שקדושת יובל חלה מראש השנה**, ולמד כן מ'וקדשתם את שנת החמישים'. ולשיטתו מראש השנה אין העבדים משועבדים, אלא אוכלים ושותים ושמחים, ומ'ביום הכיפורים' וגו' למד, שאין חוזרים לביתם עד יום הכיפורים שתוקעים בית דין בשופר ואז גם השדות חוזרות לבעליהם. ודווקא בתחילתה מוסיפים קדושה [כדלהלן], אבל לא אחריה [שלא נאמר שינהג קדושה עד יום הכיפורים של שנת נ"א, כמו שמוסיפים מחול על הקודש], **דכתיב** 'יובל היא שנת החמישים' למעט(ק).

ורבנן חולקים עליו וסוברים שיובל חל ביום הכיפורים, ומ'שנת החמישים' דרשו שבית דין מקדשים שנים ולא חדשים [כדעת **רבי אלעזר ברבי שמעון** (להלן כד.) שבין נראה בזמנו ובין נראה בזמנו אין מקדשים אותו], ו'יובל היא' למדו ששנת היובל נמנית רק לשנת החמישים של המנין הקודם(קא), ונחלקו על **רבי יהודה**(קב) שאמר שנמנה גם ליובל הבא(קג).

דף ט

דין זה שצריך להוסיף מחול על הקדש, לרבי עקיבא נלמד מייתור, שנאמר 'בחריש ובקציר תשבות' [שנאמר בפרשת שבת, אבל הוא מדבר בשמיטה, שהרי בשבת גם שאר המלאכות אסורות(קד)] שהוא מיותר, שהרי כבר נאמר 'שדך לא תזרע'(קה), וע"כ שבא הכתוב לאסור חריש של ערב שביעית [שמועיל לשביעית] וקציר של מוצאי שביעית(קו) [תבואה שהביאה שליש בשביעית(קז)]. **ולרבי ישמעאל** למדים מדכתיב לגבי יום הכיפורים 'ועניתם את נפשותיכם בתשעה לחודש' [שמשמע שכבר בתשיעי מתענה], וכתיב 'בערב' [שמשמע רק בליל עשירי], וע"כ שצריך להוסיף מחול על הקודש. וגם אחריו צריך להוסיף שלמדים היקש 'מערב עד ערב'(קח). ודין תוספת

(צה) **ואף** שתבואה וזיתים שלקטם משהביאו שליש חייבים, אין דרך ללקטם עד שיגמרו. תוס' (ד"ה סמוך). (צו) **כדתנן** לקמן ו'לירקות'. ונלמד, או מהיקש 'שנה' 'שנה' ['היוצא בשדה שנה', 'ראשית השנה'] האמור בשמיטין, או כמו שפירש רש"י (כתובות כה.) שלא נתחייבו במעשר עד שהחלו למנות שמיטין. תוס' (ד"ה מה). (צז) **ומונים** מולד הלבנה והתקופה מאחד בתשרי. ורבי יהושע שהלכה כמותו סובר שמונים מניסן. ומה שאמרו (עירובין נו.) שאין תקופת ניסן נופלת אלא בארבע רבעי היום, היינו כרבי יהושע. והנה לרבי אליעזר בכ"ה באלול נברא העולם, ולרבי יהושע בכ"ה באדר, והיינו שכשנברא אדם בששי קידש החדש. ולפינ זה יש לפרש את הטעם שמחשבי העיבור לאחר שצירפו כל השעות והקפה של כל מחזורים מסירים ז"ט תרמ"ב, פירשו ז' ימים תשע שעות ותרמ"ב חלקים [ואין הטעם לפי שהיתה הלבנה נזופה ע"י שקטרגה ונהגה נזיפה בעצמה ז"ט תרמ"ב, שלא מצינו טעם זה בכל מקום], לפי שהמונה מבריאת העולם לא מונה ראש השנה עד יום ששי שנברא אדם הראשון, ובשעה תשיעית נצטווה כמבואר בסנהדרין (לח:), ומסתמא אז קידש החדש, וע"כ היה המולד ו' שעות קודם לכן שהרי שש שעות הלבנה מכוסה, ונמצא המולד בתחילת שעה ט"ו שהיא שעה שלישית של יום, וסימנו וי"ד, פירוש, ביום ו' בסוף שעה י"ד. ומאחר שלא היה ר"ה עד יום ו' שקידש אדם הראשון את החודש, נמצא שנברא העולם בכ"ה באלול ואותה שנה של תוהו מונים אותה משום שיום אחד בשנה נחשב לשנה. וכשתדקדק על מולד ניסן של תוהו שלפני תשרי של יישוב שבו נברא האדם, תמצא מולד ניסן ברביעי בתשע שעות ותרמ"ב חלקים, ומולד תשרי של תוהו שלפניו נמצא ב' ה' ר"ד, ולתקופה מונים מניסן של תוהו שהיתה התקופה בתחילת ליל ארבעה, ונמצאת תקופת תשרי של יישוב של אחריו ביום ד' וט"ו שעות, שהרי אין בין תקופה לתקופה אלא תשעים ואחד יום וז' שעות ומחצה ושתי תקופות הם ט"ו שעות, וא"כ קדמה תקופת תשרי למולד א' כ"ג פירוש, יום אחד כ"ג שעות ותקופת ניסן קדמה למולד ז' ט' תרמ"ב. תוס' (ד"ה לתקופות). (צח) **כן** פירש **רש"י** (ד"ה שהחדש). **ור"ת** הביא כעין זה מויקרא רבה, ואף שגם בניסן הלבנה מכוסה ויש בו חג, מ"מ אין החג בו ביום. **עוד פירש ר"ת**, ש'כסא' לשון מזומן, והלימוד הוא איזה חודש שמזומן להיות החג בחודש. **ורבינו משולם פירש**, שמכוסה היינו שלא הזכיר בפסוק 'מלבד עולת' וגו' את חטאת ראש חודש. **עוד פירש** שמכוסה היינו שלא מזכירים בתפילה מוספי ר"ח, והטעם, משום שר"ח נקרא חייב [כמו שאמרו (שבועות ט) הביאו כפרה עלי וכו'], ומוטב שיבוא זכאי ויכפר על החייב ולא להיפך. ור"ת הזכיר

שעיר ר"ח בראש השנה. תוס' (ד"ה שהחדש). (צט) **ודווקא** לרב אשי שסובר (לעיל ע"א) שד' ראשי שנים שהם בד' חדשים צריך לתירוץ זה, אבל לרב חסדא (ד.) שאמר רגל שבו ראש השנה לרגלים, אפשר לתרץ כך גם כאן. תוס' (ד"ה בעשרה). (ק) **ולרבנן** שאין שנת היובל מלאה, אין צריך פסוק שלא יוסיף בסופה, שהרי היא עצמה אינה מלאה. ואין לומר אדרבה, כיון שאינה מלאה בתחילתה שמא יוסיף בסופה להשלים, שכיון שלא שייך בה טעם התוספת, ממילא היא מתמעטת מ'וקדשתם את שנת החמישים' שמשמע שנה זו לבדה. תוס' (ד"ה ורבנן). (קא) **ודווקא** לשיטתם צריך לימוד זה, כיון שאין השנה מתקדשת מתחילתה. תוס' (שם). (קב) **ומ"מ** הלכה כמותו כמו שאמרו (ע"ז ט:) שהרוצה לחשב שנות השמיטה יוציא מכל מאה שנים שנתיים. ועוד, שסתם משנתנו כרבי ישמעאל שחלק על רבנן בדרש הפסוק, וגם סבר שמקדשים חדשים, ורבי יוסי שנימוקו עמו סובר כרבי ישמעאל (קידושין מ:). ומצינו עוד מקומות שאמרו לאפוקי מתנא, ומ"מ הלכה כאותו תנא. תוס' (ד"ה ולאפוקי). (קג) **וגרס** בדעת חכמים ואי אתה מונה שנת חמישים אחת, היינו שאינה נמנית לשביעית הבאה. תוס' (ד"ה ואי). (קד) **רש"י** (ד"ה אין). (קה) **הייתור** של חריש נצרך ללמד שלוקים עליה (מו"ק ג.), ועיקר הייתור הוא 'בקציר', ואחר ש'בקציר' נלמד לתוספת, אף 'בחריש נלמד לתוספת. תוס' (ד"ה שהרי). (קו) **ודווקא** לקצור כדרכו אסור, אבל בשינוי מותר. והיינו במופקר, אבל במשומר אסור אפילו בשינוי. ומה שהתירו להעמיד שומרים לספיחי שביעית להביא מהם עומר, צ"ל ששמרום רק מבהמה וחיה, אבל אנשים לא הוצרכו שומר, שהיו פורשים מהם מעצמם, ולכך מותר להביא מהם שנחשב 'מן המותר לישראל'. תוס' (ד"ה וקציר של שביעית היוצא). (קז) **כן** פירש **רש"י** (ד"ה וקציר), וריב"א. ואף לדעת ר"ת (פסחים נא:) שלמד שיש איסור בספיחים לפני ביעור מ'הן לא נזרע', דיבר דווקא כשלקטם בשביעית. וצריך שני פסוקים, אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור סחורה. תוס' (ד"ה וקציר). (קח) **ואי** אפשר ללמוד מההלכה למשה מסיני ששדה ילדה מותר להשקות בערב שביעית, שמשמע שזקנה אסור (מו"ק ד.), לר"ת משום שכאן בא ללמד על מוצאי שביעית. ולתוס' הפסוק נדרש לשבת ויוה"כ ויו"ט, שאין למדים ק"ו מהלכה, וההלכה נצרכת להתיר בילדה. ולרבי עקיבא אי אפשר לומר כן, כיון שאם כן היה צריך לכתוב את הפסוק בשבת ולא בשביעית. ולמסקנת הגמ' במו"ק (שם) שההלכה באה ללמד רק לזמן שהמקדש קיים, אפשר לומר שהפסוק בא ללמד לזמן שאין מקדש [אמנם לרבי שבזמן הזה שביעית דרבנן לא שייך לומר כן]. תוס' (ד"ה ורבי ישמעאל, ד"ה ורבי עקיבא).

בשבת למדים מ'תשבתו', ובימים טובים מ'שבתכם', שבכל מקום שיש בו שבות(קט) מוסיפים מחול על הקודש(קי).

לרבי ישמעאל היתור של 'בחריש ובקציר' בא ללמד שקציר של מצוה דוחה את השבת, שכשם שחריש הוא תמיד רשות, אף קציר דווקא קציר של רשות אסור.

ולרבי עקיבא הלימוד מ'ועניתם וגו' בתשיעי' [והרי אינו מתענה בתשיעי] בא ללמד כמו ששנה **חייא בר רב מדפתי, שכל האוכל בתשיעי כאילו**(קיא) **צם תשיעי ועשירי.**

תנו רבנן, **לרבי יהודה** 'יובל היא' בא ללמד שאף שלא קיימו מצות שמיטת קרקעות ולא תקעו בשופר, שמו יובל(קיב) ואסור בזריעה וקצירה ובציר[אוצר התכמה] ומ'היא' דרשו למעט שאם לא קיימו מצוות שלוח עבדים אינו יובל. **וטעמו,** משום שסובר **שמקרא ממעט לפניו ולא לפני פניו ולא לאחריו,** וסדר הפסוקים כך הוא, 'ותקעתם', 'וקראתם דרור' [שמדבר בשלוח עבדים], ואח"כ 'יובל היא', ואח"כ 'ושבתם איש' [-שמיטת הקרקעות], ודורשים את המיעוט של 'יובל היא' רק על שילוח עבדים שנכתב לפניו.

לרבי יוסי אם לא שלחו או שמטו שמו יובל, אבל אם לא תקעו אינו יובל. **וטעמו,** כיון ששופר ישנו לעולם, משא"כ עבד פעמים שלא יהיה אף עבד שצריך לשלחו [ונמצא היובל בטל], **א"נ** משום ששופר תלוי בבית דין ובודאי יקיימו דין התורה, משא"כ שילוח מסור ליחידים.

ואמר **רבי חייא בר אבא בשם רבי יוחנן,** שלדברי **חכמים** שלשתם מעכבים, וטעמם, משום שסוברים שמקרא נדרש לפניו ולפני פניו ולאחריו, ונמצא המיעוט 'יובל היא' על הכל. ו'יובל' בא לרבות שבזמן שנוהג בארץ ישראל נוהג גם בחו"ל.

הביאור כיצד 'וקראתם דרור' מתפרש על שילוח עבדים, לת"ק מפני שהוא לשון חירות, **ולרבי יהודה** כאדם שיכול לדור בכל מקום שירצה.

המקור למה ששנינו במשנה שאחד בתשרי הוא ראש השנה לנטיעה, מדכתיב 'שלש שנים ערלים', וכתיב 'ובשנה הרביעית', ולמדים 'שנה' 'שנה' מ'מראשית השנה' שהוא אחד בתשרי. ולא למדים מניסן שנכתב בו 'ראשון וגו' לחדשי השנה', כיון שלומדים שנה שלא נכתב עמה חדשים משנה שלא נכתב עמה חדשים, משא"כ ניסן נכתב בו חדשים.

דף י

תנו רבנן, הנוטע או מבריך [-כופף יחור בארץ(קיג)] או מרכיב(קיד) [אילן בחברו], אם הקדים שלשים יום לפני ראש השנה עלתה לו שנה [למנין שני ערלה], ואם עשה כן קודם שביעית, מותר לקיימו בשביעית(קטו).

פירות נטיעה זו שנטע שלושים יום קודם ראש השנה שחנטו עד ט"ו בשבט, דינם כגדלו בשנה הקודמת [לענין ערלה או רבעי], כיון שתשרי הוא ראש השנה לנטיעה [ואם נטע פחות משלושים יום קודם לראש השנה, לא עלתה להם שנה אף אם חנטו אחר ט"ו בשבט] וט"ו בשבט ראש השנה לאילן(קטז), ולמדו כן מדכתב 'ובשנה הרביעית' 'ובשנה החמישית' [ה'ו' סמכם לכתוב לפני כן], ומשמע שלפעמים אף בשנה הרביעית דינם כבשנה השלישית, ובחמישית כרביעית.

תניא, פר האמור בתורה סתם, **לרבי מאיר** הוא מבן שנתיים ויום(קיז), מפני **שיום אחד בשנה נחשב לשנה. לרבי אליעזר** בן שנתיים וחודש(קיח), מפני שרק **חודש נחשב לשנה. ולרבי מאיר** סתם עגל האמור בתורה בן שנה, סתם עגל(קיט) בן בקר בן שנתיים, ופר בן שלוש.

ומה ששנינו לעיל לגבי נוטע שדי בשלושים יום, היינו **כרבי מאיר,** ומשום שצריך שלושים יום כדי שתקלט הנטיעה, ויום השלושים מועיל להיחשב גם כיום לשנה(קכ). אבל **לרבי אליעזר** צריך שלושים יום לקליטת הנטיעה ועוד שלושים כדי שיחשב שנה.

ואין לומר שהטעם שצריך **לרבי מאיר** שלושים יום הוא משום שבסוף שנה אין נחשב יום לשנה, שהרי קל וחמור הוא, שמצינו בנדה שאין תחילת יום עולה לה בסופה [ואין יכולה לטבול ביום השביעי עד הלילה], וסוף יום עולה לה בתחילתה [אם ראתה בסוף היום, נחשב יום זה לאחד מז' הימים, וצריכה למנות עוד ששה ימים], וכל שכן שנה שיום אחד עולה בתחילתה [-תחילת שנה שהוא סוף המניין], שיעלה לה יום אחד גם בתחילתה [-סוף שנה ותחילת חשבון](קכא).

ואין לומר שהברייתא **כרבי אלעזר,** שהרי שנינו (שביעית פ"ב מ"ו) אין נוטעין ערב שביעית פחות מל' יום לפני ראש השנה, **ולרבי יהודה** פחות מג' ימים, **ולרבי שמעון ולרבי יוסי** שבועיים, ואם נטע והבריך והרכיב יעקור, ואמר **רב נחמן** בשם **רבה בר אבוה,** שחוץ מימים אלו שנצרכים לקליטה, צריך עוד שלושים יום לתוספת(קכב) **כרבי אליעזר,** ובברייתא מבואר שדי בשלושים יום בלבד.

(קט) **לרבות** שביעית. תוס' (ד"ה כל מקום). (קי) **ורבי** עקיבא למד דין תוספת בשבת יו"ט ויוה"כ משביעית, וכולם מדאורייתא. ואף שיש חיוב להוסיף, מ"מ העמידה הגמ' (פסחים נד: שבת לד.) את הדין שספק יוה"כ אסור ולגבי שבת שבספק חשכה אין מדליקים, בבין השמשות. ושמא משום שלתוספת די בכל שהוא. ועוד, שרבן גמליאל סובר (מועד קטן ג:) שאין דין תוספת. תוס' (ד"ה ורבי עקיבא). (קיא) **אמנם** אסור לצום, וכן סבר מר בריה דרבינא, ולכך לא צם בערב יום כפור. אבל רבי ישמעאל סובר שמותר לצום, ולכן לא מנו יום זה בין הימים שהכל מודים בהם שצריך לכם. תוס' (ד"ה כאילו). (קיב) **ואסור** בזריעה וקצירה. תוס' (ד"ה יובל). (קיג) **ומכסהו** בעפר וקוצצו באמצע, והיחור יוצא לצד אחר. תוס' (ד"ה מבריך). (קיד) **ומה** שחייב בערלה, היינו דווקא כשמנתקו מאביו, אבל לא ניתקו פטור. וכך יש ליישב מה ששנינו בפ"ק של מסכת ערלה שזהרכבה פטורה מערלה, וכ"כ בתורת כהנים לגבי הברכה. תוס' (ד"ה מרכיב). (קטו) **אף** לכתחילה. וכן מוכח ממה שהעמידו להלן ברייתא זו כרבי מאיר, ובגיטין (נג:) אמר שהנוטע בשביעית צריך לעקור אפילו בשוגג, ומשמע שמה שאמרו כאן שמקיים, היינו שמותר לכתחילה. וכן משמע ממה ששנו (לעיל י:) אין נוטעים פחות משלושים, משמע שיותר משלושים מותר לכתחילה. ומה שנקטה הברייתא לשון מותר לקיימו שמשמע לכתחילה אסור, שמא אגב סיפא [שאסור לקיימו] נקטה כן. ומה שאסרו לחרוש בשדה האילן מעצרת, היינו משום שתוספת שביעית בחרישה מדאורייתא ובנטיעה מדרבנן [כ"כ ר"ת], או משום שהחורש מתכוון להכין את הקרקע לשביעית, משא"כ נטיעה, ואם משום שהאילן גדל, א"כ נאסור תמיד ליטוע אילן שיגדל אח"כ בשביעית. א"נ, משום שמעצרת חרישת האילן מזיקה לפירותיו ומכחישתו, ומוכח שכוונתו להכין את הקרקע. תוס' (ד"ה ומותר). (קטז) **הטעם** ששבט הוא ראש השנה, כיון שכבר יצא רוב גשמי שנה. ואם חנטו בשנה הרביעית קודם ט"ו בשבט נאסרו לעולם, ואחר ט"ו בשבט מותרות מיד ע"י פדיה, ויש הלכות גדולות שכתוב בהם שפירות שנה רביעית אין מועיל להם פדיון עד השנה החמישית. ושיבוש הוא. תוס' (ד"ה ופירות). (קיז) **אמנם** יש מקומות שבהם לכו"ע יום אחד אינו נחשב כשנה, אלא שבא להשלים את השנה הקודמת במעת לעת שלה, וכגון בן י"ג שנה ויום אחד וכן בבת י"ב שנה ויום אחד. תוס' (ד"ה בן). (קיח) **ויש** להסתפק באותו חדש האם דינו כבן בקר, או דלמא דינו כפלגס ואינו בן בקר ואף לא פר וכעין פלגס. תוס' (שם). (קיט) **אמנם** פר בן בקר מוכח בתורת כהנים שפירושו בן שלש, לחכמים היינו בן שלש דווקא, ולרבי מאיר אף בן ארבע וחמש, ולרבי יוסי הגלילי אף בן שנתיים, ומה שאמר רבי מאיר במסכת פרה (פ"א מ"ב) אף בן ארבע, צריך לומר שבא להוסיף רק על חכמים שאמרו בן שלש, וחולק על רבי יוסי הגלילי שהכשיר גם בן שנתיים. תוס' (ד"ה עגל). (קכ) **והגמ'** שהקשתה (גיטין נד) שלרבי מאיר הנוטע בשבת בשוגג יעקור, שלפעמים מונים שלושים יום לנטיעה, ואם יום הנטיעה היה בשבת מתפרסם שנטע בשבת, כוונתה שימנו לקליטה ולא כדי שיחשב שנה. אמנם בנדה משמע שיש תנא שסובר שלרבי מאיר מונים שלושים כדי שיחשב שנה. תוס' (ד"ה יום). (קכא) **ואין** להוכיח מזבה שאין סוף יום עולה לה לחשבון בתחילתה [ורק מנהג כותים הוא שיעלה], ואפילו הכי עולה לה תחילת יום בסוף חשבונה [שהרי לכו"ע מדאורייתא רשאית לשמש בשביעי, ומטעם זה לרבי יוסי אין אפשרות שתהיה טומאת תהום בזבה], כיון שבזבה צריך ז' נקיים כדכתיב 'ואחר תטהר', וכיון שראתה בו אינו נקי, אבל תחילת יום עולה לה בסופה, שכל זמן שלא ראתה הוא נקי. ובשומרת יום כנגד יום עולה לה סוף היום [כמו שמוכח בנזיר (טז.) ודלא כר"ת שם], או משום שלמדים מ'יהיה לה' ולא מ'ואחר תטהר', או משום שבשומרת יום שהוא בסוף הספירה, שהרי סופרת רק יום אחד, מועיל סוף יום. ולכך אמרו בפסחים (פא.) שלרבי יוסי שייך זבה גדולה רק בראתה בבין השמשות ולא העמידה בראתה בלילות [למרות שאין ספירת לילות עולה, ונמצא שטמאה מתחילת היום], כיון שסוף היום מפסיק. ולא משום שלשון הפסוק 'כל ימי זובה' משמע שמצינו זבה בימים, שא"כ היה לגמ' לשאול זבה ביממא היכי משכחת לה. ועוד, שלפי זה היתה צריכה לראות ג' בין השמשות. תוס' (ד"ה שנים). (קכב) **כן** פירש **רש"י** (ד"ה צריך). אמנם **ר"ת** למד לענין ערלה, אבל לענין שביעית כל שנקלטה לפני השביעית מותר לקיימה אף שנקלטה בתוספת שביעית, וכן משמע להלן (יג:) לגבי אורז וכו'. ועוד, שאם הברייתא מדברת לענין שביעית וכוונתה לשלושים מלבד השלושים של הקליטה, היה אפשר להעמיד כמו כן גם את הברייתא שלעיל, שהכוונה שלושים יום מלבד התוספת. תוס' (ד"ה שלשים).

ביאור מחלוקת **רבי מאיר ורבי אלעזר**, נחלקו בדרש הפסוק 'ויהי באחת ושש מאות שנה בראשון באחד לחדש', **רבי מאיר** למד ש'באחת' היינו שמנו שנה זו בכלל שאר השנים, והחשיב הכתוב יום אחד כשנה(קכג). **ורבי אלעזר** למד שהקדים הכתוב 'אחת' לשאר שנים למנותה בנפרד, כיון שאין יום נחשב כשנה, והכוונה 'אחת' לתחילת השנה. **רבי אלעזר** למד ממה שמנה את היום לחדש ['באחד בחדש'], שיום אחד בחודש נחשב כחודש, וכשם שיום בחודש נחשב כחודש משום שהוא ממנויו [חודש נמנה לימים, כדכתיב 'עד חדש ימים'], כך חודש בשנה נחשב כשנה משום שהוא ממנויה [כדכתיב 'לחדשי השנה'].

מברייתא זו נלמד, שבין **לרבי מאיר** ובין **לרבי אלעזר בניסן נברא העולם**(קכד). **ומצינו שנחלקו תנאים בדבר, וכמו שיתבאר.**

דף יא

תניא, **לרבי אליעזר העולם נברא בתשרי**, שנאמר 'תדשא הארץ וגו' עץ פרי' [כלומר עץ גמור], ותשרי הוא החודש שהארץ מלאה דשאים ואילן מלא פירות. וראיה לדבר, מדכתיב 'ואד יעלה' וגו', ותשרי הוא זמן רביעה. והפסוק 'עץ עושה פרי' [שמשמע שאינו גמור], ברכה היא שיעשה כן לדורות.

ולרבי יהושע נברא בניסן, שנאמר 'עץ עושה פרי' שעדיין אין האילן גמור, וניסן הוא הזמן שהארץ מוציאה דשאים ואילן מוציא פירות. וראיה לדבר, שהרי ניסן הוא הזמן שבעלי חיים מזדווגים זה אצל זה כדכתיב 'לבשו כרים הצאן' וגו', ולכך נצרכו כשנבראו. והפסוק 'עץ פרי', בא ללמד שכל מעשה בראשית נבראו בקומתן [שראוי לטעון פרי מיד].

אמר **רבי יהושע בן לוי**, כל מעשי בראשית נבראו בקומתם, לדעתם [-שנשאלו והסכימו להברא], **בצביונם** [-כל אחד בטעמו ודפוסו(קכה)], שנאמר 'ויכלו וגו' וכל **צבאם**' אל תיקרי צבאם אלא צביונם.

לרבי אליעזר אבות נולדו בתשרי, שנאמר 'בירח **האיתנים** בחג [סוכות]' ודרשו ירח שנולדו בו **איתני** עולם, ומצאנו שנקראו ההרים איתנים דכתיב 'איתן מושבך' ועוד, דכתיב 'שמעו הרים וגו' ואיתנים' וגו', ואבות נקראו הרים כמו שדרשו 'קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות' מדלג על ההרים [-מקרב את הקץ] בזכות אבות, מקפץ על הגבעות בזכות אמהות 'מדלג על ההרים', בזכות אבות וכו'.

ולרבי יהושע נולדו בניסן, דכתיב 'ויהי בשמונים שנה וארבע מאות שנה לצאת בני ישראל מארץ מצרים בשנה הרביעית בחדש זיו', קרא הכתוב לאייר חודש זיו, שנולדו בו זיותני עולם [שכשנתחדש כבר נולדו, או משום שפעמים תקופת ניסן נמשכת לאייר].

לדברי **רבי יהושע**, מה שנקרא תשרי חדש האיתנים, הוא משום שהוא תקיף במצוות [שיש בו שופר יום הכיפורים לולב ערבה וניסוך המים]. ולדברי **רבי אליעזר**, מה שנקרא אייר זיו, הוא משום שיש בו זיו לאילנות, וכמו שאמר **רב יהודה** שהיוצא בניסן ורואה אילנות מלבבים מברך עליהם ברוך שלא חיסר מעולמו כלום וברא בו בריות טובות ואילנות טובות להתנאות בהן בני אדם.

האבות מתו בחדש בו נולדו [לכל תנא כשיטתו], שהקב"ה ממלא שנותיהם של צדיקים, כמו שאמר משה 'בן מאה ועשרים שנה אנכי **היום**', היום מלאו ימי ושנותי, וכדכתיב 'את מספר ימיך אמלא'(קכו).

בפסח **נולד יצחק**, כדכתיב 'למועד [ברגל הבא] אשוב' וגו', ואין הכוונה לשבועות או סוכות, שהרי אין ביניהם לחג הקודם להם זמן עיבור [לפחות ז' חדשים], אלא ודאי נתבשר בסוכות(קכז) שתלד בפסח, ואותה שנה היתה מעוברת, נמצא בין סוכות לפסח שבעה חדשים.

ואף שאם נמעט את ימי הטומאה [שביום שנתבשרו, נטמאה] אין כאן שבעה חדשים, הרי אמר **מר זוטרא**, שאף מ"ד שהיולדת לתשעה אינה יולדת למקוטעין, מודה שהיולדת לשבעה יולדת למקוטעין, כדכתיב 'ויהי לתקופות הימים', מיעוט תקופות שתים [ותקופה צ"א יום], ומיעוט ימים שנים.

בראש השנה נפקדו שרה רחל וחנה, ונלמד בהיקש '**ויזכור** אלוקים את רחל', ובחנה '**ויזכרה** ה'', ובראש השנה כתיב 'שבתון **זכרון** תרועה', ובשרה כתיב 'וה' **פקד**', ונלמד בהיקש מחנה שנאמר בה 'כי **פקד** ה''.

בראש השנה יצא יוסף מבית האסורים, דכתיב 'בכסה ליום חגנו וגו' עדות ביהוסף שמו בצאתו' וגו'.

בראש השנה בטלה עבודה מאבותינו במצרים(קכח), דכתיב והוצאתי אתכם מתחת **סבלות** מצרים', ובראש השנה כתיב 'בכסה ליום חגינו וגו' הסירותי **מסבל** שכמו'.

בניסן **נגאלו ממצרים**, ככתוב בתורה. **לרבי אליעזר** עתידים ליגאל בתשרי, ולמד בהיקש 'תקעו בחדש **שופר**' 'יתקע **בשופר** גדול'. **ולרבי יהושע** עתידים ליגאל בניסן, כדכתיב 'ליל שמורים' ליל המשומר ובא [לגאולה] משנת ימי בראשית. **ורבי אליעזר** למד, שלילה זה משומר מן המזיקים(קכט).

לרבי יהושע שמונים לעולם מניסן, המבול החל **בי"ז אייר**, וזהו 'בחדש **השני** בשבעה עשר לחדש', ובאייר מזל כימה שוקע ביום(קל) [והמבול החל ביום כדכתיב 'בעצם היום הזה בא נח' וגו'] ומעיינות מתמעטים(קלא), וכיון ששינו דור המבול את מעשיהם, שינה עליהם הקב"ה סדרי בראשית, ועלה כימה בתחילת היום ונטל הקב"ה שני כוכבים מכימה [ודרך חור זה בא מבול לעולם].

לרבי אליעזר שמונים לעולם **מתשרי**, החדש השני זהו חשון שהוא שני לדין(קלב), ומזל כימה עולה בו ומעיינות מתרבים בו, ונטל הקב"ה

(קכג) **ואין** להעמיד את הפסוק בתחילת השנה השש מאות ושניים ולא מנאה דאין יום נחשב כשנה דיש פסוק נוסף בחדש השני בשבעה ועשרים לחדש ומדלא מנאו לשנת השש מאות ושנים על כרחך שדבר באותה שנה והיא השש מאות ואחת וכעין זה בירושלמי שלמד מהפסוק 'ויהי בחדש הראשון בשנה השנית' וגו' דלא עייל אלא יום אחד וקרי לה שנה דאי אמרת שלישית היתה וכו' והא כתיב ויהי בשנה השנית וכו'. תוס' (ד"ה מדאכתי). (קכד) **רש"י** לא גרס מימרא זו, כיון שיכולים לסבור שנברא בתשרי, וראשון הכוונה לתשרי, וכן הוא בסדר עולם. אמנם תוס' גרסו כן, ודיוק הגמ' הוא, שאם נאמר שבתשרי נברא, שמא כאן הכוונה לאחד בניסן וירד המבול שנה וחצי ולכן נמנה כשנה. תוס' (ד"ה מכלל). (קכה) **כן** פירש רש"י (ד"ה בצביונם). אמנם תוס' (ד"ה לקומתן) פירשו, שהכוונה שנבראו ביופיים, שהבהמה גדילה בנוי בכח בדעת ובקומה. (קכו) **וביבמות** (נ.) פירשו שממלאים לאדם את השנים שנקצב לו בשעה שנולד. תוס' (ד"ה את מספר). (קכז) **ובשלישי** למילתו באו המלאכים לבשרו, נמצא שנימול בתשרי. ובפרקי דרבי אליעזר אמר שביום הכיפורים נימול, נמצא שנתבשר בי"ג תשרי, ואעפ"כ המועד הבא הוא פסח ולא סוכות, שמכיוון שסמוך לו דומה כמי שנמצא בו. ובמכילתא כתוב שנולד בט"ו ניסן, וא"כ אף אם נאמר שטבלה בחמישי של חג נמצא שילדה למקוטעין, ולכך אי אפשר לומר שילדה באחרון של פסח ונמצאו שבעה חדשים מלאים. וצריך לומר שסברו שהעולם נברא בניסן, שהרי כתוב 'אשר תלד לך וכו' בשנה האחרת'. **ור"ת** למד שלמועד וכו' בשנה האחרת הכוונה היא למועד הראשון שבשנה האחרת, דהיינו פסח. אמנם בבראשית רבה אמרו, וכן יסד רבי מאיר שליח ציבור, שנתבשרו בפסח, והם למדו ש'למועד אשוב' וגו' הכוונה לשנה הבאה במועד זה שנמצאים בו עכשיו, וכן תרגם אונקלוס. ולדבריהם 'בשנה האחרת' הוא כפשוטו. תוס' (ד"ה אלא). (קכח) **ואף** שבניסן החלו המכות שמשפט המצרים היה י"ב חודש, מ"מ לא פסקה עבודה עד תשרי. תוס' (ד"ה בראש השנה). (קכט) **ואף** רבי יהושע מודה לו, ולכן אין מקפידים בליל הסדר על זוגות, ושותים ד' כוסות. תוס' (ד"ה לילה). (קל) **כן** גרס רש"י (ד"ה ואזדו). אמנם תוס' (ד"ה יום) גרסו שבאייר מזל כימה עולה. וביאור הדברים, סדר המזלות כך הוא, טלה שור תאומים סרטן אריה בתולה מאזנים עקרב קשת גדי דלי דגים. וסימנך טש"ת סא"ב מע"ק גד"ד, והם מסודרים כגלגל המקיף את הקרקע פעם ביום, ששה מעל הקרקע וששה מתחתיה, כשאחד עולה מעל הקרקע, זה שנמצא שש מזלות לפניו יורד. וכל מזל עולה במשך שעתיים וחלק אחד משלשים בשעה. ובאייר שור עולה בתחילת היום נמצא טלה עולה בשתי שעות אחרונות של הלילה, וכימה הוא בזנב טלה [נמצא כימה בראש הרקיע בשבט ולא באדר, ודלא כמו שפירש רש"י בב"מ (קו:)]. לרש"י השעתיים שבהם עולה מעל הקרקע נקרא עולה, ומכאן ואילך נקרא שוקע נמצא טלה [שעלה בשעתיים האחרונות של הלילה] שוקע כל היום. ולתוס' שוקע נקרא הזמן שנמצא מתחת לקרקע, ואם כן באייר כימה נמצא כל היום מעל לרקיע [חוץ משעתיים בתחילת היום או בסופו], ולכך גרסו שבאייר עולה. (קלא) **כן** פירש רש"י (שם). אמנם תוס' (שם) גרסו שבחשוון מתמעטים, ואף שכבר ירדה רביעה ראשונה, כן דרך הנהרות, כדכתיב ביהושע 'והירדן מלא על גדותיו כל ימי קציר', וכן מצאנו שמנע שמואל את בנותיו מלטבול בנהר בימי ניסן שאז מימיו רבים. (קלב) **ואף** שסובר שבתשרי נברא העולם, מ"מ לגבי מניין חדשים לכו"ע מונים מניסן. תוס' (ד"ה אלא).

שני כוכבים מכימה והביא מבול לעולם, ושינה הקב"ה מסדרי בראשית במה שהרתיח את המים, וכדכתיב [בסיום המבול] 'וישוכו המים' [שנחו מרתיחתם, וכדכתיב 'וחמת המלך שככה'].

דף יב

תנו רבנן, **חכמי ישראל** מונים **לתקופה כרבי יהושע** [שבניסן נברא העולם], **ולמבול** [-שנות נח ובריאת העולם ושנות דור] **כרבי אליעזר** [מתשרי, שאחד בתשרי ראש השנה לשנים]. **וחכמי אומות העולם, מונים אף למבול כרבי יהושע.**

שנינו במתני' (לעיל ב.) שא' בתשרי הוא ראש השנה **לירקות** [שאין מעשרים מחדש על ישן ולהיפך]. ובברייתא שנינו **לירקות, למעשרות, ולנדרים** [מפרש להלן][קלג]. וכוונתו **מעשרות דברים שחיובם מדאורייתא,** וירקות שחיוב מעשר שלהם מדרבנן, והקדים מעשר דרבנן כיון שהוא חביב לו[קלד]. והתנא במתני' הזכיר רק **מעשרות דרבנן**[קלה], וקל וחומר למעשרות דאורייתא, ולכן לא הזכירם. והטעם שלא שנתה המשנה 'מעשרות' במקום 'ירקות' ויהא משמע כל המעשרות בין דאורייתא ובין דרבנן, משום שהו"א שהכוונה למעשר דגן ומעשר בהמה, ולא נדע מעשר ירק[קלו]. ומה שנקטה ירקות בלשון רבים[קלז], הוא כדי להשמיענו שזמן קביעות הגורן[קלח] לירק הנאגד משיאגד, ושאינו נאגד משימלא הכלי[קלט].

תנו רבנן, אין מעשרים מירקות שליקט בשנה זו [אפילו ליקט מיד משחשקעה החמה בליל ראש השנה[קמ]] על אלה שליקט בערב ראש השנה [דכתיב 'שנה בשנה', ואפילו גדלו באותה שנה].

בשנה **הראשונה והשניה** לשמיטה, מפרישים מעשר ראשון [ללוי], ומעשר שני [לאכלו בירושלים], ובשנה **השלישית** מפרישים מעשר ראשון ומעשר עני.

המקור לדין זה, דרש **רבי יהושע בן לוי** מדכתיב במעשר עני 'כי תכלה וגו' **שנת המעשר**', משמע שאין בה אלא מעשר אחד ועל כרחך הכוונה שמעשר שני בטל. ואין לומר שמעשר ראשון בטל, שהרי נאמר 'ואל הלוים תדבר ואמרת אליהם כי תקחו מאת בני ישראל את המעשר אשר נתתי לכם מאתם בנחלתכם, הקישו הכתוב לנחלה, מה נחלה אין לה הפסק אף מעשר ראשון אין לו הפסק'.

וכן למד **רבי אליעזר בן יעקב** בברייתא [שמעשר ראשון נוהג בכל השנים, מ'בנחלתכם'], אמנם **רבי יהודה** למד דין זה מ'ובא הלוי' כל זמן שבא תן לו.

מה ששנינו בברייתא שא' בתשרי הוא ראש השנה לנדרים, היינו שאם הדיר חברו **לשנה זו,** נאסר עד א' בתשרי אפילו אם הדירו יום קודם, ואפילו למ"ד שיום בשנה אינו נחשב לשנה, מכל מקום כאן די לו במה שציערו **ביום זה** [אמנם אם הדירו **לשנה,** נאסר י"ב חודש מיום ליום]. **והטעם** שראש השנה הוא בא' בתשרי ולא בא' בניסן, כיון שבנדרים הולכים אחר לשון בני אדם.

תנן (מעשרות פ"א מ"ג), **שנת המעשר של תלתן** [-מין תבלין], **משיצמח בו הזרע**[קמא] [כלומר אם צמח לפני ר"ה מתעשר לשנה שעברה]. **ושל תבואה** [-דגן ותירוש כדכתיב 'כתבואת גורן וכתבואת יקב'[קמב]] **וזיתים,** משיביאו שליש.

המקור שבתבואה וזיתים תלוי בהבאת שליש[קמג], **א. רב אסי** בשם **רבי יוחנן** אמר, וכן אמרו בשם **רבי יוסי הגלילי,** מדכתיב 'מקץ שבע שנים במועד שנת השמטה בחג הסוכות', והרי חג הסוכות הוא כבר בשנה השמינית, אלא ללמדך שכל תבואה שהביאה שליש בשביעית לפני ראש השנה, אתה נוהג בה מנהג שביעית בשמינית[קמד]. ופירש **רב אסי לרבי זירא,** שנלמד מדכתיב[קמה] 'וחג האסיף בצאת השנה באספך את מעשיך מן השדה', מה שאתה קוצר בו דינו כשנה שיצאה[קמו] וידעו חכמים שכל שנקצר בחג על כרחך הביא שליש בראש השנה[קמז].

דף יג

ופירש **רבי זירא לרב ירמיה,** שכל השיעורים שקבעו חכמים [אף שתלויים במציאות] דווקא הם, **מעשר** בהבאת שליש, **מקוה** שיעורו בארבעים סאה, ואם הוא פחות מכך אפילו בקורטוב [שמינית שבשמינית בלוג[קמח]] פסול. שיעור **אוכלים** לקבלת טומאה בכביצה [שבית הבליעה מחזיק ביצה בדיוק, ושיעור אוכל לטמא הוא מה שנאכל בבת אחת], **ופחות מזה** אפילו כשומשום אינו נטמא. שיעור **בגד** לטמא מדרס בשלשה על שלשה טפחים [שבכך הוא ראוי לישיבה], **ופחות מזה** אפילו בנימא, אינו מטמא.

ושוב למדה **רבי ירמיה** עצמו, מדכתיב 'ויאכלו מעבור הארץ **ממחרת הפסח**' [דהיינו יום השני של פסח שהוא יום הבאת העומר[קמט]], **והיינו** שעם ישראל כשנכנסו לארץ לא אכלו מהתבואה עד שהביאו עומר[קנ], ומהיכן היה להם תבואה להביא את העומר, הלא אין מביאים מן הגדל ביד נכרי דכתיב 'ראשית קצירכם'[קנא], על כרחך שהביאו מתבואה שתחילת גידולה ביד נכרי והביאה שליש ביד ישראל, ומכאן ראיה שידעו מתי הביאה שליש. **ודחינן,** שיתכן שכל גידולה היה ביד ישראל משנכנסו בעשור

(קלג) **והתנא** במשנתינו לא הזכיר נדרים, כיון שלא דיבר בהפסקות, כדלעיל (ז.). תוס' (ד"ה ולירקות). (קלד) **ולגבי** פאה (פאה פ"א מ"ה) הזכיר את החייבים בפאה מדאורייתא בין החייבים מדרבנן, משום ששם רק בא לפרש אלו שלקיטתן כאחד. א"נ מנאם בסדר מי שנלקט יותר כאחד [שזה המחייב בפאה], ולמדך שלא זו אף זו חייב בפאה. תוס' (ד"ה אידי). (קלה) **משמע** שמעשר שאר פירות מדאורייתא, וכן משמע בירושלמי בתחילת מסכת מעשרות, שלמדו מכלל ופרט 'וכל מעשר הארץ מזרע הארץ' וגו' לרבות כל הפירות לבד ירקות שחיובם מדרבנן, וכן משמע בירושלמי בחלה. אמנם יש לומר שכוונתם שלשאר פירות יש אסמכתא בקרא חוץ מירקות. ובבבלי מבואר בכמה מקומות שחרובים וצלף ותבלין ותאנים ורימונים ותמרים חייבים במעשר רק מדרבנן, ורק דגן תירוש ויצהר חייבים מדאורייתא. ועיגול דבילה שאינו עולה בעיגולים אם תרומה בזמן הזה דאורייתא (יבמות פא.), הוא משום שכעין דאוריתא תיקנו. ומה שאמרו במסכת פרה (פי"א מ"ג) שהאוכל תאנה טבל לוקה וחייב מיתה, הוא לסימנא בעלמא. א"נ הכוונה לקברו בין רשעים גמורים ולמלקות מרדות. תוס' (ד"ה תנא). (קלו) **כן** פירשו התוס' (ד"ה אחד). וכתבו שאין לפרש קושית הגמ' למה נקט התנא בברייתא מעשרות לשון רבים, שא"כ יכלה הגמ' לתרץ שנקט כל סוגי מעשרות ראשון ושני וכדו' ולא היה לו להעמיד את הברייתא כחד תנא [רבי שמעון]. ועוד, שלעיל (ד.) לגבי בל תאחר כתבה הברייתא מעשרות ואח"כ פירשה גם מעשר בהמה. ועוד שא"כ היתה הגמ' צריכה להקשות תחילה מירקות. (קלז) **ויכלו** להקשות כן גם על שמיטין ויובלות, אלא שנקט מה שיכל לפרש טעם בדבר. תוס' (שם). (קלח) **אבל** ישן וחדש נקבע לפי הלקיטה. תוס' (ד"ה ירק). (קלט) **וכשאין** כוונתו למלא את הכלי, משילקט כל צרכו. תוס' (ד"ה משימלא). (קמ) **בירושלמי** העמידו שליקט על ידי נכרי. תוס' (ד"ה משתבא). (קמא) **כן** פירש רש"י (ד"ה משתצמח). ובירושלמי משמע, שיגמר בישולם עד שאם יתלוש ויזרע במקום אחר יצמיח. תוס' (ד"ה משתצמח). (קמב) **כן** פירש רש"י (ד"ה התבואה). אמנם תוס' (ד"ה התבואה) פירשו, שאין ענבים בכלל, ושיעורם משיבאישו. ובמסכת מעשרות (פ"א מ"ב) פירטו שיעור הענבים עם שיעור שאר פירות, וצ"ל שבכולם השיעור שליש, ומפרט מה השליש שלהם, ובתבואה שלא היה יכול לפרש אמר סתמא שיביאו שליש. (קמג) **היינו** בדברים אלו שמעשרותיהם מדאורייתא, אבל אלה שמדרבנן נתנו להם חכמים שיעורים כדלהלן רש"י (ד"ה מנא). אמנם תוס' (שם) כתבו ששאר דברים שיעורם משראויים לשימוש וא"צ לימוד, ורק דגן וזיתים הוצרכו ללימוד כיון שהם ראויים קודם שיביאו שליש [שמן לעדן הבשר, ותבואה לעמילן של טבחים], ובא הכתוב לחדש שאין חייבים במעשר עד שיביאו שליש, וע"ז למדו משביעית שזמנה מוקדם שאף שאר אילנות חייבים בה משחנטו אף קודם שיגיעו לשיעורם, ואעפ"כ פטרו תבואה קודם שליש, וק"ו למעשר שזמנו מאוחר שלא יתחייבו בו עד שיביאו שליש. (קמד) **שהתבואה** קדושה בקדושת שביעית. ולעיל (ט.) למדו מ'בחריש ובקציר תשבות' לאסור לעבוד את הקרקע בשמינית לצורך פירות שגדלו בשביעית, ולכן נקרא תוספת שביעית. תוס' (ד"ה מנהג). (קמה) **פסוק** זה נצרך ללמדנו שלא נאמר שאפילו לא גדלה כלל לפני ראש השנה חייבת. (קמו) **ממה** שנכתב 'חג האסיף' ו'באספך את מעשיך' שלכאורה הוא כפילות, יש ללמוד ש'חג האסיף' היינו קציר, והיינו שמה שאתה קוצר בו אינו מהשנה הנכנסת אלא מהשנה היוצאת. רש"י (ד"ה וחג האסיף). ומ"מ פשטות כוונת הכתוב היא חג הבא בזמן אסיפה. תוס' (ד"ה אלא). (קמז) **ומ"מ** מפסוק זה לחוד אי אפשר ללמוד [ראה פני יהושע]. תוס' (ד"ה וקרי). (קמח) **נקט** המידה הקטנה ביותר, אבל אפילו חסר טיפה פסול. תוס' (ד"ה חסר). (קמט) **כן** פירש רש"י (ד"ה ממחרת הפסח), וכן משמע בתוספתא בסוטה (פי"א) ובמסכת קידושין (לח.) שאכלו מן עד מחרת הפסח ואז אכלו מהחדש. אמנם ראב"ע ור"ת למדו שממחרת הפסח היינו בט"ו אכלו מצות, וכמו דכתיב 'ממחרת הפסח יצאו ביד רמה' [ובא להשמיענו שעד שלא נתחייבו לאכול מצות אכלו את המן שחיבבוהו ביותר], וקלי אכלו 'בעצם היום הזה' שהוא יום ט"ז כדכתיב 'ולחם וכו' עד עצם היום הזה'. ובירושלמי נחלקו בזה רבי בון בר כהנא ורבי אליעזר בן יוסי, האם ממחרת הפסח הכוונה לט"ו או לט"ז [ונחלקו שם עוד האם עשה דוחה ל"ת שלא נכתב בצידו וממילא הותרו לאכול מצה מן החדש, או שאכלו מתבואה שקנו מסוחרי עכו"ם]. תוס' (ד"ה דאקריבו). (קנ) **ולא** כמ"ד (מנחות סח.) שאף כשבית המקדש קיים התבואה החדשה מותרת משהאיר המזרח. תוס' (ד"ה ומהיכן). (קנא) **אף** שירושה היא לישראל מאבותיהם [ואין אדם אוסר דבר שאינו שלו] מ"מ כיון

אוצר החכמה
לחודש, כיון שארץ ישראל נקראת ארץ הצבי, והיא מבשלת מהר את פירותיה(קנב).

אמנם רבי חנינא דחה, שמה שאמרה תורה 'חג האסיף' היינו על שם הסוכה שעשויה מפסולת גורן ויקב שנלמדו מהפסוק 'באספך מגרנך ויקבך'.

ב. רבי יונתן בן יוסף למד, מדכתיב 'ועשת את התבואה לשלש השנים', אל תקרי לשלש אלא לשלישׁ(קנג). ואין לומר שפסוק זה נצרך לגופו [לתשובה מה יאכלו בשנה השביעית], כיון שזה נלמד מ'ואכלתם וגו' עד השנה התשיעית'.

אמר **רבה**, שנת **המעשר והשמיטה נקבעת באילן** לפי החנטה, **בתבואה וזיתים** משיביאו שליש, **בירקות** לפי הלקיטה.

ובקטניות תנן (שביעית פ"ב מ"ז), **שלחכמים** משישרישו, ופירש **רבה**, שכיון שנלקטים מעט מעט יש לחוש שיערבו קטניות שנה זו בשנה אחרת, ולכך קבעו להם חכמים [שמעשר קטניות דרבנן(קנד)] זמן שונה משאר ירקות שזמנם לפי הלקיטה [אבל זריעתם והשרשתם כאחד, ולא יבואו לערב]. אמנם בברייתא שנה **רבי יוסי בן כיפר בשם רבי שמעון שזורי**(קנה), שאם השריש חלק לפני ראש השנה וחלק אחריו, בולם יחד ומעשר עליהם, וסובר שסומכים על בילה(קנו), ונמצא שהפריש על כל שנה מקטניות אותה שנה(קנז), ואמר **רב יצחק בר נחמני בשם שמואל**(קנח), שהלכה **כרבי יוסי בן כיפר בשם רבי שמעון שזורי** שמפריש מהנלקט בשנה זו על הנלקט בשנה הקודמת(קנט) אלא שטעמו משום שהקובע הוא גמר גידולם [וכולם נגמרים אחר ר"ה(קס)], וא"כ הוא הדין אם לא עירבם.

דף יד

ומצינו שלש מימרות של שמואל בדינים אלו. א. הלכה **כרבי יוסי בן כיפר בשם רבי שמעון שזורי** [שאפשר לעשר יחד את הנלקטים(קסא) בשני שנים]. **ב.** אין בילה [למעשר(קסב)] חוץ מיין ושמן. **ג.** הכל הולך אחר גמר פרי.

הדין הראשון בא ללמדנו שאין הלכה **כחכמים**, והדין השני בא ללמדנו שלא פסק **כרבי שמעון שזורי** מטעמו, שהרי סובר שיש בילה. ובדין השלישי פירש שטעמו משום שהולכים אחר גמר פרי, כדי שלא יסתרו שתי הדינים הראשונים. ולא די בדין זה, כיון שרצה להשמיענו שלא אומרים כן אלא בקטניות [שבהם נחלקו **רבי שמעון שזורי וחכמים**] ולא בתבואה וזיתים. ואף שהיה די בדין הראשון והשלישי, הוצרך להשמיע בדין השני שיש בילה ביין ושמן.

מצינו שהסמיכו חכמים(קסג) את קביעת עונת המעשרות, על הפסוק 'באספך מגרנך ומיקבך', **ונחלקו תנאים בדבר.**

א. רבי יוסי הגלילי פירש, שכשם שגורן ויקב מתעשרים לפי השנה שעל מימיה גדלו [שבה הביאו שליש, שמאז הם ראויים בדוחק] כך **הולכים באילן** אחר חנטה [שגדלים מהשרף, והוא נוצר לפני חנטה], **ובירקות** לפי לקיטתם [שגדלים מחדש אחר שנגזזו].

ב. רבי עקיבא פירש, שכשם שגורן ויקב גדלים על **רוב מים** [-מי גשמים] ומתעשרים לשנה שעברה, כך כל הדברים הגדלים על רוב מים מתעשרים לשנה שעברה, אבל הגדלים על **כל** מים [שאף דולים ומשקים אותם] מתעשרים לשנה הבאה.

ונפקא מינה פירש **רבי אבהו**, לבצלים הסריסים, דתנן (שביעית פ"ב מ"ט) בצלים הסריסים(קסד) ופול המצרי שזרען לירק(קסה), ולא השקם שלושים יום קודם ראש השנה, דינם למעשר ולשביעית כדין פירות שנה שעברה [שלא גדלו ממי שנה זו]. **רבי יוסי הגלילי** סובר כמשנה זו, **ורבי עקיבא** חולק, שהרי הם גדלים על כל מים(קסו).

הטעם שאחד בשבט הוא ראש השנה לאילן(קסז), פירש **רבי אלעזר בשם רב אושעיא**, כיון שכבר ירדו רוב גשמי שנה [ועלה השרף שממנו חונטים האילנות], אף שעדיין לא יצאה התקופה [עד ר"ח אדר].

תנו רבנן, מעשה **ברבי עקיבא** שליקט אתרוג באחד בשבט [של שנה שלישית], ועישר ממנו מעשר שני ומעשר עני(קסח). **ויש לפרש את ספקו בשני אופנים. א. לת"ק** האם **לבית הלל** ראש השנה לאילן הוא באחד בשבט [וכבר נכנסה שנה] **ולבית שמאי** בט"ו בו, או להיפך. **ב. לרבי יוסי בן יהודה**, האם הלכה **כרבן גמליאל** שאילן דומה לאילן לשלשה דברים, א. רבעי. ב. ערלה(קסט). ג. שביעית(קע), אבל לענין מעשר הרי הוא כירק [כיון שגדל על כל מים], **ולרבי אליעזר** אף מתעשר כאילן. ואף **לרבי יוסי בן יהודה** יש לומר **שרבי עקיבא** סובר **כבית הלל, לרב חנינא** וי"א **רב חנניא, רבי עקיבא** ליקט אתרוג זה בשנה **הרביעית** [וחנט אחר ט"ו בשבט של שלישית]. **ורבינא גרס שרבי עקיבא** ליקט בט"ו בשבט.

אבל אין לפרש שידע **שלבית שמאי** ראש השנה הוא א' בשבט **ולבית הלל** ט"ו בשבט, **והחמיר כחומרי שניהם**, שהרי שנינו בברייתא שבכל מקום שנחלקו **בית שמאי ובית הלל**, בתחילה הרוצה היה עושה כדברי **בית שמאי** והרוצה כדברי **בית הלל**, ואחר שיצאה בת קול שהלכה **כבית הלל**, העושה [באותה מחלוקת] כקולי **בית שמאי** וקולי **בית הלל** רשע, ועל העושה כחומרי שניהם נאמר 'והכסיל בחשך הולך'(קעא) [שאינו יודע כמי לפסוק].

ראש השנה של אתרוג, להו"א אמר **רבה בר רב הונא, שלרבן גמליאל** שאתרוג מתעשר אחר לקיטתו כירק, ראש השנה שלו בתשרי. **ומקשינן,**

שהנכרי זרע יש לו חלק בתבואה, והגמ' בע"ז הקשתה על האילנות הישנים איך נאסרו. תוס' (ד"ה הוא"א). (קנב) **ואף** שאמרו לעיל שכל תבואה שנקצרת בחג בידוע שהביאה שליש לפני ראש השנה, צ"ל דהיינו להתבשל לגמרי, אבל לענין עומר מספיק שיהיה רק כרמל. תוס' (ד"ה ה"נ). (קנג) **כלומר**, עשייתה כשהיא שליש בישולה. וחולק על הדרשה שהביאו לעיל מ'במועד שנת השמיטה', ולכך אין להקשות עליו כמו שהקשו לעיל שמא חייב אע"פ שלא גדלה כלל קודם ראש השנה. תוס' (ד"ה אל תקרי). (קנד) **ואף בשביעית**, או משום שסברו כרבי ששביעית בזמן הזה דרבנן, או סברו כמו שאמרו תורת כהנים שלמדים מפסוק שבקטנית הולכים אחר השרשה. תוס' (ד"ה מתוך). (קנה) **ורבי** שמעון שזורי מוסיף שאף פול המצרי שזרעו לאכילה בכלל קטנית הוא. תוס' (ד"ה פול). (קנו) **קשה**, לרבי שמעון שזורי למה תיקנו לילך אחר השרשה, הרי יש לו תקנה. תוס' (ד"ה ויצבור). (קנז) **ואף** בשנה שניה הנכנסת לשלישית אומרים שהפריש על כל שנה מעשר הראוי לה, וכן משמע בירושלמי, א"נ מחלל את המעשר על מעות ואוכלם בירושלים, ואת המעשר נותן לעניים. תוס' (שם). (קנח) **ולא** כגרסת רוב הספרים במנחות (ל:) רב שמואל בר נחמני בשם רב יונתן, וכן מוכח מקושית הגמ' על שמואל. ועוד, שרב יונתן פסק כרבי שמעון שזורי במסוכן וכו' (שם), ומשמע שדווקא בהם, ואף אין לגרוס רב יוחנן, כמו שמוכח בכתובות (נה.). תוס' (ד"ה אמר). (קנט) **כן** פירש"י, אך תוס' למדו ששמואל אמר מדנפשיה ודלא כמאן. תוס' (ד"ה אחר). (קס) **כן** פירש"י, אך תוס' למדו שנגמר גידולם לפני ר"ה ונשארים בשדה עד אחר שיתיבשו ומתיבשים מעט מעט מה שאין כן שאר פירות שגמרם סמוך ללקיטתם. תוס' (ד"ה אחר). (קסא) **ולא** פסק כרבנן (שביעית פ"ב מ"ט) שהולכים בפול המצרי אחר לקיטה, וכשמואל [ואילו לרבי שמעון שזורי הולכים אחר השרשה], כיון שרצה לפסוק שמעשרים ממה שהשריש בשנה זו על מה שהשריש בשנה הקודמת בכל דבר, ולא רק בפול המצרי. תוס' (ד"ה הוא"א). (קסב) **וכן** במים לגבי הזאה. תוס' (ד"ה חוץ). (קסג) **דמעשר** ירק דרבנן, אי נמי הוא לימוד ממש ומשום שמיטה. תוס' (ד"ה מה). (קסד) **שאינם** אלא לירק. תוס' (ד"ה בצלים). (קסה) **אבל** אם זרעם לזרע מתעשרים לפי השרשה בכל אופן. תוס' (ד"ה ופול). (קסו) **ויש** שפרשו להיפך, שלרבי עקיבא כיון שלא השקה אותם שלושים יום נחשבים גדלים על רוב מים, ודווקא ירקות אלו שדרך שלא להשקותם, אבל שאר ירקות אף אם לא ישקה אותם בטלה דעתו. רש"י ותוס' (ד"ה ופול). (קסז) **לבית** שמאי, ולבית הלל ט"ו בשבט, ולא קבעו בא' תשרי, כיון שלמדו לעיל פעמים שברביעית ועדיין אסורים משום ערלה. תוס' (ד"ה באחד). (קסח) **שהפריש** מעשר שני ופדאו וחילקו לעניים, ואת המעות אכל בירושלים. תוס' (ד"ה ונהג). (קסט) **וכמאן** דאמר (ברכות לה.) נטע רבעי. תוס' (ד"ה לרבעי). (קע) **ונפק"מ** לפרי שחנט בשישית ונלקט בשביעית שחייב בשביעית ופטור ממעשר, ולא הזכיר שאין בו כלאים ושראש השנה שלו בשבט, כיון שלא הזכיר אלא דברים שתלויים במה שבאילן הולכים אחר החנטה ובירק אחר הלקיטה. והטעם שאין הולכים באתרוג אחר לקיטה לכל דבר כירק אף שהוא גדל על כל מים כירק, כיון שדרשו לעיל לגבי ערלה, פעמים שברביעית ועדיין אסורים משום ערלה, וכמו שנתפרש לעיל (שם ד"ה מה גורן) שהפסוק נצרך לענין שביעית. ובאמת בירק הולכים **אחר גמר גידולו**, ואם נגמר גידולו בשישית מותר לכו"ע אף אם נלקט בשביעית, ומה שנקטו לקיטה, היינו משום שבדרך כלל מלקטים אותו סמוך לגמר גידולו. אמנם באתרוג אף בדברים שהולכים בו אחר לקיטה אין הולכים אחר גמר גידולו, כיון שדרכו לגדול באילן שנים ושלש שנים. ועוד יתכן, שאף אחר חנטתו אין נגמר פריו עד לשנה שאחר כך. תוס' (ד"ה ולשביעית). (קעא) **כשיודע** כמי ההלכה, אבל בספק יעשה כשניהם. ורבי עקיבא מסתמא ידע כמי הלכה. תוס' (ד"ה הכסיל).

מדתניא **רבי שמעון בן אלעזר** אומר, ליקט אתרוג **ערב ט"ו בשבט** עד שלא תבוא השמש, וחזר וליקט משתבוא השמש, אין תורמים ומעשרים מזה על זה, לפי שאין תורמים ומעשרים לא מן החדש על הישן ולא מן הישן על החדש. היתה שלישית נכנסת לרביעית, שלישית מעשר ראשון ומעשר עני רביעית מעשר ראשון ומעשר שני. והרי **רבן גמליאל** הוא שהולך אחר לקיטה, ונקטה הברייתא שליקט בשבט. **למסקנא** אמר **רבה בר רב הונא**, שאף **לרבן גמליאל** ראש השנה שלו בשבט ולא בתשרי.

דף טו

הטעם שנקטה הברייתא שלישית נכנסת לרביעית, ולא נקטה שניה הנכנסת לשלישית, כיון שאגב אורחיה באה להשמיענו **שמשמוש הידים קשה לאתרוג**, ואחר שמשמשו בו בשביעית אינו טוען פרי עד השנה השלישית.

רבי ינאי פירש **לרבי יוחנן**, שראש השנה לאתרוג(קעב) הוא **שבט של חדשי הלבנה**, ולא שבט של תקופה(קעג) [-שלושים יום אחר תקופת טבת].

ועוד פירש לו [וי"א **רב נחמן לרבא**], **שגם בשנה מעוברת ראש השנה הוא בשבט כמו ברוב שנים** [ולא אדר הראשון, אף שהוא במקום שבט].

אמר **רבה**, **אתרוג בת ששית שנכנסה לשביעית**, פטורה מן המעשר ופטורה מן הביעור, **ובת שביעית שנכנסה לשמינית**, פטורה במעשר וחייבת בביעור. ופירש **לאביי**, שסובר שהולכים אחר חנטה, ולכך בסיפא פטורה ממעשר(קעד) וברישא פטורה מן הביעור, ומכל מקום אמר ברישא שפטורה מן המעשר כיון שיד הכל ממשמשים בה [כיון שהשדות והפרדסים הם הפקר, ועל כרחו הכל ממשמשים בו](קעה). **ורב המנונא** אמר, **בת ששית שנכנסת לשביעית** לעולם ששית [שמה שממשמשים הוא גזל, ואין זה הפקר], **ובת שביעית הנכנסת לשמינית** לעולם שביעית. ודעת **רבי יוחנן וריש לקיש**, שאתרוג שחנט בשישית, אף אם היה כזית ונעשה ככר בשביעית, חייב משום טבל.

ומקשינן מדתניא, **רבי שמעון בן יהודה** אומר משום **רבי שמעון**, אתרוג בת ששית שנכנסת לשביעית, פטורה מן המעשר ופטורה מן הביעור, שאין לך דבר שחייב במעשר אלא אם כן גדל בחיוב ונלקט בחיוב(קעו), ובת שביעית שנכנסת לשמינית, פטורה מן המעשר ופטורה מן הביעור, שאין לך דבר שחייב בביעור אלא אם כן גדל בשביעית ונלקט בשביעית. **הרישא** קשה **לרב המנונא**, **והסיפא** קשה בין **לרבה** בין **לרב המנונא**(קעז).

ומסקינן שנחלקו תנאים בדבר, דתניא, אמר **רבי יוסי**, אבטולמוס העיד משום **חמשה זקנים**, שהולכים באתרוג בשביעית הולכים אחר לקיטה למעשר [לגבי דין חדש וישן ומעשר שני ועני], ואחר חנטה לשביעית [לפטור ממעשר ולחייב ביעור]. **ורבותינו שבאושא** נמנו, שבין למעשר ובין לביעור הולכים אחר לקיטה(קעח) [**כרבי שמעון**].

תנו רבנן, אילן שחנטו פירותיו לפני ט"ו בשבט, מתעשר לשנה שעברה, ואם חנט אחר ט"ו בשבט, מתעשר לשנה הבאה. **לרבי נחמיה** היינו דווקא באילן שאין פירותיו נגמרים בפעם אחת [ועושה כשתי בריכות(קעט)], אבל הנגמרים בפעם אחת כגון דקלים וזיתים(קפ), מתעשרים תמיד לשנה הבאה.

לרבי יוחנן נהגו העולם בחרובים(קפא) כדברי **רבי נחמיה**, **וריש לקיש** נחלק עליו, והביא ראיה, שהרי שנינו (שביעית פ"ה מ"א) **שבנות שוח**(קפב) שביעית שלהן בשנה שניה, מפני שנלקטות שלש שנים אחר חנטתן. ואין לומר שמשנה זו **כרבנן** שהם רבים(קפג), שבודאי לא היינו מניחים לעם לנהוג שלא כדין(קפד).

רבי אבא הכהן הסתפק האם חזר בו **רבי יוחנן** מכח קושיה זו, שהרי יש לחלק בין מעשר דרבנן לשביעית דאורייתא.

דף טז

מתני': בארבעה פרקים העולם נידון, **בפסח** על התבואה(קפה), **בעצרת** על פירות האילן, **בראש השנה** כל באי עולם עוברים לפניו כבני מרון, שנאמר 'היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם' **ובחג** נידונים על המים.

גמ': מה ששנינו במתני' שבפסח נידונים על התבואה, פירש **רבא** ששני דינים יש בה, א. קודם שנזרעה, שאז נידונת על כל מה שיארע(קפו) משעת זריעתה עד פסח הבא. ב. בפסח שאחר שנזרעה נידונת מה יארע עד הקציר. וכן שנינו בברייתא.

ואמר **אביי**, שלכן אם רואה שהחיטה והכוסמת שזרע במרחשוון עלו יפה [הרי שנידונה תבואתו לטובה], יזדרז ויזרע את השעורה [שנזרעת בשבט] כבר ברביעה שניה, כדי שתגדל קצת קודם פסח [שכיון שגדלה שוב אינה ממהרת להתקלקל].

עוד שנינו בברייתא, שאדם נידון כל יום כיפור על כל המאורעות שיארעו בו עד יום כיפור הבא.

תניא, **לרבי מאיר** הכל נידונים בראש השנה, וגזר דינם ביום הכיפורים. **לרבי יהודה** כולם נידונים בראש השנה, וגזר דין כל אחד בזמנו, בפסח על התבואה וכו', ואדם גזר דינו ביום הכיפורים. **לרבי יוסי** אדם נידון בכל יום. **ולרבי נתן** בכל שעה. ובברייתא אחרת שנינו דעת **תנא דבי רבי ישמעאל** שבארבעה פרקים העולם נידון וכו', ואדם נידון בראש השנה וגזר דינו ביום הכיפורים.

ומשנתינו שאמרה שבארבעה פרקים העולם נידון ואדם נידון בראש השנה, פירש **רבא** שכוונתה לתחילת[אוצר החכמה] וכשיטת **רבי ישמעאל**, אבל אין

(קעב) **והוא** הדין שאר אילנות. תוס' (ד"ה או). (קעג) **אף** שהאילנות מתבשלים מהחמה כדכתיב 'וממגד תבואות שמש', מ"מ הם מתבשלים גם מהלבנה, דכתיב 'וממגד גרש ירחים', וגם ישראל מונים ללבנה. תוס' (ד"ה דחדשים). (קעד) **ובתחילה** אמרה הגמ' שאמר לחומרא שהולכים אחר חנטה, ואף שנמצא קולא בדבר שפטור מן המעשר, צ"ל שמאחר שחייבו אותו להפקיר, ממילא פטור מן המעשר. תוס' (ד"ה בשלמא). (קעה) **טעם** זה הוא למ"ד לעיל (יד:) שאתרוג שוה לאילן לכל דבר, אבל לחמשה זקנים שהולכים באתרוג אחר חנטה לשביעית ואחר לקיטה למעשר, אין צריך לטעם זה, כיון שהולך אחר לקיטה בין לענין חדש וישן ובין לענין מעשר שני ועני. אמנם רש"י (ע"ב ד"ה חסורי מחסרא) פירש, שרבה ורב המנונא נחלקו בדעת חמשה זקנים, האם לגבי מעשר חייבת כיון שהולך בזה אחר לקיטה, או שמשום שיד הכל ממשמשת פטורה מן המעשר. תוס' (ד"ה יד הכל). (קעו) **אמנם** לענין חדש וישן ומעשר שני ועני אין צריך שילקטו ויגדלו באותה שנה, וכאן פטור משום שיש הכל ממשמשת. תוס' (ד"ה שאין - הראשון). (קעז) **קשה**, הרי כל התנאים חולקים על רבי שמעון בזה, וסוברים שבאילן הולכים אחר חנטה בין למעשר בין לשביעית, ובירק אחר לקיטה, ובתבואה וזיתים אחרר שליש. ועוד, שבפסחים (נא:) אמר רבי שמעון שכל הספיחים אסורים חוץ מספיחי כרוב, ופירש רב נסים גאון שמדובר בשל שביעית היוצאים בשמינית. ונראה שזהו דווקא לענין שאר דיני שביעית, מלבד לענין ביעור. ועוד נראה, שהתנא כאן דיבר דווקא באתרוג. תוס' (ד"ה שאין - השני). (קעח) **ונמצאו** שלש שיטות בדבר, לרבן גמליאל יש לחלק בין מעשר לשביעית, לרבי אלעזר (לעיל יד:) אחר חנטה, לרבותינו שבאושא אחר לקיטה. תוס' (ד"ה ורבותינו). (קעט) **מתחילה** אמרה הגמ' שעושה 'שתי בריכות'. והקשו 'שתי בריכות סלקא דעתך' ומתרץ 'כשתי בריכות'. וביאור קושיית הגמ', שלשון שתי בריכות שייך דווקא ביונים, א"נ משום שאין הדבר מצוי שיהא אילן טוען פירות שתי פעמים בשנה, ולכך אף אם ימצא כן לא מסתבר שיחלקו רבנן את דינו משאר אילנות. תוס' (ד"ה שתי). (קפ) **נקט** זיתים בכדי, כיון שלכו"ע הולכים בהם אחר הבאת שליש ולא אחר חנטה. תוס' (ד"ה כגון). (קפא) **וה"ה** בשאר אילנות הגדלים בבת אחת, ולכן הקשו מבנות שוח. תוס' (ד"ה נהגו). (קפב) **מצינו** שלשה סוגי תאנים, **א.** שחורות ולבנות והם תאנים סתם. **ב.** בנות שוח, והם תאנים רעות ופטורות מדמאי, ובתחילה אף פטרום משביעית. **ג.** בנות שבע, והוא פרי משובח. ושנינו (נדרים כז.) שהנודר מהכלכלה ונמצא שיש בו בנות שבע מותר בהם, והוא פרי שאכל אדם הראשון שנאמר בו 'ונחמד העץ'. וי"א שבנות שוח ובנות שבע הוא אותו פרי ופרי משובח הוא, ויש פרי אחר ושמו מוכססין בנות שוח והוא גרוע, וכמו שמצאנו שיש פרי שעושה לג' שנים ושמו בנות שוח, ויש לשבע ושמו מוכססין [והשיטה הראשונה לומדת שלשבע שנים מנטיעתו הוא עושה פרי, ואחר שלש שנים מחנטתו נגמר פריו]. תוס' (ד"ה בנות שוח). (קפג) **ועוד** יכלו להקשות, שהרי אמר רבי יוחנן הלכה כסתם משנה. תוס' (ד"ה שבקת). (קפד) **כך** פירש רש"י את קושית הגמ' 'כי נהגו שבקינן להו'. והיינו משום שנהגו משמע שלא מוחים בידם, וכן הוא בתענית (כו:). אמנם בפסחים (קג.) שנינו 'נהגו' לכתחילה. ובין כך ובין כך מיושבת קושית הגמ'. תוס' (ד"ה וכי). (קפה) **ואותו** חסיד ששמע בערב ר"ה בבית הקברות מה יארע בתבואה (ברכות יח:), צ"ל משום שבשמים מזכירים בר"ה מה שנגזר כבר על התבואה, או שהגמ' שם סוברת כרבי יהודה שבר"ה נידונים על הכל. תוס' (ד"ה בפסח). (קפו) **לשון** הגמ' הוא 'תבואה שאירע

להעמידה בגזר דין וכשיטת **רבי יהודה**, שהרי אדם לרבי יהודה גזר דינו ביום הכיפורים.

מקורו של **רבי נתן** שנידון בכל רגע, שנינו בברייתא מדכתיב 'לרגעים תבחננו'. **ומקורו** של **רבי יוסי** שנידון בכל יום, שנינו בברייתא מדכתיב 'ותפקדנו לבקרים'. אמנם **רב חסדא** פירש שדרש מ'לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל דבר יום ביומו', ומשום שמאותו טעם שלא דרש כרבי נתן שנידון בכל רגע, כיון שסובר שבחינה אינה אלא עיון בעלמא, אף פקידה אינה אלא עיון בעלמא.

אמר **רב חסדא**, מלך נכנס לדין קודם הציבור, שנאמר 'לעשות משפט עבדו ומשפט עמו ישראל', וטעם הדבר, **או** משום שאין זה דרך ארץ שימתין המלך לציבור, **או** בכדי שידון קודם שירבה חרון אף.

אמר **רב יוסף**, מה שאנו מתפללים בכל יום על החולים שיבריאו ועל חלשים שלא יחלו(קפז), היינו **או כרבי יוסי** שאדם נידון בכל יום, **או** אף **כחכמים**, **וכרב יצחק** שאמר יפה צעקה בין קודם גזר דין בין אחר גזר דין.

תניא אמר **רבי יהודה בשם רבי עקיבא**, מפני מה אמרה תורה הביאו **עומר בפסח**, מפני שהפסח **זמן תבואה** הוא(קפח), אמר הקב"ה הביאו לפני עומר בפסח, כדי שתתברך לכם תבואה שבשדות. מפני מה אמרה תורה הביאו **שתי הלחם בעצרת**(קפט), מפני שעצרת **זמן פירות האילן** הוא, אמר הקב"ה הביאו לפני שתי הלחם בעצרת, כדי שיתברכו לכם פירות האילן. מפני מה אמרה תורה **נסכו מים בחג**, אמר הקב"ה נסכו לפני מים בחג, כדי שיתברכו לכם גשמי שנה. ואמרו לפני בראש השנה **מלכיות זכרונות ושופרות**, מלכיות כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות כדי שיעלה זכרוניכם לפני לטובה, ובמה בשופר.

אמר **רבי אבהו**, למה תוקעים בשופר של איל, אמר הקב"ה תקעו לפני בשופר של איל,(קצ) כדי שאזכור לכם עקידת יצחק בן אברהם, ומעלה אני עליכם כאילו עקדתם עצמכם לפני.

הגמ' מביאה כמה מימרות שאמר רבי יצחק

א. למה תוקעים ומריעים כשהם יושבים, ותוקעים ומריעים כשהם עומדים(קצא), כדי לערבב את השטן(קצב).

ב. כל שנה שאין תוקעים לה בתחילתה(קצג), מריעים לה בסופה, כיון שלא התערבב השטן.

ג. כל שנה שרשה [-שישראל עושים עצמן רשים לדבר בתחנונים(קצד)] מתחילתה, מתעשרת בסופה, שנאמר 'מראשית השנה' מרשית כתיב, 'ועד אחרית' סופה שיש לה אחרית.

ד. אין דנים את האדם אלא לפי מעשיו של אותה שעה, שנאמר 'כי שמע אלוקים אל קול הנער באשר הוא שם' [אף שסופו להרשיע(קצה)].

ה. שלשה דברים מזכירים עוונותיו של אדם, א. קיר נטוי(קצו). ב. עיון תפילה(קצז). ג. מוסר דין על חבירו, וכמו שאמר **רבי אבין**, כל המוסר דין על חבירו הוא נענש תחילה, שנאמר 'ותאמר שרי אל אברהם חמסי עליך', וכתיב 'ויבא אברהם לספוד לשרה ולבכותה'.

ו. ארבעה דברים מקרעים גזר דינו של אדם. א. צדקה, דכתיב 'צדקה תציל ממות'. ב. צעקה, דכתיב 'ויצעקו על ה' בצר להם וממצוקותיהם יוציאם'. ג. שינוי השם, דכתיב 'לא תקרא את שמה שרי כי שרה שמה', וכתיב 'וברכתי אותה וגם נתתי ממנה לך בן'. ד. שינוי מעשה, דכתיב 'וירא האלוקים את מעשיהם', וכתיב 'וינחם האלוקים על הרעה אשר דיבר לעשות להם ולא עשה'. **וי"א** ה. שינוי מקום, דכתיב 'לך לך מארצך', והדר 'ואעשך לגוי גדול'. **ורבי יצחק** סובר ששם הוא משום זכותה של ארץ ישראל.

ז. חייב אדם להקביל פני רבו ברגל, שנאמר 'מדוע את הולכת אליו היום לא חודש ולא שבת', הרי שבחודש ושבת צריך לילך.

ח. חייב אדם לטהר עצמו ברגל, שנאמר 'ובנבלתם לא תגעו', וכן שנינו בברייתא, 'ובנבלתם לא תגעו', יכול יהיו ישראל מוזהרים על מגע נבילה, תלמוד לומר 'אמור אל הכהנים בני אהרן', בני אהרן מוזהרים ואין בני ישראל מוזהרים. והלא דברים קל וחומר, ומה טומאה חמורה כהנים מוזהרים וישראלים אינם מוזהרים, טומאה קלה לא כל שכן, אלא מה תלמוד לומר 'ובנבלתם לא תגעו', ברגל.

אמר **רבי כרוספדאי בשם רבי יוחנן**, שלושה ספרים נפתחים בראש השנה, אחד של צדיקים גמורים, שנכתבים ונחתמים לאלתר לחיים(קצח). אחד של רשעים גמורים, שנכתבים ונחתמים לאלתר למיתה. ואחד של בינונים, שתלויים ועומדים מראש השנה ועד יום הכיפורים, זכו נכתבים לחיים, לא זכו נכתבים למיתה.

המקור לשלושת הספרים, לרבי אבין, מדכתיב 'ימחו מספר' זהו ספרן של רשעים, 'חיים' זה ספרן של צדיקים, 'ועם צדיקים אל יכתבו' זהו ספרן של בינונים. **לרב נחמן בר יצחק**, מדכתיב 'ואם אין מחני נא' זה ספרן של רשעים, 'מספרך' זה ספרן של צדיקים, 'אשר כתבת' זה ספרן של בינונים.

דף יז

תניא **בית שמאי** אומרים, שלש כתות הם ליום הדין(קצט), **צדיקים גמורים** נכתבים ונחתמים לאלתר לחיי עולם, **רשעים גמורים** נכתבים ונחתמים לאלתר לגיהנם, שנאמר 'ורבים מישני אדמת עפר יקיצו אלה לחיי עולם ואלה לחרפות ולדראון עולם', **בינונים** יורדים לגיהנם ומצפצפים [מתוך יסורים] ועולים, שנאמר 'והבאתי את [כת] השלישית באש [גהינם], וצרפתים כצרוף את הכסף, ובחנתים כבחון את הזהב, הוא יקרא בשמי ואני אענה אותו', ועליהם אמרה חנה, 'ה' ממית ומחיה מוריד שאול ויעל'.

בית הלל אומרים, **בינונים של מחצה עוונות ומחצה זכויות**, ואין בהם עוונות של פושעי ישראל בגופן, אינם נכנסים לגהינם, כיון ש'רב חסד' מטה כלפי חסד, ועליהם אמר דוד(ר) 'אהבתי כי ישמע ה' את קולי' וכל הפרשה כולה 'דלותי ולי יהושיע'.

בה קרי', והיינו מקרה א"נ לשון קושי. תוס' (ד"ה שאירע). (קפז) **היינו** על הבריאים שלא יחלו, אבל לכו"ע מתפללים על החולים שיבריאו, מפני שלא נגזר מתי יתרפאו. וכן מתפללים על הגשמים, שאף שנגזר כבר כמה ירדו, מתפללים שירדו בזמן שיועילו, וציבור המתפללים לכו"ע מועילה תפילתם אף לאחר גזר דין, ורבי יהודה אף שסבר שגזר דין ביו"כ אמר (שבת יב:) שמתפללים על החולה, כיון שמזכיר בתפילתו את כל חולי ישראל, הוי כתפילת ציבור. תוס' (ד"ה כמאן). (קפח) **שהתבואה** נידונת בו. רש"י (ד"ה שהפסח). (קפט) **שאין** מביאים ביכורים לפני העצרת, ושתי הלחם הם מתירים את פירות האילן להביא מהם ביכורים. ועוד שרבי יהודה לשיטתו שעץ הדעת חטה היה. רש"י (ד"ה שתי). (קצ) **דקיי"ל** כרבי יהודה (להלן כו.) שתוקעים בשל אילים כפופים. אמנם רבי יוסי שם מכשיר אף בשל פרה. תוס' (ד"ה בשופר). (קצא) **ואין** זה בל תוסיף, כיון שלא שייך איסור זה בעשיית מצוה אחת שתי פעמים. תוס' (ד"ה ותוקעים). (קצב) **כשישמע** שישראל מחבבין את המצוות. רש"י (ד"ה כדי). ותוס' (ד"ה כדי) כתבו, כששומע בשנית קול השופר, סובר שזהו שופר של 'והיה ביום ההוא יתקע בשופר גדול'. והגיע זמנו להתבלע. (קצג) **היינו** שהיה להם אונס, ולא כשחל בשבת. תוס' (ד"ה שאין). (קצד) **רש"י** ותוס' (ד"ה שרשה). (קצה) **ומצינו** בבראשית רבה, שאמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבש"ע מי שעתידין בניו להמית את בניך בצמא אתה מעלה לו באר, שנאמר בישעיה שהיו הערבים מוציאים לקראת הגולים מיני מלוחים ונודות נפוחים וכו'. אמר להם השעה צדיק הוא או רשע, אמרו לו צדיק. אמר להם, באשר הוא שם, איני דן את העולם אלא בשעתו. רש"י (ד"ה שנאמר). (קצו) **שמזכיר** עוונותיו שאומר כלום ראוי זה לעשות לו נס, ומתוך כך נבדק. רש"י (ד"ה קיר). (קצז) **מאחר** שסומך על תפילתו ובטוח שתהא נשמעת, מתאמץ לכוון לבו. רש"י (ד"ה ועיון). ולפי זה כל שלושת הדברים הם מענין אחד, קיר נטוי שבוטח בזכותו, ומוסר דין על חבירו שבוטח בזכותו שיענש חברו על ידו. ור"ת פירש להיפך, שמתוך שהאדם מתפלל **ואינו** מכוון לבו, עבירותיו נזכרים. ולא יתכן כלל לפרש כן. תוס' (ד"ה ועיון). (קצח) **צדיקים** היינו מי שזכיותיו מרובים, ורשעים היינו מי שעוונותיו מרובים. ומה שאמרו כאן מיתה וחיים, היינו לחיי העוה"ב, ולכך פעמים רשעים גמורים נחתמים לחיים בעולם הזה, כדי לקיים 'ומשלם לשונאיו על פניו להאבידו'. תוס' (ד"ה ונחתמים). (קצט) **דהיינו** כשיחיו המתים. רש"י (ד"ה ליום). ואף שכבר נידונו לאחר מיתתם, עדיין יש דין אחר כך אם יזכו לחיי עוה"ב שהוא קיים לעד, שמא קיבלו כבר דינם בגיהנום ומתוך כך יזכו. תוס' (ד"ה ליום). (ר) **דכתיב** 'אפפוני חבלי

אוצר החכמה

והפסוק 'והבאתי את השלישית באש' מדבר **בבינונים שיש בהם גם עוון של פושעי ישראל בגופן**, ואם רובם עוונות ויש בהם גם עוון של פושעי ישראל בגופן, אין להם תקנה(רא).

פושעי ישראל בגופן, היינו כמו שאמר **רב** שהוא קרקפתא שאינו מניח תפילין(רב), ופושעי אומות העולם בגופן היינו כמו שאמר **רב** בעבירה [-עריות(רג)]. ושניהם יורדים לגיהנם ונידונים בה י"ב חודש, ואח"כ גופן כלה ונשמתם נשרפת ורוח מפזרתם תחת כפות רגלי הצדיקים, שנאמר 'ועסותם רשעים כי יהיו אפר תחת כפות רגליכם'.

המינין [כגון צדוקים ובייתוסים], **והמסורות** [-מוסר ממון ישראל ביד עכו"ם], **והאפיקורסים** [-מבזים תלמידי חכמים] שכפרו **בתורה** [שאומרים שאינה מן השמים], ושכפרו בתחיית המתים, ושפירשו מדרכי ציבור, ושנתנו חיתתם **בארץ החיים** [ופירש **רב חסדא** דהיינו פרנס המטיל אימה יתירה על הציבור שלא לשם שמים], ושחטאו והחטיאו את הרבים כגון ירבעם בן נבט וחבריו, יורדין לגהינם ונידונים בה לדורי דורות, שנאמר 'ויצאו וראו בפגרי האנשים הפושעים בי'. וגהינום כלה והם אינם כלים, שנאמר 'וצורם לבלות שאול', ומפני שפשטו בזבול, שנאמר 'מזבול לו' דהיינו בית המקדש, שנאמר 'בנה בניתי בית זבול לך'. ועליהם אמרה חנה 'ה' יחתו מריביו'. ואמר **רב יצחק בר אבין** שפניהם דומה לשולי קדירה, ואמר **רבא** שהם העשירים של בני מחוזא, ונקראים בני גיהנם.

אהח19/06/2018

אמר **רב יהודה** בשם **רב**, כל פרנס שמטיל אימה יתירה על הציבור שלא לשם שמים אינו רואה בן תלמיד חכם, שנאמר 'לכן יראוהו אנשים לא יראה כל חכמי לב'.

דרש **רבא**, 'אהבתי כי ישמע ה'', אמרה כנסת ישראל לפני הקב"ה, ריבונו של עולם, אימתי אני אהובה לפניך, בזמן שאתה שומע קול תחנוני. 'דלותי ולי יהושיע', אע"פ שאני דלה מן המצוות, לי נאה להושיע.

ביאור מה שאמרו בית הלל 'ורב חסד' מטה כלפי חסד, לרבי אלעזר כובש את כף המאזנים של זכות, שנאמר 'ישוב ירחמנו יכבוש עוונותינו'. **לרבי יוסי בר חנינא** נושא [-מגביה את כף המאזנים של חובה], שנאמר 'נושא עוון ועובר על פשע'. **תנא דבי רבי ישמעאל**, מעביר ראשון ראשון [עון שבראשונה שבאים לתתו לכף מעבירו ושומטו, שאם היו מחצה על מחצה, כיון שחסר אחד מהם יכרעו הזכויות], וכן היא המידה. ומ"מ אמר **רבא**, שהעוון עצמו אינו נמחק, אלא אם רובו עוונות מוסיפים לו את העוון.

אמר **רבא**, כל המעביר על מידותיו [שאינו מדקדק למדוד מדה למצערים אותו, ומניח מידותיו והולך לו], מעבירין לו על כל פשעיו [שאין מדת הדין מדקדקת אחריו], שנאמר 'נושא עוון ועובר על פשע, למי נושא עוון, למי 'עובר על פשע'. וכן היה מעשה **ברב הונא בריה דרב יהושע** שחלה, ובא **רב פפא** לבקרו, וראה שהוא קרוב למיתה. אמר שיכינו לו צידה לדרך [-תכריכים], ולבסוף הבריא, והתבייש **רב פפא** לראותו. ואמר לו **רב הונא בריה דרב יהושע**, שבאמת היה צריך למות, אלא שאמר הקב"ה, הואיל שהוא מעביר על מידותיו אל תדקדקו אחריו, והשאירו אותו לחיות.

אמר **רבי אחא בר חנינא**, 'לשארית נחלתו', אליה וקוץ בה [-דבר תנחומין יש כאן, אבל יש בתוכה דבר קשה שאינו שוה לכל(רד)], למי מעביר על פשע, רק למי ששם עצמו כשיריים ולא לכל נחלתו.

רב הונא הקשה, כתיב 'צדיק ה' בכל דרכיו' [במשפט אמת], וכתיב 'וחסיד בכל מעשיו' [לפנים משורת הדין], ותירץ שבתחילה צדיק, ולבסוף כשרואה שאין העולם מתקיים במידת הדין, חסיד.

וכן אמר **רבי אלעזר** כתיב 'לך ה' החסד', וכתיב 'כי אתה תשלם לאיש כמעשהו', בתחילה(רה) 'כי אתה תשלם לאיש כמעשהו', ולבסוף 'ולך ה' החסד'.

וכן אמר **אילפי וי"א אילפא**, כתיב 'ורב חסד', וכתיב 'ואמת', בתחילה ואמת, ולבסוף 'ורב חסד'.

'ויעבור ה' על פניו ויקרא', אמר **רבי יוחנן**, אלמלא מקרא כתוב אי אפשר לאומרו, מלמד שנתעטף הקב"ה כש"ץ והראה למשה סדר תפילה, אמר לו כל זמן שישראל חוטאים יעשו לפני כסדר הזה, ואני מוחל להם. **'ה' ה'**, אני הוא קודם שיחטא האדם, ואני הוא לאחר שיחטא האדם, אם יעשה תשובה. **'קל רחום וחנון'**, אמר **רב יהודה**, ברית כרותה לי"ג(רו) מידות שאם יזכירום ישראל בתפילתם ויעשו תשובה, שאינם חוזרות ריקם, שנאמר 'הנה אנכי כורת ברית'.

אמר **רבי יוחנן**, **גדולה תשובה שמקרעת גזר דינו של אדם**, שנאמר 'השמן לב העם הזה ואזניו הכבד ועיניו השע, פן יראה בעיניו ובאזניו ישמע ולבבו יבין, ושב ורפא לו(רז) [וכהסבר **רב פפא לאביי**, איזהו דבר שצריך רפואה, היינו לאחר גזר דין].

הגמ' מביאה כמה ברייתות להקשות על רבי יוחנן

א. תניא, מי שלא שב בינתיים אפילו הביא כל אילי נביות שבעולם אין מוחלים לו. ומתרצינן, דהיינו ביחיד ששב, ודברי **רבי יוחנן** נאמרו ברבים ששבו, מוחלים להם אפילו אחר גזר דין.

ב. תניא, 'עיני ה' אלוקיך בה', עתים לטובה ועתים לרעה(רח), שאם היו ישראל רשעים גמורים בראש השנה, ופסקו להם גשמים מועטים, ולבסוף חזרו בתשובה, להוסיף עליהן אי אפשר שכבר נגזרה גזירה, אלא הקב"ה מורידם בזמנם על הארץ הצריכה להם הכל לפי הארץ [השדות הכרמים והגנות]. וכן אם היו צדיקים גמורים וחזרו בהם, מוריד להם את הגשמים שלא בזמנם ועל ארץ שאינה צריכה להם]. ומתרצינן, שאף שמדובר בתשובה של ציבור, מ"מ כיון שאפשר להוריד להם בזמנם בלי לשנות את הגזר דין, אין מקרעים את גזר הדין.

ג. תניא, 'יורדי הים באוניות' וגו', עשה לפסוקים אלו סימניות [לפניהם ולאחריהם] כאכין ורקין בתורה [שהם באים לדרשה למעט], לומר לך שלא תמיד הם נענים, אלא אם צעקו קודם גזר דין נענים, אבל לאחר גזר דין אינם נענים. ומתרצינן, שיורדי הים הם כיחידים.

ד. תניא, שאלה בלוריא הגיורת את **רבן גמליאל**, כתיב 'אשר לא ישא פנים', וכתיב 'ישא ה' פניו אליך'(רט), נטפל לה **רבי יוסי הכהן**, אמר לה, אמשול לך משל למה הדבר דומה, לאדם שנושה בחבירו מנה, וקבע לו זמן בפני המלך, ונשבע לו בחיי המלך. הגיע הזמן ולא פרעו, בא לפייס

מות', וכתיב 'דלותי ולי יהושיע', כשהוא דל במצוות מטה כלפי חסד ומושיע. א"נ מלשון דלה דלה, שמעלה מבור עמוק גיהנום, וכתיב אחריו 'שובי נפשי למנוחיכי וכו' אתהלך בארצות החיים'. תוס' (ד"ה ועליהם). (רא) **אין** הכוונה שאין להם תקנה לעולם אף שכתוב עליהם לדראון עולם, אלא נדונים לי"ב חודש ועולים. תוס' (ד"ה כי). (רב) **ואם** עוסק בתורה הרי הוא כמניח תפילין. ואומר ר"ת, שפושעי ישראל בגופן הוא רק כשאינו מניח מחמת שבזויים עליו, ולא כשאינו מניח מחמת חשש שמא אין גופו נקי. ומ"מ אם עשה תשובה, תשובה תולה ומיתה ממרקת. תוס' (ד"ה קרקפתא). (רג) **תוס'** (ד"ה אמר). (רד) **רש"י** (ד"ה אליה). (רה) **וכוונת** הכתוב, ולך ה' החסד ליכנס לפנים משורת הדין, כשאתה רואה שאין העולם מתקיים כשתשלם לאיש כמעשהו. תוס' (ד"ה בתחילה). (רו) **ר"ת** היה מונה שני שמות הראשונים לשתי מדות, ה' קודם שיחטא וה' לאחר שיחטא, ובמגילת סתרים של רבינו נסים, מונה רק שם השני לי"ג מדות. ונוצר חסד לאלפים מונה לשתי מידות, שמידה טובה מרובה דכתיב לאלפים. ובהגה"ה איתא, ש'ה' ה'' הם מידה אחת, ואחד הוא שם תואר ומכנים אותו במדת הרחמים. 'אל' הוא מידת חוזק שמכין מזון לכל הבריות. 'רחום', שלא בעת צרה. 'חנון', בעת הדחק אף שלא כדין, וגם במתנת חינם. 'ארך אפיים', הם שתי מידות לצדיקים ולרשעים. 'ורב חסד ואמת', שתי מידות. 'נוצר חסד' אחד. 'נושא עוון ופשע וחטאה' שלש. 'ונקה' לשבים. תוס' (ד"ה שלוש). (רז) **וסליחת** עוון נקראת רפואה. תוס' (ד"ה ושב). (רח) **פעמים** שהעתים הנתונים לסוף השנה לטובה היא, להקל עליה מן הפורענות הנגזר עליה בראש השנה, ופעמים שהוא לרעה לפחות מן הטובה שפסקו לה. רש"י (ד"ה עתים). (רט) **ובאמת** אין זה קושיא, שהפסוק 'לא ישא' היינו שהקב"ה לא ישא פני אדם מפני עושרו או גדולתו, והפסוק 'ישא' היינו שהקב"ה מראה פנים שוחקות ולא כועסות. והנשיאות פנים שהיתה אצל איוב, היינו שהקב"ה חס עליו מפני צדקו. תוס' (ד"ה אשר).

את המלך, ואמר לו עלבוני מחול לך, לך ופייס חברך. וכן יש ליישב את הפסוקים, שיש לחלק בין עבירות שבין אדם למקום לעבירות שבין אדם לחבירו. עד שבא רבי עקיבא ולימד שיש לחלק בין קודם גזר דין ללאחר גזר דין. ומתרצינן, שהברייתא מדברת ביחיד שלא מועיל לו תשובה לקרוע את גזר דינו לאחר גזר דין(ר"י).

דף יח

ומסקינן שנחלקו התנאים האם בגזר דין של יחיד מועילה תשובה, דתניא, רבי מאיר אומר, שנים שעלו למטה וחוליים שוה, וכן שנים שעלו לגרדום לידון ודינן שוה, זה ירד וזה לא ירד, זה ניצל וזה לא ניצל. מפני מה זה ירד וזה לא ירד זה ניצל וזה לא ניצל, זה התפלל ונענה, וזה התפלל ולא נענה. מפני מה זה נענה וזה לא נענה, זה התפלל תפלה שלימה [-בכוונה] נענה, וזה לא התפלל תפלה שלימה לא נענה. רבי אלעזר אומר, כאן קודם גזר דין, וכאן לאחר גזר דין. ורבי יצחק אומר, יפה צעקה לאדם בין קודם גזר דין ובין לאחר גזר דין.

מה שנתפרש שגזר דין של ציבור נקרע על ידי תשובה, היינו דווקא **בגזר דין שאין עמו שבועה,** ועל זה נאמר 'כבסי מרעה לבך', אבל **גזר דין שיש עמו שבועה אינו נקרע,** ועל זה נאמר 'כי אם תכבסי בנתר ותרבי לך בורית, נכתם עוונך לפני'.

וכן אמר **רב שמואל בר אמי, ויש אומרים רב שמואל בר נחמני בשם רב יונתן,** מנין לגזר דין שיש עמו שבועה שאינו נקרע, שנאמר 'ולכן נשבעתי לבית עלי אם יתכפר עוון בית עלי בזבח ובמנחה'. ופירש **רבא** שבזבח ובמנחה אינו מתכפר, אבל מתכפר בתורה. **ואביי** אמר, בזבח ובמנחה אינו מתכפר, אבל מתכפר בתורה ובגמילות חסדים. **רבא**(ריא)

ואביי היו ממשפחת בית עלי, רבא שעסק בתורה חי ארבעים שנה, אביי שעסק בתורה ובגמילות חסדים חי שישים שנה.

תנו רבנן, משפחה אחת היתה בירושלים שהיו מתיה מתים בני י"ח שנה, באו והודיעו את **רבי יוחנן בן זכאי,** אמר להם שמא ממשפחת עלי אתם, שנאמר בהם 'וכל מרבית ביתך ימותו אנשים', לכו ועסקו בתורה וחיו, הלכו ועסקו בתורה וחיו, והיו קורין אותה משפחת **רבי יוחנן** על שמו.

אמר **רב שמואל בר איניא בשם רב,** מנין לגזר דין של ציבור שאף על פי שנחתם נקרע, שנאמר 'כה' אלוקינו בכל קראנו אליו'. אבל ביחיד נאמר 'דרשו ה' בהמצאו' דווקא, ואמר **רבה בר אבוה** שאלו הם עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים.

'ויהי כעשרת הימים ויגוף ה' את נבל' **לרב יהודה בשם רב,** עשרה ימים אלו הם כנגד עשרה לגימות שנתן נבל לעבדי דוד. **ורב נחמן** אמר **בשם רבה בר אבוה,** שהם עשרה ימים שבין ראש השנה ליום הכיפורים, שהמתין לו הקב"ה ולא שב.

ביאור מה ששנינו במשנה שכל באי עולם עוברים לפניו **כבני מרון,**
א. כבני אמרנא [-כבשים שמונים אותם לעשרם, שיוצאים זה אחר זה בפתח קטן].
ב. ריש לקיש פירש, כמעלות בית מרון [-מקום שהדרך היתה צרה והיו עוברים אחד אחד]. **ג. רב יהודה בשם שמואל** פירש, כחיילות של בית דוד(ריב).

אמר **רבה בר בר חנה בשם רבי יוחנן,** אע"פ שעוברים זה אחר זה, כולם נסקרים בסקירה אחת. וכן אמר **רב נחמן בר יצחק** שכן משמע ממה שנקט התנא את הפסוק 'היוצר יחד לבם המבין אל כל מעשיהם', דהיינו שהיוצר רואה יחד לבם ומבין אל כל מעשיהם(ריג).

(ר"י) **היה** יכול לתרץ כמו שאמר הקב"ה למלאכים, שנושא פנים לישראל משום שהם דקדקו לברך עד כזית ועד כביצה ולא רק בכדי שביעה, אלא שהאמת כן שאין הקב"ה נושא פנים לישראל לאחר גזר דין. תוס' (ד"ה כאן). (ריא) **אם** גורסים רבא, צ"ל שאמו היתה מבית עלי, שהרי מבואר בחולין (קלג.) שלא היה כהן. ויש גורסים רבה. רש"י (ד"ה אביי). **ובתוס'** (ד"ה רבה) גרסו רבה ואביי, וגם רבה עסק בגמילות חסדים כמבואר בסנהדרין (צח:), אלא שאביי עסק יותר ממנו. [ומה שהוכיח רבא (מועד קטן כח.) שבני חיי ומזוני במזלא תלי מילתא, מרבה ורב חסדא שהיו צדיקים גמורים, רבה חי רק ארבעים שנה, ורב חסדא ששים, צ"ל שאף שהיה מבית עלי, אלולי המזל היתה זכות התורה מגינה עליו]. (ריב) **ו'מרון'** היינו לשון מרות ואדנות, וכך היו מונים אותם זה אחר זה. רש"י (ד"ה כחיילות). (ריג) **ונמשך** על הפסוק לעיל 'השגיח אל כל יושבי הארץ', דהיינו שהיוצר אותם השגיח יחד את לבם. רש"י (ד"ה הכי קאמר).

דף יח

מתני': בששה חדשים היו שלוחי בית דין יוצאים לגולה להודיע באיזה יום קידשו בית דין את החודש [היינו אם היה החודש שעבר מלא או חסר]. **בניסן** כדי שידעו מתי חג הפסח(א), **באב** כדי שידעו מתי צום תשעה באב, **באלול** כדי שידעו מתי ראש השנה [ומונים כ"ט יום ועושים ראש השנה ביום שלושים, כיון שברוב שנים אין אלול מעובר(ב)], **בתשרי** כדי שידעו בוודאות מתי יום כיפור וחג הסוכות, **בכסליו** כדי שידעו מתי חנוכה, **ובאדר** כדי שידעו מתי פורים. וכשהיה בית המקדש קיים, יוצאים גם בחודש **אייר** להודיע מתי זמן פסח שני.

גמ': הטעם שאין השלוחים יוצאים **בתמוז וטבת** מפני התעניות שיש בהם, וכמו שאמר **רב חנא בר ביזנא** בשם **רב שמעון חסידא** שימים אלו קראם הכתוב צום וקראם גם ששון ושמחה, כיון שכשיש שלום היינו בזמן שבית המקדש היה קיים היו לששון ושמחה, ובזמן שאין בית המקדש קיים הם צום, פירש **רב פפא** שימים אלו כשיש שלום הם לששון ושמחה, וכשיש גזירת המלכות הם צום חובה, אבל כשאין שלום וגם אין גזירת מלכות אין חובה להתענות, וכיון שהם רשות אין מטריחים את השלוחים לצאת להודיע עליהם. ודוקא צומות אלו, אבל תשעה באב שהוכפלו בו צרות, שחרב בו הבית הראשון והשני ונלכדה ביתר ונחרשה העיר, חובה לצום בו גם כשאין גזירת מלכות(ג).

כתיב 'כה אמר ה' צבאות, צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים, והאמת והשלום אהבו'. לדעת **רבי עקיבא צום הרביעי** הוא ט' בתמוז(ד) [שהוא רביעי לחדשים], שבו הובקעה העיר, שנאמר 'בחודש הרביעי בתשעה לחדש ויחזק הרעב בעיר ולא היה לחם לעם הארץ, ותבקע העיר'. **וצום החמישי** הוא תשעה באב [שהוא חמישי לחדשים] שנשרף בו בית אלוקינו(ה). **וצום השביעי** הוא ג' בתשרי [שהוא החודש השביעי] שנהרג בו גדליה בן אחיקם על ידי ישמעאל בן נתניה, ושקולה מיתת צדיקים כשריפת בית אלוקינו. **וצום העשירי** זה עשרה בטבת [שהוא החודש העשירי] שבו התחיל מלך אוצר החכמה לצור על ירושלים, שנאמר 'ויהי דבר ה' אלי בשנה התשיעית בחדש העשירי בעשור לחדש לאמר, בן אדם כתב לך את שם היום את עצם היום הזה סמך מלך בבל אל ירושלים'. ומנה הכתוב את הצומות שלא כסדר המאורעות [שהרי קודם צר על ירושלים ואחר כך החריב הבית], כיון שרצה למנות לסדר חדשי השנה. ולדעת **רבי שמעון צום העשירי** זה חמשה בטבת שאז באה השמועה לגולה שהוכתה העיר, שנאמר 'ויהי בשתי עשרה שנה בעשירי בחמשה לחדש לגלותנו בא אלי הפליט מירושלים לאמר הוכתה העיר' ועשו יום שמועה כיום שריפה. ולדבריו מנה הכתוב גם לסדר הפורעניות, ואמר **רבי שמעון** שמטעם זה נראים יותר דבריו מדברי **רבי עקיבא**.

לדעת **רב ורבי חנינא בטלה לאחר החורבן מגילת תענית** [-ימים טובים שקבעו חכמים שלא להתענות בהם], **משום שהם סוברים שימים אלו דומים לימי הצום שדרשו בהם אין שלום יהיו צום, אע"פ** שכשיש שלום הם מועדים. ולדעת **רבי יוחנן ורבי יהושע בן לוי** לא בטלה מגילת תענית, כיון שסוברים שדוקא צומות אלו תלויים בבנין הבית.

הגמ' מקשה כמה קושיות על רב ורבי חנינא שאמרו שבטלה מגילת תענית

א. רב כהנא הקשה, ממה ששנינו בברייתא שפעם אחת גזרו תענית בחנוכה, ואמרו **רבי אליעזר ורבי יהושע** צאו והתענו [-עשו תשובה] על מה שהתעניתם, ומוכח שלא בטלה מגילת תענית(ו). **ותירץ רב יוסף, א.** שבחנוכה שיש מצוה בהדלקת הנרות, לא רצו לבטל את היו"ט כדי שלא תתבטל המצוה. **והקשה אביי,** ותיבטל היא ומצותה. **ב.** שבחנוכה שנתפרסם הנס וכבר נהגו בו כשל תורה, לא נכון לבטלו.

דף יט

ב. רב אחא בר הונא הקשה, ממה ששנינו בברייתא של מגילת תענית, שתיקנו חכמים שלא יזכירו שם שמים בשטרות [כדי שלא יהא השטר מוטל באשפה לאחר שיפרע], ואחר שזכו לבטל המנהג תיקנו את היום שביטלו והוא ג' בתשרי ליום טוב, ואם בטלה מגילת תענית כל שכן שלא היה לחכמים לקבוע יום טוב חדש. **ומתרצינן,** שתקנה זו היתה בזמן שבית המקדש היה קיים, שעדיין לא בטלה המגילה לכו"ע.

ומה שהוצרכו לתקן יום טוב, אף על פי שג' בתשרי הוא יום שמת בו גדליה בן אחיקם ובזמן שבית המקדש היה קיים היה יום זה יום טוב, פירש **רב** שהוצרכו לתקן כן כדי לאסור בתענית את ב' בתשרי שהוא היום שלפניו, כדין הימים שהוזכרו במגילת תענית שאסורים בתענית לפניהם ולאחריהם(ז). אבל מצד שהוא יום שאחר ראש חודש אין לאוסרו, כיון שראש חודש הוא יו"ט מדאורייתא ואינו צריך חיזוק, ומותר להתענות בימים שלפניו ואחריו, וכן שנינו בברייתא שמותר להתענות בימים שלפני ולאחרי שבתות וימים טובים(ח), ורק ביו"ט שהם מדרבנן גזרו חיזוק לדבריהם שלא להתענות בימים שלפניהם ולאחריהם.

וכן אין לאסור מצד שהוא יום לפני יום שמת בו גדליה בן אחיקם, וכמו שפירש **רב אשי** שיום שמת בו גדליה בן אחיקם הוא מדברי קבלה, ודברי קבלה הם כדברי תורה שאינם צריכים חיזוק.

ג. רב טובי בר מתנה הקשה, ממה ששנינו בברייתא של מגילת תענית שתיקנו חכמים יום טוב בכ"ח באדר על שהגיעה בשורה לישראל שבטלה גזירת המלכות שלא יעסקו בתורה ולא ימולו את בניהם ושיחללו שבת [שנתנה מטרוניתא עצה **ליהודה בן שמוע** וחבריו שיפגינו בלילה, וכן עשו ובטלה הגזירה]. ואם לאחר החורבן בטלו הימים טובים שבמגילת תענית, כל שכן שלא היה לחכמים לתקן יו"ט חדש. ואין לומר שמדובר בזמן שבית המקדש קיים, שהרי **יהודה בן שמוע** היה תלמידו של **רבי מאיר** [כמו שמצינו במשנה לענין כלי זכוכית טמאים שניקבו וסתם החור באבר, שאמר משום

(א) **ובסיון** לא היו יוצאים להודיע מתי חג השבועות, כיון שתמיד הוא חמשים יום אחר הפסח, ואין נפק"מ אם עיברו את החודש או לא. תוס' (ד"ה על ניסן). (ב) **רש"י** (ד"ה על אלול). **ותוס'** (ד"ה ועל אלול) פירשו שעושים שני ימים ראש השנה מספק שמא עיברו את אלול, ומכל מקום צריך להודיעם מתי היה ראש חודש אלול, כדי שידעו מתי יום שלושים. (ג) **ואף** שגם בשבעה עשר בתמוז אירעו חמשה דברים, מכל מקום חורבן בית המקדש חמור יותר. א"נ בתשעה באב אותה צרה הוכפלה שתי פעמים. תוס' (ד"ה הואיל). (ד) **כן** היה בבית ראשון, אבל בבית שני היה בי"ז בתמוז, ולכך אנו עושין התענית בי"ז. ובירושלמי גרסו בברייתא זו י"ז, ומפרש שהפסוק שהיה בט' בתמוז הוא קלקול חשבונות, שמתוך טרדתם טעו בחשבונם, ולא רצה הפסוק לשנות ממה שהיו סבורים. תוס' (ד"ה זה תשעה בתמוז). (ה) **במסכת** תענית מביא סתירה בפסוקים אם היה בז' בתמוז או בט' בתמוז, ומפרש שבז' נכנסו האויבים להיכל ואכלו ושתו בו ז' וח' וט', ובט' לעתותי ערב הציתו בו אש ונשרף עד שקיעת החמה של י'. תוס' (ד"ה זה תשעה באב). (ו) **ולא** הקשה ממה ששנינו במשנה שהשלוחים יוצאים בכסלו מפני חנוכה, שיתכן שהיו יוצאים מפני הדלקת הנרות אף על פי שכבר אינו יום טוב. תוס' (ד"ה וירד). (ז) **ודוקא** להתענות בהם אסור, אבל לספוד בהם מותר, וכן שנינו להדיא במגילת תענית לענין לאחריהם, והוא הדין לפניהם. תוס' (ד"ה אסורין). (ח) **ומבואר** שבשבת ויו"ט מותר להתענות לפניהם, והיינו כרבי יוסי (עירובין מא.) שמתענה ומשלים. א"נ כרבנן (שם) ואין משלים. וביום טוב עצמו אסור אפילו אם אינו משלים, לבד מי' באב כשחל תשעה באב בשבת, שאז מחמת חומר תשעה באב בני סנאב בן בנימין מתענים ואין משלימים אף על פי שהוא יום טוב שלהם. ומכל מקום אף שתשעה באב חמור, אם חל בערב שבת אין משלימים לרבנן שבשאר תעניות שבערב שבת אין משלימים, כיון שאינו נחשב תענית מה שנכנס לשבת מעונה [ומזה הביאו בגמ' שם ראיה שאף בשאר תעניות מותר להשלים, כיון שאין זה נחשב שמתענה בשבת, שהרי אם היה נחשב כמתענה בשבת, אף בתשעה באב לא היה משלים, שהרי שבת דוחה תשעה באב]. תוס' (שם).

רבי מאיר שחזרו לטומאתם הראשונה, ונחלק על **חכמים** שמטהרים[ט], **ורבי מאיר** היה אחר החורבן[י].

ומסקינן שנחלקו תנאים בדבר, ששנינו בברייתא **שלרבי מאיר** לא בטלה מגילת תענית אחר שחרב המקדש, **ולרבי יוסי** בטלה, כיון שנזכרים בניסים שנעשו להם בזמן המקדש, והוא אבל להם שחרב. **ולהלכה** חנוכה ופורים לא בטלו, ושאר הימים שבמגילה בטלו.

מה שהשלוחים יוצאים בתשרי מפני תקנת המועדות, אף על פי שכבר יצאו באלול ומימות עזרא לא מצינו אלול מעובר[יא], משום שאם הוצרכו [משום ירקיא או מתיא, כדלהלן] מעברים אף שעל ידי זה מתקלקלים בני הגולה בראש השנה, שזה עדיף ממה שיתקלקלו כל המועדות[יב], ולכן צריכים להודיע אם עיברו. וכן מדוייק במשנה שלענין תשרי אמרה מפני 'תקנת' המועדות, משא"כ בשאר חדשים, וע"כ כוונתה שהוא תקנה למועדות אפילו שעל ידי העיבור מתקלקלים בני הגולה בראש השנה שלהם[יג].

שנינו במשנה שיוצאים על כסליו מפני חנוכה ועל אדר מפני הפורים, ומשמע שאף אם עיברו את השנה אין יוצאים על אדר שני מפני הפורים. ושלא כשיטת רבי שאמר [בברייתא] שיוצאים על אדר שני.

וביאור מחלוקתם, להו"א, אם מצוות הנוהגות בשני נוהגות גם בראשון [וכבר יצאו ידי חובתם], או לא[יד]. **למסקנא,** לכו"ע מצוות הנוהגות בשני אינן נוהגות בראשון, ונחלקו במחלוקת **ת"ק ורבי שמעון בן גמליאל** אם חודש העיבור הוא תמיד שלושים יום או שפעמים הוא עשרים ותשע ופעמים שלושים [כן פירש **רב** פפא את דעת **רבי שמעון בן גמליאל**], שאם תמיד חודש העיבור הוא שלושים יום, לא צריך לשלוח שלוחים להודיע מתי יחול פורים[טו]. והעיד **רבי יהושע בן לוי** משום קהלא קדישא דירושלים, שלעולם שני האדרים חסרים. אמנם **רב נחמן בר חסדא** אמר, שהעיד **רבי סימאי** משום **חגי זכריה ומלאכי,** שאם רצו עושים שניהם חסרים, ואם רצו עושים שניהם מלאים, ואם רצו עושים אחד חסר ואחד מלא, וכך היו נוהגים בגולה. ולדעת **רב** לעולם בני הגולה עושים את אדר הראשון מלא ואדר השני חסר, עד שיוודע על ידי השלוחים שבאים מארץ ישראל שבי"ד עשו גם את חדש אדר הראשון חסר.

שלחו **למר עוקבא, אדר הסמוך לניסן לעולם חסר**[טז] [בין אם השנה מעוברת ובין אם אינה מעוברת].

ללישנא קמא הקשה **רב נחמן,** שהרי שנינו שעל ניסן ותשרי עדי קידוש החודש מחללים את השבת משום המועדות, ואם אדר הסמוך לניסן הוא לעולם חסר, אם כן מדוע הם צריכים לחלל את השבת, הרי כבר ידוע מתי ראש חודש ניסן. **ומתרצינן,** שמחללים משום שמצוה לקדש על פי הראיה.

דף כ

ללישנא בתרא הביא **רב נחמן** ראיה ממשנה זו, שבשלמא אם חודש אדר לעולם חסר, מובן שמחללים את השבת כיון שמצוה לקדש על פי הראיה, אבל אם הוא פעמים מלא ופעמים חסר וחל יום שלושים בשבת, מדוע מחללים שבת, ימתין עד יום ראשון ויבוא ביום ראשון ויקדשו בית דין ביום ראשון את החודש. **ומתרצינן,** שהמשנה מדברת בחל יום שלושים ואחד בשבת ואז ראו את הלבנה, ומחללים את השבת לבוא ולהעיד, משום שמצוה לקדש על פי הראיה.

אמנם רב כהנא הוכיח שאי אפשר לפרש שמחללים את השבת משום שמצוה לקדש על פי הראיה, שהרי שנינו במשנה שם שבזמן שהמקדש קיים מחללים בכל החדשים מפני תקנת הקרבן, ולא אמרו משום שמצוה לקדש על פי הראיה, ועל כרחך שגם בניסן ותשרי אין זה מטעם זה, אלא מפני שצריך לידע מתי ראש חודש שפעמים הוא מלא ופעמים חסר. **וסליק בתיובתא.**

כשבא **עולא** לבבל, אמר שעיברו בארץ ישראל את חודש אלול, והוא **טובה גדולה לבני בבל**[יז]. לדעת **עולא** הטובה היא משום ירקיא [שלא יכמשו הירקות שלקטו בערב שבת עד יו"ט שאחר השבת, ולכן הוסיפו יום כדי שלא יצא ראש השנה או סוכות קודם או אחר השבת], ועיקר הטובה היא לבני בבל שארצם חמה והפירות ממהרים לכמוש. לדעת **רבי אחא בר חנינא** הטובה היא משום מתיא [שאם יהיו יום הכיפורים ושבת סמוכים זה לזה וימות מת בראשון מהם, לא יוכלו לקוברו עד אחר היום השני], וגם בזה עיקר הטובה לבני בבל שארצם חמה והמתים מסריחים מהר.

הנפקא מינה בין התירוצים, להו"א, ביום הכיפורים שחל אחר השבת [אם לא יעברו], שאז שייך הטעם של מתיא, ולא שייך הטעם של ירקיא שהרי אין אוכלים ביום הכיפורים, ובמוצאי הצום יביא ירקות חדשים. **ומקשינן,** למ"ד משום ירקיא, למה לא יעברו משום מתיא. **למסקנא,** הנפקא מינה היא **ביו"ט של ראש השנה או סוכות שחל אחר או קודם השבת**[יח], שאז שייך הטעם של ירקיא, אבל הטעם של מתיא לא שייך, כיון שביו"ט אפשר לקבור את המתים על ידי גויים. ומ"ד משום מתיא אינו מודה לטעם של משום ירקיא, כיון שאפשר להשרות את הירקות במים חמים והם חוזרים לקדמותם.

רבה בר שמואל שנה ברייתא שאין מעברים את החודש לצורך, ואינו דומה לעיבור השנה שמעברים לצורך, משום שנאמר 'החדש הזה לכם ראש חדשים', כזה ראה וקדש. ופירש **רבא** שאינו חולק על **עולא,** שעולא התיר **לעבר,** דהיינו להוסיף יום ולקדש ביום ל"א אף שראו כבר את הלבנה ביום ל', והברייתא אסרה **לקדש** ביום ל' כשלא ראו את הלבנה, ואפילו לצורך. וכן אמר **רבי יהושע בן לוי** שמאיימים על עדים שבאו

(ט) **ואף** על פי שבכלי זכוכית לא נאמר דין חזרה לטומאה ישנה אלא בכלי מתכות, כלים אלו ככלי מתכות הם מחמת שסתם את הנקב באבר. **רש"י בפירוש ראשון.** וקשה על פירוש זה שכיון שטומאה קדמה לאבר, מה מועיל הטפת אבר לעשותו ככלי מתכות. **ובפירוש שני** פירש, שמדובר שנטמאו הכלים אחר שסתמן, ונחלקו אם יש להם טומאת כלי מתכות שהיא מדאורייתא, או טומאת כלי זכוכית מדרבנן. וגם פירוש זה קשה, שמשמע שחכמים מטהרים לגמרי. **ורבינו שמואל** פירש, שנחלקו אם הטפת אבר נחשבת סתימה גמורה או לא. ובתוספתא משמע כפירוש שני של רש"י, שנחלקו רבי יוסי משום רבי יוחנן בן נורי ורבי שמעון בן גמליאל בשם יהודה בן שמוע בשם רבי מאיר בכלי אבן שניקבו וסתמן באבר אם טמאים ככלי מתכות או ככלי זכוכית. וצ"ל שלא טיהרו חכמים לגמרי. א"נ חכמים כאן מודים לר"מ שם, כיון שכלי אבן אין להם טומאה, והעמידו טומאתם ככלי מתכות, משא"כ כלי זכוכית שיש להם טומאה. **וריב"א** פירש, שחכמים מטהרים משום שסוברים שכלי זכוכית הם ככלי חרס, שאם נטהרו שעה אחת שוב אין להם טומאה עולמית. וגם לפירושו קשה מהתוספתא הנ"ל. ועוד קשה לפירושו, א. מנלן שר"מ הולך אחר המעמיד, הרי אפשר שחולק רק על סברא זו. ב. דין זה נאמר רק בשברי כלי חרס, אבל לא בכלי שלם שניקב. ג. מסקנת הגמ' בשבת שלא פוסקים כך בכלי חרס. תוס' (ד"ה יהודה).

(י) **במסכת** תענית (יח.) הקשו מה צריך למעט את כ"ט באדר מתענית משום שהוא יום קודם שהתחילו להקריב בו את התמיד [א' בניסן], הרי הוא יום אחר כ"ח באדר שהוא יו"ט. ואף שיש לומר שיו"ט של א' בניסן היה בזמן שהיה בית המקדש קיים והיו"ט של כ"ח באדר הוא רק אחר החורבן, מכל מקום מקשה שפיר, משום שרבי ששנה המשנה לא היה לו לשנות א' בניסן, שבימיו הוא שלא לצורך. תוס' (ד"ה הא). (יא) **משמע** שבימי עזרא עיברו לאלול, וכן משמעות בפסוקים שעיברו לאלול ועשו שני ימים ראש השנה, ולכך גזרו צום רק ביום כ"ד אחר ראש השנה ולא ביום כ"ג, דהיינו לאחר חג הסוכות. ואין לפרש שדחו התענית ביום מפני שהוא יום שאחר סוכות, כיון שאז לא נהגו בו. ועוד שהוא דבר שבציבור. תוס' (ד"ה מימות). (יב) **למ"ד** (להלן כ.) משום ירקיא, אתי שפיר שהוא תקנת כל המועדות, אבל למ"ד משום מתיא קשה, למה נקט כל המועדות, הרי רק יום הכיפורים מתקלקל. ועוד, למה יתקלקלו בני הגולה בראש השנה, הלא הם יודעים קביעות אלול, ויודעים שמשום מתיא וירקיא יעברו את השנה שלא יהא ראש השנה בימים א' ד' ו'. **ונראה לפרש,** שאין כוונת הגמ' כאן שיעברו משום אד"ו, אלא באופן שלא באו עדים ביום ל', שאז אין מקדשים עד יום ל"א משום שמצוה לקדש על פי הראיה, אף על פי שעל ידי זה יתקלקלו בני הגולה בראש השנה, וזה עדיף מלאיים על העדים שיעידו ביום ל' ויתקלקלו כל המועדות. תוס' (ד"ה ועל). (יג) **על** פי ר"ן, טורי אבן. (יד) **יש** שגרסו איפכא שדברים הנוהגים בראשון נוהגים גם בשני. ויש לקיים את שתי הגירסאות. וטעם שתי הגירסאות מפרש במסכת מגילה שנלמד מפסוקים. תוס' (ד"ה דמר). (טו) **וידעו** שעיברו את השנה על ידי שלא יבואו השלוחים להודיע שקידשו את ניסן. תוס' (ד"ה מתני'). (טז) **קשה,** שא"כ למה השלוחים יוצאים על ניסן מפני הפסח. ובסוף הסוגיא הגמ' נשארת בתיובתא על שיטה זו, ומכל מקום אנו נוהגין כן להלכה, שטוב לנו למלאות הראשון אף על פי שאמרו (לעיל ז.) ששנה מתעברת בסופה. ובירושלמי הביאו מחלוקת אם חודש העיבור חסר או מלא, והסיקו שאם רצו עושים חסר ואם רצו עושים מלא. תוס' (ד"ה אדר). (יז) **ובגמ'** דפריך מתחילה מאי טיבותא, היינו משום שלכאו' אינו טובה, שהרי מחמת כן צריכים לעשות ב' ימים מספק. תוס' (ד"ה מאי). (יח) **ר"ת** לא גרס 'בין מלפניה, משום שאם חל ראש השנה בערב שבת נמצא שחל יוה"כ לאחר השבת וא"כ תיפוק ליה משום מתיא. תוס' (ד"ה בין מלפניה).

ביום ל' שלא יעידו, כדי שיוכלו לעבר החודש, ואין מאיימים על עדים ביום ל' שיבואו להעיד כשלא ראו.

ומקשינן על הברייתא של **רבה בר שמואל**, שהרי שלח **רבי יהודה נשיאה**(יט) **לרבי אמי**, שכל ימיו היה **רבי יוחנן** מלמדנו שמאיימים על עדים שבאו להעיד על החודש ביום ל' אף על פי שלא ראוהו. **ונאמרו כמה תירוצים בדבר:**

א. אביי תירץ, שדברי **רבי יוחנן** נאמרו בניסן ותשרי, שמפני תקנת המועדות מאיימים לקדש לצורך(כ), **ורבה בר שמואל** דיבר בשאר חדשים, שאז אין מאיימים לקדש אפילו לצורך.

ב. רבא תירץ, שהברייתא ששנה **רבה בר שמואל** היא **דעת אחרים** שסוברים שלעולם בית דין מקדשים את החודש לפי סדר חודש אחד מלא וחודש אחד חסר, ולכך אין בין עצרת שבשנה זו לעצרת של שנה הבאה אלא ארבעה ימים בלבד(כא) ובשנה מעוברת חמשה ימים(כב), ולשיטתם אין מעברים את החודש אפילו לצורך.

ג. רב דימי מנהרדעא יישב להיפך את הברייתא ששנה **רבה בר שמואל**, שמה שאמרו שאין מעברים לצורך, היינו שאין מאיימים על עדים שראו ביום ל' שלא יעידו, ומה שאמר **עולא** שמעברים, היינו שמאיימים על עדים שלא ראו ביום ל' שיעידו שראו את הלבנה, משום שאם ראו ואינם מעידים מיחזי כשקרא, אבל אם לא ראו ומעידים אין הכל יודעים שלא ראו, ולא מיחזי כשקרא. ולדבריו לא קשה ממה ששנה **רבי יוחנן**.

אמר **שמואל**, אני בקי בחכמת העיבור, ויכול לקבוע את סדר החדשים לבני הגולה שלא יצטרכו שלוחים. ושאל לו **אבא אביו של רבי שמלאי** האם הוא יודע לפרש את דברי הברייתא שנקראת סוד העיבור, שאמרה שיש חילוק בין נולד קודם חצות לנולד לאחר חצות, והשיב לו שאינו יודע. ואמר לו שא"כ שמא גם דברים אחרים אינו יודע, ואינו בקי בחכמת העיבור.

כשעלה **רבי זירא** לארץ ישראל, שלח לבבל דברים שלמד בארץ ישראל:

א. צריך שיהא גם ליל שלושים וגם יום שלושים מן הלבנה החדשה, ואם ראו את הלבנה הישנה בליל שלושים, אין מאיימים על העדים לקדש את הלבנה ביום שלושים(כג), אלא מקדשים אותה רק ביום שלושים ואחד(כד). **מקור דין זה, לרבי יוחנן** מ'מערב עד ערב', היום הולך אחר הלילה, ולכן אין מקדשים את הלבנה כשבלילה נראית הלבנה הישנה. **לריש לקיש** מ'עד יום האחד ועשרים לחדש בערב', שאין הלילה שלאחר כ"א בניסן נגרר אחר היום ליחשב חג. **הנפקא מינה** בין הלימודים, **לאביי** הוא רק משמעות דורשין, **ולרבא** אם ראו את הלבנה קודם חצות הלילה, שלדעת **רבי יוחנן** היום נגרר אחר כל הלילה, ולכן אם ראו בתחילת הלילה אין מקדשים ביום שלמחרת, **ולריש לקיש** אין היום נגרר אחר תחילת הלילה, שהרי גם בפסח שאמרה תורה 'שבעת ימים תאכלו מצות' היינו מצות רשות, שהרי אין חיוב לאכול מצות אלא בליל ראשון עד חצות עם הפסח, וחיוב זה נגרר אחר יום י"ד שזהו זמן הקרבת הפסח, ונמצא שתחילת לילה ראשון של פסח נגרר אחר היום שלפניו ואין שאר ימי הפסח נגררים אחריו, ולכן אף אם ראו את הלבנה הישנה בתחילת הלילה יכולים לאיים על העדים ולקדש למחר את החודש.

ב. ביאור הברייתא שיש חילוק בין נולד קודם חצות לנולד לאחר חצות, שמחשבים זמן המולד, שאם היה קודם חצות יום של יום שלושים, אז אפשר לראות את הלבנה סמוך לשקיעת יום שלושים, אבל אם המולד היה אחר חצות, אז אי אפשר לראות את הלבנה באותו יום, ופירש **רב אשי** נפקא מינה, שאם נולד אחר חצות ובאו עדים שראו את הלבנה בו ביום, בידוע שעדי שקר הם.

אמר **רבי זירא** בשם **רב נחמן**, **עשרים וארבע שעות הלבנה מכוסה ואי אפשר לראותה.** לבני בבל שהם בצד מזרח, אין הלבנה [הישנה והחדשה] נראית משש שעות קודם המולד, עד שמונה עשרה שעות לאחר המולד(כה), ולבני ארץ ישראל שהם במערב, אין הלבנה [החדשה והישנה] נראית משמונה עשרה שעות קודם המולד, ועד שש שעות לאחר המולד(כו).

אמר **רבי זירא** בשם **רב נחמן**, אם נסתפקו בני הגולה אם קידשו בית דין את החודש, עושים מספק יום טוב בט"ו וט"ז, אבל אין עושים מספק גם בי"ד, משום שלא חוששים שמא עשו בית דין גם את חודש אב וגם את חודש אלול חסרים, ששני חדשים חסרים יש להם קול, והיה נודע אף קודם שבאו השלוחים.

דף כא

לוי נזדמן לבבל בי"א בתשרי לפי חשבון בני בבל שנהגו את חודש אלול חסר כמו ברוב השנים, ואמר שתבשילם ערב להם ביום הכיפורים של בני ארץ ישראל, כיון שעיברו בארץ ישראל את חודש אלול, ונמצא שיום הכיפורים של בני ארץ ישראל חל בי"א בתשרי למנין בני בבל. ומכל מקום לא העיד בבית דין שבבבל שעיברו בארץ ישראל את חודש אלול, כיון שלא שמע מפי בי"ד שאמרו מקודש מקודש, ובחדשי אלול ותשרי אין השלוחים יוצאים עד שישמעו מפי בית דין מקודש(כז).

מכריז **רבי יוחנן**, שבכל המקומות שאין השלוחים מגיעים לשם בתשרי, עושים שני ימים אף בניסן [שבתשרי יש לשלוחים פחות ימים לילך מחמת ראש השנה ויום הכיפורים, משא"כ בניסן יכולים השלוחים לילך יותר ימים], גזירה ניסן אטו תשרי. ומחה **רבי יוחנן ברבי אייבו בר נגרי ורבי חייא בר אבא** תלמידיו שנזדמנו למקום שרק שלוחי ניסן מגיעים שם ושלוחי תשרי לא, ועשו בני אותו מקום פסח יום אחד ולא מיחו בידם.

(יט) **רבי** יהודה נשיאה זה היה תלמידו של רבי יוחנן, ואין זה אותו רבי יהודה נשיאה שהתיר את השמן, שהוא היה בנו של רבי גמליאל בן רבי יהודה הנשיא, והיה בימי רב ושמואל. תוס' (ד"ה שלח). (כ) **כן** פירש רש"י. ויש מפרשים להיפך. תוס' (ד"ה הא בניסן). (כא) **שאם** חל עצרת ביום א' בשנה זו, בשנה הבאה יחול עצרת ביום ה', כיון שכל החדשים אחד מלא ואחד חסר, ומנצא שיש בשנה ששה חדשים מלאים שהם מאה ושמונים יום, וששה חסרים שהם מאה שבעים וארבע יום, וביחד הם שלש מאות חמשים וארבע יום, שלש מאות וחמישים יום מתחלקים לחמישים שבועות שלמים, ונשארו ארבעה ימים שבין שנה לשנה. ואם היתה שנה מעוברת, שנוסף לה חדש נוסף של עשרים ותשעה יום [משום שחדש העיבור לעולם חסר], נמצא שעשרים ושמונה יום מתוכו מתחלקים לארבע שבועות שלמים, ונותר יום אחד בתוספת על הארבעה הימים, נמצא ההפרש בין שנה לשנה הוא חמשה ימים. והיינו שלדעת אחרים לעולם אין שינוי בסדרי החדשים, אלא כל שנה ושנה סדרה ברור, אחד מלא ואחד חסר. רש"י (ד"ה ארבעה). (כב) **במסכת** ערכין (ט:) הקשו, שאחת לשלושים שנה יש יום נוסף, כיון שכל שנה עודפת על חברתה ד' ימים ושמונה שעות ותתע"ו חלקים, ואחת לשלושים שנה מצטרפים החלקים ליום שלם, ומתרץ שכיון שאינו בכל שנה לא מנו אותו. תוס' (ד"ה ואם). (כג) **כן** פירשו רש"י ותוס' (ד"ה צריך). שהרי אי אפשר שיראו את הלבנה החדשה בו ביום, כיון שעשרים וארבע שעות הלבנה מתכסה וכדלהלן. (כד) **כן** פירש רש"י [וראה בהערה להלן מה שהקשו התוס' על פירוש זה]. ויותר היה נראה לפרש דמיירי לענין המולד, שצריך שיהא גם היום וגם הלילה מן המולד החדש, אבל אין נוהגים כן. וי"א שכוונת הגמ' שאין מקדשים יום ולילה שאחריו, אלא לעולם כשמקדשים היום נגרר לילה שלפניו אחריו והוא מקודש למפרע. וצ"ע לפירוש זה מאי קאמר חצות לילה איכא ביניהו, שהרי אין מ"ד שעד חצות אין מתקדש. תוס' (ד"ה חצות). (כה) **כיון** שהלבנה קודם חידושה לעולם היא בקרן מזרחית דרומית ואז היא נראית רק לבני מזרח, ולאחר חידושה היא בקרן מערבית דרומית ואז היא נראית רק לבני מערב. רש"י (ד"ה כ"ד שעי). (כו) **לפירוש** רש"י נמצא שאם בליל ל' לא ראו את הלבנה בארץ ישראל, יכולים לאיים על העדים שיעידו אף על פי שבבבל עדיין ראו את הלבנה בערב, כיון שהם במזרח ורואים יותר את הלבנה של החודש הקודם, וזה תמוה מנלן שתלה הכתוב בבני ארץ ישראל ולא בבני בבל. ועוד שלפי סדר הלבנה לעולם לא תיראה בסוף החודש בתחילת הלילה, שהרי כך סידרה, בתחילת החודש נראית מביום ובתחילת הלילה ושוקעת, וכך בכל לילה היא מתחילה ליראות עד יותר מאוחר מעט וכשהלבנה במילואה יוצאה בתחילת הלילה ונראית עד הבוקר ואז שוקעת, וכשמתחלת להתמעט היא שוהה לבוא יותר מאוחר בלילה, וכך כל לילה היא מאחרת לבוא. תוס' (ד"ה חצות). (כז) **כן** פירש רש"י (ד"ה לא שמעתי). ותוס' (ד"ה לוי) פירשו, שיצא מארץ ישראל ביום ל' של אלול קודם שחשכה בזמן שכבר לא היה שהות לבוא עדים ביום ל' ולומר מקודש. ומה שהניחם לאכול אף על פי שיעברו על ודאי כרת דאורייתא, כיון שחידשה תורה 'אתם' אפילו שוגגין, אפילו מזידין, ואפילו מוטעין, ובני בבל עשו על פי בי"ד שלהם. ודין זה נאמר רק בעיבור החודש, אבל אם עיברו את השנה ביום ל' של אדר, או שדחו את יום

רבא היה נוהג לצום את צום יום הכיפורים כל שנה שני ימים, שמא עיברו בארץ ישראל את חודש אלול. שנה אחת התברר שאכן עיברו, וזמן הצום הנכון היה ביום השני שצם.

מעשה שבא אדם מהעיר דמהריא ביום הכיפורים קודם שחשכה, ואמר **לרב נחמן** שעיברו את חודש אלול בארץ ישראל וצריך לצום למחר. ואמר לו ש'דם תהא אחריתו' של **רב נחמן**, וכלומר שהוא מסתכן על ידי אותו אדם, שמצריכו לצום שני ימים ושני לילות.

רב הונא בר אבין שלח **לרבא**, שאם תקופת טבת נמשכת עד ט"ז בניסן, יעבר את השנה, כיון שדורשים מהפסוק 'שמור את חודש האביב' שיהא אביב של תקופה בתחילת חודש ניסן בזמן שהלבנה עדיין מתחדשת, והיינו עד י"ד בניסן, ואם יוצאת התקופה ביום ט"ו, יכולים רק לעבר את חודש אדר[כח], אבל אם יוצאת בט"ז אין מועיל מה שיעברו את החודש הקודם, וצריך לעבר את השנה[כט].

אוצר החכמה

רב נחמן הורה ליורדי הים שאין שלוחי בית דין מגיעים אליהם להודיע מתי ראש חודש ניסן, שכשיראו את הלבנה שוקעת עם הנץ החמה אות הוא שהגיע זמן ביעור חמץ ויבערו את חמצם, ואף שבכל מקום הלבנה נראית כך רק בט"ו לחודש והרי צריך לבער את החמץ בי"ד, יורדי הים שאין להם הרים והעולם מגולה בפניהם, רואים כבר בי"ד שהלבנה שוקעת עם הנץ החמה, ואז הוא זמן ביעור חמץ.

מתני': על שני חדשים עדים שראו את הלבנה מחללים את השבת כדי לבוא להעיד, על ניסן ועל תשרי, שבהם השלוחים יוצאים לסוריא [-לגולה], ומפני תקנת המועדות [ומדאורייתא מחללים על כולם, ורבנן אסרו כיון שאין המועדות תלויים בהם[ל], ובניסן ותשרי העמידו על דין תורה], וכשהיה בית המקדש קיים מחללים על כל החדשים, כדי שיקריבו קרבן ראש חודש בזמנו.

גמ': שנינו במתני' שבניסן ותשרי היו השלוחים יוצאים. ואף שלעיל (יח.) שנינו שעל ששה חדשים השלוחים יוצאים, פירש **אביי** שעל כל החדשים השלוחים יוצאים מבערב [בליל ל' כשכבר נראית הלבנה בעליל ביום כ"ט או בליל ל', או בליל ל"א כשלא באו עדים בל' שאז ודאי שיקדשו מחר], אבל בניסן ותשרי אין השלוחים יוצאים עד שישמעו מפי בית דין מקודש[לא], ונמצא שאם לא יבואו עדים בזמן הרי הם ממעטים זמן הליכת השלוחים לגולה[לב] [שאם יבואו עדים בשבת ויצא פסח בשבת, יצאו השלוחים במוצאי שבת, ויהיה להם שתי שבועות שלמים לילך עד הפסח שהם י"ב יום, ואם לא יבואו בשבת אלא באחד בשבת, ויחול הפסח ביום ראשון, הרי הם יוצאים רק ביום ראשון בערב, ויהיה להם שבת בערב פסח, ונמצא שיש להם פחות זמן לילך[לג]] וכן שנינו בברייתא שבניסן ותשרי אין יוצאים עד שישמעו מפי בית דין מקודש.

טעם הדבר שעדי קידוש החודש מחללים שבת, דרשו בברייתא מדכתיב 'אשר תקראו אותם במועדם', הזהיר הכתוב שלא יעבור מועד זמן קריאתם. אבל השלוחים אינם מחללים שבת, דדרשינן 'אשר תקראו אותם', על קריאתם אתה מחלל שבת, ואי אתה מחלל שבת על קיומם.

שנינו במתני' שכשהיה בית המקדש קיים, היו העדים מחללים על כל החדשים מפני תקנת הקרבן, וכן שנינו בברייתא, שתחילה חיללו על כל

הכיפורים מטעם אחר, לא נאמר בזה 'אתם' וגו' וצריכים כפרה. (כח) **כן** פירש רש"י (ד"ה ולא תחוש). וסוגין כדעת אחרים (סנהדרין יג:) שסוברים שהפסוק מדבר בתקופת ניסן. וצ"ע, שבסוגיא שם משמע שיום ט"ו עדיין מן החודש החדש הוא, שאמרו שמברכים על החודש עד ט"ז בו. לכך נראה לומר שכוונת הגמ' עד ט"ז היינו אחר שכבר עיברו את חודש אדר. א"נ עד ט"ז וט"ז בכלל. ואין להקשות שיעברו גם את חודש שבט, כיון שאין מוסיפים על שמונה חדשים מעוברים בשנה מעוברת, ולא יותר משבע בשנה פשוטה. תוס' (ד"ה כי חזית). (כט) **ואף** ששנינו בסנהדרין שלת"ק אין מעברים על התקופה לבדה אלא בצירוף טעם נוסף עמה, ואף לרשב"ג הסתפקו שם בגמ' אם מעברים על התקופה לבדה וקיימא בתיקו, יש לחלק בין תקופת ניסן לתקופת תשרי. וצ"ע מה החילוק ביניהם, שבשניהם נלמד מפסוק. תוס' (ד"ה עברה). (ל) **כן** פירש רש"י (ד"ה שבהם). ואע"פ שבגמ' למדו שמחללים מ'אלה מועדי ה'' ופסוק זה נאמר רק בניסן ותשרי, מ"מ מדאורייתא שאר חדשים נלמדים מהם כיון שנקראים מועד, ורבנן אסרו. וכן מצינו בפסחים (עז.) שר"ח נקרא מועד [לענין דחיית שעיר ר"ח שבת וטומאה].

החדשים, וכשחרב אמר להם **רבי יוחנן בן זכאי** שלא יחללו אלא על ניסן ותשרי בלבד.

מתני': **לת"ק** העדים מחללים את השבת בין אם נראית הלבנה בעליל [-גלויה לכל] ובין אם לא נראית בעליל. **ולרבי יוסי** אם נראית בעליל אין מחללים, לפי שאין בהם צורך.

מעשה שעברו ארבעים זוגות עדים בלוד, ועיכבם **רבי עקיבא**. ושלח לו **רבן גמליאל**, אם מעכב אתה את הרבים נמצאת מכשילם לעתיד לבוא.

גמ': **המקור שלשון 'בעליל' הוא לשון גלוי**, אמר **רבי אבהו** מהכתוב 'אמרות ה' אמרות טהורות כסף צרוף **בעליל** לארץ [-גלוי לכל] מזוקק שבעתיים'.

רב ושמואל למדו מפסוק זה שנמסרו למשה מ"ט שערי בינה [שנאמר 'מזוקק שבעתיים' שבע שביעיות והם ארבעים ותשע, ויש בעולם חמשים שערי בינה, וכולם נמסרו לו לבד אחד, דכתיב 'ותחסרהו מעט מאלוקים'].

אחד מהם מפרש את הפסוק 'ביקש קהלת למצוא דברי חפץ', שביקש להיות כמשה. יצתה בת קול ואמרה לו 'וכתוב יושר דברי אמת', ונאמר בפסוק 'ולא קם נביא עוד כמשה'. **ואחד מהם** למד שדוקא בנביאים אינו קם, אבל במלכים קם כמשה, ומפרש את הפסוק 'ביקש קהלת למצוא דברי חפץ', שביקש לדון על פי ראות לבו עם מי האמת. יצתה בת קול ואמרה לו, 'וכתוב יושר דברי אמת', ונאמר בפסוק 'על פי שנים עדים יקום דבר'.

דף כב

תניא אמר **רבי יהודה**, חס ושלום שעיכבם **רבי עקיבא**, אלא שזפר ראש העיר של גדר עיכבם, ושלח **רבן גמליאל** והורידו מגדולתו.

מתני': **לת"ק** קרובים פסולים לעדות החודש. ומכל מקום אב ובנו שראו את החודש ילכו להעיד, כדי שאם יפסל אחד מהם יצטרף השני עם אחר. **לרבי שמעון** קרובים כשרים לעדות החודש. אמר **רבי יוסי**, מעשה בטוביה הרופא שראה את החודש בירושלים הוא ובנו ועבדו המשוחרר, וקיבלו הכהנים אותו ואת בנו ופסלו את עבדו [כיון שסברו שקרובים כשרים ועבד משוחרר פסול, שדרשו 'החדש הזה לכם' שצריך כשרים ומיוחסים[לד]. וכשבאו לפני בית דין, קיבלו אותו ואת עבדו ופסלו את בנו.

גמ': **טעמו של רבי שמעון** פירש **רבי לוי** מדכתיב 'ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר, החדש הזה לכם' עדות זו תהא כשרה **בכם** [-משה ואהרן אף על פי שהם אחים]. וטעמם של **רבנן**, משום שפירשו את הפסוק שעדות זו תהא מסורה לכם [-לחשובי הדור], ולא בא הכתוב להכשיר קרובים.

ולהלכה אמר **רב חנן בר רבא** שהלכה **כרבי שמעון** שקרובים כשרים. והקשה לו **רב הונא**, שהרי **רבי יוסי** חולק עליו, והביא מעשה שבית דין שבירושלים פסלו קרובים. והשיב לו, שכמה פעמים אמר לפני **רב** שהלכה **כרבי שמעון** ולא מיחה בדבר. ואמר לו, כיצד שנית לפניו, והשיב ששנה

תוס' (ד"ה על שני). (לא) **הטעם** שאין השלוחים יוצאים עד שישמעו מפי בית דין מקודש, בליל ל' אין יוצאים אף כשנראה בעליל, שיש לחוש שמא ימלכו בי"ד ויעברו את החודש ויתקלקלו המועדות, ובליל ל"א, אף שבודאי יקדשו למחר, גזרו זה אטו זה, כיון שבשאר חדשים השלוחים יוצאים בערב בכל אופן. תוס' (ד"ה על ניסן). (לב) **כן** פירש רש"י (ד"ה על ניסן). וקשה, מה צריך לטעם זה, הרי אם ראו העדים את הלבנה ביום ל' של אלול שחל בשבת ואינם באים אלא למחר, נמצא שיחול יום ערבה בשבת וידחה את השבת שלא כדין. אמנם בניסן לא שייך טעם זה. ובמשנה פירש רש"י, שחדשים אלו חשובים לחלל עליהם שבת, שהרי השלוחים יוצאים בהם מפני תקנת המועדות, הלכך ראוי לעדים לחלל שבת כדי שיקבעו המועדות בזמנם. תוס' (ד"ה על ניסן). (לג) **רש"י** (ד"ה על ניסן). והקשה, כיצד תולה המשנה הטעם בהליכת השלוחים, הרי השלוחים עצמם אסור להם לחלל שבת. ותירץ, שבאמת טעם החילול הוא מפני תקנת המועדות, ומ"מ נקטה המשנה טעם זה, ליפות ולישב טעם החילול אף בשביל דבר זה. (לד) **תוס'** (ד"ה ופסלו).

להיפך, שרבי יוסי מכשיר קרובים ורבי שמעון הביא מעשה לפסול. ואמר לו, שמשום כן לא מיחה בך, כיון ששנית לפניו שרבי שמעון פוסל.

אמר מר עוקבא בשם שמואל הלכה(לה) כרבי שמעון.

מתני': אלו פסולים לעדות החודש, המשחקים בקוביא [-חתיכות עצם שעושים עליהם סימן ומפילים אותם, ומי שנופל לו על הסימן זוכה בממון חברו, וכיון שדבר זה אסמכתא הוא שכל אחד סומך שיזכה הוא ואילו היה יודע שיפסיד לא היה משחק, לא קנה וגזל דרבנן הוא(לו)], ומלוי ברבית [-גם הם פסולים רק מדרבנן, כיון שנותן לו מדעתו], ומפריחי יונים [-כעין משחקים בקוביא, שמי שיונתו תקדים יזכה בממון חברו], וסוחרים בפירות שביעית [שעוברים על 'לאכלה ולא לסחורה']. וכל אלו פסלום חכמים(לז), כיון שהם חשודים לעבור על דת מחמת ממון, וחשדו שיעידו עדות שקר מחמת כן. ועבדים פסולים מדאורייתא בקל וחומר מאשה.

זה הכלל, כל עדות שאשה פסולה לה, גם אלו פסולים לה.

גמ': ממשנתינו מדוייק שכל עדות שאשה כשרה לה [כגון להעיד על אשה שמת בעלה להתירה לינשא, ועל סוטה שנטמאת כדי שלא תשתה], גם אלו הפסולים כשרים לה, ומכאן הוכיח רב אשי שגזלן דרבנן כשר לעדות על אשה להתירה להינשא(לח).

מתני': מי שראה את החודש ואינו יכול להלך, מוליכים אותו על החמור, ואפילו במיטה. ואם יש אורבים בדרך, לוקחים בידם מקלות. ואם הדרך רחוקה, לוקחים מזונות, ודוקא אם יכולים להספיק לבוא ולהעיד בשבת, אבל אם היתה להם דרך רחוקה יותר ממהלך יום ולילה אין מחללים את השבת, שלא התירו לחלל שבת כדי להעיד למחר. והמקור שמותר לחלל שבת כדי להעיד(לט), משום שנאמר 'אלא מועדי השם אשר תקראו אותם במועדם'.

(לה) **ויש** גורסים 'אין הלכה'. ראה במסורת הש"ס. (לו) **אבל** אינו גזל מדאורייתא, משום שמדאורייתא אין קרוי גזלן אלא החוטף מיד איש, כדכתיב ויגזול את החנית מיד המצרי. רש"י (ד"ה אלו הן). (לז) **כן** פירשו רש"י (ד"ה וסוחרי שביעית) ותוס' (ד"ה אלו) שכל פסולין אלו הם רק מדרבנן, ופירשו כל חד מה טעמו, **משחקים בקוביא,** למ"ד (סנהדרין כד:) שפסולים משום שאין עוסקים בישובו של עולם ודאי הוי דרבנן, וגם למ"ד שהוא משום אסמכתא אינו פסול מדאורייתא כיון שנותן מדעתו. **מלוי ברבית,** היינו ברבית שאינה קצוצה שאסורה רק מדרבנן, וגם ברבית קצוצה פסול רק מדרבנן, משום שלא משמע לאנשים שאיסורו מדאורייתא כשנותן לו מדעתו, אלא במשכנו על כרחו. **מפריחי יונים,** למ"ד שמשחקים איזה יונה תקדים, היינו משחק בקוביא, ולמ"ד ארא היינו שמתעה יונים לבא אליו על ידי יונה מאולפת, ג"כ אין בהם גזל אלא משום דרכי שלום. **סוחרי שביעית,** בשביעית בזמן הזה, א"נ בסחורה דרבנן, כגון בממציאי מעות לעניים [ומלקט על מנת לאכול והותיר מותר למכור ואין בו משום סחורה. ואפשר שאם קונה על מנת לאכול אין זה סחורה, אלא רק בקונה על מנת למכור יותר ביוקר ולהרויח]. אבל עבדים פסולים מדאורייתא, ונשנה כאן משום שאין פסולם מחמת עבירה, והו"א שהם כשרים כקרובים. תוס' (ד"ה אלו הן הפסולין). (לח) **אבל** גזלן דאורייתא פסול, כיון שהוא חצוף לעבור בפרהסיא, אף על פי שעבד ואשה שפסולים לעדות מדאורייתא כשרים לעדות החודש. רש"י (ד"ה לעדות). (לט) **בין** העדים עצמם, ובין עדים שמעידים על כשרות העדים. תוס' (ד"ה מחללין).

פרק שני - אם אינן מכירין

מתני': בראשונה היו מקבלים עדות החודש מכל אדם, ומשקלקלו הבייתוסים התקינו שלא יקבלו עדות אלא מן המכירים. ואם אין בי"ד מכירים את העד האם הוא נאמן, בי"ד שבעירם שולחים אחר כדי להעיד עליו[א].

גמ': מה ששנינו במשנה שבית דין שולחים 'אחר'[ב], אמר **רב פפא** שהכוונה שמשלחים 'זוג אחר' להעיד על הכשרות. וכן שנינו בברייתא מעשה שבא הוא **ועדיו** עמו להעיד עליו. וכן מדוייק במשנה שנקטה 'אם אינן מכירין **אותו**', 'ואותו' אינו אחד שהרי אין עד אחד נאמן דכתיב 'משפט', אלא 'אותו' היינו זוג עדים[ג], וכמו כן 'אחר' היינו זוג עדים.

ומה ששנינו בברייתא מעשה **ברבי נהוראי** שהלך לאושא להעיד על כשרות העד, ומשמע שהעיד לבד, **יש מפרשים** שהיה עמו עד נוסף שהלך להעיד עמו, והטעם שלא הזכירוהו מפני כבודו של **רבי נהוראי. ורב אשי** פירש, שהעד השני היה באושא[ד], והלך **רבי נהוראי** להצטרף עמו להעיד שם. וקמ"ל שמותר לחלל שבת אע"פ שספק אם העד בביתו[ה].

עולא העיד יחידי בבבל שקידשו בית דין שבארץ ישראל את החודש. ואמר **רב כהנא**, שכל אדם נאמן להעיד כן ביחידי, כיון שהוא דבר שעשוי להתגלות ואין אדם משקר בו. וכן שנינו בברייתא, שאם בא אחד מסוף העולם ואמר קידשו ב"ד את החודש, נאמן.

ביאור הקלקול שקלקלו הבייתוסים, פעם אחת רצו הבייתוסים להטעות את חכמים[ו], שכרו שני בני אדם בארבע מאות זוז, אחד משלנו ואחד משלהם. שלהם העיד עדותו ויצא. כשנכנס שלנו, אמרו לו כיצד ראית, אמר להם עולה הייתי במעלה אדומים, וראיתי את הירח רבוץ בין שני סלעים, ראשו דומה לעגל, אוזניו דומים לגדי, קרניו דומות לצבי, וזנבו מונחת לו בין ירכותיו, הצצתי בו ונרתעתי לאחורי, ואם אין אתם מאמינים לי, הרי לכם מאתיים זוז צרורים בסדיני. אמרו לו מי הזקיקך לכך. אמר להם שמעתי שביקשו בייתוסים להטעות את חכמים, אמרתי אלך אני ואודיע להם, שמא יבואו בני אדם שאינם מהוגנים, ויטעו את חכמים. אמרו לו מאתים זוז נתונים לך במתנה[ז], והשוכרך ימתח על העמוד[ח]. באותה שעה התקינו שלא יהיו מקבלים אלא מן המכירים.

מתני': בראשונה היו משיאים משואות כדי להודיע שב"ד קידשו את החודש, ומשקלקלו הכותים והשיאו אף הם משואות[ט], התקינו שיהיו שלוחי ב"ד יוצאים.

כיצד משיאים את המשואות, נוטלים כלונסאות ארז ארוכים שנראים למרחוק, וקנים ועצי שמן ונעורת של פשתן שהם מרבים שלהבת, וכורכם במשיחה בראש הכלונסאות, ועולה לראש ההר ומצית בהם אור, ומוליך ומביא מעלה ומוריד[י], עד שרואה את חברו שהוא עושה כן בהר השני, וכן השלישי.

ההרים שהיו משיאים בהם משואות, מהר המשחה [-הר הזיתים] לסרטבא, ומסרטבא לגרופינא, ומגרופינא לחוורן, ומחוורן לבית בלתין, ומבית בלתין לא זזו משם, אלא מוליך ומביא ומעלה ומוריד, עד שהיה רואה את כל הגולה לפניו כמדורת האש.

גמ': משיאים משואות הוא מלשון 'יקוד' [-שריפה], דכתיב **'וישאם** דוד ואנשיו', ומתרגמינן **'ואוקדינן** דוד'.

היו משיאים משואות רק כשהחודש חסר, ובליל ל"א. אבל בחודש מעובר לא היו משיאים כלל. **והטעם** פירש **רבי זירא,** משום ראש חודש חסר שחל בערב שבת[יא], שאז אי אפשר להדליק את המשואות בליל ל"א כיון שהוא שבת, ואם ידליקו בכל חודש בין מלא בין חסר, וכשיחול חודש חסר בערב שבת ידליקו במוצאי שבת, לא ידעו הציבור האם עכשיו זה זמנו והוא חודש מלא, או שהוא חודש חסר ואתמול היה זמנו אלא שהיה אסור להדליק בשבת. ואין לומר שבאופן זה לא ידליקו כלל [כשחל ר"ח חסר בשבת], וידעו הציבור שהטעם שלא הדליקו במוצאי שבת כיון שהוא חסר, שמ"מ יש לחוש שמא יאמרו שהיה חודש מלא ולא הדליקו כיון שהיו אנוסים[יב]. ואין לומר שלעולם ידליקו רק בחודש מלא, אמר **אביי** משום ביטול מלאכה לעם שני[יג] ימים[יד].

דף כג

שנינו במתני' שהיו מביאים **כלונסאות של ארז ארוכים, לרב יהודה ארבעה מיני ארזים הם,** ארז, קתרום, עץ שמן, וברוש. ומהו קתרום, **לרב** היינו אדרא, **ולדבי רבי שילא** היינו מבליגא, **ויש אומרים** היינו גולמיש.

לרבה בר רב הונא בשם רב, עשרה מיני ארזים הם[טו], שנאמר 'אתן במדבר ארז שטה והדס ועץ שמן אשים בערבה ברוש תדהר ותאשור יחדיו'. ופירש ארז היינו ארזא, שטה היינו תורניתא[טז], הדס היינו אסא, עץ שמן היינו אפרסמא[יז], ברוש היינו ברתא, תדהר היינו שאגא, ותאשור היינו שוריבנא. הרי שבע מינים, וכשהגיע **רב דימי** אמר, שהוסיפו עליהם אלונים אלמונים ואלמוגין. אלונים זה בוטמי, אלמונים בלוטי, ואלמוגין כסיתא. **ויש אומרים** שהוסיפו ארונים ערמונים ואלמוגין. ארונים זה ערי, ערמונים דולבי[יח], ואלמוגין כסיתא.

(א) **ומותר** לו לחלל שבת בשביל להעיד. תוס' (ד"ה משלחין). (ב) **והרי** אין אחד נאמן להעיד. אבל אין כוונת הגמ' להקשות איך מותר לאחד לילך ולחלל את השבת והרי אינו יכול להעיד, שהרי מותר לילך מספק שמא ימצא שם אחר להצטרף עמו להעיד על כשרות העדים, וכפי ששנינו לעיל שאב ובנו מותרים ללכת אע"פ שאינם יכולים להעיד יחד, שאם יפסל אחד יצטרף השני עם אחר. תוס' (ד"ה וחד). (ג) **תימא** מנלן לפרש כן, הא י"ל שמעיד על כשרות עד אחד מן העדים ולא על שניהם. תוס' (ד"ה אלא). (ד) **כן** פירש רש"י וכן מוכח בתוספתא ובירושלמי. ולפי זה י"ל שפירכת הגמ' 'אי הכי מאי למימרא' היא על שתי תירוצי הגמ' [וביאור יישוב הגמ' לפי התירוץ הראשון, ראה באחרונים]. אמנם אפשר לפרש, שרבי נהוראי הלך להעיד על קידוש החודש, ומצטרף לעד אחד שראה גם הוא את הלבנה, וגם מעיד על כשרותו. ולפי זה י"ל שפירכת הגמ' מאי למימרא היא רק על התירוץ השני, אבל להתירוץ הראשון י"ל שקמ"ל שמחללים שבת גם על עדות להכשיר העד. תוס' (ד"ה סהדא, על פי מהרש"א). (ה) **רש"י** (ד"ה מספיקא). (ו) **מעשה** זה ארע בשנה שחל יום ל' אדר בשבת, ולא נראה החדש בזמנו, והבייתוסים מתאווים שיהיה יום ראשון של פסח בשבת, כדי שיהא ט"ז בניסן ועצרת ביום ראשון, שהם דורשים את הפסוק 'ממחרת השבת' ממחרת שבת בראשית שהוא יום ראשון. רש"י (ד"ה להטעות). וסוברים שאינם מתקלקלים על ידי זה בזמן עשיית הפסח, כיון שהם דורשים 'אתם' אפילו מזידים. תוס' (ד"ה להטעות). (ז) **אף** על פי שלא קיים שליחותם שהרי לא העיד, יש רשות לבית דין לקנוס ממון ולעשותו הפקר. רש"י (ד"ה מאתים). (ח) **היינו** מלקות. רש"י (ד"ה ימתח). (ט) **ב"ד** לא היו משיאים משואות אלא אם נתקדש החודש ביום שלושים, וכשלא היו משיאים משואות ידעו כולם שהחודש מעובר. פעם אחת עיברו את החודש ולא השיאו משואות ביום שלושים, והכותים השיאום בהרים שלהם והטעו את בני הגולה לעשותו חסר. רש"י (ד"ה משקלקלו). (י) **מפרש** בירושלמי שמוליך ומביא כדי שלא יטעו לומר שהוא כוכב. תוס' (ד"ה מוליך). (יא) **והוא** הדין בר"ח מלא שחל בשבת. תוס' (ד"ה גזירה). (יב) **בשכרות** של משתה השבת. רש"י (ד"ה דאיתניס). (יג) **לרש"י** (ד"ה אמר) היינו שני ימי **ראש השנה,** שהרי ביום ל' בטלים ממלאכה שמא הוא ראש השנה, וביום ל"א בטלים ממלאכה שמא החודש מלא ואז ראש השנה הוא ביום השני, אבל אם משיאים משואות בליל ל"א, ממילא ידעו שהחודש חסר וכבר היה ראש השנה היום, וביום ל"א לא יתבטלו ממלאכה, משא"כ אם משיאים משואות רק בליל ל"ב, נמצא לעולם עושים שני ימים, כיון שרק בסוף ל"א יודעים שהיה חסר. **לתוס'** (ד"ה משום), היינו שני ימי **ראש חודש,** שהיו הנשים נוהגות לבטל בהם מלאכה בשכר שלא התרצו למעשה העגל, כשאמר להם אהרן 'פרקו נזמי הזהב אשר באוזני נשיכם וגו' ויתפרקו כל העם אשר באוזניהם', אבל נשיהם לא הביאו כיון שלא רצו ליתן. (יד) **אבל** אם בחודש מלא אין מדליקים כלל, שכשיחול חודש מלא בשבת לא ידליקו במוצאי שבת, ולא חיישינן שמא יאמרו בני הגולה לעולם חסר הוא ולא הדליקו במוצאי שבת משום שנאנסו, כיון שדווקא במקום שלעולם מדליקים בין מלא ובין חסר, א"כ כשאירע שלא הדליקו יתלו באונס, אבל אם רק בחסר מדליקים ובמלא לא מדליקים, ואירע שלא הדליקו, לא יתלו באונס שאינו שכיח אלא בדבר שהוא שכיח. תוס' (ד"ה והא). (טו) **לענין** סוכה לכ"ע עשרה מיני ארזים הם, ורק לענין מקח וממכר נחלקו האם הם ארבעה או עשרה. ובירושלמי שנינו שיש עשרים וארבעה מיני ארזים. תוס' (ד"ה ארבעה). (טז) **אין** זה תורניתא ששנינו בעבודה זרה (יד.), שהרי שם אמרו שאין לו עיקר, וכאן הוא מין ארז ויש לו שורש. ועוד אמרו, שלא ימכור לעכו"ם אצטרובלים [-תורניתא] ומשמע שאחרים מותר למכור להם, והרי אין מוכרים להם מחובר לקרקע, אלא צ"ל ששם הוא מין אדמה. תוס' (ד"ה שיטה). (יז) **ישנם** שני סוגי עץ שמן, כאן סתמא הוא עץ אפרסמון, ובמלכים הוא עץ זית, ואפרסמון אינו עץ זית. תוס' (ד"ה עץ שמן). (יח) **רש"י** (ד"ה דולבי) פירש שהוא קשטנייר"ר. וקשה שבסוכה (לב:) אמרו שדולבא עליו חופין את עצו, וקשטנייר אינו כן. ומיהו גם שם פירש

הנביא ישעיה מתנבא על עצי האלמוגין 'וצי אדיר לא יעברנו', והיינו שיצא נחל מבית המקדש, שאפילו צי אדיר [-ספינה גדולה] לא תוכל לעבור שם. ולשם מה צריכים ספינה גדולה זו, פירש **רב** שעל ידה היו תולשים את האלמוגים מן הים. שהיו מביאים ששת אלפים איש שעובדים במשך שנים עשר חדשים, ויש אומרים שנים עשר אלף איש שעובדים במשך ששה חדשים, כדי להכניס חול לאוניה עד ששוקעת ועומדת על קרקעית הים(יט). ובר אמוראי היודע לשחות מתחת למים יורד למטה, וקושר חוטים של כותנה(כ), ראשם אחד בשורשי האלמוגים, וראשם השני בספינה. ואותם בני האדם נוטלים את החול שבספינה וזורקים מחוצה לה, עד שהספינה צפה על קרקעית הים, ועל ידי כן היא עוקרת את שרשי האילן של האלמוגים. ושוויים יקר מאוד, שמידה אחת של אלמוגים נמכרת בשתי מידות של כסף.

שלשה נמלים יש בים, שני נמלים נמצאים אצל הרומאים ששם מוציאים את האלמוגים, ונמל אחד אצל הפרסים ששם מוציאים מרגליות מקרקעית הים, והוא נקרא נמל של מלוכה.

אמר **רבי יוחנן**, כל שיטה ושיטה [עצי ארזים כדלעיל] שנטלו נכרים מירושלים, עתיד הקדוש ברוך הוא להחזירם לה, שנאמר 'אתן במדבר ארז שטה', ואין מדבר אלא ירושלים, שנאמר 'ציון מדבר היתה ירושלים שממה'.

אמר **רבי יוחנן**, כל הלומד תורה לעצמו ואינו מלמדה לאחרים, דומה להדס במדבר שאין ממנו תועלת. **ויש אומרים**, כל הלומד תורה ומלמדה במקום שאין בו תלמידי חכמים, דומה להדס במדבר שהוא חביב.

אמר **רבי יוחנן**, אוי להם לעובדי כוכבים שאין להם תקנה, שנאמר 'תחת הנחושת אביא זהב, ותחת הברזל אביא כסף, ותחת העצים נחושת, ותחת האבנים ברזל'. והיינו שיטול הקב"ה מהם את כל כספם וזהבם תחת כספם וזהבם שנטלו מישראל. אבל תחת שהרגו הנכרים את **רבי עקיבא** וחבריו אין להם תקנה, ועליהם הכתוב אומר 'ונקיתי דמם לא נקיתי'.

מה ששנינו במשנה שהיו משיאין משואות **בבית בלתין**, אמר **רב** דהיינו בירם(כא). ומה ששנינו שהיה רואה את **כל הגולה** כמדורת אש, פירש **רב יוסף** דהיינו פומבדיתא. **וכמדורת אש** היינו שכל אחד ואחד נוטל אבוקה בידו ועולה לראש גגו, והם היו מודיעים לכל בני בבל.

תניא **רבי שמעון בן אלעזר** אומר, אף ההרים ששמם חרים וכייר וגדר וחברותיה היו משיאים משואות. **יש אומרים** שהרים אלו נמצאים בין ההרים השנויים במשנה. **ויש אומרים** שהרים אלו הם לצד השני של ארץ ישראל, המשנה פירשה צד אחד, **ורבי שמעון בן אלעזר** פירש צד אחר.

אמר **רבי יוחנן**, בין הר להר השנויים במשנה, ישנם שמונה פרסאות. ונמצא שמרחק כל ההרים יחד [ארבעה הרים] הוא שלשים ושתים פרסאות. ואף שבזמן הזה יש מרחק גדול הרבה יותר בין ירושלים לבבל, פירש **אביי** משום שבימי החורבן נסתמו ונתקלקלו הדרכים הישרות(כב), כדכתיב 'לכן הנני שך את דרכך בסירים' [-בקוצים]. **ורב נחמן בר יצחק** הוכיח מדכתיב 'נתיבתי עוה'.

מתני': העדים שהגיעו מחוץ לתחום בשבת כדי להעיד, היו מתכנסים בחצר גדולה שהיתה בירושלים ובית יעזק שמה, ושם היו בית דין בודקים אותם. וסעודות גדולות היו עושים להם, בשביל שיהיו רגילים לבוא.

בראשונה לא היו העדים יוצאים מהחצר, כיון שהגיעו בשבת מחוץ לתחום, וכל היוצא חוץ לתחומו אין לו אלא ד' אמות בלבד(כג). אולם **רבן גמליאל הזקן** התקין שיהיו מהלכים אלפים אמה לכל רוח(כד).

ולא אלו בלבד, אלא אף חכמה הבאה ליילד, והבא להציל מן הדליקה, ומן הגייס, ומן הנהר, ומן המפולת, הרי אלו כאנשי העיר שבאו אליה, ויש להם אלפים אמה לכל רוח.

גמ': **איבעיא להו,** האם גורסים 'בית יעזק' והיינו לשון מעלה שהיא חצר מוקפת ומגודרת, כדכתיב 'ויעזקהו ויסקלהו' [-סייגו בגדר אבנים סביב בעיגול כמו טבעת], או שגורסים 'בית יזק', והוא מלשון צער שהנמצאים בו אסורים כמו באזיקים, כדכתיב 'והוא אסור באזיקים'(כה).

אביי הוכיח ממה ששנינו שהיו עושים להם סעודות גדולות שלא היה להם צער. **ודחינן,** שמא אף שנהנו מהסעודות הגדולות, מ"מ היה להם צער מחמת שהיו כלואים בחצר.

מתני': סדר בדיקת העדים

זוג העדים שבא ראשון, בודקים אותו ראשון, ומכניסים תחילה את הגדול שבהם, ושואלים אותו כיצד ראית את הלבנה, **א.** האם היתה לפני החמה או לאחר החמה. **ב.** האם היתה לצפונה של חמה או לדרומה של חמה(כו). **ג.** כמה היה גבוה הירח מן הארץ. **ד.** ראשי פגימת הלבנה לאן היו נוטים, לצפון או לדרום. **ה.** כמה היתה הלבנה רחבה. אם אמר לפני החמה היתה, לא אמר כלום.

אחר כך היו מכניסים את העד השני, ובודקים אותו כשם שבדקו את העד הראשון, אם נמצאו דבריהם מכוונים עדותם קיימת, ומקדשים את החדש על פיהם, ושאר כל הזוגות שואלים אותם ראשי דברים בלבד אף שלא היו צריכים לעדותם, כדי שלא יצאו בפחי נפש.

גמ': מה ששואלים את העדים אם ראו את הלבנה לפני החמה או לאחר החמה, פירש **אביי** ששאלו האם **פגימת הלבנה היתה לצד החמה או לצד אחר,** ועל זה שנינו שאם אמר לפני החמה לא אמר כלום, כיון שלעולם אין פגימת הלבנה פונה לחמה. וכמו שאמר **רבי יוחנן,** כתיב 'המשל ופחד עמו עושה שלום במרומיו', כיצד עושה הקב"ה שלום, מעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה, שאם תראה חלשה דעתה, ולא פגימתה של קשת, שלא יאמרו עובדי החמה(כז) שהחמה יורה חצים להלחם בכופרים בה(כח).

רש"י כן. תוס' (ד"ה ערמונים). (יט) **עדיין** ראש הספינה מעל המים, כיון שאין המים עמוקים כל כך, במקום שהאלמוגים גדלים. רש"י (ד"ה עד דשכנא). (כ) **שקשים** להינתק. רש"י (ד"ה וקטר). (כא) **מכאן** מוכח שבירם הוא מארץ ישראל. תוס' (ד"ה זו). (כב) **תימא** שהרי אף בזמן שבית המקדש קיים גם לא היו קרובים, שהרי שנינו בתענית (י.) לענין שיהא מגיע האחרון שבארץ ישראל לנהר פרת, שהוא מהלך ט"ו יום, ומהלך אדם ביום הוא עשר פרסאות, ופרת לצד בבל הוא. וצריך לומר שהיתה רצועה מצד אחד של ארץ ישראל שמגיעה עד פרת חוץ מבבל. עוד קשה, כיצד יתכן שירושלים היא טבורה [-אמצע] של ארץ ישראל שהיא גדולה ד' מאות פרסה על ד' מאות, שהרי נמצא שיש מירושלים מהלך שני מאות פרסאות לכל צד עד גבול הארץ, שהוא מהלך עשרים ימים. ועוד קשה, שהרי ירדן מן המזרח הוא מהלך יום אחד לירושלים, והוא קצה ארץ ישראל. תוס' (ד"ה כמה). (כג) **אמנם** בחצר עצמה מותרים לילך, כיון שמוקפת מחיצות ונחשבת כד' אמות. אבל ירושלים, אע"פ שהיא מוקפת חומה, מ"מ לאחר שפרצו בה יוונים פרצות דינה כרשות הרבים. תוס' (ד"ה לא). (כד) **ומה** שלא מנו דין זה בביצה (יא:) גבי דברים שהתירו סופן משום תחילתן, משום ששם הקשו על אלה שנזכרו שם למה חזרו ונשנו, ותירצו שיש בזה צורך, אבל מה שכאן אין טעם לחזור ולשנותם שנית. תוס' (ד"ה שיהו). (כה) **כן** פירש רש"י (ד"ה לישנא), והיינו שהנידון הוא קודם שהתיר להם רבן גמליאל להלך בכל העיר. וקשה מה מוכיח ממה ששנינו שעשו להם סעודות, הרי מ"מ היו אסורים באזיקים. ונראה שספק הגמ' הוא אם היה המקום צר או מרווח ופתוח לחצרות אחרות [ע"פ מהרש"א], והביאו ראיה ממה שהיה מקום לסעודות שהיה מרווח. וקשה, כיצד היה להם מותר לצאת לחצרות אחרות, הרי יש עליהם איסור תחומין. וצ"ל שכמו שקודם שפרצו בירושלים פרצות היו יכולים להלך בכל העיר, גם עכשיו שנפרצה יש כמה מבואות וחצרות שפתוחים לאותו חצר שהיו יכולים להלך בה. תוס' (ד"ה או דלמא). (כו) **דרך** החמה שהולכת לעולם ממזרח לדרום ומדרום למערב וממערב לצפון, והלבנה אינה נראית ביום שלושים אלא סמוך לשקיעת החמה שהחמה במערב שמתוך שהיא דקה וקטנה אינה נראית בעוד שהחמה בגבורתה. וב"ד שואלים האם ראיתם את הלבנה לפני החמה והיינו מצפון לחמה או לאחר החמה והיינו מדרום לחמה [אבל אם היתה החמה בדרום, היה להם לשאול האם היא למזרח החמה או למערבה]. רש"י (ד"ה כיצד). (כז) **אבל** בלבנה אין חשש שתראה פגימת הקשת, כיון שקשת נראית רק ביום, ואז אין הלבנה מאירה, ולא יאמרו עובדיה שהיא יורה חצים בכופרים בה. תוס' (ד"ה גירי). (כח) **שהיורה** בקשת נותן פגימת הקשת כלפי פניו. רש"י (ד"ה גירי).

דף כד

שנינו במתני' שהיו שואלים את העדים האם היתה הלבנה **בצפון החמה או בדרומה, ומפרשינן, שבימות הגשמים** אם אמרו העדים שראו את הלבנה לצפונה, דבריהם קיימים, אבל לדרומה לא אמרו כלום, כיון שבימות הגשמים החמה שוקעת בקרן מערבית דרומית, נמצאת הלבנה [שהיא בחידושה בקרן מזרחית דרומית] צפונית לחמה(כט). אבל **בימות החמה** אם אמרו העדים לדרומה ראינו דבריהם קיימים, אבל לצפונה לא אמרו כלום, כיון שבימות החמה שוקעת החמה בקרן מערבית צפונית, ונמצאת הלבנה דרומית לחמה(ל).

תנו רבנן, עד אחד אמר שהירח **גבוה שתי מרדעות,** והשני אמר שגבוה **שלוש** מרדעות, עדותן קיימת. אבל אם אחד אמר שגבוה **שלוש** והשני אמר **חמש** עדותן בטילה. ומכל מקום לא נפסלו לעדות לגמרי, אלא מצטרף אחד מהם עם עד אחר שאומר כמותו להעיד שוב על ראית הלבנה(לא).

תנו רבנן, עדים שאמרו ראינו דמותה של לבנה במים, או בעששית, או בעבים אין מעידים עליה. ואף אם ראוה חציה במים וחציה ברקיע, או חציה בעבים וחציה ברקיע, או חציה בעששית וחציה ברקיע אין מעידים עליה.

תנו רבנן, עדים שאמרו ראינוה ושוב לא ראינוה, אין מעידים עליה. דבי רבי ישׁ **אביי**, כגון שאמרו ראינו את הלבנה מאלינו, ושבנו לראותה מדעתנו ולא ראינוהה, והטעם שאין מעידים, כיון שיש לחוש שראו כוביתא דעיבא בעלמא [-עיגול של עב לבן].

מתני': סדר קידוש החודש כיצד, ראש בית דין אומר מקודש, וכל העם עונים אחריו מקודש מקודש. **לתנא קמא** סדר זה היו עושים בין שנראית הלבנה בזמנה, ובין שלא נראית בזמנה. **ולרבי אלעזר בן רבי צדוק** רק בנראית בזמנה, אבל כשלא נראית בזמנה לא היו מקדשים אותו, כיון שכבר קדשוהו שמים.

גמ': המקור שראש בית דין אומר מקודש, אמר **רב חייא בר גמדא** בשם **רבי יוסי בן שאול** בשם **רבי,** שנאמר 'וידבר משה את מועדי ה'. **והמקור שהעם עונים אחריו, לרב** פפא, שנאמר 'אשר תקראו אותם' וקרינן אתם. **לרב נחמן בר יצחק,** שנאמר 'אלה הם מועדי' הם יאמרו מועדי. **והמקור שאומרים שתי פעמים מקודש,** שנאמר 'מקראי קודש' משמע שתי פעמים.

ארבע שיטות מתי מקדשים את החודש, א. לת"ק במשנתינו, בין שנראית בזמנה ובין שלא נראית בזמנה מקדשים. **ב. לרבי אלעזר בן רבי צדוק** במשנתינו, בנראית בזמנה מקדשים, ובלא נראית בזמנה לא מקדשים. **ובברייתא** שנינו, **ג. לפלימו,** בנראית בזמנה לא מקדשים(לב), ובנראית שלא בזמנה מקדשים. **ד. לרבי אלעזר ברבי שמעון,** בין שנראית בזמנה ובין שלא נראית בזמנה לא מקדשים, דכתיב 'וקדשתם את שנת החמישים', שנים אתה מקדש, ואין אתה מקדש חדשים.

ולהלכה אמר **רבי יהודה** בשם **שמואל,** שהלכה **כרבי אלעזר בן רבי צדוק** שדווקא בנראית בזמנה מקדשים. **אביי** רצה להוכיח כן מדתנן ראוהו ב"ד וכל ישראל, נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה, הרי זה מעובר. ומדקתני 'מעובר' ולא קתני 'מקודש', משמע שבלא נראית בזמנה לא מקדשים. **ודחינן,** שמה ששנו מעובר ולא מקודש, הוא כדי להשמיענו שמעברים אע"פ שראוהו ב"ד וכל ישראל ביום קודם, ומכל מקום אבל צריך לקדש.

מתני': דמות צורות היו **לרבן גמליאל** בטבלא ובכותל בעלייתו, שהיה מראה אותם לעדים שהם הדיוטות, והיה אומר להם האם צורה כזו ראית או כזו.

גמ': כתיב 'לא תעשון אתי' ודרשינן לא תעשו כדמות שמשיי(לג). ומכל מקום אמר **אביי**(לד) שלא בכל אופן נאסר, אלא בתנאים דלהלן. **א. בשמשים של מטה,** לא אסרה תורה אלא שמשים **שאפשר לעשות כמותם,** אבל אם אי אפשר לעשות כמותם מותר. **ב. בשמשים התחתונים,** אסור לעשות כדמות **חמה לבנה כוכבים ומזלות. ג.** בשמשים שבמדור העליון(לה), אסור **אופנים ושרפים וחיות הקודש ומלאכי השרת,** וכן **דמות ארבע פנים** [שור אדם אריה נשר](לו) לגוף אחד, וכן **פרצוף אדם** שנינו בברייתא שכל הפרצופות מותרים חוץ מפרצוף אדם(לז). והטעם פירש **רב הונא בריה דרב אידי,** שאמרה תורה 'לא תעשון איתי' ודרשינן לא תעשון אותי(לח).

תניא, לא יעשה אדם בית כתבנית היכל, אכסדרה כתבנית אולם(לט), חצר כנגד עזרה, שלחן כנגד שלחן, מנורה כנגד מנורה, אבל עושה מנורה של חמשה נרות או של ששה או של שמונה, אבל של שבעה לא יעשה. והאיסור הו לאו דווקא של זהב אלא **לתנא קמא** אפילו של שאר מיני מתכות(מ), **ולרבי יוסי בר יהודה** אפילו של עץ(מא), כדרך שעשו מלכי בית חשמונאי(מב). אמרו לו שם היו שפודים(מג) של ברזל וחיפום בעץ, העשירו עשאום של כסף, חזרו והעשירו עשאום של זהב.

העושה על מנת לעובדם, אסור אפילו לעשות שלשול קטן, כדתניא 'אשר בשמים' לרבות חמה ולבנה כוכבים ומזלות. 'ממעל' לרבות מלאכי השרת(מד). וכן שלשול [-תולעת] אסרה תורה, כדתניא 'אשר בארץ' לרבות הרים וגבעות ימים ונהרות אפיקים וגאיות, 'מתחת' לרבות שלשול קטן.

(כט) **קשה** שהרי אמר רבי יוחנן לעיל מעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה, ואם הלבנה הולכת לפני החמה, ופגימת הלבנה בחידושה לעולם כלפי מזרח א"כ החמה רואה את פגימת הלבנה. אמנם רבי אליהו בר שלמה מגורגו"ש הראה שהחמה והלבנה בשני גלגלים הם, ויכול להיות ראיית הלבנה לפני החמה, ואעפ"כ אין החמה רואה את פגימתה, משום שגלגל הלבנה הוא למטה מגלגל החמה שהוא למעלה ממנו. ולחכמי המזלות זה פשוט. תוס' (ד"ה תני). (ל) **ביאור** החילוק בין ימות החמה לימות הגשמים, בימות החמה דהיינו תקופת תמוז, החמה זורחת בקרן מזרחית צפונית והולכת את רוח מזרח לצד דרום, ואת כל רוח דרומית, ואת כל רוח מערבית, ושוקעת בקרן מערבית צפונית [ולכן זהו היום הארוך ביותר בשנה]. ולאחר תקופה זו החמה נמשכת מידי יום בזריחתה ובשקיעתה לצד דרום, עד שבימי תשרי היא זורחת באמצע מזרח ושוקעת באמצע מערב [ואז היום והלילה שווים]. ובימי טבת היא זורחת בקרן מזרחית דרומית, ושוקעת בקרן מערבית דרומית [וזהו היום הקצר ביותר בשנה]. והלבנה לעולם בחידושה בקרן מערבית דרומית. נמצא שבימות הגשמים שאין החמה במערב אלא בזמן שקיעתה, א"כ הלבנה נמצאת צפונית לחמה, אבל בימות החמה שהחמה נמצאת במערב הרבה קודם שקיעתה, א"כ הלבנה שבחידושה היא בקרן מערבית דרומית, דרומית לחמה. רש"י (ד"ה כאן). (לא) **למ"ד** בשבועות (מז:) ששני כתי עדים המכחישות זו את זו, זו באה בפני עצמה ומעידה וזו באה בפני עצמה ומעידה, יש לפרש שהם מצטרפים לעדות ממון, אבל למ"ד ששתי הכתות פסולות כיון שעדים שקרנים הם, צ"ל כמו שפירש רש"י (ד"ה אבל) שאחד מהן מצטרף עם אחר שיאמר כמותו בעדות של אותו חודש, וכיון שמצטרף עם אחר הרי זה עדות אחרת, ונמצא זה שכנגדו אחד, ואין דבריו של אחד במקום שתים. ומה ששנתה המשנה לעדות אחרת, היינו שמצטרף עם אחרים, שע"י כך זו עדות אחרת. **תוס'** (ד"ה אבל, על פי תוס' הרא"ש). (לב) **שאינו** צריך חיזוק. רש"י (ד"ה בזמנו). (לג) **היינו** היכל ואולם. ולא גרסינן שמשי המשמשים לפני במרום. **תוס'** (ד"ה בדמות). (לד) **ע"פ תוס'** (ד"ה לא אסרה). (לה) **מדור** העליון היינו ברקיע השביעי, ומדור התחתון היינו הרקיע השני. רש"י (ד"ה שבמדור). (לו) **שהם** כעין חיות הקודש והיינו 'אתי' שכסא הכבוד רכוב עליהם. רש"י (ד"ה דמות). (לז) **ואין** לומר שהברייתא מדברת במוצא צורת אדם שעשה עכו"ם שיש לחוש שמא עבדו לה, אבל לעשות צורת אדם מותר [כפי שביאר רבא בעבודה זרה (מג.)], משום שהסוגיא כאן כדעת אביי שחולק על רבא, וסובר שצורת אדם שנמצאה מותרת. ולפי זה כיון שהלכה כרבא לגבי אביי, מותר לעשות צורת אדם. ומיהו אין ראיה, שאף שרבא יכול להעמיד את הברייתא במוצא, מכל מקום יכול לדרוש כאביי לא תעשון אותי לאסור צורת אדם. תוס' (ד"ה חוץ). (לח) **ואין** להקשות שא"כ מה צריך איסור לעשות דמות ארבעה פנים, הלא אסור מצד פרצוף אדם, **א.** כיון שאם יש עוד פרצופים יחד יש להתיר יותר. **ב.** שאם מצא צורת אדם אסור להשלים לארבעה פנים. ואין לאסור פרצוף אדם משום שדומה לכרובים, כיון שכרובים אינם נחשבים שמשיי, ואף כרובים שבשמים לא נתבררה צורתם. תוס' (ד"ה לא תעשון). (לט) **סתם** אכסדרה אין לה אלא שלש מחיצות והרביעית פרוצה במילואה, ואע"פ שהאולם לא היה פרוץ במלואו, שהרי היה לו גיפופים ט"ו אמה לכל צד, מ"מ נקרא אכסדרה כיון שבצדו הרביעי יש פתח גדול מאד כעין פרצה. ושמא יש לומר שכיון שהיה שם בית החליפות וכותל מפסיק במלואו בפנים, נמצא שיש לאולם צורת אכסדרה. תוס' (ד"ה אכסדרה). (מ) **לפי** שכיוצא בזה כשירה לפנים, כדאיתא במנחות (כח:) ועשית מנורת כלל, זהב טהור פרט, מקשה תיעשה חזר וכלל מה הפרט מפורש של מתכת אף כל שמתכת. רש"י (ד"ה ואפילו). (מא) **שרבי** יוסי בר יהודה דורש ריבוי ומיעוט וריבוי, ונתרבו כל הדברים ונתמעט של חרס. רש"י (ד"ה אף). (מב) **כשגברה** ידם על היוונים, והוציאום מירושלים וטיהרו את המקדש. והיו עניים ולא יכלו לעשותה של זהב. רש"י (ד"ה כדרך). (מג) **ונקראו** שפודים כיון שלא היה בהם כפתורים וגביעים כמו במנורה של זהב. תוס' (ד"ה שפודים). (מד) **ובהו"א** סברה הגמ' שברייתא זו מדברת באיסור עשייה, ולפי זה יכלה הגמ' להקשות מה צריך קרא לאסור מלאכי השרת, תיפוק ליה 'מלא תעשון' שאסור לעשות כדמות שמשיי. תוס' (ד"ה ממעל).

לקיים אצלו מה שעשו אחרים [-נכרים] **מותר,** וכן צריך לפרש שדמות צורות הלבנה שהיו **לרבן גמליאל** אחרים עשו לו[מה]. אמנם זה דווקא במקום שאין חשד, אבל **במקום שיש חשד אסור,** וכמו שאמר **שמואל לרב יהודה** שהיה חותם טבעתו בולט[מו], ואמר לו להשחית את הצורה שעל הטבעת, וכדתניא טבעת שחותמה בולט, אסור להניחה, ומותר לחתום בה, חותמו שוקע מותר להניחה, ואסור לחתום בה[מז].

ואין חשד אלא ביחיד, אבל ברבים לא, וכמעשה שהיה בבית הכנסת דשף ויתיב[מח] בנהרדעא שהניחו בפנים אנדרטא עם צלם דמות המלך, **ורב ושמואל ואביו של שמואל ולוי** התפללו שם כיון שהיו שם רבים. ומה שהתיר **רבן גמליאל** אף שהיה יחידי[מט], **א.** כיון שהיה נשיא ורבים מצויים אצלו. **ב.** דמות הלבנה הייתה עשויה פרקים. **ג.** כיון שעשאה כדי להתלמד, וכתיב 'לא תלמד לעשות' אבל אתה לומד להבין ולהורות.

סיכום האופנים שבהם אסרו לעשות דמות שמשים

א. שמשים שאפשר לעשות כמותם.

ב. דמות ארבעה פנים יחד.

ג. דמות אדם לבדו.

ד. דמות שמשים שבמדור העליון.

ה. דמות שמשים שבמדור התחתון.

ו. שעושה את הצורה כדי לעבוד בה. אבל לקיים מה שעשו אחרים מותר במקום שאין חשד שעובד לה, אבל אם יש חשד אסור. וחשד שייך רק ביחיד ולא ברבים.

דף כה

מתני': מעשה שבאו שני עדים, ואמרו ראינו את הלבנה הישנה בשחרית בצד מזרח, ואת הלבנה החדשה בערבית בצד מערב[נ], ולא קיבלם **רבי יוחנן בן נורי** לא קיבלם ואמר שהם עדי שקר, וכשבאו ליבנה קיבלם **רבן גמליאל.**

עוד מעשה, שבאו שנים ואמרו ראינו את הלבנה בזמנו, ובליל עיבורו לא נראתה לבית דין. **רבן גמליאל** קיבלם, **ורבי דוסא בן הורכינס** לא קיבלם, ואמר שהם דומים לאשה שמעידים עליה שילדה, ולמחרת כריסה בין שיניה. והסכים עמו **רבי יהושע** שצריך לעבר את החודש.

שלח **רבן גמליאל לרבי יהושע,** גוזרני עליך שתבוא אצלי במקלך ובמעותיך ביום הכפורים שחל להיות בחשבונך. הלך **רבי עקיבא** ומצאו מיצר. אמר לו, יש לי ללמוד שיש לנהוג **כרבן גמליאל,** דכתיב 'אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר **תקראו אותם** במועדם', תלה הכתוב בקריאת בית דין. הלך **רבי יהושע לרבי דוסא בן הורכינס,** אמר לו **רבי דוסא,** אם אנו באים לדון על בית דינו של **רבן גמליאל,** צריכים אנו לדון אחר כל ב"ד וב"ד שעמד מימות משה רבנו ועד עכשיו האם לא קבלו עדי שקר. אלא שנאמר 'ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל', ולמה לא נתפרשו שמותם של הזקנים, אלא ללמד שכל שלושה ושלושה שעמדו בית דין על ישראל, הרי כבית דינו של משה. נטל **רבי יהושע** מקלו ומעותיו בידו, והלך ליבנה אצל **רבן גמליאל** ביום שחל יום הכפורים להיות בחשבונו. עמד **רבן גמליאל** ונשקו על ראשו, אמר לו בוא בשלום רבי ותלמידי, רבי בחכמה, ותלמידי שקבלת את דברי.

גמ': הטעם שקיבל **רבן גמליאל** את העדים שראו את הלבנה בשחרית ובערבית, כמו שאמר **לחכמים,** כך מקובלני מבית אבי אבא, פעמים שבא בארוכה ופעמים שבא בקצרה. והביא **רבי יוחנן** מקור לזה, מדכתיב 'עשה ירח למועדים שמש ידע מבואו', שמש אנו יודעים את מבואו, אבל ירח אין אנו יודעים את מבואו, אלא פעמים שבא בארוכה ופעמים בקצרה.

מעשה **ברבי חייא** שראה את הלבנה הישנה בבוקרו של יום עשרים ותשעה. לקח רגב אדמה וזרק לנגדה, ואמר, הערב אנו צריכים לקדש את הלבנה החדשה ואת עדיין כאן[נא]. אמר **רבי לרבי חייא,** לך לעין טב, וקדש שם את החודש[נב], ואחר שתקדש שלח לי סימן 'דוד מלך ישראל חי וקים'[נג].

תנו רבנן, פעם אחת נתקשרו השמים בעבים, ונראתה דמות הלבנה בעשרים ותשעה לחודש אלול. כסבורים העם שהיום ראש חודש, ובקשו מבית דין לקדש את החודש. אמר להם **רבן גמליאל,** אין מקדשים היום את הלבנה, כיון שכך מקובלני מבית אבי אבא שאין חידושה של לבנה נראה בפחות מעשרים ותשעה וחצי יום ושני שליש שעה ושבעים ושלוש חלקים מחידושה הקודם. באותו יום מתה אמו של **בן זזה,** והספידה **רבן גמליאל** הספד גדול, לא משום שראויה היא לכך, אלא כדי שידעו העם שלא קדשו ב"ד את החודש[נד].

מה ששנינו במשנה שהלך **רבי עקיבא** ומצאו מיצר, היינו **רבי יהושע** [ולא **שרבי עקיבא** היה מיצר], וכן שנינו בברייתא, הלך **רבי עקיבא** ומצאו **לרבי יהושע** כשהוא מיצר, אמר לו מפני מה אתה מיצר, אמר לו ראוי לי ליפול למטה י"ב חודש ואל יגזרו עלי גזירה זו. אמר לו **רבי עקיבא,** לימדתני שכתוב שלוש פעמים 'אתם' 'אתם' 'אתם'[נה], לדרוש 'אתם' אפילו שוגגים, 'אתם' אפילו מזידים, 'אתם' אפילו מוטעים. אמר לו **רבי יהושע, עקיבא** נחמתני נחמתני.

הגמ' מביאה כמה ראיות שאין לנו לשמוע אלא לב"ד שבימינו

א. 'ויעל משה ואהרן נדב ואביהוא ושבעים מזקני ישראל', למה לא נתפרש שמותם של זקנים הללו, כדי שלא יאמר אדם פלוני כמשה ואהרן, פלוני כנדב ואביהוא, פלוני כאלדד ומידד.

ב. כתיב 'ויאמר שמואל אל העם, ה' אשר עשה את משה ואת אהרן וגו' וכתיב וישלח ה' את ירובעל ואת בדן ואת יפתח ואת שמואל' [שעשה הקב"ה ניסים ונפלאות על ידי ששה זקנים הללו, ירובעל זה גדעון שעשה מריבה עם הבעל, דן זה שמשון שהגיע מדן, ויפתח כמשמעו], וכתיב 'משה ואהרן בכהניו ושמואל בקוראי שמו', שקל הכתוב את שמואל כמשה ואהרן. ולעיל גמליאל קיבלם, כיון שפעמים בא בארוכה ופעמים בא בקצרה. (נא) **מדובר** היה בערב ראש השנה, והיו צריכים לעשות את החודש חסר כדי שלא יצא יום הכיפורים סמוך לשבת, והיו מאיימים על העדים שיעידו שראו את הלבנה בזמנו, אבל אם תראה הלבנה בשחרית, שוב לא יוכלו לקדש את החודש בערבית. רש"י (ד"ה לאורתא). וצריך לומר שלא נראתה הלבנה מוקדם בבוקר אלא כשכבר יצא השמש בגבורתו, שאז אינה ראויה להיראות בערבית הלבנה החדשה. אמנם רש"י פירש, שאמר לה שאם תיראה גם בערב לא יוכלו לקדש את החודש למחר. תוס' (ד"ה לאורתא). (נב) **רש"י** (ד"ה זיל) פירש הטעם שאמר לו לילך לעין טב, כדי שלא ירננו עליו בני עירו, איך ראו את הלבנה בערב הרי ראו את הישנה כל יום כ"ט. עוד פירש בשם רבו, שהיתה גזרה במקומם שלא לקדש את החודש, ולכן שלחו לקדש בעין טב. ותוס' (ד"ה זיל) פירשו, ששם היו קבועים לקדש את החדש, וכן איתא בפסיקתא בפסוק 'תקעו בחדש שופר' שבית דין מקדשים את החדש בעין טב, לפי שהוא בית הועד. אמר הקב"ה בית מועד של כל העולם, שנאמר 'כי מציון תצא תורה'. וכן משמע בירושלמי ששנינו כשם שתוקעים ביבנה כך תוקעים בעין טב, משמע שהיה שם בית דין קבוע דומיא דיבנה. (נג) **שהוא** נמשל כלבנה, שנאמר בו 'כסאו כשמש נגדי כירח יכון עולם'. רש"י (ד"ה דוד). (נד) **שיום** זה אינו יום טוב ומותר בהספד. רש"י (ד"ה שידעו). (נה) **בפרשת** המועדות כתוב שלוש פעמים 'אשר תקראו אותם', וקרינן 'אתם'. **רש"י** (ד"ה אתם).

הביא הכתוב את ירובעל בדן ויפתח יחד עם משה אהרן ושמואל, ששקל הכתוב שלושה קלי עולם כשלושה חמורי עולם. לומר לך ירובעל בדורו כמשה בדורו, בדן בדורו כאהרן בדורו, יפתח בדורו כשמואל בדורו, ללמדך שאפילו קל שבקלים שנתמנה פרנס על הציבור, הרי הוא כאביר שבאבירים.

ג. כתיב 'ובאת אל הכהנים הלויים ואל השופט אשר יהיה בימים ההם', וכי תעלה על דעתך שאדם הולך אצל הדיין שלא היה בימיו, אלא ללמדך שאין לך אלא השופט שבימיו.

(נו) **והיינו** שלא תאמר שהימים הראשונים היו טובים מאלה, ולכן צריך לשמוע לראשונים יותר מן האחרונים, כיון שאין לך אלא שופט שהוא בימיך. והדורות הראשונים היו טובים וצדיקים מן האחרונים, ולכן היו להם ימים טובים יותר. רש"י (ד"ה אל), ותוס' (ד"ה שהימים).

ד. כתיב 'אל תאמר מה היה שהימים הראשונים היו טובים מאלה, כי לא מחכמה שאלת על זה'[נו].

תנו רבנן, כיון שראה רבן גמליאל את רבי יהושע עם מקלו ומעותיו בידו, עמד מכיסאו ונשקו על ראשו. אמר לו שלום עליך רבי ותלמידי, רבי שלימדתני תורה ברבים, ותלמידי שאני גוזר עליך גזירה ואתה מקיימה כתלמיד. אשרי הדור שהגדולים נשמעים לקטנים, קל וחומר קטנים לגדולים. והיינו שמתוך שהגדולים נשמעים לקטנים, נושאים הקטנים קל וחומר לעצמם.

פרק שלישי - ראוהו בית דין

מתני': ראוהו בית דין וכל ישראל, נחקרו העדים ולא הספיקו לומר מקודש עד שחשיכה, הרי זה מעובר.

ראוהו[א] בית דין[ב] בלבד, יעמדו שני דיינים ויעידו בפני שאר הדיינים, ויאמרו מקודש. ראוהו שלושה דיינים בלבד, יעמדו שנים וישיבו שנים מחבריהם אצל היחיד, ויעידו בפניהם ויאמרו מקודש מקודש, כיון שאין היחיד נאמן בפני עצמו לומר מקודש.

גמ': מה ששנינו במשנה 'ראוהו בית דין וכל ישראל נחקרו העדים', הכוונה לשני אופנים, **א.** ראוהו בית דין וכל ישראל, **ב.** נחקרו העדים. והחידוש בראוהו בית דין וכל ישראל הוא, שאין אומרים שמאחר ובית דין וכל ישראל ראוהו כבר התפרסם הדבר ויהיה מקודש מיד, ולא יצטרכו בית דין לעבר את החודש, קמ"ל שכיון שלא קידשוהו מעברים. ובאופן שנחקרו העדים החידוש הוא, שלא אומרים שחקירת העדים היא כתחילת דין, ואף אם לא גמרו לדון ביום ימשך הדין ללילה ויקדשו בלילה ולא יעברו את החודש, כדתנן דיני ממונות דנים ביום וגומרים בלילה, קמ"ל שלא מקדשים בלילה כלל, כיון שאמר הכתוב בקידוש החודש 'כי חק לישראל הוא משפט לאלוקי יעקב'[ג], מתי הוא חוק בגמר דין, והתורה קוראת לזה משפט, מה משפט ביום[ד], אף קידוש החודש ביום.

מה ששנינו במשנה **שכשראוהו בית דין בלבד יעמדו שנים ויעידו בפניהם,** פירש **רב זירא** מדובר שראוהו בלילה, אבל ביום, לא תהא שמיעה גדולה מראיה[ה], ומקדשים הדיינים בעצמם על ידי ראייתם[ו]. ואף הסיפא ששנינו **שראוהו שלושה והם בית דין, יעמדו שנים מחבריהם ויעידו בפניהם,** מדובר שראוהו בלילה, ולכן אין אומרים לא תהא שמיעה גדולה מראיה. **וקמ"ל בסיפא** שדין קידוש החודש אינו כדיני ממונות שיחיד נאמן על ידי עצמו [כדתניא דיני ממונות בשלושה, ואם היה מומחה לרבים דן אפילו יחידי], שאין לך מומחה לרבים לישראל יותר ממשה רבינו, ואמר לו הקב"ה שלא יקדש אלא עם אהרן[ז], דכתיב 'ויאמר ה' אל משה ואל אהרן בארץ מצרים לאמר, החודש הזה לכם'.

וממשנתנו מוכח **שעד נעשה דיין,** ואף **לרבי עקיבא** שסובר שאין עד נעשה דיין, דתניא סנהדרין שראו אחד שהרג את הנפש, מקצתם נעשו עדים ומקצתם נעשו דיינים[ח] דברי **רבי טרפון. רבי עקיבא** אומר, כולם נעשים עדים, ואין עד נעשה דיין, היינו דווקא בדיני נפשות שכתוב בהם 'ושפטו העדה והצילו העדה'[ט], וכיון שראה שהרג לא יוכל למצוא לו זכות, אבל בקידוש החודש מודה שעד נעשה דיין.

דף כו

מתני': כל השופרות [בין של איל ובין של יעל] כשרים, חוץ משל פרה[י] מפני שהוא קרוי קרן[יא]. אמר **רבי יוסי,** והלא כל השופרות נקראו קרן, שנאמר 'במשוך בקרן היובל'[יב], אלא אף של פרה כשר לשופר.

גמ': הגמ' מפרשת את מחלוקת רבנן ורבי יוסי בכמה אופנים

א. לרבנן כל השופרות נקראים גם שופר וגם קרן[יג], אבל של פרה נקרא רק קרן ולא שופר, דכתיב 'בכור שורו הדר לו וקרני ראם קרניו'. **ולרבי יוסי** אף של פרה נקרא שופר, דכתיב 'ותיטב לה' משור פר', האם הוא שור [והיינו שהוא קטן] או פר [-גדול], אלא משור פר היינו **משופר**[יד]. **ורבנן** דורשים שור פר כמו שדרש **רב מתנה** שהוא שור גדול כמו פר[טו].

ב. עולא הוסיף טעם בדברי **רבנן כרב חסדא,** שאמר מפני מה אין כהן גדול נכנס בבגדי זהב לעבוד עבודה לפני ולפנים, לפי שאין קטגור נעשה סנגור, ואף כאן שופר של פרה קטגור שהרי עגל הוא. ועוד, משום ששל פרה נקרא קרן. **ורבי יוסי** סובר שדווקא בפנים אין קטגור נעשה סנגור, אבל שופר בחוץ הוא.

[ואף **לרבנן** מצינו דברים שמרצים ואין אומרים בהם אין קטגור נעשה סנגור, **א.** דם פרו, כיון שהדם השתנה ואינו ניכר שהוא פר. **ב.** ארון וכפורת וכרובים שעשויים מזהב שמזכירים חטא העגל, שלא נאמר כלל זה אלא לגבי אדם שחטא שלא יקריב, אבל אלה אינם מקריבים. **ג.** מקריבים בפנים עם כף ומחתה שעשויים מזהב, שלא נאמר כלל זה אלא שהחוטא לא יתנאה לפניו בדבר שחטא בו, אבל באלה אינו מתנאה[טז]. **ד.** בגדי זהב שלובש בחוץ בעבודת יום הכפורים, שלא נאמר כלל זה אלא בפנים אבל בחוץ לא, ושופר אף שהוא בחוץ, כיון שהוא לזכרון נחשב כבפנים[יז]].

ג. אביי הוסיף טעם בדברי **רבנן,** משום שהתורה אמרה שופר אחד ולא שנים, ושופר של פרה נראה כשנים כיון שיש בו גלדים[יח] גלדים[יט]. **ורבי יוסי** סבר כיון שמחוברים שופר אחד הם.

ביאור מה ששנינו במשנה שהמקור שכל השופרות נקראו קרן, מדכתיב 'במשוך בקרן היובל', משום שיובל הוא דכרא [-איל זכר], כדתניא, אמר **רבי עקיבא,** כשהלכתי לערביא, היו קורין לדכרא יובלא. וכשהלכתי לגליא, היו קורין לנדה גלמודה [כלומר, גמולה דא מבעלה[כ]]. וכשהלכתי לאפריקי, היו קורין למעה קשיטה. ולפי זה יש לפרש מה שיעקב אבינו קנה את חלקת השדה מיד בני חמור אבי שכם 'במאה קשיטה' דהיינו מאה דנקי.

הגמ' מביאה דברים שלא ידעו חכמים את ביאורם עד שנתפרש להם ממקום אחר.

(א) **דין** זה אינו מדבר כשאין שהות לקדש כמו ברישא, אלא כשיש שהות. רש"י (ד"ה ראוהו). וראיה לדבר, שאם מדובר שאין שהות, מדוע שואלת הגמ' ולא תהא גדולה שמיעה מראיה ויקדשהו מיד כשראו, והרי לא היה להם שהות לקדש. תוס' (ד"ה ראוהו). (ב) **היינו** בית דין של כ"ג. תוס' (שם). (ג) **לעיל** (ח:) דרשו פסוק זה לענין קידוש החודש, שאין ב"ד של מעלה נכנסים לדין אלא א"כ קידשו ב"ד של מטה. ושם מדובר לענין ראש השנה, והוא הדין לכל החודשים. רש"י (ד"ה כי), ותוס' (ד"ה אימת). (ד) **שדרשו** בסנהדרין (לד:) מ'והיה ביום הנחילו את בניו', ביום אתה מפיל נחלות וכו'. רש"י (ד"ה שראוהו) כיון שראוהו בלילה, על מה יקדשו למחרת [משמע שאין ב"ד מקדשים על פי ראיה, אלא בשעת ראיה בלבד]. **לתוס'** (ד"ה כגון), כיון שאם יקדשו על פי הראיה שבלילה נמצאת הראיה כקבלת עדות, ואין קבלת עדות בלילה. (ו) **שהרי** בעדות החודש לא נאמר עדות אלא כזה ראה וקדש. רש"י (ד"ה ואמאי). ובחנם דחק לפרש כן, שהרי גם בדיני נפשות אמרינן לא תהא שמיעה גדולה מראיה. תוס' (ד"ה לא). (ז) **ואין** ב"ד שקול, לכך מוסיפים עליהם עוד אחד. והסוגיא כאן היא לדעת המ"ד שמדאורייתא דיין אחד כשר, שהרי למ"ד שמדאורייתא צריך שלושה מומחים ורבנן הקילו בשלושה הדיוטות, א"כ לא צריך את הפסוק שמשה לא יקדש אלא עם אהרן. תוס' (ד"ה עד). (ח) **והיינו** ששנים מאלה שראו יהיו עדים והשאר יהיו דיינים, ויצרפו עוד דיינים עמהם, אבל העד שמעיד בוודאי אינו נעשה דיין. וכן בעדות החודש לא אומרים שהעד שהעיד יהיה דיין, שא"כ למה יושיבו שנים מחבריהם, יעידו בפני היחיד ואח"כ ישבו עמו ויקדשו. רש"י (ד"ה ומקצתן). ולמעשה יש **שלושה חילוקים בדין עד נעשה דיין, א.** עדות החודש שהיא דאורייתא, עד הרואה נעשה דיין אבל לא עד המעיד. **ב.** בקיום שטרות דרבנן, אפילו עד המעיד נעשה דיין. **ג.** בדיני נפשות, אפילו עד הרואה אינו נעשה דיין. תוס' (ד"ה דרחמנא). (ט) **עיקר** הלימוד שאין עד נעשה דיין למדו במכות (יב.) מדכתיב 'עד עמדו לפני העדה למשפט', והפסוק 'והצילו העדה' בא ללמד שלא נלמד משם לשאר דינים, כיון שדווקא בדיני נפשות צריך לחפש זכות. תוס' (ד"ה דרחמנא). (י) **ולא** קתני חוץ משל ראם, מפני שקרניו אינם חלולים ואינם ראויים לשופר כלל. תוס' (ד"ה חוץ). (יא) **ושופר** של ראש השנה למדים מיובל שצריך שופר, דכתיב 'והעברת שופר תרועה'. רש"י (ד"ה שהוא). (יב) **איל** זכר. גמ' להלן. ובהמשך הפסוק מוזכר 'קול השופר'. ולכך לא הביאה המשנה את הפסוק שמוזכר אצל יצחק 'בסבך בקרניו', כיון ששם לא מוזכר שופר. תוס' (ד"ה והיה). (יג) **קרן** דכתיב 'במשוך בקרן היובל', ושופר דכתיב 'במשוך היובל וגו' ויהי קול השופר'. רש"י (ד"ה אקרו). ומ"מ מהפסוק המובא במשנה שמוזכר בו שופר 'והיה במשוך בקרן היובל בשמעכם את קול השופר', אי אפשר להוכיח ששופר נקרא שופר, כיון שבפסוק זה מוזכר קרן, ואנו צריכים להוכיח שגם שופר בעלמא נקרא שופר. תוס' (ד"ה אקרו). (יד) **והיינו** שדוד המלך מבקש שתתקבל תפילתו יותר משופר. רש"י (ד"ה ותיטב). (טו) **שור** ביום היוולדו נקרא שור, דכתיב 'שור או כשב או עז כי יולד', ואינו נקרא פר אלא מבן שלוש שנים. וביקש שתתקבל תפלתו כשור שהקריב אדם הראשון ביום היוולדו, שאף על פי שהיה שור שהרי נברא באותו יום נקרא פר, כיון ששור של מעשה בראשית נברא בקומתו. רש"י (ד"ה שור). (טז) **ובשופר** מתנאה בקול תקיעתו. תוס' (ד"ה חוטא). (יז) **וחושן** ואפוד שנאמר בהם זכרון, היינו שהשבטים הם הזכרון. תוס' (ד"ה כיון). (יח) **שבכל** שנה גדל כמין גלד על החלק של שגדל בשנה שעברה ונראה כשניים. רש"י (ד"ה גילדי). (יט) **והקול** יוצא דרך כולם. ולא דמי למניח שופר בתוך שופר שאם שמע קול פנימי כשר (להלן כז:). תוס' (ד"ה ולא). (כ) **ונפקא** מינה למה שאמרו בסוטה (מב.) כל עדה שיש בה חנופה מאוסה כנדה, שנאמר 'כי עדת חנף גלמוד'. תוס' (ד"ה לנדה).

א. אמר **רבי**, כשהלכתי לכרכי הים, היו קורין למכירה כירה, ולפי זה נפרש את הפסוק 'אשר **כריתי** לי', דהיינו קנין.

ב. אמר **רבי שמעון בן לקיש**, כשהלכתי לתחום קן נשרייא, היו קורין לכלה נינפי על שם הכתוב 'יפה נוף משוש כל הארץ. ולתרנגול שכוי, ופירש **רב יהודה בשם רב**, או שאמרו **רבי יהושע בן לוי**, שהוא על שם הכתוב 'מי שת בטוחות חכמה, או מי נתן לשכוי בינה', מי שת בטוחות חכמה, אלו כליות, ומי נתן לשכוי בינה, זה תרנגול.

ג. מעשה **בלוי** שנזדמן למקום אחד, ופגשו שם אדם ואמר לו 'קבען פלניא'. ולא הבין את דבריו, ובא ושאל בבית המדרש, אמרו לו שכוונתו שפלוני גזלו, כדכתיב '**היקבע** אדם אלוקים וגו', ואמרתם במה **קבענוך** המעשר והתרומה'. ואמר **רבא** מברניש **לרב אשי**, **אם** אני הייתי פוגש את אותו אדם הייתי אומר לו היכי קבען, במאי קבען, ואמאי קבען, ומתשובתו הייתי מבין את דבריו. **ולוי** לא שאלו, מפני שחשש שמא כוונתו לדבר איסור.

ד. **רבנן** לא ידעו מהו סרוגין[כא], יום אחד שמעו את שפחתו של בית **רבי** שראתה את תלמידי הישיבה שאינם נכנסים יחד, אמרה להם עד מתי אתם נכנסים סירוגין סירוגין.

ה. לא ידעו מהו חלוגלוגות[כב], יום אחד שמעו את שפחתו של בית **רבי** שראתה אדם שמפזר ירק הנקרא פרפחיניה, אמרה לו עד מתי אתה מפזר חלוגלוגך.

ו. לא ידעו מה ביאור הפסוק '**סלסלה** ותרוממך'. יום אחד שמעו את שפחתו של בית **רבי** שראתה אדם שמהפך בשערו, אמרה לו עד מתי אתה מסלסל בשערך[כג].

ז. עוד לא ידעו מה פירוש הפסוק '**וטאטאתיה במטאטא** השמד'. יום אחד ראו את שפחתו של בית **רבי** שאמרה לחברתה טלי את המטאטא וטאטאי את הבית.

ח. עוד לא ידעו מה פירוש 'יהבך' שבפסוק 'השלך על ה' **יהבך** והוא יכלכלך'. אמר **רבה בר בר חנה**, יום אחד הלכתי עם ערבי שהיה נושא משוי, אמר לי שקול יהביך [-משא] ושדי אגמלאי.

מתני': שופר של ראש השנה [בבית המקדש] עשוי מיעל[כד] פשוט [לתנא קמא], ופיו מצופה זהב. השופר באמצע ושתי חצוצרות מן הצדדים. השופר מאריך ונשמע קולו לאחר שהחצוצרות פוסקות, כיון שמצות היום בשופר.

שופר של תעניות[כה] עשוי מזכרים כפופים, ופיהם מצופה כסף. החצוצרות באמצע ושתי שופרות מהצדדים, וקול החצוצרות נמשך לאחר שהשופרות פוסקות, כיון שמצות היום בחצוצרות[כו].

לתנא קמא שוה יובל לראש השנה לענין **תקיעה** שתוקעים בשופר של יעל פשוט[כז]. ולענין **ברכות** שמונה עשרה שמתפללים תשע ברכות. **ולרבי יהודה** בראש השנה תוקעים בשל זכרים, וביובלות[כח] בשל יעל[כט].

גמ': אמר **רבי לוי**, מצוה שופר של ראש השנה ושל יום הכפורים כפוף, ושל כל השנה בפשוטים. וסובר **כרבי יהודה** בשופר של ראש השנה שצריך כפוף. **וכרבנן** שלמדים יובל מראש השנה.

ביאור מחלוקת רבנן ורבי יהודה, רבי יהודה סבר שבראש השנה תוקעים בשופר כפוף, כיון שצריך שהאדם יהיה כפוף בתפילתו ופניו כבושים בארץ, ואף השופר שבא לתפילה ולהזכיר עקידת יצחק צריך שיהיה כפוף. ושופר של יובל שבא כדי לקרוא דרור תוקעים בפשוט. **ורבנן** סוברים שבראש השנה ככל שאדם פושט עצמו בתפילתו עדיף יותר [משום 'נשא לבבינו אל כפים'], ולכן צריך שיהא השופר פשוט. וביובל למדים בגזירה שוה מראש השנה, אבל בתעניות שהשופר הוא רק כדי לאספם, תיקנו רבנן בכפופים כדי שיהיה היכר.

דף כז

מה ששנינו במשנה ששופר שהיה במקדש פיו מצופה זהב, פירש **אביי** שלא היה הציפוי במקום הנחת הפה, כיון שבמקום הפה שנינו בברייתא שפסול[ל].

שנינו במשנה שבראש השנה היו שתי חצוצרות מהצדדים ושופר באמצע, שופר מאריך ונשמע קולו לאחר החצוצרות. **הטעם שהשופר מאריך, להו"א** משום שבזמן שהחצוצרות תוקעים אינו יוצא ידי חובת שופר, כיון ששני קולות אינם נשמעים יחד [כדתניא זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו, מה שאין הפה יכול לדבר ואין האוזן יכולה לשמוע], **ולכן** מאריך בשופר כדי שישמע את קול השופר לבדו.

ודחינן, שלפי זה נלמד שאם שמע סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא, וכן תחילת תקיעה בלא סוף תקיעה יצא. והלא שנינו (להלן לג:) שאם תקע בראשונה ומשך בשניה כשתים, אין בידו אלא אחת. ואין אומרים שתחילת התקיעה תעלה לתקיעה שלאחר מלכויות, וסוף התקיעה תעלה לתקיעה שבתחילת זיכרונות. **ואמנם ראיה זו יש לדחות,** שאין מחלקים תקיעות. ומכל מקום **יש להביא ראיה** מדתנן התוקע לתוך הבור, או לתוך הדות[לא], או לתוך הפיטס [-חבית גדולה], אם קול שופר שמע יצא, ואם קול הברה שמע לא יצא. ואם נאמר שהשומע תחילת תקיעה בלא סופה יצא, מדוע לא יצא בתחילת התקיעה קודם שיתערב עם ההברה. ואין לומר ששתי קולות מאחד לא נשמעים[לב], אבל משני בני אדם נשמעים, שהרי שנינו בברייתא בתורה אחד קורא ואחד מתרגם[לג], ובלבד שלא יהא אחד קורא ושנים מתרגמים, ומוכח שאף בשני בני אדם לא יצא[לד].

ומסקינן, שבשופר שהיא מצוה שחביבה עליו, נותן דעתו ויוצא ידי חובתו אף בשומע קולות משני בני אדם, וכפי שמצינו בהלל ובמגילה

(כא) **ששנינו** במגילה (יז.) קראה סירוגין יצא. רש"י (ד"ה מאי). (כב) **ששנינו** ביומא (יח.) כל שבעת הימים לא היה אוכל חלוגלוגות. רש"י (ד"ה מאי) ותוס' (ד"ה חלוגלוגות). (כג) **וזו** כוונת הפסוק חפש והפוך במטמונים של תורה. רש"י (ד"ה סלסלה). (כד) **לרש"י** חיה היא, דכתיב 'הרים הגבוהים ליעלים'. וכן 'אקו ודישן', תרגם התרגום יעלא ורמא. והערוך פירש שהיא כשבה נקבה, וקרן הכשבה רגיל להיות פשוט. תוס' (ד"ה של יעל). (כה) **שאמרינן** בתענית (טו:) תקעו הכהנים תקעו. רש"י (ד"ה ובתעניות). (כו) **שמטרת** תקיעת החצוצרות היא כדי לכנסם, וכל התכנסות היא בחצוצרות דכתיב 'והיו לך למקרא העדה'. רש"י (ד"ה שמצות). (כז) **אף** על פי שתקיעת היובל אינה לתפילה ולא לזכרון אלא לסימן שילוח עבדים ולהשמטת מכירת שדות, מכל מקום למדים גזירה שוה (להלן לד.) שצריך לתקוע בה כתקיעת שופר של ראש השנה. רש"י (ד"ה שוה). (כח) **לרש"י** (ד"ה וביובלות) וכן לפירוש ראשון בתוס' (ד"ה רבי) רבי יהודה לא דרש כלל גזירה שוה ראש השנה ליובל. והמקור שתוקעים בראש השנה מדכתיב 'תקעו בחודש שופר'. אולם בפירוש השני פירשו, שאף רבי יהודה למד גזירה שוה מיובל, שהרי למדים מיובל שצריך שלוש תרועות בראש השנה, וכן שתוקעים ביום ולא בלילה, אלא שלענין סוג השופר לא למד גזירה שווה, כיון שבראש השנה שהוא יום הדין וצריך להזכיר את העקידה, כמה דכייף אינש טפי עדיף, אבל יובל שהתקיעה היא כדי לשלח את העבדים וששדות חוזרות, כל שיש לו שם שופר די בכך. (כט) **והלכה** כרבי יהודה שבראש השנה תוקעים בשל זכרים כפופים והיינו איל. ובגמ' מבואר שאף רבי לוי סובר שמצוה בראש השנה וביום כיפורים בכפופים, דכמה דכייף אינש טפי עדיף, דכתיב 'והיו עיני וליבי שם'. **ולכאורה נראה** שרבנן ורבי יהודה נחלקו **רק לכתחילה,** אבל בדיעבד לכו"ע יוצאים בין בשל איל ובין בשל יעל, כמו ששנינו ברישא כל השופרות כשרים חוץ משל פרה. וראיות לזה, **א.** שרבי לוי אמר **מצוה** של ראש השנה וכו', משמע שרק מצוה אבל לא מעכב. **ב.** האם פשוט או כפוף כתוב בתורה, שהרי כתוב ביובל 'תעבירו שופר' ומזה למדים לראש השנה. **ג.** משמע שמחלוקת רבנן ורבי יוסי במשנה לעיל, ומחלוקת רבנן ורבי יהודה כאן הם שתי מחלוקות, ואם רבנן ורבי יהודה סוברים שמעכב אפילו בדיעבד, א"כ מחלוקת אחת הם. **אמנם נראה** שנחלקו **גם בדיעבד,** שאם זה רק למצוה ולא מעכב, איך אפשר ללמוד בגזירה שוה, הרי הטעם של ראש השנה הוא משום שצריך שיהיה כפוף, וביובל התקיעה היא רק סימן לשילוח עבדים. תוס' (ד"ה של יעל). (ל) **שנמצאת** התקיעה בזהב ולא בשופר. רש"י (ד"ה ופיו). (לא) **בור** הוא בחפירה, ודות הוא בבנין על הקרקע, ואותו דבר שניהם. רש"י (ד"ה בור). (לב) **והיינו** זכור ושמור שנאמרו מהקב"ה. רש"י (ד"ה מחד). (לג) **כלומר** אחד קורא לבדו, ואחרי כן המתרגם מתרגם לבדו, ולא שנים קורים יחד ומתרגמים יחד. תוס' (ד"ה בתורה). (לד) **ומה** שאמרו בבבא בתרא (טו.) שמונה פסוקים האחרונים בתורה יחיד קורא אותם, אין לפרש שלא יקראו שנים יחד [משא"כ בכל התורה, אלא אף בכל התורה אסור], אלא שלא יחלקו פסוקים אלו שכל אחד יקרא ארבע פסוקים. ומה שנוהגים לקרות שנים בתורה, מפני שסמכו על המשנה בביכורים שהתקינו להקרות בתורה גם את מי שיודע לקרות, כדי שלא יהיו נמנעים להביא ביכורים והוא הדין בתורה. תוס' (ד"ה אבל).

שמותר לעשרה לקרות יחד[לה]. **והטעם שמאריך בשופר,** כדי לידע שמצות היום בשופר.

הטעם ששופר של ראש השנה מצופה זהב, ושל תעניות מצופה כסף, א. שכל שנעשה לאסיפת העם עושים מכסף, כדכתיב 'עשה לך שתי חצוצרות כסף'. **ב.** התורה חסה על ממונם של ישראל[לו], אבל בשל ראש השנה כיון שכבוד יום טוב הוא עושים של זהב.

רב פפא בר שמואל סבר לעשות במקומו בראש השנה שתי חצוצרות ושופר. אמר לו **רבא** שלא אמרו אלא במקדש, אבל בגבולין לא. וכן שנינו בברייתא, במה דברים אמורים במקדש, אבל בגבולין מקום שיש חצוצרות אין שופר, מקום שיש שופר אין חצוצרות. וכן הנהיגו **רבי חלפתא בציפורי ורבי חנניא בן תרדיון** בסיכני לעשות כמשנתינו שופר וחצוצרות, וכשבא הדבר אצל חכמים, אמרו, לא היו נוהגים כן אלא בשערי מזרח ובהר הבית[לז] בלבד. וטעם הדבר אמר **רבא** וי"א **רבי יהושע בן לוי,** דכתיב 'בחצוצרות ובקול שופר הריעו לפני המלך ה", לפני המלך צריך שופר וחצוצרות, אבל בעלמא לא.

שנינו במשנה שווה היובל לראש השנה לענין ברכות. **ללשון הראשון** אמר **רב שמואל בר יצחק,** שהתפילה שאומרים בראש השנה 'זה היום תחילת מעשיך זכרון ליום ראשון', היא לשיטת **רבי אליעזר** שאומר בתשרי נברא העולם. **והקשה רב עינא,** שבמשנתנו שנינו שוה היובל לראש השנה לברכות, והרי ביום כיפור אין זה יום תחילת מעשיך[לח]. **ומתרצינן,** שמה שהיובל שווה לברכות היינו לשאר ברכות[לט].

ללישנא בתרא אמר **רב שישא בריה דרב אידי,** כך אמר **רב שמואל בר יצחק,** מה ששנינו במשנה שהיובל שוה לראש השנה לברכות, אינו לדעת **רבי אליעזר** שאמר בתשרי נברא העולם, שלשיטתו אומרים בראש השנה זה היום תחילת מעשיך וביובל לא. **ותירצו,** שהיובל שוה לראש השנה לשאר ברכות[מ].

מתני': שופר שנסדק ודבקו פסול[מא]. דיבק שברי שופרות פסול[מב]. ניקב וסתמו, אם מעכב את התקיעה פסול, ואם לאו כשר[מג].

התוקע לתוך הבור, או לתוך הדות, או לתוך הפיטס, אם קול שופר שומע יצא, ואם קול הברה שמע לא יצא.

מי שהיה עובר אחורי בית הכנסת, או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת, ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כיון לבו יצא, ואם לאו לא יצא[מד]. ונמצאו שנים שומעים יחד, זה שכיון לבו יצא, וזה שלא כיון לבו לא יצא.

גמ': תנו רבנן, שופר ארוך **וקיצרו,** כשר[מה].

גירדו בין מבחוץ ובין מבפנים, כשר, וכן אם גירדו והעמידו על גלדו, כשר.

ציפהו זהב, במקום הנחת הפה פסול, שלא במקום הנחת הפה כשר[מו]. מבפנים, פסול[מז]. מבחוץ, אם נשתנה קולו פסול, ואם לאו כשר.

נתן שופר בתוך שופר, אם קול פנימי שמע יצא, ואם קול חיצון שמע לא יצא[מח].

הפך את השופר ותקע בו, לא יצא. וביאר **רב פפא** שמדובר באופן שהרחיב את הקצר וקיצר את הרחב. והטעם שפסול, כמו שאמר **רב מתנה** שמהכתוב 'והעברת' דורשים שצריך לתקוע בשופר שהוא כדרך שהאיל מעבירו בראשו.

הוסיף על השופר כל שהוא, בין במינו ובין שלא במינו פסול.

ניקב וסתמו, לתנא קמא בין במינו ובין שלא במינו פסול, **לרבי נתן** במינו כשר[מט], שלא במינו פסול. **ללישנא קמא** ביאר **רבי יוחנן,** במינו כשר היינו באופן שנשתייר רובו, אבל שלא במינו אפילו נשתייר רובו פסול. **ללישנא בתרא** ביאר, 'שלא במינו פסול' היינו באופן שנפחת רובו, אבל במינו אפילו נפחת רובו כשר[נ].

נסדק, לאורכו פסול[נא]. **לרוחבו**[נב], אם נשתייר בו שיעור תקיעה ממקום הסדק עד מקום הנחת הפה, כשר[נג], ואם לאו פסול. **וכמה שיעור תקיעה,** פירש **רבי שמעון בן גמליאל** כדי שיאחזנו בידו ויראה לכאן ולכאן.

היה קולו דק או עבה או צרוד כשר, שכל הקולות כשרים בשופר.

קדחו ותקע בו יצא. וביאר **רב אשי** שמדובר שתקע בזכרותו [-עצם שנמצא בתוך השופר שעל ידה הוא מחובר לבהמה], וקמ"ל שמין במינו אינו חוצץ.

(לה) **שאי** אפשר להם לצמצם דיבורם בתיבה אחת שלא יהא אחד לאחור ואחד לפנים. רש"י (ד"ה י' קורין). (לו) **דכתיב** 'וצוה הכהן ופנו את הבית', כדי שלא יטמאו כלי חרס שבתוכו שאין להם טהרה במקוה. רש"י (ד"ה התורה). (לז) **י"א** שערי מזרח בהר הבית, וי"א בשערי מזרח בעזרת נשים. רש"י (ד"ה בשערי). (לח) **קשה,** הרי יש עוד חילוקים בין ראש השנה ליובל, שביובל תוקעים בין בב"ד שקידשו את החודש ובין בב"ד שלא קידשו את החודש, וכל יחיד ויחיד תוקע, ובראש השנה תוקעים רק בב"ד שקידשו את החודש, כדאיתא להלן (ל.). תוס' (ד"ה כמאן דלא). (לט) **ולהלכה** קיימא לן כרב עינא שהוכיח כרבי יהושע שבניסן נברא העולם. ומה שאומרים בתפילה זה היום תחילת מעשיך, פירש ר"ת שאין הכוונה לבריאת העולם, אלא לתחילת מעשה דין שהעולם נידון בו להתקיים או לאו, וזה שייך גם ביום כיפור, ולכן הוקש היובל לראש השנה וללישנא בתרא צריך עיון מדוע לא תירצו כן. תוס' (ד"ה כמאן). (מ) **ומה** שיסד רבי אליעזר הקליר בתפילת גשם בשמיני עצרת כרבי אליעזר שבתשרי נברא העולם, ובשל פסח יסד כרבי יהושע, אומר ר"ת שאלו ואלו דברי אלוקים חיים, ואפשר לומר שבתשרי עלה במחשבה לברוא, ולא נברא עד ניסן. תוס' (ד"ה כמאן). (מא) **לרש"י** (ד"ה פסול) טעם הפסול משום שהוא כשני שופרות, ומשמע שמדובר שנחלק לגמרי לשתי חתיכות, שאם היה מחובר מצד אחד אין זה שני שופרות. ותימה, שאם כן היינו דיבק שברי שופרות. **ותוס'** (ד"ה שופר) פירשו, שמדובר שנסדק מצד אחד לאורכו על פני כולו, וטעם הפסול משום שאין שם שופר עליו. (מב) **טעם** הפסול, **א.** משום שאין שם שופר עליו. ואף שלתוס' [בהערה הקודמת] זהו גם הטעם של נסדק, מ"מ זו ואין צריך לומר זו קתני. א"נ החידוש בסיפא שאף שדיבק שברי שופרות שאין סופו להיפרד כמו בנסדק, מ"מ פסול משום שאין שם שופר עליו. **ב.** משום דכתיב 'והעברת שופר תרועה', וכשם שלמדו מזה לפסול שופר שתקעו בו הפוך כיון שצריך דרך העברתו, כמו כן דיבק שברי שופרות אין זה דרך העברתו. **ג.** אם נפרש שבנסדק פסול כיון שאין שם שופר עליו, א"כ אפשר לפרש את הסיפא שדבק שברי שופרות פסול מטעם שנים ושלושה שופרות. ולפי זה לא קשה מה החידוש בסיפא [מהרש"א]. תוס' (ד"ה שופר). (מג) **ביאור** 'אם מעכב את התקיעה', א. **שלאחר הסתימה** הוא מעכב את הקול, לפי שלא החליק יפה את סתימת הנקב, ואין הרוח יוצא בפשיטות. אמנם קשה על זה, שהרי שנינו כל הקולות כשרים בשופר, א"כ מה לי מעכב ומה לי אינו מעכב. ומ"מ כן נראה לפרש. **ב.** שמעכב את הקול **קודם הסתימה,** שאם הנקב מעכב את הקול, אף שלאחר הסתימה חזר הקול לקדמותו, מ"מ כיון שהסתימה מסייעת לקול פסול, שאמרה תורה קול אחד ולא שיסייע לו דבר אחר. אבל אם הנקב לא עיכב את הקול, אינו פוסל בסתם, כיון שאין הסתימה מועלת. אמנם בהמשך הסוגיא מוכח שלא כפירוש זה, וכמו שיובא להלן. **ולהלכה,** שופר שניקב וסתמו במינו וחזר לקולו לכמות שהיה מתחילתו קודם שניקב, כשר אפילו אם עיכב את התקיעה קודם שנסתם. ואם לא סתמו ואינו מעכב את התקיעה, כשר. תוס' (ד"ה ניקב). (מד) **דיני** צירוף למנין. א. לענין להצטרף להשלים לעשרה, אם יש מחיצה שמפרדת ביניהם, כגון שיש תשעה בחדר אחד והשליח ציבור בחדר אחר, אינם מצטרפים (עירובין צב:). **ב.** לענין להצטרף כדי לענות עמהם קדושה או יהא שמיה רבא, לרב אינו עונה עמהם, לרבי יהושע בן לוי עונה, שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהם שבשמים (פסחים פה:). **ג.** לענין שמיעת קול שופר או קריאת המגילה, אפילו עובר אחורי בית הכנסת, אם כיון לבו יצא. תוס' (ד"ה ושמע). (מה) **ואין** אומרים שפסול מדכתיב 'והעברת' כדלהלן. תוס' (ד"ה ארוך). (מו) **לכאורה** מקום הנחת הפה הוא במקום עובי השופר, ויש להסתפק מה הכוונה שלא במקום הנחת הפה, שאם נאמר שהכוונה מבחוץ, הרי דין זה כתוב בהמשך ציפהו מבחוץ, ושם שנינו שאם נשתנה קולו מכמות שהיה פסול ואם לאו כשר, וכאן שנינו סתם שכשר. ואם נפרש שהכוונה לראשו השני לצד הרחב, הרי שנינו שאם הוסיף עליו כל שהוא בין במינו ובין שלא במינו פסול. ואפשר לפרש ששם מדובר שיש שיעור שופר רק לאחר שהוסיף, ולכן פסול, אבל אם היה שיעור קודם כשר אף אם הוסיף, ודוחק. תוס' (ד"ה צפהו זהב). (מז) **לפי** שאין זה קול שופר אלא קול זהב. תוס' (ד"ה צפהו מבפנים). (מח) **משום** שהקול יוצא באויר שבין הפנימי לחיצון, והיינו ב' או ג' שופרות. תוס' (ד"ה אם). (מט) **ובאופן** שלא מעכב את התקיעה. רש"י (ד"ה במינו). (נ) **ללישנא** קמא, מה ששנינו במשנה שאם מעכב את התקיעה פסול, זהו לפי שיטת רבנן שבגמ' שבין במינו ובין שלא במינו פסול, אבל רבי נתן חולק וסובר שדווקא במינו, אבל שלא במינו כשר. א"נ אפשר להעמיד את משנתינו אף כרבי נתן, ומדובר שסתמו שלא במינו. אמנם ללישנא בתרא שהעמיד רבי יוחנן באופן שנפחת רובו אבל בלא נפחת רובו לכו"ע כשר בין במינו ובין שלא במינו, וברובו לא שייך שלא יעכב את התקיעה, ואעפ"כ אם נפחת במיעוטו כשר. ומחמת כן נראה מוכח שמה ששנינו במשנה אם מעכב את התקיעה היינו **לאחר הסתימה** [כפירוש הראשון בתוס'], ושוב אינו ענין לרבי נתן ורבנן. תוס' (ד"ה ניקב). (נא) **היינו** לכל אורכו מראשו ועד סופו. ולכן לא שנינו אם נשתייר בו שיעור תקיעה וכו'. רש"י ותוס' (ד"ה נסדק). (נב) **היינו** כל רחבו להקיפו. רש"י (ד"ה נסדק). (נג) **שאז** דנים את השופר כארוך וקצרו שכשר. רש"י (ד"ה אם נשתייר).

מה ששנינו במשנה, שהתוקע לתוך הבור או לתוך הדות, אם שמע קול הברה לא יצא, אמר **רב הונא** שזהו דווקא באותם שעומדים על שפת הבור, אבל אותם העומדים בבור יצאו. והברייתא ששנינו שהתוקע לתוך הבור או לתוך הדות יצא, היינו לאותם העומדים בתוך הבור.

אוצר החכמה

דף כח

אמר **רבה**, שמע מקצת תקיעה בבור, ומקצת תקיעה על שפת הבור, יצא. שמע מקצת תקיעה קודם שיעלה עמוד השחר, ומקצת תקיעה אחר שיעלה עמוד השחר, לא יצא. **וטעם החילוק**, משום שקודם שיעלה עמוד השחר אין זה זמן תקיעה כלל[נד], משא"כ תקיעה בבור הוא מקום חיוב לעומדים בתוך הבור.

להו"א דברי הברה נאמרו באופן שהשומע עומד על שפת הבור והתוקע בתוך הבור, ותוך כדי תקיעה יצא התוקע מהבור, והחידוש הוא שאע"פ ששמע סוף תקיעה בלא תחילת תקיעה יצא. ולפי זה הוא הדין שמע תחילת תקיעה בלא סוף תקיעה יצא.

ומקשינן, א. מדתנן תקע בראשונה תקיעה שקודם מלכויות, ומשך בתקיעה השניה שלאחר מלכויות כשתים כדי לצאת אף ידי תקיעה שקודם זכרונות, אין בידו אלא אחת. ולמה לא תעלה לו התקיעה הארוכה כשתים. **ומתרצינן**, שאין מחלקים תקיעה אחת לשתים.

ב. מדתנן התוקע לתוך הבור, או לתוך הדות, או לתוך הפיטס, אם קול שופר שמע יצא, ואם קול הברה שמע לא יצא. ואם יוצא אף בתחילת תקיעה, יצא בתחילת התקיעה קודם שיגיע קול ההברה.

ומסקינן, שדברי **רבה** נאמרו על התוקע עצמו, שאם התחיל לתקוע בתוך הבור ותוך כדי התקיעה יצא מהבור, יצא. וקמ"ל שלא חוששים שכבר יצא ראשו חוץ לבור והשופר עדיין בבור, ואז ישמע קול הברה.

התוקע בשופר **של עולה**[נה] או בשופר **של שלמים, לרב יהודה** בשל עולה לכתחילה לא יתקע, ואם תקע יצא[נו]. ובשל שלמים אף אם תקע לא יצא. **והטעם**, משום שעולה היא בת מעילה, וכיון שתקע יצא לחולין, משא"כ שלמים אינם בני מעילה[נז], ולכן אף אם תקע לא יצא מידי קדושתו. **לרבא** אף בעולה בשעה שתקע היה עדיין של עולה. שאין השופר יוצא לחולין אלא לאחר המעילה, וזה רק לאחר שגמר את התקיעה. **ולכך מתחילה אמר**, שבין בעולה ובין בשל שלמים לא יצא, **ולמסקנא אמר**, שבין בעולה ובין בשלמים יצא, כיון שמצות לאו ליהנות ניתנו[נח].

אמר **רב יהודה**, בשופר **של עבודה זרה**[נט] לא יתקע, ואם תקע יצא[ס]. בשופר **של עיר הנידחת**, אף אם תקע לא יצא. **והטעם**, כיון שעיר הנדחת כתותי מכתת שיעוריה[סא].

דינים שאמר רבא לגבי הנודר הנאה.

א. המודר הנאה מחבירו, מותר לתקוע לו בשופר. וכן המודר הנאה משופר, מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה, כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו[סב].

ב. המודר הנאה מחבירו, מזה עליו מי חטאת בימות הגשמים, אבל לא בימות החמה.

ג. המודר הנאה ממעין[סג], טובל בו טבילה של מצוה בימות הגשמים, אבל לא בימות החמה[סד].

שלחו לאביו של **שמואל**, כפוהו לאכול מצה בליל ראשון של פסח, אפילו לא נתכוון לצאת ידי חובת מצה יצא. ופירש **רב אשי** כגון שכפוהו פרסיים, אבל כפהו שד, בזמן שהוא חולה יצא, בזמן שהוא שוטה לא יצא.

ולפי זה אמר **רבא**, שאף התוקע לשיר[סה] יצא, כיון שמצוות אינן צריכות כוונה[סו]. ולא אומרים שדווקא באכילת מצה יצא, כיון שאמרה תורה לאכול מצה והרי אכל, משא"כ בשופר שאמרה תורה 'זכרון תרועה' כל שמתכוון לשיר הוא מתעסק בעלמא[סז] ולא יצא[סח], קמ"ל.

הגמ' מקשה כמה קושיות על רבא שאמר שמצוות אינן צריכות כוונה

א. מדתנן היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא, אם כיון לבו לצאת יצא, ואם לאו לא יצא. ומבואר שמצוות צריכות כוונה. **ודחינן**, שמדובר בקורא להגיה, ולכן אם לא יכוון לבו לקרוא אינו יוצא, כיון שע"י שמגיה מגמגם הוא.

ב. ממשנתינו ששנינו שאם היה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת, ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כיון לבו יצא, ואם לאו לא יצא, ומבואר שמצוות צריכות כוונה. **ודחינן**, ש'כיון לבו' היינו כיון לבו לשמוע, שאם לא כיון לבו יש לומר שסבר שחמור בעלמא הוא.

ג. מדתניא נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע, או נתכוון משמיע ולא נתכוון שומע, לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע. ובשלמא נתכוון משמיע ולא נתכוון שומע לא יצא, כיון שסבר השומע שהוא קול חמור, אבל נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע כגון שתוקע לשיר[סט], למה לא יצא, ולכאורה הטעם משום שמצוות צריכות כוונה. **ודחינן**, שמדובר במנבח נבוחי[ע].

ד. אביי הקשה **לרבא**, שלשיטתו שמצוות אינן צריכות כוונה, הישן בסוכה ביום השמיני ילקה, כיון שעובר על בל תוסיף. והשיב לו **רבא**, **א.** איסור בל תוסיף אינו עוברים עליו אלא שמוסיף בזמנו, ויום שמיני בסוכה כבר אינו זמנו. **ב.** כדי לצאת ידי חובה לא צריך כוונה, אבל כדי לעבור צריך לכוון, ואם לא כיוון לא עבר. **ודחינן**, שהרי אמר **רבי יהושע**

(נד) **כמו** שאמרו במגילה (כ:) כל היום כולו כשר לתקיעת שופר, ונלמד מ'יום תרועה יהיה לכם' יום ולא לילה. רש"י (ד"ה קודם). (נה) **לרש"י** (ד"ה של עולה) מדובר שתלש את השופר מחיים, שאילו תלשו לאחר זריקה, אין מעילה לא בעורה ולא בקרניה שהם לכהנים, וכמו שאמרו (זבחים פו.) נאמר 'לא יהיה' בעולה ונאמר 'לא יהיה' באשם, מה אשם עצמותיו מותרים, אף עולה עצמותיה מותרים. (נו) **היינו** לא יתקע במזיד, אבל אם תקע בשוגג יצא, כיון שבשוגג מעל ויצא לחולין, אבל אם תקע במזיד לא מעל ולא יצא לחולין. ולפי זה היה יכול לחלק בעולה גופה, שאם תקע בשוגג יצא, ואם תקע במזיד לא יצא. תוס' (ד"ה בשופר). (נז) **שאין** מעילה בקדשים קלים אלא רק באימורים ולאחר זריקה כשהוברו לחלק גבוה. רש"י (ד"ה שלמים). (נח) **לא** ניתנו המצות לישראל כדי להיות קיומם להם הנאה, אלא לעול על צווארים. רש"י (ד"ה לאו). (נט) **ששמשו** בו לעבודה זרה ונאסר בהנאה. רש"י (ד"ה בשופר). (ס) **כיון** שמצוות לאו ליהנות ניתנו. רש"י (ד"ה ואם). ורבינו חננאל גרס מימרא זו בשם רבא, ולשיטתו לעיל לגבי תקע בשופר של שלמים שיצא, כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו. תוס' (ד"ה אמר). (סא) **שכיון** שעומד לשריפה כשרוף דמי. ושופר צריך שיעור, כמו שאמרו לעיל (כז:) כדי שיאחזנו ביד ויראה לכאן ולכאן. רש"י (ד"ה כתותי). (סב) **דעת רבא** (נדרים טז:) שיש לחלק בין האומר ישיבת סוכה עלי לבין האומר שבועה שלא אשב בסוכה, שהאומר ישיבת סוכה עלי חל הנדר אף אם מצות לאו ליהנות ניתנו, כיון שאוסר את עצם הישיבה. אבל האומר שבועה שלא אשב לא חל הנדר, כיון שמושבע ועומד מהר סיני. ולפי זה הוא הדין בסוגייתנו אם אמר הנאת שופר עלי מותר לו לתקוע, כיון שמצוות לאו ליהנות ניתנו, אבל אם אמר תקיעת שופר עלי אסור, כיון שכוונתו לאסור אפילו ללא הנאה. ואפשר לחלק, שבסוכה יש הנאה בעצם הישיבה אפילו ללא המצוה, מה שאין כן בשופר אילולי המצוה אין לו הנאה בתקיעה שהרי אינו מכוון לשיר. תוס' (ד"ה המודר). (סג) **החידוש** במה שנקטו גם מודר מחבירו וגם מודר משופר וממעין, משום שהו"א שדווקא המודר הנאה מחבירו מותר לו לתקוע ולהזות, כיון שסתם מודר מחבירו אין דעתו על דבר מצוה, אבל אם פירש להדיא שמודר ממעין ומשופר אסור אפילו לדבר מצוה, קמ"ל. תוס' (ד"ה המודר). (סד) **כיון** שבימות החמה יש הנאת הגוף. רש"י (ד"ה אבל). (סה) **מפי** מורי הזקן שמעתי שהיינו לשורר ולזמר. ומיסודו של מורי רבי יצחק בן יהודה כתוב, התוקע **לשד**, דהיינו להבריח רוח רעה מעליו. רש"י (ד"ה התוקע). (סו) **בסוגיא** כאן משמע שמצות אינן צריכות כוונה, אבל בפסחים (קיד:) מבואר שנחלקו תנאים בדבר. ומ"מ הוצרך רבא להוכיח כאן מדינו של אבוה דשמואל ולא הוכיח מהברייתא שם, משום ששם הוא דין דרבנן, וכאן הוכיח ממצה שהיא דאורייתא. רש"י (ד"ה אמר). (סז) **ומתעסק** לא יצא, כדתנן להלן (לב:). תוס' (ד"ה אבל). (סח) **אבל** באכילת מצה לאו מתעסק הוא, שהרי הוא נהנה. וכן לענין חיוב חטאת המתעסק בחלבים ועריות חייב, כיון שנהנה. רש"י (ד"ה מהו). (סט) **ואין** לומר שמדובר כגון שלא התכוון המשמיע להוציא ולכן לא יצא, משום שמשמע לו משמיע דומיא דשומע, כשם שבשומע מדובר באופן שמתכוון לעצמו, אף משמיע מדובר באופן שמתכוון לעצמו. תוס' (ד"ה אבל נתכוון). (ע) **לרש"י** (ד"ה דקא) שתקע פחות משיעור המפורש במשנה להלן (לג:). **לתוס'** (ד"ה דקא) כגון שאינו מתכוון לתקוע שיעור תקיעה ותקע שיעור תקיעה. א"נ שהיה נופח בשופר ועלתה בידו תקיעה.

לגבי דמים שהתערבו [יבואר להלן] שעובר בבל תוסיף אף שאינו מתכוון לשם בכור. **ג.** לצאת ידי חובה לא צריך כוונה וכן לעבור בזמנו לא צריך כוונה, אבל לעבור שלא בזמנו צריך כוונה(עא).

הגמ' דנה בדינו של רבא שאיסור בל תוסיף הוא רק בזמנו

רב שמן בר אבא הקשה מדתניא, מנין לכהן שעולה לדוכן שלא יאמר הואיל ונתנה לי התורה רשות לברך את ישראל אוסיף ברכה אחת משלי, כגון 'ה' אלוקי אבותיכם יוסף עליכם', תלמוד לומר 'לא תוסיפו על הדבר'. ומוסיפה הברייתא שמדובר גם בסיים את כל ברכותיו, ולכאורה אחר שסיים אינו זמן הברכה, ומוכח שאפילו שאינו בזמנו עובר בבל תוסיף. **ומתרצינן,** שכל היום נחשב זמן ברכת כהנים, כיון שאם יזדמן לו שוב ציבור יחזור ויברך.

ולכאורה יש להוכיח דין זה שכל שאפשר שיזדמן לו היום שוב אותה מצוה, נחשב כאילו כל היום זמנו, מדתנן לגבי דין מתן דמים על גבי המזבח, שאם נתערבו לו דמים הניתנים במתנה אחת(עב) על גבי המזבח, עם דמים הניתנים בארבע מתנות(עג), **לרבי אליעזר** ינתנו בארבע מתנות, **לרבי יהושע** ינתנו במתנה אחת. אמר **רבי אליעזר לרבי יהושע,** הרי הוא עובר על 'בל תגרע'. אמר לו **רבי יהושע,** הרי הוא עובר על 'בל תוסיף'. אמר לו **רבי אליעזר,** לא נאמר בל תוסיף אלא כשהוא בעצמו(עד). אמר לו **רבי יהושע,** אף בל תגרע לא נאמר אלא כשהוא בעצמו(עה). ועוד, שכשלא נתת עברת על בל תגרע ולא עשית מעשה עבירה בידך, אבל כשנתת ארבע, עברת על בל תוסיף ועשית מעשה בידך. ולכאורה, הרי בכור מצוותו במתנה אחת, ואם נתן מתנה אחת כבר נגמרה מצוותו ועבר זמנו, ולמה יעבור בבל תוסיף, ולכאורה הטעם כיון שאפשר שיזדמן לו שוב בכור באותו יום, ולכך נחשב כל היום לזמנו.

ודחינן, שיתכן **שרבי יהושע** סובר שעובר בבל תוסיף אפילו שלא בזמנו(עו), ולאו משום שכל אותו היום הוא זמנו. ואף **רב שמן בר אבא** שהקשה מהברייתא ולא מהמשנה, היינו כיון שהוא סובר שדווקא במשנה אפשר לומר סברא זו, כיון שאם יבוא לפניו בכור אחר יהא חייב לזרוק את דמו, אבל בברייתא לגבי ברכת כהנים, אם כבר בירך באותו יום, אינו חייב לברך שוב אם יזדמן לו ציבור(עז).

דף כט

האם צריך כוונת משמיע כדי להוציא

רבי זירא אמר לשמשו, שיתקע בשופר ויכוון להוציאו ידי חובתו. ומוכח שסובר שצריך כוונה של משמיע.

ומקשינן, א. ממשנתינו ששנינו שאם היה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת, ושמע קול שופר או קול מגילה, אם כיון לבו יצא, ואם לאו לא יצא. ומה יועיל שיכוון לבו לשמוע, הרי צריך כוונת משמיע. **ומתרצינן,** שמדובר בשליח ציבור, שדעתו על כל מי ששומע.

ב. מדתניא נתכוון שומע ולא נתכוון משמיע, או נתכוון משמיע ולא נתכוון שומע, לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע. ומשמע שדווקא אם לא כיון לעצמו לצאת לא יצא, אבל אם כיון לצאת לעצמו יצא אף השומע, אפילו שלא כיון להוציא(עח).

ומסקינן, שנחלקו תנאים בדבר, דתניא שומע שומע לעצמו, ומשמיע משמיע לפי דרכו. אמר **רבי יוסי,** במה דברים האמורים בשליח ציבור, אבל ביחיד לא יצא עד שיתכוון שומע ומשמיע.

מתני': 'והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל' (שמות יז, א), וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה, אלא לומר לך, כל זמן שהיו ישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדים את ליבם לאביהם שבשמים, היו מתגברים, ואם לאו היו נופלים. כיוצא בדבר מצינו 'עשה לך שרף ושים אותו על נס, והיה כל הנשוך וראה אותו וחי' (במדבר כא, ח), וכי נחש ממית או נחש מחיה, אלא בזמן שישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדים את לבם לאביהם שבשמים, היו מתרפאים, ואם לאו היו נימוקים.

חרש שוטה וקטן אין מוציאים את הרבים ידי חובתם. זה הכלל, כל שאינו מחוייב בדבר, אינו מוציא את הרבים ידי חובתם.

גמ': תנו רבנן, הכל חייבים בתקיעת שופר, כהנים לויים וישראלים, גרים ועבדים משוחררים(עט), טומטום ואנדרוגינוס, ומי שחציו עבד וחציו בן חורין.

טומטום אינו מוציא לא את מינו [-כמותו] ולא את שאינו מינו(פ). **אנדרוגינוס** מוציא את מינו, אבל לא את שאינו מינו(פא). **חציו עבד וחציו בן חורין,** אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו.

הגמ' דנה בדברי הברייתא

א. החידוש שכהנים לויים וישראלים חייבים בתקיעת שופר, להו"א הואיל ונאמר 'יום תרועה יהיה לכם', הו"א שדווקא מי שחייב רק יום אחד בשנה בתקיעת שופר הוא חייב בתקיעה של ראש השנה, אבל כהנים שחייבים כל השנה בתקיעה דכתיב 'ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם', לא יהיו חייבים בשופר של ראש השנה, קמ"ל. **ודחינן,** שהחיוב של כהנים בכל השנה אינו בשופר אלא בחצוצרות, ובראש השנה החיוב הוא בשופר.

למסקנא, כיון ששנינו (לעיל כו:) שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות, והו"א שרק מי שישנו במצוות יובל ישנו בתקיעת שופר, אבל כהנים שאינם שייכים במצוות יובל, כמו ששנינו בערכין (לג:) כהנים ולויים מוכרים לעולם וגואלים לעולם(פב), אינם שייכים בשופר של ראש השנה, קמ"ל(פג).

(עא) **איסור** בל תוסיף אינו שייך בעשיית אותה מצוה פעמיים, כגון שנוטל לולב כמה פעמים ביום, או אוכל בפסח כמה זיתים של מצה, או אם הוסיף כמה הדסים או כמה ערבות. וכן בברכת כהנים אם מברך כמה פעמים לצבור אחד, חוץ אם מוסיף ברכה כגון ה' אלוקי וכו'. וכן דם של קרבן שדינו במתנה אחת, אם נתן כמה פעמים במקום אחד לא שייך בל תוסיף [דין זה יבואר להלן בגמ'], ולכן לא שייך בל תוסיף בשופר כשתוקעים ומריעים כשהם יושבים וחוזרים תוקעים ומריעים כשהם עומדים. וכן מה שאמרו להלן (לד.) שלש תרועות נאמרו בראש השנה, שנים מדברי תורה ואחת מדברי סופרים, או למאן דאמר אחד מדברי תורה ושנים מדברי סופרים, לא חוששים לבל תוסיף. ובסוכה, אף שמן הדין די בשתים כהלכתם ושלישית אפילו טפח, מ"מ אם עשה יותר מחיצות אין זה בל תוסיף, כיון שכשיש יותר מחיצות הוא יותר תשבו כעין תדורו. אלא שיש להקשות, למה אסור להוסיף כמה חוטים בציצית, או כמה פרשיות תפילין בבית אחד. תוס' (ד"ה ומנא).

(עב) **כגון** דם בכור או דם מעשר. רש"י (ד"ה הניתנים). (עג) **כגון** דם של שלמים אשם עולה תודה. רש"י (ד"ה מתן). והיינו שהתערב דם של בכור שדינו במתנה אחת, עם דמים אלו שדינם שתי מתנות שהן ארבע. אבל לא בדם חטאת שדינו בארבע מתנות, מפני שאלה דינם למטה מחוט הסיקרא, אבל חטאת למעלה מחוט הסיקרא, ודם התחתון שנתנו למעלה פסול. תוס' (ד"ה מתן). (עד) **וכיון** שאינו עובר על בל תוסיף, עדיף שיתן ארבע מתנות ולא יעבור על בל תגרע. תוס' (ד"ה לא נאמר בל תוסיף). (עה) **וכיון** שיוצא באחד, למה יתן ארבע. ועוד, שעדיף ליתן אחד מארבע כמו שמפרש בסמוך. תוס' (ד"ה לא נאמר בל תגרע). (עו) **ולפי** זה לרבי יהושע הישן בשמיני בסוכה ילקה. אמנם רבא למסקנא תירץ תירוצים אחרים. תוס' (ד"ה דלמא). (עז) **מכאן** משמע שכהן שעלה לדוכן פעם אחת ביום, שוב אינו עובר באותו יום בעשה של 'אמור להם'. תוס' (ד"ה הכא). (עח) **על** פי הגהות מהר"ב רנשבורג. (עט) **אבל** עבדים שאינם משוחררים לא, כיון שכל מצוה שאין האשה חייבת בה אף עבד אינו חייב בה. רש"י (ד"ה ועבדים). (פ) **כיון** שמקום זכרותו מכוסה, והוא ספק זכר ספק נקבה, ושמא הוא נקבה והשומע זכר. רש"י (ד"ה טומטום). (פא) **אנדרוגינוס** הוא ספק זכר ספק נקבה, אלא שאם הוא זכר כל האנדרוגינוסים שבעולם הם זכרים, ואם הוא נקבה, כל האנדרוגינוסים נקבות. רש"י (ד"ה אנדרוגינוס). (פב) **זו** הגרסא בסוגיין, וכן גרסו רבותיו של רש"י. אבל רבינו יצחק הלוי גרס מקדישין לעולם וגואלין לעולם. ושניהם משניות במסכת ערכין, בדף כו: שנינו הכהנים והלויים מקדישים לעולם וגואלים לעולם, ובדף לג: שנינו הכהנים והלויים מוכרים לעולם. ואגב ששנו שם לעיל (דף כד.) לגבי ישראל שאין מקדישים לפני היובל פחות משתי שנים ולא גואלים אחר היובל פחות משנה, שנו שהכהנים והלויים מקדישים וגואלים. ומהו שגואלים לעולם, שאילו ישראל שמכר בית בבתי ערי חומה אינו גואל אלא למשך שנה אחת, ואחר שנה אינו יכול לגאול, והכהנים יכולים לגאול לעולם. וכן ישראל המוכר בית בשדה אחוזה אינו יכול לגאול את הבית אלא לאחר שנתיים, והכהנים יכולים לגאול מיד. וכן המקדיש שדה אחוזה כשמגיע היובל חוזרת ומתחלקת לכהנים, ואילו כהנים שמקדישים חוזרת השדה אליהם. וזהו שאמרו שהכהנים אינם במצוות היובל, שאם הקדישו את השדה אין היובל מפקיע אלא חוזרת אליהם, מה שאין כן בישראל שהקדיש שדה שאינה חוזרת אליו ביובל. רש"י (ד"ה ה"ג כהנים). והוסיפו תוס' שלגירסת רבינו יצחק הלוי ניחא, אבל לגירסת רש"י קשה, שהרי מה שהכהנים יכולים לגאול לעולם וכן יכולים לגאול מיד ואינם צריכים להמתין שתי שנים, אין לזה שייכות למצוות היובל, אלא שדינים אלו נוהגים רק בזמן שהיובל נוהג. תוס' (ד"ה דתנן). (פג) **כן**

ב. שנינו בברייתא שמי שחציו עבד וחציו בן חורין, אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו, **ונחלקו האמוראים אם מוציא את עצמו, לרב הונא** מוציא את עצמו, **ולרב נחמן** אף את עצמו אינו מוציא, שאין צד עבדות שבו מוציא את צד חרות שבו. וכן שנינו בברייתא, מי שחציו עבד וחציו בן חורין אף את עצמו אינו מוציא.

באלו אופנים אף על פי שכבר יצא בברכה מוציא אחרים ידי חובתו

אהבה בריה דרבי זירא שנה, שכל הברכות אף על פי שיצא מוציא אחרים, כיון שכל ישראל ערבים זה לזה במצוות(פז), חוץ מברכת הלחם וברכת היין, שאם לא יצא מוציא, ואם יצא אינו מוציא(פח).

והסתפק רבא, האם מי שיצא יכול להוציא אחרים בברכת המוציא של מצה או ברכת היין של קידוש(פט). מי אמרינן כיון שאכילת מצה חובה, וכן קידוש חובה, ואי אפשר לקיימם בלא הנאה, ואין הנאה בלא ברכה, נמצא שההנאה תלויה בברכת המצוות, ולכן אע"פ שיצא מוציא. או דלמא אמנם אכילת מצה וברכת קידוש הם חובה, אבל ברכת הנהנין אינה חובה ולא חלק מן המצוה.

ופשטינן ממה שאמר **רב אשי**, כשהיינו בביתו של **רב פפי** היה מקדש לנו, ואחר כך שהיו באים האריסים מהשדה היה מקדש להם שנית.

תנו רבנן, לא יפרוס פרוסה [-לא יברך ברכת המוציא] לאורחים אלא אם כן אוכל עמהם, אבל לבניו ובני ביתו פורס אף על פי שאכל, כדי לחנכם במצוות.

גרס רש"י (ד"ה קמ"ל). תוס' גרסו קמ"ל נהי דליתנהו בהשמטת קרקע, בהשמטת כספים ושלוח עבדים מיהא איתנהו. ורש"י פירש שלא גורסים כן, כיון שבודאי הם שייכים בהשמטת קרקע, בין באופן שלקחו הם מישראל שהם מחזירים ביובל, ובין שלקחו ישראל מהם מהאלפים אמה שניתנו להם חוץ לעריהם שמחזירים להם ביובל, ואפילו בתי ערי חומה שאינם חוזרים לישראל ביובל, חוזרים להם. ותוס' פירשו, שכוונת הגמ' ליתנהו בהשמטת קרקע, היינו במקדיש שדה אחוזה ולא גאלה ומכרה גזבר, שבישראל אם הגיע היובל חוזרת לכהנים ומתחלקת להם, ובלוי אין יובל מפקיעה מיד מקדיש. אמנם לא גרסינן 'השמטת כספים', כיון שאין דין זה שייך ליובל אלא לשמיטה, וכן הוא בספרי פרשת ראה, שביעית משמטת כספים ואין יובל משמט כספים. ודוחק לומר שנקט כן משום שרבי סובר ששמיטת כספים נוהגת בזמן שהיובל נוהג. תוס' (ד"ה קא). **(פד) רש"י** (ד"ה אע"פ). **(פה) וכן** שאר ברכות הנהנין, שכיון שאינם חובה אלא שאסור ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, אין בזה ערבות. שאומרים לו אל תהנה ואל תברך. רש"י (ד"ה חוץ). **(פו) ועל** ברכת אכילת מצה ומקדש ישראל אין ספק שיכול להוציא, כיון שהם חובה, והספק על ברכת המוציא וברכת היין, שכיון שאינם באים אלא מפני שהמברך צריך שיטעום ואי אפשר ליהנות מן העולם הזה בלא ברכה, ולהנאתו הוא בא. רש"י ותוס' (ד"ה וברכת).

פרק רביעי - יום טוב

מתני': יום טוב של ראש השנה שחל להיות בשבת, היו תוקעים רק במקדש ולא במדינה(א). ומשחרב בית המקדש, התקין **רבי יוחנן בן זכאי** שיהיו תוקעים בכל מקום שיש בו בית דין. אמר **רבי אלעזר** לא התקין **רבי יוחנן בן זכאי** אלא ביבנה בלבד(ב). אמרו לו, אחד יבנה ואחד כל מקום שיש בו בית דין(ג).

עוד היתה ירושלים יתירה על יבנה, שבירושלים כל עיר שרואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא היו תוקעים בה(ד), וביבנה היו תוקעים בבית דין בלבד.

גמ': מנין שלא תוקעים בראש השנה שחל בשבת

לרבי לוי בר לחמא בשם רבי חמא בר חנינא, כיון שכתוב אחד אומר 'שבתון זכרון תרועה' וכתוב אחד אומר 'יום תרועה', והיינו זכרון תרועה כשחל בשבת, ויום תרועה כשחל בחול. **ודחה רבא**, שאם איסור תקיעה בשבת הוא מדאורייתא, איך תוקעים במקדש בשבת. ועוד, הלא תקיעת שופר אינה מלאכה(ה), דתנא **דבי שמואל** 'כל מלאכת עבודה לא תעשו'(ו), יצאה תקיעת שופר ורדיית הפת(ז) שהיא חכמה ולא מלאכה.

לרבא מדאורייתא מותר לתקוע, ורבנן גזרו שמא יעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים(ח). וכמו שאמר **רבה** הכל חייבים בתקיעת שופר ואין הכל בקיאים בה, גזירה שמא יטלנו בידו וילך אצל הבקי ללמוד, ויעבירנו ארבע אמות ברשות הרבים(ט), וזהו הטעם שלא נוטלים לולב ולא קוראים את המגילה בשבת.

תנו רבנן, לאחר שחרב בית המקדש, פעם אחת חל ראש השנה בשבת, והיו כל הערים שסביבות יבנה מתכנסים שם כדי לשמוע תקיעה משלוחי בית דין(י). אמר **רבן יוחנן בן זכאי לבני בתירה**(יא), נתקע, אמרו לו נדון האם יש לגזור אף במקום בית דין. אמר להם נתקע ואחר כך נדון. לאחר שתקעו אמרו לו נדון, אמר להם כבר נשמעה קרן ביבנה, ואין משיבים לאחר מעשה(יב).

ביאור מה ששנינו במשנה שנחלקו התנאים על איזה מקום היתה התקנה של **רבן יוחנן בן זכאי**. **לתנא קמא** בכל מקום שיש בית דין, ואפילו בית דין אקראי. **לרבי אלעזר** ביבנה בלבד. **ולתנא בתרא** בכל מקום שיש בית דין קבוע, דומיא דיבנה.

דף ל

שנינו במשנה שתוקעים אחד ביבנה ואחד בכל מקום שיש בו בית דין, ואמר **רב הונא ועם בית דין. ומצינו שני פירושים בדבריו:**

א. יש שפירשו את דבריו על משנתינו, שדווקא בפני בית דין תוקעים, אבל שלא בפני בית דין לא. **והקשה רבא** ששנינו בסיפא של המשנה, ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה, וס"ד שעוד תקנה היתה בירושלים [מלבד זה שעיר שהיתה קרובה גם היתה תוקעת], שבירושלים תוקעים בין בזמן בית דין [-עד שש שעות שבית דין היו יושבים] ובין שלא בזמן בית דין, וביבנה רק בזמן בית דין, אבל בזמן בית דין תוקעים אפילו שלא בפני בית דין. **ומתרצינן**, שכוונת המשנה שבירושלים תוקעים בין בפני בית דין ובין שלא בפני בית דין, ואילו ביבנה תוקעים רק בפני בית דין(יג).

[**בהו"א** חילקו בין ירושלים ליבנה, שבירושלים תוקעים בשבת אפילו יחידים, וביבנה אין יחידים תוקעים. **ודחינן, שרב יצחק בר יוסף** אמר שביבנה כשהיה מסיים השליח ציבור לתקוע, לא היו יכולים בני אדם לשמוע קול אוזנם מרוב קולות של אלה התוקעים יחידי, ומבואר שביבנה היו תוקעים יחידים].

ויש שפירשו את דברי **רב הונא** על הברייתא, 'ביום הכפורים תעבירו שופר בכל ארצכם', מלמד שכל יחיד ויחיד חייב לתקוע. וע"ז אמר **רב הונא ועם בית דין**, והיינו שבזמן בית דין חייב לתקוע, ושלא בזמן בית דין אינו חייב לתקוע. וכן אמר **רב חייא בר גמדא בשם רבי יוסי בן שאול בשם רבי**, שאין תוקעים אלא כל זמן שבית דין יושבים(יד).

והא דתניא תקיעת ראש השנה ויובל דוחה את השבת, בגבולין איש וביתו, ולכאורה ביתו אין הכוונה לאשתו, שהרי מצות עשה שהזמן גרמא הוא ונשים פטורות, אלא איש בביתו [כן הקשה רבא], צריך לומר שהכוונה לזמן בית דין(טו).

וכן הא דתניא שוה היובל לראש השנה לתקיעה ולברכות, אלא שביובל תוקעים בין בבית דין שקידשו בו את החודש, ובין בבית דין שלא קדשו בו את החודש, וכל יחיד ויחיד חייב לתקוע. ובראש השנה לא היו תוקעים אלא בבית דין שקידשו בו את החודש, **ואין כל יחיד ויחיד חייב לתקוע.** אין הכוונה שאין היחיד תוקע בראש השנה, שהרי כשהגיע **רב יצחק בר יוסף** סיפר שהשליח ציבור שביבנה היה מסיים את התקיעות לא היה שומע אדם קול אוזנו מחמת קול התקיעות שהיו תוקעים היחידים, אלא שביובל תוקעים היחידים בין בזמן בית דין ובין שלא בזמן בית דין, ואילו בראש השנה היחידים תוקעים רק בזמן בית דין, וא"כ מוכח שביובל תוקע בין בזמן בית דין ובין שלא בזמן בית דין [כן הקשה **רב ששת**], **צריך לומר** שביובל יחידים תוקעים רק בזמן בית דין בין בפניהם ובין שלא בפניהם, ובראש השנה תוקעים רק בזמן בית דין ובפני בית דין.

רבי זירא הסתפק מה הדין בבית דין שננעדו [-נעקרו ממושבם כדי לעמוד ולילך], האם מספיק בית דין יושבים והרי עדיין הם יושבים, או שצריך זמן בית דין וכבר עבר הזמן. **תיקו.**

(א) **לא** בירושלים ולא בגבולין. רש"י (ד"ה אבל). ואינו דומה ללולב שבזמן המקדש היו נוטלים אפילו בגבולים, כיון שבלולב החשש הוא רק טלטול, וכיון שהתירו במקדש התירו אף בגבולין, אבל בשופר יש מעשה חכמה שאף שאין זה נחשב למלאכה מ"מ יש בזה איסור שבות [שמטעם זה לא תוקעים סתם ביום טוב], ולכך אסרו בגבולין [ע"פ ערוך לנר]. א"נ בשופר החמירו כיון שתוקעים בראש השנה שהוא היום הראשון של החודש, ואז עדיין לא היו יודעים בקביעות החודש [חוץ מירושלים], ומספק אינו דוחה שבת. אמנם לאחר החורבן בשופר הקילו יותר מאשר בלולב, שבשופר התירו בכל מקום שיש ב"ד, ובלולב לא התירו כלל. וטעם הדבר, מפני ששופר שהוא להעלות זיכרונם של ישראל לאביהם שבשמים לא רצו לבטל לגמרי, וכיון שתקנו בב"ד אחד תקנו בכל מקום שיש ב"ד. תוס' (ד"ה אבל).

(ב) **ששם** היתה סנהדרין גדולה בימיו. והוא הדין בכל מקום שיהיה שם סנהדרין גדולה אבל לא סנהדרין של עשרים ושלושה. רש"י (ד"ה אלא). (ג) **בגמ'** יבואר במה נחלקו.

(ד) **לרש"י** (ד"ה ועוד) היינו כשהיה בית המקדש בנוי, ולתוס' (ד"ה אבל) היינו לאחר החורבן, שתיקן רבי יוחנן בן זכאי. (ה) **ואם** כן לא צריך פסוק כדי לאסור. אבל אם תקיעת שופר מלאכה היא שפיר צריך פסוק שאינו דוחה שבת אף שלמדים מ'כל מלאכה לא תעשו' לאסור מלאכת שבת, כיון שכתוב 'יום תרועה יהיה לכם' ואפילו בשבת, קמ"ל 'זכרון תרועה' שאינו דוחה שבת. תוס' (ד"ה הא). (ו) **פסוק** זה מדבר על מלאכת יו"ט, ולענין שבת יש פסוק אחר 'כל מלאכה לא תעשו'. תוס' (ד"ה כל). (ז) **לר"ח** רדיית הפת לאחר אפיה מותרת לכתחילה, וקודם אפיה אסור מדרבנן מפני שהוא כעין לש שמרככו כשרודהו בידו. ולתוס' אף לאחר אפיה אסור לרדות מדרבנן, וכן תקיעת שופר אסורה מדרבנן. תוס' (ד"ה רדיית).

(ח) **אבל** במקדש לא גזרו, שאין איסור שבות דרבנן במקדש. רש"י (ד"ה גזירה). (ט) **הטעם** שלא נקט שמא יוציאנו מרשות היחיד לרשות הרבים. פירש רש"י (סוכה מג.) משום שאינו חייב בכל אופן, שהרי אם הגביהו על מנת להצניעו ונמלך והוציאו פטור. וקשה, שגם בהעברה ברשות הרבים אינו חייב אלא בהגביהו על מנת להעבירו ארבע אמות ברשות הרבים. ונראה לפרש, שלא חוששים שיוציא מרשות היחיד לרשות הרבים כיון שיש לו היכר, אבל ברשות הרבים עצמו אין לו היכר שלא לטלטל. תוס' (ד"ה שמא). (י) **כפי** שהיו רגילים בירושלים. רש"י (ד"ה מתכנסים). (יא) **שהיו** גדולי הדור. רש"י (ד"ה בני). (יב) **שגנאי** הוא שנוציא לעז טועים על עצמנו. רש"י (ד"ה ואין). (יג) **ומה** שאמרו [בסמוך] שהיו היחידים תוקעים ביבנה לאחר שהשליח ציבור סיים לתקוע, היינו אותם שלא שמעו מהשליח ציבור, ובאו לתקוע בפני בית דין, כי אותם שכבר שמעו אסור להם לחזור ולתקוע, שיש איסור שבות לתקוע בחינם בשבת. תוס' (ד"ה וביבנה). (יד) **לרש"י** (ד"ה אין תוקעים) היינו ביובל, שרק בזמן שבית דין יושבים אז תוקעים **בכל מקום**. לתוס' (ד"ה אין) מדובר אף בראש השנה, שאפילו **בפני בית דין** לא תוקעים אלא בזמן שהם יושבים. (טו) **מ"מ** קשיא לרב הונא שאמר בלישנא קמא שתוקעים דווקא בפני בית דין. ומיהו אם גורסים 'ובגבולין', אז אפשר לפרש שבגבולין איש בביתו מדובר על היובל ולא על ראש השנה. אבל אם גורסים 'בגבולין' ללא ו"ו, אם כן בגבולין איירי על כל הרישא אף על ראש השנה. ואין לומר שבגבולין היינו בירושלים אבל לא בכל הארץ, שהרי לגבי יובל ודאי מדובר על כל הארץ, כדכתיב 'בכל

שנינו במשנה עוד היתה ירושלים על יבנה, שבירושלים כל עיר שרואה ושומעת וקרובה ויכולה לבוא היו תוקעים בה. **רואה** פרט ליושבת בנחל. **שומעת** פרט ליושבת בראש ההר. **קרובה** פרט ליושבת חוץ לתחום. **ויכולה לבא** פרט למפסיק נהר.

מתני': בראשונה היה לולב ניטל במקדש שבעת ימים, ובמדינה יום אחד(יז). משחרב בית המקדש, התקין **רבן יוחנן בן זכאי** שיהיה לולב ניטל במדינה כל שבעת ימים, זכר למקדש. ועוד התקין, שיהא כל יום הנפת העומר אסור באכילת תבואה חדשה(יז).

גמ': מקור הדין שעושים זכר למקדש, דכתיב 'כי אעלה ארוכה לך וממכותיך ארפאך נאם ה', כי נדחה קראו לך **ציון היא דורש אין לה'**, ומשמע שצריך לדרוש.

הטעם שתיקן רבן יוחנן בן זכאי שיום הנף כולו אסור

לסתמא דגמ', גזרו משום שבזמן בית המקדש היו צריכים להמתין להקרבת העומר, ומהרה יבנה בית המקדש, ויאמרו כשם שאשתקד [שהיה הבית בחורבנו] אכלנו כשהאיר המזרח, אף עכשיו נאכל, ולא ימתינו להקרבת העומר. ומה שאסרו כל היום ולא התירו מחצות, כיון שחששו שמא יבנה המקדש בסוף יום ט"ו בניסן או בליל ט"ז ניסן(יח), ולא יספיקו להכין את קרבן העומר עד אחר חצות היום של ט"ז(יט), ויבואו העם לאכול מתבואה החדשה קודם הקרבת העומר. והא דתנן שהרחוקים מירושלים היו מותרים מחצות היום לפי שאין בית דין מתעצלים בהקרבת העומר עד לאחר חצות, היינו דווקא כשבית המקדש קיים.

לרב נחמן בר יצחק, משום שסבר **כרבי יהודה** שבזמן הזה כל היום אסור באכילת חדש **מן התורה**, ולמד מדכתיב 'ולחם וקלי וקרמל לא תאכלו **עד עצם** היום הזה', עד ועד בכלל. ומה ששנינו בברייתא **שרבי יהודה** אמר **לרבן יוחנן בן זכאי** שאין צריך תקנה שהרי מן התורה אסור, **רבי יהודה** טעה שסבר **שרבן יוחנן בן זכאי** מדרבנן תיקן, אולם באמת רק דרש להם המקרא, והתקין שינהגו איסור.

מתני': בראשונה היו מקבלים עדות החודש כל היום. פעם אחת נשתהו העדים מלבוא ונתקלקלו הלויים בשיר(כ), ולכך התקינו שיהיו מקבלים עדים רק עד המנחה. ואם באו העדים מן המנחה ולמעלה, היו נוהגים אותו היום קודש ולמחר קודש(כא). ומשחרב בית המקדש, התקין **רבן יוחנן בן זכאי** שיהיו מקבלים עדים כל היום.

גמ': מהו הקלקול שנתקלקלו הלויים, לבני בבל, שלא אמר שירה כלל בתמיד של בין הערביים. **ולרבי זירא**, שאמרו בו שיר של חול(כב).

רבי זירא שלח לבני בבל על ידי **בנו אהבה** ראיה לדבריו, שבברייתא שנינו, התקינו שלא יהיו מקבלים עדות החודש, אלא כדי שיהיה שהות ביום להקריב תמידין ומוספים ונסכיהם, ולומר שירה שלא בשיבוש. ומהו שיבוש היינו שיאמרו שירה של חול במקום של קודש. וענו לו בני בבל, שגם לא לומר שירה כלל, זהו שיבוש גדול.

מתיב **רב אחא בר הונא** תמיד של ראש השנה בשחרית קרב כהלכתו, ואומרים בו שיר של חול, ובמוסף אומרים 'הרנינו לאלוקים עוזנו הריעו לאלוקי יעקב', ובמנחה אומרים 'קול ה' יחיל מדבר'(כג). ואם חל ראש השנה ביום חמישי שהשירה שלו הרנינו וגו', לא היו אומרים בשחרית 'הרנינו' כיון שחוזרים וכופלים אותו במוסף, אלא אומרים 'הסירותי מסבל שכמו'. ואם באו עדים אחר תמיד של שחר, אומר במוסף 'הרנינו' אף על פי שכבר אמרו בשחרית ונמצאו חוזרים וכופלים את הפרק. ובשלמא אם השיבוש הוא שאומרים שירה של חול, היינו שגם כשחל ביום חמישי אומרים של חול, ונמצאו חוזרים וכופלים, אבל אם השיבוש הוא שאינו אומר כלום, א"כ גם ביום חמישי מספק אין להם לומר כלום, ומהו שחוזרים וכופלים. **ומתרצינן** שלעולם בספק אם השיר הוא חול או קודש אין אומרים שירה כלל, אבל אם חל ביום חמישי שזהו שיר האמור להיאמר בכל ראש השנה וגם ביום חול, אף שאם חל ביום חמישי תיקנו לומר שירה אחרת, מ"מ במקום ספק לא מבטלים שיר של תמיד.

דף לא

תניא, **רבי יהודה** אומר בשם **רבי עקיבא**, **השיר שהיו הלויים אומרים בכל יום. ביום הראשון** 'לה' הארץ ומלואה', על שם שקנה והקנה(כד) ושליט בעולמו(כה). **בשני** 'גדול ה' ומהולל מאוד', על שם שחילק מעשיו(כו) ומלך עליהם. **בשלישי** 'אלהים נצב בעדת אל', על שם שגילה ארץ בחכמתו והכין תבל לעדתו. **ברביעי** 'אל נקמות ה', על שם שברא חמה ולבנה, ועתיד ליפרע מעובדיהם. **בחמישי** 'הרנינו לאלהים עוזנו', על שם שברא עופות ודגים לשבח לשמו(כז). **בשישי** 'ה' מלך גאות לבש', על שם שגמר מלאכתו ומלך עליהם. **בשביעי** 'מזמור שיר ליום השבת', על שם העתיד לבוא אחר האלף השישי שיהיה יום שכולו שבת(כח). **ולרבי נחמיה** על שם העבר, ששבת ממלאכתו בבריאת שמים וארץ. **ונחלקו בדרב קטינא** שאמר **רב קטינא** שש אלפי שנה העולם ובשנה אחת יחרב שנאמר 'ונשגב ה' לבדו **ביום ההוא**'. **ואביי** אמר יומיים יהיה חרב שנאמר 'יחיינו **מיומיים**', **רבי נחמיה** סובר **כאביי** שיחרב יומיים, ואם כן אינו שיר של יום אחד שכולו שבת, שהרי שנים הם.

במוסף של שבת, אמר **רב ענן בר רבא בשם רב**, שהיו אומרים 'הזי"ו לך' [- היינו שירת האזינו שהיו חולקים אותה לשישה פרקים. **הראשון** היו קוראים 'האזינו'. **השני** 'זכור ימות עולם'. **השלישי** 'ירכיבהו על במתי ארץ'. **הרביעי** 'וירא ה' וינאץ'. **החמישי** 'לולי כעס אויב אגור'. **השישי** 'כי ידין ה' עמו'(כט)]. ואמר **רב חנן בר רבא בשם רב**, כדרך שחלוקים כאן, כך חלוקים בבית הכנסת.

במנחה בשבת, אמר **רבי יוחנן**, שהיו אומרים 'אז ישיר משה ובני ישראל', ו'מי כמוך באלים ה', ו'אז ישיר ישראל את השירה הזאת עלי באר ענו לה'.

ארצכם'. תוס' (ד"ה לא). (טז) **במקדש** כל שבעה, דכתיב 'ושמחתם לפני ה' אלוקיכם שבעת ימים', ובמדינה יום אחד, דכתיב 'ולקחתם לכם ביום הראשון'. רש"י (ד"ה בראשונה). (יז) **מדאורייתא** משהאיר המזרח מותר, כמו שאמרו במנחות (סח.), כתוב אחד אומר 'עד עצם היום הזה', וכתוב אחד אומר 'עד הביאכם', הא כיצד, בזמן הבית עד שיביא את העומר, ובזמן הזה שאין עומר, עצם היום מתיר. ובגמ' יבואר מה הטעם שאסרו כל היום. רש"י (ד"ה ושיהא). (יח) **ואף** שאמרו בשבועות (טו:) שאין בנין בית המקדש לא ביום טוב ולא בלילה, היינו בנין בידי אדם, אבל בנין העתיד לבא יהיה בידי שמים. רש"י (ד"ה לא צריכה). (יט) **שהרי** צריך זמן לקצירתו ולהבהובו באבוב של קלאין וטחינתו והרקדתו והקרבתו. רש"י (שם). (כ) **וא"ת** מדוע לא חוששים שיתקלקלו בקרבנות מוסף של ראש חודש, שהרי יש איסור עשה להקריב אחר תמיד של בין הערבים, דכתיב 'עליה' ודרשינן עליה השלם כל הקרבנות כולם, וכיון שלא ידעו אם יבואו עדים היום לא הקריבו. וי"ל שקרבן מוסף הוא עשה דרבים, ודוחה עשה דהשלמה. תוס' (ד"ה ונתקלקלו). (כא) **שהרי** בליל ל' נהגו קודש שמא יבואו עדים למחר ויקדשוהו בית דין, ונמצא שלילה זה הוא ליל יום טוב. ואם באמת באו עדים עד המנחה היו בית דין מקדשים את החודש, ויפה נהגו אותו היום קודש. אבל אם באו מן המנחה ולמעלה, אף על פי שאין בית דין מקבלים אותם לקדש את היום, אלא יעברו את החודש ויקדשוהו מחר, אף על פי כן גומרים אותו היום בקדושה ואסור במלאכה, שמא יבוא לזלזל בו לשנה הבאה ויעשו מלאכה כל היום, שיאמרו אשתקד נהגנו בו קודש חינם, ומן המנחה ולמעלה חזרנו ונהגנו בו חול. רש"י (ד"ה

ימים', ובמדינה יום אחד, דכתיב 'ולקחתם לכם ביום הראשון'. רש"י (ד"ה בראשונה). (יז) **מדאורייתא** משהאיר המזרח מותר, כמו שאמרו במנחות (סח.), כתוב אחד אומר 'עד עצם היום הזה', וכתוב אחד אומר 'עד הביאכם', הא כיצד, בזמן הבית עד שיביא את העומר, ובזמן הזה שאין עומר, עצם היום מתיר. ובגמ' יבואר מה הטעם שאסרו כל היום. רש"י (ד"ה ושיהא). (יח) **ואף** שאמרו בשבועות (טו:) שאין בנין בית המקדש לא ביום טוב ולא בלילה, היינו בנין בידי אדם, אבל בנין העתיד לבא יהיה בידי שמים. רש"י (ד"ה לא צריכה). (יט) **שהרי** צריך זמן לקצירתו ולהבהובו באבוב של קלאין וטחינתו והרקדתו והקרבתו. רש"י (שם). (כ) **וא"ת** מדוע לא חוששים שיתקלקלו בקרבנות מוסף של ראש חודש, שהרי יש איסור עשה להקריב אחר תמיד של בין הערבים, דכתיב 'עליה' ודרשינן עליה השלם כל הקרבנות כולם, וכיון שלא ידעו אם יבואו עדים היום לא הקריבו. וי"ל שקרבן מוסף הוא עשה דרבים, ודוחה עשה דהשלמה. תוס' (ד"ה ונתקלקלו). (כא) **שהרי** בליל ל' נהגו קודש שמא יבואו עדים למחר ויקדשוהו בית דין, ונמצא שלילה זה הוא ליל יום טוב. ואם באמת באו עדים עד המנחה היו בית דין מקדשים את החודש, ויפה נהגו אותו היום קודש. אבל אם באו מן המנחה ולמעלה, אף על פי שאין בית דין מקבלים אותם לקדש את היום, אלא יעברו את החודש ויקדשוהו מחר, אף על פי כן גומרים אותו היום בקדושה ואסור במלאכה, שמא יבוא לזלזל בו לשנה הבאה ויעשו מלאכה כל היום, שיאמרו אשתקד נהגנו בו קודש חינם, ומן המנחה ולמעלה חזרנו ונהגנו בו חול. רש"י (ד"ה

נוהגים). (כב) **דווקא** בשיר של תמיד של בין הערביים יש קלקול, אבל בתמיד של שחר לעולם אומרים שיר של חול, כיון שברוב השנים העדים אינם באים קודם תמיד של שחר, ומספק לא תקנו חכמים לומר בו שיר של יום טוב. רש"י (ד"ה שלא). וא"ת מדוע נתקלקלו בשיר, הלא השיר היה בשעת הנסכים שאין אומרים שירה אלא על היין, ואמרו במנחות (טו:) מביא אדם זבחו היום ונסכו מכאן ועד עשרה ימים, ואם כן ימתינו מלהביא את הנסכים עד לאחר שיבואו העדים, ואז יקריבו את הנסכים וישירו ולא יהיה קלקול. וי"ל שלכתחילה יש להביא את הנסכים עם הקרבן. שהרי בערכין (יב.) הסתפקו בנסכים הבאים בפני עצמם האם טעונים שירה או לא, והיינו כגון שהביא קרבן היום ונסכים לאחר זמן, ולא נפשט. ומה שאמרו במנחות (שם) מביא אדם זבחו היום ונסכו מכאן ועד עשרה ימים שמשמע שלכתחילה יכול לעשות כן. היינו בקרבן יחיד שאינו טעון שירה. תוס' (ד"ה ונתקלקלו). (כג) **כדי** להזכיר בראש שנה זכות קול שופרות של מתן תורה. רש"י (ד"ה קול). (כד) **שקנה** שמים וארץ והקנה תבל ליושבי בה, והיינו קונה כדי להקנות. רש"י (ד"ה שקנה). (כה) **יחידי**, שהרי לא נבראו המלאכים עד יום שני. רש"י (ד"ה ושליט). (כו) **הבדיל** רקיע בין עליונים לתחתונים ונתעלה וישב במרום. רש"י (ד"ה שחילק). (כז) **שעל** ידי שאדם רואה עופות משונים זה מזה, נותן שבח למי שבראם. רש"י (ד"ה שברא עופות). (כח) **שעתיד** העולם להיות חרב ואין אדם, וכל המלאכות שובתות ועל אותו יום אומרים שיר של שבת. רש"י (ד"ה ליום). (כט) **כן** שיטת רש"י (ד"ה הזי"ו). אולם במסכת סופרים מבואר שהרביעי מתחיל 'וישמן'. ור"ח פירש כרש"י. וחמישי לפי המסכת סופרים היא 'לו חכמה'. תוס' (ד"ה הזי"ו).

ששה פרקים אלו שבפרשת האזינו, אין קוראים אותם בשבת אחת[ל], אלא **כל שבת פרק אחד**, דתניא אמר **רבי יוסי**, עד שהראשונה של שירת המוספים אומרת ששה פרקים, שניה של מנחה שבבין הערבים כבר חוזרת [שיש בה רק שלש פרקים], שמע מינה שבכל שבת אומרים פרק אחד[לא].

אמר **רב יהודה בר אידי** אמר **רבי יוחנן עשר מסעות נסעה שכינה בחורבן בית ראשון**[לב], ודבר זה נלמד מפסוקים [להלן]. **וכנגדן גלתה סנהדרין ממקומה בחורבן בית שני**, וזה נלמד מגמרא.

עשר מסעות נסעה שכינה, א. מכפורת לכרוב[לג]. **ב.** מכרוב למפתן [הבית]. **ג.** ממפתן לחצר [העזרה שבין האולם למזבח]. **ד.** מחצר למזבח [החיצון]. **ה.** ממזבח לגג [ההיכל]. **ו.** מגג לחומה [העזרה]. **ז.** מחומה לעיר [ירושלים]. **ח.** מעיר להר [הזיתים] **ט.** מהר למדבר. **י.** ממדבר עלתה וישבה במקומה.

ואמר **רבי יוחנן** ששה חודשים נתעכבה שכינה לישראל במדבר, שמא יחזרו בתשובה. וכיון שלא חזרו, אמר תיפח עצמם שנאמר 'ועיני רשעים תכלינה ומנוס אבד מנהם ותקותם מפח נפש'.

הפסוקים שמהם למדים את הגלויות, א-ב. מכפורת לכרוב ומכרוב למפתן, דכתיב 'ונועדתי לך שם ודברתי אתך מעל הכפורת', וכתיב 'וכבוד אלקי ישראל נעלה מעל הכרוב אשר היה עליו אל מפתן הבית'[לד]. **ג. ממפתן לחצר,** דכתיב 'וימלא הבית את הענן והחצר מלאה את נוגה כבוד ה'". **ד. מחצר למזבח,** דכתיב 'ראיתי את ה' נצב על המזבח'. **ה. ממזבח לגג,** דכתיב 'טוב לשבת על פנת גג מאשת מדינים'[לה]. **ו. מגג לחומה,** דכתיב 'והנה ה' נצב על חומת אנך'. **ז. מחומה לעיר,** דכתיב 'קול ה' לעיר יקרא'. **ח. מעיר להר,** דכתיב 'ויעל כבוד ה' מעל תוך העיר ויעמוד על ההר אשר מקדם לעיר'. **ט. מהר למדבר,** דכתיב 'טוב שבת בארץ מדבר'. **י. ממדבר עלתה וישבה במקומה,** דכתיב 'אלך אשובה אל מקומי'.

וכנגדן גלתה סנהדרין עשר גלויות בבית שני, א. מלשכת הגזית לחנויות[לו]. **ב.** מחנויות לירושלים. **ג.** מירושלים ליבנה. **ד.** מיבנה לאושא[לז]. **ה.** מאושא ליבנה. **ו.** מיבנה לאושא. **ז.** מאושא לשפרעם. **ח.** משפרעם לבית שערים. **ט.** מבית שערים לציפורי. **י.** מציפורי לטבריה. וטבריה עמוקה[לח] מכולם, שנאמר 'שפלת מארץ תדברי ומעפר תשח אמרתך'.

אמנם רבי אלעזר אמר, שגלו **שש גלויות,** שנאמר 'כי השח יושבי מרום קריה נשגבה ישפילנה ישפילה עד ארץ יגיענה עד עפר'. **ודרשינן א.** השח. **ב.** ישפילנה. **ג.** ישפילה. **ד.** עד ארץ. **ה.** יגיענה. **ו.** עד עפר. ואמר **רבי יוחנן**, שמשם עתידים ליגאל, שנאמר 'התנערי מעפר קומי'.

מתני': אמר **רבי יהושע בן קרחה** עוד התקין **רבן יוחנן בן זכאי,** שאפילו אם ראש בית דין אינו נמצא במקום הועד, אין העדים הולכים אחריו, אלה הולכים למקום הועד, וסנהדרין יקדשו את החודש שם בלא ראש בית דין.

גמ': מעשה באשה שהזמינוה לדין אצל **אמימר** בנהרדעי, ובאותו היום הלך **אמימר** למחוזא ולא הלכה האשה אחריו לשם, וכתב עליה **אמימר** כתב שמתא. ושאלו **רב אשי**, הלא שנינו במתני' שאפילו אם ראש בית דין בכל מקום אין העדים הולכים אלא למקום הועד. והשיב לו, שזהו דווקא בעדות החודש, שאם לא כן נמצאת מכשילם לעתיד לבוא, אבל כאן 'עבד לוה לאיש מלוה'.

תשע תקנות התקין רבן יוחנן בן זכאי

א. אין הכהנים רשאים לעלות בסנדליהם לדוכן. **ב.** שיהיו תוקעים בשופר בשבת בכל מקום שיש בית דין (לעיל כט:). **ג.** שיהיה לולב ניטל במדינה כל שבעה, זכר למקדש (לעיל ל.). **ד.** שיהיה יום הנף כולו אסור באכילת חדש (שם). **ה.** שיהיו מקבלים עדות החודש גם אחר מנחה (לעיל ל:). **ו.** שיהיו העדים הולכים רק למקום בית הועד (משנתינו כאן). **ז.** שאין העדים מחללים את השבת לעדות החודש, מלבד בחודש תשרי וניסן (לעיל כא:). **ח.** גר שנתגייר אינו צריך להפריש רובע לקינו (כדלהלן). **ט. לרב פפא** כרם רבעי, **ולרב נחמן בר יצחק** לשון של זהורית (כדלהלן).

תקנת גר, דתנן גר שנתגייר בזמן הזה[לט] צריך להפריש רובע לקינו[מ]. אמר **רבי שמעון בן אלעזר** כבר נמנה עליו **רבן יוחנן** וביטלו מפני התקלה, שמא יבואו ליהנות ממנו[מא].

תקנת כרם רבעי לרב פפא, דתנן כרם רבעי היו מעלים לירושלים ולא פודים עד מרחק מהלך יום אחד לירושלים לכל צד. וזו היא תחומה, אילת מצד דרום, עקרבת מצד צפון, לוד מצד מערב, וירדן מצד מזרח [והטעם שהצריכו לעלות לירושלים אף שמדאורייתא כל שמחוץ לחומה יכול לפדות ולאוכלו במקומו, אמר **עולא** ויש אומרים **רבה בר עולא** בשם **רבי יוחנן**, כדי לעטר את שוקי ירושלים בפירות]. **ושנינו** בברייתא, כרם רבעי היה **לרבי אליעזר** במזרח לוד, ורצה להפקירו לעניים כדי שהם יעלו[מב] את הפירות לירושלים[מג]. אמרו לו תלמידיו, אין אתה צריך להפקירם, שהרי נמנו חבריך דהיינו **רבן יוחנן בן זכאי**, והתירוהו לפדותם בכל מקום ולהעלות הדמים[מד].

תקנת לשון של זהורית, לרב נחמן בר יצחק, דתניא בראשונה היו קושרים לשון של זהורית על פתח אולם מבחוץ, הלבין היו שמחים, לא הלבין היו עצבים. התקינו שיהיו קושרים אותו על פתח אולם מבפנים, ועדיין היו מציצים ורואים, הלבין היו שמחים לא הלבין היו עצבים. התקינו שיהיו קושרים אותו חציו בסלע וחציו בין קרניו של שעיר המשתלח.

רב נחמן בר יצחק לא אמר **כרב פפא**, כיון ששנינו שאמרו **לרבי אליעזר** 'כבר נמנו חבריך', **ורבן יוחנן בן זכאי** לא היה חבירו של **רבי אליעזר** אלא רבו. **ורב פפא** סובר, שכיון שהם היו תלמידיו, אין זה דרך ארץ לומר לו רבך.

רב פפא לא אמר **כרב נחמן בר יצחק**, שהרי בזמן **שרבן יוחנן בן זכאי** היה מתקן תקנות כבר לא היה לשון של זהורית מלבין, דתניא כל

(ל) **וחלקו** לששה פרקים, או משום שהלויים היו חולקים את הפרקים בנעימת הקול, או שמחליפים כלי שיר. רש"י (ד"ה כולהו). (לא) **הראשונה** היינו של שירת המוספים, שהיו אומרים את שש הפרקים של שירת האזינו, והשניה היינו של מנחה, שאומרים רק שלושה פרקים אז ישיר מי כמוכה וכו', ונמצא שקודם שהראשונה היתה מסיימת את הששה פרקים שנמשך ששה שבועות, היתה השניה כבר חוזרת שוב על השלושה פרקים, כיון ששל מנחה נמשך רק שלושה שבועות. (לב) **כשעם** ישראל חטאו הסתלקה שכינה מעליהם מעט מעט. וכל הסילוקים האלו שהיה מצפה שיחזרו בתשובה. רש"י (ד"ה נסעה וד"ה ומעיר). (לג) **היינו** כרוב שעשה שלמה שהיו עומדים על הארץ אחד לצפון ואחד לדרום. רש"י (ד"ה מכפורת). (לד) **היינו** שתחילת עיקר שכינה היתה על הכפרת, ובימי יחזקאל נסתלקה משם לכרוב ושהתה שם כמה ימים כדכתיב מעל הכרוב אשר היה עליו, ומשם למפתן. ויש שגרסו גם את הפסוק 'וירכב על כרוב ויעף', ואין לגרוס כן, כיון שפסוק זה מדבר ביציאת מצרים. רש"י (ד"ה ומעיר לעיר). (לה) **שלמה** המלך אמר על השכינה, שטוב לה להסתלק אל גג מלשבת עם אשת מדינים, דהיינו כנסת ישראל שהעמידה צלם בהיכל. רש"י (ד"ה טוב). (לו) **חנויות** אלו היו בהר הבית, וישבו שם היינו שלא דנו דיני נפשות, כיון שראו שנתרבו הרוצחים. רש"י (ד"ה מלשכת). (לז) **ביבנה** היו בזמן רבי יוחנן בן זכאי, ובאושא בזמן רבן גמליאל, ובכל מקום שהיה ראש הסנהדרין לשם היו גולים, ואחר רבן גמליאל חזרו ליבנה, ובימי רבי שמעון בנו חזרו לאושא. רש"י (ד"ה ומיבנה). (לח) **שהיו** שפלים מכל המסעות שגלו. רש"י (ד"ה וטבריה). (לט) **גר** שנתגייר צריך ארבעה תנאים, מילה, טבילה, הרצאת דמים על גבי המזבח, והזאת דמים עליו, וכמו שדרשו בכריתות (ט.) מדכתיב 'ככם כגר יהיה', כאבותיכם, כשם שאבותיכם נכנסו לגירות במעמד הר סיני, כך הגר צריך לעשות. והרצאת דמים היינו עולת העוף, לכן צריך להפריש רובע לקינו, שמא יבנה בית המקדש ויקריבנו. רש"י (ד"ה צריך). (מ) **לרש"י** (ד"ה צריך) היינו רבע שקל. שבשקל יש שני דינרי צורי, וברבע שקל יש חצי דינר. לתוס' (ד"ה רובע) היינו רובע דינר. (מא) **רש"י** (ד"ה מפני). (מב) **שהיה** לו טורח לעלות לירושלים. רש"י (ד"ה להפקירו). (מג) **מכאן** אין להוכיח שסובר רבי אליעזר שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולעתיד לבא, שיתכן שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולא לעתיד לבא, ומ"מ אי אפשר לבטל תקנה זו כיון שהיא דבר שבמנין. וכן אין להוכיח שקדשה לעתיד לבא ממעשה שרבי אליעזר הפקיר את הפירות לעניים כדי שהם יעלו את הפירות, ואם לא קדשה מה מרוויחים העניים שמעלים את הפירות לירושלים, הרי לא יוכלו לאוכלם שם כיון שבטלה הקדושה. וי"ל, שיכולים לחלל שם את הפירות ששווים מנה על פרוטה, ולאכול את הפירות. ואין לומר שלחלל שווה מנה על פרוטה מותר רק בדיעבד אבל לכתחילה לא, שהרי מסקינן בערכין (כט.) שבזמן הזה מותר אפילו לכתחילה. תוס' (ד"ה וביקש). (מד) **שכיון** שחרבה ירושלים לא חשו חכמים יותר לעטרה. רש"י (ד"ה והתירוהו).

שנותיו של **רבן יוחנן בן זכאי** מאה ועשרים שנה, ארבעים שנה עסק בפרקמטיא, ארבעים שנה למד, וארבעים שנה לימד. ותניא, ארבעים שנה קודם שנחרב הבית, לא היה לשון של זהורית מלבין. וזה היה בתקופת **רבן יוחנן בן זכאי** שהיה אף אחר חורבן הבית, דתנן משחרב הבית התקין **רבן יוחנן בן זכאי**. **ורב נחמן בר יצחק** סבר, שבארבעים שנה שלמד היה תלמיד היושב לפני רבו, ואמר את סברתו לתקן, והתקבלו דבריו וקבעו רבו בשמו למנותה עם שאר תקנותיו.

דף לב

מתני׳: סדר הברכות בראש השנה, לרבי יוחנן בן נורי, אומר אבות, גבורות, קדושת השם וכולל עמה מלכויות, קדושת היום ותוקע, זכרונות ותוקע, שופרות ותוקע, ואחר כן אומר עבודה הודאה וברכת כהנים. והקשה לו **רבי עקיבא**, שאם אינו תוקע במלכויות למה מזכיר. אלא אומר אבות, גבורות, קדושת השם, מלכויות עם קדושת היום ותוקע, זכרונות ותוקע, שופרות ותוקע, ואחר כך אומר עבודה הודאה וברכת כהנים.

גמ׳: ביאור מה שהקשה **רבי עקיבא** שאם אינו תוקע במלכויות למה מזכיר, היינו שלא יאמר עשרה פסוקים אלא תשע, שהואיל ונשתנה מזכרונות ושופרות לענין תקיעה, ישתנה אף לענין זה.

המקור לברכת אבות, שנאמר ׳הבו לה׳ בני אילים׳. **גבורות**, שנאמר ׳הבו לה׳ כבוד ועוז׳. **קדושות** שנאמר ׳הבו לה׳ כבוד שמו השתחוו לה׳ בהדרת קודש׳.

המקור לומר זכרונות ושופרות, שנאמר ׳שבתון זכרון תרועה מקרא קודש׳, **לרבי אלעזר**, ׳שבתון׳ זה קדושת היום, ׳זכרון׳ אלו זכרונות, ׳תרועה׳ אלו שופרות, ׳מקרא קודש׳ קדשהו בעשיית מלאכה. **לרבי עקיבא**, ׳שבתון׳ קדשהו בעשיית מלאכה, ׳זכרון׳ אלו זכרונות, ׳תרועה׳ אלו שופרות, ׳מקרא קודש׳ הוא קדושת היום.

המקור לומר מלכויות, לרבי, דכתיב ׳אני ה׳ אלהיכם׳ ובסמוך ׳ובחודש השביעי׳, והיינו מלכות[מה]. **לרבי יוסי בר יהודה**, דכתיב ׳והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם אני ה׳ אלהיכם׳, מה ת״ל ׳אני ה׳ אלהיכם׳, זה בנה אב לכל מקום שתאמר זכרונות, מלכויות יהיו עמהם.

היכן אומר את קדושת היום, לרבי עם מלכויות, כשם שבכל מקום אומרה ברביעית. **לרבן שמעון בן גמליאל** עם הזכרונות, כשם שבכל מקום אומרה בברכה אמצעית.

מעשה באושא שקידשו בית דין את השנה, וירד **רבי יוחנן בן ברוקה** לפני **רבן שמעון בן גמליאל** ועשה **כרבי יוחנן בן נורי** ולא תקע במלכויות. אמר לו **רבן שמעון בן גמליאל**, לא היו נוהגים כן ביבנה. ליום השני [ופירש רב חסדא דהיינו לשנה הבאה[מו]], ירד **רבי חנינא בנו של רבי יוסי הגלילי** ועשה **כרבי עקיבא** ותקע במלכויות, ואמר לו **רבן שמעון בן גמליאל**, כך היו נוהגים ביבנה. **ופירש רב זירא, שרבן שמעון בן גמליאל סובר כרבי עקיבא** שתוקעים במלכויות, אמנם חולק עליו לענין קדושת היום, וסובר שאומרים אותה בזכרונות.

מתני׳: אין פוחתים מעשרה פסוקים במלכויות, מעשרה בזכרונות, ומעשרה בשופרות. **רבי יוחנן בן נורי** אומר, אם אמר שלוש שלוש מכולם יצא.

גמ׳: עשרה פסוקים שבמלכויות, לרבי הם כנגד עשרה הילולים שאמר דוד בספר תהילים, והיינו הפרק שנאמר בו ׳הללוהו בתקע שופר׳. **לרב יוסף** כנגד עשרה דברות שנאמרו למשה בסיני, והוזכר שם שופר. **לרבי יוחנן** כנגד עשרה מאמרות שנברא בהם העולם, תשע שבפרשת בראשית, ועשירי המילה ׳בראשית׳, כדכתיב ׳בדבר ה׳ שמים נעשו׳.

במה ששנינו במשנה **שרבי יוחנן בן נורי** אומר שאם אמר שלוש שלוש מכולם יצא, **אבעיא להו** האם כוונתו שצריך לומר שלוש מן התורה, שלוש מן הנביאים, ושלוש מן הכתובים, ובסך הכל תשע, ונפק״מ בינו **לתנא קמא** אם צריך לומר את העשירי, או שאומר אחד מן התורה ואחד מן הנביאים ואחד מן הכתובים, ובסך הכל שלוש.

ופשטינן, מדתניא אין פוחתים מעשרה פסוקים במלכויות, ועשרה בזכרונות, ועשרה בשופרות, ואם אמר שבע מכולם יצא, שהם כנגד שבעה רקיעים. **רבי יוחנן בן נורי** אומר, הפוחת לא יפחות משבע, ואם אמר שלוש מכולם יצא, שהם כנגד תורה נביאים וכתובים, ויש אומרים כנגד כהנים לויים וישראלים. ואי סלקא דעתך ששלוש מכולם היינו שלוש מהתורה ושלוש מנביאים ושלוש מכתובים, אם כן כשאמר לא יפחות משבע היינו שבע מתורה ושבע מכתובים וכו׳ ובסך הכל עשרים ואחד, ונמצא **רבי יוחנן** מחמיר יותר **מתנא קמא**[מז], אלא ע״כ ששלוש היינו אחד מהתורה ואחד מנביאים ואחד מכתובים.

אמר **רב הונא** אמר **שמואל, הלכה כרבי יוחנן בן נורי**.

מתני׳: אין מזכירים במלכויות זכרונות ושופרות פסוקים של פורענות. מתחיל בפסוקים של תורה, ומסיים בפסוקים של נביא[מח]. **רבי יוסי** אומר, אם השלים בשל תורה יצא.

גמ׳: הגמ׳ מביאה דינים השייכים לפסוקים של מלכויות זכרונות ושופרות

מה הם הפסוקים של פורענות, במלכויות, כגון ׳חי אני נאום ה׳ אלוקים אם לא ביד חזקה ובזרוע נטויה ובחמה שפוכה אמלוך עליכם׳. ואף שאמר **רב נחמן** שכל רתחה כזו ירתח עלינו ובלבד שיוציאנו מהגלות, מ״מ אין מזכירים רתחה בראש השנה. **בזכרונות**, כגון ׳ויזכור כי בשר המה׳. **בשופרות**, כגון ׳תקעו שופר בגבעה׳.

ואם רוצה יכול להזכיר פורענות של עובדי כוכבים, כגון **במלכויות**, ׳ה׳ מלך ירגזו עמים׳ וכן ׳ה׳ מלך עולם ועד אבדו גויים מארצו׳, **בזכרונות**, ׳זכור ה׳ לבני אדום׳, **בשופרות**, כגון ׳וה׳ אלוקים בשופר יתקע והלך בסערות תימן׳, וכתיב ׳ה׳ צבאות יגן עליהם׳.

אין מזכירים **זיכרון של יחיד** אפילו הוא לטובה, כגון ׳זכרני ה׳ ברצון עמך׳, וכגון ׳זכרה לי אלוקי לטובה׳.

לרבי יוסי אפשר לומר פקדונות במקום זכרונות, כגון ׳וה׳ **פקד** את שרה׳ [ואע״פ שהוא זיכרון של יחיד, מ״מ כיון שיצאו ממנה רבים הרי זה כזיכרון של רבים], וכגון ׳**פקוד פקדתי** אתכם׳, **ולרבי יהודה** אינן כזכרונות.

לרבי יוסי ׳מי זה **מלך** הכבוד׳ נחשב למלכות, ולכן בפסוקים ׳שאו שערים וגו׳ ויבוא **מלך** הכבוד, מי זה **מלך** הכבוד. שאו שערים וגו׳ ויבא **מלך** הכבוד, מי הוא זה **מלך** הכבוד, ה׳ צבאות, הוא **מלך** הכבוד סלה׳, פסוק ראשון נחשב כשני פסוקים, כיון שמוזכר בו פעמיים מלך, ופסוק שני שלוש. **לרבי יהודה** ׳מי זה **מלך** הכבוד׳ אינו מן המנין, ולכן פסוק ראשון נחשב לאחד ופסוק שני לשנים.

הפסוק ׳זמרו אלוקים זמרו, זמרו **למלכנו** זמרו כי **מלך** כל הארץ׳ **לרבי יוסי** נחשב כשנים. **לרבי יהודה** אחת, ש׳מלכנו׳ אינו נחשב. ושניהם שווים שפסוק ׳מלך אלוקים על גויים אלוקים ישב על כסא קדשו׳ נחשב לפסוק אחד, כיון ש׳אלוקים ישב על כסא קדשו׳ לא נמנה בלשון מלכות.

תרועה בלשון הפסוק **לרבי יוסי** נחשב כשופרות, ולכן אם מוזכר בפסוק יחד עם זכרון, כגון ׳שבתון **זכרון תרועה** מקרא קודש׳, אומרה עם זכרונות ועם שופרות. ואם מוזכר עם מלכות, כגון ׳ה׳ אלוקיו עמו ותרועת מלך בו׳, אומרה עם מלכויות ועם שופרות. **ולרבי יהודה** אינה לשון שופרות, ולכך אומרה עם זכרונות או מלכויות בלבד. **תרועה** שאין

(מה) **דכתיב** ׳לעני ולגר תעזוב אותם אני ה׳ אלהיכם׳, מלשון אני אדון לכם, ומיד בסמוך ׳ובחודש השביעי׳. רש״י (ד״ה אני). (מו) **שא״א** לפרש שהכוונה ליום טוב שני, שהרי אמר רב חנינא בר כהנא שמימות עזרא לא מצינו אלול מעובר. גמ׳. (מז) **רש״י** (ד״ה לא יפחות) ועל פי המהרש״א. (מח) **משמע** שהסדר הוא תורה כתובים ונביאים. ואע״פ שבכל התורה נביאים קודם לכתובים, מ״מ כאן כיון שהפסוקים שהביאו הם מתהילים משלי ואיוב שקדמו לנביאים, הקדימו אותם. ומה שאנו מסיימים בפסוק מהתורה, מפני שעושים כרבי יוסי

עמה ולא כלום, כגון 'יום תרועה יהיה לכם', **לרבי יוסי** אומרה עם שופרות, **לרבי יהודה** אינו אומרה כל עיקר.

שנינו במשנה שמתחיל בשל תורה ומסיים בנביא, **רבי יוסי** אומר אם השלים בתורה יצא. **ומפרשינן,** שלדעת **רבי יוסי** לכתחילה משלים בשל תורה, ואם השלים בשל נביא יצא. וכן שנינו בברייתא, שוותיקין[מט] היו משלימים אותה בתורה[נ].

הפסוקים שמזכיר בתורה, א. 'ה' אלוקיו עמו ותרועת מלך בו'. **ב.** 'ויהי בישורון מלך'. **ג.** 'ה' ימלוך לעולם ועד'. והפסוקים שמסיים בתורה אמר **רב הונא** לדעת **רבי יוסי** או 'שמע ישראל ה' אלוקינו ה' אחד'. או 'וידעת היום והשבת אל לבבך כי ה' הוא האלוקים אין עוד'. או אתה הראת לדעת כי ה' הוא האלוקים אין עוד מלבדו'. ולדעת **רבי יהודה** פסוקים אלו אינם של מלכות.

מתני': העובר לפני התיבה בראש השנה בתפילת מוסף, הוא התוקע. וביום שאומרים בו הלל, העובר לפני התיבה בשחרית הוא מקריא את ההלל.

גמ': הטעם שתוקעים בתפילת מוסף, **להו"א** משום ברוב עם הדרת מלך. ומקשינן, שא"כ גם הלל יאמרו במוסף מטעם זה. **למסקנא** אמר **רבי יוחנן,** משום גזירת המלכות[נא]. והלל אומרים בשחרית משום זריזים מקדימים למצוות.

ממשנתינו מדוייק שלא אומרים הלל בראש השנה וביום כיפור. וטעם הדבר אמר **רבי אבהו,** משום שאמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבונו של עולם, מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום כיפורים, אמר להם אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו, וישראל אומרים שירה.

מתני': אין עוברים תחום שבת כדי לתקוע בשופר, וכן אין מפקחים עליו את הגל, ולא עולים באילן, ולא רוכבים על גבי בהמה, ולא שטים על פני המים, ואין חותכים אותו בין בדבר שהוא משום שבות, ובין בדבר שהוא משום לא תעשה. אבל מותר לתת לתוכו יין או מים[נב].

אין מעכבים את התינוקות מלתקוע, אבל מתעסקים עמהם עד שילמדו. והמתעסק לא יצא, וכן השומע מן המתעסק לא יצא.

גמ': הטעם שלא התירו לחלל יום טוב לצורך שופר, משום שמצות שופר היא עשה, ויום טוב הוא עשה ולא תעשה, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה.

מה שנקטה המשנה שאין עולים על גבי אילן ולא רוכבים על גבי בהמה, אף על גב שכבר אסרה המשנה לעבור חוץ לתחום ולפקח על הגל, שהם אסורים מדרבנן כל שכן שאסרו לעלות באילן[נג], צריך לומר שנקטה זו ואין צריך לומר זו. וכן צריך לומר בהמשך המשנה שאסרה לחתוך בדבר שאסור משום לא תעשה כגון בסכין[נד], אחר שכבר אסרה לחתוך בדבר שהוא משום שבות כגון במגל[נה], אלא נקטה זו ואין צריך לומר זו.

דף לג

מה ששנינו שמותר לתת לתוכו מים או יין, בא למעט מי רגלים שאין נותנים לתוכו מפני הכבוד, וכדעת **אבא שאול.**

לרבי יהודה אין מעכבים את התינוקות מלתקוע, אבל את הנשים מעכבים, שכיון שפטורות לגמרי שזו מצות עשה של זמן גרמא, יש איסור בל תוסיף, וכן מוכח ממשנתינו. **ולרבי יוסי ורבי שמעון** אין מעכבים לא תינוקות ולא נשים, וכן מבואר בברייתא. וכיוצא בזה נחלקו לענין סמיכה על קרבן, **שלרבי יהודה** נשים אינן סומכות, דכתיב 'דבר אל בני ישראל אדם כי יקריב וגו' וסמך ידו' בני ישראל סומכים ולא בנות ישראל. **ולרבי יוסי ורבי שמעון** נשים סומכות[נו] רשות[נז].

מה ששנינו במשנה שאין מעכבים את התינוקות מלתקוע אבל מתעסקים עמהם עד שילמדו, אמר **רבי אלעזר שאפילו בשבת מתעסקים עמהם. ומפרשינן,** שמדובר **בקטן שהגיע לחינוך,** שמתעסקים עמו, וכל שכן שאין מעכבים, אבל **קטן שלא הגיע לחינוך,** לא מתעסקים עמו, אבל אין מעכבים בידו. וכן שנינו בברייתא שמתעסקים בהם עד שילמדו אפילו **בשבת** [היינו בקטן שהגיע לחינוך], ואין מעכבים את התינוקות מלתקוע בשבת, ואין צריך לומר ביום טוב [היינו בקטן שלא הגיע לחינוך][נח].

מה ששנינו במתני' שהמתעסק בשופר ויצא לו קול שופר לא יצא, **להו"א** היינו כדעת **רבא** שדווקא מתעסק לא יצא, אבל תוקע לשיר יצא[נט]. **ודחינן,** שמא התנא במשנתינו סובר שאף התוקע לשיר נקרא מתעסק ולא יצא.

מה ששנינו במתני' שהשומע מן המתעסק לא יצא, הוא הדין שהשומע מן המשמיע לעצמו לא יצא, וכמו שנהג **רבי זירא** שאמר למשמיעו שיתקע ויכוון להשמיע לו. וכיון שהרישא עסקה במתעסק, נקטה בסיפא אופן של מתעסק, והוא הדין משמיע.

שאמר המשלים בתורה זריז ומשובח, וכן היו וותיקין עושים. תוס' (ד"ה מתחיל). (מט) **רש"י** בברכות (דף ט: ד"ה ותיקין) פירש שהם אנשים ענוים ומחבבים מצוה. (נ) **והיינו** שאומרים מתורה ארבע פסוקים. שלוש בתחילה, ובסוף לאחר שאומר פסוקים מנביאים וכתובים משלים פסוק נוסף בשל תורה. רש"י (ד"ה היו). (נא) **שהאויבים** גזרו שלא יתקעו בשופר, והיו אורבים להם שש שעות לסוף תפילת שחרית, לכן העבירוה למוסף. ואף בזמן הזה שבטלה הגזירה לא החזירו לשחרית, כיון שחוששים שמא יחזור הדבר לקלקולו. רש"י (ד"ה בשעת). ובירושלמי פירשו, שדימו האויבים שנתאספו לתקוע תרועת מלחמה, ועמדו עליהם והרגום. לכך תקנו תקיעות וברכות במוסף, שמאחר שהם רואים אותם קורים קריאת שמע מתפללים וקורים בתורה וחוזרים ומתפללים ותוקעים, אומרים שעסוקים הם בחוקיהם ובתורתם. תוס' (ד"ה בשעת). (נב) **ולא** אמרינן שהוא מתקן מנא. רש"י (ד"ה אם). (נג) **רש"י** (ד"ה השתא) מבאר שאיסור תחומין ולפקח את הגל הם איסורים מדרבנן שלא גזרו עליהם אטו דאורייתא, ולעלות באילן או לרכוב על גבי בהמה אף שאיסורם מדרבנן, מ"מ גזרו עליהם שמא יעבור על איסור דאורייתא שיתלוש או שמא יחתוך זמורה, ולכן נקרא איסור דאורייתא. אמנם כתב שיש גמגום בדבר, ולא גרסינן כן. (נד) **שדרכו** בכך והרי היא מלאכה גמורה. רש"י (ד"ה סכינא). (נה) **שאין** דרך לחתוך בו שופרות, ותיקון כלאחר יד הוא, ואין בו אלא משום שבות. רש"י (ד"ה ואין). (נו) **אף** על פי שסתם מתניתין משמע כרבי יהודה שנשים אינן סומכות, מ"מ הלכה כרבי יוסי שנימוקו עמו שנשים סומכות. וכן מעשה רב בעירובין (צו.), שמיכל בת שאול היתה מנחת תפילין, וכן אשתו של יונה היתה עולה לרגל, וכן מצינו בחגיגה (טז:) מעשה שהביאו קרבן לעזרת נשים וסמכו עליו נשים כדי לעשות להן נחת רוח. תוס' (ד"ה הא). (נז) **יש** לדון בענין נשים שפטורות ממצות עשה שהזמן גרמא ובאות לקיים את המצוה כדעת רבי יוסי, האם מותרות לברך על המצוה, **ויש להוכיח שמברכות, א.** ממיכל בת שאול שהיתה מנחת תפילין, ומסתמא היתה גם מברכת. **ב.** ממה שאמר רב יוסף (ב"ק פז.), מי שיאמר לי שהלכה כרבי יהודה שאומר שסומא פטור מן המצוות, עבידנא יומא טובא לרבנן, שאף שאינני חייב במצוות אני מקיימם [שהיה סגי נהור], ואם מי שפטור מן המצוות אסור לברך, מדוע יעשה יום טוב, הלא מפסיד ברכות של ציצית ולולב ותפילין ומגילה ונר חנוכה וסוכה והבדלה וקדוש היום וברכות של ק"ש שחרית וערבית, וכן את כל הברכות. **ג.** ששנינו בפסחים (קטז:), סומא פטור מלומר הגדה, והקשו מרב יוסף ורב ששת שהיו אומרים את ההגדה בביתם והיו מוציאים אחרים ידי חובתם, ושמע מינה שסומא חייב. ותירצו שהם סוברים שמצה בזמן הזה מדרבנן. ומזה שלא הקשו איך הם מברכים, ש"מ שאף שפטורים מן המצוה יכולים לברך. ואינו עובר ב'לא תשא' שאין זה אלא איסור דרבנן, וגם איסור מוציא שם שמים לבטלה אינו אלא כשמזכיר שם ה' בלא ברכה. **ויש לדחות, שיש חילוק בין סומא לאשה,** שסומא אף שפטור מדאורייתא מדרבנן הוא חייב, אבל אשה אפילו מדרבנן אינה חייבת. **והטעם** לחלק, שסומא החמירו בו רבנן כיון שבמינו חייב במצוות. ועוד, שלא יראה כגוי, שאם נפטור אותו מכל המצוות נמצא אינו נוהג בתורת ישראל כלל, אבל אשה אף שפטורה ממצות עשה שהזמן גרמא, מ"מ יש לה מצוות אחרות שחייבת בהם. **ור"י ב"ר יהודה הביא ראיה שנשים מברכות,** ממה ששנינו במגילה (כג.) שהכל עולים למנין שבעה אפילו אשה ואפילו קטן, אע"פ שאשה אינה מצווה לעסוק בתורה. **ודחה ר"ת,** שברכת התורה שמברך לפניה ואחריה אינה משום תלמוד תורה, שהרי אפילו אם כבר בירך והערב נא, או שאמר ברכת אהבה רבה, מ"מ חוזר ומברך כשעולה לתורה. וכן כהן שעולה שוב כשאין לוי חוזר ומברך. ואין להוכיח ממה שקטן מברך ברכת המזון אפילו שהוא פטור, שכיון שעתיד להיות חייב יש חיוב לחנכו. תוס' (ד"ה שם). (נח) **כן** פירש וגרס רש"י. אבל תוס' (ד"ה תניא) פירשו, **שקטן שהגיע לחינוך** אין מעכבים בידו, אבל לכתחילה לא אומרים לו שיתקע, כיון שיש איסור מדרבנן. ומ"מ אינו מחויב להפרישו, שהרי אם לא היה שבת אז מצות היום בשופר. אבל **קטן שלא הגיע לחינוך** מותר להתעסק אפילו בשבת, אבל אינו חייב להתעסק עמו. וגרסו בברייתא מתעסקים עד שילמדו אפילו בשבת, ואין מעכבים מלתקוע ביום טוב, ומדייקים שדווקא ביום טוב לא מעכבים, אבל בשבת מעכבים. ומפרשינן דהיינו בקטן שהגיע לחינוך אז בשבת מעכבים, אבל בלא הגיע לחינוך, אין מעכבים אפילו בשבת. (נט) **כיון** שמתעסק אינו מתכוון כלל להשמיע קול, אלא מנבח נבוחי, או שהיה נופח בשופר ועלתה בידו תקיעה, אבל התוקע לשיר התכוון להשמיע קול, ולכן יוצא. רש"י (ד"ה מתעסק).

מתני׳: סדר תקיעות, שלוש סדרים, אחת למלכויות, אחת לזכרונות, ואחת לשופרות. ולכל סדר שלוש [תקיעה תרועה תקיעה][ס].

שיעור תקיעה, כשלוש תרועות. שיעור תרועה, כשלוש יבבות[סא]. ואם האריך בתקיעה השניה של סדר מלכויות, כדי שתעלה גם לתקיעה ראשונה של סדר זכרונות, לא עלתה[סב] בידו אלא אחת[סג].

מי שבירך [-שהתפלל תפילת מוסף ובירך תשעה ברכות] ואחר כך נזדמן לו שופר, תוקע ומריע ותוקע שלוש פעמים.

לתנא קמא, כשם ששליח ציבור חייב, כך כל יחיד ויחיד חייב. **לרבן גמליאל,** שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתם.

גמ׳: שנינו במשנה **ששיעור תקיעה כשלוש תרועות,** ובברייתא שנינו ששיעור תקיעה **כתרועה,** ופירש **אביי,** שלא נחלקו, ולכולי עלמא שיעור תקיעה **כשיעור תרועה,** אלא שהתנא במשנתינו נקט שיעור של שלוש תקיעות, שהם כשלוש תרועות, ותנא של הברייתא נקט שיעור של תקיעה אחת, שהיא כתקיעה אחת.

אמנם לגבי שיעור תרועה אמר **אביי** שמצינו מחלוקת תנאים, שלתנא של משנתינו שיעורה **כשלוש יבבות,** ובברייתא שנינו ששיעורה **כשלוש שברים.** ונחלקו מהי יבבה, דכתיב ׳יום תרועה יהיה לכם׳ ובתרגום ׳יום **יבבה** יהא לכון׳, וכן באמו של סיסרא כתיב ׳בעד החלון נשקפה **ותיבב** אם סיסרא׳, לתנא של משנתינו יבבה היינו ילולי יליל [-כאדם הבוכה ומקונן קולות קצרים הַמְיַבְּבִים זה לזה], ולברייתא היינו גנוחי **גנח** [-כאדם הגונח מליבו כדרך החולים שמאריכים בגניחותיהם].

תנו רבנן, **מנין שתקיעה היא בשופר,** דכתיב ביום הכיפורים של יובל ׳והעברת **שופר** תרועה בחודש השביעי׳, ולמדים בהיקש ראש השנה מיום כיפור, ממה שנאמר ׳בחודש השביעי׳[סד], לומר לך שיהיו כל התרועות של החודש השביעי כזה. **ומנין שפשוטה לפניה,** תלמוד לומר ׳והעברת שופר׳. **ומנין שפשוטה לאחריה,** תלמוד לומר ׳תעבירו שופר׳ [ולהלן יבואר בזה מחלוקת]. ולמדים מיום כיפור לראש השנה.

דף לד

ומנין שתוקעים שלוש תקיעות, דהיינו תקיעה תרועה תקיעה, שלוש פעמים למלכויות זכרונות ושופרות. תלמוד לומר שלוש פעמים תרועה, ׳והעברת שופר **תרועה**׳, ׳שבתון זכרון **תרועה**׳, ׳יום **תרועה** יהיה לכם׳. ולמדים גזירה שוה ׳שביעי׳ ׳שביעי׳, מראש השנה ליובל. ואע״פ שבתחילה למדה הברייתא בהיקש, היינו שאילולא גזירה שוה נלמד בהיקש, אבל עכשיו שלמדים גזירה שוה לא צריך היקש[סה].

אמנם בברייתא למדו שצריך בראש השנה תקיעה לפניה ותקיעה לאחריה בגזירה שוה ממדבר, דתניא ׳ותקעתם תרועה׳, משמע **קודם תקיעה ואחר כך תרועה** [ואין לומר שתקיעה ותרועה היינו אחת, שהרי כתוב ׳ובהקהיל את הקהל תתקעו ולא תריעו׳]. **ותקיעה לאחריה, לתנא קמא** מדכתיב ׳תרועה יתקעו׳, **ולרבי ישמעאל בנו של רבי יוחנן בן ברוקא,** מדכתיב ׳ותקעתם תקועה שנית׳ שאין תלמוד לומר שנית, אלא זה בנה אב שכל מקום שנאמר תרועה תהא תקיעה שניה לה. ולמדים ראש השנה מבמדבר בגזירה שוה ׳תרועה׳ ׳תרועה׳. ואין לומר שכשם שבמדבר תקעו בחצוצרות אף בראש השנה יתקעו בחצוצרות, שהרי נאמר ׳תקעו בחודש שופר בכסא ליום חגנו׳, איזהו חודש שהשופר מתכסה בו זהו ראש השנה, ואמרה תורה לתקוע בשופר.

עוד שנינו בברייתא, שלוש תרועות נאמרו בראש השנה, ׳שבתון זכרון תרועה׳ ׳והעברת שופר תרועה׳ ׳יום תרועה יהיה לכם׳, ושתי תקיעות לכל תרועה, נמצא שצריך לתקוע בראש השנה תשע קולות. **לתנא קמא,** שתי תרועות מדברי תורה, ואחד מדברי סופרים כדי להשוות תקיעות של מלכויות זכרונות ושופרות. שהפסוק ׳יום תרועה יהיה לכם׳ לתלמודו הוא בא, שהוא מופנה לדרוש גזירה שוה ׳תרועה׳ ׳תרועה׳. **ולרבי שמואל בר נחמני** בשם **רבי יונתן,** אחת מדברי תורה ׳והעברת שופר תרועה׳, ושתים מדברי סופרים, ׳שבתון זכרון תרועה׳ ׳יום תרועה יהיה לכם׳. אחד נדרש לגזירה שוה, ואחד ללמד שתוקעים ביום ולא בלילה. **ותנא קמא** למד שתוקעים ביום מ׳ביום הכיפורים׳.

אמנם לענין תקיעה לפניה ואחריה לא למד מיום כיפור, משום שדרש ׳והעברת׳ ׳**תעבירו**׳ [שדרשו מזה לעיל שצריך תקיעה לפניה ולאחריה], **׳והעברת׳** לדינו של **רב מתנא** שצריך לתקוע כדרך העברתו [שאם הפכו ותקע בו לא יצא], ו**׳תעבירו׳** שיעבירנו בידו[סו]. **ורבי שמואל בר נחמני** לא למד ביום מיום כיפור, שאם כן היה לו ללמוד אף שפשוטה לפניה ואחריה מיום כיפור. ואת דינו של **רב מתנא** למד מדשני קרא בדיבוריה. ותעבירו אינו ביד אלא קול ויליף ממשה, כתיב הכא ׳והעברת שופר תרועה׳, וכתיב במשה ׳ויצו משה ויעבירו קול במחנה׳ מה כאן קול אף כאן קול.

רבי אבהו תיקן בקסרי שיתקעו, תקיעה שלושה שברים, תרועה, ותקיעה, משום ספק מהי התרועה, שמא היא גם גינוחי גנח [-שברים] וגם ילולי יליל [-תרועה]. אבל להיפך שיתקעו תקיעה תרועה שברים תקיעה לא תיקן, מפני שדרך בכיית האדם הוא קודם לגנוח ואחר כך ללל. ופירש **לרב עוירא ורבינא** שכמו כן תוקע תקיעה שברים תקיעה, וכן תקיעה תרועה תקיעה, שאם תרועה היא רק גינוחי גנח, נמצא מפסיק בין שברים לתקיעה, ואם תרועה היא רק ילולי יליל נמצא מפסיק בין תקיעה לתרועה.

שמע תשע תקיעות [ועמהם תרועות] **בתשע שעות ביום, לרבי יוחנן יצא. לרבי יוחנן** בשם **רבי שמעון בן יהוצדק,** אם שעה כדי לגמור את כולה לא יצא. וכמו שאמר לגבי מגילה והלל, שאם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. **ובברייתא** שנינו כדעת **רבי יוחנן,** שמע תשע תקיעות בתשע

(ס) **ועכשיו** נוהגים בישיבות לתקוע אחר קריאת התורה שלושים קולות, והיינו שלוש פעמים תשר״ת שלוש תר״ת ושלוש תש״ת. ובתפילה תוקעים במלכויות תשר״ת, ובזכרונות תש״ת, ובשופרות תר״ת. וכמו שאמרו לעיל (טז.), למה תוקעים ומריעים כשהם יושבים ותוקעים ומריעים כשהם עומדים, כדי לערבב את השטן. והטעם שאינו תוקע תשר״ת תש״ת ותר״ת בכל מקום בתפילה, כיון שכבר יצאנו מידי ספק בתקיעות של מיושב, תוקעים בתפילה רק כדי לצאת מדאורייתא. וכן משמע בפיוט למוסף ביום השני ׳נוי ארבעים קולות בהריענו׳, משמע שהיו תוקעים רק ארבעים קולות. וכן הוא בסדר רב עמרם, והוסיף שבסוף הוא מריע תרועה אחת בלא תקיעה. אמנם נראה שיש לתקוע בתפילה במלכויות תשר״ת תר״ת תש״ת, וכן בזכרונות ובשופרות כדי לצאת מידי ספקו של רבי אבהו (להלן לד.) מהי תרועה. וכן הנהיג רבינו תם, ולא חשש משום הפסק בין התקיעות, שהרי שנינו לקמן שמע תשע תקיעות בתשע שעות ביום יצא אפילו שהיה הפסק ביניהם. וכן הוא בערוך שכתב שתוקעים שלושים כשהם יושבים, ושלושים בלחש, ושלושים על הסדר, ועוד עשר כשגומרים את התפילה, והם מאה קולות כנגד מאה פעיות שפעתה אמו של סיסרא. תוס׳ (ד״ה שיעור). (סא) **לרש״י** (ד״ה שלש יבבות) **וכן פירש רבנו חננאל,** שיעור תרועה הוא שלוש קולות כל שהוא. ולפי זה צריך ליזהר שלא להאריך בכל אחד מהשברים כשיעור שלוש קולות של כל שהוא, שאז זה כבר תקיעה, שהרי שיעור תקיעה כשלש תרועות, ושיעור תרועה שלוש יבבות. אבל בתקיעה של תשר״ת חייב להאריך יותר מאשר בתקיעה של תש״ת או של תר״ת, מפני ששיעור תקיעה כתרועה, ומספק אנו עושים גינוח ויליל שהם שלושה שברים ושלושה יבבות, ואם כן התקיעה שלפניה צריכה להיות כשיעור תרועה שהיא שברים ותרועה יחד. ומיהו להאריך למעלה אין לה שיעור, וה״ה שיכול להוסיף שברים [אבל לא להאריך את השבר עצמו כדלעיל]. **לריב״א ולריב״ם** שיעור תרועה היא שלוש יבבות שכל יבבה היא שלוש כוחות של כל שהוא, נמצא שיעור תרועה תשע כוחות. ולפי זה שיעור תקיעה תשע כוחות כשיעור תרועה, וכן בתקיעה של תשר״ת צריך להאריך יותר. וכן אינו צריך להיזהר מלהאריך בשבר שמא יהיה תקיעה, שהרי שיעור התקיעה ארוך יותר. תוס׳ (שם). (סב) **משום** שאין מפסיקים תקיעה אחת לשתים. רש״י (ד״ה אין). (סג) **צריך** לדקדק לפי מה שתיקן רבי אבהו לקמן, שתוקעים שלוש תשר״ת תש״ת ותר״ת משום ספק מהי תרועה, כשמסיים את שלושת התשרתי״ם ומתחיל את התרתי״ם, למה לו שתי תקיעות זו אחר זו, ממה נפשך יפטר בתקיעה אחת, שהרי אם התשר״ת זה התרועה, אם כן אינו צריך כלל את התר״ת, והתקיעה תהיה רק על התשר״ת, ואם התר״ת הוא העיקר, תהא התקיעה רק על התר״ת, ועל התשר״ת אינו צריך כלל תקיעה. ושמא כיון שעשו את התקיעה לשם פשוטה שאחר התרועה, לא רצו שתעלה לשם תקיעה שלפני התרועה. אולם ממשנתינו אפשר להוכיח, ששנינו שאם משך בשניה כשתים היתה עולה לו לשם שתים, אילולי שלא מפסיקים תקיעה לשתים. תוס׳ (ד״ה שיעור). (סד) **הרי** כבר כתב שיום כיפור הוא בחודש השביעי. רש״י (ד״ה שאין). (סה) **היינו** שאם לא נאמרה גזירה שוה למשה מסיני, הייתי לומד הכל בהיקש. רש״י (ד״ה ה״ק). (סו) **רש״י** (ד״ה ניעבריה) **ותוס׳** (ד״ה ניעבריה) פירשו, שהו״א שיאחזנו בידו ויתקע ולא יניחנו על גבי שום דבר ויתקע. וכתבו שפירוש רש״י עיקר. אבל לאחר שדורשים ממדבר תקיעה לפניה ולאחריה, א״כ אף הפסוק תעבירו היינו שיהיה תקיעה לפניו ולאחריו.

שעות ביום, יצא. שמע מתשע בני אדם כאחד, לא יצא[סז]. תקיעה מזה ותרועה מזה, אפילו בסירוגין, ואפילו כל היום כולו, יצא.

רבי אבהו הלך אחר **רבי יוחנן** וקרא קריאת שמע, כשהגיע למקומות המטונפים הפסיק לקרוא. לאחר שהפסיק שאל את **רבי יוחנן** מהו לגמור, אמר לו אם שהית לגמור את כולה, חזור לראש. **ומפרשינן, שרבי יוחנן** עצמו סובר שהקורא לסירוגין יצא ואינו צריך לחזור[סח], וכן סובר שאם קורא והגיע למקומות המטונפים מניח ידו על פיו וממשיך לקרוא[סט], ואמר לו לשיטתך שהקורא קריאת שמע והגיע למקומות המטונפים צריך להפסיק, וכן שאתה סבור שהקורא לסירוגין לא יצא, ושאלת מהו השיעור בסירוגין, אם שהה כדי לגמור את כולה לא יצא, וצריך לחזור לראש.

תנו רבנן, תקיעות וברכות בעלמא כגון של תעניות, אין מעכבות זו את זו. אבל תקיעות וברכות של ראש השנה, מעכבות זו את זו[ע]. והטעם, פירש **רבה**, שאמר להם הקב"ה, אמרו לפני מלכויות זכרונות ושופרות, מלכויות כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות כדי שיבא לפני זכרונכם לטובה, ובמה בשופר.

ממה ששנינו במשנה שמי שבירך ולא היה לו שופר ואחר כך נזדמן לו שופר תוקע מריע ותוקע, משמע שאם היה לו שופר, תוקע אחר מלכויות ואחר זכרונות ואחר שופרות. **לרב פפא בר שמואל** הוא הדין ביחיד המתפלל, שאם יש לו שופר תוקע ומריע ותוקע במלכויות זכרונות ושופרות. אבל **לרבא** יחיד המתפלל לעולם אינו תוקע באמצע תפילתו, ורק בציבור תוקעים באמצע התפילה. וכן שנינו בברייתא, כשהוא שומען, שומען על הסדר ועל סדר הברכות. במה דברים האמורים בחבר עיר [-בציבור], אבל שלא בחבר עיר שומען על הסדר אבל לא על סדר הברכות.

עוד שנינו בברייתא, יחיד שלא תקע, חבירו תוקע לו. אבל יחיד שלא התפלל [מלכויות וכו'], אין חבירו מוציאו בתפילה. ומצוה בתוקעים יותר מהמברכים, כגון שתי עיירות שבאחת תוקעים ובאחת מברכים, הולך למקום שתוקעים ולא למקום שמברכים. ואפילו אם מסתפק אם במקום שתוקעים ברך תקעו והלכו לביתם, ובמקום שמברכים ודאי ימצא עשרה ושליח ציבור, מ"מ שופר דאורייתא, ועדיף ספק דאורייתא על ודאי דרבנן.

שנינו במשנה **שלחכמים** כשם ששליח ציבור חייב להתפלל, כך כל יחיד ויחיד חייב להתפלל, **ולרבן גמליאל** שליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתם. **לתנא קמא הטעם שהשליח ציבור מתפלל**, כדי שיוציא ידי חובה את מי שאינו בקי בתפילה. ודחה **רבן גמליאל**, שאם כן יוציא גם את מי שבקי. **לרבן גמליאל הטעם שהציבור מתפללים**, כדי שיסדיר שליח ציבור את תפילתו[עא].

ולהלכה, לרבה בר בר חנה, רבי יוחנן סובר **שחכמים** חזרו בהם ומודים **לרבן גמליאל** ששליח ציבור מוציא את הרבים. **לרב** וכן **לריש לקיש** עדיין היא מחלוקת. **ומקשינן**, שהרי אמר **רבי חנה ציפוראה** בשם **רבי יוחנן** שהלכה **כרבן גמליאל**, ומשמע שעדיין היא מחלוקת. **ותירץ רבי אבא, שחכמים** חזרו בהם בברכות של ראש השנה ויום הכיפורים, ונחלקו בשאר ימות השנה, ועל זה אמר **רבי יוחנן** שהלכה **כרבן גמליאל**. **ומקשינן**, שהרי אמר **רבי חנה ציפוראה** הלכה **כרבן גמליאל בברכות של ראש השנה ויום הכיפורים**, ומשמע שגם בזה הם חולקים.

לרב נחמן בר יצחק, רבי יוחנן שאמר שמודים **חכמים** היינו **רבי מאיר**, שאמר בברייתא ששליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתם בברכות של ראש השנה ויום הכיפורים, **וחכמים** אומרים, שכשם ששליח ציבור חייב, כך כל יחיד ויחיד חייב. ומה שאמר **רבי יוחנן** שהלכה **כרבן גמליאל**, היינו לגבי **חכמים** שעדיין עומדים במחלוקתם.

דף לה

הטעם לחלק בין ברכות של ראש השנה ששליח ציבור מוציא את הרבים, לשאר ימות השנה שאינו מוציא, להו"א משום שבראש השנה יש בתפילה הרבה פסוקים, דהיינו מוספים של ראש השנה וראש חודש, ומלכויות זכרונות ושופרות. **ודחינן**, שהרי אמר **רב חננאל** בשם **רב** שאם אמר 'ובתורתך כתוב לאמר'[עב] אינו צריך לומר פסוקים של מוספים[עג]. אלא משום שיש הרבה ברכות והם ארוכות ומטעות, ואין הכל בקיאין בהן.

ובמה שאמר **רב חננאל** בשם **רב**, שאם אמר 'ובתורתך כתוב לאמר' אינו צריך לומר פסוקים של מוספים, **להו"א** היינו דווקא ביחיד, אבל בציבור צריך לומר את כל הפסוקים. אמנם **רבי יהושע בן לוי** פירש, שאחד יחיד ואחד ציבור, כיון שאמר ובתורתך כתוב לאמר שוב אינו צריך לומר את הפסוקים.

אמר **רבי אלעזר, לעולם יסדיר אדם תפילתו ואחר כך יתפלל.** ופירש **רבי אבא**, שמסתבר שדברי **רבי אלעזר** נאמרו על ברכות של ראש השנה ויום הכיפורים ושל ברכות שנאמרים לפרקים כגון במועדים, אבל ברכות של כל השנה לא צריך. ומה **שרב יהודה** היה מסדר את תפילתו קודם התפילה, היינו משום שהיה מתפלל אחת לשלושים יום, ודומה לתפילה לפרקים.

לרב אחא בר עוירא בשם **רבי שמעון חסידא, רבן גמליאל** היה פוטר מתפילה על ידי שליח ציבור, בין את העם שבעיר ובין את העם שבשדות שלא היו בשעת תפילה. **ולרבין** בשם **רבי יעקב בר אידי** בשם **רבי שמעון חסידא**, לא פטר **רבן גמליאל** אלא את העם שבשדות שאנוסים הם, אבל העם שבעיר אינם יוצאים. ודומה לברכת כהנים, ששנה **אבא בריה דרב בנימין בר חייא** שאלה שהם בבית הכנסת ונמצאים מאחורי הכהנים אינם בכלל הברכות, כיון שיכולים לבוא לפניהם ואינם באים, אבל העם שבשדות שהם אנוסים ואינם יכולים לבוא, הרי הם בכלל הברכות.

(סז) **לרש"י** (ד"ה מתשעה), משום תרי קולי לא משתמעי. והקשה, שהרי אמרו (לעיל כז.) שלגבי שופר תרי קולי משני בני אדם משתמעי, כיון שחביב עליו. והביא גירסת התוספתא שאם שמע מתשע בני אדם **כאחד**, ואפילו לסירוגין, ואפילו כל היום כולו יצא. אמנם תוס' (ד"ה מתשעה) פירשו שלא יצא כיון שהם כאחד, ואין לתרועה פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה. וזו הגרסה בספרים שלא יצא. ולפי זה גורסים שמע תקיעה מזה ותרועה מזה יצא, דהיינו בזה אחר זה. (סח) **ולעניין** הלכה, בתחילה סברו תוס' שהלכה כרבי יוחנן שאף אם שהה כדי לגמור את כולה אינו חוזר, וחזרו בהם, ופסקו הלכה כרבי אבהו שחוזר לראש, כיון שהוא בתראה. ולפי זה קשה מאוד מה שהציבור ממתין ביום טוב לשליח ציבור עד שיגמור זולתות ומי כמוך [פיוטים], והלא אם שוהה כדי לגמור את כולה צריך לחזור לראש. וכן יש לדקדק להיזהר מלהפסיק בין תקיעה תרועה לתקיעה, כיון שאמר רב כהנא בסוכה (נג:) שאין בין תקיעה לתרועה ותקיעה ולא כלום, וכרבי יהודה שאמר ששלושתן מצוה אחת הן. אבל בין תר"ת לתר"ת יכול לשהות פחות מכדי לגמור את תר"ת. ולרבנן שסוברים שתקיעה בפני עצמה ותרועה בפני עצמה, יכול לשהות בין תקיעה לתרועה כדי תקיעה אחת או תרועה אחת, וכן בין סדר לסדר יכול לשהות רק כדי תקיעה אחת. תוס' (ד"ה לדידי). (סט) **רש"י** (ד"ה לדידי וד"ה לדידך). (ע) **רש"י** (ד"ה תקיעות, ע"פ תוס' לעיל לג: ד"ה שיעור) פירש, שברכות היינו מלכויות וכו', וצריך לתקוע ביחד עם הברכות. אולם תוס' לעיל (שם) דחו את פירושו, ופירשו שברכות מעכבות זו את זו היינו שכשמברך מלכויות זכרונות ושופרות יברך את שלושתם, או שלא יברך כלל. וכן בתקיעות אם בקי בתקיעות שברים ותרועה יתקע, אבל אם אינו בקי בכולם לא יתקע. אבל בתעניות יתקע אפילו אם אינו יודע את כל התקיעות, וכן יברך אפילו אם אינו יודע את כל הברכות. (עא) **בה"ג** פסק מכאן שיחיד שטעה ולא הזכיר ראש חודש בתפילה, יכוון לבו לתפילתו של שליח ציבור מתחילה ועד סוף ויוצא, אף על פי שהוא בקי. וקשה, דלהלן (לה.) אמרו שלא אמר רבן גמליאל ששליח ציבור מוציא את הרבים ידי חובתם אלא בעם שבשדות מפני שהם אנוסים במלאכתם, אבל את אלו שבעיר לא. וצ"ל שיש לחלק בין מי שלא התפלל כלל, למי שהתפלל וטעה. אמנם רש"י פירש שם שהעם שבשדות יוצאים אף שאינם באים לבית הכנסת, משא"כ מי שבעיר ויכול לבוא אינו יוצא כשלא בא, ולפי זה יתכן שמי שבעיר שבא לבית הכנסת יוצא אפילו על ידי ששומע מהש"ץ. וכן מוכח ממה שהגמ' מדמה לברכת כהנים שתלוי אם יכול לבוא ולשמוע. תוס' (ד"ה כך). (עב) **היינו** 'נעשה ונקריב לפניך כמצות רצונך כמו שכתבת עלינו בתורתך'. רש"י (ד"ה כיון). (עג) **רש"י** (ד"ה אלימא וד"ה אלא) היינו פסוקים של קרבנות מוסף. והביא שרבותיו פירשו שמדובר על פסוקי מלכויות זכרונות ושופרות. והקשה עליהם, שאין זה לא כרבנן ולא כרבי יוחנן בן נורי (לעיל לב.) שלרבנן אין פוחתים מעשרה ובדיעבד משבעה, ולרבי יוחנן בן נורי אין פוחתים משבעה ובדיעבד משלושה. **ור"ת** תירץ, ששם נחלקו במקום שהתחיל כבר לומר פסוקי המלכויות, עד כמה יכול לפחות, אבל לכתחילה יכול לפטור עצמו לגמרי אם יאמר 'ובתורתך כתוב לאמר'. אולם פסוקי קרבנות מוסף של ראש השנה חייבים להזכיר, כיון שהם במקום הקרבנות, ופסוקי קרבנות מוסף של ראש חודש יוצאים במה שאומרים 'מלבד עולת החודש'. וכדי להזכיר השעיר שהוא חטאת, יש להוסיף 'ושני שעירים לכפר ושני תמידים'. תוס' (ד"ה אילימא).

18/06/2018אוצר החכמה

אוצר החכמה

כפתור ופרח

לקט דברי דרוש,
הגות ומוסר,
מאוצרם המחכים של
גדולי הדורות זי"ע,
שהודפסו שלא על
סדר הש"ס

יח:

שאני תשעה באב הואיל והוכפלו בו צרות

ג"ל בס"ד מאמר רז"ל (איכ"ר א נז) ע"פ (ישעיה מ א) 'נחמו נחמו עמי', חטאו בכפלים ולקו בכפליים ומתנחמים בכפליים, ע"ש. והיינו לקו בכפליים זה יום תשעה באב שהוכפלו בו צרות.

(בן יהוידע)

ללמדך שקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלהינו

ואמר בגמרא שנמנה עם שריפת בית אלקינו, לומר שקולה מיתת צדיקים כשריפת בית אלקינו. ודבר זה ידוע, מפני כי מעלת בית אלקינו שהוא קדוש, והצדיק נשמתו קדושה. הרי כי האדם הצדיק, שהוא קדוש נבדל מן הגוף, ובית המקדש שהוא קדוש במעלתו, ענין אחד. ושקולה סילוק ומיתת הצדיקים כשריפת בית אלקינו, כי שניהם הם קדושים נבדלים מן הגוף, וזה מבואר למבין. ובארנו זה למעלה, עיין שם.

(נצח ישראל למהר"ל, פ"ח)

ללמדך ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלהינו

בעון שפיכות דמים בית המקדש חרב, דבר זה פרשנו במקומות הרבה, כי ב"ה דומה לאדם, שכשם שב"ה נבדל מכל העולם כך האדם נבדל מכל הנבראים התחתונים. והדבר הזה רמזו במדרש (ב"ר יד ח) במה שאמרו כי האדם נברא ממקום המזבח, כמו שפירש רש"י ז"ל בפירוש החומש (בראשית ב ז ד"ה עפר). ולכך אמרו בעון שפיכת דמים בית המקדש חרב, כי האדם הוא ב"ה ג"כ, והוא משכן השכינה ג"כ כמו בית המקדש. וזה אמרם ללמדך ששקולה מיתת הצדיקים כשריפת בית אלקינו וכו' וכל אלו הדברים טעם אחד להם.

(חדושי אגדות למהר"ל)

ללמדך ששקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלהינו

וזהו כי מפני הרעה נאסף הצדיק, כי כל זמן שהצדיק בעולם, שכינה שורה, מרגיש בלבם שפונה מהם ונפיש חרון אף, ולכך בהעדר הצדיק נסתלקה שכינה, ואין כל כך חרון אף. וגם כמ"ש כולם כי אין דומה העובר על צווי המלך בפני מלך או שלא בפניו, ולכך בהעדר הצדיק נעדרה השכינה. ולכך אמרו שקולה מיתת צדיקים כשריפת בית המקדש.

(יערות דבש, ח"ב דרוש יד)

יט.

הלכו ונטלו עצה ממטרוניתא אחת וכו' אמרה להם בואו והפגינו בלילה

י"ל למה נתנה להם עצה זו בלילה ועיין הטעם במהרש"א (ח"א ד"ה הפגינו) ז"ל. ונ"ל בס"ד דהם יודעים מ"ש בתורה שהמלאך שהוא שר אדום נתאבק עם יעקב אע"ה בלילה שהוא מזן שליטתו ועכ"ז לא יכול לו, דכתיב (בראשית לב כה) 'ויאבק איש עמו' שהמלאך נתמלא אבק מיעקב, ולכן גם הם כשיזכרו זאת יחושו לעצמם פן לבסוף ינצחו אותם זרע יעקב. גם יעצה להם 'בלילה' כי עי"כ יזכרו כל הנסים ונפלאות שנעשו לישראל בלילה שנהפכה הרעה על אויביהם, כי נס נצוח אברהם אע"ה במלחמה עם המלכים היה בלילה, וכן נס של שרה אע"ה כשלקחה פרעה וגם אבימלך היה בלילה, וכן נס מכת בכורות שבה נגאלו ישראל היה בלילה, וכן נס ישראל במעשה סנחריב היה בלילה, וכן נס מפלת המן וגדולת מרדכי היה בליל ההוא דנדדה שנת המלך, ועוד כמה נסים גדולים נעשו בלילה ששב הרע אל האויב, ולכך יעצה להם שיפגינו בלילה כדי שיזכרו אויביהם זרע עשו אבי אדום הנסים שנעשו לישראל בלילה ויחושו לעצמם ויבטלו הגזרה.

(בן יהוידע)

הלכו ונטלו עצה ממטרוניתא אחת וכו' אמרה להם בואו והפגינו בלילה וכו' אמרו אי שמים לא אחיכם אנחנו ולא בני אב אחד אנחנו ולא בני אם אחת אנחנו מה נשתנינו וכו'

לכאורה האיך תלוי הדבר בסיבת רצון העובדי כוכבים, והלא צדיקים כמוהם היה להם לתלות הענין בה', ומה הוא דבריהם 'מה נשתנינו', הלא ידוע ומפורסם שנאתם אותנו מקנאת הדת ומההבדל שביניהם לבינינו.

אבל הענין הוא, **מטרוניתא** הוא המבואר בתיקוני זוהר (תיקון י"ח לג.) שהיא 'אפטרופוסא דכל פקודין אוליפת זכו קדם מלכא בגינייהו' וכו' ע"כ. **והפגינו** הוא לשון 'ויפג לבו' (בראשית מה כו) שפי' רש"י (שם) 'נחלף', והכונה שיענו בתפילתם, ונאמר להם שישנו מעשים בתשובה, ולשון 'תשובה' היא, שע"י תשובה הוא שב למעלתו הראשונה, וכן עשו וצעקו בתפילתם לאחר ששבו בתשובה שלימה. **אי שמים** המה שני שמות, כי 'אי' הוא שם ו"ה, ו'שמים' הוא ג"כ שם כמבואר בכתבים, **לא אחיכם אנחנו**, ע"ש שנקראים ישראל אחים ורעים להקב"ה כדכתיב (תהלים קכב ח) 'למען אחי ורעי אדברה' וגו' [כן הוא בהדיא בירושלמי דברכות (פ"ט ה"א) דזהו מאמר הקב"ה יעוי"ש בהכותב]. **ולא בני אב אחד אנחנו ולא בני אם אחת אנחנו**, כי השכל שהשי"ת משפיע לישראל נקראים אבא ואמא. **מה נשתנינו וכו'**, ר"ל הלא מובדלים אנחנו מעובדי כוכבים כנאמר (ישעיה נג ט) 'ויתן את רשעים קברו וגו' על לא חמס עשה' וגו', והג' צעקות הם הג' גזירות, ויש לכוון בהם כי ע"י התורה המה נקראים אחים וכו' כמבואר בתיקונים ודו"ק.

(עמק שוה)

אמרו אי שמים לא אחיכם אנחנו ולא בני אב אחד אנחנו ולא בני אם אחת אנחנו

י"ל כי טעם גזרת אומה"ע על ג' ענינים הללו תורה ושבת ומילה, כי בזה אנו מובדלים ומופרשים מהם כמ"ש מהרש"א (ח"א ד"ה שלא), וחושבים בזה לקרבנו להיות לעם אחד, ע"ז אמרו 'לא אחיכם אנחנו לא בני אב אחד אנחנו' וכו', אין אנו מובדלים מכם ואהבת אחים בינינו ואין מצד שמירות תורתינו גרם שנאה לשנוא אתכם, ורמזו כי ע"י שמירות תורתינו הם חיים וקיימים והשפעתם הטוב מגן, כי אח יעקב לעשו כנודע.

(עין הבדולח)

כ:

עשרים וארבעה שעי מכסי סיהרא לדידן שית מעתיקא ותמני סרי מחדתא לדידהו שית מחדתא ותמני סרי מעתיקא

וזהו 'בכסה ליום חגנו' (תהלים פא ד), דקשה איך קאמר שירח מכוסה בו, הלא לא קדשו החודש עד שעדים העידו שראו הלבנה. אך באמת לבני ארץ ישראל שית שעי מכסי סיהרא, אבל לחוץ לארץ ח"י שעות, כמבואר בגמרא. א"כ על הרוב הלבנה לא נולדה רק סמוך לחצות ביום שלשים, וקודם לזה איזה שעות נראית לבני ארץ ישראל, אבל לא בחוץ לארץ. וזה 'בכסה ליום חגנו', וקשה הא אינו מכוסה, ועל זה קאמר (שם פסוק ה) 'חק לישראל משפט לאלהי יעקב' בחו"ל, ובחו"ל מכוסה הלבנה, וא"כ שפיר הוכיח הגמרא דמשפט לאלהי יעקב, הכוונה לדין ומשפט כמ"ש, ולכך אמר 'בכסה' וגו'.

(יערות דבש, ח"ב דרוש י)

כא:

מעשה שעברו יותר מארבעים זוג ועיכבם רבי עקיבא בלוד שלח לו רבן גמליאל אם מעכב אתה את הרבים נמצאת מכשילן לעתיד לבא

וז"ש (קדושין נז.) שדרש ר"ש כל האתין בתורה, פי' האותיות שבתורה תיקון כולם ע"י הנשמות התלוים בה. וכיון שהגיע ל'את ה' אלהיך תירא' (דברים ו יג) פירש, פי' כיון שבא למדת היראה הגדולה היה מתירא מעצמו כמ"ש (ב"מ קז.) 'קשוט עצמך' ואמר בלבו כי אין שייך ללמוד לאחר. עד שבא ר"ע ולימד 'את ה' אלהיך תירא' לרבות ת"ח, פי' כי ר"ע בא לעולם עד"ז כדי ללמד תורה ברבים, כמ"ש גבי אילן הנטוע לרבים, כי שורש נשמתו הוא כמו אילן, וכל ישראל הם הענפים, כי הוא היה חלק נשמתו של משרע"ה. וז"ש עד שבא ר"ע ולימד, פי' שבא לעולם ללמד לרבים וכו' 'את' לרבות ת"ח, כדי שיתרבו בעולם ת"ח.

ובזה פרשנו המשנה 'מעשה שבאו יותר מארבעים זוג ועכבן ר"ע שלח לו ר"ג אם אתה מעכב הרבים אתה מכשילן לעתיד לבא'. כיון שכל ביאתו לעולם הוא ללמד תורה לרבים, ואם אתה מעכב את הרבים ולא תעשה העובדא שלך אתה מכשילין לעתיד לבא שלא יהיה להם תיקון. לכן מצינו (ברכות סא:) שהיה ר"ע מוסר נפשו בזה להיות מקהיל קהלות ברבים, אשר זה איננו מן הדין למסור נפשו בזה, רק מפני שהיה יודע כי זה כל

ביאתו לעולם רק עבור זה, ואם לא יעשה כן יהיה מוכרח להסתלק מן העולם, ואם כן טוב לו יותר עכ"פ לעשות המצוה במס"נ ויסתלק עי"ז.
(תפארת שלמה, וילך)

חמשים שערי בינה נבראו בעולם וכולן ניתנו למשה חסר אחד

לא יספק כל מי שיש בו דעה, שלא היה אדם בעולם שהשיג לדעת כל החכמה עד סופה, שלא יתעלם לו ממנה. שהרי אפילו על משה רבינו עליו השלום אמרו זכרונם לברכה, חמשים שערי בינה הן, וכולן נמסרו למשה חוץ מאחד. וכן שלמה המלך החכם אמר על עצמו (קהלת ז כג) 'אמרתי אחכמה והיא רחוקה ממני'. וכן לא יספק כל שיש לו מוח בקדקדו כי השם שהוא אב החכמה, ומאתו נמצאת, בו נכללת כולה. ואין שום ספק גם כן כי אב כל הטובות לא יצוה דבר את בריותיו רק לטובתם ולתועלתם, ולהרחיק כל נזק מעליהם.

ועל כן כאשר נשיג בחכמתינו מן המצוות לדעת התועלות המגיע לנו בהן נשמח בו. וכאשר אין אנחנו משיגים מהם בחכמתינו התועלת שלנו בהן, יש לנו לחשוב על כל פנים כי ביתרון החכמה אשר לשם יתברך על כל בריה, ידע התועלת אשר לנו באותה מצוה, ועל כן צוונו עליה.
(החינוך, מצוה קנט)

בקש קהלת למצוא דברי חפץ בקש קהלת להיות כמשה יצתה בת קול ואמרה לו וכתוב יושר דברי אמת

ושמחה 18/06/2018 משם הרב הגדול מהר"ר דוד ז"ל שהיה אב"ד ור"מ בק"ק סלאניתא, דאיתא 'בראשית ברא אלהים' (בראשית א א) סוף תיבות 'אמת' שלא כסדר, לכן התחיל התורה מן בראשית. עוד פי' 'בראשית', בשביל משה שנקרא 'ראשית', וסוף תיבות מרומז 'ברא אלהים את' ס"ת 'אמת' וזהו כסדר ביושר אמת. וזה פירוש הפסוק 'ביקש קהלת למצוא דברי חפץ' וגו' לדמות למשה, אך היאך אפשר לדמות למשה והא העולם נברא בשבילו דכתיב 'בראשית' - בשביל ראשית. אלא היה סבר פירוש זה 'בראשית' להורות תיבות 'אמת' כנ"ל, לכן יצאה בת קול ואמר 'כתוב יושר דברי אמת', היינו 'ברא אלהים את' שהוא ביושר רומז אל אמת, א"כ 'ראשית' קאי על משה שנברא העולם בשבילו, ודברי פח"ח.
(ראש יוסף)

בקש קהלת למצוא דברי חפץ בקש קהלת להיות כמשה יצתה בת קול ואמרה לו וכתוב יושר דברי אמת ולא קם נביא עוד בישראל כמשה

צריך להבין איך שלמה העלים עין ממקרא מלא (ראה דברים לד י) 'ולא קם עוד נביא' וגו', ואיך מלאו לבו לבקש להיות כמשה אדון הנביאים.

ונראה לי דהנה כל עין רואה ולב מתבונן יראה כי מעולם היה זאת בישראל שהיה נביא ה' ומלך ישראל כל אחד בפני עצמו, כונתי שלא היו שניהם באדם אחד, כי אי אפשר בדרך הטבע שיתאחדו. שמשפט המלך להשגיח על עמו תמיד בעינא פקיחא, יצא לפניהם במלחמותיהם, ומלך במשפט יעמיד ארץ, וחיובו להיות מעורב עם עמו תמיד. ונהפוך הוא בנביא המשולח אוצר החכמה שראל בשם ה', צריך שיהיה פנוי מכל עניני העולם, מתבודד תמיד לקדש ולטהר נפשו שיהיה נכון וראוי לדבר ה', ובמחזה שדי יחזה לעת הצורך, ואי אפשר בטבע שני הפכים בנושא אחד. ולכן דוד המלך ע"ה הגם שהיה בעל רוח הקודש, מכל מקום היה נתן הנביא מול ה' וישראל, וכן שמואל בימי שאול, הגם שהתנבא תחלה מטעם הנ"ל, וכן כתב רש"י (במדבר יא כח) 'אדני משה כלאם' - הטל עליהם צרכי צבור והם כלים מאליהם, כי רוח נבואה לא אפשר כשיהיו טרודים בטרדת העם. והנה מי לנו גדול ממשה רבינו ע"ה אדון כל הנביאים גדול במדריגה, ודבר ה' עמו פנים אל פנים כמדבר איש אל רעהו, וגם היה מלך ישראל ועיניו צופות עליהם תמיד לפרנסם וללחום מלחמותיהם, והתאחדו אצלו שניהם יחד, וזה מעשי ה' ואינו בדרך הטבע.

ואומר מעתה, שבודאי שלמה המלך ע"ה לא דימה בנפשו שיעלה ויבוא למדרגת משה בנבואה, כי מפורש נאמר (ראה דברים שם) 'ולא קם עוד נביא אשר ידעו ה'' וגו', אבל רצה וביקש להיות כמשה, בדוגמת משה רבנו ע"ה, להיות נביא ומלך, לזכות לנבואה למדריגה שאפשר לאדם להשיג הגם שהוא מלך, וזה דוגמת משה רבנו ע"ה. ויצאה בת קול 'ולא קם עוד נביא בישראל כמשה', שגם בענין זה לא קם, שגם במדריגה קטנה אי אפשר להיות ולהשיג באופן שהשיג משה, כנ"ל נכון.
(כתב סופר, דברים)

בקש קהלת למצוא דברי חפץ בקש קהלת להיות כמשה יצתה בת קול ואמרה לו וכתוב יושר דברי אמת ולא קם נביא עוד בישראל כמשה וצ"ב מה טעם אמרה לו הבת קול 'וכתוב יושר דברי אמת', די שתאמר לו הבת קול מקרא 'ולא נביא' וגו', וכי הוצרך להעיד על התוה"ק שדבריה באמת ויושר, אתמהה. אכן לדרכינו יתכן דהנה שלמה המלך ע"ה היה גדול מאוד במעלות החכמה כאשר הכתוב מעידו (מלכים א' ה יא) 'ויחכם מכל האדם', ואפשר שלגודל השגתו בחכמה זכה להשיג גם סידורה של תורה כל דבר במקומו הראוי לו. והנה התורה אמרה 'ולא קם נביא עוד בישראל כמשה', וכבר האריכו בזה הרמב"ם (יסוה"ת פ"ח ה"א), וכן הרמב"ן ז"ל כיצד נודעה מעלת משרע"ה על כל הנביאים באותות ובמופתים הגדולים אשר עשה מה שלא עשה אחר כמוהו שום נביא. אמנם שלמה המלך ע"ה, היה סבור בדעתו דכיוון שאף הוא השכיל בחכמה והשיג סידורה של תורה ניתן אף כח זה בידו להראות אותות ומופתים כמשרע"ה, שהרי בכח סדר פרשיותיה של תורה ניתן לבראות עולם ולהחיות מתים וכו'. ולזאת 'ביקש קהלת להיות כמשה', שכסבור היה שע"י שהשיג סידורה של תורה, תהיה מעלתו כמעלת משה רבינו ע"ה, אשר שלחו ה' לעשות את כל האותות והמופתים הגדולים והנוראים.

'יצתה בת קול ואמרה לו וכתוב 'יושר דברי אמת'', כלומר שפרשיותיה של תורה כתובים ביושר, וכדאיתא במדרש שוח"ט הנ"ל סמוכים לעד לעולם עשויים באמת וישר דבעוה"ז כך הוא ראויה להיות כשם שנכתבו פרשיותיה על הסדר, אלא הקדים המאוחר ואיחר המוקדם שלא ידעו לעשות מופתים גדולים. וז"ש 'וכתוב יושר דברי אמת', שדברי התוה"ק נכתבו בדרך זה באמת וביושר לטעם ולא קם נביא עוד בישראל כמשה, דאילולא העמיד הקב"ה סדר זה היה מקום לחוש פן יקומו עוד לעשות אותות ומופתים כמשה ובאלה לא חפץ ה', ואף משרע"ה שגילה לו הקב"ה סידורה של תורה לא השתמש בפרשיותיה של תורה לעשות בהם דבר, כי אם אל אשר ה' שלחו כי לא מלבו, אבל בזולת משרע"ה לא הותר הדבר ליישב פרשיותיה של תורה על סדרן הראוי עד לעתיד שאז ישוב הכל על מכונו.
(דברי יואל, במדבר)

כב:

בראשונה היו משיאין משואות וכו' ומאין היו משיאין משואות מהר המשחה לסרטבא ומסרטבא לגרופינא ומגרופינא לחוורן ומחוורן לבית בלתין וכו'

ועתה נתן ה' בלבי לפרש משנה זו בדרך מוסר, להורות תשובה לכת הרשעים שעונותיהן מרובין, שלא יאמרו כבר אבדה תקותינו ונכרתה נפשינו מארץ החיים. לכן בא רבינו הקדוש במס' זו, שאז עיקר הזמן לתשובה אפילו ליחיד. ולכך היו משיאין משואות על אלו ההרים דוקא

ששמותיהן הן כך וכך, ובזה יהיה להם התעוררות גדול אפילו לרשע גמור שאם יחזור בתשובה השם ברחמיו יקבל ולא יבח ממנו נידח.

ולכך בכל פעם שהיו מקדשין החודש בחדתותי דסיהרא, עשו אבוקות גדולות בראשי ההרים, לרשעים ההולכים בחשך מעשיהם, וכל זה בא מכח מיעוט הירח, לכן בכל פעם חידוש הירח עושין התעוררות גדול באבוקות גדולות להאיר לרשעים שיצאו מתוך החשך עונותיהן ויעשו תשובה גמורה, ואז יהיה אור הלבנה כאור החמה.

ולכך עשו המשואות דוקא על אלו ההרים, ראשונה הר המשחה, היינו שמתחלה נעשה האדם ישר, וכשתחשוב ב' תיבות אלו 'הר המשחה' תמצא כמנין 'האדם ישר' עם ב' תיבות והכולל. גם כי צדיק ראוי לכנות בשם זה 'הר המשחה', שצדיקים נקראים 'הרים' וגם 'שמן משחת קודש עליו' בתורה ובמצות, נמצא שצדיק נקרא 'הר המשחה'.

ומי שהיה תחלה צדיק ואח"כ קילקל מעשיו ונעשה רע, וזהו הכונה 'מהר המשחה לסרטבא' ותיבת 'סרטבא' בגימטריא 'ברע'. וגם משמעות התיבה כמו ב' תיבות 'סר טבא', שהיה סר מן טבא, היינו מדרך הטוב ועשה רע. ולא עוד אלא שהרבה לפשוע עד שנתחייב מיתה וכרת, וזהו הכונה 'מסרטבא לגרופינא', ותיבת 'גרופינא' בגימטריא 'קבר יובל', כלומר שנעשה מת בחייו וראוי להוליכו לקבר, ולשון הפסוק (ע"פ איוב כא לב) 'והוא לקבר יובל'. וזהו הכונה 'מגרופינא לחוורן', היינו שיחוור מעשיו, שמתחילה היו מעשיו שחורין ומוכערין, וכשעשה תשובה נעשו חיוורן לבנים וכו'.

(מעשה רוקח, ר"ה פ"ב)

מביאין כלונסאות של ארז ארוכין וקנים ועצי שמן

נ"ל בס"ד היו מדקדקין להביא של 'ארז' דוקא לסימן טוב שבו נמשלו הצדיקים, דכתיב (תהלים צב יג) 'צדיק כתמר יפרח **כארז** בלבנון ישגא'. גם ארז גימטריא ר"ח, שהוא ר"ת ראש חודש, דידיעה זו היא על קביעות ר"ח. וגם מביאים 'קנים' שנמשלה בהם החכמה, 'ועצי שמן' שהוא כינוי לחכמה, כי דבר זה נמסר ביד החכמים בעלי חכמה.

(בן יהוידע)

כג:

מעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה ולא פגימתה של קשת וכו'

ועוד יש לדעת מה שאמר רשב"ג על שלשה דברים העולם עומד, הנה ידוע כי אמרו העולמות הם שלשה, העולם השפל הזה הוא עולם התחתון עד עולם הגלגלים הוא נקרא עולם השפל, אשר הוא עולם הויה והפסד, ודבר זה לא שייך רק בעולם התחתון, וכל הויה הוא על ידי אחר שפועל בו ההויה, כי אין הויה מעצמה רק שאחר פועל ההויה. ואח"כ עולם האמצעי אין בו הויה אחר שנבראו, כי עולם הזה אין שם חסרון עד שהוא צריך הויה רק הכל בשלימות, ומפני כך העולם הזה הוא עולם השלום, כי על ידי השלימות שנמצא בהם יש בהם השלום. ומה שהעולם הזה מיוחד בשלום, אמרו ז"ל בגמרא, אמר ר' יוחנן מאי דכתיב 'המשל ופחד עמו עושה שלום במרומיו', מעולם לא ראתה חמה פגימתה של לבנה ולא פגימתה של קשת, פגימתה של לבנה משום דחלשה דעתה, פגימתה של קשת שלא יאמרו עובדי חמה גירא קא משדיא, ע"כ. ומאמר זה בודאי צריך פירוש ואין כאן מקום זה, רק שלמדנו מזה כי עולם הגלגלים הם שנבראו בשלום עד שאין שם התנגדות כלל.

(דרך החיים, פ"א מי"ח)

כד.

ראש בית דין אומר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש

ונבאר פירוש על מה שאמרו חז"ל 'ראש בית דין אומר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש'. הא דנקט שתי פעמים מקודש, יש לומר משום דאיתא במדרש (ויק"ר כד ח) על פסוק (ויקרא כ ז) 'והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני', על דרך משל למלך שהיה לו שלשה כתרים, ונתן שתי כתרים לבנו ואחד הניח לעצמו, כן השם יתברך ברוך הוא נתן שתי קדושות לישראל וקדושה אחת לעצמו. וידוע דשלשה קדושות הם, כמו שיסדו בתפלה 'ובא לציון גואל', 'קדיש בשמי מרומא עילאה', 'קדיש על ארעא עובד גבורתיה', 'קדיש לעלם ולעלמי עלמיא', דקדושה אחת הוא בשמים עליונים, וקדושה שניה מה שעובד גבורות על ארעא, וקדושה שלישית מה שהוא חי וקיים לעד. והנה ידוע דברי חכמינו ז"ל, דשאל האי מינאה, כתיב (ע"פ ירמיה י ז) 'בכל חכמי הגוים אין כמוך' הא בישראל יש כמוך. והשיב דבאמת צדיקים דומים לבוראם, דהקדוש ברוך הוא מחיה מתים, ואליהו הנביא מחיה גם כן, הקדוש ברוך הוא מוריד גשמים, והצדיקים גם כן. נמצא דשתי קדושות של שמיא וארעא מסר גם כן לצדיקים שהם פועלים גם כן בשמים ובארץ. אבל קדושה שלישית שהוא יתברך חי וקיים לעד, זה לא שייך בהצדיקים שהם בני אדם והם נפסדים. ולכך 'כל העם עונין אחריו מקודש מקודש', משום דשני קדושות שייכים גם כן בזרע ישראל הצדיקים, אבל 'ראש בית דין' דהוא הקב"ה 'אומר מקודש' לבד ודו"ק.

(קדושת לוי, שקלים)

ראש בית דין אמר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש

יבואר על פי מאמר חכמינו ז"ל 'אין קדוש כה'', כי ישראל נאוצר החכמה גם קדוש וקדושתם מה', אבל קדושת ה' הוא מעצמותו ואינו מקבל כלל, אבל ישראל מקבלים קדושתם מן ה'. וזהו 'ראש בית דין', קאי על השכינה, 'אומר מקודש', רק קדוש אחד, כי אינו מקבל. 'וכל העם', היינו ישראל, אומרים 'מקודש מקודש' שני פעמים, היינו קדושת תחתונים מקדושת עליונים.

(קדושת לוי, מסכת אבות)

ראש בית דין אומר מקודש וכל העם עונין אחריו מקודש מקודש

נ"ל בס"ד טעם לשלשה פעמים 'מקודש', כי יש קדושה נמשכה מסוד המחשבה שהיא בראש, וכנגד זה 'ראש בית דין אומר מקודש' פעם אחת, ויש קדושה נמשכה מסוד הדיבור ויש מסוד המעשה, וכנגד שתים אלו 'כל העם עונין מקודש מקודש'. או יובן בס"ד הלבנה שמקדשים אותה יש לה שלשה שמות, לבנה, ירח, סהר. וכנגד שם 'לבנה' שהוא מעולה, אומר ראש ב"ד 'מקודש', רמז לדבר 'ראשו כתם פז' (שה"ש ה יא) כי שם 'לבנה' מספרו פ"ז, וכנגד שתי שמות 'ירח' 'סהר', עונין כל העם 'מקודש מקודש'.

(בן יהוידע)

אשר תקראו אותם קרי ביה אתם

בשבת הקידוש 'אשר קדשנו במצותיו', וביום טוב 'אשר בחר בנו', כי שבת קביעא וקיימא, אבל יום טוב הוא על פי ישראל כאשר יקדשו ישראל המועדות, וזהו 'אשר בחר בנו', כאשר אנחנו בוחרים יום המועד כן הוא. וזהו הרמז בפסוק (ויקרא כג ב) 'אלה מועדי ה' אשר תקראו אותם', אל תקרי 'אותם' אלא 'אתם', הרמז כאשר תקבעו אתם המועדות כן אני בוחר באלו המועדים.

(קדושת לוי, לקוטים)

דמות צורות לבנה היו לו לרבן גמליאל בטבלא ובכותל בעלייתו

והנה זה היתה עבודת רבן גמליאל כל ימיו לתקן תיקון ישראל מה שפגמו בהשכינה שהיא הלבנה כנ"ל, בהיות ר"ג מזרע דוד המלך ע"ה שהוא בחי' המלכות, לכן היתה עבודתו לתקן השכינה. אבל ר' יהושע אמר לו (ברכות כח.) 'אוי לדור שאתה מנהיגו שאין אתה יודע בצערן של ת"ח', פי' כי צריך אתה להסתכל ג"כ על השלום של בנ"י להשפיע להם פרנסה ובני חיי ומזוני. כמו שנכנסו לדוד המע"ה עמך ישראל צריכין פרנסה (שם ג:), כי צריך להסתכל על שניהם, כבוד השכינה וכבוד ישראל להחיותם בעני'. וזהו שדמות צורות לבנות היו לו לר"ג בעלייתו, ר"ל בכל עליותיו בעולמות העליונים היתה עבודתו לתיקון דמות צורת הלבנה מפגם של התחתונים, כי הוא הצדיק הדור ומחויב לתקן ולקשט את ישראל והשכינה. וזהו הענין אשר במס' הזאת מדברת מענין קדוש החודש והלבנה, כי הנה זה הוא מרמז על השכינה כמו שנתבאר. וזהו 'בכסא ליום חגינו' (תהלים פא ד) שהלבנה מתכסית בו, כי כאשר חלילה המיעוט בשכינה הוא מפגם התחתונים וכ"ז שייך לר"ה כיל"ח.

(תפארת שלמה, ראש השנה)

כד:

לא תעשון אתי לא תעשון כדמות שמשיי המשמשין לפני במרום שלא לעשות צורת אדם משום דבר, הן ממתכות הן מעץ ואבן וזלתם, ואפלו לנוי, שנאמר (שמות כ כ) 'לא תעשון אתי', ודרשו ז"ל 'לא תעשון אותי', כלומר לא תעשון דמיון אותה צורה, דהינו גוף אדם שכתבתי עליה בתורתי (בראשית א כו) 'נעשה אדם בצלמנו', והכונה בכתוב מצד השכל שנתן בו. ומה שאמרו 'בצלמנו' על חלק השכל שבאדם, מפני שהשכל כולו הוא בו ברוך הוא, אבל אין שום דמיון אחר בינו ברוך הוא ובין שום בריה [שקדם ענינו] מנבראיו חלילה. ולאו ד'לא תעשה לך פסל', שלא נעשה שום צורה שתעבד. וזה הלאו מיוחד לצורת אדם שלא נעשה אותו כלל אפלו לנוי, וזה להרחיק עבודה זרה.

(החינוך, מצוה לט)

כה.

גוזרני עליך שתבא אצלי במקלך ובמעותיך ביום הכפורים שחל להיות בחשבונך

הא דא"ל 'במקלך ובמעותיך' ולא סגי בחד מנייהו, היינו כי במקל לחוד ליכא פרסום, מפני דרבי יהושע זקן ודרכו לשאת מקל בכל יום ולא הוי משוי, ואם יטול כיס המעות בלבד לא יתפרסם הדבר, דכיס המעות דרכו להיות מונח בחיקו, אך א"ל 'במקלך ובמעותיך', ר"ל שתאחוז בשניהם ביחד, דהיינו שיתלה הכיס בראש המקל וישאם ביחד דהוי חלול מפורסם. ודרך צחות פרשתי מ"ש לו 'במעותיך' כי המטבעות של כסף וזהב יש להם תקנה שיטלם בשבת וכיפור ע"י שיתלם בבגדו לנוי מבע"י, אך של נחושת אין תולין לנוי, ומעות הנמצאים אצל רבי יהושע של נחשת הם שהיה עני ואין לו כסף וזהב, ולכן א"ל 'במעותיך' דייקא שהם של נחשת, כדי שלא יעשה להם תקנה בשביל טלטול בהיתר.

(בן יהוידע)

זיל לעין טב וקדשיה לירחא ושלח לי סימנא דוד מלך ישראל חי וקים

יום טוב של פסח הוא נגד אברהם כידוע (טור או"ח סי' תיז). ושבועות נגד יצחק עיין שם (שם), הרמז 'אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענו' (מכות כד.) זהו מדת יצחק (עי' זוהר ח"ג השמטות רנג.). וסוכות נגד יעקב (טור שם) על שם הרמז 'ויעקב נסע סוכתה' (בראשית לג יז). וראש חדש נגד דוד. ולכך אנו מזכירין בשמונה עשרה של מוסף דראש חודש 'ובשירי דוד עבדך' וכו'. וזהו רמז בגמרא 'זיל לעין טב וקדשא לי ירחא כו' ושלח ליה סימנא דוד מלך ישראל חי וקיים'.

(קדושת לוי, דרוש לפסח)

בלשון הזה אמר לו עקיבא נחמתני נחמתני

י"ל רבי יהושע הודיע בזה כי לא היה מצטער בדבר הנוגע לכבודו רק על ענין חילול מועדים, וכאשר שמע דרש דר"ע דמועדים תלוין בקריאת ב"ד קיבל תנחומין, ואמר כפל 'נחמתני' ע"י שנצמח מצערו לשמוע דבר חדש בתורה, כנודע חביבים כל דבר ודבר בתורה אצלם.

(עין הבדולח)

למה לא נתפרשו שמותם של זקנים הללו שלא יאמר אדם פלוני כמשה ואהרן פלוני כנדב ואביהוא פלוני כאלדד ומידד

נראה לפענ"ד דהקושיא הוא כך, כיון שאדם עיני בשר לו, שאפילו שמואל הנביא טעה כאשר צוה לו הקב"ה למשוח מלך, לזה קשה כאן כיון שהקב"ה צוה למשה לבחור שבעים זקנים היה לו להקב"ה לפרש שמותן מי ומי שיבחר, כי רק הש"י יודע לבחור המבוחרים, ולזה מתרץ שלא יאמרו פלוני כמשה ואהרן, כלומר הנך רואה שהקב"ה אינו רוצה לפרש שמותן כי סמך עצמו שמי שיבחרו הוא יסכים על ידן, כדכתיב (תהלים נז ג) 'לאל גומר עלי' ואמרו חז"ל אתם אפילו מוטעין, ולזה ג"כ בדורנו מי שישראל בוחר בשכלם הקב"ה מסכים על ידן והוא הקדוש, ושוב לא יאמרו פלוני שנתמנה מפי הציבור פלוני כזה או כזה.

(אמת ליעקב לבעל הנתיבות)

כה:

שקל הכתוב שלשה קלי עולם כשלשה חמורי עולם

'וכפר עליו הכהן על חטאתו אשר חטא וגו' ונסלח לו' (ויקרא ה יג), הנראה לבאר עפ"י מ"ש בגמ' השוה הכתוב שלשה קלי עולם כשלשה חמורי עולם, פי' ע"י מחמת שהם לא היו צדיקים גדולים כ"כ כמו הראשונים, לכן הקלו על העולם ולמדו עליהם זכות, גם בבוא לפניהם איש אשר לא נכון לפניהם לא הרע לבם עליו, כי הסתכלו בעצמם גם אני כמוהו. וזה ג"כ הרמוז כאן בפסוק זה 'וכפר עליו הכהן' וגו', כי כאשר בא איש אשר חטא לפני הכהן לכפר עליו, צריך הכהן להסתכל בעצמו גם אני כמוהו, ויכפר בתחלה בעדו ואח"כ בעד כל קהל ישראל, וז"פ וכפר עליו הכהן מחטאתו של עצמו, ואח"כ ונסלח לו לזולתו הבא להתכפר.

(תפארת שלמה, ויקרא)

יפתח בדורו כשמואל בדורו וכו' הא אין לך לילך אלא אצל שופט שבימיו ונוהגת מצוה זו בזמן שבית דין הגדול בירושלים, בזכרים ונקבות, שהכל מצוין לעשות כל אשר יורו. ובכלל המצוה גם כן לשמוע ולעשות בכל זמן כמצות השופט, כלומר, החכם הגדול אשר יהיה בינינו בזמנינו. וכמו שדרשו ז"ל 'ואל השפט אשר יהיה בימים ההם', יפתח בדורו כשמואל בדורו, כלומר, שמצוה עלינו לשמע בקול יפתח בדורו כמו לשמואל בדורו. ועובר על זה ואינו שומע לעצת הגדולים שבדור בחכמת התורה בכל אשר יורו מבטל עשה זה וענשו גדול מאד, שזהו העמוד החזק שהתורה נשענת בו, ידוע הדבר לכל מי שיש בו דעת.

(החינוך, מצוה תצה)

יפתח בדורו כשמואל בדורו

שמעתי בשם ר' בונם הקדוש ז"ל דרצה לומר, מי שפותח שער חדש בעבודת ה' יתברך בדורו, הוא המנהיג האמיתי כשמואל בדורו, דבכל דור יש התחדשות, ופתיחתו הוא על ידי מנהיג הדור, ובכל דור יש שני מנהיגים דוגמת משיח בן דוד ומשיח בן יוסף.

(מחשבות חרוץ, אות ז)

כו.

כל השופרות כשרים חוץ משל פרה מפני שהוא קרן וכו'

בדיעבד כל השופרות כשרין בין פשוטים בין כפופים, פירוש, אפילו אינו של איל ואינו כפוף. ורצונם לומר ב'אינו של איל' לפי דרכינו, כלומר, אפילו מי שאינו שב בבחרותו כשהוא בתקפו ובגבורתו שהיא התשובה המעולה כדלעיל, רק המתין בתשובה עד לעת זקנתו ככלות כח גבורת הבחרות, וגם כח גבורת היצר הרע חלף והלך לו, רוצה לומר, שאין אותה העבירה עצמה באותו פרק ומקום ואשה מזומנת לפניו כבראשונה. ורצה לומר ב'אינו כפוף', כלומר, וגם אינו נכנע כל כך לכפוף כאגמון ראשו להיות נוטה עד קצה השפלות לגמרי כדלעיל בהצעה רביעית, רק הסיר מעליו הגאוה ורמות רוחא היתירה שהיתה בו מקודם לכן והביאו לידי חטא, כמו שנאמר (דברים ח יד) 'ורם לבבך ושכחת את ה' אלהיך', והוא עומד עתה בזה על מיצוע הענווה, ובא והתפלל ומתודה ותוהה על הראשונות ושומר ידו מעשות כל רע. אפילו הכי תשובתו ויש לו מדריגה מה בעולם הבא, וזו היא המדריגה השביעית הנזכרת בהצעה שלישית, וזהו שאמרו ובדיעבד כל השופרות כשרין וקל להבין.

וזהו הנראה לעניות דעתי, מה שכוונו רבותינו ז"ל בדין איל וכפוף לפי דרכינו, נוסף על מה שאמרו ז"ל (ר"ה טז.), תקעו לפני בשופר של איל כדי שאזכור לכם עקידה של יצחק ומעלה אני עליכם כאלו עקדתם עצמיכם לפני, וכפוף כדי שיכפפו לבם לתפלה (שם כ:), ואמרו חוץ משל פרה שפסול בכל גוונא, ופירושו, אם הוא משל פרה אפילו בדיעבד פסול, רמזו רבותינו זכרונם לברכה כאן לפי דרכינו, על אותן האנשים הדומים לפרה אדומה תמימה באדמות החטא, ואם יאדימו כתולע מחמת עבירות גם עד זקנה ושיבה אינן חוזרין בתשובה. ולמה אין חוזרין בתשובה, מפני גאוה ורמות רוחא שיש בהם, כי כל גיא ינשא מלעשות תשובה, כי התשובה תלויה בהכנעה כנזכר בהצעה רביעית, ונאמר אצל אחאב (מלכים א' כא כט), 'הראית כי נכנע אחאב מלפני' וגו'. וזה שאמרו [דאין שמו בלשון הקודש שופר אלא קרן], בשכבר ידעת כי לשון 'קרן' הוא שררה, כמו 'רמה קרני'

(שמואל א׳ ב א), ׳וירם קרן משיחו׳ (שם ד י), ׳קרן ישועה׳, ורוצה לומר שאינו עוזב הגאוה והשררה על כן אינו נותן לבו לשוב, כמו שאמר הכתוב (דברים ח יד) ׳ורם לבבך ושכחת את ה׳ אלהיך׳ וגו׳, על כן הוא פסול אפילו בדיעבד אם הוא קרן הגאוה, כי הגאוה אינו מניחו לשוב כדלעיל וכו׳.

(שני לוחות הברית, מסכת ראש השנה יסודות תשובה)

כל השופרות כשרים חוץ משל פרה מפני שהוא קרן

׳וראיתם אותו וזכרתם את כל׳ וגו׳ (במדבר טו לט), יבואר עפ״י מ״ש בגודל מעלת שמירת הברית אשר הוא העיקר והיסוד לכל המדות טובות, ובלתי זה איננו באפשרי לקיים המצות כתיקונם להיות בהם בחי׳ משפיע, כידוע מעלת יוסף הצדיק שאמר (בראשית נ כה) ׳פקוד יפקוד אלהים אתכם והעליתם את עצמותי מזה אתכם׳, ׳פקוד׳ וגו׳ לשון ׳פקודי ה׳ ישרים׳ וגו׳ (תהלים יט ט), אפילו כי באמת יתן לכם התורה ויפקוד אתכם כל התרי״ג מצות, עכ״ז העיקר ׳והעליתם את עצמותי׳ וגו׳ (שמות יג יט), לשון ׳עצמיות׳ וכח שלי תעלו עמכם, מדת היסוד המסייע ומשפיע לכל המצות, והוא ההכנה לקבלת התורה כמ״ש (שם יט ה) ׳ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה׳ וגו׳. וז״פ הכתוב ג״כ ׳וראיתם **אותו**׳ לשון ׳**אות** ברית׳, לתקן אות ברית קודש, ׳וזכרתם את כל מצות ה״, עי״ז יהיה בחינת זכרות והשפעה בכל המצות. וזה שאמרו חכז״ל כל השופרות כשרים חוץ משל פרה שאין לה זכרות, רמז על הנ״ל, כי מצות שופר הוא רומז ג״כ למדת היסוד, וצריך להיות בחינת זכרות והשפעה לכל המצות כנ״ל.

(תפארת שלמה, שער הקראת שמע)

לפי שאין קטיגור נעשה סניגור וכו׳ כיון דלזכרון הוא כבפנים דמי

בגמ׳ שופר של פרה פסול משום אין קטיגור נעשה סניגור, דשופר משום דלזכרון קאתי כלפנים דמי. ויש להבין הלא כל מצוה עומדת ומזכירה, ומה נשתנה שופר. ונראה דהנה בפרקי דרבי אליעזר (פמ״ו) דבר״ח אלול כשעלה משה להר תקעו בשופר לומר שלא יטעו עוד אחר עבודה זרה, ויש להבין למה לא סגי ליה בכרוז בעלמא, ועוד, מה זה שמסיים ׳והקב״ה נתעלה באותו שופר׳.

ונראה דהנה בירושלמי (תענית פ״ב ה״א) דתוקעין בתענית בשופרות לומר חשבינו כאילו גועים כבהמה לפניך. והענין הוא דכתיב (תהלים לו ז) ׳אדם ובהמה תושיע ה״, ובחולין (ה:) ׳אלו בני אדם שהם ערומים בדעת ומשימים עצמם כבהמה׳, ופירש״י ז״ל (ד״ה שהן) שהם דכאי רוח. ועיקר ההכנעה היא לעשות אף כשאינו יודע טעמו של דבר, והרבותא ׳בני אדם שהם ערומים בדעתם׳ ומבינים בטיב שורש כל מצוה ומצוה שכך צריך להיות (אוצר החכמה) ובלתי אפשר באופן אחר, ומ״מ ׳משימין עצמם כבהמה׳ היינו שעשייתם היא רק מחמת ציווי הש״י ואחת היא להם אם מבינים או לא, וכמאמרם ז״ל (קידושין כב:) ׳בהמה אדעתא דמרה אזלא׳, כן צריך להיות נמשך אחר מאמר הש״י בלי שום התחכמות. ולזה מורה ענין שופר, וזה מאמר הש״ס (ר״ה טז.) ׳למה תוקעין, רחמנא אמר תקעו׳. ובאמת שאין לך דבר שימשוך השפעה מלמעלה כמו מדה זו, כמו בהמה שמזונותיה על בעליה ובהמתו של כהן אוכלת בתרומה וכו׳, וזהו טעם הירושלמי דתקיעות תעניות בשופר.

והנה בעגל באו לחטא זה בשביל שלא נמשכו אחר מאמר הש״י בלי התחכמות, באשר היו דור דעה לא היו יכולין לעמוד בנסיון זה, וזהו שבמדרש (שמו״ר כז ט) ׳שברתם נעשה׳ כידוע, א״כ היה היפוך בחינת שופר, וע״כ כשעלה משה להר לקבל את הלוחות השניים תקעו בשופר לעוררם על הכוונה שישליכו מנגד את ההתחכמות שלהם, אלא יהיו נמשכים כבהמה אחר הש״י, ואז אי אפשר להם לבוא עוד לידי טעות עבודה זרה, וזה שהקב״ה נתעלה באותו שופר שנאמר (תהלים מ זו) ׳עלה אלהים בתרועה׳, שזוהי מדת מלכות להיות נשמע לפקודת המלך אף בלי טענה וכו׳.

ולפי״ז יובן ענין ׳אין קטיגור נעשה סניגור׳ בשופר, דחטא העגל הוא להיפוך מענין שופר לגמרי, דשופר לזכרון קאתי, היינו שזוהי מדת ישראל שנמשכין אחר הש״י למעלה מן הטעם, מה שאין כן האומות אפילו הטובים שבהם אינם אלא מצד השכל, כמ״ש מהר״ל (ספר התפארת פמ״א) וכבר הארכנו בזה כמה פעמים, ושופר מזכיר עצם ישראל, ולזה מזיק הקטיגור של חטא העגל, כמו כהן גדול שנכנס לפנים ביוה״כ שהוא מורה השבת כל נשמות ישראל לשרשן ששם שורש נשמת ישראל לפני ולפנים, והקטיגור של חטא העגל מקטרג למה לא היו נמשכין אחר הש״י אף מבלעדי השכל אם שרשם לפני ולפנים, כמו טבע האש שנמשך למעלה, ובאמת שהיא רק קטיגוריא לבד כבמדרש בדק הקב״ה ומצא שלא היה החטא אלא מן הערב רב, ומכל מקום ביום זה הרצון לפניו שלא תהיה קטיגוריא כלל.

(שם משמואל, ראש השנה תרע״ד)

לפי שאין קטיגור נעשה סניגור

והדבר תמוה, וכי אילו מחשובות עבירה תעלינה על לב האדם [אשר זהו גדר הקטגוריה כנ״ל] אם יתקע בשופר של פרה. אלא שמגלים לנו חז״ל הקדושים שכך הוא באמת, שיש חשש שאם יהיה מקרן פרה, והפרה אמו של עגל, אפשר שע״י זה יזכר האדם את החטא, ויתגנב היצר אל לבו. ולא רק אפשר אלא ודאי, שהרי כך אמרו ׳אין קטיגור נעשה סניגור׳ בתורת ודאי, כי בעומק הלב, מתחת לסף ההכרה, כל רמז דק נתפס, אפילו משהו מן המשהו, ולכן הדק שברמזים יספיק להדביק בלב דקות של הסתה. וע״כ הקרן פסולה, כי פוסלת את המלכותו הגמורה של הקב״ה שהיא גדר היחוד, כי גם הדק שבדק פוסל את הכרת האחדות.

(מכתב מאליהו, ח״ב)

מאי משמע דהאי יובלא לישנא דכרא הוא דתניא אמר רבי עקיבא כשהלכתי לערביא היו קורין לדכרא יובלא וכו׳

הנה נמנה כאן שנים עשר דברים נגד שנים עשר חדשים שבשנה, ׳דוכרא - יובלא׳ הוא נגד חודש תשרי, שבזה החודש צריך האדם להבין כי הש״י יכול להוציא את ישראל לחרות עולם, ולהראות להם כי לא היו משועבדים מעולם ולא משל עליהם מעולם רק הוא לבדו. ׳ואמר רבי עקיבא כשהלכתי לגליא היו קורין לנדה - גלמודה׳ זאת הוא נגד חודש חשון, כי בזה החודש צריך האדם לברר את עצמו מתאוה. ׳היו קורין למעה - קשיטה׳ הוא נגד חודש כסליו, כי בזה החודש צריך האדם לברר את עצמו בחמדת ממון, כדאיתא (ירושלמי, תרומות ח ד) ׳ליבא בכיסא תליא׳. ׳היו קורין למכירה - כירה, לפרש ׳בקברי אשר כריתי לי״, הוא נגד חודש טבת, כי בזה החודש צריך האדם לברר את עצמו במדת כעס, וזה עיקר שורש גוי שבזה אין ביכולתו לברר עצמו כי היא רובץ ומוקבר תחת המדה הזאת. ׳היו קורין לכלה - נינפי׳ נגד חודש שבט, שבזה החודש צריך האדם לברר את עצמו בתאות אכילה, ואיתא בגמ׳ (פסחים פו.) ׳הכלה הופכת את פניה ואוכלת׳. ׳היו קורין לתרנגול - שכוי׳ נגד אדר, שבזה החודש צריך אדם לברר את עצמו מלצנות וקלות ראש, וזהו ׳הנותן לשכוי בינה׳ (ברכות השחר). ׳קבען פלניא׳ נגד חודש ניסן, שאז צריך האדם להתברר בקנין שאינו שלו. ׳עד מתי אתה מפזר חלוגלוגך׳ נגד חודש אייר, שאז צריך האדם להתברר במקרה לילה, וזה נקרא ׳מפזר חלוגלוגך׳.

׳עד מתי אתם נכנסין סירוגין סירוגין׳ נגד חודש סיון, שאז צריך זריזות לדברי תורה. ׳סלסלה ותרוממך׳ נגד חודש תמוז, שאז צריך האדם לחבר עצמו לדברי תורה ולחפש אחריהן. ׳וטאטאתיה במטאטא השמד׳ נגד חודש אב, שאז צריך לברר את עצמו מכל מיני חמדות, וכל אומה יש לה חמדה מיוחדת, וכשיתבטלו האומות יתבטלו כל החמדות זרות. ׳השלך על ה׳ יהבך׳ נגד חודש אלול, היינו אם תאמר איך אפשר להתברר בכל אלה, על זה נאמר ׳השלך׳ וגו׳, ותמסור את עצמך להש״י והוא יברר אותך.

והנה במסכת מגילה נזכרו ג״כ איזה דברים מענין הזה, אך שם הוא הסיום ׳וטאטאתיה במטאטא השמד׳, כי שם מיירי במחיית עמלק, ושם הוא העיקר ׳וטאטאתיה וגו׳ השמד׳, וכאן במסכת ר״ה העיקר להשליך על ה׳ יהבו.

(מי השילוח)

כו:

לא הוו ידעי רבנן מאי סלסלה ותרוממך יומא חד שמעוה לאמתא וכו׳ עד מתי אתה מסלסל בשערך

נראה לי דהנה הסלסול מורה על פלפול של התורה מה שאינו אמת כ״כ, והנה באמת שבעוד האדם בימי הילדות אינו מזיק אם ילמד על דרך הפלפול, דלא גרע מעוסק בתורה שלא לשמה כל שאינו לקנטר שרי, ורק אח״כ לכשיגדל כל פרי התכלית להוציא הדין לאמיתו. ודומה לאחד שמסלסל שערו, והנה בילדותו נאה לו, אבל אח״כ בעת בא בימים לא לכבוד לו. וזה שאמרה ׳עד מתי אתה מסלסל בשערך׳, היינו שכבר גדלת והיית לאיש. וכמו כן רבנן לא הבינו מהו ׳סלסלה ותרוממך׳, ומזה הבינו

שאף שנאה בתחלת הלימוד שיהיה פלפול שאינו של אמת, אבל אח"כ ראוי שיהיה להוציא הדין לאור בסברות נכונות.

(דברי שאול)

לא הוו ידעי רבנן מאי השלך על ה' יהבך וכו' יומא חד הוה אזלינא בהדי ההוא טייעא וכו'

וצ"ל איך אפשר שלא הוי ידעי רבנן וההוא טייעא ידע, אך הענין שהיה להם ספק במדת הביטחון אם צריך האדם לעשות בשכלו ויבטח בשם ה' שיעשה הטוב בעיניו, או שאין להשען כלל וכלל על מעשיו ושכלו. ואמרו שודאי צריך האדם לעשות בשכלו ולחזור אחר דבר הצריך, אך יבטח גם בשם ה'. ולכן קשה להם מלת 'יהבך' ה"ל לכתוב 'צרכיך', וכיון שראו שרבה בר בר חנה הוי דרי הטונא, והוא היה צריך לבקש וליתן דבר מה להטייעא שיטול הטונא על הגמל, ולא כן היה, אלא שהטייעא בקש ממנו ואמר לו שקול מה שאתה צריך ליתן לי ושדי אגמלאי, א"כ אפילו במה שאדם צריך ליתן לחבירו בעד הדבר אם יהיה מן השמים אז חבירו יבקש ממנו שיעשה לו. ולכן שייך שפיר מלת 'יהבך', כלומר אף בדבר שאתה צריך ליתן שכר בעד זה, אם יהיה מן השמים יבקשו ממך לעשות לך זאת.

(ביאור הגר"א, משלי)

לא הוו ידעי רבנן מאי השלך על ה' יהבך והוא יכלכלך וכו'

ואמרו דלא הוו ידעי רבנן מאי 'יהבך' פירוש דהוא לשון 'יהיבא', ויש לפרש מה שניתן לאדם דהיינו האור והטובה יכיר שהוא מהשם יתברך ולא מכוחו או מה שהאדם נותן והיינו ההעלם כנזכר לעיל, עד שנודע להם מטייעא כי כן נקרא השם יתברך 'מדריכך בדרך תלך' (ישעיה מח יז), והיינו שדבר זה עצמו של 'השלך' וגו' אי אפשר לאדם רק מהשם יתברך כאשר השם יתברך מאיר לו להשליך, ואם כן אין צריך עוד לדעת מאי 'יהבך', דכל זמן שאין השם יתברך מאיר לו להשליך אי אפשר להשליך כלל. ולכך מתחילה לא הוו ידעי, עד שהאיר להם השם יתברך וידעו דהוא המשא, רצה לומר דבר המכביד על האדם ומציק לו. וזה כענין 'כל המשתף שם שמים [ושם שמים נקרא אגמלאי גמל של השם יתברך] בצערו כופלין' וכו' (ברכות סג.), והשיתוף היינו שיודע שהכל מהשם יתברך, ומכניס את השם יתברך באותו דבר, וממילא היקל ממנו.

(צדקת הצדיק, אות קלז)

כז.

זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו

וזהו שארז"ל 'זכור ושמור בדבור אחד נאמרו', כלומר כי השבת לא בא להורות על מציאות הפועל המחדש העולם בלבד הנזכר בדבור 'זכור', כי גם הפילוסוף יודה במציאות הפועל ואין מי שיכחיש זה זולת כת אפיקורוס. אבל עקר השבת בא להורות על מציאות פועל ברצון תמיד וגם אחר בריאת העולם, כמו שנזכר זה בדבור 'שמור' שנזכרה בו יציאת מצרים, שהוכר מתוכה שהש"י עושה במציאות חפצו ורצונו, ולא מתוך בריאת העולם בלבד, אבל גם אחר שנתחדש הוא משגיח ומשנה הטבע לעשות חפצו ורצונו בכל עת, כמו שעשה ביציאת מצרים, להוציא מלב האומרים אין כל חדש תחת השמש. וע"כ אמרו כי 'זכור' המורה על מציאות הפועל, ו'שמור' המורה על מציאות פועל ברצון תמיד על צד ההשגחה, שניהם 'בדבור אחד נאמרו', כלומר בדבור מצות השבת, כי הכונה בו להורות על מציאות פועל ברצון תמיד ומשגיח, לא על מציאות הפועל בלבד.

(ספר העקרים, מאמר ג פכ"ו)

זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו

וזהו ענין שם יהו"ה הנודע והנתגלה במצרים, לא קודם לכן, כמו שנאמר (שמות ו ג) 'ושמי יהו"ה לא נודעתי להם', כי כן נתגלה שם שלוש בחינות 'היה הוה יהיה', שהם נגד שלוש בריתות כמו שפרשתי למעלה. בחינת 'היה' מורה על חידוש העולם, נתגלה ביציאת מצרים כמו שכתבו כל המפרשים שחידוש העולם תלוי ביציאת מצרים, ולכך כשמסיימין את התורה בפסוק 'ולכל היד החזקה וגו' אשר עשה משה לעיני כל ישראל', תכף מתחילין 'בראשית ברא', שזה תלוי בזה, כי זה אות ומופת על זה. וזהו מה שאמרו רבותינו 'זכור ושמור בדבור אחד נאמרו', כי ב'זכור' הוזכר חידוש העולם, וב'שמור' יציאת מצרים, ואמר שנאמרו 'בדבור אחד', שהם מורים זה על זה, חידוש על היכולת ויכולת על החידוש.

(שני לוחות הברית, פסחים דרוש ו)

זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו

ואל תקשה על מה באו המוספין של יום טוב, כי יום טוב אינו מורה אחידוש העולם. ויש לומר גם יום טוב מורה על זה, כי כל ימים טובים הם זכר ליציאת מצרים, ויציאת מצרים מורה על חידוש העולם כמו שבת. וזהו ביאור מאמרם ז"ל 'זכור ושמור בדיבור אחד נאמרו', כי ב'זכור' הוזכר 'כי ששת ימים עשה ה' את השמים ואת הארץ' (שמות כ יא), וב'שמור' כתיב (דברים ה טו) 'וזכרת כי עבד היית בארץ מצרים' וגו', כי ניסי מצרים היכולת ושידוד המערכת מורים כי הוא יתברך בראם. וזה לשון נוסח הקידוש, 'תחלה למקראי קודש זכר ליציאת מצרים', עיין בטור (או"ח סי' רעא). ומוספי החדשים מורים גם כן על זה, כי פעולתו אמת וללבנה אמר שתתחדש.

(שני לוחות הברית, הגהות למסכת שבת)

כז:

אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא וכו'

במדרש (דב"ר י א) הלכה אדם מישראל שהיה חושש באזנו מהו שיהא מותר לרפאותו בשבת, כך שנו חכמים כל שספק נפשות דוחה את השבת וכו'. ונראה דהנה סכנת אבר פרטי אין מחללין עליו את השבת אלא היכי שהיא סכנת כל הגוף בכללו, וטעמו של דבר כבר ביאר כ"ק אבי אדומו"ר זצללה"ה בהקדמה לספרו אגלי טל, שמאחר ששבת היא כללא דאורייתא אינה נדחית בשביל אבר פרטי אלא בסכנת נפש בכללה, עיי"ש באריכות. וע"כ כשבא המדרש לדבר ממהות האוזן הרוחנית, פתח לה פיתחא מגשמיות האוזן כדוגמא דידה. והנה האוזן עצמה אבר פרטי, ומ"מ בפנימיות האוזן הנה היא נוגעת במוח ויכולה לבוא ממנה סכנת נפש, כלומר שיש מציאות באוזן שיש בה סכנה בכללה.

וזה שכתב המדרש 'אם סכנה היא', כלומר שיש מציאות באוזן שיש בה סכנה וחשובה אבר כללי, ויש מציאות שאין בה סכנה ואינה נחשבת באופן זה אלא לדבר פרטי. ודוגמא דבגשמיות היא ברוחניות, והוא על פי מה שהגיד כ"ק אבי אדומו"ר זצללה"ה בהא דבמשנה ר"ה, אם קול הברה שמע לא יצא, וכן מי שהי' עובר וכו' אם כוון לבו יצא. ועמדו ז"ל מהו לשון וכן, ומה ענין זה לזה. ופירש דתקיעת שופר צריכין לשמוע את עצם הקול, וקול הברה איננו עצם הקול אלא תולדה מהקול, וכמו שהוא בקול שנדרש עצם הקול, כן נמי בשמיעה שנדרש שעצם אדם יקבל השמיעה, והיינו הלב שהוא עצם האדם, אבל שמיעת האוזן לבד בלי כוונה אינה נוגעת לעצם האדם והיא רק תולדת הלב ודומה ממש לקול הברה, אלא שזה בעצם הקול וזה בעצם השומע, עכ"ד. והיוצא לנו מזה שיש שני מיני שמיעה, השמיעה החיצונית בלי כוונת הלב איננה מתיחסת לעצם האדם שהוא כלל האדם אלא לאוזן לבדה שהיא אבר פרטי, והשמיעה הפנימית בכוונת הלב היא מתיחסת לכלל האדם.

(שם משמואל, האזינו ושבת תשובה תרע"ג)

נתן שופר בתוך שופר אם קול פנימי שמע יצא ואם קול חיצון שמע לא יצא

ובזה יובן ענין סמיכות הפרשה (דברים טז יז-יח) 'כברכת ה' אלהיך אשר נתן לך', והיינו בזמן 'שופטים ושוטרים תתן לך בכל' וגו', כי 'מוסר' נקרא 'משפט', כמו שכתבתי במקום אחר (פ' אמור סי' ד) 'דבר אתו משפט' וגו' (מלכים ב' כה ו), וז"ש 'שופטים' אנשי מוסר ומוכיחים, וגם 'ושוטרים' לקיים המוסר שיצא מפי שופטים, 'תתן לך בכל שעריך', שלא תצטרך למוכיחים אחרים, רק שתתן לך בכל שעריך, וכמו שכתבתי במקום אחר

(פ' פקודי סי' ג) 'הכניס שופר בתוך שופר אם קול פנימי שמע יצא', ר"ל אם שמע לקול מוכיחים הפנימי שבעירך יצא, מה שאין כן אם קול חיצון שמע של מוכיחים אחרים חיצונים לא יצא וק"ל.

(תולדות יעקב יוסף, שופטים)

כט.

וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה וכו' כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה וכו' היו מתגברים ואם לאו היו נופלים

וגם מאמרם ז"ל באומרם וכי ידיו של משה עושות מלחמה כו', אלא כשלבן של ישראל וכו'. והוא, כי לפי הכנת ישראל בהתבודדות תפלה והכנעה היה למעלה עת רצון להעזר משה, וההפך בהרפותם.

(תורת משה להאלשיך, שמות יז ח)

וכי ידו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה אלא לומר לך כל זמן שהיו ישראל מסתכלין וכו'

'ויהיו ידיו אמונה עד בא השמש' (שמות יז יב), יאמר כי היות ידיו כן עד בא השמש, היה חוזק האמונה להם לישראל בה', כי בנשאם עיניהם כל היום אל ראש הגבעה, מכירים כי לולי תפלת משה בחיר ה', היו נופלים לפני אויביהם, בעונש מה שהכעיסו לפני אלהיהם ויעשו תשובה. ובאגדה, וכי ידו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה, אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה ומכוונין לבם לאביהם שבשמים, היו מתרפאין, ואם לאו היו נמוקים. והכוונה שהנצחון והנפילה, והחיים והמות, בהיותם עניינים הפכיים בתכלית ההפכיות, הנה אי אפשר להם שימשכו מהתחלה אחת, עד שיהיו הידים עצמו שוברות מלחמה ועושות מלחמה, וכן שיהיה הנחש ממית ומחיה. אלא שזה יתחייב מהתחלפות לבם בתכלית ההפכיות, והוא היותו מכוין לשמים, או לשעות בדברי שקר. והנה הכרתם הענין הזה הוא חוזק אמונתם בלי ספק.

(עקידת יצחק, שער מב)

וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה וכו' כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה וכו' היו מתגברים ואם לאו היו נופלים

ולכאורה קשה, הלא הכתוב תלה הניצחון בהרמת ידיו של משה בלבד דווקא. ונראה לי שהכל אחד, דאיתא (ברכות לד:) 'המתפלל וטעה סימן רע לשולחיו', ואמרו עוד (שם) 'אם שגורה תפלתי בפי יודע אני שהוא מקובל', מבואר מזה שהציבור כפי זכותם כן פועלים בשליח שלהם. ולכך ממילא כשהיו ישראל מסתכלים כלפי מעלה ומשעבדין את לבם וכו' גרמו בזה למשה רבינו ע"ה שנעשה תפלתו שגורה בפיו, וידיו היו נשואות למעלה בקל. ואם ח"ו להיפוך כבדו ידי משה.

(עיני יצחק)

וכי ידיו של משה עושות מלחמה וכו' כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים וכו'

יש לדקדק על לשון 'מסתכלין כלפי מעלה', מאי זה 'כלפי מעלה', היה לו לומר 'כל זמן שישראל משעבדין את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברין' וכו'. ותו מאי שייכות לזה שירים משה את ידו שעל ידי כן היו מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם, באיזה אופן היה זאת. אלא הענין הוא שידוע שמדריגתו של משה רבינו ע"ה היה מדת ענוה, שהיה עניו ושפל מכל אדם אשר על פני האדמה, והיה כל אדם חשוב ממנו בעיני עצמו, וזה היה עבודתו להביא את ישראל גם כן למדריגה הזאת, שיאהוב כל אחד את חבירו על ידי שיהיה שפל בעיני עצמו וחבירו יהיה במעלה גדולה ממנו, ועל ידי כן יאהב את חבירו כנ"ל.

וזה 'כאשר ירים משה את ידו', פירוש 'ידו' רצה לומר 'כוחו', פירוש, 'כאשר ירים משה את ידו', דהיינו כוחו ומדריגתו שהוא מדת ענוה באמת, והיה בישראל גם כן מדת ענוה, ואז היה מסתכל כל אחד מעלה של חבירו והיה שפל מאד בעיני עצמו, ועל ידי כן אהב כל אחד את חבירו באהבה שלימה, על ידי כן היו נוצחים את 'עמלק' שהוא גימטריא 'רם' שהיה מביאם לידי גאוה וגדלות, 'וגבר ישראל'. וזה מרמז הגמרא הנ"ל 'כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה', רצה לומר שהיו מסתכלין כל אחד ואחד על מעלה של חבירו, ובזה היו 'משעבדין את לבם' כנ"ל 'והיו מתגברין' כנ"ל.

(מאור ושמש, תצוה ד"ה וזה)

וכי ידיו של משה עושות מלחמה וכו' כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים וכו'

וזה שנאמר הנחשים שהוא נוקבא דיליה נחש אשת זנונים, וכמו שנאמר גם השטן לרבות ההוא נוקבא דיליה, ודלא כמו שפי' על השרפים הקליפות כיון שבזוהר הקדוש מייתי עלה קרא דשרפים עומדים ממעל לו, והיינו שהשם יתברך שלח מלאכים התובעים על המקילים בכבוד שמים ובכבוד נביאיו, וזה היה ברחמים כאשר ייסר איש את בנו. וזה שנאמר 'עשה לך שרף', והיינו מלאך, ואמר הלשון 'עשה לך' על דרך מה שאמרו וכי ידיו של משה עושות מלחמה וכו' אלא לומר לך כל זמן שישראל היו מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים וכו', והיינו שעל ידי ידיו של משה, כאשר ירים משה את ידו, היה מכניס בלב ישראל שישעבדו את לבם לאביהם שבשמים, ועל ידי זה גברו ישראל. ובתר הכי תנן, וכי נחש ממית או נחש מחיה, אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה, ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים, היו מתרפאין וכו', והוא גם כן כנ"ל, שמשה הכניס כח בהנחש הנחושת שעל ידי כך יכניס הרהור תשובה בלב ישראל. וזה שנאמר 'עשה לך שרף', שיעשה מלאך ויכניס כוחו בו להכניס הרהור תשובה בלב ישראל, ועל ידי זה וראה אותו וחי.

(פרי צדיק, חקת אות ט)

כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים היו מתגברים ואם לאו היו נופלים

לפי פשטות המקרא הדבר תמוה, הכי לא ידע משה כי ניצחון המלחמה תלוי בהרמת ידיו. אמנם מאת ה' היתה זאת, שכל זמן שלא שיעבדו ישראל לבם לאביהם שבשמים, לא היה ביכלתו להרים את ידיו, משום שהיה בידם חטא שרפו ידיהם מדברי תורה, ורק אחרי שעשו תשובה והכניעו לבם לאביהם שבשמים, הרים משה ידיו וגבר ישראל. וכמו כן הוא הענין במעשה המרגלים, דאף שבודאי היה ידוע למשה ששליחות המרגלים תגרור אחריה גלות וחורבן, כאמרם ז"ל (ויק"ר כו ז) שהראה לו הקב"ה דור ודור ודורשיו וכו' עד ביאת המשיח, וא"כ נודעה לו השתלשלות המאורעות במשך כל הדורות, ואעפ"כ לא היה ביכלתו לעשות מאומה לביטול הגזירות הקשות, משום שכך נגזר ממרומים, ולא יתכן שתשתנה הגזירה, כי אם ע"י שישנו בני ישראל מעשיהם לטובה.

(דברי יואל, ויקרא)

אוצר החכמה

כיוצא בדבר אתה אומר עשה לך שרף וכו' אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה וכו'

וזהו ענין מאמרם ז"ל במשנה, עשה לך שרף וכו' וכי נחש ממית או נחש מחיה, אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה, ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמים וכו'. ר"ל כשהסתכלו כלפי מעלה אל הנחש השרף, והתבוננו בכחו הרע, ועם כל זה ביטלוהו מלבם ולא השגיחו על כחו הנורא, ושעבדו את לבם באמת רק לאביהם שבשמים לבד, היו מתרפאין.

(נפש החיים, שער ג פי"ב)

כיוצא בדבר אתה אומר עשה לך שרף וכו' אלא בזמן שישראל מסתכלין כלפי מעלה וכו'

נ"ל בס"ד למעלה מאותיות שר"ף יש אותיות קר"ע, שהוא שם המסוגל לקרוע גזר דין, ורמוז בס"ת אור זרוע לצדיק, והוא ר"ת קבל רנת עמך, וז"ש על זה 'מסתכלין כלפי מעלה', ר"ל למעלה מן אותיות שר"ף דקאי עלה שהוא שם קר"ע להמשיך להם כח משם אז היו מתרפאין.

(בן יהוידע)

כט:

לא התקין רבן יוחנן בן זכאי אלא ביבנה

וגם עתה הנה אף שהבהמ"ק חרב בעונינו, יש כח ביד הצדיקים לעשות יחודים כמו בשעה שהיה בהמ"ק על מכונו. וז"ש (גיטין לב.) 'התקין ר"ג ביבנה', 'התקין ר' יוחנן בן זכאי ביבנה' (ר"ה כט:), לשון תיקן ביבנה

במהרה יבנה. שגם בחורבנו היה עושה תיקונים גדולים שיהיה יכול מהרה להבנות. ומה עשו האבות הקדושים, אברהם אבינו ע"ה שלא היה לו בהמ"ק שקראו הר, ואמר (בראשית כב יד) 'אשר יאמר היום בהר ה' יראה', פי' בכל יום אנו אומרים 'בהר ה' יראה'.

(תפארת שלמה, בלק)

ל.

ציון היא דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה

'ארץ אשר ה' אלהיך דורש אותה וגו' אחרית שנה' (דברים יא יב), הענין הוא, שכל תיבה מלשון הקודש צריך לחקור על השורש שלה מאיזה עולם נלקחה, דרך משל 'דורשת' הוא לשון דרישת החכם, ולשון 'חקירה' שחוקר על הדבר. ואיתא 'ציון דורש אין לה מכלל דבעי דרישה', דהיינו הצדיק נקרא 'ציון', ע"ד שאמר רשב"י (זוהר ח"א רכה.) 'אנא סימנא בעלמא', ר"ל שכל המשכות הנמשכות מעולם לעולם הכל הוא ע"י הצדיק מעולמות העליונים מאוד לעולמות התחתונים, כל השפעות הנמשכים הוא רק ע"י התפלה, ואיתא (סוכה יד.) למה תפלתן של צדיקים דומות לעתר, מה עתר מהפך את התבואה כו' כך תפלתן של צדיקים מהפכת מדת הדין למדת הרחמים. והענין הוא, שיאשיהו המלך ע"ה שלח לחולדה הנביאה לשאול ממנה נביאות מחמת שהאשה היא רחמניות ביותר (מגילה יד:), ולכאורה אינו מובן מה לו יתרון ברחמנות שלה, הלא הדבר אשר ישים אלהים בפיה אותו תדבר לא תוסיף עליו כו', אך האמת הוא, אע"פ שאותיות הנבואה באים להנביא באיזה סגנון, אעפ"כ ביד הנביא יש כח ויכולת להפכו מכסא דין לכסא רחמים, אשר על כן האיש שאינו רחמן כמו האשה לא היה מהפך כי היה מקנא קנאת ה' צבאות וגם לו חרה על הרשעים, ולא כן האשה שהיא רחמנית.

(אוהב ישראל, עקב)

ציון היא דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה

'והתאויתם לכם לגבול קדמה' (במדבר לד י), פי' לשון 'תאוה', הכתוב מרמז לנו כי גם זה הוא טובה לאדם, שיש לו עכ"פ תאוה ללכת בדרך הישר ומצפה על הגאולה שיהיה בזמן קרוב, כמ"ש 'ציון דורש אין לה מכלל דבעי דרישה', שהאדם צריך לדרוש ולבקש על הגאולה. והעזר הוא רק מהשי"ת בעצמו כי יחיש פדותנו.

(תפארת שלמה, מסעי)

ציון היא דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה

א"י למענך דורשינו, עפימ"ש בגמרא עה"כ 'כי נדחה קראו לך ציון היא דורש אין לה' (ירמיה ל יז), מכלל דבעיא דרישה, והנה הבוי"ת הרי הוא שומר משמרתה של תורה, וכיון דבעיא דרישה ודורש אין לה, א"כ באמת ראוי שהבורא כל עולמים בעצמו ידרוש אותה, כי הדרישה של זולתו מה תועלת בה ואיננה שוה כל מאומה, ומה גם בדור השפל הזה שאין אתנו יודע כלל מה טיבה של דרישה זו, על כן מתפללין שהשי"ת ידרוש את עמו וציון הר קדשו לטובה.

(דברי יואל)

ציון היא דורש אין לה מכלל דבעיא דרישה

וא"כ צ"ב להבין כוונת אומרם שאינו בא אלא בהיסח הדעת. אכן ביאור הענין, דאף שאנו חייבים לחכות ולצפות לביאת המשיח צדקנו בכל עת, אבל אסור לנו לעיין ולחקור באיזה אופן תהיה ביאתו, והיאך אפשר שיבוא, אלא עלינו להיות יושבים ומצפים לביאתו מבלי לצייר בשכלנו ולהתבונן בדעתנו זמן ואופן ביאתו, דזה תלוי רק בבורא כל העולמים לבדו, והוא היודע כיצד תהיה הגאולה, ואנו לא הורשנו לעסוק בזה כלל, והכי מוכח מתוך דברי רש"י ז"ל הנ"ל (סנהדרין צז. ד"ה דמעסקי) שפירש בהני רבנן דמיעסקי ביה, שהיו עוסקין לידע מתי יבוא, הרי שעל חקירה והביקוש וההתעסקות באופן ובזמן ביאתו הוא אומר שדבר זה גורם ח"ו לריחוק הגאולה, כמ"ש להם ר' זירא (סנהדרין שם) 'במטותא מינייכו דלא תרחקוה'.

(דברי יואל, נשא)

לא.

בראשון מה היו אומרים לה' הארץ ומלואה על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו

ואומר (תהלים קד כד) 'מלאה הארץ קניניך', גילה לנו במלת 'מלאה', כי אין בעולם מקום פנוי, כולו סובב ומסובב כגלדי בצלים, ואין זה מקומו לדבר בזה כי הוא ידוע לחכמי לב. ומלת 'קניניך' לשון רבים, ודרשו אותו חכמים שחמשה קניינים ברא הקב"ה בעולמו, שמים קנין אחד וכו' כמו שהוא באבות (פ"ו מ"י), ולשון 'קנין' הוציאו אותו מלשון 'קונה שמים וארץ' (בראשית יד יט), ולכאורה הוא ענין קשה, כמי שקונה דבר שאינו שלו חלילה, ובירושלמי תמהו על זה ואמרו על פסוק 'קונה שמים וארץ' ממי קנאן, ובאמת כי הלשון הוא חמור והתורה הזכירה אותו בכמה מקומות 'אביך קניך' (דברים לב ו), 'עם זו קנית' (שמות טו טז). וחז"ל נשתמשו בו חמשה קניינים קנה הקב"ה, שמים קנין אחד וכו', ובגמרא אמר ר"ע בראשון מה היו אומרים 'לה' הארץ ומלאה', על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו, ואין ספק שאלו הלשונות יש להם ענין, כי לשון 'קנה והקנה' מורה על חידוש האמתי, 'ושליט בעולמו' מורה על ההשגחה. ויש מפרשים 'קנה' שברא יש מאין, חומר דק מאד לשמים, וחומר דק לארץ, 'והקנה', שהקנה והמציא ועשה ממנו ישות גדול בכל יום ויום מששת ימי בראשית, והימים עצמם רומזים לימים קדושים אין שם היום נתפס בהם, ולכן כתיב (שמות כ יא) 'כי ששת ימים עשה', ולא אמר 'בששת ימים', כי כל אלו הם קנינים. ולכן אמר 'קניניך'.

(דרשות ר"י אבן שועיב, בראשית)

בראשון מה היו אומרים לה' הארץ ומלואה על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו

בכל יום מיוחד היה מין בריאה מיוחדת, היינו התגלות מדריגת כבוד מיוחד כפי בריאת היום, שכנגדם קבעו חז"ל שירי היום בבית המקדש, ביום ראשון 'לה' הארץ ומלואה' על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו, פירוש דביום ראשון הוא התחלת הבריאה לעשות יסוד לנבראים, כמו שכתב הרמב"ן (בראשית א א-ג) בפירוש תוהו ובוהו ורוח וחושך ואור ומים עיין שם בפנים ובשאר המפרשים, דהכל רומז על יסודות הברואים והתחלת כל נברא, ומצד הזה הוא ראשית ההכרה דנבראים שיש בורא כמו שהכיר אברהם אבינו ע"ה על ידי זה דאי אפשר לבירה בלא מנהיג.

(רסיסי לילה, אות מח)

בראשון מה היו אומרים לה' הארץ ומלואה על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו

הכוונה לדעתי ע"פ מ"ש במדרש (ב"ר א ב) והובא ברש"י פרשת בראשית (בראשית א א), למה פתח הקב"ה בבראשית, שאם יאמרו האומות גזלנים אתם שהארץ שלנו הוא ישיבם הקב"ה שכל העולם שלו, ברצונו נתנה לכם וברצונו נטלה. ומעתה ביום הראשון שלא נברא שום דבר אף המלאכים, א"כ יפה אמרו 'לה' הארץ ומלואה', 'שקנה' לאומות, 'והקנה' אח"כ לישראל, 'ושליט בעולמו', למי שיחפוץ יתן, ודו"ק.

(דברי שאול)

בראשון מה היו אומרים לה' הארץ ומלואה על שם שקנה והקנה ושליט בעולמו

פירוש, ארז"ל ביום ראשון ברא השמים וכל אשר בה והארץ וכל אשר בה אך היו בכח ואח"כ היה גוזר שיצא הכח לפועל, ולכן אמר 'תוצא הארץ' (בראשית א כד), 'תדשא הארץ' (שם פסוק יב), כי כל הבריות כבר הם בקרבה ועתה תוציא אותם לפועל, וז"ש שקנה הארץ בבראו אותה.

(בן יהוידע)

בראשון מה היו אומרים לה' הארץ ומלואה על שם שקנה והקנה וכו'

וברש"י (ד"ה והקנה) קנה כדי להקנות. תקן רש"י ז"ל בזה, אמרו 'והקנה', והנה ביום הראשון לבריאה אדם אין לשיקנה, ואם אין קונה למי הקנה. זאת שנית מאמר 'שקנה', משמע שהקונה השלים חסרונו במה שקנה, שאל"כ למה קנה. על כן פירש 'קנה כדי להקנות', כלומר לא שהקנה מיד

ביום קנותו, רק תחלת קנייתו היתה על דעת להקנות לכשיהיה קונה. ועוד נרמז בזה למ״ש במדרש (תהלים פט ג), ׳עולם חסד יבנה׳, למה העולם דומה, וכבודו של הקב״ה, למלך שהיו לו אוצרות מלאות כל טוב, ואמר על מה אלו מונחין לוקח אני עבדים, ומאכילן ומשקן והן מקלסין אותי. כך היה העולם תוהו ובוהו, עמד וברא את העולם [זהו ׳קנה׳ קנין שמים וארץ], וברא את האדם [׳להקנות׳ לו] והשליטו בכל הטוב כדי לקלסו כו׳, ע״כ. הרי כי כל עצמה של הקנין, לא למלא חסרון הקונה נמצאת, כי הבורא יתברך שלם בתכלית השלמות, אבל מצד חסדו קנה כדי להקנות.

(איי הים)

בשני מה היו אומרים גדול ה׳ ומהולל מאד על שם שחילק מעשיו ומלך עליהן

פירש״י (ד״ה שחילק) שחילק מעשיו, והבדיל רקיע ובין עליונים לתחתונים, וישב במרום דוגמת שכנו בעירו והר קדשו ע״כ. כלומר החלוקה וההבדלה בין עליונים לתחתונים רומזים לנו אשר יש לו יתברך שני הנהגות במלכו עליהם, כי בעליונים הוא יתברך עצמו בכבודו יושב במרום ומשגיח עליהם בלתי אמצעי, אמנם בשפלים מולך הוא יתרך עליהם ע״י הנהגת הגלגלים ומיצוע הרקיע. על דרך זה עצמו חילק והבדיל בתחתונים עצמה, בין ארצנו ארץ הקדושה ובין שאר ארצות. והוא שאמר המשורר ׳גדול ה׳ ומהולל מאוד בעיר אלוהינו הר קדשו׳ (תהלים מח ב), כלומר, אבל בשאר ארצות, אף כי ׳הללו אותו כל גוים שבחוהו האומים׳ (ראה שם קיז א) המתגוררים בקרבם, אמנם לא נמלץ שם מאמר ׳מהולל מאוד׳, כמו בעיר אלהים, והיינו לפי שהוא ׳יפה נוף וגו׳ קרית מלך רב וגו׳, ושם נודע למשגב׳ (שם מח ג-ד), כי הוא אחד, ׳כאשר שמענו כן ראינו בעיר ה׳ צבאות׳ וגו׳ (שם פסוק ט).

(איי הים)

שיתא אלפי שני הוה עלמא וחד חרוב

פירוש, יחרב חומר הטבעי המצוי עתה, מפני כי יזדכך החומר של עולם הזה, ויהיה זך כמו חומר גוף הצדיקים אשר יושבים עתה בגן עדן התחתון, ששם הנפש מתלבשת בגוף שנראה לעיני הכל גוף גמור, אך באיכות הוא חומר זך קרוב לרוחני ממש, שאין צריך לאכילה ושתיה גשמית, אלא ניזון מריח הטוב של גן עדן, וחי לעולם, ולא ישלוט בו לא שינה ולא שום מקרה טבעיי, ככה יהיו הגופים לעתיד באלף השביעי.

(בן יהוידע)

שיתא אלפי שני הוה עלמא וחד חרוב

ובדרך זו נראה ליישב מה שנתקשו המפרשים בדברי הכתוב (שמות לד ז) ׳נוצר חסד לאלפים׳, דלפי מה שאמרו ז״ל ׳שית אלפי שני הוה עלמא׳, אין במציאות שיהיו בעולם ב׳ אלפים דורות במשך כל ימות העולם, וכיצד הבטיחה תורה ׳נוצר חסד לאלפים׳ אם כל שנות עולם הם פחותים בהרבה מאלפים דורות. ובספר תורת משה למרן החת״ם סופר זלה״ה מביא בספר שושנים לדוד [הובאו דבריו בתוס׳ חדשים על משניות סוף מסכת מכות ממוהרש״ח זצ״ל] לתרץ קושיא זו ע״ד שכתב בהקדמת בה״ג, דהתורה נבראת ב׳ אלפים שנה קודם העולם, וכתיב (תהלים קה ח) ׳דבר צוה לאלף דור׳ שהוא תתקע״ד דורות קודם העולם, ש״מ ס״ל כל דור ודור הוא שתי שנים וי״ט יום וי״א שעות וכו׳ ע״כ. וא״כ שפיר איכא בעולם ב׳ אלפים דורות שהם ד׳ אלפים שנה מתחילת ב׳ אלפים תורה שתחילתן מזמן אברהם אבינו עליו השלום (עיין ע״ז ט.).

(דברי יואל, בחקתי)

לא:

בראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח אולם מבחוץ וכו׳ התקינו שיהו קושרין אותו חציו בסלע וחציו בין קרניו של שעיר המשתלח

ויש להבין למה התקינו, אדרבה לכאורה יותר נכון שידעו שלא התכפרו ולשמחה מה זו עושה. אך הפירוש ׳לא הלבין היו עצבין׳ היינו שנפלה רוחם עליהם לגמרי [׳זיי זענען געפאלען בייזיך אינגאנצען׳], וזה גרוע מהכל, שצריך האדם להתחזק ולעשות תשובה, ולא להיות בעצב, רק להתחיל מחדש בכל היכולת, והבן.

(שם משמואל, סליחות זכור ברית תר״ע)

לב.

מנין שאומרים מלכיות וכו׳ הרי הוא אומר והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם שאין תלמוד לומר אני ה׳ אלהיכם וכו׳ זה בנה אב לכל מקום שנאמר בו זכרונות יהיו מלכיות עמהן

ואפשר לרמז ע״ד שהתרעמו בזוה״ק (תיקוני זוהר תיקון ו׳ כב.) על אותן המבקשין צרכיהן הגשמיים בר״ה ויו״כ וצוחין ככלבין הב הב, ועיקר בקשתינו ותפילתינו צריך שיהיה על צער וגלות השכינה הקדושה, ושיתגדל ויתקדש שמיה רבא, עיי״ש באריכות. אמנם באמת הא בהא תליא, דבשעה שבנ״י הם בטובה ומקיימין תורה ומצוות מתוך הרחבה הוי זה כבוד שמים, מה שאין כן כשישראל דווים וסחופים בתוקף הגלות והשעבוד, אין זה כבודו יתברך, כאשר ראינו בעיניו בשנות הזעם רח״ל כמה גדול היה חילול כבודו יתברך בין האומות. ולעומת זאת כשיעלה זכרונינו לטובה יתברך ויפקידנו לישועה וגאולה שלימה בקרוב, אין לך כבוד שמים גדול מזה. וא״כ גם הבקשות הגשמיות שבני ישראל מבקשים, אין זה צרכי עצמם, אלא תלוי בהם כבוד שמו יתברך. ואפשר שזה נרמז בדבריהם ז״ל, ׳והיו לכם לזכרון לפני ה׳ אלהיכם׳ וסמוך ליה ׳אני ה׳ אלהיכם׳ (במדבר י׳), שע״י שיעלה זכרוניכם לטובה יוודע לעין כל כי ׳אני ה׳ אלהיכם׳ ויתגדל ויתקדש שמו ומלכותו יתברך. וזה בנה אב דכל מקום שנאמר בו ׳זכרונות׳, היינו כשיזכרו ישראל לטובה, שם יש ׳מלכיות׳ עמהם שיוצמח מזה כבוד שמו ומלכותו יתברך.

(דברי יואל, ראש השנה)

עשרה מאמרות שבהן נברא העולם וכו׳

והנה הך מלתא דמחשבה כמעשה נלמד מבריאת העולם, עפימ״ש ז״ל בעשרה מאמרות נבראו העולם, והקשו ׳ויאמר׳ דבראשית תשעה הוו, ותירצו ד׳בראשית׳ נמי מאמר, דכתיב (תהלים לג ו) ׳בדבר ה׳ שמים נעשו׳ וגו׳, ומפורש בזוה״ק (ח״א טז:) דאמירה הראשונה דבראשית, הויא ברזא דמחשבה ולא בדיבור, עיין בדברינו (פרשת בראשית עמוד פ), ואמרז״ל בגמ׳ שבת (קיט:) אמר רבי אלעזר מניין שהדיבור כמעשה שנאמר ׳בדבר ה׳ שמים נעשו׳ עכ״ד הגמ׳, וכיון דבריאת שמים וארץ הייתה ברזא דמחשבה כמבואר בזוה״ק, א״כ נשמע משם דמחשבה כמעשה.

(דברי יואל, כי תשא)

לב:

שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד מלכות

שאין השם שלם ואין הכסא שלם וכו׳ (רש״י שמות יז טו), וביאור ענין זה כי תמצא דבר בזרע עשו, שהוא עמלק, מה שלא תמצא בכל האומות, שהם מתנגדים לישראל תמיד עד שלא ישוו בגדולה, כשזה קם זה נופל (רש״י בראשית כה כג). וענין זה מורה שהם הפכים לגמרי מכל וכל, כיון שלא יוכלו להשתתף יחד. ולפיכך אמרו (תנחומא תצא יא) כל זמן שזרעו של עשו בעולם אין השם שלם ואין הכסא שלם, שנאמר (שמות שם) ׳כי יד על כס יה מלחמה לה׳ בעמלק׳ וגו׳. וביאור ענין זה כי השם של הקב״ה הוא ׳אחד׳, כדכתיב (דברים ו ד) ׳שמע ישראל וגו׳ ה׳ אחד׳, השם הזה נקרא שם המיוחד, שלא תמצא שם זה לשום נמצא בעולם. ומפני כי השם הזה מיוחד לכך, כל זמן שאין אחדות בעולם, ונמצא זרעו של עשו בעולם שהם מתנגדים, והנה השניות בעולם, אין השם הזה נמצא בשלימות בעולם הזה, כי השניות והחלוק בעולם הזה, והחלוק אינו שלם. ואילו היו משתתפים עם ישראל כמו שהוא בשאר אומות, לא היה זה מעכב שיהיה השם נמצא בעולם הזה בשלימות, אבל לא ישוו יחד. ונמצא כי יש כאן חלוק, וכל חלוק במה שהוא חלוק אין בו שלימות, ואם כן איך יתכן שימצא בעולם הזה השם המיוחד בשלימות, כי במה שהשם זה הוא מיוחד יש בו השלימות שאין עוד זולתו, ולפיכך אין השם שלם וכו׳.

ולכך קיימא לן בגמרא, ׳שמע ישראל ה׳ אלהינו ה׳ אחד׳ הוא מלכות שמים, כי מאחר שהוא אחד הוא מלך, כי המלכות בעצמו הוא האחדות, ואין אתו אחר. ולפיכך אחר שאנו אומרים ׳שמע ישראל ה׳ אלהינו׳ וגו׳ אומרים ׳ברוך שם כבוד מלכותו׳ (פסחים נו.), כי אחדותו הוא מלכותו, ונקרא קבלת מלכות שמים (ברכות יג.). ואם כן, איך יתכן שימצא מלכותו אצלינו בשלימות, כי מלכותו יתברך נמשך אחר אחדותו, וכאשר השניות בעולם אין שלימות מלכותו נמצא, לכך ׳אין הכסא שלם׳ עד שיכלה

כל זרעו של עשו, ואז לא יהיו שניות בעולם, ואז 'יהיה ה' אחד ושמו אחד' (זכריה יד ט).

(גור אריה, שמות יז טו)

מדקאמר בשעת הלל מכלל דבראש השנה ליכא הלל בעודת ליל ראש השנה, לא הגיד אא"ז הרה"ק החידושי הרי"מ זצ"ל דברי תורה. ופעם בסוף הסעודה אמר, כתיב (ירמיה טז יט) 'ה' עוזי ומעוזי', בראש השנה יש פחד ויראה ומברח ומנוס אליו, ויש פחד אפילו לדבר בדברי תורה. וסיפר בשם הרב הק' מפרשיסחא זצ"ל, שראה פעם אחת את הקדוש ר' נטע'לי חעלעמער זצ"ל, שלא היה מתפלל בראש השנה לא בלילה ולא ביום א', ושאל את היהודי הקדוש מפרשיסחא זצ"ל על זה, וענהו שזה בגלל היראה והפחד שלו. וזה שאיתא בפירוש המשניות להרמב"ם ז"ל (ר"ה לב:), שלא היו קורין הלל בר"ה ולא ביו"כ לפי שהם ימי עבודה והכנעה ופחד ומורא מהשם וכו'.

(קול מבשר, ראש השנה)

אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבונו של עולם מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וכו'

ובזה יובן מאמר מלאכי השרת מפני מה אין ישראל אומרים לפניך שירה בראש השנה, אמר הקב"ה ספרי חיים וספרי מתים מונחים לפני. והיינו כי כבר אמרנו לחיים נצחיים כל ישראל נחקקים, וחיים גשמיים כל מה דעביד רחמנא לטובה, כי על ידי כן זוכה לשלימות, וא"כ למה אין אומרים שירה. והשיב הקב"ה 'ספרי חיים' הם ישראל, 'ספרי מתים' הם גוים, אוצר החכמה ישוררו, דבזה לית ליה הצלה, ואף בהם אין חדים כלל וא"ש.

(יערות דבש, ח"ב דרוש א)

אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבונו של עולם מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכפורים אמר להם אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה

יש לומר דבר על אומרו יתברך 'אפשר מלך יושב' וכו', והלא ודאי הוא יושב על כסא דין, וכך הוה ליה למימר 'אמר להם מלך יושב' כו'. וכן בדרושי הצל"ח (דרוש נב) וז"ל, הנה מלבד הטעם שאמרו במס' ערכין (י:) שהיה ראוי לומר בר"ה ויה"כ משום דאקרו מועד, מלבד זה אני אומר טעם וכו' מה מעבדות לחרות אמרינן שירה, ממות לחיים לא כל שכן וכו', וכיון שבר"ה ויו"כ הנכתבים לחיים ניצולים ממש ממות לחיים, לכן אמרו מלאכי השרת שראוי לישראל לומר שירה על זה. והנה כל זה נעשה ע"י תקיעת שופר שהקב"ה עומד מכסא דין ויושב על כסא רחמים, והקב"ה משיב להם, אטו ישראל יודעים זה למטה, אם נתקבל סדר תקיעתם ברצון, ועל זה משיב 'אפשר מלך יושב על כסא דין', לשון 'אפשר' שמידי ספיקא לא נפקי, וישראל על כל פנים מסופקים שמא ח"ו עדיין יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחים, ועדיין לא ניצלו ממות לחיים, ולכן אינם אומרים שירה. ולכן המלאכים שפיר אומרים שירה בר"ה ויה"כ, וכמ"ש התוס' במס' ערכין (שם ד"ה אמרו) שיש לומר בר"ה 'והחיות ישוררו', לפי שהם למעלה רואים שהקב"ה עמד מכסא דין וישב על כסא רחמים ואז יכולים לומר שירה עכד"ה.

(ילקוט הגרשוני)

אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבונו של עולם מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכפורים

ויש לדקדק מה אכפת להו למלאכי השרת. אבל הענין הוא, דהנה הלל ביו"ט הוא מצד העלאת נשמת ישראל ומתדבקים בשרשם, וכל בעלי שיר יוצאין בשיר ונמשכין בשיר. והנה כתיב (בראשית כח יב) 'והנה מלאכי אלהים עולים ויורדים בו', ופירשו ז"ל שעולין בעליתו ויורדין בירידתו. והטעם כי המלאכים הם שלוחי הש"י להעלות ולהגביה את נשמת ישראל, וכמ"ש (תהלים צא יא-יב) 'כי מלאכיו יצוה לך לשמרך בכל דרכיך, על כפים ישאונך', ובמתן תורה היו מלאכי השרת מדדין אותם, וכמו שהגיד כ"ק אבי אדומו"ר זצללה"ה בשם ספה"ק שהתפלה שעולה למעלה, מלאכי השרת מחבקין ומנשקין אותה כדי לזככה ולהסיר ממנה את עפרורית החומר עד שתהיה ראויה לעשות ממנה עטרה לאדון כל. והנה המלאך כל שלימותו היא עשייתו את שליחותו, וע"כ מלאכי השרת מצפים שישראל יאמרו שירה, שבזה יתעלו גם הם בעשיית השליחות.

(שם משמואל, ראש השנה תרע"ג)

אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבונו של עולם מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכפורים

ובאופן אחר נראה עפ"י דאיתא במדרש (ילקוט רמז תתכה), 'כי מי גוי גדול' וגו' (דברים ד ז), איזה אומה הוא כאומה ישראל שיודע אופיה של אלהים, שמנהגו של עולם אדם שיש לו דיין לובש שחורים ומתעטף שחורים ומגדל זקינו ואינו חותך צפרניו לפי שאיני יודע איך יהיה דינו, אבל ישראל אינו כן לובשים לבינים ומתעטפים לבינים, ומגלחים זקנם ואוכלים ושותין ושמחים בראש השנה לפי שיודעים שהקב"ה יעשה להם נס וכו' ע"ש.

וזהו שהיה שאלתן הנ"ל, כי בוודאי חשבו שאין ראוי לומר שירה ביום הדין, אך עיקר שאלתן היה על אומה ישראלית שהם אוכלין ושותין ושמחין בראש השנה מפני שיודעין הקב"ה יעשה להם נס, נמצא 'מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך', 'ישראל' דייקא, אבל המלאכי השרת בעצמן שאין סומכין על הנס, לפיכך המלאכים יחפזון וחיל ורעדה יאחזון מאימת הדין, ולכן אין אומרים שירה, אמנם על ישראל שאלו שפיר וכנ"ל.

ולכן בראש השנה לא היה שאלתן, כי סברו מנא ליה שמטעם שבטוחים הם שהקב"ה יעשה להם נס הם שמחין בראש השנה ומתעטפין לבנים ומגלחים זקנם וכנ"ל, דלמא מטעם שהוא יום טוב ועינוי אסור בו ואלא צריך להתענג בו במאכל ומשתה וכסות כמו בשאר י"ט, אבל מצד שמחת עצמן לא, אלא מחמת שהוא י"ט וכנ"ל, ולעולם שאינם בטוחין כנ"ל.

ולזה כשבא י"כ שלובשין ג"כ לבינים ומגלחים זקנם כנ"ל, אף שאין בו שום צווי לענגו, שהרי אדרבא נאמר בו 'ועניתם את נפשותיכם' בחמשה עינויים, ואפ"ה לובשין לבנים ומתעטפין לבינים ואוכלין ושותין בעי"כ על שמחה זו שבטוחים הם שיעשה להם הקב"ה נס, כדאיתא במדרש (ב"ר יא ד) בעובדא דהאי חייטא שקנה דג בחמשה זהובים בערב י"כ וכו' ע"ש, ומהשתא אגלאי מילתא למפרע ששמחת ר"ה היה ג"כ מטעם זה שבטוחין הם על הנס וכנ"ל, דאם עתה אינם יראין מאימת הדין מהיכי תיתי שיראו מקודם, ולכן שאלו שפיר כנ"ל.

ולזה השיב להם הקב"ה 'אפשר מלך יושב על כסא' וכו', עפ"י דהקדמתי לעיל שאין הקב"ה שמח אף במפלת עובדי כוכבים ומזלות, והיינו 'מעשה ידי טובעים בים ואתם מבקשין לומר שירה' וכו' (מגילה י:).

(פני משה)

אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבונו של עולם מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכפורים אמר להם אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה

ועיין בבינה לעתים (עת משפט דרוש ב) שהאריך האיך היה הוה אמינא של מלאכי השרת שיאמרו שירה ביום כזה שהוא יום הדין גדול ונורא. ונ"ל שאנו בטוחים בו יתברך שיוציא לצדק דינינו, ומצוה לשמוח להראות גודל הבטחון בו יתברך. והנה אף שאנו בטוחים בקב"ה ועל זה אנו שמחים, אבל לפעמים יש לנו כפרה על ידי מיתת צדיק באותו שנה ר"ל, ואיך נאמר שירה על הצלה כזו, על ידי קרבן כזה שהוא גדול משריפת בית אלקינו (ר"ה יח:). וזה כוונת ספרי חיים וספרי מתים, שהקב"ה חושב לחיים נגד מה שכתוב בספרי מתים שמתו צדיקים חסידים אנשי מעשה באותה שנה לכפר עליהם, והאיך יאמרו שירה על הצלה כזו, ואתי שפיר.

(כתב סופר, לראש השנה)

אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבונו של עולם מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בראש השנה וביום הכפורים אמר להם אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה

דזה ידוע דהמלאכים אינן יודעים מחשבות בני אדם, ומה שאמר ר' יוסי אדם נידון בכל יום, היינו בבית דין של מעלה כנודע, ומה ששאלו להקב"ה למה אין ישראל אומרים שירה, הלא הם בעצמם גם כן אין אומרים שירה כיון שגם הם נידונים בר"ה. י"ל שהמלאכים הקשו קושית הטו"א בשלמא אנו א"א שירה בר"ה כיון שאנחנו נידונים רק בר"ה ובכל ימות השנה אין אנו נידונים, אבל ישראל אשר הם נידונים בכל יום, וכל יום

אומרים שירה, א"כ מה יום מיומים. ע"ז השיבם הקב"ה, כי יום זה אינו דומה לשאר ימות השנה, כי בכל השנה דנים ב"ד של מעלה לבד, ומהם מכוסה מחשבת בני אדם, ויש כמה צדיקים הטובים במעשיהם, ולהם נאה לומר שירה, ובסבתם כל ישראל אומרים שירה. אבל ביום הזה 'מלך' יושב על כסא דין, ולפניו נגלו כל תעלומות בני אדם ומי יאמר זכיתי לבי, א"כ אפילו הצדיקים שצדקו במעשיהם אינם יכולים לומר שירה, ואף הצדיקים הטהורים במחשבותם וישרים בלבותם יגורו ויפחדו לפתוח פה בשירה והלל, כי אינם מאמינים בעצמם אשר הם ברי לבב, ולכן לא יכול שום אדם לומר שירה אפילו צדיקים גמורים, כי ספרי חיים פתוחין לפניו, היינו ספריהן של צדיקים 'פתוחים' ולא מונחים, היינו שמחשבות האדם פתוחות לפני הקב"ה להגלות לפניו, ואיך יאמרו ישראל שירה. וכמדומה לי אשר כסגנון זה מצאתי בספר עמק יהושע.

(אבן יהושע, דרוש ב)

אפשר מלך יושב על כסא דין וספרי חיים וספרי מתים פתוחין לפניו ועוד אפ"ל הכוונה 'ספרי חיים וספרי מתים פתוחים' ע"ד הנ"ל, ד'ספרי מתים' הכוונה על אלו שכבר מתו, והנה כשתהיה הישועה הרי יבאו מיד מרע"ה ודור המדבר עמו כנ"ל, וא"כ בכל שנה ושנה ביום הדין כשדנים על הגאולה הרי נידונים בזה גם אותם הכתובים בספר המתים אם יחזרו להיכנס ולהיכתב בספרי החיים, וזהו הטעם ש'ספרי החיים וספרי המתים פתוחים לפניו', כדי לדון אם להוציא אותם שכבר מתו מספרי המתים ולחזור ולכתוב אותם בספר החיים שיעמדו לתחיה בעת הישועה, וז"ש 'ספרי חיים וספרי מתים פתוחים', לדון אם יעמידו אותן בזו השנה בספר החיים.

(דברי יואל, הושענא רבה)

לג.

ואין מעכבין התינוקות מלתקוע בשבת

ומזה אפשר להבין מ"ש אין מעכבין התנוקות לתקוע אפילו בשבת, כי כבר נודע מ"ש במדרש (איכ"ר א לג) 'מפי עוללים ויונקים יסדת עוז' (תהלים ח ג), דאף לאחר חורבן שסילק הקב"ה שכינתו, מ"מ שורה על תינוקות של בית רבן, כדאמרינן (ע"ז ג:) הקב"ה יושב ומלמד תורה לתינוקות, ולכך אמרו בגמרא דב"ב (יב.) כשחרב בית המקדש ניתנה נבואה לתנוקות, כי בהם שריית שכינה, דאין בהם חטא. ולכן התנוקות יכולים לתקוע אף בשבת, לבל יקטרגו 'תנה הודך' וגו' (תהלים שם ב), ותמנע שריית שכינה מאתם וא"ש.

(יערות דבש, ח"ב דרוש א)

לג:

שיעור תרועה כשלשה שברים וכו' מר סבר גנוחי גנח ומר סבר ילולי יליל

וטעם תקיעת שופר שמערבבת השטן הוא על שלשה פנים וכולן אמת. והשלשה, אחד המוני, ואחד שכלי, ואחד אלקי. ההמוני הוא, שיש לאדם להיות נרתע ומזדעזע וחרד מיום הדין, ובתקיעת השופר הוא מתעורר לירא ולפחד כדכתיב (עמוס ג ו) 'אם יתקע שופר בעיר ועם לא יחרדו', וכשאדם חרד ומתפחד יתבטלו ממנו קצת כוחות תאוות העולם והוא השטן המשקיע האדם בים התאוה, וכשתשקע כח התאוה מן האדם ישוב ליוצרו בלבב שלם ויתחרט ויתנחם ויתבייש ממעשיו הרעים ויתאנח על עונותיו. **וזהו** ענין התרועה שנחלקו בה רז"ל, יש מי שאומר שהיא השברים ויש אומרים תרועה ממש, ולמדוה מאם סיסרא דכתיב (שופטים ה כח) 'נשקפה ותיבב', ותרגום תרועה - יבבה, מר סבר גנוחי גנח ומר סבר ילולי יליל, ומפני הספק אנו תוקעין שלשה סימנין, שלשה פעמים תשר"ת ושלשה פעמים תש"ת ושלשה פעמים תר"ת, ובזה אנו יוצאים ידי חובה שמא גנוחי גנח שמא ילולי שמא גנח ויליל. ושמא תאמר יליל וגנח, סתמא דאניש כי מתרמיה מילתא ברישא מגנח והדר מיליל. הא למדת שהתרועה היא מעוררת ורומזת לאנחה שצריך אדם להתאנח על עונותיו, זהו טעם להמון, והוא אמת.

(תורת המנחה לרבי יעקב סקילי, דרשה עז)

מר סבר גנוחי גנח ומר סבר ילולי יליל

וזהו ענין תקיעות בר"ה, כי כבר אמרנו בדרוש הקודם, כי קול שופר הוא קול היוצא מן הלב, והוא מורה על שלשה כתות אלו, ולכך הוא ע"י נפיחת הלב בשופר שהוא מורה על 'ויפח באפיו נשמת חיים' (בראשית ב ז), כי נפיחה באף הוא כמו שופר, כי אף הוא כעין שופר, ולכך שופר מאריך לעורר מדתו שהוא מאריך אף, ולכך שופר הוא כעין חוטם. וצדיקים כל לבבם הכל בכונה אחת כמ"ש, והוא קול תקיעה שהוא קול פשוט. והבינונים שהם ממוזגים ביצרם, הוא בתרועה כמ"ש עץ הדעת טוב ורע, והוא תקיעה ושברים מורכב רע וטוב. אבל בעלי תשובה הם שברים, לב נשבר ונדכה כמ"ש. והנה אם תחלק מספר 'לב' יהיה י"ו והוא 'וי', ולכך בעל תשובה צריך לצעוק תמיד 'וי וי' על עונותיו, וכן אמרו בשברים גנוחי גנח ילולי יליל.

(יערות דבש, ח"א דרוש א)

ומנין שפשוטה לפניה תלמוד לומר והעברת שופר תרועה ומנין שפשוטה לאחריה תלמוד לומר תעבירו שופר

קבלו רבותינו ז"ל כי התרועה פשוטה לפניה ופשוטה לאחריה. ודע כי התקיעה פשוטה רמז למדת רחמים, ותרועה למדת הדין, פשוטה לפניה כנגד מדת החסד, ופשוטה לאחריה כנגד מדת הרחמים, והתרועה באמצע שלא תהיה מדת הדין גוברת אבל תהיה ממוצעת ביניהם להמתיקה לבל תעשה חרון אפה ולמען יכבשו רחמיו את כעסו. והותיקין תוקעין כל סימן בנשימה אחת לחבר את האהל להיות אחד. ותמצא עשרה קולות כנגד עשרה מאמרות שבהם נברא העולם. ובמדרשו של רבי שמעון בן יוחאי ע"ה (זוהר ח"ג יח.) 'ואינון עשרה, ואינון תשעה, חד כללא דכלא'. ותוקעין כל בבא ובבא שלש פעמים, נמצאו עשר קולות עולות לשלשים, והטעם שכל אחד מהשלשה כלול מכולם.

(תולעת יעקב, סוד השופר ותקיעותיו)

לד:

אמרו לפני וכו' מלכיות כדי שתמליכוני עליכם זכרונות כדי שיבא לפני זכרוניכם לטובה

'אתם נצבים היום כלכם לפני ה' אלהיכם' (דברים כט ט). ובו יבואר הגמרא, אמרו לפני מלכיות כדי שתמליכוני עליכם, אמרו לפני זכרונות כדי שתעלה זכרוניכם לפני לטובה. כי הכלל הוא, הבורא ברוך הוא דרכו להיטיב ובפרט לישראל וזה רצונו כשמשפיע טובות וברכות לישראל עמו, וחס ושלום כשישראל אינם ראוים להשפיע עליהם טובות אין זה רצון הבורא ברוך הוא אדרבא רצון הבורא ותענוגו כשמשפיע טובות על ישראל והם ראוים להשפיע עליהם כל הטובות והברכות, וחס ושלום להיפך אין זה רצון הבורא. והכלל הוא דבר אשר הרצון רוצה בזה הבחינה הזאת נקרא 'פנים', ואשר אין הרצון רוצה בזה נקרא 'אחור'. וזהו הרמז בגמרא 'אמרו לפני מלכיות', שמה שתמליכו אותי יהיה בבחינת 'פנים'. וזהו 'אמרו לפני זכרונות', והזכירה תהיה לפני בבחינת 'פנים' ולא בבחינת 'אחור', ועל ידי זה 'כדי שתעלה זכרוניכם לפני לטובה', כי בזה שאני משפיע טובות רצוני בזה להשפיע עליכם טובות כדי שתהיו בבחינת 'פנים'. וזהו 'כדי שתעלה זכרוניכם לפני', בחינות 'פנים' לטובה, שרצוני בזה על הטוב להשפיע וכו'.

(קדושת לוי, נצבים)

לה.

לעולם יסדיר אדם תפלתו ואחר כך יתפלל

נ"ל בס"ד מ"ש 'יסדיר', הכונה שיעשה כפי סדר העולמות לומר הקרבנות תחלה שהם בעשייה. ואחריהם הזמירות שהם ביצירה, שבזה יעלה מעשיה ליצירה. ואחריהם היוצר שהוא בבריאה, שיעלה מיצירה לבריאה. ואחר היוצר תפלת העמידה שהיא באצילות, שיעלה מבריאה לאצילות. ולכן המקובלים מדקדקים בכך אפילו אם איחרו לבא לבית הכנסת, ואם יעשו כסדר הזה לא יוכלו להתפלל תפילת העמידה עם הציבור, עכ"ז קפדי להתפלל בסדר הזה. ולז"א 'לעולם יסדיר אדם תפילתו', דהיינו, בקרבנות וזמירות ויוצר, 'ואחר כך יתפלל' תפלת העמידה. ואמר 'לעולם ר"ל אם איחר ולא יוכל להתפלל תפילת העמידה עם הציבור ביחד.

(בן יהוידע)